

철학·사상·문화

2008. 1.

제 6 호

동서사상연구소

목 차

【논 문】

- 배 의 용
유식론과 현상학에서 식의 존재문제 1
- 김 한
신인문학 시대를 위한 우리시대의 신화 읽기
- 디오누소스 살리기를 중심으로 23
- 유 혼 우
성불(成佛)과 위성(爲聖) 46
- 전 석 환
새로운 ‘인문학적 담론’ 구상의 가능성과 그 한계
- ‘인문학적 상상력’에 대한 개념 해명을 중심으로 99
- 김 영 진
드레츠키의 자연주의적 지향성 이념
- 그 의의와 난점 127
- 이 재 현
칸트의 물자체 개념
- 칸트 형이상학 구상과 초월에 대한 입장에 관하여 147
- 한 병 준
라이프니츠와 칸트:
인식의 조건으로서 ‘지각’과 ‘통각’의 차이에 대한 고찰 171
- Cristoph Schwöbel
Pluralismus und Toleranz aus der Sicht des Christentums
- Eine protestantische Perspektive
(기독교의 관점에서 다원주의와 관용
- 프로테스탄트적 관점에서) 194

- Richard Wisser
 Hegel und Heidegger,
 oder: die Wende vom Denken des Denkens zum Seinsdenken
 (헤겔과 하이데거,
 혹은 사유의 사유함에서 존재사유로의 전환) 230

【부 록】

- 동서사상연구소 연혁 273
- 동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정 276
- 『철학·사상·문화』 편집위원회 운영규정 279
- 『철학·사상·문화』 원고모집 및 심사규정 282

유식론과 현상학에서 식의 존재 문제

배 의 용*

【요약문】 후설 현상학이 하이데거의 존재사유를 거치면서 의식의 존재 문제가 아포리로 남게 되었음은 주지하는 바이다. 이러한 서양 현대철학사상의 문제론에서 출발하여 이 문제에 대한 유가행과의 견지를 현상학적인 관점에서 이해하고자 하는 데 이 글의 목적이 있다. 이에 따라 본고의 논의는 당연히 불교사적인 고찰보다는 유가행과의 근본 교설인 삼성설의 구조적인 이해에 주력하게 될 것이다.

심의식이 윤회와 해탈의 가능 근거라고 보는 유가행과의 견지는 삼성설에서 심의식의 본질을 의타기성으로 규정하는 데서 명확히 드러난다. 심의식의 의타기성은 의식의 존재 방식에 관한 유가행과의 입장을 단적으로 말해준다. 이에 따르면, 의식은 고정된 존재가 아니라 인간의 실존 방식에 따라 변계소집성과 원성실성으로 전환되는 가변적인 것이다. 우리가 자신을 망각하고 객관적 세계의 존재를 절대시할 때, 의식은 은폐되어 한낱 비유(非有)로 보인다. 그러나 유가행의 실천을 통해 유식성에 오입할 때, 은폐되어 있던 의식이 세계의 존재근거로서 존재함(有)을 알게 된다. 더 나아가 마침내 허망분별을 단멸하고, 원성실성을 성취하게 되면, 세계와 함께 의식도 없어져 무(無)가 된다. 그래서 유가행과에서는 식의 진정한 존재방식을 궁극적으로 “無의 有”라고 규정한다.

1) 동국대학교(경주) 철학과 교수.

이상과 같은 유가행과의 교설에서 우리는 후설 현상학과 대비될 만한 몇 가지 점을 지적할 수 있다. 첫째로, 삼성설에서 심의식의 현실성인 의타기성은 현상학에서 의식의 본질 규정인 지향성과 대조적이다. 둘째로, 의타기성이 변계소집성에서 원성실성으로 전환되는 과정은 확실히 현상학적인 환원과 대비된다. 하지만 의식의 본래적인 존재 방식으로서의 원성실성 - “無의 有” - 은 현상학적 입장에서는 아무래도 불가해하게 여겨질 수밖에 없다. 그 이유는 결국 지향성이 인식론적으로 방향 잡힌 데 반하여, 의타기성은 존재론적으로 방향 잡혀 있다는 데서 찾아야 할 것이다.

【주제어】 식의 존재 문제, 유식설, 후설 현상학, 삼성설, 의타기성, 지향성

1. 문제제기

유식론(vijñaptimātravada)은 식(識:vijñapti) 이외의 존재를 부정하는 식일원론 내지 오직 마음만이 존재한다고 보는 유심론이다. 유식사상은 본질적으로 중관학파의 반야공(般若空) 사상을 수용하는 동시에 비유비무(非有非無)의 제삼시중도교(第三時中道敎)를 확립하고자 했다. 따라서 사물의 ‘존재’에 관해서도 중관학파와는 다른 이론을 수립해야 했다. 이것은 한 마디로, 변(遍)·의(依)·원(圓)의 삼성설(三性說)에 기초한 보살도를 통해서 유식성(唯識性)에 오입함으로써, 전미개오, 전식득지를 성취하고자 하는 교설이다.

서양에서는 존재라는 술어가 사물에 서술될 때와 신에 서술될 때 그 의미가 구체적으로 어떻게 달라지는지를 검토하는 일은 기독교 신학에서 ‘유비론’(analogia)으로서 가장 중요한 교설을 형성한다. 하이데거 역시 이 문제로부터 그의 철학을 시작했고, 후설 현상학을 수용하면서도 이 문제로 인하여 다른 방향으로 갈라져야 했던 것이다. 그가 구체적으로 후설 현상학에 제기한 문제는 바로 “식의 존재”였다. 후설 역

시 이 문제를 간과한 것은 아니지만, 그러나 너무나 전통적인 사고방식에 사로잡혀--내재와 초월이라는 도식에 의하여--안이하게 처리해 버린 듯한 느낌을 주는 게 사실이다. 의식을 절대자로까지 높였을 때, 이미 의식에 대하여 어떤 존재의미를 부여할 것인가 하는 문제가 제기되지 않을 수 없다.

이 글은 필자가 저명한 불교학자인 横山紘一의 『唯識思想入門』¹⁾과 강좌 대승불교 8 『唯識思想』²⁾에 의거하여, 식의 존재 문제에 대한 유식학과의 변채한 교설을 서양철학적인 - 특히 현상학적인 - 관점에서 이해해보려고 시도한 흔적이다. 이 글을 발표할 자리를 빌려, 필자는 서양문화와 동양문화, 서구적 전통과 동양적 전통, 철학적 이성과 종교적 수행, 논리적 사고와 실존적 전회 사이의 경계를 재확인하고, 시대적인 화두인 경계-허물기(de-limitation)의 한계를 다시 한 번 숙고해볼 기회를 갖고 싶다. 과연 우리는 어떻게, 얼마나 저런 경계들을 허물어갈 수 있을 것인가? 철학과 인문학이 위기를 극복하기 위해서 반드시 대답하지 않으면 안 되는 물음이라고 생각되기 때문이다.

2. 유식(唯識)의 의미

먼저, 유식(唯識: vijñapti-mātra)에서 식(識: vijñapti)이란 용어에 관해 좀 더 명확히 해두고자 한다. 동사 vi-jñā(식-별하다)에서 파생된 두 단어, vijñapti와 vijñāna는 다 같이 ‘識’으로 번역되어 왔다. 하지만 전자는 과거수동분사의 명사형이니 ‘식별됨’이란 뜻이요, 후자는 동명사이니, ‘식별함’이란 뜻이다. 하지만 불교에서는 vijñapti가 ‘의식에 의해 파악된 상태’(=Bewußtheit)를 나타내는 술어로서 일찍부터 사용되었으며, vijñāna는 유식론에 이르러서 인식작용과 그 주체 및 그 결과를 가리키는 포괄적인 의미로 사용되기 시작하였다. vijñapti가 인식작용(한역으로는 ‘了別’)을 나타내거나 표상작용을 나타내는 방식으로 사용되는 경우도 없지 않으나, 인식주체로 사용되는 경우는 없는 것 같다. 勝呂 信靜에 의하면, 유식론을 확립한 『섭대승론』에서 처음 도입된

1) 横山紘一, 『唯識思想入門』, 第三文明社, 1985.

2) 강좌 대승불교 8, 『唯識思想』, 이 만 역, 경서원, 1993.

견식(見識:darśana-vijñapti)과 상식(相識:nimitta-vijñapti)은 후설 현상학에서 말하는 Noesis와 Noema에 해당되는 것이며, 안식식…의식식(mano-vijñāṇa-vijñapti)에서 vijñapti는 Noesis인 vijñāṇa가 (내재적 지각에 의해) 객관적으로 표상된 상태를 나타낸다고 한다.³⁾

유식과 비슷한 뜻으로 유심(唯心:Cittamātra)이란 개념이 이미 사용되고 있었다. 유심의 심citta은 의식manas과 마찬가지로 대개 정신 주체를 가리키는 데 사용된다. 유식학과에서 유식이란 말을 새로 만들어 쓴 까닭은 인식의 ‘주체’보다도 “표상된 상태”를, 즉 표상성(Vor-stellig-keit)을 강조하기 위해서라고 짐작된다. 미륵의 여러 논서들에서도 vijñapti는 표상 일반을 의미한다. 또 구체적인 표상 또는 현상에는 ‘현현’(顯現:pratibhāsa/似現:Ābhāsa)이란 술어가 사용된다. 이러한 경향은 무착의 『섭대승론』에서 더욱 현저해진다. 이 논서는 아뢰야식 연기설과 삼성설(三性說)을 영상문의 입장에서 통일하고 있는데, 지금 문제가 되고 있는 vijñapti도 이런 맥락에서만 그 의미를 좀 더 정확히 규명할 수 있을 것이다.

삼성(三性) 중에서 첫째로 변계소집성부터 살펴보기로 하자. 『유가론』과 『해심밀경』이 변계소집성의 본질을 언어적인 것(=假說:prajñapti)에서⁴⁾ 찾는 데 반해서, 『섭대승론』은 의식적인 것에서⁵⁾ 찾는다. 이로부터 우리는 Prajñapti가 언어표현에 한정되는 상징적 표상을 나타낸다면, vijñapti는 언어표현 이전의 직관적 표상을 나타낸다고 확인할 수 있을 것이다. 의타기성에 대해 살펴보면, 『유가론』과 『해심밀경』이 그것을 12지(十二支) 연기에서 파악하는 데 반해서, 『섭대승론』은 의타기성까지도 일괄적으로 vijñapti라는 말로 나타낸다.⁶⁾ 그래서 prajñapti는 변계소집성에 대응하고, vijñapti는 의타기성에 대응한다고 볼 수 있다. 전술한 pratibhāsa가 제법이 대상으로서 현출함을 나타낸다면, vijñapti는 아뢰야식의 연기 내지 전변에서 일어나는 근원적인 표상활동⁷⁾을 나타낸다. 따라서 언어적으로 분별된 것(=변계소집성)의

3) 이 만 역, 『唯識思想』, 137쪽.

4) “언설(vyavahāra), 가설(prajñapti)을 형성하기 위하여 제법의 명칭(nāman)과 기호(saṅketa)를 설정하는 것”(大正 31, 656 / 16, 693)

5) “대상(artha)이 없는 터에, 유식(vijñaptimātra)이 대상처럼 나타나는 것”

6) “아뢰야식을 종자로 삼아 허망분별을 일삼는 식(vijñapti)”

배후에 그릇되게 실재물을 상정하고, 그것에 집착하는 것이 의타기성이 일삼는 허망분별이다. 이러한 허망분별의 뿌리 깊은 성향을 타파하고, 유식성(vijñaptimātrata)에 오입(悟入)한 것이 원성실성이다.

이와 같이 vijñapti가 표상성을 나타낸다면, 유식(vijñaptimātra)은 무엇을 뜻하는가? 그것은 문자 그대로 “식 밖에 없다”는 뜻인데, 이때 식이 표상성을 뜻한다면, 결국 그것은 “표상성 밖에 없다”는 말이 될 것이다. 이 말은 또 무슨 뜻인가? “제법은 단지 마음의 표상일 뿐이라”⁸⁾는 뜻인가? 적어도 심(心)과 같은 형이상학적 실체밖에 없다는 뜻(=유심론)은 아니겠다. 식(vijñāna)을 우주의 근원이라 주장하는 것도 아니겠다. “세계는 나의 표상이라”고 보는 쇼펜하우어의 입장이 이에 가깝지 않을까?

또 한편 심의식을 윤회와 해탈의 주체로 간주하는 식전변설이나 종자설에서 볼 때는 어떠한가? 이런 입장에서는 유식을 “식전변 밖에 없다”는 뜻으로 이해해야 되지 않을까? 여기서 식전변설을 확립한 세친 이후의 유식론이 주체로서의 식(vijñāna)을 강조하는 경향을 고려할 필요가 있다. 유식 사상을 식전변설에 입각하여 이해한다면, “모든 존재는 마음에 의해 만들어진 것에 불과하다”(=一切唯心造)는 뜻이 될 것이다. 이런 유심론에서 마음(혹은 식)은 실체적 존재일 수밖에 없지 않을까?⁹⁾

3. 의사(依事: vastu)

『유가론』과 『해심밀경』 등의 초기 경전에서는 12지의 主體로 설정된 識支가 그 어떤 행(行)을 의사(依事: vastu)로 하여 생기는 탐욕과 무명에 부속해서 존재하기 때문에 윤회상속의 주체가 된다고 말하는 것 같다. 여기서 행업(samskara)을 의사, 즉 의지처(또는 토대)라고 하

7) 모든 대상 인식을 결국 자기 인식으로 보는 유식론의 근본입장에서 볼 때, 이것은 vijñāna의 sva-vijñapti(자기의식)에 귀착한다. 『섭대승론』에서 “아뢰야식의 식”(alaya-vijñāna-vijñapti)이라고 부르는 것은 바로 이러한 원초적인 주객분열상을 가리키는 것이다.

8) 이 만 역, 『唯識思想』, 119쪽.

9) 생사윤회의 실체적 근거를 단멸하는 데는 실체적인 시간이 필요하다(三劫成佛思想).

는 점에서 행업의 근원성을 설파하고 있다고 생각된다. 이것은 『대승기신론』의 ‘삼세’(三細=업-전-현) 이론과도 부합되지만 아직 명확히 정리되지는 못하고 있다. 더욱이 의사(vastu)의 의미는 한층 더 애매하여 명료하게 밝히는 작업을 필요로 한다.

무명-행-식...으로 이어지는 12연기설에서 식지는 행지를 매개로 하여 무명과 이어지고 있다. 그러면 이와 같이 서로 직접 이어지는 각 지들 간의 관계는 무엇일까. 이 관계를 바로 의사라고 함은 두말할 필요가 없을 것이다. 무명과 행, 행과 식의 관계가 의사라면 이 의사는 무엇을 말하는가. 가령 무명에서 행이 생기고, 행에서 식이 생기는 그런 관계라면, 다시 여기서 ‘에서 생김’의 관계가 무엇인지 문제가 될 것이다. 이 관계는 이른바 생성(genesis)의 관계에 다름 아니다. 생성의 관계는 일찍이 아리스토텔레스가 네 가지 의미로 나누어 해명한 바 있다. 그러나 불교의 역사 안에서도 특히 유가행파에서는 삼성설에 의거하여 발생 기원이라는 의미를 중시하여 왔다. 이때 발생 기원은 일방적으로 낳거나 산출하고 또 산출되는 그런 관계가 아니라 연기라는 틀 안에서 이해되는 관계임은 물론이다. 그래서 이런 연기라는 틀 안에서 의사관계를 이해할 때 식은 직접적으로는(인) 행업에 의하여, 더 나아가 근원적으로는(연) 무명에 의하여 존재하게 되는 것임이 분명하다. 결국 문제가 되는 의사관계는 연기 소생의 관계에 다름 아니다. 이렇게 볼 때, 식은 무명과 행업에 의하여 언제나 이미 물들어 있는 유루심(有漏心)으로 규정되는 것이니, 유식학에서 식을 언제나 망식(妄識)으로 규정하고 시작하는 것도 이런 까닭에서 이다.

윤회의 소의로서의 망식이란 관념은 사실 대승적이라기보다는 아비달마적이라고 볼 수 있다. 12연기를 삼세양중의 인과로 해석하는 유부는 식을 과거세의 무명을 연으로 하고, 행을 인으로 하여 생겨난 과보로 규정하기 때문이다. 사실 유식학에서도 이런 구조는 전혀 변하지 않는다. 단지 유식론은 식을 찰나 생멸하는 것으로 보기 때문에, 유부와는 전혀 다른 문제에 봉착하게 될 뿐이다. 즉 어떻게 매 찰나 현재의 식에 과거의 무명이나 행이 편입되어 미래세까지 규정하게 되는가 하는 문제가 그것이다. 이 문제가 여러 부파 사이에 격렬한 논쟁을 초래했다는 것은 주지의 사실이다. 유가행파는 이런 논쟁 결과를 참고로 하여 과거의 업을 현재의 식 안에 편입시킨 식을 가설하지 않을 수 없

었다. 이렇게 가설된 식이 바로 아뢰야식이다.¹⁰⁾

4. 심의식의 비밀의

아뢰야식설에 의하면, ‘식의 존재’는 근본적으로는 아뢰야식의 존재를 의미하고, 구체적으로는 여덟 가지 식의 존재를 의미한다. ‘아뢰야식’이란 용어로 근원적인 마음을 나타내고자 한 최초의 경전들인 『대승아비달마경』과 『해심밀경』에서 “심의식의 비밀의”가 설해진다. 비밀이란 매우 심오해서 이해하기가 어렵다는 뜻이다. 심의식의 기능을 더욱 이해하기 어렵게 만드는 것은 우선 식의 찰나적 존재(=刹那滅義)에 기인한다. 그러나 식의 존재는 단지 ‘찰나적’이라는 특징만 갖지 않고 ‘상대적’이라는 특징도 갖는다. 즉 대상이 있으므로 식이 있고, 대상이 없으면 식도 또한 없다는 것이다. 이것은 분명히 불교식의 지향성 입론이다. 이런 입론에 근거하여, 『해심밀경』은 “아타나(Ādana:集持)를 보지 않고 아타나식을 보지 않으며, 意法과 意識을 보지 않는” 경지의 보살을 “승의에 통달한 보살”, “심의식의 비밀의에 통달한 보살”이라 부른다.¹¹⁾ 아뢰야식만이 있다고 보는 ‘有識’ 보살 보다 아뢰야식도 없다고 보는 ‘無識’ 보살이 뛰어난 것으로 간주된다.

유식사상에 의하면, 궁극적으로 아뢰야식 내지 모든 식의 존재가 부정되어야 한다. 식의 존재를 주장하는 것은 “세상 사람들이 이익과 안락을 얻도록 세속제의 영역에서 심의식을 설정하는” 것이다. 하지만 절대적 진실의 세계 곧 승의제에서는 그것의 존재조차 부정되는 것이다. 그렇다면, 승의제에서는 모든 존재가 부정되는 결과(=絕對無)에 이르는가? 만일 그렇다면, 이것은 문자 그대로 허무주의 혹은 空無主義에 떨어지지 않는가. “만약 일체가 비존재라면, 어디에서, 누가, 무엇 때문에 공이라고 설하는가?”¹²⁾ 이런 의문을 제기하는 것은 너무나 당

10) 이러한 역사적 연관을 고려할 때, 그 당시 유식학에서 시간의식에 관한 연구가 그다지 진척되지 못했지 않았는가 하는 의심이 든다. 후설 현상학에서는 시간을 구성하는 의식류에서 생각하면 과거의 업들이 현재의 순간에 중중무진하게 저장되는 일(이른바 ‘지향적 함축’)은 어렵지 않게 이해된다. 아무튼 불교에서 가장 큰 난제인 윤회의 주체 문제는 시간성 문제와 깊은 관련을 갖고 있으며, 따라서 현상학적인 방법으로 해명될 수도 있을 것이다.

11) 『해심밀경』 권1(大正 16, 692).

연하다. 여기서 확실히 해두어야 할 것은 식이 있다(有)거나 없다(無)거나 하는 술어가 어떤 사물이 지금 여기 있거(있거)나 아니면 항상(본래) 있다(없다)는 뜻으로 이해되어서는 안 된다는 것이다. 식은 본래 있거나 없는 것이 아니라 인연에 따라 있다가 인연이 다하면 없어지는 것이다. 그래서 ‘의타기성’(依他起性:para-tantra-svabhāva)이라 불리는 것이다. 그것의 존재를 주장하는 것은 그것에 의하여 변계(遍計)되어 존재하는 것처럼 믿어지는 세계에 대해서만, 오직 이것에 대해서만 그러한 것이다. 식의 절대적 존재를 주장하는 목적은 이로써 보통 사람들이 절대적 존재로 여기는 세계의 존재를 상대화시키는 데 있다. 세계는 식에 의존해서 존재하는 만큼 상대적인 것에 지나지 않는다. 따라서 식의 존재를 실체적인 의미로 이해하는 것은 또 다른 외도에 떨어지게 된다. 그러므로 아뢰야식 연기설에서도 아뢰야식은 결코 기독교 신학에서 말하는 의미에서의 자기 존재(esse ipsum)나 혹은 자유 존재(esse per se)도 아니며, 자기원인(causa sui)으로서의 실체도 아니다. 아뢰야식을 이런 의미로 실체화하는 것은 그것을 절대적 실체로서 신격화하는 것에 다름 아니다.¹³⁾ 궁극적으로 식의 실체화를 허용하지 않는다는 점에서 유식학파는 중관학파의 반야공 사상을 충실히 계승하고 있다 하겠다.

5. 중도설

유식론은 심의식의 본질을 밝히고, 그 구조를 해명하는 일에 치중한다. 심의식이 궁극적으로 부정되기는 하지만, 진여에 도달하기 위한 불가결한 방편이며 수레이기 때문이다. 찰나멸의 심의식 밖에 없다면, 열반과 보리를 증득하는 수단도 여기에서 확보하지 않을 수 없다. 여기에는 진식득지, 즉 심의식을 질적으로 변혁하여 진리에 계합하는 길밖에 남아 있지 않다. 그러므로 유식관을 비롯한 유가행이라는 수행법은 유식사상의 완결부라고 말할 수 있다.

심의식의 존재가 궁극적으로 부정되지 않으면 안 되는 까닭은 이론

12) 『유가론』 권 36 (大正 30, 488).

13) 바로 이런 맥락에서 여래장 사상은 브라만 사상과 유사한 것으로 의심받을 소지를 안고 있다고 하겠다.

적 사유의 결과라기보다는 실천적 수행의 요청에 기인한다. 이것을 좀 더 깊이 숙고해볼 필요가 있다. 불교는 십이분교의 그 어떤 문과든지 간에, 그것이 부처님의 교설에 입각하고 있는 한, 그 문과의 교의를 단지 이론적인 이해만으로, 따라서 오성적 사고나 이성적 사변만으로, 완전히 투득할 수 없다. 어떤 교설이든지 간에 항상 실천적 수행에 의한 인격적 전회를 기다려 비로소 그 자신의 진실을 드러내는 영역을 함축하고 있기 때문이다. 하물며, 유식사상과 같은 최상승의 교설이라. 삼성설에서 유식무경(唯識無境)이 이론적 이해의 궁극이라면, 삼무자성설에서 무경무식(無境無識)의 원성실성(圓成實性; pariniṣpanna-svabhāva)은 실천적 수행의 궁극이라 하겠다. 이론적 이해(신해)에 투철한 뒤에 이를 토대로 실천적 수행을 하는 것이 올바른 길이라면, 그러한 한에서, 즉 방편적으로, 심의식이 존재한다는 입장에 서서 그것의 현실적인 진상을 해명하기 위하여 노력해야 한다. 바로 여기에 유식론의 이론적 탐구가 갖는 실제적 정당성이 놓여있다.

橫山紘一은 『唯識思想入門』에서 ‘식의 존재’에 초점을 맞추고 유식의 근거와 의미를 고찰하고 있다. 먼저, ‘식의 존재’를 주장하는 사상사적인 배경을 개관한다.

유가행과의 존재관은 기본적으로 상대적이다. 중관학파는 “일체법은 자성이 없다”고 주장한다. ‘일체’가 주어이고 ‘자성이 없다’가 술어이다. 모든 ‘존재물’에는 자성이 없다고 한다. 중관학파의 견지에서는 자성이 없는 사물들은 진정한 의미에서 존재한다고 볼 수 없으며, 따라서 한낱 환상과 같은 것에 지나지 않다. 하지만 환상이라도, 그것이 실제로 일어나고 있는 한, 존재하는 것 아닌가. 더구나 환상은 의식의 현상이니 만큼, 의식이 없다면 환상이란 것조차 아예 성립하지 않을 것이다. 그러므로 “유가행파는 중관학파의 존재론에 반대하여 다음과 같이 주장한다.”(52)

물론 모든 법의 자성이 존재하는 것은 아니다. 그러나 일체가 모두 존재하지 않는다고 말할 수는 없다.(na svabhāvo dharmāṇaṃ tathā vidyate yathā'bhilapyate. na ca punaḥ sarveṇa sarvaṃ na vidyate.)¹⁴⁾

14) Bh., p. 44, ll. 2~4. 『유가론』 권36(대정장 30, p. 488상).

이러한 사태를 그대로 존재론으로 체계화한다면, 당연히 “결정적으로 존재한다거나 존재하지 않는다고 보는 것은 모두 극단적인 견해”라고 하지 않을 수 없다. 왜냐하면, 일체가 모두 환(幻)이라 해도, 환 그 자체(혹은 환으로서의 일체)는 명증적으로 의식에 주어져 있어야 하기 때문이다. 그렇지 않다면, “일체가 환이다”라는 진술의 최소한의 의미론적 조건이 충족되지 않을 것이며, 그 결과 이 진술은 전혀 무의미해질 것이기 때문이다. 현상학의 권리근거 혹은 존재근거는 바로 여기에 있다고 말해도 좋을 것이다. 지금 이런 저런 것들이 나의 의식에 대하여 현상하고 있다는 것, 혹은 보통 비판성적으로 의식되고 있는 현상들이 시간 속에서 이어지고 있다는 것은 절대로 부인할 수 없는 사실이다. 이 사실은 역사적으로 일어난 사건의 사실이 아니라 나의 체험에 관한 사실이다. 이것을 후설은 “사상 그 자체”(Sache selbst)라고 부른 것이다. “불교사상은 직접체험을 원천으로 한다”는 絃一의 진술은 보충을 필요로 한다. 즉 비유비무의 중도(中道, madhyamā pratipad)란 곧 “유와 무의 극단적 견해를 떠나서 사물을 바르게 있는 그대로 인식하는 것”일 뿐만 아니라 “그 원천은 진리의 직접적 체험이기” 때문이다.¹⁵⁾ 다시 말하자면, 중도설이란 진리의 직접적 체험으로, 즉 “사태 그 자체로” 돌아가자는 강령인 것이다. 불교의 중도설과 후설의 현상학적 방법은 진리의 원천을 사태 그 자체의 직접적 체험에서 찾겠다는 데에서 다 같은 선형철학적인 노선을 걷고 있다고 보아도 좋을 것이다. 무엇보다도 양자는 진리의 ‘근원’, ‘원천’을 문제시하고, 그 원천을 체험 속에서 찾는 태도를 가장 중요한 원칙으로 삼는다.

그러나 양자의 공통점은 이에 그치지 않는다. “유식사상에서 진리는 진여이다. 이것을 승의, 법성 또는 ‘이언자성’(離言自性)이라고 한다. 이것은 유나 무의 개념을 떠난 사실 그 자체이다”(53). 사실 자체에 접근하기 위해서는 존재신념을 무효화하고, 모든 예단을 일절 중지할

15) 絃一은 ‘비유비무’(=중도) 개념의 두 가지 측면을 구별한다. 즉 1) 진리 자체로서 離言中道와 2) 논리로서의 言詮中道(53)가 그것이다. 전자는 “사태로서의 비유비무”를 가리키는 것이다. 직접 체험되는 사태로서의 중도는 진여이다. 반면에 논리로서의 중도는 파사현정의 논쟁 속에서 개진되는 이치이다. 공관학과가 자칫 이런 언전중도에 만족하고 그 원천인 체험(이언중도)에 소급하지 않는 게 아닌지 의심스럽다.

필요가 있다. 더 나아가 기존의 언어와 논리도 괄호 칠 필요가 있다. 그래서 絃一은 이언중도(離言中道)를 “언어가 통하지 않는 초논리의 영역에 속한다.”고 규정한다. 논리를 초월한 체험을 기존 언어로써 이론적으로 설명하고자 한 결과가 유가행과가 창설한 ‘삼자성(三自性)’ 설이며, 이에 근거한 三性對望의 中道說이라는 것이다. 그리고 삼성대망의 중도설의 기본논리를 세 가지로 정리하고 있다. 이 세 가지 기본논리의 고찰에 앞서서, 이언중도를 논리를 초월한(초논리적인) 영역으로 보는 관점에 대하여 숙고해 볼 필요가 있지 않을까. 이언중도의 영역은 전술했듯이 직접적 체험의 영역이며, 因明의 용어로는 현량(現量)의 영역이다. 이런 영역이 과연 어떤 방식으로 존재하느냐는 별도의 문제로 제쳐두고라도, 최소한 그것이 초이성적이냐 하는 문제가 따른다. 논리와 이성의 관계를 생각하지 않을 수 없다. 여기에서 논리와 이성의 문제가 불교 전체의 존재이해와 관련하여 제기되는 것이다. 불교에서 이성이란 어떻게 간주되는가. 이성에 대한 불교의 견지는 어떠한 것인가. 絃一은 “현실의 각성된 세계, 서양인이 좋아하는 이성의 세계도 하나의 꿈의 세계에 지나지 않는다.”(137)고 대답한다. 논리와 이성도 세계의 존재에 관한 근원적인 신념(Doxa) 위에서 작동한다. 그런 점에서 인간은 세계-내-존재이다. 그러나 또 한편, 초논리적인(초월론적인) 영역이 진실의 세계로서 존재한다는 주장도 현상학적으로 이해하기 어렵지 않다. 이성의 논리에 대한 초월론적인 해명이 필요하 이유도 충분히 납득할 수 있다. 그러면 이런 초월론적 철학은 이성을 존재의 기준으로 여기지 않는 입장, 즉 비합리주의로 간주되어야 하는가. 이성은 존재신념 위에서만 작동한다. 존재신념을 그러한 줄 알고 인정하는 한, 즉 경험적인 태도에서는 이성과 논리를 인정하고 따르면 서도, 존재신념의 피안에 선 초월론적 태도에서는 이성과 논리가 전부가 아님도 안다. 이것이 태도변경의 자유로움, 원성실성이 아닐까.

전술했듯이, 삼성대망의 중도설의 논리를 絃一은 세 가지로 정리한다. 그러나 핵심은 의타기성--유식무경에서의 식vijñapti--에 존재를 인정한다는 점이다. 의타기성은 허망분별(abhūta-parikalpa)이다. 그렇다면 유가행과는 왜 한낱 표상성에, 그리고 허망한 분별에 존재를 인정해야 하는 것일까. “가장 큰 이유는 언어에 의한 개념적인 사고가 행해지는 장(場)을 중시했기 때문”(54)이다. 표상적 사고의 장(field)!

거비취(Gurwitsch)의 저서명이 생각난다. “The field of consciousness.” 식은 마음속에 일어나는 영상에 언어를 부여하고, 이것에 대응하는 것이 마음 바깥에 실재한다고 생각한다. 마음 바깥의 세계, 즉 변계소집성이 기원하는 장소(원천)가 허망 분별하는 식이다. 식의 허망분별을 다른 말로 희론(戲論), 가설(假設) 혹은 시설(施設) 혹은 또 가시설(prajñapti upacāra)¹⁶⁾이라고 한다. 쉽게 설명하자면, 우리가 인간의 생명적인 존재(我:atman)나 자연의 사물적인 존재(法:dharma)를 상징하는 작용을 “아법의 가설”(ātma-dharma-upacāra)이라고 말한다.

무릇 가설에는 반드시 성립근거(ādhāra. āśraya)가 있어야 한다. 가설의 필연적 근거가 바로 “식의 전변”(vijñāna-pariṇāma)이다. “依處(ādhāra)가 없는 가설은 불가능하기 때문에, 아법의 가설이 행해지는 장으로서의 식의 전변은 반드시 ‘실유로서 존재한다’(vastuto'sti. dravyato'sti)고 인정되어야 할 것이다.”¹⁷⁾ 일반적으로 dravya나 vastu는 사물이라는 의미를 갖고, 실재적인 사물을 가리키는 데 쓰인다. 설일체유부에서 dravya는 “고유의 형상과 특질을 가진 존재자”(能持自相法)를 나타낸다. 이런 사물의 존재를 실유(實有dravya-sat)라고 일컫는다. 아비달마 불교에서는 실유에 75가지가 있다고 한다. 그러나 유식사상은 식일원론의 입장에서 식만이 실유라고 본다. 그러니까 유식사상에서 사물(vastu, dravya)라고 하면 오직 하나, 곧 식을 의미한다. 여기에서 지금까지의 논의의 밑바닥에 이어져 왔던 의문처, 즉 “유식’에서 ‘식’은 정확히 무엇을 말하는가?”에 대한 답이 분명히 주어지게 된다: 그것은 표상성으로서의 식이 아니라 일종의 사물로 간주된 식을 말한다. 이것은 세친 이후에 유식론(唯識論)이 걸어온 길, 대상화될 수 없는 것의 대상화를 말해주는 것이 아닐까.

絃一은 『成唯識論』을 인용하여 문제를 정리한다. 론에서는 변계소집자성을 ‘외경’, 의타기자성을 ‘내식’이라고 부르고 중도의 이치를 요약한다. 여기서 ‘외경’--‘내식’의 개념쌍은 후설에서 ‘초월(대상)과 ‘내재(의식)’의 개념쌍에 대응하는 것 아닌가. “외계 사물(외경)은 마음에 따라 시설된 것이므로 식처럼 有가 아니다. 내면 심식(내식)은 반드시 인

16) 『성유식론』 권1 (대정장 31, p.1중).

17) M.V.Bh., p. 11, ll. 12-13 Triṃśikā., p. 16, ll. 10-11, ll. 15-17. 이 만, 『唯識思想』, 174 각주 20)에서 재인용.

연에 의하여 생기므로 외계 사물처럼 無가 아니다. 그러므로 유(증익)와 무(손감)의 두 집착을 떠난다.”¹⁸⁾ 여기서 아직 풀리지 않은 의문으로 남아 있는 것은: 과연 식이 有인 의미와 경이 無인 의미이다. 세친은 분명히 식vijñapti의 존재의미와 경artha의 존재의미를 구별하고자 한다. 그리고 두 가지 존재의미의 차이는 무엇이며, 어디에 기인하는가를 해명하고자 한다. 후설은 존재와 현상의 두 개념을 빌어 이 차이를 규정하려고 한다. 초월(대상)에서는 현상과 존재가 일치하지 않는다. 그러나 내재(의식)에서는 양자가 항상 일치한다. 이러한 규정은 확실히 인식론적이다. 존재론적으로는 초월이 반드시 내재에 의존하여 존재하는 상관관계가 제시된다. 이로써 초월의 존재근거가 밝혀진다. 하지만 내재에 대하여 다시 그것의 존재근거를 묻는 것은 무한퇴행에 떨어지는 것처럼 생각되지만, 이 무한퇴행은 한낱 가상일 뿐 현실적으로는 일어나지 않는다고 후설은 논증한다. 내재는 그것의 존재를 위하여 다시 또 다른 어떤 것을 필요로 하지 않으며, 그런 의미에서 절대자라고 한다. 그러나 후설의 사상 전체를 고려할 때, 세계의 존재근거가 의식만으로 설명될 수 없듯(I. Kern, 『후설과 칸트』 참조), 의식의 존재근거도 그 자신만으로 설명할 수 없을지 모른다. 만일 의식이 세계나 자신의 존재근거가 되지 못한다면, 어떻게 해서 절대자일 수 있는가 라고 묻지 않을 수 없다. 이보다 더욱 근본적인 문제는 의식(허망분별)의 사실성 내지 우연성이다. 유식사상은 이 우연성의 문제에 대처하기 위하여 인연이라는 개념에 호소하는 것 아닐까. 아니, 더 거슬러 올라가 인연 개념은 애당초 우연적 사실성의 문제를 설명하기 위하여 구성된 가설 아닐까. 만일 이렇게 보는 것이 옳다면, 무릇 변계소집성은 본래 두 가지 측면(내지 의미)을 지니고 있다고 볼 수 있다. 즉 필연성의 측면과 우연성의 측면. 이것은 곧 아리스토텔레스나 하이데거에서 ‘존재자로서의 존재자’ 혹은 모든 존재자 일반이 갖는 양면성과 비교할 수 있겠다. 아리스토텔레스는 필연성의 측면을 ‘형상’이라고 하고 우연성의 측면을 ‘질료’라고 불렀다. 형상과 질료는 현실성과 가능성의 원리만을 뜻하지 않는다. 형상은 규정성이라면, 질료는 무규정성을 뜻하기

18) “外境隨情而施設故非有如識 內識必依因緣生故非無如境 由此便遮增減二執”(大正 31, 1).

도 한다. 무규정적인 가능성이 특정하게 규정된 결과가 현실성이므로, 현실성은 그 자체 속에 이미 우연성의 계기를 내포하고 있는 것이다. 그러면 필연성의 계기는 어디에 있는가. 다른 종의 존재자들이나 상위의 유적 존재자들과 맺는 본질법칙에 따른 관계인가? 모든 존재자(존재자로서의 존재자)는 그것이 로고스적인 원리에 의하여 지배되는 한, 자신 속에 인식 가능한 합리적 요소를 갖는다는 것이 아리스토텔레스 철학의 인식론적 귀결이다. 이때 합리적 요소가 바로 필연성의 계기이다. 이것은 인식에 있어서 ‘왜?’(dihoti)에 답해주는 계기이기도 하다. 자, 그렇다면 식에서 필연성과 우연성에 대응하는 개념은 무엇인가. 인연이 우연성에 대응한다면, 필연성에는 무엇이 대응한다는 말인가. 그것은 분별일까? 아니면, 오히려 식의 전변과 관련되어 있지 않을까?

6. 전식득지

“유식사상의 목적은 자기 존재의 기체인 식을 질적으로 변혁시켜 진리에 도달함에 있다. 질적으로 변혁한다 함은 허망한 인식 상태를 본래의 정상적인 상태로 복귀시키는 것이다.”(57) 식의 질적인 변혁은 어떻게 가능한가. 이 물음은 수행법의 구체적인 계위를 묻지 않고 질적 변혁의 가능성을 묻는 것이다. 분별이 식의 ‘본질필연성’이라면, 진리에 대응하는 ‘본래의 정상적인 상태’인들 결코 분별을 떠나 있지 않을 것이다. 따라서 분별이 식의 ‘본질’일 리 없다. 여기서 중요한 것은 식의 **질적인 변혁의 가능성 조건**이다. 이것은 인식론적 조건이기보다 존재론적 조건이다. 분별의 불꽃을 완전히 잠재우고, 무분별의 허공으로 전환할 수 있기 위해서는 식은 어떤 본성을 지녀야 하는가.

“유식을 깨닫는다는 것은 ‘오직 식만이 존재한다’고 자각함과 동시에 자기 인식이 허망함을 자각하는 것이다.”(58) 이런 자각의 표현들에는

1) 언어로 표현되는 모든 법은 자성이 존재하지 않는다(na svabhāvo dharmāṇām tathā vidyate yathā’bhilapyate).¹⁹⁾

2) 현현하는 것은 존재하지 않는다(na ca yathā khyāti tathā’sti.
20) tathā ca na vidyate yathā pratibhāsate).²¹⁾

19) B.S.Bh., p. 44, ll. 2-3.

3) 범부가 분별하는 외경은 존재하지 않는다(bāhyo na vidyate hy artho yathā bālair vikalpyate).²²⁾

4) 개념(名)으로 표현되는 외계 사물(境)은 실재하지 않는다(yathā hi nāmārthe pravartate tathaiva nāsti).²³⁾

이 표현들에 공통된 논리적 형식은 <yathā...A..., tathā...B...>이다. 전반부(yathā...A...)는 현실적 인식작용(cogitatio=Noesis)을 나타내고, 후반부(tathā...B...)는 인식내용(cogitatum=Noema)이 존재하지 않음을 말한다. 인식내용을 인식작용에 따라 구분해보면, 크게 셋으로 나뉜다.

1) 현현하는 것, 2) 범부가 분별하는 것, 그리고 3) 언어나 개념으로 표현되는 것이 그것이다. 그런데 2)와 3)은 사실상 같은 인식작용에 속한다. 그러므로 결국 인식내용은 1) 현현하는 것과 2) 분별되어 언표되는 것으로 구분된다. 의식상에 현현하는 것과 이것을 분별하여 언어나 개념으로 표현하는 것은 동일한 작용이 아니다. 유가행과의 인식논리학에 의하면, 이것들은 1) 지각(또는 現量)과 2) 추리(또는 比量)로 나뉜다. 후설 현상학에 의하면, 이것들은 1) 전술어적 직관(Intuition)과 2) 언어적 진술(Prädikation)로 구분되고, 각기 1) 현성(Präsentation=Gegenwärtigung)과 2) 재현(Repräsentation=Vergegenwärtigung)을 본질로 한다. 유가행과의 인식논리학에서, 이 두 가지 모두 올바른 인식에 속하지만, 현량이 특별히 취급되는 까닭은 비량이 허망분별을 야기한다는 데 있다. 그런데 전의의 과정에서 원성실성의 단계에 이르면 명증한 현량까지도 허망한 것으로 부정된다. 여기서 유가행자는 자신의 인식논리학과 다른 입장에 서게 됨을 알 수 있다. 그는 인식논리학을 포함한 모든 인식을 부정하게 된다. 앞에서 우리는 절대적 진실의 세계 곧 승의제에서는 모든 존재가 부정되는 걸 보았다. 이에 대응하여 이제는 모든 인식이 부정되는 것이다. 얼른 볼 때, 이것이 현상학과 다르게 보이는 점은 직관과 그 대상의 존재까지도 부정된다는 것이리라. 그러나 후설에게서도 직관의 대상은 의식에 의하여 구성된 노에마로서 노에시스로부터 의미와 존재타당성을 부여받고 있음에 주목할

20) *ibid.*, p. 266, ll. 17-18.

21) M.S.Bh., p. 65, l. 23 ~ p. 66, l. 1.

22) The Laṅkāvatāra Sūtra, ed. by B. Nanjio, p. 285, l. 4.

23) M.V.T., p. 140, ll. 12-13.

필요가 있다. 그러니까 노에마 그 자체는 유무를 떠난 것(非有非無)이다. 이렇게 생각하면 인식내용의 존재를 부정하는 저런 진술들은 곧 노에마적인 의미로부터 존재정립의 계기를 제거하는 작업(중립화: Neutralisierung)에 비할 수 있다. 후설은 이것을 판단중지의 방법적인 절차로 다듬어낸다. 초월적 정립을 배제하는 구체적인 절차로서 볼 때, ‘유식관’과 ‘판단중지’는 유사한 부분이 있다고 말할 수 있다. 그렇다고 해서 유가행과와 후설 현상학 사이의 견해 차이가 모두 해소되는 것은 결코 아니겠다.

絃一은 ‘인식내용의 비존재’ 진술이 두 가지 뜻을 가지고 있다고 해석한다.(58) 하나는 객관(所取, grāhya)의 비존재이고, 또 하나는 주관(能取, grāhaka)의 비존재이다. 하지만 그는 인식내용이 이런 양면을 갖는 것을 너무나 자명한 사실로 간주하는지, 그 이유를 제시하지 않는다. 그리고 훌쩍 건너뛰어 인식의 허망성은 인식내용의 허망성을 말하며, 따라서 인식대상과 인식주체 양자의 허망성을 의미한다고 설명한다. 현상학적 관점에서는 인식의 대상과 작용 사이에는 지향적 상관관계가 존립한다. 그런데 지금 문제되는, 허망한 것은 이 상관관계 속에서 획득되는 인식(또는 지식)인가, 아니면 상관관계인가, 아니면 관계항들인가? 아니면 이 모두인가? “또한 책상이 객관적인 사물로 존재하지 않으므로, 그것을 인식하는 마음도 주관적인 사물로 존재하지 않게 되기 때문이다.”(59)라는 진술에서 우리는 이 모든 것이 허망한 것이라고 생각할 수밖에 없게 된다.

그런데 여기에는 중대한 문제가 가로 놓여 있다. ‘경식구민’(境識具泯)을 “대상이 없으므로 주관도 없다”로 이해한다면, 논리적으로 주관의 존재는 대상(객관)의 존재에 의존하는 셈이 된다. 이런 결과가 지향성의 원리에 의하여 정당화될 수 있는지, 후설의 최종 입장은 어떠한지 확실하지 않다. 그러나 적어도 진술한 바와 같이, 절대적 의식을 주장하는 입장에서는, 이런 결과를 받아들이기 어려울 것임에 틀림없다. 또한편 유식론의 견지에서 볼 때도, 분별식(의타기성)의 존재는 확실히 인연에 의존하며, 변계소집성에 의존하지 않는다. 그렇다면 도대체 어떻게 해서 (어떤 이치로) 대상이 없어지면 주관도 없어지는가. 여기서 絃一은 이런 의문을 덮어 둔 채 인식의 허망성(依他起의 無自性)은 원성실성을 본 다음에야 볼 수 있다고 설명한다. 이것은 앞에서 말한 바

와 양립할 수 있는가. 더구나 변계소집성(대상성)의 비존재를 깨달은 다음 원성실성의 깨달음으로 나아가고, 그 다음에 의타기자성의 깨달음으로 간다는데, 왜, 어떻게, 순서가 그리 되는가. 이런 의문은 유식성의 실천적 의의를 통해서 해명되지 않으면 안 된다.

7. 유식성의 실천적 의미

의정(義淨)은 인도의 대승불교를 소개하면서 “대승이란 두 종류에 지나지 않는다. 하나는 중관(中觀)이고, 다른 하나는 유가(瑜伽)이다. 중관은 속유진공(俗有眞空)과 체허여환(體虛如幻)이고, 유가는 외무내유(外無內有)와 사개유식(事皆唯識)이다”라고 서술한 바 있다. 중관 사상을 발전시킨 것이 유가라고 본다면, 유식이란 공사상의 교리적인 전개라고 생각할 수 있다. 중관 사상에서는 세속과 승의의 이제(二諦)가 근본 진실인데, 유식 사상에서는 삼성(三性)이 근본 진실이다. 중관의 이제설이 세속에서 승의로의 전회를 설하는 데 반하여, 유식의 삼성설은 의타기를 전의(轉依)의 근거(매체)로 삼는다. 이 전의의 근거를 확고히 하고, 명확히 해명하는 것이야말로 유가행의 존재 이유라고 말할 수 있다. 유가행의 보살도는 삼성설에 입각하여, 구체적으로 미혹의 세계에서 깨달음의 세계로 전환하는 수행 과정이다. 이것은 중성적인 의타기성이 염(染)·정(淨)의 모든 가능성에 열려 있기 때문에 가능하다. 이타기성이 대상계를 구성할 때에는 미망의 세계가 펼쳐지고, 반대로 구성된 세계의 공성을 증오(證悟)할 때에는 깨달음의 세계가 열린다는 것이다.

삼성설을 전의의 과정(=보살도의 수행)과 연관해서 이해할 때라야 비로소 유식론에서 식의 존재 의미가 어떤 것인지 명확히 드러난다. 의타기성(의식)은 연기의 존재이므로 가(假), 변계소집성은 허망한 존재이므로 허(虛), 원성실성은 진실한 존재이므로 (眞)이라는 존재 의미를 각기 갖는다. 이에 따라 의타기성은 알아야 할 것(知)이며, 변계소집성은 단절되어야 할 것(斷)이고, 원성실성은 증득되어야 할 것(證)이다. 이리하여 삼성설의 각각이 지(知), 단(斷), 증(證)의 대상이 되고, 삼성설 전체는 수습해야 할 도(道)가 된다. 이것은 또한 원시불교 이래의 고집멸도(苦集滅道) 사성제(四聖諦)의 유가행적 수용을 말해주는 것

이기도 하다.

전의란 식을 전환하여 지(智)를 얻는 것(=전식득지)이다. 유가에서는 희론이 멸하고 능소(能所)의 양극이 해소된 공무(空無)의 상태를 지(智)라는 존재 방식으로 이해한다. 변계소집성에 대해서는 상(相:lakṣaṇa)의 무자성(無自性)을, 의타기성에 대해서는 그 생(生:utpatti)의 무자성을 깨달음에 의해서 마침내 일체법의 무자성, 즉 소취-능취의 무성(無性)을 깨닫게 된다. 이것이 곧 최고의(parama) 진리(artha), 즉 승의(勝義:paramartha)의 내용인 무성(無性)이다. 유가에서는 승의공(勝義空)이 요득된 상태(=智)를 “무(無)의 유(有)”라고 기술한다. 이것은 “사물을 있는 그대로 보는” 여실지견(如實知見)의 내용이다. 여기서 식의 존재 문제가 정점에 이르게 된다. “無의 有”는 후세의 중관학파에 의해 말 자체가 모순된 것이라 하여 비판의 대상이 되기도 했다. 그러나 유식학파는 주객이 민절(泯絶)하여 공성(空性)이긴 하지만, 이 공성이 인식되는 한, 의식이 (무분별지로서) 현실적으로 활동하고 있다고 반박한다. 工藤 成樹는 “무(無)로 파악한다는 것은 존재와 비존재의 지평에서 공(空)을 보는 것이며, 무(無)를 비유(非有)로서 유적(有的)으로 파악하는 것”²⁴⁾이라고 해석한다. “무의 유’인 지(智)의 활동 중에서” 자리(自利)와 이타(利他)의 보살행이 가능함과 동시에 지(智) 스스로의 한없는 향상 중에서 부단한 수행의 필요성이 나타난다는 것이다.

8. 결론

유식론은 전미개오를 위한 유가행의 관심에서 공성(空性)의 체득을 본래 목적으로 설계된 것이긴 하지만 실제 내용에서는 인식의 구조적 본질적 분석이 중핵을 이루고 있다. 이런 점에서 인식론적 전회를 통해서만 존재론적 전의를 성취할 수 있다는 통찰이 유식론 전체를 지배하고 있다고 말할 수 있다. 체르바스키에 의하면, 이러한 통찰이 대승 불교를 특징짓는 것이기도 하다.

유식론적인 인식 비판은 심의식의 구조적 분석을 핵심으로 하고 있다. 또 한편 유가행과의 근본 교설인 삼성설에서는 심의식의 본질을

24) 이 만 역, 『唯識思想』, 297쪽.

의타기성으로 규정한다. 이는 심의식이 윤회와 해탈의 가능근거라고 보는 유가행과의 견지를 분명히 보여주는 것이다. 전의의 원리가 전식득지로 규정된 것도 심의식의 의타기성에 기인한다.

심의식의 의타기성은 식의 존재 방식에 관한 유가행과의 입장을 단적으로 드러낸다. 심의식은 고정된 존재가 아니라 인간의 실존 방식에 따라 변계소집성과 원성실성으로 전환되는 가변적인 것이다. 입무상방편(入無相方便)이라 불리는 보살도는 심의식을 허망분별로부터 여실지견으로 전환하는 과정이다. 이는 식의 존재 방식이 객관적으로 규정될 수 있는 것이 아니라 실존적 주체의 존재 방식에 좌우됨을 분명히 보여준다. 우리가 허망분별하는 자신을 망각하고 세계의 존재를 절대시할 때, 식은 은폐되어 한낱 비유(非有)로서, 물리적인 것으로 환원될 수 있는 것처럼 보인다. 그러나 유가행의 실천을 통해 유식성에 오입할 때, 은폐되어 있던 식이 세계의 존재근거로서 존재함(有)을 알게 된다. 더 나아가 허망분별을 단멸하고, 원성실성을 성취하게 될 때, 세계와 함께 의식도 없어져 무(無)가 된다. 이 “離有無而獨淨”한 경지를 대원경지(大圓鏡智)라 하는데, 이것을 존재론적으로 “無의 有”라고 하든 “眞空妙有”라고 하든, 이미 표상적-개념적 사고로는 불가해한 것임에 틀림없다. 이것을, 하이데거처럼, 아무 것도 없음도 있음의 한 양태라고 머리로 이해하고 넘길 수는 없는 일이다. 하지만 우리와 같은 세계-내-존재로서는 본래적 실존의 회복조차 힘겨운 일인지 모른다.

참고문헌

横山紘一, 『唯識思想入門』, 第三文明社. 1985.

강좌 대승불교 8, 『唯識思想』, 이 만 역, 경서원. 1993

『해심밀경』, 대정신수대장경

『유가론』, 대정신수대장경

『성유식론』, 대정신수대장경

The Laṅkāvatāra Sūtra, ed. by B. Namjio.

Abstract

On the Problem of Existence of Consciousness(=Vijñapti) in Vijñaptimātravada and Husserlian Phenomenology

Bae, Ye-Yong

As is generally known, the development of Husserlian phenomenology through Heideggerian thought of Being left behind the problem of existence of consciousness as a *aporia*. Started with this problem-consciousness, to understand Yogācāra's standpoint about this matter from the phenomenological point of view obliges us to concentrate on the structural explication of the Tri-svabhāva(三性說) as its fundamental doctrine rather than on the historical explanation of it.

In this paper we will point out some features of the Tri-svabhāva that are comparable with Husserlian Phenomenology: Firstly, the Paratantra-svabhāva(依他起性) as the actuality of consciousness is contrasted with the intentionality as the essence of consciousness in Phenomenology. Secondly, the process of conversion of the Para-tantra-svabhāva from the Parikalpita-svabhāva(遍計所執性) to the Pariniṣpanna-svabhāva(圓成實性) is comparable to phenomenological reduction. However, from the Husserlian phenomenological point of view, the Pariniṣpanna-svabhāva as the original mode of existence of consciousness - "Being of Nothingness"(無의 有) - should be enigmatic. In the last analysis, the reason must be found in the fact while intentionality is epistemologically oriented, Paratantra-svabhāva ontologically.

【Key Words】 the Problem of Existence of Consciousness(=Vijñapti),
Vijñaptimātravada, Husserlian phenomenology, Tri-svabhāvavada,
Paratantra-svabhāva, intentionality

신인문학 시대를 위한 우리시대의 신화 읽기 -디오뉴소스 살리기를 중심으로-*

김 한**

【요약문】 신 인문학의 시대의 도래가 절실히 요청되는 21기에 들어선 오늘날 신화 읽기의 의의는 실로 크게 부각되고 있다. 신화는 자신들에게 알려지지 않은 세계를 향해 할 때 고대 그리스인들의 귀중한 정보와 길잡이 역할을 담당했다. 오늘의 우리에게 무엇보다 필요한 것은 과학적 지식과 논리적 사고 못지않게 신화적 상상력이라 하겠다.

야스퍼 그리핀(Jasper Griffin)의 지적대로 금세기까지 “신화”는 실질적으로 “그리스 신화”를 의미했다.*** 본 논문은 오늘날 극도로 발달한 과학기술과 문명이 지배하고 있는 디지털 시대의 세계속에서 파괴되고 병들어가는 자연과 인간성을 구출하기 위한 하나의 전략으로서 (그리스) 신화읽기를 시도하며, 무엇보다 절실하게 요구되고 있는 궁극적인 처방으로서 “디오뉴소스 살리기”에 주목하고자 한다.

【주제어】 신화, 다이달로스, 헤파이스토스, 아프로디테, 디오뉴소스, 대지의 생명력

* 본 논문은 2007년 11월 26일 동국대학교 통합인문학 특성화 사업의 일환인 신인문학 연구회모임에서 발표한 “신인문학시대를 위한 오늘날의 신화읽기”를 수정 보완한 내용을 포함하고 있음.

** 동국대학교 영어영문학과 교수.

***인류학자들을 위시한 연구자들이 전 세계에 걸친 신화의 방대한 자료들을 소집하게 된 것은 최근의 일이다.

I. 자비로운 곡물의 여신 디미테르(Demeter)

그리스 신화는 지신신앙으로부터 출발하고 있고, 고대 그리스인들이 섬겨온 여러 지신들 중 특히 여신 디미테르와 디오니소스신(Dionysus)은 그리스 신화에서 “가장 위대한 두 지신”(the two great gods of Earth)으로 꼽힌다(Edith Hamilton 47). 이들은 동시에 인류에게 가장 친숙한 지신으로 꼽힌다, 날마다 빵을 떼고 포도주를 마시는 서양인의 식탁에서 빵과 포도주는 가장 일상적으로 접하는 친숙한 음식이듯이, 곡식의 신 디미테르와 포도주의 신 디오니소스는 그리스 신화에서 인류에게 가장 으뜸가는 친숙한 지신으로 꼽히는 이유는 납득할 만하다.

두 지신들 중 그리스 신화¹⁾에서 가장 친근한 두 지신들 중 보다 앞서 나왔던 디미테르 여신을 먼저 살펴보기로 한다. 대지에 싹을 틔우고 푸르게 하며 알곡을 맺도록 축복하는 일을 맡았던 이 곡물의 여신 디미테르는 어느 날 졸지에 외동딸 페르세포네(Persephone)를 지하세계의 신 하데스(Hades)에게 납치당한다. 슬픔에 찬 어머니는 땅에 축복하는 그녀의 일손을 놓아 버린다. 아무것도 자라나지 않았고, 어떤 싹도 나지 않았고, 농부의 쟁기질은 다 허사였다. 이제 대지의 모든 생명은 기아에 직면하게 되고 비상이 걸린다. 하데스의 형 제우스는 가장 발 빠른 메신저 헤르메스(Hermes)를 급파하여 일 년의 3/1은 하데스의 아내로서 지하세계에서 거하고, 나머지는 어머니에게 돌아와 지상에 거하도록 하자는 안을 제안한다. 딸의 남편 하데스의 기다림과 어머니로서의 이별의 슬픔사이에서 곤혹스런 협상을 해야 했던 곡물의 여신 디미테르. 마침내 그녀는 이 안을 받아들여기로 결단한다. 이제 디미테르는 해마다 가을이 되면 사랑하는 외동딸 페르세포네를 축복하여 지하세계의 왕 하데스에게 내려 보내는 고통을 경험해야 한다.(그림1) 이 고통에도 불구하고 그녀가 선택했던 이 자비로운 결단은 이후 그녀를 “친절한 여신”(Good Goddess)로 불리게 했다(53).

1) 본 논문에서 다루는 신화 읽기는 에디쓰 헤밀톤(Edith Hamilton)의 *Mythology: timeless Tales of gods and heroes* (New York: New American Library, 1969) 외에 유재원 『그리스 신화의 세계 1 : 올림포스의 신들』 1 (서울: 현대문학, 1999), 『그리스 신화의 세계 2 : 영웅들의 이야기』 (서울: 현대문학, 1999)를 토대로 하고 있다. 또한 신들의 명칭의 우리말 표기는 고대 그리스어 차모음을 살리는 우리말 옮겨 적기 원칙을 따르되, 이미 굳어진 낱말은 굳어진 형을 그대로 쓰기로 한다.

지구의 온난화와 더불어, 계절의 질서가 와해되고, 땅이 생명력을 잃고 병들어가는 오늘날 어느 때보다도 디미테르 여신에 대해서 주목해 볼 만하다. 대지에 비상이 걸리게 될 때가 멀지 않았다. 그리스 신화가 전해주는 디미테르 여신에 관한 신화는 고대 그리스인들이 도달한 자연세계의 계절의 변화에 대한 이해를 보여준다. 또한 이 신화는 따뜻해지는 대기 속에서 소생하는 봄, 작열하는 열기 속에서 무성해가는 여름, 낙엽이 지는 가을, 한파와 추위가 다시 찾아오며 다시 땅이 벌거벗는 겨울의 존재가 보여주는 계절의 변화의 의미에 대하여, 안정되고 확고한 미더운 질서의 존재의 의미에 대하여 숙고하도록 인도해 준다.

겨울이 가면 디미테르 여신의 사랑하는 외동딸 페르세포네가 일 년의 3/1을 머물던 어두운 지하세계로부터 어김없이 지상으로 돌아온다. 시인 사포(Sappho)의 노래처럼,

나는 들었노라. 꽃피는 봄의 발자국 소리를 - 저 페르세폰의 발자국 소리를

I heard the footfall of the flower spring... - Persephone's footfall.

(재인용, Hamilton 54).

대지를 밟는 그녀의 발소리와 더불어 봄이 오는 소리가 시작되며 꽃이 피어난다. 이제 딸과의 재회의 기쁨 속에서 또다시 기운을 찾는 어머니 디미테르는 대지에 축복을 베푸는 일을 다시 시작한다.

II. 두 번 태어나는 자 디오닐로스(Dionysus) 신: 영원히 부활하는 생명력

그리스인들이 파악했던 디미테르여신과, 지하세계로부터 봄마다 찾아오는 봄과 꽃의 여신 페르세폰은 그리스 신화에서 초기엔 대지의 죽음을 다시 소생시키는 부활의 신에 대한 신앙의 중심을 차지했으나, 시간이 지나며 그 중심은 디오닐로스에게로 옮겨가게 된다.

겨울동안 온 가지가 짙혀지고 온 몸이 잘려진 채 죽음을 겪었던 포도나무는 봄이 되면 여지없이 새로운 생명의 싹을 내밀고, 더해가는 태양빛의 열기와 비가 공급해주는 수분을 머금고 풍성하게 자라나는 것이다. 실제로 자신의 몸이 갈가리 찢기는 죽음을 겪고 봄에 다시 부활하는 디오닐로스²⁾

2) 어린 디오닐로스가 티탄에게 찢어 죽임을 당하는 설화는, 디오닐로스와 연관된 찢어 죽임을 당했다가 죽음에서 다시 소생되는 많은 다른 설화들처럼, 제의적

야말로, 페르세포네(Persephone)보다 더욱 본격적으로 부활을 상징하는 지신으로 그리스 신화에서 자리 잡게 된 것은 이해할 만하다. 디오닉소스는 어머니 씨밀레를, 죽음의 세력이 지배하는 어두운 지하세계로부터 인간으로서 최초로 신들의 거주지 올림포스에 살도록 신들을 움직이는 기적을 일으켰던 신으로서 그 자신이 두 번 태어난 자이다.

그리스 신화에서 디오닉소스가 차지하는 중요성은 실로 크다. 디오닉소스신을 예배하는 제의는 고대그리스에서 연극을 태동시킨 기원이 되기도 한다. 오늘날의 현대 서구 무대는 그 특징적 양상의 하나인 제의성과 함께, 공연장을 제의화하면서 “디오닉소스 다시 살리기”를 시도하고 있다. 이 시대 문명의 최첨단의 도시 뉴욕 맨하탄에서 여름마다 공공 도서관과 공원 곳곳을 순회하며 16년 째 그리스비극의 순회공연을 지속해온 싸이프레코 극단(The Cypreco Theater Group)의 2004년 『박코이』(*The Bacchae*)의 공연이 예시하듯이(김한 346) 디오닉소스 살려내기의 시도들은 실로 의미 깊다 하겠다.³⁾ 그리스 신화가 전하는 디오닉소스의 출생에 관한 이야기를 살펴보고, 오늘날의 세계에서 절실하게 요구되는 디오닉소스제의의 의미를 살펴보기로 한다.

그리스 신화에서 ‘올림포스’는 ‘신들의 거주지’라고 전하고 있다. 올림포스는 원래 그리스에서 가장 높은 그리스의 북동쪽에 위치한 테살리(Thessaly)의 올림푸스산(Mt. Olympus)에서 유래했다. 그러나 이 『일리아스』(*Iliad*)에서 일찍이 호머가 “지상의 모든 산들 훨씬 위에 자리한 어떤 신비로운 영역”(25)이라는 개념으로 표현하고 있듯이, 올림포스는 특정 지명이라기보다는 이 지상의 모든 장소들을 상대화시키는 신의 자리로서, 신의 우월성과 지존성을 함축한다고 해석된다. 일 년 내내 청정한 하늘에 눈부시게 밝은 햇살이 비치는 이곳에 죽음을 모르는 불멸의 신들이 살고 있다. 그런데 그리스 신화는 인간이지만 유일하게 올림포스의 주민으로서 이 불멸의 신들과 함께 살도록 신들의 허락을 받은 인간 이야기를 전

요소를 다분히 포함한다(유재원 1. 344). 겨울에 죽었던 식물이 봄에 다시 소생하는 자연의 생명력을 상징한다. 그리스 신화에서 영원한 생명력을 상징하는 부활하는 신은 초기에는 봄의 여신 페르세포네이나 그녀의 어머니인 곡물의 여신 디미테르였다가 궁극적으로 디오닉소스 신으로 옮겨간다.

3) 본인의 글 “최근 미국무대의 고전 르네상스드라마 공연 동향”, 『고전 르네상스 영문학』 14. 2 (2005): 321-47.

하고 있다. 이 예외적인 인간은 술의 신 디오닉소스(바쿠스)의 어머니 씨밀레이다.

제우스는 올림포스 열두 신들("Twelve Olympian gods")중 최고신으로서 온 우주의 통치자로 일컬어졌는데, 그는 테베의 공주인 아름다운 씨밀레와 사랑에 빠져 있었다. 제우스는 세밀레를 너무도 사랑하는 나머지 그녀가 원하는 것은 무엇이든 다 들어 주겠다고 하며 스틱스(Styx) 강에 걸고 맹세했다. 제우스가, 자신이 가장 원하는 것이 무엇이나고 물어왔을 때, 세밀레는 이 세상의 무엇보다도 사랑하는 그의 본모습을 보고 싶다고 대답했다.⁴⁾ 제우스는 몹시 곤혹스러웠다.⁵⁾ 그리스 신화에서 인간이 불멸의 신의 모습을 보면 죽게 되어 있고⁶⁾ - 그래서 그가 인간인 그녀와 사랑을 나누기 위해서 가까이 올 때면 언제나 다른 모습으로 변신해서 나타나곤 했는데 - 스틱스 강에 걸고 한 맹세는 신들조차 반복할 수 없었기 때문이었다.

제우스가 태양열이 작열하는 하늘의 신으로서 그의 무기인 번갯불을 동반한 본래의 모습으로 세밀레 앞에 나타나는 순간, 그녀는 번갯불에 타서 죽사했다 이때 그녀는 임신 중이었는데, 그녀를 살리는 것은 불가능하더라도 자신의 사랑의 결실인 아기라도 구출하기로 마음먹고 자신이 발하는 불길에 타 죽어 가는 그녀의 옆구리를 이 불길로 황급히 찌개어 아기를 꺼낸 후, 자신의 허벅지를 갈라 그 속에 넣은 후 비밀스레 품고 다녔다. 달이 다 차자, 제우스는 아기를 꺼내어 질투 많은 아내 헤라여신의 눈이 닿지 않도록 멀리 깊은 계곡에 사는 계곡의 요정 니사(Nysa)에게 보내어 양육

4) 이 장면에서 세밀레가 제우스의 본 모습을 보여 달라는 요청을 할 마음이 동하게 만든 것은 제우스의 아내 헤라 여신의 작용으로 이야기된다(Hamilton 55). 여성편력이 많은 남편 제우스와 그 연인들에 대한 끊임없는 질투와 그들과 그들의 아이들에 대한 철저한 복수로 유명한 헤라 여신은 결혼생활의 수호신이기도 하다.

5) 사랑하는 세밀레의 모든 소원을 들어주겠다고 스틱스(Styx)강에 걸고 맹세했던 제우스는 그의 본 모습이 보고 싶다는 그녀의 소원을 들어 줄 수밖에 없었다. 아무리 최고의 하늘신 제우스일 지라도, 필멸의 존재인 세밀레를 죽을 운명으로부터 구출해내기 위해 그가 할 수 있는 일은 없었다. 그가 할 수 있는 일은 다만 그녀가 자신의 모습을 보고 죽어갈 때, 자신의 번개 불로 임신 중이던 그녀의 몸에서 육 개월 된 아기를 꺼내어, 자신의 허벅다리를 찢어 파묻고는 달이 찰 때 까지 기다리는 일이었다.

6) 이 또한 인간이 신을 감당할 수 없다는 신의 지존성을 함축한다고 보여진다.

을 부탁했다. 이 아기는 아들이었고 디오닉소스라 불리 왔다. 디오닉소스의 이름의 민간어원의 하나는 ‘두 번 태어난 자’로 분석한다. ‘둘’을 나타내는 어간 ‘dyo-’와 ‘태어나다’를 뜻하는 ‘nys-’로 본(유재원 1, 328). 디오닉소스는 어머니 세멜레에게서 한 번 태어난 후, 아버지 제우스의 넓적다리에서 다시 태어났던 “두 번 태어난 자”였다.

디오닉소스는 무럭무럭 잘 자라나 눈부시게 아름답고 건장한 청년으로 장성했다. 죽음의 겨울이 끝난 후에, 뜨겁게 달아오르는 포도를 익게 하고, 비와 습기는 나무를 푸르게 자라나게 하듯이, 그는 태양열을 받고 탄생하여, 계곡의 습기 속에서 건강하고 힘차게 자라났던 것이다. 일찍이 포도의 신비로운 힘을 터득했던 그는 장성한 후 온 땅을 방랑하며, 가는 곳마다 포도재배법을 가르치고, 포도주의 신인 자신에 대한 신앙을 전파했다.

디오닉소스의 여정에서 그를 핍박하는 자들은 놀라운 일들을 체험했는데 디오닉소스를 어떤 감옥에 가두어도 감옥 문이 저절로 열리고, 어떤 밧줄로 결박해도 밧줄이 스스로 풀어지면서 자유로운 몸이 되어 그들 앞에 우뚝 서 있는 그의 모습을 발견했다. 결국 그들은 디오닉소스가 가진 경이로운 힘 앞에 무릎 꿇게 되었다. 디오닉소스는 어떤 것으로도 결박되어지지 않고, 어떤 감옥에도 가두어 질 수 없는 자유로운 생명력과 해방으로 구현된다. 어머니의 죽음의 자리는 그에게는 생명의 자리였다.

이제 디오닉소스 신앙은 온 땅으로 퍼져나갔고, 그가 가는 곳마다 많은 신도들이 그를 따랐다. 그러나 자나 깨나 디오닉소스의 가슴에서 지울 수 없었던 것은 한 번도 본 적이 없었던 어머니에 대한 그리움이었다. 그 어떤 위협에도 굴하지 않는 담대한 용기를 지닌 그는 마침내 어머니를 찾아 인간으로서는 가장 무서운 여행을 감행하기로 결심한다. 디오닉소스는 죽은 자들이 거하는 지하세계로 뛰어들었던 것이다. 과연 그는 지하세계에서 꿈에도 그리던 어머니 세멜레를 만나게 되었고, 그는 일찍이 그렇게 비명에 간 어머니를 결코 어두운 지하세계에 둘 수 없었다. 그는 어머니를 지하세계로부터 해방시키기 위해서 목숨을 걸고 싸웠고, 결국 제우스신도 어찌 할 수 없었던 막강한 죽음(Death)의 세력을 물리치고 승리를 거두었다. 이제 죽음의 세계에서 벗어나게 된 어머니를 위해 디오닉소스는 지상이 아닌 신들이 사는 거주지인 올림포스에 그녀가 살도록 허락해줄기를 제우스신께 간청했다. 어머니를 향한 아들의 지극한 사랑과 용기에 감복이 된 신들은 모두 제우스신의 제안에 동의하게 되어, 세멜레⁷⁾는 인간으로서는 최

초로 신들과 함께 살도록 올림포스로 올라가게 되었다.(그림 2)

페르세포네보다 더욱 본격적으로 부활을 상징하는 지신으로 그리스 신화에서 자리 잡게 된 디오니소스신은 죽음의 세력과도 싸워서 이길 수 있었고, 이러한 그의 힘은 제우스보다도 더 위대했다고 평가할 수 있다. 디오니소스신의 신비한 특징은, 인간으로 하여금 신 가까이 가게 하는 것이 아니라, “신 속에 들어가 하나 됨”으로써, “인간 자신이 신이 되는 것을 체험하게 하는 힘”⁸⁾으로 설명된다. 이 체험은 포도주를 마시는 행위를 통해서 구현된다. 디오니소스의 피와 심장으로 대변되는 포도주를 마시는 것은 “신의 본질”을 마시는 것으로, 술기운이 몸에 퍼져 오르는 것은 “신의 혼”이 몸 안에 들어오는 것으로 해석되기도 한다(유재원 1. 328, 345).(그림3)

그러나 월터 버케르트(Walter Burkert)가 『그리스 종교 : 고대와 고전 시대』(*Greek Religion: Archaic and Classical*)에서 주장하듯 “디오니소스 되기”의 경험은 단순한 알코올의 경험을 훨씬 넘어서는, 이 경험과 전적으로 “독립적인 의미”를 내포할 수 있다. 실로 디오니소스 종교의식의 핵심적 체험인 “광기”(madness)는 그 자체로 하나의 목표가 될 수 있다고 볼 수 있다. 그리스어의 “Mania”는 “menos”라는 어원적인 연관성에서 볼 때 “망상에 의한 포효함(raving of delusion)”이라기보다는 “강화된 정신적 힘”(intensified mental power)의 체험으로서의 “frenzy”를 지칭한다고 보는 버케르트의 해석(162)은 타당성 있다. 그럼에도 불구하고 디오니소스적인 황홀경은 한 개인적인 힘에 의해서 성취되는 어떤 것이라기보다는, “집단적인 현상”으로서 거의 전파력을 가지고 퍼져나가는(contagious) 특징이 있고, 이 신에게 휩싸일 때 일상의 세계의 개체로서의 정체성을 던져버리고 광기에 이르며, “신”이 되고 “온전”(divine and wholesome)해지는 경지에 이르게 된다. “가면”(mask)은 이렇게 디오니소스신에 의해 도달하게 된 “변신”(transformation)의 외적인 상징과 도구이다(162). 버케르트의 관찰처럼 이러한 변신 속에서 신과 신도가 하나로 녹아지고 있는 것은 그리스 종교의 어느 곳에서도 이에 필적할 만한 유례가 없다고 하겠다.⁹⁾

7) 세멜레(Semele)의 어간 ‘sem-’은 ‘토대’나 ‘기본’을 나타내는 그리스어의 어간 ‘them-’과 통한다.

8) “He was not only outside of him, he was within him, too”... “they could themselves become divine(Hamilton 60).”

9) 디오니소스신과 그 신도는 양자가 공통적으로 바쿠스(Bacchus)로 불리우고 있

겨울의 한파가 닥쳐와 대지위의 모든 생명이 자취를 감추고, 태양은 힘을 잃어가고 어둡고 무서운 밤이 점점 길어가는 가운데, 자연의 생명력은 죽음의 세력에 의해 영원히 종식되어버리는 것이 아닐까 하는 두려움이 인간을 압도하며 지속되는 겨울이 깊어갈 무렵, 고대 그리스에서 인간들은 별거벗은 차가운 대지에 나가 한 밤중에 디오니소스신을 향한 제사를 드렸다. 인간들은 온 땅을 뒤덮는 죽음의 세력에 영원히 지구가 삼켜지지 않기를 빌며, 생명과 부활의 신을 향해, 정신을 잃고 쓰러질 때까지 혼신을 다해 춤을 추었다. 이 춤이야말로 인간들의 기도였고 예배였다. 자아의 정체기가 사라지고 자아가 상실되는 익명성 속에서 가면을 쓴 인간이 혼신을 다해 추던 생명을 구가하는 춤- 이 가면과, 이 축제의 정신이야말로 세계연극사상 본격적인 연극의 시조가 되었던 고대 그리스비극을 탄생시키게 했다.

그리스 아테네 아크로폴리스 기슭에 자리한 원형극장에서 한 편의 연극이 상연될 때, 극작가, 배우는 물론 여기에 모인 관객인 시민 모두가 예배에 공동 참여하는 예배자들이었다(Hamilton 61). 이 예배의 대상은 디오니소스요, 이 예배와 연극의 주제는 - 죽음의 세력조차 꺾을 수 없는 영원한 생명의 승리를 구가하는 - 영원한 생명력의 예찬인 것이다. 곳곳에서 지구의 신음이 퍼져가고, 대지가 생명력을 잃어가는 21세기의 오늘날의 세계는 깊어가는 겨울밤 별거벗은 대지에서 올라가던 디오니소스신을 향해 온 몸으로 드리던 기도와 예배를 그 어느 때보다 요구하고 있다.

대지의 으뜸가는 신 디오니소스는 한때 천신신앙의 도래와 함께 올림포스신들이 신화의 중심자리를 차지했을 때 제우스에게 넘겨졌던 권력을 되찾는다. 결국 승리로 끝난 지신 디오니소스신은 이제 “제우스 디오니소스”(Zeus Dionysus)로도 불리게 된다(유재원 1. 348). 이후 디오니소스신앙은 보다 강력한 신흥종교인 그리스도교에게 흡수된다(350).

이 흡수가 자연스럽게 일어날 수 있었던 것은 양자 간의 유사성이라고 하겠다. 유의해 볼 만한 양자 간의 유사성들은 다음과 같이 요약될 수 있다 하겠다. 1. 인간으로서 신들의 거주지 올림포스로 올라가 신들에게 받아들여졌던 씨밀레는 승천한 성모마리아의 전신이라고 할 수 있다. 2. 악한 세력에 의한 죽음과 이후의 부활은 디오니소스와 예수에게서 공통적인

핵심이 되고 있다. 3. 고루고루 생명력을 나누어 주기 위하여, 어린 디오니소스가 티탄들에게 찢김을 당하듯, 장차 죽음을 이기는 부활의 소식을 만인에게 선사하기 위해, 예수는 창으로 찢겨져 십자가에 못질 당한다. 4. 원래 겨울에 거행되었던 디오니소스 제의와 축제는, 영하의 겨울 속에서 성탄아가가 태어나는 12 월 25일의 그리스도교의 성탄절 의식으로 전승되고 있다. 5. 디오니소스 신앙에서 인간이 포도주를 마심으로써 “디오니소스신과 하나 되기”를 체험하듯이, 그리스도교인은 포도주와 빵인 예수의 살과 피에 해당하는 영성체를 받아먹음으로써 하나님과 하나가 되는 것을 체험한다. 이러한 유사성들 중에서도, 양 자에서 핵심적인 양상은 죽음을 이기고 다시 태어나는 영원한 생명력과 “부활”이라고 하겠다.

Ⅲ. 테크노크라트의 세상: 다이달로스의 출생과 비행, 미노스의 종말

우리가 살고 있는 디지털시대의 세상은 테크노크라트(technocrats)들의 손에 의해 움직인다. 계획을 세우고 예산을 집행하며 미래의 방향을 결정짓는 이들은 각기의 전문 분야의 관점에서 세상을 재단한다. 고도의 지식과 기술의 보유한 이들이 이끌어 가는 이 현대사회가 도달할 수 있는 끝은 어떠한 모습일까? 그리스 신화는 이러한 테크노크라트의 원형이라 할 다이달로스 이야기를 전해준다. 그리스 신화의 세계가 제시하는 다이달로스와 미노스의 최후에 대한 그림은 21세기를 사는 우리에게 실로 유익한 통찰을 제공하고 있다.

먼저 다이달로스의 출생에 대해 살펴보기로 한다. 올림포스 12신들 중 대장장이 신인 헤파이트로스신은 아테나 여신을 덮치려다가 아테나가 몸을 피하자 땅에 떨어뜨린 정자에서, 상반신은 인간이고 하반신은 뱀인 에리크토니오스가 태어난다. 이 후손인 다이달로스는 헤파이트로스신처럼 날 때부터 손재주가 비상한데다가 아테나에게서 직접 기술을 배웠다. 그는 최초로 올림포스 신들의 모습을 조각했고¹⁰⁾ 그의 작품은 신들조차 흡족해 했을 정도였다. 주문이 많아지자 다이달로스는 손재주가 좋은 누이동생의 아들

10) 두 발을 한데 모으고, 팔은 몸에 붙어 있는 자연스럽지 못한 자세를 취하고 눈동자도 없었던 이전의 조각들과 달리 그는 처음으로 조각에 눈동자를 만들어 넣고, 두 발을 자연스럽게 벌리고 팔과 손은 몸에서 떨어진 모습을 조각했다(유재원 2, 145).

‘탈로스(Talos)’를 제자로 맞아들인다. 그러나 제자가 그 자신에 못지않은 천재성으로 자신을 능가하자 다이달로스는 심기가 불편해졌고, 어느 날 그를 아크로폴리스에 데리고 올라가 언덕 아래로 밀어 떨어뜨려 죽인다. 이 사건은 결국 드러나 다이달로스에게 아테네로부터 추방령이 선고 된다.

마침 크노소스 궁전을 지을 계획이었던 미노스 왕은 추방당한 다이달로스를 맞아들여 궁전 건축을 맡긴다. 다이달로스는 우선 지하로 파 들어가면서 복잡한 미로를 만들었다. 이 미로야 말로 한번 들어가면 다시는 출구를 찾을 수 없다는 라비린토스이다. 미노스왕은 제주 많은 다이달로스를 특별히 대우했고 덕분에 고향 아테네에서 추방된 신세이지만 다이달로스는 크레타에서 행복한 삶을 누렸다. 그는 크레타 여인 ‘나우카테(Naukate)’와 결혼하여 아들 ‘이카로스(Ikaros)’를 얻었고, 가정적으로도 안정을 얻었다. 어느 날 다이달로스는 미노스왕의 왕비 파시파에의 부탁을 받고 그녀의 비정상적인 정욕을 채울 수 있도록 도와준다.¹¹⁾ 이 사실을 알게 된 미노스는 그를 피해 숨어버린 다이달로스가 크레타 밖으로 도주하는 것을 막기 위해 모든 항구를 감시하게 하였다.

이 상황에서 다이달로스는 큰 새들의 깃털을 밀랍으로 접착하여 날개를 만들어 하늘로 날아올라 크레타로부터의 탈출할 계획을 진행한다. 준비가 완료되자 이달로스는 아들 이카로스를 데리고 하늘로 날아올랐다. 인간으로서 처음으로 하늘을 날게 된 이카로스는 처음에는 불안해했으나 시간이 흐르자 점점 대담해졌다. 태양에 너무 가까이 가면 밀랍이 녹아 날개가 망가져 추락할 위험이 있으니 너무 높이 날지 말라고 했던 다이달로스의 충고는 아랑곳 않은 채 젊은 이카로스는 신나게 점점 더 높은 곳을 향해 날아갔다. 태양에 가까이 가자 밀랍이 녹아 깃털이 하나하나 떨어져 나가기 시작했고, 아차 싶어 다시 아래로 내려가려 했을 때에는 너무 늦었다.¹²⁾

11) 엉뚱하게 황소에게 강하게 이끌리는 자신의 정욕을 주체할 수 없었던 파시파에는 숨쉴 좋은 다이달로스에게 부탁하여, 황소가 자신을 덮칠 수 있도록 이끌릴 만한 살아있는 암소 모습의 완벽한 변장을 뒤집어쓴 채 다리를 벌리고 기다리고 있다가 덮친 황소와의 정사를 성사시킨다. 파시파에에게 이 엉뚱한 정욕을 풀어 놓은 주체도 신의 장난이었다(유재원 2, 137). 물리치기 불가능할 정도로 절박한 욕정의 불길로 괴로워하는 파시파에의 부탁을 거절할 수 없었던 것도, 기구한 운명의 장난이라는 해석도 가능하다. 파시파에는 신의 딸이라, 남편 미노스도 그녀의 비정상적인 간통을 벌 할 수 가 없었다.

12) 한번 열 받은 밀랍은 사정없이 녹아 내렸다. 날개를 잃고 한없이 아래로 떨어져 내려갔던 이카로스는 퀴클라데스 제도의 한 섬 앞에 추락하여 죽었다.

새처럼 하늘을 나는 것은 이룰 수 없는 인류의 오랜 꿈이었다. 깃털과 밀랍으로 만든 날개로 하늘을 날아 겁 없이 태양에 다가가는 이카로스는 불가능에 도전하는 젊은이의 고고한 기상의 상징으로도 해석된다. 인간 중 누군가가 상상해낸 일은 이러한 기상을 통해 끝내 성취한다는 불굴의 도전 정신은 발명과 기술 발전을 가능하게 한다. 그러나 자신의 한계를 인정하지 않는 이카로스의 무절제한 도전은 결국 파멸로 끝난다. 이카로스와는 대조적으로 다이달로스는 날아오르는 높이를 치밀하게 조절 했고 그 결과 인류 최초의 비행에서 살아남았다.

국외로의 탈출에 성공한 다이달로스는 또한 코칼로스의 영접을 받는다. 결국 그는 자기를 잡으러 온 미노스를 함정에 빠뜨려 죽였다. 코칼로스가 조국과 크레타에서 온갖 범죄를 저지르고 도망쳐 온 다이달로스를 반가이 맞아들인 것은 기술의 중요성을 간파했기 때문이었고, 미노스가 다이달로스를 잡아들이기 위해 대규모 함대를 동원한 것은 과학과 기술이 가지고 있는 잠재적 위험이 얼마나 큰 것인가를 아는 통치자의 통찰에서 기인한다. 이미 이 시대에 기술은 국력을 좌우하는 중요한 변수로 등장하고 있다.

다이달로스는 자신의 직업과 기술에 전념하며, 윤리 따위는 관심을 두지 않은 인간의 전형울 제시해 준다. 그는 파시파에가 몸을 숨길 완벽한 가짜 암소를 만들어 주어 황소와의 파렴치하고 흉측한 정육을 충족시킬 수 있도록 도와준다. 또 그 미로에서 수많은 사람이 죽을지도 모른다는 위험 따위는 아예 염두에 두지 않는 채, 아무도 빠져 나올 수 없는 희대의 미로 라 뤼린토스를 만든다. 오직 자기 숨씨에 도취할 뿐인 그에게는 일관된 윤리 의식이 없다. 아리아드네의 부탁을 받고는 그 미로를 빠져 나올 방법을 가르쳐 준다. 자신보다 숨씨가 좋은 조카 탈로스를 시기하여 서슴없이 죽인다. 자신의 범행이 가져오는 결과나 책임에 대해 전혀 의식하지 않는 그는 자신의 신변이 위협에 처할 때 날개를 고안해 하늘을 날아 도망친다. 예전에 가장 어려웠던 시절 추방당한 자신의 진가를 알아주고 재능을 맘껏 발휘할 수 있도록 기회와 적극적 지원을 아끼지 않았던 미노스의 은혜는 아랑곳 하지 않고 자신의 안전을 도모하기 위해 서슴없이 함정에 빠뜨려 죽인다. 다이달로스는 기술 지상주의자요 과학 만능주의자를 대표한다고 하겠다. 그는 당대 최고의 재주와 지식을 소유한 자로서, 치밀한 과학적 계산에 의해 인간으로서의 기본적 욕구까지도 완벽하게 비워낼 줄 아는 인간이기도 하다. 그러나 그는 윤리관은 없는 최고의 기술자이다. 또한 그는

오늘날 디지털 시대의 사회는 현대판 다이달로스들인 ‘테크노크라츠(technocrats)’의 손에 맡겨진다. 이들에게 모든 것을 내 맡긴 우리에게는 다이달로스에게 왕국을 내준 미노스의 운명이 기다리고 있을지 모른다. 우리가 선 자리는 실로 아슬아슬함을 그리스 신화는 일깨워주고 있다.

