

전히 함께 갖추는 것이다. 따라서 그는 시민교육을 ‘훌륭한 품성상태(aretē)를 바탕으로 스스로 올바르게 통치할 수 있으며 또한 타인의 올바른 통치에 순응할 수 있는 자유롭고 합리적인 시민을 양성하려는 일련의 시도와 과정’으로 규정하였다.⁴³⁾ 그의 관점에서 보면 일반 시민들이 『법률』이나 『국가』에서 묘사된 바 최고통치자(그룹)가 지녀야 할 지성능력과 실천적 지혜를 갖추는 필요는 없으며 또한 그것은 현실적으로 가능하지도 않다. 그렇지만 시민들은 적어도 정상적인 통치자의 국정운영에 동의하고 지지할 수 있어야 하며, 나아가 그가 지속적으로 올바른 방향으로 나라를 이끌고 있는지 관찰하고 판단할 수 있을 정도의 인식능력(올바른 의견)은 갖추어야 한다. 이를 위해 우선 필요한 것이 절제의 능력인 바, 이 덕목을(앞에서 소개된 다양한 교육을 통해) 온전히 습득하고 내면화한 시민은 일차적으로 내면의 욕망 억제와 감정 조절에 성공함으로써 영혼의 안정된 상태를 유지할 수 있고, 또한 근거 없는 불평불만이나 불필요한 과대망상에 사로잡히지 않고 사회에서 자신에게 주어진 역할 수행에 충실할 수 있으며, 나아가 법과 제도를 존중해야 하는 이유와 그 가치를 나름의 인식능력(올바른 의견)에 힘입어 스스로 깨우칠 수 있는 것이다. 다시 말해서 플라톤이 구상한 ‘절제’는 영혼이 순간적인 욕망이나 걱정을 자제하고, (양보와 경청의 자세를 바탕으로) 이성의 인도에 따라 자신의 소양과 능력을 제대로 파악하여 사회 안에서 그에 걸맞은 역할에 충실하고자 노력하려는 마음가짐이며, 또한 이것은 그가 국가 안에서 요구되는 지배와 피지배의 기본 조건으로 강조한 시민의 준법적 태도와 직결되는 것이다.⁴⁴⁾

5. 나가는 말

이 세상에 완전한 존재는 없다. 흔히 ‘인간을 만드는 과정’으로 표현되는 교육 역시 근본적으로는 불완전한 인간이 더욱 불완전하고 미성숙한 인간을 자기인식과 세계관 형성 그리고 사회나 집단에서의 공존이 가능한 인격체로 발전시키는 과정이라고 말할 수 있다.

절제(節制)는 동서고금을 막론하고 ‘불완전한 인간’을 성숙한 인격체로 인도하는 과정인

43) “아이 적부터 [사람으로서의] 훌륭함(덕 aretē)과 관련된 교육, 곧 올바르게 다스릴 줄도 그리고 다스림을 받을 줄도 아는 완벽한 시민(politēs telos)으로 되는 것에 대한 욕구와 사랑을 갖는 자로 만드는 교육(paideia)” 『법률』 643e.

44) 플라톤에 따르면 절제의 덕이 충분히 내면화된 사람들은 그 자체로 훌륭한 시민의 기본조건을 충족시킨 것이다. 나아가 절제력이 있는 시민들 중에서 철학적 자질을 갖추고 충분한 철학교육을 받은 사람들은 마그네시아의 최고 의결기구(야간회의) 등에서 국가를 위해 중요한 역할을 할 수 있다. 이처럼 『법률』에서는 철학자(통치자) 교육 이전에 마그네시아 인구의 대다수를 차지하는 시민들에 대한 교육을 통해 (비록 최고수준의 지적 능력에 도달하지 못하더라도) 그 자체로 건전하고 자율적인 인간을 양성하는 노력의 중요성을 강조하였던 것이다.

교육에서 가장 기본적인 덕목으로 간주되어 그 습득과 체화의 필요성이 강조된 가치개념들 중 하나이다. 그런데 개인의 자율성과 평등 그리고 창의성이 강조되는 21세기의 시점에서 볼 때 절제의 가치나 역할에 대한 인식과 평가는 점점 더 약화되거나 부정되는 추세이며, 특히 근래 들어 민주시민교육이 가장 중요한 화두 중 하나가 된 한국의 교육계에서는 이 개념에 대한 거부와 비판도 심심치 않게 접하게 된다. 이에 대해서는 다양한 각도의 분석과 진단이 가능하겠지만, 그 원인 중 하나로 절제 개념을 다루는 기존의 교육적 전통에 대한 반작용을 들 수 있을 것이다. 우리의 전통교육에서 절제는, 오랜 세월에 걸쳐 형성되어 온 사회 내부의 관습이나 예절은 조상들의 지혜의 표현이니 일단 무조건 따르고 준수하며 반대로 이에 반하는 개인의 주관적인 생각이나 욕망은 최대한 억눌러야 한다는 자기억제(self-restraint) 관념과 사실상 밀접히 연결되어 있었으며, 이에 반해 선인들의 지혜의 보고로 간주된 절제의 내용과 방법에 대해 타당한 이유나 근거를 제시하려는 노력은 상대적으로 빈약했던 것으로 보인다.

그렇지만 절제 자체는 아직 인격적으로 미성숙한 아이들을 교육하는 과정에서 매우 중요한 역할을 한다고 보는 것이 타당할 것이다. 따라서 칸트도 『교육론(Ueber Paedagogik)』에서 교육을 “훈육”(Disziplinierung)과 “도야”(Bildung)로 구분하였으며, 교육의 대상인 아이의 초기 발달단계에서는 부모의 지시나 가족과 사회의 규칙에 대해 순종하고 자발적으로 복종하는 태도를 반드시 배워야 하는 것으로 보았다. 훈육은 단순히 명령에 대한 굴종을 통한 의식의 노예화가 아니라 오히려 인간 본성 안에 내재된 동물적 수준의 야만성에서 탈피하여 성숙한 인격체로서 스스로 정신의 계몽 즉 문명화와 도덕화 상태에 도달하기 위해 한번은 반드시 거쳐야 하는 과정이라는 것이다. 나아가 칸트에 따르면 이 훈육 과정을 무탈하게 통과하여 절제의 태도가 어느 정도 체화되어야 생각과 행동의 무절제로 인한 정신적·육체적 혼란을 극복하여 마음의 안정에 도달하게 되고, 이것은 인간이 자신의 이성능력을 온전히 발휘함으로써 진정한 의미에서 정신의 자유를 경험하기 위한 전제조건이 된다.

우리는 이처럼 초기 교육과정에서 훈육과 절제의 중요성을 강조했던 칸트의 시각과 상통하는 측면을 플라톤에서도 찾아볼 수 있다. 이 글에서는 절제에 관한 플라톤의 사유를 그의 작품들 속에 등장하는 유관 대목들을 단계적으로 분석하는 방식으로 살펴보았다. 이를 통해 절제란 단순하고 맹목적인 자기억제가 아니라 오히려 인간이 자신의 한계를 명확하게 인식하고, 영혼 속의 이성적인 능력을 잘 발휘할 경우에만 현실화될 수 있다는 점, 그리고 사회의 정의는 원칙적으로 개별 인격체들의 절제를 전제로 한다는 점을 확인할 수 있었다.

참고문헌

- Annas, J., "Self- Knowledge in Early Plato", in, D.J. OMeara(ed.), *Platonic Investigations*, Washington, 1985, pp.111-138.
- North, H., "The Concept of Sophrosyne in Greek Literary Criticism", *Classical Philology*, 43-1(1948), 1-17.
- North, H., *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell University Press, 1966.
- Rademaker, A., *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-restraint*, Brill, 2005.
- 강유선, 「『국가』 4권에서의 ‘소프로쉬네(sōphrosynē)’의 의미」, 『2019 한국서양고전철학회 추계학술대회보』, 2019, 1-16.
- 서영식, 「플라톤의 초기대화편에서 자기인식의 문제 - 『카르미데스』편을 중심으로」, 『철학연구』, 67(2004), 115-137.
- 서영식, 「『카르미데스』편 전반부 논의를 통해 본 소크라테스 대화술의 모습」, 『서양고전학연구』, 26(2006), 89-113.
- Ch.H. 칸, 『플라톤과 소크라테스적 대화 - 문학형식의 철학적 사용』, 박규철·김진성·서영식·김덕찬·조흥만 역, 세창출판사, 2015.
- 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 이창우·김재홍·강상진 역, 이제이북스, 2006.
- 아리스토텔레스, 『정치학』, 천병희 역, 숲, 2009.
- 장지원, 「플라톤의 『법률』에 나타난 절제와 시민교육」, 『교육철학연구』, 33-3(2011), pp.93-112.
- 칸트, 『칸트의 교육학 강의』, 조관성 역, 철학과현실사, 2011.
- 탈레스 외, 『소크라테스 이전 철학자들의 단편선집』, 김인곤 외 역, 아카넷, 2005.
- 플라톤, 『국가-정체』, 박중현 역, 서광사, 2004.
- 플라톤, 『법률』, 박중현 역, 서광사, 2009.

윤리학으로서의 메를로-퐁티 철학에 대한 국내 연구의 관점과 새로운 해석의 가능성

한우섭
중부대

1. 문제 제기의 필요성

이 글은 제목 그대로 메를로-퐁티의 철학 속에서 윤리학적(나아가 도덕적) 담론을 집어낼 수 있는지로부터 시작되어야 할 것이다. 이는 우리의 논의에 그 시작부터 커다란 어려움이 제기된다는 것을 의미한다. 왜냐하면, 메를로-퐁티 자신이 그 자신의 철학을 전개함에 있어 윤리학이라는 주제를 구분하여 따로 이야기한 바가 없고, 그의 사후에 진행된 메를로-퐁티 철학에 대한 연구 경향 또한 윤리학적 담론에 초점이 맞추어지기보다는 그의 전기 현상학적 시기에 있어서의 지각-신체에 대한 문제와 후기 존재론적 시기에 있어서의 ‘살(chair)’에 대한 연구, 다시 말해, 메를로-퐁티 철학의 현상학적 방법, 인식론 측면과 존재론적 문제로 집중되기 때문이다. 이는 그의 철학적 기획에 의해서이기도 한데, 철학에 토착화된 이원론적 대립 구도의 와해를 추구했던 그에게 있어 윤리학적 주제는 자아와 타자의 대립 구도의 와해를 위해 주장되는 상호신체성(intercoporalité)과 상호주체성(intersubjectivité)에 대한 논의와 관련하여 암시적으로 드러날 뿐 윤리학적 문제 그 자체가 그의 기획과 관련하여 직접적인 연관성을 갖지 못하기 때문이다. 그럼에도 불구하고, 메를로-퐁티 철학 속에서 윤리학적 요소와 특징을 찾을 수 있는가, 혹은 찾아야 하는가라는 질문은 현시점에서 다음과 같은 두 가지 필요에 의해 중요성을 갖게 된다. 첫째, 현대 사회의 윤리학 요구가 그것이다. 만일 메를로-퐁티의 철학이 어떤 식으로건 이후의 철학적 사조에 영향을 끼친 바가 있다면, 한 시대의 정신적 현상은 이전 시대의 철학적 결과물을 수용한 결과라는 측면에서 그의 철학 또한 현재 우리의 정신적 태도와 분리되어 생각될 수 없다. 특히 신체의 실존적 측면(고유한 신체, le corps propre)을 강조하며 세계에 대한 신체의 현사실성(facticité)을 강조하는 메를로-퐁티의 철학은 정신-의식-이성으로 환원되지 않는 신체의 고유한 특성을 구체화한다는 측면에서, 세

계의 추상성을 벗고자 하는 현대의 정신적 사조와 매우 긴밀하게 조우한다. 따라서 우리가 사는 사회가 유독 철학에 윤리(학)를 요구한다면 메를로-퐁티의 철학 속에서 윤리학적 성격과 특성을 찾는 노력은 사회에 대한 철학의 사명을 다하려는 진중한 노력일 수 있다. 둘째, 현대 철학에서 모습을 드러내기 시작하는 확장된 주체성에 대한 메를로-퐁티 철학의 책임감이 그것이다. 오랜 시간 세계에 대한 초월적 지위를 부여받았던 의식의 자리를 신체가 갖는 세계와의 원초적인(primordial) 결합 관계로 대체하는 그의 사상은 물질과 의식, 주체와 객체, 나아가 인간적인 것과 비인간적인 것의 상호관계를 이성적 사유가 파악할 수 없는 근원적 관계로 설정함으로써 주체의 틀을 인간 내적인 것에서 인간 외적인 것(자연)으로까지 확장하며 현대 철학의 포스트 모던적 경향, 다시 말해 다양한 주체의 가능성을 제시한다. 따라서 현대의 윤리적 담론이라는 것이 이성 주체의 윤리적 틀을 와해하고 다양한 능동적 주체의 윤리적 질서를 요구한다면¹⁾, 메를로-퐁티의 철학에는 이에 대한 선제적인 답을 제시해야 하는 일종의 의무가 부여된다고 할 수 있다.

이러한 필요성에 따라 우리의 논점은 다음과 같은 하나의 전제로부터 시작하여 몇 가지 질문들을 제시한 후, 이에 응답하는 방향으로 진행될 것이다. 먼저, 우리는 현대 우리 철학계의 메를로-퐁티 철학 이해가 메를로-퐁티 철학에서의 윤리학적 담론과 관계될 경우 그 담론의 양상이 일방적임과 동시에 피상적이라고 전제한다. 이는 메를로-퐁티 철학에 접근하는 여타의 현상학 연구자들에 비해, 메를로-퐁티 철학 전공자들에게 특히 두드러지는 현상으로, ‘신체’와 ‘살’이 지니는 혼용의 가능성과 융합의 긍정성을 지나치게 강조하는 태도와 메를로-퐁티 자신이 기술하는 상호신체성을 통한 상호주관성의 담론 속에 감추어진 순환적 혹은 재귀적 설명의 함정으로부터 기인하는 것으로 판단된다. 이러한 전제를 수용할 경우 우리는 다음과 같은 질문을 던질 수 있게 된다. 첫째, 애초에 메를로-퐁티 철학에서 윤리학은 가능한가? 둘째, 가능하다면 그것은 가치론적(이론적) 성향을 띠는가, 실천론적 성향을 띠는가? 셋째, 가치론적이라면 그 가치는 실재적인가, 상대적인가? 실천론적 성향에서의 실천 경향은 이상적인가 구체적인가 등의 질문이 그것이다.

이러한 질문을 통해 우리는 메를로-퐁티적 윤리학이 가능하다면 그것은 후설이 자신의 현상학적 윤리학의 기획 속에서 시도했던 윤리학적 체계와 유사한 방식으로 **형식적 측면으로 체계화**될 수 있으며, 그렇게 체계화될 때야 비로서 메를로-퐁티적 윤리학의 기획은 그간 국내 연구들이 극복할 수 없었던 일방적, 피상적 상황에서 벗어나 다양한 해석의 가능성을 가

1) 인식론적 토대 구축의 실패를 자인해야 한다는 것, 그래서 진보란 결코 인간 중심적일 수 없다는 것을 담론화하는 리오타르의 견해는 이러한 상황에 대한 대표적 견해이다. 이에 대해서는 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979 참조.

짐과 동시에 그러한 다양한 해석을 통해 그의 윤리학이 **구체성의 영역에 자리 잡을 수 있는 가능성을 얻게 된다**는 점, 신체 현상학적 윤리란 **내재적 의미의 한계를 벗어나며 일반화**될 수 있고, 마찬가지로 **살적 윤리학은 윤리적 관점에서의 살적 폭력의 한계를 넘어설 수 있다**는 점을 주장하게 될 것이다²⁾.

2. 메를로-퐁티 철학의 윤리학적 가능성에 대한 국내 연구의 관점³⁾

국내에서 진행되는 메를로-퐁티의 철학과 윤리학의 관계에 대한 연구는 크게 두 가지 관점을 중심으로 진행된다고 할 수 있다. 그 첫 번째 관점이란 신체의 현상학적 관점에 입각한 신체 현상학의 윤리학적 가능성에 대한 연구로서 이때 메를로-퐁티 철학의 윤리학적 가능성이란 상호신체성에 기반한 상호주관성의 주장을 통해 간접적으로 제시된다. 현상학에 있어 이른바 ‘타자 문제’는 타자를 어떻게 나와 같은 자아(alter ego)로 인정할 수 있는가라는 전통적 문제제기에 대한 응답의 형식을 취하며, 후설은 이에 대해 나의 의식의 선형적 요소로서의 타자, 즉 나의 의식의 지향적 대상으로서가 아닌 나의 의식을 나의 의식에게 하는 의식적 지평으로서의 타자라는 주장을 통해 타자의 다른 자아로서의 정당성에 대한 규정적 한계를 넘어서고자 한다. 메를로-퐁티의 타자 문제에 대한 대응은 상호주체성 문제에 대한 후설적 전략의 일종의 실존화(existentialisation) 혹은 실존주의적 변형으로서, 타자란 나의 인식의 대상이 아닌 나와 함께 세계에 존재하며 세계의 선형성을 증거하는 존재로 규정된다. 따라서 세계의 공존적 속성을 증거하는 타자는 나와 같은 신체성을 소유하는 신체-주체로서의 ‘상호성(réciprocité)’과 ‘동등성(équivalence)’을 소유하게 되며 이러한 상호성과 동등성은 나와 타자의 양방향적 윤리성, 즉 타자에 대한 나의 윤리적 책임과 나에게 대한 타자의 윤리적 책임을 부여하는 동기로 작동한다⁴⁾.

2) 본 발표문은 그 제목에서 드러나듯 메를로-퐁티적 윤리학의 가능성을 탐색하기 위해 기존의 연구들의 방향과 제기되어야 할 질문을 구체화하는 것에 그 목적이 있다. 따라서 여기서 제기되는 질문에 대한 답은 세부적이거나 보다 전체적이며 지향적 응답일 수밖에 없다. 본문에서 제기되는 질문들에 대한 세부적인 응답은 그것을 목적으로 하는 별개의 연구를 통해 가능하며, 따라서 본 발표문은 그 응답 작업을 위한 예비적 성격을 갖는다.

3) 메를로-퐁티 철학의 윤리학적 특성 혹은 가능성들에 대한 국내의 연구는 국내의 현상학에 대한 관심과 윤리학에 대한 요구를 비추어보면 이상하리만치 주목을 받지 못하고 있는 것 같다는 인상을 받는다. 윤리학의 범위를 어떻게 설정하는가에 따라 달라질 수 있겠지만, 메를로-퐁티와 윤리학이라는 주제에 대한 직접적인 연구로는 다음과 같은 논문들이 발견된다. 류의근, 「살의 윤리」, 『철학논총(제69집)』, 새한철학회, 2012, 119-140쪽. 신인섭, 「제2인칭을 위한 윤리학의 현상학적 근거: 메를로-퐁티의 레비나스 비판」, 『철학연구(제58집)』, 철학연구회, 2002, 323-353쪽. 「메를로-퐁티의 타자경험에 대한 레비나스와 리퀴르의 논쟁-타자를 위한 삶과 타자와 더불어 삶」, 『철학과 현상학 연구(No.20)』, 한국현상학회, 2003, 137-170쪽. 신혜영, 「모리스 메를로-퐁티의 현상학과 윤리학: 도덕적 주체 개념」, 『철학과 현상학 연구(Vol.68)』, 한국현상학회, 2016, 77-111쪽.

4) 국내에서의 이러한 관점은 신혜영의 앞의 논문 「모리스 메를로-퐁티의 현상학과 윤리학: 도덕적 주체 개념」

다른 한편, 살의 존재론적 측면으로 파악되는 또 다른 윤리학적 관점에 제시된다. 이러한 관점의 주요 논점은 살 개념이 가지는 혼용적 존재론의 성격에 기인하는바, 이때도 앞의 경우와 마찬가지로 상호신체성을 통한 상호주관성에 대한 주장이 ‘살적 윤리’의 키워드로 작용한다. 다만 이 경우, 개별적 개체들로의 육화와 상호주관성을 가능하게 하는 살이라는 근원적 일반성은 이원론적 항들 사이의 존재론적 공조 작용(synergie)⁵⁾의 원리로 작용하며 윤리적 항들의 범위를 타자뿐만이 아닌 탈-인간적인 것들로까지 확장한다⁶⁾.

