

대해 부끄러워하지 않게 될 것이다. 하지만 백성들을 도덕으로 이끌고 그들을 예로 바르게 한다면, 백성들은 [도덕을 어겼을 때 스스로] 부끄러워할 줄 알게 될 것이고 또한 [자신의 잘못된 행동을] 바로잡을 것이다.”<sup>54)</sup>라는 공자의 말을 통해 찾을 수 있다.

공자의 말을 통해서도 확인할 수 있듯이, 외적 강제수단을 강조한다는 것은 결국 공동체 구성원들을 자율적 존재로 보지 않는다는 말이 된다. 왜냐하면 그 존재가 양심에 따라 자율적으로 자신의 행동을 교정할 것이라는 믿음이 없다고 보기 때문이다. 문제는 이와 같이 외적규제를 통한 처벌은 도덕적 양심을 길러주지 못하게 되고 점점 자율적으로 자신의 잘못된 행동을 바로잡기 힘들게 만든다는 것이다. 이렇게 되면 이제 외적인 무엇이 없다면 구성원들의 잘못된 행동을 바로잡아줄 동력도 사라져버리게 되어 점점 타율적인 존재로 바뀌게 된다.

윤리와 도덕이라는 내적 강제 수단을 통한 처벌 역시 처벌이라는 측면에서 보면 외적 강제로 보일 수도 있다. 하지만 그 내용이 인간의 도덕성과 관련된 것이기 때문에 도덕적 양심과 연결되어 결국 내적 강제로 나아간다. 윤리와 도덕을 통한 규제는 법과 제도에 의한 규제와 달리 도덕적 양심을 길러주는 도움이 된다. 이렇게 하여 도덕적 양심이 길러지게 되면 행동이 윤리 규범에 어긋날 경우 내면에서 부끄러운 감정이 발생할 것이고, 결국 이를 통해 스스로 그러한 행동을 교정할 수 있는 자율성이 확보된다. 내적 강제는 결국 양심이 하는 강제이다. 그렇게 하지 않을 경우 스스로 부끄러워서 도저히 견딜 수 없게 만드는 것이 내적 강제이기 때문이다. 이것은 타자와 관계가 없는 것이다. 그렇기 때문에 내적 강제를 통해 자신을 삶을 살아가는 자는 무엇에도 흔들리지 않고 자신의 길을 걸어갈 수 있는 것이다.

한편, 법과 제도는 모든 시민들에게 평등하게 적용되어야 한다. 그런데 이것은 어디까지나 당위이다. 하지만 현실적으로는 그렇지 않다. 왜냐하면 법과 제도가 아무리 완비되어 있다고 하더라도 결국 법과 제도를 운영하는 존재는 사람이기 때문이다. 법과 제도가 아무리 잘 정비되고 완비되었다고 하더라도 그것을 운영하는 주체가 도덕적이지 못하다면 그것은 모든 구성원들에게 평등하게 적용되지 않는다. 조세제도와 균역, 요역제도가 아무리 잘 정비되어 있다고 하더라도 재치품관이 위력을 부려 그러한 법망을 피해간다면 향촌사회의 다른 구성원들만 고스란히 그 피해를 입을 것이다. 이러한 이유로 퇴계는 향촌사회 구성원들이 스스로 자신들이 인정하는 규약을 실천할 때 비로소 자신도 변화되고, 다른 사람도 변화시킬 수 있다고 보았던 것이다. “적절한 사람을 얻으면 한 고들이 숙연해지고, 적절한 사람을 얻지 못하면 온 고들이 해체된다.” 법과 제도보다는 법과 제도를 운영하는 주체의 도덕성을 강조한 것은 자율적 존재로서 인간의 주체성을 강조한 것으로 평가할 수 있다. 자율적 존재로서 인간

54) 『논어』, 「위정」; “子曰 道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥. 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.”

의 주체성이 담보되지 않고서는 결코 인간공동체의 자치를 기대할 수 없다.

## 5. 나오며

이상으로 조선 향약의 기원을 열었다고 평가받는 퇴계 향약을 주자 향약과 비교 분석하면서 퇴계 향약의 특징을 살펴보고, 더 나아가 그 속에 담긴 향촌자치단체의 규약으로의 긍정적인 가치까지 살펴보았다. 이제 퇴계의 향약 속에 오늘날 자치조직이 건전한 모습으로 발전하는데 도움을 줄 수 있는 요소에는 어떤 것들이 있는지에 대해 간단히 살펴보고자 한다.

첫째, 자치조직은 공권력에 의한 통치와 자치조직의 규약에 의한 자치 사이의 균형을 추구해야 한다. 큰 공동체의 하부 공동체인 경우 큰 공동체의 인정 없는 작은 공동체의 자치는 매우 위협할 수 있다. 작은 공동체의 독단으로 인해 공동체 전체의 이익을 해칠 수 있기 때문이다. 그리고 특수한 맥락과 역사를 가진 여러 작은 공동체를 큰 공동체가 일방적으로 통치하는 것 역시 여러 가지 부작용을 낳을 수 있다. 그것은 자칫 폭력과 억압이 될 수 있기 때문이다. 그러므로 작은 공동체의 자치에는 큰 공동체의 인정이 필요하고 동시에 작은 공동체는 큰 공동체의 권위를 인정해주어야 한다. 그렇지 않으면 작은 공동체의 자치가 현실적으로 건전성을 확보하기 어렵다.

둘째, 자치조직은 개인의 수신으로부터 가족, 사회, 국가로 확장되는 윤리관을 지향해야 한다. 사회공동체의 기반은 어쩔 수 없이 재생산을 담당하는 가족공동체의 안정성에 의존할 수밖에 없다. 그리고 가족공동체의 안정성은 건전한 가족윤리에 기댈 수밖에 없다. 그러므로 가족공동체를 안정시키는 가족윤리는 건전한 사회공동체를 이룩하는데 밑거름이 된다. 한편 사회공동체의 안정적 유지는 국가공동체의 건전성에 의존하지 않을 수 없다. 왜냐하면 사회공동체는 국가공동체의 하부 공동체이기 때문이다. 국가공동체가 병들었다면 그 내부에 있는 사회공동체의 건강 역시 오래 지속되기 어려울 것이다. 개인과 사회, 그리고 국가가 유기체적으로 연결되어 있다는 관점을 받아들일 때 지방의 자치, 시민사회의 자치가 건강성을 확보할 수 있을 것이다.

셋째, 법과 제도에 의한 통치 보다는 윤리와 도덕성에 의한 통치 강조하는 것이 필요하다. 현실을 살아가는 존재는 바로 사람이다. 사람은 때로 법과 제도에 의해 규정되고 통제되기도 하지만, 결국은 법과 제도를 운영한다. 사람이 법과 제도에 의해 규정된다는 측면에서 보면 좋은 법과 제도는 사람들을 선량하고 건강한 존재로 만드는데 분명히 기여할 수 있다. 그렇기 때문에 근대 이후 많은 정치가들은 좋은 법과 제도를 만드는데 매진했고, 그 결과 우리 사회는 한층 더 건강한 사회로 거듭날 수 있었다. 구조적 문제가 해결되지 않은 상태에서 개인

들의 수양만으로 사회를 변혁시키기란 현실적으로 거의 불가능하다. 법과 제도에 의한 정치도 중요하고 반드시 필요하다. 그럼에도 도덕성에 의한 정치가 필요한 이유는 법과 제도를 운영하는 주체가 사람이기 때문이다. 아무리 좋은 법과 제도가 있더라도 그것은 사람을 기다리지 않고서는 존재의미를 찾을 수 없다. 내적 강제를 추구하는 도덕성에 의한 정치는 결국 구성원들 스스로가 자신을 도덕적 존재로 거듭날 수 있도록 도와주는 역할을 한다. 구성원 스스로 자율적이고 주체적인 실천을 통해 자신을 선한 존재로 끌어올 때 자치조직의 자치는 비로소 완성될 수 있을 것이다.

물론 오늘날의 관점에서 볼 때 퇴계 향약이 가진 한계도 매우 분명하다. 그러한 요소는 지양되어야 할 것이다. 퇴계 향약에서 보이는 어두운 면을 살펴보는 것으로 글을 마무리하고자 한다. 먼저, 향촌사회의 구성원들을 모두 동등한 권리를 가진 존재로 보지 않았다. 성리학적 지식을 갖춘 존재와 그렇지 못한 존재로 구분한 후, 성리학적 지식을 갖춘 사람은 교화의 주체이고 성리학적 지식을 갖추지 못한 사람은 교화의 대상으로 바라보았다. 둘째, 사람들 간의 위계를 설정하였다. 부모와 자식, 형과 아우, 남자와 여자를 동등한 존재로 보지 않고 있다. 그렇기 때문에 양자 간의 놓인 윤리는 쌍무적이기보다는 일방적이고, 수평적이기보다는 수직적이다. 과중한 책임을 떠안은 사람, 권리는 적은 반면 의무만 큰 사람은 불만을 가질 수밖에 없다. 내가 그러한 위치에 있는 사람이라고 한다면 어떻게 상대방과 원만한 관계를 맺을 수 있겠는가. 올바른 인간 관계는 쌍방이 함께 노력할 때 성취되는 것이다.

퇴계의 향약은 약 500년 전에 작성된 것이다. 현재와 너무나 다른 컨텍스트 속에서 태어난 것이다. 하지만 그 속에는 분명 현대 사회의 자치단체 내지 자치단체를 조직하려는 사람들에게 던져줄 수 있는 보편적 가치가 있을 것이라고 생각했다. 이러한 기대 속에서 진행한 연구가 우리 사회의 바람직한 자치조직을 만드는 데 도움이 되었으면 한다.

## 참고문헌

- 『論語』, 『朱熹集』, 『退溪集』, 『紫巖集』, 『愚川集』, 『雲川集』, 『梅堂集』, 『弘齋全書』, 『順菴集』  
『조선왕조실록』, 국사편찬위원회, <http://sillok.history.go.kr/>  
『한민족대백과사전』, 정신문화연구원, <https://100.daum.net/encyclopedia/view/>  
지교현, 최문성, 박균섭, 『조선조향약연구』, 민속원, 1991.  
김명진, 「예안향약에 관한 소고」, 『정법논총』13, 건국대학교, 1978.  
박익환, 「조선전기 향규와 향규약고」, 『사학연구』 38, 한국사학회, 1984.  
박현순, 「조선시기 향벌의 내용과 추이」, 『국사관논총』 105, 국사편찬위원회, 2004.  
배기현, 「16세기 향촌지배질서와 유향소의 성격」, 『대구사학』 35, 대구사학회, 1988.  
변영호, 「이퇴계에게 있어서의 정치-재지사족의 시점으로부터-」, 『퇴계학논집』9, 영남퇴계학연구원,

2011.

- 우홍준, 「조선후기 관변자치제도인 ‘수령향약’의 특성」, 『한국행정사학지』 29, 2011.
- 유홍렬, 「조선향약의 성립」, 『진단학보』 9, 진단학회, 1933.
- 윤인숙, 「조선전기 향약의 구현을 통한 ‘사문화’의 확산-김안국의 인적 네트워크를 중심으로」, 『대동문화연구』 81, 2013.
- 이광우, 「조선시대 정부의 향약 시행 논의와 그 성격」, 『동아인문학』 39, 2017.
- 이근명, 「주희의 『증보여씨향약』과 조선사회」, 『중국학보』 제45집, 2002.
- 이석희, 「조선시대 지방자치론」, 『중앙행정논집』 창간호, 중앙대학교 국가정책연구소 중앙행정학연구회, 1987.
- 이성무, 「여씨향약과 주자증손여씨향약」, 『진단학보』 71, 72, 진단학회, 1991.
- 장준호, 「시민사회의 이론적 단층」, 『한독사회과학논총』 제25권, 한독사회과학회, 2015.
- 정재훈, 「조선중기 사족의 위상」, 『조선시대사학보』 73, 조선시대사학회, 2015.
- 정진영, 「16세기 향촌문제와 재지사족의 대응」, 『민족문화논총』 7, 영남대학교 민족문화연구소 1986.
- 정진영, 「영남지역 향약의 형성과 변천」, 『향토사연구』 4, 한국향토사연구전국협의회, 1992.
- 황병곤, 「예산향약을 통해서 본 퇴계의 향민자치관」, 『퇴계학보』 52, 퇴계학연구원, 1986.

2020 한국철학자연합대회

2020  
UCCP

—  
동양철학연구회

한국유교학회

한국철학사연구



## “재밋는” 유교, 유교와 게임의 만남

안승우  
한양대

### 1. 들어가는 말

밀레니얼 세대는 일반적으로 1980년대 초반부터 2000년대까지 출생한 이들을 일컫는다. 린 랭카스터(Lynne C. Lancaster)와 데이비드 스틸먼(David Stillman)은 이들을 “향후 20년간 기업과 사회를 지배할 새로운 인류”라고 말하기도 했으며, 1946년 이전에 출생한 전통세대, 1946~1964년에 출생한 베이비붐 세대, 1965~1981년에 출생한 X세대와 비교했을 때 “가장 획기적이며 지금까지와는 다른 신세대”라고 규정하기도 한다.<sup>1)</sup> 밀레니얼 세대는 지금의 20~30대에 속하는 이들에게, 이들이 주목받고 있는 이유는 이들이 가까운 미래의 사회·경제·문화의 주체가 될 세대이기 때문일 뿐만 아니라, 인류문명사에 존재하지 않았던 새로운 형태의 기술문명과 문화를 경험하고 있는 세대이기 때문인 것으로 보인다. 오늘날 이들 밀레니얼 세대들 중 1990년대 생들이 30대가 되면서 사회초년생, 신규 소비층, 새로운 유권자로 부각되면서 각 분야에서 이들에 대한 관심이 증가하고 있는 추세를 보이고 있다.<sup>2)</sup> 또한 이들은 성장기부터 아날로그에서 디지털 문화로의 변화를 몸소 체감했고, 디지털 문화와 기술에 능숙한 이들 밀레니얼 세대는 컴퓨터, 인터넷, 모바일 등의 기존에 존재하지 않았던 새로운 기술문명 속에서 새로운 경험과 사고를 해온 이들로 이해되고 있다. 게다가 올해 초부터 전 세계로 확산된 코로나 19와 함께 언택트(untact) 문화, 디지털·온라인 문화가 본격화되는 현 시점에서 앞으로 밀레니얼 세대가 주도해 나가게 될 포스트 코로나 시대는 기존 사회와는 전혀 다른 방식이 될 것으로 예견되고 있다.

변화의 한복판에 놓인 지금, 밀레니얼 세대를 비롯한 미래 세대에게 과거의 가치와 문화,

1) 이은형, 『밀레니얼과 함께 일하는 법』, 메디치미디어, 2019, 18, 22~23쪽.

2) 「월간 서울 동향 리포트」, 2019년 12월호, 서울연구원 도시정보센터, 2019.12.16.  
(자료출처: <http://data.si.re.kr/seoulkeywords>)

사유가 어떤 역할을 할 수 있을까를 묻지 않을 수 없을 것이라고 생각한다. 특히 유교를 연구하고 교육하는 연구자이자 교육자로서 발표자는 이 두 영역 사이에서 고민과 갈등을 겪어오곤 했다. 연구적인 측면에서 유교 연구 분야는 유사 철학 분과와 비교해 보았을 때 전체 논문 편수는 많지 않은 편이나 현실 문제와 연관되어 논의된 연구 성과들이 다양하게 나타나는 것으로 보인다. <학술지인용색인(KCI)>의 분석에 따르면, 유교학 관련 학술지는 총 5개, 2019년 기준 총 논문 편수는 205편으로, 불교학 분야가 12개의 학술지에 총 논문 수가 622편인 데 반해 양적인 면에서 연구 성과가 많은 편은 아니지만, 최근 5년간 유교학 관련 논문에서 다루어진 키워드들은 행복, 인공지능, 다문화교육, 인성교육, 도덕교육, 욕망, 본능, 일상, 감정, 수양, 근대성 등의 현실 문제와 미래 문제를 아우르는 연구들이 진행되어 온 것으로 보인다. 하지만 교육현장, 특히 교양수업 현장에서 밀레니얼세대, Z세대들에게 유교가 현실과 미래에도 의미 있는 사유라는 점을 설명하기란 쉽지 않게 느껴진다. 첫째는 유교는 어렵고 고리타분하고 재미없을 것 같다는(<그림 1>), 학생들이 유교에 대해 지니는 거리감이다. 그러다 보니 유교를 주제로 한 교양수업에서는 늘 초반부 수업이 힘들기 마련이다. 유교가 재미없고 고리타분하다는 기본 시각을 지니고 있는 학생들에게 유교를 주제로 하여 학생들의 현재 삶, 그리고 미래 삶에 관해 이야기를 시작한다는 것은 쉽지 않게 여겨지곤 한다.

2020년 10월  
"유교" 감성 연관어 TOP 10



<그림 1> “유교” 감성 연관어 (다음소프트 썬트렌드 분석)<sup>3)</sup>

3) 출처: 다음소프트 썬트렌드 사이트(<https://some.co.kr/analysis/keyword>)

두 번째는 언어의 어려움이다. 대체로 한자어로 된 개념어들을 그대로 사용하는 학문의 특성상, 한자에 대해 익숙치 않은 학생들에게도 한자 개념어를 사용할 수밖에 없다. 유교가 지닌 현대적 의미를 설명하는 과정에서 현대적으로 풀이되지 못한 전문 개념어들을 그대로 사용하다 보니 그 언어 자체에서 현대와는 동떨어진 괴리감을 느끼게 된다.

세 번째는 교훈적이고 당위적인 접근이다. 다시 말해 밀레니얼 세대, Z세대들의 삶과 문화를 이해하고 그 이해에 바탕해서 그들의 눈높이에 맞게 유교 경전을 풀이하여 접근하는 방식 이라기보다는 그들이 마주하고 있는 현실 문제를 다소 단편적이고 범범하게 풀이하고 이러한 현실 문제에 어떻게 유교가 기능할 수 있을지의 문제를 교훈적이고 당위적으로 접근하는 경향이 있는 것으로 보인다.

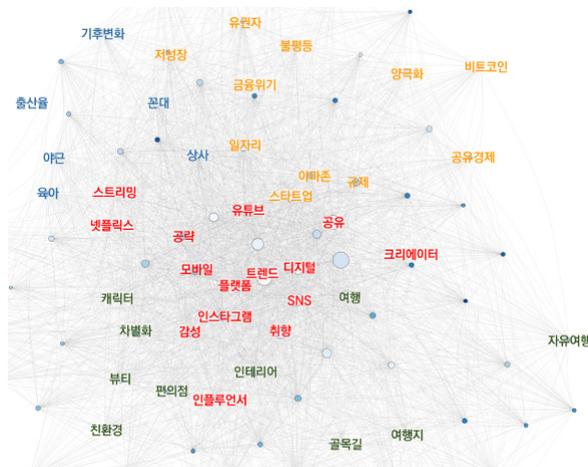
유교를 전공하지 않는 학생들에게 교양수업으로 유교를 가르치는 교육자로서의 어려움은, 유교가 우리 사회의 일반적인 밀레니얼 세대, Z세대와 만날 때 느낄 수 있는 어려움보다는 오히려 덜 할 것이다. 적어도 학교에서 교양수업을 들으러 오는 학생들은 그 과목이 유교를 주제로 하는 수업임을 인지하고 마음을 먹고 들어오는 이들임에 반해, 사회에서 만나는 일반적인 20~30대 청년들의 경우, 그들이 우리시대에 향유할 수 있는 다양한 철학, 문화, 사유들 가운데에서도 “하필” 유교에 관심을 갖고 유교와 만난다는 일은 쉽지만은 않을 것이라고 생각된다.

이 지점에서 유교 연구자이자 교육자로서 발표자는 질문을 던지지 않을 수 없다. 유교는 연구의 영역을 수행하고 있는 것만으로도 충분한 것일까? 여전히 우리시대, 특히 변화의 시대에 삶의 현장에서 수행할 수 있는 역할들이 존재하는가? 혹여 이 시대에 여전히 유효한 사유라면 지금의 방식을 지켜나가는 것만으로도 잘 해내고 있는 것일까? 만일 변화의 시대에 맞추어 유교가 변화될 수 있는 부분이 있다면 무엇일까? 그 변화 가운데에서도 지켜가야 할 부분은 무엇일까? 이런 질문들 속에서 발표자는 밀레니얼 세대들의 특징과 그들이 무엇에 재미를 느끼는지, 그리고 그 재미를 어떠한 방식으로 향유하고 있는지 살펴볼 필요가 있다고 생각된다.

밀레니얼 세대의 특징으로 재미를 추구한다는 점을 꼽기도 한다. 그들은 어릴 때부터 게임을 하면서 자란 이들로 성인이 되어서도 만화, 게임 등을 소비하는 세대이다. 자신이 좋아하는 것을 동영상으로 만들어 올리기도 하고, 일도 놀이처럼 즐겁게 하길 추구하는 세대이다. 마이크로소프트, 구글, 페이스북의 사육이 휴식 공간 및 운동시설 등을 완벽하게 갖추고 있다는 점은 이미 일반적으로 알려진 사실이다. 전통적인 관념에서 일과 쉬는 시간, 일과 놀이는 명확하게 구분됐지만 이제 창의력을 발휘해야 하는 업종에서 일과 재미를 함께 느낄 수 있

도록 하는 업무 환경이 중요하게 여겨지고 있음을 알 수 있다.<sup>4)</sup> 그렇다고 해서 이들이 재미만을 추구하는 세대로 분석되지만은 않는다. 그들은 재미와 함께 의미, 진정성을 함께 추구하는 이들로 여겨지고 있다.

밀레니얼 세대는 10대에 인터넷, 스마트폰, SNS에 보급되면서 새로운 디지털 기술과 온라인 경험을 빠르게 습득한 세대로 이해되는 동시에 IMF 구제금융, 기후변화, 한일 월드컵, 촛불집회 등 국내외 새로운 현상을 직접 경험한 세대로 사회 참여 의식이 높고, 불평등, 양극화 등의 사회의 구조적 문제에 비판의식이 높은 이들로 인식되고 있다. 실제로 서울연구원 도시정보센터에서 2010년부터 2019년 사이 뉴스로 살펴본 밀레니얼 세대 관련 주요 키워드들을 지도로 표현한 <그림 2>에 따르면, 양극화, 불평등, 차별화, 친환경, 기후변화 등의 사회 이슈와 관련된 키워드들도 눈에 띈다. 밀레니얼 세대들은 인권, 사회정의, 환경 등의 문제에 열정적으로 참여하려는 경향이 있으며 이를 함께 느끼는 리더에 대해 많은 공감과 감사를 드러내는 특징을 보이는 것으로 분석되고 있다. 개인의 행복을 추구하는 동시에 사회적 가치와 의미를 지니는 일에 지대한 관심을 지니고 있는 것이다. 그래서 이들을 움직이기 위해서는 그 일이 충분한 의미를 지니고 있다는 동기부여를 하는 것이 중요하게 여겨지고 있다. 자신이 하는 일이 어떤 의미를 지니고 있는지, 왜 이 일이 중요한지를 충분히 공감시킬 수 있으면 이것이 그들에게 중요한 동기부여가 되는 것이다.



<그림 2> 2010~2019 뉴스로 살펴본 “밀레니얼 세대” 관련 주요 키워드 전자지도 (서울연구원 분석)<sup>5)</sup>

4) 이은형, 『밀레니얼과 함께 일하는 법』, 메디치미디어, 2019, 27, 125쪽.  
 5) 『월간 서울 동향 리포트』, 2019년 12월호, 서울연구원 도시정보센터, 2019.12.16.  
 (자료출처: <http://data.si.re.kr/seoulkeywords>)

디지털 기술, 언택트 문화를 떠올릴 때 자칫 아날로그 기술, 대면 문화에 비해 진정성, 인간성이 떨어질 것이라는 느낌을 갖기 쉽지만 오히려 인간에 대한 근본적인 이해와 애정 하에 인간에 초점을 맞춘 디지털 기술이 이들 밀레니얼 세대를 움직이며, 소비자층으로서 이들 세대를 설득시킬 수 있는 것으로 분석되고 있다.<sup>6)</sup> 이는 진정성 마케팅이 주요 키워드로 떠오르고 있는 오늘날 마케팅의 경향성과도 연결될 수 있는 지점이라고 생각된다. 소비자가 제품을 체험하는 모든 순간에 철학을 담아, 철학을 제품으로 보여주려는 노력이 젊은 소비자층들을 공략하는 방식이 되고 있는 것이다. 이들은 만일 그들이 사려는 제품이 유기농, 친환경이며 그 제품이 자연, 환경, 세상에 이로울 일을 할 수 있는 것이라면 혹여 가격이 다소 높더라도 이를 구매하려는 경향이 있는 것으로 분석되고 있다.<sup>7)</sup> 반면 갑질 기업 등에 대해서는 적극적으로 불매하려는 경향을 보이기도 한다.

이처럼 밀레니얼 세대들은 재미를 추구하면서도 의미와 진정성, 동기부여를 중요하게 여기고 있는 것으로 보이며, 이러한 이들의 특성이 밀레니얼 세대들에게 오늘날 유교가 어떻게 접근할 수 있을지, 그들에게 유교가 어떤 의미를 지닐 수 있는지를 생각해 보는 데 중요한 지점이 될 수 있다고 생각된다. 본 발표문에서는 이러한 점에 주목하여 보드게임과 유교를 접목한 새로운 접근 방식에 대해 논의해 보고자 한다.

## 2. 철학과 게임의 만남, 그 전통을 찾아서

밀레니얼 세대들의 주요 취미 가운데 하나로 꼽히는 것은 게임이다. 그들은 게임을 일상 속에서 즐겨온 세대로 일도 놀이처럼 즐기고 게임화하는 데 열광하는 세대로 분석되고 있다.<sup>8)</sup> 소비자층으로서의 밀레니얼 세대에 대한 접근 방식 또한 게임같이 활용할 수 있는 상품, 앱, 교육방식 개발이 이루어지고 있다. 예컨대 현대백화점그룹에서는 신입사원 교육에 밀레니얼 세대에 맞게 업그레이드하여 게임형 교육콘텐츠를 늘리기도 했고<sup>9)</sup> 스타벅스, 투썸플레이스 등의 유명 커피 브랜드에서는 게임적인 요소를 결합한 앱을 활용하여 일정 포인트를 달성하면 등급을 올릴 수 있는 미션, 다양한 게임적 요소를 통해 무료 쿠폰을 지급하는 방식을 적용하고 있다.<sup>10)</sup> 이처럼 교육, 마케팅 등과 같은 게임이 아닌 활동에 게임적 요소를 적용

6) 이은형, 『밀레니얼과 함께 일하는 법』, 메디치미디어, 2019, 108, 113~116쪽.

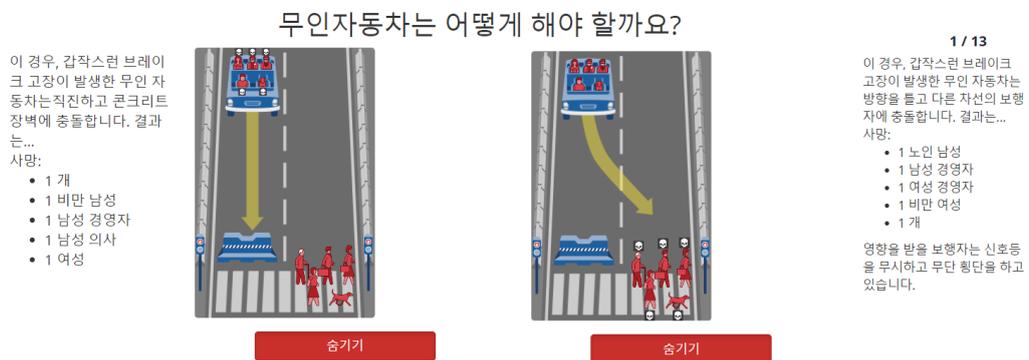
7) 김상훈, 박선미, 『진정성 마케팅: 끌리는 브랜드를 만드는 9가지 방법』, 21세기북스, 2019.

8) 이은형, 『밀레니얼과 함께 일하는 법』, 메디치미디어, 2019, 255쪽.

9) 「현대백화점그룹, 신입사원 교육도 ‘밀레니얼 세대’에 맞게 바꾼다」, 『미디어펜』, 2019.07.22.일자 기사 (<http://www.mediapen.com/news/view/449443>).

10) 「일상을 게임처럼, ‘게임피케이션’」, 『마케팅신문』, 2019.11.29.일자 기사

하여 재미있게 하도록 유도하는 것을 게이미피케이션(gamification)이라고 부르기도 한다. 게이미피케이션의 적용방식의 특징은 자율적인 참여를 유도하면서 특정 임무를 게임의 방식으로 수행하게 하고, 그 과정에서 재미를 느끼게 하는 방식으로 진행되며, 게임을 하는 동안 자율적으로 선택하고 이 과정이 끝난 후에 일정한 피드백을 받는 방식으로 진행되는 특징을 지니고 있다. 서양에서는 철학적인 문제에 게이미피케이션의 방식을 적용한 시도가 이루어져 왔던 것으로 보인다. 그 예로 MIT에서 개발한 Moral Machine을 들 수 있을 것으로 보인다. Moral Machine(<https://www.moralmachine.net/>) 사이트는 인공지능 기술의 발전과 함께 인공지능이 인간의 생사 문제와 관련된 선택을 해야 하는 눈앞에 놓인 현실 문제를 무인 자율자동차 사고 상황이라는 구체적인 상황에서 인간이 어떠한 윤리적 선택을 어떤 이유로 하는지 그 의견을 수집하는 사이트이다. 이 사이트의 목적은 첫째, 윤리적 딜레마 문제에 직면한 인공지능의 결정에 대해 사람들의 의견을 수집하고 둘째, 일어날 수 있는 문제점들의 시나리오들을 만들어 토론할 수 있는 플랫폼을 제공하기 위한 것이다. 영어, 한국어, 중국어, 일본어를 포함하여 10개의 언어로 제공되고 있으며, 진퇴양난의 딜레마 상황 속에서 어떤 윤리적 선택을 할 것인지에 대해 13번의 선택을 하는 방식으로 진행된다. 이 사이트의 특징은 무인 자율자동차가 사고 날 수밖에 없는 두 가지 상황 속에서 주어진 조건들에 따라 이용자가 무조건 둘 중 1가지를 선택해야 한다. 어떤 선택을 하느냐에 따라 다음에 다시 또 다른 딜레마 상황이 주어진다.

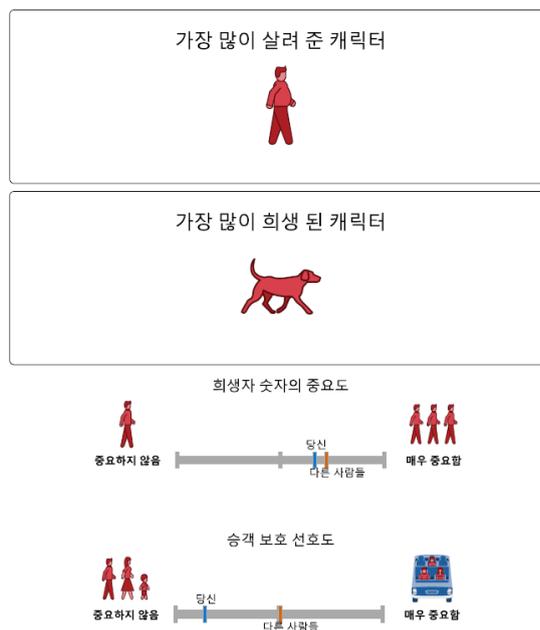


〈그림 3〉 Moral Machine 화면 예시<sup>11)</sup>

(<http://www.mknews.kr/view?no=30220>).

11) 출처: Moral Machine 사이트(<https://www.moralmachine.net/>)

13가지의 주어진 상황에 대해 선택해야 하는 미션이 주어지며, 이용자는 자율적으로 이 둘 중에 한 가지를 선택한다. 13가지 시나리오에 대한 선택이 끝나면 이용자의 선택에 대한 분석 결과가 나타난다. 가장 많이 살려 준 캐릭터와 가장 많이 희생된 캐릭터가 누구였는지, 그리고 자신의 윤리적 판단이 다른 사람들에 비해 어떤 요소를 중요시 여기는지에 대한 피드백이 캐릭터 이미지와 함께 제시된다. 즉 자신이 윤리적 판단에서 희생자 숫자의 많고 적은지를 중요시 여기는지, 보행자와 차량 승차자 중에 누구의 생명을 더 중요시 여기는지, 사고 상황에서 신호 준수를 얼마나 중시하는지, 딜레마상황에서 사고를 피하기 위해 핸들을 트는 것을 중시하는지 아닌지, 남성과 여성 중에 어떤 성별의 생명을 중시하는지, 인간과 애완동물 중에 어떤 종의 생명을 더 중시하는지, 어린아이와 노인 중에 누구의 생명을 더 중시하는지 그 윤리적 판단의 경향성이 다른 사람들과 비교되어 피드백되는 것이다.<그림 4> 실제 Moral Machine을 수업에 적용해 보면 학생들의 몰입도가 상당히 높은 편이다. 이 사이트는 “윤리 게임(ethics game)”<sup>13)</sup>으로 불리기도 하는데, 딜레마적인 두 상황 가운데에서 한 가지

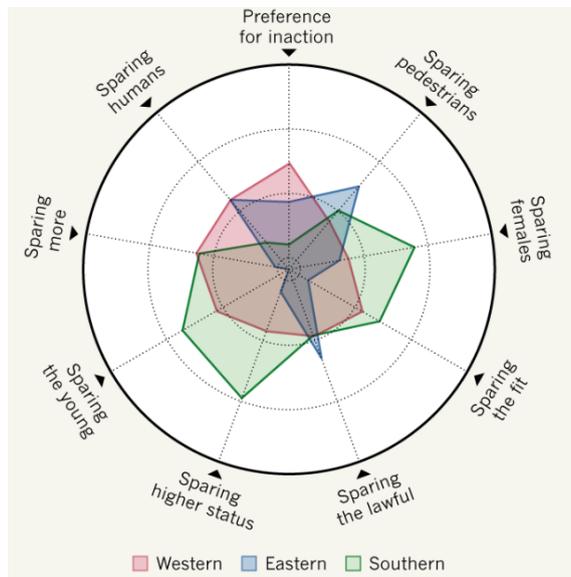


<그림 4> Moral Machine 결과 분석 예시<sup>12)</sup>

12) 출처: Moral Machine 사이트(<https://www.moralmachine.net/>)

13) Josh Constine, “Play this killer self-driving car ethics game”, TechCrunch 사이트, 2016.10.5.일자 게재 (<https://techcrunch.com/2016/10/04/did-you-save-the-cat-or-the-kid/>)

를 선택해 나가고 13가지 시나리오에 대한 선택의 미션이 끝나면 자신의 선택에 대한 피드백이 제시된다. 주어진 상황 자체가 상당히 극적이고, 자신의 기준에 따라 자율적인 선택권이 주어지며, 그 선택 과정에서 다른 친구들과 자신의 기준과 생각이 다르다는 것을 확인하는 재미를 느끼게 된다. 또 사고 상황에 대한 스토리가 제시되어 그 상황에 대한 몰입이 더욱 쉽게 되는 것으로 보인다. 그리고 자신의 선택에 대한 최종 결과 분석 피드백은 자신의 응답이 이 게임에 참여했던 다른 사람들과 어떻게 다른지 보여주기 때문에 그 과정에 대한 결과와 보상 또한 주어져 이 게임에 참여한 성취감을 느끼게 된다. 그 결과물은 다양한 연구에 활용되고 있는데 『네이처(Nature)』지에서는 2018년 당시 2백 3십만 이용자의 결과를 활용하여 ① 기독교가 역사적으로 지배적인 종교였던 북미 및 유럽국가(Western), ② 일본, 인도네시아, 파키스탄 등 유교와 이슬람 전통을 지니고 있는 국가(Easter), ③ 중남미 및 프랑스, 이전 프랑스 식민지 지역(Southern)으로 나누어 그 윤리적 태도의 특징을 분석하기도 했다.<그림 5> 이처럼 MIT의 Moral Machine은 온라인 플랫폼에 기반하고 게임적 요소를 반영하고 있다는 점에서 밀레니얼 세대들이 용이하게 접근할 수 있는 방식이라고 생각되며, 그들이 수집한 각국, 각 문화권 사람들의 윤리적 판단의 경향성은 자율주행자 사고 문제 등 인류가 마주한 현실적인 윤리문제를 연구할 수 있는 중요한 연구 자료가 되고 있다.



<그림 5> Moral Machine 결과 분석 예시<sup>14)</sup>

14) Amy Maxmen, 「Self-driving car dilemmas reveal that moral choices are not universal」, 『Nature』, 2018.10.24.

국내에서도 철학에 대해 변화에 시대에 맞는 새로운 접근 방식을 시도하는 모습들이 나타나고 있다. 그에 대한 대표적인 예로 전기가오리를 들 수 있을 것이라고 생각된다. 전기가오리는 지역, 젠더, 학력, 소득, 장애, 언어, 연령 등의 격차로 철학을 공부하지 못하는 사람이 없도록 격차 해소에 기여하고, 특정 교육시스템에 얽매이지 않고, 특정 철학자를 신봉하거나 철학 지식을 암기하는 방식이 아닌 철학적 문제를 해결하고자 하는 공동의 합리적 활동으로 철학을 규정하면서 철학을 둘러싼 신화를 깨고자 하는 등의 목적을 지니고 있다. 이러한 목적 하에 전기가오리는 서양 철학의 문헌을 번역하고 출판하기도 하면서, 각종 철학 모임을 통해 함께 공부하기도 하며, 철학과 대학생 및 대학원생들을 대상으로 장학사업도 진행하는 등 출판사이자 학문공동체로서의 역할을 수행하고 있다. 일정 숫자의 후원자만을 받으며 후원자가 차면 대기자로 신청하여 공석이 나면 후원자로 참여할 수 있는 방식으로 운영되고 있다. 후원자들에게는 매달 전기가오리에서 출판되는 도서들이 자택으로 배달되며, 영어 텍스트 읽기 자료 등 다양한 출판물들이 제공된다.<sup>15)</sup> 이 도서들은 판매용이라기보다는 후원자들을 위한 굿즈용으로 제공되고 있으며, 이 기관은 출판사라기보다는 문제해결집단을 지향하고 있는 특징을 보인다. 전기가오리에서 출판하는 책은 밀레니얼 세대, Z세대들이 소장하고 싶어 할 만한 디자인으로 구성되어 있고(<사진 1>) 대학생, 대학원생들이 관심을 가질 만한 영어번역을 배울 수 있는 자료들을 제공해 주고 있으며, 인터넷 방송을 통해 출판한 책에 대해 해설해 주고, 후원자들이 번역해서 보내준 영어 텍스트에 대해 피드백을 하는 등 철학을 공부하거나 철학에 관심을 가지고 있는 밀레니얼 세대들의 눈높이에 맞는 다양한 활동을 전



〈사진 1〉 전기가오리에서 후원자들에게 제공하는 물질적 혜택<sup>16)</sup>

일자(<https://www.nature.com/articles/d41586-018-07135-0>)

15) 전기가오리 사이트(<https://www.philo-electro-ray.org/>)

16) 전기가오리 사이트(<https://www.philo-electro-ray.org/blank-9>)

개해 나가고 있다. 전기가오리에서는 철학적 보드게임도 개발하고 있는 것으로 보인다. 이는 철학과 대학원생의 페이스스, 대학원 생활의 부조리함, 철학 지식에 대한 안내 등을 유머러스하게 섞어서 만든 보드게임의 형식을 갖춘 것으로 보인다.<sup>17)</sup> 이처럼 변화하는 시대에 맞춰, 밀레니얼 세대들이 함께 할 수 있는 철학 분야의 시도가 엿보이고 있지만 아직은 이러한 움직임들이 본격적으로 이루어지고 있다고 보기에는 어려운 것으로 여겨진다. 특히 게임에 익숙하고 재미를 추구하는 밀레니얼 세대를 겨냥한 철학 분야, 특히 유교 분야에서의 재미와 의미를 모두 담을 수 있는 게임적 접근 방식은 쉽게 찾아보기 힘든 것으로 보인다.

게임(game)이라는 용어 자체가 서양의 언어이다 보니, 혹자들은 게임이라고 했을 때 서양 문화 혹은 최근의 디지털 문화에 기반한 온라인 게임을 생각할 수 있으며, 때문에 게임이라는 개념 자체가 전통문화와 관계없는 신(新)문화라고 생각할 수도 있을 것이다. 그리고 이러한 외래의 문화가 전통적인 사유와 문화를 담은 유교와 왜 꼭 만나야 하는가에 대한 질문을 던질 수도 있을 것이라고 생각된다. 하지만 우리나라에도 전통적으로 게임이 존재했다. 바로 보드게임 방식의 게임이다. 1975년 신라왕조 동궁전의 연못인 안압지에서 14면체 목제주사위가 발견되었다. 손 안에 쥐면 꼭 들어가는 자그마한 이 주사위 위에는 57자가 새겨져 있었다. 이 주사위는 ‘주령구(酒令具)’라고 불리기도 했다.<사진 2> 이 주사위는 신라 통일 이후 신라왕실을 중심으로 한 연회에서 벌칙을 내리는 데 사용했던 놀이용 주사위로, 주사위 위에 새겨진 글자들은 “다 마시고 크게 웃기”, “세 잔을 한꺼번에 마시기”, “노래하고 한 잔 마시기”, “시 한 수 읊기”, “타인에게 마음대로 노래 청하기” 등 연회 참석자들을 즐겁게 할 수 있



〈사진 2〉 안압지에서 발견된 14면체 주사위 복원품<sup>18)</sup>

17) 「학문 공동체 ‘전기가오리’ 운영자 신우승 인터뷰」, 『빅이슈』, 2020.1.20. 일자  
(<https://www.bigissue.kr/magazine/new/241/742>)

18) 「통일신라 ‘14면체 주사위’의 비밀은?」, 『한겨레』, 2014.9.7.일자.  
([http://www.hani.co.kr/arti/culture/culture\\_general/654416.html](http://www.hani.co.kr/arti/culture/culture_general/654416.html))

는 별칙들이 적혀 있었다.<sup>19)</sup> 이는 주사위라는 물리적인 도구를 활용한 보드게임이 이미 고대로부터 존재해 왔음을 보여주는 것이다. 이 보드게임은 연회 자리에서 유쾌한 분위기를 유지할 수 있도록 하기 위한 재미의 요소에 집중했던 게임이라고 할 수 있다. 하지만 우리나라에는 전통적으로 철학과 교육적 목적을 지닌 보드게임들도 존재했던 것으로 보인다.

조선시대, 대표적인 교육적 놀이 기능을 지니고 있던 보드게임으로는 <승경도(陞卿圖)> (<종정도(從政圖)>라고도 불림)를 들 수 있다. 『慵齋叢話(慵齋叢話)』에 따르면, <종정도>는 하륜(河崙)이 만든 것으로 알려졌으며, 9품부터 1품까지 관직(官爵)에 따른 차례가 있고 주사위 여섯 면에 덕·재·근·감·연·빈(德·才·勤·堪·軟·貧)의 여섯 글자가 쓰여 있던 것으로 전해진다. 주사위를 던져서 덕과 재가 나오면 관직이 올라가고, 연과 빈이 나오면 그만두는데 이것이 벼슬길에 오르내리는 원리와 유사했다고 한다.<sup>20)</sup> 이 <승경도> 게임은 오늘날 다시 각광받고 있다. 안동민속박물관 등 지역민속박물관에서는 교육프로그램의 일환으로 <승경도> 보드게임판을 복원하여 활용하고 있다. 현대에 맞는 한글표현, 구성방식으로 복원된 <승경도>를 통해 조선시대의 관직에 대해 이해하고 그 관직이 지녔던 의미, 또 그 관직을 담당했던 인물들을 이해할 수 있는 역사체험활동으로 활용되고 있는 것으로 보인다.<sup>21)</sup>

한편 불교와 관련된 전통적인 보드게임도 존재했었다. 바로 <성불도(成佛圖)>이다. <성불도>는 조선시대 서산대사가 종합한 것으로 알려져 있으며, 지옥에서 대각(大覺)에 이르기까지 그 사이에 제천(諸天), 제계(諸界)가 수십여 곳이 있고 주사위 여섯 면에 나무아미타불이라는 여섯 글자가 쓰여 있어, 이 주사위를 던져 옮겨가면서 오르락내리락하며 승부를 결정하는<sup>22)</sup> 게임이다. 불교 분야에서는 이러한 전통을 이어받아 대한불교조계종 전국교법사단에서 <신(新)성불도 놀이>를 개발하여 수업시간에 활용하고 있기도 하다. 고미송은 이 외에도 각국에서 개발된 불교게임을 소개하기도 했다. 태국의 종교사무부에서 개발한, 순례여행 길에서 위험을 극복하여 불교적 덕목을 실천하면 높은 점수를 받는 <윤리게임(Ethics Game)>, 말레이시아에서 만든 불교게임 전용사이트인 <다르마게임즈(Dharmagames)>, 카르마 카드를 통해 육도윤회를 경험하며 경쟁이 아닌 자기성찰을 통해 윤회의 수레바퀴에서 벗어나는 것을 목표로 한 <붓다휠(Buddha Wheel)>게임, 티벳 출신 캐나다인이 개발한 것으로 티벳불

19) 김정숙, 「14면 주사위를 통해서 본 신라 귀족의 놀이문화」, 『신라문화』, 제35집, 동국대학교 신라문화연구소, 2010, 69~72쪽.

20) 『慵齋叢話』, 卷10: 河政丞崙作從政圖. 自九品至一品, 有官爵次第. 輪木六面, 書德·才·勤·堪·軟·貧六字. 德才而升, 軟貧而罷, 一如官途.

21) 김봉수, 「<승경도>를 중심으로 한 초등 역사학습 방안」, 『역사교육연구』 제14호, 한국역사교육학회, 2011, 87, 92쪽.

22) 『慵齋叢話』, 卷10: 僧家有成佛圖. 自地獄至大覺, 其間諸天諸界, 無慮數十餘處. 輪木六面, 書南無阿彌陀佛六字. 隨擲隨移, 或昇或下, 以占勝負.

교를 체험할 수 있는 <카르마 차크라(Karma Chakra)>게임, 불법·부처님의 생애·불교의 역사 등에 대한 지식을 배우는 퀴즈게임인 <부디스트 나리지 퀘스트(Buddhist Knowledge Quest)> 등 다양한 게임이 존재한다.<sup>23)</sup> 이처럼 불교 분야에서는 전통적인 <승경도> 게임 이외에도 다양한 불교게임이 오늘날 개발되고 있는 것으로 보인다.

유교와 관련해서도 우리나라에 전통적인 보드게임이 존재했었다. 바로 <작성도(作聖圖)>이다. <작성도>는 『작성도론(作聖圖論)』이라는 조선 초 권채(權采)(1399~1438)의 성리학 이론이 담긴 저서 앞부분에 붙어 있던 도설자료로 보드게임판의 기능을 할 수 있는 것이었다. 그는 『입학도설(入學圖說)』을 저술한 조선 초기 유학자 권근(權近, 1352~1409)의 조카로, 권근의 「천인심성합일지도(天人心性合一之圖)」에 영향을 받아 성리학 이론을 한 장의 그림으로 풀어놓았다. 현재 안타깝게도 <작성도>는 유실되어 그 모습을 알 수 없지만, 『작성도론』의 설명에서 그 모습을 유추해 볼 수 있다. 『작성도론』은 성리학 이론을 담은 책이면서 보드게임인 <작성도>의 그림이 지닌 하나하나의 의미를 설명해 두었고, 게임방법을 설명해 두어 오늘날로 치면 보드게임 방법과 그 내용을 설명하는 매뉴얼 기능을 하던 책이었다. <작성도>는 윗부분에는 둥근 하늘 모양, 아래에는 네모진 땅 모양이 있었고 음양의 운행이 하늘과 땅, 위아래를 감싸고 있었던 것으로 보인다. 그리고 그 안에는 기질의 권역이 있었고 유가적 성인(聖人)이 되는 길인 성도(聖道), 이단(異端)의 영역, 소인(小人)의 영역이 존재했던 것으로 보인다.<sup>24)</sup> 3인 이상이 참여하는 게임으로 이 게임의 목적은 성인(聖人)이 되는 것으로, 게임 방식을 선택하는 데 따라 1인 혹은 2인이 성인이 되면 한 판의 게임이 마무리되었던 것으로 보인다.<sup>25)</sup> 게임을 진행하는 방식은 주사위를 던지는 방식으로 성인의 길에 오르기도 하고, 이단의 영역, 소인의 영역에 빠지기도 했던 것으로 보인다. 육면체 주사위에는 성(誠)자와 경(敬)자가 2번씩 쓰여 있고 위(僞)자와 사(肆)자는 1번씩 쓰여 있어서 성인이 되기 위한 자질인 성, 경이 나오면 성인의 길로 올라가고, 그렇지 못한 자질인 위, 사가 나오면 내려가며 <승경도>처럼 말판을 오르내리며 게임이 진행되었던 것으로 보인다.<sup>26)</sup> 발표자가 이러한 유교 보

23) 고미송, 「'불교게임'을 위한 시론적 고찰」, 『불교학보』, 제57집, 동국대학교 불교문화연구원, 2011, 328~331쪽.

24) 『作聖圖論』, 「序」: 作天具地方之象, 上叙四時, 下分五行. 外包陰陽之運, 內列氣質之圈, 以至異端 下愚 賢知之過, 悉定其位.

25) 『作聖圖』, 「作聖圖論目錄」, <凡例>: 一. 三人以上, 皆從聖道, 或二人從聖道, 餘從學者進, 則待二人作聖, 爲一成.

一. 三人以上, 一人從聖道, 先作聖則又待從學者, 一人作聖, 爲一成.

一. 三人以上, 皆從學者進則待一人作聖, 爲一成.

一. 一成未終而有流於自暴 寂滅 兼愛者, 則更從氣質之圈以進, 蓋取聖賢欲人遷善變化之義也.

26) 『作聖圖』, 「作聖圖論目錄」, <骰子書例>: 骰子六面有三對, 以誠敬相對, 敬敬相對, 僞肆相對書之, 則字之善惡, 善之輕重, 自然相間而轉成.

『作聖圖論』, 「論圖象」: 曰“聖賢之道, 自下而上, 愚不肖, 自上而下者, 何也?” 曰“子曰‘君子上達, 小人下達,’ 故由右而左, 以次而上者, 循天理, 日進乎高明之意. 由左而右, 以次而下者, 徇人欲, 日究乎污下之意也.”

드게임인 <작성도>의 존재를 발견한 것은 『필원잡기(筆苑雜記)』에서였다. 『필원잡기』에서는 <작성도>에 대해 일반적인 사람들의 본성이 공부하기 싫어하고 놀기를 좋아하는데 권채가 초학자들이 이 즐거워하는 마음을 통해 성인(聖人)에 이를 수 있는 문을 열어 주고자 한 것이라고 평가했다. 아울러 이 <작성도> 게임을 가지고 놀면서 아무리 어린 아이라고 할지라도 어떤 삶으로 나아가야 하는지 친숙하게 알 수 있도록 했고, 유가적 성인이 되기 위해 어떻게 덕을 쌓아나가야 하는지 그 순서를 알 수 있도록 했다고 언급했다.<sup>27)28)</sup> <작성도>는 그 게임 메커니즘이나 게임 디자인, 게임 목적 등이 모두 유교 경전의 내용과 주희 등의 주석서에 기반했지만, 그 기본적인 의도는 유교를 처음 공부하는 사람들이 재미있게 게임을 가지고 놀면서 유가적 성인이 되는 길에 보다 친근하게 느끼고 흥미를 느낄 수 있도록 하는 데 있었음을 알 수 있다. 이는 게임이 지닌 재미라는 요소에 주목하면서도 곳곳에 의미를 부여하고 게임의 목적과 의도를 놓치지 않았던 것이라고 할 수 있다.

이처럼 우리는 전통적으로 보드게임을 즐겨왔으며 단순히 재미 목적의 보드게임이 존재했었던 한편으로, 교육 목적을 지녀 재미와 의미를 함께 추구할 수 있었던 보드게임도 존재했던 것으로 보인다. 특히 <작성도>는 철학과 보드게임이 결합된 전통 게임이라고 할 수 있을 것이다. 이러한 보드게임의 전통은 오늘날 유교와도 접목될 수 있을 것이라고 생각된다.

### 3. 유교와 보드게임과의 만남, 그 현장에서

보드게임은 인간사회의 하나의 부분으로 생활과 기술을 익히고 사회화 하는 과정에서 중요한 역할을 해 온 것으로 여겨지고 있다. 또한 보드게임이 지닌 즐거움의 속성과 게임이라는 구조적인 특성에 놀이가 지니는 자율성이 더해져 오늘날 여가, 교육적인 부분에서 다양하게 활용되고 있다. 보드게임은 유아, 아동뿐만 아니라 성인, 노년층에 이르기까지 다양한 연령층이 즐길 수 있는 것이며, 게임 참여자들과 함께 협력하고 경쟁하는 등의 상호작용이 이루어지는 특징을 지니고 있다.<sup>29)</sup> 이러한 보드게임의 장점은 밀레니얼 세대들에게도 통용되고 있는 것으로 분석되고 있다. 밀레니얼 세대는 온라인 게임 못지않게 보드게임을 즐기고 있는 것으로 분석되고 있다. 한 연구에 따르면 밀레니얼세대, Z세대는 보드게임 카페(26.4%), 방탈출 카페(25.2%), 스크린·실내 스포츠(22.9%) 등의 다양한 체험형 여가를 즐기

27) 『大東野乘』, 「筆苑雜記」: “凡人人性, 厭學問而樂戲玩, … 先生之作此圖, … 欲學者因其所樂而開牖之也.”

28) 안승우, 「권채(權採)의 『작성도론(作聖圖論)』의 게임적 특성과 인성교육적 함의」, 『유교사상문화연구』, 제 75집, 한국유교학회, 2019, 189-201쪽.

29) 『보드게임의 교육적 효과 연구와 학습지도안 개발』(KOCCA 연구보고서 10-48), 한국콘텐츠진흥원, 2010, i~iii쪽.(출처: <http://www.kocca.kr/cop/bbs/view/B0000147/1313752.do?statisMenuNo=201825>)

는 것으로 나타나고 있다. 즉 눈과 귀만 만족시키는 온라인에서의 일차원적인 경험이 아닌 오감을 만족시키는 실감나는 경험 또한 선호하는 것이다.<sup>30)</sup> 이처럼 보드게임은 다양한 연령층으로 구성된 가족, 다양한 관심사와 생각을 지니고 있는 친구, 선후배 등이 함께 즐길 수 있는 특징을 지니고 있다. 밀레니얼세대 역시 혼자만의 시간 못지않게 가족, 친구 등 누군가와 함께 즐거움을 공유하고 함께 경험하는 시간 또한 중요하게 여긴다는 점을 알 수 있는 것이다. 보드게임이 지닌 이러한 함께함의 요소는 유교가 지닌 기본 사유와도 연결될 수 있는 지점이라고 생각된다. 유교는 인간이란 존재가 관계 속에 놓여 있는 존재임을 말한다. 유가사상의 핵심 개념 중에 하나인 공자의 인(仁) 개념은 부모·자녀간의 관계, 위·아랫사람간의 관계를 아우르는 것이며<sup>31)</sup> 넓은 범위의 타인과의 관계도 아우르는 것이다.<sup>32)</sup> 자신에 비추어 보아 다른 사람이 느끼는 감정과 경험을 이해하는 것이다. 그리고 행동하는 것이다.<sup>33)</sup> 인간다움, 사람사이의 관계성, 보편적 의미의 사랑이라는 개념을 아우르는 인(仁)은 함께함, 타인의 느낌과 생각을 경험하는 속에서 관계의 의미와 사람에 대한 이해를 머리를 넘어 몸과 행동으로 익히는 것이다.

보드게임은 이러한 현장성과 관계성을 담고 있다. 즉 게임 참여자들은 게임에 몰입하는 과정에서 서로 경쟁하거나 서로 웃기도 하는 등 다양한 감정을 느끼게 된다. 또한 갖가지 게임 상황에 대처하는 상대방의 감정, 행동, 반응 등을 통해 상대에 대해 보다 이해하기도 한다. 혹여 서로 잘 알지 못하고 어색한 사이였다고 하더라도 보드 게임을 하는 중에 금방 친해지고 서로를 이해하게 된다. 이러한 보드게임의 요소 자체를 반영한 게임들도 존재한다. 예컨대 <플립(Flip)>이란 게임은 교류분석 교육용 게임으로, 이 게임을 통해 게임 참여자들의 장단점의 양면을 이해하고 서로 소통을 나눌 수 있다.<사진 3> 이 게임은 성격 이론에 바탕을 둔 게임으로 다양한 방식으로 게임이 운용될 수 있다. 그 한 방식은 모든 플레이어가 장단점 카드를 각각 6장 받고 상황카드가 1장씩 공개될 때마다 그 상황에 반응하는 자신의 모습을 자신이 가진 장단점 카드에서 1장씩 골라 앞에 공개하는 방식으로 진행되는 방식이 있다. 이 경우 자신의 장단점이 해당 상황에 어떻게 도움이 되는지 이야기 하고, 이에 대해 설득력이 높은 이야기를 한 사람의 장단점 카드를 플레이어가 지목하면 가장 많은 선택을 받은 사람이 가진 장단점 카드를 반납하고 상황카드를 가져가서 상황카드의 합이 가장 높은 사람이 승리하는 방식으로 게임이 이루어진다.<sup>34)</sup> 이 게임은 게임에 참여하는 상대방의 장단점을 알 수

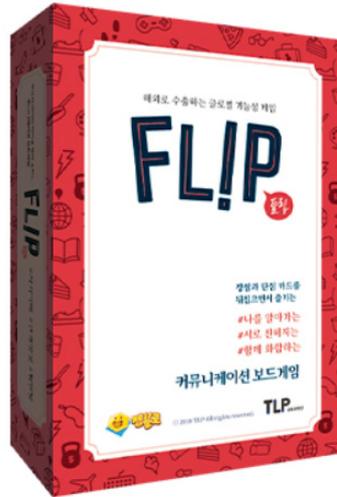
30) 대학내일20대연구소, 『밀레니얼-Z세대 트렌드 2020』, 2019.

31) 『論語』, 「學而」: 孝弟也者, 其爲仁之本與!

32) 『論語』, 「顏淵」: 樊遲問仁. 子曰“愛人.”

33) 『論語』, 「顏淵」: 仲弓問仁. 子曰“…己所不欲, 勿施於人.”

있으면서도 같은 상황에 대해 사람들이 얼마나 다르게 반응하는지 생각해 볼 수 있는 게임이다. 서로의 장단점, 특정한 상황에 닥쳤을 때 상대가 느끼는 마음 등을 이해하면서도 서로의 다름, 상대가 싫어하는 것 또한 경험하는 기회를 줄 수 있는 게임이다. 이는 교류분석이론을 바탕으로 하면서도 그 이론들을 일반인들이 이해하기 쉽고 공감하기 쉽게 상황카드, 장단점카드로 풀어내어 재미와 의미, 학술적·이론적 깊이를 모두 갖추고 있는 게임이라고 할 수 있다.



〈사진 3〉 플립 게임<sup>35)</sup>

유교 또한 어떻게 풀어내느냐에 따라 유교의 본래적 의미를 전달하면서도 재미와 의미를 갖춘 보드게임으로 개발될 수 있을 것이라고 생각된다. 이러한 생각 하에 발표자는 세계적인 보드게임인 젼블로를 개발한 오준원 대표, 책추남TV를 운영하는 독서 전문 코치이자, 나비스쿨의 코코치(Co-Coach)로 활동하고 있으며 하버드 케네디스쿨 공공행정학 석사를 마친 조우석 소장과 『주역』 보드게임을 개발 중에 있다. 유교 경전 중에서도 『주역』은 인간이 마주할 수 있는 다양한 상황들에 대해 어떻게 대처하고 어떻게 문제를 해결해 나갈지를 성찰해 볼 수 있는 원전이라고 여겨진다. 『주역』에 담긴 상징과 비유들은 다양하게 해석될 수 있는 여지가 있으며, 개개인이 마주한 다양한 상황들에 대입되어 해석될 수 있다. 실제로 뉴욕의 시티 칼리지의 철학 교수이자 철학 카운슬링을 실천하고 있는 루 매리노프(Lou Marinoff)는

34) 보드게임즈 젼블로 사이트([http://boardgamez.co.kr/goods/goods\\_view.php?goodsNo=2129](http://boardgamez.co.kr/goods/goods_view.php?goodsNo=2129))

35) 「통일신라 ‘14면체 주사위’의 비밀은?」, 『한겨레』, 2014.9.7.일자.  
([http://www.hani.co.kr/arti/culture/culture\\_general/654416.html](http://www.hani.co.kr/arti/culture/culture_general/654416.html))

『주역』을 그의 철학 상담에 적용하기도 했다. 그와 상담했던 사람들은 『주역』 괘·효사의 점사를 뽑아서 그 사람의 상황과 대처방안을 살펴보는 전통적인 방식으로 『주역』을 활용했던 것으로 보인다. 상담 과정에서 상담 부분 상담자의 상황에 부응하는 점사가 나왔던 것으로 보이는데 그게 가능했던 이유는 『주역』 자체가 다양하게 해석될 수 있는 여지가 있기 때문이었던 것으로 여겨진다. 그는 각각의 괘가 지닌 주제를 어느 하나로 고정되어 있는 것으로 보기 보다는 괘를 해석할 수 있는 다양한 상징들을 통해 유연하게 해석했던 것으로 보인다. 그는 괘를 이루고 있는 8괘들의 자연물에 대한 상징, 인간관계의 상징 등을 활용하여 다채롭게 해석했으며, 다양한 범위의 열린 해석의 여지를 열어놓았던 것으로 보인다. 그러면 내담자들은 그 사람이 처한 특정 상황에 따라 유연하게 반응하고 해석했던 것으로 보인다. 이 과정에서 내담자들은 미처 자신이 들여다보지 못했던 자신의 진짜 마음을 발견하기도 하고, 미처 발견하지 못했던 자신이 원하던 해결책을 스스로 발견해 내는 등의 과정을 지켜보며 매리노프는 『주역』의 효용을 발견했다. 그래서 그는 주역을 “은유의 거울(a metaphorical mirror)”이라고 표현하기도 했다. 즉 특정 상황에 처한 사람들이 자신의 내면에 지니고 있던 마음을 『주역』을 통해 비추어 볼 수 있는 눈, 자신의 가장 내면에 위치한 자신의 감정과 생각을 들여다 볼 수 있는 눈을 트일 수 있다고 본 것이다.<sup>36)</sup> 이처럼 『주역』의 상징성은 동서고금을 막론하고 현실의 삶에 대입시켜 보고, 자기 안에서 자기 문제에 대한 답을 도출해 낼 수 있는 기능을 한다고 볼 수 있다. 하지만 이는 『주역』을 이해하기 어렵게 만드는 요소가 되기도 한다. 『주역』의 원문을 그대로 해석해 보면 이해하기 어려운 상징적 언어들로 가득하며, 문장이 짧고 논리적으로 해석되지 않아 그 원문만으로는 그 내용을 이해하기 어려운 것이 사실이다.

『주역』을 보드게임으로 개발할 때의 관건은 『주역』의 본래적 의미를 해치지 않으면서 『주역』의 상징과 언어를 이해하기 쉬운 형태로 풀어내야 한다는 점이다. 아울러 『주역』이 지니고 있었던 본래적 기능, 즉 사람들이 지닌 현실 문제에 대해 성찰해 보고 이에 대해 어떻게 대처해야 할지 생각해 볼 수 있는 제 기능을 발휘할 수 있어야 한다는 점이다. 『주역』 보드게임은 기본적으로 문제 상황에 대해 탁월한 의사결정을 돕는 게임으로, 『주역』에서 괘를 뽑는 전통적인 행위는 카드를 뽑는 행위로 대체되며, 그 과정 중에서 다양한 카드의 상징과 비유를 자기 상황에 대입시켜 성찰해 보게 된다. 매리노프가 내담자들이 뽑은 『주역』의 괘가 어떤 모양으로 구성되었는지를 보고 다양하게 풀이했듯이, 『주역』에는 다양한 상(象)이 존재한다. 이는 64괘의 이미지카드로 풀어낼 수 있다. 전통적인 『주역』에서는 여섯 개의 획으로 이루어진 괘상(卦象)에 비추어 자신의 상황을 해석했다면 『주역』 보드게임은 한 괘와 관

36) Lou Marinoff, “The Book of Changes as a Counselling Tools”, *Practical Philosophy*, Spring 2003, pp.56-62.

련된 다양한 상징이 녹아든 이미지카드를 통해 이에 자신의 상황을 대입시켜 풀이해낼 수 있다. 또한 『주역』에 담긴 상징을 그 의미를 보다 명확하게 드러내는 언어로 풀이된 의미카드를 통해 각각의 의미를 자신의 상황에 대입시켜 해석해 볼 수 있다. 보드게임의 형식을 지니고 있기 때문에 경쟁과 협력의 방식을 통해 서로가 지닌 삶의 문제를 이해하고 서로에게 조언을 줄 수 있는 방식으로 게임을 진행해 나갈 수 있다. 아울러 64괘에 대한 해설이 담긴 매뉴얼이 함께 제공되어 자신이 뽑은 『주역』 괘가 지닌 전통적인 의미도 살펴볼 수 있도록 할 계획이다. 『주역』의 괘를 이미지카드, 의미카드 등으로 풀이한 카드를 통해 자신의 문제 상황을 스스로 그 상징과 비유에 대입시켜 성찰해보고, 함께 플레이하는 사람들의 조언도 들어보고, 『주역』 괘가 지닌 전통적인 의미도 살펴봄으로써 문제 상황을 다각도에서 바라보고 미처 생각지 못했던 성찰을 이끌어낼 수 있도록 하는 것이다. 하지만 그 과정에 카드를 뽑는 재미, 어떤 카드가 나올까 기대하는 재미, 함께 게임하는 플레이어들과 경쟁하고 협력해 보는 재미들이 들어감으로써 보다 긍정적이고 즐거운 마음으로 자신의 상황에 대해 들여다볼 수 있게 할 수 있는 것이다. 보드게임의 장점 가운데 하나는 한 가지 게임 방법만 존재하지 않는다는 것이다. 개발자가 다양한 게임방식을 제시해 줄 수도 있고, 플레이어 스스로가 게임을 해나가면서 창의적으로 게임방식을 개발할 수도 있다. 『주역』 보드게임 역시 다양한 방식으로 변형될 수 있으며, 향유될 수 있다. 그 과정을 통해 사람들은 『주역』을 어렵게 여기기보다 재미있게 여기고 자신만의 방식대로 이를 활용할 수 있는 다채로운 방법들을 발굴해 낼 수 있을 것이라고 생각된다.

이 외에도 유교와 접목될 수 있는 다양한 보드게임이 개발될 수 있다고 생각된다. 그 중 하나로 생각해 볼 수 있는 것은 인간 삶의 문제와 직결된 도덕 판단에 관해 생각해 볼 수 있는 보드게임을 들 수 있을 것이라고 생각된다. 『논어』, 『맹자』를 비롯한 다양한 유교경전에서는 우리 삶에서 마주할 수 있는 도덕 판단 혹은 상황 판단과 관련된 상황들이 등장한다. 작계는 남에게 피해를 주지 않지만 자신의 양심에 꺼림직할 수 있는 일들에서부터 크게는 아버지가 살인을 하는 등의 극단적인 상황의 가정에 이르기까지 다양한 문제적 상황들이 등장한다. 어떤 논의에서는 이에 대해 명확한 답이 있는 반면, 어떤 논의에서는 당시의 상황에 따라 다양하게 생각해 볼 수 있는 여지가 있는 경우들도 등장한다. 예컨대 『맹자(孟子)』의 다음 구절을 생각해 볼 수 있을 것이라고 여겨진다. 「고자 하(告子下)」에 다음과 같이 말했다.

낮은 자리에 있으면서 자신의 현명한 능력을 가지고 자기보다 못한 사람을 섬기지 않은 사람은 백이(伯夷)였다. 다섯 번 탕왕(湯王)의 조정에 나아가 벼슬을 하고 다섯 번 그의 적

국인 걸왕(桀王)의 조정에 나아가 벼슬을 한 사람은 이윤(伊尹)이었다. 더러운 군주도 싫어 하지 않고 작은 관직도 사양하지 않았던 사람은 유하혜(柳下惠)였다. 이 세 사람이 같은 길을 가진 않았지만 그들이 추구했던 건 같았다. 그 한 가지란 바로 인(仁)이다.<sup>37)</sup>

여기에서 백이, 이윤, 유하혜가 택한 상황판단의 방식은 달랐다. 하지만 맹자는 그들이 지향했던 것은 인(仁)으로 동일하다고 말했다. 현실에서 서로 유사한 상황이 주어졌다고 하더라도 각자의 상황판단과 그에 따른 대처방안은 달라지기 마련이다. 맹자는 순(舜)이 왕이 되어 세상을 다스리고, 고요(皋陶)라는 현명한 사람이 그의 조정에서 법관이 되었는데 만일 순 임금의 아버지가 사람을 죽였다면 고요에게는 법대로 집행하게 하고 자신은 왕의 자리를 버리고 아버지를 옹고서 바닷가를 따라 몸을 숨기며 살았을 것이라고 했다. 그렇게 세상과 자리는 잊고 즐거운 마음으로 아버지를 모시고 은거해 살았을 것이라고 보았다.<sup>38)</sup> 한편, 연이 은 홍수와 강물의 범람으로 땅 위에서는 온갖 짐승들이 번식해서 사람들을 핍박하고 사람은 땅에서 살지 못하고 나무 위에서 새 둥지처럼 임시거처를 만들어 살고, 곡식이 자라지 못해 배를 굶주리는 날들이 반복되던 시기, 치수(治水)의 임무를 맡은 우(禹)는 8년간 밖에서 지내면서 세 번 자기 집 대문앞을 지나면서도 들어가지 않았던 인물로 언급되고 있다.<sup>39)</sup> 이처럼 유교경전에 등장하는 다양한 인물은 그들이 마주한 상황 속에서 판단과 대처가 달랐지만 맹자가 언급한 것처럼 이들의 지향점은 서로 통하는 지점이 있었던 것으로 보인다. 유교경전의 이러한 컨텐츠는 상황 판단, 나아가 도덕 판단이 요구되는 상황들에 대해 다양하게 사유해 볼 수 있게 하며, 이러한 상황에서 어떤 기준에 따라 어떤 선택을 하는지 살펴볼 수 있게 한다. 그리고 만일 자신의 선택에 대한 성찰뿐만 아니라 다른 사람들이 어떻게 판단하고 선택하는지를 살펴볼 수 있다면 다른 사람들이 자신과 다르게 어떻게 상황을 판단하고 선택하는지 경험해 볼 수 있는 계기가 될 수 있을 것이라고 생각된다. 나아가면서 자신이 마주한 상황에 대해 어떤 선택을 하고, 도덕 판단이 요구되는 때에 무엇에 가치 기준을 두고 어떤 선택을 하는냐가 축적되어 한 사람의 인생의 모습, 한 사람의 인격을 이루게 된다고 할 수 있을 것이다. 만일 밀레니얼세대들이 자신이 마주할 수 있는 다양한 도덕 판단의 순간들을 시뮬레이션 해보

37) 『孟子』, 「告子下」: 居下位, 不以賢事不肖者, 伯夷也. 五就湯, 五就桀者, 伊尹也. 不惡汙君, 不辭小官者, 柳下惠也. 三子者不同道, 其趨一也. 一者何也? 曰仁也.

38) 『孟子』, 「盡心上」: 桃應問曰“舜爲天子, 皋陶爲士, 瞽瞍殺人. 則如之何?” 孟子曰“執之而已矣.” “然則舜不禁與?” 曰“夫舜惡得而禁之? 夫有所受之也.” “然則舜如之何?” 曰“舜視棄天下, 猶棄敝屣也. 竊負而逃, 遵海濱而處, 終身訢然, 樂而忘天下.”

39) 『孟子』, 「滕文公上」: 當堯之時, 天下猶未平, 洪水橫流, 汜濫於天下. 草木暢茂, 禽獸繁殖, 五穀不登, 禽獸逼人. … 禹八年於外, 三過其門而不入.

고, 그 순간들에 대해 판단하고 대처할 수 있는 다양한 요인들을 생각해 보고, 다른 사람들은 그 순간에 어떻게 판단하고 대응하는지 살펴보는 기회를 갖게 된다면 막상 그러한 순간이 인생의 어느 순간에 닥쳤을 때 보다 현명한 선택을 할 수 있을 것이라고 생각된다. 그리고 이러한 선택이라는 요소, 다른 사람들의 선택을 지켜보는 요소 등은 보드게임으로 충분히 구현될 수 있을 것이라고 생각된다. 만일 게임 후에 자신이 택한 선택 방식이 게임 표에 체크가 되거나 선택 방식을 살펴볼 수 있는 카드들이 모여져서 앞서 살펴본 Moral Machine처럼 자신이 어떤 유형의 선택을 하는 사람인지까지 피드백해 줄 수 있다면, 예컨대 자신이 백이 형(型)이지, 이윤 형인지, 유하혜 형인지 보여줄 수 있다면, 자신이 어떤 경향으로 선택을 하는지, 다른 사람들의 선택방식과 어떻게 다른지 생각해 볼 수 있도록 할 수 있을 것이라고 생각한다.

이처럼 유교와 보드게임과의 만남은 유교경전의 원문에 근거하더라도 “재밌는” 유교 콘텐츠를 개발해 낼 수 있는 접근 방식 가운데 하나라고 생각된다. 그리고 이러한 재미와 유교가 본래적으로 지니고 있었던 인간 삶과 인간 존재에 대한 의미가 결합되면 밀레니얼세대들도 친근하게 다가갈 수 있는 콘텐츠가 될 것이라고 생각된다.