IV. 절름발이 대장장이와 아프로디테의 결혼

다이달로스의 조상인 헤파이스토스(Hephaestus)신의 결혼은 이 위기의 시대에 선 우리들이 각별히 주목할 만한 의미를 가진다. 그리스 신화에서 대장장이의 신으로 알려진 이 신¹³⁾은 올림포스 12 신들(Twelve Olympian gods) 중 가장 추남신으로 그려지고 있다. 그는 추남신인데다 다리까지 저절름발이 신으로 그려지고 있는 것은 그가 등장하는 곳에서도 공통되고 있다.

B.C. 900년대에 활동했던 호머의 시에서 헤파이스토스는 올림포스에 있는 그의 작업장에서 제신들의 갑옷과 무기를 제조해주고, 신들의 궁전을 건축해주는 중요한 몫을 담당하는 긴요한 존재로서 각광받는다(Hamilton 35). 보다 후기의 시에서는 그의 작업장인 대장간은 올림포스가 아닌 화산 지대의 산 아래 동굴에 있다고 그려진다(35). 활화산에서 분출되는 불꽃과 용암은 바로 헤파이스토스의 대장간에서 나오는 것이라고 해석했다. 영어에서 활화산을 뜻하는 단어 “volcano”는 헤파이스토스의 라틴어 이름 “Vulcan”에서 유래했다(유재원 1. 310). 화산의 신인 헤파이스토스는 동시에 불꽃의 신이기도 하다. 이 불꽃은 그리스 신화에서 문명을 상징한다. 여기에서 불과 관련된 프로메테우스신화를 잠깐 살펴보기로 한다.

아득한 옛날 본래 불이 없던 인간의 연약함을 가련히 여긴 프로메테우스는 신들의 거주지인 올림포스에서 주인인 제우스신 몰래 불을 훔쳐다가 인간에게 선물로 주었다. 이 불로 인간은 기구와 무기를 만들고 음식을 익혀 먹기 시작했다. 그리스 신화는 이것을 문명의 시작으로 보고 있다. 프로메

13) 원래 헤파이스토스는 소아시아의 서북부 지방의 신으로서 그에 대한 신앙은 기원전 6세기말 램노스를 거쳐 아테네로 유입된다. 이 시기에 아테네는 청동기 제작이 중요한 산업이었고, 아테네인들은 수공업과 도시생활의 수호여신 아테나 여신과 함께, 이 신을 대장장이들의 수호신으로 받아들였다(유재원 1. 308). 두 신은 올림포스 12 신들 중 대표적인 두 문명의 수호신으로 손꼽힌다.

테우스의 행위를 나중에 알게 된 제우스가 그에게 가한 형벌은 실로 가혹했다. 어느 것으로도 끊을 수 없는 금강석으로 된 사슬로 프로메테우스의 몸을 온 종일 작열하는 태양아래 우뚝 선 코카서스 가장 높은 바위위에 묶고는, 매일 독수리가 그의 간을 사정없이 쪼아 먹게 했다.(그림 4) 불행히도 프로메테우스는 불멸의 존재인 타이탄인지라 그의 간은 새로 돌아났고 매일 간이 찢기는 고통은 아득한 세월동안 계속됐다. 그리스 신화는 제우스가 언제 어떤 경위로 그를 풀어주었는지 밝혀주지 않고 있다.¹⁴⁾ 인간에게 그리도 매혹적인 선물인 불을 선사한 프로메테우스에게 제우스는 이토록 지독한 형벌을 가할 만큼 왜 그리도 분노했던 것일까? 최고의 올림포스 신인 제우스는 천하의 통치자로서의 탁월한 혜안을 가진 자인지라, 인간의 손에 들어간 이 불의 궁극적인 결말이 세계 일차 대전 이차 대전 그리고 삼차 대전임을 일찍이 간파할 수 있었기 때문이었을까?

다시 헤파이스토스의 이야기로 돌아가 그의 뛰어난 재주가 이루어 낸 특기할 만한 걸작들을 살펴보기로 한다. 올림포스 궁전에 있는 신들의 방은 일품이었고 모두 그의 작품이었다. 그는 태양신 헬리오스가 매일 불을 실은 마차에서 하루 종일을 보내야 하는 태양신 헬리오스의 고달픈 일과를 돕기 위해 달리는 마차 위에서도 편히 기대어 누울 수 있는 안락의자를 만들어 주었다. 또한 콜키스의 왕인 헬리오스의 아들 아이에테스를 위해 궁전을 지어주었는데, 이 궁전에는 네 개의 수도꼭지가 달려 있었고, 각 수도꼭지에서는 우유과 포도주, 더운 물과 찬 물이 흘러 나왔다(유재원 1. 316).

대부분 헤파이스토스의 작품인 신들과 영웅들의 무기들 가운데는 아폴론(Apollo)과 아르테미스(Artemis)의 활과 화살이 포함된다. 아폴론의 화살은 어떤 먼 곳에 있는 목표도 백발백중 쏘아 맞춘다. 이러한 아폴론은 궁술의 신으로도 유명하다. 아르테미스는 아폴론의 쌍둥이 누이로서 수렵의 여신이기도 하다. 신들 가운데서 무적의 장수로 이름난 헤라클레스의 방패도 헤파이스토스의 작품이었다. 그가 만든 무기 중에서도 걸작은 아킬레우스에게 만들어 주 무기로서, 바다에 떨어진 자신을 키워준 여신 테티스의 부탁을 받고 정성껏 아킬레우스의 갑옷과 방패, 칼과 창을 만들어 주었다.

14) 일설에는 그리스 신화의 세계에서 가장 힘이 센 영웅 헤라클레스(Heracles)만이 오로지 프로메테우스의 사슬을 풀어 줄 수 있었다고 하나, 이 일이 언제 일어났고, 제우스가 무슨 연유로 이를 허용하게 되었는지는 밝혀지지 않고 있다.

이 방패에 헤파이스토스는 하늘과 태양, 달과 별, 바다와 대지를 아름답게 조각했다. 아킬레스의 무기의 빼어남은 호머의 서사시 『일리아스』에서 서로 차지하려는 장수들의 싸움의 화근이 될 정도였다. 또한 헤파이스토스는 술의 신 디오닉소스를 위해 은으로 된 아름다운 술잔을 만들어 주었고, 디오닉소스의 결혼식날 그의 신부 아리아드네가 쓸 왕관을 만들어 주었다. 신비로운 아름다움을 발하던 이 왕관은 그녀가 죽은 후 하늘로 올라가 왕관별 자리가 된다.

늘 연회가 열리는 올림포스 궁전에는 헤파이스토스가 만든 자동으로 움직이는 식탁이 있었는데, 이 식탁은 신들의 잔치 때 홀로 굴러다니며 시중을 들다가 잔치가 끝나면 그의 작업장으로 돌아오곤 했다. 또한 그의 작업장에는 금으로 만들어진 두 명의 처녀 조수가 있었고, 그가 만든 이 황금 소녀들은 절름발이인 그가 작업하기 위해 몸을 이동할 때마다 그에게 다가와 그를 부축해 주곤 했다. 이들은 말도 할 줄 알았고 두뇌도 명석하여 사람보다 더 잘 시중을 들어주었는데 무엇보다도 그들은 - 기계였으므로 - 지칠 줄을 몰랐다. 이들이야말로 일찍이 삼천년 전에 헤파이스토스가 최초로 발명한 ‘지능을 가진 말하는 로봇’이라 하겠다(320).

고대 그리스인들은 결코 인간의 숨씨로는 보이지 않는 빼어난 건축물이나 공예품들은 헤파이스토스신의 작품으로 여겼다(유재원 I, 320). 절대로 부러지지도 빗나가는 일이 없는 화살, 결코 지칠 줄 모르며 지능을 가지고 말하는 로봇, 찬 물과 더운 물이 원하는 대로 나오는 수도꼭지, 자동으로 인간에게 봉사하는 식탁 등. 컴퓨터와 사이버텍스 기술이 막 발달한 이 시점에서야 겨우 실현 가능성이 조금 엿보이는 이런 물건들을 그리스인들은 이미 삼천년 전에 꿈꿀 줄 알았다! 과연 삼천년 후의 세상의 우리들이 진정 자랑할 수 있는 것은 무엇일까?

헤파이스토스의 출생의 경위는 다음과 같다. 제우스는 혼자 힘으로 아테나(Athena)여신을 낳았는데, 그녀는 아름다운 처녀의 모습으로 아버지 제우스 머리에서 솟아났다. 질투 많기로 유명한 제우스의 아내 헤라(Hera)여신은 이에 질세라 자신도 혼자 힘으로 아이를 낳기로 한다. 그는 이렇게 투기의 산물이기도 하다. 막상 낳고 보니 아이는 너무 형편없이 생긴데다가 다리까지 불구라, 화끈에 헤라는 높은 올림포스 하늘로부터 아래로 내던졌다. 『실락원』을 쓴 시인 밀턴(John Milton)은 이 사건을 다음과 같이 묘사한다:

성난 죠브신¹⁵⁾에 의해 내던져진 그는,
아침부터 정오까지, 정오에서 이슬 맺히는 저녁까지
긴긴 여름날 온종일, 마치 떨어지는 하나의 별처럼 지는 해와 더불어
에게섬 렘노스에 떨어졌노라

Thrown by angry Jove
Sheer o'er the crystal battlements; from morn
To noon he fell, from noon to dewy eve,
A summer's day, and with the setting sun
Dropt from the zeneith like a falling star,
On Lemnos, the Aegean isle¹⁶⁾.
(Hamilton 35).

하루 종일 걸려 헤파이스토스가 렘노스 섬에 떨어졌을 때 섬의 주민들이 가엾은 그를 잘 간호해 주었으나 워낙 높은 하늘에서 떨어진 만큼 그의 상처는 깊어 이후로 그는 심한 절름발이가 되었다. 이 사건은 호머 훨씬 이전에 아주 아득한 고대의 이야기이다. 문명화된 귀족사회를 조명해주는 호머의 시에서 기술이 빼어난 이 신은 결코 올림포스에서 내쫓길 위험이 전혀 없이 우대받았다(35).

바다의 여신 테티스(Thetis)는 바다에 떨어진 이 버림받은 아이를 가엾이 여기고 헤라 몰래 키웠고, 헤파이트스는 바다의 동굴에 살면서 여성용장신구들을 만들며 자라갔다. 구년이 흐르자 헤파이스토스는 자신의 짐으로 돌아가 다른 신들과 대등하게 올림포스의 일원으로서 당당하게 살고 싶은 마음이 들었다. 또한 못생겼다는 이유로 자기를 버린 어머니 헤라에게도 복수하고 싶었다. 이 목적을 이루기 위해 그는 자신의 작업장에 틀어박혀 묵묵히 작업에 몰두했고, 어느 날 그는 어떤 신이라도 탐낼만한 아름다운 의자를 완성했다. 이 의자에 그 자신이 아니면 아무도 풀 수 없는 눈에 보이지 않는 그물을 쳐 놓은 후 어머니 헤라에게 선물로 보냈다. 헤라

15) 일설에는 헤파이스토스가 태어날 때부터 절름발이가 아니라, 제우스와 헤라가 부부싸움을 했는데 어머니 편을 드는 그에게 화가 난 제우스가 하늘로부터 그를 내던져서 다리를 절게 되었다고도 전한다. 밀톤은 이 이야기를 취하고 있다.

16) 재인용, Hamilton 35.

는 이 의자에 탄복하며 다른 신들이 지켜보는 앞에서 뽐내며 앉아 보려던 순간 그물이 그녀를 꼼짝없이 움아팠다. 여러 신들이 아무리 손을 써보아도 결코 풀 수 없었다. 오직 헤파이스토스만이 이 그물로부터 자신을 풀어 내줄 수 있음을 깨달은 헤라는 아름다움과 사랑의 여신 아프로디테(Aphrodite)¹⁷⁾ 를 아내로 주기로 약속하고 그를 올림포스로 불러들이기로 결정한다.

그러나 아프로디테를 항상 마음에 두고 노리던 아레스(Ares) 신¹⁸⁾ 은약이 올라서 견딜 수 없었고, 헤파이스토스에게 쫓아가 그렇게 못생긴 다리 병신인 놈이 어찌 감히 자기처럼 잘 생긴 경쟁상대를 물리치고 아프로디테의 사랑을 차지할 수 있겠느냐고 비웃었다. 이 말에 완전히 기가 죽은 헤파이스토스는 올림포스를 향해 가려던 발걸음을 돌리고 다시 바다의 동굴로 되돌아갔다(유재원 1. 312). 그물에 갇힌 헤라는 속이 탔다.

결국 디오뉴소스(Dionysus)가 해결사였다. 평소에 헤파이스토스에게 우호적인 감정을 가지고 있던 디오뉴소스는 헤파이스토스에게 찾아가 포도주를 주었고, 술이 취한 그를 노새에 태워 올림포스로 데려왔다. 올림포스에 올라온 아들은 어머니 헤라와 화해하고 그녀를 그물에서 풀어 주었다. 술이 취한 헤파이스토스는 술기운을 빌려 수줍음과 숯기 없음을 이기고, 자신감을 가지고 아프로디테에게 용감하게 접근하여 사랑을 고백하고 그녀와 결혼하는데 성공한다. 이제 그는 당당한 올림포스의 일원이 되었다.

헤파이스토스와 신 디오뉴소스와의 우정은 태양열이 좋고 배수가 잘 되는 화산지대에서 포도가 잘 자라는 자연현상에 대한 적절한 설명으로서의 “화산의 신과 포도주의 신과의 관계”(310)이상의 의미를 내포하고 있다.

17) 우리에게는 로마이름 비너스(Venus)로 더 잘 알려져 있는 아프로디테는 원래는 생명력, 생식력 자체를 상징하는 지신이기도 했다. 에로틱한 관능적 사랑의 신으로 취급된 것은 하늘신인 올림포스신들에 대한 천신신앙이 지신신앙을 압도한 후에 오게 되어있던 신격의 축소이기도 하다.(유재원 1. 177-78).

18) 라틴어로 Mars로 불리우는 이 신은 제우스와 헤라사이에서 난 아들이라서 잘 생겼다. 『햄릿』(Hamlet)에서 햄릿은 아버지가 죽자마자 숙부와 결혼한 어머니를 질책하며, 죽은 아버지의 늪뭍한 용모를 군신 마르스에 비유하며, 형편없이 격이 떨어지는 숙부와의 대조를 첨예화한다. 그리스 신화에서 Ares는 무술을 높이 평가하는 로마신화에서의 Mars와 같은 대우를 받지 못한다. 전쟁의 신 Ares는 행차할 때 마다 실로 혐오스러운 수행원들을 동반하는데, 누이인 불화(Discord)의 신 에리스신과, 그녀의 아들인 분쟁(Strife)과, 공포(Terror), 전율(Trembling), 당혹(Panic)등의 신들이다(Hamilton 34).

태어날 때부터 뛰어난 손재주는 있었으나 어머니에게서 조차 버림받았던 헤파이스토스의 불행하고 고독했던 인생이 행복으로 전환될 가장 결정적인 중요한 순간 그 자신 스스로 결코 극복할 수도 해결할 수도 없었던 내면적 한계를 보완해 줄 가장 필요한 도움을 제공하는 진정한 친구는 디오닉소스인 것이다. 디오닉소스는 제우스를 비롯한 천신인 올림포스의 남신들과 달리, 남신으로서 지신, 즉 대지의 신이다.¹⁹⁾ 그리스 신화에서 디오닉소스는 대지의 생명력과 풍요를 상징하는 가장 주요한 지신이었고 궁극적으로 부활을 상징하는 신으로 자리 잡게 된다.²⁰⁾

미와 사랑의 여신으로 일컬어지는 아프로디테의 어원 “아프로스(aphros)”는 “거품”을 의미한다. “아프로디테”(Aphrodite)는 “거품에서 태어난 여자”를 뜻하며, 이는 그녀의 출생을 말해준다. 대지의 여신 가이아는 남편의 횡포에 불만을 품고 복수를 도모한다. 자신의 침실에 막내아들 크로노스를 숨겼다가 밤이 되어 남편 우라노스가 사랑을 나누려는 순간 크로노스는 낮으로 우라노스의 생식기를 잘라 바다에 던졌다. 이 때 망망한 바다 위에 떨어진 살점과 피는 파도에 쓸려 다니던 끝에 아름다운 거품이 되었고 서풍 ‘제피로스’(Zephyros)는 이 거품을 키프로스(Kypros)섬으로 밀고 갔고 파포스(Paphos) 도시 근처 해안에 도착하자 거품으로부터 눈부시게 아름다운 여인의 몸이 태어났다. 이것이 보티첼리의 회화 중 최대 걸작인 “비너스의 탄생”²¹⁾의 주제이다.

방금 태어난 아프로디테에게 계절을 주관하는 호라이 여신들은 아름다운 옷을 입혔고 곧바로 신들의 향연이 벌어지는 올림포스로 안내했다. 제우스를 비롯한 모든 신들은 그녀의 자태에 숨을 죽였다. 운명을 관장하는 모이라이(Moirai) 여신들은 아프로디테에게 아름다움과 사랑의 직분을 맡겼다. 아름다움이란 보티첼리의 “비너스의 탄생”의 화폭에서 보는 달리는 뱃전에 부딪치는 “물거품”처럼 덧없는 것인 동시에, 이 그림속의 비너스의 나신처럼 그 자체가 하나의 완벽한 미덕인 것이다. 이 아프로디테의 자태의 아름

19) 그리스 신화에서 천신에 속하는 올림포스 12신이 지신들보다 우위에 속하는 최고신들로 치부되고, 하늘의 신인 제우스가 온 우주의 최고 통치자로 올라갔을 때조차도 제우스는 인간의 죽음을 관장하는 운명(Fate)의 신의 막강한 힘을 당해낼 수 없었다.

20) 다산과 풍요의 신으로서 대지의 생명력을 상징하는 그는 세월이 흐르면서 포도의 재배와 포도주를 숙성을 주관하는 포도주의 신으로 화하게 된다.

21) 1487년 경: 피렌체 우피치 미술관 소장.

다음은 여체가 갖는 관능적 의미를 깨닫게 하는 아름다움이다. 원래 아프로디테는 여성의 생식력을 나타내며, 자연의 왕성한 생식력과 끈질긴 회생력을 상징하는 여신이였다. 디오니소스처럼 다산과 모든 생명체의 정상적인 성장을 주관하는 그녀의 힘은 실로 놀라운 것이라 할 수 있다.²²⁾

헤페이스토스는 자신의 숨씨하나로 올림포스를 정복했고, 여신 가운데 가장 아름다운 아프로디테를 아내로 맞이하게 되었다.(그림 5) 부릴 수 있는 육체적인 힘도 권력도 전혀 없었던 헤페이스토스. 그러나 자신의 재능과 성실로써 그는 자신보다 훨씬 조건이 좋았던 폭력의 신 아레스를 이길 수 있었다. 헤페이스토스는 아레스에 대한 분명한 승리자였다. 그러나 헤페이스토스의 승리는 아프로디테와 조화를 이룰 때 아름답다. 헤페이스토스만의 승리야말로 절름발이가 될 뿐이다. 태어날 때부터 모든 신들이 경탄할 기술과 완벽한 재주를 가진 헤페이스토스를 올림포스 신들 중에서 유일하게 절름발이에다 가장 못생긴 신으로 설정한 그리스 신화의 의미는 특히 우리 시대에 깊이 숙고해 볼 만 하다.

V. 결론

아득한 옛날 프로메테우스가 인류를 위해 올림포스로부터 훔쳐다 주었던 불은 지식의 상징으로 해석되기도 한다. 지식은 칼처럼 잘 쓰면 유용하나 잘못 쓸 때 인간을 파멸로 인도한다. 오늘날 우리는 자연의 조화와 생명의 고귀함을 망각하고 자연의 아름다움을 파괴하기를 계속해간다. 이제 우리는 생산과 개발과 기술의 발달이 치달아 왔던 지구 곳곳이 병들어 가고, 계절의 질서는 파괴되는 가운데 대지는 생명력이 거세되고 부활하는 탄성을 잃어가고 있음을 목격한다.

최고의 기술력을 자랑하던 다이달로스에게 왕국을 내어준 미노스왕의 최후처럼, 과학과 기술의 성공에만 도취하여 아프로디테를 무시하고 그녀가 표방하는 사랑과 조화, 아름다운 생명력의 소중한 가치를 망각하기를 계속해 갈 때 기다리는 것은 파멸일 뿐임을 그리스 신화는 예시해 준다.

22) 그러나 그리스인의 도래와 함께 제우스 신앙이 들어오자 우주 전체를 지배하는 막강한 힘을 가진 주신 주신으로서의 아프로디테는 잊어버리고 생식과 번식의 요체가 되는 사랑을 주관하는 일만이 그녀의 직분으로 남게 되었던 것이다 (유재원 1. 310).

유명한 고대의 바벨탑 설화 또한, “진흙과 돌”을 버리고 대신 “역청과 벽돌”에만 의존하여 “하늘에 닿을 탑”을 쌓아 올라가던 고대인의 선택의 결과는 결국 완전한 실패로 끝났음을 전하고 있다²³⁾.

대장장이의 신 헤파이스토스와 사랑의 여신 아프로디테의 결혼은 인공적 생산품을 만들어 내는 대장간의 불과 생명의 근원인 축축한 흙의 결합을 의미한다. 이 불과, 생명과 다산의 근원인 흙의 결합은 “문명의 기술력”과, “자연의 생명력의 결합”이기도 하다. 신들 중의 가장 추남인 헤파이스토스와 가장 완벽한 여체의 아름다움(그림 6)을 보여주는 미의 여신 아프로디테를 부부로 설정한 고대 그리스인들이 추구했던 조화와 균형의 의미는 깊이 새겨볼 만하다. 또한 최고의 기술과 고도의 문명을 상징하는 대장장이 신 헤파이스토스의 행복은 이 결혼을 통해서만 성취될 수 있었고, 이 결혼을 가능하게 했던 것은 오로지 대지의 생명력을 상징하는 디오니소스의 우정 어린 도움이었음은 오늘날 실로 주목할 만하다.

23) 『구약』, “창세기” 11장

참고문헌

- 김 한, “최근 미국무대의 고전 르네상스드라마 공연 동향”, 『고전 르네상스 영문학』, 14. 2 (2005): 321-47.
- 유재원. 『그리스 신화의 세계 1 : 올림포스의 신들』, 서울: 현대문학, 1999.
- _____. 『그리스 신화의 세계 2 : 영웅들의 이야기』, 서울: 현대문학, 1999.
- Bonechi, Casa Editrice ed., *Greek Mythology*. English Edition. Heather Mackay Roberts, and Paula Boomsliiter, trans., Firenze: Centro Stampa Editoriale Bonechi, 2005.
- Botticelli, Alessandro Filipepi. “Birth of Venus”, *Grand Collection of World Art*. Vol. 1. 50-51. Seoul: Sam Seong Publishing Co., Ltd. 1982.
- Boardman, John, Jaasper Griffin, Oswyn Murray eds., *Greece and the Hellenistic World*. Oxford: Oxford UP, 1994.
- Braun, Richard Emil. trans., *Sophocles: Antigone*. London: Oxford University Press, 1974.
- Burkert, Walter. Raffan, John. trans., *Greek Religion: Archaic and Classical*. Oxford: Basil Balckwell Ltd. , 1990.
- Hamilton, Edith. *Mythology: Timeless Tales of Gods and Heroes*. New York: New American Library, 1969.
- Holy Bible: Old Testament, “Genesis”.

Abstract

Reading Mythology as a Means of Human Restoration: "Something to do with Dionysos" in the Digital Age

Kim, Han

This paper considers how reading mythology can become a means of restoration of humanity in the digital age. Today, as man continuously and relentlessly destroys the earth, we hear the groaning of the "Earth, first of the gods."

Greek mythology gives us the perspective to see what our beginnings were like, where we are now and what the final destiny of our world will be like. We are reminded of that Hephaestos, the smith god, could not be victorious until his marriage with Aphrodite is fulfilled. This marriage was only possible with the help of Dionysus. Aphrodite represents natural beauty; Hephaestos, metal working and craft today we might say manufacturing and technology. In Ancient Greece, Dionysus, together with Aphrodite, represented the earth's life force. What was true of Daidalos or Hephaestos in Greek mythology, is also true of the modern technocrats who run our world.

【Key Words】 mythology, Daidalos, Hephaestos, Aphrodite, Dionysos, earth's life force

성불(成佛)과 위성(爲聖)

유 혼 우*

【요약문】 신인문학을 정초하는데서 신유학과 선불교의 이상 인격을 비교하는 것은 큰 의미를 갖는다. 신유학은 수양과 공부를 통해 성인(聖人)이 되는 것을 철학의 궁극적 목적으로 한다. 반면 중국 선불교는 부처(佛)를 현성(現成)하는 것을 목적으로 한다. 부처의 현성을 목적으로 하는 것은 본래 인도불교에서는 찾아볼 수 없는 사상으로 불교가 중국에 들어와 유학(儒學)의 영향을 크게 받은 결과로 형성된 사상이라 할 수 있다.

유학의 이상인격인 성인(聖人)과 불교의 부처(佛) 사이에 놓여 있는 가장 큰 차이는, 유학의 성인은 끝까지 사회성 차원을 떠나지 않는 반면 부처는 ‘고독성’이라는 종교 차원이 우선이라는 점에 있다. 이는 인간의 본질에 관한 서로 다른 견해에서 비롯된 것이라고 할 수 있는 바, 중국 선불교는 노장(老莊)의 도가와 마찬가지로 만물의 공성(共性)에 기초하지만 유학은 인간의 고유성을 주목한다는 차이가 있다. 그래서 선불교는 인간의 본질·본성을 가능성 차원에서 논의하지만, 신유학은 가치적으로 확정된 어떤 것으로 말하게 된다. 이에 따라 인간 본질의 실현 방법이나 그 결과가 다르게 되는 것은 자연스러운 일이라 할 수 있다.

이 글은 신유학에서 신인문학의 가능성을 탐색해 보는 것을 목적으로 기획된 것이다. 이를 위해 신유학의 천인합일론을 전제로 중국 선불교와 여러 관점을 비교하였다. 또 공자와 맹자의 철학이 본래부터 천인

* 동국대학교 철학과 교수.

합일적 이었다는 일반적인 생각을 부정하고, 운명 내지 객관필연적 추세를 의미하는 천명(天命)과 인간의 주체 자유 역량을 대비시키는 것에 공자·맹자 철학의 핵심이 있다는 점을 살펴보는 것으로 시작하였다. 신인문학에서 가장 중요한 요소가 인간의 주체와 자유에 있다는 점을 강조하기 위한 것이었다.

【주제어】 신인문학, 인성(人性), 불성(佛性), 운명, 주체성, 천인합일

1. 서론

이 논문은 동서사상연구소의 인문학 재구성 작업, 즉 신인문학 정립의 일환으로 기획된 것이다. 이러한 작업을 위해서는 신인문학의 연구대상과 기본내용, 학문체계 내에서의 신인문학의 위치, 연구의 방법과 의의 등에 대한 해명이 우선되어야 한다. 그리고 인간과 자연환경, 인간과 사회 환경, 인간과 문화 환경 및 그 관계 등이 연구 대상과 내용에 포함된다. 무엇보다 신인문학은 이러한 제 환경과 인간의 관계에서 인간을 재해석하고자 한다. 구체적으로 말하면, 이성적(理性的)·자연적(自然的)·자위적(自爲的) 존재로서의 인간 한계에 대한 재검토, 자재자발적(自在自發的)·이화수동적(異化受動的)·자유자각적(自由自覺的)이라는 인간 존재형태 규정에 대한 재검토 등이 있고, 인간의 본질 문제, 인간의 필요와 이익이라는 문제, 인간의 활동, 인간의 가치, 인간의 권리와 책임, 인간의 이상과 신앙의 문제 등을 포함한다.

중국철학의 인문주의는 주로 자연과 인간의 관계를 함의하는 천인관계와 인간과 인간의 관계, 그리고 인성(人性) 문제, 이상인격(理想人格)에 관한 사상을 중심으로 하고 있다. 이 글은 신유학(新儒學)과 선불교(禪佛敎)의 비교를 통해 이들 사상을 간략하게 살펴봄으로써 동서사상연구소의 신인문학 탐색이라는 대주제에 맞추어보고자 한다.

‘성불’(成佛)이 대승불교에 말하는 최종적·궁극적 경계라고 한다면, ‘위성’(爲聖)은 유학이 제시한 최종 경계이다. 이 양자를 비교하는 것은 불교와 유학을 비교 검토하는 강력한 방법 가운데 하나인데, 이를 비교하기 위

해 그 내재적 근거 또는 가능성인 ‘불성’(佛性)과 ‘인성’(人性)을 우선 비교해 볼 필요가 있다.

횡가렛(Hebert Fingarette)은 유학의 특징을 ‘성(聖)으로서의 속(俗)’으로 규정할 적이 있다. 횡가렛은 유가의 최종적 경계인 성인(聖人)이 자기변형의 역동적 과정으로 이해한 것인데, 실제로 유가는 성인을 참되고 선한 인간성의 구현으로 본다. 이와 비교하여 ‘성불’(成佛)은 개인주의적이고 초윤리적이다. 이와 같은 유불의 차이는 그 토대가 되는 인성론과 불성론의 차이에서 초래되는 것인 바, 이 글은 우선 이를 간략하게 비교해 본 것이다.

불교와 유학은 최종적 경계·경지인 성불과 위성을 숭배의 대상이 아니라 성취의 대상으로 여긴다는 공통점을 가지고 있다. 그리고 반드시 수습(修習)과 수양(修養)을 통해서만 그 성취가 가능하다고 주장하는 것도 공통점 가운데 하나이다. 하지만 그 방식 또한 현격하게 다를 수밖에 없는데, 이것도 인성과 불성의 차이로 총괄될 수 있다.

유학은 모든 사람이 ‘위성’을 자신의 최종적 경계로 삼을 수 있는 내재적 또는 가능 근거를 인간의 본성은 선하다는 ‘성선’(性善)에서 찾는다. 이런 이유로 유학은 일찍부터 인성론(人性論)을 중심으로 하였다. 맹자(孟子)는 성선론을 기초로 “사람은 모두 요순이 될 수 있다”²⁾라는 유학 최고최대의 가치 명제를 제시하였다.

불교의 ‘성불’론은 ‘불성’(佛性)의 유무(有無)로부터 시작된다. 그런데 “모든 사람이 성불할 수 있는가?”에 대한 원시불교나 부파불교의 대답은 부정적이었다. ‘불성’은 ‘부처’(佛)의 종성(種性)을 특별히 가리키는 것으로 인성과는 본질적으로 다른 것이기 때문이다. 법상유식종의 오종종성설(五種種姓說)에서도 ‘일천제가’(一闍提迦)는 ‘결정무불성’(決定無佛性)으로 말해지므로³⁾ “모든 사람은 성불할 수 있다”는 명제는 성립되지 않는다. ‘일체중생 실유불성’(一切衆生悉有佛性)을 처음 주장한 것은 축도생(竺道生; ?~434)이었다. 이로부터 불교 또한 “모든 사람은 성불할 수 있다”를 지상 명제로 하게 된다.

2) 『孟子』「告子上」. “人皆可以爲堯舜.”

3) 『불설대만니원경(佛說大般泥洹經)』에 “일체의 중생은 모두 자기 자신 안에 불성을 가지고 있다. 한량없는 번뇌를 남김없이 제거하면 불(佛)이 곧 밝게 나타나는데, 일천제는 제외된다(一切衆生皆有佛性在於身中. 無量煩惱悉除滅已, 佛便明顯, 除一闍提.)”는 말이 있다.

이상에서 볼 때, “모든 사람은 성불할 수 있다”는 명제는 중국적 불교를 대표하는 명제라고 할 수 있다. 인도 전통 불교에서는 이러한 명제가 논의된 적이 없기 때문이다. 본래 전통 불교에서는 문제가 되지 않았던 이 명제가 중국 불교에서 최대 이슈적 문제로 부상하게 된 배경에는 주지하듯이 유가의 “모든 사람은 요순이 될 수 있다”는 명제가 자리하고 있다. 그리고 중국 불교가 중생의 성불 가능성을 긍정하기까지는 불성론(佛性論)의 복잡하고 지난한 변화 과정을 갖는다. 이 글은 여기에 대해서도 개괄적으로 살펴볼 것이다.

유·불의 본격적인 융합 및 배척은 선종(禪宗)과 송명(宋明) 신유학(新儒學) 사이에서 전개 된다. 신유학은 그 개산조들부터 “위성(爲聖)”을 인생의 최종적인 이상 경계로 삼았을 뿐만 아니라 학문의 목적으로도 삼았는데, 예를 들어 주돈이(周敦頤; 1017~1073)는 “성현(聖賢)은 본성을 타고나는 것(性生)이 아니라 반드시 마음을 길러서 거기에 이른 것이다. … 그 사람 자신에 달려 있을 뿐이다”⁴⁾라 하고, 또 『통서』에서는 “성(聖)은 배울 수 있는 것입니까? ‘배울 수 있다.’ ‘방법이 있습니까?’ ‘있다.’ ‘가르쳐 주십시오.’ ‘일(一)이 요체이다. 일은 무욕(無欲)이다. 무욕하면 정허동직(靜虛動直)하게 된다. 정허(靜虛)하면 밝고, 밝으면 통한다. 동직(動直)하면 공평하고(公), 공평하면 넓게 된다. 밝게 통하고 공평하여 넓게 되면 (그 요체에) 가깝게 될 것이다!”⁵⁾라고 한다. 이와 같은 학문을 ‘위기지학’(爲己之學)이라고 하는데, 식인(識仁)·식심(識心)도 거기에 포함된다. 신유학 개산조들의 인성론은 주희(朱熹; 1130~1200)에 이르러 “성(性)은 리(理)이다”(性卽理)라는 명제로 총결되고, 이 명제 하에서 ‘성’은 ‘천명지성’(天命之性)·‘천지지성’(天地之性)·‘본연지성’(本然之性)과 ‘기질지성’(氣質之性)이라는 2원적인 설계를 갖게 된다.

불교의 불성론은 다시 ‘무정유성’(無情有性)으로 발전하고, 선악염정(善惡染淨) 논쟁을 거쳐, 화엄학의 ‘자성청정심’(自性淸淨心)이 되고, 선종에서는

4) 『周敦頤集』 卷三, 「養心亭說」. “予謂養心不止於寡焉而存耳, 蓋寡焉以至於無. 無則誠立明通. 誠立, 賢也; 明通, 聖也. 是聖賢非性生, 必養心而至之. 養心之善有大焉如此, 存乎其人而已.”

5) 『通書』 「聖學第二十」. “聖可學乎? 曰, 可. 曰, 有要乎?, 曰, 有. ‘請問焉’. 曰, ‘一爲要. 一者無欲也. 無欲則靜虛動直. 靜虛則明, 明則通; 動直則公, 公則溥. 明通公溥, 庶矣乎!’”

‘자심’(自心) · ‘자성’(自性) · ‘인심’(人心)으로 발전한다.

유가의 인성론은 신유학에서 심성론(心性論)이 되며, 불교의 불성론 또한 선종에서 심성론 형태를 띠게 되는데, 수지(修持)의 방법 또한 유가 수양 공부의 최대 특징이었던 반구제기(反求諸己)의 내성(內省) 방법으로 전환되게 된다. 여기서 선종과 정주학자(程朱學者)들 사이에 저 유명한 ‘작용시성’(作用是性) 논쟁이 있게 된다. ‘작용시성’ 논쟁은 ‘심’(心)과 ‘성’(性)의 성격, 함의 및 그 관계를 둘러싸고 수행 방법, 성인과 부처의 품격 등이 포함되면서 복잡하게 전개된 논쟁이다.

유가들이 말하는 ‘성’은 곧 ‘인성’으로 인간이 다른 존재들과 구분되는 소이연(所以然)과 소당연(所當然)을 가리키는 이른바 ‘고유성’(固有性)인 반면, 자심(自心)으로서의 불성(佛性)은 유정(有情)과 무정(無情)이 공유하는 공동 본성이다. 말하자면, ‘작용시성’ 논쟁은 유·불의 본체론적 차이를 포함한다. 이를 토대로 하는 공부론에서의 차이는 당연한 것이라 할 수 있고, 최종적 경계의 차이는 필연적이라 할 수 있다.

선종은 불교 성불 사상의 보편화대중화로 요약할 수 있다. 거기에는 중생 평등관이 내재한다. 따라서 ‘인불불이’(人佛不二)와 같은 대담한 주장이 과감 없이 나올 수 있는 구조를 하고 있다. 이러한 평등관은 적어도 정주학자들에게는 불가능한 것이고, 더욱이 위험한 사상으로 간주되었다. 이러한 위험 의식은 곧 ‘무부무군’(無父無君)이라는 공격 명제로 나타나게 된다.

그럼에도 유학과 불교는 융합지점을 가지고 있다. 이 글은 인성과 불성을 비교하는 것으로부터 시작하여, 작용시성 논쟁을 간략하게 검토하고, 마지막으로 필연적으로 충돌할 수밖에 없음에도 융합지점이 무엇인가를 살펴보게 될 것이다.

그런데 유학(儒學)은 본래부터 인문주의였다. 하지만 유학의 창시자인 공자의 인문주의에 대해서 그 인문주의적 성격해명에 부족한 점이 있었다. 이 글에서는 이 문제 또한 간략하게 살펴보기 위해 ‘공자와 맹자의 천명(天命) · 인력(人力) 불관통론’을 먼저 검토하고자 한다.

2. 공자와 맹자의 천명(天命) · 인력(人力) 불관통론

동양 고대의 인간을 둘러싼 절체절명(絶體絶命)의 문제는 운명(運命)이었

다. 이는 주로 자연환경에 기인하는 것이라 할 수 있는데, 중국에서는 ‘명’(命)⁶⁾, 또는 ‘천명’(天命)⁷⁾으로 표시되었다. 말하자면 ‘운명’은 천(天)⁸⁾으로부터 인간에게 가해지는 작용으로 이해된 것이다. 명(命)에는 길흉화복으로 대표되는 운명으로서의 명과, 도덕적인 본성이라는 내재적 명의 두 가지 측면이 있는데, 전국시대 제가들은 이 양 측면 중 어디에 중점을 두느냐에 따라 다양한 언설을 전개했다.⁹⁾ ‘명’이 개개의 인간에게 얼마만큼 절대적

-
- 6) ‘명’이라는 글자는 신과 군주가 구두로 전하는 의향을 사람들이 무릎 꿇고 공손히 받아들여 따른다는 것을 의미한다. 고대에는 命이라는 글자가 습자와 통용되었다.
- 7) 은(殷)대에 명이라는 글자가 운명이라든가 천명의 뜻으로 쓰인 사례가 없다. 이 시기까지는 “황제께서 비를 명하시는가”, “하신이 비를 명하지 않는가”라는 구절들과 같이, 명은 상제라든가 신들의 명령이라는 뜻으로만 사용되었다. 당시 천제지변 등의 재앙이라든가 이민족의 침입 등은 절대 상제신의 뜻이 표출된 것으로 이해되어, 위정자들이 상제가 내린 명령에 반하는 정치를 행한 경우에 그런 일이 상제의 명에 의해 일어난 것이라는 식의 종교적 관념이 있었던 것이다. 은왕(殷王)들은 상제(上帝)와 일종의 종교적 계약관계에 있었다. 하지만 이러한 종교적 계약관념은 은주(殷周) 교체기에 ‘혁명(革命)’론으로 발전하게 된다. 주대에는 은을 멸하고 새롭게 왕조를 수립한 정당성을 이론적으로 뒷받침하기 위해, 상제의 명에 의해 지상의 안녕을 지켜야 할 은나라 주(紂)임금이 악정을 행했기 때문에 천명이 은을 떠나 주나라로 왔고 주왕(周王)에게 사회질서의 회복을 명했다는 ‘수명(受命)’ 관념이 발생한다. 『서경』 「주서」에서 주지육림의 설화를 통해 곧이 주(紂)임금의 악정을 설명하고 있는 것은 천명이 은나라에서 떠난 이유를 밝히기 위함이었다. 이렇게 은대에서 주대에 걸쳐 전통적인 종교관에 토대를 둔 상제에 의한 명 관념이 존재했는데, 이는 또한 전국시대 제자백가의 사상에도 받아들여지게 된다.
- 8) 천(天)은 중국 고유의 종교에서 모든 신과 인간을 지배하는 최고의 신이었다. 일반적으로 상제(上帝)와는 달리 비인격적인 신적 존재를 가리키지만, 이 둘은 대체로 비슷하게 정의되며 자주 같은 의미로 쓰인다. 그러나 명백히 말하면 천은 원래 하늘을 나타내는 것이었고, 상제는 하늘에 살고 있는 최고의 주재자를 의미했다. 고대 중국인들에게 천과 상제가 중시된 것은 이것이 종족의 번성과 풍요로운 수확을 지배한다고 보았기 때문이다. 왕만이 이들 존재에게 제사를 지낼 수 있었고 후대에 와서는 황제만이 제사를 올렸다. 전통적으로 중국의 군주는 ‘천자’(天子)로 불렸고 군주의 권위는 하늘로부터 물려받은 것으로 여겨졌다. 주(周 : BC 1111~221년경)나라가 시작되면서부터 군주의 통치권은 천명(天命)이라는 개념으로 설명되었다. 천명은 군주에게 권위를 위임해주지만, 군주가 덕을 갖지 못할 때는 철회될 수 있다. 군주의 덕은 나라가 평안할 때 드러난다고 믿었다. 그러므로 사회와 정치가 불안해지면 중국에서는 전통적으로 천명이 그 군주를 버렸으며 곧 다른 왕조가 들어서는 징조로 여겨졌다.
- 9) 예를 들어 『논어·옹야』의 “백우가 병을 앓자 공자가 문병을 갔을 때 남쪽 창문에서 그의 손을 잡고 말했다. ‘이런 병에 걸릴 리가 없는데 명(命)인가 보다. 이

이었는지, 혹은 인간 행위의 선악과 명은 어떤 관계에 있는지 등을 둘러싸고 오랜 동안 여러 가지 논의가 전개되었는데, 이는 천인관계론[天人之際]의 주요 내용 가운데 하나이기도 하였다. 이 논의에서 ‘천’의 일차적 의미는 ‘운명’으로서, 인간이 순수하게 자연의 일부로 자처하는 것으로써 이와 같은 상태에서의 인간은 자연우주의 필연적인 인과의 연쇄 고리에 완전히 매몰되고 만다. 반면 ‘인(人)’은 ‘경계(境界)’를 의미하는 바, 인간이 자신이 우주자연의 주체임을 자각한 것으로써, 인간이 자신의 자연존재 상태에 대해 자유, 그리고 능동적으로 파악하고 반성하는 것을 가리킨다. 이런 점에서 중국 철학의 천인관계론은 일차적으로 인생철학에서의 운명사상과 관계 있다. 인생철학에서의 운명사상의 주지는 현실 인생에서의 운명 문제를 탐구하는 것이다. 운명사상 연구 문제는 주로 두 방안을 포괄한다. 첫째는

런 사람이 이런 병에 걸리다니! 이런 사람이 이런 병에 걸리다니!”(『論語·雍也』. “伯牛有疾, 子問之, 自牖執其手, 曰, 亡之, 命矣夫! 斯人也而有斯疾也! 斯人也而有斯疾也!”)라는 말이나, 「안연」의 “자하가 말하기를, 내 듣기로 생사는 명에 달려 있고 부귀는 하늘에 달려 있다 하였다”(子夏曰, 商聞之矣, 死生有命, 富貴在天。)등에서의 ‘명(命)’은 운명으로서의 명이고, 이러한 명은 ‘객관필연성’으로 읽어도 무방하다. 『맹자·진심상』의 “자신의 사단의 마음을 소중히 지키고 그 본성을 해치지 않도록 키우는 것이 하늘을 섬기는 길이다. 단명하느냐 장수하느냐에 연연하면서 이것저것 따지지 말고 오직 천명에 따라 자기 몸을 닦으면서 자기 수명을 기다리는 것이 천명을 존중하는 길이다”(存其心, 養其性, 所以事天也. 殫壽不貳, 修身以俟之, 所以立命也.) 라는 구절에서 이를 확인할 수 있다. 한편 『시경·문왕』의 “하늘이 모든 백성을 낳는다”(天生蒸民), 『장자·덕충부』의 “하늘에서 명을 받아 오직 요순(堯舜)만이 정기를 지니고 다행히도 올바른 마음으로 능히 못사람의 마음을 올바르게 할 수 있었다”(受命於天, 唯堯舜獨也正, 在萬物之首. 幸能正生, 以正衆生.)라 하고 있다. 여기서는 하늘이 인간을 낳았다는 신앙과 본성으로서의 명이 중시되고 있다. 또 『중용』에서는 “하늘이 명한 것을 성(性)이라 한다”(天命之謂性)고 하여, 절대선인 하늘이 인간을 낳으므로 하늘에서 부여받은 인간의 성품은 당연히 본래 선하고, 그것이 바로 하늘로부터 부여받은 명임을 말하고 있다. 또 목가에서는 자신의 주장 근거로서 천명을 적극적으로 활용했지만, 천명의 숙명론적인 측면에 대해서는 ‘비명설’(非命說. 명을 비판하는 이론)을 내세워 철저히 부정한다. 이와는 대조적으로 도가에서는 대부분 운명으로서의 명을 설하면서, 인간은 다만 그 운명에 따를 뿐이라고 여겼다. 그들은 이를 ‘자연’(自然) 또는 ‘무위’(無爲)로도 설명한다. 이 밖에 『서경』 「다방」에서는 “내가 그대에게 내린 명을 행하지 않는다면 내가 곧 이를 크게 벌하리라”라는 말이 나오며, 『순자』 「신도」에서는 “명에 따라 임금을 이롭게 하는 것을 순(順)이라 한다”고 했고, 『한비자』 「육만」에서는 “명을 중시하여 삼가 일에 입함은 윗사람을 존중하는 백성이다”라고 나오듯이, 위정자가 아랫사람에게 내리는 명령 혹은 정치적 법령의 뜻으로서만 명이라는 말을 사용한 사례도 있다.

인간이 실존 가운데 만날 수밖에 없는 각종의 외재 필연적 제한은 필경 어떤 성질을 갖고 있는가 하는 것이고, 두 번째는 인간들은 인생을 둘러싸고 있는 이러한 외재 제한에 대해 어떤 해결책을 가지고 있는가 하는 것이다.

현실 인생은 통상 허다한 외재 역량의 견제와 제약을 받는다. 예를 들어 인생은 살아 있는 동안 각양각색의 길(吉), 흉(凶), 휴(休), 구(咎) 등을 겪게 되고, 종종 빈부(貧富), 귀천(貴賤), 요수(夭壽) 등과 같은 각종의 한계 상황에 직면하게 된다. 이러한 한계 상황은 종종 인간을 자주적이지 못하게 하며 또 자주적으로 처리하지 못하게 하므로 인류 실존의 유한성을 드러내 주는 것이라 할 수 있다. 그러나 모든 개인의 개체 생명은 여전히 무한한 잠재능력을 가지고 있으며, 인간의 주체적 능력 및 주체 정신의 공간은 무한하게 펼쳐져 있는 것도 사실이다. 인간들은 각종의 방식으로 인생의 이러한 외재 제한을 처리하며, 인간들은 주체적 측면에서의 개척을 통해 이와 같은 외재 제한 역량을 극복해 나간다. 외재 필연적 제한과 내재 주체적 자유는 인생에서 서로 대립하고 있는 두 극(二極)이다. 이 대립하는 두 극의 객관존재 및 대립하는 두 극을 일정한 방식으로 연계하는 것이 인생철학에서의 운명관 문제이다.

인간의 생존에는 외재필연적인 운명의 제한과 주체적 정신자유 사이에 충돌이 있게 된다. 운명의 제한과 주체의 자유는 인류 현실 생존 가운데 있는 두 극(二極)이라 할 수 있는 것이다. 이 두 극 사이에서 곤경(困境)에 빠지는 것이 현실 인생(人生)의 모습이다. 인생의 이러한 현실은 곧 불안과 공포를 초래하여 인류의 현실 생활에 지대한 장애로 작용하게 된다.

지명(知命)·낙천(樂天)함으로써 안신입명(安身立命)하는 동양사상의 특징은 인류가 ‘운명’이라는 외재필연성적 역량으로부터 벗어나 스스로 자신의 주체자유를 자신의 ‘경계’로 삼았음을 증명하고 있다. 말하자면, 이것은 자신을 경계적 존재로 재창조한 것이다. 그러므로 경계 자각은 결국 인간의 존엄성 문제와 관계된다.

공자와 맹자의 사상에서 천인관계는 운명으로서의 천명(天命)과 주체의 역량을 가리키는 인력(人力)의 관계로 나타난다. 그리고 『논어』와 『맹자』를 보면, 공맹은 천인합일론(天人合一論)자라는 일반적인 오해와는 달리 분명 천명(天命)과 인력(人力)의 불관통론자이다.¹⁰⁾ 하지만 공자와 맹자가 천과

10) 馮達文, 『宋明新儒學略論』, 廣東人民出版社, 1997, 참조.

인은 서로 관통되지 않는다고 주장한 것은 다분히 의도적인 것이었다고 할 수 있다. 객관필연적 추세에 대한 주체 역량의 확보가 목적이었기 때문이다. 필자가 여기서 주목하고자 하는 것은 공맹의 천인불관통론은 이성주의를 기반으로 할 수밖에 없다는 점이다.

공맹의 천인불관통론은 주공(周公)의 천명미상(天命靡常)을 계승한 것이었다. 주공은 천(天) 혹은 인격신의 명령인 천명(天命)이 반드시 항상된 것은 아니라고 주장하였다. 이것을 ‘천명미상’(天命靡常)관념이라고 한다. ‘천명미상’관념은 천명이 이랬다저랬다 일관적이지 않다는 것이 아니다. 여기서 ‘천명’은 인격신적인 색채가 어느 정도 탈색되고 객관 필연성을 의미하게 된다. ‘천명미상’은 상제신(천명)이 자신의 호오(好惡)에 따라 어떤 심판을 내리는 것이 아니라, 그 심판 기준이나 근거나 사람(人)에게 있으며, 그것도 덕(德)을 갖춘 사람에게 그 기준·근거를 둔다는 뜻이다. 덕을 갖춘 사람에게는 필연적으로 천명이 내리지만, 그 사람이 덕을 잃을 경우, 즉 실덕(失德)하게 되면 따라서 천명(天命)도 그 사람에게서 사라지게 된다는 것이 ‘천명미상’ 관념, 즉 “천명은 부단히 변화한다”는 관념의 본래 의미이다. 이로부터 주공의 두 번째 관념이 제시된다. “황천은 핏줄의 친척이 없다. 오직 덕(德)을 자신의 보좌로 삼는다”[皇天無親, 惟德是輔]는 것이 그것이다.

천명이 바뀔 수 있다는 것은 역사적 사실에 속한다. 그러나 천명 자체는 신성(神聖)으로 저항할 수 없는 신령의지의 체현이다. 그런데 만약 천명의 회로애락이 무상(無常)하다면, 천명의 신성성, 주재성, 준칙성 등이 어떻게 있을 수 있는가? 주공은 이 문제에서, 천명의 ‘무상’은 여전히 법칙성을 갖고 있으나 다만 그 법칙성이 의거하는 바가 바로 인간들의 덕성소질이라고 주장하는 것으로서 대답한 것이다. 이러한 천명은 절대 공정한 심판자여야 한다. 천명 자신의 호오가 추호라도 개입되면 그 절대공정성은 무너지고 만다. 바로 이 ‘절대 공정성’(公) 관념으로부터 이른바 ‘객관 필연성’(만사 만물이 반드시 따라야 하는 절대 명령)이라는 의미가 추출되어 나오는 것이다.

주공에게서 천명(운명)은 여전히 심판자, 즉 신(神)이다. 본래의 상제(上帝)는 판정 기준이 상제 자신에게 있었다. 그런데 주공의 신(神)은 여전히 심판관이지만, 그가 판정할 때 그 기준을 자신에서가 아니라 백성(民)에서 찾는다. 그것이 곧 “하늘에게는 친척이 없다. 오로지 덕이 이를 보좌한다”

는 것이다. 이러한 관념은 춘추시기에 “백성이 더 중요하고 신은 덜 중요하다”(重民輕神)는 관념으로 발전한다. 예를 들어 “백성은 신(神)의 주인이다. 그래서 성왕은 먼저 백성을 완성한 다음 신에게 힘쓴다”, “백성들이 원하는 바, 하늘은 반드시 그것을 따른다” 등이다.

이상의 기술을 기초로 할 때, 중국 최초의 인문주의자는 주공이었다고 말할 수 있다. 주공의 ‘천명미상’은 ‘운명’을 부정하는 것이 아니라 ‘운명’을 일종의 ‘경계’로, 즉 ‘운명’과 ‘주체’[이를 인력(人力)이라 한다] 사이의 경계를 의미한다. 따라서 ‘경계 자각’은 주체의 입장에서는 주체 역량의 한계를 인식하는 것이고, ‘운명’에 대해서는 ‘운명’의 절대성への 맹종을 거부하는 것이 된다. ‘운명’ 자체를 부정하는 것이 아니라 운명론적이고 숙명론적인 태도를 거부하는 것이 곧 경계 자각이다. 우리는 춘추시기 자산(子産)의 “천도는 멀고 인도는 가깝다”는 말에서도 이러한 경계 자각을 확인할 수 있다.

운명에 대한 경계 자각을 하나의 철학 체계로 뚜렷하게 드러낸 사람이 곧 공자(孔子)이다. 공자와 맹자는 천명의 지배성을 인정하였다. 그렇다면 공자와 맹자는 천명의 도래에 대해 수수방관할 것을 주장하였는가? 결코 그렇지 않다. 공자와 맹자는 인사(人事)를 다함으로써 천명(天命)을 기다려야 한다는 것을 강조했다기 때문이다. 공자와 맹자는 천명(天命)이 영원하다고 생각하지 않는다. 예를 들어, 요(堯)임금이 순(舜)임금에게 선양(禪讓)한 것은 분명 천명이 결정한 것이다. 그러나 순이 인사를 다하지 않았다면, 천명 또한 끝장이 났을 것이다. 그래서 공맹은 주공과 마찬가지로 ‘덕으로써 천에 짝할 것’(以德配天)을 강조한 것이라 말할 수 있다.

공자의 운명관과 대비되는 운명관은 우선 『목자』 「상동중」의 “천자의 뜻에 따르고 하늘의 뜻에는 따르지 않는 자에게는 하늘의 재앙이 그치지 않을 것이다. 그러므로 만약 하늘이 때에 맞지 않는 추위나 더위를 내리고 눈서리·비·이슬 등을 때에 맞지 않게 내린다면, 오곡이 익지 않고 여러 가지 가축이 자라지 않는다면, 질병, 재앙, 악한 기운, 전염병 등이 발생한다면, 갑자기 바람이 불고 흑심한 비가 내린다면 하는 등의 일이 그치지 않고 계속된다면 그것은 하늘이 내린 벌이다”에서 찾아 볼 수 있다. 이 말의 요지는 사람과 천자의 의지가 통일되었다 하더라도 천자와 하늘의 의지가 통일되지 않으면 자연재해가 발생된다는 것이다. 표면적으로 보면 이것은 천인감응을 평면적으로 서술한 것처럼 보이나, 목자는 유의지적(有

意志的) 하늘을 강조한다. 하늘과 인간 사이의 감응은 결코 자연스러운 직접적인 교류가 아니라 하늘이 심사숙고한 뒤에 내리는 별이나 상을 통해 이루어진다고 생각하는 것이다. 목자의 하늘이 비록 외형상 자연의 모습을 띠고 있기는 하지만 본질적으로 그것은 의지를 가진 신이며, 특이한 자연 현상은 신이 인간 세계의 지배자를 훈계하기 위해 채택한 도구일 뿐이라고 생각한다.

공자는 처음부터 일종의 신학(神學) 목적론(目的論)에 대해 부정적이었다. 공자는 철학의 목적을 신성(神性)으로부터 인성(人性)으로 바꾸어 놓는데 두었다. 한편 공자는 천명 신학이 가지고 있는 유효한 측면, 즉 인간 이성의 독단을 막아주는 그 기능에도 주목하였다. 이것은 분명 공자가 인간 자유에는 일정 정도 한계나 어떤 규정이 필요함을 인정하였음을 의미한다. 공자는 이와 같은 필요에 따라 서주 시기의 천명(天命)관에서 신학적 색채를 탈색시키고 대신 그것을 객관 필연적인 운명 같은 것으로 바꾸어 놓는다. 그리고 도덕적 이성 및 그 실현을 일종의 인간적 ‘의무’(義務)로 바꾼다. 공자는 이러한 ‘의무’를 포함한 인간적 자유를 성(性)이라 하고, 객관 필연적인 것을 ‘천도’(天道)라고 규정하여 구분한다.

공자가 천명과 인력을 구분하는 이유는 천도(天道)와 인성(人性)의 일치 내지 통일을 위한 것이었다. 공자가 말하는 ‘일치’는 유의지적인 신의 명령(命令)에 따르는 방식을 통해서가 아니라 인간의 주체적이고 자발적인 계합에 의한 것이었다. 따라서 공자는 기존의 상제(上帝) 관념이나 천명(天命) 관념 가운데 종교 신학적인 색채를 우선적으로 탈색시킬 필요가 있었다.

그런데 천명 관념에 포함되어 있는 신학적 색채를 완전하게 탈색시킨 것은 노자의 천도자연론이다. 『노자』는 우선 ‘위학’(爲學)과 ‘위도’(爲道)를 구분한다. 이른바 ‘위학’이란 것은 경험의 범위 내에서의 인식에 상응하는 것이다. 그것이 파악하는 것은 온갖 감성적 대상들이다. ‘위도’는 경험의 범위를 넘어서는 본체(本體)를 지향한다. 또한 개개의 구체적 대상이 아닌, 전체 세계의 통일성을 파악하고자 한다. 『노자』에서 강조되고 있는 것은 후자이다.

『노자』는 인식의 대상을 도(道)라고 규정한다. 도는 어떤 감성적 실체가 아닌, 경험을 초월한 존재다. 『노자』에서는 도를 여러 가지로 묘사하고 있다. 도는 자세히 보아도 아무 것도 볼 수 없고, 귀 기울여 보아도 아무 소

리도 들을 수 없다. 손으로 만져보아도 역시 아무 것도 느낄 수 없다. 결국 그것은 소리도 없고 형체도 없다. 그래서 사람의 귀나 눈 등의 감지로는 파악할 수가 없다. 목자가 감각을 신뢰한 것과 비교해보면, 이와 같은 『노자』의 사고방식에는 분명히 목자와 다른 점이 있다.

『노자』에서는 형이상학적인 도와 인간의 감성 활동을 완전히 분리한다. 『노자』는 인식 과정에서 감각이 갖는 한계에 주의한다. 이것은 경험론의 한계를 극복하는 데 분명 일정한 의미를 갖고 있다.

감각으로 도에 도달할 수 없다면, 이성의 개념으로 도를 파악할 수 있을까? 『노자』의 견해는 이 역시 부정적이다. 『노자』에서는 도를 만물 통일의 근원이라고 여긴다. 도는 이성의 개념으로 파악할 수 없다. “도는 언제나 이름이 없다”(道常無名)라는 말에는 이런 뜻이 들어있다. 이런 점에서 『노자』는 감각의 한계를 인정하는 동시에 이성의 능력까지 회의한다.

공자는 인류의 이성에 대한 확신이 있었다. 이에 반해 『노자』는 또 다른 사유 방식임이 분명하다. 공자에게 이성은 천부적인 능력이다. 그것은 자신의 입장에서 남의 처지를 헤아리는 추론 형식으로 나타나고, 아울러 이성의 개념으로 전개된다. 이 개념은 대상을 규율하는 작용을 갖고 있기도 하다. 이와는 달리 『노자』는 이성의 개념에 대해 따져 묻는 태도를 취한다. 감성의 한계를 확인하는 것과 마찬가지로 이성의 한계를 긍정하는 것은 매우 중요한 의미를 갖는다.

일반적으로 이성적 사유는 두 가지 기본 형식으로 구분할 수 있다. 하나는 지성 사유의 형식이고, 다른 하나는 변증법적 의미의 이성 사유다. 전자가 파악하는 것은 주로 객관 대상의 어떤 한 측면, 어떤 한 단계의 상태다. 이런 사유와 관련된 것이 일상에서 쓰는 언어와 개념이다.

『노자』에서는 이성 개념 자체에 한계가 있음을 지적한다. 이 경우 우선 일상적 의미의 사유 형식의 한계를 언급한다. 그것은 일정한 범위 안에서는 올바른 인식의 모습을 잃지 않는다. 그러나 종종 변증법적 의미에서의 구체적 진리에 이르는 어렵다. 『노자』에서는 그 한계를 지적하고 있는 것이다. 물론 『노자』에서는 지성과 이성의 구분을 의식적으로 이해하지는 않고 있다.

감각 및 이성의 능력을 회의하는 데서 출발한 『노자』는 더 나아가 “그 구멍을 막는다”(塞其兌)라는 주장을 한다. ‘구멍’(兌)이란 귀나 눈 같은 감각 기관이다. 그것을 막는다는 것은 감각의 문을 잠근다는 것이다. 왜 감

각을 단아야 하는가? 『노자』에서는 감각의 통로를 봉쇄해야만 주체가 ‘허정’(虛靜) 상태에 이를 수 있다고 본다. 『노자』는 보고 듣는 것과 같은 감각의 현상에는 언제나 복잡한 특성이 있다고 본다. 이런 복잡한 특성을 가진 대상 앞에서 사람들은 자주 미혹에 빠진다. 혼란한 현상을 제거하고 나서 우리는 지극한 허정(虛極靜篤)의 경지에 들어갈 수 있다. 그런데 ‘허정’ 자체가 목적은 아니다. 허정의 참된 목적은 ‘현람’(玄覽)에 이르는 데 있다. ‘현람’이란 감성 및 이성과 상대되는 직각(直覺)이다. 『노자』에서는 현람(직각)을 통해 감성이나 이성으로 이해할 수 없는 도를 이해할 수 있다고 본다. 공자가 이성을 중시하고 목자가 감각을 중시한데 반해 『노자』는 직각을 중시한다.

사실 대상의 본질을 통찰하고 대상 정체(整體)를 파악하는 일은 직각을 통해서만 실현될 수 있다. 그런데 『노자』는 ‘구멍을 막는 것’을 직각(현람)에 이르는 조건으로 보고 있다. 이런 생각은 한편으로 직각과 논리적 사유의 관계를 무시하는 것이기도 하다. 다시 말하면, 『노자』는 직각을 감성적 인식이나 이성적 사유와는 완전히 단절된 과정으로 이해하는 경향이 있다. 또 다시 말하자면, 『노자』의 이러한 경향은 감성 및 이성의 한계를 강조하는 것이 일면적으로 확대된 것이라 할 수 있다.

직각은 일반적인 논리적 사유와는 차이가 있다. 그러나 전체적으로 볼 때 직각은 감성과 지각 그리고 이성적 사유를 완전히 벗어날 수는 없다. 직각이 생겨나려면 감성의 소재가 축적되고 이성적 사고가 갖추어져 있어야 하기 때문이다. 더욱이 직각 과정 자체도 결코 논리적 추론과 분리될 수 없다.

우리는 『노자』 전체에서 신비주의 경향을 볼 수 있는데, 직각과 다른 사유 형식의 연결이 끊어지면 종종 신비주의에 이르게 된다. 『노자』에서 도를 파악하는(爲道) 과정은 항상 오묘하고 또 오묘한(玄之又玄) 것으로 묘사된다. “옛날 도를 잘하던 사람은 미묘하면서도 현묘하게 통하여 깊이를 알 수 없었다”¹¹⁾라는 말이 이 점을 잘 보여준다.

목자가 경험론으로 공자의 이성주의에 도전했다면, 『노자』는 직각을 중시하면서 신비주의로 나아갔는데, 이것은 유가의 이성주의에 또 다른 큰 충격을 주었다고 말할 수 있다.

11) 『노자』 15장. “古之善爲道，微妙玄通，深不可識.”

목자와 『노자』로 대표되는 공자 이성주의에 대한 도전과 비판은 맹자가 명분과 실제(名實) 등의 관계를 해결하는 역사적 전제가 되었다. 인식론에서도 맹자는 공자가 창시한 유학의 전통을 계승하고 있다. 그런데 공자의 사상에는 미처 분화되지 않은 특성들이 있다. 공자는 이성 원칙을 강조하면서도 예를 들어 배움(學)과 생각(思)의 통일을 강조하면서 견문을 강조하는 것과 같은 다른 관념이 섞여 있다. 공자는 감성 경험에 상당히 너그러웠다. 공자 이후 이성 원칙은 목가나 도가 등의 학파들에게 거둬 도전받게 되고, 따라서 유가의 이성주의 전통을 지키고 이에 대응하는 일이 시급한 과제가 되었다. 맹자의 이성원칙 재건은 이런 역사적 배경 하에서 이루어진 것이다.

맹자는 먼저 인간의 인식 능력을 구체적으로 살핀다. 그는 인간이 가진 인식 기능을 두 가지로 구분했는데, 하나는 귀와 눈 등의 감각 기관(耳目之官)을 매개로 하는 것이며, 다른 하나는 ‘마음이라는 기관’(心之官)을 바탕으로 하는 것이다. 전자는 감성적 인식에 해당하고, 후자는 이성적 사유에 해당한다.

맹자는 귀나 눈 등의 감각 기관에는 사유 능력이 없어서 자주 외부의 힘에 의해 막힌다고 보았다. 그래서 사람들이 혼란한 상태에 빠져들게 된다는 것이다. 이와는 달리 마음이라는 기관에는 사유 능력이 있다.¹²⁾ 맹자는 귀나 눈 등의 감각 기관이 ‘마음이라는 기관’보다 못한 이유가 사유 기능이 없다는 점에서 찾고 있는 것이다.

맹자의 “생각하면 사리를 알게 되고, 생각하지 않으면 사리를 알지 못한

12) 『맹자고자상』. “공도자가 물기를 ‘다 같은 사람인데, 어떤 사람은 대인이 되고 어떤 사람은 소인이 되는 것은 무엇 때문입니까?’ 맹자께서 말씀하시기를 ‘자기의 큰 몸(大體)을 따라가면 대인이 되고, 자기의 작은 몸(小體)을 따라가면 소인이 된다.’ ‘다 같은 사람인데, 어떤 사람은 자기의 큰 몸을 따라가고 어떤 사람은 자기의 작은 몸을 따라가는 것은 무엇 때문입니까?’ ‘귀와 눈이라는 기관은 생각하지 못하여 밖의 사물에 가리워진다. 밖의 사물이 보고 듣는 관능에 접촉되면 관능이 그것을 끌어당길 따름이다. 마음이라는 기관은 생각한다. 생각하면 사리를 알게 된다. 생각하지 않으면 사리를 알지 못한다. 하늘이 우리에게 부여한 것을 비교하여서 먼저 자기의 큰 것을 확립시켜 놓으면 자기의 작은 것을 빼앗아 가지 못하게 된다. 이것이 대인일 따름이다.”(公都子問曰, 鈞是人也, 或爲大人, 或爲小人, 何也. 孟子曰, 從其大體, 爲大人, 從其小體, 爲小人. 曰, 鈞是人也, 或從其大體, 或從其小體, 何也. 曰, 耳目之官, 不思而蔽於物, 物交物, 則引之而已矣. 心之官則思, 思則得之, 不思則不得也. 此天之所與我者, 先立乎其大者, 則其小者不能奪也. 此爲大人而已矣.“

다”(思則得之, 不思則不得)라는 말은 이성적 사유가 정확한 인식을 얻는 데 필요한 유일한 조건이라는 말이다. 그리하여 이성은 인식 과정 전체에서 결정적인 요인이 되고, 감성적 지식은 기본적으로 정확한 인식 과정에서 그만큼 밀려나게 된다고 할 수 있다. 공자가 감성에 대해 비교적 관대했던 것에 비해 맹자의 이성주의 원칙은 더욱 순수해진 것으로 이해할 수도 있을 것이다.

맹자가 주장한 이성적 사유는 인식의 선천적 조건으로, 당연히 독단적 성격을 갖게 된다. 하지만 그는 눈과 귀 등의 감각 기관이 대상과 접촉하는 과정에서 이성적 사유에서 완전히 벗어날 수 없음을 인정한다. 이러한 견해는 주목할 만하다. 전체 인식과정에서 이성적 사유는 감성 활동을 바탕에 두고 있다. 곧 감성이 없으면 이성적 사유도 그 뿌리가 없게 된다. 그러나 인식의 단계에서는 이성 활동이 감성보다 앞서 존재할 수 있다. 또한 감성 활동이 일어나는 데 필수 조건이 되기도 한다. 다시 말하면, 인식 과정에서 특정 고리가 되는 이성적 사유는, 한편으로는 그보다 앞서는 감성 활동을 전제로 하고, 다른 한편으로는 그보다 뒤에 나타나는 감성 활동의 조건이 되기도 한다.

이상과 같은 맹자의 이성주의는 『관자(管子)』와 좋은 비교가 된다. 『관자』는 이성적 사유가 감성 활동의 지배자임을 인정하지만 동시에 이 과정을 ‘무위의 도’(無爲之道)라고 규정한다. 이것은 감성적 인식을, 이성의 활동과 작용을 벗어나는 자발적 과정으로 보는 것이다. 철학사에 나타나는 일부 직관적 반영론에서는 선험론을 부정하는 동시에 이성적 사유가 감성 활동에 주는 제약을 종종 경시하는데, 『관자』가 그런 경우에 해당한다. 이와는 달리 맹자는 귀나 눈 등의 감각 기관에는 이성적 사유의 제약이 없기 때문에 사람들이 미혹된 길로 들어설 수 있음을 강조한다.

그런데 맹자는 이성이 감성을 제약하는 것을 인정하면서도 이성 자체가 감성에 의지하고 있다는 점은 무시하는 경향이 있다. 그는 ‘마음이라는 기관’의 기능은 사유에 있다고 보았다. 그에 따르면, 이성적 사유는 감각 기관이 제공하는 재료가 필요하지 않으며 그것은 자체의 활동만으로 지식을 얻을 수 있다. 그러나 일반적으로는 감성적 활동과 이성적 사유 사이에서 서로 제약하는 관계가 있다고 본다. 즉 감성 활동은 이성의 규율을 받고, 이성적 사유도 감성 활동의 제한을 받는 것이다. 『관자』에서는 이미 후자 쪽에 주목하고 있다. 『관자』는 이성적 사유의 주도 작용을 인정하면서도 사

유 활동과 ‘감각의 문을 여는 것’(開其門: 감각 기관의 문을 열어 감성적 지식을 획득하는 것)을 연결함으로써 가공(架空)의 이성(爲聖)에 대한 견해에서 벗어난다.

맹자는 이성적 사유 활동이 감성에서 분리될 수 있다고 본다. 이것은 이성적 사유를 하나의 폐쇄된 과정으로 보는 것이다. 이런 시각에서 감성과 이성의 상호 제약은 이성이 감성을 제한하는 쪽으로 변질된다. 그 결과는 이성적 사유의 선형화이다. 한편 『관자』는 ‘마음이라는 기관’의 사유 활동을 ‘감각의 문을 여는’ 감성의 활동 과정과 연결시켜 이야기한다.

맹자는 이성적 사유는 감성에 앞서고 감성을 제약하며, 또한 시비 판정의 기능도 갖고 있다고 보았다. “시비를 가리는 마음은 사람이라면 누구나 갖고 있다.”¹³⁾ 여기서 말하는 시비는 가치론적 의미의 선과 악을 가리키는 동시에 인식론적 의미의 참과 거짓을 가리키기도 한다. ‘마음’은 이성적 사유를 대표한다. 마음이 시비를 분별할 수 있다는 것은 마음에 선과 악, 참과 거짓을 판단할 능력이 있음을 뜻한다. 그렇다면 마음은 궁극적으로 무엇을 옳고 그름의 판단 기준으로 삼는가? 맹자는 이런 기준을 누구나 보편적으로 동의하는 리(理)와 의(義)라고 보았다. 이 두 가지는 모두 주체가 선천적으로 갖고 있는 것(我固有之者)이다. 말하자면 본질적으로 선형적인 이성인 것이다. 이처럼 지식의 형성에서 지식의 검증(그것이 옳고 그름을 판단하는 것)에 이르기까지, 항상 이성의 지배 작용이 관철된다.

맹자 이전에 묵자는 인식이 감각에서 나온다는 것을 강조하였다. 또한 감각을 인식 검증의 최종 기준으로 보았다. 그리하여 인식의 출발점과 종점에서 언제나 경험론의 원칙을 고수한다. 묵자의 주장과는 달리 맹자는 이성을 인식의 출발점이자 종착점으로 본다. 그래서 이성주의의 원칙을 분명히 강조한다. 이성주의 원칙이라는 점에서는 맹자가 공자보다 훨씬 분명한 입장을 갖고 있다.

이성은 인식 과정의 결정자로서 동시에 인간의 본질적 규정을 구성하고 있다. 맹자는 사람과 짐승을 근본적으로 구별하는 것은 사람에게 이성이 있는 점이라고 본다. 물론 맹자가 강조한 이성은 도구적 이성이 아니다. 하지만 일종의 정신적인 힘을 강조했다는 점에서 분명 의의를 갖는다. 이러한 이성의 원칙이 사람의 행위에서 실현되면 자각적 품격으로 나타난다.

13) 『맹자고자상』. “是非之心, 人皆有之.”

맹자는 주로 도덕 행위인 사람의 행위를 두 가지 경지로 나눌 수 있다고 생각했다. 첫째, 타고난 도덕적 요구를 자발적으로 지키는 것이다. 이때 주체의 행위는 형식면에서도 도덕규범에 부합한다. 그러나 이러한 준수는 도덕규범을 자각적으로 인식한 데서 이루어지는 것이 아니다. “평생 그것을 좇으면서도 그 길을 모른다”¹⁴⁾고 한 것은 이런 현상을 가리킨다. 둘째, 스스로 깨달아 ‘인의에 따라 행동하는 것’¹⁵⁾이다. 곧 도덕규범을 진체로 하여 자각적으로 행위를 도덕 원칙에 맞추는 것이다. 이 가운데 후자가 더 높은 경지이다. 맹자는 옛 성인들의 특징은 인의에 따라 자각적으로 행동한 점에 있다고 본다.

맹자에게서 관건은 어떻게 인간의 행동을 자발적 상태에서 자각적 상태로 끌어올릴 것인가 하는 점에 있었다. 그 관건이 ‘먼저 자신의 큰 것을 확립시키는’(先立乎其大者)¹⁶⁾데 있다고 보았다. 이른바 ‘큰 것’이란 ‘마음’이므로 이는 선천적 이성이라 할 수 있다. 하늘이 내려준 이치(理義)를 진정으로 이해한다면, 자각적으로 행위 속에 관철시킬 수 있다. 그리하여 행위는 자발성과 맹목성을 떨쳐버리게 된다. 의리를 파악하는 과정은 ‘자신의 잃어버린 마음을 찾는’(求其放心)¹⁷⁾ 과정이기도 하다. 자기의 잃어버린 마음을 찾는다는 것은 내부를 향한 반성이다. 이 점에서 이성의 원칙과 천부(天賦)라는 관념 및 자각의 원칙이 실제로는 이미 한 몸으로 융합하고 있다. 이와 같은 맹자의 논리에는 선험론의 흔적이 나타난다. 그러나 그가 자각 원칙과 이성 원칙의 통일을 긍정한 것은 분명 일리가 있다. 이론상 주체의 행위가 자발적인 것에서 자각적인 것으로 바뀔 때는 항상 이성의 승화가 조건이 된다. 행위의 자각적 성질 자체도 이성의 힘이 나타난 것으로 볼 수 있다. 한편, 이성 원칙과 행위의 자각적 품격을 연계시키면 분명 이성주의는 내용이 확대·심화될 것이다. 결국 이성원칙이 단순한 인식론의 영역을 넘어 보다 폭넓은 의미를 얻고 있다고 할 수 있다. 이러한 맹자의 사고는 이후 중국 철학, 특히 유가 철학에 매우 중요한 영향을 미쳤다. 중국의 유가 철학자들은 이성 문제를 논하면서 언제나 단순한 인지에 머물

14) 『맹자진심상』. “孟子曰，行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，衆也。”

15) 『맹자이루하』. “舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。”

16) 『맹자고자상』.

17) 『맹자고자상』. “學問之道，無他，求其放心而已矣。”

지 않고 주체의 행동을 지향하였는데 이런 전통은 맹자까지 거슬러 올라갈 수 있다.

이성과 인의를 실천하는 도덕 행위가 하나로 융합되면 지식의 윤리화 경향이 나타나게 된다. 맹자는 지식이란 인의(仁義) 규범을 인식하고 유지하는 것에서 벗어나지 않는다고 본다. 이러한 이해와 관련하여, 맹자는 감성과 이성의 구별을 소인과 대인에 대응시킨다. 대체(大體)를 좇는 것이 대인(大人)이며, 소체(小體)를 좇는 것이 소인(小人)이다. 여기서 말하는 대체란 ‘마음이라는 기관’(心之官)이다. ‘마음’은 이성을 대표한다. 소체는 ‘귀나 눈 같은 기관’(耳目之官)이다. 이것은 감성과 연결된다. 소체와 대체에 대응하는 소인과 대인은 도덕적 의미의 인격이다.

앞에서도 말했듯이, 공맹에게서 ‘명’(命)이라는 개념은 주로 인간, 즉 주체에 대해서는 일종의 한정을 의미하는 외재의 객관적인 추세(時勢)를 가리키는 것으로 ‘명’과 ‘인도’, 다시 말해 인간의 덕성은 결코 관통되지 않는다. 천명(天命)과 인도(人道)의 분립(分立)과 배리(背離)가 공자와 맹자로 하여금 천도(天道)를 이끌어 들임으로써 인도(人道)를 구성하는 그런 방법 대신에 인간 주체의 도덕 완성(成德)을 주장하는 학설을 창설하게 만들었다고 말할 수 있다.

공맹은 자신들이 주장한 ‘인도’(人道)를 ‘천’(天)이나 ‘천명’(天命)에 호소하지 않고 다만 인간의 주관적 정감에 호소하고 하고 있는데, 철학 혹은 사상사에서 차지하고 있는 공맹 ‘인학’(仁學)의 가치는 외재의 ‘천명’을 배제하고, 인간의 내재적 주관 측면을 현저하게 부각시켰다는 것을 충분히 수긍할 수 있을 뿐만 아니라, ‘인학’은 인간의 내재적 주관의 측면이 인간의 인간에 대한 정감임을 확실하게 지칭한 점에도 있다. 인간의 인간에 대한 정감에서 계시된 인간의 유(類)적 본성과 인간의 인간에 대한 정감에서 출발하여 인도관(人道觀)을 건립할 때, 공맹은 또한 자신의 원창유학(原創儒學)이 일정 정도 본시(本始)의 질박성과 사람들이 받아들이기에는 매우 용이한 친절감을 보유토록 하였다는 점에도 있는데, 이 또한 일반적으로 사람들이 인정하는 것이다. 공맹의 원창유학이 일정 정도 본래의 질박성을 보유하고 있다고 말하는 까닭은 그것이 직접 정감에 호소할 것을 표명하기 때문이고, 또 지성의 선별이나 개념 체계의 구조를 경과하지 않기 때문이다. 지성의 선별을 경과하면 더 이상 본래 있는 그대로는 아니다. 다시 개념 구조를 경과하게 되면 더욱 변형되고 만다. 아마 인류 인식의 초창기

단계에 있었기 때문에 공맹은 지성(知性)을 중시하지 않았다고도 말할 수 있을 것이다. 『논어』에 나타나 있는 공자의 허다한 주장들에는 논증이 전혀 없다. 맹자 또한 마찬가지인데, “사람이 배우지 않고도 할 수 있는 것은 그의 양능(良能)이다. 사려하지 않고도 아는 것은 그의 양지(良知)이다. 어린아이이라도 자기 부모를 사랑할 줄 안다. 그가 성장해서는 자기의 형을 공경할 줄 안다. 부모를 사랑하는 것이 인(仁)이고, 어른을 공경하는 것이 의(義)이다”¹⁸⁾라는 말에서 이를 확인할 수 있다. 공맹이 인간의 주관 가운데 있는 자연-본연의 ‘정’을 강조하고 지성을 배제하였다는 이것이 바로 원창유학(原創儒學)이 본시의 질박성을 보유하게 하였다고 할 수 있으나, 동시에 그들이 추구하고자 한 이성주의가 갖고 있는 일종의 한계¹⁹⁾를 보여주고 있다. 하지만 이 글 주제의 입장에서 말하면, 이 한계는 곧 새로운 인문학 모색의 단초가 된다.

3. 인성(人性)과 불성(佛性)

중국철학에서 ‘성’(性)자는 기타의 다른 사물과 근본적으로 구분되는 어떤 것을 가리킨다. 또 객관세계를 인식할 때, 대상의 본질을 규정하여 ‘성’(性)이라 하며, 천부적으로 가지고 있는 속성 등을 ‘성’이라고도 한다. 말하자면, 중국철학에서 ‘성’자의 기본적인 함의는 ‘고유성’(固有性)이다.

그런데 중국철학에서는 ‘성’(性)자가 자신의 수양 또는 타자의 교화를 근거 짓는 측면이 강하기 때문에 주로 ‘인성’(人性), 즉 인간이 천부적으로 부여 받고 있는 본성, 다시 말해 ‘인간의 본성’(人之性)을 가리키고, 선악의 범주와 결부되어 논의된다. 이른바 ‘성선설’(性善說), ‘성악설’(性惡說) 등이

18) 『맹자진심상』. “人之所不學而能者, 其良能也, 所不慮而知者, 其良知也. 孩提之童, 無不知愛其親者. 及其長也, 無不知敬其兄也. 親親, 仁也, 敬長, 義也.”

19) 공맹의 ‘인학(仁學)이 하나의 주관적 관념이 되고 하나의 이론 주장이 되게 되면 매 개인의 주관 점감에만 호소하는 것이 되어 그것이 의탁할 수 있는 객관 필연성은 없게 될 뿐만 아니라 정감의 자연적 유행에서만 인정받게 되어 이성(理性)으로 구조화할 도구가 없게 된다. 그렇게 된다면, 이것이 과연 믿을만한 것이 되겠는가? 그리고 이것이 하나의 보편적 기준이 될 수 있겠는가? 또 매 개인의 주관 정감이 필연적으로 모두 ‘선(善)’이라고 말할 수 있겠는가? 만약 필연적으로 ‘선’이라고 말할 수 있는 것이 아니라면, 어떻게 부분적인 사람의 ‘선’이라는 정감을 인도(人道)와 덕정(德政)이 보편 유효성을 가질 수 있는 데까지 확장할 수 있겠는가?

그것이다.

인도철학에서의 ‘성’(Prakrti)은 상(相)과 상대하여 말하는 것으로 사물이 본래 구축하고 있는 본질, 사물의 실체, 자체, 중생의 소질 등을 가리키는 말이다. ‘성’(Prakrti)은 대체로 외계의 영향이나 작용을 받아도 바뀌지 않는 추상적 본질 또는 본체를 가리킨다. 한편 ‘불성’(Buddha-dhatu / Buddha-gotra)은 본래 붓다의 본성을 특별히 가리키는 말로써 ‘성’과는 다른 의미를 가진다. 물론 그것은 ‘인성’(人性)과도 함의가 완전히 다른 것이었다. 이러한 ‘불성’이 중국 불교학에서는 ‘여래성’(如來性), ‘각성’(覺性), 또는 중생 성불의 가능성(可能性) · 인성(因性) · 종자(種子) · 불보리(佛菩提)의 본래성질 등을 가리키는 ‘여래장’(如來藏), 또 ‘자성청정심’(自性淸淨心), ‘자심’(自心) 등으로 부르게 되는데, 거기에는 일정한 발전 과정 내지 발전 단계가 있다.

‘불성론’(佛性論)은 중국 불교학의 대표적인 특징 가운데 하나인데, 주지 하듯이 그 형성에서 유가 인성론(人性論)의 지속적인 영향과 충돌이 개입되어 있다. 특히 “사람은 모두 요순이 될 수 있다”²⁰⁾는 유가의 핵심 가치 명제가 중국 불교 불성론 형성에 끼친 영향은 절대적이었다고 말해도 무방할 것이다.

사실 불교에서 인성(人性)은 불성(佛性)과 상대되는 것으로 본래는 부정적인 것일 수밖에 없었다. 인간이 불성을 가지고 있느냐 하는 문제에 대한 원시불교나 부파불교의 대답이 부정적이었다는 사실에서도 이를 확인할 수 있는데, 이 단계에서는 모든 인간이 성불(成佛)한다는 것은 불가능하고, 최대 아라한과(阿羅漢果)를 수성(修成)할 수 있을 뿐이었다. 여기서 ‘불’(佛)은 인간을 완전히 초월해 있는 존재이고, 따라서 인간이 ‘성불’(成佛)을 인생의 최종적인 가치로 삼는다는 것은 불가능하였다.

법상유식종의 오종종성설(五種種姓說)에서도 ‘결정무불성’(決定無佛性)인 ‘일천제가’(一闍提迦)는 성불(成佛)이 불가능한 존재로 말해진다.²¹⁾ ‘일천제 무불성’(一闍提無佛性)은 현장(玄奘; 602?~664)이 서천구법(西天求法)하는

20) 『孟子』「告子上」. “人皆可以爲堯舜.”

21) 『불설대반니원경(佛說大般泥洹經)』에 “일체의 중생은 모두 자기 자신 안에 불성을 가지고 있다. 한량없는 번뇌를 남김없이 제거하면 불(佛)이 곧 밝게 나타나는데, 일천제는 제외된다(一切衆生皆有佛性在於身中. 無量煩惱悉除滅已, 佛便明顯, 除一闍提.)”는 말이 있다.

원인 가운데 하나였는데, 전통 불교에서는 전혀 문제가 될 것이 없는 이것이 중국 불교에서 중대한 문제가 된 배경에는 “모든 사람은 요순이 될 수 있다”는 유가의 가치 명제가 자리하고 있다.

