

철학 · 사상 · 문화

2010. 7.

제 10 호

동서사상연구소

『철학 · 사상 · 문화』의 취지 및 지향점

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

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

목 차

※ 『철학·사상·문화』의 취지 및 지향점

【논 문】

- 김 영 진
약한 적응주의와 언어 1
- 김 현 수
莊子哲學에서 命의 必然성과 循自然의 境地 19
- 서 동 은
하이데거와 선불교(禪佛敎)
- 형이상학 극복의 관점에서의 비교- 38
- 전 석 환
삶과 사회, 그리고 비판
- 막스 호르크하이머(Max Horkheimer)의 초기사상에 있어서
비판개념을 중심으로 67
- 김 영 주
증산 강일순의 신선사상 90
- 이 호
글쓰기 주체와 기호의 생성들
- 김연수의 『꿈빠이, 이상』론- 106
- Günter Zöller
Kant on Form and Content in Cognition: A Reply to McDowell 126

- Saodat Boimirzaeva
Reading and Understanding of Scientific Texts 165

【부 록】

- 동서사상연구소 연혁 173
- 동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정 177
- 『철학·사상·문화』 편집위원회 운영규정 181
- 『철학·사상·문화』 논문투고규정 184
- 『철학·사상·문화』 논문심사규정 187

약한 적응주의와 언어

김영진*

【요약문】 진화론적 시각에서 적응은 ‘주어진 환경에 대한 유기체의 적합 과정으로서의 적응’과 ‘적합 과정에서 유기체가 획득한 특성으로서의 적응’이라는 두 측면으로 이해된다. 이른바 ‘적응주의’는 유기체가 현재 갖춘 여러 특성을 위와 같은 적응 개념을 통하여 설명하고자 하는 이론 틀이며 연구 패러다임이다. 그런데 최근 한 영향력 있는 인지 인류학자이자 진화 심리학자인 스코트 애트런은 적응주의를 ‘강한 적응주의’와 ‘약한 적응주의’로 구분하면서, 언어의 발생과 기제 문제를 이른바 ‘약한 적응주의’의 틀에서 접근해야 한다고 주장한다. 그 접근법의 특징은, 구문론적 재귀 능력과 같은 언어 기제의 한 주요한 양상을 ‘적소’라고 하는 특정한 선조 환경에 대한 유기체의 영역-특수적 적응의 소산이 아니라 오히려 유기체와 일반적인 물리적 환경 사이의 상호 접촉의 소산으로 보는 데 있다.

적어도 부분적으로 애트런의 입장은 설득력이 있다. 하지만 그럼에도 불구하고 위에서 제시된 그의 주장은 언어의 본성과 관련한 또 다른 중요한 입론 즉 언어 지향성의 파생성 입론(즉 언어의 의미론적 속성은 인지 주체가 언어를 사용하고 해석하는 한에서만 작동한다는 점에서 ‘파생적’이라는 입론)과 상충한다. 나아가 그 주장은 어떤 특정한 형태의 언어 지향성이 파생적이 아니라 본래적이라는 점을 함축하는 것으로 보인다. 필자는 그것이 용인하기 어려운 함축점이라고 생각한다. 이렇듯 본 논문에서 필자는 애트런이 제시하는 약한 적응주의가 언어 현상을 해명하는 데에 정확히 어떤 측면에서 그 고유한 난점을 갖는지를 밝힌다.

【주제어】 적응, 적응주의, 진화론, 언어 기제, 지향성, 애트런

* 경기대학교

I. 들어가는 말

진화론의 맥락에서 ‘적응(adaptation)’은 한 특수한 이론적 개념이다. 그러한 적응 개념은 적어도 두 중요한 의미를 갖는 바, 그들은 서로 밀접하게 연관하지만 그럼에도 불구하고 서로 동일한 것은 아니다. 즉 한 편으로 적응은 생물학적 유기체가 어떤 주어진 특정 환경에 생존하면서 그 환경에 대하여 보다 더 적합하게 되는 ‘과정’을 일컫는다. 여기서 환경에 대한 유기체의 적합 과정을 이끌고 제어하는 것은 바로 자연이므로, 그와 같은 과정은 통상적으로 ‘자연선택 과정’이라고 일컬어진다. 다른 한편으로 적응은 유기체가 그에게 주어진 환경에 적합하게 되는 과정에서 그 결과물로 획득한 ‘속성’이나 ‘특성(trait)’을 지시한다.¹⁾ 이렇듯 적응 개념은 ‘주어진 환경에 대한 유기체의 적합 과정으로서의 적응’과 ‘적합 과정에서 유기체가 획득한 특성으로서의 적응’이라는 두 측면으로 구성되어 있다. 이른바 ‘적응주의(adaptationism)’는 유기체가 현재 갖춘 여러 특성의 발생(occurrence)과 기제(mechanism)를 위와 같은 적응 개념을 통하여 접근하고 설명하고자 하는 이론 틀이며 연구 패러다임이다.

그런데 최근 한 영향력 있는 인지 인류학자이자 진화 심리학자인 스코트 애트런(Scott Atran)은 그의 논문 「인지와 언어에서의 강-적응주의와 약-적응주의」에서 적응주의의 두 유형-이른바 ‘강한 적응주의’와 ‘약한 적응주의’-를 구분하고 있다.²⁾ 그에 따르면, ‘강-적응주의’는 생물학적 유기체가 소유하는 특성을 어떤 주어진 선조(ancestral) 환경의 독특한 특징들에 대한 그 유기체의 영역-특수적(domain-specific) 적응의 소산으로 설명하려는 이론적 전략이다. 반면에 ‘약-적응주의’는 그러한 특성을 특정한 선조 환경에 대한 유기체의 영역-특수적 적응의 소산으로 간주하기보다는 오히려 일반적인 차원에서 성립하는, 유기체와 물리적 환경 사이의 상호 접촉(interface)의 소산으로 설명한다. 애트런은, 소위 ‘약-적응주의’와 ‘강-적응주의’의 구분이 기본적으로 방법론상의 구분이

1) 필자가 보기에 ‘과정’으로서의 적응과 ‘특성’으로서의 적응 사이에 혼재하는 애매성은 여러 상이한 적응 개념 및 다양한 형태의 적응주의를 산출하고 있다. 필자는, 그와 같은 애매성이 자주 우리를 혼란스럽게 만들지만 그럼에도 불구하고 그것이 이론적으로 진정 해로운 것은 아니라고 생각한다. (적응 개념 및 적응주의에 대한 굴드(Stephen. J. Gould)와 르윈틴(Richard Lewontin)의 고전적 논의를 참조하시오.)

2) Atran, Scott (2005). “Strong versus Weak Adaptationism in Cognition and Language” (P. Carruthers et al. (eds.) *The Innate Mind*, Oxford: Oxford University Press) 참조.

지만 거기에서도 그 존재론적 의미가 전적으로 무시되는 것은 아니기에 그 부분이 적응주의 연구 전략 일반에 중요한 의미와 귀결을 제공한다고 본다.

세상에서 일어나는 여러 사태와 현상을 소위 형이상학적 초월자를 상징하지 않고 자연주의적 시각-특히 생물학적 진화론의 관점에서 해명하려는 이들에게 적응주의는 매력적인 이론 틀임에 분명하다. 나아가 애트런이 제안하는 강-적응주의와 약-적응주의의 구분 또한 적응주의의 적용 범주를 좀 더 세분화하여 인지와 언어의 본성에 대한 기존의 진화론적 설명력을 보다 더 강화하고 정련하고자 하는 점에서 꽤 수긍할만하다. 하지만 문제는, 애트런의 그 구분이 인지와 언어의 본성에 관련하여 중요하게 대두하는 다른 이론적 테제와 상충하는 것으로 보인다는 데에 놓여 있다.

위 난점을 좀 더 구체적으로 명시하면 다음과 같다. 애트런은 우리가 소유하는 언어 능력이 강-적응주의보다는 오히려 약-적응주의를 통하여 더 잘 설명될 수 있다고 본다. 그런데 특기할만한 점은, 그의 입론이 존 서얼(John Searle)이나 루쓰 밀리칸(Ruth Millikan)이 제시하는 언어 지향성 이론의 한 일반 원리-즉 정신의 지향성은 본래적(intrinsic)인 반면 언어의 지향성은 파생적(derivative)이라는 테제와 양립하기 어려운 것으로 나타난다는 것이다. 만일 방금 제시된 애트런 입론과 서얼-밀리칸 입론이 진정으로 양립불가능하다면, 그 둘 중 하나는 결국 그릇된 것으로 판명될 것이다. 그 둘 중 어느 테제가 궁극적으로 거짓인가? 현재 필자는 이 문제에 대한 최종적인 답변이나 단안을 내릴 수 없다. 알갭게도 그 두 입론 모두 중요한 이론적 의의를 가지며 또한 그들 모두 건전한 자연주의적 관점에서 제시되는 입론이므로 우리의 철학적 당혹은 더 한층 커진다. 이 점에서 본 논의가 성취하고자 하는 목표는 온건하다. 여기서 필자는 ‘약-적응주의와 언어에 대한 애트런 입론’과 ‘언어 지향성의 파생성 입론’ 사이의 양립불가능성이 정확히 무엇과 같은 것인지를 살펴보면서 그 문제 해결의 실마리가 어디에 놓여 있을지를 고찰하고 토의할 것이다.

그러한 고찰과 관련하여 필자는 먼저 약-적응주의와 강-적응주의의 의미를 알아보면서 바로 약-적응주의의 틀에서 언어 발생과 기제의 문제가 잘 설명될 수 있다는 애트런의 입장을 살펴본다(II장). 그런 뒤 필자는 지향성의 한 성격-특히 언어 지향성의 파생성-에 대한 서얼과 밀리칸의 관점을 검토한다(III장). 나아가 그와 같은 고찰을 기반으로 필자는 ‘약-적응주의와 언어에 연계된 애트런 입론’과 ‘언어 지향성의 파생성 입론’ 사이의 양립불가능성 문제를 토의하고 그 해결책의 방향을 암시하면서(IV장) 논의를 마친다.3)

II. 강-적응주의와 약-적응주의에 대한 애트런의 입장

II.1 강-적응주의와 약-적응주의

광대한 이 우주에서 지구상에 인간이 생겨난 이래 적어도 현재에 이르기까지 그는 잘 생존해 왔다. 물론 인간은 지금 보다 훨씬 더 가치롭고 훌륭한 방식으로 살아남았을 수도 있었을 것이다. 하지만 그가 소멸하지 않고 현재 살아있다는 사실 자체가 그의 생존이 어떻게 성공적이었음을 방증한다. 이에 우리는 묻는다. 단순한 식물 종이나 동물 종과 달리, 만일 인간 종이 그 특유의 인지 능력 및 그 능력에서 산출된 일단의 지식을 소유하고 활용하지 않았다면 도대체 그러한 성공적 생존이 가능하였을까? 우리가 이 물음을 진화적 관점에서 고려해 볼 때 인지와 지식의 가능성을 부정하는 온갖 형태의 파괴적 회의주의는 사실상 인간 정신의 사변적 능력에서 기인하는 지적 사치품으로 보인다. 물론 이 주장이 지식의 정당성에 대한 진화론적 접근이 별도의 인식론적 고려를 요구하지 않으면서 그 자체로 충분히 정당화된다는 점을 의미하는 것은 아니다. 확실히 그와 같은 정당화는 반드시 필요하다. 바로 이 점에서 ‘적응주의’는 수많은 영역에 대한 인간의 인지 현상을 진화론적 시각에서 보다 더 구체적으로 정당화하고자 하는 중요한 이념이요 설명 틀이다.

그런데 애트런에 따르면 적응주의는 좀 더 특정하고 구체적인 방식으로 세분될 필요가 있다. 그리고 바로 그러해야만 그것은 보다 더 강한 설명력과 설득력을 갖는다. 바로 이 맥락에서 그는 이른바 강-적응주의와 약-적응주의를 구분한다. 이제 애트런이 제시하는 ‘강-적응주의’와 ‘약-적응주의’ 입론의 의미를 좀 더 자세하게 알아보자. 우리는 그 입론을 몇몇 하위 테제로 분석할 수 있다. 이에 아래에서 제시되는 각 테제 (a)와 (a)’, (b)와 (b)’, 그리고 (c)와 (c)’을 주의 깊게 비교하고 검토해 보자.

‘강-적응주의’ 입론

(a) 연구자들은 유기체에서 나타나는 특유하고 비문화적이며 복잡한 유기

-
- 3) 이 글에서 필자가 다루는 주제는, 서로 별개이지만 그럼에도 불구하고 긴밀하게 상호 관련하는 두 특징적인 영역-즉 ‘생물학의 철학’과 ‘심리 철학’-모두에 관한 것이다. 그러한 두 영역 사이의 다리 놓기를 통하여 필자가 달성하고자 하는 목적은 보다 더 정확한 정신 이론과 언어 이론을 위한 이론적 토대를 굳건하게 하는 데 놓여있다.

적 디자인을 그 유기체가 속했던 선조 환경에 대한 작업-특수적 적응을 통하여 설명해야 한다.4)

(b) 너무 복잡적이어서 순전한 우연으로부터 나올 수 없는 모든 기능적·인지적 디자인은 어떤 한 적응(an adaptation)이거나 또는 적응의 한 부산물(a by-product of an adaptation)이다.5)

(c) 일차적으로 그리고 언제나, 유기체의 복합 특성이 표상할 수 있는 특정 적응을 탐색하라.6)

강-적응주의는 기존의 고전적인 적응주의 이념과 합치한다. 이에 적응주의와 관련한 애트런의 독창적인 이해는 ‘약-적응주의’에서 나타난다. 그는 그것을 다음과 같이 특징짓는다:

‘약-적응주의’ 입론

(a) ‘강한 적응주의자의 디자인 논변은, 자연선택과 무모순적이지만 (consistent) 불확정적으로 많은 대안 또는 심지어 정반대의 설명을 체재시킬 수 있는 증거상의 표준이 결여된 팡글로스적인(Panglossian) “단지-그럴 것 같은(just-so)” 이야기를 자주 포함한다. 약한 적응주의는 최소한의 공리 및 가설 집합으로부터 가장 광범위한 범위의 사실들을 연역하고 포괄하도록 시도하면서 극도경제성(parsimony)이라는 전통적인 과학적 가정에 의하여 구동된다.7)

(b) ‘상위 레벨의 인간 인지는 대부분 어떤 특수한 선조 환경에 관련하는 특정 기능을 이행하도록 적응되었던 것이 아닌, 보다 초기의 진화적 부산물의 부산물이다. 그러한 부산물은, 자연 선택보다는 오히려 문화적 선택 하에서 이후 변경되었던 [사실상] 기능 없는 스펀드렐(spandrels)에 기원한다. 생물학적으로 기능 없는, 또는 거의 기능이 없는, 스펀드렐들은 추정상 다음을 포함한다: 종교, 글쓰기, 예술, 과학, 통상 무역, 전쟁, 그리고 놀이.8)

(c) ‘만일 한 특성에 대한 설명으로서의 적응이 의심되는 경우(그것이 보통 사실인 바), 비-적응주의자[약-적응주의자]의 설명을 유리한 것으로 보아라.9)

4) Atran (2005) 141쪽.

5) Atran (2005) 141쪽.

6) Atran (2005) 155쪽.

7) Atran (2005) 141쪽.

8) Atran (2005) 142쪽.

이 지점에서 단박에 제기될 수 있는 흥미로운 문제는 이른바 ‘약·적응주의’가 진정 적응주의의 한 적절한 형태일 수 있는가의 물음일 것이다. 특히 ‘강·적응주의’를 적응주의의 범형으로 간주하는 학자들에게 약·적응주의는 사실상 적실한 형태의 적응주의로 보이지 않을지도 모른다. 하지만 약·적응주의는 소위 창조주의(creationism)의 한 형태도 아니며 일종의 형이상학도 아니다. 그 입장에서도 다윈의 진화 이념 및 자연 선택 이론이 일반적으로 긍정된다. 특기할만한 점은 그 긍정 방식과 정도가 다소 다르다는 것이다.

예를 들어 물고기의 탄환 모양을 고려해 보자. 물고기의 탄환 모양은 물고기가 물속에서 효과적으로 움직이도록 하는 기능을 수행한다. 그 탄환 모양은 특정 기능을 이행하는 복합 디자인의 일종이며, 그것은 자연선택 과정에서의 적응이다. 강한 적응주의자든 혹은 약한 적응주의자든 양쪽 모두가 이 점을 인정한다. 차이는 다음에서 드러난다. 즉 강·적응주의는 물고기의 탄환 모양을 어떤 주어진 특별한 선조 환경(말하자면, ‘생물학적 적소(niche)’)에서 물고기의 작업·특수적 적응으로 설명한다. 반면에 약·적응주의는 그것을 더욱 더 일반적인 종류의 물리적 압력과 조건의 규명을 통하여 설명하려 한다. 이후 논의를 위하여 애트린이 제시하는 강·적응주의와 약·적응주의의 이러한 차이점에 세심한 주의를 기울이도록 하자.

II.2 언어의 발생과 기제에 관한 적응주의적 처치

다양한 인지 현상 중 ‘언어 현상’에 대한 적실한 이해는 우리에게 아마도 가장 필요하고 중요한 일일 것이다. 왜냐하면 언어는 그 자체로 매우 흥미로운 현상이기도 하지만 나아가 우리 인간이 소유하는 모든 고차적 표상과 인지를 가능하게 하는 가장 핵심적인 매개 수단으로 간주되기 때문이다. 이에 언어의 본질에 대한 진화론적 시각·특히 적응주의의 관점·으로부터의 진지한 고찰이 긴요하다. 물론 그러한 고찰이 얼마간 이미 존재한다.¹⁰⁾ 문제는 그러한 고찰 중 많은 것이 그 근거가 미약하고 해명력이 높지 않다는 것이다. 이에 애트린은 언어의 발생과 기제를 두 상이한 형태의 적응주의를 활용함으로써

9) Atran (2005) 155쪽.

10) 이 문제에 대한 대표적인 대중적 해명으로 우리는 핑커(S. Pinker)의 저작 *The Language Instinct: How the Mind Creates Language* (New York: Harper Perennial Modern Classics, 1994/2007)를 들 수 있다.

써 규명하려 한다. 그의 입론은 아래와 같이 정식화된다.

에트런 입론 (A): 강-적응주의와 언어

강-적응주의는 언어의 발생 및 그 작동 기제를 잘 설명할 수 없다. 언어의 발생이 어떤 주어진 특정한 선조 환경에 대한 작업-특수적 적응의 결과라는 가설을 뒷받침하는 실질적인 증거가 없다.¹¹⁾

에트런 입론 (B): 약-적응주의와 언어

약-적응주의는 언어의 발생 및 그 작동 기제에 대한 대안적인 설명을 제시할 수 있다. 언어의 작동을 구성하는 여러 기제 중 특히 구문론적 재귀 능력(상대적으로 적은 수효의 유한한 수단을 통하여 잘 정식화된 단어 조합을 잠재적으로 무한하게 산출하는 능력)은 보다 더 일반적인 차원에서 이루어지는, 유기체와 물리적 환경 사이의 상호접촉의 소산이다.¹²⁾

위에서 우리는 언어의 발생과 기제에 관한 에트런의 두 입론을 살펴

11) 이 입론에 관련하여 에트런은 다음과 같이 쓰고 있다.

“언어의 출현에 관련한 강한 적응주의자의 시나리오에는 벌의 춤, 새의 노래, 물고기의 구애, 개의 짖음, 유인원의 공격 표현, 원숭이의 신호, 인간의 도구 제작, 대상 인지, 몸짓, 감각발동(sensorymotor) 지능, 자기-의식, 먹이 공유, 사냥, 공간 기획(spatial mapping), 사기꾼 발견, 수다 떨기, 사회적 계획 등을 포함한다, 그런데 이들 대부분이 진지한 고려를 받지 못할 수 있다. 왜냐하면 그들은, 언어가 가진 범인간적인(panhuman) 구조적 특징-이를테면, 구문론적 구조와 같은 것-을 무시하기 때문이다.” (Atran (2005) 150쪽.)

12) 이에 관련하여 에트런은 다음과 같이 진술한다:

“이 생각은 언어에서의 재귀성이, 더욱 더 오래된 진화적 기원을 갖는 두 물리적으로 하위최적적인 (그러나 아마도 유전학적 측면에서는 최적으로 적응된) 체계들-즉 감각 발동 체계(발성(phonation)을 포함)와 개념적/지향적 체계(범주화, 지칭, 그리고 추론을 포함)-사이에서 일어나는 물리적으로 최적인 종류의 상호접촉적인 내적 순응(internal accommodation)-일지도 모른다는 것이다.” (Atran (2005) 152쪽.)

“물리적 최적성(optimality)의 관념은 자연철학, 자연사, 근대 우주론, 그리고 생물학적 형태와 발달에 관한 연구에서 한 빼어난 전통을 소유한다. 특히 진화생물학에서 그 중심 목표는, 엄격하게 물리적이고 화학적인 수단을 통하여, 어떤 주어진 시작 지점으로부터 출현한 것으로 보이는 일단의 유기적 형태들(분자적, 형태학적 morphological, 신경적neuronal 형태들)을 발견하고 예측하는 것이다. 그리고 오직 그리고나서야 그 형태들 중 어느 것이 그리고 어떻게 선택되었을 가능성이 있는지를 탐구하는 일이 가치롭게 되는 것이다.” (Atran (2005) 152쪽-153쪽.)

보았다. 이후에 필자가 주장하고자 하는 점은, 언어에 대한 약-적응주의 설명(즉 에트린 입론 (B))이 언어의 지향성이 갖는 어떤 한 근본적인 특성-즉 언어 지향성의 파생적 성격-과 상충한다는 것이다. 이 주장에 대한 적절한 이해를 위하여 먼저 지향성 일반, 정신 지향성의 본래성, 그리고 언어 지향성의 파생성이 무엇인지 알아보도록 하자.

III. 지향성 일반에서 보는 언어 지향성의 특징

언어가 지향성을 갖고 있으며 그러한 지향성은 파생적이라는 명제는, 언뜻 보기와 달리, 현대의 지향성 이론에서 등장하는 매우 특정한 이론적 테제이다.¹³⁾ 그 입론을 분명하고 올바르게 이해하기 위하여 여기서 필자는 우선 지향성에 대한 일반 개념을 규정한다. 그런 뒤 필자는 정신의 지향성이 갖는 ‘본래적’ 성격을 알아본다. 왜냐하면 언어 지향성의 파생성 입론은 정신 지향성의 본래성을 배경으로 할 때 그 고유한 이론적 의의가 잘 드러나기 때문이다.

우리는 지향성을 다음과 같이 이해한다. 지향성(intentionality; aboutness)은 어떤 것이 그 자체와는 다른 그 무엇에 ‘관한’ 것이라는-즉 어떤 것이 그 자체와 다른 그 무엇을 지칭하거나 나타낸다는-속성이나 특성을 일컫는다. 조금 단순하게 보인다고 할지라도 이는 지향성에 대한 최소한의 본질적·기능적 정의이다.¹⁴⁾ 자연주의적 관점에서 그러한 특성이나 능력이, 많은 전통적인 지향성 이론가들이 생각했던 것과는 달리, 정신성의 독특한 징표로 반드시 간주될 필요는 없다.

위에서 제시된 지향성 개념은 다음과 같은 간단한 예를 통하여 핵심적으로 설명될 수 있다. 이를테면 당신이 지금 정원에 있는 한 그루의 나무를 본다고 가정하자. 그 경우 당신의 시각 상태는 그 시각 상태 자체-즉 당신 눈의 신경 상태 및 그에 연관한 뇌 상태-와 다른 그 무엇 즉 ‘나무’에 관한 것이다. 이제 당신이 산타클로스를 생각한다고 가정해 보자. 그 경우 당신의 사유 상태는 그 사유 상태 자체-즉 당신 뇌의 특정한 물리·화학적 상태-와 다른 그

13) 이미 언급했듯이, 분석적 전통에서 서얼과 밀리칸이 이 테제를 제시하고 옹호한다. 물론 그렇다고 하여서 그 두 철학자가 ‘언어의 지향성’에 대한 동일한 이론을 갖고 있는 것은 아니다.

14) 지향성 개념에 대한 위 정의는, 피정의항에 비하여 정의항은 더 단순하고 명확해야 한다는 논리적 규칙을 잘 준수하고 있다.

무엇 즉 ‘산타클로스’에 관한 것이다.

지향성은 어떤 것이 그 자체와 다른 그 무엇에 ‘관한’ 것이라는 특성을 지시한다는 명제에서 우리는 그 ‘어떤 것’을 ‘지향성의 담지자’ 또는 ‘지향 상태의 담지자’라고 이해하고, ‘그 무엇’을 ‘지향 대상’ 또는 ‘지향 상태의 대상’이라고 간주해도 좋다. 주목할만한 점은, 자연주의적 시각에서 보아 지향성 담지자의 종류가 상당히 다양하다는 것이다. 말하자면 우리는 지향성의 담지자를 ‘정보 상태의 담지자’로 이해할 수 있는 바,¹⁵⁾ 그것은 생물학적 유기체, 동물, 인간, 그림, 지도, 소리, 문자 등을 포괄한다. 유사한 요점이 지향적 대상에게도 적용될 수 있다. 지향적 대상은 구체적인 사물, 사실, 가능성적 상태, 추상적 대상, 세계 일반, 비존재적 대상물(non-existent entities) 등을 포함할 만큼 가지각색이다.

지금 제시된 지향성 개념의 틀로부터 필자는, 언어 지향성이 갖는 ‘파생적’ 성격이 무엇인지 분명하게 파악할 목적으로, 먼저 정신 지향성의 ‘본래적’ 성격을 다음과 같이 특징짓는다.

정신 지향성의 본래성 입론 (입론 C)

정신 지향성은 유기체의 내적 상태로서의 지향 작용이나 표상 작용이 다른 형태의 지향성-예컨대 언어의 지향성-에 의존함이 없이 독자적이고 자율적인 방식에서 작동한다는 점에서 ‘본래적’이다. 또한 정신의 지향성은 다른 형태의 지향성에 비교하여 그 존재 발생 및 작동 방식의 측면에서 가장 우선적으로 성립한다는 의미에서 ‘일차적’이다.¹⁶⁾

이와 대비하여 우리는 언어 지향성의 ‘파생적’ 성격을 다음과 같이 이해한다:

언어 지향성의 파생성 입론 (입론 D)

언어 지향성은 언어 사용의 주체(이를테면, ‘생물학적 인지 주체’)가 그 언어를 사용하고 해석하는 한에서만 작동하고 유의미하다는 점에서 ‘파생적’이다. 또한 언어의 지향성은 그 존재 발생 및 작동 방식의 측면에

15) 지각 상태와 사유 상태가 정보 상태의 전형이다.

16) 자연주의적 관점에서 볼 때 정신은 신체 없이 독립적으로 존재할 수 있는 데 카르트적 실체로 이해되어서는 안 된다. 그것은 생물학적 유기체가 갖는, 내적 상태로서의 두뇌 상태와 작용을 일컫는다.

서 적절한 언어 사용자(들)의 존재를 전제하면서 성립한다는 의미에서 ‘이차적’이다.¹⁷⁾

입론(C)와 입론 (D)는 서얼과 밀리칸의 지향성 이론에서 직접 가져온 것이다. 다음에서 제시되는 밀리칸의 사상에 주목해 보라.

소리나 휘갈긴 표기는 그들을 사용하고 해석하는 사람들과의 관계로 인하여 의미를 지닌 문장이 된다. 그러므로 문장의 지향성은 의존적인 (dependent) 지향성이다. 문장을 통하여 의사전달을 하는 사람들의 사유 지향성이 존재하지 않는다면, 문장은 결코 지향적이 될 수 없고 단지 일상적인 대상이 될 것이다. 그렇다면, 분명히, 믿음 혹은 의도와 같은 사유의 지향성은 문장의 지향성과 유사한 방식으로 해석될 수 없다. 사유의 지향성을 문장의 지향성과의 유비를 통해 해석하고자 시도하는 일은 무한 퇴행에 이를 것이다. 사유를 내적 그림이나 심적 문장과 같은 내적인 표상으로 취하는 철학자들은, 문장이나 그림이 해석자에 대한 본질적인 참조를 요구하면서 오직 파생적인 의미에서만 지향적이라는 사실을 망각하고 있다. (.....) 간략하게 말하여, 문장은 파생적인 의미에서 지향적이며 그것은 그 자체적으로 지향적인 것(intentional *per se*)과는 다른 그 무엇에 대한 참조를 요구한다; 그러므로 그 자체적으로 지향적인 것[본래적으로 지향적인 것]은 문장과의 유비로 이해될 수 없다. 합당한 결론은, 기본적인 지향성은 믿음과 의도에 의하여 직접적으로 소유되는 그 무엇[지향성]이라는 점이다.¹⁸⁾

이렇게 밀리칸은 ‘정신 지향성의 본래성’과 ‘언어 지향성의 파생성’ 사이의 뚜렷한 구분을 내리고 있다.¹⁹⁾ 다음 장에서의 논의를 위하여 그들의 근본 특징을 기억하도록 하자.

17) 여기서 언어는 일단의 철학자들과 인지과학자들이 상정하는 우리 뇌 안에 존재하는 ‘사유 언어(the language of thought)’, ‘보편 언어(universal language)’, 또는 ‘이상 언어(ideal language)’ 보다는 ‘자연 언어(natural language)’를 주로 가리킨다.

18) Millkan (1984) *Language, Thought, and Other Biological Categories*, 89쪽. 이와 함께 ‘정신 지향성의 본래성’과 ‘언어 지향성의 파생성’의 구분에 관련하여 Searle (1992) *The Rediscovery of the Mind* 77쪽-82쪽 그리고 Searle (1998) *Mind, Language, and Society* 93쪽-94쪽을 참조하시오.

19) 흥미롭게도 포더(J. Fodor)는 이 구분을 심각하게 고려하지 않는다. 이는 지향성을 이해하는 방식에 관련한 의미심장한 이론적 차이에서 기인하는 것이다.

IV. 애트런의 약-적응주의 입론과 언어 지향성의 파생성 입론의 양립불가능성

앞에서 이미 언급하였듯이 애트런에 따르면 언어의 발생 및 그 작동 기제에 관련하여 우리는 언어가 특수한 선조 환경에서 각각의 특정한 목적을 성취하기 위한 작업-특수적 적응의 결과라는 가설을 입증하는 실질적 증거를 가지고 있지 않다. 이는 강-적응주의가 진화론적 시각에서 언어 현상을 해명하는 데에 크게 성공적이지 못하다는 점을 의미한다. 그와 같은 맥락에서 애트런은 이른바 ‘약-적응주의’의 설명 틀을 채택함으로써 언어의 본질적 특징을 규명한다. 그 요점은 간단하다. 하지만 그 함축점은 거대하다. 이를 올바로 파악하기 위하여 우리 논의를 애트런 입론 (B)에서 다시 시작해 보자.

애트런 입론 (B): 약-적응주의와 언어

약-적응주의는 언어의 발생 및 그 작동 기제에 대한 대안적인 설명을 제시할 수 있다. 언어의 작동을 구성하는 여러 기제 중 특히 구문론적 재귀 능력은 보다 더 일반적 차원에서 이루어지는, 유기체와 물리적 환경 사이의 상호 접촉의 소산이다.

반복컨대 언어 현상에 대한 강-적응주의 접근은 언어의 발생과 그 작동 기제를 생물학적 유기체와 그 유기체가 속한 특수한 선조 환경을 설정한 뒤 그 유기체가 특정한 환경에서 성공적으로 생존하는 일에 공헌하는, 유기체의 고유 기능과 특성을 통하여 해명한다. 반면에 약-적응주의는 언어를 유기체와 그 유기체가 생물학적으로 적합하게 기거하는 환경-즉 적소(niche)-사이에서 성립하는 적응 관계보다는 오히려 유기체와 그 유기체가 존립하는 보다 더 일반적인 환경-즉 물리적 환경-사이에서 이루어지는 적응 관계를 통하여 이해한다. 그 근본적인 이유는, 애트런에 따르면, 강-적응주의가 모든 자연 언어에서 보편적으로 나타나는 주요 속성-이를테면 앞에서 언급한 ‘구문론적 재귀성’-을 적절하게 설명하지도 못하고 나아가 그러한 설명이 존재한다고 하여도 그를 뒷받침하는 실질적인 증거가 매우 취약하기 때문이다. 바로 이 지점에서 언어 현상에 대한 진화론적 이해와 처치와 관련한 약-적응주의가 대두한다. 물론 약-적응주의 역시 진화론적 설명 틀의 한 유형이라는 점이 간과되어서는 안 된다. 하지만 고전적인 강-적응주의와 대비하여 약-적응주의는

오히려 보다 더 일반적인 물리주의적 성격이 강조되는 적응주의로 드러난다.

그런데 문제는 그러한 약적응주의가 언어의 또 다른 본질적 특성-즉 언어 지향성의 파생성과 충돌하는 것으로 보인다는 것이다. 이 점을 좀 더 깊이 논의해 보도록 하자. 앞에서 이미 말하였듯이, 언어의 지향성 즉 언어의 주요한 의미론적 속성은 언어 사용의 주체가 그 언어를 사용하고 해석하는 한에서만 적절하게 작동하고 유의미하다는 의미에서 ‘파생적’이다. 그리고 언어의 지향성은 그 존재 발생 및 작동 방식의 측면에서 보아 언어 사용자의 존재를 전제하면서 성립한다는 점에서 ‘이차적’이다. 그러면 왜 그리고 정확히 어떤 측면에서 ‘약적응주의와 언어에 대한 애트런 입론 (B)’와 ‘언어 지향성의 파생성 입론(입론 D)’이 서로 상충하는가?

우선 그 두 입론이 어떻게 서로 관련을 맺고 있는지를 알아보자. 필자는 그 둘의 상호 관련성이 언어 능력 기제-특히 구문론적 재귀성-의 ‘의미론적 측면’을 고려할 때 잘 드러난다고 생각한다. 그렇다면 구문론적 재귀성이 갖는 의미론적 측면은 무엇을 일컫는가? 먼저 이 물음에 대한 답변을 내려 보도록 하자.

발달 과정에 있는 어린 아이는 통상적으로 어느 한 특정 시점에서 거대한 구문론적 능력을 나타낸다. 하지만 그러한 능력을 발현하는 어린 아이가 ‘한갓된 구문론적 말-기계(a mere syntactical talking machine)’는 아닌 것 같다. 요컨대 아이의 지결임은 그가 대면하는 사물이나 사태에 대한 원초적인 의미론적 표상을 반영하는 것으로 보인다.

이 점과 관련하여 여기서 잠시 촘스키의 ‘자극의 빈곤 논증(the Poverty of the Stimulus Argument)’을 돌이켜 보자. 주지하듯이 그 논증의 요점은, 외부 환경에 대한 경험이 언어 학습자가 구사하는 언어 능력을 획득할 수 있도록 하는 데에 충분한 정보를 포함하지 않는다는 것이며, 이에 그 언어 학습자는 외부 경험으로부터 배울 수 없었던 문법적 원리들에 관한 지식을 생득적으로 갖고 있음에 틀림없다는 것이다.²⁰⁾ 우리는 촘스키의 논증을 수긍할 수 있다. 지금 중요한 점은, 필자가 어린 아이의 언어 습득이 그가 대면하는 특정 사물이나 사태에 대한 원초적인 의미론적 표상을 반영한다고 제의할 때 그 제안이 촘스키 논증에 대한 반박은 아니라는 것이다. 필자가 강조하고 싶은 점은, 생득적인 구문론적 재귀 능력의 실행(즉 상대적으로 적은 수효의 유한한

20) 우리가 이미 살펴보았듯이 약적응주의는 그러한 지식이 어떤 주어진 특정한 선조 환경에 대한 작업-특수적(task-specific)적응이 아니라 보다 더 일반적인 차원에서 이루어지는 유기체와 물리적 환경 사이의 상호 접촉에서 성립하는 적응이라는 것이다.

수단을 통하여 잘 정식화된 단어 조합을 잠재적으로 무한하게 산출하는 일은, 의식적으로든 아니면 무의식적으로든, 의미론적 표상과 ‘병존하면서(coexist)’ 성립한다는 것이다. 이는 언어 능력과 관련한 구문론적 산출의 확대가 그에 연관한 의미론적 표상의 증대와 밀접하게 연결된다는 말이다.

놀랍게도, 많은 인지과학자들과 철학자들이 위 가설을 간과하는 것으로 보인다. 물론 구문론적 산출의 확대와 의미론적 표상의 증대가 정확히 어떤 관계에 놓여 있는지-즉 그 둘 사이에 어떠한 선후 관계, 인과 관계, 혹은 수반 관계가 성립하는지-의 문제는 답하기 상당히 어렵다. 경험 과학적으로도 그러하고, 철학적으로도 그러하다. 하지만 현 논의와 관련하여 우리는 그 둘 사이에 긴밀한 관계가 있다는 점을 용인하는 것으로 충분하다. 이와 같은 방식에서, 구문론적 재귀 능력과 의미론적 표상이 전적으로 상이한 별개의 것이 아니며 그 둘은 서로 긴밀하게 병존하면서 연관한다는 가설을 설정하자.

우리가 다음으로 해야 할 일은, 위 가정을 ‘약한 적응주의와 언어에 관한 에트런 입론(B)’와 결합시키는 것이다. 그 경우 구문론적 재귀에 관련한 의미론적 속성은, 그 재귀 능력 자체와 더불어, ‘인지 주체’와 ‘특정한 생물학적 선조 환경’ 사이의 상호 접촉에 근거한 것이 아니라 오히려 ‘인지 주체’와 ‘일반적인 물리적 환경’ 사이의 상호 접촉에 기초한다는 점을 함축한다. 편의상 이를 ‘의미론적 입론(입론(E))’라고 하자. 문제는, 이 테제가 구문론적 재귀에 관련한 의미론적 속성이, 적어도 그 핵심적인 부분에서, 언어 사용의 ‘생물학적’ 주체를 반드시 전제하거나 상정함이 없이도 원리적으로 성립할 수 있다는 점을 함의한다는 것이다.²¹⁾

이제 위 ‘의미론적 입론(E)’를 ‘언어 지향성의 파생성 입론(D)’와 연결시켜 보자. 그 경우 바로 우리는 언어 지향성이-보다 더 정확하게 말하여 ‘어떤 특수한 형태의 근본적 언어 지향성이’-파생적이 아니라 오히려 본래적일 수 있다는 함축점에 도달한다. 이는 언어의 의미론적 속성이 언어 사용의 주체에 의존함이 없이 그 어느 핵심적 부분에서 독자적으로 성립하며 그러한 형태의 언어 지향성은 다른 형태의 지향성에 비교하여 그 존재 발생 및 작동 방식의 측면에서 가장 우선적으로 존립한다는 말이다. 그것이 과연 그러한가? 우리는 이 함축점을 받아들일 수 있는가? 받아들일 수 없을 것 같다. 바로

21) 이는 만일 모든 인간 종-나아가 모든 고등 인지 주체-이 공유하는 보편 언어가 존재할 경우 그러한 보편 언어의 의미론적 속성 중 그 핵심적 부분이 생물학적 주체가 그 적소(niche)에서 수행하는 작업-특수적 적응을 상정함이 없이 어떤 물리적 차원에서 보편적으로 성립할 수 있다는 점을 나타낸다.

이 지점에서 ‘의미론적 입론 (E)’는 ‘언어 지향성의 파생성 입론 (D)’와 양립할 수 없는 것으로 드러난다. 나아가 그러한 맥락에서 ‘약·적응주의와 언어에 관한 애트런 입론 (B)’와 ‘언어 지향성의 파생성 입론 (D)’가 충돌하게 된다.

흥미롭게도, 위의 곤경에서 벗어날 수 있는 길이 있는 것으로 보인다. 즉 정신과 사유의 지향성 및 그 근본 기제를 설명할 목적으로, 어떤 특수한 형태의 ‘사유 언어(the Language of Thought; Mentalese)’를 상정하고 그 ‘사유 언어’의 기층이 갖는 의미론적 속성(지향성)이 물리적 세계에 직접 인과적으로 연관해 있다고 가정한다면 위의 두 입론은 원리상 양립가능한 것으로 보인다.²²⁾

그러나 그러한 사유 언어를 상정하지 않는다면 어떠할까? 그러한 사유 언어가 우리의 뇌 안에 실제로 존재하는 것이 아니라면 어떠할까? 서얼이나 밀리칸은 그러한 ‘내적인 사유 언어’를 설정하는 일에 동의하지 않는다.²³⁾ 요점은, 그와 같은 멘탈리스가 존재하지 않을 경우, 위에서 제시된 ‘의미론적 입론 (E)’와 ‘언어 지향성의 파생성 입론 (D)’ 그리고 더 나아가 ‘약·적응주의와 언어에 관한 애트런 입론 (B)’와 ‘언어 지향성의 파생성 입론 (D)’는 잘 화합할 수 없을 것으로 보인다는 것이다.

이 지점에서 우리는 위 두 입론 사이의 부조화를 어떻게 처치하고 해결하여야 할까? 몇 가지 가능한 답변들이 있다. 보다 더 정확히 말하자면, 일단의 가능한 답변들을 만들 수 있는 몇몇 이론적 전략이 있다. 그 첫째는 위 두 입론을 양립가능하게 할 어떤 매개적 입론이나 이론을 제시하는 것이다. 이 점에서, 적절한 ‘사유 언어’ 가설의 설정은 우리가 가정하는 것 보다 훨씬 더 중요한 것으로 판명된다.²⁴⁾ 하지만 이 전략은, 그러한 사유 언어가 자연 언어와 어떻게 연관하는지 그리고 사유 언어가 포착할 수 없는 자연 언어 의미 현상의 특유하고 중요한 속성이 어떻게 확보되는지에 대한 고찰을 필수적으로 요구한다.

다음으로 그 둘째 전략은 ‘약·적응주의와 언어에 관한 애트런 입론 (B)’와 ‘언어 지향성의 파생성 입론 (D)’ 둘 중 하나를 폐기하는 것이다. 이에 우리는 전자를 버릴 수도 있고 후자를 버릴 수도 있다. 어느 경우든 우리가 치루어야 할 이론적 대가(代價)는 매우 크다. 이와 관련하여 우리는 다음과 같이

22) 다른 말로해서 애트런 입론 (B)와 ‘언어 지향성의 파생성 입론 (D)’는, 그들이 서로 양립가능할 경우, 모종의 ‘사유 언어 가설’을 필수적으로 요청하는 것으로 보인다.

23) 본 논문 III장의 밀리칸 인용문 참조.

24) 이는 중요한 요점임에 틀림없지만, 그와 근본적으로 다른 대안적 입장도 있다. 즉 우리의 사유가 ‘형식 언어로서의 사유 언어’보다는 오히려 ‘일상적인 자연언어’를 통하여 이루어진다는 관점이 그것이다. (Carruthers (1996) 2장 참조.)

물을 수 있다. 만일 ‘에트런 입론 (B)’와 ‘언어 지향성의 파생성 입론 (D)’가 진정으로 양립불가능하다면, 즉 그들 모두가 참이 될 수 없다면, 그 둘 중 과연 어느 입론이 거짓으로 판명될 가능성이 높은가?

필자는 아직 확정적인 답변을 제시할 수 없다. 하지만 필자에게 ‘약-적응주의와 언어에 관한 에트런 입론 (B)’ 및 그에 연계된 ‘의미론적 입론 (E)’의 결합이 함축하는 ‘언어 지향성의 본래성’이 언어 지향성의 파생성 입론에 비하여 상대적으로 좀 더 불가사의하게 들린다. 어쩌면 그러한 신비가 결국 참으로 판명될지도 모르겠다.²⁵⁾ 하지만 무엇인가 신비롭게 보이는 곳에 거짓의 가능성이 더 많을 것이라고 추측하는 일은, 우리가 특히 건설적 의미의 자연주의적 세계관을 채택할 때, 허용될 수 있을 것이다. 그 점에서 필자는 언어에 대한 강-적응주의가 여전히 의미 있고 유효한 접근법이라고 생각한다. 물론 에트런이 지적하는 것처럼 우리가 그러한 강-적응주의를 지지하는 실제 증거를 확실하게 갖고 있는 것은 아니다. 하지만 필자는 이를 적응주의 자체의 난점이 아니라 오히려 적응주의의 일반 이념과 그러한 일반 이념을 실행하는 현행의 여러 적응주의 이론 사이의 간극(gap)에서 나오는 난점이라고 본다.

V. 나오는 말

논의의 결론을 내려 보자. 지금까지 필자는 인간의 인지와 언어 현상을 해명하기 위한 한 주요한 진화론적 설명 틀로서 적응주의를 도입하면서 에트런의 강-적응주의와 약-적응주의의 구분을 고찰하였다. 그 과정에서 필자는 특히 약-적응주의가 언어 지향성의 파생성과 어떤 측면에서 충돌하는 지를 밝히면서 그 입장이, 에트런이 애초에 의도하였던 것과 달리, 언어의 발생과 기제를 해명하는 데에 무슨 난점을 갖는지를 지적하고 또한 그 잠정적인 해결책의 방향이 무엇일 수 있는지를 제안하였다. 필자는 이 논점에 대하여 보다 더 상세하고 결정적인 논의를 수행하는 일을 앞으로의 과제로 남겨둔다.

어쨌든 이 논문의 중심 작업이 문제에 대한 최종 해결책을 제시하는 일은 아니었다. 반복컨대 본 논의의 핵심 과제는 에트런의 약-적응주의가 언어 일반의 특징과 그 작동 기제를 해명하는 데 있어서 어떤 예기치 않은 문제점

25) ‘신비롭다’라는 표현에는 부정적인 의미와 긍정적인 의미가 혼재한다. 여기서 필자는 그 표현의 부정적인 의미를 의도하고 있다.

을 가지며 나아가 그러한 난점이 어떤 방향들로부터 해결될 수 있는 지를 암시하는 것이었다. 필자는 그 난점을 해결하는 길이 단 하나가 아니라 여럿일 수 있다는 점을 인정한다. 하지만, 철학에서든 아니면 과학에서든, 어떤 근본적이고 난해한 문제를 해결하기 위하여 우리는 먼저 그 문제의 성격을 보다 더 명확하게 파악할 필요가 있다. 이 측면에서 본 논문은 문제의 궁극적 해결이 아니라 문제의 정확한 파악을 의도한다.

참고문헌

- Atran, S. (2005). "Strong versus Weak Adaptationism in Cognition and Language" in P. Carruthers et al. (eds.) *The Innate Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Atran, S. and Medin, D. (2008). *The Native Mind and the Cultural Construction of Nature*, Cambridge Mass.: MIT Press.
- Brentano, F. (1924). *Psychology from an Empirical Standpoint*, English Tr. by A. C. Rancurello, D. B. Terrell, and L. L. McAlister, New York: Humanities Press, 1973.
- Carruthers, P. (1996). *Language, Thought and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fodor, J. (1987). *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge Mass.: MIT Press.
- Millikan, R. (1984). *Language, Thought, and Other Biological Categories*, Cambridge Mass.: MIT Press.
- Pinker, S. (1994/2007). *The Language Instinct : How the Mind Creates Language*, New York: Harper Perennial Modern Classics.
- Searle, J. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1992). *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge Mass.: The MIT Press.
- _____ (1998). *Mind, Language, and Society*, New York: Basic Books.

Abstract

Weak Adaptationism and Language

Kiem, Young-Jin

From the evolutionary point of view, adaptation is understood in two distinct ways. On the one hand, adaptation indicates an organism's fitting process in the given environment; on the other hand, it designates a property or trait obtained by an organism that resulted from the fitting process in question. In this regard adaptationism is a theoretical framework or research paradigm that aims to explain an organism's current traits in terms of the notion of adaptation characterized above. Recently Scott Atran, an influential cognitive anthropologist and evolutionary psychologist, claims that we need to make the distinction between 'weak adaptationism' and 'strong adaptationism', and have to approach the issue of the nature of language from the weak adaptationism perspective. The feature of that approach lies in treating an essential aspect of language mechanism such as the capacity for syntactical recursion not as the product of an organism's task-specific adaptation to the ancestral environment called the 'niche' but as the product of an interface between organisms and the general physical environment.

I take it that Atran's view is, to some extent, plausible. Nevertheless his claim presented above conflicts with another important idea regarding the nature of language, i.e. the thesis of the derivative character of the aboutness of language (the thesis that the aboutness of language is derivative in the sense that it only works insofar as cognitive subjects use and interpret the language at issue). Furthermore Atran's claim seems to imply that a particular form of the aboutness of language is not

derivative but rather intrinsic. I find that that implication is not acceptable. In this way the present paper attempts to pin down exactly in what respects Atran's weak adaptationism could have a serious difficulty with the explication of the nature of language mechanism.

【Key Words】 adaptation, adaptationism, evolutionary theory, language mechanism, aboutness, Atran

莊子哲學에서 命의 必然性和 循自然의 境地*

김 현 수**

【요약문】 중국 고대의 인류에게 命의 주체는 君이나 天과 같은 尊貴한 존재이며, 命의 의미는 그와 같이 존귀한 존재에 의한 命수이기에 거스를 수 없는 성격 또한 지니고 있다. 특히 殷商 시기의 帝와 관련하여 命 개념은 그 주체가 지닌 意志性 및 人格性和 긴밀한 연관이 있다.

『老子』와 『莊子』로 대표되는 선진 시기의 도가철학 가운데 특히 『장자』에는 命에 대한 언급이 자주 등장한다. 그러나 노자와 마찬가지로 장자가 그의 철학에서 최고 개념으로 채택한 道는 意志性이나 人格性과는 무관하다.

장자는 複合的·重層的 원인으로서의 사태들에 의해 必然性을 지닌 결과로의 이행을 ‘일이라고 하는 사태의 변함[事之變]’이라 드러내고 또한 이를 ‘命의 운행[命之行]’과 같다고 한다. 複合的·重層的 원인으로서의 사태들에 의해 必然性을 지닌 결과로의 이행은 人知로는 알 수 없고 人爲로 어찌할 수도 없다.

『장자』에서 필연성의 의미를 드러내는 命의 용례 이외에 循自然의 의미를 드러내는 命의 용례는 특히 중요성을 지니고 있다. 즉 「德充符」의 “常因自然”, 「應帝王」의 “順物自然”이 그것인데, 이는 『노자』의 “道法自然”과 연관이 깊다.

필연성의 의미를 드러내는 命의 용례가 앞과 관련되어 언급되고 있다면, ‘循自然’의 의미를 드러내는 命의 용례는 境地와 더욱 연관이 깊다.

* 이 글은 2008년 10월 10일에 동국대에서 개최된 韓國道敎學會 秋季學術大會에서 발표하고, 수정 및 보완을 거쳐 2009년 10월 22일부터 25일까지 고려대에서 개최된 第1次 仙&道 國際學術大會에서 발표한 이후 재차 수정 및 보완을 거쳐 완성되었음을 미리 밝혀둔다.

** 동국대학교

모든 현상을 일[事]의 변함이자 命의 운행으로 이해하는 태도는 개별 物의 차원에 얽매어 얻고 잃음에 대해 의식하고 그로 인해 기뻐하거나 슬퍼하는 것이 아니다. 개별의 物을 아우르면서 소통시키고 있는 道의 차원에서 얻고 잃음에 대한 의식을 초월하고 분별적 의식으로 인해 일어나는 감정 또한 끼어들 수 없는 존재가 지니는 境地이기 때문이다.

장자는 人知로 알 수 없고 人爲로 어찌할 수 없는 命 혹은 命의 운행에 대해 편안해지는 安命의 工夫를 제시한다. 命은 어찌할 수 없는 필연에 의한 것이기에, 그것에 의해 마음을 어지럽힌다면 그 결과로 자기 자신은 물론, 타인과 나아가서는 만물에 이르기까지 손상시킬 수 있기 때문이다.

이를 볼 때, 장자는 道를 최고 범주로 삼는 속에서 ‘命’ 개념을 통해 어찌할 수 없는 일[事]의 변함에 대해 無爲自然의 원칙으로 대응할 것을 요구하고, 나아가 循自然하는 境地에 도달할 것을 드러내고 있다.

【주제어】 莊子, 命, 必然, 順自然, 常心

I. 이끄는 말

중국 고대의 인류가 맞닥뜨리던 변화하는 자연 세계는 인지 능력이 성숙되지 못했던 탓에 두려움의 대상이었다. 그러나 그 두려움은 그들의 관심을 변화하는 자연 세계의 변화라는 현상 자체에만 머무르게 하지 않고, 자연 세계가 변화하도록 그 배후에서 명령을 내린다고 생각한 존재로 이행하도록 이끌었다. 이러한 존재가 바로 殷商 시기의 帝였으며, 대표적 특징으로 意志性 및 人格성을 들 수 있다. 그리고 이러한 특징은 命 개념을 통해 충분히 드러난다.

『老子』와 『莊子』로 대표되는 先秦 시기의 도가철학 가운데 특히 『장자』에는 命에 대한 언급이 자주 등장한다. 그러나 노자와 마찬가지로 장자가 그의 철학에서 가장 중요한 개념으로 제시하고 있는 道는 의지성이나 인격성과는 무관하다. 따라서 의지성·인격성과는 무관한 道를 가장 중요한 개념으로 삼고 있는 장자의 철학에서 의지성·인격성을 드러내고 있다고 평가되는 命 개념이 어떻게 이해되고 있으며, 命에 대해 어떤 태도를 요구하고 있는지를 체계적으

로 논의할 필요가 있다.

이 글에서는 중국 고대의 자료에서부터 등장하는 命 개념이 의지성이나 인격성과 긴밀한 연관을 가지고 있음을 먼저 살펴볼 것이다. 또한 장자가 ‘일[事]이라고 하는 사태의 변함’이 命의 운행과 같다고 할 때, 이는 複合的·重層的 원인으로서는 사태에 의한 必然性を 지닌 결과로서의 사태의 이행임을 드러내며, 命을 偶然性이 아닌 必然성을 갖춘 것으로 여겼지만 복합적·중층적 원인으로서는 사태에 기인하기에 人知를 통해 알 수는 없다고 한 것임을 논의할 것이다. 그리고 循自然의 의미를 드러내는 命의 용례를 통해 ‘참된 나[眞我]’가 지닐 수 있는 향상된 마음으로서 ‘常心’의 境地를 드러내고 있음을 살펴보고, 끝으로 人知로는 알 수 없고 人爲로 어찌할 수도 없는 命 혹은 命의 운행에 대해 편안해하는 安命의 工夫를 제시함으로써 無爲自然의 원칙으로 대응하고 있음을 밝히고자 한다.

II. 殷商 시기의 命과 意志性

君은 지위가 높은 존재이다. 이는 ‘다스림[治]’을 뜻하는 ‘尹’과 ‘口’가 결합된 데서도 알 수 있다. 즉 君은 입을 열어 號令하며 다스리는 존귀한 존재이다. 그런데 ‘君’의 옛 글자는 君이 앉아 있는 형태를 표상하고 있다. 이와 같다면, 君은 “입을 열어 號令하며 다스리는 존귀한 존재”로부터 “앉아서 입을 열어 號令하며 다스리는 존귀한 존재”로 그 의미를 더욱 구체적으로 드러낼 수 있다. 또한 ‘口’와 ‘令’이 결합된 ‘命’은 부리는 행위를 뜻한다. 이 때문에 입으로 명령을 내려 부리는 행위를 나타내는 ‘命’은 지위가 높은 존재인 君주의 일과 관련된 다. 그러나 君주가 아니면서도 입으로 부릴 수는 있다. 이 또한 令이다. 그러므로 “命은 하늘의 명령이다[命者, 天之令也]”라고 말한다.¹⁾ 이상의 내용을 통해 命의 주체는 君이나 天과 같은 尊貴한 존재이며, 命의 내용은 그와 같이 존귀한 존재에 의한 命令이기에 거스를 수 없는 성격을 지니고 있음을 알 수 있다.

명령을 내려서 누군가를 부림으로써 어떤 일을 시키는 존재는 意志性이나 人格性和 긴밀한 연관을 지닌다. 勞思光은 명령의 의미로서의 ‘命’과 意志性的 관계에 대해 다음과 같이 말한다. “『尙書』, 『詩經』 가운데 天命·受命 및 이와

1) 許慎 撰, 段玉裁 注, 『說文解字注』, 上海古籍出版社, 1997, 57쪽 참조.

유사한 여러 말 중에 나타난 ‘命’은 모두 명령의 뜻이며, 이러한 命 관념은 의 지성을 기본내용으로 삼고 있다. 사람이건 天이건을 막론하고 명령을 말할 때는 모두 의지의 요구를 가정하게 된다. 그러므로 명령의 뜻으로서 命은 고대 자료 중에 대부분 人格天 사상과 서로 연관이 된다.”²⁾ 노사광의 입장에 근거한다면, 명령의 주체가 되는 인간 존재로서의 君이나 인간을 초월한 존재인 天은 의지를 지니고 있다. 그래서 그는 『상서』, 『시경』과 같은 고대의 자료 가운데 명령의 뜻으로 나타나는 ‘命’이 인격천 사상과 연관이 된다고 주장하고 있다. 劉笑敢의 입장 또한 노사광의 견해와 크게 다르지 않다. 그래서 그는 “命은 중국 고대 철학에서는 자주 보이는 개념이며, 命 관념의 기원도 매우 일러 殷商 시기에 이미 출현하였다. 그러나 이 때의 命은 上帝의 의지를 비롯한 종교적 개념이다”³⁾라고 한다. 다만 양자의 입장 사이에서 차이점을 지적한다면 다음과 같다. 노사광이 『尙書』, 『詩經』 가운데 명령의 뜻으로서 ‘命’과 意志性的의 관계에 주목하여 命의 주체를 명령을 말하는 인간과 天 모두로 설정하되 命의 성격을 종교적 개념으로 特定하고 있지 않은 반면, 유소감은 殷商 시기 命의 주체를 上帝와 같은 초월적 존재로 설정하고 命의 성격을 上帝의 의지를 비롯한 종교적 개념으로 한정하여 이해하고 있다. 그러나 유소감은 “孔子가 체험해 드러낸 命은 여전히 天命이기는 하나 神의 의지는 아니면서도 사람의 힘으로써 어찌할 수 없는 일을 가리킨다. 또한 墨家は ‘非命’을 주장하였는데, 묵가가 비판하는 命은 완전히 종교적으로 미리 정해진 命이라 할 수 있다”⁴⁾라고 함으로써 殷商 시기 이후 존재한 命에 대한 다른 이해에 대해 언급하고 있다. 이를 볼 때, 殷商 시기 命의 주체는 君이나 上帝와 같이 의지를 지닌 人格天으로 이해되었으나, 이후 인지 능력의 성숙에 따라 공자나 묵가에 이르러서는 그와 같이 종교적이거나 神의 의지와 관계된 命은 부정되고 있음을 알 수 있다.