각각 ‘지각-신체적 윤리학’과 ‘살적 윤리’라고 이름 붙일 수 있을 듯한 이러한 관점들은 결과적으로 다음과 같은 특징을 띠게 된다. 먼저, 두 관점은 모두 ‘간접적 윤리학’의 성격을 갖는다고 할 수 있다. 이때, 간접적 윤리학이란 첫째, 이러한 기획들이 윤리·도덕적 주체와 위계의 문제를 직접적으로 다루지 않는다는 점과 둘째, 윤리학적 문제의식을 직접적으로 겨냥하지 않기에 전통적 의미에서의 윤리학적 논의 없이 윤리적 경향을 이야기한다는 의미를 동시에 지닌다. 이와 더불어 양자는 모두 윤리적 상대주의 혹은 도덕 실증주의, 나아가 윤리학적·도덕적 회의주의로 귀결될 수 있다는 공통점을 지닌다. 지각-신체적 주체의 입장에서 신체 주체가 받아들이는 의미는 신체가 세계를 지각하는 신체의 세계-에로의-존재(être-au-monde)적 경향과 상황에 따라 다층화될 수 있다. 즉 신체-주체에게 있어 의미는 신체와 세계가 맺는 관계 속에서 형성되며, 관계 속에서 ‘만’ 구체화 된다. 따라서 도덕 속에 내포되는 ‘선(善)’ 혹은 ‘덕(德)’의 가치나 그것을 실현하는 준칙으로서의 윤리 또한 그 관계 속에 의미를 달리할 여지를 갖는다. 메를로-퐁티에게 가해졌던 매우 중대한 비판이라고 할 수 있는 브레이에(Emile Bréhier)의 비판이 바로 그러한 것인데⁷⁾, 신체-주체의 지각적 장이란 그것이 아무리

에서 비교적 명료하게 정리·주장되고 있다. 상호주체성과 타인 문제에 대한 메를로-퐁티의 주장과 관련된 국내의 논문들 대다수는 상호신체성에 대한 이 같은 논거들에 의해 유사한 윤리적 결론으로 귀결된다고 할 수 있다. 신인섭, 「제2인칭을 위한 윤리학의 현상학적 근거: 메를로-퐁티의 레비나스 비판」, 『철학연구(제 58집)』, 철학연구회, 2002, 324쪽. “우리는 메를로-퐁티가 보편적 살(chair générale) 또는 살로서의 존재(Être-chair)에 내재한 소용돌이 속에 모든 초월적인 것을 병합하고, 구성적 지향의 이념과 결별하면서 내재주의(immanentisme)에 강조를 두는 한에서, 어쩌면 주지주의적인 그의 스승 후설을 따르지 않았다고도 생각할 수 있다. 이렇게 함으로 메를로-퐁티는 **도덕 속의 상호성**을 정당화 시킨다. 그는 지각의 초기상태부터 상호성을 보고 있는 것이다”. 임의 강조. 뒤에 언급하겠지만, 신인섭의 이 글은 우리에게 매우 특별한 시각을 부여한다. 일반적으로 메를로-퐁티의 철학을 윤리학으로 정초시키고자 할 때, 신체적 관점에 초점을 맞출 경우 그의 철학은 상호신체성에 의해 상대주의적인 것으로 귀결되고, 살의 관점에 초점을 맞출 경우 살의 기원적 성질에 따라 그의 윤리학은 절대적, 최소한 보편적인 것으로 결론나는 양상이 있다. 이에 비해 신인섭은 살의 상호성을 통해 살적 윤리학을 상대주의적 윤리학으로 정초시킬 수 있는 단서를 제공한다. 이는 이 글의 주장 중 하나인 바 이에 대해서는 이 글 후반부에 기술될 것이다.

- 5) Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail, texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un Avertissement et d'une Postface, Paris, Gallimard, 1964, coll. Bibliothèque des Idées, 2001, p. 185. 이하 VI로 표기.
- 6) 이러한 관점은 류의근의 앞의 논문 「살의 윤리」가 대표적이다. 이 글에서 ‘탈-인간적’이라는 용어는 비-인간적인 것을 의미하는 것이 아니라 살을 통한 주체 범위의 확장이 사물과 세계로까지 넓어져 가는, 살의 근원적 조직적 성격을 의미한다.

상호적 장으로 확장된다고 주장되더라도 그 원본적 의미(sens primordial)란 결국 내재적 장에서만 온전할 것이라는 비판을 넘어서기 힘든 것이 사실이다. 한 마디로, 세계-에로의-존재인 신체-주체는 결국 지각 내적 의미의 담지자이며, 따라서 그 ‘내적인’ 의미 속에는 가치론적 등급이 부재할 수밖에 없게 된다. 의미란 신체-주체‘만’의 의미이며, 그 속에는 비교군이 설정되지 않기에 ‘더’ 윤리적, 도덕적이거나, ‘덜’ 윤리적, 도덕적이라는 의미가 존재하지 않게 되기 때문이다.

이러한 상황은 의미의 형성 근원을 ‘살’이라는 근원적 요소로 심화시킨다고 해도 크게 달라지지 않는다. 살이라는 일원론적 차원에서의 윤리란 일견하기에 마치 살이라는 단일한 원소가 세계의 근원적 존재로 작용하며 주체와 대상, 나와 타자, 인간과 사물의 구분을 자신으로부터 파생시키는 것과 같이, 살이라는 재귀적 기준에 의해 증거 혹은 평가되는 절대적 윤리론으로 성립될 수 있다는 생각이 들기도 한다. 그러나 메를로-퐁티의 다음과 같은 두 언급은 그가 살이라는 개념을 절대적인 도덕이나 윤리적 상황의 외부 혹은 초월로서 바라보고 있음을 암시한다.

진리와 가치가 타인 앞에서 그리고 주어진 상황의 지식과 행동으로써 우리가 세계와 접촉하는 증거 혹은 평가의 결과 외에 다름이 아니며, 이 개념들조차도 인간의 시각 밖에서는 아무런 의미도 갖지 못한다는 사실을 이해한다면 [...] 인식과 행동, 참과 거짓, 선과 악은 바로 내가 그들에게서 절대적인 명증성을 요구하지 않기 때문에 확실성을 갖게 될 것이다”⁸⁾

나의 계획은 인간주의에 대해서는 물론이고, 자연주의에 대해서도, 그리고 신학에 대해서는 더욱 전혀 타협 없이 제시되어야 한다. [...] 보이는 것을, 인간을 통해 자기를 실현하는 어떤 것으로 기술해야 한다. [...] 인간의 다른 측면으로서의(살로서의-결코 ‘물질’로서가 아닌)자연. 로고스도 마찬가지로 인간에게서 자기를 실현하는 것으로서, 전혀 인간의 소유물(propriété)로서가 아니고.

이리하여 우리가 도달하게 될 역사 개념은 사르트르의 경우처럼 윤리적인 것이 전혀 아닐 것이다.⁹⁾

7) Ronald Bonan, “Le souci de l’autre ; Y a-t-il une éthique merleau-Pontienne?”, *Merleau-Ponty. Le réel et l’imaginaire*, Chiasmi international Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty, nouvelle série 5, 2003, pp. 311-312.

8) 메를로-퐁티, 「인간 **안의** 형이상학」, 『의미와 무의미』, 권혁면 옮김, 서광사, 1984, 137쪽. 제목의 강조 표시는 입의 변경.

9) 메를로-퐁티, 『보이는 것과 보이지 않는 것』, 남수인, 최의영 옮김, 東文選, 2004, 395-396쪽.

첫 번째 인용구는 메를로-퐁티 자신이 절대적인 가치에 어떤 입장을 갖고 있는가를 드러낸다. 그에게 있어 ‘진리와 가치’는 세계와의 접촉을 ‘증거’하거나 ‘평가’하는 ‘결과’일 뿐이며, 그것들이 또한 ‘인간적인’ 시선에 의해서만 의미를 가질 수 있다는 것은 그가 절대적인 가치라거나 진리를 상대주의적 시각 속에서 파악해야 하는 것으로 인식하고 있음을 드러낸다. 특히, 선과 악이 절대적인 명증성을 요구하지 않기 때문에 확실성을 가질 수 있다는 표현은 그가 인식주체의 지각-신체성을 통해 가능한 내적 의미의 직관성, 다시 말해, 나의 신체가 세계를 그렇게 지각하기에 세계의 의미가 지각적으로 그렇게 형성되는 한계적 상황만이 인식주체가 확실하게 알 수 있는 세계의 내용임을 의미하며, 따라서 애매성과 불투명성(나의 지각은 세계 전체를 파악할 수 없다)은 그에게 실존적인 것으로서의 명증성(나와 나의 지각적 의미의 틈 없는 접촉, 직관성), 즉 절대적일 수 없는 가시적인 진리와 가치가 된다. 따라서 절대적인 진리와 가치로서의 윤리와 도덕 또한 그에게 있어서는 오히려 인식 혹은 행위의 주체에게 명증한 것처럼 주어짐으로써 내적 명증성의 기준인 애매성을 상실하는, 비실존적이며 가상의 것으로 평가되어야 한다. 살이 무화(néantisation)의 지대로서 기능하거나 종결되지 않는 가역적 상황에 놓이는 것은 바로 이러한 비명시적 인식론에 대한 존재론적 기술이다.

이와 더불어 우리는 두 번째 인용문을 통해 그가 생각하는 살의 개념이 탈-인간적이어야 할 것, 그래서 인간적 시각에서의 상호 윤리적인 것일 수 없는, 다시 말해 객관적인 것으로 구성될 수 없음을 이해할 수 있다. 그에게 있어 진리는 인간의 소유물이 아니라 탈-인간적 혹은 전(前) 인간적 상황에서 오히려 인간을 통해 자신을 실현하는 근원적 차원으로서, 이는 그의 철학 속에서 ‘살’이라는 존재론적 개념에 의해 구체화 된다. 따라서 그의 관점에서 윤리란 인간적 상호작용의 축적인 역사로 명시화될 수 있는 것이 아니며, 이는 그것이 객관적 차원에서 구성되는 것이 아님을 의미한다. 윤리나 도덕이라는 가치는 자연과 로고스가 인간을 통해 자신을 실현하는 것과 같은 방식으로 살이라는 존재론적 주체의 내적 필연성 속에서, 다시 말해 살의 자발성 내부이거나 살의 자발성에 흡수되어 세계를 살에 의해 파악하는 신체-주체의 내부에서 형성되어야 하며, 따라서 “도덕의 기초는 체험이나 살의 바깥에 둘 수 없다”¹⁰⁾는 결론이 가능하게 된다. 즉 윤리적 관점의 형성을 위해 살이라는 세계의 조직(texture)에 초점을 맞추게 되면, “인종, 종교, 계층, 연령, 지위, 성별이 달라도 육화된 주체성은 살의 원리에 의해서 다른 주체성과 동등한 존재로서 정립된다.”¹¹⁾ 그러나 이때 나의 주체성은 살의 육화된 측면이라는 점에서, 달리 말해, 살이란 결국 나를 통해 육화하는 과정 속에서 자신의 진

10) 류의근, 앞의 논문, 41쪽.

11) 앞의 논문, 46쪽.

리를 드러낸다는 점에서 여전히 가치의 내용은 여전히 내면적일 수밖에 없다. 즉, 살을 통해 윤리를 파악하는 과정 속에는 살 내재적인 주관성과 살의 육화를 실현하는 나의 신체의 내재적 주관성이 동시에 존재한다.

3. 또 다른 해석의 가능성

결국 신체의 윤리학 혹은 살의 윤리학이라고 부를 수 있는 국내 연구의 경향 혹은 관점은 그것이 신체-주체에 초점이 맞추어져 있진, 살-주체에 초점이 맞추어져 있진 (1)상호성과 동등성에 따른 존재론적 층위의 와해, (2)평균화된 존재론적 층위에 따른 상호주관성의 확립, (3)세계의 공존성 혹은 공조식으로 형성되는 세계의 육화 가능성이라는 흐름 속에서 직접적으로 혹은 간접적으로 상대주의적 윤리관을 형성한다는 공통점을 가진다.¹²⁾ 그런데, 어떤 철학이 그 속에 다의성 혹은 다산성을 가질 때 후세의 정신적 삶에 영향을 끼칠 수 있는 것이 옳다면, 혹은 어떤 철학이 다음 세대에 활발하게 논의될 수 있는 것은 그 철학의 해석적 상황이 개방되어 있을 때만이 가능하다는 점을 이해한다면 메를로-퐁티 철학에 대한 일률적인 해석이란 그의 사상적 맥락에 비추어 본다 하더라도 매우 아이러니한 결과가 아닐 수 없다. 체험이든 표현이든 결국 의미의 확장과 세계의 끊임없는 개방을 주장했던 것이 메를로-퐁티가 아니던가!

메를로-퐁티 철학적인 윤리학에 대한 국내 연구들의 관점에 새로움을 덧입히고자 할 때 먼저 요구되는 것은 **지각-신체적 개념에 따른 윤리학의 구조와 살 개념에 따른 윤리학의 구조가 같을 수 있는가**라는 물음일 것이다. 일반적인 시각에서, 앞서 제시한 상호성과 동등성에 기반한 기원적 상호주관성을 인정한다면, 지각-신체적 관점의 윤리학과 살적 관점의 윤리학은 기존의 주장대로 '공동 세계 속의 동등한 주체성'이라는 기치 아래 존재론적 위계의 차이를 갖지 않게 되고, 따라서 윤리적 역학 관계 혹은 종속관계 역시 사라지며, 이는 나와 타자 사이의 이상적 윤리 관계를 형성하게끔 한다. 이러한 상황은 상호성과 동등성에 기반한 윤리 관계를 자연스럽게 상대주의적 윤리학의 지점으로 이동시키게 되는데, 왜냐하면, 윤리를 구성하는 항(terme)들의 존재론적 동등성에 따라 하나의 다른 하나에 대한 지배, 혹은 점유가 불가능하고 따라서 항들 사이의 윤리적 의미는 항들 각각의 '관계'에 따라 달라질 수밖에 없

12) 신혜영은 앞의 논문에서 “메를로-퐁티에게 있어, 가치란 인간관계 외에 다른 것이 아니다. 따라서 윤리 혹은 도덕은 이미 주어져 있는 것이 아니라 **관계 속에서 만들어지는 것이다**”라고 언급한다. 마찬가지로 류의근 또한 앞의 논문을 통해 상대주의적 윤리관으로 이해될 수 있는 ‘살의 폭력’에 대해서 이야기한다. 다만, 류의근의 논문은 살의 폭력을 경계한다는 관점을 취한다는 점에서 매우 의미 있는 관점을 제시한다.

기 때문이다. 이것이 국내 연구들이 취하는 기본 입장이며, 또한 메를로-퐁티에게 제기되는 의혹들 대부분이 바로 이 점으로부터 연원한다고 할 수 있다. 앞서 제시한 브레이에의 비판이 대표적인 경우일 것이다. 그러나 앞서 제시된 신체-주체적 관점에서의 윤리학적 구도와 살-주체적인 관점에서의 윤리학적 구도 속에는 다음과 같은 비판과 그에 따른 구조적 차이가 제기될 수 있다.

3.1 신체-주체적 관점으로부터의 윤리학의 문제

먼저, 신체-주체적 관점에서의 윤리학적 구도가 결국 상호신체성에 따른 상호주관성에 의해 가능한 것이라면, 이는 신체적 공존에 따른 윤리의 근거를 묻는 질문에 다시 신체적 공존이라는 해결책을 덧입히는 작업에 다름 아니게 된다. 이러한 해결책은 아무리 상호신체성에 기반한 상호주관성을 강조한다 하더라도 브레이에가 제기했던 비판과 같이 지각 주체에게 있어서의 지각 내용의 내재적·유아론적 한계 상황을 벗어날 수 없다. 다시 말해, 만약 '메를로-퐁티의 신체-주체적 입장에서의 윤리학은 어떻게 가능한가?'라는 물음에 '상호주관성에 의해 윤리학적 구도가 성립 가능하다'라고 대답할 경우, 이는 '생활세계'라는 실존적 상황을 전제로 할 때 가능한 답이다. 왜냐하면 상호신체성에 의한 상호작용은 의식적 차원에서 이루어지는 것이 아니라, 신체성을 통해 나와 타자의 공존 관계를 허락하는 생활세계의 선재성을 바탕으로 가능한 것이기 때문이다. 그런데 문제는 (1)이러한 **생활세계라는 체험의 장 속에 이미 다양한 공존의 관계가 암묵적으로 내포되어 있다는 점**, (2)만약, **상호주관성의 선재성이 인정된다고 한다면, 그것은 신체적 윤리학의 상대주의적 특성이 아니라 오히려 보편적 윤리의 가능성을 증명하는 것으로 이해되어야 한다는 점**이다. 익히 알려져 있는 바와 같이 메를로-퐁티는 자연주의적 태도가 상실한 자연적 태도의 회복을 이야기하는 후설의 『위기』에서 생활세계라는 개념을 도입하며 자신의 실존적 현상학을 개시한다. 이는 다시 말해, 생활세계라는 개념이 등장하는 순간 세계의 실존적, 혹은 선택적 성격에 의해 그 속에는 나와 '다른 것'들의 세계로의 공동 속함이 이미 내재 된다는 것을 의미한다. 만일, 생활세계를 선택적으로 인정하는 것이 아니라 체험을 통해 생활세계의 인식 상황을 이야기 하는 것이 아니냐라고 한다면, 그것은 이미 생활세계라는 개념으로부터 벗어나는 상황이 된다. 왜냐하면 '구성(constitution)'은 이미 의식의 영역이기 때문이다. 따라서 신체의 상호주관적 윤리학의 가능성을 묻는 질문이 의미하는 바가 '어떻게 신체의 상호주관성이 가능한가?'라는 의미를 담고 있는 물음이라면, 그리고, 이에 대한 응답이 '왜냐하면 신체-주체는 생활세계 속에서 나와 다른 것을 상호주관적으로 이해하기 때문이다'라면, 이는 질문과 답변의 동일성을 '실존성'이

라는 장막으로 가리는 결과와 다름없다. 여기서 답변은 상호주관성의 극복을 위해 이야기 되어야 하는 지각적 주체의 유아론적 세계 이해라는 한계를 넘어서지 못하고 있기 때문이다. 이에 더해, (2)의 문제는 조금 더 심원한데, 세계 속의 나와 타인의 공존 양상에 따라 상호주관성의 선재성을 인정하는 메를로-퐁티의 기획이 성공적이라면 이것은 신체 현상학의 인간적인 관점에 의해 그의 신체적 윤리학의 특성이 기존 연구들이 이야기하듯 상대주의적인 것이 아니라 ‘보편적인’ 나아가 ‘절대적인’ 것으로 이해되어야 한다는 것을 의미한다는 점이다. 사실 선-의식적 장을 강조하는 메를로-퐁티에게 상호주관성의 장은 매우 성공적인 설명으로 보인다. 이는 그가 다른 방식으로 선-의식적 장을 주장했던 ‘암묵적 코기토(cogito tacite)’라는 개념과 비교해 보면 매우 분명하게 드러난다. 메를로-퐁티에게 있어 암묵적 코기토는 신체-주체의 선-술어적 인식 역량을 의미하는데, 메를로-퐁티의 자인을 통해 알 수 있듯, 암묵적 코기토는 그것이 선-의식적이라는 점에 따라 증명 불가능한 것으로 남게 된다¹³⁾. 이러한 불가능성의 핵심은 선-의식적 차원을 강조하고자 할 때마다 마주해야 하는 의식적 차원의 개입이라고 할 수 있다. 그러나 상호신체성을 통한 상호주관성의 정당성은 비록 그것이 암묵적 코기토와 같이 선-의식적 차원에서 기능하며, 따라서 의식적 차원의 개입을 허용하는 동일한 장이기는 하지만, 암묵적 코기토가 선-술어적인 차원에의 술어적인 개입이라는 난점에 처하는 것과는 달리 선-의식적인 차원에서의 신체적 반응성(réactivité)은 아무런 문제 없이 의식적 차원과 선-후행성의 관계를 취하게 된다. 현상학적 (가치) 윤리학의 흐름 속에 위치하는 셸러는 ‘표현-통일체(Ausdruckseinheit)’¹⁴⁾라는 개념을 통해 그가 주장하는 사랑, 공감을 통한 윤리적 가치의 가능성을 이야기한다. 이는 내가 타자를 대하는 상황 속에서 타자의 외면적 특징, 즉 표정, 행동 등은 통일적인 표현으로서 어떤 의미를 제시하고 그러한 표현-통일체를 통해서 나는 그를, 그가 지향하는 의미와 의도를 직접적으로 인식하게 됨을 의미한다. 메를로-퐁티가 이야기하는 상호신체성은 바로 셸러가 말하는 표현-통일체와 맥을 같이 한다. 즉 셸러와 메를로-퐁티의 관점을 수용할 때, 선-의식적인 타아 파악에 있어 핵심적인 것은 자아의 타아에 대한 직접적 수용이며, 이는 의식의 매개 없이 이루어진다는 점에서 직접적이며, 이러한 직접성은 신체적 반응성을 통해 명시화 된다. 이러한 명시화, 다시 말해 상호신체성이 전하는 직접성에 의한 상호주관성의 형성은 유아가 타인을 마주함에 있어 타인을 여타의 사물들과 구분하고 자신의 몸에 대한 ‘고유수용 감각’과 타자의 얼굴을 ‘양태교호적(intermodal)’으로 결합하는 생득적 능력의 직접성을 통해 구체적으로 예시되는 것이다.¹⁵⁾

13) *VI*, p. 222.

14) M. Scheler, *The Nature of Sympathy*, Trans. P. Heath, London, Routledge and Kegan Paul, 1954, p. 261.

15) 셸러와 유아의 고유한 타인 수용 능력에 대한 논의는 손 깎러거, 단 자하비, 『현상학적 마음 : 심리철학과 인

메를로-퐁티 또한 이러한 인간적 특질을 증명하기 위해 유아의 행동에 주목하는데, 이는 그가 상호주관성을 가능하게 하는 직접성을 발달심리학적 관점을 통해 증명하고자 했음을 의미하며, 이는 다시 그가 상호주관성의 가능성을 여전히 『행동의 구조』적 관점에 놓인 유기체로서의 인간성의 차원과 세계의 보편적 스타일의 결합 속에서 규명하고자 했음을 드러낸다. 왜냐하면, 유아의 발달 과정이란 결국 유기체적 인간의 보편성과 그러한 보편성과 상호교직하는 ‘지각의 보편적 스타일’의 이중적 결합에 의해 가능하기 때문이다.¹⁶⁾ 즉, 세계는 지각의 보편성을 통해 이해되며, 지각의 보편성은 인간적 지각의 보편성, 다시 말해, 신체의 실존적 상황을 가능하게 하는 보편성의 의미한다. 이는 지각적 의미의 관점에서 곧바로 ‘세계-에로의-존재’의 인간적 고유성을 의미하게 되는데, 유아가 사물과 타아를 구분한다는 사실은 여기서 말하는 보편성이 인간적 지각의 보편성으로 이해될 수 있기 때문이다. 상황이 이와 같다면, 인간적 지각의 보편성 스타일은 그 규칙성으로 인해 인간에 대한 보편적 윤리로 이어질 수밖에 없다는 주장이 가능해야 한다. 왜냐하면, 지각의 보편성은 인간 유기체에게 부여되는 보편성이며, 그 보편성으로 인해 인간 유기체에게 있어서의 세계의 보편적 이해가 가능하다면, 그것은 이미 나와 타자의 특정한 관계에 따라 세계 혹은 윤리적 상황이 달라질 수 있다는 상대주의적 주장을 보편적 차원으로 끌고 들어가기 때문이다. 일반적으로 상대주의란 보편주의를 전제로 해야만 성립되는 것이 아닌가!