#### 4. 마치며

교육현장에서 만나는 밀레니얼, Z세대들은 어느 세대들처럼 어떻게 살아야 할지, 잘 살고 있는지에 대한 고민을 안고 있다. 하지만 그들의 대학생들은 어느 세대들보다도 입학하자마자 학점 경쟁을 해야 하고, 취업 준비와 스펙 쌓기에 주목해야 하는 치열한 시대를 살고 있는 것으로 여겨진다. 2019년 2학기 교양수업을 듣는 학생들을 대상으로 그들이 겪고 있는 대2병에 대해 조사한 적이 있다. 대2병은 대학에 진학했지만 앞으로 무엇을 하고 살아야 할지 고민하는 시기로, 전공 공부가 심화되는 시기인 대학교 2학년 시절에 특히 이러한 고민이 나타난다고 하여 ‘대2병’이라고 부른다. 하지만 학생들의 공통적인 답변은 대학교 2학년에만 국한되는 것이 아니라 대학생활 내내 겪게 되는 어려움이라고 했다. 학생들의 ‘대2병’의 양상은 경제적 어려움, 전공 선택과 전공 공부의 어려움, 원하는 전공을 공부하게 되었지만 자신의 재능이 따라주지 않는 데에서 오는 어려움, 수업방식이 맞지 않는 데에서 오는 어려움, 전공과 맞지 않는 데에서 오는 후회감과 갈등, 복수전공과 원 전공 사이에서 공부량에 대한 고민, 학생회·학회·동아리활동에서 대학생활에 대한 즐거움을 느끼나 전공공부 혹은 스펙에서 다른 동기들과 편차가 느껴지는 데에서 오는 불안감, 군대 제대 후의 공백기의 어려움, 현실과 꿈 혹은 비전과의 괴리, 기숙사에 살거나 자취하면서 느끼는 외로움, 취업을 준비하면서 마주하게 되는 실패의 경험들, 대학생활에 대한 실망에서 오는 의욕감소와 무기력증, 미래에

대한 막연한 불안감, 입시만을 바라보던 고등학교 시절을 거쳐 대학에 들어와 자신의 미래에 대해 결정해야 한다는 당혹감, 남들은 다 공부를 잘 하는 것 같은데 자신만 따라오지 못하는 데에서 오는 좌절감, 전공공부와 스펙을 위해 너무 열심히 살아간 삶에 대한 반동에서 오는 쉬고 싶음, 목표가 없는 데에서 오는 무기력증과 불안감, 인간관계의 어려움 등 다양하게 나타났다. 많은 학생들은 이러한 대2병을 느낄 때마다 ‘이렇게 열심히 해서 얻는 게 무엇인가?’, ‘지금 하는 일이 무슨 의미가 있을까?’라는 생각이 든다고 답변했다.

‘대2병’은 경제적 어려움, 입대로 인한 공백기에서 발생하는 어려움 등의 환경적인 요인의 영향도 존재하지만, 많은 학부 학생들이 느끼는 ‘대2병’의 본질적인 원인은 경쟁 속에서 자신과 타인을 비교하면서 느끼는 스트레스, 대학에 들어오면 미래의 꿈이나 자신이 원하는 것이 무엇인지가 명료해질 것이라고 막연하게 생각했지만 실제로는 그렇지 못한 데에서 오는 불안감·공허감·당혹감, 전공공부에 대한 확신도, 미래를 향한 목표도 없는 데에서 오는 무기력증 등 내면적인 요인으로 인한 것이 많은 것으로 여겨진다. 이러한 현상은 자신이 잘하는 것이 무엇인지, 원하는 것이 무엇인지, 꿈꾸는 것이 무엇인지에 대해 충분히 고민할 여력 없이 입시를 거쳐 대학에 들어온 후, 다시 전공공부 경쟁, 스펙 경쟁, 학점 경쟁, 취업을 위한 경쟁을 겪으면서 나타나는 어려움이라고 할 수 있을 것이다. 게다가 코로나 시대를 겪으며 그 고민들을 온전히 혼자 감당해내고 있을 대학생들이 더욱 많을 것이라고 생각된다.

이처럼 자아에 대한 내면적 고민과 자신이 진정으로 원하는 삶에 대해 고민하고 있는 많은 대학생들의 현실 속에서 인간 삶과 존재의 본질을 묻고, 현실 삶에서 무엇을 선택할지 살펴보고, 자신이 마주한 문제에 대해 내면에서 그 답을 찾아나가는 유교적 사유는 여전히 유효하다고 생각된다. 하지만 유교가 지닌 재미없고, 고리타분하고, 어려워 보이는 외면이 그 접근조차 어렵게 하고 있는 것이 현실인 것으로 보인다. 그리고 발표자는 이 외면을 변화시키는 시발점이 “재밌는 유교”가 될 수 있을 것이라고 생각된다.

“유교도 재밌을 수 있을까?”를 누군가 묻는다면 발표자는 그렇다고 대답하고 싶다. 유교가 줄 수 있는 재미는 지적인 재미도 있을 수 있지만, 가볍게 다가가 얕은 재미로 접근했는데 막상 마주해보니 알게 되는, 깊이에 대한 재미도 충분히 느끼게 할 수 있다고 생각한다. 혹자는 이렇게 물을 수도 있을 것이다. “꼭 유교가 재밌어야 하는가?” 발표자는 “재밌는 유교”에 대한 고민은 유교가 이 시대에 맞게 외면적으로 변화할 수 있는 출발점이 될 수 있다고 생각한다. 유교가 지닌 진중함을 간과해서는 안 되지만 그 무거운 외피를 잠시 내려놓고 가볍게 젊은 세대들에게 접근해 보는 것이 유교에 대해 가지고 있는 재미없음, 고리타분함, 어려움의 거리감을 줄일 수 있는 첫 발걸음이 될 수 있다고 생각된다. 그리고 그 무거운 외피를 벗어

버리고 가볍고 얇게 접근할 수 있도록 그 문을 열어놓더라도 유교경전에 담긴 사람, 삶, 자연에 대한 깊이 있는 철학이 사람들 마음속으로 깊이 있게 들어갈 수 있을 것이라는 자신감을 가져도 좋을 것이라고 생각된다.

하지만 유교 연구자와 교육자들이 “재밌는 유교”를 위한 시도를 한다고 해도 문제는 남는다. 이미 유교적 언어와 사유에 익숙해져 있기 때문에 일반 대중들에게 정말 어떻게 느껴지는지에 대해 정확히 가늠할 수가 없다. 발표자도 나름대로 쉽게 풀어본다고 시도한 것을 막상 학생들 앞에, 비전공자들 앞에 내놓으면 많은 경우 여전히 어렵다고 반응하는 경우가 많다. 여전히 언어가 어렵고 사유가 낯선 것이다. 이 난관을 헤쳐 나가기 위해서는 경계 또한 열어놓을 필요가 있다고 생각된다. 대중들과 만나는 일에 베테랑인 전문가, 기업, 기관들과 만나고 이들에게서 배우려는 노력 또한 필요하다고 생각된다. 아울러 본 발표문에서는 재밌는 유교를 위한 출발점으로 보드게임에 기반한 유교에 대해 살펴보았지만, 온라인게임, 방탈출 게임 등 다양한 게임 방식과도 접목될 수 있다고 생각된다.

## 참고문헌

『논어(論語)』

『대동야승(大東野乘)』

『맹자(孟子)』

『용재총화(慵齋叢話)』

『작성도론(作聖圖論)』

고미송, 「‘불교게임’을 위한 시론적 고찰」, 『불교학보』, 제57집, 동국대학교 불교문화연구원, 2011

김봉수, 「<승경도>를 중심으로 한 초등 역사학습 방안」, 『역사교육연구』 제14호, 한국역사교육학회, 2011

김상훈, 박선미, 『진성성 마케팅: 끌리는 브랜드를 만드는 9가지 방법』, 21세기북스, 2019

김정숙, 「14면 주사위를 통해서 본 신라 귀족의 놀이문화」, 『신라문화』, 제35집, 동국대학교 신라문화연구소, 2010

대학내일20대연구소, 『밀레니얼-Z세대 트렌드 2020』, 2019

『보드게임의 교육적 효과 연구와 학습지도안 개발』(KOCCA 연구보고서 10-48), 한국콘텐츠진흥원, 2010

안승우, 「권재(權採)의 『작성도론(作聖圖論)』의 게임적 특성과 인성교육적 함의」, 『유교사상문화연구』, 제75집, 한국유교학회, 2019

이은형, 『밀레니얼과 함께 일하는 법』, 메디치미디어, 2019

Lou Marinoff, “The Book of Changes as a Counselling Tools”, Practical Philosophy, Spring 2003

「월간 서울 동향 리포트」, 2019년 12월호, 서울연구원 도시정보센터, 2019.12.16.

(<http://data.si.re.kr/seoulkeywords>)

「통일신라 ‘14면체 주사위’의 비밀은?」, 『한겨레』, 2014.9.7.일자  
([http://www.hani.co.kr/arti/culture/culture\\_general/654416.html](http://www.hani.co.kr/arti/culture/culture_general/654416.html))

「학문 공동체 ‘전기가오리’ 운영자 신우승 인터뷰」, 『빅이슈』, 2020.1.20.일자  
(<https://www.bigissue.kr/magazine/new/241/742>)

다음소프트 썬트렌드 사이트(<https://some.co.kr/analysis/keyword>)

보드게임즈 웹블로 사이트  
([http://boardgamez.co.kr/goods/goods\\_view.php?goodsNo=2129](http://boardgamez.co.kr/goods/goods_view.php?goodsNo=2129))

전기가오리 사이트(<https://www.philo-electro-ray.org/>)

Amy Maxmen, 「Self-driving car dilemmas reveal that moral choices are not universal」, 『Nature』,  
2018.10.24.일자(<https://www.nature.com/articles/d41586-018-07135-0>)

Josh Constine, “Play this killer self-driving car ethics game”, TechCrunch 사이트, 2016.10.5.일자 계  
재(<https://techcrunch.com/2016/10/04/did-you-save-the-cat-or-the-kid/>)

Moral Machine 사이트(<https://www.moralmachine.net/>)

## 「“재밌는” 유교, 유교와 게임의 만남」에 대한 토론문

오준원

(주)젼블로 대표이사

2018년에 성균관대학교 유경편찬센터의 요청으로 예 설화를 바탕으로 한 보드게임을 만들어 본 적이 있습니다. 한국 유교에 영향을 미친 설화 중 하나인 예 설화를 모티브로 마을을 괴롭히는 여섯 요괴들을 인, 의, 예, 지 등의 힘을 담은 화살로 물리치는 간단한 보드게임이었습니다. 대량생산으로 연결이 안 되어 많은 사람들이 해볼 수는 없었지만 이러한 시도들이 좋은 시도들이 될 것이라고 확신합니다.

보드게임이란 두 명 이상의 사람들이 일정한 도구들을 가지고, 일정한 규칙에 의해서 승패를 가리는 놀이를 통칭합니다. 그래서 우리가 이미 알고 있는 화투, 포커, 윗놀이, 바둑, 장기, 체스 등이 보드게임입니다. 지금은 현대적인 보드게임들이 많이 나와 있고 그 시장은 한국에서도 더욱 성장하는 추세에 있습니다.

사람들이 오프라인에서 만나야 하고 마주 앉아서 해야 하는 게임이라 지금 코로나 시대에 맞지 않는 콘텐츠처럼 느끼시는 분들도 계시겠지만 실제로는 올해 매출이 더 성장하고 있는 산업 중에 하나입니다. 집 밖을 나갈 수 없는 가족들이 집에서 즐겁게 시간을 보낼 수 있는 도구로 빠르게 성장하고 있기 때문입니다.

보드게임들은 단순한 재미만을 위해서 만들어지는 게임들도 있지만, 인사이드, 플립, 포텐, 라이크 샤프, 행복챙김 등의 게임처럼 심오한 내용 위에 재미를 더한 교육 기능성 게임들도 많이 나오고 있습니다. 책은 지식을 가장 효율적으로 담아낸 매체라면, 보드게임은 생각의 흐름에 따라 직접 행동해보고 직접 느껴볼 수 있도록 하는 자발적 체험을 가장 효율적으로 담아낸 매체라고 할 수 있습니다. 인사이드를 예로 들면, 상대방이 내답자를 상대로 라포를 형성하기 위해 안간힘을 쓰고, 내답자의 추억과 안 좋은 기억, 좋아하는 것과 싫어하는 것 등을 알아보기 위해 대화를 해나가는데 어려울 수 있는데, 이때 인사이드라는 게임을 활용해서 내답자가 좋아하는 것, 싫어하는 것, 좋은 추억, 나쁜 추억, 자주 하는 것, 자주 못하는 것 등을 알아가는 게임을 할 수 있고 그를 통해 재미있게 서로를 알아가는 시간을 만들 수 있다.

또한 심오한 내용들을 읽어서 머리 속으로만 느끼는 것이 아니라 직접 판단하고 결정하고 선택한대로 게임을 진행하면서 온몸으로 체득하는 매체입니다. 행복챙김이라는 보드게임을 예로 들면, 행복과 관련된 많은 책들이 시중에 나와 있고 읽어보며 행복하게 삶을 사는 방법을 인지하고 지금의 나의 상태를 마음 속으로 진단해볼 수 있지만, 행복챙김이라는 게임을 통해 상대방의 행복과 나의 행복이 무엇이었는지, 다른 사람들도 공감하는 나의 행복과 다른 사람들과 다른 나만의 행복은 무엇이었는지, 그리고 지금 나의 마음 상태를 행복으로 이끌기 위해 필요한 조언들은 무엇인지 등을 재미있게 알아보고 느낄 수 있다.

유교의 내용은 일반인들이 딱딱하고 고리타분하게 느낄 수도 있겠지만, 사실 유교의 내용이야말로 게임으로 풀어냈을 때 그 깊이를 헤아릴 수 없을 정도로 심오한 감동과 삶의 방향을 찾아볼 수 있는 지혜의 샘이 될 수 있습니다. 예 성현들의 지혜가 쌓이고 쌓여서 만고의 진리가 된 깊은 내용들이 보드게임이라는 재미있는 매체를 만나서, 플레이어들의 직접적인 체험을 통해 체득되고 남의 이야기가 아닌 나의 이야기로 느껴지게 만드는 순간, 유교는 밀레니얼 세대를 넘어 그 다음 세대 그 다음다음 세대에게도 내가 꼭 알아야 하고 재미있는 하나의 문화로 자연스럽게 일반 대중에게 흡수될 수 있습니다. 그런 의미에서 이러한 안승우 박사님의 시도는 유교문화의 전파와 대중화에 크게 기여할 것으로 판단됩니다.

# 유교적 관점에서 본 밀레니얼 세대의 직업윤리와 직업의식

강보승

성균관대 성균인성교육센터

## 1. 서론

본고는 ‘밀레니얼 세대’의 직업윤리와 직업의식을 유교적 관점에서 고찰하여 밀레니얼 세대에 대한 이해의 폭을 넓히는 것을 목적으로 한다. 더불어 연구의 객관성을 높이고 후속 연구들이 참고할 수 있도록 설문과 그 분석을 중심으로 작성하였다. 새로운 시대와 새로운 세대의 직업관에 대한 연구나 조사들은 종종 있었으나 유교와 관련한 연구는 몇 되지 않고, 조사와 분석을 기반으로 하는 연구는 아직 제출되지 않은 상황에서 본고에서는 유교, 밀레니얼 세대, 직업의 세 가지 주제를 조사·분석의 방법으로 함께 살펴보았다.

“밀레니얼 세대”는 문헌마다 조금씩 차이는 있으나 1980년대 초반부터 2000년대 초반 사이에 태어난 세대로 2010년대 이후 현재까지 사회의 주요 노동 계층이 되고 있는 세대를 가리키는 말이다. Lynne C. Lancaster와 David Stillman의 『밀레니얼 제너레이션』(2010)에서 유래했다. 밀레니얼 세대는 정보통신기술(IT)의 성장을 경험한 세대로 IT 기술을 잘 활용하고 대학 진학률도 높은 세대이다. 직장에서 자신의 의견을 잘 표현하고 자신에게 맞는 직장을 찾아 쉽게 이동한다. 그러나 장기적 불황으로 인해 이전 세대에 비해 소득 수준이 전반적으로 낮다.<sup>1)</sup>

이러한 특성을 지닌 밀레니얼 세대의 직업윤리와 직업의식을 유교적 관점에서 연구한다는 것은 쉽지 않은 일이다. 직업윤리나 직업의식, 직업관에 대한 연구가 근현대 사회과학을 통해 이루어진 것이어서 유교적 맥락으로 접근했을 때 논의의 타당성을 확보할 수 있는지부터 고민해야 하기 때문이다. 그렇지만 본고는 유교, 밀레니얼 세대, 직업이라는 주제를 엮어

1) Lynne C. Lancaster, David Stillman, 양유신 역, 『밀레니얼 제너레이션: 향후 20년간 기업과 사회를 지배할 새로운 인류에 대한 분석』, 더숲, 2010 참조.

보는 탐색적 작업이므로 논의의 타당성 보다는 밀레니얼 세대의 직업관을 유교적 질문을 통해 이해하는 데에 중점을 두어 고찰하고자 한다.

이러한 이해를 위해 다음과 같이 사전 조사를 실시하여 분석용 데이터를 수집하였다. 1981년부터 2002년 사이에 출생한 사람 303명을 대상으로 직업윤리와 직업의식에 대한 유교적 관점의 설문을 실시하였다. 설문에 응한 303명은 대부분 성균관대학교 2~3학년 학생이며, 졸업 후 사회에 진출한 사람은 10%정도이고 남녀 비율은 55:45이다. 설문은 포털사이트의 설문 폼을 이용하여 온라인으로 진행되었고(<http://naver.me/5fEJoR4h>) 소득분배, 연고주의, 관계, 책무 등 직업윤리 측면의 질문과 사농공상, 일과 여가, 평생직장 등 직업의식 측면의 질문으로 크게 나누어진다. 이와 같은 설문에 기초해 제2장에서는 직업윤리나 직업의식을 유교적 관점에서 살펴볼 때의 타당성 문제와 질문 문항의 특성을 간략히 살피고, 제3장에서는 직업윤리의 측면에서 밀레니얼 세대의 특성을, 제4장에서는 직업의식의 측면에서 밀레니얼 세대의 특성을 고찰할 예정이다.

## 2. 유교적 관점에서의 직업윤리, 직업의식 논의의 타당성

지금의 직업윤리, 직업의식, 직업관에 대한 연구나 논의는 근현대 사회과학 분야에서의 연구 성과를 토대로 진행되는 것이 대부분이다. 따라서 밀레니얼 세대의 직업관을 유교적 시각으로 보려면 먼저 유교가 직업에 관하여 얼마나 관심을 가지고 있는지, 유교에서 직업윤리나 직업의식, 직업관에 대하여 제시하거나 규정하고 있는 사항이 있는지 등을 먼저 따져보아야 할 것이다. 우선 막스 베버로 대표되는 근현대 사회학에서 직업에 대한 논의에 따르면, 우리는 직업의 목적에 대해 생계유지 수단, 사회적 역할 분담 및 사회적 봉사, 자아실현의 기회 등을 거론하는데, 전통 사회는 신분 질서에 의해 자유로운 직업 선택의 기회가 제한되어 있었으므로 직업을 통한 자아실현의 기회는 제공되지 않았고, 엄밀한 의미에서의 직업윤리도 존재하지 않았으며 신분에 따른 직분윤리만 존재했다.<sup>2)</sup> 이러한 관점에서 보면 유교를 바탕으로는 직업윤리를 논할 수 없고 ‘士農工商’과 같은 직업 구분과 위계, 三綱五倫 같은 역할에 따른 인간 관계론에 기반한 직분윤리만 논할 수 있다.

그러나 과연 유교적 관점으로는 직업에 관하여 일부 논의만 진행할 수 있는 것인가? 유교적 맥락에서 직업윤리나 직업관은 유교 윤리 전반 속에서 다루어지며 별도로 주목받는 논의는 아니었다. 게다가 선비[士]를 제외한 農工商 등의 직업에 있어서도 신분제에 기반한 직분

2) 김형석, 「유학적 입장에서 본 전문직 윤리」, 『동양철학연구』 제80집, 동양철학연구회, 2014. p11 참조.

윤리를 적용할 뿐 직업윤리나 직업관과 관련하여 심각한 고려의 대상이 되지 못한 것이 사실이다.<sup>3)</sup> 따라서 베버의 직업윤리, 직분윤리에 대한 관점을 유교적 전통사회에 직접 투영하기는 어렵다. 하지만 『논어』나 『맹자』 등의 경전에서 다양하게 제시하고 있는 선비나 군자의 직업윤리, 직분윤리 관련 내용들은 충분히 현 시점에서 직분윤리와 직업윤리의 관점에서 해석될 수 있다. 그리고 四書 등에서 다루어진 ‘선비’의 범위를 확대하여 적용하는 것도 가능하다. 이를테면, 회사원, 공무원 등 현대 직업의 대다수를 차지하는 ‘화이트칼라’를 ‘선비’로 바라본다면, 유교 전통에서 제시한 ‘士’ 계급의 직업윤리와 직분윤리를 적용할 수 있는 범위가 넓어진다. 유교는 또한 직장에서 겪는 다양한 윤리적 문제, 인간관계의 문제에 대한 대처 방법에 있어 서구의 사회과학과 다른 해결안을 제시할 수 있다. 고위직에 있거나 소득이 높은 사람에게 제시할 수 있는 직업윤리에 있어서도 유교의 ‘士’ 개념이 충분한 역할을 할 수도 있다.

또한 직업을 통한 자아실현의 문제에 있어서, 전통 사회는 신분 질서에 의해 자유로운 직업 선택의 기회가 제한되어 있었으므로 직업을 통한 자아실현의 기회는 제공되지 않았다는 베버의 관점도 재고의 여지가 있다. 유교에서의 자아실현은 반드시 직업을 통해서만 가능한 것은 아니다. 자신의 역량과 인격을 닦고[修己] 사회에 선한 영향력을 미치는[治人] 과정 속에서 자연스럽게 자아실현을 도모한다. 직업은 물론 그 과정에서 큰 부분을 차지한다. 따라서 유교라는 전통 사상으로 현대인의 직업의식이나 직업윤리를 면밀히 분석하기에는 무리가 따르지만, 직업과 관련하여 유교에서 제시하고 논의해온 내용들, 특히 선비에 대한 유교의 논의를 확장해본다면 그것으로 현대인, 밀레니얼 세대의 직업에 대해 생각해 볼 여지가 있을 것이다.

더 엄밀한 논의가 있어야 하겠으나, 본고에서는 유교적 관점으로 직업윤리와 직업의식을 논하는 것이 타당한가의 문제는 이상의 고찰을 바탕으로 가한 것으로 간주하고자한다. 본격적인 분석에 앞서 우리는 또 하나의 타당성을 더 생각해볼 필요가 있다. 그것은 본고에서 제시한 ‘유교적 관점의 설문’을 과연 유교적이라고 하기에 타당한가의 문제이다. 본고에서는 제3장의 직업윤리 부분에서 소득분배의 공정성, 사회적 책무, 연고주의, 직장 내 도덕적 딜레마 등의 질문을 제기하였다. 이 질문들은 유교에서 논의되는 것이기도 하지만 다른 학문들에서도 논의되는 것들이다. 제4장에서는 사농공상의 직업(직분)의식, 일과 여가, 직업을 갖는 목적, 평생직장에 대한 의식 등에 관한 설문을 분석한다. 여기서도 사농공상을 제외하고는 반드시 유교적 관념이라고만 볼 수 없는 것들이 대부분이다. 그럼에도 이러한 질문들을 반드시 ‘유교적’이라고 할 수 있는가?

---

3) 앞의 논문, p11 참조.

물론 다른 학문 분야에서도 위의 질문과 연관되는 논의들이 있지만 유교는 先秦 시기부터 형이상학이 발달하는 신유학을 경과하여 오늘날에 이르기까지 오랜 시간 동안 선비[士]의 책무와 윤리를 비롯한 직업 관련 논의를 지속하여 왔다. 현실 정치·경제에 대한 논의가 비교적 두드러졌던 선진 시기의 유학이 좀 더 현실 정치·경제에 관심이 많고 성리학이 좀 더 사변적이라는 의견상의 차이가 있다고도 하지만, 결국 모두 현실의 문제를 어떻게 풀 것인가를 향한 고민의 산물이고, 정도의 차이일 뿐 유교는 언제나 ‘修己治人’, ‘內聖外王’의 기치 아래 인간의 올바른 길을 찾아왔다. 그러므로 본고의 설문에 나타나는 질문들도 전적이지는 않더라도 모두 ‘유교적’이라고 하기에 무리가 없을 것이다. 그리고 본고의 질문들은 대부분 현재 우리 사회에서 보편적으로 ‘유교적’이라고 인식하고 있는 것들이기도 하다. 오히려 우려스러운 것은, 질문이 유교적이지만은 않을 수 있다는 것이 아니라, 그러한 질문으로 ‘밀레니얼 세대’의 특징적 직업관을 파악할 수 있는가이다. 이 문제는 좀 더 면밀한 검토가 필요하다. 따라서 제3장과 제4장을 통해 밀레니얼 세대의 직업윤리와 직업의식을 이러한 문제와 결부하여 차근차근 고찰하면서 본 연구의 타당성을 도출해 볼 것이다.

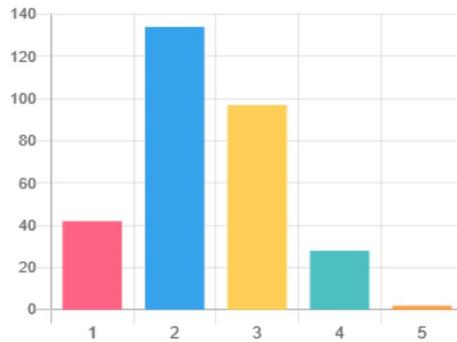
### 3. 유교적 관점에서 본 밀레니얼 세대의 직업윤리

이 장에서는 유교의 선비에 대한 논의를 바탕으로 밀레니얼 세대의 직업윤리에 대한 관점을 조사하고 분석해 보고자 한다. 먼저 소득 분배의 공정성, 사회·경제적 위치에 따른 책무, 연고주의 등 직업윤리와 밀접하게 관련된 이슈 중 비교적 범위가 넓은 세 가지 설문을 통해 밀레니얼 세대의 직업윤리에 대한 관점을 살펴보았다. 또한 본고와 가장 연구 목적과 방법이 비슷한 연구로 「한국 대학생의 경제 및 직업 가치관과 직업윤리」(장홍근, 2009)가 있는데 본고에서 활용한 설문 결과를 장홍근의 11년 전 위 연구의 결과와 비교하면서 밀레니얼 세대의 직업에 대한 관점의 변화도 살펴볼 예정이다.

#### 가. 밀레니얼 세대의 직업윤리, 특히 ‘공정성’과 관련하여

첫 번째, 소득 분배의 공정성에 대한 밀레니얼 세대의 인식이다. “현재 우리 사회에서 소득 분배가 공정하게 이루어지고 있는가?”라는 질문에 밀레니얼 세대 303명의 대답을 보면, 매우 그렇지 않다 42명, 그렇지 않다 134명, 보통이다 97명, 그렇다 28명, 매우 그렇다 2명으로 조사되었다. 부정 응답이 176명으로 58.1%, 긍정 응답이 30명으로 9.9%를 차지하였다. 긍정과 부정을 유보한 응답은 97명으로 32%였다. 이로써 보면 밀레니얼 세대는 우리 사회의 소

득분배에 대하여 매우 부정적인 인식을 가지고 있는 것으로 나타났다. 설문에 응한 대상이 주로 성균관대학교 학생들이므로 학력이나 경제적 수준이 현재 20~30대인 밀레니얼 세대의 평균치 보다 높을 것이다. 그러므로 설문 범위를 밀레니얼 세대 전반으로 확대하고 학력, 소득 등에서 편차를 줄인다면, 소득 분배에 대한 부정적인 인식은 오히려 더욱 높아질 것으로 보인다.



설문 1. 소득 분배의 공정성 인식

공자는 “위정자는 백성의 소득이 적음을 걱정하기보다는 고르지 못함을 걱정해야 하며, 가난을 걱정하기보다는 편안하지 못함을 걱정해야 한다.”[『論語』「季氏」: “不患寡而患不均 不患貧而患不安.”]고 하였다. 바람직한 사회는 부의 분배가 공정하지 않으면 안 된다는 말이다. 더 노력한 사람이나 능력 있는 사람에게 더 많은 소득이 돌아가는 것은 당연한 일이지만 그 편차는 사회 구성원들이 납득할 수 있는 수준이어야 한다. 현재 20~30대인 밀레니얼 세대가 보기에 우리나라의 직업 구조는 소득의 공정한 분배와 거리가 멀다. 전문직이나 대기업에 소속된 사람의 소득이 높고, 부자들은 재력과 정보를 바탕으로 또 쉽게 큰돈을 버는 사회 구조에서 부익부빈익빈이 심화되고 점점 밀레니얼 세대의 설 자리는 좁아진다. Lynne C. Lancaster와 David Stillman의 『밀레니얼 세대의 도전』(2010)에서도 밀레니얼 세대의 특징으로 부모 세대에 비해 확연히 줄어든 평균소득을 특징으로 들고 있다. 세계 경제가 장기 불황의 늪에 빠져 있기 때문에 밀레니얼 세대는 부모 세대에 비해 직업의 질과 소득 수준이 확연히 나빠졌다.

좋은 직업을 얻고 높은 소득을 올리기 위한 경쟁은 과거에 비하여 더욱 치열하다. 밀레니얼 세대에게 대학은 직업을 얻기 위한 관문이다. 그들은 부모 세대와 달리 ‘대학’과 ‘낭만’을 같은 범주에 넣지 못한다. 보통 밀레니얼 세대가 이전 세대에 비해 더 자유분방하고 발산적이라는 인식이 있다. 문화를 수용하는 자세나 소통하는 방법, 이성교제 등의 부분에서는 사실일 수 있겠으나 직업윤리에 있어서는 이전세대보다 더욱 엄격하다. 밀레니얼 세대는 입시나 병역 비리를 더 냉정한 눈으로 바라보고 부동산 투기 같은 불로소득의 만연에 분노하며 좌절한다. 밀레니얼 세대 대학생은 학점이 낮음에 분노하기보다는 타당하게 평가되지 않음에 분노한다. 부모 세대는 기회가 많았다. 대학에 낭만이 있었다는 것은 그만큼 기회가 많았고 좋은 직업을 갖는데 경쟁이 덜했다는 말이다. 그러나 지금은 그렇지 않다. 그러므로 대학에 입학하고 직업을 가짐에 있어 공정성이 중시된다. 요즘 밀레니얼세대 사이에서 남녀갈등

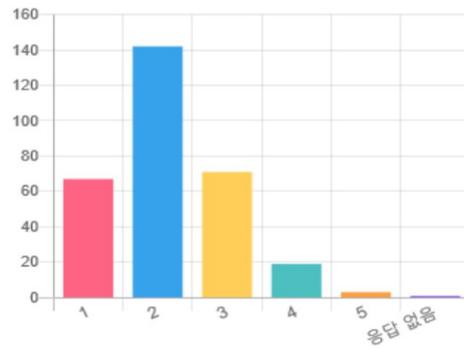
이 심해지는 것도 필자가 보기에 본질은 공정성의 문제인 것 같다. 밀레니얼 세대가 사회와 직업을 바라보는 창은 바로 ‘공정성’이다. 그 창으로 바라보았을 때 우리 사회는 소득 분배, 곧 ‘일에 대한 대가’를 잘못 책정하고 있다. ‘대가에 대한 책무’도 잘못 지우고 있다.

밀레니얼 세대는 “우리 사회의 고위층과 고소득층이 사회적 책무에 충실한가?”라는 질문에, 매우 그렇지 않다 67명(22.1%), 그러지 않다

142명(46.9%), 보통이다 71명(23.4%), 그렇다 19명(6.3%), 매우 그렇다 3명(1%)의 응답률을 보였다. 부정적 응답이 69%로 압도적이고 긍정적 응답은 7.3%에 그친다. 이 또한 앞서 언급했듯이 학력과 소득 수준이 비교적 높고, 절반 이상이 수도권에 거주하는 밀레니얼 세대로 한 설문이므로 응답자의 표본을 늘리면 부정적 응답 비율이 더욱 높아질 것이다.

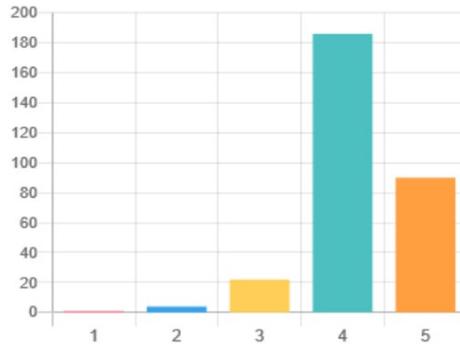
고소득자나 고위층이 그 소득과 지위를 누리기 위해 합당한 노력을 경주하는지, 곧 책무를 충실히 이행하는지에 대해서도 밀레니얼 세대는 매우 회의적이다. 이전 세대처럼 기회가 많다면 너그러울 수 있다. 이를테면, 누군가 부모의 영향력으로 좋은 직업을 갖게 되어도 기분은 나쁘지만 못 참을 정도는 아니다. 자신도 좋은 직업을 가질 기회가 있으니깐. 그러나 밀레니얼 세대에게 취직은 참으로 어려운 일이다. 따라서 직업을 얻는 과정은 반드시 공정한 경쟁을 거쳐야 하며, 좋은 직장을 얻은 사람이나 직장에서 높은 지위에 있는 사람은 그만큼 더 일을 해야 하고 성과를 내야 한다. 고위층이나 기득권층이 가져야 할 직업윤리와 책무에 대한 밀레니얼 세대의 관점은 유교의 그것에 가까워졌다고 볼 수 있다. 曾子는 “선비는 도량이 넓고 뜻이 굳세어야 한다. 책임이 무겁고 갈 길이 멀기 때문이다.”[『論語』「泰伯」: “士不可以不弘毅任重而道遠”]라고 하였다. 여기서의 선비가 지금의 고위·고소득층과 꼭 부합하는 것은 아니지만 전문직 고소득자들은 사회에 끼치는 영향이 지대하므로 그에 합당한 업무와 책무를 감당해야 한다는 것이고, 밀레니얼 세대에게도 직업윤리와 공정성 관련하여 이 같은 관념이 강화되고 있는 것으로 보인다.

밀레니얼 세대의 연고주의에 대한 인식을 살펴보면 직업윤리에 있어서 ‘공정성’의 문제가 더욱 분명히 드러난다. 학연, 지연, 혈연 등의 연고주의가 반드시 유교사상이나 문화에서 비롯되었다고 보기는 어렵다. 친인척이라든가 같은 지역, 같은 학교 출신에게 유대감을 느끼는 것은 동서고금을 막론하고 자연스런 현상이다. 그러나 우리나라는 조선후기 학맥과



설문 2. 고위·고소득자의 사회적 책무

지역, 집안에 따라 당파가 나뉘어 경쟁·대립한 이후 그 정도가 더했다고 볼 수 있고, 유교가 그 중심에서 많은 영향을 끼친 것이 사실이다. 현대의 정치인들이 지역주의를 부추기는 경향이 있지만 연고주의는 유교의 산물로 아직 많이 인식하고 있다. 이러한 판단에 따라 거시적인 직업윤리 관점에서 연고주의의 영향을 밀레니얼 세대가 어떻게 인식하고 있는지 알아보았다.



설문 3. 연고주의에 대한 인식

“우리 사회에서 학연, 지연, 혈연이 성공에 어느 정도 영향을 미치는가?”라는 질문에 ‘전혀 영향을 미치지 않는다’에 1명, ‘영향을 미치지 않는다’에 4명, ‘보통이다’에 22명, ‘영향을 미친다’에 186명, ‘매우 영향을 미친다’에 90명이 각각 응답하였다. 이로써 보면 밀레니얼 세대는 좋은 직업을 갖고 직장 사회에서 성공하려면 자신의 노력 이외에 지연, 학연, 혈연이 매우 중요하다고 인식하고 있음을 알 수 있다. 영향을 미친다는 응답이 91.1%로 영향을 미치지 않는다는 응답(1.6%)을 압도하고 있는 것에서 이런 인식이 잘 드러난다. 이러한 결과는 앞서 언급하였듯이, 밀레니얼 세대는 직업윤리에 있어서 ‘공정성’을 핵심으로 하고 있다는 것과, 지금 우리 사회에서 직업을 배분하는 시스템이 매우 공정하지 않다고 인식하고 있다는 것을 다시 한 번 확인시켜준다.

연고주의와 관련한 기존의 연구와 비교하면 밀레니얼 세대 사이에서도 초기와 후기의 인식이 다를 수 있다. 장홍근은 「한국 대학생의 경제 및 직업 가치관과 직업윤리」(2009)에서 1980년대 초중반에 태어난 대학생의 직업 관련 윤리와 가치관을 분석하였다.<sup>4)</sup> 본고의 설문에 응한 대학생이 1990년대 후반~2002년에 태어났음과 비교하면 약 15년가량 차이가 난다. 장홍근의 위 논문 중 “직업생활에서 성공하기 위해서는 능력보다 학연이나 지연 등이 있어야 한다.”는 설문 항목에 대한 분석을 보면, ‘매우 그렇다’부터 ‘전혀 그렇지 않다’까지 5점 척도로 측정된 결과에서 당시 대학생의 평균값은 3.39로 같이 조사했던 기성세대의 3.29보다 직업생활에서 연고주의의 영향력이 높다고 인식하였다.

그런데 본고의 조사 결과를 보면 후기 밀레니얼 세대의 연고주의에 대한 영향력 인식 평균값은 4.19로 전기 밀레니얼 세대보다 0.8포인트 상승한 것으로 나타났다. 5점 척도에서 0.8포인트 차이는 매우 큰 차이이다. 후기 밀레니얼 세대일수록 직업을 획득함에 어려움을 겪고

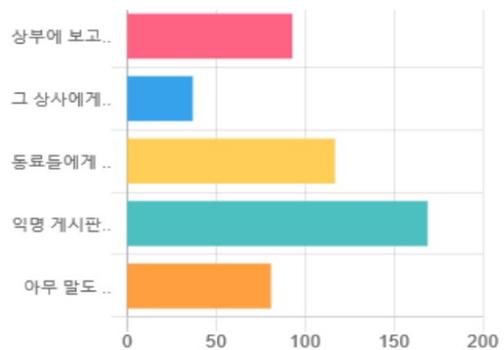
4) 장홍근의 「한국 대학생의 경제 및 직업 가치관과 직업윤리」는 2006년 한국직업능력개발원에서 실시한 「한국인의 직업의식 및 직업윤리 조사」 자료를 근거로 작성된 논문이다. 조사에 응한 대학생은 2006년 당시 재학 중인 1508명이었으며, 거의 대부분 1980년대 초·중반에 태어난 초기 밀레니얼 세대이다.

있고, 직업의 획득에 있어서 공정성을 매우 중시함을 확인할 수 있는 결과이다. 또한 장흥근은 “전문대학생에 비해 상대적으로 연고 기반이 강한 4년제 대학생의 연고주의 동의 정도가 높았고, 4년제 대학생 중에서도 상층 출신 대학생일수록 연고주의 동의 정도가 높았다.”<sup>5)</sup>라고 추가 분석 내용을 제시하고 있는데, 본고의 설문 대상이 주로 학력과 소득 수준이 높은 수도권 거주 밀레니얼 세대임을 고려할 때 장흥근의 분석과 본고의 설문 결과가 일치함을 알 수 있다.

### 나. 미시적 관점, 도덕적 딜레마와 관련하여

밀레니얼 세대의 직업윤리에 대한 관점을 ‘공정성’을 토대로 소득분배, 사회적 책무, 연고주의에 대한 설문을 통해 고찰하였다. 이제 밀레니얼 세대의 직업윤리에 대한 관점을 직장에서 겪는 도덕적 딜레마를 상정하여 살펴보고자 한다. 먼저 “직장 상사의 부당한 행위를 보면 어떻게 행동할 것인가?”라는 질문에 대한 답을 살펴보면, ‘상부에 보고한다’ 93명, ‘그 상사에게 직접 말한다’ 37명, ‘동료에게 알린다’ 117명, ‘익명 게시판에 알린다’ 169명, ‘아무 말도 하지 않는다’ 81명으로 각각 선택하였다. 이 설문은 2개 이내로 선택하도록 하였고, 평균 1.6개의 선택지를 골랐다.

흥미로운 것은 직장 내 부당행위에 대해 모른 척 하기보다는 어떻게든 알리고 공유하려는 경향이 뚜렷하였다는 점이다. 아무 말도 하지 않는다는 답변은 실질적으로 16%에 불과했다. 나와 직접 관련이 없는 일일지라도 다수의 이익에 반하는 것이면 어떤 방식으로든 제재하고자 하였는데, 좁게 보면 직장 내의 도덕적 딜레마의 문제지만 넓게 보면 이 또한 공정성의 문제와 관련된다. 상사의 부당행위를 알리는 방법으로는 ‘익명 게시판’을 선호하였고 다음으로 동료들에게 알리는 방법을 택하였다. 인터넷이나 SNS를 통해 외부와 소통하는 것에 익숙한 밀레니얼 세대이므로 직장 상사의 비위를 알리는 방법으로도 온라인 익명 게시판을 선호하는 것으로 보인다.

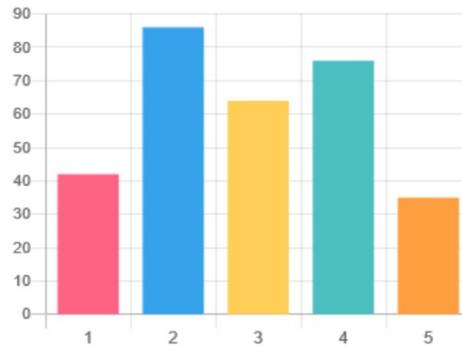


설문 4. 상사의 부당행위를 본 후의 대처

유교는 태생적으로 권력의 부당한 행사를 막고자 하였다. 공자가 위정자에게 仁과

5) 장흥근, 「한국 대학생의 경제 및 직업 가치관과 직업윤리」, 『인간연구』 제16호, 가톨릭대학교 인간학연구소, 2009, 24-25쪽.

禮를 강조한 것도, 맹자가 본성의 선함을 천명하고 왕도정치를 제시한 것도, 수많은 유학자들이 목숨을 걸고 임금에게 ‘아니됩니다’를 외친 것도 모두 절대 권력에 의한 폭력을 막아 공공의 이익을 추구하기 위한 것이었다. 이런 유교적 관점에서 보면 직장 상사의 부당한 행위는 마땅히 공개되어야 하고 처벌받을 수 있도록 해야 한다. 조선조에서도 비위를 저지른 고위 관료를 탄핵하는 상소는 매우 자연스럽게 흔한



설문 5. 대우가 좋다면 경쟁사로 이직해 전 직장의 정보를 제공할 수 있는가

일이었다. 일제강점기를 거치고 전쟁과 급속한 경제 성장을 거치며 언제부터인가 뒷사람의 비위에 눈감는 조직문화가 우리 사회에 만연하였다. 밀레니얼 세대는 그런 조직문화를 좋아하지 않으며, 문제를 숨기지 않고 개방하여 풀고자 한다. 밀레니얼 세대가 고위층, 고소득층에게 합당한 업무와 책무를 부과해야 한다고 인식하듯이 직장 내에서도 뒷사람이라고 해서 규칙에 예외를 적용받아서 안 된다고 인식한다. 이전 세대와 달리 자기 상사의 부당행위를 눈감아 주어야 하는가 공개해야 하는가의 문제는 밀레니얼 세대에게는 딜레마로 느껴지지 않을 가능성이 높다.

그러면 직장에서의 도덕적 딜레마가 자신의 문제라면 밀레니얼 세대는 어떤 가치관으로 이 문제를 대할까? “더 좋은 대우를 받는다면 경쟁사로 이직하여 전 직장의 정보를 제공할 수 있는가?”라는 질문에 각각 ‘매우 그렇지 않다’에 42명(13.9%), ‘그렇지 않다’ 48명(28.4%), ‘보통이다’ 64명(21.1%), ‘그렇다’ 76명(25.1%), ‘매우 그렇다’에 35명(11.6%)이 선택하였다. 설문 결과 비교적 고른 관점의 분포를 보이는데, 개인의 이익보다는 공동의 이익을 추구하겠다는 대답이 42.3%, 개인의 이익 추구가 중요하다는 대답이 36.7%로 양자 간에 5.6% 밖에는 차이가 나지 않아 밀레니얼 세대에게 상당히 고민스러운 문제였음을 알 수 있다. 핵가족화가 이미 상당부분 진행되고 개인주의가 보편화된 시대에 태어나서 밝지 않은 미래를 마주한 밀레니얼 세대가 이전 세대보다 더 개인의 이익에 민감할 것이라고 생각할 수 있다. 그러나 밀레니얼 세대라고 해서 개인의 이익만을 추구하는 성향이 이전 세대에 비해 두드러진다고 보기 어렵다. 이익과 정의가 충돌할 때 유교에서는 “이익을 보면 의로움을 생각하라.” [『논어』「憲問」: “見利思義”]고 한다. 개인의 작은 이익이 아닌 공동체의 큰 이익, 곧 정의를 추구하라는 말이다. 개인의 이익과 공동의 이익이 충돌하는 문제는 비단 오늘날의 문제도 아니고 밀레니얼 세대만의 고민도 아니다. 단지 설문 결과를 놓고 본다면 밀레니얼 세대도 개

인의 이익과 공동의 이익이 상충하는 문제를 고민하고 있으며, 어느 한 쪽으로 무게 중심이 기울지 않고 있음을 알 수 있다. 그러나 공정성의 문제가 외부가 아닌 내부 즉 자신과 관련되어 있다면 현저한 비율로 자신에게 유리하게 받아들이고자 하는 경향이 있음도 알 수 있다.

#### 4. 직업의식에 대한 전통적 관점과 밀레니얼 세대의 관점

제3장에서는 직업윤리에 대한 밀레니얼 세대의 관점들을 ‘공정성’을 중심으로 살펴보았다. 이 장에서는 윤리적 측면이 아닌 ‘직업의식’의 측면에서 밀레니얼 세대의 특징을 고찰하고자 한다. ‘전통적 관점’이라고 한 것은 밀레니얼 세대와 비교하려는 관점이 반드시 유교적이라고 하기 어렵기 때문이다. 또한 ‘직업의식’이라는 말이 지칭하는 범위가 넓어서 ‘직업윤리의식’도 여기에 포함될 수 있으나 여기서는 직업에 대한 일반적인 생각과 가치관 정도의 의미로 한정하고자 한다.

##### 가. 직업선호에 관한 의식

동서고금을 막론하고 부와 권력을 얻을 수 있는 직업은 선망의 대상이었다. 하지만 전근대 사회에서는 직업을 본인의 의지대로 선택하기가 매우 어려웠고, 어떤 사회는 불가능에 가까운 일이었다. 그러나 우리나라는 고려 이후로 과거제로 관리를 등용했으므로 이른바 ‘인기직업’인 관료가 되는 길이 평민(양인)에게도 형식적으로는 열려있었다. 때문에 과거시험을 통해 신분을 끌어올리려는 노력과 경쟁은 조선시대 내내 매우 치열하였다. 이러한 분위기 속에서 ‘土農工商’이라는 직업에 대한 위계의식과 선호의식이 자리 잡게 되었다.

‘사농공상’이라는 용어는 유교 경전에서 특정하여 다루어지지 않았으나 先秦 시기부터 동아시아의 직업이나 계층을 분류하는 기본적인 개념으로 사용돼왔다. 특히 맹자는 선비[士]의 의미와 역할을 매우 중시하였고, 이로부터 동아시아 유교문화권에 선비[士]와 그 외 직업군을 나누어 보는 인식이 자리 잡은 것으로 보인다. 특히 맹자의 “‘마음을 쓰는 사람은 남을 다스리고, 힘을 쓰는 사람은 남에게 다스림을 받는다.’고 하였다. 다스림을 받는 사람은 다스리는 사람을 먹이고, 다스리는 사람은 다스림을 받는 사람에게서 먹는 것이니, 이는 천하의 보편적 의리이다.”<sup>6)</sup>는 말은 정신노동을 하는 선비와 육체노동을 위주로 하는 다른 직업을 구분하는 유교의 인식을 대변한다고 할 수 있다. 그러나 유교 전통 속에서 유학자들이 자신의 정체성으로 규정하는 ‘선비’는 직분이자 계층인 동시에 일종의 전문직을 뜻하기도

6) 『맹자』「滕文公上」: “或勞心, 或勞力. 勞心者治人, 勞力者於人. 治於人者食人, 治人者食於人. 天下之通義也.”

한다. 『맹자』의 다음 구절에 전문직으로서의 선비의 의미가 잘 드러난다.

“옛날에 군자는 벼슬을 했습니까?” 맹자가 대답했다. “그렇습니다. 傳에 이르기를 ‘공자는 석 달 되도록 섬길 군주가 없으면 어찌할 줄 몰라 하였고, 국경을 나갈 때에는 반드시 폐백을 신고 갔다.’ 하였고, 公明儀는 ‘옛 사람은 석 달 동안 섬길 군주가 없으면 그를 위문했다.’고 하였습니다. … 선비가 지위를 잃는 것은 제후가 나라를 잃은 것과 같습니다.” … “국경을 나갈 때에는 반드시 폐백을 신고 간 것은 무슨 이유입니까?” 맹자가 대답했다. “선비가 벼슬하는 것은 농부가 밭을 가는 것과 같습니다. 농부가 국경을 나가면서 어찌 쟁기와 보습을 놓고 가겠습니까?”<sup>7)</sup>

관직을 구하는데 실패한다면 그 ‘지위를 잃어버린’ 것이 되어 타인의 위로를 받아야 할 정도라고 설명한 점에서, ‘선비’에 대한 이해 속에는 직분뿐만이 아니라 사농공상에서 한 축을 차지하는 전문직이라는 의식도 들어 있음을 추측할 수 있다.<sup>8)</sup> 사농공상으로 직업군을 나누는 시도는 우리나라에서도 있었다. 특히 조선 후기 실학자 이종환(1690-1756)이 『擇里志』의 첫 장인 「四民總論」에서 士農工商에 대해 설명한 것이 전통적 직업군을 보편적으로 사농공상으로 구분하게 된 계기인 것으로 보인다. 선진시대 초기 유교에서 사농공상의 개념이 생길 때도 그랬고 이종환의 택리지에서도 사농공상의 애초 의미를 ‘계급’이나 ‘계층’보다는 ‘직분’이나 ‘직업군’으로 제시하고 있다.<sup>9)</sup>

이처럼 전통 사회에서는 ‘사농공상’이라는 개념으로 직업의 위계나 직업의 종류를 구분하였는데, 그렇다면 이러한 전통적 직업위계나 직업선호 의식을 밀레니얼 세대는 어떻게 인식하고 있을까? 밀레니얼 세대도 직업에 위계나 귀천이 있다고 생각하고 있을까? 이 점을 알기 위해 “현대 사회에도 직업에 대한 선호나 귀천을 따지는 ‘사농공상’과 같은 전통적 관념이 남아있다면, 사람들은 다음 중 어떤 종류의 직업을 선호한다고 생각하는가?”라는 질문에 사(화이트칼러, 전문직) 269명(88.8%), 농(농림어업) 4명(1.3%), 공(블루칼러), 2명(0.7%), 상(상

7) 『맹자』 「滕文公 下」: 周霄問曰, “古之君子仕乎?” 孟子曰, “仕. 傳曰, ‘孔子三月無君, 則皇皇如也, 出疆必載質.’ 公明儀曰, ‘古之人三月無君則弔.’ … 士之失位也, 猶諸侯之失國家也.” … “出疆必載質, 何也?” 曰, “士之仕也, 猶農夫之耕也, 農夫豈爲出疆舍其耒耜哉?”

8) 김형석, 「유학적 입장에서 본 전문직 윤리」, 『동양철학연구』 제80집, 동양철학연구회, 2014. 22-23쪽.

9) “옛날에는 선비나 大夫가 없었고 모두 백성[民]이었다. 백성에는 네 부류가 있으니, 선비로서 어질고 덕이 있으면 임금이 벼슬을 주었고, 벼슬하지 않는 사람은 농사를 짓거나 공인이 되거나 상인이 되었다. 옛적에 썩임금은 처음 歷山에서 밭을 갈았고, 河濱에서 그릇을 구웠으며, 雷澤에서 고기를 잡았다. 밭갈이는 농사이고, 그릇 굽는 것은 공인의 일이며, 고기잡이는 장사이다.”(이종환, 『擇里志』 「四民總論」: “古無士大夫皆民也. 民有四, 士賢而有德國君仕之, 不仕者或爲農爲工爲賈. 昔舜耕於歷山, 陶於河濱, 漁於雷澤. 耕農也, 陶工也, 漁商也.”)

업, 서비스업, 자영업) 28명(9.2%)이 각각 대답하였다.

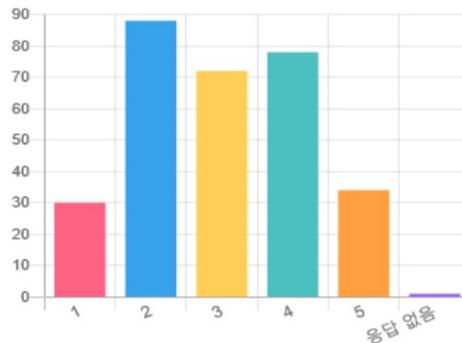
조선시대에 이 같은 설문을 해보지 않아서 알 수 없지만, 사(화이트칼러, 전문직)에 대한 선호도는 현대의 밀레니얼 세대에게도 압도적으로 높았다. 특이한 것은 사농공상의 전통적 관점에서 가장 낮은 위계에 있던 상(서비스업, 상업 등)이

10%에 가까운 비율로 ‘사’의 다음에 위치하고 있다. 이로써 보면 밀레니얼 세대는 화이트칼러, 전문직, 서비스업, 자영업 정도만 의미 있는 것으로 받아들이고 있는 것으로 보인다. 심지어 응답자의 절반이 이공계열임에도 직업 선호도에서 ‘공’이 겨우 0.7%로 가장 낮은 선호를 보인 것은 의외이다. 큰 의미는 없겠으나 오히려 ‘농’이 ‘공’을 앞서는 것도 특이하다. 그리고 서비스업이나 자영업, 상업에 대한 인식이 과거와는 많이 달라졌음을 보여주고 있다. 이 점이 전통적 직업의식과 밀레니얼 세대의 직업의식의 가장 큰 차이인 것 같다. 전반적으로 보았을 때 전통적 관점에 비해 밀레니얼 세대는 농업이나 공업처럼 몸을 쓰는 직업을 더욱 기피하는 것으로 나타났다. 하지만 이러한 결과는 앞서도 전제하였듯이 응답자 303명의 학력소득지역의 편차가 크지 않음을 고려하여 해석할 필요가 있다. 하지만 편차를 고려하더라도 밀레니얼 세대의 입장에서 현대사회에서 가장 선호되는 직업은 화이트칼러, 전문직이고 밀레니얼 세대도 화이트칼러나 전문직 종사자가 되기를 원한다는 것은 분명하다.

다음으로, ‘평생직장’에 대한 인식을 살펴보았다. 전통 사회에서 직업은 과거시험이 있었다 해도 성취하는 것이기보다는 대개 주어지고 귀속되는 것이었다. 따라서 ‘평생직장’이라는 의식 자체가 희박했을 것이다. 벼슬아치라면 부서와 지역을 달리하며 근무지를 옮겼겠으나 농·공·상에 종사하는 사람들은 자신을 포함 집안 전체가 몇 대 이상 같은 곳에서 같은 일을 하기 마련이다. 그렇다면 밀레니얼 세대는 ‘평생직장’에 대해 어떻게 생각하고 있는가? “가능하면 한 직장에서 평생 일하고 싶은가?”라는 질문에, ‘매우 그렇지 않다’ 9.9%, ‘그렇지 않다’ 29%, ‘보통이다’ 23.8%, ‘그렇다’ 25.7%, ‘매우



설문 6. 사농공상에 대한 현대적 인식



설문 7. 한 직장서 평생 근무하고 싶은가?

그렇다' 11.2%의 응답률을 각각 기록했다. 긍정 응답이 36.9%로 부정 응답 38.9%보다 2% 포인트 낮다.

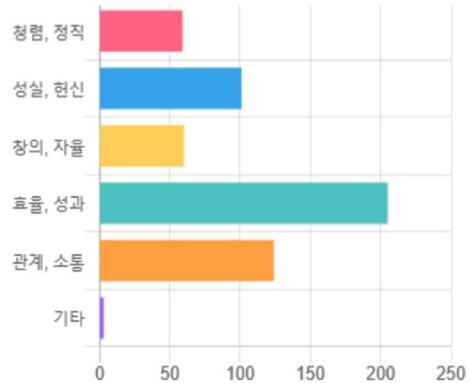
이로써 보면 밀레니얼 세대는 같은 직장에서 정년까지 일하는 것을 반드시 선호하고 있지 않음을 알 수 있다. 이직을 하거나 직업을 바꾸는 것도 크게 어렵거나 두려운 일로 인식하지 않으며, 큰 차이는 아니지만 다른 직장으로 옮기는 것을 오히려 선호하고 있음을 알 수 있다. 경제가 어렵고 미래의 불확실성이 갈수록 커지는 상황에서 청년이 보장된 직업이 갈수록 인기를 끌고 있다고 하지만 정작 밀레니얼 세대는 '평생직장'을 필수적으로 고려하고 있는 것은 아니었다. 물론 조사 대상의 학력과 경제력, 지역 등이 표준화 되지 않았지만 그 점을 고려하더라도 직장을 구하기 어려워지고 양질의 직업이 줄어드는 현실 속에서 밀레니얼 세대는 직업에 대한 탐색과 도전정신, 변화에 대응하는 자세로 앞 세대보다 직업 환경 변화에 더 유연한 것으로 판단된다.

Lynne C. Lancaster와 David Stillman이 『밀레니얼 제너레이션』(2010)에서 제시한 밀레니얼 세대의 특징 중 하나로 '장기적 불황으로 인해 이전 세대에 비해 소득 수준이 전반적으로 낮다'는 것이었다. 양질의 직장이 줄어들고 소득 수준이 이전 세대보다 낮으므로 이들은 상황 변화에 따라 사표를 내거나 창업을 할 확률이 앞 세대에 비해 높다고 추측할 수 있다. '평생직장' 인식에 대한 장홍근(2009)의 연구 결과와 비교해 보면 이런 성향은 더 분명해진다. 장홍근의 연구에서 평생직장의식은 기성세대(2006년 조사 당시 30세 이상, 현재 44세 이상)가 5점 척도에서 3.40으로 나타났고, 초기 밀레니얼 세대(2006년 조사 당시 대학생)는 3.45로 나타났다.<sup>10)</sup> 기성 세대와 초기 밀레니얼 세대 모두 약간의 차이는 있지만 평생직장을 선호하는 것으로 분석되었다. 장홍근의 연구에서 당시 대학생은 IMF 당시 중고등학생이었고, IMF의 충격을 극복하던 시기에 대학에 진학하여 안정적인 직장에 대한 갈망이 고조되었던 시기였다. 그 후로 15년가량 지나면서 세계 경제는 장기 불황 속에 있고 코로나까지 겹친 상황에서 후기 밀레니얼 세대는 한편으로는 평생직장을 선호하면서도 한편으로는 도전적으로 직업을 찾아가려는 성향을 동시에 보인다. 평생직장에 대한 후기 밀레니얼 세대의 의식은 5점 척도에 2.99이다. [설문7]에서 보더라도 '보통이다'를 중심으로 긍정과 부정이 대칭되고 있다.

10) 장홍근, 「한국 대학생의 경제 및 직업 가치관과 직업윤리」, 『인간연구』 제16호, 가톨릭대학교 인간학연구소, 2009, 22-23쪽.

## 나. 직업과 자아에 관한 의식

전통 사회에서는 자유로운 직업 선택의 기회가 제한되었으므로 직업과 자아실현을 무관한 것으로 본 근대 사회학의 관점과 달리, 유교에서는 비록 주로 ‘선비[士]’에 해당하지만, 수기치인, 수양과 경세의 과정 속에서 직업과 자아실현의 합일을 추구하였다. 그렇다면 밀레니얼 세대는 직업과 자아, 또는 자아실현의 문제를 어떻게 인식하고 있을까? 먼저 “직장인에게 가장 중요한 덕목은 무엇인가?”라는 질문으로 직장인에게 요구되는 직장생활의 자세와 추구해야 할 가치에 대한 인식을 알아보았다. 그리고 이것은 외부로부터 주어지는 요구와 가치에 대한 인식일 수 있지만, 또한 밀레니얼 세대 자신이 중시하는 자세와 가치이기도 하다.

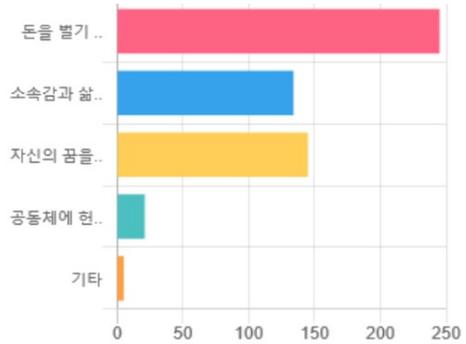


설문 8. 직장인에게 가장 중요한 덕목

각 항목별로 선택한 비율을 높은 순서로 보면, ‘효율· 성과’ 67.7%, ‘관계· 소통’ 40.9%, ‘성실· 헌신’ 33.3%, ‘창의· 자율’ 19.8%, ‘청렴· 정직’ 19.5%, 기타 1% 순이다. 2개 이내로 선택하도록 한 설문이고, 응답자 1명당 1.8개의 선택지를 택하였다. 응답자 303명중 현재 직장에 다니는 사람은 10%미만이다. 공무원이 아닌 이상 대부분의 직장인은 이익 추구를 목적으로 하므로 효율과 성과가 직장인에게 요구되는 중요한 덕목일 것이고 밀레니얼 세대도 그렇게 예상하고 있다. 그 다음 중요한 것으로 관계와 소통을 들고 있는 것으로 보아 밀레니얼 세대도 상사나 동료와의 인간관계가 어렵고 중요한 문제라고 인식함을 알 수 있다. 이 점은 관계를 중시하는 유교의 전통적 관점과 비슷하다고 볼 수 있다. 그런데 ‘청렴· 정직’과 같이 유교에서 강조해온 가치가 밀레니얼 세대에게는 가장 낮게 선택되고 있는 점은 특이하다. 능력 위주의 경쟁 시대에 청렴과 정직으로는 직장에서 인정받기 어렵다고 인식하는 사람이 많기 때문으로 보인다. 장홍근의 연구 결과에서는 ‘성실· 책임’을 제일 많이 선택한 것과 대조된다. 약 15년의 시차를 두고 전기 밀레니얼 세대보다 후기 밀레니얼 세대가 더욱 성과 위주의 효율성 추구에 익숙한 것으로 보인다.

직업과 자아의 관계에 대한 두 번째 설문은 “직업은 본인에게 어떤 의미인가?”였고 2개 이내로 선택하도록 하였다. ‘돈을 벌기 위한 방편’이 80.9%로 압도적이었고, ‘자신의 꿈을 펼치는 장’이 47.9%로 두 번째, ‘소속감과 삶의 안정을 얻기 위한 것’이 44.2%, ‘공동체에 헌신하는 길’이 6.9%, 기타 1.7%로 조사되었다. 유교적 관점, 특히 선비들에게 벼슬은 녹봉이 우선

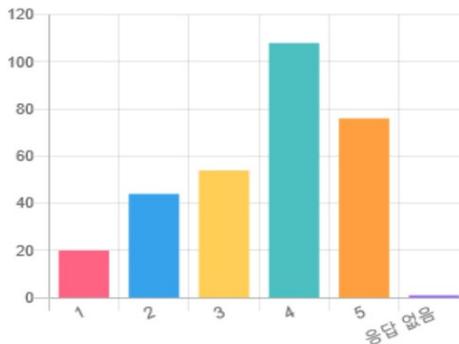
은 아니었다. 녹봉으로 부모와 가족을 부양하는 것도 매우 중요한 일이라고 하면서도 언제나 목적인 국가나 사회 등 공공의 복택이었다. 이제는 직장에서 과거 선비와 같은 자세를 요구하는 시대가 아니다. 공을 앞세우고 私를 뒤로 하는 선비는 요즘으로 치면 신념을 가진 공직자나 교사, 시민운동가 정도일 것이다. 따라서 단순 비교는 어렵지만, 밀레니얼 세대(뿐만 아니라 현대인 모두)에게 직장은 우선 ‘돈을 버는 곳’이다. 그 다음으로 자신이 좋아하는 일을 통해 자아실현을 추구하는 장이고, 소속감과 안정을 얻을 수 있는 곳이다. 그리고 밀레니얼 세대는 직업과 ‘공동체에 헌신’은 별로 관계가 없다고 생각하고 있다. 이러한 인식은 앞서도 언급했듯이 현대의 대다수 직장이 ‘회사’로 대표되는 사적 이익추구 집단이기 때문일 것이다.



설문 9. 직업은 본인에게 어떤 의미인가

다음으로 “돈을 벌 필요가 없어도 직업을 가져야 하는가?”라는 질문을 통해 자아실현을 위한 직업의 필요성을 조사해보았다. ‘전혀 그렇지 않다’ 6.6%, ‘그렇지 않다’ 14.5%, ‘보통이다’ 17.8%, ‘그렇다’ 35.6%, ‘매우 그렇다’ 25.1%로, 60.7%가 돈을 벌 필요가 없더라도 직업을 가져야 한다고 응답하였고, 돈이 매우 많으면 직업을 갖지 않겠다는 응답은 21.1%였다. [설문9]에서도 상당수의 밀레니얼 세대가 ‘소속감과 삶의 안정’, ‘자신의 꿈을 펼치는 장’을 직업을 갖는 의미로 보았듯이, [설문10]을 통해서도 밀레니얼 세대가 단순히 돈벌이 수단인 소속감과 자아실현의 장으로써 직업의 중요성을 인식하고 있는 것으로 나타났다.

2006에 실시된 조사를 바탕으로 한 장흥근의 연구 결과와 비교해보면, 동일한 설문에 긍정 응답이 53.8%, 부정 응답이 17.9%였다. 전기 밀레니얼 세대에 비해 후기 밀레니얼 세대에서 긍정 응답과 부정 응답이 모두 높아졌고, ‘보통이다’의 비율이 10%포인트 이상 낮아졌다. 경쟁이 치열한 사회에서 직업에 대한 열망도 높아지고 또한 반대로 직업을 구하고 유지하는 것에 대한 피로도도 증가한 결과로 보인다.



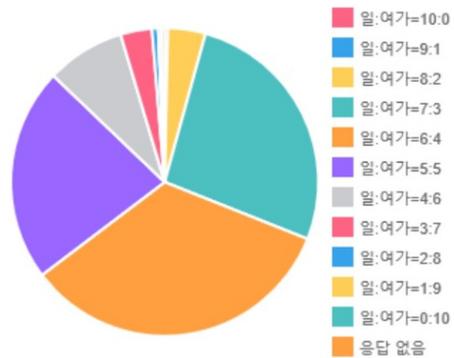
설문 10. 돈을 벌 필요가 없어도 직업을 가져야 하는가?

[설문10]을 보완하고, 자아실현을 위한 이상

적인 일과 여가의 비율을 어떻게 인식하고 있는지 “일(성취)과 여과 중 어느 것이 중요하다고 생각하는가?”라는 질문을 마지막으로 실시하였다. 일과 여가의 비율을 10:0부터 0:10까지 10단계로 나누어 실시한 설문에서 10:0, 9:1, 2:8, 1:9, 0:10은 응답자가 2명 미만이므로 제외하고, 일:여가의 이상적인 비율에 대해 8:2는 4%, 7:3은 26.7%, 6:4는 33.7%, 5:5는 22.4%, 4:6은 8.3%, 3:7은 3.3%의 선택률을 나타냈다. 1960~1990년대 고속 성장의 시대에는 여유롭게 여가를 즐기거나 직업을 통해 자아를 실현한다는 생각이 많지 않았고 사회와 개인 모두 성공과 성장을 위해 달려갔다. 그러나 지금은 직장인으로서의 삶과 개인의 삶 사이에 균형을 추구하는 시대이다. 그리고 밀레니얼 세대는 그 조화를 추구하려는 경향이 더 강하다. 설문 결과를 보면 일과 여가의 비율이 6:4 정도가 적당하다는 응답이 전체의 1/3 이상인 33.7%를 차지하였다.

일과 여가의 균형적인 비율이 어느 정도인지는 정할 수 없지만, 대체로 7:3을 일반적으로 추구해온 일과 여가의 비율이라고 본다면<sup>11)</sup>, 밀레니얼 세대가 생각하는 적정한 여가의 비율은 기존 세대에 비해 높게 나타난다고 할 수 있다. 7:3을 기준으로 하여 일의 비중이 그보다 더 높아야 한다고 답한 응답자는 4.3%이고 더 낮아야 한다고 답한 응답자는 68.7%이다. 또한 6:4를 적정한 일과 여가의 비중이라고 가정한다면, 일의 비중이 6보다 더 높아야 한다는 응답은 31%, 6이하여야 한다는 응답은 35%로 나타나 밀레니얼 세대가 여가를 중시하고 있음을 알 수 있다.

2006년의 자료를 바탕으로 한 장흥근의 연구 결과에도 비슷한 설문이 있으나 선택지가 본고의 설문과 달라 직접 비교하기는 어렵지만, 초기 밀레니얼 세대는 일 지향 33.5%, 일-여가 균형 49.3%, 여가 지향 17.2%의 선호도를 나타냈고, 함께 조사하였던 기성세대는 일 지향 41.6%, 일-여가 균형 44.5%, 여가 지향 13.9%로 조사되었다.<sup>12)</sup> 기성세대가 일 지향인 것은 충분히 예측 가능한 결과이나 초기 밀레니얼 세대와 후기 밀레니얼 세대 사이에서도 일과 여가의 균형에 대한 시각에 많은 차이가 있음을 알 수 있다. 밀레니얼 세대가 이전 세대에 비해 여가를 중시하는 이유는 더 심층적인 설문을 통해 분석해야 하겠으나, 갈수록 치열해지는 경



설문 11. 일과 여가의 적당한 비율은?

11) 1년 365일 중, 일요일을 포함한 공휴일, 토요일, 직장인에게 주어지는 휴가일수를 모두 합하면 보통 120일~130일 정도이고 출근하는 날과 그렇지 않은 날을 비율로 따지면 7:3에 가깝다.  
 12) 장흥근, 앞의 논문, 20-21쪽 참조.

쟁에 대한 피로감, 소득이나 지위를 높이는 것에 대한 어려움과 부담감 등으로 일찌감치 다른 사람에게 과시하기 위한 삶 보다는 자신의 만족을 위한 삶을 추구하는 경향이 높아졌기 때문으로 보이며, 이러한 예상은 앞서의 설문들과 기존의 연구 결과를 통해서 증명되고 있다.

## 5. 결론

유교에서 직업윤리나 직업관에 대한 문제는 크게 주목받는 논의는 아니었다. 하지만 유교 경전에서 제시하고 있는 선비나 군자의 역할과 책무 관련 내용들은 지금 시점에서 직업과 관련된 문제를 바라볼 수 있는 관점을 제공할 수 있다. 이를테면, 회사원이나 공무원 등 현대 직업의 대다수를 차지하는 ‘화이트칼라’의 직업윤리나 직업의식 관련 문제를 과거 ‘선비’에 요구되던 사항들로 바라볼 수 있을 것이다. 또한 고위직이나 고소득층의 직업윤리나 직분윤리에 있어서도 ‘선비’에 요구되던 사항을 현재에도 충분히 적용할 수 있을 것이다.

이런 시각에서 먼저 밀레니얼 세대의 직업윤리에 대한 관점을 조사하고 분석하였는데, 밀레니얼 세대의 관점에서 우리나라의 직업 구조는 소득의 공정한 분배와 거리가 멀었다. 세계 경제가 장기 불황에 빠져 있고 밀레니얼 세대는 부모 세대에 비해 직업의 질과 소득 수준이 확연히 나빠졌기 때문에 경쟁이 과거에 비하여 더욱 치열하다. 그러므로 밀레니얼 세대에게 가장 중요한 가치는 ‘공정성’이고 밀레니얼 세대는 이 ‘공정성’이라는 창으로 사회와 직업을 바라본다. 그 창으로 바라보았을 때 우리 사회는 소득 분배, 곧 ‘일에 대한 대가’를 잘못 책정하고 있고 ‘대가에 대한 책무’도 잘못 지우고 있다. 이런 측면에서 본다면 직업윤리와 책무에 대한 밀레니얼 세대의 관점은 유교의 그것에 가까워졌다고 볼 수 있다. 또한 밀레니얼 세대의 90%이상은 우리 사회에서 연고주의가 성공에 영향을 미친다고 생각하고 있다. 여기서도 밀레니얼 세대가 직업획득에 있어서 ‘공정성’에 민감하다는 것을 분명히 알 수 있다.

직장 내에서의 직업 윤리와 관련해서도 밀레니얼 세대는 이전 세대에 비해 다른 인식을 가지고 있다. 직장 상사의 부당행위를 적극 알리고 공유하려는 경향을 보이고 있는 점에서는 권력의 부당한 행사를 막고 공공의 이익을 추구하고자 했던 유학자·선비의 인식과 가까워졌다고 볼 수 있다. 직장 내에서 일어나는 부당한 일을 모른 척 할 것인가 공개할 것인가의 문제는 밀레니얼 세대에게는 딜레마로 느껴지지 않을 가능성이 높다. 그러나 직장에서의 도덕적 딜레마가 자신의 문제일 경우 밀레니얼 세대는 개인의 이익과 공동의 이익 사이에서 고민하며 한 쪽으로 무게 중심이 기울지 않고 있음을 알 수 있다.

직업선호에 대한 전통적 관점과 밀레니얼 세대의 관점을 비교하면, 유교 전통에서는 ‘사농공상’으로 직업의 위계나 직업의 종류를 구분하였는데, 밀레니얼 세대도 압도적으로 ‘사

(화이트칼러, 전문직)를 선호하였다. 그런데 전통적 관점과는 다르게 ‘상’이 그 다음으로 선호되었고, 육체노동을 하는 ‘농·공’은 밀레니얼 세대에게 주목받지 못하고 있었다. 또한 기존의 관점과는 달리 밀레니얼 세대는 평생직장을 반드시 원하는 것은 아니며 이직이나 직업을 바꾸는 것을 어려워하지 않는 것으로 나타났다. 어려운 현실 속에서 직업에 대한 탐색과 도전정신, 변화에 대응하는 자세가 길러져 앞 세대보다 직업 환경 변화에 더 유연한 것으로 판단된다.