Ⅲ. 道家의 道와 無意志性

殷商의 건립자인 湯王은 夏의 桀王을 誅伐하는 행위의 근거에 대해 자신이 亂을 일으키고자 한 것이 아닌 上帝가 내린 명령, 즉 天命에 의한 것이라

2) 勞思光 著, 鄭仁在 譯, 『中國哲學史(古代篇)』, 探究堂, 1992, 48-49쪽 참조.

3) 劉笑敢, 『莊子哲學及其演變』, 中國社會科學出版社, 1988, 129쪽 참조.

4) 劉笑敢, 같은 책, 같은 곳.

天罰이라 한다.⁵⁾ 殷商의 受命에 대한 신념은 마지막 왕인 紂王의 언급에서도 찾아볼 수 있는데,⁶⁾ 이는 곧 그들이 天命不變의 입장을 지니고 있음을 보여준다. 그러나 『상서』의 많은 언급에서 드러나듯이, 殷商과 周 교체기의 사람들은 殷商에 부여되었던 天命이 周에 부여되었다고 여기게 된다. 이 때문에 殷商의 멸망 이후, 周公은 天命이 변하지 않는 항상성을 지니고 있지 않다고 확인한다.⁷⁾ 이와 같이 殷商의 사람들이 지녔던 天命은 변하지 않는다는 天命不變의 입장은 周의 사람들에 이르러 天命은 일정한 항상성을 지닌 것이 아니라는 天命靡常의 입장으로 바뀌고 있는데,⁸⁾ 이는 또한 새로운 왕조 건립의 정당성이라는 근거로서 작용하고 있기도 하다.

殷商의 帝이든 周의 天이든 그 성격의 차이가 존재하더라도 그들은 人格性·意志性을 지닌 命의 주체이다. 그러나 인격성·의지성은 그 자체로 다양한 변화 가능성의 특징을 지니고 있기 때문에, 개인 및 사회가 안전과 장구함에 이를 수 있는 불변의 토대로 삼을 수 없다. 서복관은 老子 사상의 기본 동기에 대해 “사회가 극렬한 전화(轉化) 속에 있을 때, 사람들은 기성의 세력이나 전통적 가치 관념 등이 모두 사회적 전변(轉變)에 따라 그 효용을 상실했다고 느끼게 된다. 따라서 사람들은 전통적인 태도로써 처신하는 것으로는 생명의 안전에 이를 수 없다고 느낀다. 이에 인간은 극렬한 변화 속에서 어떻게 하나의 불변하는 ‘상(常)’을 획득하고, 이로써 인생의 발판을 삼으며, 이로 말미암아 개인 및 사회가 어떻게 안전과 장구(長久)함에 이를 수 있을 것인가를 요구한다. 이것이 노자 사상의 가장 기본적인 동기이다”⁹⁾라고 언급하고 있다. 서복관의 지적이 보여주듯이, 노자는 극렬한 변화로 표현할 수 있는 당시의 ‘어지러움[난(亂)]’ 속에서 개인 및 사회가 안전과 장구함에 이를 수 있는 토대로서의 하나의 불변하는 ‘상(常)’을 획득하고자 하였고, 또한 그것을 인격성·의지성이 배제된 ‘道’와 그에 근거하여 얻어진 ‘德’에서 찾아내고 있다. 그리고 이러한 사유는 莊子에 계승된다.

道家的 대표자인 노·장자의 命에 대한 관심과 이해를 道와의 관계 속에

5) 『尚書商書湯書』, “非台小子, 敢行稱亂. 有夏多罪, 天命殛之. …… 予畏上帝, 不敢不正. …… 爾尚輔予一人, 致天之罰.”

6) 『尚書商書西伯戡黎』, “我生不有命在天?”

7) 『尚書周書康誥』, “惟命不于常.”

8) 『詩經大雅文王之什』, “穆穆文王, 於緝熙敬止. 假哉天命, 有商孫子. 商之孫子, 其麗不億. 上帝既命, 侯于周服. 侯服于周, 天命靡常.”

9) 徐復觀, 『中國人性論史(先秦篇)』, 上海三聯書店, 2001, 289쪽.

서 구체적으로 살펴보자.

『장자』에는 外·雜篇은 물론 內篇에서도 命에 대한 적지 않은 언급이 발견된다. 그러나 『노자』 81장 가운데 언급되고 있는 命의 용례는 두 개의 장, 세 차례에 불과할 뿐이다. 구체적으로는 명령 혹은 간섭의 의미로서 언급된 하나의 용례와 (道的) 생명의 의미로서 언급된 두 번의 용례이다. 이런 이유로 命에 대한 관심은 장자가 노자에 비해 더욱 높다고 이해할 수 있다.

장자의 命에 대한 관심과 이해를 구체적으로 논의하기 전에, 장자의 철학에 깊은 영향을 주고 있는 노자가 命에 대해 어떤 이해를 드러내고 있는가를 먼저 보자. 『노자』 제51장에서는 “道와 德이 존귀한데, 대저 명령함이 없으면 서도 항상 저 스스로 그러하다”¹⁰⁾라고 한다. 앞서 살펴보았듯이, 君은 존귀하며 명령 또한 내리는 존재이다. 天 또한 君과 다르지 않다. 그러나 노자는 道와 德이 존귀한 이유를 君이나 天에서처럼 命과의 관계 속에서 찾지 않는다. 그래서 그는 오히려 道와 德에 대해 존귀하게 여기라는 君 혹은 天과 같은 존재의 명령이 없으나, 萬物은 항상 저 스스로 道와 德을 존귀하게 여긴다고 한다. 또한 『노자』 제16장에서는 “대저 만물이 흥성하지만 각기 그 뿌리로 돌아간다. 뿌리로 돌아가는 것을 고요함이라 하며, 이를 일러 命을 회복한다고 한다. 命을 회복하는 것을 항상됨이라 하며, 항상됨을 아는 것을 밝음이라 한다”¹¹⁾라고 한다. 즉 노자는 道에 의지해 생겨난 만물이 변하는 과정을 거쳐 그 생명의 뿌리이자 근본이라 할 수 있는 道로 돌아가는 것을 命을 회복하는 것이라고 함으로써 (道的) 생명의 의미로서 命을 드러내고 있다.

이와 같이, 노자의 命에 대한 이해는 그의 철학 체계에서 핵심 개념으로서 역할을 담당하고 있는 道와의 관계 속에서 읽을 수 있다. 노자는 道에 대해 上帝나 天地보다 앞서 窮極的 根源 성격을 지닌 존재로 이해하는 동시에,¹²⁾ 主宰的 존재가 아닌 無意志的·無目的的 존재로 보고 있다.¹³⁾ 그래서 『노자』 제51장에서 天地를 비롯한 萬物에 대해 ‘生’·‘爲’·‘長’하게 해주면서도 그것들을 ‘不有’·‘不恃’·‘不宰’하는 道와 德에 대해 君 혹은 天과 같은 존재의 명령이 없으나, 항상 저 스스로 존귀하게 여긴다고 말한 것이라 할 수 있다.

10) “道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然”

11) “夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜。是謂復命。復命曰常。知常曰明” 참조.

12) 『道德經』 제4장, “象帝之先.” 『道德經』 제25장, “先天地生.”

13) 『道德經』 제51장, “生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德.” 『道德經』 제51장, “道法自然.”

이와 같이 노자 또한 命에 대해 언급하기는 하였으나, 그것은 인격성을 지닌 神 혹은 上帝의 의지와 같은 종교적 개념이 아님을 알 수 있다. 한 걸음 더 나아가 天地를 비롯한 萬物에 대해 窮極的 根源 성격을 지닌 존재로 道를 이해함으로써 오히려 命의 주체로서 인격성을 지닌 神 혹은 上帝의 존재 또한 부정하고 있다고 이해할 수 있다.

장자 또한 道에 대한 이러한 입장을 계승하고 있다. 그래서 道가 천지가 있기 이전인 上古부터 진실로 존재해 왔고 鬼와 帝를 신령스럽게 하며 천지를 생겨나게 한다고 이해한다.¹⁴⁾ 즉 장자에게서도 道는 主宰性을 지닌 上帝 혹은 帝가 생겨나게 하거나, 그것에 부속되는 존재가 아니다. 오히려 道는 모든 존재에 대해 가장 앞서 窮極的 根源 성격을 지니지만, 그것은 主宰的 존재가 아니며 無意志的·無目的的 존재이다.

장자의 道에 대한 이러한 이해를 기반으로 命에 대한 이해와 태도는 어떠한가를 구체적으로 살펴보자.

IV. 莊子の 命과 必然性

『장자』 內篇 가운데 命과 관련된 언급은 「德充符」와 「大宗師」를 중심으로 나타나고 있다. 비록 내편에 命에 대한 언급 자체가 많지는 않으나, 그럼에도 死生의 문제가 함께 언급되는 경우가 빈도를 고려할 때 특히 많다. 이는 장자가 命에 대해 인위적으로 어찌할 수 없는 문제로서 대하고 있음을 미루어 알 수 있게 하는 점이다.

장자는 「德充符」에서 ‘일의 변함[事變]’을 ‘命의 운행[命行]’이라 하면서 다음과 같이 말한다.

死와 生, 存과 亡, 窮과 達, 貧과 富, 賢과 不肖, 毀와 譽, 飢와 渴, 寒과 暑는 일의 변함이며 命의 운행이다. (그것들은) 밤낮으로 눈앞에 교대로 나타나지만, 知로는 그 시초가 되는 것을 헤아릴 수 없다.¹⁵⁾

14) 『莊子』 「大宗師」, “未有天地, 自古以固存. 神鬼神帝, 生天生地. 이하 『장자』를 인용하는 경우, 편명만을 표시한다.

15) “死生存亡, 窮達貧富, 賢與不肖毀譽, 飢渴寒暑, 是事之變, 命之行也; 日夜相代乎前, 而知不能規乎其始者也.”

죽음이나 삶, 보존됨과 없어짐, 막힘과 달성, 가난함과 부유함, 현명함과 불초함, 비난받음과 명예로움, 굶주림과 갈증, 추위와 더위는 일[事]이 변한 것 이자 命의 운행이다. 죽음을 예로 든다면, 그것은 죽음에만 머무르는 절대적인 죽음이 아니다. 죽음은 이미 탄생 이후 삶을 거쳐 죽음에 이른 것이니 죽음이라는 일[事]로서 사태가 변한 것일 뿐이다. 이 때문에 죽음이나 삶으로부터 보존됨과 없어짐, 막힘과 달성, 가난함과 부유함, 현명함과 불초함, 비난받음과 명예로움, 굶주림과 갈증, 추위와 더위에 이르기까지 이것들은 모두 現象의 차원에서 對待를 이루고 있을 뿐 절대적이지 않다. 그래서 장자는 다만 일[事]이라고 하는 사태가 변한 것일 뿐이라 표현하고 있다.

그러나 장자가 일[事]이라고 하는 사태가 변한 것일 뿐이라 표현하고 있기는 하지만, 그러한 사태의 변함을 우연의 산물로 보고 있지는 않다. ‘일의 변함[事變]’일 뿐만 아니라 ‘命의 운행[命行]’이라 하고 있기 때문이다. ‘命의 운행[命行]’의 命이 인격성을 지닌 神 혹은 上帝의 의지를 의미하거나 運命 혹은 天命을 의미한다고 하더라도,¹⁶⁾ 이러한 이해들 또한 일[事]이라고 하는 사태의 변함에는 ‘命의 운행[命行]’이라는 근거가 존재한다. 따라서 일[事]이라고 하는 사태가 변하는 데에는 반드시 그러할 수밖에 없는 필연성과 연관된 命에 의거하고 있다고 장자가 이해하고 있음을 알 수 있다.

일[事]이라고 하는 사태가 변한 것으로서의 죽음이나 삶, 보존됨과 없어짐, 막힘과 달성, 가난함과 부유함, 현명함과 불초함, 비난받음과 명예로움, 굶주림과 갈증, 추위와 더위는 비록 밤낮과 같은 정도는 아닐지라도 우리들의 눈앞에 수시로 교대하여 나타난다. 그러나 것처럼 수시로 교대하여 나타나더라도 일상적인 삶으로는 그 시작과 끝을 명확히 알지 못한다. 만일 그것들이 단순 원인과 결과로 이루어진 인과 관계에 의한 산물로서 일[事]이라고 하는 사태의 변함이라면 그 시작과 끝 또한 명확히 알 수 있을 것이다. 이런 점에서 일상적인 삶을 통해 그 시작과 끝을 명확히 알 수 없다고 함은 그것들이 단순 원인과 결과로 이루어진 인과 관계에 의한 산물이 아니라 複合的·重層的 원인으로서의 사태들에 의한 결과로서의 사태이자 산물임을 드러낸다.¹⁷⁾ 게다가

16) “是事之變，命之行也”의 ‘命’에 대해 陳鼓應은 『莊子今註今譯』(臺灣商務印書館, 1994, 178쪽)에서 運命의 流行으로, 曹础基는 『莊子淺注』(中華書局, 2000, 81쪽)에서 天命의 運行으로 이해하고 있다. 그러나 『장자』 내편의 ‘命’을 미리 확정된 운명이나 의지성을 지닌 天의 명령으로 이해할 수는 없다.

죽음이나 삶, 보존됨과 없어짐, 막힘과 달성, 가난함과 부유함, 현명함과 불초함, 비난받음과 명예로움, 굶주림과 갈증, 추위와 더위 등의 일[事]이라고 하는 사태의 변함이 복합적·중층적 원인으로서의 사태들에 의한 것이기는 하나 이것들이 또한 결과로서의 사태를 이끌어낸 것이기 때문에, 우연의 산물이 아닌 필연에 의해 그러하게 되었음을 命의 운행으로 표현한 것이라 이해할 수 있다.

「大宗師」에서는 또한 다음과 같이 말한다.

죽음과 삶은 命이니 그것은 밤과 낮의 항상됨이 있는 것과 같이 자연스러
운 것이다. 사람이 참여할 수 없는 바가 있으니 (이는) 모두 物의 실정이다.¹⁸⁾

앞서 「德充符」의 내용과 마찬가지로, 「大宗師」의 내용 또한 죽음과 삶은 命으로 이해하고 있다. 즉 절대적인 죽음이나 절대적인 삶으로서 이해하고 있지 않다. 그리고 이러한 이해를 드러내기 위해 장자는 밤이 낮이 되고 낮이 밤이 되는 것과 같은 항상됨이 있음을 거론하고 있다. 따라서 죽음이 삶이 되고 삶이 죽음이 되는 것 또한 자연스러운 것이며, 죽음도 삶도 절대적인 것이 아니라 命일 뿐임을 암시하고 있다.

장자는 죽음이나 삶, 보존됨과 없어짐, 막힘과 달성, 가난함과 부유함, 현명함과 불초함, 비난받음과 명예로움, 굶주림과 갈증, 추위와 더위 등을 하나의 원인과 하나의 결과로 이루어진 단순한 인과 관계에 놓인 것이 아닌 복합적·중층적 원인으로서의 사태들에 의한 결과로서의 사태로서 이해한다. 그래서 그것들은 눈앞에 수시로 교대하여 나타나더라도 일상적인 命으로는 그 시작과 끝을 명확히 알 수가 없다. 만일 그것들이 매우 드물게 교대하여 나타나더라도 일상적인 命으로 그 시작과 끝을 명확히 알 수가 있다면, 사람은 그 관계에도 참여할 수 있을 것이다. 그러나 그러하지 못하기에 장자는 “사람이 참여할 수 없는 바가 있으니 (이는) 모두 物의 실정이다”라는 언급을 통해 命의 필연성을 드러내고 있다.

「德充符」에서는 다음과 같이 말한다.

17) ‘복합적 원인’이라는 표현만으로는 복수의 원인들이 더해져 구성된 原因體로서의 사태라고 이해될 수 있다. 그러나 여기서 논자가 드러내고자 하는 의미는 복수의 원인들이 개별성을 지니지 않고 상호 간에 엮여져 있다는 것이므로 ‘복합적·중층적 원인’이라고 표현하였다.

18) “死生, 命也, 其有夜旦之常, 天也. 人之有所不得與, 皆物之情也.”

羿의 사정권 중앙에서 왔다 갔다 하고 있다. 중앙이라 함은 적중시킬 곳이다.¹⁹⁾ 그런데도 적중되지 않는 것은 命이다.²⁰⁾

羿는 고대 활쏘기의 명사수이다. 그런羿의 사정권 내에서 왔다 갔다 하고 있다면 적중되지 않을 도리가 없다. 그러나 사정권 내에서 왔다 갔다 하면서도 그의 화살에 적중되지 않는다면 이는 命이라는 것이다. 그런데 이에 대해 유소감은 “羿는 유명한 명사수이고 그의 과녁 안에서 걸음을 옮기면서도 적중되지 않는 이것은 응당 우연에 속하지만, 장자는 이것 또한 命으로 이해하였다. 命은 필연을 포괄할 뿐만 아니라 우연도 포괄한다”²¹⁾라고 이해하고 있다. 물론羿는 백발백중의 명사수이다. 그러나 이것은 예의 활쏘기 실력을 두고 한 말일 뿐이다. 중국 고대의 신화에서 나타나는 것과 같이, 열 개의 태양을 쏘고자 했던 예가 使者가 감춘 화살로 인해 사정권 내의 마지막 태양을 적중시킬 수 없었던 것과 같은 상황 또한 고려할 수 있기 때문이다. 따라서 장자의 命이 필연을 포괄할 뿐만 아니라 우연도 포괄한다라는 유소감의 결론은 타당하지 못하다. 또한 앞서도 언급하였듯이, 장자는 命을 단순한 인과 관계에 놓인 것이 아닌 복잡적·중층적 원인으로서의 사태들과 결과로서의 사태와의 관계 속에서 이해하고 있기에, 일상적인 앎으로는 그 시작과 끝을 명확히 알 수가 없음을 지적하고 있다. 그런데 유소감과 같이 이해한다면, 일상적인 앎으로 이해할 수 없어서임에도 불구하고 많은 일들을 필연이 아닌 우연으로 돌릴 수밖에 없게 된다. 즉 복잡적·중층적 원인으로서의 사태들에 의한 필연적 결과로서의 사태로 받아들여야 함에도 불구하고, 그러한 원인으로서의 사태들을 인식하지 못하는 탓에 우연으로 치부해버리는 결과를 초래한다. 이런 까닭에 눈앞에서 펼쳐지는 일들이 복잡적·중층적 원인으로서의 사태들에 의한 것으로 이해하고 있는 장자는 오히려 일상적인 앎으로는 명확히 이해하여 단정할 수

19) 高亨은 『莊子新箋』(收於『無求備齋莊子集成續編』42冊, 嚴靈峯 編輯, 藝文印書館, 1972, 20쪽)에서 ‘中央’의 ‘央’이 원래는 ‘矢’이며 형태가 비슷하여 ‘央’으로 잘못 된 것이다 이해하여 “中央疑原作矢, 形近而誤”라 하고 있기도 하다.羿가 시선으로 목표물을 쫓고 있다면, 자연스럽게 활에 화살을 장착하여 시위를 당기고 그의 시선과 여개, 화살은 일직선을 이룰 것이다. 즉 시야의 중앙은 시선이 향하는 곳이며, 이는 바로 목표물의 위치이자 적중시킬 지점이 된다. 이를 고려하여 ‘彀中’을 사정권 내羿의 시야의 중앙으로 이해한다면, 이어지는 “中央者, 中地也”를 원문 그대로 읽어내도 무방하다고 보여진다.

20) “遊於羿之彀中. 中央者, 中地也; 然而不中者, 命也.”

21) 劉笑敢, 같은 책, 130쪽.

없음을 드러내기 위해 命을 강조하고 있다고 이해된다. 이와 같이 명확히 알 수 없는 것으로서 命이 지닌 특징은 「達生」의 “내가 그러한 까닭을 알지 못하는데도 그러한 것은 命이다”²²⁾라는 언급을 통해서도 확인할 수 있다.

V. 循自然으로서의 命

『老莊詞典』에서는 『장자』에 필연성의 의미를 드러내는 命의 용례 이외에도 命令, 任命, 生命, 聽任, 命名 등의 의미를 지닌 용례가 있음을 지적하고 있다.²³⁾ 그러나 『장자』 특히 內篇에서 현재의 논의와 관련하여 중요성을 지니고 있는 것은 循自然의 의미를 드러내는 命의 용례이다.

「德充符」에서는 “常因自然[언제나 저 스스로의 그러함을 따른다]”이라고 하고, 「應帝王」에서는 “順物自然[사물의 저 스스로의 그러함에 따른다]”이라고 한다. 『노자』 25장의 “道法自然[道는 저 스스로의 그러함을 따른다]”이라는 표현을 떠올린다면, 장자철학에서 ‘循自然’이나 ‘因自然’은 노자의 영향을 받은 것이라고 할 수 있다.

필연성의 의미를 드러내는 命의 용례가 많과 관련되어 언급되고 있다면, ‘循自然’의 의미를 드러내는 命의 용례는 境地와 더욱 연관이 깊다.

「德充符」에서는 다음과 같이 말한다.

죽음과 삶 또한 큰 일이지만 그와 더불어 변하지 않으니, 비록 하늘과 땅이 뒤집히거나 무너져도 그와 더불어 사라지지 않는다. 거짓됨이 없음을 잘 살피서 物과 더불어 옮겨가지 않고, 物의 化함을 따르면서도²⁴⁾ 그

22) “不知吾所以然而然, 命也.”

23) 王世舜·韓慕君 編著의 『老莊詞典』(山東教育出版社, 1995, 374쪽)에서는 『莊子』에서의 ‘命’의 용례를 ① 命令, ② 任命, ③ 教誨, ④ 必然性; 天命; 命運, ⑤ 生命, ⑥ 天然的 稟賦의 本性, ⑦ 命名, ⑧ 聽任, ⑨ 偶然的 遭遇의 9가지로 분류하고 있다.

24) ‘命物之化’의 ‘命’의 의미에 대해 3가지 다른 이해가 존재한다. 첫째는 信, 즉 順의 의미로 보는 견해로서 奚侗은 『莊子補註』(收於 『無求備齋莊子集成續編』 40冊, 嚴靈峯 編輯, 藝文印書館, 1972, 40쪽)에서 『國語』 「周語」에서 ‘命’을 ‘信’으로 풀이한 경우를 들어 근거를 들어 “侗案, 周語命, 信也. 命物之化, 言信物之化, 卽順其自然也”라 하고 있다. 둘째는 主宰의 의미로 보는 견해로서 宣穎은 『南華經解』(收於 『無求備齋莊子集成續編』 32冊, 嚴靈峯 編輯, 藝文印書館, 1972, 120쪽)에서 “主宰物化”라

근본을 지킨다.²⁵⁾

위의 인용문은 형벌로 한 쪽 발이 잘렸으나 따르는 이들의 수가 공자와 함께魯나라를 양분하고 있을 뿐만 아니라, ‘不言之教’으로써 은연 중에 찾아 온 이들의 마음에 성취한 바가 있게 해 주는 인물로 묘사되고 있는 王駘를 공자가 聖人이라 한 뒤에 그의 마음 씀에 대해 다시 질문을 하고 있는 상계에게 답하고 있는 내용이다.

이 속에서 공자는 왕태의 ‘참된 내[眞我]’가 지닐 수 있는 향상된 마음으로서의 ‘常心’²⁶⁾에 대해 죽음과 삶이라고 하는 큰 일에도 변하지 않으며, 나아가 하늘과 땅이 뒤집히거나 무너지는 경우에도 사라지지 않는 마음으로 표현하고 있다. 그리고 이를 총괄하여 거짓됨이 없는 ‘참됨[眞]’을 잘 살피서 物에 따라 옮겨가지 않으며, 物의 化함을 따르면서도 그 근본을 지킨다고 하고 있다.

공자가 왕태의 사람됨에 대해 聖人이라 한 것에서도 알 수 있듯이, 그의 마음 씀은 분별 의식을 초월하여 만물과 자신을 하나로 소통시키면서 德의 조화 속에서 노닐고 있다.²⁷⁾ 그래서 공자는 이어서 “대저 그저 그와 같은 이는 귀와 눈의 마땅한 바를 알지 못하고 德의 조화 속에서 마음을 노닐게 한다. 物이 일체가 되는 바를 보고 그 상실되는 바를 보지 않기에, 그 발을 잃더라도 흠뻑어리가 떨어진 것과 같이 본다”²⁸⁾라고 부연한다. 왕태가 세속적 인간과 마찬가지로 귀와 눈의 마땅한 바를 알았다면, 각각의 物에 대해 다른 物들

고 하고 있다. 셋째는 明의 의미로 보는 견해로서 王叔岷은 『莊子校詮』(中央研究院歷史語言研究所, 1988, 173-174쪽)에서 『廣雅釋詁』의 “命, 名也”와 『釋名釋言語』의 “名, 明也”에 근거하여 “命物之化, 猶言明物化也”라고 하고 있는데, 이는 앞의 ‘審乎無假’의 ‘審’과의 호응을 고려한 이해로 보인다. 그러나 ‘循’은 外的 사건으로서의 物化에 복종하는 것이 아닌 ‘明’의 통찰을 전제로 ‘道通爲一’과 같이 同流가 됨을 뜻하므로 의미상에서 ‘循’과 ‘明’의 이해는 통할 수 있다.

- 25) “死生亦大矣, 而不得與之變, 雖天地覆墜, 亦將不與之遺. 審乎無假而不與物遷, 命物之化而守其宗也.”
- 26) 장자가 긍정하고 있는 常心은 요동치거나 어지러워짐이 없어 平靜한 상태에서 明智가 발현되는 本然의 마음인 동시에, 非固定性疏通性을 특징으로 삼는 ‘道通爲一’의 마음이다. 이는 『노자』 49장 “聖人無常心”의 ‘常心’이 固定性孤立性을 특징으로 삼아 부정되는 것과는 전혀 다르다. 이에 대해서는 拙稿, 『莊子哲學에서 心의 孤立과 疏通』(『철학사상문화』 제2호, 동서사상연구소, 2005)을 참조.
- 27) 「應帝王」, “遊心於淡, 合氣於漠, 順物自然.”
- 28) 「德充符」, “夫若然者, 且不知耳目之所宜, 而遊心乎德之和; 物視其所一而不見其所喪, 視喪其足猶遺土也.”

과 구분되는 실체성을 지닌 것으로 이해하여 형벌로 잃은 한 쪽 발에 대해 신경을 쓰지 않을 수 없었을 것이다. 즉 왕태가 ‘참된 내(眞我)’가 지닐 수 있는 향상된 마음으로서의 ‘常心’의 소유자라는 것은 각각의 物을 실체성을 지닌 것으로 이해하지 않고, 각각의 物만이 아닌 자신과 세계도 나누어짐이 없는 것으로 이해하고 있음을 의미한다. 그래서 德의 조화 속에서 마음을 노닐게 하고 物이 일체가 되는 바를 보는 왕태에 대해 공자는 “그가 또 어찌 物을 일로 삼는 것을 긍정하겠는가!”²⁹⁾라고 이야기를 맺고 있다. 즉 앞서 죽음이나 삶, 보존됨과 없어짐, 막힘과 달성, 가난함과 부유함, 현명함과 불초함, 비난받음과 명예로움, 굶주림과 갈증, 추위와 더위를 포괄하는 모든 현상이 일[事]의 변함이자 命의 운행으로 이해되고 있음을 지적하였듯이,³⁰⁾ 왕태는 자신의 한 쪽 발을 잃은 것을 포함하여 만물 속에서 일어나는 현상들을 개별 物의 차원에 얽매어 연고 잃음에 대해 의식하고 그로 인해 기뻐하거나 슬퍼하지 않는다. 개별의 物을 아우르면서 소통시키고 있는 道의 차원에서 연고 잃음에 대해 의식하는 것을 초월하여 있고, 그러한 분별적 의식으로 인해 일어나는 감정 또한 끼어들 수 없는 존재이기 때문이다. 그런 까닭에, 장자는 “物이 일체가 되는 바를 보고 그 상실되는 바를 보지 않기에, 그 발을 잃더라도 흠덩어리가 떨어진 것과 같이 본다”고 하고, “物의 化함을 따르면서도 그 근본을 지킨다”라고 ‘循自然’의 의미를 드러내는 命의 용례를 통해 드러내고 있다.

VI. 安之若命

장자는 人知로 알 수 없고 人爲로 어찌할 수 없는 命 혹은 命의 운행에 대해 편안해하는 安命의 工夫를 제시하고 있다.

「德充符」에서는 “어찌할 수 없음을 알아 命 같은 데 편안해하는 것은 오직

29) 「德充符」, “彼且何肯以物爲事乎!”

30) 「大宗師」의 “나는 대저 날 하여금 이 지경에 이르게 한 것을 생각해보았으나 알아 내지 못하였다. 부모가 어찌 내가 가난하기를 바라겠는가? 하늘은 사사로이 덮음이 없고 땅은 사사로이 실어줄이 없는데, 천지가 어찌 사사로이 나를 가난하게 하겠는가? 그렇게 하는 것을 구하였지만 알 수 없었다. 그런데도 이 지경에 이른 것은 命일진저 [吾思夫使我至此極者而弗得也. 父母豈欲吾貧哉? 天無私覆, 地無私載, 天地豈私貧我哉? 求其爲之者而不得也. 然而至此極者, 命也夫!]”라는 언급 또한 빈곤의 원인을 命에서 찾고 있다.

德 있는 이라야 할 수 있다”³¹⁾라고 한다. 장자의 철학에서 命은 복합적·중층적 원인으로서의 사태들과 결과로서의 사태 사이에 필연적 관계가 있음을 드러낸다. 그러나 사태 자체를 단순화시켜 이해하고 더 나아가 인과의 관계를 하나의 원인과 하나의 결과를 통해서만 파악하고자 하는 일상적 앎으로는 그 시작과 끝을 명확히 알 수가 없고 그 관계에 참여할 수도 없다. 그래서 命은 인간의 능력으로 바꿀 수도 없으며,³²⁾ 억지로 命을 毀滅하려고 해서도 안 된다.³³⁾

이와 같이 命은 어찌할 수 없는 필연에 의한 것이기에, 그것에 의해 마음을 어지럽힌다면 그 결과로 자기 자신은 물론, 타인과 나아가서는 만물에 이르기까지 손상시킬 수 있다. 그래서 장자는 命에 대해 ‘편안해질 것[安之]’을 요구한다. 즉 ‘참된 내[眞我]’가 지닐 수 있는 향상된 마음으로서의 ‘常心’이 요동쳐 어지럽혀짐이 없이 平靜하도록 편안해하라는 것이다.³⁴⁾

그러나 이를 위해서는 죽음이나 삶, 보존됨과 없어짐, 막힘과 달성, 가난함과 부유함, 현명함과 불초함, 비난받음과 명예로움, 굶주림과 갈증, 추위와 더위를 포괄하는 모든 현상이 어찌할 수 없는 일[事]의 변함이자 命의 운행이라는 明智가 전제되어야 한다. 어찌할 수 없는 것이라 여기지 못하면서 命을 필연에 의한 것이라 받아들이고 편안해질 수는 없기 때문이다. 그래서 장대년은 “어찌할 수 없는 때에 이르러서는 단지 命 같은 데 편안해하는 것이 마땅하다”³⁵⁾라고 한다.

실로 필연으로서의 命은 그 존재 유무를 확정하기가 쉽지 않다. 그래서 「

31) “知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。” 「人間世」에 또한 “천하에 크게 경계할 것이 두 가지가 있으니, 하나는 命이며 또 하나는 義이다. 자식이 어버이를 아끼는 것은 命이며 마음에서 풀어낼 수 없고, 신하가 군주를 섬기는 것은 義이며 어디를 가더라도 군주가 없는 곳이 없으니 천지 사이에 도망갈 곳이 없다. (그래서) 이를 일컬어 크게 경계할 것이라 한다. …… 스스로 그 마음을 섬기는 이는 哀樂 때문에 가벼이 앞에 드러내지 않으니, 그 어찌할 수 없음을 알아 命 같은 데 편안해하는 것이 德의 지극함이다[天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。……自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也]”라고 하여 거의 같은 문장이 보이고 있다.

32) 「天運」, “命不可變”

33) 「秋水」, “無以故滅命.” 『莊子』 와·잡편의 다른 ‘命’의 용례와 마찬가지로 여기서의 ‘命’ 또한 天命을 의미하고 있다. 그러나 내편의 많은 ‘命’의 용례는 필연성으로서의 의미를 지니기는 하지만, 반드시 天命의 의미로서 언급되고 있지 않다는 점에서 차이를 보인다고 할 수 있다.

34) 「天道」, “萬物無足以鏡心者，故靜也. …… 聖人之心靜乎! 天地之鑑也，萬物之鏡也.”

35) 張岱年, 『中國哲學大綱』, 中國社會科學出版社, 1982, 402쪽.

達生』에서는 “그 (命이) 끝나는 바를 알지 못하는데 그와 같다면 무엇으로써 命이 없다고 하겠는가? 그 (命이) 시작되는 바를 알지 못하는데 그와 같다면 무엇으로써 命이 있다고 하겠는가?”³⁶⁾라고 하고 있고, 장대년은 “命은 원래 있음과 없음의 사이에 있다”³⁷⁾라고 이해하기도 한다.

이상의 내용을 볼 때, 장자는 命에 대해 필연성을 지닌 것으로서 이해하고 있지만, 피하거나 벗어날 수 없고 그 관계에 간섭할 수 없다고 하여 이를 天命으로 이해하고 있지는 않다. 즉 장자가 이해하고 있는 命은 인격성·의지성이나 주재성을 지닌 ‘帝’, ‘天’, ‘神’의 명령을 의미하지 않는다.³⁸⁾ 오히려 장자는 어찌할 수 없는 필연에 의한 것으로 命을 이해하고 있기에, 그에 대해 本然의 차원에서 ‘참된 나[眞我]’가 지닐 수 있는 향상된 마음으로서의 ‘平常心’을 요동치게 하고 어지럽힘으로써 不自然하게 되는 것을 방지하고자 命에 대해 편안해하는 ‘安命’의 工夫를 제시한다. 이와 같이, 장자는 道를 최고 범주로 삼는 속에서 ‘命’ 개념을 통해 어찌할 수 없는 일[事]의 변함에 대해 無爲自然의 원칙으로 대응할 것을 요구하고,³⁹⁾ 나아가 循自然하는 境地에 도달할 것을 드러내고 있다.

VII. 맺음말

일[事]이 현상으로 드러난다는 거시적 차원에서 개인으로부터 가정, 마을, 도시, 국가, 세계, 지구 더 나아가 태양계와 은하까지도 포함하는 전 우주의 차원에서도 수많은 일이 끊임없이 일어나고 있다. 그리고 우리들은 자신이라는 한 개인으로부터 지구적 차원까지의 계열 속에서 일어나는 일들을 일상이라는 이름으로 직·간접적으로 경험한다. 장자가 일[事]이 변한 것이자 命의 운행이라 대표적으로 언급한 가운데서도 죽음이나 삶, 막힘과 달성, 가난함과

36) “莫知其所終，若之何其無命也？莫知其所始，若之何其有命也？”

37) 張岱年, 『中國古典哲學概念範疇要論』, 中國社會科學出版社, 1989, 123쪽.

38) 崔文馨 또한 「中國古代的 神概念에 관한 연구-그 擬人性과 合理化를 中心으로」, 成均館大學教 박사학위논문, 1997, 154쪽)에서 “莊子是 ‘命’을 긍정했는데, 이 ‘命’이 神의 主宰性을 의미하는 것은 결코 아니었다”라고 지적하고 있다.

39) 金白鉉은 『莊子哲學中‘天人之際’研究』(文史哲出版社, 1986, 147쪽 참조)에서 ‘安之若命’이라는 말은 自然無爲의 인생 태도를 제시하는 것이라 하고 있다.

부유함, 현명함과 불초함, 비난받음과 명예로움, 굶주림과 갈증은 개인적 차원이나 사회적 개인의 차원에 무게를 두고 있으며, 보존됨과 없어짐은 집단이나 국가적 차원에 해당하고, 추위와 더위는 자연적 차원에 해당한다고 구분해볼 수 있다.

개인을 둘러싸고 일어난 일들의 집적이 인생이라면 인류를 둘러싸고 일어난 일들의 집적은 역사라 할 수 있다. 또한 인생이든 역사가든 그 속에서 일어나야 할 일과 일어나서는 안 되는 일을 둘러싸고 전자에 대해서는 발생 조건을 충족시키고자 하며 반대로 후자에 대해서는 발생 조건을 차단하고자 한다.

어떤 일에 대한 발생 조건은 결과로서의 어떤 일을 현상적으로 드러나게 하는 원인이다. 그러나 어떤 일의 발생 조건으로서의 원인에 대한 이해가 참으로 다양함을 흔하게 목도한다. 특정 현상에 대한 원인 파악이 다양하고 쉽게 일치할 못 보는 이유는 직접성이나 강도의 측면에서 직접성이 높거나 강도가 강한 원인을 특정 현상의 원인으로 단순화시키거나 확정하는 데서 발생한다. 이와 같이 하나의 원인이 하나의 결과로서 어떤 일을 발생시킨다는 단순화된 인과 관계는 기계론적 세계관과 매우 닮아 있다. 이러한 문제 때문에 근대에는 다중 원인을 통해 결과로서의 사태를 파악하고자 하는 입장도 등장하고 있다. 그러나 다중 원인을 통해 결과로서의 사태를 파악하고자 하더라도 직접성이나 강도를 평가하는 기준에 따라 다중 원인의 목록은 달라질 수 있을 뿐만 아니라, 원인의 수가 하나에서 여럿으로 증가했을 뿐 근본적으로는 단순화된 인과 관계와 다르지 않다.

장자는 사태를 폐쇄적·고립적인 것으로 이해하지 않는다. 하나의 사태는 이미 그러하게 일어나게끔 한 과거의 사태들을 품고 있으며, 동시기의 다른 사태들과도 드러나지 않는 방식으로 연결되어 있다. 이와 같이 복합적·중층적 원인으로서의 사태들이 조건을 갖추었을 때 결과로서의 사태는 일어난다. 그러나 어떤 일이든 우연적으로 일어나지 않는다. 비록 단순화시켜 명확하게 파악할 수는 없으나 일어나야 할 조건이 갖추어졌기 때문에 필연적으로 일어난다. 이런 까닭에 분별을 중심으로 삼아 사태를 폐쇄적·고립적으로 파악하고자만 하는 人知를 통해서는 사태의 변함[事之變], ‘命의 운행[命之行]’에 대해 시작과 끝을 파악하거나 참여하여 원하는 결과를 얻도록 간섭할 수 없다. 이런 점에서 사태를 복합적·중층적으로 파악하는 장자의 태도는 유기체적 세계관과 밀접한 관계가 있다.

그러나 주의할 것은 사태가 이미 복합적·중층적으로 다른 사태와 연관

을 맺고 있어 人知로 알 수 없고 人爲로 어찌할 수도 없으니, 어떤 행위도 부질없다고 이해해서는 안 된다는 점이다. 장자가 人知로 알 수 없고 人爲로 어찌할 수 없는 命 혹은 命의 운행에 대해 편안해하는 安命의 工夫를 제시하고 無爲自然의 원칙으로 대응할 것을 요구하는 이유는 세상을 분별력으로 재단하고 목적 의식에 휘둘려 희생을 강요할 것이 아니라, 세속적 기준에서는 아무리 사소하더라도 無知를 기반으로 한 無爲의 행위가 발현될 때 그 사태들이 복합적·중층적으로 다른 사태들과 연관을 맺음으로써 개인 및 사회가 안전과 장구함에 이를 수 있다고 보기 때문이다.

參考文獻

『詩經』

『尚書』

『老子』

『莊子』

高亨, 『莊子新箋』(收於 『無求備齋莊子集成續編』 42冊, 嚴靈峯 編輯, 藝文印書館, 1972)

金白鉉, 『莊子哲學中‘天人之際’研究』, 文史哲出版社, 1986.

勞思光 著, 鄭仁在 譯, 『中國哲學史(古代篇)』, 探究堂, 1992.

徐復觀, 『中國人性論史(先秦篇)』, 上海三聯書店, 2001.

宣穎, 『南華經解』(收於 『無求備齋莊子集成續編』 32冊, 嚴靈峯 編輯, 藝文印書館, 1972)

王世舜·韓慕君 編著, 『老莊詞典』, 山東教育出版社, 1995.

王叔岷, 『莊子校詮』, 中央研究院歷史語言研究所, 1988.

劉笑敢, 『莊子哲學及其演變』, 中國社會科學出版社, 1988.

曹础基, 『莊子淺注』, 中華書局, 2000.

張岱年, 『中國古典哲學概念範疇要論』, 中國社會科學出版社, 1989.

張岱年, 『中國哲學大綱』, 中國社會科學出版社, 1982.

陳鼓應, 『莊子今註今譯』, 臺灣商務印書館, 1994.

奚侗, 『莊子補註』(收於 『無求備齋莊子集成續編』 40冊, 嚴靈峯 編輯, 藝文印書館, 1972)

許慎 撰, 段玉裁 注, 『說文解字注』, 上海古籍出版社, 1997.

拙稿, 「莊子哲學에서 心の 孤立과 疏通」, 『철학·사상·문화』 제2호,
동서사상연구소, 2005.

崔文馨, 「中國 古代의 神概念에 관한 연구-그 擬人性과 合理化를
中心으로」, 成均館大學教 博士學位論文, 1997.

中文提要

莊子哲學中必然的命與循自然的境界

金炫秀

古代中國人尊崇君和天。他們以君和天爲“命”的主體，所以“命”是君和天的不可抗拒的命令。尤其“命”，這個哲學範疇與殷商時期的“帝”的概念具有意志性和人格性。在莊子哲學思想中，“道”是最高範疇，但它沒具有意志性和人格性的意義。

在《莊子》中，對“命”的言及不少。莊子認爲，具有某些複合、重層原因的事情，引起其必然的結果，它是“事之變”，也是“命之行”。而這些複合的、重層的發生原因，人知不能把握的。在《莊子》中，出現的“命”具有必然性的含義外，還具有“循自然”的意思。卽《德充符》云：“常因自然”，《應帝王》云：“順物自然”。由此可見，莊子所說的“循自然”和老子的“道法自然”之間有緊密的關係。具有必然性含義的“命”有關於“認知”，而“循自然”含義的“命”有關於“境界”。對諸現象爲“事之變”和“命之行”的認識態度不會喜怒哀由物的得失。因爲超然物的得失，喜怒哀不可介入于“道通爲一”的“常心”。對不能把握用人知、不能參與用人爲的“命之行”，莊子提出了“安命”的工夫。因爲“命”具有必然性，如果不能維護“常心”，“常心”將轉變“亂心”，而它可傷自己和他人以及萬物。

總之，莊子提出的“命”要求順應對“命之行”用“無爲自然”的原則，達到于“循自然”的境界。

【關鍵詞】 莊子, 命, 必然, 順自然, 常心

하이데거와 선불교(禪佛敎) -형이상학 극복의 관점에서의 비교-

서 동 은*

【요약문】 하이데거와 선불교와의 비교 연구는 그 차이성에 지나치게 주목하거나, 그 유사성에 주목하다가 보면 하이데거와 선불교사이의 정당성에 대한 평가를 그르칠 위험이 있다. 선불교체험에 입각해서 하이데거의 사유를 아직 형이상학적 사유의 범주에서 벗어나지 못하고 비판하거나, 성급하게 하이데거와 선불교전통은 만날 수 있고, 같은 내용을 말하고 있다고 보는 것은 잘못된 일반화의 오류에 빠질 수 있다고 본다. 하이데거와 선불교 전통의 비교를 통해 그 정당한 평가가 이루어지려면 서로의 전통이 가지고 있는 문제의식에서 그 사상을 바라보고, 그 맥락에서 정당한 평가가 이루어져야 할 것이다. 하이데거의 문제의식은 서양에서 플라톤에서 니체에 이르기까지 그리고 근대 과학적 사유에 이르기까지의 형이상학적 사유에 대한 비판적 극복에서 출발한다고 해도 과언이 아니다. 이러한 문제의식 속에서 시간성이나 무(無) 개념이 중요한 개념으로 부각된다고 할 수 있다. 대승불교 전통에서의 문제의식도 실체나 공(空)에 집착하려고 하는 입장에 대한 비판적 문제의식에서 이른바 공의 논리가 나오는 것이라고 할 수 있다. 기존의 형이상학적 사유 혹은 실체론적 사유를 극복하기 위한 문제의식에서 보면 하이데거와 선불교는 만날 수 있다고 본다. 하지만 이를 시도하는 과정에서의 방법론 혹은 도구는 근본적으로 서로 다르다고 할 수 있다. 그 차이에도 불구하고 이를 같다고 하거나 그 차이를 너무 강조하여 다른 쪽의 입장을 지나치게 비판하는 것은 비약이다. 하이데거와 선불교에 대한 비교에서 우리가 먼저 주목해야 할 것은 바로 문제의식에서는 같지만, 그 극복 방식에 있어서는 관점을 달리하는 이질 동형(異質同型)적 구조일 것이다.

* 경희대학교

【주제어】 형이상학의 극복, 실제적 사유, 하이데거, 선불교(禪佛敎), 존재, 무(無), 공(空), 연기법, 서양철학과 선(禪)

서론

서양철학과 선불교 또는 서양철학과 동양사상을 비교하는 연구들도 많고 특히 하이데거와 선불교 또는 하이데거와 노자사상 등을 비교하는 연구논문들도 많이 있다. 서양사상과 동양사상 특히 선불교와의 비교연구도 여러 학자들에 의해서 시도된바 있다. 이러한 시도 가운데는 그 동질성에 주목하는 것도 있고, 그 이질성에 주목하는 것도 있다. 특별히 이질성에 주목하는 입장 가운데 스태프니와 찰스 웨이 쉰 후우의 논문이 있다. 찰스 웨이 쉰 후우의 논문은 지나치게 선불교적인 입장에서 하이데거를 비판하는 입장에 서있다. 전혀 다른 층위의 존재이해 혹은 경험의 바탕을 있는 그대로의 차이로 인정하기 보다는 그 수준에 있어서 한 단계 낮은 단계로 보는 경향이 강하다. 이러한 시각은 일본의 교토학과의 철학자들이 시도하는 것과 그 궤를 같이하고 있다. 하지만 나는 이것이 지나친 해석이라고 본다. 이들에게서는 선불교처럼 사유하지 않으면 근본적으로 문제가 있는 것처럼 취급하려는 지적 오만마저 느끼게 된다. 이와는 대조적으로 박찬국의 논문과 김종욱의 논문은 하이데거와 불교 그리고 노장사상과의 동일성을 주제로 한다. 앞에서 말한 저자들처럼 한 단계 낮은 단계로 보기 보다는 대등한 것으로 보는 경향이 강하다. 하지만 이러한 입장도 지나친 해석이라고 말하지 아니할 수 없다. 하이데거와 동양사상 사이에는 그렇게 동일성의 차원으로 해소되기에는 너무 이질적인 측면이 많이 있다. 예를 들면 언어에 대한 관심에 있어서 서로 질적으로 다른 입장을 보이고 있는데, 이러한 사실을 간과한 채 표현의 유사성에 입각해서 동일성의 차원으로 성급히 몰아가려고 하고 있다. 두 가지 입장 또한 이 표현상의 유사성에 주목하고 이를 성급하게 비교하려는 데서 온 단견이라고 본다. 서로 다른 이질적인 사상이 만나서 대화하는데 있어서 지나치게 차이에만 주목하는 것이나 지나치게 동일성에 주목하는 것도 바람직하지 않다고 본다. 각각의 사상이 가지고 있는 문제의식과 연관해서 양자의 동일성과 차이에 주목하는 것이 서로의 지평을 넓히는데 기여하리라고 본다.

하이데거는 형이상학의 극복의 측면에서 바라 볼 때에만 그리고 서로 다른 문화적 전통을 있는 그대로 이해할 때에만 서로의 차이와 유사성을 보다 선명하게 볼 수 있으리라고 본다. 이 점에서 여기서 나는 하이데거와 불교와 관련하여 지나치게 이질(異質)성에 주목하는 시도와 지나친 동일성(同一性)에 주목하는 입장을 비판적으로 고찰하고 그 문제점을 지적하면서 하이데거와 선불교 사이에서 이질 동형적 구조를 보여주고자 한다. 여기서 내가 말하고자 하는 이질 동형적 구조의 내용 자체는 앞에서 논의하고 있는 차원과 다른 차원이다. 나는 여기서 하이데거와 선불교 전통은 형이상학의 극복과 그 방식에 있어서는 동일하다고 할 수 있지만, 그리고 그 극복을 시도하는 토대인 존재 경험과 깨달음의 경험은 근원적으로 다른 체험의 층위에 있다는 점을 부각시켜 보고자 한다. 무엇보다도 이질적인 것은 하이데거에게 있어 근원적인 체험은 언제나 존재 사유라고 하는 사유 체험임에 비해 (선)불교에서 말하는 체험은 이러한 사유체험이 아니라는 점이다. 선불교의 체험은 비사량(非思量)이라고 부르는 교외별전(敎外別傳), 불입문자(不立文字), 심심상인(心心相印), 이심전심(以心傳心)의 방식으로 전달되는 깨달음의 체험이다. 이렇게 다른 층위의 체험을 같다고 부르거나 혹은 어떤 한 입장에서 낮은 단계로 평가하는 것은 정당한 평가라고 말할 수 없다. 우선 하이데거의 사유를 낮은 단계로 평가하는 스테프니의 논문부터 살펴보자. 스테프니가 말하고자 하는 핵심은 하이데거의 사유는 여전히 형이상학의 단계에 머물러 있는 준형이상학적 사유이고 선불교는 형이상학을 완전히 넘어서 극복한 초형이상학적 사유라는 것이다.

1. 준형이상학적 사유와 초형이상학적 사유

존 스테프니는 자신의 논문 「하이데거와 선불교에서 초형이상학적인 사유」라고 하는 논문에서 하이데거의 철학적 개념들과 선불교를 비교하고 있다. 스테프니에 따르면 형이상학이 극복되어야 할 것이라는 점에서 선불교와 하이데거는 확실하게 일치한다고 전제한다. 이러한 전제 이외에는 하이데거와 선불교는 질적으로 서로 다르다고 한다. 그의 주장은 한 마디로 하이데거와 선불교 사이에는 개념적인 유사성이 있지만 근본적으로 다른 토대를 가지고 있다는 것이다. 선불교적인 관점에서 볼 때, 하이데거는 여전히 이원론적인 형이상학에 머물러 있다고 한다. 형이상학의 극복이 하이데거에게서 철저하게

진행되지 못했다고 비판하고 있다. 그가 비교하고 있는 주제는 다음과 같다. ① 현존재와 존재 ② 존재와 무 ③ 現前과 공 ④ 준형이상학적 사유와 초형이상학적 사유 등이다.¹⁾ 스테프니는 하이데거에게 있어 현존재와 존재는 상호공속적인 관계에 있다고 주장하고 선불교는 현상적으로는 차별이 보일 수 있으나 궁극적으로는 어떠한 차이도 없다고 한다. 스테프니는 선(禪)에서는 인간이 곧 마음이고 마음이 곧 존재이며 인간이 곧 존재라고 한다. 그러면서도 선은 인간과 존재가 하나가 아니라 이원성과 비이원성을 넘어선 상태라고 말한다. 우선 하이데거의 현존재와 존재 개념의 관련성에 대해서 살펴보자.

하이데거에게 있어 현존재 개념은 『존재와 시간』에서는 이미 존재를 이해하고 있는 인간으로서의 현존재이고 후기의 사유에서는 존재에 참여하고 있는 존재로서의 인간을 말한다. 그러니까 인간은 이미 존재와 고립되어서 이해될 수 없고 언제나 존재와 더불어 이해되어야 인간은 바로 이해될 수 있다고 보고 있는 것이다. 나는 이것이 근본적으로 하이데거의 현존재 즉 인간이해라고 본다. 영어의 Human being이나 독일어의 Mensch-sein이나 다 똑같이 인간 존재라는 말로 인간을 나타낸다. 즉 인간은 존재를 떠나서 생각할 수 없다. 이를 좀더 풀어서 설명하면 세상과 나는 그렇게 나누어서 설명할 성질의 것이 아니라는 것이다. 기존의 인간이해나 존재이해의 문제는 이 양자를 서로 분리해서 전제된 다음 양자의 관계를 다루었다는데 문제가 있었다. 하이데거는 바로 현존재 개념을 통해서 이러한 사실을 알려주고자 할 뿐이다. 눈과 봄은 떼어서 생각할 수 없듯이 그렇게 둘이면서도 하나이다. 이것이 하이데거가 말하고자 하는 공속성의 논리이다. 현상을 떠나서 실제 자체가 존재할 수 없다는 것이다. 이러한 그의 인간 이해와 존재이해는 현상학적 사유의 당연한 귀결이다. 어찌 보면 플라톤의 제자 아리스토텔레스의 플라톤 비판의 관점을 현상학적으로 보다 철저히 한 것이 하이데거의 사유라고 할 수 있다. 하이데거가 문제 삼는 형이상학이란 바로 이렇게 본질과 현상을 나누어서 설명하려고 한 이원론적인 사유이다. 그리고 이러한 둘이 더 이상 둘이 아니고 사실은 하나임을 강조하려고 한 것이라 볼 수 있다. 그런데 스테프니는 이러한 하이데거의 공속성의 논리를 이원론이라 비판하고 있다.²⁾ 여기서 공속성은 서로가 서로를 반영

1) 존 스테프니 외 / 김종욱 편역, 『서양철학과 선(禪)』, 민족사, 1993. 85-105쪽. 이하 스테프니의 하이데거와 선불교 비교 논의는 이 책에 편집된 「하이데거와 선불교에서 초형이상학적 사유」와 「하이데거와 선불교에서 무와 죽음」이라는 두 논문을 중심으로 이루어지고 있음을 밝혀둔다. (이하 제목과 쪽수로 인용함)

하고 있다는 의미로 받아들여야 마땅하다. 신학적으로 표현하면 인간이 신을 알 수 있는 것은 신의 형상이 있기 때문이며, 신의 속성을 분유하고 있기 때문이다. 이 점에서 신과 인간은 원초적으로 둘이면서 하나인 관계로 접촉점을 이루고 있다. 여기서 하나인 관계는 물리적 동질성으로 이해하면 안 된다. 해석학적으로 풀면 이해는 선 이해 구조를 가지고 있기에 가능한 것처럼, 존재에 대한 이해는 이미 존재에 참여하고 있거나 이해하고 있는 선 이해를 통해서 비로소 가능하게 되는 것이다. 그러므로 스태프니가 생각하듯이 이원론이라 말할 수 없다.

스태프니는 존재와 무(無)라는 주제와 관련해서도 하이데거를 비판적으로 해석하고 있다. 그에 따르면 하이데거는 『존재와 시간』에서 불안을 통해 무가 드러난다고 보았다고 한다. 불안이 무(無)를 드러낸다는 하이데거의 말에 주목하고 있다. 스태프니는 하이데거의 이러한 무(無)를 존재의 그림자 혹은 존재의 또 다른 측면으로 해석하고 있다. 존재와 비존재, 비은폐/은폐의 동시적 사건으로 이해한다. 여기서도 존재와 무(無)는 서로 공속하고 있다고 보고 있다. 존재와 진리는 동근원적으로 있기에, 존재/비존재, 진리/비진리, 자유/부자유는 언제나 동전의 앞 뒷면 처럼 동근원적(同根原的)이다. 이러한 하이데거의 무(無)에 대한 설명에 동의 한다. 존재 내부에 무(無)가 은닉(隱匿)되어 있다고 하이데거는 보고 있다. 그리고 바로 그러한 무가 은닉되어 있기에 부정이 가능하다. 이러한 무이해는 헤겔의 역사성의 계기로서의 무(無)개념을 인식적 차원에서 풀어쓴 것이라고 말할 수도 있을 것이다. 이에 비해서 선불교는 존재가 무이고, 무가 존재라고 하는 역설을 통해서 등장하는 긍정이라는 것이다. 진리와 비진리라는 분별을 넘어서는 것이라고 말한다. 또한 스태프니는 현전과 공즉 드러나게 함이라고 하는 현상 개념과 공(空)을 비교 하고 있는데, 여기서도 스태프니는 상호 공속성이라는 개념에 입각해서 비은폐/은폐, 존재/무의 도식 속에서 하이데거의 사유가 머물고 있다고 말한다. 선불교에서 말하는 공(空)은 이러한 긍정과 부정의 저편에 있는 것이라고 말하면서 그야말로 초 형이상학적 사유 그 자체라고 말하고 있다. 반면에 하이데거는 여전히 이원론적 틀에 머물러 있다고 말하고 있다. 이러한 관점에서 스태프니는 하이데거의 사유를 여전히 형이상학을 극복하지 못한 준 형이상학적 사유라고 간주하고, 선불교의 입장을 초형이상학적 사유 즉 형이상학을 완전히 떠난 사유라고 보고 있다.