따라서 이러한 관점은 다음과 같은 결론을 가능하게 한다. 첫째, 적어도 신체적 윤리학의 구성을 위해 상호주관성을 끌어들이는 때, 생활세계의 선택성은 상호주관성의 윤리적 주장을 약화시킴으로써 상대주의적 윤리관으로서의 신체 윤리학의 구성을 위태롭게 한다. 왜냐하면 생활세계라는 개념을 통한 상호주관성의 주장은 여전히 선-의식적 장으로의 의식적 장의 개입을 차단하지 못한다. 둘째, 상호주관적인 윤리학은 그 상호신체성의 직접적 특징으로 인해 지각적 주체 내부의 지각 내용의 고립이라는 한계를 넘어서게 할 수 있다 하더라도, 상호신체성과 상호주관성을 가능하게 하는 보편적 지각 내용 혹은 보편적 지각 내용에 따라 이해되는 세계의 동일성에 의해 상대주의적 윤리학으로 설립될 수 없다. 인간 유기체의 윤리는 나와 너의 관계에 따라 성립되는 특정한 윤리 이전에 인간의 윤리로 구성될 것이기 때문이다.

지과학 입문』, 박인성 옮김, 도서출판b, 2015년, 332-335쪽 참조. 여기서 유아의 이러한 능력은 발달심리학적 관점에서 ‘일차 상호주관성’으로 범주화 된다.

16) Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques Précédé de Projet de travail sur la nature de la Perception*(1933) et *La Nature de la Perception*(1934), Grenoble, Cynara, 1989, p. 50. “결국, 지각 가능한 사물들의 전체성이자 모든 사물들의 사물인 세계 그 자체는, 그 세계에 밀착해서 보자면, 수학자나 물리학자가 말하는 의미에서의 대상, 즉 모든 부분적인 현상들을 뒤덮는 특수한 법칙이나 모든 것에서 확인할 수 있는 근원적 관계로서가 아니라 모든 가능한 지각의 보편적 스타일로서 이해되어야 한다.”

3.2 살 개념의 관점에서의 윤리학의 문제

신체 현상학의 윤리학적 가능성을 상대주의적 윤리학으로 제시하는 연구들에서 그와는 다른 해석의 가능성을 찾을 수 있는 것과 같이 살 개념의 관점으로 접근하는 윤리학적 관점들에 대해서도 우리는 새로운 해석의 가능성을 찾을 수 있다. 일반적으로 메를로-퐁티에게 있어서의 살이란 가역적 운동을 통해 나와 타자, 나와 사물, 타자와 사물의 상호포섭(entrelacs)을 가능하게 하는 근원 조직으로서, 이때 살의 가역성의 원리란 감각함과 감각됨의 나르시시즘적 운동¹⁷⁾을 통해 세계의 통일성을 구성하는 익명적인 일반성의 운동, 세계의 기원적 사건을 의미한다. 따라서 살의 윤리학으로 칭해질 수 있는 윤리학적 구도란 살의 세계의 근원적 조직(texture)으로서의 성격과 모든 이분법적인 것들, 모든 대립적인 것들을 내부적 존재자¹⁸⁾인 자신 속으로 응축시켜, 그 속에서의 가역적 운동을 통해 이분법적 질서를 와해함과 동시에 다시 세계의 질서를 펼쳐내는 운동에 맞추어 형성되어야 할 것이라는 점을 예상할 수 있다. 이는 대립의 질서가 살이라는 일원론적 조직에 의해 와해되고 새롭게 짜여야 하는 구도이며, 따라서 살적 관점에서의 윤리학이란 곧 살이라는 보편성을 통해 짜여져야 하는 운명에 놓이게 될 것이 자명하다. 메를로-퐁티 철학에 있어 살에 내재하는 ‘융합주의’의 위험을 비판적으로 바라보는 드프리(N. Depraz)의 경우가 바로 이런 경우이며¹⁹⁾, ‘살의 폭력’이라는 용어를 통해 익명적 주체이기에 윤리와 도덕의 주체로 자리 잡을 수 없는 살 윤리학의 한계를 지적하는 류의근의 글 역시 바로 이런 입장에 위치한다. 그런데 살의 작동 원리로서의 가역적 상황에 주목할 때, 살로부터 파생되는 윤리학이란 오직 일원론적 윤리 체계로만 형성된다고 해석될 수 있을까? 메를로-퐁티의 철학적 설명 속에서 살이 존재의 조직, 그래서 세계의 모태라는 사실은 자명해 보인다. 그런데 이러한 설명 속에서 살로부터 파생되는 세계가 어떻게 사물의 세계와 인간의 세계, 물질의 세계와 의식의 세계로 분화되는가에 대한 구체적인 기술은 명시화되지 않는 것 같다. 만일 살이 원소와 같은 것이라면 존재의 원소에 의한 세계의 구성이 설명되어야 한다. 왜냐하면, 그에게 살적 차원이란, 가시성(visibilité)이 그러하듯, 살의 내부로의 융합과 외부로의 원심적 운동의 나르시시즘을 통해 존재자를 자신으로부터 분화시키는 차원이기도 하기 때문이다. 그럼에도 불구하고, 세계의 분화와 구성에 대한 설명 없이 살의 존재론적 원소의 성질만을 인정한다면, 다시 말해, 마치 라이프니츠의 비물질적 점인 모나드가 정신적 실체임과 동시에 사물을 구성하는 원자로서 이해되듯, 정신도,

17) *VI*, p. 180-182.

18) “우리가 살이라고 부르는 것, 즉 이 내부에서 작동되는 덩어리” *VI*, p. 191.

19) 신인섭, 「제2인칭을 위한 윤리학의 현상학적 근거: 메를로-퐁티의 레비나스 비판」, 『철학연구(제58집)』, 철학연구회, 2002, 325쪽 참조.

물질도 아닌 살이라는 그의 설명을 받아들인다면, 이는 살이란 존재론적으로 파악되기에 앞서 형이상학적으로만 존재하는 것이라는 의미이며, 따라서 살의 내재성에 포함되는 애매성과 불투명성이 사라진다. 그리고 살 속에서 애매성과 불투명성을 제거하는 결과는 그의 철학적 기조인 구체성을 제거하는 일이 될 수밖에 없다. 따라서 살의 다층적 차원으로의 분화와 육화의 정도에 대한 설명 없이 살적 윤리학을 이야기하게 된다면, 그 윤리학은 필연적으로 형식적 체계로 파악되는 윤리학으로 진행될 수밖에 없다. 우리의 관점에서 살적 윤리학의 절대적 혹은 보편적 원리(살적 폭력)이란 바로 이러한 사유 과정의 결과이다. 이는 어쩌면 하나의 역설일 수 있는데, 왜냐하면, 메를로-퐁티의 존재론적 구도는 아무리 그 속에 형이상학적인 흔적이 엿보인다 하더라도, 언제나 지각적 상황이라는 구체성의 영역으로부터 발원하기 때문이다. 즉, 살의 세계에 대한 매질(milieu, 媒質)로서의 성격을 인정한다 하더라도, 살의 구체적인 분화 혹은 구체적인 육화에 대한 설명 없는 살적 윤리학의 기술은 구체성의 철학을 지향하는 그의 철학적 기획에 형이상학적-형식적 윤리학이라는 뜻밖의 결론을 가져다주는 것이다. 그렇다면 살적 운동의 원리로서 가역성에 초점을 맞춘다면 어떻게 될까? 살이란 존재의 원소라는 점에서, 그리고 가역성이란 살이라는 매질을 통해 가능하다는 점에서 살과 가역성은 분리불가의 역학 관계에 놓인다. 살이라는 매질 없는 가역성은 불가능하지만, 마찬가지로 가역적 운동 없는 살은 자신의 육화를 이루지 못한다. 따라서 살의 존재론에 있어 살은 어쩌면 ‘궁극적 진리로서의 가역성’²⁰⁾에 봉사하며, 따라서 살적 윤리를 위해 가역성이 근원적인 것으로 위치되지 못할 이유가 없다. 그런데, 가역성이란 필연적으로 두 개의 항을 필요로 한다는 점에서 이미 상호적이다²¹⁾. 즉 이분화된 것들의 융합을 가능하게 하는 가역적 운동이 발생하기 위해서는 대립된 항들이 요구된다. 나의 신체와 나 아닌 신체가 살을 통해 동일한 존재론적 층위에 위치되며 윤리적 동등성을 획득한다는 것이 살의 윤리를 의미하는 것이라면 살적 가역성을 바탕으로 하는 윤리란 그 관계의 단편성 속에 갇히며 나와 나와 관계하는 나 아닌 것의 윤리적 관계만을 가질 뿐이다. 왜냐하면, 가역성이란 지금, 여기의 운동이며, 따라서 지금의 가역적 운동 속에서 펼쳐지는 윤리적 동등함이란 나와 세계 전체로 확산되는 것이 아니라 나와 지금 여기 마주한 나 아닌 것 사이에서만 가능한 것이기 때문이다. 지금의 나와 지금 나와 만나는 나 아닌 것을 제외하고 타아와 타아의 만남에서의 윤리적 관계, 타아와 세계의 만남에서 펼쳐지는 윤리적 관계는 나에게 가능한 윤리일 뿐, 지금, 여기에서의 윤리적 의미를 갖지 못한다. 따라서 가역성을 통한 살적 윤리란 상대적일 수밖에 없다. 그것

20) *VI*, p. 355.

21) 신인섭, 앞의 논문, 352쪽. “메를로-퐁티가 말하는 세계의 살 역시 타자 없이는 생각될 수 없기 때문인데, 그 이유인 즉 지각의 불가항력적 경험이란 바로, 스스로 지각하는 만큼 자신도 지각된다는 것이다.”

이 보편적이거나 절대적이라면 가능적으로 예견될 뿐이다.

이러한 해석은 적어도 윤리학적 관점에서는 신체로부터 살로 심화되는 메를로-퐁티 철학의 흐름을 역전 시킨다. 왜냐하면, 상대주의란 보편주의를 전제로 하기 때문인데, 절대성 혹은 보편성이라는 기준이 없이는 상대적이라는 개념은 불가능하다. 만약, 이러한 사실이 인정될 수 있다면, 따라서 상대주의적 윤리는 보편적·절대적 윤리를 전제하며 이러한 구도 속에서 살의 윤리학은 신체의 윤리학의 완성 혹은 심화가 아니라 오히려 신체의 윤리학이 살의 윤리학의 완성이 된다고 해석할 수 있다. 즉, 메를로-퐁티의 윤리학은 그의 철학적 기획의 전복으로 해석될 가능성이 열리게 된다.

4. 결 론 : 메를로-퐁티적 윤리학을 위한 질문들

의무가 부여되지 않는 윤리란 가능한가? 만일 가능하지 않다면 이는 윤리학이란 필연적으로 인간적인 관점에서 파악되어야 한다는 점을 의미할 것이다. 왜냐하면, 사자에게 ‘너는 인간을 죽여선 안 돼’라는 기준을 적용할 수는 없을 테니 말이다. 이러한 관점을 기준으로 삼는다면 탈-인간적인 존재론이란 이미 윤리학으로 정초 될 수 없는 운명에 놓인다고 할 수 있다. 그렇다면 살의 존재론은 윤리학으로 정초 될 수 있는가? 역으로 만일 가능하다면 탈-인간적인 존재론 또한 하나의 존재론으로 자리매김할 수 있게 될 것이고 따라서 살의 존재론에 굳이 의무론적 상황을 부여하지 않아도 될 것이다. 그러나 그럴 경우 윤리적 책임의 문제는 어떻게 지워져야 하는가? 메를로-퐁티가 말하는 제도화(*institution*)는 책임의 문제를 해결하는 단초가 될 수 있는가? 그러나 제도화를 통한 책임 문제의 해결은 탈-인간적인 윤리학의 불가능성을 의미하는 것이 아닌가? 신체적 윤리학의 보편성은 신체적 현상학의 기획과 일치하는가? 인간 유기체를 통한 보편적 윤리의 가능성 제시는 이미 이성적 합의를 위해 내적 의미를 뒤로 미룬 상황으로 해석되지는 않는가? 만일 그렇다면 그러한 합의를 메를로-퐁티적 관점이라고 할 수 있는가?

현상학적 윤리학의 흐름 속에서 메를로-퐁티는 ”브렌타노, 후설, 라이닝거, 팬더, 셸러, 하르트만, 라이나하, 힐데브란트, 헤센, 한스 라이너, 린텔른, 파토치가 등이 표방하는 가치 윤리학의 범위 안에서 이루어진 가치 윤리학적 연구“²²⁾ 외부에 머무르는 감이 없지 않다. 이는 무엇보다 그의 철학적 기획에 의해 이루어지는 윤리학적 모습이 형식과 실천으로 구분되는 엄격성을 중시하기보다 세계의 실존적 상황에 초점을 맞추기 때문이다. 그런데 이러한 실존

22) 조관성, 『현상학과 윤리학』, 교육과학사, 2003, 3쪽.

주의적 성격이 때에 따라 그의 철학에 대한 해석을 그의 철학의 특징인 애매성과 불투명성으로 이끄는 경우가 있다. 바로 그의 철학에 내재하는 윤리학에 대한 해석의 경우가 대표적인 듯하다. 이 글은 그런 관점에서 메를로-퐁티의 철학에 형식적인 측면을 부여하고자 하는 작은 시도라고 할 수 있다. 그리고 이러한 시도는 앞서 본 바와 같이 해석의 다양성을 통해 그의 철학에 보다 풍부한 다산성을 부여할 수 있다고 생각한다. 다만, 그의 철학에 대한 새로운 해석을 위해 형식적인 체계를 부여한다 하더라도, 중요한 점은 그 형식적 해석과 파악을 어떻게 구체성의 영역으로부터 괴리되지 않게끔 할 수 있는가라는 자문일 것이다. 즉, 메를로-퐁티의 윤리학이 가능하다면, 그것은 어떻게 현실에서 구체화 되는가, 윤리적 입장의 차이에서 오는 난점을 어떻게 살이라는 공백의 지대를 통해 설명할 수 있는가라는 질문은 그의 윤리학의 명시화를 위해 요구되는 필수적인 질문일 것이다.

참고문헌

- 류의근, 「살의 윤리」, 『철학논총(제69집)』, 새한철학회, 2012, 119-140쪽.
- 신인섭, 「제2인칭을 위한 윤리학의 현상학적 근거: 메를로-퐁티의 레비나스 비판」, 『철학연구(제58집)』, 철학연구회, 2002, 323-353쪽.
- _____, 「메를로-퐁티의 타자경험에 대한 레비나스와 리코르의 논쟁-타자를 위한 삶과 타자와 더불어 삶」, 『철학과 현상학 연구(No.20)』, 한국현상학회, 2003, 137-170쪽.
- 신혜영, 「모리스 메를로-퐁티의 현상학과 윤리학: 도덕적 주체 개념」, 『철학과 현상학 연구(Vol.68)』, 한국현상학회, 2016, 77-111쪽.
- 조관성, 『현상학과 윤리학』, 교육과학사, 2003.
- 메를로-퐁티, 「인간 안의 형이상학」, 『의미와 무의미』, 권혁면 옮김, 서광사, 1984.
- 메를로-퐁티, 『보이는 것과 보이지 않는 것』, 남수인, 최의영 옮김, 東文選, 2004.
- Jean-François Luotard, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.
- M. Scheler, *The Nature of Sympathy*, Trans. P. Heath, London, Routledge and Kegan Paul, 1954.
- Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* Précédé de *Projet de travail sur la nature de la Perception(!1933) et La Nature de la Perception(1934)*, Grenoble, Cynara, 1989.
- Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail, texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un Avertissement et d'une Postface, Paris, Gallimard, 1964, coll. Bibliothèque des Idées, 2001.
- Ronald Bonan, "Le souci de l'autre ; Y a-t-il une éthique merleau-Pontienne?", Merleau-Ponty. *Le réel et l'imaginaire*, Chiasmi international Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty, nouvelle série 5, 2003.

의심의 ‘한국’철학, 한국에서도 철학을 하는가?

-세계철학(world philosophy)을 꿈꾸는 한 철학도의 자전적 고백1)-

박치완

한국외대

“철학은 철학하는 자가 그 자신을 철학하는 곳에서, 다시 말하면 그 자신을 불태워 새롭

- 1) <발표의 변>: 발표를 준비하면서 인터넷상에 과연 ‘한국철학(Korean philosophy)’이 어떻게 소개되어 있는지 궁금해서 위키피디아(https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Korean_philosophers) 한글판, 영문판을 검색해 보았다. 참여와 공유를 모토로 한 ‘위키피디아 지식’에 대한 의견 차이는 있을 수 있다. 하지만 중요한 것은 그것이 객관적 정보, 신뢰할 만한 정보인가를 추궁하기에 앞서 대중들 사이에서 널리 소통되고 있다는 점은 부인할 수 없고, 잘못된 정보는 사용자들이 직접 수정할 수 있다는 특징 때문에 집단지성이 발휘되면 개인이 어떤 지식에 관해 작성한 것보다 훨씬 더 객관적 정보를 제공할 수 있다는 장점을 가지고 있는 것이 위키피디아 지식 플랫폼이다. 그렇다면 위키피디아에 한국철학은 어떻게 소개되어 있을까? “한국철학은 ‘총체적인(유불선 통합적) 세계관’에 초점을 맞추어 다음과 같이 서술돼 있다.” 샤머니즘, 불교, 신유교의 일부 측면들이 한국철학에 통합되어 있다. (...) 20세기부터 서양의 다양한 철학 사상은 한국의 학계와 정치 및 일상생활에 큰 영향을 미쳤다.” 이렇게 간단한 약속에 이어 한국철학자(List of Korean philosophers)의 목록을 소개하고 있는데, 삼국시대를 대표하는 원효, 원효, 의상 등과 고려시대를 대표하는 의천 왕후, 보조 지눌, 뇌천 김부식 등이 열거돼 있으며 조선시대를 대표하는 야은 길재, 양촌 권근, 매월당 김시습, 퇴계 이황, 남봉 조식, 고봉 기대승, 율곡 이이, 우암 송시열, 성호 이익, 연암 박지원, 다산 정약용, 혜강 최한기 등이 거명되고 있다. 그리고 마지막 근현대 철학자로는 윤치호(이토 치카우), 승계호, 김재권 3인이 등장한다. 누가 어떤 기준으로 이와 같이 한국철학과 한국철학자리스트를 작성한 것인지는 알 수 없다. 그런데 필자의 눈을 사로잡은 것은 김재권이다. 한국의 근현대철학을 대표하는 철학자라고 한다면, E. 레비나스는 리투아니아를 대표하는 철학자이고, J. 데리다는 알제리를, E. 사이드는 팔레스타인을, Z. 바우만은 폴란드를 대표하는 철학자라고 해야 할 것이다. 이 논리대로라면 영국문화연구(British Cultural Studies)의 대부라 해도 과언이 아닌 S. 홀은 자메이카 학자로 전락하고 만다. 솔직히, 이 위키피디아 자료를 보고서 고개를 갸웃거릴 사람들이 적지 않을 것이다. 서양철학이 전공인 필자가 받은 인상은 김재권 등 간신히 이름을 기억하는 학자들이 대부분이라는 사실이다. 그러니까 한국의 전통사상을 거의 모른 채로 필자는 ‘한국’에서 ‘철학’이란 학문을 교수(敎授)하고 있는 셈이다. 더 정확히 말하면, 서구유럽철학의 ‘아바타’로 한국에서 철학을 하고 있는 것이다. ‘한국’이라는 제3세계 로컬 국가에서 ‘서구유럽·보편’이란 가면을 쓰고서 제 땅, 제 문화를 홀대하면서 말이다. 정신-존재-삶이 식민화된 곳에서 제 땅, 제 국민을 위한 철학이 생성될 리 없다. 한국에서 철학이 교수(敎授)되기 시작한 지도 어언 100여 년이란 세월이 흐르고 있는데도(경성제국대학 법문학부에 철학과의 생김 1924년을 기점으로 했을 때 - 상설한 내용은 김재현, 『한국에서 근대적 학문으로서 철학의 형성과 그 특징: 경성제국대학 철학과를 중심으로』, 『시대와 철학』 제18권 3호, 2007 참조) 아직 대외적으로 내놓을만한 ‘한국철학’이 존재하지 않는 것이 과연 누구의 책임일까? 이번 한국철학자연합대회에서와 같은 공론장에서 탈유럽·탈식민적 관점에서 한국철학계의 현주소를 진단하고 “한국을 철학화하는(philosophizing Kores) 일에 함께 에너지를 모아야 하는 것 아닐까?” 그 때라야 ‘세계철학[(world-global-planetary) philosophy]’에 ‘한국철학’을 당당히 위치시킬 수 있는 길이 열리지

게 하는 곳에서 비로소 시작된다.” - 니체, 『이 사람을 보라』.

“開化 이후 서양철학 연구의 기틀이 마련된 30년대까지 우리의 사상계는 놀란 토끼 모양으로 향방 없이 서양사상을 흡수하는 일 외에는 여념이 없었다. 東道西器라는 목표와 달리 너무 자다 낮을 지니지 못한 채 서양철학을 받아들이는 일에 급급하였다. 우리가 우리의 가락으로 노래할 때 세계무대에서 주목을 받듯이, 우리는 우리의 현실을 우리의 철학적 언어로 모색하여 정리해 놓아야 한다. 단 그때 보편언어화의 작업이 뒤따라야 할 것이다. 여기에 비교철학의 과제가 있을 것이다. 그러나 1920년 이후 우리는 전통사상과 맥을 끊어버린 채 서양철학자들의 연구에 몰두하였을 따름이다. 그 같은 연구가 서구인들이 의식하지 못한 문제들을 파헤쳐 놓았다면 문제는 다르다. 그러나 오로지 그들을 뒤따라가면서 그들의 생각을 이해하는 일[만] 정열을 쏟았다.” - 조요한, 「서양철학의 도입과 그 연구의 정착」, 『서의필 선생 회갑기념 논문집』, 한남대학교출판부, 1988, 444 이하.

1. 보편적 진리탐구는 서구유럽인들만의 전유물인가?

