

철학 · 사상 · 문화

2005. 12.

제 2 호

동서사상연구소

목 차

【논 문】

- 김 한
서양문학 배경으로서의 양대 인간이해 전통 1

- 이 유 진
石宙明 「國學과 生物學」의 분석 35

- 김 인 순
현대성에 대한 아렌트의 비판과 그 극복방안의 모색 61

- 김 영 진
마음의 지향성과 밀리칸의 고유기능 이론 93

- 남 정 우
취미의 미학과 역사적 미학 :
칸트와 헤겔 미학의 인식론적 지평에서의 비교 고찰 115

- 박 철 호
후험적 필연성을 통한 물리주의의 정립 가능성 145

- 김 현 수
莊子哲學에서 心의 고립과 疏通 171

【부 록】

- 『철학·사상·문화』 원고모집 및 심사규정 189

서양문학 배경으로서의 양대 인간이해 전통 —그리스와 히브리 인간이해의 비교—1)

김 한*

【요약문】 현대 서구사상의 지성적, 종교적 기초는 일찍이 B. C. 900 년경에서 B.C. 300년에 걸쳐 지중해 연안 지역을 중심으로 형성되었다. B.C. 300년경 알렉산더 대왕(Alexander the Great)에 의한 세계 통일과 더불어, A.D. 300년까지, 형성되었던 헬레니즘(Hellenism)은 히브리·그리스 양 대사유의 복합 절충주의 유산이라고 할 수 있고, 영지주의와 스토아사상(Stoicism)이 중심이 되고 있다.

그리스적 사유와 히브리적 사유라고 불리우는 양대 사유 전통은 서구문학은 물론, 서구 사상, 제도, 서구문화 일반의 기초가 되고 있다. 본 논문은 히브리 사유와 그리스사유의 구별되는 특징을 고찰해 보고자함을 목표로 하며, 이를 위해, 신, 자연, 인간이해를 중심으로 양 사유를 비교 고찰해 보고자 한다.

그리스 인의 궁극적 관심사는 존재(근원)요, 히브리인의 경우 실존(삶)이다. 그리스인은 인간을 서로 분리될 수 있는 영과 육으

* 동국대학교 영어영문학과 교수. (hkim421@hanmail.net)

1) 이 논문은 『영어영문학』 Vol. 27. No. 4에 수록된 본인의 논문, “영문학 배경으로서의 양대 인간 이해 전통 —그리스와 히브리의 연구방법 시론—”을 수정 보완한 것임.

로 이루어진 존재로서 파악했고, 히브리인은 영을 육을 살아있게 하는 하느님의 숨결정도로 파악했다. 히브리인은 또한 그리스적 의미에서의 자연을 모른다. 그리스인이 파악하는 세계의 생성이 대체로 그러하듯 하늘과 땅은 그냥 생겨났다. 그리스인들은 신의 지혜를 조화롭고 유기적인 우주의 합목적성에서 읽는다. 그리스의 신은 결국 법칙이다. 히브리의 경우, 신은 창조 의지를 가지고 하늘, 땅, 인간, 모든 동식물과 자연물을 창조한 창조신이다. 이 신은 인간의 역사에 현실적으로 참여하기를 계속해온다. 히브리에서 가장 문제시 되는 것은 관계이다.

【주제어】 그리스적 사유, 히브리적 사유, 근원, 삶, 영과 육, 생명, 자연, 법칙, 창조자, 관계, 의지

1. 머리말

영문학을 포함한 서양문학일반, 나아가 서양문화일반, 철학, 사회사상, 정치사상의 저변에는 두 가지의 커다란 사상전통이 흐르고 있다. 이 양대 사유전통—즉, 그리스적 사유와 히브리적 사유에 대한 주의 깊은 관찰과 그 특징에 대한 올바른 파악은 영문학이 나온 자리 파악 뿐 아니라, 서양문학과 문화에 대한 올바른 이해를 위해 실로 긴요하다 아니할 수 없겠다.

그리스적 사유와 히브리적 사유에 대한 이해는 그 긴요성에도 불구하고, 기본 지식으로서 주의 깊은 관찰이 오히려 간과된 채, 이제까지의 지식과 우리의 선입관은 왜곡되거나 오류를 포함하는 경우가 많아 이에 대한 정확한 앎이 절실히 요구되고 있다. 흔히 히브리즘과 헬레니즘으로 불리어 온 이 히브리인과 그리스인의 사유방식에 대하여는 우선 그것을 지칭하는 명칭자체와 그것에 대한 정의자체의 재고부터 요구되고 있는 실정이다.

그리스사상은 B.C. 900년대²⁾의 호머(Homer)로부터 B.C. 300년대의 아리스토텔레스(Aristoteles)에 이르는 600년간에 걸쳐 생각된 것으로서, 언어로는 인도게르만 언어권에 속하는 그리스 사유권을 지칭하고, 히브리사상은 B.C. 900년부터 B.C. 300년 사이의 600년간에 걸쳐 형성된 사상으로, 언어로는 셈어권에 속하는 구약이 성립된 히브리 사유권을 지칭한다. 우리는 히브리즘과 대조되는 사상으로 ‘헬레니즘’이라고 불러온 것이 보통이나, 이것은 오류로서 ‘그리스사상’이라고 정정할 것이 요구된다. 정확히 말하면 ‘헬레니즘’이란 B.C. 300년에서 A.D. 300년 사이의 600년에 걸쳐 존속한 로마제국의 시기에 히브리 적 사상과 그리스사상이 합류하여 형성된 두 사상의 절충주의 적 유산을 말한다 (허혁 역, Rudolf Bultmann 177~230).

본 논문에서는 그리스사상과 히브리사상이 합류, 절충되어 헬레니즘화하기 이전 B.C. 900년으로부터 B.C. 300년 사이의 시기를 기초로, 이 시기에 히브리, 그리스 양 사유영역이 보여주고 있는 신이해, 세계이해, 인간이해를 중심으로 관찰함으로써, 여기에서 드러나고 있는 두 사유전통의 독자성과 특징을 비교해 보고자 한다.

2. 배 경

그리스 영역에서는 B.C. 900년에 와서 호머가 그 전까지 내려오던 민담, 속담, 전설을 모아서 책으로 펴내게 되었고, 이 때(B.C. 900)를 문화의 시작으로 볼 수 있다. 인간에서 생각되어 오던 것은 실마리를 이어 다시 물어지고 대답되기를 되풀이하면서 생각이 맥을 이루면서

2) Knox는 『놀톤 세계 명작집』 일 권 “고대세계”편의 서두 "Introduction" 에서, B.C. 800년대로 잡고 있다. Mack, Maynard. ed. Knox, Introduction to "The Ancient World", *Norton Anthology of World Masterpieces*. Vol. I. (New York: Norton Co. Ltd., 1996.) 참조. 이렇게 연도 설정이 저자 혹은 편자에 따라 다소 차이가 있으나 필자는 허혁 교수의 해석이 가장 타당성이 있다고 보아 이를 채택하기로 한다.

아리스토텔레스에 이른다. 이것이 소위 그리스사유권—그리스인들이 생각한 영역—이다.

이 그리스 전통에서는 관찰과 인식이 중요시되고, 학문이라는 특별한 사고형태, 구조가 나왔다. 설(說), 세계관(世界觀), 론(論)과 같은 것은 그리스전통의 유산이라 할 수 있다. 특히, 물리학 다음에 오는 철학으로서, 학문의 최고 절정인 형이상학이 나오게 되었다.3)

이 시기에 그리스에는 무척 많은 물음이 주위에 대해 물어졌다. 별이 무엇인가?... 그 별은 어떻게 진행 되는가 등. 이렇게 물음이 밖으로 향해 던져지던 시기를 자연과학의 시초라고 할 수 있다. 그 후 이 물음이 한계에 도달하면서 물음을 외부에서 내부로 돌려놓고 이는 소크라테스에 이르게 되었다. 플라톤의 대화법은 인도게르만어의 결정체로서 그리스문화의 절정이라고 할 수 있다. 이 600년에 걸쳐 나온 주요 문학작품, 사상, 예술, 그리스내외 지역의 주요 사건들을 열거하여 보면 아래와 같다.4)

사상, 문학, 예술	그리스 역사	그리스 외 지역의 사건	비극	희극
B.C. 600		B.C. 600	(비극적 코러스)테스피스(Thespis)가 비극 경연대회 수상	코린드의 아리온 (B.C. 534) 아이스켈로스 출생 (Aeschylus) (B.C. 525)
B.C. 탈레스(B.C. 624 ~546) 스테시 코러스 (B.C. 610~550) (서정시로된 영웅 전설)	솔론(Solon; B.C. 639 ~559) 아테네에서 법제정(B.C. 594)	네부가드네자르 (Nebuchadnezzar ; 605 ~562) 예루살렘 장악(B.C. 597)		프리니쿠스 (Phrynichus); B.C. 510 ~470)

3) 형이상학은 ‘Metaphysics’로서 ‘meta’는 ‘다음에 오는’을, ‘physics’는 ‘물리학’을 뜻한다.

4) F. L. Lucas: *Greek Drama for Everyman*. (N. Y. MacMillan Company. 1954)의 서두에 수록된 연대표 참조. 추정연대는 C. 로 표기. 본격적인 서양 연극의 시작으로 *Greek Drama*를 제시하고 있는 모든 연극사책이 보여주듯 실제로 그리스에서 비극이 나온 시기는 Thespis 이전으로 잡고 있다.

사상, 문학, 예술	그리스 역사	그리스 외 지역의 사건	비극	희극
피타코라스(530)	페이스트라투스(Peistratus) 아테네의 참주가 됨(561~556, 546~527)	로마의 세르비우스 투라우스왕(578~534) 리디아(Lydia)의 크로루스왕(560~546)		
헤라클리투스(500)	소아시아의 그리스인들 페르샤에게 정복당함(545)	페르샤의 사이러스 바빌론 점령(538) 로마, 타르키니우스 스테르부스왕 통치(534~510) 사이러스 사망(529) 페르샤왕, 캄비세스, 이집트 정복(525) 페르샤, 다리우스왕(521~516) 예루살렘 성전 재건(520~516) 로마, 타르킨스에서 해방됨(510) 석가(560~480) 공자(551~479)	아이스퀼로스 최초로 극 상연(560) 소포클레스 출생(496) 프리니쿠스 밀레투스 함락(494) 에우리피데스 출생(485) 아이스퀼로스 첫 우승(484) 프리니쿠스, ‘페니키아 여인들’(476) 아이스퀼로스, ‘페르샤인들’(472) 소포클레스의 첫 우승(468) 아이스퀼로스, ‘테베를 대항한 일곱인’(467) 아이스퀼로스, ‘오레스티아’(458) 아이스퀼로스, 시칠리에서 사망(456)	이피카르무스(530~440) 디오니시아에서 최초로 공식적인 희극 경연대회 개최(486) 아리스토파네스 출생(450-445)

사상, 문학, 예술	그리스 역사	그리스 외 지역의 역사	비극	희극
<p>에지나 박공 (490)</p> <p>파르메니데스(520~455)</p> <p>핀다르(518~438)</p> <p>아낙사고라스(500~428)</p> <p>올림피아에서 제우스 신전 완성(456)</p> <p>테모크리투스 (460~370)</p> <p>투키디데스(455~400)</p> <p>파르테논신전건축 (447~433)</p> <p>프로타고라스 (485~41)</p> <p>헤로도토스(484~429)</p> <p>소크라테스(469~399)</p>	<p>페르샤로부터 이오니아인 반란(499~494)</p> <p>마라톤 전쟁(490)</p> <p>테르모필레와 살라미수(480)</p> <p>플레타이에서 페르샤 제패(479)</p> <p>아테네에서 에필레테스 집권</p> <p>아레오파구스 의회 법정으로 낙착됨 (463~461)</p> <p>아테네와 스파르타 사이에 펠로폰네소스 전쟁(431~404)</p>	<p>페르샤의 크세르세스 왕(485~464)</p> <p>로마에서 10궁들 (디셈브리, 451~450)</p> <p>십이표법제정</p> <p>느헤미아, 예루살렘 성벽건축(445)</p>	<p>에우리피데스 첫 극상연(455)</p> <p>소포클레스, 안티고네 (441)</p> <p>에우리피데스 첫 우승 (441)</p> <p>소포클레스, 장군 (440)</p> <p>에우리피데스 ‘알케스티스’ (438)</p> <p>에우리피데스 ‘메디아’ (431)</p> <p>레나이에서 처음으로 비극경연대회 개최 (432)</p> <p>에우리피데스 ‘히폴리투스’ (428)</p>	<p>크라티누스(484~19)</p> <p>레나이에서 처음으로 희극경연대회 개최(442)</p> <p>소프론, 무언극 작가 (470~400)</p> <p>아리스토파네스의 첫 극 상연(427)</p>

사상, 문화, 예술	그리스 역사	그리스 외 지역의 역사	비극	희극
티모디우스, 음악 개혁자(450~360)	아테네전염병(430) 페리클레스 사망(429) 클레온 애폴폴리스에서 사망(422) 아테네와 스파르타 사이의 니시아스의 평화협약(421) 아테네 델로스정복(416) 아테네 시라쿠스 공격 원정(415) 시라쿠스에서의 아테네 군사들 전염병(413) 아테네, 스파르타에 항복(404) 트라시블루스 아테네에서 민주주의 회복(403) 소크라테스 사형(399)	로마, 베이 장악(396)	에우리피데스, 헤큐바(424) 에우리피데스, ‘탄자원자들’(422) 에우리피데스, ‘트로이 여인들’(415) 에우리피데스, ‘엘렉트라’(413) 에우리피데스, ‘헬렌’(412) 소포클레스, ‘프로블로스’(412) 지명 소포클레스, ‘필록테데스’(409) 에우리피데스, ‘오레스테스’(408) 에우리피데스 박카스(407) 에우리피데스 사망(406) 소포클레스작 ‘콜로누스의 오이디푸스’ 상연 (401)	아리스토파네스, ‘아카르니아인들’(425), ‘기사들’(424), ‘구름’(423), ‘말발’(422), ‘평화’(421). 유플리스(445~10) 아리스토파네스, ‘새들’(414) ‘리지스트라타’(411) ‘테스모포리아 주세’(411) ‘개구리’(405) 에클레시아주세(392 혹은 389?) 플루투스(388) 필레몬(361~260) 메네타(342~291) 첫상연(321) 메난다, ‘머릿단’(313)
플라톤(429~347) 프락시텔레스(360) 메모스테네스 아리스토텔레스(384~322)	마케돈의 필립왕(359~336)	로마, 골족에게 점령됨(390)		

히브리 사유권에서도 민담의 시절이 있었고, 야비스트(Jahwlst)⁵⁾에 의해 문자화하기 시작하여 기원전 300년에 다니엘서만 제외하고 Old Testament가⁶⁾ 완성되었다. O.T. 역시 여러 역사학자에 의해 쓰여졌으나, 그 주류는 역시 히브리적 사유라는 동일한 흐름으로 일관하고 있다고 하겠다. O.T. 안에 흐르고 있는 파(派)들은 야비스트, 엘로히스트(Elohist), D자료(Deutronomium: 신명기), P자료(Priest:사제문서)들로서 이 네 파가 서로 이어받아 전승되어 갔음을 볼 수 있다. 구체적으로

5) 히브리인이 가지고 있는 가장 오래된 글인 *Old Testament*를 체계적으로 역사화시킨 학파로서 최초의 유대인의 역사가.

6) 이 논문은 *Old Testament*를 서양고전으로 다루는 바, 그 기독교 경전으로서의 종교적 뉘앙스를 지양하기 위해 구약대신 O.T.라는 약자로 표시하기로 한다.

이 시기의 중요한 역사적 사건들과 문헌을 살펴보면 다음과 같다.⁷⁾

■ 도표 I. 구약성경의 성장 도표

주전	역사적 사건들	올 법	선 지 서		성 문
			전예언	후예언	지혜시 서정시 산문
1500		구 비			
1400					
1300	출애굽				
1200			구비		
1100			구비		
1050	왕국 창건-사울	↑ J			
1000	다윗				
950	솔로몬	↓ E	회고록과 공문서		구비 구비 구비
900	남북 왕국 분립(922) 예후의 혁명(842년)	J E	구비		
800					
750	사마리아 함락(722년)			아모스 호세아 I 이사야	
700	히스기야	↓ D			
650	요시아개혁(621년)	J E D	열왕기		
600	예루살렘 함락(586년)	P	↓ 사무엘 나훔 사사기 하박국 여호수아 에레미야	↓ 욥	↓ 예가
550	포로귀환(538년)		에스겔		
500	바사통치		II 이사야		↓ 시편 ↓ 룻
450	느헤미야	오 경	학개		↓ 요나
400			I 스가라		
350			III 이사야		↓ 아가
300	알렉산더 팔레스탄 정복(332년)		오바야		↓ 에스라
250			요엘		↓ 잠언
200			말라기		↓ 역대기
150	마카비		이사야 (24-27)		↓ 에스더
			II, III 스가라		↓ 전도서
					↓ 다니엘

7) 유형기판: 『성서주해』(서울, 한국 기독교 문화원, 1965) I. 99~100쪽에 수록된 도표 “1. 구약성경의 성장도표”, “2. 외경과 위경의 성장”은 유익한 조망을 제시한다.

■ 도표Ⅱ. 외경과 위경의 성장

주전	역사적 사건들	문 헌			
		이야기·전설	목 시	설교·논문	지 해
250	애굽 볼레미 민의 팔레스틴	아히카(?) 토빈(220년?)			
200	수리아 셀루신 민의 팔레스틴(198년부터) 안디오코스 IV 성전모독(167년) 율다 마카비 성화 전려(164년)	에스터 추가 (181~145) 유딧(180~100?)		12족장 약서바룩 I (150?)	벤시락 지해(180) 엑클레이지아스 티커스)
150	하스몬 왕조	에스드라 I (100이전)	에녹 I (183~80) (에디오피아에녹)	훈력교본(100?)	
100		마카비 I (105~63)		사독과 단편	
	폼페이 예루살렘 함락 (63년)	마카비 II (100~주후70) 수산나(80~50년) 멜과 용(80~50년)	빛의 아들들과 흑암의 아들들의 싸움 아리스타 스펜지	시빌린 신탁 III 예레미야 표지	
50	대해롯(40~4년)	예언자들 전기	모세승천기 (주전4~주후28)	마카비 IV (주전50~주후70)	솔로몬 지해서 (주전50~주후10)
주후		마카비 III (주전50~주후50)			
1	로마 감사들 밑의 유대	이샤야 순교기 예레미야 후기 아담 —이와 전기(모세의 목시)			교부들의 교훈 (10~100?)
50	유대 반란 시작(66년)		바룩 II(수리아 바룩) 에녹 II(에녹의 비밀 혹 슬라브 에녹)		
100	예루살렘 함락(70년)	아브라함 목시록 바룩 III(헬라바룩)	에스드라 II(88~117년)		

여기에서는 관찰이나 설(說)대신 관계(해후)가 물어지고 있다. 그리하여 형이상학 대신 인격성을 떠는 역사를 남기게 되었다. 학문에서 추구하는 것이 보편타당성이라면, 삶을 지배하는 것은 우연성 내지는 잠정성이라고 하겠다. 그리스 영역에서는 학문을 위해 결국 모든 것이 추상화되고 미(美)도 추상화되는데—비교, 관찰, 분석 종합을 거쳐 객

관성을 띤 중성적인 설명을 취하게 된다. 반면 히브리 영역에서는 실존을 문제시하면서 관계에서 나오는 사랑, 성실, 용서, 미움 같은 것이 이야기되고 있다. 학문의 대상이 무생명적인 반면⁸⁾ 히브리 영역에 있어서는 생명체가 살아있는 그대로를 완전하다고 보고, 원인(原人) 그대로를 책임적 존재로 본다. 히브리 문헌이 보여주는 것은, 객관성을 띤 중성적인 설명이 아니라, 주관성을 띤 사적이며 인격적인 고백이다.

문학 형식을 사실서술과 고백서술의 양자로 나누어 본다면, 히브리 문헌인 O. T.는 사실서술이 아닌 고백서술이다. O. T.의 그 예를 들면 다음과 같다.

“야훼가 나에게 속삭이기를...”

“네가 누구이든 나는 너를 사랑한다.”⁹⁾

히브리 사유권이 남긴 이 고백문학의 순서를 살펴보면 다음과 같다.

¹ 우시조상은 보잘 것 없는데, 당신이 인도하여 애굽으로 이끌어 가 번성하게 하고, 애굽인이 우리를 학대했나이다. 그때 우리를 인도하여 가나안으로 이끌어 갔나이다. (출애굽 고백)

² 당신은 시내산에서 계명을 주셨나이다. 우리가 계명을 지켜 우리는 당신의 백성이 되고, 당신은 우리의 하나님이 되었나이다. (시내산에서 우리가 살 율법을 주었음을 고백)

³ 아브라함, 이삭, 야곱, 요셉 등 민족의 족장들에 대한 이야기. (당신은 우리 조상을 축복하였다는 이야기— 조상들에 대한 고백)

⁴ 하나님은 우리의 이 세상을 만들었나이다. 지상의 모든 것을 당신이 만들었나이다. (우주를 창조했다는 고백)¹⁰⁾

8) 가령, 콩일지라도 분석의 대상이 되고 있는 콩은 이미 생명이 없어진다.

9) 이스라엘인이 그들의 신에 대하여 제일 처음 고백한 것은 신명기 26장 5절에서 9절까지 보여진다.

10) O. T.는 유대인들이 남긴 유산을 모은 책으로서 대략 B.C. 350년 이전에 완성된 것으로 봄이 좋을 듯하다. O. T.는 율법서, 예언서(전기 예언서, 후기 예언서), 성문서(지혜서, 서정시, 시편)로 구성되어 있고, 이중 ‘토라’라고 불리는

3. 인간과 신(신관)

인간은 세계를 설명하다가 신과 자연을 서술하게 된다. 세계와 인간에 대한 이해에 있어, 그리스 영역과 히브리 영역이 드러내 주고 있는 구별되는 특성을 고찰하기에 앞서, 우선 신과 세계에 대한 히브리인과 그리스인의 이해를 살펴보기로 한다.

히브리 영역에서 세계와 인간을 철저히 신에 대한 그 관계에서 보여 지고 있다. 그리스의 경우든 히브리의 경우든 신이 생각된 곳에서는 어디서나 영원한 신으로서 피안성, 초월성에 귀착되는 점에서 공통된다(허혁 역 「학문과 실존 III」 458-63). 그러나 히브리인의 경우 신의 초월성이란 신의 절대적인 권위, 즉 인간이 마음대로 할 수 없는, 끊임없는 신의 미래성으로 생각된 것이었다. 반면 그리스인들의 경우, 그것은 물질적 감성적인 것의 영역과 대조되는 정신의 피안성으로서 생성과 소멸에 대립되는 무시간성으로 생각되었다. 그리스인의 사고에 있어, 신이란 우주를 조화된 형태로 형성해 주는—그런데 인간의 이성에 의해 인식될 수 있는—정신의 법칙이다. 우주적 유기체의 합목적성에서 그리스인은 이 신의 지혜를 읽었다. 법칙을 신으로 본 그리스적인 이해는, 인격을 신으로 본 히브리적인 이해와 대조를 보인다.

히브리인이 생각한 신은 영원한 신이되 역사에서 역사(役事)하는, 행위하는 신이다. 그는 전능한 세계의 창조자로서 사람들은 그의 지혜를 경탄하며 찬양하고, 신의 긍휼한 돌봄을 믿는다. 그러나 히브리인은 결코 우주의 합목적성을 보고 신의 지혜를 경탄하는 것은 아니며, 그리스 사상이 보여주는 합목적적인 섭리에 대한 개념을 모른다.¹¹⁾ 왜

오경은 수 백 년 동안 구전되던 것이 성문화된 것으로서, 여기에서는 인간이 무엇인가, 인간의 삶이 무엇인가에 대하여 말해지고 있으므로, 없어지거나 끊어지지 않고 오랫동안 전해지게 되었음을 볼 수 있다.

11) 이 점에 대해 많은 오해가 있어온 것이 사실이다. 섭리개념은, 원래 히브리 사유영역에는 없던 것이, B.C. 300년 이후 세계가 Hellenism화 되면서, 조성된 헬레니즘 유대교 이후에 포함되게 되었던 그리스의 유산이었음을 밝혀둔다.

경건하고 죄 없는 사람이 고통을 당해야 하는지는 끝까지 수수께끼로 남는다. 욕기는 죄 없는 고통을 당하는 자-의로운 자의 고난이라는 수수께끼를 주제로 삼고 있다. 이 욕기에서 고통을 당하는 자의 탄식은 다음과 같이 침묵으로 끝나고 있다:

“나는 내 손으로 내 입을 가릴 뿐... 나는 당신이 전능하시며, 당신에게 불가능한 것이 없다는 것을 알았나이다. 바보스럽게도 나는 나에게 미치지 않는 높은, 알 수 없는 일들에 관해 말했나이다.”¹²⁾

히브리 문헌이 보여주는 히브리인이 생각한 신의 본질은 의지로 풀이될 수 있다. ¹³⁾ 물론 그리스신화도 신들의 정열과 감정에 대해 말해주나, 결국 그리스적인 사유는 신화적인 신표상을 극복하고 순수한 정신적인 신에 이르게 되는 점에서 구별된다.

그리스에는 애초에 여러 부족이 서로 다른 신을 믿어 오다가, 헤시오도스가 이 신들을 정리할 때 힘이 센 신, 부족의 신을 제일 사위에 두고 점차 순서대로 가계를 이루도록 피라밋식으로 정리하여 신통기를 수립했다. 이와 같은 다신사회에서는 이 신들이 개념으로 화(化)되고, 개념들 역시 신의 사회와 마찬가지로 상위, 하위 개념으로 나뉘게 되며, 점차 개념만 두각을 나타낼 때 신은 사라지면서 학문이 발달하게 된다.

히브리의 창조설화에서 볼 수 있듯 히브리 영역에서는 신화적인 요소가 후퇴하고, 역사로 굳어 버리면서 신화가 곧 고백으로 된다. 고백은 나와 직접관계를 맺으면서 서술된다. 예컨대, “당신이 아니었으면 나도 없을 것입니다. 다른 사람은 그렇게 생각하지 않을지라도...” 또는 “당신에 의지합니다. 당신은 나를 키웁니다.” 등의 표현들에서 볼 수 있다.

12) 욕기 40장 4절 이하, 42장 2절, 36절 참조

13) 이 신의 본질적인 특수성인 ‘신의 의지’를 잘 표현해 주는 예로서 ‘질투의 하나님’ ‘하나님의 분노’등을 들 수 있다.

4. 인간과 자연(세계관)

신과 관련해서 세계에 대한 이해에 있어서 신이 먼저 있었는가, 세계가 먼저 있었는가 하는 질문이 제기될 수 있다. 세계를 볼 때 제기되는, 나와 세계는 어떻게 만들어졌는가 하는 물음에 대한 히브리인과 그리스인의 사고의 차이는 그들이 생각한 자연이란 용어에 대한 개념의 차이를 살펴 볼 때 드러난다. 그리스의 경우 자연은 자동사로서 누가 만드는 것이 아니라 스스로 생겨난 것이다. 자연은 스스로(自) 그렇게 있는(然) 것이다. 14) 혼돈(Chaos)에서 밤(Night)과 사랑(Love)이 그냥 생겨나고 있음을 아리스토파네스는 묘사한다(해밀톤 63). 지구도 이처럼 그냥 생겨났다(64). 그리스신화가 전해주듯이 그리스인들은 신들이 우주를 창조했다고 믿지 않았다. 오히려 그 반대였는데 그들은 우주에서 신들이 나왔다고 믿었다. 신들이 있기 이전에 하늘과 땅이 형성되었고(form), 하늘과 땅(earth)중에서 땅이 어머니로서 하늘을 낳았다.15) 최초에 이 땅이 어떻게 생겨났는지는 설명할 수가 없고 “그냥 생겨났다(It just happened).”

이와는 구별되게 구약 창세기에서는 하늘, 땅, 자연물들은 모두 하나님께서 창조(create)했다고 기록한다. 히브리어에는 스스로(자) 그렇게(연)라는 의미의 자연이라는 단어가 없다. 자연은 이전부터 있던 어떤 자료에서 형태를 입어 형성되거나(form) 생겨난 것이 아니라, 하나님

14) 그리스신화가 보여주는 세계(world)의 탄생부분에서 “It just happened.”라는 표현이 자주 등장함은 흥미롭다. 대표적인 그리스 신화집의 하나인 Edith Hamilton의 *Mythology*에서 우주의 삼라만상 중 모든 것의 조상 어머니인 대지(Earth)가 어떻게 생겨났는지는 알 길이 없다고 제시한다. “그냥 생겨났다”는 기술은 실로 통찰력있다. 이러한 그리스인의 자연관은 동양과 유사성을 띤다고도 볼 수 있다.

15) 그리스신화는 “원로 신”(Elder gods)들로도 불리워지는 타이탄(Titan)들이 무수한 세월동안 우주에서 최고의 존재들로서 우주에 군림했다고 전한다. 그들의 특청나게 몸집이 크고 믿기 어려울 정도로 힘센 그들은 하늘과 땅이 합하여 낳은 자식들이고 신들(gods)은 그들의 손자들이라고 전한다. 그리스신화가 전하는 세계의 탄생 설화는 특히 히브리즘과 그리스사상이 보여주는 세계이해의 흥미로운 차이를 첨예하게 드러내준다.

은 (무에서부터) 말로 창조했다. 세계안의 어떤 것도 그냥 생겨난 것은 하나도 없으며, 모든 것은 창조자인 하나님(Creator)의 창조 의지에 의해서 하나님이 창조한 창조물(creature)이다. 히브리인이 보여주는 창조설화에 나타나고 있는 자연은 ‘없는 것으로부터 만들어졌다’, ‘…로부터 만들다’이다. 이 점에서 히브리 영역에서의 자연은 자동사가 아닌 타동사이다. 모든 삼라만상은 진정한 의미에서 그리스신화의 세계창조설화에서 부재한다고 볼 수 있는 “create”라는 타동사의 목적어로서, 주어인 창조자인 하나님의 창조행위의 대상인 것이다. 이 점에서 창세기가 전해주는 하나님의 세계와 사람 창조이야기는 그리스신화의 경우와 판이하게 구별된다. 신과 세계와의 관계에 있어서 히브리인이 생각한 신을 천지를 창조한 신으로서, 우주 밖에 있고, 만들 자이며, 천지는 스스로 되어진 것, 스스로 그렇게 있는 것이 아닌, 무(無)로부터 만들어진 것이 되고 있다.¹⁶⁾

엄격히 말하면 히브리인에게는 자연이란 개념이 없다. 히브리인이 아는 것은 다만 구체적인 ‘물’, ‘땅’, ‘나무’, ‘별’, ‘빛’, ‘해’일 뿐이다. 히브리인은 이러한 것들에 대해 사람처럼 행동하는 의인화의 수법을 많이 사용했다. 그리스인이 관찰하고 논증하였던 대신에 히브리인은 행위와 행동을 위주로 했다. 여기에서 히브리인은 자연과학으로 넘어가지 않고—너와 나 사이의 관계를 주로 하는—인간 세계로 들어오며 이 인간과 인간의 관계로부터 행위가 나오고 역사가 나게 된다.

지형적으로 볼 때, 사막지대에 거주했던 히브리인은 화산폭발, 홍수, 땅에서 솟아오르는 물을 보고 자연을 느끼기 시작하였던 점을 감안할 때, 히브리인이 체험한 자연을 움직임 내포하는 것으로 이해될 수 있다. 이러한 그들의 삶의 양식에서 드러나는 바, 그들은 자연의 횡포 속에서 힘을 깨닫고 그 세력에 대해 의지로 맞서면서 세계를 보았다.

한편, 기후가 온화한 좋은 환경에서 태어난 그리스인의 경우, 자연

16) 창세기 1장 1절의 「태초에 하나님이 세상을 창조하셨다」는 말은 본격적으로 그가 항상 행하고 있는 일이 무엇인지를 말해주는 것으로서, 그는 창조의 행위를 지금까지 계속해오고 있음을 말해준다.

을 좋은 것으로서, 조화로 보고 거기에서 아름다운 법칙을 발견하게 된 것은 자연스러운 귀결이라 보여지기도 한다. 그리스인에 있어 자연은 우주(cosmos)로서 조화로운 것, 아름다운 것이었다. 이상적인 것을 추구하는 그리스인은 자연에서 모범(model)이 되는 질서를 찾았다. 그리스인도 더러운 것, 질병을 보기는 했으나 이러한 것들은 없어져야 할 것, 지양해야 할 것으로 이해한 점이 특이하다. 스토아사상과 금욕주의는 전형적인 그리스적 유산임은 타당하다 하겠다.

“죽음도 유배의 고통도 그 외에 우리가 당하는 어떤 것도 우리의 근거가 될 수 없고 오직 우리의 이해들과 견해들만이 그것의 근거가 된다(Epictetus I.11,13).”

“우리는 스스로 자신의 고난과 고통을 만든다는 것, 즉 고난과 고통을 우리에게 만들어 놓는 것은 견해들이라는 것을 언제나 잊지 말지어다(I. 25, 28).”

그리스인은 죽음조차도 자연스럽게 받아들였고, 어떻게 하면 아름답게 죽을 수 있는가를 탐구하기도 했다. 대우주의 영원한 조화로운 법칙 속으로의 귀의로서, 철인에 있어서의 삶의 절정으로까지 받아들여지는 ‘죽음의 영웅화’의 개념은 히브리영역에는 없는 것으로서, 그리스 특유의 유산이 되고 있다.¹⁷⁾

이성에 입각하여 사고하고 사유한 그리스인을 관찰하는 자라고 한다면, 히브리인은 의지를 표현하는 자로서, 양자는 대조적이다.

"Let there be light; and there was light"¹⁸⁾

17) Homer가 남긴 영웅서사시에 나오는 영웅들의 죽음 외에도 B.C.900~B.C.300에 나온, 여러 그리스문헌들과 희랍비극들 속에 등장하는 비극적 영웅들의 죽음과, B.C. 350년대까지 성립의 완성을 본 *Old Testament*에 등장하는 인물들의 죽음을 비교해 보는 것이 흥미롭다. O.T.는 모세까지도 결국은 영웅으로 남겨두지 않고 있음은 흥미롭다.

18) 본 논문의 성서 직접 인용부분은 King James Version의 *Holy Bible*참조.

(빛이 있으라 하니, 빛이 있었다) (상 1:3)

여기에서 다음의 물음이 제기될 수 있다: 우리가 대하는 말을 연구 결과에 의한 보고로 볼 것인가? 고백으로 볼 것인가? 이로부터 시, 소설, 희곡같은 문학형식을 보고로 받아들일 것인가, 고백으로 받아들일 것인가 하는 기본적인 물음이 또한 파생될 수 있다.

창세기 1장의, 「빛이 있으라 하니, 빛이 있었다」라는 표현은 이성과 감성의 표현이라기보다는 의지의 표현으로 보아야 할 것이다. 여기에서 보여지는 것은 신의 창조행위이며, 천지를 창조하고자 하는 그의 의지이다.

논증에 뛰어난 그리스인이 수학과 자연과학을 발달시킬 수 있었던 반면, 히브리인은 증명을 모르며, 증명의 요소가 없는 히브리 영역에서는 자연과학이 발달하지 못했던 점이 또한 대조적이다. 히브리사상은 결코 ‘유일사상을 논증’하는 일이 아니다. 히브리인이 본 세계는 자연을 그 역점을 두고 인간의 경우와 달리, 인간세계이며 이는 ‘너’와 ‘나’ 사이의 관계로서 이 관계는 행위에서 나오고 있다. 히브리인에 있어 자연은 사람이 행위하는 무대역할 이상의 의미가 없다. 히브리인의 세계는 곧 인간의 역사가 되고 있는 반면 그리스의 경우, 역사가 빠진다. 궁극적으로 그리스 세계에서, 시간은 공간에 흡수당해 버린다. 결국 그리스인의 자연은 공간이다. 그리스인은 합리성을 통하여 신의 지혜—즉 조화로운 우주법칙—에 도달한다. 합리성이란 곧 대상이 가지고 있는 이치와 내가 가지고 있는 이치가 합치됐을 때 성취되는 것이 라면, 가령 ‘몰아’라든가 ‘합일’이라든가 ‘신비주의’는 그리스영역에 속한 것이 자명한다.

이에 반해 히브리인은 인식에 의해 신의 지혜에 결코 도달하지 못한다. 신의 뜻을 알 수 없고 오직 그 말에 경탄할 뿐이다. 이 때 ‘모른다’는 말은 불가지론이라기보다는 놀라움과 경탄을 의미한다. 히브리인은 신을 인식하는 것이 아니라 신 앞에서 놀란다. 히브리 영역에서는 이오니아학파의 자연철학이 보여 주었던 그리스인이 시종일과 주력하여 추구해온 세계의 근원(아르케: ἀρχή)¹⁹⁾에 대한 물음에 의거한

우주의 다양성과 불가해성의 극복을 모른다. 히브리인이 추구하는 것은 결코 신의 본질이 아니다. 제기되는 물음은, 근원이 되는 ‘무엇’이 아니라, 지금의 ‘어떻게’이다. 「바람이 어디서 왔는지, 어디로 가는지 모르나, 바람이 부는 것만 안다」²⁰⁾는 예문에서, 히브리특유의 사유가 드러나고 있다. 여기에서의 앎은 인식이 아니다.

5. 인 간

인간에 대한 이해에 있어 그리스 영역과 히브리 영역이 드러내주고 있는 차이점은 명백하다.

「인간이란 무엇인가」라는 인간 일반에 대한 인간개념을 묻는 이런 질문을 히브리인이 알지 못함은 흥미로운 차이점이다. 히브리인은 「인간이란 무엇인가」 대신, 「아담아, 네가 어디에 있느냐?」(창세기 3장 9절)를 묻는다. 「아담아, 네가 (지금)어디에 있느냐?」는 질문에 있어 아담을 찾는 내가 너의 대상으로 있고, 이 너와 나 사이의 관계가 등장하고 있다. 이 물음은 ‘어디에 라는 장소’와 ‘지금이라는(현재, 과거, 미래의)시간’과 더불어 ‘무엇을 하면서 있느냐?’를 개체성을 지닌 인간인 너에 대해 구체적으로 묻고 있다.

인간이 육과 영으로 구성되어 있다고 보고, 육과 영을 분리하여 생각한 것은 그리스인이 보여준 인간관의 특징이다. 인간의 육은 세련되지 못한 것, 훈련을 통해 극복해야 할 것으로 보았던 그리스인은 육은 잠정적인 것으로 간주했고, 영이야 말로, 내재적인 영원한 정신으로서, 참사람이 되게 하는 것으로 보았다. 이 생각은 그대로 발전하여 스토아학과에 내려와서 이원론이 산출하게 된다. 인간을 잠정적인 것으로서의 육과 영원한 세계에 속하는 영으로 나누어 보고, 영원한 세계가

19) 이 ‘근원’은 한번 있었던 것이 아니라, 무시간적으로 늘 있는 것으로서, 항상적이고 본래적인 존재자이다.

20) John 3, 8.

육에 갇혀 있는 것으로 보았다.²¹⁾ 인간의 가장 깊은 본질이 되는 것은 정신이므로, 이것을 자각하고 그것을 위해 열중하면 자유로워진다고 본 데에 스토아적 특수성이 보여진다. 소포클레스, 아이스퀼로스, 에우리피데스 등의 비극작가들도, 그들의 비극을 통해 거듭 강조했듯, 인간은 탐욕에서 벗어나, 운명의 신이 인간 앞에 미리 정해놓은 목표에 의 인도를 따를 것을 추구한다. 우주의 한 지체인 인간은 실로 위대한 세계신의 아들이다. 인간의 생의 진로는 제우스가 인도한다.

히브리인은 영과 육, 즉 몸을 영에서 구별할 줄 몰랐다. 영은 육을 살아있게 해주는 숨, 생명과 같은 의미를 지닌 것으로서, 창세기에서 신의 입김을 불어 넣어주기 전에는 흙²²⁾이던 것이 입김을 불어넣어 준 후 생명을 가지게 된 아담의 경우에서와 같은 입김과 같은 것으로 보았다:

“여호와 하나님이 흙으로 사람을 지으시고 생기를 그 코에 불어 넣으시니 사람이 생령(living soul)이 된지라.”(창세기 2,7)

히브리 영역에 있어 영은 또한, 몸을 살아 있게 해 주는 힘으로서, 단순히 살아 있는 사람과 삶을 표시할 수도 있다. 이 영은, 본질적으로 신적인 정신이 아니라는 점에서 그리스의 경우와 뚜렷이 구별된다. 히브리의 성서는 예술작품처럼 형성되어야 할 그리스적 이상을 갖고 있지 않다. 히브리인은 그리스적 의미에서의 조화와 교육의 사상을 모

21) Homer 의 *Iliad*에서 인간의 영혼이 칼에 벤 상처사이로 몸을 빠져나가는 것이 다음과 같이 묘사되고 있음은 흥미롭다. (진한 부분은 필자 강조.)

...thereafter Atreus' son smote with a thrust
in the flank, Hyperenor shepherd of the host,
and the bronze let forth the bowels, as it clove
through, and his soul sped hastening through the
stricken wound, and darkness enfolded his eyes.(X IV, 518)

22) 창세기 1장에서 우주와 인간을 포함한 우주속의 모든 것을 무에서부터 말로 창조하는(create) 것을 보여주는 P자료와 달리 창세기 2장이 전하는 J 자료의 창조설화에서 하나님은 흙으로 빚어서(form) 사람을 만들고 있다. 흙이라는 주어진 자료를 가지고 빚어서 형태를 조성하는 개념은 그리스지역에서 유입된 것으로 해석될 수 있겠다.

른다.²³⁾

그리스인은 인간을 대우주의 일부로서, 자연에 유기적으로 연결된 것으로 파악했다. 인간은 소우주이다. 대우주의 경우 법칙적인 질서가 구성하고 있는 것처럼, 인간의 영을 구성하는 것도 질서이다. 우주는 자료가 형태를 얻어 구조된 예술품이듯, 인간은 자신도 빚어서 예술품으로 만들어야 한다. 수공업자가 기술과 훈련을 통해 흙(혹은 어떤 자료를) 빚어서 예술작품을 만들듯, 인간은 교육(αἵμα)과 훈련을 통해, 육을 단련하여, 이상에 이르게 된다. 그것은 선이고, 미이며, 이상상이다. 아이스퀼로스는 「오레스테이아(Oresteia)를 통해 결론짓는다 : 제우스는 실로 인간으로 하여금 고통을 통해 αἵμα(지혜)에 이르게 하는 신으로서 궁극적인 선으로 인도하는 자비로운 세력임을. 결국 그리스고전에는 비관론이 들어설 자리가 없다. 시간적인, 잠정적인 영역으로부터 무시간적인 영원한 우주의 통일성으로의 융합으로서 제일 큰 삶의 수수께끼인 죽음도 극복되는 이상.

그러면 신 앞에 선 인간, 즉 신과 인간 사이의 관계에 대한 히브리 영역에서 그리스 영역에서의 파악은 어떤 차이점이 있을까? 히브리 영역에서는 불결한 자가 거룩한 자를 보았을 때는 죽는다고 보았다. 그런데 인간이 신을 보면 죽는다는 표현은 실제적인 육체적인 죽음을 의미하기 보다는, 인간이 신앞에서 자기를 유지할 수가 없을 만큼 신은 인간이 감당하기가 어렵다는 것을 의미한다. 인간은 신이 자신을 인간에게 보여줄 때에만 볼 수 있다.²⁴⁾ 그것은 신의 의지에 달려있다.

그리스영역에서는, 히브리 영역에서와 마찬가지로 하나님은 “거룩하지만 인간인 나도 그 앞에 설 수 있다”고 보여졌다. 다만 신과 나 사이를 가로막은 방해물의 제거만 이루어지면 인간은 신과 같아질 수 있다고 보았는데 여기에서 금욕주의가 정당화되고,²⁵⁾ 신과 인간의 합

23) 히브리쪽에서 ‘교육한다’는 말을 쓸 때는, 그것은 견책을 뜻한다.

24) 신은 자신을 인간에게 보이기를 원할 수도 숨기기를 원할 수도 있다. 신이 보여줄 때만 인간도 신을 볼 수 있고, 인간은 신에게 고백을 해야 한다고 보았다. 대체로 히브리 영역에서 신은 인간이 감당할 수 없는 것으로 등장하고 있다.

일을 추구하는 신비주의가 나오게 되었다. 합일은 양자가 본질적으로 동일성을 띠는 때 가능한 것이며, 신은 인간과 다른 존재로 보았던 히브리 영역은 그리스 영역의 신비주의적 합일을 모른다.²⁵⁾

그리스인이 문제 삼는 것은 인간-인간 전체 통념으로서의-, 히브리인이 문제삼는 것은 ‘너와 나’요, ‘이 사람 저 사람’-개개인 인격체로서의-이다. 그리스 영역에서 인간은 다름 아닌 정신(Geist)이요, 히브리영역에서 인간은 다름 아닌 의지이다. -사랑하고, 미워하고, 질투하고, 욕심내고, 뜻하고, 좌절하고, 성내고, 용서하는.

이제까지 살펴본 바를 토대로, 그리스·히브리적 특징을 도표로 압축해보면 다음과 같다.

<서양 문화 배경으로서의 양대 사상 전통>

		그 리 스	히 브 리
1 관심과 주제		존재(근원)	실존(삶)
	성격	형이상학적→철학	역사적→종교
2.인간과악	성격	통일적 파악; 「인간은 무엇이나?」	특정한 구체적 물음; 「아담아, 네가 어디 있느냐?」
		· 무시간적이고 함목적적 · 개체는 전체와 일치	· 순간순간에 따라 변화하고 달라질 수 있는 관계 · 특정한 시간, 특정한 상황의 개인들인 「그때의 너, 나」는 서로 다름.
		· 인간개념을 문제시 · 제 3인칭의 물음	· 인간개념을 모름 · 너, 나의 관계를 문제시

25) 위에서 예든 에픽테트의 말을 다시 인용해 보기로 한다.

황금으로 너는 현인을 유혹하는가?
그는 그것을 멀리 하리라!
무엇이 그에게 사랑의 기쁨이고 어둠인가?
무엇이 그에게 영예 혹은 치욕이 되는가?
무엇이 그에게 영광인가?
무엇이 죽음인가?
그는 이 모든 것을 이긴 승리자일 수 있다!(I. 18. 22.)

26) 신비주의 또한 헬레니즘 유대교의 성립 이후에 기독교에 수입된 그리스의 유산임을 유의하자.

		그 리 스	히 브 리
3. 인간 형성		· 장인이 자료를 이미 가지고서 이상상에 따라 빚음	· 창조주가 무에서 그의 의지에 따라 창조
	관계	· 수공업자와 흙의 관계	· 상인과 상인의 관계(상호간의 신용이나 신뢰를 토대로 하는)
4. 윤리적 용어들	출처	· 수공업과 조형미술	· 교역(일부는 법과 제사에서)
	자주 언급된 단어들	· 잘생긴, 조화를 이룬, 균형잡힌, 알맞은, 세련된	· 정직한, 성실한, 신뢰할 수 있는, 온전한
선과 악	해석	상대적	절대적
	관계	· 연속적, 발전적; 성숙과 미숙 · 악을 잘 키워나가면 선이 됨 · 스스로 선에 이를 수 있음 (훈련과 수양을 통하여)	· 단절적; · 선과 악은 정면으로 부딪침 (선과 악은 나 전체와 너 전체의 사이에서 생긴 용어) · 전적으로 상대방의 용서에 달렸음
죄		· 과오, 실수 : 목표에서 빚나간 것 · 자신의 노력으로 바로 잡을 수 있음	· 배신 : 아주 관계가 끝나는 것 · 끝난 것을 다시 잇는 것은 상대방의 용서에 의해서만 가능
5. 신과 민족	민족 혹은 국가 성립	· 시민은 계약에 의한 국가의 구성원이 아님 · 자율에 의해서	· 신과의 계약(covenant: 약속)에 의거: (민족은 신과 절대적 순종의 관계에 인약에 의해 신과 동등한 자격으로) ※계약 : 구원의 신화적 미래 = 종말론적 미래
	관계 성격	· 유기적으로, 자동적으로 국가의 질서와 연결되고 일치함.	· 계약관계: “네가 (약속을) 지키면 나는 네 하나님, 너희는 나의 백성이 되리다.” · “너와 나의 관계로서 서로 요구하는 타인의 관계(“나의 연장으로서는 “나”가 아닌), 인간의 신에 대한 요구는 기도를 통해서.
	개인에게 요구되는 것	· 자연, 질서, 법칙에의 성실; 국가 전체의 기능을 위하여. 전체 속에서 할당되는 각개의 위치, 기능에서의 봉사	· 역사에 대한 성실: 신의 의지에 의한 창조에의 신뢰. 감사가 요구됨
	관계	· 일치되는 관계이므로 대화 없음: 합리적	· 대화의 관계: 상호적, 불합리적, 인격적 관계
6. 세계의 이해 (자연의 이해)	성립	· 법칙에 의해 · 그리스의 우주신은 곧 법칙.	· 신의 창조에 의해 · 히브리신은 곧 인격
	세계 이해	· 세계, 인간, 자연을 통합적으로 봄 (범신론적 기능) · 논증에 의하여 파악.	· (우리 신이 만물을 창조했다는)고백에 의하여 이해(유일신)
	주된 감각 기능	· 시각→직관(주체=객체)	· 청각→말 이해

6. 결 론

서양문학내지 서구문화의 근간이 되는 그리스적 사유전통과 히브리적 사유전통에 대한 올바른 파악은 영문학 및 서구문화에서 배우려는 입장인 한 기본적인 과제라 보아진다. 본 논문은 이 중요하고도 기본적인 관계에 대한 관심이 오히려 소홀하여 왔던 우리의 현실에 있어서 이 근원적인 사상조류의 올바른 이해를 위한 하나의 서론(Introduction)으로서, 관심의 환기에 있어 다소나마 도움이 되었으면 한다.

영문학사의 경우, 그 자리의 이해를 위해 영국사를 돌아볼 때, 기독교사라고도 말해지는 영국사에 있어, 영국에 수입된 기독교 자체에 대한 신중한 고찰이 요구됨을 볼 수 있다. 그것은 히브리적인 근간을 이루고 있으나, 로마시대에 수입된 것으로서 그것 자체가 그리스와 히브리적 전통의 절충 혼합된 형태로서 이것에서 영국사상의 출발점이 되고 있는 것이다.

영국작가들의 의식에 지배적인 플라토(Plato)를 기초로 하는 그리스적 요소에 대한 명백한 파악은, 또한 히브리적인 것에 대한 파악을 전제하고 있고 아울러 그 대비를 통해 보다 이해가 뚜렷해질 것이다.