2) 『서양철학과 선(禪)』, 104쪽.

그는 다음과 같이 말하고 있다.

“하이데거는 진정 초형이상학적으로 사유하고자 노력하고 있지만, 그의 철학 내부에서 계속적으로 되풀이되는 이원론으로 말미암아- 특히 시간 문제와 관련해서- 자신의 과업을 충분히 완수하지 못하였다. 왜냐하면 이원론이야말로 서양 형이상학의 발단에 놓인 가장 두드러진 특징이기 때문이다. 그러나 선에서는 이원성과 비이원성을-그것이 존재와 존재자이든 존재와 무이든 아니면 시간과 무시간 또는 삶과 죽음이든 간에-모두 초월해 버렸기 때문에, 선은 초형이상학적인 사유, 즉 개념적인 자아의식의 경계를 넘어선 사유를 분명하게 나타내 보여준다고 할 수 있다.”³⁾

스태프니는 이에 덧붙여서 하이데거는 준형이상학에 머물러 있기 때문에 편안함을 주지 못한다고 말하고 있다. 스태프니는 편안함 주지 못하는 것이 형이상학적 사유 때문이라고 말하고 있다. 이러한 비판이 과연 하이데거에 대한 정당한 비판인가 하는 의문이 든다. 엄밀하게 말하면 하이데거는 존재자에 입각한 형이상학을 넘어서려고 새로운 존재사유의 가능성을 열어 보인 사람이라고 할 수 있다. 하이데거는 깨달음을 추구하거나 편안함에 이르기 위해 사유를 진행한 것이 아니다. 이러한 하이데거에게 편안함을 발견할 수 없다고 하는 것은 뭔가 다른 범주에서 하이데거를 이해하고 있다는 인상을 준다. 하이데거와 선불교를 비교하려면, 그 나름의 논리와 맥락을 이해하면서 이루어져야 함에도 불구하고, 일방적으로 선불교 우위적인 입장에 서서 하이데거를 비판하는 것은 문제가 있다. 하이데거가 나름대로 존재이해의 방식과 선불교가 말하는 존재 이해의 방식의 유사성과 차이를 보면서 어떻게 서로에게 배울 수 있는가를 문제 삼는 것이 바람직한 자세일 것이다. 나는 하이데거는 서양 문화적 전통에서는 나름 인도의 용수만큼이나 철저하게 형이상학적 사유를 비판했던 사상가라고 본다. 이를 서로 다른 각도에서 있는 그대로 보는 것이 바람직한 자세일 것이다. 스태프니의 위 논문은 그럴법한 좋은 비교점을 나름대로 잘 설정했지만 지나치게 가치평가에 휘둘러 엄밀한 논의와 그에 따른 비교라기 보다는 자신의 우월성을 강조하기 위해 인용한 것에 불과한 것이 되고 말았다.

불타의 가르침이나 선불교 전통의 근원인 반야공(般若空) 사상은 근본적으로 힌두교와 원시불교의 한 학파인 설일체유부의 형이상학에 대한 비판에서

3) 『서양철학과 선(禪)』, 104쪽.

출발한다고 볼 수 있다. 붓다의 경우 브라만이나 아트만의 실체를 설정하고 그에 입각해서 합일에 이르려고 하는 힌두교적 설명방식에 반대해서 이러한 실체 자체를 부정하고 제법무상, 제법(諸法)무아(無我)를 말한 것이고, 선불교를 비롯한 반야공 사상 전통의 대승 불교는 설일체유부 등에서 말하는 본질과 속성에 입각한 설명 방식에 대응하여 이를 비판하면서 무자성(無自性)을 말한 것이다. 하이데거의 경우도 마찬가지라고 할 수 있다. 플라톤에서 시작하여 어떤 본질과 속성을 나누고 이에 입각해서 요소론적이고 환원론적으로 설명하는 방식을 형이상학이라고 규정하고 이를 극복하는 대안으로 현상과 본질이 분리될 수 없음을 말하고자 한 것이다. 이러한 형이상학에 대한 서로 다른 극복 대안을 가지고 어떤 것이 좋다 나쁘다고 평가하는 것 자체가 성급한 판단이라고 생각한다. 특히 하이데거의 철학에서 편안함을 느끼지 못하는 것은 그가 여전히 형이상학적 사유에 머물러 있기 때문이라고 말하는 것은 지나친 억측이다. 하이데거 자신은 카르납이나 논리실증주의자들이 했던 것처럼 그렇게 형이상학 자체를 문제시하고 제거되어야 한다고 주장하지 않았다. 그는 다만 형이상학적 설명 자체가 가지고 있는 의의를 인정한다. 다만 그는 이를 비판적으로 보완할 수 있는 점에서 형이상학의 극복을 말하고 있는 것이다. 그러므로 하이데거가 말하는 해체(Dekonstruktion)는 가다머가 적절하게 잘 해석하고 있듯이, 결코 제거나 소멸이 아니다. 비판적 계승 또는 탈 구축 이라고 해야 마땅하다.

하이데거나 대승불교의 사상가들은 근본적으로 본질이라는 실체와 속성이라고 하는 우연적인 것 사이를 나누어 설명하려고 하는 자체를 넘어 시간성과 유한성이라는 나름의 형이상학에 입각해서 넘어서려고 하고 있는 것이다. 명사적 실체와 본질을 추구하는 사유에서 모든 것의 시간성과 무상성을 말함으로써 고착(혹은 집착)에 빠지지 말 것을 주장하는 화두라고 할 수 있다. 이점에서 보면 하이데거의 사상이나 선불교의 논리는 체계로서의 철학이 아니라, 달을 가리키는 손가락에 비유할 수 있다. 다만 하이데거는 존재와 무, 현존재와 존재, 진리와 비진리라고 하는 대립쌍의 공속성을 주장한 것이고, 선불교는 부정을 통한 긍정을 말함으로써 인간 운명의 시간성과 역사성 곧 연기법을 말하려고 한 것이다.⁴⁾ 하이데거는 이를 지적하기 위하여 “공속성의 논리”⁵⁾를 말하고자 한

4) 연기법에 입각하여 용수의 공사상을 정리한 책으로는 다음의 책에 나오는 김성철의 논문을 참조. 고려대장경연구소 편, 공과 연기의 현대적 조명, 고려대장경 연구소, 1999. 또한 다음의 책도 참조. 梶山雄一, 上山春平/정호영 역, 『공(空)의 논리(중관 사상)』, 민족사, 1989.

것이고, 선불교는 부정변증법을 사용한 것뿐이다. 이와 더불어 지적되어야 할 것은 하이데거는 언어사건 그 자체 안에서 형이상학의 극복을 주장하지만 선불교는 언어사건 자체에 부정적인 입장을 취하고 있다는 점에서 다르다. 찰스 웨이 셴 후우 또한 스태프니와 같은 입장에서 하이데거의 존재와 무 개념을 비판적으로 고찰하고 있다.

2. 존재와 무와 관련한 형이상학의 문제

찰스 웨이 셴 후우의 「하이데거와 선에서 존재와 무」라는 논문은 하이데거의 존재와 무에 대한 개념과 禪불교에서 말하는 존재와 무를 비교하는 논문이다. 저자는 서론에서 이 논문에서 다루고자 하는 내용을 이미 요약해서 잘 말하고 있다. 길지만 일단 저자의 의도와 밀접하게 연관되기에 원문을 인용한다.

“서양의 형이상학적 사유를 근본적으로 새롭게 개척하는 데 하이데거가 획기적으로 기여하였다는 점에 주목하면서도, 나는 본 논문에서 하이데거의 코페르니쿠스적인 사유 혁명은 존재와 그와 관련된 무의 의미를 재천명하고자 하는 다양한 시도에도 불구하고, 서구적 존재신학의 뿌리 깊은 지식적 연관으로부터 벗어나는 데 성공하고 있지 못하며 또 그럴 수도 없다는 것을 논증하고자 한다. 특히 본인이 앞으로 주장하고자 하는 바는 하이데거의 사유 전체는 존재와 무가 모든 존재자들과 더불어 초형이상학적으로 무차별적이라는 것을 간과하고 있으며, 그의 존재사유(Seinsdenken)는 존재신학적인 일원적 절충주의와 초존재신학적인 다원적 관점 사이를 우유부단하게 방황하고 있고, 아울러 그는 소위 존재 물음과 무 물음이 궁극적으로는 ‘무익하고’ 따라서 그것은 인간의 자각도 도(道)라고 하는 참다운 인간다움에로의 자기 변혁에 관한 물음으로 해체되어야 한다는 초형이상학적인 진리를 이해하는데 결코 이르지 못한다는 점 등이다”⁶⁾

5) “공속성의 논리”라는 말은 하이데거 자신이 쓴 말은 아니다. 하이데거는 여러 가지 철학적 개념들의 공속성 혹은 동근원성에 대하여 언급한바 있는데, 이러한 여러 개념들을 논의하면서 서로 다르지만 그 근원적 의미에서 볼 때 같을 수 있는 근거를 논의한다. 이 논의 과정에서 하이데거의 서술 방식 혹은 논의 방식을 나는 “공속성의 논리”이라고 이름 붙여 보았다.

6) 『서양철학과 선(禪)』, 132-133쪽.

이 문장에서 보면 알 수 있지만, 저자는 처음부터 선불교적인 관점에서 그가 말하는 초형이상학적인 관점, 무차별적인 관점에 이르지 못하고 있다고 전체 하면서 출발하고 있다. 특별히 존재와 무의 공속성 문제와 관련해서 저자는 하이데거에 있어 무(無)는 존재에 존재론적으로 기생하는 것으로 되고 만다고 한다. 이러한 이유 때문에 하이데거에 있어서는 존재와 무의 공속성에 관한 물음이 제기되고 있지 않으며 또 제기될 수도 없는 것이라고 한다. 그리고 무(無)개념은 후기 하이데거에 의해서 거부되고 있다고 한다.⁷⁾

하이데거는 『존재와 시간』에서는 죽음을 주제로 하여 그리고 「형이상학이란 무엇인가?」에서는 존재의 시간성과 관련해서 무의 문제를 다루고 있으며, 후기 작품인 『철학에의 기여』에서도 무(無)의 문제를 지속적으로 다루고 있다. 후기 하이데거에게서 무의 문제가 제기되고 있지 않다고 하는 비판은 따라서 타당하지 않다고 본다. 이는 보다 상세하게 하이데거의 텍스트에 근거해서 비판될 수 있다. 두 번째로 하이데거에게 있어서의 존재와 무(無)의 공속성의 문제이다. 이 문제는 하이데거에게 있어 여타 다른 서양의 형이상학자와는 달리 독특한 관점이라 할 수 있는데, 이 문제의 바른 측면을 저자는 간과하고 있다. 하이데거에게 있어 무는 결코 존재에 기생하는 것이 아니다. 하이데거에게 있어 무(無)에 대한 물음은 근본적으로 인간의 유한성 즉 시간성과 관련해서 제기되는 물음이다. 하이데거가 보기에 서양 형이상학의 문제점은 바로 매순간 시간적인 사건으로서의 존재가 무시간적인 존재자로 잘못 이해되어 존재가 망각되었다는 점에 있다. 그러므로 하이데거에게 있어 무는 존재의 유한성 혹은 시간성을 드러내 주는 좋은 지표가 된다. 이 점에서 존재는 무와 더불어 시간성과 역사성의 지표 안으로 들어오게 된다. 그러므로 무는 존재의 우연적인 계기가 아니라 필연적인 계기이며 이는 상호 공속되는 동전의 앞뒷면과 같은 것이다. 바로 이러한 공속성 때문에 우리에게 부정이 가능하다고 하이데거는 말한다. 무(無)란 우리 삶에서 부정을 가능케 하는 토대이다. 그러므로 부정을 통해서 무(無)가 존재하는 것이 아니라 오히려 역으로 무가 이미 존재 안에 동시에 존재하고 있기에 부정이 가능하다고 하이데거는 보고 있는 것이다. 헤겔에 있어 무(無)는 역사발전과 변화의 변증법적인 계기로서 필연적이라고 한다면, 하이데거에게 있어서 무는 인간의 유한성과 시간성 혹은 역사성을 드러내 주는 지표로 자리하고 있다고 말할 수 있다.

7) 『서양철학과 선(禪)』, 141쪽.

저자는 자신의 초형이상학적인 판단과 선불교에서 말하는 깨달음의 경지인 “초형이상학적인 자연주의”를 일치시키면서 계속해서 하이데거를 비판해 나간다.⁸⁾ 재미있는 것은 하이데거가 “근거에 대한 명제(Der Satz vom Grund)” 안겔루스 질레시우스(Angelus Silesius)의 시(詩)에 대한 인용을 두고 자신의 선불교적인 관점에서 해석하고 있다.

장미는 왜 없이 존재한다.
 그것은 꽃피기 때문에 꽃핀다.
 그것은 자신에 유의하지 않으며,
 인간이 자기를 보는지를 묻지 않는다.

이 시(詩)를 저자는 선불교적인 관점에서 해석하고 있다.

장미는 존재한다(妙有)- ‘왜’ 없이(眞空).
 그것은 꽃피며, 바로 그러하기에(如如)꽃핀다.
 그것은 자신의 ‘자성’(자성, svabhava)을 생각하지 않는다(無心).
 그것은 인간이 자기를 보는지를 염두에 두지 않는다(無念)⁹⁾

저자는 질레시우스의 이시를 하이데거가 자신이 말하는 초형이상학적인 관점 즉 선불교적인 ‘사물을 있는 그대로 바라보는 것(如實之見)’의 관점에서 해석하지 못하고 있다고 비판한다. 이 시에 담긴 선적인 의미를 깨닫지 못하고 있다고 한다. 하이데거가 원인이나 이유라고 하는 것들이 세계의 세계화에는 부적합하다고 말할 때, 이 말은 하이데거 자신의 관점에서는 아주 의미심장한 것 일수 있겠지만 근본적으로는 하이데거는 자기가 한 말을 충분히 이해하고 있지 못하다고 말한다¹⁰⁾. 하지만 내가 보기에 쉰 후우는 하이데거의 말도 제대로 이해하고 있지 못할뿐더러 질레시우스의 시 자체의 의미를 자신의 방식대로 해석하고 있다. 우선 하이데거 말하고자 하는 것은 서양 형이상학의 인과론에 따른 사유 방식에 대한 비판이다. 장미가 꽃피는 사건을 서양 형이상학에서는 인과적으로 설명하려고 한다. 하지만 장미꽃은 그러한 인과율로 환원되어서 설명되기 보다는 여기 지금의

8) 『서양철학과 선(禪)』, 148쪽.

9) 『서양철학과 선(禪)』, 150쪽.

10) 『서양철학과 선(禪)』, 150쪽.

있는 그대로의 존재사건 가운데서 해명되어야 한다고 보고 있는 것이다. 하이데거의 근본 의도는 우리 삶의 수없이 많은 인과적인 사유를 넘어 있는 그대로의 존재를 사유하도록 우리의 관점을 이동시키고자 하는 데 있다고 볼 수 있다. 이러한 하이데거의 의도를 간과한 채, 자의적으로 하이데거 자신이 한 말을 자신도 충분히 이해하고 있지 못하다고 말하는 것은 지나친 해석이다. 덧붙여서 말하자면, 이 시는 마이스터 에크하르트¹¹⁾의 영향을 받은 시인 질레시우스를 이야기 할 때 자주 거론되는 시이다. 마이스터 에크하르트는 그의 독특한 입장 때문에 자주 여러 학자들에 의해 선불교와의 유사성이 언급되고 있기도 하다¹¹⁾ 에크하르트는 신과의 합일을 추구하는 중세 독일의 신비사상가이다. 논의의 여지가 있는 문제이긴 하지만, 그는 신과의 합일에 이르면, 신마저도 떠나야 함을 말하면서 더 이상 인과적인 설명관계가 아닌 절대자유를 말한다. 즉 존재하는 것이 이유가 있다면 그 존재는 아직 신과의 합일에 이른 것이 아니다. 진정으로 신과의 합일에 이르면, 모든 존재는 그 자체로 생성이며 소멸이고 동시에 창조이며 탄생이라는 것이다. 이러한 에크하르트의 관점을 반영한 시가 질레시우스의 시라고 할 수 있다. 하이데거와 에크하르트는 존재를 어떤 인과율에 입각해서 설명하거나 신과 인간의 관계를 인과율의 관계에 따라서 설명하면 형이상학적 딜레마에 빠지게 된다고 본 것이다. 그러므로 이러한 것을 넘어서기 위해서 끊임없이 여러 철학적 개념들의 공속성에 대하여 말하고 있다. 이러한 공속성의 논리에 담겨져 있는 것은 둘이면서 하나인 관계이다.

이러한 공속성의 관계는 하이데거가 말하는 본래성/비본래성 문제와도 연관이 된다. 잘 알려져 있듯이, 하이데거의 이러한 개념구분은 결코 특정하게 존재하는 삶의 방식을 지칭하는 것이 아니다. 다만 삶의 두 측면을 두 가지 개념 구분을 통해 살펴보려하는 것이다. 비본래성에 따른 삶이 사회적실재로 저기 바깥에 존재하는 것이 아니다. 이를 사회학적으로 비본래적인 삶을 사는 사람이 따로 있고 본래적인 삶이 따로 있다고 이해해서는 안 된다. 이러한 점을 간과하고 이를 나누어 설명하면 하이데거의 의도를 간과하게 된다고 본다. 저자는 논문에서 이 두 구분을 나누어 선불교적인 관점에서 비판하고 있다.

11) 이러한 입장이 잘 반영된 논문은 우에다 시즈테루(上全閑照)의 논문일 것이다. 우에다는 마이스터 에크하르트의 탄생과 돌과개념을 축으로 하여 에크하르트의 사상에 접근한다. 그는 에크하르트에게서 신과 인간 사이의 이원론적 간격을 넘어 신(神)마저도 떠나야 함을 강조한 사상을 발견한다. 西谷啓治, トイツ神秘主義 研究, 創文社, 1982. 107-232쪽 참조.

“선사의 일상생활 속에서 보이는 자연스러움과 하이데거의 비본래적인 현존재가 지니는 일상의 평균성 사이에는 얼마나 현격한 차이가 있는가! 또한 열반을 통한 선사의 자각이나 자기 변형과 하이데거 말하는 본래적 현존재의 탈존적인 자기 초월 사이에는 얼마나 큰 상이점이 있는가!”¹²⁾

저자는 끝으로 존재이해의 단계를 8단계로 나누어 설명하고 있다. 그리고 하이데거의 존재이해의 단계를 3-5번째 단계에 배치하고 있다. 그리고 선불교적인 단계는 하이데거의 존재 사유를 넘어선 대승불교 즉 선불교의 단계에 배치하고 있다. ① 첫 번째 단계는 가장 낮은 단계로서 자기중심적으로 집착하는 단계이며 하이데거가 『존재와 시간』에서 말하는 비본래적 퇴락성의 단계이다. ② 두 번째 단계는 통속적인 철학자들과 과학자들이 존재를 과학적 탐구 영역이나 경험적 사실의 영역을 존재자적으로(ontisch) 분해하여 대별하는 존재이해이다. ③ 세 번째 단계는 존재에 종속된 무를 존재 신학적으로 양분하고 있는 단계이다. 여기에는 헤겔과 사르트르 그리고 하이데거의 사유가 해당된다. ④ 네 번째는 하이데거가 무의 실존론적이며 존재론적인 의미를 독창적으로 발견해 냈다고 하는 존재 이해의 단계이다. 즉 무를 실존론적인 측면에서 부각시키는 데 기여하기는 했지만, 후기에 가서는 이를 존재의 장막이나 존재를 은폐하는 측면을 나타내 주는 존재론적인 무를 더 중시했다고 한다. ⑤ 다섯 번째는 존재의 원초적인 우위를 강조하는 하이데거의 입장이다. ⑥ 여섯 번째는 하이데거의 존재 사유를 극복하기 위해 대승불교의 철학자들이 취할 수 있는 첫 번째 조치의 단계이다. 초기불교의 무아론과 연기론 사상에서 볼 수 있는 방편적인 의도에서 나오는 입장이다. ⑦ 일곱 번째 단계는 존재와 무를 초 형이상학적인 무차별성 속에서 일치시키는 단계이다. 반야심경에서 말하는 색즉시공, 공즉시색(色卽是空, 空卽是色)의 단계이다. ⑧ 마지막 여덟 번째 단계는 최고의 단계로서 초형이상학적인 자연주의의 단계이다. 열반을 통한 일상적 삶의 예술가로서 소박하게 자연적으로 행위하며 살아가는 무위진인(無位眞人)의 단계이다.¹³⁾

이러한 단계론의 설정을 통해서 보다 분명해진 것은 다음의 몇 가지로 요약할 수 있다. 우선 존재 혹은 세계를 이해하는 방식을 이렇게 단계적으로 나누는 것 자체가 문제가 있다. 마치 깨달음의 단계가 따로 있고 그 이전의 단계가 따로 있어서 저급한 단계로 나눈다고 한다면, 이는 근본적으로 선불교적인 가르침과

12) 『서양철학과 선(禪)』, 164쪽.

13) 『서양철학과 선(禪)』, 167-174쪽.

배치된다고 본다. 일단 이 단계에 따라 비판하자면, 하이데거가 말하고자 하는 것은 근본적으로 1단계와 2 단계 그리고 3단계에서 말하고 있는 존재 이해를 하이데거는 자신의 4번째 단계에 입각해서 극복하려고 했다고 할 수 있다. 5번째 단계나 그 이후의 단계에 하이데거는 관심이 없다고 보아도 좋은 것이다. 하이데거의 관심사는 일차적으로 형이상학적 사유의 극복이지, 인간의 구원에 있다고 말할 수 없을 것이다. 더욱이 선불교에서 말하는 해탈의 관점을 견지하고 있지 않다. 따라서 해탈에 관심을 가지고 있지도 않은 철학자에게 해탈의 경지를 요구하며 비판하는 것은 근본적으로 범주에서 벗어난 것이다. 중요한 것은 서로가 비판하고 있는 사유의 전통을 보다 철저히 이해하고 이에 대한 대안으로 어떤 것을 제시했는가 하는 것을 맥락적으로 이해하는 것에 있다고 본다. 만약 이렇게 파악하지 않고 어떤 한 입장을 선점한 다음, 이에 입각해서 컨텍스트(context)와 상관없이 자구적으로 텍스트(text)를 인용 비판하는 것은 문제가 있다. 하이데거는 하이데거 나름대로 자신의 전통을 비판하면서 자신의 사유를 전개한 것이고, 선불교는 선불교 나름대로 자신의 전통에 대한 비판을 수행하는 과정에서 나온 한 사상일 뿐이다. 스테프티나 쉰 후우 이러한 비판은 일본 교토학파의 철학자의 입장과는 통하는 바가 있다. 한마디로 하이데거는 무(無)를 이야기 하지만 절대무(絶對無)의 경지는 보지 못하고 여전히 상대무 혹은 서양 허무주의에서 말하는 무에 빠져있다고 비판하는 니시다니 케이지와 아베 마사오 등의 입장과 궤를 같이한다고 본다.¹⁴⁾ 지금까지 논의에서 알 수 있는 것은 스테프티나 쉰 후우는 선불교적인 입장에서 하이데거의 사유가 아직 자신의 단계에 이르지 않는 준 형이상학적 사유에 머물러 있다는 점이다. 이러한 차이에도 불구하고 이 두 사람이 공통적으로 인정하는 부분은 하이데거 또한 서양 형이상학적 전통의 극복을 위해 노력한 사상가라는 점이다. 연기법에 입각하여 실제적 사고와 그에 대한 집착을 비판하는 대승불교 전통의 선불교 정신은 이 점에서 만날 수 있다고 본다. 다만 그 내용적인 측면에서 가치 우위에 선 다음, 질적으로 다르다고 하이데거를 비판하는 점에서는 범주를 넘어선 과잉 해석이라고 할 수 있다.¹⁵⁾ 하지만

14) 니시다니를 비롯하여 선불교와 교토학파에 관해서는 다음의 책을 참조. 北野裕通, 森 哲郎, 編輯 『禪と京都學派』, 燈影舎, 2006. 특별히 선불교의 고유한 논리에 대한 서술로는 다음의 책을 참조. Masao, Abe, *Zen and Western Thought*, Macmillan, 1985. 井筒俊彦著, 『意識と本質 - 精神的 東洋お 求めて』, 岩波文庫, 1995.

15) 스테프티나 쉰 후우의 이러한 입장과는 달리 하이데거와 선불교 자체의 논리에 충실하면서 비교적 객관적 입장에서 비교한 연구로는 스시무라 코이치의 「존재 물음과 절대무」라는 논문이 있다. 久松眞一, 西谷啓治 編, 『禪の本質と人間の眞理 上』,

하이데거와 선불교 또는 불교적 관점을 동일한 층위에 놓고 받아들이는 것도 문제가 있다.

3. 존재와 연기실상

박찬국은 「하이데거와 동양 사상의 대화 가능성과 필연성」이란 논문에서 전통 형이상학과의 대결이라는 측면, 과학기술 문명에 대한 비판이라는 측면에서 하이데거와 동양사상의 대화 가능성과 필연성을 말하고 있다. 이러한 대화 가능성의 지평으로 권태 혹은 불안과 관련해서 본 하이데거와 동양의 존재의 경험 그리고 존재개념과 경험 개념과 관련해서 하이데거와 노장 그리고 불교 사상과의 대화를 시도하고 있다. 결론에서는 이러한 대화가 철학 자체의 발전과 심화를 위해서 기술 문명에 대한 좋은 대안으로 중요한 기여를 하리라고 전망하고 있다. 박찬국은 서두에서 다음과 같이 말하고 있다.

“하이데거가 ‘존재와 시간’에서 존재를 시간으로부터 해석하고, 후기에 이르러 존재를 궁극적으로 ‘사건(Ereignis)’으로 해석하는 것도 불교식으로 말하면 ‘모든 것이 한없이 상호 연관되어 발현되는 중중(重重)무진(無盡)연기(緣起)의 생동하는 존재 자체의 실상을 형이상학적인 개념 틀의 지배로부터 해방시키는 것을 의미했다.’¹⁶⁾

여기서 중중무진연기의 생동하는 존재가 하이데거가 염두 해 둔 존재 일까하는 의문이 있지만, 이러한 비교는 용어사이의 차이를 도외시 하면 동의할 수도 있다. 하지만 이후의 여러 표현들에서는 하이데거의 존재 사건이 마치 자기를 비우는 과정의 산물인 것처럼 묘사하면서 불교나 노장과의 유사성이 암시되고 있다. 나는 하이데거의 이러한 해석에는 문제가 있다고 본다. 박찬국은 하이데거의 존재 사건과 관련해서 다음과 같이 말하고 있다.

“존재자들의 진리를 그 자체로서 드러내기 위해서는 오히려 인간

創文社, 1977. 59-109쪽.

16) 한국하이데거학회편, 『하이데거의 예술철학』, 철학과현실사, 2002. 314쪽.(이하 책 제목과 쪽수로 표기함)

은 이러한 이해 관심에서 벗어나 존재자가 그 자체로서 스스로 드러나도록 자신을 철저히 비우지 않으면 안 된다”¹⁷⁾

물론 이 인용문은 과학적 분석만을 존재자들의 진리를 드러내는 것이라고 본 현대인의 관심과 비교하여 하이데거의 입장을 서술한 것이기는 하지만, 존재자가 그 자체로서 스스로 드러나도록 자신을 철저히 비운다는 말의 의미는 하이데거의 존재이해의 측면과는 거리가 있다고 본다. 이해 관심에서 벗어나기 보다는 관심(inter-esse)에 들어가 있음에서 비로소 존재가 드러난다고 보는 것이 하이데거의 입장이라고 생각한다. 박찬국은 과학 기술 문명의 전일적인 지배에서 벗어날 수 있는 대안적인 사유의 길을 하이데거, 불교, 노장사상 그리고 신유학에서 찾을 수 있다고 보고 있다. 이러한 대안적 사유의 관점에서 하이데거와 불교, 노장, 신유학과의 대화 가능성을 모색하고 있다. 특별히 존재개념과 경험 개념을 비교하면서 대화 가능성을 모색하고 있다. 박찬국은 하이데거의 불안 개념과 불교의 무상 개념을 도입하여 존재가 드러나는 가능성을 언급하고 있다. 무(無) 혹은 불안 그리고 무상감은 연기하는 세계의 실상이 자신을 드러내는 일차적인 방식이며, 이에서 도피하지 않고 그것을 받아들이면서 수행을 통해서 존재자들에게 대한 집착에서 완전히 벗어날 때, 무(無)로서 부정적으로 드러나는 것을 넘어서 그 자체로 자신을 긍정적으로 드러나게 된다고 해석한다. 즉 존재 무상성·다시 존재 긍정의 도식 속에서 연기의 실상이 경험된다. 하이데거의 존재도 마찬가지로 불안이나 권태를 통해 드러나면서 우리들이 존재를 대상화 하지 않고 존재자와 나 사이를 나누었던 벽은 허물어지고 그것과 나 사이에 친밀한 교감이 형성된다고 한다. 이를 도표화 하면 다음과 같다.

두 사상가	불교	하이데거
부정성	무상감	권태와 불안
결과	연기실상의 세계	존재가 존재자에 깃들게 됨
수단	수행	자기 비움

박찬국은 비교의 관점에서 보면 하이데거가 말하는 근원적 세계와 불교가 말하는 공의 세계는 동일한 세계라고 한다.¹⁸⁾ 불교의 공(空)과 하이데거

17) 『하이데거의 예술철학』, 317쪽.

18) 『하이데거의 예술철학』, 326쪽.

의 존재를 이렇게 같은 층위에서 바라본 박찬국은 다시 이를 노장의 도(道)와 같은 층위로 보는 데 까지 나아간다. 그는 다음과 같이 말하고 있다.

“하이데거가 말하는 존재는 어떠한 존재자도 아니기에 무형의 것이고 특정한 이름을 가질 수 없다. 그것은 노자의 도가 그런 것처럼 무명인 것(der Namenlose)이다. 존재는 특정한 형체를 갖는 사물이 아니고 일체 사물과 인간의 공통의 근원이기에 우리는 사물을 나와 분리된 것으로 대상화시키면서 사물들로부터 그것으로 추론해 들어갈 수 있는 것이 아니라 주객 분리를 넘어선 무심의 상태에서 자신을 드러낸다. 이와 관련하여 하이데거와 불교와 노장에서는 존재 자체에 이르는 길로서 모두 마음을 비우고 고요히 하는 것에 대해서 말하고 있다”¹⁹⁾

후기 하이데거의 방기 혹은 방념(초연함, Gelassenheit)개념을 예로 들어 이러한 유사성을 언급하고 있다. 과연 하이데거의 방념(Gelassenheit)개념이 이러한 의미에서 이해될 수 있는가의 문제가 있다. 이러한 방기 개념은 사실상 엄밀하게 말하면 하이데거보다는 독일의 중세 신비사상가인 마이스터 에크하르트에 가깝다고 볼 수 있다. 하이데거에게 있어 방기는 이러한 의미의 방기나 방념이라기보다는 존재를 드러나게 함에 더 가깝다고 볼 수 있다. 과연 하이데거에게 있어 “무심의 상태”가 존재를 드러내는 데 있어 필연적인가 하는 물음을 묻게 된다. 하이데거의 이 Gelassenheit 개념은 훗설 현상학의 epoche개념이나 『존재와 시간』이나 「진리의 본질에 대하여」등에서 나오는 seinlassen개념과 연관되어서 이해되어야 마땅하다. 후설은 유럽학문의 위기를 보고 새로운 현상학적 사유어로 진입하기 위해 이른바 판단중지(epoche)작업을 수행한다. 후설로부터 현상학적 사유를 계승하면서 독자적인 사유를 전개하고 있는 하이데거에게 있어서도 사유의 전환이 필연적이라 할 수 있다. 하이데거는 자신의 현상학적 사유에 입각한 사유의 전환을 언급하기 위해서 여러 가지 개념을 차용한다. 사유의 전회(Kehre)를 말하기도 하고, 뒤로 물러섬(Schritt zurueck)이라는 개념을 사용하기도 한다. 이러한 용어들은 맥락에 따라 이해되어야 마땅한데, 특별히 하이데거는 기술과학의 시대의 존재자에 입각한 관점에 대해서 벗어나 새롭게 사유해야 함을 강조할 때 이 Gelassenheit 개념을 사용하고 있는 것이다. 그러니까 이 개념은 기술 과학적 사물 이해 방식, 계산적 사유(Das rechnende Denken) 방식에 대한 유보(Gelassenheit)인

19) 『하이데거의 예술철학』, 331쪽.

것이다.²⁰⁾ 이를 마치 마이스터 에크하르트나 선불교적인 관점에서 ‘방기’나 ‘초탈’ 혹은 ‘초연함’을 번역하면 오해의 소지가 있다고 본다.²¹⁾ 이러한 오해는 뒤에서 다루게 될 김종욱의 논문에서도 반복된다.

형이상학을 극복하려고 한다는 점에서 하이데거와 불교 그리고 노장 사상은 같은 동반자의 길에 있다는 점에는 동의한다. 하지만 이들이 말하고 있는 존재 경험이나 공(空)의 경험 그리고 도(道)의 경험이 말 그대로 같은 것을 말한다고 보기는 어렵다고 본다. 크게 보면 하이데거에게 있어 존재 경험은 언어를 매개로 한 경험이며, 불교와 노장에서 말하는 공의 경험과 도의 경험은 언어적 분별을 넘어서 도달되는 경험이다. 이 점에서 하이데거와 동양사상(불교사상, 노장사상)은 근본적으로 구별된다. 박찬국은 이러한 근원적인 차이점을 간과한 채 표현상의 유사성에 입각해서 양자를 동일시하고 있다고 본다. 불교에서는 집착이 문제가 되고 집착에서 벗어나는 것이 중요한 관건이라고 할 수 있다. 노장의 용어도 마찬가지이다. 특히 노자의 견지에서 보면 작위와 인위에 반대하여 무위를 실천이 중요한 관건이라고 할 수 있다. 하이데거는 존재자에 대한 존재에 대한 사유가 관건이라고 할 수 있다. 이를 하나로 묶어서 표현하려면 어떤 실체화 하는 사유에 대한 비판이라고 하는 것이 더 바람직하다고 본다. 어떤 불변의 실체나 사회를 상정하고 그 실체를 절대시 하는 사유 방식의 비판에서는 하이데거나 동양사유는 같은 길을 가고 있다고 말할 수 있다. 하지만 그 비판의 방식을 취하는 관점 자체는 근원적으로 다른 지평위에 서 있다. 하이데거와 불교 힌두교가 비판하고자 하는 철학적 경향과 자신의 입장을 비교하면 다음과 같이 될 것이다.

사상가	하이데거	불교	노장
비판대상	플라톤	힌두교	공자
부각대상	시간성	시간성	시간성
방법론	현상학	연기론	무위자연

이러한 방법적 내용적 차이점에도 불구하고 하이데거와 동양사상은 어떤 대상을 불변의 실체로 간주하고 그에 입각해서 사물을 고정적으로

20) Heidegger, Martin, *Gelassenheit*, Stuttgart, 2000. 23쪽.(이하 책 제목과 쪽수로 표시함)

21) 베른하르트 벨테 또한 이러한 입장을 견지하고 있다. Welte, Berhhard, *Meister Eckhart-Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg in Breisgau, 1992. 36-39쪽.(이하 책 제목과 쪽수로 표시함)

파악하려고 하는 실체적 사유 방식을 극복하려고 했다는 점에서는 일치한다고 할 수 있다. 김종욱 또한 이러한 관점에서는 일치를 보이고 있다.

4. 형이상학(실체론)에 대한 비판과 시간성

김종욱은 형이상학의 비판이라고 하는 측면에서 하이데거와 불교 사이의 공통점을 보고 있다. 특히 현대 문명의 위기에 대한 대안적 사유라는 측면에서 두 사유 사이의 공통점을 보고 있다. 이 점에서 보면 앞에서 언급한 박찬국의 입장과 기본적으로는 통한다고 할 수 있다. 또한 비교점 또한 유사한 구조를 가지고 있다. 이 두 사람이 가지고 있는 이러한 입장에는 동의한다. 하지만 개별적인 개념의 비교는 약간의 무리가 있어 보인다. 김종욱은 존재와 사유를 분리시켜 다루지 않는다는 점에서 하이데거와 불교의 일맥상통함을 보고 있다.²²⁾나도 이 점에서는 동의한다. 김종욱은 하이데거의 무 개념을 기존의 영속적인 실재를 전제하는 형이상학적 전통에 대한 거부의 측면에서 보고 있다. 그는 다음과 같이 표현하고 있다.

“이런 역설적 공멸로 자신의 가능성을 다 소진한 존재자성으로는 ‘존재자가 존재한다’는 원초적 사태를 전혀 담아낼 수 없고, 오히려 그런 사태는 ‘전혀 존재자적이지 않는 것’에 의해 이해될 수 있다는 것을 간결하게 함축하고 있는 표현이 바로 무다. 따라서 무는 단순히 없다는 것이 아니라 존재자성에 대한 거절이기 때문에 비존재라기보다는 비존재자성을 의미한다고 할 수 있다. 비존재자성으로서의 무는 영속적 현존성과 표상

22) 김종욱, 『하이데거와 형이상학 그리고 불교』, 철학과현실사, 2003. 265쪽. 이외에도 이와 연관된 구절들이 많이 있다. “존재를 이렇게 무와 심연으로 이해하는 것은, 항상 처리 가능한 충분한 근거를 제시하려는 형이상학적 요구(Gruendenwollen)에 대한 거부인 것이다”(273쪽). “존재와 무는 함께 속한다”(273쪽). “존재의 밝힘은 무 조건적인 밝힘이 아니라 존재 자체의 ‘자기 은폐로서의 밝힘’이며, 존재자의 드러남[존재자의 비은폐성]은 동시에 존재 자체의 물러남(Entzug)[존재의 은폐]이다”(274쪽). “존재자를 넘어 이렇게 존재자성에 도달하고자 하는 것이 바로 기존의 형이상학이다. 그렇지만 존재자성으로서의 존재를 찾아 헤메는 것은 ‘무와 공속하는 존재’의 의미, 즉 무근거적 심연, 차이, 물러남, 비-은폐성으로서의 존재를 망각하는 것이다. 따라서 형이상학의 극복(Ueberwindung)은 이런 존재의 회복(Verwindung)에서 일어난다.”(275쪽). 등등.(이하 책 제목과 쪽수로 인용함)

성을 통한 장악가능성에 대한 거부다”²³⁾

이러한 존재와 무의 공속성 이외에도 김종욱은 존재와 시간, 존재와 사유, 존재와 인간의 공속성을 말한다. 이러한 공속성은 두 개의 서로 다른 것을 대비시켜서 그것들이 서로 같다고 하는 동등성(das Selbe)이 아니라 양자가 전체적으로는 하나를 이루면서도 그 속에서 각자의 고유함을 간직한다는 의미에서의 상호귀속성을 가리킨다고 보고 있다.

“따라서 “발현 사건 속에서는 존재와 시간과 사유와 인간이 대비나 분열 이전에 이미 하나의 조화로운 결합 상태, 즉 미분화(未分化)된 공속상태를 이루고 있다”²⁴⁾

여기서 말하는 미분화된 공속상태란 “눈앞의 것(Vorhandensein)”으로서의 대상 이전의 “손안의 것(Zuhandensein)”사건을 의미하는 것이다. 그러니까 도구 연관의 세계를 의미하는 것이다. 우리는 일상에서 어떤 사물의 대상을 자명한 사실로 나와 동떨어져 존재하는 것으로 생각하는데 익숙해져 있다. 하지만 사물을 그렇게 고정되어 있는 것이 아니고, 나의 관심여하에 따라 무수히 다른 의미를 띠고 다가온다. 하이데거가 말하고자 하는 것은 바로 이러한 도구 연관의 세계가 망각되었기에 이 세계를 부각시켜보고자 하는 것이지, 어떤 신비체험을 말하고자 하는 것이 아니다. 이러한 사물체험을 하이데거는 존재체험 혹은 존재사유라고 하는 것이다. 즉 우리는 너무 지나치게 존재자에 대하여 사유하는데 익숙해져 있다. 하이데거는 이 존재자 체험은 근원적으로 존재체험에 근거하고 있는데, 사람들은 이것을 잘 보지 못하고 있거나 애써 추상화한 결과로 인해 일면적인 사물이해에 이르렀다고 보고 있는 것이다. 이것은 김종욱이 생각하듯이 “원초적 조화상태”가 아니다. 이것은 또한 엄밀한 의미에서 “주객대립 이전의 근원 상태”라고 말할 수 없다. 김종욱은 다음과 같이 말하고 있다.

“존재와 인간 사유의 공속성으로서의 발현 사건은 양자가 동일자로 합일된 상태로서, 형이상학적 표상 작용 상의 주객 대립 이전의 근원사태다.”²⁵⁾

23) 『하이데거와 형이상학 그리고 불교』, 272쪽.

24) 『하이데거와 형이상학 그리고 불교』, 277쪽.

여기서 말하는 합일된 상태나 주객 대립 이전의 근원사태는 불교적 관점에서 하이데거를 해석한 결과라고 볼 수 있다. 이러한 접근은 초기에나 후기에나 하이데거의 사유와는 관계가 없다고 본다. 존재와 무의 상호 귀속, 존재와 시간, 존재와 사유, 존재와 인간의 공속성에 입각해서 불교와의 유사점을 찾으려고 하는 앞의 시도와 더불어 저자는 후기 하이데거에게 중요한 개념인 사중자(Geviert)개념을 소개하고 이들의 공속성을 말한다.

“대지와 하늘과 죽을 자들과 신적인 것들 간의 복합적인 상호 관여물이다. 따라서 사물을 사물답게 하는 것은 그 사물에 영속적으로 현존하는 근본 성질이 아니라 저 사중자(Geviert)의 회집이다. 이런 회집 속에서는 사중자의 어느 하나도 자체만으로 존립함 없이 서로를 반영(spiegeln)상호 귀속되어 있다.”

이 이야기는 그 자체로 하이데거의 의도와 부합한다. 하지만 이를 화엄경에서 말하는 거울비유를 연상한다면 이미 비약일 수 있다.²⁶⁾ 저자는 여기서 직접적으로 화엄경의 거울 비유를 들어 비교하고 있지 않지만, 저자가 서론에서 언급한 것이나, 뒷부분에서 화엄의 사사무애법계를 이야기 하는 것으로 보아서 저자는 하이데거의 사중자 개념을 이러한 지평에서 이해하고 있다고 볼 수 있다. 여기서 주목할 것은 저자가 해석하는 하이데거의 사물에 대한 유보(Gelassenheit)개념이다. 그는 이 개념을 다음과 같이 해석한다.

“이러한 인간은 모든 것을 자신의 뜻대로 장악하거나 의욕하는 표상적이고 계산적인 사유를 포기한 채, 존재의 진리가 발현하는 회역의 광장에 자신을 내맡기며, 분별 집착하여 머무르는 마음을 내려놓은 채, 그 어디에도 머물거나 걸림이 없는 무심의 진심인 일심에서 살아간다.”²⁷⁾

하지만 이 개념은 앞에서도 언급했듯이 결코 신비적인 내맡김이나 초연 혹은 초탈이 아니다. 기술적 과학적 사유를 유보한데서 드러나게 되는 새로

25) 『하이데거와 형이상학 그리고 불교』, 278쪽.

26) 화엄사상에 대해서는 다음의 책을 참조. 까르마 C. C. 츠양 지음/ 이찬수 옮김, 『화엄철학』, 경서원 2004.

27) 『하이데거와 형이상학 그리고 불교』, 297쪽.

운 비밀에의 열려짐, 즉 존재에로의 개방의 의미가 강하다. 여기서 사물에 대한 유보(혹은 사물제로의 유보)와 존재(의 비밀)에로의 개방은 동시적인 것이라 할 수 있다.²⁸⁾ 하이데거의 이 개념은 전기와 구별되어 사용되는 독특한 개념이라고 할 수 있다. 나는 이와 유사한 개념이 전기 하이데거에게 있어 “*Seinlassen*”이라고 본다. 전기 하이데거에게 있어 이 개념은 능동적인 개념이지만, 후기 하이데거에게 있어 이 개념은 “*Gelassen*”이라는 수동적 개념으로 바뀐다. 이러한 개념의 변화는 전체적인 하이데거의 개념의 변화와 무관하지 않다. 이는 퇴비트나 리처드슨 그리고 헤르만의 노력에 의해서 밝혀졌듯이 개념의 차이와 더불어 초점의 이동이 있다. *Dasein*에서 *Da-sein*에로의 이동과 *existenz*에서 *Ek-sistenz*에로의 변화와 무관하지 않다. 즉 『존재와 시간』에서는 현존재가 중심이었고, 존재는 배경에 있었지만, 후기에는 존재가 주 관심사에 있고, 현존재는 배경으로 물러나 있다. 바로 이러한 초점의 이동이 그대로 하이데거의 용어에 반영되어 있다고 볼 수 있다. 이와 같은 개념을 사용하고 있는 독일 중세 신비주의 사상가 마이스터 에크하르트²⁹⁾의 사유 속에서 비추어 보더라도 불교와는 약간의 거리가 있다.²⁹⁾ 이에 대한 상론은 차후로 미루기로 하고 여기서는 무와 공의 비교의 문제를 다루어 보자.

저자는 무와 공이 분별 집착에서 벗어나 그 어디에도 머물거나 걸림이 없는 무심의 진심인 일심에서 살아가도록 하기 위한 충격 장치라고 말하고 있다. 여기서 저자는 이 두 개념을 근원적으로 같은 역할을 하는 동일한 개념으로 취급하고 있다. 하지만 과연 이 개념이 같은 층위에 놓을 수 있는 개념인가에는 의문의 여지가 있다. 분명 하이데거에게 있어 존재와 무는 공속성을 가지고 있다. 하지만 하이데거가 무(無)를 말하는 배경은 시간성의 계기를 말하기 위한 것에 있다고 말할 수 있다. 그러니까 서양 형이상학의 무시간적이고 영속적인 존재자에 대한 탐구에 대한 반기로서 유한성을 부각시키기 위한 계기가 무를 주제로 한 계기라고 말할 수 있다. 이는 헤겔이 역사의 변증법적 발전을 설명하기위해서 “무화(*nichten*)”를 말하는 것처럼, 하이데거는 무시간성의 형이상학을 비판하면서 시간성의 존재이해를 부각시키고자 한 것이다. 이와는 반대로 대승불교의 중요한 개념인 공은 인간 유한성의 계기

28) *Gelassenheit*, 24쪽.

29) 이에 대한 책으로는 다음의 책 참조. 김형근, 『에크하르트의 하나님과 불교의 공』, 누멘, 2009. 또한 다음의 책 참조. *Meister Eckhart-Gedanken zu seinen Gedanken*, 105-109쪽.

나 변화의 계기가 아니라 집착에서 벗어나도록 하는 자기부정의 원리이다. 사실 이 개념은 어떤 개념으로 대치되어도 상관없다고 본다. 정확하게 이 개념의 동일성 여부는 판단할 수 없지만, 적어도 하이데거의 무와 용수나 대승불교에서 말하는 공의 용례는 다르다는 점은 분명하다. 대승불교의 공 개념은 부정의 부정에 더 가깝다고 할 수 있다. 또한 존재자와 존재사이의 “존재론적 차이”는 불일(不一) 불이(不二)의 관점에서 볼 수 있는 개념이 아니다.³⁰⁾ 존재가 존재자에 갖들게 됨의 의미에서 말할 수 있는 개념도 아니다. 하이데거의 이 “존재론적 차이”는 형이상학과 존재사유를 대비시키기 위한 방편적인 구분일 뿐이다. 이제 지금까지의 논의의 중심에 서 있는 하이데거의 무(無)에 대한 개념에 대해서 살펴볼 차례가 되었다. 하이데거는 무(無)를 어떻게 이해했을까? 이에 대한 답을 하이데거의 논문 『형이상학이란 무엇인가』를 중심으로 살펴보도록 하자.

5. 결론: 하이데거의 무(無)에 대한 이해

하이데거가 무(無)를 본격적으로 주제로 한 것은 「형이상학이란 무엇인가?」에서이다. 물론 무와 유사한 개념으로 등장하고 있는 것들은 존재와 시간에서 불안 혹은 죽음에 해당한다고 할 수 있고, 「예술작품의 근원」에서는 땅에 해당한다고 볼 수 있다. 『철학에의 기여』에서도 존재와 무와 관련해서 이야기 되고 있다. 하이데거가 「형이상학이란 무엇인가?」에서 제기하는 주도적인 물음은 “도대체 왜 무가 아니고 존재인가?”라고 하는 물음이다. 그리고 이에 대한 하이데거의 대답은 형이상학은 전통적으로 무의 문제를 질문하지 않았다는 것이다. 부정이 가능한 것은 어떤 것의 변화가 가능한 것은 바로 존재 그 자체 안에 무성의 계기가 있기 때문이라는 것이다. 여기서 말하는 부정이란 불교적인 의미의 부정으로 이해되어서는 안 된다. 변화의 의미에서 이해되어야 마땅하다. 서양 형이상학은 바로 변화의 계기로 작용하는 시간성의 계기인 무의 문제를 주제화 하지 않았다고 하이데거는 주장한다. 불안을 통해서 무는 자신의 모습을 드러낸다. 불안은 현존재에게 있어 근원적으로 죽음에 대한 불안이다. 보통의 일상의 평균적인 삶 속에서 무는 드러

30) 김종욱, 『하이데거와 형이상학 그리고 불교』, 철학과현실사, 2003. 275쪽.

나지 않는다. 불안을 통해 인간 현존재는 자신의 유한성을 자각하고 유한성에 직면하여 미래에 대한 염려가운데서 삶을 꾸려가게 된다. 이러한 무는 무 집착의 계기가 결코 아니다. 삶의 유한성에 대한 자각일 뿐이다. 존재의 시간성을 강조하기 위한 개념적 장치일 뿐이다. 하이데거의 형이상학에 대한 물음은 근본적으로 형이상학의 극복이라고 하는 관점에서 다음과 같은 질문과 더불어 시작된다. 형이상학이란 무엇인가? 왜 무(無)가 아니고 존재자인가?

하이데거의 일관된 물음은 근원에 대한 물음이다. 저서 『존재와 시간』과 『시간의 개념』은 현존재에 입각해서 본 시간이해가 관건이라고 한다면, 「예술작품의 근원」은 예술작품의 생성과 관련해서 본 존재진리를 해명하는 것이 과제라면, 「형이상학이란 무엇인가?」라는 저작은 대학 학과와 관련해서 학문의 근원성과 관련한 하이데거의 대답이라고 볼 수 있다. 그러면서도 이 강연은 본격적으로 근원적인 형이상학의 물음으로서 무(無)에 대한 물음을 묻고 있다. 그리고 이 무에 대한 물음은 궁극적으로 전통형이상학에서 망각되었던 시간성의 문제의 부각과 밀접하게 연관되어 있다. 하이데거에 따르면 학문 분과들은 존재자(Seiende)에 대하여 다룬다. 생물학은 생명체에 대하여 역사학은 역사적인 사실에 대하여, 수학은 숫자와 그 관련된 대상에 대하여, 경제학은 경제에 대하여, 사회학은 사회 현실에 대하여 묻고 그에 대한 대답을 추구한다. 이러한 학문 분과들은 존재하고 있는 존재자 자체에 대하여 연구한다. 이것이 대학의 대부분의 학문 분과들이 추구하는 경향이다. 이러한 학문 분과들은 오로지 존재하고 있는 존재자 자체에 대하여 탐구한다. 대학의 학문 분과 사이에는 결코 우열이 존재하지 않으며, 이 모든 학문 분과들은 그 연구 대상만 다를 뿐 그 근본구조에서는 같다. 그 근본구조는 바로 이 학문 분과들이 존재하지 않는 것은 관심의 대상에 포함시키지 않으며, 제반 학문 분과는 무에 관해서는 아무것도 알려고 하지 않는다는 점에 있다. 이들이 무에 대해서 물을 수 없는 것은 만약 이들이 무에 대해서 물으려면, 무라고 하는 어떤 것을 전제해야 하기 때문이다. 왜냐하면 이들은 존재하고 있는 존재자에 대해서만 관심하기에 그렇다. 하지만 무는 정말 존재하지 않는가?

여기에서 우리는 다음과 같은 생각을 할 수 있다. 학문 분과들이 어떤 있는 것에 몰두하면서 존재하지 않는 것을 배제하고 있다. 예를 들어 생물학에서 생물학도는 살아있는 것에 관심하면서 돌이나 무기물을 배제되는 것처럼, 여러 학문 분과들은 있는 것에 관심하면서 없는 것을 배제해 버린다. 이러한 배제 과정에서 전제되고 있는 것은 바로 없다고 하는 것 그 자체 즉 무이다. 이점에

서 보면 여러 학문 분과들은 무 자체를 인정하고 있는 셈이다. 그러면서도 학문은 애써 없는 것을 부정하려고 한다. 즉 무를 전제하면서도 없다고 부정하는 자기모순 속에 빠져 있다는 것이다. 우리의 삶에 비추어 보아도 마찬가지이다. 우리가 어떤 것이 “있다”고 말하려면 우리의 의식 속에서 “없는 것”이 전제되지 않으면 안 된다. 이는 반대도 마찬가지이다. “없다”고 하는 것은 “있다”는 것을 전제로 한다. 비유적으로 표현하면 큰 것은 작음을 전제하고, 높은 것은 낮은 것을 전제하며, 충신은 간신을 전제로 하고, 좋음은 나쁨을 전제로 하고, 앞은 뒤를 전제로 하고, 위는 아래를 전제로 한다. 우리 삶 전체는 없음 즉 죽음을 전제로 한다. 이렇게 대립되는 것들이 피비우스 띠처럼 연결되어 있는 것이다. 문제는 우리가 이러한 무 혹은 없음을 배제시켜버렸다는 데 있다. 없음을 제거하고 있음에 집착해서 있음만이 영원한 것이고 존재하는 것이라고 생각하며 산다는 것이다. 중국의 철학자 노자는 그래서 모든 것이 유무상통하고 있음을 파악한바 있다. 용수는 집착과 연관해서 유에도 무에도 집착하지 말 것을 논리적으로 설파하였다. 하이데거를 비롯하여 노자 나가르주니는 서로 다른 입장에서 무에 대하여 이야기 하고 있지만, 공통점은 사물의 실재가 결코 무시 간접이 아니라고 하는 점을 간파했다는 점에 있다. 크게 보면 이 세 사상가는 어떤 것을 존재자에 고정시켜 놓고 일면만을 보려고 하는 단견을 비판한 형이상학 비판가라고 할 수 있다. 서양의 논리학은 모순을 배척한다. 있는 것과 없는 것은 공존할 수 없다. 있는 것은 있는 것이고, 없는 것은 말 그대로 없는 것이다. 서양 논리학의 논리 구조에서 보면 있는 것은 있는 것이고 없는 것은 있는 것이 아닌 어떤 것으로서 없는 것이다. 그러니까 무(無)조차도 “있지 않는 것”이라는 표현을 통해 다시 존재하는 어떤 것으로서의 무로 파악된다. 하지만 이러한 존재의 부정성이 어떻게 가능해 질까? 우리가 있다고도 하고 없다고도 말할 수 있는 것은 어떻게 가능할까?

우리는 무를 자주 지루함(Langeweile)과 불안(Angst)을 통해 무를 경험한다. 신나게 놀다가 혹은 반복되는 일상 속에서 무의미에 빠져 버린다. 마치 많은 사람들이 있다고 생각했는데, 갑자기 혼자임을 깨닫게 될 때 우리는 지루함 혹은 권태에 빠지게 된다. 이 권태에 빠지면서 사람들은 이 권태로부터 도망가기 위해 여러 가지 일들을 행한다. 불안이란 실존적인 불안이다. 어떤 특정한 대상에 대한 불안이 아니라, 그저 있음 그 자체에 대한 불안이 하이데거가 말하고자 하는 불안이라고 말할 수 있다. 어떤 대상에 대한 두려움으로서의 공포와 구별되는 것이 바로 불안이다. 불안을 통해서 무가 드러난다고 하이데거는 보

고 있다. 보통 우리는 존재자에 입각해서 살아간다. 하지만 지루함이나 불안이 우리를 엄습해 오면, 다시 말해서 실존적인 죽음 혹은 무의미가 엄습해 오면 무가 자신의 모습을 우리에게 어김없이 드러낸다. 바로 무는 불안을 통해서 계시된다.³¹⁾ 이러한 무는 하지만 앞에서 서양 논리학에서 말하는 “존재하지 않는 것”으로서의 무가 아니다. 이것은 어떤 것으로서의 무가 아니라, 지루함과 불안을 통해서 현존재에게 다가오는 실존적인 무이다. 바로 이러한 무에 대한 체험이 가능하기 때문에 비로소 존재하지 않는 것으로서의 무(無)가 가능해 진다. 현존재는 이러한 무의 체험을 통해서 드러난다. 무화과정이 존재하지 않으면 현존재는 존재하지 않는다. 현존재는 바로 이러한 무를 미리 달려가 봄으로서 자신의 현존재가 된다. 하이데거는 이를 초월(Transzendenz)이라고 불렀다. 미래에로 미리 달려가 봄, 혹은 실존적인 죽음에로 미리 달려가 봄이라고 하는 것, 무에로의 기투, 이것이 바로 현존재의 근본 속성이다. 무(無) 없이는 존재도 존재자도 현존재도 없다. 무는 어떤 대상도 아니고, 또 어떤 존재자도 아니다. 무는 자신으로만 홀로 나타날 수도 없고, 또 존재자의 옆에 즉 존재자의 부속품처럼 그렇게 나타나지도 않는다. 무는 인간 현존재에게 존재 자체가 드러나는 것을 가능하게 한다.³²⁾ 그러므로 어떤 것이 없기 때문에 무가 존재하는 것이 아니라, 불안이나 지루함을 통해서 현시되는 무의 무화과정이 있기 때문에 없는 것으로서의 무가 가능해 지는 것이다. 불안 혹은 지루함의 숨소리는 우리 모두에게 감추어져 있다. 하지만 현존재가 자기를 무에 진입시키는 것이 바로 초월이다. 이것은 동시에 인간 유한성의 지표이다. 이제 형이상학에 대한 물음으로 돌아와 보자.