근대화(산업화) 과정은 영국, 프랑스 등 서구유럽에서 시작되었다. 근대화 과정에서 서구유럽의 가치는 전 세계로 활로를 확장해가며 그들의 가치를 보편화시켰다. 서구유럽의 제국주의, 식민주의는 민주주의, 개인주의, 자유, 인권 등을 앞세워 근대성으로 포장되었고, 서구유럽 밖의 국가들은 이 과정에서 서구유럽에 정치적·제도적으로는 물론이고 종교적·문화적으로 종속되기에 이르며, 결국 “세계체제 전체(the whole world-system)가 서구유럽의 지배하에 놓이게 된다.”²⁾ 그런데 이러한 종속 상태로부터 벗어나는 길은 서구유럽을 모방하고 흉내 내는 길밖에 없다는 믿음을 비서구유럽의 지역·로컬에서 갖고 있다는 것은 하나의 역설이 아닐 수 없다. 서구유럽을 모방하고 흉내 내는 길만이 전근대(premodern) 상태로부터 벗어날 수 있는 유일한 길이라는 ‘신화’가 지역·로컬 의식이 없는 국가들일수록 만연해 있다. 하지만 이렇게 ‘하위주체적 의식(subaltern consciousness)’의 상태에서 지역·로컬이 근대화되고 산업화된다면, 이는 결과적으로 <근대화 = 서구유럽화>를 의미하는 데 그친다.

이렇게 비서구유럽의 지역·로컬이 서구유럽화되고 근대화된다면, 이는 지역·로컬의 고유

않을까? 필자는 이런 취지에서 다소 도발적으로 비칠 수도 있는 논제를 내걸고 이번 발표에 참여한 것이며, 이는 순전히 ‘의심의 방법’을 익힌 필자 개인에게 던진 화두라는 점을 미리 밝혀둔다.

2) I. Wallerstein, “Eurocentrism and its avatars: The dilemmas of social sciences”, Keynote address at the ISA East Asian Regional Colloquium, ‘The Future of Sociology in East Asia’, 22-23 November 1996, Seoul, Korea, *Sociological Bulletin*, Vol. 46, No. 1, 1977, p. 93.

한 역사, 전통, 언어, 제도, 문화가 해당 지역-로컬시민들에게서 명맥이 끊기게 되어 그들에게서조차 낯설게 될 것이다. 문제는 이 과정에서 서구유럽의 제국주의, 식민주의는 정당화의 논리로 위장하고, 비서구유럽을 부당하게 정복하고 지배하며 통치하는 것이 ‘문명화의 사명’이라는 갑옷을 입고 더욱 공고히 뿌리를 내리게 될 것이란 점이다. 이렇게 패권을 장악한 서구유럽은 지구촌의 정치, 경제, 종교, 교육, 지식 등에까지 개입했으며, 오늘날에 이르러서는 미국주도의 신자유주의적 세계화, 경제제일주의와 결합해 이미 통제가 불가능한 거대공룡이 되어 있다. 서구유럽인들이 그토록 외쳐대던 세계-사명(world-mission)에서 ‘세계’는 도대체 ‘어디’를 가리키는 것인가? ‘계몽’, ‘문명화’가 ‘정복’과 ‘지배통치’를 의미하는 것인가? 인류가 열망하는 미래는 지구촌의 미래가 아니라 단지 서구유럽만의 미래인 것인가?)

상황이 이처럼 암담한데도 불구하고 비서구유럽권의 많은 학자들은 서구유럽의 가치들에 대해 크게 의심하지 않는 경향이 짙다. 침묵으로 일관하거나, I. 윌러스틴의 논문 제목이 직시 하듯, 스스로 서구유럽적 가치의 ‘아바타’로 사는 것에 대해 부끄러움을 느끼지 못한다. ‘그들’의 아바타가 되어 ‘자신’의 지역-로컬이 ‘상대성/비이성/비계몽/미성숙의 궁지’에 처해 있다는 사실을 수긍하는 것이다. 필자가 본고의 골격을 구상하면서 D. 차크라바르티의 『유럽을 지방화하기』에 주목하는 이유가 여기에 있다.⁴⁾

‘서구유럽을 지방화한다’는 것은 탈서구유럽적 지역-로컬 관점에서 서구유럽적 가치를 전격적으로 재고할 때가 되었다는 공적인 선언이자 저항의 표시이다. 차크라바르티는 서구유럽의 지방화 논제를 통해 서구유럽적 가치를 재평가함으로써 서구유럽을 지구촌의 일부 지역-로컬으로 (재)위치시켰다. 그의 주장 따르면, 근현대사에서 서구유럽이 부당하게 누린 합리성, 보편성, 세계성의 권위는 단지 서구유럽적 특수성, 상대성, 지역성에 불과하다.⁵⁾ 역사적으로 서구유럽이 ‘이성의 세기’라는 계몽주의 이후 발전-진보의 이념, 근대성 및 자본주의의 역사를 선도해온 것은 널리 인정받고 있다. 하지만 서구유럽의 타자인 지역-로컬들(피

3) 유럽중심적 역사관에 대한 비판은 다음 논문 참조: M. A. Peters, “Eurocentrism and the Critique of ‘Universal World History’: the Eastern origins of Western Civilization”, *Geopolitics, History, and International Relations*, Vol. 6, No. 1, 2014.

4) D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Chicago University Press, 2000 - 아래에서 PEU로 약칭함. 차크라바르티의 주장과 같은 맥락에서 최근 철학의 탈서구유럽화 움직임이 활발하게 전개되고 있다. 몇 편의 관련 글을 소개하면 다음과 같다: C. Ginzburg, “Provincializing the world: Europeans, Indians, Jews (1704)”, *Postcolonial Studies*, Vol. 14, No. 2, 2011; M. A. Rumore, “Provincializing Humanism: Reflections on World of Matter”, *Social Text Collective*, 2019; M. Samnora, “Provincialising Heidegger; Globalising Arendt”, *Contexto Internacional*, Vol. 38, No. 3, 2016; J. MacLeavy, “Provincializing neoliberalism?”, *Dialogues in Human Geography*, Vol. 4, No. 2, 2014.

5) 이에 대한 자세한 언급은 박치완, 「‘유럽의 지방화’ 논제와 계몽주의적 보편주의 비판」, 『철학과 현상학 연구』 제84집, 2020 참조.

식민지)이 존재하지 않았더라면 이러한 성과와 수혜가 부여되었을까? ‘서구유럽중심의 역사(Eurocentric history)’는 광범위한 지역-로컬들에서 감수해야 했던 ‘희생자의 역사(histories of victims)’가 없었더라면 실현될 수 없었을 것이란 뜻이다. 차크라바르티의 ‘서구유럽의 지방화 논제’가 갖는 의의는 무엇보다도 서구유럽의 패권적 역사관에 대한 재평가를 통해 지역-로컬의 억압되고 파괴되어 사라질 위기에 처한 ‘역사들(hisories)’을 복원시킴으로써 재세계화(re-worlding)를 지배자의 관점이 아닌 희생자의 관점에서 서술했다는 데 있다.

영국의 식민지배통치를 직간접적으로 경험한 차크라바르티의 학문적 저항은 ‘별난 반응’이 아니라 인간이라면 누구나 갖는 일종의 ‘본능적 반응’이다. H. 바바가 서구유럽의 ‘근대성’이라는 이데올로기를 혁파하기 위해서는 ‘소수자들의 담론’에 주목할 필요가 있다고 강조한 것도 차크라바르티와 같은 맥락에서 이해될 필요가 있다.

“포스트식민적 관점은 제3세계 국가들의 식민지 증언과 동과 서, 남과 북의 지정학적 분리 내의 ‘소수자들(minorities)’에 대한 담론으로부터 출현한다. 소수자들은 균형적이지 못한 발전과 국가, 인종, 공동체, 민족의 역사를 차별하고 종종 이롭지 못하게 했던 근대성의 이데올로기적 담론에 패권적 ‘정상성’을 부여하려는 시도에 개입한다.”⁶⁾

바바가 직시한 대로, 차크라바르티의 서구유럽의 지방화 논제는 여전히 ‘소수자들’에 관한 담론이라는 점이 우리를 슬프게 한다. 하지만 우리를 더욱 슬프게 하는 것은 포스트식민주의 연구자들의 끊임없는 외침, 호소에도 불구하고 지구촌의 현실은 여전히 이들 소수자를 지구촌의 시민으로 배려하지 않고 있다는 점이다. 그래서 차크라바르티는 자신의 꿈이 “아직 존재하지 않은 역사”(PEU, 42)이지만, 언젠가는 ‘역사’가 되어야 할 꿈이기에 우리 모두가 ‘긴장’의 끈을 놓지 않기를 언탁(言託)하고 있다.

“[서구유럽의] 역사주의는 세계에서 사라지지 않았다. 하지만 오늘날 ‘아직 아님(not yet)’은 민주주의를 향한 모든 대중 운동을 상징하는 ‘지금(now)’에 대한 이 세계적인 주장과 긴장이 존재한다(PEU, 8).”

비서구유럽권에서 ‘아직 아닌’ 상태에 있는 것들이 어디 ‘역사’, ‘민주주의’ 뿐이겠는가? 오늘날에도 서구유럽은 과거의 이념들을 고수하며 바깥 세계를 향해 자기반성의 손을 내밀

6) H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994, p. 171.

지 못하고 있다. 자신들이 여전히 세계의 중심이고 철학의 중심이라는 “유럽적 자아 중심주의(Europeans’ self-centrism)”⁷⁾에 빠져 있는 한 서구유럽적 이념들은 특수성, 상대성, 지역성을 면치 못할 것이다. ‘서구유럽의 지방화 논제’에 이를 대입하면 결국 서구유럽철학은 인류를 위해 보편적 진리를 탐구해온 것이 아니라 오로지 서구유럽인만을 위한 철학을 해왔을 뿐이라 귀결지을 수밖에 없고, 그런즉 각 지역-로컬에서는 각기 고유의 영토, 문화, 역사, 전통에 맞을 내려 자신들의 철학을 스스로 경작해야 할 때라는 것 아니겠는가!

2. 서구유럽철학은 서구유럽의 철학이다

차크라바르티의 ‘서구유럽의 지방화 논제’는 대한민국 철학계의 현주소가 어디인지 되돌아보게 한다는 점에서 시사하는 바가 크다. 제사에서 인용한 조요한의 언급대로, 우리는 “오로지 그들[서구유럽의 철학자들]을 뒤따라가면서 그들의 생각을 이해하는 일에[만] 정열”을 쏟아왔고, 오늘날에도 상황은 크게 바뀐 것이 없기 때문이다. 우리가 ‘어디’에 머물며 살고 있는지를 망각한 결과다. ‘그들’의 철학을 전하고 논할수록 ‘우리’는 정신적으로 계몽되고 해방되는 것이 아니라 오히려 우리가 서 있는 곳(Korea)을 망각하고, 그럴수록 문화적으로도 ‘혼종화’를 경험하게 된다는 사실을 깨닫지 못하는 것인가.

조요한의 이야기인즉슨 대한민국 철학계가 전하고 논하는 철학은 그들이 전하고 논하는 철학의 모방이라는 것이다. 이는 그들이 본 것을 그들의 렌즈로 다시 보는 것에 그친다는 의미다. 그들을 관찰하기보다는 그들의 관찰에만 열중했기 때문에 그들이 관찰한 것을 이국에서 제3자로 관찰하는 데 그칠 수밖에 없다. 그런데 그들이 관찰한 것은 그들의 땅이고 그들의 하늘이다. 그런데도 우리는 그들이 그들의 땅과 하늘을 관찰한 것을 여기 대한민국에서 관찰해야 할까? 이것이 대체 가능한 일이거나 한 것인가?

정체성의 뿌리가 들린 삶을 살아갈 수밖에 없었던 한 시인의 고백처럼, “우리의 목소리는 그들의 목소리의 일부에 불과하다”고나 할까.⁸⁾ 그런데 우리가 이렇게 <Korea>에서 얼굴도 이름도 없는 자를 자처해 그들의 대변인이 되려는 까닭이 뭔가? 다른 학문과 달리 인문학, 특히 철학은 연구자와 연구 내용 및 장소가 분리되지 않는 것이 특징이다. 그래서 연구자의 정체성은 곧 그의 학문의 정체성과 상합(相合)한다. 돌려 말하면 대한민국의 철학자라면 누구라도 ‘한국철학의 정체성’에 대해 고민하는 것이 ‘정상적’이다. 설사 아리스토텔레스가 전공

7) N. Dhawan, “Can Non-Europeans Philosophize?: Transnational Literacy and Planetary Ethics in a Global Age”, *Hypatia*, Vol. 32, No. 3, 2007, p. 489.

8) É. Glissant, *L'intention poétique*, Seuil, 1969, p. 191.

일지라도 “우리의 현실을 우리의 철학적 언어로 모색해야”(조요한) 할 책임이 있다.⁹⁾ 우리의 현실을 우리의 철학적 언어로 연구하여 공론화하고 후학들에게 전하는 공동의 노력을 통해 한국철학을 고유의 담론으로 발전시키는 것은 한국에서 철학을 하는 모든 이들의 의무이자 책임이다. ‘그들’의 생각을 오로지 전하는 데 그치고, ‘그들’의 대변인 역할을 하며 술이부작(述而不作)하는 한 한국철학은 영영 이 땅에 뿌리내릴 수 없다.¹⁰⁾ 이제 술이창작(述而創作)을 할 때가 되었다. 술이창작을 할 때라야 한국에서 철학은 제 얼굴을 갖고 제 목소리로 자신의 이야기를 만천하에 전할 수 있다. 아래에서 우리는 이러한 철학의 정체성 찾기가 단지 대한민국에서만 제기되는 ‘특수한(별난) 물음’이 아니라는 것을 소개하면서 반면교사로 삼고자 한다.

흥미로운 사실은 정보 교류 시대, 세계화 시대로 접어들면서 그 반동으로 이러한 철학적 정체성(철학의 ‘국적’)을 찾으려는 움직임이 활발해지고 있는데, 심지어는 미국도 예외가 아니다. 뉴욕의 바사대학(Vassar College)에서 철학을 가르치고 있는 B. W. 반 노든은 미국에서 철학을 연구/교수하는 학자들에게 가장 부족한 것이 ‘포용적이고 다문화적인 접근(an inclusive, multicultural approach)’이라 강조하면서 서구유럽과 아시아, 아프리카 사상가들 간의 생산적 대화에 어떻게 참여해야 하는지를 자신의 책 『철학의 본래 모습 되찾기』에서 소상히 밝히고 있다. 필자가 본 발표에서 굳이 반 노든을 언급하는 이유는 그의 주장이나 책의 전체 내용에 있는 것이 아니다. 미국의 어느 대학 철학과에서도 중국, 인도, 아프리카 등 비서구유럽 철학을 가르치지 않기에, 또는 가르치는 것 자체를 제도적으로 기피하는 경향이 강하기에 ‘서구유럽철학만이 진정한 철학(Western philosophy is real philosophy)’인 것처럼 일반화돼 버렸다는 그의 문제 제기 때문이다. 그뿐만 아니라 보편적 진리를 탐구한다는 철학과에서도 포용적이고 다문화적인 접근을 할 수 없다면 학과 명칭을 ‘철학과(Department of Philosophy)’가 아니라 ‘구미(歐美)철학과(Department of European and American Philosophy)’로 개명해야 하는 것 아니냐는 다소 도발적인 제안에 심분 공감했기 때문이다.¹¹⁾

9) 조요한, 『아리스토텔레스의 철학』, 경문사, 1988 참조. 필자는 학부 시절 조요한 교수의 이 책을 읽은 적이 있다. 당시만 해도 전공 분야별로 참고문헌이 충분하지 않았던 시절이다. 필자가 조요한 교수를 아리스토텔레스 전공자로 추측한 것은 무리는 아닐 것이다. 그런데 이 글을 쓰면서 그는 이미 『예술철학』(경문사, 1974), 『한국미의 조명』(열화당, 1999)을 통해 한국미의 특징(古拙, 素朴, 氣運生動, 質朴美, 弄絃美, 신바람 등)과 한국 예술의 원리와 기본적 성격(非均齊性, 自然順應性)을 연구하며 이 땅에 미학과 예술학을 정초시키는데 온 에너지를 쏟았다는 것을 발견하게 되었다. 그런 그가 우리에게 “서양철학자들의 연구에 몰두”하는 못지않게 “우리의 현실을 우리의 철학적 언어로 모색하여 정리해 놓아야”한다고 강조한 것은 충분히 설득력이 있고, 그럴 자격이 있다고 생각된다.

10) 이런 점에서 최근 술이창작(述而創作)을 선언하며 자생적 한국학, 한국인문학을 새롭게 디자인하겠다고 나선 소장 학자들의 활동에 주목할 필요가 있다.

11) B. W. Van Norden, *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*, Columbia University Press, 2017 참조.

우리는 ‘America’를 ‘문화의 혼종성’, ‘문화의 용광로’를 상징하는 국가로 이해하고 있다. 그런데 정작 ‘학문의 꽃’이라는 철학 영역에서조차 문화적 다양성을 반영한 교육을 실천하고 있지 않으며, 서구유럽의 <~주의>에 집중된 철학 교육이 철학함의 본분인 줄 착각하고 있다는 것이 반 노든이 『철학의 본래 모습 되찾기』에서 제기한 비판의 요지이다. 거듭 강조하지만, 문제는 이러한 현상이 한국을 비롯한 제3세계의 대부분 지역-로컬 국가의 대학 철학과에서도 같은 현실이라는 점이다. 지역-로컬의 사회적 현안들에 대해 철학적 해법을 찾는 과정에서 ‘죽은 외부의 텍스트’를 참조하기에 철학이 현실과 점점 멀어지게 되는 것이다. 철학이 시공간을 초월해 보편적 진리를 설파한다고 믿으면 안 되는 이유가 여기에 있다. 서구유럽과 비서구유럽이 동일 시스템 하에서 같은 논리와 문법으로 사유한다는 것 자체가 문제라는 것이다. 데리다의 해체주의나 레비나스의 타자의 윤리학이 ‘서구유럽’이라는 지리적 경계로부터 자유롭지 못한 이유가 어디에 있겠는가.¹²⁾

서구유럽중심주의(Western Eurocentrism)는 서구유럽인 뿐만 아니라 비서구유럽인들과 공조로 형성된 것이다. 서구유럽중심주의가 세계시스템(world system)으로 자리 잡을 수 있었던 것도 비서구유럽의 공조가 없었다면 불가능했을 것이다. 반 노든의 책이 출간되자마자 『뉴욕타임스』를 비롯해 많은 미국의 매스컴에서는 반박 기사를 쏟아냈다.¹³⁾ “무슨 소리냐, 점점 더 많은 미국대학 철학과에 교수진이 문화적·인종적으로 다양화되고 있을 뿐만 아니라 비교철학, 동양철학, 인종에 대한 비판철학 등에 관한 서비스도 제공한다”는 기사를 필두로 해서 “세계철학(World Philosophy)에 대한 시리즈를 대학출판부(Indiana University Press)에서 출판하는 등 서서히 변화는 일어나고 있다”¹⁴⁾는 변론을 담은 기사가 실리기도 했다. 하지만 그럼에도 불구하고 미국의 비서구유럽 철학에 대한 연구 및 강의는 서구유럽중심의 그것과 비교할 때 10% 안팎에 머물고 있는 것이 현실이다.

‘철학’ 하면 사람들은 일반적으로 다음과 같은 단어들을 떠올린다: ‘합리적’, ‘비판적’, ‘이

12) 데리다의 서구유럽중심주의에 대해서는 R. Benjamin and Heesok Chang, “Jacques Derrida, the Last European”, *SubStance*, Vol. 35, No. 2, 2006 참조. 레비나스의 서구유럽중심주의에 대해서는 다음 인터뷰 참조: “공개적으로 말하는 것은 위험한 일일 수 있지만, 인류는 곧 성경과 그리스인이라고, 나는 가끔 말한 바 있다. 나머지는 모든 것은 번역될 수 있다. 나머지는 모든 것, 이국적인 모든 것은, 춤(dance)이다.” - R. Mortley, *French Philosophers in Conversation: Levinas, Schneider, Serres, Irigaray, Le Doeuff, Derrida*, London & New York: Routledge, 1991, p. 18. 물론 레비나스를 옹호하는 학자들은 레비나스의 위 언급은 서구유럽인과 비서구유럽인의 구분을 초월한 것이라는 다소 억지스러운 주장을 펴기도 한다 - S. B. Diagne, *Decolonizing the History of Philosophy*, Columbia University Press, 2018, p. 21.

13) R. McGarvey, “There’s a reason western philosophy is dominant”, *Troy Media*, May 16, 2016; N. Tampio, “Not all things wise and good are philosophy”, *Aeon*, Sept 13, 2016 참조.

14) B. W. Davis, “Dislodging Eurocentrism and Racism from Philosophy”, *Comparative and Continental Philosophy*, Vol. 9, No. 2, 2017, p. 115.

해적’, ‘융합적’, ‘경계 교차적’ 등. 그런데 이러한 개념들이 왜 텍스트나 강의실 밖 현실에서는 작동되지 못하는 것일까? 특히 비서구유럽권을 위한 연구에서는 왜 이와 같은 철학적 태도가 발현되지 못하는 것일까? 반 노든이 『철학의 본래 모습 되찾기』를 통해 문제제기하는 것은 결국 이제 타자에 대한, 타문화에 대한 태도의 변화가 수반되어야 한다는 아주 단순한 주장이다. 더 직접적으로 표현하면, 철학은 ‘만학의 여왕’이나 ‘제왕학’이 아니라 타자와 타문화를 배려하고 아우르는 ‘수렴학’이 되어야 한다는 것이다.

B. W. 데이비스의 지적대로, 만학의 여왕으로서 철학, “보편적 진리의 탐구”로서 철학은 오직 “서구유럽철학의 전통”에서 강조해온 이데올로기일 뿐이다.¹⁵⁾ 물론 데이비스도 부연하듯, “지난 2세기 동안 서구유럽에서 보편적 진리를 탐구해왔다는 것에 대해 크게 의심하는 사람은 없다.”¹⁶⁾ 하지만 차크라바르티의 『유럽을 지방화하기』를 통해 이미 살펴보았듯, 서구유럽철학은 ‘세계철학’의 면모를 갖추었다고 보기 어렵다. ‘세계철학’은, 데이비스에 따르면, 담론을 복수화하고 다원화해야 하는 것으로부터 시작될 수 있다.