예를 들어, 영문학의 절정이라고 꼽히는 셰익스피어(Shakespeare)의 사대비극중중에서도 가장 위대한 극으로 일컬어지는 「리어왕」(*King Lear*)의 경우, 리어(Lear)의 스스로의 노력에 의해 안전성을 추구하고 자아를 관철시키려는 그리스적인 시도는 작품 속에서 완전히 좌절되고 있다. 영문학사상 고전주의 작가들을 오랫동안 지배해 온 “시적 정의”(poetic justice—Zeus의 정의의 필연법칙과 일맥상통하는 인과응보—)의 논리 역시, 철저히 좌절되고 있다. 이 작품의 5막에서 사악한 에드먼드(Edmund)와 배은망덕한 딸들에 의해 왕국이 지배되고 있다. 이들이 번성하는 세상에서, 선한 딸 코딜리어(Cordelia)는 저 악한 무리에

의해 죽임을 당하는 것으로 작품은 끝난다. 코딜리어가 죽기직전, 리어는 이제까지 고수해오던 자아를 완전히 포기하고, 배은망덕한 자식들이 그에게 내리는 감옥을 선선히 받아들인다. 인과응보의 법칙이 결코 지탱될 수 없는 역설적인 인간실존의 고난을 현실로서 받아들이는 이제 그는 제신들을 향해 저 악한 자들이 벌을 받게 해달라는 기원을 더 이상 하지 않는다. 그는 이제까지 고수해오던 자아를 포기하며, 알지 못하는, 그러나 그에게 열려진 코딜리어가 일으키는 사랑의 미래에—저 히브리적인 구원적인 미래와 성격을 같이하는—자기를 내맡기는 것이다. 「리어왕」은 배경과 바탕은 그리스적인 것을 취하면서, 이 바탕위에서 히브리 영역이 독자적으로 보여주었던, 고난자체에 대한 적극적인 평가의 극화에 성공하고 있다.

또 다른 예로서, 셰익스피어의 대표적인 낭만희극의 하나인 「한 여름 밤의 꿈」(*A Midsummer Night's Dream*)의 경우를 살펴보면, 극의 시작에서 셰익스피어는 전달하고자 하는 내용을 담는 그릇으로서는 그리스적인 형태(Form)를 취하고 있음을 볼 수 있다. 그리스적인 규범이 지배적인 사회에서 이 무대의 주인공인 젊은이들의 사랑은 부친이라는 과거에 의해 통일적으로 규정 당한다. 이렇게 설정된 배경위에서, 그들이 펼치는 사랑은 결코 통일적이지 않으며, 불가피하게 변덕스럽고 항상 변할 가능성을 품은 채 펼쳐지고 있다. 그것은 결코 안전하지 않으며 미래가 보장되지 않는 돌발적이고도 주관적인 연인들의 의지에 의해—이러한 의지는 히브리사유의 관심대상이었던 바—좌우된다. 이 무대에서 지배적인 것은 결코 필연이 아닌 우연이다. 이 우연은, 요정 픽(Puck)과 같은 어엿한 몫을 담당하는 등장인물에 담겨져 가시화될 뿐 아니라, 살아 움직이며, 사건을 일으켜가는 결정적인 몫을 하고 있다.

예로 든 작품 외의 경우에도, 셰익스피어는, 그리스적인 형태(Form) 속에, 내용으로서는 히브리 사유가 역점을 둔 의지나 우연의 차지하는 몫을 극화하는데 성공하고 있다.

셰익스피어 이전의 대표적인 르네상스 극작가인 크리스토퍼 말로우(Christopher Marlowe)의 경우 또한 주목할 만하다. 그의 대표작인 「

파우스트 박사 비극」(*The Tragical History of Doctor Faustus*)에서, 주인공 파우스트(Faustus)는 인간인 그의 이성의 한정성을 철저히 거부하며, 세계의 어떤 신비에 대하여도 그의 이성에 의한 탐지가능성을 주장한다. 이러한 파우스트가 구가하는 것은 계몽주의의 승리다. 그는 제우스에서 불을 훔쳐옴으로써— 신의 미래를 선취하려는 프로메티우스적 인간의 한 원형이 되고 있다. 그러나 그가 추구하는 것 자체—철저한 그의 이성의 관철—와는 달리, 추구하는 그의 태도는 비합리적이며, 낭만적(romantic)이다. 그는 저 그리스적 세계관과 인간관에 입각한 합목적적인 구조를 취하는 조화로운 우주의 한 구성원으로서의 자신에게 할당된 자리를 철저히 거부하고, 자신의 의지로 전 우주(cosmos)의 섭리에 도전을 가해오는 것이다.

본격적인 영소설의 첫 계보를 이루는 찰즈 디킨즈(Charles Dickens)의 경우 그의 자서전적 소설인 「데이비드 카퍼필드」(*David Copperfield*)를 통하여 주인공의 생애는, 그리스적인 영웅전의 그것과 구별되는 특징을 부각하고 있다. 주인공은, 독백에서 보여지 듯, 자신의 성격 내에서의 역설—의도와는 다르게, 통일된 일관성이 없이 삶에서 드러나고 있는—에 스스로 놀란다. 이러한 인간으로서의 삶의 모순적 성격에서, 시종일관 통일성을 보이는 그리스적 영웅전의 주인공이 보이는 인간성품과의 대비가 또한 생생하게 부각되고 있는 것이다.

이상의 몇 서양문학작품의 예들을 영문학 작품을 중심으로 간단히 살펴보았으나, 그리스, 히브리 양대 사상전통에 대한 기본적인 이해에서 출발한 서양문학사상의 계보적인 작가의 작품들에 대한 심도 있는 구체적인 고찰과, 제반 서양문화현상의 저변에 도달하는 보다 심원한 연구는, 서양 문학과 서양문화 연구자들에 의해서 앞으로 오는 세대를 통해 수행되어야 할 공동 과제라 하겠다.

보 설(補 說)

언 어 : 그리스 화법과 히브리 사유권의 언어 용법²⁷⁾

(1) 동 사

히브리, 그리스 양 역역에 있어서의 일상적인 언어사용에서 또한, 양측 사유의 구별되는 성격이 드러나는 바, 히브리 사유는 동적이고 (dynamic), 정열적인, 힘찬, 때로는 거의 폭발적인 성격을 띠는 반면 이에 상반하여, 그리스적 사유는 정적인, 평온한, 중용적, 조화적 성격을 띤다.

히브리인들의 동적사유방식은 특히 그들의 동사들에서 잘 부각되고 있는데, 이 동사들의 기본의미는 언제나 움직임이나 작용을 표시한다. 동적인 히브리적 사유성격을 뚜렷이 드러내주는, 정지동사, 상태동사, *hâyâ*동사(존재동사), 성격동사 중 특히 *hâyâ*동사는 히브리영역에서 가장 자주 등장하는 동사로서 히브리, 그리스 양 영역에서 사용되는 동사들이 드러내주는 각 사유의 특성과 차이를 집약시켜 주고 있다.

히브리어의 *hâyâ*동사는 영어의 be동사에 해당하는 동사이다. 그리스영역에 속하는 인도게르만어의 경우, 이 동사의 중요한 의미와 기능은 존재와 실존을 표현해주고, 계사로서²⁸⁾ 사용된다는 점이 지적될 수 있다.

27) 히브리와 그리스의 인간이해의 특징과 차이는 그 언어사용에서 두드러지게 드러나고 있다. 양대 사유권의 언어 용법에 대해, 토르레이프 보만(Thorleif Boman)은 그의 책 『히브리적 사유와 그리스적 사유』(*Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*)의 I부를 할애하고 있다. 특히 본 연구 주제를 뒷받침해줄 주요한 자료로서 긴요한 부분을 발췌, 소개하기로 한다. (허혁 역 참조.)

28) 본문의 설명에 따른 글

히브리어의 경우, 동사의 주요의미는 생성, 존재, 작용으로서 이 세 가지의미는 내적 연관성을 가지고 통일체를 이루고 있고, 히브리어는 계사를 필요로 하지 않음이 또한 그리스경우와 대조된다. 히브리어의 *hâyâ*동사는 완전한 동사적 효력을 갖고 있는 실제적인 동사라는 점에서 특징이 있다. 히브리어의 *hâyâ*동사는 수동형을 보여주기도 하고, 또한 *hâyâ*동사가 동적으로 번역될 수 있음이 이색적이다.

“요셉은 (이미) 애굽에 있었다.” →

“요셉은 (이미) 애굽에서 활동하고 있다.”

“(아담과 그 아내) 남녀는 다 벗고 있었다.” →

“남녀는 (당시) 벗고 다녔다.”

(=장성한 사람들은 이제는 벗고 다니지 않는다.)

“뱀은 다른 모든 들짐승들 보다 더 간교했었다.” →

“뱀은 (당시) 다른 모든 들짐승들 보다 더 간교하게 행동했다.”

(=즉, 그러나 이제는 그 당시처럼 그렇게 간교하게 행동하지는 않는다.)

“니느웨는 (당시) 엄청나게 큰 도시였다.” →

“니느웨는 (당시) 엄청나게 큰 도시가 되어 있었다.”

“온 땅(인류)은 (당시) 한 언어이었다.(가지고 있었다.)”→

“온 땅(인류)은 (당시) 한 언어를 사용했었다.”

O.T.가 썩여지고 있는 히브리어의 *hâyâ*동사들의 동적인 성격은 O.T.에서 다양한 양상으로 썩여지고 있다. 보만의 분류를 토대로 살펴보면 다음과 같다:

1. 생산과 작용을 의미하는 예

A. 실제적 생성이나 성립, 혹은 어떤 상태로 넘어가는 과정;

- 그 땅에 기근이 생겼다. (일어났다) (창 12: 10)
- 그 땅이 황무지가 되지 않도록(출 23: 29)
- 너는…네 가축이 나에게서 어떻게 되었는지 즉, 그것이 얼마나 많이 되었는지 알고 있다. (많아지거나 적어지는 것 : 창 30: 29)

B. 내면적인 현실에 있어서의 어떻게 됨.

- 아브라함은 뒤집지 않고 전병이 되었다. (호 7: 8)

C. 직업을 통해 어떤 새로운 것이 됨.

- 아벨은 가축치는 자가 되고, 가인은 농부가 되었다. (“…로서 활동한다”) (창 4: 2, 비교 4: 20, 야발 10: 8~9 구스 21: 20 이스마엘)
- 에서는 익숙한 사냥꾼이 되었고, 즉 들사람이 되었고, 이에 반해 야곱은 온화한 사람이 되었다. (성격적인 것) (창 25: 27)

D. 작용

- 야훼는 이렇게 말한다. “내가 이물을 건전하게 하리나, 이 곳에 서는 더 이상 죽음과 유산이 생기지 않으리니; 즉 그후 그물은 더 이상 죽음이나 유산을 ‘야기’하지 않으리라는 것. (왕하 2: 21)

2. 표면상의 정적인 사용.

다음의 예들은 표면상으로는 정적으로 사용되면서 동적인 성격을 드러내고 있다.

A. 존재

- 나의 도움은 영원히 존속되리라. (hâyâ: 존속하다) (이사야 52: 6)
= 나의 도움은 영원히 작용하여 왔을 것이다. 영원히 반복해서 모습을 드러낼 것 이다.
- 하나님의 말은 영원히 살아있고 작용하게 될 것이다. (이사야 40: 8)
(여기서 qum은 ‘조용히 서 있음’을 뜻하지 않고 하나님의 말은

작용력이 언제 동일하게 계속되는 것을 의미하는 내적 활동성을 포함)

B. 시간표시

- 니스웨는 (당시) 엄청나게 큰 도시였다. (욥 3: 3)
- 요셉은 (이미) 애굽에 있었다. (출 1: 5)
- 둘은 다 벗고 있었다. (창 2: 25)
(=장성한 사람은 이제는 벗고 다니지 않는다)
- 뱀은 다른 모든 짐승들보다 더 간교했었다. (창 3: 1)
(=즉, 그러나 이제는 그 당시처럼 그렇게 간교하지 않다)
- 온땅(인류)은 (당시) 한 언어를 가지고 있었다. (창 11:1)

(2) 신의 말 vs. 로고스

‘신의 말’에 대하여 히브리 영역에서 보여지는 용법의 특징과, 그리스 사상권에 있어서의 그리스화법의 특징을 압축해보면 다음과 같다.

히브리의 경우 신의 세력의 표현으로서 신의 말이 등장한다. 여기에서 이 신의 말을 규정하는 것은 그 의미내용이 아니다. 말이 언표된다는 사실이다.²⁹⁾ 이 언표된다는 사실의 중요성은 말하는 사람, 즉 화자의 중요성을, 동시에 그 말을 듣는 자의 중요성을 부각한다. 이 말은 “...에게 말하여진 것” 으로서 구체적인 사건이다. 신은 말을 통해 그 대상이 되는 인간을 부르고 있고, 여기에서만은 인간을 위해 있으면서 인간에게 해후되는 세력이 되고 있다.

“그가 말하니 사건이 일어나고 그가 명령하니 견고히 섰다.” (시편 33: 9)

이 예문의 경우, 신의 말은 “불러 일으키는” 신의 명령으로서 온다.³⁰⁾

29) 사 9: 7, 시 107: 20을 예로 참조할 것.

그리스 영역의 경우 화법에서 주도적인 것은 말해진 것의 의미내용, 즉 로고스의 의미가 되고 있다. 신의 말이 시간적인 사건이 되고 있는 히브리 영역에서와 달리, 그리스의 경우, 말의 개념을 규정하는 것은 무시각적인 진리가 되고 있다. 여기에서 말은, 대체로 말해지는 사건에 관련되지 않은 채, 이해 가능한 의미내용에 의해 파악된다. 히브리의 경우 부르는 말(anreden)대신, 그리스 영역에 있어 “말한다”는 해명되는 말(explizieren)로서, 로고스의 주도적 의미는 “드러내 보이다”, 즉 “사물의 내용을 보여주다”이다. 「오디세이」(*Odyssey*)에서도 나타나는 바, “말한다”의 본래 의미는 “주어 올리다”(colligere)로서 선택하여 주어 올린다는 의미에서 그러하다.

언표되는 데서가 아니라, 그 의미내용에서 의미를 가지는 로고스는 또한 독자적으로 보충적인 소유격 없이 사용될 수 있음이, 그 때 그때의 화자의 말로서 소유격을 필요로 하는 O. T.상의 언어와 대조된다.³¹⁾

“부르는 말”의 성격을 가지는 히브리의 경우와 달리 그리스화법에서 로고스는 오히려 부름의 성격이 도외시 될 것을 요구 당한다. 철학자의 말을 듣는 자는 결코, 그 말을 전하는 철학자에게 규정되는 것이 아니라, 그 로고스에 의해 규정될 것이 요구되며 여기에서 그가 듣는 것은 상대방이 아니라 자신이다. (일찍이 그리스사유는 이 자신의 본래적인 존재는 로고스 안에 있는 존재로 파악했다. 그리스에 있어 말하는 자체가 누구인가는 문제시되지 않는다. 실로 “참을 말하기만 하면” 나무와 바위에게서도 들을 수 있다(Bultmann, 「학문과 실존」 14~18).

히브리 영역에서 확고히 고수된 것은 인간을 향하여 부르는 말로서의 신의 말 개념인 바, 이 말은 요구로서 추론될 수도, 그 근거에 대해 물을 수도 없는 것으로서 무시각적인 논리학의 구현도 아니다.

30) 기록되어지고 전승된 토라(오경)의 말은 신의 명령이라는 의미에서 신의 말이 되고 있다.

31) “다른 것으로 비판하지 않고 국가를 위해 성실한 사람들을 선택한다.”
Homer, *Odyssey*, 24권 107행

모세에게 말해진 신의 말은 유대공동체에서 계속 말해지며, 신의 부르는 말로서 개인에게 적중된다. 히브리 영역에서, 신의 말이 제공하는 것은, 신관이나 세계관이 아니다. 그 말에 대한 이해는 이론이나 학문적 연구가 아닌 순종에서 가능해지고 있다. 그것은 그 통찰이 가능하다고 보는 그리스사유와 달리 히브리사유에 있어 신의 역사는 이해 불가능한 것으로 받아들여지기 때문이다. 이해 불가능한 놀라게 하는, 임의로 은혜를 베푸는 신은 자연을 지배하고 인간에게 무엇인가를 말하며, 그의 삶의 자리를 지신한다고 해석한 히브리 영역에서 인간은 자신을 예측적인 피조물로서 이해하며 신의 말을 들을 것이 요구당하고 있다. 모든 것이 이 물음에 달려있는 이상.

그리스인들은 “들음”을 필요로 하지 않는다. “보려”할 뿐이다. 사고하는 인간은 자신의 존재를 세계에서 찾고 그곳에서 자신 현존의 안전성을 발견한다. ‘나’와 ‘너’의 공존에 의해 구성되는 역사적 존재로서 자신의 존재를 이해하지 않는 그리스 영역에서 전제된 것은 “세계” 존재가 인간존재의 경우와 같은 로고스들로 구성되어 있다는 것이다. 그리스 영역에서 로고스는 시종일관 세계를 구성하는 것으로서 파악될 수 있는 것, 즉 세력들과 법칙들, 형식들과 형상들의 총체개념이 되고 있다. 그리스영역에 있어 사실상 만물의 본질은 우주(cosmos)이고 로고스는 현존자의 통일적인 구조를 밝혀주고 합법적으로 그 근거를 제공해준다. 스토아는 로고스를 자연과 동일시했고, 필론(Philon)은 로고스를 단지 신·직관의 문전까지 인도하는 인도자로 보았다. 그리스인들의 궁극적 목표는 “침묵”이었다.³²⁾

히브리 영역에서, 신의 말은 특정한 상황, 특정한 역사에서 일어나는 개인에게 적중되는 시간적인 사건으로서, 그때 그의 지금에서 듣는 자의 결단을 촉구하는 호소가 되고 있고, 듣는 자의 현재(지금)의 결단이 그의 운명을 결정 지운다.

32) 인간은 제의적인, 혹은 황홀경의 침묵에서 신 곁에서 참으로 존재한다고 이해했다. 영지주의(Gnosis)에도, 로고스를 넘어서 신의 침묵으로 접근하려는 동경이 살아있다.

참고문헌

- 김 한, “영문학 배경으로서의 양대 인간 이해 전통 —그리스와 히브리의 연구방법 시론—.” 『영어영문학』 27. 4 (1981)
유형기 편, 『성서주해』, 서울: 한국 기독교 문화원, 1965.
- Boman, Thorleif., 허혁 역, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*(Göttingen: Vandenhoeck Reprecht 1968)
『히브리적 사유와 그리스적 사유』(서울: 분도출판사, 1975)
- Bultmann, Rudolf., 허혁 역, *Das Urchristentum in Rahmen der Antiken Religion*.(Zurich/Stultgurt Aremis Verlag, 1969.)
『서양고대종교사상사』(서울: 이화여대 출판부, 1977)
- Bultmann, Rudolf., 허혁 역, *Deutsche Theologie* III. Vom wrote Gottes 1931. S.14~18; *Glauben und Vestehen* I 1933.
『학문과 실존』 III, (서울: 성광문화사 1981)
- Epictetus. *The Discourses of Epictetus*. I
- Hamilton, Edith. *Mythology: timeless Tales of gods and heroes*. New York: New American Library, 1969.
- Homer, *The Iliad of Homer*, ed. & transl. Andrew Lang. London: Macmillan, 1927.
- Kim, Han. "Two great traditions: The Understanding of man as a background for English Literature." *The Journal of Classic and Renaissance Drama* 6. 2 (1998)
- Lucas, F.L. *Greek Drama for Everyman*. New York: MacMillan Company. 1954.
- Mack, Maynard. ed. Knox, "The Ancient World", *Norton Anthology of World Masterpieces*. Vol. I. New York: Norton Co. Ltd., 1996.

Abstract

Two Tradition of understanding of man as a background to Western Literature

Han Kim

The two main traditions in the way of thinking, that is, the Greek way of thinking and the Hebraic way of thinking, have been running as two main substreams in Western literature and culture in general. To comprehend these two traditions will be to understand the birth place of English literature, which has been neglected so far by literary students. The concern of this paper is to compare the two traditions in connection with the way of viewing God, Nature and Man during the 600-year period covering B.C. 900—B.C. 300 when the world had not been Hellenized yet.

1. The understanding of God:

The Greeks and the Hebrews all thought of God as transcendental as an eternal being. The transcendency of God, however, meant different things to the two ancient peoples. For the Greeks, it meant timelessness as against birth and death, and transcendence of the spirit as against body and emotion. For them God was the law of spirit which brought harmony and form to the universe. The Greeks read God's wisdom from the purposefulness of the organic cosmos.

The Hebrews believed in the loving care of God, Creator of the world, who performed actions participating in the history of man. God was for them the object of admiration and surprise, not that of agnosticism.

2. The understanding of Nature:

For the Greeks Nature existed by itself and for itself. They closely observed and verified Nature. Reason led them to reach the wisdom of God which was the harmonious universal law. The mastery of this law or God's wisdom helped them to cultivate the natural sciences. On the other hand, the Hebrews thought that Nature was created by God out of nothing. Nature did not exist by itself. She was something created by means of the action of God. The world for the Hebrews was the world in which You and I formed a relation of interaction as two different individuals. And Nature was nothing but a stage on which human beings performed actions and made histories.

3. The understanding of Man:

The Greeks characteristically regarded man as composed of body and soul. Body was a temporary being to be trained and overcome through training. And soul was the trained inner—spirit and the very maker of a true human being. The Greeks gave the ultimate priority to the spirit over the body. Contrariwise, the Hebrews did not know how to distinguish spirit from body. They merely presumed that soul animates and enlivens the body. They did not ever stop to ask, "What is man?", as the Greeks did. Instead their question was, "Adam, where are you now?" Thus their concern was not for mankind in general but for individuals like 'you' and 'I' at the specific station of place and time. A man for Greeks was ultimately a spiritual being. A man for Hebrews was a being of will.

【Key words】 Greek way of thinking, Hebraic way of thinking,
Origin, life, body and soul, living soul, nature, law,
Creator, relation, will

石宙明 「國學¹⁾과 生物學」의 분석

－1947년 남한에서 개별과학을 정의한 사례에 관한 연구²⁾－

이 유 진*

* 동국대학교 철학과 강사. (yujin59@hanmail.net)

- 1) 논자는 국학의 개념을 본문에서 설명할 것이다. 그러나, 영어표기와 관련하여 한 가지 미리 밝혀두자면, 한국에서 國學은 韓國學[Korean Study]과 동일시될 수 없다. 한국학을 한국에 관한 연구라고 한다면, 이 논의에서 문제되는 국학은 단순히 한국에 관한 연구라고 볼 수는 없다. 또한, 본문에서 논의될 것이나, 일본에서도 국학이라는 어휘는 오랫동안 사용되었던 것이므로, 이러한 면 때문에도 국학을 한국학과 동일시할 수 없다. 따라서 영어표기는 음을 따라 ‘Kukhak’으로 하기로 한다.
- 2) 이 논문은 동국대학교 동서사상연구소 한국철학연구실의 연속 세미나 “지금 여기의 한국을 있게 한 주요 문헌의 분석”의 한 부분을, 2005년 12월 16일에 있었던 동서사상연구소 하반기 종합 세미나에서 발표한 후, 논평과 토론을 반영하여 재편집한 것이다. 동서사상연구소의 종합 세미나는 근대를 가능하게 한 철학과 아울러 근대에 대한 대안적 철학을 함께 논하는 자리였고, 연속 세미나 “지금 여기의 한국을 있게 한 주요 문헌의 분석”은 1972년 출간된 『韓國現代名論說集』을 2005년 10월 6일부터 12월 15일까지 읽도록 계획된 세미나이다. 이 세미나의 진행 과정에서 읽은 글들을 열거하면 다음과 같다;

이돈화 「개벽방식과 3대개혁(1921)」

최남선 「불함문화론(1925)」

고유섭 「조선고대의 미술공예(1940)」

조소앙 「대한민국건국강령(1941)」

석주명 「국학과 생물학(1947)」

이 세미나는 다양한 형태의 글들로부터 철학적 문제의식이나 쟁점들을 찾아내는 연구 과정의 첫 단계에 해당하는 작업이다. 이 세미나에 참여하여 다양한 의견을 제시하며 토론과 텍스트 분석에 임하여주신 김영진 박사, 김인순 박사, 한병준 원생, 안세진 원생, 박영식 조교, 신기철 조교, 그리고 종합 세미나에서 이 논문의 바탕이 된 발표에 논평하여주신 오승철 님과 세미나 참석자 여러분께 감사드립니다.

【요약문】 석주명의 「국학과 생물학」은 20세기 중반에 쓰여진 글이다. 그것은 개별과학과 정치적 문화적 조건 사이의 연관관계에 관한 논의이다. 여기에서 문제된 조건들 가운데 중요한 것은 道學(Neo Confucianism)과 國學[Kukhak]이다, 15~19세기에 한국에서, 도학은 지배적 이데올로기였다. 남한에서 도학은 석주명이 「국학과 생물학」을 쓰던 1947년에도 지식인들에게 강한 영향을 끼치고 있었다. 1947년은 대한민국이 건국되기 1년 전이다. 이 시기 남한에서는 국학이 지식인들의 사고와 활동에 영향을 끼치고 있었다. 석주명은, 국학과 도학의 영향 속에서 그것들과 이질적인 생물학이라는 개별과학의 연구를 수행하면서, 철학적 혼란을 겪게 되고, 그가 겪은 혼란은, 근본적으로 그러한 혼란의 조건이 그대로 남아있는 21세기 초에도 되새겨볼만한 가치가 충분하다.

【주제어】 국학, 도학, 생물학, 보편, 특수

1. 緒論

이 논의는, 石宙明의 「國學과 生物學」이라는 텍스트를 통하여, 1947년 남한³⁾에서 생물학이라는 개별과학⁴⁾을 정의해 나가는 양상을 살펴보고, 그에 연관된 여러 쟁점들을 찾아보는 작업이다. 석주명의 「국학과 생물학」은 20세기 중반에 쓰여진 글이다. 그것은 개별과학

3) 1947년에 한반도의 남부는 미국의 군정 아래 있었다. 대한민국 정부는 1948년에 수립되었고, 대한민국 임시정부는 미 군정에 의하여 임의 단체로 평가되고 있었다. 따라서, ‘해방 공간’이라고도 불리워졌던 이 시기의 한반도 남부는 남한이라 지칭할 수 밖에 없다.

4) 논자는 개별과학의 발생과 전개가 학문의 진화에서 최종적인 목표점이라는 확신을 가지고 있지 않다. 개별과학의 발생이 해방 공간에서 의미있을 수 있는 사건이라 생각되기에 이에 주목하고 있을 뿐이다.

과 정치적 문화적 조건 사이의 연관관계에 관한 논의이다. 여기에서 문제된 조건들 가운데 중요한 것은 道學(Neo Confucianism)과 國學[Kukhak]이다, 15~19세기에 한국에서, 도학은 지배적 이데올로기였다. 남한에서 도학은 석주명이 「국학과 생물학」을 쓰던 1947년에도 지식인들에게 강한 영향을 끼치고 있었다. 1947년은 대한민국이 건국되기 1년 전이다. 이 시기 남한에서는 국학이 지식인들의 사고와 활동에 영향을 끼치고 있었다. 석주명은, 국학과 도학의 영향 속에서 그것들과 이질적인 생물학이라는 개별과학의 연구를 수행하면서, 철학적 혼란을 겪게 되고, 그가 겪은 혼란은, 근본적으로 그러한 혼란의 조건이 그대로 남아있는 21세기 초에도 되새겨볼만한 가치가 충분하다.

이 논의의 본문에서 논자는 석주명의 「국학과 생물학」이라는 글을 요양-해석-재구성-분석할 것이다. 분석 단계의 ‘과학 對 도학’, ‘과학 對 국학’ 등의 항목에서 논자는 이질적인 지적활동 사이의 충돌을 석주명이 어떻게 소화해 나갔는가에 관하여 가능한 한 상세히 논하여 볼 것이다.

2. 本論

1) 石宙明⁵⁾의 「國學과 生物學」 요약·해석

- 5) 석주명(1908~1950): 나비연구에서 세계적인 학자이다. 1929년 일본 가고시마고 등농림학교 졸업. 1943년 제주도생약연구소 소장으로 부임, 제주도의 곤충과 문화를 연구. 1946년 국립과학박물관 동물학부장. 『한국산집류연구』, 『한국산집류분포도』, 『제주도의 인문과 자연』, 『제주도재료집』 등을 저술하였다. 1940년에 낸 나비에 관한 책은 영국 왕립 학회 도서관에 소장될 정도로 아주 유명한 책이다. 이로 인해 세계에 30여 명밖에 안 되는 세계 나비 학회의 회원이 되었다. 전국 방방곡곡을 다니며 75만여 마리나 되는 엄청난 개 많은 나비를 채집하여 연구한 결과이다. 1950년 9월말에 집중된 서울시내의 폭격으로 과학박물관이 전소되고 그의 분신이었던 나비표본과 원고들이 한줌의 재로 변해버렸다. 10월 6일 폐허가 돼버린 과학박물관을 다시 세우기

(1) 개별과학은 물적 조건의 산물이며, 그 조건은 특수한 동시에 보편적이다

石宙明의 「國學과 生物學」은 (1)생물학의 국학성 고창, (2)생물학의 보급 등 두 가지 목적 하에 석주명이 1947년 『서울신문』 학예란에 연재하였던 글의 일부분을 추려서 再編한 글이다.⁶⁾

이 글은 생물학의 개념 정의를 목적으로 하고있는 것은 아니다. 이 글은 앞머리에서 國學의 개념을 설명한다; “국학이란 국가를 주체로 한 학문이니 국가를 가진 민족은 반드시 국학을 요구하는 것이다.(226)” 그 주체가 국가인 국학은 특정한 학문이라기보다는 학적 행위의 전반에 작용하는 상위의 이데올로기 혹은 규범이라 할 수 있다. 그런데, 석주명이 이 글을 쓰는 목적으로 제시한 “생물학의 국학성 고창”이라는 말에서 볼 수 있듯, 그는 자신이 전공하는 개별과학인 생물학이 그 이데올로기 혹은 규범에 더 충성스럽게 복무할 수 있음을 보여주려고 노력한다. 이 글을 쓰는 또하나의 목적인 “생물학의 보급”은 생물학의 국학성을 고창하기 위한 방법의 하나인지 아니면 생물학의 국학성을 고창하는 작업을 방법으로 해서 이를 수 있는 목표인지는 명확치 않다.

석주명의 생각은 조선적 생물학 내지 조선생물학을 논하는 다음 구절에서 보다 명확해진다; “조선에 많은 까치나 맹꽂이는 미국에도 소련에도 없고, 조선 사람이 常食하는 쌀은 미국이나 소련에서는 그리 많이 먹지를 않는다. 그러니 자연과학에서는 생물학처럼 향토색이 농

위한 회의에 참석하러 가던 시내에서 인민군으로 몰려 불의의 충격을 당하여 죽었다. (이상은 인터넷에 널리 유포되어있는 석주명에 관한 정보이기에, 출처를 특정하여 밝히지 않았다.)

- 6) 동아일보사, 『韓國現代名論說集 (『新東亞』1972年 1月號 別冊附錄)』 226~230쪽. [金貞煥(編), 『現代文化讀本』에서 옮겨 실음] 이로부터의 인용은 모두 “ ” 속에 넣어 구분하되, 쪽수 표시는 별도로 각주 처리 하지 않고, 인용 끝부분에 () 속에 넣어 표기한다.

후한 것은 없어서 조선적 생물학 내지 조선생물학이란 학문도 성립될 수가 있다.(226)” 국학이라는 기준이 모든 개별과학에 적용될 수 있는 까닭은 개별과학이라 할지라도 “향토색” 즉 풍토와 무관한 것은 불가능하기 때문이라고 생각한다. 석주명은 생물학을 그러한 사정을 보여주는 전형적인 예로써 들고 있다.

석주명은 모든 존재가 물적 조건에 종속된다고 본다. 그는 생물학이 중요한 이유도 바로 그러한 종속성에 기인한다고 본다; “그런데 생물학은 우리 사람까지도 자연과학적으로 취급하는 학문이니 적어도 문화인은 최소한도의 생물학의 지식을 갖고 있어야 된다고 나는 생각한다. 北支[支那]의 景氣가 좋다면 그곳에 사람이 많이 모이고 전라도에 쌀이 많다면 그곳에 사람이 많이 달려감은, 사탕물 방울에 파리가 많이 모여드는 것과 조금도 다를 것이 없고 이것들을 우리는 走向性(Taxis)이라고 부른다. 기타의 인구와 식량의 문제 등 중요한 정치문제가 대부분이 생물학적 기초가 없이는 해결이 못할 것을 생각할 때 생물학이 목하 세계적으로 각 대학에서 많이 요청되는 것도 무리가 아니다.(226)” 사정이 이러하다면 향토색 혹은 풍토에 기인하여 규제력을 갖게 되는 국학은 단지 특정한 국가의 이익에 복무하는 것이 아니라 물적 조건에 종속될 수 밖에 없는 모든 존재를 객관적으로 연구하고 자하는 지적 행위를 더욱 明澄하게 하여주는 것이 된다.

요컨대 국학은 특수사정론인 동시에 보편조건론이라는 모순된 두 논리를 동시에 내포하는 기준이 된다. 국가에 따라 개별과학들은 다른 목표를 가질 수 있다. 학문에는 국경이 없지만 학자에게는 국경이 없을 수 없는 것이다. 그러나, 국가들의 서로 다른 생성이 향토색 혹은 풍토에 기인하는 것이라면, 향토색이라는 보편 공통의 조건의 산물일 수 밖에 없다는 면은 언제 어디에서 그 누구도 피할 수 없는 것이다. 그러한 공통점에 있어서는 학자에게도 학문에도 국경은 있을 수 없는 것이다.

(2) 특산종은 각 동식물을 주체로 하여 각종의 분포 한계선을 추구한 결과여야 한다

물적 조건은 특수하면서도 보편적인 것이다. 이러한 물적 조건에 관한 왜곡된 이해를 보여주는 예가 “特産種”이다; “特産種이야말로 조선의 특이성을 발휘하는 것이라고 보통사람은 생각하기 쉽다. 물론 그러하다. 그러나 나는 나의 입장에서 이 특산종에 대한 생각은 꼭 다르다. 나는 어떤 지방이나 어떤 나라의 특산종이라는 것을 그리 높이 평가하지 않는다. 종래의 특산종의 대부분은 아직 다른 지방에서 채집되지 않았달 뿐이지 세계 어디에나 없고 그 지방에만 있다는 종류는 그리 많을 것이 아니다.(227~228)” 가능하기만 하다면, 진정으로 “조선 특산종에 코레엔시스란 이름이 붙여져 있을 때 그럴듯한 이름이 아닐까 한다.(228)” 그러나 “사실 생물학적으로 잘 생각한다면 어떤 지방의 특산종이란 것은 그리 많을 것이 못된다. 대개는 아직까지 其 지방산이 알려졌을 뿐이라고 해석할 것이 대부분이다. 그러나 지역을 좀 넓히 잡는다면 특산종의 의의는 뚜렷해진다. 지역을 조선이라고 아니고 동양이라고 한다면 뚜렷한 특산품이 많이 생긴다.(228)” 따라서 “지역을 정하고 그곳의 生物相을 보고 향토색과의 관련성을 찾을 수가 있는 반면에 각 동식물을 주체로 하여 각종의 분포 한계선을 추구하는 것도 재미 있는 일이다.(228)” 여기에서 특산종을 정하는 방법 두 가지가 대비되고 있다; (1) 지역을 정하고 그곳의 생물상을 보고 향토색과의 관련성을 찾기. (2) 각 동식물을 주체로 하여 각종의 분포 한계선을 추구하는 것. 이 두 가지 가운데, 석주명은 후자 쪽에 더 무게를 실어주는 듯하다.

그러나, 석주명의 다음과 같은 언급에 주목할 필요가 있다; “조선을 대표하는 종류이니 북방계든 남방계든 그 분포 경계선이 조선반도를 통과하게 되어 전 조선에 産하지 않는 종류는 그 자격이 없다.(228)” 여기에서 ‘조선반도를 통과하게 되어 전 조선에 産하지 않는

종류'란 '조선반도 전역에 분포하지 않는 종'이라는 뜻인 것으로 추측되는데, 이에 따르면 특산종이란 조선반도 전역에 분포하는 종이여야 한다. 그렇다면, 조선반도 전역에 분포하면서도 조선반도를 넘어선 다른 지역에까지 널리 분포하는 것은 어떻게 할 것인가? 그것 역시 조선의 특산종이라 할 수 있겠는가? 석주명은, 특산종은 각 동식물을 주체로 하여 각종의 분포 한계선을 추구한 결과여야 한다고 보면서도, 조선 혹은 자신의 처지에 따라 중요하여질 수 밖에 없는 어떤 특정지역의 경계 내에서 논의되고 제정될 수 밖에 없는, 특산종 자체의 '운명'으로부터, 그 스스로도 자유롭지 못하다.

(3) 국가 상징 생물은 다양한 가치와 연관된다

특산종에 관한 논의는 '국가 상징 생물' 정하기 논의로 이어진다. 그런데 여기에는 물적 조건에서 다소 벗어난 일종의 가치가 개입한다; “전 반도에 産할 뿐만 아니라 제주도 울릉도에도 나고 강대하며 번식력도 강하고 미려하고도 천하지 않고 해충이 아닌 종류라야한다][228)” 석주명은 산신령나비(산제비나비)를 國蝶으로 정하는 것을 제안하게된 과정을 설명하면서, 美醜·貴賤 등의 가치를 개입시키고 있다. ‘해충’ 개념 또한 인간 중심의 가치관과 무관할 수 없다.

석주명은 無窮花가 국화로써 부적합하다고 주장하는 과정에서, 문제를 다양한 각도에서 검토한다; 남궁억이 무궁화를 국화로 선전하였다는 설과는 다르게 석주명은 윤치호가 무궁화를 국화라고 선전하였다고 본다; “조선의 국화는 고래로 무궁화로 알리워 있는 것 같지만 현재의 무궁화를 지정한 사람은 尹致昊 씨란 말이 있다[228)” 석주명은 윤치호가 무궁화를 국화라고 생각한 것이 결국은 중국 전적에 근거하고있는 것이 아닌가 하고 생각한 것으로 보인다; “중국 고서에도 조선을 權域이라고 하였고 權은 무궁화라고 볼 수가 있으니 조선의 국화가 무궁화란 것은 적어도 천여년의 역사를 가졌다고도 볼 수가

있다.(228)” 윤치호 뿐만 아닐 것이다. 1947년 당시 석주명이 이와 같은 논의를 하였을 때, 대부분의 남한 사람들은 중국 전적을 기원으로 하는 것임을 알거나 혹은 모르는 채 무궁화를 국화로써 “자연스럽게” 받아들이고 있었을 것으로 추측된다.

석주명은 “생물 분포학”에 근거하여 볼 때, 무궁화가 특산종의 기준을 충족시키지 못한다고 본다; “생물 분포학상으로는 이 무궁화는 조선의 향토색을 나타내는데 있어서 분명히 落第다.(229)” “이 무궁화는 학명이 *Hibiscus Syriaeus*. L.로 瑞典의 석학 린네 씨가 그 원산지명인 시리아를 따서 만든 것이다. 英名은 *Rose of Sharon*(샤론의 薔薇)이라고 하는 아름다운 이름인데 샤론은 팔레스타인 서부의 沃野(옥야)이다. 이 無窮花는 朝鮮名도 좋고 英名도 좋지만 學名이 표시하는대로 그 원산지는 시리아이고 아세아에까지 널리 분포되어 있다. 시리아는 지중해 연안에 있는 나라로 독특한 지중해 연안 기후를 모하는 지방이다. 이 지중해 연안 기후라는 것은 거의 아열대 기후에 흡사한 것으로 따라서 이 무궁화는 아열대 혹은 暖帶植物로 생각해도 틀림없다.(228~229)” 석주명은, 감나무의 예를 들어, 실제로는 특산종의 기준을 충족시키지 못하면서도 특산종인 듯한 착각을 일으키는 경우를 설명한다; “(사실) 조선에 있어서의 무궁화의 분포를 보아도 暖帶 果樹인 柿樹의 분포와 일치한다. 감나무 있는 곳엔 무궁화도 있다. 그런데 이 나무들은 경기도 이남에나 흔히 있고 황해도나 강원도 북부에만 들어서도 보기가 어렵다. 황해도 연안은 暖流가 부딪치는 長山串[장산곶]을 한계로 하고 있다. 평양이나 함흥에만 가면 무궁화나 감나무는 볼 수 없는 곳이요 間或 있다해도 특별히 보호되어 있을 뿐이다. 그리고 평북이나 함북으로 가면 벌써 절대로 볼 수 없는 식물들이고 그곳 북조선 사람들은 移送되는 감[柿]을 먹을 수가 있으므로 남조선의 감나무를 알고는 있다.(229)” 북조선 사람들은 감나무를 보지 못했으면서도 감을 먹을 수 있기 때문에 감을 친근하게 생각한다.

그와 같은 친근감을 강화시키는 것은 문화적 요인이다; “무궁화삼

천리의 노래로 이 식물의 이름만은 누구나 다 알고있지만 其 실재여하는 모른다는 것보다 중국의 龍, 麒麟, 鳳凰 등과 같이 전설의 식물로 알고 있는 이가 대부분이다.(229)” “중국의 영향이 많은 조선에서 무궁화를 북조선 사람들이 전설의 상상식물로 생각하는데는 조금도 무리가 없다.(229)”

석주명은 생태학을 끌어들어서 무궁화가 국화로써 적합지않음을 주장하는데, 거기에서 무궁화의 생태학적 특색 보다 두드러지는 것은 그러한 생태학적 특색을 대하는 사람 보편의 嗜好이다; “.....뿐만 아니라 생태학상으로 보아도 이 무궁화가 봄에 모든 꽃이 많이 피는 때도 꽃은 커녕 잎도 변변히 나오지 않고 그 꽃이라면 꽃중에서 가장 늦게 피는 것이 많은 사람들의 비위에 맞지가 않아서 빼어리리려는 충동을 주는 수가 있다.(229)”

석주명은 국화를 바꾸는 것이 아무 문제될 것이 없다고 주장한다; “조선의 무궁화 보다도 더욱 긴 역사를 가진 중국의 국화 牡丹은 1925년에 梅로 變改해버렸다.(229)” 앞의 논의로부터 미루어 보건대, 중국이 국화를 개변한 경우에 있어서나, 만약의 경우 남한의 국화를 개변하는 데 있어서, 물적 조건 못지않게 문화 심리적 조건 또한 중시될 것임을 예상할 수 있다. 석주명은 진달래가 조선의 국화가 될만하다고 주장한다; “차라리 우리 조선서도 조선 강토 전역에 널리 또 많이 있고 이른 봄에 매 처음으로 꽃을 피는 진달래를 조선의 국화로 改變함이 아침 햇볕이 떠오르는 것 같은 조선나라 국화에 적당하지 않을 가.(229)” 후일 김두봉의 제안에 의하여 제정된 조선민주주의인민공화국의 국화로 알려지기도 했던) 진달래가 남한의 국화가 될만한 이유로 석주명이 꼽고있는 것들에는 생물 분포학 차원의 것도 있지만, “조

7) 조선민주주의인민공화국의 국화는 목란이다. 김일성이 1964년 5월 황해북도의 어느 휴양소에 들렀을 때 그 곳의 함박꽃나무를 보고 “이처럼 좋은 꽃나무를 그저 함박꽃나무라고 부른다는 것은 어딘가 좀 아쉬운 감이 있다. 내 생각에는 이 꽃나무의 이름을 「목란」(나무에 피는 난이라는 뜻)으로 부르는 것이 좋겠다” 라고 말한 것이 기원이 되었다고 한다.

선”이라는 국명의 특성과 연관된 문화 심리적인 것도 있다. 그러면서 석주명은 문화 심리적 조건의 가변성 때문에 망설이면서도 물적 조건과 문화 심리적 조건 양자를 충족시킨다는 점에서 진달래가 국화가 될만하다고 본다; “하기는 조선이 국호로 적당하지 않다는 설이 있으니 아침 햇볕 떠오르는 상징이 부당할지는 모르겠다.(229)” “그러나 조선이란 말이 없어지리라고는 믿기 어려우니 조선의 국화를 진달래라고 해도 무방하겠고 설령 국호를 다른 것으로 한다고 해도 진달래의 國花說에 영향된 바는 별로 없을 것이다.(229~230)”

석주명은 국화의 또다른 대안으로 百日紅을 제안한다; “百日紅은 진달래와는 달라 일년초이지만 조선에 가장 많이 재배되는 정원의 花草이요 그리 곱다고는 하기가 어렵다는 것보다 오히려 좀 賤한 맛이 있다고도 할 수가 있으나 식물 其 자체가 강할 뿐만 아니라 번식력도 강하고 고래로 조선 사람과는 친밀한 화초이니 그 圖案化하기 쉬운 점과 아울러서 진달래와 함께 立候補할만도 하다.(230)” 여기에서 석주명은 미추·귀천에 구애받기보다는 번식력·친밀성·가용성에 주목하여 백일홍을 옹호한다.

한편 국가 상징 생물을 논하는 석주명의 논조에는 다소간 냉소적 태도도 엿보인다; “이미 國蝶을 提唱하였고 이제 國花의 개정을 논하였으니 今後로 國獸, 國鳥, 國蛇, 國蛙, 國魚 등등 편찬 제창되지만 않을가 생각도 되지만 아름다운 꽃과 나비를 식물과 동물의 대표로 정할 뿐이지 其 이상 발전시키지는 않을 것으로 생각된다.(230)”

(4) 물적 조건은 자연스러운 마음으로 나타나면서 사회적 조건에 영향을 준다⁸⁾

8) 이 부분의 논의는, 석주명의 본래 글에서는, 글 끝에서 전개된 것이 아니라, 논자가 ‘개별과학은 물적 조건의 산물이며, 그 조건은 특수한 동시에 보편적이다’라는 명제로 집약한 논의의 뒤에 이어지는 것이었으나, 논자가 이 글에서 보이는 바와 같은 위치에 놓이도록 재구성하여 본 것이다.

그는 향토라는 것이 한 사람에게 있어서도 하나 만은 아닐 수 있다고 주장한다; “지구상에 있는 지면은 사람이 살고 있는 한 사람의 향토로 될 수가 있다. 어떤 사람과 역사적으로 관계를 가진 토지가 그 사람의 향토일 것이니 대개는 한 사람은 한 곳의 향토를 갖고 있지만 제2향토 제3향토란 말도 부자연한 것들은 아니다.(226)” 그는 “사람의 향토는 경우에 따라 그 廣狹의 移動이 있다.(227)”고 주장한다. 그는 “그리움”이라는 자연스러운 마음[자연의 심정]이 향토 의식을 만든다고 본다; “.....자기의 향토가 그리운 것이 자연의 심정이다. 이 향토가 그림다는 심정은 고향에 있는 친척과 지인을 보고싶은 때문이기도 하지만 설령 친척과 지인이 없는 곳이라 하여도 자기가 자라난 곳이라면 그곳의 自然相에 對하고 싶다는 마음은 자연의 심정이다.(227)” 그 그리움은 특정 지역에 사는 혹은 살았던 가족 친지에 대한 사회적 혈연적 그리움이 아니라 자신이 성장의 특정 시기의 물적 조건[자연상]에 적응하였던 바에 따른 의식화의 결과라 할만하다.

그에 따르면 물적 조건은 사회적 조건까지도 규정한다; “이 고향의 자연이란 것은 물론 향토색이란 것이어서 그곳의 자연물 즉 광물 식물 동물들로 구성될 뿐만 아니라 이 자연물들은 그 지방 풍습의 특이성까지를 형성하는 것이다.(227)” 이러한 사정으로부터 자유로울 수 없는 것은 동물만이 아니다. 인간도 마찬가지이다. “향토색을 이루는 자연물 중 동식물은 우리 사람과 같은 생물임으로 이 동식물과 인생과의 접촉면은 더욱 크며 따라서 관계 깊은 것이다. 사람의 생활은 전적으로 동식물이 그 토대가 되는 것이니 더 말할 것도 없다.(227)”

2) 石宙明의 「國學과 生物學」의 재구성과 분석

(1) 재구성

石宙明은 「國學과 生物學」을 (1)생물학의 국학성 고창, (2)생물학

의 보급 등 두 가지 목적 하에 썼다. 그 주체가 국가인 국학은 특정한 학문이라기보다는 학적 행위의 전반에 작용하는 상위의 이데올로기 혹은 규범이라 할 수 있다. 석주명은 자신이 전공하는 개별과학인 생물학이 그 이데올로기 혹은 규범에 더 충성스럽게 복무할 수 있음을 보여주려고 노력한다.⁹⁾

석주명은 개별과학이라 할지라도 “향토색” 즉 풍토와 무관한 것은 불가능하기 때문에 국학이라는 기준은 모든 개별과학에 적용될 수 밖에 없다고 생각한다. 석주명은 생물학을 그러한 사정을 보여주는 전형적인 예로써 들고 있다.¹⁰⁾

석주명은 모든 존재가 물적 조건에 종속된다고 본다. 그는 생물학이 중요한 이유도 바로 그러한 종속성에 기인한다고 본다. 석주명은 생물학은 우리 사람까지도 자연과학적으로 취급하는 학문이니 적어도 문화인은 최소한도의 생물학의 지식을 갖고 있어야 된다고 생각한다. 석주명은 그러한 지식의 예로 走向性(Taxis)을 든다. 사정이 이러하다면 향토색 혹은 풍토에 기인하여 규제력을 갖게 되는 국학은 단지 특정한 국가의 이익에 복무하는 것이 아니라 물적 조건에 종속될 수 밖에 없는 모든 존재를 객관적으로 연구하고자하는 지적 행위를 더욱 明澄하게 하여주는 것이 된다.¹¹⁾

요컨대 국학은 특수사정론인 동시에 보편조건론이라는 모순된 두 논리를 동시에 내포하는 기준이 된다. 국가에 따라 개별과학들은 다른 목표를 가질 수 있다. 학문에는 국경이 없지만 학자에게는 국경이 없을 수 없는 것이다. 그러나, 국가들의 서로 다른 생성이 향토색 혹은 풍토에 기인하는 것이라면, 향토색이라는 보편 공통의 조건의 산물일

9) [개별과학은 물적 조건의 산물이며, 그 조건은 특수한 동시에 보편적이다] 부분으로부터

10) [개별과학은 물적 조건의 산물이며, 그 조건은 특수한 동시에 보편적이다] 부분으로부터

11) [개별과학은 물적 조건의 산물이며, 그 조건은 특수한 동시에 보편적이다] 부분으로부터

수 밖에 없다는 면은 언제 어디에서 그 누구도 피할 수 없는 것이다. 그러한 공통점에 있어서는 학자에게도 학문에도 국경은 있을 수 없는 것이다.¹²⁾

물적 조건은 특수하면서도 보편적인 것이다. 이러한 물적 조건에 관한 왜곡된 이해를 보여주는 예가 “特産種”이다. 여기에서 특산종을 정하는 방법 두 가지가 대비되고있다; (1)지역을 정하고 그곳의 생물상을 보고 향토색과의 관련성을 찾기. (2)각 동식물을 주체로 하여 각종의 분포 한계선을 추구하는 것. 이 두 가지 가운데, 석주명은 후자 쪽에 더 무게를 실어주는 듯하다.¹³⁾

특산종에 관한 논의는 ‘국가 상징 생물’ 정하기 논의로 이어진다. 그런데 여기에는 물적 조건에서 다소 벗어난 일종의 가치가 개입한다. 인간중심적 관점에 입각하였을 때 아름답고 귀한 것[미추·귀천을 기준으로 함]이 국가 상징 생물의 기본 요건으로 논하여진다. 전 반도에 産할 뿐만 아니라 제주도 울릉도에도 나고 강대하며 번식력도 강하고 미려하고도 천하지 않고 해충이 아닌 종류라야하는 것이다.¹⁴⁾ 석주명은 미추·귀천 이외에 번식력·친밀성·가용성이라는 기준에 주목하기도 한다. 석주명은, 물적 조건 즉 생태학적 특색을 중시하면서도 그에 못지않게, 생태학적 특색을 대하는 사람 보편의 嗜好를 중시하며, 그것은 문화 심리적 조건이라 지칭되기도 한다. 석주명은 문화 심리적 조건의 가변성 때문에 망설이면서도 물적 조건과 문화 심리적 조건 양자를 충족시킨다는 점을 중시한다.¹⁵⁾

석주명은 향토라는 것이 한 사람에게 있어서도 하나 만은 아닐 수 있다고 주장한다. 그에 따르면, 자기의 향토에 대한 그리움은 특정 지

12) [개별과학은 물적 조건의 산물이며, 그 조건은 특수한 동시에 보편적이다] 부분으로부터

13) [특산종은 각 동식물을 주체로 하여 각종의 분포 한계선을 추구한 결과여야 한다] 부분으로부터

14) [국가 상징 생물은 다양한 가치와 연관된다] 부분으로부터

15) [국가 상징 생물은 다양한 가치와 연관된다] 부분으로부터

역에 사는 혹은 살았던 가족 친지에 대한 사회적 혈연적 그리움이 아니라 자신이 성장의 특정 시기의 물적 조건[자연상]에 적응하였던 바에 따른 의식화의 결과라 할만하다.¹⁶⁾ 그에 따르면 물적 조건은 사회적 조건 까지도 규정한다. 고향의 자연물들은 그 지방 풍습의 특이성까지를 형성하는 것이다. 그리하여, 사람의 생활은 전적으로 동식물이 그 토대가 된다고 할 수 있는 것이다.¹⁷⁾

한편 국가 상징 생물을 논하는 석주명의 논조에는 다소간 냉소적 태도도 엿보인다. ; “이미 國蝶을 提唱하였고 이제 國花의 개정을 논하였으니 今後로 國獸, 國鳥, 國蛇, 國蛙, 國魚 등등 편찬 제창되지만 않을가 생각도 되지만 아름다운 꽃과 나비를 식물과 동물의 대표로 정할 뿐이지 其 이상 발전시키지는 않을 것으로 생각된다.(230)”¹⁸⁾

(2) 쟁점들; 논점들과 논점들 사이의 갈등

논자가 보기에 석주명 「국학과 생물학」의 주요 논점은 다음과 같다; ①그 주체가 국가인 국학은 특정한 학문이라기보다는 학적 행위의 전반에 작용하는 상위의 이데올로기 혹은 규범이라 할 수 있다. 개별과학이라 할지라도 “향토색” 즉 풍토와 무관한 것은 불가능하기 때문에 국학이라는 기준은 모든 개별과학에 적용될 수밖에 없다. 생물학은 그 이데올로기 혹은 규범에 더 충성스럽게 복무할 수 있다. ②모든 존재는 물적 조건에 종속된다. 생물학이 중요한 이유도 바로 그러한 종속성에 기인한다고 본다. 생물학은 우리 사람까지도 자연과학적으로 취급하는 학문이니 적어도 문화인은 최소한도의 생물학의 지식을 갖고 있어야 된다. 走向性(Taxis)을 그러한 지식의 예로 들 수 있다. ③향

16) [물적 조건은 자연스러운 마음으로 나타나면서 사회적 조건에 영향을 준다] 부분으로부터

17) [물적 조건은 자연스러운 마음으로 나타나면서 사회적 조건에 영향을 준다] 부분으로부터

18) [국가 상징 생물은 다양한 가치와 연관된다] 부분으로부터

토색 혹은 풍토에 기인하여 규제력을 갖게 되는 국학은 단지 특정화 국가의 이익에 복무하는 것이 아니라 물적 조건에 종속될 수밖에 없는 모든 존재를 객관적으로 연구하고자하는 지적 행위를 더욱 明澄하게 하여주는 것이다. 국학은 특수사정론인 동시에 보편조건론이라는 모순된 두 논리를 동시에 내포하는 기준이 된다. ④특산종 정하기와 국가 상징 생물 정하기는 물적 조건 즉 생태학적 특색 못지않게, 생태학적 특색을 대하는 사람 보편의 嗜好 즉 문화 심리적 조건 또한 세계에 대한 이해에서 중요하다는 것을 보여주는 예다. 이는 생물학과 국학 사이에 물적 조건 중시 對 문화 심리적 조건 중시의 대립과 긴장이 놓여있음을 예이기도 하다. 국가 상징 생물을 논하는 석주명의 논조에는 다소간 냉소적 태도도 엿보이는 것은 이와 무관치 않을 것이다.