“사람마다 모두 요순이 될 수 있다”는 명제는 사실 유가의 전유물은 아니다. 도가(道家)들도 “사람마다 모두 진인(真人)·신인(神人)이 될 수 있다”를 말하기 때문이다. 다만 유가의 이 명제는 ‘가능성’을 강조하기보다는 인간이면 마땅히 최종적인 완성 경계는 ‘성인(聖人)’의 경지에 도달하기 위해 수양을 해야 한다는 ‘당위성’을 강조하는 것이고, 도가는 이 명제로써 도(道)의 ‘편재성’(遍在性)을 드러내는 차이가 있다.

요순(堯舜)과 같은 내성외왕(內聖外王)의 성인(聖人)이나 진인·신인 같은 신선(神仙)을 숭배와 신앙의 대상이 아니라 성취의 대상으로 하는 것은 중국 철학 인성론의 공통된 특징이다. 이와 같은 배경 아래에서, 불교의 ‘일천제무성’(一闡提無性)은 사실 통용되기 어려운 것이었다. 중국 불교의 ‘만인성불설’(萬人成佛說)은 이와 같은 철학적 배경아래 성립된 것으로써 거기에 일정한 발전 과정이 있는 것이다.

불성의 문제가 불교이론의 중심 문제로 등장한 것은 남북조 시대의 일이었다. 당시 성행하였던 이른바 13가 유파 대부분이 ‘일천제’는 불성이 없다는 관점을 견지하였으나 축도생(竺道生; ?~434)은 일천제도 불성을 가지고 있다고 주장하여 모든 중생은 성불(成佛)이 가능함을 논증하였다.²²⁾ 도생은 ‘천제성불설’(闡提成佛說) 이외에도 선불수보설(善不受報說), 돈오성불설(頓悟成佛說) 등을 주창하여 당시 불교계에 큰 파장을 일으켰으나, 이후 담무참(曇無讖)이 번역한 40권 북본(北本) 『대반열반경(大般涅槃經)』 경문에 “일천제 등 모두 불성을 가지고 있는데 무슨 까닭에서인가? 일천제 등도 삼보리를 이룰 수 있기 때문이다(一闡提等悉有佛性, 何以故. 一闡提等定得成三菩提故)” 등의 말이 나오므로 해서 경전적 근거를 확보하게 되고, 이로부터 ‘일체중생悉有佛性’(一切衆生悉有佛性)은 중국불교학의 일치된 관점으로 자리 잡게 된다.

모든 중생이 가지고 있는 불성(佛性)은 추상적인 것일 수밖에 없다. 유식의 ‘유종’(有宗)이 성행할 당시에 중관의 ‘공종’(空宗) 또한 성행하였는데,

22) 『名僧傳抄說處』. “道生曰, 稟氣二儀者, 皆是涅槃正因. 闡提是舍(舍)生, 何無佛性事.” “一闡提者, 不具信根, 雖斷善, 猶有佛性事.”

여기서는 불성(佛性)을 공(空)으로 보는 견해, 다시 말해 불성을 무규정적이고 추상적인 실체·본체라고 보는 견해를 제출하였다. 그리고 일체의 중생은 모두 ‘공’을 본체로 하며 ‘공’에서 생기하므로 중생 모두가 불성을 가지고 있다고 주장한다.

유식종은 일천제가 불성을 가지고 있지 않고 따라서 성불이 불가능하다는 자신의 견해 때문에 단명하는 결과를 낳았다. 이러한 사실은 “모든 사람이 요순이 될 수 있다”의 변형된 형태, 즉 “모든 사람은 성불할 수 있다”라는 명제가 중국 불교 발전사에서 차지하고 있는 위치를 반영한다. 더욱이 도생의 ‘일체중생실유불성’은 불성평등(佛性平等)을 매 개인뿐만 아니라 생명을 가진 존재 모두에게로 확대시킨다는 특징을 가지고 있고, 중국 불교 불성론은 점차 이 노선을 확대시켜 나가게 되는데, 당대(唐代)의 담연 화상(湛然和尚; 711~782)은 ‘무정유성’(無情有性)을 말하였다.

우리는 이상에서 불성론에 대한 도가(道家), 특히 찌꺼기나 오줌·똥에도 도(道)가 있다고 주장한 장자(莊子)의 영향을 볼 수 있다.²³⁾ ‘성’(性), 즉 ‘인성’(人性)을 류개념(類概念)으로 한정하여 생각한 전통 유학에서는 무정류까지 포함하는 모든 중생의 공동 본성은 처음부터 고려의 대상이 아니었다. 유학의 관심은 인간에서 시작하여 인간에서 끝난다고 평가하는 이유도 여기에 있다.

유학의 창시자 공자(孔子)는 유가 인성론에서 매우 중요한 두 가지 명제를 제시하였다. “‘성(性)’은 서로 비슷하고, ‘습(習)’은 서로 많은 차이가 난다”²⁴⁾라는 것과 “상지(上智)와 하우(下愚)는 서로 옮기지 못한다”²⁵⁾는 것이 그것이다. 사실 이 두 명제는 동일한 맥락에 있는 것이라 할 수 있는데, ‘본래성’(本來性)과 ‘현실성’(現實性)의 통일 문제를 관건 문제로 하는 유학

23) 『장자』 「지복유」에, “동곽자(東郭子)가 장자에게 물었다. ‘이른바 도란 어디에 있습니까?’ ‘없는 곳이 없습니다.’ ‘분명히 가르쳐 주십시오.’ ‘땅강아지나 개미에게도 있소.’ ‘어째서 그렇게 낮은 것에도 도가 있습니까?’ ‘기와나 벽돌에도 있소.’ ‘왜 그렇게 점점 더 심하게 내려갑니까?’ ‘똥이나 오줌에도 있소.’”라는 우화가 소개되어 있다. 『노자』 제34장에도 “도란 널리 어디에나 있는 것이다. 대도(大道)는 만물에 내재해 있으며 좌로도 우로도 마음대로다. 만물은 이 도에 의해 생겨나지만 그 도는 이 일을 마다하지 않는다. 도는 공(功)을 이루고서도 그 공을 내 것이라 하지 않는다.”는 말이 있다. 이것이 도가의 “도의 편재론”이다.

24) 『論語』 「陽貨」. “子曰, 性相近也, 習相遠也.”

25) 같은 곳. “子曰, 唯上知與下愚不移.”

인성론의 발단을 열었다는 점에서 두 가지로 보는 것이 적절하다. 송명신유학(宋明新儒學)에서는 ‘본래성’을 ‘천명지성’(天命之性) · ‘천지지성’(天地之性) · ‘본연지성’(本然之性)으로 부르고, ‘현실성’은 ‘기질지성’(氣質之性)으로 부른다. 이들 명칭에서 볼 수 있듯이, ‘본래성’은 선천적인 것이고 ‘현실성’은 후천적인 것이다.

중국 철학 전통에서는 ‘상근’(相近) 즉 ‘동류’(同類)를 ‘선’(善)이라 하고, ‘상원’(相遠) 즉 ‘이류’(異類)를 ‘불선’(不善)이라고 한다. 맹자(孟子)는 인성이 가지고 있는 공통점인 사단(四端)을 주목하여 성선설(性善說)을 주장하였다. 이 ‘사단’이 확충되면 인의예지(仁義禮智)의 ‘사성’(四性)이 되는데, ‘사단’은 비록 ‘선단’(善端)이기는 하나 ‘완선’(完善)은 아닌 확충을 기다려야 되는 것으로 인의예지의 ‘가능성’ 내지 ‘근거’ 같은 것이다. 맹자는 이를 ‘가이능’(可以能) · ‘가이이’(可以移)로 표현하였는데, 이처럼 인성의 ‘열려진 존재’라는 측면이 ‘닫혀진 존재’인 금수(禽獸)와의 차이를 결정한다.

맹자의 성선설이 비록 인성의 가능성, 인류의 경향성 내지 소질 등을 가리켜 말한 것이라고 해도, “인의예지는 밖에서 나를 녹여 온 것이 아니라 나에게 고유한 것인데, 다만 생각하지 않을 뿐이다. 따라서 구하면 그것을 얻지만 버리면 그것을 잃는다고 말한다. 혹은 서로 배나 차이가 나고 경우에 따라서는 계산할 수도 없이 차이가 나는 것은 자신의 천부적 재능을 다 하지 않은 탓이다”²⁶⁾는 말에서 볼 수 있듯이 인류에게만 고유한 가능성·경향성·소질이다. 더욱이 그의 성선설은 고자(告子)의 “태어난 그대로를 성이라 한다”(生之謂性)를 반대하여 제출한 것이었다. 고자가 말하는 ‘성’은 ‘선도 없고 악도 없는’(無善無不善) 것으로, 선악(善惡)은 후천적인 인간의 행위에 의해 결정된다는 견해이다. 이런 점에 비추어 볼 때, 맹자가 말하는 ‘가능성’은 사실 인류의 ‘당위적 의무’를 강조하는 것이라고 볼 수 있다. 그래서 앞에서 언급한 대로 그의 “사람마다 요순이 될 수 있다”는 것은 “사람은 모두 요순을 최종적 경계로 삼아 이를 성취해야할 당위적 의무가 있다”는 말이다. ‘가능성’을 당위적 의무와 연결하고 최종적 경계의 성취와 통일하는 이와 같은 사고방식이 단적으로 드러나 있는 것이 “자기의 마음을 다하는 자는 자기의 본성을 알 수 있고, 자기의 본성을 알면 하늘을 안

26) 『孟子』「告子上」. “仁義禮智, 非由外鑠我也, 我固有之也, 弗思耳矣. 故曰, 求則得之, 舍則失之. 或相倍蓰而無筭者, 不能盡其才者也.”

다. 자기의 마음을 살피고 자기의 본성을 기르는 것이 하늘을 섬기는 것이다. 단명하거나 장수하거나 의심을 두지 않고 자기의 덕을 닦아서 천명을 기다리는 것이 천명을 지키는 방법이다”²⁷⁾라는 맹자의 말이다.

맹자 ‘성선설’에서의 ‘성’은 『중용』의 “하늘이 명령한 것을 성이라 하고, 성을 따르는 것을 도라 하며, 도를 닦는 것을 가르침이라 한다”²⁸⁾에서의 ‘성’과 같고, ‘선’은 『주역·계사』의 “한 번 음하고 한 번 양하는 것을 도라 하고 한다. 그것을 잇는 것을 선(善)이라 하고, 그것을 완성하는 것을 성(性)이라 한다. 어진 사람들은 그것을 보고 인(仁)이라 하며, 지혜로운 사람은 그것을 보고 지(智)라고 한다”²⁹⁾에서의 ‘선’과 같은 의미이다. 종합하면, 맹자 ‘성선’에서의 ‘성’과 ‘선’은 ‘가능성’과 ‘완성’을 ‘당위’라는 고리에 의해 통일시키고 있는 것이라 말할 수 있다.

이상과 같은 맹자의 견해는 자연 범도덕주의로 흐르게 된다. 이 경우, 인간의 현실적 행위에서 저지르게 되는 불선(不善)은 오로지 외부적 환경에서만 그 근거를 갖게 되고, 인간 내부에서는 그 가능성이나 근거를 찾을 수 없게 된다. 순자(荀子)의 ‘성악설’(性惡說)은 바로 맹자 성선설의 이와 같은 측면을 비판하여 제시된 것이다. 순자는 맹자와는 달리 ‘성’을 인류가 자연적으로 품부 받은 물질적 욕망으로 본다. 이것이 발전하면 필연적으로 도(道)와 충돌할 수밖에 없는 것이었다. 그래서 그는 ‘성악설’을 주장하게 된 것인데, 인성은 본래 ‘악’하기 때문에 ‘선’은 후천적인 인위(僞)의 결과이며, 인간의 본성을 제약하고 개조한 결과이다. 순자는 이를 ‘화성기위’(化性起僞)라고 한다.

순자 또한 “모든 인간은 요순이 될 수 있다”를 부정하지는 않지만, ‘성’을 ‘좋지 않은 것’으로 생각했기 때문에 요순과 같은 성인에 이르는 방법은 맹자가 도덕수양과 확충을 강조한 것과는 달리 도덕교육을 강조하는 것으로 귀결되었다. 순자 성악설이 가지고 있는 문제는 성인이 될 수 있는 내재적 근거나 가능성을 찾을 수 없다는 데 있다.

성선론은 인간 행위의 ‘악’의 내재적 근거가 없어 결국 그 책임을 물을

27) 『맹자진심상』. “孟子曰，盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殫壽不貳，修身以俟之，所以立命也。”

28) 『中庸』. “天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”

29) 『周易』「繫辭上」. “一陰一陽之謂道。繼之者，善也，成之者，性也。仁者，見之，謂之仁，知者，見之，謂之知。”

수 없고, 성악론은 선(善)의 본성적 기초가 없다. 이것은 인성을 선과 악, 어느 한 면으로만 파악하면 인성을 전체적으로 설명하기 어렵게 된다는 것을 보여준다. 그래서 한(漢) 이후 이를 조화·절충하는 이론들이 나타나게 되는데, 동중서(董仲舒; BC 170?~BC 120?)의 성삼품론(性三品論), 양웅(揚雄; BC 53~AD 18)의 성유선유악설(性有善有惡說), 한유(韓愈; 768~824)의 성선정악설(性善情惡說) 등을 그 예로 들 수 있다.³⁰⁾ 송명 신유학의 본연지성·기질지성이라는 일종의 성이원론(性二元論)은 이들 인성론을 심성론(心性論)으로 전환하여 종합한 것이라 할 수 있고, 맹자 성선론 노선의 강화로 결론을 맺는다고 할 수 있다.

담연의 ‘무정유성’은 일종의 범성론(泛性論)이라 할 수 있다. 불법(佛法)의 무변성(無邊性)을 말하고, 불성을 우주본체로 삼아 그 주연성(周延性)과 보편성(普遍性)을 논술하기 때문이다. 이런 관점에서는 종래 중국 불교 불성론의 중요문제였던 “중생이 과연 불성을 가지고 있는가”는 더 이상 문제가 되지 않는다. 하지만 불성론은 유가에 대한 대항명제, 다시 말해 “모든 사람은 성불할 수 있다”라는 명제 성립을 위한 기초였다. ‘무정유성’은 도(道)의 편재성을 강조하는 장자의 영향을 받아 ‘불성’(佛性)의 편재성을 주장, 이로써 유적(類的) 특수성에 머물고 있는 유학 인성론에 대항코자 한 것이었다.

불성의 편재성을 주장하는 불성이론이 유학 인성론에 미친 영향도 말할 수 있는데, 특히 신유학 가운데의 심학과 왕수인(王守仁; 1472~1528)의 “풀이나 나무, 기와나 돌 모두가 사람의 양지를 가지고 있다”(草木瓦石皆有人的良知)는 주장에서 이를 분명하게 찾아 볼 수 있다.

유적 특수성이 아니라 우주만물의 공동 본성으로서의 ‘불성’(佛性)은 규정되거나 확정적인 내용을 가질 수 없다. 그것은 도가가 ‘무’(無)라고 말하는 그런 것일 수밖에 없는데, 불교에서는 ‘공’(空)이라고 하였다. 추상적 실체·본체로서의 ‘공’(空)인데, 길장(吉藏; 549~623)은 “불성이란 제일의공(第一義空)을 이룬 것이다. 제일의공은 이름을 지혜로 한다”³¹⁾라고 말한

30) 성삼품론은 “모든 사람이 성인이 될 수 있다”는 대명제에 위반된다. 성유선유악설은 선악(善惡)을 인성 가운데서 통일시킨다는 이론적 장점을 가지고 있지만 이는 단지 기계적 결합에 지나지 않는다. 성선정악설은 선악의 근원을 분리하는 이론이다.

31) 『大乘玄論』 卷三, 「佛性義十門」. “佛性者, 名第一義空. 第一義空, 名爲智慧, 斯

다. 동진(東晉)의 역경승(譯經僧) 지엄(智嚴)은 불성의 ‘상’(相)을 체성(體性), 인성(因性), 과성(果性), 업성(業性), 상응성(相應性), 행성(行性), 시차별성(時差別性), 편처성(遍處性), 불변성(不變性), 무차별성(無差別性) 등으로 분석하고, “공(空)”이 불성이고, 불성이 대열반(大涅槃)이라 한다.³²⁾

불교의 관점에서 보면 유학의 인성(人性)은 ‘종성’(種性)³³⁾에 지나지 않는다. 우주만유의 공동 본성인 ‘불성’은 따라서 자연 ‘종성’과는 다른 것이 된다. 유가는 다른 존재와 구분되는 유물유칙(有物有則)의 고유한 것을 ‘성’으로 보지만, 불교적 견해로는 이것은 ‘종성’에 지나지 않은 것이다.

‘불성’을 우주만유의 공동 본성, 즉 ‘공’(空)으로 파악하는 것이 중국 불교 불성론의 최대 특징이다. 그런데 현실의 중생 모두가 ‘불’(佛)은 아니다. 따라서 사람을 포함한 “모든 중생이 부처가 될 수 있다”는 중국 불교적 명제를 해결하기 위해서는 ‘불성’이 ‘공’으로만 이해되어서는 안 된다는 현실적 문제가 발생하게 된다. 중국 불성론의 중요한 문제 가운데 하나인 ‘본시지변’本始之辯³⁴⁾은 이 문제 해결과 깊은 관계가 있다.

則一往第一義空以爲佛性。”

32) 『華嚴五十要問答』 卷下. “佛性義者, 略有十種. 謂體性因性果性業性相應性行性時差別性遍處性不變性無差別性. 依佛性論, 小乘諸部解執不同. 若依分別部說, 一切凡聖衆生, 并以空爲其本, 所以凡聖衆生從空出. 故空是佛性, 佛性者即大涅槃.”

33) 불교 관점에서 “종성”은 결코 완전하지 않다. 불교는 중생의 종성을 10가지로 나누는데, ① 범부성(凡夫性) ② 신행성(信行性) ③ 법행성(法行性) ④ 팔인성(八忍性) ⑤ 수타원성(須陀洹性) ⑥ 사타함성(斯陀含性) ⑦ 아야함성(阿耶含性) ⑧ 아라한성(阿羅漢性) ⑨ 벽지불성(辟支佛性) ⑩ 불종성(佛種性)이다. 여기서 알 수 있듯이, 불교 종성론은 10종의 경계를 의미한다. 이러한 10종 경계론에 의하면, “성불”은 종성의 초월, 나아가서는 생명 자체에 대한 초월에 자신의 층을 마련하게 된다.

34) “무정유성(無情有性)”은 인간을 포함한 우주 만유 모두 진여불성을 가지고 있다는 것을 긍정한다. 따라서 인간이 불성을 가지고 있는가 또는 가지고 있지 않은가 하는 것은 더 이상 문제가 되지 않는다. 그러나 여기서 또 다른 문제가 발생하게 되는데, 그것은 “불성”이 성불의 근거(因)인가 아니면 성불의 결과(果)인가, 다시 말해 불성이 본유(本有), 즉 중생 생래의 본래부터 가지고 있는 것인가 아니면 시유(始有), 즉 후천적인 수성(修成)인가 하는 문제이다. 불성의 내포에 대한 이해가 관건인 이 문제는 본래 인도불교에서부터 하나의 쟁론적 문제였던 것이 중국불교에서는 “본시지변(本始之辯)”으로 나타나게 된 것이었다. 만약 진여(眞如)·실상(實相)을 불성이라고 한다면, 그것은 필연적으로 본유적인 것이며, 만유는 그것을 본체로 하고 그것에 인(因)하여 성립되며 그것을 떠나서는 있지 않게 된다. 반면 만약 불성을 열반으로 본다면, 그것은 시유적인 것이 되고, 일체의 중생 모두는 어떤 수행을 거치지 않고서는 열반에 들어갈 수 없게 된다.

무정까지를 포함하여 ‘일체중생실유본성’을 주장하는 중국불교는 불성의 본유(本有)설을 기본으로 할 수밖에 없다.³⁵⁾ 하지만 현실 중생 모두가 부처가 아니고, 또 ‘성불’(成佛)의 문제 자체가 인간에 국한되는 기본적으로 가치영역의 문제라는 점에서 시유(始有)를 긍정하지 않을 수도 없다. 간단히 말하면, ‘본시지변’은 성불(成佛)의 가능성과 현실성의 문제인 것이다.

종밀(宗密; 780~840)은 “일승성현교는 일체의 유정이 모두 본각진심(本覺眞心)을 가지고 있고, 무시이래로 항상 청점함에 머무는 것이고, 환희 밝아 어둡지 않고, 환희 깨달아 항상 아는 것이라 또한 불성이라 이름하고, 여래장이라 이름 하기도 한다”³⁶⁾라 한다. 이것은 선천적인 ‘본유’와 후천적인 ‘시유’를 통일하는 원리인데, 여기서 ‘본각진심’은 시각(始覺)에 상대하여 말하는 것으로, 그것은 본래 그대로의 진실무망의 심체(自性淸淨心)로서 우주만유의 실체이며, 선악미추를 넘어선 청정(淸淨)이고 지각의 당체이며, 성불의 근거가 된다는 점에서 ‘불성’(佛性)이라고 이름 한다는 것이다. 여기서 ‘불성’은 성불(成佛)의 내재적 근거로 파악되고 있다. 그런데 화엄학(華嚴學)의 ‘사사무애’(事事無礙)와 ‘성기설’(性起說)에 따르면 현상의 우주만유는 그대로 불성의 현현이다. 희운(希運; ?~850) 선사의 “조사들께서 일체 중생의 본래 몸과 마음이 그대로 부처임을 바로 가리키신 것이다. 이것은 닦아서 되는 것도 아니고, 점차적인 단계를 밟아서 얻을 수 있는 것도 아니다”³⁷⁾라는 말은 중국 화엄과 그 맥을 같이 하는 것이라 할 수 있다.³⁸⁾

그런데 만약 일체 존재의 공동 본성이자 진여실상인 “불성본유(佛性本有)”만을 긍정하게 되면 후천적인 수행은 별다른 의미를 가지 못하게 되고, “불성시유(佛性始有)”만을 긍정하는 경우에는 열반성불의 내재적 근거가 없게 되어 “성불”을 인정한다고 하더라도 그것은 자아부정(自我否定)에 지나지 않게 된다. 이른바 “본유”는 선천적으로 갖추고 있는 고유한 성덕(性德)으로 유정과 무정을 막론하고 그 본성은 원만자족하다는 것이고, “시유”는 후천적으로 획득되는 습유(習有)의 성덕으로 중생은 본래 이러한 불성을 갖고 있지 않고 수행에 의해서 비로소 생기거나 성립되는 것을 의미한다. 그래서 이를 “수생(修生)” 또는 “수성(修成)”이라고도 한다. “본유불성”과 “시유불성”은 이처럼 본질적인 차이가 있다.

35) 더욱이 “시유”는 중국불교의 “무정유성” 관념과 부합하지 않는다.

36) 『華嚴原人論』. “一乘性顯教者, 一切有情, 皆有本覺眞心, 無始以來, 常住淸淨, 昭昭不昧, 了了常知, 亦名佛性, 亦名如來藏.”

37) 『宛陵錄』. “祖師直指一切衆生, 本心本體, 本來是佛, 不假修成, 不屬漸次.”

38) 종밀과 희운이 말하고 있는 “본유(本有)”는 실제로는 성불의 내재적 근거와 가능성, 수행의 근거를 의미한다. 주지하듯이 유가는 인간이 선천적으로 지선(至

‘본시지변’은 매우 복잡한 내용을 가지고 있으나 우리가 주목할 것은, 이 논변을 통해 ‘불성본유’는 성불의 내재적 근거와 가능성을 나타내게 되고, ‘불성시유’는 수행의 필요성을 강조하는 것³⁹⁾으로 적용되어 중국 불교가 ‘수행불교’(修行佛敎), 즉 ‘각오성불설’(覺悟成佛說) 중심으로 전개되게 된다는 점이다. ‘본유불성’과 ‘시유불성’은 실제로는 하나의 성(性)의 가능성과 현실성을 가리키는 것이며, ‘가능성’을 ‘현실성’으로 바꾸는 것이 곧 수행이고 수습(修習)이다.⁴⁰⁾ 이처럼 중국불교의 ‘본시지변’은 인간 성불의 근거와 가능성을 확정하고, 또 수행의 중요성과 필요성을 강조하는 것이었다. 법장(法藏)은 이를 ‘습고성성’(習故成性), ‘의성기습’(依性起習)으로 개괄하고 있다.⁴¹⁾

善)한 본성을 갖추고 있음을 강조한다. 이에 영향을 받은 중국불교 또한 불성(진여)을 우주의 본체로 삼고, 이것이 만유의 내재적 본질과 존재의 근거라고 하게 된다. 말하자면, “본유불성”을 내재적 근거와 가능성을 가리키는 추상적 실체로 삼아 “불성본유”를 주장하면서도 실제로는 본시일여(本始一如), 원용무애를 말하게 되는 것이다. 신회(神會; 684~758)는 본유와 시유의 관계에 관해 “마치 지하에 물이 있는 것과 같이, 만약 굴착하지 않으면 끝내 물을 얻을 수 없다. 또한 마니보주와 같아서 연마하지 않으면 끝내 밝고 깨끗하게 할 수 없다 (『荷澤神會禪師語錄』. “猶如地下有水, 若不施功掘鑿, 終不能得. 亦如摩尼之寶, 若不磨治, 終不明淨.)”라 한다.

39) 길장(吉藏; 549~623)은 이와 관련하여 “중생 불성은 본래자유(本來自有)하는 이성진신(理性眞神)이고 아뢰야식이므로 열반에 또 2가지가 있다. 성정열반(性淨涅槃)은 본래 청정(淸淨)이고, 방편열반(方便涅槃)은 시유를 닦아서 이루는 것(修成)이다”(『大乘玄論』卷三, 「佛性十義門」. “衆生佛性本來自有, 理性眞神, 阿梨耶識, 故涅槃亦有二種. 性淨涅槃, 本來淸淨, 方便涅槃, 從修始成.”)라 한다. 길장은 또 “불성”을 “이성(理性)”과 “행성(行性)”의 두 가지로 나누어 보는데, 이른바 “이성”은 “본유불성”으로 중생 성불의 본성이고, “행성”은 “시유불성”으로 중생 성불 이후의 덕성으로써 본성이 현실화, 외재화 된 것을 가리킨다. 『大乘玄論』卷三, 「佛性十義門」. “佛性有二種, 一是理性, 二是行性. 理非物造, 故言本有. 行籍修成, 故言始有.”

40) 길장은 또 “본유”와 “시유”를 구분한 것은 하나의 방편설에 지나지 않는다고 한다. (『大乘玄論』卷三, 「佛性十義門」. 같은 책, 같은 곳. “至論佛性, 理實非本始, 但如來方便, 爲破衆生無常病故, 說言一切衆生佛性, 本來自有, 以是因緣, 得成佛道. 但衆生無方便故, 執言佛性, 性現常樂, 是故如來爲破衆生現相病故, 隱本明始. 至論佛性, 不但非是本始, 亦非是非本非始. 爲破本始, 故假言非本非始, 若能得悟本始非本始, 是非平等, 始可得名正因佛性.”) “불성”은 유일하고 절대적이며 영원 불변적이어서 본유와 시유를 말하는 것이 근본적으로 불가능하고, 만유 중생의 존재에 근거하지 않고도 본유하며 수습(修習)에 근거하지 않고도 시유하는 자체라고 영원한 ‘유(有)’이다.

41) 『華嚴一乘教義分齊章』卷二 참조.

유학이 ‘본래성’과 ‘현실성’의 통일을 문제로 하였다면, 불교는 ‘가능성’을 ‘현실성’으로 전환하는 것을 문제로 하였다고 말할 수 있다. 이로부터 불교는 매우 고차적인 수행론(修行論)이 나오게 되고 선종(禪宗)에서의 이른바 ‘돈점’(頓漸) 문제도 이와 관련이 있다고 말할 수 있다. 한 가지 미리 언급해 둘 것은 유학은 ‘현실성’을 순수 지선한 ‘본래성’에 상대하여 설정했기 때문에 본래성의 왜곡 또는 결핍이라는 부정적인 것이 될 수밖에 없고, 불교는 ‘현실성’을 ‘가능성’의 ‘실현’ 또는 ‘외재화’로 설정하는 까닭에 기본적으로는 ‘성불’(成佛)을 가리키고, 최종적으로는 ‘해탈’(解脫)이라는 ‘초월’(超越)의 의미를 갖게 된다는 점이다.

‘불성’이 모든 중생의 성불(成佛) 가능성과 내재적 근거로 해석되면서 나타나게 되는 두 가지 중요 관념이 있다. 하나는 ‘불성’이 선악(善惡) 모두를 갖추고 있다는 ‘성구선악론’(性具善惡論)이고, 다른 하나는 인간과 부처가 평등하다는 ‘인불불이론’(人佛不二論)이다.

‘선악’을 불교에서는 또 ‘정염’(淨染)으로 말하므로 ‘성구선악론’은 ‘성구정염론’(性具淨染論)으로 말해도 무방하다. 아무튼 ‘성구선악론’은 유가적 ‘성’론과 분명하게 구별되는 것이고, 실제로도 유가의 인성론을 비판하는 측면이 매우 크다.⁴²⁾ 염정(染淨) 2성에 관한 불교의 논술은 매우 많다. 해

42) 명대의 전등대사(傳燈大師)는 맹자의 성선론, 순자의 성악론, 양옹의 성유선유 악론에 대해 “세 선생의 이론은 각기 성의 한 면만을 말한 것으로 성문에서 취할만한 것이 못된다. 그러나 모두 재(才)와 정(情)으로써 정(情)을 말한 것이며, 성(性)으로 성(性)을 논한 것이 아니다”(『性善惡論』 卷一. “三子之說, 各言性之一偏, 固爲聖門之不取, 然皆卽才情以言情, 非卽性以言性也.”)라 하여 유가의 인성론은 실제로는 인간 본성에 관한 논의가 아니라 인간의 현실성을 이루고 있는 재정(才情)에 관한 것일 뿐이라고 말한다. 전등대사에 의하면, 성선론과 성악론이 한쪽으로만 치우친 이유는 그들이 “인간은 모두 요순이 될 수 있다(人皆可以爲堯舜)”는 것만을 강조하고 그 반명제인 “인간은 모두 결주가 될 수 있다(人皆可以爲桀紂)”는 것이 마찬가지로 성립될 수 있다는 것을 보지 못한 때문이고, 양옹의 성유선유악론은 인간이 선하게 될 수도 있고 악하게 될 수도 있음을 말하여 이치에 가깝기는 하지만 “성” 자체에 선이 있고 악이 있다는 잘못을 범하고 있다는 것이다. 전등대사는 유가의 성론이 “선악은 성이 그것을 하는 바이지 성이 그것을 가지고 있는 것은 아니다”(같은 책. “善惡者性之所能之, 而非性之所能有也.”)라는 것을 제대로 파악하지 못한 것으로 보고 있다. 전등대사는 송유(宋儒)들의 천지지성과 기질지성을 구분한 것에 대해서도, “천지의 성은 선하며 악이 없는 것이고, 기질의 성은 선도 있고 악도 있다. 그래서 논자들은 맹자의 성선은 다만 천지의 성만을 가리켜 말한 것이고, 여러 사람들이 말한 선악이 혼재한다는 것은 기질지성을 가리켜 말한 것이라고 한다. 내가 생각하기에, 성

사(慧思; 515~577)는 “성’이란 진심(眞心)의 염정(染淨) 2성이다”⁴³⁾, “이

은 불변을 의미로 하는 것인데 천지지성과 기질지성의 차이가 어디에 있겠는가? 또 사람이 천지오행을 품부 받아 몸을 이루면 천지의 성이 또한 거기에 부여되는 것이다. 그렇다면 천지는 체가 되고 기질은 용이 되어, 체가 있는 다음에 용이 있는데, 어찌 체가 단독으로 용을 겸할 수 있겠는가?”(같은 책. “天地之性則善而無惡, 氣質之性則有善而亦有惡. 意者, 孟子言性善者, 獨指天地之性也. 諸子言善惡混者, 雜指氣質之性也. 余謂, 性以不變爲義, 豈有天地之性與氣質之性異哉. 且人稟天地五行以成形, 而天地之性亦以賦焉. 是則天地者體也, 氣質者用也. 有體而後有用, 豈有體獨而用兼乎.”)라 한다. 말하자면 인성은 유일(唯一)한 것으로 나눌 수 없는 것인데, 천지지성과 기질지성은 통일적인 인성을 분할하여 둘(二)로 만든 것으로써, 이는 인성에 모순과 대립을 인위적으로 내재시킨 것으로 잘못된 이론이라는 것이다. 그리하여 진등대사는 “유가가 말하는 성은 우리 불교에서 말하는 것과 다르다. 이미 선악을 말하였으니, 이른바 정(情)이 유가에서 말하는 성(性)이다”(같은 책. “蓋儒之言性, 與吾佛教異, 既言善惡矣, 則所謂情者, 乃儒所謂性也.”)라고 종합한다. 유가가 말하는 성은 진정한 “성”이 아니라 “성”의 외재적 표현인 “정(情)”에 관한 논의라는 것이다.

불교에서 말하는 “성”은 만물의 진실한 본성, 우주의 본체, 세간과 출세간 일체 사물과 현상 모두가 본성으로 삼는 것이다. 따라서 선(善)도 “성”을 근본으로 하고 “악(惡)”도 “성”을 근본으로 한다고 말한다. “천태종에서는 성을 말할 때는 선악을 갖추고 있다고 하고, 수(修)를 말한 다음에 선악을 나눈다. 그러므로 불계(佛界)를 본구(本具)하는 것이 성선(性善)이고, 구계(九界)를 본구하는 것이 성악(性惡)이다. 불계를 수성(修成)하는 것이 수선(修善)이고 구계를 수성하는 것이 수악(修惡)이다.”(같은 책. “蓋台宗之言性也, 則善惡具, 言修也, 而後善惡分. 乃以本具佛界爲性善, 本具九界爲性惡. 修成佛界爲修善, 修成九界爲修惡.”) 말하자면 성은 선악을 모두 갖추고 있지만, 선악 자체는 “성”이 아니다. “선악을 모두 갖추고 있다”는 것은, “성”에는 향선(向善)과 취악(趣惡)의 두 가지 가능성이 포함되어 있다는 것이며, “성선(性善)”은 중생이 모두 성불할 가능성을 가지고 있음을 가리키고, “성악(性惡)”은 중생이 “불(佛)” 이외의 9계에 머물고 말 가능성이 있음을 말하는 것이다. 따라서 중생의 선악은 “성”에서 결정되는 것이 아니라, 수지(修持)에서, 다시 말해 후천적인 수행에서 “성”의 선악이 현실적으로 드러나게 된다는 것이다.

진등대사의 이상과 같은 “성선악론(性善惡論)”은 “사람마다 모두 요순이 될 수 있다”는 명제가 성립되면 그 반명제인 “사람마다 모두 걸주가 될 수 있다”도 성립되어야 한다는 자신의 주장을 논증하기 위한 것이다. 그에 따르면, 유가의 성론은 현실성과 가능성을 제대로 분별하지 못한 것이다. 말하자면, 현실성에는 선도 있고 악도 있지만, 가능성은 선악으로 나눌 수 없다는 생각이다. 여기서 현실성은 가능성의 실현이고, 가능성은 현실성의 근거가 된다. 이렇게 되어야 현실성과 가능성이 논리적 일치를 이룰 수 있다는 것인데, 사실 불교에서 말하는 “성”은 일단 “불성(佛性)”을 가리키고, “일체 중생 모두 불성을 가지고 있다(一切衆生悉有佛性)”는 명제가 중국불교 불성론의 대전제로 확립된 이후, 중생이 천부적으로 가지고 있는 불성(佛性)은 성불(成佛)을 위한 내재적 근거 및 가능성이 되는 것은 필연적인 논리적 귀결이었다고 말할 수 있다.

른바 여래장이 염정을 갖추고 있다는 것에는 두 가지가 있다. 하나는 성염(性染)·성정(性淨)이고, 다른 하나는 사염(事染)·사정(事淨)이다. … 성염·성정에 근거하면 무시이래의 모든 시간에 갖추고 있는 것이 된다. 사염·사정에 근거하면 두 가지 차이가 있게 되는데, 하나는 매 시간마다 염정 두 가지 일을 함께 갖추고 있다는 것이고, 다른 하나는 시작과 끝에서 비로소 염정 두 가지 일을 갖추게 된다는 것이다”⁴⁴⁾ 등의 말을 그 한 가지 예로 들 수 있다. ‘성정’·‘성염’은 본성이 고유(固有), 실유(實有), 자유(自有)하는 염정이다. 여기서는 ‘부처(佛) 또한 ‘염(染)이 적지 않고, 범부 또한 ‘정(淨)이 적지 않다. ‘사염’·‘사정’은 후천적인 수습(修習)의 염정(染淨)으로, 이는 ‘성염정(性染淨)이 밖으로 드러난 것으로 매시(每時), 매처(每處), 매사(每事)에서 볼 수 있는 염정이다. 이 관점에서 보면, ‘불’은 ‘정(淨)만 있고 ‘염(染)은 완전히 끊어버린 것이고, 나머지 구계(九界) 중생은 염정이 상잡해 있는 것이 된다. ‘성’이 선천적으로 잡염(雜染)을 갖추고 있기 때문에 중생은 사염(事染)으로 끝날 수 있다. ‘성’이 선천적으로 ‘청정(淸淨)을 갖추고 있기 때문에 중생은 성불(成佛)할 수 있고, 열반을 실현할 수 있다.⁴⁵⁾

불교의 ‘성구염정’은 염장(染障)을 주체의 본성과 모순되는 외재적 존재로 보지 않고, 직접 ‘불성’으로 규정한다는 점에서⁴⁶⁾ 유가 인성론과 특히 차이가 난다. 불교가 ‘재장(在障)을 중생이 선천적으로 구비하고 있는 본성이라고 규정함으로써 ‘정(淨), 즉 초월과 깨달음(覺悟)의 가능성과 내재적 근거 문제가 생기게 되었고, 이로부터 독자적인 수지론(修持論)이 성립되었다고 말할 수 있을 것이다. 불교적 관점에 의하면, 만약 ‘성’이 순정무잡(純淨無雜)하다면 일체의 ‘수지’나 ‘초월’(成佛) 모두 현실적 의의가 없는

43) 『大乘止觀法門』 卷二, “性者, 卽是眞心染淨二性.” 『대승지관법문』은 북송시기에 일본으로부터 중국에 들어 온 것이고, 많은 곳에서 혜사의 사상과 부합하지 않기 때문에 많은 학자들은 위서(僞書)로 평가한다. 하지만 여기서는 혜사의 사상으로 인용한다.

44) 같은 책, 같은 곳. “所言如來藏具染淨者, 有其二種, 一者性染性淨, 二者事染事淨. …若據性染性淨, 卽無始以來俱時具有. 若據事染事淨, 卽有二種差別, 一者一時中俱具染淨二事, 二者始終方具染淨二事.”

45) “염(染)”은 인간의 완성과 초월을 장애하는 요소이기 때문에, “재장(在障)”, “능장(能障)”, “소장(所障)”으로 해석되고, “정(淨)”은 주체 완성의 내재적 근거와 실현을 나타내므로 “출장(出障)”, “무장(無障)”으로 해석된다.

46) 이런 점에서 “염장”을 “본주법신(本住法身)”이라고도 한다.

것이다.

‘인불불이’ 또한 ‘성구염정’과 마찬가지로 불성을 가능성과 내재적 근거로 삼아 수지·수습의 필요성을 강조하는 것이다. 앞에서 언급한 대로 ‘불성’은 중생 성불의 원인·근거이고 만유의 본성이므로 중생의 본성이고 또한 불(佛)의 본성이어서 삼계시방(三界十方) 일체 존재의 공동 본성이다. 이로 부터 나온 관념이 곧 ‘중생평등’(衆生平等)과 ‘인불불이’(人佛不二)이다.⁴⁷⁾ 유가가 결코 ‘범성불이’(凡聖不二)를 말하지 않는다는 점⁴⁸⁾에 비추어 볼 때, ‘인불불이’는 불교 불성론의 또 다른 특징이라고 말할 수 있다. 하지만 우리가 주목하고자 하는 것은 ‘인불불이’ 관념에서 범부와 불(佛)의 차이가 ‘미’(迷)와 ‘오’(悟)의 차이로 귀결된다는 점이다.⁴⁹⁾ 이는 능공적(凌空的)인

47) 이에 관해 길장은 “만약 여래성을 구하면 곧 중생성이고, 열반성을 구하면 곧 세간성이다”(『大乘玄論』 卷三, 「佛性義十門」. “若求如來性, 卽是衆生性, 求涅槃性, 卽是世間性.”)라 한다. 중생과 불(佛)은 본래 동일성이어서 양자는 본질상 평등하다는 것이다. 다시 말하면, 세속과 초월, 범(凡)과 성(聖), 중생과 불이 평등원융하여 절대적 경계가 없다는 것이다. 송승(宋僧) 극권(克勸)은 보다 분명하게, “마음을 온전히 하면 곧 불(佛)이고, 불을 온전히 하면 곧 인(人)이어서 인(人)과 불(佛)이 다름이 없다. …심진(心眞)에 관해 말하면, 인불(人佛)이 함께 진(眞)이므로 조사께서 다만 직접 인심을 가리켜 견성하면 성불한다고 말한 것이다. 그러나 이 마음은 비록 사람마다 모두 구족하고, 무시이래 청정무염(淸淨無染)하며 능소(能所)가 없지만 자성을 지키지 못함에 따라 망동하게 되고 가없는 지견(知見)을 일으키게 되어 유(有)에 표류하게 된다”(『佛果克勸禪師心要』 卷下, 「示嘉仲賢良」. “全心卽佛, 全佛卽人, 人佛無異, 始爲道矣. 此諦實之言也. 但心眞, 則人佛俱眞, 是故祖師唯直指人心, 俾見性成佛. 然此心雖人人具足, 從無始來, 淸淨無染, 初不取著, 寂照凝然, 了無能所, 十成圓陀陀地, 只緣不守自性, 妄動一念, 遂起無邊知見, 漂流諸有.”)고 말한다.

48) 유가는 공자조차도 “만약 성인과 인인(仁人)이라면 내가 어찌 감히(若聖與仁, 則吾豈敢)”라 할 정도로 결코 범성(凡聖)이 평등하다고 주장하지는 않는다. 범인이 성인을 자처하는 것을 허용하지 않는 것이 유가의 기본 태도인 것이다. 이는 내성외왕(內聖外王)의 성인이 되기 위해서는 하학상달(下學上達)의 도문학(道問學) 공부가 필요하다는 유가 정통의 공부법에 따른 자연스러운 결과라 할 수 있고, 사회적 차원에서 결코 떠나지 않는 그들의 인성론에 기인하는 것이라 말할 수 있다. 하지만 불교에서는 대담한 주장이 많다. 불교는 “인불무이”, “중생즉불”, “불즉중생” 등을 직접 말할 뿐만 아니라, “아즉시불(我卽是佛)”, “불즉시아(佛卽是我)”에 까지 도달해야 비로소 각오성불이라고 생각한다. “불”이 내 마음에 있기 때문에 밖에서 추구할 필요가 없고, 명심견성(明心見性)하면 성불할 수 있다는 것은 성불의 주동성과 자각성을 부각시키는 한편으로 간이(簡易)한 길을 열어준다는 의의를 갖는다.

49) 덕청(德淸; 1546~1623)은 “우리 인간이 자신의 마음이 부처임을 안다면, 마땅히 무엇으로 인해 중생이 되는지를 살펴야 한다. 중생과 부처는 물과 얼음과

것처럼 보였던 성불(成佛)이 중생의 현실 인생으로 하관(下貫)되어 중생 자신이 주체적으로 자신의 최종적 경계로 삼을 수 있게 되었음을 의미한다. 그리고 ‘미’와 ‘오’는 ‘지각’(知覺) 영역의 문제이므로, 자연 ‘마음’(心)이 중심 문제로 등장하게 된다. 중국철학 전통에서 ‘지각’은 ‘심’의 문제이기 때문이다. 사족으로 말하자면, 중국 불교에서 말하는 ‘심’이 인도불교에서의 그것과 다른 것을 가리키게 되는 배경도 여기에서 찾을 수 있다.

불교는 ‘불성’이 우주의 본체, 만물의 진실한 본성이라고 말하기 때문에 선(善)의 본근(本根)일 뿐만 아니라 악(惡)의 본근이라고도 한다. 따라서 염(染)도 있고, 정(淨)도 있다고 말한다. 그러나 ‘불성’은 또한 중생 성불의 근거이고 가능성이며, 동시에 주체가 최종적으로 완성해야 할 경계이다. 이와 같은 규정에 의해, ‘불성’은 일체의 악(惡)을 배제하고 단절된 필연적인 지선(至善)이어야 한다. 이것은 분명 불교가 내재하고 있는 이론적 모순이다. 이러한 모순은 물론 ‘불성’을 유가와 같은 가치판단, 즉 성을 선악으로 해석하는 데서 온 것이다. 불교는 불성의 체용(體用)과 ‘선’(善)을 충차적인 것으로 규정하는 방법으로 성선·성악의 모순을 초월하고자 한다. 여기서 이를 자세하게 논할 수 없지만, 불교의 신유학에 대한 영향을 말하기 위해 반드시 한 가지는 지적할 필요가 있다. 불교에서는 선과 악이 응연(應然)과 불응연(不應然)의 문제에 그치는 것으로 보지 않으며, 또 불성을 ‘응연’ 대 ‘실연’(實然)으로 간단하게 개괄하지도 않는다. ‘응연’은 그 자체가 일종의 필연적 실현을 함축하고 있다. 다시 말해 ‘응연’은 반드시 ‘필연’(必然)을 근거로 해야 한다는 것이고, 여기서 선과 악은 본체론적인 증명에 필요한 문제라는 것을 알 수 있다. 간단히 말하면, ‘성선’(性善)에서의 ‘선’(善)은 절대 완전한 리본체(理本體)여야 한다는 것인데, 충차적으로 규정된 ‘선’ 가운데 최고층의 ‘선’은 선악을 초월한 절대선(絕對善), 초월선(超越善)이어야 한다는 말이다. 도생은 이에 관해 “성선이란 이묘(理妙)가 선이고, 근본으로 되돌아가는 것이 성(性)이다”⁵⁰라 한다.

같다. 마음이 미혹하면 부처가 중생되고, 마음이 각오하면 중생이 부처되는 것이 물이 얼음이 되고 얼음이 녹으면 물이 되는 것과 같이 이름은 다르지만 체를 바꾸지는 않는다. 미혹하면 깨닫지 못한 것이고, 깨닫지 못하면 중생이다. 미혹하지 않으면 깨달은 것이고 깨달으면 중생이 부처된다”(『憨山老人夢游集』 卷四. “吾人苟知自心是佛, 當審因何而作衆生. 蓋衆生與佛, 如水與水, 心迷則佛作衆生, 心悟則衆生作佛, 如水成水, 冰融成水, 換名不換體也. 迷則不覺, 不覺即衆生, 不迷則覺, 覺即衆生是佛.”)라 한다.

선악염정(善惡染淨)은 성불(成佛)의 가능성, 내적 근거로서의 불성(佛性)을 필연을 근거로 하는 응연(應然) 범주로 끌어들여 성불 실현이 필연적임을 강조하기 위한 것이었다고 할 수 있다. 불교에서 강조하는 ‘즉성시불’(卽性是佛), ‘즉심즉불’(卽心卽佛) 또한 ‘가능성’을 ‘응연성’으로 전환하기 위한 방편(장치) 내지 그 결과라 할 수 있을 것이다.

4. ‘작용시성’(作用是性)과 유가의 비판

불교는 ‘불성’이 ‘구선악’(具善惡), ‘구염정’(具染淨)이라고 말하여 가능성과 현실성의 융합을 논하지만, 개체의 본성으로서의 ‘불성’은 성선무악(性善無惡), 불교적 용어로는 ‘자성청정’(自性淸淨)을 말하여 주체의 ‘깨달음’(覺悟)을 이끌고 수습(修習)에 대한 자각성을 고무한다.

이른바 ‘자성’(自性)은 자체의 본성을 가리키는 것으로 제법(諸法) 각자가 갖추고 있는 진실불변(眞實不變), 청순무잡(淸純無雜)한 체성(體性)이다. 우리는 여기서 연기법과 불성론 사이의 충돌과 모순을 볼 수 있는데, 연기법에서 제법은 무상무아(無常無我)이므로 불변의 자체(自體)·자성(自性)은 존재할 수 없다. 그런데 불성론은 모든 사람이 해탈, 각오성불 할 수 있다고 말한다. ‘성불’은 깨달은 그 자체이므로 제법은 반드시 자성(自性)을 가지고 있어야 한다. 그렇지 않으면 윤회, 과보, 수지 모두가 주체를 잃게 되기 때문이다. 주지하듯이 중관학(中觀學)은 연기론과 불성론 사이의 모순을 해결하기 위해 자성(自性)을 ‘공’(空)이라 하였다. 대승불교는 이에 근거하여 ‘자성’을 ‘최승의공’(最勝義空), ‘제일의공’(第一義空)으로 부르게 된다. 그래서 ‘자성청정’은 중생이 비록 무시이래부터 죽 무명번뇌염오를 받지만 본성은 바뀌지 않고 성체(性體)는 청정하여 아무런 망염도 없다는 것을 가리키는 말이다.

이상에 의하면 성(性)은 진여(眞如), 즉 우주의 여여(如如)한 본체·실체이며, 그 본질은 ‘승의공’으로 규정되어 선악을 초월해 있는 것이다. 성은 ‘공’이외의 어떠한 규정도 갖지 않는다. 그것은 제법의 본성이며 염정 2성의 체(體)이지만 그 자체는 순정무잡한 것이다. 혜사는 ‘자성청정’을 중생의 이성(理性), 체성(體性), 실성(實性)이라 하여 외현(外顯) 또는 수성(修

50) 『大般涅槃經集解』「德王品」. “性善者, 理妙爲善, 反本爲性也.”

成)하는 성(性)과 구분한다.⁵¹⁾

대승불교에서는 ‘선악염정’을 중생 본성의 서로 다른 측면으로 보는 동시에 두 가지 ‘가능성’으로 파악한다. 하지만 이 양자는 성의 본정(本淨)에 기인하는 것이 아니므로 반드시 염오를 단제(斷除)할 수 있고, 성에 잡염(雜染)이 있다고 해서 자성을 잃는 것도 아니다. 따라서 ‘선악염정’은 자성 청정이라는 동체(同體)의 양면일 뿐이다.

화엄학에서는 청정불염하고 선악을 초월하며, 절대 완전한 불성을 ‘자성 청정심’(自性清淨心)이라고 하는데, ‘자성청정심’은 본유불성, 즉 본각진심(本覺真心)을 가리키는 것이다. 자연히 원만한 본성이 중생의 진심이며 또 중생의 본래 각심(覺心)이라는 것이다.⁵²⁾ 종밀은 이와 관련하여, “지금 언 어동작할 수 있는 것에 나아가 말하면, 탐내고 성내고 인자하고 참는 것 등이 선악을 지어 고통(苦樂) 등을 받는다. 너 자신의 불성에 나아가서 말하면, 이것은 본래가 부처이고, 이것을 제외하고 별도의 부처는 없다. 이 천진자연을 깨달으므로 기신수도(起心修道)는 불가하다”⁵³⁾고 말한다. 말하자면, 불성은 중생의 진실본성이고 여여불변한 실상이며, 중생의 일체 행위는 모두 이러한 자연진심(自然真心)의 드러남이라는 것이다. 이런 사상에 따르면 성(性)과 심(心)은 일여(一如)이고 선과 악이 모두 본심에 속하게 된다. 따라서 ‘심’을 ‘심’에서 닦는 것이 불가하고, 또 ‘심’을 ‘심’에서 끊는다는 것도 불가하다. ‘수심’(修心)을 일으키거나 ‘단심’(斷心)을 일으키는 모두 본성의 완선을 잘못 알아 밖으로 추구하는 것이며, 따라서 이것은 자성 청정을 알지 못하는 것이고 자연원만을 알지 못하는 것이며, 선(善)에 근거하여 증대되는 것(增)이 아니고 악(惡) 때문에 덜어지는 것(減)이 아님을 알지 못하는 것이다. 자성이 본래 청정함을 깨달으면, “끊지도 않고 닦지도 않고, 자재 운행에 맡기므로 비로소 해탈이라 이른다.”⁵⁴⁾

이미 불성이 원만자족하고 부증불감(不增不減)하여 밖에서 구할 수 있는 것이 아니라고 하므로, 각오(覺悟) 또한 불성 자체의 자아각오(自我覺悟)일

51) 『大乘止觀法門』卷二, “此是理體, 用不改之性, 非習成之性也. 故云佛性大王, 非造作法, 焉可習成也. 佛性即是淨性, 既不可造作, 故染性與彼同體, 是法界法爾, 亦不可習成.”

52) 宗密, 『禪源諸詮集都序』卷二.

53) 같은 책, 같은 곳. “卽今能言語動作, 貪瞋慈忍, 造善惡受苦樂等, 卽汝佛性, 卽此本來是佛, 除此無別佛也. 了此天真自然, 故不可起心修道.”

54) 같은 책, 같은 곳. “不斷不修, 任運自在, 方名解脫.”

수밖에 없다. 여기서 심(心)과 성(性)이 합일(合一)되고 덕(德)과 지각(知覺)이 원융무애(圓融無礙)하게 된다. 이로써 불성은 지각을 포함하게 된다. 하지만 유가들이 말하는 지각과는 차이가 있는데, 불교에서 지각은 성(性), 즉 심(心) 자체가 대상이기 때문이다. 정주학자들이 말하는 심의 지각은 심 자체가 아니라 심과 확연하게 구분되는 성(性)을 대상으로 한다.

화엄학에서 말하는 ‘자성칭정심’은 인간의 본성이 본체론적 의미에서의 절대완선, 다시 말해 필연선(必然善), 본연선(本然善)을 갖추고 있음을 강조하는 것이다. 또 필연선·본연선은 후천적인 수습으로 성취하게 되는 선(善)과 구분된다.

주지하듯이 화엄학의 ‘자성칭정심’은 중국불교 불성론의 이론적 완성이라고 평가된다. 그런데 그들의 법계관, 성기설(性起說) 등과 불성론, 별교일승(別教一乘)이 결합되면 수습(修習)의 착수처, 유가식으로 표현하여 공부의 착수처가 없어지게 된다는 문제를 가지고 있다. 이 문제의식은 중국불교가 선종(禪宗)의 ‘4구偈’(四句偈) 수행법, 즉 ‘교외별전, 불립문자, 직지인심, 견성성불’(教外別傳, 不立文字, 直指人心, 見性成佛)로 전환하게 되는 직접적인 계기가 되었다.

선종은 불성을 ‘작용’(作用)으로 해석한다. 중국 불교에서 ‘불성’은 다양하게 설명되지만 하나의 추상적 실체로 보는 공통점이 있었다. 그런데 천태(天台)의 ‘중도실상’(中道實相)이나 화엄의 ‘자성칭정심’에 이르러서는 점차 추상적 본체로부터 ‘구체심’(具體心)으로 바뀌는 것을 볼 수 있다. 천태종은 “마음이 제법의 본체이며, 마음이 바로 총체이다”⁵⁵⁾라 하여 불성을 ‘각심’(覺心)으로 논한다. 화엄은 여기서 한 걸음 더 나아가 ‘유심’(唯心)을 논하여 “마음을 따르면 즉(卽)과 입(入)에 걸림이 없다”(隨心回轉, 卽入無礙)고 주장한다.

추상적 실체인 불성이 천태나 화엄에 와서 ‘구체심’으로 바뀌었다고는 하지만 정관(澄觀; 738~839)이 ‘영지지심’(靈知心)으로 ‘본각’(本覺)을 해석한 것에서도 볼 수 있듯이 여전히 ‘본체의’(本體義)가 강하게 남아 있는 것이었다. 보다 구체적인 현실의 ‘인성’(人性), ‘심성’(心性)에 ‘불성’을 설정한 것은 선종이었다. 여기서 ‘작용시성’(作用是性)이 등장하게 되는데, 이를 처음으로 말한 사람은 달마(達磨; Bodhidharma, ?~528?) 대사였

55) 『法華玄義』 卷一. “心是諸法之本, 心卽總.”

다.56) 달마대사는 ‘작용’(作用)의 구체적 의미에 관해 “눈에서는 본다고 하고, 귀에서는 듣는다고 하며, 코에서는 냄새를 맡는다고 하고, 입에서는 담론하며, 손에서는 잡고 들며, 발에서는 운동하고 달린다”57)고 말한다. 따라서 여기서 ‘작용’은 감각의 지각작용, 다시 말해 마음의 작용을 가리킨다. 달마 대사는 성(性), 즉 우주만유의 공동 본체·실체인 불성(佛性)이 마음의 일체 지각 작용에서 드러남을 말하고 있는 것이다. 시청언동(視聽言動)으로 드러나는 일체의 마음, 즉 마음의 지각 작용 그대로를 보는 것, 또는 그대로에서 자성청정심을 밝히는 것이 곧 ‘직지인심, 견성성불’이다.

여기서 전체적으로 밝히고 넘어가야 할 내용이 한 가지 있다. 화엄학에서는 본체로서의 ‘자성청정심’을 수성(修成)의 ‘성’과 분리함으로써 체(體)와 용(用)을 분리하거나 본체로서의 체를 체용융합의 초월층에 설정하는 결과를 초래한다. 선종은 화엄의 이러한 이론이 수행의 착수처를 없애는 곤란을 해결하기 위해 ‘체합어용’(體合於用)을 주장하게 되는데, 그것이 이른바 ‘작용시성’이라고 할 수 있다.

본래 불성론에 의하면 ‘깨달음 성불’을 위한 수행방법은 불성론의 기초 위에서 건립되는 것이었다. 하지만 ‘체합어용’의 선종에서는 성불을 위한 수행이 이 ‘자심’(自心), 즉 ‘인심’(人心) 자체에서 이루어져야 한다. 혜능(慧能; 638~713)의 “보리는 단지 마음에서 찾을 것인데, 어찌 밖에서 오묘함을 구하겠는가? 이에 의지하여 수행한다면 서방정토는 눈앞에 있는 것이다”58), “그러므로 일체의 만법이 자심에서 다함을 알라. 어찌 자신의 마음(자심)에서 진여본성을 문득 현현하게 하지 않는가?”59), “부처는 자성에서 이루어지니, 결코 밖에서 구하지 말라”60), “그러므로 만법은 자심에서 다하는 것임을 알라”61) 등의 언급이 이를 말하고 있다.62)

56) 『경덕전등록』에 “남천축국왕이 달마에게 ‘어떻게 하면 부처가 됩니까?’를 묻자, 달마는 ‘성(性)을 견두하면 부처가 됩니다’라 대답하였다. 다시 왕이 ‘어떤 것이 성입니까?’하자 달마는 ‘작용이 성입니다’하였다”(『景德傳燈錄』卷三, 4下. “某國王問尊者曰, 如何是佛. 曰, 見性爲佛. 曰, 如何是性. 曰, 作用是性.”)는 기록이 있다.

57) 같은 책 卷三, 5上. “在眼曰見, 在耳曰聞, 在鼻曰嗅香, 在口談論, 在手執捉, 在足運奔.”

58) 『六祖壇經』「釋功德淨土第二」. “菩提只向心覓, 何勞向外求玄, 聽說依此修行, 天堂只在目前.”

59) 같은 책, 「悟法傳衣第一」. “故知萬法盡在自心, 何不從自心中頓見眞如本性.”

60) 같은 책, 「釋功德淨土第二」. “佛向性中作, 莫向身外求.”

혜능의 또 한 가지 특징은 ‘인성’을 자주 언급한다는 것이다. 이것은 전통 불교에서는 찾아보기 어려웠던 것인데, “인성은 본래 청정하지만 망념으로 말미암아 진여가 가려진 것이다. 다만 망상이 없다면 성은 스스로 청정할 것이다”⁶³⁾, “세인의 성은 본래 스스로 청정한 것으로 만법은 자성을 따라 생한다. … 마치 하늘이 항상 맑고, 태양과 달이 항상 밝지만 구름이 가리어 위는 밝고 아래는 어두운 것과 같아 돌연 바람이 불어 구름을 몰아내면 위아래가 모두 맑아져 만상이 모두 드러나는 것과 같다”⁶⁴⁾ 등이 그 예이다. 이처럼 혜능에 오면, ‘자성청정심’, ‘인성’, ‘인심’, ‘불성’이 대동소이한 개념이 된다.

혜능의 이상과 같은 사상은 이른바 ‘풍번문답’(風幡問答)⁶⁵⁾이나 신수(神

61) 같은 책, 「悟法傳衣第一」. “故知萬法, 盡在自心.”

62) 혜능의 “나의 설법을 듣는 너희들은 자기의 마음이 부처임을 조금도 의심하지 말아라. 밖으로는 어떠한 것도 건립될 수 없으며, 모두 본래 마음이 만 가지 법을 생한 것이다. 그러므로 경에서 ‘마음이 생하면 종종의 법이 생하고, 마음이 멀하면 종종의 법도 멀한다’고 하는 것이다.”(『六祖壇經』「付囑流通第十」. “聽吾說法, 汝等諸人, 自心是佛, 更莫狐疑, 外無一物而能建立, 皆是本心生萬種法. 故經云, 心生種種法生, 心滅種種法滅.”), “내가 지금 너희들에게 가르치니, 자기 마음이 중생임을 알고, 자기 마음이 불성임을 알라.”(같은 책, 같은 곳. “吾今教汝, 識自心衆生, 見自心佛性.”), “너희들은 마땅히 믿어라. 부처의 지견이란 단지 너희의 자기 마음이고 그밖에 다시 다른 부처는 없다는 것을. …나 또한 모든 사람에게 권하기를, 자심에서 항상 부처의 지견을 열라고 한다.”(같은 책, 「參請機緣第六」. “汝今當信, 佛知見者, 只汝自心, 更無別佛. …吾亦勸一切人, 於自心中常開佛之知見.”) 등등의 말 또한 이와 관련이 있다.

63) 같은 책, 「教授坐禪第四」. “人性本淨. 由妄念故, 蓋覆眞如. 但無妄想, 性自清淨.”

64) 같은 책, 「傳香懺悔第五」. “世人性本清淨, 萬法從自心生. …如天常清, 日月常明, 爲浮雲蓋覆, 上明下暗, 忽遇風吹雲散, 上下俱明, 萬象皆現.”

65) 돈오 남종선의 개창자인 선종 제6대 조사 조계혜능이 당 의봉 원년(676) 광주 법성사에 나타났다. 5조 홍인 대사로부터 선법을 전수한 후 산속에 들어가 사냥꾼으로 살던 은둔 생활(3년 설부터 16년 설까지 다양함)을 마치고 세상에 나와 돈오선법을 널리 퍼고자 해서였다. 당시 법성사는 주지인 인종(印宗) 스님이 학인들에게 『열반경』을 강의하고 있는 중이었다. 마침 바람이 불어 깃발이 펄럭였는데 한 스님이 “바람이 움직인다.”고 하자 다른 스님은 “깃발이 움직인다.”고 했다. 논쟁은 옆의 스님들까지 합세해 그치지 않고 계속됐다. 이를 지켜보던 혜능이 학인들 앞으로 나가서 “그것은 바람이, 깃발이 움직이는 것도 아니고 그대들의 마음이 움직이는 것일 뿐이다.”고 했다. 대중들이 모두 놀라 쳐다보고만 있자 인종 스님이 혜능을 상석으로 모셔 앉히고 그 깊은 뜻을 물었다. 이것이 돈오 남종선의 심성론과 불성론을 대표하는 ‘풍번문답’이다.

秀)가 “몸은 보리수요, 마음은 맑은 거울 대와 같으니, 때마다 부지런히 닦아내어 티끌하나 끼지 않도록 해야 한다”(身是菩提樹, 心如明鏡臺, 時時勤拂拭, 勿使惹塵埃)”고 한 것에 대해, “보리는 본래 나무가 아니요, 맑은 거울 또한 대(臺)가 아니다. 본래 한 물건도 없거늘, 어디에 티끌이 끼이겠는가”(菩提本無樹, 明鏡亦非臺, 本來無一物, 何處惹塵埃)라고 한 데서 잘 나타난다.

선종의 수행법은 ‘명심견성’(明心見性)으로 총괄할 수 있다. 여기서 ‘명심’(明心)은 ‘직지인심’(直指人心)이라고 할 수 있겠는데, 이를 혜능의 입장에 비추어 이해하면, 인심을 대상으로 하여 거기서 진심(真心)을 직접 가리킨다는 것이 아니라 선악염정 그대로의 자심을 불성의 현현으로 알고 그 어디에도 집착하지 않는 것이라 할 수 있다. 따라서 ‘명심’이나 ‘견성’은 같은 것이라 할 수 있다.

혜능의 무집착의 방식은 생동하는 삶을 살면서 어떠한 일에도 집착하지 않는 무념(無念)·무심(無心)으로 요약할 수 있을 것이다. 달마대사의 ‘작용시성’이 가리키는 바도 이와 같은 것이라 할 수 있는데, 마조도일(馬祖道一; 709~788)은 혜능의 무념·무심을 일상생활을 영위하는 본래적인 청정한 마음이라는 ‘평상심’(平常心)으로 발전시켜 ‘즉사이진’(卽事而眞)·‘촉목보리’(觸目菩提)라는 명제를 제시, 일상생활 가운데 부닥치는 개별 사상(事象)에서 선법의 자성과 공을 체득하고 실천할 것을 주창하였다. 혜능이나 마조에서는 ‘본래무일물’(本來無一物)이라는 표현이 ‘공’(空)에도 집착하지 말라는 것을 뜻한다.

선불교에서 말하는 ‘작용’은 물론 기본적으로 ‘심의 지각’이지만, 그것은 어떤 것을 대상으로 하는 일반적인 의미에서의 ‘지각’과는 다르다. 평상심으로 생활을 영위하는 일체가 작용인데, 마조의 제자였던 방거사(龐居士)는 “신통하고 오묘한 작용은 물을 길고 나무를 하는 데 있다”⁶⁶⁾라고 말한다.

선종의 ‘작용시성’이 수행 방식에서 일으킨 또 하나의 중요한 변화가 있다. “만약 수행을 하고자 한다면 집에서도 가능하다. 수행을 위해 꼭 절에 있어야 할 이유는 없다”⁶⁷⁾는 것이 그것인데, 혜능 남종선의 가장 큰 특징 가운데 하나인 재가불교(在家佛敎)·거사불교(居士佛敎)·생활불교(生活佛

66) 『景德傳燈錄』 卷八, 「龐蘊居士傳」. “神通并妙用, 運水搬柴.”

67) 『六祖壇經』 「釋功德淨土第二」. “若欲修行, 在家亦得, 不在在寺.”

敎) 강조이다. 혜능은 또 “불법은 세간에 있으며 세간을 떠나지 말고 깨쳐야 한다. 세간을 떠나 보리를 찾고자 함은 마치 토끼에게서 뽕을 얻고자 하는 것과 같다”⁶⁸⁾라 하고, 또 “마음이 곧으면 어찌 계가 필요하며, 행이 곧으면(行直) 선을 닦아 무엇 하겠는가”⁶⁹⁾라고 하여, 성불을 위한 수행의 핵심은 ‘명심견성’에 있지 좌선(坐禪) 여부에 있지 않다고 말한다. ‘숙연정좌’하고 ‘지계’에 철저히 하던 초기 선종의 종풍은 이로써 세속화하고 사회화된다.

일상생활에서의 ‘명심견성’은 자연 ‘식심’(識心)을 그 요체로 한다. 이렇게 되면서 선종은 유가 심성론의 핵심적인 수양방법인 내성(內省)의 ‘반구제기’(反求諸己)와 접근하게 되고, 더욱이 혜능의 ‘행직’(行直)은 『논어』의 ‘위령공’이나 「미자」에서 말하는 ‘직도’(直道)를 바꾸어 표현한 것이고, ‘불리세간각’(不離世間覺)은 유가의 예교(禮敎)를 변형한 것이다.

송명 신유가, 특히 정주학자들은 선종의 ‘작용시성’을 불교에 대한 비판의 핵심 대상으로 삼는다.

‘작용시성’(作用是性)은 달마대사가 설정한 것이 동시에 주희(朱熹; 1130~1200)가 선불교뿐만 아니라 고자(告子), 육왕(陸王)학과, 상채(上蔡)학과 등의 인성론·심성론을 공격하기 위해 별도로 설정한 비판 명제이다. 주희의 ‘작용시성’이라는 표지 아래에는 “태어난 그대로를 성이라 한다”(生之謂性), “지각 운동이 성이다”(知覺運動是性) 등의 명제가 포함되어 있다.

선불교가 말하는 ‘작용시성’에서의 ‘성’은 크게 세 가지로 그 의미를 요약할 수 있다. 첫째, ‘성’은 ‘공체’(空體)로서의 불성(佛性)을 가리킨다. 이에 대해 주자학자들은 자신들은 ‘실리’(實理)를 말하지만 불교는 ‘허리’(虛理)를 말한다고 비판한다. 둘째, ‘작용시성’에서의 ‘성’은 작용에 융합된 것(體合於用)으로 작용(현상) 그대로가 성체(性體)의 발현이다. 셋째, ‘성’의 구체적인 작용은 심(心)의 지각작용이며, 심의 지각작용이 밖으로 드러난 ‘시청언동’ 그대로가 ‘성’의 작용이다.

다시 주희의 비판은 ‘시청언동’ 그대로가 ‘성’이라고 말하는데 집중된다. 달마대사가 우리 오관의 감각기관이나 수족 등의 형체가 지니고 있는 작용기능을 ‘성’으로 간주한 것은 고자(告子)의 ‘생지위성’(生之謂性)과 같은 것

68) 같은 책, 「悟法傳衣第一」. “佛法在世間, 不離世間覺. 離世覺菩提, 恰如求兔覺.”

69) 같은 책, 「釋功德淨土第二」. “心平何勞持戒, 行直何用修禪.”

이라고 비판한다.⁷⁰⁾ 주희는 ‘작용’을 그대로 ‘성’이라고 하면 “사람이 칼을 잡고 함부로 휘둘러 사람을 죽이는 것도 감히 성이라고 할 수 있겠는가?”⁷¹⁾라는 극단적인 문제 설정을 통해 불교를 비판해 나간다.

주희는 “성은 리이다”(性卽理)를 원칙으로 한다. 주희는 ‘실리’(實理)를 말하므로, 여기서의 ‘성’ 또한 추상적 본체가 아니라 인의예지(仁義禮智)로 규정된다. 그리고 인의예지는 절대선(絕對善)·본체선(本體善)이 아니라 ‘지선’(至善)이다. 그런데 ‘생지위성’에서의 ‘성’은 ‘가능선’(可能善)과 ‘가능악’(可能惡)을 함께 갖추고 있는 것이다. ‘가능선’과 ‘가능악’을 동시에 구비하고 있는 것은, 주희의 규정에 따르면 ‘심’(心)이지 ‘성’이 될 수 없다.⁷²⁾ 주희에게서 심(心)은 의식현상의 총체를 나타내는 범주이고, 성(性)은 본질을 표시하는 범주로서 결코 동일차원의 범주가 아니다.⁷³⁾

노사광(勞思光)은 ‘작용시성’에 관하여 “작용에 대하여 성(性)을 말한 것으로 성을 하나의 주체성으로 삼은 것이지 감각의 지각운동이 곧 성이라고 본 것은 아니다”⁷⁴⁾라고 하는데, 이는 정확한 이해라고 말하기 어렵다. 선종이 말하는 ‘작용시성’의 ‘성’은 ‘작용’에 대한 성이 아니고, ‘작용의 성’도 아니다. ‘체합어용’에 따라 말 그대로 “작용이 성이다”라는 의미이다. 물론 주희가 이를 “지각운동이 성이다”(知覺運動是性)로 국한하여 이해하는 것이 회신멸지(灰身滅智)와 요탈생사(了脫生死)를 수행의 최종 목표로 하던 원시불교와는 달리 반본귀극(反本歸極)하여 불성(佛性)을 체증(體證)하는 것을 취지로 하는 선종의 본래 취지에 적합한 것이 문제가 될 수는 있지만, 선종에서 ‘성’이 작용의 주체가 된다는 의미에서 ‘작용시성’을 말한 것은 아님이 분명하다. 더욱이 주희가 “작용을 그대로 성이라고 하면, 사람이 칼을 잡고 함부로 휘둘러 사람을 죽이는 것도 감히 성이라고 할 수 있겠는가?”라고 공격적으로 반문한 것을 보면, 주희 또한 선불교의 ‘작용시

70) 『朱子語類』 卷一百二十六, 「釋氏」. “作用是性, 在目曰見, 在耳曰聞, 在鼻嗅香, 在口談論, 在手執捉, 在足運奔, 卽告子生之謂性之說也.”

71) 鄭道傳, 『佛氏雜辨』 「佛氏作用是性辨」. “朱子亦曰, 若以作用爲性, 則人胡亂執刀殺人, 敢道性歟?” 정도전이 말하고 있는 것의 출처는 『주자어류』 권126의 “且如手執捉, 若執刀胡亂殺人, 亦可爲性乎.”이다.

72) 주희는 “심을 성이라고 말해서도 안 되고, 성을 곧 심이라고 말해서도 안 된다”(『주자어류』 권18)고 한다.

73) 陳來, 『朱熹哲學研究』, 189쪽.

74) 勞思光 著, 鄭仁在 譯, 『中國哲學史(송명편)』(담구당, 1987), 369쪽.

성'을 노사광처럼 이해하지 않았다는 것을 알 수 있다.

주희의 비판은 '작용시성'이 '심'을 '성'으로 혼동한 것이라는 데로 나아간다.⁷⁵⁾ 본래 유학에서도 '심(心)은 지각의 주체이며 '시청언동'(視聽言動)의 '작용'으로 드러나는 것이다. 하지만 '성'(性)과 '심'(心)을 엄격하게 구분하는 정주학의 입장에서 '심'은 기(氣)이고 '성'은 리(理)이다. 주희에게서 '마음'은 '기(氣)의 정상(精爽)'⁷⁶⁾으로 허령(虛靈)함을 본체로 하여⁷⁷⁾ 지각할 수 있는 주체인 반면에, '성'은 리(理)로서(性卽理也) 그 자체는 어떤 조작이나 정의(情意), 계탁(計度)하는 작용을 가지고 있지 않은 형이상학적 실체이다.⁷⁸⁾ '심'은 리(理)인 '성'을 결코 떠나 있을 수 없지만, '성'은 기(氣)인 '심'이 없어도 존립이 가능한 형이상학적(淨潔空闊底世界) 실체이다. 따라서 마음을 아무리 정세하게 갈고닦는다고 하더라도 어디까지나 마음이고 '성'이 아니며, 마음이 본래 허령불매(虛靈不昧)하여 조금도 깨닫지 못함이 없는 지각작용의 주체라 하더라도, 지각작용에 의하여 깨닫게 되는 것은 '심' 그자체가 아니라 거기에 내재되어 있으면서 객관 사물 속에도 내재되어 있는 리(理)이다.⁷⁹⁾ 주희의 이러한 입장에서 볼 때, “보리는 바로 자성이며, 본래 청정하다. 이 마음을 쓰기만 하면 그 즉시 성불할 수 있다”⁸⁰⁾는 선종의 '성'은 '심'과 혼동한 것일 뿐이다.

사실 '지각'(知覺)이라는 말이 심의 작용을 나타내게 된 것은 불교에 의해서였다. 『후한서(後漢書)』에 처음 등장했을 때만 해도, '지각'은 '알다', '깨닫다'라는 일반적인 동사 의미밖에는 없었다. 하지만 특히 선불교가 이를 심의 작용으로 표현한 이래, 신유학에서도 일반화되었던 것인데, 장재

75) 『朱子語類』卷一百二十六, 「釋氏」. “佛氏磨擦得這心極精細, 如一塊物事, 剝了一重皮, 又剝一重皮, 至剝到極盡無可剝處, 所以磨弄得這心精光, 它便認做性, 殊不知此正聖人之所謂心. 故上蔡云, 佛氏所謂性, 正聖人所謂心, 佛氏所謂心, 正聖人所謂意.”

76) 『朱子語類』卷五, 「性理二」. “心者, 氣之精爽.”

77) 『朱子語類』卷六, 「性理三」. “虛靈自是心之本體, 非我所能虛也.”

78) 『朱子語類』卷一, 「理氣上」. “蓋氣則能凝結造作, 理却無情意, 無計度, 無造作, 只此氣凝結處, 理便在其中. …若理則只是箇淨潔空闊底世界, 無形迹, 他却不會造作, 氣則能醞釀凝聚生物也. 但有此氣則理便在其中.”

79) 주희는 이것을 “지각되는 것은 마음의 리이고, 지각할 수 있는 것은 기의 영명함이다(所覺者, 心之理也, 能覺者, 氣之靈也.)”(『朱子語類』卷126)라 말하고 있다.

80) 『六祖壇經』「悟法傳依第一」. “菩提自性, 本來清淨, 但用此心, 直了成佛.”

(張載; 1020~1077)는 “성(性)과 지각이 합쳐 심이라는 개념이 있게 되었다”⁸¹⁾라 한다. 이로부터 신유학자들은 ‘지각’으로 심의 감각·인식·판단 작용을 설명하게 된다.

선종의 “작용(지각운동)이 성이다”라는 명제에 대한 주희의 비판에서, 주희는 심의 지각을 크게 두 가지 의미로 파악하고 있음을 볼 수 있다. 하나는 동물도 가지고 있는 지각 능력이고⁸²⁾, 다른 하나는 허령(虛靈)한 지각 능력으로 도덕법칙을 지각할 수 있는 능력이다. 전자는 선종의 ‘작용시성’을 비판하는 중요한 전제이다. ‘작용시성’은 인간의 감각 기관을 통해 들어온 외계 대상에 집착하지 않는 상태(無念, 無相, 無住한 眞如自性)를 직관적으로 깨닫는 것을 종지로 하는 견성론(見性論)인데, 주희의 입장에서 볼 때 선불교의 이러한 주장은 심의 지각 작용을 성이라고 하는 것으로, 이렇게 되면 성에서 천리(天理)라고 하는 도덕적 가치가 그 근거를 잃어버리게 된다. 주희는 이러한 논리 아래 심의 지각과 성을 구분하면서 불교를 비판한다.⁸³⁾ 심과 성, 특히 지각과 성을 구별하려는 주희의 노력은 리(성)의 객관적 위치를 확보하려는 것이었다.

그렇다면 주희에게서 리(성)의 객관성만 확보된다면 인간의 도덕적 인식과 판단이 모두 성립될 수 있는가? 이 문제에 대한 대답이 주희의 허령한 지각으로서의 심의 작용이다. 여기서 이른바 미발(未發)·이발(已發)의 문제가 제기되는데, 여기서는 다루지 않겠다.

주희의 ‘작용시성’에 대한 비판은 마음과 본성의 범주를 혼동하였다는 차원에만 머물지 않고, 체용론·도기론에 기초한 비판으로 이어진다. 주희

81) 合性與知覺，有心之名。

82) 이와 관련하여 주희는 『孟子集註』 「告子章句上」의 ‘生之謂性’장 주에서 “性者，人之所得於天之理也。生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也。氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也。以理言之，則仁義禮智之與豈物之所得而全哉？此人之性所以無不善，而爲萬物之靈也。告子不知性之爲理，而以所謂氣者當之，是以杞柳湍水之喻，食色無善無不善之說，縱橫繆戾，紛紜舛錯，而此章之誤乃其本根。所以然者，蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。”라 하고 있다. 지각은 인간과 동물이 모두 가지고 있는 능력으로 인간에게만 고유한 것이 아니므로 형이하의 “기”이지 “리”, 즉 ‘성’이 될 수 없다는 것이다.

83) 『朱子語類』 卷一百二十六, 「釋氏」, “知覺之理，是性所以當如此者，釋氏不知。他但知知覺沒這理，故孝也得，不孝也得。所以動而陽，靜而陰者，蓋是合動不得不動，合靜不得不靜。”

는 “심은 다만 저 리를 체득할 뿐이다. 불교는 원래 이러한 리를 체득하지 못하므로 곧 지각운동을 성이라고 간주하게 된 것이다”⁸⁴⁾라고 하는데, 여기서의 ‘리’(理)는 천리(天理)를 가리키므로, 주희는 불교가 천리의 성체(性體)를 잘못 이해하고 있다고 비판하고 있는 것이다. 천리(天理)는 유행(流行)한다. ‘유행’이라는 유가적 용어는 함의가 복잡하여 이해하기가 쉽지는 않으나 ‘내재’(內在) 또는 ‘내재본질’(內在本質)이라는 기본적인 함의를 가지고 있다. 천리가 인간에 내재한 성체(性體)를 가리킬 때는 ‘성즉리’(性卽理)에서의 ‘성’이 되지만, 그 유행을 강조할 때는 ‘도심’(道心)으로 표현한다. 따라서 ‘작용시성’은 “도심을 버리고 인심의 위태로운 것을 취하고 그것을 작용이라 하였으니 그 정밀한 것을 버리고 그 조잡한 것을 취하여 도를 삼은 것이다. 예를 들어 인의예지를 성이 아니라 하고, 눈의 보는 작용 같은 것을 성이라고 한 것이 이것이다. 이것은 그 원두처가 잘못된 것일 뿐이다.”⁸⁵⁾

본래 불교의 체용론 또한 체와 용의 단절(不相雜)과 연속(不相離)을 동시에 요구하는 것으로 본체와 현상은 일이이(一而二), 이이일(二而一)의 관계에 있는 것이었다. 하지만 주희가 볼 때, 불교는 ‘마음’과 ‘성’을 ‘진상(眞常)’이라 하고 천지만물은 ‘가합(假合)’이라고 말함으로써 체용의 관계 설정이 균형을 잃게 된다. 왜냐하면 불교의 이러한 논리는 현상(유교적 현실)을 부정하는 것이기 때문이다. 이렇게 되면 본체와 현상은 단절된 것이 될 수밖에 없고, 이것이 현상에서 본체로의 이동인 수행에서 극적인 돈오의 방식을 취할 수밖에 없는 이유라는 것이다.

주희의 견해로는, 지각이나 운동 같은 마음(기)의 작용은 형이상이 성(리)과 그 근원을 같이하지만(體用一源), 그렇다고 작용 그 자체가 형이상의 성(리)과 동일한 것은 아니다. 그런데 선종은 ‘체합어용’에 의해 작용을 성(性)이라고 하여 물 걷는 일, 땀나무 나르는 일 모두 묘용(妙用)이라고 이해한다. 이렇게 되면 앞에서와는 달리 현상적인 모든 것을 본체로 간주하는 것이 된다. 그렇게 되면 현실의 선뿐 아니라 악까지도 본체에 속하는

84) 『朱子語類』 卷一百二十六, 「釋氏」. “心只是該得這理, 佛氏元不會識得這理一節, 便認知覺運動做性.”

85) 『朱子語類』 卷一百二十六, 「釋氏」. “釋氏棄了道心, 却取人心之危者, 而作用之, 遺其精者, 取其粗者, 以為道, 如以仁義禮智為非性, 而以眼前作用為性是也. 此只是源頭處錯了.”

것으로 간주할 수 있다는 것이 가능해진다. 이에 대한 비판이 앞에서 소개한, “만일 작용을 성이라고 간주한다면, 사람이 칼을 잡고 함부로 휘둘러 사람을 죽이는 것도 감히 성이라고 할 수 있겠는가”라는 공격적 반문이다. 이것은 현상과 본체를 무조건 동일시하는 입장이 가져올 수 있는 위험에 대한 비판이다.⁸⁶⁾ ‘작용시성’은 본성과 작용을 단절시키기 때문에(체와 용을 분리시키기 때문에) 임금을 버리고, 아버지를 배반하는 등의 천리(天理)를 저버리는 행위 또한 불성이라고 본다는 것이다.

선종은 ‘체합어용’을 주장한 것이지만 주희의 눈에는 체용분리에 지나지 않는다. 왜냐하면 체, 즉 성(性)을 리로 보지 않고 ‘공’으로 봄으로써 본성이 일체의 행위, 즉 작용에 대한 내재적 근거를 상실하기 때문이다.

이상을 종합하면, 주희의 ‘작용시성’ 비판은 선종의 ‘체합어용’이 본체와 현상의 무차별적 동일시이며, 이는 현상의 절대 긍정을 낳아 결국 본체를 현상으로부터 단절시키게 된다는 점, 다시 말해 본체를 ‘공’으로 규정하고 있다는 점에 대한 비판으로 압축된다. 선종은 본체를 ‘공’이나 ‘허’(虛)로 파악함으로써 심성론에서 ‘작용을 성’으로 간주하게 되고, 또 그로 인하여 일상생활 가운데서의 인륜질서를 도외시하는 결과를 낳았다는 것이다.

본체를 ‘공’으로 파악하는 선종에서는 그 공부론에서도 유학과는 다른 방법인 ‘식심설’(識心說)을 제시한다. 주희는 이에 대해서도 크게 세 가지로 비판한다. 첫째는 마음은 인식 주체이지 인식대상이 될 수 없다는 비판이고, 둘째는 마음 그 자체를 본체로 설정할 수 없다는 비판이며, 셋째는 본체를 먼저 체득하려는 역각체증(逆覺體證) 자체가 문제라는 비판이다.

5. 결론

‘성불’과 ‘위성’은 우선 그 경계가 서로 다른데, 가장 큰 차이는 성불은 철저히 개인주의적일 수 있는데 반해 위성은 모든 도덕적 실현이 인간관계를 통하여만 구현된다고 하는 사회적 차원에 머문다는 점이다. 다시 말해,

86) 주희는 이에 관해 “불교는 성을 보지 못한 것은 아니지만 그 작용처에 이르면 곧 하지 못할 것이 없다고 말한다. 그러므로 임금을 버리고, 아버지를 배반함이 이르지 아니하는 곳이 없는 것은 그 본성과 작용이 서로 간섭하지 않기 때문이다”(『朱子語類』卷一百二十六, 『釋氏』, “釋氏非不見性, 及到作用處, 則曰無所不可為, 故棄君背父無所不至者, 由其性與用不相管也.”)라고도 한다.

성불은 초윤리적일 수 있는데 반해 위성은 철저히 윤리적이라는 것이다. 위성은 인간관계속에서 구현되어가는 사회의 완성과정과 불가분의 관계를 맺지만 성불은 사회적 제관계가 절단된 상황에서도 어떤 심리적·신비적 체험을 통한 내 몸의 합일 상황으로서 인가(認可)될 수 있는 것이다. 성리학자들이 불교를 공격하면서 ‘무부무군’(無父無君)이라고 말하는 것에서도 성불과 위성의 이러한 차이를 엿볼 수 있다.

