

또한 용수는 『중론』 제18장에서 일상생활에서 범부가 번뇌로 인한 윤회와 업의 굴레에 휘말리는 가장 근본적인 원인을 명칭이나 개념에 근거한 언어에 두고, 이로부터 벗어나는 희론적멸의 구조를 제시한다.

【자료 3】 : <『중론』의 희론적멸의 구조 관련기술_취의>

(a)업과 번뇌의 소멸로부터 해탈이 있다. 업과 번뇌는 분별로부터 [생겨나고], 그것들(분별)은 희론으로부터 [생겨난다]. 그러나 희론은 空性에서 적멸한다. (18.5)

마음의 영역이 적멸하면 언어도 소멸한다. 실로 法性은 열반과 같이 생겨나지도 않고 소멸하지도 않는다. (18.7)

다른 緣도 없고, 희론들에 의해 다양하게 전개되지 않은 적멸, [즉] 이것은 무분별이고, 다양하지 않은 진리의 相[자체]이다. (18.9)¹³⁾

(b)모든 知覺이 寂滅하고 희론이 적멸한 것이 吉祥이다. 어디서도 누구에게도 그 누구도 붓다에 의해 법이 가르쳐지지 않았다. (25.24)¹⁴⁾ (밑줄은 필자)

우선 밑줄 친 (a)의 기술에서 알 수 있듯이, 여기서 용수는 일체 제법현상의 원인을 근본적으로 언어에 근거한 희론(prapañca, 개념화)에 둔다. 이러한 입장에서 용수는 다음과 같이 2단계의 연쇄적 인과구조를 제시한다. 즉 ①희론으로부터 생겨나는 분별과 ②분별로부터 생겨나는 번뇌와 업을 제거하기 위하여, ‘공성에서의 적멸’을 궁극적 진리로서 ‘법성이나 열반’과 동일시한다.

이러한 용수의 사상적 입장은 밑줄 친 (b)의 부분에서 드러나듯이, 일상적인 언어관습에 따르는 분별, 즉 희론적멸을 통해 열반을 획득하고, 생사윤회의 순환 고리를 끊는 구조를 제시한다.¹⁵⁾

이상에서 『중론』의 ‘희론적멸’의 구조가 시사하듯이, 번뇌가 생겨나는 직접적인 원인을 분별로 보고, 그 분별의 원인을 희론(개념화, prapañca)으로 보는 점에서 설일체유부와 사상적으로 상당한 차이를 보이고 있다. 결국 반야중관은 번뇌와 업을 제거하여 열반이나 공성을 성취하는 구조가 반야의 공관에 따라 ‘일체법무자성’이라는 측면에서 ‘공성에서의 희론적

13) MMK(P345,15-372,13) :

karmakleśākṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ / te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate // 18.5

nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛtte cittagocare / anuṭpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā // 18.7

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam / nirvikalpaṃ anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam // 18.9

14) MMK(P538,3-4) : sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ

15) 瓜生津隆真(2004), pp. 239-240 ; 김재권(2013), p.94.

멸'을 승의적인 차원에서 강조하는 점이 가장 큰 사상적 특징이라 여겨진다.

III. 유식의 구조와 언어의 상관성

앞에서 살펴본 바와 같이 『반야경』의 ‘공무소득, 즉 열반’을 추구하는 비실재적 언어관이 나 명칭과 사물의 관계에 대한 반성적 통찰은 용수의 이제설이나 희론 적멸의 구조에 잘 반영되어 있다. 반면에 유식사상사에서 유식학파의 3성설은 용수의 이제설이나 희론적멸의 구조와 대별되는 유가행파의 독특한 공성이해와 열반·보리를 증득하는 사상체계를 허망분별, 즉 세속적 실재로서의 의타기성에 근거하여 보여준다.

이러한 3성설의 구조는 『보살지』 「진실의품」에서 진여를 획득하는 수단으로서 처음으로 등장하는 ‘4심사(尋思, *pariyeṣaṇā*)·4여실변지(如實邊智, *yathābhūtaparijñāna*)’의 사상구조와 긴밀한 관계를 가진다. 여기서 진여는 ‘선취공(*sugrhitāsūnyatā*)’의 기술에서 드러나듯이¹⁶⁾, 공성은 진여와 동일시되고 다시 불가언성의 본질을 가진 최고의 진실로서 실재(*vastu*)와 등치된다. 이것은 궁극적 존재에 대한 유가행파의 독특한 ‘진리관’ 혹은 ‘실재관’을 천명하는 것으로, 용수의 ‘희론적멸’을 통한 부정적 공성이해와는 달리 실천관법을 통한 가설의 기체로서의 실재 즉 ‘공성’을 긍정적으로 파악하는 것이다. 이런 점에서 유가행파의 공성이해는 용수가 연기를 공성으로 상정하는 견해와는 어느 정도 차이를 드러낸다고 본다.

사실 ‘4심사4여실변지’는 유가행파의 ‘실재관’ 내지 ‘진리관’의 사상적 기반으로서의 역할도 견지하고 있는 실천관법이다. 우선 ‘4심사’란 ①名심사-명칭에 대해 단지 명칭이라고 보는 것, ②事심사-사물에 대해 단지 사물이라고 보는 것, ③자성가립심사-자성에 관한 가설에 대해 단지 개념일 뿐이라고 보는 것, ④차별가립심사-차별에 관한 가설에 대해 단지 개념일 뿐이라고 보는 것 등이다.¹⁷⁾

한편 ‘4여실변지’란 ①명심사소인여실변지-명심사에 근거하여 사물은 색 등과 같이 언어 표현 할 수 없는 것이라고 있는 그대로 두루 아는 지, ②사심사소인여실변지-사심사에 근거하여 사물은 단지 사물일 뿐이고, 색 등의 명칭을 가진 사물은 모두 언어표현 할 수 없는 것이라고 있는 그대로 두루 아는 지, ③자성가립심사소인여실변지-자성가립심사에 근거하여 색

16) BBh5.4.2(W47,16-48,6).

17) BBh(T) p.111 :

catasrah pariyeṣaṇāḥ katamaḥ / nāmapariyeṣaṇā vastupariyeṣaṇā svabhāvaprajñaptipariyeṣaṇā viśeṣaprajñaptipariyeṣaṇā ca // tatra nāmapariyeṣaṇā yad bodhisattvo nāmnī nāmamātraṃ paśyati // evaṃ vastuṇi vastumātradarśanaṃ vastupariyeṣaṇā // svabhāvaprajñaptau svabhāvaprajñaptimātradarśanaṃ svabhāvaprajñaptipariyeṣaṇā // viśeṣaprajñaptau viśeṣaprajñaptimātradarśanaṃ viśeṣaprajñaptipariyeṣaṇā //

Cf. BBh(T) p.175 ; 早島理(1982) p.163.

등의 명칭을 가진 사물은 본질적으로 언어표현 할 수 없는 것임을 있는 그대로 두루 아는 지, ④차별가립심사소인여실변지- 차별가립심사에 근거하여 색 등의 명칭을 가진 사물에 대한 차별적인 가설을 둘이 아닌 것(不二)으로 있는 그대로 두루 아는 지 등이다.¹⁸⁾

요컨대 ‘4심사·4여실변지’는 언어와 대상과의 관계를 기본골자로 하여 언어는 명칭에 지나지 않고, 일상 언어의 대상인 사물은 본질적으로 언어표현 할 수 없는 것임을 여실하게 아는 통찰에 의해 진여를 증득하는 구조로 되어있다.

결국 ‘4심사·4여실변지’는 하야시마(1982)가 언급하듯이, 비실재적 언어관을 통해 언어와 대상과의 관계를 여실히 인식하는 통찰방법이라는 측면에서 언어와 대상 혹은 언어와 사물과 의미내용을 고찰하는 근원적 사유(yoniśomanaskāra, 如理作意)의 구체적인 실천내용으로 간주될 수 있다. 즉 ‘4심사·4여실변지’는 언어와 대상에 대한 반성적 통찰이라는 측면에서 유식관법의 과도기적인 양상을 드러내며, 이는 4종도리와 더불어 수행도상 4선근위와 유식관법의 사상적 결합에 긴밀한 관계를 형성한 것으로 판단된다.¹⁹⁾

1. 허망분별과 이취의 관계

『중변론』은 허망분별을 사상적 기반으로 이취와 공성과의 긴밀한 관계 속에서 3성을 철학적·실천적으로 재확립한다. 이러한 『중변론』의 3성설은 허망분별의 구조 속에서 3성이 다음과 같이 포섭되고 있음을 알 수 있다.²⁰⁾

【자료 4】 : <『중변론』의 허망분별과 삼성의 포섭관계>

단지 <허망분별>만이 존재한다면 3성은 어떤 식으로 [<허망분별>에] 포섭되는 것인가.

[식은] 실로 ①대상이라는 관점에서 <분별된 [자성]>이고, 또한 ②<허망분별>이라는 관점에서 <다른 것에 의존하는 [자성]>이고, 또한 ③두 가지가 없는 것(二無)이라는 관점에서 <완전한 [자성]>이라고 설해진다. (1-5)

<대상>이 <분별된 자성>이다. <허망분별>이 <다른 것에 의존하는 자성>이다. 소취·능취[의 두 가지가] <없는 것>이 <완전한 자성>이다.²¹⁾

18) BBh(T) pp.112-114, 同 pp.176-177 ; 早島理(1982) pp.163-164.

19) 早島理(1982) pp.162-163.

20) 김재권(2008), p.112.

21) MVBh[Na19,14] :

abhūtaparikalpamātre sati yathā trayāṇāṃ svabhāvānāṃ saṃgraho bhavati /
kalpitāḥ paratantrāḥ ca pariniṣpanna eva ca / arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitāḥ // (1-5)
arthāḥ parikalpitāḥ svabhāvaḥ / abhūtaparikalpāḥ paratantrāḥ svabhāvaḥ / grāhyagrāhākābhāvaḥ pariniṣpannāḥ
svabhāvaḥ /

우선 세친석에 따르면 대상은 변계소집성이고, 허망분별은 의타기성이며, 두 가지가 없는 것은 원성실성으로 설명된다. 한편, 안혜의 주석에 따라 3성설을 정리하면 다음과 같다.²²⁾

① 변계소집성-소취·능취는 자성을 결하고 있기 때문에 비진실(abhūta)이지만, 존재하는 것으로서 분별되어 있다. 그런 까닭에 변계소집이라고 불리 운다. 또한 그 변계소집성은 실체로서는 존재하지 않지만, 언어표현으로서는 존재하기 때문에 자성으로 불리우는 것이다.

② 의타기성-의타기성은 다른 것의 지배를 받는 것이다. 왜냐하면 인과 연에 필연적으로 결합되어 생기는 것이기 때문이다. 어떠한 때에도 언어표현 되지 않는 것이다. 그리고 그것은 청정세간지의 대상영역이다.

③ 원성실성-허망분별이 소취·능취라는 두 가지를 결하고 있는 것이 원성실성이다. 왜냐하면 그것은 무위를 본질로 하는 것으로 변화하지 않는 것이고, 완전하기 때문에 무분별지의 대상이다.

여기서 주목해야만 하는 것은 변계소집성은 실체로서는 존재하지 않고 언어표현으로서만 존재하고, 의타기성은 언어표현되지 않고 청정세간지의 대상이며, 원성실성은 무분별지의 대상이라는 것이다.

이상으로 세친과 안혜의 설명에 따라 종합적으로 정리하면, 3성설은 기본적으로 허망분별을 기반으로 성립되었고, 그 허망분별의 구조 속에 유식적인 이제가 도사리고 있음을 확인하였다. 특히, 의타기성은 청정세간지의 대상영역으로 어떠한 때에도 언어 표현 되지 않는다는 설명에서 의타기성의 철학적·실천적 의미를 추측 할 수 있다. 이러한 점은 『해심밀경』이나 『유가론』에는 보이지 않는 『중변론』 등 미륵의 논서에 최초로 등장한다는 측면에서 3성설의 사상사적 전개나 그 변천의 일면을 잘 보여준다. ²³⁾

2. 이취와 입무상방편상의 구조

『중변론』 I.6에는 허망분별의 토대 위에서 3성설에 실천적 측면을 결합시키는 형태로 ‘입무상방편상’이 다음과 같이 제시되어 있다.

22) MVT[Y22,8] :

grāhyaṃ grāhakaṃ ca svabhāvaśūnyatvād abhūtaṃ apy astitvena parikalpyata iti parikalpita ucyate / sa punar dravyato 'sann apī vyavahārato 'stīti svabhāva ucyate / paratantraḥ paravaśaḥ hetupratyayapratibā dhajanmakatvāt / āha ca -
akalpitaḥ pratyayajo 'nabhilāpyaś ca sarvathā / paratantrasvabhāvo hi śuddhalaaukikagocaraḥ //
yā abhūtaparikalpasya dvayarahitatā sa pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ tasyāsaṃskṛtatvāt nirvikāratvena pariniṣpannatvāt / āha ca -
kalpitenā svabhāvena tasya yā 'tyantaśūnyatā / svabhāvaḥ pariniṣpanno 'vikalpajñānagocaraḥ //

23) 김재권(2008) pp.112-113.

【자료 5】 : <『중변론』의 입무상방편상 관련기술>

지금 바로 그 허망분별에 근거하여 ‘입무상방편상’을 해명한다.

(1) 인식에 근거하여 비인식이 생기고,

(2) 비인식에 근거하여 비인식이 생긴다. (1.6)

①<유식>(vijñaptimātra)의 인식에 근거하여 대상의 비인식이 생긴다. ②대상의 비인식에 근거하여 유식의 비인식도 생긴다. 이와 같이 [수행자는] 소취·능취의 무상에 들어가는 것이다.²⁴⁾

세친석에 의하면, ‘입무상방편상’은 다음과 같이 연쇄적인 2단계의 인과구조를 나타낸다. 즉 ①유식의 인식을 통한 대상의 비인식과, ②대상의 비인식을 통한 유식의 비인식이다. 실제 ①의 내용은 유식무경(唯識無境)의 단계를, ②는 경식구민(境識俱泯)의 경지를 단계적으로 드러내는 것으로 볼 수 있다.²⁵⁾

이와 같이 ‘입무상방편상’과 관련하여 부연하자면, 유가행파의 언어관이 반영된 ‘①의언↔⑥언표’의 상호인과의 역동적인 구조는 세친의 『유식30론』에서 더욱 구체적으로 제시된다.

【자료 6】 : <『유식30론』의 명언종자 관련기술_취의>

(1)유식성(vijñaptimātratva)에 [수행자의] 식이 안주되지 않는 한, (2)①두 가지 집착의 ⑥ 잠재적 경향(anuśaya)이 지멸하지 않는다.²⁶⁾ (26) (밑줄은 필자)

여기서 밑줄 친 부분과 같이 세친이 제시하는 상호 인과의 구조는 (1)유식성의 획득(vijñaptimātratva)을 전제로 해서, (2)두 가지 집착과 잠재적 성향과의 관계를 설정한다. 이것은 안혜의 설명을 빌리면 더욱 명확해진다. 즉 안혜는 다음과 같이 ‘①두 가지 집착이란 파악된 대상(소취)에 대한 집착과 파악하는 주체(능취)에 대한 집착이다. 그 [두 가지 집착의] ⑥ 잠재적 성향(anuśaya)이란 미래에 이취를 일으키기 위해 그것(두 가지 집착)에 의해 알라야식 가운데 심어진 종자이다.’라고 설명한다.²⁷⁾ 이러한 안혜의 해석을 통해 수행자의 식이 유

24) MVBh(N19,22-20,5) :

idānīn tasmīn evābhūtaparikalpe 'sallakṣaṇānupraveśopāyalakṣaṇaṃ paridīpayati /
upalabdhiṃ samāśrītya nopalabdhiḥ prajāyate / nopalabdhiṃ samāśrītya nopalabdhiḥ prajāyate // 1.6
vijñaptimātropalabdhiṃ niśrītyārthānupalabdhir jāyate / arthānupalabdhiṃ niśrītya
vijñaptimātrasyāpy anupalabdhir jāyate / evaṃ asallakṣaṇaṃ grāhyagrāhakayoḥ praviśati /

25) 김재권(2013), pp.98-99.

26) TrBh(L42) : yāvad vijñaptimātratve vijñānaṃ nāvatiṣṭhati / grāhadvayasyānuśayas tāvan na vinivartate //26//

27) TrBh(L42) : grāhadvayaṃ grāhyagrāho grāhakagrāhaś ca / tasyānuśayas tadāhitaṃ anāgatagrāhadvayotpattaye

식성에 안주하지 못했을 경우, 이취와 알라야식의 종자(bīja 또는 anuśaya) 사이에 전개되는 상호 연쇄적 인과관계의 순환구조가 전개됨을 알 수 있다. 이러한 구조는 앞에서 제시한 의 인과의 관계를 통해 ‘입무상방편상’이 가지는 사상적 의미를 보완하는 것으로 판단된다.²⁸⁾

그런데 여기서 주의해야 할 것은 유식성(vijñaptimātratva 혹은 vijñaptimātratā)과 유식(vijñaptimātra)을 구분해야 한다는 점이다. 먼저 유식성의 획득은 심의 법성 또는 自界(svadhātu)에 안주하는 것 등으로 표현되는데, 이는 견도의 단계인 초지에서 이루어진다. 이것은 이취에 대한 집착을 완전히 끊고 법계를 체득한 것으로 이해된다. 반면에 유식은 소취·능취의 인과관계 내에서 수행자의 영상으로서 대상화된 인식으로, 식이 유식성에 아직 안주하지 못한 상태를 말한다. 즉 이는 수행자가 소연으로서의 영상이 식에 지나지 않음을 여실하게 자각하는 인식의 단계로 견도 이전에 해당된다.²⁹⁾

약호 및 참고문헌

- BBh(W): *Yogācāra-bhūmau Bodhisattvabhūmi*, ed. by Unrai Wogihara, 1936.
 MMK(P): *Mūlamādhyamikakārikās*(Nāgārjuna), ed. by Louis de la Vallée Poussin, 1970.
 MSA(L): *Mahāyānasūtrālamkāra*, tome I texte, éd., par Sylvain Lévi, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes études, Paris, 1907.
 MVBh(N): *Madhāntavibhāga-bhāṣya*(Vasubandhu), ed. by Gajin Nagao, 鈴木学術財団, 1964.
 MVT(Y): *Madhāntavibhāga-ṭīkā*(Sthiramati), ed. by Susumu Yamaguchi, 破塵閣, 1934(rep. 鈴木学術財団, 1966).
 MSg: *Mahāyāna-saṃgraha*(Asaṅga)
 TrBh(L): *Triṃśīkāvijñaptimātrasiddhi*, ed. by Sylvain Lévi, rep. 山喜房佛書林, 1925.
 SNS(L): *Samdhinirmocana Sūtra*, ed. by Étienne Lamotte, *Samdhinirmocana Sūtra : L'Explication des Mystères*, Louvain, Paris, 1935.
 SNSVy: *'Phags pa dGongs pa nges par 'grel pa'i rnam par bshad pa ; Samdhinirmocana-sūtra-vyākhyāna*(Byang chub rdzu 'phrul), P : No.5845, Co, 1b1-Cho, 217a2; D : No.4358, Cho, 1b1-293a7
 『해심밀경』 玄奘譯 『解深密經』, 5卷, 大正 No.676, vol.16.
 早島理(1982), 『講座・大乘仏教8—唯識思想』, 春秋社.
 梶山雄一(2001). 『八千頌般若經』 I, 中公文庫.
 瓜生津隆真(2004). 『龍樹一空の論理と菩薩の道』, 大法輪閣.
 竹村牧男(1976), 『転依—二分依他』, 『印仏研』 49.

bījaṃ ālayavijñāne / yāvad advayalakṣaṇe vijñaptimātre yoginaś cittaṃ na pratiṣṭhitaṃ bhavati / tāvad grāhy-
 agrāhakānuśayo na vinivartate na prahīyata iti arthaḥ /

28) 김재권(2013), pp.105-106.

29) 김재권(2013), p.106.

横山紘一(1978), 「轉依に関する若干の考察」, 『印仏研』 53.

勝呂信静

1982 「二取・二分論—唯識説の基本的思想—」, 『法華文化研究』 8.

1989 『初期唯識思想の研究』, 春秋社. 佐久間秀範

1996 『『大乘莊嚴經論』における轉依思想』, 『インド思想と佛教文化』, 春秋社.

1998 「Dharmadharmatāvibhāgaにおける轉依思想」, 『印仏研』 92.

早島 慧(2010), 「『唯識三十論』における二種の轉依」, 『印仏研』 122.

김재권

2008 「『중변분별론』에 있어서 삼성설의 구조적 특징」, 『인도철학』 25.

2009 「초기유가행파의 존재론의 형태와 그 의의—삼성과 이제의 관계를 중심으로—」, 『인도철학』 27.