“철학적 요구와 논쟁의 관점에서 담론을 복수화(pluralizing)해야 할 뿐만 아니라 방법, 목표, 스타일, 심지어 철학의 정의와 관련해서도 담론을 다원화(pluralizing)하는 것만이 명백히 철학이 생존하는 길이고, 철학적으로 [그것만이 우리가] 아주 확실하게(compelling) 실행할 수 있는 방법이다.”¹⁷⁾

타문화에서 제시하는 세계에 대한 비전들을 공유하지 못한 서구유럽의 특수한 지역-로컬적 철학 서사가 어떻게 ‘인류의 미래를 위한 청사진’이 될 수 있겠는가? 철학적 담론의 복수화와 다원화는 이 시대의 변화와 지역-로컬들의 요구를 담아내는 길이자 궁극적으로는 ‘철학이 생존하는 길’이다. 이렇게 담론의 복수화와 다원화로 재설계된 철학은 최소한 서구유럽 철학과 아프리카철학, 인도철학, 라틴아메리카철학, 한국철학 등을 함께 가르칠 수 있는 커리큘럼의 변화를 가져와야 할 것이며, 가르치는 집단이나 배우는 집단이나 서로 다른 지역-로컬의 지적 전통과 가치 및 문화의 비교연구를 통해야 마침내 ‘세계철학’의 지형을 그릴 수 있게 될 것이다. 이것이 반 노든이 꿈꾸는 ‘철학의 본래 모습’이다.¹⁸⁾ 이렇게 철학이 담론의

15) *Ibid.*, pp. 115-116.

16) *Ibid.*, p. 116.

17) *Ibid.*

18) 반 노든은 우리가 인용한 책 외에도 신문 지면 등을 통해 자신의 ‘철학의 다양화’에 대한 의견을 개진하고 있다: J. L. Garfield and B. W. Van Norden, “If Philosophy Won’t Diversify, Let’s Call It What It Really Is”, *The New York Times*, May 11, 2016.

복수화와 다원화를 기초로 삼아야 그동안 간과한 지역-로컬들 본연의 지혜를 담아낼 수 있다. 서구유럽인만이 ‘인간’이라는, 서구유럽철학만이 ‘보편적 진리’를 탐구한다는 편견에서 벗어나야 한다는 것이다.

“서구유럽 지역 외부에 서구유럽철학자들과 동일한 관심사, 즉 서구유럽 철학의 수입 경험을 자기화해서 지역-로컬 고유한 사유방식(ways of thinking)을 찾는 것에 대한 관심사를 가진, 다른 사람들이 있다. (...) 이들은 자신의 고유한 철학이나 자신의 적절한 사유방식을 형성해야 할 필요성을 모두 공유하고 있다. 즉, 수입된 서구유럽철학을 전통적인 지적 활동과 통합함으로써 그들 자신의 고유한 철학을 창조하는 데 서구유럽철학자들과 똑같이 심혈을 기울이고 있다.”¹⁹⁾

일본의 비교철학자 H. 나카노가 정확히 짚고 있듯, ‘세계철학’의 구상을 위해서는 우선 서구유럽이 제시했거나 요구했던 ‘보편적 진리 탐구’라는 진리의 척도부터 바꾸어야 한다. 특히 그것이 ‘절대적-과학적-객관적’이라는 편견을 버려야 한다. 주지하듯, 서구유럽 밖에서도 서구유럽에서와 동일하게 보편적 진리를 추구해왔기 때문이다. 차크라바르티, 바바의 인도를 비롯해 W. 미놀로, E. 두셀의 라틴 아메리카에서 최근 탈식민/탈유럽/탈근대 연구가 활발히 진행되고 있다. 중국, 일본, 한국 등 동아시아의 철학도 이들과 궤를 같이해 철학적 담론의 복수화와 다원화 작업에 동참해야 할 것이다.

지역-로컬에서의 철학적 자각 없이 서구유럽중심적 철학의 지형도는 바뀌지 않는다. 각 지역-로컬이 각기 타당하게 그리고 동시에 서구유럽철학만큼 또는 그 이상으로 보편적 가치를 추구하며 “세계철학(world philosophies)”²⁰⁾을 지향하고 있다는 자긍심과 책임감을 가져야 할 때다. 자긍심과 책임감을 느끼지 못하는 장소(Korea)에 토착 철학(Korean philosophy)이 뿌리내릴 수 없다. “그들을 뒤따라가는” 것이 전부이니 “전통사상과 맥을 끊어질”(조요한) 것은 불 보듯 뻔한 일이다.

차크라바르티, 반 노든, 나카노, 미놀로, 두셀 등이 꿈꾸는 ‘세계철학’은 모든 지역-로컬 철학을 포괄하는 것을 목표로 한다. 그 과정에 서구유럽철학은 지방화되고 ‘재세계화’되어야 한다.²¹⁾ 이렇게 비서구유럽에서 서구유럽으로부터 받은 철학적 멸시와 홀대에 대한 “공통

19) H. Nakano, “Toward a Re-Oriented of Comparative Studies(Book Review)”, *Journal of World Philosophies*, No. 4, 2019, p. 185. 참고로 이 글은 다음 책에 대한 서평이다 - S. R. Berruz and L. Kalmanson (eds.), *Comparative Studies in Asian and Latin American Philosophies: Cross-Cultural Theories and Methodologies*, London: Bloomsbury Academic, 2018.

20) H. Nakano, op. cit., p. 186.

경험”이 축적되면서 “타자의 언어(European language)”를 통해 말하되, 그 타자의 언어에 종속되지 않고 자유롭게 “자신을 표현”하는 시대가 도래했다. ‘세계철학’은 이러한 역운(歷運)과 함께 과거의 서구유럽철학과 현재의 비서구유럽철학을 아우르는 과제를 떠안게 된 것이다.

‘세계철학’은 서구유럽철학과 비서구유럽철학 간의 간단한 비교 작업 정도로 완수될 것이라는 조급증을 내기보다 차분하게 상호 간에 내재된 차이들에 대한 심층적 연구를 통해 모든 인류에게 윤리적이고 인도적인 철학으로 완성해가야 한다. 서구유럽이 자신들이 가진 중심을 비서구유럽에 양보하지 않아도 이미 중심은 비서구유럽으로 이동 중이다. 이에 동참해 우리도 ‘우리의 세계’에 대한 철학적 디자인을 적극적으로 제시할 필요가 있다. 세종대왕의 애민(愛民)-천민(天民)-평등(平等)-인권(人權) 사상과 백성 본위의 한글철학도²²⁾, 동학(東學)의 인즉천(人卽天), 인내천(人乃天) 사상도 당시의 서구유럽의 휴머니즘 등과 비교할 때 시대를 한참 앞서가는 사상들이다.²³⁾ 조선 성리학의 핵심 논쟁인 사단칠정론만 해도 서구유럽에서 근대철학의 아버지로 통용되는 데카르트의 코기토론과는 비교 자체가 불가능할 정도로 논쟁적 치열함은 물론이도 철학적 심오함을 갖추고 있다.²⁴⁾ 우리가 왜 서구유럽철학자들이 관찰한 것을 관찰하는 단계에서 벗어나 ‘그들’을 관찰(비판적 해석)해야 하는지는 그 이유를 더 부연해야 할까. ‘그들’이 ‘세계철학’이 나아가야 할 방향을 왜곡하고 오도(誤導)했다면, 그렇다면 이제는 우리가 나서서 ‘그들’을 정도(正道)로 이끌어야 하지 않겠는가.

반 노든도 제기한 ‘철학의 본래 모습 되찾기’는 이제 우리 모두의 과제가 되었다. 철학이 본래 모습을 잃었을 때, 어떤 벽견(僻見)이 생기게 되는지는 아래 <그림1>에서도 쉽게 확인할 수 있다. <그림1>을 보면서 필자는 다소 ‘충격’을 받기도 했다. <그림1>은 벨기에 루뱅대학에서 2015-2016년에 걸쳐 제출된 철학 석사학위 논문이 대륙별로 어떤 분포도를 나타내는가를 표시하고 있다. 그런데 비서구유럽에 대한 연구는 0%이다. 이 통계에 근거해 C. 드푸르트는 중국철학에 대해 “완전 부재 상태(tatal absent)”라며 혀를 내두른다. 벨기에에서 아랍권이나 인도, 아프리카나 라틴 아메리카, 일본에 비해 중국철학(자)에 대한 관심이 전무(全無)한 것이 상식적으로 이해가 되지 않는다는 이유에서다.²⁵⁾ 중국을 비롯한 동양권의 철학

21) ‘재세계화(re-worlding)’ 개념은 Chih-yu Shih and Yih-Jye Hwang, “Re-worlding the ‘West’ in post-Western IR: the reception of Sun Zi’s the Art of War in the Anglosphere”, *International Relations of the Asia-Pacific*, Vol. 18, 2018, pp. 421~448 참조.

22) 안재순, 「세종대왕의 윤리사상」, 『세종학연구』 제12-13호, 1998 참조.

23) 동학(東學) 등 근대한국사상 및 토착 종교에 대한 현대적 해석은 원광대학교 원불교사상연구원 편, 『근대한국 개혁사상을 실천하다』, 모시는사람들, 2019 참조.

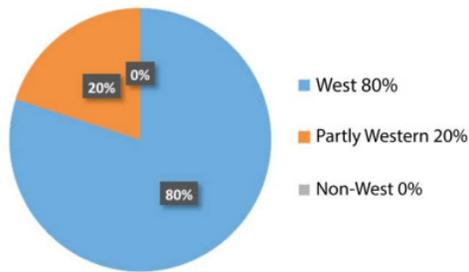
24) 임현규, 「서양의 심신관계론과 한국 철학연구」, 『한국철학논집』 제26호, 2009 참조.

25) C. Defoort, “‘Chinese Philosophy’ at European Universities: A Threefold Utopia”, *Philosophy East and West*, Vol. 67, No. 4, 2017, pp. 1059~1060 참조. 참고로 <그림1>에서 ‘부분적인 서구유럽(Partly West)’이라 표시

전반에 대해 유럽학생들이 관심이 없는 것은 번역된 텍스트가 많지 않은 것도 문제지만 교과 목 자체가 개설돼 있지 않은 것이 결정적 원인이라 할 수 있다. 그러니 연구의 필요성을 못 느끼는 것은 당연하다.

서구유럽에서는 늘 그들의 문화와 철학이, 데리다의 표현대로 ‘최고’이고, ‘최상’이라 믿기에²⁶⁾, 비서구유럽의 문화 및 철학에 대한 관심이 없는 것이며, 필요성도 느끼지 못한다는 것이다. 드푸르트²⁷⁾의 정확한 지적대로, 서구유럽인들에게 있어 “모든 철학적 연구 분야, 사유 전통 및 철학적 접근 방식의 경계를 가로지르는 것은 서구(the West)를 넘어서는 것을 의미하지는 않는다.”²⁷⁾ 부연하면 서구유럽 밖에는 철학이 존재하지 않는다는 것이다.

<그림1>의 통계는 결국 <유럽인임(being European)>이 곧 <철학함임(being Philosophy)>과 동치라고 여기는 편견이 작용한 결과가 아니겠는가. 이런 집단적 편견이 있을 수 있으나 싶지만, 이는 엄연한 현실이다.



<그림 1> 철학 전공 석사학위논문 지역 분포도(2015-2016, 벨기에) (출처: C. Defoort, 2017: 1059)

“유럽인임은 점점 세계의 나머지 지역과 달라지기에 그러하다. [같은 논리로] 철학함은 점점 다른 학문과 거리를 두기에 그러하다. 유럽인임과 철학함의 부분적 중첩과 지역들 (regions)과 학문 간의 점진적인 차이는 유럽인임과 철학함 사이의 구별을 [오히려] 흐리게 하는 경향이 있다.”²⁸⁾

드푸르트가 적시하듯, 이는 “대부분의 유럽의 대학이 보여주는 전형적 현실”이라는 점에

된 부분은 러시아 철학, 유대인 철학을 말한다.

26) J. Derrida, “A Europe of Hope”, *Epoché*, Vol. 10, Iss. 2, 2006 참조.

27) C. Defoort, *op. cit.*, p.1060. 서구유럽중심주의는 생명력이 아주 강한 ‘독버섯’과도 같다. 그래서 우리는 이에 대한 경계의 끈을 늦추어서는 안 된다는 것은 다음 책에서도 확인할 수 있다: V. Lambropoulos, *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation*, Princeton University Press, 2019.

28) *Ibid.*

경각심을 가질 필요가 있다. 그런데 비서구유럽권의 “대부분 국가의 대학들, 특히 후진국의 경우는, 역설적으로 두 극단(서양과 동양)을 멀리 떨어뜨려 놓는” 경향이 강하다.²⁹⁾ 우스꽝스러운 것은 서양과 동양을 분리시킨 후에 자신이 서 있는 곳이 아닌 서양에서 철학의 기원을 그들처럼 찾는다는 점이다. 대한민국에서도 ‘플라톤아카데미’가 철학의 산실인 것처럼 대중을 호도하고 있다. 서구유럽인들이 가진 철학에 대한 ‘최고-최상의 편견’이 서구유럽 밖에서 지속될 수밖에 없는 이유가 여기에 있다.

식민주의가 깃발을 올리고 그렇게 서구유럽이 세계의 중심을 전유한 세월이 멀게는 5세기 가깝게는 2세기가 흘렀다. 세계의 중심을 전유한 서구유럽이 비대칭적 권력을 행사해 왔다는 것은 명약관화(明若觀火)하다. 미국과 벨기에의 예에서도 보았듯, 심지어는 ‘보편적 진리’를 추구한다는 철학 영역에서도 ‘식민적 권력 매트릭스’는 여전히 작동 중이다.³⁰⁾ 따라서 이와 같은 비대칭적 구도를 종식하기 위해 차크라바르티를 비롯한 제3세계주의자들이 깃발을 든 것은 이런 점에서 정당하고 유의미한 작업이라 할 수 있다. 그래서 더더욱 지역-로컬이 이제 더는 침묵하고 있어서는 안 되며, 자신의 ‘목소리’를 보다 적극적으로 내야 할 때다. 목소리가 가닿고자 하는 곳은 단지 그동안 지구촌 시민들의 입을 막아온 식민지배 주체가 아니라 목소리가 울려 퍼질 수 있는 ‘세계’이다.³¹⁾ 이렇게 서로 다른 다양한 지역-로컬의 목소리가 그 어떤 권력이나 이데올로기로부터도 방해도 받지 않은 채 자유롭게 울려 퍼질 수 있는 곳이 어야만, ‘그곳’이 진정으로 진리, 자유, 인권, 정의와 민주주의가 실현된 ‘참 인간세계’요, 이를 우리는 철학이 본래 모습을 되찾은 것이라 말할 수 있다.

‘세계철학’은 이렇듯 철학적 담론의 복수화와 다원화와 지역-로컬의 문화적 다양성, 지식의 상이성이 존중될 때 비로소 제 기능을 할 수 있다(<그림2> 참조). 서구유럽철학은 서구유럽철학일 때 비로소 새롭게 씌어질 세계철학의 한 장을 차지할 수 있다. 왜 지역-로컬 철학이 서구유럽형 철학을 지향하는 것으로 본분을 다하는 것이라 착각해서는 안 되는지, 다시 말해 왜 지식 생산의 ‘장소’가 중요한지를 우리 모두가 진지하게 고민해야 할 때다.³²⁾ 철학은 진공 상태에서 살아가는 얼굴 없고 이름 없는 사람들을 위한 지식을 생산하는 데 본의가 있는 것이 아니다. 철학은 ‘실존’의 결과요, 실존은 ‘차이’가 요체다. 실존의 차이는 ‘장소’가 다른 데 원

29) *Ibid.*, p.1061.

30) 자세한 언급은 윌터 미놀로, 『서구 근대성의 어두운 이면: 전 지구적 미래들과 탈식민적 선택들』, 김영주·배윤기·하상복 옮김, 현암사, 2018 참조.

31) M. Hall, “Subaltern Voices? Finding the Spaces between Things and World”, P. Funari, M. Hall & S. Jones(eds.), *Historical Archaeology: Back from the Edge*, Routledge, 1999, pp. 193-203 참조.

32) 지역-로컬 지식의 원형성(원본성)에 대해서는 다음 참조: K. Nugroho, F. Carden, H. Antlov, *Local Knowledge Matters*, Policy Press, 2018, pp. 98-101.

인이 있다. 철학적 토양이 각기 다르기에 ‘지리적으로’ 사유하는 것이 세계철학의 건설을 위한 시발점이 되어야 한다.³³⁾



〈그림 2〉: 지역-로컬과 (분과)학문의 융합에 의해 생산되는 지역학으로서 철학 모델 예시
(출처: C. Defoort, 2017: 1061)

3. 다른 곳에는 다른 역사-문화-문명-철학이 존재하는 법이다

‘전통’은 그 전통을 지키는 사람들이 있어야만 유지된다. 니체의 말대로, ‘철학’은 철학하는 자가 철학하는 곳에서 자신을 불태워야 비로소 터를 잡고 뿌리내려 개화될 수 있다.³⁴⁾ 이 두 명제를 통해 우리는 스스로 본인이 과연 ‘대한민국’이라는 영토(philosophic territory)에서 철학을 하고 있다고 자부할 수 있는지, 대한민국의 철학 전통을 존중하는 동시에 시대의 요구에 부응해 철학을 일신(一新)시키려는 노력을 하고 있는지 되돌아볼 필요가 있다.

철학은 철학하는 자의 이러한 의지가 없이는 그 전통마저도 위협받기 쉽다. 자신이 두 발을 딛고 선 곳에서 철학을 발전시키려고 한다면, 모름지기 ‘철학자’는 자신의 영혼을 불태워야 한다. 그리하여 마침내 생명력이 있는 한 편의 철학적 글이라도 남기게 되면, 이를 발판삼아 후학들이 논의에 재논의를 거듭하면서 공동체의 품 안에서 그 내용이 회자되며 창성(昌盛)하게 될 것이다. 필자가 그의 이름을 딴 연구소에서 잠시 ‘알바’를 한 것이 계기가 되어 존경하게 된 바슐라르의 “자기만의 철학적 우주”³⁵⁾를 완성하기 위해 자신에게 허락된 생명의 불꽃을 태웠던 대표적 철학자이다. 『상대성의 귀납적 가치』, 『새로운 과학정신』을 비롯해 『부정의 철학』, 『공간의 시학』 등 이미 20여 권 이상의 저작을 선보인 그였지만 서거 1년 전 까지도 그는 『촛불의 미학』을 집필하는 데 전념하면서 지상에서의 삶을 자기 자신과 주위를

33) P. Hubbard et al., *Thinking Geographically*, Continuum, 2005 참조.

34) 이는 바슐라르가 니체의 『이 사람을 보라』에서 인용한 것을 필자가 재필(再筆)한 것임.

35) 가스통 바슐라르, 『촛불의 미학』, 이가림 옮김, 문예출판사, 1996, 133쪽.

밝히려고 연구에 전념한다, “‘나’는 ‘연구한다’라는 동사의 주어에 지나지 않는다”³⁶⁾면서!

오늘날 우리가 접하는 대부분의 철학적 저서들은 실제 바슐라르의 『촛불의 미학』이 그렇듯, 각 철학자의 내적 고민과 창의열을 동반한 작품이라는 데 이견이 없다. 그런데 이 자리에서 우리가 화두로 삼고 있는 것은 과거의 철학자들에 대한 평가나 그들이 남긴 저서에 관한 평가를 하려는 것이 아니라 본인이 과연 거주하며 활동하는 ‘곳’에서 철학자로서의 소임을 다하고 있느냐이다. 철학하는 자는 자신이 철학하는 곳을 밝혀야 할 의무가 있다. 의무를 다하기 위해서는 자신이 철학하는 곳이 어디인지 글로벌 시각을 가지고 성찰해야 한다. 철학하는 곳이 다르면 다른 철학이 탄생하기 마련이다. 철학자마다 밝혀야 할 곳의 전통과 역사, 언어와 문화가 다르기에, 즉 철학적 토양과 세계 이해의 문화적 전통이 다르기에, 심지어는 철학도 지역-로컬의 색깔을 띠게 되는 법이다. 바다는 농부가 경험할 수 있는 영역이 아니다. 어부의 경험이 심마니의 경험과 같을 수 없다. 각자의 고유 경험은 각자의 일상-세계에서 주어진다. 철학의 경우도 철학자가 일상-세계에서 직접 경험한 바를 하나의 이론으로 일군 ‘세계’라는 점에서 지역-로컬, 국가, 문화에 따라 ‘차이’가 나는 것은 너무도 당연하다.

인간의 원초적 경험은 사유 메커니즘 차원에서는 차이가 없다고 할지라도 기본적으로 철학의 전통은 지역, 국가, 문화에 따라 다르고, 또 이렇게 다르기에 연구 결과나 그 주장이 같을 가능성은 희박하다. 공자는 유럽에서 탄생할 수 없고, 석가모니는 아프리카에서 탄생할 수 없다. 같은 이치로 독일에서 탄생한 현상학(Phenomenology)이 미국에서는 ‘마음의 철학(Philosophy of Mind)’으로 옷을 바꿔입은 것도 지역-로컬이 반영된 철학적 실천의 한 결과라는 점에 의의가 있다.³⁷⁾ 현상학적 방법은 공유하더라도 ‘종교’를 만나면 ‘종교현상학’으로, 개인의 내적 경험을 중시하면 ‘실존적 현상학’으로, ‘언어’와 ‘이해’를 화두로 삼으면 ‘현상학적 해석학’으로 거듭난다. 또 현상학의 주도 개념인 의식이나 정신이 아닌 신체에 중심을 두면 ‘지각의 현상학’, ‘신체의 현상학’으로 탈바꿈한다.

