

# 철학 · 사상 · 문화

2006. 7.

제 3 호

동서사상연구소



# 목 차

## 【논 문】

- 김 용 정  
21세기 생명과학과 인문학의 만남 ..... 1
- 윤 용 택  
환경철학에서 본 확장된 인간중심주의 ..... 29
- 유 병 래  
『老子』의 ‘玄之又玄, 衆妙之門’ 해석 ..... 59
- 조 극 훈  
환경위기와 유기체적 자연관 ..... 111
- 오 승 철  
칸트의 정언명령과 동양의 수양론 ..... 137
- 신 기 철  
칸트의 실천 철학에서 도덕성의 사회적 실현 조건에 관한 연구  
..... 161
- 허 유 선  
도덕적 주체로서의 인간과 정언 명령 ..... 191

## 【부 록】

- 『철학·사상·문화』 원고모집 및 심사규정 ..... 221



## 21세기 생명과학과 인문학의 만남

김 용 정\*

**【요약문】** 현대는 첨단과학기술 시대이다. 그중에서도 생명과학은 현대과학의 빛나는 성과로서 앞으로도 끊임없는 발전을 이룩할 것으로 예상된다. 그런데 생명과학의 발전과 더불어 우리들은 많은 문제들을 성찰해야 할 단계에 이르렀다. 그러한 문제들로서 우리들은 동물복제 문제, 인간복제 문제, 생명장기 이식 문제, 안락사 문제, 임신중절의 문제 등을 열거할 수 있다. 이러한 문제들은 결국 생명의 본질이 무엇인지에 대한 문제로 귀착된다. 그러나 생명이 무엇인지에 대해서는 과학자들 사이에서도 여전히 문젯거리이다. 오늘날, 근대 이후의 자연과학에서 전형적인 이론으로 볼 수 있는 환원주의와 단순한 기계론은 생명 현상을 설명하기에 부족하다는 것이 일반적인 이해이다. 생명 현상은 주어진 물질 요소들에 의해서 확실하게 설명될 수 있는 현상이 아니라, 자연이 전개되는 과정 속에서 물질들의 상호작용에 의해 비로소 형성되는 창발적인 현상이라는 것이다. 이때 물질들의 상호작용은 단순히 물질적인 개념만으로 설명할 수 없는 현상들을 노정한다. 이러한 이해 속에서 우리들은, 현대의 생명과학은 자연의 생명을 근대의 물리주의적 환원론에 의해서 설명하고자하는 의도를 포기하고 오히려 인문주의적 정신과도 의사소통하고자 하는 경향을 보이고 있다는 것을 인정할 수 있다. 이에 인문학 측으로부터는 이러한 의사소통이

\* 동국대학교 명예교수.

효과적으로 일어날 수 있도록 연구 및 대화에 적극적으로 임해야 할 때가 되었다.

**【주제어】** 생명, 생명과학, 인문정신, 21세기, 환원론, 기계론, 유기체, 상호작용

## 1. 들어가는 말

현대는 첨단과학기술의 시대이다. 그 중의 하나가 생명과학이다. 크릭과 왓슨이 1953년 유전자 DNA를 밝혀냈으며, 영국 로슬린 연구소에서 체세포에 의한 양 돌리의 동물 복제를 성공한 이후 우리들은 이미 생명복제의 시대로 들어섰다고 말할 수 있다. 따라서 동물복제·인간 복제를 비롯한 각종 생명장기 이식문제, 안락사 문제, 임신중절의 문제 등 생명윤리의 문제가 큰 사회문제로 등장하고 있다. 지금은 생명과학의 이해 없이는 어떠한 우주론, 어떠한 세계관 인생관에 대해서도 말할 자격을 부여받지 못할 만큼 생명의 문제가 급부상하고 있다.

대체 ‘생명이란 무엇인가’라는 문제는 참으로 어려운 문제이다. 지금 어떤 생물학자들은 생명을 정의하기조차 불가능하다고 말한다. 왜냐하면 미생물인 바이러스가 살아있는가 아닌가에 대한 논쟁에서 생물과 부생물이 본질적으로 어떤 차이가 있거나, 또는 두 가지를 구별짓는 경계에 대한 증거가 있다고는 생각되지 않기 때문이다.

필러·어레이 실험에 의하면 지구의 원시 수프에 천둥 번개가 칠 때 생명의 근원이 되는 아미노산이 생긴다는 것을 발견했다. 과학자들은 광대한 우주에 지구는 약50억년 전에 생겨났고 생물은 약30억년 전에 생겨나기 시작하여 오늘의 인간 존재로까지 진화해 왔다고 말한다. 모든 생명체는 지금까지 생물학에 의해 밝혀진 바에 의하면 미생물, 식물, 동물, 인간 등 지구상의 전 생명은 심지어 대장균까지도 그

기초적 과정과 기능 및 구조에 있어서 전적으로 동일하다는 것이다. 즉 어느 생명 기능도 환경으로부터 얻은 에너지를 아데닌신 3린산(ATP)이라고 불리는 화합물로 변화시켜 얻어진 것을 아데노신 2린산(ADP)로 분해함으로써 이루어진다. 또한 어느 생명도 DNA의 유전 물질을 갖고 있고 복제기능도 전적으로 똑같다. 요컨대 생명의 구조는 두 종류의 고분자 단백질과 핵산으로 이루어져 있다는 것이다. 조금 다른 말로 하면, 모든 생물은 세포(큰 것은 1 $\mu$ m : 100만분의 1m)의 덩어리라고 할 수 있다. 그러므로 DNA 발견자의 한 사람인 크릭은 그의 『놀라운 가설』 서두에서 “당신은 신경세포의 덩어리에 불과해요”라고 해학조로 말하고 있다.

지금 많은 식자들은 21세기의 천년의 밀레니움은 최첨단 지식사회로 발전해 갈 것을 전망한다. 반도체칩이 첨단화되면서 컴퓨터는 보고 듣고 느낄 수 있을 뿐만 아니라 사람과 서로 반응하게까지 될 것으로 예측하고 있다. 생명공학과 고도의 유전자 조작기술은 수많은 농작물을 개량할 것이며 복제기술을 통해 만병의 치료약을 개발하고 더욱이 게놈프로젝트가 완성되면 전 인류 개개인의 유전정보에 자각 적용되는 치료법을 발전시킬 것으로 전망한다. 노화를 방지할 것이며 우주 여행의 날도 머지않을 것으로 기대한다.

그러나 다른 한편으로는 개인의 이기주의의 극대화, 지구자원의 부족, 인구증가, 식량문제, 교통문제, 인간성 타락, 청소년 범죄 문제, 마약, 향락주의의 범람, 지구환경 오염, 영상음란물과 폭력물의 범람, 전쟁 등 수다한 문제들이 앞날을 불확실하게 만들고 있다. 정신분석가의 한 사람인 에리히 프롬은 일찍이 인간이 존재한다는 사실 그 자체에 의하여 물음이 제기되고 그가 자연 속에 존재하면서 동시에 자기자신을 자각하며 살고 있다는 사실에 의하여 자연을 초월한다고 하는 모순을 통해서 제기되는 물음에 대답을 주고 가르치고 전달하려고 하는 모든 체계가 곧 종교라고 하였다. 그러나 그는 이 실존에 의하여 부과된 물음에 귀를 기울이지 않는 사람의 가장 좋은 예는 20세기에 살고 있는 바로 우리들 자신이라고 하였다.

우리는 이와 같은 20세기말의 모순적인 상황을 경험하면서 과연

21세기에는 과학기술과 인문과학 내지 정신문화가 조화롭게 다시 만날 수 있게 될 것인지 근본적인 의문을 제기하지 않을 수 없다. 필자는 그 전망을 간단하게 고찰해 볼 것 이다.

## 2. 생명의 패턴, 구조, 과정

최근의 시스템 생물학에 의하면 모든 생명체는 ‘패턴’pattern(형태, 질서, 질 등)과 ‘구조’structure(실체, 물질, 양 등)와 ‘과정’process(생물의 신진대사와 변화과정 인지 등)의 세 가지 기준에서 이해되고 있다. 여기서 생명의 패턴이란 생명이 생명으로서 형성되려면 세포, 단백질, 염색체, 유전인자, DNA 등과 같은 어떤 병렬적 존재방식 다시 말해서 어떤 질서 있는 기본 모형이 생각되어야 한다. 그 모형은 그 질서의 정도에 따라서 각각 다른 생명임을 나타낼 수 있다. 식물, 동물, 인간의 경우와 같이 각 생명이 갖고 있는 형태와 질적 내용의 차이에 따라 다른 모습을 갖고 있다. 물론 넓게 보면 모든 생명체의 기본은 두개의 나선형으로 꼬인 유전인자 DNA에 의해 설명될 수 있다. 아무튼 여기서 구조란 바로 그 패턴이 현실화된 것을 의미한다. 집을 지으려면 먼저 그 설계도가 있어야 하고 그 설계도에 따라 건물이 완성된다. 여기서 마음속에서 상상된 설계가 패턴이고 그 설계에 의해서 지어진 건물이 구조이다. 그러나 생명체는 끊임없이 성장하거나 노화하는 변화 속에 있다.

살아있는 유기체 속에는 끊임없는 물질의 흐름이 존재하며 각각의 세포는 무수한 구조를 종합하고 해체하고 노폐물을 몸 밖으로 배출시킨다. 조직과 기관들은 연속적인 주기로 그 세포들을 교환한다. 생물 시스템에는 성장, 발생 그리고 진화가 존재한다. 따라서 생물학의 발생초기부터 살아있는 구조에 대한 이해는 신진대사나 발생과정에 대한 이해에서 분리될 수 없다. 그러므로 생물의 경우, 조직 패턴은 항상 그 생물의 구조 속에 구현되어 있으며, 패턴과 구조 사이의 연결은



연속적인 구현의 과정 속에 들어 있다. 따라서 생물 시스템의 세 가지 기준이 되는 패턴, 구조 그리고 과정은 모두 완전히 상호의존적이다.

미국의 유기체 철학자 화이트헤드는 진행되고 있는 사건으로서의 모든 현실 존재는 ‘과정’의 흐름이며 창조적이고 획기적 사건의 연속체라고 하였다. 모든 생명체는 하나의 과정 속에 패턴과 구조를 포함하고 있는 변화체라고 할 수 있다.

### 3. 생명의 자기복제와 박테리아 세포

우리는 여기서 생명을 바르게 이해하기 위해서는 세포가 무엇인가를 알아야 한다. 약 35억년 전 박테리아 세포들이 탄생한 이래 그들에게 가장 중요한 과제는 주위 환경으로부터 먹이와 에너지를 추출하기 위해서 다양한 새로운 신진대사의 경로를 개발하는 일이었다. 박테리아의 최초의 발명품 중 하나는 발효였다. 발효란 당을 분해해서 모든 세포 과정에 연료를 공급하는 ‘에너지 운반자’인 ATP분자로 전환시키는 과정을 말한다. 이러한 혁신으로 발효기능을 갖는 박테리아는 지상, 진흙과 물 속에 들어있는 화학물질을 먹이로 삼아 살아갈 수 있었고, 가혹한 태양 빛으로부터 스스로를 보호할 수 있었다.

발효기능을 가진 박테리아 중 일부는 대기 중에서 질소가스를 흡수해서 그것을 여러 가지 유기화합물로 변화시키는 능력을 개발했다. 질소가 모든 세포 속에 들어 있는 단백질의 구성성분이 된 이래, 오늘날 모든 생물들은 그 생존을 위해 질소고정 박테리아에게 의존하고 있다. 박테리아의 시대 초기에 의심할 여지없이 지구상의 생명의 역사에서 이루어진 단일한 신진대사의 혁신 중에서 가장 중요한 광합성이 생명 에너지의 가장 중요한 근원이 되었다. 광합성의 후기 단계에서 유리산소들이 오늘날과 마찬가지로 대기 중으로 방출되었고, 그 중 일부가 상승하는 수소가스와 결합해서 물을 형성하게 된 것이다. 따라서 지구는 계속 축축한 상태를 유지할 수 있었고, 바다가 증발

하지 않을 수 있었다.

박테리아는 자신의 몸을 보호할 수 있는 필터링 뿐 아니라 복사(輻射)를 통해 손상 입은 DNA를 수선하는 메커니즘도 개발했다. 그 목적을 위해 진화한 것이 특수한 효소들이다. 오늘날 거의 모든 생물들은 이 수선효소repair enzyme들을 가지고 있다. 지금까지 유용하게 이용되는 미생물들의 또 다른 발명품인 셈이다.

과밀한 환경 속에서 살아가는 박테리아는 수선과정에 자신의 유전 물질을 이용하는 대신 때때로 이웃 박테리아에서 DNA 단편을 빌어 왔다. 이 기법은 점차 향상적인 유전자 교환으로 진화하게 되었고, 이것은 박테리아 진화의 가장 효율적인 경로가 되었다. 보다 고도한 생물형태에서 다른 개체들과의 유전자 재조합은 번식과 연관된다. 그러나 박테리아의 세계에서는 이 두 가지 현상이 각기 독자적으로 일어난다. 박테리아 세포는 무성생식으로 번식한다. 그러나 그들은 지속적으로 유전자를 교환한다. 마굴리스와 세이건은 그것을 다음과 같이 말하고 있다.

우리는 ‘수직적으로’ - 세대에서 세대에 걸쳐 - 유전자를 교환하는 반면, 박테리아는 ‘수평적으로’ - 같은 세대 내에서 그들의 이웃들과 직접 - 유전자를 교환한다. 그 결과 유전적으로 유연한(fluid) 박테리아는 기능적으로 불멸인 반면, 진핵세포의 경우 성(性)은 죽음과 연결 되게 되었다.

최초의 생명이 탄생한 이후 처음 10억년이 끝나갈 무렵, 지구는 온통 박테리아들로 우글거리게 되었다. 수천 가지의 생명공학이 발명 되었으며 - 실제로 그 대부분은 오늘날 알려져 있다 - 협동과 지속적인 유전정보의 교환을 통해 미생물들은 전 지구의 생물조건을 조절 하기 시작했다. 실제로 소우주의 초기에 살던 박테리아의 대부분은 지금 이 순간까지도 본질적으로는 변하지 않은 채 계속 살고 있다.

우리는 여기서 생명의 자기제작과 복제의 기원이 박테리아에 연유 한다는 점을 인지할 수 있다. 20억년 동안 박테리아는 끊임없이 지구의

표면과 대기를 변화시켰고 그 과정에서 발효, 광합성, 장소고정, 호흡 그리고 빠른 운동을 위한 회전장치 등을 포함하는 생물들에게 없어서는 안 될 온갖 종류의 생물공학을 제공했다. 린 마굴리스의 ‘공생기원설’symbiogenesis은 박테리아의 항구적인 공생적 배열을 통해 새로운 생물형태가 창조되는 것을 모든 고등생물의 가장 주된 진화경로로 간주한다.

공생을 통한 진화의 가장 놀라운 증거는 이른바 미토콘드리아라 불리는, 대부분의 진핵세포 내의 ‘발전소’에서 찾아볼 수 있다. 동물과 식물의 생명유지에서 가장 중요한 역할을 하는 미토콘드리아는 세포의 호흡을 담당하며, 독자적인 유전물질을 가지고 있고 세포의 나머지 부분과는 다른 시기에 유전물질을 독립적으로 생산한다. 린 마굴리스는 미토콘드리아가 원래는 자유롭게 떠돌아다니던 박테리아였고, 아득한 과거에 다른 미생물 속으로 침입해 들어가 그 속에서 항구적인 자리를 차지하게 된 것으로 추측했다. 마굴리스는 이렇게 설명한다. “이렇게 서로 합쳐진 생물들은 산소를 호흡하는 좀더 복잡한 생물형태로 진화하게 된 것이다. 따라서 이것은 돌연변이 보다 더 갑작스런 진화적 메커니즘이다. 그 메커니즘이란 항구적이 된 공생적 결연동맹이다.” 이와 같이 각종의 박테리아의 덕분으로 인간을 포함한 모든 생물은 자기의 체세포 속에 자기제작 내지 자기복제의 全體能(totipotency)을 갖게 되었다.

그러므로 마투라나와 바렐라는 그들의 공저 『인식의 나무』에서 생물의 자기복제에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

우리의 견해에 따르면, 생물을 특징짓는 것은 말 그대로 끊임없이 자기자신을 만들어낸다는 데 있다. 이런 뜻에서 우리는 생물을 정의하는 조직을 ‘자기생산조직’*autopoietische Organisation*이라 일컫고자 한다(그리스말로 ‘auto’는 ‘스스로’, ‘poiein’은 ‘만들다’를 뜻한다).

#### 4. 생명과정과 정신

생명과학과 인문과학 사이에는 서로 충돌할 수 있는 문제 중에서 가장 큰 문제는 생명은 물질적 존재인가 정신적 존재인가 하는 것이다. 대부분의 생명과학자들은 생명을 물질의 우연적 화학작용에 의해 생겨난 것으로 보고 있다. 물론 유전자나 세포가 갖고 있는 정보도 물질의 집합에 의해 생겨나는 것으로 보기 때문에 대체적으로 유물론적으로 보려는 경향이 강하다. 주지하는 바와 같이 이에 비해 종교, 철학, 예술 등 인문학자들은 생명을 주도하는 것은 마음과 정신 더 나아가 신의 섭리라고 생각하는 관념론적 견해가 강하다.

기독교 신약 요한복음서 모두에는 "태초에 말씀이 계시니라 ... 그 안에 생명이 있었으니 이 생명은 사람들의 빛이라" 라고 기술되어 있다. 여기서 말씀은 logos를 의미하며 logos는 곧 神 이성 혹은 정신을 의미한다. 불교의 佛性論에서는 一切衆生皆有佛性이라고 하였다. 일체의 모든 生命體는 佛性 곧 정신을 갖고 있다는 말이다. 정신을 떠나서는 生命은 존재할 수 없다. 전술한 바와 같이 세포나 분자는 모두 정보체로서 넓은 의미의 정신체라고 할 수 있다.

유기체 철학자 화이트헤드는 살아있는 모든 유기체는 부단히 새로운 사태에 직면하게 되면 그들이 살아남기 위해서는 앞으로 무엇이 일어날 것인지 새로운 사태를 예측할 능력이 있어야 한다고 하였고, 시간의 철학자 프레이저 J. T. Fraser는 쥐는 4분 앞을 미리 예측할 수 있고 침팬지는 2일 앞까지 예측할 수 있다고 하였다.

예측과 반응이야말로 생명의 중심적인 동력이다. 화이트헤드는 이것을 정신이라 정의하고 이것이 모든 생물의 레벨에 따라서 존재한다고 생각하였다. 그러나 그는 정신은 단지 자연계의 생물 속에 있다기보다는 자연 그 자체라고 생각하였다. 따라서 생물은 모든 활동의 패턴이며 패턴의 주체적 지향은 현재에 적응하기 위해 미래를 예지하는 것이다. 그리하여 화이트헤드는 이 새로운 유기체 철학을 한 걸음 더 진보시켜 단순한 물질로부터 어떻게 자의식과 생명이 생겨났는지를

설명할 수 있게 되었다. 화이트헤드는 태초에 정신이 있었다고 생각하고 정신 그 자체가 자연과 다른 것이 아니라고 여겼다. 그리고 각기 그 안에 나타나는 생물은 각각 미래를 예기하고 그것에 알맞게 행동함으로써 조금씩 자연계의 정신 전체에 반응할 수 있는 존재로 접근하고 있다. 정신은 진화의 과정과 밀접한 관계가 있으며 진화를 촉진시키는 것이 곧 정신인 것이다.

화이트헤드학파들은 생물 하나하나를 세계를 만들고 있는 정신 전체에서의 각기 작은 표출이라고 생각한다. 즉, 각 생물은 큰 패턴 속의 작은 패턴이다. 각 생물은 의식의 명령에 따라 조금이라도 더 가까이 예기할 수 있는 시간으로 아니 시간의 한계를 넘어서 우주 전체를 구성하는 전 정신에 이르기까지 도달하려고 한다는 것이다. 요컨대 화이트헤드가 말하는 진화는 자기완성을 지향하는 시도이며 그 목적점은 자신의 정신을 우주 그 자체의 의식으로까지 확대하는 것이다. 여기에 유기체는 목적인과 기계인을 동시에 갖고 있는 것이며 시간의 지속적인 과정으로서의 실재 속에 물질성과 정신성을 동시에 함축하고 있는 것을 알 수 있다. 우리는 여기서 화이트헤드의 주장과 앞의 박테리아 세포와 모든 생명의 자기제작 능력 면에서 보았을 때 물질과 정신을 떼어서 생각할 수 없다는 것을 인지할 수 있다.

뒤에 곧 보게 되겠지만 생명의 공생체계는 곧 경쟁의 체계가 아니라 협동체계라고 하는 것이다. 현대생물학의 새로운 관점은 생물학자들에게 진화과정 속에서의 협동이 차지하는 결정적인 중요성을 인식하지 않을 수 없게 만들었다. 19세기의 사회다윈주의자들은 자연 속에서 경쟁만을 - 시인 테니슨이 말했듯이, ‘생존을 위한 필사적인 경쟁과 투쟁으로서의 자연(nature, red in tooth and claw)’- 보았다. 그러나 이제 우리는 모든 생명형태 속에서 진화의 중심적인 측면으로서 지속적인 협동과 상호의존을 인식하기 시작하고 있다. 린 마굴리스와 세이건의 말을 빌리면, “생명은 전투에 의해서가 아니라 연결망의 형성을 통해 지구를 장악했다.”

수십억년에 걸친 생명의 진화적 전개과정은 엄청난 이야기이다. 모든 살아있는 시스템들 속에 내재되어 있는 창조성에 의해 세 가지

주요한 경로 - 돌연변이, 유전자 교환 그리고 공생 - 를 통해 추동되고 자연선택에 의해 버려진 이 행성의 생물군들은 끊임없이 그 다양성을 증가시키는 형태로 확장되고 강화되었다.)<sup>1)</sup>

그런데 생물시스템에 대해 새롭게 등장하는 이론에서 생명이라는 과정은 인지, 즉 삶의 과정과 동일시된다. 이것은 마음에 대한 혁신적인 새로운 개념을 함축하고 있다. 그 개념은 궁극적으로 마음과 물질 사이의 데카르트적인 구분을 극복할 수 있는 전망을 제시하고 있기 때문에, 이 새로운 이론은 가장 혁명적이고 놀라운 이론으로 인정되고 있다.

생물시스템에 대한 이론에 따르면 마음은 물질이 아니라 과정, 즉 생명의 과정 그 자체라는 말이다. 다시 말하면, 모든 수준의 생물에서 나타나는 상호작용은 인지적 또는 정신적 상호작용이다. 따라서 생명과 인지는 떼려야 뗄 수 없이 밀접하게 연결되어 있다. 마음은, 즉 정신적 과정은 생명의 모든 수준의 물질 속에 내재하고 있다는 것이다. 마투라나는 “생물시스템은 곧 인지시스템이며, 과정으로서의 살아있음은 곧 인지과정”이라고 했는가 하면, 바렐라는 “마음과 세계는 함께 발생한다”고 말하고 있다.

## 5. 인지와 관계들의 연결망

산티아고 이론에 따르면, 인지는 독립적이고, 미리 주어진 세계의 표상이 아니라 세계를 탄생시키는 것이다. 살아가는 과정에서 특정 생물에 의해 탄생하는 것은 ‘세계’가 아니라 ‘하나의 특수한 세계’이다. 그 세계는 항상 그 생물의 구조에 따라 달라진다. 하나의 종種에 포괄되는 개별생물들은 거의 똑같은 구조를 가지고 있기 때문에, 비슷한 세계를 탄생시킨다. 나아가 우리 인간들은 언어와 사상이라는 추상적인

1) 마굴리스와 세이건, 『마이크로코스모스』 참조.

세계를 공유하며, 그 추상적인 세계를 통해 우리의 세계를 함께 만들어 낸다. 마투라나와 바렐라는 우리가 물질세계라고 부르는 바깥 거기(out there)가 아무것도 없는 진공이라고 주장하지는 않는다. 그곳에는 물질 세계가 존재한다. 그러나 그 세계는 미리 결정된 어떤 특징도 갖지 않는다는 것이다. 즉 ‘아무 것도 존재하지 않는다’ 라고 주장하지는 않는다. 단지 그들은 인지과정과 무관한 ‘어떤 것도 존재하지 않는다’ 라고 주장할 따름이다. 이것은 객관적으로 존재하는 구조란 없다는 말이며 우리가 지도를 작성할 수 있도록 미리 주어진 어떤 영토도 없다는 뜻이다. 말하자면 스스로 자기 제작하는 지도가 그 영토의 지형을 탄생시킨다는 것이다.

그렇다면 우리가 구조적으로 환경과 연결할 수 있는 방식들, 다시 말해서 우리가 탄생시키는 세계는 우리 자신의 구조에 의존되어 있다는 것을 의미한다.

독립적인 세계의 정신적인 표상들이라는 개념 이외에도, 산타이고 이론은 정보를 독립적으로 존재하는 세계의 어떤 객관적인 특징들로 간주하는 개념 역시 배격한다. 바렐라는 이렇게 말한다.

우리는 이 세계가 미리 주어졌다는 개념 그리고 인지란 곧 표상이라는 개념에 대해 문제를 제기한다. 인지과학의 관점에서 볼 때, 이것은 우리가 정보란 이 세계 속에 이미 만들어져 있는 ready-made 형태로 존재한다는 개념, 즉 그렇게 이미 만들어진 개념이 인지계에 의해 이끌어내지는 것이라는 식의 개념에 문제를 제기해야 함을 뜻한다.

물론 표상과 정보가 얹의 대상이 객관적으로 존재한다는 개념을 모두 배제해야한다는 주장을 받아들이기는 쉽지 않은 일이다. 왜냐하면 두 개념은 모두 당연한 것으로 일반적으로 받아들여지고 있기 때문이다. 구어든 문어든 간에 우리가 사용하는 언어의 기호들은 사물 thing과 사상 idea의 표상이다. 일상생활에서 우리는 하루의 시간, 날짜, 일기예보 그리고 친구의 전화번호와 같은 사실들을 우리와 관련된 정보의 일부로 간주한다.

얼핏 듣기에 납득되지 않는 이 주장을 이해하기 위해서, 우리는 사람에게 인지란 언어, 추상적인 사고 그리고 다른 생물종이 사용할 수 없는 기호적 개념들을 포괄한다는 사실을 기억할 필요가 있다. 추상이라는 능력은 인간의 의식에서 가장 핵심적인 특성이다. 바로 그 능력 덕분에 우리는 정신적인 표상, 기호 그리고 정보를 사용할 수 있고, 실제로 사용하고 있는 것이다. 그러나 이러한 것들이 모두 살아 있는 시스템에 공통된 보편적인 인지과정의 특징들은 아니다. 사람이 빈번하게 정신적 표상과 정보를 사용함에도 불구하고, 우리의 인지 과정은 여전히 그것들에 기초하지 않고 있다.

이러한 개념에 대한 올바른 관점을 얻기 위해서는, ‘정보’가 무엇을 뜻하는지를 좀더 철저히 살펴보는 것이 큰 도움이 될 것이다. 전통적인 견해에 따르면 정보는 뇌에 의해 수집되기까지 ‘바깥 거기에 존재하는 무엇’*lying out there* 우리와 무관하게 객관적인 실체로서 존재함을 뜻하며, 흔히 ‘내적 영역’의 반대 개념으로 쓰인다. 그러나 이러한 정보의 대상은 우리가 관계들의 전체 연결망 속에 잠재해 있는 무엇에 의미를 부여하는 구조context에서 우리가 추출해낸 분량, 명칭 또는 짧은 언명statement에 지나지 않는다. 이러한 ‘사실’이 우리가 매우 규칙적으로 마주치는 일정한 구조 속에 묻혀 있을 때마다 우리는 그것을 그 구조에서 뽑아낼 수 있으며, 그 구조 속에 들어있는 고유한 의미와 연결지어서 그것을 ‘정보’라고 부를 수 있게 된다. 우리는 이런 식의 추출 과정에 너무도 익숙해 있기 때문에, 의미가 그것이 추출된 구조 속이 아니라 정보조각 속에 들어 있다는 식으로 믿는 경향이 있다.

예를 들면, 교통신호등의 붉음이라는 색은 그것이 교통법규나 관습이라는 문화적 연결망이나 도시교통의 기술적 연결망 속에 들어있지 않을 때에는 어떤 ‘정보도 주지 못한다’. 반면 그것이 그런 구조 속에 들어 있을 때에는 교차점에서 정지하라는 의미와 연관된다. 가령 전혀 다른 문화에 속한 사람들이 우리의 도시에 와서 붉은 색 신호등을 보았다면, 그 색은 그 사람들에게 아무 것도 의미하지 않을 것이다. 따라서 어떤 정보도 전달되지 않는다. 마찬가지로, 하루의 시간과 날짜라는 정보도 태양계의 모형, 천문학적 관찰 그리고 문화적인 관습



등을 포함하는 개념과 사상들의 복잡한 구조 속에서 추출되는 것이다.

DNA 속에 암호로 들어 있는 유전정보에 대해서도 마찬가지로 관점을 적용시킬 수 있다. 바렐라가 설명하듯이, 유전암호라는 개념은 그 속에 암호의 의미가 묻혀져 있는 기초적인 신진대사의 연결망 속에서 추출되어 왔다.

오랜 기간 동안 생물학자들은 단백질 배열을 DNA 속에 암호화되어 있는 명령으로 간주했다. 그러나 DNA의 세 가지 성분, 즉 당, 인산, 염기가 세포의 신진대사 과정 속에 들어있을 때에 한해서만 - 즉, 복잡한 화학적 연결망 속에서 수천개의 효소에 의해 조절을 받을 때에만 - 우리의 예상대로, 단백질 속에서 아미노산을 지정할 수 있게 된다. 우리가 신진대사라는 구조를 벗겨내고 세 가지 성분을 아미노산의 암호로 다룰 수 있는 것은 오직 이러한 전체 연결망의 창발적인 규칙성을 전제할 때에만 가능한 것이다.<sup>2)</sup>

이것은 칸트의 인식론을 연상케 한다. 칸트에 있어서 물질세계의 자연은 그 자체로서는 어떠한 통일도 어떠한 의미도 갖지 못하며, 우리 인간의 인식 주체의 밖에 무기적無記의으로 방치되어 있는 것이다. 그와 같이 원래 무기적인 것이 하나의 자연으로서 통일을 이루고 의미를 갖게 되려면 인간 오성이 감성적 직관에 의해 수용된 잡다를 순수 오성 개념이 범주에 따라서 통일하여 그것을 일방적으로 한정할 때에만 가능한 것이다. 다시 말하면 자연은 범주의 한정적 보편에 종속되는 한에서 자연이다.

칸트는 다음과 같이 말하고 있다. “그렇기 때문에 자연이라고 부르는 현상들에 있어서의 질서와 합법칙성은 우리들 자신이 자연 속에 투입한 것이다. 만일 이것을 우리 속에 갖고 있지 않았다면, 우리들은 질서도 합법칙성도 자연 속에서 다시 발견하지 못할 것이다”라고. 또한 다른 말로 “오성은 그 자신 자연 법칙의 원천이요, 따라서 또한 자연의 형식적 통일의 원천이라고 말한다면, 자못 과장된 말처럼 들리거나 또는

2) Francisco Varela, Evan Thompson, and Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1991 참조.

상식에 반하는 것처럼 들릴지도 모른다. 그러나 그럼에도 불구하고 이 주장은 정당하며, 또한 대상 즉 경험에 일치하는 것이다”라고 표현하고 있다.<sup>3)</sup>

그러나 여기서 바렐라의 차이점은 표상조차 인정하지 않고 있는 점이에요 또한 인식주관의 추상능력을 신경계 내지 뇌와 연결하려는 입장과 감정을 인지의 중요한 요소로 받아들이고 있는 점이다. 바렐라에 의하면, 어떤 살아있는 시스템이 그 환경과 가질 수 있는 상호작용의 범위가 그 시스템의 ‘인지영역’cognitive domain을 규정한다. 생명체의 복잡성이 증가함에 따라 그 인지영역도 늘어난다. 특히 뇌와 신경계는 구조적 연결의 범위와 분화를 증가시킴에 따라 나타난 인지영역의 현저한 확장을 의미한다. 복잡성의 특정수준에서 생물은 그 환경에 대해서만 구조적으로 연결하는 것이 아니라 그 자체와도 연결한다. 따라서 그 생물은 외적 세계뿐 아니라 내적 세계도 탄생시키는 것이다. 사람의 경우에, 이러한 내적 세계의 탄생은 언어, 사고 그리고 의식과 밀접하게 연결된다.

생물의 신경계nervous system는 컴퓨터와 판이하게 다르다. 신경계는 외부세계에서 들어온 정보를 처리하는 것이 아니라, 정반대로 인지 과정에서 하나의 세계를 만들어내는 것이다. 우리는 이상에서 현대의 생명과학이 감정, 감각을 포함한 인간의 의식 현상의 문제에 당면하고 있는 만큼 이미 인문정신과 만나고 있다는 것을 알 수 있다.

## 6. 분자전령 peptide와 심신상관적 연결망

인간에게 자원이 한정되어 있기 때문에 후손의 폭발적인 과잉생산으로 인한 가차없는 선택을 바라본 국민경제학자이자 인구학자인 맬서스(T. R. Malthus)의 테제에 자극을 받은 찰스 다윈은 생존투쟁을

3) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 114-127.

유기적 세계 자체의 선택원리로서 추정했던 일은 우리가 너무나 잘 알고 있다.

그러나 최근의 연구자들은 신경 시스템과 면역 시스템 사이의 대화를 촉진시키는 분자전령molecular messenger이 펩티드peptide라 불리는 분자들의 집합이라는 사실을 밝혀냈다. 실제로 퍼트Pert와 그녀의 동료 연구자들은 이 전령들이 세 가지 서로 다른 시스템들 - 신경계, 면역계 그리고 내분비계 - 을 상호 연결시킨다는 사실을 발견했다. 이 전령들은 특정한 수용체receptor에 달라붙는 아미노산의 짧은 연쇄로 몸을 구성하는 모든 세포의 표면에 다량으로 존재한다. 면역 세포, 분비선, 뇌 세포 등을 서로 연결시킴으로써, 펩티드는 생물 전체에 걸쳐 확산되는 심신상관적인 연결망을 형성하고 감정의 생화학적 표현을 하며 면역시스템이 수행하는 조정활동에서 결정적으로 중요한 기능을 담당한다. 그것들은 정신적, 감정적 그리고 생물적 활동들을 연결시키고 통합시킨다.

퍼트와 그녀의 연구팀은 ‘펩티드 T’라 불리는 새로운 AIDS 치료법을 발견했다. 이 치료법은 매우 큰 가능성을 가진 것으로 전망된다. 이 과학자들은 AIDS의 원인이 펩티드들 사이의 의사소통이 파괴되었기 때문이라는 가설을 세우고 있다. 그들은 HIV가 특정한 펩티드 수용체들을 통해 세포 속으로 들어가고, 그 결과 전체 연결망의 기능을 방해한다는 사실을 발견했다. 그리로 이 과학자들은 이 수용체에 달라붙어서 HIV의 활동을 봉쇄시키는 방어 펩티드를 설계하기까지 했다.

이러한 심신상관적인 연결망의 발견은, 과거에 믿어졌듯이, 신경 시스템이 계층적으로 구조화되어 있는 것이 아님을 시사하고 있다. 퍼트는 이렇게 말한다. “백혈구는 우리 몸속을 떠다니는 뇌의 일부이다.” 결국 이것은 인지가 유기체 전체에 걸쳐 확산되어 있으며, 우리의 정신적, 감정적 그리고 생물적 활동을 하나로 통합시켜 주는 펩티드의 화학적 연결망을 통해 작동하는 현상임을 시사해 준다.4)

4) Candace Pert, "Peptide T: A New Therapy for AIDS", Elmwood Symposium with Candace Pert, San Francisco, Nov. 5, 1992(unpublished); audiotapes available from Advanced Peptides Inc., 25 East Loop Road, Stony Brook, N. Y. 11790 참조.

한마디로 생명체는 경쟁의 관계가 아니라 협동의 연결이라는 것이다. 독일의 젊은 천재적 철학자 비토리오 호슬레 Vittorio Hösle는 현대생물학을 다음과 같이 설명한다. “생물학은 인간의 행동을 조명함으로써 심리학과 사회과학도 해명해 준다. 이것은 진부하긴 하지만 인간 외부의 자연과의 교제에서 인간의 행동에도 해당된다. 그러한 행동이 인간 속屬Gattung의 생존을 위한 전제를 서술하는 한에서, 생태학으로서의 생물학은 곧 납득할 수 있는 정치적 의미를 주장할 수 있다. 대략 비슷한 것이 유전공학에서의 그 기술적인 응용에 해당된다. 그러나 또한 인간의 특수한 행동도 분명히 무엇보다도 생물학적인 뿌리를 지니며, 그런 점에서 진화생물학은 사회과학의 기초라고 말할 수 있다.” 이것은 새로운 생물학이 반성적이라는 점을 주장할 수 있다는 것이다.

동시에 이것은 철학의 규범적 핵심분야로 밀고 들어와서 철학을 궁극적으로 격하시키려고 시도하는 것이며 생물학은 오늘날 과거 어느 때보다도 철학에 대한 가장 진지한 도전을 감행하고 있다는 것이다.

주어적 소유격과 목적어적 소유격의 의미에서 생물학은 생명체가 하는 과학이고 생명체를 다루는 과학이다. 왜냐하면 생물학은 인간들에 의해 연구되고, 인간들은 유기체이기 때문에 다른 한편으로는 그들의 과학적 활동조차도 여러 진화생물학자들이 주장하는 바와 같이 생물학적으로 설명될 수 있기 때문이다. 인간은 생물에 속하기 때문에, 생물학은 무기체와 정신적인 것 사이에 생물체의 존재론적 중간성격을 기반으로 해서 자연과학과 사회과학 사이를 연결시켜 주는 과학이라 할 수 있다.<sup>5)</sup>

한편 현재로서 당면한 문제는 임신중절에 의한 태아의 생명정지, 인공장기에 의한 생명의 연장, 시험관 조작에 의한 신생아의 탄생, 인공호흡기 제거에 의한 안락사, 장기이식에 의한 생명의 전환, 동물복제, 인간복제 등 인위적 생명과학에 대한 제반 윤리적인 문제들이

5) *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover*, Bd. 9(1998), 97-127쪽 참조.

수없이 발생하고 있는 점이다. 인류는 이제 새로운 생물윤리학을 창설하지 않으면 안 되게 되었다. 그야말로 21세기는 생명과학과 인문사회과학이 공동작업을 통해 이러한 어려운 문제들을 풀어나가지 않으면 안 되는 시대가 될 것이다.

## 7. 他者와의 만남과 生命文化

현대의 산업사회는 개인을 무한대로 확대하려는 경향을 갖고 있다. 그것은 근대 서구의 이성주의가 가져다 준 결과이기도 하다. 이성의 무제한의 확대는 곧 개적 자아의식의 무한한 확대를 가져왔고 게다가 거기에 인간의 본능적 욕망이 편승하여 개적 인간의 무제한한 욕구의 확대로 이어지게 되었다. 심지어 포이엘바하는 그의 『기독교의 본질』에서 “신학을 인간학으로 환원한다”고까지 말하고 있다. 물론 이것은 서구의 신중심 사상에서 인간중심 사상으로 넘어오는 르네상스 운동과 계몽주의 사상에 유래하는 것으로 인본주의와 합리화 사회로 가는 필연적인 역사적 결과였다.

그러나 그것은 절대 타자로서의 종교적인 신의 존재를 상실케 하는 것이었고 참된 의미에서의 타자와의 만남의 장은 사라지고 단지 인간적 주관의 활동만이 남게 되었다. 이것은 이른바 주관성의 원리니 문명성의 원리라고 하는 것으로서 하이데거는 『숲길』에서 이러한 근대의 특색을 주관주의Subjektivismus라고 불렀다.

이 주관주의는 결과적으로 과학문명과 함께 어느 시대에도 유례가 없는 실존적 개체가 없는 객관주의Objektivismus를 낳게 된다. 하이데거는 이러한 근대를 『세계상의 시대』 Die Zeit des Weltbildes라고 불렀다. 말하자면 세계는 像Bild이 되고 인간은 主觀Subjekt이 되어 이 두 개의 결정적인 사건이 근대의 본질적 계기를 만들어 인간의 고향 상실의 시대를 가져오게 하였다는 것이다. 객관주의에서는 진정한 나와 너는 사라지고 제3인칭인 대중과 물질적 세계만이 남게 된다.

여기서 타자란 결코 나의 주관 속의 상상에서 나온 것을 말하는 것이 아니라 나의 밖에 구체적으로 존재하는 타자를 말한다. 기독교의 경우는 물론 신을 타자라고 한다.

서구의 근대 문화는 주지하는 바와 같이 그리스 문화에 연유하는 것으로서 이집트 문화와의 관계는 배제시키는 경향이 있다. 그러나 근대의 서구적 시점을 제외하고 그리스 문화의 입장에 서서 보았을 때 그리스는 이집트 문화의 영향을 강하게 받았다는 것을 알 수 있다.

잘 알려져 있는 바와 같이 그리스의 종교예술은 알카익기의 초기에 이오니아 지방의 식민지를 매개로 이집트 종교예술인의 유입에 의해서 비약적으로 발전하였다. 그 결정적인 예로서 正面神像을 들 수 있다.

그리스 델포이신전의 아폴론신상 앞에서 소크라테스가 철학의 출발점으로 삼은 “너 자신을 알라!” Gnothi Seauton! 는 글귀가 새겨져 있었다고 한다.

正面神像은 이집트에 있어서 이미 그 제2왕조(기원전 3천 년경) 때에 성립되어 있었다. 결국 그리스의 종교예술이 헬레니즘기를 거쳐 후에 기독교와 불교의 종교적 실천에 중요한 영향을 미치게 되는데 여기서 신상의 정면성 Frontalität 이란 용모, 의상, 근육 등의 조각의 각 세부가 보는 사람의 상의 정면에 선 시점에 맞춰져 있는 것처럼 보는 자와 보이는 자의 양자가 서로 대변하는 구조를 갖고 있다.

이러한 조형예술상에 있어서의 '정면성의 법칙' Gesetz der Frontalität 은 J. 랑이 지적한 바와 같이 단순한 조형미술론적 경지를 넘어 신의 몸 내지 신의 눈빛과 불가분의 관계를 표현하는 데 정면성의 근원적 계기가 있는 것이다.

이러한 정면성의 개시로서의 정면신상의 성립은 인류 정신사상 중대한 의미를 부여하였다.

첫째로 신을 인간적 형태로 표시함으로써 인간성 즉 인격성을 눈 뜨게 하는 비약적인 면을 생각할 수 있다. 말하자면 인간에 의해 조형된 신상에 있어서 오히려 인간성의 무한한 인격성이 자각되는 것이다. 이것은 단순한 의인화의 차원이 아니다. 거기에는 만들어진 자에 의하여 오히려 만든 자인 인간 자신이 초월적 세계로 전환되는 비약적 계기가

존재하게 된다.

불교에 있어서 만남의 대면 사상은 대승불교의 경전 여러 곳에서 볼 수 있다. 예를 들면 『법화경』에선 觀世音菩薩普門品 제25계가 있는데, 여기서 普門이라는 말은 산스크리트어의 samantamukha의 번역어이다. 이것은 모든 방향samanta으로 얼굴mukha을 향한 것이라는 의미가 들어 있다. mukha라는 말은 얼굴을 의미하는 동시에 한량없는 교류가 이루어지는 門을 나타내기도 한다. 말하자면 普門法界身을 나타내는 것이다. 중국 정토종의 최대의 신비주의자인 善導(613-681)는 그의 저작 『般舟讚』 속에서 “佛身은 원만하여 無皆의 相이니 十方에서 오는 사람을 모두 대면한다”고 하였다.

華嚴經 如來性起品에는 우주생명의 상징인 비로자나불의 지혜의 광명이 중생세계의 모든 곳에 편재하여 중생을 구제한다는 말이 반복되어 나온다. 이러한 정면신상은 서구 근대예술에 나타나는 생동감과 같은 것을 전적으로 부정하고 부동의 영원성을 지향한다.

플라톤은 변형을 허용하지 않는 이집트의 紋切型 예술에 찬의를 표했는데 아마도 그것은 그의 이데아론의 이데아의 영원성과 관련이 있다고 보인다.

사실 생동감의 강조는 근대예술에 나타난 것처럼 초월성이 사라져 너무 현실성에 떨어지는 위험성을 포함하고 있다. 오늘의 극단적 드러냄의 물질주의, 육체주의가 바로 그것이다. 신상의 정면성은 그 자체에 있어서 시공의 한정을 돌파하여 초월의 세계를 여는 계기점을 나타낸다. 그것은 초시공적인 것이 시공의 세계에 얼굴을 내보이는 초시공의 시공을 의미한다. 이러한 방향을 철저화한 것이 동방 기독교에 있어서의 이콘 숭배이다. 그런데 이콘의 인물상은 정면상으로 그리게 되어 있고 부정적 인물인 유다와 같은 인물상은 옆얼굴상으로 그리는 것으로 되어 있다. 여기서 우리는 비잔틴 문화도 예상할 수 있다.

장년기에 이집트를 순례한 플라톤주의자인 플로티누스는 그의 『엔네아데스』에서 이집트의 조상에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

저 이집트의 현자들은 ……지혜를 갖고 표현할 때 소상한 언설이나

명제로 채우거나 또는 ……언어에 의해 설명하지 않고 대신 像을 그렸다……그것들 하나하나가 하나의 지식이고 지혜이고 실체이고 일별하에 파악되나 논리화나 숙고와 같은 절차는 필요치 않다.

신상과 인간의 대면의 이러한 관계는 불교의 경우는 무진장이라 할 만큼 여러 곳에서 찾아볼 수 있다.

예를 들면 應身이나 應化身 등이 그러한 것으로서 “衆生의 근기에 응하여 시현하는 몸” 또는 “구제를 위해서 佛, 菩薩이 상대방의 근기에 응하여 각종의 몸을 化現한다”는 것과 같은 말이 그것이다.

법화경 관세음보살문품에는,

“만일 衆生이 있어 佛身으로서 득도를 하고자 하는 자는 佛身を 시현하기 위해 法을 설하고 長者의 몸으로서 득도를 하고자 하는 자는 곧 장자의 몸을 시현하고……바라문의 몸으로서 득도를 하고자하는 자는 바라문의 몸을 시현한다”

十一面 관세음보살상의 十面은 十方세계를 상징하고 제일위 한복판의 불상은 그 중심의 축을 나타내며 우주의 통일상을 나타내는 것이다.

觀無量壽經에 나오는 想佛, 聞佛, 觀佛은 단순한 주관의 상상에 의한 것이 아니라 佛身 즉 法界身이 직접 상념하는 우리의 마음속에 들어오는 방식의 像이다.

경은 “如來 이것은 法界身으로서 一切衆生의 心想속에 들어온다”고 설하고 있다. 이러한 佛像과의 만남은 이미 時空의 한정을 초월하여 있기 때문에 그 像은 大小의 비량을 넘어서 있다.

한 가정에 있어서도 부자지간에 아버지라는 인격인으로서의 타자가 있을 때 아들은 그 아버지를 존엄하게 대면하고 따르게 된다. 주관주의에서는 이기적 나만이 있고 타자와 대중이 없으며, 객관주의에서는 기계적 세계만이 있고 단독자로서의 나도 없고 타자도 없다.

동서철학과 종교에 회통했던 실존철학자 칼 야스퍼스는 원자력의



발견으로 상징되는 현대의 상태는 과거 수천년의 역사 중에서 그 유례를 찾아볼 수 없는 위기의 시대를 가져왔다고 토로하였다. 그는 현대의 정신적 상황은 역사적 단절이요, 과거의 파괴며 몰락이라고 표현하였다. 여기서 과거의 파괴라고 하는 것은 인간이 그 자신의 목적이요 의미였던, 즉 인간이 인간다운 본래적 인간이었던, 즉 인간이 인간다운 본래적 인간이었던 의미가, 다시 말해서 인간에게 모든 가치와 위엄을 부여했던 과거가 소멸해 가고 있다는 위기의 상황을 표현하는 말이다.

야스퍼스는 집단질서의 지해적인 시대의 특징으로서 집단화, 기계화, 수평화, 즉물주의가 국가, 교양, 예술, 과학, 종교, 철학 등 인간생활의 모든 분야에 영향을 미치고 있다는 것을 고발하고 노동의 소외를 문제 삼고 있다. 그는 노동을 규정하고 있는 것은 인간의 욕구 체제가 (의식주도 그 일부이진만) 결코 전부가 아니라는 것을 지적한다. 노동은 단순한 생존의 욕구를 위한 행위에 그치는 것이 아니고 정신적 의미·목적·이념 등과 의식적으로 일치하는 곳에 노동의 기쁨이 있다는 것이다.

우리의 상황 의식은 자연법칙적인 현실이 아니라 ‘의미관계적인 현실’sinnbezogene Wirklichkeit이다. 여기서 의미관계적 현실이란 인간에게 있어서 절대적, 일회적, 상호적, 역사적 의미관계를 말한다. 인간은 상황내의 존재이다. 그러나 그 상황은 일정한 한계를 가진 한계상황이다. 즉 인간은 삶과 죽음의 절대적인 한계상황의 운명 속에서 일하고 즐거워하고 슬퍼하며 한시적으로 살고 있는 존재이다. 그러나 인간은 바로 그러한 한계상황을 돌파하며 죽음을 너머 초월적 세계로 향하려는 데에 형이상학적, 종교적 생활의 의미가 있는 것이다. 우리는 이제 진실로 의미 관계적인 현실을 되찾아야 한다.

## 8. 끝맺는 말

『무한한 다양성을 위하여』의 저자인 미국의 물리학자 프리만

다이슨Freeman J. Dyson은 21세기를 다음과 같이 전망하고 있다.

나는 21세기가 되면 인류의 미래에 무슨 일이 도래하게 될 것인가를 생각하게 될 때마다 인간의 호기심은 과학의 객관적인 영역에서 감정과 기억의 주관적인 영역으로 옮겨가게 될 것이라는 확신을 지워버릴 수 없다. 탐구하는 동물인 인간 호모 사피엔스는 단순히 물리적대상의 탐구에 만족하지 않을 것이다. 우리는 호기심에 끌려 시간과 공간의 모든 영역을 탐구한 것과 같은 열성으로 마음의 영역을 탐구하게 될 것이다.<sup>6)</sup>

이 언명은 곧 생명과학과 21세기 인문정신이 만나게 된다는 것을 의미한다.

마음이 어떻게 뇌에서 생겨나는가를 밝히고 있는 제럴드 에델만 Gerald M. Edelman(1992년 생리학·의학 노벨상 수상)은 우리 시대에 닥친 가장 큰 도전에 대해서 다음과 같이 저술하고 있다.

우리는 적어도 진화론적인 가치의 수준에서 모두 형제들이고 자매들이라는 생각을 받아들인 결과는 어찌될 것인가? 도덕적인 문제는 보편적인 것인데 반해 개별적인 사례들은, 만약 해결방법이 있다면 국지적인 역사를 고려해야만 해결할 수 있다는 생각을 받아들인 결과는 어찌될 것인가? 죽을 운명인 조건 아래서 설득력 있는 도덕성을 세울 수 있는가? 이것이 우리 시대에 닥친 가장 큰 도전 가운데 하나다.

신경과학이 더 성숙해질 때까지 분명하지 않은 채로 남아 있을 것은, 이런 문젯거리들이 아직도 진화하고 있는 종들 가운데서 한 종으로서의 우리 인간의 역사와 어떻게 연관을 맺는가 하는 점이다. 어떤 경우에도 어리석은 환원주의와 단순한 기계론은 사라진다. 인간의 자유 개념에 기반하는 행위이론은 - 계몽주의 시대에는 없었던 것인데 - 과학적인 사실로부터 갈수록 지지를 더 많이 받는 것 같다. 우리는 이제 이런 사실들과 사고 자체의 관련성을 고찰해 볼 수 있다.

---

6) Freeman J. Dyson, 333쪽.

에델만은 전통적인 환원주의와 기계론을 반대하고 자유 의지의 중요성을 은밀하게 강조하고 있다. 필자는 이제 『과학사상』 27호에 권두논문 결론부에서 1992년 1월에 그리스 아테네에서 과학과 인간의 발전을 위한 아테네협회 주최로 “과학과 의식에 관한 아테네 회의”(물리학, 생물학, 화학, 신경과학, 심리학, 철학, 사회학, 의학, 공학, 생태학, 초심리학, 수학, 윤리학, 종교학 등 광범위한 전문가들의 회의)의 보고 중의 한 부분을 제시함으로써 이 글을 끝맺고자 한다.

새로운 과학은 의식consciousness의 과학인 동시에 양심conscience의 과학이다. 새로운 과학은 과학이 개인이나 사회 그리고 세계 전체에 대해서 갖는 영향에 대해서도 무관심하지 않다. 새로운 과학은 사람들과 지구가 하나가 되기 위한 수단이다. 그리고 과학은 인간의 행동지침을 주는 것이 되어야 한다. 새로운 과학 전체가 갖는 가치는 먼저 인간의 생명에 있어서 어떠한 의미가 있는가에 따라서 판단되어야 한다.

새로운 과학은 사람들이 자기자신과 자연 속의 자신의 지위를 이해하고 사람들 사이의 상호이해를 돕는 공감적인 프로세스를 촉진하는 것이 되어야 한다. 그리고 개인이나 사회에 있어서의 생명의 가치를 높이는 것이 목적이 되지 않으면 안 된다.<sup>7)</sup>

---

7) Brian D. Josephson, A. Rubik, "The Challenge of Consciousness Research", 『과학사상』 27호, 필자 논문 참조.

## 참고문헌

- 김용정, 『과학과 철학』, 범양사, 1996.
- 에그로스, R., J. 스텐시우, 『새로운 생물학』, 오인혜, 김희백 옮김, 범양사, 1994.
- 화이트헤드, 『과정과 실재』, 민음사, 1991.
- 홍욱희, 『생물학의 시대』, 범양사, 1998.
- Capra, F., *The Web of Life*, 김용정, 김동광 옮김. 『생명의 그물』, 범양사, 1998.
- Dyson, Freeman, *Infinite in All Directions*, 신중섭 옮김, 『무한한 다양성을 위하여』, 범양사, 1991.
- Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover*, Bd. 9(1998)
- Josepson, Brian D., A. Rubik, "The Challenge of Consciousness Research", 『과학사상』 27호, 1998.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*.
- Margulis, Lynn, *Symbiosis in Cell Evolution*, 2nd ed., Freeman, San Francisco, 1993.
- Margulis, Lynn, "Gaia Is a Tough Bitch", in John Brockman, *The Tird Culture*, Simon & Schuster, New York, 1995.
- Margulis, Lynn, and Dorion Sagan, *Microcosmos, Summit*, New York, 1986.
- Margulis, Lynn, and Dorion Sagan, *What Is Life?*, Simon & Schuster, New York, 1995.
- Maturana, Humberto, and Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition*, D. Reidel Dordrecht, Holland, 1980.
- Pert, Candace, "Peptide T: A New Therapy for AIDS", Elmwood Symposium with Candace Pert, San Francisco, Nov. 5, 1992(unpublished); audiotapes available from Advanced Peptides Inc., 25 East Loop Road, Stony Brook, N. Y. 11790

Varela, Francisco, Evan Thompson, and Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*,  
MIT Press, Cambridge, Mass., 1991

## **Abstract**

### **Encounter of the Bioscience and the Humanities in the 21th**

**Kim, Yong Jung**

Nowadays is the age of the science and the technology in their most advanced form. The bioscience is the result of their newest form and is expected to develop uninterruptedly. In this point, we should think of its various problems. These are for example, problems of reproduction of animals and human beings, of transplantation of internal organs, of euthanasia, and of artificial abortion.

Together with the development of the bioscience, different cognitive viewpoints came to appear from the modern typical viewpoint in the natural science. Here, the modern typical viewpoint of the science means reductionism and mechanism. It is taken by contemporary scientists that reductionism and mechanism are insufficient to explain the phenomena of living things. Phenomena of living things are the emergent phenomena which are made in the process. In the process of nature, we see the reciprocal effects of things. These are not to explain through the materialistic reduction. Then, we must acknowledge that living things should be explained in the relation with the mental phenomena.

**【Key Words】** living things, bioscience, humanities, 21 century,  
reductionism, mechanism, organism.





## 환경철학에서 본 확장된 인간중심주의

윤 용 택\*

**【요약문】** 환경철학의 이념이 아무리 고상할지라도 다수의 동의를 얻지 못해 실천되지 못한다면 효력이 없다. 따라서 환경이념은 가능한 다수가 동의할 수 있게 보다 설득력 있는 것이라야 한다. 오늘날의 환경위기가 인간중심주의에서 비롯되었기 때문에 환경위기를 해결하기 위해서는 생명(생태)중심주의로 전환이 이뤄져야 한다고 주장하는 이들도 적지 않다. 그러한 생명(생태)중심주의자들의 주장은 생명과 생태계의 소중함을 일깨워주는 데 기여한 것은 사실이지만, 대중성을 담아내기가 어렵기에 현실적이지 못하다. 그리고 환경문제를 해결하기 위해서는 생명(생태)중심주의가 되어야 한다면, 인간중심주의자들은 환경문제를 외면해도 좋다는 원치 않는 결론이 나올 수도 있다.

지금까지 장희익의 온생명론, 불교의 연기론, 그리고 시스템이론 등은 생명(생태)중심주의에 대한 이론적 근거로 사용되어 왔다. 그러나 그것들은 근대적 세계관, 특히 편협한 인간중심주의를 비판하는 중요한 근거가 되지만, 생명(생태)중심주의를 지지하기 위한 전유물이 아니다. 온생명론, 연기론, 시스템이론 등은 고스란히 확장된 인간중심주의를 위한 이론적 근거가 될 수 있다. 인간은 자기 자신뿐만 아니라 자연에 대해서 음미할 수 있는 유일한 존재이면서 가치판단의 유일한 주체이다. 생태계 위기가 심각한 오늘날 인간의 그러한

\* 제주대학교 철학과 교수. (sumsaram@cheju.ac.kr)

특성은 다른 생명체를 마음대로 처분할 인간의 권리에 대한 근거가 아니라 인간을 포함한 다른 생명체들과 생태계 전체를 잘 관리해야 할 책임의 근거로 삼아야 한다.

인류가 지속가능하기 위해서는 생태계가 보전되어야 한다. 따라서 생태계 보전의 책무는 생태중심주의자들뿐만 아니라 인간중심주의자들에게도 있다. 다시 말해서 확장된 인간중심주의는 생태계 보전의 책무는 생태적 깨달음을 얻은 생명(생태)중심주의자들만의 것이 아니라 모든 인간의 책무라는 것을 강조한다. ‘확장된 인간중심주의’와 ‘생명(생태)중심주의’는 그 전제는 다르지만 “다른 생명체를 함부로 죽이지 말아야 하고 생태계를 잘 보전해야 한다.”는 동일한 결론에 도달할 수 있다. 그렇다면 굳이 생명(생태)중심주의라는 새로운 틀을 제시하기보다는 인간중심주의를 확장하는 편이 더 설득력 있다.

**【주제어】 확장된 인간중심주의, 생명(생태)중심주의, 온생명론, 연기론, 시스템이론**

## 1. 들어가는 말

생태계(ecosystem)의 한 요소인 인간은 환경의 영향을 받으면서 동시에 그것에 영향을 미친다. 시스템적 관점에서 보면, 모든 존재는 독립된 실체가 아니라 관계적 존재이다. 그런 점을 염두에 둔다면, ‘나’의 지속적인 행복은 지금 여기에 존재하는 것만을 고려해서는 안 되고, 보다 장기적이고 포괄적인 측면에서 고려해야 보장된다. 그러나 현실은 그렇지 못하다. 당장 오늘의 나와 가족을 중심으로 이해관계를 따지게 되고, 장기적이고 전체적인 측면에서 본다면 손해를 감수하게 된다. 환경문제는 우리가 관계적 존재임을 망각하는 데서 비롯되는 경우가 많다. 우리가 자기중심적 사고에서 벗어날 수 있다면, 그리고 더 나아가 인간중심적

사고에서 벗어날 수 있다면, 환경문제는 지금보다 훨씬 덜 심각했으리라 주장도 설득력이 있다.

오늘날의 환경위기가 인간중심주의에서 비롯되기 때문에 환경위기를 해결하기 위해서는 생명(또는 생태)중심주의로 전환이 이뤄져야 한다고 주장하는 이들도 적지 않다. 이른바 다른 생명체도 인간만큼 소중하고, 인간보다 생태계 전체를 생각해야 한다는 생명(생태)중심주의자들이다. 그러나 대중들은 다른 생명체나 생태계 전체보다는 인간 생명이 소중하다고 생각한다. 따라서 그러한 생명(생태)중심주의자들의 주장은 대중들의 설득력을 얻기가 어렵고, 그렇기 때문에 환경위기를 해결하기 위한 대안으로는 한계가 있다. 즉 생명(생태)중심주의는 생명과 생태계의 소중함을 일깨워주는 데 기여한 것은 사실이지만, 대중성을 담보할 수 없기에 현실적이지 못하다. 그리고 환경문제를 해결하기 위해서는 생명(생태)중심주의가 되어야 한다면, 인간중심주의자들은 환경문제를 외면해도 좋다는 원치 않는 결론이 나올 수도 있다. 그런 점에서 오늘날 대중들이 “환경운동은 생태적 감수성이 예민한 일부 생명(생태)주의자들의 몫이고, 나머지 사람들은 환경과 생태계를 보존해야 할 책임이 없다.”고 생각하는 데에는 생명(생태)주의자들에게도 일부 책임이 있다.

옛 성현들이 ‘모든 중생은 불성을 가지고 있기 때문에 살생을 하지 말고 자비를 베풀고, 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라.’고 설파한지 수천 년이 흘렀건만, 우리는 여전히 자기중심적이고 인간중심적인 삶을 살고 있다. 이는 대부분의 인간이 자기이익을 떨쳐버리기가 그만큼 힘들다는 것을 보여주는 좋은 예이다. 종교, 철학, 예술 등에서의 이념들은 이상주의자들의 개인적 신념에 그치더라도 별 상관이 없기에 굳이 대중적 정서를 고려할 필요가 없다. 그리고 정치적 이념들 역시 다수의 지지를 확보하면 좋겠지만, 정치적 이상이 같은 사람들끼리만 사회나 국가를 조직하여 살아갈 수 있기 때문에 반드시 대중성을 확보할 필요는 없다. 그러나 환경이념이 지나치게 이상적이어서 대중으로부터 멀어지면, 고매하기는 해도 실현되기가 어렵다.

따라서 논자는 ‘인간은 자기 이익을 추구하는 존재이다.’라는 사실에서 출발해서 ‘우리는 우리 자신의 이익을 위해서라도 타자의 이익을

배려해야 하며, 인간의 이익을 위해서라도 인간 아닌 다른 생명체들에 대한 배려, 더 나아가 생태계 전체에 대한 배려가 있어야 한다. 따라서 환경과 생태계를 보존할 책임은 인간중심주의자들에게도 있다.’는 이른바 ‘확장된 인간중심주의’를 제안한다.

## 2. 환경철학에서 패러다임 전환의 한계

### 1) 지배적 패러다임과 대안적 패러다임의 공약가능성

환경철학에서 ‘인간은 다른 생명종보다 우월하다.’는 인간중심주의는 자연에 대한 인간의 지배를 정당화 해주었고, 이윤의 극대화를 추구하는 자본주의는 인간의 욕망을 부추겼으며, 과학·기술의 발달은 인간의 무한한 욕망에 대한 충족 가능성을 보여주었다. 그러나 인구팽창, 자원 고갈, 환경오염 등과 같은 삶의 조건에 변화가 있게 되면서 인간중심주의의 한계가 드러나게 되었다. 그리고 우리가 이용할 수 있는 자원과 공간은 유한하다는 것이 인식되면서, 인간의 무한한 욕망 추구는 우리의 삶의 조건과 괴리된다는 주장이 나오게 된 것이다. 즉 생태계는 기계론, 환원주의, 더 나아가 선형적 인과론 등으로 파악할 수 없을 만큼 복잡한 측면이 있기 때문에, 세계를 통합된 전체로 보고, 모든 현상들이 근본적으로 상호의존하고 있으며, 인간이 자연의 순환 과정에 깊이 관련하고 있다는 것이다.