불교를 ‘무부무군’이라고 공격하는 것은 물론 성리학자들의 창조물은 아니다. 불교가 중국에 들어와서 성행할 무렵부터 유학 측에서의 공격 무기였기 때문이다. 사실 불교 전통 안에서도 소승(小乘)의 개인주의와 대승(大乘)의 보편주의의 차이가 있다. 동아시아 불교에서 소승보다 대승이 주류를 형성한 배경에는 유학의 이상과 같은 공격이 큰 작용을 했다는 점은 부인할 수 없다. 하지만 위성과 성불의 차이는 소승과 대승의 차이보다 훨씬 근원적인 상이(相異)를 담고 있는 것이다. 이 글에서는 그 차이를 인성과 불성의 차이로 귀결하여 살펴보았다.

내성외왕(內聖外王)은 본래부터 유학의 ‘최종적 관심’ 경계를 가리키는 말이지만 학문을 통한 ‘위성’을 목적으로 내세운 것은 성리학이다. 그런데 ‘위성’을 자신의 최종적 관심으로 규정할 때 부닥치는 난제는 위성의 과정은 반드시 사회적 제관계를 포섭하기 때문에 그것은 일시적일 수 없고 점진적일 수밖에 없으며, 최종적일 수 없고 과정적일 수밖에 없으며, 절대적일 수 없고 상대적일 수밖에 없다는 것이다. 그리고 그것은 사회적 체현실로부터 단절적일 수 없기 때문에 사회적 현실을 현존재내에 포섭해야만 한다는 것이다. 그러나 사회적 현실은 인간의 제관계로 얽혀있는 것이기 때문에 항상 불안하고 불만스러우며 불완전하다. 불교의 성불은 위성의 이와 같은 점들에 자유로울 수 있다는 것이 분명하다.

불교와 유교는 최종적 관심에서만 아니라 그 출발부터 차이가 있다. 불교의 출발은 생로병사(生老病死)의 ‘죽음’ 문제이고, 유학의 출발 문제는 ‘인간다움’(人, 仁)이다. ‘죽음’ 문제 해결 내지 극복의 결과가 성불(成佛)이고 ‘인간다움’ 실현의 결과는 ‘어른다움’(成人)이다. ‘어른다움’을 개인의 깨달음 차원으로 승화시켜 놓은 것이 ‘위성(爲聖)’이다.

불교의 종교이론은 현실인생의 ‘일체개고’(一切皆苦)라는 기초 위에 건립되어 있다. 불교의 최고 이상은 생사윤회의 고통에서 벗어나 열반경계에 들어가는 깨달음을 얻는 것이다. 이에 따라 불교는 시종 출세정신(出世精

神)을 나타내게 되는데, 이것이 적극적인 입세(入世)의 인문정신을 표방하는 유학과 강렬한 차이와 직접적인 대립을 이루게 된다. 출세를 추구하는 불교와 적극입세(積極入世)의 유학은 이미 서로 다른 사상체계이며, 거기에 따라 그들의 우주관, 사회관, 인생관 모두에서 큰 차이를 드러내게 된다. 이상, 목표, 그리고 그 실현 방법 등에서 이들 양자는 큰 차이를 가지고 있다.

불교는 본래 해탈이 궁극적 목적이다. 그런데 중국화 된 불교는 유학의 주체 중시, 개인 수양 중시의 영향 하에서 불성론(佛性論), 심성론(心性論) 등을 말하게 되고, 결국에는 선종으로 발전하게 된다. 선종의 즉심즉불(卽心卽佛)과 유가의 반신이성(反身而誠), 천태종의 ‘일체중생본구공가중삼제성덕’(一切衆生本具空假中三諦性德)과 유가의 성선론(性善論)은 철학이론에서뿐만 아니라 사상방법에서도 양자의 상통처가 된다. 화엄종의 리사설(理事說)과 선종의 심성론(心性論)은 성리학에 결정적인 영향을 준다. 말하자면, 이들은 유불 상호 배척지점이면서 동시에 융합지점이다.

유교와 불교는 서로 다른 민족의 이질적 문화 속에서 이루어진 것이기 때문에 그 사유방식상의 차이 또한 매우 분명하다. 유학의 현실인생의 이성사유를 중시하는 경향과 불교의 해탈의 오성 사유를 강조하는 사유 방식이 자연·사회·인간에 대한 유불의 인식상의 차이를 초래한 반면, 유불이 상호 융화한 결과 불교는 인생을 중시하게 되고 유가는 본체론을 완성하게 된다.

대승불교의 평등관은 중생을 일성(一性)의 바다(海)와 같이 보며, 빈천(貧賤)과 부귀(富貴), 미추(美醜), 요수(夭壽) 등과 같은 현실 인간의 차별상 모두를 환망(幻妄)의 상(相)이라 생각한다. 인간과 인간 사이에는 본질적 구별은 없고, 모두가 성불(成佛)할 수 있는 종자라는 것이다. 하지만 ‘성불’(成佛)에서 ‘성’(成)이라는 말이 이미 세인(世人)은 ‘불’(佛)이 아니라는 것을 의미하고 있다. 그래서 ‘불’(佛)은 불교가 추구하는 절대 완전한 인격(人格) 이상(理想)이 되며, 불교의 모든 이론과 수지(修持)는 세인들이 이와 같은 이상 인격을 실현하는 데로 이끄는 것이라 할 수 있다. 본래성이라는 측면, 다시 말해 성불의 가능성이라는 측면에서 말하면 중생은 평등하다. 현실성, 즉 중생의 현실 품격에서 말하면, 유정(有情)과 무정(無情), 6범4성(六凡四聖)의 차이, 다시 말해 같은 인간류(人間類)라고 하더라도 그 현실적인 소질에 큰 차이가 있고, 완성 정도에서도 차이가 있게 된

다. 만약 ‘불’(佛) 또는 ‘불성’(佛性)을 초인간적인 어떤 것으로 설정한다면, 여기서 ‘현실성’의 처리가 매우 곤란한 문제로 다가오게 된다.

유가의 이상 인격인 ‘성인’(聖人)의 품격을 가장 적절하게 표현하고 있는 것은 신유학의 개산조 가운데 한 사람인 장재(張載; 1020~1077)의 “천지를 위해 마음을 세우고, 생민을 위해 명을 세우고, 옛 성인을 위해 꿇긴 학문을 잇고, 만세를 위해 태평을 연다”⁸⁷⁾는 말이다. 사실 유가에서 성인이 되는 것(爲聖)을 인성(人性) 차원에서 다룬 최초의 인물은 맹자(孟子)였다. 맹자는 “순임금은 인간이다. 나 또한 인간이다”⁸⁸⁾라 하고 “성인과 나는 동류이다”⁸⁹⁾라고 단언한다. 주지하듯이 맹자는 성선론(性善論)자이다. 인간의 성(性)이 선(善)하다는 측면에서 말하면 성인과 나는 동류라는 맹자의 이 말은 물론 “성은 서로 가깝고, 습에서 서로 큰 차이가 난다”⁹⁰⁾는 공자(孔子)의 사상을 계승한 것이지만, 맹자는 이를 인간의 본성 문제로 구체화시킴으로써 숭배의 대상이었던 ‘성인’을 인간의 노력과 추구의 목표로 바꾸어 놓았다. 맹자로부터 ‘군자 되기를 희망하고’(希君), ‘성인되기를 희망하며’(希聖), ‘안희와 같은 현인이 되기를 희망하는’(希顏希賢) 것이 유학의 거대한 흐름을 이루었고, 송대(宋代)에 이르러 도학(道學)이 발생한 것도 사대부의 ‘성인’ 지향과 밀접한 관계를 갖게 된다. 예를 들어 주희는 “내가 십 여세 때, 맹자의 ‘성인과 나는 동류이다’라는 말을 읽고 기뻐서 말을 잊지 못하였다. 그 때는 성인이 되는 것이 쉬운 일인 줄로만 알았는데, 지금에서야 매우 어렵다는 것을 알게 되었다”⁹¹⁾라고 한다. 성인에 입지하는 것이 양명학자들의 경우에 더욱 열렬하였다는 것은 잘 알려져 있는 일이다.

인성(人性)이 선(善)하다는 본래성의 관점에서는 요순(堯舜)과 같은 성인(聖人)과 세속의 범인(凡人)이 동류이지만, 범인이라는 현실성의 입장에서 성인이 되는 것, 즉 ‘위성’(爲聖)은 매우 어려운 일이다. 유가들은 여기서 이른바 ‘위기지학’(爲己之學)과 ‘위인지학’(爲人之學)을 구분하는데, 필자가

87) 『張子全書』卷十四, 「性理拾遺」. “爲天地立心, 爲生民立命, 爲往聖繼絕學, 爲萬世開太平.”

88) 『孟子』「離婁下」. “舜, 人也, 我亦人也.”

89) 『孟子』「告子上」. “聖人與我同類者.”

90) 『論語』「陽貨」. “性相近也, 習相遠也.”

91) 『朱子語類』卷一百四, 「自論爲學工夫」. “某十數歲時, 讀孟子言聖人與我同類者, 喜不可言, 以爲聖人亦易做, 今方覺得難.”

관심을 갖는 것은 신유학도 대승불교와 마찬가지로 본래성과 현실성의 관계 문제를 가지고 있다는 점이다.

본래성과 현실성의 관계 문제라고 하지만, 불교에서의 그것과 유학은 그 내용을 달리한다. 이러한 관계 문제 이전에 우선 본래성에 대한 이해에서부터 유학과 불교는 큰 차이를 가지고 있다. 불교의 본래성이라고 할 수 있는 불성(佛性)에 대한 선종의 이해와 정주(程朱) 학자들의 본연지성(本然之性)은 공리(空理)와 실리(實理)의 차이로 직접 대립한다. 정주학자들이 불교를 비판하는 철학적 논리는 ‘작용시성’(作用是性)이었다. 주지하듯이 대승불교, 특히 선종은 회신멸지(灰身滅智)와 요탈생사(了脫生死)를 수행의 최종 목표로 하던 원시불교와는 달리 반본귀극(反本歸極)하여 불성(佛性)을 체증(體證)하는 것을 취지로 한다. 그리고 성불(成佛)을 추구하여 보살행을 제시한 것에서도 볼 수 있듯이, 대승불교는 여러 겁에 걸친 수행보다는 반야(般若)의 지혜와 돈오견성(頓悟見性)을 보다 강조한다.

“작용이 성이다”라고 직접 말한 것은 본래 달마(達磨)였다. 물론 달마의 취지는 성(性), 즉 불성(佛性)이 마음의 일체 지각 작용에서 드러난다는 것을 말하는 것으로서 정주학자들이 이해한 것과는 차이가 있을 수 있다. 필자가 주목하는 것은 선불교의 ‘견성성불’(見性成佛)이 화엄철학이 제시하고 있는 법계관(法界觀)과 그 궤를 같이 하고 있다는 점이다. 주지하듯이 불교는 중국화 되어 가는 과정에서 본래 부정적이었던 현실세계를 긍정하려는 경향을 가지게 된다. 이는 유가로 대표되는 중국적 세계관과 융합하려는 불교 측의 움직임이라고도 말할 수 있겠는데, 화엄철학은 사법계관(四法界觀)을 제출하여 본체계(理法界)와 현상계(事法界)가 서로 떨어질 수 없는 관계(理事無礙法界)에 있음을 증명하고, 나아가 현상계의 모든 것들이 서로 막힘이 없이 관통하고 있음(事事無礙法界)을 논증하고 있다. 화엄철학의 ‘별교일승’(別教一乘)이나 ‘성기설’(性起說)이 사사무애에서 성립된다고 할 때, 이는 세간법(世間法)과 출세간법(出世間法)을 통일시키는 것이고 본래성(佛性)과 현실성의 불이(不二)를 말하는 것이라 할 수 있다. 이 경우 본래성은 그 어떤 확정적 내용도 가질 수가 없다는 문제가 발생한다. 마음의 작용 가운데 본래성이 드러난다고 말할 때, 아무런 규정이나 확정적 내용을 갖지 않은 본래성이 드러난다는 것이 무엇을 의미하며, 더욱이 ‘성불’(成佛)에서의 ‘불’(佛)이 초경험적인 어떤 것⁹²⁾, 다시 말해 불이(不二)를 넘어서 있는 것이거나 아니면 ‘불이’ 그 자체라고 말한다면 불교는 결국 정

주학자들이 이해한 것처럼 체용(體用)을 분리한다는 협의에서 자유로울 수 없을 것이다.

정주학자들이 선불교의 체용분리에 상대하여 체용일원(體用一源)을 강조한 것은, 사실 선불교의 체용분리가 현상(유교적 현실)에 대한 무차별적 긍정이 되기 때문이었다. 이런 점에서 정주학자들은 특히 즉세간적(卽世間的)인 간화선(看話禪)의 창시자 대혜종고(大慧宗杲; 1089~1163) 선사의 선불교에 대해 비판적이었다.

유가가 강조하는 것은 인성(人性)의 ‘가능선’(可能善)이 아니라 ‘당위선’(當爲善)이다. “사람마다 모두 요순이 될 수 있다”는 것은 모든 사람이 성인이 될 수 있는 가능성만이 아니라 “사람이면 마땅히 성인이 되어야 한다”는 것을 더욱 강조하는 명제이다. 이런 이유로 유가는 ‘인성불이’(人聖不二)를 주장하지 않는다. 유가에서 ‘본성’의 문제는 기본적으로 가치영역의 문제이다. 그러므로 ‘가능선’(可能善)과 ‘가능악’(可能惡)으로 말하는 불교의 ‘성론’은 유가들에게는 고자의 ‘무선무악’과 대동소이한 것으로 결국 ‘작용시성’(作用是性)으로 귀결되는 것이다.

92) 양뢰명(梁灝溟)은 『유불동이론』에서 “유가는 인간을 떠나서 말할 수 없고, 그 입각점은 바로 인간이며, 어떻게 말하여도 결국은 인간으로 귀결될 뿐으로, 그 이상은 없다. 불가는 이와 반대로 인간보다 높은 입장에 서서, 종종 초인의 입장에서 말하고, 또한 인간으로 귀결되지 않고 성불로 귀결된다. …유가와 불가는 그 다른 점이 분명하다”라 말하고 있는데, 유학이 성불로서 취지를 삼는 불교와 다름을 지적한 것으로, 유학은 불교와 달리 시종 인간을 중심에 놓고, 그 출발점과 귀착점 모두 인간이므로 하나의 인간에 관한 학문이라고 할 수 있다는 것이다. 실제로 모든 유학의 사상을 살펴보면 양선생의 이러한 논술은 지극히 타당하다고 하겠다.

참고문헌

『論語』

『孟子』

『佛說大般泥洹經』

周敦頤, 『周敦頤集』 卷三

周敦頤, 『通書』

馮達文, 『宋明新儒學略論』, 廣東人民出版社, 1997.

『老子』

『莊子』

『名僧傳抄說處』

『中庸』

『周易』 「繫辭傳」

吉藏, 『大乘玄論』 卷三

『華嚴五十要問答』 卷下

宗密, 『華嚴原人論』, 『禪源諸詮集都序』 卷二

『宛陵錄』

法藏, 『華嚴一乘教義分齊章』 卷二

傳燈大師, 『性善惡論』

慧思, 『大乘止觀法門』 卷二

德清, 『憨山老人夢遊集』 卷四

『大般涅槃經集解』 「德王品」

『景德傳燈錄』

『六祖壇經』

『朱子語類』 권1·5·6·104·126

陳來, 『朱熹哲學研究』, 北京, 1993.

勞思光, 정인재 역, 『중국철학사(송명편)』, 탐구당, 1987.

『張子全書』

Abstract

A Comparative study on 'To be a Man'(Confucianism) and 'To be a Buddhist Saint'(Buddhism)

Yoo, Heun-Woo

It is a very meaningful work that studies the ideal state of human being in both Neo-Confucianism and Zen of Buddhism within the comparative perspective. On one hand, Neo-Confucianism ultimately aims at a state of being a Man(;being a moral saint) through the cultivation and the continuous learning of himself. On the other hand, Zen's thoughts in China aims at the presentative completeness of being a Buddhist saint(;being a state of Buddha himself). The idea of this presentative completeness in being couldn't be ever found in originally existing Buddhism of India so far. This great idea could have been established by the result from the influence of Confucianism on Buddhism, when it came inside into China and the conventional thoughts in China.

There is a big difference between a state of being a Man as the ideal image and a state of being Buddhist saint, in that Confucianism never goes beyond the correlational tie of sociality while Buddhism carries on the religious dimension of its isolated nature in the first place. This feature would be brought up by the different opinions on the nature of human being each other. That is to say, Zen's thoughts rest on a firm basic idea of the commonness

in all things of the universe similar to Taoism, meanwhile Confucianism pays intensive attention on human being's own peculiarity. Therefore, Zen in Buddhism pursues the discussion about human nature within the possible sphere while Neo-Confucianism regards human nature as something that can be firmly determined with value sets. According to these different viewpoints, it is absolutely natural that there are differential ways of realization and its results in human nature.

This paper aims at the introspection in Neo-Confucianism in order to figure out its possible access towards Contemporary New-Humanism;(Neo-humane studies). For this general purpose, it compares the concepts of oneness in between Heaven;'Tian'(天) and Human;'Ren'(人) with the several perspectives in Zen's thoughts. In addition to this procedure, carefully negating the general existing viewpoint on that Confucius's thoughts and Mencius's had been originally taken as the idea of oneness in between 'Tian'(天) and 'Ren'(人), this paper begins to look closely into the key point of Confucian as the tensive correlation of the subjective free will with Tianming(天命) that indicates the objective necessity and the inevitable fate as well as fortune. This effort in this paper makes it possible to put an emphasis on the essential feature of Contemporary New-Humanism;(Neo-humane studies) in that there are human being's free will and subjectivity.

【Key Words】 Contemporary New-Humanism, human nature, Buddha-nature, fate, subjectivity, oneness of Heaven and Human

새로운 '인문학적 담론' 구상의 가능성과 그 한계 - '인문학적 상상력'에 대한 개념해명을 중심으로 -

전 석 환*

【요약문】 '인문학의 위기'는 인문학의 성격에 들어 있는 항존적인 현상일 수 있다. 본 논문에서는 이러한 전제로 인문학적 위기를 정태적 개념이 아닌 역동적인 개념을 통해 그 해명을 시도한다. 그런데 '새로운 인문학적 담론 구상'의 핵심은 새로운 담론의 창출이 아니라, 전승된 담론 안에 있었던 상상력의 재흥 가능성과 한계를 살펴보는 데에 놓여진다.

이러한 논의의 전개과정은 무엇보다 먼저 인문학과 예술과의 연관 관계를 주목하면서, 특히 문예적 낭만주의와 이상주의 철학과의 연계를 살펴본다, 그리고 그러한 '철학적 상상력'이 현대에 진입하면서 리얼리즘으로 은폐된 환상을 강제화 하는 가상으로 되었음을 밝힌다. 이러한 현상의 원인은 일단 인문학적 상상력을 배태할 수 있는 유토피아적 사유의 소멸로 진단된다. 그러나 소멸된 유토피아적 사유는 단지 노동개념에 의해 바라본 유토피아에 대한 단편적 평가이다. 유토피아적 사유에 대한 단념은 일원론적 사유의 양식을 보편화한다. 그리고 실제에 있어서는 '경험적 보수주의'의 정서를 배태시키면서 결국 '직업적 근시안'의 모습을 지닌 '체제유지적 참여역할'에 충실한 인간관을 재생산시킨다.

1) 한동대학교 교육대학원 겸임교수.

그러한 부정성에의 극복은 하버마스 등을 위시한 비판이론에서 제시한 ‘의사소통적 합리성’에서 그 가능성을 볼 수 있으며, 또한 벨머가 제시한 ‘예술과 산업의 재접근’의 개념에서 그 구체적 전략을 시사 받을 수 있다. 그러나 그가 제시한 예술과 산업이 ‘계몽된 민주적 실천이라는 매체’ 즉, ‘제3의 매개’는 매우 추상적으로 남아져 있고, 그러한 해제작업은 새로운 인문학적 담론의 구상에 담겨져야 할 과제가 되어야 할 것이다.

【주제어】 인문학의 위기, 인문학적 상상력, 유토피아적 사유, 경험적 보수주의, 계몽된 민주적 실천

나는 진리란 신성한 복화술사(ventriloquist)라고 여긴다. 따라서 누구의 입에서 진리의 말이 나와야 하는가에 대해 개의치 않는다. 그 말이 사람들의 귀에 들리고 알아들을 수 있거니와 하다면 말이다.

S. T. 코올리지, 『문학전기』에서

I. 들어가는 말

‘인문학의 위기’에 대한 논의들이 분분했다. ‘분분했다’라는 과거형의 사용은 이제는 그러한 논의가 끝이 났다는 것이 아니라 또 다른 차원의 성찰이 필요하다는 의미이다. 그 동안의 논의를 통해 깨닫게 된 긍정적 측면이 없을 수 없다. 그러나 인문학이 무엇이며, 또한 ‘인문학의 위기’가 어떤 것인지 대해 백가쟁명(百家爭鳴)식 나열을 통해 얻을 수 있는 바는 오히려 그 동안 암묵적으로 수용했던 전제가 무너져 내릴 수 있는 혼란으로 이어 질 수 있다.

일단 ‘인문학의 위기’에 대한 논의들이 경험했거나, 목격하고 있는 위기, 즉 ‘인문학의 위기’가 지시하는 위기의 현상을 구체적으로 반추해 볼 필요가 있다. 그러한 반성은 대체로 대학 내에서 인문학의 입지가 좁혀져 있으며, 그래서 인문학의 사회적 영향력의 쇠퇴 현상에서 드러날 수 있다.

영국 켄트대 사회학 교수인 프랭크 퓨레디(Frank Furedi)는 두 가지의 실례를 들면서 현대 사회에 만연된 '반지성주의 정서'에 기초한 '무교양주의'의 극단을 지적한다.

하나의 예.

2001년 <프린스턴 리뷰>라는 잡지는 미국에서의 대통령 후보자간의 토론내용을 분석했다. 그 대상은 2000년의 고어-부시, 1992년의 클린턴-부시-페로, 1960년의 케네디-닉슨, 1858년의 링컨-더글러스 간의 논쟁적 토론의 내용을 담은 원고였다. <프린스턴 리뷰>는 “독자가 내용을 이해하는데 필요한 최소한의 교육 수준을 알려주는 표준어휘검사”¹⁾를 통해 그 원고들을 검토했다. 그 분석 결과에 따르면 60년대 10학년 어휘수준을 보였던 케네디-닉슨보다 떨어지는 ‘부시는 6학년, 고어는 7학년, 클린턴은 7학년, 부시와 페로는 6학년의 수준’을 보였다. 그렇지만 그들의 수준은 ‘11.2와 12.0의 학력으로 분석된 링컨과 스티븐 더글러스’보다 훨씬 못 미치기는 마찬가지였다.

또 다른 두 번째의 예.

퓨레디 교수는 한 기고문에서 “많은 대학생들이 1년 동안 제대로 된 책을 단 한 권조차 읽지 않고도 대학생활을 마칠 수 있다는 현실”²⁾을 지적했다. 그것에 대해 한 대학 당국자는 항의의 메일을 보냈다. 문제는 기고에 대한 반박의 내용이 퓨레디가 미리 짐작했던 ‘전혀 다른 지점’에 있었다는 데에 있었다. 그 반박은 ‘대학생들이 책과 담을 쌓고 사는 현실’이 문제가 전혀 아니었다. 반박문을 보내 왔던 그 대학 당국자의 의견은 ‘고등교육에서 여전히 책이 특권을 누려야 한다는 퓨레디 교수의 가정이 오만하다’하다는 데에 무게가 실려 있었던 것이다. 그의 반박은 “(퓨레디 교수의) 논조는 마치 학생으로 하여금 ‘온전한 책’을 안 읽어도 상관 없는 교육과정들을 전혀 필요 없는 것으로 여기고 배척하도록 종용”했다는 데에 그 초점이 모여 있었고, 결론적으로 책들은 “우리 시대의 대학생들에게 선택적 수단에 불과”³⁾하다는 것을 보이려고 했던 것이다.

물론 이 두 가지의 실례는 미국과 영국에 국한된 이야기 거리가 아니

1) 프랭크 퓨레디, 『그 많은 지식인들은 다 어디로 갔는가』, 정병선(역), 청어람미디어, 2005, 111쪽.

2) 같은 책, 10쪽.

3) 같은 책, 11쪽.

다. 그 이야기는 한국을 포함한 모든 나라에 나타나는 전 지구적 현상으로 뒷받침될 수 있다. ‘쉽게 친 대중적이어야 한다’는 슬로건 하에 대학의 강연, 강의, 논문, 저서 등이 독자 혹은 청자들에게 조금이라도 듣기와 읽기에 어렵다면 강연하거나 저술한 사람이 무슨 큰 죄나 지은 양 호들갑을 떠는 것도 그러한 현상과 멀지 않은 유비성이 있다. 그리고 대학 도서관의 기본업무인 책의 대여기능보다는 매양 예산 부족을 탓하면서도 케이블 TV 시청이나, 커피를 마실 수 있는 아늑한 공간 확대 등의 부대시설 확충에 더 많은 투자를 아끼지 않는 자못 괴이해(?) 보이는 일도 - 물론 온라인 상의 e-북을 보기 위해서, 혹은 동영상을 보아야 한다든지 등의 이유로 도서관 시설이 테크놀로지의 조력이 필요한 것이지만 - ‘전통적 반지성주의 정서’에 관련이 있다고 생각된다.

어쨌든 근본적으로 무엇이 문제인가?

원인 추구에 앞서 그 결과를 위의 두 가지 실례를 제시했던 푸레디 교수는 러셀 자코비의 『최후의 지식인』을 통해 다음과 같이 말한다. “지식인의 공적 영역에서 퇴장하는 과정”이며, 그에 따라 “지식인이 사회에 미치는 영향이 감소”⁴⁾되었다.

여기서 중요한 것은 ‘공적’이라는 사실에 주목해야 한다. 즉 “지식인이 지식인답게 사회에 영향을 미칠 수 있음은 공적 영역 안에서 가능했다”는 뜻이다. 그런데 현금에 이르러 ‘멸종위기에 처한 종족’, 즉 ‘지식인’⁵⁾이라는 과장되고, 다소 거칠어 보이는 푸레디의 표현은 어쨌든 인문학적 지식인의 현 위기가 ‘그들이 공적 무대로부터의 퇴출’이라는 데에 기인한다는 것이다.

그러나 이러한 예증이 전제한 인문학의 본질로 규정할, 혹은 규정했던 어떤 것으로 보는 것은 문제가 있어 보인다. 즉 현재 인문학의 모습이 이렇게 형성되기까지는 바로 점철된 크고 작은 위기들로부터 말미암은 것이라는 사실로 미루어 볼 때 우리가 말하고 있는 인문학의 위기 현상은 좀 더 미시적 차원의 논의를 필요로 하는 듯이 보인다. 다시 말하자면 인문학의 본질은 ‘그 자체가 연구의 대상’이 되는, 곧 ‘자기 자신을 문제로 삼는 학문’이고, 더 나아가 인문학에서 ‘자기 정체성에 대해 의문을 제기하

4) 같은 책, 52쪽.

5) 같은 책, 같은 쪽.

는 일'이 하나의 필연적 사실이 된다는 주장들에서 살펴 볼 때 '인문학의 위기'라는 현상은 말 그대로의 위기가 아니라고 보여 진다. 오히려 인문학의 위기는 인문학 그 자체에 들어 있는 본질적 성격으로 볼 수도 있다.

그럼에도 불구하고 인문학의 위기를 논할 수밖에 없는 이유는 현재의 인문학 담론 혹은 인문학적 담론의 외형과 그 소통양식이 커다란 변화의 모습으로 우리에게 다가와 있다는 사실에서 이다. 그러므로 그러한 외적 변화에 상응하는 내적 논리에 대한 적극적 논의가 필요하다고 여겨지며, 또한 그로부터 새로운 담론의 창출 역시 기대할 수 있다. 그러나 그러한 창출은 인문학 구조의 지형을 새롭게 바꾸는 일이라기보다는 그 안에 있었던 요소를 다시금 되살리는 작업으로 충분하다고 생각된다. 왜냐하면 인문학의 본질적 성격으로 미루어 보건데 인문학의 위기는 즉각 절대적인 단절로 이해되기 보다는 그 위기의 인식은 오히려 그러한 문제를 푸는 새로운 논의의 대상으로 이어지기 때문이다.

아마도 '인문학적 상상력'에 대한 논의는 이러한 작업에 부응될 수 있는 주제라고 여겨진다. 그러한 이유는 인문학의 위기가 '근대 이후의 자연과학과 테크놀로지의 부상'으로 말미암아 근거지어지는 관점에서 비롯된다는 사실 때문이다. 말하자면 '과학적 합리성의 증대'라는 현상은 시스템으로 짜여진 사회체제와 통제된 삶의 양식을 강요하기 때문에 획일성으로부터의 일탈을 그 성격으로 지닌 상상력은 학문적 작업으로부터 배제되어야 할 요소라는 사실을 함축한다. 그러나 이러한 측면에서의 진단을 하나의 심각한 위기로 수용 한다든지 혹은 수용하지 않는다든지 하는 자의적 판단에 맡길 수밖에 없는 일이며, 꼭 필요하다면 그것에 대해 또 다른 차원의 논의가 필요한 듯이 보인다. 하지만 더 근본적인 사실은 그러한 판단들로부터 기인한 인문학적 담론의 현재적 위상이며, 그런 결과로 드러나는 부재하거나 소진한 인문학적 상상력을 어떻게 부활시키는 가를 논의할 수 있는 방법적 전략이 절실한 것으로 보여 진다.

이러한 전제로 본 논문은 다음과 같은 과정을 통해 전개된다.

첫째 전제 했듯이 단순정위(simple location)된 '인문학적 위기' 진단에 대한 비판적 관점을 유지하면서, 위기를 인문학 안에 들어 있는 항존적(恒存的) 성격으로 파악하는 관점에서 '인문학적 위기'의 논의 지평을 설정한다.

둘째 그러한 '인문학의 위기'의 극복은 변증법적 논리의 측면에서 인문

학적 상상력의 정태적 개념 이해가 아니라, 역동적인 개념 추구에서 가능하다는 점을 해명한다.

셋째 인문학적 상상력이 인문학적 담론 구축의 매개개념이라는 전제로부터 새로운 인문학적 구상에 어떻게 놓여 져야 할 것인가를 탐색한다. 그러나 ‘새로운 인문학적 담론의 구상’의 핵심은 새로운 담론의 ‘새삼스러운 창출’이 아니라, 전승된 담론 안에 있었던 상상력의 재흥 가능성과 그 한계를 논해야 한다는 자리에 더 한다.

본 논문은 하버마스(J. Habermas)와 벨머(A. Wellmer), 그리고 호르크하이머(M. Horkheimer) 및 아도르노(Th. W. Adorno)를 위시한 초기 비판이론자들의 ‘현대’(die Moderne) 와 ‘현대문화 및 예술’에 대한 비판적 분석들을 논지 전개의 중요한 전거로 삼았음을 밝힌다.

II. ‘인문학적 담론의 해체’ 혹은 ‘해체에 대한 인문학적 담론’?

인문학의 위기에 대한 논의는 ‘인문학적 담론’ 그 자체의 ‘해체’가 문제가 된다. 그러나 인문학이 자기 정체성을 문제시 한다는 점에서 인문학적 담론이 해체된다는 진단은 결국 담론 전체의 해체를 논하게 되면서 그 논의는 또 다른 새로운 담론을 낳는 모순에 처하게 된다.

의사소통 맥락과 상황을 고려하는 ‘텍스트 언어학’⁶⁾을 넘어서 ‘저자의 죽음’⁷⁾을 선언하는 해체주의의 비평 등은 문장을 하나의 단위로 보는 전통적인 ‘체계 언어학’을 거부하는 시도에서 그 모순의 좋은 예를 발견할 수 있을 것이다. 그 핵심을 가로지르는 내용은 “언어가 언어 외부에 있는 어떤 사물 혹은 관념과 확고한 대응 관계를 맺는다는 전제”를 배제하고, “언어가 독서과정을 거치면서 의미를 생성시키는 효과를 일으킬 잠재성”⁸⁾이 있다는 주장에 있지만, 어쨌든 텍스트 그 자체의 존재는 부정될 수 없다. 그리고 ‘저자’가 텍스트의 주체, 객체이든지 죽음이든지 텍스트의 존재가 인정 된다면 그 부정 혹은 긍정 여부에 대한 토론을 다시 만들면서 담론으로 여전히 존재할 수 있다.

6) 하인즈 파터, 『텍스트언어학 입문』, 이성만(역), 한국문화사, 1995, 참조. 이석규(외), 『텍스트언어학의 이론과 실제』, 박이정(출), 2001, 참조.

7) 롤랑 바르트, 『텍스트의 즐거움』, 김희영(역), 1997, 27-36쪽 참조.

8) 한국문학비평가협회(편), 『문학비평용어사전/하』, 국학자료원, 2006, 1011쪽.

그런 의미에서 본다면 '텍스트 언어학'과 '해체비평' 등을 포함한 총체적 '탈현대 논쟁' 안에서 드러났던 여타의 여러 가지 증후군 구조들 역시 여기서 크게 벗어나지 않다고 여겨진다.

그렇다면 '모던(modern)에 대한 '포스트모던'(post-modern)의 포괄적 비판 작업을 염두에 두든지 두지 않든지 현 인문학의 위기가 과연 위기라고 진단될 수 있는지? 오늘 날 위기라고 판단되는 계기와 이미 지나온 각 세기, 시대사조마다의 역사적 변환계기와 차별성은 확실한 것인지?

예를 들면 소크라테스의 소피스트들에 대한 반격, 칸트의 '코페르니쿠스적 전회', 그리고 니체의 서구중심주의적 이성개념에 대한 비판시도 모두가 동시대에서는 획기적 변혁이었지만 그런 계기가 과연 위기 극복의 산물이었는지에 대해서는 좀 더 심화된 논의가 필요할 듯이 보인다.

그런 의미 선상에서 '인문학 위기'가 내포해야 하는 함의는 다음과 같이 설명될 수 있다.

i) 역사적 변환계기의 조건은 유사하거나 동일할지라도 변화정도를 감지하고 반응했던 강도는 다르다.

ii) 한 패러다임에서 다른 패러다임으로 변화를 위기라고 판단하는 일은 주관적 평가의 문제이다.

iii) 그러한 '위기 텍스트'에 대한 해석 작업은 텍스트의 존재를 전제한 것이기 때문에 어쨌든 담론의 형태를 드러낼 것이 틀림없다.

그러므로 현 인문학의 위기라는 진단은 '인문학적 담론의 해체'라는 토포스(Topos)를 해명함에 있어 필요충분의 조건을 충족시키지 못했다는 전제로 결국 '해체에 대한 인문학적 담론'으로 합류될 수밖에 없다. 결과적으로 해체에 대한 인문학적 텍스트 역시 중국에는 '해체에 대한 인문학적 담론'이라는 공간 안에 실리게 된다. 어차피 인문학적 텍스트가 담론에 담기지 못한다면 그것은 한낱 허공의 빈말이고 무의미한 말의 나열 일뿐이라면, 우리는 '해체'보다는 좀 더 '인문학 자체의 담론'에 대해 논의할 필요가 있다.

그런 의미에서 인문학적 실천이란 어떤 이슈를 무엇보다 먼저 담론 안에 담아야 하는데, 그 전제가 무엇인가에 대해 알아보아야 한다. 정호근은 단적으로 그것을 "이론적 조작의 접속 가능성과 소통 가능성"⁹⁾이라고 규정한다. 그것은 첫째로 '이론적 조작의 접속 가능성'이 있어야 한다는

말은 기존의 텍스트 해석체계와의 연계될 수 있는, 그래서 또 다른 이론적 틀을 창출할 수 있는 능력이다. 아무리 창조적 이론 틀을 창안했다 해도 앞뒤 전후의 문맥이 이론적으로 맥락화될 수 있어야 한다. 그러한 조건이 결비되지 않으면 그것은 담론이 될 수 없다. 두 번째는 ‘소통 가능성’을 지녀야 한다는 주장은 담론의 실용적 의미 차원을 지시한다. 이론적 맥락화의 조건이 꼭 소통 가능성의 조건은 아니지만, 담론의 규칙은 타자와의 대화를 전제한다는 점에서 결코 유아론적 독백이어서는 성립될 수 없다. 플루서(V. Flusser)는 “텍스트는 담론들이다”¹⁰⁾라고 전제하고, “텍스트들은 타자들에게 지향”되어 있고, “글쓰기 중에 타자를 망각하는 것은 자기망각의 결과”¹¹⁾라고 말하면서, 텍스트는 “독자에게 자신을 완성시켜주기를 희망”하는 “반제품”¹²⁾이라고 주장한다.

논리성(ratio)과 수사성(oratio)의 뜻을 동시에 지니는 그리스어 ‘로고스’(logos)는 이러한 의미에서 우리가 인문학적 담론이라고 일컫는 표상의 내용을 잘 채워주고 있다고 볼 수 있다. 즉 담론의 조건인 ‘이론적 조작의 접속 가능성’은 ‘로고스’에 있어 논리적 성격을, 그리고 ‘소통 가능성’은 수사적 성격을 보여주고 있다고 할 수 있다. 로고스가 함축하는 이 두 가지 의미를 다루는 방법적 기술은 고대 그리스 이후 전통적으로 변증술(dialektike)이라는 이름 안에서 개발되었다.¹³⁾ 이것은 간단히 말하자면 하나의 주제에 대한 두 사람의 논쟁에서 서로 이기기 위한 전략을 개발하면서 만들어진 논박의 기술이다. 형식 논리학은 물론 이러한 변증술로부터 출현했으나, “화용론적 맥락까지도 사상해 버리고 오직 추론적 타당성만을 문제삼는 점”¹⁴⁾에서 로고스의 수사적 측면보다는 논리적 측면에 연

9) 정호근, 『인문학의 위상 변화와 가능한 인문학 및 그 기능』, 2003. 장희익(외), 『삶, 반성, 인문학 - 인문학의 인식론적 구조』, 태학사, 2003, 271쪽.

10) 빌렘 플루서, 『디지털 시대의 글쓰기』, 윤종석(역), 문예출판사, 1998, 89쪽.

11) 같은 책, 77쪽.

12) 같은 책, 81쪽.

13) logos의 두 가지 측면 외에 변증술을 더 폭 넓게 해석할 수도 있다. 즉 변증술의 내용 안에는 방법과 논리 (Methode und Logik) 외에 존재론(Ontologie)과 경험구조(Erfahrungsstruktur) 또한 포함될 수 있다.

W. Röd(1974), *Dialektische Philosophie der Neuzeit 1 - Von Kant bis Hegel*, München, 10-14쪽 참조.

14) 이태수, 「인문학의 두 계기 - 진리 탐구와 수사적 설득」, 2003. 장희익(외), 『삶, 반성, 인문학 - 인문학의 인식론적 구조』, 태학사, 95쪽. 로베르트 하이스,

관된다고 볼 수 있다.

이러한 측면에서 본다면, 오늘 날 인문학적 본령은 로고스의 수사적인 차원으로 생각되어질 수 있다. 자연과학과 기술공학은 형식 논리학의 전제 없이 성립되지 않는 것과 마찬가지로 인문학에 수사학적 서사(narrative) 없이는 그 존재 의의가 부여될 수 없다.

이태수는 이러한 문맥에서 “인문학적 진리”를 “우리의 총체적인 삶의 맥락에 직접 관련된 것”으로 정의하고, 인문학적 성취를 “사실적인 사정만을 전달하는 진리의 명제로 구성된 체계는 아니다”¹⁵⁾라고 단언한다. 그러한 의미로 인문학적 진리는 “어느 특정한 전문가의 영역이라고 구획된 장소의 맥락에서 문제되는 진리가 아닌 것”이기 때문에, “지구가 태양을 돈다는 자연 과학적 명제의 진위를 문제 삼기보다는 그 진리가 우리의 삶 전체에 대해 지닌 의미가 문제가 되는 맥락이 바로 인문학적 진리가 위치한 장소인 것이다”¹⁶⁾라고 설명한다. 그러한 의미로 이태수는 진정한 “인문학적 성취”의 구현은 “진리를 중요 구성 인자로 해서 꾸며진 한 편의 수사(oratio)”¹⁷⁾라고 전제하면서, 그것은 생래적으로 “설득이라는 실천적 목표”¹⁸⁾에 있다고 설명한다. 즉 “수사술의 관심”은 “삶의 밖에서 삶을 관찰 또는 관조하는 것이 아니라, 삶 그 자체의 일부이고자 하는 것”¹⁹⁾에 세워져 있다는 것이다.

그러므로 정호근은 인문학적 텍스트는 어떤 객관적 조건 때문에 “방법의 강제 및 보편성”²⁰⁾을 지향하는 자연과학의 일원론적 방법론과 전혀 다르다고 전제하면서, 그 담론성의 특징은 어떤 기준에 구속되지 않는 “이야기의 자유 및 자의성의 중간에 위치한 개념”²¹⁾이라고 할 수 있다고 주장한다. 따라서 인문학은 이런 의미 선상에서 예술과 비교될 수 있다. 즉 “인문학은 과학과 이타적 상상력 사이의 줄타기”라고 할 수 있고, “인문학의 자리는 과학의 객관성 내지 보편성 요구와 이를테면 예술의 ‘특수

『변증법이란 무엇인가』, 황문수(역), 서문당, 1976, 35쪽 참조.

15) 이태수, 107쪽.

16) 같은 책, 같은 쪽.

17) 같은 책, 같은 쪽.

18) 같은 책, 103쪽.

19) 같은 책, 같은 쪽.

20) 정호근, 272쪽.

21) 같은 책, 같은 쪽.

한 경험'사이의 중간 영역"²²⁾이라고 할 수 있는 것이다.

이러한 주장으로 미루어 보건데 '인문학적 상상력'에 대한 논의가 확실하게 드러날 수 있는 대목은 바로 이러한 인문학과 예술과의 연관관계를 살펴보는 지점일 것이다. 바로 그 곳으로부터 '인문학적 상상력' 개념의 올바른 해명은 가능하며, 그러한 해명의 재구성은 '해체에 대한 인문학적 담론'이라는 본 논문의 지평을 제시한다.

III. '인문학적 상상력' 개념에 대한 해명

'예술이란 무엇인가'에 대한 물음의 답으로 가장 오래 되고, 오늘 날 까지 통용되고 있는 이론 체계는 아리스토텔레스의 <시학>으로부터 출현한 '모방론'일 것이다. '모방론'의 핵심 내용은 예술의 본질은 '자연을 흉내 내는 것'이며, '더 실물에 유사 할수록 좋은 작품이다'라는 주장으로 압축할 수 있다. 그렇기 때문에 전형적 '모방론'에 있어서는 예술가의 상상력은 극히 억제되어야 하는 미덕 아닌 독소였다. 필시 <시학>에 강한 영향을 끼쳤을 플라톤의 '국가로부터 시인을 추방해야 한다'는 주장 역시 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 즉 그에 있어 시인의 상상력이라는 것은 '이성적 철학자 왕'의 통치 이념에 거할 뿐더러 사회체제를 교란시킬 수도 있는 극히 불온한 산물로 비추어졌을 것이다.

대체로 그 후 더 이상 광적인 감정의 소산으로 간주되지는 않았지만 상상력은 비생산적인 공상과 동일시되었다. 특히 베이컨(F. Bacon)의 경험론을 기점으로, 홉스(Th. Hobbes)의 자연주의, 그리고 로크(J.Locke)의 경험론적 인식론은 상상력을 판단력의 하위 개념에 놓여진 능력으로 전제한다. 특히 홉스의 「리바이어던」에서는 "상상이 없는 판단은 지력이며 판단이 없는 상상은 지력이 아니다"²³⁾라고 전제된다. 다만 진리 탐구에 있어 "때때로 어떤 적당한 비교에 의해 이해의 실마리가 열릴 필요가 있을 때" 상상력이 그 역할을 발휘할 수 있지만, "비유에 관해 말한다면", "상상력은 공공연히 허위를 표명하는 것이므로 그것을 토론이나 추리에 넣는 것은 분명히 어리석은 일"²⁴⁾이라고 잘라 말한다. 즉 결론적으로 홉

22) 같은 책, 267쪽.

23) Th. 홉스(1990), 「리바이어던」, 마키아벨리·홉스/임병방·한승조(역), 『군주론/리바이어던』, 삼성출판사, 195쪽.

스는 “상상은 판단의 도움 없이 그것만으로도 찬양되지 않으나”, “판단과 분별은 상상의 도움 없이 그것만으로도 찬양 된다”²⁵⁾라고 주장한다.

여기서 확실히 드러나는 점은 상상력이 수사적인 기능에만 간여하는 것이고, 사고의 논리적인 기능과는 관련이 거의 없다는 것으로 생각되어졌다는 것을 알 수 있다. 그럼에도 불구하고 흄스는 감각으로부터 생성된 ‘심상’(心像)/image)이 기억이 되고, 기억을 ‘쇠퇴해 가는 감각’²⁶⁾으로 보고, 그것으로부터 상상력이 나온다는 점을 부각시킴으로서 브레트(R. L. Brett)는 흄스의 시도를 “정통적인 문예부흥기적 이론에 새로운 심리학적 접근방법을 조합”²⁷⁾시켰다고 평가한다. 말하자면 심리학적 관점을 통해 상상력은 ‘더 이상 광기나 황홀의 등가물’이 아니며, ‘기억의 한 형태’²⁸⁾로 격상되었음을 볼 수 있다. 이러한 격상된 상상력의 지위에 대해 브레트는 그 의미를 다음과 같이 설명하고 있다.

상상력은 또한 기억이라는 창고 속에 축적되어 있는 감각적 심상들을 살살이 찾아다닐 수 있는 것인 동시에, 일단 예술적 목적에 의해 제어되는 경우 이 심상들을 결합하여 새롭고 쾌적한 패턴을 만들어 낼 수 있는 것으로 여겨지게 되었다.²⁹⁾

이러한 해의(解義)는 낭만주의의 도래와 그 영향력의 파급 효과 안에서 상상력에 대한 수용 모습을 극명하게 새롭게 드러내는 것으로 연결된다.

셸링철학의 영향 하에 영국의 시인이자 비평가였던 코올리지(S. T. Coleridge/1772-1834)의 시도를 음미해 볼 필요가 있다. 즉 그는 독일어에서 상상력에 해당하는 말 ‘Einbildungskraft’를 영어 안에서 상응하는 뜻을 지닌 ‘imagination’으로 번역하지 않고 과감하게 ‘Eesemplastic’이라는 조어(造語)를 만들어 사용한다. 그의 의도는 시인이 지녀야 할 능력이 ‘imagination’의 부정적 측면에서의 광기 혹은 공상이 아니라, 진정한 의

24) 같은 책, 194쪽.

25) 같은 책, 193쪽.

26) 같은 책, 158쪽.

27) R. L. Brett, 『공상과 상상력』, 심명호(역), 서울대출판부, 1979, 15쪽.

28) 같은 책, 16쪽.

29) 같은 책, 같은 쪽.

미의 ‘철학적 상상력’³⁰⁾이어야 한다는 점을 주장하기 위해서였다. 코올리지는 자신의 생각이 셸링의 철학 안에서 ‘일치’했다고 천명하면서 그 사실을 다음과 같이 토로한다.

셸링의 ‘자연철학’과 ‘초월적 이상주의 체계’에서 나는 내 자신이 스스로 힘들여 추구했던 바와 궤적한 의견의 일치를 이루고 있는 것을 최초로 확인했으며, 내가 앞으로 해야 할 일에 강력한 도움이 되는 것을 확인하기도 했다.³¹⁾

코올리지는 그러한 총체적 의도를 문학적 상상력이 인문학적 상상력으로 연결되어야 하고, 거기서 비로소 예술의 진가가 발휘된다는 생각으로 발전시켰다.

코올리지는 감각대상 그리고 판단능력에 해당하는 ‘수동적 사물’(the passive things)과 ‘능동적 사유’(the active thoughts) 외에 ‘매개적 정신 능력’(the intermediate faculty)³²⁾을 상정했으며, 그것을 새로운 ‘철학적 상상력’으로 대치시켰던 것이다. 다시 말해 코올리지에 있어 시를 비롯한 예술적 구현은 ‘필연적 대립’인 관계로 그 양자를 파악하고, “진리란 보편적으로 사물과 사유가 서로 상응을 이루는 곳에 놓인다”라는 명제 하에 매개개념으로 ‘상상력’³³⁾을 받아 들였던 것이다.

낭만주의에 기초한 비평 목표는 어떤 ‘규칙체계’가 전제된 ‘기계적 측정’을 넘어서 있다고 가정하고, 비평가는 ‘더 깊은 통일성’을 탐구해야 하며, 그래서 ‘안으로부터 성장하고 전개되는 하나의 생명력’³⁴⁾을 작품 안에서 파악해야 한다고 주장한다. 결론적으로 낭만주의 미학은 “단순한 연상적 정신에 의해서는 산출될 수 없고” 오로지 “창조력을 갖춘 정신에 의해서만이 산출되어 있음”³⁵⁾을 보여주려고 했다고 할 수 있다.

30) 장경렬, 『코올리지:상상력과 언어』, 태학사, 2006, 102쪽.

31) S.T.Coleridge, *Biographia Literaria or Biographical Sketches of My Literary and Opinion*, Eds. J.Engell & W.Jackson Bate, Princeton, 1983, 2 vols, 1:160. 여기서는 장경렬, p.101에서 재인용함.

32) 같은 책, 126쪽.

33) 같은 책, 같은 쪽.

34) M. C. 비어슬리, 『미학사』, 이성훈/안원현(역), 이론과 실천(출), 1987/1999, 299-300쪽.

35) 같은 책, 300쪽.

그러나 이렇게 급부상되었던 낭만주의의 급격한 쇠퇴는 한 문예사조의 소멸이 아니라, '주관주의에서 객관주의로의 전향'³⁶⁾이라는 철학적 문법으로 맥락화 될 수 있는 대목이다. 즉 낭만주의의 쇠락이 “고전주의의 한계를 넘어 건잡을 수 없이 확대된 환상의 과잉”³⁷⁾이기 때문이었다라고 단순히 말해 질 수도 있지만, 그 계기는 ‘철학적 상상력’으로까지 고양된 상상력이 인문학에 있어 수사적 성격의 최소한의 것으로 축소되는 결과를 빚었다고 할 수 있는 것이다. 그럼에도 불구하고 낭만주의의 성립에서 지나칠 수 없는 핵심내용은 ‘상상력을 구사하는 예술인의 독자성’³⁸⁾이 인정되었다는 측면에서 “예술가의 자율성이라는 개념이 형성”³⁹⁾되었다는 점이며, 또한 그것이 어느 정도의 공적 실천에 의해 유지되었다는 사실은 비록 문예적 활동 내이지만 ‘인문학적 상상력’이 활발하게 작동되고 있었음을 보인다. 낭만주의 이전에 이미 출현한 예술 및 문화비평은 이러한 인문학적 상상력을 매개로 예술과 더욱 왕성하게 교류되고 있었음을 보이는 예증이다. 하버마스는 『공론장의 구조변동』 안에서 이러한 정황을 다음과 같이 묘사하고 있다.

철학은 비판철학으로 가능했을 뿐이며, 문학과 예술은 오직 문학비평과 예술비평과의 관련 속에서만 가능했다. 작품 자체가 비판하는 것은 ‘비평자’들에서 비로소 고유하게 완결된다. 다른 한편으로 공중도 역시 철학, 문학, 예술을 비판적으로 습득하는 과정을 통해 비로소 스스로 계몽할 수 있게 되며, 스스로를 계몽의 살아 있는 과정으로 파악하게 된다.⁴⁰⁾

36) 헤르만 A. 코르프, 「낭만주의의 본질」, 김광규(역), 『문예사조』, 김용직(외/편), 문학과 지성사, 1977, 103쪽.

37) 같은 책, 102쪽.

38) 이러한 명백한 예증은 예술의 ‘규범시학’(regelpoetik)으로부터 ‘예술가의 주관적 창작’의 행위로 전이된 현상을 들 수 있다. 즉 “작가, 예술가의 독특한 체험이 시학의 규범적 위치를 대체하면서 예술적 가치는 이제 작가의 독특한 개성, 즉 독창성에 놓이게 되었고, 이때 독창성은 배울 수도 전수할 수도 없지만 그럼에도 불구하고 전범적인 가치를 지닌 작품을 만들어 낼 능력, 즉 천재성(Genialität)에 기초한 것으로 간주되었다. 여기서 상상력은 천재적 독창성을 형성하는 힘으로서 예술 분야에서 승리의 진군을 하기에 이른다.” 조경식, 「상상력 - 독일에서의 논의」, 『현대 비평과 이론』 제14권 제1호/통권27호, 2007 봄·여름, 248쪽.

39) 레이먼드 윌리엄스, 「낭만주의 예술가」, 『문예사조』, 김용직(외/편), 문학과 지성사, 1977, 84쪽.

그러나 철학에 있어 셸링의 ‘동일성철학’의 한계는 낭만주의가 혁명적인 파괴력을 지니면서 “정신의 광범위한 개종이라는 독특한 현상을 시현”⁴¹⁾했음에도 불구하고, 후기 낭만주의가 보수적으로 반동화 된 것과 무관하지 않다. 인문학적 상상력은 예술적 감수성으로의 출구를 잃게 되었으며, 인문과학적 시스템 안에서 고립되었다. 낭만주의의 철학이 계몽주의의 완성으로 가지 못하고 “비교(秘敎)적으로 되어 가는 사변”(die esoterischen werdenden Spekulationen)⁴²⁾으로 빠지게 된 반면, 낭만주의의 예술에 있어 반계몽주의의 과잉된 자유는 무절제한 환상의 유희가 되었고, 드디어 유토피아적 이상향 안에서 소멸되었다. 이런 전체로 19세기 후반의 아방가르드로부터 ‘발전된 점차로 난폭해진 운동들’ - “음악적 시 이론, 꿈과 무의식과 자동기술에의 호소, 무정부주의, 퇴폐, 그리고 프로트쉬르리얼리즘 protosurrealism 등”⁴³⁾ - 에서는 더 이상 낭만주의의 흔적이 찾아지지 않게 되었다.

그 후 주지하다시피 진리탐구의 방법에서 자연과학의 새로운 탐구패턴 - 수학적 기호에 의한 사고와 실험적 작업 - 이 화법상의 그리고 언어상의 인식으로 이해되었던 진리의 인식방법의 상위에 위치되면서 인문학적 상상력은 예술적 수사의 보조기능으로 한정되었던 것이다. 오늘 날 이러한 흔적은 특히 유럽에서 같이 문예를 탐구대상으로 공유하고 있지만 대학의 문예연구를 기초한 비평과 저널리즘의 문예비평이 서로 다른 영역을 구축하고 있는 현상으로 남겨져 있다.

반면 오늘 날 낭만주의 시대의 상상력은 예술 안에 충분히 살아있다. 그러나 그것은 극히 정제되고, ‘제어된 상상력’(kontrollierte Imagination)으로 잔존되었다.

단적으로 말해 ‘제어된 상상력’은 실제에 있어서는 내재된 검열을 통해 실재를 가상으로 이끈다. 그것은 ‘리얼리즘’으로 은폐된 ‘환상’을 강제화하는 ‘환상적 리얼리즘’⁴⁴⁾의 정체가기도 하다. 물론 그러한 강제화는 결코

40) J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main, 1962/1990, 105쪽.

41) 헤르만 A. 코르프, 106쪽.

42) H. Braun, "F.W.J. Schelling", *Klassiker der Philosophie*, (Hrs.) O. Höffe, München, 1981, 100쪽.

43) M. C. 비어슬리, 307쪽.

44) 진중권, 『진중권의 미학 오디세이 작가노트』, 휴머니스트, 2004, 48쪽.

로 드러나는 정치적 사찰과 검열제도가 아닌 은밀한 조작을 통해 생산된다. 예술에서 기대되는 우연적이고도 무작위적 대중의 감동은 작품 제작 팀에 의해 교묘히 조절된다. 그러한 예를 호르크하이머와 아도르노의 『계몽의 변증법』은 중세의 예술창작에 대한 검열제도보다 현대 영화산업의 주도면밀하고도 치밀한 사전 검열 모습을 살펴보면서 다음과 같이 비교 설명한다.

교회창문이나 조각품의 주제를 의심의 눈초리로 면밀히 조사했던 그 어떤 중세의 건축 감독도 오늘날 발자크나 빅토르 위고의 원작을 가공하여 최종적으로 유통시키기 위해 대단히 위계화 된 구조를 지닌 스튜디오가 그 소재들을 검토하는 치밀성에는 못 미칠 것이다. 중세의 성직자가 지고지순의 사랑 계율에 의거해서 귀신들린 사람에게 가할 고문이 어느 정도가 되어야 하는가를 결정하는 데 있어 보여주는 주도면밀성은 대형영화의 제작책임자가 주인공으로 하여금 어느 정도의 고문을 받게 할지 또는 여주인공의 치마를 어느 높이까지 끌어 올릴 것 인지를 결정하는 데 있어 보여주는 치밀성을 따라가지는 못할 것이다.⁴⁵⁾

그런데 테크놀로지로 무장된 현대 대중예술은 그러한 시도를 더욱 공고히 정교화하는 데에 기여한다. ‘가상’이라는 의미를 실현한다는 의미에서 “예술은 아름답지만, 기만이다”⁴⁶⁾이라는 플루서(V. Flusser)의 주장은 예술의 정체가 원래 그렇다는 것이 아니라, 예술이 ‘디지털 가상’을 통한 세계 도래가 끼치는 영향이 그렇다는 것이다. 즉 이러한 총괄적 과정은 ‘이탈적 상상력’에 발화점이 될 수 있는 건전한 유토피아적 사유를 사상(捨象)시키면서 유토피아적 가상을 현실화 한다. 그것은 긍정적 의미의 ‘기술적 상상력’이지만, 그 부정적 측면은 이렇게 설명될 수 있다: “컴퓨터 시뮬레이션은 상상과 현실 사이에 놓여 있던 질료의 저항을 점점 더 무력화시키고 있다. 상상이 질료의 저항 없이 곧바로 현실로 전화하게 된 것이다. SF는 더 이상 문학의 장르가 아니다. 그것은 아예 현실의 조건이 되어버렸다.”⁴⁷⁾

45) M. Horkheimer/Th.W. Adorno, *Dialetik der Aufklärung*, GS. B.5, Frankfurt am Main, 152쪽.

46) 빌렘 플루서, 『피상성 예찬-매체 현상학을 위하여』, 김성재(역), 커뮤니케이션 북스, 2006, 290쪽.

여기서 ‘상상이 현실로의 전화’는 조작된 상상력으로부터 급조된 즉물적 현실의 도래를 지시한다. 그것이 만들어 내는 것은 삶을 풍부하게 만드는 생산적 상상력의 작용으로부터의 결과물이 아니라, 무한한 자기증식을 지닌 맹목적인 ‘도구적 이성’의 잉여배출물이라 할 수 있다. 그것의 구조는 두 말할 필요 없이 무의미성을 지닌 회로(回路)의 메카니즘으로 표현할 수 있다. ‘인문학적 상상력’은 여기서 단지 환상을 만드는 보조의 역할로 강등되었을 뿐만 아니라 상상력 자체에 대한 평가절하가 현대세계를 이해하는 하나의 전범적 틀을 이루게 된다.

이 지점에서 우리는 생산적인 ‘이탈적 상상력’이 허용될 수 있는 건강한 유토피아적 사유가 어떻게 재흥되어야 하는지에 대해 생각해야 할 것이다.

IV. ‘인문학적 상상력’ 개념을 통해 본 새로운 인문학적 담론의 구상: 가능성과 그 한계

‘상상이 현실로의 전화’ 의미가 ‘조작된 상상력으로부터 급조된 즉물적 현실의 도래’를 담는 내용을 지시한다면 ‘현대’를 통한 세계이해의 전제는 “철학의 매개 없이 시대의식에 영향을 줄 수 있는 세계관적 모티브들을 전개시켰다는 사실”에 놓여진다. 결과적으로 과학의 “순수 학문들은 기술의 시녀”(ancillae)가 되었듯이 “환경을 인식하고 다루는 데”, 더 나아가 “인간과 사회를 인식하고 다루는 데 적합할 것이라는 기대”에서 “형식적-계산적으로 사고하고, 문자텍스트 대신 알고리즘으로 표현”하는 것이 “담론적-역사적으로 사고”⁴⁸⁾하는 것보다 훨씬 더 설득력 있는 세계이해라는 인식이 일반화 되었다. 이러한 변화 과정에 대한 해명이 필요하다. 왜냐하면 상상력을 어떻게 재흥시킬 수 있는가에 대한 논의는 왜 상상력이 사라졌는가에 대한 원인 탐구를 필요로 하기 때문이다.

이미 언급했듯이 낭만주의의 쇠퇴 이후 인문학적 상상력은 예술과의 직접적 소통 통로를 잃었으며, ‘강당의 철학개념’ 안에서 안주하면서 세계이해의 요소로서의 구성적 성격을 상실하게 되었다. 하버마스는 Ch. Taylor

47) 진중권, 『놀이와 예술 그리고 상상력』, 휴머니스트, 2005, 9쪽.

48) 빌렘 플루스, 296쪽.

의 분석을 수용하면서 이러한 낭만주의의 변화 양상을 “헤르더와 훔볼트는 자기 스스로를 전 방위적으로 실현한다는 개인의 이상을 구상”했던 반면에 셸러와 낭만주의자들, 셸링과 헤겔은 이러한 “표현주의적 도야이념(Bildungsideal)을 생산미학을 통해 근거”⁴⁹⁾지웠기 때문이라고 해석한다. 이어서 마르크스는 “이 미적 생산성을 ‘제작하는 유적 존재의 삶’에 전용함으로써, 사회적 노동을 생산자들의 집단적 자기실현으로서 파악”⁵⁰⁾할 수 있었다는 것이다. 즉 후기 마르크스에 있어서 “산업 노동을 규범적으로 내용이 있는 모델과 동일시”⁵¹⁾할 수 있었던 이유는 “노동과 작품을 통해 자신의 고유한 본질적 존재력을 분출하고 동시에 관조를 통해 작품에 몰입함으로써 이 작품을 다시 자기 것으로 만드는 예술가의 창조적 생산과 동화”⁵²⁾시켜 이해했던 청년 마르크스의 전체가 있었기 때문이다.

결과적으로 현대를 통한 세계이해는 어쨌든 “주체의 반성 속에서라기보다는 생산하는 주체의 실천 속에 토대”⁵³⁾를 둔 관점이 중요한 요소로 부상되었던 것이다. 그러한 관점은 자본주의적 세계관 안에서도 별로 다르지 않게 전개되었음은 주지의 사실이다.

또한 급부상된 테크놀로지의 강화된 위상은 이데올로기를 뛰어 넘어 물질에 대한 관념체계를 새롭게 조직했으며, 급기야는 새로운 테크놀로지의 체계 안에 “개인들의 삶을 접수하겠다”⁵⁴⁾라고까지 선언한다. 그러한 테크놀로지는 이른바 물질의 생산과 부양을 제일의 과제로 삼는 ‘사회적 현대’(die gesellschaftliche Moderne)⁵⁵⁾라는 프로젝트를 이끄는 주역으로 등장한다. 그러한 프로젝트는 현대에 대한 이해를 실증주의적 기능주의와 굳게 연계시키면서 현대사회를 기술관료적 세계관에 안착시킨다. 그러한 세계관의 이데올로기는 효율적 생산과업과 과학적 답습주의 만을 염두에 둔 “경험적 보수주의”(empirical conservatism)⁵⁶⁾의 정서를 배태시키면

49) J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, 1985/1991, 80쪽.

50) 같은 책, 80-81쪽.

51) 같은 책, 81쪽.

52) 같은 책, 80쪽.

53) 같은 책, 같은 쪽.

54) U. 백(외), 『사랑은 지독한, 그러나 너무나 정상적인 혼란』, 강수영(외/역), 새물결(출), 1999, 29쪽.

55) 같은 책, 86쪽 이하 참조. J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main, 1985, 30-56쪽 참조.

서, 결국 “직업적 근시안”(occupational myopia)의 모습을 지닌 “체제유지적 참여역할”(system maintenance commitments)⁵⁷⁾에만 충직한 인간들을 양산하게 된다.

너무나 당연히 여기서 상상력은 유토피아적 사유의 근원적 에너지이지만 그 자체가 현대의 기술관료적 세계이해에 있어서는 생산력을 저하시키는 부덕한 것이며, 체제를 불안하게 하는 적(敵)으로까지 간주 된다. 오늘날 인문학적 상상력은 이렇게 현상으로 그대로 보이는 데로 유토피아적 사유의 한계적 지평과 맞물려 있다고 말할 수 있다. 그 지점은 바로 상상력이 광기 혹은 공상으로 부당한 대우를 받았던 것처럼 똑 같이 무기력한 사람들의 관념적 도피처로 경멸의 대상이 되거나, 정치적 혹은 인종 문제 때문에 발생하는 “테러의 불가피한 의형제 관계”로 ‘고발’⁵⁸⁾되기까지 한다.

VI-1) 이러한 문제에 더 하여 루카치 등의 신좌파와 하버마스 외에도 호르크하이머와 아도르노를 위시한 벤야민, 마르쿠제, 벨머, 넥트 등이 전개한 비판이론의 작업은 인문학적 상상력이 특히 예술과 새로운 관계맺음에 많은 시사를 던져 준다. 즉 ‘사회학화’ 혹은 ‘사회과학화’ 된 철학을 다시금 복구하려는 시도 - “막스 베버의 도움을 받아 <자본론>을 사물화의 이론으로 옮겨놓으며, 단절되었던 경제학과 철학의 연결고리를 다시 복원”⁵⁹⁾하려는 시도에서처럼 - 는 상상력이 다시금 재흥할 수 있는 가능성의 조건에 대해 논의의 단초를 제공한다. 특히 “실재에의 도달은 세계의 합리적인 전환을 통해서 인데, 그것은 인간의 미학적 의식에서 형성되는 것이다”⁶⁰⁾라고 주장하는 마르쿠제가 보여주는 유토피아론은 ‘미학적 상상력’의 재생산을 통해서 만이 ‘이성적인 미래적 요소’를 도출할 수 있으며, 그 결과로 ‘억압 없는 문명’을 창출할 수 있다고 주장한다. 여기서 상상력은 마르쿠제에 있어 유토피아적 사유를 가능케 하는 역동적 추진력이고 그 어떤 곳에도 종속되지 않는 자유로운 힘 그 자체이다. 그러나 이

56) 길현모, 「역사학과 사회과학」, 『역사와 사회과학』, 이광주·이민호(편), 한길사, 1981, 158쪽.

57) 같은 책, 159쪽.

58) J. Habermas(1985), 162쪽.

59) J. Habermas(1985/1991), 67쪽.

60) H. Marcuse(1969), *Versuch über die die Befreiung*, Frankfurt am Main, 53쪽.

러한 시도가 이상적이며, 관념론적이고, 실현 불가능의 판단이라는 것은 그것이 대안적 사회를 위한 ‘희망의 원리’⁶¹⁾이기는 하지만, 테크놀로지를 통한 인간의 제어력을 너무 안이하게 수용한 점, 편향된 이데올로기 안에 아직 안주했다는 점을 통해 명증하게 들어난다.

하버마스는 일련의 이러한 유토피아에 대한 논의들을 염두에 두고 그러한 재흥의 실제적 가능성에 대해 다음과 같이 타진한다. 첫째, 무엇보다 먼저 ‘유토피아적 사유’가 현대사회의 세계관 안에서도 역시 필요한 것인가? 둘째, 우리가 ‘현대 사회에서 소멸되었다고 생각하는 유토피아 사유’는 정말 사라진 것인가? 셋째, ‘유토피아적 사유’가 필요하다면 그것을 어떻게 재흥하는가?

첫 번째 물음에 대한 대답으로 하버마스는 한 시대사조가 “자기확신”(Selbstvergewisserung)을 가지기 위해서는 긴장감 있는 “현실의식”(Aktualitätsbewußtsein)이 필요조건인데, 그것은 전통이나 현대나 그 구별 없이 “역사적 사유와 유토피아적 사유가 서로 융합”⁶²⁾된 지점에서 도출된다고 주장한다. 이러한 주장은 시대정신의 정체성이 현대 과학의 사실성을 통해서가 아니라 “가능한 인식 조건에 대한 선험적 물음”을 포함한 “인식일반의 의미에 관한 해명”⁶³⁾에 의해 설정되어야 한다는 점으로 밀받침 된다.

두 번째 물음에 대해 하버마스는 일단 “공공 의식 속으로 파고들어온 표어들”, 즉 “일상적 생활의 이해관계가 전세계적으로 위협받고 있다는 공포의 파노라마” - “군비경쟁의 악순환, 핵무기의 통제불가능한 확산, 개발도상국들의 구조적 빈곤, 선진국에서의 실업과 증가하는 사회 불평등, 재앙을 불러올 것처럼 작동하는 거대기술공학”⁶⁴⁾ - 를 현상적으로 인정한다. 그래서 암울하게 보이는 “오늘 날의 상황에서 마치 유토피아적 에너지가 이미 모두 쇠퇴한 것처럼, 또한 그것이 역사적 사유로부터 퇴각한 것처럼 보인다”⁶⁵⁾는 부정적 진단에 동의한다. 그러나 그러한 동의는 ‘그

61) 손철승(2003), 『유토피아, 희망의 원리』, 철학과 현실사, 176-205쪽 참조.

62) J. Habermas(1985), 161쪽.

63) J. Habermas(1973), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1973, 88쪽.

64) J. Habermas(1985), 143쪽.

65) 같은 책, 같은 쪽.

렇게 관찰된 것'에 대한 동의이지 실재에 있어서는 '유토피아적 에너지가 역사의식에서 사라진 것은 아니다'라고 반박한다. 그는 실제로 “종말에 이른 유토피아는 하나의 특정한 유토피아, 다시 말해 과거에 노동사회의 잠재력을 중심으로 결정화되었던 유토피아”⁶⁶⁾라고 주장한다. 지금까지 영향력 있는 사회적 구성이론은 마르크스로부터 막스 베버에 이르기까지 ‘추상적 노동’과 ‘시장’개념을 통해 형성되었지만, 하버마스에 의하면 그러한 개념들에만 기대한 “유토피아가 현실 속에서의 연관성”, 즉 “사회를 구성할 수 있는 힘을 상실”했기 때문에 “오늘 날 노동사회적 유토피아는 그 설득력을 잃어 버렸다”⁶⁷⁾고 덧붙인다.

세 번째 어떻게 유토피아적 에너지를 재홍할 수 있는가에 대한 물음에 대한 하버마스의 답변은 “노동사회가 지닌 유토피아적 내용과의 결별로 말미암아 역사의식과 정치적 대결에 들어 있는 유토피아적 차원까지 차단되는 것은 결코 아니다”⁶⁸⁾라는 전제로부터 시작한다. 그는 유토피아적 에너지가 재홍될 수 있는 가능성은 “시장경제의 틀”이 더 이상 “자본주의의 사회적 제어”라는 추상적 공식에 들어 있지 않고, “권력과 지적 자기제한”(Macht und Selbstbeschränkung)이라는 “혁신적 결합을 필요로 한다는 인식”⁶⁹⁾을 강화하는 시도에 있다고 주장한다. 그러나 그러한 시도가 더 이상 국가 계획의 주도에 맡겨서는 안 된다고 말한다. 오히려 하버마스는 국가나 사회 조직에 의해 체계화된 ‘상징적 정치의 장(場)’ 안에서가 아니라, 체계화되어 있지 않아서 ‘포착하기 힘든 의사소통의 흐름’⁷⁰⁾ 안에 들어 있는 잠재력을 결집해야 한다고 진단한다. 그리고 그러한 결집이 ‘자율적 공론 영역’을 형성해야 하고, 그 형성으로부터 “권력과 지적 자기 제한의 결합을 이끌어 내야 한다”⁷¹⁾라고 주장한다.

하버마스는 이러한 구체적 실천 강령에 대해 그 가능성으로 상상력의 근원이 될 수 있는 대중적 아닌 ‘친민중적인’ 결집력의 필요를 제의한다. 그는 이러한 제의를 구체적으로 ‘연대감을 통한 조정능력’(solidarische

66) 같은 책, 145쪽.

67) 같은 책, 146쪽.

68) 같은 책, 161쪽.

69) 같은 책, 156쪽.

70) 같은 책, 159쪽.

71) 같은 책, 160쪽.

Steuungsleistung)⁷²⁾이라는 개념에 담는다. 우리는 새삼스럽게 다시 '연대'를 언급하는 그의 의도를 '이성의 공공적 사용'에 아직 희망이 남아 있고, 그것은 근대 이후 도래된 자유·평등·박애의 덕목들이 현대의 완성 에 여전히 유효하다는 점을 인정하는 것으로 읽을 수 있다. 그래서 하버 마스는 이러한 시도과정에 있어 매개가 되어야 할 “온전한 상호주관성의 형식적 관점으로 축소”된 “의사소통사회의 유포피아적 내용”⁷³⁾을 그 전면 에 내세울 것을 요청한다.

물론 그러한 가능성은 상상력이 어떻게 유포피아적 내용을 충족시키고, 더 나아가 인문학적 상상력이 어떤 위치로 자리매김을 해야 하는 가에 대한 구체적 해답을 주지는 않는다. 그러므로 그러한 가능성은 그 가능성만큼의 한계 또한 노정할 수밖에 없다.

VI-2) 그러한 한계는 현대사회 안에서 단순히 기계적 장치가 아니라 '기술적으로 사물을 지배하려는 경향'으로 변질된 기술(technology)과 인간과의 대화가 어렵다는 데에서 명시적으로 언급될 수 있다. 즉 앞서 언급했듯이 현대의 '기술적 상상력'은 '관리사회'(Verwaltungsgesellschaft)의 통제 여과를 거친 후에 비로소 산업화(Industrialisierung)를 통해 그 모습을 드러낸다.

하버마스는 호르크하이머와 아도르노의 『계몽의 범증법』에 나타난 관리 사회에 대한 비판이 '사회적 현대'를 '문화적 현대'로 전환시킬 수 있는 '이성적 내용'⁷⁴⁾ 전체를 사상시키는 오류를 범하였다고 지적한다. 즉 그들의 현대에 대한 비판은 틀리지는 않았지만, 그들의 비판적 관점은 정도가 지나친 “회의 대신 그것에 대한 근본원인에 대해 논구했어야 했다”⁷⁵⁾라고 평가한다. 그러한 비판적 논지를 하버마스는 다음과 같이 3가지의 관점에서 밝힌다.⁷⁶⁾

첫째로 그것은 '이론이 지니는 고유 역동성'은 '학문의 자기반성'을 '기술적으로 만 이용하는 지식생산'을 넘어서 그 성격 안에 담을 수 할 수

72) 같은 책, 159쪽.

73) 같은 책, 161쪽.

74) J. Habermas, "Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung - Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung - nach erneuten Lektüre", *Mythos und Moderne*, (Hrsg.) K. H. Bohrer, Frankfurt am Main, 1983, 412쪽.

75) 같은 책, 429쪽.

76) 같은 책, 412쪽.

있는 능력인데 호르크하아머와 아도르노는 이런 점이 전혀 부재하다는 것으로 간주했다는 사실이다.

둘째로 현실적으로 ‘완전하지 못하다’라는 점을 인정할지라도, 현대 민주국가들에 있어서는 ‘법과 도덕의 보편적 기초성’이 관철되어 있지만, 초기 비판이론자들은 지나치게 이러한 경향을 고의적으로 간과했다는 사실이다.

셋째로 ‘미적 체험의 생산력과 폭발적 힘’은 ‘그 자체 탈중심성’의 성격으로 하여금 목적이나 관습으로부터 구출된 ‘주체성’을 산출할 수 있지만, 『계몽의 변증법』에서는 예술의 이러한 성격이 너무 축소되어 있다는 것이다.

하버마스의 비판적 논점을 호르크하아머와 아도르노의 비판주의에 대한 낙관주의적 관점으로 일단 간주할 수 있지만, 실제에 있어 도구적 이성보다 도덕적·미적 측면의 이성능력을 계발하려는 그의 의도에의 실현시도는 그리 낙관적으로 보이지 않는다. 앞서 살펴보았던 ‘기술적 상상력’이 ‘환상적 리얼리즘’으로 환원되고, 그것이 더 이상의 계몽의 역할을 담지 못하는 대중예술문화의 도구성에 한정된다면, 상상력의 자율성에 대한 전망은 극히 불투명하다. 이러한 문제는 예술과 산업과의 관계맺음에 대해 새로운 담론의 필요성을 제기한다.

벨머(A. Wellmer)는 하버마스의 ‘의사소통적 합리성’ 개념을 명시적으로 수용하면서, 그것을 오늘 날 하나의 거대 체제화한 산업과 그것에 종속된 예술의 관계를 해명하는 작업에 적용한다. 그에 의하면 “예술의 자율성 상승은 동시에 산업 생산방식의 상승”⁷⁷⁾이었다는 전제로부터, “예술이 종교적이며, 제식적인 목적관계로부터 벗어남”으로 자율성을 획득하고, “산업생산의 전진적인 합리화”로 말미암아 “유용성은 (순수) 미로부터 해방”⁷⁸⁾되었다고 설명한다. 그러므로 순수예술과 비평이 독자성을 지니고 “기능주의는 무엇보다도 명백히 이데올로기를 비판하는 의미”⁷⁹⁾를 지니게 되었지만, 후기 산업자본주의의 ‘기술적 이성’에 의해 다시금 조종될 수밖에 없는 처지로 전락하게 되었다는 것이다. 즉 이러한 현상은 “예술

77) A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt am Main, 1985, 115쪽.

78) 같은 책, 같은 쪽.

79) 같은 책, 119쪽.

의 자율화가 생활세계의 미학적 야만화”⁸⁰⁾를 초래시켰으며, 결과적으로 개인은 더 이상의 ‘미적 감수성의 주체’가 아니며, 사회적 차원의 ‘예술적 자율성’은 산업의 종속적 위치로 하강하게 되었다는 것이다.

여기서 벨머는 이 문제에 터 하여 ‘미적 주체’의 확립과 ‘예술적 자율성’의 확보가 “예술과 산업의 직접적인 재접근을 통해서만 실현될 수 없다”⁸¹⁾고 단언한다. 말하자면 그는 그러한 해법의 계기가 단순한 현상적 비판과 그 반성에 있는 것이 아니라. 대중문화산업 전체가 “의사소통적으로 해명된 목적 설정”⁸²⁾에 연계되어야 한다고 주장한다. 거기서 비로소 “예술과 미학적 판타지가 공유된 목적들”이 무엇인지가 드러나게 되고, 벨머는 그 계기에서 예술과 산업이 “제3의 매개”, 즉 ‘계몽된 민주적 실천’이라는 매체’(Medium einer aufgeklärten demokratischen Praxis)⁸³⁾를 통해 통합될 수 있다고 전망한다.

이렇게 제시된 매개개념은 현재로서는 매우 추상적인 것으로 남아 있다. 확실한 것은 바로 ‘제3의 매개’는 지금처럼 생각하는 계몽이 아니라 ‘그러한 계몽의 계몽’을 통해 이루어져야 한다는 사실이다. 최소 인문학의 본령이 ‘수사’에 있으며, 그 주요한 기능이 ‘설득’이라는 측면에서 보았을 때 ‘인문학적 상상력’은 바로 ‘제3의 매개’를 형성할 수 있는 실천에 기여될 수 있는 것으로 생각된다. 그것이 어떤 모습으로 다가가고 어떤 과정으로 이루어 질 것인가에 대해 구체적 제시를 하지 못하는 것은 명백히 그 실천 가능성에의 한계이지만, 꼭 풀어야 할 하나의 숙제로 남겨진다.

V. 나가는 말

‘종이 책이 사라진다’ 혹은 ‘문자 아닌 이미지가 더 유효하다’라는 소통 수단의 외형적 변화가 결코 ‘인문학적 상상력’을 왜해시키는 것은 아니다. 더 중요한 사실은 그러한 수단이 어떤 유통의 경로를 통해 구사되는 가에 대한 깊은 관심이다. 잃어 간다고 오늘 날의 인문학적 지식인이 아쉬워하는 것은 이미 우리가 오늘을 이룬 것 안에 들어 있었다.

80) 같은 책, 117쪽.

81) 같은 책, 133쪽.

82) 같은 책, 같은 쪽.

83) 같은 책, 같은 쪽.

‘옛 것을 통해 새 지식이나 견해를 편다’는 온고지신(溫故知新)의 의의는 자못 교훈적일 수는 있지만, 경우에 따라서는 보수적인 것으로 생각될 수 있다. 그러나 ‘인문학적 상상력’을 ‘새로운 인문학적 담론의 구상’ 가능성으로 보았을 때 그 의미는 조금 다를 수 있다. 인문학적 상상력의 역사를 살핌은 단적으로 잃어 버려서는 안 되고 재흥시켜야 할 것이 많다는 것을 가르친다. 이런 의미에서 준별 되어 선택해야 할 유토피아적 사유는 우리에게 새로운 인문학적 담론의 지평을 열게 한다.

그러한 의미로 인문학의 위기를 즉각 ‘인문학적 담론의 해체’로 이해할 수 없다. 그것은 오히려 적극적으로 ‘해체에 대한 인문학적 담론’으로 이어져야 한다. 그것의 책무는 무엇보다 먼저 탈현대적이라는, 혹은 심미적이라는 이름으로 은폐된 ‘신중 비관주의’에 대처하는 일이다.

예나 지금이나 비관주의는 신원 미상의 무력감과 허무주의를 배태시킨다. 근거 없는 주체의 배제, 해체, 그리고 사상(捨象)은 궁극적으로 ‘전망 없는 도발’의 무의미성만을 무성하게 키운다. 주체를 살리면서도 탈주체주의에의 대항하기 위해서 새로운 의사소통의 담론이 요구된다. 아마도 그러한 담론의 방식은 ‘주체 없이 이야기의 주체’를 정직하게 내보일 수 있는 복화술사(腹話術士)의 연기를 닮은 그 어떤 것이 아닐까? 사라졌다고 체념된 ‘인문학적 상상력’의 잠재력이 그 근본이 되어야 함은 너무나 당연하다.

참고문헌

- 마키아벨리·홉스, 『군주론/리바이어던』, 임병방·한승조(역), 삼성출판사, 1990.
- 백, U. (외), 『사랑은 지독한, 그러나 너무나 정상적인 혼란』, 강수영(외/역), 새물결(출), 1999.
- 브레트, R. L. 『공상과 상상력』, 심명호(역), 서울대출판부, 1979.
- 비어슬리, M. C. 『미학사』, 이성훈/안원현(역), 이론과 실천(출), 1987/1999.
- 성균관 대학교 인문과학연구소(편), 『인문과학의 이념과 방법론』, 성균관 대학교 출판부, 1995.
- 손철승, 『유토피아, 희망의 원리』, 철학과 현실사, 2003.
- 윌리엄스, R. 「낭만주의 예술가」, 『문예사조』, 김용직(외/편), 문학과 지성사, 1977.
- 장경렬, 『코올리지: 상상력과 언어』, 태학사, 2006.
- 장석만(외), 『인텔리겐차 - '지금·여기' 우리 지식인의 새로운 길찾기』, 푸른역사, 2002.
- 장희익(외), 『삶, 반성, 인문학 - 인문학의 인식론적 구조』, 태학사, 2003.
- 조경식, 「상상력 - 독일에서의 논의」, 『현대 비평과 이론』 제14권 제1호/통권27호, 2007 봄·여름, pp.247-256.
- 진중권, 『진중권의 미학 오디세이 작가노트』, 휴머니스트, 2004.
- 진중권, 『놀이와 예술 그리고 상상력』, 휴머니스트, 2005.
- 코르프, 헤르만 A. 「낭만주의의 본질」, 『문예사조』, 김용직(외/편), 문학과 지성사, 1977.
- 코올리지, S.T./김정근(역), 『문학전기』, 한신문화사, 1995.
- 푸레디, F. 『그 많은 지식인들은 다 어디로 갔을까』, 청어람미디어, 2005.
- 플루서, V. 『디지털 시대의 글쓰기』, 윤중석(역), 문예출판사, 1998.
- 플루스, V. 『피상성 예찬』, 김성재(역), 커뮤니케이션북스, 2006.
- 하이스, R. 『변증법이란 무엇인가』, 황문수(역), 서문당, 1976.

- Bohrer, K. H. (Hrsg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt am Main, 1983.
- Horkheimer, M./Adorno, Th.W. *Dialektik der Aufklärung*, GS. B.5, Frankfurt am Main, 1987.
- Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main, 1962/1990.
- _____. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1973.
- _____. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main, 1985.
- _____. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, 1995/1988.
- Marcuse, H. *Versuch über die die Befreiung*, Frankfurt am Main, 1969.
- Wellmer, A. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt am Main, 1985.

Zusammenfassung

Zur Möglichkeit und Grenze von der Konzeption des neuen humanwissenschaftlichen Diskurses

- Unter besonderer Berücksichtigung von Begriffenerläuterungen der
humanwissenschaftlichen Imagination -

Jun, Suck-Hwan

'Die Krise der Humanwissenschaft'? Von vornherein möchte ich feststellen, daß diese Krise in der Entwicklungsgeschichte der Humanwissenschaft immer dabei gewesen ist. Aus diesem Grunde sollte man das Verstehen zum Phänomen der 'Krise der Humanwissenschaft' von einem Gesichtspunkt der dynamischen Begriffenerläuterungen ausgehen. Dabei wähle ich selbst den Weg der Kontrastierung: mit der Rehabilitierung der humanwissenschaftlichen Imagination.

Diese Untersuchung vollzieht sich in den künstlichen Romantismus und auf den Ebenen des Deutschen Idealismus, insbesondere der Philosophie von Schelling. Daraus folgt, definierte T. Coleridge eine neue Imagination, freilich in einem anderen Zusammenhang als 'die philosophische Einbildungskraft'.

Wichtig ist aber, zunächst hier die Tatsache, daß in der späten Zeit der Technologie sie auf eine Illusion beruhen wird. Was Habermas in bezug auf 'die Erschöpfung utopischer Energien' formuliert, gilt sodann auch für die Aufzehrung der Imagination von heute. Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich die Überlegungen zur Pathologie der Moderne aufgreifen und fortführen: bzw. die Überlegungen nach dem 'philosophischen Monismus' und 'empirischen Konservativismus'.

Habermas versucht das utopische Denken in der späten Industriegesellschaft zu retten, wo 'die Überzeugungskraft der arbeitengesellschaftlichen Utopie' geschwunden ist. Er kommt hier zu der Feststellung, daß man eine neue kommunikative Rationalität braucht. Vielmehr geht es um eine Frage, bzw. was für eine Kommunikation ist, die – gründlich gegenseitige Kenntnis vorausgesetzt – sich tatsächlich auf Perspektivenwechsel einläßt?