그리스어 형이상학(Meta-physik)이라는 말은 말 그대로 “자연을 넘어서”라는 뜻이다. 형이상학이란 말은 존재자 자체를 넘어서 묻는 다는 말이다. 우리가 지금까지 제기해왔던 물음은 바로 존재자 자체를 넘어서 있는 무(無)에 대한 물음이었다. 이 물음은 존재자 자체를 넘어서선 존재의 물음에 연관되어 있다. 앞에서 언급했듯이, 서양의 형이상학 전통에서는 무(無)를 존재하지 않는 것(Nichtseiende)으로 파악해 왔다. 하지만 무는 존재하지 않는 것으로서의 존재자가 아니라, 존재를 가능하게 하는 것으로서의 무이다. 이 무는 결코 존재와 나란히 있는 것이 아니라, 서로 같은 것이다. 즉 존재와 무는 동전의 앞뒷면처럼 같은

31) Heidegger, Martin, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1996. 112쪽.(이하 책 제목과 쪽수로 표시)

32) *Wegmarken*, 115쪽.

것이다. 이 점에서 하이데거는 헤겔의 논리학에서의 명제 “순수한 존재와 순수한 무는 같은 것이다”라는 말에 동의한다. 하지만 존재가 무라고 하는 것을 헤겔적 의미와는 다른 각도에서 파악한다. 즉 헤겔에서처럼 존재와 무가 그 규정할 수 없음과 무매개성이라는 점에서 일치한다기보다는 존재 그 자체가 본질상 유한하기 때문이라는 것이다. 그러니까 하이데거에게 있어 무는 존재 혹은 현존재의 유한성의 지표이다. 무는 언제나 현존재가 무에로 넘어가는 현존재의 초월 속에서만 드러난다. 만약 존재자를 넘어서 존재자체에 대한 물음이 형이상학의 물음이라면 무에 대한 물음이야말로 형이상학의 근본적인 물음이다.

학문의 물음은 언제나 무(無)를 배제해 왔다. 하지만 언제나 무의 심연에 놓여 있는 현존재 일 때에만 즉 형이상학적이일 때에만 우리는 어떤 것을 탐구할 수 있게 된다. 즉 우리가 어떤 것을 어떤 것으로 탐구하는 것은 이미 현존재가 무에 진입되어서 근원적으로 왜 라는 질문을 던질 수 있기 때문에 가능한 것이다. 즉 무엇이냐는 학술적인 물음은 왜 라는 물음 때문에 가능해 지는 것이다. 즉 우리 현존재의 어떻게 라고 하는 근원적인 형이상학적인 물음 때문에 우리는 과학행위를 할 수 있는 것이다. 인간 현존재는 무(無) 가운데 진입되어 있을 때에만 존재자에 관계할 수 있고 어떤 것에 대해 부정할 수 있다. 그러므로 근원적인 의미에서 형이상학이란 어떤 사물 자체를 떠난 원인에 대한 물음에 앞서서 현존재가 무의 심연 속으로 초월을 감행할 때 일어난다. 그러므로 형이상학은 강단 철학의 한 분과도 아니고, 마음대로 꾸며대는 착상들의 한 분야도 아니다. 형이상학은 현존재 속에서 일어나는 근본현상이다.³³⁾ 현존재의 근본현상으로서의 형이상학이란 바로 철학함이다. 우리는 형이상학이라는 것으로 들어갈 수 없다. 우리가 초월하면서 살고 있는 한 우리는 이미 형이상학을 하고 있는 것이고, 이것이 바로 철학이다. 인간이 실존하는 한, 인간이 존재자를 넘어서 무에 대해서 근원적으로 질문하는 한 그는 이미 철학자이다. 그러므로 형이상학이란 무엇인가? 라는 물음에 대한 대답이 주어졌다. 형이상학이란 철학함이고 철학함이란 초월이며 이는 인간이 실존한다는 것을 의미한다. 이런 각도에서 우리는 다시 물어 보아야 할 것이다. 왜 존재자이고 도대체 무가 아닌가? 라는 물음이다.

이러한 하이데거의 관점에서 볼 때 무 개념은 유한성의 지표이고, 죽음이나 무 혹은 없음을 가능하게 하는 시간성의 지표라 할 수 있다. 형이상학을 가능하게 하는 토대로서의 무(無)라고 할 수 있다. 무가 있기 때문에 자기 초월이 가능하고

33) 이에 대한 원문은 다음과 같다. “Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein”, Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main, 1965. 41쪽.

존재가 가능해 진다. 그러므로 무에 대한 물음은 전통형이상학의 물음을 묻기 위한 형이상학적 토대이다. 불교의 무(無) 혹은 공(空) 개념은 원래 “어떤 것 안에 무언가 없다”라는 의미의 부정의 의미였다고 한다. 인도인들에게 있어서 이것은 단순한 부정성의 뜻이었다고 한다.³⁴⁾ 그런데 이러한 부정성이 그 자체로 어떤 실체처럼 이해되는 것은 인도불교가 중국 불교화 되면서부터 라고 한다. 용수가 중론에서 말하는 것도 인도적인 의미의 “부정성의 원리”라고 말할 수 있다. 이 부정성의 원리는 용수에게 있어 무집착을 위한 원리로서 기능하고 있다. 이 부정성의 원리가 공(空)이고 이것이 곧 부처가 말하는 연기법임을 용수는 말하고 있다. 그러니까 인도에서나 용수에게 있어서 공은 무집착을 위한 지표로 기능하고 있는 것이다. 특별히 “부정성의 원리” 자체에 집착하여 이른바 악취공(惡趣空)에 빠진 사람들에게 이를 벗어나도록 해주는 철저한 자기 부정의 원리가 바로 공(空)인 것이다. 니시다를 비롯한 일본 교토학파의 선불교 철학자들이 절대무(絶對無)라고 말하는 것은 바로 이러한 이중 부정 때문이라고 본다. 이러한 공은 자주 무(無)라는 말로 번역되어 마치 존재와 대비되는 그러면서도 이 양자의 분리 자체를 문제 삼는 사유의 양식으로 변형된다. 그럼에도 이들에게 있어 무는 존재/비존재의 구분을 넘어서는 혹은 삶과 죽음이 둘 이 아니고 하나라는 차원에서 이해된다.

스태프니나 쉰 슈우는 하이데거의 이러한 문제의식을 보지 않고, 질적으로 낮은 단계의 사유라고 반박하고 있고, 박찬국과 김종욱은 하이데거의 무에 대한 이러한 문제의식을 간과하고 개념적 유사성에만 주목한 나머지 지나친 비약으로 이동하고 말았다. 하이데거에게 있어 죽음(혹은 무)은 결코 극복되어야 할 어떤 것이 결코 아니다. 삶의 현상일 뿐이다. 하지만 죽음(혹은 상대무)은 불교 전통에서 언제나 극복되어야 할 어떤 것이다. 하이데거는 해탈이나 깨달음에 관심이 없다. 다만 삶의 현상을 현상학적으로 사유하고자 할 뿐이다. 하이데거의 “죽음에 이르는 존재”나 “무(無)”개념은 단순한 유한성의 지표일 뿐, 엄밀하게 말하면 파스칼의 “공허(vanitas)”구조도 아니고, 프로이드의 삶의 추동력으로서 에로스와의 맞물려 있는 나르시즘적 경향으로서의 타나토스(thanatos, 죽음의 충동)도 아니다. 그러므로 우리는 하이데거와 선불교사이의 물음구조의 유사성과 극복방식의 질적인 차이를 간과해서는 안 될 것이다. 즉 하이데거와 선불교 사이에는 형이상학적 실체론적 사유의 극복이라는 관점에서는 구조적으로 같다고 할 수 있

34) 立川武藏, 『空の思想史-原始佛教から日本近代へ-』, 講談社, 2006. 51쪽.

지만, 이를 극복하는 방식의 내용에 있어서는 전혀 질적으로 다른 이질 동형(異質同型)적 관계가 있음을 기억해야 할 것이다.

참고문헌

- 김종욱, 『하이데거와 형이상학 그리고 불교』, 철학과현실사, 2003.
- 김형근, 『에크하르트와 하나님과 불교의 공』, 누멘, 2009.
- 존 스탠프니 외 / 김종욱 편역, 『서양철학과 선(禪)』, 민족사, 1993.
- 한국하이데거학회편, 『하이데거의 예술철학』, 철학과현실사, 2002.
- 梶山雄一, 上山春平/정호영 역, 『공(空)의 논리(중관사상)』, 민족사, 1989.
- 핫토리 마사아키 외, 이만 옮김, 『인식과 초월- 유식의 철학』, 민족사, 2004.
- 고려대장경연구소 편, 『공과 연기의 현대적 조명』, 고려대장경 연구소, 1999.
- 에드워드 콘즈 외/김종욱 편역, 『불교사상과 서양철학』, 민족사, 1994.
- 까르마 C. C. 츠앙 지음/ 이찬수 옮김, 『화엄철학』, 경서원 2004.
- 龍樹菩薩著 青目釋, 鳩摩羅什 漢譯, 김성철 역주, 『中論』, 경서원, 2005.
- 立川武藏, 『空の思想史-原始佛敎から 日本近代へ』-, 講談社, 2006.
- 井筒俊彦著, 『意識と本質 - 精神的 東洋お 求めて』, 岩波文庫, 1995.
- 北野裕通, 森 哲郎, 編輯 『禪と京都學派』, 燈影舎, 2006.
- 久松眞一, 西谷啓治 編, 『禪の本質と人間の眞理 上』, 創文社, 1977.
- Heidegger, Martin, *Gelassenheit*, Stuttgart, 2000.
- Heidegger, Martin, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1996.
- Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main, 1965.
- Hempel, Hans-Peter, *Heidegger und Zen*, Frankfurt am Main 1992.
- Sachsse, Hans, *Was ist Metaphysik? - Überlegungen zur Freiburger Antrittsvorlesung von Martin Heidegger und ein Exkurs über seine Frage nach der Technik*, In: Zeitschrift für Philosophische Forschung 28. (1974)
- Masao, Abe, *Zen and Western Thought*, Macmillan, 1985.
- Strolz, Walter, *Heideggers Entsprechung zum Tao-te-keing und zum Zen-Buddhismus*, in: *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Breisgau 1984.
- Welte, Berhhard, *Meister Eckhart-Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg in Breisgau. 1992.

Zusammenfassung

Heidegger und Zen-buddhismus - im Hinblick auf die Überwindung der Metaphysik -

Dong-Uhn, Suh

Ein Vergleich zwischen Heideggers Denken und Zen-buddhistische Denken wird von den mehreren Geisteswissenschaftler untersucht. Einige Geisteswissenschaftler heben den grundsätzlichen Unterschied zwischen den beiden Denkweisen hervor, während einige Geisteswissenschaftler auf die Identität zwischen den beiden Denkweisen achten. Aber diese Versuche vernachlässigen im Grunde die wichtigen beiden Seiten bei Heideggers Denken und Zen-buddhistischen Denken, d. h. die Ähnlichkeit und die grundsätzliche Differenz zwischen den beiden Denkweisen. Heideggers Denkweg, der auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik unterwegs ist, zwar im Grunde ähnlich wie dem Weg zur Überwindung bzw. Befreiung von dem Eigenschaften(Attachment) zu den Dingen, die man üblich als Realität oder Substanz ansieht. Aber Heideggers Weg oder Methode zur Überwindung ist von der Methode bzw. dem Grund zur Überwindung bei Zen-buddhistischer Tradition grundverschieden. Dementsprechend soll man den Text von Heidegger vorsichtig interpretieren, vor allem im Hinblick auf den Begriff "Nichts", "Metaphysik" und "Gelassenheit". Man soll grundsätzlich die Ähnlichkeit bzw. die Identität und die Unterschiedenheit zwischen den beiden Denken auf dem Weg zur Überwindung der Metaphysik beachten.

【Stichwörter】 Überwindung der Metaphysik, Substantialles Denken, Sein, Nichts, Zen-buddhismus, Sunyata, Abhängigkeitslehre, Abendländische Philosophie und Zen

삶과 사회, 그리고 비판*

- 막스 호르크하이머(Max Horkheimer)의 초기사상에 있어서 비판개념을 중심으로

전 석 환**

【요약문】 호르크하이머의 비판개념은 그 자신의 철학적 전개 시점에 따라 상이한 해석이 가능하다. 그의 중기와 후기 철학 이전 초기 철학 안에서 이미 그러한 변화의 조짐을 지니고 있다. 이 논문 안에서 다루는 중요한 사실은 그 비판개념의 변화원인에 대해 논의하는 것에 초점이 맞추어진다.

본 연구에서는 다음의 두 가지 사실이 전제된다. 첫째로 호르크하이머는 체제로서의 사회비판에 대한 이론화 시도에 있어 인간 실존적 삶에 대한 고려를 결코 배제할 수 없었다는 사실이다. 둘째로 그러한 인간의 실존적 삶을 이론화의 틀로 가두어 둘 수가 결코 없었다는 사실이다.

그러한 결과로 말미암아 호르크하이머는 비판개념의 이론화 작업을 포기하는 것으로 드러나지만, 초기사상을 대표하고 그 이론화를 시도했다고 평가되는 논문 <전통이론과 비판이론> 역시 이미 그러한 지향점을 예고하고 있었다.

본 논문은 호르크하이머의 비판개념을 ‘이상적 비판주의’로 전제하면서 <전통이론과 비판이론> 이전에 쓰여진 몇 개의 논문과의 비교작업을 통해 그 이후에 나타나게 되는 변화된 비판개념과의 연관 관계를 해명한다.

* 이 글은 2010년 4월 9일, “2010년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회”에서 발표한 이후 재차 수정 및 보완을 거쳐 완성되었음을 미리 밝혀둔다.

** 경기대학교

【주제어】 막스 호르크하이머, 이상적 비판주의, 비판개념, 전통이론과 비판이론, 인간의 실존적 삶

I. 들어가는 말

사회라는 용어는 흔히 쓰이는 친숙한 말이지만, 이론적 차원의 ‘사회가 무엇인가’라는 물음에는 그리 명중한 답을 즉각적으로 내놓을 수 없다. 그 개념 범주는 매우 복잡다단하기 때문이다. 사전적 의미의 사회에 대한 뜻풀이 역시 이러한 혼란을 반영하고 있다.¹⁾ 그러나 대체로 그러한 혼란된 뜻풀이임에도 불구하고 사회의 의미를 최소 추상적 차원과 구체적 차원, 그리고 공간적, 시간적 차원으로 나누어 살펴 볼 수 있다.

이러한 차원으로서의 대별을 전제로 우리는 다음과 같은 물음을 제기할 수 있다. 한국에서는 언제부터 서구적 의미의, 즉 영어 *society*, 불어 *société*, 혹은 독일어 *Gesellschaft*가 담는 뜻을 반영하는 사회라는 말을 상용하게 되었는지?

이러한 물음의 의미를 여러 가지의 관점에서 생각할 수 있지만, 일단 그것은 서구 지향의 한국 근대화(modernization)의 기점이 언제부터인가라는 역사학적 물음에 합류될 수 있다. 즉 그 근대화의 기점은 ‘한국적 현대사회’의 확립 시점은 아니지만, 적어도 한국인의 의식체계 속에서 현대 서구적 의미의 사회²⁾라는 말이 자리 잡게 되는 계기였었다고 말할 수 있을 것이다. 그리고 사회라는 범주에 대해 사전적 뜻풀이를 염두에 두고 ‘법제 관계에 기초한 인간들 삶을 담는 시공간’이라고 한정한다면, 현대 서구적 의미에 상응하는 그 구체적 과정은 그 이전의 한국에서는 존재하지 않았다고 할 수 있다.

-
- 1) 사회(社會)라는 사전적 의미는 다음과 같이 풀이된다. ①촌민이 사일(社日)에 모이던 모임. ②같은 무리끼리 모여 이루는 집단. ③세상. ④서로 협력하여 공동 생활을 하는 인류의 집단. 온갖 형태의 인간의 집단적 생활. ⑤어느 특정한 발전 단계를 이룬 집단. 근대사회/봉건사회 등. 『민중 옛센스 국어사전』 민중서림, 1275쪽.
 - 2) 서구적 의미의 ‘사회’는 ‘공동체’라는 말에 반하면서, ‘법제의 관계로 규정되는 인간적 연대의 형태’라는 뜻을 담는다. J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg, 1955, S.265 참조.

여기서 ‘서구적 의미에 상응하는 그 구체적 과정’이라는 말은 사회를 형성시키는 작동원리, 즉 달리 말해 ‘이성의 공공적 사용(der öffentliche Gebrauch der Vernunft)’이며, 그것의 한국적 수용은 서구적 근대화의 시점으로부터 시작했다고 할 수 있을 것이다.³⁾

후기 현대사회에 접하여 ‘이성적인 것’ 혹은 ‘이성의 본질’에 대한 총체적 회의가 그 절정에 이르렀지만, ‘이성의 공공적 사용’을 근간으로 하는 소통 구조에 기초한 공론장(Öffentlichkeit)은 여전히 중요한 의미를 지닌다. 공론장은 제도 체제적으로 고착된 의미가 아니라, 오히려 ‘사적 개인의 집합으로서 공중(公衆)이 여론을 형성하는, 동시에 비판적 토론을 수행하는 시공간’이라 할 수 있다. 중요한 의미는 여기서 ‘공중의 비판적 논의를 집약하는 실천의 장(場)’이라는 뜻이다. 하버마스는 이러한 서구의 공론장을 맹아로부터 붕괴까지의 진행과정으로 관찰하면서 현대에 직면한 민주주의의 위기를 진단한다.⁴⁾ 그러한 위기는 후기 자본주의사회를 전제로 한 ‘소비문화적 공론장’이 ‘이성의 공공적 사용’을 점유하는 것으로 설명될 수 있을 것이다. ‘소비문화적 공론장’의 측면에서 본 후기 현대는 그런 경향을 비판하는 비판 자체를 어쩔 수 없이 ‘상품화’로 바꾸는 성격을 지닌다. 후기 현대사회야 말로 개인적 차원 아닌 사회적 차원에 세워졌던 비판개념의 비판적 재구성이 절실히 요구되는 시점이라 말할 수 있을 것이다. 특히 왜곡화의 과정으로부터 결코 자유롭지 못하면서, 여전히 현재진행형인 한국의 맹목적 서구 지향의 근대화 과정은 서구 사회 자체의 변모과정을 타산지석(他山之石)의 예로 삼아야 할 것이다. 물론 이러한 작업은 서구사상에 대한 총론적 이해를 넘어서 각론적이면서도 진지한 성찰을 통해야 할 것이다.

필자가 본 논문에서 연구대상으로 선택한 호르크하이머가 의도했던 비판 이론의 구축시도는 바로 이러한 서구 역사적 맥락을 전제로 현대사회에 적용될 비판개념에 대한 비판적 재구성의 한 단초이자, 서구적 근대화의 후발주자들

3) 한국 근대화(modernization)의 기점이 언제부터인가에 대한 역사학적 논란은 아직 끝나지 않고 분분하다.

4) J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt u. Neuwied, 1962, 참조.

전석환, “공론장(公論場/Öffentlichkeit)을 통해 본 현대교육의 의미 - 하버마스의 『공론장의 구조변동』을 중심으로”, 『교육철학』 제31호, 2004, pp.129-150, 참조.

전석환, “문예적 공론장을 통해 본 비평의 의미”, 『현대 비평과 이론』, 제14권 제1호 통권27호, 2007, pp.142-162 참조.

전석환, 「공론장에 기초한 종교의 의미지평 - 한국 신종교의 자기인식 확대를 위한 시론」, 『신종교연구』, 제18집, 2008, pp.250-281 참조.

에게 꼭 성찰되어야 할 좋은 모델로 보여 진다. 물론 호르크하이머 이후 하버마스 등을 위시한 후기 비판이론자들에 의해 변형된 초기 비판개념은 상당히 다른 모습을 취하고 있지만, 초기 비판이론이 형성시켰던 비판개념은 프랑크푸르트학과 비판이론 전체에 여전히 규범적 전제로 통용된다.

본 연구의 근본 모티브는 호르크하이머에 있어 비판이론에 대한 개념적 이해를 전제로 ‘그의 비판개념이 변화된 원인이 무엇이었는가’라는 소박한 질문으로부터 출발한다. 다시 말해 호르크하이머 초기사상 안에서 벌써 그 자체 균열을 보였다든 전제로 전기·중기·후기철학⁵⁾으로 나누어지는 자신 안에서의 변화는 물론이고 하버마스 등을 위시한 후기 비판이론자들이 비판개념을 변형시킨 것은 ‘초기 비판이론에서 이미 예기(豫期)된 결과가 아닐까’라는 가정에 그 초점을 맞춘다. 본 연구는 이러한 질문을 바탕으로 다음과 같은 논의 과정을 통해 전개된다.

첫째는 호르크하이머에 있어서 비판개념이 이론으로 형성되는 과정에 대한 고찰이다. 이러한 논의는 호르크하이머가 비판개념을 전통이론에 대비시키면서 비판이론이 어떻게 이루어져야하는가를 구체적으로 다룬 1937년에 발표된 논문 「전통이론과 비판이론」과 그 논문에 대한 보충적 성격을 지닌 「부록」(Nachtrag)⁶⁾을 중심으로 이루어진다(II).

둘째는 호르크하이머에 의해 1937년 이전에 쓰여 졌던 초기 논문들과의 차이에 대해 논의한다. 「전통이론과 비판이론」을 포함해서 미국 망명 이전의 논문들 모두를 호르크하이머의 전기(前期)철학으로 구분한다. 그러나 「전통이론과 비판이론」은 앞서의 연구들을 종합하고 포괄할 수는 있지만, 그것들과 어떤 미묘한 차별성이 있는 것으로 나타난다. 그러므로 그 사실을 받아들인다면 『도구적 이성비판』과 『계몽의 변증법』으로 드러나게 될 초기사상과의 단절이 초기 사상 안에서 이미 예고된 것으로 판단된다. 이러한 논의는 초기 논문, 특히 1931년 프랑크푸르트대학 사회연구소 소장 취임연설 「사회

5) 호르크하이머 철학 전개를 시기별로 나누는 문제는 연구자들의 관점에 따라 큰 차이가 있다. 본 논문에서는 전·중·후기 3단계(전기: ‘비판적 이성’의 정초시도, 중기: ‘이성의 자기비판’ 작업, 후기: ‘이성의 초월화’ 시도)로 나누는 관점을 택한다. 전석환, 「비판이론에 있어서 칸트 철학의 수용과 변용 - 막스 호르크하이머를 중심으로」, 『칸트연구』 제24집, pp.129-155 참조.

6) 'Nachtrag'은 Herbert Marcuse의 논문과 같이 공동으로 「철학과 비판이론」이라는 제목으로 1937년 『사회연구』 VI, 제3권에 발표되었다. 'Nachtrag'은 논문 「전통이론과 비판이론」의 보충적 자료로 그 중요성이 있는 것으로 간주된다.

철학의 현재 상황과 사회연구소의 과제」를 「부르주아 역사철학의 기원」(1930), 「유물론과 도덕」(1933) 등을 비롯한 몇 개의 논문들과 「전통이론과 비판이론」과 「부록」의 비교 분석을 통해 수행된다(III).

셋째는 (III)의 결과 도출에 대한 의미화의 작업이다. 즉 ‘왜 이러한 단절을 예고하는 듯한 결과가 나올 수밖에 없었는가’라는 물음에 대한 해명작업이다. 이러한 논의는 ‘전통이론과 비판이론’이라는 논문과 호르크하이머의 초기사상, 특히 『도구적 이성비판』과 『계몽의 변증법』에서 드러나게 되는 급진화된 이성에 대한 비판작업과의 연관관계를 염두에 두고 수행된다(IV).

II. 호르크하이머의 초기사상 안에서 비판개념의 이론화 과정

1937년에 발표된 호르크하이머의 논문 「전통이론과 비판이론」은 그 전에 발표된 논문들과는 차별성을 보인다. 그런데 무엇보다 먼저 그 차별성은 비판개념이 이론화되는 과정을 집중적으로 그리고 명료하게 서술하고 있다는 점에서 초기 비판이론의 총체적 의도를 구체적으로 파악할 수 있다는 것으로 드러난다.

호르크하이머가 비판개념을 이론화하려는 시도는 헤겔(Hegel) 이후 변화된 철학의 지형에 대한 관찰로부터 시작된다. 그리고 무엇보다 먼저 그의 관심은 실증주의 방향에 경도된 “이론의 본질에 대한 통념”⁷⁾을 비판하는 것에 모아진다.

호르크하이머는 특히 과학이 보편적인 체계라는 전제로 “가능한 모든 대상을 포괄”하면서 “각각의 영역과 관련되는 명제들을 동일한 전제조건으로 환원”(TK:162-163)시킨다는 점을 비판한다. 이러한 모습을 그는 포앙카레(H. Poincaré)에 의존해 이렇게 묘사한다.

포앙카레(H. Poincaré)는 과학을 끊임없이 덩치가 커지고 있는 도서관에 비유시키고 있다. 실험물리학은 도서 구입을 담당하는 도서관장과 같은 역할로, 즉 실험물리학은 자료를 수집함으로써 지식을 풍요롭게 만드는 것이다. 엄밀한 의미에 있어서 자연과학에 관한 이론이라고 할 수

7) M. Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie(1937)", Ge.Sch. Bd.4. Frankfurt am Main, 1988, S.163. 이하 (TK:페이지)로 본문에 직접 인용.

있는 수리물리학은 도서목록을 만드는 역할을 담당한다. 그것이 존재하지 않는다면 도서가 많다고 한들 이를 제대로 이용할 수가 없을 것이다. ‘결국 수리물리학이 ... 도서활용의 이용효과를 높인다는 의미에서 일반화를 유도해야 하는 것이 바로 그 역할이다.’(TK:162)

그러한 환원적 일반화는 현대의 산물이 아니라 근세철학의 데카르트(Descartes)에서 벌써 나타났다고 호르크하이머는 설명한다. 그는 데카르트의 『방법서설』에 제시된 ‘과학적 방법의 세 번째 원칙’을 그 예로 든다.

순서에 따라 나의 생각을 이끌어 갈 것, 즉 가장 간단하고 인식하기 쉬운 대상에서 시작하여 단계적으로 가장 복잡한 인식에까지 도달할 것. 이때 그러한 순서는 자연적인 방식으로 연속되는 것은 아니라고 생각한다.⁸⁾

호르크하이머는 헤겔 이후 현대철학의 여러 경향들은 바로 이런 데카르트로부터 연원한 “수학에서 통용되는 추론이 모든 과학에서도 통용된다”(TK:163)는 오류에 빠져있다고 전제한다. 그리고 그는 철학 안에서 존 스튜어트 밀(J. S. Mill)을 필두로 신칸트학과 및 현상학, 공리주의에서 그 전형을 본다.(TK:163)

호르크하이머는 인간과 사회를 탐구대상으로 삼는 과학, 즉 정신과학과 사회과학이 과연 이러한 방법론을 사용할 수 있을까라고 반문하면서, 무차별적 탐구“적용의 가능성에 있어서 아무 의심의 여지가 없는 자연과학을 추종하려는 정신과학의 소박한 생각”(TK:165)을 비판한다. 그는 한 걸음 더 나아가 이러한 ‘소박한 생각’은 개인뿐만 아니라 사회 전체에 패악을 끼친다고 주장한다.

이론의 개념 그 자체가 마치 삶의 내적인 본질로부터, 혹은 다른 어떤 방법을 통해 탈역사적으로 정초될 수 있는 듯이 독립될 때, 바로 그것은 이데올로기로 물화된 카테고리로 변한다.(TK:168)

이러한 전제로 그는 자연과학의 방법론 틀에 의탁시킨 이론의 맹점은 인간의 삶을 담는 사회 차원을 결코 이해하지 못하는 것으로 질타한다.

8) Descartes, *Discours de la méthode*, II, Übersetzung von A. Buchenau, Leipzig, 1911, S.15. 여기서는 M. Horkheimer(1937), S.163 재인용.

그런 의미로 자연과학의 방법론이 포괄해야 하는 생각은 “자료가 이론에 영향을 끼치는 것만 아니라 이론을 자료에 이용하는 것도 과학의 내적 과정일 뿐만 아니라 사회적 과정이기도 하다”(TK:170)라고 주장한다.

그래서 전통적 사고에 기반한 이론들은 “가치와 연구, 지식과 행동의 분리”를 통해서 결국 “소외”를 조성할 수밖에 없는데, 그 까닭은 특정한 경우에 도출된 “개념체계를 실제로 적용”하거나 “실체에 있어서 사고의 역할이 모두 외적인 것으로 간주”(TK:182)되기 때문이라는 것이다. 호르크하이머의 주장은 전통적 사고에 기초한 자연과학적 탐구뿐만 아니라 정신과학적 탐구 역시 결국 형이상학적 허구에 빠질 수밖에 없다라는 것이다. 그는 그래서 “전통적 사고”의 총체적 특징을 한마디로 “근거를 상실”(TK:182)한 것으로 파악한다.

그러한 이유로 철학을 기조로 한 정신과학은 “개별적인 활동과 내용 및 대상들 모두를 고립시켜 탐구하는 것, 그것이 진실이 되기 위해서는 그 자체가 한정된 것이라는 구체적 의식이 필요한 것”(TK:172)으로 드러나야 한다는 것이다. 부연하자면 정신과학은 “지적 측면의 부분적 과정과 전체 사회적인 실제 사이의 차이점으로 필연적으로 생성될 수밖에 없는 일면성(Einseitigkeit)을 다시금 지양하는 구상으로의 변화”(TK:173)가 강력하게 요구된다는 것이다. 이 지점에서 드디어 호르크하이머는 자신의 비판개념에 대한 윤곽을 그리고 있음을 알 수 있다.

또한 그는 마르부르크(Marburg) 신칸트학파에 대한 비판을 행하면서, 이들의 철학적 탐구 태도는 “전문학자들이 이론적 활동이 지니는 개별적 특성들을 보편적인 카테고리”(TK:172)로 환원시키는 오류를 범했다고 지적한다. 그래서 그들은 “로고스를 현실로 실체화”했던 것과 마찬가지로 “가식적(假飾的)인 유토피아”를 상정하고 “이성이 미래사회 안에서 실제로 사건들을 규정”(TK:172)하는 것처럼 생각했다는 것이다. 말하자면 비판개념의 이론화 과정은 일차적으로 “인간의 자기의식”을 어느 방향으로 잡는가가 중요한데, 호르크하이머는 바로 현대라는 이 시점에서 필요한 것은 “로고스로서 나타나는 수학적 자연과학”(TK:172) 쪽은 결코 아니라는 것이다. 더불어 그는 비판개념이 이론화될 수 있는 충족 조건으로 그 사실을 수용한다.

이러한 호르크하이머의 시각은 칸트철학 역시 칸트 시대라는 “이론적 객관성”의 한계를 인정하면서도 결국 “현실을 전체로서는 무질서하면서 개별적으로 목표지향적인 사회적 노동의 산물로 보고 있지 않았다”(TK:177)라고 일축한다. 호르크하이머는 헤겔 역시 칸트를 보는 시각으로 평가한다. 물론

그는 칸트보다는 “세계사적이고 객관적 이성의 간계(奸計)를 통찰”(TK:177)하면서 사회를 작동시키는 “힘의 작용은 베일에 싸여 있다는 점, 다시 말해 상당히 합리적이기는 하지만 또한 불합리하기도 하다는 그의 주장”(TK:177)을 높이 사고는 있다. 그러나 호르크하이머는 헤겔이 모든 세계의 모순을 ‘절대적인 정신’에 의해 해결하려고 했고 또 그것을 “가장 현실적인 것으로 간주”(TK:178)했다는 점을 비판하고 있다. 호르크하이머가 보기에 “헤겔에 있어 이성은 현실을 이성적이라고 긍정하기 이전에 긍정적으로 되었다”(TK:178)는 것이다. 그래서 이 지점에서 호르크하이머는 헤겔의 세계이해를 ‘동일성(Identität) 철학’의 전형으로 규정하는 이유는, “인간에 대한 사고에 있어서 주체와 객체는 서로 분열되지만, 그 둘의 동일성은 미래에 존재하는 것이지 현재에 존재하는 것이 아니기”(TK:185)때문이라고 단언한다. 그리고 그렇게 “동일성으로 이끌어 가는 방법”의 직접적 연원은 헤겔 훨씬 이전 데카르트의 소위 “해명작업”(TK:185)에서 벌써 나타났다고 주장한다.

이렇게 전통에 기초한 사고와 이론들에 대한 비판을 전제로 비판적 이론의 특성은 한마디로 “이성적 상태에 대한 관심으로 충일되어 현재의 사회를 비판할 수 있는 이론”(TK:172)이라고 호르크하이머는 규정하고 있다. 그리고 그것은 데카르트 식의 ‘해명적 방법’, 즉 “논리적 과정인 것만이 아니라 역사적이고 구체적 과정”(TK:185)임을 뜻한다. 그런데 이러한 명시적 규정은 비판이론에 기저가 될 ‘비판적 사고’는 “고립된 개인의 기능”, 혹은 “개개인 모두가 지니는 기능”으로부터 우연히 산출되는 것이 아니라, “다른 개인들과 현실적인 관계를 맺고 있는 특정한 어느 개인이나, 어떤 특정한 계급과의 대립”(TK:181)을 의도적으로 기획할 수 있는 능력으로부터 나온다는 것이다. 그래서 호르크하이머에 있어 ‘비판적 이론’은 당연히 “인간의 행동에서 나오고 가능하다면 계획적인 결정이나 이성적인 목표설정 하에 예측시킬 수 있는 하나의 기능”(TK:181)으로 드러난다. 더불어 그 기능은 “자유인들의 공동체로서의 미래사회에 대한 이념”(TK:191)에 실천적 기여를 해야 한다고 그는 주장한다. 호르크하이머는 그러한 실천의 기준을 “비판적 태도”(TK:180)로 설정한다.

이러한 ‘실천적 기여’의 구체적 이론적 틀 구축을 호르크하이머는 마르크스(K. Marx)에 염두를 두고 있었다는 점은 확실하다. 그러나 마르크스는 논문 ‘전통이론과 비판이론’의 전면에 명시적으로 긍정되어 등장되지 않는다. 대신 마르크스주의의 계급투쟁이나 혁명이론보다는 좀 더 유희된 의미, 즉 ‘계몽을 통한 연대’를 제시하는 것으로 드러난다(TK:187이하 참조). 이러한 관점이 「부록」

에서는 좀 더 명시적으로 표명된다. 비판이론과 마르크시즘의 명확한 경계를 짓는 기준에 대해 호르크하이머는 이렇게 선언적인 주장을 펴고 있다. “가끔 비판이론을 경제주의로 환원시키고 있음이 목격된다. 이러한 경제주의의 본질은 경제적인 문제를 너무 중요시하는 데에 있다는 것이 아니라 그런 문제를 너무 편협하게 수용하는 데에 있다. 이 경우에는 전체적인 것을 목표로한다는 비판이론 본래의 의도가 어떤 한정된 현상들에 대한 논의로 사라지게 된다.”¹⁰⁾

III. 호르크하이머의 초기사상 안에서 비판개념의 변화과정

1931년 1월 호르크하이머는 건강상 이유로 사임한 그뤼네버그(C. Grünberg)의 후임으로 프랑크푸르트대학 부설 ‘사회연구소’ 소장으로서 취임하면서 취임사를 발표한다. 그것이 바로 「사회철학의 현재 상황과 사회연구소의 과제」라는 제목의 논문이다. 거기서 그는 연구소의 향방을 “인간의 사회적 삶을 이해하는 데에 있어, 국가, 법, 경제, 종교, 다시 말해 인간의 총체적 물질 · 정신문화 전체를 아우르려고 하는 것”¹¹⁾으로 천명한다. 더불어 호르크하이머는 “인간이 단순한 개인들의 집산이 아니라 공동체의 구성원”이며, 그래서 ‘사회연구소’의 탐구목적 안에 지금까지 흔히 학문 외적인 것으로 간주하여 다루지 않았던 “인간 운명의 철학적 의미(die philosophische Deutung des Schicksal der Menschen)”¹²⁾ 추구 역시 포함된다는 점을 밝히고 있다.

이러한 전제로 그는 포괄적이고 추상적인 차원의 인간과 사회에 대한 탐구보다는 구체적인 차원이라는 점에 더하여 “사회 안에서의 경제적 삶과 개인들의 심리적 변화, 그리고 문화영역 안의 변화”를 전제로 언제나 그 “연관관계에서 문제제기”¹³⁾를 시도해야 한다고 주장한다. 그래서 ‘사회연구소’는 “학문, 예술, 그리고 종교의 정신적 내용뿐만 아니라, 법, 습

9) A. Söllner, "Geschichte und Herrschaft - Eine kritische Studie zum Verhältnis von Philosophie und Sozialwissenschaft in der Kritischen Theorie", *Philosophisches Jahrbuch*, 82, 1976, S.339 참조.

10) M. Horkheimer, "Nachtrag(1937)", *Ge.Sch.* Bd. 4. Frankfurt am Main, 1988, S.222.

11) M. Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung(1931)", *Ge.Sch.* Bd. 3. Frankfurt am Main, 1988, S.20.

12) Ibid.

13) Ibid. S.32.

속, 유행, 여론, 스포츠, 유흥, 라이프스타일 등등”¹⁴⁾의 구체적 사회현상에 대한 탐구작업 역시 포괄해야 한다는 점을 밝히고 있다.

그러한 연구체제는 “철학자, 사회학자, 경제학자, 역사학자, 심리학자들 등의 연구공동체”¹⁵⁾를 통한 다학제적 연대를 구축하는 것이었다. 그러한 “큰 체제”에 상응하여 호르크하이머는 “새로운 탐구방법론의 고안”을 제창하는데 바로 그 목적은 “철학적 문제에 대해 그렇다, 아니다라는 답을 내는 것이 아니라, 철학적 문제가 변증법적으로 경험과학의 과정 안에 포함되게 만든다는 것”¹⁶⁾이다. 다시 말해 제기된 “철학적 물음에 대한 답은 전문지식의 발전과정 안에 놓여지게 되는데, 그 답의 외적 형태 그 자체를 전문지식의 발전과정에 의해 동시적으로 적용”¹⁷⁾되게 만든다는 것이다.

호르크하이머의 이러한 발상은 그의 구체적인 의도에 기인하는데 그것은 다름 아닌 전통철학으로부터 결별, 즉 형이상학과 실증주의 철학의 배제이다. 그는 형이상학을 통한 철학의 “독단적 응축” 그리고 실증주의를 통해 “오로지 경험적-테크놀로지(Empirisch-Technische)로의 함몰”을 경계하면서 비판이론의 미래적 전망을 제시한다.

이 논문에서 호르크하이머는 마르크스 이론을 자기 나름대로 발전시키고 있지만, 그것에 대한 직접적 논의는 회피하고 있다. 이러한 이유는 무엇보다 먼저 그는 ‘사회구조의 창출은 사회체제가 경제적 요구를 충족시키는 가운데에서만 이루어진다’는 마르크스적 전체를 수용하지 않기 때문이었다.

호르크하이머는 부르주아와 프롤레타리아를 양분한 결과로 생기는 억압의 사회구조를 보는 것이 아니라 변화된 현대사회의 복잡한 구조가 또 다른 억압의 구조를 만든다고 보았다. 그래서 그는 앞서 언급된 ‘구체적 사회현상에 대한 탐구작업’이 그래서 필연적으로 요청된다는 것이다. 그럼에도 불구하고 이러한 호르크하이머의 생각은 아직도 마르크스의 근본적인 발상 그 자체를 포기하는 것은 아니었다. 그러한 이론화 전략을 그는 마르크스를 배면에 전제하고 독일 관념론에 대한 새로운 독해(讀解), 특히 마르크스의 헤겔적 뿌리를 재조명하는 것이었다.

그러나 「사회철학의 현재 상황과 사회연구소의 과제」 안에서 암암리에

14) Ibid.

15) Ibid. S.29.

16) Ibid. S.29-30.

17) Ibid. S.30.

전제된 마르크스의 근본적인 발상은 호르크하이머 철학에 있어 점차로 희석된다. 1937년 발표된 「전통이론과 비판이론」은 여전히 마르크스의 범주를 차용하고는 있지만, 그 의미는 무척 다른 내용을 담고 있는 것으로 보여진다. 「전통이론과 비판이론」에서 호르크하이머가 마르크스가 사용한 범주의 의미가 현대사회에 어떻게 자리매김을 해야 하는가를 잘 제시하고 있다. “계급, 착취, 잉여가치, 이익, 불행의 축적, 붕괴 등의 마르크스적 범주들은 현재 사회의 재생산 속에서가 아니라, 현 사회의 올바른 변화 속에서 의미를 발견할 수 있는 개념적인 전체의 요소들인 것이다”(TK:192)

그러한 변화의 모습의 극명한 예는 프롤레타리아 개념에 대한 변화과정에서 확실하게 드러나고 있다. 철학적 습작기를 거쳐 강단철학으로의 진입¹⁸⁾ 이후 호르크하이머는 칸트 연구가로부터 마르크시스트로의 명시적인 전향을 공표하고 있다. 1926년부터 1931년 사이에 쓰여졌고, 1934년 하인리히 레기우스(Heinrich Regius)라는 익명으로 출판 발표된 『여명』(*Dämmerung*)은 이러한 그의 명시적 태도를 관찰할 수 있다. 호르크하이머는 전통철학의 주요 특징인 형이상학을 비판하는 가운데 “통상적으로 볼 때 형이상학자는 무엇이 인간을 괴롭히는지 대해 거의 의식하지 못한다”¹⁹⁾라고 단언하면서 비판개념은 무엇보다 먼저 형이상학적 요소를 배제해야 하고, 만약 그런 요소가 계제된다면 그것은 프롤레타리아의 이론이 아니고 부르주아를 위한 이론이라고 주장한다. 그래서 호르크하이머는 그런 의도를 아주 간결하게 “프롤레타리아적 투쟁을 위해 부르주아적 비판은 논리적으로 불가능한 것”²⁰⁾이라는 주장으로 압축 정리를 하고 있다.

1930년에 발표된 「부르주아 역사철학의 기원」에서 프롤레타리아라는 용어는 앞서의 『여명』에서 쓰여진 것과 다르지 않게 구체적 내용을 지시하는 것으로 사용된다. 즉 그 개념은 “사회적 삶의 과정 안에서 그 자신들의 상황에 처한 고난을 인지하는 사람들”, 혹은 “패악의 원인 인식의 당연스러운 담지자”²¹⁾라는 주장을 담고 있다. 이러한 주장이 담고 있는 프롤레타리아의 의미는 특정한 사회비판적 이론의 실천을 통해 구원되어야 할 해방의 대상을 지시한다.

18) 호르크하이머의 1922년의 박사논문 “Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft” 과 1925년 교수자격 취득을 위한 논문(Habilitationsschrift) “Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie”

19) M. Horkheimer, *Dämmerung*(1934), Ge.Sch. Bd.2, Fankfurt am Main, 1987, S.354.

20) Ibid. S.347.

21) M. Horkheimer, "Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie(1930)", Ge.Sch. Bd.2. Fankfurt am Main, 1987, S.247.

1931년 논문 「사회철학의 현재 상황과 사회연구소의 과제」에서는 이러한 주장을 바탕으로 하지만 프롤레타리아 개념은 사회철학과 사회과학의 탐구 대상으로 등장한다. 즉 그 개념은 첫째는 “추상화”되는 것을 경계하고, 둘째는 추상화 때문에 “잘못 이해되는 마르크스”²²⁾를 구체화하는 것을 목표로 “사회이론 안에서 철학적 구축과 경험(Empirie)을 병립”시키는 “아주 조직적인 작업”²³⁾을 예상한 탐구대상으로 상정된다. 그러나 호르크하이머는 이러한 탐구작업이 어떻게 수행될 것인지에 대한 구체적 전략을 제시하지 못하고 있다. 다만 그는 그 실천이 다학제적 프로그램(das interdisziplinäre Programm)을 통해 수행되어야 한다는 점을 강조하고 있지만 그 실현 방법은 다만 ‘연구공동체의 연대’를 주창하는 것으로 마무리를 짓고 있다.²⁴⁾ 이러한 상황에 상응하듯이 1933년에 발표된 「유물론과 도덕」이라는 논문 안에서는 프롤레타리아라는 용어는 “앞을 향해 전진하는 도덕의 요소들”²⁵⁾이라고 표현되면서 매우 추상적인 모습으로 변형된다.

이러한 프롤레타리아 개념의 변화는 1937년 발표된 「전통이론과 비판이론」에서 「사회철학의 현재 상황과 사회연구소의 과제」를 상기시킬 수 있는 - 즉 프롤레타리아 개념이 사회철학과 사회과학의 탐구 대상으로서 - 모습으로 다시 등장하지만, 앞서 언급한 그 추상성으로 인해 다소 모호한 특징을 가진 것으로 드러난다.

일단 그 특징은 프롤레타리아라는 틀은 더 이상 프롤레타리아를 ‘해방시켜야 할 주체’에 대비된 ‘해방되어야 할 객체’가 아니라는 것이다. 프롤레타리아 개념은 경험적 사회과학의 탐구대상이지만 동시에 비판이론을 통한 계몽의 대상으로 등장한다는 것이다. 「전통이론과 비판이론」에서 ‘해방시켜야 할 주체’는 “타 개인들과 현실적 관계를 맺고 있는 특정한 어느 개인이나, 어떤 특정한 계급과 대립하면서 궁극적으로는 사회 전체 및 자연과 매개되어 얽혀 있는 집단”(TK:184)으로 전환된다. 또한 「부록」에서는 ‘해방되어야 할 객체’, 즉 프롤레타리아를 의미하면서 “사회에 대한 비판이론”이 적용될 “대상”은 “모든 역사적 생활양식들을 생산해 내는 자로서의 인간들”²⁶⁾로 변

22) M. Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung(1931)", Ge.Sch. Bd. 3. Frankfurt am Main, 1988, S.32.

23) Ibid. S.31.

24) Ibid. S.29 참조.

25) M. Horkheimer, "Materialismus und Moral(1933)", Ge.Sch. Bd.3. Frankfurt am Main, 1988, S.143.

26) M. Horkheimer, "Nachtrag(1937)", Ge.Sch. Bd. 4. Frankfurt am Main, 1988, S.217.

화된다. 여기서 중요한 것은 프롤레타리아는 더 이상의 특수한 계급과 이해관계에 한정되지 않는 존재로 그 외연의 확대가 감행되었다는 사실이다.

그 사실은 일원론적이고 균질적인 시각으로 역사를 해석했기 때문에 마르크스의 사회비판 이론은 그 한계가 있었다는 호르크하이머의 비판에 기인한다. 그래서 더 이상의 특수한 계급과 이해관계에 한정되지 않는 존재로서의 억압의 대상은 존재하지 않기 때문에 비판이론은 호르크하이머에 의하면 “사회적 불의를 지양하는 관심 이외의 그 어떤 특별한 심급(審級)(spezifische Instanz)도 지니지 않는다”(TK:216)라고 주장하게 된다. 더 나아가 그는 “전체로서의 비판이론의 일반적인 기준은 존재하지 않는다”(TK:216)라고 공언한다. 이런 관점에 터하여 호르크하이머는 독일 관념론에 의존하면서도 유물론에 대한 또 다른 해석의 시도가 자연스럽게 연계된다. 그는 독일 관념론의 유물론적 급전회를 시도했던 마르크스와는 다르게 호르크하이머는 그러한 급전회를 수용하면서도 그것을 “부정적으로 정식화(die negative formulierung)”(TK:216)하고 있다. 호르크하이머 자신 스스로 그것이 “추상적 표현”(TK:216)이라는 전제로 비판이론이 담는 비판개념의 기준은 “관념론적인 이성개념의 유물론적 내용(der materialistische Inhalt des idealistischen Begriffes der Vernunft)”(TK:216)이라는 점을 제시한다. 절충주의 혹은 비판의 해체로 읽힐 수 있는 이 대목은 초기 논문들에서 명시적으로 주장했던 비판개념의 이론화 시도와는 확연한 차이를 보인다.

이러한 호르크하이머에 있어 비판개념의 변화과정은 그 이후에 전개될 ‘이성의 자기비판’의 시기 - 『도구적 이성비판』과 『계몽의 변증법』 - 와의 몇 가지 구조적인 유사점들이 있다는 사실에 주의를 환기시켜 주고 있다. 다음 장은 그 구조적인 유사점들이 어떻게 해서 생성될 수 있었는가를 설명해 줄 수 있을 것이다. 그리고 그 설명은 바로 호르크하이머에 있어 ‘비판개념이 변화된 원인이 무엇이었는가’에 대한 해명이 될 수 있을 것이다.

IV. 호르크하이머의 초기사상 안에서 비판개념의 변화: 그 의미

사회를 대상으로 한 비판개념을 이론화하는 도정에는 필연적으로 난점이 도사리고 있다. 앞서 이미 언급했듯이 사회란 ‘인간들 삶을 담는 시공간’이다. 일단 사회를 이해하기 위해서는 그곳에 거하는 인간을 먼저 이해해야 한

다. 그런데 배척해야 할 일탈을 규정하는 작업을 비판적 실천이라고 하고 수용될 삶의 기준 설정을 비판개념의 이론화 작업이라고 할 때 그 전에 필히 할 일은 삶에 대한 이해이다. 그러나 개개인의 실존적 삶을 배척과 수용이라는 기준으로 첨예하게 구분하는 것이 가능할까? 일반적 사회 안의 일상적인 삶은 오히려 사회비판과 사회순응의 태도 사이에서 아주 모호하게 서 있지 않은가? 호르크하이머 역시 이러한 난제에 부유(浮游)했던 것으로 보인다.

마르크스의 철학을 염두에 두고 ‘실천개념’의 기준을 ‘비판’이라고 볼 때 마르코비치(M. Marković)는 전통철학이 지니는 태도는 두 가지로 나누어 질 수 있다고 주장한다. 그 하나는 “비판 부재의 실재론(der unkritische Realismus)”이고, 또 다른 하나는 “비현실적인 비판주의(der unwirkliche Kritizismus)”²⁷⁾이다. 전자는 “객체 자체를 상정하고, 어떻게 주체가 그 객체에 대해 적절한 인식에 도달할 수 있는가”²⁸⁾를 논의하는 태도이다. 후자의 경우는 “명증하게 주어진 것으로의 주체로부터 출발해 그것을 통해 객체가 어떻게 성립하는가, 즉 객체에 대한 인식에 도달하는 방법과 형식에 대해 논의하는 태도”²⁹⁾를 말한다. 이러한 구도 속에서 본다면 호르크하이머의 초기사상 안에서 비판개념은 당연히 전자는 아니고 후자에 가깝다고 할 수 있다. 그리고 많은 호르크하이머에 대한 비판개념의 변화과정에 대한 비판적 논의는 후자의 관점에서 이루어졌다고 해도 과언이 아니다.

그러나 현실이라는 범주를 어떻게 한정하는가에 따라 또 다른 논의의 지평이 설정될 수 있다. 호르크하이머의 비판개념의 이론화 작업에는 현실 안의 인간적 삶에 대한 관심이 곳곳에 묻어나고 있다. 즉 이론 안으로 넣어서 객관화 될 수 없는 현실적 인간 삶을 학문적 이론 안에 가두어 둘 수는 없다는 생각을 호르크하이머는 지녔던 것이다. 그는 삶을 통한 사회를 비판적 지성보다는 내면적 감상이, 정치한 분석보다는 느낌이, 사회정의보다는 개인의 이해관계가 먼저 결과한 것들의 총체로 이해했던 것이다. 개념을 이론화하려는 시도를 단념할 수밖에 없는 무력함의 배경에는 사회와 삶의 이러한 이해가 호르크하이머에게 전제되었던 것이다.

이러한 측면으로 볼 때 호르크하이머의 초기사상에 있어 이성의 정초 작업을 통해 사회비판이론 구축의 시도가 이성의 자기비판의 시도로 전환된

27) M. Marković, *Dialektik der Praxis*, Frankfurt am Main, 1971, S.17.

28) Ibid.

29) Ibid.

것은 당연한 결과라고 할 수 있을 것이다. ‘전통이론과 비판이론’은 이미 그러한 전환의 조짐을 충분히 보이고 있었다고 볼 수 있다. 그러므로 ‘전통이론과 비판이론’은 『도구적 이성비판』과 『계몽의 변증법』으로의 변환으로의 단절이 아니고, 변환으로 가는 계기로 다시 읽힐 수 있을 것이다. 그러한 예는 「전통이론과 비판이론」에서 호르크하이머의 실증주의 비판의 모티브가 『계몽의 변증법』에서 역력히 되살아나고 있음으로 드러난다.

「전통이론과 비판이론」에서 하나의 기제(mechanism)로서의 장치인 실증주의는 정신과학과의 대립이라는 구체적 차원에서 이렇게 비판된다.

죽어 있는 자연을 규정하는 데에 이용되는 개념장치가 살아 있는 것을 규정하는 데에도 역시 이용되며, 그러한 개념장치를 다루는 방식, 즉 추론의 규칙이나 부호자료, 연역한 명제들을 어떤 사실들을 확정하는 일과 비교하는 방법 등을 한번 습득한 사람은 누구나 그러한 것을 아무 때에나 사용할 수 있다.(TK:163)

그러한 실증주의 비판 모티브는 『계몽의 변증법』에서 ‘계몽은 또 다른 신화’라는 관점을 견지하면서 ‘문명사적 차원’으로 확대되면서 다음과 같이 변용된다.

신화가 죽은 것을 산 것과 동일시한다면 계몽은 산 것과 죽은 것을 동일시한다. 계몽은 과격해진 신화적 불안이다. 계몽의 마지막 산물인 실증주의의 내재적 의미는 거의 보편적이 되어버린 터부 이외에 아무 것도 아니다.³⁰⁾

이러한 두 가지의 다른 버전은 비록 그 외형은 상이하지만 ‘인간학적(anthropologisch)’ 주제로 압축할 수 있을 것이다. 이러한 호르크하이머의 발상은 “인간 운명의 철학적 의미(die philosophische Deutung des Schicksals der Menschen)”를 언급한 1931년 ‘사회연구소’ 소장으로서 취임하면서 발표된 기획 논문 「사회철학의 현재 상황과 사회연구소의 과제」로 소급 적용시킬 수 있다. 부르거(H. Burger)는 이 지점에서 호르크하이머의 의도를 사회이론의 창출

30) M. Horkheimer, Dialektik der Aufklärung(1944/1947), Ge.Sch. Bd.4. Frankfurt am Main, 1987, S.38.

과 똑 같은 비중으로 “개인의 행복”³¹⁾을 주제화한 것이었다고 주장한다. 비록 ‘개인의 행복’과 같은 인간학적 주제가 초기 비판이론의 사회이론의 구축 시도에는 대립적 영역이었지만, “실천적이고 이론적인 잠재성”³²⁾으로 항상 보존되고 있었다고 그는 주장한다. 이러한 의미로 부르거는 ‘인간학을 총체적 비판이론의 변화과정에 있어 하나의 정지점(Anhaltspunkt)’³³⁾으로 규정한다.

이러한 인간학적 시각은 초기 사상에 터한 호르크하이머가 자연을 해석하는 관점에서도 분명하게 드러난다. 그에 있어서 자연은 나(Ich)라는 주체 외연에 세워져 있고 인간의 지배대상이다.

1933년의 논문 「사회과학에 있어서 예측의 문제」 안에서 호르크하이머는 “진정한 인간의 자유는 절대적인 것, 혹은 우연적인 것을 통해 얻어지는 것이 아니다”라는 전체 대신 필요한 것은 “이성적 결단을 통해 인간의 안과 밖에 있는 자연을 지배하는 것과 동일시되어야 한다”³⁴⁾라고 단언한다. 또한 1935년 발표된 「철학적 인간학에 대한 소고」는 ‘미래사회로의 발전의 척도’는 “현 사회의 상태와 그 사회가 얼마나 자연지배를 하고 있는가의 등급”³⁵⁾에 달려 있다고 주장한다. 이러한 자연이, 즉 인간의 지배대상이라는 관점은 초기 호르크하이머의 사상에서 일관되게 나타난다.

그러나 1937년 「전통이론과 비판이론」에서 자연은 더 이상 지배의 단순한 대상이 아니라, 호르크하이머 자신의 사회철학적 이론구성을 위한 개념으로 차용된다. 그는 자연을 총체적 이성을 표상하는 배경으로 상정하게 된다. 즉 자연개념은 이성이 도달할 목표이자 이성개념의 최종적 근거로써 수용된다. 호르크하이머는 헤겔의 절대정신 대신 “포괄적 주체(das umgreifende Subjekt)”라는 개념을 도입하면서 “착취와 억압이 없고(...), 자기의식을 지닌(...), 통일적인 이론 형성과 개인들을 포괄하는 사고”는 “현 인류에 아직 도달하지 않았다”(TK:214)라고 해명한다. ‘전통이론과 비판이론’에서 자연개념은 더 이상의 물리적 외연이 아니라 어쩌면 토이니센(M. Theunissen)의 말처럼,

31) H. Burger, "Anthropologie als Anhaltspunkt der Kritischen Theorie", A. Honneth und A. Wellmer, *Die Frankfurter Schule und die Folge*, Walter de Gruyter: Berlin/New York, 1986, S.181.