그러한 주장을 펴는 하나의 흐름으로 심층생태주의(deep ecology)가 있다. 심층생태주의는 다양성, 전체론, 상호의존성, 관계 등의 개념을 중심으로 생태계 파괴의 원인을 궁극적으로 인간중심주의에 있다고 파악하고, 인간과 자연은 분리될 수 없으며, 인간을 포함한 모든 자연을 통일된 전체로 보고, 인간의 행위가 환경에 미치는 영향을 평가할 때도 인간들 사이의 이해관계에 어떤 영향을 미치는가에 국한하지 않고, 자연 전체에 어떤 결과를 미치는가를 놓고 평가해야 한다고 주장한다.<sup>1)</sup> 그리고

그들은 생태계 위기 상황을 해결하기 위해서는 개인적, 사회적 관행을 바꾸는 정도로는 부족하고, 세계관을 근본적으로 바꿔야 한다고 주장한다. 다시 말해서 철학적 관점을 바꿔서 새로운 윤리, 새로운 형이상학, 새로운 종교를 찾아야만 생태학적 문제를 해결할 수 있다는 것이다.

한편 대안적 패러다임을 주장하는 또 하나의 흐름인 신과학운동(new science movement)은 결정론적 존재론, 환원주의적 인식론, 분석주의적 방법론, 기계론적 구성론이라는 기존의 지배적 패러다임에 대한 비판을 넘어서 하나의 문명적 대안 운동으로서 새로운 패러다임을 창출하려고 한다. 그들은 기존의 지배적 패러다임이 오늘날 삶의 조건에 적합하지 않으며, 현대사회가 안고 있는 많은 문제점들이 고전 물리학적 세계관에서 기인한다고 보고, 현대 물리학 등에서 유추되는 유기적이고 전체적이며 시스템적인 세계관을 바탕으로 보다 균형있는 가치관을 정립하여야 한다고 주장한다.<sup>2)</sup>

그렇다면 인간중심주의를 바탕으로 하는 지배적 패러다임과 생명(생태)중심주의에 바탕을 둔 대안적 패러다임은 문자 그대로 공약 불가능한 것인가? 대안적 패러다임에서 주장하는 시스템이론/비선형 인과론은 그동안 지배적 패러다임의 환원주의/선형적 인과론에서 무시되어온 수많은 구성 요소들 사이의 상호작용과 변수들을 고려한다는 점에서 차이가 있다. 그러나 시스템이론이 기계론/선형적 인과론의 연장이라면,<sup>3)</sup> 시스템이론/비선형적 인과론은 기계론/선형적 인과론과 전혀 다른 패러다임 이라기보다는 정교화한 것으로 볼 수도 있다. 그리고 후자는 전자를 단순화한 것이요, 복잡한 시스템에서 후자의 해(解)는 전자의 근사치로 볼 수도 있다.<sup>4)</sup>

1) Carl Talbot, "Deep Ecology" (*Encyclopedia of Applied Ethics, Volume 1*, San Diego: Academic Press, 1998), 747-748쪽.

2) 김두철, 「신과학운동의 기저개념의 타당성」(『신과학운동』, 신과학연구회 편, 서울: 범양사출판부, 1995), 13쪽.

3) L. v. Bertalanffy(현승일 옮김), 『일반체계이론』(서울: 민음사, 1990), 12쪽 및 214쪽 참조.

4) 복잡계에서 각 요소들간에 상호 작용이 없는 경우는 환원주의가 성립하지만, 요소들 간에 상호작용이 존재하고 그것이 전체에 영향을 미치기 시작하면 환원주의는 깨진다. 양형진, 「과학에서 부분과 전체」(『과학사상』 제40호, 범양사,

시스템 생태학(systems ecology)에서는 생태계의 구성 요소들 간의 상호작용에 초점을 맞춰 생태계를 전체적으로 연구한다. 그러나 시스템 생태학은 요소와 요소, 요소와 시스템, 하위 시스템과 상위 시스템간의 관계들을 철저히 도식화하여 설명하고, 수학적 방법을 사용하여 예측하고자 한다.<sup>5)</sup> 그런 점에서 사회생태주의자인 북친(M. Bookchin)은 시스템 이론/비선형적(또는 순환적) 인과론을 거대 기계론 내지는 위장된 환원주의라고 비판한다.<sup>6)</sup> 그렇다고 한다면, 유기체론(또는 시스템이론), 전체론/비선형적 인과론(또는 순환적 인과론)이 기계론/환원주의/선형적 인과론과 전면적으로 공약 불가능하다고 보기는 어렵다.

그리고 전체론을 받아들인다 하더라도, 사고 과정에서 무한한 변수와 관계를 다 고려할 수 없기 때문에 전체론적 관점에서 세계를 인식하는 것은 불가능하며, 그것을 현실에 적용하는 것도 불가능하다. 이 점은 전체론과 시스템적 사고를 강조하는 카프라 자신도 다음과 같이 인정하고 있다.

만약 모든 것이 다른 모든 것과 연결되어 있다면, 우리는 어떻게 모든 것을 이해할 수 있으리라 희망할 수 있는가? 궁극적으로 모든 자연 현상이 서로 연결되어 있기 때문에, 그 중 어느 하나를 이해하기 이해서는 다른 모든 것을 이해할 필요가 있다. 그러나 그것은 분명히 불가능하다. ... 결코 과학은 우리에게 완전하고 명확한 이해를 줄 수 없다. ... 우리가 어떤 현상을 과학적으로 기술할 때 아무리 많은 연결관계를 고려하더라도, 우리는 항상 그 밖의 다른 연결관계들을 배제하지 않을 수 없다. 따라서 과학자들은 그들이 하는 기술(description)과 기술되는 현상 사이의 정확한 일치라는 측면에서 결코 진리에 도달할 수 없다. 과학에서 우리는 항상 실재에 대한 제한되고 대략적인 기술밖에 하지 못한다.<sup>7)</sup>

2002년 봄, 25-28쪽 참조.

- 5) H. T. Odum (박석순 외 옮김), 『시스템생태학』 I (서울: 아르케, 2000) 참조.
- 6) 북친은 심층생태주의자들이 기(氣)·생명력·우주에너지·영성 등을 강조하지만 그것도 환원주의의 연장이라고 비판한다. M. Bookchin(문순홍 옮김), 『사회생태론의 철학』 (서울: 숲, 1977), 147-152쪽 및 176-177쪽 참조.
- 7) F. Capra, *The Web of Life*, 41-42쪽.

그렇다면 전체론과 시스템적 사고의 끝은 어디인가. 우리는 신비주의로 나아가거나 실재에 대한 완전한 지식을 포기하고 대략적인 지식에 머물 수밖에 없다. 실제로 대안적 패러다임을 주장하는 이들은 신비주의를 통하여 세계의 상호연관성을 느끼고 주체와 객체, 인간과 자연이 하나됨을 느끼게 된다고 주장한다. 그러나 신비주의는 합리적 비판을 질식할 수도 있기 때문에 우리의 대안으로는 부적절하다.

그리고 과학적 합리성에 바탕을 두는 한 대략적인 지식에 머물 수밖에 없다고 한다면, 시스템이론/전체론/비선형적 인과론은 현실적으로 기계론/환원주의/선형적 인과론의 연장이요, 정교화일 수밖에 없다. 그렇다면 두 패러다임은 전면적으로 공약 불가능한 전혀 다른 패러다임일 수가 없다.

한편 우리가 사용할 수 있는 자원이 유한한 지 무한한 지는 사실의 문제이기 때문에 서로 합의가 불가능하지는 않다. 그리고 그 문제에 대해서 합의가 가능하다면, 생태계를 보존하고 자연 환경을 훼손하지 말아야 하며, 친환경 과학기술 내지는 적정 과학기술로 나아가야 한다는 데 대해서도 합의를 볼 수 있다. 따라서 사실들에 대한 불일치로 생겨난 대답은 평가 기준에 서로 동의할 경우 상당 부분 해결될 수 있으며, 굳이 패러다임 전환이 필요한 것도 아니다.

## 2) 공약 불가능한 인간중심주의와 생명(생태)중심주의

보존론자들은 ‘생태계를 보존하는 것이 결국 인간을 위한 것’이라고 주장하고, 개발론자는 ‘자연을 합리적으로 개발하는 것이 인간을 위한 것’이라고 주장한다. 따라서 그들 사이에는 ‘인간을 위한 것’이라는 공약 가능한 측면이 있다.<sup>8)</sup> 다시 말해서 개발론과 보존론 모두가 인간중심

8) 환경 보존론자들은 대체로 자연의 심미적, 생태적 가치 등도 인간의 행복에 기여하기 때문에 화폐적 가치 이상으로 중요하게 평가되어야 한다는 것을 주장한다. 다시 말해서 지금까지 손익계산에 포함되지 않던 가치들도 경제적 가치 속에 포함시켜서 개발과 보존의 손익을 따져보자는 것이다. 만일 개발론자들도

주의에 설 수 있으며, 그 경우에 어느 입장이 진정으로 인간을 위한 것이냐에 대해서도 합의가 불가능하지는 않다.

지배적 패러다임과 대안적 패러다임 사이에 공약 불가능한 요소는 인간중심주의와 생명(생태)중심주의이다. 박이문 교수는 인간중심주의와 생명(생태)중심주의를 다음과 같이 비교하고 있다.

인간중심적 윤리의 견지에서 본다면, 우주 속에 오직 인간만이 윤리적으로 관계를 맺는 존재가 되며, 따라서 다른 생명체 내지 자연 일반에 대한 도구적 이용은 윤리적으로 정당화된다. 그러나 생태 중심적 윤리의 견지에서 본다면 모든 생명체가 윤리적 의의를 지니며, 따라서 인간이 자연을 도구적으로 이용하는 일은 무조건적으로 정당화할 수 없다. ... 그리고 생명중심주의에 따르면 모든 생명체는 절대적인 내재적 가치를 지니기 때문에 어떤 경우에도 도구로서, 즉 외재적 가치로서 희생될 수 없고, 무조건 그것의 보호 보존, 번영을 위한 노력의 대상이 되어야 한다.<sup>9)</sup>

한편, 환경 보존에 동의하는 경우에도 그 근거들은 서로 다를 수 있고, 생태적 책임의 양상 역시 다를 수 있다.<sup>10)</sup> 예를 들어 생명(생태)중심주의에서 인간 이외의 다른 생명체도 배려해야 한다고 주장하는 근거는 ‘모든 생명은 다 소중하기 때문’이고, 확장된 인간중심주의에서 인간 이외의 생명체 배려를 해야 한다고 주장하는 근거는 ‘그것이 결국 인간을 위한 길이기 때문’이다. 따라서 미래세대 뿐만이 아니라 인간

---

거기에 동의한다면 화폐적 가치와 함께 심미적·문화적·환경적 가치를 함께 고려하는 총체 경제학(holoeconomics)이 전혀 불가능하지는 않을 것이다. E. P. Odum(이도원 옮김), 『생태학』 (서울:민음사, 1995), 356쪽.

9) 박이문, 『더불어 사는 인간과 자연』 (서울: 미다스북스, 2001), 112쪽; 「생명의 존엄성」 (한국생명윤리학회 <'98 가을학술대회 초록집>, 한국생명윤리학회, 1998), 6쪽.

10) 후커(C. A. Hooker)는 생태적 책임의 양상은, 누구를 위한 것이냐(자연이나, 우리 자신이나), 누구에 대한 것이냐(신이냐, 자연이나, 우리 자신이나) 것이고, 왜 책임을 져야 하는가(신의 명령 때문이나, 우리에게 이득이 되기 때문이나, 도덕적으로 요구되기 때문이나)에 따라 18가지 유형으로 달라질 수 있다고 본다. C. A. Hooker, "Responsibility, Ethics and Nature", David E. Cooper and A. Palmer (eds.) *The Environment in Question: Ethics and Global Issues*, (London and New York: Routledge, 1992), 148-149쪽 참조.



이외의 다른 생명체까지도 고려해야 한다고 주장을 펴기 위해서 모두가 생명(생태)중심주의자가 될 필요는 없다. 그리고 그러한 주장은 확장된 인간중심주의 안에서 충분히 가능하다.

환경철학에서 확장된 인간중심주의와 생명(생태)중심주의는 “환경 문제를 장기적이고 전체적으로 봐야 하며 인간 이외에 다른 생명체까지도 고려해야 한다.”는 동일한 결론에 이를 수도 있다. 그러나 그들은 동일한 주장을 펴지만, 그에 대한 근거는 전혀 다르다. 전자가 ‘인간을 위해서’ 그러한 주장을 한다면, 후자는 ‘인간 이외의 생명체도 인간만큼이나 소중하니까’ 그렇다는 것이다. 확장된 인간중심주의에서 다른 생명체를 보호하고 생태계를 잘 보존해야 한다고 주장하는 이유는 환경에 관한 (regarding) 의무 때문이지 환경에 대한(to) 의무 때문이 아니다.<sup>11)</sup> 다시 말해서 확장된 인간중심주의에서 자연과 생태계를 보존을 주장하는 이유는 ‘인류가 보다 오래 살아남기 위해서(지속가능하기 위해서)’이지 다른 생명체나 생태계 자체가 인간과 같은 도덕적 지위를 갖기 때문이 아니라는 것이다. 그런 점에서 확장된 인간중심주의와 생명(생태)중심주의는 인간이 생태계에서 차지하는 위치와 인간 이외의 다른 생명체들의 도덕적 지위에 대한 관점에서 공약이 불가능하다.

### 3. 확장된 인간중심주의에 대한 요청

만일 인간 이외의 다른 생명체도 소중하다면, 그리고 전체로서 생태계가 인간보다 더 소중하다면, 그 근거는 어디에서 찾아야 하는가. 지배적 패러다임의 한계를 느껴서 대안적 패러다임을 제시하고자 하는 이들은 그 근거를 신비주의에서 찾기도 하지만, 신비주의가 생명(생태)중심주의로 나아가기 위한 필요조건은 아니다. 우리는 신비주의를 통해서 자연 세계와의 상호연관성을 느끼고 자연을 돌보는 태도를 가질 수도 있다. 그러나

11) J. R. Desjardins, *Environmental Ethics* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1993), 114쪽 참조.

신비주의 자체는 애매하고 임의적이며, 전 사회 영역에서 합리적인 비판을 질식시킬 수도 있다. 따라서 분석적·도구적 이성에 문제가 있다고 해서 신비주의로 나아가는 것은 더욱 큰 문제를 불러올 수도 있다. 따라서 생태계 위기를 해결하기 위해서 기존의 패러다임을 수정하는 것이 불가피하다면, 우리에게 필요한 것은 그것의 근거가 되는 보다 합리적인 이론들을 마련하는 일이다. 즉 반합리주의로 흐를 수 있는 신비주의보다는 분석적·도구적 이성주의를 넘어선 ‘확장된 합리주의’가 필요하다는 것이다.

그리고 인간과 다른 생명체가 다르지 않고 생태계의 일원에 지나지 않는다는 사실은 굳이 신비주의를 빌리지 않더라도 충분히 이해가 가능하다. 예를 들어 오늘날 분자생물학과 사회생물학은 인간과 다른 생명체들 사이에 생물학적으로 질적인 차이가 없다는 것을 주장한다. 그리고 유전공학과 생태학은 모든 생명체는 시·공간적으로 서로 연관되어 있으며 인간은 생태계의 일부라는 사실을 보여주고 있다. 이러한 현대 생명과학의 성과들은 지금까지의 속좁은 인간중심적 세계관과 배치된다. 그렇다고 해서 곧바로 생명(생태)중심주의로 나아갈 필요는 없다. 만일 확장된 인간중심주의와 생명(생태)중심주의가 그 근거들은 서로 다르지만 “인간 이외의 다른 생명체와 생태계를 잘 보살펴야 한다.”는 동일한 결론에 도달할 수 있다면, 굳이 정당화하기 힘든 생명(생태)중심주의로 나아가기 보다는 확장된 인간중심주의를 정교화하는 것이 바람직하다. 다시 말해서 누군가 “왜 우리는 다른 생명체와 생태계를 보전해야 하는가?”라는 물음을 던질 때, “바로 인간 자신을 위해서”라는 대답만으로도 충분하다면, 그 근거를 논란의 여지가 있는 신비주의에서 찾기보다는 보다 보편 가능한 이성 체계에서 찾는 게 바람직하다는 것이다.

그러나 앞에서도 지적했듯이, 만일 우리가 홀로 독립된 존재가 아니라, 여러 관계로 얽히고설킨 관계적 존재라고 한다면, ‘나’의 지속적인 행복은 지금 여기에 존재하는 것만을 고려해서는 안 되고, 보다 장기적이고 포괄적인 측면에서 고려해야 보장된다. 그러나 현실은 그렇지 못하다. 우리는 대부분의 경우에 장기적이고 포괄적인 관점에서 사고하고 행위하기 보다는 당장 눈앞에서 일어나는 일에 관심을 갖는다. 즉 먼 미래

에게 닥칠지도 모를 일에는 관심을 갖는 이는 극소수일 뿐이고, 대부분의 사람들은 자신과 가족, 그리고 친구들에게 곧 닥치게 될 일에만 관심을 갖는다. 처음으로 지구적 관점에서 환경문제를 바라볼 것을 주창한 로마클럽 보고서는 우리들의 이기적 심성을 다음 표에서 잘 보여주고 있다.

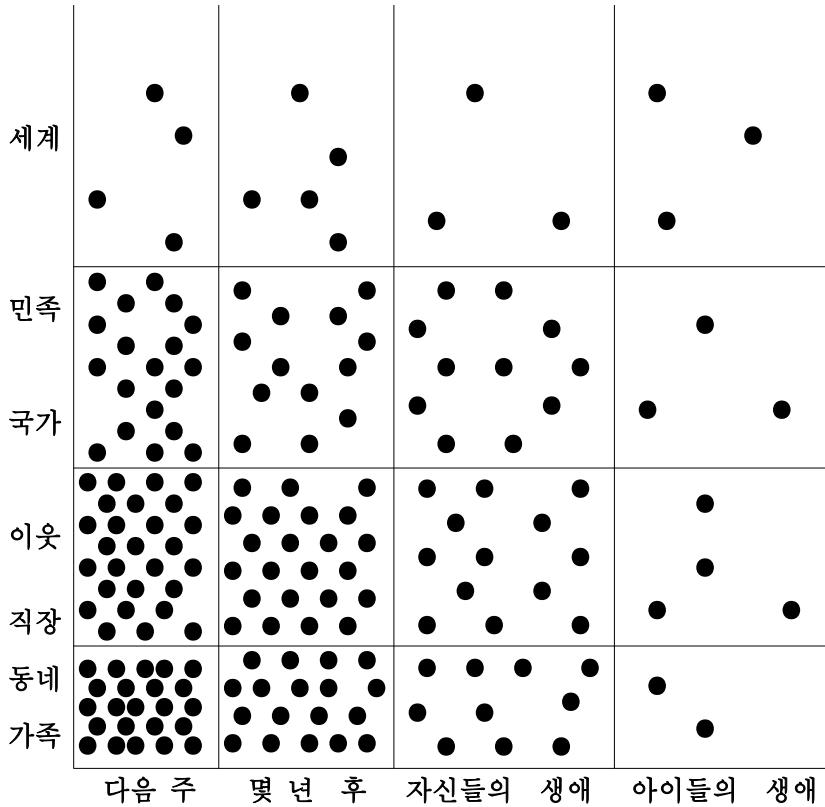


표1 인간의 시야<sup>12)</sup>

그러나 이러한 이기주의적 심성은 결국 비극적인 결말을 자초한다. 단기적인 관점에서는 이득일지 몰라도 장기적으로 볼 때는 막대한 손해가

12) D.H. 메도우즈 외(김승한 옮김), 『인류의 위기(로마클럽보고서)』, 삼성문화재단, 1972.

되며, 특정 개인이나 집단에는 이득일지 몰라도 공동체 전체로 볼 때는 엄청난 손해가 될 수 있다. 하딘(G. Hardin)의 ‘공유지의 비극’<sup>13)</sup>은 이를 잘 보여준다.

그리고 환경 공동체에서 한 집단에서는 개발에 주력하고, 다른 집단에서는 생태계 보전에 힘을 쏟는 경우에 사회 전체적인 차원에서 생태계를 보전하기란 쉽지 않다. 왜냐하면 한 지역에서는 생태계 보전 정책을 펴고 다른 지역에서는 개발 위주의 정책을 펴는 경우에, 개발로 인한 이익은 한 지역에 돌아가지만 그로 인한 폐해는 두 지역이 공유하게 되고, 생태계 보전으로 인한 이익은 두 지역이 공유하지만 그로 인한 불이익은 한 지역이 감수하게 되고, 생태계 보전과 개발의 문제에서는 다자간의 죄수의 딜레마(prisoner's dilemma)가 성립함으로써 보전 보다는 개발 쪽으로 기울게 되어 환경과 생태계 파괴가 점차 심화된다는 것이다.

따라서 환경철학의 이념이 아무리 고상할지라도 다수의 동의를 얻지 못해 실천되지 못한다면 효력이 없다. 그리고 더 나아가 환경철학의 이념이 상당한 정도의 도덕성을 요구함으로써 실현하기 어려운 경우에는 오히려 생태위기를 악화시킬 수도 있다. 왜냐하면 환경철학에서 지나치게 높은 도덕성을 요구하는 경우에는 환경문제가 공동체 전체의 문제가 아니라 특별히 도덕적인 사람만의 문제로 외면되기 때문이다. 따라서 오늘날 급박한 생태위기를 극복하기 위해서는 공동체 구성원 다수가 동의할 수 있는 설득력이 있고 실천 가능한 대안을 제시하는 게 시급하다.

그동안 우리는 환경문제와 관련해서 우리는 어쩔 수 없이 인간중심 주의자가 되든가 생명(생태)중심주의자가 되어야 한다고 여겨왔다. 그러나 일부에서는 환경윤리에서 혁명적인 전환은 불필요하며 생명과

13) 공유지에서 소를 방목하는 경우 사람들은 각자가 자신들의 최대 이익을 위해 점점 더 많은 소를 방목하게 되고 결국 파국에 이르게 되듯이, 공동체 전체를 고려하지 않은 극단적 이기주의는 결국 공동체 전체를 파국에 이르게 한다는 것을 나타낸다. G. Hardin, "The Tragedy of the Commons", in K. S. Shrader-Frechette (ed.), *Environmental Ethics*, The Boxwood Press, Pacific Grove, 1988, 245-247쪽.

생태계에 대한 좀 더 많은 정보를 가지고, 도덕적 책무와 권리에 대한 우리의 생각들을 좀 더 정교화하는 것으로도 충분하다는 이들도 있다.<sup>14)</sup> 다시 말해서 자연에 대한 책무를 설명하기 위해서 생명(생태)중심주의로 나아가지 않고 전통적인 인간중심주의만 가지고도 만족스럽게 설명될 수 있다는 것이다.<sup>15)</sup> 논자 역시 생태계 위기를 좀더 효과적으로 해결하기 위해서는 높은 도덕성과 영성을 요구하는 심층생태주의를 채택하기보다는 기존의 인간중심주의에 생태적 사고를 결합하는 게 바람직하다고 본다.

#### 4. 확장된 인간중심주의의 근거

최근에 대두되는 생명과 생태학적 사실들에 대한 새로운 이해는 편협한 인간중심주의에 대한 반성을 제기할 뿐만 아니라, 그것을 넘어서 생명(생태)중심주의를 주장하는 근거가 되고 있다. 그러나 그것들은 생명(생태)중심주의를 지지하는 전유물은 아니며, 확장된 인간중심주의를 지지하는 근거로 사용될 수도 있다.

##### 1) 홀론적 존재로서의 인간

현대 생명과학은 인간과 다른 동물은 형이상학적으로 근본적 차이가 없다는 것을 확인시켜준다. 분자생물학과 사회생물학에 따르면, 인간과 다른 생명체들 사이에 질적인 차이가 거의 없다. 그리고 유전공학과 생태학은 모든 생명체는 시·공간적으로 서로 연관되어 있으며 인간은

14) H. J. McCloskey, 『환경윤리와 환경정책』, 황경식·김상득 옮김, 법영사, 1995, 63쪽.

15) Hwang, Kyung-sig, "Apology for Environmental Anthropocentrism", *Proceedings IV Conference of Bioethics*, Seoul National University, Asian Bioethics Association, 2002. 11. 22-25, 285쪽.

생태계의 일부라는 사실을 보여주고 있다. 인간은 더 이상 존재론적 차원에서 다른 생명체보다 우월한 존재가 아니라는 것이다. 이처럼 인간과 다른 생명체 사이에 생물학적 차이가 없다면, 우리에게겐 두 가지 대안이 있을 수 있다. 하나는 인간의 가치를 다른 생명체의 차원으로 끌어내리는 것이요, 다른 하나는 다른 생명체의 가치를 인간의 차원으로 끌어올리는 것이다.

현대의 생명과학은 인간을 생명체의 일부로 전락시켰고, 그전에는 거의 아무도 의심하지 않았던 인간중심적인 사고를 회의하게 하며 인간 존재의 허무함을 드러내 준다는 비판도 있다.<sup>16)</sup> 그러나 생물학적 인간관을 받아들인다고 해서 반드시 인간에 대한 회의주의나 허무주의로 귀착 되지는 않는다. 현대 생명과학은 지금까지 인간에 대한 종속물로만 생각 해오던 못 존재들도 생명에 대한 존엄성을 지니고 있다는 것을 깨닫게 해주는 측면도 있다. 다시 말해서 현대 생명과학은 인간도 다른 생명체와 차이가 없다는 것을 보여주는 동시에 모든 생명체의 생명 가치가 인간의 생명만큼이나 소중하다는 것을 일깨워준다.<sup>17)</sup> 아무튼 현대 생명과학의 성과들을 받아들이면서도 인간의 존엄성을 훼손시키지 않으려면, 편협한 인간중심적 윤리를 넘어서야 한다.

한편 생태학은 생태계의 각 구성원들은 서로 유기적 관계를 맺고 있다. 인간을 포함한 모든 유기체들은 생태학적 집단의 구성원일 뿐만 아니라 그 자체가 하나의 복잡한 생태계이며, 그 속에는 상당한 폭의 자율성을 갖지만 그보다 작은 수많은 유기체들이 조화롭게 통일되어 있다. 그 점에서 유기체들의 집단도 생태계이지만, 유기체 자체도 하나의 작은 생태계이다. 따라서 살아 있는 시스템들(living systems)은 유기체들, 유기체의 부분들, 그리고 유기체로 이루어진 집단들이라는 세 가지 종류가 있으며, 이 모두가 통합된 전체를 구성하고 있다. 그리고 그것들의 특성은 그 부분들의 상호작용에 의해 발생한다.<sup>18)</sup>

16) 정연교, 「생물학적 인간관」, 『인간이란 무엇인가』, 남기영 외, 민음사, 1997, 61쪽.

17) 줄고, 「생명과학의 발전이 종교에 미칠 영향」, 『종교연구』 제20집, 한국종교학회, 2000년 여름, 134쪽.

그리고 모든 유기체는 자신보다 상위 위계 구조(hierarchy)에서 본다면 ‘부분’이지만 하위 위계 구조에서 본다면 ‘전체’가 된다. 다시 말해서 한 시스템의 구성 성분인 부분은 단순한 요소가 아니라 보다 더 작은 구성성분으로 이뤄진 시스템이다. 그렇다면 모든 유기체는 전체로서의 독립성과 부분으로서의 의존성을 겸비한 존재, 즉 홀론(holon)이라고 할 수 있다. 그리고 모든 유기체는 개체로서 ‘자기를 주장하려는 경향’과 더 큰 전체로 ‘통합하려는 경향’을 가지고 있다.<sup>19)</sup> 그러나 한 시스템에서 각각의 구성요소들이 자기를 주장하려는 경향이 전체로 통합하려는 경향을 압도하면 전체 시스템은 신속히 해체될 것이고, 거꾸로 자기를 주장하려는 경향이 전체로 통합하려는 경향에 매몰되면 전체는 모종의 초안정 단계를 거쳐 붕괴될 것이다.<sup>20)</sup> 따라서 건강한 시스템은 협동과 경쟁 사이에 역동적 평형이 유지되어야 한다. 그런 점에서 본다면 생태계의 한 구성원인 인간의 이익만을 추구하려는 편협한 인간중심주의도 잘못이지만, 생태계 전체만을 고려하는 인간혐오적인 생태중심주의도 유기체의 본질을 왜곡하고 있는 것이다.

그리고 하나의 ‘세포’는 ‘몸’의 차원에서 본다면 부분이지만, ‘세포 소기관’의 차원에서 본다면 전체이고, ‘개인’은 ‘인류’의 차원에서 보면 부분이지만, ‘세포’의 차원에서 보면 전체이다. 그리고 ‘인류’ 역시 ‘개인’ 차원에서 본다면 전체이지만, ‘생태계’의 차원에서 본다면 부분이다. 모든 유기체가 더 높은 차원에서 본다면 부분이지만, 더 낮은 차원에서 본다면 전체라고 한다면, 그 어떤 생명체도 자족적이지 못하고, 보다 더 큰 단위 생명체의 부분으로서 살아갈 수밖에 없다. 그런 점에서 장회익 교수는 자족적인 생명단위는 오직 ‘온생명’(global life) 하나이고, ‘낱생명’(individual life)들은 온생명의 나머지 부분에 의존해 살아간다고 주장한다. 따라서 그동안 ‘환경’이라고 불려온 ‘온생명에서 특정한 낱생명을 제외한 나머지 부분’은 단순한 ‘환경’이 아니라, 그 낱생명의 ‘보생명’(co-life)이다. ‘나’의 보생명에는 ‘너’가 포함되고, ‘너’의 보생명

18) F. Capra, *The Web of Life*, Doubleday, New York, 1996, 34쪽.

19) A. Koestler, 『야누스』, 최효선 옮김, 범양사출판부, 1993, 71-72쪽.

20) 박창근, 『시스템학』, 범양사출판부, 1997, 19쪽.

에는 ‘나’가 포함된다는 것이다.<sup>21)</sup>

온생명론의 입장에서 볼 때, 2차 날생명이 건강하지 않고 1차 날생명이 건강할 수 없으며, 3차 날생명이 건강하지 않고 2차 날생명이 건강할 수 없다. 그리고 나의 보생명인 다른 생명체들이 건강하지 않고 내가 건강할 수 없으며, 내가 건강하기 위해서라도 다른 생명체들이 건강해야 한다. 그리고 온생명이 병들었는데 인간을 포함한 날생명들이 건강할 수 없다. 따라서 인간을 위해서라도 건강한 생태계가 필요하다.

온생명론에 따르면, 온생명 안에서 인간의 위치는 마치 우리 몸에서 중추신경계와 같다. 즉 온생명 안에서 그 어떤 날생명도 온생명을 인식하지 못했는데, 인간이 비로소 온생명을 인식하고 더 나아가 자신이 온생명의 일부라는 것을 인식하기 시작했다는 것이다.<sup>22)</sup> 그런데도 인간 중심적 사고에 머물러 나머지 보생명들의 안위는 무시한 채 인간의 안위만을 추구한다면, 인간은 뇌종양과 같은 존재라고 할 수 있다.

그렇다고 해서 온생명론을 인간혐오주의라고 비난할 필요는 없다. 우리가 다른 날생명들을 인간에 대한 보생명으로 인정하더라도 다른 모든 날생명들이 인간생명과 동등한 지위를 지닌다고 볼 수는 없다. 왜냐하면 인간이 온생명의 중추신경계에 해당한다면, 온생명이 위급한 경우에는 중추신경계에 해당하는 인간에게 다른 날생명들에 우선하는 지위를 부여할 수도 있기 때문이다. 다시 말해서 온생명론에 따르면 인간생명과 다른 생명체들 사이에 존엄성이 충돌할 때 온생명의 중추신경계에 해당하는 인간생명을 우선한다는 입장이 가능하다는 것이다.

오늘날 생태계 위기는 ‘인간’이 자신을 제외한 나머지 부분을 ‘보생명’으로 보지 않고, 단순히 인간을 위한 ‘환경’으로만 생각해서 무분별하게 파괴한 데서 비롯된 것이다.<sup>23)</sup> 그리고 환경파괴가 회복할 수 없는 임계점으로 치닫는 경우에는 환경과 생태계의 보존은 인간의 생존을 위한 불가피한 선택이 된다.

오늘날 인간은 파괴적으로든 창조적으로든 자연 환경과 생태계를

21) 장희익, 『삶과 온생명』, 숲, 1998, 188-191쪽.

22) 위의 책, 195-196쪽

23) 위의 책, 253-254쪽.



바꿀 수 있는 엄청난 힘을 지니게 되었다. 따라서 인간은 생태계에서 하나의 구성원에 불과하지만, 다른 어떤 구성원보다도 생태계에 긍정적으로든 부정적으로든 많은 영향을 미칠 수 있는 존재이다. 그리고 인간은 생태계 내에서 반성적 사고를 하고, 생태계에 대해서 책임을 질 수 있는 유일한 존재이다. 지금까지 인간의 인식능력은 인간의 우월성의 근거였고, 인간이 자연을 지배할 수 있는 권리의 근거로 사용되어 왔다. 그러나 생태계가 절체절명의 위기에 처한 오늘날 인간의 인식능력은 자연에 대한 책임의 근거가 되어야 한다. 왜냐하면 인간을 제외한 다른 어떤 존재도 생태계 위기로 인한 인류의 위기를 염려하지 않기 때문이다.

## 2) 상호의존적 존재로서의 인간

모든 대상은 관계적 존재이고, 불변적 실체는 없으며 오직 과정만이 있다는 불교의 연기론(緣起論)은 시대적으로 볼 때 ‘오래된’ 것이다. 그러나 그 어떤 유기체도 독립적으로 존재할 수 없으며, 고정불변한 것이 아니라는 연기적 사고는 오늘날의 생명과 생태계에 대한 이해에 많은 시사점을 준다는 점에서 ‘새로운’ 것이다.

‘조건적 발생’이라는 의미를 지닌 ‘연기(緣起/paṭiccasamuppāda)’는 전불교적인 문헌에는 등장하지 않는 불교 고유의 용어이다.<sup>24)</sup> 연기론에 따르면 모든 존재는 직접적 원인(因)과 더불어 간접적 원인인 주변 여건(緣)이 맞아떨어졌을 때 생겨난다. 그리고 모든 존재는 고정불변한 게 아니라 인연에 의해 생겨나고 사라지며, 그 인연 또한 존재자들에 의해 생겨나는 것이므로, 개개의 존재자는 전체에 의해 형성되는 결과임과 동시에 전체를 형성하는 원인이다. 이것은 저것에 생명을 주며, 저것은 이것에 생명을 준다. 우리가 살고 있는 세계는 작은 부분에서 시작하여 우주전체에 이르기까지 무한히 중첩되는 연기의 세계이다. 그런 점에서 본다면 어떤 생명체도 독립된 실체가 아니라 ‘자기 아닌 것’과의 상호

24) 전재성, 『초기불교의 연기사상』, 한국빠알리성전협회, 1999, 72쪽.

연관에 의해서만 생명이 유지된다. 즉 생명세계는 개별 생명체와 그 외부와의 상호의존성의 연기구조 없이는 설될 수 없는 세계이다. 이 연기의 고리를 다 끊어놓고 낱생명만을 들여다본다면 생명에 대한 총체적 이해는 전혀 불가능하다.<sup>25)</sup>

생명체들은 자신을 유지하기 위해서 주변으로부터 자유에너지를 흡입하고(metabolism), 개체의 유한성을 극복하기 위해서 생식하며(reproduction), 변화하는 환경에 적응하기 위해서 진화(evolution)한다.<sup>26)</sup> 그리고 모든 생명체는 자신을 둘러싸고 있는 환경과 물질과 에너지를 주고받으면서 생명을 유지한다. 따라서 자신을 제외한 모든 존재는 자신의 삶의 조건이 되는 셈이다. 마찬가지로 인간을 제외한 모든 존재 역시 인간을 둘러싼 환경이고, 인간의 삶을 가능케 해주는 조건이다.

연기론은 생태계의 차원에서도 적용할 수 있다. 생태계의 구성 요소들은 복잡하게 짜인 그물 구조를 이룬다. 그리고 생태계에서 한 생명종이 사라질 경우 생태계 전체가 영향을 받는다. 그런데도 전체 생태계가 유지되는 이유는 생태계가 그만큼 복잡한 그물구조를 이루고 있기 때문이다. 즉 그물에서 그물코 하나가 풀리더라도 나머지 매듭들이 있기에 그 그물이 유지되는 것과 같다. 그러나 문제는 생명종이 하나 둘 사라져 그물코가 하나 둘 풀릴 때마다 그 생명의 그물 점점 취약하게 되며, 임계점에 이르게 되면 마침내 더 이상 복구 불능의 상태로 된다. 생태계에서 생명종의 다양성이 필요한 이유도 여기에 있다. 편협한 인간중심주의 입장에서 본다면 다른 생명종의 존립과 관계없이 인간종은 건재한 것 같아 보인다. 그러나 시·공간적으로 조금만 확장시켜본다면, 존재의 상호의존을 부정하는 편협한 인간중심주의는 자기모순을 범하는 것이 된다. 따라서 인간이 건강하게 존립하기 위해서라도 다른 종들이 건강하게 존립해야 한다.

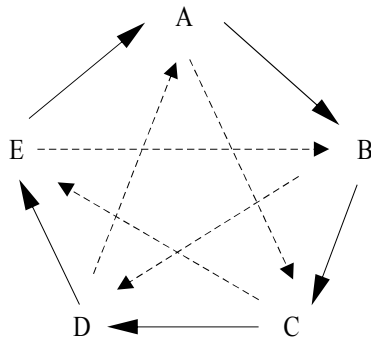
한편 시스템의 구성요소들은 상호의존적이다. 예를 들어 오행(五行)의 경우처럼, 상생상극(相生相剋)의 원리로 조화와 균형을 유지하는

25) 양형진, 「생명세계 대한 화엄적 이해」, 『산하대지가 참빛이다』, 장경각, 2001, 254쪽.

26) 장희익, 앞의 책, 174-175쪽.

다섯 요소로 이뤄진 시스템을 다음과 같이 도식화해 볼 수 있다. 여기서 도식1은 A는 B를 강화시키지만 C를 약화시키고, B는 C를 강화시키지만 D를 약화시키고, C는 D를 강화시키지만 E를 약화시키며, D는 E를 강화시키지만 A를 약화시키고, E는 A를 강화시키지만 B를 약화시킨다는 것을 나타낸다. 다시 말해서  $E \rightarrow A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow E \rightarrow A$ 는 서로 강화시키는 되먹임(positive feedback), 즉 상생(相生)이 되고,  $E \rightarrow B \rightarrow D \rightarrow A \rightarrow C \rightarrow E \rightarrow B$ 는 서로 약화시키는 되먹임(negative feedback), 즉 상극(相剋)을 나타낸다.

이 경우에 ①E의 강화는 A를 강화시키지만 B를 약화시키고, ② 강화된 A는 다시 B를 강화시키고 C를 약화시키며, 약화된 B는 C를 약화시키고 D를 강화시키며(결국 B와 D는 강화되지만 C는 매우 약화되며), ③ 강화된 B는 C를 강화시키고 D를 약화시키며, 매우 약화된 C는 D를 매우 약화시키고 E를 매우 강화시키며, 강화된 D는 E를 강화시키고 A를 약화시킨다(결국 A는 약화되고 C는 강화되며, D는 매우 약화되고 E는 매우 강화된다). …



도식 1

따라서 어느 하나를 강화시키기 위해서 다른 것들을 강화시키거나 약화시킬 경우 다른 것에 영향을 미쳐 본래의 목적을 쉽게 달성할 수

없다. 이처럼 5개의 구성요소로 되어 있고, 그들 사이에 ‘1원인-2결과(相生相剋)’라는 비교적 단순한 인과관계를 이루는 경우에도 복잡하기 그지없다. 하물며 수많은 인자로 되어 있고, 상호 경쟁과 공생의 복잡한 그물을 이루는 생태계의 경우에 고도의 비선형 인과관계를 이룬다는 것은 두말할 필요가 없다. 생태계의 한 요소만 움직임여도 생태계 전체가 출렁이게 되는 것이다.

이처럼 생태계의 상호의존성, 비선형성, 복잡성 등은 그동안의 기계론과 선형적 인과론에 바탕을 둔 도구적 합리주의에 일침을 가한다. 그렇다고 해서 심층생태주의자들처럼 인간의 이성 능력을 마비시킬 수도 있는 신비주의나 영성주의로 나아갈 필요는 없으며, 이러한 생태계에 대한 새로운 이해와 생태적 사고는 생태계를 보다 합리적으로 관리하는 근거가 될 수도 있다.

## 5. 환경이념으로서의 확장된 인간중심주의

환경철학에서 볼 때 인간중심주의는 여러 가지 난점이 있다. 그럼에도 불구하고, 모든 가치는 그것을 평가하는 인간에게 의존적일 수밖에 없다는 점에서 인간중심주의를 근본적으로 비판하기가 어렵다. 인간은 생태계 내에서 반성적 사고를 할 수 있는 유일한 존재이다. 그렇기 때문에 인간만이 도덕적으로 행위할 수 있고, 자기 행위에 대해서 해명할 수 있으며, 책임질 수 있다. 그리고 가치평가의 주체인 우리로서는 자연의 내재적 가치와 본질적 가치를 논하는 경우에도 인간의 관점에서 평가할 수밖에 없다. 특히 칸트(I. Kant)가 우리는 세계 자체에 대해서는 알 수 없고 우리에게 알려진 세계만을 알 수 있다고 선언한 이후로 ‘인간주의(humanism)’는 철학적 전통이 되고 있다.<sup>27)</sup>

인간중심적인 입장에서 볼 때 자연은 인간의 생존과 안녕을 위한

27) Hwang, Kyung-sig, 앞의 글 296쪽.

도구이기 때문에 가치가 있다. 하지만 인간의 생존과 안녕이 다른 생명체, 전체 생태계, 그리고 자연에 의존적이라는 사실을 알게 된다면 그것들을 무분별한 파괴는 인간 자신에게도 치명적이다. 따라서 인간 중심적으로 보더라도 지속가능한 삶을 위해서는 다른 생명체, 생태계, 자연 등을 보존해야 한다.

오늘날의 생명과학, 장희익의 온생명론, 불교의 연기론, 시스템이론 등에 따르면 각각의 유기체는 하나의 살아있는 시스템이고, 생태계의 구성원들은 상호의존적이다. 그리고 모든 유기체가 하위 차원에서 보면 전체를 이루고 상위차원에서 보면 부분을 이룬다는 홀론주의(holonism)는 생태계 속에서 인간의 위치와 역할을 이해하는 데 도움이 된다.

따라서 논자는 아래 표2와 같이 인간의 이익만을 고려하는 편협한 인간중심주의, 신비주의로 나아가기 쉬운 심층생태주의, 그리고 자연주의적 사고를 혐오하는 복친의 사회생태주의를 지양한 ‘확장된 인간 중심주의’를 제시한다.

세계관	지배적(근대적) 세계관	대안적 세계관 (심층생태주의)	복친의 비판		복친의 대안	논자의 대안
			영성적 기계론 / 거대 기계론	위장된 환원주의		
구성론	기계론	유기체론	영성적 기계론 / 거대 기계론	자연 속에 자유적 요소가 있고, 인간의 능력도 자연의 능력의 일부이다	자연 속에 자유적 요소가 있고, 인간의 능력도 자연의 능력의 일부이다	연기론(緣起論)
존재론	환원주의	전일주의	위장된 환원주의	자연 속에 자유적 요소가 있고, 인간의 능력도 자연의 능력의 일부이다	자연 속에 자유적 요소가 있고, 인간의 능력도 자연의 능력의 일부이다	홀론주의(holonism)
방법론	분석적 사고	종합적 사고	전체주의			시스템적 사고
인과론	선형적 인과론 / 직선적 인과론	비선형적 인과론 / 순환적 인과론	인간의 주체적 능력 무시	인간의 주체적 능력 강조	비선형적 인과론 또는 순환적 인과론	
인식론	도구적합리주의 / 이성주의	신비주의 / 영성주의	반합리주의 / 몽매주의	변증법적 합리주의	확장된 합리주의	
과학관	과학기술주의	반과학기술주의	기술혐오주의	적정 기술주의	적정 과학기술주의	
사회관	확장/지배주의	보존/협력주의	자본주의사회에서는 불가능	생태·자유주의적 아나키즘	보존/협력주의	
환경관	편협한 인간중심주의	생태중심주의 / 생명중심주의	생태적파시즘 / 인간혐오주의	사회생태주의	확장된 인간중심주의	

표 2

확장된 인간중심주의에서 인과론(비선형적 인과론 또는 순환적 인과론), 사회관(보존/협력주의)은 생태중심주의로 대표되는 이른바 대안적 세계관에서 취했고, 과학관(적정 과학기술주의)은 복친의 사회생태주의에서 취했다. 그리고 확장된 인간중심주의의 특징은 무엇보다도 구성론에서의 연기론, 존재론에서의 홀론주의, 방법론에서의 시스템적 사고, 인식론에서의 확장된 합리주의를 강조한다는 데에 있다.

연기론에 따르면, 모든 존재는 직접적인 원인(因)과 주변 여건(緣)에 따라 생성, 변화, 소멸한다. 그리고 모든 존재자는 인연에 의해 생겨나지만, 인연 또한 존재자들에 의해 생겨나는 것이므로 개개의 존재자는 전체에 의해 형성되는 결과임과 동시에 전체를 형성하는 원인이다. 그러한 연기적 사고는 곧바로 생태적 사고로 이어질 수 있다. 인간 존재는 그를 둘러싼 환경의 산물이고, 인간 역시 그를 둘러싼 환경에 지대한 영향을 미친다. 환경은 인간의 행위에 의해서 창조될 수도 있고 파괴될 수도 있으며, 파괴된 환경은 인간 생존을 위협한다. 따라서 인간과 그를 둘러싼 환경이 동시에 중요하며, 인간은 자신이 속한 환경, 자연, 생태계에 대한 무한 책임이 있다는 것을 강조하는 연기적 사고는 확장된 인간중심주의의 또 하나의 근거가 될 수 있다.

홀론주의(holonism)에 따르면, 모든 유기체는 자신보다 상위 위계구조에서 본다면 부분이지만 하위 위계구조에서 본다면 전체가 되기 때문에 한 유기체가 건강하기 위해서는 부분과 전체 사이에 역동적 평형이 이뤄져야 한다. 그런 점에서 홀론주의는 부분을 중시하는 환원주의와 전체를 중시하는 전일주의(holism)를 지양하고 있다. 이러한 홀론주의를 환경이념에 적용시켜보면 생태계의 한 구성원인 인간이 자신만의 입장만을 강조하는 편협한 인간중심주의와 인간을 혐오하는 생태중심주의의 한계가 분명해진다. 따라서 환원주의와 전일주의를 지양한 홀론주의는 확장된 인간중심주의의 존재론적 근거가 될 수 있다.

그러나 인간은 자연에 의해 산출된 자연의 일부이면서 동시에 인간은 자연을 초월하는 자연의 타자이다. 다시 말해서 인간은 환경의 인과계열의 산물이지만 언제나 새로운 인과계열을 시작할 수 있는 자유를 가진 존재이다. 그러한 이중적 존재로서의 인간은 환경에 전적

으로 얽매이지도 않고, 전적으로 자유롭지도 않다. 그러나 인간은 생태계의 다른 구성원들과는 달리 자연의 진행과정에 능동적으로 참여할 수 있으며, 특히 오늘날의 인간은 과학기술의 발달로 자연을 창조적으로도 파괴적으로도 바꿀 수 있게 되었다.

이미 생태계가 상당히 파괴되고 본래적 자연이 변형된 상황 속에서, 자연을 있는 그대로 두는 게 좋은지 아니면 인위적인 조작을 하는 게 바람직한지는 일괄적으로 정할 수 없다. 예를 들어 인위적 개발로 열대우림이 많이 파괴되어 사막화가 진행된 경우에, 그리고 자연발화로 인한 산불로 인해 산림 생태계가 많이 파괴된 경우에, 생태계 보전 또는 복구를 위해 인간이 어떻게 얼마나 개입해야 할지에 대해서는 의견이 분분할 수 있다. 따라서 인간이 생태계에 합리적으로 개입하기 위해서는 인류의 지혜를 모을 필요가 있다.

그러려면 우리의 인식 능력을 원자론적, 환원주의적 측면에서만 바라보는 좁은 의미에서의 이성, 즉 도구적·분석적 이성에 국한시켜선 안 된다. 확장된 합리주의는 도구적·분석적 이성의 합리적 측면을 인정하면서도 속좁은 이원론과 획일주의에서 비롯되는 비합리성을 넘어설 것을 요구한다. 그리고 확장된 합리주의는 전체론적, 시스템적 사유와 동양적 사유 등을 차용함으로써 속좁은 합리주의를 넘어서려 한다. 우리는 그러한 사유들을 속좁은 이원론과 형식논리로 설명할 수 없다고 해서 무조건 배격해선 안 된다. 이원론과 형식논리에 바탕을 둔 속좁은 합리주의로 설명할 수 없는 것에도 두 가지가 있다. 하나는 아직 속좁은 합리주의에도 도달하지 못한 ‘비논리적’ 내지는 ‘비합리적’인 것이요, 다른 하나는 속좁은 합리주의를 넘어선, 다시 말해서 속좁은 이원론과 형식논리를 넘어선 것이다. 전자는 학문적으로 논할 가치가 없지만, 후자는 확장된 합리주의를 위해 신중하게 수용할 필요가 있다.

그리고 환경이념을 널리 확산하기 위해서는 교육, 정치, 예술, 종교 등 다양한 수단이 필요하다. 다시 말해서 환경파괴의 도덕적 죄악을 보여주는 것 못지않게 자연의 아름다움에 대한 느낌을 향상시키는 교육, 즉 생태적·미적 감수성에 대한 교육이 필요하고,<sup>28)</sup> 때로는 자연과 인간, 우주와 나 사이의 밀접한 연관성을 깨닫게 해주는 직관적·

영적 체험도 필요하다. 그러나 우리의 인식능력 가운데 직관과 영성을 지나치게 강조하다보면 신비주의로 흘러 합리적인 비판을 질식시켜 파시스트적인 전체주의를 불러올 수도 있기 때문에, 확장된 인간중심주의는 합리적인 비판마저 질식시키는 맹목적 신비주의와 영성주의 대신에 확장된 합리주의를 채택한다.

여기서 환경이념으로서의 ‘확장된 인간중심주의’가 애매모호하다는 지적이 있을 수 있다.<sup>29)</sup> 우선 ‘확장된 인간중심주의’가 환경윤리 영역에서의 개념이나, 아니면 그것을 넘어선 개념이나는 것이다. 만일 전자라고 한다면 ‘확장된 인간중심주의’는 ‘확장된 공리주의’와 동일한 개념이라는 것이다. 그러나 ‘확장된 인간중심주의’는 ‘확장된 공리주의’보다 외연이 넓다. 이를테면 그 둘은 환경철학과 환경윤리의 관계라고 할 수 있다. 확장된 인간중심주의는 윤리적 측면에서는 확장된 공리주의를 채택하지만, 위의 표에서 보듯이 구성론, 존재론, 방법론, 인식론, 과학관, 사회관, 환경관 등도 포괄한다는 점에서 환경철학의 이념이라 할 수 있다.

그리고 위의 표에서 드러나듯이 ‘확장된 인간중심주의’가 하나의 대안적 세계관(패러다임)을 일컫는 것이냐, 아니면 그것의 한 요소인 대안적 환경관(환경이념)만을 일컫는 것이냐는 문제가 남는다. 일단 여기서는 ‘확장된 인간중심주의’라는 개념의 애매성을 인정하면서, 더 적절한 표현을 찾을 때까지 잠정적으로 대안적 환경관(환경이념)이면서 동시에 대안적 세계관(패러다임)의 의미로 사용할 것이다.

28) 나중석, 「회슬레의 환경철학에 대하여」, 『혜깁연구』 제12집, 한국혜깁학회, 2002, 236쪽.

29) 동국대학교 동서사상연구소 춘계정기학술발표회(2006. 5. 19)에서 허남걸 교수는 ‘확장된 인간중심주의’와 ‘확장된 공리주의’의 관계를 명확히 헤달라는 지적하였고, 정성호 교수가 ‘확장된 인간중심주의’라는 용어가 단순히 환경윤리에서의 한 개념인지, 즉 하나의 환경관(환경이념)을 일컫는 것인지, 아니면 연기론, 홀론주의, 시스템적 사고, 비선형적(또는 순환적)인과론, 확장된 합리주의, 적절 과학기술주의, 보존(협력)주의를 통틀은 대안적 세계관을 일컫는지에 애매하다는 점을 지적하였다.



## 5. 맺는말

생태계 위기를 해결하기 위해서는 인간중심주의에서 생명(생태)중심주의로 패러다임 전환이 필요하다는 주장은 나름대로 일리가 있다. 그러나 생명(생태)중심주의는 생명과 생태계의 소중함을 일깨워주었지만, 인간의 존엄성을 스스로 부정하는 인간혐오주의를 불러왔고, 인간의 타고난 이기적 심성을 포섭하지 못함으로써 대중들로부터 설득력을 얻는데 한계를 보여 왔다.

그리고 지금까지 장희익의 온생명론, 불교의 연기론, 그리고 시스템 이론 등은 생명(생태)중심주의에 대한 이론적 근거로 사용되어 왔다. 그러나 그것들은 근대적 세계관, 특히 편협한 인간중심주의를 비판하는 중요한 근거가 되지만, 생명(생태)중심주의를 지지하기 위한 전유물이 아니다. 온생명론, 연기론, 시스템이론 등은 고스란히 확장된 인간중심주의를 위한 이론적 근거가 될 수 있다.

인간은 자기 자신뿐만 아니라 자연에 대해서 음미할 수 있는 유일한 존재이면서 가치판단의 유일한 주체이다. 그런 점에서 인간은 스스로를 생태계 속의 다른 생명체보다 훨씬 더 우월하다고 생각한다. 그동안 그러한 인간의 특성은 생태계 속의 다른 생명체를 마음대로 처분할 인간의 권리에 대한 근거로만 사용되어 왔다. 그러나 인간은 생태계의 인식론적 중추로서 인간을 포함한 다른 생명체들과 생태계 전체를 잘 관리해야 할 책임이 있다. 그리고 그것은 인간 자신의 지속 가능한 삶을 위해서도 반드시 필요하다. 따라서 다른 생명체를 보호하고 생태계를 보존하는 데는 확장된 인간중심주의만으로도 충분하다.

환경철학의 이념이 아무리 고상할지라도 다수의 동의를 얻지 못해 실천되지 못한다면 효력이 없다. 따라서 환경이념은 가능한 한 다수가 동의할 수 있게 보다 설득력 있는 것이라야 한다. 그리고 환경이념이 상당한 정도의 도덕성을 요구함으로써 실현하기 어려운 경우에는 오히려 생태위기를 악화시킬 수도 있다. 왜냐하면 환경이념이 지나치게

높은 도덕성을 요구하는 경우에는 환경문제를 공동체 전체의 문제가 아니라 특별히 도덕적인 사람만의 문제로 외면하게 되기 때문이다.

생명(생태)중심주의자들처럼 생태계 보전의 이유가 다른 생명체에 대한 배려 때문이라면, 인간 이외의 생명체에 대한 도덕적 배려가 불필요하다고 보는 인간중심주의자들에게 생태계를 보전해야 할 이유가 없다. 더 나아가 인간 이외의 생명체를 배려하고 생태계를 보전하는 책무가 인간중심주의자에게 없다는 생각이 바뀌지 않는 한 환경문제 해결은 어렵다. 그 점을 고려한다면 인간의 이익만을 고려하는 편협한 인간중심주의가 생태계 위기를 불러온 게 사실이지만, 인간중심적 사고를 버려야 한다는 생태주의자들 역시 지나치게 높은 도덕성을 요구함으로써, 대중들을 생태적 책무로부터 멀어지게 함으로써 생태계 위기를 자초한 책임이 있다. 인류가 지속가능하기 위해서는 생태계가 보전되어야 한다. 그리고 생태계 보전의 책무는 생태중심주의자들 뿐만 아니라 인간중심주의자들에게도 있다. 즉 생태계 보전의 책무는 생태적 깨달음을 얻은 생명(생태)중심주의자들만의 것이 아니라 모든 인간의 책무이다.

‘확장된 인간중심주의’와 ‘생명(생태)중심주의’는 그 전제는 다르지만 “다른 생명체를 함부로 죽이지 말아야 하고 생태계를 잘 보전해야 한다.”는 동일한 결론에 도달할 수 있다. 그렇다면 굳이 생명(생태)중심주의라는 새로운 틀을 제시하기보다는 인간중심주의를 확장하는 편이 더 설득력 있다.

## 참고문헌

- 나종석, 「회슬래의 환경철학에 대하여」, 『헤겔연구』 제12집, 한국헤겔학회, 2002.
- 박이문, 「생명의 존엄성」, <한국생명윤리학회 '98 가을학술대회 초록집>, 한국생명윤리학회, 1998.
- \_\_\_\_\_, 『더불어 사는 인간과 자연』, 서울: 미다스북스, 2001.
- 박창근, 『시스템학』, 범양사출판부, 1997.
- 신과학연구회 편, 『신과학운동』, 서울: 범양사출판부, 1995.
- 양형진, 「과학에서 부분과 전체」, 『과학사상』 40호, 범양사, 2002 봄.
- \_\_\_\_\_, 『산하대지가 참빛이다』, 장경각, 2001,
- 윤용택, 「생명과학의 발전이 종교에 미칠 영향」, 『종교연구』 제20집, 한국종교학회, 2000.
- \_\_\_\_\_, 「환경윤리의 한 대안으로서 확장된 공리주의」, 『철학연구』 제71집, 대한철학회, 1999.
- \_\_\_\_\_, 「환경철학에서 패러다임 전환에 대한 고찰」, 『철학연구』 제82집, 대한철학회, 2002.
- \_\_\_\_\_, 「환경철학의 한 대안으로서 확장된 인간중심주의」, 『대동철학』 제5집, 대동철학회, 1999.
- \_\_\_\_\_, 「환경철학에서 확장된 인간중심주의에 대한 고찰」, 『범한철학』 제38집, 범한철학회, 2005.
- 장희익, 『삶과 온생명』, 솔, 1998.
- 전재성, 『초기불교의 연기사상』, 한국빠알리성전협회, 1999.
- 정연교, 「생물학적 인간관」, 『인간이란 무엇인가』, 남기영 외, 민음사, 1997
- A. Koestler, 『야누스』, 최효선 옮김, 범양사출판부, 1993.
- B. Devall & G. Sessions, *Deep Ecology*, Salt Lake City: Gibbs Smith Publisher, 1985.
- C. Talbot, "Deep Ecology" *Encyclopedia of Applied Ethics, Volume 1*, Academic Press, 1998.
- D. E. Cooper and A. Palmer (eds.) *The Environment in Question: Ethics and Global Issues*, London and New York: Routledge, 1992.
- D. Pepper(이명우 외 옮김), 『현대환경론 *The Roots of Modern*

- Environmentalism*(1984)』, 서울: 한길사, 1990.
- E. O. Wilson, 『사회생물학』, 이병훈 외 옮김, 민음사, 1997.
- E. P. Odum(이도원 옮김), 『생태학 *Ecology and Our Endangered Life-Support Systems*(1993)』, 서울: 민음사, 1995.
- F. Capra, *The Tao of Physics: An Exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism*(3rd), Boston: Shambala, 1991.
- \_\_\_\_\_, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*, New York: Simon and Schuster, 1982.
- \_\_\_\_\_, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living System*, New York: Anchor Books Doubleday, 1996.
- G. Hardin, "The Tragedy of the Commons", in K. S. Shrader-Frechette (ed.), *Environmental Ethics*, The Boxwood Press, Pacific Grove, 1988.
- H. J. McCloskey(황경식·김상득 옮김), 『환경윤리와 환경정책』, 법영사, 1995
- H. T. Odum(박석순 외 옮김), 『시스템생태학 *Sysyem Ecology*(1983)』, 서울: 아르케, 2000.
- Hwang, Kyung-sig, "Apology for Environmental Anthropocentrism", *Proceedings IV Conference of Bioethics*, Seoul National University, Asian Bioethics Association, 2002. 11. 22-25.
- J. R. Desjardins, *Environmental Ethics*, Belmont; Wadsworth Publishing Company, 1993.
- L. v. Bertalanffy(현승일 옮김), 『일반체계이론 *General System Theory*(1968)』, 서울: 민음사, 1990.
- M. Bookchin(문순홍 옮김), 『사회생태론의 철학 *The Philosophy of Social Ecology*(1995)』, 서울: 숲, 1977
- \_\_\_\_\_(박홍규 옮김), 『사회생태주의란 무엇인가』, 민음사, 1998.
- M. E. Zimmerman, *Environmental Philosophy*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1993.
- T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

## Abstract

### The Extended Anthropocentrism in Environmental Philosophy

Yoon, Yong Taek

An idea of environmental philosophy must be persuasive enough for a large number of environmental community to consent. On the other hand, if the idea ask too much morality, it will make environmental problems worse. The reason is that while majority of community neglect environmental problems, moral and spiritual minority are concerned about them.

The *Antropocentrism* and the *Ecocentrism* in environmental philosophy have been regarded as incommensurable to each other. But the *Extended Anthropocentrism* is about to compromise a dispute between them. If the extended anthropocentrist and the ecocentrist agree that we must conserve the environment and ecosystem to survive in future, they would prefer to elaborate and extend the *Anthropocentrism* rather than to present the new paradigm of *Ecocentrism*. The extended anthropocentrists insist that all the people must take care of the environment for sustainable life and are obligated to conserve the ecosystem.

The theories of *Global Life*, *Buddhist Causality*, and *Systems Thinking* have been used for the grounds of the *Ecocentrism*. But I use them for elaborating and extending the *Anthropocentrism*. If the *Extended Anthropocentrism* is formulated to be a complete system, it actually contributes to conservation of environment and ecosystem.

**【Key Words】** Extended Anthropocentrism, Ecocentrism, Global life, Systems thinking, Buddhist causality

## 『老子』의 ‘玄之又玄, 衆妙之門’ 해석

### — 欲望論의 기본 구조 —

유 병 래\*

【요약문】 『老子』는 否定詞를 매우 많이 사용하여 역설적인 듯한 설명 방식을 일관되게 취하고 있는 철학서인데, 老子는 이러한 설명 방식을 통해 ‘관점과 차원이 서로 다른 것들의 混在’ 또는 ‘부정과 긍정의 混在’를 말하고, 나아가 그 혼재의 상태에서부터 초월하는 절대적 긍정의 세계로 독자들을 안내하고자 한다. 『노자』에서 ‘道’와 ‘德’과 ‘萬物’이 지니고 있는 특성을 설명하는 방식과 논리, 그리고 인간이 도와 덕을 體悟하고 구현하는 방법을 설명하는 방식을 집약적으로 표현하는 말이 곧 ‘正言若反’이다. 그런데 이는 다시 ‘玄’이라는 말로 농축되어 표현된다. 『노자』에서의 ‘玄’은 내용상 형이상적인 것과 형이하적인 것간의 관계, 본체와 본연의 현상간의 관계, 본연의 현상과 왜곡된 현상간의 관계를 총체적으로 설명하기 위한 목적에서 선정된 글자라고 할 수 있는데, 특히 『노자』 제1장에서 사용된 ‘玄’은 왜곡된 현상으로부터 본연의 현상으로 복귀할 수 있는 방법을 제시하기 위한 메타포로써 사용된 글자이다.