유교에서는 직업과 자아실현에 대해 본격적으로 논의하지는 않았으나, ‘선비[士]’는 수기치인, 수양과 경세의 과정 속에서 직업과 자아실현의 합일을 추구하였고 경제적 이익은 우선순위가 아니었다. 그러나 밀레니얼 세대는 효율과 성과를 직장인이 추구해야 할 제일 중요한 가치로 인식하였고 다음으로 관계와 소통을 중시하였다. 청렴·정직과 같이 유교에서 강조해온 가치는 밀레니얼 세대에게는 직장에서 필요한 가치로 가장 낮게 선택되고 있다. 능력 위주의 경쟁 시대에 청렴과 정직으로는 직장에서 인정받기 어렵다고 인식하기 때문으로 보인다. 이렇듯 밀레니얼 세대에게 직업은 우선 돈을 벌기 위한 수단이다. 그렇지만 높은 비율로 자아실현을 위해 직업이 필요하다고 느끼고 있었다. 그리고 밀레니얼 세대는 자아실현을 위해 이전 세대에 비해 좀 더 많은 여가가 필요하다고 인식하였고 적절하다고 생각하는 일과 여가의 비율은 6:4 정도였다.

밀레니얼 세대는 IT활용을 잘 하고 교육 수준이 높으며 자신의 생각을 잘 표현하고 공유하는 ‘Smart’한 세대이다. 하지만 장기화되는 세계적 불황으로 좋은 직장을 갖기 어렵고 많은 소득이나 좋은 주거를 얻기 어렵다. 그래서 밀레니얼 세대는 ‘공정성’을 갖대로 직업과 사회를 바라보며 이런 측면에서 ‘선비’가 경세에 있어서 추구하였던 자세와 통하는 측면이 있다. 하지만 아직 기존의 유교 사상으로는 밀레니얼 세대의 사고를 이해하기에는 준비가 부족하고, 그들의 고통을 덜어줄 수 있는 현실적 방법도 제시하지 못하고 있다. 밀레니얼 세대가 고민하는 ‘공정성’의 문제 해결에 유교가 더욱 적극적으로 나서야 하고, 직장에서의 도덕적 딜레마를 극복하는 데에도 유교가 더 적극적으로 지혜를 제시해야 할 것이다. 특히 ‘선비’에게 요구되던 직업과 직분에 관한 여러 가지 윤리 덕목을 연구하고 현대화하여 다양한 직업에 맞게 적용하려는 노력이 시급히 이루어져야 할 것으로 보인다.

## 참고문헌

『論語』, 『孟子』  
이중환, 『擇里志』

Lynne C. Lancaster, David Stillman, 양유신 역, 『밀레니얼 제너레이션: 향후 20년간 기업과 사회를 지배할 새로운 인류에 대한 분석』, 더숲, 2010.

장홍근, 「한국 대학생의 경제 및 직업 가치관과 직업윤리」, 『인간연구』 제16호, 가톨릭대학교 인간학연구소, 2009.

김형석, 「유학적 입장에서 본 전문직 윤리」, 『동양철학연구』 제80집, 동양철학연구회, 2014.

온라인 설문 주소 및 데이터 확인: <http://naver.me/5fEJoR4h>



## 유교적 관점에서 본 밀레니얼 세대의 직업윤리와 직업의식

전지열  
성균관대

안녕하세요 저는 성균관대학교 외상심리연구소 전지열 이라고 합니다. 저는 상담자로서 대학 상담센터에서 다년간 진로 및 각종 심리상담 등의 일을 해 온 바 있습니다. 본고에서는 제가 실제로 학생들을 만나면서 느껴온 경험에 근거해서 밀레니얼 세대의 직업윤리와 직업의식에 대한 이야기를 해 보고자 합니다. 먼저 제가 만나온 학생들은 주로 1990년대 초반에서 2000년대 초반에 태어난 학생들이었는데, 저는 이들이 후기 청소년기를 지나서 성인기로 접어드는 과정에서 직업을 선택하고 성인으로 독립해 가는 과정을 상담자로서 함께 해 왔습니다. 그리고 제가 상담해온 학생들은 서울 내에 있는 4년제 대학의 학생이었음을 먼저 말씀드립니다. 저는 강보승 선생님께서 작성해주신 “유교적 관점에서 본 밀레니얼 세대의 직업윤리와 직업의식”에 대한 글을 읽으면서, 제가 상담과정에서 경험했던 바와 상당히 일맥상통하다고 느꼈고, 또 많은 공감을 하게 되었습니다. 그러면 지금부터는 제가 상담과정에서 경험해온 밀레니얼 세대에 대해 말씀드려볼까 합니다.

첫 번째로는 ‘빈익빈 부익부’의 심화로 인한 ‘공정하지 못한 분배’에 놓인 밀레니얼 세대에 대해 이야기 해보고자 합니다. 저는 강보승 선생님께서 ‘공정성’에 대해 작성해주신 부분을 읽으면서 제가 상담했던 몇 사례가 떠올랐습니다. 최근 많은 대학에서는 학업 성적이 다소 부진한 학사경고 학생을 따로 분류하여 상담센터에서 관리할 수 있도록 하고 있습니다. 그래서 저는 이 학사경고 학생들을 만나고 이들이 학업부진으로 원치 않게 학업을 중단하는 상황이 발생하지 않도록 다양한 방법을 고민하지 않을 수 없었습니다.

그런데, 이 학생들을 만나면서 느낀 것은 학사경고 학생들이 학업 이외에 가정의 어려운 경제적 상황에 노출되어 있고, 이로 인해 오로지 학업에만 충실히 집중하기 어려운 경우가 많다는 것을 알게 되었습니다. 이들 중에는 자신의 학비는 물론이고 가족들에게 경제적 지원

을 해야 하는 경우도 많았습니다. 그렇기 때문에 아르바이트를 하느라 학교에서 전공 공부를 집중해서 할 수 있는 시간이 없을 뿐더러 자신에 대해 탐색하고 생각해 볼 시간, 그리고 친구들과 어울릴 수 있는 시간도 매우 부족했습니다. 사실 친구 또는 선배들과 같이 잘 어울리는 것은 학교 적응과 향후 좋은 직장을 구하는 문제와 매우 밀접하게 연관되어 있고 많은 영향을 미치는데, 이를테면, 인맥을 통해 과제나 시험에 대한 정보도 얻고 자신의 진로에 대해서도 더 많은 정보와 기회를 얻을 수 있다는 점에서 이 학생들은 대학 입학 시점부터 여러모로 뒤쳐질 수밖에 없었습니다. 이 학생들은 학사경고 누적으로 제적을 받게 될 수 있다는 압박을 겨우 견뎌가면서 학교를 겨우 졸업하더라도 자신에게 맞는 진로를 탐색하고 직업정보를 얻어가는 과정을 충분히 갖지 못해서 졸업 후에도 아르바이트를 이어가거나, 검증되지 않은 회사에 일단 입사하고 보자는 식으로 진로를 결정하는 경우도 많았습니다.

제가 학사경고 학생을 예시로 들었지만, 사실상 학사경고 학생이 아닌 경우라고 하더라도 국가적으로 경제가 불황인 이 시기에, 부모님의 사회경제적 상황이 어떤 지에 따라서 많은 학생들이 학업에 집중하고 자신에게 맞는 직업을 찾아가고 자아정체감을 형성해 가야할 기회를 놓치고 있는 것이 사실인 것으로 보입니다. 그리고 이 학생들이 치열하게 노력하고 있는 땀가가 실질적으로 정당하게 이들의 삶에 반영되고 있지 못하는 상황들이 안타까웠던 것 같습니다.

두 번째 밀레니얼 세대 특징은 강보승 선생님의 보고서에서 언급해 주신 바와 같이 매우 ‘경쟁적’이라는 것입니다. 경제적 상황이 어려운 학생들이 아닌 경우라고 하더라도 밀레니얼 세대 학생들이 자신의 직업을 선택해 가는 과정은 매우 치열하고 경쟁적입니다. 사실 최근 많은 대학에서는 대학교 1학년부터 진로 관련 교과목을 운영하고 있다거나, 교수님과 소수 학생들을 연계하여 진로 지도를 할 수 있도록 하고 있습니다. 이 과정에서 많은 학교에서는 1학년 학생들은 의무적으로 진로관련 심리검사를 받게 한다거나 자기를 탐색할 수 있는 기회를 마련하고, 2학년부터는 자신의 흥미와 적성에 맞는 커리어를 쌓는 방식으로 저학년 부터 취업을 준비할 수 있도록 하고 있습니다. 학교에서는 출신학교 졸업생 중에서 대기업이나 공기업 등에 성공적으로 취업한 학생들을 초청하여 특강을 한다거나 취업박람회를 하면서 취업노하우를 공유하고 선배들의 뒤를 이어 취업을 할 수 있도록 하고 있습니다. 또 각 대학에서는 매년 취업률을 발표해서 각 대학에서 얼마나 많은 학생들이 취업에 성공했는지를 지표로서 제시합니다.

이러한 현상은 사실 제가 대학을 다니던 2000년대 초반과도 매우 다른 모습인 것 같습니다. 저 때만해도 사실 상담센터라는 곳 자체도 대학들에 활성화 되지 않은 경우가 많았고, 또

진로설계를 위한 교과목이 별도로 개설되어 있지도 않았습니다. 특히 남학생들의 경우 저 때 만해도 통상 군대를 다녀오기 전인 저학년 때는 주로 대학생활을 즐기고 놀다가 복학 이후 부터 학업에 집중하고 취업을 준비하는 모습이었다면, 지금은 3학년 가서 취업을 준비하면 ‘늦는다’는 생각이 일반적이고 많은 학생들이 자기 탐색과 취업준비는 군대 가기 전 저학년부터 해야 한다고 생각합니다. 상황이 이렇다 보니, 학생들은 이전에 동아리나 학과 활동 등등의 공동체 생활에 집중하기 보다는 자신의 커리어에 집중되는 모습이 두드러지고, 또 동아리나 학과 활동을 하더라도 공동체 활동 자체보다는 자신의 커리어에 맞는, 다시 말하면 자기소개서에 작성될만한 활동들을 위주로 하는 경우가 많은 것 같습니다. 제가 상담실에서 근무하면서 진로 상담을 받고 싶다고 하고 오지만, 알고 보면 자기소개서에 자신에 대해 어떻게 써야 할지 몰라서 왔다고 이야기 하는 경우도 상당수였던 것 같습니다.

이렇게 밀레니얼 세대 학생들의 관점은 ‘직장이라는 공동체 안에서 자신의 모습’을 떠올리기 보다는 ‘자신의 삶에 어울리는 직장’으로 변화되고, 이를 적극적으로 찾아다니는 개인의 삶이 강조되어가는 듯 보입니다. 이런 저의 경험들은 강보승 선생님께서 작성해주신 글에서 ‘밀레니얼 세대는 효율과 성과를 가장 중요시 하고 앞 세대보다 평생직장 보다는 어려운 현실 속에서 변화에 대응하는 자세가 길러졌으며, 직업환경 변화에 더 유연한 것으로 판단된다’는 내용과 매우 일맥상통하는 것으로 생각되었습니다. 이런 측면에서 밀레니얼 세대는 누구보다 어려운 상황에 적극적으로 유연하게 대처하는 스마트한 강점이 있는 세대임이 분명한 것 같습니다.

하지만, 이러한 능력 중심, 효율성을 강조하는 세대에게 있어 자신의 이익이 아닌 공동체의 이익을 위한 덕목과 가치가 간과되지는 않을지 다소 우려가 됩니다. 보고서에서 밀레니얼 세대는 ‘직장에 대해 돈을 버는 곳 그 다음으로 자신이 좋아하는 일을 통해 자아실현을 추구하는 장, 소속감과 안정을 얻을 수 있는 곳이라고 생각하지만 공동체에 대한 헌신의 가치에 대한 인식은 다소 낮다’는 설문 결과가 제시되고 있는데, 이러한 결과 또한 밀레니얼 세대의 이러한 모습을 반영하고 있는 것 같습니다.

아들러라는 심리학자는 개인의 정신 건강을 측정하는 데 ‘사회적 관심’을 매우 중요한 가치로 강조합니다. ‘사회적 관심’이란 “다른 사람의 눈으로 보고, 다른 사람의 귀로 듣고, 다른 사람의 가슴으로 느끼는 것”이라고 정의 내려질 수 있는데, 상담 장면에서도 상담자는 내담자가 개인에 대한 관심에서 사회적 관심으로 조망을 넓힐 수 있도록 독려하고 개입합니다. 아들러는 한 개인에게 사회적 관심이 있을 때, 나이가 들어 더 이상 일을 하지 못하거나 가족을 양육하지 않더라도 의미있는 삶을 개발하는데 도움이 될 수 있다고 강조합니다. 저는 지

금 밀레니얼 세대들에게 필요한 것은 이러한 사회적 관심이 아닌가 생각합니다. 다시 말하면, 간단하게 말할 수 있는 문제는 아니지만 개인의 역량강화와 효율성, 경쟁에서 뒤쳐지지 않아야 한다는 긴장감들을 조금은 내려놓을 수 있도록 하는 사회적 구조와 제도, 그리고 교육을 통해, 다른 사람의 눈으로 사회를 바라볼 수 있는 관점의 전환이 필요하지 않은가 생각합니다. 우리는 공동체와 타인에 대한 사회적 관심이 사실 개인의 삶을 더욱 의미있고 풍요롭게 해 줄 수 있다는 점을 기억해야 할 것으로 보입니다.

# 학이시습(學而時習), ‘사랑하기’를 통한 치유와 성장의 날갯짓

## -자기애(自己愛)와 방탄소년단(BTS) 열풍을 중심으로-

윤민향  
성균관대 학부대학

### 1. 밀레니얼에 이는 바람

근래 『90년생이 온다.』의 화제성을 중심으로 밀레니얼 세대를 정의하거나 이해하려는 수많은 책들이 쏟아져 나왔다. 이전에도 베이비붐세대, X세대, N세대<sup>1)</sup> 등 새롭게 등장하는 세대를 지칭하는 용어들은 늘 있어왔지만 밀레니얼 세대만큼 다방면의 연구대상이 되는 비상한 관심을 받았던 세대는 없었던 것 같다. 현재 동시대를 살아가고 있는 세대와 비교해보면 베이비부머부터 X세대까지의 구분은 어느 정도의 유사한 사회적 틀 하에 일어난 경제적·문화적 변화였는데 비해, 밀레니얼 세대는 그들을 이해하기 위해서 별도의 분석이 필요할 정도로 이전과 다른 본질적인 측면에서의 주요한 변화가 있다는 반증이 아닌가한다.

‘세대’ 개념에는 연령을 중심으로 대체로 유사한 문화적 경험과 감수성을 공유한다는 의미가 토대하고 있기에, 세대는 한 시대를 풍미하는 ‘유행’과도 밀접한 관련을 가진다. ‘유행’이라는 말을 떠올리면 패션이나 말투와 같은 외적인 스타일을 떠올리기 쉽지만, 우리의 일상을 보다 깊이 들여다보면 지적·미학적·도덕적인 면에서 심지어 종교에 있어서도 유행이라는

1) ‘세대’의 사전적 의미는 공통의 체험을 기반으로 하여 공통의 의식이나 풍속을 전개하는 일정 폭의 연령층을 가리키는 용어이다. 전통적으로는 세대는 약 30년을 한 단위로 하는 연령층으로서 세(世)와 대(代)의 합성어로 세는 사람의 한평생을 뜻하고, 대는 대신하여 있다는 뜻이다. 세대는 사회구조 및 기술매체의 발달 등이 복합적으로 영향을 미치며 형성되지만, 대체로 어떤 사회 내에서 다소간 동일한 연령에 있는 개인들의 모음을 말한다. 이 같은 정의에 의해 출생연도를 기준으로 세대를 나누어보면, 베이비붐세대는 2차 대전 이후인 1946~1964년 출생, X세대는 경제적 풍요 속에 성장했던 1965~1976년 출생, N세대(에코세대)는 디지털 기술과 함께 성장해서 능숙하게 다룰 줄 아는 1977~97년 사이에 태어난 세대 등이 대표적이다. 김기란 외, 『대중문화사전』, 현실문화연구, 2009. 고영복, 『사회학사전』, 사회문화연구소, 2000. 한국학중앙연구원, 『한국민족문화대백과』, <http://encykorea.aks.ac.kr/> 등 참조.

것이 존재한다. 스페인의 문화비평가인 호세 오르테가 이 가세트(Jose Ortega y Gasset)는 인간의 삶은 본질적으로 유행을 창조하면서 진행되며, 옷이나 말투처럼 외형상으로는 그다지 큰 의미가 없어 보이는 것들도 실제로는 그 안에 심각하고 깊은 의미를 내포하고 있다고 하였다. 그는 『사랑에 관한 연구』에서 예술이 진화하고 역사가 변화를 겪는 것처럼 사랑도 그 시대에 맞는 고유한 스타일을 형성한다고 보았다. 정도의 차이가 있고 때로는 그 수정의 정도가 미미하기도 하지만 각 세대는 늘 앞 세대의 에로티시즘 체계를 수정한다는 것이다. 스타일이란 추상적이고 비개인적인 형태로 출발해서 갈수록 구체적이고 내면적인 의미를 지니게 되는데, 특히 **사랑은 자기 삶의 새로운 스타일을 가장 역동적으로 쏟아 붓게 되는 영역**이다.<sup>2)</sup> 따라서 자기가 속한 세대가 무엇이든 상관없이, 지금 우리가 살아가는 이 시대를 주도하고 있는 밀레니얼 세대의 사랑에 무엇이 담겨있는지에 대하여 애정 어린 관심과 연구가 필요하다 하겠다. 스타일에 대한 탐구는 결국 **사랑의 본질에 대한 탐구**와 다르지 않을 것이다.

그렇다면 근래 유행을 선도하는 스타일, 트렌드는 무엇일까? 2018년부터 2020년까지 트렌드를 살펴보면 그 중심에는 모두 ‘나’라는 단어가 있다는 것을 볼 수 있다. 예컨대 ‘#나나랜드(나의 기준을 존중하고 스스로를 사랑한다는 의미)’, ‘#업글인간(성공보다 성장을 추구하는 새로운 자기계발형 인간)’, ‘#소확행(‘소소하지만 확실한 행복’의 줄임말)’ 등 밀레니얼 세대의 트렌드로 꼽히는 단어들은 모두 나를 위한 것, 나를 알아가는 것, 그리고 성장하는 것을 표방하고 있다.<sup>3)</sup> 이를 증명하듯 서점의 베스트셀러 목록 역시 자존감, 자기에 등과 관련된 책들로 가득 채워져 있다. 밀레니얼의 트렌드와 그들이 쏟아 붓고 있는 사랑의 스타일에 부는 첫 번째 바람은 ‘자기애(自己愛)’라고 할 수 있을 것 같다.

‘나나랜드’나 ‘소확행’ 등의 재치 있는 용어들에서 젊은이들의 탕진잼<sup>4)</sup>이나 옴로(YOLO)<sup>5)</sup> 라이프프로의 선택이 ‘자기’를 중심으로 하는 가벼운 즐거움의 추구로 그려지기도 한다. 그러나 한편으로는 나를 위하고 나를 아끼고 지금 이 순간을 즐기겠다는 자기애 열풍의 이면에는 이들의 좌절과 고뇌의 ‘피·땀·눈물’이 고스란히 반영되어 있다는 점을 가벼이

2) 호세 오르테가 이 가세트(Jose Ortega y Gasset), 『사랑에 관한 연구』, 풀빛, 2008, 63~66쪽.

3) <https://www.skcareersjournal.com/1704> [SK채용 공식 블로그]

4) 재물 따위를 흥청망청 다 써서 없앤다는 뜻의 ‘탕진’과 재미를 뜻하는 ‘잼’을 합친 신조어로 소소하게 탕진하는 재미를 일컫는 말이다. 경제 불황과 취업난이 계속되면서 수입이 많지 않은 젊은 세대가 적은 금액으로 최대한의 만족을 얻기 위해 사용 가능한 돈을 모두 쓰는 것을 말한다. 딱히 필요하지 않은 물건에 대해 소소하게 씬씀이를 늘려 낭비하는 재미를 느끼는 스트레스 해소 방식이라고 볼 수 있다. pmg 지식엔진연구소, 『시사상식사전』, [네이버 지식백과 제공]

5) ‘인생은 한 번뿐이다’를 뜻하는 You Only Live Once의 앞 글자를 딴 용어로 현재 자신의 행복을 가장 중시하여 소비하는 태도를 말한다. 미래 또는 남을 위해 희생하지 않고 현재의 행복을 위해 소비하는 라이프스타일이다. pmg 지식엔진연구소, 『시사상식사전』, [네이버 지식백과 제공]

여겨서는 안 될 것이다. 이른 바 ‘흙수저와 금수저’, ‘삼포세대’ 등의 신조어에 깃든 자조 섞인 청년의 자화상이 인간의 오랜 권리이자 임무와도 같았던 연애와 결혼을 포기하는 대신 얻은 소소한 즐거움일 수도 있기 때문이다. 누군가에게 탕진잼과 율로 라이프는 작은 낭비를 통해 스트레스를 해소하고자 하는 상처 받은 자아의 목소리일 수 있다.

그리고 이와 같이 밀레니얼 세대가 새로운 스타일로 써내려가는 사랑이 자기애로 이르기까지의 과정에서 빼놓을 수 없는 극적인 드라마가 있다면 바로 방탄소년단(BTS) 신드롬일 것이다. 최근 미국 빌보드(Billboard) 핫100의 1위까지 연일 놀라운 기록을 경신하는 이들의 행보에는 자기계발서류의 심리학 서적들이 이제 그만 자기를 사랑하세요라고 결론적인 조언을 하는 것과 달리, 자신들의 고뇌와 아픔으로부터 차곡차곡 쌓아서 도달한 진심의 서사가 있다. 실제로 이들은 대형 기획사에서 완성형 스타로 군림하듯 등장한 것이 아니었다. 중소 기획사의 서러움을 겪으면서도 기성 권력에 굴복하지 않은 채, 공중과의 외면을 SNS 등을 활용한 직접 소통을 통해 새로운 출구를 만들어가는 방식을 택했다. 또한 이 모든 과정을 함께 해준 팬들에 대한 감사함을 언제나 잊지 않고 표현했다. ‘방탄소년단’이라는 독특한 그룹명에는 방탄이 충알을 막아내는 것처럼 청년을 위협하는 편견과 억압을 막아내고 자신들의 음악과 가치를 지켜내겠다는 의미를 담고 있다고 하는데, 청년의 아픔을 막겠다는 이들의 소소한 바람은 바야흐로 세계를 넘나드는 드라마틱한 자기에 열풍의 중심이 되었다.

방탄소년단은 <화양연화(花樣年華)><sup>6)</sup>로 상징되는 빛나는 청년의 이면, 고민과 괴로움, 고통과 상처를 숨기지 않았다. 이들은 이 고민들을 이야기하고 나눔으로써 상처받고 불안한 자아를 치유해가며 마침내 결론으로서 자신을 사랑하는 길<Answer : Love yourself><sup>7)</sup>에 발을 들여놓기 시작한다. 방탄소년단을 통해 부는 자기에 열풍은 고통의 갈림길에서 허무나 냉소로 흐르지 않고 **다시 ‘사랑하기’로 향한다**는 점에서 고무적이기까지 하다. 그리고 이 변화의 바람이 추구하는 자기애의 방향성은 나르시시즘적인 자아도취가 아니라 나에서 너에게로, 우리로 나아갈 수 있는 기반이 되는 성장의 길로 보인다. 그렇다면 밀레니얼 시대의 내일이 향하고 있는 자기애의 본질은 자만이나 이기심의 충족에 있지 않고, 일상에서 어떻게 사랑을 실현할 것인가 하는 ‘작은 것들을 위한 시’에 집중된다고 할 수 있을 것이다.

방탄소년단의 메시지가 밀레니얼 세대를 대변한다고는 할 수 없지만, 한국을 넘어 세계 곳곳의 청년들이 기꺼이 팬클럽 아미(ARMY)가 되어 일으키는 치유와 성장의 바람은 결코 잔 바람이 아닌 것만은 확실하다. 밀레니얼 세대가 바라는 열망의 한 흐름이 ‘사랑하기’를 중심

6) 화양연화 앨범(pt.1. pt.2, Young Forever), 방탄소년단, 2015.

7) LOVE YOURSELF 結 'Answer' 앨범, 방탄소년단, 2018.

으로 하는 치유와 성장의 길이라는 점은 인(仁)이라는 사랑의 씨앗을 중심으로 학이시습(學而時習)해나가는 유교의 본질과도 닮은 데가 있다. 이 같은 문제의식에서 본 발표는 첫째, 세대와 시대라는 ‘흐름’의 맥락 안에서 오늘날 자기에 열풍의 이면을 살펴보고자 한다. 둘째, 나아가 한국문화의 주요한 토대가 되는 유교사상에서 끊임없이 새롭게 재탐색 되어야할 사랑의 본질에 대한 물음과 현대적 의미 찾기를 시도하고자 한다. 이러한 시도는 사랑을 매개로 밀레니얼 세대의 고민을 이해하고자하는 노력이고, 동시에 밀레니얼 세대의 사랑과 관련하여 유교가 할 수 있는 역할에 대한 탐색이자 대화이다.

## 2. 자기 소외 : 爲人之學과 Fake Love

주요 서점 사이트에서 ‘사랑’을 검색해 보면 ‘자기 자신에 대한 사랑’에 관한 책들이 상당수 상위권을 차지하고 있다는 것을 볼 수 있다. 달콤하고 흥미진진한 연애 이야기가 아니라 왜 이렇게 자신에 대한 사랑에 골몰하고 있을까? 이들 책들이 다루고 있는 주요한 맥락은 앞서 살펴보았던 ‘나나랜드’, ‘업글인간’, ‘소확행’, ‘올로’와 같은 ‘지금의 나’를 중심으로 하는



트렌드와 유사하다. 여기서 ‘나’에 대한 관심의 시작은 대체로 견디는 삶의 이면에 자존감을 잃고 상처받은 자아에 대한 것이다. 상처받은 자아의 문제는 심리학을 중심으로 주로 개인의 사고나 성격적 문제에 초점을 맞춘 처방적인 관점에서 접근되고 있다. 밀레니얼 세대의 사랑에 대한 고민은 여기에서 그치지 않고 먼저 자기에의 회복을 통해 상처를 치유하고자 하는 내면의 소리들이 모여 사회·경제·문화 등 삶 전반에 걸쳐 하나의 새로운 스타일을 형성하고 있다. 그렇다면 밀레니얼 트렌드 이면에 자리하고 있는 상처받은 자아의 문제는 더 이상 정신의학과에서 개인적인 병리로만 분류될 것이 아니라 새롭게 대두된 일종의 사회현상이라고 할 수 있을 것이다. 오늘날은 이전 시대에 겪은 신체적인 구속이나 병통뿐만 아니라 심리적·정신적 고통이 주요한 질병의 원인으로 부각되고 있는 실정이다. 실제로 통계청이 제공하는 사망원인에 대한 조사(2019)에 의하면 고의적 자해는 전체 사망원인의 5위이며, 10대~30대의 사망원인 1위로 집계되고 있다.8)

개인이 홀로 부딪히는 심리적인 어려움을 성격적 결함으로 치부하기 보다는 매체의 발

달과 더불어 인간관계, 사회적 시선, 서열, 불평등, 차별, 편견, 공정, 정의와 같은 사회구조적인 문제들과 밀접하게 관련되어 있음에도 보다 적극적인 관심을 가질 필요가 있다. 사회학자인 에바 일루즈(Eva Illouz)가 사회학이 현대사회에 유의미한 것으로 남고자 한다면, 후기 근대성(late modernity)라는 조건 아래서 **자아의 상처받기 쉬운 연약함을 반영하는 감정**을 연구해야한다고<sup>9)</sup> 주장한 것은 오늘날 한국사회의 현실에서도 주목해볼 만 하다. 물론 자아의 상처와 고통의 문제는 사회적 현상으로 범주화할 수 있다고 하더라도, 그것이 가진 주관적·개별적 특성을 감안하면 각 학문의 주된 영역이 되기는 어려울 것이다. 그러나 현대사회에서 자아가 겪는 심적 고통에 대한 관심이 개인적인 것이면서도 사회문화적 틀과 풍속과 밀접하게 관련된 총체적인 문제라는 사실에서, 비단 사회학뿐만 아니라 정치·경제·과학·철학 등 전 분야에 동일하게 요청된다고 생각한다. 이러한 점에서 사랑은 명확하게 정의내리기는 어렵지만 그만큼 인간과 삶을 총체적이고 종합적으로 고찰해보기에 적절한 오래된 주제이기도 하다.

특히 우리시대의 사랑의 스타일에 관심을 가져야하는 이유는 사랑이 삶 전체를 좌우하는 생(生)에 대한 본질적인 태도와 직결되기 때문이다. 예컨대 장기불황을 겪고 있는 일본에서 2013년경 ‘사토리 세대’라는 신개념이 등장했는데, 이 ‘사토리’에는 꿈도 목표도 갖기 힘든 세대가 도달한 깨달음이나 득도라는 의미가 담겨있다. 사토리 세대는 돈을 벌겠다는 의욕도 없으며 일체의 소비에 무관심하다. 자동차, 브랜드 옷, 스포츠, 술, 여행 뿐만 아니라 연애나 결혼에도 관심이 없다. 이들이 도달한 깨달음은 무관심인데, 여기서 심각한 문제는 사랑에 대한 무관심이 죽음의 충동과도 연결되는 것처럼 보인다는 데에 있다. 당시 한국사회에서는 일본의 사토리 세대를 소개하면서 한국의 삼포세대의 미래로 바라보기도 하였다.<sup>10)</sup> 우리의 밀레니얼 세대가 일본의 사토리식 깨달음으로 가지 않도록 하는 관심과 노력, 전환이 매우 중요한 시점이다.

오늘날 밀레니얼 세대가 자기애의 메시지에 열광하는 이유는 그만큼 자존감을 가지지 못하고 있다는 반증이다. 사랑받지 못한다는 불안함에 비례하는 인정에의 욕구는 자발적인 자기소외를 부추기기도 한다. 관계와 사회 속에서 살 수 밖에 없는 인간의 삶에서 자신을 소외시키는 문제는 오래된 주제이다. 공자(孔子)는 『논어(論語)』에서 자기가 중심에 서지 못하는 삶의 문제를 화두로 던진 바 있다.

8) 통계청, 「2019년 사망원인통계 결과」, 국가통계포털 KOSIS(<http://kosis.kr>)

9) 에바 일루즈 지음, 김희상 옮김, 『사랑은 왜 아픈가-사랑의 사회학』, 돌베개, 2013, 35쪽.

10) 정지은, 「왜 우리는 사랑하기가 점점 더 힘들까」, 『한국현대정신분석학회 학술발표대회 프로시딩』, 한국현대정신분석학회, 2015, 5-6쪽. (프레스이안 2013.4.15. 홍현호 시민경제사회연구소 소장 인터뷰 기사 참조.)

“옛날에 배우는 자들은 자기를 위한 학문을 하였는데, 지금 배우는 자들은 남들에 보이기 위한 학문을 하는구나.”<sup>11)</sup>

공자시대의 ‘남에게 보이기 위한 학문(爲人之學)’이 인간다움을 버리고 교언영색(巧言令色)<sup>12)</sup>하며 이익을 취하기 위한 목적에 둔 것이었다고 한다면, 오늘날의 위인지학은 다른 사람들로부터 나의 존재를 인정받는 것이라고 할 수 있을 것 같다. 방탄소년단은 ‘Fake Love’에서 인정받기 위한 노력과 내적 갈등을 다음과 같이 노래했다.

널 위해서라면 난 슬퍼도 기쁜 척 할 수가 있었어.  
널 위해서라면 난 아파도 강한 척 할 수가 있었어.  
사랑이 사랑만으로 완벽하길 내 모든 약점들은 다 숨겨지길  
이뤄지지 않는 꿈속에서 피울 수 없는 꽃을 키웠어.  
I'm so sick of this Fake Love.....  
나를 봐 나조차도 버린 나  
너조차 이해할 수 없는 나  
낯설다하네 니가 좋아하던 나로 변한 내가  
아니라하네 예전에 니가 잘 알고 있던 내가.....<sup>13)</sup>

밀레니얼 세대는 어린 시절부터 스펙 쌓기와 같이 인정받기 위한 노력에 매진하며 살아왔다. 관계 맺기와 관련된 이러한 태도는 사랑에 있어서도 마찬가지이다. 즉, ‘사랑하기’보다는 ‘사랑받기’ 위한 노력에 치중해왔다는 것이다. 사랑받지 못하는 상황에 대한 불안, 거부당함의 두려움은 사회적 가치가 타인이 보증하는 인정을 통해서 얻어진다는 상황에 익숙해지면서 심화된다. 자아를 위협하는 것은 사회적 존재감의 상실이라고 할 수 있다.<sup>14)</sup> 디지털 기술 발달에 따른 SNS 속의 꾸며진 나는 아름답고 행복하고 완벽한 모습만 취사선택하여 보여줄 수 있는데 이마저도 다른 사람들로부터 ‘좋아요’나 별점의 평가를 받았을 때 인정받는다. 그런데 실상 ‘사랑받기’란 내가 할 수 있는 영역이 아니다. 나의 소관이 아닌 것으로부터 존재감을 찾으려는 노력은 언제나 불안과 두려움을 유발하고, 때때로 무기력에 빠지게 한다.

11) 『論語』「憲問」：子曰 古之學者 爲己，今之學者 爲人。

12) 『論語』「公冶長」：子曰 巧言令色足恭 左丘明 恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人 左丘明 恥之，丘亦恥之。

13) Fake Love, 방탄소년단 노래, <LOVE YOURSELF 轉 'Tear'>앨범 수록곡, 2018.

14) 에바 일루즈 지음, 김희상 옮김, 『사랑은 왜 아픈가-사랑의 사회학』, 돌베개, 2013, 242쪽 참조.

이와 같은 불안과 두려움, 상처의 경험은 자신을 지키려는 노력이 강화되는 경향과도 맞물린다. 이 때 자신을 지키는 것에서 ‘사랑’이라는 본질적인 요소가 고려되지 않으면 관계는 감정의 득실로 계산된다. 실패의 상황에 대한 두려움은 사랑에도 적용되어 연애가 실패할 경우 시간과 돈을 낭비했다고 생각하며, 그것을 추스르는 감정의 고통을 인내하기 어려워한다. 사랑을 받기 위해 들였던 노력을 거두어들이면서, 타인에게 상처받기 싫어하고 사랑의 실패로 인한 감정소모를 최소화하고 싶어 하는 나름대로의 합리성을 갖추는 것이다. 그러나 그것은 합리성이 아니라 어쩌면 새로운 관계를 맺는 것에 대한 두려움과 불안의 표현에 가깝다.<sup>15)</sup>

이러한 불안, 경계와 의심의 태도는 오늘날 관계 맺기를 어렵게 하는 주된 원인 중 하나이다. 경계의 높이는 상처의 경험, 개인의 의식과 성향 등에 따라 제각각이어서 세대간·성별 간의 갈등을 유발한다. 낭만, 열정, 헌신, 희생에 대한 회의감은 자기 자신의 물리적·감정적 소모에 대한 두려움과 맞물려 사랑에 빠지는 어리석음으로부터 스스로 선을 긋게 만든다. 그런데 아이러니하게도 지속되는 관계의 거리감은 고독과 외로움을 촉발하면서 어김없이 사랑이라는 근본적인 고민으로 돌아오고야 만다는 것이다.

본질적인 면에서 보면 두려움으로부터 자기를 지키기 위해서 경계를 택하는 것은 선택의 기준이 내가 아닌 타인에 있기 때문에 여전히 불안과 고독을 남긴다. 내가 원하는 것을 기준으로 선택하고 도전하기보다는 실패나 상처를 받지 않기 위한 방어적 결정에 치우쳐있기 때문이다. 그러나 밀레니얼 시대를 살아가는 이들에게 이 같은 방어적 태도를 손쉽게 비난하고 도전하라고 외치기는 쉽지 않다. 왜냐하면 이전 세대가 보기에는 못마땅한 개인주의로 보일 수 있는 웅크림과 경계는 직전 시대를 통해 각인된, 한 개인으로 존중받지 못하고 도구로 소모되는 삶의 불합리에 대한 상처로부터 기인했을 가능성이 크기 때문이다. 뿐만 아니라 도전과 소신의 대가는 현실적으로 감당하기 어려운 수준으로 전개될 것임이 충분히 예상되기 때문에, 실제로 소신껏 행하기란 결코 쉽지 않다. 이러한 불합리한 상황은 무시한 채, 청년이라는 이유로 꿈을 가지고 도전하라는 구호는 오히려 그들의 역정을 유발하고 마는 것이다.

### 3. ‘사랑하기’를 통한 치유 : 爲己之學과 ‘Love Yourself’

나 자신을 지키겠다는 깨달음은 경제관념과 소비패턴의 변화, 불안·두려움에 기댄 거리두기, 혹은 무기력한 포기과 같은 차가운 무관심의 양상으로 흐르기 쉽다. 그러나 무관심과 무기력의 경험 역시 **결국에는 다시 사랑이라는 본질적인 물음으로 회귀한다**는 사실을 놓치지

15) 주창윤, 『사랑의 인문학』, 마음의 숲, 2019, 205쪽.

말고 바라볼 필요가 있다. 그러면 냉소와 무기력의 시간 역시 잘못이거나 무의미하지 않다. 차가운 미소와 상처받은 자아는 식은 연탄재마냥 한번이라도 뜨거웠기에 가능한 것이기 때문이다.<sup>16)</sup> 『주역(周易)』 「계사전(繫辭傳)」에 “한 번 차가웠다가 한 번 뜨거웠다가 하는 것이 도(一陰一陽之謂道)”라고 한 것처럼<sup>17)</sup>, 해가 뜨고 나면 달이 뜨듯이 고통은 사랑으로 되돌아 오기 위한 과정일 수 있다. 바로 그 지점에서 환상이 아닌, 빛과 그림자를 모두 포용할 수 있는 사랑에 대한 새로운 인식이 시작될 수 있다.

해가 뜨고 나면 꼭 달이 뜨듯이  
 손톱이 자라듯, 겨울이 오면 나뭇들이 한 올 한 올 옷을 벗듯이  
 넌 나의 기억을 추억으로 바꿀 사람  
 사람을 사랑으로 만들 사람  
 널 알기 전 내 심장은 온통 직선뿐이었던 거야.....  
 너 땀에 알았어 왜 사람과 사랑이 비슷한 소리가 나는지  
 너 땀에 알았어 왜 사람이 사랑을 하며 살아가야 하는지<sup>18)</sup>

방탄소년단 노래에 담긴 성장의 서사에서도 사랑을 단단하게 재발견해가는 유사한 과정을 볼 수 있다. 방탄소년단은 음악과 퍼포먼스의 탁월함에도 불구하고 사람들이 우러러보는 별이 되려고 하거나 모든 면에서 완벽해보이려고 하지 않았다. 그들은 일상적인 모습을 최대한 가식 없이 공유하고, 음악에는 자신들의 이야기를 담았다. 인정받기 위한 노력과 고뇌, 상대에 일방적으로 맞추려는 사랑의 괴로움. 페르소나가 잠식한 자아의 혼란 등 내면에서 일어나는 갈등을 숨김없이 드러내고 보여주었다. 자기 자신을 잃어가는 데에서 오는 억압과 상처로부터 다시 나를 돌보고 사랑하는 길로 들어서는 순간들은 그 과정을 함께해 온 밀레니얼 세대의 공감을 얻고 그대로 위로와 감동이 되었다.

참 이상해 분명 나 너를 너무 사랑했는데  
 뭐든 너에게 맞추고 널 위해 살고 싶었는데  
 그럴수록 내 맘속의 폭풍을 감당할 수 없게 돼

16) 「너에게 묻는다」: 연탄재 함부로 발로 차지 마라/ 너는 / 누구에게 한번이라도 뜨거운 사람이었느냐 안도현, 『외롭고 높고 쓸쓸한』, 1994.

17) 『周易傳義』 「歸妹」 彖傳: 一陰一陽之謂道, 陰陽交感, 男女配合, 天地之常理也.

18) Trivia 承: Love, 방탄소년단, LOVE YOURSELF 結 `Answer` 앨범 수록곡, 2018 .

웃고 있는 가면 속의 진짜 내 모습을 다 드러내  
 I'm the one I should love in this world  
 빛나는 나를 소중한 내 영혼을 이제와 깨달아 so I love me  
 좀 부족해도 너무 아름다운걸.....  
 왜 난 이렇게 소중한 날 숨겨두고 싶었는지  
 뭐가 그리 두려워 내 진짜 모습을 숨겼는지.....  
 조금은 멍푹하고 부족할지 몰라  
 수줍은 광채 따윈 안 보일지 몰라  
 하지만 이대로의 내가 곧 나인 걸  
 지금껏 살아온 내 팔과 다리 심장 영혼을.....<sup>19)</sup>

상처받은 마음에서 일어나는 불안과 두려움, 염세적인 태도를 충분히 이해하면서도, 마음  
 깊이에서는 소신껏, 자기답게, 사랑하며 살고 싶지 않은 사람이 있을까라는 질문을 다시 한  
 번 해보게 된다. 공자는 소신껏 산 인물로 평가된다. 그의 소신을 바라볼 때 당대의 사회적 상  
 황에서 신분상승의 가능성을 가질 수 있었다는 점이 지적되기도 하지만, 대부분이 약육강식  
 의 논리로 치닫고 있던 춘추말기의 문화 속에서 끝내 인간다움을 지키고자 했던 소신과 노력  
 만은 부정하기 어려울 것이다. ‘소신에 대가가 없는 삶’<sup>20)</sup>은 사회적 합의와 바탕이 필요한 유  
 토피어일지도 모르지만, 그럼에도 불구하고 한걸음 더 나아가고자 했던 공자 자신의 소신과  
 노력이 없었다면 결코 변화의 숨결을 만들어내고 일생을 통해 지켜갈 수는 없었을 것이다.  
 더욱이 사랑을 원한다면, 빛과 그림자를 모두 감내할 용기에 대해서도 진지하게 생각해보아  
 야 한다.

어쩌면 누군가를 사랑하는 것보다 더 어려운 게 나 자신을 사랑하는 거야.....  
 니 삶 속의 굵은 나이트 그 또한 너의 일부이기에  
 이제는 나 자신을 용서하자 버리기엔 우리 인생은 길어. 미로 속에선 날 믿어.....  
 그저 날 사랑하는 일조차 누구의 허락이 필요했던 거야.....  
 그래 그 아름다움이 있다고, 아는 마음이 나의 사랑으로 가는 길  
 가장 필요한 나다운 일.....

19) Epiphany, 방탄소년단, LOVE YOURSELF 結 `Answer` 앨범 수록곡, 2018.

20) 광진, 웹툰「이태원 클라쓰」, 동명의 드라마(김성운 연출, JTBC, 2020.) 포스터에서 ‘소신에 대가가 없는 삶  
 을 살고 싶습니다.’가 메인 카피로 쓰였다.

내 안에는 여전히 서툰 내가 있지만..... 내 숨 내 걸어온 길 전부로 답해  
어제의 나 오늘의 나 내일의 나 빠짐없이 남김없이 모두 다 나<sup>21)</sup>

질풍노도의 시기를 거쳐 접어든 청춘은 절정의 푸름만큼이나 불안과 고통에도 민감한 시절이라고도 할 수 있다. 그런데 반대로 불안과 고통이 청춘이라고 한다면 인생에서 청춘이 아닌 시절이 있을까? 에리히 프롬(Erich Fromm)은 『사랑의 기술』에서, “사랑은 사람이 하는 것이고 사람은 불완전한 존재이며, 그런 사람이 하는 사랑이 어떻게 완벽할 수 있겠는가라고 하였다. 그래서 이상적인 사랑을 위해서는 **나부터 좋은 사람이 되어야하고 상대도 그래야만 한다. 그렇기 때문에 사랑은 끊임없는 도전**이 된다.” 온갖 종류의 상처와 고통에도 불구하고 끊임없이 사랑해야만 하는 것이 불완전한 인간이 도전해볼 수 있는 가장 인간다운 이상인지도 모른다. 공자가 『논어』의 첫머리에서 이야기하고 있는 ‘**끊임없이 배우고 익히는 기쁨, 더욱이 누군가와 함께하는 즐거움을 아는 것, 남의 잣대나 평가에 흔들리지 않는 단단한 자존감**’은 오늘날 자기소외와 포기의 시대를 살고 있는 밀레니얼 세대에게 자아를 지키고 사랑할 수 있는 치유의 길을 제시하는 것으로 읽혀도 좋지 않을까. 익힘(習)을 통해 자기 자신에 대한 사랑을 회복하고 상처받은 자아를 치유해 가는 배움(學)의 길은 유교의 핵심인 ‘인(仁)’이 일상에서 ‘사람을 사랑하는 것(愛人)’으로 실현될 수 있게 하는 부단한 날갯짓을 의미한다고 해도 되지 않을까.

배우고 때때로 익히면 기쁘지 아니한가.

벗이 먼 곳으로부터 찾아온다면 즐겁지 아니한가.

남이 알아주지 않더라도 성내지 않는다면 군자(君子)답지 아니한가.<sup>22)</sup>

타자를 사랑하는데 동반되는 예측불가능성과 복잡다단함에 지친 자아가 먼저 할 수 있는 사랑은 자기 자신을 사랑하는 것임을 살펴보았다. 이 때 상처받은 자아를 다독이고 돌보는 자기애는 나르시시즘과는 다르며, 다시 상대에게 한걸음 더 나아갈 수 있는 용기와 힘을 회복하는 치유의 과정이다. 이 때문에 오늘날 방탄소년단과 밀레니얼 세대를 중심으로 부는 자기애 열풍을 보면 마치 우리 사회문화가 자체적으로 거대한 자가 치유를 하고 있는 것이 아닌가하는 생각이 든다.

21) Answer : Love Myself, LOVE YOURSELF 結 'Answer' 앨범 수록곡, 2018.

22) 『論語』「學而」: 子曰 學而時習之 不亦說乎. 有朋自遠方來 不亦樂乎. 人不知而不慍 不亦君子乎.

#### 4. ‘사랑하기’를 통한 성장 : 忠恕와 Speak Yourself

현대인의 고질적인 병통인 불안과 두려움에서 벗어나고자 하는 노력은 다양한 양상으로 새로운 사랑의 스타일들을 만들어간다. 앞에서 살펴본 것처럼 무관심과 무기력으로 대응할 수도 있고, 다소 냉철한 계산과 판단 하에 사랑의 기회비용을 최소화하고 예측과 통제 하에 두려고 노력하기도 한다. 숄트(Christian Schuldt)는 현대사회의 사랑은 ‘실용적 사랑’이라는 공통분모 위에서 감정과 실리, 낭만과 현실주의, 열정과 자유방임의 새로운 융합이 시도되고 있다고 보기도 한다.<sup>23)</sup>

그런데 사랑으로 인한 고통을 줄이고자 하는 주체적이고 계획적인 시도들은 한편으로는 아이러니하게도 연애자본의 위상을 더욱 공고히 하는 데 일조하는 듯하다. “자본주의 사회는 교환과 거래의 법칙으로부터 벗어나 있던 영역들을 점차 시장경제 안에 재빠르게 포섭해 가는데, ‘연애 코칭’, ‘만남 주선’과 같은 산업들의 등장이 예가 될 수 있다. ‘아름 없이 사랑할 수 있다’는 한 온라인 매칭 서비스 업체의 광고문구는 고통 없는 사랑을 전면에 내세우고 있다. 연애 매칭 서비스를 살펴보면, 개인의 고유성은 외모·집안·학벌·연봉·직업 등 매우 구체적인 체계로 분류되고 일정 규격에 따라 틀지어진다. 또한 상호평가 되어 점수화·계급화 되어 분류되기도 한다. 이러한 장치들을 통해 개인의 질적 가치가 양적 가치로 치환되면서 어느 한 쪽이 손해 보지 않는 합리적인 관계 맺기를 가능하게 한다는 것이다.”<sup>24)</sup> ‘아름 없는 사랑’, ‘손해 보지 않는 사랑’ 역시 현대사회의 사랑의 한 트렌드라고 할 수 있다. 실용적인 목적에서 ‘적당한 거리’를 표방하는 사랑은 일면 현명해보이기도 하지만, 사랑의 고통을 감당하기 어렵기 때문에 헌신적인 사랑의 관계로 빠지는 것을 두려워한다. 곧 실패를 먼저 생각하는 사랑법이라고 할 수 있을 것이다.<sup>25)</sup>

자본주의 사회에서 위와 같은 사랑법이 잘못되었다고 단정하기는 어렵다. 그러나 여전히 시스템이나 자본에 내 사랑의 자유를 내어주고 싶지 않다면, 결국 지난하지만 오래된 방법인 끊임없이 배우고 익히는(學而時習)의 과정을 통해 ‘사랑하기’를 회복하고 다시 또 다가설 수 있는 용기와 힘을 길러나가는 수밖에 없는 것 같다. 계산적으로 주고받으려는 상호주의 원칙은 자기도취애의 폭력성으로부터 벗어나는데 효과적이기는 하지만, ‘사랑하기’의 입장에서 보면 “무한히 사랑할 수 있는 내적 자유를 앗아가는 것이기도 하다.”<sup>26)</sup> 앞의 논의에서 살펴

23) 크리스티안 숄트, 장혜경 옮김, 『낭만적이고 전략적인 사랑의 코드』, 푸른숲, 2008, 참조.

24) 김주은, 「사랑의 존재론: 오늘날 사랑에 대한 비판적 소고」, 『HOMO MIGRANS』 13, 이주사학회, 111~113쪽.

25) 주창윤, 『사랑의 인문학』, 마음의 숲, 2019, 205쪽.

26) 에리카 헤퍼, 「주는 기쁨」, 레오 보만스 엮음, 민영진 옮김, 『사랑에 대한 모든 것』, 흐름출판, 2014, 99쪽.

본 것처럼, 사랑을 하지도 포기하지도 못하는 불안과 두려움의 경계에 선 현대인들에게 필요한 것은 다시금 사랑의 본질에 다가서는 성찰과 지혜로운 용기이다. 왜냐하면 파편화되고 도구화된 세상에서 역할로 한정되고 분절되어 살아가는 한 사람을 통합적이고 종합적인 하나의 존재로 인정하고 바라볼 수 있게 하는 것이 바로 사랑이기 때문이다. 사랑하고 사랑받음으로써 우리는 비로소 자신이 결함이 있는 도구가 아니라 온전한 한 인간이라는 존재감을 확인할 수 있다.

내가 나인 게 싫은 날, 영영 사라지고 싶은 날  
문을 하나 만들자 너의 맘 속에다  
그 문을 열고 들어가면 이 곳이 기다릴 거야  
믿어도 괜찮아 널 위로해줄 Magic Shop  
따뜻한 차 한 잔을 마시며 저 은하수를 올려다보며  
넌 괜찮을 거야 oh 여긴 Magic Shop.....<sup>27)</sup>

자기에 열풍의 다양한 양상은 때로는 무관심으로, 실용주의로 나아가기도 하지만 무엇보다 주목하고 싶은 것은 지금 있는 그대로의 자신에 대한 이야기를 하는 순간 타인의 세계로 들어간다는 점이다. “자신에 대해서 말하는 것은 한 개인이 다른 세계(타인)와 맺는 관계의 첫걸음이다. 그러므로 그 ‘사이’를 메우는 언어는 나에게 대한 것으로부터 출발한다.”<sup>28)</sup> 자기 자신에 대한 사랑이 소통과 관계맺음의 기본이자 시작이 되는 까닭이다.

따라서 자기에는 나르시시즘적인 자기도취애와는 구별된다. 자기도취애는 자신에 대한 복종 여부로 상대의 사랑을 확인하려고 한다. 자기중심적이고 나르시시즘적인 방식으로 타자에 대한 동일화시도는 상대를 복종적으로 길들인다. 사랑에 토대한 관계일수록 불합리는 더욱 강화될 수 있으며 그것은 사랑보다는 폭력에 가깝다. 이기적인 자기도취애의 문제는 조건 없는 사랑을 상대방으로부터 받고 싶을 뿐 정작 자신이 누군가를 사랑하는데 관심이 없는 것이다. 에리히 프롬은 “이기적인 사람은 다른 사람을 사랑하지 못한다는 것도 사실이지만, 또한 자기 자신을 사랑하지도 못한다.”<sup>29)</sup> 라고 하였다. 맹자가 말한 자포자기 역시 다른 사람을 배려

27) Magic Shop, 방탄소년단, LOVE YOURSELF 轉 'Tear' 앨범 수록곡, 2018.

28) 주창윤, 『사랑의 인문학』, 마음의 숲, 2019, 52쪽.

29) 에리히 프롬, 『사랑의 기술』, 황문수 옮김, 문예출판사, 2000, 87쪽. 에리히 프롬은 다른 사람을 사랑하는 것은 덕이지만 자기 자신을 사랑하는 것은 죄라는 서구적 신념을 비판한 바 있다. 칼뱅과 프로이트식의 자기애는 자아도취, 곧 리비도를 자기 자신에 돌리는 것인데, 프롬은 이에 대해 나 자신이 포함되지 않은 인간의 개념은 있을 수 없으며 자신에 대한 존경이 다른 개인에 대한 존경과 사랑과 이해로부터 분리될 수 없다고 보

하지 않고 사랑하기를 꺼리는 태도는 곧 스스로를 해치고 버리는 것과 다르지 않음을 의미한다고 할 수 있을 것이다.

맹자께서 말씀하셨다. “자신을 해치는 자와는 함께 도(道)를 말할 수 없고, 자신을 버리는 자와는 함께 도를 행할 수 없다. 말할 때마다 예의를 비방하는 것을 일러 ‘자신을 해친다(自暴)’라 하고, 나는 인(仁)을 행하거나 의(義)를 따를 수 없다고 포기하는 것을 일러 ‘자신을 버린다(自棄)’라고 한다.”<sup>30)</sup>

반면 자기를 버리지 않는 태도는 자신에 대한 소소한 이야기를 꺼내어 말 할 수 있게 하고, 나의 이야기들은 타인과 관계 맺는 소통의 문이 된다. 정신분석학자인 에델 스펙터 퍼슨(Ethel S. Person)에 의하면, “대답된 사랑을 통해 연인들은 서로 각자의 유일함과 가치를 인정한다. 사랑은 우리에게 기회를 열어준다. 이 기회로 타인은 우리를 점차 속속들이 알아가며, 비판하지 않고 우리를 받아들이고, 우리의 모든 약점과 결함에도 서로를 사랑한다. 사랑 받는다는 사실 하나만으로 우리는 불안함으로부터 구원받는다. 사랑은 우리 자신의 중요성을 보장한다.”<sup>31)</sup> 사랑은 우리를 고통스럽게도 하지만 자존감의 확인 역시 사랑을 통해 가능하다. 그리고 여기서 중요한 것은 ‘사랑받기’가 아니라 **‘사랑하기’**에 있다.

유교에서 사랑의 의미를 구체적으로 담은 개념은 대표적으로 ‘애(愛)’와 ‘인(仁)’이 있다. 『논어』에서 ‘애(愛)’는 백성들을 사랑하는 마음, 예(禮)를 아끼는 마음, 누군가를 사랑하는 마음 등으로 쓰인다.<sup>32)</sup> ‘인’은 『논어』에서 어짐, 인간다움 등으로 다양하게 해석되지만 사랑과 관련하여서는 ‘사람을 사랑하는 것(愛人)’<sup>33)</sup>의 의미가 가장 직접적이라고 할 수 있다. ‘애’를 두고도 사람을 사랑하는 것을 특정하여 다시 ‘인’을 말한 것은, 사랑의 의미를 도덕의 체에 걸러 도덕과 결합한 사랑이라는 일종의 안전장치를 설정하고 싶었던 것은 아닌가한다. 세부적인 의미차이는 있지만 ‘애’와 ‘인’에서 그리는 사랑 모두 사랑받기에 대한 고민이 아니라 ‘사랑하기’의 관점에서 다루어진다. 공자는 이미 남들이 알아주는 것, 즉 사랑받는 것에 대하

---

았다. (같은책, 82~84쪽 참조.)

30) 『孟子』「離婁上」：孟子曰 自暴者 不可與有言也，自棄者 不可與有爲也，言非禮義 謂之自暴也，吾身不能居仁由義 謂之自棄也。

31) 예바 일루즈 지음, 김희상 옮김, 『사랑은 왜 아픈가-사랑의 사회학』, 돌베개, 2013, 223쪽.

32) 『論語』「學而」：子曰 弟子入則孝出則弟，謹而信，汎愛衆而親仁，行有餘力，則以學文。

『論語』「學而」子曰 道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。

『論語』「憲問」：子曰 愛之 能勿勞乎。忠焉 能勿誨乎。

『論語』「八佾」子貢 欲去告朔之餼羊，子曰 賜也 爾愛其羊，我愛其禮。

33) 『論語』「顏淵」：樊遲問仁，子曰 愛人。問知，子曰 知人。

여서는 염려하거나 화내고 싶지 않다고 하였다. ‘사랑하기’에 맞추어진 초점은 자연스레 어떻게 사랑할 것인가로 이어진다. 사랑(仁)을 실천하는 두 수레바퀴로 설명되는 충서(忠恕)는, 자기를 다하는 충(忠)으로부터 자기가 하기 싫은 일은 남에게 시키지 않는 서(恕)로 나아감으로써 자아의 성장과 확장을 보여준다. 자기 자신을 사랑함을 통해서 상대를 사랑하는 데로 나아가는 것이다.

공자께서 말씀하셨다. “참(參)아! 나의 도(道)는 하나의 이치가 꿰뚫고 있다.” 증자(曾子)가 “예.” 하고 대답하였다. 공자께서 나가시자, 문인들이 “무슨 말씀입니까?” 하고 물으니, 증자(曾子)가 대답하였다. “선생님의 도는 충(忠)과 서(恕)일 뿐이다.”<sup>34)</sup>

세대를 넘어 우리 모두가 공존하고 있는 밀레니얼 시대에 부는 바람은 우리의 내일을 어디로 흘러가게 할까. 지금 이 순간 내 옆에 있는 사람을 바라보는 우리의 눈빛과 말투, 몸짓에 깃든 ‘사랑하기’의 작은 파장에 달린 것이 아닐까.

## 5. 나에서 너에게로 : 學而時習과 ‘작은 것들을 위한 詩’

이상에서 근래 유행하는 자기애의 열풍의 그늘과 빛을 살펴보았다. 산업화시대의 청춘이 맨발에 꽃신을 신기위해 뒤도 돌아보지 않고 인내하며 앞만 보고 달려왔다면, 밀레니얼 시대의 청춘은 자의반타의반으로 자본주의적인 욕망과 결합한 질주의 꼬삿을 부여잡고 잠시 멈춰서 돌아보는데 안간힘을 다하고 있는 것은 아닐까라는 생각이 든다. 밀레니얼의 청춘은 여기서 더 앞으로만 가려하지 않고 뒤도 돌아보며, 그들의 관점으로 과거를 재평가하고 새로 써내려가고 있다. 밀레니얼이 주도하는 요즘 유행하는 레트로 열풍은 자세히 보면 과거에의 향수나 단순 반복이 아니며 옛날에 대한 선망은 더더욱 아니다. 그들은 과거를 선택적으로 소환해내는데, 당시의 성공여부나 현재의 권위와는 상관없이 자신들의 기준으로 재조명함으로써 마치 상과 벌을 내리는 것 같기도 하다. 레트로 놀이는 마치 과거의 문화를 돌아보고 끄집어내고 재평가·재향유함으로써 새로운 가치기준과 방향을 제시하고 있는 것 같다.

물론 ‘삼포세대’에 담긴 무기력과 좌절감은 심각하고 분명한 사회문제이지만, 하나의 거대한 문화적인 흐름으로 보자면 오늘날 청춘들의 포기는 단순한 좌절이나 자포자기만 있는 것은 아닌 것 같다. 필자는 일전에 한 발표에서 현대를 ‘포기의 시대’라고 명명한 적이 있는

34) 『論語』「里仁」：子曰參乎，吾道一以貫之。曾子曰唯。子出門人問曰何謂也。曾曰夫子之道忠恕而已矣。

데, 이제는 사랑을 주제로 ‘포기’에 담긴 적극적인 목소리를 아울러 살펴보아도 좋을 것 같다. 밀레니얼의 포기는 더 이상 시야를 가린 경주마로 살기를(자본·권력에 부려지는 삶을) 거부하는 일종의 적극적인 저항이자 선택으로서, 다가올 시대를 이끌어갈 변화의 메시지를 온몸으로 보내고 있는 것인지도 모른다.

또한 밀레니얼 세대는 자신을 잠식할 수도 있는 열망 혹은 무기력을 이제는 좀 다듬어가고자 하는 것 같다. 외부의 어떤 것에 의하여 잠식되지 않도록 자기를 지키며 사랑하는 길을 찾아 나선 자기애의 열풍이 그러하다. 영어제목으로 ‘Boy With Luv’인 방탄소년단의 노래 ‘작은 것들을 위한 시’가 감동적인 이유는, 그 앞에 페르소나와 페이크 러브 등의 고통의 과정을 거쳐서 마침내 얻은 작은 보석 같은 평안임을 알기 때문이다. 시대와 사회에 대한 문제의식, 사랑의 고통, 헌신을 경험하며 쏟아온 ‘피·땀·눈물’이 없었다면 경계하는 시대에 읊조리는 가벼운 사랑노래에 그쳤을 것이다. 고통마저 수용하며 절실하게 사랑해본 후 차곡차곡 쌓아온 자기애의 발견과 치유의 지혜는 **다시 일상으로, ‘작은 것들을 위한 시’**로 돌아와 내 옆에 있는 너의 소중함을 돌보며 살아가고픈 힘으로 발휘된다. 그렇게 일상으로 돌아온 사랑은 소중한 애서 아끼고 싶은 것이 된다. 작은 것들을 위한 시는 아낌과 존중이 담긴 경(敬)의 태도가 아닐까?

모든 게 궁금해 How's your day  
 Oh tell me 뭐가 널 행복하게 하는지  
 Oh text me Your every picture 내 머리맡에 두고 싶어.....  
 네 모든 걸 다 가르쳐줘  
 Listen my my baby 나는 저 하늘을 높이 날고 있어  
 그때 니가 내게 줬던 두 날개로  
 이제 여긴 너무 높아 난 내 눈에 널 맞추고 싶어.....  
 사소한 게 사소하지 않게 만들어버린 너라는 별  
 하나부터 열까지 모든 게 특별하지  
 너의 관심사 걸음걸이 말투와 사소한 작은 습관들까지.....  
 세계의 평화 No way 거대한 질서 No way  
 그저 널 지킬 거야 난 Boy with luv.<sup>35)</sup>

35) 작은 것들을 위한 시 (Boy With Luv), 방탄소년단 (Feat. Halsey) 노래, MAP OF THE SOUL : PERSONA 앨범 수록곡, 2019.

27세로 맨부커상 후보에 오르면서 화제가 되었던 샬리 루니(Sally Rooney)의 소설『노멀 피플』<sup>36)</sup>은 밀레니얼 세대의 아픔과 사랑의 의미를 그린 수작으로 평가받았다. 사랑받을 자격이 없다고 느끼는 메리엔과 꿈을 잃어버린 코넬의 이야기를 중심으로 사랑을 통한 자아의 인정과 회복을 얘기하는 이 소설은 “너는 나를 사랑해주었지. 그리고 마침내 평범하게 만들어주었어.”라고 말한다. 평범해지고 싶다는 바람은 스스로를 결함이 있는 존재로 여긴다는 것이다. 그러나 사회가 규격화해놓은 평범의 틀이 무엇인지, 그리고 그런 것이 있다하더라도 딱 들어맞는 사람은 실제로는 별로 없을 것이다. 규격의 잣대를 놓고 본다면 누구나 크고 작은 부분이 있으며 모나고 둥근 부분도 있고 모자라고 남는 부분도 있지만, 실제로 마주하면 있는 그대로 아름답다. 평범한 사람은 사회가 기대하는 틀에 맞춘 사람이 아니라 지금 이 순간 사랑하고 사랑받는 사람이라는 것을 이 소설은 말하고 있는 것 같다. 있는 그대로의 자신으로도 충분히 사랑을 나눌 수 있다는 체험을 통해 나는 비로소 감당하기 버거운 가면을 쓰지 않아도 존재가치가 충분한 평범한 사람이 된다. 고통과 두려움의 미혹에서, ‘사랑받기’ 위한 자격을 가지려 애쓰기보다는 ‘사랑하기’로 발걸음을 내딛는 순간, 서로를 존중하는 마음을 기반으로 사랑은 회복과 치유의 힘을 발휘한다. 고통과 치유의 반복되는 굴신(屈伸)으로부터, 그럼에도 불구하고 배우고 익히는(學而時習) 일상들이 곧 ‘사랑하기’를 통한 밀레니얼의 몽클한 성장의 날갯짓이라고 할 수 있지 않을까.

## 참고문헌

『周易傳義』

『孟子』

『論語』

김기란 외, 『대중문화사전』, 현실문화연구, 2009.

고영복, 『사회학사전』, 사회문화연구소, 2000.

한국학중앙연구원, 『한국민족문화대백과』, <http://encykorea.aks.ac.kr/pmg> 지식엔진연구소, 『시사상식사전』, 네이버 지식백과 제공.

호세 오르테가 이 가세트(Jose Ortega y Gasset), 『사랑에 관한 연구』, 풀빛, 2008.

에바 일루즈 지음, 김희상 옮김, 『사랑은 왜 아픈가-사랑의 사회학』, 돌베개, 2013.

주창윤, 『사랑의 인문학』, 마음의 숲, 2019.

장징, 『근대 중국과 연애의 발견』, 소나무, 2007.

36) 샬리 루니 지음, 김희용 옮김, 『노멀 피플 (Normal People)』, 아르테, 2020.

안도현, 『외롭고 높고 쓸쓸한』, 1994.

크리스티안 솔트, 장혜경 옮김, 『낭만적이고 전략적인 사랑의 코드』, 푸른숲, 2008, 참조.

레오 보만스 역음, 민영진 옮김, 『사랑에 대한 모든 것』, 흐름출판, 2014.

에리히 프롬, 『사랑의 기술』, 황문수 옮김, 문예출판사, 2000.

샬리 루니 지음, 김희용 옮김, 『노멀 피플(Normal People)』, 아르테, 2020.

김주은, 「사랑의 존재론: 오늘날 사랑에 대한 비판적 소고」, 『HOMO MIGRANS』 13, 이주사학회, 2015.

신정근, 「선진시대 초기문헌의 仁의 의미」, 『동양철학연구』 31집, 동양철학연구회, 2002.

정지은, 「왜 우리는 사랑하기가 점점 더 힘들까」, 『한국현대정신분석학회 학술발표대회 프로시딩』, 한국현대정신분석학회, 2015.

광진, 웹툰 「이태원 클라쓰」, 동명의 드라마(김성윤 연출, JTBC, 2020作.)

화양연화 앨범(pt.1. pt.2, Young Forever), 방탄소년단, 2015.

LOVE YOURSELF 結 ‘Answer’ 앨범, 방탄소년단, 2018.

MAP OF THE SOUL : PERSONA 앨범 수록곡, 2019.

통계청, 「2019년 사망원인통계 결과」, 국가통계포털 KOSIS(<http://kosis.kr>)  
<https://www.skcareersjournal.com/1704> [SK채용 공식 블로그]



## 「학이시습(學而時習), ‘사랑하기’를 통한 치유와 성장의 날갯짓」에 대한 논평

윤부한

한국문학번역원 문학진흥본부장

토론 제안을 받고 윤민향 선생님 글의 제목과 목차를 살펴보았습니다. 비전공자이기에 이 분야에는 워낙 과문해서 그런지 저에게는 매우 신선한 제목과 구성이었습니다. 아픔의 자기 소외(爲人之學), 치유의 자기사랑(爲己之學) - 성장(忠恕) - 더불어 성장(敬)으로 구성된 글은 자기 소외에서 시작해 자기애의 발전을 통해 경(敬)에 이르는 길을 잘 보여주었습니다. 글의 순서가 명확하고, 내용이 신선해서 이 분야의 전공자가 아닌 독자로서도 배우는 기쁨이 컸습니다. 논리 전개 역시 분명하고 자연스러워 제가 보탤 말은 없습니다. 해서 이 글에 대한 소감과 글로 인해 촉발된 제 생각 몇 가지 보태는 것으로 토론을 대신하겠습니다.

먼저 발제자의 이러한 시도가 유교와 밀레니얼 세대의 새로운 소통방식이 될 수 있다고 보았습니다. 밀레니얼 세대의 생각과 감정 그리고 그들이 바라보는 현실과 그 의미를 BTS의 노래 가사에서 살피고, 이를 유교의 핵심 개념과 연결하여 사유하는 것은 유교의 창신(創新)을 이끌 수 있고, 또 밀레니얼 세대에게는 법고(法古)의 의미를 되새기게 할 수 있지 않을까 합니다. 게다가 “사랑이라는 인간과 삶을 총체적이고 종합적으로 고찰해보기에 적절한 오래된 주제”와 결합되어 있기 때문입니다. 나아가 인의예지신(仁義禮智信) 등 유교의 근본적인 사유와 실천체계를 밀레니얼 세대의 다른 노래들 (혹은 대중음악 일반의 노래들) 과도 연결시킬 수 있다고 보았고, 그 같은 시도는 유교의 현실적 적응력을 높이는 데 크게 기여할 수 있고, ‘유행’가로 표현되는 우리 삶의 모습을 더욱 깊이 있게 바라볼 수 있게 한다고 생각합니다. (서양의 경우, 비틀즈나 밥 딜런, 레너드 코헨 등 대중 음악가의 가사를 학술적 논문으로 다룬 것은 드문 일이 아닙니다. 그런 의미에서 BTS의 노랫말이 학술 논문과 연결된 점에서 ‘BTS’학의 시작이 아닐까라는 생각도 합니다.)

발제문을 통해 촉발된 저의 개인적인 짧은 생각 몇 가지를, 그래도 저의 일과 관련 있는 문학에서 시인 몇 분의 시와 시론을 빌려 말씀드리겠습니다. 모두 오늘 발제문의 내용과 BTS

노랫말로 연상된 몇 분의 시인들의 생각을 빌린 것입니다. 노랫말이 시(詩)라고 본다면 그리고 세계문학의 모든 주제는 결국 사랑이라는 주장을 하는 이들도 있으니, 아주 어색하지는 않기를 바랍니다.

발제문의 중심에 있는 자기에 대해 생각해 보았습니다.

자기에는 자기를 대상으로 보아야 가능하지 않을까 생각했습니다. 자기애의 과정에서 자기는 수많은 자기를 만나게 됩니다. 몇 겹의 남으로서 자기를 만나는 것은 몇 겹의 타인을 만나는 것이고, 또 몇 겹의 세상을 만나는 것이 아닐까 합니다. 자기를 남으로 보는 것을 자기소외라고 한다면, 그것은 자기를 객(客)으로 보는 것입니다. 즉 자기를 외화(外化)하여 타자화하는 것입니다. 그런 자기를 수없이 보듬고 아끼고 이해하려고 하는 행위를 끝까지 밀고 가면 결국 남을 이해하는 것으로 이어지지 않을까 합니다. 즉 진정한 자기애는 진정한 타인이 아닐까 합니다. 저는 그렇게 발제문의 마지막 소제목 ‘나에게서 너에게로’라는 소제목을 이해했습니다. 그리고 타인에 대한 사랑이 ‘우리’를 이루고 그 우리가 함께 세상을 이해하고 자연과 자신의 관계를 통찰하는 것으로 이어지지 않을까 합니다. 자연으로 들어가는 첫 출발이 자기애라는 말일 수도 있겠습니다. 이를 장영수 시인은 이렇게 표현했습니다.

“나는 나를 통하여서 우리에게, 우리를 통하여서 세상으로 들어가겠다. 그래야 자연도 내가 머물 한 평 땅을 허락하기에”

발제문은 스페인 사상가 오르테가 이 가세트의 <사랑에 관한 연구>를 이렇게 요약했습니다. “사랑은 자기 삶의 새로운 스타일을 가장 역동적으로 쏟아 붓게 되는 영역이다.”

여기서 새로움이 갖는 의미에 대해 생각해 보았습니다. 저는 이 새로움이 직선으로 가지 않는 것과 연관이 있지 않나 생각했습니다. 발제자의 말처럼 산업화 시대는 밀레니얼 세대와 달리 뒤를 돌아보지 않고 앞만 보고 달려왔고, ‘시야를 가린 경주마’로 살아온 직선의 삶이었습니다. 직선이 출발과 목표라는 두 점을 잇는 가장 짧은 선이기 때문입니다. 그러나 두 점을 잇는 것은 직선만이 아닙니다. 무한한 곡선도 있습니다. 직선은 한 가지 모양이지만 곡선의 모양은 무한합니다. 곡선은 무한한 방향과 높낮이를 갖기에 자기만의 스타일입니다. 그것이 새로움이 아닐까 합니다. 그리고 곡선의 삶을 향해 나아간다는 것은 질주가 아닌 날갯질이라고 보았습니다.

함민복 시인의 시 <나를 위로하며> 를 인용하겠습니다. “뻘뻘 날면서도 꽃송이 찾아 앉는 나비를 보아라, 마음아” 뻘뻘 날기에 직선이 아닌 나비의 날개짓, 이 작은 날개짓의

역동성이 바로 꽃송이를 찾아 앉는 것 아닐까 합니다. 사랑에 앉게 되는 것이지요. 이렇게 시인은 나에게 대한 작은 위로를 던지고 있다고 생각했습니다.

더불어 이런 생각을 해보았습니다. 모든 시대는 시간에 강제되어 어쩔 수 없이 과도기이고 불안정하고 그래서 불안의 시대라고 생각합니다. 확정되지 않은 진행형이기 때문입니다. 그 속에서의 사랑 역시 그러하다고 봅니다. 기성세대는 그걸 잊고 있는 것 같습니다. 과도기에 익숙해졌고, 불안정에 익숙해졌습니다. 그리고 그 익숙해진 틀에 안주하는 것이 아닌가 합니다. 그런 의미에서 어쩌면 기성세대가 자포자기의 시대일 수 있지 않나 생각합니다. 밀레니얼 세대는 아닙니다. 그들은 아직 익숙함의 틀 밖에 있습니다. 그들의 포기는 포기가 아니라, 거부이며 탐색이 아닐까 합니다. 그래서 익숙해지지 않으려는 새로움을 찾는 것이겠지요. 그 새로움은 유행의 다른 말이고, 과도기의 불안을 흔들리는 채로 받아들이는 것이겠지요. 기성세대는 한가지 길 밖에 없는 듯 직선으로 가려고 합니다. 밀레니얼 세대는 흔들리며 가기에 곡선이고, 그 곡선은 새로움의 다른 이름이 아닐까 합니다. 해서 밀레니얼 세대의 스타일에 대한 탐구는 새로움에 대한 탐구이고 새로움에 대한 탐구는 불안한 나와 시대에 대한 탐구이고 그것은 사랑의 본질에 대한 탐구일 것입니다.