철학은 이렇듯 철학적 토양과 세계 이해의 로컬-지리적 문맥 및 철학자의 관심과 의지에 따라 변하고, 이런 변화에 따라 개별화되고 지역화된다. 새로운 철학자를 만나서 또는 새로운 철학적 토양을 만나서 현상학이 개별화되고 지역화되는 것은 따라서 현상학의 진전이지 결코 후퇴가 아니다.³⁸⁾ 현상학을 D. 아이디가 “거울들의 회당(a hall of mirrors)”이라 한 비

36) *Ibid.*, 80쪽.

37) D. W. Smith, A. Thomasson, *Phenomenology and philosophy of mind*, Oxford University Press, 2010 참조. 국가별로 훗설의 현상학이 어떻게 변형되고 재창조되었는지에 관해서는 허버트 스피겔버그, 『현상학적 운동 1-2』, 최경호 옮김, 이론과 실천, 1991~1992 참조.

38) 심지어는 북유럽국가들에서도 훗설 현상학을 북유럽의 사정에 맞게 해석하고 있다는 점에 주목할 필요가 있다 - D. Zahavi, S. Heinämaa, and H. Ruin (eds.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in*

유가 까닭이 여기에 있다.³⁹⁾ ‘현상학’이란 거울의 쓰임새는 ‘누구’로부터 그것이 창설된 것인가, 창설자가 이야기한 내용이 무엇인가를 이해하고 이해한 바를 전달하는 것이 중요한 것이 아니라 그것을 통해 자기 자신을 비추고, 그리하여 자신만의 창의적 아이디어를 생산하는 것이 중요하다. 술이창작이 없는 술이부작은 지적 종속이자 정신적 식민성이고 같다. 철학하는 자의 ‘주체’가 거울에 반사되지 않고 그 속에 만일 낯선 유명만이 오락가락한다고 해보라. 이 거울은 ‘악마(Demon cartesian)의 거울’과 뭐가 다른가.

바슐라르는 사르트르나 메를로-퐁티와는 다른 차원의 현상학을 개현(開顯)시킨 인물이다. 즉 ‘상상력의 현상학’이 그것이다. 하지만 바슐라르의 상상력의 현상학은 훗설의 의식의 현상학을 무의식 개념을 통해 재창조한 것이기 때문에 ‘의식’보다는 ‘무의식’에, ‘사고함(penser)’보다 ‘상상함(imaginer)’에 방점이 있다.⁴⁰⁾ 바슐라르는 이렇게 현상학만을 개별화, 자기화한 것이 아니라 ‘프랑스 인식론’의 태조로도 널리 평가받는다.⁴¹⁾ 여기서 중요한 것은 상상력의 현상학도 프랑스 인식론도 바슐라르가 자신이 철학하는 곳에서 철학함에 충실했기에 얻은 수확이라는 점이다.

“‘프랑스’ 인식론”? 사실 이는 ‘독일의 과학철학’처럼 한국철학계에서는 매우 낯선 용어이다. 그 이유는 간단하다. 국내에서 ‘인식론’은 영어권(English speaking world)에서 철학을 전공한 학자들이 “안다(knowing)는 것은 무엇인가?”를 중심으로 가르쳐왔고, 또 그래서 이를 인식론의 전통으로 받아들이고 있기 때문이다. 물론 최근에는 프랑스에서도 ‘인식론’이란 용어를 분과학의 개념으로 사용하곤 있다. 하지만 여전히 프랑스에서 ‘인식론’이란 용어는 영어권의 철학 전통에서와 달리 사용된다. ‘인식론’을 프랑스에서는 “인식에 관한 이론(théorie de la connaissance)” 정도로 이해하고 있다. 한마디로, 칸트적 의미가 강하다고 할 수 있다. 다시 말해, 인식의 한계나 인식의 토대(조건)에 관한 이론을 프랑스에서는 ‘인식론’으로 이해하고 있는 것이다. 영어권의 철학 전통에서 말하는 바의 ‘인식론’은 프랑스에서는 실제 ‘과학철학(la philosophie des sciences)’, ‘과학의 철학적 역사(l’histoire philosophique des sciences)’의 의미로 이해하는 것이 더 일반적이다.⁴²⁾ 그러다 보니 프랑스 인식론

the Nordic Countries, Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 2003 참조.

39) D. Ihde, “Language and Two Phenomenologies”, in E. G. Ballard, C. E. Scott (eds.), *Martin Heidegger: In Europe and America*, Springer Netherlands, 1973, p. 155.

40) 박치원, 「상상력의 현재적 문제와 진단」, 『숲』 제10호, 2020년 봄호 참조.

41) J.-J. Wunenburger((éd.), *Bachelard et l’ épistémologie française*, PUF, 2003 참조. 물론 바슐라르 철학은 과학(인식론)의 축과 시학(상상력)의 축이 있고, 본고에서는 단지 후자에 관한 언급에 그치고 있지만 전자에 관한 평가 역시 프랑스 철학의 관점에서는 그 공이 크다고 할 수 있다. 참고로 바슐라르는 ‘프랑스 인식론’과 ‘미국의 인식론’을 구분하는 데 있어서도 그 기점(起點)에서 있다 - J. Theau, “Remarques sur l’ épistémologie française et l’ épistémologie américaine”, *Philosophiques*, Vol. 3, No. 2, 1976, pp. 183-207 참조.

(l'épistémologie)을 영어권 인식론(une epistemology)과 구분하면서 두 진영 간의 소통 가능성을 넓혀야 한다는 취지를 담은 <Pour une epistemology française>라는 논문까지 등장한 상태다.⁴³⁾

영어권과 프랑스에서 ‘인식론’이란 철학의 핵심 용어(개념)를 서로 다르게 사용하고 있다는 점에서도 여실히 드러나듯, ‘과거의 이국적 개념’을 통한 간접적/탈지리적 경험만으로는 철학자 자신도 그가 철학하는 곳도 제대로 밝힐 수 없다. 그렇다면 우리는 이국의 언어, 과거의 언어로 ‘철학이 가능하다’고 착각하고 있는 것은 아닌가? 제3국에서 유입된 제 철학적 용어 및 개념들에 대한 한국적 이해나 해석의 과정을 거치지 않은 채로 곧바로 이것들을 우리의 현실에 적용 가능하다고 착각한 것 아닌가? 문화적 거리는 단지 번역만으로 극복되지 않는다. 철학자라면 최소한 자신이 철학하는 곳에 대해 늘 긴장할 필요가 있는 것과 마찬가지로 자신이 거주하는, 소속된 현실의 문제에 기반하지 않은 제3국의 철학적 용어 및 개념들을 자신의 현실에 적용할 때도 역시 긴장을 늦추어서는 안 된다.

아무런 불편함도 부끄러움도 느끼지 못한 채 우리는 근 1세기 동안 서구유럽적 개념들의 ‘아바타’로 살아오면서(I. Wallerstein) 우리의 현실까지도 그 개념들로 관찰하고 재단해왔다.⁴⁴⁾ 그 결과 대한민국에서 교수(敎授)되고 있는 철학 속에는 대한민국의 일상과 현실이 반영되어 있지 않다.⁴⁵⁾ 철학자 본인의 실존-철학이 없는데 대체 어떻게 한국철학의 세계화, 글로벌-형이상학, 한류-세계화와 같은 발언을 그리도 무심하고 태연하게 꺼낼 수 있는 것인지 궁금하지 않을 수 없다.⁴⁶⁾ 철학은 유전자변형(GMO) 콩이나 옥수수과 다르다. 철학이 유전

42) M. Bitbol, J. Gayon, *L'épistémologie française 1830-1970*, Paris: Editions Matériologiques, 2016, <Introduction> 참조. 참고로 <epistemology>는 James Frederick Ferrier(1808-1864)가 그의 저서 *Institutes Metaphysics. The Theory of Knowing and Being* (Édimbourg, 1854)에서 처음 사용한 것이다. 한국철학계에서는 이러한 영어권 철학 전통에 충실해 ‘앞에 관한 이론’으로 ‘인식론’을 이해하고 있는 것이 일반적이다. 또 다른 참고할만한 저서로는 I. Vuković et A. François, *Épistémologie française/ French epistemology*, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu, 2014; J. Braunstein, “Bachelard, Canguilhem, Foucault: Le ‘style français’ en épistémologie”, P. Wagner(dir.), *Les philosophes et la science*, Gallimard, 2002; D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, François Maspero, 1972. 같은 맥락에서 ‘과학철학’의 경우도 영미권에서의 의미와 프랑스, 독일에서의 의미가 다르다는 것은 굳이 설명하지 않아도 충분히 이해하리라 생각한다.

43) F. Fruteau de Laclos, “Pour une epistemology française. Souriau et la connaissance du sens commun”, *Revue de métaphysique et de morale*, No. 90, 2016, pp. 177-192.

44) I. Wallerstein, “Eurocentrism and its avatars: The dilemmas of social science”, *New Left Review*, No. 226, 1997, pp. 93-108 참조.

45) 이런 점에서 일상성연구회에서 발간한 『술의 사회학: 음주공동체와 일상문화』(한올아카데미, 1999)는 시사하는 바가 크다. 대한민국에 대한 이해는 음주문화에 대한 이해 없이는 불가능하다고 해도 과언이 아니기 때문이다. 좀 과장되게 이야기하면, 모든 사회적 관계가 술에서 비롯된다고나 할까.

46) 그동안 필자가 본고에서 열려하고 있는 고민이 우리의 학계에서 전혀 없는 것은 아니다. RISS에서 2개의 키워드(한국철학, 세계화)로 검색해서 국내학술논문과 단행본에서 검색된 주요 자료를 소개하면 다음과 같다:

자변형 콩이나 옥수수과 다르다면, 토종콩이나 토종옥수수를 재배하는 대신 이것들을 수입 해와서 수확량을 늘려야 하는 농산물 재배와 구분할 필요가 있지 않을까? “모든 지역-로컬이 보편적 진리탐구의 본거지(PEU, 34)”라는 차크리바티의 주장에 대해 우리가 깊은 고민을 할 필요가 있는 것도 이 때문이다. 차크리바티는 한 권의 저서로 서구유럽을 ‘지방화’시켰다. 이를 R. 가셰의 어법으로 바꾸면, ‘유럽을 유럽의 역사적 상황’ 안으로 되돌려 주었다.⁴⁷⁾ 즉 서구유럽은 ‘보편주의’를 대표하는 지역-로컬이 아니라 그들의 고유한 사유 전통, 더 정확히 표현하면 그리스(아테네)와 성경(예루살렘)이라는 ‘특수한 기원(particular origins)’에 뿌리를 둔 이름하여 ‘보편주의’, 즉 ‘특수-보편주의(particular universalism)’를 창안해낸 지역-로컬일 뿐이다. 21세기에 접어들어 궁지에 몰리자 “유럽을 초월하기(transcending Europe)”라는 새로운 묘수까지 내놓고 있지만⁴⁸⁾ 그렇다고 이미 시작된 탈서구/탈유럽/탈식민의 저항이 약해지거나 멈추지는 않을 것이다.

해서 우리는 겸허히 다음 사실을 받아들일 필요가 있다: “서구유럽은 서구유럽이다.” 같은 논리로 미국은 미국이고, 한국은 한국이다. 이와 같은 철학의 장소성, 즉 지역-로컬성을 세계 철학의 출발점으로 삼아 보편적 진리가 탐구되어야 한다는 새로운 이념을 받아들일 때, 우리는 일례로 “레비나스의 윤리학은 유럽 밖에서도 타당한가?”⁴⁹⁾라고 물을 수 있다. 또 이와 같

노태구, 『세계화를 위한 한국민족주의론: 동학사상과 관련하여』, 백산서당, 1995; 윤사순, 『윤사순 교수의 신실학 사상론: 한국사상의 새 지평』, 예문서원, 1996; 백중현, 『독일철학과 20세기 한국의 철학』, 철학과현실사, 1998; 성염, 『세계화와 철학적 기초』, 철학과 현실사, 1999; 송영배, 『세계화 시대의 유교적 윤리관의 의미』, 『철학』 제62집, 2000; 이근창, 『21세기 세계화 속에 흥익인가 이념에 관한 연구』, 『단군학연구』 제2집, 2000; 김효명, 『21세기 도전과 희망의 철학』, 철학과현실사, 2001; 이기상, 『서양철학의 수용과 한국철학의 모색』, 지식산업사, 2002; 이주향, 『불교적 자아와 21세기』, 『철학적 분석』 제6호, 2002; 이철승, 『세계화 시대 ‘동양철학’ 담론과 연구의 의미』, 『동서철학연구』 제25호, 2002; 이기상, 『다석과 함께 여는 우리말 철학』, 지식산업사, 2003; 국제퇴계학회, 『世界化時代 退溪心學의 意義와 그 展望』, 국제퇴계학회, 2003; 한국철학회, 『한국철학회 50년: 역대 회장의 회고와 전망』, 철학과현실사, 2003; 조동일, 『세계 지방화시대의 한국학』, 계명대학교출판부, 2005; 송영배, 『세계화 시대 유교공동체주의의 의의와 문제』, 『시대와 철학』 제19권 3호, 2007; 김석수, 『한국 현대 실천철학: 박종홍에서 아우토노미즘까지』, 돌베개, 2008; 박성수, 『한류와 한사상: 한류의 세계화를 위한 한사상의 이론과 실제』, 모시는사람들, 2009; 박치완, 『글로벌 시대의 철학』, 『철학과 문화』 제25집, 한국외국어대학교 철학문화연구소, 2012; 최용운, 『한국 간학선의 세계화를 위한 제안』, 『불교학연구』 제32집, 2012; 김영환, 『한글철학: 자주문화를 위한 투쟁』, 한국학술정보, 2012; 댄 올스턴, 『한국 인문학 세계화를 위한 英文한국철학 연구』, 경제·인문사회연구회, 2013; 엄정식, 『한국문화의 세계화와 ‘한류’의 문화철학』, 『철학과 현실』 제110호, 2016; 김치완, 『로컬리티와 커먼즈 담론 공간에서 본 동학(東學)』, 『대동철학』 제81집, 2017; 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학: 한국 민주주의론의 재정립』, b, 2017.

47) R. Gasché, *Europe, or The Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept*, Stanford University Press, 2008 참조.

48) S. Lindberg, M. Ojakangas, S. Prozorov (eds.), *Europe Beyond Universalism and Particularism*, NY: Palgrave Macmillan, 2014, pp.1~9 참조.

49) A. Alpert, “Not to be European would not be ‘to be European still’: Undoing Eurocentrism in Levinas and Others”, *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol. 23, No. 1, 2015 참조.

은 물음을 제기할 수 있어야만 “누가 나의 이웃이고, 누가 나의 타자인가?”를 명확히 구분할 수 있다.⁵⁰⁾ 레비나스의 이웃은 필자에게는 분명 제3자이며, 그 역도 마찬가지다. 이스라엘은 미국의 이웃이지만, 팔레스타인은 미국의 적(타자)이다. 미국의 정의는 팔레스타인에서는 부정의이지만, 이스라엘에서는 정의로 통용된다. 레비나스가 말한 윤리만이 제일 철학적이고 “다른 윤리들”은 저위(低位)의 철학이라 할 수 없다.⁵¹⁾ 이는 트럼프가 말한 정의(즉 “Make America Strong Again”, “Make America Great Again”)가 지구촌을 배려한 글로벌 공공 정의라 말할 수 없는 것과 같다.⁵²⁾

이런 까닭에 이제 우리는 어느 지역-로컬에서라도 자신들에게 토착적으로 주어진 문화의 고유한 가치를 학문적으로 저급한 수준이라고 평가절하하거나 서구유럽의 보편적인 가치에 빗대 상대적인 것이기에 객관적 지식으로 거듭나기 위해 보다 정교한 서구유럽적 사유 모델을 참조해야 한다는 고질적 편견에서 벗어나야 한다. 프랑스의 인권은 카다피의 인권이나 아프리카인들의 인권을 보호하지 않았으며, 중국의 인권은 티베트의 인권을 전혀 고려하지 않는다. 이슬람교에서의 인권이 힌두교나 기독교에서에서의 인권과 같지 않은 것을 더 말해 무엇 하랴.⁵³⁾

철학자가 자신이 철학하는 곳, 즉 지역-로컬에 대해 깊이 성찰해야 한다는 필자의 주장은 이런 점에서 결코 연구에 있어 후순위일 수 없으며, 아시아적 가치나 아프리카적 가치가 서구유럽적 가치 이상으로 또는 버금가게 보편적이라는 인식전환, 비교/교차문화적 지혜(cross-cultural wisdom)를 습득하고 수용하는 것이 중요하다 강조하지 않을 수 없다.⁵⁴⁾ 서구유럽은 모델의 생산지이고, 그 밖의 지역은 모두 이를 모방해야만 하는 지적 종속지라는 편견을 버려야 한다. 이론 종속성은 지역-로컬의 특수한 문맥을 사상(捨象)시키기 쉽다. M. 디케치는 우리에게 경고한다, 마음이 식민화되면 필연적으로 장소가 식민화된다고.⁵⁵⁾

장소가 식민화된 곳에서는 “이미 확립된 유럽중심적 지식 구조와 지식생산의 관행에 도전

50) A. Strhan, “And Who is My Neighbour? Levinas and the Commandment to Love Re-Examined”, *Studies in Interreligious Dialogue*, Vol. 19, 2009; T. D. Williams, *Who Is My neighbor?. Personalism and the Foundations of Human Rights*, The Catholic University of America Press, 2018 참조.

51) A. Alpert, *op. cit.*, p. 38.

52) K. Wack, “American Justice Isn’t Impartial Anymore”, *The Atlantic*, Feb. 12, 2020; S. Weissmann, “You shouldn’t need a viral story to get justice in America”, *The Week*, Sept. 23, 2019; J. Downie, “Yes, the American justice system is broken”, *The Washington Post*, Dec. 6, 2014; G. F. Will, “The injustices of today’s American justice”, *New York Post*, Jan. 11, 2015.

53) 문화권에 따라 ‘인권’ 개념이 다르게 이해되고 있는 것에 대해서는 F. Jullien, *De l’universel, de l’uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008 참조.

54) Y. Tew, “Beyond “Asian Values”: Rethinking Rights”, *CGHR Working Paper 5*, Cambridge: University of Cambridge Centre of Governance and Human Rights, 2012, p.12.

55) M. Dikeç, “Colonial Minds, Postcolonial Places”, *Antipode*, Vol. 42, No. 4, 2010, pp. 802 참조.

하는 데 실패할 뿐만 아니라 효과적으로 그것들을 재현하는 데도 실패할 수밖에 없다.⁵⁶⁾ 그런데 이렇게도 단순한 상식을 왜 한국의 철학자들은 남의 일처럼 여기며 사유의 진자리 (Korea)를 망각하는 것일까? 우리가 존재하는 곳(where we are)에 관한 물음은 곧 우리의 정체성(who we are)에 관한 물음과 동일근원이다. 우리는 ‘어디’에서 있는 ‘누구’인가? 철학에 대한 자기 서사(self-narrative)는 바로 이 ‘어디’에 뿌리를 두고 태동한다. 자기 서사가 모여 공동체의 서사가 되며, 이 공동체의 서사가 곧 지역-로컬 철학의 모태가 된다는 것은 두말할 여지가 없다. 모든 철학은 지역-로컬성을 가질 때 마침내 보편성을 획득할 수 있는 길이 열리는 법이며, 그 역은 단연코 성립하지 않는다. 서구유럽철학도 이와 같은 기준에서 보편성을 획득한 것이라고 말할 수는 있으나, 앞서 우리가 제시한 ‘세계철학’이라는 새로운 플랫폼에서 보면, 그것은 다분히 상대적인 지역-로컬 철학일 뿐 전 지구촌을 대표하는 보편철학일 수 없다.

4. 한국에서도 철학이 가능하려면 ‘무엇’을 ‘어떻게’ 해야 할까?

근년 들어 “아시아인도 철학을 하는가?”, “비유럽인도 철학을 하는가?”, “라틴 아메리카에도 철학이 존재하는가?”, “인도의 사유는 ‘세계적 수준’ 인가?”, “아프리카에도 철학이 존재하는가?”와 같은 ‘세기적 논쟁’이 진행되고 있다.⁵⁷⁾ 이는 유럽중심주의적 철학에 대한 명백한 도전이자 보편주의의 탈을 쓴 근대성/식민성의 폭력에 대한 전격적인 문제 제기라는 점에서 의미하는 바가 크다. 본 발표의 제목인 <의심의 ‘한국’ 철학, 한국에서도 철학을 하는가?>는 이와 같은 세기적 논쟁과 궤를 같이해 한국철학의 현주소를 한국철학자연합대회와 같은 공개적인 자리에서 함께 논의해볼 필요가 있다는 문제의식에서 시작되었다.

주로 비유럽권, 즉 제3세계에서는 이렇게 ‘자국의 철학적 정체성’을 둘러싼 치열한 성찰을 진행 중이다. 분명 이는 유럽중심주의적 철학의 폐단과 한계를 극복하려는 각 지역-로컬의 몸부림이라 할 수 있다. 이는 또한 이제는 서구유럽적 렌즈가 아닌 지역-로컬적 렌즈로 철학을 해야 한다는 집단적 반성의 결과이자 의지의 표현이기도 하며, 요의 ‘세계철학’의 지형도를 탈식민적 관점에서 재정립할 필요가 있다는 공의(共議)가 모인 것이라는 점에 의의가 있

56) *Ibid.*

57) K. Mahbubani, *Can Asians Think*, Singapore: Marshall Cavendish, 2004; H. Dabashi, *Can Non-Europeans Think?*, ZED Books, 2015; N. Dhawan, *op. cit.*; E. Mendieta, “Is There Latin America Philosophy?”, *Philosophy Today*, Vol. 43, 1999; A. Bhatnagar and J. Sandhu, “India’s Thinking Global. It Should Act Regional First”, *Global Policy*, June 6, 2018; M. Oluwagbemi, “Does African Philosophy Exist?”, michael.oluwagbemi@gmail.com 참조.