노자 철학은 왜곡된 현실에서 출발하여 爲道者의 실천적 수행을 통해 개인과 사회와 천하 전체가 도와 덕을 구현하는 본연의 현상 세계로 복귀하는 것을 궁극적인 목적으로 삼고 있는데, 이러한

\* 동국대학교 철학과 강사. (daoja@dongguk.edu)

목적을 총괄하는 표현이 곧 “玄之又玄, 衆妙之門”이다. 노자 철학의 실제 구조는 ‘道’와 ‘德’과 ‘萬物’ 간의 일련의 상호 관계를 기반으로 하여 짜여져 있다. 그런 가운데 『노자』에서의 모든 논의는 ‘만물’ 가운데의 인간을 기점으로 하여 인간 사회의 왜곡된 현실에 관해 考究하는 것을 출발점으로 삼는다. 그래서 노자는 『노자』 전체의 결론이자 노자 철학의 기본 구조를 밝히고 있는 제1장에서부터 곧바로 인간의 ‘欲’을 문제삼고 있는 것이다. 노자 철학은 “常有欲, 以觀其徼”하는 왜곡된 인간 행위를 비판하는 데서 출발하여, “常無欲, 以觀其妙”하며 나아가 “玄之又玄, 衆妙之門”을 구현하는 爲道者の 삶을 사는 방법을 제시하는 데 궁극적인 목적을 두고 있다. 여기에서 ‘상무욕’이란 欲을 ‘날로 덜어내고 또 덜어내는’ 과정을 통해 素樸을 드러내고, 궁극적으로는 본연의 모습인 妙明과 하나가 되는 것을 의미한다. 이에 비해 ‘상유욕’이란 欲을 ‘날로 더하고 또 더하는’ 과정을 통해 私利私欲를 향해 나아가는 것으로서, 결과적으로는 존재의 참모습을 가려버리는 왜곡된 현상인 徼智와 하나가 되는 것을 의미한다. 노자가 긍정하는 것은 “常無欲, 以觀其妙”하는 것인데, 이 말의 심층적인 함의는 여타의 장들에서 제시되는 ‘欲不欲’에 의한 무욕, ‘學不學’에 의한 絕學, ‘知不知’에 의한 무지, ‘爲無爲’에 의한 무위 등의 의미와 긴밀하게 연관지어 이해하는 데서 밝혀진다.

이러한 이해를 바탕으로 해서 볼 때 “玄之又玄, 衆妙之門”이란 비본연적인 어둠에서 본연의 밝음으로, 그 밝아진 것이 다시 어둠 속으로, 그리하여 어둠의 상태에서부터 총체적인 밝음의 상태로 나아가는 과정을 의미한다. 즉 개인적 차원에서 도를 體悟하는 것을 의미하는 爲道[體道]와 사회적 차원에서 도를 구현하는 것을 의미하는 爲道[行道]를 아우르는 말이 “玄之又玄, 衆妙之門”인 것이다.

**【주제어】** 常無欲, 常有欲, 玄, 妙, 徼, 爲道者



## I. 서론

『老子』는 先秦 諸子書 가운데서 뿐 아니라 중국철학사 전체에 있어서도 매우 독특한 논리와 설명 방식을 일관되게 구사하고 있는 철학서로 평가되고 있다. 『노자』의 여러 특성 가운데서도 표현 방법과 연관하여 否定詞를 매우 많이 사용하고 있는 점, 그리고 역설적인 듯한 설명 방식을 일관되게 취하고 있는 점은 다른 무엇보다도 두드러지는 것이라고 할 수 있다.

그러면 老子가 수많은 부정사와 역설적인 듯한 설명 방식을 그토록 다채롭게 사용한 이유는 무엇일까? 편의상 필자의 이해를 먼저 밝혀 보자면, 노자는 단순한 부정 또는 ‘부정과 긍정의 통일’을 말하고자 하였던 것은 아니다. 노자는 ‘관점과 차원이 서로 다른 것들의 混在’ 또는 ‘부정과 긍정의 混在’를 말하고, 나아가 그 혼재의 상태에서부터 초월하는 절대적 긍정의 세계로 독자들을 안내하기 위해 수많은 부정사를 사용하고 역설적인 듯한 설명 방식을 취하였던 것이다. 그런데 그러한 『노자』의 모든 논의에서 기반이 되는 설명 방식이자 논리는 다름 아닌 ‘正言若反’과 ‘玄’이라는 말로 집약되어 있다. 다시 말하면 ‘도’와 ‘덕’과 ‘만물’이 지니고 있는 특성 및 그것을 설명하는 논리와 방식, 그리고 도와 덕을 體悟하고 구현하는 인식적·실천적 방법을 설명하는 방식을 집약적으로 표현한 말이 ‘正言若反’이며, 이를 다시 극도로 농축하여 한마디로 표현한 것이 ‘玄’이라는 말이다. 그리하여 『노자』에서의 ‘玄’은 내용상 형이상적인 것과 형이하적인 것간의 관계, 본체와 본연의 현상간의 관계, 본연의 현상과 왜곡된 현상간의 관계를 총체적으로 설명하기 위한 데서 선정된 글자인데, 특히 『노자』 제1장에서 사용된 ‘玄’은 왜곡된 현상으로부터 본연의 현상으로 복귀할 수 있는 실제적인 방법을 제시하기 위한 일종의 메타포로써 사용된 글자이다.

『노자』에서 제시되는 正言若反의 직접적인 예는 “柔軟한 것이 堅剛한 것을 이기고, 미약한 것이 강경한 것을 이긴다. … 그러므로

성인은 말하기를 ‘한 나라의 온갖 오욕을 한 몸에 떠맡을 수 있어야 社稷의 주인이 될 수 있고, 邦國들의 온갖 상서롭지 못함을 한 몸에 지닐 수 있어야 천하의 왕이 될 수 있다’라고 하였다. 이처럼 바르게 하는 말은 마치 반대로 말하는 것과 같다<sup>1)</sup>라는 것이다. 또한 『노자』에서 “道常無爲而無不爲. 侯王若能守之, 萬物將自化”(제37장), “上德不德是以有德, 下德不失德是以無德”(제38장) 등과 같은 표현을 찾아볼 수 있는데, 이들은 『노자』의 첫구절인 “道可道, 非常道; 名可名, 非常名”이라는 소극적인 표현을 보다 적극적인 표현으로 변형시켜 놓은 것이라고 할 수 있다. 이들 예문 가운데의 ‘無爲’와 ‘不德’에서의 ‘爲’와 ‘德’은 일반인들의 왜곡된 관점을 기준으로 놓고 표현한 것이며, 이에 반해 ‘無不爲’와 ‘有德’에서의 ‘爲’와 ‘德’은 道의 관점을 기준으로 하여 표현한 것이다. 따라서 이러한 종류의 표현들은 모두가 현실의 왜곡된 모습과 도 본연의 활동 모습을 연관지으면서, 궁극적으로는 현실의 왜곡된 모습을 도가 구현되는 본연의 모습으로 복귀시키려는 의도를 지니고 있는 것이다. 이들 문장의 주어가 ‘道’이고 ‘上德’이라는 점이 이를 분명하게 밝혀주고 있다. 노자가 상대적인 현상과 이치에 관해 많은 말을 한 것은 사실 ‘절대의 도’를 體悟하고 구현하기 위한 것이었다. 그 목적은 어디까지나 無爲함으로써 無不爲에 도달하고(제37장·제48장), 無私함으로써 成其私하는(제7장) 데 있는 것이지, 단순히 ‘無爲와 無不爲’ 또는 ‘無私와 成其事’라고 하는 것들[반대 또는 모순 관계에 있는]이 통일을 이룬다는 점을 밝혀주려는 데 있는 것이 아니다. “是以聖人欲上民, 必以言下之; 欲先民, 必以身後之”(제66장)와 “聖人不積, 既以爲人, 己愈有; 既以與人, 己愈多”(제81장)라는 표현은 이러한 의미를 보다 분명하게 드러내고 있는 예들이라고 할 수 있다.

노자가 ‘正言若反’ 식의 설명 방식을 취하고 ‘玄’을 말하는 의도는 다름 아닌 진실한 존재와 인식과 행위에 대한 절대적인 긍정을 확보하기 위한 것이다. 따라서 그것은 단순히 논리적·인식적 차원에서의

1) 『노자』 제78장 : 弱之勝強, 柔之勝剛 … 是以聖人云: 受國之垢, 是謂社稷主; 受國不祥, 是謂天下王. 正言若反.

초월만이 아니라, 실천적인 내용까지도 포함하는 차원에서의 초월을 목표로 한다. 그리하여 노자가 말하는 수많은 正言若反, 그리고 ‘玄牝’·‘玄德’·‘玄覽’·‘玄同’은 현상 세계의 양면성을 말하려는 것이거나 대립면의 통일을 말하려는 것이 아니며, 순수 형식적인 세계를 설명 해주려고 하는 것도 아닌, 초탈적 행위의 논리이고 본래적 생명의 논리라는 특성을 지니고 있다. 즉 이는 인간의 구체적인 행위 방식이 어떠해야 하는가를 설명하기 위한 것으로서, 본래의 생명 활동을 실현하고 본연의 모습을 구현하고자 하는 분명하고도 실제적인 목적을 지니고 있는 실천 논리인 것이다. 한마디로 말해 현실의 왜곡된 差別相을 본연의 實相으로 되돌려 놓고, 또한 그렇게 살아갈 수 있도록 하기 위해 데서 필연적으로 요구되는 설명 방식이 노자의 ‘역설 아닌 역설’ 즉 ‘정언약반’이다. 그래서 노자가 보여주는 정언약반 식의 부정은 ‘부정을 위한 부정’ 즉 목적적 부정이 아니라, 보다 철저하고 확고한 긍정을 위한 수단으로서의 부정일 따름이다.

노자가 『노자』를 저술한 목적은 자기만의 정신적 유희를 추구하는 데 있었던 것이 결코 아니다. 그것은 노자 자신이 도를 體悟하고 있다는 것을 전제하는 가운데, 아직 도를 체오하지 못한 사람들을 도의 세계로 인도하기 위한 위대한 고뇌 속에서, 무엇보다도 노자 자신의 三寶 가운데의 첫째인 慈愛[一曰慈](제67장)를 실현하기 위함이었을 것이다. 그렇지 않다면 노자가 굳이 『노자』라는 저술을 남겼어야만 하는 별다른 이유를 찾아볼 수 없거니와, 『노자』는 허다한 모순을 안고 있는 비합리적이며 허탄한 서적에 지나지 않는 것이 되고 만다. 또한 노자는 『노자』에서 소위 옛 聖人の 말을 그토록 많이 소개해야만 할 필요도 없었을 것이다. 필자가 보기에 『노자』는 단순히 ‘道’를 알 수 없는 그 무엇이거나 또는 범접할 수 없는 그 무엇으로 상정해 놓고 찬양하기만 하는 讚道歌에 불과한 것이 아니며, 또한 悟道頌을 기록해 둔 私的인 서적에만 머무는 것도 아니다.<sup>2)</sup> 『주역』에서도

2) 우리는 노자가 『노자』를 저술을 하게 되는 상황과 관련하여 사마천이 기록하고 있는 『史記·老子傳』의 “老子脩道德，其學以自隱無名爲務。居周久之，見周之衰，酒(乃)遂去。至關，關令尹喜曰：‘子將隱矣，彊爲我著書。’於是老子適

“『주역』이 흥성한 것은 殷·周 교체기인가? 『주역』을 지은 자는 憂患意識을 지니고 있었던 것일까”<sup>3)</sup>라고 하였지만, 노자는 더더욱 그가 생활하던 당시 사회에 대한 大患意識·危機意識·重病意識을 지니고서 『노자』를 저술했던 것 같다.

노자는 왜곡된 비본연적 만물[특히 당시의 인간 사회]에 대한 비판을 출발점으로 삼아, 일차적으로는 만물이 그들 본연의 현상 세계로 復歸하는 것을, 그리고 궁극적으로는 만물이 ‘도의 자기 복귀 운동’에 합류하여 도와 一體가 되어 살아갈 수 있도록 인도하는 데 목적을 두고 그의 철학을 제시하였다. 노자 스스로가 그의 글에서 직접적으로든 간접적으로든 항상 그의 글을 읽고 그 主旨를 실천해야 할 대상을 설정하고 있다는 사실은, 그의 글인 『노자』 자체가 무목적적인 것이거나 자기 만족을 위한 것에 불과한 것이 아니라, 또 다른 차원의 분명한 ‘목적’을 지니고 있는 실제적인 것이라는 점을 시사한다. 노자는 독자들을 향해 자신의 말을 스스로 알아듣는 것을 통해 일차적으로는 통치자가, 그리고 궁극적으로는 모든 존재자들이 ‘法自然’(제25장)하고 ‘大順’(제65장)하여 ‘長生久視’(제59장)할 수 있어야 한다고 간곡하게 말하고 있다. 노자 철학의 내용 자체는 뚜렷한 목적 의식을 가지고 어떤 특정한 것만을 추구해야 한다는 것을 말하는 것이 결코 아니지만 [無爲自然], 노자가 전하고자 하는 도·덕이 현실 사회에서 구현되어야 한다고 말하고 있는 측면으로써 보면 그것은 매우 분명하고도 절실한 목적을 지니고 있는 것이다. 물론 이것은 교조주의적인 입장에서 자신의 말을 무조건 믿고 추종해야만 한다고 억지를 부리는 것이거나 강요하는 것은 아니다. 여기에는 반드시 ‘스스로’ 알아듣고 실천해야 한다<sup>4)</sup>는

著書上下篇, 言道德之意五千餘言而去, 莫知其所終”이라는 글을 주목할 필요가 있다. 周나라에서 완전히 벗어나려는 즈음에 관문 수비 대장의 간청을 듣고는 일말의 주저함도 없이 『노자』를 저술해 주는 저 노자의 心境은 과연 어떠하였을까? 비록 육신은 떠나가지만 고통에 찬 현실을 차마 도외시하지 못하는 연민의 정을 여기에서 느낄 수 있지 않은가! 저술을 남기게 되는 이 절박한 상황이야말로 『노자』의 존재 의의를 절묘하게 묘사하고 있는 것이 아니겠는가! 노자가 “道可道, 非常道; 名可名, 非常名”이라고 했으면서도 오히려 오천여 마디의 말을 남기게 된 근본적인 이유가 바로 여기에 있다 할 것이다.

3) 『周易繫辭傳下』: 易之興也, 其於中古乎? 作易者, 其有憂患乎?

간과해서는 안 될 전제가 놓여 있다.

## II. ‘玄之又玄, 衆妙之門’의 의미

전통적으로 통행본 『노자』 제1장의 내용이 『노자』 전체의 결론에 해당하는 것이라고 이해하여 왔다. 그런데 혹자는 제1장만으로는 『노자』 전체의 내용을 포괄할 수 없다는 견해를 피력하기도 하는데, 이러한 견해에서는 대개 제1장이 도의 형이상학적 의미만을 논한 것으로 파악한다. 그런데 河上公注의 경우에는 제1장에다 「體道」라는 標題를 달고 있다. 즉 도의 형이상적 의미와 더불어 ‘도를 체오하는 것’에 관한 논의가 『노자』 제1장의 주지라고 이해하는 것이다. 그렇지만 필자가 보기에 『노자』 제1장은 그 내용에 있어서 뿐 아니라 논리 구조면에 있어서도 『노자』 전체의 내용과 구조를 결정짓고 있는 핵심적인 글이다. 필자는 새로 발굴한 백서본의 편장 순서에 관계없이, 또한 죽간본에서의 부재<sup>5)</sup>에도 영향을 받지 않고, 여하튼 『노자』의 핵심 骨幹은 『노자』 제1장에 온전하게 제시되어 있다고 이해한다. 물론 백서본을 텍스트로서 놓고 보면 德篇이 노자 철학의 주지를 보여주는 것이라고 판단할 수 있는 가능성이 있는 것처럼 보이기도 하고, 또한 죽간본을 놓고 보면 통행본 제1장의 내용이 후세의 어떤 사람에 의해 추가된 문장이라고 볼 수 있는 가능성도 전적으로 배제할 수는 없다고 하지만, 어떤 판본이 되었든 그 전체적인 내용을 종합해서 볼 때 통행본 제1장의 내용이 노자 철학의 종지와 목적을 최대한으로 잘 집약하여 표현하고 있는 것이라고 판단하는 데는 무리가 없다고

4) 노자는 이미 도를 구현하고 있는 聖人을 전제하고 있으며, 그 성인의 ‘處無爲之事’·‘行不言之教’에 의해 통치자가 도를 체오할 수 있다고 보고[自知自勝自愛, 知足·知止], 이렇게 도를 체오한 통치자가 사회 정치적인 차원에서 도를 구현하는 행위에 말미암아 천하 만물의 自化·自正·自富·自樸·自賓·自均·我自然 萬物之自然이 있을 수 있다는 논리를 보여주고 있다.

5) 죽간본에는 통행본 제1장에 해당하는 글이 들어 있지 않다.

본다.

『노자』를 주의해서 살펴보면, 노자 자신이 그의 철학 방법을 직설적으로 제시해 주고 있다는 사실을 알 수 있다. 노자는 자신이 누구보다도 “言有宗，事有君”(제70장)을 중시하는 哲人이라는 점을 분명히 하고 있다. 즉 자기가 하는 말에는 분명한 종지가 있고, 자기가 하는 일에는 뚜렷한 목적이 있다고 표명하고 있는데, 노자는 이러한 ‘언유종, 사유군’의 실재를 『노자』의 서론이자 결론에 해당하는 제1장에서 곧바로 제시하였다. 이렇게 제시되는 ‘언유종, 사유군’은 노자 철학의 실제 내용[體道와 行道]이자 동시에 총체성을 띤 일종의 방법론으로서 기능을 발휘한다. 따라서 노자 철학을 연구함에 있어 『노자』 제1장에 대한 분석과 이해는 필수적으로 요구되는 선결해야 할 과제가 된다.

필자가 이해하기에 『노자』 제1장은 도의 기본적인 특성과 설명 방식에 관한 문제는 물론, 도를 체오하고 나아가 도를 체현·구현하는 기본적인 방법까지도 한꺼번에 개괄적으로 다루고 있는 글이다. 다시 말하면 도·덕의 형이상학적 의미 뿐 아니라, 개인이 ‘어떻게 도를 체오할 수 있는가[體道]’라는 문제 그리고 사회 정치적인 차원에서 ‘어떻게 도를 구현할 수 있는가[行道]’라는 문제까지도 아울러 설명하고 있는 것이 제1장의 기본 구조요 내용이라는 것이다. 특히 후자와 연관하여 『노자』에서 독특하게 나타나는 正言若反 식의 설명 방법을 다름 아닌 ‘玄’이라는 글자로 압축하고 있다. 따라서 제1장에서 사용된 ‘玄’의 의미를 여하히 이해하느냐에 따라 『노자』 전체의 표현 방법 내지 논리 구조를 이해하는 것이 매우 달라질 수 있다.

논의의 편의를 위해 우선 백서본과 통행본을 대조하여 『노자』 제1장의 원문을 다음과 같이 교감하기로 한다.

- ①-a 道可道，非常道；名可名，非常名。
- ①-b 無名，萬物之始；有名，萬物之母。<sup>6)</sup>

6) 통행본의 “無名天地之始”가 帛書 갑본과 爰本에는 동일하게 “無名萬物之始也”라고 쓰여져 있다. 또한 『史記·日者傳』에서는 “此老子之所謂‘無名者萬物之

## ②-a 故常無欲, 以觀其妙; 常有欲, 以觀其(所)微

始’也”라고 『노자』 제1장의 말을 인용하고 있다. 이 밖에도 근원적인 어떤 것을 ‘萬物之始’라고 표현하는 예로써 “虛者, 萬物之始也”(『管子·心術上』), “道者, 萬物之始”(『韓非子·主道』), “神也者, 萬物之始”(『尸子·貴言』)라고 한 것들에 관해 생각해 볼 수 있다. 蔣錫昌은 이 문제와 관련하여 馬絃倫의 관점을 이으면서 4가지 증거를 제시하였는데, 그 가운데서도 다음과 같은 것이 중요한 논거라고 생각된다. ① 『노자』 제40장의 “天下萬物生於有”는 제1장의 “有名, 萬物之母”의 의미이고, “有生於無”는 “無名, 萬物之始”의 의미이다. 제40장의 ‘有·無’는 모두 ‘萬物’을 기준으로 삼아 말한 것이니, 제1장의 ‘有名·無名’ 역시 모두 ‘萬物’을 기준으로 삼아 말하는 것이 합당하다. ② 『道藏』에 들어 있는 顧歡의 『道德眞經注疏』에서는 제52장의 “天下有始, 以爲天下母” 다음에 成玄英의 疏를 인용하여 “故經云, 萬物始也”라고 하였는데, 이는 成玄英본이 본래 “無名, 萬物始”로 되어 있었다는 증거이다(蔣錫昌, 『老子校詁』, 成都古籍書店復制[商務印書館1937年版本], 1988, 4쪽).

오늘날 전해지는 왕필주본의 원문은 “無名, 天地之始; 有名, 萬物之母”로 되어 있지만, 이에 대한 왕필의 주에서는 “凡有皆始於無, 故未形無名之時, 則爲萬物之始. 及其有形有名之時, 則長之育之亨之毒之, 爲其母也”라고 하여 ‘萬物’을 기점으로 삼아[‘爲萬物之始’, ‘爲其(萬物之母)'] 원문의 의미를 설명하고 있음을 볼 때, 왕필이 주를 단 원본에도 본래는 “無名, 萬物之始”로 되어 있었을 가능성을 배제할 수 없다. 왕필은 원문의 다음 구절인 “故常無欲, 以觀其妙; 常有欲, 以觀其微”에 대해서도 “... 故常無欲空虛(其懷), 可以觀其始物之妙. ... 故常有欲, 可以觀其終物之微也”라고 하여 ‘物’을 기점으로 삼아 그의 始와 終에 관해서만 거론하고 있는 것을 보면, 이러한 점이 더욱 분명해진다. 왕필은 원문 제21장의 “自古及今, 其名不去, 以閱衆甫. 吾何以知衆甫之狀哉? 以此”에 대해서도 “至眞之極, 不可得名. 無名, 則是其名也. 自古及今, 無不由此而成, 故曰‘自古及今, 其名不去’也. ‘衆甫’, 物之始也, 以無名說萬物始也. ‘此’, 上之所云也. 言吾何以知萬物之始於無哉, 以此知之也”라고 주를 달았다. 필자는 이러한 자료들에 근거하여 “無名, 萬物之始”라고 보는 것이 『노자』의 원문에 보다 근접하는 것일 수 있다고 생각한다.

통행본의 “無名天地之始; 有名萬物之母”를 司馬光·王安石·蘇子由 등이 ‘無’와 ‘有’에서 단구한 이래로, 현대의 대부분의 학자들은 이 견해를 따르고 있다. 그러나 필자는 하상공주나 왕필주와 같은 전통적인 견해를 따라 ‘無名’과 ‘有名’에서 단구하는 것이 옳다고 본다. 『노자』 제32장에서 “道常無名, 樸, 雖小”라 하였고, 제37장에서는 “無名之樸”이라고 하였으며, 제41장에서는 “道隱無名”이라고 하였다. 한편 제32장에서는 “始制有名”이라고 하였다. 이로써 보면 노자는 ‘無名’과 ‘有名’을 각각 하나의 개념으로서 사용하고 있다는 것을 알 수 있다. 뿐만 아니라 『노자』의 문법에 의거해 보더라도 본문이 ‘無’와 ‘有’에서 단구되면서 ‘名’이 ‘명명하다’라는 의미로 해석되기 위해서는, 본문 자체가 “天地之始, 名曰無; 萬物之母, 名曰有”라고 되어 있어야 한다. 왜냐하면 노자는 제14장에서 “視之不見, 名曰夷; 聽之不聞, 名曰希, 搏之不得, 名曰微”라고 하였고, 제25장에서는 “字之曰道, 強爲之名曰大”라고 하였으며,

②-b 此兩者同, 出而異名, 同謂之玄. 玄之又玄, 衆妙之門.

①은 노자 철학의 宗旨가 常道와 常名이라는 점을 언어·개념의 문제와 연관하여 인식론적인 측면에서 간접적으로 제시하고, 아울러 道[無名]와 德[有名]과 萬物의 상호 관계를 명칭의 문제와 연관하여 설명한 것이다. 즉 이는 존재의 문제와 인식의 문제를 결부시켜 놓은 것이라고 할 수 있다. ②는 도를 체오하고 구현하는 방법의 핵심을 제시한 글이다. 즉 만물 본연의 모습에 대한 인식과 본래적인 인간의 행위[실천]가 어떠한가 하는가에 관해 설명한 것이다. 이렇게 볼 때 ①과 ②는 별개의 내용인 것처럼 생각될 수도 있다. 그러나 이들은 ‘常有欲’에 의해 야기된 廢道·失道·無道라는 현실 사회의 문제를 매개로 하여 하나로 엮어진다. 제1장의 이러한 논리 구조는 곧바로 『노자』 전체의 논리 구조가 된다. 때로는 한 장에서, 때로는 별개의 장에서 ①과 ②에 해당하는 내용이 부분적으로 강조되기도 하지만, 전체적으로는 ①과 ②의 내용이 『노자』 가운데서 온전하게 연결되고 있다.

그런데 본 논문의 주제는 ‘常無欲’과 ‘常有欲’의 혼재와 교차, 그리고 ‘玄’과 ‘妙’의 함의 및 상호 관계가 어떠한가를 이해하는 데 있으므로, 다음에서는 주로 ②의 의미에 관해 중점적으로 논의하기로 한다.

## 1. 常無欲과 常有欲에 따른 觀其妙와 觀其微

②-a의 “故常無欲以觀其妙; 常有欲以觀其微”를 司馬光·王安石·蘇子由·范應元 등이 ‘常無’와 ‘常有’로 단구[故常無, 欲以觀其妙; 常有, 欲以觀其微]한 이래, 현대에 이르러서는 이러한 견해가 定論이 되다시피 하는 실정에 있다.<sup>7)</sup> 그러나 이러한 견해에는 아직 해결되지 않은 몇

제34장에서 “可名於小 … 可名爲大”라고 하였기 때문이다. 즉 노자가 그 무엇인가를 명명할 때는 반드시 ‘名曰’이라든가 ‘名於’ 또는 ‘名爲’라는 표현을 사용하고 있다는 점에 주의해야 한다는 것이다.

7) 明·清代의 王樵·俞樾·易順鼎, 그리고 근현대의 馬敘倫·高亨·朱謙之·嚴靈峰·陳鼓應



가지 중요한 문제가 남아 있다. 첫째, ‘常無’와 ‘常有’에서 단구할 경우 원문의 ‘以’자를 처리하는 데서 문제가 발생한다. 그럼에도 불구하고 이렇게 단구하는 사람들은 일반적으로는 ‘以’자의 처리 문제를 무시하거나, 아예 원문의 ‘以’자를 제거해 버리기도 한다.<sup>8)</sup> 그러나 束世徵은 『노자』 가운데서 ‘以’자가 介詞 용법으로 사용되면서 後置된 제61장 [大國以下小國, 則取小國]과 제77장[孰能有餘以奉天下]의 예들을 들면서 제1장의 본문을 “常以無欲觀其妙, 常以有欲觀其徼”로 읽어야 한다고 논증한 바 있다.<sup>9)</sup> 백서본에서도 ‘以’자는 ‘用’의 의미로서 엄연히 제 역할을 하고 있다. 필자는 이러한 견해와 사실에 따라 “故常無欲, 以觀其妙; 常有欲, 以觀其徼”<sup>10)</sup>로 단구하는 것이 옳다고 본다. 둘째,

등도 이렇게 단구하였다. 진고응은 “노자가 사물을 觀하는 방법은 虛靜을 근본으로 한다. 그런데 항상 有欲인 사람은 자연히 虛靜하기 어려울 것인데 어떻게 그런 사람이 ‘觀妙’·‘觀徼’할 수 있겠는가”라는 嚴靈峰의 견해에 동의 하면서 다음과 같이 주장한다. 즉 “제1장은 ‘道體’를 말하는 장이고 ‘유’와 ‘무’는 道體를 묘사는 것이어서 형이상학의 범주에 속하는 것이다. 이에 비해 ‘유욕’과 ‘무욕’은 인생 철학의 범주이며, 노자가 주장하는 ‘무욕’은 ‘유욕’의 다양한 폐해를 공격하는 것이다. 인식론 범주으로써 말하자면, ‘유욕’은 이성적 사고를 가리고 인간의 인식을 방해하는 것이다”(陳鼓應, 『老莊新論』, 1991, 109쪽)라는 것이다. 그러나 진고응은 『노자』 제1장 전체가 道體만을 설명하는 것이라고 보아야 하는 이유에 관해서는 설명하지 않고 있다.

- 8) “景龍易玄遂州敦煌甲諸本均無兩‘以’字”(高明, 『帛書老子校注』, 中華書局, 1996, 224쪽). 朱謙之는 羅振玉과 俞樾의 설을 따라 ‘以’자를 제거하여 원문을 “常无, 欲觀其妙; 常有, 欲觀其徼”로 교정하였다(朱謙之, 『老子校釋』, 漢京文化事業有限公司, 1985, 6쪽).
- 9) 蔣錫昌, 『老子校詁』, 成都古籍書店復制, 1988, 7-8쪽 참조.  
그런데 高亨은 古書에서 ‘以’자가 後置된 다양한 예를 들면서 “常無欲以觀其妙, 猶云欲以常無觀其妙也. 常有欲以觀其徼, 猶云欲以常有觀其徼也. 因特重常無與常有, 故提在句首”(『老子正詁』, 3쪽)라고 설명한다. 그러나 필자가 생각하기에 고형은 ‘常無’와 ‘常有’에 집착하여 무리한 주장을 하고 있다. ‘以’자가 후치되어 있는 것으로 볼 경우, 반드시 ‘常無欲’과 ‘常有欲’으로 단구해야 한다. 필자는 束世徵의 견해를 받아들이지만, ‘以’자의 위치는 “以常無欲, 觀其妙; 以常有欲, 觀其徼”로 되어야 한다고 본다.
- 10) 通行本에는 ‘以觀其徼’로 되어 있지만, 백서 갑본과 을본에는 동일하게 ‘以觀其所’로 되어 있다. 그런데 백서본을 校注하는 학자들은 대개 이 ‘所’자에 주목하지 않거나 ‘所’자를 衍文으로 처리하고 있다. 陳鼓應도 별다른 이유를 제시하지 않은 채 ‘所’자는 분명히 衍文이라고 주장한다(『老莊新論』, 109쪽). 그렇지만 許抗生은 ‘所徼’를 “歸宿的地方”(『帛書老子注譯與研究』, 浙江人民

노자의 復歸論에서는 무엇보다도 인간의 無欲과 有欲이 관건이 된다. 이와 관련하여 기타 장의 “常使民無知無欲”(제3장), “道常無名”(제32장), “常無欲, 可名於小”(제34장), “道常無爲而無不爲”(제37장), “常以無事”

出版社, 66쪽)이라고 풀었다. 鄭良樹는 보다 적극적으로 ‘所’자가 지니고 있는 의미에 주목하면서 다음과 같이 말한다. “河上公『注』曰: ‘常有欲之人, 可以觀世俗之所歸趣也.’ 河上公將‘徼’解釋爲‘歸趣’; 歸趣, 卽歸終歸宿之義, 與諸家解‘徼’義不同. 河上公解‘徼’爲‘歸趣’, 則正文‘徼’上疑當有‘所’字, 否則義甚難通, 河上公『注』中‘所’字蓋卽自正文而來. 想爾索洞玄書本作‘觀所徼’, 徼徼古通; 有‘所’字, 其來歷不可輕視. 然河上公『注』時代並不甚早, 學者亦未曾主意河上公此處之注文. 今檢帛書甲·乙本, ‘觀其徼’皆作‘觀其所徼’, 正有‘所’字, 可知河上公本及索洞玄書本淵源甚古, 與其他傳本不同. 帛書本的出土, 正好爲河上公本及索洞本提供了‘活源頭’(鄭良樹, 『老子新校』, 臺灣學生書局, 1997, xi-xii쪽).

필자가 생각하기에 백서본의 ‘所’자에는 매우 중요한 의미가 들어 있다. ‘徼[徼]와 대비되는 ‘妙’자 앞에는 ‘所’가 없음에 비해 ‘徼[徼]자 앞에만 ‘所’자가 있다는 것은, ‘妙’와 ‘徼’의 의미가 단순 대비를 이루는 것이거나 병렬되는 것이 아니라 현격한 차이를 갖는다는 것을 나타낸다. 앞 구절이 각각 ‘상무욕’과 ‘상유욕’에서 단구될 때 이 점은 더욱 분명해진다. 필자가 생각하기에 ‘所’자는 人爲作爲의 의미를 나타내는 것 같다. 하상공은 “此兩者, 同出而異名”에 대해 “兩者, 謂有欲無欲也. … 名無欲者長存, 名有欲者亡身也”라고 설명했다. 말하자면 ‘無欲者長存’은 ‘自然長生之道’와 ‘自然常在之名’을 따른 결과이고, ‘有欲者亡身’은 ‘非自然長生之道’와 ‘非自然常在之名’을 추구한 결과라는 것이다. 이렇게 볼 때 “常無欲, 以觀其妙”는 자연이고, “常有欲, 以觀其所徼”는 비자연 즉 人爲作爲를 의미하는 것이다. 한편 杜光庭은 “第三(常無欲, 以觀其妙; 常有欲, 以觀其徼), 明有欲無欲兩觀不同也. 觀者, 所行之行也. 以自所見爲觀, 以神所鑒爲觀, 息見於外, 凝神於內, 內照一心, 外忘萬象, 所謂觀也. 爲習道之階, 修真之漸, 先資觀行, 萬入妙門. 夫道不可以名得, 不可以形求, 故以觀行爲修習之經. 謂有欲歸於死, 無欲契於生也, 是觀其生死歸趣不同也”라고 했다(元 劉惟永, 『道德眞經集義』, 『正統道藏』 卷23, 18509쪽). 또한 陳碧虛는 “常無欲, 以觀其妙; 常有欲, 以觀其徼”에 대한 嚴君平의 주로서 “心如金石形如枯木默默隅隅志如駒犢者, 謂無欲之人. 復其性命之本也. 且有欲之人, 貪逐境物, 亡其坦夷之道, 但見邊小之徼, 迷而不反, 喪失眞元”이라는 말을 인용하고 있다(元 劉惟永, 『道德眞經集義』, 『正統道藏』 卷23, 18547쪽. / 王德有, 『老子指歸全譯』, 巴蜀書社, 1992, 233-234쪽 참조). 陸德明이 “徼, 小道也, 邊也. …”라고 한 것과 陳景元이 “大道邊有小路曰徼”라고 한 것은 엄군평의 『老子指歸』로부터 영향을 받은 것일 수 있다.

그런데 백서본과 想爾索洞玄書本에만 ‘所’자가 들어 있으므로, 이것만을 근거로 하여 『노자』의 원문 자체를 ‘以觀其所徼(徼徼)’로 확정하기에는 주저되는 바가 없지 않다. 따라서 필자는 통행본의 표현을 따르고, 백서본의 ‘所’자가 지니고 있는 의미를 참고하기로 한다.

(제48장), “聖人常無心”(제49장) 등에서도 ‘欲’·‘知’·‘名’·‘爲’·‘事’·‘心’은 ‘無’라는 부정사와 결합되어 각각 ‘無欲’·‘無知’·‘無名’·‘無爲’·‘無事’·‘無心’이라는 고유한 개념을 이루고 있다. 이런 근거에서 ‘常無欲’에서의 ‘無’자와 ‘欲’자를 분리시켜 보는 것은 무리라고 생각된다.

‘상무욕’과 ‘관기묘’ 그리고 ‘상유욕’과 ‘관기요’ 각각의 의미 및 관계, 나아가 ‘상무욕’과 ‘상유욕’ 간의 관계, 그리고 ‘관기묘’와 ‘관기요’ 간의 관계를 여하히 밝히느냐 하는 것이 ②-a와 ②-b 전체의 의미를 파악하는 관건이 된다. 이러한 복합적인 문제를 해결해 가는 데 있어 ‘관기묘’와 ‘관기요’에서의 두 ‘其’자의 실제 내용을 무엇으로 볼 것인가라는 문제가 첫 번째 關門으로 버티고 서 있다.

또한 ②-a의 주어를 찾아내는 것이 두 번째의 난관이다. ②-a의 글에는 주어가 생략되어 있는데, 이 문제가 ‘欲’·‘觀’자의 의미와 연관되면서 많은 논란을 야기하고 있다. 노자는 “道常無名”(제32장), “大道汜兮, 其可左右. 萬物恃之以生而不辭, 功成不名有, 衣養萬物而不爲主, 常無欲, 可名於小”(제34장)라고도 하였다. 이들 예에서 ‘常無名’과 ‘常無欲’이 각각 ‘道’와 연관되고 있다는 점을 고려한다면, 제1장에서의 ‘상무욕’의 주체를 도라고 볼 수 있는 가능성도 전혀 없지는 않다. 이 점에 착안하여 王博은 제1장의 ‘상무욕’과 ‘상유욕’의 주어가 동일한 하나의 道라고 주장한다.<sup>11)</sup> 그렇지만 이렇게 볼 경우, 특히 ‘상유욕’의

11) 王博은 여러 가지 방증 자료를 바탕으로 ‘觀’자에는 觀察과 顯示의 의미가 함께 들어있다고 단정하며, 『노자』 제1장에서의 ‘觀’자는 마땅히 ‘현시’의 의미로 해석되어야 한다고 주장한다. 그러면서 그는 원문을 “常無欲, 以觀其妙, 常有欲, 以觀其徼”로 놓고, “도는 항상 무욕하여 그 妙를 현시하고, 도는 항상 유욕하여 그 徼를 현시한다”라고 해석한다(王博, 『老子思想的史官特色』, 文津出版社, 1993, 212-213쪽). 그러나 왕박의 이러한 주장에도 문제는 있다. 첫째, 그는 제1장의 논의의 실제 기점이 ‘萬物’에 있다는 것을 전혀 의식하지 못하고 있다. 둘째, ‘도는 항상 무욕하여 그 妙를 현시한다’라고 할 때, ‘妙’는 본체가 아니라 이미 드러난 현상일 수밖에 없다. 이 점은 그렇다 하더라도 ‘도는 항상 유욕하여 그 徼를 현시한다’라고 할 때 ‘徼’는 이미 도의 현상으로서 드러나 있는 것인데, 그 현상이 또 무엇을 현시한다는 말인가? 셋째, 어떻게 하나의 주체인 道가 ‘常無欲’이면서 동시에 ‘常有欲’일 수 있다는 것인지가 설명되지 않는다. 물론 ‘常無欲, 以觀其妙; 常有欲, 以觀其徼’를 ‘항상 즉 언제나 무욕함으로써 妙의 세계를 관하고, 언제나 유욕할 때는 곧

문제가 제대로 풀리지 않기 때문에 ‘欲’자와 ‘觀’자의 의미를 어떻게 해석할 것인가 하는 것도 여전히 문제로 남을 수밖에 없다. ‘欲’자와 ‘觀’자는 어디까지나 사람의 心의 작용과 연관되는 것이지, 도와 직접적으로 연관되는 것이라고 보기는 어렵다. 제32장과 제34장에서의 ‘상무명’과 ‘상무욕’은 노자가 인간의 心態에 비추어 도의 특성을 비유적으로 표현해 본 것에 불과한 것으로 이해해야 할 것이다. 만일 도의 ‘상무욕’과 ‘상유욕’에 의해 존재하는 모든 것이 결정된다면, 인간 현실에서 문제시될 것이 과연 무엇이란 말인가? 나아가 노자 당시의 廢道·失道·無道한 사회 현상조차도 모두가 도의 상유욕에 의한 것이라고 보아야 할까?

제1장의 전후 문장의 관계에 주의하여 문맥상에서 살펴보면, “상무욕, 이관기묘”하고 “상유욕, 이관기요”하는 주체는 동일하게 ‘만물’일 수밖에 없다는 점을 추론할 수 있다. 또한 원문의 두 ‘其’자 역시 동일하게 바로 앞 문장에 있는 ‘만물’을 가리키는 것이라고 이해된다.<sup>12)</sup> 즉 두

---

微를 관하게 된다’는 의미로 해석할 수도 있을 것이다. 이러한 해석에서는 무엇보다도 ‘점진적인 과정’의 의미를 제거하고, 언제나 직관에 의해 妙의 세계와 微의 세계를 오가게 된다는 의미를 부각시킨다. 그런데 왕박의 견해에 의하면, 묘의 세계와 요의 세계를 동시에 아우를 수 있어야 한다는 것이다. 그러나 이런 관점을 취할 때는 항상 무욕하면서 ‘동시에’ 항상 유욕한다는 것이 되어 자체 모순을 일으킨다.

- 12) 河上公은 “妙, 要也. 人常能無欲, 則可以觀道之要, 要謂一也. 一出布名道, 讚敍明是非(也). 微, 歸也, 常有欲之人, 可以觀世俗之所歸趣也”(『老子道德經河上公章句』)라고 하여 원문의 두 ‘其’자의 내용을 각각 ‘道’와 ‘世俗’으로 달리 보았다. 그렇지만 왕필은 “妙者, 微之極也. 萬物始成於微而後成, 始於無而後生. 故常無欲空虛, 可以觀其始物之妙. 微, 歸終也. 凡有之爲利, 必以無爲用; 欲之所本, 適道而後濟. 故常有欲, 可以觀其終物之微也”(『老子道德經注』)라고 하여 원문의 두 ‘其’자를 하나의 동일한 道가 각각 ‘始物’하고 ‘終物’하는 것을 가리키는 것이라고 보았다. 이후로 『노자』에 주석을 단 학자들은 대개 원문의 두 ‘其’자가 각각 無와 有 또는 道體와 道用을 가리키는 것이라고 보았다. 진고응은 “항상 無를 따르는 가운데서 도의 奧妙함을 관조하고, 항상 有를 따르는 가운데서 도의 端倪를 관조한다”(陳鼓應, 『老子今註今譯及評介』, 臺灣商務印書館, 1997, 52쪽)라고 번역하고 있다. 그러나 만물의 존재가 전제되지 않은 상태에서 ‘道와 德’ 또는 ‘道體와 道用’ 내지 常無와 常有를 논하는 것은 무의미한 일이다. 따라서 ‘觀其妙’가 道體 또는 常無를 가리키는 것이고 ‘觀其微’가 道用 또는 常有를 가리키는 것이라고 본다 해도, 이들은

문장 모두가 ‘하나의 주체로서의 만물이 자기 자신 뿐 아니라 여타의 만물을 觀한다’는 의미를 담고 있는 것으로 이해해야 한다는 말이다. 왜냐하면 바로 앞 구절인 ①-b에서 도가 ‘만물’의 상태로 자기를 轉成하는 과정에 관해 설명하였다면, 이제는 그 만물들이 ‘어떤 상태로 존재하는가, 어떻게 생명을 영위하는가’, 그리고 만물은 ‘서로를 어떻게 인식하고 관계를 맺는가’라는 등의 문제에 관해 논의하는 것이 마땅한 순서라고 보기 때문이다.

그런데 여기에서 주의해야 할 것은, 노자가 이 글에서 의도하는 것이 순수 논리에 근거한 정합적인 체계를 제시하고자 한다거나 단순히 객관적인 사실의 세계를 설명해 주려는 데 있지 않다는 점이다. 이 글 속에는 문제가 있는 만물의 세계, 그 가운데서도 도를 제대로 구현하지 못하고 있는 왜곡된 ‘인간’의 현실을 도가 제대로 구현되는 본연의 세계로 되돌려 놓으려는 노자의 의도가 담겨 있다.<sup>13)</sup> 이렇게 볼 때, 이제 ‘상무욕’과 ‘상유욕’의 주체가 되는 것은 만물 가운데의 ‘人’으로 좁혀진다. 그리고 바로 이 인간의 ‘欲’의 차이에 따라 이어지는 구절에서의 ‘其’자 즉 ‘만물’이 갖는 실제적인 내용도 ‘妙’와 ‘徼’라고 하는 상반적인 것으로 나타나게 된다. 이후로 이어지는 ②-b에서의 실제적인 주어 또는 주체가 되는 것도 역시 ‘인간[無欲 또는 有欲]’이다. 전체적으로 볼 때 제1장의 각 문장에서 내용상의 주체가 되는 것은 「常道·常名 → 無名[始] → 有名[母] → 萬物」이며, 마지막 단계인 만물

---

결국 만물에 내재되어 있는 것이거나 만물을 통해 구현되고 있는 것을 뜻하는 것이라고 보아야 한다. 그렇지만 蘇轍은 “聖人體道以爲天下用, 入於衆有而‘常無’, 將‘以觀其妙’也. 體其至無而‘常有’, 將‘以觀其徼’也”(『老子解』)라고 풀이 하였는데, 여기에서 ‘衆有’는 원문의 ‘其’ 즉 萬物을 가리키는 말이라고 할 수 있다.

- 13) ②-a와 ②-b 문장들의 내용을 만물[인간]이 도를 체오하는 방법에 관해 논한 것이라고 이해할 경우에는 반드시 다음과 같은 내용을 전제해야 한다. 즉 도가 만물의 상태로 자기를 전개했다면, 그러한 만물은 도 자체와 하나로서 있는 것이기 때문에 그들이 특별한 어떤 방법에 의거해 도를 체오해야만 할 이유가 없을 것인데, 그럼에도 불구하고 그들이 도를 체오하는 방법에 관해 굳이 말을 한다면 그것은 곧 만물에게 무엇인가 문제가 있다는 것을 전제하는 것 일 수밖에 없다는 점이다.

에서 다시 人[무욕·유욕]으로 좁혀지고 있다. 이에 따라 논의의 주체도 점차적으로 구체화된다. ①-a와 ①-b는 근원 존재와 그의 활동 및 만물의 발생에 관해 설명한 것이고, ②-a와 ②-b는 만물 가운데 하나의 類로서 존재하는 인간 즉 侯王을 포함한 백성들 본연의 모습, 그리고 그들이 왜곡되는 이유와 그 왜곡된 모습이 본연의 모습으로 복귀해 갈 수 있는 방법의 핵심을 제시한 것이라고 할 수 있다.<sup>14)</sup> 한마디로 말하자면, 제1장 전체의 실제적인 논의의 기점은 다름 아닌 ‘만물’에 있다. 그리하여 ‘常道’이든 ‘常名’이든, ‘無名’이든 ‘有名’이든, ‘常無欲’이든 ‘常有欲’이든, ‘妙’든 ‘徼’든, ‘同’이든 ‘玄’이든, 심지어 ‘玄之又玄, 衆妙之門’에 이르기까지 이 모든 것들의 의미는 반드시 ‘만물’과의 관계 속에서 논의되고 이해되어야 한다. 더욱이 道로부터 이탈하여 왜곡된 모습을 노정하고 있는 현실로서의 만물[有欲·貪欲之人]을 전제하지 않는다면, 저 모든 것에 관한 논의는 무의미한 것이 되고 만다.

도는 자기 전개와 활동을 통해 만물의 상태로까지 자기를 轉成해 간다. 말하자면 도가 자연한 자기 법칙에 의거해 자기를 전개하는 極端[제25장에서 ‘遠’]에서 나타난 본연의 현상이 곧 만물이다. 그러므로 만물은 도에서 분리되어 나온 독립체로서 존재하는 것이 아니라, 어디까지나 자신 속에 도를 含藏<sup>15)</sup>하고 있는 존재로서 도와 一體로서

14) 이러한 설명 구조를 취하고 있는 전형적인 문장의 예가 바로 제42장과 제52장이다.

제42장의 “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物”은 道가 자기를 전개하여 만물로 轉成하는 과정을 설명한 것이고[만물의 발생], “萬物負陰而抱陽, 沖氣以爲和”는 만물의 본연의 모습을 설명한 것이며, “人之所惡, 唯孤寡不穀, 而王公以爲稱”은 후왕을 비롯한 백성들이 본연의 모습을 왜곡해 도의 운행 궤도에서 이탈해 있다는 것을 전제하는 가운데 우선 侯王이 본연의 모습으로 복귀한 것에 관해 설명한 것이다. 마지막의 “人之所教, 我亦教之. 強梁者不得其死, 吾將以爲教父”는 복귀의 방법을 보다 구체적으로 제시한 것이다.

제52장의 “天下(萬物; 子)有始, 以爲天下母”는 제1장의 “無名, 天地(萬物)之始; 有名, 萬物之母”에 해당하는 것이며, “既得其母, 以知其子; 既知其子, 復守其母, 沒身不殆. 塞其兌, 閉其門, 終身不勤”은 제1장의 “常無欲, 以觀其妙”에 해당하고, “開其兌, 濟其事, 終身不救”는 제1장의 “常有欲, 以觀其徼”에 해당하며, “見小曰明, 守柔曰強. 用其光, 復歸其明, 無遺身殃, 是爲襲常”은 제1장의 “玄之又玄, 衆妙之門”에 해당한다.

15) 만물에 내재된 도는 ‘萬物之奧’(제62장)로서 존재한다.

있는 것이다. 이렇게 도를 함장하고 있는 본연의 만물은 ‘反’·‘柔弱’·‘和’·‘常’·‘明’의 상태를 유지한다. 본연의 인간 역시 이러한 만물 가운데 하나의 類로서 존재한다. 그렇지만 현실의 인간은 그 본연의 상태를 유지하지 못하고 ‘強梁’·‘壯老’해짐으로써 분열·대립하는 폐도·실도·무도한 세상을 형성하고 있다. 노자가 보기에 이처럼 폐도·실도·무도한 세상을 형성하는 근원은 무엇보다도 인간의 貪欲에 있다. 그런 까닭에 노자는 “無名, 萬物之始; 有名, 萬物之母”라고 하여 도가 만물의 상태로 자기를 전성하는 과정을 인식론적인 측면과 결부시켜 설명 한 후, 곧바로 이어서 “故常無欲, 以觀其妙; 常有欲, 以觀其徼”라고 하여 인간의 ‘欲’에 관해 거론하고 있는 것이다.<sup>16)</sup> 즉 ‘상무욕’과 ‘상유욕’에 의한 존재들의 차이 및 그 존재들에 대한 인식의 차이를 간단 명료하게 지적해 주고 있는데, 그것이 바로 ‘妙’와 ‘徼’라는 글자이다.

字意上 ‘妙’는 일반적으로 眇와 同字로서 ‘精微하여 헤아릴 수 없다’<sup>17)</sup>는 의미를 지니고 있는 것으로 이해된다. 이에 비해 ‘徼’는 밖

16) 노자는 제1장에서 인간의 欲의 문제를 제기하였고, 제2장에서는 知의 문제와 연관하여 無爲不言을 거론하였으며, 이어서 제3장에서는 無欲無知無爲의 문제를 한꺼번에 거론하였다.

17) 段玉裁의 『說文解字注』에서 “說文에는 妙자가 없는데, 眇는 곧 妙이다”라고 했다. ‘眇’에 대해 『설문해자』에서 “眇, 一曰不明也, 小目也”라고 했다. 이로써 볼 때 ‘妙’는 眇와 통하는 글자로서 細微眇小의 의미를 지닌 것으로 이해할 수 있다. 한편 『周易說卦傳』에서는 “神也者, 妙萬物而爲言者也”라고 하였다. 『呂氏春秋審分』에 “所知者妙矣”라는 구절이 있는데, 이에 대해 高注에서는 “妙, 徼也”라고 하였다.

『노자』의 경우 ‘妙’는 “常無欲, 以觀其妙, … 衆妙之門”(제1장), “古之善爲道者, 微妙玄通, 深不可識”(제15장), “善人者, 不善人之師; 不善人者, 善人之資. 不貴其師, 不愛其資, 雖智大迷, 是謂要妙”(제27장)와 같은 예에서 4회 사용되었다. 특히 ‘要妙’에 대해 진고응은 ‘精要玄妙한 도리’라고 설명하였다. 그런데 다른 어떤 사람은 ‘긴요한 방법’이라고 해석하기도 하며, 심지어는 杳渺 즉 迷茫이라고 해석하기도 한다. 그런데 필자가 생각하기에 ‘要妙’는 말 그대로 ‘모를 필요로 하는 것[서로가 상대방의 모를 보려고 노력할 필요가 있다는 뜻]’이라고 보는 것이 좋을 것 같다. 『노자』에서의 ‘妙’는 微·妙이면서 동시에 妙·明이기 때문이다. 도를 體悟하지 못한 사람의 소견을 기준으로 해서 표현할 때 그것은 微妙이지만, 도를 체오한 경지에 있는 사람을 기준으로 해서 표현할 때는 그것이 妙·明[“自知者明”, “知常曰明”]이 되는 것이다.

으로 드러난 현상의 ‘끝’을 의미하는 글자라고 한다.<sup>18)</sup> 그러면 이들의 관계는 어떠한가? 혹자는 ‘妙’는 도의 본체[無 또는 無名]를 형용하는 글자이고, ‘徼’는 도의 작용[有 또는 有名; 여기에서는 현상 세계를 의미한다]을 형용하는 글자라고 이해한다. 즉 無[無名]와 有[有名] 또는 본체와 현상은 하나인 도에서 통일을 이룬다는 것이다. 卽體卽用·體用一源이라는 관점에서 보면 이러한 해석에도 일리가 있기는 하다. 본체와 현상은 본래 圓融한 관계에 있는 것이므로 본체가 곧 현상이고, 현상이 곧 본체라고 말할 수 있다. 그러나 이렇게만 본다면, 노자가 문제시할 현상은 아무것도 없다는 실로 난감한 문제가 발생한다. 위와 같은 견해에 따르면, 본체이든 본체의 작용[현상]이든 존재하는 모든 것은 본래 온전한 하나인 도에 의한 것이고, 따라서 세상에는 아무런 문제도 없어야만 한다. 하지만 노자는 여러 장들에서 폐도·실도·무도한 사회상을 거듭 비판하고 있을 뿐 아니라, 바로 제1장의 첫 구절에서부터 ‘非常道’와 ‘非常名’을 부정하고 ‘常道’와 ‘常名’을 대긍정하고 있다. 말하자면, 노자는 왜곡된 현실이 있음을 전제로 놓고, 그 현실을 어떻게 시정할 수 있느냐라는 데 관심을 집중하고 있는 것이다.

그런데 바로 여기에서 또 하나의 문제가 발생한다. 즉 노자는 한편으로 존재하는 모든 것은 도에 의해 完整·圓融한 상태로 있는 것이라고 말하면서, 다른 한편으로는 이 도에서 이탈한[왜곡된] 실도·폐도·무도한 사회가 있다는 것을 인정하고 게다가 그것을 시정하고자 『노자』를 저술한 것으로 이해되는데, 이러한 노자의 견해와 자세는 자체

18) 焦竑의 『老子翼』에서는 ‘竅’는 만물이 나오는 구멍과 의미가 통하며, 또한 ‘邊際[국경·끝·가장자리·변두리]’와 ‘歸’라는 의미를 갖기도 한다고 말한다. 한편 진고응은 ‘徼’에 대한 해석을 네 가지로 정리한 바 있다. 첫째는 歸結이라는 의미로서 왕필이 말한 “요는 마침으로 돌아감이다[徼, 歸終也]”라는 해석을 들 수 있다. 둘째는 ‘竅’ 즉 구멍이라는 의미로서 黃茂材와 馬紱倫의 주장이다. 셋째는 ‘徼’ 또는 噉 즉 밝다라는 의미로서 敦煌本을 들 수 있다. 넷째는 邊際라는 의미로서 陸德明·董思靖·陳景元·吳澄의 주장을 들 수 있다. 이 가운데서 진고응은 네 번째의 학설을 따르고 있다(陳鼓應, 『老子今註今譯及評介』, 臺灣商務印書館, 1997, 49-50쪽 참조). 필자가 생각하기에 ‘邊際’는 본연의 모습에서 멀어지거나 이탈해 있는 현상을 의미하는 것 같다.



모순을 안고 있는 것이 아닌가라는 것이다. 필자가 이해하기에 노자는 기본적으로 본체와 현상의 세계가 만물의 단계에서 一體를 이루고 있다고 보고 있지만, 그렇다고 해서 현상으로 전개된 만물의 모습을 전적으로 다 긍정하는 것은 아니다. 노자는 현상의 세계를 크게 두 부류로 나누어 본다. 즉 ‘도를 구현하고 있는 본연의 현상[有道; 다양한 모습으로 있을 수 있다]’과 ‘도를 제대로 구현하지 못하는 왜곡된 현상[廢道; 여기에는 무수한 정도의 차이가 있다]’이 그것이다. 물론 전자에도 도는 내재되어 있고 후자에도 도는 내재되어 있다. 그런데 노자가 ②-a에서 의도하는 것은 단순히 본체와 현상이 하나로 圓融하게 和諧를 이루고 있다는 것만을 설명하려는 것이 아니다. 노자는 여기에서 나아가 본연의 현상과 비본연적인 왜곡된 현상의 차이를 낳는 ‘근원’이 무엇인가를 밝히고, 원초적인 차원에서부터 비본연적인 왜곡된 현상을 본연의 현상으로 되돌려 놓으려고 하는 의도를 전제하고 있는 것이다. 노자가 바라본 당시의 사회는 본연의 현상이 아니라 인간의 貪欲과 智謀와 作爲에 의해 왜곡된 현상이었다. 노자가 부정하고 또한 시정하고자 하는 것은 바로 이 ‘왜곡된 현상[常有欲, 以觀其徼]’이지, 본연의 현상[常無欲, 以觀其妙]조차도 포함하는 것은 결코 아니다.

필자가 보기에 ‘妙’든 ‘徼’든 이들은 모두가 이미 현상화된 만물의 존재 상태를 가리키는 말이다. 본문의 ‘其’ 즉 ‘만물’의 실제적인 모습은 ‘妙’와 ‘徼’로 구분되는데, 이는 다름 아닌 인간 자신의 ‘상무욕’과 ‘상유욕’에서 연유하는 것이다. 여기에서 ‘妙’란 무명[無·始]과 유명[有·母]과 만물이 一體로 있는 것, 즉 도·덕에 의거하는 ‘만물의 자연한 생명 활동’인 본연의 현상을 일컫는 말이다. 말하자면 도와 덕의 자연한 존재와 작용이 만물 가운데 一體로 있으면서 유감 없이 자기의 생명 활동을 영위하는 본연의 현상을 형용하는 말이 ‘妙’인 것이다. 만물을 중심으로 해서 보면, ‘妙’는 본체인 도를 체오[本悟; 自知者明·知常曰明]한 상태에서 본체와 현상이 圓融하게 존재하고 있는 상태인 것이다. 이러한 妙의 현상이 여타의 장에서 ‘反’·‘柔弱’·‘和’·‘常’·‘明’ 등과 같은 개념으로 거듭 설명된다. 그런데 본연의 현상은 분리·

구분되지 않고 整體的으로 있는 것이므로, 분별 의식에 매여 있고 剛強함을 추구하는 속인의 昭昭·察察한 왜곡된 눈에는 그것이 그다지 분명하지도 않고 또한 활동력도 미약한 것으로만 보인다. 그래서 속인들의 관점을 기준으로 놓고 표현할 때는 이것을 ‘微妙’라고 말하기도 하는 것이다. 노자는 上士·中士·下士에 관해 말하고 있는데, 중사·하사 가운데서도 특히 하사가 본연의 모습을 보이는 자[善爲道者]를 대할 때 그는 ‘微妙玄通, 深不可識’(제15장)한 존재로만 여겨지고 또한 昏昏·悶悶한 존재로 보일 수 있다는 것이다. 大道의 운행 활동도와 마찬가지로 묘사된다. 노자는 “大道汎兮, 其可左右, … 常無欲, 可名於小”(제34장)라 하고, 다시 “見小曰明”(제52장)이라고 하였다. 즉 대도가 작용하는 모습은 小라고 이름할 수 있는데, 이 小가 곧 妙인 것이며, 이 小 즉 微妙와 하나가 될 때 明이 된다는 것이다.

이에 반해 ‘微’란 始와 母 즉 도와 덕의 본연의 작용 범위를 벗어나 있는 만물의 비본연적인 作爲 즉 왜곡된 현상을 묘사하는 말이다. 이는 不調和의 갈등 상태에 있는 모든 것을 의미하는데, 노자가 비판·부정의 대상으로 삼고 있는 모든 것들이 이에 해당한다. 이는 본연의 모습인 妙의 상태를 벗어난 것 즉 인위적으로 분리·구분·규정·한정·고정화시켜 놓음으로써 분명해 보이며, 智謀[知人者智]와 作爲를 일으켜 쟁탈하고 투쟁하는 強梁·剛強한 모습[勝人者有力]을 가리킨다. 이른바 ‘俗人昭昭’·‘俗人察察’(제20장)로서 인간의 욕망이 질주하고 들끓는 세계이다. 만물 가운데 하나로서 존재하는 인간, 그리고 그 가운데서도 ‘상유욕’하는 인간은 만물의 ‘微’만을 觀하고 그에 貪着하게 된다. 그리하여 도가 자기를 顯現하는 본연의 세계, 즉 反·柔弱·和·常·明의 세계 및 素樸·嬰兒·赤子の 상태가 인간의 탐욕에 의해 가려지고 혼란스러워지는 것이다.

‘妙’는 도·덕에 따르는 본연의 활동이자 삶이기 때문에 전혀 문제시 될 것이 없다. 이것이야말로 노자가 추구하는 본연의 삶의 모습인 것이다. 이러한 차원에서의 妙의 세계에는 ‘微’의 의미가 전혀 들어 있지 않으며, 사실상 이러한 모습 역시 말로써 설명되거나 개념으로써 전달

되는 것이 아니다.<sup>19)</sup> 그러나 ‘徼’는 비본연적인 것이기 때문에 본연의 모습으로 복귀하지 않으면 안 된다. 따라서 『노자』에서 제시되는 爲道者의 行道 행위는 바로 이 후자와 연관되는 것이다. 달리 말하면, 후자의 세계가 있기에 전자의 세계에 관해 억지인줄 알면서도 굳이 설명하고 형용하고자 하는 것이다[‘強爲之名曰’, ‘強爲之容’]. 만일 전자의 세계만이 존재하는데도 그것에 관해 묘사하고 설명하고자 한다면 그것이야말로 더 없는 作爲[餘食贅行]가 될 것이다. 모든 사회 현실이 도가 구현되는 현상인 衆妙로만 펼쳐지고 있는 것이라면, 도에 관한 설명은 애초에 필요치 않을 것이다. 따라서 “常有欲, 以觀其徼”하는 일이야말로 노자가 저술을 통해 그의 철학을 제시하게 되는 직접적인 출발점이 되는 것이다. 이처럼 노자 철학의 출발점은 ‘상유욕, 이관기요’하는 데 있지만, 그 궁극적 목적은 오히려 ‘常無欲, 以觀其妙’하는 데 있다. 이러한 기본 구도는 노자의 철학 체계가 失道한 현실에서 출발하여 도가 제대로 구현되는 세계로 복귀하는 것을 목표로 하는 구조를 취하게 되는 데 기반이 되는 역할을 한다.

그런데 앞서서도 말했듯이 徼의 현상을 보이는 존재라고 해서 도의 내재와 덕의 작용이 전혀 없고, 따라서 妙의 현상이 전혀 존재하지 않는다고 한다면, 이는 결국 도가 만물의 근원이라는 대전제를 부정하는 결과를 낳고 만다. 이렇게 되면 노자가 말하는 爲道論은 물론 復歸論이라는 것도 성립될 수 없다. 도가 만물의 근원이라면, 그 도에 따라 생명을 영위하는 본연의 만물에게 있어서도 도가 근원이 되어야 함은 물론이거니와, 도에 따르지 못하는 생을 영위하는 왜곡된 만물에게 있어서도 도는 반드시 그들의 생명의 근원으로서 그들 자신 속에 내재되어 있어야만 한다.<sup>20)</sup> 도의 이러한 근원성과 내재성이 復歸論의 결정적인 근거로서 작용하는 것이다. 『노자』라고 하는 책이 언제

19) 제15장에서 “古之善爲道者, 微妙玄通, 深不可識. 夫唯不可識, 故強爲之容 …”이라고 한 것을 염두에 둔 말이다.