32) Ibid. S.179.

33) Ibid. S.179-190 참조.

34) M. Horkheimer, "Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaft(1933)", *Ge.Sch. Bd.3. Frankfurt am Main*, 1988, S.157.

35) M. Horkheimer, "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie(1935)", *Ge.Sch. Bd.3. Frankfurt am Main*, 1988, S.271.

“역사적 절대성을 상징하기 위한 대체적 기능”³⁶⁾으로의 개념장치일 수 있다.

이러한 어려움은 이미 비판개념이 이론화되기 위한 기준이 ‘관념론적인 이성개념의 유물론적 내용(der materialistische Inhalt des idealistischen Begriffes der Vernunft)’(TK:216)이라는 이중적 성격으로 설정되었다는 데에 이미 들어있다. 자기 안에 한 가지 이상의 분리된 정체성을 지닌다는 것은 외적으로 모호한 태도를 취하는 것으로, 내적으로 극심한 분열의 고통을 겪는 것으로 나타난다. 그리고 그 결과는 개념으로부터 이론화 작업, 그 자체를 포기하는 듯한 체념의 징후로 나타난다.

1947년 발표된 『이성의 쇠퇴』(Eclipse of Reason)³⁷⁾에서 이러한 징후는 초기 호르크하이머의 자연개념에서 달라진 뚜렷한 변화의 모습을 드러낸다. 자연은 여기서 인간 지배의 대상, 이성의 배후, 역사적 주체, 이론적 탐구의 대상 등이 아니라, ‘도구적 이성’이 더 이상 착취의 대상으로 오용하지 말아야 할 ‘경건의 대상’으로 바뀌었다. 호르크하이머는 나치즘을 평가하는 자리에서 나치즘의 ‘테러적 기획’은 이성을 도구적으로만 오용한 가장 나쁜 사례라는 점을 강조한다. 그리고 그것은 나치즘에 의해 우연히 도발된 것이 아니라, “이성과 자연의 악마적인 종합(eine satanische Synthese von Vernunft und Natur)”이면서, “철학이 계속해서 몽상해 왔던 두 축의 화해가 전도”³⁸⁾된 모습이라는 것이다. 그래서 “외형적으로 보기에 자연의 대립체”로 생각되는 “자주적인 사유를 해방”시키는 일만이 유일하게 인간이 “자연과 더불어 존재할 수 있는 길”³⁹⁾이라고 호르크하이머는 설파한다.

로글러(E. Rogler)는 이 지점에서 호르크하이머의 자연에 대한 시각은 ‘자연의 지배(Naturbeherrschung)’로부터 ‘자연과의 화해(Naturversöhnung)’로 바뀌면서⁴⁰⁾, 과학적 대상으로 상징되었던 물리적 자연은 “존재론적 자연(Naturontologie)”⁴¹⁾으로 그 틀이 전폭적으로 변화되었다고 평한다.

36) M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte - Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin, 1969, S.34.

37) 1967년 이 책은 A. Schmidt에 의해 *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*라는 제명으로 증보 번역되었다.

38) M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967), Ge.Sch. Bd.6. Frankfurt am Main, 1991, S.131.

39) Ibid. S.135.

40) E. Rogler, "Horkheimers materialistische 'Dechiffrierung' der transzendental-philosophischen Erkenntniskritik", *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung* (Hrsg.) A. Schmidt und N. Altwicker, Frankfurt am Main, 1986, S.85 이하 참조.

이러한 자연개념에 대한 시각 변화의 저변에는 처음부터 호르크하이머가 사회에 대한 대립으로서의 자연을 순수하게 수용했기 보다는 ‘사회의 대립으로서의 자연 역시 인간적 삶이 개입되었다’라는 발상이 먼저 자리 잡고 있었기 때문이라고 보여진다.

앞서 언급한 1933년의 논문 「사회과학에 있어서 예측의 문제」 안에서도 호르크하이머는 자연을 “인간의 안과 밖에 있는 자연”⁴²⁾으로 구분하면서 물리적 차원과 인간의 내적 차원의 두 차원의 자연이 있음을 지시한다. 그에 있어 자연 자체가 비록 이성의 지배대상이기도 하지만, 인간적 삶이 개입되지 않은 순수한 자연이 있을 수는 없음을 반증하는 사례라고 할 수 있을 것이다. 「전통이론과 비판이론」에서 비판이론의 담지하는 주체는 “사회 전체 및 자연과 매개되어 얽혀 있는 집단”(TK:184)으로 표명된다. 이 구절 역시 자연은 인간 삶으로 침윤된 사회화된 존재라는 것으로 드러난다. 이런 전제로 미루어 볼 때 호르크하이머에 있어 비판개념의 이론화 작업이 어려움으로 일관했고 결과적으로 이성의 자기비판(die Selbstkritik an der Vernunft)이라는 시도가 이성개념을 해체하는 것으로 오해할 정도로까지 진행된 이유는 바로 비판적 사회이론 구축에 인간의 삶을 이론적으로 포괄하지 못했기 때문이라 할 수 있다.

이 지점에서 슈넬바흐(H. Schnädelbach)는 초기 호르크하이머 철학 안에서 도덕(Moral)이라는 테마는 자주 보이기는 하지만⁴³⁾, 그 테마는 정교한 ‘도덕철학’의 주제로써 다루어지지 않았다고 말하면서, 그러한 이유를 다음과 같이 설명하고 있다. 호르크하이머에 있어 “도덕은 근본적으로 사회역사적 전체에 세워진, 간단히 말하자면 도덕의 사회학(Soziologie der Moral)에 속한다. 거기서 도덕은 무엇보다 먼저 부르주아 사회 출현 기원의 특징을 지니면서 등장하고, 그와 더불어 과정을 겪게 되는 독자적으로 개인들에게 작용하는 행위준거”⁴⁴⁾로 나타난다는 것이다. 여기서 필자는 슈넬바흐의 주장을 ‘호르

41) Ibid. und M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte - Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin, 1969, S.13 이하 참조.

42) M. Horkheimer, "Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaft(1933)", *Ge.Sch.* Bd.3. Frankfurt am Main, 1988, S.157.

43) M. Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise(1932)", *Ge.Sch.* Bd.3. Frankfurt am Main, 1988, S.40-47 참조.

Ders. "Materialismus und Metaphysik(1933)", *Ge.Sch.* Bd.4. Frankfurt am Main, 1988, S.70-105 참조.

Ders. "Egoismus und Freiheitsbewegung(1936)", *Ge.Sch.* Bd.4. Frankfurt am Main, 1988, S.9-88 참조.

크하이머가 도덕을 철학적 탐구의 대상으로 삼지 않았다고 해서 그러한 류의 철학을 무시했다'라고 해석해서는 안 된다고 생각한다. 오히려 이러한 시각의 해석을 뒤집어 본다면 호르크하이머가 사회 속의 인간 역시 도덕-윤리적 가치를 지닌 존재이며, 오히려 인간은 도덕-윤리를 매개로 생생한 삶 그 자체라고 하는 논증 불가능의 대상이기 때문에 실용적 관점을 선택한 것은 아닐까? 다시 말해 어차피 되지 않을 철학적 논증 시도를 그래서 생략한 채로 자신의 논의를 이어 갔다고 생각할 수 있지 않을까라고 생각할 수 있을 것이다.

“단지 논증이 가능한 것은 역사를 가지지 않은 것들에 해당한다”⁴⁵⁾는 니체의 말을 설득력이 있다고 받아들인다면 호르크하이머의 생각을 잘 이해할 수 있을 것이다. 그리고 그는 또한 헤겔과 다르지 않게 인간을 일단 역사적 존재로 파악하고 있었다는 점을 중시해야 할 것이다. 그는 비판이론의 사회적 기능에 부쳐, 즉 비판이론이 새로운 사회철학으로 다시금 거듭나기 위해서는 현재의 “사회학은 불충분하다. 우리가 필요한 것은 역사에 대한 방대한 이론이다”⁴⁶⁾라고 돌올(突兀)하게 주장하고 있다. 그러나 그에 있어 역사를 보는 시각은 헤겔의 변증법적 틀로부터 벗어나 정반대의 길을 택한다. 말하자면 정(正)-반(反)-합(合)의 지양(止揚) 구조를 동일하게는 지니지만 헤겔이 택한 ‘긍정의 변증법(die affirmative Dialektik)’이 아닌 ‘부정의 변증법(die negative Dialektik)’ 방법을 호르크하이머는 택하고 있다.

이러한 변화는 비판개념을 이론화하려는 의도를 포기하고 비판개념을 매개로 ‘성찰적 작업’으로 변화되어 나타난다. 『도구적 이성비판』과 『계몽의 변증법』은 호르크하이머가 초기사상에서 해결하지 않고 부채로 남겨둔 인간학적 주제를 ‘부정적 인간학(die negative Anthropologie)’으로 적극 수용한다.

V. 나가는 말

본 논문에서는 다음의 두 가지 사실이 전제되었다. 그 하나는 체제로서

44) H. Schnädelbach, "Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus", *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung* (Hrsg.) A. Schmidt und N. Altwicker, Frankfurt am Main, 1986, S.52-78.

45) F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Stuttgart, 1976, S.312.

46) M. Horkheimer, "Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie(1940)", *Ge.Sch.* Bd.4. Frankfurt am Main, 1988, S.343.

의 사회비판에 대한 이론화 시도는 필연적으로 인간의 실존적 삶에 대한 고려가 개입된다는 사실이다. 그리고 또 다른 하나는 인간의 실존적 삶은 이론화의 틀로 가두어 둘 수가 결코 없다는 사실이다. 호르크하이머의 비판 개념의 이론화 과정에서 이 사실들은 분명하게 드러난다.

호르크하이머는 마르크스적 계급의 정체성뿐만 아니라 경시할 수 없는 개인적 삶의 문제들이 서로 얽혀 있음을 간파하고 있었다. 그리고 그러한 이론적 해법 개발에 그들 스스로가 무력할 수밖에 없다는 사실을 인정하고 있었다. 그러나 마르크시즘이라는 지배 담론에서 주변화 혹은 침묵화될 수밖에 없었던 개인 삶에 대한 발견은 새로운 이론적 실천 시도라는 긍정적 평가와 똑 같은 비중으로 평가될 수 있다고 사료된다. 즉 그는 인간 삶과 사회에 대한 비판개념에 대한 단순한 재구성이 아닌 ‘비판적 실천’을 통해 매개되는 비판이론을 구축하려고 했다는 사실이다. 그러한 실천에의 이론 구상은 그가 열망했던 완전한 ‘이성적 사회’ 건설의 이론에까지는 비록 못 미쳤지만, 변화되는 그리고 변화될 현대사회에 대한 호르크하이머의 비판개념에 대한 재구성 시도는 철학의 비판적 기능의 한 패러다임으로 높게 평가할 수 있을 것이다.

우리는 ideal, 혹은 idealisch라는 말을 ‘관념론적’으로 이해하지만, 또한 ‘이상주의적(理想主義的)’으로도 그 뜻을 새길 수 있다는 점을 상기할 필요가 있다. 즉 호르크하이머에 있어서 비판개념의 이론화 과정은 그가 실제적 비판론자로부터 관념론자로 후퇴한 것이 아니라, 비판개념에 이론화를 통해 완벽한 비판적 실천을 담으려고 시도했던 ‘이상적 비판주의’로 평가할 수 있을 것이다.

참고문헌

- 전석환, 「이성으로부터 ‘아주 다른 것에 대한 동경(Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen)’까지-막스 호르크하이머의 종교철학을 중심으로」, 『종교연구』 제29집, 2002, pp.125-147.
- 전석환, 「공론장(公論場/Öffentlichkeit)을 통해 본 현대교육의 의미 - 하버마스의 『공론장의 구조변동』을 중심으로」, 『교육철학』 제31호, 2004, pp.129-150.
- 전석환, 「문예적 공론장을 통해 본 비평의 의미」, 『현대 비평과 이론』,

- 제14권 제1호 통권27호, 2007, pp.142-162.
- 전석환, 「공론장에 기초한 종교의 의미지평 - 한국 신종교의 자기인식 확대를 위한 시론」, 『신종교연구』, 제18집, 2008, pp.250-281.
- 전석환, 「비판이론에 있어서 칸트 철학의 수용과 그 변용 - 막스 호르크하이머를 중심으로」, 『칸트연구』, 제24집, 2009, pp.129-155.
- Breuer, S. 「Horkheimer oder Adorno: Differenzen im Paradigmakern der kritischen Theorie」, in: *Leviathan*, 1985, H. 3, S. 357-375.
- Dubiel, A. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Ffm. 1987.
- Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt u. Neuwied, 1962.
- Hesse, H. *Vernunft und Selbstbehauptung-Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*, Frankfurt am Main, 1984.
- Honneth, A. und Wellmer, A. *Die Frankfurter Schule und die Folge*, (hrsg.) Frankfurt am Main, 1986.
- Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1-19. Frankfurt am Main, 1988-1996.
- Hossfeld, P., Max Horkheimers Wandel vom atheistischen Marxisten zum Transzendenz ahnenden Nichtmarxisten, in: *Theologie und Glaube*, 63 Jg., 1973, H.1, SS. 50-63.
- Jay, M., *Dialektische Phantasie*, Frankfurt am Main, 1976.
- Marković, M., *Dialektik der Praxis*, Frankfurt am Main, 1971.
- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*, Stuttgart, 1976.
- Küsters, G.-W., *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers*, Frankfurt am Main, 1980.
- Schmidt, A. und Altwicker, N. (hrsg.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt am Main, 1986.
- Schnädelbach, H. *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt am Main, 1987.
- Söllner, A., "Geschichte und Herrschaft - Eine kritische Studie zum Verhältnis von Philosophie und Sozialwissenschaft in der Kritischen Theorie", *Philosophische Jahrbuch*, Jg. 83, S.333-356, 1976.
- Theunissen, M. *Gesellschaft und Geschichte - zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin, 1969.
- Wiggershaus, R. *Die Frankfurter Schule*, München, 1988.

Zusammenfassung

Leben, Gesellschaft und Kritik

- Unter besonderer Berücksichtigung vom Kritik-Begriff in der frühen Periode der Philosophie Max Horkheimers

Seok-Hwan Jeon

Es ist möglich, daß der Kritik-Begriff Max Horkheimers in seinem philosophischen Entwicklungszeitpunkt mit den verschiedenen Perspektiven interpretiert werden könnte.

Bevor Horkheimer nicht an der mittlere und späteren Phasen seiner Philosophie kam, hatte er schon in seinem frühen Gedankengang ein Vorzeichen, in dem man seinen philosophischen Strukturwandel spüren könnte.

Bei dieser Arbeit konzentriert sich die ausführliche Erörterung, was die Ursache war, warum der Wandel seines Kritik-Begriffes geschaffen werden müßte. Die These, die hier aufgestellt und in rekonstruierender Weise belegt werden soll, laut dahin, daß erstens bei der Theoriesierung des Kritik-Begriffes Horkheimers es immer dabei Rücksicht auf das existentielle Leben des Menschen gab, zweitens das im Rahmen der Theoriesierung des Begriffes gar nicht gesperrt werden sollte.

Es zog daraus den Schluß, daß er seinen Versuch mit der Theoriesierung des Kritik-Begriffes aufgegeben hatte. Aber Horkheimers Aufsatz "Traditionelle und kritischen Theorie(1937)", den man als den wichtigsten Züge in seinem frühen Gedankengang betrachtet und mit dem Recht darin den Versuch zur Theoriesierung seines Kritik-Begriffes enthält, hatte schon die Spuren des Verzichtes auf die Theoriesierung des Kritik-Begriffes hintergelassen.

In dieser Arbeit leite ich aus einer subtilen Interpretation von "Traditionelle und kritischen Theorie“, in der sie mit den paar Aufsätzen verglichen wird , die Horkheimer vor dem Jahr 1937 publiziert hatte, ab, daß Horkheimers Kritik-Begriff im 'idealistischen Kritizismus' verstanden würde.

【Schlüsselwörter】 Max Horkheimer, der idealistische Kritizismus, der Kritik-Begriff, die traditionelle und kritische Theorie, das existentielle Leben des Menschen

증산 강일순의 신선사상

김 영 주*

【요약문】 본 논문이 목적하는 바는 증산의 신선사상에 대한 해석을 통해 도교의 신선관념을 넘어서는 증산만의 독창적인 신선관을 밝히는데 있다.

증산은 그의 사상에서 도교적 요소를 다양하게 수용하고 있다. 특히 많은 교화(敎化)에서 신선을 등장시키고 있다. 그러나 신선관념을 수용하고 있으면서도 신선실재(神仙實在)에 대해서 회의(懷疑)하는 이중적 신선관을 견지한다. 증산의 이러한 독특한 신선관은 단순히 도교에 대한 부정이 아니라 증산이 지녔던 선·후천(先後天)의 세계인식에 기인한다.

선천을 ‘상극지리(相剋之理)’에 의해 ‘진멸지경(盡滅之境)’에 처한 세상으로 인식한 증산은 ‘해원(解冤)’이념이 내재되어 있는 ‘천지공사(天地公事, 1901-1909)’를 통해 ‘상생지리(相生之理)’의 후천선경(後天仙境)이 도래할 것을 밝히고 있다. 또한 후천선경의 세상에서 요구되는 인간상 즉, 새로운 후천신선을 증산은 ‘인존(人尊)’이라 명명하고 있다. 이러한 인존은 자기각성을 통한 수도를 바탕으로 참된 삶을 체현하기 위한 스스로의 진지한 노력이 전제될 때 성취되는 자기완성의 길이다. 이것이 증산이 표현하고자 하였던 새로운 후천의 신선관념이자 후천의 이상적 인간상인 것이다.

【주제어】 신선, 천지공사, 후천선경, 해원, 인존

* 대진대학교

I. 서론

인간은 궁극적으로 죽음의 과정을 통해서 존재의 소멸이라는 유한성의 문제와 직면한다. 한 번 태어나면 누구나 죽게 마련인 것이다. 그러나 인간은 이러한 숙명으로부터 벗어나기를 갈구한다. 인간존재의 유한성의 문제는 인간으로 하여금 영원한 생명에 대한 욕망을 불러일으키게 되는 것이다.

인간의 욕망이란 현실적이고 현세적이다. 현실적인 삶 속에서 자신의 욕망을 이루고자 하며, 더 나아가 죽음의 문제를 극복한 불사의 경지에 도달하고자 하는 욕망을 가지게 된다. 이러한 인간의 욕망이 무병장수와 불로불사의 신선사상을 형성하기에 이른 것이다.

신선사상은 도교의 핵심적인 교의라 할 수 있다. 현세 중시의 경향과 장생불사를 회구하는 욕망이 담겨 있는 신선사상은 도교의 특징을 잘 나타내어주기 때문이다. 이러한 신선사상은 조선후기에 태동하는 신종교에서도 중요한 의미를 갖게 된다.

조선후기는 유·불·도 삼교의 종교적 역할이 약화되던 시기였다. 전래적 종교였던 삼교는 당시의 처해있던 극한 상황을 극복할 수 있는 정신적 위안과 가치 있는 이념을 기층 민중들에게 전달하지 못했다. 송유억불의 정책에 의해 조선사회의 지배 종교였던 유교는 당쟁과 반상구별의 계급 의식의 조장으로 변질되어 일반민중과는 일정한 거리를 가지고 있었으며, 불교도 조선의 종교정책에 의해 몰락의 길을 걸으며 산으로 은둔하였다. 그리고 도교는 풍수도참화하여 민간에 전해지던 토속신앙과 결부하는 변질적 종교의 길을 걷게 되었다.¹⁾ 특히 도교의 경우, 전래된 초기부터 뚜렷한 세력을 형성하지 못하였으며, 도교 자체적으로 독자적인 형태로 존재하기 보다는 민간신앙과 불교 등과 습합된 형태로 남아있는 경우가 허다하였다. 그러다보니 유·불에 비해 사회적 영향력 또한 미약할 수 밖에 없었다.

이처럼 대다수의 기층민중들에게 정신적 근간이 되어주어야 할 종교 체제가 제 역할을 하지 못하던 조선 후기임에도 불구하고 삼교의 사상은 한국 신종교의 형성에 많은 영향을 끼치게 된다. 한국사상의 중요한 원천으로 작용하고 있었기 때문이다.

유불도 삼교 중 도교는 증산사상과 많은 관련성을 가진다는 것이 일반

1) 대순종학교재연구회, 『대순사상의 이해』, 경기포천:대진대학교출판부, 2002, 60쪽.

적인 견해이다. 이는 증산(龜山 姜一淳, 1871-1909)이 누란의 위기를 구하기 위해 행한 천지공사에서도 살펴볼 수 있다. 증산은 광구천하(匡救天下)의 뜻을 정하고, 신축년(1901) 오월 중순부터 대원사(大院寺)에서의 49일간의 공부(工夫)²⁾를 통해 천지대도(天地大道)를 열게 된다. 또한 그해 겨울에 천지공사(天地公事, 1901-1909)를 시작하게 된다. 천지공사는 인간으로 강제한 증산의 일련의 종교행위를 일컫는 것으로, 천지공사에 사용된 여러 법방들과 교화에서 도교적 요소를 찾아볼 수 있다. 아울러 천지공사에 의해 ‘지상선경(地上仙境)’이 이루어질 것을 확인하고 있는 점과 ‘삶의 영원성’을 약속하는 것에서도 도교적 요소를 발견하게 된다.

본 논문이 목적하는 바는 증산의 신선사상에 대한 해석을 통해 도교의 신선관념을 넘어서는 증산만의 독창적인 신선관을 밝히는데 있다. 그러므로 증산의 신선이 의미하는 바가 무엇인지를 도교 신선과의 관련성을 통하여 접근하고자 한다. 이 과정에서 증산사상에 도교적 요소가 어떻게 습합되어 있는지를 『전경』을 통해 살펴볼 것이다. 그리고 증산이 도교의 신선을 어떻게 이해하고 있는가를 밝힘과 아울러 후천에서의 신선을 어떻게 해석하고 있는지를 설명할 것이다. 이를 바탕으로 도교의 신선과 구분되는 증산 신선사상의 특징이 무엇인지를 제시하고자 한다.

II. 『전경』에 나타나는 도교적 요소와 민간신앙

한민족의 종교적 심성의 기저에는 선(仙)과 무(巫)로 대표되는 한민족 고유의 사상적 원형이 존재한다. 이러한 요소들은 단군과 신라의 풍류도를

2) 이 때의 공부는 광구천하의 법방을 마련하기 위한 대타적 종교행위로서, 증산의 세계인식과 해결방안이 다분히 종교적 형태를 띄고 있음을 의미한다. 이 때 의웠던 주문으로서 진법주(眞法呪)가 있으며, 오방신장(五方神將)과 사십팔장(四十八將), 이십팔장(二十八將) 등의 신명을 불러 공사(公事)를 보았다고 전한다.(전경, 행록 2장 10절 참조) 이 논문은 『전경』을 기반으로 논의를 전개한다. 『전경』(대순진리회 교무부, 서울:대순진리회출판부, 1974)은 증산의 언행을 모아 편성한 종단 대순진리회의 경전이다. 총7개 편, 17개 장(행록 다섯 개장, 공사 세 개장, 교운 두 개장, 교법 세 개장, 권지 두 개장, 제생, 예시), 334면으로 이루어져 있다. 이하 『전경』의 인용은 ‘편·장·절’순으로 명기하며, ‘행록 1장 1절’은 ‘행록 1-1’의 형식으로 명기한다.

거쳐 조선시대의 내단학 수련 중심의 수련도교³⁾로까지 연결되어 왔으며, 근대에 발생한 신종교에까지 명맥이 이어져 온다. 이능화(1869-1943)는 『조선도교사』에서 한국 신종교를 도교사상의 한 흐름으로 파악하여 독립된 장으로 서술하면서 민간에서 전승되어오던 한국 도교가 19세기 후반에 등장한 한국신종교에서 그 맥을 계승하고 있다고 설명한다.⁴⁾

한국 신종교는 유불선 삼교 합일의 형태로 나타난다. 그러므로 여기에는 도교적 요소가 포함될 수 밖에 없다. 이와 관련하여 김홍철은 “종교에 따라서 어떤 기성종교를 주체로 하고 있느냐에 따라 차이가 있는데, 천도교는 유교적, 증산교는 선(도교)적, 원불교는 불교에 주체를 두고 있다”⁵⁾고 설명한다. 신종교 중 증산계열의 종교를 도교적 색채가 가장 강한 종교로 보고 있는 것이다. 증산의 가르침을 따르는 교단에서는 현재까지도 다양한 형태의 도교적 용어를 사용하고 있고 도교적 영향을 확인할 수 있는 신격을 모시거나 도교적 성향의 주문과 유사하거나 비슷한 형식의 주문을 외우고 있다.⁶⁾

증산은 실제 그의 언설에서 ‘도교’라는 용어를 한 번도 사용하지 않고 있다. 대신 선도(仙道) 또는 선(仙)을 사용했다. 그럼에도 도교적 요소로 볼 수 있는 다수의 용어를 사용하였고, 주문과 의례적인 측면에서도 도교적 요소를 수용하고 있다.

증산이 수용하고 있는 도교적 요소를 『전경』을 통해 살펴보면, 선녀(행록1-10, 5-15, 5-21, 공사2-16, 3-6), 신선(행록1-2, 5-25, 공사2-3, 교법3-16, 예시28), 진인(행록1-22), 천존(행록2-2, 교법2-56), 선경(공사1-3, 3-5, 권지1-11, 1-21, 2-37, 예시6, 9, 17, 73, 81), 선술(행록5-15, 예시83), 선학(교법3-16), 장생술(예시61) 등이 있다. 그리고 정북창이 입산 삼일에 천하사를 알게 된 이야기(교운1-35), 방탕자가 선학을 배운 이야기(교법3-16), 여동반의 빗장사 이야기(예시61), 신선이 된 머슴(예시83) 등 신선 또는 선술과 관련된 내용들을 교화의 수단으로 사용하였으며, 도교적 수련방법이라 할 수 있는 태좌법(胎坐法)⁷⁾이나 송주수련(誦呪修鍊)을 제자들에게 가르쳤다.

3) 내단학 수련 계통을 일러 일부 학자들은 수련도교라 하는 반면, 이능화는 『조선도교사』에서 단학파라는 용어로 표현하고 있다.(이능화 / 이종은 역, 『조선도교사』, 서울:보성문화사, 1986, 201쪽)

4) 이능화 / 이종은 역, 위의 책, 319-323쪽.

5) 김홍철, 「한국 신종교에 나타난 도교사상」, 『도교사상의 한국적 전개』, 서울:아세아문화사, 1989, 311쪽.

6) 김탁, 「증산교단사에 보이는 도교적 영향」, 『도교문화연구』 제24집, 280쪽.

특히 증산이 제시한 수행법 중 중요한 위치를 차지하는 송주수련은 도교적 수행법과 유사점이 많으며, 송주수련시에 취한 태좌법(胎坐法)은 도교의 태식법에서 영향을 받은 것으로 보인다. 송주수련은 전통적으로 민간도교에서 흔히 사용된 방법인데, 운장주(雲長呪), 포두주(布斗呪), 칠성주(七星呪) 등은 도교의 경전 중 하나인 『道藏』에 실린 내용과 상당부분 일치하는 것도 있다.⁸⁾ 특이한 것은 다양한 주문이 있음에도 불구하고 증산은 특히 태을주(太乙呪) 수련을 강조하고 있다는 점이다.⁹⁾

이처럼 다양한 측면에서 도교적 요소를 수용하고 있는 증산에 있어 특히 주목할 것은 증산이 민간신앙을 원용하고 있다는 것이다. 급변하는 대내외적 상황으로 가중되어 오는 아노미(anomie) 상황에서 민중들의 유일한 의지처는 기성종교일 수 밖에 없다. 하지만 기성종교의 기능상실은 오히려 정신적 공백을 심화시켰으며, 원오(怨惡)의 감정까지 불러일으키기에 충분하였다.¹⁰⁾ 따라서 기성종교의 화석화는 민간 신앙을 일반 민중들 사이에서 크게 유행하게 만든 반대급부로 작용한 것이다.¹¹⁾

사실 도교는 “고대의 민간신앙을 기반으로 하고 신선설을 중심으로 하여 거기에 도가, 역, 음양, 오행, 복서, 참위, 의학, 점성 등의 설과 무속의 신앙을 더하여 불교의 체제나 조직을 모방하여 정리된, 불로장생을 목적으로

7) “종도들이 태좌(胎座)의 법으로 둘러 앉아 있을 때는 언제나 조금도 움직이지 못하게 하였느니라.”(권지 2-23) 그러나 ‘태좌법’의 자세에 대한 구체적인 내용이 나타나지 않은 관계로 현재 대순진리회에서 행해지는 송주수련시의 자세로 유추해 볼 수 있다. 송주수련시의 자세는 (김영주, 「대순사상의 지상신선실현과 수행실천에 관한 연구」, 『도교학연구』 제21집, 2007, 110-111쪽)를 참고 바람.

8) 김탁, 「한국종교사에서 도교와 증산교의 만남」, 『道敎의 韓國的 受容과 轉移』, 서울:아세아문화사, 1995, 349쪽.

9) “어느날 상제께서 종도들에게 「오는 잠을 적게 자고 태을주를 많이 읽으라. 그것이 하늘에서 으뜸가는 임금이니라. 오만년 동안 동리 동리 각 학교마다 외우리라」 하셨도다.”(교운 1-60)

10) 증산은 동학의 실패를 세상의 평정이라 축하하는 유생들을 보고 광구천의 뜻을 두었으며(행록 1-24, 25) 이마두(利瑪竇)와 최수운의 개혁 실패가 유교의 폐습에 있음을 밝히고 있다.(교운 1-9) 또한 반상의 구별, 적서의 명분 등을 언급하며 유교의 폐단을 지적함과 아울러 불교의 중들을 ‘산속에 모여 불법을 빙자하고 혹세무민하는 오망한 무리’라 질책하기도 한다.(행록 1-19) 유불에 대한 증산의 이러한 평가는 민중의 가슴속에 오랫동안 자리 잡고 있던 기성종교에 대한 민중의 불신과 원의 감정을 대변해 주고 있는 것으로 보인다.

11) 나권수, 「증산의 도교사상 수용에 관한 고찰」, 2009 한국도교학회춘계학술대회발표집, 10쪽.

하는 현세이익적인 자연종교¹²⁾로 정의되기도 한다. 민간신앙의 요소가 도교 사상의 표현방식으로 등장할 수도 있음을 보여주고 있는 것이다. 그러므로 조선후기에 만연하고 있던 민간신앙을 비중있게 다루고 있는 증산의 교화는 증산의 도교적 요소 수용의 한 단면을 보여주고 있다고 할 수 있다.

증산이 이처럼 민간신앙을 통하여 민중을 끌어안고 민중에 다가가고자 한 것은 소외되고 억눌린 민중에게 보다 친근한 그들의 언어를 통해서 민중과 세상을 구원하려는 광구천하의 의지의 발로였으며, 인간과 세상에 대한 사랑이었다.

Ⅲ. 증산의 신선 해석

신선사상을 논할 때, 중요하게 대두되는 문제가 신선사상의 연원문제이다. 특히 신선사상이 어디서 기원했는가의 문제는 그 핵심을 차지한다고 하여도 과언이 아닐 것이다. 그러나 본 논문에서는 기원문제에 대한 논의가 중심이 아니라 증산 신선관의 내용에 중심을 두고 있으므로 신선에 대한 일반적인 관점에서 논의를 전개하고자 한다.

도교의 신선사상은 도교의 출발이 소박한 민중들의 욕구를 수용하는데 있었던 것처럼 모든 사람들이 기대하는 장생의 욕구에서 비롯된 것으로 수행을 근본으로 불로장생을 목적으로 하는 현세기복적 특징을 지닌다. 사실 불사에 대한 욕망은 인간의 보편적인 정서로 시공을 초월하여 어느 시대나 다 존재했고 현대에도 여전히 존재하고 있다. 현대 과학에서 추구하는 것 중에 하나가 바로 노화를 방지하여 인간의 생명을 연장하고자 하는 것에 있는 것을 보면 불사를 추구하는 것은 인간의 궁극적인 욕망과 관련된 문제인지도 모른다.

도교의 신선사상은 바로 이러한 죽음의 문제를 해결하고자 하는 욕구에서 비롯된 하나의 해결책이다. 신선사상은 인간이면서 동시에 신적인 존재가 되고자 하는 욕구의 표현이며, 유한한 존재의 한계 상황을 극복하고자 하는 이상의 표현이다. 즉, 이러한 신선사상은 인간 스스로가 개발한 신선방술에 의해서 불사(不死)의 생명을 향유하는 동시에 신과 같은 전능의

12) 溲德忠 저/정순일 역, 『도교와 신선의 세계』, 1993, 31쪽.

권능을 보유하여 절대적 자유의 경지에 우유(優游)하는 존재가 될 수 있다고 믿는 사상이다. 그것은 곧 ‘인간의 신화(神化)’를 생각하는 사상이요, ‘인간세계의 낙원화’를 지향하는 사상이다.¹³⁾

증산은 신선사상을 수용하고 재인식하는 과정에서 종래의 신선관과는 다른 면모를 보인다. 앞서 언급했듯이 정복창이 입산 삼일에 천하사를 알게 된 이야기(교운1-35), 방당자가 선학을 배운 이야기(교법3-16), 여동빈의 빗장사 이야기(예시61), 신선이 된 머슴(예시83), 최풍헌의 고사(예시73) 등을 교화의 수단으로 사용하였다.

그러나 증산은 신선을 수용하고 있음에도 신선의 실재와 관련해서는 독특한 관점을 견지하고 있다.

「나의 얼굴을 똑바로 보아두라. 후일 내가 출세할 때에 눈이 부서서 바라보기 어려우리라. 예로부터 신선을 말로만 전하고 본 사람이 없느니라. 오직 너희들은 신선을 보리라. 내가 장차 열석자의 몸으로 오리라」 하셨도다.(행록 5-25)

신선을 언급하면서도 선천의 신선실재에 회의적인 이중적 신선관은 단순히 도교에 대한 부정이나 아니라 증산이 지녔던 선·후천의 세계인식에서 기인한다. 선천을 상극지리(相剋之理)에 의해 진멸지경에 처한 세상으로 인식한 증산은 천지공사(天地公事, 1901-1909)를 통해 상생지리(相生之理)의 후천 선경(後天仙境)이 도래할 것임을 밝히고 있다. 그러므로 “신선을 말로만 전하고 본 사람이 없느니라.”에서 보이는 신선실재에 대한 회의는 선천의 신선에 관한 것이며, “오직 너희들이 신선을 보리라.”에서의 신선은 종도들에게 약속한 후천의 신선이 되는 것이다. 선·후천의 세계인식을 바탕으로 신선사상이 변용되고 있는 것이다.

이처럼 구분되어지는 ‘신선’관념이 혼선을 빚게 되는 이유는, 기존 신선사상에서 등장하는 ‘불로불사, 무병장수, 수명이 길이 창성’ 등의 용어를 원용함으로써 불사의 관념이 구분없이 드러나기 때문이다. 사실 증산은 후천의 신선을 표현함에 있어 완성된 존재태로서 ‘인존’ 또는 ‘도통군자(道通君子)’라는 또 다른 용어를 사용하고 있다.¹⁴⁾

13) 도광순 편, 『신선사상과 도교』, 범우사, 1994, 13-14쪽.

14) 증산의 언설에 등장하는 후천의 ‘신선’과 ‘도통군자’ 그리고 ‘인존’은 해석상의

한편, 증산은 신선을 상·중·하의 세 등급으로 구분짓고 있다.

나는 마음을 닦은 바에 따라 누구에게나 마음을 밝혀 주리니 상재는 七일이요, 중재는 十四일이요, 하재는 二十一일이면 각기 성도하리니 상등은 만사를 임의로 행하게 되고 중등은 용사에 제한이 있고 하등은 알기만 하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하느니라」 하셨도다.(교운 1-34)

증산이 나눈 신선의 세 등급은 상재(上才)·중재(中才)·하재(下才)로써, 성도 하는데 걸리는 시간과 용사력의 차등에 따른 분류로 볼 수 있다. 또한 “도통 군자로 창성하리라... 상유 도창 중유 태인 하유 대각(上有道昌中有泰仁下有 大覺)”(예시45)이라 하여 상재·도창(道昌), 중재·태인(泰仁), 하재·대각(大覺)의 관계로 나타내고 있다. 인간에 국한시켜 인간의 재(才)를 기준으로 구분하고 있는 것이다. 이러한 증산의 분류법은 신선의 거주처와 득선방법에 따라 신선을 분류하고 있는 도교의 신선삼품설¹⁵⁾과는 분류의 기준에 있어서 차이를 보인다.

증산은 후천의 세상을 ‘지상선경’ 또는 ‘후천선경’이라 명명했다. 신선은 ‘지상선경’ 혹은 ‘후천선경’의 세상에서 살아가는 존재임을 의미한다. 그러므로 신선은 ‘지상신선’¹⁶⁾의 의미를 지닌다고도 할 수 있다. 그러나 ‘지상신선’을

차이는 있을 수 있으나, 본질적인 측면에서 차이가 나타나는 것은 아니다.

- 15) 갈홍은 『포박자내편』 권2 「논선(論仙)」 과 『포박자내편』 권4 「금단(金丹)」 에서 신선의 등급과 거주처에 따라 천선(天仙)-천관, 지선(地仙)-곤륜, 시해선(尸解仙)-지상의 관계로 나누고 있다.
- 16) 후천의 신선을 의미하는 ‘지상신선’이라는 용어는 증산에 의해 사용된 용어는 아니며, 증산의 사상을 계승하여 무극도를 창도한 정산(鼎山 趙哲濟, 1895-1958)에 의해 사용된 용어이다. “을축년에 구태인 도창현(舊泰仁道昌峴)에 도장이 이룩되니 이 때 도주께서 무극도(無極道)를 창도하시고 상제를 구천 응원 뇌성 보화 천존 상제(九天應元雷聲普化天尊上帝)로 봉안하고 종지(宗旨) 및 신조(信條)와 목적(目的)을 정하셨도다.

종지(宗旨) 음양합덕 · 신인조화 · 해원상생 · 도통진경(陰陽合德 神人調化 解冤相生 道通眞境)

신조(信條) 사강령(四綱領)···안심(安心) · 안신(安身) · 경천(敬天) · 수도(修道) 삼요체(三要諦)···성(誠) · 경(敬) · 신(信)

목적(目的) 무자기(無自欺) 정신 개벽(精神開闢) 지상 신선 실현(地上神仙實現) 인간 개조(人間改造) 지상 천국 건설(地上天國建設) 세계 개벽(世界開闢)

‘지상’이 지니는 공간적·지역적 범주로 인하여 도교의 신선삼품설에서 분류되어지는 ‘지선(地仙)’과 상응하는 것으로 해석하는 경우도 있다.¹⁷⁾ 증산이 명명하는 ‘지상선경’에서의 ‘지상’은 단순히 ‘땅 위’만을 한정짓는 개념은 아니다. “마음대로 왕래하고, 하늘이 낮아서 오르고 내리는 것이 뜻대로 되며, 지혜가 밝아져 과거와 현재와 미래와 시방세계(十方世界)에 통달하고”(예시 81)에서 보여지듯이 ‘지상’이라는 개념은 천·지·인 삼계의 경계지음이 사라진 ‘무경계’의 세상이다. 그러므로 천계와 지계를 구분 짓는 선천의 세계관에 근거하여 단순히 지상신선이라는 용어적 해석을 근거로 도교의 ‘지선’과 관련짓는 것은 다소의 무리가 있어 보인다.

‘후천선경’에서는 인간역할의 중요성이 강조된다. “선천에는 모사(謀事)가 재인(在人)하고 성사(成事)는 재천(在天)이라」 하였으며 이제는 모사는 재천하고 성사는 재인이니라.”(교법 3-35)고 하여, 인간에 의해 일이 성사되는 구조를 통해 인간의 주체성을 강조하고 있다. 이것은 증산이 후천운행의 주체로서 인간을 평가하고 있음을 의미하는 것이며, 신선실재에 대한 증산의 지표명이라 할 수 있는 것이다.

IV. 증산 신선사상의 특징

1. 천지공사와 해원이념

증산이 지녔던 ‘신선실재’에 대한 회의는 선천현실에 대한 진단과 함께 ‘신선실재’에 대한 모색으로 이어진다. 앞서 언급하였듯이, 신선부재의 원인을 상극지리의 우주운행원리에서 찾고 있는 증산은 우주적 차원에서의 새로운 운행원리를 통해 신선실재를 가능하게 하고자 하였다. 이를 증산은 ‘천지공사(天地公事)’라는 용어로 설명하고 있다.

상제께서 「선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이

17) 정재서는 동학에서의 지상천국을 이해하는 과정에서 ‘지상천국’을 ‘지상선계(地上仙界)라 하여 최종의 과업으로 삼았으며, 지선(地仙)에 상응하는 개념으로 지상신선(地上神仙)을 제시하였다.(정재서, 『한국 도교의 기원과 역사』, 서울:이화여자대학교 출판부, 2006, 140쪽.)

원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도로부터 원을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 삼계공사(三界公事)이니라」(공사 1-3)

증산은 선천의 현실을 ‘상극이 지배하는 참혹한 세계’, ‘진멸지경에 처한 세계’, ‘시비가 끊이지 않는 세계’라는 진단을 통하여, 선천을 상극지리(相剋之理)¹⁸⁾에 지배되어진 진멸지경의 세상이라 규정하고 있다. 이러한 상극의 현실과 혼란한 질서를 바로잡고 우주질서를 재정립하기 위한 근본적 해결책으로 증산이 제시하고 있는 ‘천지공사’는 낡은 세상을 종식시키고 새 세상을 만들기 위한 일련의 종교적인 행위를 의미하는 것으로, 기본원리는 ‘천지의 도수¹⁹⁾를 정리하고’ - ‘신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고’ - ‘상생의 도로 후천의 선경을 세우는’ 순서로 진행된다. 이와 같이 근본적인 원인을 진단하고 순차적으로 진행되는 천지공사는 ‘세계의 민생을 건지려는’ 목적의식이 분명히 나타나 있으며, 후천의 선경을 건설한다는 명확한 지향성이 내재되어 있다. 참혹한 현실의 선천세계를 개혁을 통하여 후천의 이상세계로 변혁한다는 논리구조를 가지고 있는 천지공사를 증산사상의 핵심이라 부르는 이유도 여기에 있는 것이다.

증산이 천지공사를 행함에 있어서 내린 선천에 대한 판단은, “선천에서 상극이 인간지사를 지배하였으므로 원한이 쌓이고 따라서 천·지·인 삼계가 서로 통하지 못하여 이 세상에 참혹한 재화가 생겼느니라.”(예시 8)에서 알

18) 상극의 이치란 대립과 경쟁을 통해서 생존이 유지되는 이치를 말하는 것이다. 경쟁에서 패배했을 때, 패배자는 승리한 자와의 공존이 허용되지 않는다는 점에서 상극의 이치는 냉혹한 투쟁의 원리이다.(홍범초, 『증산교개설』, 서울:창문각, 1982, 76쪽.)

19) 도수(度數) 또는 천지도수(天地度數)라는 개념은 순서절차, 즉 프로그램(program)을 의미하는 것으로서, 조화정부에서 결집된 신명들의 총력을 발동하여, 과거의 세계질서가 점진적으로 해소될 프로그램과 새로운 질서가 점진적으로 생성될 프로그램을 결합함으로써, 세계역사 및 사회의 변혁이 그 프로그램에 맞추어 점진적으로 이루어진다는 의미이다.(이정립, 『증산교사』, 증산교본부, 1977.)

수 있듯이, ‘원한’이 이 세계가 불행하게 된 근본적인 원인이라고 지적하고 있다. 이처럼 상극된 선천세상을 상생의 후천세상으로 바꿀 수 있는 결정적 요인으로, 증산이 행한 모든 공사에 걸쳐 공통적으로 작용하는 원리가 해원(解冤)이념이다. 해원은 원을 푼다는 것이다. 원(冤)이란 인간중심의 감정상태를 의미하는 원(怨)과는 달리 천지인 삼계에 두루 적용되는 용어로서, 원에는 마음속에 분노나 한탄의 감정이 머물러 있는 한(恨)과 마음속에 머물러 있던 분노나 원망이 외부로 표출되게 되는 원(怨), 그리고 복수하고자 하여 원한을 맺게 되는 책(慝)의 의미들이 함축되어 있는 것으로 문제를 야기시킬 수 있는 보다 강한 상태임을 알 수 있다. 이처럼 선천이 진멸하게 된 원인인 상극과 그로 인한 원한의 발생으로 진멸지경에 처한 인류의 현실을 정확히 인지하여, 이를 해결하기 위해 제시한 이념이 해원이념인 것이다.

해원이념을 통해서 원(冤)으로 짐철된 상극을 극복하고 상생을 실현하고자 하는 증산의 의지가 투영된 천지공사는 만민평등의 정치적 안정과 경제 정의가 실현되는 풍요로운 세상, 그리고 사회·문화·종교적 갈등이 해소된 통일시대로서의 후천선경 건설을 목적한다. 이러한 후천선경의 세상에서 요구되는 인간상을 증산은 ‘인존’으로 나타내고 있다.

2. 인존사상

증산의 ‘신선실재’에서 보여지는 신선은 현실세계에서 사라지거나 은둔하는 신선이 아니라 현실에서 살아 움직이는 신선이다. 증산에 있어 ‘신선실재’의 문제는 인간에 대한 일반적 해석의 범주를 넘어 ‘후천의 바람직한 인간상’의 형성에 대한 문제로 이어진다. ‘후천의 바람직한 인간상’으로 제시되는 증산의 인간관이 바로 ‘인존’사상이다.²⁰⁾

증산은 한국인들이 가지는 전통적 세계관인 천·지·인의 위계질서를 부정하면서, 인간이 하늘보다 존귀한 존재임을 강조한다. 그러면서 앞으로의 세상은 과거와는 달리 인간에 의해 일이 성사되는 ‘인존시대’라 규

20) 후천선경에서는 인간의 본향성과 존엄성이 완전히 실현되는 인존시대가 된다. 증산은 세속적 지식과 재리에만 편향된 인간에서 탈피하여 찬자인 삼계의 이법에 따라서 생을 영위하는 인간상을 보여주고 있다. 그 인간상이 곧 도덕군자, 진인(眞人), 신인(神人)이요 ‘하늘사람’이라고 일컫는 인간상이 이것이 ‘인존(人尊)’의 인간관념인 것이다.(윤재근, 『대순사상의 인간형성이론』, 동국대학교 박사학위논문, 2001, 52쪽)

정하고 있다.

천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라. 마음을 부지런히 하라.(교법 2-56)

증산의 인존사상은 천심즉인심(天心卽人心), 인내천(人乃天), 사인여천(事人如天) 등에서 보이는 인간 지상주의적 관점²¹⁾에서 더욱 발전하여 삼·신의 균형과 신·인의 조화(調化)²²⁾를 통한 우주운행의 주체라는 의미를 지닌다.

여기에서 인간은 전체구조의 주체일 뿐만 아니라 우주의 존재가 곧 인간존재와 직결하고 있음을 시사(示唆)하고 있다. 그리고 인간의 존재는 신의 표상인 동시에 만물을 조화(調和)하고 그들의 생존을 가능하게 할 수 있는 능력을 소유한 존재라는 것이 강조되고 있다.²³⁾

증산은 인존을 강조하면서 “인망(人望)을 얻어야 신망(神望)에 오른다”(교법 1-25)고 하여 선천에서는 모든 권력이 하늘로부터 왔지만, 후천에서는 그러한 권력이 민중으로부터 나온다는 점을 지적함으로써 인존시대의 새로운 윤리를 제시한다. 이는 개개인이 지니는 존엄성에 대한 강조를 통해 자신에 대한 근본적인 변화를 이끌어 내고자 하는 것으로, 인존의 실현은 인간의 일상생활에 있어 별개의 생활형태가 아니라 궁극의 삶을 지향하는 일상의 삶 속에서 동시통합적으로 구현되는 것이며, 끊임없는 노력을 통하여 자신을 완성해 가는 것이다.

인존에 있어서 중요한 것은 마음이다. 인간의 마음은 스스로의 자각으로부터 비롯된다.

이제 범사에 성공이 없음을 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라.
한 마음만을 가지면 안 되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안 되리라는 생각

21) 이원호, 「동학의 인간관과 현대교육적 의미」, 『한국교육사상연구』, 서울: 집문당, 1986, 286-288쪽.

22) 조화(調化)는 조화(調和)와 조화(造化)를 합한 신조어으로써, 기존의 종교적 유산과 시대적 상황이 만들어낸 새로운 종교사상적 개념이다. 여기서는 신과 인간이 조화(調和)를 이뤄 새로운 존재로 변화한다(造化)는 의미로 쓰이고 있다.

23) 윤재근, 위의 글, 64쪽.

을 품지말라.(교범 2-5)

인존이 되기 위한 노력은 자기 자신의 노력에 달려있다. 즉 자기각성을 통한 수도에 달려있는 것이다. 그러므로 증산은 “정심(正心)으로 수련하라.”²⁴⁾는 교화를 통하여 스스로의 진지한 노력을 바탕으로 성취되는 자기완성의 길이 인존임을 강조하고 있다. 이것이 곧 신선실현이다. 자각을 통한 신선실현은 외부의 요인에 의해 신선의 경지에 이르는 것이 아니라 자신의 인성을 스스로의 노력을 통해 완전히 실현함으로써 가능하다. 이처럼 내재된 인성의 완전한 실현을 통하여 자신이 지닌 한계를 뛰어 넘어 완전한 인간인 인존으로 거듭나는 것, 그것이 바로 지상신선의 실현인 것이다.

V. 결론

본 논문이 목적하였던 바는 증산이 제시하는 신선사상을 통해 기존 신선의 한계를 극복한 새로운 신선의 등장을 밝히는 데 있었다.

증산의 신선사상에는 도교적 요소가 내재되어 있다. 그러나 도교의 신선사상과는 차별화되는 독창적인 부분이 있다. 증산은 도교의 ‘신선실재’에 대해 회의하며, ‘신선부재’의 이유를 상극지리의 선천 우주운행원리에 있다고 진단한다. 이러한 ‘신선실재’에 대한 회의는 ‘신선실현’에 대한 모색으로 이어져 우주적 차원에서의 새로운 운행원리를 통해 ‘신선실재’를 가능하게 하고자 하였다. 이를 ‘천지공사’라 명명하였는바, 세계민생을 건지려는 목적의식과 해원이념을 내재하고 있는 천지공사는 후천선경을 건설한다는 종교적 지향성이 내재되어 있다.

후천선경에서의 신선은 현실세계에서 사라지거나 은둔하는 신선이 아니다. 증산의 신선은 현실에서 살아 움직이는 신선이다. 이를 증산은 ‘인존’의 인간관념으로 제시하였는바, 인존은 후천선경의 세상에서 요구되는 ‘후천의 바람직한 인간상’을 의미하는 것이다.

인존은 자기각성을 통한 끊임없는 자기완성의 노력을 통하여 자신이 지닌 한계를 뛰어넘어 완전한 인간으로 거듭나는 것으로 신선실현의 다

24) 전경, 공사 2-16.

른 표현에 다름아니다. 이는 득도(得道)를 통한 한 개인의 완성의 차원을 넘어서 사회적 가치실현의 단계로 이어지는데 그 특징이 있는 것이다.

‘지상선경’, ‘후천선경’에서의 신선 즉, ‘지상신선’은 증산의 후천 신선관에서 비롯하고 있다. 그러나 증산의 신선에 대한 보다 심도있는 이해를 위해서는 정산(鼎山 趙哲濟, 1895-1958)과 우당(牛堂, 朴漢慶, 1917-1996)으로 이어지는 대순사상에서의 신선사상에 대한 지속적인 연구가 필요할 것이라 생각된다. 선천 신선실재에 대해 회의하던 증산이 천지공사를 통해 신선실재의 가능성을 열어놓았다면, 정산은 천지공사의 대체를 요약하여 종지로 표현함과 아울러 지상신선실현을 위한 실제적인 범방²⁵⁾을 제시하였으며, 우당은 정산이 내놓은 범방의 지속적인 실천을 강조하고 있기 때문이다.

이처럼 종교개창자의 종교사상이 후대의 종교가들에 의해 계승되고 발전된다는 사실을 인지한다면 이러한 시도는 결코 본질로부터 벗어나는 것은 아닐 것이다. 오히려 이러한 연구는 본질을 더욱 풍부하게 만드는 동인으로 작용할 수 있다고 본다. 아울러 증산의 언설에서 등장하는 ‘선지造化(仙之造化)’, ‘유불선(儒佛仙)’, ‘신선(神仙)’ 등에서의 ‘선(仙)’에 대한 심도깊은 연구도 요청되는 바, 후일의 과제로 남겨두고자 한다.

참고문헌

- 대순진리회 교무부, 『전경』, 서울: 대순진리회 출판부, 1974.
 갈홍, 『포박자』
 도광순 편, 『신선사상과 도교』, 서울: 범우사, 1994.
 민영현, 『선·생명·造化』, 서울: 모시는 사람들, 2004.
 이능화/이종은 역, 『조선도교사』, 서울: 보성문화사, 1977.
 이원호, 「동학의 인간관과 현대교육적 의미」, 『한국교육사상연구』, 서울: 집문당, 1986.
 이정립, 『증산교사』, 증산교본부, 1977.
 정동호 외, 『철학, 죽음을 말하다』, 서울: 산해, 2005.
 정재서, 『한국도교의 기원과 역사』, 서울: 이화여자대학교 출판부, 2006.

25) 윤재근, 앞의 글, 145-167쪽 참조.

- 차주환, 『한국도교사상연구』, 서울: 서울대학교 출판부, 1989.
- 한국도교문화학회 편, 『한국의 신선사상』, 서울: 동과서, 2000.
- , 『도교와 생명사상』, 서울: 국학자료원, 1998.
- , 『도교와 한국사상』, 서울: 아세아문화사, 1994.
- 한국도교사상연구회 편, 『도교의 한국적 수용과 전이』, 서울: 아세아문화사, 1994.
- , 『한국도교와 도가사상』, 서울: 아세아문화사, 1991.
- 한국종교학회 편, 『죽음이란 무엇인가』, 서울:창, 2001.
- 홍범초, 『증산교개설』, 서울:창문각, 1982.
- 窪徳忠/정순일 역, 『도교와 신선의 세계』, 1993.
-
- 김낙필, 「증산사상과 도교」, 『도교문화연구』 16집, 2002.
- 김영주, 「대순사상의 지상신선실현과 수행실천에 관한 연구」, 『도교학연구』 21집, 2007.
- 김홍철, 「한국 신종교에 나타난 도교사상-증산교를 중심으로」, 『도교사상의 한국적 전개』, 서울: 아세아문화사, 1989.
- 김 탁, 「증산교단사에 보이는 도교적 영향」, 『도교문화연구』 24집, 2006.
- , 「증산 강일순의 공사사상」, 한국정신문화연구원 박사학위논문, 1995.
- , 「한국종교사에서 도교와 증산교의 만남」, 『도교의 한국적 전개와 전이』, 서울: 아세아문화사, 1994.
- 나권수, 「증산의 도교사상 수용에 관한 고찰」, 『2009한국도교학회 춘계학술회발표집』.
- 민영현, 「한국 ‘仙’과 증산사상의 특징 및 그 도교성에 대해」, 『도교문화연구』 26집, 2007
- 양은용, 「한국도교의 근대적 변모」, 『한국종교사연구』 5집, 1996.
- 유승중, 「신종교에 나타난 신선사상」, 『신종교연구』 13집, 2005.
- 윤재근, 「대순사상의 인간형성이론」, 동국대학교 박사학위논문, 2001.
- 이원호, 「동학의 인간관과 현대교육적 의미」, 『한국교육사상연구』, 서울:집문당, 1986.
- 정세근, 「한국신선사상의 전개와 분파」, 『시대와 철학』 16권, 2005.

中文抄录

甌山 姜一淳의 神仙思想

金英柱

本 論文的 目的 在于 通過 甌山 對 神仙思想의 解釋, 闡明了 胜于 道教神仙觀念의 具有獨創性의 甌山의 神仙觀。

甌山在 他的 思想中 接受着 多樣의 道教因素。特別是 在 教化中 多次 提到了 神仙。他在 堅持着 接受 神仙觀念의 同時 又 懷疑 神仙存在의 双重觀念。甌山의 這種獨特의 神仙觀, 不單單是 對 道教의 否認, 而 這種獨特의 神仙觀 起因于 自己 所認識의 先后天의 世界里。

認爲 先天是 根据 相克之理 達到 經滅之境의 甌山, 通過 含有 解冤 理念의 天地公事(1901-1909), 闡明了 相生之理의 后天仙境의 到來。甌山 又把 在 后天仙境 世界里의 人間像 卽, 新后天神仙 命名爲 人尊。這種 人尊 只有 通過 自己의 覺醒 在 修道의 前提下 爲了 体现 真正의 生活 表現出 眞摯의 努力時, 才能 意味着 自己 完成의 路。這就是 甌山 所要 闡明 新后天의 神仙觀念, 也是 后天理想의 人間像。

【關鍵詞】 神仙, 天地公事, 后天仙境, 解冤, 人尊。

글쓰기 주체와 기호의 생성들

-김연수의 『꼴빠이, 이상』론-

이 호*

【요약문】 이 논문에서 연구자는 김연수의 소설 『꼴빠이, 이상』을 통해서 기호의 생성과 글쓰기 주체의 특성에 대해 제시하고자 하였다. 또한 김연수의 소설에서 미적 주체와 믿음, 주체성의 관계에 대해 고찰했다. 그리하여 김연수의 소설 『꼴빠이, 이상』에 대한 몇몇 파편적 논의를 극복하고 이 소설에 관한 비평적 논의를 형성함으로써 김연수 소설 연구의 내부적 불연속성을 극복하는데 일조하고자 한다.