논자는, 위의 논점들 사이에 긴장 상태 혹은 갈등이 있으며, 이러한 갈등이 「국학과 생물학」이 오늘날 그것을 읽는 이들에게 주는 화두라고 생각한다. 논자가 생각하는 갈등의 중요한 축은 과학·도학¹⁹⁾·국학 등 세 가지이다.²⁰⁾ 논자는 이들이 과학 對 도학, 과학 對 국학, 도학 對 국학 등의 갈등을 빚어냈다고 본다. 이 갈등은 사회 전반에 영향을 주는 것이지만, 석주명이 이에 관하여 고민하였을 때, 다른 사회 구성원들은 이를 심각한 갈등으로 느끼지 못하였을 것이다. 어쩌면 석주명 자신도 이러한 갈등을 심각한 것으로 자각하였다기보다는 1947년의 남한이라는 시공간적 상황 속에서 생물학도로써 자신

19) 여기에서 道學은 朝鮮朱子學이 19세기 말에 이르러 도달하게 된 상태를 지칭하는 용어이다.

20) 석주명이 연구하였던 생물학은 자연과학 나아가 개별과학을 대표하는 학문으로 볼 수도 있고, 방법론과 연구 대상의 특성 상 물리학과 확연히 구별되는 면도 있다. 앞서 문체된 주향성 개념을 보면, 생물학과 물리학 사이의 구별되는 면을 이해할 수 있을 것 같다. 또한 석주명이 종사한 분야가 생물학 중에서도 나비의 분류에 관한 것이었다는 점도 고려하여야할 점이다. 그러나, 여기에서는 그 구별되는 면을 괄호 속에 가두어두고 과학을 갈등의 축으로 내세웠다.

이 나아가야 할 바를 고민하는 글을 쓰면서 자신도 의식하지 못한 채 그와 같은 갈등을 드러내게 되었던 것 같다. 논자는 이러한 갈등이 지금도 제대로 해소되지 않고 있다고 본다. 논자가 생각하기에, 여기에서 도학 對 국학의 갈등은 두드러지게 드러나고 있지는 않다. 따라서, 이 논의에서는 도학 對 국학의 갈등은 별도로 다루지 않기로 한다.²¹⁾

(3) 과학 對 도학, 과학 對 국학

ㄱ) 과학 對 도학

1947년 남한에서 개별과학 하나를 개념 정의한다는 것은 어려운 일이었다. 왜냐하면, 그때까지 남한에는 아직 제대로 된 개별과학이 없었기 때문이다. 무엇이든 처음 하는 것을 제대로 하는 것은 어려운 일이다. 게다가 남한에는 개별과학의 정립을 가로막는 여러 가지 조건이 살아있었다.

여기에서 1990년대 한국의 중국철학 연구자들은 ‘과·현 논쟁’이라는 주제 하에 벌어졌던 20세기 중국철학사 상의 논쟁에 주목하여볼 필요가 있다. 玄學은 중국 전통의 학문을 지칭하며, 科學은 서구 사상을 총칭한다고 할 수 있다. 19세기말 20세기 초의 중국에서 충돌할 수 밖에 없었던 현학과 과학 양자 사이의 논리, 목표 등 핵심적 부문에서의 차이를 확인하는 일은 20세기 초 중국의 지적 상황을 이해하는 데

21) 논자는 「국학과 생물학」과 그 필자인 석주명의 의식의 심층에 도학 對 국학의 갈등이 깔려있다고 생각한다. 1908년에 태어난 석주명은, 도학 독존의 문화적 토양이 그대로 남아있는 가운데 성장하였고, 식민지 피지배 상태를 체험하였다. 그의 나비 연구는 도학의 견지에서는 枝葉末端에 불과한 것이지만, 그는 그러한 연구를 통하여 세계 최고의 경지에 이르렀다. 그만큼 그의 의식은 도학으로부터 벗어나 있는 것이다. 또한, 논자가 보기에, 석주명은 특산종 연구나 국가 상징 생물의 제정에 소극적이거나 냉소적인 태도를 보인다. 이렇게 된 까닭은, 논자가 앞에서 전개한 주장에도 보이듯이, 석주명에게는 생물학자로서의 자의식이 더 강하기 때문일 것이다. 이러한 자의식은 1947년의 남한을 지배하였던 국학으로부터 석주명이 어느 정도 자유로울 수 있는 조건이 되어주었을 것이다. 그러나, 이는 뒤집어 보자면, 과학자 특히 생물학자로서의 석주명이 도학적 문화전통과 국학의 당위성으로부터 완전히 자유롭지 못함을 보여주기도 한다.

있어서 뿐만 아니라 현재 중국의 사회와 문화가 다변적인 국제 교류 속에서 어떠한 색깔을 띠게 될런지를 예측하는 데 크게 도움이 되는 것이다. 石宙明 (1908~1950)의 「國學과 生物學 (1948)」을 읽어 보는 것은 과·현 논쟁에 관심을 가지는 것과 같은 논리에 따라서이다.

논자는 「國學과 生物學 (1948)」이 발표되던 1940년대에 한국 식자층의 의식 세계를 지배하고 있었던 학문은 道學이었다고 생각한다.²²⁾ 도학은 보편적 수양 가능성[성선설]을 기반으로 수양을 추구하는 학문 즉 수양론이다.

유학의 역사는 성인을 따라 배우는 수양론과 성인을 정점으로 하는 이상사회론의 전개 과정이다. 그러나, 그것은 개체의 수양에서 그치지 않고, 군주 수양(聖學)을 조건으로 하는 도덕적 이상세계에 이르러 완결된다. 이것은 너무나도 자명한 이야기인가? 사실 그렇다. 그런데, ‘수양’은 ‘과학science’에서는 찾아볼 수 없는 속성이다. 과학에 ‘익숙한’ 오늘의 우리가 유학을 이해하기 어려워하는 이유도 여기에 있다. 또, 우리가 왕정 시대가 아닌 민권 시대에 살고있다는 점도 유학을 이해하기 어렵게 만든다. 중국문화가 서구문화와 최초로 부딪혔을 때, 중국적 전통을 회의했던 중국 지식인들이 과학과 민주를 지향하였던 데에서도 유학과 과학·민주의 상반성을 엿볼 수 있다.

오늘의 우리가 몸담고 있는 문화가 이성에 대한 신뢰를 바탕으로 하고 있는데 비하여, 유학은 인류 보편 공통의 정감이라고 중국인들이 생각했던 것[孝]을 토대로 하고 있다는 점도 오늘의 우리가 유학을 이해하고 설명하기 어렵게 하는 요인 가운데 하나다. 유교를 신념으로 받아들이는 사람들은 유교만큼 보편적이며 합리적이고 簡易한 사상은 없다고 주장한다. 그러나 그러한 주장의 근거가 되는 孝라는 정서는 ‘심증은 가되 물증은 찾기 어려운’ 존재로서 타산적 이성엔 입각하여 ‘설명’해내기가 대단히 어려운 것이다.

22) 지금은 어떠할까? 만약 아직도 도학이 한국 식자층의 의식 세계를 지배하고 있다면, 그것은 분과 학문의 건전한 발전을 제약하지 않을까?

한편, 오늘의 우리가 몸담고 있는 문화는 이성에 대한 신뢰를 바탕으로 하고 있기도 하지만, 공동체보다는 개체를 중시하고, 그러한 개체 각각이 최소한의 자아를 보존하는 데 필요한 자원을 갖고자함[욕망]을 당연시하는 데에서 출발한다. 즉 지극히 욕망 긍정적인 문화인 것이다. 그리고 이러한 욕망의 추구는 일차적으로 물질 대상[자연]을 향하여 행하여진다. 이에 비하여, 유학은 자연과 인간의 조화를 목표로 하며, 인생에서 빚어지는 여러 문제들을 해결하는 데 있어서 ‘存天理 遏人慾’을 기본적 태도로 하고 있다. 다시 말하자면, 욕망에 대한 평가 문제를 둘러싸고 지금의 문화와 유학은 각각 완전히 다른 입장을 취하고 있다.

지금의 문화와 유학의 이러한 차이는, 지금 여기에서 우리가 유학을 연구할 때, 특히 유학의 역사를 연구할 때, 드러나지 않는 장애물이 된다. 그런데, 그 장애물은 논리적이라기보다는 심리적인 것 같다. 즉 오늘날의 학문이 가지고 있는 ‘관습’ 앞에 유학이라는 과제가 너무나도 생소하기 때문에 겪게 되는 심적 부담이 장애물로 자리잡은 것이 아닌가 한다. 이러한 심적 부담은 유학을 보다 철저히 대상화함으로써 지금 우리가 가지고 있는 관습으로부터 멀리 떨어뜨려놓은 후보다 인내심있게 유학을 관찰함으로써 그 내부로부터 유학 자체의 문법을 찾아냄으로써 극복될 수 있을 것이다.

「국학과 생물학」에 보이는 생물학자로서의 석주명의 지적 활동 양상에서 도학과의 충돌 양상이 확연하게 드러나는 것은 아니다. 석주명이 이러한 문제를 직접 논하고 있지도 않다. 그러나 생물학적 지식의 중요성을 언급하는 것만으로도 성선설에서 한 발짝 벗어나고 있는 것은 분명하다. 또한 석주명이 주향성을 예로 들며 정치제도나 문화도 생물학을 지식의 기반으로 할 때 보다 잘 설명될 수 있다는 뉘앙스의 언급을 하는 것은 결코 사소하다 할 수 없는 것이다. 그것은 출발을 도덕적 이상의 실현에 대한 확신에 근거하고 목표 역시 도덕적 이상의 실현인 유교와 결정적인 차별성을 갖는 탈규범적 사고라고 볼 수

있기 때문이다.²³⁾

(ㄴ) 과학 對 국학

1947년 남한에서 개별과학은 유학과의 관계 뿐만 아니라 국학과 관계를 정립하여야할 요구에 직면하고 있었다.

여기에서 먼저 국학이란 무엇인가를 논하여야할 것이다.

① 국학은 그 이름에서가 아니라 내용에서 조선후기실학을 계승하고 있다. 조선후기실학은 조선주자학과 연속되는 학문이면서도 한 가지 점에서 조선주자학과 구별되는 결정적인 면을 가지고 있었다.

조선주자학은 성선설에 입각한 修養과 禮의 實踐의 보편적 가능성을 굳게 믿으면서 그것이 가능한 세계를 건설하고자 하는 도덕적 이상주의이다. 따라서, 거기에서는 ‘나라’, ‘민족’ 등은 중요하지않다. 거기에서는 王道 도덕적 이상세계 건설을 위해 모범이 되던가 일정한 역할을 할 때에만 존재의의를 갖는다. 예컨대, 구한말 도학자들이 勤王義兵이 된 것은 15세기 이후 조선이 유교적 이상의 제도화를 지속적으로 추구하여왔고, 조선의 왕과 왕권이 그러한 이상 실현 과정에서 중요한 기능을 수행하고 있었기 때문이다.

조선후기실학은, 조선주자학의 핵심적 내용들을 그대로 답습하면서도, 몇 가지 사소한 점에서 차이가 있는 것이었는데, 이 사소한 차이들이 큰 의미를 가지고 있었다. 그 사소한 차이를 이루는 조선후기실학의 특징 가운데 하나가 조선적인 것 즉 특수한 것에 관심을 가진다는 것이다. 주자학의 철학과 문화에서는 보편 공통적인 것에서 벗어나는 것은 인류가 보편 공통적인 선한 본성을 기반으로 다함께 수양해

23) 논자는 이 사소한 차이를 그저 사소하게만 받아들이는 태도에 동의할 수 없다. 유교와 근대사상 사이에는 사소하지만 결정적인 차이가 있다. 양자의 공통점을 연구하는 것도 중요하지만, 차이점을 연구하는 것도 중요하다. 상반되는 두 연구 경향이 균형을 이루지 못할 때, 유교의 현재적 연구는 기형화될 것이다. 논자가 보기에, 지금의 한국에서는 양자 사이의 공통점을 宣揚하고 유교가 현재에도 유효한 사상이라는 점을 강조하는 연구가 지나치게 강하다.

나가는 데 있어서 장애가 될 수 있다고 본다.²⁴⁾ 조선후기실학의 특징 가운데 하나인 조선의 역사지리에 관한 연구는 조선주자학에서는 本末 가운데 末에 해당하는 것으로서, 무가치한 것으로 취급되거나, 금기시되거나, 위협시된다. 그럼에도 조선후기실학은 조선적인 것, 조선의 것에 직면함으로써 조선이 처한 문제들을 해결하고자 하였던 것이다.

② 국학이라는 이름은 일본문화에서 유래한 것으로 보아야 할 것이다.²⁵⁾ 중세 이후 일본은 일찍이 세계 최고의 문자 해독률을 달성하였다. 일본 역사에는 외세에 의하여 직접 점령당한 기록이 없는데, 이는 일본이 섬이기 때문에 가지게 된 특성일 것이다. 이러한 조건들과의 관련 속에서, 일본은 和魂洋才로 특징지워지는 대외 교섭 논리를 가지게 되었다. 이는 일체의 대외 교섭에 있어서 일본 만의 精神은 훼손하지 않는다는 것이다. 뒤집어 이야기 하자면 이는 일본적 정신 만 훼손되지 않는다면, 그것을 명분으로 그 어떤 외래의 것도 받아들일 수 있다는 태도이기도 하다. 특히 후자의 경향은 사회진화론과 연관되면

24) 과거 유교의 영향을 강하게 받았던 어떤 사회에서 일체의 ‘튀는’ 것이 지탄과 억압의 대상이 되고 있다면, 그것은 지금 그 사회가 그만큼 유교의 유산으로부터 자유롭지 못하다는 증거일 것이다.

25) 여기에서 문제되는 일본의 국학은 이른바 근대 이후 일본의 국학이다. 그러나, 일본사에서 국학이라는 개념은 중세 이전부터 등장한다; “일본에서는 이미 에도시대에 국학이라는 이름아래 케이쥬 등의 학자들이 문헌학적 방식으로 고전의 주석을 시작했다고 한다. 이들의 작업을 현대적으로 말하자면 고전의 재평가라고 할 수 있다. 국학자들은 어휘와 문장을 나라와 헤이안 시대의 문헌 만을 사용해서 분석하는 것을 1차 목표로 삼고 그 과정에서 불교적, 유교적 해석을 개입시키지 않았다. 카다노 아즈마마로, 카모노 마부치를 거쳐 모토오리 노리나가(本居宣長)에 이르러, 일본의 고전은 한층 더 적극적으로 의미가 부여된다. 그리고 노리나가는 ‘중국사상이 들어오기 전에는 저 낮고 낮은 백성까지 단지 천황 폐하의 마음을 자기 자신의 마음이라고 받들어 모셔, 오로지 천황 폐하의 말씀을 황송하게 받자와 복종하고, 자에 아래 허리굽혀 주체 넘게 나서지 않으며, 각자의 조상신을 제사지내 분수에 맞게 당연한 일만을 하여, 평온하고 즐겁게 생활하는 이왕에 어떤 특별한 인위적인 도덕은 없었다’고 말했다고 한다.”[http://www.happycampus.com/kno_wledge/directory/report/view.hcam?no=1179827 참조]

서 강화된다. 適者生存 · 優勝劣敗 · 弱肉強食 등의 통속적 논리로 귀결되는 사회진화론을 받아들였다면, 그와 같은 상황 속에서 살아남기 위해서는, 생존의 수단[才]이라면 최소한의 일본적인 요건을 제외한 어떤 것도 받아들일 수 있었을 것이다. 이러한 논리는 19세기 후반의 조선에도 이식되기 시작하여, 20세기 들어서서 조선이 일본의 식민통치를 받는 동안, 일본이 조선에 대한 자신들의 일방성을 정당화하는 논리로 작용하기도 하고, 한국이 일본의 일방성을 극복하는 데 바탕이 되어줄 논리로 작용하기도 하였다.

③ 한민족에게 있어서, 수천년에 달하는 단일민족국가의 역사 속에서 민족과 국가의 독립성이 강조된 경우가 여러 차례 있었지만, 최근의 사례인 동시에 가장 과격한 사례에 속하는 것은 병자수호조약의 체결을 전후한 시기에 발생한 민족주의이다. 그 이전에 조선은 청을 종주국으로 하는 제후국이었다. 조선을 지배했던 사상은 국가나 민족의 구분과 무관하게, 인류 보편 공통의 선한 본성을 바탕으로 천하에 도덕적 이상의 실현이 가능하다고 믿는 주자학이었다. 그러던 조선은 19세기 말에 이르러 Nation[민족 혹은 국가] 단위로 분화 발전하고 있던 유럽 제국과 미국, 일본 등의 외세로부터 강한 영향을 받고 있었다. 병자수호조약을 계기로 조선은, 적어도 외형 상, 만국공통의 국제공법 하에 외교적 독립성을 갖는 나라가 되었다. 이는 유교적 천하사상에 입각하여 중국과 그 지리적 주변의 제국이 상호 불가침 관계를 유지하면서 중국의 문화적 정치적 중심성을 강화시키는 방식으로 지속되었던 기이하고 오래된 평화체제의 붕괴를 의미하였다. 이와 더불어, 1392년 조선의 건국과 더불어 전개하여왔던 유교의 도덕적 이상주의는 동아시아의 세계체제 면과 조선 내부의 변화 등 양면에서 모두 현실적 기반을 잃기 시작하였다.

이상과 같은 3가지 흐름이 19세기말 20세기초 조선에서 합류하고, 식민지 지배 시기를 거쳐, 석주명이 「국학과 생물학」을 쓰게 된 때에 이르러서는, 애초의 것과는 의미가 달라지거나 애초의 의미 가운데

일부가 강화되거나 약화된 정치적 문화적 경향으로, ‘국학’이라는 말을 중심으로 응결하게 되었다.

논자는 이 단계의 국학을 다음과 같이 정의하여 보았다; ㉠ 한민족 국가가 처한 문제를 해결하고 한민족의 복지 증진에 기여하는 학. 민족 구성원 개개인 보다 민족 전체의 이익을 앞세우는 경우가 있음. 모든 학적 활동을 선도하는 이데올로기가 될 수 있음. ㉡ 한민족문화를 연구하는 학. 한민족문화를 세계에 알리는 역할에 치중할 수 있음. 한민족문화가 여타의 문화에 비하여 우월하다는 주장을 전제로 할 수 있음.

조선후기실학·일본국학·구한말민족주의는 모두 당대의 시대적 요구에 대응하여 등장한 사상이다. 그것은 쉰인류적 차원의 보편성보다는 민족적·지역적 차원의 특수성·개체성을 강조한다. 그렇기에 그것은 원자적 개인이 아니라 국가·민족이라는 단위의 개체의 정치 문화적 특수성·개체성이다. 개체는 개체가되 인격이 아닌 국가·민족인 것이다.

논자가 앞서 서술한 바에 따르면, 石宙明은 「國學과 生物學」을 (1)생물학의 국학성 고창, (2)생물학의 보급 등 두 가지 목적 하에 썼다. 그 주체가 국가인 국학은 특정한 학문이라기보다는 학적 행위의 전반에 작용하는 상위의 이데올로기 혹은 규범이라 할 수 있다. 석주명은 자신이 전공하는 개별과학인 생물학이 그 이데올로기 혹은 규범에 더 충성스럽게 복무할 수 있음을 보여주려고 노력한다. 그러면서, 풍토가 공동체와 그 문화의 특성을 결정하느니만치, 공동체에 관한 연구와 공동체의 설계는 생물학적 지식을 요한다고 본다. 이렇게 되면, 생물학은 국학에 복무해야 하지만, 국학이 실효성있는 학문이 되기 위해서는 과학 특히 생물학적 지식을 기반으로 하여야 한다고 본다.²⁶⁾

26) 여기에서 물리학적 과학이 아니라 생물학적 과학이 국학의 기반이 되어야 한다는 주장과 관련하여, 물리학적 과학이 기반이 되는 국학이 있다면 그것은 기계론적일 것이고, 생물학적 과학이 기반이 되는 국학이 있다면 그것은 유기체론적일 것이라고 상정하고 논의를 전개하여볼 수도 있을 것이다.

국학과 과학 특히 생물학 사잉의 관계에 관한 석주명의 관점은 애매하다 할 수 있다. 그러한 가운데에서도 논자는 석주명이 과학의 우위에 손을 들어주었고, 과학자로서의 태도를 견지하려 하였다고 판단하였다. 이와 같은 논자의 판단의 근거가 되는 것 가운데 하나는 글의 끝에서 석주명이 국가 상징 생물에 관하여 이야기 하는 대목이다; “이미 國蝶을 提唱하였고 이제 國花의 개정을 논하였으니 今後로 國獸, 國鳥, 國蛇, 國蛙, 國魚 등등 편찬 제창되지만 앓을가 생각도 되지만 아름다운 꽃과 나비를 식물과 동물의 대표로 정할 뿐이지 其 이상 발전시키지는 앓을 것으로 생각된다.” 여기에서 석주명의 태도는 다분히 냉소적이다. 「국학과 생물학」이라는 글의 첫머리에서 석주명은 생물학의 국학성을 고창함을 글의 목적 가운데 하나라고 내세웠는데, 글의 목적의 또 다른 하나는 생물학의 보급이다. 논자가 보기에, 첫머리를 제외하고 글의 뒤로 가면 갈수록, 국학도 생물학을 기반으로 할 수 밖에 없다는 생각이 점점 더 강하게 드러나는 것 같다.

논자가 보기에, 석주명이 말하는 국학은 ‘조선’ 특수사정론과 사회진화론과 민족주의가 결합한 결과였다고 볼 수 있다. 석주명은 생물학을 포함한 과학이 국학에 복무하여야 한다는 시대적 당위를 존중하는 것 같다. 「국학과 생물학」이 쓰여진 시기에 국학은 ‘學’의 새로운 패러다임이라기 보다는 남한에서 벌어지는 일체의 지적 행위를 규제하는 척도 가운데 하나였다. 이러한 척도의 규제력은 허구적인 것일 뿐 실상 힘을 가졌던 규제력은 다른 것이었으리라는 의혹도 있다. 왜냐하면 남북한을 망라한 조선에서 그때처럼 “國[內]”이 아닌 外來의 힘이 강하게 작용한 경우는 없었기 때문이다. 따라서 석주명이 국학적 생물학을 목청높여 말하는 것은 외래사조의 범람에 저항하는 차원의 작업일 수도 있고, 새로운 나라가 건국되는 과정에서 일어나는 새로운 기운이 학계에 반영된 결과일 수도 있다. 그러나, 정작 석주명의 글에서 비중이 큰 내용은 국학이 생물학을 기반으로 할 수 밖에 없다는 것을 논증하는 것이다.

3. 結論

美 군정 下 남한 단독정부 수립 이전에 쓰여진 석주명의 글 「국학과 생물학」은 20세기 한국에서 학문 분화의 문화적 배경과 학문 발생 전개가 담고 서 있는 ‘풍토’와 각 분과 학문의 정립 사이에 어떠한 상관관계가 있는지를 생각한 선구적 업적이라 할 수 있다. 「국학과 생물학」은 아주 짧은 글이고, 편집된 글이다. 그 제목 또한 본래의 제목이 아닐 수 있다. 그러나, 논자는 이 글을 읽고, 함께 토론하고, 분석의 글을 써 가는 과정에서, 현재의 대한민국에도 그대로 남아 있는 어떤 경향의 맹아를 그 속에서 볼 수 있었다. 국가주의, 전체주의, 파시즘 등등이 그 경향이다. 글에 보이는 이러한 경향들의 맹아들은 미약한 것이어서, 본 논문의 본론에서 국가주의, 전체주의, 파시즘을 상세히 논할 수는 없었다. 그러나, 확연하지는 않으나, 전반적으로 볼 때, 석주명이 그와 같은 경향을 조장하기 위해서 글을 쓴 것으로 볼 수는 없으나, 그것은 대한민국 건국 시기 지식인 사회의 분위기의一端을 보여주는 것이라 할 수 있겠다. 여기에서 좀 더 나가보면, 학문 탐구를 ‘국익’과 연관시켜 사고하는 한국적 관습의 뿌리를 찾아보면서, 그러한 관습이 갖는 다양한 사회적 함의를 생각해 볼 수도 있겠다.

참고문헌

석주명, 「국학과 생물학」, 편집위원회(편), 『韓國現代名論說集(『新東亞』1972年 1月號 別冊附錄)』, 서울: 東亞日報社, 1972, 226~230쪽.

Abstract

An Analysis of Seok Joo-Meong(1908~1950) 's "Biology and Gukhak"

Lee, Yu-Jin

"Biology and Gukhak" written in the mid-twentieth century by the Korean biologist Seok Joo-Meong concerns itself with the interrelationships of special sciences and politico-cultural conditions in the country. Among those conditions Neo Confucianism and Gukhak are particularly important. Between the fifteenth century and the nineteenth one Neo Confucianism was Chosun's dominant political ideology. Even in 1947 when Seok Joo-Meong was working on the book "Biology and Gukhak", Neo Confucianism exerted considerable influence over the intelligentsia in the country. Meanwhile, Korea was founded one year after 1947. At that time Gukhak had a great influence on the thoughts and activities of educated people in South Korea. Seok Joo-Meong underwent philosophical confusions while he, under the influence of both Neo Confucianism and Gukhak, carried out some novel research on biology as a special science. It is quite valuable to take into account the intellectual confusions that Seok Joo-Meong had at that time, because those confusions, surprisingly and ironically, still remain in the present day.

【Key words】 Neo Confucianism, Kukhak[國學], Biology, universal, particular

현대성에 대한 아렌트의 비판과 그 극복방안의 모색

김인순*

【요약문】 근대이후 두 생활, 즉 종의 보존 및 생명 보존 활동이 이루어지는 사적 영역과 공동의 사안에 관한 공동의 행위가 발생하는 공적 영역의 균형의 상실로 인해 인간이 처하게 정신적 황폐화는 근대로부터 시작된 현대성의 결과라고 할 수 있다. 아렌트 정치철학의 문제의식은 이러한 현대성에서 출발하며, 그녀는 원래의 정치적 삶의 복원을 통해 그것을 극복하려 했다.

현대성의 출발과 더불어 인간 삶의 조건이 무너지게 됨으로써 여러 가지 병폐를 양산하게 되었는데, 그것은 우선 인간 활동들의 균형상실, 즉 정치행위의 쇠퇴 및 노동활동의 부각에서 찾을 수 있다. 아렌트에게 정치행위란 공동의 사안에 대해 복수의 사람들이 함께 말하는 것이 된다. 그리고 “함께 말하기”라는 정치행위를 통해서 인간은 자신의 가능성을 발휘해서 공동의 사안에 함께 대응함으로써 공동의 세계를 돌보고 배려하는 고차적인 활동이다. 정치행위는 사람들 사이의 진정한 인간관계를 통해 인간적인 삶을 살게 해준다.

* 동국대학교 철학과 강사 (metaphor27@hanmail.net)

그런데 근대에 이르러 사적 영역에서 다루어지는 경제문제가 공적 영역을 점거함으로써 사회영역이 등장한다. 사회영역의 지나친 비대화는 정치를 행정으로 대체함으로써 인간의 진정한 결합을 가능하게 하는 정치를 왜곡시킨다. 둘째 사회영역의 발달은 소비자 사회를 가져온다. 셋째, 경제적 가치의 부각으로 인한 사회의 평준화 경향은 결국 사회전체로 확대되어 대중사회로 이행하는데, 이것은 하나의 가치로 획일화된다는 점에서 전체주의적 경향을 띠게 되며, 그 필연적인 귀결로서 대중문화를 양산한다. 대중문화는 생산주기의 영향을 받게 되어 세계성을 손상시킨다.

이런 상황에서 인간은 객관적인 인간관계를 박탈당하고 이해관계에 의해서 삶을 조직하게 되지만, 그것은 삶의 허무감만을 가져올 뿐 그 어떤 의미도 찾을 수 없게 된다. 이러한 상황은 경제와 관련된 노동활동이 아닌 정치행위를 통해서 극복 할 수 있다.

【주제어】 사적 영역, 공적영역, 사회영역, 노동, 작업, 행위

1. 들어가는 말

현대인의 두드러진 표징이라 할 수 있는 인간소외는 근대 이후 부상한 기계론적 사고와 밀접한 연관을 갖는 것으로 보인다. 근대 초기 데카르트와 홉스의 기계론적 사고가 인간과 국가에 적용되면서 현대 사회는 경제를 위주로 재편되게 되었고, 그러한 경제지배적 패러다임은 인간의 삶을 과거와는 전혀 다른 모습으로 바꾸어 놓았다. 그에 따라 인간의 정신적인 측면이 배제되고 물질이 모든 것의 준거점이 되면서 사람들은 정신적 공황상태에 빠지거나 소외된다.

이런 상황에서 이러한 상황에 대한 자성의 목소리가 불거져 나오

게 되었는데, 많은 사람들이 인간의 삶을 새롭게 조직하는데 결정적 역할을 한 현대성에 대한 비판을 통해 경각심을 고취시키고 대안을 찾으려 하였다.

현대성을 비판한 보다 최근의 사람으로 한나 아렌트를 들 수 있는데, 그녀 역시 현대성에 대한 비판을 통해서 인간의 삶을 새로이 조직하려 하였다. 그녀는 무너져 버린 인간 삶의 조건을 회복시키는 하나의 방안으로 정치행위를 제시하고 있다는 점에서 독특하다.

무엇보다도 그녀는 인간 삶의 조건을 탐구하는 과정에서 현대사회 구조가 과거와 매우 다른 양상을 취하고 있다는 사실에 주목한다. 이것으로부터 그녀는 현대사회의 전통과의 단절을 자신의 사고의 출발점으로 삼는다. 전통과 단절된 현 상황에서 행위의 지지대를 상실한 인간에게 요구되는 것은 전반적인 삶에 있어서의 정치행위라고 본다.

사람들이 존재하는 곳이면 어디서나 말이 오고 간다. 그들은 둘 이상만 모이면 자신들을 포함한 다른 사람들과 관련된 사안들에 대해 이야기한다. 그리고 정치행위는 바로 공동체와 관련된 사안을 다루는 행위이며, 이것은 말을 통해 수행된다. 그래서 인간의 삶은 어찌 보면 정치의 확장이라 할 수 있다. 따라서 인간의 삶에서 요구되는 것은 정치행위이다. 정치행위를 하는 과정에서 사람들은 자기 실존을 확인하는 과정을 거치며, 그 결과로서 공동체가 당면한 문제들을 해결하게 된다. 그러므로 정치 행위는 정신적 황폐화에 시달리는 현대인에게 생기를 불어 넣는 하나의 방안이 된다. 그런 이유로 그녀는 경제적 삶으로 재편된 현대인의 삶을 정치적 삶으로 구조하려 한다.

이러한 작업의 일환으로 그녀는 사회의 각 영역에 침투해있는 노동을 통해 확보되는 경제적 가치의 우월성을 비판하며, 경제적 시스템에 의해 작동되는 경제 내지 사적 영역의 폭력적 성격과 지배적 구조를 해부한다. 그녀는 정치와 경제를 대립적인 개념 쌍으로 설정하고 전자를 ‘말에 의한 소통’에 의해 작동되는 의견의 영역으로, 후자를 일방적인 명령에 의해 작동되는 지식의 영역으로 간주한다. 따라서 행위

의 필요조건은 말과 소통, 의견, 복수성(다양성) 등이다.

아렌트는 경제(사적) 영역이라는 것은 소통이 불필요하고 명령에 의한 전체의 성격을 갖는다고 간주하므로 그녀에게 경제 지상주의가 가져온 인간 삶의 피폐화는 민주적인 소통을 통해 극복할 수 있는 것이 된다. 그녀는 정치행위에 대한 새로운 규정을 통해 자신의 목적을 관철시킨다. 정치가 소통을 통한 말을 통해 이루어진다고 했을 때, 정치란 일인이 소유하고 다수를 대상으로 행사하는 권력과 관계있는 것이 아니라 다양한 가치를 추구하는 의사소통을 통한 ‘다수의 함께 합의 행위’이다. 이러한 새로운 ‘정치’ 개념에서는 인간의 구체적이고 생생한 경험맥락이 살아남는다.

복수의 사람들의 말에 의해 형성되는 의견은 진리처럼 강제성을 띠지 않으며, 복수의 사람들의 합의를 가능하게 한다. 따라서 아렌트는 기존의 정치철학의 형이상학적 맥락을 벗어나 인간의 구체적인 경험을 정치의 중요한 요소로 보고 있으며, 고대 그리스에서 실제로 나타났던 인간의 경험을 재구성한다.

따라서 필자는 우선 아렌트의 정치행위개념에 대한 선행적 이해와 정치영역과 대립적 위치에 있으면서 현대사회의 병폐를 야기한 사회영역 및 그것과의 관계를 알아 본 후, 사회가 야기한 소비주의 및 이로 인해 현대정치전반에서 일어나고 있는 지배적인 경향인 전체주의적 경향, 즉 획일성으로 성격규정될 수 있는 대중사회에 대한 비판을 대중문화와 연계시켜 살펴봄으로써 현대성으로부터 시작된 인간 삶의 파괴현상을 어떻게 극복할 수 있는지에 대한 해결책을 포착하고자 한다.

2. 아렌트의 정치개념 및 현대성에 대한 비판

1) 정치행위개념

아렌트는 기존의 전통 사상은 인간에 대한 이해를 함에 있어서 인간의 본질을 규명하려 한 것에 잘못이 있다고 보았다. 왜냐하면 인간의 본질에 대한 탐구는 구체적인 현실세계를 살아가는 인간을 이해하는데 별 도움이 되지 않으며, 그러한 접근방식은 오히려 인간의 생생한 삶의 경험과 인간의 개별성을 도외시한다는 점에서 문제가 있다고 보기 때문이다. 그러한 맥락에서 그녀는 인간의 본질보다는 인간 실존의 조건을 규명하는 것에 관심을 가졌다.

아렌트의 정치행위 개념은 인간의 활동을 노동(labor), 작업(work), 행위(action)라는 세 가지 활동으로 구분하고, 노동과 작업에 기반을 둔 사적 영역(private realm)과 행위에 기반을 둔 공적 영역(public realm)의 명료한 구분(그리스) 위에서 전개된다. 그녀의 정치사상은 사적인 것(the private)과 공적인 것(the public), 즉 개인적인 것과 공동체적인 것 간의 두 개념을 축으로 하여 개진된다. 그러나 아렌트가 이러한 이분법적 개념을 설정했다고 해서 이 양자 어느 한 쪽만을 취할 것을 피력하는 것이 아니라 한 개인은 그가 속한 공동체와의 조화속에서만 존재할 수 있음을 피력하고 있는 것이다. 또한 그녀는 근대에 와서 사적인 것을 대체하면서 나타난 “사회적인 것”(the social)이라는 개념을 형성하여 근대를 사회적인 것과 공적인 것으로 구분하고, 양자를 대립적 개념으로 다룬다.

따라서 아렌트의 정치개념을 이해하려면 사적인 것과 공적인 것에 대해 살펴보아야 한다. 우선 인간의 삶은 관조적 삶(vita contemplativa)과 활동적 삶(vita activa)으로 구성되어 있는데, 관조적 삶은 수동적인 관조에 의해서 진리를 획득하는 것으로, 기존의 정치철학이론은 관조적 삶을 중시했다는 것이다. 그러나 정치 영역에서 중요한 것은 활동적 삶이다. 인간의 활동은 노동(labour), 작업(work), 행위(action)로 구성되어 있다. 여기서 노동(labour)은 생물학적 필연성에 상응하는 활동으로

로 생명유지에 필요한 것을 생산해낸다. 따라서 노동은 순환적이고 반복적이며 끝없는 삶의 주기과정속에 갇혀 있다. 또한 노동생산물은 생산과 동시에 즉시 소비되어 버리므로, 계속해서 생산하고 소비해야 하기 때문에 노동은 끝을 갖지 않는 활동이며, 인간의 본질적인 가치를 실현할 수 있는 세계성(worldliness)이 결여된 무세계성(worldlessness)이 그 특징이라 할 수 있다.

작업(work)은 자연물에 인공적인 변형을 가하여 사물세계, 즉 인공물을 만들어내는 활동으로 시작과 끝이 분명하다. 작업 생산물은 영속성, 지속성을 갖기 때문에, 세계를 구성하므로, 작업의 특징은 세계성(worldliness)이다.

행위(action)는 아무런 매개물 없이 순수한 인간의 활동만으로 이루어지는 것으로 시작은 있으나 끝은 없으며, 인간의 복수성에 기반하고 있기 때문에 인간은 자신의 개성을 말을 통해서 드러냄으로써 자신의 인격이나 인격, 특장(virtuosity), 가능성을 드러내고 발휘한다. 인간의 본질적 삶의 기반은 바로 이 행위로, 이것은 타자를 전제로 한다. 그런 점에서 이 행위는 인간을 정치적 동물(zoon politikon, 아리스토텔레스)로 규정할 수 있게 한다. 그런데 이 정치적(politikon)이라는 말이 “세네카에게서 '사회적'(sociallis)이란 말로 번역”되고, “후에 토마스 아퀴나스의 표준적 번역으로 변하면서”,¹⁾ 그리스 개념이 갖고 있는 ‘정치적’(politikon)이라는 말의 의미가 상당부분 소실된다. 아리스토텔레스가 정의한 ‘정치적 동물’이라는 것은 자연적 결사체와는 무관하며 ‘인간은 이성과 언어를 가진 동물’이라는 말과 연관지어 이해해야 한다. 그리스에서 로고스가 없는 노예와 이방인들은 언어와 언어만이 가진 의미를 만들 수 있는, 그리고 토론하는 그런 방식의 삶을 갖지 못했기에 경멸되었던 것이다. 따라서 인간의 활동 중 생물학적 삶으로부터 벗어나 인간으로서의 본질을 실현할 수 있는 것은 오직 행위뿐이다.

이러한 활동에 대한 구분을 기반으로 하여 사적 영역(private realm)

1) Arendt(1956), *Human Condition*, Chicago Univ. 23쪽. 이하 HC.

과 공적 영역(public realm)을 구분할 수 있다. 노동, 작업은 사적 영역을 구성하며, 행위는 공적 영역을 구성한다. 그리스 시대에 이 두 영역은 독자적인 영역으로 확연히 구분되면서 자신만의 독특한 의미를 보유하고 있었으나, 근대에 들어오면서 사적 영역도 아니고 공적 영역도 아닌, 즉 내용상으로는 사적인 영역의 일이 형식적으로는 공적 영역을 점거한 영역이 등장하게 되는데, 그것이 바로 “사회적 영역”(social realm)이다. 근대에는 이 “사회적 영역”의 대두로 인해 양자간의 구분이 흐릿해지게 된 것이다.

공적 영역은 인간의 정치행위가 이루어지는 장으로서, 거기서 사람들은 동등체(equals)로서 말과 행위를 통해 자신을 드러낸다. 여기서 아렌트의 정치개념의 특징을 볼 수 있는데, 그것은 기존의 정치철학이 정치를 지배와 복종, 명령하는 행위로 본 것과 다르다. 즉 정치행위는 명령과 폭력이 아니라 말(seech)과 설득을 통해 모든 것을 결정하는 것을 의미한다.(HC 26) 이 때 말은 “적절한 때에 적절한 말을 하는 것”을 뜻한다. 말을 통해 자신을 표현함으로써 죽을 수밖에 없는 인간은 다른 사람들의 기억을 통해 영원히 살아남게 되기 때문에 명예를 추구하고자 하는 사람은 공적 영역에서 자신의 특장(virtuosity)을 발휘함으로써 불멸성을 획득할 수 있다.

그런데 인간의 공적 행위는 미래를 예측할 수 없는 예측불가능성(unpredictability)과 지나간 행위를 되돌릴 수 없는 전도불가능성(irreversibility)을 그 특징으로 한다. 인간은 전자에 대해서는 “약속하는 능력”(ability to make a promise)과 “약속을 지키는 능력”(ability to keep a promise)으로, 후자에 대해서는 “용서하는 능력”(ability to forgive)으로 이 행위의 불완전성을 극복하려 한다. 그러나 이러한 행위의 불완전성은 행위의 무제한성을 의미하는 것이며 그 무제한성 때문에 인간의 행위는 무한히 그 가능성이 열려 있다고 하겠다. 이런 점에서 공적 영역은 인간의 잠재적 가능성을 무제한으로 발휘할 수 있는 곳이기도 하다.

공적 영역을 구성하는 행위는 말을 통해 수행된다는데 그 특징이 있는 바, 말로 행위할 때, 전제되는 것은 타인의 현존이다. 자신이 한 말을 들어주고 보아줄 타인이 없다면, 정치행위란 존립할 수 없게 된다. 그런 점에서 행위는 복수성(plurality)에 기반을 두고 있다. 이 복수성이 타인과 함께함(being together) 가능하게 하는 것이다. 따라서 아렌트가 제시하고 있는 권력은 위로부터 일방적으로 행사되는 권력이 아니라 아래로부터, 즉 다수로부터 나오는 것이 된다. 즉 아렌트는 복수성에 기반을 둔 정치행위개념을 도출하고 있다고 볼 수 있다. 또한 아렌트는 정치행위를 인간의 탄생(natality)과 같은 것으로 봄으로써, 행위를 탄생에 내재된 무엇인가를 할 수 있는 시작능력(ability to begin)으로 본다.

아렌트는 자신의 사상을 전개하는데 중요한 모델을 설정하는바, 그것이 바로 고대 폴리스라는 정치공동체이다. 그녀는 폴리스를 정치의 이상적인 정치 형태로 본다. 공적 영역의 전형인 폴리스는 공동세계와 연관된 활동이 이루어지는 장소로, 그곳에서 인간은 말을 통해 자신의 개성을 보여주고 누구인지를 드러냄으로써 인간의 본질을 실현하였다는 점에서 자유의 영역이라 할 수 있다. 그곳에서는 노예나 이방인, 여자를 제외한 시민들은 자유로의 출현하여 자신이 누구(who)인지를 드러낼 수 있다. 이와 같이 폴리스가 시민장정과 귀족만의 배타적 활동무대라는 점에서 한계를 갖고 있긴 하지만, 아렌트에게 중요한 것은 인간 실존의 형식이다. 즉 정치하는 인간들이 어떤 형식의 삶을 살았느냐 하는 것이다.

그런데 이 공적 영역의 실재성은 수많은 측면과 다양한 관계들의 동시 존재에 기초해 있다. 타자에 의해 보이고 들린다는 것은 각자 다른 입장에서 보고 듣기 때문에 의미가 있는 것이다. 즉 사물이나 사건들이 다양한 관점에서 관찰될 수 있을 때, 사람들이 다양성속에서도 동일한 것을 볼 때 세계의 실재성은 나타나는 것이다. 이와 같이 공적 영역은 다양성을 보증해주는 곳이다.

반면에 가정 영역, 즉 사적 영역(private realm)은 인간의 의미실현과는 거리가 먼 영역으로 볼 수 있는데, 그곳은 인간이 유의미한 삶을 살아가는데 필요한 기본적인 것들을 충족시켜 주는 곳이다. 그러나 이것이 사적영역이 불필요한 곳이라는 말은 아니다. 사적 영역이 충족되지 않은 시민은 공적 영역(public realm)에 진입할 수 없다는 의미에서, 사적 영역은 인간이 인간다운 삶을 살기 위한 전제조건이라는 의미에서, 그것은 중요한 것이었다. 그러므로 고대에 가정영역은 그 신성함을 인정받았다. 그 이유는 가정영역의 핵심인 소유(所有)가 정치영역으로 진입하기 위한 전제조건이기 때문이었다. 소유란 ‘거기에 있음’(所有)이라는 의미로 장소를 나타낸다. 따라서 그리스에서 자신의 거주지를 떠난다는 것은 자신의 정치기반을 상실함을 의미하는 것이었다.

그런데 근대에 들어와 사회 영역의 부상으로 공동세계와 연관된 활동 및 생계유지와 연관된 활동의 구분이 모해해졌는바, 사회란 ‘경제적으로 조직되어 하나의 거대한 인간 가족의 복사물이 된 가족 집합체’이며, 사회가 정치적 형태로 조직된 것이 ‘민족’이다.(HC 28) 어쨌든 경제와 관련된, 즉 개인의 생명유지와 종의 보존과 관련된 것은 비정치적인 가정영역이다.

“가정영역에서 수행되는 모든 활동은 필연성의 지배를 받지만,” “폴리스 영역은 자유의 영역이다.”(HC 30) 필연성은 가정영역의 특징이며 정치영역의 특징은 자유였다. 그렇기 때문에 ‘정치의 존재 이유는 자유이며, 그 영역의 경험은 행위’인 것이다.²⁾

여기서 가정은 불평등의 장소로 가장이 절대적 지배를 행사하는 곳이었으며, 이곳에서의 평등은 가장의 지배아래서의 평등이었다. 그런 반면에, 폴리스는 ‘평등’한 결사체였다. 자유롭다는 것은 타인을 지배, 명령하는 것도 아니고 타인의 지배, 명령을 받는 것도 아니다. 따라서 가정 영역에서 자유는 존재할 수 없으며 평등한 정치영역내에서만 자유를 구가할 수 있었다.

2) 아렌트(1963), 『혁명에 관하여』, 김동호 역, 울성사.

아렌트는 ‘공적’(public)이라는 용어의 의미를 첫째, 공중앞에 나타나는 것은 무엇이든 공공성(publicness)을 갖는 것이라고 본다.(HC 50) 우리에게서 현상(appearance)이 실재를 구성하며, 따라서 실재는 들리고 보이는 과정에서 형성되는 것으로, 실재성을 얻으려면, 사적인 것으로부터 벗어나서 공개성(publicity)의 현란한 광채속에 나타나야 한다. 따라서 아렌트는 공적/사적 영역을 공개적으로 드러내는 것, 즉 공적 시선을 받는 것과 어둠의 빛 속에 숨어야 할, 즉 공개적으로 드러나지 않아야 할 것으로 구분한다. 그런데 공적 시선을 받지 않아야 할 것은 생명유지와 연관된 것이다.

따라서 공적 영역의 현란한 광채를 견딜 수 없는 것(예를 들어 생계활동, 사랑, 고통)은 순전히 사적인 영역의 것인데, 그것이 생명유지와 관계있다는 점 때문에, 사적 영역은 사람들을 끌어당기는 마력이 있으며, 공적인 빛을 견딜 수 있는 보고 듣기에 적절하고 그럴 가치가 있다고 생각되는 공적인 것은 사적 영역의 마력의 위세에 눌려 뒤로 물러나는 것이다. 그래서 이제 공적 영역은 국민의 삶에서 사라졌으며 위대성(greatness)이 아닌 무아경과 마력이 가치있는 것으로 받아들여진다.

두 번째, ‘공적’(public)이라는 용어는 세계가 공동의 세계(common world)인데, 그것은 우리의 사적인 소유지와는 구분되는 세계(world) 그 자체를 의미한다.(HC 52) 그것은 우리의 삶을 구성하는 환경인 지구 또는 자연과는 다르고 인공물과 연관되며 인위적 세계에 거주하는 사람들 사이에 존재(inter est)한다는 것을 의미한다. 공적 영역은 세계와 마찬가지로 인간을 결합시켜주면서 동시에 분리시켜주는 것이다. 그런데 이것은 오로지 세계의 영속성 때문이며, 이 불멸성이 공동세계를 가능하게 해주는 것이다.

따라서 폴리스(polis)는 불멸성(immortality)을 보장해주는 공간이자, 개인적 삶의 무상성(fragility)을 극복하게 해주는 곳이 된다. 그리스에서 개인은 자신의 가멸성(mortality)으로 인해 자신의 불멸성

(immortality)을 보장해줄 그 무엇이 필요했다. 그런 이유로 그들은 자신이 결여하고 있는 불멸성(immortality)을 획득하기 위해서 공동의 세계를 구성해내었고, 그 안에서 그들은 자신의 삶의 가치와 의미를 심도있게 추구할 수 있었던 것이다.