20) 『노자』 제62장 : 道者萬物之奧, 善人之寶, 不善人之所保. … 古之所以貴此道者何? 不曰: 以求得, 有罪以免邪? 故爲天下貴.

어디에서든 갈등이 있는 상황에서 어떤 실제적인 기능을 할 수 있다면, 그것은 바로 이러한 내용을 전제로 하고 있기에 가능한 것이다.

물론 微의 세계에는 수많은 정도의 차이와 層差가 있을 수 있다. 이 모든 것을 노자는 “常有欲，以觀其微”라는 말로 압축해서 표현하였다. 그런 가운데서도 그는 도·덕으로부터의 이탈이 극단에 이른 것을 ‘甚’·‘奢’·‘泰’라고 규정하였으며, 또한 ‘실도’·‘폐도’·‘무도’라는 말로 표현하였던 것이다. 그렇지만 이 역시 결코 도의 절대적인 부재나 결여를 의미하는 것이 아니라, 도가 구현되지 못하는 극단적으로 왜곡된 현상을 辛辣하게 표현한 것일 뿐이다. 그런데 이 극단조차도 넘어선다면 그것은 곧 死滅이기 때문에 거기에 대해서는 더 이상 무어라고 말할 수도 없고 또한 언급할 필요도 없게 된다.<sup>21)</sup>

이렇게 볼 때, 노자는 과연 순전한 妙와 극단적으로 왜곡된 微라고 하는 두 가지 현상의 차이점을 설명하는 데서 만족하고자 했던 것이라고 할 수 있을까? 이어지는 원문인 “此兩者同，出而異名 …”과 연관해서 보면 결코 그렇지 않은 것 같다. 필자가 생각하기에 “상무욕, 이관기묘”와 “상유욕, 이관기묘”의 사이에는 ‘무욕/유욕’ 또는 ‘유욕/무욕’이 混在하는 상태가 헤아릴 수 없을 정도의 층차로 있으며, 이에 의한 ‘묘/요’ 또는 ‘요/묘’의 혼재가 중층으로 펼쳐지고 있다. 즉 오로지 無欲인 주체만도 아니고 철저히 有欲인 주체만도 아닌, 무욕과 유욕이 중층적으로 혼재하는 주체의 境地에 무수한 다름이 있다는 말이다. 노자는 이 모든 것을 다시 ‘玄’이라는 단 한마디 말로 압축시킨다.

21) 노자는 “吾所以有大患者，爲吾有身”(제13장)이라고 했는 바, ‘爲吾有身’이란 有欲[有智有爲]하는 것에 의해 微 즉 失道에 이르는 것을 의미한다. 微를 되돌려 ‘及吾無身’하지 못하면 끝내는 死滅에 이르고 만다. 그래서 노자는 “物壯則老，是謂不道，不道早已”(제30장). “益生曰祥，心使氣曰強，物壯則老，謂之不道，不道早已”(제55장). “強梁者不得其死”(제42장). “人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒”(제76장)라고 거듭 말하고 있는 것이다. 제74장에서는 “民不畏死，奈何以死懼之！若使民常畏死而爲奇者，吾得執而殺之，孰敢？常有司殺者殺。夫代司殺者殺，是謂代大匠斲。夫代大匠斲者，希有不傷其手矣”라고 했는데, 이는 도에서 이탈함이 극에 이른 존재를 어떻게 해야 하는가에 관해 설명하고 있는 것이다.

## 同·玄[一心]

常無欲[常無心] : … 無欲/有欲/無欲/有欲/無欲/有欲/無欲/有欲/無欲/有欲 … : 常有欲  
 → 欲又欲[貪欲] - (心亂·心使氣·心發狂·開兌·爲目) - 觀其徼[智]  
 觀其妙[明] - (虛靜·虛心·弱志·恬淡·心善淵) - 欲不欲[寡欲] ←

## 玄覽

이 일련의 과정상에서 말해지는 ‘無欲’은 사실상 欲不欲이라는 수양에 의해 정도상 무수한 차이를 갖는 상대적인 寡欲<sup>22)</sup>이다. 여기에서의 ‘有欲’ 역시 欲又欲이라는 왜곡에 의해 정도상 무수한 차이를 갖는 상대적인 탐욕이다. 그런데 이들 ‘유욕’과 ‘무욕’에 따라 순전한 ‘妙’의 현상만도 아니고 극단적인 왜곡으로서의 ‘徼’의 현상만도 아닌, 妙와 徼가 중층적으로 혼재하는 「… 妙/徼/妙/徼/妙/徼/ …」라는 현상 세계의 다름이 있게 된다.

중요한 것은 노자가 이 가운데서 常無欲의 상태로 가는 虛化·靜化의 방향을 취하고 있다는 점이다. 그런데 그는 이러한 虛化·靜化가 단 한번에 이루어지는 것이거나 고립적으로 가능한 것이 아니라 지속적으로 거듭되어야 하는 것으로 보고 있다[致虛極, 守靜篤]. 그래서 去甚·去奢·去泰 즉 탐욕의 제거 방법을 ‘損之又損’(제48장)이라고 하는 점차적인 爲道의 과정으로써 설명하고 있다. 여기에서 ‘又’는 거듭한다는 의미인 바, 이를 적극적으로 표현한 것이 ‘重積德’(제59장)이라고 할

22) 제19장의 “見素抱樸, 少私寡欲”은 바로 이러한 과정을 한마디로 압축하여 말한 것이라고 할 수 있다. ‘見素抱樸’은 본연의 모습에 중점을 두어 적극적으로 표현한 것이고, ‘少私寡欲’은 비본연적인 모습을 제거하는 데 중점을 두어 소극적으로 표현한 것이다. ‘素樸’은 私·欲이 虛化·靜化된 常無欲의 상태에서 드러나는 본연의 모습 즉 妙를 의미하는 것이라고 할 수 있다. “少則得, 多則惑”(제23장)도 이와 통하는 의미라고 할 수 있는데, 왕필은 이에 대해 “多則遠其眞, 故曰惑也. 少則得其本, 故曰得也”라고 설명했다.

수 있다.<sup>23)</sup> 그런데 ‘致虛極’이라고 하는 부정의 길은 곧바로 ‘守靜篤’이라고 하는 긍정의 길로 이어진다. 또한 樸을 향해 찾아 들어가는[抱樸] 길은 동시에 素를 드러내는[見素] 길이 된다. 따라서 부정과 긍정, 찾아 들어가는 길과 드러내는 길은 각각 별개의 것으로 있는 것이 아니다. 이들은 항상 역비례의 관계로서 상호 교차하고 있는 것이다.<sup>24)</sup> 그래서 비본연적인 것의 해체와 제거는 해체와 제거로써 끝장을 보는 부정이 아니라, 본연의 모습을 드러내는 강한 긍정이 되는 것이다. 이런 이유에서 노자는 ‘虛其心’·‘弱其志’를 말하면서도 또한 이른바 ‘強行者有志’<sup>25)</sup>를 긍정하고 있는 것이다.

어떠한 단계에 있던 자신에게 본래적으로 내재되어 있는 도·덕에 점차 가까워지는[본연의 모습이 드러나는] 無欲의 방향으로 趨行하면 중층의 妙를 觀하게 되지만, 반대로 자신에게 내재된 도·덕에서 점차

23) 노자가 上士中士下士를 설정하고 있다는 것, 그리고 『노자』라고 하는 책이 있다는 사실 자체가 道로 복귀하는 것이 일순간에 이루어질 수 있는 일이 아니라는 점을 반증한다. 그것이 단번에 이루어지는 것이라면, 노자는 책이 아니라 말로써 당시의 사람들에게 얼마든지 도를 전할 수 있었을 것이다. 『史記』의 기록이 사실이라면 關令尹喜는 왜 도를 설명해 달라고 하지 않고 굳이 저술을 남겨달라고 했을까[至關, 關令尹喜曰: “子將隱矣, 彊爲我著書.” 於是老子洒著書上下篇, 言道德之意五千餘言而去, 莫知其所終]? 그 의미는 단순히 『노자』라고 하는 書物이 남게 된 연유만을 설명하는 것이 아니라, 도를 체오하기 위해서는 점진적인 과정을 거쳐야만 한다는 의미까지도 포함하고 있는 것이다.

『노자』 제63장의 “圖難於其易, 爲大於其細. 天下難事必作於易, 天下大事必作於細. 是以聖人終不爲大, 故能成其大.” 제64장의 “其安易持, 其未兆易謀. 其脆易泮, 其微易散. 爲之於未有, 治之於未亂. 合抱之木, 生於毫末; 九層之臺, 起於累土; 千里之行, 始於足下.” 제15장의 “孰能濁以靜之徐清? 孰能安以動之徐生? 保此道者, 不欲盈.” 제59장의 “治人事天, 莫若嗇. 夫唯嗇, 是以早服. 早服謂之重積德, 重積德則無不克, 無不克則莫知其極, 莫知其極, 可以有國. 有國之母, 可以長久. 是謂深根固柢, 長生久視之道.” 등은 모든 일은 점진적인 과정을 거쳐 왜곡되고 또한 점진적인 과정을 거쳐 본연의 모습으로 복귀된다는 뜻을 담고 있는 글이라고 이해된다.

24) 이러한 의미를 담고 있는 것이 “故物或損之而益, 或益之而損”(제42장)라는 표현일 것이다.

25) 이는 제41장의 “上士聞道, 能行於其中”과 상통하는 말로서, 도에 합치하는 생활을 실천하는 것을 의미한다.

이탈하는[엄폐하는] 有欲의 방향으로 추행하면 중층의 徼만을 觀하게 된다.<sup>26)</sup> 그런데 여기에서 ‘觀’이란, 진실한 대상이든 왜곡된 대상이든, 고차원의 대상이든 저차원의 대상이든, 내적인 대상이든 외적인 대상이든 어쨌든 인식의 주체와 인식의 대상이 분리되지 않고 ‘하나’로 되는 상태를 의미한다.<sup>27)</sup> 즉 존재와 인식과 행위가 ‘一體’로 있는 것을 의미한다. 『노자』에서의 ‘觀’은 ‘觀察/顯示’ 또는 ‘見/現’이라는 의미이기보다는 “同於道者 … 同於德者 … 同於失者”에서의 ‘同’의 의미이다.<sup>28)</sup> 이렇게 볼 때 ‘존재와 인식과 행위의 일체’는 어느 단계에서나 있는 것이다. 그러나 이것이 ‘觀其妙’와 ‘觀其徼’로 표현될 때 이들의 내용상에는 현격한 차이가 존재한다. 妙한 姿態를 유지하는 존재는 일단 其妙와 하나가 되지만, 徼의 상태에 있는 존재는 其徼와 하나가 된다. 이러한 내용의 대체가 제23장에서 설명되고 있다.<sup>29)</sup> 말하자면

26) “常無欲, 以觀其妙”로 향하는 각 단계마다에서 자신의 欲의 정도에 따라 바로 자기 자신이 달라지고, 이에 의해 자신이 보는 세계 역시 달라진다. 이에 반해 ‘常有欲’으로 나아가는 길은 자신을 왜곡하고, 그에 따라 자신이 바라보는 세계 역시 그만큼 협소해지고 왜곡된다. 이렇게 협소해지고 왜곡되어 배타적인 태도를 취하는 존재들은 서로를 포용하지 못해 갈등을 일으킬 수밖에 없다.

27) 필자는 ‘인식의 주체’와 ‘인식의 대상’이라는 말을 사용하였는데, 사실 이러한 표현은 노자 철학과 어울리지 않는 것이라고 할 수 있다. 그러나 이러한 표현을 전혀 사용하지 않고서 노자 철학을 나름대로 이해하고 설명하기란 거의 불가능한 일이기도 하다. 따라서 이러한 표현을 사용하는 것은 부득이한 일이라고 할 수 있다.

여기에서 ‘觀’은 본연의 존재이든 왜곡된 존재이든 존재를 있는 그대로 바라보는 것을 의미한다. 이는 ‘인식>사실’의 관계도 아니고 ‘인식<사실’의 관계도 아닌, ‘인식=사실’의 관계이다. 왜냐하면 존재란 자기가 본 만큼의 존재일 뿐이기 때문이다. 자신에게 존재하고 있는 것처럼 보이는 것을 실제로 존재한다고 생각한다는 것이다. 따라서 노자 철학에서는 존재와 인식을 분리해서 생각할 수 없다.

28) 노자의 ‘同於道’는 주체와 객체, 주관과 객관의 자각적인 동일이 아니라 주체를 ‘常道’의 自然無爲한 自在性 가운데로 융입시키는 것이므로 사실상 자유를 얻지 못하는 것이며, 이는 단지 주관정신상의 자아 위안일 뿐이라고 비판받기도 한다. 그러나 노자가 말하는 도는 객관적으로 존재하는 것만이 아니라 사실 인간을 포함한 모든 만물에 내재되어 있는 것이다. 그러므로 인간 자신에 내재해 있는 도를 실현한다는 점에 착안한다면, ‘同於道’하는 것은 진실로 참 자유를 실현하는 길이 되는 것이다.

29) “故從事於道者, 道者同於道, 德者同於德, 失者同於失. 同於道者, 道亦樂得之;

『노자』에서의 ‘觀’은 단순히 대상으로서 있는 사물을 ‘본다’·‘인식한다’·‘관찰한다’라는 정도의 의미를 넘어서는 어떤 것을 의미한다. 그것은 대상과 기꺼이 하나가 되는 ‘同’<sup>30)</sup> 또는 ‘樂得之’를 의미하는 것이라고 할 수 있다.<sup>31)</sup> 그런데 노자는 “상유욕, 이관기묘”를 버리고 “상무욕, 이관기묘”를 추구한다. 그래서 “致虛極, 守靜篤. 萬物並作, 吾以觀其復”(제16장)이라고 말하는 것이며, 또한 “故以身觀身, 以家觀家, 以鄉觀鄉, 以國觀國, 以天下觀天下”(제54장)라고도 말하는 것이다. 이들 구절에서의 ‘觀’은 ‘同於德’·‘同於道’에서의 ‘同’ 뿐 아니라, ‘抱一’·‘抱樸’에서의 抱라든가 ‘得一’에서의 得의 의미와도 상통하는 의미를 지니고 있다.

그런데 이러한 기본적인 내용을 확대해서 『노자』 전체에 적용해 보면, 사실 ‘妙’한 자태를 유지하는 존재는 ‘其妙’와만 하나가 되는 것이 아니다. 그러한 존재는 ‘其妙’ 뿐 아니라 모든 차원의 ‘其微’와도 하나가 된다. 이는 제10장의 “滌除玄覽, 能無疵乎”, 즉 제49장의 ‘常無心’을 바탕으로 하는 것이다. 그래서 노자는 “성인은 항상 무심하여 백성의 마음으로써 그 마음을 삼는다. 선한 자에 대해서 나[성인]는 선으로 대하고, 불선한 자에 대해서도 나[성인]는 역시 선으로 대하는데, 이렇게 하는 데 덕의 선함이 있다. 미더움이 있는 자에 대해서 나는 미덥게 대하고, 미덥지 않은 자에 대해서도 나는 역시 미덥게 대하는데, 이렇게 하는 데 덕의 미더움이 있다. 성인은 천하에 임함에 있어 무심하게 천하를 위해 그 마음을 쉬는다. 설사 백성들이 그들의 귀와 눈이 좋아 함을 따라 욕심을 부리고 방탕한 생활을 할지라도 성인은 자신의 수준을 낮추어 갓난아기를 대하는 자세로 백성을 대한다”<sup>32)</sup>라고 말하

同於德者, 德亦樂得之; 同於失者, 失亦樂得之.”

30) “此兩者同, 出而異名, 同謂之玄”과 “和其光, 同其塵, 是謂玄同”(제56장)에서의 ‘同’은 완전한 同一 또는 一體의 의미가 아니라, 같음 가운데 다름이 있고 다름 가운데 같음이 있는 이질성을 포함하는 玄으로서의 ‘同’이다.

31) 『莊子秋水』에서 말하는 “我知之(魚之樂)濠上也”에서의 ‘知’의 의미가 이에 가까운 것이라고 생각된다.

32) 『노자』 제49장 : 聖人常無心, 以百姓心爲心. 善者, 吾善之; 不善者, 吾亦善



는 것이다. 바로 여기에서 ‘微妙玄通’·‘玄覽’·‘玄同’·‘玄德’ 등의 실체가 제시되며, 그리고 이를 설명하기 위한 노자 특유의 ‘正言若反’ 식의 논리 즉 ‘玄-妙’의 논리가 펼쳐진다.

## 2. 同·玄, 그리고 重玄과 衆妙의 관계

②-b의 경우 백서 갑본에는 “兩者同出異名同胃玄之有玄衆眇之□”로 되어 있고 을본에는 “兩者同出異名同胃玄之又玄衆眇之門”이라고 되어 있어, 백서본을 따른다 해도 단구를 확정하는 것이 쉽지 않다. 여기에서는 ‘也’라는 조사를 사용하지 않기 때문이다. 그래서 사람들은 이 글을 “兩者同出, 異名同胃, 玄之又玄, 衆眇之門”<sup>33)</sup>으로 단구하기도 하고, “兩者同出異名, 同胃玄之又玄, 衆眇之門”<sup>34)</sup>이라고 단구하기도 하는 차이를 보인다. 그런데 이 구절이 통행본에는 “此兩者同出而異名同謂之玄玄之又玄衆妙之門”으로 되어 있어, 백서본에 비해 ‘此’와 ‘而’ 그리고 ‘之玄’이라는 네 글자가 더 들어 있다. 백서본에 의거하면 ‘同胃’의 내용이 곧바로 ‘玄之又玄’이 되지만, 통행본에 의거하면 ‘同謂之’의 내용은 ‘玄’이 되며 ‘玄之又玄’은 ‘衆妙’를 이루기 위한 조건이 된다. 문리상 통행본의 표현이 보다 구체적이고 분명한 것이라고 할 수 있다. 이 구절의 경우에는 傅奕校定本과 통행본 및 陳景元注本을 저본으로 하여 원문을 교정·단구하기로 한다.<sup>35)</sup>

之, 德善. 信者, 吾信之; 不信者, 吾亦信之, 德信. 聖人在天下, 歛歛爲天下渾其心. 百姓皆注其耳目焉, 聖人皆孩之.

여기에서의 ‘聖人在天下, 歛歛爲天下渾其心’과 ‘百姓皆注其耳目焉’의 대응은 제20장의 我와 俗人の 대응 관계 [俗人昭昭, 我獨昏昏; 俗人察察, 我獨悶悶]에 해당하는 것이라고 볼 수 있다.

33) 許抗生(『帛書老子注譯與研究』, 浙江人民出版社, 1982, 65쪽), 高明(『帛書老子校注』, 中華書局, 1996, 227쪽), 尹振環(『帛書老子釋析』, 貴州人民出版社, 1998, 257쪽), 徐志鈞(『帛書老子校注』, 學林出版社, 2002, 157쪽) 등이 이렇게 단구하고 있다.

34) 戴維, 『帛書老子校釋』, 岳麓書社, 1998, 80쪽.

35) 傅奕本과 통행본에 의거할 때 “此兩者同出而異名, 同謂之玄, 玄之又玄, 衆妙之門” 또는 “此兩者, 同出而異名, 同謂之玄, 玄之又玄, 衆妙之門”으로 단구할

‘此兩者同’에서 ‘차양자’는 매우 애매한 표현이다. 그래서 이것이 가리키는 것을 무엇으로 볼 것인가에 관한 분분한 논의가 있어왔다. 그런 가운데 ‘차양자’가 가리키는 것이 ‘可道/可名’, ‘無名/有名’, ‘無/有’, ‘始/母’, ‘常無/常有’, ‘無欲/有欲’, ‘其妙/其微’ 등이라고 보는 다양한 견해가 제시되었다.<sup>36)</sup> 말하자면 ‘차양자’라는 말의 앞에 있는 모든 문장에서 대구를 이룰 수 있다고 생각되는 말들은 모두 거론된 셈이다. 이 밖에도 陳景元은 ‘차양자’에 대해 “可道와 可名, 無名과 有名, 無欲과 有欲을 이르는 것”<sup>37)</sup>이라는 복합적인 해석을 제시하였고, 吳澄은 “차양자는 道와 德을 이르는 것이며, 同이란 道即德과 德即道를 가리키는 것”<sup>38)</sup>이라고 하는 독특한 견해를 피력하였다.

그런데 ‘此兩者’가 지칭하는 것을 보다 정확하게 파악하기 위해서는 『노자』의 여타 장들에서 이러한 표현이 어떤 기능을 하고 있는가 하는 점에 유의할 필요가 있다. 이와 유사한 구조와 표현을 취하고 있는

---

수 있다. 그러나 이렇게 단구할 때는 다음과 같은 문제가 발생한다. 즉 앞의 ‘同出’을 하나의 개념으로 본다면 뒤에서도 그것이 하나의 개념이 되어야 하는데[‘同出謂之玄’], 그렇지 않고 뒤에서는 ‘同’만이 하나의 개념으로 된다는 것이다. ‘同出’과 ‘同’은 엄연히 다른 개념이므로 이들을 혼동하여 동일한 의미로 해석할 수는 없다. 그러나 陳景元의 『道德眞經藏室纂微篇』(『正統道藏』 卷22-23)에 의거하면, “此兩者同, 出而異名, 同謂之玄, 玄之又玄, 衆妙之門”으로 단구하는 것이 가능하다. 吳澄(『道德眞經註』), 馬絳倫(『老子校詁』), 蔣錫昌(『老子校詁』), 金忠烈(『노장철학강의』) 등도 이렇게 단구하고 있는데, 이 경우에는 ‘同’이 하나의 일관된 개념이 된다. 필자는 이러한 견해에 동의한다.

36) 河上公注에서는 “兩者, 謂有欲無欲也”라고 했고, 王弼注에서는 “兩者, 始與母也”라고 했다. 范應元注에서는 “兩者, 常無與常有也”라 했고, 王安石注에서는 “兩者, 有無之道, 而同出於道也”라고 했다. 高亨은 “兩者, 謂有與無也”라고 했고, 張松如는 ‘其妙’와 ‘其微’를 가리키는 것이라고 보았다. 그런데 ‘此兩者’의 내용을 무엇으로 보든, 그 가운데의 하나를 본체적인 것으로 보고 다른 하나를 현상적인 것으로 볼 경우에는 문제가 발생한다. 즉 ‘차양자’[본체와 현상]가 곧바로 ‘同’이 되고 이것을 일러 다시 ‘玄’이라고 하는 데까지는 문제가 없을 수 있지만, 이것이 다시 ‘玄之又玄’이라고 일컬어지는 데 이르러서는 문제가 발생한다는 것이다. 어떻게 본체와 현상 속에 또 다른 본체와 현상이 있을 수 있느냐라는 것이 문제이다.

37) 陳景元, 『道德眞經藏室纂微篇』(『正統道藏』 卷22, 17919쪽) : 此兩者, 謂可道可名無名有名無欲有欲也.

38) 吳澄, 『道德眞經註』 : 此兩者, 謂道與德. 同者, 道即德, 德即道也.

문장들 가운데 그 의미가 비교적 분명하게 드러나는 것이 있다면, 그것을 기준으로 삼아 이 애매한 문장의 구조와 의미를 파악하는 것이 노자의 본의를 파악하는 효율적인 방법이라고 생각하기 때문이다. 『노자』의 여타 장들에서 사용된 ‘此’(제15장·제23장), ‘此兩者’(제65장), ‘此三者’(제14장, 제19장)라는 표현들은 모두 그들 바로 앞에 있는 문장을 代稱하는 역할을 한다. 이들 가운데서도 제1장의 ②-a와 ②-b 즉 “故常無欲, 以觀其妙; 常有欲, 以觀其徼. 此兩者同, 出而異名, 同謂之玄. 玄之又玄, 衆妙之門”이라는 글과 가장 유사한 구조를 취하고 있는 것이 제65장의 글이다.

古之善爲道者, 非以明民, 將以愚之. 民之難治, 以其智多. 故以智治國, 國之賊, 不以智治國, 國之福. 知此兩者, 亦稽式. 常知稽式, 是謂玄德. 玄德深矣, 遠矣, 與物反矣, 然後乃至大順.<sup>39)</sup>

위의 인용문 중 “지차양자, 역계식”에서의 ‘차양자’는 의심의 여지 없이 이 말의 바로 앞에 있는 “고이지치국, 국지적; 불이지치국, 국지복”이라는 문장 전체를 받는 것이다. 이러한 구조로써 제1장의 ‘차양자’의 용법을 이해할 때, 이는 ‘차양자’ 바로 앞에 있는 문장인 “고상무욕, 이관기묘; 상유욕, 이관기묘” 전체를 받는 것이라고 보아야 한다.<sup>40)</sup> 아울러 “出而異名”에서의 ‘이명’은 ‘妙’와 ‘徼’를 의미하는 것이라고 볼 수 있는데, 이는 제65장의 ‘福[愚樸-不智]’과 ‘賊[明敏-智謀]’에 각각 해당하는 것이다. 문장 구조의 측면에서 이들을 구체적으로 대비해 보면 다음과 같다.

39) “與物反矣, 然後乃至大順”에 대해 蔣錫昌은 “人主與萬物皆返於眞, 然後乃同至於道也”라고 했다. “與物反”에서의 ‘反’이란 ‘返其眞’·‘歸根’·‘復命’·‘復歸於樸’ 등과 상통하는 의미이다. ‘大順’은 法自然 즉 順自然을 의미한다.

40) ‘此兩者同’에서의 ‘此’는 바로 이어지는 구절인 ‘出而異名’에서의 ‘出’과도 밀접한 관계를 갖는다. 그런데 ‘出’에는 행위의 주체가 있어야 하는 바, 그것은 이 글자 앞에 있는 모든 구절들을 검토해 볼 때 ‘常無欲’과 ‘常有欲’이 가장 적합한 것이라고 생각된다. 다시 말하면 ‘出’ 작용을 일으키는 주체는 ‘常無欲’하거나 ‘常有欲’하는 인간의 심이라는 말이다.

제1장	제65장
(주체가 직접적으로 제시되어 있지 않다)	古之善爲道者[또는 侯王]
此兩者(常無欲, 以觀其妙; 常有欲, 以觀其微)同, 出而異名[欲의 여부에 따라 妙와 微라는 다른 이름이 있게 된다]	知此兩者(以智治國, 國之賊; 不以智治國, 國之福), 亦稽式[智의 여부에 따라 國之福과 國之賊이라는 다른 결과가 있게 된다]
同謂之玄	常知稽式, 是謂玄德
玄之又玄, 衆妙之門	玄德深矣, 遠矣, 與物反矣, 然後乃至大順

“此兩者同, 出而異名, 同謂之玄”에서 ‘차양자동’의 의미를 정확하게 파악하는 것은 매우 중요한 문제이다. 이것이 전후 문장의 내용을 결정짓는 역할을 하기 때문이다. 그런데 위의 표를 통해 제65장의 문장 구조와 대비해 볼 때, 제1장의 ‘차양자’는 문장 구조상 바로 앞에 있는 ②-a의 문장 전체를 받는 것이라야 한다. 그리고 이후로 이어지는 ②-b의 문장은 ②-a의 의미를 좀 더 구체적으로 설명하는 것이라고 보아야 한다. 하여튼 ‘차양자’가 직접적으로 가리키는 것은 결코 ①-a나 ①-b의 문장으로 소급해 올라갈 수 없다. 이렇게 보는 데서 필자는 일반적인 해석과 견해를 달리 한다.

‘차양자’의 실제 내용을 이렇게 파악할 때, 이제 남은 문제는 ‘同’의 구체적인 의미가 무엇인가 하는 것이다. 즉 “상무욕, 이관기묘”와 “상유욕, 이관기묘”가 어떻게 해서 ‘同’이라고 말해질 수 있느냐 하는 것이다. 일반적으로는 ‘차양자’를 무엇으로 보든 ‘同’에 대해서는 대체로 그 둘이 ‘하나로 있는 것’ 또는 ‘함께 ~하는’ 내지 ‘동일한 하나에서 ~한’이라는 의미로 해석하여 왔다. 그러나 필자가 보기에 여기에서 ‘同’이란 만물 가운데의 한 존재인 侯王의 ‘상무욕’과 ‘상유욕’<sup>41)</sup>이 별개의 것으로 있는 것이 아니라 동일한 하나의 선상 즉 一心에 위치

41) 실제로는 무욕 즉 과욕과 유욕 즉 탐욕을 의미한다. 따라서 이때의 ‘무욕’과 ‘유욕’은 둘 다 상대적인 의미를 갖는다.

하며, 이에 따라 만물의 ‘妙’와 ‘徼’ 역시 동일한 하나의 선상에 위치하게 되는 것을 의미한다. 즉 ‘無欲[寡欲]/有欲[貪欲]’의 혼재가 정도에 차이를 가지면서 중층적으로 전개되는 것에 따라 만물의 ‘妙/徼’의 혼재 역시 차원을 달리하면서 중층적으로 전개된다는 얘기이다. 요컨대 중층의 ‘무욕[과욕]/유욕[탐욕]’과 중층의 ‘묘/요’가 일련의 선으로 꿰어지는 전체를 이르는 말이 ‘同’인 것이다. 이렇게 볼 때 ‘常無欲’과 ‘常有欲’에서의 ‘常’은 영구불변이라는 뜻을 갖는 말이라기보다는, 단절 없이 이어지는 전체 즉 통괄·통섭이라는 의미를 갖는 말이라고 할 수 있다. 그렇지만 ‘상무욕’과 ‘상유욕’, 그리고 ‘기묘’와 ‘기요’는 각각 대등한 지위나 가치를 갖는 것이거나 또는 아무런 차이도 갖지 않는 완벽한 同一로서 존재하는 것은 아니다.<sup>42)</sup> 이들은 고정되어 있는 것이 아니라 중층으로 전개되는 가변적인 일련의 선상에 있는 것이기 때문에, 한편으로는 같은 것이면서도 다른 한편으로는 차등을 지니고 있는 ‘同’이다.<sup>43)</sup> 좀 더 풀어 말하자면 각각의 단계가 ‘무욕[과욕]/유욕[탐욕]’의 혼재라는 동일한 형식을 갖지만, 이들의 趨向은 정반대인 것일 수 있으며 그에 따른 趨行[出]<sup>44)</sup>의 단계마다에서 나타내는 현상들 또한

42) 앞서 ‘觀’을 同의 의미로 풀었을 때의 同과는 또 다른 의미이다. 이런 차이가 있기 때문에 노자는 앞에서 ‘觀’자를 사용했을 것이다.

43) 본질적인 것과 비본질적인 것간의 차이가 있고, 이에 따른 본연의 현상과 비본연적인 현상간의 차이가 있다는 것이다. 따라서 이들을 동일한 차원에 있는 對等同等한 것으로 보는 것이 아니라, 차원이 다른 어떤 것들이 하나로 연관되어 있다고 보는 것이다.

44) 『노자』에서 ‘出’자는 7회 사용되었는데, 이들은 대개 ‘나가다’·‘내놓다’·‘생산하다’·‘顯示하다’라고 하는 由內向外的 의미를 갖는다. 필자가 생각하기에 여기에서의 ‘出’ 역시 ‘顯示하다’ 또는 ‘현상을 나타내 보이다’라는 의미를 갖는다. 그런데 ‘出’에는 반드시 행위의 주체가 있어야 할 것인 바, 이 글자가 등장하기에 앞서 논의된 모든 내용을 음미해 볼 때 일단 ‘만물’이 가장 적합한 것이라고 생각된다. 그렇지만 그 실제적인 차원에서 보면 만물 가운데서도 특히 인간의 ‘心’이 주체가 되는 것이라고 보아야 할 것이다.

한편 ‘出’은 “衆妙之門”에서의 ‘門’과 연관된다. ‘門’은 들어오고 나가는 방향을 결정한다. 따라서 여기에는 ‘指向함’ 또는 ‘방향을 결정하여 나아감[趨行]’이라고 하는 방향성이 전제된다. 전후의 문맥을 고려해서 보면, 이는 인간의 心이 無欲의 방향으로 趨行하느냐[收斂] 아니면 有欲의 방향으로 趨行하느냐[分出奮起]에 따라 주체 자신이 달라지고, 그에 의해 주체가 ‘드러내 보이는

달라진다는 것이다. 즉 ‘欲의 감손[日損]’이나 ‘欲의 증익[日益]’이나 하는 欲의 방향과 정도에 따라 만물이 ‘妙’ 또는 ‘徼’라고 하는 다른 이름을 갖게 된다는 것이다. 이러한 이유에서 노자는 “차양자동”이라고 하고서는 곧바로 이어서 “출이이명”이라고 말하게 되는 것이다. 이렇게 보면, 실제 내용상 ‘차양자동’은 앞에서 이미 지적한 바와 같이 ‘본연의 무욕’과 ‘과도한 유욕’이라고 하는 양극단만을 의미하는 것이 아니라, 이들 사이에 위치하는 ‘과욕/탐욕’이 혼재하는 모든 단계의 心의 상태를 의미하는 것이다. 河上公이 ‘兩者’에 대해 ‘謂常有欲常無欲也’라고 하지 않고, “謂有欲無欲也”라고 한 것도 이러한 사정과 어느 정도 연관이 있을 것 같다.

이제 이러한 의미를 좀 더 심층적으로 이해해 보기로 하자. ‘차양자’는 인식의 주체인 常無欲·常有欲과 인식의 대상인 其妙·其徼를 모두 포함하는 것이다. 그런데 이를 구분하여 인식의 주체 면에서 보면, ‘차양자’는 사실상 ‘유욕[탐욕]/무욕[과욕]’의 혼재를 의미한다. 한편 인식의 대상[자기 자신일 수도 있고 객관적인 사물일 수도 있다] 면에서 보면, ‘차양자’는 일단 도의 본래 궤도에서 이탈하기는 하였지만 아직 그 극단을 넘어서지 않은 만물에 ‘묘/요’가 혼재하고 있음을 의미한다. 도의 자연한 궤도에서 이탈한 만물 가운데의 하나로서 존재하고 있지만, 여전히 도를 함장하고 있는 인간의 欲이 損과 益 가운데 어느 쪽으로 趨行하느냐에 따라 인식의 대상은 妙와 徼라고 하는 다른 이름을 갖게 된다. 말하자면 인식의 주체가 무욕적인 존재[묘로 복귀]와 유욕적인 존재[요로 이탈]로 갈리는 것에 의해 인식의 대상 역시 妙와 徼로 갈리게 된다는 것이다.

그런데 인식의 주체인 자기가 객관적인 인식 대상의 본연의 모습을 제대로 觀하는 것은 그리 간단한 일이 아니다. 우선 생각하기로는 인식 주체인 자기가 본연의 무욕 상태로 있다면 그러한 자기는 대상의 본연의 묘나 ‘묘/요’에 관계없이 반드시 대상의 묘만을 관할 수 있으며,

---

현상’ 또한 달라진다는 의미이다. 그리고 이에 따라 ‘妙’와 ‘徼’라고 하는 서로 다른 이름이 있게 된다. 즉 內的인 心의 차이에 의해 밖으로 드러나는 현상의 다름이 있고, 또한 그에 따른 서로 다른 이름이 있게 된다는 것이다.

반대로 자기가 탐욕의 상태로 있다면 그러한 자기는 인식 대상의 본연의 묘나 ‘묘/요’에 관계없이 반드시 대상의 요만을 觀하게 된다는 논리가 성립될 수 있을 것 같다. 그런데 이러한 논리를 인정하게 되면 곧이어 자신의 본연의 무욕에 의해 대상의 요를 묘로 바꾸어 놓을 수도 있고, 또한 자신의 탐욕에 의해 대상의 본연의 묘를 왜곡된 요로 만들어 버릴 수도 있다는 것을 인정하지 않을 수 없을 것이다. 그러나 이러한 논리를 그대로 받아들이기는 어렵다. 어떻게 자신의 무욕이나 탐욕만으로 대상 자체를 자유자재로 바꾸어 놓을 수 있겠는가?<sup>45)</sup> 물론 대상을 바꾸어 놓았다고 생각할 수 있는 경우도 있겠지만, 이 때 바꾸어 놓았다고 생각되는 것은 대상 자체가 아니라 어디까지나 대상을 왜곡하는 것에 의해 자기가 잘못 구성한 허구 관념이거나 허상일 뿐이다. 즉 대상을 잘못 인식하는 것이다. 그런데 이 잘못 인식하는 것이란 대상의 묘를 요로 왜곡할 수는 있으나, 대상의 요를 묘로 왜곡할 수는 없다. 왜냐하면 ‘왜곡한다는 것’은 그 자체가 또 다른 차원의 요를 만들어 내는 일일 수밖에 없기 때문이다. 바꾸어 말하면, 이는 대상의 요와 하나가 됨으로써 오히려 자기 자신이 徼적인 존재로 바뀌게 되는 것을 의미한다. 따라서 바꾸어 놓았다고 생각하는 것은 사실상 대상의 묘를 요로 왜곡하는 것, 즉 비본연적인 자기가 본연의 대상을 비본연적인 것으로 잘못 인식하거나, 심지어는 대상의 요에 의해 오히려 자신이 더욱 왜곡되는 것에 불과하다.

다시 말하면, 논리상 객관적인 대상 자체가 요를 만들어 내어 요로서 존재하는 것도 있을 수 있지만, 이와는 반대로 인식 주체가 탐욕을

45) 그렇지만 여기에 어떤 매개체가 놓여질 경우에는 문제가 달라진다. 즉 성인과 후왕, 그리고 후왕[성인]과 백성이 진정으로 ‘소통’할 수 있을 경우에는 묘한 존재가 요적인 존재를 바꾸어 놓을 수 있다. 이것이 노자가 궁극적인 목표표로 삼는 ‘玄之又玄, 衆妙之門’의 의미이다. 노자는 “是以聖人處無爲之事, 行不言之教”(제2장)와 “不言之教, 無爲之益, 天下希及之”(제43장)라고 말하고 있다. 노자는 먼저 聖人の 자태[典範]를 제시하고, 일반인은 그 성인의 자태를 본받아야 한다는 식의 논리를 구사한다. 이는 말로써 설명하는 言敎보다는 몸소 보여주는 身敎가 효과적이라고 보는 입장이다. 여기에서 ‘身敎’란 하상공의 “以身師導之也”(제2장의 “行不言之教”에 대한 주)라는 말에 근거를 둔 표현이다.

일으키는 것에 의해 본연의 모습인 묘로서 존재하고 있는 대상을 왜곡하여 허구적으로 만들어내는 요도 있을 수 있다. 그런데 이 가운데서도 노자가 일차적으로 중시하는 것은 객관적인 인식 대상에 관한 것이 아니라 인식의 주체인 자기 자신에 관한 것이다. 즉 자기 자신의 無欲의인 태도와 有欲의인 태도에 따라 자신이 본연의 묘한 모습으로 존재하기도 하고 또한 ‘묘/요’가 혼재된 모습으로 존재하기도 한다는 점에 우선 주의하는 것이다. 왜냐하면 노자 철학에서 존재와 인식과 행위는 분리되지 않는 일체로서 있는 것이므로, 객관 대상의 본연의 모습을 제대로 인식하기 위해서는 무엇보다도 우선 자기 자신이 본연의 묘로서 존재할 수 있어야 하기 때문이다. 이 때 ‘묘’는 자신에게 내재되어 있는 도와 덕, 그리고 자신의 姿態 전반이 서로 어그러짐 없이 一體로 되는 것을 의미한다. 이러한 이유에서 노자는 인식의 대상을 우선 外物로부터 자기 자신에게로 돌려놓을 것을 여타의 장들에서 누누이 강조한다. 무엇보다도 자기 자신이 우선 明·妙한 존재로 되어야 한다는 것이다. 뿐만 아니라 노자가 문제시하는 당시의 사회 현상은 본연의 모습이 아니라 심하게 왜곡된 혼란한 모습이였다. 그래서 노자는 부득이 외적인 모범을 제시할 때도 당시의 특정한 군주나 成人이 아니라, 항상 과거의 聖人이나 현재의 嬰兒·赤子 그리고 天·地·谷·水 등을 이용하였던 것이다.

자신이 본연의 묘한 모습으로 있게 되는 것은 감각 기관을 열어 놓는 것에 의해서가 아니라, 이와는 반대로 감각 기관을 닫음으로써 외물로부터 자유로워지는 것에 의해 달성된다. 다시 말해 중층적으로 거듭되는 ‘欲不欲’의 과정을 거쳐, 즉 欲의 전반적인 虛化·靜化에 의해 무욕의 상태에 도달할 때 가능한 것이다.<sup>46)</sup> 자기 자신의 무욕에 의해 자기가 자신에게 내재되어 있는 도를 觀하고, 이로써 자신이

46) 이 常無欲의 상태는 말 그대로 아무것도 없는 空無의 상태인가? 그렇지 않다. ‘常無欲’의 상태는 다른 아닌 “致虛極, 守靜篤”이며 동시에 “見素抱樸, 少私寡欲”[소사과욕은 현소포박에 이르는 방법인데, 이는 ‘損之又損’의 내용을 구체화한 것이다]의 상태를 가리킨다. 따라서 常無欲에 의해 달성되는 궁극적인 경지는 虛靜일 뿐 아니라 素樸의 상태를 유지하는 것이다. ‘素’와 ‘樸’은 ‘妙’의 상태를 이르는 또 다른 표현이다.



본연의 묘로서 존재할 수 있다는 것이다. 이렇게 자신이 본연의 묘로서 존재하게 된 이후에는 이제 객관 대상인 만물의 묘뿐 아니라 ‘묘/요’가 혼재하는 다양한 현상을 착오 없이 걸림 없이 通觀할 수 있게 된다. 이것이 곧 “滌除玄覽, 能無疵乎”(제10장), “自知者明”(제33장), “不出戶, 知天下; 不窺牖, 見天道”(제47장)의 의미이다. 이는 더욱 나아가 대상 세계의 요를 포용하여 묘로 전환시키는 功能·功效를 갖게 되는데, 이것이 곧 善과 不善, 信과 不信을 齊一시키는 일이다.<sup>47)</sup> 이러한 玄覽·玄通을 바탕으로 하는 聖人の “處無爲之事, 行不言之教”는 다름 아닌 玄同·玄德이라는 말로써 표현된다.

노자는 제1장의 ‘出而異名’에 이어서 ‘同謂之玄’이라고 말하고 있다. 그러면 어째서 먼저는 ‘차양자동’이라고 했다가, 이에 대해 다시 ‘출이 이명’이라고 하고는, 또 다시 이어서 ‘동위지현’이라고 말하게 되는 것일까? ‘차양자동’을 同으로서만 말하는 데서 그치지 않고 그것을 다시 ‘玄’이라고 이르는 것은, ‘과욕/탐욕’의 혼재가 欲이 추행하는 방향에 의해 중층적으로 존재하며 이에 따라 ‘묘/요’ 역시 중층적으로 전개된다는 의미를 분명히 하기 위함에서이다. 同의 내용은 매우 가변적인 것일 수밖에 없기 때문에 그에 대해 어떤 것을 고정화하고 규정하는 기능을 하는 이름을 붙일 수 없어 다만 ‘玄’이라고 이르는[謂] 것이다.<sup>48)</sup> 이런 점에서 ‘玄’은 명사라기보다는 형용사라고 보는 것이

47) 『노자』 제49장 : 善者, 吾善之; 不善者, 吾亦善之, 德善. 信者, 吾信之; 不信者, 吾亦信之, 德信.

48) 중국 고대 철학에서 중요한 개념으로 사용된 ‘道’나 ‘德’ 또는 ‘天’이나 ‘氣’ 등에 비해 ‘玄’자는 현저하게 적게 사용되었다. 더욱이 『노자』·『장자』를 위시한 도가 계통의 서적 외에서는 ‘玄’이라는 글자가 더러 사용되기는 했어도, 그것이 철학적 의미로 사용된 경우는 없는 것으로 보인다.

『노자』에서는 ‘玄’이라는 글자가 다음과 같은 용례에서 무려 12회에 걸쳐 사용되었다. “故常無欲, 以觀其妙; 常有欲, 以觀其徼. 此兩者同, 出而異名, 同謂之玄, 玄之又玄, 衆妙之門”(제1장). “谷神不死, 是謂玄牝. 玄牝之門, 是謂天地根. 縣縣若存, 用之不勤”(제6장). “生之畜之. 生而不有, 爲而不恃, 長而不宰, 是謂玄德”(제10장·51장). “民之難治, 以其智多. 故以智治國, 國之賊; 不以智治國, 國之福. 知此兩者, 亦稽式. 常知稽式, 是謂玄德. 玄德深矣, 遠矣, 與物反矣, 然後乃至大順”(제65장). “滌除玄覽, 能無疵乎”(제10장). “古之善爲道者, 微妙玄通, 深不可識”(제15장) ※ 죽간 갑본에 들어 있음. “知者不言, 言者不知. 塞其兌,

움을 것이다. 이러한 사정과 연관하여 노자가 精選해서 이른 말이 ‘玄’이건만, 일반인의 안목으로써 보기에 ‘현’은 지나치리만큼 濃密한 메타포인 것 같다. 그래서 ‘현’을 단지 玄遠幽深의 의미를 갖는 글자라고 해석하는 것 같다.

필자는 이쯤에서 ②-a와 ②-b 문장의 흐름을 다시 한번 확인한 후, ‘현’의 구체적인 의미에 관해 살펴보기로 한다. 문장 구조상 ②-a인 “故常無欲, 以觀其妙; 常有欲, 以觀其徼”라는 구절은 ②-b에서 그대로 이어지면서 ‘同’과 ‘玄’이라는 말에 의해 그 의미가 좀 더 구체화되고, “玄之又玄, 衆妙之門”이라는 말로써 종결된다. 문장의 흐름과 구조를 이렇게 파악해 볼 때, 노자는 ‘상무욕’과 연관되는 ‘묘’의 세계만을 긍정할 뿐, ‘상유욕’과 연관되는 ‘요’의 세계는 인정하지 않는다는 점을 알 수 있다. 다시 말하면 노자는 ‘玄之又玄, 衆妙之門’이라고만 말할 뿐, ‘玄之又玄, 衆徼之門’이라고는 말하지 않는다는 것이다.<sup>49)</sup> 물론

---

閉其門; 挫其銳, 解其紛; 和其光, 同其塵, 是謂玄同”(제56장) ※ 죽간 갑본에 들어 있음. 이러한 사실은 『노자』에서 사용된 ‘玄’의 의미를 제대로 파악한다면, 곧 노자 철학의 중요한 특성을 밝혀내는 일이 될 수도 있다는 점을 생각해 한다.

통행본 『노자』에서 12회에 걸쳐 등장하는 ‘玄’자는 모두가 형용사적 용법으로 사용된 것으로 보인다. 『노자』 제1장에서 제시된 “同謂之玄, 玄之又玄, 衆妙之門”의 의미를 위시하여 여타의 장에서 제시되는 ‘玄牝’·‘玄覽’·‘玄通’·‘玄同’·‘玄德’의 의미들을 상호 연관지어 정합적으로 이해해 볼 때, 『노자』에서의 ‘玄’은 존재론적 측면에서든 인식론적 측면에서든 실천론적인 측면에서든 ‘道’와 연관되고 있는 것임이 분명하다. 그렇지만 그 자체가 도와 동일한 것이거나 도보다 상위에 있는 어떤 존재를 뜻하는 개념이 아니라는 점도 분명하다. ‘玄牝’은 도덕의 생성 작용에 관한 표현이고, ‘玄覽’·‘玄通’은 道的 인식에 관한 표현이며, ‘玄德’·‘玄同’은 道的 실천에 관한 표현이다. 한마디로 말하자면, 『노자』에서의 ‘玄’은 道の 특성 및 도를 體悟하고 구현하는 방법을 총체적으로 설명하기 위한 메타포로서 사용된 말이라고 할 수 있다.

- 49) 『노자』에서 玄이 妙하고만 연결되어 말해질 뿐 徼하고는 연결되지 않고 있다는 사실은 매우 중요한 것이다. 통행본 『노자』 가운데 ‘徼’는 제1장에서 단 한 번 사용되었을 뿐이지만, ‘妙’는 제1장에서 2회 사용된 것 외에도 “微妙玄通”과 “是謂要妙”라는 말로 표현되고 있다. ‘玄’자는 牝·德·覽 등과 연용되어 도의 무궁한 작용·생산성 및 도를 체득한 성인의 경지를 의미하는 말로 사용되고 있다. 그러니까 ‘玄’은 도에서 이탈한 상태로부터 다시 도에 복귀하는 과정[개인적으로나 사회적으로나]에서 의미를 갖는 것이지만, ‘妙’는 도가 구현되는 본연의 현상을 이르는 말이다.

‘此兩者同’과 ‘同謂之玄’이라는 표현만을 놓고 보면, 노자는 ‘상무욕’과 ‘상유욕’이 도를 체오하는 동등한 두 방법이거나 또는 이 두 방법을 견해야만 도를 체오할 수 있다고 말한 것으로 이해될 가능성도 있다. 그러나 노자의 의도가 진정 이러한 것이었다면, 그는 ‘衆妙之門’이라는 말 다음에서 반드시 ‘衆徼之門’에 관한 내용도 언급하거나, 또는 ‘玄之又玄’에 이어 ‘衆X之門’[여기에서 ‘X’는 묘의 의미와 요의 의미를 통일하는 제3의 어떤 개념]이라는 표현을 하면서 제1장을 종결했어야 한다. 그러나 사실은 전혀 그렇지 않다. 필자는 이러한 사실에 근거하여 노자가 말하고자 하는 것은 ‘상무욕’에 의한 妙의 세계이지 ‘상유욕’에 의한 徼의 세계는 결코 아니라고 이해한다.

노자의 이러한 입장은 『노자』의 거의 모든 장에서 일관되게 전제되어 있는 노자 자신의 가치관을 미리 보여주는 것이기도 하다.<sup>50)</sup>

50) 노자가 이분법적이고 상대적인 값의 체계, 그리고 이에 근거를 두는 상대적인 가치 관념을 부정한다고 해서 곧바로 그를 몰가치주의자라고 볼 수는 없다. 노자는 ‘道之尊, 德之貴’라든가 ‘德善’·‘德信’ 및 ‘孝’·‘慈’ 등과 같은 가치 언어를 긍정하고 있다. 또한 노자는 ‘上善’·‘上德’·‘上士’·‘太上’을 긍정하고 있는데, 이는 노자가 말하는 복귀가 무목적적인 것이 아니라 ‘도의 운행 궤도에로의 복귀’라고 하는 분명한 지향점 즉 목적을 지니고 있는 것에서 기인한다. 하여튼 노자는 ‘徼’를 부정하고 ‘妙’만을 긍정하는 입장을 취하고 있는데, 이러한 입장은 제1장의 첫 구절에서부터 이미 제시되었다. 즉 ‘道可道’와 ‘名可名’을 부정하고, ‘常道’와 ‘常名’만을 긍정하는 것이다. 노자는 다양한 가치적 차이에 관해서도 언급하고 있는데, 그 이유는 무엇보다도 그가 지향하는 본연의 가치[여기에서의 ‘가치’는 ‘強爲之名曰大’에서의 ‘大’가 大小 관계에서의 大의 의미가 아니듯이 상대적 가치를 초월해 있는 ‘가치 아닌 가치’이다]가 무엇인가를 보여주기 위한 것이다. 제17장의 “太上, 下知有之. 其次, 親而譽之. 其次, 畏之. 其次, 侮之”가 그러하고, 제38장의 上德-下德-上仁-上義-上禮라는 순서와 “故失道而後德, 失德而後仁, 失仁而後義, 失義而後禮”라는 내용이 그러하며, 제41장의 “上士聞道, 勤而行之; 中士聞道, 若存若亡; 下士聞道, 大笑之, 不笑不足以爲道. 故建言有之: 明道若昧, 進道若退, 夷道若纒; 上德若谷, 大白若辱, 廣德若不足, 建德若偷, 質德若渝. 大方無隅, 大器晚成, 大音希聲, 大象無形”이라는 내용이 그러하다. 이 밖에 ‘正言若反’에 해당하는 수많은 표현을 함에 있어서도 노자는 反을 인정하지 않고 분명히 正을 긍정하고 있다. 노자는 이러한 그의 태도를 보다 분명히 하여 ‘去彼取此’라는 표현을 사용하기도 한다. 제12장에서 ‘去彼’는 不爲目을 가리키고, ‘取此’는 爲腹을 가리킨다[是以聖人爲腹不爲目, 故去彼取此]. 제38장에서 ‘去彼’는 薄과 華를 가리키고, 取此는 厚와 實을 가리킨다[是以大丈夫處其厚, 不居其薄; 處其實, 不居其華. 故去彼取

그러면 그 가치는 어디에 근거를 둔 것일까? 그것은 “도는 항상 본연의 운행 활동을 하므로 하지 못하는 것이 없다[道常無爲而無不爲](제37장)”라고 하는 도의 존재 모습에 근거를 둔 것이 아닐 수 없다. 그러기에 도에다 존재 근거를 두고 있는 인간의 위상에서 이러한 도를 체현하고 구현하는 것 역시 有欲·有知·有爲하는 向外的인 왜곡에 의해서가 아니라 無欲·無知·無爲하는 向內的인 본연에 의해서 이루어져야 한다. 이러한 설명 방식은 “爲學者日益, 爲道者日損. 損之又損, 以至於無爲, 無爲而無不爲”(제48장)<sup>51)</sup>라는 표현과도 일치한다. 여기에서 노자는 우선 ‘위학자’와 ‘위도자’의 태도를 ‘일익’과 ‘일손’이라는 측면에서 대립시켜 놓았지만, 이어서는 ‘위학자’에 관해서는 전혀 설명을 하지 않은 채 ‘위도자’의 위도 방법과 그 功效에 관해서만 말하고

此]. 제72장에서 ‘去彼’는 自見과 自貴를 가리키고, ‘取此’는 自知와 自愛를 가리킨다[是以聖人自知不自見, 自愛不自貴].

- 51) 竹簡 乙本에는 “學者日益, 爲道者日員(損). 員(損)之或員(損), 以至於無爲也, 亡爲而亡不爲”로 되어 있고, 帛書 乙本에는 “爲學者日益, 聞道者日云(損). 云(損)之有(又)云(損). 以至於無□, □□□□□□”로 되어 있으며, 河上公注本과 王弼注本에는 동일하게 “爲學日益, 爲道日損. 損之又損, 以至於無爲, 無爲而無不爲”로 되어 있고 제20장의 ‘絕學無憂’에 대한 왕필의 注에 “下篇爲學者日益, 爲道者日損. …”이라는 말이 있는 것을 보면, 본래의 왕필주본 제48장에도 두 ‘日’자 앞에 모두 ‘者’자가 있었을 것으로 생각된다. 傅奕校定本에는 “爲學者日益, 爲道者日損. 損之又損之, 以至於無爲, 無爲則無不爲”(제47장)로 되어 있다. 한편 『莊子·知北遊』에서는 이 구절을 “故曰: ‘爲道者日損, 損之又損之, 以至於無爲, 無爲而無不爲也.’ 今已爲物也, 欲復歸根, 不亦難乎!”라고 인용하고 있으며, 이 구절의 전체 의미가 ‘復歸(其)根’하는 방법과 연관되는 것이라는 점을 간접적으로 시사하고 있다. 통행본 『노자』에서는 ‘者’자를 생략한 경우가 많다. 제27장의 경우에도 통행본에는 ‘善行’·‘善言’ 등으로 되어 있으나, 백서본에서는 “善行者, … 善言者, …”라고 하여 모두 ‘者’를 더해 행위의 주체가 사람임을 분명히 하고 있다.

필자가 생각하기에, 통행본에서의 ‘爲道日損’은 표현상에서의 차이를 보이는 것일 뿐 그 실제적인 내용은 ‘爲道者日損’이 되어야 한다. 왜냐하면 이 글이 속해 있는 제48장의 전체 내용에서 행위의 주체를 분명하게 읽어낼 수 있는 바, 그것은 바로 人[者]이기 때문이다. 그리고 제48장 가운데서 이어지는 구절 [取天下常以無事, 及其有事, 不足以取天下]의 내용과 연관해 보면, 여기에서의 행위의 주체는 人[者] 가운데서도 ‘取天下’와 연관되는 존재 즉 侯王이다. 따라서 제48장의 핵심은 侯王이 情欲·智謀·有爲를 늘리느냐 아니면 줄이느냐 하는 것이 ‘取天下’의 여부에 관건이 된다는 것이다.

있다. 이로써 볼 때, 이 글의 구조와 가치 선택은 제1장의 ‘玄之又玄, 衆妙之門’과 동일한 것이라고 할 수 있다.<sup>52)</sup> 뿐만 아니라 제48장의 내용은 도를 체오하는 방법 뿐 아니라 도를 구현하는 후왕의 행위[無爲而無不爲]도 아우르고 있다. 그래서 제1장의 “현지우현, 중묘지문”의 함의는 제48장의 “무위이무불위”와 동일한 맥락에서 해석되어야 한다.<sup>53)</sup> 이제 제1장과 제48장의 두 구절을 종합해서 보면, 노자는 ‘玄之又玄’ 즉 ‘손지우손, 이지어무위, 무위이무불위’라는 爲道의 과정을 통해 존재의 참모습을 남김없이 드러냄으로써 ‘常無爲而無不爲’하고 ‘無爲而無不治’해야 한다고 말하고 있는 것이다. 衆徼의 방향으로 나아가는 것은 위학자의 유위[유욕·유지] 행위에 해당하는 것이고, 衆妙의 방향으로 나아가는 것은 위도자의 무위[무욕·무지] 활동에 해당하는 것이라고 할 수 있다. 노자는 분명히 ‘玄·妙’의 道的 세계를 추구해야 한다고 말하고 있는 것이지, ‘玄·徼’의 學的 세계를 추구하라고 말하고 있는 것이 아니다.

이제 다시 돌아와 ‘同謂之玄’에서의 ‘玄’의 구체적인 의미에 관해 살펴보기로 하자. ‘玄’은 고전에서 일반적으로 天色·黑色·黑赤色·深青色, 幽遠·深奧, 隱·潛등의 의미로 사용되었으며, 또한 북쪽이나 겨울을 뜻하기도 하고, 水와 연관되는 말로 사용되기도 했다. 『詩經』에서의 ‘玄’은 黑而有赤을 의미하며, 『周易』에서의 ‘玄’은 黑色으로서 天色을 가리키는 말인데, 아마도 이런 의미와 연관하여 하상공은 『노자』에서의 ‘玄’을 일괄적으로 天을 의미하는 것이라고 보고, ‘玄之又玄’에 대해 ‘天中復有天’이라고 주석한 것 같다.<sup>54)</sup> 한편 『說文解

52) 『노자』 제56장의 구조 역시 이와 유사하다. “知者不言, 言者不知. 塞其兌, 閉其門; 挫其銳, 解其紛; 和其光, 同其塵, 是謂玄同. 故不可得而親, 不可得而疏; 不可得而利, 不可得而害; 不可得而貴, 不可得而賤, 故爲天下貴”에서 노자는 우선 ‘知者’와 ‘言者’를 대립시켜 놓았지만, 다음 문장에서는 ‘知者’의 특성에 관해서만 설명을 한다.

53) 차라리 제48장의 내용 전체를 압축해 놓은 것이 “玄之又玄, 衆妙之門”이라고 판단하는 것이 옳을 것이다. 이는 제3장의 “爲無爲則無不治”와 제59장의 “重積德則無不克, 無不克則莫知其極, 莫知其極, 可以有國”의 의미와도 상통한다.

54) 그런데 『노자』 원문에서 사용된 ‘天’과 원문의 ‘玄’을 해석한 天의 의미가 과연 동일한 것인가 아닌가 하는 점은 문제가 아닐 수 없다. 그럼에도 불구하고

字』에서는 “玄은 그윽하고 멀다는 뜻이다. … 겹지만 붉은 빛이 들어 있는 것을 현이라고 이른다”라고 했다. 『노자』 이전의 『詩』·『書』·『易』·『左傳』 등에서 사용된 ‘玄’에는 철학적 의미가 들어 있지 않다. 그러나 『노자』를 위시한 『莊子』·『淮南子』 및 도교의 전적에서 사용된 ‘玄’은 매우 중요한 철학적 의미를 지니고 있다. 필자가 생각하기에 『노자』에서의 ‘玄’은 기본적으로 『尙書·舜典』에서 말한 ‘玄德’, 그리고 후에 『설문해자』에서 정리한 ‘黑而有赤色者’의 의미를 바탕으로 한다. 그러나 노자는 이러한 의미를 그대로 사용한 것이 아니라, 보다 철학적인 의미로 발전시키고 있다. 그리하여 ‘玄’은 일반적으로 이해하는 것처럼 깊고 어둡고 아득히 멀어 알 수 없는 어떤 것을 의미하는 것이라기보다는, 서로 상반되는 것들 또는 차원이 다른 것들이 하나로 뒤섞여 있는 어떤 상태를 의미한다.

필자가 생각하기에 『노자』에서 사용된 ‘玄’자는 기본적으로 이중의 함의를 지니고 있다. 그것은 일차적으로 반대적인 것의 混在를 의미하지만, 궁극적으로는 그 혼재의 상태로부터 초월하는 것을 뜻한다. 제1장에서 제시된 ‘玄’의 의미는 도와 동일한 것이거나 도보다 상위에 있는 어떤 존재를 뜻하는 개념이 아니다. 그것은 체도·행도를 설명하

---

하고 하상공은 이 점에 관해 아무런 설명을 하지 않고 있다.

참고로 “此兩者, 同出而異名, 同謂之玄, 玄之又玄, 衆妙之門”에 대한 王弼의 주를 소개하면 다음과 같다. “兩者是 始와 母를 의미하고, 同出이란 玄에서 함께 나왔다는 것을 의미한다. 異名이란 所施된 것이 같을 수 없다는 말이다. 머리[시작]에 있은즉 始라 하고, 끝에 있은즉 母라고 이른다. 玄은 冥과 같은 의미로서 默然無有한 것이요, 여기에서 始와 母가 나온다. 이것은 이름을 붙일 수 없는 것이기 때문에 同을 ‘名曰玄’이라고 하지 않고 ‘謂之玄’이라고 말하였던 것이다. 그것은 무어라 이름을 붙일 수가 없는 것이기 때문에 그냥 ‘謂之’라고 말한 것이다. ‘謂之’라고 말한 것은 ‘玄’이라는 표현으로도 규정·고정화 할 수 없다는 것을 나타내는 것이니, 만약 그것을 어떤 고정된 이름으로 부르게 되면 그 본래의 의미를 크게 잃어버리고 만다. 그렇기 때문에 ‘玄之又玄’이라고 했으며, 衆妙가 모두 (이 玄)에서 나오기 때문에 그것을 ‘衆妙之門’이라고 했던 것이다[兩者, 始與母也. 同出者, 同出於玄也. 異名, 所施不可同也. 在首則謂之始, 在終則謂之母. 玄者, 冥(也)默(然)無有也, 始母之所出也. 不可得而名, 故不可言同名曰玄. 而言謂之玄者, 取於不可得而謂之然也. [不可得而謂之然, 則不可以定乎一玄而已. [若定乎一玄], 則是名則失之遠矣. 故曰‘玄之又玄’也. 衆妙皆從而出, 故曰‘衆妙之門’也].