2013 「초기 유가행파의 <입무상방편상>의 구조와 그 사상적 의의」, 『인도철학』 37.

안성두

2007 「인도불교 초기 유식문헌에서의 언어와 실재와의 관계」, 『인도철학』 23.

인도 사상에 있어 표현할 수 없는 것에 대한 언어표현

박기열

동국대학교 인도철학·불교학연구소 학술연구교수

I. 연구 개요와 목적

철학에 있어 ‘존재’, ‘인식’, ‘언어’의 상관관계에 관한 논의는 동서양을 막론하고 주요한 주제들로서 다루어져 왔다. 본 발표는 인도 중세 철학의 논리학파를 대표하는 니야야 학파와 그 대론자로서의 불교 인식론·논리학파(=후기 유가행·유식학파)의 ‘언어가 개입하지 않는 인식에 있어 존재·언어·인식’의 상관관계와 관련된 내용을 다루고자 한다. 논제 중에서 ‘표현할 수 없는 것’이란 언어에 의한 인식이 일어나지 않았거나 언어에 의한 인식이 제거된 인식을 의미한다. 나아가 ‘표현할 수 없는 것’은 인식대상이기도 하고 인식수단이기도 인식결과도 될 수 있다. 한편 ‘언어표현’이란 표현할 수 없는 인식에 대한 정의이다. 따라서 논제는 인도사상에 있어 ‘언어의 개입이 없는 인식에 관한 정의’라고 바꾸어 쓸 수 있다.

이와 같이 언어를 동반하지 않는 인식을 인도사상에서는 무분별[지]라고 하고, 반대로 언어를 동반하는 인식을 [유]분별[지]라고 한다. 본고는 무분별[지]를 둘러싼 인도 실재론의 니야야 학파와 인도 관념론의 불교 인식론·논리학파 사이의 두 가지 논쟁을 검토해 보고자 한다. 첫째 니야야 학파가 『니야야 수트라』 1.1.4의 지각의 정의에서 ‘표현할 수 없는 것 (avyapadeśya)’이라는 용어를 사용하여 지각을 한정하는 것에 대한 논쟁이다. 둘째 불교인식론·논리학파의 『집량론·주』 「지각장」 kk. 3c, 17ab의 지각의 정의에서 지각의 명칭을 둘러싼 양 학파 간의 논쟁이다. 이 두 논쟁은 비록 문헌학적으로는 직접적 연관성은 없지만, 언어에 의해서 표현할 수 없는 인식인 무분별에 대한 정의를 둘러싼 각 학파의 주장 전개와 논리와 상대를 비판하는 논리적 기준점이 무엇인가를 비교 검토하고자 한다. 발표 내용의 차례는 다음과 같다.

II. 『니야야 브하샤』의 지각에 있어 “표현할 수 없는 것(avyapadeśya)”

1. 감각기관과 대상과의 접촉

『니야야 수트라』(NS)는 지각을 다음과 같이 정의한다.

지각(pratyakṣa)은 감각기관과 대상의 접촉으로부터 일어난 인식(jñāna), 표현할 수 없는 것(avyapadeśya), 잘못이 없는 것(avyabhicārin), 확정을 본성으로 하는 것(vyavasāyātmaka)이다.¹⁾

이에 대해서 『니야야 브하샤』(NBh)는 먼저 “감각기관과 대상의 접촉”에 관한 해설로부터 시작한다. 모든 인식에는 감각기관과 대상의 접촉 이외에도 ‘마나스와 감각기관의 접촉’과 ‘아트만과 마나스의 접촉’도 관여한다. 따라서 지각에도 이 두 가지 접촉은 당연히 관여하지만, 이것은 추리에 의한 인식에서 작용하는 것과 마찬가지로 지각에 의한 인식에서도 보편성(samānatva)을 가지기에, NS는 지각의 정의에서는 이 두 접촉에 관해서는 서술하지 않는다고 설명한다. 그러나 “감각기관과 대상의 접촉”은 지각만이 가지는 특수한 원인(viśiṣṭakāraṇ)이기에 정의로서 서술된다고 말한다.

여기서 감각기관과 대상의 접촉이 특수한 원인이라고 하는 것은 대상과 접촉하는 감각기관의 종류에 따라서 눈에 의한 지각, 귀에 의한 지각 등과 같이 구별되기 때문이고, 감각기관과 접촉하는 대상에 따라서 색에 대한 지각, 소리에 대한 지각 등으로 구별되기 때문이다. 한편 마나스와 감각기관의 접촉이 인식의 일반성을 가진다는 것은 마나스라는 감각기관은 눈 또는 코와 같은 감각기관과는 다르게 차별 없이 항상 동일하게 지각하기 때문이다.

그러므로 NBh는 어떤 것에 대한 정의는 반드시 그것의 특수한 원인으로서 기술되어야 한다는 점을 명시하고 있다. 따라서 지각의 정의로서의 감각기관과 대상의 접촉은 지각의 특수한 원인으로서 다른 인식수단과 공통하지 않는 특수성이라고 할 것이다. 이와 같은 정의의 기법은 니야야 학파가 타 학파의 정의를 검정하는 주요한 기준으로 사용된다.

2. 대상에 대한 지각 과정

NBh는 표현할 수 없는 것(avyapadeśya)이라는 지각의 정의 속에 서술된 지각의 특징에 관해서 설명한다. 우선 NBh는 ①대상, ②명칭, ③말, ④대상의 확정, ⑤언어활동의 성취라는 다

1) NS 1,1.4: indriyārthasannikarṣottpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam//

셋 가지 과정을 통해서 우리의 인식 과정을 설명한다.

실로 대상(artha)이 있는 한 [그것의] 명칭(nāman)을 나타내는 말(śabda)들이 있고, 그것 (=말)들에 의해서 대상에 대한 확정(=이해, arthasampratyaya)이 있다. 또한 대상에 대한 확정을 기반으로 하여 언어활동(=일상생활, vyavahāra)이 있다.²⁾

여기서는 다음 세 가지 점에 주목한다.

- ① 대상과 명칭의 관계
- ② 명칭을 나타내는 말의 의미
- ③ 말에 의한 대상에 대한 확정

우선 대상과 명칭의 관계는 대상과 명칭이 대응관계를 가진다. 이 경우 다수의 대상에 대해서 하나의 명칭이 상응하는 것이기에 명칭은 보편으로서 대상에 내속한다. 또한 명칭을 나타내는 말은 명칭이라고 이해하는 것, 즉 명칭에 대한 지식을 의미한다. 끝으로 말에 의한 대상에 대한 확정이란 대상에 대해서 명칭을 나타내는 말을 적용시켜 그 대상을 확정하여 그것에 대한 지식을 획득하여 일상의 언어 활동을 영위하는 것을 말한다.

니야야 학파는 일상의 언어 활동은 말에 의한 대상의 확정을 통해서 가능하다고 규정하고 이 인식 과정의 밑그림으로서 다른 아닌 외계 실재를 전제한다는 점을 분명히 하고 있다. 비꾸어 말하면 이와 같은 관점은 외계 존재의 실재성을 인정하고 그것은 말에 의해서 지시되는 실체인 바이세시카의 句義(=범주, padārtha)³⁾를 기반으로 한다. 즉 句義란 외계대상(artha)을 가리키는 동시에 그것의 명칭에 의한 말(句)의 의미(義, artha)라는 중의성을 가진다. 그러나 이 중의성은 본질적으로 서로 다른 것이 아니다. 왜냐하면 일상에서 외계 실재는 그것에 대한 명칭에 의해서 이해되기 때문이다. 즉 일상에서의 실재와 명칭은 서로 분리할 수 없다는 것이 니야야 학파의 지각론의 기본 주장이다.

3. 지각과 언어표현

NBh는 이와 같은 실재와 그것의 명칭을 나타내는 말에 관해서 다음과 같이 서술한다.

2) NBh p. 109.1: yāvad arthaṃ vai nāmadheyaśabdās tair arthasampratyayaḥ, arthasampratyayāc ca vyavahārah/

3) 니야야 수트라에서의 句義sms 16가지로 논의의 주제를 의미한다.

그 경우 감각과 대상의 결합으로부터 일어난 것, 이것이 대상에 대한 지식이다. [예를 들면] ‘색깔’이라는 것 또는 ‘맛’이라는 것, 그와 같은 것이다. 또한 색깔과 맛이라는 말들은 대상(viṣaya)을 명칭으로 나타낸 것이다. 그것(=명칭으로 나타낸 것)에 의해서 지식이 표현된다. 다시 말해서 색깔이라고 알고, 맛이라고 안다. [대상은] 명칭을 나타내는 말에 의해서 표현되는 한에 있어 [지식은 반드시] 말과 결합된다. [이와 같이 주장하는 일부의 사람들은 지식과 말이 불가분리의 관계에 있다고 말한다.] 따라서 [이 견해를 부정하기 위해서 지각의 정의에서⁴⁾] ‘표현할 수 없는 것’이라고 말했다.⁵⁾

NBh는 감각기관과 대상의 결합으로부터 일어난 지식인 지각의 구체적인 예를 들고 있다. 즉 ‘색깔’이라는 것, ‘맛’이라는 것이 바로 지각의 실례이다. 여기서 ‘색깔’ 또는 ‘맛’은 대상의 명칭을 말하는 것이고 ‘~(이)라는(iti)’ 표현은 명칭을 지식화시키는 역할을 한다. 이와 같이 명칭에 의해서 표현된 지식은 구체적으로는 ‘색깔이라고 아는 것’ 또는 ‘맛이라고 아는 것’을 말한다. 따라서 명칭(=색깔 또는 맛)과 그것을 표현한 지식(=색깔 또는 맛이라고 아는 것)의 관계는 불가분리의 관계라고 주장할 수 있다. 이 경우 대상에 대한 지식으로서의 모든 지각은 그것의 명칭에 의해서 모두 표현이 가능한 것이 되어야 한다. 그러나 NBh는 NS가 이와 같은 주장⁶⁾을 거척하기 위해서 표현할 수 없는 것(avyapadeśya)이라는 말을 지각의 정의에서 사용했다고 말한다.

4. 지각이 언어표현 불가능한 이유

NBh는 대상과 감각기관의 결합으로부터 일어난 지식으로서 표현할 수 없는 것이란 구체적으로 어떤 것이지 그리고 그 이유는 무엇인지에 관해 서술한다.

말과 대상의 관계가 부적절한(=알려지지 않은) 경우, 이 대상에 대한 지식은 명칭으로 나타내는 말에 의해서 표현될 수 없다. 또한 말과 대상의 관계가 이해된 경우일지라도 이 대상

4) 服部正明(1969) p. 348.

5) NBh p. 109.2-4: tatredam indriyārthasannikarṣād utpannam arthajñānam ‘rūpam’ iti vā, ‘rasaḥ’ ity evaṃ vā bhavati, rūparasāśabdāś ca viṣayanāmadheyam/ tena vyapadiśyate jñānam -- rūpam iti jñānte, rasa iti jñānte/ nāmadheyaśabdena vyapadiśyamānam sat śabdaṃ prasajyate, ata āha -- avyapadeśyam iti/

6) cf. 服部正明(1969) p. 349 미주 1.: 바차스바티 미쉬라(Vacaspati misra, ca. 10c 후반)는 그의 NVTT에서 문법학자 바르트르하리(Bhartrhari, ca 5c 후반)의 바키아파디아(Vākyapadīya)의 124 시절을 인용하여 여기서의 반론자로서 문법학자를 상정하고 있다. cf. NVTT p. 110.5-6 ; VP p. 110, k. 123: “na so 'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamādṛte/ anuviddhamiva jñānam sarvaṃ śabdena gamyate// 세간에는 말을 동반하지 않는 확정(=이해)은 없다. 모든 지식은 말에 의해서 스며드는 것과 같이 이해된다.”

에 관하여 이 말이 명칭을 나타내는 것이라고 [말하는 것과 같이, 대상과 말은 구별된다.] 한편 [말과의 관계가 알려진] 그 대상이 이해되는 경우, 그것(=말에 대한 지식)은 이전의 이 대상에 대한 지식과 다른 것이 아니다. 그 대상에 대한 지식은 그것(말에 대한 지식)과 같은 방식으로(=동일하게)만 존재한다.⁷⁾

그러나 그 대상에 대한 지식에 있어 [대상의 명칭] 이외의 호칭하는 말은 존재하지 않는다고 [말해진다.] 통용되고 있는 것에 의해서 [일상의] 언어 활동이 적용될 것이다. 또한 통용되고 있지 않는 것에 의해서 [일상의] 언어 활동이 [적용되지] 않을 것이다. 따라서 알려지는 대상에 관하여 지시하는 말, “~(이)라는(iti)” 라는 단어가 결합하는 것에 의해서 표현된다. [예를 들면] ‘색깔이라는 지식’, ‘맛이라는 지식’이라고 표현된다. 그와 같이 대상에 대한 지식의 경우 그 호칭하는 말은 [기능이] 작용하지 않는다. 그러나 [일상의] 언어 활동의 경우 [기능이] 작용한다. 그러므로 감각기관과 대상의 결합으로부터 일어난 것인 대상에 대한 지식은 말이 [동반되지] 않는다는 의미이다.⁸⁾

NBh는 대상에 대한 지식(=여기서는 지각)에 있어 대상에 상당하는 말이 알려지지 않은 경우, 대상에 대한 지식은 표현될 수 없다는 점을 우선 언급한다. 한편 대상에 상당하는 말이 알려진 경우, 대상과 그것을 지칭하는 말은 서로 다른 것이라는 점을 명시한다. 그러나 이 경우 대상에 대한 지식과 말에 대한 지식은 본질적으로는 서로 다른 것을 의미하는 것은 아니라고 말한다. 그 이유를 설명하자면 다음과 같다.

즉 대상(A)와 그것의 명칭으로 표현되는 말(A')의 결합관계가 알려진 경우, 대상(A)에 대한 지식이 선행하고 후속하여 그에 상당하는 말(A')에 대한 지식이 일어난다. 이때 A와 A'는 서로 다른 것이 아니다. 왜냐하면 사람들은 말(A')에 의해서 대상(A)을 성취하는 일상의 언어활동을 영위하기 때문이다.

나아가 대상(A)에 대한 지식의 경우는 ‘A라는(iti)’ 형식의 지식, 가령 ‘색깔(A)이라는 지식’을 명칭(=색깔, A')으로 나타내는 말에 대한 지식과 아직 결합하지 않은 상태이다. 따라서 대상과 감각기관의 접촉에 의해서 일어난 지식은 다른 아닌 대상에 대한 지식으로서 표현할 수 없는 것이다.

7) NBh pp. 110.2-111.2: yad idam anupayukte śabdārthasambandhe 'rthajñānam, na tat nāmadheyasābdena vyapadiśyate, grhīte 'pi ca śabdārthasambandhe 'syārthasyāyaṃ śabdo nāmadheyam iti/ yadā tu so 'rtho grhyate, tadā tat pūrvāsmād arthajñānān na viśiśyate, tad arthavijñānaṃ tādṛg eva bhavati/

8) NBh p. 111.3-7 : tasya tv arthajñānasyānyaḥ samākhyāśabdo nāstīti, yena pratīyamānaṃ vyavahārāya kalpetā/ na cāpratīyamānena vyavahārah/ tasmā jñeyasyārthasya saṃjñāśabdenetikaraṇayuktena nirdiśyate -- rūpam iti jñānam, rasa iti jñānam iti/ tadevam arthajñānakāle sa na samākhyāśabdo vyāpriyate, vyavahārakāle tu vyāpriyate/ tasmād aśābdam arthajñānam indriyārthasannikarṣotpannam iti/

결론적으로 여기서 주목되는 NBh의 표현할 수 없는 지각이란 대상에 대한 지식이지 그것의 명칭을 표현하는 말에 대한 지식이 아니다. 바꾸어 말하면 대상에 대한 지각은 표현 불가능한 것이고 명칭으로 표현되는 말에 대한 지각은 표현이 가능한 것이다. 그러나 이 두 가지의 지각은 일상생활에서 차이가 없을 때만 언어 활동이 가능하기에 서로 다른 것이 아니다.

III. 『집량론』의 표현할 수 없는 것과 지각의 명칭에 관한 논쟁

1. 디그나가의 표현할 수 없는 것에 대한 비판

디그나가(ca. 480-540)는 그의 주저 PSV I에서 NS의 지각의 정의에 사용된 말들을 하나하나 비판한다. 그 중에서 ‘표현할 수 없는 것(avyapadeśya)’이라는 말은 ‘잘못이 없는 것(avyabhicārin)’, ‘확정을 본성으로 하는 것(vyavasāyātmaka)’이라는 말들과 더불어 지각에 대한 한정사(viśeṣaṇa, =한정요소, =한정수단)로 규정한다. 이에 대한 PSV I의 원문은 다음과 같다.

왜냐하면 한정수단은 잘못(vyabhicāra)이 발생하는 경우 붙기 때문이다. 또한 감관지는 언어표현이 가능한 것(vyapadeśya)을 인식대상으로 갖지 않기 때문이다. [즉] 언어표현이 가능한 것은 추리의 인식대상이기 때문이다. 또한 언어표현이 불가능한 것(anirdeśyatva)이라는 점에서 잘못이 없는 것(avyabhicāra)이다. 왜냐하면 모든 감관지(indriyabuddhi)는 언어표현이 불가능하기 때문이다. 그러므로 한정수단[을 나타내는] 말(=한정사)은 결코 사용되어서는 안된다.⁹⁾

디그나가는 예를 들어 어떤 피한정사(A)에 대해서 한정사(a)가 사용될 수 있는 경우는 피한정사(A)가 한정사(a)뿐만 아니라 한정사(非a)도 가지고 있어야만 한다는 점을 비판의 근거를 제시한다. 따라서 지각이 표현할 수 없다는 한정사를 가진다는 것은 표현할 수 있다는 한정사도 가진다는 것을 의미한다. 그러나 이 두 가지의 한정사는 상반되는 의미이기에 지각의 정의 속에서 서로 충돌할 수밖에 없다. 따라서 표현할 수 없다는 한정사는 지각의 정의를 잘못 한정하는 것이 된다.

9) 박기열(2019) p. 9 ; PSV I ad. k. 17ab, p. 7.10-12: “viśeṣaṇaṃ hi vyabhicārasambhava kriyate. na cāstīndriya-buddher vyapadeśyaviśayatvam, anumānaviśayatvād vyapadeśyasya. anirdeśyatve cāvyabhicāraḥ. na hīndriya-buddhiḥ sarvā nirdeṣṭuṃ śakyate. tasmād viśeṣaṇavacanāṃ naiva kartavyam. ; cf. 박기열(2019) pp. 19-22 ; PST I pp. 98.9-99.3.

디그나가 자신의 견해는 지각이란 오로지 ‘분별이 배제된 것’만이다. 그러나 그 분별이 배제된 지식이 대상에 대한 지각인지 명칭에 대한 지각인지는 불분명하다. 왜냐하면 경량부의 입장에서는 외계실재성을 인정하기에 그의 지각을 대상에 대한 지각으로 볼 수 있지만, 유식의 입장에서 외계 대상 자체가 분별에 지나지 않기 때문에 대상에 대한 지각이라는 것도 역시 분별에 지나지 않는다. 따라서 디그나가는 자기인식(=自證, svasaṃvedana, svasaṃvid, ātmasaṃvedana)이라는 전혀 새로운 관점에서 분별이 배제된 지식에 관한 해석을 시도한 것으로 이해할 수 있다.

나아가 디그나가의 논리에 따르면 NS 지각의 정의는 세 가지의 한정사들은 불필요하기에 정의에 해당하는 대상과 감각기관과의 접촉으로부터 일어나는 지식이라는 것에서 서술을 멈추었어야 한다. 만일 그와 같다면 그 정의는 디그나가가 미맘사 학파의 지각의 정의로 간주하는 『미맘사 수트라』(MS)1.1.4의 “어떤 사람의 감각이 어떤 존재(sat)와 접촉했을 때, 일어나는 지각(buddhi), 그것이 직접지각이다.”¹⁰⁾와 동일하게 된다. 디그나가는 MS의 지각의 정의에 대한 비판의 첫머리¹¹⁾에서는 “satsaṃprayoge” 중의 존재(sat)의 사용이 비존재(asat)를 배제하기 위함이라면 “sat”는 불필요한 것이라고 말한다. 왜냐하면 감각기관과 접촉(saṃprayoga)하는 어떤 것이란 반드시 존재(sat)하는 것이어야 하기 때문이다. 즉 접촉이라는 말에 의해서 비존재(asat)는 이미 배제된 것이라고 비판한다. 이와 같은 미맘사 학파의 지각의 정의에 대한 디그나가의 비판의 논리를 니야야 학파의 정의에 대한 비판에 적용하면 디그나가는 “indriyārthasannikarṣottpannam”에서 접촉(sannikarṣa)의 의미에 기반하여 “artha”라는 말이 사족에 불과하다고 문제를 제기했을 것이다.