발제문 말미에서 언급한 “작은 것들을 위한 시는 아낌과 존중이 담긴 경의 태도가 아닐까 “에 대해 이성복 시인의 시론 <불화하는 말들>의 일부를 인용해 말씀드리겠습니다. “공자의 스승 주공은 머리를 감다가도 손님이 오면 그대로 나가 맞이했다 하지요. 구이경지(久而敬之)라는 말처럼 시(詩)는 끝까지 공경하는 마음을 잃지 않는 거예요.” 여기서 저는 ‘끝까지’라는 말을 시간적 의미뿐 아니라, 자세이기도 하다고 읽었습니다. 이는 발제자가 말한 충서(忠恕)에서 충(忠)을 끝까지 밀고가면 서(恕)하게 된다는 것으로 이해하게 했습니다. 마찬가지로 작은 시를 위한 노래의 가사 마지막 부분 “세계의 평화 No way 거대한 질서 No way 그저 널 지키는 거야 난 Boy with luv”에서 말하는 것은 거대한 이상에 대한 거부이자 작은 것에 대한 집착이 아니라, ‘널’ 지키는 것(을 끝까지 밀고 가면) 그것이 바로 세계의 평화이고 거대한 질서가 아닐까 이해했습니다. 사랑을 가진 (with luv) 작은 것의 평범함은 평균이 아니라, 인간의 공통적인 속성의 두루 함께 하는 것이기 아닐까 합니다. 반복되는 작은 날갯질을 통해서 말입니다.

자기에에서 경에 이르는 길을 듣성듣성 발제문과 시인들의 말을 빌려 살펴보았습니다. 저의 듣성듣성이 발제문의 촘촘함으로 가려질 수 있기를 바랍니다. 배운 바가 많았습니다. 고맙습니다.



2020 한국철학자연합대회

2020  
UCCP

—  
새한철학회



# ‘나’를 찾는 행복

황종환  
한남대

## I. 문제의 제기

행복은 보편적으로 추구되는 인류의 목적이다. 인간 본성(本性)에 걸맞은 자아의 형성은 행복을 성취한다. 현대사회에서 자아에 대한 의식이 희미해지면서 개인적 책임의식도 약해지고 있다. 이런 현실에서 존경하고 신뢰할 수 있는 인성(人性)이 드물어지고 있다. 자기 자신을 찾는 행복한 삶은 고결한 행위를 통해 타인과 관계에서 검증된다.

오늘날 복지국가를 이룬 나라들이 선진국 문턱에서 공통으로 직면했던 문제는 인간의 영혼 혹은 자아(自我)에 대한 새로운 각성이었다. 한국사회에는 경제발전, 민주화, 한류(韓流)의 영향력 등 자부심(自負心)과 함께 그에 걸맞은 행복한 삶과 도덕발달을 이루지 못한 열패감(劣敗感)이 병존하고 있다. 왜 우리는 꾸준한 성장에도 불구하고 행복지수가 낮고 도덕적으로 크게 발달하지 못할까?<sup>1)</sup>

도덕발달이 동반되지 않는 행복의 추구는 인간영혼의 공허함을 체험하면서 그 한계가 드러났다. 현실생활에서 외형적 발전은 도덕발달과 함께 해야 행복의 성취가 가능하다.<sup>2)</sup> 우리 사회의 어두운 현실은 의사소통(意思疏通)의 부족, 국민 1인당 가계부채 약 2700만원, 하루 36명의 높은 자살률, 향락업소 종사여성 약 150만 명 등 도덕적 일탈이다.<sup>3)</sup>

우리는 영혼의 활동으로서 자아의식을 도덕적으로 표현하며 살아간다. 한국사회는 경제적 발전에 걸맞은 도덕발달이 요구되고 있다. 경제적 발전을 선도해야 하는 도덕발달은 제도화된 학교만 아니라 평생교육의 과제가 되었다. 감각적 향락의 추구나 자기 의지적 노력만으로 윤리적 생활을 하려고 했으나 목적을 성취하지 못한다면 인간본성(本性)에 대한 이해가

1) *World Happiness Report 2018*, Ed. John Helliwell, Richard Layard and Jeffrey D. Sachs.

2) Joseph S. Nye Jr., *Soft Power: The Means To Success In World Politics*, Public Affairs; New Ed edition, 2005.

3) 중앙자살예방센터, (<http://www.spckorea.or.kr/index.php>).

미흡하였기 때문이다.

키에르케고어에서 자기 자신을 찾을 때 가장 자연스럽게 되고 이 과정은 도덕적 생활로 검증된다. 개인은 자신의 정체성(正體性)과 개성을 타인과 주위환경에 표현하며 살아간다. 우리가 행복한 삶을 성취하고 한국사회의 도덕적 일탈(逸脫)을 극복하기 위해서는 자아 즉 ‘나’를 찾아야 한다.

## II. 자아의식(意識)의 윤리적 검증

우리는 종종 극단적 질문을 한다. 사람은 도대체 왜 도덕적으로 살아야하나? 이런 극단적 물음은 슈페만(Spaemann)에 의하면 물음의 제기 자체가 인간 본성(本性)에 맞지 않기에 비(非)윤리적이다.<sup>4)</sup> 슈페만에서 사람의 본성을 따르는 자연스러운 삶은 더 이상 그 배후를 물을 수 없다. 그에 의하면 사람은 본성적으로 도덕적 삶을 추구하기에 삶의 목적성취와 윤리적 생활은 긴밀히 연관된다.

데카르트는 ‘나는 생각한다, 고로 나는 존재한다’에서 출발했다. 이후 인간의 실존이 지식 혹은 앎으로 더욱 환원되었고 현실을 주로 합리적 사유로 설명해왔다. 윤리적 진지함이 꺾이지 않으면 대중 속에 함몰된 개인이 된다. 개인은 주위 환경에 의해 함몰되지 않고 자아의 형성을 통하여 사회를 변형한다.

슈페만은 삶의 근본적 목적을 성취하게 하는 학문이 윤리학이라고 한다. 그는 『행복과 호의』에서 행복을 삶의 성취와 연관하여 해석한다.<sup>5)</sup> 인생을 전체로 보며 성취하고자 하는 슈페만에게 행복은 선의(善意, Wohlwollen, benevolence)를 실천하는 삶이다. 호의(好誼)를 베푸는 행복한 삶은 현실생활에서 도덕적 감수성이 요구된다.

슈페만에서 행복은 삶의 최고의 목적을 성취하며 이루어진다. 최고의 목적을 위해 인간은 자신의 유한성 즉 생명을 바치기까지 한다. 행복을 이루기 위한 수단은 목적달성을 위한 그야말로 단지 수단이 아니라 전체 목적에 관계하는 작은 부분들이다. 개인의 행복추구는 영원한 존재 및 다른 사람과 상호관계 속에서만 성취될 수 있다.

아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』에서 행복(eudaimonia)을 영혼의 즐거움으로 여겨 인간에게 최고의 목표라고 생각한다. 그에게 행복은 인간본성과 걸맞은 명상(冥想)적 생활에서 드러나는 덕스러운(virtuous) 행동과 관련되어 있다.<sup>6)</sup> 그는 덕을 포함하여 모든 노력

4) R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1993. p. 10.

5) Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 1993. p. 18.

6) Richard Mckeon, (ed.), *The Basic Works of Aristotle, Nicomachean Ethics*, New York: Random House, 1941.

을 행복에 존속(存續)시켰다. 이에 반해 칸트는 선의지(善意志)에서 보듯이 덕(德)을 무조건적으로 혹은 그 자체로 받아들인다. 즉 칸트에서는 행복도 최고의 선(善)인 덕(德)에 종속되어야 한다.

아리스토텔레스에게 행복은 영혼을 좋게 하는 생활이다. 어떻게 영혼을 좋게 할 수 있는가? 슈페만은 아리스토텔레스가 행복의 형식은 제시했지만 실제 내용이 없다면서 비판한다.<sup>7)</sup> 슈페만에서 행복은 자신의 주관적 측면만 아니라 타인에게 호의를 베풀며 성취된다. 그에게 인간본성에 걸맞은 윤리적 행위는 자기 자신뿐만 아니라 인류전체에 대한 기여를 뜻한다.

슈페만은 인간의 도덕적 생활을 자발적으로 동의하는 전제로서 받아들였지 논증하려고 하지 않았다. 플라톤은 『소(小) 히피아스』에서 인간의 본성(本性, nature)에서 도덕적 수월(秀越, kalon)이 기술(技術)적 재질(才質, agathon) 보다 더 주요(主要)함을 지적했다.<sup>8)</sup> 플라톤의 주장을 아리스토텔레스와 토마스 아퀴나스도 동의했다.

도덕적 생활은 삶을 전체적 측면에서 고찰하지만 기술적 재질은 작은 목적들을 달성하기 위해서이다. 기술적 재질은 특정부분에 관계되지만 도덕적으로 뛰어난 생활은 전체로서 행복한 삶을 성취한다.<sup>9)</sup> 단지 특정의 목적을 추구하는 기술적 행위는 행복과 분리되어 수행될 수도 있다. 전제로서 삶의 성취를 위한 도덕적 목적추구는 기술적 유익을 위한 목적과 비교될 수 없다.

아리스토텔레스에서 승화된 삶으로서 행복은 타자와 관계 즉 공동체 안에서 타당성을 검증받는다. 그는 행복을 추구하는 인간의 행동이 개인적일 수 없고 공동체 속에서 일어나는 정치적 행위라고 주장한다.<sup>10)</sup> 그는 공동체를 단순히 개인의 집합이 아니라 윤리적 생활로서 이해했다. 개인의 행복과 도덕적 생활은 이기적 동기가 아니라 공동체 안에서 현실적으로 이루어진다.

슈페만에 의하면 인간의 보편적 목적인 행복추구는 제 2의 천성으로 내면화(內面化)된다.<sup>11)</sup> 내면화를 위하여 미래와 과거는 끊임없이 현재의 윤리적 생활에서 통합된다. 인간은 자신의 본질적 인간조건을 자연스럽게 받아들일 수밖에 없다. 즉 인간은 자신의 생활에서 누구의 도움과 은혜가 없이는 존엄에 걸맞은 생활을 지속할 수 없다. 하나님의 절대적 은혜를

---

1177a-78b.

7) Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 1993. p. 9.

8) Plato, *Hippias Minor or The Art of Cunning*, introduction and artwork by Paul Chan, trans. Sarah Ruden, essay by Richard Fletcher, Badlands Unlimited, 2015.

Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 1993. p. 18.

9) Spaemann, *Happiness and Benevolence*, trans. S. J. Jeremiah Alberg, University of Notre Dame Press, 2000. p. 5.

10) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, 2009. (1094 b11).

11) Spaemann, *Das Natürliche und Das Vernünftige*, München : Piper. 1987. p. 45.

민는 사람들은 홉스(Hobbes)에서 보듯이 개인을 기능적으로 받아들이는 입장을 비판한다.<sup>12)</sup>

개인적 유익을 넘어 공동체 안에서 명예로운 삶은 윤리적 행위로 표현된다. 그런데 이런 삶은 아리스토텔레스에게서 반복과 훈련을 통한 습관과 관련하여 주목되었다.<sup>13)</sup> 그는 현재에만 관심을 갖지 않고 바람직한 습관을 미래의 삶 전체와 관련하여 개인의 역할로서 받아들였다. 그에 의하면 개인이 공동체 안에서 살아갈 때 삶을 전체로 생각하는 역할의 수행이 반드시 행복한 상황을 가져오기만 하지는 않는다.<sup>14)</sup>

아리스토텔레스에게 윤리적 삶은 다른 이익을 위한 수단이 아니라 그 자체로서 목적을 갖는다. 개인의 습관을 통한 덕(德)의 형성은 당연히 반복을 요구한다. 덕의 형성을 위해 아리스토텔레스는 언어를 예로 들면서 사적(私的) 언어가 있을 수 없는 것과 같이 공동체의 올바른 양육의 중요성을 강조한다.<sup>15)</sup> 그러므로 아리스토텔레스에서 개인의 행복은 공동체와 관련하여서만 이해된다.

소피스트는 행복을 개인의 자기 유익추구에서 찾았다. 그들은 바람직한 상호관계에서 표현되는 윤리적 매력보다는 이익추구를 우선 생각했다. 소피스트와 달리 키에르케고어는 행복 추구에 동반되는 도덕적 생활과 그 한계를 밝힌다. 그에게 행복한 생활은 추상적 생각에 머무르지 않고 실제 생활에서 현실을 변화시키는 도덕적 의미를 지닌다. 즉 영원한 행복은 하느님과 단독자의 신앙의 관계를 통해 추구될 때 본래적 의미를 지니게 된다.

자신의 주장에 걸맞은 윤리적 덕목을 반드시 요구하지 않는 소피스트와 달리 소크라테스는 자신의 가르침과 윤리적 삶을 일치시키고자 했다. 키에르케고어는 인간 본성에 따른 문화의 창조를 영원한 행복의 시각에서 본다. 그는 하느님 앞에서 자신을 외톨이(den Enkelte, the single individual)로 보며 삶을 금생(今生)뿐만 아니라 내세(來世)의 영원한 축복으로 받아들인다. 그에게 그리스도와 신앙의 관계는 보편적 윤리보다 우선한다.<sup>16)</sup>

키에르케고어에서 도덕적 행위는 자신의 본성을 찾아가는 자아의 형성을 통해 표현된다. 그는 하느님이 이런 교제에서 우선(優先)적 행동을 취하고 특정인에게 더 많은 기대를 하며 자신을 더 깊은 종교적 차원으로 이끈다는 확신을 했다. 자아의 형성에서 갈등의 순간은 신앙에 근거하는 도덕생활과 이 세상에서 행복의 조건들 사이의 선택이다.

12) Spaemann, *Glück und Wohlfühlen*, 1993. p. 46.

13) Spaemann, *Happiness and Benevolence*, 2000. p. 56.

14) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 2009. (1101a).

15) Spaemann, *Happiness and Benevolence*, 2000. p. 57.

16) Kierkegaard, *Fear and Trembling*, trans. H. Hong and E. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1983. p. 35.

키에르케고어는 사회적 규범인 윤리를 존중하나 영원한 존재인 하느님의 권위 아래서 받아들인다. 그는 상대적 대상들과는 상대적으로 관계하는 자유를 추구했다. 이런 자유의 추구가 도덕적 행위의 현실적 가능근거가 된다. 영혼의 활동으로서 자아의 형성은 영원한 존재를 사모하며 윤리적 생활을 하게 한다. 『죽음에 이르는 병』에서 그리스도신앙의 핵심은 자아의 형성이다.<sup>17)</sup>

### III. 사람의 본성(本性)으로서 영원의 사모(思慕)

키에르케고어에서 인간은 자기의 본성(本性, nature)을 실현함으로써 영원한 행복을 추구하게 된다. 그에게 사람의 본성은 영원을 사모하는 마음이다. 인간은 단지 본능에 호소하며 충족하는 생활이 아니라 승화된 삶을 추구해 왔으며 이는 각자에게 주어진 책임이며 소원(所願)이다. 그 누구도 자신의 삶이 실패하기 원하지 않는다는 점에서도 승화된 삶으로서 행복은 인류의 보편적 소원(所願)이다.

키에르케고어는 사회적 관계의 원천인 영원한 존재 앞에서 자기를 선택하고 찾고자 했다. 이런 자기선택은 실제 삶에서 서로 윤리적으로 교통(交通)하며 이해될 수 있다. 자기선택이 없는 학문적 활동은 도덕적 행위가 동반되지 않는다. 자기선택을 통한 의사소통은 다른 사람도 그런 삶의 깊이에도달했을 때 이해된다.

사람은 자신이 선택한 대상에게 헌신함으로써 행복해질 수 없다고 느낄 때 그 대상을 오히려 질투하거나 미워하게 된다. 영원한 존재와 관계하지 않고 스스로 자기 자신이라는 태도를 고대 스토아(stoa)주의와 근대 이후 세속적 휴머니즘에서 본다. 현실적으로 자기 안에 있는 영원을 사모하는 마음을 절망적으로 오용(誤用)하면 자아가 형성되지 못한다.

쾌락주의는 자신의 유익을 행동의 기준으로 삼는다. 그런데 쾌락주의는 자기가 아닌 외부의 대상에 매달리기에 객관적 주장을 할 수 없다. 쾌락주의자는 잠시의 만족을 주장할 뿐이지 객관적 방법으로 정당성을 입증할 수 없다. 인간의 존엄에 상응하지 않는 쾌락주의는 자기 모순적 결과를 낳게 된다. 플라톤이 소피스트의 수사학을 비판한 이유는 삶에 대해 공동의 선(善)을 고려하지 않고 단지 개인적 유익과 즐거움만을 찾았기 때문이다.

쾌락주의 윤리설의 모순적 결과에서도 보듯이 자아의식마저 포기할 윤리적 규범은 없다. 아리스토텔레스는 윤리학과 정치학을 공동체의 관계에서 본다. 그는 스토아학파나 에피쿠르스(epicurus)학파의 개인주의와 달리 도시국가라는 공동체 안에서 삶의 규범을 생각했다.

17) Andrew Burgess, *Kierkegaard and Christianity*, ACTA KIERKEGAARDIANA v. 3. Kierkegaard Circle, Toronto: Trinity College, 2008. p. 93.

공동체 안에서 삶의 성취는 쾌락주의에 빠지지 않고 명예를 존중했다는 뜻이다. 여기서 명예란 물질적 대가와 교환하지 않고 심지어 자신의 생애에는 보답을 못 받더라도 덕(德)이 있는 삶을 살겠다는 뜻이다.

키에르케고어는 『후서』에서 세계역사에 대한 객관적 이해를 피하고 이를 윤리적 해답이라고 간주하는 헤겔주의를 비판한다.<sup>18)</sup> 『후서』의 전체사상에서 볼 수 있듯이 역사적 사실에 대한 객관적 이해나 철학적 탐구만은 영원한 진리의 행복에 이를 수 없다. 『후서』에서 클리마쿠스(Climacus)는 아리스토텔레스에서 삶의 목적으로서 행복을 행복주의라고 보면서 비판한다.

키에르케고어의 시각에서 기존의 행복에 대한 이해는 죄(罪)와 실존적 불안(不安)의 현실성에 대한 언급이 없다. 불안과 죄의 실존적 현실은 실제 생활에서 인간의 한계를 지적한다. 『불안의 개념』에서 엄격한 윤리생활을 요구하는 소시니안주의(socinianism), 펠라기우스주의, 박애주의 등은 인간의 자율(自律)적 구원과 행복을 주장한다.<sup>19)</sup> 즉 행복한 삶을 단지의지(意志)나 인간관계로 해결하려고 한다.

현실적으로 영원한 축복에 대한 무한한 정열은 고귀한 성품으로 표현되며 도덕발달을 가져온다. 키에르케고어에서 행복은 자율적 의지적 결과이기보다 하느님의 축복(bliss, blessedness)이다.<sup>20)</sup> 이런 축복은 개인적 욕망이 영혼의 활동으로 심화되고 변형된 모습이다. 이렇게 영원한 축복은 인간의 생각 너머에 있다고 할 수 있다.

영원한 존재와 무한한 정열의 믿음으로 관계하는 그리스도신앙은 철학적 탐구를 넘어선다. 윤리적으로 표현되는 행복한 생활은 ‘나’를 찾으면서 가능하다.<sup>21)</sup> 키에르케고어에게 영원을 사모하는 마음의 표현인 도덕적 행동은 사회적 관습을 익히는 단계를 넘어서서 개인의 창조적 역할에서 드러난다. 그에게 영원한 존재인 하느님은 단지 도덕이론이 아니라 은혜와 사랑을 체험한 이들로부터 열정적 책임을 보려는 분이다.

아리스토텔레스에서 행복한 삶은 윤리적 사회생활로서 표현된다. 그가 사회생활 속에서 찾아졌던 자아를 데카르트는 내면에서 찾았고 키에르케고어는 이 내면을 영원한 존재와 관계하며 더욱 정치(精緻)하게 했다. 키에르케고어에서 신앙의 행위로서 자아를 표현하지 못

18) Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Volume 1, trans. Howard Hong and Edna Hong, Princeton University Press, 1992. p. 133.

19) Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, trans. Reidar Thomte and Albert B. Anderson, Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 28.

20) Abraham H. Kahn, *Salighed as Happiness?: Kierkegaard on the Concept Salighed* Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1985. p. 90.

21) Kierkegaard, *Fear and Trembling*, 1983, p. 35.  
최안 키에르케고어, 강학철 역, 『두려움과 떨림』, 민음사, 1991.

하면 절망하게 된다. 그는 이런 절망을 영원한 존재와 관계의 단절 즉 죄(罪)로 받아들인다.

윤리적 행동으로 표현되는 자아의 형성은 평생에 걸쳐 추구되고 성취되어야 할 삶의 목적이다. 키에르케고어는 생활에서 제기되는 문제들의 해결보다는 자기 자신이 되어가는 과정을 우선하는 삶을 바람직하게 본다. 그는 인간의 본질을 영혼의 활동으로 보면서 자아의 형성은 영원한 존재와 실존적 관계 즉 신앙을 통해 가능하다고 본다.

키에르케고어는 사회의식의 근거를 영원한 존재에게서 찾은 사상가다. 그에게 자기와 타자의 관계는 영원한 존재의 증재를 통해서만 가능하게 된다. 인간의 본성이 관계적이라면 자아를 실현하는 행복은 타자와 관계에서 성취된다. 키에르케고어 글쓰기를 통해 타인과 교제했을 뿐만 아니라 저술의 내용대로 살고자 평생 애썼다.

키에르케고어에게 행복한 삶으로서 의사소통은 이 땅의 생활에 제한되지 않고 사후(死後)에 맞을 삶까지 기대하는 영원한 축복이었다. 그에게 의사소통은 인간들 사이의 관계만으로 성취될 수 없다. 그는 개념적 이해가 심화(深化)되어 윤리적 생활을 통해 표현하는 방법을 실존전달(existence communication)이라고 한다. 인간 사이의 의사소통은 개념적 차원을 넘어 각자가 자기의 독특한 개성을 받아들이고 자아를 형성하며 가능하다.

#### IV. 미래 세대를 위한 이웃사랑

행복한 삶은 인간의 본성을 찾아가는 도덕생활과 긴밀히 연관된다. 그리스도신앙에서 인간의 존엄은 예술적 진지함을 통해서 드러나기도 한다. 그런데 키에르케고어에서 사람은 하느님과 실존적 관계가 바로 최고의 아름다움이지 아름다움 자체를 위해 죽을 권리는 없다. 아름다움은 그 자체를 위해 추구되어야 한다는 칸트의 주장과 달리 쾅(Küng)에 의하면 아름다움은 진리를 드러낼 때에만 의미를 지니게 된다.<sup>22)</sup>

그리스도신앙에서 인간은 낭만주의자들이 생각하듯이 완전히 자유스러운 존재가 아니라 하느님의 동반자다. 하느님과 관계하는 절대적 목적을 전제하는 그리스도신앙에서 실존적 미학(美學)은 인간의 존엄을 고양(高揚)시키며 내면화(內面化)한다. 소크라테스에서는 인간들 사이의 관계가 최고의 관계이지만 진리로서 인간을 찾아온 그리스도는 인간이성(理性)을 넘는 신앙으로 관계한다.

매킨타이어(MacIntyre)에서 인간의 행동규범은 고대에서 중세까지 자연을 따르는 삶 즉 자연스러운 본성에 근거한다.<sup>23)</sup> 슈페만에서 인간이 바람직한 미래를 형성하기 위해 자연스

22) Gesa Elisabeth Thiessen (ed.), *Theological Aesthetics*, Eerdmans, 2009. p. 205.

러운 본성을 따르는 삶은 더 이상 그 배후를 물을 수 없는 물음이다. 플라톤, 아리스토텔레스, 토마스 아퀴나스 등은 모두 자연의 질서를 따르는 삶을 인간행동의 규범으로 삼았다.<sup>24)</sup>

인간의 존엄은 효용성을 논의하기 전에 그 자체로 전제된다. 슈페만에 의하면 행복은 호의(好誼)에서 이루어진다. 행복은 인간 상호간의 교제(koinonia)에서 표현된다면 현재세대의 미래세대에 대한 과제는 희생이 아니라 상호 사귄으로 이해되어야 한다. 인간의 지성, 정서, 동감(同感)의 의지(意志) 등은 한계를 갖기 때문에 미래에 대한 책임도 제한될 수밖에 없다.

키에르케고어에서 인간의 본성인 영원을 사모하는 마음은 현실 생활에서 미래를 준비하며 삶의 흔적을 남기려고 한다. 미래윤리학자 비른바허(D. Birnbacher)에서 지성적, 정서적, 의지적 면모를 포함한 인격의 성숙으로서 개인의 정체성(正體性)은 미래의식과 긴밀히 연관된다.<sup>25)</sup> 비른바허는 미래윤리학을 목적론적 입장에서 보며 당위적 요구는 실제로 가능성을 함의(含意)한다고 생각한다.<sup>26)</sup>

인간존엄의 성취로서 행복한 삶은 질(質)과 양(量)을 모두 포함한다. 인간존엄의 시각에서 현재세대가 살아가는 윤리적 행동은 다음 세대의 행복과 긴밀히 연관된다. 비른바허는 합리적 개인주의자(rational egoist)와 합리적 집단주의자(rational collectivist)의 문제를 합리적 보편주의자(rational universalist)의 입장에서 해결하려고 한다. 그의 시도는 키에르케고어와 달리 인간의 고유한 능력에 대한 잠재적 신뢰가 함축되어 있는 듯하다.<sup>27)</sup>

인간존엄에 근거하는 생활에서만 자연을 비롯하여 모든 존재자는 그 자체로서 존재의 의미가 있다는 생태(生態)적 정의(ecological justice)를 논의할 수 있다. 인간 존엄의 자아의식은 미래세대의 행복을 깊이 생각하는 동기가 된다. 그렇지만 현재의식이 없이 단지 이상적 미래만 꿈꾸면 환상이 될 뿐이다. 모든 세대는 그들의 자녀가 다음세대에 대한 책임을 의식하게 하는 윤리교육을 실시하게 된다.<sup>28)</sup>

『사랑의 역사』에서 이웃사랑은 인간사이의 관계만으로 가능할 수 없고 하느님의 중재(仲裁)를 통해서 가능하다. 타자와 둘만의 관계에 얽매이는 에로스사랑은 서로 더욱 자기중심적으로 된다.<sup>29)</sup> 타인과 단순히 연합한다고 우리가 이웃을 더 사랑하거나 더 강해질 수 없고 오

23) MacIntyre, A., *Verlust der Tugend*, Frankfurt: Suhrkamp. 1997. p. 181.

24) MacIntyre, *Verlust der Tugend*, 1997. p. 191.

25) E. Lessing, "Demographic, Developmental, and Personality Correlates of Length of Future Time Perspective", *Journal of Personality* 16. 1968. pp. 183-201.

26) D. Birnbacher, *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Ditzingen: Reclam. 1988. p. 52-53.

27) Hwang, JongHwan, *Ökologische Gerechtigkeit, - eine interkulturelle Begründung -*, München: Herbert Utz Verlag, 2004. p. 113.

28) Horn, Christopher [u. a.] (Hrsg.), *Umweltpolitik in Europa*. München [u. a.], BLV Verlagsgesellschaft. 1973. p. 37.

29) Kierkegaard, *Works of Love*, ed. and trans. H. Hong and E. Hong, Princeton University Press, 1995. p. 56.

히려 자기사랑의 다른 행태가 될 수 있다. 단순한 연합이 서로를 더 강하게 할 수 없다. 이는 어린아이가 결혼함으로써 행복하고 더 강해질 수 있다고 생각하는 우스운 일이다.<sup>30)</sup>

키에르케고어에서 자기 자신을 찾아가는 과정으로서 행복한 삶은 도덕발달을 통하여 타인들에게 직관적 매력의 즐거움을 주게 된다. 그에게 사랑은 단지 내면(內面)의 감정일 수 없다. 『사랑의 역사』에서 하느님의 중재(仲裁)가 전제되지 않는 사랑은 서로가 최선을 다한다고 해도 그 목적을 달성할 수 없다. 하느님과 관계에서 근원하는 도덕적 행위로서 이웃사랑은 실제로 사회변화를 가능하게 된다.

『사랑의 역사』에서 보듯이 사랑은 단지 생각이 아니라 행위를 통해 표현된다. 사랑은 영혼의 활동이기에 행위로서 표현된다. 키에르케고어는 ‘네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라’는 말씀을 단지 생각을 통해 이해하고자 할 때 스스로 속게 된다고 한다. 영원한 존재와 사랑의 관계에서 근원하는 이웃사랑은 개념화하여 언어로 충분히 드러내기 어렵다.

하느님의 사랑이 모든 사람에게 공평하다면 특정의 사람에 대한 특정의 사랑은 사실상 자기사랑의 표현이다. 『유혹자의 일기』에서 인간관계와 이웃사랑에서 숙고된 감각적 향락은 영원한 존재와 관계에서 가능하다.<sup>31)</sup> 육체적 욕망을 따르는 생활은 반드시 감각적 향락을 추구하지는 않더라도 자기중심적으로 작용한다. 잠시의 감각적 향락은 종교 윤리적 차원으로 승화된다. 즉 감각적 향락추구에서 이성(異性)에 대한 의존이 실존적 변형을 통해 초월자에 대한 절대적 믿음에서 새로운 생명으로 태어난다.

상이성(相異性)과 비교를 넘어서서 이웃을 사랑하는 방법으로 키에르케고어는 침묵(silence)을 권한다.<sup>32)</sup> 우리는 홀로 있을 때 자기를 찾게 되고 평등하게 된다. 홀로 있을 때 고요히 백합이 피고 새들이 자유롭게 날아감을 의식하게 된다.<sup>33)</sup> 다른 사람 옆에서 침묵을 지키므로써 우리는 서로간의 비교를 넘어설 수 있다. 타인에 대한 존경의 침묵에서 자아를 드러내지 않게 된다.

침묵 가운데 타인과 비교를 넘어설 때 이웃의 허물을 덮고 이웃을 사랑하게 된다.<sup>34)</sup> 침묵에서 나아가 잘못된 용서는 이웃을 사랑하는 방법이다.<sup>35)</sup> 침묵은 죄와 허물의 엄중(嚴重)함을 의식하여 확대시키지 않게 한다. 영원한 존재인 하느님과 이웃은 서로 관계 속에 있기에

30) Kierkegaard, *Two Ages*, ed. and trans. H. Hong and E. Hong, Princeton University Press, 1978. p. 106.

31) Kierkegaard, *The Seducer's Diary*, trans., H. Hong, Princeton University Press. p. 406.

키에르케고어 저, 황문수 역, 해제: 황중환, 『유혹자의 일기』 서울: 울재 클래식스. 2013.

32) Kierkegaard, *Upbuilding Discourses in Various Spirit*, ed. and trans. H. Hong and E. Hong, Princeton University Press, 1993. pp. 160-161.

33) Kierkegaard, *Upbuilding Discourses in Various Spirit*, p. 161.

34) 『신약성경』, 서울: 대한성서공회, 1956. 베드로전서 4:8.

35) Kierkegaard, *Works of Love*, 1995. p. 291.

진정한 자기사랑은 상호관계에서 가능해진다.

사랑의 원천이신 하느님 앞에 홀로 설 때만 우리의 이웃사랑이 가능하다. 이런 뜻에서 이웃에게서 받을 수 있는 최고의 사랑은 상대방도 하느님 앞에 단독자로서 홀로 서는 삶이다. 하느님의 이웃사랑 명령은 이 길이 인간에게 실패하지 않는 길이라는 뜻을 함축한다. 하느님과 이웃사랑은 우리 자신을 만드는 과정이다. 이런 사랑의 과정에서 부딪히는 소위 불행한 사건들은 인간을 절망시킬 수 없다.

키에르케고어에서 하느님의 중재 없는 인간 사이의 사랑은 서로가 최선을 다하더라도 영원한 행복을 성취할 수 없게 된다. 키에르케고어는 새로운 사회를 추구하면서 도덕적 행위의 완성인 이웃사랑을 실천했다. 그에게 하느님과 관계에서 근원하는 이웃사랑은 사회변화의 첫출발이다.

키에르케고어의 시각에서 하느님사랑에 근거한 이웃사랑만이 에로스사랑과 우정을 역설적으로 존속하게 한다. 하느님이 각 개인을 사랑하는 만큼 우리는 이웃과 사랑을 주고받을 수는 없으며 만약 같은 정도로 추구한다면 이는 자기 자신을 속이려는 시도다.<sup>36)</sup> 이렇게 이웃사랑은 실제생활에서 실행 여부(與否)보다 하느님 앞에 신앙으로 홀로 서서 영원한 행복을 바라보고 살아가는 과정이 더 우선이다.

하느님의 현존(現存)이 전제되지 않으면 사랑의 양쪽 파트너가 최선을 다해도 사랑의 지속은 불가능해진다. 키에르케고어는 그리스도를 신앙의 주님이며 율법의 완성인 사랑의 완전한 실천자로 고백한다. 그는 반복해서 이웃사랑은 단지 인간과 인간의 관계가 아니라 하느님이 중재하는 인간관계로 본다. 이렇게 하느님을 중재자로 신앙하는 길이 자기를 찾아 만들어가는 과정이 된다.<sup>37)</sup>

키에르케고어에서 하느님을 사랑함이 진리를 사랑하는 길이며 자신을 찾고 강하게 한다. 그는 인류를 대중으로 여기지 않고 하느님 앞에 홀로 서는 외톨이들로 보기에 인간관계는 본질적으로 이웃사랑의 표현이다. 하느님과 관계하는 외톨이는 ‘사랑의 무한한 빛’에 근거하여 살아간다. 영원한 하느님의 사랑에 근거할 때 이웃사랑이 가능하며 인간들만의 사랑은 이에 비교할 수 없다.

데카르트가 『방법서설』과 『성찰』에서 속지 않는 길을 찾고자 했는데 키에르케고어는 『사랑의 역사』에서 ‘사랑 안에서 모든 것을 믿는 것’이 바로 자신을 속이지 않고 타인으로부터 속지 않는 길이라고 한다.<sup>38)</sup> 숙고(熟考)가 실존과 분리되지 않을 때에만 즉 진리는 자기 자신

36) Kierkegaard, *Works of Love*, 1962. p.108.

37) 임춘갑 옮김, 『사랑의 역사』, 도서출판 치우, 2011. p. 198.

38) 임춘갑 옮김, 『사랑의 역사』, 2011. p. 423.

을 도덕적으로 만들어갈 때에만 타인에게 전달될 수 있다.

이웃사랑은 타인으로 하여금 하느님을 사랑하도록 한다. 사랑은 영원하기에 속고 속인다는 것은 영원한 축복에 비추어 보면 아무 것도 아니다. 영원한 축복에서 볼 때 하느님과 외톨이로서 믿음의 관계에 들어가지 않으면 속게 된다. 이렇게 자신을 찾지 않는 삶은 자신을 속이며 그 자체가 이미 자신이 받는 처벌이고 나아가 파멸에 이르게 된다.

## V. 행복한 삶의 전제로서 용서

키에르케고어는 속죄(贖罪)에 대한 확신을 인간에게 가장 본질적 문제로 보았다. 인간이 스스로 의식하는 죄의식은 현실세계에서 타인을 용서하는 못하는 모습으로 드러난다. 이렇게 용서하지 못하는 모습은 현대인에게도 적용된다. 인간은 객관적으로 탐구되기 이전에 그 자체로서 존엄한 존재인데 견디기 어려운 상처를 용서함으로써 자기의 고결한 존엄을 지킬 수 있다.

워딩톤(Worthington, Jr.)은 용서를 현대인이 상실한 보화(寶貨)로 본다.<sup>39)</sup> 우리는 잘못된 일을 보거나 겪으면 우선 바로잡고자 한다. 사실 용서에 대한 의지(意志)는 힘겨운 일이다. 워딩톤은 하느님과 자신과 타인에 대한 용서를 구분하고, 용서를 통해서만 우리가 새로운 관계를 회복할 수 있다고 한다. 그는 용서의 정신적 육체적 영(靈)적 유익함을 논한다.

워딩톤에서 용서는 어느 순간에 이루어지지 않고 지속적 여정(旅程)이다. 용서하지 못하는 실존적 위험은 자기침잠(沈潛, self-absorption)이다. 우리는 자기 자신에게 빠짐으로써 자기만의 고유한 시각을 잃게 된다. 특히 자기 자신이 피해자라는 의식은 자기침잠에 빠지게 한다.<sup>40)</sup> 화해와 용서에 솔선(率先)적으로 나서면 다른 사람이 앞으로 자신을 쉽게 대할 수 있다는 위험에 빠지게 될 것 같다. 즉 모든 사람들이 용서를 귀한 덕(德)으로 생각하지는 않는다.

워딩톤은 용서는 용기가 있는 자에게만 가능하며 자신을 강하게 만드는 덕이라고 한다. 용서의 훈련은 육체적 건강에도 긍정적 영향을 미친다.<sup>41)</sup> 구체적 실행에서 타자를 용서하기 위해서는 자기 자신을 더 이상 저주나 비하(卑下)의 대상으로 여기지 않아야 한다. 무조건적 존엄을 받아들이는 자기용서가 우선적으로 요청된다. 이런 용서의 실천을 실존적 변형은 요구

39) E. Worthington Jr., *The Power of Forgiving*, Templeton Foundation Press, 2005, p. 15.

40) Worthington, *The Power of Forgiving*, 2005. p. 21.

41) Worthington, *The Power of Forgiving*, 2005. p. 37, 43.

용서하지 않는 부정적 영향은 신경호르몬 분비를 높이고 심장혈관에 스트레스를 주어 심장마비의 위험성을 높인다. 이런 신체적 영향은 결국 사고(思考)와 기억에 부정적 결과를 가져오게 된다. 용서는 장기적 분노와 우울 등에서 벗어나게 하며 인간관계에서 행복을 증진시키는 긍정적 결과를 가져온다.

한다.<sup>42)</sup>

덕(德)으로서 용서는 개인의 반복과 훈련을 통하여 몸에 배게 된다. 용서의 연습과 훈련은 자신에게 유익을 가져올 뿐만 아니라 타인의 축복을 원망(願望)하게 된다. 이렇게 관계의 회복이 주는 기쁨은 용서의 훈련과 더불어 선(善)순환을 이루게 한다. 용서가 동반된 기억은 단지 과거의 아픈 추억이 아니라 화해로서 관계가 회복된 변화의 추억이 된다.

키에르케고어는 죄악 때문에 그리스도의 생애가 이 땅에서 고난의 연속이었다고 한다.<sup>43)</sup> 최후의 만찬에서 보듯이 그리스도는 자신을 따르는 제자들과 교제를 간절히 원했다. 키에르케고어는 그리스도의 부르심에 응답하여 그리스도와 교제하기를 원했다.<sup>44)</sup> 그는 이 땅에서 살아가지만 그리스도 안에서 영원한 행복을 발견하고자 했다.

키에르케고어에서 죄와 죄의식은 세월이 지난다고 완화될 수 있는 것이 아니고 사람은 그리스도에게서만 짐을 얻을 수 있다. 죄는 인간으로 하여금 그리스도와 교제를 희미하게 만든다. 키에르케고어는 ‘수고하고 무거운 짐을 진 자들아 다 내게로 오라’는 그리스도의 초대에서 사유(赦宥)를 의식했다.<sup>45)</sup> 인간의 무거운 짐은 죄이고 그리스도는 인간들이 이 집에서부터 편히 쉬도록 초청한다. 그리스도는 이 땅에서 필요한 것들을 아는 분이다.

이 세상의 그 누구도 인간에게 용서를 통한 영원한 행복을 줄 수 없다. 사람은 슬픈 생각과 의심에 얽매이며 잘못된 과거의 기억에 의해 무거운 짐을 지게 된다. 사람이 아무리 행복해 보여도 ‘수고하고 무거운 짐을 진 자’라는 초대에서 그 누구도 예외일 수 없다. 사람은 자신의 꿈이 모두 성취된다고 하더라도 이 초대를 받지 않고는 살 수 없다. 이런 초대는 각 개인의 영원한 축복과 연관한다.

키에르케고어의 시각에서 그리스도가 우리를 불러서 던져주려고 하는 짐은 바로 죄, 죄의식에 대한 짐이다. 사람은 그리스도 안에서 용서를 통한 영원한 행복을 찾을 때 자기 자신과 주위 사람과 자연과 관계를 바로 갖게 된다. 이 짐은 하느님을 향해 도발하며 저질렀던 잘못이며 스스로 잊고 싶은 것이다. 복음서에서 그리스도는 초청할 뿐만 아니라 짐을 약속한다. 참회하는 자는 용서받은 영혼의 짐을 약속받고 갈망하고 있다.

키에르케고어에서 영원한 존재인 하느님의 사랑과 교제는 각자의 삶을 통해 드러나고 이웃사랑을 통해 완성된다. 이런 이웃사랑의 표현은 단지 반복과 훈련을 통해 덕(德)으로서 몸

---

42) Worthington, *The Power of Forgiving*, 2005. p. 57.

43) Kierkegaard, *The Present Age: on the Death of Rebellion*, trans. by Alexander Dru, Harper Collins Publisher, 1962. p. 266.

44) Kierkegaard, *The Present Age*, 1962. p. 267.

45) 마태복음 11:28-30.

에 배는 것이 아니라 하느님에게서 그 근원을 가져야 가능하다. 믿음이 보통 사람이 의식하지 못하고 보이지 않는 일에 관여한다면(고후 4:16-18) 관대한 삶의 표현인 이웃사랑은 용서의 과정을 통해 심화된다.<sup>46)</sup>

## VI. 자아 형성의 윤리적 체험

키에르케고어에서 자기다움을 선택하는 행위가 바로 윤리적 행위의 근거가 된다. 그는 자신의 본성을 찾으며 영원한 축복을 바라보았다. ‘나’를 찾는 생활은 고결한 성품을 통해 타인에게 전달된다. 이런 생활은 제도화된 교육활동의 범주를 넘어서는 평생의 과제다. 자아를 찾는 고결한 성품은 다른 목적의 수단이 아니라 그 자체가 목적이 된다. 하느님과 인간의 관계는 사변(思辨)적 관념론에서 보듯이 논리적 필연성이 아니라 신앙의 모험이 진지하게 반복되는 과정이다.

키에르케고어에게 선택은 영원한 마음을 사모하는 마음을 지닌 자아를 형성하는 자유다.<sup>47)</sup> 영원한 존재와 믿음으로 관계할 때 이 세상의 경제적 관심, 사회적 인정, 감각적 향락 등을 상대적으로 대하거나 포기하게 된다. 사람이 윤리적 행위를 위해 분투하고 행복을 추구하지만 그 목적을 성취하지 못하는 까닭은 인간본성에 걸맞은 자기다움을 찾지 않기 때문이다.

슈페만에 의하면 실제생활에서 타인에게 선(善)을 베풀며 영혼이 좋게 된다.<sup>48)</sup> 아리스토텔레스는 개인적 목적추구와 추구 그 자체를 목적으로 하는 행위를 구분한다.<sup>49)</sup> 즉 인간본성(本性)의 최고의 추구는 목숨보다도 더 귀중하다는 뜻으로 해석할 수 있다. 인간본성에 상응하는 삶은 인생 전체의 성취와 연관되기에 행복과 도덕적 행위는 긴밀히 연관된다. 삶 전체의 성취를 가져오는 효과가 현실적으로 나타날 때에 비로소 도덕적 행위가 된다.

개인은 자신의 행복과 성취를 외부에서 찾으려는 향락적 생활에 절망하며 내면으로 향한다. 감각적 향락추구의 끝에 권태와 허무가 있다면 윤리적 단계는 보편적 이해를 통해 삶의 의미를 찾는다.<sup>50)</sup> 윤리적 단계에서 자신의 허물과 뉘우침을 발견하며 스스로 윤리적으로 살 수 없는 자기모순을 발견한다. 키에르케고어에 의하면 죄(罪)는 내재적 한계로서 삶의 좌절이기에 그는 초월적 존재를 원한다.<sup>51)</sup>

46) 임춘갑 옮김, 『사랑의 역사』, 도서출판 치우, 2011. p. 524.

47) Kierkegaard, *Either/Or*, V. 2, trans. Walter Lowrie, Princeton University Press, 1959. p. 218.

48) R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1989. p. 21.

49) R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*. 1989. p. 35. (de anima II, 4).

50) Kierkegaard, *Entweder - Oder II*, (u.) E Hirsch, Düsseldorf: Eugen Diedrichs, 1956. p. 239.

51) 표재명, 『키에르케고어 연구』, 서울: 지성의 샘, 1995. p. 76.

삶의 궁극적 의미에 대한 회의(懷疑)는 논리적 추론을 넘어 신앙의 모험을 통해 극복된다. 키에르케고어에서 그리스도만이 일반적 개인과 다른 개체 이상의 존재다. 인간은 누구나 독특한 개체이기에 한 사람으로 실존하면서 온 인류에 대한 책임을 수행해야 한다. 하느님 앞에서 자기 자신을 찾아가는 생활은 타자 및 주위환경에 대한 윤리적 책임을 수행할 수 있다.

키에르케고어에게 축복된 생활은 영원한 존재와 관계에서 근원한다. 그에게 자기의 구원과 영원한 행복에 대한 확신이 찾아왔고 윤리적 소명을 의식했다. 영혼의 활동으로서 자아의 형성과 윤리적 진지함이 동반되는 숙고는 함께 간다. 윤리적 자아는 영원한 축복을 추구하면서 잠시 후에 소멸될 직접적 감각을 넘어선다.

『후서』에서 영원한 축복은 자기중심적 의식을 넘어 신과 단독자적 관계에서 드러난다. 키에르케고어에서 인간은 신과 신앙으로 관계할 때 자기를 표현하게 되고 은혜와 사랑을 표현하게 된다. 그는 그리스도와 관계하는 영혼의 활동으로서 자아를 받아들인다. 영원을 사모하는 마음은 불안의 일시적 도피로서 향락추구와 자기 의지적 윤리를 극복하는 도덕생활의 원천이다.

키에르케고어가 강조한 영혼의 활동으로서 자아는 자신의 소명을 자각한다. 자기 자신을 찾아 신으로부터 소명을 확신할 때 비로소 나는 내가 된다. 소명의 삶은 물론 도덕적으로 검증된다. 키에르케고어는 일평생 실존적 변형을 추구했으며 마침내 하느님 앞에서 용서의 확신과 은혜의 감격을 노래한 사람이다.

키에르케고어는 자신의 영원한 축복에 대한 확신에서 다른 사람들도 이렇게 행복한 삶을 살도록 간절한 노력을 했다. 그의 시각에서 하느님을 의식하지 않는 이웃사랑은 그 자체로 불가능하다. 『들의 백합 공중의 새』는 하느님의 무조건적 은혜의 사랑으로 용서받은 자신이 자기 자신과 관계할 뿐만 아니라 다른 사람, 나아가 자연과 관계하는 모습을 그린다.<sup>52)</sup>

자신을 실제로 고결하게 하는 도덕적 진리만이 자아를 찾게 한다. 어거스틴의 ‘나의 마음은 주님 안에서 쉴 때까지는 안식이 없었나이다’라는 고백에서 보듯이 슈페만은 인간의 자율적 행복추구를 비판한다.<sup>53)</sup> 키에르케고어와 슈페만의 견해를 볼 때 행복추구는 하느님 관계에 근거하는 타자와 관계 속에서 성취된다.<sup>54)</sup>

키에르케고어에 의하면 건전한 종교는 결국 윤리적으로 검증되고 객관화된다. 그러므로 종교적 단계와 윤리적 단계는 서로 변증법적으로 관계한다. 『사랑의 역사』에서 인간은 그리스도 안에서 진정으로 자신을 사랑할 때만 타자를 사랑하게 된다.<sup>55)</sup> 즉 하느님사랑에 근거하

52) 최안 키에르케고어 저, 표재명 역, 『들의 백합 공중의 새』, 서울: 21세기 선교출판사, 1999.

53) Spaemann, *Happiness and Benevolence*, University of Notre Dame Press, 2000, p. 52.

54) 황중환, “도덕과 예술에서 성취된 삶으로서 행복”, 『윤리교육연구』 제20집, 한국윤리교육학회, 2009. p. 171.

는 이웃사랑은 중재자의 정화(淨化)하는 과정이 있어야 한다.

아리스토텔레스에 의하면 도덕적 행동은 반복과 훈련을 통해 몸에 밴다. 그러나 키에르케고어에서 죄(罪) 안에 있는 인간은 스스로 윤리적 책임을 완수할 수 없기에 도덕적 행동은 단지 습관의 소산이 아니다. 키에르케고어의 시각에서 죄와 참회를 생각하지 않는 철학적 윤리학은 그 한계에 다다를 수밖에 없다. 그러나 참회가 단지 참회로서 극대화되면 자기포기에 이를 수 있다.

키에르케고어는 하느님과 영혼의 활동을 인간실존의 근거로 본다. 『두려움과 떨림』에서도 개인의 타자와 관계는 하느님과 절대적 관계에서 근거한다.<sup>56)</sup> 인간은 죄 속에 있고 구속(救贖)을 요구한다. 인간에게 윤리가 최종적 목적이 될 수 없고 이보다 더 높은 용서의 체험에서 윤리적 삶이 가능하다.

하느님 관계에서 이웃사랑은 윤리적 생활의 완성이다. 『두려움과 떨림』에서 윤리적인 것이 목적으로 정지되는 하느님관계에서만 윤리적 행위가 현실적으로 가능해진다. 키에르케고어가 윤리적 생활의 근거를 종교적 근거에서 찾는 이유는 자기를 찾아가는 윤리적 생활이 단지 언어만으론 교육될 수 없기 때문이다.

영원한 존재와 관계에서 자기를 찾는 키에르케고어에서 자아의 형성은 영원한 존재와 관계의 지속적 반복이다. 행위의 기준이 보편의 입법에 타당하도록 행동하라는 칸트의 정언명법과 달리 키에르케고어는 윤리적 행동의 가능성을 영원한 하느님과 믿음의 관계에서 찾는다.<sup>57)</sup> 칸트는 의지적 분투로 본능적 경향성을 극복하면서 자존감이 형성된다고 본다.

키에르케고어의 해석에 의하면 몸은 영혼의 활동으로 될 때에만 자신을 표현하게 된다.<sup>58)</sup> 그에 의하면 보편적 관계를 설명하는 정신적 작용을 넘어서 신과 관계하는 영적 차원에 들어갈 때 이 세상을 넘어서서 저 세상의 영원한 행복을 추구하게 된다. 영혼의 역동적 활동은 감각적 향락추구를 극복하고 역사적 행위로 표현된다.<sup>59)</sup>

칸트가 인간의 자율적 선의지를 윤리의 근거로 삼는데 반하여 키에르케고어는 신율(神律)적(theonomous) 윤리를 주장했다. 키에르케고어에게 영원한 행복추구는 상대적 대상들을 모험적으로 버리고 하느님신앙에서 살고자 한다.<sup>60)</sup> 영원한 축복은 미래에 완성되지만 이 땅

55) 임춘갑 옮김, 『사랑의 역사』, 도서출판 치우, 2011. pp. 22-23.

56) Kierkegaard, *Fear and Trembling*, 1983. p. 62.

57) Kant, *Metaphysical Foundation of Morals*, trans. C. J. Friedrich, New York: Modern Library, 1953. p. 185.

58) R. Hall, "Spirit and Presence: A Kierkegaardian Analysis", Robert L. Perkins, (ed.), *International Kierkegaard Commentary, Either/Or, I*, Mercer University Press, 1995), p. 282.

59) Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume 1, 1992. p. 77.

60) Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 1992. p. 427.

에서 삶에서도 맛볼 수 있게 된다.

키에르케고어는 새로운 자아와 문화의 형성을 그리스도를 주체적으로 신앙하며 영원을 사모하는 인간본성에서 찾았다. 그는 악에 대하여는 절대적 무관심 내지 도덕적으로 순수한 분노로 물리치려고 했다.<sup>61)</sup> 그는 이성(理性)의 분노와 신앙의 역설을 통해서만 가능한 종교적 실존을 인간성숙의 최고단계로 보아 그리스도와 관계에서 전달하려고 했다.

신칸트학과 카시러는 인간은 직접적 반응을 넘어서서 자율적 문화의 세계에 산다고 주장한다. 그런데 키에르케고어는 문화의 형성을 영원을 사모하는 인간본성의 영혼의 활동에서 찾았다. 인간의 자율적 도덕성에 근거한 문화는 그리스도와 관계에서 찾아지는 인간본성의 시각에서 비판된다.

## VII. 결론

인간본성에 걸맞은 행복추구는 본질적으로 특정의 목적을 달성하는 기술(技術)적 발전보다 우선한다. 도덕적 행위는 인간본성(本性)에 걸맞은 자기다움의 표현이다. 도덕적 성숙으로서 자아의 형성은 인간의 보편적 희구(希求)인 행복한 생활을 가능하게 한다. 경제적 발전만으로 성취할 수 없는 자아 형성의 행복한 삶은 인간본성에 걸맞은 도덕적 행위를 찾아야 한다. UN의 행복지수도 국내총생산(GDP) 중심에서 성장의 질(質)로 바뀌게 되었다.

행복한 삶은 다른 사람과 호의(好誼)를 주고받으며 성취할 수 있다. 행복을 가져오는 행위는 의도했던 현실에 도달할 때 의미를 지닌다. 잘못된 행위란 행위자가 의도된 목표를 달성하지 못했다는 뜻이다. 이런 행위는 사실 유효(有效)적 결과를 가져오지 못했기 때문에 행위가 아니라고 할 수 있다. 돈, 사회적 지위, 육체적 향락 등 행복의 조건만으로 행복한 사람을 만들지 못한다.

인간본성에 걸맞은 자아형성과 행복추구는 윤리적으로 표현된다. 키에르케고어에서 자아의 형성과 도덕발달은 모든 사람에게 주어진 근본적 책임이다. 그에게 ‘나’를 찾으며 형성되는 도덕발달은 영원한 존재인 하느님 관계에서 근거한다. 영원을 사모하는 자기선택은 자신의 독특성을 의식하는 생활로 타인에게 도덕적 매력을 드러낸다. 키에르케고어에서 영원한 존재와 관계하는 자아는 세상을 은혜와 감사의 장소로 의식한다.

행복한 삶은 자기 자신과 타자를 함께 위하여 성취된다. 키에르케고어에서 개인은 그리스도와 내면적 관계를 통해 자아를 형성하고 강화시킨다. 그는 자아 형성에서 이성(理性)과의

---

61) L. Keeley, “*Spiritual Trail in the Thought of Kierkegaard*”, *International Kierkegaard Commentary* V. 12, *Concluding Unscientific Commentary to “Philosophical Fragments”* Mercer University Press, 1997. p. 322.

지(意志) 중심의 한계를 비판했다. 그에게 자아의 형성은 보편적 타당성의 이론(理論)을 넘어 영원한 존재 앞에 홀로 서는 실존으로만 가능하다. 『사랑의 역사』에서 자아 형성의 완성으로서 이웃에 대한 호의(好誼)적 사랑은 하느님의 사랑에서 연원한다.

키에르케고어에 의하면 사람은 가까운 사람에게 자신의 비밀을 알린다고 씬을 얻을 수 없다. 오히려 인간의 온갖 유혹을 알지만 죄는 없으신 동정(同情)의 초청자 그리스도 안에서만 씬을 얻을 수 있다. 키에르케고어에게 그리스도만이 수고하고 무거운 짐을 진 사람들을 ‘나에게 오라’고 부르고 가슴에 품을 수 있는 분이다.

행복을 성취하는 도덕적 행위는 주관적 체험과 객관적으로 인류 전체를 고려한다. 삶의 목적 성취는 도덕발달로 드러나며 그 완성은 이웃사랑이다. 이웃사랑은 자기 자신에 대한 책임으로서 자기사랑의 확장된 표현이다. 이웃사랑은 자신에 대한 관계나 사람들 사이의 관계만으로 가능하지 않고 하느님의 영원한 사랑에서 연원한다.



## 『화엄경』 「십정품」에 담긴 철학적 사유 -10가지 삼매를 중심으로-

강기선  
동국대학교

### 1. 서론

요즘 우리나라를 비롯한 전 세계는 듣지도 보지도 못한 ‘코로나19’라는 전염병으로 혼돈의 세계에 빠져 정신적·물질적으로 고통을 받고 있다. 이러한 시기에 우리의 정신[마음]세계를 위로하고 밝혀줄 철학적 사유가 필요하다. 왜냐하면 이러한 사유는 각자의 내면을 정화하고 물질적인 것으로부터 오는 상대적인 박탈감에서 벗어날 수 있기 때문이다. 주지하다시피 ‘마음(意)’은 불교의 근본이 되는 중요한 사상이고, 초기대승경전인 『화엄경』에서도 “마음은 능숙한 화가와 같아 온갖 오음을 그려내고, 이 세계 가운데 있는 무엇이고 짓지 못하는 것이 없다”고 하는 ‘一切唯心造’ 사상을 강조하고 있다. 때문에 지금 우리가 겪고 있는 고통에서 무엇보다 중요한 것은 올바른 마음 챙김이라 할 수 있다. 왜냐하면 각자가 어떤 마음을 가지는가에 따라서 각자의 삶은 얼마든지 달라질 수 있다는 것이 불교의 가르침이기 때문이다.

본 연구의 주 텍스트인 『화엄경』은 成道 후 가장 먼저 설해진 경전이다. 그리고 『화엄경』 「십정품」은 부처님이 스스로 10가지 禪定[삼매]의 명칭을 설하고, 보현보살이 10가지 선정(삼매)의 작용(用)에 대해 설하고 있는 품이다. 주지하다시피 禪定이란 진정한 이치를 思惟하고, 생각을 안정케 하여 산란치 않게 하는 작용이기 때문에, 이 10가지 선정(三昧)은 불안한 우리 마음을 위로해주고 안정시켜 줄 수 있는 유익한 처방전이라고 생각된다. 따라서 본 연구에서는 『화엄경』 「십정품」에 담긴 철학적 사유-10가지 삼매를 중심으로-에 대하여 경전과 다양한 주석서를 토대로 살펴보았다.

## II. 『화엄경』 「십정품」의 정의와 중심사상

『화엄경』 「십정품」에 담긴 중심사상을 파악하기 위해서는 먼저 「십정품」에 대한 정의를 파악할 필요가 있다. 이 장에서는 「십정품」에 대한 정의를 중국화엄주석가들의 견해를 통해 살펴보고, 이러한 이해를 토대로 「십정품」의 중심사상을 파악해본다.

### 1. 「십정품」의 구조와 이름에 담긴 함의

불교의 모든 경전은 서분(序分), 정종분(正宗分 본론), 유통분(流通分 결론)의 구조를 갖추고 있다. 일반적으로 서분은 경문의 첫 머리에 ‘여시아문’ 이하 그 경을 설한 때와 장소, 그리고 대상 등 일체의 사정을 서술한 부분이고, 정종분은 석존의 설법을 서술한 경의 핵심(본체)이다. 그리고 유통분은 정종분에서 설해진 교법을 제자들에게 부촉하여 후세에 널리 유통되도록 하는 결론에 해당한다. 다시 말하자면 유통분은 경문의 마지막에 그 설법을 들은 대중의 감흥 등과 그리고 장래에 이 경을 읽는 사람이 얻을 이익이나 공덕, 또는 그 경의 이름 등을 기록한 부분을 다루고 있다.

그러나 『華嚴經』 「十定品」의 구조를 살펴보면, 「十定品」은 결론에 해당하는 유통분이 없는 二分의 구조를 취하고 있다. 이러한 구조 속에서 「十定品」의 구성을 살펴본다면, 먼저 서분에서 교설된 내용은 크게 3가지 측면이다. 첫째, 세존이 보광명전에서 정각을 이루는 모습을 둘째, 대중들과 함께 하는 모습 셋째, 대중들의 이름을 열거하는 것을 들 수 있다. 그리고 오늘날의 본론 격인 정종분은 3가지 측면의 내용에 대해 설하고 있는데, 이것을 살펴보면 첫째, 보안보살이 법을 청하는 장면[請分]을 둘째, 법을 설할 사람을 보이는 것이고[示說者] 셋째, 10가지 큰 삼매를 설하고[說分] 있는 구성을 띠고 있다는 것을 알 수 있다.

「十定品」이름에 대한 정의를 알 수 있는 주석서는 이통현의 『신화엄경론』과 징관스님의 『大方廣佛華嚴經疏』 그리고 명말청초 때의 도패(道霽, 1615~1702)스님이 징관스님의 『화엄경소초(華嚴經疏鈔)』와 이통현의 『신화엄경론』을 약술 편저한 『화엄경소론찬요』등에서이다. 이 「十定品」은 구역인 60권본 『화엄경』에서는 존재하지 않고, 신역인 80권본 『화엄경』에서 새롭게 편입된 품이다. 「十定品」의 명칭에 대해 이통현은 『신화엄경론』에서 “이품은 여래가 스스로 열 가지의 定의 명칭을 설하기 때문에 법을 설함을 말미암아서 그 명칭의 세움을 밝힌 것이다. 이 禪定은 고금 일체 모든 부처의 영원한 법이라서 모든 5위 보살로 하여금 다 함께 얻게 하며, 일체 중생도 또한 이 체(體)와 같은 것이다. 보현은 用을 설하는 것이니, 부처는 體요, 보현은 用임을 밝힌 것이다.”라고 정의하고 있다. 여기서 언급한 十이란 숫자는 화엄

에서 지극한 원만함을 함의하고 있는 까닭에 『華嚴經』에서 다양한 형태로 十이란 숫자를 사용하여 불보살의 경계를 드러내고 있는데, 이품에서도 보현보살의 깊은 선정을 표현하는 주제로 사용되었음을 알 수 있다. 따라서 「十定品」은 화엄의 원만한 숫자인 十으로써 보현보살이 마음의 경계를 10가지 성품에 대해 설하고 있는 품으로, 「十定品」의 큰 줄거리는 붓다가 스스로 10가지 선정의 명칭을 설한 것을, 여기에 대한 세부적인 내용을 다시 보현보살이 佛의 위신력으로 10가지 선정의 작용(用)을 설하고 있는 품이다.

## 2. 청자와 설주보살

「十定品」에서 보안보살은 2번 說法을 청하고 있는데, 1차적으로 부처님께 설법을 청하고, 다시 부처님의 가르침을 받아 두 번째는 본격적으로 보현보살에게 講法하고 있다는 특징이 있다. 먼저 청자인 보안보살이 부처님께 궁금한 것은 보현보살의 行願力과 三昧의 부사의함이 자유로우며 지속되는 이유에 대해 묻고 있다. 구체적 질문내용은 보안보살이 부처님께 보현의 도덕과 모든 보살이 몇 가지 삼매를 닦았기에 신통의 변화와 덕의 자재로움을 얻었는가에 대한 것이다. 이것은 보안이 법을 청하는 시발점이 되고, 여기에 대해 여래가 보현보살을 청해서 삼매의 자재로움을 연설하도록 함을 당부하고, 10가지 삼매의 의미를 교설하는 청자와 설주의 역할을 하고 있다. 부연하자면, 부처님은 보안보살의 청법을 듣고, 보현보살이 설법할 내용의 10가지 큰 선정을 거론하신 다음, 이 열 가지 삼매의 자세한 부분을 보안보살과 모인 대중들에게 보현보살이 부처님을 대신해서 분별해서 설법할 것을 요청하고 있다. 이에 보현보살이 부처님을 대신하여 설주보살이 되어 보안보살과 모임에 모인 대중들에게 10가지 삼매를 개별로 풀이하여 설명하고 있다. 따라서 이품의 청자보살은 보안보살과 부처님이고, 설주는 부처님과 부처님의 위신력으로 부처님을 대신하여 설법하는 보현보살이다.

## 3. 「十定品」의 핵심사상

80권본 『華嚴經』은 7처9회39품으로 구성되어 있다. 제7회의 법문은 보광명전에서 열리는 두 번째 설법이며, 여기서 총 11개의 품이 교설되고 있는데 「十定品」은 11품 중에 첫 번째 품이다. 「十定品」에 담긴 대의를 이통현은 “고금 일체 모든 붓다의 열반[寂用]이 두루하는 일정한 때가 없음[無時]의 大體임을 밝힌 것이다.”라고 주석하고 있는데, 이 「十定品」의 핵심은 바로 여래의 10가지 선정에 있다. 이것을 「十定品」에서는 10가지 삼매라고 언급하고 있는데, 그 열 가지는 ①넓은 광명이 광대한 삼매 ②미묘한 광명이 광대한 삼매 ③여러 부처님 국토에 차례로 가는 신통이 광대한 삼매 ④청정하고 깊은 마음으로 행함이 광대한 삼매 ⑤과거의 장

업한 갈무리를 아는 것이 광대한 삼매 ⑥지혜광명의 갈무리가 광대한 삼매 ⑦모든 세계의 부처님 장엄을 아는 광대한 삼매 ⑧일체중생의 차별한 몸의 광대한 삼매 ⑨법계에 자유자재하는 광대한 삼매 ⑩걸림없는 바귀가 광대한 삼매이다. 따라서 「十定品」의 핵심사상은 곧 근본 가르침(宗趣)으로써 보현보살의 그지없는 10가지 삼매의 실천행으로, 모든 중생이 자유자재한 경지에 들어가는 방법을 구체적으로 제시하고 있다는 것이다.

### III. 十定品の 10삼매에 담긴 철학적 사유

#### 1. 10가지 삼매 명칭에 담긴 의미

삼매란 산란한 마음을 한 곳에 모아 움직이지 않게 하며, 마음을 바르게 하여 妄念에서 벗어나는 것을 지칭하는 개념이며, 삼매라고 하는 것은 마음이 하나의 경계에 집중하여 통일되어 있는 경지[心一境性]이다. 다시 말해서 마음과 객관의 세계가 일치되게 하여, 주관과 객관이 그대로 하나가 되게 하는 것이다. 이것은 六根과 六境과 六識이 합일된 상태를 말한다. 三昧는 佛法수행에 있어서 매우 중요한 덕목이기 때문에 삼매에 대해 설한 경전과 설명 그리고 그 이름들이 매우 많다. 특히 『華嚴經』에는 다양한 삼매가 설해지고 있으나, 청정하고 깊은 마음의 행인 삼매만을 오롯이 설하고 있는 품은 「十定品」 한품 뿐이다. 여기서 교설되고 있는 10가지 삼매를 언급해본다면 첫째, ‘넓은 광명이 광대한 삼매(普光明大三昧)’이다. 이통현은 『신화엄경론』에서 보광명대삼매의 명칭에 대한 해석을 “어째서 그 명칭이 보광명 삼매가 되는가? 트이란 것은 正이며, 昧란 것은 禪定이니 인식하는 마음(識心)이 나타나지 않는 것을 이룸하여 昧라 한다. 바른 지혜가 두루함을 이룸하여 普(普)이라 하며, 미혹을 비추어서 타파하는 것을 이룸하여 光이라 하며, 법마다 요달치 않음이 없는 것을 이룸하여 明(明)이라 한다.”라고 풀이하고 있다. 둘째, ‘미묘한 광명이 광대한 삼매(妙光明大三昧)’에 대하여 청량은 『화엄경청량소』에서 “묘한 광명은 몸과 지혜로 두루 비춤을 ‘광명’이라 하고, 뛰어난 작용이 서로 비침이 ‘묘함’이라고 한다”고 해석하고 있다. 셋째, ‘여러 부처님 국토에 차례로 가는 신통이 광대한 삼매(次第徧往諸佛國土神通大三昧)’에 대해서 『화엄경소초』에서는 시방으로 남김 없는 국토에 모두 이르러 선정에 드는 것이 ‘두루감’이 되고, 가도 잡란함이 없어서 시절이 역연함에 장애되지 않음이 ‘차제’가 되었기 때문이라고 밝히고 있다. 넷째는 ‘청정하고 깊은 마음으로 행함이 광대한 삼매(淸淨深心行大三昧)’라고 한 것은 『화엄경소』에서는 “모든 법이 본래 스스로 청정함을 분명하게 통달하여 생각으로 기억함을 여의고, 이치와 계합한 깊은 마음이요, 여기에 의지하여 작용을 일으켜서 두루 모든 부처님께 공양 올리며 법문을 청하고

설법을 시작함을 이룸하여 ‘행한다.’라고 밝히고 있다. 다섯째는 ‘과거의 장엄한 갈무리를 아는 것이 광대한 삼매(知過去莊嚴藏大三昧)’는 보살이 이禪定속에 들어가서 능히 과거 모든 부처의 출현과 劫刹과 모든 부처가 출현하는 법문을 앎으로써 자기 마음의 근본지를 장엄하여 차별지를 갖추고 있기 때문에 이렇게 이룸한다. 여섯째, ‘지혜 광명의 갈무리가 광대한 삼매(智光明藏大三昧)’란 것은, 이 보살이 능히 미래의 일체 모든 겁 속에 있는 모든 부처를 알고, 이미 설법한 것이든 아직 설법하지 않은 것이든 모두 다 능히 앎을 밝힌 것이다. 일곱째, ‘모든 세계의 부처님 장엄을 아는 광대한 삼매(了知一切世界佛莊嚴大三昧)’란 것은 이 보살이 능히十方 일체 세계에 두루 들어가서 일체 모든 부처의 교화의 장엄을 다 능히 남김없이 보는 것과 받들어 섬겨 공양하는 것과 所聞法으로 널리 모든 趣에 들어가는 등은 총체적으로 다 하기 때문이다. 여덟째, ‘일체중생의 차별한 몸의 광대한 삼매(一切衆生差別身大三昧)’는 이 삼매에 들어서 능히 佛身을 나타내는 것이 중생의 차별신과 동등해서 모두 諸類를 따라 나타 내기 때문이다. 아홉째는 ‘법계에 자유자재하는 광대한 삼매(法界自在大三昧)’란 것은 이 보살이 자신의 하나하나의 털구멍에서 삼매에 들어가 자연히 능히 모든 세간과 그 세간 법을 알고,十方 허공계 속의 일체 세간 법을 모두 다 남김없이 알고, 나아가 불보살 대중도 또한 남김 없이 다 아는 것이다. 열 번째는 ‘걸림없는 바퀴가 광대한 삼매(無礙輪大三昧)’란 것은 수레(輪)는 비유하자면 윤왕의 천폭금강륜(千輻金剛輪)으로서 각(轂)·폭(輻)·망(網)·인(軛)이 모두 원만하듯이 생사를 무너뜨리는 행이 원만함을 밝힌 것이다.

이상에서 살펴본 10가지 삼매에 내포된 함의는 결국, 삼매에 들어 있는 청정한 마음의 눈에 비추어진 諸佛의 세계는 寂靜하기만 한 세계가 아니라, 온 우주 각각의 사물들이 상호 분리될 수 없는[重重無盡] 관계망 속에서 총체적으로 하나의 진여의 세계를 나타내고 있는 무한히 역동하고 있는 법의 세계를 出世間을 구하는 것이 없다는 것이다. 다만 世間의 行을 따라 도 물들이지 않는 것이 바로 부처임을 보현보살이 밝히고 있다.