는 일종의 메타포<sup>55)</sup>로써 사용된 말이다. 이러한 이해를 바탕으로 해서 볼 때, 『노자』 제1장에서의 ‘玄’은 밝음과 어두움의 혼재, 그러면서도 단순한 혼재가 아니라 ‘짙은 어두움으로부터 밝음으로’ 향하거나 ‘밝음이 짙은 어두움 속으로’ 확산해 들어가는 점진적인 趨行에 대한 비유로써 사용되는 말이라고 할 수 있다. ‘玄’은 妙만도 아니고 徼만도 아닌, 즉 묘와 요의 모습이 혼재해 있는 만물의 상태를 가리킨다. 그런데 이것은 어떤 하나로 고정화시켜서 규정하고 이름을 붙일 수 있는 성격의 것이 아니기 때문에 다만 ‘玄’이라고 이르는 것이다. 내용상 ‘玄’은 묘와 요의 혼재를 의미하지만, 이 가운데서도 요보다는 묘의 의미를 강조하기 위한 표현이다. 즉 요에 의해 묘가 은닉·엄폐되어 있는 당시의 현실을 다시 본연의 묘한 세계로 되돌려 놓으려는 것에 대한 메타포로써 사용된 말이 ‘玄’인 것이다. 여기에서 일단 天의 의미는 퇴색되고<sup>56)</sup> ‘새벽’이라는 의미가 부각된다. 이러한 의미를 지니고 있는 ‘玄’이 중첩되어 있는 ‘玄之又玄’ 역시 두 가지 복합적인 의미를 지니게 된다. 그 첫째는 개인이 자기의 본연의 모습으로 복귀하여 도를 체오하는 것을 뜻하고[일상인의 有欲 즉 검은 색이 寡欲 즉 붉은 색에 의해 虛化·靜化되는 것을 의미한다], 둘째는 이미 도를 체오한 자가 왜곡된 모습을 보이고 있는 자들을 본연의 모습으로 복귀시켜 가는 무위·불언의 활동을 한다[處無爲之事, 行不言之教]는 것을 뜻한다. 말하자면 개별적인 존재자가 無明 즉 徼의 상태로부터 明 즉 妙의 상태로 복귀하고[‘自知者明’, ‘見小曰明’, ‘知常曰明’], 그에 의해 이러한 일이 사회적 차원으로 확산되어 궁극에는 만물 전체가 明 즉 衆妙로 化하는 일대 전환을 이루어야 한다는 것을 암시하는 말이 “玄之又玄, 衆妙之門”이다.<sup>57)</sup> 그런데 여기에서 ‘중묘’라고 표현한 것은 ‘현지우현’이

55) 흰색의 바탕에 검정물을 들인 것, 또는 암흑의 하늘에 약간의 붉은 빛이 감도는 黎明을 의미하는 것이라고 할 수 있다.

56) 『노자』 자체로써 볼 때, ‘天’의 특성은 “天得一以清 … 天無以清將恐裂”(제 39장)이라는 말에서 보듯이 玄이 아니라 清인 것이다. 뿐만 아니라 『노자』에서 ‘天’은 道德의 하위 개념인데, 이것이 도[玄牝]나 덕[玄德]과 연관되어 사용되는 것으로 볼 경우, 이들은 天之道나 天之德을 뜻하는 말로 격하되고 만다.

자기 자신을 대상으로 하는 것일 뿐 아니라 만물까지도 대상으로 삼는 것이므로, 묘의 세계는 고정적인 단 한가지로만 있는 것이 아니라 무수히 많을 수밖에 없기 때문이다. 뿐만 아니라 그 무수한 각각의 존재자들 가운데도 무수한 층차의 묘가 있을 수 있기 때문이다.<sup>58)</sup> 따라서 한 순간도 멈추지 않고 부단히 살아 움직이면서 千變萬化하는 만물들이 그 본연의 千態萬象을 노정하면서도 동시에 하나의 전체적인 道的 生命的 조화를 유지해 가는 모습이 ‘중묘’인 것이다. 이를 『장자·소요유』의 표현 방식으로 말하자면, “天之蒼蒼”이 玄·묘인 것이고, 大鵬이 내려앉는 “南冥者天池也”가 곧 衆妙의 세계라고 할 수 있다.

“현지우현, 중묘지문”은 어떤 한 사람이 도를 체오하는 것에 의해 곧바로 완성되는 것이 아니다. 개인적인 차원에서 도를 체오했다고 자부하기만 한다면 그것은 다름 아닌 “雖智大迷, 是謂要妙”<sup>59)</sup>로 전락하

57) ‘玄’과 ‘明’은 어떤 관계에 있는 것인가? ‘玄’/‘明’이 각각 『노자』에서는 12회/12회, 『莊子』에서는 11회/107회 출현하고 있는 것으로 보아, 표면상 『노자』에서는 ‘玄’과 ‘明’에 같은 비중을 두고 있음에 비해, 『장자』에서는 ‘玄’보다는 ‘明’에 훨씬 큰 비중을 두고 있음을 알 수 있다. 물론 『장자』는 『노자』에 비해 20배 정도나 많은 분량의 글이며, ‘玄’과 ‘明’이 모두 동일한 의미로만 사용된 것이라고 보기 어려운 점이 있기는 하다. 『노자』에서는 常道의 자기 전개인 만물 본연의 모습 즉 衆妙를 그대로 유지하는 것이 常·和·明이 되고, 그렇지 못하면 智[智謀나 智巧를 의미한다] 또는 迷昧[여기에서는 말 그대로 愚昧함을 의미한다]가 된다. 「玄·妙·常·和·明」의 계열과 「玄·微·智·迷·昧·愚」의 반대적인 계열이 형성되는데, 노자는 왜곡된 상태인 후자를 버리고 본연의 상태인 전자를 지향하고 있다. 그런데 玄은 明으로 전환되어야 하는 것이기도 하고, 또한 明을 밝히는 방법이 되기도 한다. 즉 「玄이 妙 즉 明으로 바뀌고[개인적 차원], 그 妙 즉 明이 다시 玄으로 되었다가 궁극적으로는 妙 즉 明[사회적 차원]으로 바뀌는」 구조인 것이다.

58) 「衆妙之門」에서의 「衆」은 ‘다수의 무리’ 또는 ‘많음’이라는 의미도 지니지만, 이보다는 ‘重’ 즉 거듭·중층이라는 의미가 강한 글자라고 보는 것이 타당할 것이다. 앞에서 말한 바 있는 「常[단절 없이 이어지는 것, 즉 전체성]과 「又[거듭]도 이와 동일한 의미를 갖는다. 그러니까 「衆」은 ‘유욕/무욕’이면서 동시에 ‘무욕/유욕’이 중층적으로 교차하면서 혼재하는 것을 의미한다.

59) 『노자』 제27장 : 不貴其師, 不愛其資, 雖智大迷, 是謂要妙(그 스승인 善者를 귀하게 여기지 않거나 그 거울이 되는 不善者를 사랑하지 않으면 비록 스스로는 智謀[智] 또는 지식을 갖추고 있다고 생각한다 하더라도 사실은 큰 미혹에 빠져 있는 것이다. 이러한 것을 일러 玄·妙의 도리를 실천할 것을 요한다



는 것이다. 중묘를 구현하기 위해서는 또 다른 차원의 과정을 거쳐야 한다. 즉 먼저 明·妙해진 존재[도를 체오한 侯王 즉 聖人]가 “處無爲之事, 行不言之教”하는 태도로써 徼의 세계로 融入해 들어가는 ‘襲明’의 과정을 밟아야 한다.<sup>60)</sup> 다시 말해 “挫其銳, 解其紛; 和其光, 同其塵, 是謂玄同”(제56장)하는 실천이 뒤따라야 한다. 이것이 ‘현지우현’이 갖는 또 하나의 의미, 곧 ‘밝음이 어두움으로’ 향하는 점진적이며 확산적인 趨行인 것이다. 이 과정은 밝음이 어둠의 깊숙한 곳까지 뚫고 들어가는 것, 즉 비본연적인 어둠을 제거하는 것을 의미한다. 그래서 이는 明·妙한 존재가 다시 有欲化·徼化되는 것을 의미하지는 않는다. 즉 ‘혼재에 혼재를 더하는’ 것을 뜻하는 것이 아니라는 말이다. 어디까지나 자신의 明·妙로써 대상의 無明·徼를 포용하고 궁극적으로는 徼를 풀어내는 것을 의미한다. 노자는 이것을 성인의 ‘玄同’·‘玄德’이라는 개념을 사용하여 보다 구체적으로 설명하고 있다. 즉 “현덕은 깊고도 먼 것이니 만물과 더불어 본연의 모습[眞樸]으로 복귀한 후에야 大順에 이르게 된다”<sup>61)</sup>는 것이다. ‘玄同’·‘玄德’은 곧 常德으로 이어지며, 궁극적으로는 본연의 모습으로 복귀하고 大道 즉 常道로 복귀하는 것을 의미한다.<sup>62)</sup>

고 이르는 것이다.]

‘雖智大迷’란 善不善에 대한 분별심을 일으켜 棄人棄物하게 되면 비록 지혜롭다고 생각해도 그 지혜는 참 지혜가 될 수 없다는 것, 즉 모든 사물을 버리지 않고 구제하는 도를 체오하고 구현하는 것일 수 없다는 말이다. ‘要妙’에 대해 蔣錫昌은 “精要玄妙之道”라고 풀이했고, 高亨은 “幽深精妙”라고 풀이했다. 또는 ‘眇要’로 되어 있는 백서본을 따라 “위도자가 따라야 할 최대의 妙訣 내지 중요한 宗旨”라고 해석하기도 한다. 필자는 후자의 해석을 따른다.

- 60) 『노자』 제27장 : 善行無轍迹, 善言無瑕譏, 善數不用籌策, 善閉無關楗而不可開, 善結無繩約而不可解. 是以聖人常善求人, 故無棄人; 常善救物, 故無棄物, 是謂襲明.
- 61) 玄德深矣, 遠矣, 與物反矣, 然後乃至大順. ※ 여기에서의 ‘物’이란 도에서 이탈한 모든 사물을 의미한다. ‘大順’이란 도의 자기 복귀 운동에 따르는 것을 뜻한다.
- 62) 제28장에서는 “知其雄, 守其雌, 爲天下谿. 爲天下谿, 常德不離, 復歸於嬰兒. 知其白, 守其黑, 爲天下式. 爲天下式, 常德不忒, 復歸於無極. 知其榮, 守其辱, 爲天下谷. 爲天下谷, 常德乃足, 復歸於樸”이라고 했다. 이 가운데 ‘知其雄, 守其雌’·‘知其白, 守其黑’·‘知其榮, 守其辱’은 ‘玄之又玄’에서의 둘째 번 ‘玄’의 의

‘欲不欲’[知不知·學不學·爲無爲를 겸한 것]이라고 하는 점진적며 복합적인 爲道의 과정을 통해 ‘무욕’의 경지에 도달하게 되면, 도를 구현하는 본연의 身 뿐만 아니라 본연의 家와 鄉과 國과 天下와도 混然한 하나가 될 수 있다.<sup>63)</sup> 제54장에서는 大道에 의한 정치를 잘 건립하고 유지·확장해 가는 방법을 제시하고 있는데, 그것은 우선 개인이 도를 체오하는[修之] 데서부터 시작된다. 여기에서 ‘修之’란 修道 즉 개물에 내재되어 있는 道로 복귀하는 爲道 활동을 의미한다. 이렇게 자기 자신이 먼저 본연의 모습으로 복귀한 후 이로써 다른 사람과 하나가 되며, 본연의 가정의 모습으로 복귀하여 이로써 다른 가정과 하나가 되고, 본연의 마을의 모습으로 복귀하여 이로써 다른 마을과 하나가 되며, 본연의 국가의 모습으로 복귀하여 다른 국가와 하나가 되며, 본연의 천하의 모습으로 천하로 복귀하여 과거와 미래의 천하와 하나가 된다. 이러한 과정이 곧 ‘取(治)天下’(제29장·제48장·제57장) 하는 실제적인 방법이 되며, 동시에 道가 천하 만물에게서 온전하게 구현되는 단계이기도 한 것이다. 그래서 노자는 또한 “대도를 체오하고 그것을 천하에 확산시켜 가면 만물을 해치는 일이 없어 만물은 안락·균평·태평스러워진다.”<sup>64)</sup>라고 말한다. 이렇게 하여 복귀는 개인의 문제에만 한정되는 것이 아니라, 인류 사회 나아가 우주 차원으로까지 확산되는 것이다.

---

미와 연관된다. 이러한 雄과 雌의 混在, 白과 黑의 혼재, 榮과 辱의 혼재는 이미 도를 체오한 자가 사회적인 차원에서 도를 구현하고 있는 姿態를 의미하는 것이라고 할 수 있다. 또한 제41장에서는 “故建言有之: 明道若昧, 進道若退, 夷道若巖; 上德若谷, 大白若辱, 廣德若不足, 建德若偷, 質真若渝. 大方無隅, 大器晚成, 大音希聲, 大象無形. 道隱無名, 夫唯道, 善貸且成”이라고도 했다.

63) 『노자』 제54장 : 善建者不拔, 善抱者不脫. … 修之於身, 其德乃眞; 修之於家, 其德乃餘; 修之於鄉, 其德乃長; 修之於國(邦), 其德乃豊; 修之於天下, 其德乃普. 故以身觀身, 以家觀家, 以鄉觀鄉, 以國觀國, 以天下觀天下. 吾何以知天下之然哉? 以此.

64) 『노자』 제35장 : 執大象, 天下往, 往而不害, 安平泰.

### Ⅲ. 결론

노자 철학은 분명한 목적을 지니고 있으며, 그 실제 구조는 ‘道’와 ‘德’과 ‘萬物’ 간의 일련의 상호 관계를 기반으로 하여 짜여져 있다. 그런 가운데 노자 철학은 失道한 왜곡된 현실에서 출발하여 爲道者の 실천적 수행을 통해 개인과 사회와 천하 전체가 도를 구현하는 본연의 현상 세계로 온전하게 복귀하는 것을 궁극적인 목적으로 삼고 있다. 이러한 노자의 목적은 『노자』 제1장의 결론이자 동시에 『노자』 전체의 결론이라고 할 수 있는 “玄之又玄, 衆妙之門”이라는 말로써 제시되어 있다.

노자는 『노자』 전체의 결론이자 동시에 노자 철학의 기본 논리 구조를 밝히고 있는 제1장에서부터 곧바로 인간의 ‘欲’을 문제삼고 있다. 노자 철학의 출발점은 “常有欲, 以觀其徼”하는 현실의 왜곡된 인간 행위를 비판하는 데 있고, 그 궁극적인 목적은 “常無欲, 以觀其妙”하며 나아가 “玄之又玄, 衆妙之門”을 구현하는 爲道者の 삶을 사는 데 있다. 여기에서 ‘상무욕’이란 欲을 ‘날로 덜어내고 또 덜어내는’ 과정을 통해 素樸을 드러내고, 궁극적으로는 본연의 모습인 妙·明과 하나가 되는 것을 의미한다. 이에 비해 ‘상유욕’이란 欲을 ‘날로 더하고 또 더하는’ 과정을 통해 私利私欲를 향해 나아가는 것으로서, 결과적으로는 존재의 참모습을 가려버리는 왜곡된 현상인 徼·智와 하나가 되는 것을 의미한다. ‘상무욕’이 탐욕의 전체적인 虛化·靜化를 의미하는 것이라면, ‘상유욕’은 욕망의 질주와 증폭을 의미한다. 전자가 ‘欲不欲’의 반복에 의한 중층적인 무욕·무지·무위의 과정을 통해 이루어지는 것이라면, 후자는 ‘欲之又欲’의 반복에 의한 중층적인 유욕·유지·유위의 과정에 의해 벌어지는 것이다. 이 가운데서 노자가 말하고자 하는 것은 “常無欲, 以觀其妙”인데, 이 말의 총체적인 의미는 여타의 장에서 제시되는 ‘欲不欲’·‘學不學’·‘知不知’·‘爲無爲’·‘事無事’ 등의 심층적인 의미와 긴밀하게 연관지어 이해하는 데서 밝혀진다.

노자는 ‘欲不欲’으로써 탐욕을 제거하고, ‘學不學’으로써 智謀를 제

거하며, ‘知不知’로써 明知를 얻고, ‘爲無爲’로써 無不爲를 실천하는 聖인의 모습을 다양한 측면에서 입체적으로 설명하고 있다. 그런데 ‘無欲’이라 하여 본래적 생명력 자체를 말살하라는 것이 아니라 다만 비본래적인 貪欲을 제거하라는 것이며, ‘無知’라고 하여 知의 본래적 기능 자체를 絶棄하라는 것이 아니라 기교와 허위를 조작하는 智謀를 제거하라는 것이며, ‘無爲’라 하여 일체의 인간 행위를 하지 말라는 것이 아니라 自然에 위배되는 행위 즉 인위적인 조작을 하지 말라는 것이다. 이렇게 탐욕을 제거하고[無欲], 독단과 편견을 버리며[無知], 억지스럽고 허위적인 행위를 그치는[無爲] 것에 의해 실현되는 경지가 바로 “玄之又玄, 衆妙之門”이다. 여기에서 ‘玄之又玄’은 어둠에서 밝음으로, 그 밝아진 것이 다시 어둠 속으로, 그리하여 어둠에서 총체적인 밝음으로 나아가는 과정을 의미한다. 즉 왜곡된 비본연적인 어둠을 제거하여 본연의 밝고 밝음을 드러내는 것이다. 아니 본연의 밝음이 스스로 자기를 회복하는 것이다. 개인적 차원에서 도를 체오하는 것을 의미하는 爲道[體道]와 사회적 차원에서 도를 구현하는 것을 의미하는 爲道[行道]가 ‘玄之又玄’이라고 하는 극도로 농축된 말에서 하나로 중첩되어 꿰어진다. 일반적으로 『노자』에서의 ‘玄’을 不可思議한 것, 神秘莫測한 것, 幽昧不可測知한 것, 玄遠幽深한 것, 심지어는 도와 동일한 존재라는 의미로 해석하고 있는데<sup>65</sup>), 필자가 고심하기에 『노자』에서의 ‘玄’을 이처럼 신비주의적인 입장에서만 이해할 것은 아닌 것 같다. 일상인의 관점, 특히 왜곡의 정도가 심한 侯王[실제로는 下土의 수준에 있는]을 기준으로 해서 설명하자면 저렇게밖에 말할 수 없을 지도 모르겠지만, 이미 도를 체오한 侯王[聖人]에게 있어서는 ‘玄妙’의 이치야말로 명명백백하여 알기도 쉽고 행하기도 쉬운 것이리라 [甚易知, 甚易行]. 이것이 自明이고 自然이다. ‘드러남과 사라짐의 공

65) 王弼은 『老子微旨例略』에서 “玄也者, 取乎幽冥之所出也”라 했고, 蘇轍은 『老子解』에서 “凡遠而無所至極者, 其色必玄, 故老子常以玄寄極也”라고 했으며, 吳澄은 『道德眞經註』에서 “玄者, 幽昧不可測知之意”라 하였고, 沈一貫은 『老子通』에서 “凡物遠不可見者, 其色黝然, 玄也. 大道之妙, 非意象形稱之可指, 深矣, 遠矣, 不可極矣, 故名之曰玄”이라고 풀이하였다.

존’ 그리고 ‘사라짐과 드러남의 공존’, 그러나 궁극적으로는 온전한 사라짐에 의한 온전한 드러남을 이루는 것, 이것이 바로 “玄之又玄, 衆妙之門”의 의미이다. 노자 철학의 핵심 개념이 道와 德이라는 것은 누구도 부정할 수 없는 사실이지만, 만물 가운데서 도·덕이 구현될 수 있어야한다는 것을 설명하는 노자 철학의 표현 방법과 논리 및 위도자론의 특성을 가장 잘 농축하고 있는 말은 다름 아닌 “玄之又玄, 衆妙之門”인 것이다.

그러면 爲道者の 존재 의의는 어디에 있는가? 만물 가운데의 한 존재인 인간이 도를 말하고 덕을 논하지 않아도 도와 덕은 그 자체로서 如如하게 존재한다. 그럼에도 불구하고 인간이 억지로 도에 관해 말을 하고 덕에 관해 논의하는 것은, 인간 자신이 근원인 도에서 이탈해 있고 본래적 생명력인 덕을 왜곡하고 있기 때문이다. 그렇지만 도가 인간을 버리기 때문에 인간이 도에서 이탈하는 것도 아니고, 덕이 인간을 왜곡하기 때문에 인간이 덕을 왜곡하고 있는 것도 아니다. 결국 탐욕에 의해 스스로 자기를 버리는 인간, 스스로 자기를 왜곡하고 있는 인간이 문제인 것이다. 생각해 보면, 爲學이라고 하는 문제시되는 현상이 없다면 體道·行道를 추구하는 爲道者 역시 존재할 수 없고 또한 존재할 필요도 없다. 비판하고 부정할 대상이 있어야 그에 대한 처방과 대안이 있을 수 있는 것이다. 도를 체오하고 구현해 가는 실제 과정에서 보더라도 비판·부정되는 대상이 그에 대한 처방·대안과 전혀 별개의 것으로 있는 것은 아니다. 이들은 항상 동시적으로 있는 것이면서, 전자는 부정되고 후자는 긍정되는 관계에 놓여 있다. 환자가 존재하므로 의사의 진단과 처방 그리고 치유 활동 및 功名이 존재할 수 있는 것이지, 역으로 의사의 진단과 처방 그리고 치유 활동 및 공명이 있기 때문에 환자가 존재하는 것은 결코 아니다. 마찬가지로 노자의 爲道者論이 있기 때문에 인간이 왜곡되는 것이 아니라, 왜곡된 모습을 보이는 인간이 있기 때문에 노자의 위도자론이 제시되고 있는 것이다. 그렇다고 해서 爲學의 행위가 본질적인 것이고 爲道의 활동은 비본질적인 것이라고 말한다거나, 또는 이와 반대되는 것이라고 말할 수도 없다. 사실은 이 둘 다 비본질적인 것이다. 그러나 동

시에 본질은 항상 이들과 함께 하고 있다. 그리하여 의사에게도 본질은 내재되어 있고, 환자의 몸에도 동일한 본질이 내재되어 있다. 의사의 본질과 환자의 본질이 동일하다는 것을 바탕으로 의사의 치유 활동과 환자의 몸이 상호 관계를 맺는 속에서 의사와 환자 모두의 본질이 구현될 수 있다는 것, 바로 이렇게 보는 점에 노자 위도자론의 특징이 있다.

## 참고문헌

- 河上公, 『老子道德經注』, 嚴靈峯(編輯), 『無求備齋老子集成』 初編 卷3, 藝文印書館印行, 1965.
- 王 弼, 『道德眞經註』, 『正統道藏』 卷20, 法仁文化社影印, 1987.
- 王 弼, 『老子微旨例略』, 『正統道藏』 卷54.
- 陳景元, 『道德眞經藏室纂微篇』, 『正統道藏』 卷22.
- 劉惟永, 『道德眞經集義』, 『正統道藏』 卷23
- 蘇 轍, 『老子解』, 『無求備齋老子集成』 初編 卷9.
- 吳 澄, 『道德眞經註』, 『無求備齋老子集成』 初編 卷15.
- 
- 高 明, 『帛書老子校注』, 中華書局, 1996.
- 高 亨, 『老子正詁』, 臺灣開明書店影印, 1979.
- 김충열, 『노장철학강의』, 예문서원, 1995.
- 金恒培, 『老子哲學의 研究』(增補版), 思社研, 1991.
- 戴 維, 『帛書老子校釋』, 岳麓書社, 1998.
- 馬敘倫, 『老子校詁』, 中華書局, ?.
- 徐志鈞, 『帛書老子校注』, 學林出版社, 2002.
- 王 博, 『老子思想的史官特色』, 文津出版社, 1993.
- 王德有, 『老子指歸全譯』, 巴蜀書社, 1992.
- 尹振環, 『帛書老子釋析』, 貴州人民出版社, 1998.
- 蔣錫昌, 『老子校詁』, 成都古籍書店復制[商務印書館1937年版本], 1988.
- 鄭良樹, 『老子新校』, 臺灣學生書局, 1997.
- 朱謙之, 『老子校釋』, 漢京文化事業有限公司, 1985.
- 陳鼓應, 『老莊新論』, 中華書局; 香港, 1991.
- 陳鼓應(註譯), 『老子今註今譯及評介』(修訂版), 臺灣商務印書館, 1988.
- 許抗生, 『帛書老子注譯與研究』, 浙江人民出版社, 1982.
- 郭慶蕃, 『莊子集釋』, 木鐸出版社, 1988.

『史記』 「老子傳」 · 「日者傳」

『周易』 「繫辭傳」 · 「說卦傳」

『管子』 「心術上」

『韓非子』 「主道」

『尸子』 「貴言」

『呂氏春秋』 「審分」

段玉裁, 『說文解字注』



## Abstract

**An interpretation on the *Lao-zi's*  
'Xuan-zhi-You-Xuan(玄之又玄),  
Zhong-Miao-Zhi-Men(衆妙之門)'  
: concerning fundamental structure of Desire Doctrine**

**You, Byung-Rae**

This interpretation devotes to establish the logical structure of the doctrine of the concept Wei-dao-zhe[爲道者] on the basis of philosophical examinations and analyses of the first chapter of The *Tao-Te-Ching*.

The Chinese term 'Wei-dao-zhe' in *Tao-Te-Ching* is translatable as 'a man who is engaged in pursuit of realizing the real truth'. This technical term in The *Tao-Te-Ching*, however, can be analysed as containing two slightly different meanings, i. e. trying to realize the real truth and doing actions in conformity with the realized truth. Thus, by means of focusing on and analysing thoroughly the concept 'Wei-dao-zhe' in several dimensions, the thesis provides expositions of the ideal person or sage reflected by *Lao-zi's* doctrine.

The first chapter of The *Tao-Te-Ching* shows the significant implication of *Lao-zi's* doctrine. In this chapter, the last paragraph "Therefore by constantly having no desire observe the purest phenomenon in it. By constantly having desire observe the distorted

phenomenon. These two are unified the one, but the name is differentiated by means of two modes. The mode are both called Brightness-Darkness[玄]. The brightened Brightness-Darkness penetrate into other Brightness-Darkness[玄之又玄]. This is the gate of the pure phenomenon in everything[衆妙之門].” reveals, in particular, the quintessence of his doctrine in connection with the concept 'Wei-dao-zhe'. The ideal person or sage in this context is accomplished by means of completely eliminating his desire step by step.

The point of this paper is that the fundamental structure of *Lao-zi's* doctrine of desire is revealed in the passage of “...by constantly having no desire observe the purest phenomenon in it. By constantly having desire observe the distorted phenomenon.”

**【Key Words】** Constantly having no desire[常無欲], Constantly having desire [常有欲], Brightness-Darkness[玄], Pure Phenomenon[妙], Distorted Phenomenon[徼], Wei-dao-zhe[爲道者]

## 환경위기와 유기체적 자연관

조 극 훈\*

**【요약문】** 본 논의에서는 헤겔의 유기체적 자연관이 오늘날 생태학적 위기에 대한 근본적인 대안이라는 전제에서 그의 자연관과 자연인식의 태도, 그리고 인간과 자연과 사회를 유기적으로 볼 수 있는 유기체적 이성의 특징을 해명하였다. 헤겔의 사변적 자연 개념은 자연과학의 탐구대상인 자연 개념과 다르다. 자연의 개념에는 이성적 필연성이 있기 때문에 그것을 개념적으로 파악하는 태도가 필요하다. 의식과 존재의 일치라는 관찰적 이성의 태도는 관찰, 기술, 표지 등과 같은 방법을 통하여 법칙을 정립하는 활동을 한다. “외적인 것은 내적인 것의 표현이다.”는 자연과학의 법칙은 정적인 법칙으로 생명체로서의 유기적 자연을 파악할 수 없다. 외적인 것과 내적인 것의 상호이행을 파악할 수 있는 법칙이 유기적 법칙이며, 이 법칙을 파악하는 이성이 유기체적 이성이다. 그 예로 “정신의 존재는 빠다.” 라는 골상학의 무한판단을 제시하였다. 무한판단은 자기 자신을 지양하는 판단으로 주어와 술어의 상호이행과 지양을 보여준다. 이러한 유기체적 이성은 오늘날 생태적 위기를 극복할 수 있는 새로운 시각으로 제시할 수 있다.

**【주제어】** 자연관찰적 이성, 유기체적 이성, 자연철학,  
자연인식, 무한판단, 생태학적 위기

\* 강원대학교 겸임교수. (cho6611@hotmail.com)

## 1. 서론

오늘날 과도한 자연의 개발로 인해 전지구적으로 확대되고 있는 환경 오염과 생태계 파괴와 같은 환경 위기가 더욱더 심각해지고 있다. 환경 위기를 극복해보려는 다양한 시도들도 또한 많았다. 과학기술의 발전이 결국 환경 위기를 초래했지만, 생태 과학의 발전으로 오히려 환경 위기를 극복할 수 있다고 하는 ‘기술 결정론’, 환경 위기는 무엇보다도 자본주의 사회의 이윤 추구의 경향 때문에 나온 것으로 기업가의 이윤 추구 경향을 억제해야 한다는 ‘사회 결정론’, 그리고 환경 위기는 과학 기술의 문제나 사회 체계의 측면에서 접근해야 할 것이 아니라 친자연적인 사고 방식의 전환을 주장하는 ‘생태주의’ 등과 같은 이론적인 대안과 함께 무분별한 자연 개발이나 환경 오염을 방지하려는 실천 운동도 활발하게 전개되고 있다.

과연 생태학적 위기에 대응할 수 있는 철학은 무엇인가? 환경 문제의 근본 원인은 자연 지배적인 기계론적 자연관에 있으며, 따라서 자연과 인간 그리고 사회를 유기체적으로 사고할 수 있는 근본적인 철학적 패러다임의 전환이 필요하다. 그러한 철학적 패러다임으로 헤겔(G.W.F. Hegel)의 “유기체적 자연관”을 들 수 있다. 기계론적 자연관의 사유 능력이 ‘계몽적 이성’이라면, 유기체적 자연관의 사유 능력은 유기체적 이성이라고 정의해볼 수 있겠다. 계몽적 이성은 세계의 중심을 인간의 자유와 자율성에 두며 따라서 자연은 인간이 지배해야 할 대상으로 간주되며 ‘인과 관계’에 입각한 사유 방식이다.

특히 자연적 세계 속에서도 이성적 필연성이 관철되어 있다는 헤겔의 주장은 베이컨(F. Bacon)이래 근대 자연과학적 사유방식과 대립한다. 과학적 사유방식은 인과법칙에 의해 자연을 파악하려는 정적인 방법인데 반해서, 이성적 사유방식은 자연을 그 안에 들어 있는 내적 필연성에 있어서 유기적으로 파악하려는 동적인 방법이기 때문이다. 이러한 자연관의 차이는 오성적 사유방식과 이성적 사유

방식의 대립으로, 또는 기계론적 사유방식과 목적론적 사유 방식의 대립으로 설명할 수 있으며, 헤겔은 근대의 자연 관찰적 사유방법의 문제를 『정신현상학』 「이성」 장과 『자연철학』에서 논의하고 있다.

이 글은 헤겔의 이러한 유기체적 자연관이 환경 위기를 해결할 수 있는 대안이라는 전제에서, 그의 자연관과 자연 인식의 태도 그리고 인간과 자연과 사회를 유기적으로 볼 수 있는 유기체적 이성의 패러다임을 모색해 보려는 데 그 목적이 있다.

## 2. 자연의 개념과 자연 인식의 태도

헤겔은 우선 자연을 이성적인 것으로 본다. 『정신현상학』에서 이성은 「대상의식」과 「자기의식」의 통일로서 “일체의 실재성이라는 의식의 확신”(PhG, 176쪽)<sup>1)</sup>으로 규정된다. 통일의 측면에서 대상의식을 관찰하는 태도를 헤겔은 <자연관찰적 이성>이라고 규정한다. 이성이 사유와 대상, 의식과 실재, 유한과 무한을 계기로서 갖는다는 점은 헤겔의 자연 개념을 이해하는 데 중요한 역할을 한다.(Vgl. 8, 177ff.)<sup>2)</sup>

관찰적 이성은 “일체의 실재성이라는 의식의 확신”을 존재의 측면에서 관찰하는 이성이다.<sup>3)</sup> 그런데 확신은 아직 전개되지 못한 것으로 “범주”로서 규정된다. 범주는 “자기의식과 존재와의 단순한 통일”로서 “구별을 즉자적으로[잠재적으로] 가지고” 있다. 왜냐하면 범주의 본질은 “타재에 있어서 또는 절대적 구별에 있어서 직접적으로 자기 자신과

1) 헤겔의 『정신현상학』으로부터의 인용은 별도의 표시가 없는 한 Hoffmeister본을 사용하여 본문에 PhG로 표기한다.

2) 헤겔의 저작으로부터의 인용은, 별도의 표시가 없는 한, 모두 G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag을 사용하였고, 본문에 권과 면만을 표기한다.

3) 관찰적 이성은 이론적인 태도를 취하는데, 헤겔에 의하면 이론적 태도란 이성적인 것인 존재자를 자신의 대상으로 삼아 그것을 “자신의 것으로서 정립하는” 태도로 존재자의 “규정성을 주관화하는”(10, 236) 것을 목표로 한다.

동일한 것”이기 때문이다. 그러므로 “구별은 완전히 투명하게 존재하며, 구별이면서 동시에 구별 아닌 것으로 존재한다.”(PhG, 178쪽) 헤겔의 범주론은 잠재적으로 갖추고 있는 범주의 구별을 전개해서 그것을 통일적으로 이해함으로써 자연에 대한 정확한 이해도 가능성을 의미한다. 범주들간의 인과관계에 의한 자연 인식은 생동하는 자연을 죽은 자연으로 이해할 수밖에 없는 것이다. 이러한 근대의 자연과학적 인식 방식에 대한 비판을 살펴보기 전에 먼저 그의 자연에 대한 규정을 『자연철학』의 논의를 통해서 살펴보자.

우선 그는 자연 철학에서 문제가 되는 것은 “상상력이나 허구의 문제가 아니라 개념의 문제요, 이성의 문제”(9, 10) 라고 지적한다. 여기에서 오성적 태도와 이성적 태도를 구별하는 것이 중요하다. 오성적 태도는 자연을 법칙과 현상으로 구분하고 현상을 배척하고 법칙을 참된 것으로 파악함으로써 보편자를 산출하려는 태도이다. 이에 반해서 이성적 태도는 법칙과 현상을 상호 이행하는 것으로 파악함으로써 자연 속에 내재한 이성적 필연성을 인식하려는 태도이다. 헤겔은 이러한 이성을 <개념파악적 이성>이라고 규정한다.

“자연철학은 개념파악적(begreifend) 관찰이므로, 그것은 동일한 보편자를 대상으로 갖더라도 대자적으로(für sich) 가지며 그것을 개념의 자기규정에 따라서 본래적인 내적 필연성에 있어서 관찰하는 것이다.”(9, 15)

자연철학의 대상은 자연 속에 내재한 보편자를 관찰하려는 것인데, 이 때의 보편자는 구별이 없는 형식적 보편이 아니라 “자기 자신에게 내용을 부여하는 보편이면서 동시에 절대적 동일성에 있어서 구별을 내포하고 있는 보편이다.”(9, 21f.) 바로 이러한 보편이 자연철학의 범주이며, 자연철학의 과제는 자연의 내적 필연성을 파악하는 데 성립하는 것이다.

헤겔의 이성적 자연관은, 이성이 “[자신의] 현재를 세계 속에서 가진다”는 확신이면서 동시에 “[세계의] 현재가 이성적이다”는 확신이

라는 점에서 성립한다.(PhG, 183쪽) 이성이 세계 속에서 자기임을 확증하지 못한다면, 다시 말하면 세계가 곧 이성적임을 확증하지 못한다면, 자연의 내적 필연성의 인식이라고 하는 관찰적 이성은 형식적 이성에 지나지 않게 된다. 이성과 세계의 동일성이라는 이러한 명제가 판단에 의해 분열되고 다시 추론에 의해서 매개되는 헤겔의 논리는 헤겔의 자연 관찰적 이성은 유기체적 자연관에 입각해 있음을 말해준다.

따라서 이성은 “사물들의 감성을 개념으로, 다시 말하면 존재이면서도 동시에 자아인 존재어로 전환시키고, 따라서 사유를 존재하는 사유어로 전환시키거나 혹은 존재를 사유된 존재어로 전환시킴으로써 사물들을 인식”하는 개념적 태도를 말한다. 왜냐하면 “사물들은 단지 개념으로서만이 진리를 가질 뿐”이기 때문이다.(PhG, 184f쪽.) 결국 이러한 관찰의 과정에서 이성은 자신이 관찰한 사물들이란 자신이 산출하는 개념들이라는 점을 발견한다. 그런데 일체의 실재성이라는 의식의 확신으로서 직접적으로 출현하는 이성은 “그의 실재성을 존재의 직접성이라는 의미에서 이해하며, 마찬가지로 자아와 이러한 대상적인 것과의 통일을, 양 계기들을 분리시켰다가 결합시키지 않는 직접적인 통일이라는 의미에서 이해한다.”(PhG, 184쪽) 헤겔이 이처럼 이성의 확신을 직접성의 태도로 규정하는 이면에는 관찰적 이성이 경험과학적 오성에 그칠 때 발생하는 문제에 대한 비판이 함축되어 있다. 자아가 자연에서 자신을 소외시키고 자신을 상실하였다가 거기에서 자신을 재발견하는 분리와 통일이라는 변증법적인 운동을 결여하고 있다는 점이 경험과학적 오성의 한계이다.

이러한 오성의 한계는 사유와 존재의 통일이라는 범주로서의 추상적 이성 개념을 전개하여 실재성을 확보함으로써 극복된다. 그러나 이것은 한번에 수행되는 것이 아니다. 라우어(Q.A. Lauer)의 지적대로. “이성은 이미 추상적인 개념에서 언명되었던 자기와 실재의 참된 통일을 달성하려는 일련의 연관된 시도에 관계한다. 각각의 시도는 성공적이지 못한 것으로 드러나지만, 그것은 이성과 실재의 구체적 통일에 이르는 과정의 한 단계이다.”<sup>4)</sup> 따라서 관찰적 이성은 이성과 실재의 구체적 통일에 이르는 과정의 한 단계로서 그 과정의 결과는 “즉자적으로 존재하는

것이 대자화되는 것”(PhG, 185쪽)이다.

베르너 마르크스(W. Marx)는 이성이 대자적인 것과 똑같이 즉자적이라는 것, 따라서 주관적인 총체성인 것과 똑같이 객관적인 총체성이라는 것은 자연 과학적 인식에 있어서 성취되는 것이 아니라 철학적 개념적 인식에 의해서만 성취될 수 있음을 강조한다.<sup>5)</sup> 이러한 점은 특히 셸링의 자연철학에 관한 논의에서 알 수 있다. 셸링의 자연철학의 이념은 자연은 이성의 총체성의 현존재이며, 객관적인 주관-객관이며 또는 즉자와 대자의 통일임을 전제하고 있다는 점에서 관찰적 이성의 입장에서 서 있다고 볼 수 있다. 그러나 헤겔에 의하면 이러한 셸링의 자연철학의 이념인 “절대적 동일성”, 즉 “주관적인 것과 객관적인 것의 총체적 무차별로서 사유되는 이성”<sup>6)</sup>은 실현되지 못한 추상적 이성에 지나지 않는다.

이러한 과학적 오성이 추상성을 벗어나 변증법적 이성으로 고양되기 위해서는 “의식의 이성과 사물의 이성이 본질적으로 동일하다는 승인”<sup>7)</sup>이 필요할 것이며, 추상적 오성에서 구체적 이성으로 고양되는 과정은 이성성이 의식과 사물에 공통되어 있다는 승인의 과정으로 표현될 수 있을 것이다. 의식의 이성성과 사물의 이성성의 동일성이라는 승인이 어떻게 이루어지는지가 밝혀진다면, 자연의 내적 필연성도 이해될 수 있을 것이다. 그러면 헤겔이 서술하고 있는 관찰적 이성의 제 계기들을 통해서 이러한 점을 살펴보자.

### 3. 자연의 관찰과 법칙

이성은 자연물의 다양한 현상들을 법칙이나 개념을 통해서 인식

4) Lauer, Q., *A reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 132쪽.

5) Vgl. Kaehler., K.E./Marx, W., *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, 88쪽.

6) Schelling, F.W.J., *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 10쪽.

7) Lauer, Q., 앞의 책, 134쪽.



하려는 태도를 취한다. 그런데 관찰의 대상인 현상들은 존재의 형식을 가지는 것이므로 이성이 추구하는 개념은 존재적 대상적인 형태를 지닌 법칙이다. 이것은 “관찰한다는 것은 개념을 존재 속에 고착시키는 것이며, 개념을 존재로서만, 자아를 직접적인 실재로서만 추구하는 것이다”<sup>8)</sup> 고 하는 관찰의 속성에 기인한다. 이 법칙을 정립하기 위하여 이성은 관찰, 기술, 표지 등과 같은 방법<sup>9)</sup>을 사용하며, 이러한 과정을 통해서 법칙을 정립해가는 과정은, 감각, 지각, 오성이라고 하는 대상 의식의 운동 과정과 같다.

관찰적 의식은 먼저 감각의 태도를 취한다. 그런데 감각되는 개별자로서의 이것은 관찰될 수 없기 때문에, 개별의 이것을 추상하여 보편을 산출하려고 한다. 보편을 산출하기 위해 개별을 추상화하는 일이 기술(Beschreiben)이다. “개별자로부터 보편자를 표면적으로 이끌어내는”(PhG, 185f쪽.) 이러한 기술의 방식은 경험적 존재를 관념적 존재로 전환시킨다는 의미를 갖는다. 특히 기술과 대응되는 언어를 헤겔은 1803-1804년의 『실재철학』에서 높이 평가하고 있다.<sup>10)</sup> 인간이 부여한 언어인 로고스는 정신과 자연에 공통적으로 존재하는 요소라는 것이다. 이 점을 입폴리트(J. Hyppolite)는 다음과 같이 표현하고 있다. “언어는 진정으로 정신의 현존재이다. 사물들이 말해질 수 있다는 것, 그리고 사물들의 외적 현존이 기술 속에서 확보될 수 있다는 것은 이미 사물이 그 자체에 있어서 개념이며, 인간의 로고스는 자연의 로고스이면서 동시에 정신의 로고스임을 나타낸다.”<sup>11)</sup>

그럼에도 불구하고 과학적 기술의 방식은 자연적 사물의 보편성을

8) Hyppolite, J., *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 234쪽.

9) 자연물의 관찰은 시대적으로 르네상스에 따른 자연과학의 발달을 배경으로 한다. 자연과학은 자연물을 경험하여, 그 결과를 기술하고 실험에 의해 법칙을 정립하는 일이다. 특히, 기술-표지-법칙-실험의 역사적 배경으로 베이컨의 경험주의의 방법을 들 수 있다. 『철학사 강의』(20, 74-91) 참조.

10) “이름 속에서 경험적 존재는 지양된다. .....그것은 관념적인 그 무엇으로 된다. 아담이 동물을 지배하게 된 최초의 행위는 그 동물에 이름을 부여하면서 그것들의 [경험적] 존재를 부정하고 자기를 위한 관념적 존재로 만든 행위이다.”(Hegel, G.W.F., *Realphilosophie*, 211쪽)

11) Hyppolite, J., 앞의 책., 237쪽.

산출할 수 없다. 왜냐하면 이미 대상이 기술되고 나면 또 다른 기술될 대상이 있어야 하고 이렇게 해서 끊임없이 새로운 대상이 추구되어야 하고, 결국 기술될 수 있는 것은 무한히 많고, 이것을 모두 기술한다는 것은 불가능하기 때문이다. 요컨대 기술의 방법은 무한퇴행에 빠지기 때문이다. 기술의 무한퇴행에서 벗어나기 위해서는 이성의 규정들이 또한 사물의 규정들임을 인식해야 하지만, 단지 사물을 기술할 뿐인 관찰의 단계에 머물러 있는 이성은 어떻게 그렇게 될 수 있는지 인식하지 못한다.

이러한 통일을 달성하기 위한 관건은 개별자의 보편화는 단순히 똑같은 성질을 추출하는 일종의 추상이 아니라, 대상을 그 발전과정 전체에서 포착하는 이성과 대상의 변증법적 운동에 의해 가능하다는 점을 이해하는 데 있다. 다시 말하면 이성이 과학적 오성의 태도를 지양하는 데 있다. 헤겔은 과학적 오성의 한계를 사물들을 식별해주는 “표지”(Merkmale)라는 자연과학의 방법을 통해 비판한다. 표지는 무한퇴행이라는 기술의 방법의 한계를 극복하기 위해서 대상의 본질적인 것과 비본질적인 것, 연속성과 비연속성, 유와 종을 구별하는 활동이다.(Vgl. *PhG*, 187쪽) 이러한 구별활동은 감각적인 질서로부터 고양된 개념의 활동이며, 다시 말하면 감각적인 것의 변형이며, 감각적인 것이 감각적인 것 이상이 된다는 것을 의미한다. 그렇지만 본질적인 것과 비본질적인 것을 단지 구분할 뿐인 표지의 방법은 양 계기들, 즉 본질적인 것과 비본질적인 것, 보편성과 규정성, “안정된 존재와 관계 속에 있는 존재가 상충된다”(PhG, 187쪽)고 하는 모순에 빠진다.

이 모순을 극복하기 위해서는 사물들을 서로 비교하고 상호 관계 속에서 파악해야 한다. 그러므로 “지속의 외관을 갖는 타성적인 존재로부터 진리로서 있는 규정성의 고찰에로, 즉 그의 반대와의 관계에 대한 고찰에로”(PhG, 189쪽) 나아갈 필요가 있다. 이렇게 해서 이성은 사물의 외적인 표지에 의해서 사물을 인식하는 것을 그만두고 사물들 간의 상호관계를 설명할 수 있는 확고한 법칙을 추구하는 데로 나아간다. 그렇지만 여기에서의 법칙은 감각적인 사물들을 자신의 한 계기로 삼는 데에서 성립하는 것이 아니라, 그것을 모두 근절시켜버리는

데에서 성립한다. 이것은 자연과학의 법칙이 인과관계에 의거한 형식적 법칙이기 때문이다. 헤겔에 의하면 참된 법칙이란, 개념과 실재, 당위와 존재의 일치라는 특성을 갖는다. 개념으로서만 존재하는 법칙이나 당위로서만 존재하는 법칙이란 실재성을 결여하고 있기 때문에 사물의 본질을 인식하는 데 유용한 기능을 할 수 없다. 실재성을 결여한 당위로서의 법칙은 진리가 아님을 그는 다음과 같이 비판하고 있다. “보편적으로 타당한 것은 또한 보편적으로 타당하게 존재하기도 한다. 존재해야만 하는 것은 사실상 존재하기도 하며, 존재함이 없이 존재해야만 할뿐인 것은 진리가 아니다.”(*PhG*, 189f쪽.) 여기에서 우리는 철학사적으로 끊임없이 문제되고 있는 사유와 존재의 일치의 문제에 대한 헤겔의 태도, 다시 말하면 그의 이성관을 확인할 수 있다. 사유와 존재는 항상 함께 가는 것이며 양자를 각각 그것대로 분리하는 추상적 오성적 태도는 진실을 파악할 수 없는 것이다.

이러한 법칙의 개념은 단순히 사물들의 개연성이 아닌 이성적 필연성을 드러내주는 것이라야 한다. 주지하는 대로 흄(D. Hume)과 칸트는 필연성 개념을 주관적인 인식 능력에 한정시키고 그것을 객관적인 실재로 인정하지는 않았다. 흄은 인과관계에서의 필연성은 객관적인 필연성이 아니라 우리의 마음의 오래된 습관의 반복에 불과한 주관적 경향성(propensity)에 지나지 않는다고 주장하며, 칸트는 필연성을 직관에 의해 주어진 인식 내용을 구성하기 위해 필요한 주관적인 순수오성개념으로 간주한다. 헤겔이 말하는 법칙의 필연성을 흄과 칸트가 이해한 주관적인 필연성으로 이해해서는 안 된다. 그가 말하는 필연성이란 먼저 객관적인 필연성이라 할 것이다. 왜냐하면 법칙이란 단순히 우리의 마음의 법칙이 아니라 사물 자체의 법칙이기 때문이다. 그렇지만 이때의 사물 자체의 법칙도 주관과의 관계에서의 법칙인 것이다. 따라서 필연성이란 단순히 주관적인 필연성도 객관적인 필연성도 아니다. 오히려 객관화된 주관적 필연성이요 주관화된 객관적 필연성이며, 다시 말하면 이성적인 필연성이다. 이성적인 필연성에 의해 드러나는 보편자의 보편성은, “의식에 대해서 있고, 현재적인 것과 현실적인 것으로 자기를 드러낸다는 의미에서, 또는 개념이 갖추고 있는 물성과 감각적 존재의

방식 속에서 드러난다는 의미”(PhG, 189쪽)에서 성립하는 것이다.

의식에서뿐만 아니라 존재에서 드러날 수 있는 법칙이 보편적 필연성을 갖는다고 볼 때 경험과학의 법칙은 “개연성”(Wahrscheinlichkeit)만을 가질 뿐이다. 예를 들어 낙하법칙이나 중력법칙과 같은 경험적 법칙은 그 정식이 아무리 정교하다고 하더라도 이성의 목적인 필연성을 포함하고 있지 않다. 왜냐하면 귀납이나 유추에 의한 법칙의 정립은 경험적 방식에 의해 행해지기 때문이다. 그렇지만 관찰적 이성은 이 우연성에 머무르지 않고 필연성을 인식하는 데에로 나아간다. 예를 들어 돌이 낙하한다는 것은, 우리가 그 돌이 낙하한다는 것을 보았기 때문만이 아니라 그 돌이 무겁기 때문에, 다시 말하면 돌이 “즉자대자적으로..... 지구와의 본질적인 관계”를 가지기 때문이다. 요컨대 법칙은 “현상 속에서 자기를 드러냄과 동시에 자체 속에서 개념이기 때문에”(PhG, 189쪽) 법칙으로 타당한 것이다. 핑카드(T. Pinkard)는 이러한 근대 자연과학의 성과를 높이 평가한다. “근대과학을 지배하는 자기규정적 방법의 이념은 삶의 인식의 목적이 자연 또는 우주에 의해 정립된다는 고대인의 이념으로부터의 단절을 가능케 한다. 좀더 일반적으로 말한다면, “운명”의 개념으로부터 “자유”의 개념으로의 이행을 가능케 한다. 세계는 단지 관조되어야 할 것이 아니고, 인간의 이성에 의해 모색되어야 한다.”<sup>12)</sup>

이러한 관찰적 이성의 의의에도 불구하고 사물의 필연성을 자각하지 못하는 것은, 이성이 자기를 실현하는 대자적(für sich) 이성이 아니라 아직 즉자적인(an sich) 이성이기 때문이다. 헤겔은 이러한 즉자적 이성을 “이성의 본능”(Vernunftinstinkt)이라고 표현한다. 이성의 본능은 “법칙이 동시에 자체적으로 개념이기 때문에 필연적으로 법칙과 법칙의 계기들을 개념으로 순화(reinigen)하는 데에로 나아가지만, 자신이 이것을 의욕하고 있다는 것을 알지 못하면서 그렇게 한다.”(PhG, 191쪽) 법칙과 법칙의 계기들을 개념으로 순화하는 과학적 방법은, 이 단계에서는 실험(Experiment)<sup>13)</sup>이다. 실험은 관찰 자료로부터 감각성을 제거하고

12) Pinkard, T., *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, 82쪽.

그것들을 좀더 높은 단계의 보편성으로 고양시키는 방법이다. 헤겔은 전기 현상을 예로 든다. 보통 양전기는 유리전기로 나타나고 음전기는 수지전기[樹脂電氣]로 나타나는 것으로 관찰된다. 이러한 전기 현상의 관찰은 전기를 어떤 물체의 성격으로 나타내는 방식이다. 그러나 실험에 의해서 전기 현상은 그 구체적인 감각적인 현상에서 벗어나게 되어 전기와 같은 어떤 개념적인 것으로 나타난다. 그래서 “.....물질[素]은 존재하는 사물이 아니라, 존재라 할지라도 보편적인 존재로서 혹은 개념의 방식 속에 있는 존재이다.”(*PhG*, 192쪽) 물질은 개념의 방식 속에 있기는 하지만 그렇다고 물질의 존재성을 상실하는 것이 아니라 그 존재성을 개념의 형태로 순화시켜 보존하고 있다.<sup>14)</sup> 이러한 점에서 물질의 개념을 산출하는 실험의 방법은 “감각적인 것 속에서 개념의 필연성을 드러내주는 감각적 개념화”<sup>15)</sup>라고 할 수 있다.

이로부터 헤겔은 사물은 본질적으로 다른 사물과의 관계에서만 특징지워지며, 다시 말하면 ‘사물의 모든 본질적 특성은 관계이다’는 결론을 끌어낸다.(*Vgl. PhG*, 192쪽) “관계는 사실상 실재의 본성을 이루고 있을 뿐만 아니라 이성의 현현이기도 하다.”<sup>16)</sup> 관찰적 이성은 내적인 측면과 외적인 측면과의 관계를 유기체를 관찰함으로써 파악하려고 한다. 관찰적 이성은 유기체 자체와 외적 환경과의 관계를 “외적인 것은 내적인 것의 표현이다”(das Äußere ist der Ausdruck des Innern)(*PhG*, 199쪽) 라는 법칙으로 설명한다. 이성은 우선 유기체가 비유기적 환경인 공기, 물, 흙, 기후 등과 관계하고 있으므로 양자의 관계를 통해서 유기체를 파악하려고 한다. 예를 들면 공중에 사는 동물들은 조류의 성질을 가지고 있고, 수중에 사는 동물들은 어류의

13) 실험의 방법은 근대철학에 있어서의 Bacon의 자연의 지배로서의 실험의 방법과 칸트의 실험적 방법을 말한다. 『순수이성비판』의 서문에서도 나타나고 있듯이, 범죄자를 심문하는 재판관의 태도로 자연을 연구하는 방법을 말한다.

14) 헤겔은 물질의 이러한 성질을 “비감각적인 감각적인 것, 물체가 아닌 그러면 서도 대상적인 존재”로 표현하고 있다.(*PhG*, 192쪽)

15) Hyppolite, J., 앞의 책, 239쪽.

16) Lauer, Q., 앞의 책, 138쪽.

성질을 가지고 있으며, 북극의 동물들은 두꺼운 모피를 가지고 있으므로, 환경이 유기체에 영향을 끼치고 있다는 것이다. 물론 유기체가 환경의 영향을 받는 것은 사실이지만, 그러나 역으로 유기체는 자유롭게 자신의 환경을 선택하고 변경하기도 한다. 이 점에서 헤겔은 유기체는 환경에 의해 “지대한 영향”(PhG, 194쪽)을 받는 것 이상은 아니며 유기체와 환경은 인과관계처럼 외면적인 관계에 있는 것이 아니라 내면적인 상호관계에 있으며 따라서 양자의 관계는 목적론적 모형에 의해 파악해야 할 것을 주장한다. 즉, 유기체의 관찰에서 세우는 법칙이 법칙의 계기들간의 상호이행과 통일을 보지 못하는 형식적인 법칙으로는 유기체의 본질은 파악될 수 없다는 것이다. (Vgl. PhG, 194f쪽.)<sup>17)</sup>

유기체는 자기 발전의 목적론적인 관계인 존재와 생성의 원리를 내포하고 있으며, 따라서 자기 산출이라는 특징을 갖는 것이다. 이 점에서 외적 목적 개념에 의해서는 유기체를 설명할 수 없다.<sup>18)</sup> 오히려 단초와 그 끝을 유기적인 연관 속에서 설명할 수 있기 위해서는 목적의 개념이 실현되어야 한다. 즉 목적 자체가 문제인 것이 아니라 목적의 실현이 문제인 것이다. “필연성은 [유기체의 활동에 의해서] 생기하는 것에 있어서는 숨겨져 있고, 이러한 종말은 필연성이 최초의 것이기도 했다는 점을 드러낸다는 점에서 목적에 있어서야 비로소 드러난다.”(PhG, 196쪽) 그럼에도 불구하고 이성이 사실은 그 자신의 목적이고 그 자신의 개념이지만, 관찰적 태도에 머물러 있는 이성의 본능은 목적과 수단의 유기적 통일을 인식하지 못한다.<sup>19)</sup>

17) 헤겔에 따르면, 관계항들의 외적 관계만을 관찰하는 오성적인 사유와는 달리, 이성적 사변적 사유는 법칙을 “구별된 규정들의 내적인 필연적 통일”로서 파악하며, 따라서 법칙의 본질이란 “구별된 규정들의 불가분적인 통일, 즉 필연적인 내적 연관”에 있다고 한다.(Vgl. 10, 211)

18) 외적 합목적성이란 목적이 사물 그 자체에 내재하는 것이 아니라, 사물은 인간이 가지고 있는 목적을 위해서 존재한다고 생각하는 계몽기에 흔히 있었던 유용성의 사상이다. 이것을 외적 합목적성이라고 보아 내적 합목적성과 구별한 것은 칸트이다. 이 구별에 관해서는 『철학집성』(10, 359ff.)을 참조. 더욱이 계몽의 ‘유용성’의 원리에 대해서도 헤겔은 『정신현상학』 VIII 절대지에서 그 의의를 부여하고 있다.(Cf. Hyppolite, J., 앞의 책., 246f쪽.)

19) “이성은 합목적적 활동이다.” “아리스토텔레스가 자연을 합목적적 활동이라고

이러한 목적론적 자연관은 아리스토텔레스(Aristoteles)의 자연관에서 비롯되었다. 아리스토텔레스는 자연을 사물 그 자체 안에 있는 원리라고 규정한다. 그에게 있어서는 목적인은 형상인, 동력인, 질료인과 함께 자연의 4원인중의 하나인데, 목적인과 동력인과 형상인은 결국 하나이므로, 목적인은 동시에 동력인이요, 특히 최고의 목적인 신은 운동을 받지 않으면서도 그 자신 운동을 일으키는 것이다. 여기에서 헤겔은 이러한 아리스토텔레스의 자연관을 계승하면서 개념이 유기적 자연에 내재한다는 것과 목적이 자연의 외부나 인간 오성의 외부에 있는 것이 아님을 증명하려고 시도한다.<sup>20)</sup> 이러한 시도는 칸트의 자연관과 셸링의 자연관의 비판적 수용에 의해서 행해진다. 목적론에 의해서만 자연을 설명할 수 있다는 칸트의 자연관은 인정하지만 그러나 목적은 자연의 밖에 있으며 또한 우리의 주관적 반성의 일부에 지나지 않는다는 점은 부정한다.

---

규정했듯이, 목적이란 직접적인 것이며, 정지된 것이며, 운동을 시키면서 운동을 받지 않는 것”이다.(*PhG*, 22쪽) 실체는 그 자신으로서 존재적인 단순한 것이기는 하지만, 그러나 가능적으로는 이미 주체가 가지는 풍부한 내용을 목적으로서 가지는 것, 또는 가능성으로서 걸머지고 있는 것이다. 그리하여 이러한 내용을 분석하고 전개하는 것이 오성의 반성이며, 그 다음에 이성인 이러한 매개를 통해서 실체의 통일을 회복하는 것이요, 또는 회복시키는 동력이다. 그러므로 이성인 실체가 이미 목적으로서 걸머지고 있는 주체로서의 의의를 실현하는 것으로서 합목적적 활동인 것이다. 이런 의미에서 “진리란 자기자신이 되어가는 생성의 과정이요, 자기의 끝을 자기의 목적으로서 전체하고, 그것을 단초로 삼는 원환, 그리하여 이 목적을 실현하고 자기의 끝에 도달함으로써만 현실적인 원환이다.”(*PhG*, 20쪽)

- 20) 헤겔은 『자연철학』에서도 자연에 대한 목적론적 관찰방식을 강조하여 “자연적 사물에 내재적인 목적 개념은 사물의 단순한 규정태”라고 정의한다. 예를 들면 목적 개념은 식물의 맹아와 같은 것인데, 이것은 현실태인 나무로부터 나올 수 있는 모든 것을 실제적인 가능성에 따라서 내포하고 있으며, 따라서 합목적적 활동으로서 자기 자신을 유지한다. 그에 의하면 이러한 목적 개념을 아리스토텔레스는 자연 속에서 이미 인식했으며, 이러한 활동을 그는 “사물의 본성”(Natur eines Dinges)이라고 일컫는다. “참된 목적론적 관찰은..... 따라서 자연을 그 본래적인 생동함에 있어서 자유로운 것으로 관찰하는 데 성립한다.”(9, 14) 『정신현상학』에서도 “자기목적”(PhG, 200쪽), “목적 자체”(PhG, 197쪽), “2차법칙을 성립시킬 수 있는 인식”(PhG, 283쪽)이라는 표현이 보인다.

또한 유기체의 계기들인 내적인 것과 외적인 것을 양적 차이로 환원하여 양자 간에반비례 관계가 성립한다는 본능적 이성의 태도도 유기체를 파악할 수 없다. 왜냐하면 양이란 “비본질적이며 몰개념적인 관계”(PhG, 37쪽)이며, 이것의 원리는 “몰개념적인 구별의 원리요 동등성의 원리이며 죽은 추상적인 통일의 원리”(PhG, 38쪽)이기 때문이다. 이것은 원인과 결과간의 양적인 계기들의 비례관계에 집착하고 있는 관찰적 이성의 태도 때문이다.<sup>21)</sup> 이러한 태도는 여기에서는 “법칙의 표상”(die Vorstellung des Gesetzes)(PhG, 207쪽)으로 나타나고, 「오성」장에서는 정적인 법칙인 “법칙의 조용한 나라”(ein ruhiges Reich von Gesetzen)(PhG, 115쪽)로 나타난다. 법칙의 표상은 대립을 고정된 측면으로 포착하여 표현하려는 태도이다. “법칙의 조용한 나라”는 진리를 초감각적인 세계로만 한정하고 감각적인 현상계는 폐기되어야 할 것으로 생각하는 추상적 오성적 태도이다. 그러나 초감각적인 세계는 감각적인 세계가 지양된 세계로서 감각적인 세계와 무관한 것은 아니다. 오히려 초감각적인 세계는 감각적인 세계가 지양된 “현상으로서의 현상”(PhG, 113쪽)이며 감각적인 세계를 지양된 것으로서 내포하고 있는 세계이다.<sup>22)</sup> 이처럼 본질과 현상을 안정된 세계와 불안정한 세계로 고착

21) 예를 들면 내적인 것을 “감수성”(Sensibilität), “반응성”(Irritabilität), “재생”(Reproduktion)과 같은 세 가지 계기들로 분석하고(PhG, 200쪽), 그에 대응하여 외적인 것을 “신경조직”(Nervensystem), “근육조직”(Muskelsystem), 개체와 종의 보존을 위한 “내장조직”(Eingeweide)으로 분류하고(PhG, 201쪽), 내적인 것과 외적인 것과의 비례관계를 따지는 방식이다. 라우어는 헤겔의 이러한 비판은 유기체의 목적론적 활동을 강조하고, 이성의 본성이 이러한 종류의 관찰에서 어떻게 드러나며 관찰의 방법이 관찰되어야 할 것과 어떻게 모순되는지를 보여주려는 데 있다고 해석한다.(Cf. Lauer, Q., 같은 책, 140쪽.) 집(L. Siep)은 감수성-반응성-재생이라는 유기체의 세 계기는 보편-특수-개별이라는 개념의 계기들의 상호작용에 의해 개념적으로 이해해야 하는데, 근대 자연과학적 방법은 세 계기들의 양적 관계에만 집착한 나머지 유기체의 개념적 성격을 파악하지 못했음을 지적한다.(Vgl. Siep. L., *Phänomenologie des Geistes*, 129ff쪽.)

22) 헤겔은 감각적인 현상을 단순히 설명하는 정적 법칙을 “제1의 초감각적 세계”라고 부르고, 법칙과 법칙의 구별이 상호 이행하고 교체하는 동적 법칙을 “제2의 초감각적 세계”라고 일컫고, 이를 “전도된 세계”(die verkehrte Welt)로 비유한다. 헤겔에 있어 진리는 전도된 세계이다.(Vgl. PhG, 121쪽)



시키고 불완전한 세계를 설명하기 위해서 안정된 세계를 본질로 삼는 법칙은 정적 법칙이며, 본질과 현상의 상호 매개를 파악하는 “변화와 교체의 원리”(PhG, 121쪽)인 동적 법칙은 아니다.