2. 지각의 명칭에 대한 웃도타카라의 비판

디그나가는 PSV I k. 3c에서 지각(pratyakṣa)를 분별이 배제된 것(pratyakṣaṃ kalpanāpoḍha)이라고 정의한다. 이에 대한 웃도타카라(Uddyotakara, ca. 550-610)의 비판에 관한 핫도리(1968)의 정리는 다음과 같다.

웃도타카라는 지각에 대한 어떤 정의도 말의 표현에 의한 것이기 때문에 그것의 정의는 분별을 배제할 수 없다는 취지로 디그나가 지각의 정의를 비판한다. 즉 그에 따르면, ‘pratyakṣa’, ‘kalpanāpoḍha’, ‘pratyakṣaṃ kalpanāpoḍha’, 어느 것에 의해서도 디그나가의 지각은 그것의 정의인 분별의 배제에 위배될 수밖에 없다.

10) MS1.1.4: satsaṃprayoge puruṣasya indriyāṇāṃ buddhijanma tatpratyakṣam……

11) PSV I p. 19.20-25, k. 34.

나아가 웃도타카라는 만일 ‘kalpanāpoḍha’라는 말이 ‘자성은 표현할 수 없는 것(svarūpato na vyapadeśyam)’이라는 의미라면 모든 것이 ‘pratyakṣa’가 될 수 있다. 왜냐하면 말은 단지 존재의 보편성(sāmānyākāra)을 표현하는 것이 되어, 어떤 존재의 특수성(viśeṣākāra, =자성, svarūpa)을 표현하는 것이 아닌 것이 되기 때문이다. 가령 ‘브라흐마나(brāhmaṇa)’에 대해서 ‘인간’이라는 말은 비록 그것의 특수성을 표현하는 것이 아닐지라도 ‘브라흐마나(brāhmaṇa)’를 인간이다’라고 말할 수 있는 것과 같다. 한편 ‘pratyakṣa’의 특수성이 ‘kalpanāpoḍha’에 의해서 표현된 것이라고 주장하는 것은 자기모순이다. 왜냐하면 ‘kalpanāpoḍha’는 ‘pratyakṣa’의 특수성이 표현될 수 없는 것임을 의미하기 때문이다. 마지막으로 만일 ‘kalpanāpoḍha’가 어떤 것도 결코 표현하지 않는다고 이해된다면 그 정의는 전적으로 무용한 것으로 간주될 것이다.¹²⁾ 한편 산타락시타와 카마라쉬라의 웃도타카라에 대한 답론은 다음과 같다. 즉 ‘pratyakṣa’를 ‘kalpanāpoḍha’로 정의하는 것은 ‘pratyakṣa’가 무분별(avikalpaka)임을 의미하는 것이지, 명칭이 없는 것(anabhidheya)를 의미하는 것이 아니다. 그러므로 ‘pratyakṣa’를 ‘kalpanāpoḍha’라는 말에 의해서 정의하는 것에는 모순이 없다.¹³⁾

웃도타카라는 비록 디그나가 지각을 분별의 배제라고 정의하지만, 정의되는 지각과 그것에 대한 정의인 분별의 배제가 모두 말의 표현이라는 점에서 분별의 한계를 벗어날 수 없음을 지적한다. 나아가 그는 분별의 배제가 지각의 보편성을 나타내는 것인지 특수성을 나타내는 것인지로 구분하여 각각의 경우가 모두 모순이라고 주장한다. 우선 분별의 배제가 지각의 보편성을 나타내는 경우는 지각 이외의 다른 것에도 적용될 수 있는 정의이기에 적합하지 않음을 시사한다. 또한 분별의 배제가 지각의 특수성을 나타내는 경우는 정의로서는 합당하지만, 그 정의가 분별의 배제이므로 자기모순이라고 비판한다. 끝으로 그는 분별의 배제가 어떤 언어적 의미도 갖지 않는다면 그것은 지각의 정의로서 쓸모없다고 말한다. 이상과 같은 웃도타카라의 디그나가 지각의 정의에 대한 검증은 NBh에서 보이는 특수한 원인(viśiṣṭakāraṇ)을 기준으로 하는 전통을 계승하고 있다.

한편 디그나가의 지각의 정의에 대한 웃도타카라의 반론에 대한 산타락시타(Śantarakṣita, ca. 725-788)와 카마라쉬라(Kamalaśīla, ca. 740-795)의 답론은 지각의 정의인 분별의 배제를 무분별과 동일시하고 있다. 이것은 NBh의 관점에서 예를 들어 색깔(대상)-색깔이라는 말에 대한 지식(명칭에 의한 말에 대한 지식)-색깔이라는 대상에 대한 지식(대상에 대한 지식)과 같이, 대상, 명칭에 의한 말에 대한 지식, 대상에 대한 지식으로 구분하여 가정적으로 분석

12) Hattori(1968) p. 83, 미주 25. ; NV pp. 41,22-43,5.

13) Hattori(1968) p. 83, 미주 25. ; TS(P) kk. 1239-1242.

하면 다음과 같다.

대상	명칭에 의한 말에 대한 지식	대상에 대한 지식
색깔	색깔이라는 말에 대한 지식	색깔이라는 대상에 대한 지식
지각	분별의 배제	무분별

여기서 타자의 배제는 지각에 있어 명칭에 의한 말에 대한 지식이고, 무분별은 대상에 대한 지식이라고 할 수 있다. 따라서 타자의 배제와 무분별은 명칭에 의한 말에 대한 지식과 대상에 대한 지식의 관계와 같이 서로 다른 것이 아니기 때문에 니야야학파의 입장에서도 모순이 없는 것으로 생각된다. 이상과 같이 산타락시타와 카마라쉬라가 분별의 배제와 무분별을 동기화하는 것은 디그나가가 『집량론』에서 지각의 예증을 들 때마다 그것이 무분별임을 강조되는 맥락과 동일하다.

IV. 잠정적 결론과 향후 필요한 연구

『니야야수트라』가 지각의 정의에서 표현할 수 없는 것(avyapadeśya)이라는 한정사를 사용한 이유는 일체의 대상은 명칭에 의해서 표현될 수 있다고 하는 견해를 논파하기 위함이다. 이와 같은 견해는 바차스바티 미쉬라(Vācaspati miśra)의 『니야야타트파르야티카』(Nyāyatātparyāṭikā)에서는 바르트르하리(Bhartrhari)의 바키야파디아(Vākyapadīya)의 한 시절이 인용되어 소개되고 있다.

따라서 『니야야브하샤』에 따르면 지각은 표현할 수 없는 것은 대상에 대한 지식이고 표현할 수 있는 것은 명칭으로 나타내는 말에 대한 지식이다. 즉 지각은 두 가지의 특징으로 분석되지만 이 둘은 일상의 언어 활동의 관점에서 본다면 서로 다른 것이 아니다. 한편 『니야야브하샤』는 지각의 정의를 감각기관과 대상의 접촉이 특수한 원인(viśiṣṭakāraṇa)이기에 정의로서 합당하다고 한다. 이와 같이 특수한 원인을 기준으로 어떤 것에 대한 정의가 올바른지를 검증하는 논리 전개는 웃도타카라(Uddyotakara)가 디그나가(Dignāga)에 의해서 지각이 ‘pratyakṣa’라고 호칭되고, 그것을 ‘kalpanāpoḍha’라고 정의된 것을 비판할 때에 정의의 공통성(sāmānyākāra)과 특수성(viśeṣākāra)으로 나누어 검증하는 데에서도 찾을 수 있다. 공통성과 특수성은 바이세시카의 6句義 중의 보편(sāmānya)과 특수(viśeṣa)의 개념에 근거를 두고 있음을 웃도타카라의 ‘브라흐마나는 인간이다.’라는 명제에서 ‘브라흐마나’에 대한 정의(‘인간이다.’)는 공통성에 기인한 잘못된 것이라고 하는 것에서도 알 수 있다. 즉 바이세시카

학파에서는 실체에 대한 인식은 보편과 특수에 대한 지식이 선행되어야 한다고 하는 점을 감안한다면 본 연구에 있어 니야야 학파의 지각론과 관련하여 바이셰시가 학파의 보편과 특수에 관한 심화 연구가 필요할 것으로 생각된다.

한편 디그나가는 ‘표현할 수 없는 것’이라는 『니야야 수트라』의 지각의 한정사에 대한 검증에서 만일 ‘표현할 수 없는 것’이라는 한정사가 적용될 수 있으면 ‘표현할 수 있는 것’이라는 한정사도 적용 가능할 것이라는 점을 논리적으로 지적한다. 결론적으로 디그나가는 그와 같은 한정사는 지각의 정의에 있어 불필요한 것이라고 주장한다. 이와 같은 디그나가의 검증 논리는 그의 타자의 배제(anyāpoḍha, anyāpoha)의 이론에 기반을 두고 있음을 짐작할 수 있다. 이것은 결국 디그나가는 니야야 학파의 ‘언어표현할 수 없는 것’이라는 한정사가 적용되는 피한정사, 즉 지각(pratyakṣa)을 대상에 대한 지식이 아니라 명칭으로 나타내는 말에 대한 지식으로 간주하고, 그들이 말하는 지각을 분별로 본다고 할 것이다.

참고문헌

NBh: Nyāyabhāṣya of Vātsyāyana. cf. ND.

ND: Nyāyadarśanam. *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyāṭīkā & Viśvanātha's Vṛtti, vol.I*(Reprinted from *Nyāyadarśanam* (ed.) Taranatha Nyaya-Tarkatirtha, Amarendramohan Tarkatirtha and Hemantakumar Tarkatirtha, Calcutta Sanskrit Series, No. 18). Kyoto: Rinsen Book Co, 1982.

NS: Nyāyasūtra of Gautama. cf. ND.

NV: Nyāyavārttika of Uddyotakara. cf. ND.

NVTT: Nyāyatātparyāṭīkā of Vācaspati Miśra. cf. ND.

MS: Mīmāṃsā Sūtra of Jaiminī . *The Mīmāṃsā Sūtra of Jaiminī Chapter1-3. tr. by Major N. D. Basued., Pandit Mohan Lai Sandal, The Sacred Books of The Hindus Vol. XXXVIII- Part I.* Allahabad: R. S. Pathak at the union press, 1923.

PST: Pramāṇasamuccayaṭīkā Jinendrabuddhi. *Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā, Chapter 1, PartI: Critical Edition by Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, Horst Lasic.* Beijing - Vienna : China Tibetology Publishing House ; Asutrian Academy of Sciences Press, 2005.

PSV: Pramāṇasamuccayavṛtti of Dignāga. *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1, A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text with the help of the two Tibetan translation on the basis of the hitherto known Sanskrit fragments and the linguistic materials gained from Jinendrabuddhi's Ṭīkā, Dedicated to Masaaki Hattori on the occasion of his 80th birthday, (ed.) by Ernst Steinkellner.* https://www.oaaw.ac.at/fileadmin/Institute/IKGA/PDF/forschung/buddhismuskunde/dignaga_PS_1.pdf, 2005,(최종검색: 2020.10.3.).

VP: Vākyapadīya of Bhartṛhari. *The Vākyapadīya, Critical Text Cantos I and II with English*

Translation, Summary of Ideas and Notes, K Raghavan Pillai. Varanasi, 1971.

박기열(2019). 「지넨드라뭇디의 ‘니야야 학파의 직접지각 정의’에 대한 검증」 『인도철학』 55. 서울: 인도철학회.

服部正明(1969). 『世界の名著 1 バラモン経典』 「論証学入門」. 東京: 中央公論社.

Hattori(1968). On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions, Masaaki Hattori. Cambridge: Harvard University Press.

詩의 논리

—『카비야 알람카라』(*Kāvyālaṃkāra*) 제5장을 중심으로—*

류현정

서울대학교 강사

I. 서론

일반적으로 논쟁과 주석 전통이 중심이 되는 인도학 전반에서 논리학은 중요한 영역을 차지하는 학문으로서 그 영향력 또한 인도 지성사에서 큰 몫을 담당한다. 그러나 시학(詩學), 특히 인도 고전 예술시(*kāvya*)의 작시법(作詩法)을 다루는 샤프스트라(*śāstra*) 문헌에서 이에 대해 다루는 경우는 그리 많지 않다. 애초에 문학작품에서 성립하는 논리란 실질적인 인식론·존재론에 대한 견해를 다투거나, 절대적인 진리를 탐구하고자 하는 것을 목적으로 두고 있는 것은 아니기 때문이다. 이러한 관점은 『카비야 알람카라』(*Kāvyālaṃkāra*, 이후 KA로 약칭)¹⁾ 제5장의 논의에서도 크게 다르지 않다. 대부분의 고전 인도 시학서에서는 언어의 바탕에 깔려 있는 특수한 표현 장치, 즉 알람카라(*alaṃkāra*)와 같은 기술적 장치 또는 라사(*rasa*)와 같은 정서적 이론에 주목한다. 그럼에도 불구하고 KA의 저자인 바마하(*Bhāmaha*, 7세기 경)²⁾는 총 6장 구성 중 69개의 계송으로 이루어진 제5장 전체에서 논리학을 주제로 다루며, 전반부의 내용을 논리학 용어에 대해 개설하는 데에 할애한다. 이는 당대 널리 정립되어 있던 논리학 전통의 권위를 보여주는 것인 동시에, 좁은 의미에서의 논리학 범주를 벗어나 세속의 학문인 시학으로서의 논리를 재정립하는 것이라는 데에 있다. 바마하가 말하는 시에서의 논리는 주장 속에서 어떤 대상의 존재 유무를 가르거나, 절대적인 진리의 증명이나 타당성과 연관되는 것이 아니라 오히려 해당 주장(또는 명언, 화자의 발화)이 실질적으로 실현되

* 본 발표문은 『인도철학』 제59집에 게재된 논문을 축약·수정하여 정리한 것이다. 분량 상 본문에 인용된 일부 산스크리트 원문의 로마자 표기는 생략한다.

1) KA의 구성에 대해서는 Kane(1971) pp. 81-88, 大類順(1955) pp. 81f, 古宇田亮修(2009), 류현정(2014) pp. 236-237 참조.

2) 바마하에 대해서는 류현정(2014) 참조. 초기 시학자로서 바마하, 단딘 및 바라타를 중점으로 한 논의에 대해서는 Gerow(1977) pp. 226-233 참조.

는 것인지 아닌지에 의해 판가를 나는 것에 가깝다. 이는 근본적으로 시(카비야)가 지닌 본령과 특성, 그리고 시적 허용에 기인하는 것이라 할 수 있을 것이다.

그렇다면 시에 등장하는 주장명제란 어떠한 방식으로 이루어져 있으며, 저자 바마하는 무엇 때문에 작시문서의 일부를 할애하여 이러한 논리학 개설에 매진하였던 것일까? 이를 이해하기 위해 본고에서는 KA 제5장의 내용을 구체적으로 고찰함으로써, 바마하가 전하는 논리학의 관련 주제, 그리고 시에서 적용되는 소위 ‘논리’라는 것이 어떠한 특징과 범주를 지니고 있는지를 짚은 후 논리의 적용에 대한 시적 허용의 실례에 대해 알아보하고자 한다. 이에 따라 본고 제II장에서는 KA 제5장의 구성과 내용을 알아보고, 제III장에서는 바마하가 다른 논리학서에서 차용한 문장으로 구성된 개론에 대해 고찰한다. 마지막으로 제IV장에서는 실질적으로 KA 제5장 후반부를 차지하는 적용례들을 통해 시적 논리의 의미와 범주에 대해 이해해 보고자 한다.

II. KA 제5장의 구성과 내용

1. KA 제5장 저술의 배경

KA는 총 6장으로 구성되어 있는 시학서로서, 특히 작시(作詩)와 관련된 내용을 다루는 이론서이다. 먼저 제1장에서는 시(kāvya)의 정의와 분류, 말의 용법에 대한 결함을 다루며, 제2장부터 제3장은 시의 수사법(修辭法, alaṃkāra)³⁾에 관한 정의와 적용례를 언급한다. 이어지는 제4장은 작시상의 결함, 제5장은 이어지는 작시의 결함과 논리학의 용어 및 시적 표현 속의 논리에 대해 논의한다. 마지막으로 제6장은 작시와 관련된 문법학을 거론한다.

본고의 대상인 제5장은 맥락상 제4장의 마지막 부분과 이어지는 내용으로 이루어져 있기 때문에 먼저 제4장의 내용에 대해 간략히 알아볼 필요가 있다. 여기에서 다루는 작시상의 결함(doṣa)은 다음과 같다.

[작시상의 결함은 다음과 같다.] (1)의미의 결여, (2)의미가 상용되지 않는 것, (3)동일한 의미를 지닌 것, (4)의심을 부르는 것, (5)순서가 어긋난 것, (6)말의 손상, (7)휴지(休止, yati)에 대한 혼동, (8)운율의 붕괴, (9)연성(sandhi)의 결여, (10)장소, (11)시간, (12)예술, (13)세간의 상식, (14)이론, (15)성전(āgama)과의 모순을 지니는 것이다. 또한 주장명제, 증인, 실례의 결여도 결함이며, [시에서 이러한 결함은] 선호되지 않는다. (KA 4.1-2)

3) KA 제2~3장에 제시된 구체적인 수사법에 대한 내용은 류현정(2014; 2018; 2019) 참조.

제5장과 구체적으로 관계된 결함은 마지막에 추가적으로 언급되는 ‘주장명제, 증인, 실례의 결여’(pratijñā-hetu-dṛṣṭānta-hīna)이다.⁴⁾ KA 제4장에서 말하는 nyāya라는 용어는 소위 ‘인명학’(因明學)을 표방하는 ‘논리’라는 의미보다는 실리론(arthaśāstra) 및 통치론(nītiśāstra)에서 말하는 ‘이론’에 가까운 의미로 파악된다. 제4장의 39송은 nyāya에 대해 다음과 같이 언급한다.

이론(nyāya)은 논서[와 관련된 것]으로서 3대 목적에 대해 말하는 것이며, [사람들은] 그것을 법의 통치(daṇḍa-nīti)라고 안다. 따라서 그와 동떨어진 것이 ‘이론에 대한 모순을 지닌 [결함]’이라고 생각된다. [그 예는] 다음과 같다. (KA 4.39)

여기에서 말하는 nyāya는 인생의 3대 목적(trivarga)⁵⁾, 즉 애욕(kāma), 실리(artha), 정의(dharma)를 다루는 논서들과 관련된 것이자, 세속의 법규와 논리, 통치술 등에 대한 것들을 지칭한다. 이와 어긋나는 것들이 (14)의 결함에 해당하는 것이다. 이후에 이어지는 실례들이 왕과 관련된 것임을 고려하면 여기에서 nyāya는 좁은 의미의 논리학이라고는 할 수 없다. 그러나 제5장과 함께 총체적으로 파악한다면 KA의 nyāya는 논리학을 포함한 넓은 의미의 ‘이론’과 연관되는 것이기도 하다. 결국 바마하가 말하는 nyāya는 넓게는 세속의 이론이자, 좁게는 논리적 이론이기도 한 것이 된다.

2. KA 제5장의 구성과 내용

KA 제5장의 구성은 편의상 29송까지를 전반부로, 30송 이후를 후반부로 다룬다. 전반부는 논리학에서 흔히 사용되는 용어와 개념에 대한 개론으로 이루어져 있다. 후반부 역시 여러 개념에 대한 설명을 포함하며 넓은 의미의 nyāya로서 시(kāvya)에서 사용되는 논리의 의미를 아우르며 다양한 실례와 함께 제시된다. 각 계송번호와 함께 내용을 간략히 제시하면 다음과 같다.

4) 古宇田亮修(2011) p. 14 각주 3 참조. 코우다는 nyāya에 대해 ‘정리’(正理)라는 용어를 사용한다.

5) 이는 일반적으로 인도인의 삶의 가치를 표현하는 개념인 puruṣārtha(인생의 목적) 가운데 마지막 요소인 해탈(mokṣa)을 제외한 것이다. kāma는 주로 성적인 욕구나 애욕과 관련된 가치, artha는 부, 이득, 권력, 명예 등과 같은 실리적이고 세속적인 가치, 마지막으로 dharma는 종교적 혹은 사회적 원리와 그에 따른 의무와 관련된 가치를 말한다. 해당 개념에 관해서는 Olivelle(2019) 및 강성용(2013) pp. 186-191 참조.