## 2. 10가지 삼매에 담긴 철학적 특성

열 가지 삼매에 담긴 철학적 특성은 세계에 집착하지 아니하고 모든 중생들을 친근하지만 욕심내어 집착하지 않으며, 모든 분별에 흔들리지 않은 자유자재한 마음에 있다고 하겠다. 이러한 내용을 토대로, 이상에서 상술한 10가지 삼매의 철학적 특성분석을 해본다. 첫 번째 보광명대삼매에서 주목되는 것은 10가지 그지없는 마음을 내야한다는 것이다. 왜냐하면, 이러한 10가지 마음은 오늘날 우리에게 꼭 필요한 마음이라고 생각되기 때문이다. 그리고 마음은 곧 몸으로 이어지는 매개체로써 중요한 역할을 하기 때문에 불교에서는 三業 중에서도 意

業을 중시하고 있다. 두 번째 묘광명대삼매의 두드러진 특징은 세계의 더러움과 깨끗함, 그리고 세계의 원인, 세계가 이루어지는 것, 세계가 머무르는 것, 세계의 빛, 세계가 오고 가는 것, 더러움과 깨끗함(染淨), 연기법인 成住壞空에 대한 설명이다. 이러한 설명에 대한 이치를 보살은 다 알고 들어가며, 모든 세계도 또한 다 와서 보살의 몸에 들어가나, 모든 세계는 조금도 복잡하거나 어지럽지 않고 여러 가지 법도 파괴되지 않는다고 하는 것이다. 셋째, ‘여러 부처님 국토에 차례로 가는 신통이 광대한 삼매(次第徧往諸佛國土神通大三昧)’에서는 태양을 생멸이 없는 것에 비유하면서 온 누리에서 선정에 들어가는 삼매의 모습을 설명하고 있다. 네 번째인 ‘청정하고 깊은 마음으로 행함이 광대한 삼매인(淸淨深心行大三昧)’에서는 크게 2가지 측면의 철학적 특징이 발견된다. 하나는 삼매 속에 깊은 마음의 행을 밝히는 것이고, 또 하나는 삼매로 깊은 마음이 행을 시작함에 대하여 언급하고 있다. 특히 깊은 마음을 밝힘에 있어서 妄念으로는 알지 못하는 것과 아지랑이가 물과 같다는 2가지 비유를 들어 설명하고 있다. 다섯째는 ‘과거의 장엄한 갈무리를 아는 것이 광대한 삼매(知過去莊嚴藏大三昧)’의 철학적 특성은 경계를 상대하여 아는 것과 지혜로 아는 것을 바로 밝히고, 알 대상인 시간의 분량과 아는 모양과 양상을 밝히면서 삼매에서 나와서 얻는 이익으로 구성되어 있다. 이 삼매에서 특히 주목되는 사상은 보현보살이 언급하고 있는 명칭나열의 열 가지 언급 중에서 특히 우리 현대인들이 본받아야 될 내용은 “말하는 것이 뜻과 어기지 않고, 해석하는 말이 잘못이 없고, 마음에 두려움이 없고, 말이 진실하고, 착한 뿌리가 가장 수승하다”는 것이다. 왜냐하면 오늘날 우리가 살고 있는 세상은 이것들로 인하여 나타나는 폐해는 실로 엄청나다 하겠다. 그 일례로 지금 온 지구촌이 겪고 있는 코로나19사태를 들 수 있다. 눈에 보이지 않은 바이러스가 그 시발점이 되어, 경제·문화·사회·정치 등의 전반에 걸쳐 지역 대 지역, 국가 대 국가 간의 갈등을 조장·증폭시키고 있다. 이러한 갈등과 분열의 이면에는 말하는 것이 뜻과 맞지 않고, 해석하는 말이 잘못되어 마음에 두려움 등이 생기게 되고, 말이 진실하지 않고 善根이 없는 十惡業에 간혀 살고 있기 때문이다. 따라서 여기서의 핵심은 바른 행동과 바른 말, 바른 생각이 일치해야 한다는 것이다. 여섯째는 ‘지혜광명의 갈무리가 광대한 삼매(智光明藏大三昧)’는 2가지에 측면에 중점을 두고 설해졌다. 먼저 삼매의 業과 작용을 밝힌 다음, 삼매의 이익에 대해 규명하고 있다. 이 삼매에는 오늘날 우리 현대인들에게 특히 유용한 가르침이 교설되어 있는데, 그것은 다름 아닌 보는 것이 헛되지 않으면 중생들이 착한 뿌리를 내게 하며, 들음이 헛되지 않으면 중생들이 성숙하게 하며, 행이 헛되지 않으면 그지없는 세계를 다 청정하게 하게 된다는 내용이다. 일반적으로 눈으로 보여지는 대상을 보고 자신의 마음대로 생각하고 판단해버리는 것이 평범한 사람의 심리작용이다. 따라서 오늘날 정신적·물질적인

것으로부터 오는 상대적인 박탈감에서 벗어나기 위한 실천 행으로 가장 공을 들여야 할 부분은 바로 우리의 감각기관과 대상, 인식작용인 18계에 대한 철학적 사유라고 판단된다. 일곱째는 ‘모든 세계의 부처님 장엄을 아는 광대한 삼매(了知一切世界佛莊嚴三昧)’에서는 삼매의 체성과 작용, 그리고 삼매의 이익을 밝히고 있다. 이 삼매의 철학적 사유는 보살이 분별하지 않는 마음과 어떤 것에도 집착하는 마음이 없는 것처럼 우리도 응당 그러해야 한다는 것을 강조하고 있다. 여기서의 핵심은 분별함이 없이 바르게 보는 것, 즉 正見의 실천행이다. 여덟 번째는 ‘일체중생의 차별한 몸의 광대한 삼매(一切衆生差別身大三昧)’에 머물면 온갖 세계·온갖 방위·온갖 중생·온갖 지위 등에 집착이 없다고 언급하면서 집착하지 말 것을 강조하고 있다. 아홉 번째 삼매인 ‘법계에 자유자재하는 광대한 삼매(法界自在大三昧)’에서는 크게 4가지 내용에 대해 교설하고 있다. 여기서 주목되는 것은 요술같이 수시로 변하는 마음을 조복받아 삼매에 들면, 모든 마군이 의혹하게 하지 못하고, 여러 길에 두루 들어가도 걸림이 없는 등의 수승하고 특출한 이익을 얻는다고 하는 것이다. 주지하다시피 마음이란 것은 어떻게 마음가짐을 가지는가에 따라서 한량없이 광대해지기도 하고, 바늘조차 들어갈 수 없을 정도로 좁아지기도 한다. 이품에서는 자신의 마음을 조복받는 것은 선정을 통해서 가능하기 때문에 보살은 중생세계에서 용맹한 힘으로 세간을 조복하고, 항상 물러나지 않고 정진하며, 집착하지 않고 모든 때(허물)를 여의고, 고요한 힘으로 모든 법에 다투는 일이 없이 순응하고 온갖 법에 마음이 자유로움 등의 행을 닦아야 한다고 강조하고 있는 것이다. 열 번째는 ‘걸림 없는 바퀴가 광대한 삼매(無礙輪大三昧)’에서 다루고 있는 철학적 내용은 삼매에 들어갈 때의 방편, 삼매에 들어간 뒤의 지혜와 작용, 그리고 삼매가 원만하여 성취한 이익이다. 지금까지 상술한 10가지 삼매에서 알 수 있는 것은 중생의 마음은 망념에 의지하기 때문에 차별이 있지만, 깨달음의 경계에는 망념도 일체 경계도 없다는 것이다.

### 3. 10가지 삼매의 위상과 의의

불교의 철학적 특성의 하나인 삼매는 지혜롭고 자비로운 생명의 세계인 부처님의 경계를 스스로 직접적으로 파악하도록 하는 내면적인 사고방식이다. 이것은 절대적이며 궁극적인 부처님 경계를 직관하고, 자기를 잊고 거기에 전심전력해서 몰입하는 삼매를 통해서 가능하다. 왜냐하면 삼매는 부처님의 경계를 단순히 이해하는 수준을 넘어서, 합일하여 체득함으로써 거기에 들어갈 수 있기 때문에, 『華嚴經』의 바탕을 이루고 있는 사상은 三昧라 할 수 있다. 이미 상술했듯이, 『華嚴經』에서 오롯이 삼매에 대해 설하고 있는 품은 이 「十定品」뿐이다. 이 품에 담긴 삼매의 위상에 대한 내용은 서분에서부터 순차적으로 교설되고 있다. 따라서 「十

定品이 여타의 다른 품과 구별되는 것은 독특한 철학적 위상은 10가지 삼매, 즉 선정에 대한 부분이 보현보살에 의해 상세하게 교설되고 있다고 하는 것이다. 이 10가지 삼매의 위상에 대해 여러 보살의 법상의 문, 깨닫는 문, 갖가지 지혜의 이길 이 없는 당기문, 보현보살의 행원의 문, 용맹한 신통과 서원의 문, 모든 것을 다 지닌 변재의 문, 삼세의 모든 법의 차별한 문, 모든 부처님의 나타내는 문, 살바야로써 일체중생을 차례차례 건립하는 문, 부처님의 신통으로 일체세계를 장엄하는 문이라고 찬탄하고 있다. 이런 열 가지 삼매는 모든 법의 체성과 양상, 작용 따위를 포섭하되 낱낱이 초과하고 뛰어남을 밝힌 것이고, 뛰어난 공덕이 무한하다는 것과 지혜와 공덕이 자재함을 밝히고 있다는 점에서 「十定品」이 갖는 위상과 의의는 자못 크다고 하겠다. 왜냐하면, 『華嚴經』에서 부처님의 경계를 體得할 수 있는 매개체로서 삼매를 내세우는 것은 부처님의 경계라고 하는 것은 논리적인 언어 분별로써 논증되거나 과학적인 방법에 의해 객관적으로 실증되는 경계가 아니라, 어디까지나 지혜에 의해 주체적으로 실증될 수 있는 경계이기 때문이다. 삼매 속에서는 궁극적 실재와 직접적으로 접촉하는 마음에서 서로 다른 면들을 통합하여 하나가 된다. 그러다보면 결국 하나의 선정에住하는 사람은 저마다 하나의 해탈을 체현해서 비로자나 부처님의 세계를 아름답게 꾸미는 하나의 장엄으로서 존재하게 된다. 따라서 「十定品」의 핵심 전언은 보살이 삼매를 통해서 부처님 경계에 들어갈 수 있는 것처럼, 중생도 十善業 등의 수행을 통해서 10가지 삼매를 증득할 수 있다는 희망과 그 가능성에 있다. 열 가지 삼매를 부처님과 보안보살의 질문 등에 대하여 보현보살이 다양한 비유 등으로써 근거를 제시해주고 있다는 점에서 그 위상과 의의가 크다고 하겠다.

#### IV. 결론

본 연구는 「華嚴經 十定品」에 담긴 철학적 사유-10가지 삼매를 중심으로」라는 주제로 하여 먼저 제Ⅱ장에서 『華嚴經』 「十定品」의 정의와 중심사상을, 「十定品」의 구조와 이름에 담긴 함의, 이품의 청자와 설주보살, 그리고 「十定品」의 핵심사상에 대하여 살펴보았다. 다음 제Ⅲ장에서는 「十定品」의 열 가지 삼매에 담긴 철학적 사유를 10가지 삼매 명칭에 담긴 의미, 10가지 삼매에 담긴 철학적 특성을 분석해본 다음, 10가지 삼매의 위상과 의의에 대하여 고찰해보았다. 이러한 내용 구조 속에서 『華嚴經』 「十定品」에 담긴 철학적 특성의 결론은 세계에 집착하지 아니하고 모든 중생들을 친근하지만 욕심내어 집착하지 않으며, 모든 분별에 흔들리지 않은 자유자재한 마음에 있다고 하겠다. 왜냐하면 불교에서 강조하고 있는 마음은 모든 법의 근본이 되는 것으로 마음이 흔들리고 나약해지면 몸의 경계, 모든 생활이 균형을 잃고 만다. 따라서 『華嚴經』 「十定品」에서는 이러한 마음을 10가지 대 삼매로 세분해서 교설하고 있다는 것을 알 수 있다.

## 참고문헌

### 1. 원전

大正新脩大藏經(‘T’로 약칭)

大藏經補編(‘B’로 약칭)

乾隆藏(‘L’로 약칭)

佛馱跋陀羅 譯, 『大方廣佛華嚴經』(60권본), T9.

實叉難陀 譯, 『大方廣佛華嚴經』(80권본), T10.

法藏 述, 『花嚴經深玄記』, T35.

澄觀 撰, 『大方廣佛華嚴經疏』第45卷, T35.

李通玄 撰, 『新華嚴經論』, T36.

道霈 纂要, 『大方廣佛華嚴經疏論纂要』, B4.

實叉難陀 譯, 澄觀 撰, 『大方廣佛華嚴經疏鈔會本』, L132.

### 2. 단행본

무비(2018), 『대방광불화엄경강설』, 담앤북스.

해주(2001), 『화엄의 세계』, 민족사.

기무라 키요타카, 『화엄경을 읽는다』, 김천학 김경남 옮김(2002), 불교시대사.

권탄준 저(2013), 『화엄경의 세계』, 씨아이알.

기무라 키요타카, 『화엄경을 읽는다』, 김천학 김경남 옮김(2002), 불교시대사.

김익석(1982), 『화엄학개론』, 법륜사.

김지권(2003), 『화엄경』, 민족사.

김호성(2002), 『대승경전과 禪』, 민족사.

라다크리슈난 지음(2004), 『동양종교와 서양사상』, 김형준 옮김. 무우수.

이도엽(1998), 『화엄경사상연구』, 민족사.

도패 찬요, 『화엄경소론찬요』, 혜거(2019)편저, 불광출판사.

高峯了州(1956), 『華嚴と禪との通路』, 奈良: 南都佛敎研究會.

청량장관, 『화엄경청량소』, 석반산(2020)역주, 담앤북스.

해주(2001), 『화엄의 세계』, 민족사.

강기선(2017), 「화엄경 십지품의 사상에 담긴 문학적 비유와 철학적 성」 『철학논총』89, 새한철학회

권탄준(2005), 「華嚴經에 나타난 三昧思想」 『한국불교학』 제40집, 한국불교학회.

권탄준(2010), 「화엄의 삼매와 무애행의 연관성」 『佛敎研究』 제33집, 한국불교연구원.

김재규(2001), 「신라화엄교학의 해인삼매에 관한 연구」, 원광대학교, 석사논문.

황유선(2018), 「화엄경의 삼매연구」, 동국대학교 석사논문.



## 중국이슬람의 사상적 특징 -유학적 이슬람-

권상우  
계명대

### 1. 중국이슬람에 어떻게 접근할 것인가?

이슬람은 7세기 바그다드에서 등장하여 동쪽으로 실크로드를 통해 중앙아시아, 인도, 중국 그리고 동남아시아로 확장되었다면, 서쪽으로는 아나톨리아 반도를 거쳐 동남부 유럽과 아프리카에 이르기까지 전파되었다. 이슬람의 확장은 이슬람의 종교적 특징과 무관할 수 없다. 이희수 교수는 이슬람 문화의 특징을 공존과 상생에 있다고 주장한다. 이희수 교수는 “이슬람이 아라비아라는 척박한 생태조건에서 선진적인 문화적 하부구조를 갖지 못한 상태에서 등장한 이슬람은 용광로를 활짝 열어놓고, 주변 문화를 적극적으로 수용하고 그것을 자기 화합으로써 급속한 발전을 거듭하였다”<sup>1)</sup>고 주장한 적이 있다. 이희수 교수가 주장한 바와 같이 이슬람의 큰 특징을 포용력과 융화력에 찾아볼 수 있다. 이슬람이 실크로드를 따라 주변 지역으로 전파되면서 그 지역인의 종교적 전통과 문화라는 토양을 통해 해석되고 전달되었다. 이는 중국에서도 예외가 아니다.

중국에서 이슬람교는 불교보다는 조금 늦었지만, 기독교보다는 거의 1000년 앞서서 중국에 유입되면서 1000여의 교류의 역사를 지니고 있다. 이슬람교는 중국 당(唐)나라에 유입되었다고 한다. 당나라의 국력과 문화가 발전하자 세계 각국의 유학생들이 당나라에 모여들었고, 그 가운데 이슬람교를 믿는 국가와 지역의 유학생들이 파견되면서, 중국에 이슬람교가 영향을 미치게 되었다. 그러나 이 기간에 유가 사상과 이슬람교와의 관계가 어떠했는가에 관한 자료는 전해지고 있지 않다. 하지만 현존하는 자료에 근거하면 북송(北宋)시기에 이슬람교의 자제들이 유교 학교에서 공부했다는 자료가 있으며, 원대(元代)에 들어서는 색목인을 높이 대우해주면서, 국가감 학생들중에 4분의 1이 이슬람교 자제들이었다고 한다. 이러한 색

1) 이희수, 『사람과 문화』(제10호0, (사)아카데미 후마나, 2016, 27쪽.

목인 가운데에는 대부분 이슬람 신도들이었으며, 그들은 몽골이나 한족과 같이 유가 경전을 공부하고 과거시험에 참가하기도 하였다. 그리고 수백 년이 지난 명말 청초 시기에는 이슬람은 당시의 회족(回教) 또는 回教(회교)라고 불리면서 중국에서 매우 높은 영향력을 지니고 있었다. 이러한 회교는 중국에 정착하면서 생활하였지만, 사회적 활동이 왕성하지는 않았다.

하지만 명(明)나라 말기에서 청(淸)나라 초기 회족(回族) 출신의 유학자들이 등장하면서 이슬람교가 중국화의 토착화 과정을 시도하였다. 명대 이후에 쇄국정책으로 인하여 아랍과 중앙아시아 등 이슬람 세계와의 접촉이 줄어들었다. 그래서 무슬림들은 한화(漢化)되기 시작하면서, 무슬림들은 한족(漢族)의 여성과 결혼하고 한족의 아이를 입양하기도 하였고, 때로는 한족을 개종시켜서 무슬림의 수를 늘려나갔다. 이러한 사회적 현상 때문에 무슬림들의 외모나 문화가 한족과 유사하게 되었다. 그 이후에는 무슬림들을 ‘아랍인’, ‘야만인’, ‘외국인’이라고 부르지 않고 ‘회족(回族)’으로 칭하였으며, 그들이 신봉하는 이슬람을 ‘청진교(淸眞敎)’<sup>2)</sup>라고 불렀다. 이 무렵에 중국무슬림 학자들에 의해서 이슬람과 유학을 결합하려는 작업이 이루어졌다. 이들은 무슬림 가정에서 태어나 어릴 때부터 이슬람 종교 생활을 하였고, 또한 아랍어와 페르시아어를 익히기도 하였으며, 성장한 후에는 당시의 지배 사상인 유학을 공부하기도 하였다. 이러한 과정에서 그들은 자연스럽게 이슬람과 유학에 대한 기본적 소양을 습득할 수 있었다. 특히, 마덕신(馬德信: 1794-1874)은 실제로 중동지역과 북아프리카에 10여 년 동안 여행하면서 이슬람에 대한 종교 체험뿐만 아니라 서구에 관한 광범위한 지식을 습득한 후에 중국으로 돌아와서 유학의 개념과 술어로서 이슬람을 번역하면서 양자의 사상을 결합하고자 하였다. 이들 무슬림 학자들의 학문적인 경향을 ‘유학적 이슬람’이라 칭할 수 있다.

유학적 이슬람을 연구한 대표적인 학자로는 왕대여(王岱與), 유지(劉智), 마덕신(馬德新)을 들 수 있다. 왕대여는 처음으로 유학적 이슬람을 체계적인 이론을 확립한 학자로 알려져 있으며, 유지는 왕대여 사상을 계승하면서 유학적 이슬람을 완성한 학자로 알려져 있다. 그리고 마덕신은 이슬람권에서 아랍어와 페르시아로 저술 활동을 하였고, 귀국 후에는 중국이슬람을 새롭게 해석하면서 유학적 이슬람을 더욱 발전시켰다고 평가받고 있다. 그래서 이 논문에서는 왕대여, 유지 그리고 마덕신을 중심으로 유학적 이슬람을 논의해 보고자 한다.

---

2) ‘청진(淸眞)’의 의미에 대해 마덕신은 ‘淸’을 ‘극기복례(克己復禮)’로 ‘眞’을 ‘復理’로 해석하기도 하였다. (문사 지식편집부(『文史知識』編輯部), 國務院宗教事務局宗教研究中心編, 1996. 48) 즉 ‘청진’은 자신의 사욕을 극복해서 천리를 회복하다는 의미이다. 이는 사욕을 극복해 천리를 회복하고자 한 주자학의 종지에 근거한 해석이다.

## 2. 이슬람의 유학적 번역

중국무슬림은 이슬람에 근거해 유학의 한계를 극복하고자 하였을 뿐만 아니라 유학의 관점에서 이슬람을 해석하면서 이슬람의 중국화를 위해 노력하기도 하였다. 그래서 그들의 이러한 시도는 기존의 유학 연구와 다를 뿐만 아니라 아랍 이슬람वाद도 다른 형태의 새로운 유학-이슬람을 창출할 수 있었다. 동북아 문명권에서 유학과 이슬람교의 만남은 결코 우연적인 일만은 아니다. 중국무슬림은 중국에서 생존하고 번영하기 위해서는 무엇보다도 한족의 이슬람에 대한 의혹을 해소해야 했다. 이를 위해서는 무엇보다도 이슬람이 중국인에게 분명하게 전달해야 하고, 또한 그 사상을 그들이 수용할 수 있어야 한다. 이슬람이 중국전통문화가 절대적으로 지위를 점하고 있는 상황에서 중국에 뿌리를 내려 성장하기 위해서는 전통사상과 어떤 방식이든 융합은 필요하다.

이슬람이 중국에 유입되면서 한어로 번역된 것은 아니다. 이슬람이 한어로 번역되기 시작한 것은 유입되고 1000여 년 이후이다. 이슬람이 유입된 이후 1000여 년 동안 번역과 해석의 과정을 거치지 않는 이유는 여러 측면에서 설명될 수 있다. 이슬람이 중국에서 오래 동안 전개되면서 통치 계급의 특별한 지지를 얻지 못했기 때문일 수도 있다. 하지만 한족과 특별한 충돌이 없었기 때문일 수도 있다. 즉, 무슬림은 자신의 신앙을 지키고자 노력하였고, 한족 또한 그들의 신앙에 대해 별다른 반감을 사지 않았다. 그러나 중국에서 무슬림이 성장하면서 한족과의 갈등을 초래하는 상황에서 이슬람이 중국에 뿌리를 내리기 위해서는 반드시 번역해야 한다. 그래서 이슬람 내부에서 중국 전통사상과의 융합의 필요성이 제기되었다. 특히 전통사상 중에도 이슬람 내부에서는 당시의 주류사상인 유학에 근거해 이슬람을 해석하는 것이 중요하였다. 이와 같이 이슬람의 번역 작업은 이슬람 내부에서는 이슬람을 정확하게 전달할 수 있을 뿐만 아니라 당시 유학의 관료들이 이슬람에 대한 무지와 왜곡을 해소할 수 있었다. 그러나 당시 무슬림 내부에서 한문 번역에 대한 반발도 적지 않았다.

정통이슬람 교리에서는 아랍어 이외의 언어로 번역하는 것을 금지하고 있다. 그래서 중국 이슬람 내부에서도 번역에 대한 찬성과 반대 입장으로 나누어져 치열한 논의를 벌였다. 그들은 번역에 반대하는 학파를 ‘경전파(經典派)’로, 번역의 필요성을 주장하는 학파를 ‘한학과(漢學派)’로 불렀다. 경전파는 알라의 계시를 기록하고 있는 코란이 아랍어로 기록되어 있기 때문에 아랍어 경전을 절대시해야 한다고 주장했다. 그래서 그들은 한자어로 번역된 불경을 언급하면서 “불경이 중국에서 번역되면서 그 원의를 잃어버렸지만, 자신의 경전은 번역하지 않아 잡되지 않다”<sup>3)</sup>라고 하면서 이슬람 경전의 번역을 반대하였다. 그들이 말한 ‘잡되다’의 의미는 이슬람을 번역하면서 왜곡시킬 수 있다는 의미로 이해될 수 있다. 이런 이유로 정통

이슬람은 아랍어 코란이 다른 언어로 번역되어진 것을 원칙적으로 거부하였다.

하지만 한학파<sup>4)</sup>는 코란을 한어로 번역한 것은 잘못(差錯)이 아니라고 비판한다. 왕대유는 경학파의 주장은 이슬람의 대도(大道)에 어긋나는 천박한 주장이라고 비판하기도 하였다. 그들은 코란의 문제는 결코 언어문자에 있지 않고 그 문자를 사용하는 사람의 사상, 관점 혹은 주장에 있다고 보았다.<sup>5)</sup> 그는 꾸란의 글자체가 다르지만 그 이치는 동일하다. 그래서 글 자체가 다르다고 이슬람이 왜곡되는 것은 아니라고 비판한다. 실제로 무하마드 제자들은 그의 말을 잘 암송하기 위해서 석판, 도자기 등에 써 놓았다가 무하마드 사후에 꾸란을 집대성 하면서 아랍어로 통일하였다. 그래서 그들은 꾸란에는 원래 다양한 문체가 있었다고 주장한다. 그리고 아랍의 여러 종교에서 아랍어를 사용하고 있기 때문에 아랍어와 이슬람은 직접적인 관계를 부정했다. 그래서 꾸란을 한자로 번역할 경우 언어 자체에 문제가 있는 것은 아니라고 보았다.

그들은 또한 알라가 7세기 무하마드에게만 말을 건네고 있는 것이 아니라 인류 모두에게 말을 건네고 있기 때문에 알라신의 계시는 지역에 따라 다르게 전달될 수 있다고 보았다. 이와 같음에도 아랍어의 경전만을 강조하는 것은 이슬람의 본의에 벗어날 뿐만 아니라 중국의 현지 상황을 충분히 고려하지 못하고 있다고 비판한다. 당시 중국 종교지도자들조차도 아랍어나 페르시아어에 능통하지 못하고 이슬람의 교의에 대해서도 이해하지 못하는 상황에서 원전만을 고수하는 것은 중국에서 이슬람을 쇠퇴시킬 뿐만 아니라 이슬람을 더 왜곡시킬 수 있다고 주장한다. 그래서 그들은 당시 상황에서는 이슬람교 경전을 한문으로 번역해야 할 뿐만 아니라 때로는 한문을 사용하여 이슬람교의 교의, 교리, 예의 계율을 일반인에게 소개해야 한다고 주장한다. 이와 같이 그들은 경전을 한어로 번역해 무슬림 내부와 외부에 교리를 쉽고 분명하게 전달할 수 있어야만 이슬람의 중국화가 성공할 수 있다고 보았다.

중국무슬림 학자들은 유가의 도리로서 이슬람의 교의와 교법을 해석하고자 노력하면서, 유가의 술어로서 이슬람의 용어를 번역하고자 하였다. 이러한 학풍이 명청(明清) 시기 이후의 중국무슬림의 학풍이 되었다. 한학파가 한자를 사용해 경전을 번역해야 한다고 주장했지

3) 明萬曆三十七年(1609年),「福建泉州 重建清淨寺碑」, 禪經(佛經)譯而經雜, 淨經(코란경) “不譯而經不雜”. (『中國回族金石錄』(銀川, 寧夏人民出版社, 2001. 73-74 재인용)

4) 당시 중국에서 배양된 이슬람 종교지도자들은 이미 보편적으로 종교 활동과 포교활동에서도 한어를 사용하고 있었다. 그래서 한어를 통해 종교 활동을 하는 종교인을 ‘한학파’라고는 하지 않는다. 한학파는 한어를 사용해 이슬람 경전을 번역하거나 특히 당시 주도적인 사상인 유학에 근거해 이슬람을 해석해야 함을 주장하는 무슬림 지도자로 제한해 말하였다.

5) 王岱與,『正教真詮, 清真大學, 希真正答』, 吾教有一百一十四部喇降尊經, 理雖一貫, 文字不同, 未聞字體殊別, 便謂之哈他者, 此不明一也. 且各國各方, 正偏皆有, 有教道殊, 而文字一者, 有教道與文字俱殊者, 如天方國文字一也, 而有七十餘教, 除清真之外 盡屬哈他, 足見哈他不在文字而在道理, 此不明二也. (銀川, 寧夏人民出版社, 1987, 284-285 재인용)

만, 경전의 원래 의미를 왜곡해도 된다고 말한 것은 아니다. 당시 이슬람 경전을 한자어로 번역한다고 할 때, 이때의 한자어는 바로 주자학적 용어를 말한다. 그들이 이슬람 경전을 주자학적 용어로 번역하면서 이슬람 경전의 원래 의미를 고수하기는 어렵다.

홉볼트는 번역할 때 자국의 언어, 곧 수용의 언어가 지닌 독특한 정신을 다른 문화의 언어 곧 원래 언어가 지닌 독특한 정신의 수준까지 상승시킬 수 있어야 한다고 주장한다. 번역가는 두 문화 언어를 구사할 수 있는 자이다. 보다 구체적으로 말해 번역가는 타 문화의 관습들, 근본 신념들, 그리고 깊은 확산들에 타문화의 의미 있는 특징들 전체에 주의를 기울일 줄 아는 자이다. 이처럼 상대 문화의 심층까지 고려하는 일은 타 문화를 존재하지 않고서는 어렵다고 하였다.<sup>6)</sup> 그래서 왕대유는 이슬람 경전은 유학과 이슬람 양자 모두에 정통한 사람만이 번역해야 하며, 유학과 이슬람의 정체성을 보존하면서도 상호 보완할 수 있어야 한다고 강조한다. 그래서 그는 다음과 같이 말하고 있다.

경문과 한자는 서로 부합하지 않는다. 경전을 아는 자는 한문에 통할 수 없고, 학문을 익힌 사람은 경전을 알 수 없다. 오직 정교전해가 나오면서 마침내 동토(東土)의 한문으로써 천방(아랍)의 오묘한 뜻을 드러내었다. 그러므로 책을 펴내어 나의 심원함으로 사람들의 귀를 개발하고자 하였다.<sup>7)</sup>

아랍어의 경전과 한자는 서로 다른 언어체계이다. 그럼에도 한어를 사용해서 경전을 해석하려면 아랍어와 한어 모두에 정통해야 한다. 하지만 현실적으로는 이슬람 경전을 아는 사람은 한문에 능통하지 않고, 학문을 익힌 학자는 이슬람에 무지하였다. 그래서 그들에게 이슬람의 진의를 전달하기 위해서는 이슬람에 대한 정확한 이해뿐만 아니라 유학에 대한 소양을 지니고 있어야 한다고 보았다. 실제로 중국무슬림 학자 대부분은 어릴 때 가학으로 천방(天方, 이슬람)의 경전을 공부하였고 자라서는 유학을 공부하면서 양자에 대한 해박한 지식을 지니고 있었다.<sup>8)</sup> 그들은 이슬람을 한자로 번역되면서 ‘유학- 이슬람’이라는 독특한 종교철학을 확립하였다.

그러나 번역자가 유학과 이슬람에 관한 소양을 지니고 있다 하더라도 번역 작업은 어려운 일이다. 번역은 자기와 자기 아닌 것의 차이를 어떻게 해결하는지를 다루는 문화적 소통으로 이해될 수 있다. 그래서 번역은 우선 두 언어를 구사하는 번역자의 존재, 곧 매개자의 존재를

6) 김정현, 『언어 번역에서 문화 번역으로』, 철학논총(57), 새한철학회, 2009년 3권, p.101.

7) 王岱與, 『正教真詮』, 序文.

8) 劉智, 『天方典禮』, 楊序, 幼習天方之經, 長功儒者之學.

전제할 수밖에 없다. 이러한 번역자는 무엇보다 두 사이에서 특정한 문화에 대한 우월주의에서 벗어나야 한다. 이런 우월주의는 상대 문화를 열등한 문화로 간주하는 주원인이 되기도 한다. 실제로 당시의 유학자들이 지나고 있었던 중화주의가 이슬람을 탄압하게 된 원인이었음에서도 알 수 있다. 그러나 이런 점은 무슬림학자 또한 마찬가지이다. 그들이 이슬람에 대한 우월감이나 이슬람의 원리원칙만을 강조한다면, 한족들의 의혹과 탄압을 저지할 수 없을 것이다. 그래서 번역자는 무엇보다도 개방적이고 포용적인 입장을 취해야 한다.

번역은 수용 언어의 독특한 자원들과 원래 언어의 독특한 자원 사이를 소통시키는 행위이다. 그러나 원래 언어와 외래 언어 간, 즉 자국의 것과 이국적인 것 사이에는 결코 넘어서 수 없는 차이가 있다는 사실, 달리 말해 자국의 것과 이국적인 것 양자가 하나로 환원할 될 수 없다. 그래서 폴 리콤프르는 번역은 외국어와 모국어 사이를 부단히 왕래하는 것 이외의 다른 활동이 아니라고 정의한 바 있다.<sup>9)</sup> 번역자가 자국의 문화의 관점에서 타국의 문화를 해석할 수 있다. 이럴 경우 타국의 문화의 고유성과 객관성을 담보할 수 없게 된다. 그래서 반대로 타국의 입장에서 자국의 문화를 해석한다. 이럴 경우에는 자국 문화의 고유성을 담보할 수 없다. 그런 후 번역자는 공평한 관점에서 두 입장을 변증법적으로 결합해 보면서 객관적인 번역이 가능할 것이다. 이런 번역에서의 왕래 활동은 개인의 번역 과정에서도 중요한 방법이지만 중국무슬림 학자의 번역 과정 전체를 이러한 활동으로 구성해 볼 수도 있다. 즉 유학의 관점에서 이슬람에 접근해 볼 수 있다(以儒詮回). 이와 같을 때 이슬람의 고유성에 대한 문제가 제기 되면서 새로운 번역이 이루어진다. 즉, 이슬람의 입장에서 유학에 접근해 볼 수 있다.(以回詮儒). 그러나 이런 번역 방식 또한 한계를 지닐 수밖에 없다. 즉, 유학의 특성을 보장할 수 없게 된다. 그래서 번역자는 두 방식의 차이성을 변증법적으로 융합해 볼 수 있다고 생각한다. 즉 자국에서 타국을, 타국에서 자국으로 순환하는 과정으로 해석해 볼 수 있다. 실제로 중국무슬림 학자의 유학과 이슬람의 융합은 이러한 방식으로 유가의 도리로서 이슬람의 교의와 교법을 해석하고자 하였다. 이러한 학풍이 중국의 명청시기 이후 중국무슬림의 학풍을 이루게 되었다.

### 3. 유학과 이슬람의 융합

이슬람은 아랍지역에서 등장한 종교이며, 유학은 중국에서 발생해서 동북아시아에 지대한 영향을 미친 사상이다. 이슬람은 7세기 초 아랍지역에 유행하던 다신교를 비판하면서 등

---

9) 위의 논문, p.103.

장한 종교이다. 그들은 우주만물이 알라의 창조에 의해서 존재하며 알라가 인간의 죄악에 대해 최후 심판을 할 것이라고 한다. 그래서 이슬람에서는 알라와 인간의 관계를 주인과 종으로 보면서, 인간은 알라와 그의 뜻에 자신을 완전히 복종해야 한다고 믿고 있다. 이를 아랍어로 ‘이슬람’이라고 한다. 이에 비해 유학에서는 초월적인 존재에 대한 관념이 약하다. 그 대신에 인간과 인간의 관계를 중시하며, 이를 오륜(五倫)으로 설명한다. 오륜은 부모와 자식, 군주와 신하, 남편과 아내, 어른과 아이, 친구 간에 지켜야 할 도덕 덕목(五倫)이다. 유학에서는 자신과 타자와의 관계에서 도덕적 행위를 해야 한다는 것을 궁극적 목적으로 한다. 이슬람에서는 인간과 신의 관계를 통해서 알라를 믿고 숭배한다. 이슬람은 개인과 사회생활을 통제하는 유일신을 숭배하는 종교이면, 유학은 인륜 사회를 추구하는 도덕철학이다. 그렇다면, 다른 체계를 지닌 종교와 도덕이 어떻게 결합할 수 있는가?

위의 문제를 위해서 중국무슬림 학자들은 유학과 이슬람의 유사성과 차이성에 주목한다. 마덕신(馬德信)은 “양자가 같은 바를 말하지 않을 수 없고 또 그 구분되는 바를 밝히지 않을 수 없다.”<sup>10)</sup>라고 하였다. 그는 이슬람과 유학의 융합을 위해 양자의 유사성과 차이성을 파악하고자 하였다. 주자학과 이슬람교가 완전히 이질적이었다면 양자의 만남은 어려울 수밖에 없다. 그래서 그들은 양자 간의 차이성과 유사성을 또한 중시하기도 하였다.

중국무슬림은 이슬람교와 유학의 유사성을 현세를 긍정한다는 데 있다고 보면서 이슬람교 내세에서의 문제보다는 현실을 중시여긴다. 이는 김천주의 아래와 같은 말에서도 알 수 있다.

만일 무슬림 중에서 출가(出家)해 수행하고자 하는 사람이 있다면 먼저 그의 부모가 세상을 떠나거나 자신을 길러준 친인으로 하여금 그 다음은 자녀가 반드시 결혼해서 자기를 대신에 가장의 역할을 할 경우에만 가능하다. 그 다음에는 모든 책무를 청산해야 하고 일체의 마음 밖의 신념을 단절해야 한다..... 군주에 충성하고 부모에게 효도하고 공경하고, 봉우 간에 교재하면서 신용을 지키고 처자, 자녀, 노비를 잘 돌보고 과부와 고아 그리고 무능한 사람을 도와주면서 시간에 따라 재계하고 예배하면서 선한 일을 하고자 노력하는 것이 출세해 수양하는 공덕과 비교하면 천지의 차이와 같다.<sup>11)</sup>

중국무슬림은 이슬람교 종파 중에 일체 세속을 벗어나 수행해야만 인주합일(人主合一)<sup>12)</sup>

10) 馬德信, 『大化總歸』, “是以不得不言其所合, 亦不可不明其所分, (『中國伊斯蘭文化』, 中華書局, 1996, 48 재인용)

11) 金天柱, 『清真釋疑』, 修行, 若吾教之有出家者, 首則必待父母之天年, 使生我之人無憾. 其次則男婚女嫁, 可以代我成立, 再次則債負清還, 外無挂碍. 又云 人能事君忠 事親孝, 交友信 養育妻子奴僕, 愛恤孤鰥寡孤獨 齋 拜不缺, 好事忙行, 教之出家之公德, 奚啻天壤.

12) 인주합일(人主合一)은 수피주의가 추구하는 궁극적인 목표이다. 이슬람에서는 사람은 초에 근원하기 때문에

에 도달할 수 있다고 강조하는 종파를 비판하면서, 현세에서 알라신에 접근해야 함을 강조한다. 실제로 당시 수피주의 일파에서는 금욕을 위해 결혼도 하지 않고 홀로 신과의 만남을 접근하는 종파가 있었으며, 중국무슬림은 이런 종파에 대해서 매우 회의적이었다. (김의구(金義久), 2008, 111) 그들의 이런 비판에는 유학의 현세 중시적 가치관과 유사하다. 그들이 비록 출세를 부정하지는 않지만 도덕적 의무를 충실하게 이행한 후의 방법으로 보았다. 그래서 중국무슬림은 성인의 길로 나아가기 위해서는 사회 활동과 책임이 무엇보다 중요하다고 생각했다. 그러면서 그들은 불교나 도교의 출세간적인 입장을 비판하면서 유학과 이슬람만이 정도라고 말하기도 한다. 불교, 도교, 기독교를 비판하기도 한다. 실제로 기독교나 불교 등 대다수 종교가 세속적인 삶보다 내세를 강조한다. 이슬람은 현세의 삶을 내세의 삶과 연관시킨다. 즉 현세에서 수행과 실천을 통해서 알라의 뜻에 부합되면 알라와 하나가 된다고 본다. 그래서 이슬람은 단순한 신앙체계만을 일컫는 종교가 아니라 정치, 경제, 사회, 문화 등 인간 활동 전체를 포함하는 생활 그 자체를 의미한다. 따라서 이슬람은 종교와 세속 모두를 포함하는 신앙과 실천의 체계를 가진다. 이런 사상은 실제로 유가 사상이 초월(天命)과 내세(人性)을 하나로 보는 입장과 다르지 않다고 본다.

중국무슬림의 현세 중시적 가치관은 수피즘의 영향이며, 이러한 현실에서 신과 하나가 되는 경지에 도달해야 함을 신앙의 궁극적 목적으로 한다. 이러한 인주합일(人主合一) 사상은 유학의 천인합일(天人合一) 사상과 유사한 구조를 지니고 있다. 이슬람은 교의를 중시하는 순니파와 종교 신앙을 중시하는 수피주의로 구분된다. 두 종파 중에서 수비주의는 중국에서 전해지면서 중국이슬람 지도자들에게 지대한 영향을 미쳤다.<sup>13)</sup> 수피는 예언자 무함마드를

---

그에게로 돌아가야 한다고 본다. 사람은 종말일에 다시 부활하여 예정된 심판을 받아야 한다고 본다. 그러나 수피주의에서는 되돌아감을 사람이 죽은 이후의 일이 아니라 현실에서 정신수련을 통해서 주와 합일을 구하는 것에 있다고 본다. 그들이 추구하는 정신경지는 진주가 사람의 몸에 들어오는 신비체험도 아닐 뿐만 아니라 사람의 몸이 진주와 융합되는 것도 아니다. 또한 신성이 인성에 들어가는 것도 아니고 또한 인성이 신성으로 변하는 것도 아니다. 그들은 합일의 상태를 사람의 본질과 진주가 하나임을 인식하는 방법으로 이해하였다. 그렇다고 양자 간의 구별을 부정하는 것은 아니다. 즉 “주인은 주인일 뿐이며, 하인(사람)은 단지 하인일 뿐”이라고 말한다. 그래서 주에 의거해서 보고, 주에 의거해서 듣고, 주에 의거해서 말함을 바로 합일 상태로 본다. 마주(馬注) 또한 『清真指南』에서 “만약 내가 그를 좋아할 때 나는 그의 눈, 목, 손, 입이다. 그래서 그는 나에게 의지해서 듣고, 나에게 의지해서 보고, 나에게 의지해서 취하며, 나에게 의지해서 말한다.”(若我喜他時, 我是他耳目手舌, 然後他凭我聽, 凭我觀, 凭我取, 凭我言)” 라고 말하였다.

13) 중국에서 수비주의는 원나라에 이미 수피 고행자와 선교사가 중국에 유입되었다. 페르시아의 유명한 수피주의자인 할리즈(858-922)는 일찍이 신장 투르판 지역에서 도착했으며, 원나라 이래 수피 고행자와 선교사가 끊임없이 중원지역에 들어왔다. 그들의 포교활동은 각 지역 민간에도 일정한 영향을 주었다. 당시 경당교육을 담당하던 종교지도자 중에는 수피전교사와 밀접한 교류가 있었으며, 어떤 종교지도자는 심지어 외래 수피전교사의 정신지도와 교회를 받기도 하였다. 경당에서 읽은 경전 가운데에는 수비주의 저작이 많았다. 수피주의 영향 아래에서 어떤 경사와 학생은 종교생활에서도 신비주의의 정신수련을 실천하기도 하였으며, 수피주의의 저작은 중국무슬림 지식인에게 널리 유행하였다.

자신들의 원형으로 여긴다. 수피들은 하디스의 “나의 빈곤은 나의 자랑이다”, “나의 눈은 감겨있지만 가슴은 깨어있다”라는 무함마드의 말에서 가난함을 추구하면서 영성을 기르기 위해 노력하였고, 알라신을 공경하면서 인간과 알라 사이에 이루어진 사랑의 만남에 도달할 수 있다고 본다. 이러한 수피주의 사상은 현실을 중시하면서 내면의 수행을 통해 천리와 합일을 강조하는 주자학적 사유체계와 유사하다. 이슬람학자들의 이러한 해석에 대해 당시 유학자들은 “(이슬람이) 심성을 말하는 것은 유가의 말과 다르지 않았다고 하였다.”<sup>14)</sup>라고 하였다. 중국무슬림은 수피주의 영향으로 인해 자신의 수행을 통해서 알라에게로 회귀할 수 있다는 사상이 유행하면서 수행론이 매우 발전되어 있었다. 왕대여는 다음과 같이 말한다.

그러므로 경전은 유학을 통하지 않으면 님(脩). 가지런히 함(齊). 다스림(治). 평화롭게 함(平)의 대도(大道)를 밝힐 수 없고, 유학이 경전을 통할 수 없으면, 시작에 근원하고 마침에 요결할 수 있는 지극한 이치를 궁구할 수 없다. 두 가지를 겸하기를 구하고자 하면 반드시 본교 가운데서 회교와 유학 두 가지 밝음을 선택해야 하며 하나라도 잃을 수는 없다.<sup>15)</sup>

왕대여는 유학의 수신(修身). 제가(齊家). 치국(治國). 평천하(平天下)의 윤리도덕에 근거해 이슬람을 이해하고, 이슬람의 지극한 이치를 통해 유학을 새롭게 이해하고자 하였다. 이러한 유사성이 양자가 쉽게 접할 수 있는 지평을 만들어 주었다. 하지만 이러한 지평이 마련된 사실 자체가 양자의 융합을 의미하는 것은 결코 아니다. 이보다 더 중요한 문제는 ‘양자 간의 차이성을 어떻게 해소하는가?’에 있다.

이슬람에서는 신과 인간의 관계, 천도를 핵심내용으로 한다. 하지만 유학은 신과 인간의 관계보다는 인간과 인간의 관계, 즉 인도(人道)에 관심을 지닌다. 그래서 중국무슬림은 양자의 한계를 인식하게 되었다. 한족이 유학의 차이성을 절대적인 가치로 간주하거나 무슬림 또한 중국에서 자신의 고유한 교의와 풍속만을 고집한다면 유학과 이슬람은 갈등과 대립으로 치달을 수밖에 없다. 이런 상황에서 요구되는 것은 한족의 입장에서 이슬람을 이해하거나 이슬람의 입장에서 한족을 이해하는 동화주의가 아니라 서로의 고유성을 인정하는 다문화주의적인 입장일 것이다. 유학은 중국에서 도덕철학으로 전개되었고, 이슬람은 중동지역에서 종교로 발전되면서, 양자는 고유한 특징과 합리성을 지니고 있다. 그래서 유학과 이슬람은 모두 양자의 상대적 합리성을 존중해 줄 필요가 있다. 그런 후에 유학은 도덕철학의 한계를

14) 劉智, 『天方性理』喬序, 言心性, 無異于儒家言.

15) 馬註, 『清真指南』, 卷之十, 故經不通儒, 不能明修齊治平之大道. 有不通經, 不能究原始要終之至理. 欲求兩兼, 必于本教中選清儒兩明, 萬無一失.

인정하고 이슬람에서 극복할 수 있는 요소를 찾아보고, 이슬람 또한 중국 현지화에 성공하기 위해서는 유학의 도리를 일정 부분 수용하려는 태도가 필요하다.

중국무슬림은 무엇보다 유학의 충효에 관심을 가진다. 중국무슬림이 한자로 경전을 성공적으로 번역한다고 하더라도 사상적인 측면에서 당시 지배 사상인 주자학과 다를 경우에 오히려 그들에게 비판과 탄압의 원인을 제공할 수 있었다. 그래서 그들은 무엇보다도 이슬람의 교리가 유학의 강상 윤리와 모순되지 않음을 적극적으로 알릴 필요가 있었다. 이슬람에서는 알라가 모든 것을 창조하였고 인간의 모든 행위를 지배한다. 인간은 창조주 알라의 뜻을 알고 알라의 계시에 따라 생활해야 한다고 강조한다. 하지만 이슬람에서도 공동체와 현세에서 생활을 중시한다. 무하마드가 미디어에서 무슬림 공동체를 강조하였고 생활 규범과 규율 등을 직접 언급하였다. 그래서 이슬람에서는 인간과 신의 관계에 대해서 뿐만 아니라 인간의 역할과 윤리규범 또한 중시한다. 무슬림이 사회생활에서 인간의 역할을 중시한다는 것은 유학과 유사하다. 그러나 중국이슬람은 양자 간의 유사성을 탐색하는 것에 멈추지 않고 유학을 적극적으로 수용하기도 하였다. 그래서 중국무슬림은 유학의 현세적 가치를 수용하였을 뿐만 아니라 인륜을 그들의 종교적인 수행의 전제 조건으로서 간주하였다.

그들은 유학의 충과 효 개념을 적극적으로 수용하고자 한다. 왕대여(王岱與)는 “우리 종교(이슬람)는 유학과 윤리와 같으며 예법을 따르는 자는 군주에게 충성하고 부모에게 효를 다함을 사업으로 삼는데, 불교와 도교에 비할 것인가?”<sup>16)</sup>라고 하였다. 중국무슬림은 유학에서의 충과 효의 현세적 가치를 중시한다. 그래서 이슬람은 유학과는 유사하지만, 불교와 도교와는 다르다고 한다. 그리고 유지는 “부모와 자식은 높고 낮음(尊卑)가 발생하는 근원이다. 부자가 정해지면 마을에서 어른과 아이의 관계가 형성되고, 나라에서 군신의 구분이 생긴다. 이에 근거해야 모든(사람 관계)가 정해진다. 그러므로 성인이 사람들에게 높고 낮음(尊卑) 관계를 분명하게 인지해야 한다고 가르쳤다. 부자의 관계에서 시작된다.”<sup>17)</sup>고 한다. 그들은 유학의 기본사상인 효와 충을 적극적으로 수용하였다. 왕대여도 다음과 같이 말하였다.

사람이 현세에 살면서 세 가지 바른 일이 있다. 알라를 따르는 일이며, 임금을 따르는 일이며, 부모를 따르는 일이다. 무릇 이 세 가지를 어기면 충성하지 않는 것이며, 의롭지도 않으며, 不孝이다.”<sup>18)</sup>

16) 趙焯, 『經學系傳譜』, 吾教與儒教同倫理, 凡循禮法者, 必以忠君孝親爲事業.....豈可以無父無君之狂妄釋道爲比哉, 青海人民出版社, 1989. 46.

17) 劉智, 『天方典禮』, 卷十二, 五典篇, 臣道, 父子者, 尊卑之所由生也. 父子定, 則踴而長幼, 國而君臣, 由是而皆定矣. 故聖人教人明尊卑, 自父子始.

## 그가 또한 말하기를

그래서 진주를 숭배하는 일 이외에 가장 중요한 일은 부모를 섬기는 것이다. 도덕적 소양을 배양하려면 진주를 섬겨야 하고, 어질고 의로움을 배양하려면 부모를 섬겨야 한다. 진주에게 진심으로 충성하는 사람은 반드시 부모에게 효도하고, 효도를 실천하는 자는 반드시 군주에게 충성한다. 충과 효 두 덕목에 충실해야 비로소 바른 종교가 될 수 있다. 19)

왕대여가 위에서 말한 효와 충은 유학의 핵심 윤리이다. 유학에서는 효와 충을 강조하지 않는 학문을 이단으로 본다. 그래서 왕대여를 비롯한 중국무슬림 학자들은 이슬람을 유학의 효와 충을 부정하는 종교가 아님을 강조한다. 그러나 이슬람에서 충의 대상은 진주(알라신)이지만, 유학에서 충의 대상은 분명히 군주이다. 그렇다면, 중국무슬림은 “군주에게 충성해야 하는가?” 아니면 “진주에게 충성해야 하는가?” 만일 군주에게만 충성하고 알라신에 대해 충성하지 않는다면, 무슬림이라 할 수 없다. 반대로 알라에게만 충성하고 군주에게 충성하지 않으면 인간으로서 마땅히 해야 할 의무를 다하지 못한 것이 된다. 이러한 윤리적 딜레마를 중국무슬림 학자들은 ‘두 가지 근원의 충성론(二元忠誠論)’으로 해결하고자 한다. 즉, 알라에게 충성해야 할 뿐만 아니라 군주에게도 충성해야 한다. 이와 같이 알라와 군주 모두에게 충성해야 한다. 그래서 왕대여를 비롯한 무슬림 학자들은 진주에게 충성해야 하고, 군주에게 충성하며 부모에게 효도해야 한다고 말한다. 이와 같이 중국무슬림은 유학의 핵심윤리를 부정하지 않고, 오히려 유학의 핵심윤리를 적극적으로 수용해서 알라에 대한 신앙을 강조한다.

중국이슬람이 유학적 용어로 이슬람을 해석하면서, 유학의 한계성을 알라신에 근거해 보완하고자 하였다. 그들은 유학이 인도(人道)에서는 체계적이고 구체적인 이론체계를 지니고 있지만 인생과 종교적 측면에서는 논의가 부족하다고 평가하였다. 그래서 왕대유는 유학이 좀 더 고명한 사상이 되기 위해서는 종교적인 성향을 보완해야 한다고 주장한다.

그 시작과 끝이 오고 가는 바는 조물주가 창조하고 죽음과 삶을 주재하는 것에 대해서는 일체 말하지 않았다. 대저 인생의 이치는 시작이 있고 가운데가 있으며 마침이 있다. 유학자는 유독 그 가운데만을 말하고 시작과 마침을 말하지 않았다. 천하에 깊이 살핀 선비는 의심

18) 王岱與, 『正教真釋』, 眞忠, 因人生佳世, 有三大正事, 乃順主也, 順君也, 順親也. 凡違茲三者, 則爲不忠, 不義, 不孝矣.” p. 225.

19) 위의 책, 眞孝, 是故事主以下莫大乎事親. 孝也者, 其爲人之本歟. 道德所以事主, 仁義所以事親. 眞忠者必孝, 行孝者必忠, 忠孝兩全, 方成正教. p. 225.

이 없을 수 없다. ....송인(宋人)이 일이나 유도를 천명하고자 하였지만 그 망령됨을 배척하였는데 그 뜻이 비록 선량하지만 아쉽게도 진주의 명명을 얻지 못하였고, 여러 성인이 참된 전함을 얻지 못하였다. 단지 언어문자가 미치지 바에 대해서만 언급하였을 뿐이며, 언어문자가 미치지 못한 바에는 언급하지 못했다.<sup>20)</sup>

왕대여는 유학과 이슬람을 비교하면서 유학은 만물과 인간의 근원을 설명하지 않았을 뿐만 아니라 내세에 관한 언급도 찾아볼 수 없다고 비판한다. 그들은 알라가 우주 만물을 창조했고, 또한 알라신으로 회귀하고자 하는 종교적 성향을 지니고 있지만, 유학은 비록 현상세계, 즉 우주론과 인간의 심성에 관해 구체적이고 체계적으로 해석하고 있지만, 그 근원과 정당성에 대해서는 언급하지 않고 있다고 비판한다. 실제로 주자학은 우주와 인간 심성에 대해서 체계적으로 논하고 있지만, 우주는 어디에서 발생했으며, 인간은 왜 도덕적인 삶을 살아야 하는가와 같은 문제에 대해서는 설득력 있는 논의를 찾아볼 수 없다.

중국인의 이러한 인식은 이슬람에 대한 이해에서도 반영되어졌다. 현존하는 자료에 의하면, 중국인은 알라를 ‘부처(佛)’로 부르기도 하였으며, 무하마드를 불로 부르기도 하였다. 그리고 송대에는 알라를 ‘天’으로 표현하기도 하였다. 이슬람의 알라의 실체를 중국인이 정확하게 파악할 수 없었다. 그러나 명나라 이후부터는 주로 표현하였다. 중국무슬림은 경전에서 ‘알라’는 표현을 거의 사용하지 않는다. 이슬람은 알라의 신성을 유일함으로 이해하였으며, 이 알라의 유일성은 아랍에서 이상숭배를 배척하면서 유일한 조물주이며 우주의 주재라고 보았다. 중국무슬림은 이 주를 진주, 진일로 번역하기도 하였다. 하지만 중국무슬림 학자들은 알라신은 중동지역에서 다종교를 믿고 있는 상황에서 등장한 개념이기 때문에 중국에서는 그러한 용어가 불필요하다고 보았다. 그래서 그들은 중국철학의 궁극적인 문제인 세계의 본원과 본체와 관련된 용어를 사용하는 등 성리학적인 이론 구도에서 알라신을 해석하고자 한다. 그래서 중국무슬림은 이 주를 진주, 진일로 번역하기도 하였다. 그래서 중국무슬림은 주자학이 완전한 이론체계를 갖추기 위해서는 이슬람의 종교성을 수용해야 한다고 본다.

도(道)는 진(眞)에서 나온다. 그러므로 바꿀 수 없는 것이다.” 대개 성(性)이라는 것은 본연의 빛이다. 진주(眞主)가 처음 나타는 큰 명령이 사람에게 부여한 것이다. 진(眞은 바로 유일할 뿐이다. 道는 眞에 연결되기 때문에 바꿀 수 없고 변할 수 없으며 시종 하나의 理이다.

20) 王岱與;『正教眞詮, 清真大學, 希真正答』, 其始之所以來, 終之所以往, 造化原本, 生死關斗, 一切不言, 夫人生之理有始有中, 有卒, 儒者獨言其中 而不言始卒, 天下深觀之士不免疑焉. ....宋人起而闡明儒道, 以闢其妄, 意亦良善, 惜也其未得眞主之明命, 衆聖之眞傳, 徒以言語文字所及及之, 言語文字所不及不及之.

眞一을 얻지 못하면 뿌리가 깊지 않고, 뿌리가 깊지 않으면 도가 정해지지 않고, 도가 정해지지 않으면 믿음이 돈독하지 못하다. 하나가 아니고 깊지 않고 돈독하지 않으면 그도가 어찌 오래할 수 있겠는가?<sup>21)</sup>

중국이슬람 학자들은 유학의 도(道)는 알라신(眞)에서 나와야 한다고 해석한다. 앞에서 언급한 바와 같이 그들이 유학의 강상 윤리를 부정하지는 않았다. 그러나 그 강상윤리는 반드시 알라신과 관련해서 논의해야만 그 정당성을 확보할 수 있다고 본다.<sup>22)</sup> 그래서 유학의 도(道)는 이슬람을 전제로 해야만 비로소 변할 수 없는 영원한 진리가 될 수 있다고 본다. 그래서 마주(馬注)는 유일신을 얻지 못하면 뿌리가 깊지 않고, 뿌리가 깊지 않으면 도가 정해지지 않으며, 도가 정해지지 않으면 믿음이 돈독해 질 수 없다고 하였다. 유학의 우주론과 도덕론에 정당성을 부여하기 위해서는 알라신을 수용해야 한다고 본다. 중국무슬림 학자들은 유가 사상을 부정하지 않았음을 논의하였다. 그들 또한 현세적인 가치를 인정하였고, 도덕적 본성을 인정하였으며, 사사로운 욕심을 극복해 천리를 회복해야 한다고 주장하였으며, 우주론에서도 성리학의 무극, 태극, 음양오행, 만물 등의 생성 과정을 그대로 수용하고 있다. 하지만 이러한 우주생성 과정도 알라신의 연화된 과정으로 이해하였다. 그래서 그들은 유학이 형식이라면 그 내용은 알라신으로 보아야 한다고 주장한다.<sup>23)</sup>

위에서 유학과 이슬람의 차이성과 유사성을 살펴보았다. 유학은 인륜 도덕을 중시하지만 종교성을 강조하지 않았다. 이에 반해서 이슬람은 인간과 신의 관계를 중시하고 인륜 도덕은 등한시하였다. 이슬람은 천도를 중시하면서 인도를 등한시했지만, 유학은 인도를 중시하면서 천도를 등한시하였다. 그래서 중국무슬림은 유학의 인도와 이슬람의 천도를 결합하고자 하였다. 이 양자를 어떻게 결합시키는가 하는 문제는 학자마다 다른 입장을 취한다. 하지만 대부분 학자들은 앞에서 언급한 양자 간의 유사성 즉 인주합일, 천인합일의 관점에서 융합하고자 한다. 즉 알라가 인간을 비롯한 우주 만물을 창출하였다면, 인간은 그 알라에게 돌아가야 한다고 말한다. 왕대유의 표현을 빌리면 眞->數>體(진주 체험)의 방식으로 융합하고자 하였다면, 유지는 先天(天道)->後天(人道)->선천(天道)의 방식으로 융합되며, 그 매개자가 바로 인간임을 강조한다. 그래서 천도와 인도는 유기적인 관계를 통해 합일을 추구한다.

21) 王岱與, 『正教眞詮』, 眞一 眞乃獨一耳, 因道契于眞, 故能不更不易, 始終一理, 不得眞一, 則根不深, 根不深 則道不定, 道不定, 則信不篤, 不一不深不獨, 其道豈能久乎?

22) 위의 책, 本體論, 道出于眞, 故能不更不易.

23) 위의 책, 序, 獨清真一教, 其說本于天, 理宗于一, 與吾儒大相表裏.

## 4. 나가는 말

문에서는 아랍의 이슬람 문명과 중국의 유학의 융합 과정을 살펴보았다. 중국무슬림은 상이한 이론체계를 지니고 있지만, 양자를 융합하여 새로운 사상체계를 구성하였다. 16-17세기 중국에서 이미 제기되어졌다. 중국무슬림은 한족의 비난과 멸시를 받자 그들의 멸시가 이슬람에 대한 무지에 기인한다고 생각했다. 그래서 무슬림은 중국인에게 이슬람의 우수한 점을 보여줄 필요가 있었다. 이를 위해 그들은 중국의 주류사상인 유학의 개념과 사상을 이용해 이슬람을 해석하고자 하였다. 이런 과정을 통해 유학과 이슬람은 자연스럽게 만나게 되었다.

중국무슬림은 유학의 인륜에 근거해 이슬람을 재해석하였으며, 이슬람 사상에 근거해서 유학사상에 종교적인 의미를 부여하고자 하였다. 그리고 유학의 오륜(五倫)과 이슬람의 오공(五功)이 유사하다고 보면서 양자를 결합하였다. 그래서 중국이슬람은 중국 외부 세계의 변하지 않는 순수한 이슬람 사상의 복사판은 아닐 뿐 아니라 또한 단순한 주자학의 재현은 더욱 아니다. 그래서 중국의 이슬람은 유학과도 다른 특징을 지니고 있을 뿐만 아니라 이슬람과도 다른 형태의 이론구조를 지닌 유학-이슬람이란 새로운 사상체계로 탄생하게 되었다. 그래서 유학-이슬람은 동북아문화와 서남아문화의 창조적인 만남이다. 유가와 이슬람은 서로의 정체성을 변질시키지 않고도 서로의 한계를 극복하면서 창조적으로 만날 수 있었다.

유학-이슬람인은 유학자와 같이 부단한 수행을 통해 인간의 자율의지를 강조하는 도덕성만도 아니고, 그리고 내세를 위하여 악착스럽게 몸부림치는 신앙이거나 두려움의 대상이나 상벌을 내리는 신을 숭배하는 종교가 아니라 스스로가 현실 생활에 충실히 하면서 진주와 만나고자 하는 종교로 볼 수 있다. 중국무슬림은 유학의 인륜 도덕과 이슬람의 신앙이 융합된 종교형태라고 할 수 있다. 그래서 중국무슬림은 이슬람이면서 유학이라고 할 수 있다. 즉 이슬람의 거룩한 내용이지만, 그 실현방법은 그 실현방법은 유학적이다. 하지만 중국이슬람에서는 인륜의 도덕 근원을 알라신(天)에서 찾고 있음은 결코 부정할 수는 없다. 양심의 근원인 초월적인 알라신이라고 하더라도 그 알라신에 나아가기 위해서는 바로 인간의 도덕 수행이 필요함을 말한다. 그래서 중국무슬림은 천도에서 인도가 아니라 인도에서 천도로 나아가면서 독특한 이론체계를 이룩하였다. 전자는 인간은 죄스러움과 복만을 추구하는 인간을 의미한다면, 후자는 바로 인간 스스로가 신의 삶을 살아가야 한다는 의미를 담고 있다.

## 참고문헌

- 王岱與, 『正教真詮, 清真大學, 希真正答』, 銀川, 寧夏人民出版社, 1987,  
劉智, 『天方典禮』,  
馬德信, 『大化總歸』,  
金天柱, 『清真釋疑』,  
馬注, 『清真指南』  
趙燠, 『經學系傳譜』. 青海人民出版社, 1989  
이희수, 『사람과 문화』(제10호0, (사)아카데미 후마나, 2016.  
(문사지식편집부(『文史知識』編輯部), 国务院宗教事務局宗教研究中心編. 1996.  
김정현, 『언어 번역에서 문화 번역으로』, 철학논총(57), 새한철학회, 2009년 3권.



2020 한국철학자연합대회

2020  
UCCP

—  
서양근대철학회



## 데카르트 철학에서 자연과 목적의 문제 -“감각들 속에는 신의 능력과 선함을 보여 주지 않는 것은 하나도 없다(AT VII, 87, 26-28)”에 대한 해석의 한 시도-

이재훈

세종대

### I. 들어가는 말

이 글의 과제는 두 가지이다. 첫 번째는 데카르트 철학에서 기계론적 모델의 한계를 밝히고 데카르트 철학에 고유한 목적론을 정당화하는 것이고, 두 번째는 데카르트의 감각 이론, 특히 6성찰에서 전개된 감각 이론을 목적론적 관점에서 해석하는 것이다. 이 두 가지 과제를 수행하는 것을 통해 6성찰의 문장 “따라서 감각들 속에는 신의 능력과 선함을 보여 주지 않는 것은 하나도 없다”(AT VII 87, 26-28)의 의미를 밝히고자 한다.

데카르트 철학에서 목적론의 문제는 1928년 라포트(Jean Laporte)의 논문 “데카르트에서 합목적성(La finalité chez Descartes)”<sup>1)</sup> 이래 게루(Martial Gueroult)<sup>2)</sup>, 깡길렘(Georges Canguilhem)<sup>3)</sup>, 로디-루이스(Geneviève Rodis-Lewis) 등에 의해 다루어졌다. 영어권 데카르트 연구가 이 문제를 주목하기 시작한 것은 비교적 최근 일이다.<sup>4)</sup> 목적론에 대한 데카르트의 명백한 거부에도 불구하고, 그의 철학과 목적론의 양립 가능성을 인정하는 연구들은 모두 공통적으로 감각을 영혼과 신체의 단일체로 이해된 인간의 자기 보존의 목적에 기여하는 능력으로 해석한다. 이 연구들은 감각의 목적을 신체의 보존이라 해석한다.<sup>5)</sup> 이 같은 일반적인

1) Jean Laporte, *Revue d'histoire de la philosophie*, 1928. 마찬가지로 Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1988[1945], 343-361.

2) Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons II*, Paris, Aubier, 1968, 148-156.

3) Canguilhem, *La connaissance de la vie*, p. 139-140 등.

4) 대표적으로 Alison Simmons, “Sensible Ends: latent teleology in Descartes' account of sensation”, *Journal of the History of Philosophy*, Jan. 2001, 49-75. 이것 이래 다수의 연구들.

5) 데카르트 철학에서 목적론의 문제는 감각의 영역에 제한된 문제가 아니다. 데카르트는 생명체의 기관들의 배치와 그것들의 발생은 목적 개념을 전제하지 않고서는 충분히 설명될 수 없다는 점을 알았다. 실제로 데카르트 철학에서 기계론적 모델에 근거한 자연과 생명에 대한 설명은 자주 한계에 봉착한다. 이 연구는 감각의 목

견해는 더 근본적인 관점에 의해 재해석될 필요가 있다. 나는 이 연구에서 감각을 외적 원인으로부터 독립적으로 관념을 생산하는 수동적인 자발적 능력<sup>6)</sup>으로 제시한다. 기계론적 과정으로 환원되지 않는 감각의 목적은 감각이 자발적 능력이라는 조건 아래에서 가능하다. 나는 데카르트에게 있어 감각의 자발성은 감각 관념의 자기 충족성과 독립성을 의미하며 이는 인간의 완전성들 중 비교적 낮은 단계의 완전성에 해당한다고 해석한다. 데카르트적 신은 모든 사물들이 각자에 고유한 방식으로 자신의 완전성을 닦길 원했다. 감각의 자발성은 신의 사물들을 생산하면서 사물들에 새겨 놓은 신적 완전성의 흔적들 중 하나이다. 나는 이 견해들을 기반으로 기존의 데카르트 연구들이 크게 주목하지 못한 “감각에 새겨진 신의 힘과 신성”이라는 6성찰의 테제를 해석하겠다.

## II. 신의 무한성과 단순성 그리고 데카르트의 반목적론

데카르트의 목적론 거부는 신의 무한성이라는 개념으로부터 나온다. 그런데 그가 신의 무한성과 반목적론을 연결시키는 부분을 살펴보면 우리는 그의 목적론 거부에 두 가지 다른 이유가 존재한다는 사실을 확인할 수 있다. 나는 이 두 가지 다른 이유가 무한한 신의 두 가지 속성에 대응한다는 점을 밝힐 것이다. 우리가 고려해야 할 두 가지 신의 속성은 단일성과 이해 불가능성이다.

먼저 데카르트의 반목적론적 입장은 신의 단순성 개념에 근거한다. 그에 따르면, 무한성은 분할 불가능한 단순성을 의미한다.<sup>7)</sup> 신은 참으로 단순한 것이어서 신 안에서 지성과 의지는 하나의 작용이라고 말해진다.<sup>8)</sup> 1630년 메르센느(Mersenne)에게 보낸 편지들에서 데카르트는 이를 분명히 밝힌다. “[...] 신에게 있어 원한다는 것과 인식한다는 것은 하나이다. 그래서 신이 어떤 것을 원한다는 이유로 그가 그것을 인식한다고 말해질 수 있고, 신이 어떤 것을 원한다는 이유로 그가 원하는 사물이 참된 사물이라고 말해질 수 있다.”<sup>9)</sup> 인간의 경우 인식과

적의 문제를 다루는 것에 초점을 맞춘다.

6) 나는 자발성(spontanéité, Spontaneität)을 외적 원인으로부터 독립하여 어떤 것을 시작하거나 생산하는 능력이라고 이해한다. 칸트의 구분에 따르면, 자발성은 상대적 자발성과 절대적 자발성으로 나뉜다. 후자는 외적 원인에서 독립하여 스스로 새로운 것을 개시하는 생산하는 능력인 데 반해 전자는 외적 원인으로부터 독립하여 스스로 작동하지만 이미 주어진 프로그램, 구조, 원리 등을 따라 작동하고 생산하는 일종의 수동적 능력이다. 이어지는 논의에서 나는 감각에서 자발성의 결여를 보는 칸트와 달리 데카르트에게서 감각은 정신의 자발적 능력 중 하나라고 해석한다. 수동적인 자발적 능력이라는 말은 전혀 모순적이지 않다. 17세기 철학에서 automata라는 용어는 외적 원인에 독립적으로 스스로 작동하는 자발적 능력을 가진 기계나 배치(disposition)를 지시했다.

7) AT VII 137. 15-19 참고.

8) 데카르트는 단지 유비적으로만 신의 지성과 의지를 구분해서 설명한다.

9) Descartes à Mersenne, mai 6 1630.

행위에서 의지는 지성의 표상을 따른다. 그러나 데카르트에 따르면 무한한 신은 자신의 절대적 단순성으로 인해 자기 안에 두 가지 구분되는 능력들을 허용하지 않는다. 따라서 신 안에서 어떤 하나의 능력이 다른 하나의 능력에 선행하거나 어느 하나가 다른 하나를 규정하는 것은 불가능하다. 데카르트가 마치 인간의 경우에서처럼 신의 지성과 신의 의지를 구분해서 말하는 경우가 있기는 하지만 이는 어디까지는 유비적으로 말하기 위해서일 뿐이다.

신적 단일성의 결과로 어떤 형태의 목적론이 데카르트 철학에서 배제된다. 신이 세계를 창조할 때 신의 자유 의지는 지성이 제시하는 선의 관념이나 진리 관념들을 따르지 않는다. 간단히 말해, 신은 무한하게 자유로워서 그의 작용은 자신이 세계와 사물들을 생산하는 데 선택하는 관념들에 의해 규정되지 않는다. 예를 들어 수학적 진리들이 창조되는 것은 그것들이 진리이기 때문이 아니다. 그것들은 신에 의해 창조되었기 때문에 진리인 것이다. “[...] 수학적 진리들이 신에게 의존되어 있지 않다고 믿지 않습니다. [...] 신이 그렇기를 원해서 그렇게 했기 때문에, 그것들이 불변하고 또 영원하다고 믿습니다.”<sup>10)</sup> 또 선의 관념을 따라 신이 무엇을 선택했다고도 말해질 수 없다.

“선택의 자유와 관련해서. 신에 있어서 그 근거는 우리의 것과는 전혀 다릅니다. [...] 신은 진리와 거짓, 믿어야 하는 것, 해야 하는 것, 또는 생략해야만 하는 것을 표상하는 관념들 즉 우리가 그것의 본성이 신적 의지의 규정에 의해 그렇게 구성되기 이전에 신적 지성의 대상이었던 것처럼 생각할 수 있는 어떤 관념들도 가지고 있지 않기 때문에 [...]”<sup>11)</sup>

이런 이유에서 데카르트는 신의 의지가 신적 지성의 표상에 따라 만물을 생산했다고 말해질 수 없다고 주장한다.<sup>12)</sup> 같은 이유로 그는 신이 자신의 지성 안에 가지고 있던 목적 내지 선의 표상에 따라 세계를 창조했다고 말해질 수 없다고 주장한다. 그는 신적 지성 안의 선, 즉 신의 의지에 독립적인 선을 거부한다. 신은 자신의 절대적 자유 즉 무차별적 자유 속에서 선과 목적 관념 그리고 진리 관념을 무한하게 초월해서 행위한다.

이 같은 데카르트의 입장은 토마스 아퀴나스로 대표되는 스콜라 철학의 목적론적 사유에 대립한다. 물론 데카르트와 토마스는 신은 자기 충족적이고 결핍 없는 풍부함 그 자체이며 세계를 창조하지 않았을 수 있을 정도로 자유롭다는 공통된 의견을 갖는다. 이 관점에서 보

10) V. Res. AT IX 380. 5성찰에 대한 반박들에 대한 답변들.

11) VI Res. AT VII 431-432.

12) 데카르트 철학에서 신적 단일성과 반목적론적 입장에 대해서는 Etienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, J. Vrin, 1982[1913], III, 85 참고

면 신에 의한 세계의 창조는 어떤 필연성에 의해 강제되지 않는다. 양자 모두에게 신이 무엇인가를 원한다면 그것은 무엇보다 우선 스스로를 원한다는 것을 의미한다. 즉 그는 자신의 선함과 완전성을 원한다. 그러므로 일단 세계를 창조하길 원하면 신은 자신의 완전성을 닮은 피조물들을 원한다.<sup>13)</sup> 그러나 양자의 차이 역시 분명하다. 데카르트의 신과 달리 토마스의 신은 세계를 창조하면서 사물들에 형상과 목적을 부여한다. 그의 신이 창조하길 원하는 세계는 신을 중심으로 모든 사물들이 위계를 따라 정돈되어 있는 의미로 가득 찬 질서이다. 데카르트는 세계에 대한 이 같은 관점을 부정한다.<sup>14)</sup> 중세 스콜라적 세계 이해에는 신이 지성 안에 있는 형상들과 진리들을 모델로 사물들을 창조한다는 것이 전제되어 있다. 여기서 신의 의지는 신적 지성과 이성에 의해 인도된다. 데카르트는 이 구분을 인정하지 않는다. 물론 토마스는 신 안에서 지성과 의지는 동일하고 양자는 “원리에 따라서”(ratione) 만구분된다고 말한다. 그러나 어떤 방식으로든 구분을 인정하는 순간 신의 의지의 지성에 의한 규정이 성립된다.<sup>15)</sup> 즉 신의 의지는 지성 안에서 근거를 찾아야 한다. 신의 행위를 인도하는 신적 지성 안에 있는 목적들은 세계가 다른 방식으로가 아니라 특정한 방식으로 배치되는 이유들이다. 토마스와 달리 데카르트는 원리에 있어서도 신의 지성과 의지를 구분하지 않는다. “원한다는 것과 이해한다는 것, 그리고 창조한다는 것은 신 안에서 어느 하나가 다른 하나를 앞서는 것 없는 하나의 동일한 것이다. 원리에 따라서도 하나가 다른 하나를 앞설 수 없다.(ne quidem ratione)”<sup>16)</sup> 데카르트는 <여섯 번째 반박에 대한 답변들>에서 신 안에서의 지성과 의지는 원리에 있어서나 시간적으로나 하나가 다른 하나를 선행하지 않는다고 주장한다. 이와 달리 토마스는 신 안에서의 지성과 의지의 구분에서 출발하여 목적론적 자연 개념에 도달한다. 이것은 데카르트가 받아들일 수 없었던 입장이다. 그러나, 앞으로 자세히 설명하겠지만, 나는 데카르트의 반목적론적 입장은 다소 약화되어야 한다고 생각한다.

이제 데카르트가 철학에서 배제하려는 목적론 어떤 것인지 분명해졌다. 그것은 하나가 아니라 둘이다. 하나는 라포트(Laporte)가 인간중심주의적 목적성이라 부른 것이다.<sup>17)</sup> 데카르트는, 마치 인간이 어떤 목적을 위해 어떤 행위를 하는 것처럼, 신이 어떤 이유나 목적 때문에 세계를 창조했다는 내용의 목적론을 부정한다. 다른 하나는 창조의 결과물들을 지배하는 목적론적 질서이다. 앞서 보았듯이, 토마스는 신이 자신의 지성 안에 있는 사물의 형상들과 진

13) Gilson(1982), 77-78.

14) Descartes à Elisabeth, Egmond, 15 sep. 1645, AT IV, 292.

15) Gilson(1982), 95.

16) Descartes, à Mersenne, 3 juin 1630, AT I, 153.

17) Laporte(1988), 345.