이상에서 살펴본 바에 따라 아렌트의 정치행위개념을 정리해보면 다음과 같다. 아렌트의 정치 행위 개념은 첫째, 인간이 인간으로서 무엇인가를 시작할 수 있는 능력, 즉 자유이다. 인간이 세상에 태어나는 신체적 출생이 제1의 시작이라면, 아렌트의 정치행위는 제2차적인 출생으로, 이 무엇인가를 시작할 수 있는 능력때문에, 인간은 자유롭다. 정치의 존재 이유는 자유이며 자유의 가장 완전한 표현이 행위이다.³⁾ 이 행위가 가능하기 위해서는 인간은 사람들 사이에 있어야 하며, 이 사이존재(inter-est)의 관계는 자유로운 관계여야 한다. 인간의 행위가 자유롭다는 것은 과정적 사고로부터 자유롭다는 것을 의미한다. 왜냐하면 과정적 사고는 인과율의 지배를 받는 것이기 때문이다.

둘째, 다수성에 기반한 그의 정치행위는 기존의 정치철학이 주장했던 절대적인 일인지배가 아니라 다수에 기반한 권력을 창출해 내는 것을 의미한다. 따라서 그에게 권력은 사람들이 모이면 생겨났다가 사람들이 흩어지는 순간 함께 사라지는 그 무엇이다.

셋째, 그에게 행위는 사람들과의 객관적인 관계가 유지되는 ‘출현의 공간’ 즉 공적 영역에서 자신의 개성을 말과 행위로 표출하고 행위의 개념이 가지고 있는 예측불가능성과 전도불가능성이라는 속성에서 기인하는 무한히 열려있는 가능성에 도전하여 불멸성과 명예를 획득하여, 삶의 의미와 가치를 추구함으로써 인간의 본질을 실현하는 행위라고 할 수 있다. 이것이 바로 인간을 다른 동물과 구분하게 해 주는 것이며, 세계와 단절된 고립의 상황에서 말과 행위로 자신의 존재를 드러내지 못하는 노예는 그래서 경멸되는 것이다.

3) Arendt(1956), "What is Freedom?" in *Between Past and Future*, Penguin.

2) 사회적 영역

앞에서 살펴본 바와 같이, 정치는 인간다운 삶을 살기 위한 필요조건을 제공한다고 할 수 있다. 그런데 반해서 사회란 단지 살기 위해 상호의존한다는 사실이 공적 의미를 획득하고 단순한 생존에 관련된 활동이 공적으로 등장하는 곳이다.(HC 46) 이렇게 볼 때 ‘사회’란 경제적으로 조직된 거대 가정(household)을 의미한다. 이러한 사회의 의미에 비추어 사회영역(social realm)을 정의하면, 사회 영역(social realm)이란 인간의 생계유지와 관련된 경제 활동영역, 즉 사적 영역의 문제를 공적 영역에서 공론화시켜 다루는 영역이다. 그런데 사회의 구성원은 무슨 일을 하든 자신의 활동을 주로 자신과 자기 가족의 생계유지 수단으로 파악한다.(같은 쪽) 그리하여 근대는 삶의 과정 자체가 여러 형식의 통로를 거쳐 공론 영역으로 되어 간다.(같은 쪽)

그 결과 근대에는 국가 또는 정부라고 부른 것이 행정으로 대체되게 된다.(HC 44) 이름하여 익명의 지배가 시작된 것이다. 이 이름없는 사람(nobody), 즉 익명의 지배의 형식이 관료제이다. “그것은 특정한 상황 아래서, 가장 잔인하고 가장 전제적인 변형 중 하나인 것으로 증명된다. 그 이유는 특정한 정책이나 프로그램들에 대해 아무도 책임지는 것 같지 않으며, 아무도 비난받는 것 같지 않기 때문이다.”⁴⁾ 관료주의는 오늘날 전체주의와 더불어 큰 정치적 위협인데, 그것은 비인격성(nonpersonality)이 특징이므로 정치활동과 책임의 주체가 불분명하면서도 ‘폭군없는 폭정(tyranny without a tyrant)이 가능하기 때문이다. 이처럼 근대이후 사회의 등장으로 기술이 삶을 지배하면서 통치가 관리로 변하고 인격적 지배가 관료적 수단으로 대체된 결과, 정치가 비인격적이게 된 것이다.

관료제의 등장으로 현대는 정치영역을 고도의 전문적 기술을 요하는 전문가들의 활동무대로 만들었는데, 거기서는 다양한 의견이 등장

4) d'Entreves(1994), *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge Ptes, 47쪽.

하는 것이 아니라 하나의 절대적 진리만이 존재하며, 말과 행위라는 정치행위는 사라진다. 하버마스는 이것을 “정치의 과학화”라 부른다.⁵⁾ 관료제하에서 사람들은 소수의 전문가 집단의 폭력을 감수해야 하며 자신의 실존적 의미를 찾을 기회를 상실한 채 정치로부터 점점 멀어지게 된다.

이러한 현상은 현대성과 관련해서 나타난 것이라 할 수 있다. 한마디로 근대에는 사회가 발생하면서, 개인의 삶을 국가적 차원에서 공적으로 다루는 현상이 발생하게 되었는데, 이것은 고대에는 없던 현상이다. 요컨대 근대의 특징은 바로 이 ‘사회’란 것이 발생했다는 점이다.

고대에 사적 영역의 핵심을 이루고 있던 소유(property)는 그 자체 정치영역으로 진입하기 위한 하나의 수단이었다. 그런데 이것이 근대에 와서는 부(wealth)로 변형된 것이다. 부(wealth)란 자신의 세대를 뛰어넘어 대대로 먹고 살고도 남을 만큼의 재산을 의미한다. 근대에 이르러 소유는 자신만을 위한 것이 아니라, 자기 자신 이후의 세대까지 생각해야 하는 것이 된다. 부(wealth)란 그 자체가 목적으로서, 지속적인 축적과정이다. 부가 축적되면 자본이 되는바, 자본은 그 생명이 계속적인 증식에 있으며, 이것이 운동을 멈출 때, 소비되어 없어지고 만다는 특성이 있다.

따라서 자본의 소유주들은 부의 증식을 위하여 자신을 보호해줄 존재가 필요했는데, 그것을 공적영역(public realm)이라고 보았다. 이전에는 사적 가정의 영역이었던 것들이 이제는 공적 영역을 점거하게 된 것이다. 그러나 문제는 이것이 공적 영역의 점거로만 끝나는 것이 아니라 세계의 지속성을 파괴하기 시작한다는 것이다. 왜냐하면 부는 아무리 축적된다 해도, 사용하고 소비되는 대상일 뿐이므로, 이런 부가 공적 영역을 침입하고 들어왔지만 이것은 세계의 영속성 및 지속성과는 그 성질이 다른 과정의 영속성이기 때문이다.

그러므로 공동의 부는 엄연히 사적인 것으로서, 공적인 것을 구성

5) 하버마스, 『이성적인 사회를 향하여』, 종로서적, 1995, 53쪽.

할 수 없다는 것이 문제이다. 여기서 공통적인 것이 있다면 사적 개인 소유주들간의 불화를 막아주는 정부뿐이다. 이러한 정부에서 사람들은 사적 이해관계만 공유할 뿐이다. 그래서 마르크스는 ‘국가의 소멸’이란 개념으로 정확히 예견했던 것이다.(HC 44) 그의 이러한 주장은 그 당시에 사회영역이 사적 영역을 대신하게 되었다는 것을 알아차리지 못했기 때문에 나온 것이다. 이러한 아렌트의 견해는 많은 비판을 받았다. 즉 아렌트는 경제영역을 사적 영역으로 간주하고 그것이 공적 영역을 점거한 사실에 대해 개탄을 하고 있지만, 그렇다면 현대에 경제적인 문제를 빼고 나머지는 무엇이 있느냐는 것이다. 그러나 사실상 경제 영역의 일이라 하더라도 그것에 관한 결정과 관련된 일에 대해서는 의견의 제시를 통한 소통에 의해 정치행위가 발생한다.

아렌트는 친밀성개념을 가지고 사적 영역이 확대되는 현상과 맞물려 일어나는 근대의 현상에 대해 비판한다. 그녀에 따르면, 근대에 이르러 친밀성이 발견되는데, 이것은 고대에는 없던 개념으로 근대에 와서 루소에 의해 이론화되었다. 그녀가 보기에 루소는 국가가 아니라 사회의 횡포에 맞서기 위해 이 친밀성이라는 개념을 발전시켰는바, 이것은 사회가 인간의 마음을 참을 수 없을 정도로 왜곡하고 가장 내밀한 인간의 영역에까지 침투하는 것에 대해 반항한 것이다.(HC 39) 루소와 낭만주의자들이 친밀성 개념을 가지고 정치에 반항한 것이 아니라 사회에 반항한 이유는 사회의 평준화를 강요하는 경향, 순응주의 경향 때문이었다. 그녀는 근대에 와서 부동산(不動產)이 부(wealth)의 무한한 축적이 가능한 동산(動產)으로 변형되면서 사적 영역은 사회적 영역으로 해체된다고 본다. 이제 소유는 고대에서처럼 소유주가 획득하는 세계의 고정된 한 부분이 아니며, 소유의 기원은 인간 자신, 즉 신체와 신체적 힘을 가진 인간이다.(HC 69) 맑스는 이것을 ‘노동력’이라 불렀는데,(HC 69) 이것은 인간이 죽을 때까지 소진되지 않는 것이다. 아렌트의 비판은 이처럼 근대의 소유는 세계성을 상실하고 인간이 죽어야만 소멸되는 것이 되었다는 사실이다.

이와 같이 사회 영역은 사적인 것을 제거함으로써 사적 영역을 사적인 것이 아니게 했을 뿐만 아니라 공적 영역을 공적이지 못하게 하였다. 말하자면 근대 이후로 진정한 공적 영역이 사라졌다는 말이다. 이러한 견해는 하버마스가 근대에도 공론장은 문예적인 공론장으로, 그리고 나중엔 정치적인 공론장으로 변동하면서 존속해왔다는 견해를 취한 것과 다르다.⁶⁾

어쨌든 아렌트가 관점에 따르면, 예전의 정치적 기능을 담당했던 의미의 공론장이 소실되고 경제영역을 대변하는 사회적 영역이 비대해져 공적 영역이 된 결과로 나타난 문제는 인간 삶이 의미를 상실했다는 점, 그로 인해 인간 실존이 위협에 처하게 되었다는 점이다. 즉 사적 영역을 차지하고 있던 필연성과 공적 영역을 차지하고 있던 자유의 경계가 모호해지면서, 자유는 주관성의 문제(내적 의지)로 대체되거나, 필연성과는 무관하게 진행됨으로써, 자유와 필연성간의 관계를 인식할 수 없게 되었다는 점이다.

사적 영역은 원래 현란한 공적 영역의 빛으로부터 숨을 장소를 제공하는 곳이다. 그런데 사적 영역이 없고 공적 영역만 있다면, 인간의 삶은 모두 가시적인 것이 되어 천박해지며, 어두운 곳에서부터 볼 수 있는 곳으로 상승할 능력을 상실하게 된다. 따라서 주관성의 그 깊이를 상실하지 않으려면 어두운 곳은 반드시 있어야 하는 곳이라는 것이 아렌트의 논지다. 그곳이 바로 사적으로 소유한 장소인 것이다.

근대에는 이런 사생활의 존재 및 중요성을 의식하고 있었다. 그러나 그들은 공적 세계로부터 사적 소유를 분리시키는 경계선을 보호하였다. 또한 근대는 사적 소유를 중요한 문제로 보았기 때문에, 소유자의 사적 활동을 강조하고, 부의 축적을 위해서라면 소유(property)는 희생되어도 무방한 것이었으며, 그렇기에 부의 축적을 위해서 정부의 보호가 필요하다는 것을 강조했다. 그러나 공적 영역에서 중요한 것은 시민의 집(혹은 도시)과 율타리(혹은 법)이다. 그런데도 마르크스는 예

6) 하버마스, 『공론장의 구조적 변동』. 나남,

전에 정치적 의미를 갖고 있던 사적 소유를 몰수함으로써 사적 생활을 침해하여 "인간의 사회화"(HC 72)를 이룩했던 것이다. 따라서 아렌트는 맑스 시대에 이미 정부가 점차 약화되기 시작했고, 즉 국가적 가정관리로 변형되기 시작했으며, 결국 오늘날 정부는 보다 제한되고 익명적인 행정의 영역으로 해체되기에 이르렀다고 진단한다.(HC 60)

아렌트의 사생활의 관점에서 보면, 사적 영역과 공적 영역의 차이점은 보여야만 하는 것과 숨겨져야 하는 것의 차이점과 같다. 즉 사적 영역은 공적 시선을 견딜 수 없는 것, 즉 생계유지 및 생물학적 재생산과 관련된 모든 것들이 행해지는 곳이다. 여기서 상기해야 할 것은 드러나지 말아야 할 은밀한 것은 신체의 본질에서 기인된다는 의미에서 '필연성'과 관계있다는 사실이다. 그런데 이것이 근대에 들어와 숨겨진 영역이 아닌 드러내는 영역을 잠식해 들어옴으로써 오히려 숨겨질 것은 드러나고 드러날 것은 숨겨지는 현상이 나타난 것이다. 즉 사회복지정책의 일환으로 국가는 국가 구성원을 책임지는 거대 가정의 가장이 되었는바, 사회복지 국가는 사적인 영역은 공개화되고, 공적 영역이 사적 영역에 침투하여 친밀성의 영역이 된다.⁷⁾ 이것은 순전히 '사회'라는 영역의 발생덕분이다.

그러므로 근대에는 사적 이해관계, 즉 경제적 이해관계로 모든 것이 환원되는 경향이 생기게 되는데, 이렇게 다양성을 획일적인 하나의 관점으로 환원한다는 점에서 근대에 다양한 관점이 허용되는 공적 영역을 파괴하고 있다고 볼 수 있으며, 이러한 점에서 전체주의적 경향을 보인다. 이러한 공동세계의 파괴는 세계와 고립된 상황에서, 즉 타자와 의사소통할 수 없는 상황에서 일어나며, 또한 대중사회나 대중적 히스테리의 상황에서도 일어난다.(HC 58) 여기서는 모든 사람들은 자

7) 하버마스는 공문장의 구조변동'에서 이것을 자세히 설명한다. 현대에 사회복지정책이 실시되면서 국가가 개인의 사적인 삶을 관리하고 조직하는 현상을 생각해 보라. 즉 복지정책을 전선에서 맡고 있는 사회복지사는 독거노인이나 생활보호대상자들의 가정생활을 속속들이 파악하고 그들과 친밀한 관계를 형성하고 있다.

신들의 독특성을 드러내지 못하고 모두 하나인 듯이 행동하며, 완전히 사적으로 된다. 따라서 4절에서는 획일화로 특징지어지는 대중사회의 필연적 귀결인 대중문화에 대한 아렌트의 입장을 살펴볼 것이다.

그런데 아렌트가 "사회"를 염려스러운 눈으로 보는 이유는 "사회"가 행위의 발전 가능성을 제거하고, 그 대신 사회 구성원에서 소정의 행동을 기대하며 다양한 규칙을 만들어서 부과함으로써 구성원의 행동을 표준화시키며, 자발성이나 탁월성을 표출할 수 있는 출구를 막아버리기 때문이다. 그리고 이러한 사회에서는 개인의 정체성과 사회적 지위가 동일시되기 때문에 성공하지 못한 사람은 인생 낙오자가 되며 살아갈 가치를 부여받지 못하게 된다. 이렇게 본다면 아렌트에게 정치 행위란 규격화나 표준화를 의미하는 것이 아니라 예외적이고 드문 우연적이고 일회적인 성격의 것이라고 할 수 있다. 공론 영역은 개성을 위해 준비된 곳이었다.(HC 41)

여기서 눈여겨 볼만한 것은 이러한 사회의 평등화 경향으로 인한 근대의 평등을 고대적 의미에서의 평등(quality)개념과 다르다는 사실이다. 고대적 평등이 자신의 독보성과 개성, 차이를 동등하게 발휘할 권리를 의미하지만, 근대적 평등은 형식적 법적으로만 인간이 평등하다는 것으로, "소수의 평등한 사람에 속한다는 것은 동류집단에서 사는 것이 허용되는 것을 의미했으며"(같은 쪽), 개성과 특성 및 차이는 전적으로 사적 문제일 뿐 외부로 드러낼 수 없는 것임을 의미한다. 이러한 근대적 평등은 사회에 내장되어 있는 순응주의적 경향, 행위의 행태로의 대체 때문에 가능한 것이었다.(같은 쪽 참조) 아렌트에 따르면, 순응주의에 기반을 두고 있는 것이 경제학, 통계학이다.

통계학에서 법칙은 많은 사람들이나 오랜 기간이 적용될 경우에만 타당하다.(HC 42) 여기서는 모든 것을 통계적으로 해석하기 때문에 그 통계, 즉 일반적인 성향을 벗어나는 독특함이나 희귀한 사건은 법칙에서 벗어나므로 '일탈'로 취급된다. 이러한 법칙에 있어서는 그것을 벗어나는 인간의 뛰어난 개별적 행위는 무의미한 것이 되는 것이다. 따

라서 법칙에 따르는 통계학이나 경제학이 탄생한 근대에는 정치적 행위가 위축될 수밖에 없었다는 것을 알 수 있다. 그래서 아렌트는 이것을 그녀가 제시하고 있는 개인의 혼치 않은 업적이나 드문 사건의 기반이 되고 있는 정치행위의 가능성을 말살하고 고의적으로 없애려는 기도라고 보는 것이다.(HC 42 참조) 통계학이 처리할 수 있는 사회 현상들, 즉 순응주의, 행태주의, 자동주의 등으로 성격규정할 수 있는 근대사회의 특성들은 법칙의 타당성을 들어 모든 것을 평준화시키는 것들이다. 통계에 의해 예측가능한 행동의 획일성은 급기야 대중사회를 산출하게 된다. 통계학은 다수를 처리하기에 타당하며, 이는 “타당성은 증가하지만 ‘편차’는 현저히 감소한다”는 것을 의미하는데, 이것의 정치적 의미를 살펴보면, “어떤 정치적 조직체의 인구가 많으면 많을수록 정치적 요소보다는 사회적 요소가 공론 영역을 더 많이 구성한다는 것이다.”(HC 43) 이는 아렌트가 제한적인 인구로 구성된 폴리스를 따라 평의회를 가장 이상적인 정치체로 주장하게 되는 배경이 된다.8)

근대는 순전히 사회의 승리, 즉 노동하는 동물의 승리로 공적 영역이 쇠퇴하게 되었으며, 그로 인해 인간 삶의 위기가 도래하였다. 그래서 그녀는 공적 영역과 사회영역을 대립적인 것으로 보고 있다. 그러나 아렌트가 이 양자를 서로 대립적인 관계에 있는 것으로 본다고 해서 이것들이 따로 따로 존재해야 한다고 보는 것은 아니다.9)

김선욱의 지적대로, 우리가 어떤 현상을 바라볼 때 이 양 측면이 동시에 존재하는 경우가 많다. 예를 들어 과학자가 과학 기술을 사용한다고 할 때, 그 기술에 대한 지식은 사회적 측면이라 할 수 있고, 그 기술을 어떻게 사용할 것인지에 대한 논의는 정치적인 것이라 할

8) 아렌트 저서 곳곳에서 이러한 주장이 나타난다. 그 대표적인 곳이 『혁명이란 무엇인가』 6장: 혁명적 전통과 잃어버린 보배. 아렌트는 여기서 평의회를 새로운 정치체로, 따라서 자유의 공간으로 간주한다.

9) 김선욱(2001), 「한나 아렌트의 정치 개념」, 『철학』 67집 여름호. 2001a 또, 김선욱(2001), 『정치와 진리』, 책세상. 2장. 2절.

수 있다. 이렇게 사회적인 것과 정치적인 것은 동전의 다른 양면처럼 동시에 존재할 수 있다. 아렌트는 그의 정치 개념을 통해 양자의 대립 내지는 어느 한쪽 편만을 선택해야 한다는 선택의 기준을 제공하는 것이 아니라, 양자의 비교를 통해 인간은 어느 한 측면만으로 존재해서는 안 된다는 것, 진정한 인간이라면, 양자간의 조화를 모색하여¹⁰⁾, 개인주의에 집착한 인간상을 극복하고, 또한 공동체 주의만 강조하여 구체적인 인간 삶의 경험을 도외시함으로 인해 오게 되는 인간 삶의 황폐화를 차단함으로써, 보다 가치 있는 삶의 실현이 가능하다는 입장을 가지고 있다고 하겠다.

3) 소비자 사회

앞에서 설명한 바와 같이, 아렌트는 사회 영역은 사적 영역의 문제가 공적 영역에 등장하여 공적으로 다루어지는 특징이 있다고 보았다. 여기서 고대의 소유는 근대에 부(wealth)로 변형되었는데, 부의 지속적 증대를 자본이라고 볼 수 있으며, 이러한 자본은 계속해서 운용되어야 하는 끝없는 과정을 갖는다. 로크는 이러한 부의 원천을 노동으로 보고 있으며, 아담 스미드를 거쳐 맑스에 이르러 노동이 최고의 지위로 상승하게 되어 노동의 절정기를 맞이하게 된다. 노동이 최고의 인간 세계를 건설할 수 있는 능력이 되면서 노동의 생산성은 강조되는데, 노동 생산물의 증거는 노동의 물질적 생산물로, 이것은 대개 소비품이다. 따라서 노동의 증거는 소비됨으로써 즉시 파괴될 수밖에 없다. 노동 생산물이 가치 있으려면 지속성이 있어야 하므로 로크는 이것을 노동생산물보다 영구히 살아남는 화폐라는 공통분모로 환원시켜 버린 것이다.

맑스는 인간 활동 중 노동을 가장 인간적이고 생산적인 것으로 보았기 때문에 혁명의 과제를 노동계급의 해방으로 보지 않고 노동으로

10) 홍원표, 「아렌트의 정신의 신화」, 『한국 정치학회보』, 1999.

부터의 해방이라는 이중성을 보이는데, 이것은 노동을 철폐해야 진정한 자유가 가능하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 맑스는 노동활동을 인간의 본질적 활동으로 보았고 노동을 통해 자유를 실현할 수 있다고 보았다.

아렌트가 맑스와 비슷한 전제로부터 출발하면서도 맑스와 다른 결론에 도달한 것은 바로 “욕구의 문제를 정치의 사고의 중심에 두지 않은” 때문이다. “게다가 아렌트는 욕구의 이행과 자유의 발휘를 근본적으로 대립적인 것으로 보았다.”¹¹⁾ 마르크스가 욕구를 다룬 것은 자본주의가 경제적으로 뿐만이 아니라 사회적, 정치적, 문화적으로 자신을 재생산한다는 것을 분명히 하는 것이다.¹²⁾

아렌트의 노동비판은 계속된다. 그녀에 따르면, 노동생산물은 신체의 생명과정에 의해 즉시 결합되고, 소비되고, 없어진다. 사실상 삶의 힘은 다산성에 있으며, 다산성은 노동을 통해서 가능하다. 노동은 생산과 소비의 균형과 관계하는바, 노동생산물은 망가지기 전에 소비되는 운명을 타고 났다. 따라서 노동은 파괴적이고 소모적인 성격을 갖고 있으며, 인간이 자연과 행하는 신진대사로서의 노동운동은 순환적, 반복적인 것으로, 이 순환운동이 지속되기 위해서는 소비가 필요하며, 이때 소비의 수단을 제공하는 활동이 노동인 것이다.

노동이 생산하는 모든 것은 삶의 과정에 끌어들여지며, 삶의 과정을 재생산하는 이 소비는 신체의 유지를 위해 새로운 노동력을 생산하거나 재생산한다. 이렇게 노동과 소비는 동일운동이라 할 수 있는바, 이것의 특징은 끝나자마자 다시 시작해야 한다는 것이다.

삶의 과정이 사회적 영역속에 자신의 공적 영역을 확립하게 되면 이 사회적 영역은 자연적인 것이 부자연스럽게 성장하게 한다. 이렇게 되면, 사적인 것과 정치적인 것은 사회적 영역을 방어할 수 없게 되는데, 여기서 자연적인 것이 부자연스럽게 성장한다는 것은 바로 노동생

11) Hansen(1993), *Hannah Arendt: Politic, History and Citizenship*. Polity Press. 41쪽.

12) Ibid, 42쪽.

산성의 증가를 의미한다. 노동의 중심요소인 노동분업과 노동의 기계화는 조직화를 요구하는데, 이 조직화의 원리는 사적 영역이 아니라 공적 영역에서 발생하는 것이다. 삶의 영역은 아무리 해도 노동의 혁명적 변형에서와 같은 탁월한 업적을 획득하지 못한다. 이 때문에 ‘노동’의 의미, 즉 참을 수 없는 ‘고통’과 ‘노고’는 상실된다. 필연성이 노동을 필수불가결한 것이 되게 하지만, 탁월성은 노동에서는 얻을 수 없는 것이다. 노동의 영역은 탁월한 업적보다는 인류 전체의 진보에 관심이 있기에 노동이 지배적인 사회에서는 노동 생산성이 중시된다. 이런 사회에서는 인간의 행위능력이나 언어능력은 상실되기 때문에 인간의 삶의 유의미성이나 가치는 추구할 수 없게 된다는 것은 노동패러다임이 안고 있는 한계이기도 하다. 아렌트에 따르면, 과거에는 자기 자신, 역사와 세계에 대한 우리 자신의 의미는 전통과 교육을 통해서 형성되었다.¹³⁾ 그러나 이제 우리는 전통과 단절되었고, 이런 상황에서 과거의 의미와 관련된 인간의 삶은 사라졌다. 그 결과로 “현대의 교육은 젊은이들에게 삶을 준비시키는 것이지 세계를 준비시키는 것이 아니며, 그에 따라 그들에게 필연성에 대해 철저히 파악하도록 양도한다.”¹⁴⁾

노동패러다임의 지배로 인해 전통과 단절된 이 상황에서 더욱 심각한 것은 한정된 사람들의 소비능력에는 한계가 있다는 것이다. 그러나 진행되는 부의 축적은 ‘사회화된 인류’에게 한계가 없다. 그래서 사람들은 축적한 소유를 지출과 소비 수단인 화폐로 변형시켜서 개인적 소유의 한계를 제거하고 개인적 사유의 한계마저 극복해 버렸던 것이다. 따라서 부는 벌어들여서 소비하는 힘이 된다.(HC 124) 그러나 이 힘은 인간의 유의미한 삶을 생산하는 힘이 아니라 신진대사의 다른 형태일 뿐이다. 따라서 이제 문제는 어떻게 개인적 소비능력을 무제한

13) Ibid, 74쪽.

14) Arendt(1956), "What is Education?" in *Between Past and Future*, Penguin, p. 173-96.

적인 부의 축적에 맞출 수 있느냐 하는 것이다.(같은 쪽)

아렌트에 따르면, 인류전체의 풍요는 멀고 먼 이야기이므로, 사회는 자신의 다산성의 한계를 극복하는 방법을 민족적 규모로만 알게 되는바, 그 극복책이란 것은 모든 생산재를 마치 소비재인 것처럼 취급하는 것이다.(HC 124 참조) 이것은 문화산업에서 극명하게 드러난다. 게다가 세계의 사물들과 이런 방식으로 관계 맺는 것은 이 사물들의 생산방식과 일치한다. 모든 장인의 작업을 노동으로 대체한 것은 산업혁명 때문이었다. 그래서 예전의 대가(大家)가 가지고 있던 전문화(specialization)는 노동 분업(labor division)으로 대체되고, 더 이후에는 도구나 기계의 의존하는 대량생산체제로 넘어가게 되었다.(HC 125) 이러한 상황에서 사용물품들은 너무 풍부해서 소비재로 변형되며, 노동과정의 무한성은 반복적인 소비의 되풀이로 인한 소비의 욕구에 의해 대체된다. 소비는 새로운 소비를 낳고, 생산품이 사용가치를 잃고 소비가치로 될 때, 노동과정의 무한성은 계속된다. 그러므로 이제 사물의 지속성은 기대할 수 없는 것이 된 것이다. 다시 말하면 집, 가구, 도구들도 인간과 자연의 무한한 신진대사에 투입되어야 하며, 우리는 그것을 소비해야 하고 소모해야 한다. 그럼으로써 생물학적 과정과 자연의 순환적 과정이라는 의미에서 자연으로부터 인공물, 즉 세계를 분리시키는 경계선이 사라지고 우리는 세계의 안정성 상실로 항상 자연의 위협속에서 살아가게 된 것이다.

우리는 세계의 제작자인 제작인의 이상인 안정성, 지속성, 영속성이라는 세계제작자인 제작인의 이상을 희생한 대가로 노동하는 동물의 풍요로움을 얻게 되었다.(HC 126) 그래서 우리는 노동자 사회에 살고 있다. 그리고 흔히 우리는 소비자 사회에 살고 있다고 말하는데, 이것은 노동자 사회에 우리가 살고 있다는 것과 동일하다.(같은 쪽) 이 소비자 사회에서 모든 인간 활동은 생물학적 필연성을 충족시키기 위한 생필품 확보 및 그것을 공급해주는 노동활동이라는 공통분모로 평준화되었다. 이제 모든 활동은 노동활동을 기준으로 평가된다. 작업

은 유희로 분해되어 세계적 의미를 상실하고, 노동사회에서 예술가의 활동은 여가와 다름아니다. 즉 노동활동만이 유의미한 지배적인 활동이 되었다. 이제 노동 이외의 다른 활동은 취미가 되었다. 그와 반대로, 소비재와 사용물품 모두와 구별되는, 인간의 다원성에 의존하고 보고 듣는 능력을 갖는, 그래서 “타인의 항상성에 의존하는” “행위와 언어의 생산물들은 인간관계와 인간사를 구조함”으로써 “인간사의 모든 사실세계를 실재하고 계속 존재하게 함”에도 불구하고, 그것들은 근대에 많은 손상을 입게 된 것이다.(HC 95)

이렇게 볼 때, 현대는 모든 인류가 강제적으로 필연성의 지배를 받고 있으며, 그로 인해 자유로운 시대를 창조하기 어렵다고 볼 수 있다. 아렌트에 따르면, 맑스는 이것을 인식했기에 노동으로부터의 해방을 부르짖었다. 그런데 이 노동으로부터의 해방은 곧 필연성으로부터의 해방이며, 궁극적으로는 소비로부터의 해방을 의미한다. 그러나 그의 예언과는 반대로, 자동화의 발전으로 고통과 노고가 필요없는 소비는 생물학적 과정인 소비성을 변화시키기보다 더욱 증가시켜서, 더 소비에 열을 올리게 되었다는 것이 아렌트의 생각이다. 소비는 세계의 지속성을 무자비하게 파괴한다. 그리하여 노동으로부터의 해방은 인류에게 남아도는 여가시간을 생산적인 보다 고양된 삶을 위해 사용하게 하는 것이 아니라, 오로지 소비에만 소모되며 그럴수록 탐욕은 더 강렬해진다는 것을 알 수 있다.(HC 133) 이제 세계의 모든 사물은 절멸이라는 보존의 사각지대에 놓이게 되었다. 근대 이후 사물마저도 그 존재가 위협에 처하게 된 것이다.

근대세계에서 노동의 해방은 노동하는 동물이 공적 영역을 점거했음을 의미한다. 그런데 이것은 매우 안 좋은 것으로서, 노동의 동물이 공적 영역을 점거했다는 점에서 공적 영역은 부재하고 공개적으로 이루어지는 사적 활동만 존재한다고 볼 수 있다. 그로 인한 결과가 곧 "대중문화"이다.(HC 132) 아렌트가 염려하는 것은 바로 이 대목이다. 이 대중문화는 생산의 다산성이라는 근대초의 기획에 의해서 우리의

경제가 소비하는 경제가 되었을 때 생긴 현상이며, 이는 노동하는 동물이 자신의 이상을 실현하는 과정에 있음을 잘 시사해준다. 소비경제에서 사물들이 파멸하지 않으려면 세계에 나타나는 동시에 소비되어 버려져야만 한다.(HC 134) 따라서 소비자 사회의 사람들은 더 이상 세계에 사는 것이 아니라 소비과정에 의해 이리저리 떠밀려 다니게 되는 것이다.(HC 134 참조)

세계는 소비될 사물로 이루어지는 것이 아니라 사용될 사물로 이루어지는 것이 원래 모습이다. 이때 세계와 세계의 사물은 인간이 지상에서 편히 지낼 수 있는 조건으로서, 그것을 가능하게 해주는 자연은 제작인에 세계를 건설하는데 없어서는 안 될 중요한 존재이지만, 노동하는 동물에게 자연은 그들의 꿈을 실현시키도록 재료를 공급해주는 존재일 뿐이다. 그는 자연에서 사물을 취하여 그것을 계속해서 소비함으로써 살아남는다. 그러나 지속성을 보장해주지 못하는 삶을 인간적인 삶이라 할 수 없으며, 이러한 삶은 자신의 무상함을 고정시켜줄 영속적 주체를 갖지 않는다는 점에서 위험하다고 하겠다.

4) 대중사회와 대중문화

아렌트의 염려대로, 근대 이후로 우리 사회는 사회적 관점, 즉 경제적 가치에 의해서 모든 것이 가치평가됨으로써 사회의 평준화 경향을 가져왔는데, 이러한 경향은 일부 계층에 한정된 것이 아니라 사회 전체에 확대되었다는 의미에서 현대사회는 ‘획일성’ 내지는 ‘단일성’이 지배하는 사회라고 볼 수 있다. 이렇게 경제라는 단 한가지의 척도가 사회를 지배한다는 의미에서 현대 사회는 전체주의적 경향을 띠다고 볼 수 있는데, 대중 사회는 그 대표적 현상이라 할 수 있다.

대중 사회는 근대에 발생한 것으로, 그 경로를 추적하면 다음과 같다. 근대에는 한편으로는 사회가 승리하게 되면서, 행태(behaviour)가 행위(action)를 대체했으며, 개인의 지배가 관료제(익명의 지배)로 바뀌

었다. 다른 한편으로는 처음에는 경제학이 지배적이었지만, 사실상 이 경제학은 인간 활동 중 경제라는 제한된 영역의 행동유형만을 구성하는 학문이었다. 그러던 것이 나중에는 사회 전체를 포괄적으로 다루는 사회과학으로 대체되기에 이른다. 사회과학은 행동과학으로서 인간 및 인간의 활동을 조건에 반응하는 동물의 행동으로 환원하여 해석한다.

이렇게 제한된 계층의 국민에서 모든 계층을 점령하는 행동과학의 마지막 발전단계에서 ‘대중사회’는 출현하게 되었다. 그리하여 이 대중사회가 국가의 모든 계층을 차지하고 ‘사회적 행동’이 사회 전부를 지배하게 되었던 것이다.

또 다른 각도에서 대중사회의 형성과정을 보면, 대중 사회는 북미 유럽 인구의 대다수가 부와 여가라는 이전의 배타적 가치였던 것 속으로 들어올 때 생겨났다.¹⁵⁾ 예전에 부와 여가는 소수만의 독점물이었다. 그런데 근대사회로 들어와서 많은 사람들이 합류하게 되었다는 의미에서 양적 개념인 ‘대중’(mass)이란 개념이 등장했던 것이다. 수적 의미에서의 대중 사회는 기준의 부재, 판단의 부재, 거대한 소비능력, 세계 소외 등을 공유하는 것이 그 특징이다.

이렇게 형성된 대중사회가 문제가 되는 이유는 사회적인 것이 공적 영역을 점거하고 들어옴으로써 귀결된 순응주의에 따른 단일성이 사회적 동물로서의 인간을 지상의 최고 지배자로 만들었기 때문에 인간성을 말살 할 수 있기 때문이다. 이와 같이 본다면, 대중사회는 공통의 세계를 상실하고 사회적 영역에 거주하는 사람들 사이에 확립된 ‘조직화한 함께 살아감’의 형식이라 할 수 있다.¹⁶⁾

그렇기 때문에 현대 세계에 있어서의 노동과정에 대한 설명에 있어서 대중사회는 중요한 요소인데 동일한 것 중 많은 것을 공유한다는 것은 여러 가지 문제를 함축한다. 대중사회의 특징은 비세계성, 사물들의 소비를 위한 탐욕스런 식욕이다. 문제는 이러한 소비자 사회의

15) Hansen(1993),

16) Ibid, 114쪽.

성장이 우리와 문화적 사물의 교섭까지도 변경시킨다는 것이다. 여기서 사물들은 문화적 동물의 발전과 표현 수단이 아니라 새로운 종류의 사회, 즉 오락산업이 된다. 그것은 객관성과 영구성에 대한 관심으로서의 문화의 가능성을 손상시키는바, 그것은 사회적 세계의 문화인 것이다.

소비사회는 오락산업과 결합됨으로써 인간의 의미를 파괴하는데, 오락은 인간을 삶의 과정의 요구와 연결시키므로 우리는 오락과 쾌락을 요구한다. 게다가 오락은 세속성에 대해 도전한다는데 문제가 있다. 그리하여 오락은 삶에 예술을 종속시키며, 소비요구에 예술을 종속시킨다. 그러므로 예술은 소비과정의 요구에 맞추어 대중문화가 된다.

대중문화는 대중사회와 밀접하게 결합되어 있으며, 그런 점에서 대중문화는 노동이 중시되는 대중사회의 필연적 귀결이라 할 수 있다. 대중문화는 삶의 노동과정의 끝없는 순환속에 놓여 있는 노동자 사회에서, 노동 생산물을 소비하기 위한 소비주체로서의 대중의 출현과 더불어 발생하는바, 노동자 사회에서는 부의 계속적인 축적을 위해 다산성이 그 핵심인 노동에 의해 생산된 잉여 산물들을 소비할 대중(mass)이 필요했던 것이다. 따라서 우리가 대중문화를 향유한다는 것은, 아렌트의 관점에서 볼 때, 마치 앞에서 설명한 노동사회에 우리가 살고 있다는 것이 우리가 소비자 사회에 살고 있다는 것의 다른 표현인 것과 마찬가지로, 생물학적 필연성의 주기 속에 갇혀 있다는 것의 다른 표현이다.

여기에 등장하는 교양없는 사람(philistine)들은 진정한 예술 및 세계와 대립되는 사람으로, 그들은 문화를 파괴하는 측면이 있다. 예술 작품들이 사회적이고 개인적인 품위의 대상이 되면 그 근본적 속성을 상실하고 또 다른 가치, 즉 사회적이고 개인적인 가치와 현금으로 교환할 수 있는 사회적 상품이 된다.

대중문화에서 진정한 사물은, 즉 세속적인 창조물들은 우연적인 감

각적 성질들의 덩어리가 아니라, 오히려 그것들은 구상력의 형식을 제공하는 능력에 의해 중재된 물질이다. 이처럼 사물들이 노동과정의 규칙에 의해 형성된 사이비-사물들이 될 때 미적 성질들, 특히 미는 공허하고 주관적인 선호, 이상(ideal)이 되어 탈객관화된다.¹⁷⁾ 의미의 탈객관화는 형식의 제거를 의미하는 것이 아니라 여기서는 상품형식을 의미하는데, 그 형식은 생산과 소비라는 삶의 주기 과정에서 재창조되기 위해서만 파괴된다. 영속성과 안정성을 추구하는 예술 대상형식은 사라지고, 이로써 예술 그 자체의 기초는 손상된다.

이러한 전환은 문화적인 인공물의 세계를 파괴하며 기억 능력, 즉 진정한 역사의 의미도 파괴한다. 그러므로 오락 산업이 문제가 되는 것은 소비 상품의 원천에 대한 요구속에서, 소비를 위해 성질을 변형시켜 값이 싸진 인공물을 얻으려고 문화와 전통을 뒤진다는 것이다.

여가는 선택적인 것이 되어야지 필연성의 한 측면이 되면 자유영역이 필연성의 영역의 확장으로 조직된다. 그렇게 되면 문화는 생산주기의 영향을 받게 되고 그 세계성을 상실하게 되어 필연성의 영역으로 전락하게 되어 삶의 무의미성이 지배하게 된다.

이것이 대중문화가 몰고 온 오락산업과 소비자 사회가 문제가 되는 이유이다. 문화는 정치와 같은 속성을 갖는다. 정치 경험의 능력과 예술작품에 의해 계몽되는 능력은 같은 특성을 요구하는데, 예술과 정치는 공적 세계의 현상이라는 점에서 공통적이다. ‘출현’(appearance)은 공적 영역의 핵심적인 특징인데, 정치와 문화는 출현이라는 근본적 성질을 공통적으로 갖고 있다. 그러기에 행위와 미, 정치와 예술의 특징은 노동과 제작에 함께 저항하는 것이 된다. 유용성이나 기능의 영향을 받지 않는 모든 대상들 중 가장 세속적인 것은 예술작품이다. 그것은 영속성과 지속성을 갖는다. 그러므로 불멸적인 것이 나타나서 보여지고 들려지며 말해지게 되는 것이다.

아렌트는 대중문화가 행하는 것에 관심이 있는데, 여기서 문화와

17) Hansen(1993),

정치 간의 결합을 살펴볼 필요가 있다. 정치와 문화는 그들이 출현할 수 있는 공적 공간을 필요로 하며, 거기서 사람들은 자신의 인격성, 개성, 가능성을 최대한 발현시킬 수 있다. 이처럼 정치경험에 대한 능력과 예술 작품에 의해 감동받고 고양하는 능력은 같은 특성을 필요로 하기 때문에, 진정한 정치를 위해서는 인간다운 세계, 즉 사물들의 영역이 있어야 하는 것이다. 그러므로 예술작품이 하나의 상품가치로 전락할 때, 그것은 출현의 영역을 허용하지 않기에 그것은 거짓된 문화, 즉 대중문화가 되며, 이것은 거짓된 정치와 공통의 현상을 가져오는데, 그 현상이란 순전한 인간의 함께함, 복수성, 연대성을 보장해 주지 못하는 것을 의미한다. 이것은 대중문화가 대중사회의 특징인 모든 것을 경제적 가치라는 일원적 척도로 환원시킴으로써, 인간의 다양한 개성표출이 불가능해졌음을 의미하며, 이로 인해 ‘차이’가 말살되었음을 의미한다. 이는 개인의 독특성이 사라졌음을 의미하는 것으로, 인간이 진정한 문화라는 공적 영역에 진정한 인간으로서 ‘출현’할 수 없게 되었음을 의미한다.

3. 맺음말

이상에서 아렌트는 자신만의 독특한 행위개념을 통해서 현대성의 병폐를 지적하고 그것을 극복할 수 있는 하나의 방안을 모색하고 있음을 알 수 있다. 그가 정치행위라는 개념을 통해서 우리에게 전달하고자 하는 것은 말과 행위를 통해 자신을 타인에게 드러내는 정치행위가 사라질 때, 우리의 삶의 유의미성과 가치 역시 사라진다는 것이다. 그것은 우리가 더 이상 인간적인 삶을 살 수 없다는 것을 의미한다.

아렌트는 근대 산업혁명으로 인간의 조건에 대한 파괴가 시작된

이해 현대에 이르기까지 인간의 실존이 위협받고 있는 현상의 심각성을 느끼고 인간 실존의 조건을 재정비하고자 하였다. 그는 현대성으로 인해 야기된 공적 영역의 파괴, 세계소외, 지구로부터의 소외, 사유능력의 상실 등이 현시대의 극복 과제라고 보고, 이러한 현상들을 극복할 수 있는 대안으로 공적 영역의 활성화를 들고 있다.

인간은 생물학적 욕구를 충족시키는 것만으로 인간적인 삶을 살 수 없다는 것은 누구나 다 아는 사실이다. 아렌트는 그 생물학적 욕구 이외의 인간다운 삶을 인간의 말과 행위에서 찾고 있는데, 그는 이 말과 행위의 힘을 통해서 파편화된 현대 인간 삶의 질적 고양 가능성이 있다고 보고 있다. 그런데 이런 고양된 삶이란 혼자 있을 때 실현되는 것이 아니라 공적 영역에 등장해서, 타인앞에서 자신의 생각을 말하고, 타인과의 생각을 공유할 때 가능하다고 보는 것이다.

이것은 현대 상황에서 생물학적 사적 영역의 삶에만 매몰되어 모든 가치를 경제적인 것으로 환원하여, 경제적인 것만을 추구하는 현대인은 결국 노동하는 동물로만 사는 것이며, 이렇게 더 이상의 질적 고양된 삶을 외면하는 삶은, 무기력, 소외를 낳는 것이므로, 그것을 탈피하기 위해서 사람들은 생각할 필요가 없고, 무조건적 순응만을 요구하는 전체주의로 나가게 된다는 점을 간파하고, 아렌트는 그것에 경종을 울리고 있다고 하겠다.

참고문헌

- 김선욱(2001), 「한나 아렌트의 정치 개념」, 『철학』 67집 여름호.
2001a
- 김선욱(2001), 『정치와 진리』, 책세상.
- 아렌트(1963), 『혁명에 관하여』, 김동호 역, 울성사
- 하버마스, 『공론장의 구조적 변동』. 나남,
- 하버마스, 『이성적인 사회를 향하여』, 종로서적, 1995, 53쪽.
- 홍원표, 「아렌트의 정신의 신화」, 『한국 정치학회보』, 1999.
- Arendt(1956), "What is Education?" in *Between Past and Future*, Penguin,
- Arendt(1956), "What is Freedom?" in *Between Past and Future*, Penguin.
- Arendt(1958), *Human Condition*, Chicago Univ.
- d'Entreves(1994), *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge
Press, p. 47.
- Hansen(1993), *Hannah Arendt: Politic, History and Citizenship*. Polity Press.

Abstract

Arendt's critic on modernity and the seek of plan to overcome it

Kim, In Soon

Since modern, while the balance between the private realm and the public realm have been lost, and man falls in mental devastiztion. And this can be the outcome of modernity. Arendt' issue is started from this modernity. She tried to overcome that by restoring original politics.

With the departure of modernity, the condition of man' life collapsed, by that, many malady was yielded. It's course is three. First, while the economic problem of the private realm occupied the public realm in modern, "social realm" appeared and excessively got fat. This situation distorted politics by displacing administration for politics as the foremost mode of human relationship. Second, the development of the social realm red to a consumer's society. Here, a consumer's society needs labor activity, but it is only a repetitive and futile activity. Third, a the leveling demands of the social was extended to whole realm of society, and our society was transferred to mass society. Mass society trends the totalitarian tendency in that it is unified one value, finally it yields mass culture. Mass culture is influenced by a productive circle, and is lost the worldliness. Thus

man is controled by the meaninglessness of life. Under this situation, man is deprived of a human relation. And This situation can overcome through the political action.

【Key words】 private realm, public realm, social realm, labor, work, action

마음의 지향성과 밀리칸의 고유기능 이론

김영진*

【요약문】 이 논문에서 필자는 어떤 낯설고 생소한 형태의 지향성의 존립가능성을 밀리칸의 고유기능 이론과 그녀의 지향성 이념에 대한 고찰을 통하여 토의한다. 밀리칸의 그 이론이, 눈·심장·허파 등과 같은 생물학적 장차물이 어떤 원시적인 형태의 지향성을 지닌다는 점을 함축하는 것은 상당히 주목할 만하다. 철학자들은 그런 형태의 지향성을 외부적 지향성이라고 부른다. 이는 의식과 지성을 지닌 총체적 인격체만이 지향성을 소유할 수 있으며 그러한 한 그것이 물리적·생물학적 속성이나 기능으로 환원될 수 없다는 전통적인 지향성 이해와 정면으로 상충한다. 이 글에서 필자는 그 외부적 지향성의 이념이 어떤 방식에서 지향성 이론 일반의 건립에 이론적으로 관련할 수 있는지 추적한다. 좀 더 구체적으로 말해 필자는, 최근 대두하는 외재주의적 지향성 이론을 형성하는 한 중심 입론-어떤 지향적 상태들은 마음 바깥의 실제적 대상들을 직접적인 방식에서 포함한다는 테제-을 밀리칸의 고유기능 이론과의 연관 속에서 명료화하도록 시도한다.

【주제어】 밀리칸, 지향성, 고유기능, 자연주의

* 동국대학교 철학과 강사 (ykiem@yahoo.com)

I.

지향성이 마음의 본질적 표지이며 그 같은 지향성의 소유는 곧 마음의 소유라는 철학적 테제가 어느 면에서 그리고 얼마만큼 타당한지 혹은 부당한지의 판단을 잠시 유보하자. 그런 뒤 지향성에 대한 다음의 정의를 고려해 보자: 즉 지향성의 담지자의 지향적 상태는 그것이 외부에 실재하는 사물이나 사태에 의하여 촉발된 것이든 또는 그 소유자의 몸체 혹은 두뇌가 그 상태를 유발한 것이든 문제시되는 그 내적 상태 자체와 다른 그 무엇에 관한(about) 것이라는 의미에서 지향적이다. 필자는 이것이 앞에서 언급한 철학적 테제에 대한 심각한 개입 여부에 상관없이 지향성에 대하여 우리가 동의하고 수용할 수 있는 최소한의 기능적 정의일 수 있다고 생각한다. 그 측면에서 지향성은 그 자체와 다른 어떤 것에—인지적으로 또는 비인지적으로—관계하는 속성 내지 능력이다. 이 점을 염두에 두면서 다음 사례들에 주의를 기울여보자:

(1) 영수는 신(God)에 관해 생각하고 있다. 한 때 그는 신이 우주를 창조했으며 만물의 주재자라고 여겼다. 영수는 신을 보기를 원했지만 신은 그 앞에 나타나지 않았다. 어떤 철학적이고 과학적인 이유들로 인해 영수는 마침내 그의 신앙을 포기했다. 그러나 그는 여전히 종교를 이해하고자 노력한다. 그는 이 세상을 어떤 종교적인 관점으로부터 보기를 원한다. 그러나 영수는 신이 실제로 존재하는 지 회의한다. 그는 신이 실재해야 한다고 요청한다. 그에게 신은 한갓된 신화적 존재가 아니다. 글썬, 신이 존재하지 않는다는 것이 아마도 결국 참일 것이다. 어찌면 신은 죽었다는 것이 사실일지도 모른다. 혹은 적어도 우리는 신이 존재하는지 그렇지 않은지 올바르게 알지 못한다. 그럼에도

불구하고, 영수는 신에 관해 생각한다. 그 경우 영수는 실제로 무엇에 관하여 생각하는 것일까? 그런 종류의 생각이 어떻게 가능할까?

(2) 철수는 사업가이다. 그는 사업에서의 성공을 향한 강한 욕망을 갖고 있다. 철수는 그의 경쟁자들을 질시하고 비방한다. 심지어 그는 사업에서의 성공을 위하여 정직할 필요가 없다고 믿는다. 여기에서 지향적 상태로서의 욕망과 질시와 믿음은 각각 어떤 질적인 특징을 갖는가? 그리고 그 각각의 지향적 상태가 정향해 있는 대상은 무엇일까? 이를테면, 음식에 관한 욕망과 성공에 대한 욕망의 지향적 대상의 차이는 무엇일까? 나아가 욕망을 제거한다는 것은 무엇과 같은가? 철수가 그의 경쟁자 순이를 질시할 때 그 질시의 정확한 대상은 순이의 사업능력인가, 순이라는 인물자체인가, 혹은 양쪽 모두인가? 마침내 놀랍게도, 철수가 인간은 어느 경우든 정직하고 신실해야 한다는 새로운 믿음을 지니게 되었다고 가정하자. 믿음을 바꾼다는 것은 무엇일까? 그것은 어떤 새로운 명제(proposition)를 믿음의 대상으로 파악하는 것인가 또는 어떤 새로운 문장(sentence)을 그의 믿음체계 안에 끌어들이 수용하는 것인가?