먼저 글쓰기 주체의 문제에 대해 고찰하는데 이는 글쓰기 또는 흔적으로서의 글쓰기에 의해 형성된 미적 주체의 문제를 탐구한다. 글쓰기의 주체는 실존적 자아와 미적 자아 사이에서 글쓰기를 통해 만들어진다. 다른 말로 하자면, 김연수의 소설 『꼴빠이, 이상』은 전통적 작가 개념에 반대하면서 글쓰기의 주체에 대해 보여준다. 글쓰기 주체는 실존적 주체와 미학적 주체 사이에서 탄생한다. 이것은 또한 김연수의 소설 안에서 그의 독특한 서사 구성방식 때문인데, 그의 소설은 전통적 추리소설과는 다른 방식의 소설미학을 구현하고 있다.

다음으로 실재와 믿음에 관한 종교적 이론을 바탕으로 하여 믿음이 실재를 구성하는 양식에 대해 검토하고자 한다. 김연수는 사실에 대한 관습적 이해에 의문을 제기하고, ‘믿음이 실재를 구성한다’는 주체와 믿음의 관계에 새로운 이해를 제시한다. 또한 주체를 둘러싼 정황(컨텍스트)에 의해 주체성이 형성될 수 있음을 보여주려 한다. 이는 주체성의 문제가 원본적 정체성과 위본 사이의 문제와 연결되어 있음을 보여준다. 주체의 믿음으로 실재가 구성되는 방식 안에서 일어나는 과정인 것이다. 말을 바꾸어 표현하자면, 믿음이실재를 형성하고 주체는 그렇게 형성된 실체 안에

* 동국대학교

서 존재한다. 하지만 그렇게 스스로 만들어 내는 과정이 바로 삶이다. 김연수에 따르면, 여기서 기호들의 배치가 중요하다. 거기서 원본은 사라진다. 기호들의 배치를 통해서 자기 삶을 창안하는 방법에 대해 말한다.

세 번째로, 김연수의 소설 『꾼빠이, 이상』은 기원의 신화를 폐제하고 자기 스스로 자기 주체성을 구성하고 채워 넣는 방식의 삶과 글쓰기에 대해 말한다. 주체성에 관한 관습적 이해는 폐기되어야 한다. 정체성에 관한 새로운 이해는 새로운 주체 구성과 함께 형성될 수 있다.

결론적으로 김연수는 주체에 대한 상식적인 이해를 거부하고 글쓰기의 문제에 집중하고, 글쓰기 주체를 발견하려고 시도한다. 그것은 정체성에 관한 관습적 이해와는 전적으로 다른 것이다. 그의 추리소설적인 이야기 구축은 평범한 소설 문법을 해체하고 관습적인 글쓰기 스타일을 파괴하는 것이다. 김연수의 『꾼빠이, 이상』은 기호 생성과 의미의 변곡선을 통해 소설 미학적 성취를 달성하고 있다.

【주제어】 기호, 주체성, 정체성, 해석, 『꾼빠이, 이상』

1. 李箱이라는 기호

한국문학에 있어서 이상(李箱)은 해독되지 않는 하나의 ‘기호’, 독해를 기다리는 상형문자와도 같다. 이상은 불우한 천재의 아이콘이며 모더니즘의 인텍스, 전위적이고 실험적인 글쓰기의 심볼이다. 자기 생활과 의식을 드러내면서도 끝내는 파악을 거부하는 식으로 쓰여진 이상의 글쓰기는 독자로 하여금 그의 작품과 삶 사이의 공백을 메우도록 유혹한다. 김해경과 이상 사이에는 어떤 비밀스러운 여백이 있으며, 이상의 텍스트들은 그 빈 지대와 연관된 암호문처럼 보인다. 그것에 유혹을 느끼는 순간 우리는 이상과 이상 텍스트의 미로 속으로 빠져들고, 이상은 그 소문들의 풍성함 속에서 신화가 되어 버리기도 한다. 이상은 끊임없이 해석의 욕망을 자극하며, 이상에 대한 연구를, 이상을 주제로 한 상상력을 촉발시키기도 한다.¹⁾

바로 이 곳에서 이상에 관한 이미지와 풍문들, 해석들이 발생한다. 실존인물 이

1) 권영민, 「이상 문학 60년, 새로운 형식의 물음을 찾아」, 『이상문학연구 60년』, 문학사상사, 1998, 6면 참조.

상의 기의는 확정되지 못한 채 그를 둘러싼 기표들만이 부유한다. 그것은 일차적으로 이상의 텍스트들이 감추면서 드러내는 방식으로 직조되었기 때문이다. 이상의 텍스트들은 필연적으로 자신의 삶을 지시하지만 이상의 전기적 사실을 파악하려는 순간, 진실은 미궁 속으로 사라진다. 하지만 이상 뿐이라. 어떤 사실도 사실 자체를 있는 그대로 파악하기란 원천적으로 불가능하다. 가능한 것은 언제나 해석뿐이다.

이상 텍스트는 삶과 글쓰기의 미로 속으로 독자들을 끌어들이며 해석적 주류의 결들 어딘가로 우리를 안내한다. 말하자면 이상이라는 기호는 해석적 다양성의 지평을 열어주는 텍스트이며 그 해석들과 유희를 즐기는 텍스트다. 이상의 텍스트는 스스로 기호와 해석의 무한증식을 가능하게 하여 그것이야말로 이상 텍스트를 읽는 하나의 방법 그 자체임을 암시한다. 자신의 삶과 문학이 자신의 텍스트를 읽는 방법임을 암시하는 자기지시적 메타텍스트 이상 텍스트는 의미의 열림과 또 다른 열림, 기호의 생성과 의미의 증폭 과정을 그대로 보여주고 있는 텍스트다. 의미의 열림을 가능케 하는 텍스트는 결코 텍스트 내부에만 내재하는 속성이 아니라 열린 해석의 잠재성을 가진 한 텍스트가 해석 행위를 통해서 사회와 역사, 경험적 작가와 독자와 같은 개인적 주체들과, 그들에 의한 세계와 텍스트의 해석적 실천에 의해서 가능하게 된다.²⁾

만일 이상의 삶과 문학을 이러한 관점에서 생각하면서 이상을 소재로 작품을 창작한다면 어떤 방식의 글쓰기가 가능할 수 있을까? 적어도 이상 삶의 전기적(傳記的) 사실을 입증하려는 작업이나 이상 작품의 해석적 일의성을 수립하려 들지는 않을 것이다. 그런 경우라면 이상의 삶과 문학을 통해 사실(진실)찾기의 어려움이나 무용성에 관한 이야기가 될 가능성이 높다. 애매성과 양가성을 통해 의미의 무한증식을 보여주는 것, 이상 텍스트의 존재방식처럼 해석을 통해서만 존재가능하며 의미가 발생하는 텍스트에 관한 글쓰기가 될 것이다. 그렇더라도 그런 과정을 포착하기 위해서는 일단 이상의 삶을 둘러싼 진술들과 이상 텍스트에 관한 해석들의 매트릭스를 가로질러야만 한다. 이상에 관한 담론들을 내재적으로 통과해야만 하는 것이다. 김연수는 이상과 이상의 텍스트들을 자기의 방식으로 통과해내면서 그런 작업을 수행하며 하나의 보고서를 제출한다. 그것은 이 자리에서 다룰 김연수의 『꼰빠이, 이상』³⁾이다.

그렇게 이상의 삶과 문학 위로 또 하나의 텍스트가 피어오른다. 김연수는

2) 박상진, 『열림의 이론과 실제』, 소명출판, 2004, 64면 참조.

3) 김연수, 『꼰빠이, 이상』, 문학동네, 서울, 2001, 앞으로 소설 『꼰빠이, 이상』에서 인용한 것은 모두 괄호 속에 면수만 표기함.

이상의 삶과 문학을 참조하면서 새로운 텍스트를 마련한다. 이상의 삶이나 이상의 작품을 둘러싼 여러 진술들을 통해 이상의 글쓰기 방식을 음미하고, 자신이 해석한 이상의 글쓰기를 통해 또 하나의 글쓰기를 창안하고자 하는 것이다. 삶과 텍스트가 서로 교호하고, 사실과 해석이 교차하는 글쓰기. 그리고 그 과정에서 사실의 증발 대신 또 다른 의미가 산출되는 글쓰기. 이상의 삶과 시, 소설, 산문들이 서로 삼투하고 서로를 지시하면서 미로를 생산하듯 『꼰빠이, 이상』에 실린 「데드마스크」, 「잃어버린 꽃」, 「새」 각 3편의 작품들은 이상의 작품들이 그러했듯이 주제적으로나 인과적으로 맞물리고 순환한다. 김연수의 『꼰빠이, 이상』은 따로 떨어져 있으면서 하나이고, 하나이면서 또 다른 3편의 이야기다.

2. 미적 표상체와 ‘사이’의 주체

「잃어버린 꽃」의 작중인물 서혁민은 40년 동안 이상을 연구하고 그의 삶을 추적해온 아마추어 이상연구가다. 서혁민이 이상처럼 도쿄에 가서 스스로 목숨을 끊기까지의 과정과 자살의 이유를 우회적으로 밝힌 내용이 「잃어버린 꽃」의 서사적 골간을 이룬다. 서혁민의 서술을 토대로 할 때, 그가 주목한 것은 자연인 김해경과 작가 이상 사이의 거리 혹은 긴장이었다. 경성고공 시절 화가를 꿈꾸던 김해경은 이상(李箱)이라는 필명을 고안했는데 그것은 김해경이 고안한 천재 이상의 삶기 호였다는 것이며 김해경 스스로가 만들어낸 운명의 대칭점이었다고 생각한다.

서혁민이 생각한 김해경과 이상의 분리는 한 자아의 분열된 의식들이나 도플 갱어의 문제가 아니다. 김해경이 이상이라는 가상의 존재를 표상한 것은 의식분열도 아니고, 자신이 되고 싶은 미래의 자아상을 투사한 것도, 일종의 가면도 아니다. 의식분열은 한 주체의 분열된 의식이다. 그것은 의식의 과잉이며, 통합적인 자아가 자신의 자리를 잃어버리는 일종의 혼란, 통제의 상실과 연결된다. 미래에 자신이 되고 싶은 자아상이란 자신이 되고 싶은 존재의 모습을 미래에 투사해놓고 그것을 이루기 위해 쫓아가는 형국인데, 그것은 미래의 주체가 현재의 주체를 지배하고 억압하는 것이며, 이 때 현재의 주체는 언제나 굴종과 결핍으로 존재할 수밖에 없다. 자신이 바라는 모습이 되었을 때 그가 얻을 수 있는 것은 자기만족감이지만 그와 바꾼 것은 사라져버린, 생성으로 충만했어야 할 현재의 주체들이다. 가면은 한 존재가 의도적으로 다른 캐릭터를 취하는 것이다. 그것은 선택적으로 자신의 모습을 조작·연출하는

것이거나 상황에 의해 강요된 모습을 갖게 되는 경우를 말한다.

김해경이 고안한 이상이라는 미적 표상체는 자연적 존재가 미적 이념에 의거해 미적 가상체를 만들어 낸 것으로서, 스스로 그러한 미적 가상을 창조하면서 자신을 채워 나가는 주체가 되어야만 한다.⁴⁾ 이 주체는 둘 사이의 분열가능성을 견뎌야 하고, 지금 이곳에서 미래를 완성하고 있어야 하며 어느 한 쪽으로의 타협이나 인주, 그리고 강요와 지배를 극복해야만 한다. 분열과 투사, 가면 사이에 있는 협착로에서 이 주체는 겨우겨우 자신의 자리를 만들 수 있으며 자기 삶과 글쓰기로써 그것을 증명할 수밖에 없다. 어쩌면 이 둘 사이의 간극을 메우려는 몸짓과 투쟁의 흔적으로 이상의 텍스트들이 탄생되었는지도 모를 일이다.

1920년대 후반의 어느날 경성고등공업학교에 다니던 화가 지망생 김해경은 자신의 지난 날을 모두 잊고자 하는 생각에서 ‘籍’이라는 한자를 생각해냈다. 연대기의 순으로 삶을 바라보자면 의지라고 할 수도 없는 아주 사소한 일화다. 마치 한 방울의 빗줄기로부터 긴긴 장마가 시작되듯이 말이다. 김해경은 이 한자 하나를 발견해놓고서는 울창한 삼림의 초록빛을 모두 없앨 수 있다고 믿었다. 가히 그 첫 경험은 놀라운 정도였으리라. 성과 이름을 바꾸는 일만으로도 자신을 둘러싼 주위의 모든 것이 빛을 잃는 광경을 목도했으리라. 그렇지 않고서야 그런 시와 소설을 쓸 수 없는 일이다.(127면)

화가 지망생 김해경이 발견한 것은 메타노마시아, 즉 이름 변경의 놀라운 신비였다. 이름을 바꿈으로써 가명의 자유를 누린다거나 필명을 사용함으로써 작가로서의 자의식을 유지하는 방편에 관한 이야기가 아니다. 이름 바꿈 속에서 발생할 수 있는 존재의 변환가능성, 생성과 변이를 허락하는 가능성에 관해 발견했던 것이다.⁵⁾ 이상은 스스로 자기 이름을 부여함으로써 자기 운명의 주인이 된다. 이름 변경을 통해서 이제 자연인 김해경은 작가 이상으로, 개별자로부터 단독자로, 죽어야 하는 것으로부터 불사의 것을 산출할 수 있는 존재로의 변이를 시작한다. 그러므로 김해경과 이상은 이제 죽음의 순간까지 서로 싸우지 않으면 안 된다. 그 때 자연인이자 생활인으로서의 실존 인물 김해경과 예술가이자 작가로서의 미적 표상체인 이상 사이의 간극에서 태어나는 것은 에크리튀르의 주체이다. 그것은 ‘사이’(inter-position)의 주체이며 그는 이 ‘사이’에서 이 ‘사이’를 살고 쓸 수

4) 나병철, 『모더니즘과 포스트모더니즘을 넘어서』, 한국문학도서관, 2001, 56면.

5) 조르조 아감벤, 『남겨진 시간』, 코나투스, 2008, 24면.

밖에 없다. 그 주체는 삶과 글쓰기가 명확히 분리되지 않는 그러한 주체이다.⁶⁾ 실존과 예술, 삶과 글쓰기가 얽혀든다. 글쓰기를 통해 주체는 달라지기도 한다.⁷⁾ 정확히 표현하자면 ‘김해경—이상’이라는 존재를 시는 것, 그 둘 사이의 간극을 메워가는 속에서만, 운명이 마지막 순간에 이르러서야 자신의 진짜 얼굴을 보여 주듯 겨우 죽음의 순간에만 완성되는 그런 주체이다. 그러므로 이 주체는 김해경에게도 있지 않고 김해경이 투사한 이상 속에도 있지 않다. 오로지 그 사이를 메워가는 주체의 치열성 속에서 작품의 흔적으로만 존재할 뿐이다.

그러나 생활인 김해경이 살았던 삶으로서의 내용과 이상이라는 이름의 형식—미적 표상으로서의 주체는 엄밀히 따로 분리될 수 없는 것이다. 여기에 실존적 삶과 예술의 문제가 가로놓여 있다. 김해경은 삶이고 이상은 예술이다. 삶은 예술의 조건이고 예술은 삶의 뜻이다. 삶 없는 예술은 불가능하고, 예술 없는 삶은 공허하다. 김해경 없는 이상은 불가능하지만 이상 없는 김해경은 보잘 것 없다. 그렇다면 김해경이 투사했던 이상은 무엇인가? 이상이라는 기의는 우리가 알고 있는 작가로서의 이상(李箱)이다. 그렇다면 기표는? 인간과 삶의 실존? 불확정성? 예술에 바치는 삶의 치열성? 그 모든 것들이 될 수 있다. 여기서 드러나는 것은 미적표상으로서의 주체가 가지는 형식, 기표의 태두리다. 그 안에 무엇이든 채울 수 있는 열린 자리, 빈 공백이다. 함정은 그 기표 안에 반드시 하나만의 기의를 찾아 1:1 대응을 시키고 싶은 강박증, 의미의 정박점에서 존재를 확정짓고자 하는 심리다.

‘김해경/이상’은 서혁민에게 ‘김해경—이상’이 되고 더 정확히는 ‘김해경→(이상)’이 된다. ‘(이상)’에 괄호친 것은 김해경이 소멸되기 전까지 김해경이 고안하고 디자인한 이상의 내용-기의가 언제든 바뀔 수 있는 가능성이 남아 있기 때문이다. 말하자면 김해경이 살아있는 한, 이상은 언제나 가변적이며 미완

6) 데리다에 따르면 “글쓰기는 그 이름이 한 체계 안에서 지워지는 순간에 존재한다. 마찬가지로 ‘주체’는 그 이름의 망각이 생산되는 순간에 존재한다. 말하자면 그 이름의 최초의 출현, 언어의 최초의 여명에서 주체는 존재한다”고 말한다. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, tr. by Gayatri Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, p.159. 또한 롤랑 바르트는 “글쓰기는 모든 목소리, 모든 원점의 파괴다. 글쓰기는 우리 주체가 미끄러지는 비스듬한 공간, 독립적인 합성물이며, 모든 정체성이 상실되는 부정적인 곳이다. 몸의 정체성과 함께 출발하여 목소리가 그 기원을 상실하고 작가가 죽음에 이를때, 글쓰기는 시작된다.”고 주장한다. 말하자면 글쓰기의 주체와 현실의 작가-주체와는 구분되는 것이다. 종이에 ‘나’라고 쓰는 ‘나’와 ‘쓰여진 나’는 엄밀히 다른 것이다. Roland Barthes, "The Death of the Author"(1968), David Lodge ed, *Modern Criticism and Theory: a Reader*, London and New York: Longman, 1988, p.168.

7) 문영진, 『한국 근대 산문의 읽기와 글쓰기』, 소명출판, 2001, 16면 참조.

성이다. 김해경이 도쿄대 부속병원에서 죽던 날, 비로소 오늘날 우리들이 알고 있는 이상, 술한 풍문과 해석을 낳는 그 ‘이상’이 완성된다(김해경→이상). 그리하여 김해경과 이상의 사이는 주름 잡힌 중층적 미로의 구조다. 그 주름에 최재서와 김문집이 빠져들고, 임종국과 이어령이, 뒤이어 많은 사람들이 난마 속으로 빠져든다. 그렇게 됨으로써만 무궁한 해석의 보고이자 신화로서의 ‘이상’이 가능해진다. 이상은 죽지 않는 불멸의 텍스트, 신화가 되는 것이다.

텍스트는 그 자체가 차이의 체계에 의해 형성되는 자기 지시적 체계로서의 언어에 기초하는 이상, 하나의 닫힌 체계에 머물수 없다. 주지하다시피 롤랑 바르트는 텍스트와 작품을 구별했다. 작품은 어떤 고정된 의미, 즉 이미 작가에 의해 결정되고 독자나 비평가에 의해 파악되어야 할 궁극적인 의미 구조가 내재되어 있는 반면, 텍스트는 그 의미망이 작가나 또 독자의 의도와 관계없이 존재하는, 자기 충족적인 체계라는 것이다. 바르트가 볼 때 텍스트의 생산자는 작가나 독자, 비평가, 사회의 그 어떤 하나가 아니라 그들 모두가 협력하는 네트워크다. 바르트식으로 표현하자면 “텍스트는 은유의 네트워크다.”⁸⁾ 하지만 텍스트는 작가의 의도 혹은 독자의 자유로운 해석과정 모두와 연결되는 콘텍스트화의 과정에서 작동되는 것이다.⁹⁾

텍스트는 (예를 들어 도서관에서) 서고의 한 부분을 점유하는 구체적인 것이다. 텍스트는 이와 달리 방법론적 장이다.....작품이 손에 잡히는 반면, 텍스트는 언어로 잡힌다. 텍스트는 오직 담론으로만 존재하는 것이다. 텍스트는 작품의 분해가 아니다. 오히려 텍스트의 상상적인 끝머리가 곧 작품이다. 다시 말해 텍스트는 단지 하나의 행위, 하나의 산물로서만 경험된다. 그래서 텍스트는 예컨대 도서관 서고의 끝에서 멈추지 않는다. 텍스트의 구성적 움직임은 횡단한다. 한 편의 작품을, 여러 작품을 가로지르는 것이다.¹⁰⁾

『꽃뺨이, 이상』의 「잃어버린 꽃」에서 텍스트는 생활인(자연인) 김해경과 작가 이상의 간극이 서혁민에 의해 형성된다. 이상의 작품들은 김해경이 써서 이상의 이름으로 발표한 것도 아니고, 글을 쓰는 순간의 작가 이상이 창작한 것도 아니다. 이상의 텍스트는 김해경과 이상, 그 사이에서만 생성가능

8) Roland Barthes, "From work to Text"(1971), *Textual Strategy: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, NY: Cornell University Press, 1979, p.78.

9) 김상진, 앞의 책, 45-47면 참조.

10) Roland Barthes, *Ibid*, p.75.

한 문자들의 집합이다. 이상의 작품은 김해경과 이상 사이를 메울 수 있는 하나의 카르다노 격자판이 되고, 애너그램(anagram)이 된다. 이상은 자신의 작품이 암호문이 되도록 구성했다. 김해경과 이상 사이, 김해경과 이상의 싸움, 의지와 운명의 대립 사이에 존재하는 생의 심연은 자신을 응시하는 자를 마주본다. 이 둘 사이의 심연을 들여다본 이가 서혁민이다.

서혁민은 아마추어 이상연구가였을 뿐인가? 아마추어 이상 연구가 서혁민은 이상의 사도(使徒)로 가장 오른 편에 설 만한 인물이라고 해도 좋을 것이다.¹¹⁾ 천재의 광휘에 휘둘러 자기 삶을 모방과 모작에 소모해버린 이상의 에피고넌이었는가? 그렇게 단순하지 않다. 먼저 그는 ‘김해경—이상’ 사이의 간극을 탐사하고 이상의 전략을 알아냈다. 나아가 그 간극을 자신 전체의 삶으로 매운다. 이상에 매료되어 끝내 자기 삶을 타자 이상을 완벽히 재현하는데 바쳐버린 이 사람은 삶의 끝자락에서 겨우 자기만의 방식으로 죽어야 할 이유를 발견한다. 이상의 자기방임이 자살에 가까운 행위라고 생각하고 서혁민은 스스로 도쿄병원에서 자살을 택하지만 그 의미는 매우 다르다. 서혁민의 마지막은 죽음의 장소나 방식조차도 이상을 모방한 것으로 보일 수 있지만 그의 ‘김해경—이상’ 해석을 볼 때 그렇게 치부할 수만은 없다. 서혁민이 자살로 자기의 삶을 완수하는 자세는 패배와 승리의 양가성과 모호성을 가진다. 그는 자기 삶의 끝에서 또 하나의 시 ‘오감도 제16호 실화’를 창작한다. 재현에의 충실성이란 불가능할뿐더러 의미조차 없다는 것을 알게 되었던 것일까? 마지막까지 이상의 시구들을 조합해 또 하나의 혼란을 만들 모작을 생산하는 것은 정신이상자 미치광이의 소행이면서도 그 속에서 자신 삶의 의미를 확보하려는 극한의 진정성일 수 있다는 점을 간과해서는 안 될 것이다. 재현의 주체이기를 포기하고 스스로 창작자가 되는 것이 무엇인지를 서혁민이 알았다면, 죽음의 순간이기는 했지만 이상과 자신의 차이를 배우려고 하기 보다는 그 차이를 생성의 기호공간으로 만들줄 알았던 사람이라고 볼 수 있다면 서혁민에 대한 평가는 결코 쉽지 않다. 그렇게 해서 탄생한 ‘오감도 제16호 실화’는 이상의 시인가? 물론 아니다. 이상추종자 서혁민의 위작이다. 그러나 그것은 이상(李箱)의 것이며 이상(李箱) 이상(以上)의 것이자 또 이상(李箱)의 것이 아니다. 그것은 그것을 파악하려는 주체의 위치들에 따라 다른 양태를 가진다.

1933년 6월 어느 일요일 오후, 제비다방 앞에서 금홍을 뒤로 하고 여동생을 향해 함박웃음을 터뜨리는 세계. 내 삶이란 바로 그 세계를 한 자 한 자

11) 김성수, 「또 다른 원본을 찾아서」, 『꿈뻘이, 이상』, 문학동네, 2001, 273면.

복기해 나 스스로 이상이 되려는 시도였다...중략...그러나 나는 무엇인가? 나는 왜 도쿄에 와서 죽는가? 내가 잃어버린 것은 무엇일까? 내 질문에 아무도 대답하는 사람이 없어서 점점 무거워지는 눈꺼풀을 억지로 올리며 나는 가방에서 노트를 꺼내 ‘오감도 시 제16호 실화’라고 쓰기 시작했다. 이는 바로 내가 죽어 영원히 이상으로 다시 사는 길이기도 하다. (165면)

누군가 한 번 살았던 삶이지만 원본으로서의 삶이나 작품은 양피지 밑에 흔적으로만 존재한다. 그 흔적 역시 원본이 아닌 사본의 또 다른 버전이라면, 앞 사람이 쓰기를 중단한 그 흔적 위에 자신만의 글을 덧쓸 수 있을 것이다. 그렇다면 그것은 아마도 이상의 것이리라. 이 대목에서 글쓰기의 주체는 ‘이상—서혁민’으로 이어진다. 이상 추적자 서혁민이 흔적으로서의 글쓰기의 주체가 되는 순간, 또 하나의 이상이 탄생하고 거기에 자신의 삶을 완성하는 증거로, ‘영원히 이상으로 다시 사는 길’로서 ‘오감도 16호 실화’가 쓰여진다. 죽음의 순간 서혁민은 비로소 이상이 되면서 이상과 결별한다. 끝내, 이상이라는 것은 죽음의 순간에 비로소 이상을 떠나 자기 자신이 되는 기이한 역설적 순간의 인사다. 모방의 끝자락에서 단독성을 확보하는 아이러니.

죽을 때만이, 운명이 비로소 자기 얼굴을 보여주는 마지막 순간에 서혁민은 세상과의 굿바이, 이상과의 굿바이를 통해 자신의 상자를 밀봉한다. 서혁민은 이상의 삶과는 다른 자기의 삶으로 이상의 삶을 다시 재연한다. 그렇게 쓰여진 서혁민의 수기는 이상이 미처 쓰지 못했던 이상의 자서전과 다름없다. 그러나 그것은 결국 하나의 해석적 텍스트에 불과하다. 따라서 이상의 실제 삶이 서혁민이 말한 그대로였는지를 물어서는 안 된다. 이상의 삶이 실제로 그러했는지, 이상의 작품이 김해경과 이상 사이의 대결에서 태어났는지 묻는 것은 더 이상 아무런 의미도 없다. 텍스트의 해석적 무한성 혹은 원본의 불확정성. 다만 서혁민이 이상의 삶과 텍스트를 그렇게 해석한 것이고 그것은 또 하나의 텍스트(서혁민의 수기)가 되어 감염과 촉발을 시작한다. 서혁민의 텍스트 또한 뒤이어 「테드마스크」의 김연화나 「새」의 ‘피터 주’에게 읽히고 해석된다. 그들도 모두 이상에 관한 서혁민의 해석을 참고로 해 자기 나름의 삶을 쓰기 시작한다. 텍스트는 새로운 기호의 생성과 의미의 증폭을 시작한다.

3. 진실과 초과의 세계

3개의 연작으로 구성된 『쏟빠이, 이상』가운데 「데드마스크」는 ‘김연화’라는 기자가 ‘김연’에게 걸려온 전화에 자신이 ‘김연’이라고 자처하는 것으로부터 시작된다. 있지도 않은 사람을 호출하는 정체불명의 목소리에 응답한 김연화는 ‘김연/화’가 된다. 자신을 찾는 전화도 아닌데 거기에 응답하는 구조 속에서 이미 김연화 기자는 둘로 갈라지고, 서혁수라는 자와의 접촉에 있어서 실존인물과 이름이 일치하지 않는 딜레마 속에 위치하게 된다. 이는 자신의 이름이 실존인물로부터 탈각되는 것이며 이러한 분리와 비일치는 김연/화로 하여금 그 ‘사이’를 인식하게 되는 계기로 작용한다.

김연/화는 서혁수가 가져온 진짜인지 가짜인지 확실치 않은 이상의 ‘데드마스크’를 보게 된다. 데드마스크에 얽힌 사실들에 관해 고심하면서 결국은 데드마스크에 관한 기사를 내보내게 되는데, 그것이 사기극이었음이 드러나고 회사로부터 쫓겨나는 일련의 경험을 통해서 김연화는 ‘사실은 알 수 없으며, 믿음만이 실재를 구성한다’는 생각을 하게 된다. 김연화는 진본과 위본의 경계가 확실치 않다는 것, 하나의 사실은 그 사실을 둘러싼 정황에 따라 사실로도 거짓으로도 될 수 있다는 점을 깨닫는다.

요컨대, 이상과 관련해서 모든 진위판정은 실증과 논리와 이성을 넘어 단지 믿느냐 안 믿느냐의 문제로 귀결된다...·(중략)·이상 문학의 본질은 바로 이상인 것이다. 주제도 이상이고 소재도 이상이고 시작도 이상이고 끝도 이상이다. 그러므로 이상을 믿는다면 그의 작품은 필연성을 띠게 되고 이상을 믿지 않는다면 단순한 손장난에 불과한 것이다...·(중략)·나는 실존의 영역에 있으나 일련의 수난 과정을 거쳐 이상은 신화의 영역으로 들어갔다. 이상과 관련한 모든 것은 논리나 열정의 문제가 아니라 믿음의 문제다.(16면)

“믿음이 실재를 구성한다”는 인식은 종교적인 믿음의 구조와 비슷해 보이지만 사실은 정반대이다. 외부에서 보면 똑같이 보이지만 내부에서 보자면 그 믿음과 실제의 순서가 뒤집혀 있다. 믿음의 주체들은 자신들이 믿는 대상의 실재성을 믿는다. 하지만 김연화는 믿음이 실재를 생산한다는 것으로서, 실재가 실체로서 있든 말든 중요한 것은 그 믿음이 실재를 구성한다는 사실 그 자체이다. 이것은 자신의 침대 밑에 악어가 있다고 믿던 정신병자가 나중에 보니 그 악어에게 잡아 먹혔다는 라캉적인 농담과 상통하는 것이다. 실체로서 신앙

의 대상을 믿는 믿음의 주체는 자신 스스로 구성된 실재 속에서 자신의 믿음을 재인(再認)하고 그것을 토대로 삶과 실천을 강화하지만 김연화는 믿음으로 실재를 허구적으로 구성하려 한다. 믿음이 사실을 구축한다고 생각하는 것이다. 사실, 그런 것은 없다. 단지 그것을 사실로 믿는 주체가 있을 뿐이다. 그 주체에 의해 사실이 구축되며 그의 믿음만이 사실의 유일한 근거가 되는 구조다.

문제는 진짜냐 가짜냐가 아니란 것이죠. 보는 바에 따라서 그것은 진짜일 수도 있고 가짜일 수도 있습니다. 이상 문학을 우고 최재서와 김문집이 각각 다르게 말한 것처럼 말입니다. 이상과 관련해서는 열정이나 논리를 뛰어넘어 믿느냐 안 믿느냐의 문제란 말입니다. 진짜라서 믿는 게 아니라 믿기 때문에 진짜인 것이고 믿기 때문에 가짜인 것이죠.(83면)

이러한 생각은 책이나 작가에게만 해당되는 것이 아니라 테스마스크는 물론 인간관계의 국면에까지 그대로 적용되는 하나의 원리가 된다. 김연화가 한 때 사랑했던 여자와 같은 목걸이를 한 정희, 당시에는 서로 몰랐지만 그 목걸이를 샀던 그 장소에 함께 있었다는 것 때문에 정희와 사랑에 빠지게 된다는 것은 사랑의 대상으로서의 한 ‘인간(실체)’이 중요한 것이 아니라 콘텍스트의 배치에 따라 내용물은 얼마든 대체될 수 있다는 것을 말해준다. 이것은 이상의 테스마스크나 이상 문학의 존재방식과 일치한다. 주변의 정황이 사실이라고 지시하면 내용 또한 사실이 되는 관계다. 원본의 불확정성과 사실의 확인불가능성 앞에서 더 이상 중요한 것은 원본 자체가 아니라 그 원본을 둘러싼 정황, 즉 콘텍스트다. 그러면 주변의 정황을 통해 그것이 진짜임을 ‘믿도록’ 선택하는 일만이 남는다. 원본은 사라지고 남는 것은 이제 배치들, 짜임관계 뿐이다. 모든 글쓰기는 다시 쓰기와 다르지 않다. 모든 것이 다 모든 것의 사본이다. 원본은 어디에도 없다. 그래서 저자는 없고, 단지 찬을 껴매는 자만 있을 뿐이다.¹²⁾

하지만 일상성의 세계에서 여전히 기사는 정확해야 하고 사실을 보도해야 한다고 간주된다. 그럴 때 기자인 김연화는 진실과 허위의 구분법에 사로잡힌다. 그런 한에서 김연화는 정희의 남편이 던지는 “아내는 여전히 나를 사랑한다고 말합니다. 그런데 또…당신을 사랑한다고 말합니다…나는 당신이 진짜로 정희를 사랑하는지 묻고 있는 겁니다”(28면)라는 질문에 나포된다. 이 질문은 김연화를 딜레마로 유인한다. 정희의 마음을 확인하려는 순간 사랑이라는 확인불

12) 김형효, 『테리다의 해체철학』, 민음사, 1993, 390면 참조.

가능한 미망에 사로잡힌다. 반면 정희를 사랑한다고 말해 버린다면, 두 남자 모두를 사랑한다는 정희 앞에서 자신의 마음을 모조리 꺼내놓고 정희의 꽤(마음)은 보지도 않은 채 자신을 거는 무모한 도박게임이 되어 버린다.

이 아포리아의 상황에서 김연화는 이상의 데스마스크 사건을 경험하지만 끝내 사기의 낚새가 놓후한 그 사건을 기사로 신기를 결정한다. 그가 데드마스크에 관한 기사를 쓰기로 결정하는 분기점에 서혁민의 수기가 놓여 있다. 서혁민의 수기를 읽고 그 기사를 쓰기로 작심한 것이다. 도대체 김연화는 서혁민의 수기 속에서 무엇을 본 것일까? 모방의 삶이 진짜가 되는 이상한 구역반응 속에서 진위의 경계가 불분명함을 목도하고, 중요한 것은 진위라는 기준을 따르는 것이 아니라는 점을 깨달았던 것일까? 자유로워진 김연화는 허위보도로 귀결될 글(기사), 그러나 그가 썼던 그 어떤 기사보다 더욱 진실된 글을 열정적으로 쓰게 된다. 하지만 그 글은 결국 허위보도로 귀결되어 김연화는 기자직을 사임하게 된다.

“그간 네가 쓴 기사 중에 제일 문장이 좋았던 기사였어.”

우리는 한참 곱곶거리고 웃었다. 5학년 대표가 읽는 송별사처럼 판에 박힌 애잔함이 있는 말이었다.

“내가 이상하다고 생각하면서도 기사를 실었던 까닭이 뭔지 알아?”

...중략...

“물론 농담이야. 그 기사는 이상하게 구미가 당겼어. 흥미로운 점이 있었거든.”

마감 때만 빼면 그는 좋은 사람이었다. 6학년 언니의 답사 같은 판에 박힌 얘기지만.

....중략...

진짜라고 확실히 믿었기 때문에 기사를 쓴 것은 아니다. 내가 본 데스마스크가 가짜일 수도 있다는 생각은 나도 수없이 했었다. 그리고 지금은 대개 모두들 그렇게 생각한다.(81-86면)

김연화가 서술자로 등장하는 「데드마스크」의 위 인용문 역시 화자들의 진심(발화자의 의도)을 알 수 없다. 그들의 말은 농담의 형식을 띠고 있으며, 서술자는 자신들의 대화를 졸업식 송사의 클리셰에 비유하고 있다. 좋은 글, 진실한 글은 그것을 쓰는 순간에만 존재하고 사라지며, 다시 그것을 진짜로 살아내는 그의 삶 어딘가에만 흔적으로 존재할 뿐이다.

지금까지와 달리 김연화의 열정적 글쓰기가 가능케 된 것은 바로 진실과 사

실성의 영역에 얽매인 보도문 쓰기가 아니라 스스로 사실의 진위를 넘어 기표들의 유희적 세계에 접속하기 시작했다. 그러한 인식을 자신 삶의 실존적 결단과 결부시켜 글쓰기와 텍스트가 허락하는 초과의 세계로 나갈 수 있었기 때문이다. 산다는 것이 늘 이질적인 대상과의 접목을 의미하듯, 글쓰기 또한 무한한 운동으로 일관된 접목의 작동 기제 그 자체라는 인식의 장 속에서 김연화는 글쓰기의 희열을 경험한다.

이제 진과 위를 가르는 자의적 분할선을 응시하게 된 김연화는 실천으로서 자기 사랑을 구성하는 길로 들어선다. 참된 사랑인가 아닌가를 확인하려는 한 사랑의 미망은 시작된다. 확인하려 들면 사랑은 더 이상 존재하지 않으며 확인 가능하지도 않게 된다. 그는 진위란 콘텍스트에 따라 결정된다는 것을 자기 삶에 적용한다. 서혁민이 이상의 삶을 이상(異常)하게 변이시키듯 김연화 역시 이상을 다시 한 번 변형(테포르마시옹)시킨다. 유부녀 정희와의 사랑을 진짜로 만드는 길은 그녀가 자신을 진정으로 사랑하는가 묻고 확인하는 것이 아니라 그녀의 주변 상황이 모두 자신을 사랑하고 있다고 지시하게 만드는 것, 곧 그녀를 이혼시키는 것이다. 하지만 이것이 제대로 된 해석이며, 제대로 된 적용방식일까? 도덕의 기원을 의문에 부쳐 보지 않는 사람들에게 이런 상황은 일종의 모델 헤저드로 비칠 수도 있다. 하지만 주변의 정황이 모두 진짜 사랑임을 지시하도록 만들려는 노력 자체가 이미 사랑의 한 증명방식 아닐까? 사랑의 문제에서도 자명한 것은 아무것도 없다는 사실만이 자명하다.

정희의 남편에게 김연화는 “무한한 것 앞에서는 그 자체가 중요하지 진짜와 가짜의 구분은 애매해진다”는 말을 던진다. 또한 ‘도박사가 돈을 걸면서 느끼는 흥분감은 그가 이겼을 때 따게 될 금액에 이길 확률을 곱한 값과 같다’는 파스칼의 아포리즘을 떠올리며 김연화는 자신의 삶을 판단으로 걸고 도박판에 뛰어 들어 불멸의 작가 이상이라는 기댓값을 얻어냈듯이 자신 역시 사랑이든 글쓰기든 불확실한 도박판에 자기 삶을 거는 모험 속에서만 그 진정성의 단초를 얻을 수 있다고 생각하는 것이다.

4. 상상적 기입의 주체성

「새」의 화자 ‘피터 주’는 스스로를 한국계 미국인으로 알고 있었지만 자신의 정체성에 관해 고민해 보지 않고 지내왔다. 그러다 고등학교 밴드부 선생의 “한

국 민요 중에 이는 것은 없어?”, “왜 몰라? 너는 한국계 미국인이잖아”라는 질문 때문에 피터 주는 자신의 정체성에 관해 묻게 된다. 이는 결국 ‘누구나 넌?’이라는 질문과 같은 것이다. 이것은 그로 하여금 자신의 뿌리와 정체성의 기원을 탐색하는 길에 오르게 한다. 피터 주는 자기 피의 계보, 자기 존재의 기원으로서의 아버지를 찾아나서는 신화 속의 인물처럼 자신을 찾는 여정에 나서게 된다.

이럴 때 피터 주는 정체성과 기원의 신화에 사로잡힌 인물이다. 기원의 신화에 포획된 주체는 그 기원을 외부에서 찾으려 한다. 그의 정체성을 담보해 줄 초월적 기표를 찾는 것이다. 자기 정체성을 찾는 그 길에서 피터 주는 김일성 선집과 이상 선집을 만난다. 매우 이질적인 이 두 텍스트는 극히 대척적이지만 주체성의 기원을 설명해 줄 수 있다는 점에서 동일하다. 민족의 신성성과 근원을 단군신화나 동명왕편에서 찾아오는 것과 동일한 방식이다.¹³⁾ 어느 쪽을 선택하든 초월적 기표를 구하려는 한 같은 길을 걷게 된다.

이상을 택한 피터 주는 이상 연구를 통해서 역시 ‘김해경—이상’ 사이의 심연에 도달하고 ‘김해경—이상’ 사이의 간극을 목도하게 된다. 이 과정에서 피터 주는 기원을 채우려는 끝없는 욕망의 자리를 발견하고 원본과 기원은 결코 확정할 수 없다는 사실에 직면한다. 피터 주는 사회보장국 직원에 의해 자신의 한국인 부모가 친부모가 아님을 알게 된다. 이에 푸조탐정소에 의뢰해 타이완에서 이주해 온 자신의 친모 수전 첸에 대해 알게 되지만 이것 역시 영터리 탐정이자 사기꾼의 냄새를 물씬 풍기는 똥보 탐정 때문에 확실하다고 단정할 수가 없다. 결국 피터 주의 친모 수전 첸이 이민 오게 된 사정과 아이를 임신하게 된 상황과 입양 보내게 된 것들은 이제 피터 주의 추측적인 상상-글쓰기로 채워진다. 비어있는 최초의 장면은 결국 주체 자신에 의해 상상으로 서술, 채워질 수밖에 없다.

그리고 1966년의 어느 여름, 차이나타운의 한 세탁소나 혹은 카페나 식당에서 밤늦은 시간 일을 마치고 돌아와 반짝이는 거리의 네온사인인 밤새 창가로 비쳐드는 한 어두운 골방에서 옷을 벗었을 것이다. 외로움에 못 이겨, 향수병에 못 이겨, 하루 종일 설거지를 하느라 통통 부어 오른 손이 너무나 아려, 혹은 거리의 네온사인 불빛이 너무 따가워 누군가와 동침했을 것이다. 혹은 차이나타운에 새로 들어온 중국 처녀를 눈여겨본 폭력배가 수전의 뒤를 뒤쫓아 따라와 입을 틀어막고 성폭행했을 것이다. 아직 영어도 제대로 못하는 수전은 광둥어로 비명을 질렀으나 쏟아져내리는 빗소

13) 고미숙, 『이 영화를 보라』, 그린비, 2008, 167면.

리에 수전의 목소리가 파문했을 것이다. 벌거벗은 수전의 알몸 위로 문신처럼 차이나타운의 붉은 네온이 새겨졌을 것이다. 그랬을지도 모른다. 그 언젠가, 1966년의 어느 여름. 그리고 히피들이 머리에 꽃을 꽂고 샌프란시스코로 몰려들던 다음해 봄 한 아이가 태어났다(230~231면, 강조-인용자)

이 상상에 의거한 서술에서 피터 주는 스스로를 사생아, 즉 아버지를 모르는 자로 자기 기원의 신화를 보충한다. 자기의 확실한 기원을 포기하고 추측과 상상으로 기원을 구성한다는 점은 이미 그가 기원의 신화에 집착하는 주체가 아니라 그로부터 벗어난다는 것, 기원의 신화적 그물망으로부터 한 마리 새처럼 날아오를 수 있게 된다는 것을 의미한다.

이상의 시에 관한 연구를 발표했지만 권진희가 이상의 ‘오감도 제16호 실화’의 발견을 발표하는 바람에 관심의 뒷전으로 밀리게 된 피터 주에게 김연/화가 찾아와 서혁민의 수기를 건네준다. 피터 주 역시 서혁민의 수기를 읽으면서 주체성의 신화에 얽매었던 자신을 발견하게 된다. 주체성의 기원은 피의 계보나 외부의 텍스트에 있지 않다는 것, 주체성이란 주어진 것이 아니라 스스로 구성하는 것이라는 점을 깨닫는 것이다. ‘비어-있는’ 그 상자 안은 원래부터 비어-있었을 뿐이라는 것, 중요한 것은 그 상자라는 형식을 자신 스스로가 구성하는 길 밖에 없다는 것, 정체성은 어떤 능동적이고 실존적인 선택을 통해서만 구성된다는 인식으로의 변화인 셈이다. 주체성이란 불변의 실체나 고정점이 아니라 유동적, 가변적이라는 것을 통해 피터 주의 실존은 변곡선을 그리기 시작한다.

데리다에 따르면, 세계는 모두 텍스트이며 그런 텍스트의 세계에서는 저자도 독자도 구분되지 않는다. 나는 글 쓰는 저자이면서 동시에 글 읽는 독자가 된다. 그래서 텍스트의 세계에서는 어떤 고정된 독립적 자리를 정한다는 것은 불가능하다. 텍스트는 흩어 뿌러지기이며 그 안에서 모든 것은 점으로 규정될 수 없고 놀이이며 무대일 뿐이다. 개체가 성립할 수 없기에, 모든 1인칭의 주체는 ‘하나의 환상’에 불과하다. 산중은 자기 것을 훌쩍리고 여기 저기 산개시킨다.

피터 주에게 있어서 이상 문학의 텍스트는 다른 연구자의 발표나 이상의 유고가 새롭게 발견되더라도 그것과는 구별되는 그 자신만의 것이 된다. 그것은 이상의 원래 글이 주인이 없었듯, 사이의 주체에서만 흔적으로 존재했던 것과 마찬가지로. 피터 주가 이상 연구를 통해 그것을 세상에 인증받고 그것으로 자신의 정체성을 구성하려고 했을 때 이상 문학의 텍스트는 피터 주에게 ‘열려 있되 닫혀 있음’이어야 한다. 말하자면 텍스트가 아니라 ‘작품’

이어야 한다. ‘가짜일 수도 진짜일 수도 있다’가 아니라, ‘절대로 진짜’여야 했다. 만일 그렇지 않다면 자기 정체성 확보라는 이 절체절명의 명제란 애당초 성립되지 않기 때문이다. 그는 한국어로 씌어진 가장 난해한 작품(기호)를 풀어냄으로써 한국인이 될 수 있다고 생각했기 때문이다.¹⁴⁾

따라서 그것은 더 이상 정체성이라는 말로는 포착될 수 없다. 피터 주는 자신만의 상자를 완성시키기 위해서, 즉 주어진 정체성에서 구성하는 정체성으로, 더 정확히는 주체성의 기원을 폐기함으로써 실존적인 단독자로서 존재하기 시작하는 것이다. 그것을 위해서는 자신만의 비밀을 가져야 한다. 타자들이 결코 들여다 볼 수 없고, 확정할 수 없는 그 빈 상자야말로 자신만의 단독성의 형식이며 비밀만이 그것을 형성할 수 있다는 깨달음 앞에서 피터 주는 권진희의 시가 위본이라는 사실을 공개하지 않는 방식으로 자신만의 비밀을 형성하려 한다. 대신 또 하나 서혁민의 ‘오감도 16호’를 세상에 공개한다. 즉 그는 주체성의 형성에 관한 비밀을 담지하고 그것을 실천함으로써 자신을 밀봉하는 것이다. 피터 주는 ‘사람이 비밀이 없다는 것은 재산이 없는 것처럼 쓸쓸하고 가난한 일이다’라는 이상의 에피그램을 자기 식으로 해석하고 실천하면서 한 마리의 새처럼 자유롭게 날아오를 수 있다.

5. 이상 텍스트의 기호-형식

이처럼 배치들을 바꿈으로서 내용-사실을 전복시키는 전위(轉位, displacement), 모방하지만 독창적이 되는 아이러니, 정체성이라는 허구를 더 이상 믿지 않음으로써 정체성이 마련되는 역설(정체성이란 비어 있는 공간)이 김연수의 소설 『꼰빠이, 이상』을 통해 추론할 수 있는 메시지다. 여기서 중요한 것은 진짜와 가짜의 구분이 불가능하다거나, 진본과 위본은 구별되지 않는다는 고식적인 명제가 아니다. 주목해야 할 것은 김연화가 진짜/가짜의 구분의 불가능성과 무의미함에 대한 통찰을 통해서, 정황을 통해 진짜나 가짜가 됨을 통해서 운명으로서의 사랑을 운명적으로 만드는 능동적인 기술을 터득하기 시작한다는 변화에 있다. 서혁민이 김해경과 이상의 차이를 통해 자기 삶을 극적으로 뒤집어 버렸다는 것, 즉 자기 미래를 완결시키며 과거 사실들의 의미를 송두리째 변형-탈구축하면서 자기 삶

14) 김윤식, 「이상 연구를 위한 한 변명」, 『이상문학전집』5권, 문학사상사, 2001, 374면 참조

을 독창적으로 밀봉하고 모방을 창조로 전복시켜버렸다는 것이 중요하다. 피터 주 역시 정체성이란 구성되는 가변적 형식이라는 것을 통해 더 이상 기원에 집착하기를 멈추고 실존적 기투를 통해 자신을 창조해 내기 시작했다.

그럴 때 이들에게 이상은 더 이상 하나의 죽은 기호—기사(記事)의 대상, 모방의 대상, 연구의 대상—이 아니다. 그들은 작가 이상과 이상의 텍스트들을 통해 자기의 삶과 사랑을 매끄러운 공간으로 흐르게 하고, 삶을 창조적으로 만들며, 단독성을 부여한다. 이상의 텍스트는 하나의 숙주가 되어 그들을 다시 살게 한다. 엄밀히 말하면 이상이 그렇게 한 것은 아니다. 그들이 이상을 그렇게 만든(읽은) 것이다. 이 지점에서 이상, 이상의 삶과 문학은 비의적인 것이 된다. 이상이라는 작가-기호는 오늘-여기의 삶의 내용을 묻는 하나의 기호가 되는 것이다. 그 기호는 ‘이상’이라는 기표로 감싸여 있지만 또 하나의 운명적 해석으로 채워지길 기다리는 ‘비어-있는’ 기호형식인 셈이다.

김연수의 『꼴빠이, 이상』은 추리소설의 규약을 따르고 있다.¹⁵⁾ 이상의 ‘데드마스크’나 ‘오감도 16호 실화’를 둘러싼 진위의 문제를 추적하는 내러티브를 갖고 있다. 서혁민의 수기인 ‘잃어버린 꽃’ 역시 이상의 삶과 이상의 유고를 추적하고 있다는 면에서 추리소설의 구조를 차용한다. 하지만 누가 범죄를 저질렀는가에 초점을 맞춰 서사를 진행하는 ‘후던잇 장르’(whodunit genre)¹⁶⁾의 법칙을 따르지 않는다. 오히려 김연수의 화자들은 이상의 삶의 사실들을 추적하고, 원본으로서의 유고를 찾으며 만나게 되는 진술들과 해석들의 미로 속으로 독자들을 끌어들인다. 이상의 삶과 이상의 작품들을 둘러싼 많은 정보와 해석들을 소개하지만 최초의 장면(사실)으로 데려다 주는 추리소설의 규약을 위반한다. 사건을 발생시킨 주체(범인)와 동기를 소개함으로써 완결된 구조를 갖는 추리소설과 달리 『꼴빠이, 이상』은 사실에 관해서는 아무 것도 알려주지 않는다. 알려주지 않기 보다는 말해주고는 곧바로 지운다. 중요한 것은 그런 ‘사실들’이 아니라는 것이다. 따라서 『꼴빠이, 이상』을 통해 진실이란 믿음에 달려있거나 정체성은 구성되는 것이라는 명제에 이르는 독법은 단일한 독법이다. 그러한 등식은 등식을 수립함과 동시에 메시지 자체를 다시 지우는 방

15) 김윤식은 루카치의 『소설의 이론』의 ‘나는 나를 찾아 떠난다(I go to prove my soul)’는 명제, 소설이란 문체적 개인이 자기 찾는 과정이라는 주장에 비추어, 김연수의 『꼴빠이, 이상』이 소설의 정석을 밟고 있다고 말한다. 김윤식, 위의 논문, 367-368면.

16) 알렌카 주판치치, 「죽기에 완벽한 장소: 히치콕 영화들에서 극장」, 『항상 라캉에 대해 알고 싶었지만 감히 히치콕에서 묻지 못한 것』, 새물결, 2001, 129면 참조.

식이어야만 한다. 물론 『끝빠이, 이상』은 그 기호들의 유희과정을 통해 주체성의 변이와 생성을 그려보여 준다는 점에서는 미적 성취를 이루고 있다. 술한 정보들과 3명의 화자들을 통해 이상이라는 텍스트를 맵도는 겹구조의 회로를 창조하며 그 안으로 독자들을 끌어들이고 있다. 원문자를 음각하는 즐거움 속에서 세계와 텍스트의 비밀을 경험하게 한다. 끝.

참고문헌

- 고미숙, 『이 영화를 보라』, 그린비, 2008.
- 권영민 편, 『이상문학연구 60년』, 문학사상사, 1998.
- 김연수, 『끝빠이, 이상』, 문학동네, 2001.
- 김윤식 편, 『이상문학전집』5, 문학사상사, 2001.
- 김형효, 『데리다의 해체철학』, 민음사, 1993.
- 나병철, 『모더니즘과 포스트모더니즘을 넘어서』, 한국문학도서관, 2001.
- 문영진, 『한국 근대 산문의 읽기와 글쓰기』, 소명출판, 2001.
- 박상진, 『열림의 이론과 실제』, 소명출판, 2004.
- 슬라보예 지젝 편, 『항상 라캉에 대해 알고 싶었지만 감히 히치콕에게 묻지 못한 것』, 새물결, 2001.
- 조르조 아감벤, 『남겨진 시간』, 코나투스, 2008.
- David Lodge ed, *Modern Criticism and Theory: a Reader*, London and New York: Longman, 1988.
- Jacque Derrida, *Of Grammatology*, by Gayatri Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- Roland Barthes, *Textual Strategy: Perspectives in Post-Struturalist Criticism*, NY: Cornell University Press, 1979.

Abstract

Writing Subject and Becoming of Signs.

-A Study on the Novel *Good-bye Lee Sang* of Kim Yeon-Su

LEE, Ho

In the thesis, I present the characteristic of the modes 'subject of writings' and the productions of sign that is shown in the novel of Yeon-Su Kim, *Good-bye Lee Sang*. I also review his novel in relation to 'aesthetic subject', 'faith', and 'subjectivity'. I want to research the problem of the internal discontinuity being formed for the criticism on novel *Good-bye Lee Sang* and get over the several fragmentary discussion.

I, first, consider the modes of 'subject of writings' in relation to the problem of aesthetic subject by which is writing or writing as a trace. When writing subject is constructed, it is often done by writing through gap existential ego and aesthetic ego. In other word, Kim's novels, *Good-bye Lee Sang* show a ecriture subject against the traditional way of the writers. Because the writing-subject is born between existential subject and aesthetic subject. Also Kim's style of characteristic forming narrative in his novel would be different from the others detective story type.

Second, I consider the mode of faith which depends upon religion's theory of faith and reality. Kim questions the conventional understanding of fact, uncovers a way 'faith is constructing the reality' the new mode of subject, and want draw the standard of the subjectivity through the context around a subject, in which the problem of identity of 'original' and 'duplicate' occurs. In the course of reality constructing as faith of subject. In other words, the reality of faith is changed into the being of reality. According to Kim, important is constellation of signs, vanishing the original.

Third, I consider the mode myth of origin in Kim's novel in which he shows us a new way looking for fill up self-identity by himself, while abolishing the conventional understanding of subjectivity. This new understanding about subjectivity is verified with the new constructing of subjectivity.

In conclusion, Kim ignores subject made by common sense, focuses on the problem of writing(ecriture), and tries to discover his own identity-writing subjectivity which is absolutely different form the conventional understanding of identity. His style of making detective novelty, that is, deconstructing the ordinary novel grammar in his hovel, is significant when it breaks the habitual style of writing. Kim's novel *Good-bye Lee Sang* is accomplished meaningful aesthetic achievement through clinamen of meanings and becoming signs.

【Key Words】 sign, subjectivity, identity, interpretation, the novel
<*Good-bye Lee Sang*>

Kant on Form and Content in Cognition: A Reply to McDowell*

Günter Zöllner**

【요약문】 이 논문은, 직관이 개념-적재적이라는 존 맥도웰의 신-칸트주의 배경에서 직관과 개념 사이의 관계에 대한 칸트의 관점을 검토한다. 필자는 논의의 초점을 내용 없는 사고는 공허하고 개념 없는 직관은 맹목이라는 칸트의 두 선언에 맞춘다. 여기서 필자는 단칭 표상으로서의 직관이 수동적 자료의 예가 아니라 지성의 인도하에서 상상력에 의해 수행되는, 주어진 감각 다양체에 대한 종합적 통일의 결과라는 점을 보인다. 맥도웰에 반대하여 필자는 개념의 결정에 직관이 순응한다는 사실이 어떤 앞서 존재하는 절대적 실재가 갖는 개념성에 의거하는 것이 아니라 ‘주체의 작용’에 의거한다고 논변한다. 연구 프로그램의 차원에서 현 논문은 칸트 철학에 대한 선택적 점유의 한계 및 칸트 저작에 대한 더 한층 포괄적이고 철저한 고찰의 철학적 잠재력을 입증하도록 시도한다.