유기체의 존재는 본질적으로 자기내 반성적 운동이기 때문에, 유기체 전체와 그 계기들은 해부학적인 조직에서 존립할 수는 없으며, 오히려 다양한 계기들이 유기적으로 통일되는 하나의 운동으로서만 존립할 수 있을 뿐이다. 유기체는 죽은 단순한 물체가 아니라, 한 규정에서 다른 규정으로 이행하는 운동 전체이며 개념이기 때문이다. 헤겔에 의하면, 이러한 규정들간의 상호이행운동 전체로서의 유기체를 파악하기 위해서는 “법칙의 표상”이 필요한 것이 아니라, “법칙의 사상”(PhG, 208쪽)이 필요하다는 것이다. 이것은 유기체를 “존재하는 규정들의 교체”로서 파악하는 태도이다. 그렇지만 관찰적 이성만은 아직 본능적인 태도에 머물러 있기 때문에 법칙의 사상은 자각하지 못한다. 결국 생물학이나 물리학과 같은 자연과학은 인간의 현실을 다루는 데 부적합하다. 왜냐하면 인간의 현실은 역사적인 데 반해서, “유기적 자연은 역사를 갖지 않기”(PhG, 220쪽) 때문이다. 다시 말하면 “역사는 의식의 구체적인 자기 발전이며, 개별자와 보편자의 심오한 통일에 있어서의 정신의 생의 실현”<sup>23)</sup>인데 반해서, 유기적 자연에서의 보편성은 세계 속에 현실적인 발전이 없는 내적인 것에 불과하고, 따라서 생물학적 법칙에 의해 파악된 보편성이란 내용을 배제한 추상적 보편에 지나지 않기 때문이다.<sup>24)</sup> 이처럼 근대의 과학적 방법은 내적인 것과 외적인 것과의 관계를 양적 관계로 설명하려고 함으로써 오성적 태도에 머무르고 만다. 루드비히 집(L. Siep)은 근대자연과학의 한계를 이렇게 지적한다. “내적인 것을 외적인 것과 분리할 때에는 내적인 것은 몰규정적인 것이 되고, 단순한 힘이나 수와 같은 관계가 된다. 외적인 것이 순수하게 물질적이고 양적으로 이해될 때에는 외적인 것은 그 속에서 분지화되거나 구체화되는 내적인 것의 외적인 것이 더

23) Hyppolite, J., *Studies on Marx and Hegel*, 13쪽.

24) Cf. Hyppolite, J., *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 31쪽.

이상 아니다. 이러한 관계의 법칙은 이성적이 아니다. 왜냐하면 법칙의 계기들은 논리적인 관계 속에 있지 않고, 개념들의 유기적 체계로부터 정의될 수 없기 때문이다.”<sup>25)</sup>

#### 4. 자기의식과 현실과의 관계의 관찰

지금까지 관찰적 이성은 자신이 일체의 실재성이라는 확신을 “외적인 것은 내적인 것의 표현이다”고 하는 법칙에 의해서 자연 속에서 확인하려고 하였다. 그러나 이성은 유기체를 관찰하는 가운데 이 법칙의 공허함에 직면할 수밖에 없었다. 왜냐하면 칸트나 셸링의 자연관에서 알 수 있듯이 주관적인 원리에 불과한 자연의 함목적성의 개념으로 자연을 파악한다거나 질적인 것을 인정하지 않는 양적 계기들의 비례 관계만을 가지고 자연을 파악한다는 것은 “자기내 귀환된 단순태”(PhG, 221쪽)로서의 유기체의 본성의 방식과 맞지 않기 때문이다. 유기체는 보편과 개별의 계기들을 포괄하고 있는 생동하는 전체이다. 이제 관찰적 이성은 자연이 아니라 인간을 관찰함으로써 법칙을 확인하려고 한다.<sup>26)</sup> 이러한 법칙으로 논리학적 법칙이나 심리학적 법칙을 들 수 있다.

헤겔에 의하면, 사유의 법칙을 다루는 논리학은 사유의 통일에 있어서의 제 계기를 논의하지 않고 순수사유의 추상적인 법칙만을 다루고 있다는 것이다. 원래 참된 논리학은 “자신의 순수한 계기들로 자기를 분리하는 보편자”(PhG, 222쪽)라고 하는 일정한 내용을 갖는 것인데, 관찰적 태도를 취하는 이성은 논리학의 형식이 주어지고 고정된 사유물(Gedankendinge)임을 발견하는 것이다. 사유는 절대적 부정성이라는 역동적 성격을 가지고 있지만, 형식논리학적 법칙은 그것을

25) Siep, L., 같은 책, 133쪽.

26) 여기에서 헤겔은 사유의 법칙을 “자유로운 개념으로서 현존하는 개념” 또는 “자기의식”으로 표현한다.(PhG, 221쪽)

정적인 법칙으로 고정시킴으로써 부정성을 제거한다. 따라서 형식논리학은 “관계항의 정적인 존재나 다수의 고립된 필연성”(PhG, 222쪽)만을 나타낼 뿐이라는 것이다. 이러한 점에서 볼 때 논리학의 법칙은 자기의식의 통일과 모순된다. 나름대로 확고하고 불변적이라고 하는 법칙도 “자기내 반성하는 통일의 한 계기”에 지나지 않으며, “소멸하는 양”으로서만 나타낼 뿐이다.(PhG, 222쪽) 동일률과 모순률 등과 같은 사유법칙은 그것만으로 타당한 것이 아니며, 항상 어떤 전체적인 체계의 한 계기로서 타당한 것이다. 진정한 사유란 사유의 계기들의 운동 전체인데, 논리적인 관찰 방식은 사유의 법칙을 사유의 활동과 분리시키기 때문에 자기의식의 실재성을 드러낼 수 없는 것이다. 이러한 점에서 “인간의 사유란 성격상 규범적이며 반성적이며 그리고 궁극적으로는 사회적이며, 개인이 그 구성원을 이루는 공동체를 구축한다”<sup>27)</sup>는 핑카드의 해석은 적절한 평가라고 생각된다.

심리학은 인간의 행위를 관찰하여 그로부터 그 행위의 배후에 있는 자기의식의 현실을 추론하는 학문이다. 심리학의 법칙의 두 계기는 개체성 자체와 환경, 상황, 습관, 습속, 종교 등과 같은 개체의 비유기적 자연이다. 이것을 논리적으로 표현하면 법칙은 대자존재와 즉자 존재, 내적인 것과 외적인 것이라는 두 계기를 갖는다고 할 수 있다. 그런데 경험적 심리학에 의하면 외적인 요인이 내적인 것에 어떠한 영향을 미치는가 하는 것을 고려하여 외적인 것으로부터 내적인 것을 파악할 수 있다고 한다. 이러한 주장은 외적인 것과 내적인 것이 서로 외면적 관계에 놓여있음을 전제로 성립된다. 여기에서 문제가 되는 것은 과연 그러한 방식으로 내적인 것인 개체성이 파악될 수 있는지 여부이다.

그런데 헤겔은 이러한 전제가 잘못되어 있음을 지적한다. 한정된 개체성에 영향을 미치고 있는 세계는 이 개체와 무관한 즉자적인 세계가 아니라 이 개체성에 대해 존재하는 세계이다. 즉 세계는 즉자적인 것만의 세계가 아니라 대자화된 즉자의 세계, 지양된 즉자의 세계이기 때문에 필연적으로 개체성과 관계를 갖는다. 개체와 세계의 이러한

27) Pinkard, T., 같은 책, 89쪽.

내밀한 연관을 고려하지 않은 채 세계의 개체성에 대한 영향만을 주시하는 태도는 이성적인 태도가 아니라 추상적인 오성적 태도라고 할 수 있다. Siep은 개인과 환경과의 관계의 법칙이 작용과 영향만을 주시하는 단순한 인과적 표상에 의존하고 있다고 보고, “관찰적 심리학은 개체와 환경과의 이성적이며 체계적인 연관이 결여되어 있다”고 지적한다.<sup>28)</sup> 따라서 심리학적 법칙이 표방하는 “심리학적 필연성”(die psychologische Notwendigkeit)(PhG, 226쪽)은 객관적인 필연성이 아니라 주관적 필연성에 지나지 않는다. 이 점에서 주관적인 필연성에 불과한 심리학적 법칙으로는 자기의식과 현실과의 관계의 법칙은 파악될 수 없다. 개체의 세계는 이러한 추상적인 오성적 사유에 의해서가 아니라 개체와 세계와의 유기적 연관을 파악할 수 있는 이성적 사유에 의해서 이해될 수 있는 것이다.

헤겔은 “외적인 것은 내적인 것의 표현이다”라는 관찰적 이성의 법칙의 공허함을 관상학과 골상학이라는 당시에 유행했던 사이비 학문의 비판을 통해 지적한다. 자기의식의 본질을 발견할 수 있는 법칙을 발견하는 데 실패함으로써 이제 관찰은 얼굴 표정이나 두개골의 구조와 같은 외적인 표현에서 자기의식의 본질을 발견하려고 시도한다. 그렇지만 관찰은 여전히 자기의식과 현실 사이에서 성립하는 법칙을 추구하고 있기 때문에, 관찰은 의식의 자유로운 활동을 고정된 존재 속에서 이해한다는 역설에 부딪칠 수밖에 없다.(Vgl. PhG, 227쪽)

관상학(Physiognomie)은 내적인 것인 정신적 개체성과 외적인 것인 신체와의 관계를 통해서 개체성의 근원적 본성이 무엇인가 하는 것을 규명하는 학문이다. 여기에서 신체는 “개체에 의해 산출된 개체 자신의 표현”(PhG, 228쪽)으로서 “내적인 것을 가시화하는 기관(Organ)”(PhG, 229쪽)이다. 이러한 신체 기관은 개체성의 활동(Tun)과 그 활동의 결과인 소행(Tat)을 매개하는 매개자(Mitte)의 역할을 한다. 외적인 것은 처음에는 내적인 것의 기관으로만 보이며 따라서 대타존재에 속한다. 왜냐하면 내적인 것은, 그것이 기관 속에 있는 한, 활동 자체이기

28) Siep, L., 같은 책, 136쪽.

때문이다. 말하는 입, 일하는 손은 내적인 것 자체를 갖추고 있는 현실적인 기관이다. 내적인 것이 기관을 통해서 획득하는 외면성은 행해진 결과(Tat)이다. “신체는 형성되지 않은 존재와 형성된 존재와의 동일이며 대존재에 의해 관찰된 개체의 현실이다.”(PhG, 228쪽)

그렇지만 활동과 소행을 매개하는 매어의 역할을 하는 것은 관상뿐만 아니라 소리의 음량이나 음질도 있다. 또한 매어의 의미를 갖는 것은 손과 같이 직접 외적 활동을 하는 실행기관에만 한정된 것이 아니라, 용모나 표정과 같은 활동적이지 않은 기관도 매어의 의미를 지닌다. 따라서 인상이 정신과의 필연적인 관계를 갖는 것은 아니다. 인상은 그 인간의 진실한 면모일 수도 있고 그렇지 않을 수도 있는 한낱 표지에 불과하다. 또한 인상을 남김없이 표현하는 것도 불가능하여 악무한에 빠진다. 헤겔에 의하면, 관찰이 이처럼 악무한에 빠지는 것은 그 대상이 사유된 대상이 아니라 사념된 대상이기 때문이다.

이러한 점에서 헤겔은 관상학의 법칙이 내세우는 “정신적인 것과 신체인 것간의 관계는 우연적인 외면적 관계로서 외적인 것과 내적인 것의 관계 속에 있어야 할 필연성을 갖지 못한다”(PhG, 231쪽)고 비판한다. 정신과 신체의 관계는 우연적이며, 양자의 관계는 사념된 인간과 사념된 현실간의 관계이며, 따라서 공허한 사념일 수밖에 없다. 이러한 자의적인 관계로부터는 법칙이 도출될 수 없다. 여기에서 관찰적 이성은 소행(Tat) 자체나 일(Werk)을 비본질적인 외적인 것으로 간주하고, 능력과 의도와 같은 자기내 존재를 본질적인 내적인 것으로 간주한다. 그러나 개체의 소행과 형태나 그것의 일과 내적 능력 중에서 진정한 존재로 간주될 수 있는 것은 관상학의 관찰에서 밝혀졌듯이 형태나 내적 능력이 아니라 소행과 일이다.

개체성은 내적인 것과 외적인 것을 동시에 가지고 있는 존재임에도 불구하고, 관상학이 양자를 고립된 것으로 분리하여 어느 한 편을 다른 한편에 종속시키려는 것은 오성적 태도에 기인한다. 그렇지만 헤겔에 따르면 개체성은 고정된 불변적 실체가 아니라 계기들의 동일 속에서 성립하는 것이기 때문에 관상학의 방법에 의해서는 파악될 수 없다. 그는 개체성의 성격을 다음과 같이 표현한다. 개체성은 “현존하는

존재와 형성된 존재와의 통일(Einheit des vorhandenen und gemachten Seins)”이며, “즉자대자적으로 그 자신 존재한다. 그것은 대자적(für sich)이며 자유로운 활동이며, 또한 즉자적(an sich)이며 근원적으로 한정된 존재를 갖는다.”(PhG, 227쪽) 또한 “개체는 자신이 행했던 것 일 뿐이다.”(das Individuum nur ist, was es getan hat)(PhG, 227f쪽). “인간의 참된 존재는 오히려 그의 소행(Tat)이다. 개체는 소행 속에서 현실적이며, 소행은 사념된 것을 지양하는 것이다.”(PhG, 236쪽) 개체성에 대한 헤겔의 이러한 규정은 개체성이 근본적으로 사회적임을 의미한다. 핑카드는 개체성의 사회적 성격을 이렇게 강조한다. “개별적 자기의식은 특정한 사회적 공간에 위치해 있는데, 사회적 공간이란 행위들이 취하는 원리들의 기초이면서 타인들의 행위의 해석의 기초이다. 자기 정체성은 어떤 개인이 특정한 사회적 공간에서 이루어지는 행위의 밖에서 가질 수 있는 한정되고 고정된 어떤 것일 수 없다.”<sup>29)</sup> 따라서 개체성을 파악하기 위해서는 개체성의 활동과 그 소행 또는 그것이 낳아놓는 작품을 고려해야 할 필요가 있으며, 이것을 파악하지 못하고 외적인 것을 단순히 내적인 것의 표현으로 이해하는 관상학적 태도는 여전히 이성의 본능에 지나지 않는 것이다.<sup>30)</sup>

다음으로 헤겔은 당시에 유행했던 골상학(Schädellehre)과 그것이 내세운 법칙의 의의와 한계를 지적한다. 관상학이 내세우는 외적인 것은 표정, 용모, 몸짓과 같은 동적인 것인데 반하여, 골상학의 법칙이 내세우는 외적인 것은 두개골과 같은 정적인 것이다. 골상학은 정신과 두개골 사이의 인과관계를 통해서 정신을 파악하려는 것이다. 골상학에 의하면 먼저 정신은 원인으로서 뇌수(Gehirn)를 통해서 두개골(Schädel)로 나타난다. 즉 두개골이 인간의 정신의 표현이라는 것이다. 그런데 두개골도 유기체인 한, 자기형성을 하는 것이며 앞의 관계와는 반대로 두개골이 뇌수를 활동시키는 원인이 될 수도 있다. 따라서 뇌수와 두개골의 관계는 인과관계로 규정하기 힘들다. 그런데 골상학의 관심사는

29) Pinkard, T., 같은 책, 89쪽.

30) Cf. Hyppolite, J., 같은 책, 268쪽.

여기에 있지 않고 정신의 일정한 특성은 두개골의 형상에 대응한다는 데에 있다. 여기에서 “인간의 현실과 정재는 그 인간의 두개골이다”(PhG, 243쪽)라는 골상학의 기본법칙이 성립한다. 이것은 정신적 활동의 다양한 측면에 상응하여 각각의 위치도 각각의 형상을 가지므로, 이 두개골의 형상과 정신의 특성 사이에는 필연적인 대응관계가 성립한다는 것을 의미한다.

그렇지만 헤겔은 두개골은 단순한 “죽은 머리”(caput mortum)(PhG, 241쪽)에 불과하며 “활동 기관”도 아니며 의식적 활동도 아니라고 비판한다. 더구나 외적인 것으로서의 두개골도 용기, 침강과 같은 많은 위치와 형태를 가지고 있지만, 정신의 여러 상태들을 분리하여 이 정신적인 것을 물질적인 단순한 물에 불과한 두개골에 귀속시킬 수는 없다는 것이다. 따라서 골상학의 법칙도 정신의 본질을 표현할 수 없다.

그런데 여기에서 주목할 것은 관찰하는 이성의 마지막 형태인 골상학이 빠지는 무한판단의 의미이다. 골상학은 무의식적으로 가지고 있던 “정신의 존재는 골격이다”(PhG, 252쪽)는 확신을 판단의 형식으로 표현하여 “자기는 사물이다 라는 무한판단”(das unendliche Urteil, daß das Selbst ein Ding ist)에 빠진다.<sup>31)</sup> 헤겔에 의하면 무한판단은 “자기 자신을 지양하는 판단”(PhG, 253쪽)으로서 주어와 술어의 상호 이행과 동일이라는 참된 사변적인 의의를 갖는다. 무한판단으로서의 사변명제는 동일성과 구별을 내포하고 있는 명제를 말한다. 일반적인 명제나 판단의 본성은 주어와 술어의 구별을 포함하고 있다는 데 있으나, 사변명제는 양자의 구별을 파괴하는 개념의 통일이다. 그렇다고 사변명제가 구별을 부정하는 것은 아니다. 헤겔은 이러한 동일성과 구별의 갈등을 음악의 울동에서 일어나는 박자와 음의 갈등에 비유하고, 울동이 박자와 음간의 균형과 통일에서 나오듯이 “철학적 명제에서도 주어와 술어의 동일성은 명제의 형식이 표현하는 양자의 구별을 폐기하는 것이 아니라, [동일성과

31) 헤겔에 의하면 무한판단은 “정신은 꼬끼리가 아니다” “사자는 책상이 아니다” 는 판단에서와 같이 “주어와 술어의 완전한 불일치”를 입증하는 판단이다.(Vgl. 8, 324f.)

구별의] 통일을 하나의 조화로써 산출한다”(PhG, 51쪽)고 말한다. 다시 말하면, 사변적 의의를 갖는 무한판단이란 주어와 술어의 분리와 통일이 동시에 실현되어 있는 판단, 환언하면 개념이 무한히 분할됨과 동시에 자기에로 복귀하는 변증법적 운동이다.

그럼에도 불구하고 골상학적 의식은 단순한 형식적 사유에 머물러 있기 때문에 이러한 자기 지양의 참된 무한성을 알지 못하고, 주어와 술어가 제 각기 타당하고 양자를 무매개적으로 통일하여 몽매한 표상에 떨어져(Vgl. PhG, 254쪽) 극단적인 대립이 마구 결합되어 있는 이 무한판단의 깊은 의의를 알지 못한다. 그렇지만 이 판단은 개념상으로 볼 때에는 “가장 정신적인 것”(das Geistreichste)(PhG, 551쪽)이라 하여, 헤겔은 이러한 깊은 의미와 무지와 의 결합을 생물에 있어서의 “최고 완성의 기관 즉 생식의 기관과 소변의 기관과의 결합”에 비유하여 “무한적인 것으로서의 무한판단은 자기 자신을 개념적으로 파악하는 생명의 완성이지만 표상 속에 정체하고 있는 이 판단의 의식은 소변과 같은 것이다”(254쪽)라 한다. 이성의 본능의 차원에 머물고 있는 관찰적 이성의 단계에서는 “자기는 사물이다” 라고 하는 무한판단은 그 주어와 술어와의 대립 분열이 서로 전도되고, 다시 동일성으로 지양되어, 그것이 동시에 동일판단이라는 것이 자각됨으로써 진정한 무한판단, 사변적 판단이 될 수 있는 것이다.

집은 골상학이 마지막에 도달하는 무한판단의 의미가 “사물들이 이성적일 뿐만 아니라, 이성도 그 자신 물적이다”는 데에 있다고 본다.<sup>32)</sup> 이성과 사물이 동일하다는 이러한 무한판단의 의미는 사물 자체에도 이성적인 필연성이 실현되어 있다는 것으로 해석할 수 있다. 물론 당시의 골상학과 같은 오성적 사유 방식에 의해서는 사물의 이성성이 파악될 수 없다. 이러한 참된 의미를 파악하기 위해서는 오성적 사유에서 개념적 이성적 사유에로의 전환이 필요하다. 개념 파악적 지로서의 이성은 “직접적으로 자기 자신과 자신의 대립으로 이분화되고, 대립하면서 바로 그 때문에 마찬가지로 직접적으로 지양

32) Siep, L., 같은 책, 142쪽.



되는 대답”(PhG, 254쪽)이라고 하는 사변적인 것이다. 이 점에서 핑카드는 “주관적” 이성 능력이 사실상 세계의 “객관적” 본성과 조화를 이룬다는 점을 근대인에게 확인시켜주었다는 점을 근대의 과학적 이성관의 의미로 평가하고 있다.<sup>33)</sup>

오늘날 환경위기는 주관적 이성이 과도하게 객관적 이성을 지배하려는 경향에서 비롯되었다. 따라서 객관적 자연 속에 있는 이성을 발견하고 그것을 존중하는 자세가 필요하다. 이를 위해서는 인간 인식에 대한 새로운 태도가 필요하다. 우리가 관상학과 골상학에 대한 헤겔의 비판에서 얻을 수 있는 교훈도 인간 인식의 역사성에 관한 것이다. 자연에 대한 역사적 이해란 인과율에 근거한 경험적 자연과학에서는 불가능하다. 이 점에 대해서 맥킨타이어는 인식의 역사적 형식과 그것의 실천성에 관하여 다음과 같이 지적한다. “자기의식적 이성적 행위자의 자기인식은 항상 역사적 형식으로 제시될 수밖에 없다. 과거는 이처럼 다양하고 중요한 방식으로 자아 속에 현존하기 때문에, 우리의 인식은 역사적 인식을 결여한다면 극히 제한될 것이다. 더구나 이러한 유형의 우리의 인식은 관상학적 구조와 과정에 의해서 행위를 설명하기를 갈망하는 이론과학에 의해서는 결코 획득될 수 없다.”<sup>34)</sup>

## 5. 결 론

지금까지 우리는 헤겔의 자연철학의 대상은 상상력이나 허구가 아니라 개념이나 이성의 대상이며, 개념과약적 관찰로써 자연의 내적 필연성을 인식하는 데 성립함을 논의하였다. 이러한 자연관은 가장 단순한 무기물에서부터 복잡한 유기물에 이르기까지 그 안에는 이성적인 필연성이 들어있다는 유기체적 자연관임을 의미한다. 가령 소금을 관찰할 때 우리는 보통 감각 지각에 의해 그것의 다수의 성질들이나

33) Cf. Pinkard, T., 같은 책, 87쪽.

34) MacIntyre, A., “Hegel on Faces and Skulls”, 235f쪽.

속성들을 나열한 다음 그것을 총괄하여 소금의 규정을 내리려고 하지만 그것은 소금의 성질들에 대한 이해이지 소금의 본질에 대한 이해는 아니다. 그러한 감각적 태도가 아니라 이성적 관점에서 소금을 관찰하면 감각적인 성질들을 넘어선 소금의 개념에 이를 수 있는 것이다. 그리고 이성적 자연관은 유기체를 원인과 결과간의 양적 비례 관계로 보는 자연관과는 다르다. 그것은 유기체 자체의 내재적인 개념을 파악하기 위한 양 계기간의 상호 이행 과정을 중시하는 목적론적 자연관이다.

이러한 자연관은 오늘날 생태계 위기에 대한 해결책으로서 취해야 할 태도라고 본다. 오늘날 우리는 무분별한 자연개발로 인해 생태계가 파괴되고 환경 오염 등으로 생활에 위협을 받고 있다. 오늘날의 생태 위기는 근본적으로 기계론적 자연관에서 비롯되었다고 생각한다. 그것은 자연을 그 내적 개념에 따라 보려는 것이 아니라 기계적인 인과론적 관점에서 파악함으로써 인간의 편리를 증진시키기 위한 수단으로 간주한다. 정신과 자연을 대립적으로 사유하는 이원론적인 태도에서 벗어나야 한다. 오히려 “생명을 정신의 기초로서 사유하고, 정신을 생명의 기초로서 사유하는 철학만이 환경위기를 형이상학적으로 적절하게 해석할 수 있는 희망을 가질 수 있다.”<sup>35)</sup> 따라서 자연을 인간과 대립해 있는 것으로 보는 기계론적 자연관에서 벗어나 자연 자체 속에도 그 자신의 고유한 이성적 필연성이 들어있음을 인식할 수 있는 유기체적 자연관으로의 전환이 이 문제를 해결하는 실마리로 제시할 수 있을 것이다.

---

35) Höhle, V., “Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise”, 194 쪽.

## 참고문헌

- Harris, *Hegel's Development*, Clarendon Press Oxford, 1972.
- Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1970f.
- Bd. 8 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I.*
- Bd. 9 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II.*
- Bd. 10 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.*
- \_\_\_\_\_, *Phänomenologie des Geistes*, (hg.) von Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, 1952.
- Hösle, V., "Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise", in; Hösle, V., *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München, 1992.
- Hyppolite, J., *Genesis and Structure of Hegel's Ph. of Spirit*, Trans. by S. Cherniak and J. Heckman. Evanston Northwestern Univ. Press. 1974.
- \_\_\_\_\_, *Studies on Marx and Hegel*, trans. by O'Neill, J., New York, 1969.
- Kaehler, K.E./Marx, M., *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/M. 1992.
- Lauer, Q., *A reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York, 1976.
- MacIntyre, A., "Hegel on Faces and Skulls", in; MacIntyre, A., (ed), *Hegel. a collection of critical essays*, New York, 1972.
- Pinkard, T., *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge Univ. Press, 1994.
- Schelling, F.W.J., *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in: *Schellings Werke*, M.Schröter(Ed.), (München: Beck und Oldenborg, 1927), Vol 3.
- Siep, L., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2000.

## Zusammenfassung

# Die ökologische Krise und der organische Naturstandpunkt

KeukHun Cho

Die Vernunft in der *Phänomenologie des Geistes* ist bestimmt als die Gewißheit, alle Realität zu sein. Diese Gewißheit ist die Kategorie als die einfache Einheit des Selbstbewußtseins und des Seins. Diese Kategorie muß sich entwickeln, um “Seinheit” und “Geschichtlichkeit” zu haben. Im Kapitel “Vernunft” ist der Prozeß dargestellt, in dem die unmittelbare Gewißheit durch den Gegensatz und die Einheit des Gegensatzes zur objektiven Wahrheit erhoben wird. Die organische Vernunft ist die dialektische Erkenntnis, die innere Notwendigkeit der Natur zu begreifen. Das unendliche Urteil, daß das Sein des Geistes ein Knochen ist, ist dialektisch, weil ist das unmittelbar in sich selbst und ihr Gegenteil entzweit, ein Gegensatz, der eben darum ebenso unmittelbar aufgehoben ist. Also kann die organische Vernunft bei Hegel als eine Methode erfordert werden, die ökologische Krise zu überwinden.

**【Stichwörter】** die beobachtende Vernunft, die organische Vernunft,  
Philosophie der Natur, Naturerkenntnis, das unendliche Urteil,  
die ökologische Krise, Erfahrung des Bewußtseins

## The Categorical Imperative and the East Asian Doctrine of Self Cultivation

—칸트의 정언명령과 동양의 수양론—

Oh, Sungchol\*

**【요약문】** 이 논문의 주된 목적은 칸트의 정언명령 이론(이하 ‘칸트 이론’)의 취약점이 동양의 修養論을 도입함으로써 완화될 수 있다는 점을 밝히기 위한 것이다. 논지에 도달하기 위하여 논자는 칸트 이론을 비판적으로 분석하고, 그 문제점들이 수양론에 의하여 보완될 수 있다는 점을 논증할 것이다. 논자가 발견한 칸트 이론의 취약점은 아래와 같다:

첫째, 칸트 이론이 근거하고 있는 인간 심리에 대한 양분적 이해는 통합적 인격의 도달에 어려움을 준다. 둘째, 칸트는 인간의 반복된 행위가 새로운 습관을 형성하고, 이 습관이 다시 새로운 경향성을 형성한다는 사실을 과소평가하였다. 셋째, 칸트 이론은 인간의 행위가 항상 실천이성에 의하여 통제되고 결정된다는 증명되지 않은 가정을 전제하고 있다. 끝으로, 칸트 이론은 실천이성 작용의 오류가능성을 충분히 고려하지 않았다는 점이다.

**【주제어】** 범주적 오류, 경향성, 덕, 동양 윤리, 수양, 공부

\* 미국 아이오와 주립 대학교 대학원 박사과정. (osc2050@naver.com)

## I. Introduction

Kant believes that human actions that have been done in compliance with what is generally considered virtuous or according to one's inclinations without respect for moral duty are not morally good. So he declares that human action that is in conformity with moral law without obeying the categorical imperative (*kategorischer Imperativ*) of practical reason is of no moral value. Here I will call this theory "the Theory of Categorical Imperative" (hereinafter "the Theory"), with particular emphasis on, among others, the point that Kant makes regarding the nature of virtue as opposed to inclination. In this paper, I will present a critical analysis of the Theory from a different philosophical point of view, and show that the Theory would be more plausible if it is understood in light of the East Asian doctrine of self cultivation.<sup>1)</sup>

The Theory has encountered numerous objections of modern philosophers such as Friedrich Schiller<sup>2)</sup>, John Dewey, and Ralph Barton Perry. For example, Schiller says in his poem, "I enjoy serving my friends, but I unfortunately have the inclination to do it / And thus it often bothers me that I am not virtuous" (PATON 66).

Kantian moral philosophers have refuted these objections. It seems to me, however, that their arguments are not successful in defending the Theory at issue. For instance, H. J. Paton's contention in response to Schiller's poem does not seem to be convincing. His argument is based on his interpretation of Schiller's understanding of the Theory: that (1) human actions have no moral value if there exists the inclination to so act or any pleasure whatsoever arising from gratifying the inclination, and (2) human actions are of no moral value if there exists any sense of

---

1) For the definition of "self cultivation," see *infra* IV. A.

2) Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805).

satisfaction arising from the thought of performing one's duty (PATON 66). However, Paton's interpretation is not justified, since what Schiller says in his poem is: he is not deemed to be virtuous not because of the gratification of his inclination, but because he had the inclination to do it.

Besides, the Theory needs to give an answer to Aristotle's common-sense statements such as: "A really virtuous person must enjoy doing what is good, not just grudgingly perform a duty" (Nicomachean Ethics [NE] 2. 3. 1104<sup>b</sup>4)<sup>3)</sup> "For the virtuous person, the concepts 'good' and 'pleasant' coincide in their application" (NE 7. 2. 1237<sup>a</sup>8-9)<sup>4)</sup> or "The bringing about of this coincidence is the task of ethics" (NE 1237<sup>a</sup>3).<sup>5)</sup>

## II. The Outline of the Theory of Categorical Imperative

### A. Important Concepts and Distinctions

At the beginning of The Metaphysics of Morals, Kant defines key concepts for the argument of the Categorical Imperative. He classifies "pleasure" (*Lust*) into two types according to whether or not it is necessarily connected with desire for an object. The pleasure that is necessarily connected with desire for an object is called "practical pleasure" (*praktische Lust*), while the pleasure that is not necessarily connected with desire for an object is called merely "contemplative pleasure" (*kontemplative Lust*) or "inactive delight" (*untätiges Wohlgefallen*). The feeling of the latter kind of pleasure is called "taste" (*Geschmack*). Practical philosophy speaks of contemplative pleasure only in

---

3) qtd. in Kenny, Ancient Philosophy, 272.

4) qtd. in Kenny, 276.

5) qtd. in Kenny, 276.

passing, as if the concept does not belong to it. As for practical pleasure, that determination of the faculty of desire<sup>6)</sup> which is caused and therefore necessarily preceded by such pleasure is called "desire" (*Begierde*) in the narrow sense habitual desire is called "inclination" (*Neigung*) and a connection of pleasure with the faculty of desire that the understanding judges to hold as a general rule (though only for the subject) is called an "interest" (*Interesse*) (*Die Metaphysik der Sitten* AB 3, 4; *The Metaphysics of Morals* 12).

## B. Epitome of the Theory of Categorical Imperative

Kantian ethics is based on the concept "good will," which is regarded as absolutely good by itself, not in relation with other conditions. As possible rivals, Kant shows that personal characteristics such as mental talents, temperament, good luck, and character are not absolutely good, but rather ambivalent, allowing of both desirable and detrimental use. It is the subject's will that decides whether they will be employed in a good or bad direction, and the condition for their goodness therefore rests on good will (HÖFFE 142; PATON 46-62).

A person's morality does not consist of mere compliance to duty, which Kant calls *legality*. Since this compliance depends on the determining causes for which one fulfills the duty, it is only conditionally good. Hence, human actions are morally good if and only if they derive from the good will of respect for the moral law as commanded by practical reason; those actions that have been done according to one's inclinations without such respect have no moral value. Happiness in humans, Kant argues, should be found not in gratification of inclinations but in obedience to moral duties, in which case only the happiness can

---

6) the faculty of desire: "*Begehrungsvermögens*"



be given moral value.

Virtue is not to be defined and valued merely as a long-standing habit (*Gewohnheit*) of morally good actions acquired by practice. For unless these good actions result from the considered, firm, and continually purified principles, then it is neither armed for all situations nor adequately secured against the changes that new temptations could bring about (*The Metaphysics of Morals* 148). This argument is so critical that it can be the last bulwark to defend the Theory.

### III. Critical Review of the Theory of Categorical Imperative

#### A. Dichotomous Understanding of Mind in Controversy

Despite the fact that it is quite novel, the Theory has its roots in Aristotle's dichotomous understanding that mind consists of two distinct mental capacities, i.e. intelligence and will, and that virtue is won, in the interminable conflicts between passion and will, by the victory of the latter. Dichotomous moral theories, however, have difficulty helping attain the state of integrity and might further cause the state of self-dividedness or disintegration in individuals in the progress towards moral actions, though it clearly explicates the process in which one conquers the inordinate passions in the mind and reaches moral actions.

Aristotle disapproved of the Socratic idea that virtue is identical with knowledge. Aristotle's understanding of mind, combining with the Christian doctrine of good and evil, and with St. Augustine's and St. Thomas Aquinas's conception of freewill, has triumphantly become a philosophical basis on which modern ethics relies. Therefore, it is often held that virtue is at its highest when it triumphs over conflicting passion

(KENNY, op. cit. 259).

However, Greek philosophers before Aristotle had a different view on the subject matter. For instance, when Democritus says that a good person not only refrains from wrongdoing but does not even want to do wrong, he sets himself against the long held dichotomous view (KENNY, Ancient Philosophy 259). Socrates precludes any possibility of dichotomy between virtue and knowledge by equating the two. Stoics regard incontinence as the result of intellectual error (ibid. KENNY, op. cit. 284). While it has some difficulties in explaining the conflicts in mind between intelligence and will, their understanding of mind and virtue gives unity to the self, and seems to have been successful in helping attain the state of integrity.<sup>7)</sup>

Fittingly, philosophers of dichotomous view have also tried to reconcile two chief protagonists of the struggle. For example, Aristotle, who himself founded dichotomous understanding of mind, says in Nicomachean Ethics that it is only when correct reasoning and right desire come together that we get truly virtuous action (NE 10. 8. 1178<sup>a</sup>16-18, qtd. in KENNY, op. cit. 273); thus he believes that the wedding of the two makes intelligence into wisdom and natural virtue into moral virtue (KENNY, op. cit. 273).

## B. Two Aspects of Inclination

While more often than not inclination influences human actions, the opposite is entirely true i.e. human actions produce a new habit by repetition and the latter builds a new inclination. This implies that the inclination might fall within the sphere of moral responsibility. If the inclination, which is cultivated or brought by reiterated actions for which

---

7) Socratic knowledge is discussed in more in detail in *infra* IV. B.

one is morally responsible, is deemed free from moral responsibility, then it has few grounds to give moral value to the actions carried out at the behest of reason as opposed to one's inclination. Kant focuses on the acquired inclination by defining inclination as habitual desire in contrast with taste. In "Religion within the Limits of Reason Alone," he makes it clear that the inclination is a habitual craving formed in the course of life by contrasting it with propensity<sup>8)</sup>, which is only the predisposition to crave a delight with the inclination to it which is aroused in human when the delight is experienced (KANT, Religion 23, 24).

This problem also arises on the other side of morality (i.e., in judging immorality). If we infer from the Theory, we may come to the conclusion that the evil actions regularly done by a dissolute person who is in the habit of doing and is inclined to do wrong, without even awareness that he is doing wrong, ought not to be judged morally wrong. I do not think this argumentation is sound. Instead, I suppose that not only should the truly virtuous actions be done out of respect for the duty that reason enjoins, but they must also come out naturally according to one's inclination. Hence, I argue that a person who is morally behaving under the command of reason cannot said to be absolutely good unless his or her evil inclination brought by himself or herself has not been put to sleep.

The word 'moral' is traced back to the Latin word, "moralis," which had derived from 'mos' or 'moris' meaning custom, usage, or manner. The Theory can, in a simplistic way, be paradoxically rephrased in a sentence: "Moral (= custom  $\approx$  inclination) is not moral," of which I cannot intuitively approve. For St. Thomas Aquinas, natural virtues, intellectual or moral, are dispositions of perfect things (things perfectly

---

8) *Hang*. He even distinguishes a propensity from a predisposition by the fact that although it can indeed be innate, it can also be acquired (if it is good) or brought by humans upon themselves (KANT, Religion 24).

disposed according to nature) to achieve that which is best, and are defined in terms of habits (SAHAKIAN 82). His definition of virtue is: "Virtue is a good habit of mind, by which we live righteously, of which no one can make bad use."<sup>9)</sup>

This point stands out well in the East Asian Ethics. The Chinese philosopher Cheng Ha 程顥 (1032-85) said that through self-discipline of 'wholeheartedness' (*Cheng* 誠) and 'reverence' (*jing* 敬), humans can reach the state of mind in which one can wholly experience 'the perfect oneness of self and all things' (渾然與萬物同體) beyond all disagreement, with which they can reach a higher state of self-awareness and mentality, and attain the essence of 'benevolence' (*ren* 仁) and natural bliss (Chenlai 63, 64). The person who has attained such state, which Cheng Ha calls "*huo-po-po-di* 活潑潑底"<sup>10)</sup>, being more deeply aware of the moral actions that he ought to complete, need not struggle to conquer and to eliminate his passions obeying moral commands. On the contrary, one can appreciate the real bliss in milieu of perfect self-awareness (Chenlai 65).

Admittedly, the joy of transforming one's inclination by repeating virtuous actions is far greater than that which is found when one does a virtuous action unwillingly obeying reason's command against one's inclination. Here, the bliss is closer to the former rather than the latter, even though Kantian ethics does not presuppose that the goal of life lies in happiness or well-being (*eudaimonia*). In this respect, it seems reasonable to presume that the highest moral perfection consists in the state in which one's inclination does not conflict with moral laws. Hence, it is postulated that there should be a process founded on reason by which one can reach such state.

---

9) St. Thomas Aquinas. Summa Theologica in The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas. Ed. Anton C. Pegis. New York: Random House, 1945. Q. 55, Art. 4 (vol. 2, 416). qtd. in SAHAKIAN 82.

10) It is a phrase that depicts a mental state full of spirit and vitality.

### C. Overconfidence in the Capability of Reason

The Theory relies on the assumption that human actions are always controlled and determined by practical reason<sup>11)</sup> alone. However, the assumption stems presumably from overconfidence in the capability of human reason. As we see in our daily lives, reason's capability for self-control, as well as for autonomous lawmaking, is not altogether reliable. Actually, human mind -- intelligence, will, or emotions -- is not always worth trusting, since people, once having formed a habit, are apt to be led by force of habit and not to obey mind, and are apt to make a wrong judgment or to respond improperly when placed in a tumult of feelings. Correspondingly, virtuous actions done out of respect for the duty and against one's inclination are not trustworthy enough, but rather vulnerable. In fact, people suppose consciously or unconsciously that habits or inclinations are quite influential and in many cases the primary forces determining human behavior.

In short, the assumption on which the Theory of Categorical Imperative hinges -- the confidence in the capability of practical reason -- is so flimsy that for improvement it postulates a process in which one can strengthen the reason's capability of lawmaking and controlling oneself, and make one's fluctuating mind sway no more. Further, it is ethically postulated that the process ought not to depend on one's innate conditions but to be completed solely by one's own endeavor in the course of life.

### D. Fallibility of Practical Reasoning

---

11) Kant identifies practical reason with the will.

"Act in such a way that the maxim of your will can be any time valid as principle of universal lawmaking at the same time"<sup>12)</sup>; this famous declaration involves pitfalls for reason. One ought to go through multiple stages of practical reasoning prior to entering a particular action. That is, one perceives what one's situation actually is; makes for oneself the maxim of one's actions that is universally valid applies the maxim to one's situation and finally issues a particular command. Since human beings are only fallible, practical reason might end up giving out a wrong command in a particular situation, unless it survives all the risks of fallibility lying in ambush behind those steps, either in making the maxim of one's actions, or in contextualizing it in one's situation for a particular action, involving interpretation and judgment.

Let us take an example: Fred asks his friend Sam for a loan of \$1,000 saying that he is so moneyless that he cannot sustain his family. To hear him, Sam makes himself a maxim of his action that it is right to share his resources with a friend in need, and has his wife come up with \$1,000, which he gives to Fred. A week later Sam is astounded to learn that Fred was not in such a bad situation as he heard, defrauded many people in the village, and absconded with his money. What is worse, Sam's family had been eking out a living for months with scant provisions, of which Sam was completely unaware. Sam's wife, after lending the money to Fred, could not sustain her own family, which resulted in her only son's breaking down with malnutrition.

### **[Sam's fallacies in practical reasoning]**

1. Sam had fallen into a fallacy in making a maxim of his action. In order to befit a principle of universal lawmaking, the maxim should have

---

12) *Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne* (*Critique of Practical Reason*, IV 140, qtd in *Kant-Brevier* 145).

been a more refined and practical one involving substantial conditions e.g., it should be stated in such a way as this: "If my friends are in need, I will help them inasmuch as it does not crucially affect my obligation to support my own wife and children." This refined one is not hypothetical but categorical. The premise ("If...in need") and the limitation ("inasmuch as...children") do not restrict the validity of the command to help his friend (upon an interest in anything other than the duty itself). Instead, the premise only describes the situation in which command is pertinent, and the latter limits the duty.

2. Assuming that he did not commit any fallacy in making the maxim of his action, it is entirely possible that he had fallen into an error in the process of contextualizing it, in which he applies the maxim to his situation and issues a command to do a particular action. For example, despite the fact that Fred had for years defraud many people in the village and was consequently widely known as a notorious swindler, Sam was ignorant of this fact due to his indolence and negligence. As a result, Sam judged that he should lend Fred \$1,000 without any hesitation.

In this example, Sam's 'absolutely good' action done in compliance with his reason's command resulted in his son's breaking down while satiating a fraud. It is my intuitive belief that Sam's action was not morally good instead, I feel annoyed for his indolence and careless indifference to the plight of his neighbors, as well as to his family. Further, we would be dumb founded all the more if he, not being ordinarily obliging at all, helped Fred against his inclination. Suffice it to say here that a process is postulated in which one minimizes the fallibility of reasoning.

#### **IV. The East Asian Doctrine of Self Cultivation**

Now I will show that the weaknesses of the Theory of Categorical Imperative can be lessened if it is interpreted in light of the East Asian doctrine of self cultivation (*Xiuyanglun* 修養論, hereinafter "the Doctrine"), and that the Doctrine is in harmony with the Theory of Categorical Imperative.

"Self cultivation" in this paper is a terminology for a superordinate concept that can be shared in common by not only three mainstream traditions (Confucianism, Buddhism, and Daoism) but also other indigenous religious and ethical traditions in East Asia that consider "learning" (*gongfu* 功夫)<sup>13</sup>) as the essence of studies. Despite the fact that the details discussed in the following are focused largely on Neo-Confucian traditions which have developed the doctrine of self cultivation as an independent discipline in ethics, efforts have been made to restrict the discussions to the extent that all significant philosophical or religious traditions can agree.

### **A. The Doctrine of Self Cultivation, the Real Nexus of the East Asian Ethics**

I argue that the East Asian doctrine of self cultivation can reduce the weaknesses of the Theory discussed in the preceding section.

It has long been sustained in the East Asian ethics that the aim of learning consists not in simply increasing knowledge but in understanding the moral nature of humans and realizing it through self-discipline. "The Great Learning" (*Ta-xue* 大學), one of four basic Chinese classics of Confucianism, declares that learning starts from practicing moral culture, saying at the beginning of the book: "The way' (*Dao* 道) of great learning consists in uncovering the bright virtue; in making people new;

---

13) See *infra* IV. C. 4. for details



in halting in the supreme good."<sup>14)</sup> Practicing moral culture starts from disciplining one's "heart-and-mind" (*xin* 心).

In the context of the Theory of Categorical Imperative, "self cultivation"(*xiu yang* 修養) can be defined as a practice of purging, disciplining, and nurturing one's heart-and-mind (*xin* 心) in order to develop one's reasoning ability, to cultivate good habits and consequently transform one's inclination in conformity with universal moral laws, and to exterminate evil desire from mind.

While people are apt to make a wrong judgement or respond in an inapposite way in a tumult of feelings, they can act properly in any situation by keeping their heart-and-mind in clarity and serenity. Since people cannot, however, sustain this state of heart-and-mind all time, an independent discipline to help cultivate the heart-and-mind is required, which is called the doctrine of self cultivation in East Asian traditions (SOHN 325, 326). From antiquity, the Doctrine has been such a core discipline of the East Asian philosophical traditions. So it does not go too far to say that this has been as good as ethics itself. In East Asian philosophical and religious traditions, the doctrine of self cultivation is closely connected with the theory of cognition, meaning that with self-discipline not only does one become a virtuous person but one also cultivates the whole of one's cognitive powers, reflecting the East Asian idea that "true and right" or "false and wrong" are a homogeneous couple of concepts.

In Confucian traditions, self cultivation is conducted through the work of "culture and reflection"(*涵養省察*). This work starts from "sitting up straight and calm"(*靜坐*), which tranquilizes and awakes at the same time one's mind and body, with which one can reach a higher state of consciousness. Self cultivation in childhood begins with "The Little

---

14) “大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。”

Learning"(*Xiao-xue* 小學)<sup>15)</sup>, which involves practicing proprieties and the virtue of "filial piety"(*xiao* 孝) and "deference"(*ti* 悌) in childhood. "The Little Learning" ingrains a sense and practice of morals, disciplines one's heart-and-mind, and ultimately ripens one's moral self (SOHN 326). Korean Confucians practiced *Dao* 道 of self-discipline toward good with these two works: "sitting up straight and calm" and "little learning."

## B. Self Cultivation in Socrates

Starting from Aristotle's dichotomy, ethical theories have not dealt with the topic of self cultivation as one of the key subjects of ethics. I find in Socrates, however, a well-founded doctrine of self cultivation. For two millennia, Socrates has been 'condemned' for his 'strange' theory of knowledge and virtue equating the two (KENNY, op. cit. 260-263). His descendants' disapproval of Socratic theory is based on the dichotomous assumption that knowledge is the product of intelligence while virtue is initiated by the will, which is distinct from the intelligence (NE 6. 13. 1144<sup>b</sup>17-21; KENNY, op. cit. 261).

In Greek, however, there are humbler words for more everyday knowledge and acquaintance, besides the verb 'epistamai' which goes with the noun 'episteme' that is often used to indicate knowledge of a rather grand kind (KENNY, op. cit. 150). We can surmise, from his doings and words as described in Xenophon's Memorabilia of Socrates and Plato's dialogues, that Socrates had a quite different idea about knowledge:

"But whether does he seem to you to know himself, who knows his

---

15) "The Little Learning" is the name of the book compiled and edited by the Chinese philosopher Zhuxi(朱熹) and his supporter Liu Zi Cheng(劉子澄), which contains morals in everyday life required of children and was supposed to be mastered before studying "The Great Learning."

own name merely, or he who ...having ascertained with regard to himself how he is adapted for the service of mankind, knows his own abilities? ... For they who know themselves know what is suitable for them, and distinguish between what they can do and what they cannot; and, by doing what they know how to do, procure for themselves what they need, and are prosperous, and, by abstaining from what they do not know, live blamelessly, and avoid being unfortunate." (XENOPHON, bk 4, Chap. 2, Secs. 24~26, qtd. in SAHAKIAN 10)"

"He who knows the beautiful and good will never choose anything else, he who is ignorant of them cannot do them, and even if he tries, will fail." (ibid. bk. 3. Chap. 9, Sec. 5, qtd. in SAHAKIAN 11)

It can be inferred from the above statements that Socratic knowledge is a state of mind that encompasses the will and the art with which one puts into practice what one knows. For Socrates, knowledge can be defined as a state of mind consisting of 1) a justified belief which is a causal factor in behavior that is a sufficient condition for it, 2) the spirit with which one chooses what one believes to be true or right, and 3) a justified belief of the art of acting that is necessary to put what one has chosen into practice.<sup>16)</sup> Hence, by virtue of his knowledge that a law is a law however undesirable it may be, he could overcome the fear of death and drink hemlock refusing his friend's offer to escape at the expense of his own life. In the East Asian tradition, this state of mind is referred to as a knowledge "learned by both mind and body (*ti de* 體得)".

From this we realize that, in the case where the object of knowledge is a virtue that is a behavioral standard, the spirit and the art are more important factors than in other kinds of knowledge. This means that the process of going toward the knowledge of a virtue is itself a practice of

---

16) This topic is discussed in detail in my paper "Socratic Ethics and the Definition of Knowledge."

self cultivation. Thus the doctrine of self cultivation is in the middle of Socratic ethics and his theory of knowledge.

### C. Self Cultivation in Kantian Ethics

In this section I will expose Kant's idea of "Cultivating virtue" and its related ideas, and interpret them in light of the doctrine of self cultivation.

Since virtue is based on inner freedom to bring all one's capacities and inclinations under reason's control (The Metaphysics of Morals 166), efforts toward virtue should start from ruling over oneself. Otherwise, human cannot be insured against all the risks of one's passions and inclinations prevailing, and Kant's doctrine of virtue will lose its ground. Providentially for Kant, probing into The Metaphysics of Morals and other writings, I can find the idea of self cultivation incorporated in Kant's moral philosophy. He employs the words "cultivating virtue" (*Bildung zur Tugend*) for this sense (Die Metaphysik der Sitten, A 167, §52). When he thinks of establishing a 'moral religion,' which consists not in dogmas and rites but in the heart's disposition to fulfill all human duties as divine commands (KANT, Religion. Bk. Two General Observation), I believe he is implying the idea of self cultivation.

#### 1. Self Cultivation in a Child

Presenting the doctrine of the methods of ethics, Kant talks about the power of examples in others as well as the autonomy of each human being. He says that while a good example on the part of the teacher (his exemplary conduct) and cautionary example in others may contribute to cultivating virtue in children, this example should not serve as a model but only as a proof that it is really possible to act in conformity with

duty, for a maxim of virtue consists precisely in the subjective autonomy of each human being's practical reason (The Metaphysics of Morals 223). What others give us, he continues, can establish no maxim of virtue. Accordingly, a teacher will not tell his naughty child to take an example from a well-behaved boy, for this would only cause him to hate that boy, who puts him in an unfavorable light (ibid.). These methods of ethics may well be regarded parallels to that of the doctrine of self cultivation and the doctrine of 'little learning.'

## 2. Moral Perfection through Transforming Inclination

Kant sees the uppermost condition for the supreme good in consummate virtue, the complete suitability of convictions<sup>17)</sup> to the moral law (HÖFFE 203). He calls such suitability "holiness."<sup>18)</sup> Since it is a perfection of which no rational being in the world of sense is at any time capable and is required as practically necessary, it can be found only in an endless progress (ibid.). When he says frequently in "Critique of Practical Reason" that since all maxims are built on sensuous inclinations God's will or holy will has no maxim at all (PATON 85, 86), is Kant not referring to the same as Lao Tzu's saying, "Saints do not have their heart-and-minds"<sup>19)</sup>? They both may well be interpreted as referring to holiness or sainthood.

Kant goes so far as to demonstrate the immortality of the soul, saying that this infinite progress is possible only under the presupposition of an infinitely enduring existence and personality of the same rational being (Critique of Practical Reason, IV 252, qtd in Kant-Brevier 111).

Kantian ethics differs from the East Asian doctrine of self cultivation in that he considers holiness as a perfection which, contrary to his strong

---

17) *Gesinnung*

18) *Heiligkeit*

19) "聖人無常心" (Dao De Zing Chap. 49)

confidence in the capability of human reason, no one can reach in this world. The East Asian doctrine of self cultivation, by contrast, presupposes that every human can attain holiness, utmost condition for virtue, by completely fulfilling one's inherent "true nature" (*benxing* 本性) with learning in this world (Jang 78)<sup>20</sup>. This condition is alluded to by Confucius's saying, "I could give my heart-and-mind free rein without overstepping the bounds of law at the age of seventy"<sup>21</sup> (Analects 2.4).

### 3. Virtue as Perfected in Me

Kant emphasizes that cultivating virtue consists not in comparison with others but precisely in the subjective autonomy of each person's practical reason. He also declares that, distinguishing between ethical lawmaking<sup>22</sup> and juridical lawmaking<sup>23</sup>, ethical lawmaking cannot be external<sup>24</sup> (even if the duties might be external), while juridical lawmaking can also be external (Die Metaphysik der Sitten, AB 18). Kant's view in this line may also be noticed in his famous saying, "Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and awe, the more often and more steadily we reflect on them: the starry heavens *above* me and the moral law *within* me." He draws our attention to his immeasurable respect for

---

20) The idea of holiness diverges according to the ramifications of religious traditions; others refer to holiness by such terms as "Buddha" (覺者), "Sōnin" (仙人), "Daoren" (道人), etc., all of which do not mean the same. Even in the case where they employ the same term, they do not always agree on what it means; further, they say there are multiple stages in holiness. Nonetheless, these terms may well be categorized into one in that humans can reach the utmost state of virtue through self cultivation in this world.

21) "七十而從心所欲不踰矩"

22) *ethische Gesetzgebung*

23) *juridische Gesetzgebung*

24) äußerliche: So it is an external duty to keep a promise made in a contract; but the command to do this merely because it is a duty, without regard for any other incentive, belongs to internal lawmaking alone (Die Metaphysik der Sitten, AB 18)

and confidence in the intrinsic worth and dignity of each individual, as well as the inherent wholeness of all humans, saying, "It is definitely wrong to argue that the duty toward oneself is its lowest level instead, it is such a one of critical importance occupying the highest position;...one who abandons the duties toward oneself is forsaking one's own humanity, and never will be able to perform the duties toward others even one who has not fulfilled the duties toward others, e.g., one who is neither benevolent, nor benign, nor sympathetic, may well have an internal value of one's own, insofar as one has been aware of the duties toward oneself and has lived in its compliance; on the contrary, one who has deserted the duties toward oneself may not have any internal value;...accordingly, the duty toward oneself is a necessary condition with which one can find the duties toward others. (Lectures on Ethics [Collins], XXVII 341, qtd in Kant-Brevier 142)"

In the above statements I see the way Kant views human beings and their cultivating virtue as significantly parallel to that in the East Asian traditions. The East Asian anthropology and the doctrine of self cultivation are built on the presupposition that humans already have all good in themselves (Jang 111), which is circuitously declared in Confucius's saying, "A man of virtue seeks in himself, while petty persons seek in others" (Analects 15.21)<sup>25</sup>) and Mencius's saying, "All things are provided in me" (Mengzi 13A4)<sup>26</sup>).

#### 4. Is Virtue the Final Aim of Human Life?

Kant rejects speculative theology (as well as speculative atheism) and founded philosophical theology based upon moral laws, the only kind of theology possible for reason alone independent of divine revelation. He

---

25) “君子求諸己 小人求諸人”

26) “萬物皆備於我矣”

also proposes in Critique of Pure Reason that speculative metaphysics be superseded by metaphysics as a science, of which Metaphysics of Morals is the first work completed in his new metaphysical system. Accordingly, for Kant the metaphysics of morals is more than a practical philosophy; he declares in the preface of Metaphysics of Morals that the metaphysics of morals is the counterpart of the metaphysics of natural science (Die Metaphysik der Sitten, AB III, IV). Hence his metaphysics of morals may well be considered as philosophical anthropology 'within the limits of reason alone' as opposed to speculative anthropology.

Kant says in Religion within the Limits of Reason Alone that the final aim (of the creation of the world) in the will of a powerful moral legislator outside of humanity is that which can and also should be the final aim of man (VI 6 qtd. in HÖFFE 204). Do I go too far if I say that here he tries to draw a fundamental proposition that the final aim of the human being is cultivating virtue, and that therefore human life is nothing more than the process of self cultivation, an endless progress toward moral perfection? If it is true, for Kant, cultivating virtue is the essence of human life hence *homo moralis* is a definition of humanity that best represents humanist essence. This point of view regarding human beings and human life is equal to that in the East Asian traditions, viewing that the final aim of life is to become a saint by learning and self cultivation. "Learning" (*xue* 學) in this context means much more than studying it involves all kinds of mental and spiritual improvement made in the course of life. This is called *gongfu* 功夫, meaning ultimately self cultivation. In East Asia they have been using the word "learning" (*gongfu* 功夫) in this sense for thousands of years. Confucius refers to this in his saying: "Knowledge by birth is its highest level; knowledge acquired through learning is the next highest; knowledge learned in response to difficulties encountered is again the next highest. But those among the people who do not learn even when vexed with difficulties --



they are at the bottom of the heap" (Analects 16.9)<sup>27)</sup>. I do not go further on this matter for now, leaving it for a future research.

## V. Conclusion

I have presented in detail a critical analysis of Kant's Theory of Categorical Imperative: the dichotomous understanding of mind on which Kant's theory relies has difficulty helping attain the state of integrity and might further cause the state of self-dividedness or disintegration. Kant underestimates the fact that human actions produce a new habit by repetition and the latter builds a new inclination, which implies that the inclination may not be free from moral responsibility. Not only does the Theory rely on the unwarranted assumption that human actions are always controlled and determined by practical reason alone; but it does not take a full account of the fallibility of practical reasoning.

I have also shown that the weaknesses of the Theory can be lessened if it is interpreted in light of the East Asian doctrine of self cultivation, and that the idea of self cultivation is already incorporated in Kant's moral philosophy.

---

27) "生而知之者, 上也 學而知之者, 次也 困而學之, 又其次也 困而不學, 民斯爲下矣."

## Works Cited

### (1) Western Language Works

- Aristotle. Nicomachean Ethics. Trans. Martin Ostwald. New York: Macmillan, 1989.
- Höffe, Otfried. Immanuel Kant. Trans. Marshall Farrier. Albany: State U of New York P, 1992.
- Kant, Immanuel. Die Metaphysik der Sitten. Ed. W. Weischedel. Kant Werke Band 7. Darmstadt: Wissenschaftliche Bunchgesellschaft, 1983.
- \_\_\_\_\_, The Metaphysics of Morals. Trans. and ed. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge U P, 1996.
- \_\_\_\_\_, Religion within the Limits of Reason Alone. Trans. Theodore. M. Greene & Hoyt. H. Hudson. New York: Harper & Row, 1960.
- Kenny, Anthony, A New History of Western Philosophy Volume I: Ancient Philosophy. Oxford: Oxford U P, 2004.
- Paton, H. J. The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy. Trans. Sung-Ho Kim. Seoul: Sukwangsa, 2001.
- Sahakian, William S. Ethics: An Introduction to Theories and Problems. New York: Barnes & Noble, 1974.
- Weischedel, Wilhelm. comp. Kant-Brevier: Ein philosophisches Lesebuch für freie Minuten. Trans. Dong-Hyon Sohn and Soo-Bae Kim. Seoul: Ihaksa, 2002.

### (2) Classical Chinese Works

Analects of Confucius 論語

Dao De Zing 道德經

Mengzi 孟子

Ta-xue 大學

### **(3) Modern Chinese Works**

Chenlai 陳來, Song-Ming Dynasty's Philosophy 宋明理學. 2nd edition.

Shanghai: Huadong College of Education Press. 2003.

### **(4) Korean Works**

Jang, Suk-Pil, The Compendium of Yi, Yulgok. Seoul: Segye-ui Gojon, 1999.

Sohn, Byong-Uk. "Hamyangsongchal: A Study of Disciplining Heart-and-Mind."

The Concepts of Korean Confucianism. Korean Philosophy Collection

Ser. 20. Ed. Korean Thoughts Academy. Seoul: Yemunseowon, 2003.

## Abstract

# The Categorical Imperative and the East Asian Doctrine of Self Cultivation

Oh, Sungchol

The main purpose of this paper is to show that the weaknesses of Kant's theory of categorical imperative ("the Theory") could be lessened when it is interpreted in light of the East Asian doctrine of self cultivation (*Xiuyanglun* 修養論). In order to reach the thesis, I will present a critical analysis of the Theory, and demonstrate that the Theory needs to be supplemented by the philosophical idea of self cultivation. The weaknesses that I find in the Theory are as follows:

(1) The dichotomous understanding of mind on which the Theory relies has difficulty in helping attain the state of integrity; (2) Kant underestimates the fact that repeated human actions produce a new habit, and this forms, in turn, a new inclination (3) the Theory is based on the unwarranted assumption that human actions are always controlled and determined by practical reason finally, (4) it does not take a full account of the fallibility of practical reasoning.

**【Key Words】** categorical imperative, inclination, virtue, East Asian ethics, self cultivation (xiu yang 修養), "learning" (gongfu 功夫)

## 칸트의 실천 철학에서 도덕성의 사회적 실현 조건에 관한 연구

신 기 철\*

**【요약문】** 칸트의 실천 철학에서 도덕성의 실현 문제는 사회적 맥락을 고려하여 연구 되어야 한다. 도덕은 홀로 살아가는 개인에게 문제되는 것이 아니라, 집단을 이루어 살아가는 개인들 간의 관계에서 문제되기 때문이다. 따라서 도덕성의 실현 문제는 동시에 ‘사회적 차원에서의 도덕성의 실현’ 문제이다. 칸트의 실천철학에서 도덕성의 사회적 실현 문제는 도덕적 실천을 촉구하는 도덕 형이상학 정초에 관한 논의와 도덕적 시민 사회, 즉 보편적 법이 지배하는 시민 사회의 건설을 제시하는 역사철학적 논의를 연결 지음으로써 고찰할 수 있다.

인간이 도덕적 실천을 통하여 도덕성을 실현하기 위해서는 자신의 생명과 재산을 보호할 수 있는 최소한의 사회적 조건이 전제 되어야 한다. 칸트는 사법 및 공법을 통하여 인간의 재산에 관한 권리를 보장하려고 시도한다. 이는 개인 및 국가들로 하여금 서로의 재산을 강탈하려는 자연 상태에서 서로의 권리를 인정하는 법적 상태로의 이행이다.

칸트는 모든 국가가 공화제를 채택하고 공화국 간의 자유로운 계약에 의거한 국제연맹을 형성하여 전쟁을 막음으로써 도덕성의 사회적 실현을 위한 최소한의 조건을 보장하고자 하였다. 국가들은

\* 동서사상연구소 연구원. (gichiri@empal.com)

실현을 위한 최소한의 조건을 보장하고자 하였다. 국가들은 국제 연맹을 결성하여 다른 국가를 침략하려는 국가를 견제하여 힘의 균형을 유지함으로써 전쟁의 위협을 감소시켜야 한다. 국가와 국제 연맹이 상호작용하여 전쟁의 위협을 감소시킬 때, 도덕성의 사회적 실현이자 역사의 궁극목적인 ‘보편적 법이 지배하는 시민 사회’ 건설의 단초를 마련할 수 있다.