(3) 영희는 외국여행을 하고 있다. 어떤 나라의 특산물 판매장에서 그녀는 이전에 결코 본적이 없는 어떤 진기한 물건(novelty)을 보면서 그것에 관해 생각하고 있다. 그 상황에서 영희가 판매원에게 물기를 원하는 첫째 질문은 아마도 “이것은 무엇입니까?”일 것이다. 혹은 “저것은 뭐하는데 쓰이는 것입니까?”일 것이다. 한국어 표현 ‘이것’ 또는 ‘저것’에 의해 지칭되는 그 진기한 물건은 그 특정한 상황에서 영희의 시각과 생각의 대상이다. 그 대상은 영희의 마음 바깥에서 실재하는 사물이다. 문제시 되는 그 물건이 존재하지 않았다면, 영희는 그 때 “이것은 무엇입니까?” 혹은 “저것은 뭐하는데 쓰이는 것입니까?”라는 언어적 표현이 유발되는 심적·지향적 상태를 갖지 못했을 것이다. 이것이 실제로 그러한가? 만일 그렇다면 그런 지향적 현상을 산출하는 인지적 메카니즘(mechanism)은 무엇일까?

(4) 순돌이는 암캐이다. 낫선 사람이 대문 안으로 들어오려 할 때 순돌이는 언제나 그 낫선 사람을 향하여 짖는다. 얼마 전에 순돌이는 어떤 수캐를 만났으며, 그 후 최근 몇 마리의 새끼를 낳아 보살피고 있다. 순돌이는 매우 강한 이빨을 지녔고, 딱딱한 뼈를 뜯어 먹기를 즐겨한다. 그러나 순돌이가 그녀의 어린 새끼 강아지를 입과 이빨을 사용하여 옮기려고 할 때 얼마나 주의 깊게 행동하는지에 주목하라. 이는 그 개가 글자 그대로 “만일 내가 이 작은 강아지를 세계 물면 그것은 다치거나 심지어 죽을 것이다. 나는 나의 새끼가 다치거나 죽는 것을 원하지 않는다. 그러므로 내가 그것을 입과 이빨을 사용하여 옮길 때 나는 매우 조심해야한다.”는 믿음들을 소유하고 있다는 것을 의미하는 것일까? 아마도 올바른 답변은, 한 편으로, “아니오”일 것이다. 왜냐하면 개들은 믿음이라는 고유한 심적 작용을 소유하고 향유하는데 요구되는 어떤 확립된 언어체계를 갖고 있지 않기 때문이다. 어쩌면 개들이 그들 자신만의 고유한 언어를 소유할 지도 모르지만, 우리는 그것이 실제로 그러한지 아직 알지 못한다. 그럼에도 불구하고, 다른 한편으로, 예컨대 순돌이가 그녀의 이빨을 사용하여 새끼 강아지를 매우 조심스럽게 옮길 때 그 개는 어떤 근원적 유형의 지향적 상태—즉 원시적 형태의 믿음이나 욕구—를 소유하는 것으로 보인다. 정확하게 어떤 종류의 지향성이 개의 그 행동에 개입되어 있을까? 그리고 낫선 사람을 보고 짖는 것에는 또한 어떤 형태의 지향성이 관련하고 있을까?

이 사례들이 우리가 앞서 내린 지향성 정의에 부합하는 지향적 현상들 중의 일부라는 것을 인식하는 것은 어렵지 않다. 물론 그들 이외에도 여러 다양한 지향적 현상들이 존재한다. 그 사례들을 제시함을 통하여 필자가 지적하기를 원하는 두 요점은 다음과 같다. 그 첫째는 지향성의 이념과 그것에 결부해 있는 여러 현상들이 많은 다른 추상적인 철학적 이념들과 달리 우리에게 매우 일상적이며 친숙한 것이라는 점이다. 지향적 경험은 인간의 실제 삶으로부터 유리된 특별한 것

이 아니다. 오히려 지향적 경험은 너무 가까이 있기에 우리는 종종 그것을 분명하게 의식하지 못한다. 이 측면에서 지향성에 대한 탐구는 특정한 지향적 주체와 그를 둘러싸고 있는 어떤 구체적인 자연적·사회적 환경에 대한 궁리와 연결된다.

그런데 이 첫째 요점과의 관련 속에서 필자가 강조하는 두 번째 요체는 우리가 앞에서 가정하는 지향성 이념에 부합하면서도, 언급된 그 친숙하고 일상적인 지향적 경험을 구성하는 것보다 더 원시적이고 근원적인 형태의 지향성이 존재하는 것으로 보인다는 것이다. 우리의 물음은 그런 유형의 지향성을 우리가 지향성의 한 진정한 형태로 과연 받아들일 수 있는지의 여부이다. 본 논문은 이 문제에 관여한다. 다시 말해 이 논문에서 필자는 어떤 낯설고 생소한 형태의 지향성의 존립가능성을 다룬다. 필자는 그 논점을 밀리칸(Millikan, Ruth)의 고유기능 이론과 그녀의 지향성 이념에 대한 고찰을 통하여 토의한다. 밀리칸의 고유기능 이론이 눈·심장·허파 등과 같은 생물학적 장치물(device)¹⁾이 어떤 원시적인 형태의 지향성을 지닌다는 점을 함축한다는 것은 주목할 만하다. 철학자들은 그런 형태의 지향성을 외부적 지향성(external intentionality)이라고 부른다. 이는 높은 지능과 반성적인 의식을 지닌 총체적 인격체만이 지향성을 소유할 수 있으며 그러한 한 그것이 물리적·생물학적 속성이나 기능으로 환원될 수 없다는 전통적인 지향성 이해와 정면으로 상충한다. 이 글에서 필자는 그 외부적 지향성의 존립이 어떤 방식에서 지향성 이론 일반에 관련하고 있는지 추적한다. 좀 더 정확히 표현하여 필자는 최근 대두하고 있는 이른바 외재주의적 지향성 이론을 형성하는 한 중심 입론인 “마음 바깥의 외부적 대상 자체가 특정한 지향적 상태를 어떤 직접적인 방식에서 구성한다”는 테제를 밀리칸의 사상들과의 연관 하에서 명료화하고 부분적으로 옹호한다.

1) 밀리칸의 고유기능 이론과의 관련성 속에서 필자는 ‘device’라는 용어를 ‘장치물’이나 ‘고안물’보다는 그 이론적 뜻을 살려 ‘장치물’이라고 옮기겠다.

II.

이후의 논의 전개를 위하여 마음의 지향성에 대한 초기 브렌타노의 입장을 잠시 되돌아보는 것이 매우 유익할 것이다. 다음은 브렌타노의 유명한 그러나 이제 다소 진부해진, 지향성 구절이다:

모든 심적 현상은 중세 스콜라 학자들이 대상의 지향적 (혹은 심적) 내재라고 불렀던 것, 그리고 전적으로 애매하지 않은 것은 아니지만 우리가 내용으로의 지칭, (어떤 외부 사물을 의미하는 것으로 이해되어선 안 되는) 대상을 향한 정향, 혹은 내재적 객관체라고 부를 수 있는 것에 의하여 특징 지워진다. 모든 정신적 현상은, 비록 그들이 동일한 방식 속에서 그렇게 하는 것은 아니지만, 그 자체 안에서 어떤 것을 대상으로 포함한다.²⁾

위 인용문 마지막 문장의 ‘그 자체 안에’라는 표현에 주의를 기울여 보자. 브렌타노의 요점은, 심적 작용은 그것이 적절하게 작용할 때 언제나 어떤 내용이나 대상을 가지며 그 내용이나 대상은 언제나 마음 안에 존재한다는 것이다. 이것이 브렌타노의 내재주의(immanentism)인데, 그것은 기본적으로 마음의 작동의 본성에 대한 데카르트의 입장에 그 철학적 원천을 두고 있다. 데카르트의 관점에서 마음속에 있는 내용 혹은 대상은, 이를테면 순수한 정신의 눈을 통하여 명시적으로 의식된다.³⁾ 데카르트는 그런 종류의 심적 내용 혹은 심적 대상의 실재성을 형상적 실재성(formal reality)과 대비하여 (사유주체의 의식 앞에 나타나는)표상적 실재성(representative reality)이라고 부른다.⁴⁾ 이 같은

2) Brentano 1924, *Psychology from an Empirical Standpoint*, 88-89쪽.

3) 정신이 의식하는 그 내용이나 대상을 데카르트는 관념(idea)이라고 부른다.

맥락에서 초기 브렌타노는 표준적인 내재주의적 지향성 이론의 중심 입론을 정립한다. 우리는 그것을 다음과 같이 특징짓는다.

내재주의적(internalistic) 지향성 테제(IT):

지향적 상태의 소유는 그 지향적 상태가 정향해 있는 대상의 사실적이고 외부적인 현존을 요구하지 않는다.

흥미롭게도 브렌타노의 내재주의 입론으로부터 다음과 같은 외재주의 입론이 용이하게 정식화된다.

외재주의적(externalistic) 지향성 테제(ET):

마음 바깥의 사실적이고 외부적인 대상의 현존이 지향적 상태의 존립에 필요하고 본질적이다.

일견하여 외재주의적(externalistic) 지향성 테제(ET)는 상당히 조야하다. 하지만 사실상 그것은 그 이론의 핵심을 이미 보여주고 있다. 필요한 것은 그 테제에 대한 철학적 정련이다. 우리는 그 테제를 다음과 같이 정련시킬 수 있다.

정련된 외재주의적(externalistic) 지향성 테제(Refined ET):

마음 외부에 독립적으로 실재하는 대상 자체가 특정한 지향적 상태를 어떤 직접적인 방식에서 구성한다.

여기에서 바로 ‘어떤 직접적인 방식에서 구성한다(constitute in a direct manner)’라는 구절이 명료한 해명을 요구하는 이론적 술어라는 점을 놓쳐서는 안 될 것이다.⁵⁾ 당혹스러운 점은 그 이론적 술어가 정

4) 이 문제(issue)와 관하여 특히 데카르트 『성찰』 3장과 4장을 참조하십시오.

5) 조금 달리 말해서 그것은 어떤 지향적 상태가 실질적인 지향적 상태로 존립하는 데 있어서 사실적 대상의 현존을 포함한다는 말이다.

확하게 무엇을 의미하는지 자세하게 밝혀내고 분명하게 이해하는 것이 우리가 언뜻 가정하는 것과는 달리 상당히 어렵다는 것이다. 그것은 철학자들이 성공적으로 수행하지 못하고 있는 문제이다. 그러므로 그 난점에 어떻게 대처할 것인가의 문제는 외재주의적 지향성 이론의 성공 여부를 가늠할 첫 관문일 것이다.

방금 지적된 난점에 대해 필자는 우리가 비교적 근래에 제시된 밀리칸(Millikan, Ruth)의 고유기능 이론(theory of proper function)에서 그 문제를 해결할 수 있는 어떤 결정적인 단서를 발견할 수 있다고 생각한다. 다음 장에서 필자는 밀리칸의 고유기능 이론을 간단하게 설명한 뒤 그녀의 이론이 앞에서 언급된 외재주의적 지향성 이론의 확고한 토대를 마련하는 데에 어떤 방식으로 관련하는 지를 밝힐 것이다. 그렇지만 이 논문의 중심 취지는 밀리칸의 사상을 해석하는 것이 아니라 오히려 그 같은 지향성 이론을 확립할 목적으로 그녀의 생각을 사용하고 응용하는데 놓여 있다는 점에 주의하자. 그 점에서 필자가 주장하고자 하는 논지는, 사실적이고 외부적으로 실재하는 대상이 어떤 특정한 종류의 지향적 상태를 직접적인 방식에서 구성한다는 철학적 테제의 의미는 생물학적 장착물(device)의 고유한 기능이 언제나 자연 환경 내의 어떤 특정한 대상 혹은 실물(entity)과 어떤 매개체 없이 직접 관계한다는 것으로 이해될 수 있다는 것이다.

III.

이 단계에서 지향성에 대한 밀리칸의 접근 방식의 기본적 특징들을 먼저 잠깐 살펴보도록 하자. 필자는 그 특징들을 셋으로 나누어 보겠다. 우선 첫째, 밀리칸은 지향성이 근본적으로 어떤 자연적 현상이라고 본다. 그 관점에서 그녀는 지향적 관계(지향적 상태와 그 지향적

상태가 정향하고 있는 대상 즉 표적 사이의 관계)가 자연적인 외적 관계라고 생각한다. 달리말해 밀리칸에서 지향성은 특정한 환경 속에서 존립하는 관계항들-이를테면 고유기능의 담지자와 세상속의 실재적 대상들-간의 외적·인과적 관계로 이해된다. 다음으로 둘째, 예컨대 포더(Fodor, Jerry)나 드레츠키(Dretske, Fred)와 같은 또 다른 자연주의적 지향성 철학자들과는 달리 밀리칸은 지향성(intentionality)을 정의하는데 내포성(intensionality)을 강하게 개입시키지 않는다. 최근의 심리철학과 언어철학에서 이것은 지향성에 대한 주목할 만한 접근법이다. 끝으로 셋째, 밀리칸은 마음의 지향성과 언어의 지향성 사이의 구분을 짓는다. 그녀는 전자를 본래적으로 지향적인 것(what is intentional *per se*)으로, 후자를 파생적으로 지향적인 것(what is derivatively intentional)이라고 본다. 물론 그녀가 이해하는 마음의 개념은 데카르트나 브렌타노적인 것이 아니라 자연주의적이고 유물론적인 것이다.

위의 고려로부터 우리는 밀리칸이 상당히 독특한 지향성관(a unique view of intentionality)을 견지한다는 사실을 단박에 발견한다. 그 지향성관을 올바르게 이해하기 위하여 우리는 그녀가 제안하는 고유기능 이론을 주의 깊게 살펴볼 필요가 있다. 그런데 그 이론은 두 연관된 그러나 여전히 별개의 분야인 심리철학(philosophy of mind)과 생물학 철학(philosophy of biology) 사이에 걸쳐 있다. 주지하다시피 후자의 영역에서 생물학적 유기체의 기관이나 장착물이 지닌 혹은 지니기로 되어 있는 “기능”의 개념에 대한 여러 해석들과 논쟁들이 매우 많다.⁶⁾ 필자는 이것이 우리가 현재 다루고자 하는 문제를 불필요하게 복잡하도록 만든다고 생각한다. 그 이유로 필자는 이 글에서 생물학의 철학에서 나타나는 논쟁들에 개입하지 않을 것이다. 필자는 밀리칸의 고유기능 이론이 어떤 방식에서 그녀의 독특한 지향성관에 관련하고 있는

6) 이와 관련하여, 예컨대, 알렌(C. Allen)과 베코프(M. Bekoff)와 라우더(G. Lauder)가 1998년에 편집하여 출간한 논문집 『Nature's Purposes: Analyses of Function and Design in Biology』를 참조 하시오.

지를 해명하는 것에 초점을 맞출 것이다.

그녀의 1984년 저서 『언어, 사유, 그리고 다른 생물학적 범주들 (Language, Thought, and Other Biological Categories)』에서 밀리칸은 이렇게 쓰고 있다.

고유기능을 소유하고 있는 모든 장착물은 어떤 일 혹은 다른 일을 수행하도록 의도되며, [그러한 한] 그 자체로 어떤 아주 넓은 의미에서 지향성을 보인다(display).⁷⁾

이제 밀리칸이 지향성에 대하여 우리에게 무엇을 말하고자 하는가를 정확히 살펴볼 목적으로 우리는 두 질문을 물어야 한다. 첫째, 장착물의 고유기능은 무엇인가? 둘째, 고유기능을 지닌 장착물이 아주 넓은 의미에서 지향성을 보인다는 것이 무엇을 뜻하는가? 첫째 물음에 대한 밀리칸의 답변을 알아보면서, 다른 한편으로 두 번째 물음에 주의를 더 기울여 보자. 왜냐하면 밀리칸은 전자에 비하여 후자의 문제에 대해 아주 명료한 입장을 개진하고 있지 않기 때문이다.

밀리칸은 장착물의 고유기능을 다음과 같이 정의한다:

m 이 재생산적 체계에서 확립된 가족 R 의 구성원이고 R 이 재생산적 체계에서 확립된—정상적(Normal)인—특성 C 를 가질 때, m 은 다음과 같은 경우 그리고 오직 그 경우에만 그 어떤 직접적 고유기능으로서 기능 F 를 갖는다. (1) m 의 어떤 선조들이 기능 F 를 수행하였고, (2) m 의 선조들의 경우에 특성 C 를 소유하는 것과 기능 F 의 수행사이에 직접적 인과적 연결이 부분적으로 있었기 때문에, 그 선조들과 C 를 소유하지 않은 다른 장착물들을 포함하는 일단의 사물들(items) S 상에서 C 는 F 와 적극적으로 상호관련 하였으며, (3) m 이 존재한다는 사실을 통해 주어질 수 있는 정당한 설명들 중의 하나는, m 의 재생산을

7) Millikan 1984, *Language, Thought, and Other Biological Categories* (이하 *LTOBC*로 약칭), 95쪽.

직접적으로 유발하는 측면에서든 또는 왜 R 이 번식했으며 그 결과 왜 m 이 존재하는지를 설명하는 측면에서든, C 가 S 상에서 F 와 적극적으로 상호관련 했다는 사실을 참조하는 것이다.⁸⁾

다소 단순하게 표현해서, 자손과 선조로 이루어진 재생산적 체계의 가족 R 에 속한 어떤 장착물 m 의 고유기능 F 는 그 장착물 m 과 다른 여러 사물들 S 와의 관련 속에서 일어나는 자연선택 과정에서 그 장착물 m 또는 그것이 속한 가족 R 을 성공적으로 생존하게하거나 증식하게 만드는 특별한 성격이나 효력이라는 것이다. 주의해야할 한 요점은, 어떤 장착물의 고유기능이 형성된 최적의 정상적 외부 환경조건들이 그 장착물이 고유기능을 수행하는데 있어서 어떤 본질적인 요소를 이룬다는 것이다. 이 점에서 밀리칸이 스스로 강조하듯 “정상적(normal)”이라는 용어는 “평균의” 또는 “일상적인”이라는 뜻이라기보다는 “표준적인” 내지 “규범적인”이라는 의미로 받아들여져야 한다. 밀리칸은 그 용어를 고유기능 개념을 뒷받침하는 한 특수한 이론적 개념으로 본다.

그러면 무엇이 장착물이 지닌 어떤 임의적 기능을 그 장착물의 고유기능으로 만드는 것일까? 밀리칸에 따르면 이 물음에 대한 대표적인 두 답변이 있다.⁹⁾ 커밍스(Cummins, Robert)에 의하여 제안된 답변은 그것이 장착물의 현재(current) 속성들 혹은 능력들이라는 것이다. 반면에 밀리칸 스스로가 제시하는 답변은 그것이 어떤 장착물이 소유해야 하는 바른 종류의 역사라는 것이다.¹⁰⁾ 이는 만일 장착물이 지녀야 하는 그런 역사가 존재하지 않았다면 그 장착물의 고유기능은 결코 획득되지 않았을 것이라는 점을 의미한다. 지금 당장 우리는 이 두 답변 중 어느 것이 궁극적으로 옳은 것인지 판별하기 어렵다. 그것은

8) Millikan 1984, *LTOBC* 28쪽.

9) Millikan 2002, "Biofunctions: Two Paradigms" 그리고 Cummins 1975, "Functional Analysis" 참조.

10) Millikan 1993, *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*, 26쪽.

별도의 논의를 필요로 하는 복잡한 문제임에 틀림없다. 그렇지만 어떤 장착물의 고유기능이 그 장착물이 지닌 현재 속성들과 능력들에 의존하는지 아니면 그것이 지녀야 하는 역사에 의존해야 하는지의 문제는 우리가 간과해선 안 될 중요한 논쟁점이다. 왜냐하면 그 문제는 과연 지향성이 물리적 속성에 기인하는지 또는 생물학적 속성에 기인하는지를 결정하는 근본적인 물음에 관여하기 때문이다. 물리적 속성들은 대개 역사와 무관하지만(ahistorical), 반면에 생물학적 속성들은 특히 우리가 진화론이 참이라고 간주할 때 그 본래 성격상 역사적이다. 최근의 철학 용어로 표현하여 생물학적 속성들은 물리-화학적 속성들 위에 수반하는 것이라고 말하는 것이 아마도 옳을지 모르겠다. 생명을 지니면서 살아있는 존재자들과 살아있지 않은 무생명의 존재자들 사이에 큰 차이점이 있듯이, 생물학적 속성들에 토대한 지향성과 물리적 속성들에 근거한 지향성 사이에는 큰 차이점이 있을 것이다.¹¹⁾ 여기에서 우리는 생물학적 속성들과 그것에 기초한 지향성의 특수성에 대한 밀리칸의 강조를 이해할 수 있다.¹²⁾ 그녀에 따르면 어떤 장착물-특히 생물학적 장착물-의 고유기능은 그 장착물이 진화의 역사 속에서 생존하면서 획득하고 소유한 속성들에 더 기초하고 있다.

이제 앞서 제기된 두 물음들 중 두 번째 것에 초점을 맞추어 보자. 즉 고유기능을 지닌 어떤 장착물이 아주 넓은 의미에서 지향성을 보인다는 것이 무엇을 뜻하는 것일까? 이 물음에 답하는 것은 지향성과 고유기능 사이의 관계성을 해명하는 것이다. 이미 언급되었듯 밀리칸은 이에 대한 어떤 분명한 설명을 제시하지 않고 있는 것으로 보인다. 다음에서 그 문제를 좀 더 살펴보자.

그런데 요점은 의외로 간단하다. 필자는 어떤 생물학적 장착물이 그것의 고유기능을 수행하면서 정상적·표준적으로 기능할 경우 그

11) 이와 유사한 방식에서 이른바 “인공 생명”과 “인공 지능”사이에도 중요한 차이점이 존재할 것이다.

12) 난점은 생물학적 속성들이 어떤 의미에서든 물리적 속성에 기초하는 것이라는 입론이 강조될 때 발생한다.

장착물의 고유기능은 자연 안에서 사실적이고 외부적으로 실재하는 어떤 대상이나 사물의 존립을 어떤 일정한 법적적 양식에서 포함한다는 점에 주목한다. 예를 들어 한 생물학적 장착물로서의 심장이 적절하게 기능할 때, 즉 심장이 피를 펌프질할 때, 그 장치물은 “피”라고 불리는 특정한 대상에 긴밀하게 관계한다. 이 점을 보다 더 일반적으로 표현하면, 어떤 장치물의 고유기능은 그 장치물이 속해 있는 환경속의 어떤 특정한 실물-좀 더 정확하게 말하면 어떤 특정한 자연종(natural kind)-에 거의 언제나 관계되어진다는 것이다. 필자는 ‘거의 언제나’라고 말하는 데, 그 이유는 어떤 장치물의 고유기능 수행이 그 장착물이 지녀온 자연 안에서의 성공적인 과거사에 의해 보증된다고 해도 거기엔 때때로 오기능(malfunctioning)의 가능성이 있기 때문이다. 하지만 더 중요한 점은 그 실물의 존립이 어떤 장치물이 지닌 속성을 그것의 고유기능으로 형성시키는데 한 필수 요소로서 이바지한다는 것이다.

이 측면에서, 어떤 장치물의 고유기능이 어떤 특정한 실물에 긴밀하게 관계한다고 말하는 것은 그 장치물의 기능적·표상적 상태가 자연 안의 그 실물에 정향되어져(is directed at)있다는 것을 말하는 것에 상당한다. 주지하다시피 철학에서 정향성(directedness)은 지향성의 동치 개념이다. 필자는 앞서 언급된 점이, 고유기능과 지향성 사이에 놓여 있는 개념적이고 이론적인 관련성에 대하여 아직까지 우리가 분명하게 파악하지 못해왔던 것이라고 생각한다. 지금 필자는 어떤 생물학적 장치물의 고유기능 수행은 그 장치물의 외부 환경에 존재하는 어떤 특정한 실물에 대한 기능적 정향성(지향성)을 전제로 한다는 점을 지적하는 중이다. 지향성의 언어로 표현해서 우리는 그 실물을 그 기능적·지향적 상태의 대상 내지 표적이라고 말해도 좋다. 반복컨대 심장의 고유기능은 피를 펌프질하는 것이다. 지향성의 언어로 표현해서 그것은 심장이 피에 정향되어져 있다고 말하는 것이다. 허파의 고유기능은 공기를 들여오고 내보내는 것이다. 이는 허파가 공기 즉 산소에 정

향되어져 있다고 말하는 것이다. 필자는 이런 종류의 정향성 혹은 지향성이 밀리칸이 바로 “아주 넓은 의미에서의 지향성”이라고 부르는 것에 꽤 가까울 것이라고 생각한다.¹³⁾ 어떤 장치물의 고유기능의 소유는 그 장치물의 원시적 형태의 지향성의 소유를 나타낸다.¹⁴⁾

이 지점에서 지향성의 자연화라는 이념이 지향적 상태의 물질적—즉 생물학적 혹은 물리적—토대들을 탐색하고 확인하는 것이라는 점에 주의를 기울여 보자. 흥미로운 점은 그 철학적 이념이 밀리칸의 고유기능과 지향성에 대한 탐구 속에서 잘 드러나고 또한 효과적으로 실행되는 것으로 보인다는 것이다. 우리는 밀리칸의 관점 위에서 특히 지향적 상태의 담지자(소유자)의 범위가 단순한 생물학적 자연물에게까지 확대되고 동시에 미세하게 개별화되고 있는 점에 주목할 필요가 있다. 전통적인 지향성관에서 지향적 상태의 담지자는 언제나 어떤 총체적 주체 내지 인격체로만 여겨졌음을 상기하라. 지향성에 대한 밀리칸의 이해와 취급방식은 확실히 지향성의 자연화라는 이념에 어떤 빛을 던져주고 있는 것으로 보인다.

요약하자면: 외재주의 지향성 이론가들이 대면해야 할 한 중요한 문제가 있다. 그것은 “사실적이고 외부적인 실재적 대상 자체가 지향적 상태를 어떤 직접적인 방식에서 구성한다”는 것이 도대체 무엇과 같은 것인지의 문제였다. 이제 그 답은 다소 분명해 졌다. 그것은 정상적 조건들 속에서 어떤 장차물의 고유기능의 수행은 그 장차물이 작동하는 기능적인 상태와 연관한 고유한 대상 내지 표적으로서 거의 언제나 자연 안의 특정한 실물을 어떤 매개체 없이 포함한다는 것이다. 동일한 요점을 반 사실적 조건언으로 표현하면: 만일 그러한 실물이나 종이 존재하지 않았다면 그 장치물에 연합된 원시적인 형태의 지향적 상태는 결코 존립하지 않았을 것이다. 밀리칸은 그런 종류의

13) 이는 단순한 개념 분석 및 개념 응용의 사례에서 기인하는 것이지만 어쩌면 밀리칸은 그 요점을 못 보았을 수도 있겠다.

14) 물론 어떤 생물학적 종의 기능적 정향성의 체계를 완전히 밝혀내는 것은 매우 복잡하고 어려운 작업이다.

지향성을 외부적(external) 지향성이라고 부른다. 그 같은 지향성의 작동과 관련한 경험적 탐구-지향성 철학자들은 그 탐구의 자료와 결과를 필요로 한다-가 적절하게 잘 실행될 수 있는 영역은 아마도 생물학과 생리학 그리고 의학에서일 것이다.

IV.

혹자는 즉각적으로 다음과 같은 의문들을 제기할 것이다: “당신이 외부적 지향성이라고 부르는 것이 진정 올바른 종류의 지향성인가? 그런 형태의 지향성이 도대체 어떻게 명제적 실물들(propositional entities)을 표상할 수 있는가? 그리고 현존하지 않는 대상물들에 관한 표상은 어떠한가?” 이 반박들은 매우 중요하다. 밀리칸의 고유기능 이론이 함축하고 있는 외부적 지향성 이념에 수궁하고 있는 지향성 철학자는 그 물음들에 대한 확고한 답변을 제시함을 통해 그 자신의 입장을 명료화시키지 않으면 안 될 것이다. 다행스럽게도 우리는 밀리칸의 1984년 저서 『언어, 사유, 그리고 다른 생물학적 범주들』에서 그 문제들을 처리할 수 있는 중요한 실마리를 발견한다. 그녀의 요점을 직선적으로 나타내면 다음과 같다: “우선 진정하십시오. 그리고 정신성의 특별한 표지로서의 지향성 이념에 들러붙지 마시오. 그런 뒤 이성주의적 지향성관(rationalistic view of intentionality)을 고수하는 것을 중단하십시오. 물론 이는 아주 어려운 일일 것입니다. 다음으로, 지향성을 소유한다는 것은 근본적으로 기능적이고 표상적인 내적 상태 속에서 어떤 대상과 관계하는 것이라는 점을 글자그대로 받아들이시오. 그러면 당신은 우리가 현재 논의하는 외부적 지향성이 무엇처럼 보일 지 알 수 있을 것입니다.”

방금 답변과 관련하여 우리는 이성주의적 지향성관이 무엇인지 그

리고 왜 그것에 의심을 던져야 하는지를 더 설명할 필요가 있을 것이다. 밀리칸은 이렇게 쓰고 있다.

[이성주의적 지향성관 하에서] 기본적으로 흥미로운 종류의 지향성은 우리가 의식적으로 인식함, 믿음, 의도함 등에서 경험하는 것인데, 그것은 자연주의자가 분석하기를 제안하는 그런 외부적 “지향성”이 아니다. 그 기본적으로 흥미로운 종류의 지향성은 어떠한 의식 “안에” 있으며, 의식 바깥에 또는 의식과 세계 사이에 외적으로 존립하는 것이 아니다.¹⁵⁾

여기에서 밀리칸이 비판하는 이성주의적 지향성관이 데카르트(Descartes, René), 브렌타노(Brentano, Franz), 그리고 후설(Husserl, Edmund) 등에 의해 제창되어온 전통적 지향성 이념이라는 점을 보는 것은 어렵지 않다. II장에서 이미 언급했듯이, 우리는 그것을 내재주의적(internalistic) 지향성관이라고 불러도 좋다. 주목해야 할 점은 그것과 대비하여 밀리칸은 자연주의적 토대 위에서 일종의 외재주의적 지향성 이론을 상당히 독창적으로 제안한다는 것이다. 그녀는 계속 말한다:

나의 적들이 취하는 관점은 의식이 투명하고 오류 불가능한 방식에서 인식적이라는 입장이다. [그 관점에서] 의식은 오류 불가능한(infallible) 종류의 직접적 인식이든가 혹은 그 같은 인식을 포함한다—즉 의식자체 속에서 보증되는 그런 인식. 특히 그들의 주장은 의식이 그 자신의 지향성을 파악한다는 것 또는 오류불가능성과 함께 의식의 내적 표상들을 파악한다는 것이다. [그들에게] 지향성은 어떤 “주어진” 것이다. 그러므로 그 지향성은 단순한 사실의 문제 즉 자연적으로 필연적인 방식에서 세계와의 외적 관계로 존립할 수 없다.¹⁶⁾

15) Millikan 1984, *LTOBC* 91쪽.

16) Millikan 1984, *LTOBC* 91쪽.

위 인용문들에서 밀리칸은 소위 이성주의적 지향성관을 설명하면서 반복적으로 그것을 그녀 자신의 외부적 지향성 이념에 대비시킨다. 우리는 앞에서 생물학적 장치물의 고유기능에 관해 논의하면서 외부적 지향성이 무엇일 수 있는지 이미 살펴보았다. 지금은 밀리칸이 비판하는 이성주의적 지향성관에 대하여 조금 더 토의해 보자. 필자는 이성주의적 지향성관이 다음의 세 테제들로 분석될 수 있다고 생각한다.

테제(1): 어떤 본래적 지향성과 비본래적 지향성이 존재한다. 오직 인간 정신의 지향성만이 본래적 지향성에 속한다.

테제(2): 본래적 지향성이 관여하는 한, 마음 바깥의 대상들과 사태들의 현존을 상징하는 것은 부차적이며 심지어 불필요하다. 이에 마음의 내적인 내용들-심적 표상들-만을 상징하는 것으로 충분하며, 그들은 지향적 상태들이 실제로 정향해 있는 대상들이다.

테제(3): 지향적 상태의 고유한 주체가 테제(2)에서 가정된 마음의 내용들을 의식하고 인식하는 것에 오류를 범하는 것은 불가능하다. 오류불가능한 확실성과 명증성은 그런 주체의 순수한 의식활동을 통해서 획득된다.

이들은 밀리칸의 이성주의적 지향성관을 좀 더 분명하게 세분한 것이다. 그 지향성관이 이 세 테제 모두를 포함할 필요가 없다는 점에 주목하라. 이 측면에서 테제 (1)만 용인하는 것은 가장 약한 형태의 이성주의적 지향성관을 구성하며, 그 세 테제 전부를 승인하는 것은 가장 강한 형태의 그것을 형성한다. 밀리칸은 이성주의적 지향성관에 대한 그녀의 공격이 가장 약한 형태의 것에 결부될 때 그 힘을 상실한다는 사실을 인식하지 않는 것 같다. 그러나 밀리칸이 우리에게 원하는 것이 그녀 자신의 지향성 이론은 앞의 세 테제들 중 어느 것에도 결코 개입하지 않는다는 점을 분명히 보도록 하는 것이라는 데에는

의심의 여지가 없다. 이 점이 망각되어선 안 될 것이다. 그와 더불어 밀리칸이 우리에게 부여하는 최소한의 교훈은 그녀의 고유기능 이론이 어떤 방식에서 지향성과 관련되는지를 적절하게 이해하는 것이 우리로 하여금 이성주의적 지향성관을 무제약적으로 맹종하지 않도록 만든다는 점일 것이다. 확실히 마음의 지향성에 대한 밀리칸의 관점은 비록 그녀가 그것에 대한 총체적인 그림을 아직 보여주지 않고 있다 하더라도 매우 혁신적인 것임에 틀림없다. 본 논의를 통하여 이 글의 독자들은 필자가 그녀의 지향성관을 적어도 부분적으로 옹호한다는 점을 알아차리는 데에 큰 어려움을 가지지 않을 것이다. 그런데 다소 알맞게도 전통적인 이성주의적 지향성관에 의심을 던진다는 것은 아주 어렵다. 왜냐하면 우리는 이미 어떤 고정되고 습관적인 지향성 이해 방식에 너무 젖어있기 때문이다.

V.

지금까지 필자는 밀리칸의 고유기능 개념에 대한 논의를 통하여 외재주의적 지향성 이론의 한 중심 테제를 해명하려고 시도했다. 그리고 필자는 밀리칸이 제창하는 이른바 외부적 지향성의 이념이 어떤 방식에서 보다 더 잘 이해되고 옹호될 수 있을지 토의했다. 필자는 그 외부적 지향성이 사실상 지금까지 뚜렷하고 확실한 근거 없이 많은 철학자들에 의하여 간과되어온, 원시적이지만 가장 근원적인 형태의 지향성이라고 본다.

그런데 여기에서 매우 주의해야 할 점은 외부적 지향성의 옹호자가 주장하는 것이 그런 유형의 지향성만이 유일하게 올바른 것이라는 점이 아니며 또한 그 지향성 이념의 수용이 전통적인 이성주의적 지향성관을 전적으로 배척하는 것도 아니라는 것이다. 필자는 그런 형태

의 지향성이 많은 다른 유형의 지향성의 근원이나 토대일지도 모른다고 추정한다. 이 글이 그 점에 대한 자세한 논의를 할 곳은 아닐 것이다. 그렇지만 필자는 밀리칸이 제시하는 외부적 지향성의 이념이 자연주의적 관점 하에서 더 큰 해명력과 설명력을 지닌 지향성이론 일반의 건립을 향한 어떤 중요한 이론적 요소가 될 수 있을 것이라고 생각한다.

참고문헌

- Brentano, F. (1924). *Psychology from an Empirical Standpoint*, English Tr. by A. C. Rancurello, D. B. Terrell, and L. L. McAlister, New York: Humanities Press, 1973.
- Cummins, R. (1975). "Functional Analysis," *Journal of Philosophy*, 72, 1975.
- Dretske, F. (1980). "The Intentionality of Cognitive States," in P. A. French, T. E. Uehling, Jr., and H. K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy Volume V: Studies in Epistemology*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- _____ (1981). *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford: Basil Blackwell.
- Fodor, J. (1978). "Propositional Attitudes," *The Monist*, 61, 1978.
- _____ (1987). *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge Mass.: MIT Press.
- Millikan, R. (1984). *Language, Thought, and Other Biological Categories*, Cambridge Mass.: MIT Press.
- _____ (1993). *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*, Cambridge Mass.: MIT Press.
- _____ (2002). "Biofunctions: Two Paradigms," in A. Ariew, R. Cummins, and M. Perlman (eds.) *New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*, Cambridge Mass.: MIT Press.

Abstract

The Intentionality of the Mind and Millikan's Theory of Proper Function

Youngjin Kiem

The present paper discusses the ontic possibility of an unfamiliar and peculiar type of intentionality, with reference to Ruth Millikan's theory of proper functions and intentionality. It is quite remarkable that Millikan's theory just mentioned could imply that biological devices such as eyes, heart, and lung may have a certain primitive form of aboutness. Philosophers call aboutness of the sort external intentionality. This view of aboutness, by the way, clashes with the traditional understanding of intentionality in which it is maintained that only a whole person with consciousness and intellect possesses the real intentionality that cannot be reduced to any physico-biological properties or functions. In this paper the author pursues the matter of whether and in what way the idea of external intentionality can have theoretical relevance to building a general theory of intentionality. More precisely put: the author, in connection with Millikan's ideas of proper functions, attempts to clarify a central tenet of the recent externalistic view of intentionality, i.e. the thesis that some intentional states include actual objects outside the mind in a direct manner.

【Key words】 Millikan, Intentionality, Proper Function, Naturalism

취미의 미학과 역사적 미학 : 칸트와 헤겔 미학의 인식론적 지평에서의 비교 고찰

남 정 우*

【요약문】 이 논문의 목적은 칸트와 헤겔의 미학을 인식론적 관점에서 비교 검토하는 것의 가능성을 시험하는 것이다.

칸트의 철학은 인식능력의 비판에서 시작하고 있고, 이로써 그에게 철학의 문제는 모두 이론 이성과 실천 이성의 한계 안에서 논의된다. 그의 철학은 모두 이성적인 것이다. 그의 미학도 마찬가지로 이 양 이성 능력 사이에 위치하는 인식론적 매개로서의 판단력을 통해 설명된다.

반면 헤겔의 철학은 변증법적, 역사적이라 일컬어진다. 그러나 헤겔의 변증법이란 절대 이성의 자기 전개와 자기 인식 과정을 의미하는 것이며, 따라서 그것이 이성적이라는 면에서 칸트와 동일한 입지점에 서게 된다. 그의 미학이 아름다운 예술의 역사적 전개 과정에 중점을 두고 있는 점 역시 사실상 주관의 인식론적 자기 이해의 과정의 측면을 갖고 있는 것이 사실이다.

* 동국대학교 철학과 강사 (raum7007@hanmail.net)

그리하여 이 논문은 두 철학자의 미학을 검토하는 것이 이들의 인식론에서 출발해야 한다는 데 착안하여, 이들의 미학이 가지고 있는 인식론적 면모를 비교 검토하는 데에 초점을 맞추고 있다. 이는 독일 관념론의 양대 철학자가 지닌 이성주의적 입지점을 확보하는 가능성을 시험해보는 것이 될 것이다.

【주제어】 오성, 감성, 판단력, 취미, 아름다운 예술, 이성, 역사성

1. 들어가는 말

이 논문의 목적은 칸트와 헤겔의 미학이 지니고 있는 인식론적 원천을 비교·검토하는 것이다. 칸트 철학의 중심은 인식능력의 비판에서 출발하여 새로운 형이상학으로 나아가는 것이었다. 더불어 헤겔의 철학 체계 역시 그의 『논리학』(Wissenschaft der Logik)에서 비롯하는 것으로 주관의 사유 과정이 지닌 자기의식의 과정이 현실 속에서 드러나는 것으로, 이러한 관념적 세계의 현실성이 역사 속에서 실현되는 과정이며, 이는 궁극적으로 『실재철학』(Real Philosophie)으로 나아가는 밑거름이 된다.

따라서 이 두 철학자의 철학적 체계는 모두 주관의 인식론적 과정에 그 원천을 지니고 있다고 할 수 있다. 이들의 미학도 마찬가지로, 칸트에게 있어서 미학은 상위의 인식능력 중 하나인 판단력이, 인식의 과정 속에서 주관에게 수반되어 있는 쾌·불쾌(快·不快)의 감정을 취미판단(Geschmacksurteil)으로써 반성하는 과정이다. 반면 헤겔에게 있어 미학은 판단의 문제가 아닌 정신의 현실화인 미(美, das Schöne)에 관한 학문으로, 그것도 자연의 미를 포함하는 미 일반에 관한 학이 아니라, 예술의 미(das Schöne in der Kunst)에 관한 학이다.¹⁾

이는 예술이 궁극적으로 ‘정신의 소산’이기 때문이며, 결국 정신의 소산인 예술미는 정신의 자기 전개 과정 속에서 드러나기 때문이다. 따라서 헤겔의 미학 역시 일종의 인식론적 과정을 포함하고 있으며, 정신의 내적 과정, 즉 인식론적 설명을 요하는 것이라 생각된다.

잘 알려져 있는 것처럼, 칸트 철학의 궁극적 목표, 즉 새로운 형이상학의 수립은 바로 형이상학이 기존의 철학 체계 안에서 흄(David Hume, 1711-1776)의 그것처럼 독단적 형이상학이 되어버린 것을 목격함으로써 시작되었다. 이에 그는 이성의 한계를 넘어 “구조화된 전체”에 적용되도록 보편적 법칙과 원칙들을 추구하는 기존의 형이상학과 결별하고, 대신에 형이상학을 “인간 이성의 한계에 관한 학문”으로 재규정하기에 이른다.²⁾ 나아가 『순수이성비판』(*Kritik der reinen Vernunft*)에서 그는 주관과 객관 세계에 관한 인식론적 접근을 피하고, 이로써 인간 이성의 한계를 설정한 후, 저 새로운 형이상학을 ‘도덕 형이상학’으로 설정한다. 이를 위해 그는 제1비판인 『순수이성비판』에서 이미 자연 개념과 자유 개념, 즉 인식의 세계와 실천의 세계를 매개할 상위의 인식능력으로서 판단력을 자리매김하여 둔다. 『판단력 비판』(*Kritik der Urteilskraft*)에 이르러 판단력은 의식 속에 수반된 감정을 반성적 판단력으로써 인식하며, 이로써 취미판단이 성립하게 되고, 결국 미에 대한 취미 판단이 도덕적으로 선한 것에 판단과 맞닿아 있음이 증명된다. 이로써 칸트는 미가 실천 속에서 도덕성을 상징하고 미와 도덕이 통일될 것을, 궁극적으로는 자연세계와 자유세계가 통일될 것을 기대한다.

그러나 헤겔에게서 미학은 전혀 다른 길을 걷는다. 헤겔에 의하면

1) 헤겔은 자연미를 “개념이 객관성 속으로 완전히 침잠하여 들어가 있는 것”으로 이해한다. 참된 개념이란 절대적 주관의 변증법적 자기의식의 과정에서 성립하는 것이기에, 객관적인 상태에 머물러 있는 자연미는 의식될 수 있는 것이지만, 진정한 미는 이상(*das Ideal*)의 현실화이고, 따라서 자연미는 주관 안에서 완전한 통일을 이루지 못하여 결함을 지닌 미이다.

2) Otfried Höffe, 이상현 옮김, 『임마누엘 칸트』, 문예출판사, 1998, 37쪽과 56쪽 참조.

미의 현현(顯現)인 예술은 절대이념(die absolute Idee)으로부터 나온다. 그리하여 예술이란 이 이념의 ‘이상(das Ideal)’을 감각적으로 표현하는 것이 된다. 더불어 그는 그의 정신철학의 여정인 역사적 성격을 미학에 부여함으로써, 미학을 역사철학적인 관점에서 고찰한다. 모든 것이 정신에서 비롯되는 헤겔의 철학 체계는 예술을, 종교를 거쳐 철학으로 나아가는 절대 정신의 자기 전개 과정의 시발점에 위치시킨다. 이에 따라 예술은 종교와 함께 철학 안으로 지양됨으로써 그 생명의 여정을 마감하고 만다.

헤겔에게서 미학의 대상인 예술의 운명이 지양으로 끝나는 것을 나는 그의 인식론 속에서 발견하고자 한다. 칸트에게서 미와 창조의 원천이 판단력의 작용에 있고, 이로써 도덕적 세계의 일면을 상징적 차원으로까지 끌어 올려 두었다면, 헤겔은 이러한 미와 창조의 원천을 ‘노동’의 개념에 귀착시킴으로써, 의식되고 창조되는 예술이 아니라 오직 상징으로써 이념을 표현할 뿐인 일면적인 예술로 만들어 버린 것이다.

이를 논하기 위해 나는 칸트의 인식 이론 속에서 상상력과 함께 상위의 인식능력들을 다루어 보고, 이에 대비하여 헤겔의 『정신현상학』(*Phänomenologie des Geistes*)과 『미학강의』(*Vorlesungen über die Ästhetik*)속에 나타난 아름다운 예술의 미에 대한 인식론적 특성들을 고찰하고자 한다.

2. 칸트의 인식론과 미학

주지하듯이 칸트의 미학은 그의 주저인 삼대 비판서 중의 마지막 편에 해당하는 『판단력비판』(*Kritik der Urteilskraft*)에 이르러 비로소 우리 앞에 등장한다. 칸트에게는 오늘날의 의미에 있어서처럼 철학적

분과학이라는 의미로서의 ‘미학’은 존재하지 않았다.³⁾ 더욱이 칸트의 미학을 우리는 ‘취미판단의 이론’이라 바꾸어 불러도 무방하다 할 수 있다. 이는 그의 미학이 인간의 상위의 인식능력 중 하나인 판단력의 특성과 역할을 논의하는 과정에서(이러한 이유에서 『판단력비판』 속 에서) 반성적 판단력을 통해 귀결하는 특정한 유형의 판단인 ‘취미판단’을 다루게 됨으로써 도달한 미적 감정과 창조, 나아가 예술에 관한 논의이기 때문이다. 그리하여 그의 취미판단 이론을 미학이라 부르는 것은 “엄격한 의미에서 오류이고 호도(糊塗)일 수 있다.”⁴⁾ 오히려 그의 미학은 감성과 상위의 인식능력들(즉 오성, 이성, 판단력) 사이의 관계에서 수반된 감정의 분석이라 할 수 있다.

1) 구성적 인식의 원리 - 감성(感性)과 오성(悟性), 그리고 이성(理性)

칸트에게 있어 모든 인식은 “감관(Sinn)에서 시작하여 오성(Verstand)으로 나아가고, 이성(Vernunft)에서 끝나는 것”이며, “직관(Anschauung)의 재료를 가공하여 [그것을] 사고에 있어 최상의 통일로 종속시키는 최고의 것은 바로 이성”(KrV, B355)⁵⁾이다.

3) 미학(Aesthetics, Ästhetik)이란 분과 학문은 그 시작이 그리 오래지 않다. 본래 미학은 바움가르텐에 의해 수립된 새로운 학문 분과에서 그 기원을 갖는다. 바움가르텐(A. G. Baumgarten, 1714-1762)은 상위의 인식능력이 학(學)적 기능을 수행할 원천으로서 하위의 인식능력인 감성적(感性的) 인식 능력을 분석하기 위한 학이 요구된다고 생각하였고, 이에 감각적 인식의 완전성에 관한 학문을 수립하여 ‘감성의 학’이라는 의미의 *aesthetica*를 수립하였다. 칸트가 자신의 저술 속에서 Ästhetik이라는 이름을 붙여 놓은 부분은 바로 바움가르텐의 이러한 의도에 입각하여 인식론의 테두리 안에 성립하는 ‘선형적 감성능력(Die tanszendente Ästhetik)’의 분석에 해당한다.

4) Beate Bradl, *Die Rationalität des Schönen bei Kant und Hegel*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998, 10쪽.

5) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1956, Hamburg. (이하 KrV로 약칭함. 더불어 초판은 A, 재판은 B로 표시하고 원판의 쪽수를 병기함)

이때 인식하는 주관이 감각을 통하여 객관을 수용하는 능력을 그는 감성(Sinnlichkeit)이라 부르며, 감성은 한갓 현상일 뿐인 객관의 표상(Vorstellung)을 최초로 인식의 재료로서 받아들일 수 있도록 만들어 준다. 우리의 인식은 이처럼 감성적인 “경험과 함께 시작하는 것이지만, … 우리의 경험 인식(Erfahrungserkenntnis)은 [즉 대상에 관한 인식은] 우리가 인상을 통하여 받아들이는 것과 우리 자신의 인식능력(Erkenntnisvermögen)이 자기 자신으로부터 공급하여 준 것, 이 두 가지로부터의 결합”(KrV, B2)이며, 이러한 이유로 우리는 칸트의 인식 이론을 구성적(konstitutiv)이라 부른다.

대상으로부터 감성의 촉발(Affektion)을 일으켜주는 대상의 다양한 현상들, 즉 대상의 잡다(雜多, Mannigfaltige)는 수동적인 감성의 시·공 형식을 통하여 직관됨으로써 표상으로 되며(인상의 수용성, Rezeptivität der Eindrücke), 이렇게 표상으로 된 현상들은 능동적인 오성에 의해 사고(denken)됨으로써 개념으로 된다(개념의 자발성, Spontaneität der Begriffe). 현상들이 직관의 대상이라면 표상은 사고의 대상이다. 즉 현상들은 인식되어야 할 경험의 대상으로부터 유래한 아직 정돈되지 않은 혼란한 것, 즉 수동적인 감성의 ‘직관 대상’이고, 반면 표상은 직관의 시·공 형식을 통과함으로써 정돈된 것, 즉 능동적인 오성의 ‘사고 대상’이다. 나아가 사고된 대상들은 오성에 의해 개념으로 된다. 감성이 직관하는 가운데 감성 형식을 통해 혼란한 현상들의 표상이 정돈되고 나면, 이제 우리의 의식 속에 들어오게 된 여러 표상들은 오성에 의해 사고될 준비를 갖추는 것이다. 표상이란 궁극적으로는 우리가 사고하는 대상을 말하는데, 이는 대상 그 자체(物自體, Ding an sich selbst)와는 다른 것이어야 한다.

“모든 현상의 질료는 분명히 후천적으로(a posteriori) 주어져 있어야 하는 것이지만, 반면 그와 같은 형식은 모든 감각에 대해 마음 안에 선천적으로(a priori) 미리 놓여 있는 것이어야 한다.”(KrV, B34) 그리고 이러한 형식을 갖춘 감성의 직관을 통하여 수용된 표상들은 인

식이 되기 위해 오성에서 사고될 수 있는 것이어야 한다. 즉 “하나의 대상을 개념 아래에 포섭하는 데에 있어, 전자[즉 대상]의 표상은 후자 [즉 개념]의 표상과 동종의 것이어야(gleichartig) 하는 것”(KrV, B176)이다.

하지만 오성은 이러한 표상들을 순전히 무작위로 사고하는 것이 아니다. 이는 오성이 능동적인 능력이긴 하지만, 감성과 마찬가지로 고유의 형식을 지니고 있기 때문이다. 이러한 오성의 형식을 칸트는 ‘순수오성개념(reine Vestandesbegriff)’이라 부른다.