〈표 1〉 KA 제5장의 내용 일람⁶⁾

계송번호		다루는 내용
전반	1~4	논리의 개설에 대한 천명과 의의
	5	바른 인식수단의 두 종류
	6-10	직접지각의 정의 및 관련 논의
	11	추론을 통한 지식
	12	주장과 명제
	13-20	명제를 오류로 만드는 것들과 그 예
	21-27	증인의 세 가지 특징, 관련 논의
	28-29	논파
후반	30-35	샤스트라와 시의 논리
	36-44	시에서 나타나는 4종의 명제와 그 예
	45-46	시적 허용(서술되지 않는 것)과 그 예
	47	증인의 세 가지 특징
	48-51	긍정적 수반관계와 부정적 수반관계/ 시적 허용(서술되지 않는 것)과 그 예
	52-54	3종 전도의 예
	55-59	실례의 관련논의와 그 예
	60-68	의미가 확실한 말의 사용에 대한 권고/ 장황함에 대한 경계
	69	마무리

위 표에서처럼 일견 제5장은 전체가 마치 좁은 의미의 논리학으로 점철된 것 같은 인상을 주는 구성으로 이루어져 있다. 그러나 좀 더 구체적으로 보면 이는 바마하 스스로가 다른 학자들의 논의를 나름대로 인용하여 정리한 전반의 논리학 개론 부분⁷⁾과 본격적으로 시에서 말하는 논리에 대해 논의하는 후반 부분으로 구별할 수 있다. 기존의 전통적인 샤스트라를 인용하는 것은 주석 전통을 통해 발달한 인도 지식 체계에서 흔히 행해지는 것이었지만, 수사론서(alaṃkāra-śāstra)들의 경우에는 조금 다른 양상을 띤다. 쿠네오(Cuneo)는 이러한 수사론서 전통의 특성에 관해 세 가지를 제시하는데, 첫째, 수사론 전통이 다른 지식 전통에 비해 후대에 속한다는 점, 둘째, 중심 주제가 세속적(laukika)이라는 점, 셋째, 주석서들이 제작될 만한 근본 텍스트(root text)가 부재한다는 점을 들고 있다.⁸⁾ 사실상 현존하는 가장 오래된

6) 판본에 따라 계송 번호에 차이가 있다. 古宇田亮修(2012)에서는 이러한 이본(異本)들에서 나타나는 차이가 함께 제시되어 있기에 본고에서는 해당 계송번호를 따른다.

7) 코바야시의 선행연구(小林信彦 1977)에 따르면 바마하가 주로 참고한 것으로 추정되는 논서들은 대부분 불교 논리학자들에 의해 작성된 것이다. 이는 바마하의 시대에 논리학과 관련된 주요 학파로서 불교학이 차지했던 위상의 단면을 보여주는 것이라고도 할 수 있을 것이다.

8) Cuneo(2017) pp. 219-224 참조.

수사론서의 저자로서 본격적인 수사론 전통의 시작점을 바마하로 설정한다면, 새로운 학술적 전통을 위해 기존 샤스트라의 권위를 끌어와 재정립하는 것은 그에게 중요한 과정이었을 것이다.

III. 바마하의 논리학 개론

1. 결함을 피하는 논리학

본장에서는 KA 제5장 전반부에서 나타나는 논리학 개론 부분을 중심으로, 코우다와 사스트리, 코바야시의 선행연구⁹⁾를 참고하여 해당 논의의 출처와 의미에 대해 알아본다. 앞장의 <표>에 따르면 제5장의 1~4송은 논리학 개설의 천명과 의의에 대한 부분이라고 할 수 있다. 첫 송은 다음과 같이 시작한다.

이제 주장명제(pratijñā)와 이유(hetu) 등의 결여라는 결함이 논리(nyāya)에 따라 간결하게 그 자체의 의미를 명확히 하기 위해 설명될 것이다. (KA 5.1)¹⁰⁾

제5장은 제4장의 마지막 결함, 즉 ‘주장명제, 이유, 실례의 결여’의 의미를 명확히 하고자 서술을 시작한다고 밝힌다. 따라서 제5장에서는 이 세 가지에 관한 논의가 가장 중심을 이루는 것이다. 바마하가 언급하는 pratijñā는 논리학 용어의 외연을 넘어서며, 이후의 예시들에서도 주장이나 결론이라기보다는 오히려 맹세나 서언, 즉 문장 속 인물이 단언하여 말하는 바를 지칭하는 것에 가깝다. 이에 따라 그 근거인 hetu와 dṛṣṭānta의 외연 또한 논리학의 의미에 한정되지 않는다.

이어지는 제2송에서는 이 개설이 행해지는 목적에 대해 샤스트라(śāstra)의 난해함을 두려워하는 사람들을 위한 것이라고 밝히며, 샤스트라와 시(詩)의 관계를 비유적으로 언급한다.

대개 지혜가 없는 사람들은 이해하기 어렵기 때문에 샤스트라를 두려워한다. 그들을 설득하기 위해 이유(hetu)의 논리에 관해 약간을 [취해] 모은 것이 이것이다.

달콤한 시의 라사(rasa)가 섞이면 샤스트라라 할지라도 효과가 있다. [달콤한] 꿀을 먼저 핥은 자들이 쓴 약을 먹[을 수 있]는 법이다. 시에 유용한 것으로 나타나지 않는다면 그것은 말이 아니요, 그것은 지칭되는 바(의미)도 아니며, 그것은 논리도 아니고 그것은 예술(kal

9) 古宇田亮修(2012), Sastry(1970), 小林信彦(1977).

10) 다른 판본에는 제5장에 ‘논리의 확장’(nyāya-nirṇaya)이라는 제목이 달려 있다. 코우다(2012) p. 38, 각주 5 참조.

a)¹¹⁾도 아니다. 아아, 시인이 가진 [이] 거대한 책임이라니! (KA 5.2-4)

바마하는 이 부분에서 분명하게 해당 장의 저술 의의를 제시하는 것으로 보인다. 이후 이어지는 논의의 기준점은 명확히 ‘시’이다. 마치 쓴 약과 같은 난해한 샤스트라의 의미를 소화할 수 있게 해 주는 달콤한 꿀과 같은 것이 시이다. 말(*śabda*)과 그것이 언표된 바(*vācya*), 말과 의미를 통해 생성되는 논리(*nyāya*), 그리고 이러한 일련의 과정이 이어지는 종착지는 말의 기예, 즉 시라는 예술(*kalā*)이다. 즉 ‘시로서 나타나는 샤스트라’란 ‘달콤한 꿀을 섞은 쓴 약’으로서, 시인의 역할이란 결국 이 모든 과정을 독자가 이해할 수 있는 방식으로 엮어 전달하는 것이며, 이것이 명확하게 전달되기 위해 일련의 이론적 바탕을 익혀야 한다는 바마하의 입장이 분명히 드러난다.

코우다는 바마하와 거의 동시대에 활약한 시학자이자 시인인 단딘(*Daṇḍin*)의 저술 『카비야 다르샤』(*Kāvyaḍarśa*, ‘시의 거울’, 이후 *KĀd*)와의 비교를 통해 바마하의 의도를 파악하고자 하였다. 그에 따르면 단딘은 *KĀd* 제3장에서 시의 모순에 대해 3종, 즉 세간의 상식(*loka*), 논리(*nyāya*), 성전(*āgama*)과 모순되는 것으로 크게 구별하고 논리에 대해 ‘이유에 관한 지식을 본성으로 지닌 것’(*hetu-vidyātmaka*)으로 규정한다.¹²⁾ 이는 바마하가 제4장에서 언급한 *nyāya*의 정의와는 차이를 보이며, 이에 할당하는 계송의 양에도 큰 차이가 있다.¹³⁾ 단딘은 논리에 관한 지식은 그와 모순되는 경우에 문제가 될 뿐, 뛰어난 시를 짓는 데에 필수적인 것으로는 생각하지 않았던 것으로 보인다.¹⁴⁾ 그러나 바마하는 시학자로서는 처음으로 논리학의 용어와 개념들을 적극적으로 차용하여 이를 시학에 적용하고 있는 것이다.

11) KA 4장에서는 시의 결합 가운데 하나인 ‘예술(*kalā*)에 대한 모순’을 설명하면서 *kalā*의 의미를 다음과 같이 제시한다. “예술[이라는 말은] 종합적인 것으로서, 지식과 기술(技術)들이 이것의 영역이다.”(*kalā samkalanā prajñā śilpāny asyās ca gocarāḥ*/KA 4.33ab) 코우다의 경우 *samkalanā-prajñā śilpāny asyās*로 읽으면서 ‘전문적인 지식과 그것에 관한 기술들’로 파악한다. 어느 쪽이든 바마하가 말하는 예술이란 샤스트라의 영역까지 아우르는 포괄적인 범위를 지니는 것으로 생각할 수 있다.

12) 古宇田亮修(2012) p. 26 참조. 또한 코우다는 단딘이 불교나 상키야의 교의를 일컬어 *nyāya*라고 부른다는 점에 대해 지적하며, 단딘이 바마하처럼 디그나가의 저작에 대해 학습했던 것으로는 생각하기 어렵다고 언급한다.

13) 단딘의 경우 단3개의 계송에서만 *nyāya*의 모순에 대한 논의가 이루어진다. 게다가 단딘이 제시한 *nyāya*에 대한 모순의 실례들은 단순히 기존 철학이나 논서의 가르침이 잘못 인용된 경우들을 보여준다. *KĀd*의 실례들은 다음과 같다. “증인에 대한 지식인 논리와 불리는 것들에 모순되는 것이 [다음과 같이] 명시된다.”(*virodho hetuvidyāsu nyāyākyāsu nidarśyate*/KĀd 3.173// “善逝(붓다)께서는 만들어진 존재들이 파괴되지 않는 것을 바로 진리라고 말씀하셨으니, 그 때문에 저 차코라 새의 눈을 지닌 여인이 지금도 내 마음에 머물러 있는 것이로구나.” (*satyam evāha sugataḥ samskārān avinaśvarān/ tathā hi sā cakorākṣī sthitaivādyāpi me hr̥di*/KĀd 3.174//) “카필라를 따르는 자들(상키야 학파)에 의해 확실히 비존재로부터 [존재의] 탄생이 서술되었으니, 그 때문에 우리가 못난 사람들의 탄생을 보는 게로구나.” (*kāpilair asadudbhūtiḥ sthāna evopavarṇyate/ asatām eva dr̥śyante yasmād asmābhir udbhavāḥ*/KĀd 3.175//) Belvalkar(1924) pp. 46 ; 81-82 참조. 이 예시들은 각각 불교와 상키야의 이론을 잘못 인용하여 비유의 근거로 삼기에 결함이 된다.

14) 古宇田亮修(2012) p. 26 참조.

2. 시학자의 논리학 개론

여기에서는 바마하의 서술에서 나타나는 당대 논리학의 요소들에 대해 알아보겠다. 즉, 그가 기본적으로 알아야 하는 것으로 여긴 논리학의 개요가 어떠한 요소들을 담고 있으며, 출처는 어떠한 것이었는지를 알아보고, 그 의의를 가늠해 보고자 한다. 본고의 목적은 이 서술들이 얼마나 정확하게 논서들을 재현했는지, 혹은 학문적으로 의의가 있는지를 따지는 데에 있지 않다. 다만 바마하가 어째서 작시를 위한 수사문서에서 그와 같이 논리학에 대한 정리를 시도했는지에 대해 주목하고자 한다.

KA 제5장 5송부터는 익히 잘 알려져 있는 논리학 개념들에 대해 설명하는 부분이 이어진다. 코바야시는 KA에 등장하는 이론의 출처를 연구한 바 있는데,¹⁵⁾ 그에 따르면 바마하의 논리학 개론에는 아마도 당대에 널리 퍼져 학습되었던 다양한 논리학 관련 논서들이 사용된 것으로 보인다. 바마하가 정리한 부분에서 몇 가지 예를 들면 다음과 같다.¹⁶⁾

<바른 인식수단(pramāṇa)>

두 가지 바른 인식수단에 의해 존재 등이 [알려진다.] 두 가지 [바른 인식수단]은 직접지각과 추론이다. 실로 그 두 가지는 [각각] 개별과 보편을 대상으로 삼는다. (KA 5.5)

해당 계송에서 각행의 기술은 각각 디그나카(Dignāga)의 『프라마나사무차야』(*Pramāṇasamuccaya*, 이하 PS) I.2ab¹⁷⁾와 그 자주(自註) 『프라마나사무차야 브릿티』(*Pramāṇasamuccayavṛtti*, 이하 PSV)에서 차용한 것이다.

<직접지각(pratyakṣa)>

어떤 이들은 직접지각은 개념적 사유(kalpanā)가 배제된 것이며 존재하는 대상에서 [나온 것]이라고 한다. [그들은] 개념적 사유가 명칭(nāman)과 종류(jāti) 등¹⁸⁾이 결합한 것이라고 안다. (KA 5.6)

15) 小林信彦(1977).

16) 이후 이어지는 발췌 부분은 古宇田亮修(2012)와 小林信彦(1977)의 논의를 참조하여 정리한 것이다. 두 논문에서 사용한 KA의 판본이 다르기 때문에 계송 번호에도 얼마간의 차이가 있다. 본고에서는 코우다가 제시한 것을 기준으로 삼는다.

17) “직접지각과 추론이 두 개의 인식근거이다.” (pratyakṣam anumānam ca pramāṇe)

18) 명칭(nāman), 종류(jāti), 속성(guṇa), 행위(kriyā), 실체(dravya)의 5가지를 말한다.

직접지각의 정의를 설명하는 이 부분은 마찬가지로 디그나가의 저술로 알려진 *Nyāyamukha* (『因明正理門論』, 이후 NM)에서 차용한 것으로 여겨진다.¹⁹⁾ 바마하는 이후 직접지각의 대상이 지니는 실재성에 관한 논의를 이어나간다.²⁰⁾

<추론(anumāna)>

어떤 이들은 세 가지 형태의 증상(līṅga)으로부터 추론을 통한 지식이 [나온다고 하며,] 또 다른 자들은 [추론에 대해] 그것을 아는 자는 필연적 [관계]에 있는 대상(nāntarīyārtha)을 보는 것임을 안다. (KA 5.11)

추론의 정의에서 첫 행은 PS II.1,²¹⁾ 둘째 행은 바수반두의 *Vādaividhi* (『論軌』, 이하 VV)에서 차용한 것이다.²²⁾

<주장명제(pratijñā)>

다양한 영역의 속성(dharma)에 의해 한정되는 속성을 지닌 것이 주장(pakṣa)이다. 그리고 그 [주장]에 대해 명시하는 것이 주장명제(pratijñā)라고 불린다. (KA 5.12)

이처럼 주장명제에 대한 정의를 내린 후, 바마하는 7송에 걸쳐 이와 관련된 오류의 종류와 예시들을 나열한다.²³⁾

19) NM 7.1. 現量除分別 余所說因生. 古宇田亮修(2012) p. 38 n. 9; 桂紹隆(1982) p. 84 참조.

20) “그 [종류 등]이 없으면 것처럼 앎(buddhi)을 영역으로 삼는 [개념적 사유]는 성립하지 않는다. 만일 실재하는 것(vastu)이 없다면 직접지각은 거짓이 된다. 왜냐하면 [직접지각은] 존재하는 것(tattva)에 대한 작용이기 때문이다. 실로 이와 같은 것이 想定(samāropa)이다. 그 [직접지각]은 존재하는 것을 대상으로 한다. 종류(jāti) 등을 제외하면 [대상이 지니는] 작용(vṛtti)은 어디에 있고, [대상의] 특수성은 어디에 있으며, [나아가] 그 [대상]은 어디에 있단 말인가?” (samāropaḥ kilaitāvān sadarthālambanaṃ ca tat/ jātyādyapohe vṛttiḥ kva kva viśeṣaḥ kutaś ca saḥ/ tadapoheṣu na tathā siddhā sā buddhigocarā/ avastukaṃ ced vitathaṃ pratyakṣaṃ tattvaṃ vṛtti hi//KA 5.7-8//

21) PS II.1. trilingād yad anumeye jñānaṃ tad anumānam.

22) VV. nāntarīyārthadarśanaṃ tadvido ’numānam. 해당 부분은 PSV II.25 및 *Nyāyavārttika* 300 또한 참조. 小林信彦(1977) p. 104 n. 10; 古宇田亮修(2012) p. 38 n. 11; 武邑尙邦(1958) p. 238 참조.

23) “그 [주장명제]의 ①대상(artha), ②증인(hetu), ③정설(siddhānta), ④성전(āgama)에 관해 모순되는 속성(dharma)을 지닌 것, ⑤[흔히] 잘 알려진 속성을 지닌 것, ⑥직접지각에 위배되는 것은 오류가 되는 것이다.”(tadarthahetusiddhāntasārvāgamavirodhinī/ prasiddhadharmā pratyakṣabādhinī ceti duṣyati//KA 5.13//) 해당 부분이 차용한 것으로 생각되거나 유사한 내용을 담은 논서들에 대해서는 小林信彦(1977) p. 104 및 古宇田亮修(2012) pp. 40-41 참조.

<증인(hetu)>

증인은 ① 양쪽의 [주장]에 존재하고, ② 동류예에서는 성립하며 ③ 이류예에서는 배제된다는 세 가지 특성을 지녔다고 알려진다. [위 세 가지에] 위배됨으로써 그릇된 증인(hetvābhāsa)[이라고 알려진다.] 양쪽의 [주장]에 존재한다는 것은 자신의 주장과 대론자의 주장 둘 다에 대해 성립한다는 것이다. 구분되지 않는(abhinna) 특성을 지닌 이 주장은 결과의 구분에 따라 두 가지가 된다. 대론자의 주장[에 있는 증인]이 인정되지 않는 경우, 그리고 그 작용에 대해 예시되지 않는 경우[라는 두 가지이다.] 어떻게 다른 한쪽에 성립하지 않는 그릇된 증인을 확정할 수 있겠는가? (KA 5.21-23)

먼저 증인의 세 가지 조건을 서술한 부분 또한 PS II.5cd과 대응된다. 다만 원래 증인의 세 가지 조건 중 첫 번째는 그것이 pakṣa에 존재해야 한다는 것이지만, 여기에서는 양쪽에 대해 (dvayoh) 존재하는 것으로 설명하고 있다. 이는 22송에서 밝히듯이 자신의 주장과 상대의 주장 양쪽에(svapakṣa- parapakṣayoh) 공통으로 존재해야 한다는 의미로 풀이된다. 이어지는 논의의 대상은 예시(dṛṣṭānta)이다.

<예시(dṛṣṭānta)>

논증 대상과 논증의 속성에 있어 성립되는 것이 예시라고 언급된다. 혹은 그 [양쪽에 있어] 모순됨으로써 그 [논증의] 작용을 없게 하기 때문에 그것의 그릇된 [예시라고 하는 것이 있다. 예시에는] 논증대상이 증상(linga)을 수반하는 것과, 그 [증상]을 [수반]하지 않을 때 [논증대상이] 비존재[임을 알 수 있는 것]이 [있다.] 이와 같이 알려지는 그 예시는 실로 다른 이들에 의해 두 종류라고 언급된다. (KA 5.26-27)

여기에서는 예시의 정의가 두 가지로 나타난다. 26송의 경우 출전은 분명하지 않지만 디그나가 이전의 것으로 추정하며, 여기에서 사용하는 viparyaya(모순)라는 단어가 주로 디그나가 이전 논자들의 예시에 대한 정의를 비판할 때 주로 사용했던 것이라고 코바야시는 지적한다. 한편 27송의 내용은 NM과 일치하며, 아마도 현장역의 원 텍스트였을 것으로 간주된다. 다만 27송 d파다의 ‘실로 다른 이들에 의해’(kilānyaiḥ)라고 하는 말은 바마하가 부가한 것으로서²⁴⁾ 타인의 주장을 차용한 것임을 드러내는 부분이라고 할 수 있다.

24) 小林信彦(1977) p. 105 참조.