리들에 따라 사물을 생산한다고 생각했다. 그러나 데카르트는 사물의 형상을 부정하며 자연의 탐구에 작용인들을 탐구하는 기계론을 적용한다.<sup>18)</sup> 그에 의하면 자연학에서 형상, 목적인, 목적 개념은 무용하며 목적에 대한 인식은 사물 자체에 대한 인식으로 우리는 데려가지 않는다. “나는 기하학이나 수학에서 추상한 원리들 이외의 어떤 것도 물리학에서 허용하지 않으며 희망하지도 않는다. 왜냐하면 그것들로써 모든 자연 현상들을 설명할 수 있으며 확실한 증명들 또한 제시할 수 있기 때문이다.”<sup>19)</sup> 그리고 자연학의 토대로서의 신은 총체적 작용인로서(“*ut efficiens et totalis causa*”) 자연을 생산한다.<sup>20)</sup> 데카르트에게 자연은 신에 의해 생산된 하나의 거대한 기계 장치이다.<sup>21)</sup>

나의 테제는 데카르트 철학이 두 번째 형태의 목적론, 즉 신에 의해 생산된 것들을 지배하는 목적들을 인정하는 목적론을 전적으로 배제하지 않았다는 것이다. 그렇다면 데카르트 철학은 어떤 형태의 목적론을 허용하는가? 당연히 그것은 아리스토텔레스적이고 토마스적인 목적론과 다른 방식의 목적론이다. 그리고 그것은 신의 무한성 내지 완전성에 근거를 두며 기계론을 위반하지 않는 목적론일 것이다.<sup>22)</sup>

### III. 무한한 신의 이해 불가능성과 신의 목적들

데카르트가 철학적 탐구에서 목적론과 목적인을 배제하려 했다는 사실은 너무 명백해서 부정하기 힘든 사실처럼 보인다. 그는 반복해서 “피조물의 목적인이 아니라 작용인을 탐구해야 한다”<sup>23)</sup>고 주장한다. 그런데 따져 보아야 할 것은 그가 드는 이 주장의 근거이다. 4성찰의 다음 구절들을 분석해보자.

18) 토마스에게 있어 자연학은 사물들의 “무엇을 위해” 즉 목적인을 탐구한다. 신은 모든 사물들을 최선의 방식으로 생산하고 배치했다. 예를 들어, 나무 잎들은 과일들을 생산하기에 적합하게 배치되고, 동물의 기관들은 생명의 보존에 적합하게 배치된다. 눈들이 눈썹 아래 있는 이유는 그것을 관자놀이 뼈로 보호하기 위해서이며, 눈이 얼굴의 윗부분에 있는 이유는 멀리 더 많이 보기 위해서이며, 눈은 둥근 모양인 이유는 이 모양이 빠르게 모든 쪽으로 움직일 수 있기 때문이다.

19) *Principia philosophiae*, II, art. 64.

20) *Descartes à Mersenne*, 27 Mai 1630(?) ...

21) *Descartes à Balzac* 15 avril 1631

22) 데카르트는 종교적인 맥락에서 신의 목적에 대해 이야기하는 것이 허용될 수 있을 뿐 아니라 유용하고 더 나아가 경건한 일이라고 말한다. “어떤 의미로 모든 것이 인간 때문에 만들어졌다고 말할 수 있는지. 우리로 하여금 신에게 그만큼 더 감사하도록 또 그에 대한 사랑으로 불타도록 하기 위해서, 신이 윤리적인 것들과 관련해서 모든 것을 우리 때문에 만들었다고 하는 것은 경건한 것이며, 이는 또한 사실이다. [...] 무엇보다도 물리학에서 그렇게 가정하는 것은 우습고 허황된 일이다.” *Principia philosophiae*, III, art. 3. 마찬가지로 *chanut*에게 보내는 1647년 6월 6일 편지에서 종교적 이용을 언급한다. 데카르트의 자연학과 형이상학에서 목적론의 가능성을 탐구하는 본 연구는 신의 목적의 종교적 사용에 대해서는 따로 설명하지 않는다. 데카르트는 자연의 빛을 따르는 철학을 계시적 진리에 의존하는 종교로부터 분명하게 구분한다.

23) *Principia philosophiae*, I, art. 28, AT VIII 15-16.

“[...] 나의 본성은 아주 약하고 제한되어 있는 반면, 신의 본성은 광대하고 헤아릴 수 없으며 무한하다는 것을 알고 있기 때문에, 나로서는 그 원인을 알지 못하는 많은 것을 신이 할 수 있음은 극히 분명하기 때문이다. 이 한 가지 이유만으로도 나는 사람들이 흔히 목적으로부터 끌어 내는 모든 종류의 원인은 자연적 사물에 있어서는 아무 소용도 없다고 생각한다. 신의 목적을 알아 내려는 것은 주제넘는 짓이기 때문이다.”(AT VII, 55)

4성찰의 이 논의는 인간 정신의 제한된 능력과 신의 무한성 사이의 거리에 기초한다. 무한한 신은 유한한 정신이 인식할 수 없는 작용인들의 무한하고 복잡한 연쇄 과정을 생산할 수 있다. 그러나 <성찰>의 저자에 의하면 유한한 인간 정신은 그것의 작용인들을 찾지 못하는 이해 불가능한 현상에 직면할 때 목적인을 도입해 그것을 설명하려는 경향을 갖는다. 이 같은 경향성에 대립해 데카르트는 자연의 탐구에서 목적인은 쓸모없다고 주장한다. 여기서 흥미로운 것은 데카르트가 신의 목적들이 존재하지 않는다고 결론 내리지 않고 유한한 인간 정신이 그것을 알아 내려는 것이 주제 넘는다고 말한다는 사실이다.

여기서 데카르트는 세 가지 주장을 제시한다. 첫째, 신은 총체적 작용인으로서 세계의 모든 사물들을 작용인들의 기계론적 과정을 통해 생산한다. 그러므로 우리는 목적인이 아닌 작용인을 탐구해야 한다. 예를 들어, 4성찰에 대한 반박에 대한 답변에서 그가 주장하듯이, 식물이나 동물들과 같은 유기체에서 각 부분들이 경탄스러운 방식으로 배치되어 전체의 보존에 기여한다는 사실을 설명하기 위해서도 목적인에 의지해서는 안 되고 신이라는 총체적 작용인의 놀라운 솜씨에 감탄해야 한다.<sup>24)</sup> 둘째, 신의 목적들(*finis Dei*)은 존재하지만 유한한 인간 정신은 그것들을 이해할 수 없다. “신의 모든 목적들은 모두 탐구될 수 없는 그의 지혜의 심연 속에 똑같은 방식으로 숨겨져 있기 때문이다.”(AT VII 381) 우리는 이 두 주장들로부터 신의 목적들은 비록 인간 정신이 그것들을 인식할 수 없을지라도 존재하며 그것들은 작용인들의 기계론적 과정을 위반하지 않는다는 결론을 이끌어 낼 수 있다. 그러므로 이 이해할 수 없는 숨겨진 목적들의 인정은 자연에 대한 기계론적 탐구를 중단시키지는 않는다.

여기서 분명히 해두어야 할 것은 신의 숨겨진 목적들은 결코 신이 세계를 창조한 이유 내지 목적을 의미하지 않고 신이 세계를 창조하면서 그것의 결과물들에 부여한 목적들이라는 사실이다. 신의 행위를 규정하는 목적이나 이유 즉 창조의 “무엇을 위해서”를 의미하는 목적 개념은 데카르트 철학에서 배제된다. 신의 목적들은 신이 무차별적 자유 속에서 세계와 만물을 창조하면서 세운 목적들로 이해되어야 한다. 이는 <철학의 원리들>에서 분명하게 표현된

---

24) V. Res, AT VII, 375 참고.

다. 거기에서 데카르트는 자연물들을 “신이나 자연이 그것들을[자연물들을] 창조하는 데 세운 목적으로부터(a fine quem Deus aut natura in iis faciendis sibi poposuit)”<sup>25)</sup> 설명하는 것은 오만한 일이라고 말한다. 신이 세계를 창조할 때 세운 목적들(fines quos Deus sibi proposuit in creando mundo)”<sup>26)</sup>에 대한 인식은 유한한 인간 정신의 능력을 넘어선다. 신의 목적들은 신이 창조하는 순간 생산한 목적들로 신은 이 “목적들의 작용인”이다. 그리고 이 목적들의 생산은 선재하는 지성의 표상에 의해 인도되지 않는다. 그러므로 이 목적들의 인정은 신 안에서의 지성과 의지의 단일성 테제를 위반하지 않는다.

데카르트는 인간은 신의 목적들을 이해할 수 없다고 반복해서 말한다. 그리고 그는 이해될 수 없는 것에 대해 질문하는 것은 쓸모없는 일이라고 주장한다. 예를 들어 신이 영원 속에서가 아니라 시간 안에서 세계를 창조하는 것이 적합하거나 최선이라고 판단했는지에 대해 묻거나, 어떻게 신이 4 곱하기 2가 8이 되지 않게 할 수 있었을지에 대해 묻는 것은 쓸모없는 일이다.<sup>27)</sup> 이런 이유로 그는 목적들에 대한 탐구를 철학에서 배제한다. 그러나 이 배제는 전적으로 이루어질 수 있었는가? 나는 데카르트의 반목적론 테제는 약화되거나 수정되어야 한다고 생각한다. 실제로 데카르트 철학은 자신이 배제하려 했던 목적론을 전적으로 배제하지 않을 뿐만 아니라 그것에 의존한다. 이어지는 논의에서 나는 데카르트 철학에서 신의 목적들 중 어떤 것들은 확실하게 이해될 수 있으며 또 어떤 것들은 이해될 수는 없지만 우리 정신의 능력에 완전히 벗어나지 않는다는 점을 밝힐 것이다. 데카르트 자신은 이 구분에 이르지 못했지만 말이다.

라포르트가 지적하듯이, 데카르트는 신의 창조를 움직이게 하는 목적과 신이 창조한 사물들에서 발견되는 목적 사이의 차이를 분명히 구분하지 않고 목적 개념을 애매하게 사용했다. 그런데 이 구분은 이미 데카르트가 잘 알고 있었던 토마스과 지비외프(Guillaume Gibieuf)의 철학에서 발견된다.<sup>28)</sup> 이들에 의하면, 신은 창조할 때 어떤 목적을 추구하지 않지만 어떤 목적을 추구하는 사물들을 창조한다. 이런 의미에서 데카르트의 신은 “목적들의 작용인”으로 이해될 수 있다. 이어지는 논의에서 나는 감각의 목적을 출발점으로 삼아 두 번째 의미의 목적에 대한 논의를 전개하겠다.

25) Principia philosophiae, I art. 28.

26) Principia philosophiae, III. art. 2.

27) VI Res. AT VII, 436.

28) 목적 개념의 양의성에 대해서는 Laporte(1988), 345-349.

#### IV. 감각적 진리와 신체의 단일성과 합목적성

6성찰은 감각 지각을 형이상학 외부의 관점에서 고려한다. “그러나 내 자신과 내 기원의 작자를 더 잘 알고 있는 지금, 나는 감각으로부터 얻은 모든 것을 무조건 인정할 것은 아니지만 그렇다고 모두 의심할 것도 아니라고 생각한다.”(AT VII, 77) 6성찰이 제시하는 감각적 진리는 무엇인가? 지성에 의해 알려지는 진리와 구분되는 감각적 진리는 전자에 의해서는 혼란스럽게 알려지는 것에 관계한다. 감각적 진리는 영혼과 육체의 결합으로서의 인간의 영역에 관계한다. “영혼과 육체의 결합에 속하는 것들은 지성에 의해서는 모호하게 알려진다. [...] 그러나 그것들은 감각에 의해서는 아주 명백하게 알려진다.”<sup>29)</sup> 6성찰의 감각적 진리는 영혼과 육체의 복합체로서의 인간의 실천과 관련된 진리이다.

“그런데 이런 자연[특수한 의미에서 자연-복합체]이 나에게 아주 분명하게 가르쳐 주는 바는, 내가 신체를 갖고 있다는 것, 즉 고통을 느낄 때 상태가 좋지 않으며, 허기나 갈증을 느낄 때는 음식과 물을 필요로 하는 신체를 갖고 있다는 것이다. 따라서 나는 이 속에 어떤 진리가 있음을 의심할 수 없다.”(AT VII, 80)

감각은 대상의 유용성 내지 사용 가치를 명석 판명하게 지각한다. 감각이 지각하는 것은 한 대상의 “무엇임”이 아니다. 감각은 영혼과 신체의 복합체로서의 나와 외부 사물들과의 관계의 적합성 내지 부적합성을, 다시 말해 “무엇이 이롭고 이롭지 않은지를 정신에게” 보여준다.<sup>30)</sup> 이 같은 사용 가치적 측면에서 고려했을 때 감각 지각은 “충분히 명석 판명한 것”이며 “물체의 본질에 대해 아주 애매 모호한 것만 알려 줄 뿐이다.”(AT VII, 83) 달리 표현하면, 감각은 복합체로서의 인간이 무엇을 추구해야 하고 무엇을 피해야 하는지를 명석하고 판명하게 알려준다. 사용 가치의 맥락에서 감각하는 나는 외부 사물들 자체에 관계함 없이 그것들의 나와와의 관계에 관계한다. 이처럼 감각이 나에게 해로운 것과 이로운 것 알려주는 기능을 갖는 것은 감각이 신체의 보존을 목적으로 갖는다는 사실을 의미한다. 이 같은 감각의 목적은 우리에게 확실하게 인식된다.<sup>31)</sup>

데카르트에 의하면, 감각의 목적은 신체의 보존이다. 그런데 신체를 보존한다는 것은 하나의 살아 있는 신체가 물질들로 해체되지 않고 자신의 단일성을 유지하는 것을 의미한다. 그

29) Descartes à Elisabeth, 28 Juin 1643, AT III, 691-692. 마찬가지로 AT III, 693.

30) Principia philosophiae, II, art. 3. Meditationes, AT VII, 82. Descartes à More, AT V, 271 참고.

31) “영혼과 육체의 결합의 영역에서 목적성은 가능할 뿐만 아니라 확실하다.” Laporte(1988), 355.

렇다면 신체의 단일성은 어떻게 가능한가? 그것의 원리는 어디에 놓여 있는가? 신체가 자신의 단일성의 근거를 자기 안에 가질 수 있는가? 신체가 순전히 기계론적 관점에서 고려되는 한 이는 불가능한 것처럼 보인다. 그도 그럴 것이 기계론적 과정에 종속되는 물질은 자신 안에 단일성의 근거를 갖지 않는다. 물질은 외적 원인에 의해 움직여지고 그 자신이 다른 사물의 원인이 되어 작용을 가하는 기계론적 과정에서 벗어나지 못한다. 그런데 작용인들을 탐구하는 데카르트의 자연학은 생명체와 생명 없는 물질들 모두를 동일하게 기계론적으로 파악한다. 실제로 신체는 그것이 물질인 한 기계론적 과정에서 벗어날 수 없다. 그렇다면 물질의 기계론적 과정을 위반하지 않으면서도 신체를 물질적 과정으로 해체되지 않는 단일체로 만들어 주는 원리를 데카르트는 무엇이라 생각했는가?

데카르트는 인간은 감각에서 자신을 생명적 단일체로 느낀다고 말한다. “삶과 일상적 대화들을 사용하면서 그리고 성찰하고 상상력을 통해 사물들은 연구하기를 자제하면서 우리는 영혼과 신체의 결합을 파악한다.”<sup>32)</sup> 이 결합체로서의 인간은 자신을 둘러싼 다른 사물들 사이에서 살아간다. 그런데 인간이 자기 주변의 다른 사물들과의 관계에서 생명적 단일체로 존재할 수 있으려면 우선 자신의 부분들, 즉 영혼과 신체가 우연적으로가 아니라 그 자신에 있어(자체적으로) 단일체를 구성해야 한다. 하나의 실체가 자신의 속성들과의 관계에서 그리고 다른 실체들과의 관계에서 단일성을 이루는 것과 마찬가지로 복합체로서의 인간은 자신을 둘러싼 다른 사물들과의 관계에서 영혼과 신체의 단일성을 이룬다. 물론 영혼과 신체를 구분되면서 동시에 하나인 것으로 파악하는 것은 모순적으로 보인다. 그럼에도 불구하고 데카르트는 정신은 어떤 방식에서 신체적이라고 주장하는 데까지 나아간다. 그는 1641년에 Hyperaspistes에게 보낸 편지에서 다음과 같이 쓴다. “[...] 만일 신체적이라는 말을 어떤 방식으로든 간에 신체를 촉발하는 모든 것으로 이해한다면 정신은 이런 의미에서 신체적이라 말해질 수 있다.”<sup>33)</sup> 그리고 “영혼은 그것이 신체와 결합되는 한 신체적이라 말해진다.”<sup>34)</sup>

결합체로서의 인간의 생명적 단일성은 정신적 실체와 연장 실체 사이의 형이상학적 이원론 외부에 놓인다. 데카르트는, 게루의 해석과 반대로, 이 인간의 단일성을 두 실체의 결합으로 이해하지 않았다. 사실 결합체의 영역은 신체와 정신 사이의 구분과 경계가 애매해지는 영역이다. 이 애매성의 영역에서 정신은 이미 신체적이고 신체는 이미 정신적이다. 생명적 단일성은 정신화된 신체라고 말해질 수도 있고 육화된(신체적인) 정신이라 말해질 수도 있

32) Descartes à Elisabeth, 28 Juin 1643.

33) Descartes à Hyperaspistes, août 1641, AT III, 424.

34) Descartes à Arnauld, 29 juillet, 1648 AT V 223. 신체와 정신의 결합이 우연적이 아니라는 점에 대해서는 데카르트가 레기우스(Regius)에게 보낸 편지들을 보라.

다. 이 생명적 단일성은, 후설을 따라, 육화된 지각 내지 지각하는 살로 이해될 수 있다. 감각하는 살은 정신이면서 동시에 신체이다. 그것은 육화된 정신이고 정신화된 신체이다. 따라서 결합체의 영역에서 데카르트 철학의 제일원리는 다음과 같이 표현될 수 있다. “나는 감각한다. 그러므로 나는 나의 신체이다(Sentio ergo sum meum corpus)” 감각은 사유의 양태이다. 그러므로 다음과 같이 말해질 수 있다. “나는 생각한다, 그러므로 나는 나의 신체이다.(cogito ergo sum meum corpus)”

따라서 결합체로서의 나를 하나의 동일한 나로 근거짓는 단일성의 원리가 영혼에 속하는지 아니면 신체에 속하는지 묻는 것은 적절한 질문 방식이 아닌 것처럼 보인다. 실제로 이 원리에 대한 데카르트의 설명은 역설적이다. 한편에서 그는 신체의 단일성의 근거가 영혼이라고 말한다. “내가 지금 그것을 구성하는 물질은 변화했지만 10년 전과 동일한 신체를 가지고 있다는 것은 참이다. 그 이유는 한 인간의 신체의 수적 단일성은 물질이 아니라 그것의 형식 즉 영혼에 의존하기 때문이다.”<sup>35)</sup> 그러나, 다른 한편에서, 그는 신체적 단일성이 나의 영혼과 사유의 가능 조건이라고 말한다. “그러므로 이 오류를 피하기 위해, 죽음은 영혼의 결핍으로 발생하지 않고 단지 신체의 어떤 주요 부분들이 손상되었기 때문에 발생한다는 점을 고려하자.”<sup>36)</sup> 이는 신체가 자신의 단일성을 유지하는 것이 영혼이 신체와 결합할 수 있기 위한 조건이라는 것을 의미한다. 신체의 단일성이 깨지면 영혼의 활동은 가능하지 않다. 인간은 천사가 아니다. 다시 말해, 신체의 적합한 배치는 영혼과 신체가 결합하고 영혼이 사유하기 위한 조건이다. “자기 안에 영혼과 육체의 연합을 보존하기 위해 요구되는 배치들을 가지고 있는 한 신체는 전체적이고 전적이다.”<sup>37)</sup> 우리는 신체적 단일성이 영혼에 근거한다는 것과 영혼이 신체의 단일성에 의존한다는 것 사이에서 단 하나를 선택해야 하는가? 그렇지 않다. 왜냐하면 “전체로서의 나(me totum)”(AT VII, 81)는 정신과 물체의 형이상학적 구분이 불명확해지는 애매성의 영역에 속하기 때문이다.

신체는 물질 덩어리가 아니라 항상적으로 자신을 유지하려 노력하는 단일한 총체이다. 살아 있는 신체는 그것의 각 부분들이 전체를 위해 기능하며 또 전체는 부분들을 위해 기능하는 “기능적 단일체(functional unity)”<sup>38)</sup>이다. 신체적 단일성은 기관들 내지 부분들의 배치에 의존한다. 이런 이유로 데카르트는 “몸의 기관은 아주 긴밀히 배치되어 있어서 어떤 한 부분이 제거되면 몸 전체에 결함이 생긴다.”<sup>39)</sup>고 말한다. 이 부분과 전체의 배치는 합목적적 질서를

35) Descartes à Mesland 1645, AT IV, 346. 마찬가지로 A Mesland, 9 fev. 1645 AT IV, 166-167.

36) Passions de l'âme, art. 6.

37) Descartes à Mesland 9 fev. 1645 AT IV, 166.

38) Simmons(2001), 55.

의미한다. 이 같은 합목적성에 의해 지배받는 단일성은 생명 없는 물질에는 적용되지 않는다. 그런데, 앞으로 밝히겠지만, 우리는 신체가 그것들의 부분들이 합목적적으로 배치된 구조라는 것을 알 수 있지만(intelligere) 합목적적 질서 전체를 인식할 수는(comprehenre) 없다. 부분들이 서로 맺는 관계들은 너무 복잡해서 합목적적 질서 전체는 인식되기 어렵다. 그리고 이 생명체의 복잡한 배치에 대한 탐구는 오로지 기계론적으로 이루어져야 한다. 그러나 생명체의 합목적적 배치의 생산 내지 발생을 설명하기 위해서는 기계론적 탐구를 넘어서야 한다. 그도 그럴 것이 합목적성은 그것의 생산과 발생에 관한 어떤 기획을 전제하지 않는가?

## V. 감각의 목적

데카르트에 의하면, 감각의 목적은 신체의 단일성과 신체의 합목적적 배치를 보존하는 것이다. 신체의 각 부분들은 합목적적으로 배치되어 있고 이를 보존하는 것에 감각이 기여한다. 여기서 목적성의 두 영역을 구분할 필요가 있다. 하나는 신체 자체의 합목적적 배치이며 다른 하나는 영혼과 신체의 복합체의 기능인 감각의 목적이다. 이 구분은 감각의 첫 번째와 두 단계의 구분에 대응한다.

데카르트는 감각을 세 단계로 나누어 설명한다. 그러나 감각의 세 번째 단계는 고유한 의미에서 감각에 속하지 않기에 지금의 논의에서는 생략해도 무방하다. 또 한 가지 언급할 것은 그가 목마름과 배고픔이 외부대상에 의해 자극되어 발생하는 외적 감각인 것처럼 다루는 경우가 있지만 정확히 말해 이것들은 내감에 속한다는 사실이다.<sup>40)</sup> 감각의 첫 번째 단계는 외부 대상에 의한 신체의 변용이나 신체 기관들의 내적 상태의 변화이며, 두 번째 단계는 이것들에 대한 정신의 지각이다. 데카르트에 따르면 엄밀한 의미에서의 감각은 두 번째 단계이다. 신체 상태는 내적이고 외적 요인들에 의해 끊임없는 변화 속에 놓여 있다. 그리고 살아 있는 신체는 자신의 합목적적 배치를 항상적으로 유지하려 노력한다. 그런데 내적이거나 외적인 요인들에 의해 이 배치의 유지가 방해 받을 때 정신은 그 사건이나 상태를 고통이나 불쾌로 지각한다. 이 감각 지각은 신체적 상태가 어떠한지에 대한 대상적 인식이 아니다. 한 신체적 상태는 그것이 신체의 자기 보존에 유리한지 불리한지를 알려주는 정보로 번역되거나 해석되면서 정신에 알려진다. 그리고, 이후에 더 자세하게 말하겠지만, 이 해석은 “자연의 설립”을 따른다. 데카르트는 정념의 용도에 대해 다음과 같이 쓴다.

“이 점과 관련해 자연의 설립(Institution de la Nature)에 따라 그 정념들은 모두 몸과 연

39) Passions de l'âme, art. 30.

40) Principia philosophiae IV, art. 190.

관되어 있으며 영혼이 몸과 결합된 한에서 영혼에 주어진다든 것을 주목해야 한다. 그래서 그 정념의 자연적 용도는 몸을 보존하거나 몸을 어떤 방식으로 더 완전하게 하는 데 사용될 수 있는 작용에 영혼이 동의하고 동참하도록 자극하는 데 있다.”<sup>41)</sup>

감각 관념은 신체의 완전성 내지 좋은 구성을 유지하는 데 사용되는 정보이다. 먼저 내적 감각의 경우를 살펴보자. 신체의 완전한 상태는 정신을 기쁨으로 불완전한 상태는 정신을 슬픔으로 이끈다. “예를 들어, 신선한 피가 쉽게 그리고 평상시보다 많이 심장에서 팽창하면, 그것은 심장 개구부들 주변에 퍼져 있는 신경들을 늘어뜨리고 움직여서 그곳으로부터 뇌에 어떤 운동이 뒤따르게 하는데, 이는 정신에게 어떤 자연적인 명람함의 감각을 준다.”<sup>42)</sup> 이와 반대로 “[...] 너무 딱한 피가 적절치 않게 심실들로 흘러들어가 그곳에 충분히 퍼지지 못해서 심장 주변에 있는 신경들에 어떤 다른 운동을 불러일으켜 이 운동이 뇌에 전달되면 그것은 정신에 왜 슬픈지 모를 슬픈 감정을 일으킨다.”<sup>43)</sup> 또 신체의 보존에 요구되는 어떤 요소들의 결핍은 자연적 욕구라는 내적 감정을 불러일으킨다. 신체에 수분이 부족하면 갈증이라는 내적 감각이, 신체에 영양분이 부족하여 음식물이 필요할 때는 배고픔의 내적 감각이 생긴다. “물론 위, 식도, 목구멍 같이 자연적인 필요들을 충족시키도록 규정된 내부들에 연결된 신경들은 자연적인 욕구라 불리는 내감들 중 하나를 만든다.”<sup>44)</sup> 그리고 욕구의 해소에는 기쁨이 반대의 경우에는 슬픔의 정념이 뒤따른다.

신체가 외적 대상에 의해 자극을 받았음에도 불구하고 스스로 자신의 좋은 배치를 유지할 수 있을 때에는 이 자극에서 유쾌한 감각(châtouillement)이 생기지만, 이와 반대로 이 자극에 맞서 자신의 좋은 배치를 유지할 만큼 충분한 신체적 힘을 가지지 못했을 때는 고통의 감각이 따른다.

“그 밖에도 그 신경들이 평상시보다 더 강렬히 자극되었음에도 불구하고 육체에 어떤 상처도 입히지 않으면 이로부터 유쾌함 감각(châtouillement)의 감각 즉, 정신에 자연적으로 유쾌한 한 감각이 일어난다. 왜냐하면 그것은 정신이 긴밀히 결합해 있는 육체의 힘을 정신에 입증해 주는 것이기 때문이다. 그러나 어떤 상처가 생기면 통증을 느낀다.”<sup>45)</sup>

---

41) Passions de l'âme, art. 137.

42) Principia philosophiae IV, art. 190.

43) Principia philosophiae IV, art. 190.

44) Principia philosophiae IV, art. 190.

45) Principia philosophiae IV, art. 191. 마찬가지로 Passions de l'âme, art. 94.

복합체로서의 인간은 자신을 둘러싼 다른 사물들과의 관계 속에서 자신의 단일성을 유지하고자 노력한다. 이는 신체가 외적 사물들에 의해 끊임없이 변용됨에도 불구하고 자신의 합목적적 배치 내지 좋은 구성을 유지하려 노력한다는 것을 의미한다. 그런데 외적 요소들에 의한 부단한 변용들과 함께 살아가는 신체가 그것들에 의해 자신을 상실하지 않고 스스로를 단일한 것으로 유지할 수 있다는 것은 신체가 자기 보존과 자기 구성의 힘을 가졌다는 것을 의미하며 이 힘은 신체의 독립성, 자기 충족성, 자발성, 즉 완전성의 표지이다. 신체적 완전성은 쾌락의 방식으로 감각되고 자신이 신체적 완전성을 유지할 능력을 소유했다는 것에 대한 의식은 정신의 만족을 생산한다. 이와 반대로 신체의 좋은 배치가 해를 입었을 때 고통의 감각이 생겨난다. “[...] 고통이라는 감정은 그러한 작용에 의해 몸이 받게 되는 손상과 몸이 저항할 수 없었던 연약함을 영혼에게 알려주기 위해 자연에 의해 세워진 것 [...]”<sup>46)</sup> 그리고 신체적 완전성을 유지할 힘을 소유하지 못했다는 것에 대한 의식은 슬픔의 감정을 가져온다.

그런데 데카르트는 어떤 한 감각 관념과 그것에 대응하는 신체의 어떤 한 내적 배치의 상태 사이에는 어떤 유사성도 존재하지 않는다고 주장한다. 예를 들어, 불이 살에 닿으면 뜨거움과 고통을 느끼지만 불 속이나 불과의 접촉에 의해 변용된 살 속에 이 감각 관념들과 유사한 것이 존재하지 않는다. “또 불에 가까이 가면 뜨거움을 느끼고, 더 가까이 가면 고통을 느끼지만, 그렇다면 이 불 속에 뜨거움과 유사한 어떤 것이 있다든가 혹은 고통과 유사한 어떤 것이 있다고 믿게 할 근거는 전혀 없으며 [...]”(AT, VII 83)

앞에서 말한 것처럼, 외부 대상에 의한 신체적 변용이나 신체의 내적 배치 상태는 그것이 신체의 자기 보존에 유리한지 불리한지를 알려주는 정보로 즉 감각 관념으로 번역(해석)되어 정신에 의해 지각된다. 그러므로 감각 관념과 외부 대상 사이에는 인과 관계가 성립되지 않고 외부 대상도 외부 대상에 의해 변용된 신체적 상태도 감각의 작용 원인이라 말해질 수 없다. 이어지는 장에서 나는 감각 관념과 외부 대상 사이에는 기계론적 인과 관계에서 벗어나는 해석 내지 의미 작용 관계가 성립한다는 사실을 밝히겠다. 물론 감각의 목적론은 생리적 과정에 대한 기계론적 설명과 탐구를 중단시키거나 대체하지 않는다. 고통 감각이 형성되는 생리적 과정은 오직 기계론적으로 탐구되어야 한다. 그러나 그 기계적 과정이 어떻게 영혼에 “고통”이라는 관념을 불러일으키는지는 목적론적 관점에서 설명되어야 한다.

---

46) Passions de l'âme, art. 94.

## VI. 감각의 자발성과 이것의 언어적 모델

데카르트는 <굴절광학(Dioptrique)>에서 일반적인 철학자들의 시각 이론과 단절한다. “게다가, 철학자들이 공통적으로 생각하는 것처럼, 감각하기 위해 영혼이 사물들로부터 뇌에까지 보내지는 어떤 이미지들을 바라 볼 필요가 있다고 전제하지 않아야 한다. 또는 적어도 이미지들의 본성을 다르게 인식해야 한다.”(AT VI, 112) 간단히 말해 감각 관념을 지각하기 위해 영혼은 대상에서 보내지는 이미지를 바라볼 필요가 없다. 데카르트는 철학자들은 일반적으로 이미지들과 이것들이 표상하는(représenter) 대상들이 유사하다고 생각한다고 지적한다. 그들은 대상의 이미지가 신체의 감각 기관과 뇌에 전달되고 영혼이 그것을 바라보는 것을 통해 감각 관념이 형성된다고 생각한다. 또는 그들은 감각 관념을 사물에 내재한 “지향적 형상들(espèces intentionnelles)”(AT VI, 85)의 수용으로 이해한다. 데카르트는 시각 관념의 형성을 이와 다른 방식으로 설명한다. 빛이 눈에 작용을 가해 만들어진 운동들이 신경, 신경 섬유, 동물 정기를 따라 뇌에 도달하여 뇌-이미지를 형성한다. 뇌에서 형성된 이미지들은 뇌에 전달된 운동의 결과이다. “사물들이 외적 기관들에 만드는 인상들이 뇌 안에 자리잡은 영혼에까지 다다르는 것이 신경들을 통해서라는 것을 우리는 안다.”(AT VI, 109) 그는 뇌-이미지와 대상 사이에 아주 적은 유사성이 성립한다고 말한다. “그러나 뇌의 이미지들이 사물들에 아주 적은 것에서만 유사한 것으로 충분하다.” 그러나 엄밀하게 말하면 양자는 유사하지 않다고 이해되어야 한다. 왜냐하면 데카르트에 의하면 뇌-이미지들의 완전성은 사물로부터의 비유사성에 있기 때문이다. 다시 말해, 뇌-이미지의 형성이 사물들부터 독립적으로 이루어질 때 그것은 완전하다고 말해질 수 있다. “이 이미지들의 완전성은 그것들이 사물들에 할 수 있는 한 닮지 않았다는 것에 의존한다.”(AT VI, 113)

데카르트에 의하면, 정신이 뇌-이미지들을 해석한다. 데카르트에게 감각은 사유의 한 양태이다. “신체가 아니라 영혼이 감각한다.”(AT VI, 109)<sup>47)</sup> 시각 관념은 이 해석의 결과이다. 그렇다면 뇌에 형성된 이미지들이 어떻게 영혼에게 사물들의 다양한 성질들을 감각할 기회를 주는지를 설명해야 한다. 영혼은 뇌에 형성된 이미지들을 어떻게 사유하는가? 영혼이 지각하는 감각 관념과 신체적 뇌-이미지들 사이에는 어떤 관계가 형성되는가? 우선 고려할 것은 영혼에 의해 번역되거나 해석되는 뇌-이미지는 영혼이 지각하는 감각 관념과 유사하지 않다는 점이다. “우리가 색깔들과 빛들을 보기 위해 어떤 물질적인 것이 사물들로부터 눈들에

47) 인간을 영혼 없는 기계로 가정하고 고찰하는 <인간>에서 데카르트는 감각 관념을 생리학적 수준에서 설명한다. 1636년 <굴절광학>의 감각 이론은 데카르트의 1630년 이래 전개한 형이상학과의 연관 속에서 이해되어야 한다.

까지 온다고 전제할 필요가 없으며, 이 사물들에 그것에 대해 우리가 갖는 관념들이나 느낌들과 유사한 어떤 것도 있다고 전제할 필요가 없다.”(AT VI, 85) 그렇다면 사유 양태로서의 감각 관념과 아무런 유사성도 가지지 않는 이미지들과 운동들이 어떻게 감각 관념들로 번역되는지가 설명되어야 한다. 어떻게 사유에 이질적으로 보이는 물질적 정보들로부터 감각적 사유가 나올 수 있는가?

데카르트에게 있어 감각 관념은 유사성 없이 대상과 관계하는 표상을 의미한다. 그것은 대상을 반영하거나 재현하지 않으면서 대상과 관련한 다른 것을 생각하도록 해준다. 이 다른 것이란, 앞서 보았듯이, 감각하는 나와 대상과의 유용성 관계이다. 이 표상은 생명체로서의 나의 자기 보존이라는 목적을 따르는 의미화이고 해석이다. 예를 들어, 위장의 동요, 불에 의한 살의 변용 등은 그것들을 야기한 작용인들에 의해 기계론적으로 설명될 수 있다. 그러나 위의 동요라는 신체적 배치의 상태와 배고픔이라는 감각 관념들 사이에 그리고 불에 의해 변용된 신체 상태와 뜨거움과 고통이라는 감각 관념 사이에는 아무런 유사성이 존재하지 않는다. “왜냐하면 위의 동요와 음식을 섭취하고자 하는 의지 사이에는, 그리고 고통을 야기하는 사물에 대한 감각과 이로부터 나오는 슬픔의 의식 사이에는 - 적어도 내가 아는 한 - 어떠한 유사성도 없기 때문이다.”(AT VII, 76) 또 눈물은 우선 생리적 현상으로 기계론적으로 발생되고 설명될 수 있다. 그러나 그것이 슬픔으로 해석되는 자연적 기호이라는 사실은 기계론적으로 설명될 수 없다. 눈물이라는 생리적 현상과 슬픔이라는 감각 관념 사이에 아무런 유사성도 성립되지 않는다.

데카르트의 감각 이론에 따르면, 영혼은 위의 동요를 배고픔으로, 눈물을 슬픔으로 해석하고 의미화한다. 위의 동요와 눈물은 각각 배고픔과 슬픔을 지시하는 기호이다. 그런데 이 의미화 과정은 기계론적 인과 계열로부터 독립적이다. 정신에 의한 의미화 작용은 전혀 기계론적이지 않다. 위의 동요는 배고픔이라는 감각 관념의 작용인이 아니며, 눈물은 슬픔이라는 정념의 작용인이 아니며, 빛이 눈을 자극해 만들어진 운동들의 결과로 형성된 뇌-이미지는 시각 관념의 작용인이 아니다. 기계론적 과정에서 원인들은 우리 정신의 능력에 달려 있지 않지만 감각 관념의 지각은 정신의 의미화 능력에 달려 있다.<sup>48)</sup> 감각 지각은 작용인들의 인과 계열에서 독립적으로 스스로 의미를 부여하는 능력이다. 그러므로 감각적 지각은 사유의 자발성의 한 양태로 정의될 수 있다.

감각 관념은 그것이 의미화하는 대상과 유사하지 않은 기호이며 양자 사이에는 자의적 관

48) 자연적 기호와 원인 사이의 구분에 대한 설명으로는 Gaukroger(2010), 241-242. Gaukroger(2010), 242. 게루 역시 감각이 알려주는 사물의 유용성 관계를 인과 관계가 아닌 기표-기의의 의미 관계로 해석한다. Gueroult(1968), 148.

계가 성립된다. 이런 의미에서 우리는 데카르트가 감각을 언어적 구조로 파악했다고 말할 수 있다.<sup>49)</sup> “[...] 마치 자신들이 의미화하는 사물들과 어떤 방식으로든 유사하지 않은 기호들과 말들처럼”(AT VI, 112) 그러나 여기서 자의성은 순전히 우연적이고 주관적인 관계를 의미하지 않는다. 감각 관념의 자의성은 자연적 자의성이다. 정신은 자연적으로 설립된 코드들에 따라 감각 관념을 지각한다.<sup>50)</sup> “[...] 영혼이 그러한 느낌들을 갖게 하도록 자연에 의해 설립된 [...]”(AT VI, 130)

감각 관념은 감각 지각의 자발성과 자연에 의해 설립이라는 두 가지 조건에 의해 자연적 기호가 된다. 첫째, “나는 감각한다”는 정신의 자발성을 표현하는 “나는 생각한다, 그러므로 나는 존재한다”의 한 양태이다.<sup>51)</sup> 감각 지각에서 정신은 정신 외적인 기계론적 인과 과정에 희생되지 않는 자신에게 고유한 방식으로 신체적 정보를 해석하거나 의미화한다. 정신은 공통의 관념이 영혼의 슬픔을 지시하고, 쾌락의 감각에서 기쁨 관념이 생기고, 허기라고 불리는 위의 동요는 나로 하여금 음식을 먹게 하고 목마름은 나로 하여금 물을 마시도록 하는 지능에 대해서는 확실하게 지각한다. 그러나 정신은 왜 그러한지를, 예를 들어 왜 위의 동요가 배고픔이라는 관념을 지시하는지에 대해서는 이해할 수 없다. 데카르트는 이것은 “자연이 나에게 그렇게 가르쳐 주었기 때문이라고밖에는 달리 설명할 방도가 없었다”고 말한다.(AT VII, 76) 정신은 감각 관념을 확실하게 지각하지만 왜 그렇게 지각되는지는 이해하지 못한다. 데카르트에 의하면, 감각 관념과 대상의 의미 관계 내지 지시 관계들은 자연이 어떤 의도를 가지고 세운 것이다. 이처럼 정신에 의한 감각 관념의 자발적 구성은 자연에 의해 설립된 프로그램에 따른다. 따라서 감각의 자발성은 자연의 설립에 의존한다고 말해질 수 있다. 데카르트에게 있어 감각적 사유의 자발성은 상대적 자발성이다.

49) 데카르트는 이미 <세계>에서 이 생각을 다음과 같이 표현했다. “그런데 만약 인간들의 제도에 의해서만 의미를 갖는 단어들이 그것들과 전혀 닮지 않은 사물들을 우리에게 인식하게 하는 데 충분하다면, 왜 자연도 우리에게 빛의 느낌을 갖을 수 있게 해주는 어떤 기호를 설립하지 않겠는가? 비록 이 기호가 이 느낌과 전혀 유사하지 않다고 하더라도 말이다.” Le Monde, AT IX, 4

50) 마리옹(Jean-Luc Marion)은 감각 관념의 자의성을 신이 절대적 자유 속에서 영원한 진리들을 창조했다는 1630년의 영원진리창조설에 연결시킨다. 그러나 1630년의 이 이론은 “당신이 영원한 진리들이라고 부르는” 수학적 진리들의 형이상학적 토대에 대한 이론으로 인식론적 영역에 관계한다. 이 이론이 실질천적 영역에 속하는 감각 관념들의 자연에 의한 설립을 설명하는 데도 유효한지는 더 따져봐야 한다. 부중(Buzon)은 마리옹과 달리 신체 운동과 감정 사이의 관계 즉 영혼과 육체의 결합 안에서 감지되는 연결은 영원진리에 속하지 않는다고 주장한다. Buzon(2013), 238 참고.

51) 이에 대해 이재훈, “데카르트의 두 번째 성찰(Meditatio II, AT VII, 25, 5-13)에서 ‘나는 존재한다(ego sum)’와 ‘나는 현존한다(ego existo)’가 이중적으로 말해지는 이유에 대하여” 철학, 한국철학회, 2019년 8월, 140, 23-45. 참고

## VII. 감각과 자연

데카르트는 내가 나를 둘러싼 사물들과 맺는 생명적 관계는 자연의 빛이 아닌 자연에 의해 알려진다고 말한다. 그의 철학에서 자연의 빛은 우리로 하여금 지성적 관념들과 진리들을 인식하게 해주는 능력을 의미한다. 자연의 빛은 모든 명증성들의 명증성 즉 명증성 자체로서 모든 학문들의 토대이다. 그러나 6성찰에서 데카르트는 학문의 영역 외부에서 즉 실천적 삶에서 우리는 자연의 빛이 아니라 자연에 따라 행위한다고 말한다. “나에게 자연이 그것을 그렇게 가르쳐준다.”(AT VII, 76) “나는 내가 감각 대상에 대해 판단하는 모든 것들을 자연으로부터 배웠다.”(AT VII, 76) “나아가 자연은 고통, 허기, 갈증 등과 같은 감각을 통해 [...] 신체와 일체를 이루고 있음도 가르쳐 주고 있다.”(AT VII, 81) “또 자연이 가르쳐주는 것은, 어떤 것은 추구해야 하지만 또 어떤 것은 피해야 하는 물체들이 내 신체 주변에 다양하게 많이 있다는 것이다.”(AT VII, 81) 실제로, 데카르트에 의하면, 자연은 자연의 빛이라는 매개 없이 수동적 능력인 감각을 통해 우리에게 진리들을 가르쳐준다.

그런데 6성찰은 자연을 일반적 의미와 특수한 의미로 나누어 설명한다. 데카르트는 일반적 의미의 자연을 신과 동일한 것으로 간주한다. *Deus sive natura*. 자연은 신에 의해 생산된 사물들 전체의 질서와 배치를 의미하기도 하고 이 사물들의 창조자인 신 자신을 의미하기도 한다.(AT VII, 80 참고) 데카르트는 “능산적 자연과 소산적 자연(*natura naturans et natura naturata*)”의 스피노자식 구분을 선취했다. 그리고 그는 사물들을 고립적인 방식으로 가 아니라 단일한 전체로서 고려해야 한다고 주장한다. 그에 의하면, 사물 하나하나를 고립적으로 고려될 때에는 불완전하게 보이지만 우주 전체의 관점에서 보면 완전한 것으로 드러난다. “또 다음과 같은 생각도 든다. 신이 만든 작품들이 완전한 것인지 아닌지 탐구할 때에, 피조물 하나하나를 따로 분리해서가 아니라 그 전체를 함께 고찰해야 한다는 점이다. 즉, 그 자체로는 아주 불완전한 것으로 간주되어 마땅한 것도, 세계의 한 부분을 차지하고 있는 한 그것은 아주 완전한 것이기 때문이다.”(AT VII, 55-56) 한 사물은 그 자체로 고려했을 때 불완전해 보일수 있지만 그것이 다른 사물들에 유용하며 전체의 구성과 보존에 기여하는 한 완전하다. 실제로 데카르트는 사물들 간의 합목적적 관계를 인정한다. “그리고 피조물들이 서로가 도움이 되는 한 각자는 자신에게 유용한 다른 피조물들이 자신을 위한 것이라고 주장할 수 있다.”<sup>52)</sup> 이 같은 생각에는 부분들이 전체에 그리고 전체가 부분들에 기여한다는 합목적성 개념이 전제된다. 이렇게 구성된 사물들 전체의 합목적적 질서가 우주의 완전성이다. “

52) Descartes à Chanut, 1647년 6월 6. 참고. V. Res 5, Cont. 4 Meditation, n 1. 참고.

[...] 신은 모든 것을 그것의 완전성으로 이끈다. 그런데 이는 신이 전체 사물들을 집합적으로 완전성으로 이끈다는 것을 의미하지 각 사물들 각각을 완전성으로 이끈다는 의미가 아니다. [...] 이것은 우주의 주요한 완전성들 중 하나이다.”<sup>53)</sup>

데카르트에 따르면, 이 완전하고 아름다운 신의 작품이 어떻게 작동되는지는 오로지 기계론적으로 탐구되어야 한다. 그러나 목적을 배제하고 자연을 탐구하는 기계론적 방법을 통해서는 사물들 간의 합목적적 관계, 우주 전체의 합목적적 질서와 완전성은 인식되지(*comprenerre*) 않는다. 더구나, 데카르트에 따르면, 전체로서의 우주에 대한 고려는 인간 정신의 범위를 넘어선다. 우주는 무한정하여(*indéfini*) 그것에 대한 이해 또는 인식은 인식 정신의 한계를 넘어선다.<sup>54)</sup> 그럼에도 불구하고 인간 정신은 우주 전체의 합목적적 질서와 완전성을 알 수 있다(*intelligere*)<sup>55)</sup> 신 안에서 지성과 의지는 하나이기 때문에 신은 지성이 제시하는 목적에 따라 세계를 창조하지 않았다. 단일성으로서의 신은 세계의 창조에서 오직 자기 자신을, 다시 말해 자신의 완전성을 원한다. 이런 의미에서 최고의 완전성으로서의 신이 세계의 목적인다고 말해질 수 있다.<sup>56)</sup> 신은 모든 사물들이 각각 그들에 고유한 방식으로 자신의 완전성을 닦길 원했다. 따라서 인간 정신은 모든 사물들에 그리고 우주 전체에는 신의 완전성이 새겨져 있다는 것을 확실히 알 수 있다. 그런데 데카르트에게 완전성이란 자기 독립성, 자기 충족성, 자발성을 의미한다. 데카르트적 우주는 부분들이 상호 의존하면서 전체에 기여하고 전체가 부분에 기여하는 자기 충족적이고 완전한 질서를 이룬다. 신은 합목적적 질서와 배치의 작용인이다. 그러나 신이 왜 그리고 어떤 의도로 이 같은 질서를 생산했는지는, 즉 세계를 창조한 신의 궁극적 목적은 이해할 수도 없고 알 수도 없다. 요약하면, 인간의 유한한 정신은 무한정한 우주 전체의 질서를 인식할 수는(*comprenerre*) 없지만 우주가 신의 완전성을 따라 합목적적인 질서로 배치되었다는 것을 알 수 있다(*intelligere*). 물론 인간 정신은 이 질서가 다른 방식이 아니라 이 방식으로 신에 의해 생산된 이유와 목적에 대해서는 전혀 이해할 수 없다. 인간 정신은 이 전체가 “어떻게” 작동되는지를 기계론적 탐구를 통해 인식할 수 있을 따름이다.

53) Descartes à Mersenne, 27 Mai 1630(?)

54) Descartes à Hyperaspistes, auot 1641, AT III 431-432 참고.

55) 데카르트 철학에서 *intelligere*와 *comprenerre*의 차이가

56) “인간이 창조의 목적인다고 생각해야 하는지 모르겠다. 그러나 모든 것은 신을 위해 만들어졌으며 신만이 우주의 작용인이며 동시에 목적인이라고 말해진다.” Descartes à Chanut, 6 Juin 1647. 마찬가지로 V. Res 5, Cont. 4 Meditation, n 1). “모든 것은 신을 위해 만들어졌다(*omnia propter ipsum facta sunt*)”, Descartes à Arnauld 6 juin 1647, AT V 54. 신이 목적인이고 신이 모든 것을 자신을 위해 만들었다면 이는 신이 세계를 창조하면서 자기 자신을 원했다는 것, 즉 세계의 만물이 자신의 완전성과 유사하길 원했다는 것을 의미한다. 이 결과 이 세계는 최대한 아름답고 최선의 것이라고 말해진다.

“이 자연(*ista natura*)”은 실제 이론에 근거해서 설명되지 않는다. 6성찰에서 신은 무한한 실체가 아니라 자연 자체 또는 자연의 설립자로 나타난다. 이 자연에는 “특수한 의미에서 내 자연” 즉 “신이 나에게 부여한 모든 것의 복합체”가 포함된다. 그리고 이 복합체에는 “정신에만 속하는 것”, “신체에만 관계하는 것” 그리고 “신이 정신과 신체의 합성체로서 나에게 부여해 준 것”이 속한다.(AT VII, 82) 그리고 데카르트가 “자연이 나에게 어떤 것을 가르쳐 준다”고 말할 때의 자연은 “신이 나에게 부여해 준 것의 복합체라는 뜻을 지닌 자연보다 좁은 의미”를 가진 “신이 정신과 신체의 합성체로서 나에게 부여해 준 것”을 의미한다.(AT VII, 82) 자연은 감각을 통해 실천적 진리들을 알려준다. 감각 관념과 그것의 대상이 맺는 관계가 자연적 관계인 이유는 감각 관념들이 자연의 말 즉 신의 말이기 때문이다.<sup>57)</sup> 감각은 자신의 자발적 작용에서 신의 언어에 의존한다.

데카르트는 신체와 영혼의 결합으로서의 인간은 경험의 사실로 주어진다고 강조한다. 복합체로서의 인간은 실제 개념을 비롯한 모든 개념들에 의한 규정 너머에서 주어진다. 그러므로 신체와 영혼의 결합을 생산한 원인으로서의 신은 충족이유율(*causa sive ratio*)과 형이상학적 원리들을 넘어서 작용한다. 아닌게 아니라 6성찰의 신은 자연학의 토대로 제시되는 1630년의 영원진리창조설의 신과도 형이상학적 진리들과 학문들의 진리들의 보증자인 3, 5성찰의 신과도 동일하지 않다. 그렇다면 6성찰의 신은 1성찰에서 등장한 모든 이성적 원리들을 위반할 수 있을 정도로 전능하여 인간 정신을 속일 수도 있는 “모든 것을 할 수 있는 신”과 동일한가? 이 질문에 부정적으로 답해야 한다. 1성찰의 기만하는 신은 어떤 질서나 배치 그리고 목적을 위반하면서 존재하는 것들을 벌거벗은 존재의 단적인 사실로 환원시키는 힘을 가진다. 그러나 6성찰에서 신체와 영혼의 결합체로서의 인간은 어떤 합목적성 아래 배치된 일반적 의미의 자연의 특수한 경우이며 결합체의 기능으로서의 감각은 신체적 배치의 항상성을 유지하는 것을 자신의 목적을 갖는다. 따라서 결합체로서의 인간, 달리 표현하면 전체로서의 인간을 “무엇을 위함 없이(*sans pourquoi*)” 단적인 있음의 사실로 주어지는 현사실성(*Faktizität*)으로 해석하는 것은 곤란하다.<sup>58)</sup>

그리고 6성찰에서 문제가 되는 것은 신의 전능이 아니라 “신의 선함(*bonitas Dei*)”이다. 앞서 보았듯이, 6성찰의 신은 실천적 진리들의 즉 감각적 진리들의 토대이다. 여기서 신은 학문들의 토대와는 다른 토대이다. 더 정확히 말하면, 감각 관념은 “신 즉 자연”의 언어이다. 자연

57) Gueroult(1968), 155. 이후 버클리는 이와 유사한 생각을 전개한다. “[...] 시각 고유의 대상은 조물주의 하나의 보편적 언어를 구성 [...] 우리는 이 언어를 통해 우리 몸의 보존과 안녕에 필수적인 것을 얻기 위해 [...]” 조지 버클리, 『새로운 시각 이론에 대한 시론』, 이재영 옮김, 서울, 아카넷, 2009, art. 147, 183-184.

58) 이것은 Marion(2013)의 테제이다.

은 신체의 합목적적 배치의 보존에 유용하거나 해로운 것들을 감각적 진리를 통해 알려준다. 그러나 “신 즉 자연”의 언어는 외부로부터 신체와 영혼의 결합체에 전달되지 않는다. 이 결합체는 이미 “신 즉 자연”의 일부이고 감각 관념은 “신 즉 자연”의 자기표현이다. 신은 모든 사물들의 합목적적 배치로 이해되는 자연의 토대이자 자연 자체이다. 그러므로 감각적 진리는 신이 자연의 합목적성의 작용인이라는 점을 함축한다. 어떤 살아 있는 개체가 자신의 합목적적 배치를 유지한다는 것은 한 개체가 외적인 요소들과의 관계나 그것들로부터의 변용에도 불구하고 그것들에 의해 해체되지 않고 자신의 단일성이나(상대적) 독립성을 보존한다는 것은 의미한다. 따라서 생명체의 자기보존 행위는 그것의 완전성의 표지이다. 이는 생명체의 자기 보존에 기여하는 감각 지각에도 마찬가지로 적용된다. 감각에서 정신은 외적인 물리적 자극과 생리학적인 신체 변용에도 불구하고 그것에 독립적으로 자발적으로 관념을 생산한다. 이 독립적이고 자발적인 관념 생산은 정신의 완전성의 표지이다. 그리고 자신의 완전성을 닮게 사물들을 생산한 신은 이 완전성들의 완전성 즉 이 완전성들의 작용인이자 토대이다.

이제 데카르트의 6성찰의 테제 “감각에 새겨진 신의 힘과 선함”과 그가 <철학의 원리>에서 말한 “우리의 감각에 나타나는 신의 작용”<sup>59)</sup>이 무엇을 의미하는지 분명해졌다. 신은 자신의 힘과 선함을 통해 신체의 합목적적 배치의 토대로 작용하며 또 이 신체의 합목적적 배치를 유지하는 것을 목적으로 갖는 감각적 진리들의 토대로 작용한다. 아울러 신은 신체와 감각의 완전성의 토대이다. 다시 말해, 데카르트에 의하면, 신은 이것들을 생산하면서 자신의 완전성의 흔적을 새겨 놓았다. “예술가가 자신의 작품에 표식을 해 놓듯이 [...] 나는 어떤 의미에서 신의 형상 및 유사한 모습으로 만들어졌다는 것 [...]”(AT VI, 51)<sup>60)</sup> 여기서 강조해야 할 것은 신체의 합목적성과 감각의 목적 모두 내적 목적이라는 점이다. 신은 생명체로서의 인간이 이 같은 목적을 스스로 추구하도록 창조하였다. 데카르트의 신은 내적 목적들의 작용인이다. 신 즉 자연의 힘과 선함은 자연의 일부인 감각하는 나 안에서 내재적으로 작용한다.<sup>61)</sup>

59) Principia philosophiae, AT VIII, 15-16.

60) 신이 피조물들에게 남겨 놓은 표지들 중 무한한 자유의지가 신의 완전성에 가장 가깝다.

61) 만일 6성찰의 신을 자연 외부에서 감각의 매 기회에 개입하면서 작용하는 신으로 이해한다면 데카르트의 감각과 자연에 대한 이론은 말르브랑슈의 기회원인론과 같아진다. 그러나 이는 데카르트가 피하고 싶었던 결론이다.

## 흠의 인과 추론의 정당성 문제 -『인성론』 1권과 『인성론』 2권, 3권 사이의 관계를 중심으로-

김병재  
대구경북과학기술원

### 1. 서론

근래 들어 흠의 『인성론』 2권과 3권에서의 철학적 논의를 『인성론』 1권에서의 논의와는 단절된 것으로 전제하고, 『인성론』 2권과 3권을 새로운 관점에서 해석하려는 시도가 몇몇 신진학자들에 의해 이루어지고 있다.<sup>1)</sup> 이들의 해석에 따르면, 흠은 『인성론』 1권에서 세계에 대한 우리의 믿음이 인과 추론에 의해 정당화될 수 없다고 하는 회의주의적인 결론을 도출한다. 그리고 이들은 이어서 『인성론』 2권과 3권에서 흠은 인과 추론을 통한 믿음의 정당화 시도를 포기하고, 이와는 전혀 다른 관점, 즉 현상학적인 관점에서 사회적, 대인 관계적 논의를 전개한다고 주장한다.

그러나 필자가 보기에 이와 같은 해석은 흠이 『인성론』 1권에서 인과 추론에 대하여 시도하고 있는 건설적인 작업을 간과하고 있다. 필자는 본 논문에서 흠이 『인성론』 1권에서 주장하는 바, “우리의 감각들을 넘어서서 추적될 수 있고, 우리가 볼 수 없고 느낄 수 없는 존재들과 대상들을 우리들에게 알려주는 유일한 것은 인과이다”라고 하는 흠의 언명이, 이후 『인성론』 2권과 3권에서의 사회적, 대인 관계적 논의를 전개시키는데 있어서 핵심적인 역할을 하고 있음을 보일 것이다(T 1.3.2.3). 그리고 필자는 흠이 이 핵심적인 언명을 정당화하기 위해 『인성론』 1권에서 비록 인과 추론이 전통적으로 받아들여져 온 데카르트적 이성 개념에 의해서는 정당화 될 수 없음을 명확히 하고 있지만, 다른 한편으로 자신이 재정의한 이성 개념을 통하여 인과 추론의 정당성을 새롭게 정립하고 있다는 점을 강조할 것이다.

1) 필자가 염두에 두고 있는 신진학자들은 벤 스미스(2016), 아닉 왈도(2009), 로렌조 그레코(2012)이며, 이들의 주장에 대한 구체적인 논의는 3장에서 다루어진다.

## 2. 인과 추론의 정당성 문제

흠은 두 대상이 원인과 결과의 관계를 맺기 위해서는, 두 대상은 반드시 공간적으로 근접해있고, 시간적으로 계기적이어야 한다고 말한다. 그러나 흠은 이 두 조건만으로는 충분하지 않고, 이에 더하여 두 대상은 “필연적 연결(necessary connection)”의 관계를 맺어야 한다고 주장한다.

그러면 우리는 근접(contiguity)과 계기(succession)라는 이 두 관계들을 인과에 관한 하나의 완벽한 관념을 제공하는 것으로 간주하고 만족해도 될까? 결코 그렇지 않다. 하나의 대상은 다른 대상에, 그것의 원인으로 간주되지 않고서, 근접하고 선행할지도 모른다. 고려되어야 할 것으로 필연적인 연결(a NECESSARY CONNEXION)이 있다. 그리고 그 관계는 위에서 언급한 다른 두 관계 중 어떤 것보다도 훨씬 더 중요하다. (T 1.3.2.11)

다시 말해, 흠에 따르면, 공간적 근접성과 시간적 계기성이라는 관계는 인과 관계의 필요 조건들이긴 하지만, 이들만으로 충분조건이 되지 못한다. 그 이유는 “까마귀 날자 배 떨어진 다”는 속담이 잘 보여주듯이 두 대상이 공간적으로 근접하고, 시간적으로 계기하더라도 여전히 인과관계를 맺지 않는 경우가 있기 때문이다. 즉, 흠은 이 “필연적 연결”의 관계가 인과 관계를 구성하는데 있어 다른 두 관계보다 훨씬 더 중요하다고 주장하고 있고, 이러한 점에서 어떤 두 대상들 간에 “필연적 연결”이 존재한다는 것은 이 두 대상의 관계가 인과 관계임을 정당화해주는 핵심 조건이 된다 (Roth 2006, 98). 즉, 흠에게 있어서, “필연적 연결”은 인과 관계를 정당화하는데 있어 핵심적인 역할을 한다고 할 수 있다.

여기서 쟁점이 되는 문제는 과연 흠은 대상들 간의 “필연적 연결”의 관념을 확립함으로써, 대상들 간의 인과 관계를 정당화하는 작업을 실제로 수행하고 있는가 하는 점이다. 흠은 우선 경험주의자의 입장에서 원인으로 간주되는 대상이나, 결과로 간주되는 대상 그 자체로부터는 어떤 “필연적 연결”의 관념도 발견되지 않는다는 점을 명확히 한다. 하지만, 흠은 이로부터 곧바로 대상들 간의 “필연적 연결”의 관념이 존재하지 않는다는 결론을 성급하게 도출하는 대신, 흠은 우리가 운 좋게 “필연적 연결”의 관념을 찾을 수 있는 단서를 얻을 수도 있으니 “모든 주변 지역을 두드려보기로(beat about all the neighbouring fields)” 결심한다 (T 1.3.2.13). 이러한 맥락에서 흠이 “필연적 연결”의 관념을 찾기 위해 두드려보는 곳이 관찰된 인상으로부터 관찰되지 않은 관념으로의 귀납 추론이다.

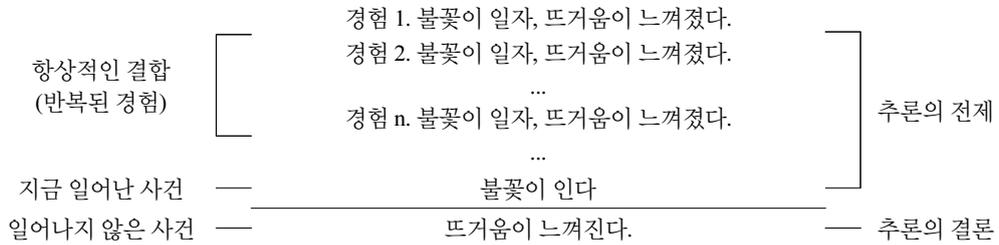
바로 이 주변 지역을 두드려보는 작업을 통해, 흠은 “필연적 연결”의 본성을 발견할 만한 새로운 관계를 발견한다. 즉, 흠은 귀납적 추론을 검토하는 과정에서, 근접과 계기의 관계에

더하여, 인과 관계를 규정하는데 중요한 역할을 하는 항상적인 결합(constant conjunction)이라고 하는 새로운 관계를 발견한다.

우리는 한 종류의 대상들의 사례들을 자주 경험한 것을 기억하고, 또한 다른 종류의 대상들의 하나하나가 항상 그것들을 뒤따랐고(attended), 그것들과 관련하여 근접(contiguity)과 계기(succession)라는 규칙적인 질서로 존재했다는 것을 기억한다. 그래서 우리는 우리가 불꽃(flame)이라 부르는 종류의 대상을 보았다는 것과, 뜨거움(heat)이라고 부르는 종류의 감각을 느꼈다는 것을 기억한다. 마찬가지로 우리는 모든 과거의 사례들에서 그것들의 항상적인 결합(constant conjunction)을 마음에 새긴다. 어떤 더 이상의 절차 없이, 우리는 하나를 원인이라 부르고, 다른 하나를 결과라 부르며, 다른 하나의 존재로부터 하나의 존재를 추론한다. 우리가 특정 원인들과 결과들의 접촉을 알게 되는 저 모든 사례들에서, 원인들과 결과들은 모두 감각들에 의해 지각되어 왔고, 기억된다. 그러나 우리가 그것들에 관해 추론하는 모든 경우들에 있어서, 오직 하나만 지각되거나 기억되며, 다른 하나는 우리의 과거 경험에 따라 주어진다. (T 1.3.6.2)

우리는 불꽃이 이는 사례들에 뜨거움이 연이어 일어나는 것을 과거에 수차례 경험하였고 이를 기억한다. 이 경험과 기억으로부터 우리는 하나의 새로운 불꽃의 사례를 경험하면, 자연스럽게 이 불꽃의 사례를 원인이라 간주하고, 비록 아직 뜨거움이 관찰되지 않았다 하더라도 당연히 뜨거움이라는 결과가 뒤따를 것이라고 하는 귀납적인 추론을 한다. 그런데, 흠에 따르면, 불꽃이 이는 사건이 일어난 것을 보고, 이로부터 인과적으로 뜨거움을 느끼는 사건이 일어날 것이라고 추론할 수 있기 위해서는, 이 두 사건 간의 근접성과 계기성만으로 충분하지 않고, 이에 더하여 근접성과 계기성을 띤 과거의 유사한 사건들 간의 항상적인 결합(constant conjunction), 다시 말해, 반복된 경험이 선행되어야 한다 (T 1.3.6.3).

그렇다면, 이제 우리가 물어야 할 것은 우리가 지금까지 경험한 “항상적인 결합”을 바탕으로 미래에 필연적으로 일어날 사건을 추론하는 것이 정당한가 하는 것이다. 흠의 표현을 빌리자면, “우리가 어떤 경험도 하지 못했던 사례들이 우리가 경험했던 사례들을 닮아야 한다”고 주장하는 것이 타당한가 하는 점이다 (T 1.3.6.5). 흠의 불꽃의 사례를 다음과 같이 도식화해 보자.



지금까지 나는 불꽃이 일 때마다 뜨거움을 경험해왔다. 그리고 나는 지금 불꽃이 이는 것을 본다. 이로부터 나는 곧 뜨거움을 느끼게 될 것이라는 결론을 내린다. 과연 이 결론은 필연적으로 따라 나오는 것인가? 즉, 추론의 전제와 결론 사이에는 “필연적 연결”이 존재하는가?

바로 이 지점에서 흄의 회의주의자로서의 면모가 드러난다. 흄은 과거의 반복된 경험들로부터 아직 경험하지 않은 미래의 사건을 추론하는 이 귀납적 추론이 이성(reason)에 의해서 정당화 되는지를 묻는다. 이를 위해 흄은 우리의 이성의 추론 방식을 “연역적 추론(demonstrative reasoning)”과 “개연적 추론(probable reasoning)”으로 구분하고, 이들 각각의 관점에서 귀납적 추론을 검토한다. 우선 흄은 “연역적 추론(demonstrative reasoning)”을 통하여 이 귀납적 추론을 정당화할 수 있는지 살펴본다. 흄에 따르면 연역적 논증을 통하여 이 추론을 정당화하기 위해서는 미래에 달리 일어날 수 있는 사건을 상상할 수 없어야 하는데, “우리는 적어도 자연의 경로에서 어떤 변화를 상상할 수 있고(*conceive a change in the course of nature*),” 이는 “그러한 변화가 절대적으로 불가능한 것은 아니라는 것”을 보여준다(T 1.3.6.5). 다시 말해, 지금까지 불꽃이 일면, 뜨거움을 느낀다는 사례를 수없이 경험해왔다고 하더라도, 우리는 여전히 불꽃이 일면, 차가움을 느끼는 경우를 상상해볼 수 있다. 그리고 이런 경우를 상상해볼 수 있다는 것은 이런 경우가 일어나는 것이 절대적으로 불가능한 것은 아니라는 것을 의미한다. 결론적으로 우리는 연역적 추론을 통해 “항상적 결합”으로부터 “필연적 연결”을 도출해내지는 못한다.

흄은 “연역적 논증”을 통하여 귀납적 추론의 정당성을 검토한 후, “개연적 논증(*probable argument*)”을 통하여 귀납적 추론이 정당화될 수 있는지를 살펴본다. 흄에 따르면, 개연적 추론 역시 귀납적 추론을 정당화 하지 못하는데, 그 이유는 개연적 추론 자체가 자연의 제일성(*the uniformity of nature*)을 전제하고 있기 때문이다. 즉 개연적 추론을 통해 귀납의 문제를 정당화하려는 시도는 자연의 제일성을 전제한 개연적 추론으로 자연의 제일성을 증명하는 꼴이다. 흄은 “개연성은 우리가 경험한 대상들과 우리가 경험하지 않은 대상들 사이에 유사성이 있다는 전제에 기초한다. 따라서 이 전제가 개연성으로부터 생겨날 수 있다는 것은

불가능하다. 동일한 원리가 동시에 어떤 것의 원인이자 결론일 수는 없다”고 말하고 있다(T 1.3.6.7). 즉, 귀납적 추론을 개연성에 근거하여 정당화하려는 시도는 결국 순환논증에 빠지고 만다는 것이 흠의 지적이다.

결론적으로 대상들 간의 인과관계를 대상들 간의 “필연적 연결”의 관계를 바탕으로 확립하고자 한 시도는 실패로 돌아간다. 흠은 “필연적 연결”을 발견할 주요 단서가 될 수 있을 것으로 보이는 “항상적 결합”을 검토해보았지만, 이성을 통한 추론들, 즉 연역적 추론과 개연적 추론 중 어떤 추론도 대상들 간의 인과관계를 정당화해줄 대상들 간의 “필연적 연결”의 관계를 확립하지 못하기 때문이다. 흠은 다음과 같이 말하고 있다.

심지어 경험이 우리에게 그것들[원인과 결과들]의 항상적 결합에 대해 알려준 이후에도, 우리는 왜 우리가 그 경험을 우리의 관찰 하에 들어오는 저 특정 사례들을 넘어서 확장해야 하는지에 대해 우리의 이성을 통해 스스로를 만족시키는 것은 불가능하다.... 비록 경험과 모든 과거의 사례들에서의 그것들의 항상적 결합의 관찰에 의해 도움을 받더라도, 이성은 결코 우리에게 한 대상과 다른 대상의 연결을 보여줄 수 없다. 따라서, 마음이 한 대상의 관념이나 인상으로부터 다른 대상의 관념이나 믿음으로 넘어갈 때, 그것은 이성에 의해서가 아니라 이들 대상들의 관념들을 함께 연합하고, 상상력 속에서 그것들을 합치는 어떤 원리들에 의해서 결정된다. (T 1.3.6.11-12)

즉, 흠은 여기서 비록 경험이 우리에게 근접성과 계기성에 더하여 두 대상들 간에 항상적 연결이 있음을 알려준다고 하더라도, 우리의 이성은 이로부터 귀납적 추론을 정당화해줄 “필연적 연결”을 도출해낼 수 없다고 결론 내리고 있다.

그러나 위의 인용에서 우리가 주목해야 할 점은 흠의 관심이 이성에서 상상력으로 옮겨가고 있다는 점이다. 이성은 연역적 추론을 통해서도, 개연적 추론을 통해서도 결코 과거 우리가 경험했던 항상적 연결로부터, 아직 우리가 경험하지 못한 사실로 한 발짝도 앞으로 나아가지 못한다. 그러나 상상력은 그렇지 않다. 상상력은 그 정의상 과거 우리가 경험한 것으로부터 우리가 경험하지 않은 것으로 마음껏 뻗어나갈 수 있다. 결국, 흠에게 있어서 귀납추론이 가능하게끔 되는 것은 이성의 추론에 의해서가 아니라, 상상력의 작용에 의해서인 것이다. 그렇다면 여기서 흠이 하는 작업은 귀납 추론이 이성에 의해 정당화되지 않음에도 불구하고, 자연에 의해 인간에게 부여된 상상력의 본성 때문에 어쩔 수 없이 귀납추론을 할 수밖에 없음을 보이려는 작업을 하고 있는 것인가? 다시 말해, 흠은 여기서 더 이상 인식론의 문제는 정당화의 문제가 아니라 설명의 문제라고 보는 콰인식의 자연화된 인식론의 프로젝트를

수행하고 있는 것인가? (최희봉 1995, 150) 필자는 그렇지 않다고 생각한다. 그 이유는 흄에 의하면 비록 우리에게 귀납추론이 가능한 이유는 상상력에 의한 것이지만, 이 상상력의 행사에도 올바른 상상력의 행사와 그렇지 못한 상상력의 행사가 구분되며, 오직 올바른 상상력의 행사만이 귀납추론을 정당화해줄 수 있기 때문이다. 다음 장에서 이 상상력의 올바른 행사에 관하여 좀 더 자세히 살펴보도록 하자.

### 3. 인과 관계의 정당화와 개연성의 논리학으로서의 일반 규칙

이 장에서 우리가 주목하는 것은 흄이 새롭게 그리고 있는 마음의 지형도에 관한 것이다. 흄은 『인성론』 1권에서 기존의 철학자들이 당연한 것으로 받아들였던 마음의 기능들을 재검토함으로써, 새로운 마음의 지형도를 그려내고자 한다. 흄은 다음과 같이 말하고 있다.

마음의 본성은 외부 대상들의 본성과 마찬가지로 우리에게 알려져 있지 않기 때문에, 그것의 다른 상황과 여건들로부터 초래하는 저 개별적인 결과들에 대한 주의 깊고 정확한 실험들과 관찰들로부터 이외에는 마음의 힘들과 기능들에 관한 어떤 개념을 형성하는 것이 마찬가지로 불가능함에 틀림이 없다. (T intro 8)

즉 흄에게 “마음의 본성”은 철학적 탐구의 주체가 아니라 철학적 탐구의 대상이다. 흄은 이전의 철학자들이 “마음의 기관들(the faculties of mind)”을 다루는 방식에 대하여 불만을 드러낸다. 흄에 따르면, “그들은 그들을 당혹스럽게 하는 어떤 현상도 어떤 기관 혹은 어떤 기묘한 성질에서 생겨났으며, 거기가 그 문제에 대한 모든 논쟁과 탐구의 끝이라고 말하기만 하면 된다.” (T 1.4.3.10). 다시 말해, 이전의 철학자들에게 마음의 기관들은 탐구의 대상이 아니라, 모든 문제를 해결해주는 만능키였던 셈이다. 하지만 흄에게 있어서, 마음의 기관은 다른 모든 대상들과 마찬가지로 탐구의 대상이다. 그 이유는 외부 대상의 본성이 우리에게 알려져 있지 않은 것처럼, 우리 마음을 구성하는 각 기관들의 본성 역시 우리에게 알려져 있지 않기 때문이다 (T intro 8). 따라서 흄은 “인간 본성의 궁극의 근원적 성질들을 발견한 체하는 어떤 가설도 주체넘은 것이고, 터무니없는 것으로서 먼저 거부”하고, 관찰과 실험에 의한 탐구를 통하여 마음의 기능들을 재정립하겠다는 것이다 (T intro 8).