다. 필자 역시도 이와 같은 맥락에서 “한국에서도 철학이 가능한가?”, “한국철학이란 무엇인가?”라는 물음을 차제에 재문(再問)하게 되었고, <의심의 ‘한국’ 철학, 한국에서도 철학을 하는가?>라는, 필경 ‘데통하게’ 비칠 수도 있는 발표 제목을 제시하게 되었다.⁵⁸⁾

필자를 포함해 한국에서 철학을 하는 학자들은 이와 같은 물음에 대해 연속(煉熟)하지 않은 것이 사실이다. 이는 아마도 자신을 진지하게 ‘한국철학’의 내부자로 여기지 않은 데 원인이 있지 않을까 싶다. 말을 바꾸면 이와 같은 물음에 응구첩대(應口輒對)해야 할 필요성, 즉 책임감을 못 느끼고 있다는 뜻이다. 상습(常習)이란 게 얼마나 무서운 것인지를 실감하게 된다. 필자의 발표 제목에 대해서도 심중팔구는 “또야?”라며 역정을 낼 사람들이 있을 것이란 뜻이다. 이렇게 우리는 자신을 비취줄 ‘철학의 거울’, 자신을 지탱해줄 ‘철학의 영토’에 대한 근본 질문을 결략(缺略)한 채로 ‘불구의 철학’을 하고 있다. 누가 우리를 그렇게 하라고 강요했던 것이 아닌데도 자발적으로 서구유럽중심의 철학을 모델로 삼고 있다. 그런데 다들 한 번 정도는 경험이 있으리라 생각되지만, 정작 한국철학의 외부자들은 이렇게 묻곤 한다. “한국 철학 전통이 무엇인가?”, “한국에는 어떤 (유명한) 철학자가 있는가?”, 라고.⁵⁹⁾

이 때문에 우리는, 전공이 희랍철학이건 양명학이건 불문하고, 이 질문에 대답을 해야 할 책임이 있다. 필요하다면, “[기존의] 모든 의견을 무너뜨리고 아주 처음부터 토대를 [다시] 쌓기 시작해야”⁶⁰⁾ 할지도 모르겠다. 이와 같은 근본 물음을 한국에서 철학을 하는 학자들이 던지지도 않고 있으며, 토대를 다시 쌓으려는 발심(發心)도 내지 않고 있기에 각자, 자기방식대로, ‘철학’이란 걸 하면 그만인가? 더더욱 ‘대한민국’이라는 장소정향적 사유(place-oriented thinking)를 하지 않기 때문에 심지어는 자신의 ‘자아’에 대한 물음까지도 데카르트나 훗설처럼 묻고 대답하려 한다. 하지만 서구유럽에는 서구유럽식의 자아/주체 이해방식에 있듯, 동양에는 동양식의 자아/주체 이해방식이 있다. 라틴 아메리카나 아프리카도 예외가 아니다.⁶¹⁾ 그런데 우리는 이를 전적으로 무시하고 ‘생각한다(철학한다)’라는 동사를 역사와 전

58) 물론 필자의 눈을 사로잡았던 연구가 없는 것은 아니다: 『동지의 철학』(박이문, 소나무, 2013); 『원효에서 다산까지: 한국사상의 비교철학적 해석』(김형효, 청계, 2000); 『진리·일리·무리: 인식에서 성숙으로』(김영민, 철학과 현실사, 1998) 등.

59) 이와 같은 질문은 한국의 철학자들이 외국의 학자들을 만나면 예외 없이 받는 질문이다. 최근 해외에서 활발하게 한국철학을 알리고 있는 김한라 교수도 튜더 페추에게 동일한 질문을 받아 답하고 있는데, 상세한 내용은 Halla Kim, “The History of Korean Philosophy”, interviewed by T. Petcu, *Studia Humana*, Vol. 7, No. 2, 2018, pp. 52-53 참조.

60) 주지하듯, 이는 제1성찰의 첫 번째 문단에 등장하는 데카르트의 신철학 선언과도 같다.

61) 관련 연구로는 A. Nwoye, “Remapping the Fabric of the African Self”, *Dialectical Anthropology*, Vol. 30, No. 1/2, 2006; S. Oboler, “The Politics of Labeling: Latino/a Cultural Identities of Self and Others”, *Latin American Perspectives*, Vol. 19, No. 4, 1992; U. Steinworth, *Rethinking the West Understanding of the Self*, Cambridge University Press, 2009; N. Wiley, “History of the Self: From Primates to Present”, *Sociological Perspectives*, Vol. 37, No. 4, 1994 참조.

통, 지리나 문화와 분리한다. 그것이 “‘보편적으로’ 사유”하는 것이라는 오래된 편견 때문이다. 하지만 곰곰이 생각해볼 일이다, “나는 누구인가?”라는 물음은 결코 역사와 전통, 지리나 문화와 분리될 수 없다. 주어진 ‘나’도 ‘철학한다’는 동사도 장소감(sense of place)에 기초해야만 ‘대한민국’이 일차적 사유 대상으로 떠오를 것이고, 대한민국의 역사와 전통, 사회와 일상, 공동체가 마침내 사유의 원재료가 될 것이다. 그런데 대한민국에서 철학을 교수한 지 100여 년이 세월이 흘렀건만 여전히 우리는 중심(한국철학)을 얼굴 없는 외부자(서구유럽철학)가 지배하고 있다.⁶²⁾

필자의 도발적 논제 <의심의 ‘한국’ 철학, 한국에서도 철학을 하는가?>는 본 발표에서 충분히 해명되었다고 생각하지는 않는다. 게다가 필자의 전공이 서양철학인 관계로 인용 거리 역시 죄다 알파벳으로 되어 있다는 것도 사실이다. 이는 분명 필자의 원죄이며, 필자의 뇌와 존재가 식민화되어 있다는 방증이다. 문제는 우리 모두가 다르지 않은 상황일 것이라는 점이다. 윤태동, 안호상, 신남철, 최현배 등이 발족한 철학연구회에서 『철학』(1933)을 발간한 지 올해로 87년째다.⁶³⁾ 아직도 이런 논의를 제기해야 한다는 현실이 필자는 후배 철학자의 한

-
- 62) 반유럽적/비유럽적 지식 탐구의 중요성에 대한 인식/자각은 단지 제3세계에서만 제기되고 있는 현안이라 생각하면 오산이다. R. 에스포지토는 『살아 있는 사유: 이탈리아 철학의 기원과 현실』에서 “이탈리아 철학은 반유럽적 관점에서 시작해야만 한다”고 강조하면서 “나는 자본주의 시스템, 근대적 세계시스템으로부터 출현한 보편적인 교리에서 보편적이지 않은 것을 고려하는 것을 선호한다”고 밝히고 있다 - R. Esposito, *Living Thought: The Origins and Actuality of Italian Philosophy*, Stanford University Press, 2012 참조. 이탈리아에서만 이런 철학적 반성 작업이 진행되고 있는 것이 아니다. 러시아의 한 사회과학자는 러시아에서도 사회과학적으로 “비서구적 이론이 가능한가?”라고 의문을 제기하고 있다 - A. Makarychev and V. Morozov, “Is “Non-Western Theory” Possible?: The Idea of Multipolarity and the Trap of Epistemological Relativism in Russian IR”, *International Studies Review*, No. 15, 2013 참조. 모든 문화는 특수한 문화에 뿌리를 두고 있기에 서구의 보편적 이론이나 개념으로 비서구적 문맥(러시아)을 분석하는 데는 한계가 따를 수밖에 없다는 것이다. 돌려 말해 지역-로컬의 문화적 다양성은 서구적 경험으로 환원될 수 없으며, 합리성은 항상 문화에 의해 조건지어진다는 것이다. 이런 전제로 마카리체프와 모로조프는 “서구의 학문은 서구적 문맥에서 발전한 것이기에 러시아 현실에는 부적합하다. 그러므로 러시아 학자들의 사명은 서구적 표준과 경쟁하지 않아도 되는 세계[즉. 러시아]에 대한 고유한 지식의 자기 지시적 체계(self-referential system)를 개발해야 한다”고 강조하고 있다(*ibid.*, pp. 328-329, 337 참조). 이러한 움직임은 중국은 물론이고 이슬람권에서도 제기되고 있다: Cai Yongmei and Xiao Xinhua, *Shehuixue Zhongguohua (Sinicization of Sociology)*, Taipei: Juliu Tushu Gongsi, 1985; N. Gule, “Snapshots of Islamic modernities”, *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, 2000. 지역-로컬적 렌즈로 학문을 해야 한다는 목소리는 인문학이나 사회과학 영역에서만 제기되고 있는 것이 아니다. 심지어는 수학과 같은 추상적인 연구 분야에서도 ‘민족수학(ethno-mathematics)’을 합법적 연구 영역으로 인식해야 한다는 주장이 제기되고 있다. 민족수학과 관련해 몇 편의 글을 소개하면 다음과 같다: E. Greene, “Ethnomathematics: a step toward peace?”, *Dialogue*, Vol. 15, No. 9, 2000; M. Ascher, *Ethnomathematics: A Multicultural View of Mathematical Ideas*, CRC Press, 1994; B. Barton, “Making Sense of Ethnomathematics: Ethnomathematics is Making Sense”, *Educational Studies in Mathematics*, No. 31, 1996; A. B. Powell & M. Frankenstein, *Ethnomathematics: Challenging Eurocentrism in Mathematics Education*, SUNY Press, 1997 참조.
- 63) 철학연구회의 당시 활동에 대해서는 김재현, *op. cit.*, pp. 208-211 참조. 중요한 것은, 당시만 해도, 비록 일제 치하이긴 했지만, 1세대 철학자들의 “주체적 철학함의 모습”(ibid., p. 212)을 발견할 수 있다는 점이다. 1세대 철학자들에 대한 보다 상세한 연구는 이병수, 「1930년대 서양철학 수용에 나타난 철학1세대의 철학함의 특징과 이론적 영향」, 『시대와 철학』 제17권 2호, 2006 참조.

사람으로서 그저 낮이 뜨거울 뿐이다. 이에 필자는 2020년 한국철학자연합대회를 기점으로 아래와 같은 공동의 목표를 추구했으면 하는 개인적 바람을 전하며 본 발표를 마칠까 한다.

i) 세계철학계의 지형(知形) 변화와 신(新)연구 경향들에 대한 지속적 관심과 변인 분석을 통해 한국철학의 위상에 대해 늘 고민하고, 세계철학의 변화에 부합하는 담론을 생산하는 공동의 노력할 것; ii) 외부에 이미 알려진 한국철학 고유의 유불선(儒佛仙) 통합적 관점을 서구 유럽철학의 인식론, 존재론, 우주론과의 대화 및 대결을 통해 전 세계철학계에 이를 더 적극적으로 알릴 것; iii) 현재와 같은 서구유럽철학의 ‘편식’에서 벗어나기 위해서 비교철학, 비교윤리학 등의 연구 풍토를 조성하고 권장할 것; iv) 다양한 지역-로컬 철학(아프리카철학, 라틴아메리카철학, 동남아철학 등)을 철학과의 교과과정에 반영해서 교수하면서 학생들에게 글로벌 비전을 갖게 할 것; v) 완성도 높은 한국철학 관련 논문 및 저서를 해외에 번역 소개하는 것을 제도화하여 한국철학의 역사와 전통을 한국문화(‘한류’)와 함께 소개할 것; vi) 가칭 ‘(외국인을 위한) 한국철학사’, ‘(외국인을 위한) 한국철학사전’을 다양한 철학회의 공의를 모아 새롭게 발간하고, 이를 전 세계의 우수 대학의 도서관에 비치해 관심이 있는 외국의 연구자 및 학생들이 이를 참고할 수 있는 기회를 제공할 것.⁶⁴⁾

64) ‘한국철학사’는 지금으로부터 36년 전 한국철학회 명의로 『한국철학사』 상중하 3권(동명사, 1984)이 25명의 전문가들이 참여해 종합 집필된 것이 유일하다. 참고로, 한국철학을 세계철학계를 상대로 소개하기 시작한 것이 2000년대 초반 이후 일이라는 게 우리를 부끄럽게 한다. 구글에서 검색된 몇 편의 글을 소개하면 다음과 같다: Young Ahn Kang, ““First Korean Philosophers” on Philosophy”, *Diogenes*, No. 248, 2014(본 학술지에는 강영안 교수의 글 외에도 조은수, 허우성, 이한구(특집 기획), 정대현, 엄정식, 이남인, 남경희 교수의 글이 실려 있으며 특집호 제목은 <한국철학의 경향>임); Youn Sa-soon, *Korean Philosophy: Sources and Interpretations*, Korea University Press, 2015; Youngsun Back and Philip J. Ivanhoe, *Traditional Korean Philosophy. Problems and Debates*, Rowman & Littlefield, 2017; Halla Kim, “Existential Dimensions of Korean Neo-Confucianism: The Status of Emotions in the Four-Seven Debate”, *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 12, Iss. 4, 2017; Hyoungchan Kim, *Korean Confucianism: The Philosophy and Politics of Toegy and Yulgok*, Rowman & Littlefield, 2018 참조.

방촌 황희의 사상과 전인교육

황수영
목원대

1. 서론

방촌 황희(龐村 黃晞: 1363~1452)는 조선조의 대표적인 유교 경세가라고 할 수 있다. 황희는 60여년의 생애를 공직에 종사한 직업적인 관료이자 행정가였다. 조선왕조의 기틀이 확고하게 자리 잡히던 태종과 세종 재위 시절의 50여년간 황희는 국가의 가장 중요한 직책을 맡고 있었다. 그러므로 그는 조선왕조의 역사상 가장 민감했던 시기에 정치적으로 매우 중요한 역할을 할 수 있는 위치에 있었다고 할 수 있다. 이처럼 황희는 이 시기에 나라의 가장 중요한 직책에서 가장 오랫동안 있었던 인물임에도 불구하고, 그가 청렴한 관리였다는 사실만이 야사처럼 전해질 뿐, 국가경영에 미친 그의 정치적 역할은 거의 알려지지 않고 있다.¹⁾ 그에 대한 학술 연구 성과는 그 명성에 미치지 못할 뿐 아니라, 다소 충격적이기까지 하다. 철학계의 학술연구 논문은 전무한 상황이다. 그 이유는 그가 후학 양성을 목표로 한 교육자의 측면보다는 조선 초기 덕행 위주의 실천가, 경세가의 측면이 강하기 때문일 것이다.

조선 유학의 중심적 인물이라 할 수 있는 학자들의 문집에서도 황희에 관한 언급은 없거나 소략하다. 이이의 문집에서 단 한 차례 황희를 언급하는데, 류속(流俗)에서 조금 나은 자라 하였다. 이황이나 송시열의 문집에도 황희에 대한 언급은 없고 정약용의 문집에서 3차례 언급하고 있을 뿐이다.²⁾ 조선 유학사에서 거봉에 속하는 이황, 이이, 송시열, 정약용 등이 모두 황희를 유학자, 또는 도학자로 자리매김하지 않은 것을 의미한다.³⁾

물론 그가 유교의 경전에 무식했다거나 유교적 소양이 없었던 것은 결코 아니다. 다만 그

1) 정두희, 「조선 초기 황희의 정치적 역할」, 『방촌 황희의 학문과 사상』, 책미래, 2017, 9~10쪽.

2) 두 곳은 강원도의 의창과 관련하여 관찰사를 했던 황희의 일을 말했고, 다른 하나는 알목하(幹木河)에 대하여 세종이 황희, 맹사성 등을 불러 논의했다는 것이다.

3) 광신환, 「검선의 유자 황희」, (사)방촌황희선생사상연구회, 『백성의 신(臣) 황희와 그 후예들』, 책미래, 140쪽, 2018.

에게는 학자로서의 강학과 연구를 할 기회가 거의 없었고 문인도 없었다는 것이다.

황희는 학통이라 할 만한 것도 드러나 있지 않고, 자득의 학술적 이론도, 저술도, 문인 제자도 없기 때문에 전문성 있는 유학자라고 칭하기 어려운 부분이 있다. 그러나 본고에서는 방촌 황희의 일화와 생애를 통해 그의 충효사상과 인간 존엄의 정신, 인재양성의 교육정책을 살펴보고 황희를 통해 21세기 바람직한 인간상에 대하여 고찰해 보고자 한다.

2. 황희의 철학사상

황희는 학문을 공부한 학자라기보다는 백성을 다스리는 일에 심혈을 기울인 명재상이라고 할 수 있다. 저술을 하기도 하고 다소의 유문(遺文)이 전하나 퇴계나 율곡과 같이 저술을 통한 뚜렷한 학문적인 사상이 남아 전하는 것이 아니다. 황희의 저술로 『방촌집』 2권이 있었다고 하는데 이 책에 퇴계나 율곡과 같이 이기론 등 학문적인 사상에 대한 연구가 있었는지도 알 수 없다. 그러나 황희는 공직생활을 74년간, 그 가운데 3정승을 24년간, 영의정을 무려 19년을 한 공직자로 인생 일대를 백성을 다스리는 일을 해 온 인물이다. 그리고 각종의 국정에 관한 서(西), 소(疎), 전(箋), 계(啓), 의(議) 및 장계(狀啓) 등 많은 글을 지어 임금에게 올려 시행여부를 운허 받았을 뿐만 아니라, 서거하기 전 유서(遺書)도 남긴 바가 있고, 몇 편의 시조와 십수편의 한시를 남기기도 하였다. 위와 같은 각종의 글들은 상당한 장문장인 것도 많고, 중국의 고전 등 각종 문헌을 참고, 고증하여 학술적으로도 매우 중요시 할 수 있는 것도 적지 않다. 사상 내지 철학의 의미를 ‘한 인간이 세상과 인생에 대한 일정한 견해’라고 정의한다면, 황희에게서 사상의 의미를 찾을 수 있을 것으로 생각된다. 이에 세종실록이나 연려실기술 등 각종의 문헌이나 자료 등에서 황희의 사상 등을 뽑아 정리해 보고자 한다.⁴⁾

2.1 충효사상

전통사회에서의 충(忠)은 효(孝)와 함께 치국의 두 축이었다. 이 두 가지는 절대적인 가치로서 서로 떼어놓고 생각할 수 없는 것으로 여겨졌다. 이러한 상태에서 충(忠)은 유교의 중요한 도덕규범으로서, 자기 자신 및 특정대상에 대해 정성을 다 하는 것을 말하였으며, 이차적인 인간관계에서 일어나는 사회적 행위를 규정한 것이었다. 그러므로 충(忠)의 대상은 자신에서 시작하여 가정은 그 중간이고, 국가는 종착지라 하여 국가가 가장 큰 마지막 대상이 되어왔다. 또한 각자의 위치에서 해야 할 충(忠)의 도리로서, 백성에게는 신망이 있는 위정자의

4) 황영선, 『황희의 생애와 사상』, 131~132쪽 참고.

충(忠), 진실로 국가를 위하여 희생적으로 직분을 다하는 관리, 즉 공직자의 충(忠), 국법을 준수하고 효도와 우애를 다하며 생업에 충실한 백성의 충(忠) 등이 언급되어 왔다.⁵⁾

주자(朱子)는 “진기지위충(盡己之謂忠)” 이라고 하며 충은 자기 자신에게 진심과 최선을 다하는 것이라고 하였다. 주자의 충(忠)에 대한 생각을 살펴보면,

물었다. “자기를 다하는 것을 충이라고 한다.’에서 자기의 무엇을 다하는지 모르겠습니다.” 답하였다. “자기의 마음을 다하는 것이다.” 또 말하였다. “요즈음 사람들이 ‘우선 이렇게 하자.’고 말하는 것을 좋아하는데 바로 불충(不忠)이다.”⁶⁾

남을 위해서 어떤 일을 할 때 반드시 자기의 기량을 다하여 그 사람처럼 생각하는 것이 곧 자기 마음을 다하는 것이다. 거칠고 무책임하게 잠깐 그를 위해 일해서는 안 된다. 예를 들어 부자(附子)는 치명적(致命的)인 독약이므로 다른 사람에게 반드시 치명적이라고 말해야 하고, 독이 있다고만 말해서는 안 된다.⁷⁾

이렇듯 충(忠)은 자기에게 충실함이고, 자발적이며, 자의적이고, 자주적인 것으로 타인의 강요나 타율적인 것은 진실한 충(忠)이 될 수 없다. 충은 자기 주체이며 만인을 공동의 주체로 하는 것으로 진정한 연대 의식이나 공동체로서의 일체감은 충을 통해서만 가능하다고 할 수 있는 것이다.⁸⁾

방촌은 학문에 있어서 주자(朱子)를 근본으로 삼아 평생 많은 책을 두루 익히고 연구하였으며, 『소학(小學)』과 『가례(家禮)』를 철저히 하여 근면과 효(孝)를 익혀 가정을 다스렸다. 신도비문(神道碑文)에는 방촌이 부모를 섬김에 효로써 하였다 기록하고 있으며 세종23년, 의정부는 풍속 장려책의 일환으로 임금께 아뢴 아래 글을 통해 황희의 효에 대한 생각을 알 수 있다.

효자와 순손(順孫)을 포상하는 법은 원전에 실려 있어서, 교지(教旨)를 내릴 때마다 늘 중앙과 지방을 방문하여 찾아냈습니다. 이로 인하여 효행을 기리는 정문을 세워주거나 부역을 면제하고 혹은 벼슬을 제수한 자를 연서(連書)하여 아뢰었습니다. 다만 그 사이에 손가

5) 장재천, 「충효윤리의 인성교육적 가치」, 『청소년과 효문화』 7권, 한국청소년효문화학회, 2006, 173쪽.

6) 『朱子語類』 21권 27조목: 問: “盡己之謂忠, 不知盡己之甚麼” 曰: “盡己之心.” 又曰: “今人好說‘且恁地’, 便是不忠.”

7) 『朱子語類』 21권 10조목: 爲他人謀一件事, 須盡自家伎倆與他思量, 便盡己之心. 不得鹵莽滅裂, 姑爲它謀. 如鳥喙是殺人之藥, 須向他道是殺人, 不得說道有毒.

8) 김익수, 『한국 충효사상의 국민정신교육』, 성균관, 1980, 72쪽.