**【주제어】 칸트, 실천 철학, 도덕성, 공화국, 영원한 평화**

## 1. 시작하는 말

‘저 하늘에는 빛나는 별이 있고 내 마음 속에는 도덕률이 있어도’<sup>1)</sup> 지금 내가 사는 사회에 도덕적 실천을 수행할 만한 환경이 조성되어 있지 않다면 이를 수행하기는 쉽지 않을 것이다. 이를테면 내가 자연 상태에 있어서 다른 사람이 나의 재산을 강탈하려는 상황에 처해 있거나 내가 속한 국가가 끊임없는 전쟁 상태 중에 있다면 고결한 정신의 소유자가 아닌 이상 그 상황에서 도덕적 실천을 통하여 자유를 향해 나아가기는 힘들 것이다. 따라서 도덕성을 실현하고자 하는 문제는 도덕적 실천을 수행하는 개인의 차원에서만이 아니라, 개인이 속해있는 사회적 차원에서도 다루어져야 한다.

도덕성의 실현 문제를 사회적 차원에서도 다루어야 하는 이유는 도덕이라는 개념을 살펴봐도 알 수 있다. 도덕은 그 자체로 사회적 차원을 포함하고 있다.<sup>2)</sup> 도덕이 홀로 살아가는 개인에게 문제되는

1) 칸트, 백종현 역, 『실천이성비판』, 아카넷, 2002, 327쪽 참조.

2) 칸트가 도덕과 관련하여 사용하는 단어인 ‘Moral’과 ‘Ethik’은 각각 라틴어 ‘mos’, 그리스어 ‘ethos’로부터 유래했으며, 이 단어들과 독일어 고유 단어 ‘Sitte’는 모두 [집단을 이루어 살아가는 인간들의] ‘풍속’, ‘습속’, ‘관습’ 등을 뜻한다(칸트, 백종현 역, 『윤리형이상학 정초』, 아카넷, 2005, 65~66쪽 역주 3) 참조).

것이 아니라 집단을 이루어 살아가는 개인들 간의 관계에서 성립하는 까닭에 도덕성의 실현 문제는 곧 ‘사회적 차원에서의 도덕성의 실현’ 문제임을 알 수 있다.

칸트는 이 문제들과 관련하여 도덕적 실천을 촉구하기 위하여 도덕 형이상학을 정초하고자 하였으며, 도덕적 시민사회, 다시 말해 ‘보편적 법이 지배하는 시민사회’ 건설이라는 역사의 궁극목적 실현하기 위하여 전쟁을 막고 영원한 평화를 가능하게 만드는 국가 및 국제연맹의 역할을 제시하였다. 이에 논자는 칸트의 실천 철학에서 도덕적 실천을 촉구하는 도덕 형이상학의 정초에 관한 논의를 보편적 법이 지배하는 시민사회의 건설을 제시하는 그의 역사철학적 논의와 연결지어 논하고자 한다. 이 논의를 통하여 도덕성이 사회적으로 실현되기 위하여 전제되어야 할 조건이 무엇인지를 밝히고자 한다.

논자는 우선 칸트에게 있어 도덕성이 자유와 서로 어떻게 연관되는지를 논하면서 도덕과 자유를 논함에 있어 무엇이 요청되어야 하는지를 밝힐 것이다. 그 후에 도덕성의 사회적 실현태인 보편적 법이 지배하는 시민 사회 건설을 위하여 개인의 재산과 생명이 보호되어야 함을 논할 것이다. 그리고 개인의 재산과 생명이 국가에 의하여 법으로써 보장되어야 함을 논한 후, 국가의 한계를 지적함으로써 국제연맹이 요청되어야 하는 이유를 밝힐 것이다. 그리고 나서 전쟁을 방지하고 영원한 평화를 가능하게 하며 보편적 법이 지배하는 시민 사회 건설을 위한 국가와 국제연맹의 상호 작용을 밝힘으로써 도덕성의 사회적 실현 조건을 드러내고자 한다.

## 2. 도덕과 시민 사회

### 2-1. 도덕성과 자유에 관한 요청

자유는 인간의 이성이 만들어낸 일종의 이념이다. 따라서 인간의

이성을 사변적<sup>3)</sup>으로 사용하여 자유를 파악하고자 하면 그 시도는 아래와 같은 모순, 즉 이율배반<sup>4)</sup>에 직면하게 된다. 자유가 인식 가능한 객관으로서 존재하는 것이 아니기 때문에 자유를 사변적으로 파악하면 이율배반에 봉착한다. 그렇다면 자유의 문제를 폐기해야 하거나 아니면 다른 방식으로 파악해야만 할 것이다. 이에 칸트는 자유의 문제를 사변이성이 아니라 “이성이 행위 자신을 산출하는 원인인 한에서의 이성”<sup>5)</sup>인 실천이성으로써 고찰할 것을 제안한다.

칸트에 따르면 모든 관심은 궁극적으로 실천적인 것이고, 사변이성의 관심 역시 실천적 사용에서만 완전하기 때문에, 이성의 실천적 사용이 사변적 사용에 대해 우위를 점한다.<sup>6)</sup> 따라서 자유의 문제를 고찰하고자 한다면, 자유를 사변적인 방식으로 파악할 때에는 이율배반에 봉착한다는 점을 염두에 두되 자유를 감성 세계로부터의 독립성과 예지계(睿智界)의 법칙에 따라 자기의 의지를 규정하는 능력으로 파악하는 실천적 입장이 사변적 입장에 대하여 우위를 가지며, 이 입장을 통하여 자유의 문제를 전개해 나아가야 함을 알 수 있다.

자유를 이성의 실천적 사용이라는 관점에서 다룬다는 것은 무엇을 의미하는가? 칸트는 고대 그리스 철학의 세 가지 학문 분류, 즉 자연학, 윤리학, 논리학으로의 학문 분류를 차용한다. 자연학과 윤리학은 각각 자연철학과 도덕철학으로, 전자는 경험의 대상인 자연에게 법칙을 정립하며 후자는 인간 의지에게 법칙을 정립한다. 칸트는 후자의 법칙을 자유의 법칙, 즉 도덕 철학으로 부름으로써 자유의 문제를 윤리학으로 끌어들인다. 그리고 자연학과 윤리학에서 경험적인 부분이 아닌 이성적인 부분을 각각 자연 형이상학과 도덕 형이상학으로 규정한다. 칸트

3) 자연형이상학과 도덕형이상학은 각각 순수이성의 사변적 사용과 실천적 사용에 해당한다. 사변적 사용은 순수이성의 원리를 모든 사물에 대한 이론적 지식에 사용하는 것을 뜻하고, 실천적 사용은 우리의 모든 행위를 규정하고 필연적으로 만드는 선험적 원리를 의미한다(Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell, 1995, 319쪽 참조).

4) 칸트, 최재희 역, 『순수이성비판』, 박영사, 1983, 360쪽.

5) 같은 책, 417쪽.

6) 칸트, 백종현 역, 『실천이성비판』, 257~258쪽 참조.



에게 있어 자유의 문제는 도덕 형이상학에서 다루는 핵심 문제로 정립된다.

칸트는 자유와 도덕성 간의 관계 문제에서 우선 ‘선의지’를 규정한다. 칸트는 세상 안에서뿐만 아니라 세상 밖에서조차도 제한 없이 선하다고 여길 수 있는 것을 인간의 선의지로 한정한다. “선의지는, 그것이 실현하거나 성취한 것 때문에 또는 그것이 제시된 어떤 목적들을 제대로 달성할 수 있다는 것 때문에 선한 것이 아니고, 오직 ‘하려고 한다’는 것 때문에 다시 말해 그 자체로 선하다.”<sup>7)</sup> 칸트는 인간이 선의지에 기인하여 단지 ‘의무이기 때문에’ 행위할 때 비로소 그 행위는 참된 도덕적 가치를 지니게 된다고 주장하면서 선하고자 하는 인간이 지켜야 할 정언 명령, 즉 “나의 준칙이 하나의 보편적 법칙이 되어야 한다고 나 또한 바랄 수 있도록 오직 그렇게 행동해야 한다”<sup>8)</sup>를 도출한다.

인간에게 있어 선은 인간 자신의 선의지로부터 나온다면, 인간이 선을 도출하기 위해 필요한 선의지는 어디로부터 나오는가? 이 의지를 칸트는 자유로써 설명한다. 칸트는 의지를 생물이 이성적인 한에서 갖는 일종의 인과성으로 규정한다. 이 인과성이 바깥의 [자기 아닌 다른] 원인에 의해 규정되지 않고 작용할 수 있을 때 그것을 자유라고 부를 수 있다.

다른 원인에 의해 규정되지 않고 작용할 수 있는 인과성은 단지 외부로부터 규정되지 않는다는 점에서 소극적인 자유일 것이다. 적극적인 자유는 자율성이며, 의지가 스스로 법칙이 되는 속성이다. 적극적인 자유는 준칙 자신을 하나의 보편적 법칙으로도 삼을 수 있는 준칙에 따라서만 행위하라는 원칙을 나타낸다. 이는 정언적 명령법의 표현 양식으로 도덕성의 원칙이기도 하기 때문에, 이로써 자유로운 의지와 도덕 법칙 아래에 있는 의지, 즉 선의지는 동일한 것처럼 보인다.

자유로운 의지가 정언 명령으로 표현될 수 있다고 하여도 그것이

7) 칸트, 이원봉 역, 『도덕 형이상학을 위한 기초 논기』, 책세상, 2002, 28쪽.

8) 같은 책, 40쪽.

도덕 법칙 아래에 있는 선의지와 동일하다는 것이 필연적으로 도출될 수는 없다. 의지의 자유는 도덕 법칙을 위한 충분조건이지 필요조건은 아니기 때문이다. 또한 칸트는 도덕 법칙과 자유를 연관시키기 위해 도덕 법칙이 어떻게 구속력을 갖는지를 증명하고자 하나, 칸트 자신이 지적하듯 순환의 오류에 빠진다.<sup>9)</sup> 칸트는 이 문제들을 해결하기 위해 새로운 세계를 끌어들인다. 그것은 예지계이다.

칸트는 인간을 감성계와 예지계 양자에 모두 속해 있는 존재로 규정하면서, 감성계를 “세계를 관찰하는 다양한 사람에 따라 감각적인 것이 다르게”<sup>10)</sup> 나타나는 세계로, 예지계를 감성계의 근거가 되며 언제나 동일한 채로 있는 세계로 규정한다. 더 나아가 “자유라는 이념은 자율성이라는 개념과 분리할 수 없게 결합되어 있고, 이 자율성이라는 개념은 도덕성이라는 보편적인 원칙과 결합되어 있으며 … 이 도덕성이라는 원칙은, 자연 법칙이 모든 현상의 근거가 되는 것과 마찬가지로 이념 안에서 이성적인 존재의 모든 행위의 근거가 된다.”<sup>11)</sup> 이로써 도덕과 자유 간에 발생한 두 가지 논리적 오류는 해소된다. 이에 따라 인간은 감성계, 즉 자연의 인과법칙에 속하며 동시에 예지계, 즉 인과법칙과 무관하게 자율적 자유의 법칙에 속하고자 하는 이율배반적 존재로서 정립된다. 즉 인간은 신체라는 자연 조건에 제한되어 자연적 경향성에 종속되면서도 스스로에게 명령함으로써 자유 의지를 행사한다.

칸트가 실천 이성이 활동하는 예지계를 상정한 것은 이성을 사변적으로 사용함으로써 발생하는 이율배반과 별반 다를 것이 없는 결과를 초래한다. 칸트는 예지계가 실제로 존재하는지를 따지지 않았고, 자신의 사유에 따라 예지계를 상정했기 때문이다. 그러나 칸트는 이성의 관심이 궁극적으로 실천적이라는 점에서 예지계를 상정하였을 뿐이다.

칸트가 예지계를 상정함으로써 직면하게 되는 존재론적 문제는 인식 능력의 한계를 명확히 긋는다는 그의 비판 철학의 의도에 상응하지 않는 듯이 보인다. 인식 능력의 한계를 명확히 하지 않고 오히려

9) 같은 책, 119쪽.

10) 같은 책, 121쪽.

11) 같은 책, 124쪽.

새로운 세계를 상징함으로써 능력의 범위를 넓혔다는 것은 그 능력에 대한 규정이 단지 그 능력의 차원에만 머무르지 않는다는 것까지도 함의할 수 있다. 그렇다면 칸트가 자신의 비판철학의 의도에 상응하지 않는 결과를 낳을 수 있다는 점을 감수하면서도 자유를 요청할 수밖에 없었던 이유를 그의 역사 철학적 맥락에서 파악한다면 어떨까? 그렇게 파악하면 칸트가 예지계의 상정을 통하여 궁극적으로 의도한 것에 접근할 수 있을 것이다.

## 2.2. 도덕적 시민 사회의 성립 요건

칸트는 인류의 역사를 국내적으로 완전하며, 그리고 이 목적에 맞으면서 국제적으로도 완전한 국가 체제를 건설해가는 과정<sup>12)</sup>으로 파악한다. 이 완전한 국가 체제는 보편적 법이 지배하는 시민 사회이다. 보편적 법이 지배하는 시민 사회는 인류의 역사의 궁극 목적이 실현된 상태이자 도덕성이 사회적으로 실현된 상태이다.

보편적 법이 지배하는 시민 사회 건설을 위해 사회 구성원들은 자신의 이성을 사적으로 특정 지위에 유리하게 사용해서는 안 된다. 이성을 공적으로 사용함으로써 공동체 전체의 이익을 추구하여 법과 제도에 영향을 줄 때 보편적 법이 지배하는 시민 사회를 건설할 수 있다.

이성을 공적으로 사용하는 것은 “다른 사람의 지도 없이는 자신의 지성을 사용할 수 없는”<sup>13)</sup> 미성숙 상태에서가 아니라 성숙해진 상태에서 가능하다. 성숙해진다는 것은 자유롭게 된다는 것으로서 편견에 사로잡히지 않고, 그리고 남들의 생각에 의해 지배받지 않고 자신의 이성을 공적으로 사용할 수 있는 자유를 뜻한다.<sup>14)</sup> 미성숙 상태에서부터

12) 칸트, 「세계시민적 관점에서 본 보편사의 이념」, 『칸트의 역사철학』, 서광사, 1992, 38쪽 참조.

13) 같은 책, 「계몽이란 무엇인가에 대한 답변」, 13쪽.

14) 최인숙, 「칸트의 역사철학의 현실성」, 『칸트연구 제 17집』, 2006, 314쪽 참조.

벗어나 자신의 이성을 공적으로 사용할 수 있는 자유를 획득하는 것을 칸트는 ‘계몽(Aufklärung)’으로 규정한다. 따라서 계몽은 역사의 목적이 실현된 상태인 시민 사회 건설의 핵심적 요소이다.

계몽은 미성숙 상태에서부터 벗어나야 가능하지만 칸트에 따르면 대부분의 사람들은 외부의 지도로부터 해방된 뒤에도 이성을 공적으로 사용할 수 있는 자유로운 상태로 나아가지 않고 평생동안 미성숙 상태에 머물러 있다. 칸트는 그 원인으로 인간의 게으름과 비겁함이라는 경향성(Neigung)을 지적한다. 인간이 ‘게으름’과 ‘비겁함’으로 인해 미성숙의 상태에 머물러 있는 것은 인간의 이율배반적 특성, 즉 인간이 자연 경향성에 종속되는 현상적 존재이며 동시에 자율적 의지를 통하여 자신에게 명령하는 예지적 존재라는 특성 때문이다.

칸트가 자유와 도덕의 문제에서 예지계를 상정하는 까닭은 보편적 법이 지배하는 시민 사회를 만들고자 하는 역사의 궁극 목적과의 연관에서 볼 때 그 의의가 뚜렷하다. 따라서 칸트에게 있어 자유와 도덕의 문제가 처한 한계를 염두에 두되 시민 사회 건설을 통한 역사의 목적의 실현이라는 맥락에서 고찰하는 것이 칸트의 상정의 의도를 정확히 파악하는 것이다.

자유와 도덕성의 문제를 사회적 맥락에서 고찰해야 하는 이유는 도덕성의 개념을 살펴보아도 알 수 있다. 도덕성이라는 개념 안에는 이미 사회적 차원이 내재되어 있다. 도덕은 개인이 홀로 살아갈 때가 아니라 다른 개인들과 함께 살아갈 때 해결해야 할 문제로서 등장한다. 따라서 도덕성의 실현 역시 개인의 결단이라는 차원에서만 고찰할 문제는 아니다. 사회적 차원에서 도덕을 고려한다는 것은 무엇을 의미하는가? 앞서 살펴본 자유의 두 가지 측면을 상기해 보자.

칸트에서 자유는 소극적인 면과 적극적인 면을 가지고 있다. 적극적 자유는 의지가 스스로 법칙이 되어 보편적 법칙으로 삼을 수 있는 자신의 준칙에 따라 행위하는 의지의 자율성이다. 개인의 의지가 스스로 자신의 법칙이 된다는 점에서 적극적 자유는 내적 입법 행위일 것이요, 내적 입법 행위는 도덕적 의무의 발판일 것이다. 내적 입법 행위를 통하여 도덕적 의무가 시작되고 적극적 자유를 실현하기 위해 결코

간과해서는 안 될 것이 있다. 그것은 소극적 자유이다. 개인이 내적 입법 행위를 하여 적극적 자유를 실현하기 위해서는 개인 외부의 다른 원인에 의해 자신의 내적 입법 행위를 방해 받지 않는 상태가 전제되어야 한다.

소극적 자유는 적극적 자유의 실현을 위해 그 실현이 전제되어야 한다. 소극적 자유를 인간 사회의 차원에서 고려한다면 그것은 재산의 보호이다. 개인의 재산은 생존과 가장 직접적으로 결부되어 있기 때문이다. 만일 주변의 모든 이가 자신의 재산을 위협하고 강탈하여 자신의 생존이 위협 받는다면 그 상황 하에서 개인이 도덕적 실천을 결단하기는 쉽지 않을 것이다. 대부분의 사람들은 자신의 재산에 대한 권리가 보장될 수 있는 환경이 주어질 때 비로소 도덕의 문제를 생각할 수 있다. 따라서 도덕성의 실현을 위해서는 개인의 결단 못지 않게 최소한의 사회적 조건 형성이 중요한 문제로 대두된다. 바로 이 사회적 조건 형성이 적극적 자유의 실현을 위한 조건이며, 다시 말해 개인이 내적 입법 행위를 할 수 있기 위한 전제 조건이 되며, 이는 곧 소극적 자유의 조건이 된다.

칸트에 따르면 자연은 인간으로 하여금 보편적 법이 지배하는 시민 사회를 건설하도록 하기 위하여 인간의 모든 소질을 계발시키게 한다. 이때 자연은 인간들 상호간의 항쟁을 수단으로 삼아 소질을 계발하게 한다. 이 항쟁은 인간의 ‘반사회적인 사회성(ungesellige Geselligkeit)’으로 “끊임없이 사회를 파괴하려고 위협하는 일반적인 저항들과 결합되어 있으면서도 사회를 이루고 살려는 인간의 성향”<sup>15)</sup>이다. 인간의 자연적 경향성에 의거하는 항쟁이 반사회적 사회성으로 나타나 인간의 소질을 계발시켜 역사의 궁극 목적인 시민 사회를 건설하도록 이끈다.

인간은 자신의 이기심으로 인해 끊임없이 사회를 파괴하려고 서로에게 저항하지만, 이 저항은 오히려 인간으로 하여금 자신의 모든 능력을 일깨워 주며, 나태해지려는 성향을 극복하게 하고, 명예욕,

15) 칸트, 「세계시민적 관점에서 본 보편사의 이념」, 『칸트의 역사철학』, 29쪽.

지배욕, 소유욕 등에 의해 행동하게 한다. 남보다 앞서고자 하는 인간의 경쟁심으로 인해 인간은 자신의 재능을 점차 계발한다. 즉 반사회적 사회성은 인간으로 하여금 자신의 재능 및 소질을 계발시키도록 만들어 역사의 궁극목적인 시민 사회를 건설하는 방향으로 나아가게 만든다.

반사회적 사회성이라는 경향성은 인간의 소질을 계발시켜 시민 사회의 건설의 계기가 된다. 그런 까닭에 인간의 경향성과 도덕성이라는 양 극을 모두 고려해야 함은 물론이요, 인간의 경향성의 적절한 통제를 통하여 소극적 자유를 실현하여 도덕성의 사회적 실현으로 나아가야 함이 명확해졌다. 그에 따라 성립하는 시민 사회는 보편적 법이 지배하는 시민 사회이고, 인간의 “자유가 외적인 법률 하에서 가능한 한 최대로 반항할 수 없는 힘과 결합된 사회, 즉 완전히 정당한 시민적 정치 체제”<sup>16)</sup>일 것이다.

정당한 법체계의 수립을 통하여 인간의 소극적 자유 실현을 보장하고, 그 안에서 인간이 도덕적 결단을 내리고 적극적 자유를 추구 하거니와, 자기 자신을 계몽시켜 이성을 공적으로 사용할 때 비로소 인간 역사의 궁극 목적이 실현될 것이다. 그 출발점은 인간의 소극적인 자유 실현을 보장하는 것이요 도덕성의 사회적 실현 조건을 확보하는 것이니 바로 개인 재산을 보호하는 외적 법률을 정립하는 것이다.

### 3. 대의적 국가의 성립

#### 3-1. 사법(私法)의 한계

개인이 내적 입법을 통하여 자신이 속한 사회 안에서 도덕성을 실현하기 위해서는 자신의 재산을 보호해주는 외적 입법을 통한 법률이 정립되어야 한다. 칸트는 개인의 재산에 관한, 다시 말해 외적인 나의

16) 같은 책, 31쪽.

것과 너의 것(äußeres Mein und Dein) 일반에 관한 법을 사법(私法, Privatrecht)으로 규정한다. 법적으로 나의 것이라는 것은 “나와 결속되어 있어서 다른 사람이 나의 동의 없이 그것을 사용하는 것이 나에게 손상을 끼치게 되는 그러한 것”<sup>17)</sup>이다. 이 경우 사용 일반의 가능성의 주관적 조건을 칸트는 ‘점유(占有, Besitz)’로 규정한다. 그런데 내가 사물을 점유하고 있으면서도 동시에 내가 점유하고 있지 않는다는 점유에 관한 이율배반이 발생한다.

명제: 내가 그것[외적인 어떤 것]을 점유하지 않고 있어도 외적인 어떤 것을 나의 것으로 갖는다는 것은 가능하다.

반명제: 내가 그것[외적인 어떤 것]을 점유하고 있지 않다면 외적인 어떤 것을 나의 것으로 갖는다는 것은 불가능하다.<sup>18)</sup>

이 이율배반을 해소하기 위하여 칸트는 점유를 두 종류로 즉 감각적 점유와 예지적 점유로 나눈다. 감각적 점유는 시공간적으로 나와 다른 위치에서 발견되는 대상을 점유하는 것으로 경험적이고 현상적인 점유이다. 예지적 점유는 동일한 대상에 대한 법적인 점유이다. 감각적 점유에는 오성의 영역에 속하는 자의가 관계하고, 예지적 점유에는 실천 이성의 영역에 속하는 자유가 관계한다.

‘자의(Willkür)’는 물리적인 나의 힘으로 대상을 가지려는 성향이다.<sup>19)</sup> 사람들은 자신의 자의에 따라 외적인 대상을 자기의 것으로 삼고자 물리력을 행사할 수 있다. 이 때 사람들 간의 물리적 충돌이 일어날 것이며 정작 그 대상은 어느 누구의 것도 될 수 없을 것이다. 이에 칸트는 실천 이성이 선형적으로 전제하는 것으로서의 근본 법칙을 요청한다. 이 근본 법칙에 따라 행위할 때 각각의 자의는 서로 충돌하지 않고서 자신의 자의의 대상을 객관적으로 가능한 나의 것 혹은 너의 것으로 간주하고 취급할 수 있다는 것이다.

---

17) MS, 353쪽.

18) 같은 책, 364쪽.

19) 같은 책, 354쪽 참조.

칸트는 자의에 따르는 감각적 점유 가능성을 보장하는 예지적 점유를 실천 이성의 영역에 속하는 자유로부터 이끌어낸다. 예지적 점유, 즉 비감각적이고 비경험적 점유는 “다른 사람에 대하여 외적인 것이 또한 어떤 사람의 것이 되도록 행하는 것은 법적 의무이다”<sup>20)</sup>라는 ‘실천 이성의 법적 요청(rechtliches Postulat der praktischen Vernunft)’에 의해 정초된다.<sup>21)</sup> 칸트는 이 의무에 따라 행위할 때 예지적 점유가 가능해진다고 보았다. 현상계에 속하는 감각적 점유의 가능성을 실천 이성의 자유에 따르는 예지적 점유를 통하여 정초하고자 한 것이다.

예지적 점유를 통하여 감각적 점유 가능성이 정초됨에 따라, 외적인 나의 것 혹은 너의 것에 대한 감각적 점유의 문제는 자의라는 오성 개념이 자유라는 이성 개념 아래 포섭될 수 있는 것과 마찬가지로 예지적 점유의 개념 아래 포섭된다. 이에 특정한 시간과 공간 하에서 경험적으로 대상을 ‘소지하는 것(Inhabung)’으로 간주했던 기존의 점유 개념은 시간과 공간적 요소를 도외시하는 ‘가지는 것(Haben)’으로 대체된다. 마찬가지로 외적인 나의 것과 너의 것 역시 시공간적으로 나와 다른 위치에서 발견되는 대상이 아니라, 다만 내(주관)와 구별되는 대상을 의미하게 된다. 이를 통하여 점유에 관한 이율배반이 해소된다.

“내가 그것[외적인 어떤 것]을 점유하지 않고 있어도 외적인 어떤 것을 나의 것으로 갖는다는 것은 가능하다”는 명제는 ‘내가 그 외적인 어떤 것을 감각적으로 점유하지 않고 있어도 외적인 어떤 것을 예지적으로 점유한다는 것은 가능하다’는 것을 뜻한다. 또한 “내가 그것[외적인 어떤 것]을 점유하고 있지 않다면 외적인 어떤 것을 나의 것으로 갖는다는 것은 불가능하다”는 반명제는 ‘내가 그 외적인 어떤 것을 예지적으로 점유하고 있지 않다면 외적인 어떤 것을 점유하는 것은 불가능하다’는 것을 뜻한다.<sup>22)</sup>

20) 같은 책, 361쪽.

21) 이 점에 관하여 칸트는 예지적 점유가 어떻게 가능하고 외적인 어떤 것이 어떻게 나의 것과 너의 것이 되는 지에 대해서는 통찰할 수 없으며, 실천 이성의 요청으로부터 예지적 점유를 추론해내어야만 한다고 주장함으로써 예지적 점유의 논증적 한계를 인정한다(MS, 364~365쪽).

22) MS, 364쪽.



실천 이성의 법적 요청에 따르는 예지적 점유의 정초를 통하여 점유 일반의 이율배반이 해소되지만, 만일 개인이 법적 의무를 따르지 않으면 예지적 점유는 결코 정초될 수 없을 것이다. 그렇다면 감각적 점유만이 남을 것이요, 물리적 충돌은 여전히 불가피할 것이며 개인의 재산에 대한 권리는 보장될 수 없을 것이다. 칸트는 이러한 감각적 점유만이 있는 상태를 ‘자연 상태’로 규정한다.

자연 상태(Naturzustand)로부터 기인하는 잠정적인 점유 상태 하에서는 결코 자신의 재산을 보호받을 수 없다. 따라서 자연 상태에서의 감각적 점유, 즉 잠정적인 점유는 예지적 점유, 즉 확정적인 점유로 이행해야 할 필요가 생긴다. 칸트는 확정적 점유가 통일된 의지에 따르는 ‘법적 상태(rechtlicher Zustand)’ 다시 말해 ‘시민 상태(bürgerlicher Zustand)’에서만 가능하다고 주장하면서 통일된 의지를 요청한다.

‘통일된 의지(vereinigter Wille)’는 “공적 입법에 있어서 모든 의지를 통일하는 것”<sup>23)</sup>이다. 모든 사람들의 의지가 통일되고 그것이 공적 입법의 영역에서 이루어질 때 점유는 더 이상 감각적이고 경험적인 차원에 머무르지 않고 점유의 정당성을 취득할 수 있게 된다.<sup>24)</sup> 이 때에야 기존의 잠정적 점유는 확정적 점유가 된다. 통일된 의지의 형성은 개인이 자신의 일면적 자의에 따라 행하는 자연 상태에서는 불가능하다. 오히려 자신의 일면성을 버리고 외적인 나의 것과 너의 것의 점유를 인정하겠다는 방식으로 서로의 의지를 통일시키고 그것을 법의 형태로 실현할 때에만 가능하다. 즉 모든 이의 의지가 실제적으로 통일되는 것은 시민적 조건 하에서만 가능한 것이다.<sup>25)</sup> 자연상태에서 벗어나 시민적 조건으로 가는 것은 자연 상태에서부터 시민 상태로의 이행이며 다시 말해 법적 상태로의 이행이요, 사법(私法, Privatrecht)으로부터 공법(公法, öffentliches Recht)으로의 요청<sup>26)</sup>에 따르는 이행이다.

공법은 법적 상태를 가능하게 만드는 법칙들의 총체<sup>27)</sup>이거니와

23) 같은 책, 367쪽.

24) 같은 책, 같은 쪽.

25) 같은 책, 375쪽.

26) 같은 책, 424쪽.

모든 공법의 궁극 목적은 “각자에게 자기의 소유물이 확정적으로 분배될 수 있는 유일한 상태”<sup>28)</sup>에 도달하는 것이다. 모든 사람은 자신들의 통일된 의지에 따라 형성되는 법적 상태, 즉 공적인 법의 상태에서만 자신의 권리에 참여할 수 있다.<sup>29)</sup> 이 공법에 따라 대상 소유의 가능성이 보장된다. 이 때 모든 사람의 통일된 의지에 따라 정초되는 공법을 관리하는 기구가 필요하다. 그 첫 번째 기구가 바로 국가이다.

### 3-2. 공법(公法)의 정초

칸트는 국가를 “많은 사람들을 법의 법칙 아래로 통합하는 것”<sup>30)</sup>으로 규정한다. 이 법의 법칙은 물론 국가 구성원 개인 각각의 통일된 의지에 의거하여 만들어지는 것이다. 통일된 의지에 의거한 법칙, 그리고 법칙 아래로의 사람들의 통합을 통하여 개인은 자신의 재산에 대한 권리를 획득할 수 있게 된다.

자연 상태에서의 개인들은 각각의 자의를 하나의 통일된 의지에 복종시킴으로써 국가를 형성하고, 국가의 통치자에게 자신의 권리를 양도함으로써 국민은 자신의 재산을 보호 받을 수 있게 된다. 이는 사회적 차원에서 도덕성을 실현함으로써 역사의 궁극목적인 ‘보편적 법이 지배하는 시민사회’를 건설하기 위하여 필요한 소극적 자유를 실현하려는 시도이다. 이를 통하여 형성된 국가를 칸트는 ‘공화국 (Republik)’으로 규정한다.

칸트에 따르면 “참된 공화국은 국민의 이름으로 모든 국가 시민을 통하여 연합된 것으로 국민의 대표체제”<sup>31)</sup>이다. 공화국은 법의 지배, 삼권 분립, 대의 제도라는 세 가지 원리에 의해 특징지어진다. 공화국은 그 안의 국민들의 의지에 입각하여 형성된 법이 지배하는 국가이며,

27) 같은 책, 429쪽.

28) 같은 책, 464쪽.

29) 같은 책, 423쪽.

30) 같은 책, 431쪽.

31) 같은 책, 464쪽.

입법권· 행정권· 사법권이 어느 한 쪽으로 편중되어 있는 것이 아니라 서로 독립되어 있다. 그리고 국민에 의해 선출된 대리자가 국가를 운영하는 정치 체제이다. 따라서 공화국은 국민 개개인의 통일된 의지에 따르는 하나의 ‘공동적인 존재(gemeines Wesen)’이며, 그 안에서 국민이 동일한 권리와 자격을 갖는 국가 체제이다.

칸트가 제시하는 국가가 국가의 통치 방식에 있어서는 국민이 동일한 권리와 자격을 갖는 공화제이지만, 형태에 있어서 국가의 최고 권력을 통치자 한 사람이 독점하고 있다는 점에서, 과연 이러한 국가가 국민의 재산 및 권리를 보장할 수 있을 것인가에 관한 의문이 생긴다. 게다가 칸트는 국가 왕권의 전복에 대해 반대하고 있다. 칸트는 “국가의 주권자는 시민에 대한 권리만 있지 의무는 없으며 … 국민은 불평을 할 수 있어도 저항은 할 수 없다”<sup>32)</sup>고 주장한다. 이는 국가 성립의 원리에 근거한다.

국가는 자연 상태에서 벗어나 개인들이 자신의 통일된 의지를 통하여 자신의 권한을 통치자에게 위임함으로써 성립된다. 즉 국민이 통치자에게 저항한다면 그것은 국민 스스로가 인정한 것을 자기 부정하는 모순을 저지르게 된다. 따라서 칸트는 국민에 의해 일어나는 혁명에 반대하고, 다만 통치자에 의한 위로부터의 개혁에 대해서는 찬성한다. 나아가 칸트는 입법권을 통한 국민의 저항 가능성을 인정한다.

칸트는 헌법에 국민이 “자신의 대표자들에 의해서 법적으로 저항할 수 있다”<sup>33)</sup>는 조항이 담겨져 있음을 주장하면서 국가의 존립을 유지하는 범위 내에서의 소극적 저항이 가능하다고 지적한다. 국민들이 마음대로 결집하여 정부로 하여금 특정 조치를 취하도록 강제하는 적극적 저항과 달리 소극적 저항은 국회를 통하여 국가 운영을 위해 정부가 제시한 모든 요구에 따르기를 거절하는 것이다. 즉 칸트는 혁명을 통하여 국가를 혼란 상태로 빠뜨리는 것을 거부한다. 이것은

32) 같은 책, 438쪽.

33) 같은 책, 441쪽.

시민들의 합의를 통하여 성립된 공동적 존재의 존립 근거가 훼손되어 시민 각각의 권리마저 훼손될 수 있기 때문이다. 따라서 칸트는 혁명을 거부하는 대신, 국민이 소극적 저항을 통하여 자신의 의사를 표명함으로써 통치자가 위로부터의 개혁을 하도록 유도하고자 한 것이다.

자연 상태의 개인들이 자신들의 의지의 통일을 통하여 국가를 형성함으로써 이제 감각적 점유를 넘어 예지적 점유가 정초되었다. 공법의 첫 단계인 국가의 법 즉 국내법 하에서 개인은 자신의 재산을 보장받음으로써 소극적 자유를 실현한 것처럼 보인다. 따라서 도덕성의 사회적 실현을 위하여 남은 일은 개인이 도덕적으로 실천함으로써 정언명법에 따라 행위하는 것이다. 이를 통하여 칸트가 역사의 궁극적으로 상정한 ‘보편적 법이 지배하는 시민사회’가 건설될 수 있을 것 처럼 보인다.

만일 이 세계에 국가가 하나만 존재한다면 국내법의 단계에서 역사의 궁극목적으로서의 시민사회가 건설될 수 있을 것이다. 그러나 세계에는 수많은 국가들이 있으며, 이 국가들 사이에는 여전히 전쟁이 끊이지 않고 있다. 왜냐하면 국가의 형성을 통하여 자연 상태에서부터 시민 상태로 나아갔다고 하여도, 여전히 국가들 간의 관계는 서로를 규제할 법이 없는 자연 상태에 놓여 있기 때문이다.

칸트는 공화국을 만드는 것만으로는 완전한 시민적 정치 체제를 확립할 수 없으며, 합법적인 국제 관계의 문제를 해결하지 않고는 이를 확립할 수 없다고 주장한다.<sup>34)</sup> 이는 인간이 자기의 자의를 포기하여 의지의 통일을 이루는 존재이기도 하지만 동시에 여전히 반사회적 사회성으로 인해 끊임없이 인간들 상호간에 항쟁을 하는 존재이기 때문이다. 물론 반사회적 사회성은 개인들이 서로 반목함으로써 자신의 소질을 계발시키는 성향으로 사회의 변명과 풍요를 가져다준다. 그러나 국가들 간의 관계에서 반사회성은 상대 국가를 침략하여 재산을 강탈하는 전쟁으로 나타나기도 한다. 그리하여 전쟁은 인간을 황폐화와 몰락으로 내몰아 버린다.<sup>35)</sup>

34) 칸트, 「세계시민적 관점에서 본 보편사의 이념」, 『칸트의 역사철학』, 33쪽.

전쟁은 인간의 반사회적 사회성이 가장 극단적으로 나타나는 형태로서 인간 사회를 파괴하여 인간을 법이 없는 야만 상태로 몰고 가지만, 다시금 인간이 국가를 발전시키는 계기가 되기도 한다. 물론 칸트가 전쟁이 가지고 있는 이러한 긍정적인 측면을 부정하는 것은 아니다. 전쟁은 반사회적 사회성의 표출로서 결국 시민 사회의 형성에 도움을 줄 수도 있을 것이기 때문이다.

반사회적 사회성이라는 경향성은 다만 인간의 실천 이성의 지도 하에서 도덕성의 실현으로 나아갈 계기가 되는 한에서만 의미가 있다. 다시 말해 반사회적 사회성은 보편적 법이 지배하는 시민사회를 만들기 위한 계기이다. 마찬가지로 전쟁 역시 인간으로 하여금 황폐화와 몰락을 경험하게 하여 전쟁을 될 수 있는 한 피하도록 만드는 계기가 된다는 점에서만 의미가 있다.<sup>35)</sup>

인간이 절대적 자유의 도덕적인 존재이지만 동시에 자연 필연성이라는 경향성에 지배받는 존재이기 때문에 자연 상태 하에서 서로에 대해 항쟁하듯이, 인간의 통일된 의지에 의해 형성된 국가들 역시 국가들 간의 관계에 있어 국가들을 중재해 줄 국가들 간의 법, 즉 국제법이 없다면, 끊임없이 전쟁을 일으켜 황폐화와 몰락을 경험하게 될 것이다. 따라서 국내법의 단계에서는 역사의 궁극목적이자 사회적 차원에서의 도덕성의 실현인 ‘보편적 법이 지배하는 시민사회’의 건설이 불가능함을 알 수 있다. 이에 따라 칸트는 국가들 간의 전쟁을 방지하고자 공법의 두 번째 계기인 국제법을 요청한다.

## 4. 국제연맹의 요청

### 4-1. 전쟁의 방지와 영원한 평화

---

35) 같은 책, 같은 글, 34쪽.

36) 칸트는 공격적 전쟁을 반대하고 오로지 방어로서의 전쟁만을 인정한다.

‘국제법(Völkerrecht)’은 국가 간의 법으로서, 반사회성에 입각한 국가들 간의 전쟁을 막는 데에 그 목적이 있다. 이는 전쟁을 막아서 영원한 평화를 누리기 위함이고, 그 토대 위에서 각 국가의 국민들이 자신의 재산을 보호 받고, 나아가 도덕적 실천을 통하여 자유를 획득함으로써 스스로를 계몽시켜 자연의 의도인 보편적 법이 지배하는 시민 사회를 건설하기 위함이다.

칸트는 전쟁을 방지하고 영원한 평화에 이르기 위하여 국가들 간에 지켜야 할 예비 조항과 확정 조항을 제시한다. 예비 조항은 금지 법칙들로 이루어져 있으며, 그 첫 번째 조항은 “장차 전쟁의 화근이 될 수 있는 재료를 암암리에 유보한 채로 맺어진 어떠한 평화조약도 결코 평화조약으로 간주되어서는 안 된다”<sup>37)</sup>는 것이다. 만일 그렇지 않다면 국가 간의 평화 조약은 전쟁을 종식시키는 것이 아니라 일시적으로 중지하는 휴전에 불과할 것이기 때문이다. 따라서 첫 번째 조항이 전쟁을 방지하기 위한 가장 기본적인 조항임을 알 수 있다.

두 번째 조항은 “어떠한 독립 국가도 상속, 교환, 매매 혹은 증여에 의해 다른 국가의 소유로 전락할 수 없다”<sup>38)</sup>는 것이다. 국가는 국민들의 의지의 통일에 근거하여 형성된 하나의 도덕적 인격체이므로, 국가는 외적인 어떤 것과 같은 단순한 물건과 마찬가지로 소유할 수 있는 대상이 아니라는 것이다.

첫 번째 조항과 두 번째 조항을 통하여 전쟁과 국가들 간의 지배가 부정된다. 그러나 국가들은 여전히 전쟁을 일으킬 수 있는 힘을 가지고 있기 때문에 칸트는 “상비군은 결국 완전히 폐지되어야 한다”<sup>39)</sup>는 세 번째 조항을 제시한다. 한 국가가 상비군을 갖추고 있으면 다른 국가들 역시 자연스럽게 상비군을 갖추게 되고, 이에 국가들 간의 끊임없는 군비 경쟁이 일어날 것이다. 이 때문에 칸트는 상비군의 완전 폐지를 주장한다.

상비군의 폐지에서 더 나아가 칸트는 “국가 간의 대외적 분쟁과

37) 칸트, 이한구 역, 『영원한 평화를 위하여』, 13쪽.

38) 같은 책, 14쪽.

39) 같은 책, 15쪽.

관련하여 어떠한 국채도 발행되어서는 안 될 것”<sup>40)</sup>을 네 번째 조항으로 제시한다. 이는 국가가 지닌 군사력, 동맹력, 재력 중 재력이 가장 신뢰할 수 있는 무기가 되기 때문이다.

다섯 번째 조항은 “어떠한 국가도 다른 국가의 체제와 통치에 폭력으로 간섭해서는 안 된다”<sup>41)</sup>는 것으로, 두 번째 조항과 더불어 독립 국가가 다른 국가에 속하지 않고 그 자체로 존속할 수 있는 자율성을 강조한다. 마지막 조항은 “어떠한 국가도 다른 나라와의 전쟁 동안에 … 다음과 같은 적대 행위, 예컨대 암살자나 독살자의 고용, 항복 조약의 파기, 적국에서의 반역 선동 등을 해서는 안 된다”<sup>42)</sup>는 것이다. 칸트는 이러한 행위를 “비열한 전략”<sup>43)</sup>으로 규정하면서, 전쟁에서도 국가 간에 지켜야 할 신뢰가 있다고 주장한다.

칸트에 따르면 전쟁은 국가들이 자연 상태에서 자신의 권리를 폭력으로써 주장하는 비참한 호소 수단으로, 전쟁 결과만이 어느 쪽이 정당했던가를 가름해줄 뿐이다. 전쟁이 서로에 대한 비열한 전략을 통하여 ‘일체의 정의마저 파괴할 수 있는 섬멸전’으로 치닫는다면, 국가들은 전쟁 결과에 승복하지 않을 것이며 영원히 전쟁을 일으켜 인류의 멸망에 이를 것이다.

칸트는 금지로 이루어진 국가 간에 지켜야 할 예비 조항에 덧붙여 국가 간의 영원한 평화를 위한 확정 조항을 제시한다. 전쟁 상태를 막는 것이 아직 평화 상태에 대한 보증이 아니기 때문이다. 국가 간에 지켜야 할 제 1의 확정 조항은 “모든 국가의 시민적 정치 체제는 공화 정체인어야 한다”<sup>44)</sup>는 것이다.

칸트는 공화제가 전쟁을 효과적으로 막을 수 있는 체제라고 주장한다. 다른 체제와 달리 공화제 하에서 전쟁을 할지의 여부를 결정하는 것은 국민의 동의를 필요로 한다. 이때 국민은 전쟁으로 인해 자신이

---

40) 같은 책, 16쪽.

41) 같은 책, 17쪽.

42) 같은 책, 18쪽.

43) 같은 책, 같은 쪽.

44) 같은 책, 24쪽.

치할 재앙을 각오해야만 하기 때문에 전쟁에 대한 동의에 있어 무척 신중해질 수밖에 없다. 따라서 칸트는 각 국가들이 공화제를 채택할 때 전쟁의 가능성이 효과적으로 줄어들 것이라고 파악한다. 그러나 각각의 국가들이 공화제를 채택한다고 하여도, 어느 한 국가가 자국이 택한 방식을 부정하고서 전쟁을 일으킬 위험은 여전히 남게 된다. 이에 칸트는 국제법의 기초 근거를 제시하는데, 그것은 ‘국제연맹(Verbindung der Staaten, Völkerbund)’<sup>45)</sup>이다.

칸트는 영원한 평화를 위한 제 2의 확정 조항으로서 “국제법은 자유로운 국가들의 연방 체제에 기초하지 않으면 안 된다”<sup>46)</sup>는 것을 제시한다. 자연 상태에서의 개인들이 서로에 대한 위협의 상태에서 벗어나 자신의 권리를 보장받기 위해 국가를 형성하는 것처럼, 자연 상태에 놓인 국가들 역시 그들의 권리를 보장받기 위해 조직을 형성해야 한다.

칸트는 국가들 간의 권리를 보호하는 조직으로 국제연맹을 제시하면서 그것이 국제 국가(Völkerstaat)<sup>47)</sup>, 즉 세계 공화국(Weltrepublik)<sup>48)</sup>과는 다르다는 점을 지적한다. 개인이 자신의 권리를 보호받기 위해 국가를 만들듯이 국가 역시 자국의 권리를 보호 받기 위해 국제 국가를 만들어서는 안 된다는 것이다. 만일 국제 국가를 만든다면 이는 국가의 정의에 모순된다. 모든 국가는 상위자(입법자)와 하위자(복종자, 즉 국민)를 포함하는데, 국제 국가를 만들 경우 어떤 국가는 상위자로서의

45) 칸트는 국제연맹을 가리키는 단어로 Verbindung der Staaten(MS, 474쪽)과 Völkerbund(MS, 467쪽, Kant, *Zum ewigen Frieden*, Kant Werke 9, 209쪽)를 동시에 사용하고 있다. 아울러 국가에 대해서도 Staat와 Volk를 혼용하는데, Staat가 칸트가 제시하는 이성적 법에 입각하여 성립된 국가라면, Volk는 민족이라는 뜻도 가지고 있듯이 예전부터 형성되어 지금까지 존속해온 국가를 가리킨다고 하겠다.

46) 칸트, 이한구 역, 『영원한 평화를 위하여』, 30쪽.

47) Kant, *Zum ewigen Frieden*, Kant Werke 9, 209쪽.

48) 같은 책, 213쪽. 칸트는 평화를 추구하기 위한 적극적인 대안으로서의 정치 체제에 대하여 국제 국가와 세계 공화국이라는 용어를 동시에 사용하고 있다. 적극적인 대안으로서의 정치 체제가 현존하는 각 국가들을 통합하는 국가라는 점에서 국제 국가이고, 그 국제 국가가 공화제라는 통치 방식을 채택한다는 점에서 세계 공화국일 것이다.



지위만을 가지고 다른 국가는 하위자로서의 지위만을 가질 수 있기 때문이다. 따라서 칸트는 평화를 추구하기 위한 적극적 대안인 국제 국가 혹은 세계 공화국을 대신하여 소극적 대안으로서 국제연맹의 구성을 주장한다.

칸트는 국제법이 국가들 간의 계약으로부터 성립하며 그 계약이 반드시 강제법에 근거할 필요는 없다고 주장한다. 그에 따르면 국제연맹은 오히려 ‘자유롭고 지속적인 연합의 계약’이다. 국제연맹은 강제법이 아니라 자유로운 계약에 의거하는 대신 공개성의 원칙에 입각하여 운영되어야 한다고 주장한다.

모든 국가들이 공화제를 채택하고 전쟁을 일으킬 수 있는 요소들을 제거하며 국제법에 의해 형성되는 국제연맹을 통하여 국가 서로를 통제할 때 전쟁이 방지되고 영원한 평화가 가능해질 것처럼 보인다. 그러나 국제연맹의 형성은 전쟁을 일시적으로 방지할 수는 있으나, 여전히 전쟁을 근본적으로 방지할 수 있는 기능을 수행하지는 못한다. 국제연맹은 서로 간의 통제를 통하여 전쟁을 일시적으로 방지할 수 있을 뿐, 언제든 다시 전쟁이 일어날 수 있다는 가능성을 배제하지는 못한다. 이에 칸트는 국제법을 넘어서 모든 인간을 결합하는 법의 이념적 형태를 제시하며, 그것은 ‘세계시민법(Weltbürgerrecht)’이다.

칸트는 영원한 평화를 위한 제 3의 확정 조항으로서 “세계시민법은 보편적 우호(Hospitalität)의 조건들에 국한되어야 한다”<sup>49)</sup>는 것을 제시한다. 우호란 상대방을 손님으로서 대하는 태도를 뜻한다. 칸트는 모든 개인들이 토지를 근원적으로 공유하고 있는 것과 마찬가지로 모든 국가들은 지구를 공동으로 사용하도록 되어 있다고 파악한다.<sup>50)</sup> 따라서 한 국가의 시민이 다른 국가를 방문하거나 이주했을 때나 교역을 할 때 이들이 그 국가에 해를 입히지 않는 한 그 외지인을 적으로 대해서는 안 되고 그를 손님으로서 대해야 한다. 이에 따라 각 국가들 사이에 지켜져야 할 보편적 법으로서 세계시민법이 요구된다.

49) 칸트, 이한구 역, 『영원한 평화를 위하여』, 36쪽.

50) MS, 476쪽 참조.

세계시민법의 정초를 통하여 전 지구는 무법적 상태, 다시 말해 자연 상태에서부터 완전히 벗어나 법적 상태로 이행하게 된다. 다시 말해 세계시민법은 국가 간의 전쟁 가능성이 완전히 소멸한 상태에서 모든 국가를 아우르는 하나의 법으로서 정초될 수 있다. 세계시민법의 정초를 바탕으로 하여 보편적인 ‘세계시민적 상태(weltbürgerlicher Zustand)’에 이르게 될 때 인류는 그것을 바탕으로 자신의 모든 소질을 계발하여 역사의 궁극목적인 ‘보편적 법이 지배하는 시민 사회’를 건설할 수 있다. 도덕성의 사회적 실현, 즉 역사의 궁극 목적의 달성은 세계시민적 상태에서 가능해진다.

#### 4-2. 국가와 국제연맹의 상호 작용

보편적 법이 지배하는 시민 사회에 적용될 수 있는 법은 국가 간의 전쟁을 방지하는 국제연맹에 의한 국제법을 넘어 세계시민법의 단계에 도달한 공법이다. 그런데 세계시민법은 누가 정초하며, 누가 그 법을 집행하며, 국가들 간에 분쟁이 생길 경우 그 법에 입각하여 누가 사법적 판단을 내릴지가 문제될 수 있다.

칸트가 세계시민법의 주체를 명시적으로 제시하지 않은 까닭에 그 주체는 칸트의 논의로부터 이끌어져 나와야 한다. 세계시민법의 주체로서 우선 국제법의 단계에서 국가들의 자유로운 계약에 의해 형성되는 국제연맹을 생각해볼 수 있다. 그러나 국제연맹은 국가들 간의 전쟁을 일시적으로 방지할 수 있을 뿐, 전쟁이 일어날 수 있는 가능성을 제거하지 못하므로 세계 시민법의 주체로 간주할 수 없다.

세계시민법의 범위가 전 지구에까지 도달하고 있다는 점에서, 세계 공화국이 세계시민법의 주체가 될 수 있을지도 모른다. 그러나 이는 각 국가들 간의 우호의 권리를 주장하는 세계시민법의 원리상 불가능하다. 세계시민법은 각 국가들 간의 교역에서 이루어져야 할 원칙을 다룬다는 점에서 각 국가들의 존립을 인정하기 때문이다.

국가들 간의 자유로운 계약이 국제연맹이고, 국제연맹을 바탕으로

하여 세계시민적 상태로 나아가고자 한다는 점에서 세계시민법의 주체는 각 국가들이라고 파악할 수 있을 것이다. 그러나 전쟁을 방지하기 위해 국제연맹을 형성한 국가들이 나아가 세계시민법의 주체가 되어 세계시민법을 정초한다고 하여 그 상태가 곧장 영원한 평화를 누리는 상태라고 볼 수는 없다.

각 국가들이 언제 전쟁이 일어날지 모르는 자연 상태에서부터 단지 ‘벗어나기 위해’ 국제연맹을 형성하였고, 이와 같은 의도에서만 세계시민적 법을 정초한다면 그로 인해 누리게 되는 상태는 국가들 “상호간의 작용과 반작용이라는 평등의 원리가 있음으로 해서 서로가 서로를 파괴시키지는 않는다”<sup>51)</sup> 상태에 불과할 것이다.

칸트는 각 국가들이 세계시민적 단계에 도달하기 위해서는 도덕적으로 성숙해 있어야 한다고 주장한다. 세계시민법은 국내법이나 국제법처럼 인격의 이기심을 통제하기 위한 목적만으로 정초되는 것이 아니다. 세계시민법은 인간의 도덕적 성숙을 통하여 정초된다. 칸트는 인간의 도덕적 성숙을 위하여 국가의 내적 교육을 제시한다. 그는 교육에 있어 인성 교육을 가장 중요시하며, 인성 교육 중에서도 이성의 교양을 위한 교육을 중요시한다.<sup>52)</sup>

칸트는 이성의 교양을 위한 교육을 통하여 인간의 자연적 경향성은 도덕성으로 교화될 수 있다고 파악한다.<sup>53)</sup> 그리고 도덕성으로의 교화를 통하여 인간은 자연 경향성에 지배받는 미성숙의 상태에서 벗어나 이성을 공적으로 사용하는 계몽된 상태로 나아갈 수 있다. 국가는 내적 교육을 통하여 국민의 사고방식을 지속적으로 계몽시키려고 노력해야 한다. 이 장기적인 계몽을 통해서만 도덕적 성숙이 이루어질 수 있으며 세계시민적 상태로 가는 단초가 마련될 수 있다.<sup>54)</sup>

51) 칸트, 「세계시민적 관점에서 본 보편사의 이념」, 『칸트의 역사철학』, 37쪽.

52) 최인숙, 『칸트』, 살림, 2005, 83쪽 참조.

53) 같은 책, 같은 쪽, 87쪽 참조.

칸트는 사회의 어떠한 인위적 제도라도 관계없이 인간을 인간으로서 교양시켜줄 수 있는 사고 능력을 키우는 학문인 철학이 교육의 중심으로 자리 잡아야 한다고 주장한다(같은 책, 86쪽 참조).

54) 칸트는 인간의 본성으로부터 이끌어져 나온 도덕성과, 국가의 내적 교육을

전쟁의 발발을 방지하고 소극적 자유인 법에 따라 범세계적인 평화에 도달하기 위한 방안으로 독일의 법철학자 회폐는 칸트의 주장을 바탕으로 하여 공화적으로 입헌된 국가들 사이의 공화적 질서에 입각한 세계 공화국을 제시한다. 그가 제시하는 세계 공화국은 칸트가 반대한 모든 개별 국가들을 흡수하는 제국으로서의 세계 공화국을 의미하지는 않는다.<sup>55)</sup> 그는 자신이 제시하는 세계 공화국은 중앙 집권 국가가 아니라 ‘세계 연방’이라고 주장한다. 회폐가 제시하는 세계 공화국은 결정을 내리고 행동을 취하는 집단적 주체인 개별 국가들의 존립을 옹호하면서도 동시에 세계의 법질서를 가능하게 만드는 역할을 수행한다.

회폐는 세계 공화국의 세 가지 성립 조건을 제시한다. 첫째는 “모든 사람들과 모든 국가들은 서로 동등한 권리를 지닌다고 인정하는 것”이고, 둘째는 “법을 제정하는 차원에서의 세계 정의에 대한 존중이 필요하다는 것”이며, 셋째는 “법을 적용하는 차원에서의 세계 정의에 대한 존중이 필요하다는 것”<sup>56)</sup>이다.

세계 공화국에 관한 회폐의 주장은 국제연맹에 관한 칸트의 주장을 오늘날의 세계 상황을 고려하여 해석한 것으로 볼 수 있다. 그러나

---

통하여 교화되고 나아가 도덕적 성숙이 반영된 법적 제도가 지니는 도덕성을 모두 ‘도덕성’으로 표현한다. 헤겔은 전자를 도덕성(Moralität)으로, 후자를 인륜성(Sittlichkeit)으로 구별하면서 도덕성에 토대를 둔 “개인 자신의 주관적 충족”을 인륜성에 토대를 둔 “즉자대자적으로 타당한 목적(Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in zwanzig Bänden* 7, Suhrkamp, 1969, 232 쪽)” 속에서 어떻게 실현할 것인가, 다시 말해서 객관적인 도덕 규칙과 주관적인 도덕적 자유를 어떻게 결합할 수 있을 것인가를 문제 삼는다.

“칸트는 인륜성 개념을 보편적 도덕 철학적 개념으로서 사용하고 그것[인륜성 개념]을 도덕의 개념과 구별하지 않는다(Joachim Ritter und Karlfried Gründer hrsg., *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 9*, Schwabe & Co. AG, 1995, 908쪽).” 양자를 구별하지 않는 칸트의 논의는 개인으로부터 이끌어져 나온 도덕성과 교육을 통하여 사회적 제도로까지 반영된 도덕성이 동일해짐으로 인해 순환에 빠진다. 이 점이 칸트의 오류임은 명백하겠으나, 동시에 칸트의 철학에서 헤겔에 의하여 이루어진 도덕성과 인륜성 구별의 맹아를 발견할 수 있다는 점 또한 명백할 것이다.

55) O. 회폐, 박종대 역, 『정의』, 이제이북스, 2004, 155쪽 참조.

56) 같은 책, 172쪽.

회폐는 ‘정의를 존중하는 태도’로써 반사회성의 극단적 표출인 전쟁을 방지하고자하는 국제법의 단계와 도덕적 성숙을 요구하는 세계시민법의 단계를 모두 포괄하려고 한다. 회폐의 논의대로 인간이 정의를 존중하는 태도를 갖추고 있다면 세계 공화국을 통하여 그가 해결하고자 하는 전쟁을 비롯한 범세계적 문제 또한 발생하지 않을 것이다. 회폐는 정의를 존중하는 태도를 통한 세계 공화국이라는 이념의 제시에만 논의의 초점을 맞추므로써 이념을 실현해가는 과정에서 일어날 수 있는 문제점들에 대한 해결 방안을 간과하였다.

칸트가 국내법에서 곧바로 세계시민법으로 이행해가지 않고 중간 단계로서 국제법을 상정한 이유는 역사의 궁극 목적인 보편적 법이 지배하는 시민사회 건설 과정에서 일어날 수 있는 문제점, 특히 전쟁을 방지하기 위해서이다. 국제법이 정초되어 있는 상태에서도 어느 한 국가의 힘이 유난히 증가하여 국제법을 무시하여 자국의 이익만을 추구하면서 전쟁도 불사할 경우 주변 국가들의 힘만으로 그 국가의 횡포를 막기는 힘들 것이다. 이 때 국가들 간의 국제연맹이 그 국가에 제재를 가하여 힘의 균형을 이룸으로써 전쟁을 막아야 한다.

국제연맹이 한 국가의 횡포를 막기 위해 힘을 행사하는 과정에서 국제연맹 내의 특정 국가가 강한 주도권을 가지게 됨으로써 그 국가의 힘이 증가되어 다시금 힘의 균형이 깨질 수도 있다. 이러한 경우라면 다시금 그 국가로 인해 전쟁의 위협이 발생한다. 이때 국제연맹의 다른 국가들이 그 국가에 제재를 가해야 한다. 이처럼 국제연맹에 의한 전쟁의 방지는 힘의 균형을 이루기 위해 끊임없는 긴장 상태를 유지할 때 가능한 일로, 단순히 연맹의 창설로 해결되지 않고 국제연맹을 통한 국가들 간의 지속적인 견제를 필요로 한다.

각 국가들이 자국의 이익만을 추구하려는 태도에서 벗어나 국제연맹을 통하여 각 국가들의 힘의 긴장 상태를 유지하는 가운데 전쟁이 방지될 것이요, 나아가 세계시민법을 정초함으로써 도덕성을 사회적으로 실현하여 역사의 궁극목적을 실현할 수 있는 단초가 마련될 것이다.

## 5. 맺는 말

논자는 칸트의 철학에서 자유, 즉 도덕성이 사회적 차원에서 실현되기 위하여 개인의 도덕적 실천만이 아니라, 개인이 속한 국가, 나아가 국가들 간의 자유로운 계약으로서의 국제연맹이 수행해야 할 역할을 밝혔다. 국가와 국제연맹은 국민이 도덕적 실천을 통하여 적극적 자유로 나아가기 위하여 전제되어야 할 소극적 자유의 조건을 제공해야 한다. 즉 법을 정초하고 집행함으로써 국민의 재산을 보호하고, 전쟁을 방지함으로써 국민의 생명을 보호해야 한다.

도덕성을 사회적으로 실현하기 위한 국가와 국제연맹의 역할을 제시하고, 도덕 형이상학의 정초와 역사철학적 논의를 연관짓는 것은 문제의 해결을 위해 문제의 범위를 지나치게 확장한 것으로 보일 수 있다. 그러나 개인이 홀로 떨어져 살아가는 존재가 아니라 특정 국가에 속해 있고, 국가 또한 따로 떨어져 있는 것이 아니라 국가들끼리 서로 국경을 맞대고 있거니와 국가들 간에 교역을 한다는 점을 고려해본다면, 도덕성의 실현 문제가 단순히 개인의 차원에서만 논의되어서는 안 된다는 것을 알 수 있다.

지구상의 국가들 간의 관계를 고려한다면 도덕성을 사회적 차원에서 실현하는 문제는 도덕성을 범세계적으로 실현하는 문제로 전개된다. 사회적 차원의 문제가 범세계적 차원의 문제로 전개된다는 점에서 칸트는 사법과 공법을 나눈 후 공법에 관하여 공화국을 주장하는 국내법을 제시하는 데에 그치지 않았다. 국가들 간의 전쟁을 방지하기 위해 국제연맹을 요청하는 국제법, 나아가 전쟁의 방지라는 경향성의 제어에 머무르지 않고 도덕적 성숙을 통하여 각각의 국가들이 상대방 국가의 국민에게 취해야 할 태도를 규정하는 세계시민법을 제시했던 것이다.

국가와 국제연맹이 재산의 보호와 전쟁 방지라는 각각의 고유의

역할을 수행하고, 이에 자연적 경향성의 지배를 받는 미성숙한 인간을 도덕성으로 교화시키는 국가의 교육이 덧붙여져서 각 국가들이 도덕적 성숙으로 나아갈 때, 세계시민법이 정초될 수 있다. 나아가 사회적 차원에서 도덕성을 실현함으로써 세계시민적 상태이자 역사의 궁극 목적이기도 한 ‘보편적 법이 지배하는 시민사회’를 건설할 수 있다.

## 참고문헌

- Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, 『Kant Werke 7』, Darmstadt, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Zum ewigen Frieden*, 『Kant Werke 9』, Darmstadt, 1983.
- \_\_\_\_\_, 최재희 역, 『순수이성비판』, 박영사, 1983.
- \_\_\_\_\_, 백종현 역, 『실천이성비판』, 아카넷, 2002.
- \_\_\_\_\_, 백종현 역, 『윤리형이상학 정초』, 아카넷, 2005.
- \_\_\_\_\_, 이원봉 역, 『도덕형이상학을 위한 기초 놓기』, 책세상, 2002.
- \_\_\_\_\_, 이한구 역, 「세계시민적 관점에서 본 보편사의 이념」, 『칸트의 역사철학』, 서광사, 1992.
- \_\_\_\_\_, 이한구 역, 「계몽이란 무엇인가에 대한 답변」, 『칸트의 역사철학』, 서광사, 1992.
- \_\_\_\_\_, 이한구 역, 『영원한 평화를 위하여』, 서광사, 1992.
- Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Werke in zwanzig Bänden 7*, Suhrkamp, 1969.
- 최인숙, 『칸트』, 살림, 2005.
- 최인숙, 「칸트의 역사철학의 현실성」, 『칸트연구 제 17집』, 2006.
- 회폐, O., 박종대 역, 『정의』, 이제이북스, 2004.
- Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*, Blackwell, 1995.
- Ritter, Joachim und Gründer, Karlfried hrsg., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 9, Schwabe & Co. AG, 1995.