<논박(dūṣaṇa)>

논박이란 결여된 것에 대한 지적이다. 증인 등의 결여는 허용되지 않는다. 논술(kathā)이 그 것(증인 등)을 기초로 하는 것이기 때문에 주장명제에 있어 [증인 등의] 결여는 인정되지 않는다. 잘못된 비난(jāti)들은 그릇된 논박이다. 그 [종류]들은 동법상사(同法相似, sādharmyasama) 등이다. 그것들은 다양하다. 다양하기 때문에 여기에서는 언급하지 않는다. (KA 5.28-29)

논박은 잘 알려져 있듯이 논쟁에서 상대의 논증에 대한 과실 또는 오류를 지적하는 것이다. 논증 과정에서 올바른 주장의 성립은 결국 증인이라는 근거를 통해서 이루어지기 때문에, 주장명제에서 증인에 대한 결여는 논박의 대상이 된다. 이 부분 또한 디그나가의 NM에 기반하여 차용한 것으로 추정된다.²⁵⁾ 바마하는 그릇된 논박(dūṣaṇābhāsa)의 종류가 다양하기 때문에 논의가 장황해지는 것을 피하기 위해 이후의 내용에 대해서는 생략한다.²⁶⁾ 코바야시는 KA 5장의 논리학 개설에 대한 출처와 내용 분석을 통해, 바마하의 전거가 디그나가와 바수반두였으며, 그중에서도 주로 당대 널리 통용되었던 디그나가의 전거들을 활용하여 초보자를 위한 논리학 개론이 될 수 있도록 다듬은 것으로 추정한다.²⁷⁾

이처럼 바마하는 논리학에서 주로 다루는 개념들에 대해 그 정의와 더불어 그에 대한 오류와 예시 등을 들어 설명한다. 주지하다시피 KA에서 그가 이끄는 모든 논의의 최종 목적은 어디까지나 명확하고 아름다운 시의 작성에 있다. 그렇다면 아름다운 시를 만드는 데에 논리학이 왜 필요했던 것일까? 이는 바마하가 말하는 시의 덕목(guṇa) 및 결함(doṣa)과 연관 지어 생각해 볼 수 있다. 그에게 훌륭한 표현의 요건, 즉 시의 덕목이란 ‘부드러움’(mādhurya)과 ‘명료함’(prasāda) 이다.²⁸⁾ 이 가운데 논리학과 연관되는 덕목은 단연 ‘명료함’일 것이다. 그가 말하는 명료함은 ‘현자에서부터 여성이나 어린아이까지도 납득할 수 있는 의미를 지닌 것’을 말한다.²⁹⁾ 명확한 단어를 사용하고 합리적인 근거로써 소위 ‘말이 되는’ 문장을 구성하는 데에 있어, 논리학이 지닌 정합성은 시인들에게 있어서는 큰 덕목이 된다. 한편으로 아름답고 훌륭한 표현은 ‘결함이 없어야 하는’ 것이기도 하다. 바마하가 KA 4장 전체에 걸쳐 수많은 결함에 대해 논했던 것 역시 시인들이 이러한 결함에 대해 숙지하여 훌륭한 표현들을 일구

25) 小林信彦(1977) p. 106 참조.

26) NM에 제시된 그릇된 논박의 종류는 총 14종으로서, 구체적인 종류는 다음과 같다. (1)同法相似, (2)異法相似, (3)分別相似, (4)無二相似, (5)可得相似, (6)猶子相似, (7)義准相似, (8)至不至相似, (9)無因相似, (10)無說相似, (11)無生相似, (12)所作相似, (13)生過相似, (14)常住相似. 桂紹隆(1984) p. 43 참조.

27) 小林信彦(1977) p. 108 참조.

28) “부드러움과 명료함을 바라는 현명한 자들은 많은 [단어로 된] 복합어를 사용하지 않는다.”(mādhuryam abhivāñchantāḥ prasādaṃ ca sumedhasaḥ/ samāsavanti bhūyāṃsi na padāni prayuñjate//KA 2.1//)

29) āvidvadaṅganābālapratīṭārthaṃ prasādavat//KA 2.3cd//

어내는 데에 일조하기 위해서였을 것이다. 그리하여 제4장의 가장 마지막에 위치한 ‘주장명제, 증인, 예시의 결여’라는 시의 결함은 제5장에서 논리학과 결부되어 시인이 갖추고 또 피해야 할 것들에 대해 상세히 알려주는 것이 된다. 아울러 당대 논리학 전통을 담은 텍스트를 인용하여 반복해 줌으로써, 전통의 권위를 덧씌움과 동시에 이를 세속의 논리로써 승화시켜 가는 과정을 보여 주는 것이라 할 수 있을 것이다.

IV. 시의 논리와 시적 허용

1. 샤스트라와 시의 간극

30송부터는 시(kāvya)라는 측면에서 논의가 이어지며, 논리학에서는 허용되지 않지만 시에서만큼은 그 본래적 특성에 의해 허용되는 표현들이 거론된다. 32~3송에서는 시와 샤스트라가 서로 다른 것에 기반을 두고 있기 때문에 이를 아는 사람들에 의해 실질적으로 시를 짓는 상황에서는 명제라고 불리는 것이 다른 방식으로 나타날 수 있음을 언급하면서, 구체적으로 시와 샤스트라에서 나타날 수 있는 문장의 예를 들고 있다.

정의(lakṣman)와 논증식(prayoga)과 결함(doṣa)에 관해, 다양하게 존재하는 구분을 통해 명언(sandhā) 등에 대한 논증이 성립을 위해 [존재한다.] 샤스트라들에서는 [이것이] 다른 방식으로 서술된다. 그에 대해 아는 사람들은 시의 작성(prayoga)³⁰⁾에서는 [샤스트라와는] 다른 방식으로 그 [명언 등에 대한 논증]에 대해 표현한다. 여기서 시는 세속적인 것에 기반을 둔 것이며, 샤스트라들은 진리에 대해 보여주는 것이다.

[시의 예는 다음과 같다.] ‘하늘은 칼과 같다’, ‘이 소리는 멀리 따라간다’, ‘신두 강물은 영원하나니’, ‘아아, 위대한 불꽃을 지닌 자(=태양)는 확고하[여 변함이 없구나]!’

[샤스트라의 예는] 예를 들면 ‘형태 등에 의지하는 실체는 사라진다’고 하는 것이다. (KA 5.32-34)

여기에서 ‘하늘’과 ‘칼’, ‘강물’과 ‘영원함’, ‘태양’과 ‘확고함’은 실제로 상호간에 수반관계가 인정되는 것들은 아니다. 그럼에도 이러한 표현들이 시에서 허용되는 근거는 시가 세속적인 것에 기반을 두고 있는 것(lokāśraya)이기 때문인 것이다.

이어지는 부분은 ‘주장명제’(pratijñā)와 관련된다. 해당 용어는 논리학적 맥락에서는 주장

30) 32송과 33송에서는 ‘적용, 실행’을 뜻하는 prayoga라는 용어가 사용된다. 논리학에서는 논증식과 같이 논리에 대한 실질적 적용의 의미로, 시학에서는 시를 직접 짓는 작시(作詩)에 해당하는 말로 이해할 수 있을 것이다.

명제를 뜻하지만, 원래 단어의 뜻에는 ‘약속, 선언’이라는 의미가 있다. 시에서 *pratijñā*는 후자의 뜻에 가까우며, 논리적 근거를 통해 귀결되는 것이 아니라 명언 후에 실현되는 것이다.

원하는 결과에 도달하는 것이 주장명제라고 [그들은] 주장한다. 그 [주장명제]는 정의, 실리, 애욕, 분노에 근거를 두기 때문에 네 종류이다. (KA 5.35)

시에서의 *pratijñā*는 사뭇 다른 외연을 지니는데, 흥미로운 것은 주장명제의 근거로서 3대 목적(*trivarga*) 외에도 분노(*kopa*)가 추가되어 있다는 점이다. 이에 관해서는 선행연구들에서도 따로 설명하고 있지 않지만, 바마하가 3대 목적만으로는 설명할 수 없는 명언의 근거를 감정적인 요인, 일종의 라사(*rasa*)에서 찾은 것이 아닌가 생각된다. 이어지는 구절은 이 네 가지 요인의 예시들이다.

예컨대 그(푸루)가 “노쇠하셨으니 제가 보필하겠습니다.”라고 아버지에게 주장하고서 푸루가 바로 그와 같이 보필한[다고 하면] 그것이 정의(*dharma*)와 연관된 [주장명제]가 될 것이다.

“제가 시타를 찾겠습니다.”라고 주인의 명령으로 하누만이 주장하면 그것이 실리(*artha*)에 바탕을 둔 [주장명제]라고 알려진다.

“나는 오늘 이 마하세나의 딸을 취하겠다.”라고 밋사가 주장을 하고 [그녀를] 취하면 [그것은] 애욕(*kāma*)에 바탕을 둔 [주장명제]이다.

“나는 전장에서 형제의 적을 갈아서 그의 피를 마시겠다.”라고 비마가 주장하고 분노(*ruṣ*)로 압도된 [그가] 그와 같이 그것을 행했다고 하면 [그것은 분노에 기반을 둔 주장명제이다.] (KA 5.36-39)

위 주장명제의 실례들은 논리학의 명제와는 근본적인 차이가 있다. 부모를 모셔야 하는 다르마, 목적을 이루고자 하는 실리, 이성을 취하고자 하는 애욕, 형제의 적을 향한 분노라는 전혀 다른 근거와 연결되어 있지만 문장 속의 화자가 하는 행위는 명백히 일종의 서원이자 맹세, 또는 약속에 해당되는 것이다. 거칠게 말하면 화자가 도달하고자 하는 목적을 명언한 후 그것을 실행하는 과정, 즉 맹세의 실현이야말로 시에서의 논리이며, 이는 발화(發話) 자체가 지닌 실현성에 그 근거를 둔 것으로 생각된다.

한편 조금 더 후반의 논의이지만, 샤스트라와 시의 차이를 보여주는 부분으로서 추론과 직유의 상이함에 대한 언급이 있다. 이는 예시(*drṣṭānta*)를 설명하는 과정에서 나온다.

언급된 의미와 유사한 것을 명시하는 것이 예시(*dr̥ṣṭānta*)이다. [대론자가] 실로 직유는 추론이 되는가? [라고 묻는다면] “틀리다” [라고 나는 답할 것이다. 직유의 경우는] 증인을 서술하지 않기 때문이다.

논증대상과 논증이라는 양자를 서술하는 것은 [의도적으로] 언급된 경우를 제외한 다른 경우에는 선호되지 않는다. “얼굴이 연꽃과 같다”는 이 [표현]에서 무엇이 논증대상이며, 무엇이 논증이란 말인가? (KA 5.55-56)

바마하 역시 시에서 사용하는 직유와 논리학의 추론이 전혀 다른 것이라는 사실을 충분히 숙지하고 있었음을 알 수 있다. 논증대상과 논증의 확인이 시의 표현과는 다른 맥락에서 사용되어야 하는 것이다. 그럼에도 제5장의 전반부에 상당 부분을 할애하며 논리학의 개설을 시도한 것은, 샤스트라라는 이론적 영역에서 보여주는 언어의 명확성을 통해 구성되는 문장이 시적인 맥락에서도 유효한 의미를 이끌어내기 때문일 것이다.

2. 시적 허용

시의 함축성에 따른 시적 허용과 관련하여 바마하가 먼저 거론하는 것은 명제 자체의 생략이다. 이어서 명시하고자 하는 바를 생략하는 표현의 예를 든다.

이제 명언(*sandhā*)이 행해지지 않아도 [그에] 다다를 수 있는 [주장명제가 언급된다.] 서술되지 않는 경우에도 [문맥에 따른] 의미로부터 마치 언급된 것처럼 이해할 수 있다. (KA 5.45-46)

“감관을 적으로 삼는 자는 무엇을 알아야 하는가?” “적들은 누구를 격퇴하는가?” 혹은 “변하기 쉬운 부를 가벼이 베풀지 않는 것은 [누구인가?]” ‘무엇’이라는 것 너머에 있는 연장선인 이것이 [예상 가능한 명제를] 쉽게 보여준다.³¹⁾

위 예시들은 모두 의문사로 구성되어 일종의 수수께끼의 형태를 취한다. 명시하고자 하는 바를 굳이 말로 언급하지 않아도 이는 문맥을 통해 명시되는 것과 같은 효과를 지니는 것이다.

다음으로 바마하는 논리학에서 말하는 수반관계(*anvaya*)와 배제관계(*vyatireka*) 또한 시에서는 의미의 성립을 위해 존재하는 것임을 말하며, 구체적인 예를 통해 이를 보여주고 있다.

31) 질문들은 각각 ‘브라흐만’, ‘약한 자’, ‘구두쇠’라는 답을 지닌다. 이는 세간의 상식에 따라 유추되는 것이다.

현명한 이들은 [세속적인] 시에서도 바로 그 세 가지 특징을 지닌 증인이 있다고 생각한다. 왜냐하면 독립된 수반관계(anvaya)와 배제관계(vyatireka)는 의미의 성립을 위해 [존재하기 때문이다.]

예를 들면 [다음과 같다.] “물수리³²⁾들의 울음소리와, 연꽃의 향기로부터 이 숲을 둘러싸고 큰 연못이 있다[는 것을 알 수 있구나]”[라는 추론이 성립한다]. 다른 속성까지도 연관됨으로써 이 [의미]의 성취를 만들어낸다. 마치 구름을 헤치고 [하늘 높이] 올라가는 연기로부터 어딘가에 붙어 있는 것을 추론하는 것처럼. (KA 5.47-49)

여기서 논리적 논증식으로 문장을 파악해 보면, 주장명제는 ‘이 숲을 둘러싼 곳에 큰 연못이 존재 한다’이다. 증인은 ‘물수리들의 울음소리와 연꽃 향기가 존재하기 때문’이며, 이에 따른 수반관계는 ‘물수리가 있는 곳에는 반드시 연못이 있다. 예를 들면 연못과 같이’가 된다. 제5장의 여러 예시들 중에서도 이 부분은 그야말로 바마하가 의도하는 바를 분명히 드러내 주는 듯하다. 즉 시의 내용을 통해 논증식을 이끌어낼 수 있을 정도로 명확한 언어를 사용하면서도, 전하고자 하는 ‘의미’의 성취를 향해 있기에 ‘주장명제’, ‘증인’, ‘예시’라는 세 가지의 결여가 없는 분명한 시적 표현이 나타난 문장인 것이다.

나아가 시에서는 논증대상과 논증 자체가 명시되지 않아도, 둘 사이에 수반관계가 성립하지 않아도 그 의미가 이해된다고 바마하는 이어지는 계송에서 말하고 있다. 논리학의 입장에서 명백한 파격이다.

여기에서는 논증 대상과 분리된 증인이 인식된다. 심지어 수반관계와 배제관계가 없아도 의미가 이해되기도 한다. 예를 들면 [다음과 같다.]

“빛나는 등불을 지닌 밤이 태어나니, 태양은 [제자리로] 돌아갔다.” 여기에서 빛나는 등불을 지닌 자(밤)는 태양이 지는 것에 대한 증인이 되[지만 상호간에 수반관계가 존재하지 않는다.] (KA 5.50-51)

‘빛나는 등불을 지닌 밤의 탄생’은 밤이 찾아와 등불이 켜지는 모습을 말한다. 이는 ‘태양이 [제자리로] 돌아가는 것’, 즉 일몰과는 아무런 수반관계가 존재하지 않는 그저 시간의 흐름에 따라 자연스럽게 나타나는 현상일 뿐이다. 하지만 이 문장은 태양이 지고 밤이 찾아오는 일반적인 현상을 마치 수반관계를 지닌 것처럼 병치하여 새로운 시적 심상을 이끌어내고 있다.

32) 매의 일종으로, 물속의 물고기를 먹이로 한다. 古宇田亮修(2012) p. 45, 각주 25 참조.

이후 유사한 시적 허용의 예와 경계할 사항들³³⁾에 대해 명시한 후, 바마하는 마지막으로 다음과 같은 말로 제5장을 갈무리한다.

이처럼 말에 관한 모든 수사법은 내가 다른 이들이 [작성한] 많은 종류의 서적을 참고하고, 또한 스스로 고안하여 서술한 것이다. [이론에] 정통하고 논술을 행한 또 다른 현자들이 여기에서 바른 인식수단[이 되어 주었다]. 무지한 자들에 의해서는 수승한 지혜를 지닌 자들이 쉽게 만족할 수 없는 법이니. (KA 5.69)

위 계승에서 바마하는 선현의 저술을 참조하여 정리하였음을 명확히 밝힌다. 당대에 널리 알려진 논리학 이론에 대해 충분히 학습한 후 나름의 비판적 정리를 통해 해당 장을 저술하였으며, 이를 시학 이론에 맞추어 적용함으로써 새로운 시학 전통의 기틀을 마련한 것이다.³⁴⁾

V. 결 론

지금까지 KA 제5장의 내용을 바탕으로 작시상의 결함 중 하나인 ‘주장명제, 증인, 예시에 대한 모순’이 실질적으로 어떠한 의미를 가지는지에 대해 고찰함으로써, 통상의 논리학이 작시론에서 지니는 의미를 되짚어 보았다.

KA 제5장의 전반부는 디그나가나 바수반두 등 바마하 이전에 활동한 유명 논사들의 저서로부터 논리학의 기초 개념을 추려내어 정리한 내용으로 꾸려졌다. 이어 후반부는 논서와 시의 근본적인 차이에 주목하고 수반관계, 예시와 관련된 다양한 시적 허용의 표현들을 제시하여, 시인들로 하여금 작시의 결함을 피할 수 있도록 관련 논의를 전개하였음을 알 수 있었다. 이 과정에서 논리학의 주장명제인 *pratijñā*는 시에서는 맹세이자 서언, 약속으로서의 *pratijñā*로 나타난다. 논리학에서 논리적 결론의 성립은 뚜렷한 인과관계와 수반관계를 통해 이루어

33) 이 부분에서 바마하는 특히 장황하고 명확하지 않은 표현에 대해 다음과 같이 경계한다. “뛰어난 하나의 단어는 최신의 [유행하는] 표현이 아니어도 훌륭한 것이다. [하지만] 그 반대가 되면 그 [하나의 단어]는 명성조차 잃게 만든다.” (*padam ekaṃ varam sādhu nārvācīnanibandhanam/ vaiparītyād viparyāsaṃ kīrter api karoti tat//KA 5.61//*) 이후 장황한 표현들의 예시들에서도 명확하고 간결한 시어 선택의 중요성에 대한 그의 입장이 드러난다.

34) KA 제5장 후반부에서 다루는 수반관계의 경우, 디그나가의 계승자인 다르마키르티(*Dharmakīrti*)의 논의와 연관지을 수 있는 것으로 보인다. 그는 수반관계 또는 변충관계를 확립하는 근거로서 새롭게 ‘본질적 관계’(*svabhāvapratibandha*)라는 개념을 도입하였는데, 이는 수반관계에 있는 양자에 대해 ‘A가 B의 결과인 것’이라는 인과관계(*tadutpatti*)와 ‘A가 B인 것(B를 본질로 하는 것)’이라는 동일관계(*tādātmya*)를 바탕으로 한다(가츠라 쇼류 외 2017: 32 참조). 이 두 가지 가운데 후자, 즉 양자의 본질적 동일관계에 바탕을 둔 것은 사실상 시의 비유나 명언의 성립에서도 핵심이 되는 부분이라고도 할 수 있을 것이다.

지지만, 시에서 명언의 성립은 발화의 실현을 통해 이루어진다.

결국 시적 허용의 기치 아래에서 시인은 증인과 논증이라는 속박을 벗어나 아름다운 문장을 만들어낼 수 있지만, 이는 명확하고 합리적인 언어의 결합으로 이루어져야만 한다. 그리고 바마하에게 있어 논리학은 이러한 명료함의 도구가 된다. 명확한 논리를 아는 시인은 분명한 언어로 결합을 피해 아름다운 표현을 만들어낼 수 있지만, 그렇지 못한 시인은 그저 장황하고 맥락 없는, 결합 가득한 표현을 만들어내기 때문이다.

과장(atīśaya)과 비틀린 표현(vakrokti)처럼 상식을 뛰어넘는 것을 시의 중요한 요소로 강조하는 인도의 시학에서, 이성적 논거를 바탕으로 하는 논리적 정합성은 사실상 쉬이 섞여들거나 적용되기 힘든 요소이다. 그럼에도 바마하는 자신이 시의 덕목으로 규정한 ‘명료함’(prasāda)을 위해 당대 논서의 이론을 수렴하여 이를 나름대로 정리하고, 관련 개념들을 시적 내러티브 안에서 풀고자 시도하였다. 그리고 이러한 그의 노력은 사실상 기존의 전통 위에서 새로운 시학 전통을 정립시키는 중요한 매개체로서의 역할을 수행하였다고 할 수 있을 것이다.

약호 및 참고문헌

KA : *Kāvyālaṃkāra. (Kāvyālaṅkāra of Bhāmaha. 2nd ed., tr. & ed. by Sastry, P.V. Naganatha. Delhi: Motilal Banarsidass, 1970.)*

KĀd : *Kāvyādarśa.*

NM : *Nyāyamukha.*

NŚ : *Nāṭyaśāstra. Nagar, K.L. ; Joshi, R.S. ed. Nāṭyaśāstra of Bharatamuni. with the Commentary Abhinavabhāratī of Abhinavagupta. vol.I-IV. fourth repr. ed.. Delhi: Parimal Publications, 2012.*

PS : *Pramāṇasamuccaya* by Dignāga. Steinkellner, Earnest ed., *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1*, 2005. (https://www.oaaw.ac.at/fileadmin/Institute/IKGA/PDF/forschung/buddhismuskunde/dignaga_PS_1.pdf)

PSV : *Pramāṇasamuccayavṛtti.*

VV : *Vidyāvidhi.*

가츠라 쇼류 외(2017). 『인식론과 논리학』, 박기열 역. 서울: 씨아이알. [桂紹隆外(2012). 『認識論と論理学』(シリーズ大乘仏教9), 春秋社.]

강성용(2013). 「뽀짜따트라(Pañcatantra)」의 전승과 교훈—도덕(dharma)과 현실(nīti) 사이에 선 삶을 가르치는 인도 고대의 우화—, 『구비문학연구』 제37집, 한국구비문학학회, pp. 179-223.