현상의 표상들을 ‘비교하고 결합(vergleichen und verknüpfen)’하는 오성의 작용, 즉 사고 작용 역시 그것을 수용할 때와 마찬가지로 형식적 조건을 필요로 하는 것이다. 그러한 형식적 조건이 바로 순수오성개념이다. 그러나 형식으로서의 개념은 단순히 개별 대상의 개념과는 다르다. 대상에 관한 인식을 가능하게 해주는 이러한 궁극적인 순수오성개념들은 다른 말로 범주(Kategorie)라고 불린다. 순수 오성 개념은 직관의 표상들을 제외하고 남은, 즉 인식의 내용들을 제외하고 남은 순수한 개념이다. 범주는 “대상 일반의 개념이며, 이러한 개념을 통해 대상의 직관이 [즉 표상들이] 판단의 논리적인 기능 [즉 사고]에 의해 규정된다.”(KrV, B129) 경험에 의하지 않고 오직 오성에서 그 근원을 갖는 순수 오성 개념은 “그 이상의 보편적 개념이 없는 것이고, 칸트는 아리스토텔레스를 좇아 그것을 범주라 부른다.”⁶⁾

이제 대상을 인식하는 과정은 오직 감성과 오성의 작용만으로 충분하다. 오성의 ‘비교하고 결합하는’ 능력이란 표상들을 개념으로 만들어 결합하는 능력이며, 전통적인 방식에 따라 이 결합은 주어-술어의 결합 즉 판단의 능력이다. 따라서 감성의 시·공 형식과 오성의 형식인 범주를 통해 대상에 관한 ‘인식’이 완성된다고 할 수 있다. 그러나 우리의 인식은 단순히 대상을 수동적으로 인식하는 데에 그치지 않는다. 주관은 대상을 인식하여 개념을 형성하는 데에 멈추지 않고, 그

6) Otfried Höffe, 102쪽 참조.

대상의 개념들을 결합하여 보다 복잡한 개념을 형성하고, 나아가 그것을 추리하는 데에 이른다. 추리는 이성의 능력을 말한다.

오성의 개념 결합에 의해 판단이 이루어짐으로써 대상들에 관한 인식들이 성립되면, 이 인식들은 판단의 형식으로 추론의 재료가 될 수 있다. 물론 이성은 대상이나 경험에 직접적으로 관련하지 않고 오직 오성하고만 관계한다. 하지만 오성의 능력이 구성한 대상에 대한 개념 및 판단을 그 추론의 재료로 삼는다는 점에서 간접적으로나마 이성은 감성과 관계를 갖는다. 오성의 규칙들을 매개로 해서 일어나는 이러한 추론은 순수 이성의 ‘이성추리(Vernunftschluß)’이다.

이성추리란 이성이 오성의 개념과 판단들을 가지고 추리하는 것을 말한다. 이성은 추리를 통하여 오성이 발견하여 현상에 적용한 규칙들을 통일하여 상위의 법칙, 궁극적으로는 하나의 이념(Idee)을 얻는 일을 수행한다. 오성의 능력이 행하는 판단들이 규칙을 매개로 하는 현상에 대한 직접적인 통일이라면, 이성의 능력이 행하는 추론은 오성의 규칙들을 원리 아래에 가져오는 간접적인 통일이다.(*KrV*, B359 이하 참조)

따라서 칸트의 철학은 주관과 객관의 단순한 대립적 관계의 철학이 아니다. 그의 비판 철학은 인간 인식능력의 한계를 설정하는 철학으로, 인식 능력과 대상을 구분하여 다루는 대신 “대상에 관한 우리의 인식 능력이 선천적으로(a priori) 가능해야 한다는 점에서 다루는”(*KrV*, B25) 선형철학(Transzendental-Philosophie)이다. 이는 『순수이성비판』이라는 “저 전체적인 건물을 건축술적으로 완수하기 위한 기획의 이념(Idee)이다.”(*KrV*, B27 이하 참조) 이으로써 우리 인식 능력의 인식 과정은 선형적인 과정이다.

이를 일별하여 보면, 먼저 감성은 현상을 직관하고, 오성은 감성의 내용인 표상을 사고하며, 이성은 오성에서 형성된 개념과 판단을 추리한다. 이 중에서 “오성의 전 작용은 칸트가 말하고 있는 좁은 의미의 오성, 즉 개념의 능력 및 판단하는 능력(즉 대상들을 개념 아래에 포

접하는 능력)과 함께 이성(추리의 능력)으로 [함께] 이해되어야 한다.⁷⁾ 즉 개념 및 판단들을 가지고 추론하는 이성의 능력은 개념들을 관계시켜 하나의 판단을 만들어내는 오성의 능력이 없이는 불가능하다. 이 때문에 이성추리의 능력이 넓은 의미의 오성으로 이해되어야 한다. 이는 이성의 추론만으로는 인식이 성립하지 않는다는 것을 의미한다. 즉 이성에서 추론이 완결 되었다고 하더라도, 매개념을 통해 대전제와 소전제를 관계시키는 일은 비교하고 결합하는 오성의 역할이 없이는 하나의 판단이 될 수 없고, 사고될 수 없다. 이는 이성추리의 결론이 결국 주어-술어의 관계를 이룬 하나의 판단이 되어야 인식으로 될 수 있다는 것을 의미한다.

반대로 오성만으로도 인식이 성립되지 않는다. 오성은 판단을 통하여 대상에 관한 직관의 표상들을 결합하지만, 그것은 아직 하나의 판단일 뿐이고, 변양하는 대상들의 관계를 보다 상위의 원리에 따라 통일적으로 파악하지는 못한다. 이성은 오성이 그릇된 판단을 행하는 것, 즉 오성이 자신의 결합 능력을 독자적으로 사용함으로써 범하게 되는 판단의 오류를 ‘하나의 원리에 따르도록 함으로써’ 방지하여 준다. 즉 오성이 판단하는 능력이라면, 이성은 오성의 판단을 지도하는 능력이다.

그리하여 오성과 이성의 이 관계는 다음과 같이 요약되기에 이른다. 즉 “오성이 규칙들의 능력(*Vermögen der Regeln*)이라면, 우리는 여기에서 이성을 원리들의 능력(*Vermögen der Prinzipien*)이라 부르고자 함으로써 이성을 오성과 구분한다.”(*KrV*, B356) 사실상 판단하는 오성의 입법 능력은 이성의 지도가 없이는 이루어질 수 없다. 왜냐하면 오성이 입법하는 것은 자신의 사고 규칙이고, 이 규칙은 이성 추리의 선험적 원리에 따르는 것이기 때문이다.

7) Béatrice Longuenesse, "The Division of the Transcendental Logic and the Leading Thread" in: *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Georg Mohr und Marcus Willaschek, Akademie Verlag, Berlin, 1998, 141쪽.

2) 상위의 인식능력으로서의 판단력

칸트는 『순수이성비판』 ‘선험적 연역(Die transzendente Analytik)’의 2부 ‘원칙의 분석론(Die Analytik der Grundsätze)’의 첫머리에서 일반논리학의 구분에 따라 세 가지 상위의 인식능력들을 구분하고 있다. “이들은 오성, 판단력, 그리고 이성이다.”(*KrV*, B169) 나아가 그는 일반논리학에서 이들 각 심적 능력들(*Gemütskräfte*)의 기능과 질서에 따라 개념, 판단, 그리고 추론이 구분된다고 주장한다. 나아가 칸트는 ‘원칙의 분석론’의 도입(*Einleitung*)에서 ‘선험적 판단력(*transzendente Urteilskraft*)’에 관해 다음과 같이 주장한다. 즉 “오성 일반이 규칙의 능력으로 설명된다면, 판단력은 규칙 아래에 포섭하는 능력이며, 즉 어떠한 것이 하나의 규칙 아래에서 성립하는 것인지 아닌지를 구분하는 능력이다.”(*KrV*, B171) 이렇게 판단력은 규칙의 능력인 오성과 구분되고, 나아가 원리의 능력인 이성과도 구분된다.

앞에서 지적하였듯이, 오성 역시 판단하는 능력이지만, 이 능력은 표상들을 가지고 개념을 형성하거나 개념들을 결합하여 판단을 만드는 능력에 국한된다. 오성의 “판단은 두 개 이상의 생각을 연결하는 과정”⁸⁾일 뿐이다. 그렇기에 이러한 연결 과정은 사실상 개념들 간의 결합이 아닌 그 결합을 결정하는 보다 지도적인 능력을 또한 필요로 한다. 이 능력은 추론하는 이성의 능력과는 구분되는 능력이어야 할 것이다.

동어 반복적인 순수 논리적인 판단, 즉 “총각은 결혼하지 않은 남자이다”와 같은 판단을 예로 들어볼 때, 오성에서 형성된 여러 개념들 중(총각에 대해 결혼하였음, 결혼하지 않았음, 여자임, 남자임 등의 개념들 중) 한 개념이 바로 이 개념과는 연결될 수 있지만, 다른 개념과

8) 최인숙, 「칸트와 가다머에서 놀이 개념의 의미」; 『칸트와 현대 유럽철학』, 철학과 현실사, 2001, 304쪽.

는 연결되어서는 안된다는 것이 결정되어야 한다. 이러한 작용은 오성의 개념 결합의 판단을 합리적이게 하는 과정이라 할 수 있을 것이다.

이러한 판단의 합리화의 과정을 수행하는 것이 바로 판단력의 역할이다. 그런데 판단력의 이러한 작용은 동어 반복적인 순수 논리적인 판단에만 필요한 것이 아니다. 이러한 판단력의 역할은 궁극적으로는 오성이 입법적으로 기능할 때에 수행된다. 즉 오성이 자신의 형식적 원리인 규칙에 따라 경험 세계의 법칙을 입법할 때, 규칙 아래에 개념을 포섭하는 일을 행하는 것이다. “그러한 판단 작용은 개별적인 사물, 사태를 보편적인 개념 및 법칙에 연결하는 과정에서 결과하는”⁹⁾ 작용이다.

개념을 결합하여 판단하는 능력으로서의 오성의 능력이 개념들을 결합하여 자신의 규칙을 경험을 매개로 입법하는 능력인 반면, 판단력은 “대상을 개념 아래에 포섭하는(subsumieren)”(*KrV*, B305) 능력이고, “어떻게 우리가 [오성의 능력인] 규칙에 그 무엇을 포섭해야 하는지, 즉 그 무엇이 과연 규칙의 적용을 받는지 어떤지를 식별하는”(*KrV*, B172)능력이라 할 수 있다. 즉 바꾸어 말하면, “어떤 것이 주어진 규칙 아래에 종속하는지 않는지를 판별하는 능력”¹⁰⁾인 것이다. 이것은 오성이 개념의 결합으로 판단할 때 어떠한 판단을 내릴 것인지 (바꾸어 말하면 어떠한 명제를 만들어낼 것인지), 즉 하나의 개념에 다른 개념을 결합하여 관계시킬 때 여러 개념들 중 어떠한 개념을 선택할 것인지를 결정하는 능력이다. 따라서 오성은 개념들을 결합하고 자신의 규칙을 경험을 통하여 현상에 적용하는 데 있어 판단력의 가르침(*Unterweisung*)을 요구하게 된다.(*KrV*, B171 이하 참조)

칸트는 『판단력비판』에 이르러 이러한 판단력의 독특한 능력이 궁극적으로 이론적인 자연의 세계와 실천적인 자유의 세계를 매개하기 위하여 필요한 능력이라고 주장하고 있다. 『순수이성비판』과

9) 같은 책, 같은 곳.

10) Otfried Höffe, 89쪽.

『실천이성비판』(*Kritik der praktischen Vernunft*)은 궁극적으로 이성적 인식의 원리와 한계를 설정하여, 전자는 자연에 관한 이론적 인식의 원리와 한계를, 후자는 자유의 실천적 행위의 원리와 한계를 다루는 것이다. 칸트는 이 두 비판서의 의의를 선형적 원리로서 이론철학과 실천철학으로 구분하는 데 있었음을 주장하면서, 이들이 이성적 인식의 원리를 전제하는 한에서 “개념상 종별적으로 상이한 것”으로서 “그것은 자연개념(自然概念, *Naturbegriff*)과 자유개념(自由概念, *Freiheitsbegriff*)이며,” 그리하여 철학이 “원리상 전혀 상이한 두 부문, 즉 자연철학으로서의 이론철학과 도덕철학으로서의 실천철학으로 구분되는 것은 당연한 일”(KU, XI)¹¹⁾이라고 주장한다.

그런데 단지 이론적일 뿐인 자연개념과 오직 실천적일 뿐인 자유개념은 종별적으로 다른 것이어서, 인간이 인식하고 실천하는 하나의 단일한 주체이기 위해서 이 두 개념 세계는 선형적인 측면에서 매개되어 있어야 할 것이다. 즉 “자연개념의 감성적 영역과 자유개념의 초감성적 영역 사이에는 거대한 심연이 가로놓여 있지만 ... 이들은 서로 영향을 미쳐야만 한다.”(KU, XIX) 종별적으로 상이한 이 양대 개념의 영역은 각기 오성과 이성이 담당하고 있는 학문의 영역이며, 오성과 이성 사이에 놓여 있는 이 심연을 판단력이라고 하는 중간항(中間項 *Mittelglied*)이 매개하여 주는 것이다.

칸트는 자연 개념 및 자유 개념의 철학적 반성에 상응하는 이론철학 및 실천 철학만을 인정했고, 이 두 철학의 분과를 매개하기 위해 판단력의 개념을 필요로 했던 것이다. 판단력이란, 앞에서 지적하였듯이, 오성이 개념의 결합으로 판단할 때 어떠한 판단을 내릴 것인지, 즉 하나의 개념에 다른 개념을 결합하여 관계시킬 때 여러 개념들 중 어떠한 개념을 선택할 것인지를 결정하는 능력이다. 이러한 판단력의 이론적 능력은 오성과 이성 사이에서 이 양자를 매개하는 판단력일

11) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1924. (이하 KU라 약칭함)

때 개별적인 것을 보편적인 것 아래에 포섭하는 능력으로서 기능한다. 여기에는 두 가지의 경우가 있는데, 그 하나는 보편자가 주어져 있을 때 개별자를 그 아래에 포섭하는 경우이며, 다른 하나는 개별자만이 주어져 있을 때 보편자를 찾아내는 경우이다. 전자의 것이 규정적 판단력(*bestimmende Urteilskraft*)이라면, 후자의 것은 반성적 판단력(*reflektive Urteilskraft*)이다. 이중 반성적 판단력은 대상을 규정하는 것이 아니라, 대상을 반성하고 평가하는 판단력이다.

반성적 판단력은 우리가 대상을 인식하는 과정에서 하나의 감정을 수반하는데, 그것은 쾌·불쾌(*Lust und Unlust*)의 감정이다. 이것은 오성의 인식능력과 이성의 욕구능력 사이에 나타나는 판단력의 감정이라 할 수 있다. 다시 말해, “오성과 이성 사이에 판단력이 들어가 있는 것과 마찬가지로 인식능력과 욕구능력 사이에는 쾌의 감정이 들어가 있는 것이다.”(*KU*, XXIV) 이론적으로 인식하는 오성에 판단력이 참여하고, 실천적으로 행위하는 이성에도 판단력이 참여하고 있는 것처럼¹²⁾ 판단력은 대상 인식과 실천적 행위에서 수반되는 쾌·불쾌의 감정에 술어를 붙여 하나의 인식을 만들어 내어 판단하는 데에 상상력(*Einbildungskraft*)과 함께 반성적 판단력으로서 참여한다. 이는 일종의 심미적 경험을 의식하는 판단력으로서 대상을 규정함으로써 그것을 인식하고 개념화하는 것이 아니라, 주관의 합목적성(*Zweckmäßigkeit des Gegenstandes*)에 근거하여 만족이나 불만족의 표상(*Vorstellungen des Angenehm oder Unangenehm*)을 산출함으로써 그것을 그 감정의 술어로서 상정하는 판단력이다. 이러한 판단을 칸트는 주관 안에서 벌어지는 인식능력들간의 ‘자유로운 놀이(*freies Spiel*)’ 속에서 발견되는 반성적 판단이라고 말하고 있다.

쾌·불쾌의 감정이 인식능력들간의 조화속에서 유발되는 것이라면, 그것을 판단으로 만듦으로써 인식하는 반성적 판단력은 그 술어를 찾

12) 남정우, 「칸트의 비판철학에서 오성과 이성, 그리고 판단력 - 상위 인식능력들의 특성과 역할」; 『대동철학』 제 30집, 대동철학회, 2005, 125쪽 참조.

아내기 위해 오성과 상상력 간의 자유로운 놀이를 기대할 수밖에 없다. 왜냐하면 오성은 스스로 규정적 판단만을 내릴 수 있을 뿐이고, 이러한 오성은 개념 속에 대상의 규정으로서 기대되는 미적 감정의 술어로서 적합한 개념을 갖고 있지 않기 때문이다. 상상력은 근원적으로는 그림을 그리는 능력이고, 나아가 선천적으로 도식을 형성하는 능력이지만(*KrV*, B181 이하 참조), 이 자유로이 놀이하는 능력은 직관에서 유래한 표상들을 종합함으로써, 규정적 오성의 개념 안에는 내재하지 않는 새로운 표상을 구성해 내고자 한다. 즉 대상에 관한 미감적 판단인 취미판단(*Geschmacksurteil*)이란 “상상력이 종합한 표상들에다 오성이 개념들을 통해서 통일성을 부여함으로써 비로소 인식판단이 성립된”¹³⁾ 판단이다.

이러한 반성적 판단력의 취미판단을 기반으로 하여 인식판단과 도덕판단은 대상 속에서 합목적성을 발견하게 되며, 오성과 상상력의 자유로운 놀이란 결국 주관적인 쾌·불쾌의 감정에 대한 호·불호(好·不好)의 판단이지만, 그리하여 주관적일 뿐인 판단이라 할지라도, 주관의 합목적성의 개념과 함께 인식됨으로써 객관적 타당성을 갖는 판단일 수 있는 것이다.

나아가 대상에 관한 취미판단이 내려질 경우 그것은 그 대상의 객관적 특성을 규정하는 규정적 판단이 아니다. 그것은 주관적 감정의 판단이다. 그럼에도 불구하고 여기에는 다른 모든 사람들이 그 판단에 동의할 수 있어야 할 당위(*Sollen*)를 포함하고 있는 것이기도 하다(*KU*, §19, §64 참조). 이러한 당위의 근거를 칸트는 심미적 공통감(*ästhetischer Gemeinsinn*, *sensus communis aestheticus*)에서 발견한다. (*KU*, 위와 같은 곳) 공통감은 인식능력을 갖춘 주관들이 공통적으로 지니고 있는 감각을 말한다. 그렇다고 그것은 우리의 감성과 같은 외감(外感)을 말하는 것이 아니다. 공통감은 상상력과 오성의 놀이와 관련된 것으로, “인식

13) 최준호, 「칸트의 미와 숭고」; 『철학연구』 제63집, 철학연구회, 2002, 124쪽.

능력들의 자유로운 놀이에서 나오는 결과를 의미한다.”(KU, §64) 이는 또한 건전한 오성이라 할 수 있는 상식과도 구별되는 감각이다. 이로써 우리는 취미가 평등화되는 단초를 갖는다. “취미란 소통가능한 것이다. - 이는 많건 적건 우리 모두에게 [동일한] 인상을 남기는 것이 있음”을 말하여주는 것이며, “오직 개별적·주관적인 취미가 미감적인 것의 영역에 있는 비감각적인 어떠한 것”임을 말해준다.¹⁴⁾

3. 헤겔의 아름다운 예술의 역사적 미학

헤겔의 철학적 야망은 사실상 칸트의 그것과 일치한다. 이는 칸트의 철학이 “내용 없는 사고는 공허하고, 개념 없는 직관은 맹목이다”(KrV, B75)라는 명제로 요약되는 것과 마찬가지로, 헤겔의 철학이 “이성적인 것은 현실적이지요, 현실적인 것은 이성적이다”(7, 24)¹⁵⁾라는 명제로 요약되는 데에서 나타난다. 이것은 소위 ‘인식론의 시대’라 할 수 있는 근대 철학의 문제점, 즉 화해할 수 없는 경험론과 합리론을 통일하려는 기획에서 출발한 칸트의 비판철학의 문제의식과 맞닿아 있는 헤겔 철학의 관점을 말하는 것이다. 다시 말해, 이 두 철학자의 야심이란 “정신과 실재, 사유와 실체 사이의 대립을 화해시키고자 하는 것”¹⁶⁾이었던 것이다.

칸트의 야심은 주관과 대립하여 있는 외적 대상에 주관의 형식을 통한 정돈이 가해짐으로써, 대상에서 유래하는 대상에 관한 표상이 주

14) Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen*, Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart, 1997, 25쪽 이하 참조.

15) 헤겔 저작의 인용은 모두 Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag의 인용이며, 이에 본문에는 권과 쪽만을 표기함. 목록은 뒤의 참고문헌을 참조.

16) Ed. by Clive Cazeaux, *The Continental Aesthetics Reader*, Routledge, London, 2000, 8쪽.

관 안에서 사고되고 인식되는 내용과 동종적인(gleigartig) 것이 될 수 있음을 논증하고자 하는 것이었다. 이로써 대상의 세계는 주관 안에서 하나의 인식으로 통일되기에 이른다. 이 과정은 인식하는 주관이 실천하는 물자체로서 존립할 수 있는 계기를 마련하며, 이로써 인식의 대상과 실천하는 주관은 존재론적으로 동일한 위상을 성취할 수 있게 된다. 이로써 “[대상으로서의] 자연과 [실천하는 주관의] 자유는 **모순 없이** 하나의 동일한 것으로 귀속된다. 단지 이들이 한편으로는 현상으로 다른 한편으로는 물자체로 [고려되어] 그 관계만이 상이할 따름이다.”¹⁷⁾

1) 헤겔의 인식 이론과 미학의 가능성

그러나 헤겔에게 있어 이러한 칸트의 화해의 노력은 궁극적으로 실패한 것으로 간주된다. 왜냐하면 칸트의 관점은 주관의 인식 과정을 체계화함으로써 그 한계 안에서 화해하는 것을 목표로 하였으며, 기존의 형이상학을 주관의 한계 안에서 시작함으로써 실천의 형이상학, 즉 ‘도덕형이상학’으로 한 단계 물러서게 만들었기 때문이다. 헤겔은 칸트가 형이상학을 주관주의(Subjektivismus)에 굴복시켰고, 이는 물자체에 관한 인식을 ‘가능한 경험의 한계 안에서(in der Grenze der möglichen Erfahrung)’ 현상으로서 나타나는 것에만 한정함으로써 귀결된 결과라고 생각한다. 이는 ‘예지계(睿智界, noumena)’ 혹은 ‘물자체’를 우리 인식의 한계 밖에 위치하도록 만든 것이다. 헤겔이 보기에 칸트에게 “예지계는 생각할 수 있을 뿐, 인식할 수 없는”(KRV, B307 참조) 세계이며, 그의 인식 이론에서 “판단이란 [따라서 인식이란] 오직 자기 자신에 관한 [즉 주관에 관한] 것일 뿐, 자연에 관한 것이 아님”(KU, XX

17) Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1920, §53. (강조는 필자에 의함)

XVII)을 의미한다.

헤겔의 인식 이론은 사실상 실재철학으로서의 주관의 자기 전개 과정을 그려내는 작업이라 할 수 있다. 그렇기에 칸트가 “인간 이성의 한계에 관한 학문”으로써 비판 철학을 통해 이룩하고자 하는 새로운 형이상학의 작업을 옹호할 수 없었다. 그러나 헤겔의 절대적 관념론(absolutes Idealismus)은 칸트 인식론의 ‘오성의 능력’을 인식하는 정신의 능력으로 유지하면서도, 칸트의 형식적-주관주의적 한계로부터 벗어나 실재의 철학으로 나아가고자 한다. 이러한 인식론적 관점을 헤겔의 『정신현상학』(Phänomenologie des Geistes)에서 살펴보자.

주관은 ‘감각 확실성(sinnliche Gewißheit)’의 단계에서 “있는 그대로의 완전한 모습을 가진 대상을 목전에 두고서,” “오직 그것이 있기 때문에, 사물이 있다(die Sache ist; nur weil Sie ist)”(3, 83)는 것을 증명한다. 이 ‘그것은 있다’는 확실성은 감각적 지(感覺的 知, sinnliche Wissen)에게 ‘본질적인 것(das Wesentliche)’으로 확신된다. 그러나 이것은 여전히 ‘단순한 이것(reines Dieses),’ 혹은 ‘개별적인 것(das Einzelne)’(3, 84, 88이하 참조)일 뿐이다. 대상은 직접적인 감각의 확실성을 통하여 이제 존재하는 개별자로 확립되어 주관에게 들어선다. 이렇게 주관에게 들어선 대상의 개별성은 ‘지각(Wahrnehmung)’의 단계에 이르러 ‘단순한 이것’의 단계를 지나 ‘일반자(das Allgemeine)’로 취급되기에 이른다. 지각에 의해 대상은 ‘명시의 운동(Bewegung des Aufzeigens)’을 통해 지각되며(wahrgenommen), 애초의 감각 확실성에서 주관에게 들어선 ‘단순한 이것’은 대상으로 남게 된다. 이로써 최초로 “한낱 단순한 개별적인 것으로 규정되었던 대상은 비본질적인 것이 되고 만다.”(3, 93)

지각되는 것이란 개별적인 대상으로 규정된 단일자에게 귀속될, 단지 우연적이어서 비본질적인 것으로 생각될 수도 있는 다양한 속성들(Eigenschaften)을 의미한다. 그러나 이 다양한 속성들은 궁극적으로 주관의 매개를 통해서만 지각될 수 있을 뿐이다. 개별적인 단일자가 지

니고 있는 이러한 다양한 ‘속성들’은 “사물로부터 얻어진 것이 아니라, 바로 우리 자신으로부터 얻어진 것에 불과하다.”(3, 99) 왜냐하면 속성들이란 우리의 감각기관을 통해 비로소 그 나름의 특성을 지니는 것이 되기 때문이다. 이때 주관에게는 의식(Bewußtsein)이 끼어들게 되며, 이것과 저것, 대상과 자아를 구분하면서 반성하는(reflektieren) 주관으로서 작용할 수 있게 된다. 의식은 “단순히 어떤 사실을 지각하는 데서 그치지 않고, 나아가 자기 자신 안에서 일어나는 ‘스스로의 반성이 의식되어(seiner Reflexion- in-sich bewußt ist)’ 반성을 단순히 사물을 파악하는 것으로부터 분리한다.”(3, 99)

지각에 의해 반성이 이루어짐으로써 의식과 구별되는 이러한 상태에서 대상은 속성을 갖는 일반적인 것으로 나아가지만 아직은 ‘감성적인 존재(sinnliche Sein)’의 양식으로써만 성립할 뿐이다. 이것은 감각 확실성에서 비롯된 ‘개별적인 이것임(einzelnes Diese)’에서 비롯된 즉자적인(即自的, an sich) 즉자존재(Ansichsein)에 대립되어 있는 대자적인(對自的, für sich) 대자존재(Fürsichsein)로서 성립되어 있는 것일 뿐이다. 그러나 이 두 존재 양식은 주관의 매개에 의해 이룩된 구분으로써 본질적으로 동질적인 통일을 이루고 있다. 이 양자는 “통일을 이루고 있는 점에서” 구분되어야 하며 “마침내 무조건적이고 절대적인 보편성이 대두됨으로써 의식은 이제 최초로 참다운 의미에서의 오성의 영역으로 접어들게 된다.”(3, 104)

존재의 이 양 계기가 분리되어야 하는 것은 그것이 여전히 감성적인 상태에 머물러 있기 때문이다. 다시 말해 “의식은 여전히 자기의 개념을 개념으로서 포착하지 못한”(3, 108) 상태에 머물러 있기 때문인 것이다. 여기서 오성은 “자기 자신의 허위성과 대상의 허위성을 함께 지양한다. 이로써 오성에게 있게 되는 것은 진리의 개념(Begriff des Wahres)이 된다.”(3, 108) 그러나 오성이 갖게 된 진리의 개념이란 즉자적 상태에 머물러 있는 개념이며, 의식이 반성을 통하여 스스로를 파악하는 데에 이르지 못한 자기 자신의 개념화일 뿐이다. 따라서 이

러한 진리의 개념은 대자적 존재성이 결여된 진리의 개념이고, 의식의 대자적 존재성이 결여되어 있는 것이므로, “오성은 스스로를 파악하지 못한 채 주어진 대로의 진리를 보유하고 있을 뿐이다.”(3, 108)

이때의 오성은 칸트에 게서처럼 주관 안의 개념들을 결합하여 판단을 내리는 오성과 동일한 것으로 이해될 수 있다. 그러나 헤겔의 주관은 인식하는 주관에 머물러 있지 않는다. 헤겔의 주관이란 곧 정신적인 주관을 의미하며, 정신이요, 즉 이성이다. 감각의 확실성에서 출발함으로써 즉자적 존재와 대자적 존재를 구분한 것은 정신적인 주관의 의식이며, 이것은 즉자대자적(卽自對自的, an und für-sich) 존재로 될 때에만 실재화될 수 있다. 결국 헤겔의 관점에서 칸트의 오성은 자기 자신의 개념적 규정에 갇힌 한갓된 즉자존재일 뿐이다. 헤겔의 정신철학은 즉자적 대상 인식에서 비롯된 자기의식이 즉자대자적 자기의식으로 지양됨으로써 정신, 혹은 이성으로 변모하고, 이로써 궁극적으로는 자기의식이 대자적 존재에 관한 부정적인 대립자로 관계하던 것에서 긍정적인 즉자대자적 존재로 나아가는 데에서 이루어지는 철학이다. 헤겔에게 있어 “인식과 실재는 궁극적으로 하나이다.”¹⁸⁾

헤겔에게 인식이란 정신적인 것에 대한 자기의식이며 대상을 자기의 것으로 의식하여 그것이 주관과 대립하고 있다는 사실을 다시금 의식함으로써 이룩된 즉자대자적인 대상의식이다. 감각 확실성과 지각은 그 자체만으로는 인식의 단계에 들어설 수 없다. 다시 말해, 칸트적 의미에서의 ‘직관(Anschauung)’은 사태의 진리를 표상하는 것이라고 판단될 수 없는 것이다. 왜냐하면 감각 확실성과 지각의 단계에 머무른 의식은 아직 개념적으로 사유하지 못한 의식일 뿐이며, 본질적으로는 여전히 소재적인 것으로 머물기 때문이다. 그러나 “그것이 오성의 개념화 과정과 사유의 과정을 통해 매개되고, 이로써 ‘진정한 직관’이 된다면” 비로소 참된 인식이 될 수 있을 것이다. 왜냐하면 “이러한 경우 그것은 자신의 근본적인 규정들을 자기 자신 안에서가 아니라 그

18) Clive Cazeaux, 8쪽.

것의 타자인 사유 속에서 갖는 것이기 때문이다.”¹⁹⁾

헤겔의 정신철학은 ‘주체가 바로 실체인’ 이성의 철학이며, 이때 “이성이란 전 실체가 존재한다는 의식의 확신”을 의미한다. 헤겔의 궁극적인 의도는 앞에서 밝힌 것처럼 “이성적인 것은 현실적이에요, 현실적인 것은 이성적”이라는 정신과 실제의 총체성으로서의 정신철학을 수립하는 것이었다. 이는 칸트처럼 현상의 배후에 인식 불가능한 ‘물자체’란 결코 남겨두지 않겠다는 의도에서 비롯되어 있다. 따라서 인식론적 사유에 있어 헤겔의 궁극적 의도란 형이상학적 합리성과 곧 바로 연결되어 있는 것이요, 결국 사유와 독립된 어떠한 실재도 승인하려 하지 않는다는 것을 의미한다. 이를 거꾸로 뒤집어 말하면 사물의 세계의 배후에는 정신적인 것이 깃들여 있는 것이며, “정신은 모든 곳에 편재해 있는, 달리 말해 개별자 안에서 살아 움직이는 인륜적인 자기의식이다.”²⁰⁾ 정신의 자기의식과 스스로의 전개과정 속에서 세계를 이해하는 헤겔의 야망은 결국 칸트의 물자체에 대한 보완인 셈이다. 그에게 정신과 실재는 동일한 것이요, 실재는 정신이 없이는 존재할 수 없고, 실재하는 것은 모두 정신적인 것이 된다.

이로써 헤겔의 정신철학은 ‘현실적인 것은 모두가 정신적인 것이고, 궁극적으로는 절대 정신의 이념’이라고 요약된다. 이는 일체의 현실적인 전체의 변화 과정, 나아가 정신적인 것으로서의 세계 역사의 전 과정이란 정신이 감각 확실성에서 지각으로 나아가 오성의 개념으로 화하고 다시금 즉자대자적 존재로 지양되는 정신의 인식론적 변증법적인 과정과 일치한다는 것을 의미한다.

2) 헤겔의 예술미 : 절대 정신의 전개로서의 예술

19) 권대중, 「헤겔의 정신론에서 ‘감각적 인식’으로서의 직관」; 『미학』 제36집, 한국미학회, 2003, 110쪽.

20) Richart Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen Mohr-Verlag, 1977, 299쪽.

절대 정신은 즉자존재에서 대자존재로 나아가 즉자대자적 존재로 나아가는 변증법적 과정 속에서 자신을 인식하고 실재화한다. 현실성은 절대 정신의 이념이요 이성이므로, 현실성은 단순한 존재의 지평을 넘어, 절대 정신의 운동이며 발전이다. 즉 정신은 감각과 지각, 나아가 오성을 통하여 단순한 존재를 부정하여 구별과 대립을 정립하는 바이지만, 다시금 의식은 이 구별을 해소하고 자기의식 안으로 되돌아오므로써 이러한 구별을 해소하고 자신을 발전시켜 나아가는 변증법적 운동 안에 있다. 그리하여 존재하는 모든 것은 역시 정신의 이러한 발전 과정을 따라 발전해 나아간다. 이는 인간의 측면에 있어서는 무엇보다도 도덕적 ‘인륜성(Sittlichkeit)’과 신앙의 대상인 ‘종교(Religion)’안에서 인격적으로 현실화된다.

앞에서 지적하였듯이 예술은 정신이 역사적으로 현실화되는 과정의 출발점에 위치한다. 헤겔에게 있어 자기의식의 변증법적 과정을 거치는 절대 정신의 현현은 철학, 종교 그리고 예술로 현실화된다. 단적으로 우리가 절대 정신을 파악하려 한다면 이 세 가지의 영역 모두를 둘러보아야 할 것이다. 그러나 예술은 정신의 전개 과정 중 그 일부만을 표현해줄 수밖에 없는 것이요, 정신을 인식하는 데 있어 최선의 형태가 아니다. 왜냐하면 정신의 진리성은 오직 변증법적 발전의 과정에 성립하는 것이요, 역사적 발전 과정의 서두에 서는 예술은 모든 종류의 진리를 표현할 수 있는 것이 아니기 때문이다.

오히려 예술이 가장 고급의 진리나 심원한 이념을 표현하려 할 때 예술은 이제 더 이상 예술의 단계에 머무르지 않는다. 출발점에서 예술의 형태로 현실화된 절대 정신은 역사적 발전 과정 속에서 종교로, 나아가 철학의 형식으로 변모하여 현실화된다. 정신의 역사적 전개 과정과 함께 인간의 문화와 인륜성은 발전을 거듭해 가며, 예술도 그에 따라 각기 다른 매체를 통해 표현된다.

매체의 변화 과정은 정신의 전개 과정과 함께 각기 다른 형태로 발전해 왔는데, 건축을 전형으로 하는 고대 동방의 예술은 상징적인

예술이며, 이때 이념은 매체에 의해 압도되어 있다. 건축은 그 자체로 매체이면서도 이념을 표현하려 하고 있는 것이다. 고전적 예술의 시대에 오면 이념과 매체는 평형을 이루고, 대상을 있는 그대로 표현하는 것을 목표로 삼는다. 이때 예술의 전형은 조각이 된다. 낭만적 예술의 시대에 이르면 회화와 음악, 시를 전형으로 삼는 보다 이념적인 예술이 전형으로 자리잡는다. 이제 이념이 매체를 지배하기에 이르고 예술은 자기의 지위를 점차 잃게 됨으로써 정신의 절대화가 완성되기에 이른다. 낭만적 예술에서 회화는 3차원적 구체성에서 벗어나 평면적인 2차원의 매체로 되며, 이전의 매체가 가지고 있는 구체성을 요구하지 않은 채 이념을 표현해 낸다. 이런 면에서 음악과 시는 보다 추상적이며 이념 그 자체에 접근해 간다. 그리고 나서 이념은 음악이나 시보다 고차적인 차원의 표현 형식을 찾고자 할 것이다. 예술의 전개 과정은 이곳에서 종말을 고하게 된다. 왜냐하면 보다 전개된 정신은 자신의 이념을 표현하기 위해 철학을 선택하게 될 것이기 때문이다.

예술의 이러한 역사적 전개 과정의 단초는 사실상 『정신현상학』의 제7절 중 “예술종교(Die Kunstreligion)”장에서 처음 등장한다. 여기에서 예술은 인간이 인륜성을 지향하여 나아가는 각 단계에서 도달하게 되는 여러 종교 형식 안에서 그들 종교의 정신성을 상징하는 각각의 현현으로서 등장한다. 인간이 인륜적 세계에 발을 내딛기 전 종교의 최저 단계인 ‘자연종교(natürliche Religion)’에서 광명과 어둠의 신(神)을 숭배하는 조로아스터교와 힌두교 등에서 “자기자신을 대상으로 산출해 내면서도 여전히 자기의 사상을 포착하지 못하는 장인(匠人, Werkmeister)의 가공물”(3, 486이하 참조)인 다양한 종교적 상징물로 등장한다.

예술의 이러한 상징성은 그리스 종교의 조상과 건축물의 형태로서 ‘예술종교’로 화한다. 이때 장인은 당대의 종교 정신을 반영하여 작품을 만들어 내는데, 이때 “정신은 자기의식적으로 활동하는 형식을 취함으로써 장인은 비로소 ‘정신적 노동자(geistiger Arbeiter)’가 된다.”(3,

490) 그러나 이러한 정신적 노동자의 예술 활동은 여전히 종교적 숭배 대상들에 대한 감각적인 표현의 단계에 머물러 있음으로 아직 “개념의 단계로 고양되지 못한 채 표상에 단계에 이른다”(3, 509) 것일 뿐이다.

예술은 그것이 계시종교(啓示宗教)의 단계, 즉 기독교의 단계에 이르렀을 때 비로소 실체의 형식을 벗어나 주체의 형식으로 옮겨지게 된다. 자기 자신의 확신을 정신의 정당성과 목적 내에서 인지하고 주체적 자기의 활동적인 본질과의 통일을 표현하는 것으로서의, 표상의 ‘정신적 실체(Substanz des Göttlichen)’와의 통일, 다시 말해 개념적 통일의 단계에 이르게 된다. 이 단계에서 계시종교는 절대정신을 신으로 만들고, 정신 자신을 절대적인 것으로 자각하는 것이다.(3, 535이하 참조)

이제 내가 여기에서 염두에 두고서 논의하고자 하는 헤겔 미학의 인식론적 측면은, 그의 ‘아름다운 예술의 철학(Philosophie der schönen Kunst)’의 미학이 칸트의 미학과 다른 지평에서 있다는 점이다. 칸트의 미학이 미감적 감정에 관한 취미판단이요, 이러한 취미판단의 실천적 현실화가 바로 예술이었다며, 헤겔의 미학은 장인의 노동을 통하여 절대정신이 현실화되는 역사적 과정 속에서 정신 각 단계를 상징하는 현실화의 형식이자 실재라고 하는 점이다. 칸트의 미학은 대상인식에서 수반되는 미감적 감정에 관한 반성적 취미판단으로, 인식 대상 일반에서 느껴지는 의식의 내용을 아름다운 것으로 판단한다. 이로써 칸트는 예술의 미는 물론이고, 자연의 미 역시 그 객관적 타당성의 지평을 허용한다. 분명 칸트는 “예술을 뛰어넘는 자연미의 우월성을 확신하고 있었다.”²¹⁾ 그러나 헤겔은 그의 『미학강의』(Vorlesung über die Ästhetik)에서 ‘자연미’에 관한 논의를 원천적으로 부정하고, 나아가 “예술의 미가 자연의 미보다 상위에 선다”(13, 4)고 주장한다. 왜냐하

21) Ekbert Faas, *The Genealogy of Aesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, 170쪽.

면 “예술미는 정신에의해, 그리고 다시금 정신에 의해 태어난 미”(13, 4)이기 때문이다.

우리는 헤겔이 미의 영역을 예술미에 한정하여 두고 논의하려는 이유를 이미 확인하여 두었다. 그것은 그의 『정신현상학』에서 드러난 주관의 인식의 과정이 절대 정신이 자기를 전개해 나아가는 변증법적 과정과 그 궤를 같이 하고 있다는 점이었다. 그러나 더 나아가서는 헤겔이 예술의 미에 자신의 미학을 한정하여 두게 된 단초가 그의 ‘노동(Arbeit)’의 개념에 기초하고 있음을 표명하고자 한다.

정신의 역사적 전개 과정에서 드러난 종교의 현현을 상징적으로 현실화하여주는 예술의 본질은 사실상 각 단계에서 나타나는 절대 정신의 계기를 표현하는 장인의 의식과 일치한다고 말할 수 있다. 이는 장인의 노동을 통해 작품으로서 우리에게 드러나게 된다. 장인의 노동은 종교의 각 단계별로 ‘본능적인 노동(*instinktartig*es Arbeiten)’에서 ‘정신적인 노동(*geistig*es Arbeiten)’으로, 나아가 계시종교의 단계에 이르러 종교적 정신 스스로의 이념이 신적 절대성과 통일되는, 즉 ‘신적 본성과 인간적 본성이 일치되는(*die göttliche Natur ist dasselbe, was die Menschliche ist*)’ 데에 이르는 것이다.(3, 508이하 및 529이하 참조) 이 마지막 단계에서 종교를 상징하는 예술은 완전한 직접성의 형식(*die Form der vollkommenen Unmittelbarkeit*)을 띠게 됨으로써, 고착된 형식의 개별 예술가의 작업은 소멸하고, 신앙을 가진 자들이 스스로를 절대정신으로 의식하는 단계에 이른다.

칸트의 인식론적 관점에서 예술가의 창조적 능력은 일종의 천재성(Genie)이며, 이는 인간의 인식론적 심의능력들(*Gemütskräfte*)의 관계에서 감성의 영역으로 표출되는 것이다. 헤겔에게서 드러나는 저 상징적 표명으로서의 예술은 칸트에게 있어 장인의 단순한 매개일 수 없으며, 순전히 자신의 감성적 능력을 표명하는 천재의 예술이다. 칸트의 예술은 바로 상상력과 오성의 자유로운 놀이의 과정의 결과물이다.(*KU*, §46이하 참조) 따라서 칸트의 “미적 예술이란 천재의 예술”이며, 이때

천재란 “예술에 규칙을 부여하는 재능”(KU, 같은 곳)을 말한다. 우리는 여기에서 상위의 인식능력들 중에서 반성적 판단력이 그 핵심적인 기능을 하고 있음을 지적하여 두었다. 따라서 이 반성적 판단력은 헤겔에게서 궁극적으로 ‘신적 본성과 인간적 본성이 일치되는’, 다시 말해 정신이 표상을 정신적 실체와 통일하는 일을 담당하는 계기와 일치하는 것이라 할 수 있다. 이러한 계기는 자연종교와 예술종교의 단계에서는 장인의 노동으로, 계시종교의 단계에서는 정신의 자기의식의 절대정신과의 통일로 이해될 것이다.

4. 나오는 말

나는 이 논문을 통하여 칸트의 미학과 헤겔의 미학을 인식론적 관점에서 비교 고찰하고자 하였다. 칸트의 철학이 인간 인식능력의 한계를 비판하는 철학으로서 인식론에 기반하고 있다면, 헤겔의 철학은 정신의 이념이 현실화되고, 또 자기의식 속에서 발전해 나아가는 존재의 철학에 기반하고 있다고 할 수 있다.

그리하여 이 두 철학자의 미학을 단순히 인식론적으로 고찰한다는 것은 사실상 한계를 가지고 있다고 할 수도 있을 것이다. 그러나 이 논문이 추구하고자 하는 바는 독일 관념론의 두 대가가 인식론이라는 동일한 지평 위에서 체계적으로 논의될 수 있는가를 탐구하는 하나의 실험의 장이 가능한지를 점검해본다는 의의 역시 가지고 있다고 생각한다.

철학의 역사는 이전의 철학자가 가지고 있는 하나의 이론적 관점을 또 다른 철학적 지평에서 다루어 봄으로써 발전해 가는 것이라 이해할 수 있으리라 본다. 그러한 점에서 이 논문은 칸트나 헤겔의 입장에서 하나의 입장에 서서 다른 철학자의 미학적 관점을 비판하는 것이

라기보다는 이 둘의 철학이 하나의 지평으로 이해될 수 있는가, 그로써 미감적 감정을 다루는 감성학인 미학이라는 고유의 분야가 독일 관념론의 체계 안에서 통일적으로 이해될 수 있는 것인가 하는 것을 점검하여 보는 것이기도 하다.

결국 나는 상위의 인식능력 중 판단력으로써 미감적 감정을 설명하는 칸트 미학의 인식론적 성격이, 예술을 정신의 현실화로써 이해하는 헤겔의 미학 속에서 일면 장인의 노동이라는 다소 구체적인 활동으로 변모하였다는 점을 확인하게 되었다. 이는 사실상 헤겔에게서 정신의 한 작용일 뿐이요, 따라서 그의 역사철학적 차원에서 다시 이해되어야 한다는 점을 상기하게 한다. 그러나 헤겔의 역사적 예술관은 종교와 철학의 출현과 함께 소멸할 것이기에 헤겔의 역사철학적 예술관이 그릇된 것이라고 볼 수만은 없을 것이다. 오히려 나는 이 문제를 그의 인식론적-정신철학적 지평에서 다시금 재정립할 수 있으리라 생각한다. 즉 철학의 이후에 나타는 예술이야말로 이전의 저급한 단계가 아니라, “오히려 철학을 통해 재탄생한, 더욱이 철학적 자의식이 다시금 객관화됨으로써 나타나게 될”²²⁾ 소위 변용된(verklärt) 예술로 이해할 수 있으리라 생각한다.

22) 권대중, 113쪽 참조.

참고문헌

- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956.
- _____, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1929.
- _____, *Kritik der Urteilkraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1924.
- _____, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1920.
- Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, 1986.
- Band 3, *Phänomenologie des Geistes*.
- Band 13, *Vorlesungen über die Ästhetik*.
- Beck, Lewis White, *Essays on Kant and Hume*, Yale University Press, New York, 1978.
- Bosanquet, Bernard, *A History of Aesthetics*, George Allen & Unwin Ltd., London 1966.
- Bradl, Beate, *Die Rationalität des Schönen bei Kant und Hegel*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998.
- Buhr, Manfred, *Immanuel Kant - Einführung in Leben und Werk*, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig, 1989.
- Clive Cazeaux, *The Continental Aesthetics Reader*, Routledge, London, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986.

Gadamer, Hans-Georg, *Die Aktualität des Schönen*, Philipp Reclam jun. Gmbh & Co., Stuttgart, 1997.

Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, 1997.

Höffe, Otfried, 이상현 옮김, 『임마누엘 칸트』, 문예출판사, 1998.

Plant, Raymond, *Hegel; An Introduction*, Basil Blackwell, 1983.

권대중, 「헤겔의 정신론에서 ‘감각적 인식’으로서의 직관」; 『미학』 제36집, 한국미학회, 2003.

남정우, 「칸트의 비판철학에서 오성과 이성, 그리고 판단력—상위 인식능력들의 특성과 역할」; 『대동철학』 제 30집, 대동철학회, 2005.

최인숙, 「칸트와 가다머에서 놀이 개념의 의미」; 『칸트와 현대 유럽 철학』, 철학과 현실사, 2001.

최준호, 「칸트의 미와 숭고」; 『철학연구』 제63집, 철학연구회, 2002.

Zusammenfassung

Ästhetik des Geschmack und geschichtliche Ästhetik

Nam, Jung Woo

Das Ziel dieser Studie ist überzuprüfen die Möglichkeit der Vergleichung der Ästhetik von Kant und Hegel in der Standpunkt der Erkenntnistheorie.

Da Kants Philosophie mit der Kritik der dreien oberen Erkenntnisvermögen fängt an, werden auch Kants neue Metaphysik, die die Metaphysik der Sitten und der Natur genannt ist, d.h. seine philosophischen Proleme in der theoretischen und praktischen Vernunft geschränkt. Seine Ästhetik also muß in dieser Grenzen verstanden werden.

Wenn aber Hegels Philosophie auch nur dialektisch und also metaphysisch ist, da ursprünglich seine dialektische Philosophie eine vernünftliche Welterkenntnis ist, muß seine Ästhetik auch eine epistemologische Grund zu haben sein.

Hegel fängt seine Philosophie mit dialektische Entfaltungsprozeß des Subjekt sich selbst in der *Wissenschaft der Logik* an, ist es also selbstverständlich, daß die Untersuchung seiner Ästhetik mit der epistemologischen Erklärung über dem erkennenden Subjekt, der die metaphysische sukzessive Dialektik seiner sich selbst als eine historische Welt-erkennung versteht, geprüft wird.

Also ich studiere Kants dreie oberen Erkenntnisvermögen zuerst, und dann fokussiere Hegels Sinnlichkeit und Verstand, um die Ästhetik beider Philosophen in der epistemologischen Standpunkt zu vergleichen. Diese Untersuchung ist auch eine Versuchung der Möglichkeit, um die Zusammenhang beider deutschen Idealismus Philosophen zu prüfen.

【Schlagwörter】 Verstand, Sinnlichkeit, Urteilskraft, Geschmack, schöne Kunst, Vernünftigkeit, Geschichtlichkeit

후험적 필연성을 통한 물리주의의 정립 가능성

박 철 호*

【요약문】 고통과 같은 현상적 의식은 물리적 속성인가 비물리적 속성인가? 이원론자는 그것이 물리적인 것에 논리적으로 수반하지 않기 때문에 환원적으로 설명되지 않으며, 따라서 물리적 속성 이상의 어떤 다른 속성이라고 주장한다. 반면에 물리주의자는 논리적 수반은 환원적 설명의 필요조건이 아니기 때문에 논리적 수반의 실패로부터 환원적 설명의 실패를 추론할 수는 없다고 반론한다. 물리주의자는 동일성을 통해 의식을 환원적으로 설명한다. 한편, 의식에 대해 명확한 기능적 정의를 내릴 수 없다는 사실은 물리적으로는 우리와 동일하지만 현상적 의식은 없는 좀비를 상상가능하게 한다. 이원론자에 의하면, 좀비의 상상가능성은 그것의 형이상학적 가능성을 함축한다. 따라서 물리주의는 거짓이 된다. 그러나 물리주의자에 따르면 물이 XYZ인 세계가 상상 가능하지만 그것이 H₂O라는 것은 후험적으로 필연적이므로, 물은 모든 가능 세계에서 H₂O이다. 따라서 상상가능성은 형이상학적 가능성을 함축하지 않는다. 이원론자인 차머스는 물리주의자가 상상한 물이 XYZ인 세계는 실제로 ‘물 같은 물질’이 XYZ인 세계이지 ‘물

* 동서사상연구소 연구원 (clbmrch3@freechal.com)

(H2O)’이 XYZ인 세계가 아니며, ‘물 같은 물질’이 XYZ인 세계에 대한 상상은 그런 형이상학적 세계를 함축한다고 주장한다. 이 글은 물리주의자의 논증에서 동일성, 후험적 필연성의 역할이 무엇인지 드러내는데 중점을 두었다.