이 글의 1장은 특수한 철학적 문제와 체계적인 총체를 향한 정위 사이에서 칸트 철학이 갖는 독특한 평형점을 토의한다. 2장은 직관과 개념 사이의 칸트적 구분에 관하여 쉘라즈와 스트로슨의 칸트 독해 맥락에서 이루어지는, 맥도웰의 특정한 이해를 개괄한다. 3장은 ‘소여의 신화’로 되돌아가는 맥도웰의 입장을 해명한다. 4장은 형이상학적 인지에 관한 인식론으로서의 칸트 이론 철학에 대한 독법을 제안한다. 5장은 칸트가 그의 1770년 취임 논문에서 감각적 직관에 대하여 제시한 독창적 설명을 상술한다. 6장은 『순수이성비판』(1781과 1787)에서의 감각 다양체로부터 상상의 종합 그리고 범주를 통한 통합에 이르는 변천을 논의한다. 7장은 인식론과 형이상학에서 칸트의 형식주의를 살펴본다.

* 이 논문은 2010년 4월 9일, “2010년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회” 발표논문으로, 요약문은 경기대학교 김영진 교수가 번역하였다.

** 독일 뮌헨대학교

【주제어】 인지, 내용, 형식, 개념, 직관, 맥도웰, 칸트

"The history of philosophy
is the *lingua franca*
which makes communication
between philosophers ... possible."¹⁾

This paper examines the relation between intuition and concept in Kant in light of John McDowell's neo-Kantian position that intuitions are concept-laden.²⁾ The focus is on Kant's twofold pronouncement that thoughts without content are empty and that intuitions without concepts are blind. I show that intuitions as singular representations are not instances of passive data intake but the result of synthetic unification of the given manifold of the senses by the power of the imagination under the guidance of the understanding. Against McDowell I argue that the amenability of intuitions to conceptual determination is not due some pre-existing, absolute conceptuality of the real but to the "work of the subject."³⁾ On a more programmatic level, this paper seeks to demonstrate the limitations of a selective appropriation of Kant and the philosophical potential of a more comprehensive and thorough consideration of his work.⁴⁾

Section 1 addresses the unique balance in Kant's philosophy between the work on particular problems and the orientation toward a systematic whole.

1) Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (New York: The Humanities Press, 1963), 1.

2) The *Critique of Pure Reason* will be cited by the original pagination of the second and first edition ("B" and "A," respectively), indicated in all modern English translations of the work. All other references to Kant's works are to *Kant's gesammelte Schriften*, ed. Royal Prussian Academy and its successor (Berlin, later Berlin/New York, 1900ff.) (henceforth "AA"), with the correspondence, vols. 10-13, cited after the second edition (1922). All translations are my own.

3) AA 8:404, see note 87.

4) With its decidedly Kantian orientation, the essay is intended to supplement earlier discussions of McDowell's work that have tended to focus on his relation to Hegel and Sellars. See , e.g., Nicholas Smith, ed., *Reading McDowell. On "Mind and World"* (London and New York: Routledge 2002).

Section 2 outlines McDowell's take on the Kantian distinction between intuition and concept in the context of the Kant readings by Sellars and Strawson. Section 3 exposes McDowell's relapse into the Myth of the Given. Section 4 proposes a reading of Kant's theoretical philosophy as an epistemology of metaphysical cognition. Section 5 details Kant's original account of sensible intuition in the Inaugural Dissertation of 1770. Section 6 presents the transition from the manifold of the senses to the synthesis in the imagination and the unification through the categories in the *Critique of Pure Reason* (1781 and 1787). Section 7 addresses Kant's formalism in epistemology and metaphysics.

1. What is it about Kant?

Two hundred years after his death on February 12, 1804, Immanuel Kant remains the most important modern philosopher. Since the mid-1780s his work has been the subject of hundreds of books and thousands of articles that have sought to state, understand, assess and, often, revise and amend his contributions to practically all fields of philosophy. Moreover, Kant has never only been the subject of scholarly work but the point of origin and inspiration for further philosophical work in its own right. From Fichte's and Hegel's speculative transformations through the epistemological appropriations by the Marburg and Southwest German neo-Kantians (Cohen, Natorp and Cassirer; Rickert and Windelband) and Husserl's Kantian turn to Heidegger's ontological Kant interpretation (and like-minded efforts on the part of Nic. Hartmann, H. Heimsoeth and G. Martin) and the clandestine Kantianism of the logical positivists (Carnap, Schlick) as well as the more recent analytic reading by Strawson and the communicative recasting in Continental pragmatism (K.-O. Apel, Habermas) - Kant has proved the fountainhead of most subsequent developments in philosophy, in addition to generating an entire industry of exegetical and interpretive scholarship along with journals, societies and prizes in his name.

The extent of the effective history of Kant's philosophy, unrivalled by that of any other philosopher, is due not only to the fact that Kant did original work in

all of philosophy's main disciplines, from metaphysics and epistemology through philosophy of science, philosophy of history and aesthetics to ethics, philosophy of law and political philosophy. More importantly, Kant's thinking has a unity of conception and execution that is both sufficiently complex to respect the genuine differences of the problems it addresses and seeks to solve, and that is sufficiently coherent to convey a sense of overall unity and of diligent subordination to an overriding purpose, however controversial the identification of that unifying purpose might be among Kant's readers and commentators.

Kant's merits as a philosopher are in no small measure determined by the extraordinary combination that characterizes his work: the overall, systematic architecture of the procedures and positions he follows and develops goes together with intricately detailed argumentative work. The systematic conception does not get lost in the doctrinal details of its execution, nor are the particularities of his philosophical labor overshadowed or manipulated by the overriding concerns. As a result of this genuine balance of the systematic whole with the particular part, dealing with key problems and doctrines in Kant typically involves a dual enterprise: encountering an original, challenging or puzzling (as the case may be) micro theory to be grasped and assessed, and becoming immersed in the wider significance of the particular problem and solution in the context of a more comprehensive macro theory, with the latter ideally extending to encompass all of philosophy. Kant's continuing attractiveness to other philosophers of the first order is no doubt due to this dual feature of combing, or better yet, of integrating the whole of philosophy and its parts in a thoroughgoing manner. He is at once the most systematic thinker when dealing with particular problems in philosophy and the most problem-oriented thinker when addressing systematic issues.

2. From Königsberg to Pittsburgh

A prime case of Kant's intriguing ability to keep both the trees and the forest in view is his treatment of the relation between concept and intuition in the account of the possibility of objectively valid cognition (knowledge) in the *Critique*

of *Pure Reason*. At issue are the generically different but functionally coordinated roles played by the deliverances of each of the two basic "stems" (*Stämme*) of cognition, viz., intuitions conveyed by "sensibility" (*Sinnlichkeit*) and concepts delivered by the "understanding" (*Verstand*). The particular problem Kant faces at this point in the first *Critique* is how cognition can have a *material basis* in the input of the senses and yet be amenable to further determination by non-sensory, intellectual powers of the mind - without losing its cognitive grip on things and turning into a mere *figment of the mind*. The larger issue behind Kant's quest for the transition from the aesthetic to the logical conditions of possible cognition is "our" dual nature as sensory-cum-rational subjects of cognition (knowers), and as equally dually constituted subjects of volition (doers) at that. On the one hand, we passively undergo the influence exercised on our "receptivity" (*Rezeptivität*) and to that extent are an integral part of the order of nature. On the other hand, we actively respond to the sensory input by means of our "spontaneity" (*Spontaneität*), take up the sensory data into higher-level cognitions and to that extent transcend that which is "given" (*gegeben*) toward that which is "thought" (*gedacht*).⁵⁾

From early on through the present time Kant's dualism of intuition and concept, which is at its root a dualism of sense and intellect, has been the subject of emendations and revisions. To many it has seemed that Kant could not have it both ways, viz., distinguish radically between intuiting and thinking and claim their possible, indeed necessary cooperation in the business of warranted cognition. The typical strategy for the purported clearing up of the basic inconsistency in Kant's account of knowledge has been the one sided reduction of the duality of intuition and concept (or thought) to an encompassing monistic conception of thought or intuition, respectively. The one-sided reduction of intuition to thought goes back to Hegel's speculative interpretation of the *Critique of Pure Reason* in *Faith and Knowledge* (1802), where intuition and thinking are said to pertain not to "particular isolated faculties" (*besondere isolirte Vermögen*) but to an underlying encompassing "understanding" (*Verstand*) and its non-sensory or "intellectual intuition" (*intellektuelle Anschauung*).⁶⁾ The reverse reduction has been championed by the early Heidegger's

5) See B 29/A 15, B 33/A 19 and B 74f./A 50f.

6) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Kritische Schriften*, ed. Hartmut Büchner

finitist reading of Kant as a proto-existential ontologist in *Kant and the Problem of Metaphysics* (1929), in which thinking is treated as completely subordinated to the originary grasp of things by means of their "presentment" (*Dargebot*) in intuition. The exact counterpart to Hegel's reductive "intellectual intuition" is Heidegger's equally anti-dualist "thinking intuition" (*denkende Anschauung*).⁷⁾

More recently, the Hegelian revision of Kant's fundamental distinction between intuition and concept has found renewed attention in the work of John McDowell – first, and more programmatically, in McDowell's *Mind and World* (1994)⁸⁾ and then, with more exegetical and interpretive detail, in his 1997 Woodbridge Lectures at Columbia University, "Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality".⁹⁾ As the subtitle of the latter work indicates and as is clearly stated in both works, McDowell's interpretation of Kant has developed under the influence of the neo-Kantian philosophy of mind of the late Wilfrid Sellars (1912-1989), especially the latter's seminal essay, "Empiricism and the Philosophy of Mind" (1956)¹⁰⁾ and his book, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes* (1963).¹¹⁾ But while drawing and building on Sellars, McDowell departs from Sellars's reading of Kant in important ways, and this especially in the Woodbridge Lectures.¹²⁾ In fact, rereading *Mind and World* in light of the further developments of McDowell's Kantianism and Kant interpretation in the Woodbridge Lectures makes it clear that McDowell's Kant is at bottom the Kant of his Oxford mentor, Peter Strawson,¹³⁾ and not that of his former Pittsburgh colleague, Wilfrid Sellars. Like Strawson, and unlike Sellars, McDowell eschews Kant's (transcendental) idealism in favor of a (transcendental) realist conception of experience and its objects. Like Strawson, and again unlike Sellars, he sets aside Kant's metaphysics of subjectivity

and Otto Pöggeler (Hamburg: Felix Meiner, 1968), 327.

7) Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Fourth, enlarged edition (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1973), 59 and 27, respectively.

8) With a New Introduction (Cambridge, Mass. and London, England: Harvard University Press, 1996) (henceforth "MaW").

9) *The Journal of Philosophy*, vol. XCV, no. 9, September 1998, 431-91 (henceforth "HaWiV").

10) Reprinted in Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, 127-96.

11) (New York: The Humanities Press, 1968).

12) See MaW, ix, xivff.; HaWiv, 431.

13) See MaW, viii.

(or the "metaphysics of epistemology," to use Sellars's phrase)¹⁴⁾ in favor of a conceptual analysis of the implications of the empirical cognition of objects.

To be sure, both McDowell and Sellars pursue the project of integrating the Kantian mind into the Kantian world, of embedding the subject of cognition into the world it cognizes and thus of integrating our vantage point on the world into our picture of the world. And Sellars and McDowell agree that this integration of subjectivity, which both regard as in the main characterized by intentionality, is not to be achieved by a reduction of mind to matter but calls for the preservation of the mind's genuine area, the "logical space of reasons," as opposed to the "logical space of nature" (Sellars).¹⁵⁾ Hence the project inaugurated and undertaken by Sellars and taken up by McDowell calls for a non-reductive integration of mind and nature (or mind and world, in the phrase of McDowell's book title) that is as much a naturalization of the mind as it is an idealization of nature or the world.

In pursuing this project Sellars finds it necessary to follow Kant into providing a transcendental-idealist account that dilutes the apparently robust objects of experience into products of non-empirical engagements between the mind's depth structure and the depth structure of the world. In the process, Sellars identifies Kant's things in themselves with the micro-features of natural-scientific theorizing and attributes to Kant a position of scientific realism. By contrast, McDowell effectively collapses the Kantian distinction between things in themselves and empirical objects and argues for the irreducible status of middle-sized things in space and time. Moreover, according to McDowell, those ordinary entities present themselves *in intuition* always already exhibiting the very conceptual features which provide the full-fledged, preformed basis for the subsequent formation of *judgments* about those objects and their features. In a move that has a decidedly Hegelian ring to it, McDowell rejects the orthodox Kantian conception of the discrepancy between the things themselves and the cognitive reach of our concepts. Instead McDowell maintains what he calls "the unboundedness of the conceptual"¹⁶⁾ and

14) See *The Metaphysics of Epistemology. Lectures by Wilfrid Sellars*, ed. Pedro Amaral (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 1989).

15) "Empiricism and the Philosophy of Mind," 161.

16) MaW, 24ff.

the coextensionality of the conceptual and the real. On McDowell's understanding, any other account of the relation between concept (or cognition) and the real imputes inscrutability to the latter, infects the former with skeptical reservations and renders impossible the philosophical project of a unified account of mind and world that McDowell takes over from Sellars.

The length to which philosophers from Hegel to McDowell have gone in revising the dualist account of cognition developed by Kant attests to the urgency of the problem bequeathed by him. At issue are not only the possibility and the form of epistemology but also, in line with Kant's vaulting ambition, the image of the world and our place in it implied by the dualisms of sensibility and understanding, of receptivity and spontaneity, of intuition and concept. A closer look at Kant's own position on this central matter of modern philosophy, effectuated in the light of McDowell's recent proposals and in response to them, is therefore not merely a matter of Kant scholarship, of setting the record straight, based on acquaintance with the larger *corpus* of Kant's texts and with the philosophical development from which they resulted and which they reflect as well as presuppose. Such a return to Kant also has the potential of drawing renewed attention to the overall structure and design of Kant's transcendental philosophy, especially its ingenious linkage of epistemological and metaphysical concerns, which is apt at putting in perspective current work in a similar vein.

3. Remythologizing the Given

At the center of each of McDowell's two sequentially organized readings of Kant, in *Mind and World* and the Woodbridge Lectures, stands a key quote from the first *Critique* that serves as the abbreviation of the main problem under discussion as well as the indication of Kant's and McDowell's solution to the problem. In *Mind and World* the central quotation is "Kant's remark 'Thoughts without content are empty'," supplemented by "the other half of Kant's remark: 'intuitions without concepts are blind.'"¹⁷) In the Woodbridge Lectures the central quotation is the key phrase from the "'Clue to the Discovery of All Pure Concepts

of the Understanding' (in the so-called 'Metaphysical Deduction'), where Kant says: 'The same function which gives unity to the various representations *in a judgment* also gives unity to the mere synthesis of various representations *in an intuition*'.¹⁷⁾ Since McDowell's reading of the second quotation turns on his understanding of the first one, it is indicated to address them in order and focus on the latter.

McDowell turns to Kant's twofold remark on the avoidance of empty thoughts and blind intuitions in the context of Donald Davidson's distinction between conceptual scheme and content.¹⁹⁾ McDowell stresses that the content opposed to "scheme" or "conceptual schema" by Davidson cannot be a logical entity such as a proposition or a thought, since the latter is not opposed to a conceptual scheme or, more generally, the conceptual, but forms part of it. Therefore McDowell considers himself entitled to rule out that the content referred to by Davidson and Kant is intentional content or, as he puts it "representational content." According to McDowell, Kant's assertion that concepts without intuition are empty is not to be read as the tautological statement that a thought that has no representational content, and hence is not about anything, is about nothing or is empty. Rather, on McDowell's view, Kant's statement that thoughts without content are empty is an informative, philosophically illuminating remark that specifies what is lacking in a thought that, while being a thought, and hence also possessing representational content, is lacking something else, viz., "connection with experiential intake"²⁰⁾ or empirical grounding. The non-representational content possibly lacking in the concept is thus the "empirical content."²¹⁾ Moreover, McDowell identifies the basis in experience that is required by the dualism of the conceptual and the contentual with what the empiricist tradition recognizes as the "the Given," and typically specifies as impressions or sense data. Finally, he maps the distinction of conceptual scheme and content in Davidson on Kant's distinction between concept

17) MaW, 3f.; the quotation from Kant is at B 75/A 51.

18) HaWiV, 457; the quotation from Kant is at B 104f./A 79.

19) "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," in id., *Inquiries into Truth and Interpretation* (Clarendon Press: Oxford, 1984), 183-98.

20) MaW, 4.

21) MaW, 5. See also the use of the phrases, "uninterpreted content" and "empirical content," in Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," 187 and 189, respectively.

and intuition, thereby glossing "content" in Kant as *empirical intuition*.

But just as little as Davidson buys into the distinction between conceptual scheme and empirical content, does McDowell accept the duality of concept and (empirical) intuition he attributes to Kant. Following Sellars's critique of the "Myth of the Given,"²²⁾ McDowell rejects the notion that an empirical datum as such could exercise an epistemological function in validating otherwise empty concepts. For Sellars as for McDowell the logical space of warrants for cognitive claims does not include psycho-physiological items and their natural (causal) interaction or action upon some perceiver. The justificatory enterprise of cognition allows only for *logical* relations, such as those of implication or contradiction, between concepts as the only denizens of the logical space of reasons. Empirical content, such as Kantian empirical intuitions, construed as extra-conceptual occurrences in the process of cognition, are therefore not able to accomplish the justificatory function assigned to them by Kant. The given as the terminus of the chain of epistemological moves of authentication, running down from highly abstract concepts to ultimate justifiers in the form of rock bottom reality, turns out to be a myth, shared by the empiricists and by Kant, as the latter is construed by McDowell.

Yet the obvious alternative to the concept-content dualism, viz., inner-conceptual coherentism, as embraced by Davidson, is equally unappealing to McDowell. He rejects giving up on the idea of extra-conceptual constraints on cognition. Instead he returns to Kant's "original thought," this time stressing the "co-operation" between sensibility and understanding, rather than their juxtaposition.²³⁾ McDowell's proposed Kantian way out of the alternative of incoherent empiricist foundationalism and unfounded conceptualist coherentism is the idea that "conceptual capacities are drawn on *in* receptivity."²⁴⁾ For McDowell, receptivity, along with its deliverances, does not make *on its own* a contribution to cognition but only in connection with concepts. There is not, first of all and by itself, receptivity and its yield, which would then be acted upon by spontaneity and its concepts. Rather receptivity only comes into play imbued with concepts or, at least, with conceptual capacities.

22) See Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind."

23) MaW, 9.

24) MaW, 9 (McDowell's emphasis).

Accordingly, McDowell understands intuition in Kant "not as a bare getting of an extra-conceptual Given, but as a kind of occurrence or state *that already has conceptual content*."²⁵⁾ Thus McDowell countenances a passive undergoing of sensory input at the level of intuition involving concepts but not involving their employment in spontaneously formed judgments.

McDowell's term for such a full-fledged cognition that is both passive and concept-laden, is "experiential intake" or, in short, "experience."²⁶⁾ According to McDowell, in experience of this sort "one takes in ... *that things are thus and so*."²⁷⁾ On this account, the conceptual determinations that may serve subsequently in a spontaneously formed judgment about some object being such and such, are already present in the initial encounter of that object solely by means of intuition. Moreover, the presence of those *pre-judgmental* but already *conceptual* features in intuition is not due to some other, perhaps clandestine activity on the part of the intuiting subject. Rather the conceptual features simply are present in intuition, as a matter of fact; they present themselves in intuition, without our doing and prior to our doing. On McDowell's understanding of the matter, then, what is given in intuition is not some pre-conceptual "bare" impression but a conceptually structured fact, formally expressible by phrases such as "that things are thus and thus." This is indeed, as McDowell claims, "a different notion of givenness."²⁸⁾ What is "given" in a McDowellian intuition is already of a conceptual nature and hence pertains to the logical space of reasons. There is no longer, as in the empiricist idea of the bare sensory given, a discrepancy between the space of the conceptual and that of the real.

The notion that intuition already presents us with conceptual data also informs McDowell's reading of the second quotation from Kant cited earlier, which had already figured prominently in Sellars,²⁹⁾ on the identity of the function providing unity in judgment with that providing unity in intuition. For McDowell this identity

25) MaW, 9.

26) MaW, 9.

27) MaW, 9.

28) MaW, 10.

29) See *Science and Metaphysics*, 4.

statement of Kant's confirms that what is rendered explicit at the level of freely formed judgments is already implicitly present ("given") in the deliverances of intuition, which can be said to have their own unity, which is pre-judgmental but *not* pre-conceptual. (A closer look at the systematic context of Kant's remark will show that the latter's point is not the conceptual unity to be *found in* intuition but the unity *brought to* intuitions, which as such do not possess unity but obtain it from outside of them, viz., through the power of the imagination under the guidance of the understanding.)

McDowell's strategy in dealing with the Scylla of the mythical Given and the Charybdis of coherentism has been to move the ultimate, most basic warrants of epistemic claims from outside the logical space of reasons, from where they could not exert a justificatory function, to inside the sphere of rational relations. But there is a price to pay for this seemingly elegant solution. By internalizing Kantian intuitions into the space of the conceptual, McDowell lapses *volens nolens* into a version of coherentism. More precisely, the constraint provided by conceptually determined intuition is an internal constraint of concepts embedded in intuition on the explicit deployment of these concepts in the formation of judgments. While McDowell has managed to preserve the constraint factor *within* the conceptual sphere by having the conceptual *in* intuition constrain the conceptual *in* judgment, he has lost the constraint *on* the conceptual. By effectively giving up the Kantian dualism of intuition and concept, McDowell has reverted (or progressed, as one's viewpoint may have it) to a Hegelian monism of logical concepts or a logical idealism that defends the conceptuality of the real.

At this point, McDowell's epistemology risks turning into an ontology of objective conceptual data. The kind of Given envisioned by McDowell involves a new "Myth about the Given," one about the alleged givenness of concepts. But while it is quite obvious that McDowell's position about the conceptual nature of intuition is not Kant's position, it remains to investigate whether and how Kant's dualism of intuition and concept manages to avoid the dual pitfall of an empiricist pseudo-epistemological foundationalism that conflates causation with justification and an idealist pseudo-ontological idealism that confuses consistency with truth. The key elements of an answer to this vexing question lie in the status and function of intuition in Kant.

4. Back to Kant

Neither on his long way toward the *Critique of Pure Reason* nor in that work itself did Kant set out to provide a theory of empirical cognition. What McDowell, and not a few readers before him, see as the center of Kant's concerns is rather a byproduct of Kant's actual key project of reforming metaphysics, or, to put the matter in the cognitivist language favored by McDowell, of the epistemology of metaphysical cognition,³⁰⁾ as summarized in the leading question of the *Prolegomena* and of the second edition of the first *Critique*, "How are synthetic judgments priori possible?"³¹⁾ To be sure, Kant's elaborate answer to this question involves substantial insights into the nature of empirical cognition or, technically put, into synthetic cognition a posteriori. But the latter type of cognition is not elucidated on its own and with the degree of attention typical for modern work in epistemology. In fact modern epistemology is largely a post-Kantian project, building on Kant's work by extending it into areas and directions (cognitive psychology, logic of belief) that were not at the forefront of Kant's central concern in theoretical philosophy, namely with the possibility of metaphysics.³²⁾

Moreover, even when addressing empirical cognition in the first *Critique*, Kant focuses on what is non-empirical or "pure" in and about empirical cognition. What emerges about empirical cognition in the first *Critique* is a deep structure that underlies all empirical cognition and that presents itself only in the philosophical meta-cognition

30) On this characterization of Kant's critical project, see my "Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge," in *Kant: Analysen - Probleme - Kritik*, ed. Hariolf Oberer and Gerhard Seel (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988), 71-90.

31) See AA 4:276 and B B19. On the origin of this particular formulation of the key problem of Kant's theoretical philosophy, see my "Editor's Introduction," in Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as Science*, ed. Günter Zöllner (Oxford: Oxford University Press, 2004), 21ff.

32) On the post-Kantian history of epistemology, see Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 131ff. and Klaus-Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (Frankfurt/M., 1986).

concerning the non-empirical conditions of empirical cognition. Still the complex interplay between the empirical and the non-empirical, or in Kantian terms: between experience and the conditions of its possibility, is not a side issue in Kant but constitutes his very answer to the problem of metaphysics or the question concerning metaphysical cognition. Metaphysical cognition, insofar as the latter is "able to present itself as science" (to use the phrase from the title of the *Prolegomena*), is not the cognition of some transempirical or supersensory world and its putative objects (God, soul, freedom) but the cognition of the complete set of conditions that are necessary for the very possibility of empirical cognition or of experience.³³⁾

The negative, restrictive side of this revolutionary reorientation of metaphysics from the transcendence of the empirical to its non-empirical, "transcendental" grounding is the limitation of non-empirical cognition, more precisely of non-empirical theoretical, object-determining cognition (as opposed to practical, will-determining cognition involved in moral philosophy) to possible experience and to the objects of possible experience. Metaphysics as theoretical cognition ("science") is the metaphysics of *experience*. But there is also a positive, enriching side to Kant's new metaphysics, viz., the insight that experience cannot take care of itself but involves structures and strictures that are non-empirical and that imply the presence of non-empirical or metaphysical elements *in* experience itself. A philosophically satisfactory account of experience has to be *metaphysics* of experience.

The *metaphysical secret* of empirical cognition, viz., that there is more to experience than can be the object of experience, is also the key to Kant's puzzling remarks about thoughts being possibly empty and intuitions being possibly blind. At the surface level the remark addresses the requirement of a match or a correspondence between the two elements involved in (theoretical) cognition, viz., intuition and concept. An intuition and a concept belong to each other, complement

33) For a closer analysis of the metaphysics compatible with Kant's critical philosophy, see my series of essays, "Pax Kantiana. Kant e la pace perpetua in filosofia," in *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, ed. Gaetano Rametta (Franco Angeli: Milano, 2003), 51-64, "In der Begrenzung zeigt sich der Meister. Der metaphysische Minimalismus der *Kritik der reinen Vernunft*," forthcoming in *Kants Kritik der Metaphysik. Studien zur Transzendentalen Dialektik der "Kritik der reinen Vernunft"*. Neue Studien zur Philosophie. Vol. 19, ed. K. Cramer and J. Stolzenberg (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004) and "Metaphysik nach der Metaphysik. Die limitative Konzeption der Ersten Philosophie bei Kant," forthcoming in a volume on metaphysics in a postmetaphysical age, edited by Karin Gloy.

each other and constitute a cognition in the full-fledged sense if what is sensorily given in intuition provides the material realization for what is thought in the concept, and if, vice versa, that which is being thought by the concept transforms the sensory content of an intuition into the cognition of an object. In such a situation of match the intuition and the thought involved seem to be the intuition and the concept, respectively, of the same object, an object that is given in one case and thought in the other case. But any such talk of presupposed objects and their alternative modes of presence to the mind (as intuition and as concept, respectively) suggests a realist ontology which Kant does not only not take for granted but considers very much in need of examination and revision.

Kant's philosophical concern is not with the *de facto* match between the intuition of an object and the concept of that object but with the question how there can be such a situation of match at all, especially considering the radically different nature of intuition and concept, due to their origin in two entirely different cognitive capabilities, viz. sensibility and the understanding. In advance of any particular match of some intuition and some concept with regard to some object, there is the fundamental philosophical issue of how intuitions and concepts can agree in the first place. To take it for granted that they are able to do so, as McDowell does, underestimates Kant's philosophical amazement about concepts and intuitions and the theoretical urgency of the problem that their possible relation of match or agreement possesses. What McDowell treats as the *solution* to the problem about intuition and concept – that the two make use of each other by one contributing to the other what the one possesses and what the other is lacking – is the very *problem* Kant sets out to resolve in the sections following this opening remark early on in the Transcendental Logic of the first *Critique*. In particular, he goes on to investigate how the "pure concepts of the understanding or categories" (*reine Verstandesbegriffe oder Kategorien*)³⁴ can have any bearing on what is given in intuition or how the latter can undergo the former's shaping influence. This is exactly the problem of the transcendental deduction of the categories and the associated investigations of the relation between the unity in intuitions and the unity in judgments (Metaphysical

34) See B 102/A 76.

Deduction³⁵), of the mediation between category and pure intuition (Schematism of the Pure Concepts of the Understanding) and of the supreme synthetic cognitions a priori yielded by the match of categories and pure intuitions (Principles of the Pure Understanding). The entire extended argument of the Transcendental Analytic is required because in and of themselves concepts and intuitions have nothing in common, except their formal status as "representations" (*Vorstellungen*) in the mind in a generic, undifferentiated sense unsuitable for assessing their respective and collaborative epistemological functions.

It should be stressed that Kant's problem regarding intuition and concept is not limited to the relation between pure concepts and pure intuitions. It also presents itself for empirical intuitions and empirical concepts. After all, on Kant's account, the transcendental account of the categories and the pure manifold of the senses does not relate to some strange and unusual kind of cognition unrelated to ordinary knowledge but represents, in the artificial isolation of philosophical theorizing, the universal requirements of empirical cognition and its objects. However, the philosophical problem about empirical cognition is not that of the match of empirical intuition and empirical concept. McDowell is right to assert that empirical intuition is to be considered as already standing in a relation of match to possible empirical concepts – just as empirical concepts must be considered as already standing in a relation of match to possible empirical intuitions. Rather the philosophical problem about empirical cognition is how to bring together the formal, non-empirical structures underlying all experience (based on pure concepts and pure intuitions and objectified in universal laws of nature) with materially concrete sensory data. This problem of integrating sheer data into both the forms of intuiting and the forms of thinking still figures large in Sellars' appropriation of Kant but not in McDowell's, for whom the given does not consist of raw data to be taken up by intuitive as well as intellectual forms of cognition but of already conceptually informed intuitions. Nor is there in McDowell's Strawsonian rather than Sellarsian Kant room for the dynamics of the universal but subjective cognitive forms enabling the formation of objectively valid cognitions. Yet without the latter,

35) The term "metaphysical deduction," designating the derivation of the categories from the forms of judgment, first occurs in the second edition of the first *Critique* (B 159).

the match of intuition and concept, whether in its generic form or as the agreement between empirical intuitions and empirical concepts or as the match of pure intuitions and pure concepts, remains a brute fact, unexplained and in principle subject to falsification. Faced with the skeptical implications of such an epistemology of conceptual facts, Kant would have stressed the merits of his own decidedly non-empirical ("metaphysical") account of cognition.

5. The Discovery of Pure Intuition

Kant's differentiation between intuition and concept is the result of his long-standing investigations into the possibility of metaphysical cognition, and specifically into the possibility of metaphysical cognition about the nature and constitution of the world (cosmology). The precise point of origin for Kant's opposing intuitions to concepts is the novel theory of space and time developed by Kant in the late 1760s and first presented in published form in the Inaugural-Dissertation of 1770, *On the Form and Grounds of the Sensible and Intelligible World*.³⁶⁾ In this work Kant takes up the traditional distinction between the "world of sense" (*mundus sensibilis*) and "world of the understanding" (*mundus intelligibilis*), which can be dated back to Plato's distinction between the Forms and the appearances and which had received renewed attention through Leibniz's distinction between the "realm of nature" and the "realm of grace."³⁷⁾ But unlike

36) See AA 2:385-419, esp. 398-406. The term "principia" in the work's Latin title (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*) means "grounds" (German *Gründe*) and not "basic propositions" (German *Grundsätze*), and should therefore perhaps not be rendered as "principles." A first step toward Kant's novel theory of space is taken in the essay, *Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space*, from 1768; see AA 2: 375-384. Modern English translations of these works, cued to the pagination of the Academy Edition cited in this paper, are to be found in Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, ed. David Walford and Ralf Meerbote (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 373-416 and 361-372.

37) See, e.g., "Principles of Nature and Grace," in G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, ed. Roger Ariew and Daniel Garber (Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1989), 206-213.

the Platonic (or rather the neo-Platonic) tradition,³⁸⁾ which had viewed the world of sense as ontologically and epistemologically inferior to the world of the understanding, Kant argues for the genuine status of both worlds and of our cognition of them. In so doing, he replaces the rationalist assessment of cognition by the senses, as lacking the clarity and distinctness available to cognition by the intellect, with an alternative account that recognizes the autonomous nature of both kinds of cognition and of the two orders of things or worlds correlated with them. For Kant the world of sense and the world of the intellect each have their own formal structures and laws, and the attempt to blur the distinction between the two epistemologies and ontologies results in the self-contradictory claims that are the antecedents of the Antinomy of Pure Reason in the *Critique of Pure Reason*.

The term "intuition" (*intuitus*) first occurs in the Inaugural-Dissertation of 1770 in the negative statement that the human being does not have at its disposition an intuition of things intellectual.³⁹⁾ The intellect's intuition, or intellectual intuition, mentioned by Kant would be the intellect's ability to grasp things "immediately" and "in their singularity" (*immediate, ut singulare*), hence without the employment of other means of cognition and without cognitively relating that which is being intuited to anything else. On Kant's analysis, the human intellect or understanding does not grasp things intuitively, or immediately and in their singularity, but only discursively (*discursive*), or by means of "general concepts" (*conceptus generales*) that do not address the object in its singularity but in terms of what it (possibly) shares with other objects.

But while the human being does not possess an intellect that intuitus, it yet has another kind of intuition at its disposal, one that represents a mode of cognition different both from the discursive cognition of our intellect and the intuitive cognition of a possible non-human (or rather superhuman, divine) intellect. According to Kant, this "human intuition" (*intuitus humanus*)⁴⁰⁾ is like intellectual

38) On Kant's attribution of *intuitus* to Plato see. e.g., *Reflexion* 4446 (AA 17: 554; approximately 1772): "Ideas in Plato are *intuitus*." (*Ideen sind bey Plato intuitus.*)

39) AA 2: 396: "Intellectualium non datur (homini) *intuitus*." The Kantian terms introduced in this paragraph are all taken from AA 2: 396f.

40) AA 2: 396.

intuition to the extent that it grasps its object in an *immediate manner*, without the involvement of any other mode of cognition, and that it takes cognizance of this object in its *singularity*, as a unique entity that does not come into view as being like (or unlike) any other possible object. Yet human intuition is *unlike* intellectual intuition to the extent that it does not actively give itself its object - like the divine intellect in which cognition and creation coincide -, but must have its object given to it. Human intuition is "passive" (*passivus*).⁴¹⁾ It involves the mind's capacity to undergo cognitive influence, which Kant terms "sensibility" (*Sinnlichkeit*)⁴²⁾ in view of the fact that the material data to enter into human intuition are provided by the senses. Accordingly, human intuition can also be characterized as "sensible intuition" (*intuitus sensibilis*),⁴³⁾ which means an intuition - or a passive, immediate and singular mode of cognition - that is based on the conveyances of the senses, termed "sensation" (*sensatio*).⁴⁴⁾

It is important to stress the difference Kant sees between sensation as the material involved in sensible intuition and sensible intuition as the medium or dimension, or better yet: the *cognitive form*, into which sensation is taken up or incorporated. On Kant's analysis, the nature of human, sensible intuition *qua* intuition, as described above (immediateness, singularity), does not belong to the deliverances of the senses *as such* but only to the form under which they enter into the mind's cognitive apparatus. For Kant, this form of sensible intuition is the double form of space and time, in which all sensory data are contained. But space and time are not only the *forms of sensibility*. First and foremost they are themselves intuitions. To be sure, as forms for all "later" filling by sensory material, space and time themselves are not intuitions filled with sensory matter. Rather they are a case of "pure intuition" (*intuitus purus*).⁴⁵⁾ According to Kant, space and time as pure sensory intuitions possess the following properties: they are

41) AA 2: 397.

42) AA 2: 392.

43) AA 2: 403.

44) AA 2: 392. On the inexactitude involved in the standard rendering of Kant's Latin term, "sensitivus," and its German equivalent, "sinnlich," as "sensible," rather than "sensory," see my Editor's Introduction in Kant, *Prolegomena*, 51.

45) AA 2: 400 (regarding time) and 402 (regarding space).

given to the mind (rather than being produced by the mind, as concepts are); they are *singular* (rather than universal, as concepts are); they are *totalities* preceding any part of time or space – any stretch of time and any region of space (rather than parts preceding a whole, as in the case of the relations based on concepts).⁴⁶⁾

Hence the difference between pure intuitions and concepts in Kant turns on the different *mereology* of the two kinds of cognition and their respective objects. In the pure intuition of time and space the intuited is given as an infinite, all-encompassing whole, such that any temporal or spatial part is but a *limitation* of the original pure intuition of time and space. By contrast, in the case of concepts regarding the formal structure of the world (cosmological concepts) the whole succeeds the parts out of which it is made up. Moreover, concepts may contain other cognitions, such as other concepts, *under* themselves, but they do not contain those lower concepts *in* themselves; rather higher concepts are contained by lower concepts. By contrast, time and space as pure intuitions contain all possible times and spaces *in* them, and as infinite singular wholes they do not have features in common with anything outside them. Thus for Kant entirely different part-whole relations obtain in intuitions, specifically in pure intuitions, on the one hand, and in concepts, on the other hand.

To be sure, the givenness of time and space as infinite intuitions cannot be understood on the model of the givenness of sensations, as coming to us from outside and as affecting us contingently. Rather to call time and space "given" is to address the fundamental fact that prior to and independent of all sensory data we may receive, there is present in our mind a comprehensive structure ready to be filled with material to be provided by the senses such that all possible sensible cognition will be contained in this structure and marked by its formal features. One might call the mode of givenness peculiar to pure intuitions their pre-givenness (*Vorgegebenheit*). Kant goes so far as to liken the infinite pure intuition of time and space to divine intellectual intuition because in both cases there is an immediate and complete grasp of some whole – all of creation in one case and all of time and space in the other case.⁴⁷⁾ But Kant is also careful not to consider

46) See AA 2: 398ff., esp. 405f.

47) See AA 2: 405 (*secundum exemplar intuitus sensitivi*).

the givenness (or pre-givenness) of pure intuition a case of something lying all ready in the mind or being "inborn" (*innatus*). Instead he considers time and space as "acquired" (*acquisitus*); to be sure, not as acquired from the senses and particular sensations, but as acquired internally from the immanent law of the universal human cognitive constitution that shapes the taking-in of sensory data.⁴⁸⁾ Space and time in their original nature as infinite intuitions are the basic modes of having sensory data enter into the process of cognition, viz., as temporally arrayed and spatially located in two infinite *continua*.

In historical terms, Kant's theory of time and space as forms of intuition and as pure intuitions brings together key elements of the earlier accounts of space and time provided by Newton and Leibniz. While the infinite magnitude of time and space in Kant retains elements of the Newtonian conception of space as an absolute entity or a cosmic container modeled on God's presence throughout the universe, their character as subjective forms of all sensory cognition is indebted to the Leibnizian conception of the phenomenal nature of time and space as the two orders that things take on under conditions of sensory cognition. Unlike Newton, Kant defends the *subjective* origin of time and space. Unlike Leibniz he maintains their *a priori* character, their preceding rather than succeeding the things of which they are the ordering forms. And unlike either Newton or Leibniz Kant maintains that time and space are *pure sensible intuitions*. The very notion of a pure sensible intuition as the cognitive form of given infinite wholes is entirely original to Kant and underlies not only his account of space and time in the first *Critique* but also its mature theory about the cooperative relation between intuition and concept.

6. From Manifold to Synthesis and Unity

All the main features of the account of time and space to be found in the Inaugural-Dissertation, centered around the double notion of time and space as forms of intuition and as pure intuitions, are taken over in the Transcendental

48) See AA 2: 406.

Aesthetic of the first *Critique*.⁴⁹⁾ However, the later work adds an important systematic concern with the transition from pure intuition to pure concept, addressed throughout the Transcendental Logic, more precisely in its analytic part (Transcendental Analytic). Hence the further development of Kant's thinking about intuitions and concepts that manifests itself in the first *Critique* deals not with the conveyances of sensibility as such but with their further non-sensory treatment by other powers of the mind. In particular, Kant contrasts the non-structured manner in which representations present themselves to the mind at the strictly sensory level with the form and structure introduced into spatial and temporal data by non-sensory means. The term from the Inaugural-Dissertation designating the plenary but inarticulated sum-total of presentments in intuition as such, "*varia*," is rendered in the first *Critique* as "manifold" (*Mannigfaltiges*) and strictly distinguished from any order or structure brought to the manifold. While the Inaugural Dissertation had left the formal determination of space and time to particular spaces and particular times largely unexplained, the first *Critique* contains the main elements of a theory of the generation of specifically determined plural intuitions out of the unitary and singular *proto-intuition* of space and time. The most detailed treatment of this problem is to be found in the changes (revisions and additions) introduced into the second edition of the first *Critique* (1787), especially in the Transcendental Deduction of the Categories, although it should be stressed that Kant regarded the changes of the second edition not as substantial corrections but as improvements in the "manner of presentation" (*Darstellungsart*) of his doctrine, which remained, in the main, unchanged.⁵⁰⁾

The main reason for Kant's increased interest in the non-sensory features that accrue to intuition, to be found in the first *Critique*, is the realization, subsequent to the Inaugural-Dissertation and to be dated to the early 1770s,⁵¹⁾ that the pure concepts

49) See B 37/A 22-B 53/A 36. In the first *Critique* the treatment of space precedes that of time. Accordingly, I will now switch from talking about "time and space" to talking about "space and time."

50) See B XXXVIIff.

51) Kant's famous letter to Marcus Herz from 21 February 1772 (AA 10: 129-135, esp. 130) documents his awareness of the problem of the objective reference of our concepts of the understanding without indicating the solution. The latter takes shape in the *Reflexionen* of the so-called "Duisburg'scher Nachlaß" (AA 17: 643-673).

of the understanding do not actually refer to a world of their own, the world of the understanding, but pertain to the world of sense, of which they constitute the "intelligible form" in addition to its "sensible form" provided by the pure intuition s.⁵²) Thus the dualism of worlds, each to be cognized on the basis of its own "form and grounds" (*forma et principia*), underlying the theory of time and space in the Inaugural-Dissertation, has been replaced in the first *Critique* by a combination of monistic cosmology (one world to be cognized) and dualistic epistemology (two stems of cognition).⁵³) The technical terms and doctrinal concepts employed by Kant to bring out the dual-but-unitary nature of the world of sense and its double constitution through sensible and intelligible forms are "experience" (*Erfahrung*) and "empirical cognition" (*Erfahrungserkenntnis*) and, as their object domain, "nature" (*Natur*).⁵⁴) As a result of the reassignment of the understanding to the world of sense, reconceived as the domain of "experience" (*Erfahrung*), Kant now has to maintain the difference between the two key factors entering into the principiation of experience (sensibility and understanding) and their epistemic conveyances (intuition and concept), while also establishing their essential collaboration in the bringing about of experience and its objects. In the former regard, Kant stresses the complete lack of order among the manifold of intuition and the monopoly of the understanding for the formation of *unity* among representations of all kinds, regardless of whether they are intuitions or concepts. In the latter regard, he emphasizes the amenability of the unordered manifold of intuition to conceptual ordering.

At the most basic level, the joint venture of the manifold of intuition and the unity of conception manifests itself in the double nature of space and time as

52) See, e.g., *Reflexion* 4653 (AA 17: 626; approximately 1772): "Our understanding does not give materials by which we could cognize a new world but forms in order to set up the present one according to them." (*Unser Verstand giebt nicht materialien, wodurch wir eine neue Welt erkennen könnten, sondern Formen, um die Gegenwärtige darnach einzurichten.*)

53) Strictly speaking, the intelligible world of 1770 undergoes a differentiation into the object domain of the understanding in the narrow sense (the power of concepts and rules), coextensive with that of the objects given by sensibility, and the object domain of reason in the narrow sense (the power of ideas and inferences), which is not subject to theoretical cognition but remains a central concern to Kant in moral philosophy in constituting the "moral world" (*moralische Welt*; B 843/A 815) or the "kingdom of ends" (*Reich der Zwecke*; AA 4: 433).

54) See B 126f./A 93f., A 114 and B 163f.; see also AA 4: 294ff. (*Prolegomena*).

forms of intuition and as pure intuitions. In their capacity as universal forms of all sensible intuition, space and time do not yet provide unity to the infinitely varied ("manifold") possible spatio-temporal arrays they contain. As forms of intuition, space and time function merely as the basic ways or modes for sensational intake. Any shaping of space and time into determined regions and stretches of space and time requires, on Kant's analysis, the "comprehension of the manifold" (*Zusammenfassung des Mannigfaltigen*), by means of which the form of intuition becomes the intuition of the form of intuition or "formal intuition."⁵⁵⁾ More yet, not only the plural, specifically determined spaces and times but also singular space and singular time themselves as all-encompassing, infinite pure intuitions first come about through adding unity, by way of unification, to an originally ununified, sheer ("pure") manifold.

In the first *Critique* Kant's technical term for the "combination" (*Verbindung; conjunctio*) of a given manifold, is "synthesis" (*Synthesis*).⁵⁶⁾ He clearly states that the synthesizing of a manifold is not an accomplishment of sensibility, which is merely passive and incapable of any ordering. Rather he locates the origin of synthesis in an active, shaping power of the human mind. The function for synthesizing cognitive items of all kinds ("representations;" *Vorstellungen*) is assigned to the "power of the imagination" (*Einbildungskraft*).⁵⁷⁾ Synthesis "in general" (*überhaupt*), regardless of further specifications as to what is being synthesized and how, is "a mere effect of the power of the imagination, a *blind*, although indispensable function of the soul, without which we would have no cognition at all, but of which we are rarely ever conscious."⁵⁸⁾ As the use of the term "blind" here suggests, the function of the power of the imagination, considered by itself and without a further function coming in, may enable the formation of

55) See B 160f. note. On the difference between "form of intuition" and "formal intuition" in Kant, see my "Comments on Professor Kitcher's 'Connecting Intuitions and Concepts at B 160n.'," *The Southern Journal of Philosophy* 25 (1987), Supplement (Spindel Conference 1986: The B-Deduction), 151-155.

56) See B 130.

57) See B 103/A 78.

58) B 103/A 78 (my emphasis) (*die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind*).

cognition but still leaves it at an incomplete stage at which something, which has yet to be identified, is not yet visible and awaits its coming into view due to a further level of formation. To be sure, the stages in the formation of cognition distinguished by Kant should not be taken as diachronically arranged phases in the actual coming about of cognition. Kant's interest in the first *Critique* is not a psychological interest in the factual genesis of cognition but a logical normative interest in the universal subjective grounds that render cognition, in principle, possible.⁵⁹⁾ Accordingly, the stages distinguished by Kant in the constitution of cognition should be understood as so many universal moments of a complex dynamical structure the philosophical reconstruction of which may include narrative devices, such as the sequence of beginning, middle and end, without implying a real distinction of the parts involved.

The synthesis attributed by Kant to the power of the imagination consists most basically in the joining of sequentially apprehended stretches of time and regions of space into one ("single") intuition so that the continuous flow of data receives articulation through primary structural features to be designated, in the context of their conceptual reconstruction, by concepts such as "before," "after," "to the right of." Thus the power of the imagination lends shape to the manifold of sense by joining it to *figures* in space and time. Kant terms such a figure an "image" (*Bild*), drawing on the etymological proximity of "image" and "imagination."⁶⁰⁾ The point of the term is not to claim a likeness of the image in question to something else but to convey the formed or shaped character of the product of the imagination. The function of the imagination that concerns Kant in the first *Critique* is not the *reproduction* of preexisting images but the *productive* function of first bringing the manifold to the formative condition of wholes that are set off from other regions of the manifold of space and time and endowed with a certain coherence provided by

59) The empiricist Humean account of human nature is at the center of the work of Kant's influential contemporary, Nicolaus Tetens, whose *Essays on Human Nature (Versuche über die menschliche Natur)* Kant kept on his desk while writing the first *Critique*. On Kant's relation to Tetens, see *Reflexion* 4900 and *Reflexion* 4901 (AA 18: 23) and my entries "Tetens, Johann Nicolaus," *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, 10 vols (London: Routledge, 1998), 9: 319-322 and "Tetens, Johann Nicolaus," *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig (London and New York, 2000), 882f.

60) See A 120.

the delineation of a region of space or a stretch of time. With regard to space, Kant characterizes the transition from the "pure," undetermined manifold to the determined intuition of parts of space as "*description* of a space" (*Beschreibung eines Raumes*)⁶¹, where the term "description" does not designate the recording of a previously existing spatial order but the original *inscription* of space through which a figure in space first comes about. In order to convey the active nature of the "productive imagination" (*produktive Einbildungskraft*)⁶², Kant characterizes the "pure act of successive synthesis of the manifold in outer intuition" as "movement *qua* action of the subject" (*Bewegung, als Handlung des Subjekts*), to be distinguished from objective movement as the dislocation of an object in space.⁶³

In calling the synthesis of the manifold through the power of imagination "blind," Kant draws attention to the incompleteness of the imaginational synthesis as such in the absence of a further level of the mind's active formation of cognition, viz. the understanding. But the latter's contribution does not take the form of some external addition to the already accomplished synthesis of the imagination. On Kant's view, the understanding is always already operative in imaginational synthesis by providing the basic function of unity that guides or orients the synthesis of the manifold.⁶⁴ Accordingly, the power of the imagination occupies a middle position between sensibility and the understanding. In a handwritten marginal emendation in his personal copy of the first edition of the first *Critique*, Kant replaced the passage, cited earlier and contained in the first and the second edition of the work, about the power of the imagination being a "function of the soul" with the more specific phrase, "a function of the understanding."⁶⁵ He further clarifies the double status of the power of the imagination by stressing that, on account of the sensible condition of its operation, it "belongs ... to *sensibility*" (*gehört ... zur Sinnlichkeit*), while equally emphasizing that, with regard to the synthesis it effectuates in the pure manifold, the power of the imagination is "an effect of the understanding on

61) B 154f.

62) B 154; also A 123.

63) B 154f. and 155 note.

64) See B 151f.

65) The original passage occurs at A 78. For the emendation, see AA 20: 45. The emendation is also noted in all modern editions of the first *Critique* in German and English.

sensibility" (*eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit*).⁶⁶⁾

Yet the presence of the understanding in imaginative synthesis need not involve already formed concepts. On the contrary, synthetically unified space and time, along with the sensations located at determined spaces and times, first makes possible the formation of concepts. Kant explains that he had introduced space as a *pure intuition*, and hence as a synthetic whole, on purpose already in the transcendental theory of sensibility (Transcendental Aesthetic), in order to indicate that the pure intuition of space as such *precedes all concepts* of specific places and shapes in space. He then points out that the presence of unity in space *qua* pure intuition, or in "space considered as an *object*" (*der Raum, als Gegenstand vorgestellt*), "presupposes a synthesis that does not belong to the senses, but by means of which all concepts of space and time first become possible."⁶⁷⁾ The tripartite division indicated here between sheer, unordered manifold of space and time ("form of intuition"), original synthesis of space and time ("formal intuition") and concepts regarding space and time is confirmed by Kant's discussion of "space and time and all their parts" as "intuitions, hence singular representations" (*einzelne Vorstellungen*) and by the subsequent contrast drawn between the mereological properties of intuitions and those of concepts.⁶⁸⁾ In the case of concepts, the same instance of awareness (e.g., the awareness of the color red) is encountered in many different representations (e.g., the awareness of a red rose or of a red square). In the case of intuitions, each such singular representation contains a manifold "in itself" (*in sich*) and hence involves "many representations as contained in one ... and hence as composite" (*viel Vorstellungen als in einer ... mithin als zusammengesetzt*).⁶⁹⁾ The crucial point here is the presence of a

66) B 151f. Heidegger's Kant interpretation in *Kant and Problem of Metaphysics* focuses on the separate status of the power of the imagination in the first edition of the first *Critique*, which Heidegger then radicalizes to the original status of that mental power as the proto-temporal root of subjectivity. Kant himself identifies the "root faculty of all our cognition" (*Radikalvermögen aller unsrer Erkenntnis*), in the first edition of the first *Critique*, with the faculty of transcendental apperception (A 114).

67) B 160f. note (*... ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt.*)

68) See B 136 note.

69) B 136 note.

composite structure not in the pure manifold of intuition but in intuition *qua* singular representation. This composite nature of intuition as such exceeds the deliverances of sensibility and its mere forms (pure manifold), but does not yet reflect the presence of concepts, rather enabling their formation.

The synthesis of the imagination exercised, under the guidance of the understanding, on the manifold of the senses yields what Kant terms "appearances" (*Erscheinungen*). Continuing an ancient philosophical tradition going back to Plato, Kant uses the term to convey the difference between the way things might *appear* (to someone, under certain conditions, etc.) and the way things *are*. Most commentators on Kant's adaptation of the distinction between appearance and reality focus on the Kantian distinction between the things as they are in themselves (in short: the things in themselves; *Dinge an sich*) and their appearances, or the things as they come to be cognized under conditions of human sensibility, i.e., in space and time. While this *onto-logical* distinction, established in the Transcendental Aesthetic of the first *Critique*,⁷⁰ is indeed the primary contrast underlying Kant's use of technical term "appearance," it is crucial not to overlook a second employment of the term "appearance" which opposes the appearance not to some unknown and unknowable thing that transcends our experience (or to an unknown and unknowable side or aspect of a thing transcending our experience) but to an as-yet *unknown but knowable* thing (or side of a thing), one that is entirely within the range of our experience. The latter distinction comes into play in the Transcendental Analytic of the first *Critique*, when Kant contrasts the way something appears to someone as a function of the particular way in which it is first given in intuition, with the way things might be independent of the varying conditions of sensible intuition, with the specification that the latter way of being is to be ascertained not by recourse to the senses but to the understanding.⁷¹

To be sure, the *epistemo-logical* distinction of appearance and object itself must not involve an uncritical relapse into the assumption of a non-sensory, intellectual intuition on the part of "our" understanding. The object which exceeds its varied actual and possible presentations to the senses or "appearances" is not intuited, or

70) See B 42ff./A 26 and B 49ff./A 32ff.

71) See B 139f.; A A109f.

grasped directly, but is being thought. Moreover, the object is thought not as existing "in an overheavenly place," as Plato puts it in the *Phaedo*, and hence ontologically distinct from the appearances, but as belonging to the appearances – as the unifying reference point of the multiple aspects, sides or views under which the object presents itself by means of intuitions. To say of the object that it is *thought*, as opposed to given, is to say that is a logical construct produced by the understanding on the material basis of given intuitions and serving to unify the latter. In this logical sense, an object can never be given but can only be thought – thought along with "its" appearances, and this in a manner not open to whim and fancy but such that it lends invariance and stability to the multitude of correlated appearances. Drawing on Kant's discourse about the manifold of the senses being synthesized into an image, one can regard the object in the logical sense just outlined as that of which the relevant intuitions are images, yet which cannot be captured by any such image, or their sum total, but only by the additional intellectual function of referring the intuitions to that of which they are the intuitions.

Kant also calls the object in the strong, logical sense the "transcendental object,"⁷²⁾ thereby indicating that it is not a particular object but the universal objectivity function by means of which the variable cognitions of appearances are elevated to the cognition of an object that is invariant in relation to the changing conditions of its appearances. In an alternative formulation of the same thought, Kant refers to the contribution that the understanding makes to the synthesis of the imagination as providing "transcendental content."⁷³⁾ Again, the content in question is not to be understood as some particular content, and certainly not as content provided by the senses, but as that logical feature which no sensible intuition as such can provide and which alone can refer intuitions to their object and transform them from reports about perceptions to warranted claims about objects, i.e., objects of experience. Given the logical, thought-borne nature of objects and of the cognition of objects in Kant, the specific formal contribution that the understanding makes to the cognition of perception-invariant objects cannot consist in the grasp of

72) A 109.

73) B 105/A 79.

some pre-existing, absolute order of things. Rather the pure concepts of the understanding (categories) formulate the universal subjective conditions under which appearances can be considered appearances of relatively stable, lawfully behaving objects in space and time.

In the absence of such intellectual regularity conditions, appearances would not coalesce into objects. There would be perceptions of unpredictable appearances but no experience of objects that each have a nature and that jointly constitute nature as the sum-total of appearances under laws.⁷⁴⁾ Without the categories regulating the basic order of the appearances, there might even be particular concepts formed to single out and designate features encountered in intuition, such as "red" or "round." But there would be no determinate logical order guiding the attribution of such concepts. If, e. g., the category of substance and accident were lacking, or could not be brought to bear on appearances, then there would be no ascertainable difference between the statement "some circles are red" and the statement "some red is a circle," since the categorial concept of the relation between the bearer of properties and the properties borne would be lacking, or would find no application.

For Kant, applying the "mere form of the understanding" (*bloße Verstandesform*) in judgments, such as the logical form of a hypothetical judgment ("if ... then"), to some synthesized manifold of space and time leads to the logical articulation of the appearances but does not establish cognitive reference to an object and to the objective order to which it belongs. In order to achieve the latter, the pure concepts of the understanding or the categories have to come, which are the logical forms of judgments employed not as forms for *analyzing* intuitions (or other already given representations) but as formal determination of the objective features to be *synthetically* correlated with given intuitions. In Kant's words, the categories are "concepts of an object in general through which its intuition is

74) On the scenario of appearances not conforming to the pure concepts and principles of the understanding, see B 123/90f., culminating in the statement: "for intuition is in absolutely no need of the functions of thinking" (*denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise*). See also the distinction drawn only in the *Prolegomena* between "judgments of perception" (*Wahrnehmungsurteile*), which record the appearances in their changing subjective presentations, and "judgments of experience" (*Erfahrungsurteile*), which determine the empirical object as such (AA 4: 298ff.).

considered as determined with respect to one of the *logical functions* for judgments."⁷⁵) The point here is that neither the synthesis of the manifold as such nor the logical functions of judging as such lend *objective determination* to the appearances but leave the object (in the strong, logical sense) undetermined.