박기열(2014). 「불교 인식론의 전통에서 분별지(kalpanā) 정의」, 『인도철학』 제41집. 서울: 인도철학회, pp. 365-391.

류현정

- 2014 「바마하(Bhāmaha)의 ‘소리에 의한 수사법’ 연구: *Kāvyālaṃkāra* 2장 1~20송을 중심으로」, 『인도철학』 41집. 서울: 인도철학회, pp. 225~257.
- 2018 「바마하(Bhāmaha)의 ‘의미의 수사법’(arthālaṃkāra)에 대하여(I)—『카비야알람카라』(*Kāvyālaṃkāra*) 제2장을 중심으로—」, 『인도철학』 53집. 서울: 인도철학회, pp. 95~130.
- 2019 「바마하(Bhāmaha)의 ‘의미의 수사법’(arthālaṃkāra)에 대하여(II)—『카비야알람카라』(*Kāvyālaṃkāra*) 제3장을 중심으로—」, 『인도철학』 56집. 서울: 인도철학회, pp. 311~358.
- 카츠라 쇼류(2009). 『인도인의 논리학』, 권서용 외 옮김. 부산: 산지니. [Katsura Shoryu(1998). *Indojin no Ronrigaku*, Chuokoron-shinsha, inc.]
- 古宇田亮修
- 2009 「Bhāmaha著 *Kāvyālaṃkāra* 『詩の修辭法』 第3章: テクストならびに訳註」, 『長谷川仏教文化研究所年報』 第33号. 千葉: 長谷川仏教文化研究所.
- 2011 「Bhāmaha著 *Kāvyālaṃkāra* 『詩の修辭法』 第4章: テクストならびに訳註」, 『長谷川仏教文化研究所年報』 第35号, 千葉: 長谷川仏教文化研究所, pp. 13-30.
- 2012 「Bhāmaha著 *Kāvyālaṃkāra* 『詩の修辭法』 第5章: テクストならびに訳註」, 『長谷川仏教文化研究所年報』 第36号, 千葉: 長谷川仏教文化研究所, pp. 25-49.
- 大類純(1955). 「學風上よりのバマハとダンディンの比較考察」, 『印度学仏教学研究』 3(2), 東京: 日本印度学仏教学会.
- 武邑尙邦(1958). 「世親の論理書について—『成諍論』(Rtsod-pa sgrub-pa)の帰属をめぐって—」, 『印度学仏教学研究』 13/ 7(1) 東京: 日本印度学仏教学会, pp. 237-240.
- 小林信彦(1977). 「Bhāmahaに引用される Dignāga と Vasubhandu」, 『印度學佛教學研究』 25(2), 東京: 日本印度學佛教學會.
- 桂紹隆
- 1982 「因明正理門論研究(5)」, 『広島大学文学部紀要』 42, 広島大学文学部, pp. 82-99.
- 1984 「因明正理門論研究(6)」, 『広島大学文学部紀要』 44, 広島大学文学部, pp. 43-74.
- Belvalkar, S.K.(1924). *Kāvyādarśa of Daṇḍin: Sanskrit Text and English Translation*. Poona: The Oriental Book-supplying Agency.
- Cuneo, Daniele(2017). ““This is Not a Quote”: Quotation Emplotment, Quotational Hoaxes and Other Unusual Cases of Textual Reuse in Sanskrit Poetics-cum-Dramaturgy”, *Adaptive Reuse: Aspects of Creativity in South Asian Cultural History*. Ed. by Elisa Freschi and Philipp A. Maas, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 219-247.
- Gerow, Edwin(1977). *Indian Poetics, A History of Indian Literature* Vol.V, fasc.3. ed. by Jan Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Kane, P.V.(1971). *The History of Sanskrit Poetics*. 4th Ed. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Olivelle, Patrick(2019). “From trivarga to puruṣārtha A Chapter in Indian Moral Philosophy”, *Journal of the American Oriental Society* 139(2), American Oriental Society.
- Sastry, P.V. Naganatha(1970). *Kāvyālaṃkāra of Bhāmaha*. Delhi: Motilal Banarsidass.

2020 한국철학자연합대회

2020
UCCP

한국기독교철학회

평화주의는 인식론이다 —존 요더의 평화주의 인식론 탐구—

김기현

로고스서원 대표

1. 폭력은 인식론적 문제이다

언제나 기독교 신학은 계시의 빛 아래서 하나님의 피조 세계에 일어나는 현상의 해석과 실천을 과제로 삼는다. 신학은 우리 자신의 현대적 경험을 기독교의 경험, 곧 예수 그리스도의 복음 안에서 해명하고 비판하는 변혁을 도모한다. 지평으로서의 세상과 척도인 기독교의 메시지를 비판적으로 관련시키는 것은 신학의 고유한 과제임에 틀림없다.¹⁾

우리 시대의 핵심적 상황은 폭력이다. 지난 20세기는 전쟁과 혁명의 세기였으며 결국 폭력에 기초한 질서들이 서로 충돌하는 역사이었다.²⁾ 더군다나 우리의 역사 또한 전쟁과 폭력으로 점철되었다. 사회학자 김동춘의 지적처럼 아직도 우리는 한국전쟁이 개시된 날짜를 기억하고 기념하면서도 휴전날짜는 망각한다. 그런 까닭에 전쟁은 여전히 현재 진행형으로 이 땅에 계속 재연되고 있다.³⁾

그런데 전쟁과 폭력의 세계는 전쟁과 폭력을 정당화하는 세계관을 요구하고, 역으로 그 세계관에 의해 유지된다. 달리 말하면, 평화는 평화의 세계관 또는 인식론을 요청한다. 평화는 단지 사회 정치적인 실천의 문제일 뿐만 아니라 철학적인 성찰과 신학적인 증언의 주제이다. “폭력은 힘에 관한 윤리학일 뿐만 아니라 진리가 스스로 말하도록 하는 인식론”의 문제이다.⁴⁾ “마하트마 간디와 마틴 루터 킹 두 사람 모두에게 폭력의 단념은 정치 윤리에서 하나의 입장일 뿐만 아니라 타자를 위한 복음이다. 그런 까닭에 그것은 하나의 인식론이다.”⁵⁾ 그러

1) 한스 쿡, “신학의 모형 변경: 기초적인 해명을 위한 시도”, Hans Kung · David Tracy 편, 「현대신학은 어디로 가고 있는가」, 박재순 옮김(한국신학연구소, 1989), 41-85.

2) 한나 아렌트, 「폭력의 세기」, 김정환 옮김(이후, 1999), 24.

3) 김동춘, 「전쟁과 사회: 우리에게 한국전쟁은 무엇이었나?」(돌베개, 2000), 20.

4) John Yoder, “Patience as Method in Moral Reasoning,” Stanley Hauerwas et al., The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder(Eerdmans, 1999), 28, f.n. 9.

므로 기독교 평화주의는 사회 정치적 윤리 이론으로만 이해될 수 없고 특정한 사유 스타일 혹은 독특한 인식론을 함축한다.

그 인식론의 출발점은 복음적 신앙 고백이다. 즉, 예수만이 유일한 주님이라면 예수 외에 이 땅에 존재하는 어떤 것도 신앙을 강제할 만한 권위나 권력이란 없다. 마르틴 루터는 보름스 의회에서 성경의 증거와 명백한 이성에 합당한 자신의 주장을 교황이나 교회의 회의라 할 지라도 철회하거나 취소시킬 수 없다고 외쳤다. 일체의 권위를 모조리 부정하자는 것이 아니다. 그리스도의 주되심에 대한 전적인 충성의 고백이며, 그 권위들은 주되심 아래에 존재한다고 말하는 것일 뿐이다. 권위의 한계 설정이지 권위의 전면 부정이 아니다.

여기서 주목할 바는 어떤 권위라도 신앙을 타자에게 강요할 수 없다는 점이다. 요더에 따르면, 복음은 “권위에 의해서나 혹은 강제적으로 강요할 수 없다. 동의가 강요될 때, 복음은 무효가 된다.”⁵⁾ 복음이 문자 그대로 좋고도 새로운 까닭은 세상의 권력과 달리 지배가 아니라 섬김이기 때문이다. 복음이 말하는 정의가 다른 여타의 정의관과 결정적 차이점은 정의라는 이름으로, 정의의 정당성으로 타자에게 정의를 강요하지 않는다는 것이다. 예수의 십자가에서 보듯이, 하나님은 당신의 정의를 우리에게 강압하지 않으셨다.

이는 한편으로 하나님의 존재 방식 자체가 억압과 지배를 타파하고 해방하는 분이기 때문이다. 하나님의 사랑인 아가페는 비강제적이다. 예수와 그분의 십자가에서 계시된 하나님 아버지는 무작정 마구 밀어붙이지 않는다. 또한 하나님되심이 전파되는 소통 방식도 강제나 강요가 아닌 자발적인 자유이다. 따라서 예수가 주이시다는 진리는 주되심과 제자도의 영역만이 아니라 학문의 방법론과 타자와의 소통의 방식에도 그대로 적용된다.

이러한 요더의 ‘평화 인식론’(peace epistemology)은 복음과 복음의 고유한 소통 방식과 반하는 인식론에 대한 이의 제기와 대안을 지향한다. 그러니까 복음을 변질시키는 지배와 강제의 이데올로기와 그러한 소통 방식을 거부한다. 그것의 실체와 역사적 기원을 요더는 콘스탄틴주의로 명명하며 대안은 평화주의이다. 요체는 이렇다. 콘스탄틴의 인식론은 전쟁과 폭력을 정당화하는 인식론이라면, 요더의 인식론은 비판과 더불어 대안을 제시하는 평화의 인식론이다.

5) John Yoder, “Meaning after Babble: With Jeffrey Stout Beyond Relativism,” *Journal of Religious Ethics* 24(1996): 135.

6) John Yoder, “On not Being Ashamed of the Gospel: Particularity, Pluralism, and Validation,” *Faith and Philosophy* 9:3(1992): 292.

2. 콘스탄티주의가 문제의 근원이다

요더에게는 콘스탄티주의가 교회 왜곡의 시발점이다. 때문에, 그가 말하는 콘스탄티주의를 이해할 때 그의 신학을 수용할 것인지, 말 것인지 가부간에 결정이 날 수 밖에 없다.

2.1 콘스탄티주의란 무엇인가?

콘스탄티주의는 교회와 세상을 동일시하는 시스템이다.⁷⁾ 국가는 교회를 보호하고, 교회는 국가를 후원한다. 국가의 이익이 곧 교회의 이익이 되고, 국가를 수호하는 것이 하나님께 영광을 돌리는 성스러운 종교적 행위가 된다. 이렇게 되면 교회는 하나님 나라의 공동체라기 보다는 세속 사회의 한 일원으로 전락하고 만다.

어찌되었건 교회는 예수 그리스도에게 온전히 순종하는 공동체가 아니라 강제와 권력에 의한 지배 집단이 되어 국가의 보호를 받았다. 국가는 세속적인 정치적 욕망을 실현하는 세력이 아니라 하나님의 뜻을 이루는 하나님의 대리자로 종교적 승인을 받았다. 교회는 국가의 위기, 특히 전쟁과 같은 중대 사안에 참여할 의무를 가지게 되었다. 국가는 교회 내부의 신학적 논쟁에도 개입할 여지를 확보하게 되었다. 실제로 역사는 그런 일들이 빈번했음을 증명한다.

이를 두고 존 홀(Douglas John Hall)은 콘스탄티주의를 “문자적으로 기독교의 지배 또는 종주권을 의미한다”고 했다.⁸⁾ 예컨대, 기독교인만이 군인이 될 수 있고, 특별한 혜택과 대우를 받았다. 외관상으로는 기독교가 로마를 지배하는 듯이 보여도 실상은 정반대였다. 기독교가 기독교적 방식으로 로마를 다스린 것이 아니다. 로마적 방식으로 로마를 지배한 것이었으므로 로마의 기독교화가 아니라 기독교의 로마화이다. 세상이 교회가 된 것이 아니라, 교회가 세상이 된 것이다. 그렇다면 콘스탄티주의는 기독교의 지배로 정의되기보다는 교회의 타락으로 규정하는 편이 훨씬 더 역사적 진실에 가깝다. 콘스탄티주의는 교회와 세상이 갈아진 것이고, 교회와 세상의 동일시로서의 콘스탄티주의는 세상에 의한 교회의 왜곡이다.

여기서 문제가 되는 것은 콘스탄티 개인이 아니다. 예컨대 그가 진정으로 개종했는지, 했다면 언제인지에 관한 연대기를 문제 삼지 않는다. “콘스탄티가 그리스도인이 아니었다고 말할 때 그것은 단순히 그가 그리스도에 대해 말하지 않기 때문이 아니라, 그는 자신의 모든 존재 양식에서 그리스도가 거부한 바로 그것 하나하나를 표명하고 있기 때문”에 문제가 된다.⁹⁾ 그가 상징하는 바 기독교 내부의 체계의 급격한 변화가 초점이다. 때문에, 요더는 이런

7) Yoder, *The Royal Priesthood*, 154.

8) Douglas John Hall, *The End of Christendom And the Future of Christianity*(TPI, 1997), ix.

9) Alistair Kee, 「콘스탄티 대 그리스도」, 이승식 옮김(한국신학연구소, 1988), 208.

게 말한다. 콘스탄틴은 “그리스도교 역사에서 새로운 시대를 나타낸다.”¹⁰⁾ 그렇다면 이전에 없던 새로운 역사를 어떻게 보아야 하는가?

2.2 콘스탄틴주의, 정말 문제인가?

존 요더를 위시한 아나뱃티스트들의 비판의 활시위가 겨냥하는 원천은 콘스탄틴주의이다. 그가 보기에 콘스탄틴주의는 교회사와 현재의 교회들이 직면한 다종 다기한 문제들의 출발점이다. 역사적으로 콘스탄틴의 전환이 로마에 대한 교회의 승리라는 인식이 파다했었다. 그러나 최근에는 역으로 교회에 대한 로마의 승리라는 자각이 점차 확산되고 있다. 레슬리 뉴비긴과 더글라스 존 홀 등은 현재의 위기를 기독교왕국(Christendom)의 몰락으로 정의한다.¹¹⁾ 기독교의 미래를 구상하고 구축하는 어떠한 시도도 기독교왕국의 해체를 기정사실로 받아들이지 않으면 안 된다. 콘스탄틴이 기독교를 승인한 이후, 기독교의 비약적인 발전이 기독교 본래의 정체성의 위기를 초래하였다. 그것이 한계에 봉착했다는 인식이 어느 정도 공감대를 형성한 것이다.

허나, 그 이후에 대한 논의는 여전히 분분하다. 해체 이후, 어디로 갈 것인지, 해체를 어디까지 할 것인지에 따른 대안은 안개속이다. 이것은 어쩌면 종교 개혁 당시의 입장의 차이의 반복이라고 볼 수 있겠다. 주류 종교 개혁적 전통은 콘스탄틴의 유산을 전면 부인하기 보다는 어느 정도 수용하려고 한다. 대표적으로 존 홀과 뉴비긴은 콘스탄틴 체제의 공헌과 의의를 확인하고 전적인 부정보다는 비판적 인식을 토대로 새로운 대안을 모색해야 한다고 본다. 왜냐하면, 콘스탄틴 체제가 워낙 오래되었고, 서구에 뿌리를 깊이 내리고 있기 때문이다. 때문에 그 체제는 불충분하지만, 그렇다고 통째로 제거할 필요는 없다고 본다.

반면에 아나뱃티스트들은 콘스탄틴 이전으로의 복원과 회복을 생각한다. 아나뱃티스트의 입장에서 뉴비긴이나 홀의 견해는 다양한 형태로 변주된 또 하나의 콘스탄틴 체제의 아류이다. 기성 질서와 체제를 갱신하려는 수많은 시도들이 그들이 거부하고자 했던 그 타락한 체제를 여전히 부정하지 못하고, 이미 주어진 어떤 것으로 승인하게 된다면, 자연히 그들은 그 시스템의 포로가 되고 만다.¹²⁾

형태와 모습은 달라도 그 속내를 들여다보면 본질은 변하지 않았다. 유럽에서는 법적이라면, 북미의 경우는 문화적이고, 관념적이고, 사회적이다. “유럽의 기독교 세계의 전통적인 체

10) Yoder, The Priestly Kingdom, 135.

11) Lesslie Newbigin, 「복음, 공공의 진리를 말하다」, 김기현 옮김(SFC, 2008). & John Hall, The End of Christendom And the Future of Christianity.

12) Yoder, The Priestly Kingdom, 144.

제가 형식의 차원이라면, 우리는 내용의 차원이다.”¹³⁾ 따라서 내용과 내부에 있어서 여전히 콘스탄티니즘을 유지하고 있는 기독교를 향한 요더의 비판은 여전히 유효하다.

여기서 양자의 입장 중 어느 쪽이 더 타당한가는 잠시 판단을 보류하도록 하자. 그리고 양자 모두 나름 일리 있는 시각이 아니냐는 양시론적 견해는 성급하다. 다만, 두 가지만을 확실히 짚고 넘어가도록 하자. 하나는 콘스탄티니즘의 시스템을 문제 삼은 것은 요더만이 아니라 주류 내에서도 충분한 공감대를 형성하고 있다는 점이다. 다른 하나는 요더의 신학이 급진적인 관점을 취한다는 점이다. 요더의 신학은 콘스탄티니즘과의 전면적인 대결이다. 콘스탄티니즘에 대한 급진적 비판이야말로 요더의 방법론의 근간을 이룬다.

그런 점에서 존 요더의 신학은 철저히 탈콘스탄티니즘적 신학이다. 요더에게 “콘스탄티니즘의 기독교 사회 윤리에 있어서 가장 근본적인 단 하나의 문제였다”는 것은 분명하다.¹⁴⁾ 물론 그의 신학은 기독교론, 교회론, 종말론의 관점에서 읽어야 한다. 그럼에도 그 세 가지가 콘스탄티니즘 이전의 신학에서 이후의 신학으로의 전환을 담고 있다는 점에서 요더의 신학은 탈콘스탄티니즘적 신학이다.

2.3. 콘스탄티니즘에서 어떤 일이 일어났는가?

기독교회는 역사적으로 콘스탄티니즘으로의 전환을 환영했다. 그 자체를 문제시하지 않았다. 이 전환이 세상에 대한 교회의 승리이며 하나님께서 주신 선교의 기회이거나 적어도 그런 기회를 제공할 수 있다고 보았다. 하지만 기독교왕국 체제의 성립은 고유한 복음의 정체성 상실과 왜곡을 초래하였다. 극명한 변화는 바로 전쟁에 대한 기독교의 태도 변화에서 찾을 수 있다.

콘스탄티니 이전의 그리스도인들은 군대와 제국의 폭력을 거부하는 평화주의자들이었다. 이는 그들이 권력을 공유하지 않았기 때문이기도 하지만 그것이 도덕적으로 잘못이라고 생각했기 때문이다. 반면에 콘스탄티니 이후의 그리스도인들은 제국의 폭력은 도덕적으로 관용할 만하며, 적극적인 선이자 그리스도인의 의무라고 생각하였다.¹⁵⁾

13) John Hall, *The End of Christendom*, 29.

14) Gerald W. Schlabach, “Deuteronomic or Constantinian: What Is the Most Basic Problem for Christian Social Ethics?” Stanley Hauerwas et al., *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder* (Eerdmans, 1999), 449-71.

15) Yoder, *The Priestly Kingdom*, 135.

그리스도의 ‘십자가’의 정신에서 콘스탄틴의 ‘십자기’의 정신으로 기독교의 본질이 바뀌었다. 콘스탄틴의 길은 강함과 무력을 지향하지만, 그리스도의 길은 약함과 무력함을 추구한다. 콘스탄틴의 전략은 강한 군대를 동원해서 약자와 빈자를 억압함으로써 강자와 부자의 평화와 승리를 쟁취한다. 하지만 그리스도의 전략은 일찍이 죽임을 당하신 어린 양을 통해서 도리어 빈자와 약자가 높아지는 승리를 추구한다. 콘스탄틴의 종교는 나를 위해 남의 피를 흘리는 종교이다. 반면에 그리스도의 종교는 남을 위해 내가 피를 흘리는 종교이다.

알리스테어 키의 말은 의미심장하다. 기독교가 콘스탄틴화 된 “가장 극적인 증거는 콘스탄틴의 승리의 트로피가 피로, 그러나 다른 사람의 피로 물들어 있다는 점이다.”¹⁶⁾ 이는 전환이 아니라 변질이다. 예수는 나와 다른 타자 혹은 나에 반하는 원수에게도 용서와 평화의 제자도 실천을 명령한다. 하지만 콘스탄틴은 폭력과 배제의 방식으로 타자와 원수를 처리할 것을 주문한다. 그러므로 콘스탄틴주의는 나와 다른 대상, 나 외부에 있는 존재를 강제와 폭력을 매개로 인식하는 체계이다.