바로 이 새로운 마음의 지형도를 그리는데 있어 흄이 가장 주목하는 마음의 기능은 바로 “이성(reason)”이다. 기존의 전통 철학에서 받아들여져 왔던, 무오류적 이성과 이 무오류적 이성이 확립한 전통 논리학은 모두 재검토의 대상이 된다. 흄은 경험과 관찰에 근거하여, 관

념들이 우리에게 드러나는 방식에 따라, 다음과 같이 새로운 마음의 지형도를 그려낸다. 흠의 관찰에 따르면, 우리에게 처음 주어진 특정 인상의 생생함(vivacity)과 (복합인상인 경우) 그 구조(order)가 최대한 그대로 유지된 채, 관념으로 우리의 마음에 남아있을 수 있는데, 이때 이를 가능케 하는 마음의 기관을 기억력이라 한다. 이에 반해, 기억에 남아있는 관념과 달리, 관념의 생생함이 더 떨어지고, 인상들이 처음 주어졌을 때와는 달리 관념들의 순서가 뒤바뀌어 우리에게 떠오르는 경우가 있는데, 이와 같은 관념을 산출하는 마음의 기관을 넓은 의미에서의 상상력이라 한다. 다시 말해, 넓은 의미의 상상은 상대적으로 희미한 관념을 산출하고, 서로 다른 관념들의 순서를 뒤섞어 조합하는 기능을 수행한다. 이와 같이 마음은 크게 이 두 종류의 기관, 즉, 기억력과 상상력으로 이루어져 있다.

이어서 흠은 넓은 의미의 상상력을 다시 좁은 의미의 상상력과 이성으로 구분한다.

상상력이라는 단어는 일반적으로 두 가지 다른 의미로 사용되는 것처럼 보인다. ... (1) 내가 상상력을 기억력과 대비할 때, 나는 우리가 우리의 희미한 관념들을 형성해내는 기관을 의미한다. (2) 내가 그것을 이성과 대비할 때, 나는 오직 우리의 연역적, 개인적 추론들만을 배제하는 동일한 기관을 의미한다. 내가 그것을 어떤 것이라도 대비시키지 않을 때는, 그것이 넓은 의미나 좁은 의미 중 어느 것으로 간주 되어도 상관없거나, 혹은 최소한 쓰이는 문맥에서 충분히 그 의미가 설명될 것이다. (T 1.3.9.19n)

즉, 흠에 따르면, 좁은 의미의 상상력과 이에 대비되는 이성, 이 둘 모두 희미한 관념을 산출하고, 관념들을 뒤섞어 관념들의 새로운 조합을 만들어낸다는 점에서는 모두 넓은 의미의 상상력에 포함된다. 하지만, 좁은 의미의 상상력이 무작위로 관념들을 뒤섞어 내는데 반해, 이성은 신뢰할만한 방식으로 관념들을 재조합한다 (Garrett 2015, 86-97).

흠이 새롭게 그리고 있는 이 마음의 지형도에서 가장 눈에 띄는 점은 흠이 마음의 한 기관으로서 이성의 인식론적 우월성을 인정하지 않고 있다는 점이다. 흠의 새로운 정의에 따르면, 이성은 기껏해야 “상상력의 일반적이고 더 확립된 속성들”(the general and more establish'd properties of the imagination)에 불과하다 (T 1.4.7.7). 이 말은 곧, 우리가 아무리 정교한 이성적 추론을 수행하더라도, 이를 통해서 얻게 되는 새로운 관념들은 그 위상이 우리가 기억을 통해 가지고 있는 관념들에 비해 떨어질 수밖에 없다는 것을 의미한다.

나는 여기서 수학의 동일한 주제에 의해 제안되는 우리의 연역적 추론들에 관한 두 번째 관찰을 제시할 기회를 가질 것이다. 수학자들에게는 그들의 탐구 대상인 저 관념들이 아주

정제되고 영적인 본성이 있다고 가정하고(pretend), 그들은 환상(fancy)이라는 개념에 빠지지 않고, 영혼의 우월한 기능들만이 홀로 수행할 수 있는 순수하고 지적인 관점에 의해서만 이해되어야 한다고 가정하는 것이 일상적이다. 동일한 개념이 대부분의 철학을 관통하여 통용되고 있다. ... 그러나 이러한 인위적인 장치를 파괴하기 위해, 우리는 그렇게도 자주 주장해왔던, 단지 *우리의 모든 관념들은 우리의 인상들의 복사물*이라는 그 원리를 반성해보는 것만으로 충분하다. ... 하나의 관념은 바로 그 본성 상 하나의 인상보다 더 약하고 희미하지만, 다른 모든 측면에서는 동일하기 때문에, 어떤 아주 대단한 신비를 내포할 수 없다.

(T 1.3.2.7)

위의 인용에서 잘 드러나는 바와 같이, 흄은 연역적 추론 역시 그 본성상 인상보다 열등한 관념들을 다룬다는 점에서, 기존의 철학에서 받아들여 온 연역적 추론의 우월성을 인정하지 않는다. 다시 말해, 연역적 추론은 인상의 희미한 모사물들을 사이의 관계를 그 대상으로 다루는 것일 뿐이며, 이 관념들 사이의 관계를 다루는 연역적 추론의 주체는 상상력의 잘 확립된 속성일 뿐이므로, 연역적 추론 역시 오류가능성을 허용한다. 그리고 이것이 흄이 『인성론』 1권, 4부, 1절에서 이성에 관한 총체적 회의주의를 검토하며, 연역적 추론에 의해 얻어진 지식이 결국 개연성으로 강등되며(강등 논증, the degeneration argument), 이 개연성으로 강등된 지식은 반복된 반성의 과정을 통해 결국 그 개연성이 제로로 감소되는(감소 논증, the diminution argument) 과정을 검토하게 되는 이유가 된다 (Allison 2008, 211; Fogelin 2009, 221). 이와 같이 흄이 경험과 관찰을 통하여 새롭게 정의하고 있는 이성은 일종의 잘 확립된 속성을 가진 상상력이다 (T 1.4.7.7).

흄이 실험적 방법론을 통하여 새롭게 정립한 이성에 대한 이해를 바탕으로, 이제 인과 관계에 대한 흄의 논의로 돌아가 보자. 앞서 우리는 흄이 “항상적인 결합”을 바탕으로 한 귀납 추론은 데카르트적 의미에서의 무오류적 이성을 통하여 정당화되지 않는다는 점을 보이고 있음을 지적하였다. 그러나 이제 우리는 흄이 수행하고 있는 회의주의의 대상이 바로 이 무오류적 이성이라는 개념이기도 하다는 사실을 알게 되었다. 다시 말해, 흄의 관점에서 봤을 때, 이 데카르트적 의미에서의 무오류적 이성이라는 개념 자체가 정당화되지 않는 개념이며, 따라서 이 무오류적 이성이라는 개념에 의해 다루어지는 논증들, 즉 연역적 논증과 개연적 논증에 의해서 뒤납 추론의 정당성을 검토하는 과정 자체가 무효화 되는 것이다. 따라서 흄에게 있어서 귀납적 추론의 정당성 문제는 흄이 재정의한 이성에 의해서 다시 검토되어야 할 것이 된다.

그렇다면 우리는 흄이 이성에 대한 새로운 정의로 제시하고 있는 “상상력의 일반적이고

더 확립된 속성들(the general and more establish'd properties of the imagination)”을 어떻게 이해해야 하는가? (T 1.4.7.7). 필자는 흄의 이성의 정의가 전통적으로는 아리스토텔레스의 지나침을 피해 중용을 추구하게끔 해주는 것으로서의 “실천 이성”의 개념에서 영향을 받은 것으로 (아리스토텔레스 2006, 66), 현대적으로는 심리철학에서 논의되는 연결주의 망 이론, 즉 신경망이 수많은 표본 케이스들을 바탕으로 딥러닝을 수행하며 점차 가중치 값을 고정하고, 결과적으로 정확한 출력값을 산출하는 것으로 이성적 사고과정을 설명하는 이론과 같은 맥락에 있는 것으로 이해한다 (처치랜드 1992, 242). 다시 말해, 흄은 상상력이 개별적인 사례들의 반복되는 경험을 통해 점차 “일반적이고 더 확립된 속성들”을 얻게 되고, 바로 이 반복되는 경험을 통해 제한되고 확고해진 상상력이 곧 이성인 것이다. 예를 들어, 갓 태어난 어린이는 좁은 의미의 상상력만을 행사할 수 있고, 어떤 이성적 판단도 할 수 없지만, 이 어린이의 상상력은 수많은 사례들을 경험하는 과정에서 그 활동이 정교해지고 제한되어, 성인이 되었을 때는 소위 우리가 말하는 이성적인 판단이라 불릴 수 있을 정도로 상상력은 “일반적이고 더 확립된 속성들”을 갖게 되는 것이다.

이제 귀납 추론의 문제로 다시 돌아가 보자. 앞서 살펴본 바와 같이, 흄에 따르면, 전통적인 무오류적 이성은 귀납 추론을 통하여, 과거의 항상적 결합으로부터 아직 일어나지 않은 사건으로 한 발짝도 더 나아갈 수 없다. 그러나 흄이 새롭게 정의한 “상상력의 일반적이고 더 확립된 속성들”로서의 이성은 과거의 항상적 결합들로부터 아직 일어나지 않은 사건으로 정당한 추론을 가능하게 해준다. 여기서 우리가 놓치지 않아야 할 점은 흄이 이 대목에서 “필연적 연결”의 개념을 포기한 것이 아니라, “필연적 연결”의 개념을 새롭게 정의하고 있다는 점이다. 흄은 “필연적 연결”에 대해서 이렇게 말한다.

추론이 필연적 연결에 의존하는 대신, 필연적 연결이 추론에 의존한다. (T 1.3.6.3)

이 말의 의미를 더욱 명확히 하기 위해서는 흄이 확립하고자 했던 이성의 사고 원리로서의 개연성의 논리학이 무엇인지를 정확히 이해할 필요가 있다.

흄은 자신이 새롭게 정의한 이성, 즉 “상상력의 일반적이고 더 확립된 속성들”을 인과 추론의 8가지 일반 규칙들로 소개한다. 흄의 말을 빌리자면, 이 8가지 일반 규칙이 “이성적 추론(reasoning)에서 적절하게 사용할 수 있는 모든 논리학(all the LOGIC)”이다 (T 1.3.15). 다시 말해, 흄에 따르면, 처음에는 아무런 규칙 없이 마음대로 뻗어나가던 상상력이, 오랜 시간 반복된 경험을 통하여, “일반적이고 더 확립된 속성들”로 구조지어지고, 이렇게 구조 지어진

상상력은 이 8가지 일반 규칙이라고 하는 인과 추론의 논리학을 통하여, 경험 세계에 필연성을 부여한다. 이는 마치, 칸트가 선형적으로 주어졌있는 인과의 범주를 통하여 세계에 필연성을 부여하듯이, 흄은 후험적으로 확립된 인과 추론의 논리학을 통하여 세계에 필연성을 부여한다고 할 수 있다. 흄이 “추론이 필연적 연결에 의존하는 대신, 필연적 연결이 추론에 의존한다”고 한 말을 우리는 이러한 의미로 이해하는 것이 적절하다 (T 1.3.6.3).

#### 4. 『인성론』 2권의 “나와 닮은 타인들”과 흄의 “공감” 개념에 대한 오해

인과 추론에 대한 지금까지의 논의를 바탕으로 이제 『인성론』 1권과 『인성론』 2권, 3권 사이의 관계에 대하여 살펴보도록 하자. 필자는 벤 스미스, 아닉 왈도, 로렌조 그레코와 같은 신진 흄 학자들이 제시하는 해석, 즉, 『인성론』 1권과 『인성론』 2권, 3권을 단절적으로 읽는 해석에 동의하지 않는다. 필자의 견해에 따르면, 흄은 『인성론』 1권에서 인과 추론은 정당화될 수 없다고 하는 회의주의적인 결론에 도달한 것이 아니라, 인간의 이성을 “일반적이고 더 확립된 속성들”을 가진 상상력으로 새롭게 정의하고, 이 새롭게 정의된 이성을 통하여 인과 추론을 정당화한 것이다. 그리고 필자가 보기에, 흄은 이 『인성론』 1권에서 새롭게 정당화된 인과 추론을 『인성론』 2권, 3권의 새로운 주제들에 적용시키고 있는 것이다. 흄의 표현을 빌리자면, “인간에 대한 과학은 다른 과학들의 유일하게 단단한 초석”이 되어주는 것이다 (T intro 7).

스미스, 왈도, 그리고 그레코가 강조하고 있는 『인성론』 2권에서 등장하는 “다른 사람들이 거주하고 있는 세계(a world that is inhabited by other subjects)”에 대한 논의를 살펴보도록 하자 (Waldow 2009, 103). 벤 스미스는 『인성론』 1권에서의 유아론적 경험과 『인성론』 2권에서 등장하는 대인관계를 전제로 한 경험을 구분한다 (Smith 2016, 312). 그리고 바로 이 각기 다른 경험 개념을 바탕으로 『인성론』 1권과 『인성론』 2권의 내용적 단절을 주장한 후, 흄의 진정한 자연주의적 철학은 결국 『인성론』 2권에서 본격적으로 시작된다고 주장한다. 왈도는 흄이 “다른 사람들이 거주하고 있는 세계”를 이미 존재론적으로 전제하고 있으며, 바로 이 세계에 거주하고 있는 사람들의 존재는 인과 추론을 통해서 우리에게 알려질 수 없고, 『인성론』 2권에서 비로소 등장하는 “공감(sympathy)”을 통해서만 우리에게 알려질 수 있다고 주장한다 (Waldow 2009, 77). 그리고 그레코는 『인성론』에서 흄이 언급하고 있는 나와 타인들 사이의 마음의 유사성을 강조하고, 이 유사상은 인간에 의해 자동적으로 느껴지는 일종의 원초적인 “사실”이며, 우리는 공감을 통하여 이 나와 타인의 유사성을 직접적으로 알아차린다고 주장함으로써, 왈도의 주장을 뒷받침하고 있다 (Greco 2012, 203). 즉, 스미스, 왈도,

그레코는 대인관계를 전제로 한 모든 논의의 출발점이 흄의 “공감” 개념이 등장하기 시작하는 『인성론』 2권부터 인 것으로 보고 있는 것이다.

필자의 견해에 따르면, 이와 같은 최근의 해석들은 『인성론』 2권에서 등장하는 사회적 존재들을 인식하는 문제를 다룸에 있어서 심각한 문제에 봉착하게 된다. 우선 스미스가 대비시키고 있는 『인성론』 1권에서의 “유아론적 경험”과 『인성론』 2권에서의 “대인관계를 전제로 한 경험”에 대해서 생각해보자. 스미스에 따르면, 『인성론』 1권에서 인과 추론은 결국 총체적 회의주의를 맞이하고 정당화 되지 못하며, 『인성론』 2권에서부터 등장하기 시작하는 사회적 존재들은 결국 우리의 “비환원적(irreducible)” 경험을 통하여 우리에게 알려지게 된다 (Smith 2016, 316). 그러나 이와 같은 스미스의 주장은 “우리의 감각들을 넘어서서 추적될 수 있고, 우리가 볼 수 없고 느낄 수 없는 존재들과 대상들을 우리들에게 알려주는 유일한 것은 인과이다”라고 하는 『인성론』 1권에서의 흄의 주장과 정면으로 배치된다 (T 1.3.2.3).

흄은 『인성론』 1권에서 여러 차례 우리의 감각을 넘어서 존재들에 대한 인식은 인과를 통해서만 정당화될 수 있다고 주장하고 있기 때문에, 만일 스미스와 같이 흄이 『인성론』에서 인과 추론의 정당성을 완전히 부정한 것으로 이해한다면, 내가 타인을 어떤 식으로 인식할 수 있는지에 대한 흄의 대안적 설명이 추가로 요구된다. 이러한 점에서, 왈도와 그레코는 내가 타인을 어떤 식으로 인식할 수 있는지에 대하여 흄이 『인성론』 1권에서 제시했던 “인과”를 대체하는 설명, 즉, “공감” 개념을 제시하고 있다는 점에서 스미스보다 나은 입장에 있다고 할 수 있다.

그렇다면 우리는 흄의 공감 개념에 대해서 좀 더 자세하게 살펴볼 필요가 있다. 왈도와 그레코는 흄의 공감 기제는 내가 타인의 존재를 인식하는 일종의 통로가 되어준다고 주장한다. 그러나 흄이 제시하고 있는 공감 기제의 작동 원리를 자세히 살펴보면 왈도와 그레코가 이해한 것과는 사뭇 다른 설명을 흄이 하고 있음을 확인할 수 있다. 공감의 작동 기제에 대한 흄의 설명을 직접 살펴보자.

어떤 감정이 공감에 의해 전이될 때, (1) 그것은 처음에 그것의 관념을 전달하는 그것의 결과들에 의해, 그리고 표정이나 대화에서의 저 외적 신호들에 의해 알려진다. (2) 이 관념은 곧 하나의 인상으로 변환되며, 바로 그 정념 그 자체가 된 것과 같은 정도의 힘과 생생함을 획득하고, 어떤 애초의 감정처럼 동일한 감정을 산출한다. (T 2.1.11.3)

이 구절에서 흄은 공감의 작동 기제를 설명하고 있는데, 흥미로운 점은 흄이 이 공감의 작

동 기제를 근본적으로 크게 두 절차로 구분하고 있다는 점이다.<sup>2)</sup> 첫 번째 절차는 타인의 행동이라는 결과로부터 타인의 감정에 대한 관념을 유추하는 인과 추론의 과정이다 (1). 그리고 두 번째 절차는 이 유추된 관념을 인상으로 변환시키는 정서적 변환의 과정이다 (2). 즉, 흄의 공감의 작동은 오직 흄이 『인성론』 1권에서 언급했다시피, 내가 우선적으로 인과 추론을 통하여 대상의 존재에 대한 관념을 획득한 이후에서야 비로소 작동할 수 있는 것이다. 이러한 점은 흄이 “공감”의 작동을 더욱 좁게 “상상력을 통하여 관념을 인상으로 변환”하는 것으로 정의하는 대목에서 더욱 잘 드러난다 (T 2.3.6.8). 결국 스미스의 주장과 달리, “우리의 감각들을 넘어서 추적될 수 있고, 우리가 볼 수 없고 느낄 수 없는 존재들과 대상들을 우리들에게 알려주는 유일한 것은 인과이다”라고 하는 『인성론』 1권에서의 흄의 주장은 회의주의적인 결론으로 버려지는 것이 아니라, 『인성론』 2권에서 타인의 마음을 정당화시켜주는 주요 근거로 여전히 작동하고 있음을 알 수 있다 (T 1.3.2.3).

## 5. 결론

필자는 본 논문에서 『인성론』 1권과 『인성론』 2권과 3권 사이의 관계를 단절적으로 이해하는 최근의 해석들을 비판적으로 살펴보았다. 스미스의 견해와 달리 필자가 보기에 흄은 『인성론』 1권에서 인과 추론에 관한 회의주의적인 결론, 즉 인과 추론은 정당화될 수 없다는 결론에 도달하지 않는다. 오히려 흄은 전통적인 이성 개념에 의해서는 정당화될 수 없는 인과 추론을 자신이 재정의한 “상상력의 일반적이고 더 확립된 속성들”로서의 이성을 통해 새롭게 정당화하고, 바로 이렇게 정당화된 인과 개념을 『인성론』 2권과 3권에서의 새로운 연구 주제들에 대한 탐구의 초석으로 삼고 있다. 즉, “우리의 감각들을 넘어서서 추적될 수 있고, 우리가 볼 수 없고 느낄 수 없는 존재들과 대상들을 우리들에게 알려주는 유일한 것은 인과이다”라고 하는 『인성론』 1권에서의 흄의 언명은 이후 『인성론』 2권과 3권에서도 여전히 유효할 뿐만 아니라, 2권과 3권에서의 자신의 철학을 지탱해주는데 있어서 매우 중요한 역할을 수행한다.

## 약어

[T]: Hume, David. 2007. *A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press.

2) 이와 관련하여 필자의 논문(2019) “Hume on the Problem of Other Minds”에서 자세하게 다루고 있다.

## 참고문헌

- 아리스토텔레스. 2006. 『니코마코스 윤리학』. 이창우, 김재홍, 강상진 번역. 이제이북스.
- 처치랜드. P. M. 1992. 『물질과 의식』, 석봉래 번역. 서광사.
- 최희봉. 1995. 「흠의 자연주의: 흠과 ‘자연화된 인식론’」, 철학연구 37: 147-169.
- Allison, Henry E. 2008. *Custom and Reason in Hume: A Kantian Reading of the first Book of the Treatise*. Oxford: Oxford University Press.
- Kim, Byoungjae. 2019. “Hume on the Problem of Other Minds”. *British Journal for the History of Philosophy*. 27 (3): 535-555.
- Fogelin, Robert J. 2009. “Hume’s Skepticism”. In *The Cambridge Bridge Companion to Hume*, edited by David Fate Norton, McGill University, Montréal, Jacqueline Taylor. Cambridge: Cambridge University Press
- Garrett, Don. 2015. *Hume*. New York: Routledge.
- Greco, Lorenzo. 2012. “The Force of Sympathy in the Ethics of David Hume”. In *Hume Readings*, edited by Lorenzo Greco and Alessio Vaccari, 193-210. Rome: Edizioni di storia e letteratura.
- Roth, Abraham S. 2006. “Causation”. In *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, edited by Saul Traiger, 96-113. Oxford: Blackwell Publishing.
- Smith, Benedict. 2016. “Naturalism, Experience, and Hume’s ‘Science of Human Nature’”. *International Journal of Philosophy Studies* 24 (3): 310-323.
- Waldow, Anik. 2009. *David Hume and the Problem of Other Minds*, London: Continuum.



## 칸트의 인과성 개념에 대한 비판적 고찰

박제철  
서울시립대학교

### [요약문]

본 논문에서 필자는 인과성 개념에 대한 흄의 이론을 옹호하고, 이 이론에 대한 칸트의 대안 이론을 비판하고자 한다. 인과성에 대한 흄의 입장은 다음과 같다. 시·공간적으로 인접한 사건 쌍이 계속 반복적으로 패턴을 이루며 발생할 경우, 그 경우 우리는 그러한 사건 쌍이 인과적이라고 추론한다는 것. 인과성에 대한 흄의 이러한 분석을 이해하고 나면, 인과적 사건 쌍과 비인과적 사건 쌍을 구분해 낼 수 있는 기준이 생기게 된다. 그 기준이란 바로 반복적 패턴을 이루는가, 패턴을 이루지 못하는가 하는 것이다.

칸트는 흄이 하고 있는 이러한 작업을 하고 있지 못하다. 그는 인과적 사건 쌍과 비인과적 사건 쌍을 구분해 내지 못한다. 그리고 이 두 사건 쌍을 구분해 내지 못하는 이유는 칸트가 시간적 선·후에 대한 파악이 가능하기 위해서는 인과관계가 적용되어야 한다고 주장하기 때문이다. 까마귀가 날고, 배가 떨어진 사건에 인과법칙을 적용하지 않으면, 어느 사건이 먼저인지를 파악할 수 없다는 것이 칸트의 주장이다. 그런데, 우리가 시간 순서를 정하기 위해 이 두 사건에 인과법칙을 적용하면, 이 두 사건은 인과적으로 연결되게 된다. 까마귀가 난 사건이 원인이 되고, 배가 떨어진 사건이 결과가 되는 것이다. 이 두 사건 사이의 시간적 선·후에 대한 파악을 포기할 것인가, 아니면 이 두 사건 사이에 억지로 인과성을 부여할 것인가?

칸트가 이런 딜레마적 상황에 놓이게 된 것은 그가 인과성을 잘못 이해하기 때문이다. 인과성에 대해 칸트는, 어떤 경우 우리가 두 사건을 인과적인 것으로 보는가에 초점을 맞추지 않는다. 칸트는 인과성에 대해 다음과 같이 이해하는 것이다. 즉 “모든 사건들은 원인을 가진다.” 이렇게 접근하게 되면, 어떤 사건 쌍은 인과적이고, 어떤 사건 쌍은 그렇지 않은지를 가려낼 수 없다. 칸트는 자신의 기획을 완성하기 위해(코페르니쿠스적 전환) 인과성에 대한 분석을 시도하지만, 결국 실패하는 것으로 보인다.

## 서론

본 논문에서 필자는 인과성 개념에 대한 흄의 이론을 옹호하고, 이 이론에 대한 칸트의 대안 이론을 비판하고자 한다. 이를 위해 필자는 흄의 인과 이론에 대한 새로운 해석을 제시하고자 한다. 인과성에 대한 흄 이론에 대한 전통적 해석은(오래된 흄이라고 한다) 흄 이론을 “규칙성 분석”이라는 이름하에 다룬다. 이 이론에 따르면, 흄은 인과성과 관련해 필연적 연결을 부정했다. 또 다른 전통적 해석은(새로운 흄이라고 한다) 흄 이론을 “필연적 연결주의”라는 이름하에 다룬다. 이 이론에 따르면, 흄은 인과성과 관련해 규칙성 분석을 포기했다. 필자의 생각에 따르면, 흄 인과 이론은 이 둘 모두를, 즉 규칙성과 필연적 연결성을, 논증의 전제와 결론으로서 가지고 있다.

규칙성과 필연적 연결, 이 둘 모두를 인과성에 대한 분석 요소로 넣게 되면, 그 때 우리는 어떻게 흄이 인과적 사건 쌍과 비인과적 사건 쌍을 구분해 내는지 알 수 있게 된다. 구분의 기준은 바로 반복성, 패턴이다. 패턴을 이루는 사건 쌍만이 인과성을 부여받게 된다.

이러한 반복성을 통한 인과적 사건 쌍, 그리고 비반복성을 통한 비인과적 사건 쌍의 구분이 이해되면, 우리는 왜 칸트가 인과성을 잘못 이해하고 있는지 알 수 있다. 칸트는 우리에게 너무나 익숙한 인과적 사건 쌍, 그리고 비인과적 사건 쌍, 이 둘을 구분하지 못한다. 예를 들어 칸트는 “복어 알을 먹고 죽음”이라는 인과적 사건 쌍과, “까마귀 날고 배 떨어짐”이라는 비인과적 사건 쌍을 구분하지 못한다. 하나는 원인과 결과의 사건 쌍이고, 다른 하나는 그렇지 못하다는 너무나 익숙한 구분을 칸트는 해 내지 못한다. 그리고 그러한 이유는 칸트가 인과성을 잘못 이해하고 있기 때문으로 보인다. 즉 칸트는 인과법칙을 ‘일어나는 모든 것은 원인을 갖는다’로 이해하기 때문에 오류를 범하고 있는 것이다. 이제 흄의 인과성에 대해 분석적으로 살펴보고, 왜 흄이 옳은지, 그리고 왜 칸트가 오류를 범하고 있는지 차례대로 살펴보도록 하자.

### 1. 인과성

원인과 결과, 이 둘 사이의 관계를 인과성, 혹은 인과관계라고 부른다. 이러한 인과성은 우리가 세상을 살아가는데 있어 매우 중요하다. 인과성에 대한 정보가 없으면, 죽을 수도 있다. 물고기가 수조에서 헤엄친다. 너무 배가 고파 통째로 먹었다. 그런데 그 물고기는 알 품은 복어였다. 이 경우, 우리는 죽는다. 복어 알에는 맹독이 있기 때문이다. 인과관계에 대한 정보가 없으면 죽을 수도 있다. 즉, 다음의 가언명제에 대한 정보가 없으면 우리는 죽는다. “복어 알

먹음 → 사망.”

## 2. 표기법

본 논문에서 필자는 ‘&’를 “시·공간적 인접성”의 의미로(앞으로 진행되겠지만, 이것은 흄적인 의미의 표현 방식이다), 그리고 ‘→’를 “인과관계”를 나타내는 표현으로 사용한다. 그래서 ‘복어 알 먹음 & 사망’은 “복어 알을 먹는 바로 그 시·공간 근처에서 사망했다”라고 읽으며, ‘복어 알 먹음 → 사망’은 “복어 알을 먹었기 때문에 사망했다”라고 읽는다.

## 3. 인과성에 대한 여러 해석들

우리는 수 없이 많은 인과성에 대한 정보를 통해 하루하루를 살아간다. 이러한 정보가 없는 경우, 예를 들어 “시뻘건 난로를 만짐 → 화상” 등등의 정보가 없는 경우, 큰 화상을 입을 수 있다. 아이들이 이러한 사고를 당하는 것은 부모가 불, 화상, 이 둘에 대한 인과 정보를 제대로 알려주지 않아서다. 아이들은 직접 경험을 통해서든, 아니면 부모로부터의 교육을 통해서든, 어떤 방식으로든 인과관계에 대한 정보를 파악해 나감으로써, 점차 이 세계에 적응하게 된다. 사실 어른이 되어서도 여전히 이러한 인과정보를 파악하지 못해 죽는 경우가 많다. 예를 들어 아직도 산에서 독버섯을 먹거나, 복어알을 먹고 죽는 사건이 발생하기도 한다.

우리는 굉장히 많은 인과적 정보를 가지고 살아나간다. 너무나 당연해 보이는 정보라, 이에 대해 철학적으로 뭔가를 말하려는 시도는 이상해 보이기도 하다. 하지만 철학사에서는 인과성에 대한 여러 철학적 입장들이 서로 대립하면서, 이 개념에 대한 논쟁이 치열하게 진행되어 왔다. 본 논문에서는 이러한 논쟁적 입장들 중 세 가지 입장을 고찰하고자 한다. 인과 개념에 대한 흄 이전의 입장, 그리고 흄의 입장, 마지막으로 칸트의 입장, 이 셋이 그것이다. 필자는 이 중 흄의 입장이 가장 올바른 것이라 생각한다. 이제 이 인과성 개념에 대한 여러 입장들을 고찰하면서, 왜 흄의 입장이 옳은 것인지, 그리고 칸트의 입장이 왜 잘못되었는지 살펴 보도록 하자.

## 4. 인과성 개념에 대한 1차적 구분

인과성 개념에 대해 우선 분명히 해야 할 것은, 인과성에 대한 다음의 두 입장은 서로 매우 다른 것이라는 점이다<sup>1)</sup>.

---

1) 원승룡(2019), 206 참조.

(A) 모든 사건은 원인을 가진다.

(B) 어떤 것이 원인이 되어 어떤 결과가 발생했다.(어떤 조건하에서 그러한지는 이론마다 다르다. 뒤에서 정식화될 것이다)

(A)와(B), 이 둘을 구분하기 위해 어떤 상황을 설정해보자. 김 씨가 사망했다. 경찰이 조사했고, 기자들이 질문했다. “사망 원인은 무엇인가?” 경찰이 대답했다. “원인이 있었다.” (A) 식의 답변이다. 기자 중 그 누구도 이 답에 만족하지 못할 것이다. 특정 인과관계에 대해 물었는데, 지나치게 일반적인, 그래서 아무런 도움도 되지 않는 답이 나왔다. 인과관계에 대한 입장 중 하나인 (A)는 지나치게 일반적인, 그래서 아무런 도움도 되지 않는 입장이다.

이제 경찰의 다른 대답을 들어보자. “물이 있었다.” 즉 경찰의 대답은 “물 → 사망”이다. 기자가 물었다. “물 먹고 죽는 경우도 있습니까?” 이 질문은 경찰의 답변에 대한 반론이다. 즉 이 기자는 “물 & 사망”일 뿐인데, 다시 말해, 사망 사건 근처에 물이 우연히 발견된 것일 뿐인데, 왜 “물 → 사망”이라고 말하느냐는 반론이다.

이제 다른 수사 경찰의 대답을 들어보자. “등에 칼이 찔림 → 사망.” 등에 칼이 찔렸기 때문에 사망했다는 주장이다. 그럴 듯한 답변이다. 등에 칼이 찔리면, 그래서 피를 많이 흘리면 사망한다. 이것은 인과성에 기초한 답변이다. 하지만 기자가 다시 묻는다. “등의 칼은 살짝 찔린 것으로 보이는데요?” 이것도 이상하다.

가장 다른 수사경찰이 다시 조사를 했다. “혼자 술을 마시다가 취해 넘어져 옆에 있던 과도에 등을 살짝 긁히긴 했지만, 이것이 사망 원인은 아니고, 실제 사망 원인은 안주로 복어알을 먹었기 때문입니다.”

드디어 답이 나왔다. 우리가 원하던 답. 여러 정황을 살펴보니 “복어알 섭취 → 사망”인 것으로 드러난 것이다. 이러한 원인 분석은, 전형적으로 (B)의 문제, 즉 “사건 F는 사건 G의 원인이다(어떤 조건하에서 그러한지에 대해서는 여러 입장이 있다). 결국 인과관계에 대한 이해로서 (A)는 적절치 않다.

## 5. 인과성 개념에 대한 2차적 구분

인과성에 대한 우리의 논의는 (A)와 관련이 없다. 우리의 논의는 전형적으로 (B)와 관련되어 있다. 이제 (B)에 대한 답으로 제시되어 온 여러 대립적 입장들을 고찰해 보자. 세 가지가 있는데, 그 중 첫 번째 입장은 인과성에 대한 흠 이전의 입장(‘필연적 연결주의’라고 부른다), 두 번째 입장은 인과성에 대한 흠의 입장으로 알려진 것(통상 ‘규칙성 분석’이라고 부른다),

세 번째 입장은 인과성에 대한 칸트의 입장(인과성에 관한 ‘칸트주의’라고 부르고자 한다)이다. 이 각각은 다음과 같이 정식화된다.

사건 F는 다음의 조건에서 사건 G의 원인이다( $F \rightarrow G$ ):

- (1) 필연적 연결주의: 사건 F에는 어떤 필연적 힘 같은 것이 포함되어 있어, 사건 G를 발생시킨다.
- (2) 규칙성 분석: F와 유사한 사건들이 사건 G와 유사한 사건들에 시간적으로 선행하면서, 항상, 반복적으로 G와 유사한 사건들과 같이 발생한다.
- (3) 칸트주의: 우리의 선험적 지식이 F라는 사건과 G라는 사건을 인과적으로 결합시킨다.

## 6. 인과성에 대한 흄의 이론

필자는 인과성에 대한 흄의 입장이 오랫동안 잘못 이해되어 왔다고 생각한다. 흄 인과성이 정확히 어떤 것이냐에 대한 최근의 논쟁, 즉 오래된 흄과 새로운 흄 사이의 논쟁도 흄 인과성에 대한 오해에서 출발한다고 필자는 생각한다. 필자가 볼 때, 인과성에 대한 흄의 입장은, 이 둘 모두를, 즉 오래된 흄 입장(규칙성 분석)<sup>2)</sup>과 새로운 흄 입장(필연적 연결주의)<sup>3)</sup> 모두를 포함한다. 양쪽은 인과성에 대한 흄의 입장 중, 하나만 취하는 오류를 범하고 있다. 이는 잠시 후 다루어질 것이다.

이 장에서는 우선 필연적 연결주의, 그리고 규칙성 분석, 이 둘을 차례로 살펴보고, 인과성에 관한 흄의 주장이 정확히 어떤 것인지, 그리고 왜 옳은지 살펴보고자 한다. 필연적 연결주의는 인과성에 대한 흄 이전의 입장이며, 매우 오랫동안 받아들여져 왔던 입장이다. 김씨가 복어 알을 먹고 사망했다. 필연적 연결주의에 따르면, 복어 알에는 죽음에 이르게 하는 어떤 ‘힘’, ‘연결’, ‘필연성’ 등등이 있다. 복어 알을 먹는 사건에는 어떤 힘이 있어, 그 사건 다음에 사망이라는 결과가 발생한다는 것이다. 혹은 복어 알을 먹는 사건과 사망이라는 사건에는 어떤 필연적 연결이 있다는 것이다. 이러한 입장은 우리의 상식에 부합한다. 유리창이 야구공에 맞는 모습을 보면, 우리는 그 힘을, 그 필연성을 느낀다. 그래서 “깨지겠구나.”라고 생각하게 된다. 흄은 그렇지 않다고 주장한다. 힘이라는 것이 경험되지 않기 때문에 이에 대한 관념도 허상이라는 것이다. 그는 다음과 같이 주장한다.

---

2) Blackburn(2007), 107 참조.

3) “스트로슨은 흄이 인과적 힘, 또는 “자연적 필연성”, 내지는 “인과”를 믿었다고 주장한다.”(양선이(2010), 169. G.; Strawson (2007), 31 참조)

우리는 힘이나 효력을 포함하는 그 어떤 인상도 가지고 있지 않다. 따라서 힘에 대한 관념도 전혀 가지고 있지 않다.<sup>4)</sup>

우리의 모든 지각들은 서로 구분된 존재들이며, 마음은 서로 구분된 존재들 사이의 어떤 실재적 연결(real connection)도 결코 지각하지 못한다.<sup>5)</sup>

힘에 따르면, 인과관계를 맺고 있는 두 사건 사이에서 우리가 관찰할 수 있는 것은 오직 두 사건이 시·공간적으로 인접해 있다는 사실뿐이다. 그는 다음과 같이 말한다.

어떤 대상[사건]이 다른 대상[사건]에 시간적으로 선행하고 시간, 공간적으로 근접되어 있을 때, 그리고 전자의 대상[사건]과 유사한 모든 대상[사건]들이 후자의 대상[사건]과 유사한 모든 대상[사건]들과 시간적 선행, 시간·공간적 근접관계에 놓여 있을 때, 그 전자의 대상[사건]을 원인이라 한다.<sup>6)</sup>

경험주의자로서의 흄이 이런 결론을 내는 것은 자연스러운 일이다. 힘, 실재적 연결, 필연성 등등은 경험이 되지 않는다. 경험되지 않는 것은 없는 것이다. 이러한 입장을 인과성에 대한 ‘규칙성 분석’이라고 부른다. 규칙성 분석에 따르면 사건들 사이의 필연적 연결관계란 없는 것이며, 오직 사건쌍들이 반복적으로 발생할 뿐이다. 김 씨가 복어 알을 먹고 사망했고(복어 알 섭취<sub>1</sub> & 사망<sub>1</sub>), 이 씨도 복어 알을 먹고 사망했고(복어 알 섭취<sub>2</sub> & 사망<sub>2</sub>), 윤 씨도 복어 알을 먹고 사망했다(복어 알 섭취<sub>3</sub> & 사망<sub>3</sub>). 인과성이란 이것뿐이다. 즉 ‘&’로 묶인 사건들의 쌍이 인과성의 전부라는 것이다. 우리는, 우리의 경험을 통해서 ‘→’로 표현되는 관계를 파악해 내지 못한다. 이것이 규칙성 분석의 입장이며, 이들에 따르면, 흄이 바로 이러한 입장을 취한다는 것이다.

철학사에서는 오랫동안 흄의 인과성을 규칙성 분석으로 이해해왔다. 그러나 필자는 규칙성 분석이 인과성에 대한 흄의 이론 모두를 보여주는 것은 아니라고 생각한다. 필자는 규칙성 분석이, 인과성에 대한 흄의 이론 중 오직 한 축만을 이룬다고 생각한다. 즉, 인과성에 대한 흄의 이론에는 다른 한 축도 포함되어 있다는 말이다. 필자는 인과성에 대한 흄의 이론에 “필연적 연결주의”의 면모도 포함되어 있다고 생각한다. 왜냐하면, 흄은 이렇게도 말하기 때

---

4) (T, 161)

5) (T, 636)

6) (T, 170)

문이다.

그렇다면 우리는 인접과 연속의 두 관계가 인과에 대한 완전한 관념을 제시한다는 것으로 만족해야 하는 것인가? 그렇지 않다. 어떤 대상[사건]은 다른 대상[사건]의 원인이라 간주되지 않으면서도 그것에 인접하고 선행한다. 필연적 연결이 고려되어야 한다. 그리고 이 관계는 위에 언급된 다른 둘보다 훨씬 중요하다.<sup>7)</sup>

흄에 따르면, “복어 알 섭취 & 사망”이라는 시·공간적 인접이 인과에 대한 완전한 관념을 제시하지 못한다. 즉, 흄에 따르면, 흄을 규칙성 분석으로만 이해하면 그것은 잘못이라는 말이다. 흄에 따르면, 인과성에 대한 다른 한 축이 필요하다. 그리고 그것을 흄은 “필연적 연결”이라고 부르며, 이러한 “필연적 연결”이 위에 언급된 다른 둘, 즉 시간적 인접, 공간적 인접보다 더 중요하다고 주장한다. 즉 “복어 알 섭취 & 사망”이라는 규칙성 분석은 옳지만, 이보다 더 중요한 것이 있는데, 그것은 바로 “복어 알 섭취 → 사망”이라는 것이다.

지금까지의 흄 해석의 역사를 보면, 인과성에 대한 흄의 입장은 오로지 규칙성 분석으로만 해석되어 왔다. 그런데 바로 위의 구절에서 흄은 “필연적 연결”이 더 중요하다고 주장한다. “규칙성 분석”으로 흄 이론을 해석<sup>8)</sup>해야 하는가, 아니면 “필연적 연결”로 흄 이론을 해석<sup>9)</sup>해야 하는가? 필자는 인과성에 대한 흄 이론이, 이 두 축 모두를 포함한다고 생각한다. 이제 왜 그런지 살펴보도록 하자.

위 인용문에서 보듯이, 흄은 “필연적 연결이 고려되어야 한다.”고 주장한다. 그리고 그 이유에 대해 흄은 다음과 같이 주장한다. “어떤 대상은 다른 대상의 원인이라 간주되지 않으면서도 그것에 인접하고 선행한다.” 무슨 말인가? 시·공간적으로 인접해 있는 두 사건 쌍, “F & G”에 대해, 어떤 경우에는, 이 두 사건 쌍이 인과관계를 이루지 않는다는 것이다. 가장 좋은 예로 다음을 들 수 있다. “까마귀 낚 & 배 떨어짐.” 우리 중 그 누구도 서로 시·공간적으로 인접해 발생한 이 두 사건이 인과적으로 연결되어 있다고 생각하지 않는다. 즉 “까마귀 낚 → 배 떨어짐”은 거짓이다.

그렇다면, “복어 알 섭취 & 사망”과 “까마귀 낚 & 배 떨어짐”은 서로 다른 종류의 사건 쌍들이다. 왜냐하면, “복어 알 섭취 & 사망”으로부터 우리는 “복어 알 섭취 → 사망”을 추론해 내지만, “까마귀 낚 & 배 떨어짐”으로 부터는 “까마귀 낚 → 배 떨어짐”을 추론해내지 않기

7) (T, 77)

8) 앞에서 언급했던 오래된 흄의 입장이 이것이다.

9) 앞에서 언급했던 새로운 흄의 입장이 이것이다.

때문이다. 그렇다면, “복어 알 섭취 & 사망”과 “까마귀 낚 & 배 떨어짐”, 이들은 어떻게 다르게 이러한 차이를 낼까? 반복성이 그것이다. 흄의 주장을 다시 인용하도록 한다.

어떤 대상[사건]이 다른 대상[사건]에 시간적으로 선행하고 시간, 공간적으로 근접되어 있을 때, 그리고 전자의 대상[사건]과 유사한 모든 대상[사건]들이 후자의 대상[사건]과 유사한 모든 대상[사건]들과 시간적 선행, 시간·공간적 근접관계에 놓여 있을 때, 그 전자의 대상[사건]을 원인이라 한다.<sup>10)</sup>(밑줄은 필자의 것)

여기서 ‘유사한’이라는 단어가 바로 반복성을 나타낸다. 김 씨가 복어 알을 먹고 사망했고(복어 알 섭취<sub>1</sub> & 사망<sub>1</sub>), 이 씨도 복어 알을 먹고 사망했고(복어 알 섭취<sub>2</sub> & 사망<sub>2</sub>), 윤 씨도 복어 알을 먹고 사망했다(복어 알 섭취<sub>3</sub> & 사망<sub>3</sub>). 이런 일이 계속 반복되면, 우리는 그로부터 “복어 알 섭취 → 사망”이라는 인과관계에 대한 정보를 얻어낸다는 것이다. 이렇게 볼 때, 인과성에 대한 흄의 입장은 “규칙성 분석”(사건 쌍들의 반복적인 발생), 그리고 “필연적 연결 주의”(“→”로 표현되는 두 사건 사이의 연결, 이 둘 모두를 포함하고 있다.

한편, 우리는 다음과 같이 반복적이지 않은 사건 쌍들도 경험한다. 즉, 어떤 까마귀가 날았는데 배가 떨어졌지만(까마귀 낚<sub>1</sub> & 배 떨어짐<sub>1</sub>), 다른 까마귀가 날았을 때는 배가 안 떨어지는 경우(까마귀 낚<sub>2</sub> & -배 떨어짐<sub>2</sub>), 그리고 또 다른 까마귀가 날았는데 배가 안 떨어지는 경우(까마귀 낚<sub>3</sub> & -배 떨어짐<sub>3</sub>). 이 경우 우리는 인과성을 추론해 낼 수 없다.

## 7. 인과적인 것 vs. 인과적이지 않은 것.

인과성에 대한 칸트의 이론을 분석함에 있어, 흄의 이러한 주장은 매우 중요하다. 인과성을 분석하는 과정에서 흄은 인과적인 것과 인과적이지 않은 것을 구분하는 기준을 제시하게 되는데, 바로 반복성이 그것이다. 흄은 시·공간적으로 근접한 사건들 모두가 인과관계로 연결되어 있는 것은 아니라고 주장한다. 반복적으로 발생하는, 그래서 패턴을 이루는 사건 쌍만이 인과적인 것이고, 반복적이지 않은, 그래서 패턴을 깨는 사건 쌍은 인과적이지 않은 것이다. 까마귀가 낚고, 배가 떨어지는 사건 쌍은, 시, 공간적으로 근접해 있다 하더라도, 이것은 반복되지 않고, 패턴을 이루지 않기 때문에 인과적이지 않은 것이다. 예를 들어 까마귀가 날았는데, 배가 떨어지지 않는 경우를 우리는 수 없이 경험한다. 바로 이러한 반복성, 패턴, 이러한 것의 유무에 따라, 인과적 사건 쌍과 비인과적 사건 쌍이 구분되는 것이다. 흄은 이렇

---

10) (T, 170)

계 반복성, 패턴에 근거해 인과적 사건 쌍과 비인과적 사건 쌍을 구분해 낸다. 그런데 칸트는 이것을 해내지 못한다. 인과성에 대한 칸트의 설명을 보면, 이러한 구분에 대한 것이 전혀 없다. 즉 칸트는 “복어 알 섭취 & 사망”(이로부터 우리는 이 둘의 인과성을 추론해 낸다)과 “까마귀 낚 & 배 떨어짐”(이로부터 우리는 이 둘의 인과성을 추론해 내지 못한다), 이 둘의 차이를 설명하지 못한다. 이것이 인과성에 대한 칸트 이론의 가장 큰 약점이다. 칸트의 오류에 대해서는 뒤에서 좀 더 살펴보기로 하고, 지금은 인과성에 대한 흄의 입장을 좀 더 분석적으로 고찰하기로 한다.

## 8. 논리적 분석

이제 인과성에 대한 흄의 주장을 정식화해 보자. 앞에서 본 것처럼, 인과성에 대한 흄의 이론은 두 개의 축으로 이루어져 있다. 인과성에 대한 흄의 이론은 일종의 논증 형태를 띤다. 즉 전제들이 있고, 결론이 있다. 흄의 인과성이라는 개념을 분석하면, 전제 부분과 결론 부분이 발견된다는 말이다. 우선 전제 부분을 살펴보자.(복어 알 섭취를 ‘F’라고 표현하고, 사망을 ‘G’라고 표현한다. 그리고 개체상항으로서, ‘a’, ‘b’, ‘c’라는 표현을 채택하고자 한다)

인과이론의 **전제부분(규칙성 분석**이라는 축) :

Fa & Ga

Fb & Gb

Fc & Gc .....

이렇게 반복적으로, 혹은 패턴을 이루는 어떤 사건들의 쌍(흄의 표현대로 하면, ‘**유사한**’ 사건들의 쌍이) 발생하면, 이로부터 우리는, 이러한 시·공간적 인접성보다 더 중요한 “필연적 연결”을 얻게 된다.

인과이론의 **결론 부분(필연적 연결주의**라는 축) :

(x)(Fx → Gx)

인과성에 대한 흄의 이론은 이렇게 전제 부분과 결론 부분, 이 둘로 이루어져 있다. 이 둘을 하나로 표현하면, 다음의 논증이 완성된다.

Fa & Ga

Fb & Gb

Fc & Gc .....<sup>11)</sup>

-----

(x)(Fx → Gx)<sup>12)</sup>

여기서 중요한 점 하나를 지적하고자 한다. 흄의 인과이론을 구성하는 이 두 축, 즉 전제와 결론, 혹은 규칙성 분석과 필연적 연결주의, 이 두 축으로 이루어진 인과이론은, 전제와 결론이라는 표현이 말해주듯이, 일종의 논증이다. 그리고 이 논증은 분명 귀납논증이다. 또한 모든 귀납논증이 그러하듯이, 이 논증도 전제가 다 참이더라도, 결론이 거짓일 수 있다. 언제 결론이 거짓이 되는가? 누군가 복어 알을 먹고도 죽지 않는 경우가 그러하다. 따라서 위의 결론은 잠정적으로 참이다. 언제든, 복어 알을 먹고 죽지 않는 사람이 나타나면, 위의 결론은 거짓이 된다. 따라서 위 논증의 결론은 추정된 것이다. 사실로 확정된 것이 아닌 것이다. 언제든 복어 알을 먹고 죽지 않는 사람이 나타나면, 새로운 인류가 복어 알에 내성이 생기면, 위 논증의 결론은 거짓이 되어 버리는, 그저 추정 정도의 지위를 갖는 것이다. 이것은 귀납논증의 전형적 특성이다. 지금까지 누적된 사례로부터, 즉 전제 부분이 모두 참이라 하더라도, 그것으로부터 결론이 100% 참이라 할 수 없다. 인과성이라는 것은, 그 특성상 언제나 잠정적이라는 성격을 갖는다.(칸트는 이를 부정한다. 그는 인과성이 필연적이어야 한다고 생각한다. 이에 대한 비판은 뒤에서 이루어질 것이다.)

이러한 추정은, 앞으로도 이러한 패턴이 계속 유지될 것이라는 기대, 즉 미래에도 복어 알을 먹고도 죽지 않는 사람은 나타나지 않을 것이라는 기대에 근거한다. 이를 논리적 언어로 표현하면 다음과 같다. 즉 우리는 다음과 같은 것을 기대함으로써, 위 논증의 결론을 추정하게 된다는 것이다. 즉,

$-(\exists x)(Fx \ \& \ -Gx)$

11) 오래된 흄 이론가들은 인과성에 대한 위의 도식 중 전제 부분에만 강조를 두고 논쟁을 펼치는 오류를 범하고 있다.

12) 새로운 흄 이론가들은 인과성에 대한 위의 도식 중 결론 부분에만 강조를 두고 논쟁을 펼치는 오류를 범하고 있다.

그리고 이러한 기대는 위 귀납논증의 결론과 동치이다. 즉, “ $\neg(\exists x)(Fx \& \neg Gx) \equiv (x)(Fx \rightarrow Gx)$ .”

이렇게 보자면, 같은 ‘&’로 묶인 두 사건의 쌍, 예를 들어, “복어 알 섭취 & 사망”과 “까마귀 낚 & 배 떨어짐”이 왜 서로 다른 종류의 사건 쌍들인지를 알 수 있다. 복어 알과 관련한 사건 쌍들은 반복적 패턴을 이룬다. 그로부터 우리는 “ $\neg(\exists x)(Fx \& \neg Gx)$ ”라는 기대를 통해, “ $(x)(Fx \rightarrow Gx)$ ”라는 결론(이것 역시 기대이다)으로 나아갈 수 있었다. 반면, 까마귀와 관련한 사건 쌍들은 반복적 패턴을 이루지 않는다. 왜냐하면 우리는 그 패턴을 깨는 많은 사건들의 쌍을 경험해왔기 때문이다. 즉, 우리는 다음의 사건 쌍, “까마귀 낚 & 배 떨어짐”을 여러 번 경험해 왔다. 패턴이 반복되는가, 아니면 패턴이 깨지는가가 ‘&’로부터 ‘→’로 나아갈 수 있는가, 없는가를 결정한다. 다시 한 번 위에서 언급했던 흄의 주장을 인용해 보자.

그렇다면 우리는 인접과 연속의 두 관계가 인과에 대한 완전한 관념을 제시한다는 것으로 만족해야 하는 것인가? 그렇지 않다. 어떤 대상[사건]은 다른 대상[사건]의 원인이라 간주되지 않으면서도 그것에 인접하고 선행한다. 필연적 연결이 고려되어야 한다. 그리고 이 관계는 위에 언급된 다른 둘보다 훨씬 중요하다.<sup>13)</sup>

“복어 알 섭취 & 사망”에 만족해서는 안 된다. 왜냐하면, 이러한 구조만을 가지고서는 “복어 알 섭취 & 사망”, 그리고 “까마귀 낚 & 배 떨어짐”, 이 둘이 왜 서로 다른지를 설명할 수 없기 때문이다. 이 둘은 다르다. 따라서 필연적 연결이 고려되어야 한다. “복어 알 섭취 → 사망”은 되지만(패턴 유지) “까마귀 낚 → 배 떨어짐”은 안 되는, 바로 그러한 필연적 연결 말이다. 그리고 이 필연적 연결이 시·공간적 인접성보다 더 중요하다는 것이 흄의 주장이다.

지금까지 본 바와 같이 인과성에 관한 흄의 이론은, 두 가지 축으로 구성되어 있다. 하나는 시·공간적 인접이라는 규칙성 분석, 다른 하나는 인과적 필연성이라는 필연적 연결 분석. 이 둘을 통일적으로 이해해야만, 인과 이론에 대한 흄의 주장을 적절히 이해할 수 있다. 이것이 인과성에 대한 흄의 입장이다. 흔히 알려진 것과는 다르게 흄은 ‘→’으로 표현되는 필연적 연결을 부정하지 않았다. 흄은 ‘→’로 표현되는 필연적 연결의 근거(귀납논증의 전제)를 제시한 것이지, 인과성을 부정한 것이 아니다. 오히려 흄은 ‘→’로 표현되는 필연적 연결이 단순한 시·공간적 인접성보다 더 중요한 것이라고 주장했다. 흄이 필연적 연결을 부정했다고 생각하는 것은 잘못이다. 그는 필연적 연결을 부정한 것이 아니라, 필연적 연결을 분석한 것이

13) (T, 77)

다. 이전에는 “인과성 = 필연적 연결”이라고 이해되어 왔던 것을 흄은, “인과성 = 반복적 사건 쌍 + 필연적 연결”로 교정한 것이다.

이제 인과성에 대한 칸트의 이론을 분석하기 전에 다음과 같은 사실을 지적하는 것이 중요해 보인다. 흄은 필연적 연결을 부정한 것이 아니라, 필연적 연결을 분석했다. 그리고 그러한 분석이 진행되는 동안, 그는 매우 중요한 사실 하나를 지적하게 된다. 바로 인과적인 사건 쌍, 그리고 비인과적인 사건 쌍, 이들의 구분. 위에서 보았듯이, 인과적인 사건 쌍은 패턴을 유지하는 사건 쌍들이고, 비인과적인 사건 쌍은 패턴이 깨지는 사건 쌍들이다. “복어 알 섭취 & 사망”의 경우, 계속 이러한 패턴이 유지되지만, “까마귀 낚 & 배 떨어짐”의 경우는 빈번히 이 패턴을 깨는 사건들이 나온다. 앞에서 설정된 상황을 다시 보자면, “물 & 사망”과 같은 것들은 패턴을 유지하지 못한다. 우리는 “물 & -사망”이라는 사건 쌍을 계속 관찰한다. 기자들이 반대로 질문한 이유도 여기에 있다. 한편 기자들은 “등에 칼 찔림 → 사망”, 그리고 “복어 알 섭취 → 사망”에는 동의했다. 이러한 패턴은 기존의 경험상 계속 유지되는 것이기 때문이다. 다만 둘 중 하나에 동의하지 못했던 것은, 정황 상 “등에 칼 찔림 → 사망”은 배제되는 것으로 봐야했기 때문이다.

인과적 사건 쌍과 비인과적 사건 쌍의 구분은 중요한 문제다. 인과성에 대한 그 어떤 이론도, 이 두 사건 쌍이 왜, 어떻게 다른지 설명할 수 있어야 한다. 흄은 이것을 해 냈다. 그래서 다음의 질문에 대해 대답할 수 있는지, 없는지에 따라, 그것이 인과성에 대한 적절한 이론인지 아닌지가 결정된다. 왜 어떤 사건 쌍은 인과적이고, 왜 어떤 사건 쌍은 비인과적인가? 차이를 내는 원리는 무엇인가?

앞에서 본 것처럼 흄은 이 질문에 대한 적절한 분석을 제시한다. 패턴을 이루는 사건 쌍은 인과적이고, 패턴을 깨는 사건 쌍들은 인과적이지 않다. 흄처럼 칸트도 이에 대해 적절히 대답할 수 있을까? 흄과는 다를지라도, 칸트 역시 위 질문에 대한 자신만의 적절한 분석을 제시할 수 있을까? 그렇지 않은 것으로 보인다. 이제 왜 그런지 살펴보도록 한다.

## 9. 인과성에 대한 칸트의 이론

칸트는 흄을 염두에 두고 인과성에 대한 자신의 이론을 제시하는 것으로 보인다<sup>14)</sup>. 왜냐하면 인과성에 대한 자신의 분석을 끝마친 후, 칸트는 다음과 같이 주장하기 때문이다.

이것[인과성에 대한 칸트 자신의 이론]은 사람들이 항상 우리의 지성사용의 과정에 관해

---

14) 박정하(1999), 346 참조.

개진했던 소견과는 어긋나는 것처럼 보이기는 한다. 사람들의 소견에 따르면, 우리는 지각되고 비교되는 많은 사건들이 일치되게 선행하는 현상들에 뒤이어 잇따름을 보고서 그에 의해 특정한 사건들이 특정한 현상들에 항상 잇따르는 한 규칙을 발견하도록 비로소 이끌려지고, 그럼으로써 이제야 원인 개념을 만들어 갖도록 유도된다는 것이다.<sup>15)</sup>

여기서 칸트가 제기하는 “사람들의 소견”은 앞에서 우리가 분석한 흄의 인과이론을 정확히 반복한다. 따라서 칸트가 제시하는 인과성에 대한 분석은 흄을 염두에 두고 있다고 봐야 한다.<sup>16)</sup> 그렇다면 칸트가 제시하는 인과성에 대한 분석은 어떤 것인가?

『순수이성비판』의 경험의 유추들 중 제2유추에서는 ‘인과성의 법칙에 따른 시간계기의 원칙’이라는 제목이 붙어 있다. 제목에서 알 수 있듯이, 이 절에서는 인과법칙에 대해 다루고 있다. 인과법칙에 관한 칸트의 견해가 어떠한지를 살펴보기 이전에, 우선 칸트의 전반적인 전략을 고찰하는 것이 필요해 보인다. 칸트는 우리의 인식이 대상의 어떠한지에 따르는 것이 아니라고 본다. 반대로, 대상의 어떠한어떠함은, 우리 인식의 구조에 근거한다고 본다. 그리고 그러한 우리 인식의 구조를 칸트는 범주라고 부른다. 예를 들어 “철수는 착하다”라는 것은, 대상 그 자체의 특성이라 할 수 없고, 우리가 대상을 파악하는 방식에 근거해, 그렇게 판단된다는 것이다. 12가지의 범주들의 표 중 하나가 바로 “원인성과 의존성(원인과 결과(인과성))의 관계이다.” 그래서 칸트의 전략에 따르면, 사건들은, 우리 인식의 구조를 이루는 범주들 중 하나인 “인과성”에 의해서 조작되고 통일되는 것이다. 대상 그 자체가 아니라, 우리 인식의 구조, 그 중 “인과성”이 적용됨으로써, 사건들은 인과적인 것으로 우리에게 드러난다는 것이 칸트의 견해이다. 왜 사건들은 그 자체로 인과적인 것이 아니라, 우리의 인식 조건으로서의 범주를 전제해야만 하는가? 이에 대해 칸트는 다음과 같이 말한다.

현상들은 하나에 다른 것이 뒤따른다는 것을, 다시 말해 어느 때의 사물들의 한 상태는 앞선 상태에서는 그 반대였다는 것을 나는 지각한다. 그래서 나는 원래 시간상의 두 지각들을 연결한다. 그런데 연결은 순전한 감각[감각기능]과 직관의 작품이 아니라, 이 경우 시간관계와 관련하여 내감을 규정하는 상상력의 종합 능력의 산물이다. 그러나 이 상상력은 앞서 말한 두 상태를 두 가지 방식으로 결합할 수 있다. 시간상이 상태가 저 상태에 선행하거나 또는 저 상태가 이 상태에 선행하는 것으로 말이다. 왜냐하면 시간은 그 자체로는 지각될 수 없고, 시간과 관계하여 말하자면 경험적으로 무엇이 선행하며, 무엇이 후속하는가가 객관

15) (K, 429)

16) 백종현 선생도 이렇게 이해하고 있다(위 인용문에 대한 각주 참조).

에서 규정될 수 없기 때문이다.<sup>17)</sup> 그러므로 나는 단지 나의 상상작용이 하나를 먼저 놓고, 다른 것을 나중에 놓는다는 것을 의식할 뿐, 객관에서 하나의 상태가 다른 상태에 선행한다는 것을 의식하는 것이 아니다. 바꿔 말해, 순전한 지각에 의해서는 서로 잇따르는 현상들의 **객관적 관계**는 미확정으로 남아 있다.<sup>18)</sup>(밑줄은 필자의 강조)

김 씨가 복어 알을 먹었다. 그리고 사망했다. 칸트의 주장에 따르면, 김 씨가 복어 알을 먹는 상태가 김 씨가 사망하는 상태에 앞선다는 것을 우리는 (현재 상태에서는) 의식하지 못한다. 바꿔 말해, 칸트에 따르면, 순전한 지각에 의해서는 서로 잇따르는 현상들(복어 알 섭취, 사망)의 **객관적 관계**는 미확정으로 남아 있다. 이상해 보이는 주장이지만, 필자는 이것을 칸트의 전략 중 하나로 이해하고자 한다. 왜냐하면, 칸트는 이러한 객관적 관계를 확립할 방법을 제공함으로써, 인과성에 대한 자신의 이론을 완성해 나가고 있다고 보이기 때문이다. 칸트는 다음과 같이 주장한다.

이 관계가 이제 확정적으로 인식되기 위해서는, 두 상태 사이의 관계가 그에 의해 그 중 어느 하나가 먼저, 다른 하나가 나중에 놓이고, 뒤바뀌어 놓여서는 안 된다는 것이 필연적으로 규정된다고 생각되어야만 한다. 그러나 종합적 통일의 필연성을 동반하는 개념으로는 지각 중에는 놓여 있지 않은, 오로지 순수 지성개념만이 가능하며, 그것은 이 경우 원인과 결과의 관계 개념이다. 그 중 전자는 후자를 시간상 후속하는 것으로-한낱 상상 속에서 선행할 수 있는(또는 도대체가 어디서고 지각될 수 없는) 무엇으로서가 아니라-규정한다. 그러므로 우리가 현상들의 잇따름을, 즉 모든 변화를 인과 법칙에 종속시킴으로써만, 그것들에 대한 경험, 다시 말해 감각경험적 인식도 가능하다. 그러니까 경험의 대상들로서 그것들 자체도 오로지 바로 이 법칙에 따라서만 가능하다.”<sup>19)</sup>(밑줄은 필자의 강조)

칸트에 따르면, 복어 알을 먹는 사건, 그리고 사망 사건, 이 둘의 순서는 객관적으로 정해져

---

17) 백종현 선생의 번역에서는 “시간과 관계하여 말하자면 경험적으로 무엇이 선행하며, 무엇이 후속하는가가 객관에서 규정될 수 있기 때문이다.”로, 필자와는 반대로 번역되어 있다. 홍우람 박사에 따르면, 독일어 원문에는 백종현 선생의 번역대로 되어 있다. 그러나 필자는 맥락상 필자의 번역이 옳다고 본다. 그리고 『순수이성비판』의 캠브리지 판에서도 필자와 동일하게 번역되어 있음을 밝힌다(“for time cannot be perceived in itself, nor can what precedes and what follows in objects be as it were empirically determined in relation to it.”(*The critique of pure reason*, edited [and translated] by Paul Guyer, Allen W Wood., Cambridge University Press, 1998, p. 304.) 이에 대해 조언을 해 준 홍우람 박사에게 감사의 마음을 전한다.

18) (K, 423-424)

19) (K, 424)

있지 않다. 그러나 우리 인식의 범주 중 하나인 “원인과 결과의 관계” 개념이 이 두 사건에 적용되면, 그 때 비로소, 그 시간적 순서가 정해지게 되는 것이다.

두 가지 지적할 점이 있다. 첫째, 칸트는 시간적 선·후를, 인과성에 기반해 설명하고 있다. 인과성이 먼저고, 시간적 선·후가 그것을 바탕으로 설명된다. 우선 이것은 우리의 상식에 반한다는 점을 지적해야겠다. 김 씨가 복어 알을 먹었고, 그다음 사망했다는 것이 옳아 보인다. 어느 것이 먼저인지 모르는 상태에서, 이 두 사건에 인과성을 적용하면, 그때 비로소 복어 알을 먹는 사건이 먼저고, 그 다음 사망했다는 사건이 뒤따른다는 것을 알 수 있다는 주장은 이상해 보인다. 복어 알을 먹은 사건과 사망한 사건, 이 둘의 선후 관계가, 인과성을 전제로 해야만 결정되는가? 혹은 시간적 선·후 관계가 먼저고, 그다음 인과성에 대한 정보를 확립할 수 있다고 주장한다.<sup>20)</sup> 어떤 것이 옳은가?

상식에 반한다는 것은 약점이 아닐 수도 있다. 하지만 이보다 더 큰, 아주 곤혹스러운 문제가 있다. 칸트는 모든 변화를 인과 법칙에 종속시킴으로써만, 시간적 선·후에 대한 인식이 가능하다고 주장하는데, 이것이 참이라면, 우리는 아주 곤혹스러운 상황에 놓이게 된다. 칸트에 따르면, 까마귀가 날고, 배가 떨어지는 사건이 관찰될 때, 만약 내가 이 두 사건에 인과 법칙을 적용하지 않으면, 어느 사건이 먼저인지 알 수 없다. 인과법칙에 두 사건을 종속시켜야만, 그 때 비로소 나는 두 사건의 선·후 관계를 객관적으로 파악할 수 있다. 그런데, 이러한 시간적 선·후 관계를 파악하기 위해, 내가 까마귀 나는 사건과 배 떨어지는 사건에 인과법칙을 적용하면, 이 두 사건은 인과적 관계에 놓이게 된다. 이것을 일반화하면 다음과 같다. 시간적으로 인접한 모든 사건에 대해 이것들의 선·후가 결정되는 순간, 이것들은 모두 인과적이 되어 버린다. 그렇다면 까마귀가 나는 사건과 배가 떨어지는 사건에 대해, 나는 둘 중 하나를 해야만 한다. 이 두 사건 중 어느 것이 먼저인지 알기를 포기해 버리든가, 아니면 이 두 사건 사이에 억지로 인과관계를 부여하든가. 둘 중 그 어느 것도 선택지가 되기는 어려워 보인다.

이런 주장을 하고 나서 칸트는 시간적 선·후의 객관성, 혹은 그 근거가 되는 원인·결과의 객관성에 대해 증명해 나간다. 칸트는 두 개의 예를 드는데, 하나는 집에 대한 것이고, 다른 하나는 배에 관한 것이다. 우선 칸트는 집의 비유를 통해, 공간적 부분들에 대한 우리의 포착과, 그러한 포착은 자의적이라는 사실, 즉 공간적 부분들에 대한 포착의 순서는 공간적 부분들 그 자체에 의해 결정되어 있지 않다는 사실에 대해 증명한다. 칸트는 다음과 같이 말한다.

---

20) 어떤 대상이 다른 대상에 **시간적으로 선행하고** 시간, 공간적으로 근접되어 있을 때, 그리고 전자의 대상과 유사한 모든 대상들이 후자의 대상과 유사한 모든 대상들과 시간적 선행, 시간·공간적 근접관계에 놓여 있을 때, 그 전자의 대상을 원인이라 한다.(T, 170)(강조는 필자의 것)

현상의 잡다에 대한 포착은 항상 순차적이다. [...] 나는 포착에서의 잡다의 표상이 항상 순차적임에도 불구하고, 현상들 자체에서 잡다가 시간상에서 어떤 종류의 결합을 갖는가를 명시해야 한다. 예컨대 우리 눈앞에 있는 집 한 채의 현상에서 잡다에 대한 포착은 순차적이다. 이제 문제는 과연 이 집 자체의 잡다가 그 자신에 있어서도 순차적이냐 하는 것인데, 물론 어느 누구도 이를 인정하지 않을 것이다.<sup>21)</sup>



이 그림에서처럼, 내가 왼쪽 부분을 먼저 보고, 그 다음 오른쪽 부분을 보는, 그러한 잡다에 대한 나의 포착은 순차적이지만, 집 자체의 잡다가 그 자신에 있어서도 순차적인 것은 아니다. 왜냐하면, 나는 거꾸로도 행동할 수 있기 때문이다. 즉 오른쪽 부분을 먼저 보고, 그 다음 왼쪽 부분을 볼 수도 있기 때문이다. 복잡해 보이지만, 한마디로 칸트의 증명을 요약하면, 우리는 이것을 “공간의 가역성”이라고 부를 수 있겠다<sup>22)</sup>. 공간상에서 우리는 앞에서 뒤로, 왼쪽에서 오른쪽으로 옮겨 다닐 수 있다.

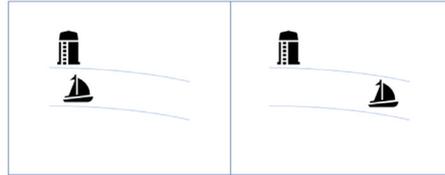
그리고 나서 칸트는 이제 시간적 순서는 이러한 공간적 순서와 매우 다른 특성을 지닌다는 것을 증명한다. 칸트는 다음과 같이 말한다.

그러나 그림에도 내가 알아채는 바는, 내가 생기하는 한 현상에서 지각의 선행하는 상태를 A라고, 반면에 후속하는 상태를 B라고 부를 때, 포착에서 B는 A를 오직 뒤따를 수만 있으며, 지각 A는 B를 뒤따를 수 없으며, 오히려 오로지 선행할 수만 있다는 사실이다. 예를 들어 나는 배 한 척이 강물을 따라 내려가는 것을 보고 있다. 하류에서의 그 배의 위치에 대한 지각은 상류에서의 그것의 위치에 대한 지각에 뒤따른다. 그리고 이 현상의 포착에서 그 배가 먼저 하류에서, 그러나 나중에 상류에서 지각된다는 것은 불가능하다. 그러므로 포착에서 지각들의 이어짐에서의 순서는 이 경우 일정한 것이고, 이 순서에 포착은 매여 있다. 앞서 든 집의 예에서 포착에서의 나의 지각들은 그 집의 꼭대기에서 시작해서 바닥에서 끝날 수도 있고, 또 아래에서 시작해서 위에서 끝날 수도 있으며, 오른쪽 또는 왼쪽에서부터

21) (K, 425)

22) Ward, A(1986), 411 참조; 이남원(1995), 70-71 참조.

경험적 직관의 잡다를 포착할 수 있다. 그러므로 이 지각들의 계열에서는 내가, 잡다를 경험적으로 결합하기 위해서 어디에서 시작해야만 하는가를 필연적으로 정해 주는 아무런 순서도 없었다. 그러나 일어나는 것에 대한 지각에 있어서는 이 규칙이 항상 발견될 수 있다. 그리고 이 규칙이 서로 뒤를 잇는 지각들의 순서를 (이 현상의 포착에서) 필연적이게 한다.<sup>23)</sup>



내가 왼쪽 부분을 보고, 그 다음 오른쪽 부분을 보는, 그러한 포착에 있어, 이 포착의 주관성은 사실 객관적으로 결정되어 있는 것이다. 왜냐하면, 나는 오른쪽 부분으로부터, 왼쪽 부분으로 나의 포착을 이동시킬 수 없기 때문이다.<sup>24)</sup> 복잡해 보이지만, 한마디로 칸트의 증명을 요약하면, 우리는 이것을 “시간의 불가역성”이라고 부를 수 있겠다<sup>25)</sup>. 시간상에서 우리는 앞에서 뒤로, 오른쪽에서 왼쪽으로 옮겨 다닐 수 없다. 그런데 공간의 가역성과 시간의 불가역성은 인과성과 어떤 관계를 갖는가?

시간적 선·후, 시간의 불가역성, 이 모든 것은 인과성과 무관한 것으로 보인다. 왜냐하면, 앞에서 본 것과 마찬가지로, 이 두 조건을 갖춘 사건 쌍들 중 어떤 사건 쌍들은 인과적이지 않기 때문이다. 복어 알을 먹고 죽었다. 우리는 이 두 사건이 인과적임을 안다(인과성). 복어 알을 먹는 사건이 사망 사건에 앞서 일어났음도 안다(시간적 선·후). 그리고 이 두 사건이 시간적으로 뒤바뀔 수 없음도 안다(시간의 불가역성). 그러나 똑같은 시간적 선·후, 똑같은 시간의 불가역성이 적용되는 반면, 이 사건 쌍과는 종류가 매우 다른 그러한 사건 쌍이 있음도 역시 알고 있다. 바로, “까마귀 날고, 배 떨어짐” 사건 쌍이 그것이다(비인과성). 이 사건 쌍도, 시간적 선·후 관계로, 그리고 불가역적인 시간 축 상에서 일어난 사건임을 우리는 알고 있다. 그러나 이 두 사건들은 인과관계로 맺어진 것이 아니다. 시간적 선·후, 시간의 불가역성, 이 두 개념과 인과관계는 관련이 있을 수도(복어알, 사망) 있지만, 관련이 없을 수도 있다(까마귀, 배). 혹은 시간적 선·후, 그리고 시간의 불가역성, 이 둘과 인과성이 서로 연관이 있을 수 있음(패턴의 유지)을 보여주고 있으며, 또한 시간적 선·후, 시간의 불가역성, 이 둘과 인과성

23) (K, 426-427)

24) “그러므로 나는 우리의 경우에 포착의 주관적 잇따름을 현상들의 객관적 잇따름으로부터 도출할 수밖에 없을 것이다.”(K, 427)

25) Ward, A(1986), 411 참조; 이남원(1995), 70-71 참조.