An diese Frage beantwortet Wellmer mit Habermas. Er glaubt feststellen zu können, daß 'die industrielle Produktion an kommunikativ geklärte Zwecksetzungen zurückgebunden würde' und daß 'Kunst und ästhetische Phantasie sich in die kommunikative Klärung gemeinsamer Zwecke verstricken ließen'. Wellmer zieht daraus den Schluß, daß es das 'Medium einer aufgeklärten demokratischen Praxis' zu haben braucht. Allerdings bleibt unklar, wie dieses Programm methodisch zu realisieren ist.

Der weiteren Begriffenerläuterung seiner abstrakten Behauptung werden wir noch eine besonderer Betrachtung über 'das Medium' widmen, um den neuen humanwissenschaftlichen Diskurs auszubilden.

【Key Words】 die Krise der Humanwissenschaft, die humanwissenschaftliche Imagination, das utopische Denken, der empirische Konservatismus, die aufgeklärte demokratische Praxis

드레츠키의 자연주의적 지향성 이념 - 그 의의와 난점 -*

김 영 진**

【요약문】 정신의 지향성에 대한 브렌타노의 시각에 반대하면서 프레드 드레츠키는 하위 지향성으로부터 상위 지향성에 이르기까지 상이한 계층의 지향성이 있다고 제한한다. 심지어 그는 온도계나 검류계와 같은 단순한 물리적 장치 또한 어느 정도의 지향성을 가질 수 있다고 생각한다. 이 측면에서 드레츠키는 지향성 일반 이념으로부터 정신성의 본질적 표지로서의 지향성 개념을 분리시키는 일에 성공하고 있다. 하지만 드레츠키가 상위 지향성의 특징을 상술할 때, 비록 그가 명시적으로 의도하지는 않을 지라도, 이른바 정신성의 표지로서의 지향성 이념은 무비판적으로 다시 등장하고 있는 것으로 보인다. 필자는 이것이 드레츠키의 자연주의적인 계층적 지향성 이론의 근본 취지를 무력화시킬 수 있는 한 이론적 난점이라고 생각한다. 이 논문에서 필자는, 드레츠키의 지향성관을 명료화하면서, 그 난점을 극복하는 길이 이른바 내포성을 통하여 지향성을 특징짓는 일을 피하는 데에 놓여있다고 제안한다.

* 이 글의 최초 영문 원고는 'A Dretskean Predicament of Intentionality'라는 제목으로 J. Marek과 M. Reicher가 편집한 *Experience and Analysis: Papers of the 27th International Wittgenstein Symposium, Volume XII* (Kirchberg am Wechsel: The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2004)에 수록되었다. 당시 그 책의 편집자들은 논문 길이에 관련한 제한규정을 두었기에 그 원고에 있던 각주와 본문의 일부분이 축약되었다. 이 논문은 그 최초 영문 원고의 한글 번역본이다. (그 원고는 또한 필자의 박사 학위 논문 'Prolegomena to a New Theory of Intentionality(Department of Philosophy, SUNY at Buffalo, 2005)'의 한 장으로 편입되었다.)

** 숭실대학교/시립대학교 강사.

【주제어】 지향성, 내포성, 드레츠키, 지향성의 자연화, 자연주의, 현대 철학, 심리 철학, 심리학 철학

I

I-1. 우리는 초기 브렌타노(Brentano, Franz)가 심적 현상의 특질을 ‘대상의 지향적 내재’, ‘내용에로의 지칭’, ‘(한 [외부적] 사물을 의미하는 것으로 이해되어선 안 되는) 대상에 대한 정향’ 그리고 ‘내재적 객관체’로 기술했다는 것을 이미 알고 있다.¹⁾ 우리가 간과하지 말아야 할 점은 정신의 지향성을 정의할 목적으로 제시되는 이 네 개념들이 사실상 서로 동치라는 것이다.²⁾ 이 점은 브렌타노가 그의 전 시기에 걸쳐 심적 작용의 내용과 대상에 대한 명확한 구별을 결코 짓지 않았다는 사실을 통하여 지지받고 있다. 그 맥락에서 우리는 정신의 지향성에 대한 브렌타노 입론을 다음과 같이 특징지을 수 있다:

- (ㄱ) 정신의 작용이 있을 때 거기에는 언제나 그 정신 작용이 향해있는 어떤 대상 또는 내용이 존재한다.
- (ㄴ) 정신 작용의 대상 또는 내용은 정신 바깥에 존재할 필요가 없다.
- (ㄷ) 어떠한 물리적 현상도 이러한 대상 정향성 또는 내용 정향성을 보이지 않는다. 그러한 지향성은 정신성의 특별한 표지를 이룬다.³⁾

1) Brentano 1924, *Psychology from an Empirical Standpoint*, 88쪽-89쪽 참조. 이 글에서 필자는 ‘마음’, ‘심’, ‘정신’이라는 낱말들과 그 파생어들을, 비록 그들이 사용되는 문맥에 따라 미세한 의미상의 차이가 얼마간 있을지라도, 기본적으로 동의어로 볼 것이다.

2) 이 해석에 반대하는 이도 있지만(예컨대 Spiegelberg 1936, “‘Intention’ and ‘Intentionality’ in the Scholastics, Brentano, and Husserl” 참조), 다수의 브렌타노 학자들은 그것이 올바른 해석이라고 본다. 슈피겔버그(Spiegelberg, Herbert)의 오류는 지향성에 관련한 ‘대상’ 개념을 오직 실질적-존재론적 개념으로만 이해한데서 기인한다.

3) 필자는 ‘지향성(intentionality),’ ‘정향성(directedness),’ ‘방향성(directionality),’ ‘(무엇에)관함(aboutness)’이라는 특수한 철학적 용어들이 사실상 그 뜻이 같고 서로 대체 가능한 개념들이라고 본다. 그들 중 가장 적절하고 이론 중립적인 용어는, 심적 상태나 언어적 표현이 통상적으로 그 무엇에 관한 것이라는 점에서

이 테제들에 대한 한 현대적 시각으로부터의 설명은 정신의 작용과 그 작용에 연합한 내용이 외연적일 수 없다는 것이다. 즉 정신의 작용과 그 작용에 결부된 내용을 나타내는 언어적 표현들의 행태(behavior)는 ‘존재 일반화’ 또는 ‘대체율’과 같은 외연성 원리에 종속되지 않는다. 그들은 비외연적, 말하자면 내포적(intensional)이다. 이 측면에서 내포성은 정신적인 것의 특별한 표지로서의 지향성을 근거지우는 정의적(definitional) 특징으로 용인된다.⁴⁾ 내포성을 통하여 지향성을 이해하기 그리고 그러한 지향성을 정신적인 것의 표지로 간주하기-이는 중요한 철학적 이념들에 대한 한 빼어난 철학적 결합이다. 그 같은 지향성 이해에 가장 열광적이었던 철학자는 치즘(Chisholm, Roderick)이었다.⁵⁾ 그리고 그렇게 제창되는 지향성의 이념을 가장 위대하게 오해했던 철학자는, 우리가 잘 알고 있듯이, 콰인(Quine, Willard Van Orman)이었다.⁶⁾ 그러한 방식의 지향성 이해는 암

그것이 정향성이나 지향성을 갖는다는 의미로, ‘(무엇에) 관함(aboutness)’일 것이다. 아쉬운 점은 이 영어 표현에 대한 적절한 한글 번역어가 아직 없다는 것이다.

- 4) 물론 내포적인 것이면 무엇이든 지향성의 정의적 특징으로 여겨지는 것은 아니다. 예를 들어 양상 개념과 양상 문맥은 지향성과 직접적 관련은 없어 보인다. 하지만 이 문제는 좀 더 심층적으로 궁구될 필요가 있다.
- 5) 정신의 지향성에 대한 치즘의 고전적인 논문들, 특히 Chisholm 1952 “Intentionality and the Theory of Sign,” 1955-56 “Sentences about Believing,” 그리고 1957 “Intentional Inexistence”를 보시오. 여기에서 제시되는 논점과 관련하여 크레인(Crane, Tim)은 다음과 같이 적고 있다: “브렌타노는 지향성을 심리적 문맥의 내포성을 통하여 특징짓지 않았다. 그러므로 치즘이 1950년대에 [지향성에 대한] 브렌타노의 사상을 영미철학계에 소개했을 때 그가 지향성을 내포성의 기준을 통하여 정의했다는 것은 다소 불가사의하다. (...) [그러나] 지향성과 내포성의 이념들은 서로 별개이며 그들은 각각 상이한 [개념적] 기원들을 가지고 있다.” (Crane 2001, *Elements of Mind*, 12쪽.) 크레인은 브렌타노에서 한 심적 작용의 고유한 대상이 성격상 내포적이라는 점을 간과하고 있는 듯하다. 그렇지만 필자는 브렌타노 자신이 정신의 지향성을 내포성을 통하여 이해하지 않았던 것은 분명하므로 크레인의 그 철학적 진단이 주목받을 가치가 있다고 생각한다.
- 6) Quine 1960, *Word and Object*, 221쪽 참조. 콰인은 다음과 같이 말하고 있다: “우리는 브렌타노의 [지향성] 테제를 지향적 관용구들(intentional idioms)의 필요불가결성과 의도(intention)에 관한 자발적인 과학의 중요성을 나타내는 것으로 수용하거나 또는 지향적 관용구들의 무근거성 및 의도에 관한 과학의 공허성을 나타내는 것으로 받아들일 수 있다. 브렌타노와 달리 나의 태도는 후자이다.” (Quine 1960, *Word and Object*, 221쪽.) 필자가 보기에 위 인용문에서 ‘의도(intention)’라는 용어는 ‘지향성(intentionality; aboutness; directedness)’으로 바뀌

목적으로든 명시적으로든 아직도 큰 이론적 영향력을 행사하고 있다. 필자는 지향성에 대한 그 오래된 교의와 이해 방식을 심각하게 재고해야 한다고 생각한다. 이 요점은 우리 논의의 전개를 위한 한 중요한 배경임을 염두에 두도록 하자.

I-2. 정신의 지향성에 대한 브렌타노의 시각에 대비되어, 지향성은 만일 그것이 실재하는 것이라면 어떤 자연적이고 물질적인 속성과 현상임에 틀림없다는 관점에 주목해 보자.⁷⁾ 현대 철학자들은 종종 그 시각을 ‘지향성을 자연화하려는 시도’라고 부른다. 필자는 그 철학적 이념과 교의를 적어도 부분적으로 수용한다. 필자는, 지향성의 자연화의 핵심이 그 소극적인 면에서는 정신의 지향성에 결부된 불필요하게 신비로운 성격을 제거하는데에 놓여 있으며, 그리고 보다 더 적극적인 면에서는 지향성이라는 기능과 속성을 구현하는 물질적인 나아가 물리적인 토대를 찾는 것에 놓여있다고 생각한다.

그런데 지향성의 자연화라는 철학적 이념은 드레츠키(Dretske, Fred)가 상이한 정도(degrees) 또는 계층(levels)의 지향성이 존재한다는 입론을 제안할 때, 그래서 온도계나 검류계와 같은 단순한 물리적 장치물(device)도 어느 정도의 지향성을 가질 수 있다고 제의할 때, 더욱 구체화되고 심화된다. 놀랍게도 심지어 그는 지향성의 현상들이 이미 자연 안에 두루 퍼져있으므로 지향성이 따로 자연화될 필요가 없다고 주장한다. 지향성을 정신성(mentality)의 표지로 간주하거나 혹은 그렇게 간주하기를 원하는 철학자들에게 방금 언급된 드레츠키의 지향성 이념은 상당히 충격적이고 심지어 불합리하게 들릴지도 모른다. 그렇지만 만일 우리가 지향성에 대한 전통적인 시각과 이해에서 벗어나 지향성을 보고자 한다면 그것이 그렇게 놀랍거나 터무니없는 것은 아니다. 이 점은 이후에 더 분명하게 해명될 것이다.

이제 지향성에 대한 드레츠키의 관점과 관련하여 이렇게 물어보자: 단순한 물리적 장치물도 어느 정도의 지향성을 갖는다는 드레츠키의 주장은 그 단순한 물리적 장치물이 어떤 의미에서든 정신을 소유한다는 점을 함축하

어야 할 것이다. 위에서 콰인은 지향성에 대한 어떤 심오한 그러나 다소 악의적인 오해를 하고 있다.

7) 예컨대 Millikan 1984, *Language, Thought, and Other Biological Categories*, 5장, 그리고 Fodor 1987, *Psychosemantics*, 4장을 보시오.

는 것일까? 글썄, 그렇지 않을 것이다. 그렇다면 그 주장의 진정한 요점은 무엇인가? 답변은 이렇다: 한 물리적 장치물이 어떤 정도의 지향성을 소유할 수 있지만 그럼에도 불구하고 그러한 지향성을 소유하는 물리적 장치물이 정신을 갖는 것은 아니라고 보는 것은, 브렌타노가 정립한 전통적인 지향성 개념으로부터 정신성의 본질적 표지로서의 지향성 이념을 분리시키는 것이다. 바로 이 점이, 특히 자연주의적 시각에서, 지향성에 대한 드레츠키의 입장이 갖는 중요한 의의이다.

지향성 이론 일반의 정립과 관련하여 우리는 위에서 제시된 드레츠키의 지향성 이해에 진지하게 주목할 필요가 있다고 필자는 생각한다. 그런데 전통적인 지향성 개념으로부터 정신성의 본질적 표지로서의 지향성 이념을 분리시키는 작업을 수행하는데 있어서 그리고 그 작업을 통해 정신의 지향성에 대한 혁신적인 관점을 우리에게 제시하는데 있어서 드레츠키는 과연 진정으로 성공하고 있는가? 이 물음에 대하여 필자는 긍정적인 답변을 부여할 수 없다. 그 이유는, 드레츠키가 상위 지향성의 특징을 상술할 때, 비록 그가 명시적으로 의도하지는 않을 지라도, 이른바 정신성의 표지로서의 지향성 이념이 무비판적으로 다시 등장하고 있는 것으로 보이기 때문이다. 필자는 이것이 드레츠키의 자연주의적인 계층적 지향성 이론의 근본 취지를 무력화시킬 수 있는 한 이론적 난점이라고 생각한다. 이 문제와 관련하여 본 논문의 중심 목적은, 앞서 언급한 드레츠키의 자연주의적인 계층적 지향성 이론의 의의를 드러내면서(III장) 나아가 그 이론의 진척을 방해하는 한 철학적 난점을 진단하고 그것을 불식시킬 수 있는 어떤 철학적 처방을 구하려는데 놓여있다(III장). 이에 필자의 제안은, 그 난점의 해소와 관련하여, 내포성을 통하여 지향성을 특징짓는 일을 피하자는 것이다.

II

II-1. 드레츠키의 1980년 논문 “인지 상태의 지향성”은 지향성에 대한 그의 근본적인 생각과 입장을 이해하기 위한 좋은 원천이다. 그 논문에서 그는 지향적 상태의 개념을 “그 표현이 비외연적인 명제 내용을 갖는 사태 모두(any state of affairs having a propositional content whose expression is non-extensional)”⁸⁾라고 정의한다. 이 정의와 함께 그는 “지향성은 정신적인 것의 표지라기보다는 오히려 모든 실재-심적이든 물

리적이든-에 널리 퍼져있는 한 특징”⁹⁾이라는 주장을 펼친다. 이 주장은 확실히 주목할 만하다. 드레츠키는 그의 견해를 정보전달 체계들 (communication systems)이 작동하는 방식을 고찰함을 통해 개진한다. 이를 좀 더 살펴보도록 하자.

정보전달 체계의 주요한 기능은 정보를 실어 나르는 것이다. 드레츠키의 전략은 정보의 지향성을 해명하면서 그것이 우리의 인지적 상태들이 지닌 지향성의 원천임을 드러내는 것이다. 그의 관점에서 정보의 지향성은 다음의 세 요소들로 이루어져 있다: 정보의 근원, 정보의 수령자, 그리고 전달되는 정보. 우리는 이를 지향적 상태의 일반적 구조에 관한 드레츠키의 고유한 입장이라고 보아도 좋다.

여기서 먼저 우리는 정보가 세계 속의 대상이나 사태에 관한(about) 것이라는 점에 주목할 필요가 있다. 그 측면에서 정보의 근원이 바로 세계라는 점은 분명하다. 그리고 정보의 수령자는 정보의 근원으로부터 오는 바로 그 정보를 획득한다. 그것은 정보의 근원에서 일어나는 사건과 정보의 수령자 안에서 일어나는 사건 사이의 법칙적(nomic) 관계에 의하여 보증된다. 따라서 어떤 정보의 조건적 확률이 1이라함은 정보의 수령자가 문제시 되고 있는 그 정보를 어떠한 왜곡 없이 얻고 있음을 말하는 것이다. 그러한 방식에서 정보의 지향성은 정보의 원래적 근원으로부터 그 정보의 수령자에게로 전이된다. 중요한 점은 어떤 법칙적 연관 하에서 정보의 수령자 내지 운송자가 될 수 있는 어떠한 것도 어느 정도의 지향성을 소유할 수 있는 후보로 간주될 수 있다는 것이다.¹⁰⁾

그런데 드레츠키에 따르면 정보적 상태의 지향성은 내포적일 수 있다. 말하자면, 물리적 장치물이 어떤 것은 F 라는 정보를 수령하고 전달할 때, 비록 속성 F 를 나타내는 술어 ' F '와 술어 ' G '가 외연적으로 동치라 해도, 그 물리적 장치물이 바로 그 어떤 것이 G 라는 정보를 전달하는 일이 원리상 필연적이지 않다. 논의의 편의상 한 단순한 예를 들어 보자: 나침판의

8) Dretske 1980, "The Intentionality of Cognitive States," 282쪽.

9) Dretske 1980, 285쪽. (드레츠키의 강조.)

10) 드레츠키는 다음과 같이 말하고 있다: "어떠한 물리적 체계라도, 만일 그것의 내적 상태들이 어떤 통계적으로 유의미한 방식 속에서 어떤 외부적인 크기의 값에 (적절히 연결된 어떤 측정도구가 그것이 측정하기로 고안된 특정한 양의 값에 민감해 있는 그러한 방식에서) 법칙적으로 의존해 있다면, 그 물리적 체계는 지향적 체계로서의 자격이 있다." (Dretske 1980, 286쪽.)

자식 바늘은, 그것이 정상적으로 작동할 때, 언제나 북극점을 가리킨다. 다른 한 편, 백곰들은 북극점 부근에서 살고 있다. 그런데 ‘북극점’이라는 표현과 ‘백곰들의 자연 서식지’라는 표현은 외연적으로 동치이다. 그런데 이는 그 기능중인 나침반이 백곰들의 자연 서식지를 가리키고 있다는 정보를 필연적으로 나타내는 것은 아니다. 바로 그 면에서 어떤 단순한 물리적 장치물이-이러데면 나침반이-점유하는 정보적 상태는 내포적일 수 있다. 이로부터 심지어 온도계나 검류계와 같은 단순한 물리적 장치물이 원리상 어떤 정도의 지향성을 가질 수 있다는 태제가 제시된다.

이에 다음과 같은 물음을 제기해 보자: 단순한 물리적 장치물은, 그 어떤 특정한 형태의 정보 주체로서, 그 정보적 상태의 내포적 성격을 실제로 소유하고 경험할 수 있는가? 이 물음은 한 단순한 물리적 장치물이 표현 ‘*F*’와 ‘*G*’가 외연적으로 동치일 때 “어떤 것은 *F* 이다”라는 정보와 “어떤 것은 *G* 이다”라는 정보 사이의 명확한 구분을 지을 수 있을지를 묻는 것이다. 같은 질문을 다른 방식으로 표현하면 이렇다: 그 단순한 물리적 체계 혹은 주체는, 주어진 어떤 정보적 상태의 미세한(fine-grained) 인지적 내용을 실제로 인식하고 확인(identify)할 수 있을까? 이와 같은 물음들에 대한 답은 ‘아니오’일 것이다. 그 이유는, 드레츠키에 따르면, 한갓된 단순한 물리적 체계는 정보적 상태의 인지적 내용에 대한 미세한 상술(specification)을 수행할 수 있는 고차원의 인지적 장치를 결여하기 때문이다. 여기서 드레츠키는 정보적 상태들의 담지자들이 소유하고 있는 인지적 장치-좀 더 정확히 말하자면, 주어지는 정보에 대해 그 정보 담지자들이 갖추고 있는 부호화 시스템(coding system)-에 따라 상이한 계층의 지향성이 존립한다는 입장을 내놓는다.

이 지점에서, 그렇다면, 지향성의 상이한 계층들이 어떻게 형성되고 구조화되는지에 대한 드레츠키의 설명을 살펴보는 것이 긴요할 것이다. 드레츠키는, 주어지는 정보를 부호화하는 두 가지 방식이 있다고 본다. 그것은 정보에 대한 ‘아날로그 부호화’와 ‘디지털 부호화’이다. 어떤 주어지는 정보를 아날로그 방식으로 부호화하는 것은 어떤 언어 체계나 개념 체계와 같은 특별한 표상 수단을 요구하지 않는다. 이 경우 표상의 주체는 단지 감각기관의, 또는 감지장치(sensors)의, 정상적 작동만을 필요로 한다. 반면에 어떤 주어지는 정보를 디지털 방식으로 부호화하는 것은 언제나 한 특정한 표상 수단을 요구한다. 이로부터 우리는 드레츠키가 지향성의 계층성

을 정보체계들이 소유하는 상이한 종류의 부호화체계 방식에 토대지우는 것을 볼 수 있다.

그런데 흥미로운 점은 원리상 아날로그 표상이 디지털 표상이 포함하고 있는 것 보다 더 많은 정보를 포함한다는 것이다.¹¹⁾ 즉 아날로그 표상은 디지털 표상보다 경험적으로(experientially) 더 풍부하다. 예를 들어 우리가 정원 안에 피어 있는 한 송이의 꽃을 볼 때, 우리가 그 순간의 시각 경험을 어떤 표상 수단을 가지고 상술할 수 있든지 그렇지 못하든지에 상관 없이, 우리는 그 꽃에 관한 여러 추가적 정보-이를테면 그 꽃의 색깔·모양·크기·위치 등에 관한 정보-를 얻는다. 이와 대비하여 그 상황에서 그 정보를 우리가 디지털 방식으로 부호화하는 경우 그 꽃과 관련한 다른 모든 추가적 정보들은 배제된다.¹²⁾ 거기에서 우리는 예컨대 ‘한 송이의 꽃이 정원에 피어있다’라는 명제 혹은 문장만을 얻게 된다. 드레츠키는 “[아날로그 표상에 대한] 디지털 변환은 직접적 관련이 없는 정보들을 잘라내고 폐기하는 한 과정”이라고 말한다.¹³⁾ 그러면 정보의 디지털 변환이 왜 중요한가? 답은, 어떤 정보가 진정한 지식이 되기 위해서는 확정적인 의미론적 내용이 그 정보에 첨가되어야하며 바로 디지털 변환이 그것을 가능하게 한다는 것이다.

11) 이 문제에 관해 그의 1981년 저서 『지식과 정보의 흐름(Knowledge and the Flow of Information)』에서 드레츠키는 다음과 같이 쓰고 있다: “나는 한 신호(구조, 사건, 상태)가 s 라는 정보를, 그 신호가 s 에 관한 [어떤 추가적] 정보를 전달하지 않는 경우 즉 그 신호가 s 의 F 임이라는 정보 안에 이미 것들이 있지 않은 어떠한 정보도 전달하지 않는 경우 그리고 오직 그 경우에만, 디지털 형식으로 운송한다고 말할 것이다. 만일 그 신호가 s 에 관한 추가적 정보 즉 s 의 F 임에 것들이 있지 않은 정보를 전달한다면, 이 경우 나는 그 신호가 그 정보를 아날로그 형식으로 운송하고 있다고 말할 것이다. [그런데] 어떤 신호가 s 는 F 라는 정보를 아날로그 형식으로 전달할 때, 그 신호는 s 는 F 라는 정보 보다 그 s 에 관한 더 구체적이고(more specific) 더 확정적인(more determinate) 정보를 전달한다.” (Dretske 1981, *Knowledge and the Flow of Information*, 137쪽.) 드레츠키가 아날로그 표상의 특징을 규정짓기 위하여 ‘더 구체적이고(more specific)’ 그리고 ‘더 확정적인(more determinate)’이라는 표현들을 사용하고 있는 것은 다소 애매하고 심지어 불운한 것이다. 왜냐하면 어떤 맥락에서 우리는 디지털 표상이 더 확정적인 형태의 표상이라고 보는 경향이 있기 때문이다. 어느 경우든, 그러나, 그의 요점은 아날로그 표상이 질적인 경험적 측면에서 더욱 더 구체적이고 다채롭다는 것이다.

12) 물론 이는 문체시되는 디지털 표상의 내용과 대상에 따라 상대적이다.

13) Dretske 1981, 141쪽.

흥미롭게도 드레츠키는 그렇게 이해되는 아날로그 부호화와 디지털 부호화의 구분을 감각적(sensory) 과정과 인지적(cognitive) 과정의 구분에 연결시킨다. 그에 따르면, 아날로그 표상방식은 감각적 과정에 관여하며, 반면에 디지털 표상방식은 인지적 과정에 관계한다. 특기할만한 점은, 아날로그 표상과 디지털 표상이 질적으로 다르듯이 감각적 과정과 인지적 과정 역시 별개의 상이한 정보처리 과정으로 간주된다는 것이다. 이는 사실상 상당히 강한 주장이다.¹⁴⁾ 본 논의와 관련하여 우리가 바로 주시해야 할 할 점은 드레츠키의 시각에서 아날로그 부호화와 감각적 과정이 이른바 ‘하위 지향성’을 형성하며 디지털 부호화와 인지적 과정이 ‘상위 지향성’을 구성한다는 것이다. 이후의 논의를 위하여 이 요점을 기억해 두도록 하자.

II-2. 이 지점에서 필자는 상이한 계층들의 지향성의 존재를 요청할 필요성을 우리에게 보여 주도록 고안된 한 간단한 예를 도입하고자한다: 한 마리의 코끼리가 우리에서 뛰쳐나와 거리를 활보하고 있다고 가정하자. 그리고 이 광경을 동물학자와 아직 모국어어를 습득하지 못한 어린 아이와 개와 그리고 폐쇄회로 텔레비전(CC TV)이 보고 있다고 가정하자. 또한 그들의 감각기관 또는 감지장치는 정상적으로 작동하며, 그 거리에서 코끼리가 달려가고 있는 것을 그들이 인지적 최적조건하에서 보고 있다고 하자. 봄(seeing)은 그 보는 작용이나 상태 자체-이를테면 시각 주체의 망막 상태나 두뇌 상태-와는 다른 어떤 것에 ‘관한’ 것이라는 의미에서 지향적 경험이다. 위의 상황과 관련하여 지금 필자는 다음의 세 주요한 물음을 제기하고 싶다.

먼저 가장 중요한 물음은, 앞의 상황에 얼마나 많은(how many) 지향적

14) 철학에서 뿐만 아니라 인지과학에서도 우리는 자주 감각적 과정이 일종의 인지적 과정이라고 듣고 있다. 그러나 우리가 드레츠키의 입장에 공감할 때, 우리는 본래적 인지-즉 지식(knowledge)-는 언제나 상위 지향성의 산물이라는 점을 쉽게 인정할 수 있다. 이는 감각적 과정과 인지적 과정 사이에 어떤 중요한 차이점과 간극이 있다는 점에 주목하는 것이다. 최근의 분석철학에서, 정보에 대한 아날로그 부호화와 순전한 감각적 과정 일반은 소위 정신의 비개념적 내용(non-conceptual content of the mind)을 구성하는 주요한 요소로 이해된다. 철학자들은 하루빨리 정신의 비개념적 내용이라는 철학적 이념의 진리성과 허위성을 드러낼 필요가 있을 것이다. 그러나 본 논문의 주요 관심사는 지향성이므로 여기에서 필자는 드레츠키의 관점에서 지향성의 계층성이 감각과정에 개입해있는 지향성과 인지과정에 관련한 그것과의 차이에 의거한다는 점만을 강조하고자한다.

작용들이 있는지 일 것이다. 지향성에 대한 브렌타노의 관점에서 이는 사실상 교묘하고 다루기 힘든 문제이다. 나아가 그 물음은 우리를 여러 관련된 문제들로 인도한다. 초기 브렌타노의 입장에서 지향적 작용의 대상 또는 내용은 외부 사물이 아니라 “지향적 내재” 또는 “내재적 객관체”라고 불리는 일종의 내적 표상임을 상기하자. 그러면 우리는, 앞의 상황에서, 아직 말을 깨치지 못한 어린 아이 혹은 개의 표상적 상태의 대상이 바로 어떤 내재적 객관체에 틀림없다고 보아야하는가? 그렇다면 물리적인 것과 분리되는 순수한 정신성의 본질적 표지로서의 내재적 객관체의 소유와 관련하여 인지적 주체의 인지발달과정에서 정확하게 언제부터, 어느 경우에, 그리고 언제까지 그 인지적 주체는 그의 정신 속에 있는 그 지향적 내재를 소유하고 경험하고 또한 의식하는가? 그 내재적 객관체는 한 인지적 주체의 두뇌 속에서 존재하기도하고 사라질 수도 있는 것인가? 정신의 소유를 관정하고 결정짓는 내재적 객관체의 정확한 수효나 양은 얼마일까? 필자는 이 물음들에 대한 바른 답변을 제시하지도 못하겠으며 또한 아직 발견하지도 못하였다. 그러나 드레츠키적인 시각에서 그 답은, 경박스러운 방식에서든 혹은 심오한 방식에서든, 매우 간단하다. 거기에는 네 지향적 작용들-즉 동물학자와 어린 아이와 개와 그리고 폐쇄회로 텔레비전의 지향적 작용들-이 존재한다는 것이다.

다음 물음은 앞의 상황에서 얼마나 많은 지향적 작용의 대상들이 있는가에 관여한다. 그런데 이 물음은 다소 혼란스럽다. 왜냐하면 ‘지향적 작용의 대상’이라는 철학적 용어에 관련한 여러 다른 의미들이 있기 때문이다. 한편으로, 우리가 지향적 작용의 대상을 그 지향적 작용이 정향하고 있는 사실적이고 외부적인 사물 혹은 사태라고 이해할 때, 앞의 상황에는 오직 하나의 사물 혹은 사태-즉 거리에서 활보하고 있는 한 마리의 코끼리-가 있으며, 그것은 그 곳에 현전해 있는 네 지향적 작용들에 의하여 공유되고 있다. 이를 지향적 대상에 대한 실질적-존재론적(substantial-ontological) 개념이라고 부르자. 그러나 다른 한 편으로, 그 네 지향적 작용들이 그 각각의 개별적인 지향적 작용에 고유하게 딸려있는 어떤 대상을 각기 갖는다는 의미에서, 거기에는 네 지향적 대상들이 있다고 우리는 말할 수도 있다. 이를 지향적 대상에 대한 도식적-논리적(schematic-logical) 개념이라고 부르자. 이러한 관점에서는 “지향적 작용의 대상” 개념이 오히려 “지향적 작용의 내용”이라는 이념에 더 가까운 것으로 보인다.¹⁵⁾

마지막 물음은 앞에서 언급된 상황에 얼마나 많은 지향적 작용의 내용들이 있는가이다. 이와 관련해서 ‘지향적 작용의 내용’이라는 용어에 대하여도 몇몇 상이한 이해가 존재한다는 점이 강조되지 않으면 안 된다. 지향적 작용의 내용이 적어도 부분적으로 지향성 담지자의 두뇌 내지 몸속에 있다는 의미에서, 우리는 위의 사례에 네 지향적 내용들이 있다고 말할 수 있다. 이미 암시되었듯 그렇게 이해되는 지향적 내용의 이념은 도식적-논리적 의미에서의 지향적 대상의 이념과 적어도 개념적으로 겹치고 있다. 그런데 지향적 내용의 본성에 대하여 한 현대적인 지향성관에서 유래하는 특정한 시각이 있음에 유의하자. 그 입장에 따르면, 지향적 내용이란 지향성의 담지자를 그 담지자 외부의 어떤 대상이나 사태에 인지적으로 연결시켜 주는-즉 어떤 인지적 상태를 지향적이게 만드는-것인데, 그것은 언제나 명제적이다. 따라서 위 물음에 대한 이 관점으로부터의 답은, 그 경우 오직 하나의 지향적 내용-즉 한 마리의 코끼리가 거리에서 활보하고 있다는 명제-만이 실제로 존재한다는 것이다.

필자는 방금 제시된, 세 번째 물음에 대한 답변이 지향성 철학자라면 누구나 참으로 인정해야 할 그런 답이라고 보기 어렵다고 생각한다. 위의 경우 동물학자의 지향적 상태의 내용은 확실히 ‘한 코끼리가 거리에서 활보하고 있다’는 명제일 것이다. 하지만 어린 아이나 개나 폐쇄회로 텔레비전의 지향적 상태의 내용 역시 바로 그 명제일 수 있을지는 회의적이다. 그 어린아이와 개의 지향적 상태의 내용이 그 같은 명제라고 간주하는 것은 그들에게 어떤 상 위 지향성을 귀속하는 것이다. 이는 다소 불합리한 것으로 보인다. 왜냐하면 그런 종류의 지향성은 어떤 주어진 언어에 대한 충분한 숙달을 요구하기 때문이다.

마침내 한 딜레마가 출현 한다: 위의 예에서 어린 아이와 개 양쪽 모두, 그들의 감각기관이 적절하게 작동하는 한, 그들의 경험은 어떤 내용이나 대상을 갖고 있는 지향적 경험이다. 그 점에서는 원리상 폐쇄회로 텔레비

15) 필자는 지향성의 “대상” 개념이 지닌 이 애매성과 다의성이 우리가 폐기하지 않으면 안 되는 그런 종류의 애매성과 다의성이라고 생각하지 않는다. 왜냐하면 지향성의 “대상” 개념에 대한 성급하고 특정한 규정은 보다 더 적절한 지향성 이론 일반을 건립하는데 오히려 방해가 될 수 있기 때문이다. (개념에 대한 명료화작업은 철학이 지닌 한 생명이지만, 때때로 우리는 철학에서 어떤 불명료한 것들을 그냥 그대로 보존할 필요성이 있는 것 같다. 그런데 바로 이 점 역시 어떤 특수한 형태의 명료화라고 보는 것은 한 역설처럼 들린다.)

전도 마찬가지로이다. 하지만 그 세 인지자들이 상위 지향성을 소유한다고 보기는 어렵다. 상이한 등급 또는 계층의 지향성이 존립한다는 가정의 배후에 있는 이론적 동기중의 하나는 이 딜레마를 회피하는 데에 놓여있다. 그리고 그 딜레마를 피할 수 있는 가장 그럴듯한 길은 그 어린 아이와 개가 상위 지향성이 아니라 어떤 하위 지향성을 소유하고 있다고 보는 것일 것이다. 바로 이러한 방식에서 우리는 상이한 계층들의 지향성의 존재를 정당하게 상정할 수 있다.

지금까지의 논의와 관련하여 계층적 지향성 이론을 옹호하는 철학자가 인식하여야 할 두 요점은 다음일 것이다: 첫째, 그는 지향적 대상에 대한 적절한 이해와 관련하여 이를테면 실질적-존재론적으로 이해되는 지향적 대상의 이념이, 논리적-도식적으로 이해되는 그것과 대비하여, 유일하게 올바른 것이라고 간주할 필요는 없다. 이 점과 관련하여 둘째, 그는 지향적 상태의 내용이 언제나 명제적이라는 관점을 의문시할 필요가 있다. 드레츠키가 이 두 요점에 그대로 동의할지는 미지수이다. 그는 모든 지향적 상태가 명제적이라고 간주하지는 않지만 그런 종류의 지향적 상태가 그것의 범형이라고 보는 것 같기 때문이다. 하지만 드레츠키의 최종적 입장이 무엇이든, 중요한 것은 앞의 두 요점에 대한 충분한 인식이 우리로 하여금 상이한 계층들의 지향성이 존재한다는 테제에 보다 더 쉽게 접근할 수 있도록 돕고 있다는 점이다.

III

위에서 살펴본 바와 같이 드레츠키는 단순한 물리적 장치물이 어떤 형태의 지향성을 어떻게 소유하고 보일 수 있는지를 밝힘을 통해 지향성에 대한 혁신적인 관점에 도달한다. 그러나 그것이 이야기의 끝은 아니다. 앞에서 언급된 그의 1980년 논문 말미에서 마침내 드레츠키는, 그가 이른바 물리적인 것을 정신화한 것은 아닌지에 관한 물음을 묻는다.¹⁶⁾ 도대체 그는 왜 이 질문을 제기하는 것일까? 특기할만한 점은, 그러한 물음을 제기함으로써 그는 여전히 정신성의 본질적 표지로서의 지향성 이념에 의해 쫓

16) Dretske 1980, 288쪽.

기고 있는 듯이 보인다는 것이다. 물론 드레츠키가 물리적인 것을 정신화한 것은 아니다. 그러면 그는 정신성의 이념을 버린 것일까? 아닐 것이다. 필자가 드레츠키 지향성 이념에 결부되어 있는 한 난점이라고 부르기를 원하는 것은 바로 앞서의 두 ‘아니다’라는 답변에 놓여있다. 좀 더 적확히 표현해서: 한 편으로 드레츠키는 심지어 한 단순한 물리적 장치물조차 “적절한 종류의 지향적 상태들을 점유할 수 있다”고 본다.¹⁷⁾ 그러나 다른 한 편으로 그는 단순한 물리적 체계들이 점유할 수 있는 지향적 상태들은 “충분히 지향적이지 못하다(not intentional enough)”라고 주장한다.¹⁸⁾

그렇다면 단순한 물리적 체계들이 점유할 수 있는 지향적 상태들은 왜 충분히 지향적이지 못할까? 그 단적인 이유는, 주어진 정보적 상태에 대하여 아날로그 부호화에 덧붙여져야만 하는 적절한 디지털 부호화의 과정을 그들이 결하기 때문일 것이다. 이 답변은 좀 더 논구될 필요가 있다. 먼저 드레츠키의 관점에서 단순한 물리적 장치가 점유할 수 있는 표상적·정보적 상태가 원리상 내포적일 수 있음을 상기하자. 여기에서 우리는 지향적 상태가 충분히 지향적인지 또는 그렇지 못한지의 문제가 지향적 상태 그 자체에 관한 것이라기보다는 오히려 지향적 상태의 담지자가 그 지향적 상태의 성격과 내용을 개념이나 언어와 같은 표상수단을 통하여 충분히 파악하고 그 동일성을 확인할 수 있는지의 문제에 관한 것이라는 점을 주시할 필요가 있다. 지금 제시된 논점을 보다 더 분명하게 하기 위하여 위의 질문을 이렇게 바꾸어 보자: 드레츠키의 시각에서, 지향성의 담지자가 점유하는 지향적 상태가 “충분히 지향적”이라함은 무엇과 같을까? 아마도 그런 종류의 지향적 상태는, 그것이 정상적으로 작동되고 경험되기 위하여, 적어도 다음의 필요조건들을 갖추어야 할 것이다: 주어지는 정보에 대한 아날로그 부호화, 디지털 부호화, 그리고 그 두 부호화를 통일적으로 확인하고(identify) 또한 재확인할(re-identify) 수 있는 능력 내지 기능. 드레츠키는 이렇게 이해되는 상위 지향성이 하위 지향성과 그 성격상 본래적으로 다르다고 암시한다.

난점은 상위지향성에 대한 그 같은 이해가 지향성이 물리적인 것과 정신적인 것을 구별시켜주는 독특한 표지라는 입장에 ‘너무 쉽게’ 다시 개입한

17) Dretske 1980, 282쪽.

18) Dretske 1980, 289쪽. (드레츠키의 강조.)

다는 것이다. 말하자면 한 편으로 그것은, 상이한 계층들의 지향성이 있다는 드레츠키의 통찰의 토대를 침식시키고 있으며, 다른 한편으로는 상위 지향성의 위상을 너무 격상시킴으로써 우리로 하여금 어떤 형태의 이원론적 시각을 고려하도록 이끌고 있는 것으로 드러난다.¹⁹⁾ 요컨대 오직 상위 지향성만이 충분히 지향적이라고 주장될 때 정신성의 표지로서의 지향성이념은 언제나 임의로 다시 출몰할 수 있는 것으로 보인다. 심지어 드레츠키의 관점 위에서도 지향성과 그것의 세계 내에서의 존재론적 지위는 여전히 어떤 신비에 쌓여있는 것이다. 비자연주의적 지향성 철학자들에게 이는 기다렸던 바로 그 반가운 소식일 것이다. 그러나 자연주의적인 지향성 이론, 특히 자연주의적인 계층적 지향성 이론을 옹호하는 철학자들에게 그것은 큰 곤경임에 틀림없다. 이 곤경에 어떻게 대처할 것인가?

판단 이전의 단순한 감각 및 지각으로부터 현존하지 않는 대상물에 대한 순수한 사유에 이르기까지 지향성의 현상들은, 우리가 언뜻 생각하는 것과는 달리, 아주 다양하고 이종적(heterogeneous)이다. 지향성 이론가들은 이 점을 인식하는 것에 실패하여서는 안 된다. 그런데 그 현상들 중의 일부가 세계의 근본 물리적 질서를 완전히 넘어서고 있거나 혹은 넘어설 수 있다고 보이지는 않는다. 이 점에서 필자는 어떤 자연주의적인 계층적 지향성 이론이 지향성과 지칭에 관련된 여러 철학적 수수께끼들을 해결할 수 있는 가장 유망한 이론일 것이라고 생각한다. 그 점에서 그 같은 형태의 지향성 이론을 옹호하는 철학자는 바로 앞에서 밝혀진 그 철학적 곤경에서 벗어날 수 있는 길을 진지하게 모색할 필요가 있다.

아쉽게도 현재 필자는 그 문제에 대한 완결된 해결책을 제시할 수 없다. 그러나 한 가지는 분명하다. 드레츠키로 하여금 상위 지향성을 과도하게 고려하도록 이끈 것은 내포성의 이념 및 그에 관련된 여러 인지적 현상들이라는 점을 상기하자. 이에 제기할 가치가 있는 물음은 내포성이 지향성

19) 이미 이 논문의 초반부에서 암시되었듯이, 정신성의 표지라는 이념을 받아들이지 않은 채 몇몇 철학자들이 지향성을 탐구하고자 하는 한 주요한 이유는 성숙한 인간존재와 대비되는 즉자적 자연 자체가 이미 가지고 있는 지향성의 원시적 형태들을 바로 보기 위함일 것이다. 이 점과 관련하여 필자는 정신의 본성에 대한 이원론은 난점이 많은 교설이며 오히려 그것에 대한 유물론적 일원론 또는 심지어 어떤 형태의 유심론적 일원론 - 예컨대 어떤 형태의 범심리주의(pan-psychism) - 이 더 그럴듯한 교설이라고 생각한다. 개인적으로 필자는 유물론적 일원론(물리주의)을 선호한다.

을 특징짓는데 있어서 ‘유일하게 적절한’ 기준일 수 있는지의 문제이다. 흥미롭게도 지향성을 정신적인 것의 표지로 보기를 원하는 철학자들 그리고 지향성을 인지적 주체의 행위와 행동에 대한 설명원리로 보는 철학자들은 내포성이 지향성의 정의적 요소라고 간주하는 경향이 매우 강하다.²⁰⁾

그렇지만 필자는 다음과 같은 근거에서 그 입장에 회의적이다. 즉 내포성은 언어와 관련한, 그리고 언어의 사용에서 기인하는, 독특한 논리적·의미론적 속성이다. 말하자면 내포성은 디지털 표상의 가능성을 전제하며 또한 그런 표상과 연관하고 있다. 자연주의적 관점에서 언어의 사용은 오랜 진화 과정 속에서 특정한 생물학적 종이 획득하고 발전시킨 능력이자 기능

20) 여기에서 혹자는 지향적 상태의 내포적 성격을 확인할 수 있는 능력이 왜 그토록 중요한지 의아해 할지도 모른다. 이는 지향성에 대한 일반적 이해와 관련된 매우 근본적인 그러나 그 중요성이 자주 간과되는 문제이다. 지금 그 물음에 답하기 위하여 필자는, 정신의 지향성을 이해하는 데에 있어서 서로 별개로 보이는 하지만 궁극적으로 상호 관련하는 두 관점들이 있음을 우선 지적한다. 하나는 지향성을 모든 지칭적 활동들의 토대로 보는 관점이며, 다른 하나는 지향성을 인지적 주체의 행위와 행동을 설명하는 원리로 간주하는 입장이다. 지향성을 이해하는 방식과 관련하여, 전자는 전통적 입장이며 후자는 소위 1950년대 인지혁명 이후 대두된 새로운 시각이다. 주목할 필요가 있는 것은 후자의 시각에선 어떤 인지적 주체의 행위와 행동을 설명할 목적으로 그 주체의 두뇌속의 내적 표상체계가 노골적으로 상정된다는 점이다. 이 측면에서 지향적 상태가 실제로 정향해 있는 것(즉 지향적 상태의 고유한 대상)은 세계 속의 대상이나 상태가 아니라 그 대상이나 사태를 표상하는 특수한 심적 기호로 이해된다. 그리고 그 심적 기호는, 비록 그 기호의 연산(manipulation)과 관련한 지향적 상태가 두뇌 속에서 실현되는 물리적 상태라 할지라도, 원리상 명제적이고 내포적인 실물(entity)로 여겨진다. 그러면 왜 그것이 내포적인 실물로 간주되는가? 인지적 주체의 행위와 행동을 설명하기 위하여 우리는 그 주체의 믿음이나 욕구와 같은 내적인 심적 상태를 상술하고 해석한다. 즉 우리는 어떤 특정한 심적 상태를 문제시되는 그 주체에게 귀속시킨다. 그런데 심적 상태의 귀속과 관련하여 크게 다음의 두 가지 귀속방식이 존재한다: 불투명 귀속과 투명 귀속. 중요한 점은 오직 심적 상태의 불투명 귀속만이 인지적 주체의 행위와 행동에 대한 정확한 설명을 보증할 수 있다는 것이며, 그 같은 불투명 귀속으로 특징지어지는 심적 상태가 정향해 있는 것 - 이를 지향적 상태의 내용이라고 부르든 혹은 그것의 대상이라고 부르든 - 은 외연적 실물이라기보다는 내포적 실물일 수밖에 없다는 것이다. 흥미롭게도 여기서 우리는, 지향성을 모든 지칭적 활동들의 토대로 보는 관점의 주창자인 브렌타노와 그것을 인지적 주체의 행위와 행동을 설명하는 원리로 간주하는 입장의 옹호자인 포도(Fodor, Jerry)의 생각이 서로 만날 수 있음을 본다. 그 점에서 우리는 지향적 상태의 지칭적 요소와 설명적 요소 양쪽을 포괄할 수 있는, 보다 더 통일적이고 역동적인 지향성 이론을 필요로 한다. 각주 (23) 참조.

이라는 사실을 고려하자. 그 점에서 내포성은 이른바 ‘기능하는 정신(the functioning mind)’이라고 부를 수 있는, 유기체의 내적 상태의 지향성과 언어의 지향성이 결합되면서 이루어진 어떤 특수한 형태의 지향성 (aboutness)일 수 있다. 만일 그렇다면 그것이 어떻게 하위 아날로그 지향성의 정의적 특징이 될 수 있을까? 필자가 강조하기를 원하는 요점은 이것이다: 지향성을 이해하는데 우리가 내포성의 이념에 집착하는 한, 내포성을 배경으로 하는 하위 지향성은 특정한 자연 환경 속에서 현존하는 실제적인 사물에 대하여 유기체의 내적 상태가 단순히 정향하는 그런 방식으로 이해되기 힘들다는 것이며 반면에 내포성을 통해 특징지어지는 상위 지향성은 개념이나 언어와 같은 표상 수단의 충분한 숙달과 나아가 그에 대한 항상적인 재확인(re-identification)을 필연적으로 요구한다는 점에서 지나치게 고차적이라는 것이다. 이 측면에서 필자는, 우리가 지향성의 본성을 밝히는 데에 나아가 특히 어떤 계층적 지향성 이론을 건립하는 데에 내포성의 이념을 가지고 지향성을 이해하는 방식을 심각하게 재고할 필요가 있다고 제안하고 싶다.²¹⁾ 바로 그 같은 방식에서 우리는 하위 지향성과 상위 지향성 사이의 거대한 간격을 메울 수 있다고 필자는 생각한다. 이 제안은 내포성의 이념을 폐기하지는 말아야 한다. 필자는 오히려 어떤 원본적인 지향성 이념을 정련함을 통해 내포성이 더 적절하게 이해될 수 있을 것이라고 생각한다.

위와 같은 시각으로부터 우리가 수행해야 할 다음 작업은 지향성 개념을 한 새로운 틀 속에서 이론적으로 정련하는 일일 것이다. 보다 더 정확히 말해서 우리는 내포성의 이념을 직접 사용하지 않으면서도 지향적 상태의 지칭적 성격과 내포적 성격을 지탱할(sustain) 수 있는 지향성 이념에 도달할 필요가 있다.²²⁾ 필자는 그 작업을 한 중요한 과제로 남겨 두고자한

21) 분석적 전통에서 잘 알려진 지향성 철학자들 중 서얼(Searle, John)과 밀리칸(Millikan, Ruth)이, 비록 그들의 지향성 이론이 상당히 다르다고 해도, 내포성을 통하여 지향성을 정의하는 전략을 채택하지 않았다는 점은 주목할 만하다.

22) 계층적 지향성 이론을 옹호하는 필자는 상위 지향성과 하위 지향성의 이념을 다음과 같이 정의한 적이 있다. (필자의 줄고 “Two Kinds of Intentionality,” in *Reason and Nature: International Graduate Student Philosophy Conference*, Department of Philosophy, University of Toronto, 2001, pp. 51-58 참조.) 그것은 지향적 상태의 지칭적 역할과 설명적 역할 모두를 지탱할 수 있도록 고안된 한 가설적이고 실험적인 그러나 여전히 이론적인 정의이다:

다. 지금으로서는 내포성이 특히 지향성의 계층성과 관련하여 그 같은 지향성의 정의적 특질이 되지 못할 수 있다는 점을 지적하는 것으로 충분하다.

정신이 하위 단계에서 어떤 대상 X 에 정향해 있다는 것은 어떤 인지자의 감각 장치의 외피가 그 대상 X 의 현존에 반응하는 경우 그리고 오직 그 경우만이다. (The mind is, at the lower-level, directed at an object X iff the outside skin of the sensors of a cognizer reacts to the presence of an object X .)

정신이 상위 단계에서 어떤 대상 X 에 정향해 있다는 것은 어떤 인지자가 그 대상 X 를 가리키는 것으로 간주되는 어떤 언어적 표현을 사용하는 경우 그리고 오직 그 경우만이다. (The mind is, at the higher-level, directed upon an object X iff a cognizer uses a linguistic expression taken as indicating an object X .)

참고문헌

- Brentano, F. (1924). *Psychology from an Empirical Standpoint*, English Tr. by A. C. Rancurello, D. B. Terrell, and L. L. McAlister, 1973, New York: Humanities Press.
- Chisholm, R. (1952). "Intentionality and the Theory of Sign", *Philosophical Studies*, 4, 1952.
- _____ (1955-56). "Sentences about Believing", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume LVI, 1956.
- _____ (1957). "Intentional Inexistence", in McAlister (1976).
- Crane, T. *Elements of Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Dennett, D. (1971). "The Intentional Systems", *The Journal of Philosophy*, 68, 1971.
- Dretske, F. (1980). "The Intentionality of Cognitive States", in P. A. French, T. E. Uehling, Jr., and H. K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy Volume V: Studies in Epistemology*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- _____. *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford: Basil Blackwell, 1981.
- _____ (1985). "Machines and the Mental", in D. Cole et al. (eds.) *Philosophy, Mind, and Cognitive Inquiry*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- _____ (1986). "Misrepresentation", in R. Bogdan (ed.) *Belief: Form, Content, and Function*, Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1999). "Machines, Plants, and Animals: the Origins of Agency", *Erkenntnis*, 51, 1999.
- _____. *Perception, Knowledge, and Belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Fodor, J. (1978). "Propositional Attitudes", in *The Monist*, 61, 1978.

_____. *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge Mass.: MIT Press, 1978.

McAlister, L. (ed.). *The Philosophy of Brentano*, London: Duckworth, 1976.

Moran, D. (1996). "Brentano's Thesis", *The Aristotelian Society*, 1996.

Quine, W. V. O. *Word and Object*, Cambridge Mass.: MIT Press, 1960.

Spiegelberg, H. (1936). "'Intention' and 'Intentionality' in the Scholastics, Brentano, and Husserl", in *McAlister* (1976).

Wittgenstein, L. *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell, 1958.

Abstract

Dretske's Naturalistic Idea of Intentionality – Its Significance and Difficulty –

Kiem, Young-Jin

In opposition to the Brentanian view of the intentionality of the mind, Fred Dretske proposes that there are different levels of intentionality ranging from lower-levels to higher-levels. Even he thinks that a simple physical device such as thermometer or galvanometer could have a certain degree of intentionality. In this regard Dretske succeeds in setting the concept of intentionality as the mark of the mental apart from the general idea of aboutness. However, when Dretske tries to specify some feature of higher-level intentionality, it seems, though he does not intend it explicitly, that intentionality as the mark of the mental reappears in an uncritical way. I think that that is a theoretical difficulty that can nullify a fundamental aspect of the Dretskean naturalistic level theory of intentionality. In this paper, while clarifying Dretske's view of intentionality, I suggest that the difficulty can be overcome when we avoid characterizing intentionality by means of intentionality.

【Key Words】 intentionality, intensionality, Dretske, the naturalization of aboutness, naturalism, Contemporary Philosophy, Philosophy of Mind, Philosophy of Psychology

칸트의 물자체 개념

- 칸트의 형이상학 구상과 초월에 대한 입장에 관하여 -

이 재 현*

【요약문】 칸트에 의하면 학으로서의 형이상학의 가능성은 자유 개념과 물자체 개념에 의거한다. 본 논문에서는 그 중 물자체 개념을 다루어 그 기본적 내용을 고찰하고 문제점을 지적하고자 한다. 칸트의 비판철학은 형이상학의 예비학이고, 선험적 관념론은 그 성과로서 평가된다. 선험적 관념론은 대상을 물자체와 현상으로 구별하는 학설이며, 비판기 칸트의 철학적 당위는 그 구별을 기점으로 하고 있다. 이 때 물자체라는 개념의 일차적 의미로 보는 것이 우리들 외부에서 우리의 감각을 촉발하는 것이다. 이러한 물자체 개념은 여러 실체의 통일적 연관이라는 세계관에 기초하고 있으며, 칸트의 전비판기와 비판기를 걸친 주요한 모티브라고 해도 과언이 아닐 것이다. 또한 물자체에 의한 촉발과 수용을 사실로 전제하지 않으면 선험적 관념론은 성립할 수 없다. 게다가 일단 도입된 물자체 개념은 주로 범주의 적용을 둘러싼 선험적 관념론의 인식론으로서의 정합성에 저촉된다. 즉 물자체 개념을 입론의 근거로 하는 한, 선험적 관념론은 성립함과 동시에 붕괴할 수밖에 없는 것이다. 그러한 까닭에 많은 해석자들이 물자체 개념을 배제하려고 했지만 그러한 시도는 칸트의 근본적인 의도를 간과한 것이다. 오히려 우리는 형이상학을 새로운 학으로서 확립한다고 하는 칸트 문제의식의 일관성에 따르지 않으면 안 된다. 이 때 비로소 선험적 관념론은 이 새로운 형이상학을 위해 '인간의 입장'을 규정하려고 한 칸트의 고투의 궤적으로서 정당하게 평가될 수 있을 것이다.

* 동국대학교 대학원 철학과 박사과정.

【주제어】 물자체, 이성의 한계, 선험적 관념론, 형이상학, 촉발, 세 이념 (신, 자유, 영혼의 불멸성)

1. 칸트 형이상학과 물자체 촉발의 문제

칸트의 철학은 인간 이성의 근원적 한계를 인정한다고 하는 하나의 중요한 통찰을 이끈다. 인간 이성이 불가피하게 직면하는 한계를 밝힘으로써 그는 지식과 신앙과의 문제에 관하여 새로운 지평을 열고자 한 것이다.

한편, 칸트는 끊임없이 학으로서의 형이상학의 가능성을 묻고 있다. 형이상학은 그 궁극 목적에 따르면 “이성을 통해 감성적인 것의 인식에서 **초감성적인 것의** 인식으로 이행해 가는 학문(260)”¹⁾이다. 이 정의는 형이상학을 두 가지 측면에서 설명하고 있다. 즉 내용적으로 그것의 대상이 초감성적인 것이라는 점과 형식적으로 그것의 수행 방법이 이성에 의한 것이라는 점이다. 다시 말해 칸트에게 형이상학은 단적으로 ‘감성적인 것으로부터 초감성적인 것으로의 초월’이라고 규정할 수 있을 것이다. 그리고 이러한 초월로의 거부하기 힘든 내적 요구를 칸트는 인간이성의 ‘특수한 운명’²⁾이라고 하고 있다.

그러나 물론 칸트는 ‘초험적 이성의 월권’을 허락하지 않는다. 오히려 이러한 이성의 ‘초월론적 가상’을 적발함으로써 기존의 형이상학의 독단적 주장을 종식시키고자 한다. 그러므로 이제 형이상학은 우선, 그 ‘원천과 범위, 그리고 한계’를 확정하지 않으면 안 된다.

순수이성비판이란, 책들과 체계에 대한 비판을 뜻하는 것이 아니라, ‘이성의 능력 일반’의 비판을 의미한다. 그러면서도 이런 비판은, 이성이 **모든 경험으로부터 독립해서** 추구할 수 있는 모든 인식과 관련해서 비판함을 뜻한다. 따라서 그것은 도대체 형이상학이라는 것이 가능한지 불가능한지를 결정하고, 형이상학의 원천과 범위 그리고 한계를 규정하되, 그것들을 모두

1) 괄호 안의 숫자는 Akademie-Ausgabe, Bd. 20에서의 지면 숫자를 의미한다. 여기에서는 한자경, 『칸트와 초월철학』, 서광사, 1992, 46쪽에서 재인용.

2) A VII. 『순수이성비판』은 관례대로 제1판의 면수를 A로, 제2판의 면수를 B로 표시한다.

[가설이나 억측이 아닌] 원리로부터 수행함을 뜻한다.³⁾

따라서 이러한 확정을 목표로 하는 ‘이성의 능력 일반의 비판’은 학으로서 확립되어야 할 형이상학의 ‘예비학’이 되는 것이다. 칸트는 사변을 통해 자기모순을 철저히 드러내 보이면서 근대적 이성이 형이상학에서 당면하고 있는 절박한 상황을 자각하고 있었던 것이다. 그리고 칸트에 의하면 이성은 ‘비판적 이성’으로서 스스로 그 한계를 자각함으로써만 그러한 상황을 극복할 수 있다는 것이다.

개념들의 대상들이 어디에 속하는가를, 즉 예지체로서 오성에 속하는가, 아니면 현상체로서 감성에 속하는 것인가를 개념할 필요 없이 개념들은 논리적으로 비교될 수 있다. 그러나 만약 우리가 이 개념들을 가지고 대상에 적용하려 한다면, 그 개념들이 어느 인식 능력을 위한 대상들인가, 즉 순수 오성을 위한 것인가 아니면 감성을 위한 것인가에 대한 선험적 반성이 제일 먼저 필요하다. 이런 반성이 없으면, 나는 이들 개념을 매우 불확실하게 사용하는 것이고, 이로부터 비판적 이성은 인정할 수 없는, 단지 선험적 모호성에 기인한, 다시 말해 순수한 오성의 대상과 현상을 혼동한 데 기인한 사이비 종합적 원칙들이 생겨난다.⁴⁾

이처럼 칸트는 초감성적인 것으로의 초월을 이성의 본래적 요구로 허용하면서도 동시에 이러한 이성의 유한성을 명확하게 한다는, 방향적으로 완전히 상반된 두 가지 과제를 수행하고자 하였다. 그러나 이 결정적인 딜레마 속에서 인간 이성에 어울리는 진정한 형이상학이 탐구되지 않으면 안 된다. 칸트의 비판철학은 이 딜레마를 해결하기 위해 그가 탐색할 수 있는 유일한 방법이었던 것이다.

초험적 이성에 의한 기존의 이론적·독단적 형이상학은 이미 학으로서 성립할 수 없었다. 그렇지만 또한 인간 이성의 학적 요구는 결코 무모한 회의적 정체에 머무를 수도 없는 것이다. 그러한 까닭에 칸트는 초감성적인 것을 실천적·주체적으로 파악함으로써 새로운 형이상학을 정초하고자 한 것이다.

3) A XII. 이하, 『순수이성비판』의 번역은 최재희(1983)와 백종현(2006)의 번역본을 따랐으며, 필요에 따라 수정하였다.

4) A 269-270 / B 325-326.

확실히 칸트는 형이상학이 무엇을 목적으로 하는가 하는 기본적 이해에 관해서는 기존의 이론을 답습하고 있다. 즉 형이상학의 궁극 목적으로서 신, 자유, 영혼의 불멸성을 제시하고 있는 것이다. 말할 것도 없이 이 세 이념은 특수형이상학(합리적 신학, 합리적 우주론, 합리적 심리학)의 대상이 되는 신, 자연, 인간이라는 영역에 대응하는 것이고 칸트도 이들 이념이, 형이상학이 그 탐구의 목적으로 하는 것이라는 점을 부정하지는 않는다.

형이상학은 그 탐구의 본래 목적으로서 오직 세 이념, 곧 **신, 자유, 불멸성**만을 가지고 있다.....(중략).....이 학문이 다루는 모든 것은 순전히 이 이념들과 이 이념들의 실재성에 도달하기 위한 수단으로 쓰일 뿐이다. 이 학문은 이 이념들을 자연과학을 위해서 필요로 하는 것이 아니라, 자연을 넘어가기 위해서 필요로 한다.....(하략)⁵⁾

그러나 칸트는 이 세 가지 이념을 ‘선험적 변증론’ 하에 묶으로써 이론적 독단의 차원을 벗어난다. 이로써 칸트의 관심은 세 이념의 실천적 이해로 향하여, 형이상학은 오로지 이러한 맥락에서만 존립할 수 있게 된다. 더구나 이러한 형이상학의 구상의 축은 ‘우리’라는 실천적 주체의 해명에 있다. 형이상학에 대해 이러한 결정적 전회를 재촉한 것은 인간 이성의 한계에 대한 인식이고, 따라서 그 내막이 우선 명확하게 밝혀지지 않으면 안 되는 것이다. 이성비관과 형이상학을 이처럼 불가분의 관계로 파악하는 칸트는 인간 이성의 한계를 밝히는 것만이 초감성적인 것으로의 실천적 초월을 가능하게 한다고 생각한 것일 것이다.

한편 칸트는 형이상학의 전개를 위해 의존해야 할 두 가지로 시간과 공간의 관념성과 자유의 실재성을 들고 있다. 시간과 공간의 관념성에 의해 초감성적인 것은 이론적 원리에 대해서 단지 시사되는 것에 지나지 않는 데, 말할 것도 없이 이 경우의 초감성적인 것이란 물자체를 의미하고 있다. 즉 물자체와 자유의 문제가 형이상학의 존립 요건으로 생각되고 있는 것이다. 이 두 문제는 상호 긴밀하게 연관되어 있지만, 칸트의 형이상학적 구상에 있어 그 사고의 진행 과정을 고려해 볼 때, 우선 물자체 개념에 대한 내용을 파악해 두지 않으면 안 될 것이다.

5) B 395의 주석.

우리를 필연적으로 경험과 모든 현상의 한계를 넘도록 하는 것은 **무제약적인 것(무제약자)**인데, 이성은 필연적으로 또 충분한 권리로써 제약된 것에 대립하는 무제약적인 것을 물자체에서 구하고, 이로써 제약들의 계열이 완성될 것을 요구한다.⁶⁾

이처럼 무제약적인 것, 다시 말해 초감성적인 것을 물자체에서 구한다고 하는 이성의 필연적 진행에 대한 해명이 비판기 이후의 칸트에게 있어서는 사상적 전개를 이끄는 실마리가 되고 있는 것이다.

그러나 이와 같이 칸트의 형이상학적 구상 속에서 결정적인 역할을 담당하고 있는 물자체 개념은 많은 난점을 안고 있다. 본고에서는 이 중에서도 특히 ‘축발하는 물자체’의 기본적 내용을 고찰하고 그에 따라 나오는 인간 이성의 한계 문제를 다루고자 한다. 인간 이성의 한계에 천착하면서 동시에 초감성적인 것으로의 초월을 학으로서 보증하려고 한 칸트의 비판철학이 본질적으로 안고 있는 난점은 바로 이 물자체 축발의 문제에서 가장 잘 드러나리라 생각한다.

2. 물자체 개념의 기원

주지하는 바와 같이 물자체는 매우 문제가 많은 개념이다. 칸트의 선형적 관념론은 현상과 물자체를 구별하여, 주관의 대상인식을 현상에 제한하고 있다.

나는 모든 현상들의 **선형적 관념론**을, 그것에 따르면 우리가 그 현상들을 모두 물자체가 아니라 순전한 **표상**들로 보며, 따라서 시간과 공간은 단지 우리 직관의 감성적 형식일 따름이고, 물자체로서의 객관들의 그 자체로 주어진 규정들이거나 조건들이 아니라고 하는 이론으로 이해한다.⁷⁾

그리고 칸트는 대상 인식의 성립 근거를 감성(수용성)과 오성(자발성)과의 협동에서 구하고 있는데, 이 때, 감성에서 내용적 소재의 수용을 설명하기 위해 물자체에 의한 축발이 중요한 문제가 된다. 즉 칸트는 인식성립

6) B XX.

7) A 369.

에 관한 선형적 관념론의 핵심적인 부분에서, 촉발하는 것으로서의 물자체의 주관을 넘어서는, 즉 지각 이전의 실재성을 전제하고 있는 것이다.

그러나 이러한 물자체의 실재성을 허용할 때, 선형적 관념론은 결정적인 아포리아에 빠지게 된다. 물자체의 실재성을 인정하는 것은 바로 선형적 실재론의 존립을 허용하는 것이 되기 때문이다. 칸트의 이성비판은 무엇보다도 이 선형적 실재론을 무너뜨리는 것에 주안점을 두고 있었을 터였기 때문이다.

그러나 이러한 체계적 부정함에 대한 검토에서 일단 벗어나 칸트가 어떻게, 그리고 어떠한 사상적 배경 하에서 물자체라는 개념을 얻었는가를 고찰할 필요가 있을 것이다. 그런 연후에 체계적 문제를 다룬다면 물자체 개념의 근저에 놓인 칸트의 일관된 의도가 명확해지리라 생각한다.

우선 물자체 개념의 기원은 1770년의 『감성계와 지성계의 형식과 원리들』(이하, 『교수취임논문』으로 약칭.) 속에서 발견할 수 있다. 이 저작에서 칸트의 비판적 의식은 명확해지고, 그 결과로서 처음으로 세계가 감성계와 지성계(현상과 물자체)로 이분되는 것이다. 그러나 『교수취임논문』의 사상은 비판철학으로의 도상에 있으면서도 동시에 이전 사상과도 결코 분리되어 생각될 수는 없다. 이 저작은 형이상학의 ‘예비학’으로서 기획된 것인데, 이러한 의도는 1766년의 『형이상학의 꿈을 통하여 해명된 어느 시령자의 꿈』(이하, 『시령자의 꿈』으로 약칭.)에서의 인간 이성의 한계에 관한 새로운 견해와 직접적으로 관련되어 있다. 그리고 여기에서 전비판기부터 비판기에 걸쳐 일관된 칸트의 문제의식을 엿볼 수 있는 것이다.

『시령자의 꿈』에서 칸트는 스웨덴의 심령술사 스베덴보리를 예로 들면서, 경험의 확실한 기반만을 인정하는 한에서 어떻게 우리가 가장 기이한 명제들과 체계들에 엄밀히 논리적으로 도달할 수 있는지를 보여준다. 이를 통해 칸트는 ‘감각의 몽상가와 이성의 몽상가는 어떤 연관이 있다’라는 입장에서 볼프나 크루지우스를 ‘사상계의 공중누각의 건축사들’이라고 신랄하게 비판하고 기존의 형이상학에 대한 부정적 평가를 명확하게 표명한다. ‘내가 거기에 몰두하게 될 운명에 처해 있는’ 형이상학은 이미 학으로서의 존립 기반을 잃어버리고 있는 것이다. 이처럼 칸트는 라이프니츠·볼프의 이성론적 강단형이상학과 결별하고 이들의 독자적인 ‘후계자’인 바움가르텐과 크루지우스와도 결별한다. 더 나아가 그는 형이상학을 이성의 체계로 규정하지 않는 대신에 “인간 이성의 한계에 관한 학문”으로 규정한다.⁸⁾ 『

『교수취임논문』은 이 새로운 학의 이념을 계승하고 있는 것이다. 그리고 이것이 ‘순수이성의 원천과 한계를 순전히 평가하는 학문’으로서의 이성비판과 직결된 것이라는 점은 논할 필요도 없을 것이다.

우리는 순수이성과 이런 이성의 원천과 한계를 순전히 평가하는 학문을 순수이성의 체계를 위한 예비학으로 볼 수 있다. 이러한 학문은 순수이성의 교설이 아니라 순수이성의 비판이라고 일컬어져야만 할 것이고, 그것의 효용은 사변과 관련해서 실제로는 단지 소극적일 것이다. 다시 말하면 우리 이성의 확장에 쓰이는 것이 아니라 오로지 우리 이성을 정화하는 일에 쓰여, 이성을 착오에서 벗어나게 할 것이다.⁹⁾

학으로서 확립되어야 할 본래의 형이상학과 그 예비학으로서의 비판에 관한 칸트의 구상은 이미 『시령자의 꿈』에서 그 싹을 틔우고 있었다고 할 수 있다.

『교수취임논문』에서 두 세계의 구분은 이러한 사상적 연관에 뿌리하고 있다. 칸트는 이 때, 우선 인간의 인식 능력을 ‘감성’과 ‘지성’으로 나누는 것으로 시작한다.

감성은 주관의 **수용성**으로, 이를 통해 주관의 표상 상태가 어떤 대상의 현존에 의해 특정한 방식으로 자극될 수 있다. **지성**(이성)은 자신의 감각들 안에 들어올 수 없는 것을 자신의 속성에 의거하여 표상할 수 있는 주관의 능력이다. 감성의 대상은 감성적이지만, 지성에 의해 인식될 수 있는 것 이외에 아무것도 포함하지 않는 것은 지성적이다. 고대 학파들에서 전자는 **현상체**로, 후자는 **지성체**로 불렸다. 인식은 감성의 법칙들에 종속하는 한 **감성적**이며, 지성의 법칙들에 종속하는 한 **지성적** 혹은 이성적이다.¹⁰⁾

칸트는 이들 이종의 인식능력에 대응시킬 각각의 대상을 구별하는데, 그중 우선 감성의 대상은 현상체라 부르고, 지성의 대상은 지성체라 부른다. 그리고 칸트는 이러한 사항을 집약적으로 표현하여 다음과 같이 말한다.

8) 오토프리트 회페, 이상현 역, 『임마누엘 칸트』, 문예출판사, 1997. 37~38쪽.

9) A 11 / B 25.

10) I. 칸트, 최소인 옮김, 『감성계와 지성계의 형식과 원리들』, 이체이북스, 2007. 22쪽.

감성적으로 사유된 것들은 **현상하는 바대로의** 사물들의 표상들이지만, 지성적으로 사유된 것들은 **있는 바대로의** 사물들의 표상들임은 분명하다.¹¹⁾

게다가 칸트는 감성계에 대해 감각들에 속할 수 있다고 생각되는 한에서의 현실적인 것만을 포함하고, 따라서 현상으로 보인, 즉 인간 정신의 감성으로의 관계에서 보이는 한으로의 세계라는 규정을 부여한다. 그리고 칸트는 이러한 감성계의 형식적 원리로서 시간, 공간이라는 두 개의 순수 직관을 들고 있다. 말할 것도 없이 이는 『순수이성비판』에서 시간, 공간의 선형적 관념성에 관한 설과 그 궤를 같이 하는 것이다.

감성계의 형식의 원리가 무엇이든지 **감각들에 속할 수 있다고** 생각되는 한에서 **현실적인 것들**만을 포함하기 때문에 그 자체로 정의상 이미 외감들에서 완전히 벗어나 있는 비질료적 실체들을 포함하지 않으며, 결코 감각들의 대상일 수 없는 세계원인도 포함하지 않는다. 왜냐하면 정신 자체도 세계원인에 의해 현존하며, 어떤 감각을 통해 작동하기 때문이다. **현상으로서의 전체**의 절대적으로 최초의 형식적 원리들은 전적으로 보편적이며 또한 인간의 인식에서 모든 감각적인 것들의 도식들이자 조건들과도 같은 것들인데, 이러한 원리들에는 두 가지, 즉 시간과 공간이 있다는 것을 이제 설명할 것이다.¹²⁾

그러나 한편, 『교수취임논문』에서는 물자체, 다시 말해 감각들에 속하지 않는다고 생각되는 것에 대한 지성적 인식도 인정하며, 지성계에 관해 적극적으로 규정을 하고 있다. 그리고 이 점에 『순수이성비판』과의 결정적 차이가 있다고 할 수 있을 것이다. 칸트는 지성계에 관한 규정의 요점을 다음과 같이 정식화한 후 결론 내린다.

‘다수의 실체들이 도대체 어떻게 상호성을 가질 수 있으며, 또 이렇게 해서 그것들이 어떻게 세계라 불리는 동일한 전체에 속할 수 있는가?’라는 지성계의 형식의 원리에 관한 질문이 관건이다.¹³⁾

11) 앞의 책, p. 23.

12) 앞의 책, 32-33쪽.

13) 앞의 책, 46쪽.

전체의 실체들의 결합에서의 통일이란 일자에 대한 모든 실체들의 의존성의 결과이다.¹⁴⁾

그러나 중요한 것은 칸트가 이러한 관점에서 인간 인식의 성립 사정에 관해 다음과 같이 말하고 있는 점이다.

인간의 정신은 다른 모든 것들과 함께 일자의 동일한 무한한 힘에 의해 유지되는 한에서만 외적인 것들에 의해 자극(촉발)되며, 그런 한에서만 세계도 인간의 정신의 눈앞에 무한히 열려 있다.¹⁵⁾

물론 여기서 문제시되고 있는 것은 지성계의 원리지만, 인간의 유한성의 내실인 수용성(물자체로부터 촉발된다는 것)은 이미 명확해졌다고 봐도 좋을 것이다.

어쨌든, 『교수취임논문』에서는 실체 혹은 물자체의 통일적 연관으로서의 세계가 규정되어 인간도 또한 그 세계 속에 위치하게 된다. 그리고 이 세계는 우리의 감성적 수용성에 있어 시공간적인 경험세계로서 현상하는 한편, 지성적 인식에 있어서는 순수 개념에 의해 그 자체로서 파악되기에 이르는 것이다. 인간과 그 인식 대상은 필연적인 상호연관, 상호작용 안에 있는 것으로서 이해되는 것이고, 이러한 여러 실체의 작용의 결합 근거는 신에게서 구하지 않으면 안 된다. 이상이 『교수취임논문』에서 물자체 개념의 개요이다.

『교수취임논문』의 이러한 입장은 칸트가 초기부터 일관되게 유지해 온 神觀 및 세계관에 그 원천을 갖고 있다고 생각된다. 칸트는 1755년의 『형이상학적 인식의 제1원리에 대한 새로운 해명』에서 이미 신에 의해 결합·통일된 여러 실체로 이루어진 세계를 상정하고 있다. 여기에서 칸트는 우연적으로 존재하는 것(피조물)은 모두 그 존재를 선행적으로 결정하는 이유가 반드시 있다고 하는 ‘결정이유율’을 형이상학적 인식의 제1원리로서 제시하는데, 물론 이것은 만물에 선행하는 유일한 필연적 존재자, 즉 신에 귀착한다.

14) 앞의 책, 48쪽.

15) 앞의 책, 50쪽. (괄호는 논자)

칸트는 라이프니츠가 개체 간의 상호작용을 거부한 데에 대하여 실체는 그 작용력에 근거해 현실적으로 상호관계를 갖는다고 생각한다. 이를 단적으로 표현하고 있는 것이 ‘형이상학적 인식의 원리’로서 제창된 ‘계기의 원리’이다. 즉 실체의 어떤 변화도 그것들이 다른 실체와 연결되어 있지 않는 한 생길 수 없다. 그 때, 이들 실체의 상호의존성이 이들 실체의 상태의 상호적 변화를 결정한다. 칸트는 실체가 외적 연관에서 벗어나 고립되어 있는 경우 그 실체는 그 자체로는 전혀 변화할 수 없다고 보고 있다. 예를 들어 인간의 정신이 외적 사물들과의 연결에서 해방된다면, 그 내적 상태를 변화시키는 일은 불가능하기 때문이다. 여기에 라이프니츠의 신을 매개로 하는 형이상학적 실체 상호의 관계에 기초한 실체관에서, 뉴턴적인 자연 인과성에 의한 상호관계라는 실체관으로의 이행이 있다고 할 수 있다. 물론 칸트도 신을 부정하는 것은 아니고, 유한한 실체들의 상호 관련을 가능하게 하는 공통된 궁극원리로서 신을 생각하고 있다. 이는 앞서 기술한 ‘계기의 원리’와 함께 하나의 ‘형이상학적 인식의 원리’인 ‘동시존재의 원리’로 표현되고 있다. 유한한 실체들은 단지 자신만의 존재에 의해서는 결코 어떠한 상호관계에도 설 수 없다. 유한한 실체들은 그것들의 존재에 공통 근원, 즉 신의 오성에 의해 상호관계에 서도록 유지되는 한에서만 명확히 상호성이 유지된다.¹⁶⁾

이처럼 칸트는 이 제1원리에서 실체는 다른 실체와 상호관계를 갖는 한에서만 변화할 수 있다고 하는 ‘계기의 원리’와, 유한한 실체는 신의 오성에 의해 상호관계 안에 있도록 유지되고 있는 한에서만 이러한 관계 안에 있을 수 있다는 ‘동시존재의 원리’를 도출하여, 강고한 통일성 지향을 보이고 있는 것이다. 『교수취임논문』의 근거에는 이러한 통일적 세계관이 존재한다고 생각된다.

단지, 『교수취임논문』에서 보인 새로운 기획은 세계관의 독단적 주장을 배척하고 인간이라는 특수한 인식 주체를 두드러지게 함으로써 세계 본연의 모습을 두 가지 면에서 취한 점에 있다고 할 수 있을 것이다. 세계의 이러한 두 모습은 오로지 인간의 인식 능력에 대해서만 의미가 있는 것이다. 존재하는 세계는 하나이지만 인간에게 있어서는 두 개의 상이 가능하게 된다. 환언하면 인간이(아마도 인간만이) 세계를 두 가지 상으로 취할 수 있는 것이다. 칸트는 여기에 이르러 세계관의 중심에 인간이라는 관점

16) 木場猛夫, 『カント道徳思想形成-前批判期-の研究』, 風間書房, 1987, 60-61쪽.

을 놓게 되었고, 물론 이것은 비판적 의식의 깊은 통찰의 결과라고 할 수 있다. 그리고 비판의 궁극적 입장인 선험적 관념론에 있어서도 『교수취임 논문』의 세계관, 즉 물자체 개념에 대한 이해는 기본적으로 유지되고 있다고 생각된다.

3. 물자체 개념의 전개와 비판

칸트는 『교수취임논문』 발표 직후부터, 거기에서 피력한 자기의 견해를 재검토하기 시작한다. 즉 인간의 오성에 대해 인정된 물자체의 이론적 파악 가능성, 다시 말해 오성의 ‘실재적’인 사용 가능성이 다시 문제시 된 것이다. 그리고 모색한 끝에 칸트가 『순수이성비판』에서 다다른 결론은 이러한 오성의 실재적 사용, 즉 순수개념의 실재성을 부정한다고 하는 전환이었다. 여기에 이르러 비로소 물자체에 대한 오성의 독단적이고 확장적인 사용을 포기하고, 순수오성개념도 주관의 선험적인 형식으로서 조정되기에 이른다. 그리고 칸트는 이러한 오성형식(범주)과 이미 『교수취임논문』에서 그 관념성이 확인된 시간, 공간이라는 감성형식의 종합적 통일에 의해 선험적인 종합판단이 성립한다고 생각한 것이다. 감성과 오성은 이제 다른 종류의 대상을 다른 방식으로 파악하는 것이 아니다. 양자의 협동을 통해서 비로소 인식이 성립하는 것이다.

우리 인식은 마음의 두 원천으로부터 유래한다. 그 가운데 첫 번째 원천은 표상들을 받아들이는 능력(즉 인상의 수용성)이고, 두 번째 원천은 이 표상들을 통해 하나의 대상을 인식하는 능력(즉 개념의 자발성)이다. 전자에 의해 대상이 우리에게 주어지고, 후자에 의해 이 대상이(마음의 순전한 규정인) 저 표상들과 관련하여 사고된다. 그러므로 직관과 개념들은 모두 우리 인식의 요소들을 이룬다. 그렇기에 어떤 방식에서건 대응하는 직관이 없는 개념은 인식이 될 수 없고, 개념이 없는 직관도 인식이 될 수 없다.¹⁷⁾

그리고 시간과 공간이 단지 감성적 직관의 형식으로서 ‘현상으로서의 사물들의 실존조건’에 지나지 않고, 게다가 이러한 감성적 직관이 없는 오성 개념은 공허하다고 한다면 우리는 물자체로서의 대상에 대해서는 인식을

17) A 50 / B 74.

갖지 못하고, 단지 물체가 감성적 직관의 대상, 즉 현상인 한에서만 인식을 가질 수 있다고 할 수밖에 없다. 인간 이성의 인식에 대한 한계를 밝혀낸다고 하는 전비판기 이래의 과제는 여기에서 일단 결론에 도달하는 것이다.

선험적 관념론의 근간은 대체로 이상과 같이 이해될 수 있을 것이다. 이렇게 물자체의 이론적인 인식불가능성을 확인한 칸트는 이제 물자체 혹은 오성적 사항에 관해 아무런 적극적인 해명을 하지 않는다. 오히려 여기에 이르러 물자체에 관한 칸트의 견해는 당연히 소극적인 것으로 되지 않을 수 없는 것이다. 그러나 인식의 권내에서 배제된 물자체는 다른 새로운 의미를 담당하여 선험적 관념론의 핵심에서 문제가 된다. 즉 앞서 시사한 바와 같이 우리의 직관은 감성적 직관이고 감성은 수용성이라고 하는 기본적인 구조 때문에, 칸트는 필연적으로 물자체 개념을 도입하지 않을 수 없는 것이다. 우리의 인식은 직관에 의해 대상과 직접적으로 관계하지만, 직관은 ‘대상이 우리에게 주어지는 한에서만’ 생기는 것이다. 그런데 우리들 인간에게 있어 대상이 주어진다고 하는 것은 ‘대상이 어떤 방식으로 우리들 마음을 촉발하는 것’에 의해 비로소 가능하게 된다. 그리고 ‘우리가 대상에 촉발된다고 하는 방식으로 표상을 얻는 능력(수용성)’이 다름 아닌 감성이고, 이 감성만이 ‘우리에게 직관을 부여하는’ 것이다. 이처럼 대상이 우리의 감성을 촉발하고, 그 결과로서 직관이 생긴다고 한다면, 우리의 직관은 ‘객관의 현실적 존재에 의존’하고 있다고 할 수밖에 없다. 이를 통해 인간 이성의 근원적 제약성이 명확해짐과 동시에 촉발하는 것으로서의 물자체의 실재성 문제가 다시 표면화되는 것이다. 왜냐하면, 인간이라는 인식 주관의 유한성을 결정하는 것은 촉발하는 물자체이고, 그러한 의미에서 선험적 관념론은 스스로의 성립근거로서 이러한 물자체의 주관을 넘어선 실재성을 전제하고 있기 때문이다.

‘선험적 감성론’이 제기한 이 물자체 촉발의 문제에 입각하여 여기에서 물자체 개념의 기본적인 내용을 고찰해 볼 때, 우선 주의해야 할 것은 현상과 물자체를 구별하고는 있지만, 칸트는 결코 이들을 각각 별개로 실체화하여 생각하고 있는 것은 아니라는 점이다. 즉 물자체는 현상과는 다른 초월적 실체로서, 현상과의 사이에 어떤 종류의 대응관계를 형성하고 있는 것은 아니다. 물자체와 현상은 동일한 대상인 것이다. 현상과 이와 같은 대상을 물자체로서도 또한 생각하지 않으면 안 된다고 칸트는 말하고 있

다. 만일 그렇지 않다면 현상하는 것이 아무 것도 아닌데도 현상이 존재한다는 불합리한 사태가 발생할 것이다.

공간과 시간은 단지 감성적 직관의 형식이고, 그러므로 단지 현상으로서 사물들의 실존 조건일 뿐이라는 것, 더 나아가 우리는 순수오성개념에 대응하는 직관이 주어질 수 있는 경우 이외에는 어떠한 오성개념도, 그러니까 사물 인식을 위한 전혀 아무런 요소도 갖지 않는다는 것, 따라서 우리는 물자체로서의 대상에 대해서가 아니라, 오직 그것이 감성적 직관의 대상인 한에서만, 다시 말하면 현상으로서의 대상에 대해서만 인식을 가질 수 있다는 것이 비판의 분석적 부분에서 증명된다.¹⁸⁾

그럼에도 충분히 주목해야 할 것은, 우리가 바로 이 대상들을 물자체로서 비록 인식할 수는 없어도 적어도 사고할 수는 있어야 함이 여전히 유효되어 있다는 점이다. 그렇지 않으면 그로부터, 현상하고 있는 어떤 것 없이 현상이 있다는 불합리한 명제가 결과할 것이니 말이다.¹⁹⁾

현상과 ‘현상하는 것’으로서의 물자체의 동일성은 칸트에게 있어서 자명한 것이었다. 비판은 대상을 이중의 의미로 해석하는 것, 즉 현상으로서 해석할지 물자체로서 해석할지를 가르치는 것이다. 칸트는 이처럼 현상의 인식과 물자체의 인식을 엄중히 구별하여 인간의 유한한 인식을 현상에 제한한다. 그러나 그와 같이 감각의 대상을 단순한 현상으로 간주한다면, 동시에 그 현상의 근거에는 물자체가 존재한다는 것도 인정하는 것이다. 현상의 개념에는 당연히 물자체 개념이 대응하는 것이고 이는 이미 현상이라는 말이 시사하고 있다.

현상에는 그 자신 현상이 아닌 어떤 것이 대응해야만 한다는 것은 현상 일반의 개념에 나오는 당연한 결론이다.²⁰⁾

그러한 의미에서 물자체는 현상의 대응 개념이라고 말할 수 있고, 역으로 물자체 개념 없이는 현상의 개념도 존립할 수 없다고 말할 수 있을 것

18) B XXV-XXVI.