【주제어】 의식, 논리적 수반, 환원적 설명, 후험적 필연성, 상상가능성, 형이상학적 가능성

1. 들어가는 말

의식¹⁾이란 무엇인가? 그것은 두뇌의 신경세포들의 활동과 동일한 것인가? 혹은, 두뇌의 신경세포활동과 우연적으로 관련되어 있을 뿐인 비물리적인 속성인가? 나는 이 글에서 의식이 신경세포들의 활동에 논리적으로 수반하는지 아니면 단순히 자연 법칙적으로 수반하는지, 물리적 속성인지 비물리적 속성인지를 물리주의와 속성이원론(이하 ‘이원론’으로 줄임) 사이에서 벌어지는 두 가지 논쟁을 통해 고찰하고자 한다.

물리주의(physicalism)는 세계에 존재하는 모든 것은 물리적 속성, 대상, 관계이거나 그것들로 환원되어 설명될 수 있다는 형이상학적 입장이다. 따라서 그것에 의하면, 의식은 물리적 속성이거나 그것들로 환원적으로 설명되어야 한다. 이원론은 의식이 물리적 속성이 아닌 그 이상의 비물리적인 어떤 것이라는 주장이다. 물리주의와 이원론의 첫 번째 논쟁은 의식에 대한 환원적 설명을 둘러싸고 벌어진다.

1) 의식이란 용어는 주관적으로 느끼는 감각이나 느낌들을 의미한다. 누군가가 팔을 꼬집었을 때 느끼는 고통의 바로 그 감각, 혹은 잘 익은 토마토를 바라봤을 때의 빨간 그 느낌 등이 바로 의식이다. 감각질(qualia), 날 느낌(raw feel), 현상적 성질(phenomenal quality) 등도 같은 뜻이다.

이원론자는 논리적 수반이 환원적 설명을 위한 필요조건이라고 주장한다. 이 주장과 더불어 의식은 물리적인 것들에 논리적으로 수반하지 않는다는 주장을 전제로 하여 의식은 환원적으로 설명되지 않으며, 따라서 물리적 속성이 아니라는 결론을 이끌어내려는 것이 이원론자의 전략이다. 논리적 수반을 통해 환원적 설명을 달성하는 환원모델은 다름 아닌 기능적 환원 모델이다.

물리주의자는 논리적 수반이 환원적 설명의 필요조건이라는 것을 논박함으로써 이원론자의 주장을 거부한다. 물리주의자는 논리적 수반이 환원적 설명의 필요조건이 아님을 보이기 위해 물이나 생식(reproduction)과 같은 거시적 자연현상도 물리적인 것들에 논리적으로 수반하지 않는다는 것을 주장한다. 물이 미시 물리적 속성들에 논리적으로 수반하지 않는 이유는 물에 대한 명확한 기능적 분석이 불가능하기 때문이다. 기능적 분석이 없이는 논리적 수반이 불가능하다.

의식이 물리적인 것에 논리적으로 수반하지 않는다는 사실은 우리와 물리적인 모든 측면에서는 동일하면서 현상적 속성은 갖지 않는 좀비(zombie)를 상상할 수 있도록 한다. 좀비의 상상가능성과 그것의 형이상학적 함축을 둘러싸고 물리주의와 이원론자의 두 번째 논쟁이 전개된다. 이원론자는 좀비가 상상가능하고, 상상가능성은 형이상학적 가능성을 함축하므로 좀비가 형이상학적으로 가능하다고 주장한다. 만약 좀비가 단지 상상가능하기만 하다면 이것은 물리주의에 아무런 타격도 주지 못할 것이지만, 만약 좀비가 상상 가능할 뿐만 아니라 형이상학적으로 가능하다면 이것은 심각한 타격이 된다. 물리주의가 참이라면 우리와 물리적인 모든 측면에서 동일하면 심적인 측면에서도 역시 동일해야 하기 때문이다.

2. 논리적 수반

1) 논리적 수반과 환원적 설명

앞서 말했듯이, 물리주의(physicalism)는 세계에 존재하는 모든 것은 물리적 속성, 대상, 관계이거나 그것들로 환원되어 설명될 수 있다는 형이상학적 입장이다. 그러나 세계에는 물리적인 것들의 범주에 들지 않는 것처럼 보이거나 그것들로 환원되어 설명될 수 없는 것처럼 보이는 수많은 현상들이 존재한다. 생명과 같은 거시적 현상들, 국가나 정부와 같은 사회과학적 실체들, 의식(감각질)과 같은 현상적 속성들이 그 사례들이다.²⁾ 물리주의자는 이런 모든 현상들을 물리적인 속성들(대상들, 관계들)만을 사용해 설명할 필요가 있으며, 그런 요구를 가장 잘 만족시킬 수 있는 개념이 바로 수반이다. 이 글에서 다루고자하는 의식과 관련하여, 국지적 논리적 수반은 다음과 같이 정의될 수 있다:

만약 A-속성들의 측면에서는 동일하지만 B-속성들의 측면에서는 다른 개체가 논리적으로 불가능하다면 B-속성들은 A-속성들에 국지적 논리적으로 수반한다.³⁾

-
- 2) 수(number)나 명제(proposition)와 같은 추상적인 존재자들도 물리적인 것들의 범주에 속하지 않는 것처럼 보인다. 그러나 수나 명제, 그 밖의 거시적 속성들과 관련된 문제는 이 글에서 다루지지 않을 것이다. 이 글의 관심은 의식, 즉 감각질과 같은 현상적 속성들이 물리적인 속성인지에 국한된다.
 - 3) 국지적(local) 수반과 관련하여 총체적(global) 수반을, 논리적(logical) 수반과 관련하여 자연적(nomological) 수반을 생각해 볼 수 있다. 자연적 수반은 수반의 범위를 자연 법칙적으로 가능한 세계로, 논리적 수반은 논리적으로 가능한 세계로 갖는다는 점에서 다르다. 논리적 수반은 자연적 수반을 함축한다. 국지적 수반은 수반을 개체 수준에서 발생하는 의존관계로 보는 반면, 총체적 수반은 세계 수준에서 발생하는 의존관계라고 본다. 국지적 수반은 총체적 수반이 토대속성에 포함하고 있는 맥락적 요소들, 즉 환경이나 역사 등을 토대속성으로 포함하지 않으며 오직 개체가 갖는 물리적 속성들만을 토대속성으로 갖는다. 따라서 총체적 수반이 성립한다고 해서 반드시 국지적 수반이 성립하는 것은 아니지만 국지적 수반이 성립하면 반드시 총체적 수반이 성립

물리주의는 물리적 사실들의 측면에서는 우리와 동일하지만 의식의 사실들의 측면에서는 다른, 좀비와 같은 개체가 논리적으로 불가능할 경우에 참이다.

수반을 이용한 물리주의의 정식화에는 다분히 이원론자의 의도가 개입되어 있다. 어떤 사실이 물리적 속성들에 논리적으로 수반된다면, 그 사실은 물리적 사실이 되기에 충분하다는 주장에는 대부분의 물리주의자들도 동의할 것이다. 그러나 이원론자가 원하는 것은 그 이상이다:

가장 중요한 것은 만약 논리적 수반이 실패한다면(나는 의식의 경우 논리적 수반이 실패한다는 것을 논증할 것이다) 그러면, 설령 우리가 무엇을 설명으로 간주하느냐에 대해 관대한 입장을 갖고 있다고 할지라도, 모든 종류의 환원적 설명이 실패한다는 것이다.⁴⁾

이원론자는 논리적 수반이 ‘환원적 설명’을 위한 필요조건이라 주장한다. 환원적 설명을 제공할 수 있는 방법에는 여러 가지가 있다. 이원론자가 논리적 수반이 환원적 설명의 필요조건이라 주장할 때 이들이 의미하는 환원적 설명의 방법은 ‘기능적 분석(functional analysis)을 통한 환원’(이하 ‘기능적 환원’으로 줄임)이다. 우선 기능적 환원이 어떤 것인지 살펴보고, 다음으로 환원적 설명과 논리적 수반과의 관계를 고찰하겠다.

기능적 환원은 거시적 현상(속성)을 기능적 분석을 통해 보다 단순한 미시적 수준의 과정으로 환원적으로 설명하는 것이다. 예를 들어, 생식(reproduction)이라는 거시적 현상은 ‘본래의 유기체와 유사한 유기체를 생산하는 세포분열 과정’으로 분석됨으로써 미시적 수준의 세포분열과정으로 환원적으로 설명된다. 또, 유전자임(being a gene)이라는

한다.

4) Chalmers(1996), 50쪽.

속성은 ‘유전적 정보를 기록하고 전달하는 기제임’으로 기능적으로 분석됨으로써 DNA분자로 환원적으로 설명된다. 기능적 환원에서 핵심이 되는 것은 설명하려는 개념에 대한 기능적 분석(혹은 정의)이다. 환원하고자 하는 개념에 대한 기능적 분석과 그 기능이 어떻게 실현되는지에 대한 설명이 주어졌는데도 불구하고 만약 어떤 사람이 “생식에 대한 세포분열 과정의 견지에서 설명은 세포분열을 통해 어떻게 본래의 유기체와 유사한 유기체가 생산되는지를 설명하지만 생식을 설명하지는 않는다”라고 말한다면 우리는 이 사람의 말을 이해할 수 없을 것이다. 왜냐하면 ‘본래의 유기체와 유사한 유기체를 생산한다는 것’이 바로 ‘생식’의 의미이기 때문이다. 유전자의 경우도 마찬가지다. DNA분자가 어떻게 유전적 정보를 기록하고 전달하는지 설명되었다면 유전자 역시 설명되었다고 할 수 있는데, 왜냐하면 유전자의 의미는 ‘유전적 정보를 기록하고 전달하는 기제’이기 때문이다. 기능적 환원은 기능적 분석을 통해 미시 물리적 속성과 거시적 속성을 **개념적으로** 연결함으로써 환원적 설명을 산출한다.

... 이런 종류[기능적]의 분석의 가능성은 환원적 설명의 가능성을 지지한다. 그러한 분석이 없다면, 낮은 수준의(lower-level) 물리적 사실들과 거시적 현상을 이어주는 설명적 다리(explanatory bridge)는 없을 것이다. 만약 그러한 분석이 있다면, 우리가 해야 할 일은 어떻게 낮은 수준의 물리적 기제(mechanism)가 그 분석을 만족시키는지를 보이는 것뿐이고, 그러면 [환원적] 설명이 따라 나올 것이다.⁵⁾(대괄호는 필자)

환원의 목표가 되는 개념에 대한 기능적 분석이 주어지면 미시 물리적 수준에서 무엇이 그 기능적 분석을 만족하는지를 보이는 것으로 환원적 설명이 이루어진다. 이런 식의 환원적 설명은 일종의 논

5) Chalmers(1996), 44쪽.

리적 도출(logical derivation)이라 할 수 있다. 예를 들어, 기능적 분석을 통한 환원적 설명은 다음과 같은 논리적 구조를 갖는다.

예 1)

- a) 유전자 = 유전적 정보를 기록하고 전달하는 기제
- b) DNA = 유전적 정보를 기록하고 전달하는 기제
- c) 유전자 = DNA

예 2)

- a) 물 = 물 같은 물질
- b) H₂O = 물 같은 물질
- c) 물 = H₂O

위 예들은 전제 a)와 b)가 참이면서 결론 c)가 거짓이라는 것은 논리적으로 불가능하다는 점에 의해 환원적 설명이 달성된다. 기능적 분석을 통한 환원이 환원적 설명을 산출하는 이유는 각 예의 c)가 기능적 분석 a)와 미시 물리적 사실 b)에 논리적으로 수반하기 때문이다. 이원론자는 논리적 수반을 통하지 않고서는 환원적 설명이 성공할 수 없다고 생각하며, 이 생각은 ‘논리적 수반은 환원적 설명의 필요조건’이라는 말로 표현될 수 있다.

기능적 환원은 논리적 수반을 통해 환원적 설명을 산출한다. ‘기능적 환원’은 환원적 설명을 산출하는 한 방법이고, 그것이 환원적 설명을 산출하는 이유가 바로 ‘논리적 수반’ 때문이다. 이런 차이에도 불구하고 나는 이 글에서 ‘기능적 환원’과 ‘논리적 수반’이란 용어를 굳이 구분해서 사용할 필요를 느끼지 못한다. 논리적 수반을 통해 환원적 설명을 산출하는 것은 기능적 환원의 방법이 유일한 것 같기 때문이다. 이런 이유로 앞으로는 이 두 용어를 구분하지 않고 사용할 것이다. 따라서 ‘논리적 수반이 환원적 설명의 필요조건’이라는 말을 ‘기능적 환원방법이 환원적 설명의 필요조건’이라는 뜻으로 이해해도 좋다.

물리주의자는 기능적 환원방법 외에 환원적 설명을 제공할 수 있는 다른 방법이 있다고 주장한다. 그 방법은 후험적 동일성을 통한 방법이다. 물과 같은 거시적 속성이 H₂O와 같은 미시적 속성으로 환원적으로 설명되는 이유는 물과 H₂O가 후험적으로 동일하기 때문이다. 이원론자는 동일성을 통한 환원은 환원적 설명을 산출하지 못한다고 주장하는데, 그 이유는 그것이 논리적 도출이 아니기 때문이다.⁶⁾

이원론자가 논리적 수반(혹은 선험적 함축)이 환원적 설명의 필요조건이라는 주장을 할 때 이들이 염두에 두고 있는 전략은 분명하다. 이들은 모든 것들이 물리적인 것들에 논리적으로 수반하며, 물리적인 것들에 논리적으로 수반하지 않는 것은 물리적인 것이 아니라고 주장하고 싶어 한다. 의식은 물리적인 것들에 논리적으로 수반하지 않으므로 따라서 물리적 속성이 아니라는 것이 이원론자가 원하는 결론이다. 물리주의자는 논리적 수반이 환원적 설명의 필요조건이 아니라고 주장함으로써 이원론자의 주장을 반박할 수 있다. 물리주의자는 논리적 수반이 실패하지만 환원적 설명이 성공할 수 있음을 보임으로써 이와 같은 목표를 달성할 수 있다. 따라서 물리주의자가 첫 번째로 할 일은 논리적 수반이 실패한다는 것을 보이는 일이고, 두 번째로 할 일은 환원적 설명을 제공할 수 있는 다른 방법을 제시하는 일이다.

2) 논리적 수반의 실패

이원론자들이 논리적 수반의 전형적인 예로 제시하는 것은 ‘물=H₂O’이다. 물리주의자인 블록(N. Block)과 스톨네이커(R. Stalnaker)는 이원론자들의 ‘물=H₂O’의 논리적 수반논증을 다음과 같이 정리 한다:

6) 후험적 동일성을 통한 환원이 환원적 설명을 제공하지 못한다는 주장에 대한 자세한 설명은 김재권(2000)을 참고하시오. “설명은 논리적 도출을 포함해야 한다”는 것이 가장 근본적인 이유이다.

- a) 지구의 60%는 H₂O로 덮여있다
- b) H₂O = 물 같은(waterish) 물질
- c) 물 = 물 같은 물질
- d) 지구의 60%는 물로 덮여 있다.⁷⁾

이원론자는 a), b), c)에 d)가 논리적으로 수반한다고 주장한다. d)가 논리적으로 수반될 수 있도록 해주는 가장 핵심적인 전제는 기능적 분석인 c)이다. 기능적 분석 없이는 논리적 수반이 성공할 수 없다.

블록과 스톨네이커는 거시적 속성에 대한 ‘분명한(explicit)’ 기능적 분석이 불가능함을 보임으로써 논리적 수반이 실패함을 논증한다.⁸⁾ 물, 생명(life), 열(heat)과 같은 거시적 속성들에 대한 분명한 기능적 분석이 불가능하다면 거시적 속성들은 미시 물리적 속성들에 논리적으로 수반할 수 없다. ‘생명’을 ‘움직이고, 호흡하며, 번식하고, 소화 및 배설하는 과정’으로 기능적으로 분석했다고 해보자. 이 기능적 분석에 따르면, 움직이고, 산소를 빨아들여 연료를 태우고, 배기가스를 내뿜으며, 트렁크에 자신과 비슷한 작은 차를 생산할 수 있는 아주 작은 공장까지 갖춘 자동차는 ‘생명’에 대한 기능적 분석을 만족하므로 살아있다고 말하기에 충분하다. 그러나 이 자동차가 살아있다고 주장하는 것은 ‘생명’이라는 개념에 대한 우리의 직관에 위배되므로, 위와 같은 기능적 분석은 수정되어야 한다. 또, 위와 같은 기능적 정의를 전혀 만족하지 않는 어떤 존재, 예를 들어 움직이지도 않고, 호흡하지도 않

7) Block and Stalnaker(1999), 12쪽.

8) 논리적 수반이 환원적 설명의 필요조건이 아님을 논증하는 것과 별도로 다음과 같은 지적 역시 유용하리라 생각한다. 블록과 스톨네이커(1999)는 차머스와 잭슨(F. Jackson)이 기능적 분석이 환원적 설명의 필요조건임을 보이는 논증을 결코 제시한 적이 없다고 주장한다.(14쪽) 차머스와 잭슨이 제시한 것은 기능적 분석을 통해 환원적 설명에 성공한 사례들뿐이다, 다시 말해, 그들은 기능적 분석이 환원적 설명의 충분조건이라는 것을 보였을 뿐이다. 실제로 차머스(1996)는 대부분의 거시적 개념들이 기능적으로 분석될 수 있으며, 따라서 환원적으로 설명될 수 있다고 주장하지만(81쪽) 막상 환원적 설명을 위해서 반드시 기능적인 분석이 필요한지에 대한 논증은 제시하지 않고 있다.

으며, 자손을 만들지도, 소화 및 배설도 하지 않지만, 사람의 형상을 갖고 있고, 우리와 의사소통할 수 있는(음성을 통한 방법이 아닌 다른 방법으로) 외계의 어떤 존재가 우리 앞에 있다면 우리는 이 존재가 살아있다고 판단할 것이다. 따라서 생명에 대한 기능적 분석은 이와 같은 가능성을 수용할 수 있도록 다시 수정되어야 할 것이다.

이런 가능성들은 생명이라는 거시적 속성에 대한 필요충분적인 기능적 분석이 불가능하다는 것을 보여준다. 다시 말해, ‘그러그러한 기능적 속성들을 갖는 경우 오직 그 경우에만 살아있다’는 식의 기능적 정의는 불가능하다. 물의 경우에도 마찬가지다. 책은 물을 다음과 같이 기능적으로(개념적으로) 분석한다⁹⁾:

... ‘물’의 의미에 대한 올바른 설명은 그것이 대략적으로 ‘실제로 하늘에서 떨어지고, 대양들을 채우며, 색깔과 냄새가 없으며, 생명을 위해 필수적이고, 전문가들에 의해 “물”이라고 불리고, ..., 혹은 진술한 것들을 대부분 만족시키는 것’을 의미하는 고정된 한정기술이라고 가정하고, 이 추론을 고찰해보자.¹⁰⁾

위 기능적 분석은 ‘물 같은 물질’로 간단히 줄여 불렀던 것을 제대로 풀어서 쓴 것이다. 물에 대한 위와 같은 기능적 분석을 모두 만족

9) 유전자나 생식과 같은 거시적 현상에 대한 기능적 분석과 그것에 대한 개념 분석은 동일하다. 기능적 역할들이 이들 개념의 정의이기 때문이다. 따라서 개념에 대한 정확한 이해를 갖고 있는 한 개념분석과 기능적 분석은 항상 같다. 열(heat)이나 물(water)과 같은 물리적 개념의 경우 유전자나 생식과 같이 단순한 방식으로 기능적 분석과 개념분석이 동일하다고 주장할 수 없는 것처럼 보인다. 예를 들어, 물의 개념분석은 기능적 분석에는 포함될 수 없는 내용을 포함하고 있을 수 있다. 기능적 분석과 개념분석의 이와 같은 차이는 물을 인과적-역할 개념(causal-role concept)으로 제한적으로 사용함으로써 극복될 수 있다. 물의 개념을 그것의 인과적 역할의 측면에서만 분석하면 물의 기능적 분석과 차이가 없다. 이 논문에서 사용되는 ‘개념분석’이란 용어는 이와 같이 인과적 역할의 측면에서의 개념분석을 의미하며, 이하에서는 ‘개념분석’과 ‘기능적 분석’을 구분하지 않고 사용할 것이다.

10) Jackson(1994), 39쪽.

하지만 우리가 물이라고 해야 할지 물이 아니라고 해야 할지 결정할 수 없는 상황이 가능하다. 예를 들어, **우리 우주**의 어딘가에 쌍둥이 지구가 존재할 가능성을 생각해보자.¹¹⁾ 쌍둥이지구의 XYZ는 물에 대한 기능적 분석을 모두 만족하지만 우리는 그것을 물이라 해야 할지 물이 아니라고 해야 할지 기능적 분석만으로는 결정할 수 없다. 우리가 어느 쪽을 선택하든지 간에 기능적 분석의 수정은 불가피하다. 그것을 물이라고 결정했을 경우에는 ‘지구와 쌍둥이지구에서의 물 같은 물질’로, 물이 아니라고 결정했을 경우에는 ‘지구의 물 같은 물질’로 기능적 분석을 수정해야 할 것이다. 지구 안에서도 비슷한 상황이 벌어질 수 있다. 예를 들어, 물이라는 자연종이 실제로 둘 혹은 그 이상이 존재한다고 밝혀지는 상황이 가능하다. 옥jade이라는 자연종이 표면적 속성만 동일할 뿐 실제로는 전혀 다른 광물인 연옥(nephrite)과 경옥(jadeite)이라는 두 가지 종류로 드러난 상황과 유사한 상황이 물의 경우에도 발생할 수 있다. 두 개의 자연종 물이 물의 기능적 분석을 모두 만족하는 경우, 아마도 우리는 두 개의 자연종 물을 모두 물이라 부를 것이다. 그러나 그렇다고 해도 기능적 분석의 수정은 불가피하다.

이런 가능성들은 물에 대한 기능적 정의가 불가능하다는 것(혹은 우리가 다룰 수 있을 만한 길이의 기능적 정의가 불가능하다는 것)을 보여준다. 물에 대한 기능적 정의가 실패하기 때문에 H₂O가 물이라는 것이 논리적으로 수반되지 않는다.

블록과 스톨네이커는 과학에서 실제로 환원적 설명이 이루어지는 것을 보면 기능적 분석이 아무런 역할을 하지 못한다는 것을 알 수 있다고 주장한다.

11) 쌍둥이지구는 지구와 모든 측면에서 동일하지만 물이 H₂O가 아니라 XYZ로 구성되어있다는 점에서만 다르다. 반사실적 가능세계에 있는 쌍둥이지구의 XYZ를 물이라 부를 수 없다는 것은 직관적으로 분명하다. 그러나 여기서 말하고 있는 쌍둥이지구는 가능세계의 쌍둥이지구가 아니라 ‘우리우주’의 어딘가에 있을 수 있는 쌍둥이지구이다.

보다 일반적으로 말하자면, 생명에 대한 설명적 간극을 좁히는 이야기는 아마도 다음과 같을 것이다. 아주 단순한 생명체를 포함하는, 생명의 전형적인 사례(paradigm case)가 있다. (우리는 그 전형적인 사례들이 살아있다는 것이 개념적 참이라고 전제할 필요는 없다.) 우리는 단순한 생명체들이 어떻게 작동하는지를 완전하게 이해한다. 우리는 보다 복잡한 생명체들이 유사한 원리에 의해 작동한다고 생각할 근거를 가지며, 원칙적으로, 단순한 생명체에 대한 우리의 설명을 모든 형태의 생명체들로 확대하지 못할 이유가 없다. 이 특정한 설명방식이 의식의 경우에는 잘 적용되지 않을 수도 있다. 그러나 생명의 예는 잭슨과 차머스가 반드시 요구된다고 주장했던 개념분석이 없이도 설명적 간극이 어떻게 좁혀질 수 있는지를 잘 설명해 주는 것처럼 보인다. 생명의 경우 설명적 간극을 좁히는 일은 ‘생명’에 대한 분석적 정의와는 아무런 관련이 없으며, 오히려 어떻게 우리 주위의 생명체가 작동하는 지를 보이는 문제이다.¹²⁾

이원론자들이 생명에 대한 기능적 분석으로부터 그 기능적 분석의 실현자가 ‘살아있다’는 것이 논리적으로 도출된다고 주장함으로써 환원적 설명을 달성하는 것과는 대조적으로, 블록과 스톨네이커는 어떤 생명체가 어떻게 작동하는 지를 보이는 것이 바로 ‘생명’과 미시적 사실들 사이의 설명적 간극을 좁히는 것이라고 주장한다.¹³⁾ 이원론자와 물리주의자의 환원적 설명에 대한 접근방식은 바로 이와 같은 점에서 다르다. 이원론자는 거시적 개념에 대한 기능적 분석을 먼저 제시하고 그것을 만족하는 실현자를 찾음으로써 환원적 설명을 달성하는 반면, 물리주의자는 어떤 것이 어떻게 작동하는 지를 경험적으로 탐구함으

12) Block and Stalnaker(1999), 15쪽.

13) ‘설명적 간극을 좁힌다’는 말은 ‘미시 물리적 사실이 어떻게 거시적 현상을 참으로 만드는지 이해할 수 있다’는 뜻이다. ‘설명적 간극을 좁힌다’는 말과 ‘환원적 설명’은 같은 의미이다. 이원론자는 논리적 수반을 통해서만 설명적 간극을 좁힐 수 있다고 생각하는 반면, 물리주의자는 설명적 간극을 좁힐 수 있는 다른 방법이 있다고 생각한다.

로써 설명적 간극을 좁힌다.

설명적 간극을 좁히는 과정은 설명하고자 하는 현상에 대응하는 미시 물리적 사실을 찾아내는 경험적 과정이다. 그러나 이와 같은 방법으로 설명적 간극을 좁히는 것은 한 가지 문제점이 있다. 예를 들어, 경험적 탐구를 통해 열이 분자운동에너지라는 우연적 상관관계(correlation)를 발견한 것만으로는 ‘**왜 열이 분자운동 에너지인가?**’라는 질문에 충분한 답변을 할 수 없다. 우리는 “열=분자운동에너지”라는 진술을 단순히 경험적이고 자연법칙적인 상관관계를 나타내는 진술이 아니라 동일성진술이라고 가정함으로써 그와 같은 질문에서 벗어날 수 있을 뿐만 아니라 많은 문제들을 설명할 수 있다.

열=분자 운동 에너지, 압력=분자 운동량 전이, 비등=일종의 분자 운동이라고 하자. (여기서 동일성은 경험적 동일성 주장이며, 앞에서 고찰한 선형적 행동 분석이 아니다.) 그러면 어떻게 가열(heating)이 비등(boiling)을 산출하는가에 대한 설명이 주어진다. 동일성 대신에 단순한 상관관계를 받아들인다면, 우리는 어떻게 가열과 관련된 어떤 것이 비등과 관련된 어떤 것을 야기하는가에 대한 설명을 가질 뿐이다. ...(중략)... 동일성은 단순한 상관관계가 제공하지 못하는 설명적, 인과적 힘을 이전시킨다. 열=분자운동에너지, 압력=분자운동량 전이 등을 가정함으로써 우리는 달리 설명할 수 없는 사실들을 설명할 수 있게 된다. 따라서 이런 동일성이 참이라고 추론하는 것은 최선의 설명으로의 추론이라는 원리에 의하여 정당화된다.¹⁴⁾

열과 분자운동에너지가 동일하다고 가정하면 ‘왜 열이 분자운동에너지인가?’라는 질문에 답변할 수 있다. 열과 분자운동에너지는 동일하기 때문이다. 블록과 스톨네이커는 경험적이고 방법론적인 고려를 통해 동일성을 가정하면 그 동일성에 대한 설명을 요구하는 것은 의미가 없다고 주장한다. “(물론 어떻게 두 개념이 동일한 것을 지시할

14) Block and Stalnaker(1999), 24쪽.

수 있는 지에 대한 설명은 있지만) 동일성은 설명을 갖지 않는다.”는 것이 이들의 주장이다.

물리주의자들은 논리적 수반이 환원적 설명의 필요조건이 아니며, 크립키적인 후험적 동일성이 환원적 설명을 제공할 수 있다고 주장한다. 따라서 이들은 의식이 물리적인 것들에 논리적으로 수반하지 않는다는 점을 인정하면서도 그것이 예를 들어, C-신경 자극과 동일하다고 주장함으로써 의식에 대한 환원적 설명이 가능하다고 주장할 수 있다.

그러나 고통과 같은 의식적 속성에 대해 “고통=C-신경 자극(C-fiber stimulation)”이라는 후험적 동일성 주장을 통해 환원적 설명이 가능하다고 할지라도, 과연 “고통=추체 세포 활동”이 “물=H₂O”가 후험적으로 필연적인 것처럼 필연적일 수 있는지는 분명하지 않다.¹⁵⁾ 크립키는 바로 이 점을 지적함으로써 유형동일론을 비판한다.¹⁶⁾ 그는 “고통=C-신경 자극”이라는 진술은 필연적이지 않다고 주장한다. “물=H₂O”의 필연성은 어떤 것이 물의 거시적 속성들을 모두 갖고 있지만 XYZ로 구성되어 있을 경우 우리는 그것을 물이라고 하지 않을 것이며, 어떤 것이 물의 거시적 속성들은 하나도 갖고 있지 않지만 그것이 H₂O로 구성되어 있을 경우 우리는 그것을 물이라고 할 것이라는 점에 의해 보증된다. 우리세계와 모든 점에서 동일하지만 단지 물이 XYZ로 구성되어 있다는 점에서만 다른 쌍둥이지구¹⁷⁾의 사고실험은 우리가 무엇을 물이라고 간주하며 또 무엇을 물이 아닌 것으로 간주하는 지에 관한 우리의 직관을 분명하게 보여준다. 어떤 것이 물인지

15) 기능적 분석(즉, 개념 분석)을 통한 환원과는 달리, 동일성을 통한 환원은 논리적 수반을 통한 환원이 아니므로 형이상학적 필연성을 확보하지 못한다. 그런데 형이상학으로서의 물리주의가 필요로 하는 것은 바로 이 형이상학적(논리적) 필연성이다.

16) 물리주의자들이 후험적이면서도 필연적인 동일성이 가능하다는 크립키의 주장을 상상가능성이 형이상학적 가능성을 함축하지 않음을 주장하는 근거로 사용하기는 하지만 막상 크립키 자신은 이원론자였다.

17) 이 쌍둥이지구는 반사실적(counterfactual) 가능세계이다.

아닌지는 그것이 H₂O인지 아닌지에 의해 결정된다. 따라서 어떤 것이 H₂O가 아닌데 물인 경우나, 물이 아닌데 H₂O인 경우는 불가능하다. 그러나 “고통=C-신경 자극”의 경우에는 우리가 물에 대해서 했던 것과 똑같은 말을 할 수가 없다. 예를 들어, x가 C-신경 자극은 전혀 없는데 고통을 느끼는 경우, 우리는 그가 고통을 느낀다고 말할 것이다. 또 C-신경 자극은 있는데 고통은 느끼지 않고 있는 경우, 우리는 그가 고통을 느끼지 않는다고 말할 것이다. 어떤 것이 고통인지 아닌지는 그것이 C-신경 자극인지 아닌지에 의해 결정되는 것이 아니라 고통을 ‘느끼고’ 있는지 그렇지 않은지에 의해 결정된다. 따라서 C-신경 자극이 없으면서도 고통을 느끼는 경우나, 고통을 느끼지 않으면서도 C-신경 자극이 있는 경우가 가능하다. 크립키는 이로부터 “고통=C-신경 자극”은 필연적인 동일성이 아니라는 결론을 이끌어 낸다.

3. 상상가능성과 형이상학적 가능성

의식이 물리적인 것들에 논리적으로 수반하지 않는다는 것으로부터 우리와 물리적인 측면에서 동일하면서 의식의 속성은 갖지 않는 좀비(혹은 좀비세계)를 상상할 수 있다.¹⁸⁾

1. 우리세계에는 의식경험이 존재한다.
2. 우리세계와 물리적으로 동일하면서 우리세계의 의식에 관한 긍정적 사실들이 성립하지 않는 논리적으로 가능한 세계가 있다.

18) 물리주의자와 이원론자 모두 좀비의 상상가능성을 인정한다. 물리주의자는 다른 많은 거시적 현상들이 물리적인 것에 논리적으로 수반하지 않는 것처럼 의식 역시 물리적인 것에 논리적으로 수반하지 않기 때문에 좀비가 상상 가능하다고 주장한다. 이원론자는 거의 모든 거시적 현상들이 물리적인 것에 논리적으로 수반하지만 의식은 예외적으로 물리적인 것에 논리적으로 수반하지 않기 때문에 좀비가 상상 가능하다고 주장한다.

3. 따라서 의식에 관한 사실은 물리적 사실들 이상의(over and above) 우리세계의 추가적 사실들(further facts)이다.
4. 따라서 물리주의는 거짓이다.¹⁹⁾

문제는 이원론자들은 좀비가 상상 가능하다는 사실로부터 곧바로 그것이 형이상학적으로 가능하다는 결론을 이끌어 낸다는 것이다. 좀비의 단순한 상상가능성은 물리주의에 별다른 타격을 주지 않지만 만약 좀비가 형이상학적으로 가능하다면 이는 의식이 물리적 속성들 이상의 속성임을 의미하며, 따라서 물리주의가 거짓임을 함축한다. 물리주의가 참이기 위해서는 좀비의 상상가능성이 좀비의 형이상학적 가능성을 함축하지 않는다는 것을 보일 필요가 있다.

블록과 스톨네이커는 좀비세계가 논리적으로 가능하다고 생각하지만, 그로부터 형이상학적 결론을 도출할 수는 없다고 주장한다. 그 주장의 근거는 크립키의 후험적 필연성이다. 예를 들어, 물이 XYZ인 것은 상상 가능하지만 그로부터 물이 XYZ라는 형이상학적 결론을 이끌어 낼 수는 없다는 것이다. 물이 H₂O라는 것은 후험적이기 때문에 물이 XYZ인 세계가 상상 가능하지만, 물이 H₂O라는 것은 필연적이기 때문에 물은 모든 가능세계에서 H₂O이고 따라서 물이 XYZ라는 것은 형이상학적으로 불가능하다. 따라서 상상가능성은 형이상학적 가능성을 함축하지 않는다는 것이 물리주의자들의 주장이다. 차머스는 물리주의자의 이런 논증이 명백한 오해에 근거하고 있다고 주장한다. 상황이 ‘그렇게 간단하지 않다’는 것이다. 차머스는 자신의 2차원적 의미론²⁰⁾에 따라 상상가능성(conceivability)을 두 가지로 구분한다: 1-상상

19) Chalmers(1996), 123쪽. 이 논증 전체는 반물리주의의 논증이다. 엄밀하게 말하자면 전체 2로부터 전체 3으로의 추론만을 상상가능성 논증이라 부를 수 있을 것이다.

20) 2차원적 의미론은 실제세계에서 지시체를 결정하는 방식과 반사실적(counterfactual) 가능세계에서 지시체를 결정하는 방식이 다르다는 크립키(S. A. Kripke), 퍼트남(H. Putnam)의 직관으로부터 출발한다. 프레게적인 1차원적 의미론(편의상 이렇게 부르기로 하겠다)에 의하면 의미(sense)는 어떤 가능세

가능성과 2-상상가능성. 진술에 사용된 개념의 1차내포에 의한 상상가능성이 1-상상가능성이고, 개념의 2차내포에 의한 상상가능성이 2-상상가능성이다. 그의 주장에 따르면, “물은 XYZ이다”는 진술은 1-상상가능하지만 2-상상가능하지 않다. “물은 XYZ이다”는 진술은 사용된 개념의 1차내포에 의해 상상했을 때 참인 상상 가능한 세계가 있으므로 1-상상가능하다. 그러나 이 진술은 사용된 개념의 2차내포에 의해 상상했을 때 참인 상상 가능한 세계가 없으므로 2-상상가능하지 않다. 차머스는 가능성(possibility)도 역시 두 가지로 구분한다: 1-가능성과 2-가능성.²¹⁾ 1-가능성과 2-가능성은 1차내포와 2차내포에 의해 평가되었을 때 참인 가능세계가 있을 경우 각각 1-가능하고 2-가능하다. 차머스는 1-상상가능성은 1-가능성을, 2-상상가능성은 2-가능성을 함축하지만 1-상상가능성이 2-가능성을, 혹은 2-상상가능성이 1-가능성을 함축하지는 않는다고 주장한다. 왜냐하면, 1

계가 주어지면 그 세계에서 지시체를 결정하는 함수이다. 따라서 우리세계에서 물의 의미sense는 H₂O를 그 지시체로 결정하고, 쌍둥이지구에서의 물의 의미는 XYZ를 그 지시체로 결정한다. 크립키와 퍼트남은 실제세계(로 간주되는 세계)에서 지시체가 결정되는 방식과 반사실적 가능세계에서 지시체가 결정되는 방식이 전혀 다르다는 점을 알아차린다. 이들에 따르면, 개념은 1차내포와 2차내포라는 두개의 내포(intension)로 구성되며, 각 내포는 각각 실제세계와 가능세계에서의 지시체를 결정한다. 1차내포는 실제세계 혹은 실제세계로 간주되는 세계에서 지시체를 결정하는 함수이다. 예를 들어, 물의 1차내포는 우리세계(지구)에서는 H₂O를 지시체로 결정하고, 만약 쌍둥이지구가 실제세계라면 그 세계에서는 XYZ를 지시체로 결정한다. 2차내포는 실제세계에서 결정된 지시체를 모든 반사실적 가능세계에서 지시하라는 함수이다. 예를 들어, 물의 2차내포는 모든 반사실적 가능세계들에서 실제세계에서 결정된 지시체 즉, H₂O를 지시한다. 1차내포는 개념의 선험성을, 2차내포는 경험적 성격을 반영한다.

- 21) 차머스(1996)는 세계차원에서는 논리적 가능성(logical possibility)과 형이상학적 가능성(metaphysical possibility)의 구분이 없으며, 이것의 구분은 기껏해야 진술 차원의 구분이라고 주장한다.(67~68쪽) 그에 따르면, 논리적 가능세계와 형이상학적 가능세계는 그 영역(space)이 동일하며, 단지 어떤 진술이 1차내포에 의해 평가되었을 때 참인 가능세계가 있을 경우는 “논리적으로 가능하다”고 부르고, 2차내포에 의해 평가되었을 때 참인 가능세계가 있을 경우는 “형이상학적으로 가능하다”고 부른다는 점에서만 구분된다.

1-상상가능성은 현실세계가 어떤 세계인지와는 무관하게 상상 가능한 반면, 2-가능성은 현실세계가 어떤 세계인지와 결정적으로 관련되어 있으므로, 1-상상가능하면서도 2-가능하지 않는 세계가 있을 수 있기 때문이다. 2-상상가능성이 1-가능성을 함축하지 않는다는 것도 마찬가지로 이해될 수 있을 것이다. 물이 XYZ인 경우가 상상 가능하지만 형이상학적으로 가능하지는 않다는 물리주의자의 주장을 2차원적 의미론을 이용해 분석하면, 이들은 실제로는 1-상상가능한 세계를 상상하고 그로부터 2-가능성이 함축되지 않는다고 주장한 셈이다. 다시 말해, 물리주의자는 ‘물(H₂O)’이 아니라 ‘물 같은 물질’이 XYZ인 세계를 상상해 놓고, 그로부터 상상가능성이 형이상학적 가능성을 함축하지 않는다고 주장한 셈이다. 차머스에 따르면, ‘물(H₂O)’이 XYZ인 세계는 아예 상상 가능하지도 않다. 이런 이유에서, 상상가능성이 형이상학적 가능성을 함축하지 않음을 보이기 위해 물리주의자가 제시하는 예는 적절한 예가 아니라는 것이 차머스의 주장이다.

만약 2차원적 의미론에 입각한 차머스의 위와 같은 지적이 옳다면, 물리주의자들은 상상가능성이 형이상학적 가능성을 함축하지 않음을 어떻게 보일 수 있을까? 힐(C. S. Hill)과 맥로플린(B. McLaughlin)(1999)은 물리적 개념과 현상적 개념(sensory concept)은 상상하는 방식이 전혀 다르다는 것에서 그 방법을 찾는다. 이들은 우리가 물리적 개념에 관한 진술은 간접적으로, 현상적 개념에 관한 진술은 내성적(직접적)으로 상상한다고 주장한다. 이들의 주장에 의하면 추체 세포 활동(pyramidal cell activity)은 있지만 고통을 느끼지 못하는 좀비에 대한 상상은 다음과 같은 별도의 상상의 조합이다. ‘추체 세포 활동이 있는’ 상황을 상상하기 위해 우리는 추체 세포 활동을 지각한다면 우리가 있게 될 상황을 상상한다. 그리고 ‘고통을 느끼지 못하는’ 상황을 상상하기 위해 고통의 상태(혹은 그것을 닮은 상태)에 있지 못하는 상황을 상상한다. 좀비에 대한 상상은 이와 같은 각각의 상상이 결합된 결과이다. ‘고통은 느끼지만 추체 세포 활동은 없는’ 상황에 대한 상상

도 마찬가지이다. ‘고통을 느끼는’ 상황을 상상하는 것은 고통의 상태에 있는 상황을 상상하는 것인 반면, ‘추체 세포 활동이 없는’ 상황에 대한 상상은 우리가 추체 세포 활동이 없다는 것을 지각한다면 우리가 있게 될 상황을 상상하는 것이다. 현상적 개념의 사용을 지배하는 인식적 제약들(epistemic constraints)과 물리적 개념의 사용을 지배하는 인식적 제약들은 전혀 다르다. 좀비의 상상가능성이 그것의 형이상학적 가능성을 함축한다는 ‘데카르트적 직관(Cartesian intuition)’은 서로 다른 제약들에 의해 지배되는 개념들을 한꺼번에 상상했기 때문에 믿을만하지 않다:

토마스 네이글이 지적하듯이, 두뇌 상태 없는 고통을 상상하는 것(혹은 그 역)은 공감적 상상[sympathetic imagination, 현상적 개념들에 적용되는 상상방식]과 지각적 상상[perceptual imagination, 물리적 개념들에 적용되는 상상방식]이라는 서로 다른 능력을 한꺼번에 사용하는 것과 같다. 설령 공감적 상상과 지각적 상상이 각각 독립적으로 사용되었을 때는 믿을 만 하다고(reliable) 할지라도, 그것들을 한꺼번에 사용하는 것은 믿을만하지 않을 것이다. 설령 각각의 능력을 따로 따로 사용한 결과로 나타나는 상상적 표상들은 정확하다고 할 수 있을 지라도, 공감적 상상과 지각적 상상을 한꺼번에 사용한 결과로서 나타나는 상상적 표상들은 부정확하다(inaccurate). 이런 사실은 데카르트적 직관이 거짓임을 함축하지는 못한다. 그러나, 데카르트적 직관의 상상적 근원은 그 직관이 참이라는 것을 옹호해 줄 수 있는 아무런 근거도 산출하지 못한다는 점을 함축한다.²²⁾(대괄호는 필자)

힐과 맥로플린은 서로 다른 인식적 제약들을 갖는 개념들을 한꺼번에 사용한 상상적 표상들은 부정확하고 믿을 만 하지 못하며, 그런 상상적 표상이 형이상학적으로 가능하다고 생각할 아무런 이유가 없다고 주장한다. 형이상학적 가능성을 함축할 수 있는 상상 가능성의 후보는

22) Hill and McLaughlin(1999), 448쪽.

동일한 인식적 제약에 지배되는 개념들이 사용된 정확하고 믿을 만한 상상적 표상이라는 것이 이들의 생각이다. 예를 들어, C-신경 세포 활동은 있지만 D-신경 세포 활동은 없는 상황에 대한 상상, 혹은 고통은 있지만 간지러움은 없는 상황에 대한 상상 등이 믿을 만한 상상적 표상이며, 이런 상상들이 바로 형이상학적 가능성을 함축할 수 있는 상상이다.

설령 현상적 개념과 물리적 개념을 한꺼번에 사용한 상상가능성에 대한 양상적 직관(데카르트적 직관)은 믿을 수 없다고 하더라도, 이것을 근거로 부정확한 상상은 형이상학적 가능성을 함축할 수 없다는 결론을 내릴 수 있는 것은 아니다. 이와 같은 결론을 내리기 위해서는 현상적 속성과 물리적 속성이 인식적 차이 때문에 서로 다른 속성인 것처럼 보이더라도 사실은 필연적으로 동일한 속성이라는 것을 보여야 한다. 고통과 추체 세포 활동이 필연적으로 동일하다는 것을 보일 수 있다면 좀비의 상상가능성이 형이상학적 가능성을 함축하지 못한다는 것을 논증할 수 있다. 고통과 추체 세포 활동이 동일하다면 좀비는 형이상학적으로 가능하지 않을 것이기 때문이다.

현상적 개념과 물리적 개념이 인식적으로(혹은 개념적으로) 서로 다르다는 점은 이원론자나 물리주의자 모두 인정한다. 고통이 모든 가능세계에서 고통의 현상적 느낌을 지시한다는 점으로부터 이원론자는 그것과 물리적 속성과의 필연적 동일성이 성립하지 않음을 주장하고, 그로부터 고통에 관한 이원론을 도출한다. 반면에 물리주의자는 고통이 현상적 느낌을 고정 지시한다는 것은 현상적 개념의 인지적 제약에 의한 것일 뿐 그로부터 그 현상적 느낌이 물리적 속성이 아님을 추론할 수는 없다고 반박한다. 이제 물리주의자는 물리적 개념과 현상적 개념이 인식적으로 서로 달라서 이것들이 동일한 속성을 지시한다는 것을 개념적으로(선협적으로) 알 수는 없지만 그럼에도 불구하고 이것들은 필연적으로 동일한 속성을 지시함을 주장해야 한다. 만약 그런 주장이 증명된다면 상상가능성이 형이상학적 가능성을 함축하지

않는다는 것 역시 저절로 증명될 것이다.

4. 맺는 말

의식이 두뇌의 신경세포들과 상관관계에 있다는 점에서는 거의 모든 물리주의자와 이원론자가 동의한다. 그러나 이원론자는 두뇌의 신경세포들과 같은 물리적 속성으로부터 의식이 논리적으로 수반되지 않는다는 점을 들어 그것이 물리적 속성이 아니라고 주장하고, 물리주의자는 논리적 수반의 실패가 반드시 환원적 설명의 실패를 의미하는 것은 아니며 후험적 필연성을 통해 그것이 물리적 속성임을 보일 수 있다고 주장한다. 크립키는 의식은 모든 가능세계에서 의식 그 자체를 지시하므로, 그것과 물리적 속성과의 후험적 필연성은 성립하지 않음을 논증했다.

또, 좀비의 상상가능성이 그것의 형이상학적 가능성을 함축하며 따라서 의식은 물리적 속성이 아니라고 주장하는 이원론자에 맞서, 물리주의자는 다시 후험적 필연성을 통해 상상가능성이 형이상학적 가능성을 함축하지 않는다고 주장한다. 차머스는 그의 2차원적 의미론을 통해 물리주의자의 후험적 필연성을 통한 반론이 상상할 수 없는 것을 상상한 것으로 착각하고 그 착각에 근거해 그것이 형이상학적 가능성을 함축하지 않는다고 주장했음을 지적한다. 힐과 매크로플린은 좀비에 대한 상상은 서로 다른 인식적 제약에 의해 지배되는 개념들을 사용한 상상이므로 그런 상상은 형이상학적 가능성을 함축하는 것으로 볼 수 없다고 하며 좀비의 상상가능성 자체를 차단하는 전략을 사용한다.

물리주의자의 주장이 설득력을 얻을 수 있는 두 가지 방법을 언급하면서 이 글을 마치고자 한다. 의식의 지위에 대한 이원론자와 물리

주의자의 논쟁의 무대가 되는 곳은 결국 형이상학적 가능세계이다. 형이상학적 가능성과 필연성을 검증할 수 있는 곳은 형이상학적 가능세계이기 때문이다. 형이상학적 가능세계와 논리적 가능세계가 외연이 같다면, 이원론자의 주장처럼 의식은 형이상학적으로, 즉 논리적으로 물리적 속성이 아닐 것이다. 그러나 만약 형이상학적 가능세계와 논리적 가능세계의 외연이 다르다면, 물리주의자는 논리적 필연성과는 다른 형이상학적 필연성을 주장할 수 있는 발판을 얻게 되고 그로부터 의식은 논리적으로는 물리적 속성이 아니지만 형이상학적으로는 물리적 속성임을 주장할 수 있을 것이다. 따라서 물리주의자의 주장이 설득력을 얻을 수 있는 첫 번째 방법은 논리적 가능세계와 형이상학적 가능세계의 외연이 다르다는 것을 입증하는 것이다. 그러기 위해서는 물론 형이상학적 가능세계가 어떤 것인지에 대한 연구가 선행되어야 할 것이다. 두 번째 방법은 보다 직접적인데, ‘물’이 모든 가능세계에서 H₂O를 지시하는 것처럼 ‘고통’과 같은 현상적 용어들이 모든 가능세계에서 지시하는 것은 바로 물리적 속성임을 입증하는 것이다. 이 방법 역시 고통과 같은 현상적 속성 ‘자체’가 물리적 속성임을 납득시켜야 하는 힘든 작업을 앞에 두고 있다.

참고문헌

- 강진호(1997), 「환원, 환원모형, 환원주의」, 서울대학교
문학석사학위논문.
- 김영정(1989), 「수반 개념의 철학적 분석」, 김재권(1994).
- 김재권(1994), 『수반의 형이상학』, 서울: 철학과 현실사.
- _____ (1995), 『수반과 심리철학』, 서울: 철학과 현실사.
- _____ (2000), 「극한점에 선 물리주의: 우리는 설명적 간극을 메울 수 있는가?」, 제 1회 석학 연속 강좌, 강연 3.
- Block, Ned and Stalnaker, Robert(1999), "Conceptual Analysis, Dualism, and the Explanatory Gap", *The Philosophical Review*, Vol. 108, No.1, 1~46.
- Chalmers, David J.(1995), "Facing Up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, 2, No.3, 200~219.
- _____ (1996), *The Conscious Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- _____ (1999), "Materialism and the Metaphysics of Modality", *Philosophy and Phenomenological Research* 59: 473~493.
- _____ (2002), "Does Conceivability Entail Possibility?", in Tamar Szabó Gendler and John Hawthorne, eds., *Conceivability and Possibility*, Oxford: Clarendon Press.
- Chalmers, David J. and Jackson, Frank(2001), "Conceptual Analysis and Reductive Explanation", *The Philosophical Review*.
- Hill, Christopher S. and McLaughlin, Brian P.(1999), "There Are Fewer

- Things in Reality Than Are Dreamt of in Chalmers's Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 59, No.2, 445~454.
- Jackson, Frank(1986), "What Mary Didn't Know", *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No.5, 291-295.
- _____ (1994), "Armchair Metaphysics", in John O'Leary Hawthorne and Michaelis Michael, eds., *Philosophy in Mind*, Dordrecht: Kluwer.
- _____ (2000), "From H₂O to Water: the Relevance to A Priori Passage", in Halvard Lillehammer et al., eds., *Real Metaphysics*, Routledge.
- Kripke, S.A.(1972), *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press, 정대현·김영주 역(1986), 『이름과 필연』, 서울: 서광사.
- Loar, B.(1999), "David Chalmers's The Conscious Mind", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 59, No.2, 465-472.
- McGinn, C.(1997), "Can We Solve the Mind-Body Problem?", *Mind* 98: 349~366.
- Putnam, H.(1975), "The meaning of "meaning"", in K. Gunderson, ed., *Language, Mind, and Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Abstract

A Possibility of Establishing Physicalism through A posteriori Necessity

Park, Cheol Ho

Is phenomenal consciousness, such as pain, a physical property or a nonphysical one? Dualists argue that consciousness cannot be reductively explained because it is not logically supervenient on the physical properties, and thus that it is 'over and above' the physical properties. But physicalists refute dualists' argument by claiming that logical supervenience is not necessary for reductive explanation, and so dualists cannot infer the failure of the latter from that of the former. They insist that consciousness can be reductively explained by identity. Meanwhile, from the fact that there cannot be given definite functional analysis of consciousness, we can conceive of a zombie which is identical with us in all physical aspects except for its not having phenomenal consciousness. In dualists' view, the conceivability of a zombie entails the metaphysical possibility of it, and so physicalism is false. But, in physicalists' view, the conceivability does not entail the metaphysical possibility in the same way that the conceivability of a world in which water is XYZ does not entail the metaphysical possibility of a world in which it is XYZ because

water's being H₂O is a posteriori necessary. Dualist Chalmers points out that when physicalists conceive of a world in which water is XYZ, what they really conceive of is just a world in which 'waterish stuff' is XYZ, not a world in which 'water(H₂O)' is XYZ. He continues that the conceivability of a world in which 'waterish stuff' is water entails the metaphysical possibility of such a world. This essay will bring it to light what is the role of identity and a posteriori necessity in establishing physicalism.