3. 기초주의 인식론을 넘어서

3.1 기초주의란 무엇인가?

콘스탄틴적 인식론의 현대적 버전은 방법주의(methodologism) 또는 기초주의(foundationalism)이다. 요더는 방법주의와 기초주의를 같은 의미로 이해하고 번갈아 사용한다. 방법주의는 요더만의 독특한 용어인데다가 사용빈도가 그리 높지 않고, 학계에서의 통상적인 학술 용어는 기초주의이므로 앞으로는 기초주의로 일괄 표기할까 한다.

기초주의는 모든 삶과 삶의 유일한 기초가 존재하며, 일체의 것을 그 기초로 환원하려는 사유방식을 말한다.¹⁷⁾ 그 기초로 환원하는 과정에서 필연적으로 문제가 발생한다. 서로 공통 기반으로 묶여질 수 없는 것, 서로 달라서 환원될 수 없는 것을 강제적으로 통합하려 든다. 각각의 개성과 고유함을 철저히 배격한다. 그것은 살아있는 현실이라기보다는 현실과 괴리된 추상의 세계이다. 그곳에서는 다양한 것들의 대립이 약화된다.¹⁸⁾ 기초가 되는 것이 기초적이지 않은 일체의 것을 지배하고 통제한다는 점에서 ‘인식론적 제국주의’이다. 그러하기

16) 알리스테어 키, 「콘스탄틴 대 그리스도」, 215.

17) Foundationalism의 번역어로 ‘정초주의’ ‘토대주의’ ‘기초주의’가 같이 사용되고 있고 어느 하나로 확정되지 못했기에 잠정적으로 ‘기초주의’라고 할 것이다. 기초주의에 대한 보다 상세한 논의는 김기현, 「맥클랜턴의 반기초주의 신학」(한국학술정보, 2006)의 2장 “반기초주의 신학의 배경”을 보라.

18) Yoder, “Walk and Word: The Alternatives to Methodologism,” 84.

에 기초주의는 ‘현대판 콘스탄틴주의’ 또는 인식론 영역에서 콘스탄틴주의인 것이다.

요더의 논의에 보다 깊숙이 들어갈 시점이다. 요더에 따르면, 지금까지 도덕적 추론에 관한 학문적 토론은 제1원리를 추구한다.¹⁹⁾ 논의하는 주제의 이면이나 배후에 놓인 가장 근본적인 첫 번째 원리를 발견하여 문제가 되는 모든 현상을 일거에 설명하려는 것이다. 특히 데카르트 이후 존재하는 모든 사물의 본질은 그 이면에 - 그곳이 개별적 사물 안이거나 밖일 수도 있다, - 존재한다는 생각이 근대인의 사유 구조에 깊이 뿌리를 내리고 있다. 생각하는 자아를 통해서 인간 인식의 의심할 수 없는 확고부동한 토대를 찾으려는 데카르트적 사유에서 기독교 신학 역시 자유롭지 못하다.

하지만 요더는 단 하나의 동일한 질서 안에 다양한 것을 환원하려는 것을 단호하게 거부한다. “내가 부인하고자 하는 모든 것은 압도적인 이성이 오로지 단 하나의 관용어(idiom)를 선택하게 하거나 동일한 질서 내에서 몇 가지 이용 가능한 자원을 항상 순위를 매기려 하는 것에 존재한다는 점이다.”²⁰⁾ 동일하지 않은 것, 이질적인 것들을 단 하나의 질서 안에 집어넣는 것은 각각의 고유성을 부수지 않고서는 가능하지 않다. 다양한 것들을 하나로 획일화할 때 무수한 문제들이 야기된다.

3.2 기초주의는 우상숭배이다.

그것이 왜 문제인가? 그 까닭은 무엇보다도 환원의 욕망이 다름 아닌 우상 숭배이기 때문이다. 우상은 하나님을 하나님이 아닌 것으로 격하시키거나 하나님이 아닌 것을 하나님으로 격상시킨 결과물이다. 신의 물질화가 물상화(物象化)라고 한다면, 물질의 신격화가 물신화(物神化)이다. 방향이 서로 달라도 그 이면에 파리를 틀고 있는 것은 하나님을 소유하려는 욕망이다. 나와 전적으로 다른 타자, 나의 창조자인 하나님을 내가 창조한 양, 내 마음대로 그분의 형상을 그리는 것은 하나님을 지배하려는 욕구의 발로에 다름 아니다. 하여, 우상이란 내가 만든 하나님이다.

신학자들이 직면한 최대의 유혹도 다르지 않다. 하나님과 세계를 단 하나의 언어와 관념으로 파악하고자 하는 것, 그것은 신학적 우상화의 전형이다. 예컨대, 하나님의 예정이라는 단 하나의 용어로 성경과 세상에 존재하는 일체의 것을 포섭하려는 욕망이 그것이다. 또는 반대로, 인간의 자유라는 단 하나의 단어로 성경과 세상에 존재하는 모든 것을 포괄하려는 욕심이 바로 그것이다. 그것은 눈에 보이는 가시적 형태의 우상화의 위험 못지않다. 요더가 보기

19) Ibid., 77.

20) Ibid., 81.

에 가장 나쁜 이상화의 형식은 형상을 깎아 만드는 것이 아니다. 하나님을 설명할 수 있는 한 사람, 한 언어, 한 단어를 가정하는 것이다.

기독교 윤리학에서 요더가 말한 이상화를 철저하게 분석한 것은 제임스 맥클랜던이다.²¹⁾ 그는 그 동안의 윤리학이 데카르트와 같이 의심할 수 없는 단 하나의 확고부동한 기초를 찾으려 했음을 낱알이 고발한다. 예컨대 한 사람의 도덕적 행동과 결정을 공리주의는 ‘수’, 제임스 플레처의 상황 윤리는 ‘상황’, 라인홀드 니버의 기독교 현실주의는 ‘현실’이 가히 신적인 토대의 역할을 자임해왔다. 그것은 성경 이야기와 우리들의 삶의 이야기가 갖는 다양성을 거칠게 하나로 획일화하는 것에 지나지 않는다.

그것은 신적인 출발점을 상정하려는 데서 온 오류이다. 하여, 스탠리 하우어워스는 잘라 말한다. “기독교 신학은 출발점을 가질 수 없다. 정확히 말해서 그러한 출발점은 안정성을 세상에 보증하려고 하고, 부활이 영원히 문젯거리가 되는 원인과 결과의 양식으로 역사를 굴복시키도록 노력할 것이기 때문이다.”²²⁾ 그렇다면 신학의 영역에서 벌어지는 전투는 기독교 신앙을 철학적 기초 위에 세우려는 것을 거부하는 것과 함께 예수 그리스도를 신학의 유일한 규범으로 삼는 것이어야 할 것이다.

3.3 기초주의는 다양성을 부정한다.

기초주의가 문제가 되는 두 번째 이유는 단 하나의 토대로 환원하기에 삶은 너무나 복잡적이고 다양하기 때문이다. 다원성은 어떤 이들에게는 이성으로부터 도피한 인간이 다다를 수 밖에 없는 절망의 경계선상에서 내쉬는 한숨일 것이다. 하지만 다른 어떤 이들에게 그것은 미지의 영역을 개척하는 희망의 신호탄일 수 있다. 그렇기에 “인식론적 방법으로서 다원주의는 절망의 권고가 아니라 복음의 일부이다.”²³⁾ 요더는 다양성을 긍정적으로 파악하는 것이다.

저 인용문에서 우리는 두 가지를 짚어야 한다. 긍정적인 것으로서의 다원주의의 성경적 근거는 무엇인가? 그리고 그가 말한 복음이란 무엇인가? 순서대로 앞의 것을 먼저 보도록 하자. 요더는 바벨탑에 관한 창세기 11장으로 돌아간다.²⁴⁾ 그 이야기에서 인간은 하늘 높은 줄 모르고 수직으로만 치솟으려고 하고, 그를 위한 튼튼한 기반을 확보하려고 안달한다. 신의 명

21) James Wm. McClendon, Jr., *Biography as Theology: How Life Stories can remake Today's Theology*(TPI, 1974/1990), Ch. 1.

22) Stanley Hauerwas, *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy*(Westview Press, 1997), 177.

23) Yoder, “Walk and Word: The Alternatives to Methodologism,” 83.

24) Yoder, “Meaning after Babble,” 127-30.

령을 어기고, 흩어지지 않기 위해 하나의 장소에 거주하려는 인간의 교만에 대항해서 하나님은 다양한 언어를 지닌 집단이 되어 전 세계로 흩어지게 한다.

특이하게도 요더는 그 본문에서 부정적으로 묘사된 ‘혼잡’(confusion)이라는 단어에서 두 가지를 읽어낸다. 하나는 그 단어의 의미는 일치단결된 제국적인 단순성에 대한 비판이고, 다른 하나는 그런 현상에 대한 신의 보복 혹은 분노이다. 그런 점에서 다양성이라는 뜻에서의 다원주의는 재앙이 아니라 축복이다. 실제로 그것을 실현해 낸 것이 사도행전의 스토리들이다. 바울의 두 번의 설교(14:16-17, 17:26-27)를 요더는 증거로 제시한다. 우리는 오순절 성경 강림과 열방의 언어로 말하고 복음을 전하는 본문도 증거 본문으로 제출할 수 있다.

다음으로 요더가 말한 복음에 관한 대답을 들어보자. 복음 자체는 ‘강제의 단념’이다.²⁵⁾ 전도자들은 복음을 전파함에 있어서 회개와 결단을 촉구했지만 강요하지 않았다. 왜냐하면 그들은 자신의 정체성을 증인으로 간주했기 때문이다. 목격자로서 그들은 본 것만, 들은 것만 전달하면 그만이다. 그들이 복음의 주체가 아니고, 청중의 주인이 아니기 때문에 타인의 마음을 함부로 헤집고 들어가 좌지우지할 수 없다.

그리고 복음의 기록 내용만이 아니라 복음이 기록된 상황 자체가 다양성의 탯집이었다. 신구약 성경에서 신앙의 자리가 애초에 다원적이었고, 기독교는 다원성을 자기 정체성 이해와 더불어 성경 형성의 동력으로 삼았기 때문이다.²⁶⁾ 아브라함이 정착한 가나안 땅에서도, 사백년 동안 노예생활을 한 애굽에서도, 바벨론 포로기에서도, 로마 제국 하에서도 이스라엘과 기독교인들은 언제나 이방인과 이교도 사이에서 살아야 했다. 이것이 때로 그들에게 불평과 원망거리였지만, 현명하게도 그런 곳에 거하게 한 하나님의 뜻을 깨달았다. 그것은 그들과 다른 백성이 되라는 것, 동시에 이전과 다른 백성이 되라는 하나님의 계획의 일부였다.

또한 인간이란 본래 다원적 존재이다. 인간은 비트겐슈타인의 용어를 빌리자면 ‘가족유사성’(family resemblance)을 지닌다. 즉 인간의 속성은 일점으로 축소하기에 다양한 내면세계를 품고 있다. 한 개인 뿐 아니라 사람들 사이 또한 다양하다. 이 다양성을 하나의 개념과 질서로 설명할 수 있다는 확신은 독선이다. 오히려 그 다름을 상호 존중과 대화를 통해서 건강하게 해결하는 것이 필요하다. “인간이 된다는 것은 차이를 가진다는 것이다. 인간이 된다는 것은 그러한 차이를 갈등 속에서 힘을 요구하는 것으로 증진되는 것이 아니라 화해케 하는 대화로 건전하게 처리하는 것이다.”²⁷⁾

이것은 평화주의에도 동일하게 적용된다. 이 땅에 평화를 구축하는 것은 어느 특정한 집단

25) Yoder, *The Priestly Kingdom*, 62.

26) *Ibid.*, 59-60.

27) Yoder, *Body Politics*, 8.

만의 일은 아니다. 평화를 이루는 방법상의 차이로 인해 소모적인 논쟁과 비판은 자제하는 것이 마땅하다. 요더는 기독교 평화주의가 단일하다고 생각하지 않는다. 그리고 자신의 입장만을 전일적으로 옳다고 주장하지도 않는다. 오히려 그가 생각하는 평화주의는 “다양하며 심지어는 서로 모순되는 관점들의 총체이다.”²⁸⁾ 단 하나의 평화주의는 자신을 다른 모든 관점의 우위에 있다고 주장하고, 다양한 시각을 배제하게 된다. 그것은 평화주의의 자기 모순에 다름 아니다.

차이를 인정하는 것은 자신의 오류 가능성과 함께 자기 자신을 비판의 대상으로 삼는 것을 말한다. 동시에 타인의 목소리를 경청하는 인내를 요구한다.²⁹⁾ 인내는 낮은 목소리, 소수의 목소리를 듣는 것이며, 폭력적으로 자신의 주장을 강요하지 않는다. 오히려 대화의 상대로 인정하는 것이다. 다양한 상황에는 다양한 대답이 필요한데 특정한 한 입장이나 체계적인 대답은 오히려 왜곡의 소지가 많다. 차이를 부정하고 단일한 기초의 추구는 대화의 거부이며 타자의 거부이다.

3.4 기초주의는 타자를 억압한다.

마지막으로 기초주의의 문제점은 타자의 목소리를 억압한다는 점이다. 보다 높거나 깊은 차원의 토대를 구축하려는 시도는 우리 안의 서로 다른 세계를 간과한 것이고, 간과하게 만든다. 또한 타인에게 동의를 구하지 않고, 획일성을 강요하게 된다. “결코 동질적인 도덕 언어란 존재하지 않는다. 다만 다른 목소리들이 들리지 않기 때문에 그렇게 보일 따름이다.”³⁰⁾ 요더의 저 말은 현실에 대해 상당히 온건한 발언이다. 다른 목소리들이 들리지 않는 것은 그들이 말하지 않아서가 아니다. 그들이 말할 수 없도록 만드는 체제와 권력의 목소리 때문이다. 그 원인이 무엇이건 간에 단 하나의 균일한 목소리가 크게 들린다는 것은 다른 목소리를 억눌렀기에 가능하다.

동질적인 목소리가 존재하지 않는다는 예를 들어보자. 사랑한다는 것은 단 하나의 방법만 존재하지 않는다. 다양한 방식으로 사랑할 수 있다. 오로지 자신이 설정한 방식 안에서 사랑의 행위를 옳다고 우기며, 남보다 자신을 낮게 여기며, 남을 낮게 보는 것이야말로 공동체의 질서를 훼손한다. 그러므로 교회는 단 하나의 방법이나 토대에 대한 향수를 포기해야 하며, 더 나아가 타인의 목소리를 존중하는 법을 배워야 한다. 평화주의는 타자에 대한 인식론적

28) Yoder, Nevertheless, 12.

29) Yoder, “‘Patience’ as Method in Moral Reasoning,” The Wisdom of the Cross, 24-42.

30) Yoder, “Meaning after Babble,” 135.

폭력을 거부한다.

교회가 상대방에 대한 인식론적 폭력을 거부하는 이유는 한편으로 원수 또한 하나님의 자녀이기 때문이다. 타자는 단지 친구만을 뜻하지 않는다. 우리가 인내로 경청하고자 하는 타자의 목소리는 원수도 당연히 포함된다. 성경이 말하는 원수 역시 하나님의 형상으로 창조된 인격체이므로 평화로 대우해야 한다.

심지어 억압자도 하나님 형상의 담지자이다. 하나님의 형상을 담지하는 자가 됨은 공로도, 성취도, 파악할 수 있는 어떤 것도 아니다. 그것은 하나님의 은총이다. 만약 내가 내 이웃, 심지어 내 원수일지라도 동일한 관점으로 바라보는데 실패한다면, 나 스스로 그 은총을 받아들이지 않는 것이다³¹⁾

다른 한편으로 진리는 폭력이 아니기 때문이다. 진리는 비폭력적이다. 요더는 간디의 주장, 곧 비폭력은 사회적 갈등을 중지하는 실천 전략이지만, 보다 중요한 것은 대적자도 내가 진리를 발견하는 과정의 일부라는 사실을 인정한다. “나는 적대자가 내게 말하는 것을 듣기 위하여 비폭력적으로 행동해야 할 필요가 있을 뿐만 아니라, 나 또한 적대자에게 말하기 위해서 비폭력적으로 행동해야 한다.”³²⁾ 이는 단지 내가 대접한 대로 대접받겠다는 실용적 판단 때문이 아니라 진리의 본성이 비폭력적 사랑인 때문이다.

내가 진리라는 이름으로 타자에게 강제적으로 수용할 것을 요구하는 순간, 그것은 진리에 부합하지 않는 행동이다. 진리를 진리에 반하는 방식으로 취한다는 점에서 자기모순이다. 진리는 진리답게 전파되어야 한다. 예수 그리스도는 인간이 되심으로 하나님의 아들이라는 형이상학적 지위만을 포기하신 것이 아니다. 인간 사회의 모든 일에 대해 어떠한 제약도 없는 무소불위의 신적인 힘의 행사를 단념하셨다. 그러므로 “예수가 진정으로 포기하신 것은 폭력이라기보다는 강한 자들로 하여금 약한 자들의 존엄함을 무시하도록 만드는 태도, 곧 목적을 이루겠다는 강박증이다.”³³⁾ 그렇게 하심으로서 진리는 오직 진리만이 지닌 내적인 충만한 힘과 그 아름다움에 의해서 전파된다.

그러므로 기초주의는 인식론적 우상화이며, 삶의 다양성을 폭압적으로 단순화시킨다. 약자의 목소리를 억압하기에 콘스탄틴적 인식론은 지양되지 않으면 안 된다. 이는 단지 인식론이라는 순수 학문상의 담론에만 그치지 않고 역사와 삶의 현장에서 폭력의 모습으로 구현된

31) Yoder, *He Came Preaching Peace*, 94.

32) Yoder, *Body Politics*, 69.

33) 요더, 「예수의 정치학」, 404-07.

다. 때문에 요더는 자신의 견해와 이해가 다른 타인에 대해 인내로 증언할 것을 요구한다. 진리를 실천하고 실현되는 것을 조속히 목격하려는 의욕이 진리에 반하는 행동을 일으키기 때문이다. 요지는 기초주의가 현대판 콘스탄틴주의이고, 폭력의 원천이다.

4. 기초주의를 넘어 평화주의 인식론으로

“진정한 기초는 역사적인 예수의 객관성과 그가 창조한 공동체이다.”³⁴⁾ 나는 이 말이 존 요더가 기초주의를 저격한 이유이자, 그의 대안이라고 생각한다. 기초주의는 예수의 삶과 사역, 십자가와 부활에 대해 성서와 다른 터 위에 건축하려는 시도이며, 공동체적 토대의 상실이다. 4장의 ‘기독교론: 예수는 주님이시다’에서 보겠지만, 예수의 십자가가 철저히 평화주의적인 것이라면, 예수와 타인에 대한 인식도 폭력을 배제한 평화이어야 한다. 기초주의 혹은 제국주의적 인식론에 대한 비판을 넘어서는 평화주의 인식론을 보다 적극적으로 진술해 보자. 그것은 두 가지이다. 하나는 예수의 십자가이고, 다른 하나는 신앙 공동체인 교회이다. 그 이야기를 해보자

4.1 기초주의의 대안 1 : 예수의 십자가

나는 예수의 십자가라는 명백한 역사성을 띤 사실에서 시작하는 요더의 주장에 십분 동의한다. 그 주장을 좀 더 세분하면 아래의 세 가지이다. 이것은 앞에서 콘스탄틴적 인식론에 대한 비평과 약간은 겹치는 감이 있다. 하지만 보다 적극적인 진술이 필요하다는 점에서 간략히 설명하려 한다.

(1) 평화주의 인식론은 예수에 이르는 길이다.

“평화주의 인식론은 예수에 이르는 길이다.”는 문장은 조금 수정할 필요가 있다. “평화주의 인식론은 예수의 십자가에 기초해 있다”고 말이다. 폭력과 강제를 거부하는 평화주의는 나 아닌 타자를 인식하는 토대가 다를 수밖에 없다. 그것을 극명하게 보여주는 요더의 글 중, 내가 사랑하는 한 글귀를 있는 그대로 읽히고 싶다.

그리스도는 *아가페*이다. 자기를 내어주는 비저항적인 사랑이다. 십자가에서 이 비저항은 자기 방어를 위한 정치적 수단을 사용하기를 거절할 뿐만 아니라 죄인들의 손에서 무죄

34) Yoder, To Hear the Word, 80.

한 자가 죽어가면서도 불평하지 않고 용서하는 것에서 궁극적 계시를 발견한다. 이 죽음은 하나님께서 악을 어떻게 다루시는지를 보여준다. 바로 여기에 기독교 평화주의 혹은 비저항의 유일하고도 타당한 출발점이 있다.³⁵⁾

저 문장에서 ‘자기 방어를 위한 정치적 수단을 사용하기를 거절’했다는 문장을 주목해야 한다. 정치적이라는 단어를 ‘인식론적’이라고 고쳐 읽어도 무방하다. 정치적 수단이라고 말한 정치적, 사회적, 경제적, 종교적 권력과 권위로 타자와 약자에게 자신의 정당성을 강변하는 순간, 그것은 기독교 본연의 신앙과 거리가 멀어진다.