이 서로 연관이 없을 수도 있다는 것(패턴의 파괴) 역시 보여주고 있다. 반면 칸트는 이 둘을 구분해내지 못하고 있다. 칸트는 자신만의 용어로 흠이 하고 있는 바로 그 일을 하고 있는 것처럼 보이지만, 사실은 다른 일을 하고 있는 것이다. 그리고 그가 하는 일은 적어도 인과관계에 대한 설명과는 거리가 있다<sup>26)</sup>.

## 10. 칸트의 오류

인과관계에 대한 흠의 분석은, “복어 알 → 사망”, 그리고 “까마귀 낚 & 배 떨어짐” 이 둘의 차이를 정확하게 보여준다. 하나는 패턴을 이루어 인과성을 획득한 사건 쌍이고, 다른 하나는 패턴이 깨져 인과성을 얻지 못한 사건 쌍이다. 칸트는 시간적 선·후, 시간의 불가역성을 제시하며, 흠을 넘어서고자 하지만 결국은 실패하는 것으로 보인다. 왜냐하면, 흠이 해낸 분석을 칸트는 해 내지 못하기 때문이다. 누군가가 궁금해 하는 것이 있다. “A약을 먹으면 코로나 질병으로부터 벗어날 수 있나요?” 인과성에 대한 질문이다. 흠은 이에 대해 대답할 수 있다. “관찰이 필요합니다. A약을 먹은 사람들 누구나 질병으로부터 벗어난다면(이 경우 “A약 복용 & 회복” 패턴의 유지), 이 둘 사이에 인과성이 있다고 할 수 있습니다. 반면 A약을 복용했는데, 여전히 아픈 사람들이 나온다면(이 경우 “A약 복용 & -회복), 이 둘 사이에는 인과성이 없습니다.”<sup>27)</sup> 반면 칸트는 이에 대해 답을 할 수 없다. 칸트의 답은 다음과 같을 것으로 추정되기 때문이다. “A약을 먹는 사건이 먼저인지, 병에서 회복되는 것이 먼저인지를 판단하기 위해서는 인과법칙을 적용해야 합니다.” 그 어떤 약이 있든, 그 약, 그리고 코로나로부터의 회복, 이 둘 사이의 시간 순서를 우리가 알려고 하면, 그 순서를 파악하는 순간 그 약은 코로나 치료제가 되어 버리는 것이다.

앞에서 본 것처럼, 칸트의 이러한 답은 곤혹스러운 결론에 도달하도록 만든다. 두 사건 사이의 시간적 선·후를 알기 위해 항상 인과법칙의 적용이 필요하다면, 다음과 같은 결론이 나오기 때문이다. 까마귀 낚 사건과 배 떨어진 사건에 대해 어느 것이 먼저인지를 알려면, 우리

26) 이남원(1995), 71-73 참조.

27) 이것은 이 두 사건 사이의 관계가 보편적 인과관계에 놓여 있다는 가정하에서의 주장이다. 만약 약과 회복 사이에 확률적 인과관계만 있다면, 이 주장은 전혀 다른 차원의 것이 되어 버린다. 가난과 범죄 사이에 인과관계가 있는가? 누군가 이렇게 답할 수 있다. “인과관계가 없다. 왜냐하면 가난하지만 범죄를 저지르지 않는 사람들이 많기 때문이다.” 이 답은 잘못된 것이다. 그리고 이러한 답이 나온 이유는 답변자가 가난과 범죄 사이에 보편적 인과관계가 있다고 생각했기 때문이다. 만약 우리가 가난과 범죄 사이에 확률적 인과관계만 있음을 이해한다면, 위의 답변이 왜 잘못된 것인지 알 수 있다. 이 둘 사이의 확률적 인과관계는 다음과 같은 경우 확립된다. 즉, (범죄/가난) < (범죄/-가난). 그리고 양 항이 ‘=’, 혹은 ‘<’로 표현되는 관계로 이어진다면, 가난과 범죄 사이의 확률적 인과관계는 깨지는 것이다. 보편적 인과 주장은 반례 하나만으로 깨지지만, 확률적 인과 주장은 그렇지 않다.

는 인과법칙을 적용해야 하는데, 그렇게 인과법칙이 적용되면, 까마귀 난 사건과 배 떨어진 사건은 인과관계로 묶이게 된다. 하지만 우리는 이 두 사건 사이에 인과관계가 없음을 알고 있다.

여기서 끝나지 않는다. 이 두 사건 사이에 인과법칙을 적용해 보자. 어떤 것이 먼저 발생한 것인가? 흠은 시간적 선·후를 자명한 것으로 본다. 따라서 이것을 설명할 필요가 없다. 그러나 칸트는 이것을 설명할 부담을 갖는다. 까마귀 난 사건과 배 떨어진 사건 사이에 인과법칙을 적용해 보자. 이제 칸트가 대답할 차례다. 어떤 사건이 먼저인가?

유사한 문제가 또 있다. 까마귀 난 사건과 배 떨어진 사건 사이에 인과법칙을 적용하면, 이 두 사건은 인과관계에 놓인다. 이제 문제는 다음과 같다. 어떤 사건이 원인인가? 임의의 사건 A와 B를 가정해 보자. 이 둘의 시간적 순서를 정하기 위해 인과법칙을 적용해 보자. 어떤 사건이 원인인가? 흠은 대답할 수 있다. 만약 패턴을 이루어 인과관계에 놓인다면, 먼저 발생한 사건이 원인이다. A가 먼저 발생하고, 그 다음 B가 발생했다. 그리고 이와 유사한 사건들의 쌍들이 패턴을 이루면, A가 원인이 된다. 인과성이 획득되는 모든 과정에서의 출발점은 사건들의 시간적 선·후 관계다. 하지만 칸트는 이렇게 답할 수 없게 되어 있다. 왜냐하면, 시간적 순서가 정해지기 전에, 인과법칙이 적용되어야 하기 때문이다. 그에 따르면, 시간적 순서를 알기 위해 A와 B에 인과법칙을 적용해야 하는데, 인과법칙을 적용하는 순간, 시간적 순서와 관련 없이 어떤 것이 원인인지, 어떤 것이 결과인지 정해져야 한다. 그런데 시간적 선·후와 관련 없이 어떻게 어떤 것이 원인인지, 또 어떤 것이 결과인지 어떻게 알 수 있는가? 답하기 어려워 보인다<sup>28)</sup>.

이제 칸트가 왜 오류를 범하고 있는지 살펴보면, 이 글을 마치고자 한다. “공간의 가역성”과 “시간의 불가역성”을 증명한 후, 칸트는 다음과 같이 주장한다.

이것은 사람들이 항상 우리의 지성사용의 과정에 관해 개진했던 소견과는 어긋나는 것처럼 보이기는 한다. 사람들의 소견에 따르면, 우리는 지각되고 비교되는 많은 사건들이 일치되게 선행하는 현상들에 뒤이어 잇따름을 보고서 그에 의해 특정한 사건들이 특정한 현상들에 항상 잇따르는 한 규칙을 발견하도록 비로소 이끌려지고, 그럼으로써 이제야 원인 개념을 만들어 갖도록 유도된다는 것이다. 그런 기반 위에서는 이 개념을 한낱 경험적일 터이고, 이 개념이 제공하는 규칙, 곧 ‘일어나는 모든 것은 원인을 갖는다’는 것도 경험 자체와 마찬가지로 우연적일 것이다. 이 경우에 이 개념의 보편성과 필연성은 단지 꾸며낸 것일 것

---

28) 이남원(1995), 69 참조.

이고, 아무런 진정한 보편적 타당성도 갖지 못할 터이다. 왜냐하면 이 개념의 보편성은 선형적인 것이 아니고, 단지 귀납에 근거하는 것일 터이니 말이다. 이와 같은 사정은, 우리가 그것들을 경험 속에 집어 넣었고 그래서 그것들에 의해 비로소 경험을 성립시켰기 때문에 오로지 그 때문에, 경험으로부터 명료한 개념들로 끄집어낼 수 있는 여타의 선형적인 순수한 표상들(예컨대, 공간과 시간)에 있어서나 마찬가지다. 물론 이 표상, 곧 일련의 사건들을 규정하는 원인 개념이라는 규칙의 논리적 명석성은 오로지 우리가 그것을 경험에서 사용할 때만 가능하다. 그러나 시간상의 현상들의 종합적 통일의 조건으로서 이 규칙을 고려함이 역시 경험 자체의 근거였으므로 선형적으로 경험에 선행하였다.<sup>29)</sup>

칸트는 “공간의 가역성”과 “시간의 불가역성”을 증명함으로써, 인과성에 대한 흄의 이론을 깰 수 있다고 주장한다. 그리고 칸트는 흄의 인과성 개념이 한낱 경험적이며, 우연적이라고 주장한다. 이 경우 인과성은 보편성과 필연성을 갖지 못하고, 진정한 보편적 타당성도 갖지 못하는 것이다. 왜냐하면 흄의 인과 개념의 보편성은 선형적인 것이 아니고, 단지 귀납에 근거하는 것이기 때문이다.

흄의 인과성 개념이 한낱 경험적이며, 우연적이라는 칸트의 비판은 옳은가? 앞에서도 살펴봤듯이, 인과성이라는 것은 일종의 귀납 논증이다. 여러 사건 쌍들의 반복적인 발생에 근거해, 앞으로도 그럴 것이라는 추정에 기초해 결론을 도출하는 일종의 논증이다. 그리고 이러한 귀납 논증은 당연히 경험적이며, 우연적인(언제나 반례가 나올 수 있는) 그러한 논증이다. 앞에서 언급했듯이, 복어 알을 먹어도 아무런 문제가 없는 사람이 있을 수 있고, 또 새로운 인류가 모두들 그러할 수도 있다. 현재 인과관계를 가진다고 여겨지는 모든 사건 쌍들은, 가까운 미래에 그 결론이 뒤바뀔 수 있다. 인과관계의 본질적인 특성 자체가 바로 경험적이며, 우연적이라는 것이다. 이것이 왜 문제인가?

필자는 칸트가 인과관계를 잘못 이해하고, 이것을 무리하게 자신의 철학적 기획의 일부분(코페르니쿠스 전환)으로 사용한다고 생각한다. 칸트의 철학적 기획은 대상이 그러한 것이 아니라, 우리 인식 구조가 그러하기 때문에 대상이 그런 식으로 보인다는 것을 드러내는 것이다. 칸트는 우리 인식 구조의 한 측면으로 인과개념을 포함시키고 싶어 한다. 그래야만 그 개념이 보편적이며, 선형적이며, 필연적이 될 것이라 생각한다. 즉 인과개념은 한낱 경험적이며, 우연적이어서는 안 된다는 것이다. 그런데 칸트의 이런 기획은 인과관계에 대한 잘못된 이해에 기반하고 있다. 흄을 비판하면서, 칸트는 다음과 같이 말한다.

---

29) (K, 430-431)

그런 기반 위에서는 이 개념[인과개념]은 한낱 경험적일 터이고, 이 개념이 제공하는 규칙, 곧 ‘일어나는 모든 것은 원인을 갖는다’는 것도 경험 자체와 마찬가지로 우연적일 것이다. 이 경우에 이 개념의 보편성과 필연성은 단지 꾸며낸 것일 것이고, 아무런 진정한 보편적 타당성도 갖지 못할 터이다. 왜냐하면 이 개념의 보편성은 선택적인 것이 아니고, 단지 귀납에 근거하는 것일 터이니 말이다.<sup>30)</sup>

칸트는 인과개념이 제공하는 규칙을 “일어나는 모든 것은 원인을 갖는다”라고 이해한다. 이것은 흄이 이해하는 인과개념과 전혀 다른 것이다. 이 규칙을 참으로 받아들이든, 거짓으로 받아들이든, 이것은 흄이 이해하는 인과개념과 전혀 다른 것이다.<sup>31)</sup>

인과성에 대한 흄의 이해방식과 칸트의 이해방식이 서로 다르다는 것보다 더 중요한 문제가 있다. 사실은 인과성을 칸트의 방식으로 이해할 경우 아주 큰 문제가 발생한다. 칸트가 생각하듯이, 이 규칙, 즉 “일어나는 모든 것은 원인을 갖는다”라는 규칙을 필연적으로 참이라 해 보자. 까마귀가 난 것도 원인이 있을 것이고, 배가 떨어진 것도 원인이 있을 것이다. 이것이 참이라고 해 보자. 이제 어떻게 할 것인가? 이 둘 사이에 인과관계를 부여할 것인가, 말 것인가? 이 규칙은 인과관계에 대해 사실 아무런 말도 하고 있지 않다.

인과관계에 대한 흄의 분석은 이와 매우 다르다. 논쟁적일 수도 있지만, 인과관계에 대한 흄의 분석은 매우 분명하다. 그에 따르면, 우리가 얻어낸, ‘→’에 의해 표현되는 인과성(필연적 연결)은, 사실은 ‘&’로 표현되는 시·공간적으로 인접한 사건 쌍들의 무수한 반복, 그래서 패턴을 이루는 사건들의 쌍들에 근거한 것이다. 흄은 인과성에 대한 이런 분명한 분석을 제시하며, 인과적 사건 쌍과 비인과적 사건 쌍들을 구분해 낸다. 하지만, 칸트는 우리가 인과관계에 대해 궁금해 하는 그 어떤 부분에 대해서도 분명한 설명을 제공해 주지 못한다. 이렇게 볼 때, 칸트는 흄이 하고 있는 작업과는 다른 무언가를 하고 있는 것으로 보인다. 그리고 서로 다른 작업을 하고 있는 이상, 인과성에 대한 칸트의 분석은, 흄 분석에 대한 대안 이론이 될 수 없다. 똑같은 일을 서로 다른 방식으로 할 때에만, 우리는 그 둘이 서로 대안적이라 말하기 때문이다.

30) (K, 431)

31) 이 부분에서 익명의 심사위원의 견해에 대해 해명이 필요한 것으로 보인다. 심사위원의 견해에 따르면, 흄과 칸트는 인과성에 대해 서로 다른 접근을 하고 있으므로, 흄의 인과이론을 통해 칸트를 비판하는 것은 적절치 않다는 것이다. 이에 대해 해명을 하자면, 필자는 인과성에 대해 서로 다른 이해를 하는 것에 대해서는, 철학자들의 자유라고 생각한다. 그러나 칸트의 문제점은 인과성에 대해 흄과 다른 이해를 하는데 있는 것이 아니라, 다르게 이해한 점을 바탕으로 흄을 비판하고 있다는 것이다. 이 점에 대해서는 칸트가 흄을 염두에 두고 논증을 펼쳤다는 부분을 통해 정당성이 부여될 것으로 생각한다.

## 결론

본 논문에서 필자는 인과성 개념에 대한 흄의 이론을 옹호하고, 이 이론에 대한 칸트의 대안 이론을 비판하고자 했다. 알려진 바와는 달리 흄은 인과적 필연성을 포기하지 않았다. 그는 인과성을 포기한 것이 아니라, 인과성을 분석한 것이다. 시·공간적으로 인접한 사건 쌍들이 계속 반복적으로 패턴을 이루며 발생할 경우, 그 경우 우리는 그러한 사건 쌍이 인과적이라고 추론한다는 것이 흄의 주장이다. 인과성에 대한 흄의 이러한 분석을 이해하고 나면, 인과적 사건 쌍과 비인과적 사건 쌍을 구분해 낼 수 있는 기준이 생기게 된다. 그 기준이란 바로 반복적으로 패턴을 이루는가, 패턴을 이루지 못하는가 하는 것이다. “복어 알을 먹고 사망한 사건 쌍”의 경우 반복적 패턴을 이룬다. 예외가 없다. 이 경우 이 두 사건 쌍 사이에는 인과관계가 성립하는 것이다. 반면 “까마귀가 날고 배가 떨어진 사건 쌍”의 경우 반복적 패턴이 없다. 이 경우 이 두 사건 쌍 사이에는 인과관계가 없는 것이다.

칸트는 흄이 하고 있는 이러한 작업을 하고 있지 못하다. 그는 인과적 사건 쌍과 비인과적 사건 쌍을 구분해 내지 못한다. 그리고 이 두 사건 쌍을 구분해 내지 못하는 이유는 칸트가 시간적 선·후에 대한 파악이 가능하기 위해서는 인과관계가 적용되어야 한다고 주장하기 때문이다. 받아들이기 어려운 주장이다. 흄에 따르면, 시간적 선·후 관계에 대한 파악이 먼저이고, 패턴이 있느냐, 없느냐에 따라 인과성이 추론되거나 추론되지 않는다. 이것은 우리의 상식에 속하는 것으로 보인다. 김씨가 복어 알을 먼저 먹었는지, 아니면 그 전에 먼저 죽었는지, 우리는 인과관계를 전제로 하지 않고서도 안다. 그리고 까마귀가 먼저 날았는지, 배가 먼저 떨어졌는지, 우리는 인과관계를 전제로 하지 않고서도 안다. 그러나 칸트의 분석에 따르면, 사건들에 인과법칙이 적용되지 않으면 우리는 어느 사건이 먼저인지를 파악하지 못한다. 까마귀가 날고, 배가 떨어졌다. 우리 오성의 범주로서의 인과법칙을 적용하지 않으면, 우리는 어느 사건이 먼저인지를 파악할 수 없다는 것이 칸트의 주장이다. 그런데, 우리가 어느 사건이 먼저인지를 파악하기 위해 이 두 사건에 인과법칙을 적용하면, 이 두 사건은 인과적으로 연결되게 된다. 까마귀가 난 사건이 원인이 되고, 배가 떨어진 사건이 결과가 되는 것이다. 이 두 사건 사이의 시간적 선·후에 대한 파악을 포기할 것인가, 아니면 이 두 사건 사이에 역지로 인과성을 부여할 것인가?

칸트가 이런 딜레마적 상황에 놓이게 된 것은 그가 인과성을 잘못 이해하기 때문으로 보인다. 칸트는 인과성에 보편성, 필연성을 넣고 싶어 한다. 인과성이란 보편적이며 필연적이어야 한다는 것이다. 그를 위한 하나의 전략으로서, 그 인과성에 선험성을 부여하는 것이다. 즉 우리 오성의 범주 중 하나로 인과법칙을 넣는 것이다. 그러나 흄의 분석이 보여주듯이, 인과

성이란 언제든 거짓이 될 수 있는 특성을 갖는다. 패턴이 깨지는 사례가 발생하면, 인과성도 깨지는 것이다. 칸트가 흄과 달라지는 지점이 바로 이곳이다. 칸트는 인과성에 보편성, 필연성을 넣고 싶어 하며, 그래서 선험성을 부여한다. 그런데 칸트가 인과성을 이런 방식으로 다루는 이유가 있다. 그는 인과성을 적어도 흄과는 다르게, 혹은 잘못 이해하기 때문이다. 칸트는 인과법칙을 ‘일어나는 모든 것은 원인을 갖는다’로 이해한다. 까마귀 나는 것도 이유가 있을 것이고, 배가 떨어지는 것도 이유가 있을 것이다. 이것이 참이라고 해도, 까마귀 나는 것이 배가 떨어지는 것의 원인이 되지는 못한다. 칸트는 자신의 기획(코페르니쿠스적 전환)을 완성하기 위해 인과성에 대한 분석을 시도하지만, 결국 실패하는 것으로 보인다.

## 참고문헌

### 흄의 원전(약어)

T : *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 1775, Oxford.

### 칸트의 원전(약어)

K : I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1956. 국역: 『순수이성비판』, 백종현 역, 아카넷, 2006, BXXVII. 이하 인용들은 한군데를 제외하고는 국역본을 따랐다.

*The critique of pure reason*, edited [and translated] by Paul Guyer, Allen W Wood., Cambridge University Press, 1998.

### 기타 참고문헌

마이클 루(2010). 『형이상학 강의 : 전통 형이상학에 대한 분석적 탐구』, 박제철 역, 아카넷.

박정하(1999), 「칸트와 흄의 인과 이론」, 『칸트연구』, 한국칸트학회.

박제철(2014), 「흄의 인과성 주장에 대한 해석적 모델과 그에 대한 옹호」, 『과학철학』, 한국과학철학회.

양선이(2010), 「새로운 흄 논쟁」, 『철학연구』, 88, 163-201.

원승룡(2019), 「근대적 인과율의 해석에 대하여」, 『용봉인문논총』, 55권, 전남대학교 인문학연구소

이남원(1995), 「칸트의 인과율 증명에 관련된 “Non Sequitur” 논쟁」, 『철학연구』, 55, 69-85

Arthur Lovejoy(1906), On Kant's Reply to Hume, *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 3.

Blackburn, S.(2007): “Hume and Thick Connections”, *The New Hume Debate*, (eds.), Repert Read and Kenneth A. Richman, Rivised Edition. Routledge.

Strawson, G.(2007): “David Hume: Object and Power”, *The New Hume Debate*, (eds.), Repert Read and Kenneth A. Richman, Rivised Edition. Routledge, 1st edition was dated 2000.

Ward, A.(1986), *On Kant's Second Analogy and his Reply to Hume*, Kant-Studien; Jan 1, ;77, 4; Periodicals Archive Online pg. 409.

## [Abstract]

In this paper, I advocate Hume's theory of causality and criticize Kant's alternative theory of this theory. Hume argues that if pairs of spatio-temporally adjacent events occur repeatedly in a pattern, we infer that the pairs are causal. Once you understand Hume's analysis of causality, you have a standard for distinguishing between causal and non-causal event pairs. The criterion is whether a pattern is formed repeatedly or not.

is not doing the work that Hume is doing. He cannot distinguish between a causal event pair and a non-causal. And the reason why these two pairs of events cannot be distinguished is that Kant insists that a causal relationship must be applied in order to be able to grasp the temporal order. Kant's argument is that if the law of causality is not applied to the case where the crow flies and the pear falls, it is impossible to determine which event comes first. However, if we apply the causal law to these two events to determine the temporal order, the two events are causally linked. The crow event is the cause, and the pear event is the result. Will we give up the understanding of the temporal order between the two events, or will we force the causality between the two events?

Kant was placed in this dilemma because he misunderstood causality. When it comes to causality, Kant does not approach the case in which we see both events causally. His approach to causality begins with the understanding that "all events have a cause." With this approach, it is impossible to identify which event pair is causal and which event pair is not. Kant tries to analyze causality to complete his project, but eventually fails.

2020 한국철학자연합대회

2020  
UCCP

—

인도철학회

인도철학불교학 연구소



# 바르뜨리hari(Bhartr̥hari)의 언어론

## -스포따(sphoṭa)를 중심으로-

박수영

동국대학교 인도철학과 강사

### I. 들어가는 말

산스끄리트 전통에서 문법학(vyākaraṇa)은 중요한 베다보조학(vedāṅga)의 하나로 간주되며, 문법의 숙달은 베다의 바른 이해에 필수적이다. 학문으로서의 문법학은 베다뿐만 아니라 학파를 초월하여 다른 모든 학문의 이해에 필수 요소가 된다(sarvapāṛśadatva).<sup>1)</sup> 더욱이 문법학은 완전한 철학체계(darśana)로 발전하여 인생의 궁극적 목적(puruṣārtha)에 이르는 방법으로까지 여겨진다.<sup>2)</sup>

그런데 흥미롭게도 문법학에 해탈(mokṣa)에 도달하는 수단의 지위가 부여되었음에도 불구하고 철학으로서의 문법학을 다루는 독립적인 산스끄리트 텍스트는 존재하지 않는다. 이런 의미에서 14세기에 사야나 마다바(Sāyaṇa Mādhava)가 저술한 『사르바다르사나상그라하』(Sarvadarśanasāṅgraha) (이하 SDS)는 인도철학사에서 중요한 위치를 차지한다. 왜냐하면 상그라하(saṅgraha) 문헌 중 거의 유일하게 SDS만이 산스끄리트 문법철학의 핵심을 선별하여 요약적으로 제공하기 때문이다.<sup>3)</sup>

SDS가 속하는 상그라하라는 장르의 텍스트는 새로운 해석이나 통찰을 제시하는 창조적 저술이 아니라 다양한 학파의 사상을 선택, 요약하여 제시하는 개론서의 일종이다.<sup>4)</sup> 그러므

1) 불교에서도 성명처(聲明處)를 오명처(五明處) 중의 하나로 여긴다. cf. 瑜伽師地論(TD 30) p. 345a.

2) 바르뜨리hari도 해탈의 수단 및 모든 학문의 기초로서의 문법학에 대하여 다음과 같이 말한다. VP 1.14 “tad dvāram apavargasya vāṃmalānām cikitsitam, pavitraṃ sarvavidyānām adhidvidyāṃ prakāśate.” (문법은 해탈에 이르는 문이며 오염된 언어의 치료제이다. 모든 학문의 순화자로서 각 학문에 빛을 비춘다).

3) cf. Yamashita(1998) pp. 9-10.

4) 일반적으로 “saṅgraha”를 일본어로는 “綱要,” 영어로는 “doxography”로 번역하는데, “doxography”는 독일의 고전학자 Hermann Diels(1848-1922)가 그리스철학 선집(選集)인 *Doxographi Graeci* (1929)에서 처음 만든 신조어이다. Akamatsu Akihiko는 “saṅgraha”의 번역술어로서 “學說史”를 제안했는데, 본고에서는 *Sarvadarśana-saṅgraha*를 원어, 우리말 발음 또는 약자 SDS 등으로 표기하고자 한다. cf. Akamatsu(2017) p. 172, n.3.

로 상그라하는 “인도인의 자의식(self-awareness)을 표현하고 전통에 대한 인도인의 관점을 내비치는 역할”<sup>5)</sup>을 한다는 점에 그 중요성이 있다.

일반적으로 “darśana”는 서양의 번역술어 “philosophy”를 따라 “철학”으로 번역하는데, 여기에는 재검토해야 할 쟁점이 한 가지 있다. 대응하는 문자의 의미뿐만 아니라 인도와 서양의 전통이 각각 내포하는 의미가 서로 다르기 때문이다. 그러므로 할브파스의 언급처럼 “darśana”를 “philosophy”로 번역하는 것이 타당한지에 대한 의문이 지속적으로 있어 왔다.

“수십 년 전까지만 해도 일반적 철학사에 따르면 철학은 그리스에서 유래한 그리고 진정 유럽에만 있는 독창적인 유럽의 현상이며, 인도 등 다른 동양문화에는 참되고 완전한 의미에서의 철학이 없었다고 생각했다. 이러한 관점에 따르면 동양인은 ‘순수한 이론’(pure theory)을 추구하지 않았다. 그들은 실용적 또는 구원론적(soteriological) 함축 없이 지식 그 자체를 위한 지식을 추구하지 않았다.”<sup>6)</sup>

“darśana”는 어원(√ drś)이 시사하는 것처럼 견해, 관점, 통찰 등을 뜻하는데, 인간과 세계의 진리, 실재(tattva)에 대한 통찰과 이해가 다르샤나이다. 여기에는 보이는 것이 실재이고, 그것을 이해하는 것이 인도철학의 목적이라는 것을 반영한다.<sup>7)</sup> 그런데 형태론에서 출발한 문법(철)학이 중세의 마다바에 의해 다르샤나로 인정되어 SDS의 한 챕터를 차지하게 된다. 특히 16개의 학파를 베단파의 관점에서 낮은 수준에서 시작하여 점차 높은 수준으로 배열(saṅgati)한 SDS에서도 「빠니니다르샤나」(Pāṇinidarśana, 이하 PD)가 제13장에 배치될 정도로 마다바는 문법철학을 중요하게 평가했다.<sup>8)</sup>

PD는 다음 <표 1>에서 보는 바와 같이 전반부의 형태론적 언어학 부분과 후반부의 형이상학적 언어학 부분으로 구성되어 있다. 특이한 점은 마다바가 PD편 전체 분량의 약 30퍼센트를 할애할 정도로 스포타 이론(sphotavāda)을 중시했다는 것이다. 본 발표에서는 바르뜨리하리 언어론의 정수인 스포타론을 중세의 마다바가 어떻게 이해했는지에 대하여 SDS PD편

5) Halbfass(1988) p. 351. cf. 상그라하 장르의 특성에 대해서는 Halbfass(1988) 제19장 “The Sanskrit Doxographies and the Structure of Hindu Traditionalism” 참조.

6) Halbfass(1991) p. 243. cf. 이 문제에 대한 상세한 내용은 Halbfass(1988) 제15장 “Darśana, Ānvīkṣikī, Philosophy” 참조.

7) 그러므로 어떤 다르샤나의 최초의 스승인 “ṛṣi”를 “보는 자(seer)”라고 한다. cf. Hamilton(2001) p. 9.

8) 베단파학파의 상그라하에서 각 학파의 배열은 nāstika에서 āstika순이다. 빠니니의 정의에 의하면 āstika는 “다른 세계(paraloka)의 존재를 믿는 자,” nāstika는 “그 존재를 믿지 않는 자”이다. cf. P 4.4.60 “astināstidiṣṭam matih [3.1.1 pratyayah, 3.1.2 paraś ca, 4.1.1 n̄yāprātipadikāt, 4.1.76 taddhitāḥ, 4.4.1 ṭhak, 4.4.51 tad asya]” ([~의 존재에 대한] 믿음[mati]을 의미할 경우, [...] asti, nāsti, diṣṭa의 뒤에 따디따 접미사 ṭhaK이 첨가된다.)

을 중심으로 탐구하고자 한다.

〈표 1〉 Pāṇinidarśana의 구조

SDS 행 <sup>9)</sup>	소주제	대주제
1-14	“ <i>atha śabdānuśāsanam</i> ”의 의미	형태론적 언어학
15-40	“ <i>śabdānuśāsanam</i> ”의 형태론	
41-96	문법학의 목적( <i>vyākaraṇaprayojana</i> )	
97-112	말의 힘( <i>śabdasaṃarthya</i> )	
113-196	스포따( <i>sphoṭa</i> )	형이상학적 언어학
197-236	존재( <i>Sattā</i> )	
237-251	보편( <i>jāti</i> )과 특수( <i>dravya</i> )	
252-273	브라흐만( <i>Brahman</i> )	
274-285	해탈의 문( <i>dvāram apavargasya</i> )	

## II. 세계의 일원성(一元性)

“언어와 철학에 대한 지나친 몰입”<sup>10)</sup>이 문명의 주요 특징으로 간주되는 인도에서 언어철학, 즉 언어의 본질에 대한 탐구는 산스크리트 문법학(*vyākaraṇa*)과 관련하여 매우 깊고 풍부한 전통을 갖고 있다. 빠니니(*Pāṇini*) 이전까지 소급되는 유구한 인도 언어(철)학사에서 “언어란 무엇인가”에 대한 인도 문법학자들의 전통적 답변이 바로 의미의 전달자로서의 스포따이다. 스포따 이론은 미만사학과(*Mīmāṃsaka*), 니야야학과(*Naiyāyika*), 문법학과(*Vaiyākaraṇa*) 등 다양한 학파의 주요 사상가들과 관련되며 전개되었지만, 실질적으로 바르뜨리하리의 『바끼야빠디아』(*Vākyapadīya*, 이하 VP)에 이르러 완성된다.

흥미로운 점은 빠니니의 『아슈따디야이』(*Aṣṭādhyāyī*, 이하 AA)에 스포따를 연상시키는 스포따야나(*Sphoṭāyana*)라는 학자의 이름이 나온다는 것이다.<sup>11)</sup> 중세의 하라닷타(*Haradatta*)와 (그의 해석을 따르는) 근세의 나게샤뱃따(*Nāgeśabhaṭṭa*, 1670-1750)가 빠니니 수뜨라 P 6.1.123을 근거로 스포따야나가 스포따 이론의 창시자라고 언급한 바 있지만 설득력 있는 주

9) 이하에서 SDS 뒤의 숫자는 Abhyankar(1978) 판본 SDS PD편의 행을 의미한다.

10) “한편으로는 언어, 다른 한편으로는 철학에 대한 과도한 몰입이 인도문명의 한 특징으로 간주될 수 있다” (At times almost excessive preoccupation with language on the one hand and with philosophy on the other, may indeed be regarded as a characteristic of Indian civilisation)[sic] (Staal 1969: 463).

11) P 6.1.123 “*avañ sphoṭāyanasya* [6.1.72 *saṃhitāyām*, 6.1.77 *aci*, 6.1.109 *padāntād*, 6.1.122 *vibhāṣā goḥ*]” (스포따야나에 따르면 모음이 뒤에 올 때, 단어 ‘go’의 끝음인 ‘o’는 예외적으로 *avaN*으로 치환한다.) cf. Sharma (2001) pp. 124-125.

장은 아니다.<sup>12)</sup> 빠니니와 동시대의 대문법학자로 VP에서 자주 언급되는 비야디(Vyādi)의 『상그라하』(Samgraha)에도 스포따 이론이 나온다고 전해지지만 현존하지 않는 텍스트이므로 확인이 불가능하다. 결국 스포따 이론이 처음 등장하는 문헌은 사실상 빠따잘리(Patañjali)의 『마하바시아』(Mahābhāṣya, 이하 MBh)이다.<sup>13)</sup>

현대의 언어철학에 독창적 기여를 한 것으로 평가받는 스포따 이론(sphoṭavāda)이지만,<sup>14)</sup> 서양의 인도학자들은 스포따 개념을 다소 모호하게 이해했다. 브로우(John Brough)는 스포따를 암호처럼 표현했고,<sup>15)</sup> 키쓰(A. B. Keith) 등은 “신비로운 실체”(mysterious entity)라고 설명했다.<sup>16)</sup> 이것은 바르뜨리하리(Bhartṛhari)의 철학이 궁극의 존재인 브라흐만 개념을 언어의 본질(śabdatattva) 및 스포따와 연관시켰다는 사실 때문일 것이다. 바르뜨리하리는 심지어 샹브다를 스포따의 동의어로 사용하기도 했다. “그의 언어철학은 궁극적으로 일원론적, 관념론적 형이상학에 근거를 두고, 세계의 제1원리로서 초월적 언어원리를 언급한다. 그리고 그의 스포따 이론은 최종적으로 샹브다-브라흐만(śabda-brahman)이라는 궁극적 실재와 보조를 같이 한다.”<sup>17)</sup> SDS에서도 마다바는 스포따를 세계의 근본 원인이자 영원하고 분할되지 않는 언어 형식으로서의 형이상학적 실체인 브라흐만이라고 선언하면서 스포따 섹션을 시작한다. 이를 위해 그는 VP의 첫 번째 계송을 인용한다.

시작과 끝이 없는 존재인 브라만은 언어원리이며 발현된 음소의 원인이고 사물로 드러나므로 그로부터 세상의 현현이 전개되었다.<sup>18)</sup>

본래 VP 1.1에서 1.5에 이르는 다섯 개의 계송은 VP 전체의 총론 성격을 갖는 하나의 문장이다.<sup>19)</sup> 그러므로 VP 1.1-1.4는 관계사 yad 또는 yasya를 통해 VP 1.5와 연결되었는데, 마다바는 원문의 yad를 tad로 바꿈으로써 VP 1.1이 독립된 하나의 문장인 것처럼 인용했다.<sup>20)</sup> 첫

12) Brough(1951: 34 n.2)는 발음의 유사성에 근거해 터무니없는 주장을 하는 하라닷파와 나계사에 대해 “그러나 이는 마치 어근 이론의 [창시자]를 라신에게 돌리는 것과 같다”(But this is rather like ascribing a theory of roots to Racine.)고 비판했다. cf. 프랑스의 극작가 Racine(1639-1699)의 이름에는 뿌리(racine, root)라는 의미가 있다.

13) 스포따 이론의 초기사에 대해서는 Matilal(1990) pp. 78-79 참고.

14) Matilal(1990) p. viii, 77.

15) “스포따는 단순히 의미 전달자 측면에서의 언어적 기호에 불과하다”(The Sphoṭa is simply the linguistic sign in its aspect of meaning-bearers) (Brough 1951: 33).

16) Keith(1928) p. 387.

17) Matilal(1990) p. 95.

18) “anādinidhanam brahma śabdatattvaṁ yad akṣaram, vivartate ṛthabhāvena prakriyā jagato yataḥ”(VP 1.1).

19) cf. Cardona(1999) p. 92.

20) cf. Yamashita(1998) p. 88.

번째 계송 하나로도 스포따의 일반적 특징을 충분히 전달할 수 있기 때문이다. 그런데 우주론을 포함하는 형이상학적 거대 담론으로 본 섹션을 시작한 마다바는 곧이어 다소 문맥에서 벗어난 듯이 품사의 구분에 대하여 논한다. “명사와 동사의 구분으로 단어의 2분이 확정되었는데 어떻게 4가지 구분을 말할 수 있는가”라는 (마다바가 의도적으로 설정한 가상의) 대론자(pūrvapakṣin)의 반론에 대해 마다바는 VP의 계송을 인용하여 답한다.<sup>21)</sup>

마치 문장으로부터 어간(prakṛti), 접사(pratyay) 등을 구분하는 것처럼, 혹자는 단어를 2종[의 품사로] 구분하고 혹자는 4종 또는 5종의 [품사로] 구분한다.<sup>22)</sup>

인도에서 언어(śabda 또는 pada)와 언어가 지시하는 대상(artha)의 실재성의 문제는 인도 고전철학 시대의 가장 큰 이슈 중 하나였다.<sup>23)</sup> 브롱코스트가 대응설(correspondence theory)이라 부르는 이 문제의 기원은 어원학자 야스까(Yāska)의 품사 분류에서 기원한다. 그는 베다의 상히따(samhitā) 텍스트에서 추출한 빠다를 명사(nāman), 동사(ākhyāta), 동사접두사(upasarga), 부사(nipāta)의 4가지로 분류한다. 특히 야스까는 문법적 범주가 아닌 존재와 생성이라는 형이상학적 범주로서 명사와 동사를 구분하는데, 본래는 존재론적 범주가 아닌 빠다의 구분이 야스까의 언급 이후 존재론적 함의를 갖게 되었다. 왜냐하면 “어떤 빠다가 무엇을 지시하는지의 관점에서 단어의 (품사를) 구분하면 자동적으로 존재론 및 의미론에 연관되기 때문이다.”<sup>24)</sup> 그렇다면 품사를 구분하는 것은 세계를 구분하는 것과 동일한 문제이다. 그런데 상기 인용문에서 바르뜨리하리는 품사의 개수에 대하여 중요하게 생각하지 않는 것으로 보인다. 왜냐하면 그의 형이상학 체계에서는 브라흐만이 세계 전개의 씨앗으로서의 유일자이고, 이에 대응하는 언어의 체계에서는 분할불가능한 문장만이 진정한 언어의 단위이므로 품사의 구분은 결국 허구이기 때문이다.

21) “nanu nāmākhyātabhedena padadvaidhyapratīteḥ katham cāturvidhyam uktam iti cet maivam. prakārāntarasya prasiddhatvāt. tad uktam prakīrṇake.”(“명사와 동사의 구분으로 단어의 2분이 확정되었는데 어떻게 4가지 구분을 말할 수 있는가”라고 한다면 그와 같이 [말하면] 안 된다. [여러 가지] 다른 품사 구분법이 잘 알려졌기 때문이다. 그것은 「쁘라끼르나칸다」(Prakīrṇakāṇḍa)에도 [다음과 같이] 언급되었다. (SDS 117-118). cf. Prakīrṇa는 VP의 세 번째 편으로서 일반적으로 「빠다칸다」(Padakāṇḍa)로 알려져 있다.

22) “dvidhā kaiścīt padam bhinnam caturdhā pañcadhāpi vā, apoddhṛtyaiva vākyebhyaḥ prakṛtipratyayādivat.” (VP 3.1.1)

23) Bronkhorst(2011) p. 1.

24) Matilal(1990) p. 19. cf. 우리말은 ‘대상’과 ‘의미’가 분화되어 있지만 산스크리트어에서는 artha란 단어에 포괄되어 있다. 그러므로 고대 인도의 존재론은 의미론과 중첩된다. 이를 반영하여 Houben 등은 “artha”를 “thing-meant”로 번역한다.

### III. 스포따의 증거(pramāṇa)

가상의 대론자는 문법학파들이 강력하게 주장하는(nijāgadyate) 스포따라고 하는 영원한 언어(nitya śabda)의 증거가 없으므로 그것을 인정할 수 없다고 말한다. 이에 대하여 문법학파에서는 “직접 지각(pratyakṣa)이 바로 증거”<sup>25)</sup>라고 말한다. 우리가 어떤 말을 들을 때, 우리는 발음에 사용된 각각의 소리들의 연속체가 아닌 어떤 단일의 실체를 떠올린다. 소리들 자체는 집합적으로든 또는 개별적으로든 의미를 전달할 수 없으므로 소리의 집합체인 단어를 통하여 의미를 이해한다는 사실을 설명할 수 있는, 즉 소리가 아닌 별도의 실체를 인정해야 한다. 문법학파에 따르면, 이 별도의 실체가 스포따이다.

소리는 집합적으로(samastā) 또는 개별적으로(vyastā) 의미를 전달하는가? 전자는 아니다. 왜냐하면 [발성 후] 순간적으로 사라지는 소리들의 집합이 불가능하므로. 후자도 아니다. 왜냐하면 개별적 소리들로부터 의미를 인식하는 것이 불가능하므로. 그리고 개별적 또는 집합적 이외의 다른 방법도 없다. 소리가 의미의 전달자가 될 수 없으므로 스포따의 힘으로 의미를 이해할 수 있다. 소리와는 다른 [별개의 실체가], 소리에 의해 현현되어 의미를 전달하는 영원한 언어가 스포따라고 전문가들이 말한다.<sup>26)</sup>

마다바는 이어서 스포따 개념(sphoṭaśabdārtha)의 근거를 설명하기 위하여 두 가지의 어원적 설명을 제시한다. 그에 따르면 스포따의 어근 √sphuṭ(터진다)<sup>27)</sup>는 드러낸다는 의미이다. 그러므로 스포따는 한편으로는 화자가 발성한 음소 (또는 글자)에 의해 표현되는 것이고, 또 다른 한편으로는 청자에게 의미를 전달하는 것이다.<sup>28)</sup>

이런 연유로 스포따란 말의 의미가 [어원적으로] 두 가지로 설명되었다. [첫째] 음소(varṇa)에 의해 터져 나와서(sphuṭyate) 표현되는(vyajyate), 즉 음소가 드러내는 것, [둘째] 거기에서 의미가 터져 나오는, 즉 의미의 전달자가 스포따이다.<sup>29)</sup>

25) “pratyakṣam evātra pramāṇam.” (SDS 127-128)

26) “kirīṇ varṇāḥ samastā vyastā vārthapratyayaṇī. nādyāḥ. varṇāṇāṇī kṣaṇikāṇāṇī samūhāsambhavāt. nāntyāḥ. vyastavarṇebhyorthapratyayāsambhavāt. na ca vyāsamāsābhyām anyāḥ prakārah samastīti. tasmād varṇāṇāṇī vācakatvānupapattau yad balād artha pratipattiḥ sa sphoṭaḥ. varṇātirikto varṇābhivyāngyorthapratyāyako nityāḥ śabdaḥ sphoṭa iti tad vido vadanti.” (SDS 132-137)

27) cf. Whitney(1885) p. 197.

28) cf. Matilal(1990) p. 78.

29) “ata eva sphuṭyate vyajyate varṇair iti sphoṭo varṇābhivyāngayaḥ sphuṭati sphuṭībbavaty asmād artha iti sphoṭorthapratyāyako iti sphoṭaśabdārtham ubhayayā nirāhuḥ.” (SDS 137-139)

앞서 인용한 바와 같이 마다바는 스포따의 증거가 없다는 대론자의 반론에 대해 직접 지각이 증거라고 말한다. 즉 우리가 소(gaur)라는 말을 들을 때 “gaur”을 구성하는 g, au, r이라는 음소들이 아닌 “소” 자체를 인식하듯이,<sup>30)</sup> 어떤 말을 들을 때, 그 단어를 구성하는 각각의 소리들의 연속체가 아닌 어떤 단일의 실체를 떠올린다. 어원을 통해 스포따의 의미를 설명한 마다바는 MBh를 인용하면서 스포따의 개념을 더욱더 상술한다.

자 그럼, 여기 소에서 무엇이 말인가? [그 말의] 발화에 의해 처진 목살(sāsnā), 꼬리(lāngūla), 등의 혹(kakuda), 발굽(khura), 뿔(viṣāṇa)을 가진 [어떤 동물에 대한] 바른 이해를 발생시키는 것을 말한다.<sup>31)</sup>

MBh의 총론이자 서론인 「빠스빠샤흐니까」(Paspasāhnikā)의 서두에서 빠탄잘리는 “지금 여기에서 소라는 말은 무엇인가”(atha gauḥ iti atra kaḥ śabdah)라는 말을 통하여 철학적 문제를 제기한다. 일상에서 아무렇지도 않게 사용하는 “이것은 소다”(ayam gauḥ) 또는 “이것은 하얏다”(ayam śuklah)라는 말의 본질적 의미를 묻은 것이다. 이 쉽지 않은 질문에 대한 답이 스포따 개념으로 전개된 것으로 보인다.<sup>32)</sup> 빠탄잘리는 스스로 제기한 질문에 대하여 다섯 가지의 답을 구체적인 것에서부터 시작하여 점차 추상적인 것의 순서로 제시한다. 그는 개별적인 것(dravya), 행위(kriyā), 속성(guṇa), 보편적 개념(ākṛti)에 이어 “그 말이 발화되었을 때, 그 말을 통하여 처진 목살, 꼬리, 등의 혹, 발굽, 뿔을 가진 어떤 동물에 대한 바른 이해를 발생시키는 것”을 다섯 번째 답으로 제시한다. 비록 빠탄잘리 자신은 마지막 다섯 번째 답을 스포따라고 명시하지 않았지만, 까이야따(Kaiyaṭa)의 해석을 따르는 마다바는 이를 스포따로 이해하고 SDS에서도 마지막 답만 인용한다.<sup>33)</sup> 이어서 그는 까이야따의 해석도 인용한다. 마다바는 RV 4.5.83을 인용할 때처럼, 상기의 MBh 텍스트를 까이야따와 바르뜨리하리의 관점에서 해석함으로써 그들이 모두 유구한 문법학파의 전통에 속한다는 점도 시사했다.

30) “gaur ity ekam padam iti nānāvārṇātikta ikapadāvagateḥ sarvajanīnatvāt.” (소는 하나의 단어이고, 그 하나의 [“소”라는] 단어는 그것을 구성하는 다양한 많은 음소들과는 별개의 것으로 모든 사람들이 이해하기 때문에 예.) (SDS 128-129).

31) “atha gaur ity atra kaḥ śabdo yenocāritena sāsnālāngūlakakudakhuraviṣāṇinām sampratyayo bhavati sa śabdah iti.” (SDS 138-142)

32) Matilal(1990) p. 33.

33) cf. Joshi & Roodbergen(1986) pp. 17-23; Yamashita(1998) pp. 89-90.

문법학자들은 음소(varṇa)가 아니면서 말의 의미를 표현하는 특성을 갖는[어떤] 것을 원한다. 왜냐하면 음소가 의미의 전달자라면 첫 음소 외에 두 번째 이하의 이어지는 음소들의 발성은 불필요해지는 사건이 발생하기 때문이다. [그러므로] 그것(음소)과는 다른, 소리(nāda)에 의해 의미를 표현하는 스포따(개념이) VP에 자세하게 정립되었다.<sup>34)</sup>

#### IV. 스포따 vs 음소(varṇa)

대부분의 학파가 문법학파의 스포따 이론을 반대하였는데, 특히 미만사학과와 니야야학파가 가장 신랄하게 스포따 개념을 비판한다. 이른바 성상주론(聲常住論, śabdanityavāda)을 주장하는 미만사학파에 따르면, 음소(音素, varṇa)는 영원한 소리단위로서, 고저장단이 있는 실제 발화된 소리(dhvani)와는 다른 것이다. 화자가 만들고 청자가 들은 소리는 영원히 상주하는 음소를 드러내는 수단일 뿐이다.<sup>35)</sup> 문법학파에게 “스포다는 말 [자체]이고, 소리는 말의 속성”<sup>36)</sup>이지만, 미만사학파의 음소는 다른 어떤 실체의 속성이 아닌 가장 근원이 되는 실체이므로 스포따라고 부르는 별개의 실체는 인정되지 않는다. 그런데 성상주론에도 명백한 모순이 존재한다. 모든 음소가 상주하므로 어떤 음소들의 집합이 어떻게 의미를 전달하는지 결정할 수 없다.<sup>37)</sup> 이에 미만사학파로 추정되는 가상의 대론자는 스포따에도 음소와 유사한 모순이 있다고 말하면서 문제를 제기한다.

음소처럼 스포따도 현현하거나(abhivyakta) 또는 비현현했을(anabhivyakta) 때 의미를 전달할 수밖에 없다. 만약 비현현했을 때 의미를 전달할 수 있다면, 스포다는 영원하고 상주하므로 우리는 모든 말의 의미를 항상 알 수 있다는 모순이 발생한다. 반면에 현현했을 때만 의미를 전달할 수 있다면, 스포따를 구성하는 소리들이 개별적으로 또는 집합적으로 전달하는 문제가 발생하는데, 두 가지 경우 모두 불가능하다는 것은 이미 SDS 132-137에서 언급되었다. 마다바는 꾸마릴라(Kumārila)를 인용하여 이러한 입장을 대변한다.<sup>38)</sup>

부분없는 스포따(anavayava sphoṭa)가 음소의 인식으로 현현한다고 주장하는 사람은 단 한 개의 모순으로부터도 벗어날 수 없다.<sup>39)</sup>

34) “vaiyākaraṇā varṇavyatirikṭasya padasya [vākyasya vā] vācakatvam icchanti. varṇānām [pratyekam] vācakatve dvitīyādīvarṇocāraṇārthakya-prasaṅgād ity ādinā tad vyatirikṭaḥ sphoṭo nādābhivyāṅgyo vācako vistareṇa vākyapadīye vyavasthāpita.” (SDS 142-146)

35) cf. Matilal(1990) p. 80.

36) “evam tarhi sphoṭaḥ śabda dhvaniś ca śabdaguṇaḥ.” (MBh I.181.19-20)

37) cf. Matilal(1990) p. 99.

38) cf. Yamashita(1998) p. 91.

이어서 대론자는 문법학과와 니야야학과의 수뜨라 두 개를 인용한다. 그가 인용한 빠니니의 수뜨라 P 1.4.14 “suptīnantam padam”<sup>40)</sup> 및 가우따마(Gautama)의 수뜨라 NS 2.2.60 “te vibhaktyantāḥ padam”<sup>41)</sup>에서는 명사 및 동사어미라는 음소로 끝나야 단어가 될 수 있다고 규정한다. 대론자는 다소 맥락에서 벗어났지만 음소의 중요성을 주장하기 위하여 두 개의 수뜨라를 인용한 것이다.

스포따 개념을 반대하는 미만사학과와 니야야학과는 공통적으로 음소들의 덩어리가 의미를 전달한다고 주장한다. 그렇지만 그들에게는 본질적 차이가 있는데, 성상주론을 주장하는 미만사학과에 따르면 음소가 현현하면서(abhivyāngya) 의미를 전달되고, 성상주론을 반대하는 니야야학과에 따르면 음소가 만들어지면서(kārya) 의미를 전달된다. 만들어졌다가 사라지거나 또는 현현했다가 비현현하는 음소는 우리의 인지에 산스까라(samśkāra)라고 하는 흔적을 남긴다. 미만사와 니야야학과에 따르면 이러한 기억속의 흔적을 통하여 음소들이 의미를 전달한다. 그리고 만들어지거나 현현하는 순서에 따라 그 의미도 달라진다. 동일한 음소를 갖지만 sara-rasa, vanam-navam, nadī-dīna, rāna-māra, rājā-jārā 등은 그 순서에 따라 다른 의미를 갖는다.<sup>42)</sup> 대론자에 따르면 이상은 음소의 중요성을 입증하는 사례들이다. 꾸마틸라(Tutāta)도 이를 지지한다.

[전통적으로] 특정한 의미를 알리는 능력이 있는 것으로 알려진 음소들[의 집합]은 동일한 수와 순서로만 [동일한] 의미를 전달한다.<sup>43)</sup>

대론자에 따르면 스포따와 음소는 동일한 모순에 봉착하므로 의미의 전달자로서 굳이 스포따라는 별도의 개념을 상정하는 것보다 음소를 인정하는 것이 더욱 경제적이라고 다음과 같이 결론을 내린다.

그러므로 양편에 모두 적용되는 모순은 어느 한편만 반대하기 위하여 사용될 수 없다는 [MBh의] 원리에 따라, 음소만이 의미의 직접 전달자라는 것이 입증되었듯이, 스포따라는

39) “yasyānavayavaḥ sphoṭo vyajyate varṇabuddhibhiḥ, so 'pi paryanuyogena naikenāpi vimucyate.” (SDS 156-157) (Mīmāṃsāsālokaṅgī, Sphoṭavāda, 91). cf. Jhā(1907) p. 275.

40) “sUP 또는 tiÑ으로 끝나는 것이 단어이다.”

41) “격어미로 끝나는 것들이 단어이다.”

42) cf. Matilal(1990) p. 82, 99; Yamashita(1998) p. 92.

43) “yāvanto yādṛśā ye ca yadarthapratipādane, varṇāḥ prajñātasāmarthyās te tathaiwabodhakāḥ” (SDS 165-166) (Mīmāṃsāsālokaṅgī, Sphoṭavāda, 69). cf. Jhā(1907) p. 272.

별개의 실체를 상징하는 것은 불필요하다.<sup>44)</sup>

흥미로운 점은 이러한 대론자의 입장을 바르뜨리하리도 이미 언급했다는 것이다. 그는 다음과 같이 말한다.

음소가 없는 단어는 없다. 그리고 음소와 단어가 없는 문장도 없다.<sup>45)</sup>

위의 계송에 따르면 일반적 견해와 반대로 바르뜨리하리는 음소를 가장 근본적이라고 생각하는 것처럼 보인다. 그러나 바르뜨리하리가 의도한 바는 (품사의 구분처럼) 기술적으로 문장은 단어로, 단어는 음소로 구분가능하다는 의미일 뿐이다. 문장보다 단어가, 단어보다 음소가 더 본질적이라는 의미가 아니다. 마다바는 오히려 반론자의 주장에 모순이 있음을 밝힌다. 첫째, 이산(離散)된 음소들의 배열 속에서 하나의 단어라는 개념을 만들 수 있는 원인은 없다. 둘째, 물리적 물체와 달리 소리는 발생되자마자 덧없이 바로 사라져 집합을 이룰 만큼 긴 시간동안 존재하지 않으므로 소리의 덩어리라는 것은 상상할 수 없다. 이와 같이 “소리는 의미를 전달할 수 없으므로 스포따를 인정해야 한다.”<sup>46)</sup>

바르뜨리하리에 따르면 각각의 음소는 [음소] 스포따를 현현하지만, 첫 번째 하나의 음소로는 전체 문장의 이해가 충분하지 않다. 그러나 이어지는 음소들이 발생되며 [문장] 스포따는 점점 더 명확하게 현현한다. 드디어 마지막 음소가 발생될 때 스포따는 완전하게 현현한다. 마다바는 스포따의 인지 메카니즘을 기술한 바르뜨리하리의 계송을 인용하며 최종적으로 스포따를 승인한다.

[물리적] 말소리에 의해 [인지의] 씨앗에 뿌려진 의미는 지성에서 점점 숙성되다 마지막 소리와 함께 그 말의 의미가 인지된다.<sup>47)</sup>

44) “tasmād yaś cobhayoḥ samo doṣo na tenaikāś codyo bhavati nyāyādvarṇām eva vācakatvopapattau nātirikta sphoṭakalpanāvakalpata iti cet tad etatkāśakuśāvalambanakalpam.” (SDS 167-169)

45) “na varṇavyatirekeṇa padam anyac ca vidyate. vākyam varṇapadābhyām ca pravibhāgo na kaścana.” (VP 1.73)

46) “tasmād varṇānaṁ vācakatvāsambhavāt sphoṭobhyupagantavyaḥ” (SDS 180-181)

47) “nādair āhitabījāyām antyena dhvaninā saha, āvṛttaparipākāyām buddhau śabdo 'vadhāryate.” (VP 1.86). (SDS 189-190)

## V. 결론

산스크리트 전통에서 문법학(vyākaraṇa)은 베다를 이해하기 위한 가장 중요한 보조학문(vedāṅga) 중의 하나이다. 학문으로서의 문법학은 베다뿐만 아니라 다른 모든 학문을 이해하기 위한 필수 요소이다. 더욱이 문법학은 완전한 철학체계(darśana)로 발전하여 삶의 궁극적 목적(puruṣārtha)에 이르는 방법으로까지 발전한다. 그렇지만 문법학에 해탈(mokṣa)에 도달하는 수단의 지위가 부여되었음에도 불구하고 철학으로서의 문법학을 다루는 독립적인 산스크리트 텍스트는 존재하지 않는다. 이런 의미에서 마다바(Sāyaṇa Mādhava)가 저술한 SDS는 인도철학사에서도 독특한 위치를 차지한다. SDS의 제13장인 PD는 앞부분에서 형태론적 언어학을 다루고, 뒷부분에서 형이상학 언어학을 다루는데, 본고에서는 마다바가 가장 많은 부분을 할애하며 중시한 스포따론에 대하여 검토하였다.

바르뜨리하리에 의해 완성된 스포따론은 그의 형이상학 체계의 정점에 있는 샤브다브라흐만과 깊은 연관이 있기 때문에 키스, 브로우 등 일부 서구의 학자들에게 오해의 대상이었다. 더 나아가 스포따론은 이미 그 개념의 태동기부터 인도 제학파들의 비판 대상이었다. 특히, 음소의 상구성(nityatva)에 대해서는 의견을 달리하면서도 공통적으로 음소만이 의미의 전달자라고 주장하는 미만사와 니야야학파는 스포따 개념을 성상주론의 몇 가지 모순점을 해결하지도 못하면서 별도로 상정된 추가적이며 비경제적인 불필요한 개념이라고 공격한다.

그러나 마다바는 오히려 반론자의 주장에 모순이 있음을 밝히면서 스포따를 인정해야 한다고 주장한다. 그에 따르면 첫째, 분산되어 존재하는 음소들의 배열 속에서 하나의 단어라는 개념을 만들 수 있는 원인은 없다. 그러므로 근본 원인으로서 스포따 개념을 상정해야 한다. 둘째, 물리적 물체와 달리 소리는 발성 직후 사라지므로 쿠마릴라, 자얀따밧따 등이 주장하는 산스까라(mental trace)는 인정되지 않는다. 이런 이유로 “소리는 의미를 전달할 수 없으므로 스포따를 인정해야 한다.”

## 약호

AA 또는 P: *Aṣṭādhyāyī* from Otto Böhtlingk(1887). *Pāṇini's Grammar: herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenem Indices versehen*, Abteilung I & II. Leipzig: Verlag von H. Haessel.

MBh: *The Vyākaraṇamahābhāṣya of Patañjali* based on the edition by Franz Kielhorn (Bombay 1880-1885), revised by K. V. Abhyankar (Poona 1962-1972), With additional references of the edition Gurukuljhajjar, Rohatak (Rohtak): Hariyana sahitya samsthan, 1961-1963, 5 vols.

SDS: *Sarvadarśanasāṅgraha* of Sāyaṇa Mādhava(1924), Edited with an Original Commentary in

Sanskrit by Vasudev Shastri Abhyankar, (Poona: BORI, 1978, 3rd ed.).

VP: *Bharṭṛhari's Vākyapadīya* from Wilhelm Rau(1977). *Bharṭṛhari's Vākyapadīya: Die mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem pada-Index versehen.* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLII, 4.) Wiesbaden: Franz Steiner.

## 참고문헌

Akamatsu, Akihiko(2017). Doxography and Perspectivism in Premodern India: How is it Possible to be Neutral. *Senri Ethnological Studies* Vol. 96, pp. 159-174.

Bronkhorst, Johannes(2011). *Language and Reality: On an Episode in Indian Thought* (Translated from the French (1999) by Michael S. Allen and Rajam Raghunathan Revised and with a New Appendix). Leiden / Boston: Brill.

Cardona, George(1999). "Approaching the Vākyapadīya." *JAOS* 119/1, pp. 88-125.

Cowell, E. B and A. E. Gough(1882). *Sarva-Darśana-Saṅgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy.* London: Trübner & Co.

Halbfass, Wilhelm

(1988) *India and Europe - An Essay in Philosophical Understanding.* Albany, New York: SUNY Press.

(1991) *Tradition and Reflection - Explorations in Indian Thought.* Albany, New York: SUNY Press.

Hamilton, Sue(2001). *Indian Philosophy: A Very Short Introduction.* Oxford University Press.

Iyer, K. A. Subramania

(1965) *The Vākyapadīya of Bharṭṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati Kāṇḍa.* (Deccan College Monograph Series 32). Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute.

(1969) *Bharṭṛhari, a Study of the Vākyapadīya in the Light of the Ancient Commentaries.* (Deccan College Building Centenary and Silver Jubilee Series 68.) Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute.

Joshi, S. D. and J. A. F. Roodbergen(1986). *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya Paspāśāhnika: Introduction, Text, Translation and Notes.* Pune: University of Poona.

Keith, A. B.(1928). *A History of Sanskrit Literature.* Oxford: Oxford University Press.

Kielhorn, F.(1880-1885). *The Vyākaraṇamahābhāṣya of Patañjali.* Bombay: Government Central Book Depot.

Matilal, Bimal Krishna(1990). *The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language.* Delhi / Oxford / New York: Oxford University Press.

Sharma, Rama Nath(1987-2003). *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, vol.I(2002), vol.II(2000), vol.III (2002), vol.IV(2001), vol.V (2001), vol.VI(2003). New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Whitney, William Dwight(1885). *The Roots, Verb-forms, Primary Derivatives of the Sanskrit Language.* Leipzig: Breitkopf und Hartel.

Yamashita, Jon M.(1998). *A Translation and Study of The Pāṇinidarśana Chapter of The Sarvadarśanasāṅgraha.* Ph. D. dissertation. University of Pennsylvania.

## 유식의 구조와 언어의 상관성에 관한 고찰

김재권  
능인대학원대

### I. 문제의 제기

일반적으로 유식(唯識, vijñaptimātra)이란 우리들이 경험하는 이 세계는 단지 마음의 표상에 지나지 않고, 외계의 사물은 마음의 표상과 별개로 존재하는 것이 아니라는 방식으로 설명된다. 이러한 유식의 개념은 『해심밀경』 「분별유가품」(이하, 분별유가품)에서 확인되듯이, 기본적으로 유가행의 지관수행이라는 그 실천적 체험에 근거하여 성립된 것이다.<sup>1)</sup>

이른바 「분별유가품」에서 유식의 개념은 지관수행의 삼매 중에 나타나는 영상(影像, pratibimba)은 마음과 다르지 않기 때문에, 다만 식일 뿐(唯識, vijñaptimātra)이고, 식의 인식대상(所緣)은 유식이 나타난 것이라는 방식으로 제시되고 있다. 이러한 유식설은 『해심밀경』의 맥락에서는 아직 알라야식설이나 3상설 등과 교리적으로 결합되지 않은 양상으로 설명된다.

하지만 유식사상사에서 미륵에 귀속되는 『중변분별론』(이하, 중변론)의 3성설은 ‘알라야식’이나 ‘유식’ 등 유식설의 중요한 철학적 개념이나 ‘입무상방편상(入無相方便相, asallakṣaṇānupraveśopāyalakṣaṇa)’의 대승적인 실천론과도 교리적으로 통합되는 양상을 보여 준다. 요컨대 3성의 핵심구조인 의타기성은 세속적 실재로 제시되는 허망분별을 그 사상적 기반으로 공성(=진여)과의 긴밀한 관계 속에서 세속과 승의의 진리차원에 양방향으로 가로 놓여 있는 매우 독특한 사상으로 발전한다.<sup>2)</sup>

특히 『중변론』에서 최초로 언급되는 ‘입무상방편상’은 유식의 개념에 기반하여 성립한 것으로, 『보살지』 「진실의품」의 ‘4심사·4여실변지’를 비롯한 3성설이나 보살도 등의 그 이론적·실천적 체계와 매우 긴밀한 관계를 가진다. 이러한 ‘입무상방편상’은 유가사들(yogācārāḥ)이 지관수행의 실천을 통해 이취(所取·能取)가 소멸되어 유식성이 확립되어 가는 과정이나

1) SNS(L90,33-91,5); 『해심밀경』 698a27-b2.

2) 김재권(2013), p.86.

법계를 직접적으로 체득하는 실천방법(=견도)을 이론적으로 제시한 것이다.

사실 『중변론』의 3성설은 허망분별과 이취(소취·능취)의 긴밀한 관계에 의해 기술되고 있다. 즉 허망분별은 의타기성으로 정의되고, 이취는 변계소집성으로, 알라야식과 등치되는 의타기성을 기반으로 이취의 무가 원성실성으로 정의된다. 이때 허망분별은 이취의 유·무에 따라 역동적으로 ‘미망에서 깨달음으로’ 혹은 ‘잡염에서 청정으로’ 전환(=전의)되는 사상적 기반의 역할을 하고 있다. 이러한 특징은 『해심밀경』이나 『유가론』에는 보이지 않는 『중변론』 등 미륵의 논서에 최초로 등장한다는 측면에서 3성설의 사상사적 전개나 변천의 일면을 잘 보여준다.<sup>3)</sup>

이와 같이 유식사상의 궁극적인 목적은 요코야마(橫山, 1978)의 견해를 빌리면, 유식의 구조상 전의(轉依, āśrayaparāvṛtti)에 의해 도달되는 ‘열반(涅槃)’과 ‘보리(菩提)’를 함께 증득하는 것으로 설명된다. 이때 전의란 자기의 심신(所依, āśraya)을 질적으로 변화시켜, 자기의 내부에 우주의 이른바 ‘존재’로서의 구극적 진실(열반, 진여)을 완전히 드러내고, 동시에 ‘지식’으로서의 구극적 진실(보리)를 체득하는 것으로 이해된다.<sup>4)</sup>

결국 유식사상사에서 전의의 개념은 교리적인 측면에서 유가행과의 독특한 진리관이나 실천론을 집약적으로 반영하고 있는 것으로 보인다. 즉 『성유식론』에서 전의는 ‘아뢰야식·3자성·무분별지·열반·보리’ 등의 개념들과 결합된 양상이 보인다.<sup>5)</sup> 이러한 전의의 사상체계는 사마타·비파사나의 유가행의 실천에 의해 자기존재가 정화되어 가는 체험에 근거하여 형성되고, 교리적으로 더욱 체계화 된 것이다.<sup>6)</sup> 이런 점에서 ‘입무상방편상’과 ‘전의’의 사상구조는 철학적·실천적으로 시사하는 바가 매우 크다고 본다.

따라서 본고는 유식사상사에서 허망분별을 기반으로 확립된 『중변론』의 3성설과 ‘입무상방편상’의 핵심인 이취(소취·능취)의 사상체계를 사상사적인 측면에서 재검토할 것이다. 이때 필자는 『반야경』의 공관에 따른 비실재적 언어관이 반영된 ‘4심사·4여실변지’를 비롯하여, 3성의 핵심구조인 전의사상 등을 철학적·실천적 측면에서 심도 있게 살펴볼 것이다. 이를 통해 유가행파가 미혹을 여의고 깨달음으로의 전환(轉迷開悟), 즉 유식성의 획득을 천명하고 있는 유식의 구조와 언어의 상관성이 이론적·실천적인 측면에서 어느 정도 조망되리라 본다.

3) 勝呂(1982)는 본래 이취의 개념이 허망분별과 반드시 결합되어 표리일체의 관계로서 쓰이다가 후기에는 4분설 등과 같이 허망분별과 관계없이 쓰이게 된다고 지적한다. 勝呂(1982), pp.16-17 참조.

4) 橫山紘一(1978), p.230.

5) 『성유식론』 권9, T31, 51a.

6) 橫山紘一(1978), p.233.

## II. 『반야경』의 언어관과 이제의 관계

반야중관이란 『반야경』의 공사상에 토대를 두고, 용수(龍樹, AD.150-250)의 ‘중론’에서 제시하는 중도의 실천과 『반야경』에서 강조하는 ‘반야바라밀’ 즉 ‘지혜의 완성’을 통한 공사상의 체득과 그 실천을 목표로 하는 사상체계를 말한다. 사실 이러한 사상은 ‘반야중관’이라는 명칭보다는 ‘중관학’ 혹은 ‘중관사상’이라 불린다. ‘중관파(中觀派)’ 혹은 ‘중관학파(中觀學派)’라는 명칭은 용수의 『중론』에 근거한 것으로, 청변(淸辯)에 의해 5~6세기 이후에 확립된 것으로 보인다.<sup>7)</sup>

용수는 『반야경』에 설해진 ‘공’이란 말이 붓다가 설한 ‘연기’와 같은 의미라고 주장한다. 즉 일체의 존재는 연기한 것이므로 공이고, 그것은 본질(自性, svabhāva)을 가지지 않는다는 것이다. 『중론』의 귀경계에서는 8불(八不) 연기의 중도사상이 제시된다.<sup>8)</sup> 이 귀경계에서 용수는 연기의 이법이 누군가에 의해 만들어졌거나 생겨난 것이 아님을 8가지 부정의 논리로 보여주는 8불 연기로서 제시한다. 이러한 용수의 연기에 대한 이해방식은 『중론』에 제시된 이제설과 중도사상 등에서 엿볼 수 있다.

사실 『반야경』의 가장 핵심적인 ‘일체법무자성’이라는 공사상은 언어에 대한 깊은 성찰을 통해 제시된 것으로 보인다. 특히 『반야경』 계통 가운데 가장 오래된 형태인 『8천송반야경』의 다음과 같은 구절은 실재론적인 사고를 배제한 불교적 언어관의 특징을 드러낸다.

【자료 1】 : <梶山雄一역, 『八千頌般若經』 I\_취의>

보살이라는 명칭은 실물에 고정되어 있는 것도 아니고 고정되어 있지 않은 것도 아니며, 떠나 있는 것도 아니고 떠나 있지 않은 것도 아닙니다. 그것은 왜냐하면 그 ①명칭 자체가 존재하지 않기 때문입니다. 이와 같이 그 명칭은 실물에 고정되어 있는 것도 아니고 고정되어 있지 않은 것도 아니며, 떠나 있는 것도 아니고 떠나 있지 않은 것도 아닙니다.(중략)

세존이여! 실로 환영과 물질적 존재는 다르지 않습니다. ②세존이여! 물질적 존재는 환영이고, 환영은 물질적 존재와 같습니다. ... 세존이여! 환영과 사유는 다른 것이 아닙니다. 세존이여! 사유야 말로 환영이고, 환영이야말로 사유입니다.(중략)

세존이여! 지혜의 완성을 말하더라도, 이것은 명칭에 지나지 않습니다. 그래서 그 명칭이

7) 용수(龍樹)는 ‘중관파’라는 말을 직접 쓰지는 않았고, 중관파가 역사적 계보를 수립하기 위해 나중에 그를 중관파의 개조로 가탁하여 내세우게 된다.

8) 용수의 8불중도는 『중론』의 ‘귀경계’에 다음과 같이 설해져 있다. 즉 “연기(緣起)는 불멸(不滅)·불생(不生)·부단(不斷)·불상(不常)·불래(不來)·불거(不去)·불이(不異)·불일(不一)하며, 희론(戲論)이 적멸(寂滅)한 것이며, 길상(吉祥)한 것임을 가르쳐 주신 정등각자(正等覺者), 설법자 가운데 최고인 그에게 나는 귀의합니다.”

라는 것은 이것이라고 하는 것과 같이 인식 가능한 것도 아니고, 언어 자체가 명칭뿐이라는 것입니다. ... ③지혜의 완성은 명칭과 같은 것이고, 명칭은 지혜의 완성과 같은 것입니다. 이 둘은 함께 실재하지도 않고, 인식되지도 않습니다.9) (밑줄은 필자)

이와 같이 『8천송반야경』의 언어관은 밑줄 친 ①의 기술에서 드러나듯이, 우선 명칭은 존재하는 것이 아니고, 명칭과 실물과의 관계는 임시적인 것임을 알 수 있다. 또한 ②의 기술에서는 물질적 존재는 자성이 없는 환영에 지나지 않고, 사유 역시도 환영과 같다는 것이다. ③의 기술에서는 보살들이 6바라밀의 실천을 통해 증득하는 최고의 경지, 즉 ‘지혜의 완성’ 또한 임시적 명칭에 지나지 않으며 실재하지도 인식되지도 않는 ‘空=無所得’임을 천명한다.10)

이러한 『8천송반야경』의 비실재적 언어관이나 명칭과 사물의 관계에 대한 반성적인 통찰은 용수의 이제설이나 희론적멸의 구조에 논리적·철학적으로 반영되어 있다. 우선 『반야경』 공사상이 핵심적으로 제시된 『중론』 제24장(8-10송)에서는 일상적인 언어용법에 따라 진리의 차원을 ‘세속과 승의’라는 이제설로 다음과 같이 설명하고 있다.

**【자료 2】** : <『중론』의 이제설 관련기술\_취의>

2종의 진리에 의지하여 붓다들은 가르침을 설했다. 즉 세간의 일반적인 진리와 승의적인 진리이다. (24.8)

이 2종의 진리 사이의 구별을 모르는 사람들은 붓다의 교설이 지닌 깊은 진실을 이해하지 못한다. (24.9)

언어습관에 의지하지 않고서 승의는 설해지지 않는다. 승의를 이해하지 못하고서 열반이 획득되지 않는다. (24.10) (MMK24.8-10)<sup>11)</sup>

우선 용수의 이제설은 (1)세간적인 관습(언설)으로서의 진리인 세속제와, (2)최고의 진실로서의 진리(승의제)로 구분되지만, 이 양자의 관계는 ‘세속에서 승의로’ 또는 ‘승의에서 세속으로’라는 양방향성을 내포한다.<sup>12)</sup>

9) 梶山雄一(2001), pp. 13-14, p. 26, p. 245 인용. ; 김재권(2013), p.91.

10) 김재권(2013), pp.91-92.

11) MMK(P492,4-494,13) :

dve satye samupāsṛitya buddhānāṃ dharmadeśanā / lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ // 24.8  
ye 'nayaṃ na vijānanti vibhāgam satyayoḥ dvayoḥ / te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane // 24.9  
vyavahāram anāśṛitya paramārtho na deśyate / paramārtham anāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate // 24.10

12) 瓜生津隆真(2004), pp. 251-254 ; 김재권(2013), p.92.