락을 끊어 병을 고친 것과 같이 눈에 띄는 것은 즉시 보고하지 않은 경우가 간혹 있습니다. 그러나 손가락을 끊는 일은 지나친 일이니 반드시 이렇게 한 뒤라야 효가 되는 것은 아닙니다. 효도하는 마음이 지극히 순수하고, 아버이 뜻에 순종하여 즐겁게 해드리고, 특히 늙으신 아버이를 모심에 있어 남들로부터 이간하는 말이 없는 사람에게 포상함이 마땅합니다. 이제부터는 중앙과 지방으로 하여금 표창 받을 만한 자를 모두 추천해 올려 풍속을 장려하게 하소서. 혹시 실제 효행이 있는 사람을 추천하지 않거나 실적이 없는 자를 추천하는 자가 있으면, 그를 추천한 향리 사람이나 관리를 캐물어 죄를 주게 하소서.

이는 효도하는 마음에 대한 황희의 생각을 알 수 있는 일화라고 할 수 있다. 황희가 보는 효도의 의미는 효도하는 마음이 순수하고 언제나 어디서나 남이 보지 않을 때도 한결같아야 한다는 것이다. 또한 내 뜻과 다를지라도 아버이의 뜻에 순종하여 기쁘게 해드리고 아버이를 모심에 있어 남들로부터 이간하는 말이 없어야 한다는 것이다.

또한 방촌은 개인으로서의 효행 가치와 관인으로서의 충성 가치를 논리적으로 밝히고 있었다. 이러한 장면은, 세종의 기복(起復, 상기중의 복직) 요청과 좌의정 방촌의 대응 논란에서 뚜렷이 나타난다.

모친상을 당한 지 겨우 세 달을 넘기는데, 갑자기 기복(起復)의 명을 받으니 내심 부끄럽고 두려움 그지없습니다. 사람의 정을 빼앗으며 관직에 복귀시키는 ‘탈정기복(奪情起復)’이란 진실로 좋은 법이 아닙니다. 전쟁으로 위급하고 어려울 때엔 직무에 따라 임시로 그렇게 할 수가 있겠지만, 태평한 지금 권도(權道)로 부족한 저에게 적용하여 큰 법을 무너지게 할 수 있겠습니까? … 지금 임금님 부름을 따라 상복을 벗고 길복을 입는다면, 이는 도리의 궁행을 먼저 허물고 염치도 다 잃어버려, 명분과 교화에 죄를 짓고 공론에 나무람을 받게 될 것입니다. 이렇게 올바르게 못한 행실로써 재상으로서의 큰 임무를 맡는다는 것은 실로 옳지 못합니다. 세자를 도와 인도함에 있어서 바름[正]으로 부양한다는 뜻은 무엇이고, 강상(綱常)을 부식하여 만세에 모범을 보이는 길은 무엇인지, 거듭 생각해보아도 옳은 것이 없습니다.⁹⁾

이것은, 세자의 명나라 방문길에 동행해야 할 대신의 보좌역 준비를 위해 세종이 기복을 요청하는 것에 대한 방촌의 반응이다. 국가의 위급시가 아닌 이상, 또 직무가 직결된 상황이

9) 『세종실록』 9년 10월 8일(壬戌)

아닌 이상 임금의 기복 하명에는 신중을 기해야 할 것임을 확인시키고, 만일 이번의 부름에 자신이 응한다면 국가의 핵심 가치인 도덕적 명분론에 반하는 결과만 초래할 것이라고 우려하는 대목이다.

그러나 세종은 이에 동의하지 않으면서 오히려 어린 세자의 원행(遠行)을 보좌하는 것은 국가 위급 상황과 같은 큰 의미를 가진다는 해설로 기복 화응에 명분을 더해주려고 했다. 세종은 방촌의 그 글을 반려하면서 이러한 말을 전했다.

임금과 아버지는 오류에 있어 다만 이름과 자리만 다를 따름이요, 충(忠)과 효(孝)는 두 길이지 아니고 동일하다. ... 이제 석 달을 넘겼으니 인정으로는 난감하지만, 나를 돕는 것도 의리로는 마땅히 다해야 할 바이다. 장군·재상의 기복은 평시에도 그러했는데, 지금 세자가 친히 중국 조정에 뵈러 가는 것은 다른 일에 비길 바 아니다. ... 일이 옳음에 합당하면 행실에 어찌 이지러짐이 있으리오. ‘효도를 옮겨서 충성이 되는 것(移孝爲忠)’은 오직 이 때일 것이니, 나라와 더불어 몸을 같이함이 어찌 옳지 않겠는가!¹⁰⁾

충성과 효도의 바탕에서는 ‘순응(順應)’이라는 공통요소가 작용한다는 사실을 주목하며, 또 공자의 이른바 “효심으로 임금을 섬기는 것이 곧 충성이다.(以孝事君則忠) 군자가 보모를 섬김이 효라, 그래서 충심을 임금께 옮길 수 있다.(君子之事親孝故忠可移於君)”¹¹⁾라는 논리를 따라, 임금의 명령에 의해 기복하는 것이 결코 불효일 수 없다는 점, 그리고 세자 원행 보좌의 일이 국가적으로 매우 중대하고 시급한 과업으로 부각시켜 기복 결행에 명분을 높여주는 전언이다.

그럼에도 불구하고 방촌은 그에 동의하지 않으면서 또 이렇게 진언한다.

생각하건대, 충성과 효도는 신하·자식의 대절(大節)로서 어느 하나도 없앨 수 없습니다. 그러나 사람이 효도를 다하지 못하면 온갖 행실이 잘못되어 충성으로 옮길 바탕이 없어집니다. 전(傳)에 ‘충신은 반드시 효자의 가문에서 구한다.(求忠臣, 必於孝子之門)’고 이른 것은, 실로 이 때문입니다. 저는 어미가 살아있을 때 조석으로 보살피드림과 좋은 음식으로 봉양함을 다하지 못해 자식의 직분을 잃었으니, 예제로 보면 마땅히 내쳐져야 할 자입니다. 그런데 성은으로 백관의 으뜸에 올라 사람들이 모두 바라보게 되었습니다. 지금 만약 영광을 탐하고 상기를 줄여서 성스런 법도를 무너뜨린다면, 이는 제 스스로 행실을 잘못함이니 앞

10) 위와 같음.

11) 『효경』 『經1장』 『傳11장』

으로 무슨 방도로 풍속을 장려해 가겠습니까.¹²⁾

이처럼, 방촌은 모친 생시 불효를 되새기는 겸손함 속에 임금의 말씀을 전혀 부인하지 않은 채, 오히려 그 논리를 따라 충성의 정도를 더 높이기 위하여 바로 지금의 상례(喪禮)로써 효성을 다하도록 놓아두는 것이 타당하겠다는 입장을 보이고 있다. 그러면서 자신이 좌의정으로서 높은 자리에 있는 것이니 만큼, 차후 도덕국가 건설을 향한 직분 수행을 위해서라도 덕행 기준의 명분 확보가 필수적인 것임을 각인시키고 있었다.

이에 세종은 그 대신(大臣) 기복의 원칙은 이미 ‘육전(六典)’에 명시되어 있는 것임을 확인해주는 동시에 권도로서 ‘고기를 먹어야 할 것’임을 공개적으로 권유함으로써¹³⁾ 방촌의 기복에 긴요한 충효겸전의 명분 확보에 외연(外延)을 넓혀주고 있었다. 이러한 모습은, 사람들로 하여금 현실에서 직면할 수 있는 효성과 충성의 선후문제나 충돌상황을 근본적으로 해소할 수 있도록 하는 분위기 조성에도 일조할 수 있었다는 점에서 그 의의가 넓어진다.

황희는 특히 ‘효’의 덕목을 강조하였고, 참된 충성이란 짙은 효성의 기반에서 비롯한다고 보았다. 그 덕목의 실질적 연계성을 주목한 것이다. 그리고 이런 도덕성 추구는, 정치 관료사회 질서유지의 활력소로 작용하여 마침내 유교 도덕국가 건설의 지름길이 될 것으로 여겼다. 따라서 특히 임금과 대신들에게는 항상 덕행의식을 문제 삼고 있었던 것이니, 황희 자신은 그러한 점을 강조하면서도 혹 언행문제로 탄핵을 받게 되면 기꺼이 수용하는 모습을 보임으로써 그 큰 길을 뚫듯이 걸어가고자 했다. 이와 같이 황희는 유학적 사유방식을 충실히 계승하면서도 합리적이고 이성적인 사유의 유학적 경세가임을 알 수 있다.

2.2 인간 존엄의 애민정신

황희는 사람을 대함에 있어 신분을 초월해 인(仁)을 실천하였다. 황희가 죽은 후 조선의 사관들이 내린 다음과 같은 평가는 이를 뒷받침해 준다. 1452년(문종 2년) 황희가 90세로 세상을 떠남에 『문종실록』에 실린 그에 관한 「졸기」의 내용은 다음과 같다.

황희는 관대하고 후덕하며 매우 진득하여 재상으로서의 도량이 있었고, 자질과 총명함이 남들보다 뛰어났다. 집안 다스림에는 검소하고, 기쁨이나 노여움을 잘 나타내지 않았으며, 일을 논할 때엔 정대(正大)하여 대체(大體)를 보존함에 힘썼고, 번거로이 고치는 것을 좋아하지 않았다. … 늙어서도 손에서 책을 놓지 아니하면서[手不釋卷] 항상 한쪽 눈을 번갈아

12) 『세종실록』 9년 10월 8일(壬戌)

13) 『세종실록』 9년 11월 12일(丙申), 同 27일(辛亥)

감아 시력을 키워서 잔글자 읽음에도 꺼림이 없었다. 재상 된 지 24년간 중앙이나 지방에서 우러러보며 모두 이르기를 ‘어진 재상[賢宰相]’이라 했다”¹⁴⁾

그리고 황희는 본래 평등주의자로 예조판서로 있으면서 계(啓)하길, “모든 생민(生民)은 본래부터 미천한 사람이 없다.”¹⁵⁾ 라며 만민 평등사상과 백성을 향한 애민의를 나타내었다.

이렇게 황희의 애민의식은 모두 백성을 위한 마음에서 출발하였으며, 이는 여러 가지 사례를 통해 살펴볼 수 있다. 우선 죄인을 대함에 있어 죄의 무거움보다는 죄수의 인격을 먼저 생각하여 근본적으로 형을 무겁게 주는 것을 반대하였다.

“한 죄인의 잘못으로 아무것도 모르는 그 처자를 모조리 연좌(緣坐)시킨다면 너무 억울한 일이 아니겠습니까? 저들의 죄의 경중을 구분하여 석방시키는 것이 옳겠고, 또 대소를 막론하고 공죄(公罪)와 사죄(私罪)를 구분하여 환수한 직첩(職牒)도 되돌려주는 것이 타당할 듯 합니다” 하니, 임금께서 “그렇게 하라”고 하였다.¹⁶⁾

여기서 황희는 연좌제의 문제점을 지적하여 한 번 죄를 저질렀다고 연좌의 책임을 묻는다면 이것은 너무도 억울한 일이므로 시정해야 한다고 건의하였다. 또 죄의 경중을 분명히 가려 형벌의 공평성과 인권의 보호를 적극 주장하고 있다. 유학은 왕도정치, 인정을 지향하는 바, 그 근본은 바로 백성의 생명과 재산을 보호하고 인간다운 대우를 하는데 있기 때문이다. 또한 천인이나 장애인이라 할지라도 기회를 균등하게 주어야 한다는 인권평등의 정책을 실천하였는데 그 사례를 살펴보면,

지금도 맹인에게 관작을 제수하는 것이 타당할듯합니다. 그러나 我朝에는 검교란 관직이 없고 다만 內侍府에만 검교란 직위가 있습니다. 지금부터 이 맹인에게 내시부 검교를 제수시키고 또 성적에 따라 司嚮院 司直으로 승진하도록 하는 것이 어떻겠습니까? 그 계급에 있어서는 정4품으로 한정하는 것이 옳을 듯 합니다.¹⁷⁾

라고 하였다. 당시 조선조 사회는 양반과 상민의 차별, 적서의 차별, 남녀의 차별, 지역적 차

14) 『문종실록』 2년 2월 8일(壬申) ‘영의정부사 黃喜 卒記’

15) 『태종실록』, 14년 6월 27일.

16) 『방촌황희선생문집』, 「억울하게 연좌된 죄인을 석방하도록 한 議」, 129쪽.

17) 『방촌황희선생문집』, 「맹인에게도 官爵을 주는 제도를 개진한 議」, 164쪽.

별 등이 심각했던 상황에서 황희가 장애인들에 대해 차별 없는 취업과 승진을 주장하는 것은 시대를 뛰어넘는 선견으로 볼 수 있다. 황희는 또 “백정이 모두 도적이 아니니, 그 직업을 잡고 편안히 살아 평민과 같은 자도 매우 많습니다. 그런데 만약 죄악을 구분하지 않고 강제로 가산을 모두 방매하여 떠나게 한다면 억울함이 또한 지극할 것이니, 그 조처하는 법은 육전에 실려 있습니다.”¹⁸⁾ 라고 하였다. 이는 백정에 대한 신분보장과 인간적 대우 그리고 차별적 조치에 대한 언급으로 황희는 백정이라 하더라도 억울한 대우를 받아서는 결코 안 된다고 주장하였다. 또한 황희는 걸인들에 대한 대책에서도 임금에게 획기적인 대안을 다음과 같이 제시하였다.

“거지가 되어 떠돌아다니는 사람들은 심문당하는 것을 꺼려하여 원래 賑濟場에 들어오지 않고 모두 지름길로 말미암아 깊숙한 山林으로 들어가니, 구제하기가 매우 어렵습니다. 청컨대 그윽한 마을과 人家의 조밀한 곳에 진제장을 베풀어, 무릇 떠돌아다니는 자와 거지가 오거든 우선 安接시켜 구제하고, 서서히 根地를 물어 봄철이 되거든 본적지로 돌려보내게 하시옵소서” 하니, 임금께서 이를 따랐다.¹⁹⁾

어느 시대나 걸인들은 있게 마련이다. 가난하여 삶의 터전을 잃어버리거나 부모의 부양을 받지 못하면 가난한 걸인이 된다. 황희에 의하면 당시 걸인들은 심문당하는 것이 싫어서 진제장에 들어가지 않고 깊은 산속으로 숨어 산다는 것이다. 그러므로 걸인에 대한 구제가 어려우니 그윽한 마을과 사람들이 많이 사는 곳에 진제장을 만들어 거지들의 안식처로 만들어 우선 구제하고, 봄철이 되면 본적지로 돌려보내도록 하는 것이 좋겠다고 하였다. 이와 같이 황희는 사회적 약자였던 죄인, 장애인, 걸인들에 대해 깊은 관심과 대책을 강구하였을 뿐만 아니라, 각 도와 고을의 노비를 혁파할 것을 청하여 임금의 허락을 받기까지 하였던 것이다.²⁰⁾

이러한 황희의 인간 평등의식이나 인간 존엄에 대한 대책은 하나의 말이나 이론으로서가 아니라 실제의 생활로, 정책으로까지 실천되었다는데서 다른 이들과 차별화되는 것이고, 이러한 인간존엄과 평등의 실현은 곧 유교 왕도정치 사상의 근본이라는 점에서 매우 중요한 의의가 있다. 무엇보다도 황희는 사람을 대함에 있어 신분을 초월하여 인을 실천하였고 이러한 의식의 기저에는 집에서 부리는 보고도 역시 하늘이 보낸 사람이고 귀중한 백성이라는 애민 의식에서 비롯된 것이라 할 수 있다.

18) 『방촌황희선생문집』, 「신백정의 통치 방책을 아뢴 狀啓」, 278쪽.

19) 『방촌황희선생문집』, 「流離丐乞하는 사람을 구제하여 본적지로 돌아가게 하는 방책을 아뢴 狀啓」, 303쪽.

20) 『방촌황희선생문집』, 「연보2」, 14년 입자 선생 70세 조.

3. 방촌의 인재 양성과 교육정책

황희는 국가 발전의 원동력은 인재 양성에 있다고 주장하였다. 상소를 통해 집현전을 개설하고 선비 출신 벼슬아치를 뽑아 그 정원을 보충하여 경사(經史)를 강론하게 청하기도 하였다. 또한 선생은 집현전을 통하여, 또 개인적인 인연에 따라 장래성이 있거나 재주가 뛰어난 젊은이의 장래를 열어주었는데, 형색이 비록 초라하였으나 재주가 있는 김광국을 그의 차남인 황보신의 서랑으로 삼게 주선하기도 하고 그의 주변에 있는 부하나 관리들에게 사람을 초월하고 천거하였다고 한다. 선생의 친구가 데리고 온 사고무친한 사내 종아이가 재주가 탁월해서 이 아이에게 돈을 주어 집을 떠나 부지런히 공부하여 큰 인물이 되라고 격려했다. 그로부터 10여년 뒤 과거에서 장원급제한 젊은이가 선생 앞에 큰 절을 올리기에 자세히 보니 10여년 전에 중의 신분에서 풀어 내어보내 준 그 아이였음을 알았다. 선생은 과거지사를 말하려는 젊은이의 입을 막았다. 그 이유는 주변에 있는 사람들에게 신분이 노출되어 전도에 지장이 있을까 염려하였기 때문이다. 또한 상소를 통해

옛날에 공경 대부 원사(元士)의 적자를 모두 대학에 입학시킨 것은 가르치고 키워 인재를 만들어 뒷날의 쓰임에 대비하고자 함이었습니다. 비읍건대 지금 조관의 자손을 모두 학교에 입학시켜, 그 학문이 우수해지고 나아가 25세에 이르기를 기다려 이에 벼슬하게 하고, 유음자손으로 나아가 15세 이상이 된 자는 오부학당에 승보된 자를 제외하고 모두 성균관에 입학하게 하여 정서를 연구하고 예도(禮道)를 배우게 할 것입니다.²¹⁾

위와 같이 방촌은 훗날을 위해 인재 교육과 학문 진흥에 힘을 쓸 것을 장려하고, 구체적인 방법론을 제시하였다.

문(文)과 무(武)의 쓰임은 어느 한 편에 치우쳐 폐지할 수도 없습니다. 그러나 옛 글에 이르기를 ‘무를 접어두고 문을 닦는다’ 하였으니, 문을 보이고 무를 숨기는 것은 진실로 제왕이 천하국가를 다스리는 긴요한 도(道)인 것입니다.²²⁾

21) 『世宗實錄』, 권43, 11年(1429 己酉) 1月 3日(庚戌) 4: “古者公卿大夫元士之適子, 皆入太學, 欲其教養作成, 以備他日之用也. 乞今朝官子孫, 皆入于學, 待其學優, 年至二十五歲, 乃得從仕. 其有蔭子孫年十五以上者, 除五部學堂升補, 許令盡入成均, 窮經學道.”

22) 같은 책, 권43, 11年(1429 己酉) 1月 3日(庚戌) 4: “文武之用, 不可偏廢. 然古書有曰: “偃武修文, 觀文匿武.” “是誠帝王治天下國家之要道也.”

라고 말하여 조선이 유교국가로서 문(文)을 숭상하고 있으나 무(武)를 천시한 것이 아니라 국가의 발전에 있어서는 문무의 균형적인 발전이 필요하다고 주장하였다. 방촌은 이런 문(文)을 드러내고 인재를 양성하기 위해서는 반드시 학교의 설립이 필요하다고 학교 설립을 청하는 계를 올리기도 하였다.

함길도에 새로 설치된 회령(會寧)·중성(重城)·공성(孔城) 등 고을에 학교를 설치하지 않는 것은 참으로 옳지 않은 일입니다. 중성고 공성에는 우선 도내에 학문이 있는 자를 택하여 학장(學長)을 차정(差定)할 것이요, 회령부(會寧府)는 큰 고을이니, 경원부의 예에 의하여 교도(敎導)를 차정하시옵소서.²³⁾

그러나 학교의 설립도 중요하지만 더 중요한 것은 본질적으로 스승의 선택이라는 것을 역설하며, “현명한 인재의 배출은 모두 학교에서 말미암았고, 학교를 진흥시키는 데는 스승을 선택하는 것보다 우선하는 것이 없습니다. 좋은 스승을 얻으면 어린이의 교양이 바르게 되어 풍속이 아름다울 것이요, 좋은 스승을 얻지 못하면 어린이의 교양이 바르게 되지 못하여 풍속이 아름답지 못할 것이니, 인재의 현(賢)·부(否)와 풍속의 미(美)·악(惡)은 모두 여기에 달려 있습니다.”²⁴⁾라고 하였다. 또 “엄한 스승의 모진 회초리와 어머니의 꾸지람은 단지 은혜일 뿐이요, 미워한 것이 아닙니다.” 라며 인재양성을 위해서는 그만큼 좋은 스승의 역할이 매우 중요함을 표현하고 있다.

그리고 이런 학교설립과 스승의 선택의 중요성과 함께 그는 외국어 교육의 필요성에 대해서도 적극적으로 피력하고 있다.

오늘날의 강습관은 일찍이 영선(榮選)을 지낸 사람들로서, 역학관을 보기를 외국인이나 변방 사람처럼 여겨 마음속으로 실로 비천하게 여길 것입니다. 그러니 어찌 그 스승의 가르침을 마음껏 본받아 재주를 제대로 성취하기를 바라겠습니까? … 훈도관으로 하여금 일상적으로 쓰는 한담까지 모두 화어(華語)로 가르치게 하소서.

여진의 문자를 배우는 생도 1-2인 가운데 6인을 선택하여 항상 서울에 머물게 하고 원래 정한 체아직(遞兒職) 사원(四員) 가운데 삼원을 채용하고 돌려가며 균평하게 차정하여 권장

23) 『방촌황희선생문집』 제 4권, 別集, 二, 「함길도의 신설명부에 학교의 설치를 청하는 상소」, 119쪽.

24) 『世宗實錄』, 권84, 21年(1439 己未) 2: “賢才之出, 皆由於學校, 而學校之興, 莫先於擇任師儒. 師得其人, 則蒙養正, 而風俗美; 不得其人, 則蒙養不正, 而風俗不美, 人才賢否, 風俗美惡, 皆係於此.”