19) B XXVI-XXVII.

20) A 251.

이다.

이러한 점을 염두에 두고 다시 『교수취임논문』에서 반성적으로 제시된 준비판기 이래의 세계관도 감안한다면, 촉발하는 물자체라는 것으로 칸트가 무엇을 이해하고 있었는지도 명확해질 것이다. 즉 그것은 물자체가 원래 외적 대상과의 긴밀한 대응으로써 생각되었던 것에 다름 아니다. 즉 물자체는 ‘감성의 진정한 대응자’로 규정되어, 오로지 주관에 대한 외적 대상과의 관계 속에서 취해진다.

우리가 외적 대상들이라고 부르는 것은 다름 아니라, 단지 우리 감성의 표상들일 뿐이고, 그것의 형식은 공간이지만, 그러나 그것의 진정한 대응자, 즉 물자체는 그로써 전혀 인식되지도 않고 인식될 수도 없으나 이것에 대해 경험에서는 결코 묻지도 않는다는 것이다.²¹⁾

그러한 까닭에 촉발과 수용의 문제는 칸트가 물자체 개념의 근저에서 유지해 온 동일적 세계관에 비추어 실체 연관 속에 되돌려서 이해하지 않으면 안 된다.

『순수이성비판』에서 확정된 물자체 개념의 기본적 내용은 이미 상술한 바이다. 우리의 외부에 있는 어떤 것이 우리의 감성을 촉발함으로써 인식의 대상이 되고, 그에 의해 이 동일한 대상은 현상이라고 해석됨과 동시에 다른 한편 물자체로서도 생각된다. 그러나 칸트가 대상을 물자체로서도 생각할 수 있다고 말할 때 거기에 의도된 것은 단지 그 개념의 무모순성이나 논리적 필연성이 아니라 물자체의 주관을 넘어선 실재성인 것이다. 그러한 까닭에 오성은 현상을 인정함으로써 동시에 물자체의 현실적 존재도 승인하게 된다. 또 그러한 한에서 우리가 현상의 근저에 존재하는 이와 같은 존재자, 즉 단순한 오성적 존재자를 생각하는 것은 허용될 뿐만 아니라, 불가피하다고 할 수 있다. 비판철학의 주안점은 현상에 제한된 인간의 인식능력의 특징을 해명하는 것이다. 그러나 물자체 개념 안에는 그러한 인식론적 내재주의에 머물 수 없는 존재론적 의미가 있다. 우리의 직관이 감성적, 수동적이라는 설이야말로 칸트에게 사색의 전회를 재촉한 결정적인 타격이고 칸트는 이를 반복하고 강조해마지 않았다. 칸트는 신의 근원적, 지적 직관으로부터 구별하여 인간의 감성적 직관을 ‘파생적 직관’이라 부

21) A 30 / B 45.

른다.

또한 우리는 공간·시간에서의 직관 방식을 인간의 감성에 국한시킬 필요는 없다. 모든 유한한 생각하는 존재자는 이 점에서 인간과 반드시 일치해야 할 것이다. -물론 그러한지의 여부를 판단할 처지에 우리는 있지 않다- 그러나 그렇다고 해서 이 직관 방식이 이런 보편타당성으로 인해 감성 이기를 그치지 않는다. 왜냐하면 그것은 **파생적 직관**이고, **근원적 직관**이 아니며, **지성적 직관**이 아니기 때문이다.²²⁾

이와 같이 인식에 대한 인간의 유한성이 명확하게 표명되고 있는데, 이러한 직관의 수용적 성격은 물자체에 의한 촉발을 빼놓고는 생각할 수 없는 것이다.

그러나 물자체에 관한 주장은 인식론으로서의 체계적 정합성을 고려하는 한 선형적 관념론 안에는 본래 그 존립할 여지를 찾아낼 수 없는 것이다. 감성이 물자체에 의해 촉발된다는 것은 감성과 물자체 사이에 어떤 인과관계를 상정하게 되는 것이고 특히 물자체가 ‘외적이고 물체적인 여러 현상의 절대적이고 내적인 원인’, 혹은 단적으로 ‘선형적 원인’으로서 파악될 때, 감성적 직관의 대상일 수 없는 물자체에 원인성의 범주가 적용되게 된다. 다른 범주에 대해서도 마찬가지로 말할 것도 없이 이는 직관의 대상을 현상으로서의 표상에 한정하여 ‘우리 감성의 일체의 이 수용성과는 별도로 대상들이 어떤 사정에 놓여 있는가는 우리에게 전혀 알려져 있지 않다.’²³⁾고 하는 선형적 관념론의 기본적 입장에 저촉된다. 즉 물자체 개념은 범주의 적용을 현상에만 제한하는 선형적 분석론에 모순되는 것이다. 즉 인식론으로서의 체계적 정합성은 확실히 벗어나 있는 것이다. 물자체에 의한 촉발과 감성에 있어 수용을 근간으로 하는 본질적 구조 때문에, 칸트는 부득이하게 물자체 개념을 선형적 관념론의 핵심으로 도입하지 않을 수 없다. 오히려 물자체의 주관을 넘어선 실재성이야말로 선형적 관념론으로서 결실을 맺은 칸트의 사상적 당위의 전제였다. 그런데 이 불가결한 전제 자체가 근원적 양의성을 낳고, 범주의 적용에 관한 주장과 어긋나게 된다. 물자체를 둘러싼 이러한 모순 때문에 칸트의 인식 비판의 근본적 입장인

22) B 72.

23) A 42 / B 59.

선험적 관념론은 스스로의 존립기반을 상실할지 모를 절박함에 빠진다.

그러한 까닭에 물자체 개념을 배제함으로써 칸트의 비판철학을 옹호 혹은 극복하려는 시도가 다양하게 이루어져 왔다.

예를 들어 피히테는 ‘나의 체계는 칸트의 체계 이외의 아무 것도 아니다’고 자인하면서도, 물자체가 우리의 감성을 촉발한다는 해석을 강력히 부정하여, “칸트가 감각을 물자체의 마음에 대한 각인에서 인도한다고 확실히 명言之하지 않는 한, 나는 이 해석을 믿지 않는다”고 말하고, 우리는 다만 촉발된다고 생각하고 있을 뿐이며, 그 촉발은 대상에 의해서 이루어지는 것이 아니라고 해석하고 있다. 즉 피히테는 ‘선험적 감성론’에서 물자체의 존재라는 가정을 없애고자 한다. 하르트만도 칸트를 관념론적으로 해석하려면 물자체의 개념을 멀리하지 않으면 안 된다고 강조한다. 즉, ‘칸트 학자의 괴로움의 전형적인 것은 옛날부터 물자체였다. 선험적 관념론은 본래 어떠한 물자체도 인정하지 않는 것이다. 물자체의 개념이 이 관념론적 체계 속에서 차지하여야 할 장소는 없는 것이며, 이 개념은 그 체계를 실제적으로 전환시키는 것이다. 이 곤란은 칸트에 있어서는 반쯤 숨겨진 모습이었으나, 라인홀트의 기초론에 의하여 명확하게 된 것이다. 마이몬 이후의 관념론자들은 이것을 분명하게 통찰하고 있으며, (특히, 피히테 및 헤겔, 그리고 그에 못지않게 신칸트주의의 많은 사람들도 그렇다.) 그들은 물자체를 전적으로 제거하여 그것을 무의미한 것 즉, 무의미한 개념이라고 설명하려는 유일한 가능한 종합적 결론을 이끌어낸 것이다’라고 말한다.²⁴⁾

확실히 선험적 관념론 내부에서 물자체 개념의 근원적 양의성을 부정할 수 없다. 물자체의 실재성을 전제하여 촉발과 수용을 설명하는 ‘선험적 관념론’ 안에 독단적 형이상학의 잔재로 여겨질 수밖에 없는 요소가 포함되어 있는 점도 인정하지 않을 수 없을 것이다. 그러나 이는 결코 포기된 적 없는 잔재였다. 오히려 물자체 개념은 실로 칸트의 사색의 근간으로서 체계구성의 발단에 위치한다. 그러한 까닭에 선험적 관념론은 성립함과 동시에 붕괴하기 시작한다.

그러나 문제는 체계적 부정함을 무릅쓰면서 까지도 물자체를 계속하여 논한 칸트의 진의의 소재이다. 그리고 이를 고찰할 때 유의하지 않으면 안 되는 것은 이성비판은 오로지 인간이성의 한계를 확정하는 과제이긴 하지

24) 한단석, 『칸트철학사상의 이해』, 養英閣, 1983, 282~283쪽.

만, 결코 한계를 넘어서는 것을 폐기하지 않는다는 점이다.

비판철학의 근거에는 한계를 넘어서는 것으로의 끊임없는 관심과 탐구가 그 저류에 흐르고 있는 것이다. 선형적 관념론은 확실히 선형적 인식주체의 해명을 목표로 하는 학설이다. 그러나 순수하게 인식 비판적인 혹은 의식 내재적인 입장에서 물자체 개념에 이르는 여러 난점은 칸트 체계 구성의 형이상학적 기초를 위협하는 것은 아니다. 우리의 표상들이 외적인 물자체들에 의해 촉발되어 발생된다는 것을 형이상학적 연관 속에서 이야기하는 것은 칸트의 문제의식에 있어서는 결코 부정함을 의미하지 않는 것이다. 오히려 역으로 우리의 마음을 촉발하는 물자체의 ‘마음 외부의 존재’야말로 칸트철학의 기점이라고 말할 수 있다. 이성비판은 이러한 ‘마음의 외부’를 지식의 대상으로서는 배제하고, 우리의 마음 자체를 문제시하였던 것이다. 이를 통해 모든 것이 주관과의 관계에 있어서만 의미를 갖는다고 하는 전회가 이루어지는 것이다.

외감을 통해서서 우리에게 순전한 관계표상들 외에는 아무것도 주어지지 않기 때문에, 이 외감 또한 그 표상에서 오로지 대상의 주관과의 관계만을 포함할 수 있고, 객관 자체에 속하는 내적인 것을 포함할 수는 없다고 판단해야 한다. 이런 사정은 내적 직관과 관련해서도 마찬가지다.²⁵⁾

그리고 선형적 관념론은 인간이라는 특수한 인식주체의 물자체에 대한 선형적 관계를 설명하려고 하는 것이다. 즉 칸트철학에 있어 물자체는 대상적인 지식으로서 논리적으로 지지될 수 없을지 몰라도 그럼에도 불구하고 불가피한 사상이라고 말하지 않을 수 없다.

4. 칸트 형이상학에서 물자체 개념의 필연성

주지하는 바와 같이, 선형적 관념론은 수용성을 입론의 기점으로 하는 구조인 까닭에 물자체 개념의 근원적인 이중성이 항상 따라 붙을 수밖에 없다. 그러나 인간이라는 특수한 인식주체를 시야에 둬으로써, 칸트의 물자체 개념은 오히려 선형적 실재론의 그것과는 엄밀하게 구별되는 것이다. 선형적 인식 주체와의 관계를 간과하고 독단적으로 물자체를 정립하는 것

25) B 67.

이 선험적 실재론(이는 곧 이론적·독단적 형이상학)의 내막이고, 칸트의 취지는 여기에서 동떨어져 있다. 그리고 이는 곧 칸트와 독단적 관념론과의 현격한 차이를 의미한다. 동일한 대상이 선험적으로는 관념적이고, 경험적으로는 실재적이라고 하는 선험적 관념론의 기본 정식은 인식주체와 물자체와의 특수한 관계를 단적으로 표현하고 있다.

그러므로 선험적 관념론자는 경험적 실재론자이며, 그는 현상으로서 물건[물체]에 추론될 필요 없이 직접적으로 지각되는 현실성을 인정한다.²⁶⁾

또한 선험적 인식에 대한 사고방식의 변화로 인해 초감성적인 것으로의 이론적 초월을 피하는 형이상학의 방법은 소용없게 된다.

순전히 이성에 의해, 그것도 필연적으로 생각되지만,(적어도 이성이 생각 하는 것처럼 그렇게는) 결코 경험에 주어질 수 없는 그런 대상들에 관해 말할 것 같으면, 그런 대상들을 생각하려는 모든 시도들은 -어쨌든 이런 대상들을 생각할 수는 있으므로- 나중에, 우리는 곧 사물로부터 우리 자신이 그것들 안에 집어넣은 것만을 선험적으로 인식한다는 사고방식의 변화된 방법이라고 우리가 받아들이는 것의 빛나는 시금석을 제공할 것이다.²⁷⁾

즉 이론이성에게 있어서는 경험의 영역만이 확실한 것이다. 초감성적인 것에 대해 이론이성은 ‘한계개념’ 혹은 ‘공허한 공간’으로서의 결여된 인식을 갖는 데 지나지 않는다.

다시 말해, 우리는 **문제성 있게[개연적으로는]** 현상의 권역 이상으로 뻗어 가는 오성을 가지지만, 그것을 통해 감성의 분야 밖에서 우리에게 대상들이 주어지고, 오성이 이것들 너머까지 확정적으로 사용될 수 있는, 그런 아무런 직관도, 아니 그런 가능한 직관의 개념조차도 가지고 있지 않다. 그러므로 예지체 개념은 순전히 감성의 불손을 제한하기 위한 **한계개념**이며, 단지 **소극적 사용**만을 갖는다.²⁸⁾

26) A 371.

27) B XVIII.

28) A 255 / B 310.

그렇기에 순수한 한낱 예지적인 대상들이라는 개념은 그 대상들에 적용할 원칙들을 전적으로 가지고 있지 못한 것이다. 왜냐하면 우리는 이 대상들이 주어질 어떠한 방식도 생각해 낼 수가 없고, 그럼에도 이 대상들을 위해 자리를 열어두는 문제성 있는 사유는 단지, **공허한 공간**처럼, 경험적인 원칙들을 제한하는 데 유용하지만, 경험적 원칙들의 권역 밖에 인식의 여느 다른 객관을 자기 안에 포함하지도 않고 제시하지도 않기 때문이다.²⁹⁾

이러한 점에서 물자체 개념에는 소극적 평가를 부여할 수밖에 없지만, 중요한 것은 이러한 소극적 평가가 칸트의 체계적 사고 전반에까지 미치는 것이 아니라, 선험적 관념론의 방법론적 전제 하에로 제약되어야 한다는 것이다. 원래 ‘현상’이라는 말 자체가, 인간의 인식능력과 물자체와의 특수한 관계를 나타내기 위한 방법적 개념이라고 생각되는 것이고, 칸트 자신도 다음과 같이 말하고 있다.

시간·공간은 우리의 모든 직관의 단순한 주관적 조건이며, 그것과의 관계에서 모든 대상은 단순한 현상이다³⁰⁾

게다가 우리의 감성적 표상은 물자체의 표상이 아니라, 이 물자체가 우리에게 나타나는 방식의 표상이기 때문에 현상이란 수용성에 대한 물자체의 관계에 기초한 것의 총체라고 말할 수 있다. 그러한 까닭에 선험적 관념론의 이론적 정합성을 위해 물자체 개념을 배제하는 것이 중요한 것이 아니라, 오히려 **형이상학의 구상에서 칸트의 문제의식의 정합성을 위해 물자체 개념을 유지하여 선험적 관념론 그 자체의 한계를 구명하는 것이 중요할 것이다.**

어쨌든 물자체에 관해 칸트는 확신을 갖고 있었고, 이 점이 인간 이성의 한계 확정의 근거이기도 하였다. 역으로 또한 인간 이성의 한계란 초감성적인 것이 문제시 될 수 있는 유일한 지평이기도 한 것이다. 인식에서의 이 소극적 성격을 통해 오히려 형이상학적으로 가장 적극적이며 절대적인 것의 존재가 제시되는 것이다. 그리고 물자체 혹은 초감성적인 것이 인간의 한계를 통해서만 문제가 된다고 하는 이러한 통찰을 칸트철학의 핵심으

29) A 259 / B 315. (강조는 논자)

30) A 49 / B 66.

로 간주하고 있는 것이 하이데거이다. 하이데거에 의하면, 비판철학에서 인식한다고 하는 것은 첫째 의미에서는 직관하는 것이지만, 인간의 인식은 비창조적 직관이기 때문에 그 대상은 이미 존재하는 것으로서 주어지지 않으면 안 된다. 따라서 직관의 한계는 수용성으로서 특징지어진다.

유한한 인식이 수용적 직관이라면, 인식될 수 있는 것은 자신을 스스로 내보여야 한다. 따라서 유한한 인식이 드러낼 수 있는 것은, 본질적으로, 스스로를 내보이는 존재자, 즉 나타나는 것, 즉 현상이다. “현상”이라는 표제는 유한한 인식의 대상으로서의 존재자 자체를 의미한다. 좀 더 정확히 말하면, 여하튼 유한한 인식에 대해서만 대상과 같은 것이 존재한다. 오로지 유한한 인식만이 기존의 존재자에게 내맡겨져 있다.³¹⁾

여기서 현상은 존재자 그 자신이며, 존재자 자신은 물자체이기 때문에, 현상과 물자체는 동일한 존재자라고 생각된다.

“현상에서의” 존재자는 존재자 그 자체와 동일한 존재자며, 바로 그것일 뿐이다. 그러나 현상에서의 존재자는 비록 유한한 인식에 대해서뿐이긴 하지만, 대상이 될 수 있다. 이 때 존재자는 유한한 인식이 마음대로 처리하는 수용 능력과 규정 능력의 방식 및 폭에 맞게 자신을 드러낸다.³²⁾

하이데거는 이처럼 물자체가 인간의 유한성이라는 새로운 지식의 지평을 열었음을 명확하게 파악하고 있는 것이다.

초감성적인 것은 인간이성의 한계에 있어서만 문제가 된다고 하는 통찰을 칸트는 결코 놓치지 않는다. 그리고 물자체를 이론 이성에서는 ‘공허한 공간’이라는 소극적 평가로 제한하여 이론적·독단적 형이상학의 가능성을 파기함과 동시에 칸트는 물자체의 이러한 소극적 평가를 실천이성의 측면에서는 확장할 의도를 갖고 있었던 것이다.

내가 만약 사변 이성으로부터 동시에 그것의 과도한 통찰들의 월권을 빼앗지 않는다면, 나의 이성의 필수적인 실천적 사용을 위해 **신, 자유 그리고**

31) 마르틴 하이데거, 이선일 옮김, 『칸트와 형이상학의 문제』, 한길사, 2001. 98쪽.

32) 앞의 책, 99쪽.

영혼의 불멸성을 전혀 받아들일 수가 없다.³³⁾

이러한 이행을 가능하게 하는 것이 비판철학의 과제일 것이다. 물자체라는 초감성적인 것에 의해 이론이성으로서의 인간 이성의 한계를 확정하고, 이를 통해 형이상학의 대상(세 이념)인 초감성적인 것으로의 초월을 실천 이성에 대해 확보한 것이다. 선험적 철학이 형이상학의 가능성을 우선 확립해야 한다는 칸트의 기획은 이렇게 이해될 수 있을 것이다.

초감성적인 것의 본질을 인간의 유한성을 통해 밝히려 한 칸트의 이성 비판은 끊임없이 초월과 내재 사이에서 머뭇거리며, 그 모두를 포기하지 않은 독자적인 것이었다. 선험적 관념론은 그 성과로서 평가되지 않으면 안 된다. 피하기 힘든 내적 모순을 안고도 여전히 선험적 관념론은 초감성적인 것으로의 시선이 가능한 새로운 지식의 지평을 확실히 넓히고 있는 것이다. 이는 확고한 ‘인간의 입장’에 다름 아니지만 그로부터의 전망은 항상 초감성적인 것으로 향해 있었다고 할 수 있을 것이다. 이 새로운 지평에서 칸트는 인간이라는 특수한 실천적 주체에 의한 형이상학을 탐구한 것이다.

33) B XXX.

참고문헌

- I. 칸트, 최재희 역, 『純粹理性批判』, 博英社, 1983.
- I. 칸트, 백종현 옮김, 『순수이성비판 1, 2』, 아카넷, 2006.
- I. 칸트, 최소인 옮김, 『감성계와 지성계의 형식과 원리들』, 이제이북스, 2007.
- 韓端錫, 『칸트 철학사상의 이해』, 養英閣, 1983.
- 한자경, 『칸트와 초월철학 - 인간이란 무엇인가』, 서광사, 1992.
- 한자경, 「칸트의 물자체와 독일관념론」, 『칸트연구 1』, 한국칸트학회, 1995.
- 木場猛夫, 『カント道徳思想形成-前批判期-の研究』, 風間書房, 1987.
- 石川文康, 『カント入門』, ちくま新書, 1995.
- F. 코플스톤, 임재진 옮김, 『칸트』, 중원문화, 1986.
- A. C. 유잉, 김상봉 역, 『순수이성비판 입문』, 도서출판 흔겨레, 1988.
- 오토프리트 회페, 『임마누엘 칸트』, 문예출판사, 1997.
- 마르틴 하이데거, 이선일 옮김, 『칸트와 형이상학의 문제』, 한길사, 2001.

ABSTRACT

The concept of "things in themselves" in Kant's Metaphysics

Lee, Jae-Heon

According to Kant, the possibility of Metaphysics as science is based on the concept of freedom and the "things in themselves". In this paper, I will take up the concept of the "things in themselves", and enter into the matter of this subject to explore the problems. Kant's critique is propaedeutic of Metaphysics, and transcendental idealism has been estimated as an accomplishment of the critique. Transcendental idealism says that we have cognition only of "appearances", not of "things in themselves". But it is far from clear what the doctrine means, and especially unclear what sort of restriction it is supposed to place on our knowledge. Some researchers of Kant have seen the restriction as trivial, so trivial as to be utterly meaningless, even bordering on incoherence. But it is no exaggeration to say the concept of "things in themselves" is one of the important motif of Kant's critical philosophy. And without presupposing the affection by the concept, transcendental idealism could not be established. Therefore, we have to follow the Kant's consequent problem which he has tried to establish the Metaphysics as new science. Because only in this case, we can estimate his effort exactly that he try to regulate the human's situation.

【Key Words】 things in themselves, boundaries of reason, transcendental idealism, metaphysics, affection, three ideas(God, freedom, immortality)

라이프니츠와 칸트:

인식의 조건으로서 ‘지각’과 ‘통각’의 차이에 대한 고찰

한 병 준*

【요약문】 인식의 여러 과정 중에 특히 ‘지각’과 ‘통각’은 인식의 대상을 수용하기 위한 인식의 조건이라고 볼 수 있다. 이러한 조건은 우리의 감각능력의 한계에 의해 불완전한 것으로 이해된다. 그러나 인식의 조건으로서 지각과 통각은 우리가 최소한 어떤 대상을 초월적인 관점에서 인식할 수 없는 한 중요한 조건일 수밖에 없다.

이 논문에서 나는 ‘지각’과 ‘통각’에 관한 상이한 두 가지 입장인 라이프니츠와 칸트의 견해를 제시하면서, ‘지각’과 ‘통각’의 작용이 왜 필연적일 수밖에 없는가를 다루고, 또한 ‘지각’과 ‘통각’의 과정이 대상을 중심으로 이루어지는지 아니면 인식하는 주관에 의한 능력 속에서 구성되는지를 살펴본다. 나는 이러한 두 가지 입장을 바탕으로 ‘지각’과 ‘통각’의 과정이 어떤 중요성을 갖는지를 살펴보고, 인식 조건에 대한 분석을 위한 기본적인 설명을 제시하고자 한다.

【주제어】 지각, 통각, 주관, 대상, 단자, 인상

* 동국대학교 대학원 철학과 박사과정.

1. 서론

인식이 형성되기 위해 기본적으로 전제되어야 할 것은 바로 인식의 대상이다. 그리고 이러한 대상이 어떤 방식으로 인식하는 주관에게 주어지는지에 대한 문제 또한 전제만큼이나 중요한 것이다. 보통 인식은 순간적으로 이루어지기 때문에, 그 과정을 분석하는 것은 그 만큼 힘들다. 이러한 인식의 여러 과정 중에 특히 ‘지각’과 ‘통각’은 인식의 대상을 수용하기 위한 인식의 조건이라고 볼 수 있다. 그러나 이러한 조건은 우리의 감각능력의 한계에 의해 불완전한 것으로 이해된다. 그러나 인식의 대상에 대한 조건으로서 지각과 통각은 우리가 최소한 그 대상을 초월적인 관점에서 인식할 수 없는 한 중요한 조건일 수밖에 없다.

여기에서는 이 ‘지각’과 ‘통각’에 관한 상이한 두 가지 입장을 제시하면서, ‘지각’과 ‘통각’의 작용이 왜 필연적일 수밖에 없는가를 다루고, 또한 ‘지각’과 ‘통각’의 과정이 대상을 중심으로 이루어지는지 아니면 인식하는 주관의 능력 속에서 구성하는 것인지를 살펴볼 것이다.

첫 번째 입장은 라이프니츠의 입장인데, 대상을 인식하는 과정에서 실재하는 존재, 내지는 개별적인 실체를 가정함으로써 ‘지각’과 ‘통각’의 과정을 그 존재의 능력으로 바라본다. 그러나 그 실체가 정확히 인식하는 주관으로 볼 수는 없다. 왜냐하면 인식하는 주관과는 달리 이러한 실체는 어떠한 공간도 점유하지 않기 때문이다. 그러나 라이프니츠의 이러한 실재적 존재의 인식 과정의 기본인 ‘지각’과 ‘통각’에 대한 이해는 인식하는 주관의 정신 형성에 대한 기본적인 토대가 되므로, 이러한 존재의 ‘지각’과 ‘통각’의 과정들을 살펴보는 것은 라이프니츠의 인식과정의 중요한 기초적인 고찰이 될 것이다.

두 번째 입장은 칸트의 입장인데, 여기에서는 칸트의 ‘지각’과 ‘통각’의 과정을 통해 라이프니츠의 입장을 비판적으로 검토할 것이다. 칸트의 주장을 중심으로 인식의 과정을 고찰해보면 어떤 실체를 가정하지 않고 현상에 대한 수용을 중심으로 인식하는 주관의 능력을 살펴보기 때문에, 라이프니츠의 견해와는 상이하게 전개되고 있다. 따라서 라이프니츠가 기본적으로 전제하는 개별적 실체들에 대한 비판적 고찰을 제공하는 입장으로 적합하다고 생각한다. 이러한 두 가지 입장을 바탕으로 ‘지각’과 ‘통각’의 과정이 어떤 중요성을 갖는지를 살펴보고 이 둘의 입장이 근본적으로 어떤 차이를

갖고 있는지 고찰할 것이다.

2. 라이프니츠: 인식형성의 기초로서 ‘지각’과 ‘통각’에 대하여

라이프니츠는 모든 사물들의 형성을 근본적인 실체(이하 단자)를 기반으로 해서 설명한다. 라이프니츠에 의하면 “단자라는 것은 합성체를 이루는 단순한 실체 이외에 아무것도 아니다.”¹⁾ 이 단순한 실체는 부분 없이 단일한 것으로 가정된다. 이 가정을 라이프니츠가 확신하는 것은 사물들, 즉 합성체의 ‘있음’ 때문이다. 이것은 다소 순환적인 논증으로 단자에 대해 확신하는 것은 문제가 있어 보인다. 왜냐하면 ‘있음’이라는 존재 자체의 문제를 직접 건드리고 있는 것처럼 보이기 때문이다. 이런 이유로 우리가 실체에 대해 혹은 실체로 인한 합성체에 대해 알 수 있는 방법을 논의해야 할 필요가 있다.

그러기 위해서는 우선 부분이 없는 단자들이 어떻게 존재할 수 있는지부터 논의해야 한다. 부분이 없다는 것은 “넓이도 없고 모양도 없으며 나누어짐도 가능하지 않다”²⁾라는 것을 의미한다. 그리고 어떠한 공간도 점유하지 않는 것처럼 생각될 수 있다. 그래서 단자는 어떠한 연장도 갖고 있지 않다. 그렇다면 아무런 연장도 갖고 있지 않는 단자의 존재를 어떻게 ‘있다’고 말할 수 있는가. 물론 합성체의 ‘있음’이 이 문제에서 중요하다는 것은 두말 할 나위 없다. 그러나 위에서도 밝혔듯 이것은 일종의 순환이다. 왜냐하면 단자는 합성체를 이루는 단순한 실체이지만, 단자는 합성체에 의해서만 그 ‘있음’이 확실해지기 때문이다. 그래서 어떤 근거가 필요한데, 라이프니츠는 단자를 마치 기하학적 원리의 시초, 즉 ‘점’처럼 생각하는 것 같다. 기하학에서 보듯 넓이도 모양도 없는 ‘점’이 ‘선’을 만들어낼 수 있듯이, 단자도 비록 부분이 없는 존재물이긴 하지만 합성체를 구성할 수 있다고 볼 수 있다. 그러나 라이프니츠는 이러한 단자의 ‘있음’에 대해 더 이상 사고하기를 멈춘다. 왜냐하면 “자연의 과정에서 소멸할 수 있는 단순한 실체에 대해서 생각할 수 있는 방법이 없기”³⁾ 때문이다. 이것은 단자에 대해

1) 라이프니츠, 이규호 역, 「단자론」: 『세계의 대사상 5권』, 철문출판사(1984), 467쪽.

2) 같은 책, 467쪽.

3) 같은 책, 467쪽.

생각하는 것이 인식의 범위를 넘어섰기 때문이 아니라, 오히려 수학적 방식의 토대로서 공리적 역할을 단자가 하기 때문이라고 보여진다. 즉 공리 자체는 증명의 대상이 아니라 증명의 토대일 뿐이며, 그것은 언제든지 아무런 증명 없이 변경될 수 있다. 단자가 ‘자연의 과정에서 소멸할 수 있는 것’이라는 것은 이러한 공리의 성격을 잘 대변해주는 것이라고 볼 수 있다. 왜냐하면 공리란 것은 증명 없이 주장되는 형식적 체계 안에서의 기본적인 진술일 뿐이기 때문이다. 비록 이 공리에 의해 다른 모든 정리들이 체계를 지닐 수 있지만, 기본적인 진술인 공리는 어떤 내용도 적용되지 않기 때문에 그 자체로 정의되지 않는 단순한 형식일 뿐이다.

이런 의미에서 단자는 내용 없는 단순한 형식뿐일 수 있다. 또한 단자는 물질적 원자나 입자로 생각될 수 없다. 그리고 그 내적원리가 인식의 영역이 닿지 않기 때문에, 즉 자연의 과정에 의해서만 단자의 내적 원리가 시작되고 끝날 수 있는 것이기 때문에, 단자의 변화에 대한 어떤 규칙적인 고찰도 불가능하다. 이러한 인식할 수 없음은 단자가 다른 외적인 것에 의해 그 자체가 변화할 수 있는지도 인식할 수 없다는 것 또한 의미할 수 있다. 그래서 라이프니츠는 “단자들은 차이가 없다”⁴⁾고 말한다.

라이프니츠의 단자에 대한 논증은 단지 형식적일 뿐이기 때문에, 어떤 성질을 가질 수 있는지에 대한 문제가 생긴다. 왜냐하면 어떤 것이 있다는 것은 어떤 성질을 갖고 있다는 것을 의미하기 때문인데, 단자는 그 내적 원리에 대한 인식이 불가능하기 때문에 성질을 규정할 수 없게 된다. 또한 그러한 규정 불가능성 때문에 합성체들이 어떻게 구성될 수 있는지도 알 수 없다. 단자는 차이가 없기 때문에, 어떤 인과적 관계도 단자들 사이에서 일어나지 않는다. 그러나 어쨌든 단자가 있다고 하기 위해서, 그리고 그 있음에 의해 운동하기 위해서는 단자 내부에 어떤 성질을 갖고 있어야 한다. 그러도 더 나아가 단자들이 성질의 차이가 없다면 그 단자들의 구성으로서의 합성체들에 있어서도 어떤 성질의 변화도 생각할 수 없기 때문에 각 단자들은 각각 고유한 성질을 갖고 있어야 한다. 또한 단자는 넓이도 모양도 없기 때문에 양적일 수 없다. 그래서 단자들은 성질에 의해서만 각각의 차이를 만들어 낼 수 있을 것이다. 그렇다면 만약 단자들이 각각 고유한 성질을 갖고 있다는 가정 하에서, 단자들의 매 순간의 상태는 그 순

4) 같은 책, 468쪽.

간의 특정한 성질에 의해서만 규정될 수 있기 때문에, 다른 시간에서의 다른 단자가 유사한 성질을 갖고 있다 하더라도, 그 단자의 성질이 이전 다른 단자의 성질과 동일한 것이 아니라고 말할 수 있을 것이다. 그래서 라이프니츠는 “자연 내에 정확하게 똑같은 두 존재가 결코 존재할 수 없다”⁵⁾는 것을 확신한다. 또한 단자는 차이 없기 때문에 어떤 외부의 것도 들어올 수 없다는 전제하에서 오로지 내적 원리에 의한 변화만이 가능하다. 그렇다면 단자 그 자체는 오로지 자신의 고유한 성질만을 갖고 존재할 뿐이며, 단자 외부로의 어떤 양적 변화도 존재할 수 없다. 예를 들어 어떤 물체가 운동할 때, 그 물체의 운동 때문에 그 물체의 양이 변화하지 않는 것처럼, 그 물체를 구성하고 있는 단자 또한 본질적으로 양적 변화가 있는 것이 아니다. 그러나 라이프니츠는 이러한 단자들의 차이에 의해 단자들 사이에 수직적 위계가 있다는 것을 가정한다. 단자들의 차이에 의한 수직적 위계에 의해 합성체 안에는 보다 더 지배적인 단자가 있을 수 있고 덜 지배적인 단자가 있을 수 있다. 따라서 매 순간 합성체가 어떤 특정한 작용을 하는 것은 그 작용에 맞는 지배적인 단자가 자신의 성질을 표현하는 것을 의미한다.

그러나 여기에서 여전히 문제가 남아 있다. 즉 단자의 이러한 폐쇄성에 의해 그 단자에 대해 아무것도 알 수 없다면, 그리고 오로지 내적 원리에 의해서만 스스로의 변화가 가능하다고 한다면, 과연 단자 간의 합성은 어떻게 가능한 것인가라는 것이다. 그리고 단자가 단순한 형식일 뿐이라면 우리는 단자로부터 어떤 내용들을 부여받을 수 있을 것인가. 라이프니츠는 “단자에 의해 제작된 현실세계는 무한하게 많은 가능세계 중 하나인 세계”⁶⁾라고 주장한다. 그러나 라이프니츠는 현실세계가 단지 수많은 가능성 중 하나일 뿐만 아니라, 현실화를 위해 유일하게 제한된 대안이라는 점에서 매우 특별한 것이라고 생각한다. 그리고 가능한 한에서 이 세계는 최대한의 완벽함(perfection)을 갖도록 구성되어 있다. 이렇게 유일하게 제한된 대안인 현실세계가 최대한의 완벽함을 갖추기 위해서는 두 가지 요소가 필요하다. 즉 ‘다양성’(variety)과 ‘질서정연함’(orderliness)이다. 다양성은 현상의 풍부함으로 표현되고, 질서정연함은 법칙의 단순함으로 표현된다. 단

5) 같은 책, 468쪽.

6) Nicholas Rescher, *Leibniz: An Introduction to his Philosophy*, Gregg Revivals(1993), 68쪽.

자들은 현실세계 내에서 수없이 많은 각각의 차별적 상태를 갖기 때문에, 마치 무질서한 것으로만 인식될 수 있다. 그러나 다양한 현상들은 현실세계에 드러날 때 그 현상들이 특수한 것이건 일반적인 것이건 간에 어떤 질서를 갖고 있음을 알 수 있다. 왜냐하면 그러한 질서로 인해, 그 현상이 어떤 방식(혹은 규칙)으로 인식될 수 있기 때문이다. 그래서 라이프니츠의 관점에서 어떤 사물이 ‘있다’는 것을 알 수 있기 위해서는 연속과 지속 등과 같은 ‘질서정연함’에 대한 인식이 필요할 것이다. 이러한 ‘질서정연함’은 수없이 많은 단자들의 상태에 대한 형식적 이해를 가능하게 해준다. 그러나 아무리 단자들이 수없이 많고 또한 각각 차별적인 어떤 것이어서 동일한 존재가 없고 그것은 오로지 합성체를 구성하는 기본적인 실체라고 하지만, 결국 그 단자 자체의 변화에 대한 이해가 없다면 그것으로 합성체를 구성할 수 있고 그 합성체가 변화한다는 것을 어떻게 도출할 수 있겠는가. 즉 각각의 단자들이 서로 관계할 수 있는 근본적인 힘에 대한 내적원리를 인식하지 못한다면, 어떤 방식으로든 합성체의 구성에 대한 설명을 할 수 없는 것처럼 보인다.

라이프니츠는 단자가 단순한 실체이지만 분명 그 내부에는 ‘다수성’을 포함할 것이라고 말한다.⁷⁾ 왜냐하면 “모든 자연적인 변화는 정도와 어떤 변화와 어떤 지속에 의해서 장소를 취하기 때문이다.”⁸⁾ 즉 ‘다수성’을 포함하고 있다는 것은 단자가 단순한 실체임에도 불구하고 단지 한 상태로 고정되어 있는 것이 아니라, 매 순간 변화한다는 것을 의미한다. 이러한 정도와 변화와 지속은 각 단자 내부의 관계와 인상(impression)을 포함하지 않으면 불가능한 것이다. 즉 정도, 변화, 지속 등은 단자 자체의 단일성만으로 표현될 수 없고 다수성에 의해 관계를 형성해야만 가능한 것이다. 또한 인상이 있어야 어떤 변화에 대한 이유를 설명할 수 있다. 이렇게 단자가 단일성이나 단순한 실체 속에 다수성을 포괄하며 나타내는 현재의 상태를 라이프니츠는 ‘지각’(perception)이라고 부른다.⁹⁾ 즉 ‘지각’은 각 단자들의 내적인 다수성에 대한 어떤 변화하는 상태를 의미한다. 이렇게 내적 변화에 대한 언급은 마치 단자의 폐쇄성에 의해 전적으로 그 외부와 분리되어 있음을 가정하는 것처럼 보인다. 그러나 라이프니츠는 데카르트처럼

7) 라이프니츠, 이규호 역, 「단자론」: 『세계의 대사상 5권』, 469쪽.

8) 같은 책, 469쪽.

9) 같은 책, 469쪽.

정신과 물질이라는 실체의 완전한 분리를 의도하지 않았다. 반대로 ‘지각’에 의한 변화는 각각의 ‘지각’에 의한 통행이 가능하기 때문에 그만큼 불완전한 변화들이지만 관계를 갖는다. 그래서 라이프니츠에게 정신과 물체는 단자일 뿐만 아니라 합성체일 수 있다. 즉 정신과 물체는 분리되어 있는 것일 뿐만 아니라, 동시에 단자들의 변화에 의해 순간순간 변화가능하고 지속가능한 관계에 놓여있게 된다. 단자들은 내적 원리에 의해 변화하지만, 그 변화는 외부에 의한 것이 아니다. 또한 그 변화에 의해 합성체들을 관계시키고 운동시킨다. 따라서 라이프니츠에게 ‘지각’이란 단자들 간의 조화에 대한 내부목적의 표현근거이기도 하다.

이렇게 ‘지각’을 규정한다면, ‘지각’이란 단자의 매 순간의 개별적 사건들을 지각한다는 것을 지칭하는 것이기도 하다. 그리고 지속 및 변화는 이때 순간의 개별적 사건들에 대한 계열이 될 수 있을 것이다. 또한 단자의 개별적 사건들에 의해 다른 단자와 관계를 맺고 운동이 시작된다. 이 운동에 의해 합성체가 성립할 수 있는 것이고, 그 합성체가 매 순간 (비록 우연이긴 하지만) 어떤 방식으로든 운동을 할 수 있는 것처럼 보인다. 그러나 라이프니츠의 규정에 따라 지각을 고려한다면 지각은 대상을 받아들이려는 능력이 아니라 오히려 대상 자체의 내적인 능동성이 된다. 그렇다면 대상과 그 대상을 받아들이려는 것 사이에 어떤 연관을 맺을 수 있겠는가. 통상적으로 생각한다면, 지각이란 어떤 대상의 지각함을 아는 것이 아니라, 어떤 대상에 대해 ‘지각 한다’는 것을 의미한다. 그리고 이렇게 지각함으로써 어떤 대상을 사유할 수 있다고 생각한다. 그렇다면 단자가 매 순간의 개별적 사건으로서 지각을 갖는다는 것은 무슨 의미인가. 다시 말해 외부의 다른 단자에 대해 혹은 개별적 사건에 대해 지각하는 단자란 것이 가능한가. 앞에서 언급했듯이 단자의 내적원리를 알 수 있는 방법이란 없다. 그러나 단자는 다른 단자와의 관계에 의해 합성체를 구성하고 운동한다. 이 운동의 근거는 단자가 내적 원리에 의해 어떤 반응을 한다는 것에 있다. 그렇다면 단자가 매 순간 어떤 반응을 보이는 것은 단자 내부의 매 순간의 ‘다수성’에 의한 지각을 갖고 있다는 것을 의미한다. 따라서 지각은 단자가 내적인 관계와 인상에 의해 그 자체의 어떤 의도를 갖고 형성된 것을 의미한다. 따라서 지각은 각각의 단자의 행위에 대한 하나의 내적 체계가 된다. 역으로 단자의 현 상태는 단자가 지각하는 것으로부터 표현하는 것이다. 그런데 이러한 내적 체계의 형성은 연속적이어야 한다. 왜냐하면

하나의 개별적 사건만을 구성하는 지각은 각각 상이한 사건들일 수밖에 없고, 또한 그 지각은 매우 순간적인 것이어서 어떤 행위의 전체 의도를 형성할 수 없기 때문이다. 이러한 이유 때문에, 단자의 지각을 단자의 의도에 따라 연속적으로 이어주는 행위가 필요하다. 이러한 행위를 라이프니츠는 욕구(appetition)라고 한다.¹⁰⁾ 이렇게 단자의 변화를 표현하는 지각은 단자의 내적 원리의 가장 근본적인 토대를 이룬다. 그리고 이러한 토대의 연속이 외부에서 운동으로 표현되는 것이다. 그러나 이러한 설명에 의해 라이프니츠에게 지각이 어떤 다른 것을 ‘지각한다’는 의미와는 다른 어떤 것이 되어버리고 만다. 다시 말해 지각은 외부의 어떤 것을 받아들이는 행위가 아니라, 순수하게 내적인 활동일 뿐일 수밖에 없게 된다. 그러면 이러한 지각이 단자 외부의 다른 단자와 관계를 맺을 수 있는 가능성은 없어 보인다. 그렇다면 여전히 단자들 사이의 관계 형성에 대한 문제가 놓여 있게 된다.

앞에서 이야기한 것처럼, 단자는 창이 없다. 그래서 어떠한 인과관계도 단자들 사이에서 일어나지 않는다. 그리고 지각은 단자의 현재 상태를 가리키는 것이다. 그래서 지각은 단자가 매 순간 마다 어떤 사건을 일으키는 것에 대한 지칭이다. 그렇다면 단자들 간의 관계는 기껏해야 서로 자신의 상태에 따라 아무런 인과관계 없이 형성된다는 것 이외에는 어떤 다른 설명의 근거도 찾을 수 없다. 그러나 여기에서 구분해야 할 것이 있다. 비록 현실세계는 모든 가능세계 중 가장 완전한 방식으로 구성된 한 세계이지만, 그것이 실제세계 자체는 아니라는 것 말이다. 이것의 의미는 동일한 세계의 다른 측면을 나타내는 것이지만, 다른 측면인 만큼 그 설명 방식에 있어서 차이가 있다. 왜냐하면 단자들은 무수히 많은 가능성들로 개방되어 어떤 제한도 받지 않는 반면에, 현실세계는 그 자체로 많은 방법 중 한 가지로 제한되어 있기 때문이다. 따라서 단자는 현실세계에 현상하는 물질과 동일한 방법으로 설명되어서는 안 된다. 그리고 단자의 관계형성에 대한 문제도 현실세계에서 보이는 물질의 합성과 동일하게 생각되어서는 안 된다.

지각이 앞서 설명된 것처럼 각 단자들의 현재 상태를 가리키는 것이라면, 그 상태는 순전히 내적 상태를 의미하는 것이다. 그러나 이 내적 상태

10) 같은 책, 469쪽.

는 단자의 내부를 알 수 없기 때문에 어떤 것으로도 규정될 수 없다. 따라서 단자들 간의 관계형성은 인간의 인식의 필연성에 근거한 것이 아니라 우연성에 근거할 수밖에 없다. 왜냐하면 라이프니츠의 현실세계에 대한 규정에서 알 수 있듯이, 단자들의 결합은 어떤 의미에서는 성립될 수도 있고 성립되지 않을 수도 있기 때문이다. 즉 어떤 단자가 다른 단자와 결합한다는 것은 어떤 인과관계에 의해 반드시 그렇게 되어야 한다는 것을 의미하지 않는다. 다만 단자의 내적 의도에 의해 가장 가능한 완전성에 의한 다른 단자와의 우연적인 관계만이 가능한 것이다. 이렇게 단자의 내적 의도에 의해 다른 단자와 관계 형성을 ‘예정 조화’라고 부를 수 있을 것이다. 예정 조화는 일종의 최초의 원인이 되지만, 어떤 현실적인 인과관계를 통해서도 이것을 설명할 수 있는 방법은 없다. 단지 단자 내부의 의도에 따라 가장 최선의 관계 형성을 한다는 가정만이 존재할 뿐이다. 따라서 단자 내부의 지각은 자신의 현재 상태를 의미하는 것임과 동시에 이 우연성에 의한 다른 단자와의 관계형성, 즉 명확성 내지는 혼돈의 구분으로 최선의 관계를 찾기 위한 방법일 뿐이다. 따라서 어떤 단자가 ‘지각한다’는 것은 다른 단자를 명확성 내지는 혼돈에 대한 더함과 덜함으로 ‘지각한다’는 것을 의미한다. 그리고 이렇게 형성된 지각은 매우 순간적이어서 단자의 전체의도가 될 수는 없다. 단지 그 지각의 계열을 단자 내의 욕구에 의해 연결하면서 그 의도를 형성할 뿐이다. 결국 단자들의 지각은 기본적인 의미에서 비록 단자가 창이 없음에도 불구하고 그 단자들이 서로 이러한 최선의 가능한 세계 안에서 부합한다는 것을 의미한다.

그렇다면 어떻게 이 매 순간의 지각에 의해 사유가 형성될 수 있는가. 여기에서 문제는 여전히 ‘지각한다’는 것이 어떤 내용을 갖는지 알 수 없다는 것이다. 그렇다면 이러한 지각함에 의해 형성될 수 있는 사유함 또한 아무런 내용도 갖지 않게 될 수 있다. 라이프니츠는 지각과 사유를 구분한다. 즉 ‘지각한다’는 것 그 자체가 어떤 것을 사유하거나 알아차린다는 것을 의미하는 것은 아니라는 것이다.¹¹⁾ 이것은 지각한다는 것이 바로 사유나 인식이 된다는 것을 의미하는 것이다. 그리고 단자는 오히려 순간의 지각들을 갖고 있을 뿐이다. 이 순간의 지각은 명확함과 동시에 혼돈 또한

11) G. W. Leibniz, translated by Peter Remnant and Jonathan Bennett, *New essays on human understanding*, Cambridge University(1981), 134쪽.

받아들이기 때문에 항상 규칙에 의해 배열되는 것이 아니라 혼돈된 상태를 받아들이기도 한다. 이러한 혼돈된 상태 자체는 사유가 될 수 없다. 왜냐하면 혼돈된 상태 그 자체는 지각하는 단자가 다른 단자들 자체를 지각하는 것이 아니라 단지 다른 단자들의 양상만을 받아들이는 것이기 때문이다.

그렇다면 지각을 통한 사유는 어떻게 구성될 수 있는가. 지각에 의한 사유의 구성에는 몇 가지의 문제가 있다. 우선 어떤 단자가 다른 단자를 지각할 때, 그 지각은 단지 다른 단자에 대한 경험으로서 파악되는 것일 수 있다. 왜냐하면 순간적인 지각에 의해 파악되는 다른 단자의 원리를 인식한 것이 아니기 때문이다. 또 하나는 단자는 창이 없기 때문에 경험 이상으로 다른 단자를 파악할 수 있는 방법이 없다. 이 두 가지의 문제는 서로 연관되어 있기 때문에, 현상을 뛰어넘어 실재에 대한 파악을 할 수 있어야 비로소 해결할 수 있는 문제들이다. 지각은 매우 순간적이기 때문에 한 지각을 다른 지각과 연관시키기 위해 단자의 자기 목적인 욕구가 작용한다. 이러한 욕구는 단자 내의 지각 전체를 자신의 목적에 의해 완전하게 파악할 수는 없지만, 다른 단자들의 내적 다양성이 포함되어 있다는 것을 반성적으로 파악하게 하는 계기를 마련해준다. 이렇게 다른 단자들이 내적 다양성을 갖고 있다고 반성적으로 파악하는 계기에 의해 자기의식이 형성되고 이 자기의식에 의해 다른 단자의 내적 상태에 대한 반성적인 지식과 사유가 형성될 수 있다. 이 과정은 지각의 양상일 뿐이다. 그러나 이 지각의 양상은, 어떤 단자가 다른 단자에 대해 지각하면서 관계를 형성할 때 가장 가능한 세계에 대한 최선의 방법으로 서로 관계하기 때문에, 그 단자의 최선의 양상이 될 가능성이 있다. 이런 이유로 자기의식의 형성은 다른 지각에 대한 반성을 최선의 방법으로 구성할 수 있다. 이러한 자기의식을 라이프니츠는 ‘통각’(apperception)이라고 부른다.

통각은 라이프니츠에 의하면 정신의 반성적 자기지각이다. 이러한 자기 지각은 지각 그 자체와는 구별될 수 있는데, 왜냐하면 지각은 ‘외부사물들을 반영하는 단자의 내적 상태’이고, 통각은 ‘이러한 단자의 내적 상태에 대한 (자기)의식 내지는 반성적 지식’이기 때문이다.¹²⁾ 따라서 지각에 의

12) Nicholas Rescher, *Leibniz: An Introduction to his Philosophy*, 119쪽. 참고로 여기에서 사물이란 단지 물질적인 것만을 지칭하는 것이 아니다.

한 사유의 구성에서 결국 단자가 취할 수 있는 최초의 단계는 지각한 단자의 반성적 의식(통각)을 갖는 것이다. 이런 이유로 통각은 의식을 필요로 한다. 그러나 통각이 그 자체로 의식은 아니다. 왜냐하면 라이프니츠는 의식 자체는 모든 우연적인 진리까지도 포함할 수 있고, 따라서 모든 단자의 내적 원리까지도 파악할 수 있는 능력까지 포괄하는 능력으로 이해하고 있기 때문이다. 이러한 모든 의식까지 포괄할 수 있는 단자는 최고 등급의 단자인 신 이외에는 없다. 통각은 이런 의식의 한 부분, 즉 외부사물들에 대한 지각하는 단자 자신의 내적 반성일 뿐이다.

라이프니츠는 지각과 통각에 대해 비록 낮은 사유단계에 속하지만, 단자들 간의 관계형성에 대한 기본적인 조건이라고 보았다. 그러나 라이프니츠에게 지각과 통각의 능력은 인식을 넘어서는 어떤 존재, 즉 단자 자체를 기본적으로 가정하지 않으면 불가능한 것이다. 라이프니츠가 지각을 ‘단자의 내적 다수성을 포괄하며 나타내는 현재의 상태’라고 부른 것은 단자들이 외부의 어떤 것을 받아들이면서 매 순간 자신의 상태를 변화시키는 것을 의미한다. 그러나 단자 내부는 인식할 수 없기 때문에, 결국 내적 다수성은 어떤 추론에 의한 것이 아니라 단순한 가정일 뿐이다. 이로부터 설명될 수 있는 지각의 능력 또한 그 근거부터 불확실하게 설명될 수밖에 없다.

이것은 앞서 말했듯이 단순히 형식적 측면의 강화를 위한 공리인 단자를 가정하면서부터 발생한 문제이며, 여전히 인식이 어떻게 외부사물들과 연관될 수 있는지를 파악할 수 없다는 것이 귀결된다. 즉 라이프니츠가 말하는 무수한 실체들은 여전히 어떤 명확한 근거를 갖지 않고, 다만 추론에 의한 형식적 정확성만을 취하려 한다. 이러한 형식적 정확성의 추론은 이성적 추론이긴 하지만, 그 이성은 라이프니츠가 말하는 현실세계(즉 무한히 많은 가능세계 중 하나이지만, 가장 최선의 방법을 통해 드러난 세계)를 이미 뛰어넘어버린 더 궁극의 초월적이고 실재적인 어떤 것을 가정하지 않으면 안 된다. 여기에서 인간의 인식능력에 대한 보다 현상적인 분석이 요구되며, 동시에 현상적인 체계를 구성할 필요가 있다. 이러한 과정은 칸트를 통해 살펴볼 수 있을 것이다.

3. 칸트의 ‘지각’과 ‘통각’의 이해를 통한 라이프니츠에 대한 비판

라이프니츠가 현실세계를 뛰어넘는 근거를 자신의 전체 체계에 대한 전체로 상정하는 것이 문제가 되는 이유는 사유 능력의 조건인 지각과 통각의 역할이 결국 현상적인 것에 대한 파악일 수밖에 없다는 것에 있다. 즉 체계의 근거는 초월적이고 모든 현상에 대한 전체성을 가지면서, 인식능력의 조건은 현상에 기반 한다는 것은 모순적인 주장이다. 이 문제가 발생하게 되는 근본적인 원인은 ‘완전성’일 것이다. 왜냐하면 계속 변화하는 감각적 세계의 불완전함에 대한 형식적 체계구성을 위해 그 감각적 세계의 조건을 뛰어넘는 체계구성을 시도하는 것은 보다 더 완전한 상위의 체계를 목적으로 하려는 것이기 때문이다. 그러나 이런 완전성이 감각적 세계에 다시 적용될 수 있어야 함에도 불구하고, 이미 감각적 세계를 초월한 어떤 것을 근거로 하기 때문에 그 형식적 완전성이 다시 문제가 될 수밖에 없다. 그러나 라이프니츠에게서 이 문제는 해결할 수 없는 것처럼 보이는데, 왜냐하면 라이프니츠가 현실세계를 모든 가능한 세계 중 하나 짬으로 생각하기 시작할 때부터, 이미 가능세계는 경험의 내용이 배제된 순전한 논리적 형식의 세계가 되고, 또한 이 현실세계를 포함한 모든 가능세계가 어떤 절대적으로 초월적인 존재에 의해서만 그 근거를 가질 수 있게 된다. 따라서 경험에 근거하는 지식은 오류의 가능성이 있는 지식 체계를 구성하게 될 뿐이다. 라이프니츠는 이러한 지식을 지각에 의해서만 획득될 수 있다고 이야기한다.¹³⁾ 그리고 “오직 신만이 선験적으로(a priori) 우연한 진리들을 알며, 경험과는 다른 그 진리들의 절대적 확실성을 본다”¹⁴⁾고 말한다.

물론 모든 현상에 초월적이면서도 모든 현상에 대한 전체성을 갖는 어떤 완전한 것을 상상하는 것은 충분히 가능하다. 그러나 그러한 인식의 조건이 결국 현상에 대한 지각에 기반 한다면, 결국 그 초월적인 전체성은 현상에 귀속되는 어떤 것이 된다. 칸트는 이에 대해 다음과 같이 말한다.

이성이 계열적으로 그리고 실로 역진적으로 진행되는 이성이 조건들의 종합에서 찾는 것은 원래 무제약자뿐이다. 말하자면 합해진 것 이상의 전제를 가정하지 않는 전제들의 계열 안에서의 완전성뿐이다. 그런데 이러한 무제약자는, 만약 우리가 그것을 상상 안에서 표상한다면, 계열들

13) 같은 책, 118쪽.

14) 같은 책, 118쪽.

의 절대적인 총체성 안에 항상 포함된다. 그러나 이렇게 절대적으로 완전한 종합도 또한 이념일 뿐이다. 왜냐하면 현상과 함께 우리는 그와 같은 종합이 과연 가능한지를 적어도 미리 알 수는 없기 때문이다. 만약 우리가 모든 것을 감성적 직관 없이 오성의 단순히 순수한 개념을 통해 표상한다면, 우리는 주어진 제약자에 대해 한 조건이 다른 조건에 종속된 전체 조건의 계열이 주어진다고 직접적으로 말할 수 있다.... 그러나 현상에 있어서 조건이 주어지는 방식에는 어떤 특별한 제한이 있다. 즉 직관의 잡다에 대한 연속적인 종합을 통한다는 제한 말이다. 이러한 연속적인 종합은 역진 안에서 완전해진다고 가정한다. 그런데 이러한 완전성이 감성적으로 가능한지 아닌지는 여전히 문제이다.¹⁵⁾

따라서 칸트는, 라이프니츠와 같은 추론방식이 완전성을 추구하기 위해 모든 현상적 조건들을 초월적인 어떤 것으로 소급하는 방식이지만 그 방식이 감성적인 것으로부터 출발하는 한, 그 초월적인 어떤 것이 감성적인 조건 안에서 가능해야 한다고 생각한다. 또한 그 초월적인 어떤 것은 우리가 인식할 수 있는 한에서 우리의 인식 계열을 벗어날 수 없다고 생각한다. 이러한 주장은 어떤 초월적인 전제 없이 우리에게 보여지는 현상만으로도 인식이 가능하다는 것을 말하는 것이다. 그렇다면 어떤 초월적 전제 없이 현상을 지각하는 것은 어떻게 가능한지 살펴보는 것이 필요하다.

칸트는 대상 인식이 오직 두 가지 조건 하에서만 가능하다고 말한다.¹⁶⁾ 우선 직관이 그 두 가지 조건 중 하나인데, 그러나 직관에 의해 인식이 주어지는 것은 오로지 현상으로서 조건화될 때만 그렇다. 두 번째 조건은 개념이다. 대상은 개념을 통해서 이러한 직관에 대응한다는 것을 사유한다. 그런데 첫째 조건은 대상에 대한 형식의 근거로서 선험적으로 심성(Gemüt) 안에 있다. 이에 따라 “모든 현상은 감성의 이 형식적 조건과 반드시 일치한다.”¹⁷⁾ 모든 현상을 인식하기 위해서는 그 현상의 시간적/공간적 형식이 우선시 되어야 한다. 따라서 이러한 형식을 제공하는 것은 감성적 직관이다. 그런데 두 번째 조건은 문제가 된다. 즉 어떤 것이 직관되지 않더라도, 대상 일반으로서 사유될 수 있는 조건으로서 선험적인 개념이

15) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag(1956), A416~417/B444.(이하 KrV로 표기함)

16) 같은 책, A92/B125 참조.

17) 같은 책, A93/B125.

선행하는 것인가에 대한 문제 말이다. 만약 그렇다면 모든 대상의 경험적 인식은 필연적으로 이 개념에 대응되는데, 이 개념을 전제하지 않고서는 어떠한 것도 경험의 대상이 될 수 없기 때문이다. 따라서 칸트의 입장에서 대상은 그 자체로 개념을 갖는 것이 아니라, 인식하는 주관이 대상에 관한 개념을 선험적으로 갖고 있고 그것을 통해 직관을 통해 들어오는 현상들과 대응하면서 개념을 획득하는 것이다. 칸트의 이러한 입장은 경험의 대상이라고 이미 우리가 이야기 할 수 있는 것은 이미 인식되었다는 것을 의미한다. 이것은 라이프니츠의 입장과 상이한데, 즉 라이프니츠는 우리의 경험이 그 자체로 사유되지 않는다고 하지만, 칸트에게 있어서 경험이란 이미 직관의 형식에 의해 받아들인 현상을 선험적인 개념과 대응시켜 그 대상을 파악하고 있음을 이야기 하는 것이다. 그러나 이러한 개념만으로 대상과의 대응을 필연적으로 이끌어내지 못할 것이다. 라이프니츠의 지각에 의한 단자 사이의 관계구성과 유사하게 개념과 대상 사이의 대응은 실로 우연적이며 그러한 대응 사이에 어떤 원리가 있어야 할 것처럼 보이기 때문이다.

그래서 칸트는 인식의 두 조건인 직관과 선험적 개념을 연결하는 세 가지 조건을 덧붙이는데, 그 세 가지 조건은 바로 감각, 상상력, 통각이다. 이 세 가지 조건이 경험 일반에 대한 가능성과 그 경험의 대상에 대한 인식의 가능성이 기반하는 인식의 주관적 원천이다. 각각의 역할은 다음과 같다. 즉 “1) 감각을 통해서 선험적으로 잡다의 개념이 정초되고, 2) 상상력을 통해서 잡다의 종합이 정초되며, 마지막으로 3) 근원적인 통각을 통해서 이러한 종합의 통일이 정초된다.”¹⁸⁾ 이 세 가지 조건은 개념이 대상과 대응하는 과정에서 필요한 조건으로 이미 선험적 형식으로 주어진 조건들이다. 이러한 조건들이 없으면, 개념은 단지 형식일 뿐이고, 직관에 의해 주어진 현상은 단지 내용 그 자체일 뿐이다. 따라서 이 조건들 각각은 경험적으로 즉 주어진 현상에 적용하는 것으로 고찰되지만, 그것들은 또한 이러한 경험적 사용을 그 자체로 가능하게 만드는 선험적인 요소이자 토대이다.

그런데 이 세 조건들이 작용할 수 있는 근거는 직관에 의한 현상의 종합이다. 그리고 이러한 현상의 종합을 가능하게 하는 최초의 조건은 바로 지각이다. 즉 지각은 “우리에게 주어진 최초의 사물인 현상이 의식과 결합될

18) 같은 책, A94.

때”¹⁹⁾ 발생하는 것이다. 이에 따라 만약 현상이 최소한의 의식과도 결합되지 않는다면, 결코 우리는 그 현상을 의식할 수 없다. 이러한 지각에 대한 규정은 라이프니츠가 지각을 “단자가 단일성이나 단순한 실체 속에 다수성을 포괄하며 나타내는 현재의 상태”라고 부르는 것과 크게 다른 것은 아니다. 즉 라이프니츠에게 있어서 의식의 흐름은 단자의 다수성이라고 부를 수 있고, 그것에 의해 지각이 발생하는 것은 칸트와 크게 다를 바 없다. 하지만 문제는 여전히 현상의 내용과 그것을 구성하는 형식의 차이이다. 단자의 현재의 상태가 단순히 지각이라고 한다면, 지각에는 현상이 개입되지 않아도 된다는 의미를 포함하고 있다. 이는 어떤 경험적 내용 없이도 지각을 형성할 수 있으며, 따라서 단자 내부의 현재 상태의 변화는 전적으로 외부의 어떤 현상과도 관계하지 않고 구성될 수 있다는 것을 의미하는 것이다. 예를 들어 라이프니츠가 최상의 단자라고 전제한 신의 경우에 있어서 지각은 외부의 어떤 현상과도 관계없이 작용할 수 있는 능력이 되어 버린다. 즉 라이프니츠에게 있어서 지각은 인식이 구성되는데 필요한 내용이 아니라 단지 인식을 구성하는 형식일 뿐이다. 그러나 칸트는 현상이 의식과 결합하지 않는다면, 현상은 아무것도 아니라고 말하고, 따라서 그 현상은 어떠한 객관적 실재성도 획득할 수 없다고 말한다.²⁰⁾ 따라서 인식의 최초의 조건인 지각은 칸트에게 있어서 현상을 가공해서 실재성을 획득하게 하는 인식하는 주관의 선험적인 사유 형식들에 결합되는 내용이다. 즉 현상이 의식에 의해 가공되었지만, 지각 자체는 다른 인식 능력의 형식과 결합할 수 있는 자료로서, 즉 사유형식에 대한 내용으로 주어진다.

그러나 여전히 라이프니츠와 칸트에게 지각은 동일하게 아직 그것이 어떤 것을 사유하는 것이 아니라는 것이다. 즉 칸트에게서도 이러한 지각이 인식이 되기 위해서는 어떤 과정이 더 필요하다. 라이프니츠에게 있어서 지각이 사유가 되는 중요한 과정은 지각의 자기 의식화, 혹은 반성적 의식인 통각이다. 따라서 라이프니츠에게 통각은 단자의 상태에 대한 반성일 뿐이다. 그러나 칸트에게 있어서 통각은 다른 의미를 갖는다. 앞서 말했듯 칸트에게 통각은 현상을 마지막으로 종합하는 기능을 하는 의미를 지닌다. 분명 라이프니츠도 지각의 종합 기능을 설정한다. 그러나 이러한 종합의

19) 같은 책, A120.

20) 같은 책, A120.

기능에 대해 라이프니츠는 지각의 연결이 단자의 내적 목적인 욕구에 의해 이루어진다고 생각했다면, 칸트는 이 과정을 욕구라는 알 수 없는 목적에 의한 것이 아닌 좀 더 구체적으로 세분화 된 과정을 거치도록 하고 있다. 그렇다면 칸트가 설정한 종합의 과정을 통해서 통각의 기능을 좀 더 상세하게 알아봐야 할 것이다.

현상이 의식과 결합하여 지각을 만들지만, 모든 현상이 잡다를 포함하고 있고 상이한 지각들은 각각 흩어져서 발견되기 때문에, 이 지각들의 결합이 필요하다. 칸트는 이러한 잡다의 종합에 대한 능력을 상상력이라고 하고, 직접적으로 지각에 영향을 주는 상상력의 행위를 파악함(apprehension)이라고 부른다.²¹⁾ 즉 상상력은 직관의 잡다를 어떤 상(image)로 만들기 때문에, 인상들을 자기 활동으로 받아들이는 역할을 한다. 여기에서 주목해야 할 것은 칸트가 상상력을 지각 자체의 구성 요인이라고 한 것이다. 이는 라이프니츠가 지각을 막연히 단자 내부의 관계와 인상에 의해 종합했던 것과 차이를 보여준다. 라이프니츠는 상상력을 고려하지 않고 단순히 어떤 대상에 대한 매 순간의 지각을 인상을 통해 파악할 수 있다고 생각한다. 그러나 라이프니츠가 각각의 상이한 지각의 매 순간 변화를 인상으로 파악할 수 있다고 생각해도, 문제는 그 인상에 대한 또 다른 종합이 요구될 수밖에 없다. 즉 인상 그 자체가 지각을 종합하는 역할을 하는 것이 아니다. 오히려 인상은 지각과 유사하게 개별적이기 때문에, 여전히 인식하는 주관에 의해 연속적으로 인식될 수 있는 것이 아니라, 외부 대상 혹은 현상의 변화에 대해 개별적으로 반응하게 된다. 라이프니츠의 말대로 단지 인상에 의해 바로 반성적인 자기의식이 발생하게 된다면, 하나의 지각으로부터 다른 지각으로 이행하는 과정은 오로지 인식하는 주관의 자기 목적 이외에는 다른 방법을 찾을 수 없다. 이러한 과정에서는 주관의 어떠한 객관적 타당성도 구하지 못하고, 단지 자기 목적에 의한 개별적 인식만 구할 수 있을 뿐이다. 칸트는 상상력을 통해 지각의 연상을 설명한다. 상상력은 순전히 경험적인 법칙이지만, 연상이 일어나기 위해서, 혹은 연상에 의한 현상들의 구분을 위해서는 이러한 상상력은 반드시 필요하다. 예를 들어 동일한 색을 보고도 그 색과 어떤 사물을 동시에 연상하지 못한다면, 그 색을 가진 어떤 사물을 인식할 수 없을 것이다. 반대로

21) 같은 책, A120.

어떤 색을 가진 사물과 함께 동일한 색을 가진 다른 사물을 연상할 수 없다면, 그 두 사물은 색에 의해 동일한 사물처럼 인식될 수 있을 것이다. 따라서 사물의 개념을 형성시키는 행위에 있어서도, 상상력은 비록 그것이 경험적인 것이지만 우리에게 보다 분명한 감각자료를 연상하도록 함으로써 그 개념을 대상과 대응하도록 하는 역할을 한다.²²⁾

상상력의 이러한 역할을 기반으로 하여, 통각에 대한 입장에서도 라이프니츠의 설명방식은 한계를 보인다. 라이프니츠에게 통각이란 단자의 내적 상태에 대한 반성적 의식이다. 그런데 이러한 반성적 의식은 지각의 한 양상으로 이해된다. 그렇다면 라이프니츠는 반성적 의식에 대해서도, 추론의 일관성을 유지한다면, 지각과 마찬가지로 결합원리를 지닐 수밖에 없다. 통각도 여전히 외부 대상에 대한 어떤 개별적인 지각이기 때문에, 이것이 아무리 반성의 작용을 하더라도 매 순간 변화하는 외부 대상들에 대해 단순히 개별적인 반성만을 취할 것이다. 반성은 확실히 어떤 것을 인식한 것이라고 말할 수 있으나 여전히 그 어떤 것을 다른 것과 연상시키는데 있어서는, 그 자체로 아무런 역할도 할 수 없는 것이다. 칸트는 현상을 지각하면서 이것을 종합하기 위해 상상력이라는 능력을 개입시키는데, 이것은 기본적으로 의식에 의한 것이다. 이러한 의식이 없다면, 과거의 지각이 상상력으로 종합되는 일도 불가능할 것이다. 즉 지각이 상상력에 의해 종합되면서 계열을 형성하는 것은 지각이 일어나는 시점부터 의식이 개입되었기 때문이다. 그리고 현상들이 모두 의식에 의해 지각되고, 상상력에 의해 종합되는 것은 아니다. 현상들의 잡다가 통일될 수 있는 것은 분명 의식 속에서만 가능하다. 앞에서 설명한 것처럼, 칸트에게서 개념이라는 것은 대상 자체에 있는 것이 아니라 인식 주관에 선험적으로 주어질 것이다. 이 개념이 선험적으로 주어질 수 있는 이유는 의식에 의해 잡다, 시간과 공간의 형식 안에서의 직관, 그리고 상상력의 종합을 “하나의 표상으로 결합”²³⁾하기 때문이다. 즉 개념은 이 표상의 결합에 대응하는 것이지만 대상 그 자체에 결합하는 것이 아니다. 따라서 칸트에게 있어서 중요한 것은 대상 그 자체가 아니라, 그 대상에 대한 감성적인 표상, 즉 현상이다. 칸트는 이런 이유로 대상과 현상을 분리한다. 우리가 인식하는 것은 대상 자체가

22) 같은 책, A100~102 참조.

23) 같은 책, A104.

아니라, “대상이 어떤 것 일반=X로서만 사유되어야 한다”²⁴⁾는 것을 의미하는 것이다. 따라서 우리가 대상을 인식하는 것은 직관의 잡다에 종합적인 통일이 주어지는 경우일 뿐이다. 또한 인식은 개념을 필요로 하는데, 왜냐하면 개념은 형식상 규칙으로 쓰이는 것이기 때문이다. 예를 들어 어떤 것을 인식하는 것은 개념을 통해 그 어떤 것에 대한 규칙을 적용하는 것이다.

그런데 외부 사물의 형태 등의 표상을 필연적이게 하는 개념은 그 외부 사물을 지각하는 것으로부터 시작한다. 그러나 지각으로부터 시작한다고 하더라도 어떤 선험적 조건이 있지 않으면 이러한 필연성은 가능하지 않은데, 왜냐하면 지각 자체는 아직 개별적인 어떤 것이기 때문이다. 따라서 필연적으로 우리가 어떤 대상을 인식하기 위해서 지각과 개념 사이에 어떤 선험적 조건의 작용이 있어야 한다. 이를 칸트는 선험적 통각이라고 부른다.²⁵⁾ 이것은 상상력과 다른 조건이다. 왜냐하면 상상력은 규칙에 의해 필연적으로 대상을 인식하는 작용이 아니기 때문이다. 선험적 통각은 표상의 통일을 규칙에 의해 필연적으로 만들어 우리가 대상을 인식하도록 하는 조건이 된다. 한편으로 지각은 항상 경험적인 어떤 것이고 가변적인 것이기 때문에, 불변하는 자아가 개입할 수 없다. 그럼에도 불구하고 우리는 이러한 변화를 의식하는데, 이러한 자기의식을 경험적 통각이라고 한다.²⁶⁾ 경험적인 통각에 의해 경험 그 자체가 가능하다고 볼 수 있다. 즉 어떤 것이 변화한다는 경험은 이러한 변화에 대한 선험적인 의식의 능력이 있어야 가능한 것이기 때문이다. 그러나 이러한 변화에 대한 통각 또한 통각이라는 선험적 조건이 주어지지 않으면 성립 불가능하다.

칸트의 이러한 통각에 대한 규정은 라이프니츠의 통각에 대한 규정과 상당한 차이가 있다. 즉 칸트에게 있어서 통각은 대상을 인식하기 이전에 이미 자신에게 있는 조건이다. 이를 통해서 직관의 잡다가 지각되고 지각을 상상력에 의해 종합한 것에 대해 비로소 어떤 규칙을 부여할 수 있다. 그러나 라이프니츠에게 있어서 통각은 지각이 작용한 후에야 나타나는 단순히 내적 상태의 반성일 뿐이다. 이러한 반성은 항상 그 앞서 어떤 조건을 필요로 하며, 항상 자기의식 내부에서 필연적으로 작용하는 것이 아니다.

24) 같은 책, A104.

25) 같은 책, A107.

26) 같은 책, A107.

통각이 자기의식에서 필연적으로 작용하지 않기 때문에, 라이프니츠에게 통각은 인식하는 주관의 모든 표상에 작용될 수 없다. 그러나 ‘나는 생각한다’라는 것은 ‘나’의 모든 표상에 수반될 수 있어야 한다. 왜냐하면 ‘나’, 즉 인식하는 주관은 의식할 수 있는 것만을 인식하기 때문이다. 의식할 수 없는 것을 인식하는 것은 전적으로 불가능하다. 라이프니츠는 단지 내의 의식 중에서 반성적 자기의식으로 취할 수 있는 것을 제한시켰다. 즉 반성적 자기의식은 의식 그 자체가 아니라 의식의 한 양태이므로 이러한 의식 이외에도 가능한 의식이 얼마든지 있을 수 있다. 그러나 칸트에게 있어서 의식인 것은 이미 직관의 잡다를 종합하기 시작했다는 의미이고, 대상 자체가 아닌 자신의 표상에 대한 통일을 인식하는 것이기 때문에, 통각에 의해 개념적 필연성을 부여하는 작업은 필연적이다.

결과적으로 라이프니츠에게 ‘지각’과 ‘통각’은 인식의 단계이지만, 그것 자체가 어떤 사실에 근거해야만 가능하기 때문에, 자신이 주장했던 완전한 인식을 형성하는 과정은 근본적으로 차단되어 있다. 즉 라이프니츠에게서 ‘지각’과 ‘통각’은 근원적으로 제한되어 있는 의식의 작용이다. 이것은 단자가 받아들일 수 있는 지각이 유한하기 때문이 아닐 것이다. 왜냐하면 라이프니츠의 정의에 의해 단자는 무한하기 때문이다. 결국 지각은 그 자체로 능력의 제한이다. 물론 지각하는 것 자체가 무한한 능력을 발생할 수 있는 것은 아니다. 그러나 주어진 조건에서 인식은 이러한 지각에 의해서만 성립가능하다는 것을 라이프니츠는 간과하는 측면이 있다. 이러한 간과의 원인은 라이프니츠가 인식하는 주관의 측면에서 인식의 과정을 고찰한 것이 아니라, 인식의 대상 그 자체의 무한성에 자신의 조건을 설정했기 때문이다. 그렇다면 그 조건은 그 자체로 무제한적이 된다. 왜냐하면 인식의 대상은 무한하게 가능하기 때문이다. 이로부터 지각의 한계는 필연적으로 도출될 수밖에 없다. 그러나 라이프니츠의 관점이 칸트의 관점과 전혀 상이한 것이라고 말할 수도 없다. 왜냐하면 라이프니츠 역시 단자의 내적 원리에 대해서는 알 수 없다고 말했기 때문에, 그것의 외적 상태에 대해서만 지각할 수 있고, 그 지각에 의해 인식이 성립되는 과정은 유사하기 때문이다. 그러나 근본적인 관점의 차이를 이러한 유사성으로 덮어버릴 수는 없을 것이다. 즉 어떤 조건으로부터 출발하느냐에 따라서 인식체계에 대한 분석을 보다 현실적인 범위에서 치밀하게 구성할 수 있다는 것이다.

4. 결론

라이프니츠와 칸트의 ‘지각’과 ‘통각’의 차이는 인식의 전 과정에서 중요한 차이점을 만들어냈다. 즉 인식하는 주관의 인식범위를 어떻게 규정할 수 있는가이다. 이러한 규정에 대한 차이는 인식을 하는 주관이 어떤 조건을 중심으로 인식하는가에 달려 있다. 인식은 결국 인식하는 주관이 구성하는 것이지, 외부의 대상에 의해 구성되는 것이 아니다. 달리 말해서 외부의 대상은 우리에게 현상적인 자료만을 줄 뿐이지, 그 자체로 무엇인지는 알 수 없는 어떤 것이다. 라이프니츠 또한 단자의 내부는 아무것도 모른다고 함으로써 이에 대해 긍정했지만, 그러한 단자의 무한함에 자신의 설명 조건을 뒀으로써 현상 인식에 대한 한계를 그 자체로 초월적인 어떤 것에 대한 완전성과 비교하는 결과를 초래하고 말았다. 이것은 제한된 인식의 조건의 범위를 넘어서는 것뿐만 아니라, 그 자체로 모든 가능 세계를 사유할 수 있다고 하는 인식 자체의 오만함에서 비롯된다.

이러한 오만함은 결국 인식하는 주관의 인식영역을 벗어나면서, 인식함에 공상적인 요소를 필연적으로 덧붙일 수밖에 없는 오류를 범하게 만든다. ‘지각’과 ‘통각’의 능력은 오류를 범할 수도 있고 그 능력은 우리의 감각의 한계 내에 국한되기 때문에, 분명 그 자체로 제한된 능력임에는 틀림없다. 그러나 문제는 이것들이 우리가 대상을 인식할 수 있는 기본적인 조건임에는 틀림없다. 그리고 만약 ‘지각’과 ‘통각’의 능력이 그 자체로 무한한 능력을 가질 수 있다면, 이미 그 능력들은 어떤 조건으로 제약된 것이 아니라, 이미 무제약적인 어떤 것이 된다. 인식은 언제나 조건에 제한되어 있으며, 그 한계는 인식이 자신의 정당성을 유지하는 한에 있어서 언제나 명확하다. 따라서 인식하는 주관은 자신이 인식할 수 없는 것에 대해서는 그 인식이 정당성을 유지하는 한에서는 언제나 침묵할 수밖에 없다.

모든 신비주의적 전제들은 이러한 인식의 자기 범위를 자각하지 못하는 것에서부터 나온다. 이에 따라 아는 것 이외의 알 수 없는 것조차 마치 인식한 것처럼 여러 주장들이 발생할 수 있는 것이다. 이것은 주어진 현상에 대해 지각한 자료들에 대해 제대로 분석하지 않고, 그 자료를 자신의 주관 안에서 상상력으로 제멋대로 구성한 결과일 뿐이다.

물론 ‘지각’과 ‘통각’이 인식하는 주관의 모든 내적 상태를 대변해주는 것은 아니다. 왜냐하면 의식하지 못한 것들에 의해 분명 인식은 오류를 저

지를 수 있기 때문이다. 그러나 이러한 오류보다 더 큰 오류는 오히려 인식할 수 없는 것을 인식할 수 있다고 하는 주장들일 것이다. 이에 따라 모든 실재의 작용에 의해 우연적으로 벌어지는 현상을 마치 어떤 신비적인 상상에 의해 완전한 체계를 구성할 수 있다고 말하는 것은 우리의 인식에 대한 단순한 현혹일 뿐이다.

이러한 오류를 라이프니츠가 범했다는 것은 아니다. 그러나 라이프니츠마저 현상의 필연적인 변화에 대한 지식보다는 무한한 실재들의 우연성에 대한 지식을 보다 더 우위에 놓았다는 것은 인식할 수 없는 영역에 대한 언급임은 틀림없다. 이것은 어떤 초월적인 대상에 인식하는 행위의 완전성을 맡겨버리는 결과를 만든다. 따라서 인식하는 주관을 중심으로 인식의 과정을 분석하는 것이 초월적인 어떤 절대적인 전제를 가정하는 것보다 오히려 인식하는 주관의 내적 활동에 대한 규명임과 동시에, 현상들의 변화에 대한 더 철저한 작업이 될 수 있을 것이다.

참고 문헌

- 라이프니츠, 이규호 역, 「단자론」: 『세계의 대사상 5권』,
철문출판사(1984).
- Leibniz, G. W. translated by Peter Remnant and Jonathan Bennett, *New essays on human understanding*, Cambridge University(1981).
- Woolhouse, R. S, Francks, Richard. *Leibniz's 'New system' and associated contemporary texts*. Clarendon Press: Oxford University Press(2006).
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag(1956).
- Rescher, Nicholas. *Leibniz: An Introduction to his Philosophy*, Gregg Revivals(1993).

Abstract

Leibniz and Kant: a Consideration on the Difference of 'Perception' from 'Apperception', as Conditions of the Cognition

Han, Byoung-Jun

Among all sorts of courses of the cognition, the 'perception' and the 'apperception' are specially the conditions of the cognition for receiving objects of the cognition. These conditions are conceived as imperfection by the limitation of our sensibility. But the perception and the apperception, as conditions of the cognition, are nothing but important conditions, so far as we cannot cognise at least an object in transcendental perspective. In this treatise, I present Leibniz's and Kant's standpoint, which are two different standpoints on perception and apperception, and deal with the problem why the actions of perception and apperception are nothing but the necessity, and also consider that the progresses of perception and apperception are formed by centering around objects or in an ability by a cognitive subject. Through these two standpoints, I will consider the importance of progresses of perception and apperception, and will present the basic explanation for an analysis of conditions of the cognition.

【Key Words】 perception, apperception, subject. object, monad, impression

Pluralismus und Toleranz aus der Sicht des Christentums

- Eine protestantische Perspektive -

(기독교의 관점에서 다원주의와 관용 - 프로테스탄트적 관점에서)

Christoph Schwöbel*

【요약문】 진리의 근거를 외적인 권위에서가 아니라 진리에 대한 개인의 내면적 확신에서 찾는 종교개혁적 통찰은 과거 로마 가톨릭 보여주었던 중앙집권적 종교체제가 아니라 탈중심적인 현대 유럽 사회의 종교적 다원주의를 유발시켰던 근본적 추동력이었다. 그러나 진리에 대한 개인의 내면적 확신이라는 종교개혁적 원리는 다양하게 분기된 진리주장으로서의 종교적 확신을 유의미한 것으로 근거지우는 하나의 보편적이고 포괄적인 공동의 진리지평을 통해서만 진리주장으로서의 타당성을 확보할 수 있게 되고, 그럼으로써 종교적 다원주의로 인해 야기되는 혼란과 대립, 갈등과 반목을 해소할 수 있는 근거를 얻게 된다. 다원주의 사회의 발생에 결정적으로 기여한 종교개혁적 통찰은 하나님 자신에 의해 이루어지는 내적인 진리의 확신과 그로부터 파생되는 인간적 산물로서의 외적 제도를 구분하는 데 근거한다. 그러나 개개인의 내면적인 진리의 확신이 인간의 능동적 처분을 넘어서 있음에 따라 언제나 수동적인 방식으로만 주어지는 것일 때, 우리는 그러한 진리의 확신이 다른 이들에게도 가능하다는 사실을 승인할 수 있다는 입장에 이르게 되며, 나아가 그러한 관용의 태도는 진리 내지는 진리에 대한 확신을 상대화하는 방식으로가 아니라 철저히 그러한 진리의 확신 가운데 머물러 있는 방식으로 실현된다.

* 독일 Tübingen 대학교 교수.

관용에 대한 이러한 이해는 진리에 대한 확신의 임의적 처분 불가능성에 반하는 모든 형태의 비관용에 대한 근본적 비판을 함축할 뿐 아니라, 각각의 진리확신에 근거하여 생성된 서로 다른 삶의 원리 및 방향 설정 가운데 존립하는 제반 구성체들 간의 대화를 통해 서로 간의 차이를 확인하고 그럼으로써 자신의 정체를 확인하되, 나아가 하나의 공통된 근거나 토대를 추구하는 것이 아니라 서로 간의 차이와 다양성 안에서 자신의 진리확신에 근거한 공동의 목표를 함께 추구해 나가야 한다는 것을 아울러 말해 주는 것이다.

【주제어】 내면적 확신, 다원주의, 종교개혁적 통찰, 관용, 공동생활, 차이

I. Religiöser und weltanschaulicher Pluralismus: Lebenssituation und Gestaltungsaufgabe

Der Begriff des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus ist in den letzten Jahren in der philosophischen, soziologischen und politischen, aber auch in der theologischen Diskussion zur Leitkategorie der Beschreibung der religiösen Lage der Zeit geworden.¹⁾ Dabei partizipiert der Begriff an dem, was er beschreibt: Die Beschreibung der religiösen Gegenwartssituation begegnet selbst in pluralistischer Vielfalt und standortspezifischer Perspektivität. Der Untertitel meiner Überlegungen soll die Perspektive ausweisen, in der ich versuche, das Phänomen des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus zu deuten. Mit der "protestantischen Perspektive", in der hier der Pluralismus in Betracht gezogen wird, soll eine geschichtliche und sachliche Konkretisierung der Sicht des Christentums auf Pluralismus

1) Vgl. exemplarisch: Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung, Pluralismus. Legitimationsprobleme im Interessenwandel, Köln 1983.

und Toleranz vollzogen werden. Sie bezeichnet eine Sichtweise, die sich den theologischen Einsichten der europäischen Reformation und ihren geschichtlichen Wirkungen verdankt, und versucht damit, den inneren Zusammenhang zwischen Protestantismus und Pluralismus transparent zu machen.

Geschichtlich gesehen hat die Reformation in Europa als ein entscheidender Pluralisierungsschub für das Religionssystem gewirkt, dessen Motive – in kritischer Weiterführung oder konstruktivem Widerspruch – in den weiterwirkenden Pluralisierungsschüben lebendig geblieben sind. Weil sich die Reform der ganzen westlichen christlichen Kirche und ihre Neugestaltung durch die Ausrichtung auf die Botschaft von der bedingungslosen Freiheit der Gnade Gottes nicht durchsetzen ließ, trat an die Stelle der einen Kirche die Vielfalt der auf der Grundlage der reformatorischen Einsichten reformierten Kirchen – eine Entwicklung, die mit der Emanzipation der unterschiedlichen Territorien Europas von ihrer Bindung an Papst und Kaiser im engsten Zusammenhang steht und das politische, kulturelle und religiöse System Europas bis heute prägt.