## **Abstract**

# **A Study of the Conditions for the Social Realization of Morality in Kant's Practical Philosophy**

**Shin, Kee Chul**

The problem of the realization of morality in Kant's practical philosophy should be studied in relation to the social context. For morality does not concern isolated individuals, but individuals' mutual relations in society. Thus the realization of morality is always 'the social realization of morality'. The Kantian problem of the social realization of morality can be investigated by connecting two arguments; one on the 'groundwork of the metaphysics of morals' that demands moral practice, and the other on the 'philosophy of history' that suggests the creation of civil society that administers universal law.

In order for human beings to realize morality through moral practice, above all, basic social conditions that protect one's life and property are required. To protect these conditions, Kant postulates a juridical foundation for right. In private and public right, Kant tries to protect property right. For individuals and states, it is the transition from the state of nature to the state of right.

In order to provide the basic condition for the social realization of morality, Kant argues that the civil constitution in every state must be republican and the league of nations should be formed through a free contract among the republics. States should decrease the risk of war by restraining states from plundering other states through the league of nations that maintains the balance of power between them. When states and the league of nations collectively try to decrease the risk of war, the first step to the social realization of morality and to 'civil society that administers universal law' could be provided.

**【Key Word】 Kant, Practical Philosophy, Morality, Republic, Perpetual Peace**

## 도덕적 주체로서의 인간과 정언 명령

허 유 선\*

**【요약문】** 본 논문은 칸트의 정언 명령 중 세 번째 정식인 목적 자체의 정식이 어떻게 해석되어야 하는지를 밝힌다.

칸트는 인간의 존엄성을 존중한다는 것은 어떤 의미이며, 인간의 존엄성을 존중하며 행위한다는 것은 어떻게 가능한지를 정언 명령 중 세 번째 정식인 ‘목적 자체’의 정식을 통해 설명한다.

모든 인간은 이성을 가졌기 때문에 스스로 자기 행위를 결정하는 것이 가능한 자율적 존재이다. 인간은 스스로 자기 행위를 결정하기 때문에 자기의 행위에 책임을 지는 것이 가능하다. 그러므로 인간은 어떤 상황 속에서도 자신의 내부에 도덕의 기준과 도덕적 존재로서의 소질을 지닌다. 이성적·자율적·도덕적 존재로서 인간은 최상의 가치인 존엄성을 지닌다. 인간은 사물에 가치를 부여하는, 사물의 가치에 대한 궁극적인 원천으로, 무조건적 가치를 갖는 존재이다. 이러한 이성적 존재가 인격이고, 인간성은 이성적 의지를 소유한 인간의 본질적 특성이다. 그래서 인격 안의 인간성은 목적 그 자체이다. 최상의 가치를 지니는 인간은 다른 가치 아래 놓일 수 없으며, 최상의 목적인 목적 그 자체이다.

이는 나쁜 아닌 모든 이성적 존재자 일반에게 적용되며 따라서 인격은 단순한 주관적인 목적이 아니라 객관적인 목적이다. 또한 수단은 경향성과 관련하여 이해해야 한다. 인간을 수단으로 삼는

\* 동국대학교 대학원 박사과정. (hrimmy@hanmail.net)

것은 경향성의 만족을 위해서, 혹은 그에 기초한 결과를 산출하기 위한 도구로만 이용하는 것이다. 따라서 목적 자체의 정식은 이성적 존재자 일반을 경향성의 충족을 위한 수단으로 삼지 말 것을 명령한다. 인간은 자신을 비롯한 모든 인간을 언제나 상대적 목적인 수단으로만 대해서는 안 되며, 나아가 언제나 목적 자체인 목적으로 대우해야 한다. 인간을 목적 자체로 대한다는 것은 그의 가치를 존중하는 것으로, 모든 인간의 자율적 의지 결정을 존중하고, 그의 행위를 방해하지 않으며 적극적으로 협조하고 장려하는 것이다.

그러나 목적 자체의 정식이 현실적인 이용 관계, 임의적 목적을 위해 자신을 비롯한 타인과 맺는 관계들을 부정하는 것은 아니다. 절대적 목적인 인간이 자율적으로 살아가기 위한 조건들을 촉진하는 한에서, 자신과 관계하는 다른 행위자와 공통된 목적을 공유하며 행위할 때, 인간은 절대적 존재자로서 타자와의 접점을 갖는다. 절대적 존재자들의 자율적 행위가 자신과, 자신과 관계한 타인의 임의적 목적의 성취를 돕는 것이다.

**【주제어】** 형식주의, 정언 명령, 목적 자체의 정식, 목적의 왕국, 이성적 존재, 자율성, 도덕적 존재, 인격, 인간성, 존엄성, 주관적 목적, 객관적 목적, 상대적 목적, 절대적 목적, 목적 자체인 목적, 수단, 매개적 관계.

## 1. 여는 말

서양 규범 윤리에 지대한 영향을 준 칸트의 의무론적 윤리학은 절대적이고 불변하는 도덕 법칙을 제시한다. 칸트는 경험과는 무관하게 도덕의 선형적 원리를 보증하고 모든 인류에게 구속력을 갖는 보편 타당하고 절대적인 도덕 규칙을 확립하려 했다. 칸트는 의무의 근거를

인간의 경향성이나 현실 세계 및 경험이 아닌 순수 실천 이성의 개념에서 찾는다. 이성이 바로 도덕을 가능하게 하는 전제 조건이기 때문이다. 칸트가 도덕법칙을 오직 선형적 보편성과 필연성에 관한 고찰로부터 끌어냈기 때문에, 칸트 윤리학은 경험적 지식, 행위자의 본성, 환경상의 우연적 사실로부터 독립적이다. 그런 의미에서 형식주의는 칸트 윤리학의 특성이다.

칸트의 윤리학은 바로 그러한 특성 때문에 비판받기도 한다. 의무와 경향성을 완전히 대립적인 것으로 간주하고, 의무가 아닌 성향이나 감정, 욕구 등에 관해 무시하며, 행복을 도외시하고 있다는 것이다. 칸트는 생기 없고 기계적이며 엄격한 종류의 선을 숭배하고, 인간을 그러한 선을 수행하기 위한 기계처럼 간주한다는 것이다.

어떤 의미에서 칸트는 분명히 “준엄하고 때로는 엄격하기조차 한 도덕주의자”<sup>1)</sup>였다. 그러나 그는 공상적 도덕가나 도덕적 광신자는 아니었다. 그는 의무의 근거가 행복이 될 수 없다고 하였을 뿐이지, 개인에게서 행복을 추구할 권리를 앗으려 하지는 않았다. 칸트는 언제나 선한 사람도 그의 행복의 추구가 의무와 상충되지 않는 한, 자신 나름의 방법으로 스스로의 행복을 추구할 권리를 지니고 있음을 주장하였다. 순수 실천이성은 행복에 대한 모든 권리를 포기할 것을 요구하는 것이 아니라, 단지 의무가 문제시되는 순간에 행복을 고려하지 말 것을 요구할 뿐이다. 인간이 도덕적으로 행동할 때 반드시 행복을 거부할 필요가 없고, 또 그러할 수도 없지만 그것이 이성이 지시하는 법칙을 따르는 조건이 되어서는 안 된다는 것이다. 의무를 결정하는데 있어 경향성이나 행복은 무시되어야 한다는 것은 “우연히 한 행위를 하려는 경향성을 지니거나, 그 행위가 우리를 행복하게 해주리라는 이유만으로 그 행위가 의무임을 확언할 수 없다”<sup>2)</sup>는 의미이다. 때로 의무를 따르는 것은 우리의 경향성을 억누르고, 행복을 희생시킬 수도 있지만 우리는 도덕법칙과 양립 가능한 한에서 행복을 추구할 권리를 지닌다는 것이

1) Paton, H.J., 『칸트의 도덕철학』, 김성호 역, 서광사, 1988, 70쪽.

2) 같은 책, 68쪽.

칸트의 견해이다.

그리고 의무를 따르는 것은 바로 인간 스스로의 존엄성을 존중하는 일이다. 인간의 행복은 인간의 존엄성 존중을 전제로 하지 않고서는 불가능한 일일 것이다. 그렇다면 인간의 존엄성을 존중한다는 것은 어떤 의미이며, 인간의 존엄성을 존중하며 행위한다는 것은 어떻게 가능한가. 이를 설명하는 것이 칸트의 정언 명령 중 세 번째 정식인 ‘목적 자체’의 정식이다. 목적 자체의 정식은 다음과 같다.

Handele so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.<sup>3)</sup>

— 네 인격 안의 인간성뿐만 아니라 다른 모든 사람의 인격 안의 인간성까지 단지 수단으로만 사용하지 말고, 언제나 동시에 목적으로도 사용하도록 그렇게 행위하라.

목적 자체의 정식에 따르면 인간은 언제나 목적으로 대우받아야 한다. 이제 인간은 왜 목적으로 대우받아야 하며, 그것은 우리가 어떤 행위나 임의적 목표를 위해 타인을 수단으로 삼는 행위와 어떻게 구분될 수 있는지에 관한 의문이 생긴다. 바로 이러한 의문을 풀기 위해 본 글에서는, 목적 자체의 정식을 해석할 것이다. 목적 자체의 정식을 해석함으로써, 칸트가 생각하는 인간의 존엄성의 근거 및 인간을 존중하는 행위의 방식이 설명될 수 있을 것이다. 또한 이를 통해, 칸트의 윤리학에서 인간과 도덕 법칙과의 관계를 밝히고자 한다. 칸트에게 인간은 도덕 법칙의 기계적인 수행자가 아니라, 도덕 법칙의 근간이 되는 존재인 것이다.

3) Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Kants gesammelte Schriften Bd. IV, Berlin und Leibzig, 1902, 429쪽. 이하 GMS로 표기. 이후 본 책과 관련한 번역들은 이원중의 번역(『도덕형이상학을 위한 기초논기』, 책세상, 2002.)과 이규호의 번역(『道徳形而上學原論/ 永久平和論』, 박영사, 1974.)을 참고로 하였다.

## 2. 목적 자체인 목적

칸트는 인간이라면 누구나 행복을 바란다는 것을 인정한다. 그러나 행복은 개인이 바라는 욕구 및 상태의 내용에 따라 다양하게 경험적으로 제약되므로 보편 법칙이 될 수 없다. 행복이 무엇인지 확실하게 알 수도 없을 뿐더러, 행복이 무엇인지 안다고 해도 행복하기 위해서 얼마만큼의 무엇이 필요한지 확실히 아는 것은 불가능하기 때문이다. 행복의 기준이나 충족 조건은 주관적이고 상대적인 것이다. 따라서 그 가치는 상대적이고 조건적인 가치이며 모든 이성적 존재자 및 모든 의욕에 대해 보편적이고 필연적인 원리를 제공할 수 없다.

상대적 목적은 이성적 존재자가 임의로 행위의 결과로서 상정한 목적이며 실질적 혹은 질료적(대상적) 목적이라고도 부른다. 질료적 목적은 의지의 ‘대상’으로서의 목적이다. 지향하는 대상이 될 경우, 그것은 하나의 질료이다. 따라서 모든 목적은 하나의 질료(대상)이다. 목적은 개념에 의해 표상되는 대상이기 때문이다. 그러나 주관적 목적인 질료적 목적은 특히 우리의 감각에 의존하는 경향성과 같은 주관적 관심사의 대상으로서의 질료적 목적이다. 실제로 실현되고 성취되기를 기대하는 감각의 대상으로서의 질료적 목적인 것이다. 즉 감각에 근거하여 표상하는 개념이 주관적인 질료적 목적이다. 주관적인 질료적 목적은 주관의 특수한 욕구 능력과의 관계에서만 그 가치를 갖기 때문에, 그 자체로는 가치를 가질 수 없는 상대적인 목적이다. 주관적이며 상대적 목적은 언제나 동시에 그것에 가치를 부여하는 다른 목적을 위한 수단이다. 이 경우, 하나의 목적은 다른 목적을 위한 수단이 되는, 수단적 목적들의 연쇄만이 가능하다. 다시 말해 모든 목적은 곧 수단이다. 따라서 주관적 목적에서 비롯한 행위 원리는 객관적이며 절대적인 도덕법칙을 제공할 수 없는 조건적이고 제약된 행위 원리이며 가언 명령의 근거가 될 뿐이다.

행위 원리에서 주관적·질료적 목적인 내용을 제거하면, 특정한

의도나 기대하는 결과로서의 내용을 제거한 목적이라는 형식만이 남는다. 의지의 자기 규정의 근거인 원리로서의 목적만이 남는 것이다. 순수한 형식은 실현 가능한 대상이 아니기 때문에 현상과 인과성의 원리에 종속되지 않는다. 주관적 목적이 행복 추구의 영역에 속한 것이라면, 객관적 목적은 도덕성의 영역에 속한다. 주관적 목적은 각자가 자신의 경향성에 따라 현실적으로 설정하는 목적이다. 주관적 목적은 개인이 자신의 취향에 따라 내건 사적私的 목적이고, 그런 의미에서 상대적이고 임의적인 목적이며, 결과로서의 욕구 성취를 대상으로 삼는 질료적 목적이다. 반대로 객관적 목적은 여타의 주관적 행위 원리를 배제하고 오직 의지의 대상으로서의 목적이라는 형식만을 갖는다.

감각에 기초한 질료적 목적이 아니라, 의지 규정의 객관적 원리로서의 형식적 목적을 강조한다고 해서, 객관적이며 절대적인 형식적 목적을 근거로 삼는 행위가 모든 종류의 관심을 배제해야 한다는 의미는 아니다.

“관심은 이성을 실천적하게 하는 즉, 의지를 결정하는 원인이 되게 하는 것이다.”<sup>4)</sup> 모든 행위는 그것을 수행하게 하는 욕구와 관심에서 비롯된다. 칸트는 행위 규정의 주관적 근거와 객관적 근거를 구분한다.

감각에 기초한 경향성, 그 경향성에 종속된 욕망에서 비롯한 주관적 근거를 칸트는 “원함Wollen”(GMS, 427)으로 부른다. 원함은 행위의 주관적 목적이다. 주관적 목적을 행위의 근거로 삼을 때 그 행위의 목적은 내용적 목적이다. 내용적 목적은 모두 상대적이다. 각각의 주관들이 특정한 시간과 공간에서 욕구할 수 있는 것들은 얼마나 많은가. 각 주관에 종속되는 내용적 목적들은 행위의 실천 원칙으로 보편적이고 필연적 원칙인 도덕 법칙을 제공할 수 없다. 그러한 목적은 정언적 명령법의 목적일 수 없다. 상대적 목적들은 모두 가언적 명령법의 근거가 될 수 있을 뿐이다.

반면 행위 규정의 객관적인 근거를 칸트는 “의지Wille”(GMS, 427)라 부르며 주관적인 근거인 원함과 구분한다. 목적들의 모든 내용을 배제한

4) GMS 각주 53번.



후 남는 것은 의지의 대상이라는 목적의 형식, 의지의 대상으로서의 형식적 목적인 것처럼, 행위 근거의 주관적 욕망을 제거하면 남는 것은 ‘하려고 함’이라는 의욕 즉 관심의 형식으로서의 의욕만이 남는다. 객관적인 근거, 즉 모든 이성적 존재에 적용 가능한 행위 근거가 되는 것이 객관적 목적이다.

실천적 원칙들은 모든 주관적 목적을 무시할 때 형식적이다. 욕망에서 비롯된 모든 동기를 배제할 때, 그 내용은 사라지고 남는 것은 그것이 목적이라는 형식뿐이며, 여타의 개인적 욕구와 관계없이 그것을 하려고 하는 형식으로서의 욕구 및 관심뿐이다. 이것이 바로 직접적 관심이며, 칸트는 도덕적 행위만이 직접적 관심을 동반한다고 말한다.

이성은 행위의 준칙이 보편적으로 적용된다는 것이 의지를 결정하는 충분한 근거가 되는 때, 그 때에만 행위에 직접적인 관심을 갖는다. 오직 그러한 관심만이 순수하다. 그러나 이성이 욕망의 다른 대상을 통해서만 의지를 결정할 수 있거나 주체의 특별한 감정을 전제해서 결정할 수 있다면, 이성은 행위에 다만 간접적 관심만을 갖는 것이다.)

이성은 객관적이고 보편적인 근거에 의해 행위가 규정될 때에만 행위에 직접적 관심을 갖는다. 도덕과 무관한 행위는 어떤 대상에 대한 욕구에서 발생하며, 그것을 충족하기 위해 수행된다. 이때 행위자는 행위에 대해 “칸트가 감성적 관심이라 부르는 것을 가지며, 그 행위에서 우리의 관심은 매개체가 된다.”<sup>6)</sup> 형식으로서의 목적은 이성을 통해서만 주어지기 때문에, 모든 이성적 존재자에게 타당한 목적이다. 형식적 목적이야말로 그 자체로 도덕법칙의 근거가 될 수 있는 것이며, 법칙의 근거가 오직 그것에만 있을 수 있다. 즉 객관적 목적인 형식으로서의 목적은 목적 그 자체로서의 목적이다.

목적 그 자체인 목적이 없다면 모든 목적은 수단으로 간주될 뿐이고 정언 명령은 불가능한 것이 된다. 이는 의무론적인 도덕이론을 폐기하는

5) GMS 각주 53번.

6) Paton, 106쪽.

것, 즉 선형적 원칙으로서의 도덕원칙을 폐기하는 것이다. 그렇다면 행위의 도덕성을 판단하는 기준이 오직 적절한 수단을 계획하였는지를 평가하는 것으로 대체될 것이기 때문이다. 정언 명령의 고유한 특성은 절대적 보편성이기 때문에, 수단이 될 수 있는 목적에 근거한 명령은 절대적 보편성을 보장할 수 없다. 그것은 가언 명령일 뿐이다. 정언 명령의 근거가 되기 위한 목적은 그것 자체로 가치를 갖는 객관적인 목적, 상대적이지 않고 절대적으로 목적 그 자체인 목적이어야 한다. 정언 명령은 주관적이고 상대적인 관심을 배제한 원리로서의 관심에서만 가능하다. 행위는 다른 무엇을 위해서가 아니라 오직 그 행위 자체를 위해 수행될 수 있다. 정언 명령을 가능하게 하는 형식으로서의 직접적이고 원리적 관심은 객관적 목적, 절대적 목적, 형식으로서의 목적, 즉 목적 자체인 목적이다. 정언 명령을 가능하게 하는 것, 정언 명령이 목적으로 하는 바와 정언 명령 자체 그리고 정언 명령의 세 번째 정식에서 언급되는 목적은 모두 주관적이고 상대적인 목적이 아니라 객관적이고 절대적 목적, 다른 목적을 위한 수단이 되지 않는 목적 자체인 목적이다.

### 3. 목적 자체인 인간

#### 가. 도덕적 존재로서의 인간: 존엄성의 전체 조건

칸트는 가치를 조건적 가치와 무조건적 가치로 나눈다.<sup>7)</sup> 가치를 갖는 것은 어떤 것에 의해 가치를 부여받는 것과, 그 자체로 가치를 갖는 것으로 구분된다. “경향성의 모든 대상은 단지 제한된 가치만을

7) 원어로는 전자가 *mittelbarer Wert*, 후자는 *unmittelbarer Wert*이다. 매개적 혹은 수단적 가치와 무매개적 혹은 비수단적 가치로 직역될 수 있다. 이후 전개될 칸트 윤리학 내에서의 목적-수단 개념의 이해와 혼동될 것을 우려하여 여기서는 이원중(2002)의 번역을 따른다.

지낸다. 만약 경향성과, 경향성에 근거한 요구가 없다면 그 경향성의 대상도 가치가 없을 것이기 때문이다.”<sup>8)</sup> 경향성에 근거한 대상은 경향성과, 경향성에 근거한 요구에 의해 조건적 가치를 갖는다. 그러므로 경향성에 근거한 “우리의 행위를 통해 얻어지게 될 모든 대상의 가치는 언제나 조건지어진다.”<sup>9)</sup> 경향성 자체는 그 경향성을 바라게 할 만큼의 절대적 가치를 갖지 않는다. 또한 우리의 경향성이 아닌 자연에서 비롯된 것이라 할지라도, 비이성적 존재는 수단으로서의 상대적 가치만을 지낸다. 이처럼 조건적 가치를 갖는 대상은 “사물Sache”이다.

사물의 가치는 이성적 존재인 인간이 부여하는 가치에만 의존한다. 사물은 이성적 존재인 인간에 의해서만 목적과 수단의 세계로 편입되기 때문이다. 오직 이성적 존재만이 목적을 설정하는 것이 가능하다. 목적이란 “이성적 존재가 그에 대한 표상을 통해 대상을 산출하게 하는 행위가 규정되는, 그러한 자의의 대상이다.”<sup>10)</sup> 목적을 갖는다는 것은 주체의 자유활동이지 자연의 작용이 아니다. 목적은 오직 그와 같은 방식으로만 얻어진다. 스스로 목적을 갖는 것이 불가능한 존재들은 목적 설정이 가능한 인간에 의해서 상대적이고 임의적인 목적을 갖게 된다. 세계의 사물은 이성적 존재인 인간에 의해서만 목적과 수단의 세계로 편입된다. 스스로 목적을 설정할 수 없는 존재들이 가치를 갖는 것은 인간의 규정에 의해서이다. 그러므로 인간은 사물의 가치의 궁극적 원천이며, 사물과 전혀 다른 실재의 범주에 속한다. 인간은 사물에 가치를 부여하므로, 자신을 무조건적 가치를 갖는 존재로 생각한다. 무조건적인 가치는 다른 것에 의해 제약될 수 없는 가치이고, 이는 다른 것을 위한 수단이 아닌 오직 그 자체로 가치 있음을 의미한다. 무조건적 가치를 지닌 것은 수단이 될 수 없는 목적 그 자체이다.

이러한 이성적 존재가 인격Person이라 불린다. 그리고 인간성은 이성적 의지를 소유한 인간의 본질적 특성을 의미한다. 그리하여 “인격

8) GMS, 428쪽.

9) 같은 곳.

10) Kant Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Kants gesammelte Schriften Bd. IV, Berlin und Leibzig, 1902, 381쪽. 이하 MS로 표기.

안의 인간성”은 목적 그 자체이다. 인격 안의 인간성이 갖는 가치는 대체 불가능한 것인데 비해, 다른 모든 목적은 그것에 대해 수단으로 봉사해야 하는 것이다. 인격이 아닌 다른 어떤 것도 절대적 가치를 갖지 못하기 때문이다. 그러나 그것이 갖는 절대적 가치, 수단이 될 수 없는 목적 자체인 목적으로서의 위상은 목적 설정자로서의 인간 능력에 기인한 것이 아니라 도덕적 존재자로서의 인간의 특성에 기인한 것임을 주목해야 한다.

인간을 인격으로 볼 때 즉, 도덕적·실천적 이성의 주체로 볼 때, 인간만이 모든 가치를 초월한다. 왜냐하면 그러한 존재로서 인간 *homo noumenon*은 다른 목적, 심지어 스스로 세운 목적에 대해서도 단지 수단이 아니다. 인간은 목적 자체로서 평가되어야 한다. 다시 말해 인간은 존엄성(절대적 내면적 가치)을 지니고 있다. 바로 이 때문에 인간은 다른 모든 이성적 세계 존재에게 그에 대한 존경을 요구할 수 있고, 자신을 다른 사람들과 비교하고 동등성의 바탕에서 평가할 수 있다.<sup>11)</sup>

인간이 사물에 가치를 부여하는 가치 설정자가 될 수 있는 것은 이성이라는 특성 혹은 능력을 소유했기 때문이다. 이성적 존재만이 자연법칙이 아닌 법칙의 표상에 따라 행위를 규정할 의지를 지닌다. 행위의 규정 근거인 의지를 스스로 제공할 수 있다는 의미이다. 이성적 존재자는 그런 의미에서 의지의 자율을 가지며, 자연법칙에 종속되지 않는 행위의 결단이 가능한 자유로운 존재이다. 즉 우리의 세계 내에서는 인간만이 도덕적 행위자일 수 있다.

자유 혹은 의지의 자율은 도덕을 가능하게 하는 전제조건이다. 타율만이 행위의 원리일 때, 행위자에게 그 행위의 책임을 묻는 것은 불합리한 일이기 때문이다. 도덕성의 담지자로서 인간은 절대적인 내면적 가치, 즉 존엄성을 지닌다. 자유로운 의지 규정이 가능한 이성적 존재는 모든 가치를 초월한다. 존엄성의 근거는 의지의 자율 즉 자유이며, 자유의

11) MS, 434-435쪽.

가능성은 이성적 존재라는 특성에 근거한다.

그래서 인간을 비롯한 모든 이성적 존재는 수많은 목적들의 체계에서 가장 최상층을 차지한다. “목적의 왕국에서는 모두 가격 또는 존엄성, 이 둘 중에 하나를 가진다. 가격을 가진 것은 그것 대신에 다른 등가물로 대체가 가능하다. 그러나 이와 반대로 어떤 가격도 초월한 것, 따라서 어떤 등가물도 허용하지 않는 것은 존엄성을 가진다.”<sup>12)</sup> 존엄성을 갖는 이성적 존재는 다른 것과의 대체가 불가능하다. 다른 것에 의존하지 않는, 그 자체로 가치를 갖는 목적 자체이기 때문이다. 그것은 다른 무엇을 위해 달성될 필요가 없으며, 그것의 현존 그 자체가 목적인 독립적인 목적이다. 즉 “목적을 실현하고자 하는 의지와 관계 없이 독립적으로 존재하는 현실이요, 항상 목적으로서 대우하고 존경해야 할 자립적인 존재”<sup>13)</sup>이다. 따라서 모든 이성적 존재자는 어떤 의지가 임의대로 사용하는 단순한 수단으로 생각되어서는 안 되며 “자신에게 하는 행위든 다른 이성적 존재에게 하는 행위든 모든 행위에서 언제나 동시에 목적으로도 생각되어야만 한다.”<sup>14)</sup> 이성적 존재자인 인격이 갖는 인간성이라는 특성이 인간을 도덕성의 담지자가 될 수 있게 하는 것이다.

칸트의 도덕 철학은 인간과 동물의 본질적 구별, 그리고 거룩한 의지에 도달하고자 하는 이상을 통해 규정된다. 인간은 자연 질서에 속한 존재로 볼 때 동물과 질적 차이가 없다. 자연계에 속한 인간 *homo phaenomenon*, *animal nationale*은 보잘 것 없는 존재이고 다른 동물과 마찬가지로 일반적 가치 *pretium vulgare*를 가지고 있다. 인간에게 지성이 있고 목적 설정 능력이 있다는 사실 자체도 그렇게 중요한 차이는 아니다. 그것은 짐승보다 조금 나은 상품으로서의 사용 가치 *pretium usus*를 인간에게 덧붙여 줄 뿐이다. 인간에게, 다른 존재와는 비교할 수 없는 숭고한 가치를 부여하는 것은 칸트에 따르면 인간의

12) GMS, 434쪽.

13) 강영안, 「칸트의 목적 자체로서의 인간과 목적의 왕국 개념」, 『西江人文論叢』 제 2권, 1993, 38쪽.

14) GMS 428쪽.

도덕적 ‘소질’Anlage밖에 없다.<sup>15)</sup>

그러므로 그 자체로 목적인 이성적 존재자, 즉 인격은 어떤 것을 목표로 하는지와 무관하게 “모든 주관적 목적을 제약하는 최상의 조건이 되어야 한다.”<sup>16)</sup> 앞서 언급하였듯이 절대적 목적은 그 자체로 의무인 목적이다. 인격은 그 자체로 의무인 목적인 셈이다.

## 나. 선의지와 인간: 인격 안에 내재된 선의지

이성적인 본성은 목적 그 자체로 존재한다. 인간은 자기 자신의 현존을 이런 식으로 생각할 수밖에 없다. 그렇게 생각하는 한, 그것은 인간이 행위 할 때의 주관적 원칙이기도 하다. 그런데 다른 모든 이성적인 존재 역시 나에게 적용되는 바로 그 이성에 근거해서, 자기가 있다는 것을 목적 그 자체로 생각한다. 그러므로 그 원칙은 동시에 객관적인 원칙이고, 최상의 실천적인 근거이므로 의지의 모든 법칙이 이것에서 도출될 수 있다.<sup>17)</sup>

객관적 원리에 따라 의욕되는 행위는 선한 행위이다. 그리고 객관적 원리에 따른다는 것은 이성의 원리에 따른다는 것이다. “선은 ‘이성의 원리에 따르는 욕구 능력의 필연적 대상’으로 정의된다.”<sup>18)</sup> 이성적인 본성은 목적 그 자체이며, 행위의 주관적 원칙이자 객관적 원칙이고, 객관적 원칙은 최상의 실천 법칙으로 의지의 모든 법칙의 근거가 된다. 객관적 법칙은 이성의 원리에 따르는 것이고, 이성의 원리에 따라 필연적으로 욕구되는 것이 선이다. 이 같은 등식에서 이성적 본성은 선의 근거임을 알 수 있다. 그런데 칸트는 『도덕형이상학 기초』에서 가장 선한 것은 ‘선의지’이며 모든 선의 근거가 선의지라고 말한다.

15) 강영안, 34쪽.

16) GMS 431쪽.

17) GMS, 429쪽.

18) Paton, 148쪽.

“세상 안에서 뿐만 아니라 세상 밖에서조차도 제한 없이 선택하고 여길 수 있는 것은 오직 선택 의지뿐이라고 생각할 수밖에 없다.”<sup>19)</sup> ‘선택의지’야말로 ‘선’들의 체계의 최상층에 존재하는 것이며 선의 근거가 되는 것이다.

이성적 본성은 인간을 도덕적 존재자, 즉 실천의 주체로 만든다. 그리고 그러한 존재자를 인격이라 부른다. 인격은 목적 그 자체이며 정언 명령의 근거가 된다. 선택의지는 그 자체로 선택하며 그것만이 무조건적으로 선택한 것이다. 그것은 다른 선에 의존하지 않는 그 자체인 선이며 그 자체로 목적이다. 인격과 선택의지는 모두 그 자체로 목적이며 정언 명령 및 도덕의 근거가 되고 행위에 도덕적 가치를 부여한다. 이것은 무엇을 의미하는가? 칸트는 다음과 같이 말한다.

행위의 도덕적 가치는 그 행위가 일으킬 것이라고 기대되는 작용에 있지 않고 또한 이 기대된 작용이 행위의 동기가 되는 어떤 행위 원칙에 있는 것도 아니다. 왜냐하면 이러한 모든 작용들은 (자기 상태의 편안함이든, 심지어 타인의 행복을 증진시키는 것이든) 다른 원인에 의해서도 성취될 수 있었고 따라서 그것을 위해 이성적 존재의 의지가 필요하지는 않았다. 그렇지만 무조건적인 최고의 선은 오직 이성적 존재의 의지 안에서만 발견될 수 있는 것이다. 그래서 오직 법칙에 대한 표상 그 자체만이 우리가 도덕적이라고 부르는 탁월한 선을 이룬다. 일어날 것이라고 기대한 작용에 의해 의지가 결정되는 것이 아니라 법칙에 대한 표상에 의해 결정되는 한, 그런 표상이 이성적 존재 안에서만 일어나는 것은 당연하다.<sup>20)</sup>

행위를 탁월한 선, 최고선으로 만드는 선택의지는 이미 인격 자체에 내재되어 있다. 도덕적 소질이란 바로 선택의지를 갖고 있는 인격의 특성을 의미한다. 이때 이성은 자율적 의지의 주체, 도덕적 소질을 소유한 존엄한 인격, 보편적 도덕 법칙, 그리고 선택의지를 관통하는

19) GMS, 393쪽.

20) GMS, 401쪽.

핵심어이다. 법칙에 대한 표상 자체가 선의지이며, 법칙에 대한 표상은 이성적 존재만이 가능하기 때문이다. 그러므로 인간에게 가장 선한 것, 인간 내의 최고선은 바로 이성적 존재로서의 인격 그 자체이다. 따라서 인간은 자신뿐 아니라 타인의 인격까지도 목적 자체로 존중해야 하는 것이다.

인간 내의 선의지인 인격은 인간의 자율적 의지 규정을 가능하게 하는 근거이며 행위 원리의 자율적 입법 주체이다. 자율적 입법이란 도덕 법칙을 스스로 자신의 의지 규정 근거로 삼는 것이다. 즉 최상의 도덕 근거인 선의지는 순수 실천이성의 자율이다.

법칙의 단순한 형식은 오직 이성에 의해서만 생각될 수 있고 따라서 감각의 대상이 아니며 현상에 속하지도 않는다. 그러므로 형식의 표상이 있고, 따라서 의지의 규정 근거인 경우 형식의 표상은 자연 속에서 일어나는 모든 것들의 규정 근거와는 구별된다. 왜냐하면 자연 속에서 일어나는 것들은 인과 법칙에 따라 일어나므로 그것의 규정 근거들 역시 현상들일 수밖에 없기 때문이다. 그러나 만일 어떤 하나의 의지를 위한 법칙으로 사용될 수 있는 의지 규정 근거가 앞서 말한 단순한 보편적 입법의 형식뿐이라면, 이 경우 우리는 그러한 의지를 현상들의 자연 법칙 즉, 인과 법칙으로부터 완전히 독립된 것으로 생각하지 않을 수 없다. 그런데 이러한 독립성은 엄밀한 의미에서의 자유 즉, 선험적 의미에서의 자유이다.<sup>21)</sup>

그러나 자연의 인과 법칙에 종속되지 않고 독립적으로, 자신의 이성에 근거해서 행위할 수 있는 것이 자유의 전부는 아니다. 칸트는 보다 적극적 의미의 자유를 추구한다. “질료로부터의 독립은 소극적 의미의 자유이며, 순수 실천이성의 고유한 입법이 적극적 의미의 자유이다.”<sup>22)</sup> 적극적 의미의 자유를 실현하는 자율적 입법자들의 공동체가 정언 명령의 네 번째 정식에서 언급된다. 이것이 바로 목적의 왕국이다.

21) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Kants gesammelte Schriften Bd. V, Berlin und Leibzig, 1902 (이하 KpV), 51쪽.

22) KpV, 58쪽.



목적 자체의 정식에서 스스로가 행위의 원칙을 제공하며, 그리하여 주관적인 동시에 보편적이고 객관적인 법칙을 따를 수 있는 이성적 존재자라는 개념은 인격과 선의지, 도덕법칙과 자유로운 도덕적 존재자로서의 인간을 이해하는 핵심이다. 그리고 이것은 정언 명령의 네 번째 정식인 ‘목적의 왕국’의 정식으로 이어진다. 스스로 법칙을 제공하는 의지를 지닌 이성적 존재자만이 목적의 왕국을 가능하게 하는 구성원이 될 수 있기 때문이다.

#### 4. 목적의 왕국: 목적 개념의 확장

인간의 존엄성 및 인간의 가치를 존중하는 방식과 인간이 가진 도덕적 소질의 구체적이고 이상적인 실현이 바로 정언 명령의 네 번째 정식인 목적의 왕국의 정식에서 드러난다.

목적 그 자체인 이성적 존재자의 개념에서 칸트가 최종적이고 궁극적으로 추구한 윤리적인 공동체의 이상적 개념이 도출된다. 칸트에 따르면 “다양한 이성적인 존재들이 공동의 법칙을 통해 체계적으로 결합하고 있는 것을 왕국이라고 한다.”<sup>23)</sup> 다양한 이성적 존재자를 체계적으로 결합하게 하는 공동의 법칙은 객관적이고, 필연적으로 타당한 법칙이다. 이것은 물론 도덕법칙을 의미한다.

그런데 법칙은 목적을 그 보편적 타당성에 따라 결정하므로, 만약 이성적인 존재의 개인적 차이와 또한 그들의 사사로운 목적에 속하는 모든 것을 떼어버린다면, 모든 목적의 전체(이성적인 존재 각자가 스스로에게 세우게 될 고유한 목적들뿐만 아니라, 목적 자체인 이성적인 존재까지 포함)는 체계적으로 결합된 것으로 즉, 목적의 왕국으로 생각될 수 있을 것이다.<sup>24)</sup>

23) GMS, 433쪽.

24) GMS, 423쪽.

도덕법칙에 의해 이성적 존재자는 모두 자신뿐만 아니라 다른 이성적 존재자 모두를 목적 자체로 취급해야 한다. 도덕법칙을 통해 이성적 존재자는 서로를 절대적 목적으로 대우하는 체계 즉, 목적의 왕국에 속한다.

이성적인 존재는 목적 그 자체로서, 바로 그렇기 때문에 목적의 나라에서 법칙을 주는 것으로서 모든 자연 법칙에서 자유롭고, 다만 자기 스스로 준 것이고 자기의 준칙을 보편적인 법칙으로 될 수 있게 하는 그런 법칙에만 복종하는 것으로서 목적의 나라의 구성원이 되도록 정해져 있다.<sup>25)</sup>

목적의 왕국은 윤리적 공동체이다. 이는 “전적으로 자유롭고 자발적이며 비강제적이라는 점에서 여타의 공동체와는 완전히 다른 것이다.”<sup>26)</sup> 목적의 왕국은 수단이 아니라 그 자체로 목적인 인간이 스스로 규칙을 만들고 그 규칙에 복종하는 공동체이다. 이 같은 공동체에서 인간은 자신이 옳다고 생각하고 기꺼이 받아들인 규칙을 근거로 행위한다. 모든 구성원이 도덕적 행위자로서 법칙을 제공하고 입법하는 군주인 동시에 그 법을 지키는 신하인 셈이다. 목적의 왕국의 구성원에게 자신의 의무는 다른 모든 이에게도 의무가 되며, 그들은 항상 정언 명령에 따라 행위할 것이다. 목적의 왕국에서 이성적 행위자는 자신이 해야 할 바를 스스로 규정할 수 있고, 항상 그에 따라 행동한다. 그러므로 목적의 왕국은 실제 세계라기보다 하나의 이념이며 이상적인 세계이다. 그러나 이것은 이성적 존재자가 자신의 의지로 도덕 법칙에 따라 행동하는 것이외의 다른 삶 혹은 다른 세계가 아니다. 자신의 의지로 도덕법칙에 따른다는 것은 언제나 스스로 제공한 법칙에 자율적이고 자발적으로 복종함을 의미하기 때문이다. 목적의 왕국은 하나의 이념일지라도 불가능한 이념은 아니며, 인간의 실천이성의 자율성을 토대로 추론

25) GMS, 436쪽.

26) Wood A. W., "Kant's ethical thought" in *German Idealism*, Cambridge, 2000. 73쪽.

가능하다.

목적의 왕국의 구성원들은 모두 자율적으로 행동하며, 자신 이외의 타인 역시 자율적 행동이 가능한 존재인 목적 자체로 대우한다. 서로가 서로를 목적 자체로 대우한다는 것은 상대방의 자율적 의지를 존중하며, 그것을 방해하거나 제한하지 않고 자율적 의지에서 비롯된 행위를 장려한다는 것이다. 목적의 왕국의 구성원인 행위자는 자신의 행위를 스스로 세운 법칙에 따라 결정하며, 다른 타율적인 법칙에 종속되지 않는다. 타자 역시 자신과 같은 자율적 행위자임을 인지하는 것은 물론이다. 자신과 동등한 자격과 권리를 지닌 타자는 그러므로 오직 행위자 일개인을 위한 목적에 종속되지 않으며, 그러한 목적을 위해 이용될 수 없다. 행위자 자신의 행위에 타자가 관련될 경우, 그것은 타자 역시 행위자의 목적을 공유하고 행위자 자신이 원하는 목적과 타자가 원하는 목적이 일치해야 한다.<sup>27)</sup>

우드(A. W. Wood)는 칸트의 정언 명령에 관한 그간의 연구가 보편 법칙의 정식과 자연 법칙의 정식에만 집중되어 왔고, 상대적으로 목적 자체의 정식과 목적의 왕국의 정식에 대한 연구는 소홀했음을 지적한다.<sup>28)</sup> 그는 칸트의 정언 명령의 ‘구체적인 이해’를 위해서는 이 두 가지 정식의 이해가 매우 중요하며, 두 가지 정식은 서로 연관지어 이해해야 함을 주장한다. 목적 자체의 정식이 모든 이성적 존재가 동일한 지위를 가지고 있음을 함축한다면, 목적의 왕국은 도덕적으로 선한 행위는 모든 이성적 존재들 사이의 경쟁과 갈등을 제거하는 것을 목표로 하며, 그리하여 행위자 각각은 다른 모든 이의 목적과 조화를 이룰 수 있는 그들의 목적을 추구해야 함을 함축하고 있다는 것이다.<sup>29)</sup>

그러므로 목적의 왕국에서 개인의 자율을 존중하는 관계는 타자의 행위에 대한 소극적 배려에 그치는 것이 아니라, 타자의 행위에 대한 적극적 장려이며 나아가 행위에 있어 언제나 타자와의 관계를 염두에

27) H. E. Jones, 『Kant's principal of personality』, Madison: The University of Wisconsin Press, 1971, 참조.

28) Wood, 63쪽 참조.

29) Wood, 65쪽 참조.

들 것을 요구한다. 목적의 왕국에서 행위자들은 언제나 자신이 하고자 하는 것을 행하며, 자신의 자율을 최대한 발휘하고 보장받는 동시에 타인의 자율 및 자유도 최대한 보장한다. 목적의 왕국의 구성원들은 왕국의 법칙인 동시에 자신의 법칙인 보편 법칙에 따르는 한, 다양한 관계들 속에서 타인의 자율과 자유를 해치지 않는 한계 내에서 가장 자유롭게 행위한다. 이것은 바로 목적 자체의 정식에 대한 적극적 실천이자 해석이다. 이처럼 인간을 목적 자체로 대한다는 언명의 의미는 목적의 왕국의 이해를 통해 더욱 구체적이고 풍부한 개념으로 확장된다.

## 5. 목적 자체의 정식에 관한 해석

목적 자체의 정식을 해석하기 위해 우선 명심해야 할 점은 칸트가 정언 명령을 통해 이성에 의한 선험적이고 근본적인 원리로서의 도덕 법칙을 말하고자 한다는 것이다. 그는 정언 명령을 통해 실제의 사례들 즉, 개개인이 일상생활에서 겪게 되는 도덕적 상황, 경험들을 설명하려고 하지 않았다. 그는 도덕법칙의 원천을 찾고자 했으며, 이는 앞서 서술한 바 있다. 도덕적 의무가 경험 속에서 완벽하게 수행되지 못한다고 해서, 도덕법칙을 변경해야 하는 것은 아니며 그럴 수도 없는 일이다. 경험에 의해 달성 가능성이 고려되고, 그것 때문에 수시로 변하는 도덕법칙은 법칙일 수도 없거니와 모든 이성적 존재자 일반에게 구속력을 갖는 도덕적 의무의 원천일 수도 없기 때문이다.

게다가 다른 것을 위한 수단이 되는, 즉 다른 목적 아래 놓이는 ‘상대적 목적’으로서의 인간은 칸트가 목적 자체의 정식에서 다루는 대상이 아니다. 인간은 도덕성의 담지자, 목적 설정자, 가치 부여자이며, 그 인격 안에 무제약적으로 선택한 것인 선의지를 내재하는 그 자체로 목적인 절대적 목적이다. 인간은 다른 목적 아래에 놓일 수 없으며, 인간 이상의 가치를 갖는 것은 없다. 인간은 대체 가능한 ‘가격’이 아닌 대체 불가능한 ‘존엄성’을 갖는 존재이기 때문이다. 따라서 인간의 모든

행위는 기본적으로 목적 자체로서의 인간에 의해서 제약된다. 심지어 인간은 자신이 설정한 목적일지라도 그것을 위해 자신을 수단으로 사용해서는 안 된다. 그러므로 정언 명령이 인간 행위의 최고 제약 조건인 인간 자체를 수단으로 대하라고 명령하는 것은 불가능하다. 그것은 이미 정언 명령일 수 없기 때문이다.

칸트의 윤리학의 특성을 고려할 때, 목적 자체의 정식을 해석하기 위해 필요한 전제는 정언 명령에서 말하는 인간은 결코 수단이 될 수 없다는 것이며, 오직 목적으로 간주해야 한다는 것이다.

그러나 인간이 최상의 가치를 지닌 절대적 목적이라는 것이 여타의 동물에 대한 인간의 절대적 지위를 보장하는 것은 아니다. 인간이 최상의 가치를 지닌다는 것은, 인간의 모습과 인간의 모든 특징이 최상의 가치를 지니며, 다른 존재 위에서 군림한다는 의미가 아니다. 절대적 목적으로 대우받고, 오직 절대적 목적으로만 사고되어야 하는 인간은 도덕적 존재로서의 인간이다. 칸트는 자연적 존재로서의 인간이 (수단으로서의) 사물과 다를 바 없는 존재라고 말한다. 자연의 체계 내에서 인간은 사소한 존재이며 그 생육의 측면에서 지구상의 다른 동물들과 다를 바가 없다.<sup>30)</sup> 생명체들의 끊임없는 발생과 소멸이라는 자연의 거대한 운용 속에서 인간이라는 동물, 생명체 역시 생명의 흐름을 잇는 한낱 수단일 수도 있다. 그러나 도덕적 주체로서의 인간, 자유로운 의지 규정자로서의 인간 즉, 인간의 인격은 목적 자체이며 가장 고귀한 존재이다.

목적들의 질서 안에서 인간은 (모든 이성적 존재자와 더불어) 그 자신이 목적 자체이다. 다시 말해 인간은 어떤 사람에 의해 (신에 의해서조차) 동시에 그 자신이 목적이 되지 않고 단지 수단으로만 사용될 수 없다. 그러므로 우리 인격 속의 인간성은 우리 자신에게 신성한 것이어야 한다. 이것은 당연한 귀결이다. 왜냐하면 인간은 도덕 법칙의 주체요, 따라서 그 자체로 신성한 것의 주체요, 이것을 위해 그리고 이것과 일치하는 테에 있어 다른 어떤 것도 모두 신성하다고

30) MS, 434쪽 참조.

부를 수 있기 때문이다.<sup>31)</sup>

칸트는 목적 그 자체로서 인간을 대우하는 것이 현실에서 완벽하게 실현될 수 있으리라 기대하지 않았으나 그것의 가능성을 부인하지도 않았다. 사람들은 편지를 부칠 때마다 우체국 직원을 일종의 수단으로 사용한다고 생각할 수 있다.<sup>32)</sup> 그러나 사람들은 그들을 단순히 수단으로서만 사용하지는 않는다. 페이튼은 자신의 저서에서 칸트의 목적 자체의 정식이 인간을 오직 목적 자체로 대하라는 것만을 명령했다는 점을 분명히 한다. 사람을 단순히 자신의 경향성의 만족을 위해서만 이용한 것이 아니라면, 어떤 행위의 달성을 위해 사람이 그 행위의 매개가 된다고 하더라도 그것이 사람을 상대적 목적인 수단으로 대우한 것은 아니라는 것이다. “칸트는 ‘사람을 단지 수단으로 사용한다는 것’을 경향성의 만족이나 경향성에 기초한 목적들의 달성에 대한 수단으로 사람을 사용하는 것이라고 생각하고 있다.”<sup>33)</sup> 타인의 존재나 행위로 인해 사람들이 어떤 만족할 만한 결과를 얻는다고 할지라도, 경향성의 만족이나 그에 기초한 목적을 달성하기 위한 수단으로 사용하지 않는다면, 사람들은 타인을 수단으로 대하는 것이 아니다. 즉 자신의 행위에서 타자를 상대적 목적으로 취하는 것이 아니라는 의미이다.

칸트에 따르면 이성적 존재자 각각의 자율을 존중하는 것 역시 우리의 의무이다. 다시 말해 타인의 자율적 목적을 촉진시키는 것은 곧 행위자 자신의 의무이다. 우리는 우체국 직원을 통해 편지를 보낼 때마다, 우리가 그들에게 기대하는 바가 그들 자신이 의지하는 바와 일치하며, 참으로 그들의 의무와 일치하리라고 믿는다. 절대적 목적으로서의 나와 절대적 목적으로서의 타자가 공통된 상대적 목적을 위한 관계를 맺는 것이다. 이것은 바로 목적의 공유이며, 목적의 합치이다. 절대적 목적으로서의 행위자 자신과 타자가 조화롭게 공통의 상대적 목적을 추구하는 것이다.

31) KpV, 131-132쪽.

32) Paton, 236쪽 예시 참조.

33) 같은 곳.

칸트는 거짓 약속의 사례에서 타인을 목적으로 대하지 않는 사람은 타인이 자신과 같은 목적을 공유할 수 있는 존재임을 고려하지 않는 것이라고 말한다.

다른 사람의 권리를 침해하는 사람은 상대방 또한 이성적 존재로서 항상 동시에 목적으로 여겨져야 함을, 즉 바로 동일한 행위의 목적을 그 자신도 가질 수 있어야 하는 존재임을 고려하지 않고 상대방의 인격을 단지 수단으로만 사용하려고 한다는 점은 분명하다.<sup>34)</sup>

나의 상대적 목적을 성취하기 위한 행위, 나 자신의 자율적 행위가 타자의 상대적 목적을 성취하기 위한 행위, 타자의 자율적 행위와 일치한다. 이런 종류의 태도는 편지에 붙이는 우표나 편지를 넣는 우체통과 관련해서는 일어나지 않으며, 사물이 아니라 오직 사람과 관련해서만 일어난다. 타인 역시 이성적 존재인 인간으로서 자기 자신과 마찬가지로 자신이 해야 할 바를 스스로 규정할 수 있기 때문이다.

존엄성을 가진 인간은 최상의 가치와 목적으로 고려된다. 우리의 행위가 경향성에 기초한 목적을 달성하기 위한 것이 아니라 타인의 자율적 목적을 존중하는 한, 비록 타인이 자신에게 이익을 가져다주는 매개가 된다고 할지라도 우리는 언제나 그들을 목적 그 자체로 대우하는 것이다. 반면 타인에게 직접적인 손해를 입히거나 범법 행위를 하지 않을지라도, 그를 존엄한 이성적 존재자로 존중하지 않는다면 그것은 의무에 충실하지 않은 태도이다. 타인이 나의 행위에 도움이 되었다고 해서 내가 타인을 목적 자체가 아닌 상대적 목적, 즉 수단으로 대한 것은 아니다. 이 같은 해석은 칸트가 도덕적 행위는 행복을 동기로 삼지 않지만, 도덕적 행위의 결과로서 행복을 얻게 되는 것은 부도덕한 것이 아님을 설파한 맥락과 유사한 것으로 이해할 수 있을 것이다. 도덕적 행위로 행복을 얻는다고 해서 도덕적 행위가 행복을 위한 행위가 아니듯이, 타인이 자신에게 이익을 주거나 자신의 행위에 매개로 사용되더라도 그것이 도덕적이지 않은 것은 아니다. 존엄성을 지닌

34) GMS, 429-430쪽.

타인의 인격과 의지의 자율에 따라 그가 행위하는 바를 존중하면, 인간은 결코 타인을 일상적 의미의 수단으로만 대할 수 없다. 그때 인간은 수단으로 사용되는 것이 아니라 목적 자체로 대우받는 것이다.

인간을 목적 자체로 대해야 한다는 것은, 인간을 사물처럼 취급하거나 수단으로 생각하지 말고, 절대적 이성을 지닌 존재로 대해야 한다는 뜻이다. 이는 자연적으로 기울어지는 마음이 아니라, 반성적으로 자기 이성 내부로 향할 때 드는 마음이다. 그리고 그러한 인식에 따라 자신뿐 아니라 남들을 목적 자체로 대하는 데에는 일종의 긴장된 의식을 수반한다. 긴장된 의식은 순간의 인식만으로는 가능하지 않다. 생활 속에서 자신이 처한 매상황마다 ‘의식적’으로 살 때에만 가능하다. 이러한 의식적 행위가 오랜 시간 수행되면 나중에는 이것이 그 사람의 실제적 인격을 형성하게 될 것이다. 말하자면, 머리 속에서 옳다고 인식된 법칙을 생활에서 몸에 익혀 나가는 것이다.<sup>35)</sup>

수단화의 대상은 타인만이 아니다. 행위자가 자기 스스로의 이익이나 행복을 위해 행위한다고 해도 자신의 인격에 대한 존중이 없다면(자신을 목적 자체로 대하지 않는다면), 그는 자신을 한갓 도구로 전락시키며 자신의 이익 및 행복을 위해 스스로를 수단화하는 것이다. 자신의 존엄성을 존중하지 않는 경우는 그럴 의도가 없다 하더라도 자기 자신을 ‘사물과 다를 바 없는 단순한 수단’으로 대하는 것과 같다.

거짓 약속의 사례에서도 설명한 바 있지만 거짓말은 진실성과 반대되는 것으로 인간의 자신에 대한 의무의 가장 큰 위반 사례이다.<sup>36)</sup> 자신의 거짓말로 인해 타인에게 해를 끼치지 않고 선의에서 비롯된 거짓말이라 할지라도, 거짓말은 인간으로서의 그의 존엄성을 절멸시킨다.<sup>37)</sup> 자신이 타인에게 말하는 것을 믿지 않는 인간은 마치 그가 단순한 물건으로 취급될 때와 같은 가치를 가질 뿐이다. “도덕적 존재로서의 인간은 자기 자신을 말하는 기계와 같은 단순한 수단으로

35) 최인숙, 『칸트』, 살림, 2005, 30쪽.

36) MS, 429쪽 참조.

37) 같은 곳 참조.



서의 현상적 존재로 사용할 수 없다.“<sup>38)</sup> 그는 항상 그 자신의 숭고한 도덕적 소인을 자각하면서, 그 자체로 의무인 목적을 추구해야 한다. 하나의 인격, 즉 도덕적이며 실천적 이성의 주체로서의 인간은, 자연 법칙에 따르는 동물로서의 특성을 가진다고 할지라도 그것이 이성적 존재로서의 그의 존엄성에 대한 자각을 훼손하지는 않기 때문이다.<sup>39)</sup>

## 6. 맺는 말

모든 인간은 이성을 가졌기 때문에 스스로 자기 행위를 결정하는 것이 가능한 자율적 존재이다. 인간은 스스로 자기 행위를 결정하기 때문에 자기의 행위에 책임을 지는 것이 가능하다. 그러므로 인간은 어떤 상황 속에서도 자신의 내부에 도덕의 기준과 도덕적 존재로서의 소질을 지닌다. 이성적·자율적·도덕적 존재로서 인간은 최상의 가치인 존엄성을 지닌다. 인간은 사물에 가치를 부여하는, 사물의 가치에 대한 궁극적인 원천으로, 무조건적 가치를 갖는 존재이다. 이러한 이성적 존재가 인격이고, 인간성은 이성적 의지를 소유한 인간의 본질적 특성이다. 그래서 인격 안의 인간성은 목적 그 자체이다. 최상의 가치를 지니는 인간은 다른 가치 아래에 놓일 수 없으며, 최상의 목적인 목적 그 자체이다.

인간은 자신을 비롯한 모든 인간을 언제나 상대적 목적인 수단으로만 대해서는 안 되며, 나아가 언제나 목적 자체인 목적으로 대우해야 한다. 인간을 목적 자체로 대한다는 것은 그의 가치를 존중하는 것으로, 모든 인간의 자율적 의지 결정을 존중하고, 그의 행위를 방해하지 않으며 적극적으로 협조하고 장려하는 것이다.

사람들은 자신의 인격이나 다른 모든 사람의 인격에서 인간성을

38) MS, 430쪽.

39) MS, 435쪽.

동시에 목적으로 대하고 결코 단지 수단으로 사용하지 않도록 행위해야만 하는 것이다. 인격은 스스로 제시한 보편적 도덕 법칙을 대변한다는 점에서, 그리고 이것이 타자에 의해서 대립될 수 없다는 점에서, 본질상 선택된 목적을 위한 수단으로 사용되는 사물과는 구별되기 때문이다.<sup>40)</sup>

이는 나뿐 아닌 모든 이성적 존재자 일반에게 적용되며 따라서 인격은 단순한 주관적인 목적이 아니라 객관적인 목적이다. 또한 수단은 경향성과 관련하여 이해해야 한다. 인간을 수단으로 삼는 것은 경향성의 만족을 위해서, 혹은 그에 기초한 결과를 산출하기 위한 도구로만 이용하는 것이다. 따라서 목적 자체의 정식은 이성적 존재자 일반을 경향성의 충족을 위한 수단으로 삼지 말 것을 명령한다.

그러나 목적 자체의 정식이 현실적인 이용 관계, 임의적 목적을 위해 자신을 비롯한 타인과 맺는 관계들을 부정하는 것은 아니다. 절대적 목적인 인간이 자율적으로 살아가기 위한 조건들을 촉진하는 한에서, 자신과 관계하는 다른 행위자와 공통된 목적을 공유하며 행위할 때, 인간은 절대적 존재자로서 타자와의 접점을 갖는다. 절대적 존재자들의 자율적 행위가 자신과, 자신과 관계한 타인의 임의적 목적의 성취를 돕는 것이다. 이것은 일상적인 수단적 관계가 아닌, 하나의 매개적 관계이다. 인간이 절대적 목적임을 의식하고, 나아가 그들의 자율적 의지와 이성적 결단을 존중할 때, 인간은 서로를 절대적인 목적으로 대우하는 것이다. 절대적 가치를 지닌 존재가 자율적 결단으로 자신과 타인의 공통된 목적을 위해 행동하는 도덕적인 관계를 맺는 것이다. 이때 식당 종업원과 손님과의 관계는 공통의 목적을 위해 자발적으로 서로를 돕는, 절대적 목적들이 하나의 상대적 목적을 위해 동일한 행위와 관련하는 매개적 관계가 된다. 이것이 바로 단순히 수단으로만 사용하지 말고, 언제나 동시에 목적으로 사용하라는 칸트의 말에 담긴 의미이다.

정언 명령은 예외가 없는 원칙이며, 각 행위나 상황의 내용과는

40) F. 카울바하, 『칸트 비판철학의 형성 과정과 체계』, 백종현 역, 서광사. 214쪽.

무관하게 지켜져야 하는 법칙이다. 이 명령은 엄밀한 도덕 원리인 동시에 이성적 기준인 것이다. 정언 명령에 있어서는 도덕적 행위 혹은 상황과 비도덕적인 행위·상황의 구분은 중요하지 않으며 또한 불필요한 것이다. 인간이 자유로운 존재이며, 자신의 자유로운 결단에 대한 책임이 뒤따르는 한, 즉 도덕적 차원의 논의를 진행하는 한, 도덕적 행위와 비도덕적 행위를 분리하여 사고할 수는 없다. 정언 명령은 오직 그 자체만을 무조건적으로 행할 것을 명령하며, 따라서 인간은 언제나 자신을 비롯한 모든 이성적 존재로서의 인간을 어떤 상황과 맥락에서든지 목적 그 자체로만 대우해야 한다.

칸트는 항상 도덕이 생기없는 모방이나 기계적 습관의 문제가 아니라고 주장했다. 그는 어느 누구보다 도덕적 주체로서 인간의 도덕적 의지의 자유와 독립성을 강력하게 주장한 사람이었다. 칸트의 정언 명령, 정언 명령이 명하는 도덕 법칙들은 바로 자유롭고 자율적인 인간, 도덕적 주체로서의 인간을 전제하기 때문에 가능한 것이다. 인간은 단순한 법칙의 수행자로 간주하는 것이 아니며, 정언 명령은 인간이 자유롭고 자율적으로 행하기 위한 행위 원리인 것이다.

## 참고문헌

- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Kants gesammelte Schriften Bd. IV, Berlin und Leibzig, 1902.
- \_\_\_\_\_, *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Kants gesammelte Schriften Bd. IV, Berlin und Leibzig, 1902.
- \_\_\_\_\_, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Kants gesammelte Schriften Bd. V, Berlin und Leibzig, 1902.
- \_\_\_\_\_, 『道徳形而上學原論/ 永久平和論』, 이규호 역, 박영사, 1974.
- \_\_\_\_\_, 『도덕형이상학을 위한 기초논기』, 이원봉 역, 책세상, 2002.
- 강영안, 「칸트의 목적 자체로서의 인간과 목적의 왕국 개념」, 『서강인문논집』 제 2집, 서강대학교 인문과학연구소, 1993.
- 김성호, 『칸트의 목적 자체의 정식에 관한 연구』, 고려대학교 박사학위 논문, 1993.
- 루드비히 Ludwig, Ralf, 『쉽게 읽는 칸트 정언 명령』, 이충진 역, 이학사, 1999.
- 문성학, 「인간 존엄성 테제에 대한 칸트의 증명과 문제점」, 『철학연구』 96집, 대한철학회, 2005.
- 회페 Höffe, Odfried, 『임마누엘 칸트』, 이상현 역, 문예출판사, 1997.
- 최인숙, 「선험적 종합 명제로서의 칸트의 도덕원리」, 『칸트와 윤리학』, 한국칸트학회, 민음사, 1996.
- \_\_\_\_\_, 『칸트』, 살림, 2005.
- 카울바하, 『칸트 비판철학의 형성 과정과 체계』, 백종현 역, 서광사, 1992.
- 테일러 Taylor, Paul W., 『윤리학의 기본원리』, 김영진 역, 서광사, 1985.
- 페이튼 Paton, H.J., 『칸트의 도덕철학』, 김성호 역, 서광사, 1988.

Atwell, J.E., "Ends and Principles" in *Kant's Moral Thought*, Kluwer Academic Publishers, 1986.

H. E. Jones, 『Kant's principal of personality』, Madison: The University of Wisconsin Press, 1971

Wood, A.W., "Kant's ethical thought" in *German Idealism*, Cambridge, 2000.

## Abstract

# A person as a moral subject in Kant's Categorical Imperatives

Heo, Eu Sun

This dissertation aims to show the meaning of the 'Formula of Humanity as End In Itself', which is the third formula of the fundamental principles of Kant's ethics.

The formula of Humanity as End In Itself is the third formula of Kant's categorical imperatives. It is as follows : "So act that you use Humanity, whether in your own person or that of another, always at the same time as an end, never merely as a means."

Now the question is: what this formula means. Namely, what does it mean that you use a person as an end? Moreover, what does it mean further that you use a person 'always at the same time' as an end?

If the idea and uniqueness of Kant's deontological-practical ethics can be well conceived, we must acknowledge the view of his moral philosophy that human being itself is not a relative end but an absolute-highest end, and is also a moral agent of practical reason as an 'thing-in-itself'.

Since human beings should not be a means, but must be an end in itself, we should not treat a person and his act according to the

mechanism of causation, but understand him and his act in the dignity of human beings. This means that a person is not only a means phenomenally but also an absolute end as a moral subject.

But I don't think that Kant denied a person to be treated as a means in the real world. For example, when we go to a restaurant and want to order a dish, there is a waiter and we use him as a means in order to order and to be served. At this moment, he is a means of 'medium' to reach the common and same end which both of us have. In other words, it is an 'mediated' relationship through the common and same end. By this relationship, both of us as an absolute end itself take part in the absolute end autonomically in every action.

**【Key Words】 Ethical formalism, Formula of Humanity as End In Itself, Reasonable Being, Autonomy, Humanity, Person, End In Itself, Categorical imperatives, Medium, Relative end, Absolute end, Means, Moral agent, Dignity, The kingdom of ends.**





## 『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 한글로 작성.

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

서울특별시 중구 필동 3가 26 동국대학교 교수회관  
119호 동국대학교 동서사상연구소(100-715)

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 논문의 주제와 관련된 주요 문제를 중심으로 필자의 핵심 의도를 명료하게 제시.
  - (2) 다음 양식을 영문 또는 제2외국어로 작성하여 논문 말미에 첨부.
    - 【Abstract】 200자 원고지 3-4매 분량으로 논문의 주제와 관련된 주요 문제를 중심으로 필자의 핵심 의도를 명료하게 제시.
    - 【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 2달 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 결과를 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 적절성
  - 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 때에는 편집위원회에서 순위를 매겨 당 호 및 다음 호 게재 여부를 최종 결정.
- (9) 심사의견 및 수정제의 사항은 상세하고 구체적으로 작성하고, 종합평가 등급은 세부 항목의 평가를 종합한 성적과 일치해야 함. 게재 불가의 경우 그 사유를 심사평가서에 기재해야 함.
- (10) 편집위원장은 모든 투고자에게 최종 심사결과를 통보.