Still Kant insists on the proximity, more yet: on the ultimate identity, of the *forms of judging* and the *forms of thinking an object*. To be sure, the *forms of judging* serve to articulate, by means of analysis, the logical structure of a given manifold, while the *forms of thinking an object* serve to provide an object to given intuitions. Both are employments of the understanding and involve the engagement of the same set of basic *unification functions*, exercised in specifically different ways on specifically different material. In Kant's words: "The same function which gives unity to the different representations *in a judgment* also gives unity to the mere synthesis of different representations *in an intuition*, which (sc. latter unity), expressed universally, is called the pure concept of the understanding."⁷⁶) McDowell takes this as a statement to the effect that the unity functions of the understanding are already contained in intuition. That would render superfluous the entire enterprise of the Transcendental Deduction of the Categories with its focus on whether and how functions of the understanding have a bearing on intuitions. Kant's point is that categorial unity is not to be found in an intuition but has to be provided to the intuition by the understanding. Considering that the addition of categorial determination to objectively undetermined intuitions is not a matter of temporal sequence but of structural constitution, Kant can also say that categorial unity would have to be given "with" (*mit*) the intuitions but not "in" (*in*) them.⁷⁷) But that still leaves open the question, to be addressed in the Deduction, whether it is indeed the case, and how it is possible, that the categories find a hold in the material ("content") provided by intuition.

Hence the blindness that Kant attributes to the workings of the imagination, even to its operation under the clandestine guidance of the understanding,⁷⁸) is a

75) B 128 (*Begriffe von einem Gegenstande, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen als bestimmt angesehen wird.*).

76) B 104f./A 79.

77) See B 161 for Kant's own contrastive view of the two prepositions.

blindness with respect to the object to be correlated with given intuitions by means of the categories. In light of this notion of *object-blindness*, Kant's pronouncement that intuitions without concepts are blind takes on the further, quite specific meaning that without the *categorical concepts* intuitions are object-blind in that they have no "transcendental object" or "transcendental content" provided to them. One might even say that intuitions lacking "transcendental content" are not only blind but also *empty*. In a surprising reversal of status, it is not intuition that provides content to the otherwise empty categorical concepts but the categories that provide content in the strong, logical sense to intuitions, which would otherwise be lacking the reference to an object in the strong sense. This is not to deny that, at a surface level, Kant's statement about thoughts without content being empty refers to the ordinary case of concepts first receiving confirmation and validation by means of corresponding sensible intuitions. More yet, even the categories, without which intuitions would have no "transcendental content," are in turn in need of another kind of content which only intuitions can provide for them and without which they would be empty "forms of thinking" (*Gedankenformen*).⁷⁹⁾ There are two different senses of "content" operative here: the *transcendental* content (reference to possible empirical objects in space and time) provided *to* the intuitions *by* the categories and the sensible, better yet: synthesized *imaginational* content provided *to* the categories *by* pure intuition. (In addition, there is the *empirical* content provided *to* empirical concepts *by* empirical intuition. But the latter is not a primary concern of Kant's in the first *Critique*, with its focus on the conditions of the possibility of a priori cognition of objects, even if the objects to be cognized a priori turn out to be objects of experience.)

7. Form and Content

A closer look at the prehistory and the systematic context of Kant's remark about thoughts being possibly empty and intuitions being possibly blind has shown

78) See B 103/A 78.

79) See B 150.

the exegetical and philosophical problems inherent in McDowell's reading, which ignores the latter half of the statement and turns its former half into a thesis about the concept-ladenness of intuitions in Kant. By focusing exclusively on the validation of *empirical* concepts through empirical intuitions, McDowell has deprived Kant's ingenious remark of much of its philosophical significance, which concerns primarily the mutual completion of pre-conceptual intuitions and post-intuitional concepts. Considering the implicit focus of Kant's remark on the relation between pure intuitions (of space and time) and pure concepts (of the understanding), the content that prevents a thought from being empty cannot be, as McDowell would have it, some factual experiential intake. Claims to universality and necessity, as they are implicit in the categories' status as the basic intellectual forms of experience and its objects, cannot be confirmed contingently and by single instances. On Kant's view, the justification of categorial claims cannot have recourse to any given feature of experience. The validation of the categories can only take the form of showing that experience, along with its objects, would not be possible were it not for the contribution made by the categories in determining an object to given intuitions. Hence the validation of the categories does not occur by some actual experience but by what Kant terms "possible experience" (*mögliche Erfahrung*) or, more precisely, the "possibility of experience" (*Möglichkeit der Erfahrung*), to be understood as the active, dynamical "rendering possible" (*ermöglichen*) of experience through those very concepts.⁸⁰⁾ Accordingly, the specific content that completes the cognitive status of the categories are "possible intuitions."⁸¹⁾

Kant is quite explicit about the disanalogy in the validation procedure of empirical concepts and of categorial concepts. The validation of empirical concepts occurs by citing, in an exemplary manner, the corresponding empirical intuition; by contrast, categorial concepts cannot be instantiated in an intuition to be given, not even in an a priori intuition.⁸²⁾ There is no intuition, empirical or pure, to correspond to the category of causality. There is only the universal form of causal

80) See B 126f./A 94.

81) See B 747/A 719.

82) On Kant's account, only mathematical concepts can be exhibited in a priori intuition, in a procedure which Kant terms the "construction" of those concepts. See B 740ff./A 713ff.

thinking through which the temporal sequence of appearances, provided it is found to be irreversible, is taken as involving an objective determination of the order of events.⁸³) But no specific cause is thereby identified. Thus the categories are nothing but "rules according to which a certain synthetic unity of that which cannot be represented in an a priori intuition (of the perceptions) is supposed to be looked for empirically."⁸⁴) Hence the content that serves to validate the categories and the principles derived from them, such as the causal principle, is a *formal content*, a procedural device by means of which yet to be given actual content is *anticipated* as to its fit into the categorical structure of the empirical world.⁸⁵) Moreover, even the content correlated to empirical concepts *qua* concepts is not some particular instantiation by means of a particular empirical intuition. Due its inherent generality (as possibly contained in infinitely many objects), a concept cannot be adequately matched by an intuition (as a singular representation). Empirical concepts, too, have to be understood as rules for the determination of appearances that are yet to be given. Kant uses the term "schema" (*Schema*) to address the open nature of a concept, due to which it exceeds the correlation with any particular corresponding "image" (*Bild*) of an empirically intuited object.⁸⁶)

All this suggests a picture of the relation between concept and intuition in Kant that is quite different from the way McDowell reads Kant's remark about possibly empty thoughts, viz., as calling for the grounding of concepts in empirically given and already conceptually structured intuitions. Kant is a formalist about intuitional

83) See B 232ff./A 189ff.

84) B 748f./A 720f.

85) "One can call an anticipation all cognition through which I can cognize and determine a priori that which belongs to empirical cognition." (*Man kann alle Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine Antizipation nennen.*) (B 208/A 167).

86) "Much less (sc. than a mathematical concept) does an object of experience or an image thereof ever reach the empirical concept; rather the latter always refers immediately to the schema of the power of the imagination, as a rule of the determination of our intuition according to a certain general concept." (*Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit und mittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe.*) (B 180/A 141).

and conceptual content and an idealist about the universal forms of intuiting and thinking.⁸⁷⁾ The basis in Kant for the demarcation drawn by McDowell around the conceptual as the logical space of reasons, at the exclusion of the sensory data belonging to the logical space of causes, is the demarcation of a priori form against any content a posteriori. But rather than reducing the aesthetics of intuition to the logic of concepts, as McDowell does, Kant maintains that there are two different but interacting sets of forms by means of which data are taken up into the justificatory structures and processes of cognition: intuitions for the reference to the singular and concepts for the reference to the universal. Moreover, while McDowell takes both intuition and concept as given or already contained in experience, Kant insists on the active, produced nature of the synthesis and the unity involved in experience.

McDowell believes that the only way to move intuition away from the status of psycho-physical data intake and into the epistemological sphere is its assimilation to the conceptual. In Kant, the space of reasons is not limited to concepts but includes intuition as a mode of cognition *sui generis*. What distinguishes sensation from intuition in Kant is not the latter's clandestine conceptuality but its having been subject to *cognitive form*, through which data are taken up as material into the subject's arena of justification. To be sure, the formal cognitive activity countenanced by Kant must be conceived in such a way that it reduces cognition neither to arbitrary fiction nor to a mechanical application of fixed forms to some equally rigid contents. Kant sought to avoid this dual pitfall by subjecting the spontaneity of cognitive formation to the dual constraint of universal norms (cognitions a priori) and contingent material diversity (manifold of sense). From Fichte and Hegel to Husserl and Scheler critics of Kant's formalist conception of cognition in general and of metaphysical cognition in particular have called for a material a priori in various guises: as intellectual intuition, as transcendental hyletics or as objective values. McDowell's bid for conceptual facts is a remote descendant of the refusal to accept the scholastic formula, quoted with approval by Kant, "forma dat esse rei," which he

87) On Kant's self-interpretation of "transcendental idealism" as "formal idealism" see B 519/A 491 note. Kant's formalism in theoretical philosophy is matched by his formalism in moral philosophy (in the specification of formal requirements for the moral status of maxims) and his formalism in aesthetics (in the specification of formal requirements for the aesthetic status of objects).

translated as "the being of a thing consists in its form" (*in der Form besteht das Wesen der Sache*), supplemented by the restrictive clause, "insofar as the being is to be cognized by reason" (*sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll*).⁸⁸) To want to cognize by reason more than the form of a thing risks overburdening reason and turning it from the source of modest but secure insights into the fountainhead of generous but deceptive disclosures.

References

- Davidson, Donald. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press: Oxford, 1984.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaeer Kritische Schriften*, ed. Hartmut Büchner and Otto Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Fourth, enlarged edition, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1973.
- Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*, in *Kant's gesammelte Schriften*, ed. Royal Prussian Academy and its successor, Berlin, later Berlin/New York, 1900ff. (with the correspondence, vols. 10-13, cited after the second edition (1922).)
- _____ *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as Science*, ed. Günter Zöllner, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- _____ *Immanuel Kant, Theoretical Philosophy 1755-1770*, ed. David Walford and Ralf Meerbote, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Köhnke, Klaus Christian. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/M., 1986.

88) The phrase is taken from an essay, entitled "On a Recently Adopted Elitist Tone in Philosophy" (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*; 1796), in which Kant responds to the polemical characterization of his account the mind's cognitive capacities as "a formgiving factory" (*Formgebungsmanufactur*) (AA 8:404).

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Principles of Nature and Grace", in *G. W. Leibniz, Philosophical Essays*, ed. Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1989.
- McDowell, John. *Mind and World - With a New Introduction*, Cambridge, Mass. and London, England: Harvard University Press, 1996.
- _____ "Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality", *The Journal of Philosophy* vol. XCV, no. 9, September 1998, 431-91.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Sellars, Willfrid. *Science, Perception and Reality*, New York: The Humanities Press, 1963.
- _____ *The Metaphysics of Epistemology. Lectures by Wilfrid Sellars*, ed. Pedro Amaral, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 1989.
- _____ "Empiricism and the Philosophy of Mind", in *Science, Perception and Reality*, New York: The Humanities Press, 1963.
- Smith, Nicholas. (ed.) *Reading McDowell: On "Mind and World"*, London and New York: Routledge, 2002.
- Zöllner, Günter. "Comments on Professor Kitcher's 'Connecting Intuitions and Concepts at B 160n.'", *The Southern Journal of Philosophy* 25, 1987, Supplement (Spindel Conference 1986: The B Deduction), 151-155.
- _____ "Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge", in *Kant: Analysen - Probleme - Kritik*, ed. Hariolf Oberer and Gerhard Seel, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988, 71-90.
- _____ "Tetens, Johann Nicolaus", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, 10 vols, London: Routledge, 1998, 9: 319-322.
- _____ "Tetens, Johann Nicolaus", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, London and New York, 2000, 882f.
- _____ "Pax Kantiana. Kant e la pace perpetua in filosofia", in *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, ed. Gaetano Rametta, Franco Angeli: Milano, 2003, 51-64.
- _____ "In der Begrenzung zeigt sich der Meister. Der metaphysische Minimalismus der Kritik der reinen Vernunft", forthcoming in *Kants*

Kritik der Metaphysik. Studien zur Transzendentalen Dialektik der "Kritik der reinen Vernunft". Neue Studien zur Philosophie. Vol. 19, ed. K.

Cramer and J. Stolzenberg, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004.

_____. "Metaphysik nach der Metaphysik. Die limitative Konzeption der Ersten Philosophie bei Kant", forthcoming in a volume on metaphysics in a postmetaphysical age, edited by Karin Gloy.

Abstract

Kant on Form and Content in Cognition: A Reply to McDowell

Günter Zöllner

This paper examines the relation between intuition and concept in Kant in light of John McDowell's neo-Kantian position that intuitions are concept-laden. The focus is on Kant's twofold pronouncement that thoughts without content are empty and that intuitions without concepts are blind. I show that intuitions as singular representations are not instances of passive data intake but the result of synthetic unification of the given manifold of the senses by the power of the imagination under the guidance of the understanding. Against McDowell I argue that the amenability of intuitions to conceptual determination is not due some pre-existing, absolute conceptuality of the real but to the "work of the subject." On a more programmatic level, this paper seeks to demonstrate the limitations of a selective appropriation of Kant and the philosophical potential of a more comprehensive and thorough consideration of his work.

Section 1 addresses the unique balance in Kant's philosophy between the work on particular problems and the orientation toward a systematic whole. Section 2 outlines McDowell's take on the Kantian distinction between intuition and concept in the context of the Kant readings by Sellars and Strawson. Section 3 exposes McDowell's relapse into the Myth of the Given. Section 4 proposes a reading of Kant's theoretical philosophy as an epistemology of metaphysical cognition. Section 5 details Kant's original account of sensible intuition in the Inaugural Dissertation of 1770. Section 6 presents the transition

from the manifold of the senses to the synthesis in the imagination and the unification through the categories in the *Critique of Pure Reason* (1781 and 1787). Section 7 addresses Kant's formalism in epistemology and metaphysics.

【Key Words】 cognition, content, form, concept, intuition, McDowell, Kant

Reading and Understanding of Scientific Texts

Saodat Boimirzaeva*

【요약문】 이 논문은 텍스트의 인식과 이해를 주로 다루며, 독자의 행동을 중심으로 분석을 시작한다. 텍스트에 영향을 미치는 한계가 분석되면, 우리는 텍스트 읽기의 구조적인 형식과 접근 형식을 특정 지을 수 있다. 현재까지 이루어진 연구는 일반적으로 텍스트를 자체 조직 체계로 간주한다. 텍스트의 내재된 특징들 중에서, 텍스트 자체에 누적되지 않은 의미는 가장 혼란의 것으로 인정되고 있다. 본 논문에서는 이와 같은 내재된 특징들이 텍스트에 드러난 표현들의 단순한 의미를 왜 초월하여 전달되는지를 설명하고자 한다.

【주제어】 상부구조, 상위체계, 하위체계, 발화 매개 효과, 전방 지시표현, 후방지시 표현, 초점, 응집성, 신정보

The article deals with perception and understanding of the semantic text. A starting point of analysis is activity of the reader. Systemic parameters of the text are analyzed. Structural and penetrational types of reading are characterized.

Present-day studies of the text usually regard it as a self-organized system. Among inherent systemic features of the text its non-summative meaning is mentioned the oftenest. Let us try to explain why its meaning exceeds the mere sum of meanings of its constituents.

Being a self-organized system, the text is viewed as a resultative phenomenon created along dere line. Breaking the text up into components is a

* 우즈베키스탄 사마르칸트 주립대학교

process of de dicto type. This is how a reader can consider the text. The resultative phenomenon de re is derived from the process de dicto of the author who in his turn operates with de re phenomena of objective or mental reality. Hence the text coherence can be established only after its decomposition and comparing the result of the latter with the original text. Here in the text can be regarded as a self-organized system only anthropomorphically. Taking all this into account it is not devoid of interest to see whether the text self-organization is constant and homogenous. The answer can hardly be exhaustive but some ways to solve this problem can be presented here. The object of our analysis will be a linguistic text.

If decomposition of the text results in establishing contradictions in the author's argumentation, definitions etc., this witnesses perlocutionary failure of the discourse: the latter is perceived but not accepted by the reader. However presence of this drawback alone is not enough to say that the text in question is non-systematic. The thing is that text decomposition is a result of de dicto analysis and we have postulated that constituents of the text alone do not make the text a system. The question, then, is: why does a scientific text remain systematic notwithstanding its perlocutionary failure or drawbacks in its argumentative system? The answer seems to lie in a biatematic nature of the text. There are two coexisting systems in the text: its superstructure and its argumentative content system.

Superstructure of a scientific text can be regarded as relatively independent of its contentive system proper. This is a result of relative independency of semantic of a superstructure of the text, of. Introduction, Main Part (containing theoretical and practical observations) and conclusion in semantic texts. The text superstructure as a superframe coexists with the next semantics as a subframe. Some observations of this coexistence are shown further in our analysis of the text Introduction.

Taking into account a frame structure of the text we can speak about different degrees of rigidity of texts. There are rigid, semi-rigid and flexible texts (Beaugrande, Dressler, 2007). Rigidity of linguistic texts depends on the genre, scientific tradition and ego of the author. Maximum rigidity seems to exist in annotations. Less rigid are synopses having explicit Introductions, Main Parts and Conclusions. Still less rigid are some sorts of articles. Such texts have looser

structures and their coherence results from their mentality, i.e. macropropositions divided into thematic blocks and sub-blocks. In this scientific articles resemble flexible texts (novels, fiction etc.). Taking into consideration specific nature of scientific articles, they can be defined as non-rigid, or, at best, as semi-rigid.

There is a specific feature about non-rigid texts. Genuinely flexible texts usually produce a perlocutionary effect on a reader while non-rigid texts do not do it very often. This seems to be a result of fuzzy introductions and expositions, i.e. of a non-rigid order of filling in frame slots. But this does not always entail the perlocutionary failure proper because stereo-type misstructuring of the scientific text is compensated by its argumentation potential. This potential is regarded here as a built-in element of the text semantics, or as a pragmatic component of the scientific text: the argumentation can produce a real perlocutionary effect on the addressee. It could be stated that a more rigid text is more authoritarian while a less rigid one is more pluralistic. This means that the authoritarian aspect is based on the superstructural stereotype being easier to introduce into the addressee's mind together with the needed contents. A reader would rather accept an intuitively attractive well-structured text than an ill-structured one. Reading of a non-rigid text with the receiver being influenced by the text superstructure can be called superstructural or conformistic.

If a reader begins with the superstructural reading but disagrees with the author's conclusions, he will have to scrutinize the contents of the text. This type of reading is penetrational. Very often we come across intentions to combine the two types of reading, e.g., in directions like "Read all the text through and think over its contents". The first part of the direction is superstructure-oriented while the second part is cognition-oriented. But there is the third way, peculiar to critics: to pay little attention to the super-structure but to concentrate on the contents of a text. Here we have syntagmatic penetrational reading.

In superstructural reading there are two kinds of reception, those of the super-frame and the sub-frame, roughly corresponding to archsemantics and semantics of the text. Semiologically, in semantic superstructurel reading we have understanding of the text on the level of the notions and of the conventional field of the signification of the text as a macroproposition. This is an extreme type of

understanding hardly existing independently. Opposite extremes under conformistic reading are: a) recognition of the referential zone of the conventional field of the text signification; b) comprehension of a designative zone of the conventional field. Understanding as comprehension marks transition from conformistic to penetrational reading. Within subtype (a) there is recognitive reading of words, phrases, clauses, sentences and thematic blocks. Understanding here is limited to recognition because here we recognize frame terminals, doing it on the level of expectations. That is why examinative reading, corresponding to our recognitive understanding is "reconnaissance" of the thematic blocks (frame nodes). The reader's personality is "suppressed" here because of the domination of the semantic superstructure of de re type. The text coherence on the superstructurel semantic level is based on hyponymy: lower nodes must correspond to the upper node of the frame.(Dijk, 1988)

There are some peculiar features about the Conclusion as a supernode of the text frame. This is in fact a new frame with maximal concentration of the information of the initial text in its terminals. It is a result of an operation of concentration (the matization) of the syntagmatic information with the argumentation deleted and the narration reduced to theses. So the Conclusion is an insert text based on the secondary composition of general contents of the text. This composition seems to be the reverse of text production. Marking up a Conclusion the author wants a reader to understand it in a conformistic way. So content of the form changes with production of the text from the upper node of the frame to unfolding its terminals and then back to the upper node. Apart from this, among contentive characteristics of the text we can find architectonics of the scientific text as well as forming an insert text in the Conclusion.

Now let us illustrate how the text (Ghazi, et al, 2008) is perceived; This text is rigid enough because its archisemantics is close to the ideal: we can find Introduction, Main Part and Conclusion here; semantic organisation of the text is also good-exposition here is logical and explicit with much evidence.

The Introduction gives rise to a superstructure of further exposition and this forms an independent frame with the nodes "Topic (of the article)", its "Structure" and "Principles of organizing sections". The uppermost node "Topic" is lexically inserted by the phrase "The text in different systems of

communication". The terminals "Topic" and "Structure" relate to one another as explicandum and explicant, respectively. Nevertheless the lower node "Structure" remains lexically empty and is conditionally related to the node "principles of organizing sections". The latter governs the terminals "System", "Sign information potential (of the report)" and "Types of texts". The "System" governs the nodes "Communication", "Community" and "Language" relating to the "System" on the basis of partiality. These nodes are dependent on one another. Similarly, the "Sign-information potential" governs the nodes "Signal", "Report" and "Text". The node "Types of texts" is singled out on the basis of their relatedness to different communication systems. Its subcomponents are "Scientific texts" and "Fiction texts". This text represents all the text of the article except the Conclusion itself.

The component "Main Part" is subdivided into sections. According to the Introduction, Section 1 contains definitions of the System components, i.e. textual realization of the frame nodes. There is some formal defect here: constraints are given only for the system "Communication" but not for other component-nodes lying on the same level. Section 2 with the textual realization of the node "Sign-informational potential" is organised so that the nodes "Report" and "Text" are subordinate to the "Signal" and all the three contain the feature "code-community dependency". Basing on this feature categories of sense and information are defined. Textual description of the frame nodes is not carried out exhaustively - there can be returning to the higher nodes, therefore the terminals "Signal", "Report" and "Text" are closely connected. That is, the nodes are filled in a zigzag way. Section 3 is devoted to differentiation between scientific and fiction texts. The criterion of this differentiation is unequal distribution of sense and code-community types of information in reports. Insertion of the nodes is carried out according to features describing differences between these types of texts. Strictly speaking, the classification is not precise because there can be found different types of scientific texts (cf. philological vs. mathematical texts) as well as various kinds of fiction texts.

The Conclusion contains the frame "Text", with its upper node being "Parsing" and the node "Community" immediately subordinate to it. This node governs another one - "A set of relations within a community"; the latter governs the nodes

"Invariant relations" and "Individeal-community relations". Super-structural semantics of the Introduction and the Conclusion differ considerably, therefore they can be regarded as two independent archsemantic components of the linguistic text.

Under penetrailonal reading the addressee builds up a parallel text. This meta-text appears in the designative zone of the text signification on the border-line of the individual fields of the author and the reader. This meta-text is by-constructed in special parts of the original text. These parts are foci of the sentences and nationally important words. Meta-text can be by-constructed more than once while a sentence is being persed, p.ex. when a word or a phrase is a coherent link of the text, being the argument of successive propositions. Two types of understanding can be distinguished here: induced and independent ones. The former results from the author's intention and correlates with the category of Focus. The latter correlates with the New. The Induced under-standing is less "powerful" than the independent one because the Focus is created with the aid of presuppositions. This means that presuppositions of a particular sentence are explicated in preceeding sentences of the text: in other words they are well-defined terms. The notion of presupposition is treated widely here and contains both genuine conventional presuppositions and Individual "sous-entendus" of the author.

The Focus is an informatively essential component of the sentence while the New is an innovational part proper. They al-so differ along the line of succession of argumentation: in Focus argumentation is anaphoric, in the New it is cataphorlo. Though both Focus and the New are Informationally essential, mechanisms of their understanding by the reader seem to be somewhat different, cf.: "As has been noted, in signification one should differentiate between referential and designative spheres with their own notional characteristics. In the designative sphere(Focus) meaningful is meta-referent"(the New). In the phrase "designative sphere" presuppositional characteristics are induced by the pre-text, while focusin g gives rise to generation of the frame of are spective concept, so that presuppositions behave like a parallel text.

Informational potential of the New can be different in size. The New is little informative here and its understanding by a reader is not of a fully significative type but is mere recognition. It should be noted that on the sentence level fully

significant understanding is blocked. So when the New is parsed the reader can use well-grounded conjectures about its contents. These conjectures are then compared with what the author is giving for explanation of the New. As a result of this objections or want for discussion arises. In pre-understanding Focus and the New cooperate. Usually "meta-referent" is first treated in isolation and then in correlation with the term "designative sphere". Such cooperation takes place if the scope of the notion of Focus embraces that of the New. By this the focus helps the addressee to adopt the term in question, at least like this: "All this is wrong but the exposition is logical and non-contradictory and is in line with the author's conception". This causes respect to the author and this is a way to attain mutual understanding.

Reference

- Beaugrade R. De Dressler W., *Ein führung in die Textlinguistik*, Niemeyer, 2007.
Dijk T. A., *Studies in the Pragmatic of Discourse*, The Hague, 1981.
Ghazi M. G., Mirame S. M., "Reader Response versus New Criticism," *Effects on Orientations to Literary Reading*, vol. 41(2), 2008.

Abstract

Reading and Understanding of Scientific Texts

Saodat Boimirzaeva

The article deals with perception and understanding of the semantic text. A starting point of analysis is activity of the reader. Systemic parameters of the text are analyzed. Structural and penetrational types of reading are characterized.

Present-day studies of the text usually regard it as a self-organized system. Among inherent systemic features of the text its non-summative meaning is mentioned the oftenest. Let us try to explain why its meaning exceeds the mere sum of meanings of its constituents.

【Key Words】 super structure, super frame, sub frame, perlocutionary effect, anaphoric expression, cataphoric expression, focus, coherence, the NEW

동서사상연구소 연혁

1998. 7: 개소
1999. 1. 19: 중국 교육부 산하 전국대학교적정리연구공작위원회(이하 고적위로 약칭)와 ‘한중학술교류연구’ 협약 체결.
2000. 3. 14: 고적위와 『한국한학가 인명 사전』 공동 편찬 및 출판 협약.
2000. 3: 고적위와 제1차 공동 세미나 개최(장소: 동국대학교).
2000. 3: 고적위와 제1차, 제2차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).
2000. 3: 동약서당 설립(이후 ‘한국철학연구실’로 개편).
2000. 7: 고적위와 제2차 공동 세미나 개최(장소: 북경대학교).
2000. 7: 고적위와 제3차, 제4차 한중편집인회의 개최(장소: 북경대학교).
2000. 10: 재한국중국인교수연의회(이하 재한연의회로 약칭)와 협력 조인(중국대사관 후원).
2000. 10. 7: 재한연의회와 공동으로 제1차 중국학 국제학술회의 개최.
2001. 3. 11: 제1차 초청세미나 개최(한국철학회, <고대 그리스 철학을 찾아 현대 아테네로>).
2001. 7. 14: 고적위와 제5차 한중편집인회의 개최(장소: 북경대학교).
2001. 7. 25: 고적위와 『중국소장한국한문고적목록』 및 『한국소장중국고적목록』 공동 편찬 협정 체결.
2001. 8: 한국학술문화진흥재단 『조선회고』연구 수주(6,820만원).
2001. 11. 29: 중국 상해사범대학 고적연구소와 학술교류 협정 체결.
2001. 11. 29: 중국 복단대학 한국학센터와 학술교류 협정 체결.
2001. 12. 8: 재한연의회와 공동으로 제2차 중국학 국제학술회의 개최.
2001. 12. 17: 제1회 중국고적위와 제6차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).
2002. 8: 한국학술문화진흥재단 『청실록』연구 수주(1억7천만원).
2002. 11: 교수회관 119호에 단독 공간 확보(전임연구원 연구실 겸 사무실).
2002. 12. 14: 재한연의회와 공동으로 제2차 중국학 국제학술회의 개최.
2002. 12. 16~21: 제2회 중국고적위와 제7차 한중편집인회의 개최(장소:

동국대학교).

2003. 5. 12~17: 제3회 중국고적위와 제8차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).
2003. 12. 15: 재한연의회와 공동으로 제3차 중국학 국제학술회의 개최.
2004. 1. 31: 『철실록』 1차 보고.
2004. 8. 7: 율곡학회 공동세미나 <변화와 충들의 극복을 위한 율곡의 논리>개최.
2004. 9. 11: 대진대학교 학술원 공동세미나 개최.
2004. 10. 16: 대진대학교 학술원 공동세미나 개최.
2004. 11. 8~12: 제4회 중국고적위와 한중 공동연토회(제9차 한중편집인회의 포함).
2004. 11. 12: 대진대학교 학술원 공동세미나 개최.
2004. 11. 29: 동서사상연구소 초청 강연회(상해사범대학 범개태 교수).
2004. 12. 8: 율곡학회 공동세미나 개최.
2004. 12. 11: 재한연의회와 공동으로 제4차 중국학 국제학술회의 개최.
2004. 12. 18: 고려대장경연구소와 공동세미나 개최.
2005. 4. 7: 한국학술문화진흥재단 인문사회분야지원사업 심화연구분야(연구방법론): 2005학년도 기초학문육성지원 예비계획서 제출.
2005. 7 ~ 2006. 2: 동서사상연구소 5개 분과 세미나(소규모 연구모임) 진행(총 55회).
2005. 7. 31: 『철학·사상·문화』 창간호 발행.
2005. 12. 16: 동서사상연구소 정기학술대회(종합세미나) <근대문명과 현대문명> 개최.
2005. 12. 31: 『철학·사상·문화』 제2호 발행.
2006. 4. 6: 본교 전임이상 교원 및 강사를 중심으로 <동약서당> 운영 시작.
2006. 4. 20: 한국학술문화진흥재단 인문사회분야 창의주제연구 신청서 제출.
2006. 5. 19: 동서사상연구소 춘계 정기 학술대회 <동서철학에서 바라본 현대문명> 개최.
2006. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제3호 발행.

2006. 8. 18: 한국여성철학회와 합동으로 하계 학술발표회 <한국문화 속의 가족에 대한 철학적 성찰> 개최.
2006. 10. 27: 동서사상연구소 추계 정기 학술대회 <동서철학의 방향> 개최.
2006. 12. 23: 대진대학교 철학과와 공동으로 학술대회 <동계 합동학술발표회> 개최.
2006. 12. 31: 『철학·사상·문화』 제4호 발행.
2007. 2. 21: 한국여성철학회와 공동 동계 학술대회 <니체와 여성주의> 개최.
2007. 4. 5: 동서사상연구소 2007년도 Schwöbel(독일 튀빙겐 대학교) 교수 초청 학술강연회 개최.
2007. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제 5호 발행.
2007. 8. 20: 연구윤리 규정 제정.
2007. 11. 16: 동서사상연구소 추계 정기 학술대회 <신인문학의 모색과 전망> 개최.
2008. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제 6호 발행.
2008. 4. 10: 한국학술진흥재단 기초연구지원사업에 「서구 근대성의 구조에서 본 한국인의 ‘자기정체성」이라는 주제로 사업 신청.
2008. 6. 22: 한국칸트학회와 공동 학술대회 <칸트철학과 유학의 소통> 개최.
2008. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제 7호 발행.
2008. 8. 22: 한국학술진흥재단 인문한국 지원사업에 「‘융섭(融攝)’과 ‘창발(創發)’: 다문화시대 한국의 예술의식을 통한 삶의 신(新)인문학」이라는 주제로 사업 신청.
2008. 11. 21: 동서사상연구소 10주년 기념 학술대회 <미적 의식을 통한 신인문학의 모색> 개최.
2008. 12. 13: 한국칸트학회와 공동 학술대회 <칸트철학과 불교철학의 소통> 개최(한국학술진흥재단 후원).
2009. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제8호 발행.
2009. 3. 24: 『한국학술진흥재단 기초연구지원사업에 「칸트철학과 불교철학을 통한 새로운 윤리이론의 모색」이라는 주제로 사업

신청.

2009. 6. 20: 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 춘계 정기학술발표회 개최.
2009. 7. 2: 한국학술진흥재단 인문한국 지원사업에 「다문화시대 한국에서 예술의식을 통한 신(新)인문학」을 주제로 사업신청.
2009. 9. 24: 2009 인문주간(교육과학기술부와 한국연구재단 후원) “상상으로 여는 인문학” 중 동국대학교 문과대학의 ‘인문학적 상상력, 소통과 창조’ 중 동서사상연구소 주관으로 “한국인문전통과 다문화 삶”을 주제로 강연 및 토론 개최.
2009. 11. 7: 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 추계 정기학술대회 <칸트철학과 도가철학의 소통> 개최(한국연구재단 후원).
2009. 12. 30: 2009년 한국연구재단 학술지 평가 결과 『철학·사상·문화』 등재 후보지 선정.
2010. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제9호 발행.
2010. 4. 9: <2010년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회> 개최
2010. 5. 24: 한국연구재단 인문한국 지원사업에 「‘도시 다문화 현상’ 해석을 위한 인문학적 프로그램」을 주제로 사업신청.
2010. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제10호 발행.

동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정

(2007년 8월 20일 제정)

제1조(목적) 이 규정은 동국대학교 동서사상연구소(이하 ‘본연구소’라 칭함)의 학술활동 일체에 관련한 부정행위를 관리 감독하고, 연구윤리 및 진실성 확보를 위한 절차와 관련 업무수행을 위한 제반 사항을 규정하며, 이를 통해 보다 수준 높은 학술지 발간을 통해 학문의 건전한 발전에 이바지하는 것을 목적으로 한다.

제2조(용어의 정의) 이 규정에서 사용하는 용어의 정의는 다음과 같다.

1. 연구부정행위(이하 “부정행위”라 한다)라 함은 연구를 제안, 수행, 심사하거나 연구결과를 보고 및 발표하는 등의 과정에서 행하여진 위조 또는 표절을 말하며 다음 각목과 같다.
 - 가. ‘위조’라 함은 존재하지 않는 연구결과를 허위로 만들고 이를 기록하거나 보고하는 행위를 말한다.
 - 나. ‘표절’이라 함은 타인의 아이디어, 연구과정, 결과 또는 기록 등을 적절한 인용 표시 없이 도용하는 행위를 말한다.
2. 연구부적절행위(이하 “부적절행위”라 한다)라 함은 당해 연구에 직접적으로 기여하지 않고 공저자가 되거나, 제1호의 부정행위를 인지하고도 이를 방조 내지 묵인하는 행위 등을 말한다.
3. 제보자라 함은 진실하게 부정행위 또는 부적절행위 주장을 제기한 자를 말한다. 다만, 고의 또는 중대한 과실로 당해 주장이나 증언에 반하는 사실을 간과한 자는 제보자로 간주하지 않는다.
4. 피조사자라 함은 제보의 대상이 된 자 또는 조사를 수행하던 중 부정행위 또는 부적절행위를 한 것으로 추정되어 조사대상이 된 자를 말한다.
5. 조사라 함은 본조사 실시 여부를 결정하기 위하여 제보된 사실에 대한 관련 정보를 수집하고 사실 확인 절차를 수행하는 것을 말한다.
6. 심의·의결이라 함은 피조사자가 부정행위 또는 부적절행위를 행하였는지에 대한 여부 및 그런 행위를 행한 경우 그 책임자와 부정의 정도 및 유형을 결정하기 위하여 수행하는, 모든 관련사실에 대한 공식적인 조사 및

평가를 말한다.

제3조 저자가 지켜야할 윤리규정

1. 저자의 정직성 : 저자는 각자가 수행하는 연구에서 정직하여야 한다. 여기서 정직은 표절이나 위조 행위를 하지 않는 것을 말한다.
2. 저자는 학술적 저작물의 인용에 관한 일반원칙을 준수해야 한다.
3. 저자는 자신이 실제로 행하거나 공헌한 연구에 대해서만 저자로서의 책임을 지며, 또한 업적으로 인정받는다.
4. 저자는 다른 학술지나 단행본 등에 게재한 논문을 중복 게재하지 않아야 한다.
5. 저자는 연구윤리와 관련된 기타 사항을 준수해야 한다.

제4조 저자가 지켜야할 윤리규정

1. 편집위원은 본 연구소의 편집규정 및 연구윤리규정을 엄격하게 준수해야 한다.

제5조(연구윤리위원회의 구성)

1. 연구윤리위원회는 부정행위 및 부적절행위를 심의·의결하는 기구로서, 연구소장 및 운영위원을 포함하여 7인 이상으로 구성한다.
2. 연구윤리위원회는 본 연구소의 운영위원 중에서 선임하는 것을 원칙으로 하되, 필요에 따라 운영위원 이외의 위원들을 선임할 수 있으며, 이들은 관련 분야의 조교수 이상 전임교수 중에서 연구소장이 임명하며, 그 임기는 심의·의결 기간이 만료하는 기간까지로 한다.
3. 연구윤리위원장은 연구소장이 겸한다.

제6조(연구윤리위원회의 기능) 연구윤리위원회는 본연구소에서 연구를 수행하는 자(연구원, 대학원생 및 대학원연구생을 말한다)와 본연구소를 통하여 인건비를 지원 받은 자의 부정행위 및 부적절행위와 관련된 다음 각 호의 사항을 심의·의결한다.

1. 부정행위 및 부적절행위의 조사 수행에 관한 사항
2. 제8조 2항의 규정에 의한 조사의 승인에 관한 사항
3. 제8조 5항의 규정에 의한 재심의 요청의 처리에 관한 사항

4. 제10조의 규정에 의한 제보자 보호를 위한 조치에 관한 사항
5. 본연구소 내의 부정행위 및 부적절행위의 예방을 위한 각종 조치에 관한 사항
6. 기타 연구윤리위원장이 제기하는 사항

제7조 연구윤리위원회의 소집

1. 연구윤리위원장은 제보된 부정행위 및 부적절행위에 대한 조사와 심의·의결을 위한 회의를 소집한다.
2. 회의는 연구윤리위원장을 포함한 재적운영위원 과반수 출석과 출석위원 3분의 2이상의 찬성으로 의결한다.
3. 회의는 비공개를 원칙으로 하되, 필요한 경우 회의 구성원이 아닌 해당분야의 전문가를 참석시켜 의견을 개진하게 할 수 있다.

제8조 연구윤리 및 진실성 검증 조사

1. 접수 : 제보자는 연구자의 부정행위 및 부적절행위에 관하여 연구윤리위원장에게 구술, 서면, 전자우편 및 기타 가능한 모든 방법으로 제보할 수 있다. 단, 제보는 실명으로 하는 것을 원칙으로 한다.
2. 조사 : ① 연구윤리위원장은 제보를 접수한 날부터 10일 이내에 3인 이내의 연구윤리위원으로 조사위원회를 구성한다.
 - ② 조사위원회는 폭넓은 조사를 실시한다.
 - ③ 피조사자는 조사에 협조해야 하며, 이 조사에 협조하지 않는 것은 그 자체로 연구윤리규정 위반이 된다.
 - ④ 조사위원회는 연구윤리위원회에 조사내용을 보고한다.
 - ⑤ 조사위원회는 피조사자에게 충분한 소명의 기회를 주어야 한다.
3. 공정한 심의·의결을 위한 조건 : ① 연구윤리위원장은 조사결과에 대한 심의·의결을 위해 7인 이상의 위원으로 위원회를 구성한다.
 - ② 당해 조사 사안과 이해갈등관계가 있는 자는 본조사위원회에 포함시켜서는 안 된다.
 - ③ 위원회의 개별적인 조사활동 수행 시 필요한 구체적인 지침 등은 연구윤리위원장이 위원회의 의결을 거쳐 정한다.
4. 결과에 따른 조치 : 연구윤리위원회는 피조사자의 행위가 부정행위에 해당된다는 조사위원회의 조사결과를 승인한 경우에 징계 및 상당한

제재조치를 취한다.

5. 재심의 : 피조사자 또는 제보자는 위원회의 결정에 불복이 있을 경우 결정을 통지받은 날부터 30일 이내에 본연구소에 그 이유를 기재한 서면으로 재심을 요청할 수 있다.

제9조 징계의 절차 및 내용

1. 연구윤리 위반 혐의를 받는 자는 위원회의 조사결과에 대하여 반론을 제기할 수 있는 권리를 가지며, 위원회는 이를 보장해야 한다.
2. 심의·의결 이후 연구윤리 위반이 확정될 경우, 이에 대한 징계를 공표하고 다음과 같이 조치한다.
 - ① 연구윤리를 위반한 논문은 『철학·사상·문화』에 게재를 불허한다. 게재 논문의 경우에는 『철학·사상·문화』 논문목록에서 삭제한다.
 - ② 연구윤리를 위반한 논문의 저자에게는 이후의 『철학·사상·문화』에 최소 3년 이상 논문 투고를 금지한다.
3. 연구소장은 조사결과에 대한 위원회의 결정을 서면으로 작성하여 피조사자와 제보자에게 통지한다.

제10조(비밀유지의 의무) 위원회는 어떠한 경우에도 제보자의 신원을 노출시켜서는 아니 되며 피조사자의 명예를 보호하기 위하여 노력하여야 한다.

제11조(운영세칙) 연구윤리위원회 운영에 필요한 세부사항은 위원회 내부에서 별도로 정한다.

부칙

이 규정은 2007년 9월 1일부터 시행한다.

부칙

제1차 개정 : 2008년 12월 12일 동서사상연구소 운영위원회의

부칙

제2차 개정 : 2009년 3월 14일 동서사상연구소 운영위원회의

『철학 · 사상 · 문화』 편집위원회 운영규정

(2005년 4월 22일 제정)

제1조 (학술지 발간의 목적과 성격)

1. 동국대학교 동서사상연구소(이하 ‘연구소’라 칭함)는 국내외 철학을 포함한 인문학을 연구하고 교육하는 학자들의 연구 활동과 정보교환을 촉진하기 위해 정기적으로 학술지 『철학 · 사상 · 문화』(PHILOSOPHY · THOUGHT · CULTURE)를 발간한다.
2. 본 학술지는 동서철학을 포함한 인문학과 관련된 논문들을 게재함을 원칙으로 하며 논문의 내용은 동서양의 철학, 문학, 종교 등의 연구 범위 안에 포괄될 수 있는 독창적인 것이거나 그러한 연구에 도움이 될 수 있는 것이어야 한다.

제2조 (편집위원회의 설치목적과 구성)

1. 연구소에서 발행하는 학술지 『철학 · 사상 · 문화』의 편집과 출판에 필요한 업무를 담당하기 위해 편집위원회를 설치·운영한다.
2. 편집위원회는 학회지에 수록될 논문의 심사 및 발간에 관한 제반 사항을 수행한다.
3. 편집위원회는 편집위원장과 편집위원들로 구성한다.
4. 편집위원장은 연구소 상임 간사가 겸한다.
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 2년을 원칙으로 하고 연임할 수 있다.
9. 편집위원회 회의는 온라인 회의를 기본으로 하며, 필요시에 대면회의로 진행한다.

제3조 (편집위원회 구성원의 임무)

1. 편집위원장은 『철학·사상·문화』의 편집과 출판에 관련된 제반 업무를 총괄 조정하고 편집위원회의 원활한 운영을 도모한다. 또한, 학술지와 관련한 대외 업무를 수행한다.
2. 편집위원장은 학술지의 편집회의를 주관하고, 원고를 투고 받아 관리하며, 심사를 진행한다. 편집회의에 투고된 원고를 보고하고, 각 논문마다 전공분야에 맞는 심사위원을 추천받아, 해당 논문에 대한 3인 이상의 심사위원회를 구성하여 규정에 따라 심사를 진행하고 관리한다.
3. 편집위원은 편집위원장의 요청에 따라 논문심사위원을 추천한다.

제4조 (학술지 구성 체계 및 발간)

1. [편집위원회] 마지막 면에 연구소 구성원 및 편집위원회의 기본사항, 소속을 밝힌다.
2. [목차] 목차는 논문제목 및 부제를 수록한다. 단, 외국어 논문의 경우, 외국어로 표기하는 것을 원칙으로 하되, 저자의 요청에 따라 한글로 표기할 수 있다.
3. [논문] 매호 심사를 거친 논문을 게재한다.
4. [공동저자] 2인 이상의 공동저작 논문에 대한 표기는 제1저자가 있는 경우 앞에 쓰고 나머지 필자를 ‘가나다’ 혹은 ‘ABC’ 순으로 표기한다.
5. [초록] 각 논문마다 국문초록과 외국어초록을 붙인다.
6. [주제어] 각 논문마다 주제어를 명기한다. 한글논문의 경우 본문 앞에 한글초록 및 한글주제어를 쓰고 본문 뒤에 외국어초록 및 외국어주제어를 쓴다. 외국어논문의 경우도 마찬가지로 방식으로 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. [원고 작성법] 세부적인 사항은 “『철학·사상·문화』 논문투고규정”으로 한다.
9. [학술지 발간일정] 『철학·사상·문화』는 매년 1월 31일, 7월 31일 연 2회 발행한다.
10. [게재 순서] 『철학·사상·문화』는 다음과 같은 게재 순서를 갖는다.
 - 1) 분야별 게재 순서 - 철학, 사상, 문화의 순서로 게재한다. 이때 문화는 역사, 문학, 예술의 순서로 게재한다.

- 2) 저자별 게재 순서 - 분야 게재 순서 내에서 저자별 게재 순서는 ‘가나다’ 순에 따르며, 외국인의 경우는 ‘ABC’ 순에 따른다.
- 3) 언어별 게재 순서 - 한글, 외국어의 순서로 게재한다.

제5조 (학술지의 발간규정 등에 대한 심의 및 제/개정)

1. 학술지의 발간규정 등에 대한 심의 및 제/개정은 편집위원 3분의 2 이상의 동의를 얻어 편집위원회에서 확정하고 편집위원장이 연구소 운영위원회에 보고한다.

부칙

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

부칙

1차 개정: 2007년 8월 20일 편집위원회의.

부칙

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회의.

부칙

3차 개정: 2010년 2월 25일 편집위원회의.

『철학·사상·문화』 논문투고규정

(2005년 4월 22일 제정)

1. 원고 모집

- 1) 발행 일자 : 연 2회(1월 31일, 7월 31일)
- 2) 대상 원고 : 철학, 사상, 문화와 관련된 주제에 관한 연구 논문.
- 3) 투고 접수
 - (1) 접수기간 : 연중 수시
 - (2) 원고제출 : 동서사상연구소 전자우편 접수.
ischoi@dongguk.edu, 또는 해당시기 조교의 이메일.
 - (3) 논문의 양은 200자 원고지 150매(각주 및 참고문헌 포함) 이내로 함을 권장한다.
 - (4) 명기사항 : 투고자의 성명(한글·영문), 소속, 주소, 전화번호.

2. 원고 작성 요령

- 1) 원고 작성은 ‘한글2002’ 이상 버전의 프로그램으로 작성하는 것을 원칙으로 한다.
- 2) 제목 표시 : 편집의 일관성을 위해, 저자의 의도가 훼손되지 않는 한, 논문의 본문의 항목 구별은 1, 1), (1), 가), ①로 표기한다.
- 3) 주석은 각주를 원칙으로 한다.
- 4) 참고문헌 : 논문의 마지막 부분에 참고문헌을 작성해서 첨부하되 서지정보를 정확히 표기한다.
 - (1) 본문에서 인용·참조된 문헌만 수록하되, 수록 순서는 국한문 문헌 다음에 외국 문헌을 싣고, 각각 저자 이름의 가나다 또는 알파벳 순서로 나열한다.
- 5) 참고문헌 및 각주 표기요령 : 각주 및 참고 문헌의 표기 형식은 다음과 같은 순서와 형식에 따른다.
 - ▶ 저 서 :
동양어권 : 저자명, 『저서명』, 출판사명, 출판지역, 출판연도.
서양어권 : Author, *Title(이탤릭체)*, Edition, Publishing Company, Publishing Region, 출판연도.

▶ 논문 :

동양어권 : 저자명, 「논문명」, 『계재 논문집명』, 발행처, 발행호 수, 발행연도.

서양어권 : Author, "Title", in *Journal Name*(이탤릭체), Organization Name, Issue Name, 발행연도.

6) 요약문 작성요령

① 국문 요약문 : 다음 양식을 작성하여 논문 앞에 첨부.

【제 목】 국문.

【필자이름】 논문 저자의 이름.

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

【요 약 문】 200자 원고지 3-4매 분량으로 논문의 주제와 관련된 주요 문제를 중심으로 필자의 핵심 의도를 명료하게 제시.

② 외국어 요약문 : 다음 양식을 영문 또는 제2외국어로 작성하여 논문 말미에 첨부.

【Abstract】 200자 원고지 3-4매 분량으로 논문의 주제와 관련된 주요 문제를 중심으로 필자의 핵심 의도를 명료하게 제시.

【Name】 논문 저자의 영문 이름.

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

3. 연구비 수혜 논문의 투고

- 1) 한국연구재단 등 연구비 수혜를 받은 논문은 그 사항을 해당 논문 첫 페이지에 표기한다.
- 2) 한국연구재단 등 연구비 수혜를 받은 논문은 연구비 중 일정액을 투고료로 동서사상연구소에 납입하여야 한다. 이에 대해 동서사상연구소는 납입액에 대한 영수증을 발급한다.

부칙

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

부칙

1차 개정: 2008년 12월 30일 편집위원회의.

부칙

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회.

부칙

3차 개정: 2009년 12월 28일 편집위원회.

부칙

4차 개정: 2010년 2월 25일 편집위원회.

『철학 · 사상 · 문화』 논문심사규정

(2005년 4월 22일 제정)

1. 심사위원의 선발과 운영

- 1) 『철학 · 사상 · 문화』에 게재될 논문의 심사절차는 동서사상연구소 편집위원회에서 담당한다.
- 2) 편집위원회는 접수된 논문의 심사에 적합한 심사위원을 규정에 따라 의결하여 위촉한다.
- 3) 심사 대상의 논문에 배정된 심사위원의 명단 및 관련 사실은 편집위원회를 제외하고 일체 비밀로 한다.
- 4) [심사위원의 선발 및 배정] 심사위원의 선발 및 배정은 다음의 절차에 따라서 진행한다.
 - 1) 심사위원은 다음의 절차에 따라 선발한다.
 - ① [심사위원의 추천] 심사위원의 추천에 대한 권한은 편집위원이 갖는다. 단, 심사위원의 추천이 3인 이상 이루어지지 않은 논문에 대한 심사위원의 추천에 대한 권한은 편집위원회의 결의 하에 편집위원장 과 연구소장에게 위임할 수 있다. 이때 편집위원장은 추천한 심사위원의 명단을 편집위원회에 제출할 의무를 갖는다.
 - ② [심사위원의 배정] 각 1편의 논문마다 3인의 심사위원을 배정하고, 평가항목에 따라 심사하도록 한다.
- 5) [심사위원의 자격] 심사위원은 원칙적으로 국내외 연구교수 이상의 직위를 갖는 자로서 해당 분야의 전문가여야 한다. 단, 경우에 따라서 그와 동등한 자격을 갖추었다고 편집위원회에서 인정할 경우에는 심사위원으로 선정될 수 있다.
- 6) 편집위원은 심사위원으로 위촉될 수 있다.
- 7) 편집위원회의 구성원이 논문을 제출한 경우에는, 편집위원회의 구성원은 해당 논문의 심사위원이 될 수 없다.

2. 심사의 절차

- 1) 투고 접수가 마감되면, 편집간사는 투고자의 인적사항을 삭제한 심사

용 논문을 각 1부씩 출력하고 심사논문 목록을 작성한다.

- 2) 편집위원장은 편집위원회를 소집하여 논문 1편당 심사위원 3인을 ‘1. 심사위원의 선발과 운영’에 따라 결정하고, 심사결과 제출 요청일을 결정한다.
- 3) 논문 심사시 심사위원 명단은 비공개로 한다.
- 4) 편집위원장과 편집간사는 심사용 논문 1부를 보관하고, 심사위원들에게 투고자의 인적사항이 생략된 심사용 논문 1부와 심사평가서 양식을 E-mail로 발송한다.
- 5) 심사위원들은 심사결과 제출 요청일까지 편집간사에게 제출한다.
- 6) 편집간사는 수합한 평가서를 정리하고 종합하여 목록을 작성한다.
- 7) 목록 작성 후 편집위원장은 편집위원회를 소집하여 심사결과에 따른 게재대상 논문을 선정한다.
- 8) 심사위원의 인적사항이 삭제된 심사평가서 사본과 게재 여부 및 수정 지시사항을 투고자들에게 즉시 통보한다.

3. 심사 기준

- 1) 다른 지면을 통해서 발표되지 않은 원고여야 한다.
- 2) 문제에 대한 논증을 객관적이고 설득력 있게 전개한 것이어야 한다.
- 3) 본격적인 학술 논문으로서의 형식과 체제를 갖추고 있어야 한다.
- 4) 공정하고 객관적인 평가에 의거하여 학계의 연구 작업에 기여할 수 있어야 한다.
- 5) 『철학·사상·문화』 논문 투고 규정을 준수해야 하며, 규정에 어긋날 경우에는 수정을 요구하거나 게재를 유보할 수 있다.

4. 심사 규정

- 1) 각 논문의 심사위원은 심사의뢰서에 근거하여 논문을 심사하고, 소정의 ‘심사결과 보고서’에 종합판정을 내린다. 이때 심사위원은 판정의 근거를 구체적으로 제시해야 하며, 수정을 제의하는 경우, 수정할 부분과 방향을 구체적으로 명기한다.
- 2) 논문의 심사는 개별 영역 평가와 종합 평가로 구성한다.
- 3) 논문심사의 개별 영역 평가는 다음의 7개 항목에 따라 심사한다.

① 주제의식의 선명성

- ② 논거의 타당성
 - ③ 기술의 논리적 일관성
 - ④ 자료분석의 정확성
 - ⑤ 선행 연구의 이해
 - ⑥ 주제 및 논점의 독창성
 - ⑦ 유용성 및 기여도
- 4) 논문심사의 종합평가는 개별 영역 평가를 근거로 심사위원이 ‘게재’, ‘수정후 게재’, ‘게재 불가’의 3등급으로 평가한다.
 - 5) 심사의견 및 수정제의 사항은 상세하고 구체적으로 작성하고, 종합평가 등급은 세부 항목의 평가를 종합한 성적과 일치해야 한다. 게재 불가의 경우 그 사유를 ‘심사결과 보고서’에 기재해야 한다.
 - 6) 논문심사의 종합평가에 따른 게재여부 다음과 같다.
 - ① 게재
 - (1) 게재
 - ㄱ) 심사위원 2인 이상이 ‘게재’ 판정을 한 논문의 경우에 게재한다. <3인 전원 ‘게재’ / 2인 ‘게재’, 1인 ‘수정 후 게재’>
 - (2) 수정 후 게재
 - ㄴ) 심사위원 2인 이상이 ‘수정 후 게재’ 판정을 한 논문의 경우, 수정 후 게재한다. <1인 ‘게재’, 2인 ‘수정 후 게재’ / 3인 전원 ‘수정 후 게재’>
 - ② 게재불가
 - (1) 심사위원 1인 이상이 ‘게재 불가’ 판정을 한 논문의 경우, 게재할 수 없다.
 - ③ 재심사
 - (1) 심사위원 2인이 ‘게재가’ 판정을 하고 1인이 ‘게재 불가’ 판정을 한 논문의 경우, 투고자는 재심사를 요청할 수 있다. 이 경우, 편집위원회는 제4의 심사자를 선정하여 재심사토록 한다.
 - 7) ‘게재’ 판정을 받은 논문의 경우에도, ‘심사결과 보고서’에 따른 내용의 수정이나 보완, 분량의 조정 등을 요구할 수 있으며, 투고자는 가능한 한 이에 성실히 응해야 한다.
 - 8) ‘게재’ 판정을 받은 논문의 수가 많아 당 호에 모두 게재할 수 없을 때에는 편집위원회에서 순위를 매겨 당 호 및 다음호 게재 여부를 최종 결정한다.

부칙

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

부칙

1차 개정: 2008년 12월 30일 편집위원회의.

부칙

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회의.

부칙

3차 개정: 2010년 2월 25일 편집위원회의.

동국대학교 동서사상연구소

연 구 소 장 : 최 인 숙
상 임 간 사 : 유 혼 우
일 반 연 구 원 : 권 기 환 권 도 균 김 현 수
 나 정 민 남 정 우
조 교 : 박 영 식

편 집 위 원 장 : 유 혼 우 (동국대)
편 집 간 사 : 전 석 환 (경기대)

편 집 위 원 : 공 병 혜 (조선대) 박 진 (동의대)
 안 옥 선 (순천대) 유 혼 우 (동국대)
 윤 용 택 (제주대) 이 남 원 (부산대)
 이 상 임 (경희대) 임 미 원 (한양대)
 최 병 환 (대전대) 최 신 한 (한남대)
 최 인 숙 (동국대)

(가나다순)

철학 · 사상 · 문화

제 10 호

발 행 인 최 인 숙 (Choi, In Sook)
편 집 인 유 혼 우 (Yoo, Heun Woo)
발 행 처 동국대학교 동서사상연구소
 서울특별시 중구 필동 3가 26번지
 동국대학교 교수회관 105호
 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 (주) 아인
 TEL : 02) 2260-8972
발 행 일 2010년 7월 31일