【Key words】 consciousness, logical supervenience, reductive explanation, *a posteriori* necessity, metaphysical possibility, conceivability

莊子哲學에서 心의 孤立과 疏通

김 현 수*

【요약문】 道一元論의 입장에 선 장자는 비록 인간 不自由의 극한이라 할 수 있는 전국 중기의 처참한 현실을 목도했으나, 인간의 본래성을 부정적으로 파악하지는 않았다. 오히려 무한한 소통성과 무한한 포용성을 담지한 존재로서 인간 존재 자체를 강력하게 긍정했다고 할 수 있다. 왜냐하면 현실의 인간들이 비록 자기 자신을 비롯하여 온 천하를 어지럽게 만들고, 서로의 생명력을 고갈시켜 가지만, 장자에게 있어 그러한 인간상은 眞實 存在, 즉 實在가 아닌 虛幻한 존재이기 때문이다.

眞實 存在, 즉 實在로서의 인간은 그 본래성의 차원에서 이미 道이며, 道와 합일되어 있다. 또한 모든 만물과 소통하여 의지할 바가 없으므로 무한한 자유의 경지, 즉 逍遙의 경지를 누리고 있다고 할 수 있다. 그러나 이러한 인간의 본래성은 자신을 고립자로 존재하게 하는 成心에 의해 은폐된다. 또한 成心和 그로부터 생겨나는 主見은 자기 자신과 만물이 지닌 소통성으로부터 멀어지도록 하여 단절 속에서 대립하고 갈등을 일으키는 근거가 되며, 형체 혹은 육체적 ‘나’를 중시하는 세속적 자아로 인간을 왜곡시킨다고 할 수 있다. 그러나 장자에게 있어 이와 같은 세속적 자아로서의 成心은 거짓된 자아이며, ‘없는 것을 있는 것으로 삼는[以無有爲有]’ 환각과도 같은 것일 뿐이다.

* 동국대학교 철학과 강사 (tao81@hanmail.net)

그럼에도 불구하고, 인류의 지성사는 ‘없는 것을 있는 것으로 삼는’ 虛幻한 세계 속에서 진실과 진리를 찾아내려 애쓰고, 그러한 앎이 모든 사람들을 평안하게 해 준다는 미명 아래, 治者의 위치에서 수많은 문제들을 현실 속에 일으켜왔다고 할 수 있다.

그러나 장자는 전국 중기에 전대미문의 인간 不自由를 체험하고, 그것을 해결할 수 있는 가장 근원적 차원의 답을 도출해내고자 했던 것으로 보인다. 왜냐하면 道一元論의 세계관 속에서 인간 존재의 본래성을 찾아내고, 긍정함으로써 인간의 不自由를 무한한 自由의 경지로 전환시키려 하였기 때문이다.

【주제어】 莊子, 道, 孤立, 疏通, 自由

I. 서론

老子和 함께 先秦 시기의 道家를 대표하는 莊子는 대략 B.C. 369—B.C. 286년에 생존했던 인물이며,¹⁾ 그가 살았던 B.C. 4—3세기는 장기간에 걸친 대규모의 전쟁이 끊이지 않던 戰國時代(B.C. 403—B.C. 221) 중에서도 가장 치열했던 戰國 中期였다. 게다가 장자의 고향으로 알려진 宋나라 蒙(지금의 河南城 歸德府 商丘縣 東北)은 옛날부터 四戰之地라고 불렸을 만큼 사방으로부터 戰禍가 집중되었던 곳이었으며, 송나라는 약소국이었다. 따라서 전국시대 가운데 이 지역만큼 자주 전란

1) 姓은 莊, 名은 周, 字는 子休. 陸德明의 『經典釋文』 「序錄」에는 “太史公云, 庄子休”라는 내용이 있는데, 현행본 『史記』에는 이 구절이 없다. 莊子의 생존 연대에 관해서는 馬叙倫이 『莊子年表序』(『莊子天下篇述義(附莊子年表)』, 龍門聯合書局, 1958, 91-104쪽)에서 제기한 견해를 따른다. 『莊子年表』는 본래 馬叙倫의 『莊子義証』(商務印書館, 1930)에 附錄三으로 실렸던 것이다. 기타 다른 학자들의 견해에 대해서는 崔大華의 『莊學研究』(人民出版社, 1997, 2-6쪽)를 참조.

의 피해자가 되었던 곳도 드물다.²⁾ 이와 같이, 장자가 처하고 목도했던 전국 중기라는 시·공간적 현실은 利己心과 貪欲을 지닌 소수의 强者들이 그들의 人僞로 빚어 낸 戰亂으로, 다수의 弱者들이 悲哀와 苦痛, 屈辱, 飢餓와 流亡 등의 가혹한 역사적 현실을 체험한 인간 不自由³⁾의 극한이었다고 할 수 있다.

따라서 장자의 문제 의식은 당시 사회의 인간들이 절감하던 不自由의 근본 원인을 찾아내고, 그에 대한 해결책을 제시하고자 한 것이었으리라 이해된다. 이와 같이, 장자가 추구한 궁극의 목표는 자유이며, 그의 철학정신은 자유를 얻으려는 데 있다⁴⁾고 할 수 있다. 즉, 不自由한 어지러운 현실을 빚어내는 無道한 人間像의 비판을 통하여 窮極의 自由의 경계에서 노니는 理想的 人間像으로의 전환을 도모한 것이었다고 할 수 있다. 이는 『莊子』의 첫 번째 편인 「逍遙遊」가 窮極의 自由를 강조하고 있다는 점에서 이상적 인간상과 궁극의 자유에 대한 장자의 입장을 충분히 짐작 가능한 것이기도 하다. 왜냐하면 장자에게 있어서도 不自由한 인간상이 이상적 인간상일 수는 없기 때문이다.

그렇다면, 장자는 인간들이 不自由한 근본 원인을 어디에서 발견하였을까? 논자는 장자가 이를 有封에서 기인한 ‘不通’, 즉 ‘疏通하지 못함’에서 찾아냈다고 이해한다.

주지하고 있듯이, 殷 왕조를 멸망시킨 周 왕조가 광대한 영토를 다스리기 위해 채택한 통치 방법은 殷代에 이미 있었던 封建制에 宗法制를 결합하여 大一族이라는 혈연의식을 지닐 수 있도록 한 것이었고, 그것은 天命 사상을 통해 이념적으로 지탱되었다고 할 수 있다. 그러

2) 안동림 역주, 『莊子』, 현암사, 1997, 13쪽 참조.

3) 논자는 自然에 말미암아 自由가, 不自然에 말미암아 不自由가 전개된다고 이해한다. 비록 自由 혹은 不自由가 정서 차원의 문제가 아니라, 자기 원인성의 여부에 관련된 문제라고 할지라도, 장자의 철학에 있어서는 이미 自然 혹은 不自然이 근본상에서 자기 원인성에 대한 自由 혹은 不自由의 의미를 담아내는 동시에, 無爲와 有爲의 의미를 함께 체계적으로 드러내고 있다고 보여지기 때문이다.

4) 李康洙, 『道家思想의 研究』, 高麗大學校民族文化研究所, 1984, 127쪽.

나 세월이 흘러감에 따라 周 왕실의 天子가 내려 주는 爵祿에 묶여 있던 제후들은 쇠퇴하는 天子의 권위에 등을 돌리고, 힘을 바탕으로 하여 霸王의 꿈을 좇게 되면서 대립과 갈등의 길을 걸을 수밖에 없었다. 이와 같이, 西周 시기로 넘어오면서 주 왕조는 극심한 분열의 역사를 걸을 수밖에 없었는데, 장자의 道 사상에 의거할 때, 이는 通—이 아닌 統一을 지향한 정치 제도였던 봉건제 자체가 지닌 한계에 말미암아 초래한 결과라고 보여진다.⁵⁾ 그래서 대립과 갈등의 頂點期라 할 수 있는 戰國 中期라는 현실을 마주하고 있었던 장자는 道에 대해 “본시 구역이 나누어진 것이 아닌 것”⁶⁾임을 명확히 드러내고, 나아가 “道가 通해서 一體가 되는” “道通爲一”을 강조하고 있다.⁷⁾ 또한 主見으로 이룬 成心이 만들어 낸 상대적 是非의 분별이 뚜렷하게 드러남으로써 道가 어그러지게 된다고 한다.⁸⁾ 그런데 主見으로 이룬 成心은 뒤에서 자세히 언급하겠지만, ‘有封’이라고 하는 한정되고 고립되는 존재성을 의미한다. 그리고 그에 기인하여 ‘不通’, 즉 ‘疏通하지 못함’이 생겨난다. 따라서 모든 不自由를 일으키는 상대적 是非의 분별을 해소하기 위해서는 有封의 成心에 기인한 ‘不通’으로서의 孤立性이 아니라, 無封의 道에 기인한 疏通性으로 전환해야 함을 의미한다.

5) ‘統一’의 ‘統’은 ‘나누어짐[有封]’을 전제로 하여 성립된 상대적 ‘本’으로써 하나로 하는 것이기 때문에 여전히 ‘나누어짐’을 포함하고 있다고 할 수 있다. 따라서 ‘불완전한 하나되기’라고 할 수 있다. 그러나 ‘通—’은 ‘나누어지지 않음[無封]’을 전제로 하기 때문에 本末 관계를 비롯한 상대적 구분 자체를 초월한 속에서 ‘나누어짐’을 포함하지 않고 있다고 할 수 있다. 따라서 이는 ‘완전한 하나되기’라고 이해된다.

6) 『莊子』「齊物論」, “무릇 道라는 것은 본시 구역이 나누어진 것이 아니다[夫道未始有封].” 본고에서 인용하는 『莊子』의 경우, 郭慶藩 撰, 王孝魚(點校), 『莊子集釋』(中華書局, 2004)를 底本으로 삼았으며, 이하에서는 편명만을 언급한다.

7) 「齊物論」, “道가 통하여 一體가 된다. 그것이 나누어짐은 이루어짐이며, 그것이 이루어짐은 췌멸됨이다. 무릇 만물은 (본래) 이루어짐과 췌멸됨이 없으니, (道가) 통하여 一體가 되는 것으로 돌아간다[道通爲一. 其分也, 成也, 其成也, 毀也. 凡物無成與毀, 復通爲一].”

8) 「齊物論」, “是非之彰也, 道之所以虧也.”

天地萬物の 궁극적 근원 존재인 道에 대해 본래 나누어진 구역이 있지 않은 것임을 강조한 장자의 입장은 老子의 『道德經』에서 整體의 道를 드러내는 의미로서 이미 제시된 ‘混’·‘玄’의 사유를 계승한 것이라 할 수 있다.⁹⁾ 또한 모든 존재의 궁극적 근원인 道가 본래 나누어진 구역이 없다는 것은 이미 ‘彼’와 ‘此’의 ‘나눠[分]’에서 비롯되는 ‘다름[差異]’, 그에 말미암아 생겨나는 ‘대립’, ‘갈등’이 없는 궁극의 소통성을 특징으로 갖고 있음을 의미한다. 이런 맥락에서, 장자가 無道한 현실에서 인간들이 겪고 있는 모든 고통으로 표출되는 不自由를 道의 소통성에서 떨어진 孤立으로부터 초래된 것으로 파악하고, 『莊子』를 통해 당시의 분열된 시대 상황과 그러한 시대 상황을 초래한 분열된 인간들, 즉 孤立者로서의 인간들을 비판함으로써 ‘道通爲一’을 강조하고 있다고 할 수 있다.

이와 같이 장자가 강조하고 있는 ‘道通爲一’은 인간의 ‘거짓된 마음’이라 할 수 있는 成心¹⁰⁾의 주관적 견해, 즉 成見을 통해 이루어진 ‘小知’가 미칠 수 없는 ‘大知’이며,¹¹⁾ ‘眞知’이다.¹²⁾ 또한 그러한 道와

9) 『道德經』의 ‘混’·‘玄’의 사유에 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.

10) 成心을 긍정적으로 이해하는 일부의 학자들도 있으나, 많은 학자들이 그것을 부정적 의미로 이해하고 있다. 「齊物論」에 따르면, 장자는 道가 감추어져 상대적인 眞僞가 있게 되는 것과 말이 감추어져 상대적인 是非가 있게 되는 원인을 말하면서 道가 小成에서 감추어진다고 하고 있으므로, 구분되고 한계를 지니는 ‘成’에 대해 긍정적으로 이해하고 있지 않다고 할 수 있다. 또한 이는 『도덕경』 41장의 ‘大器無成’의 뜻을 지닌 ‘大器晚(免)成’에서의 ‘成’과 그 의미가 같다고 보여진다. 따라서 논자도 成心이 인간이 본래 지닌 道를 비롯한 천지 만물과 소통하는 참 마음이 아니라, 內·外로 구분되고 한계를 지니 대립하고 갈등을 초래할 수밖에 없는 것이라 이해한다.

11) 「逍遙遊」, “小知不及大知”

12) ‘大知’와 ‘小知’의 이해에 있어 두 입장이 존재한다. 첫째는 ‘大知’와 ‘小知’가 정도상의 분별에 불과한 것이며, ‘大知’는 결코 ‘眞知’가 아니라고 보는 입장이고, 둘째는 ‘大知’와 ‘小知’는 본질상 다르며, 따라서 ‘大知’가 바로 ‘眞知’라고 보는 입장이다. 이에 대해 金白鉉은 「齊物論」의 “小知不及大知, 小年不及大年”과 「外物」의 “去小知而大知明”을 근거로 ‘大知’가 바로 無分別知인 ‘眞知’라고 확정하고 있다. 이에 대해서는 金白鉉, 「莊子哲學中‘眞知’問題研究」(臺灣: 國立臺灣大學哲學研究所碩士論文, 民國69, 7-9쪽을 참조. 논자 또한

의 合一境界도 孤立者로서의 인간이 아닌 疏通者로서의 인간이 체험할 수 있는 것이다.¹³⁾ 따라서 장자의 철학에서 이상적 인간상으로서의 疏通者를 이해하기 위해서는 동양철학에서 인간 존재의 측면에 해당하는 ‘마음[心]’에 있어서의 고립과 소통을 구체적으로 살펴볼 필요가 있다. 이를 위해 『장자』 內篇을 중심으로 논의를 진행하고자 한다.

II. 孤立으로서의 成心

成心은 장자가 비판하는 虛幻한 人間像이라 할 수 있다. 成心은 虛幻한 것이기 때문에 疏通者로서 實在¹⁴⁾하는 인간 혹은 인간의 마음을 의미하지 않는다. 또한 成心은 主·客이 대립하며 존재하는 거짓된 세계 속에 ‘참 사람[真人]’인 자신을 孤立者로 은폐하고, 반대로 그 고립자를 ‘참 나’라고 이해하는 거짓된 주체이다. 즉, 장자에게 있어 成心이란 인간이 본래 지닌 ‘道的 마음’이 아니라 ‘거짓된[假] 마음’이다.¹⁵⁾

장자 본인이 후자의 입장에서 말한 것으로 이해한다.

- 13) 「齊物論」, “오직 (道の 경계에) 다다른 자라야 通해서 一體가 됨을 알 수 있다[唯達者知通爲一].”
- 14) 본고에서 언급되는 ‘實在’은 ‘眞實 存在’의 줄임말로써 ‘道的 존재’를 의미한다. 물론, 서양 철학의 입장에 따른다면 ‘actual being’보다는 오히려 ‘ideal being’에 가깝다고 할 수 있다. 그러나 동양 철학에서는 이미 오랫동안 ‘眞實 存在’에서의 ‘實’을 ‘實情’을 의미하는 것으로 이해하여 왔으므로, 오해의 위험을 무릅쓰고 사용하였다. 또한 논자는 存在 경계들에 말미암아 認識 경계들이 여러 층차로 있을 수 있다는 점을 긍정하며, 서양 철학에서 말하는 ‘actual being’은 感官的 한계와 理性的 한계에 따른 日常的[常識的] 경계에서 그것을 뛰어넘는 경계를 ‘ideal being’으로 왜곡하고 있다고 이해한다.
- 15) 「德充符」, “거짓됨이 없는 것을 잘 살펴서 만물과 함께 하더라도 (그 본래의 참된 마음) 옮겨가지 않는다[審乎無假而不與物遷].” 郭慶藩은 『淮南子』 「精神訓」을 근거로 ‘假’는 ‘假’의 잘못이라고 이해하기도 한다(郭慶藩 撰, 王孝魚 點校, 『莊子集釋』, 中華書局, 2004, 190쪽). 그러나 『莊子』 「天運」의 “古之至人, 假道於仁, 託宿於義, 以遊逍遙之虛, 食於苟簡之田, 立於不貸之圃”에서도 확인할 수 있듯이, 『장자』 內, 外, 雜篇 모두에서 ‘假’는 대개 ‘假託’의 의미로

그리고 이러한 이해는 道家와 그 思惟方式의 유사성 때문에 자주 대비되어 언급되는 禪宗에서도 발견할 수 있다.¹⁶⁾

장자는 이와 같이 ‘거짓된 마음’이 만들어 낸 삶을 ‘꿈[夢]’과 같이 實在하지 않는 것으로 표현하기도 한다. 그러므로 「齊物論」에서는 다음과 같이 말한다.

꿈에 술을 마신 자가 아침에는 울기도 하고, 꿈에서 울던 자가 아침에는 사냥을 나가기도 한다. 꿈을 꿀 때는 그것이 꿈인 줄을 모른다. (그래서) 꿈속에서 다시 꿈을 접치다가 깨어난 후에야 그것이 꿈이었음을 안다. 또 큰 깨달음이 있는 후에야 (지난날이) 큰 꿈임을 안다. 그러나 어리석은 자는 스스로 깨어있다고 여기고 분명히 안다고 ‘임금이다[귀하다]’, ‘신하다[천하다]’라고 하지만, 고루(固陋)하구나!¹⁷⁾

사용되고 있다. 陳鼓應 또한 ‘無假’를 “無所假借, 卽無所待”라고 이해하고 있는데(陳鼓應(註譯), 『莊子今註今譯』, 臺灣商務印書館, 1994, 161쪽), 장자의 철학에서 ‘의탁함이 없는[無假]’, 즉 ‘無待’야말로 眞實無妄한 것이라 할 수 있으므로, 여기서는 虛幻한 특징을 드러내기 위해 ‘거짓’의 의미로 풀이하였다.

- 16) 唐나라 때, 禪宗의 六祖였던 慧能大師의 말을 통해서도 虛幻한 것의 假性, 즉 無實體性을 확인할 수 있다. 『壇經』 18節에서는 다음과 같이 말한다. “坐禪은 원래 心에 집착하는 것도 아니고 淨(淨)에 집착하는 것도 아니며, 또한 不動을 말하는 것도 아니다. 만약 마음을 본다고 말하면, (본다고 말하는 그) 마음은 시작부터 망령된 것이다. 망령됨은 마치 허깨비와 같아서 볼 것이 없는 것이다. 만약 깨끗함을 본다고 말하면, 自性은 본래 깨끗하지만 망념 때문에 진여를 가리우게 되었으니, 망념을 벗어나서 본성이 깨끗해지게 해야 하는데, 자성이 본래 깨끗함을 보지 못하고, 마음을 일으켜 깨끗함을 보려고 하면, 도리어 깨끗함이란 망상을 생겨나게 한다. 망상이란 처한 곳이 없으니, 본다고 하는 것이 도리어 망령된 것임을 알 수 있다. 깨끗함이라 하는 것도 形相이 없는 것인데, 도리어 깨끗함이란 상을 세워 이것을 공부라고 말하면, 이런 견해를 짓는 자는 스스로의 본성에 장애가 되어 도리어 깨끗하다는 상에 속박을 받는다. …… 마음을 보고 깨끗함을 보는 것은 도리어 道를 막는 因緣이다[坐禪元不著心, 亦不著淨, 亦不言不動, 若言看心, 心元是妄, 妄如幻故, 無所看也. 若言看淨, 人性本淨, 爲妄念故, 蓋覆眞如, 離妄念, 本性淨, 不見自性本淨, 起心看淨, 却生淨妄, 妄無處所, 故知看者却是妄也. 淨無形相, 却立淨相, 言是功夫, 作此見者, 障自本性, 却被淨縛. …… 看心看淨, 却是障道因緣.]” 慧能 著, 郭朋 校釋, 『壇經校釋』, 中華書局, 1983, 36쪽.

- 17) 「齊物論」, “夢飲酒者, 旦而哭泣, 夢哭泣者, 旦而田獵. 方其夢也, 不知其夢也.

장자의 언급에 의하면, ‘깨어 있는[覺 혹은 達]’ 입장에서 볼 때, 깨닫지 못한 삶은 꿈과 같은 것이다. 그러나 어리석은 이들은 자신들의 앎과 삶이 眞實無妄한 것이라 생각하고, 자신들의 主見에 의거하여 萬事萬物에 是非의 잣대를 적용한다. 그러나 그것은 결국 ‘없는 것을 있는 것으로 삼는[以無有爲有]’ 꿈에서의 자기 유희일 수밖에 없다. 장자는 이와 같이 ‘없는 것을 있는 것으로 삼는’, 즉 實在하지 않는 꿈과 같은 것을 實在하는 깨어있는 것으로 歪曲하는 假我를 成心이라고 한다. 그러므로 「齊物論」에서는 다음과 같이 말한다.

대저 (主見으로 이룬) 成心을 따라서 스승을 삼는다면 누군들 스승이 없겠는가? 어찌 (주관적 시비들이 상대하여) 변하는 것을 알면서도 마음이 제 멋대로 취한 것으로 스승이 있다고 단정하는가? (이와 같다면) 어리석은 자라도 스승이 있을 것이다. 成心을 이루지 않았는데도 是非가 있다고 하는 것은, 오늘 월나라로 떠나서 어제 도착했다고 하는 것과 같다. 이는 없는 것을 있는 것으로 삼는 것이다. 없는 것을 있는 것으로 삼는다면, 비록 신령한 禹王이 (지금) 있다고 해도 알아낼 수 없을 것인데, 나 홀로 어찌하겠는가!¹⁸⁾

장자의 철학에서 成見이라고 하는 ‘主觀的 견해[主見]’는 疏通性이 없는 主·客의 구분 속에서 孤立者로서의 主體를 통해 이루어지는 것

夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。而愚者自以爲覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉!”

- 18) 「齊物論」, “夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎? 奚必知代而心自取者有之? 愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有爲有。無有爲有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉!” 이 문단의 해석에 있어 학자들마다 조금씩 견해의 차이를 보이고 있는데, 여기서는 郭慶藩의 家世父인 侍郎公의 견해를 따랐다. “家世父曰：說文，代，更也。今日以爲是，明月以爲非，而一成乎心，是非迭出而不窮，故曰知代。心以爲是，則取所謂是者而是之，心以爲非，則取所謂非者而非之，故曰心自取。” 郭慶藩 撰，王孝魚(點校)，『莊子集釋』，中華書局，2004，61-62쪽.

이다. 그러나 孤立者로서의 주체는 疏通者로서의 ‘참된 나[眞我]’가 아니다. 왜냐하면 우주의 궁극적 근원인 道는 본래 ‘나누어짐이 없는[無封]’ 疏通體이며, 그러한 道로부터 생겨난 만물들 또한 ‘소통해서 一體인[通爲一]’ 존재이다. 즉, 이 세계는 ‘道通爲一’의 有機的 整體의 세계라고 할 수 있다.¹⁹⁾ 이는 또한 「知北遊」에서 표현된 道의 無所不在性을 통해서도 뒷받침된다.²⁰⁾ 따라서 인간은 그 본래성에 있어 이미 主·客 合一의 존재성을 지니고 있다고 할 수 있다.

이와 같이, 成心은 ‘道通爲一’과는 정반대의 성격을 지닌 허깨비로서의 주체, 즉 假我로서 幻相의 세계를 만들어서 是非를 다투고 세상을 어지럽게 만드는 고립적 존재라고 할 수 있다. 따라서 장자는 이러한 成心을 비판하고, 道로부터 생겨난 인간의 본래 모습이라 할 수 있는 疏通者로서의 ‘참된 나[眞我]’의 常心을 깨달을 것을 강조한다.

Ⅲ. 疏通으로서의 常心

앞에서 언급했듯이, 장자는 특히 ‘道通爲一’을 강조한다. 그런데 이 ‘道通爲一’은 養生²¹⁾을 통해 얻게 되는 경지이기도 하지만, 그것이 경

19) 顧文炳은 “이른 바 “道通爲一”은 자연계를 하나의 有機的 整體로 보는 것이다”라고 한다. 顧文炳, 『莊子思惟模式新論』, 上海社會科學院出版社, 1993, 34 쪽.

20) 「知北遊」, “동곽자가 장자에게 물어 말하기를, “道라고 일컫는 것은 어디에 있습니까?” 장자가 대답하길, “있지 않은 곳이 없소.” 동곽자가 말하기를, “분명히 가르쳐 주십시오.” 장자가 대답하기를, “땅강아지나 개미에게 있소.” (동곽자가) 말하기를, “어찌 그렇게 낮은 것에 있습니까?” (장자가) 말하기를, “돌피나 피에 있소.” (동곽자가) 말하기를, “어찌 점점 낮아집니까?” (장자가) 말하기를, “기와나 벽돌에 있소.” (동곽자가) 말하기를, “어찌 점점 심해집니까?” (장자가) 말하기를, “똥이나 오줌에 있소.” 동곽자는 대꾸를 하지 않았다 [東郭子問於莊子曰：“所謂道，惡乎在？”莊子曰：“無所不在。”東郭子曰：“期而後可。”莊子曰：“在螻蟻。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甃。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。”東郭子不應.]”

지이기만 한 것은 아니라고 할 수 있다. 왜냐하면 養生을 통해 얻게 되는 道는 인간의 외부에서 얻어지는 것이 아니기 때문이다. 장자의 철학에서 뿐만이 아니라, 노자로부터 비롯된 老學史를 볼 때, 인간은 본래 道로부터 생겨난 道的 존재이다. 그래서 ‘道를 체험하는[體道]’ 혹은 ‘道를 얻는[得道]’ 것도 결국은 자신의 외부로부터가 아니라, 본래 자신이 지닌 道的 本來性을 회복하는 것이라 할 수 있다. 즉, ‘道通爲一’은 道에 대한 體得의 경지이면서 회복된 본래성의 발현이기도 한 것이다. 이는 결국 장자가 인간 본래의 實情을 ‘道通爲一’의 특징을 지닌 ‘참 사람[真人]’으로 이해했음을 의미한다.

일찍이 1960년대 초에 關鋒은 ‘有待’, ‘無己’, ‘無待’를 장자 철학 체계의 기본 범주로 삼아 그 구조를 ‘有待’→‘無己’→‘無待’의 3단식으로 이해하였고, 학술계에 비교적 큰 영향을 끼쳤다.²²⁾ 그리고 이후, 1980년대 말에 劉笑敢에 의해 ‘有待’와 ‘無待’가 철학 범주라는 점에 대한 비판이 제기되었으나,²³⁾ 논자는 다른 각도에서 관봉의 논의가 문제가 될 수 있다고 이해한다. 관봉은 의존적 대립면을 지니고 있는 모든 現象을 ‘有待’로 이해하고, 그 ‘有待’의 현상계가 의존하고 있으며, 待對가 없는 絶對로서의 우주 본질, 즉 ‘無待’만이 진실한 것이라 한다. 그리고 現象과 현실 세계는 허무한 幻象으로 人生도 一場大夢에 불과하

21) 여기에서의 ‘養生’은 道德의 修養 혹은 修道의 의미와 함께 生命力을 기르는 것까지를 포함하는 넓은 의미이다. 일반적으로 양생은 도교의 육체적인 차원, 즉 養形 혹은 練形의 것으로, 수양 혹은 수도는 유가의 정신적인 차원의 개념으로 이해된다. 그러나 논자는 老莊으로 대표되는 도가의 ‘道를 위하거나 道의 운행 범칙인 無爲로써 행위하는’, 이른 바 爲道의 과정이 정신과 육체의 유기적인 관계 속에서 이루어지며, 이는 道로부터 생겨난 道的 인간이 자신의 道的 생명력을 길러나가는 養生으로 표현됨으로써 그 의미가 좀 더 명확하게 드러날 수 있다고 이해한다.

22) 關 鋒, 『莊子內篇譯解和批判』, 中華書局, 1961, 2쪽.

23) 劉笑敢은 『莊子哲學及其演變』(中國社會科學出版社, 1988, 137-142쪽)에서 “사실상 『장자』라는 책에는 본래 ‘無待’라는 개념이 없고 비록 ‘有待’라는 두 글자가 있기는 해도 철학 범주는 절대 아니다. ‘有待’와 ‘無待’를 철학 범주로 만든 것은 장자가 아니라 『장자』를 注한 郭象이다”라고 주장하고, 그에 대한 논의를 전개하고 있다.

다고 한다. 결국, 관봉이 이해하는 장자 철학에서는 긍정될 수 있는 眞實 世界는 존재할 기반이 없게 된다.

그러나 이러한 관봉의 이해는 다음과 같은 문제를 지니고 있다. 첫째, 실재 차원에 있어 인간의 본래성에 대한 장자의 의도를 명확히 드러낼 수 없다. 즉, 관봉은 장자의 입장을 인간만이 아니라, 천지만물 모두가 본래적 차원에서 道가 제대로 소통되지 않는 대립적 관계에 있는 것으로 오해를 빚어내고 있다. 그 결과, 存在論上에서 道로부터 생겨난 인간과 천지만물이 본래적 차원에서 지닌 道的 소통성을 부정하거나, 그 가치를 희박하게 만들게 된다. 둘째, 道 혹은 道와 합일된 경지를 인식 주관의 차원에서만 펼쳐지는 超越의 정신 경지로 이해하도록 이끈다. 즉, 관봉은 장자가 자신의 머리 속에서 物我·彼此·是非·利害·生死를 ‘가지런히[齊]’ 하고, ‘有待’의 虛幻한 현상계를 뛰쳐나와 ‘無待’의 우주 주재, 즉 道와 합일됨으로써 ‘내[我]’가 道이고, 道가 ‘나[我]’이게 되는 主觀唯心主義라 비판한다.²⁴⁾ 결국, 관봉은 장자철학에 있어 천지만물을 비롯한 인간의 긍정적 본래성을 간과했기 때문에, 道와 합일된 경지 또한 실재에서 멀어진 인식 주관의 정신 경지로 귀결시키게 되었다고 할 수 있다.

그러나 장자의 입장에 근거할 때, ‘道通爲一’의 ‘道’는 본래적으로 천지만물과 소통하고 있는 ‘나’²⁵⁾의 道라고 보여진다. 그리고 그것을 회복함으로써 ‘通爲一’의 공능을 발현한다고 이해하는 것이 ‘以莊解莊’의 원칙에 부합한다고 이해된다. 왜냐하면 이러한 이해 방식은 老學史

24) 關 鋒, 같은 책, 2-3쪽 참조.

25) 이 때의 ‘나’는 內外 혹은 主客으로 나뉘어지고, 外客과 대립하는 內主로서의 ‘나’가 아니다. 앞에서도 언급했듯이, 그러한 ‘나’는 成心을 지닌 거짓된 주체라고 할 수 있다. 「齊物論」 앞부분의 “吾喪我”에서 읽혀지는, 成心の ‘我’를 無化시킴으로써 일반적으로 받아들이는 세속적 삶의 모습이 사라져 槁木이나 死灰와 같이 보였던 ‘吾’의 의미이며, 이러한 ‘나’는 다시 「齊物論」 중간에서 “天地與我並生, 而萬物與我爲一”이라는 말을 통해 천지만물과 소통하여 ‘나됨[分]’의 대립을 초월하는 道的 주체로서 그 의미를 명확히 드러난다고 보여진다.

에 면면히 흐르고 있는 道一元論에 근거한 것이기 때문이다.²⁶⁾ 따라서 장자가 강조하는 ‘道通爲一’은 인간이 도달해야 할 경계임과 동시에, 이미 道的 존재로서의 나에게 갖추어진 본래성의 회복 혹은 그러한 회복의 경계에서 발현되는 특징이라고도 할 수 있다.

장자는 「德充符」에서 무한한 소통성을 바탕으로 ‘不言之教’으로써 德化의 공능을 드러내는 ‘참된 나[眞我]’의 마음을 ‘常心’으로 표현한다.

(공자의 제자인) 常季가 말하길. “그(형벌로 한 쪽 발이 잘린 王駘)는 자신을 위함에 자신의 知로 자신의 心을 얻고, 자신의 心으로 자신의 常心을 얻었습니다. (그런데) 세상 사람들은 어째서 그에게로 귀의하는²⁷⁾ 것일까요?²⁸⁾

상계는 왕태가 자기 자신을 위한 수양을 하면서 자신의 知로 자신의 心을 얻게 되었고, 자신의 心으로 변함 없는 본심을 얻게 되었는데도 세상 사람들이 어째서 그에게로 모여드는 것인가를 궁금해하였다. 즉, 동기의 차원에서 볼 때, 왕태는 모두를 위한 수양을 목적으로 삼지 않았을 뿐만 아니라, 자신의 心으로 변함 없는 본심을 얻게 된 것은 우연과도 같은 것이니, 사람들이 그에게로 귀의하는 것은 도리에 맞지 않다는 것이다. 그러나 이는 상계의 질문에 대해 공자의 입을 빌

26) 『도덕경』 25장에서 이미 道에 대한 ‘混成之物’의 의미는 드러나고 있다. 물론, 장자는 『제물론』에서 ‘未始有物’한 것으로서 道를 드러내고 있지만, 『도덕경』에서 ‘混成之物’의 ‘物’은 존재 일반을, 『장자』에서 ‘未始有物’의 ‘物’은 이미 有形화된 물질 존재를 의미하므로, 노자와 마찬가지로 장자 또한 道의 混成性을 인정하는 道一元論의 입장에 있다고 할 수 있다. 따라서 道와 합일된 경계를 超越의 정신 경지로만 이해하는 것은 정신과 육체를 이원화시키고, 또한 존재의 궁극적 근원으로서의 道를 정신적 존재로서만 한정함으로써, 결국 이 세계를 정신적 존재로서의 道와 물질적 존재로서의 非道로 이원화시켜 이해하게 되는 결과를 초래한다고 할 수 있다.

27) 陳鼓應은 ‘最’를 ‘聚’로 풀이한 司馬彪의 注를 따라서 歸依의 의미로 이해한다. 陳鼓應(註譯), 『莊子今註今譯』, 臺灣商務印書館, 1994, 162쪽.

28) 「德充符」, “常季曰: “彼爲己. 以其知得其心, 以其心得其常心, 物何爲最之哉?”“

어 대답하고 있는 속에서 장자의 의도를 살펴보면, 상계의 말과 이해가 왕태에 대한 오해임을 알 수 있다.

하물며 천지를 주관하고 만물을 갈무리하며, 육체를 한갓 客舍로 여기고 耳目(감각)을 虛象으로 여기며, 지혜로써 모든 것을 꿰뚫어 보아 일찍이 마음이 죽지 않은 자라!²⁹⁾

천지를 주관하고 만물을 갈무리할 수 있는 것은 ‘참 사람[眞人]’의 경지라 할 수 있다. 이러한 진인은 육체 혹은 형체를 지닌 체, 그 속에 갇힌 고립된 자신, 즉 成心만을 위해 살아가거나 감각 기관이 제공하는 부분적 내용들만을 참된 것으로 이해하는 ‘거짓된 자아’와는 다르다. 왜냐하면 진인은 그와 같이 거짓된 成心으로서의 자기 자신을 無化하여³⁰⁾ 道를 비롯한 천지 만물과 소통하는 마음, 즉 常心이 일찍이 죽은 적이 없는 사람이기 때문이다. 그리고 그 마음은 어느 순간 밖에서부터 얻어진 마음이 아니라, 자신이 본래 가지고 있는 實情으로서의 마음이며 ‘道通爲一’의 본래성을 특징으로 삼고 있다. 따라서 왕태가 어떤 종류의 수양을 했다고 하더라도, 그것은 이미 고립된 자아로서의 ‘자신’에서 출발하는 수양이라고 보기 어렵다. 왜냐하면 그는 이미 육체를 한갓 객사로 여기고, 귀와 눈 같은 감각 기관이 보여주는 것을 실다운 것으로 여기지 않는 무한한 소통의 경계를 체험하며, 무한한 소통의 자신과 세계를 실재로 삼아 살아가는 疏通者이기 때문이다. 반대로 자신의 知로 자신의 心을 얻게 되고, 자신의 心으로 변함 없는 본심을 얻게 되는 것은 孤立者 혹은 斷絶者가 겪어 나가는 수양의 과정이라 할 수 있다. 그러나 왕태는 그 자신이 본래 지닌 ‘一體의 明知’로 만물을 있는 그대로의 실정에 따라 비추어주는³¹⁾ ‘道通爲一’

29) 「德充符」, “況官天地, 府萬物, 直寓六骸, 象耳目, 一知之所知, 而心未嘗死者乎!”

30) 「逍遙遊」, “至人无己, 神人无功, 聖人无名.”

31) 성현영은 『莊子疏』에서 “一知之所知”에 대해 “一知, 智也. 所知, 境也”라고

의 마음, 즉 ‘常心’을 자신과 함께 계속해서 살게 한 자이다. 따라서 그가 자기 자신을 위한 수양을 했다고 하더라도, 그러한 ‘자신’은 이미 고립된 자아로서의 자신이 아니라, 무한한 소통성을 지닌 본래적 자아로서의 자신을 의미한다는 것이다.

결국, 본래 구역이 나누어진 것이 아닌 道를 중시한 장자가 ‘마음[心]’이라고 하는 측면에 있어, 假我로서 幻相의 세계를 만들어서 是非를 다투고 세상을 어지럽게 만드는 成心を 비판하고, 道로부터 생겨난 인간의 실정이라 할 수 있으며, ‘道通爲一’의 특징을 지니는 무한한 疏通者로서의 ‘참된 나[真我]’의 常心を 깨달을 것을 강조했다고 할 수 있다.

VI. 결론

道一元論의 입장에 선 장자는 비록 인간 不自由의 극한이라 할 수 있는 전국 중기의 처참한 현실을 목도했으나, 인간의 본래성을 부정적으로 파악하지는 않았다. 오히려 무한한 소통성과 무한한 포용성을 담지한 존재로서 인간 존재 자체를 강력하게 긍정했다고 할 수 있다. 왜냐하면 현실의 인간들이 비록 자기 자신을 비롯하여 온 천하를 어지럽게 만들고, 서로의 생명력을 고갈시켜 가지만, 장자에게 있어 그러한 인간상은 眞實 存在, 즉 實在가 아닌 虛幻한 존재이기 때문이다.

眞實 存在, 즉 實在로서의 인간은 그 본래성의 차원에서 이미 道이며, 道와 합일되어 있다. 또한 모든 만물과 소통하여 의지할 바가 없으므로 무한한 자유의 경지, 즉 逍遙의 경지를 누리고 있다고 할 수 있다. 그러나 이러한 인간의 본래성은 자신을 고립자로 존재하게 하는 成心に 의해 은폐된다. 또한 成心과 그로부터 생겨나는 主見은 자기

하여 “能知之 智가 所知의 境을 비추는 것”이라 이해한다.

자신과 만물이 지닌 소통성으로부터 멀어지도록 하여 단절 속에서 대립하고 갈등을 일으키는 근거가 되며, 형체 혹은 육체적 ‘나’를 중시하는 세속적 자아로 인간을 왜곡시킨다고 할 수 있다. 그러나 장자에게 있어 이와 같은 세속적 자아로서의 成心은 거짓된 자아이며, ‘없는 것을 있는 것으로 삼는[以無有爲有]’ 환각과도 같은 것일 뿐이다.

그럼에도 불구하고, 인류의 지성사는 ‘없는 것을 있는 것으로 삼는’ 虛幻한 세계 속에서 진실과 진리를 찾아내려 애쓰고, 그러한 앎이 모든 사람들을 평안하게 해 준다는 미명 아래, 治者의 위치에서 수많은 문제들을 현실 속에 일으켜왔다고 할 수 있다.

그러나 장자는 전국 중기에 전대미문의 인간 不自由를 체험하고, 그것을 해결할 수 있는 가장 근원적 차원의 답을 도출해내고자 했던 것으로 보인다. 왜냐하면 道一元論의 세계관 속에서 인간 존재의 본래성을 찾아내고, 긍정함으로써 인간의 不自由를 무한한 自由의 경지로 전환시키려 하였기 때문이다.

이와 같이, 세속적인 현실의 인간들이 다투고 괴로워하는 이유를 고립과 단절에서 찾아내고, 무한한 소통성과 무한한 포용성으로 大和諧의 정신을 주장한 장자의 철학과 그 속에서 찾아지는 이상적 인간의 모습은 개인주의와 인간 중심주의가 극대화되어가고 있는 오늘날을 사는 우리들에게 자신의 본래성을 되돌아보게 하는 계기가 되어 준다고 할 수 있다.

참고문헌

- 陸德明(撰), 『經典釋文』, 上海: 上海古籍出版社, 1985.
- 郭慶藩(撰), 王孝魚(點校), 『莊子集釋』, 北京: 中華書局, 2004.
- 陳鼓應(註譯), 『莊子今註今譯』, 臺北: 臺灣商務印書館, 1994.
- 慧能(著), 郭朋(校釋), 『壇經校釋』, 北京: 中華書局, 1983.
- 關鋒, 『莊子內篇譯解和批判』, 北京: 中華書局, 1961.
- 馬叙倫, 『莊子天下篇述義(附莊子年表)』, 上海: 龍門聯合書局, 1958.
- 崔大華, 『莊學研究』, 北京: 人民出版社, 1997.
- 崔大華, 『莊子歧解』, 河南: 中州古籍出版社, 1988.
- 劉笑敢, 『莊子哲學及其演變』, 北京: 中國社會科學出版社, 1988.
- 顧文炳, 『莊子思惟模式新論』, 上海: 上海社會科學院出版社, 1993.
- 李康洙, 『道家思想의 研究』, 서울: 高麗大學校民族文化研究所, 1984.
- 안동립 역주, 『莊子』, 서울: 현암사, 1997.
- 金白鉉, 「莊子哲學中‘眞知’問題研究」, 臺灣: 國立臺灣大學哲學研究所
碩士論文, 民國69.
- 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.

Abstract

A study of the isolation and the non-isolation of xin(心) in the *Chuang-tzu*

Kim, Hyun-Su

Chuang-tzu came under his eyes a horrible reality as an extreme lack of freedom at that time.

But he strongly affirmed the nature of human being. In *Chuang-tzu's* philosophy is considered Tao as the real being of infinite 'shu-tong(疏通)'. And originally human being is also unadorned Being which is produced from Tao. So it is understood human being which have the natural characteristic of infinite 'shu-tong'. On the contrary, it is considered a figure of an isolated human being as an illusion, because *Chuang-tzu's* philosophy is holding on to the 'Tao(道)-monism'.

According to *Chuang-tzu's* view the 'cheng-xin(成心)' as mundane self make true human being into an isolated human being, so human being cannot attain a state of infinite freedom. But it is the 'cheng-xin' which is merely an illusion. And the 'chang-xin(常心)' as real self maintain ours natural characteristic of infinite non-isolation.

Thus if human being would attain complete enlightenment about such an illusion and attain a state of perfect self-effacement then accomplish an infinite freedom like Tao.

【Key words】 Chuang-tzu, Tao, isolation, non-isolation, freedom

『철학·사상·문화』 원고모집 및 심사규정

1. 원고 모집

1) 원고 종류

논 문 : 철학, 사상, 문화와 관련된 주제에 관한 논문

2) 투고 요령

(1) 원고작성 : 워드프로세서 **한글**로 작성.

(2) 원고제출 : 동서사상연구소 접수(3.5인치 플로피 디스켓, 출력 원고 1부) 또는 전자우편 접수

(100-715) 서울특별시 중구 필동3가 동국대학교

교수회관 119호 동국대학교 동서사상연구소

Tel. 02)2260-8838

E-Mail : ischoi@dongguk.edu

(3) 명기사항 : 투고자의 성명(한글·영문), 소속, 주소, 전화번호.

(투고된 논문과 디스켓은 반환하지 않음)

(4) 원고 접수 : 연중 수시.

2. 투고 규정

1) 원고 작성 요령

(1) 저서 제목

① 동양어권 : 제목 앞뒤를 쌍꺾쇠(『』)로 묶어서 표시.

② 서양어권 : 이탤릭체로 표시.

(2) 논문 제목

① 동양어권 : 제목 앞뒤를 꺾쇠(「」)로 묶어 표시.

② 서양어권 : 제목 앞뒤를 따옴표(“ ”)로 묶어 표시.

- (3) 각주의 인용 페이지는 ‘쪽’으로 통일한다.
- (4) 논문의 양은 200자 원고지 150매(각주 및 참고문헌 포함) 이내.
- (5) 기타 : 다른 사항은 일반적 논문 작성 요령에 따르되, 강조는 작은 따옴표(‘ ’)나 고딕체로 표기하고, 인용문에서 일부 단어나 구절의 생략은 ‘...’로, 완전한 문장의 생략은 ‘...’로 표기.

2) 참고문헌 작성 요령

- (1) 논문의 마지막 부분에 첨부.
- (2) 본문에서 인용, 참조된 문헌만을 수록.

3) 요약문 작성 요령

- (1) 다음 양식을 작성하여 논문 앞에 첨부.

【제 목】 국문, 영문 또는 제2외국어

【필자이름】 국문, 영문 또는 제2외국어

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

【요 약 문】 200자 원고지 3-4매 분량으로 논의의 주제와 그와 관련된 주요 문제·개념(혹은 논거)을 중심으로 필자의 핵심 의도를 명료하게 제시.

- (2) 다음 양식을 영문 또는 제2외국어로 작성하여 논문 말미에 첨부.

【Abstract】 200자 원고지 3-4매 분량으로 논의의 주제와 그와 관련된 주요 문제 혹은 개념(혹은 논거)을 중심으로 필자의 핵심 의도를 제시.

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

- 4) 투고자 표기 : 저자가 2인 이상일 경우 제1저자인지, 공동저자인지 여부를 명기.

- 5) 기타 : 투고 논문의 내용에 대한 최종 책임은 투고 당사자에게 있음.

3. 심사 절차 및 게재 원칙

1) 심사 절차

- (1) 『철학·사상·문화』는 매년 7월 31일, 12월 31일 연 2회 발행.
- (2) 투고논문은 수시로 접수하며, 발행일 31일 전까지 접수된 논문을 심사대상으로 함.
- (3) 논문 1편당 2인의 심사위원을 위촉함. 이때 논문 투고자의 이름과 소속은 심사위원이 알 수 없도록 삭제하여 송부함.
- (4) 편집위원장과 편집간사가 심사논문 1부를 보관하고, 심사위원들에게 논문 1부와 심사평가서 양식을 발송함.
- (5) 심사위원들은 심사를 의뢰 받은 날로부터 7일 이내에 그 결과로 당 연구소 편집간사에게 제출한다. 편집간사는 수합한 평가서를 정리하고 종합하여 목록을 작성.
- (6) 목록 작성 후 편집위원장은 지체 없이 편집위원회를 소집하여 게재대상 논문을 선정.
- (7) 게재 여부 및 수정 지시사항을 투고자들에게 즉시 통보.

2) 심사 규정

- (1) 각 논문의 심사위원은 심사의뢰서에 근거하여 논문을 심사하고, 소정의 ‘심사결과 보고서’에 종합판정을 내린다. 이때 심사위원은 판정의 근거를 구체적으로 제시해야 하며, 수정을 제의하는 경우, 수정할 부분과 방향을 구체적으로 명기.
- (2) 논문의 심사는 개별 영역 평가와 종합 평가로 구성.
- (3) 논문심사의 개별 영역은 각 항목당 10점씩 총 50점으로 하며,

다음의 5개 항목을 심사.

- ① 연구주제의 독창성
 - ② 연구주제의 명확성과 방법의 적정성
 - ③ 참고문헌의 활용도 및 인용의 적절성
 - ④ 학술적 가치 및 완성도(논문의 질적 수준)
 - ⑤ 학회지 투고 규정의 준수 여부
- (4) 종합평가는 개별 영역 평가를 근거로 심사위원이 ‘게재 가’, ‘수정 후 게재’, ‘게재 불가’의 3등급으로 평가.
- (5) 논문 게재여부 판단 기준
- ① 심사위원 2명으로부터 ‘게재 가’ 판정을 받은 경우는 게재.
 - ② 심사위원 2명으로부터 ‘게재 불가’ 판정을 받은 경우는 게재 하지 않음.
 - ③ 심사위원 1명으로부터는 ‘게재 가’, 다른 1명으로부터 ‘게재 불가’ 판정을 받은 경우는 제3의 심사위원에게 평가를 의뢰 하여 게재여부를 최종적으로 판단함.
- (6) ‘게재 가’와 ‘수정 후 게재’ 판정을 받은 논문만 게재함.
- (7) ‘게재 가’ 판정을 받은 논문은 수정 없이 바로 게재. ‘수정 후 게재’ 판정을 받은 논문은 편집에 들어가기 전 수정 이행여부를 확인하고 게재 여부를 결정.
- (8) ‘게재 가’ 판정을 받은 논문의 수가 많아 당 호에 모두 게재할 수 없을 시에는 편집위원회에서 순위를 매겨 당 호 및 다음 호 게재 여부를 최종 결정.
- (9) 심사의견 및 수정제의 사항은 상세하고 구체적으로 작성하고, 종합평가 등급은 세부항목의 평가를 종합한 성적과 일치해야함. 게재불가의 경우 그 사유를 심사평가서에 기재해야함.
- (10) 편집위원장은 모든 투고자에게 최종 심사결과를 통보.

동국대학교 동서사상연구소

연구소장 : 최인숙
상임간사 : 유훈우
교 : 박영식

편집위원장 : 유훈우 (동국대)
편집간사 : 이유진 (동국대)
편집위원 : 고창택 (동국대) 김학택 (대진대)
 박연규 (경기대) 배의용 (동국대)
 양문흠 (동국대) 유승중 (대진대)
 윤용택 (제주대) 이운형 (경기대)
 이한구 (동국대) 장성재 (동국대)
 정성호 (동국대) 최인숙 (동국대)
 홍윤기 (동국대)

(가나다순)

철학 · 사상 · 문화

2005년 제 2 호

발행인 : 최인숙 (Choi, In Sook)
편집인 : 유훈우 (Yoo, Heun Woo)
발행처 : 동국대학교 동서사상연구소
 서울특별시 중구 필동 3가 26번지
 동국대학교 교수회관 119호
 TEL : 02) 2260-8838
 e-mail : ischoi@dongguk.edu
인쇄처 : 동대기획사
 TEL : 02) 2260-8972
발행일 : 2005년 12월 31일