Diese geschichtliche Wirkung der Reformation, die Entstehung des Protestantismus als eines die gesellschaftlichen Konstellationen in Europa entscheidend mitbestimmenden Faktors, ist in den Einsichten der reformatorischen Theologie begründet. Die Einsicht, daß die Zusage der Gnade Gottes den einzelnen Menschen direkt durch das Wort des Evangeliums in der Heiligen Schrift und der Verkündigung erreicht und nicht an die Vermittlung durch das hierarchisch gegliederte und zentral organisierte Amt gebunden ist, entzog der monozentrischen Organisation der mittelalterlichen römischen Kirche ihre Grundlage im Verständnis der Kirche als Heilsanstalt. Die reformatorische Auffassung, daß Kirche überall dort sei, wo das Evangelium rein verkündigt und die Sakramente evangeliumsgemäß gereicht werden, wie es die Augsburgerische Konfession in Art. VII formuliert, machte es möglich, daß eine in dieser Weise als Kommunikationsgemeinschaft

des Evangeliums konstituierte Kirche, an welchem Ort auch immer sie sei, auch ohne Beziehung zum römischen Organisationszentrum als Kirche im vollen Sinne des Wortes verstanden werden konnte.

Die reformatorische Einsicht Luthers gründet sich nach Luthers Selbstverständnis auf der von Gott durch seinen Heiligen Geist gewährten persönlichen Glaubensgewissheit, die im Zeugnis der Heiligen Schrift vom letztgültigen Handeln Gottes in Jesus Christus zum Heil der Welt ihren Inhalt und ihre Basis hat. Glaubensgewißheit ist nach diesem Verständnis im Gewissheit schaffenden Handeln Gottes begründet und darum für alles menschliche Handeln unverfügbar. Diese Unterscheidung zwischen dem Handeln Gottes und dem menschlichen Handeln, der Autorität Gottes und aller menschlichen Autorität begründet in kritischer und konstruktiver Hinsicht aus reformatorischer Sicht das Verständnis des christlichen Lebens. Ist Gott allein in seinem Gewissheit schaffenden Handeln die letztgültige Autorität, ist damit allen irdischen Autoritäten der Anspruch auf Letztgültigkeit entzogen. Der Christ ist in der Bindung seines Gewissens an die Autorität Gottes frei gegenüber allen irdischen Autoritäten. Diese kritische Zuspitzung der reformatorischen Einsicht hat aber zugleich konstruktive Implikationen: Die von Gott gewährte Glaubensgewissheit als Orientierungsgrundlage der Freiheit ist nicht an religiöse Privilegien gebunden und kann nicht von einer religiös begründeten Hierarchie in Verwaltung genommen werden, sondern steht allen Menschen offen, denen die Wahrheit des Evangeliums anhand der Botschaft der Bibel gewiss geworden ist. Alle Menschen sind darum in der persönlichen Gewissheit, die ihren Inhalt in der Orientierung an das Zeugnis der Heiligen Schrift gewinnt, zur Praxis der Freiheit berufen – auch im Protest gegen die herrschenden Autoritäten, wenn diese einen Anspruch auf Letztgültigkeit erheben, und gerade in der Vielfalt ihrer persönlichen Überzeugungen.

Diese theologischen Basisüberzeugungen der reformatorischen Theologie konstituieren den Zusammenhang zwischen Protestantismus und

Pluralismus. Der Name "Protestanten" wurde den evangelischen Ständen verliehen, die gegen die auf dem zweiten Reichstag zu Speyer 1529 gefassten Beschlüsse der altgläubigen Mehrheit das reichsrechtliche Mittel der "protestatio" einlegten. Erst im 18. Jahrhundert wurde dann diese religionspolitische Fremdbezeichnung zu einer programmatischen Selbstbezeichnung – allerdings in der Vielfalt der Bedeutungsnuancierungen, die für den Protestantismus charakteristisch ist.²⁾ Der gemeinsame Nenner der unterschiedlichen Deutungen des Begriffs des Protestantismus besteht darin, dass die Gewissensentscheidung des Einzelnen als unverfügbar betrachtet wird und darum die für den Widerspruch der Minderheit geltende Haltung des Protests im Namen der persönlichen Wahrheitsgewissheit im religiösen wie im gesellschaftlichen Kontext keine Ausnahmesituation ist, sondern vielmehr die Standardsituation des Handelns aus persönlicher Gewissheit. Die innere Beziehung zwischen dem Protestantismus und dem Pluralismus, besonders dort, wo dieser radikal als Pluralismus der handlungsleitenden Gewissheiten verstanden wird, wird aus diesem Zusammenhang sofort ersichtlich, denn die Vielfalt der persönlichen Gewissheiten ist aus protestantischer Sicht unhintergebar. Ihre Einheit ist allein in ihrer Konstitution zu begreifen, insofern diese Gewissheiten als subjektive Gewissheiten einer transsubjektiven und darum intersubjektiven Wahrheit verstanden werden. Diese Wahrheit kann nach dem Verständnis der reformatorischen Theologie durch keine irdische Autorität repräsentiert werden. Sie bleibt transzendent gegenüber allen irdischen Autoritäten – seien sie religiöser, politischer oder gesellschaftlicher Art. Sie muss aber zugleich als Horizont der Verständigung zwischen den unterschiedlichen Gewissheiten von einzelnen Menschen in Anspruch genommen werden. Ohne die

2) Vgl. dazu die umfassende Dokumentation der Begriffsgeschichte in dem Artikel "Protestantismus" von Hermann Fischer und Friedrich Wilhelm Graf in der Theologischen Realenzyklopädie Bd. XXVII (1997), 542–580.

Voraussetzung dieses umfassenden, also "katholischen" Horizontes der Wahrheit wird die Berufung auf unterschiedliche persönliche Gewissheiten relativistisch und beraubt sich ihrer eigenen Grundlage, die darin besteht, dass der Protest nur als Protest im Namen der gewiss gewordenen Wahrheit einen Anspruch darauf hat, geäußert und gehört zu werden.

Dieser Bezug der persönlichen Gewissheit auf den Horizont der Wahrheit ist kein abstraktes Postulat. Der reformatorische Protest hätte nicht zu Gemeinschaftsbildungen führen können, wenn in diesem geschichtlichen Prozess nicht in Anspruch genommen worden wäre, dass persönliche Glaubensgewissheiten auch in ihrer Vielfalt gerade wegen ihrer Beziehung auf die gemeinsame, aber unverfügbare Wahrheit die Grundlage von Glaubensgemeinschaften werden können. Im Prozess der Konfessionalisierung, der in der Folgegeschichte der Reformation auch die römisch-katholische Kirche einbezogen hat, steht darum der Ausdruck "Konfession" für den Zusammenhang zwischen dem persönlichen Glaubensbekenntnis und der Bekenntnisgemeinschaft und bezeichnet eine Überzeugungsgemeinschaft, die sich zu anderen Überzeugungsgemeinschaften ins Verhältnis setzt.

Die Geistes- und Gesellschaftsgeschichte der Neuzeit ist ohne die Einsicht in diesen Zusammenhang zwischen Protestantismus und Pluralismus nicht zu verstehen, auch wenn sich das "protestantische Prinzip" als Begründung des Pluralismus oftmals ohne expliziten Rekurs auf seine religiösen Grundlagen in der reformatorischen Theologie durchgesetzt hat. Die folgenden Überlegungen zu Pluralismus und Toleranz aus der Sicht des Christentums, die in sechs Thesen zusammengefasst sind, werden bewusst aus der so skizzierten protestantischen Perspektive vorgetragen. Das geschieht in dem Bewusstsein, dass die protestantische Theologie, deren Einsichten ein wichtiger Faktor in der Genese des Pluralismus in seiner radikalen Form als religiöser und weltanschaulicher Pluralismus sind, auch für die Interpretation und Gestaltung dieser

Situation Verantwortung übernehmen muss, und in der Überzeugung, dass die in diesem Prozess wirksamen theologischen Einsichten wichtige Orientierungspunkte für die Verständigung zwischen den unterschiedlichen Perspektiven bieten können.

1. Die religiöse Situation der Zeit lässt sich in den meisten Ländern Europas als eine Situation des religiös-weltanschaulichen Pluralismus beschreiben. Darunter ist eine Situation zu verstehen, in der unterschiedliche religiöse und weltanschauliche Basisorientierungen in derselben Gesellschaft und in verschiedenen, aber in vielen Hinsichten miteinander verwobenen Gesellschaften in einem Zustand labiler Koexistenz existieren. Diese labile Koexistenz kann sich in ein Verhältnis aggressiver Konkurrenz oder in die Parallelexistenz unterschiedlicher religiöser Separatkulturen entwickeln. Beide Tendenzen gefährden die Lebensbasis religiös-weltanschaulich pluralistischer Gesellschaften. Die Situation religiös-weltanschaulich pluralistischer Gesellschaften kann nur unter Mitwirkung der Religionen und Weltanschauungen konstruktiv gestaltet werden, so dass die labile Koexistenz durch freie Konkurrenz religiöser Wahrheitsansprüche, durch diegeregelt Koordination der Organisationsformen der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und durch ihre konvivenzorientierte Kooperation in der Realisierung gemeinsamer Ziele stabilisiert werden kann. Da das Christentum ein entscheidender Faktor in der Genese der Lebenssituation des religiös-weltanschaulichen Pluralismus ist, ist ihre Gestaltung auch eine verpflichtende Aufgabe für die christlichen Gemeinschaften.

Der Begriff des "religiös-weltanschaulichen Pluralismus" wird in dieser These als Vorschlag zur Beschreibung der religiösen Situation der Zeit verwendet – also nicht wie z.B. in den sogenannten "pluralistischen Religionstheologien" als normativer Programmbegriff. In deskriptiver Hinsicht versucht dieser Begriff die religiöse Gegenwartslage so zu deuten, dass die Vielfalt der religiösen und

weltanschaulichen Basisorientierungen ihr grundlegendes Element ist.³⁾ Unter "Basisorientierungen" sind dabei die grundlegenden Deutungs- und Handlungsstrategien zu verstehen, die die Beziehungen von Menschen in der Welt ermöglichen und prägen. Basisorientierungen enthalten ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis, das bei allen Akten der Wirklichkeitsinterpretation und Wirklichkeitsgestaltung leitend ist. Sie sind *Basisorientierungen*, weil sie die einzelnen Handlungen von Menschen in ein grundlegendes Muster einordnen, das von fundamentalen Annahmen über Ursprung, Bestimmung und Ziel des Menschseins im Zusammenhang der Wirklichkeit geprägt ist. Sie haben *Orientierungs*charakter, weil sie an der Schnittstelle zwischen Wirklichkeitsdeutung und Wirklichkeitsgestaltung angesiedelt sind, indem sie die grundlegenden Deutungen der Wirklichkeit anbieten, die Wirklichkeitsgestaltung überhaupt erst ermöglichen. Basisorientierungen sind faktisch der Ort, wo Theorie und Praxis zusammengeführt werden, wo sich zeigt, welche praktischen Implikationen eine Theorie hat und wo die theoretischen Voraussetzungen der Praxis sichtbar werden.

Für Basisorientierungen ist es charakteristisch, dass sie den privaten und den öffentlichen Bereich miteinander verbinden. Einerseits haben sie als persönliche Überzeugungen durchaus den Charakter des Privaten, des die persönliche Lebensgestaltung im Bereich der Intimität und der primären Sozialbeziehungen Betreffenden, andererseits wirken sie wegen ihres grundlegenden, in alle Bereiche des Lebens ausstrahlenden Orientierungscharakters in den öffentlichen Bereich hinein. Für die Situation des religiös-weltanschaulichen Pluralismus ist es charakteristisch, dass auch die Religionen zum Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzung werden. Die pluralistische Situation ist das Ende der Relegation religiöser

3) Vgl. dazu das Kapitel "Religiöser Pluralismus als Signatur unserer Lebenswelt", in: Chr. Schwöbel, *Christlicher Glaube im Pluralismus*, Tübingen 2003, 1-24.

Glaubensüberzeugungen in den Bereich des nur Privaten, die unter der Devise "Religion ist Privatsache" alle Bereiche des öffentlichen Lebens nach dem Maßstab weltanschaulicher und religiöser Neutralität gestaltet wissen wollte. Die weltanschauliche Neutralität des Staates ist eine der großen Differenzierungsleistungen der Neuzeit, die zwischen religiöser Autorität und staatlicher Macht unterscheidet. Im Rahmen des weltanschaulich und religiös neutralen Staates und seiner Gesetzgebung ist die Gesellschaft aber bestimmt von der Auseinandersetzung von unterschiedlichen Weltanschauungen und Religionen. Die Neutralität des Staates erscheint insofern als Voraussetzung für die Transformation von einer religiösen Monokultur zu einer religiös und weltanschaulich multikulturellen Situation.⁴⁾

Die Situation des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus betrifft im Kern das Religionssystem einer Gesellschaft. An die Stelle einer einheitlichen religiösen und weltanschaulichen Wertgrundlage, die in einem einheitlichen Wirklichkeitsverständnis verankert ist, tritt die Vielfalt der Wertorientierungen, die jeweils von unterschiedlichen Wirklichkeitsverständnissen gestützt werden. In den europäischen Gesellschaften bedeutet das, dass das Christentum die Situation der Gesellschaft nicht mehr monokulturell bestimmt, sondern sich im Konzert unterschiedlicher Basisorientierungen artikulieren muss. Der Pluralismus der religiösen und weltanschaulichen Basisorientierungen ist das Resultat vielfältiger äußerer und innerer Faktoren. Die Migrationsbewegungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und damit die Einwanderung von Angehörigen anderer Religionen in vormals dominant christlich geprägte Gesellschaften spielen dabei

4) Vgl zu diesem Problem die detaillierte Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche in der europäischen Gesellschaftsgeschichte bei E. Herms, Vom halben zum ganzen Pluralismus. Einige bisher übersehene Aspekte im Verhältnis von Staat und Kirche, in: Ders., Kirche für die Welt, Tübingen 1995, 388-431.

eine wichtige Rolle. Diese äußeren Faktoren kommen aber nur in der Verbindung mit inneren Faktoren zur Wirkung: mit den Pluralisierungsschüben, in denen einheitliche Orientierungsmuster durch eine Vielfalt von Orientierungen verdrängt werden.

Die konkreten Konstellationen sind in den unterschiedlichen Ländern Westeuropas durchaus verschieden, weil sie jeweils von den unterschiedlichen religionsgeschichtlichen Ausgangsbedingungen geprägt sind. In Deutschland setzt die religiöse Pluralisierung mit der Reformation ein. Sie begründet einen Pluralismus, in dem die einzelnen Territorien nach dem Grundsatz "cuius regio eius religio" ihre religiöse Identität bestimmen. Nach den zerstörerischen Auswirkungen der Religionskriege wird die Konfessionalisierung als Strategie etabliert, durch die das Problem gelöst werden kann, wie unterschiedliche territorial definierte religiöse Gemeinschaften miteinander umgehen und wie innerhalb einer Gemeinschaft die Interaktion unterschiedlicher Konfessionen geregelt werden kann. Diese historischen Grundmuster bestimmen auch nach der Durchsetzung der weltanschaulichen Neutralität des Staates weiterhin das Verhältnis der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften.

In England erwächst aus der Reformation eine Staatskirche. Pluralisierung vollzieht sich hier sowohl als innere Differenzierung innerhalb der Staatskirche als auch als Etablierung religiöser Identität im ausdrücklichen Dissens von der religionspolitischen Ordnung der Staatskirche. Die sogenannten "dissenters" definieren ihre religiöse Identität als Nonkonformität gegenüber dem Religionssystem. Auf Grund der Einheit von Staat und Kirche hatten sie zunächst innerhalb der von der Staatskirche dominierten Gesellschaft keinen Platz und mussten ihren Entfaltungsraum außerhalb des Territoriums der englischen Staatskirche gewinnen. Erst die Durchsetzung des Prinzips religiöser Toleranz ermöglichte die Freiheit der Religionsausübung auch für die, die sich in grundsätzlichem Dissens mit dem Religionssystem befanden. Die Tradition

nonkonformistischer Gemeinschaften prägt im Kontext der englischen Gesellschaft das Verhältnis der unterschiedlichen christlichen Konfessionen und nichtchristlichen Religionsgemeinschaft im Gegenüber zur anglikanischen Staatskirche. Auch dieses historische Grundmuster bestimmt die religiöse Situation in der englischen Gesellschaft bis heute.

In Frankreich hat der mit der französischen Revolution eingeführte grundsätzliche Laizismus des Staates die Konsequenz, dass alle religiösen Gemeinschaften im klar unterschiedenen Gegenüber zum Staat existieren, der seine Grundlagen ausdrücklich nichtreligiös bestimmt. Der Pluralismus der Religionen existiert insofern im intendierten Kontrast zur einheitlichen nichtreligiösen staatlichen Rechtsordnung. In den aktuellen Auseinandersetzungen, die sich im Zusammenleben der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften in Frankreich stellen, wird deswegen noch heute die Frage aufgeworfen, wie sich der Laizismus des Staates zur religiösen Situation der Gesellschaft verhält, wenn die religiösen Orientierungen unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppierungen im öffentlichen Raum zum Ausdruck kommen.

Die religiöse Situation ist in Frankreich und England (anders als in Deutschland) durch die koloniale Vergangenheit bestimmt: Die Immigration aus den ehemaligen Kolonien nach dem Ende der Kolonialzeit führte zu einer weitgehenden religiösen Pluralisierung der Gesellschaft. Für Deutschland lässt sich Entsprechendes nur auf Grund der Zuwanderung von Arbeitskräften mit anderen religiösen Traditionen feststellen. Allerdings gibt es hier erhebliche Differenzen hinsichtlich des Rechtsstatus der Angehörigen anderer Religionen in den jeweiligen Gesellschaften. Gemeinsam ist ihnen aber die Frage, wie gesellschaftliche Integration und die Bewahrung religiöser Identität miteinander vereinbar sind.

Im europäischen Kontext existieren diese unterschiedlichen, auf nationaler Ebene vorherrschenden Grundmuster nebeneinander.

Schon dadurch wird deutlich, dass das Problem des religiösen Pluralismus nicht allein im nationalen Kontext betrachtet werden kann, sondern nur im Kontext der Beziehungen der unterschiedlichen Nationalstaaten in politischer, aber vor allem auch in wirtschaftlicher Hinsicht. Durch die fortschreitende Globalisierung ist der religiöse Pluralismus auch zu einem globalen Phänomen geworden, wobei jedoch die sich aus der Religionsgeschichte der einzelnen Weltregionen ergebenden Konstellationen weiterhin vorherrschend sind. In Europa präsentiert sich der Pluralismus der Religionen im wesentlichen als Konkurrenz konkurrierender religiöser Wahrheitsansprüche. Darin zeigt sich die Prägung der Religionsgeschichte Europas durch die Interaktion dreier monotheistischer Religionen mit exklusiven Wahrheitsansprüchen. Gegenüber diesem Konkurrenzmodell des Pluralismus ist beispielsweise die religiöse Situation Asiens in manchen Bereichen durch einen Pluralismus der Indifferenz charakterisiert, in dem die einzelnen Religionen in Konstellationen existieren, die auf einer bewussten Negation der Differenz religiöser Wahrheitsansprüche aufbauen und religiöse Praxis als miteinander koordinierbare Formen von Sitte verstehen. Ein besonders signifikantes Beispiel ist die Koexistenz von Buddhismus und Shintoismus in Japan.

Für die europäischen Gesellschaften präsentiert sich die Situation des religiösen Pluralismus als eine Situation der labilen Koexistenz der Religionen und Weltanschauungen. Die Lebenssituation des Pluralismus konfrontiert die europäischen Gesellschaften deswegen mit der Aufgabe, Stabilisierungsstrategien für das Leben im Pluralismus zu entwickeln. Labil ist die pluralistische Koexistenz, weil sie sich entweder zu einer aggressiven Konkurrenz im Blick auf die Einflussmöglichkeiten in der Gesellschaft entwickeln kann oder die Betonung der religiösen Differenz von religiösen Separatkulturen führen kann. Beide Tendenzen gefährden die Existenz religiös pluralistischer Gesellschaften. Aggressive Konkurrenz kann dazu führen,

dass das Gewaltpotenzial religiöser Auseinandersetzungen freigesetzt wird. Die Entwicklung religiöser Separatkulturen stellt die Einheitlichkeit der Rechtsordnung und der Institutionen politischer Herrschaft ebenso in Frage wie die wirtschaftliche Interaktion innerhalb der Gesellschaft. Es entstehen geschlossene Gesellschaften innerhalb der offenen Gesellschaft, die jede Form der Interaktion mit der offenen Gesellschaft verweigern. Dadurch aber stellen sie das Prinzip der offenen Gesellschaft in Frage.

Zur Stabilisierung der Situation des religiösen Pluralismus ist die Mitwirkung der Religionen und Weltanschauungen unerlässlich. Religionspolitik kann nicht als staatliche Aufgabe ohne Partizipation der Religionen und Weltanschauungen konstruktiv gestaltet werden. Eine solche, die Religionen beteiligende Stabilisierung muss drei Elemente miteinander verbinden: die freie Konkurrenz religiöser Wahrheitsansprüche, die geregelte Koordination der Organisationsformen der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und ihre Kooperation in der Realisierung gemeinsamer Ziele. Die Religionsfreiheit eines demokratischen Staatswesens muss auch als positive Freiheit zur Vertretung des Wahrheitsanspruches der jeweiligen Religion interpretiert werden, sofern diese nicht die Fundamente des Regelsystems der Gesellschaft in Frage stellt. **Deswegen erfordert** sie religionsrechtliche Regelungen, die die Organisationsformen der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften koordiniert und auf diese Weise die Partizipationsrechte der Religionen an der Gestaltung der Gesellschaft sichert. In Deutschland geschieht dies zum Beispiel, indem die Partizipationsrechte der Religionsgemeinschaften durch ihren Status als Körperschaften des öffentlichen Rechtes garantiert werden. Formalrechtliche Parität ist eines der Grundelemente zur Vermeidung von aggressiver Konkurrenz und zur Verhinderung religiöser Separatkulturen, denn Partizipationsrechte implizieren Mitgestaltungspflichten. Die Koordination der Organisationsformen der Religionsgemeinschaften muss darum dazu beitragen, eine konvi-

venzorienteerte Kooperation der Religionen zu ermöglichen, eine Kooperation, die strukturell die Formen des Zusammenlebens langfristig stabilisiert. Dies erfordert die Formulierung *gemeinsamer* Ziele für die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften. Dabei hat die Ermöglichung eines friedvollen, geregelten Zusammenlebens die Funktion eines Rahmens, innerhalb dessen alle weiteren Ziele bestimmt werden müssen. Die Formulierung von *eigenen* Zielen von Seiten der jeweiligen Religionsgemeinschaften ist darum stets daran gebunden, ob und wie sie im Rahmen eines friedvollen Zusammenlebens mit den anderen Religionsgemeinschaften realisiert werden können, und verlangt die Wahrnehmung der Zielsetzungen der anderen Gemeinschaften als Kontext der Realisierung eigener Ziele.

Die Lebenssituation des religiösen Pluralismus ist nicht gegen das Christentum zur Durchsetzung gekommen. Vielmehr ist sie entscheidend durch Wesensmerkmale des Christentums geprägt. Aus diesem Grunde haben die christlichen Kirchen eine nicht abweisbare Verantwortung in der Mitgestaltung der Situation des religiösen Pluralismus. Welche Überlegungen dabei aus protestantischer Perspektive eine Grundorientierung bieten könnten, soll im Folgenden skizziert werden.

II. Strukturen und Motive des Pluralismus in der Geschichte des Christentums

2. Das Christentum hat seit seinen Anfängen eine pluralistische Verfassung. Die Botschaft von dem Erscheinen der Gnade und Wahrheit Gottes für die Welt in Jesus von Nazareth richtet sich an alle Menschen, da alle Menschen in der von ihnen selbst nicht zu überwindenden Entfremdung von Gott existieren. Diese Botschaft spricht sie in ihren jeweiligen konkreten Lebenssituationen in ihrer ganzen kulturellen Vielfalt an, so dass die unterschiedlichen kultur-

ellen Lebensformen zum Medium der Verkündigung der Heilswahrheit und der Lebensgestaltung aus der Wahrheitseinsicht des Glaubens werden. Im Selbstverständnis des Christentums gewinnt die Einheit des Leibes Christi durch die Vielfalt seiner Glieder Gestalt. Die in Christus geschenkte Einheit wird in der Vielfalt der Gemeinschaft des Geistes realisiert. Die entscheidende Organisationsaufgabe des Christentums war insofern immer die Gestaltung der Einheit im Glauben durch die Gestaltung von Strukturen der Gemeinschaft zwischen den vielfältigen Glaubensgemeinschaften.

Die pluralistische Verfassung des Christentums zeigt sich schon bei einer sehr oberflächlichen Betrachtung. Es gibt im Neuen Testament als der Ur-Kunde des christlichen Glaubens nicht ein Evangelium, sondern deren vier, die in eigenständigen theologischen Konzeptionen, kulturellen Prägungen und literarischen Gestaltungen das Heilsgeschehen in Jesus von Nazareth bezeugen. Das eine Heilsgeschehen in der Geschichte und im Geschick Jesu wird in der Vielfalt der interpretierenden Perspektiven zur Sprache gebracht. Die Universalität des Wahrheitsanspruches der christlichen Botschaft findet seinen Ausdruck in der Partikularität bestimmter Interpretationsperspektiven. Die Exklusivität des Heils Gottes für die Welt in Jesus Christus kann unter Einbeziehung der unterschiedlichsten kulturellen, sozialen und religiösen Determinanten zur Geltung gebracht werden. Diese Spannung zwischen der Einheit der Wahrheit und der Vielfalt ihrer Bezeugung, der Exklusivität des Heils und der Inklusivität seiner Kommunikationsformen charakterisiert das Christentum von Anfang an.

Das Neue Testament dokumentiert selbst die verschiedenen Bearbeitungsformen dieses spannungsvollen Verhältnisses von Einheit und Vielfalt auf ganz unterschiedlichen Ebenen: Die christliche Gemeinschaft wird im Bild vom Leib Christi als Einheit in der Vielfalt charakterisiert, die unterschiedlichen Prägungen gesellschaftlicher Stellung und kultureller Gestaltung werden in der

Gemeinschaft des Geistes zusammen gehalten. Das Pfingstgeschehen als das Paradigma christlicher Mission beschreibt plastisch die Übersetzung der einen Heilsbotschaft in das jeweilige kulturelle Idiom ihrer Hörer. Die Regelung der Gemeinschaft zwischen der ursprünglichen judenchristlichen Gemeinschaft und den unterschiedlichen heidenchristlichen Gemeinschaften präsentiert Gemeinschaft als Modell der Beziehung von Gemeinschaften, die ihre Einheit nicht in einem gemeinsamen Organisationsmuster finden, sondern in dem Bezug auf den einen Herrn, den sie bezeugen, und den einen Geist, aus dem sie leben. Dieser Geist aber schafft Gemeinschaft, in dem er das Verschiedene in Beziehung setzt.

Dieses Modell der Vermittlung von Einheit und Vielfalt prägt nicht nur die Formen der Gemeinschaftsorganisation des frühen Christentums, sondern erscheint als im christlichen Gottesverständnis begründet. Das Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist als wahren Gott hebt die Wesenseinheit der Gottheit nicht auf, sondern formuliert eine Vermittlung von Einheit und Vielfalt, in der beide als gleichursprünglich zu betrachten sind. Das Besondere der Personen des Vaters, des Sohnes und des Geistes wird durch die Allgemeinheit des göttlichen Wesens nicht negiert. Vielmehr wird die Besonderheit dadurch stabilisiert, dass jede der Personen mit dem Wesen der Gottheit eins ist. Diese Einsicht, die im Verlauf der frühen Dogmengeschichte in der Entwicklung des trinitarischen Bekenntnisses herausgearbeitet wird, hat revolutionäre Konsequenzen: Einheit muss nicht als Negation der Vielfalt betrachtet werden, und Vielfalt muss nicht als grundsätzlich unvereinbar mit der Einheit gesehen werden.

Der Umgang mit dem Problem von Einheit und Vielheit gehört insofern in allen Dimensionen der christlichen Religion zum Wesen des Christentums.⁵⁾ Die Geschichte des Christentums bietet deswegen reiches

5) Vgl. hierzu ausführlicher: Chr. Schwöbel, Art. Christentum IV. Systematisch-theologisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage, Bd. 2 (1999), Sp. 220–238 und ders., Das Wesen des

Illustrationsmaterial zu unterschiedlichen Formen der Vermittlung von Einheit und Vielheit. Sie ist die Erfahrungsgeschichte des Umgangs mit dem Problem des Pluralismus in der Geschichte des Abendlandes. Aus diesem Grund sind ihre Lektionen für die Gestaltungsaufgabe des religiösen Pluralismus der Gegenwart von besonderem Interesse.

3. Mit dem Beginn des konstantinischen Zeitalters entwickelt sich eine christliche Einheitskultur, die in sich selbst die Vielfalt der ethnischen, kulturellen und sozialen Gemeinschaften umfasst. Ein wesentliches Element des geschichtlichen Erfolges dieses Modells der Vielfalt in der Einheit ist die Erhaltung der kulturellen Vielfalt im Rahmen der kirchlichen Einheit. Die Geschichte des Papsttums in der Auseinandersetzung von sacerdotium und imperium dokumentiert die Durchsetzung eines monozentrischen Modells der Erhaltung von Vielfalt durch den gemeinsamen Bezug auf das eine Zentrum. Der äußeren Integration der Vielfalt in die Einheit entspricht die innere Integration aller Formen der kulturellen Interaktion – von der Politik bis zur Wissenschaft – durch ihre Hinordnung auf das eine Zentrum. Versuche der Stabilisierung nach innen und der aggressiven Verteidigung nach außen bedingen sich gegenseitig.

Die Etablierung des Christentums als Staatsreligion des römischen Reiches durch Kaiser Konstantin hatte auch für das Verhältnis von Einheit und Vielfalt weit reichende Konsequenzen. Motiviert war diese Privilegierung des Christentums dadurch, dass die *salus publica*, das öffentliche Wohl, der Orientierungsbegriff der konstantinischen Religionspolitik, nicht ohne das Christentum zu realisieren zu sein schien. Das Christentum musste so die Funktion der Zivilreligion des römischen Reiches übernehmen. Das zerfallende

Christentums in der Vielfalt seiner Konfessionen, in: Ders., Christlicher Glaube im Pluralismus, Tübingen 2003, 61-84..

Institutionengefüge des römischen Staates wurde durch die Übernahme des Institutionengefüges der Kirche gestützt. Es etablierte sich eine christliche Einheitskultur, die in sich selbst die Vielfalt der ethnischen, kulturellen und sozialen Gemeinschaften integrieren konnte. Die Beibehaltung der kulturellen Vielfalt in der kirchlichen Einheit war das Erfolgsrezept, weil das Modell der Einheit im Glauben die Vielfalt der kulturellen Identitäten, die das römische Reich umfasste, nicht in Frage stellte. Die wechselseitige Beeinflussung zwischen staatlicher und kirchlicher Herrschaft, die sich in der jahrhundertelangen Auseinandersetzung von sacerdotium und imperium manifestiert, führte zur Ausbildung eines monozentrischen Modells kirchlicher und staatlicher Einheit. Vielfalt konnte durch den gemeinsamen Bezug auf das eine Zentrum erhalten und durch eine Hierarchie, die das eine Zentrum mit der Vielfalt der Peripherie organisatorisch verbindet, stabilisiert werden.

Dieses Modell der äußeren, organisatorischen Integration der Vielfalt durch ihre Beziehung auf das eine Zentrum wird in der Geschichte des christlichen Mittelalters durch die innere Integration aller Formen kultureller Interaktion durch ihre Beziehung auf die eine religiöse Sinnmitte ergänzt. Der mittelalterliche *ordo*-Gedanke verbindet die integrierte Organisation des sozialen Lebens mit der organisierten Integration des Geisteslebens im Mittelpunkt der religiösen Wahrheit. Alle Formen des kulturellen Ausdrucks von der Architektur bis zur politischen Herrschaft von Gottes Gnaden werden zu Ikonen der einen religiösen Sinnmitte.

Diese grandiose Integrationsleistung hatte allerdings auch eine Kehrseite: Innere Stabilisierung und aggressive Abgrenzung nach außen bedingen sich – wie das Beispiel der Kreuzzüge lehrt – gegenseitig. Das Ende der christlichen Einheitskultur deutet sich dort an, wo die unterschiedlichen Regionen weltlicher und kirchlicher Herrschaft nach größerer Unabhängigkeit gegenüber dem Zentrum streben und die vielfältigen Kultursphären ihre Selbstständigkeit ge-

genüber ihrem einheitlichen Sinnbezug einklagen. Der äußeren Dynamik der Emanzipation der vielfältigen Territorien der einen Kirche und des einen Reiches entspricht die innere Dynamik einer Loslösung der einzelnen Kulturbereiche aus der integrativen Deutungshoheit der Religion. Damit steht sowohl im Blick auf die äußeren Organisationsformen von Herrschaft als auch im Blick auf die innere Integration von Sinn das monozentrische Modell der Erhaltung von Einheit durch die Beziehung des Vielfältigen auf das eine Zentrum zur Disposition.

4. Die Reformation dokumentiert die Etablierung eines polyzentrischen Modells der Organisation der Kirchen gegen das monozentrische Modell der einen Kirche. Zentrales Begründungselement ist die Gewissensfreiheit des Einzelnen in der absoluten Bindung an die Wahrheitsgewissheit des Glaubens durch das Wort der biblischen Botschaft. Die "Mitte" der christlichen Gemeinschaft ist nach reformatorischem Verständnis die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament an ihren jeweiligen Orten. Durch die Bekräftigung der religiösen Unabhängigkeit von den Autoritätsansprüchen des römischen Zentrums erlangen sowohl die Territorien ihre politische Unabhängigkeit als auch die unterschiedlichen Stände der Gesellschaft ihre Eigenständigkeit gegenüber der religiösen Hierarchie. Neben das "katholische" Modell der Vielfalt in der Einheit tritt das "protestantische" Modell der Verwirklichung der Einheit durch Vielfalt, das sich zu seiner Legitimation auf die ursprüngliche Verfassung des Christentums beruft. Im Christentum sind fortan beide Modelle wirksam: das Modell der zentralistischen Integration und das Modell der polyzentrischen Diversifikation, in dem sich die Einheit der Kirche in der Gemeinschaft der Kirchen manifestiert. Die polyzentrische Diversifikation verläuft parallel mit Prozessen der gesellschaftlichen Differenzierung. Die Reformation ist das erste Stadium in einer Kette von Pluralisierungsschüben, an deren Ende die Situation des

religiös-weltanschaulichen Pluralismus steht. Im Effekt führt sie – zur Vermeidung der in den Religionskriegen schmerzlich erlebten gewaltsamen Auseinandersetzung – zu einer umfassenden Konfessionalisierung, die auch das "katholische" Modell mit umfasst.

Es gehört zu den historischen Errungenschaften des Christentums im Abendland, dass es die Krise des Modells der Integration von Vielheit in einer übergreifenden, umfassenden Einheit durch ein neues Modell transzendieren konnte, in dem die Einheit sich *durch* die Vielfalt verwirklicht. Die Reformation setzt an die Stelle des monozentrischen Modells der Integration ein polyzentrisches Modell der Strukturierung von Einheit und Vielfalt. Nach reformatorischem Verständnis wird die Einheit der Kirche überall dort realisiert, wo das Wort des Evangeliums rein verkündigt und die Sakramente evangeliumsgemäß gereicht werden. Das Identitätszentrum der christlichen Gemeinschaft ist damit nicht mehr die organisatorische Einheit der Kirche, die in der Bindung der vielfältigen Kirchen an das eine Zentrum zum Ausdruck kommt, sondern der in der Vielfalt der Kirchen gefeierte Gottesdienst. Um dieses Zentrum gruppiert sich die Organisation der Kirche, wobei die Einheit im Glauben in der Gemeinschaft der Kirchen zum Ausdruck kommt. Die Einheit der Kirche wird damit nicht mehr im einheitlichen Organisationszentrum lokalisiert, sondern im Inhalt der christlichen Verkündigung. Die Einheit des Glaubens wird nicht durch eine einheitliche Hierarchie zum Ausdruck gebracht, sondern durch seine Begründung in der Offenbarung Gottes.

Die einzelnen Kirchen, die gerade durch ihre polyzentrische Organisation die Raum und Zeit übergreifende Einheit der Kirchen manifestieren, können deswegen im vollen Sinn des Wortes Kirche sein, weil die Konstitution des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft als freies Werk Gottes verstanden wird, das nicht an die Vermittlung eines zentralisierten kirchlichen Amtes gebunden ist. Die absolute Bindung der einzelnen Glaubenden und der Glaubensgemeinschaft vor Ort an die

Autorität des Wortes Gottes relativiert die Ansprüche aller anderen Autoritäten, seien sie geistlich oder weltlich begründet. Das polyzentrische Modell der Verwirklichung der Einheit durch Vielfalt erhält seine innere Stabilität durch dieses Verständnis der Konstitution des Glaubens in der Unmittelbarkeit des Verhältnisses der einzelnen Glaubenden und der besonderen Glaubensgemeinschaft zu Gott. Diese Unmittelbarkeit wird als Ausdruck der Exklusivität des Heilswerkes Christi verstanden, durch das Gott die Welt mit sich versöhnt. Die Betonung der Suffizienz des Heilshandelns Gottes entkleidet die religiösen Autoritäten von ihrem Heilscharakter. Sie verlieren ihre soteriologische Dignität und erhalten ihre Bedeutung in der Bezeugung von Gottes Heilswerk in Christus.

Dieses reformatorische Modell, das der Lokalkirche Unabhängigkeit gegenüber jeder zentralen Autorität gewährt, ist einer der entscheidenden Impulse zum Selbstständigwerden der einzelnen Territorien Europas. Die polyzentrische Verfassung der Kirche ermöglicht die Souveränität der Einzelterritorien und bestimmt die Grundlagen ihrer Kooperation. Ein Europa der Regionen – verstanden als Gemeinschaft souveräner, aber aufeinander bezogener Herrschafts- und Rechtsbereiche – ist historisch gesehen ohne die Reformation nicht denkbar. Allerdings gehört damit die Reformation auch in die Vorgeschichte des Nationalismus des 19. Jahrhunderts. Das polyzentrische Modell des Verhältnisses der Einzelterritorien zueinander erweist sich als instabil, wenn seine Begründung im Raum und Zeit übergreifenden Heilshandeln Gottes in den Hintergrund tritt.

Die Reformation ist nicht nur ein entscheidender Impetus zum Pluralisierungsprozess der europäischen Staatenbildung, sie liefert auch die entscheidenden Anstöße zur innergesellschaftlichen Differenzierung. Durch die Beseitigung der religiösen Privilegien des geistlichen Standes, der im Bezug auf die Heilsfrage nach reformatorischem Verständnis in derselben Situation ist wie jeder an-

dere Stand der Gesellschaft – ohnmächtig, durch religiöse Werke an der Verwirklichung des Heils mitzuwirken, und angewiesen auf die allein wirksame Gnade Gottes – wird das entstehende Bürgertum aus seiner unterprivilegierten Stellung befreit. Es kann in den reformatorischen Gebieten die politische Bedeutung gewinnen, die seinem wachsenden wirtschaftlichen Einfluss entspricht. Die Gleichheit vor Gott begründet die Gleichheit der Mitglieder der Gesellschaft. Die Auffassung der Reformation, dass die Christinnen und Christen auch in ihren weltlichen Berufen Gott dienen und in dieser Hinsicht kein religiöser Klassenunterschied zwischen dem geistlichen und den weltlichen Ständen besteht, unterstützt die funktionale Differenzierung der Gesellschaft. Jede Form der gesellschaftlichen Tätigkeit hat im Prinzip die gleiche religiöse Dignität. In der Folge der Reformation entspricht die äußere Pluralisierung der Territorien und Staaten der inneren Pluralisierung der Gesellschaft. Durch die Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Herrschaft und die Unterscheidung zwischen dem allein Gott vorbehaltenen göttlichen Recht und den menschlichen Institutionen sowie durch das Postulat der Gleichheit aller Menschen vor Gott wird die funktionale Differenzierung von Legislative, Exekutive und Judikative vorbereitet. Die neuzeitlichen Modelle der Demokratiebegründung nehmen diese reformatorischen Grundlagen in Anspruch, wenn auch häufig in säkularisierten Formen, so dass die Muster der Gesellschaftsorganisation übernommen werden, ohne ihre religiöse Begründung explizit zu machen.

Es gehört zu den paradoxen geschichtlichen Folgen der Reformation, dass das polyzentrische Modell des Verhältnisses von Einheit und Vielheit auch das monozentrische Modell der Integration der Vielfalt in der Einheit mit umfassen kann. Aus protestantischer Sicht ist das Weiterbestehen des "katholischen Modells" in den Regionen, die sich nicht der Reformation anschlossen, ein weiteres Element der polyzentrischen Verfassung. Die Geschichte des Katholizismus zeigt, angefangen vom Konzil zu Trient, die

Neudefinition der Rolle der Kirche nicht mehr als des umfassenden Integrationsrahmens aller gesellschaftlichen Interaktionsbereiche, sondern als eines autonomen Bereiches. Die Geschichte der Auseinandersetzung der beiden Konfessionen in Westeuropa von den Debatten zwischen Gallikanismus und Ultramontanismus bis hin zum "Kulturkampf" und den Konkordatsvereinbarungen des 20. Jahrhunderts dokumentiert das Bemühen um die Kompatibilität beider Modelle.

Die Reformation ist deswegen als Beginn einer Reihe von Pluralisierungsschüben zu verstehen, die in ihrer Langzeitwirkung zum religiös-weltanschaulichen Pluralismus der Gegenwart führen.⁶⁾ Die Unterbrechung dieser Geschichte der fortlaufenden Radikalisierung des Pluralismus durch die totalitären Herrschaftsformen und Ideologien des Nationalsozialismus und des Kommunismus bot die Grundlage zu Pluralisierungsphasen von gesteigerter Intensität nach dem Zerfall der totalitaristischen Systeme. Charakteristisch für die antipluralistische Tendenz totalitaristischer Systeme ist in allen geschichtlich bekannten Fällen, dass sie die Gewissensfreiheit des einzelnen durch den Herrschaftsanspruch der totalitären Ideologie aufheben und damit gerade das reformatorische Begründungselement des Pluralismus außer Kraft setzen.

Die Folgegeschichte der Reformation dokumentiert aber auch, dass die pluralistische Situation Strategien zur Gestaltung des Pluralismus notwendig macht, die die gewalttätige Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Gruppierungen verhindert. Die Lektion der Religionskriege besteht, wie der Westfälische Friede eindrücklich zeigt, darin, dass pluralistische Gesellschaften des Regelsystems einer umfassenden Rechtsordnung bedürfen, die Modelle friedlicher Konfliktbewältigung an die Stelle gewaltsamer Auseinandersetzung treten lässt.⁷⁾ Die Geschichte der Neuzeit dokumentiert die

6) Vgl. dazu die ausführlichere Darstellung in: Chr. Schwöbel, Art. Pluralismus II. Systematisch-theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie XXVI (1996), 724-739.

Durchsetzung solcher erst durch den Pluralismus notwendig gewordener Regelsysteme vom innerstaatlichen Bereich bis zu den Verhältnissen zwischen den Staaten.

III. Wahrheitsgewissheit und Toleranz

5. Der "protestantische" Beitrag zur Gestaltung der Situation des religiös-weltanschaulichen Pluralismus besteht darin, die Legitimität der Vielfalt religiös – d.h. unbedingt – begründet zu sehen. Diese Auffassung hat ihren Grund im Pathos der Unterscheidung zwischen dem Werk Gottes und den Werken der Menschen, zwischen göttlichem Wort und menschlichen Institutionen, zwischen der von Gott geschenkten und darum unverfügbaren Gewissheit und der menschlichen und darum stets neu zu disponierenden Explikation dieser Gewissheit. Aus der Perspektive der reformatorischen Theologie wird darum die Wahrheitsgewissheit des Glaubens als Werk Gottes verstanden, die Formen seiner Bezeugung in rationaler Argumentation, sozialem Handeln und institutioneller Organisation aber als in die Verantwortung des Menschen gestellte menschliche Tätigkeit. Wird in Anspruch genommen, dass die eigene Wahrheitsgewissheit des Glaubens von Gott geschenkt und damit menschliche Gewissheit ganz grundsätzlich der aktiven Verfügbarkeit entzogen ist, weil sie passiv konstituiert ist, dann gilt diese Auffassung – wenn sie denn wahr ist – nicht nur von der eigenen Wahrheitsgewissheit, sondern auch von der anderer Menschen. Die Wahrheitsgewissheit des eigenen Glaubens erweist sich so als religiöse Begründung einer Toleranz aus Glauben. Die Begründung und die Praxis der Toleranz werden darum nicht in der Relativierung der Wahrheitsgewissheit

7) Vgl. E. Herms, Die ökumenische Bewegung und das Friedensproblem der Neuzeit, in: Ders., Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökuemene, Marburg 1989 (MThSt 27), 216-243.

des Glaubens verankert, sondern aus ihren religiösen Wurzeln entwickelt. Diese Form der Begründung von Toleranz impliziert die radikale Kritik aller Formen von Intoleranz – seien sie fundamentalistisch oder säkularistisch –, die gegen die Unverfügbarkeit der Gewissheit verstoßen.

Vor dem Hintergrund der Skizze des Einflusses der Reformation auf die Pluralisierungsprozesse, die die europäische Neuzeit charakterisieren, stellt sich die Frage, welche Ressourcen der Protestantismus zur Gestaltung der pluralistischen Situation zur Verfügung stellen kann. Geben die Motive, die zur Genese des Pluralismus beigetragen haben, auch Ressourcen zu seiner Bewältigung an die Hand? Der protestantische Beitrag zur Gestaltung der religiös-pluralistischen Situation besteht nicht darin, die pluralistische Vielfalt zu nivellieren, sondern vielmehr darin, sie als prinzipiell begründet zu begreifen. Die Legitimität der Vielfalt ist nach protestantischem Verständnis dadurch begründet, dass den unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Positionen Gewissheiten zugrunde liegen, die in ihrer Verschiedenheit zu respektieren sind, weil sie für den Menschen unverfügbar konstituiert werden. Die Einsicht in die Konstitution der eigenen Glaubensgewissheit verpflichtet aus protestantischer Perspektive dazu, auch die Handlungsgewissheiten anderer Positionen unbedingt zu respektieren. Nach protestantischem Verständnis ist die handlungsorientierende Glaubensgewissheit kein menschliches Werk, sondern verdankt sich der Erschließung der Wahrheit durch das Handeln Gottes. Gewissheit ist für den Menschen passiv konstituiert und kann nicht vom Menschen aktiv konstituiert werden. Es ist die theologische Unterscheidung zwischen dem Werk Gottes und dem Werk der Menschen, die diese Sichtweise begründet. Die Unverfügbarkeit der eigenen Glaubensgewissheit begründet den Respekt vor der Unverfügbarkeit anderer Glaubensgewissheiten als zentrales Element der

Respektierung der Menschenwürde des anderen. Aus protestantischer Perspektive kann deswegen nicht eine Relativierung des Pluralismus angestrebt werden, sondern seine Vertiefung, die die jeweiligen Glaubensgewissheiten als Konstitutionspunkt der pluralistischen Positionen erweist.

In dieser Weise betrachtet zeigt sich die Einsicht in die Konstitution der eigenen Glaubensgewissheit auch als Grund der Toleranz. Ist diese Auffassung von der passiven Konstitution von Gewissheit für Menschen wahr, verdankt sich also alle Gewissheit einem dem Menschen nicht verfügbaren Erschließungsprozess, dann gilt sie nicht nur für Protestanten und nicht nur für Christen, sondern für alle Menschen und ihre Gewissheiten. In letzter Konsequenz verpflichtet insofern die Wahrheitsgewissheit des eigenen Glaubens zu der "unmöglichen Tugend" der Toleranz, auch das zu ertragen, was der eigenen Gewissheit widerspricht, weil es von anderen auch als Gewissheit erfahren und vertreten wird. Luther, der das Wort Toleranz in die deutsche Sprache eingeführt hat, hat dafür eine anspruchsvolle theologische Begründung skizziert: Die menschliche Toleranz hat ihren tiefsten Anhalt an der Toleranz Gottes, der den Widerspruch des Menschen gegen seinen Willen in der Geschichte erträgt.⁸⁾ Diese Toleranz Gottes erfährt jeder Glaubende, wenn er seinen Glauben als durch die Rechtfertigung des Sünders begründet erlebt. Die Toleranz Gottes gehört damit für den Glaubenden zu seiner eigenen religiösen Selbsterfahrung und wird nicht primär im Ertragen anderer Gewissheiten erlebt. Damit sind die religiösen Wurzeln freigelegt, die sich zur Begründung von Toleranz auf die Glaubenseinsicht des Christentums beziehen.

In der Aufklärung ist ein Verständnis der Toleranz geschichtlich zur Wirkung gekommen, das die Toleranz anderer Überzeugungen in

8) Vgl. G. Ebeling, Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 18 (1981), 442-464.

der Relativierung der Wahrheitsansprüche aller Überzeugungen begründet. Dieses Verständnis bindet die Möglichkeit zur Toleranz an die Relativierung religiöser Überzeugungen. Für religiöse Menschen, ob im Christentum oder in anderen Religionen, wird diese Begründung der Toleranz als schwer erträglich erfahren. Die Forderung der Toleranz impliziert die Forderung, die eigenen religiösen Gewissheiten und die Gewissheiten anderer als handlungsleitende Gewissheiten zu verleugnen. Darum ist es nicht verwunderlich, dass die Forderung relativistischer Toleranz zu den Hauptfaktoren in der Genese religiöser Intoleranz gehört. Die reformatorische Einsicht in die Begründung der Toleranz in der eigenen Glaubensgewissheit eröffnet Wege zu einem anderen Verständnis der Toleranz, das die Toleranz nicht in der Relativierung des Glaubens begründet, sondern in der Vertiefung des Glaubens verankert sieht. Darum kommt es darauf an, in den religiösen Traditionen, die religiösen Wurzeln der Toleranz neu zu entdecken und sie als Ressourcen für die Bildung zur Toleranz fruchtbar zu machen. Die so aus ihren religiösen Wurzeln begründete Toleranz baut auf der Selbstrelativierung der religiösen Gewissheiten gegenüber ihrem Grund auf, die für alle Religionen charakteristisch ist. Die Gewissheit des eigenen religiösen Glaubens ist kein fester Besitz, die zur Disposition der Glaubenden stünde, sondern ist von Gott unverfügbar geschenkt. Darum muss auch die Existenz anderer Gewissheiten als Resultat des unverfügbaren Handelns Gottes gesehen werden.

Die in dieser Weise aus ihren religiösen Wurzeln begründete Toleranz, die wir hier nur exemplarisch anhand eines christlichen Begründungsmodells skizzieren können, führt zu einer radikalen Ablehnung jeglicher Form von Intoleranz.⁹⁾ Was aus protestantischer

9) Vgl. – besonders zu Beispielen von Begründungsmodellen aus jüdischer und muslimischer Perspektive – Chr. Schwöbel, D. v. Tippelskirch (Hgg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg 2002.

Sicht nicht toleriert werden kann, ist der Versuch des Eingriffs in die Konstitution von Gewissheiten, die für den Menschen unverfügbar ist. Vom anderen die Zustimmung zu meiner Gewissheit zu verlangen, nimmt in die eigene Hand, was der Unverfügbarkeit des Wirkens Gottes vorbehalten bleiben muss. Aus christlicher Sicht impliziert darum Intoleranz einen Selbstwiderspruch, der die Unverfügbarkeit der eigenen Glaubensüberzeugung in Frage stellt.

Die Einsicht in die Konstitution der eigenen Glaubensgewissheit und der damit verbundene Respekt vor der Glaubensgewissheit des anderen ist die tiefste Begründung der Forderung der Gewaltfreiheit im Verhältnis der Religionen zueinander. Weil religiöse Gewissheiten unverfügbar sind, sind sie nicht mit Gewalt durchsetzbar. Die Anwendung von Gewalt zur "Überzeugung" des Andersgläubigen stellt die Grundlagen der eigenen Glaubensgewissheit radikal in Frage. Es ist darum die Einsicht in die Konstitution der eigenen Glaubensgewissheit, der Respekt vor der Unverfügbarkeit des Werkes Gottes, der das Christentum zu einer radikalen Selbstkritik seiner eigenen Gewaltgeschichte nötigt. Diese Selbstkritik ist die Voraussetzung dafür, Gewalt zur Durchsetzung religiöser Wahrheit auch in anderen Religionen zu verurteilen. Erst die Selbstkritik deckt die Mechanismen des Selbstmissverständnisses religiöser Gewissheit auf, die zur Kritik anderer berechtigt. Wird Selbstkritik als Voraussetzung der Kritik verstanden, wird auch deutlich, dass die Therapie von religiös begründeter Gewalt niemals von außen erfolgen kann, sondern innerhalb einer religiösen Tradition begründet und vollzogen werden muss. Das wirksamste Mittel zur Kritik von Gewalt in anderen Religionen ist deshalb das Beispiel rückhaltloser Selbstkritik im Blick auf die eigene Geschichte und Gegenwart.

Während die Konstitution von Gewissheit – der eigenen wie der des anderen – als unverfügbar respektiert werden muss, weil sie theologisch gesprochen das Werk Gottes und nicht ein menschliches Werk ist, ist die Vertretung dieser Gewissheit in rationaler

Argumentation, ihre Darstellung in sozialem Handeln und institutioneller Organisation sehr wohl in die menschliche Verantwortung gestellt. Sie kann sich allerdings nur im Rahmen des Gewaltverzichts vollziehen, der durch die Unverfügbarkeit der religiösen Gewissheit gefordert ist. Ist die religiöse Gewissheit Wahrheitsgewissheit, muss sie sowohl in Formen rationaler Argumentation als auch in der Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens nach Maßgabe der gewiss gewordenen Wahrheit öffentlich bezeugt werden. Die den Glaubenden selbst gewiss gewordene Wahrheit anderen Menschen vorzuenthalten ist – christlich gesprochen – ein eklatanter Verstoß gegen das Gebot der Nächstenliebe. Die Bezeugung der Wahrheit des Glaubens ist christlich verstanden das Instrument, mit Hilfe dessen die Inhalte kommuniziert werden, deren Wahrheit Gott durch das testimonium internum des Heiligen Geistes gewiss macht. Weil religiöse Gewissheit Wahrheitsgewissheit ist, begegnen sich die Religionen im Medium der Bezeugung ihrer Wahrheitsgewissheit. Den missionarischen Charakter der Religionen zu bestreiten, bedeutete, ihren Wahrheitsanspruch zu verkennen. Zugleich ist der Vertretung dieses Wahrheitsanspruches durch die Konstitution des Glaubens als Werk Gottes eine unüberschreitbare Grenze gesetzt. Die Situation des religiösen Pluralismus ist darum stets eine Situation des Streits um die Wahrheit, sie darf aber niemals zum Kampf für die Durchsetzung der eigenen Gewissheit werden.

IV. Differenzgestaltung im Dialog und Identitätsbildung in der Kooperation

6. In der religiös-pluralistischen Lebenssituation herrscht ein "dialogischer Imperativ", da die Transparenz der handlungsleitenden Gewissheiten der Mitglieder der Gesellschaft eine konstitutive Lebensbedingung pluralistischer Gesellschaften ist. Die Gestaltung

dialogischer Differenz kann mit Formen der Identitätsbildung in der Kooperation mit anderen Basisorientierungen einhergehen, in der Identität nicht primär in der Abgrenzung vom Anderen definiert wird, sondern in ihrem Beitrag zur Verwirklichung gemeinsam erstrebter Ziele erlebt wird. An die Stelle des "common ground" gemeinsamer Basisüberzeugungen treten die "common aims" gemeinschaftlicher Gesellschaftsgestaltung, die im Rahmen von "common rules", einem gemeinschaftlich verpflichtenden Regelsystem, dessen Einhaltung aus den unterschiedlichen Perspektiven jeweils besonders begründet werden kann, verwirklicht werden sollen. Das "bonum commune" ist so nicht die als Verpflichtung zum Konsens einzuklagende Basis gesellschaftlicher Kooperation, sondern das gemeinsame Ziel, das aus der Perspektive unterschiedlicher Basisorientierungen unterschiedlich – also pluralistisch! – begründet werden kann.

Die Situation des religiös-weltanschaulichen Pluralismus fordert die Anerkennung, dass es in radikal pluralistischen Gesellschaften keinen "common ground" gemeinsamer Wertüberzeugungen gibt.¹⁰⁾ Vielmehr stehen sich verschiedene Begründungen unterschiedlicher Wertorientierungen gegenüber, die nicht einen Minimalkonsens als kleinsten gemeinsamen Nenner voraussetzen. Deswegen herrscht in pluralistischen Gesellschaften ein "dialogischer Imperativ". Die verschiedenen Wertorientierungen müssen in ihrer Begründung in unterschiedlichen Basisüberzeugungen füreinander transparent werden. Der Dialog der unterschiedlichen Basisüberzeugungen ist das Medium, in dem sich die Selbstverständigung der Gesellschaft vollzieht. Religiös-pluralistische Gesellschaften sind in ihrem Bestand und in ihrer Zukunftsfähigkeit akut gefährdet, wenn der

10) Vgl. dazu J. Clayton, Common Ground and defensible Difference, in: L. Rouser (Hg.), Religion, Politics and Peace, Notre Dame 1999, 104-127 und Chr. Schwöbel, Talking over the Fence. From Toleration to Dialogue, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 45 (2003), 115-130.

Zusammenhang zwischen dem gesellschaftlichen Handeln und den handlungsleitenden Überzeugungen für die Mitglieder der Gesellschaft dunkel bleibt. Die Transparenz des Zusammenhangs zwischen handlungsleitenden Überzeugungen und dem gesellschaftlichen Handeln der unterschiedlichen Gruppen der Gesellschaft ist deswegen die entscheidende Überlebensbedingung pluralistischer Gesellschaften. Der in pluralistischen Gesellschaften geforderte institutionalisierte Dauerdialog, der inden Institutionen der Zivilgesellschaft lokalisiert sein muss, darf darum nicht auf einen vermeintlichen "common ground" ausgerichtet sein, sondern muss auf die gemeinschaftlich als gut erkannten und deshalb zu verwirklichenden Ziele des gesellschaftlichen Zusammenlebens ausgerichtet sein. Die Begründungen, warum diese Ziele anzustreben sind, werden dabei – zumindest teilweise – verschieden sein, weil sie in den unterschiedlichen Basisorientierungen verankert sind. Der Dialog erfordert keinen Begründungskonsens im Blick auf die Sicht der Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens, aber sehr wohl einen Zielkonsens in Bezug auf die Gestaltung des Zusammenlebens. An die Stelle des "common ground" treten die "common aims" gemeinschaftlicher Gesellschaftsgestaltung. Allerdings muss sich die Verwirklichung dieser Ziele im Rahmen eines gemeinschaftlichen Regelsystems vollziehen, in dem die Partizipationsrechte der einzelnen Basisorientierungen an der Gestaltung der gemeinschaftlichen Ziele garantiert sind und Verfahren zu ihrer Einhaltung etabliert sind. Das Regelsystem der demokratischen Gesellschaft bietet darum den Rahmen für die Verwirklichung der gemeinsamen Ziele. Dabei ist es in religiös und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften zu erwarten, dass die Begründungen für diese Regeln und für ihre Einhaltung jeweils traditionsspezifisch geprägt sind. Auch hier gilt: Regelkonsens erfordert keinen Begründungskonsens.

Das Gemeinschaftliche des "bonum commune" kann sich in pluralistischen Gesellschaften durchaus als Gemeinschaftliches aus

Verschiedenem erweisen, solange aus allen beteiligten Perspektiven das bonum, die Vorstellung der guten Gesellschaft, begründbar ist. Durch die Konzentration auf die "common aims", die für unterschiedliche, perspektivisch gebundene Perspektiven offen sind, kann die gesellschaftliche Kooperation zum Forum der Identitätsbildung werden. Damit ist Identität nicht mehr durch die Abgrenzung vom Anderen definiert, sondern durch das, was in die Kooperation mit dem anderen eingebracht werden kann. Identität wird insofern nicht mehr negativ definiert, sondern positiv als eigener Beitrag zum gemeinschaftlichen Guten. Aus dieser Perspektive betrachtet sind die unterschiedlichen religiösen Traditionen nicht Grenzmauern zum Schutz gefährdeter Identitäten, sondern die Ressourcen zur Vertretung des Eigenen als Bereicherung des gemeinsamen Lebens mit den Anderen. Erst im Kontext einer solchen Kooperation zur Verwirklichung gemeinschaftlich als gut erkannter Ziele kann sich eine Kultur der Anerkennung entwickeln, die das Anderssein des Anderen nicht im Sinne der Abgrenzung, sondern im Sinne der Bereicherung erfahrbar macht. Die Situation des religiös weltanschaulichen Pluralismus böte dann Chancen zur Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens durch dialogische Differenz und kooperative Identitätsbildung. Von der Differenzgestaltung im Dialog und der Identitätsbildung in der Kooperation wird es abhängen, ob die labile Koexistenz unterschiedlicher Basisorientierungen im religiösen Pluralismus auf Dauer stabilisiert werden kann. Den christlichen Kirchen fällt damit die Aufgabe zu, ihr Leben als Schule der dialogischen Differenz und der Identitätsbildung zur Kooperation zu gestalten. Sie können eine wichtige Funktion für die Gesellschaft wahrnehmen, wenn es ihnen gelingt, am Beispiel des christlichen Glaubens den Zusammenhang zwischen religiösen Basisorientierungen und den gemeinschaftlichen Zielen und Regeln der Gesellschaft transparent zu machen und auf diese Weise zum Dialog einzuladen.

참고문헌

- Chr. Schwöbel, "Religiöser Pluralismus als Signatur unserer Lebenswelt", in:
Christlicher Glaube im Pluralismus, Tübingen 2003,
_____, "Art. Pluralismus II. Systematisch-theologisch", in:
Theologische Realenzyklopädie XXVI (1996),
_____, "Art. Christentum IV. Systematisch-theologisch", in:
Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage, Bd. 2 (1999),
_____, "Das Wesen des Christentums in der Vielfalt seiner
Konfessionen", in: Ders., Christlicher Glaube im Pluralismus,
Tübingen 2003,
_____, "Talking over the Fence. From Toleration to Dialogue",
in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und
Religionsphilosophie 45 (2003),
- Chr. Schwöbel, D. v. Tippelskirch (Hgg.), Die religiösen Wurzeln der
Toleranz, Freiburg 2002.
- E. Herms, "Die ökumenische Bewegung und das Friedensproblem der
Neuzeit", in: Ders., Von der Glaubenseinheit zur
Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökumene,
Marburg 1989
_____, "die detaillierte Darstellung des Verhältnisses von Staat und
Kirche in der europäischen Gesellschaftsgeschichte", in: Ders., Kirche
für die Welt, Tübingen 1995,
_____, "Vom halben zum ganzen Pluralismus. Einige bisher
übersehene Aspekte im Verhältnis von Staat und Kirche", in: Ders.,
Kirche für die Welt, Tübingen 1995,
- G. Ebeling, "Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft", in:
Zeitschrift für Theologie und Kirche 18 (1981),
- Hermann Fischer und Friedrich Wilhelm Graf, "Protestantismus" von in der

Theologischen Realenzyklopädie Bd. XXVII (1997),
J. Clayton, "Common Ground and defensible Difference", in: L. Rouner
(Hg.), Religion, Politics and Peace, Notre Dame 1999,
Walter-Raymond-Stiftung, Pluralismus. Legitimationsprobleme im
Interessenwandel, Köln 1983.

Zusammenfassung

Pluralismus und Toleranz aus der Sicht des Christentums - Eine protestantische Perspektive -

Christoph Schwöbel

Die reformatorische Einsicht, die den Grund der Wahrheit nicht an der äußeren Autorität, sondern an der inneren Gewissheit der Wahrheit findet, war der entscheidende Impetus, der den religiösen Pluralismus der modernen polyzentrischen europäischen Gesellschaft an die Stelle der monozentrischen Religionssystem gestellt hat. Aber dasjenigereformatorische Prinzip der inneren Wahrheitsgewissheit gewinnt seine Geltung nur durch einen allgemeinen, umfassenden und gemeinsamen Wahrheitshorizont, der die religiösen Gewissheiten als vielfältige Wahrheitsansprüchen sinnvoll begründen kann, und dadurch kann. Durch diese Beziehung auf einen gemeinsamen Wahrheitshorizont, der den ungeschichtlichen Perspektiven zugrundeliegt, aber sie auch begründet, gibt es die Möglichkeit, Verwirrung und Konflikt, Konfrontation und Antagonismus zu überwinden.

Die reformatorische Einsicht basiert auf der Unterscheidung zwischen der von Gott selbst konstituierten inneren Wahrheitsgewissheit und den daraus abgeleiteten äußeren Institutionen als menschlichen Produkten. Wenn die Wahrheitsgewißheit der Einzelpersonen immer nur passiv gegeben wird, da sie die menschliche Verfügbarkeit transzendiert, so ist daraus auch zu folgen, dass solche Gewissheit auch den anderen möglich sei. Toleranz gegenüber anderen Religionen vollzieht

sich nicht in der Relativierung der Wahrheit bzw. Wahrheitsgewissheit, sondern dergestalt, dass die Einsicht in die Konstitution der eigenen Wahrheitsgewißheit(und in ihrer Kritisierbarkeit) eine analoge Konstitution von Wahrehitsgewißheit auch bei anderen unterstelle.

Dieses Verständnis der Toleranz nicht nur beinhaltet die grundlegende Kritik aller Arten Intoleranzen, die der Unverfügbarkeit der Gewissheit der Wahrheit widerspricht, sondern besagt auch, dass man durch das Gespräch zwischen unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften, die auf Grund der in der jeweiligen Wahrheitsgewissheit verankerten verschiedenen Lebensprinzipien und Basisorientierungen bestehen, die eigene Identität in Beziehung auf anderen Identitäten formalisieren kann. Nicht ein Konsensus über einen gemeinsamen Grund sondern das Anstreben gemeinsamer Ziele, der jeder auf Grund seiner eigenen Identität begründet, eröffnet eine Gemeinschaft tolerantes Zusammenlebens, d. h. ein Zusammenleben in dialogischer Differenz.

【Stichwörter】 Gewissheit der Innerlichkeit, Pluralismus, Einsicht der Religionsreformation, Toleranz, Zusammenleben, Differenz

Hegel und Heidegger, oder: die Wende vom Denken des Denkens zum Seinsdenken (헤겔과 하이데거, 혹은 사유의 사유함에서 존재사유로의 전환)

Richard Wisser*

【주제어】 헤겔, 하이데거, 사유의 사유함, 존재사유, 철학사, 네 겹의 물음, 전회, 사건, 몰아세움, 가까움, 고향, 고향상실, 존재론적 차이, 논리적 차이, 위상학적 차이, 존재망각, 퇴락

I. Denkarten und Denkhaltungen

Da es Martin Heidegger, einer Selbstbekundung entsprechend, wesentlich nicht um ein "Überkommenes, schon gestelltes Problem" geht, sondern um das durch die "Geschichte des Denkens hindurch überall Ungefragte"¹⁾, nimmt die Auseinandersetzung Heideggers mit Hegel, durch den es erstmals zu einem "Gespräch" mit der gesamten "voraufgegangenen Geschichte des Denkens" gekommen ist²⁾, einen hervorragenden Rang ein und darüber hinaus einen radikalen Charakter an. Anhand zweier Beispiele soll daher einiges Licht auf die Unterschiede zwischen beiden Denkern geworfen werden. Dabei ist zwangsläufig zunächst ausreichend über Hegel zu sprechen, auf den sich Heidegger nicht als auf irgendeinen aus der langen Reihe

* 독일 Mainz 대학교 명예교수.

1) Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 46. (ID)

2) Heidegger, ID, 39, vgl. 45.

namhafter Denker bezieht, von dem er vielmehr sagt, daß durch ihn überhaupt erst so etwas wie ein "Gespräch" mit der Geschichte der Philosophie als solcher zum Problem geworden ist.

Seit Hegel geht es nicht mehr an, einen Denker durch die Angabe gewisser Eigentümlichkeiten für charakterisiert zu halten. Seit Hegel muß die Verschiedenheit der Denker anhand der ihnen gemeinsamen Sache des Denkens als die unterschiedliche Bestimmung eben dieser Sache ausgewiesen werden. Dies soll an einem ersten Beispiel im Blick auf die unterschiedliche Denkart verdeutlicht werden. Ein zweites Beispiel soll dann auf einen anderen wesentlichen Unterschied aufmerksam machen, sofern nämlich Hegel und Heidegger angesichts der von ihnen unterschiedlich bestimmten Sache des Denkens eine durchaus unterschiedliche Denkhaltung erkennen lassen.

1.

Wer den Versuch unternimmt, das Eigentümliche einer Philosophie zu umreißen, also das gemeinhin aller Welt Selbstverständliche in Sachen Philosophie zu tun, kann seit Hegel nicht an dessen Wort vorbei, daß das "Wesen der Philosophie gerade bodenlos für Eigentümlichkeiten ist", solche also in ihr versinken, und daß, wenn man vergleichsweise den Körper als die Summe aller Eigenschaften ansieht, es, um zur Philosophie zu gelangen, notwendig ist, "sich à corps perdu hineinzustürzen"³⁾. Beide Bilder sind aus dem Alltag genommen, wo es – jedenfalls seitherzeit – das Faß ohne Boden gab, und wo man ein Verhalten kennt, das sich nicht mehr zögerlich zu diesem oder jenem verhält, sondern sich kopfüber ins Wasser stürzt, um in diesem Element, des keine Balken hat und

3) Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in: Jenaer Schriften, Werke 2 (Theorie Werkausgabe Surkamp), Frankfurt am Main 1970, 19. (DFSSP)

dementsprechend keinen Halt mehr bietet, entweder zu versinken oder aber im Bodenlosen – zu schwimmen. Es kommt darauf an, vom Element selbst getragen zu werden, und damit den wesentlichen Halt gefunden zu haben. Welches Element aber kann von sich sagen, daß es dies leistet? Und welches Element verdient ein solches Vertrauen?

Hegel zielt schon 1801 in seiner Erstlings-Schrift "Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie", der diese Bilder entnommen sind, darauf ab, die Unzulänglichkeit einer Sichtweise zu demonstrieren, die vermeint, durch die übliche kennzeichnende Schilderung der "eigentümlichen Ansichten", die Philosophen innerhalb der Geschichte der Philosophie Genannten eingenommen haben, könne die Folie für die abhebende Charakteristik "neuer eigentümlicher Ansichten"⁴⁾ geboten werden. Konkret gesagt: es reiche aus, durch Nennung verständiger Begriffe und Meinungen dem Geschäft der "geschichtlichen Ansicht philosophischer Systeme" und dem "geschichtlichen Benehmen"⁵⁾ gedient zu haben.

Hegel läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß die Geschichte der Philosophie sich hier in Äußerlichkeiten von bloßen Kenntnissen verstrickt und daß sie auf solche Weise zwar Historie sein mag, aber keine Philosophie ist. "Wenn Eigentümliches wirklich das Wesen einer Philosophie ausmache, so würde es keine Philosophie sein". Falls demnach überhaupt von Eigentümlichkeiten die Rede sein soll, kann sich dies nur auf die "Form des Systems" beziehen, nicht aber "zum Wesen der Philosophie gehören"⁶⁾. Und Hegel gibt auch den Grund an, weshalb dies so ist und weshalb hinfort die beliebten Verfahren, Philosophen zu Marionetten von Eigentümlichkeiten zu machen, – Hegel drückt diese Machart noch drastischer aus, er

4) Hegel, DFSSP, 16.

5) Hegel, DFSSP, 16.

6) Hegel, DFSSP, 17.

spricht von der solcherart stattfindenden Vorführung einer Kollektion von "Mumien" und einem "Haufen der Zufälligkeiten"⁷⁾ – sich überlebt haben: "die Vernunft, die das Bewußtsein in Besonderheiten befangen findet, wird allein dadurch zur philosophischen Spekulation, daß sie sich zu sich selbst erhebt und allein sich selbst und dem Absoluten, das zugleich ihr Gegenstand wird, sich anvertraut"⁸⁾. Es geht nicht an, in den Eigentümlichkeiten von Philosophen und Philosophien Trittbretter ausfindig machen und einnehmen zu wollen. Es gilt vielmehr, durch Spekulation Eingang in die Vernunft zu finden, dir zu sich findet, statt sich Besonderheiten anheimzugeben, und die sich auf sich, also auf das Absolute, d.h. das von allen Besonderheiten Los- und Abgelöste einläßt und verläßt.

Seit Hegel, jedenfalls intendiert dies Hegel, treten nicht mehr Philosophen einander lediglich entgegen und gegenüber, und sie unterscheiden sich nicht mehr einzig durch Besonderheiten und Eigentümlichkeiten voneinander. Es tritt vielmehr in den Philosophien die Vernunft sich selbst gegenüber, und indem dadurch das Absolute zu ihrem Gegenstand wird, vertraut sie sich dem an, was von allen derartigen Eigentümlichkeiten und Besonderheiten, wie sie bisher als wesentlich angesehen worden sind und die Historie der Philosophie und die Schulrichtungen beschäftigt haben, gerade los-löst. Sie vertraut dem Element, das sie selbst ist. Dadurch wird nun aber offenbar, daß alle Bemühungen, durch Konstatation und Präsentation von "Eigentümlichkeiten" kontrastierende Einzelheiten und spezifische Besonderheiten nebeneinander und gegeneinander vorzuführen und die Philosophen auf den Revue-Steg zu zwingen, zu nichts dienen, es sei zur Fortführung des bisherigen Spektakels, das man Geschichte der Philosophie nennt, weil solcher Betrachtungsweise kein Platz im Wesen der Philosophie verstattet

7) Hegel, DFSSP, 16.

8) Hegel, DFSSP, 19.

ist, man also außen vorbleibt. Wer auf Eigentümlichkeiten ausgeht, ist selbst in solchen befangen, und so ist es kein Wunder: er "sieht in andern nichts als Eigentümlichkeiten"⁹⁾.

Nun darf man allerdings nicht einem vermeintlichen ideologiekritischen Mißverständnis aufsitzen und "Spekulation", von der soeben die Rede gewesen ist, als bodenlose Subjektivität denunzieren. Sie ist es vielmehr, die von solcher gerade ab-sehen macht und dadurch die "Grundlosigkeit der Beschränkungen und Eigentümlichkeiten"¹⁰⁾ überwindet. Indem sie die Konstruktion des Absoluten im Bewußtsein ist., findet einzig die spekulative Vernunft in jeder "wahren Philosophie"¹¹⁾ das, worum es geht, "Geist von ihrem Geist, Fleisch von ihrem Fleisch"¹²⁾. Die bisherigen Verhältnisse hinsichtlich der Beurteilung der Geschichte der Philosophie, die sichtlich an Äußerlichkeiten orientiert sind und auf dem Kopf stehen, müssen auf die Füße gestellt werden und das Laufen lernen. Da gibt es dann aber auch nicht mehr, wie bisher, sogenannte Vorläufer und Nachläufer, denn wenn "in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu tun hat"¹³⁾, und wenn "Spekulation die Tätigkeit der einen und allgemeinen Vernunft auf sich selbst ist"¹⁴⁾, kann es in Rücksicht "aufs innere Wesen der Philosophie ... weder Vorgänger noch Nachgänger"¹⁵⁾ geben. Statt dessen erweist sich, daß jede Philosophie "in sich vollendet ist und, wie ein echtes Kunstwerk, die Totalität in sich hat"¹⁶⁾. Indem Hegel die Philosophie auf ihren Leitfaden bezieht, lernt er sie nicht nur aufrecht gehen, sondern laufen, oder, um im Bild des *à corps perdu* zu bleiben, in

9) Hegel, DFSSP, 17.

10) Hegel, DFSSP, 19.

11) Hegel, DFSSP, 17.

12) Hegel, DFSSP, 19.

13) Hegel, DFSSP, 17.

14) Hegel, DFSSP, 19.

15) Hegel, DFSSP, 17.

16) Hegel, DFSSP, 19.

ihrem Element zu schwimmen.

Die übliche Herausstellung von Eigentümlichkeiten bleibt äußerlich, und die üblicherweise geforderte und als Geschäft der der Philosophiegeschichte betriebene Markierung "verständiger Begriffe und Meinungen", sie mag sein, was sie will, eines ist sie nicht: Philosophie. Im Unterschied hierzu darf aber gesagt werden: "der lebendige Geist, der in einer Philosophie wohnt, verlangt, um sich zu enthüllen, durch einen verwandten Geist geboren zu werden"¹⁷⁾. Nach dem Gesagten leuchtet ein, daß hier nicht romantische Seelenverwandtschaft oder subjektive Sentimentalität gemeint ist. "Wahre Philosophie" ist vielmehr im Vollzug wie im Nachvollzug die Geburt der Philosophie aus dem Geist. Und wieder hat Hegel, diesmal, um die aus dem Wesen der Philosophie gedachte Selbständigkeit unterschiedlicher Philosophien zu veranschaulichen, ein Beispiel zur Hand: "So wenig des Apelles und Sophokles Werke, wenn Raphael und Shakespeare sie genannt hätten, diesen als bloße Vorübungen für sich hätten erscheinen können, - sondern als verwandte Kraft des Geistes, - so wenig kann die Vernunft in früheren Gestaltungen ihrer selbst nur nützliche Vorübungen für sich erblicken"¹⁸⁾. Vernunft ist meisterlich. Sie probiert nicht herum, und ihr Werk darf nicht mit dem Stückwerk von Lehr- und Lernlingen Verwechselt werden.

Wenn Hegel hier die Kunst zum Vergleich heranzieht, um die Einsicht in die "wahre Philosophie" zu befördern, dann nicht, um Philosophien und Kunstwerke unverbunden in ein musée imaginaire abzustellen, sondern um Dreierlei deutlich zu machen: Erstens: "Jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, hat eine wahre Philosophie produziert". Vernunft, die sich selbst erkennt, hat es nur mit sich zu tun. Handgriffe, von denen man

17) Hegel, DFSSP, 16.

18) Hegel, DFSSP, 19.

meint, daß durch sie das Werk sich selbst macht, und bloße Erfindungen, die die philosophische Wissenschaft als ein "totes Werk fremder Geschicklichkeit"¹⁹⁾ erbrächten, mögen im Bereich der mechanischen Künste am Platz sein, wo es ständige und beständige Verbesserungen gibt, taugen aber in der Philosophie nicht. Zweitens: "Das wahre Eigentümliche einer Philosophie ist die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines besondern Zeitalters sich eine Gestalt organisiert hat"²⁰⁾. In der Philosophie geht es nicht um irgendwelche eigentümliche Ansichten von Philosophen, nicht um subjektiv bedingte Partikularitäten, nicht um ein "Analysieren und Methodisieren und Erzählen", auch nicht um "Ergründungs- und Begründungstendenz", die die Schritte anderer Philosophen für "Vorübungen oder Geistesverirrungen"²¹⁾ ausgibt, sondern um die spekulative Vernunft, die sich selbst im Geist "als ein und dasselbe und als ein anderes lebendiges Wesen" ansieht²²⁾. Drittens: Der lebendige Geist einer Philosophie kann nur "durch einen verwandten Geist"²³⁾ "als eine verwandte Kraft des Geistes"²⁴⁾ erfahren werden. Wer Philosophien zu Vorübungen abstuft, bringt es nur zu Nachübungen. Epigonales ist die Folge. Anders gesagt: die Sache der Philosophie ist das Absolute, d.h. das von jeder Eigentümlichkeit Los-Gelöste, und die einzige sachgerechte Zuwendungsart ist die spekulative, die das Absolute im Bewußtsein als auf sich Bezogenes dialektisch konstruiert. Die Vernunft übt nicht erst, um im Laufe der Zeit zur Meisterschaft heranzureifen. Sie hat die bewegte Totalität in sich.

Was hat das alles mit Martin Heidegger zu tun? Nun, es schließt

19) Hegel, DFSSP, 17.

20) Hegel, DFSSP, 19.

21) Hegel, DFSSP, 18.

22) Hegel, DFSSP, 19, Hervorhebung R. W.

23) Hegel, DFSSP, 16.

24) Hegel, DFSSP, 19.

auch im Blick auf ihn aus, durch die übliche äußerliche Kennzeichnung von Eigentümlichkeiten und besonderen Ansichten zu vermeinen, Wesentliches gesagt und Unterschiede begriffen zu haben. Es macht zugleich aber deutlich, weshalb Heidegger gezwungen ist, zentral eine Aus-einander-setzung mit Hegel zu führen, wobei Aus-einander-setzung nicht einfachhin als kritische Positionsangabe eine bloße Gegenposition oder eine spezifische Besonderung sein kann. Sie fände schnellstens ihren Platz im historischen Pantheon des Denkens. Es kann sich nur um "ein Gespräch mit Hegel"²⁵⁾ handeln, in dem nicht im üblichen Sinne "Einwände" erhoben werden, Absiche vorgenommen und Übereinstimmungen festgestellt werden, in dem vielmehr mit Hegel das, was er als die Sache des Denkens ansieht, und wie er dementsprechend die Denker der vorangegangenen Geschichte der Philosophie ins Gespräch zieht, durchgesprochen wird. Die Art dieses "Gesprächs" ist äußerst lehrreich und sie gibt ein Kriterium für einen sachgerechten Umgang mit Heideggers Denken oder aber für das Schwadronieren in Sachen Heidegger ab.

Gespräch meint nun allerdings nicht die heute üblich gewordene Bezeichnung für konzilianter Miteinanderreden und auch nicht den zum Gerede neigenden Austausch von bloßen Meinungen. Und mit Hegel ist nicht ein beliebiger Philosoph herausgegriffen, sondern der, der erstmals und einzigartig zu uns von der gesamten Geschichte der Philosophie spricht, und zwar auf eine Weise, in der die "jeweilige Kraft der Denker ... in dem von ihnen Gedachten" beruht, dadurch aber "als jeweilige Stufe in das absolute Denken aufgehoben werden kann". Mit Hegel ist der Vergleichlose genannt, der auf den "Einbezug des vormals Gedachten in eine immer höhere und es überholende Entwicklung und Systemik"²⁶⁾ abhebt.

25) Heidegger, ID, 37, vgl. 41f.

26) Heidegger, ID, 44.

Gespräch mit Hegel kann also, nachdem Hegel selbst dies unmöglich gemacht hat, nicht mehr der üblichen gegenseitigen Abgrenzung von Zufälligkeiten dienen, die durch die Herausstellung von Eigentümlichkeiten handliche Formeln der Unterscheidung, wie ein Steckbrief sie beibringt, fixiert. Indem Heidegger ansichtig zu machen versucht, daß Hegel und er selbst zwar nicht von der gleichen Sache, aber von der selben Sache sprechen, tritt nun allerdings auf eine alles andere als äußerlich und zufällig bleibende Weise gerade die Verschiedenheit ans Licht.

Für Hegel ist die Sache des Denkens: "Das Denken als solches" ²⁷⁾, ist sie das Denken des Denkens. Demzufolge ist, wenn überhaupt von Sein gesprochen wird, das Sein dann nichts als "das absolute Sichdenken des Denkens" ²⁸⁾. Hegels Form des Gesprächs mit den vorausgegangenen Denkern ist folglich zwangsläufig spekulativ, und das heißt gerade nicht illusionär, sondern an der Sache des Denkens als dem sich selbst denkenden Denken orientiert, und es ist dementsprechend auf den Prozeßcharakter des Seins bezogen, der in der in der Dialektik zutage kommt.

Für Heidegger ist nun allerdings das Denken nicht solcherart vom Denken bedrängt, das Denken zu seiner Sache zu machen und es auf solche Weise zu sich selbst zu bringen. Für Heidegger ist die Sache des Denkens, d.h. ist das, was das Denken bedrängt zu denken, vielmehr das Sein, und zwar das Sein, das nicht im absoluten Sichdenken des Denkens aufgeht, das vielmehr als die "Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden" ²⁹⁾ für ein "denkender" gewordenes Denken die Sache des Denkens ist ³⁰⁾. Dem "anderen" Denken geht es nicht mehr um das in der von Hegel

27) Heidegger, ID, 37.

28) Heidegger, ID, 39, vgl. 40.

29) Heidegger, ID, 46.

30) Heidegger, Einleitung zu: Was ist Metaphysik? (1949), in: Wegmarken, GA 9, Frankfurt am Main 1976, 371. (WiME)

kon-struierten Geschichte des Denkens Gedachte, sondern um das in ihr gerade "überall Ungefragte"³¹⁾, dem nunmehr ein über sich und seine bisherige Selbstbindung ins Reine gekommenes Denken nachfragt. Es ist dies das "Sein als Differenz"³²⁾, aber auch als "das zu-Denkende", ist das also, das das Denken denken heißt und "uns in das Denken heißt"³³⁾, und das durch die "Ent-fernung" dessen, was sich zwischen die Differenz drängt, "Nähe" zum Scheinen³⁴⁾ bringt und die Chance eröffnet, daß das "Zusammengehören von Mensch und Sein in das Wesenslicht des Ereignisses" gelangt³⁵⁾.

Mit anderen Worten: Bei Heidegger tritt das Denken von sich selbst zurück an das Sein, und es bestimmt nun das Denken nicht mehr, indem es sich denkt, seinen jeweiligen Ort als Nähe zum absoluten Wissen. Das seinsandenkende Denken erfährt vielmehr das Sein als die Nähe und das Menschsein als das "ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins", als "Nachbarschaft"³⁶⁾, in der überhaupt erst so etwas wie Ereignis der Lichtung des Seins, die sich dem Sein des Menschen übereignet, also "Schickung des Seins"³⁷⁾ und Seinsgeschichte erfahren werden kann. Ersichtlich handelt es sich bei Heidegger also um vier Fragen, oder, wie ich es, um Mißverständnisse zu vermeiden, nenne, um ein vier-fältiges Fragen, d.h. um ein Fragen, das über das Fraglichmachen des durch die Theorie des absoluten Geistes total Beantworteten dem bisher "Ungefragten" durch die "Seinsfrage", durch die Denk-Frage, durch die Wohn-Frage und durch die Ereignis-Frage nachfragt³⁸⁾.

31) Heidegger, ID, 46.

32) Heidegger, ID, 62.

33) Heidegger, Was heißt Denken?, Tübingen 1971, 139, vgl. 162, 173. (WhD)

34) Heidegger, ID, 61.

35) Heidegger, ID, 32.

36) Heidegger, Brief über den Humanismus (1946), in: Wegmarken, GA 9, 343f. (Hum)

37) Heidegger, Hum, 336.

Es bleibt zu diesem Punkt nur noch hinzuzufügen, daß durch die Verschiedenheit der Sache des Denkens zugleich die Verschiedenheit dessen ans Licht kommt, wonach bei Hegel und bei Heidegger die Geschichte der Philosophie bemessen und wie sie beurteilt wird. Statt wie Hegel vormals Gedachtes als Erscheinung des in sich gestuften dialektisch-spekulativen Prozesses in das absolute Denken als Denken seiner selbst aufzuheben, tritt bei Heidegger der Versuch, das überlieferte Denken nicht als ein sich selbst überholendes und gerade dadurch stets zu sich kommendes dazustellen oder nachzuzeichnen, sondern das Denken als "denkenderes" Denken, d.h. als seinsandenkendes Denken "in sein noch aufgespartes Gewesenes" freizulassen³⁹⁾.

Dadurch ändert sich nun aber auch der Charakter des Gesprächs mit der veraufgegangenen Geschichte der Philosophie. Statt die Kraft früherer Denker danach zu bemessen und abzuschätzen, inwiefern sie dem dialektisch-spekulativen Prozeß Ausdruck gegeben und in ihrem Gedachten das Denken des Denkens befördert und vorangetrieben haben, anders gesagt: statt der hegelschen Aufhebung, die im vermittelten Begreifen die absolute Begründung des sich wissenden Wissens erfaßt, ist Heidegger bemüht, im sog. "Schritt zurück" die Richtung "in den bisher übersprungen Bereich"⁴⁰⁾ einzuschlagen. Das aber heißt: die Kraft der Denker danach zu schätzen, inwiefern sie dem Ungedachten Vorschub leisten bzw. ihm nicht eigens und unversehens in den Weg treten. Indem das Denken sich nicht mehr auf das Gedachte sondern auf die Differenz zwischen Sein und Seiendem bezieht, tritt es "aus dem in der

38) Richard Wisser, Heideggerovo četverostruko pitanje. O prethodnom i privremenom uz predavanje "Stoje metafizika?" (Martin Heideggers vierfältiges Fragen. Vor-läufiges anhang von "Was ist Metaphysik?"), in: Filozofska Istrazivanja, 17, Zagreb 1986, 445-462.

39) Heidegger, ID, 44.

40) Heidegger, ID, 40.

Philosophie bisher Gedachten in gewisser Weise heraus", vermag aber, weil es, vom Sein herausgefordert, also "geheißen", das Gedachte in ein Gegenüber bringt, "das Ganze dieser Geschichte" zu erblicken⁴¹⁾.

Nachdem das erste Beispiel verdeutlichen sollte, daß die Struktur hegelschen Denkens die gesamte bisherige Geschichte des Denkens als den Vorgang begreiflich macht, durch den das Denken sich selbst beantwortet, was es ist, während Heideggers Denken sich als infragestellendes und Fragen aufwerfendes Denken erwiesen hat, soll in einem zweiten Ansatz, noch einmal von Hegel ausgehend, auf einen wesentlichen Unterschied in der Denkhaltung aufmerksam gemacht werden.

2.

Hegel geht es in der berühmten "Vorrrede" zum "System der Wissenschaft" von 1806, die meist unzutreffend als "Vorrede" zur "Phänomenologie des Geistes" bezeichnet wird, entsprechend dem Titel besagter "Vorrede": "Vom wissenschaftlichen Erkennen"⁴²⁾ zentral darum, darzutun, daß "die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, allein das wissenschaftliche System derselben sein kann". Hegel läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß das Ziel, an dem er sich vorgesetzt hat, "mitzuarbeiten", kein anderes ist als dieses, "daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme..., ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein"⁴³⁾.

41) Heidegger, ID, 46.

42) Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke 3, Frankfurt am Main 1970, 5. (Phän.). Vgl. Heidegger, Hegels Phänomenologie des Geistes, GA 32, Frankfurt am Main 1980, Iff; Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 67f. (SD)

43) Hegel, Phän., 14.

Am Ende seines Lebens kann Hegel auf ein "enzyklopädisches System" zurückblicken, das bis heute seinesgleichen nicht gefunden hat. Wenn Hegel in der "Vorede" zur 2. Ausgabe der "Enzyklopädie" von 1827 schreibt: "Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist"⁴⁴), knüpft er an den Grundsatz aus der oben apostrophierten "Differenz"-Schrift an, und im "Vorwort" zur 3. Ausgabe von 1830 resümiert Hegel, wenn er formuliert: "die Beschäftigung mit dieser Wissenschaft steht ... allein auf dem Interesse der Sache und der Wahrheit ... der Ernst aber um eine in sich große und nur durch die lange und schwere Arbeit vollendeter Entwicklung sich genügende Sache versenkt sich lange in stiller Beschäftigung in dieselbe"⁴⁵).

In besagter "Vorrede" zur "Phänomenologie des Geistes", die tatsächlich aber die Vorrede zum "System der Wissenschaft" abgibt, findet Hegel beredte Worte, um seinen Zeitgenossen von 1806 durch die Charakteristik seiner neuen Denkhaltung das Verständnis für die neue Denkart zu erleichtern und der Kritik, die an ihr aufgekommen ist, den Mund zu stopfen. Er versucht, begreiflich bzw. anschaulich zu machen, weshalb mancher sich schwertut; denn "eine vollkommene Wirklichkeit hat dies Neue so wenig als das eben geborne Kind; und dies ist wesentlich nicht außer acht zu lassen"⁴⁶). Hegel bekundet Verständnis für diejenigen, die angesichts des bisherigen Reichtums der Bestimmungen, bei aller Äußerlichkeit und Zufälligkeit derselben, auf die Bedürftigkeit des "Neuen" hinweisen und, statt sich seiner mutig anzunehmen, lieber auf die bewährten Inhalte zurückgreifen. Hegel läßt aber keinen Zweifel daran aufkommen, daß die Zeit für die von ihm inaugurierte Denkart

44) Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I, Werke 8, 22. (Enz. I).

45) Hegel, Enz. I, 38.

46) Hegel, Phän., 19.

arbeitet, und er verweist auf etwas, das allen vor Augen liegt und sie beschäftigt, "daß (nämlich) unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist". Es fällt ihm nicht schwer, darauf hinzuweisen, was allerorten für jedermann verspürbar wird, daß "der Geist mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen hat und im Begriffe steht es in die Vergangenheit hinab zu versenken". Wie sollte es auch anders sein, da doch der Geist "in der Arbeit seiner Umgestaltung" "nie in Ruhe ist, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen" bleibt⁴⁷⁾.

Hegel greift auf das Bild von Geburt und Kind nicht ephemer zurück, er nutzt es weidlich, um sowohl das langsame Heranreifen, als auch die Plötzlichkeit des In-Erscheinung-tretens einer neuen Gestalt vor Augen zu führen. "Wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht – ein qualitativer Sprung – und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird durch nur durch einzelne Symptome angedeutet ... Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht verändert, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt."⁴⁸⁾ Wer wird schon von einem Kind in der Wiege alles verlangen? Wer wird eine "Zeit der Geburt" hin zu einer neuen Periode schelten wollen, wenn an ihrem Anfange ihr Ende noch nicht ausgestaltet ist? Wer aber wird daran zweifeln, daß sich das Kind ent-wickelt und schließlich in derjenigen Gestalt vor Augen steht, die, was nur das kundige und geschulte Auge vorauszuschauen vermochte, nun jedermann offen vor Augen liegt?

Kurzum: es darf nicht außer acht gelassen werden, daß "das erste

47) Hegel, Phän., 18.

48) Hegel, Phän., 18f.

Auftreten erst seine Unmittelbarkeit und sein Begriff ist". Aber jedermann weiß oder sollte doch wissen, daß "so wenig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden, so wenig der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst ist"⁴⁹⁾. Dieses Ganze selbst aber und die Weise seiner Präsentation, die Entwicklung, stehen außer Frage. der Triumph ist vorprogrammiert, und wer bei diesem Fortgehen nicht mitschreitet, den reißt der Fortgang mit sich fort.

Hegel, organologischer Betrachtung und der ihr eigenen Überzeugungskraft nicht nur beim Kinde sondern überhaupt in der Natur aufgeschlossen, findet noch ein weiteres Bild, um das Vertrauen derjenigen zu gewinnen, die angesichts des in seiner "Einfachheit verhüllten Ganzen" an der "neu erscheinenden Gestalt die Ausbreitung und Besonderung des Inhalts" und die "Ausbildung der Form, wodurch die Unterschiede mit Sicherheit bestimmt und in ihre festen Verhältnisse geordnet werden", vermissen, zumal ihnen "der Reichtum des vorhergehenden Daseins noch in der Erinnerung gegenwärtig" ist und sie daher mit solcher Einfachheit nichts anzufangen wissen. Ihnen dient der Mangel an "allgemeiner Verständlichkeit" als Argument gegen "das aus der Sukzession wie aus seiner Ausdehnung in sich zurückgegangene Ganze", als Argument gegen "den gewordenen einfachen Begriff" des ganzen und als Argument gegen die offensichtliche, aber noch nicht jedermann sichtbare "Wirklichkeit dieses einfachen Ganzen". "Wo wir - schreibt Hegel "beiherspielend" - eine Eiche in der Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Äste und den Massen ihrer Belaubung zu sehen wünschen, sind wir nicht zufrieden, wenn uns an Stelle dieser eine Eichel gezeigt wird."⁵⁰⁾

Wer sich auf dieses Bild einläßt und damit im vorhinein weiß, daß sich mit innerer Gesetzlichkeit und mit Urgewalt alles das, was in

49) Hegel, Phän., 19.

50) Hegel, Phän., 19.

der Eichel beschlossen liegt, durchsetzt und am Ende das Ganze, das zunächst eingefaltet war, entfaltet vor allen Augen steht, ja, wer weiß, daß, selbst wenn widrige Umstände das Wachstum von außen daran gehindert haben, sich zu entfalten, aus der Eichel eine Eiche sich entwickelt hätte, wer folglich Grund hat zu beklagen, daß es nicht zu dem gewaltigen Eichbaum gekommen ist, der das Herz erfreut und dem Sinn erhebt, wer folglich alles, was ist und wie es ist, als Entwicklung ansieht, der gibt dem Neuen eine Chance und vertraut nicht etwa blindlings, sondern sehenden, d.h. spekulativen Auges, weil sie allein den Weg der Entwicklungsgesetzlichkeit vorzeichnet. Es ist allerdings die Frage, ob die Plausibilität des Bildes, dis zwar bereit machen kann, es mit dem Denken Hegels zu versuchen, die "Anstrengung des Begriffs" ersetzt. Und Hegel ist der letzte, der solches im Sinne hat, zumal er davon überzeugt ist, und auch davon soll das Bild überzeugen, daß "das Wahre das Ganze ist. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen ist."⁵¹⁾

Auch angesichts dieses Bildes ist zu fragen, was das alles mit Heidegger zu tun hat? Wie gesagt, jetzt soll die unterschiedliche Denkhaltung in den Blick genommen werden. Dazu ist Voraussetzung aber, daß auf besagtem Hintergrund zunächst erneut die unterschiedliche Denkart berücksichtigt wird. Heidegger geht es nicht darum, dem "wissenschaftlichen Erkennen" die "wahre Gestalt" und den einzig möglichen Ort zu geben und anzuweisen, das "wissenschaftliche System", weil einzig in ihm "die Wahrheit existiert". Und Heidegger möchte ersichtlich nicht "mitarbeiten" an der Überwindung der Philosophie durch die Wissenschaft wirklichen Wissens⁵²⁾. Alles läuft bei Heidegger vielmehr darauf hinaus, durch die Aufdeckung der "Leitfrage" der abendländischen Philosophie, die

51) Hegel, Phän., 24.

52) Hegel, Phän., 14.

in der Form $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{o}\nu\ \tilde{\eta}\ \acute{o}\nu$ daherkommt, also nach dem Was dessen fragt, was als Seiendes in den Blick genommen wird, zu erweisen, daß in eben dieser Frage und in der Art eben dieser Frage, also in der Frage-Art der Frage die "abendländische Philosophie in ihrem Anfang den wesentlichen Abschluß" erreicht hat⁵³).

Die Frage $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ ist gewissermaßen die Eichel, die solange nicht viel hergibt, als man sie noch nicht als den Leitfaden erkennt, auf den im Laufe der geschichtlichen Herrschaft dieser Frage die ganze Fülle der "Antworten", die sie freisetzt, aufgefädelt sind: die Perlenkette der Geschite der Philosophie. Indem die Frage solcherart gestellt wird, daß nach dem Seienden als solchem und im Ganzen gefragt wird, wird die Frage als Frage sichergestellt, es steht für das Subjekt der Frage im Blick auf das "was" von vornherein eine Antwort von solcherart fest, die es als "das" oder "das" bestimmt. Hinzu kommt, daß durch diese Frage-Antwort-Beziehung sichergestellt wird, worauf das Augenmerk zu lenken ist: auf alles, nur nicht darauf, die so geartete Frage selbst in Frage zu stellen⁵⁴). Damit ist etwas Grundwichtiges, aber auch Folgeschweres erreicht: es ist in dieser Frage und in dieser ihrer Form die Philosophie als solche und im Ganzen konstituiert, und es gibt kein Ausweichen vor dieser Frage und kein Abkommen von dieser Frage mehr⁵⁵).

Zwar werden im Verfolg dieser Frage und ihrer Frage-Art durchaus unterschiedliche, ja im Laufe der Geschichte der Philosophie gegensätzliche Antworten gegeben. Diese stellen

53) Heidegger, Nietzsche, Bd. I, Pfullingen 1961, 452. (N I). Vgl. Heidegger, Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denkens, GA 44, Frankfurt am Main 1986, 205ff.

54) Vgl. Richard Wisser, Upitnost pitanja o covjeku, in: Filozofska Istrazivanja, 11, Zagreb 1984, 535-549; Die Fraglichkeit der Frage nach dem Menschen, in: Nietzsche - kontrovers, hrsg. von Rudolph Berlinger und Wiebke Schrader, Bd. 6, Würzburg 1987, 87-113.

55) Vgl. Richard Wisser, Das Fragen als Weg des Denkens, in: Verantwortung im Wandel der Zeit, Mainz 1957, 273ff. (Spanisch, Buenos Aires 1970, 327ff).

allerdings keineswegs die Leitfrage als solche in Frage, werfen vielmehr lediglich die Frage in der Form auf, daß gefragt wird, wie solche Gegensätze sich besagter Leitfrage ein- bzw. unterordnen lassen. Mit anderen Worten: Es wird unter und mittels einer Perspektive gefragt, aber die Perspektive selbst wird nicht mehr befragt. "Je mehr - sagt Heidegger - diese Frage Leitfrage wird und bleibt, umso weniger wird nach dieser Frage selbst gefragt."⁵⁶⁾ Alles kommt innerhalb der in und an ihrem Anfang gewissermaßen bereits zum Abschluß gekommenen Philosophie, die bei Licht besehen folglich an ihrem Anfang allerdings nur ihr Ende anvisiert, auf eine dieser Frage entsprechende und im Rahmen dieser Frage sich artikulierende Antwort an. Die Frage steht fest, sie ist sichergestellt, und als solche sichergestellte Frage ist die gestellte Frage alles andere als eine Frage, die selbst in Frage steht. Sie ist es ja, die Frage stellt, und ihre Art bringt es mit sich, daß durch sie auch die Antworten sichergestellt sind.

Indem Heidegger in einem "erneuten Frage dieser Frage" "die Frage wesentlicher zu fragen"⁵⁷⁾ sich bemüht, d.h. indem er der nicht eigens erörterten Grundstellung dieser Frage als einer metaphysischen nachfragt, die Frage also nicht mehr, wie bisher lediglich anwendet, um durch sie die entsprechenden Antworten zu entbinden, er die Frage vielmehr "auslegt", zeigt er, daß alles mit dieser Frage-Art verbundene Wissen und jedes durch sie hervorgebrachte Erkennen "im voraus schon unter der Herrschaft dieser Leitfrage"⁵⁸⁾ steht. Durch das Fraglichmachen dieser Frage und durch den Nachweis der Bedingtheit der mittels ihrer hervorgebrachten Antworten bereitet Heidegger den Weg für eine andere Frage: für die "Seinsfrage", und für eine andere Denkhaltung: das Sein sein-lassen.

56) Heidegger, N I, 455.

57) Heidegger, N I, 457.

58) Heidegger, N I, 456.

Die "Seinsfrage", das Fralichmachen der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem ist aber, jedenfalls ist dies meine These, von vornherein nicht ohne das Fraglichmachen des "Denkens", nicht ohne das Fraglichmachen dessen, worin sich das Denken aufhält, also die "Nähe" zum Sein, und nicht ohne das Fraglichmachen des Zusammengehörens von Denken und Sein in ihrem Übereignetsein in Gang zu bringen, und sie ist auch in Gang zu halten nur als vierßfältiges Fragen. Mit anderen Worten: Heidegger führt nicht die Philosophie fort. Er führt sie auch nicht, wie Hegel, zu ihrem Abschluß im "wirklichen Wissen", d.h. in Hegels Diktion: in der Wissenschaft. Heidegger deckt vielmehr bereits im und am Anfang der Philosophühe ihr Ende auf und er ist bemüht, durch Loslösung von der wieder fraglich gemachten "Leitfrage", die in gewisser Weise eine Verleit-Frage ist, und durch die Hinwendung zu der in Differenz zu ihr aufgeworfenen "Seinsfrage" sowohl das Denken als auch die "Aufgabe des Denkens" neu zu bestimmen. Das aber heißt: die Nähe sein zu lassen und dem Ereignis nachzufragen.

Daß "das Wahre" "das Ganze" ist, und daß das Ganze, wie Hegel formuliert, "das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen ist"59), entspricht Hegels Versuch, jede Äußerung der Philosophie im Laufe der geschichtlichen Entwicklung als dialektische Position spekulativ zu begreifen, d.h. Zug und Gegenzug als den Gesamtzug faßbar zu machen, der jeweils um einen Schritt bzw. um eine Stufe weiter das absolute Wissen zu sich selbst voranbringt. Nachdem Hegel gezeigt hat, daß die "Geschichte der Philosophie keine Sache der Historie" ist, und nachdem er - wie Heidegger sagt - "die erste philosophische Geschichte der Philosophie" vorgelegt hat, die zugleich "bisher die einzige geblieben ist und es bleiben wird"60), wird jeder bloß selektive und eklektizistische Zugriff und jedes

59) Hegel, Phän., 24.

60) Heidegger, N I, 450.

zufällige und beliebige Aufgreifen ausgeschlossen denn der Zusammenhang wird fundamental. Aus diesem Zug, der als Zugzusammenhang solcherart sich als Zug-Zwang, ja als Zugzwang-Zusammenhang entpuppt, auszusteigen, ist solange unmöglich, als man im Sinne besagter "Leitfrage" und innerhalb der durch sie eröffneten Bahn nur mit verändertem Vorzeichen weiter fragt, d.h. eigentlich gar nicht fragt, sondern unter Betonung jeweils anderer Weisen des Seienden, die für wesentlich erklärt werden, antwortet. Heideggers "Seinsfrage" dagegen erweist sich, wenn ich es einmal so nennen darf, als Aussteigerfrage. Sie fragt nach dem zu dieser $\tau\acute{\iota} \tau\omicron \delta\upsilon \nu \eta \delta\upsilon \nu$ eigentlich frag-los fragenden Philosophie, die seit Hegel zur "Wissenschaft" gediehen ist, Differenten, d.h. nach dem Sinn von Sein, nach der Wahrheit als ἀλήθεια, nach der Nähe und nach dem Ereignis.

Angesichts eines wieder fraglich gemachten Fragens versagen organologische Bilder, wie die vom "eben gebornen Kinde" oder von der Eichel, die für die Eiche steht, und was sie beiherspielend vor Augen zu bringen beabsichtigen, verliert seine Überzeugungskraft. Und es wird auch fraglich, ob für dieses Denken noch das von Hegel gerne benutzte Bild vom "Gebäude" plausibel sein kann, das ersichtlich noch nicht fertig ist, wenn eben erst sein Grund gelegt worden ist, womit seine Basis gemeint ist, nicht aber das, worauf diese ruht und aufruht. Es kommt vielmehr, um im Bilde zu bleiben, auf eine gegenläufige Bewegung an: Es hat "am Leitfaden der Seinsfrage" eine "Destruktion" der "Geschichte der Ontologie" zu erfolgen⁶¹). Es versteht sich, daß Ontologie hier nicht eine der

61) Heidegger, Sein und Zeit, GA 2, Frankfurt am Main 1977, § 6, 30, 26. (Suz) Vgl. Richard Wisser, Aneignung und Unterscheidung. Existenzphilosophie im Kampf um die Existenz der Philosophie: Karl Jaspers und Martin Heidegger, in: Theologie und Philosophie, 59. Jg., 1984, (481-498), 495ff; Jaspers, Heidegger, and the Struggle of Existenzphilosophy for the Existence of Philosophy, in: International Philosophical Quaterly, XXIV, 2 New York 1984, (141-155);

klassischen Disziplinen der Philosophie unter Absehung von anderen solchen Disziplinen meint, sondern die in der Leitfrage verwurzelte Philosophie als solche aufs Korn genommen wird. Und es muß die Frage "Was ist Metaphysik?" folglich in den "Grund" der Metaphysik vorangetrieben werden, nach dem die Metaphysik ihrerseits nicht fragt, d.h. die Metaphysik muß als solche fraglich gemacht werden hinsichtlich ihrer von ihr selbst übersehenen "Grundes"⁶²).

Indem auf solche Weise der "Ab-bau", d.h. die zur hegelschen Kon-struktion gegenläufige De-struktion betrieben wird, erweist sich "Denken" im Unterschied zu seinem bisherigen Begriff nicht mehr als Inbegriff des Begreifens seiner selbst, sondern als "Andenken" an das "Sein", wirft also die "Seinsfrage" die Denk-Frage auf, die ihrerseits darauf hinausläuft, die Erfahrung der "Nähe des Nichts", die gewissermaßen die Kehrseite der "Nähe des Seins" ist, und die "Nähe des Seins", die nicht ohne die "Nähe des Nichts" erfahren werden kann, vorzubereiten. Mit dem "Sein" als "Nähe" verbunden ist dann aber die Frage nach dem, was nicht in der Geschichte der Philosophie, die allerdings erst bei Hegel "philosophisch" wird, aufgeht, und das in ihr nicht, auch in der hegelschen nicht, erfragt worden ist, nach der "Seinsgeschichte", nach dem, was kein beliebiges Vorkommnis in der Geschichte ist, sondern als Ereignis überhaupt erst der Geschichte ihr Gepräge gibt.

In "Sein und Zeit" wird programmatisch die "Destruktion" gefordert, und man kann Heideggers späteres Werk, jedenfalls einen Großteil, geradezu als Einlösung dieser Aufgabenstellung ansprechen. In Verfolg von Heideggers Antrittsvorlesung "Was ist Metaphysik?" wird die Voraussetzung dazu, der "Rückgang in den Grund der

Appropriation et discernement. Le combat de la philosophie de l'existence et l'existence de la philosophie (Karl Jaspers et Martin Heidegger), in: Revue de Metaphysique et de Morale, 91 annee, 1, Paris 1986, (3-23).

62) Vgl. Anm. 38.

Metaphysik"⁶³), beschrieben. Heidegger wird dartun und dardenen, daß dieser Grund nicht das hegelsche Fundament ist, geschweige das, was als Basis vorgestellt wird, daß dieser "Grund" vielmehr das ist, worin die Metaphysik, die als "Wurzel der Philosophie" veranschaulicht wird, gehalten und genährt wird, ohne daß es der Philosophie gelänge, sich auf "Sein und Grund" als auf "das Selbe"⁶⁴) zu versammeln.

Auch Heidegger greift in diesem Zusammenhang auf ein Bild zurück, und zwar auf ein Bild, durch das René Descartes die Philosophie als solche mit einem Baum vergleicht, dessen Wurzeln die Metaphysik bilden, während der Stamm die Physik vorstellt, aus dem die anderen Wissenschaften als die Äste hervorgehen⁶⁵). Aber Heidegger will dieses Bild gewissermaßen destruieren, denn er will mit diesem Bilde gerade nicht wie Hegel mit dem Vergleich der Eichel die Aufmerksamkeit auf das lenken, was sich im Laufe der Zeit als involviertes Ganzes entwickelt. Ihm kommt es auch nicht auf das an, in das sich – Hegel zufolge – Philosophie à corps perdu hineinzustürzen hat, wenn sie des lebendigen Geistes gewiß und sicher werden will. Heidegger macht vielmehr auf das aufmerksam, was, in "Grund und Boden verborgen", dem Baum durch die Wurzeln der Metaphysik überhaupt erst die "nährenden Säfte und Kräfte"⁶⁶) schenkt, ohne aber eigens beachtet zu werden. Heidegger will durch das gegenläufig gesehene Bild dartun, daß die Metaphysik als die Wurzel des Baums der Philosophie sich gerade nicht "an den Boden kehrt"⁶⁷), daß sie nicht an das Sein selbst denkt und daß sie, ohne ihm doch entgehen und entraten zu können, ihm betontermaßen im

63) Heidegger, WiME, 363.

64) Heidegger, WiME, 367.

65) Heidegger, WiME, (zitiert Descartes an Picot, Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14), 365.

66) Heidegger, WiME, 365.

67) Heidegger, WiME, 367.

Fort-schritt und Auf-gang den Rücken kehrt, daß folglich ihre Kon-struktion de-struiert werden muß.

Heideggers "Kehre", aber auch der von ihm geforderte "Schritt zurück"⁶⁸⁾ haben folglich die Ab-kehr von einer ihres "Grundes" vergessenden Metaphysik und die Zuwendung zu dem im Sinn, von dem die Leitfrage der Metaphysik sich gerade abgewendet und, vermeintlich fortgeschritten durch entsprechende Antworten und durch im Zugzwangszusammenhang miteinander verkoppelte Antworten, sich entfernt und entfremdet hat. So wird die "Nähe" des Seins dem vermeintlich nächstliegenden Nächsten geopfert, das jeweils ein anderes Seiendes sein kann, und das "Ereignis" gerät über den mannigfachen Formen der ent-eignung aus dem Blick.

Die gigantische Aufgabe, die Heidegger sich gestellt hat, besteht darin, am Leitfaden der "Seinsfrage" durch ein "denkender" gewordenes Denken die gesamte Geschichte der Philosophie in ihrer ganzen Erstreckung und Ausdehnung vom Gipfel zur Wurzel ab-zubauen, sprich, die Ferne zur Nähe ihrerseits zu ent-fernen, d.h. Nähe sein zu lassen, und, statt weiterhin und fernerhin sich am Bau der Philosophie zu schaffen zu machen, nunmehr näherhin "am Bau des in sich schwingenden Bereiches zu bauen", den Heidegger das Er-eynis nennt, durch das "Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen"⁶⁹⁾. Diese gigantische, in ihrer Einfachheit gigantische Aufgabe macht es begreiflich, daß Heidegger nicht, wie Hegel, am Ende seines Lebens auf ein gewaltiges System der Herrschaft des Denkens und der Wissenschaft, in die Entwicklung sich versenkend, zurückblicken kann. Heidegger nimmt eine andere Denkhaltung ein. Sie kommt in Heideggers Schlußwort in dem 1969 mit mir geführten "Gespräch" zum Ausdruck: "Ein kommender Denker, der vielleicht vor die Aufgabe gestellt wird, dieses Denken,

68) Heidegger, ID, 45ff.

69) Heidegger, ID, 30.

das ich vorzubereiten versuche, wirklich zu übernehmen, der wird sich einem Wort fügen müssen, das einmal Heinrich von Kleist niedergeschrieben hat und das lautet: 'Ich trete vor einem zurück, der noch nicht da ist, und beuge mich, ein Jahrtausend im voraus, vor seinem Geiste.'⁷⁰⁾

II. Heideggers fragendes Denken: Denk-"Inhalte"

Worin bestehen nun aber, so wird man fragen, die Denkinhalte? Kurz gesagt: in der Einfalt von Sein, Denken, Nähe und Ereignis. Anders gesagt: im vier-fältigen Fragen.

1.

Die Schwerverständlichkeit, ja die behauptete Unverständlichkeit von Martin Heideggers Denken ist immer wieder als Argument gegen ihn ins Feld geführt worden. Gezielt wird damit auf das, was – mißverständlich – die Denk-"Inhalte" genannt wird. Und es ist nicht verwunderlich, daß Heidegger selbst exemplarisch auf die sog. Dunkelheit des Denkers Heraklit zu sprechen gekommen ist. "Daran, daß der Denker Heraklit 'der Dunkle' heißt können wir nichts besonderes finden, da doch jeder Denker, der wahrhaft ein Denker ist, leicht und oft in den Ruf der 'Unklarheit' und 'Dunkelheit' kommt."⁷¹⁾ Nun ist es aber nicht nur der sog. gesunde Menschenverstand, der Verstand also, der die Selbstverständlichkeit zum Kriterium des Gedachten erhebt, der dort, wo es nicht nach

70) Martin Heidegger im Gespräch, hg. von Richard Wisser, Freiburg/München 1970, 77. (span. Madrid 1971; italien. Rom 1972; schwed. Stockholm 1973; japan. Tokyo 1973; engl. New Dehlo 1977). Vgl. Richard Wisser, Das Fernseh-Interview, in: Erinnerung an Martin Heidegger, hg. von Günther Neske, Pfullingen 1977, 257-287.

71) Heidegger, Heraklit, GA 55, Frankfurt am Main 1979, 19f.

seinem Verstand zugeht, "Unklarheit" und "Dunkelheit" sieht. Gerade auch Philosophen tun sich schwer, von ihren Voraussetzungen aus dem Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, was sich ihren Kategorien nicht fügt.

So hat beispielsweise Cicero dafürgehalten, daß Heraklit absichtlich so dunkel, wie seit der Antike behauptet wird, geschrieben habe. Cicero unterstellt dabei, daß Heraklit durchaus, was er habe sagen wollen, auch verständlich hätte ausdrücken können, es aber aus Gründen, die mit dem Denken als solchem nichts zu tun haben, vorgezogen habe, alles in Dunkel zu hüllen. Man kann Cicero stellvertretend für einen Typus von Kritik nennen, die bemüht ist, hinter dem Denken prinzipiell psychologische, soziologische oder politische Absichten aufzuspüren, Absichten, durch deren Nennung es gelingt, den philosophischen logos als ideologisch abhängig zu erweisen.

Aber auch Hegel, der als Philosoph von höchstem Format angesichts solchen Vorgehens frei heraus von der "Plattheit" Ciceros spricht⁷²⁾, bemüht sich selbst keineswegs, wenn auch aus anderem Grund, darum, der Sache Heraklits gerecht zu werden. Er nutzt vielmehr die Gelegenheit, an der unterstellten Dunkelheit Heraklits die Überlegenheit seines eigenen Denkens zu demonstrieren. Man kann Hegel stellvertretend für einen anderen Typus von Kritik am Denken nennen, für die philosophische Kritik, die sich nicht nur anheischig macht, einen Denker besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat, sondern die auch von sich selbst überzeugt ist zu wissen, was einem Denker mangelt und wo seine Grenzen liegen, Grenzen, über die, wie man meint, die Entwicklung der Philosophie bzw. man selbst hinaus ist.

Weder Cicero noch Hegel vermögen über ihren eigenen Schatten

72) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, werke 18, Frankfurt am Mian 1971, 322.

zu springen, und sie erklären sich das, was ihnen anders nicht verständlich wird, nach ihrem Bild und Gleichnis: der eine politisierend psychologisch, der andere entwicklungs-dialektisch. Die Folgerung, die sich aus der Aufdeckung dieser Abhängigkeit des Urteils von solchen Tendenzen ergibt, ist, einfach gesagt, die: es kommt beim Denken weder darauf an, es als Mittel zum Zweck zu verwenden, noch das Kriterium seiner selbst in ihm selbst zu sehen. Es gilt vielmehr, sowohl unter Absehen von Soziologie wie von Philosophie - wie Heidegger sagt - das Denken "denkender" zu machen, d.h. über die eigene Hutschnur hinauszugelangen und zur "Sache des Denkens" zu finden. Vielleicht besteht die eigentliche Aufgabe des Denkens dann aber weder darin, dem Seienden auf die Schliche, noch darin, dem Denken auf die Spur zu kommen, also weder im Erkennen von Seiendem, noch im Denken des Denkens, sondern im Denken des Seins, d.h. in der Erfahrung der Entsprechung von Denken und Sein.

Wenn dem so sein sollte, dann bedeutet, worauf ich oben hingewiesen habe, Heideggers Frage "Was heißt Denken?" aber gerade nicht, was man unwillkürlich mit ihr verbindet und wie selbstverständlich assoziiert, die informationsbeflissene Frage nach dem, was man alles in der bisherigen Geschichte der Philosophie und des Geistes als Denken ausgegeben hat, und man darf nicht erwarten, daß die Antworten auf dem Ladentisch enzyklopädischer Exposition dargeboten werden bzw. die bisher vorgekommenen Formen des Denkens auf dem Laufsteg der Philosophiegeschichte Revue passieren. Dann fragt die Frage "Was heißt Denken?" nicht nach dem, was wir oder andere als Denken bezeichnen, sondern umgekehrt: sie stellt von dem aus, was uns zu denken heißt, d.h. was das Denken bedrängt zu denken, und was es in das Denken heißt, die bisherigen Arten des Denkens in Frage. Heideggers Frage "Was heißt Denken?" kommt nicht in Antworten zur Ruhe, macht sich von den bisherigen Antworten vielmehr frei, indem sie nicht

nach dem Gedachten oder dem Denken fragt, sondern nach dem, was als das Zu-denkende das Denken in Anspruch nimmt: nach dem Sein.

Weder die instrumentelle Bestimmung des Denkens noch seine Verabsolutierung zum Prinzip seiner selbst werden dem, was es mit dem Denken auf sich hat, gerecht. Erstere greift zu kurz, die andere zu weit. Die eine verliert das Denken aus dem Blick, die andere das Sein. Heideggers Frage "Was heißt Denken?" stellt die Bezogenheit des Denkens auf die Sache des Denkens wieder her, indem sie eine Frage aufwirft, die nicht durch die üblichen Antworten beantwortet werden kann. Die Frage "Was heißt Denken?", die nicht durch bloßes Denken des Gedachten oder Denken des Denkens beantwortet werden kann, entpuppt sich im wahrsten Sinne des Wortes als die Kehr-seite der "Seinsfrage". Erst angesichts fragwürdig gemachter Weisen des Denkens eröffnet sich die Möglichkeit, Vorurteilen über das Denken – Stichwort: Selbstverständlichkeit als Kriterium des Gedachten – und des Denkens über sich – Stichwort: Denken des Denkens als Selbst-verständlichkeit –, Vor-urteilen also, die allzu leicht zu Ver-urteilungen oder unzulänglichen Be-urteilungen geraten und dann nicht nur einzig von Heraklit als dem "Dunklen" sprechen, ein Licht aufzustecken.

Ziehen wir ein erstes Fazit: Die "Seinsfrage", die zumeist und unter ausdrücklicher Berufung auf Martin Heidegger selbst als die einzige Frage Heideggers angesprochen wird, gehört engstens mit einer zweiten Frage, und zwar mit der rechtverstandenen Frage "Was heißt Denken?", zusammen. Der vielberedeten "ontologischen Differenz" von Sein und Seiendem, von der Heidegger sagt, daß das bisherige Denken sie nicht in Betracht zieht, weshalb es eines "anderen Denkens" bedarf, entspricht, was man die logische Differenz von zu-denkend Zu-Denkendem und Denken als Mittel oder Selbstzweck nennen könnte. Wenn das Denken vom Sein angesprochen wird, steht es im Dienst der "Seinsfrage". Wenn die

"Seinsfrage" gestellt wird, ist das Denken bemüht, der "Sache des Denkens" zu entsprechen. Denken und Sein gehören, sowohl hinsichtlich der "ontologischen Differenz" nach wie der logischen Differenz nach, zusammen und es muß zugleich erfahren werden, daß Seiendes und Erkennen aufeinander bezogen sind. Hieraus ergeben sich eine Reihe von Fragen, die nicht von der selbstverständlich gewordenen Beziehung von Erkennen auf Seiendes aus verständlich sind und daher von ihr aus als "unverständlich" denunziert werden, Fragen, die in zunehmendem Maße schockieren mögen: vorrangig die, ob das üblicherweise "Denken" genannte Denken diesen Titel noch berechtigt trägt, aber auch die, ob es zulässig ist, wissenschaftliches "Erkennen" Denken zu nennen, schließlich die, ob Philosophie beanspruchen kann, "Denken" zu sein.

Doch zurück zu unserem Ausgangsbeispiel: zu Heraklit. Wenn Martin Heidegger sich Heraklit zuwendet, dann tut er dies nicht nur, um an einem Exempel die Unzulänglichkeit von Versuchen, seinem Denken mit unzulänglichen Mitteln beizukommen, ansichtig zu machen, sondern um auf das Ungedachte in einem Denken aufmerksam zu machen, das auf eine solch außer-gewöhnliche und daher nicht selbst-verständliche Weise "vor" dem liegt, was man später "Philosophie" genannt hat, daß es die Bewegung des "nach" übergreift, die sich als sog. Geschichte der Philosophie etabliert hat. Von diesem höchst merkwürdigen "Vor" aus, dessen Möglichkeiten durch kein darauf folgendes "Nach" überwunden, geschweige erschöpft werden, erweist sich die Bewegungsrichtung des "Nach", die sich heute gern vom Bisherigen durch die unüberlegte Floskel "post" zu verabschieden bemüht ist, als eine solche, die vom "Nach" als dem permanenten Nach des Nach prinzipiell gerade nicht loskommt, also in einem gewissen Sinne schon veraltet ist, bevor sie etwas "Neues" hervorgebracht hat.

Daß Heidegger beispielsweise "nach" Hegel kommt, macht ihn zwar in den Augen derjenigen, die meinen, es gehe innerhalb der

gleichen Grundstellung immer weiter, zu einem Nach-Hegelianer, stellt aber im Blick auf das wesentliche "Vor" kein Argument dar. Es bedeutet nicht, daß so, wie Hegel meinte, daß über den von ihm dar-gestellten beziehungsweise spekulativ aufgewiesenen Weg der Voll-endung kein weiteres Hinaus mehr möglich ist, Heidegger seinerseits auf das i, das schon durch Hegel sein Tüpfelchen trägt, ein Über-Tüpfelchen, ein post auf das post setzt. Heideggers "Nach" ist so wenig ein epigonales "post", wie sein "Zurück" ein reaktionäres Retour ist.

Deshalb zeugt es von wenig Verständnis, wenn man Heideggers sog. "Schritt zurück"⁷³⁾ ganz selbstverständlich als Rückschritt ansieht. Heideggers "Schritt zurück" ist keine Bewegungsrichtung, die sich gegenläufig und re-aktionär zum Fort-schritt und Voran-schritt und zum Vor-wärts des in der Geschichte der Philosophie sich Abspielenden ihrerseits rück-wärts gewandt ver-hält. Es erweist sich vom "Schritt zurück" aus gesehen vielmehr der Fort-schritt als jeweils re-aktionäre Befangenheit in einer Zeitvorstellung, die sich am Leitseil von gestern, heute und morgen entlanghangelt. Heideggers "Schritt zurück" vollzieht sich gerade nicht innerhalb der durch ein permanentes Post strukturierten Bewegung des Nacheinander als hierzu rückwärtsgewante Richtungstendenz. Der "Schritt zurück" tritt vielmehr vor der Geschichte der Philosophie als solcher und der Philosophie im Ganze zurück, um ihrer als einer spezifisch geprägten Verlaufsgestalt überhaupt erst ansichtig zu werden.

Der "Schritt zurück", der, wie gesagt, kein Rückschritt im Unterschied zum Fort-schritt, sondern Schritt fort vom Fortschritt und fort vom Rück-schritt ist, ist zugleich Schritt zurück bzw. vor in den Bereich, den der Fortschritt nicht etwa hinter sich läßt oder auf den der Rückschritt zurückkommt, den vielmehr sowohl der

73) Heidegger, ID, 45ff.

Fortschritt als auch sein feindlicher Bruder, der Rückschritt, den also beide rücksichtslos übersprungen und verlassen haben, der aber seinerseits keineswegs dadurch ins Nichtsein versinkt, daß weder Fortschritt noch Rückschritt sich um ihn kümmern. Es geht also um die Nähe dessen, dem die Hast und Rastlosigkeit des Vorwärts und Rückwärts nicht entspricht, um Heimat, die in der Unbehaustheit und Heimatlosigkeit des Fortschritts wie des Rückschritts auf der Strecke bleibt.

Das Ziel des "Schrittes zurück" ist also nicht historische Anbindung, und nicht ein ohnedies unmögliches Zurückdrehen der Geschichte ist beabsichtigt, sondern das Herausdrehen des Geschehens aus vorgebahnten Bahnen ins Ereignis der Zusammengehörigkeit von Denken und Sein, von denen in der ersten und in der zweiten Frage Heideggers die Rede ist. Es deutet sich hier an, daß es also noch zwei weitere Fragen zu fragen gibt: die Frage nach der Nähe und die nach dem Ereignis. Zunächst gilt es aber, die Verwindung des Schrittes einzuleiten, der zur "Philosophie" als solcher geführt hat. Und es kommt darauf an, durch das, wie Heidegger es nennt, "andere Denken" hinfort der Erfahrung einer anderen, einer übersprungenen Dimension des Denkens und Seins die Wege zu ebnen.

2.

Heidegger läßt sich auf Heraklit und auf Parmenides nicht als auf historisch frene Philosophen ein, die nur durch die Geschichte der Philosophie im Verbund und in der Erinnerung gehalten werden, sondern sucht die Nähe dessen aufzuspüren, dem beide, die überhaupt noch "keine 'Philosophen'" waren, zu entsprechen suchten, dem λόγος als dem Seienden in seinem Sein⁷⁴⁾ und der

74) Heidegger, Vier Seminare, in: Seminare, GA 15, Frankfurt am Main

Zusammengehörigkeit von Denken und Sein⁷⁵⁾, kurzum der von beiden Denkern vor Augen geführten Selbigkeit von λόγος und ἔοϋ⁷⁶⁾. Sobald sich zeigen läßt, daß mit demjenigen Schritt, der zur Philosophie und zu alledem führt, was als Geschichte mit ihr verbunden ist – einer Geschichte, die sich inzwischen zur Weltgeschichte ausgeweitet hat –, das einsetzt, was als ein Ab-kommen vom Sein, als eine Entzweigung im Denken, als eine Entfremdung der Nähe verstanden werden muß, die allem, was ist, ihr Unterkommen, ihre Wohnstätte, ihren Aufenthalt, die Heimat gewährt, erweist sich die "Seinsfrage" respektive die Denk-Frage als die Frage nach dem Wohnen, und das heißt: als die Frage nach der Nachbarschaft zum Sein.

Dann erst kommt zum Vorschein, daß der Mensch als der Eksistierende, als Da-sein in der "Nähe, in der Lichtung des 'Da' wohnt"⁷⁷⁾. Und es zeigt sich, daß der Mensch weder Herr der Welt, noch Sklave der Natur, weder Knecht des Himmels, noch Gesetzgeber der Erde, sondern "Nachbar des Seins" ist⁷⁸⁾. Der dritten Frage, der Wohnfrage, wie ich sie nenne, bzw. der Frage nach der Nähe, ist es folglich aufgegeben, die Ent-fernung der Ferne zu Wege zu bringen, und dadurch die Verwindung alles dessen zu fördern, was sich als das vermeintlich Nächste, sei es das Seiende, sei es das Denken des Denkens, vor- und aufdrängt. Es gilt folglich nicht nur die "ontologische Diffrenz" und die logische Differenz zu beachten, sondern auch die – wie ich nennen müchte – topologosche Differenz zwischen Nähe und dem uns vermeintlich Nächsten, dem uns Nächstliegenden.

1987, 273. (VS). Vgl. Was ist das – die Philosophie?, Pfullingen 1956, 24.

75) Heidegger, ID, 19.

76) Heidegger, VS, 273.

77) Heidegger, Hum, 337.

78) Heidegger, Hum, 342.

Die Wohnfrage, die Frage, wie Denken und Sein zusammengehören und wohinein Denken und Sein zusammen gehören, eröffnet eine Dimension, der nun allerdings die gesamte Geschichte der abendländischen Philosophie, Heidegger zufolge, den Rücken gekehrt hat, insofern diese nicht mehr nach der Selbigkeit von Denken und Sein fragt, sondern nach dem $\tau\acute{\iota} \tau\acute{o} \acute{o}\nu \tilde{\eta} \acute{o}\nu$, also danach, was das Seiende, sofern es als Seiendes in den Blick gefaßt wird, ist, eine Frageform, die dem Denken als Erkennen fortan als sein Ziel die Rolle zugewissen hat, dieses Seiende zu wissen. Indem statt der "Sernsfrage" die Frage nach dem Seienden als solchen und im Ganzen gestellt wird, ist die Formel für alles weitere philosophische Bemühen gefunden. Nun gilt es. "für diese gestellte und gesicherte Frage" durch ein dementsprechendes Erkennen die Antwort zu "finden" und als das Nächste nicht mehr die Nähe, sondern die zu Gegen-ständen der Was-Erkenntnis gemachten Um-stände und Be-stände zu betrachten, die dann zu Selbst-verständlichkeiten gemacht werden. Indem die Frage $\tau\acute{\iota} \tau\acute{o} \acute{o}\nu$ so und nicht anders gestellt wird, wird sie - wie oben dargetan - sichergestellt, so daß sie nicht mehr in Frage gestellt werden kann. Philosophie als solche ist damit konstituiert, und es erreicht, wie gesagt, auf solche Weise die abendländische Philosophie bereits "in ihrem den wesentlichen Abschluß"⁷⁹⁾. Auch wenn mit dieser Frage das Ende noch nicht erreicht ist, der Anfang vom Ende ist gemacht.

Zwar werden in der Folge und im Laufe der Geschichte der Philosophie durchaus unterschiedliche, ja gegensätzliche Antworten gegeben, aber diese ordnen sich alle besagter "Leitfrage": Was ist das Seiende? ein und unter, und es wird von Mal zu Mal mehr unter dieser Perspektive gefragt, die Perspektive selbst aber wird - wie gesagt - nicht mehr in Frage gestellt. Das Äußerordentliche von Heideggers "anderem Denken" - und es dürfte jetzt sichtbar

79) Heidegger, N I, 452.

geworden sein, daß es zugleich Ausdruck der "Seinsfrage" wie der rechtverstandenen Frage "Was heißt Denken?", aber auch der Frage nach der Nähe als der Zusammengehörigkeit von Denken und Sein ist -, besteht folglich darin, daß Heidegger sich der Ordnung, die durch die Leitfrage der abendländischen Philosophie, und zwar in ihrer gesamten geschichtlichen Entwicklung und in ihren Auswirkungen in allen Bereichen, her-gestellt wird, nicht fügt und einfügt, daß er sich und das Denken vielmehr dieser Frage-Ordnung durch die "Seinsfrage", die Denk-Frage und die Wohnfrage zu entwinden bemüht ist.

Da sich das was-fragende Fragen als unzulänglich erweist, über die durch es selbst gesetzte Grenze hinauszugelangen, und da es auch auf die Frage: Was ist der Mensch? oder "Was ist das - die Philosophie?" stets nur weitere "Post"-Antworten in Rahmen dieser Fragestellung und im Rhythmus des aufeinander folgenden und einander nach-folgenden Post produziert, muß das innere Gefüge der abendländischen Leitfrage durchschaut, d.h. "ausgelegt" und durch ein ursprünglicheres Fragen, auch wenn dieses dem gewohnten und eingeübten, selbstverständlich gewordenen Fragen durchaus "dunkel" und "unklar" erscheinen mag, ent-setzt und nicht nur ersetzt werden.

Angesichts der Seinsvergessenheit, angesichts der ihr entsprechenden Verfallenheit an das Seiende, angesichts der Unbehautheit und Heimatlosigkeit läuft dies darauf hinaus, durch das Fraglichmachen der "Leitfrage" die ursprüngliche, d.h. Ursprung eröffnende "Seinsfrage" in Gang zu bringen, und das heißt wohlgermerkt ineins - die Frage "Was heißt Denken?" zu stellen und - wiederum ineins - solcherart fragend die Erfahrung der "Nähe des Nichts" vorzubereiten, die lediglich die Kehr-seite der "Nähe des Seins" ist, so wie die "Nähe des Seins" nicht ohne die "Nähe des Nichts" erfahren werden kann⁸⁰). Dadurch erweist sich, daß nicht das uns vermeintlich Nächste, das uns umstehende Nächstliegende

oder als Gegen-stand zum Still-stand gebrachte nahestehende Seiende oder das von uns Her- und vor uns Hingestellte oder die Zeitgemäßheit des Vor- oder Rückwärts uns am nächsten ist, sondern, daß nah uns ist das vermeintlich Fernste: das Sein und das Nichts.

Es ist verwunderlich, daß, obwohl Heidegger an vielen Stellen seines Gesamtwerkes Nähe thematisch gemacht hat, die Bedeutung der Nähe im Denken Martin Heideggers erst vor kurzem in einer Arbeit monographisch herausgestellt, ja zurecht geradezu als der Schlüssel zum Verständnis von Heideggers Denken bezeichnet worden ist⁸¹⁾. Ich zitiere nur eine Stelle aus dem Humanismus-Brief, aus der die Drei-fältigkeit des Fragens von Heidegger hervorgeht: die nach dem Sein, die nach dem Denken, die nach der Nähe. "Das Sein – was ist das Sein? Es ist es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das 'Sein' – das ist nicht Gott und nicht der Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende. Wenn aber das Denken das Seiende als Seiendes vorstellt, bezieht es sich zwar auf das Sein. Doch es denkt in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie als das Sein als solches ... Der Mensch ... verkennt zunächst das Nächste und hält sich an das Übernächste. Er meint sogar, dieses sei das Nächste. Doch näher als das Nächste und zugleich für das gewöhnliche Denken ferner als sein Fernstes, ist die Nähe selbst: die Wahrheit des Seins."⁸²⁾

Mit anderen Worten: es geht für den Menschen, der nicht im

80) Heidegger, N I, 460.

81) Emil Kettering, NÄHE. Das Denken Martin Heideggers, Pfullingen 1987.

82) Heidegger, Hum, 331f, Hervorhebungen R.W.

Philosophen aufgeht, der vielmehr "auf dem Weg als Wanderer in die Nachbarschaft des Seins"⁸³⁾ ist, darum, über den eigenen Schatten zu springen, und zwar eingedenk dessen, daß wir es sind, die durch unser übliches und für selbstverständlich gehaltenes Fragen und Antworten selbst diesen Schatten werfen. Dazu gehört aber in erster Linie, und dies führt bei Heidegger zu einer vierten Grundfrage, zu dem was Heidegger seit "Sein und Zeit" die "Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung" nennt, durch die die "Seinsfrage erst ihre wahrhafte Konkretion gewinnt"⁸⁴⁾.

Man kann die Jahr für Jahr von Heidegger ausgearbeiteten und größtenteils erst jetzt aus dem Nachlaß veröffentlichten Vorlesungen Heideggers als den großangelegten, seinesgleichen suchenden Versuch einer gigantischen Aus-einander-setzung mit der gesamten Geschichte der Philosophie deuten. Und man kann in einem Titel aus seiner letzten noch von ihm selbst veröffentlichten Schrift, der der "Das Ende der Philosophie" ausspricht und "die Aufgabe des Denkens"⁸⁵⁾ darin sieht, das Sein sein-zu-lassen und, auf solche Weise an das Sein andenkend, der Nähe des Seins zu entsprechen, die Formel für die Einlösung seiner Lebensarbeit finden. Gerade indem die Überlieferung durch Heidegger nicht wie meist üblich entweder einfach hingenommen beziehungsweise eklektizistisch bloß selektiv kritisch aufgegriffen oder aber nur dialektisch synthetisiert beziehungsweise durch ein Verfahren, das sich am eigenen Schopf hoch und höher hebt, akzeptiert wird, Heidegger die Überlieferung vielmehr konsequent de-struiert, d.h. ab-baut, also ihre Aufbauten

83) Heidegger, Hum, 344.

84) Heidegger, SuZ, 35.

85) Heidegger, SD, 61ff; vgl. Richard Wisser, Martin Heidegger und kein Ende des Denkens. Neuerscheinung aus Anlaß seines 80. Geburtstages. In: Die Welt der Bücher. Literarische Beihefte zur Herder-Korrespondenz, 4. F., 3. H., Freiburg 1970, (116-121), 118ff.

Stein für Stein abträgt, erweist sich nicht nur die Wirksamkeit der unumgänglich gewordenen "Seinsfrage" und es wird nicht nur die Kontrollierbarkeit eines Denkens vor Augen geführt, von dem Heidegger gesagt hat, daß es "denkender" werden müsse.

Gerade wenn man sich nicht schon durch den vielfach mißdeuteten Heidegger-Satz "die Wissenschaft denkt nicht"⁸⁶⁾ schockieren läßt, sondern gewahrt, daß die eigentliche Zielrichtung von Heideggers Frage "Was heißt Denken?" der Nachweis ist, daß die Philosophie nicht denkt, jedenfalls nicht in der Weise des angesichts der "Seinsfrage" notwendig werdenden "denkenderen" Denkens, das in die Nähe zum Sein einkehrt, wird Destruktion des vermeintlich Fundamentalen zur Vorbedingung, "das Gehören zum Sein" zu erfahren und auf die Vorstellung von Denken als dem sich selbst ergründenden und begründenden Grund⁸⁷⁾ und auf die Vorstellung von Philosophie, die von solchem Grund Rechenschaft zu geben bemüht ist, zu verzichten. Heidegger hat später lieber als von Destruktion davon gesprochen, mit den Philosophen in ein "denkendes Gespräch" zu treten und dabei "mit der Verschiedenheit der Sache des Denkens zugleich die Verschiedenheit des Geschichtlichen im Gespräch mit der Geschichte der Philosophie ans Licht zu heben"⁸⁸⁾

Worauf es mir jetzt ankommt, zeigt sich dort, wo Heidegger sich gegen Mißdeutungen der von ihm in "Sein und Zeit"(§ 6) geforderten und zeitlebens betriebenen "Destruktion" zur Wehr setzt. Heidegger betont, daß es ihm nicht nur darum gehe, "im Abbau geläufig und leer gewordener Vorstellungen die ursprünglichen Seinserfahrungen der Metaphysik zurückzugewinnen", also nicht um "eine bloße Restauration der Metaphysik", die das "Überlieferte auflöst" wie einer die vom Baum gefallenen Äpfel", sondern durch Zurückfragen

86) Heidegger, WhD, 4.

87) Heidegger, ID, 24, 54.

88) Heidegger, ID, 41f.

in den "Grund der Metaphysik" um die "Verwindung" der Metaphysik⁸⁹⁾. Bei diesem Unternehmen, das den "anfänglichen Sinn von Sein freizulegen" sucht, gilt es aber zugleich die anfängliche "Naivität der 'ontologischen Destruktion'"⁹⁰⁾ zu überwinden, die darin besteht, daß man meint, die Geschichte der Philosophie gehe einzig und allein auf den Menschen zurück. Sobald bei Heidegger, wie er selbst sagt, seine eigene Unerfahrenheit einer "echten Erkenntnis der Geschichte des Seins"⁹¹⁾ Platz gemacht hatte, mußte dem Geschick des mit dem Sein verbundenen Menschen und des mit dem Menschen verbundenen Seins nachgefragt werden.

Gerade weil trotz der in der Geschichte des Denkens betriebenen ungewöhnlichen Anstrengung bis hin zu Hegels im Denken des Denkens sich überschlagendem Denken das Denken sich von seinem eigentlichen Element, dem Sein, ent-fernt und ihm sich entfremdet hat, sitzt es nicht nur "schon lange, allzu lang ... auf dem Trockenen"⁹²⁾, es läßt auch das, was sich in der Folge der Verwandlungen, "die die Geschichte der Philosophie darstellt, als Sein zuschickt"⁹³⁾, und folglich Geschichte und Geschick des Seins außer acht. Damit kommt eine vierte Differenz zum Vorschein, die man die historiologische Differenz nennen könnte, die Differenz zwischen "Seinsgeschichte", in der von Vorgängen in der Geschichte historisch berichtet wird. Heidegger ist im Laufe der von ihm betriebenen "Destruktion" der Geschichte der Ontologie auf eine vierte Frage gestoßen worden, richtiger und unmißverständlicher, weil nicht numerisch, sondern, da die vier Frage zusammengehören, qualitativ gesagt, auf einen vierten Bezug innerhalb seines vierfältigen Fragens, auf das "Ersignis".

89) Heidegger, Zur Seinsfrage (1955), in: Wegmarken, GA 9, 416.

90) Heidegger, VS, 395, vgl. 337.

91) Heidegger, VS, 395.

92) Heidegger, Hum, 315.

93) Heidegger, VS, 395.

Heidegger hat ausdrücklich bekundet, daß "'Ereignis' seit 1936 das Leitwort"⁹⁴⁾ seines Denkens ist, womit nicht nur gemeint ist, daß das Denken vom Sein "ereignet" ist, und das Sein dem Denken "gehört"⁹⁵⁾. Gemeint ist auch die Frage nach dem "Ereignis des Entzugs" dessen, was sich "einsther entzieht", also Entzug als Ereignis aufbricht⁹⁶⁾. Und es soll schließlich auch in Erfahrung gebracht werden, was es damit auf sich hat, daß Mensch und Sein einander so übereignet sind, daß sie auf eine ganz bestimmte Weise zusammengehören und zusammen ins Ereignis gehören.

Wenn Heidegger nach dem "Ereignis" fragt, dann nicht historisch nach irgendeinem Geschehen oder Vorkommnis in der Geschichte, sondern nach dem, was unser Zeitalter als die Konstellation von Sein und Mensch durchwaltet, die Heidegger das "Ge-stell" nennt, also das, was das Sein wie den Menschen herausfordert, alles "ihn angehende Seiende als den Bestand seines Planens und Rechnens sicherzustellen und dieses Bestellen ins Unabsehbare zu treiben"⁹⁷⁾.

Ereignis nennt als "Leitwort im Dienst den Denkens"⁹⁸⁾ das, wovon das "Ge-stell" ein "Vorspiel", ein "erstes, bedrängendess Aufblitzen"⁹⁹⁾ ist, nennt eine Möglichkeit, in die der Mensch und das Sein als "in ihr Eigentliches enteignet"¹⁰⁰⁾ werden, nennt das "Nächste jenes Nahen..., darin wir uns schon aufhalten"¹⁰¹⁾. Das "Ereignis" als das, was Mensch und Sein "einander eignet"¹⁰²⁾, was den Menschen dem Sein "vereignet" und das Sein dem Menschen "zueignet", ist für Heidegger die einzige, aber auch die einzigartige Gewähr dafür, daß

94) Heidegger, Hum, 316 (Anm.).

95) Heidegger, Hum, 316.

96) Heidegger, WhD, 5.

97) Heidegger, ID, 29.

98) Heidegger, ID, 29.

99) Heidegger, ID, 31.

100) Heidegger, ID, 33.

101) Heidegger, ID, 30.

102) Heidegger, ID, 32.

die technische Welt nicht über dem Menschen und dem Sein zusammenschlägt. Die Frage nach dem "Ereignis" ist die Frage nach dem weder personal noch sachlich gemeinten Nächsten; denn es ist uns nichts näher als das, "was uns dem nähert, dem wir gehören" und "worin wir Gehörende sind", als das "Ereignis"¹⁰³⁾.

Es wäre ein großes Mißverständnis, wollte man, weil Heidegger nicht in die gewohnten Selbstverständlichkeiten im Blick auf die Geschichte und die in ihr vordringlich werdenden Geschehnisse miteinstimmt und weil er Parolen vermeidet, die zwar gut klingen, aber zu nichts führen, z.B. daß der Mensch, der die Technik gemacht hat, als Herr der Technik frei über sie verfügen kann, oder, daß man den Frieden nur wollen muß, weil er dann realisiert werde, oder, daß das Handanlegen wichtiger ist als das Grübeln, behaupten, Heideggers Denken sei "unklar" und "dunkel" und entbehre obendrein des Inhalts. Indem es die "Seinsfrage eröffnet und zugleich - entsprechend der obwaltenden "ontologischen Differenz" - vom Seienden absehen lehrt, indem es nicht fragt, was alles man bisher unter Denken verstanden hat, sondern - entsprechend der obwaltenden logischen Differenz - fragt, was das ist, das das Denken denken heißt, indem es nicht nach dem Nächstliegenden, sondern - entsprechend der topologischen Differenz - nach der Nähe zum Sein fragt und indem es schließlich statt vom "Ge-stell" ein-, an- und in-Dienst-gestellt, lediglich zur Stelle zu stehen, - entsprechend der historiologischen Differenz - ineins bemüht ist, im Ereignis zu wohnen¹⁰⁴⁾, erweist sich Heideggers Denken nach dem Maße dessen, ob und wie ihm die Vorbereitung der Befreiung von den historischen Auslagen der Philosophie, die Ent-Fernung der Entfremdung vom Sein, die Erfahrung der Nähe und die Einkehr ins Ereignis gelingt.

103) Heidegger, ID, 30.

104) Heidegger, ID, 30.

참고문헌

- Hegel, *Differeny des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in: jenaer Schriften, Werke 2 (Theorie Werkausgabe Surkamp), Frankfurt am Main 1970.
- _____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, Werke 8.
- _____, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt am Main 1970.
- _____, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, werke 18, Frankfurt am Mian 1971.
- Heidegger, *Brief über den Humanismus (1946)*, in: Wegmarken, GA 9, Frankfurt am Main 1976.
- _____, *Einleitung zu: Was ist Metaphysik? (1949)*, in: Wegmarken, GA 9, Frankfurt am Main 1976.
- _____, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, Frankfurt am Main 1980.
- _____, *Heraklit*, GA 55, Frankfurt am Main 1979.
- _____, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.
- _____, *Nietzsche*, Bd. I, Pfullingen 1961.
- _____, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denkens*, GA 44, Frankfurt am Main 1986.
- _____, *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main 1977.
- _____, *Vier Seminare*, in: Seminare, GA 15, Frankfurt am Main 1987.
- _____, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1971.
- _____, *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen 1956.
- _____, *Zur Seinsfrage (1955)*, in: Wegmarken, GA 9, Frankfurt am Main 1976.
- Richard Wisser, *Aneignung und Unterscheidung. Existenzphilosophie im Kampf um die Existenz der Philosophie: Karl Jaspers und Martin*

- Heidegger, in: *Theologie und Philosophie*, 59. Jg., 1984.
- _____, *Appropriation et discernement. Le combat de la philosophie de l'existence et l'existence de la philosophie (Karl Jaspers et Martin Heidegger)*, in: *Revue de Metaphysique et de Morale*, 91 annee, 1, Paris 1986.
- _____, *Das Fragen als Weg des Denkens*, in: *Verantwortung im Wandel der Zeit*, Mainz 1957.
- _____, *Das Fernseh-Interview*, in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, hg. von Günther Neske, Pfullingen 1977.
- _____, *Die Fraglichkeit der Frage nach dem Menschen*, in: *Nietzsche - kontrovers*, hrsg. von Rudolph Berlinger und Wiebke Schrader, Bd. 6, Würzburg 1987.
- _____, *Heideggerovo cetverostruko pitanje. O prethodnom i privremenom uz predavanje "Stoje metafizika?" (Martin Heideggers vierfältiges Fragen. Vorläufiges anhang von "Was ist Metaphysik?")*, in: *Filozofska Istrazivanja*, 17, Zagreb 1986.
- _____, *Jaspers, Heidegger, and the Struggle of Existenzphilosophy for the Existence of Philosophy*, in: *International Philosophical Quaterly*, XX I V, 2 New York 1984.
- _____, *Martin Heidegger und kein Ende des Denkens. Neuerscheinung aus Anlaß seines 80. Geburtstages*. In: *Die Welt der Bücher. Literarische Beihefte zur Herder-Korrespondenz*, 4. F., 3. H., Freiburg 1970.
- _____, *Upitnost pitanja o covjeku*, in: *Filozofska Istrazivanja*, 11, Zagreb 1984.
- Martin Heidegger im Gespräch*, hg. von Richard Wisser, Freiburg/München 1970.
- Emil Kettering, *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987.

Zusammenfassung

Hegel und Heidegger, oder: die Wende vom Denken des Denkens zum Seinsdenken

Richard Wisser

Für Hegel ist die Sache des Denkens: Das Denken als, solches, ist sie das Denken des Denkens. Demzufolge ist, wenn überhaupt von Sein gesprochen wird, das Sein dann nichts als das absolute Sichdenken des Denkens. Hegels Form des Gesprächs mit den vorausgegangen Denken ist folglich zwangsläufig spekulativ, und das heißt gerade nicht illusionär, sondern an der Sache des Denkens als dem sich selbst denkenden Denken orientiert, und es ist dementsprechend auf den Prozeßcharakter des Seins bezogen, der in der Dialektik zutage kommt.

Bei Heidegger tritt das Denken von sich selbst zurück an das Sein, und es bestimmt nun das Denken nicht mehr, indem es sich denkt, seinen jeweiligen Ort als Nähe zum absoluten Wissen. Das seinsandenkende Denken erfährt vielmehr das Sein als die Nähe und das Menschsein als das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins, als Nachbarschaft, in der überhaupt erst so etwas wie das Ereignis der Lichtung des Seins, die sich dem Sein des Menschen übereignet, also Schickung des Seins und Seinsgeschichte erfahren werden kann. Evident handelt es sich bei Heidegger also um vier Fragen, oder, sie Wisser es, um

Mißverständnisse zu vermeiden, nennt, um ein vierfältiges Fragen, d.h. um ein Fragen, das über das Fraglichmachen des durch die Theorie des absoluten Geistes total Beantworteten dem bisher Ungefragten durch die Seinsfrage, durch die Denk-Frage, durch die Wohn-Frage und durch die Ereignis-Frage nachfragt.

Heideggers Frage “Was heißt Denken?” stellt die Bezogenheit des Denkens auf die Sache des Denkens wieder her, indem sie eine Frage aufwirft, die nicht durch die üblichen Antworten beantwortet werden kann. Die Frage “Was heißt Denken?”, die nicht durch bloßes Denken des Gedachten oder Denken des Denkens beantwortet werden kann, entpuppt sich im wahrsten Sinne des Wortes als die Kehr-seite der “Seinsfrage”. Erst angesichts fragwürdig gemachter Weisen des Denkens eröffnet sich die Möglichkeit, Vorurteilen über das Denken – Stichwort: Selbstverständlichkeit als Kriterium des Gedachten – und des Denkens über sich – Stichwort: Denken des Denkens als Selbst-verständlichkeit –, Vor-urteilen also, die allzu leicht zu Ver-urteilungen oder unzulänglichen Be-urteilungen geraten und dannicht nur einzig von Heraklit als dem “Dunklen” sprechen, ein Licht aufzustecken.

【Stichwörter】 Hegel, Heidegger, Denken des Denkens, Seinsdenken, Geschichte der Philosophie, vier-fältiges Fragen, Kehre, Ereignis, Gestell, Nähe, Heimat, Heimatlosigkeit, ontologische Defferenz, logische Differenz, topologische Differenz, Seinsvergessenheit, Verfallenheit

동서사상연구소 연혁

1998. 7: 개소
1999. 1. 19: 중국 교육부 산하 전국대학교적정리연구공작위원회(이하 고적위로 약칭)와 ‘한중학술교류연구’ 협약 체결.
2000. 3. 14: 고적위와 『한국한학가 인명 사전』 공동 편찬 및 출판 협약.
2000. 3: 고적위와 제1차 공동 세미나 개최(장소: 동국대학교).
2000. 3: 고적위와 제1차, 제2차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).
2000. 3: 동약서당 설립(이후 ‘한국철학연구실’로 개편).
2000. 7: 고적위와 제2차 공동 세미나 개최(장소: 북경대학교).
2000. 7: 고적위와 제3차, 제4차 한중편집인회의 개최(장소: 북경대학교).
2000. 10: 재한국중국인교수연의회(이하 재한연의회로 약칭)와 협력 조인(중국대 사관 후원).
2000. 10. 7: 재한연의회와 공동으로 제1차 중국학 국제학술회의 개최.
2001. 3. 11: 제1차 초청세미나 개최(한국철학회, <고대 그리스 철학을 찾아 현대 아테네로>).
2001. 7. 14: 고적위와 제5차 한중편집인회의 개최(장소: 북경대학교).
2001. 7. 25: 고적위와 『중국소장한국한문고적목록』 및 『한국소장중국고적목록』 공동 편찬 협정 체결.
2001. 8: 한국학술문화진흥재단 『조선회고』 연구 수주(6,820만원).
2001. 11. 29: 중국 상해사범대학 고적연구소와 학술교류 협정 체결.
2001. 11. 29: 중국 복단대학 한국학센터와 학술교류 협정 체결.
2001. 12. 8: 재한연의회와 공동으로 제2차 중국학 국제학술회의 개최.
2001. 12. 17: 제1회 중국고적위와 제6차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).
2002. 8: 한국학술문화진흥재단 『청실록』 연구 수주(1억7천만원).
2002. 11: 교수회관 119호에 단독 공간 확보(전임연구원 연구실 겸 사무실).
2002. 12. 14: 재한연의회와 공동으로 제2차 중국학 국제학술회의 개최.
2002. 12. 16~21: 제2회 중국고적위와 제7차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).
2003. 5. 12~17: 제3회 중국고적위와 제8차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).
2003. 12. 15: 재한연의회와 공동으로 제3차 중국학 국제학술회의 개최.
2004. 1. 31: 『청실록』 1차 보고.

2004. 8. 7: 율곡학회 공동세미나 <변화와 층들의 극복을 위한 율곡의 논리> 개최.
2004. 9. 11: 대진대학교 학술원 공동세미나 개최.
2004. 10. 16: 대진대학교 학술원 공동세미나 개최.
2004. 11. 8~12: 제4회 중국고적위와 한중 공동연토회(제9차 한중편집인회의 포함).
2004. 11. 12: 대진대학교 학술원 공동세미나 개최.
2004. 11. 29: 동서사상연구소 초청 강연회(상해사범대학 범개태 교수).
2004. 12. 8: 율곡학회 공동세미나 개최.
2004. 12. 11: 재한연의회와 공동으로 제4차 중국학 국제학술회의 개최.
2004. 12. 18.: 고려대장경연구소와 공동세미나 개최.
2005. 4. 7: 한국학술문화진흥재단 인문사회분야지원사업 심화연구분야(연구방법론): 2005학년도 기초학문육성지원 예비계획서 제출.
2005. 7~2006. 2: 동서사상연구소 5개 분과 세미나(소규모 연구모임) 진행(총 55회).
2005. 7. 31: 『철학·사상·문화』 창간호 발행.
2005. 12. 16: 동서사상연구소 정기학술대회(종합세미나) <근대문명과 현대문명> 개최.
2005. 12. 31: 『철학·사상·문화』 제2호 발행.
2006. 4. 6: 본교 전임이상 교원 및 강사를 중심으로 <동악서당> 운영 시작.
2006. 4. 20: 한국학술문화진흥재단 인문사회분야 창의주제연구 신청서 제출.
2006. 5. 19: 동서사상연구소 춘계 정기 학술대회 <동서철학에서 바라본 현대문명> 개최.
2006. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제3호 발행.
2006. 8. 18: 한국여성철학회와 합동으로 하계 학술발표회 <한국문화 속의 가족에 대한 철학적 성찰> 개최
2006. 10. 27: 동서사상연구소 추계 정기 학술대회 <동서철학의 방향> 개최.
2006. 12. 23: 대진대학교 철학과와 공동으로 학술대회 <동계 합동학술발표회> 개최
2006. 12. 31: 『철학·사상·문화』 제4호 발행.
2007. 2. 21: 한국여성철학회와 공동 동계 학술대회 <니체와 여성주의> 개최 예정.
2007. 4. 5: 동서사상연구소 2007년도 Schwöbel(독일 튀빙겐 대학교) 교수 초청 학술강연회 개최.
2007. 5. 11: 한국학술진흥재단 인문기초연구과제 토대연구 신청서 제출.

2007. 7. 11: 한국학술진흥재단 인문기초연구과제 면담심사.
2007. 7. 31: 『철학 · 사상 · 문화』 제 5호 발행.
2007. 9. 1: 연구윤리 규정 제정
2007. 11. 16: 동서사상연구소 추계 정기 학술대회 <신인문학의 모색과 전망>
개최.

동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정

(2007년 8월 20일 제정)

제1조(목적) 이 규정은 동국대학교 동서사상연구소(이하 ‘본연구소’)의 연구윤리 및 진실성 확보를 위한 절차와 그 업무수행을 위한 제반 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제2조(용어의 정의) 이 규정에서 사용하는 용어의 정의는 다음과 같다.

1. 연구부정행위(이하 “부정행위”라 한다)라 함은 연구를 제안, 수행, 심사하거나 연구결과를 보고하는 과정에서 행하여진 위조 또는 표절을 말하며 다음 각목과 같다. 다만, 착오 또는 경미한 과실에 의한 것이거나 의견의 차이 등은 제외한다.
 - 가. ‘위조’라 함은 존재하지 않는 연구결과를 허위로 만들고 이를 기록하거나 보고하는 행위를 말한다.
 - 나. ‘표절’이라 함은 타인의 아이디어, 연구과정, 결과 또는 기록 등을 적절한 인용 표시없이 도용하는 행위를 말한다.
2. 연구부적절행위(이하 “부적절행위”라 한다)라 함은 당해 연구에 직접적으로 기여하지 않고 공저자가 되거나 제1호의 부정행위를 인지하고도 이를 방조하거나 묵인하는 행위 등을 말한다.
3. 제보자라 함은 진실하게 부정행위 또는 부적절행위 주장을 제기한 자를 말한다. 다만, 고의 또는 중대한 과실로 당해 주장이나 증언에 반하는 사실을 간과한 자는 제보자로 간주하지 않는다.
4. 피조사자라 함은 제보의 대상이 된 자 또는 조사를 수행하던 중 부정행위 또는 부적절행위를 한 것으로 추정되어 조사대상이 된 자를 말한다.
5. 조사라 함은 본조사 실시 여부를 결정하기 위하여 제보된 사실에 대한 관련 정보를 수집하고 사실 확인 절차를 수행하는 것을 말한다.
6. 심의의결이라 함은 피조사자가 부정행위 또는 부적절행위를 행하였는지에 대한 여부 및 그런 행위를 행한 경우 그 책임자와 부정의 정도 및 유형을 결정하기 위하여 수행하는 모든 관련사실에 대한 공식적인 조사 및 평가를 말한다.

제3조(기능) 본연구소는 연구소에서 연구를 수행하는 자(연구원, 대학원생

및 대학원연구생을 말한다)와 본연구소를 통하여 인건비를 지원 받은 자의 부정행위 및 부적절행위와 관련된 다음 각 호의 사항을 심의·의결한다.

1. 조사 수행에 관한 사항
2. 제6조의 규정에 의한 조사의 승인에 관한 사항
3. 제10조의 규정에 의한 재심의 요청의 처리에 관한 사항
4. 본연구소에 제보하는 제보자 보호를 위한 조치에 관한 사항
5. 본연구소 내의 부정행위 및 부적절행위의 예방을 위한 각종 조치에 관한 사항
6. 기타 조사위원장이 제기하는 사항

제4조(구성 등)

- ① 심의·의결에 대한 위원회는 연구소장, 운영위원을 포함하여 7인 이상으로 구성한다.
- ② 연구소장 및 운영위원 이외의 심의·의결자는 조교수 이상의 전임교수 중에서 연구소장이 임명하며, 그 임기는 심의·의결 기간이 만료하는 기간까지로 한다.

제5조(회의)

- ① 연구소장은 조사와 심의·의결을 위한 회의를 소집하고, 그 의장이 된다.
- ② 회의는 연구소장을 포함한 재적운영위원 과반수 출석과 출석위원 3분의 2이상의 찬성으로 의결한다.
- ③ 회의는 비공개를 원칙으로 하되, 필요한 경우 회의 구성원이 아닌 해당분야의 전문가를 참석시켜 의견을 개진하게 할 수 있다.

제6조(조사) 본연구소는 제8조 제1항의 규정에 의하여 연구소장이 제보를 접수한 날부터 10일 안에 3인 이내의 운영위원으로 조사를 실시한다.

제7조(심의·의결)

- ① 본연구소는 조사결과에 대한 심의·의결을 위해 7인 이상의 위원으로 위원회를 구성한다.
- ② 당해 조사 사안과 이해갈등관계가 있는 자는 본조사위원회에 포함시켜서는 아니 된다.
- ③ 위원회의 개별적인 조사활동 수행 시 필요한 구체적인 지침 등은 연구소장이 위원회의 의결을 거쳐 정한다.

제8조(제보방법)

- ① 제보자는 연구소장에게 구술, 서면, 전자우편 및 기타 가능한 모든 방법으로 제보할 수 있다.
- ② 제보는 실명으로 하는 것을 원칙으로 한다.

제9조(심의·의결에 대한 처리)

- ① 연구윤리 위반 혐의를 받는 자는 위원회의 조사결과에 대하여 제10조에 의거하여 반론을 제기할 수 있는 권리를 가지며, 위원회는 이를 적절히 보장해야 한다.
- ② 심의·의결 이후 연구윤리 위반이 확정될 경우, 이를 공표하고 다음과 같이 조치한다.
 - ㉠ 연구윤리를 위반한 논문은 『철학·사상·문화』에 게재를 불허한다. 게재 논문의 경우에는 『철학·사상·문화』 논문목록에서 삭제한다.
 - ㉡ 연구윤리를 위반한 논문의 저자에게는 이후의 『철학·사상·문화』 논문투고를 최소 3년 이상 금지한다.
- ③ 연구소장은 조사결과에 대한 위원회의 결정을 서면으로 작성하여 피조사자와 제보자에게 통지한다.

제10조(재심의) 피조사자 또는 제보자는 위원회의 결정에 불복이 있을 경우 결정을 통지받은 날부터 30일 이내에 본연구소에 그 이유를 기재한 서면으로 재심의를 요청할 수 있다.

제11조(비밀유지의 의무) 위원회는 어떠한 경우에도 제보자의 신원을 노출시켜서는 아니 되며 피조사자의 명예를 보호하기 위하여 노력하여야 한다.

제12조(운영세칙) 위원회 운영에 필요한 세부사항은 위원회 내부에서 별도로 정한다.

부칙

이 규정은 2007년 9월 1일부터 시행한다.

『철학·사상·문화』 편집위원회 운영규정

(2007년 8월 20일 개정)

제1조 (학회지 발간의 목적과 성격)

- (1) 동국대학교 동서사상연구소(이하 ‘연구소’ 라 칭함)는 국내외 철학을 포함한 인문학을 연구하고 교육하는 학자들의 연구활동과 정보교환을 촉진하기 위해 정기적으로 학술지 『철학·사상·문화』(*Journal of The Institute for East-West Thought*)을 발간한다.
- (2) 본 학술지는 동서철학을 포함한 인문학과 관련된 논문들을 게재함을 원칙으로 하며 논문의 내용은 동서양의 철학, 문학, 종교 등의 연구 범위 안에 포괄될 수 있는 독창적인 것이거나 그러한 연구에 도움이 될 수 있는 것이어야 한다.

제2조 (편집위원회의 설치목적과 구성)

- (1) 연구소에서 발행하는 학술지 『철학·사상·문화』의 편집과 출판에 필요한 업무를 담당하기 위해 편집위원회를 설치, 운영한다.
- (2) 편집위원회는 학회지에 수록될 논문의 심사 및 발간에 관한 제반 사항을 수행한다.
- (3) 편집위원회는 편집위원장과 편집위원들로 구성한다.
- (4) 편집위원장은 연구소 상임 간사가 역임한다.
- (5) 업무수행의 효율성을 위해 편집 간사를 선임할 수 있다.
- (6) 편집위원회는 10인 내외로 구성한다.
- (7) 편집위원은 동서철학, 사상, 문화의 분야의 다양한 영역에 대한 전문성, 대내외적 인지도, 경력사항, 연구실적, 학회기여도, 지역 등을 고려하여 운영위원회에서 선임한다.
- (8) 편집위원의 임기는 최소 2년으로 하고 연임할 수 있다.

제3조 (편집위원회 구성원의 임무)

- (1) 편집위원장은 『철학·사상·문화』의 편집과 출판에 관련된 제반 업무를 총괄 조정하고 편집위원회의 원활한 운영을 도모한다. 또한, 학

술지와 관련한 대외 업무를 수행한다.

- (2) 편집위원장은 학술지의 편집회의를 주관하고, 원고를 두고 받아 관리하며, 심사를 진행한다. 편집회의에 투고된 원고를 보고하면서 각 논문마다 전공분야에 맞는 심사위원을 추천받아, 해당 논문에 대한 2인 이상의 심사위원회를 구성하여 규정에 따라 심사를 진행하고 관리한다.
- (3) 편집위원은 편집위원장의 요청에 따라 편집회의에서 논문심사위원을 추천한다.

제4조 (학술지 구성 체계 및 발간)

- (1) [편집위원회] 마지막 면에 연구소 구성원 및 편집위원회의 기본 사항, 소속, 임기를 밝힌다.
- (2) [목차] 목차는 한글과 영문으로 구성한다.
- (3) [논문] 매호 심사를 거친 논문을 게재한다.
- (4) [공동저자] 2인 이상의 공동저작 논문에 대한 표기는 제1저자가 있는 경우 앞에 쓰고 나머지 필자를 ‘가나다’ 혹은 ‘ABC’ 순으로 표기한다.
- (5) [초록] 각 논문마다 국문초록과 외국어초록을 붙인다.
- (6) [주제어] 각 논문마다 주제어를 명기한다. 한글논문의 경우 본문 앞에 한글초록 및 한글주제어를 쓰고 본문 뒤에 외국어초록 및 외국어주제어를 쓴다. 외국어논문의 경우도 마찬가지로 표기한다.
- (7) [필자 정보 및 게재논문 심사 경과 표시] 게재된 논문의 필자의 소속을 간략히 표기한다. 또한 게재된 논문의 심사일정을 ‘논문접수일’, ‘심사완료일’, ‘게재확정일’ 등을 명시하여 표시한다.
- (8) [논문 작성법] 세부적인 사항을 “『철학·사상·문화』 원고모집 및 심사규정” 으로 한다.

제5조 (학술지의 발간규정에 대한 심의 및 제/개정)

- (1) 학술지의 발간규정에 대한 심의 및 제/개정은 편집위원 3분의 2 이상의 동의를 얻어 편집위원회에서 확정하고 편집위원장이 연구소

운영위원회에 보고한다.

『철학·사상·문화』 원고모집 및 심사규정

1. 원고 모집

1) 원고 종류

논문 : 철학, 사상, 문화와 관련된 주제에 관한 논문.

2) 투고 요령

(1) 원고작성 : 워드프로세서 **한글**로 작성.

(2) 원고제출 : 동서사상연구소 접수(저장과일, 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 논문은 반환하지 않음)

(4) 원고 접수 : 연중 수시.

2. 투고 규정

1) 원고 작성 요령

(1) 저서 제목

① 동양어권 : 제목 앞뒤를 쌍꺼쇠(『』)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, 1월 31일 연 2회 발행.

- (2) 논문 1편당 2인의 심사위원을 위촉함. 이때 논문 투고자의 이름과 소속은 심사위원이 알 수 없도록 삭제하여 송부함.
- (3) 편집위원장과 편집간사가 심사논문 1부를 보관하고, 심사위원들에게 논문 1부와 심사평가서 양식을 발송함.
- (4) 심사위원들은 심사결과를 요청받은 날까지 당 연구소 편집간사에게 제출한다. 편집간사는 수합한 평가서를 정리하고 종합하여 목록을 작성.
- (5) 목록 작성 후 편집위원장은 지체 없이 편집위원회를 소집하여 게재대상 논문을 선정.
- (6) 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 다음의 7개 항목을 심사.
 - ① 주제의식의 선명성
 - ② 논거의 타당성
 - ③ 기술의 논리적 일관성
 - ④ 자료분석의 정확성
 - ⑤ 선행 연구의 이해
 - ⑥ 주제 및 논점의 독창성
 - ⑦ 유용성 및 기여도
- (4) 종합평가는 개별 영역 평가를 근거로 심사위원이 ‘게재’, ‘수정보완’, ‘게재불가’의 3등급으로 평가.
- (5) 논문 게재여부 판단 기준

- ① 심사위원 2명으로부터 ‘게재’ 판정을 받은 경우는 게재.
 - ② 심사위원 2명으로부터 ‘게재불가’ 판정을 받은 경우는 게재하지 않음.
 - ③ 심사위원 1명으로부터는 ‘게재’, 다른 1명으로부터 ‘게재불가’ 판정을 받은 경우는 제3의 심사위원에게 평가를 의뢰하여 게재여부를 최종적으로 판단함.
- (6) ‘게재’와 ‘수정보완’ 판정을 받은 논문만 게재함.
 - (7) ‘게재’ 판정을 받은 논문은 수정 없이 바로 게재. ‘수정보완’ 판정을 받은 논문은 편집에 들어가기 전 수정 이행여부를 확인하고 게재 여부를 결정.
 - (8) ‘게재’ 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.

동국대학교 동서사상연구소

연 구 소 장 : 최 인 숙
상 임 간 사 : 유 흔 우
일 반 연구 원 : 권 도 균 김 인 순 나 정 민
 박 철 홍 유 병 래 이 석 주
 이 유 진 이 진 희 홍 상 철
조 교 : 한 병 준

편 집 위 원 장 : 유 흔 우 (동국대)
편 집 간 사 : 이 유 진 (동국대)
편 집 위 원 : 공 병 혜 (조선대)
 안 옥 선 (순천대)
 유 흔 우 (동국대)
 장 성 재 (동국대:경주)
 최 인 숙 (동국대)
 배 의 용 (동국대:경주)
 양 문 흠 (동국대)
 윤 용 택 (제주대)
 최 병 환 (충남대)
 홍 윤 기 (동국대)

(가나다순): 임기(2007. 9. 1 ~ 2009. 8. 31)

철학·사상문화

제 6 호

발 행 인 최 인 숙 (Choi, In Sook)
편 집 인 유 흔 우 (Yoo, Heun Woo)
발 행 처 동국대학교 동서사상연구소
 서울특별시 중구 필동 3가 26번지
 동국대학교 교수회관 119호
 TEL : 02) 2260-8838
 e-mail : ischoi@dongguk.edu
 Homepage: <http://ins-ewt.dongguk.edu/>
등 록 일 2006년 3월 7일
등록번호 ISSN 1975-1621
인 쇄 처 장안인쇄
 TEL : 02) 2267-7642
발 행 일 2008년 1월 31일