사실, 기독교는 우리 신앙, 곧 예수의 십자가와 부활을 증언할 뿐, 정당화하지 않는다. 정당화라는 말 자체가 정당화가 필요하다는 것을 전제하기 때문이다. 이미 문제적 상황이라는 것을 인정하는 말이다. 1세기의 그리스도인이나 21세기의 그리스도인에게 부활은 논리로 증명해야 할 무엇이 아니라 삶으로 증언해야 할 진리이다. 예를 들자면, 내가 지금 노트북 컴퓨터의 아래한글 프로그램으로 글을 쓰고 있다는 것의 확실성을 밝혀야 한다는 것은 그것이 문제가 되지 않는 구조와 세계관 하에서는 토론이 되지 않는다.

논리적으로 그럴 뿐만 아니라 십자가의 복음 자체가 정치적 수단의 사용을 거부한다. 그 자신이 하나님인 예수가 당신의 하나님됨을 우리 인간에게 신적 권위와 능력으로 강제하지 않으시고 우리에게 내어주신 것이 십자가라면, 우리도 타인에 대한 인식과 만남, 관계를 결정하는 것은 십자가이다. 예수의 십자가가 평화주의의 기초라면, 그 십자가에 대한 인식도 평화주의일 수밖에 없으며, 제자의 길 또한 평화주의로 표현된다.

(2) 평화주의 인식론은 진리에 이르는 길이다.

이하에서 다루게 될 진리에 이르는 길, 타자에 이르는 길로서의 평화주의 인식론은 철저히 십자가의 예수가 없다면 불가능한 논변이다. 진리는 그 스스로 자신을 우리에게 열어 보여줄 뿐, 우리가 재촉하거나 우리가 정해놓은 시점에 나타나야 할 어떤 의무도 없다. 황금알을 낳는 거위의 배를 가르는 것과 진배없다. 타자 또한 하나의 주체로 결정할 권리가 있는 이상, 내 임의로 요구할 수 없다.

우리가 여기서 사용하는 ‘진리’라는 단어를 재규정하지 않으면 요더의 인식론은 일그러진다. 그에게서 진리는 추상적이고 보편적, 절대적인 것이 아니다. 그런 것은 무시간적, 무인격적, 비공간적이다. 그러면서도 어느 누구에게나, 어느 시대에나, 어떤 상황에서도 일괄 적용

35) 요더, 「근원적 혁명」, 56.

가능한 권위를 지닌다고 말함으로서 개별적 고유성 혹은 고유한 개별성을 싹 밀어서 평평하게 만든다. 나는 이것을 ‘얼굴이 있는 진리’라고 명명하고 싶다.

요더가 그렇게 생각하는 이유는 우리 인간이 진리를 소유하는 것이 아니라 고백하는 자이기 때문이다. 소유했다는 착각에 빠지는 순간, 자신과 진리를 동일시하고, 타인을 계몽의 대상으로 전락시켜, 결국 제국주의적인 태도로 관계를 맺게 된다. 우리는 단지 진리를 믿고 살아가는 자에 불과하다. 그러므로 “우리는 실제로 진리에 접근하는 수단으로서 일체의 특권이나 권력 도구를 거절해야만 한다.”³⁶⁾ 우리는 진리의 특성과 관련해서, 다음 3장에서 보편타당한 명제의 형식이 아닌 구체적으로 살아 있는 이야기로서의 진리를 말할 것이다.

그러나 여기서 진리의 소유는 타인의 억압과 배제로 넘어간다는 점을 분명히 짚어야 하겠다. 진리란 누구 한 사람이 독점할 수 없다. 예수님의 말을 패러디한다면, 두 세 사람이 모인 곳에 진리는 발견되는 법이다. 그러기에 각자가 이해한 진리를 서로 내어놓고 대화를 나누고, 때로는 다툼과 오해가 생기면서 새로운 이해에 도달하는 지난한 과정이 포함되어 있다. 그렇기 때문에 진리에 이르는 길에서 타인은 필수불가결한 요소이다.

“평화주의는 타자의 존재가 진리에 이르는 과정에서 핵심적이거나 혹은 한 부분이라는 확신이다.”³⁷⁾ 내 주장을 타인에게 강요할 때, 그것도 자신의 우월한 지위를 이용한다거나 일방적으로 상대를 침묵시킬 때, 진리는 사랑이 아니라 권력이 되고 만다. 그러기에 진리에 이르는 과정으로서의 요더의 평화주의 인식론은 타자에 이르는 길로 전환한다.

(3) 평화주의 인식론은 타자에 이르는 길이다.

평화주의 인식론의 놀라운 점은 타자를 있는 그대로 인정하고 존중한다는 점인데, 여기서 타자는 원수를 포함하는 개념이다. 내가 아닌 남으로서의 타인이 아니라 나와 대립하고 대결하면서, 어쩌면 내 존재 전부를 부정하며 내 삶 깊숙이 치고 들어오는 불편하고 악한 원수마저도 인격적 존재로 대우하라는, 쉬 감당하기 어려운 주장이다. 물론, 이것은 위에서 말한 바, 예수의 십자가의 자명하고도 자연스러운 논리적 귀결이지만 말이다.

우선, 나 아닌 남으로서의 타자에 대한 존중의 측면부터 보도록 하자. 타인의 존재 자체와 상대의 의견에 대해 내가 어떤 입장을 취하든지 간에 대화와 만남의 선결 조건은 타인의 생각을 판단하지 않고 듣는 것이다. 그 다음 단계는 내 주장을 절대화하지 않고 상대방에게서 배

36) Yoder, *Royal Priesthood*, 314.

37) Christian E. Early with Ted Grimsrud, “Epilogue: John Howard Yoder on Diversity as a Gift,” in John H. Yoder, *A Pacifist Way of Knowing: John Howard Yoder’s Nonviolent Epistemology*, Ed by Christian E. Early & Ted Grimsrud (Cascade Books, 2010), 151.

우려는 겸손함이다. 진리에 다가서기 위해서 권력 도구를 사용하지 말자³⁸⁾는 말은 타인에게 나아가기 위해서 일체의 권력을 사용하지 말자는 말에 다름 아니다.

그러니까 그렇게 생각하는 타인의 견해를 나와 다르다는 이유만으로 배척하지 말아야 한다. 테드 그림스루드(Ted Grimsrud)는 다음과 같이 말한다. “예수는 언제나 타인의 자유를 존경함에도 불구하고가 아니라 존중하기 때문에 그것은 ‘진리’이다.”³⁹⁾ 타인의 존재와 가치를 인정하는 선결 요구가 성립되지 않는다면, 우리는 어떠한 인격적인 만남과 대화도 기대할 수 없다. 일방적 훈계와 지시, 그리고 굴종과 맹목만 있을 뿐이다.

다음으로 평화주의 인식론은 설령 그가 원수(enemy)라 할지라도 존중한다. 원수로 다가오는 내 삶을 후벼 파는 타자일지라도 그는 그로 존재하고, 자신만의 입장을 취할 자유가 있다. 그것마저 부정하는 순간, 사회적으로 상호 말살의 폭력이 난무하게 된다. 그래서 요더는 말한다. 진리의 인식을 위해서는 타자 심지어는 원수에게도 경청해야 한다고 말이다.⁴⁰⁾ 그가 기초주의를 거부한 것도 상대방에게 나의 의견에 대한 동의를 강압하기 때문이었다.⁴¹⁾ 특정한 하나의 생각을 정답으로 설정하고는 다른 시선을 용인하지 않는 제국주의적 태도는 기초주의와 잘 맞아떨어진다.

사실, 원수의 존재와 가치를 인정하라는 말은 정서적으로 거부감을 불러일으킨다. 원수가 내게 가한 아픔과 슬픔을 생각하면 응당 복수해야 하고, 그것이 정의롭다고 믿는다. 그런 정서를 정죄하거나 판단할 필요는 없다. 요더는 예수의 십자가 이야기를 들려준다. 예수의 십자가로 인해 하나님의 원수된 우리는, 그리고 나는 용서받고, 하나님 나라의 백성이 되었다. 내 모습 그대로 받아준 십자가의 정의를 신앙하는 그리스도인은 원수에게서 자신의 옛 모습을 본다. 나를 용서한 예수를 만난다. 적어도 원수의 관점을 용납하고 원수를 사랑하는 것이 어렵고 도무지 수용할 의사가 없다고 하더라도, 내가 대접 받은 그대로, 내가 대접 받기를 원하는 대로 내 원수에게 대접해야 하지 않겠는가.

그러기에 평화주의 인식론은 ‘상처 받기 쉬움’(vulnerability)이라는 특징을 지닌다.⁴²⁾ 내가 아닌 남을 만난다는 것 자체가 위험을 감수하지 않으면 안 된다. 어느 한 사람이 온다는 것, 만난다는 것은 단순한 일이 아니라 한 우주, 한 세계가 오는 일이라고 경탄과 경이를 발한 시

38) Yoder, *Royal Priesthood*, 314.

39) Ted Grimsrud, “Pacifism and Knowing: ‘Truth’ in the Theological Ethics of John Howard Yoder” *MQR*, 77(October, 2003): 408.

40) Yoder, *Body Politics*, 69.

41) Yoder, “Meaning after Babble,” 134.

42) Chris K. Huebner, “Globalization, Theory, and Dialogical Vulnerability: John Howard Yoder and the Possibility of a Pacifist Epistemology,” *A Precarious Peace: Yoderian Explorations on Theology, Knowledge, and Identity*(Herald Press, 2006). 109-10.

인이 있었지만, 그 한 우주와 한 세계는 나의 우주와 세계를 마구 뒤흔든다. 나는 그와의 만남 이전으로 되돌아갈 수 없다. 내게 큰 흔적을 남기기 마련이다. 흔적이라고 말했지만, 그것은 상처요 흉터인 것이다.

그러나 남이라고 하는 그가 원수일 때, 그는 나와 정반대의 대립된 지점과 관점으로 나와 정면으로 부딪힌다. 우리가 기억할 것은 타자의 도전과 원수의 도발은 진리에 이르는 여정이라는 것이다. 그는 내가 보지 못한 것을 보았고, 알지 못한 것을 알고 있다. 내가 볼 수 없었던 것, 알 수 없었던 것을 그를 통해 보고 알게 된다. 그것들은 구원받은 하나님의 백성으로 차마 거부할 수 없는 진리이며, 그것을 받아들이느니 차라리 죽는 것이 낫다고 할 만한 잔인한 삶의 이면들이다.

본회퍼가 말한 바, 우리는 낯선 타인이자 적대적인 원수적 관계를 통하지 않고서는 결코 하나님을 만날 수 없다. 왜냐하면, 예수 그리스도의 일평생 삶과 사역이 그랬고, 그 정점인 십자가야말로 상처받음의 최절정이었기 때문이다.⁴³⁾ 십자가를 통하지 않고 부활에 이를 수 없듯이, 나의 원수를 파괴적인 십자가로 그에게 상처를 주는 방식이 아니라, 나의 원수의 폭력을 수용하는 십자가를 통해 내가 상처를 받음으로 우리는 서로 상처를 치유하고 해결하는 것이다. 상처를 주고받음 없는 관계가 없고, 상처를 줌으로써가 아니라 상처를 받음으로써 우리는 그리스도의 십자가를 지금 여기서 살아내는 것이다.

4.2 기초주의의 대안 2 : 평화 공동체의 증언

존 요더의 평화의 인식론은 콘스탄틴적 기초주의가 지니는 폭력성의 비밀을 폭로하는 한편, 공동체를 해답으로 제시한다. 이것은 우리의 의문을 자아낸다. 왜 난데없이 공동체인가? 왜 공동체가 인식의 토대인가? 그가 말한 공동체는 어떤 공동체를 말하는 건가? 술한 의문에 대한 본격적인 대답은 그의 교회론을 토론하면서 설명하기로 하자. 다만, 그 공동체가 평화의 공동체일 때에 폭력적 인식론의 해결책이 된다는 것을 미리 암시하는 것으로 만족해야겠다. 여기서는 우리의 인식 자체가 공동체와 불가분의 관계라는 점만을 다루고자 한다.

인식과 삶은 결코 삶에 우선하지 않는다. 삶이 선행한다. 논리가 먼저 등장하는 법은 없다. 어떠한 모습이던지 삶이 있는 다음에야 그것을 논리적으로 체계화하는 작업이 뒤따른다. 그때의 논리라는 것도 기실 실제 삶의 모습과 동떨어지기 십상이다. 사정이 그런데도 제일 원리 등을 운운하며 삶 앞에 논리를 세우는 것은 현실과 정반대일뿐더러 실재를 왜곡한다. 예를 들어, “예수는 나의 주님이다”라는 신앙을 내가 고백했을 때, 그것의 옳고 그름, 또는 정당

43) 디트리히 본회퍼, 「신도의 공동생활, 성서의 기도서」, 정지런, 손규태 옮김(대한기독교서회, 2010), 21-22쪽.

성은 내가 그러한 삶을 살아내느냐의 여부에 달려있다. 얇은 삶에서 비롯된다.

인식에서 교회의 중요성을 가장 잘 드러내는 요더의 육성을 날 것 그대로 들어보자.

교회는 인식론적으로 세상을 다른 어떤 방식으로 알려고 하지 않고, 예수 그리스도로부터 그리고 신앙 고백의 맥락 안에서 보다 온전히 알 수 있다. “자연”이나 “과학”과 같은 개념의 의미와 타당성 그리고 한계는 그것을 따로 주목할 때가 아니라 그리스도의 주되심의 고백의 빛 안에서 가장 잘 볼 수 있다. 교회는 또한 가치론적으로 세계에 우선한다. 그리스도의 주되심은 가치를 비판적으로 선택하도록 인도하는 중심이다. 그래서 우리는 가치를 예수에게 종속시켜야 하며, 예수와 상반되는 가치라면 거부해야 한다.⁴⁴⁾

기다란 위 인용문은 상당히 많은 것을 함축하고 있다. 우리의 목적에 맞게 두 가지만 주목할 필요가 있다. 하나는 ‘계시’이고, 다른 하나는 ‘공동체’이다. 그리스도의 주되심은 예수의 계시가 아니면 고백할 수 없다. 즉 인간의 노력과 성취의 산물이 아니다. 전적으로 거저 주시는 선물로서 주어진 은총이다. 그것을 계시 외적인 것으로 환원하면, 이미 은총이 아니다. 자연의 일부이거나 과학의 결과이거나 일 것이다. 자연이나 과학의 용어로 풀이하는 것, 그리고 그것을 한 개인의 내면세계로 범위와 차원을 축소하는 것은 기독교 신앙의 계시적 차원을 훼손하는 일이다.

또한 예수가 주라는 믿음이 어떤 의미인지를 이해하기 위해서 그 문장의 문법 구조를 분석한다거나, 발언하는 화자의 내면의 심리 구조를 들여다보는 것만으로는 부족하다. 예컨대 마태복음에서는 예수를 주(主)요 왕(王)이기에 그분 앞에 나오는 자는 무릎을 꿇어 경배하는 자세를 취한다. 그분을 주와 왕으로 고백하는 자가 허리를 꼴꼴이 세우고 머리를 치켜들고 마주 선다면, 그의 믿음은 정당성이 의심받을 만 하다.

그러기에 해리 휴브너(Harry Huebner)는 “예수를 따르는 자에게 세계는 하나님 주권의 존재론적 자리이고 신자의 공동체는 인식론적 자리”라고 말한다.⁴⁵⁾ 세상은 한 치라도 하나님의 주권이 미치지 않은 곳이란 없으며, 교회는 세계 한 가운데서 그리스도의 주되심을 인식하도록 실천하는 공동체이다. 그 실천의 내용이란 다름 아닌 평화이다. 지배와 통제, 배제를 통해 끊임없이 폭력을 유발하는 메커니즘으로부터 탈출하여, 정당한 명분과 권위를 가지고 있더라도 스스로 포기하는 것을 실습하고 실천하는 교회 공동체야말로 폭력적 인식론을 평

44) Yoder, *The Priestly Kingdom*, 11.

45) Harry Huebner, “The Christian Life as Gift and Patience,” Ben C. Ollenburger and Gayle Koontz, eds, *A Mind Patient and Untamed*(Cascadia Publishing House, 2004), 33.

화의 인식론으로 전환하는 힘이요 공간이다.

5. 평화주의 존재론으로?

고대의 회의론자인 고르기아스는 세 가지 질문을 철학사에 남겼다. 그것은 철학사 전반을 일별하는 것으로 남아 있다. 무엇이 존재하는가? 무엇인가 존재한다면, 존재하는 것을 어떻게 아는가? 그 존재를 알 수 있다면, 그 안다는 것을 어떻게 말할 수 있는가? 거칠게 말하자면, 고대와 중세 철학은 존재론의 시대였고, 근대철학은 인식론, 현대의 철학은 언어를 철학의 주요 주제로 삼고 있다. 물론, 이 세 가지가 대나무가 갈라지듯이 명쾌하게 구분되지 않고 엉클처럼 서로 얽혀 있다.

평화주의를 인식론으로 규명하는 것은 존재론으로서의 평화주의를 내포하는가, 배제하는가? 맥스웰 케넬(Maxwell Kennel)은 메노나이트들의 철학에 대한 입장을 두루 개관하면서 평화주의 인식론을 존재론으로 전환하자는 제안을 하였다.⁴⁶⁾ 그에 따르면, 전통적으로 메노나이트들은 어떻게 존재할 것인가와 어떻게 행동해야 하는가에 주안점을 두었고, 무엇이 존재하는가라는 존재론에 그다지 관심을 기울이지 않고, 회피하였다. 일부의 노력이 있었지만 대체로 신앙을 이론화 혹은 체계화하는 것에 대한 거부감이 많았다.

그런 흐름을 잘 계승한 것이 존 요더이다. 예수의 십자가를 정치적이고 윤리적으로 읽으려는 요더는 반 형이상학적, 반 존재론적 성향(bias)이 있다는 비판을 받는다. 그런 비판의 선두 주자는 요더의 동년배 학자인 제임스 라이머(A. James Reimer)이다. 그는 요더의 정치적 이해가 형이상학적 측면을 전면 배제한 것은 아니지만, 과도하게 예수의 정치적 성격을 강조했고, 성서와 예수를 존재론적으로 읽는 노력을 그다지 기울이지 않았다고 본다.⁴⁷⁾

라이머의 주장에 동조하면서 케넬은 알빈 플란팅가의 개혁파 인식론이나 존 밀뱅크의 급진적 정통주의로 기운다. 개혁주의 인식론은 온건한 기초주의에 토대하고 있다는 점에서 기초주의를 보다 철저하고 급진적으로 부정하는 요더에 대한 비판으로 귀담아 들을 소지가 많다. 그리고 대화의 상대자로 따뜻하게 환영해야 한다고 본다. 일체의 존재론을 부정하는 것은 인식론을 상대주의나 허무주의로 귀결시킬 여지가 있기 때문이다.

라이머와 케넬의 비판은 일면 타당하다. 신정론(Theodicy)을 예로 든다면, 요더는 악과 고

46) Maxwell Kennel, "Mennonite Metaphysics? Exploring the Philosophical Aspects of Mennonite Theology from Pacifist Epistemology to Ontological Peace," MQR 91(July 2017).

47) A. James Reimer, *Mennonites and Classical Theology: Dogmatic Foundation for Christian Ethics*(Pandora Press, 2001), 168. Kennel, "Mennonite Metaphysics?" 408-09에서 재인용.

통에 관한 논리 정연한 이론화 작업에 생리적인 거부감을 보이기 때문이다. 이미 이론화된 것은 삶의 현장에서 동떨어져 구축되었을 공산이 크다. 살아있는 예수의 십자가를 지금 여기서 살아내는 제자로 부름받은 그리스도인에게 형이상학/존재론이 신앙과 제자도의 기반을 튼튼히 하기 보다는 약화시킬 수 있다. 지나치게 정치와 윤리에 무게를 실었다는 지적은 맞다.

그렇지만 요더의 인식론은 존재론의 배제는 아니고 내포라고 나는 생각한다. 위에서 설명한 두 가지 대안, 곧 예수의 객관성과 공동체의 실존이 그 증거이다. 예수와 교회라는 존재의 기반 위에 평화주의 인식론이 자리 잡고 있다. 나는 다른 곳에서 ‘반기초주의’를 정의하기를, 기초를 반대한다는 의미에서 반기초주의가 아니라, 기초주의를 반대하는 의미에서 반기초주의라고 말한 바 있다.⁴⁸⁾ 요더는 어떤 토대라도 부정하는 것이 아니라 성서를 성서 아닌 것으로, 십자가를 십자가 아닌 것으로 환원하려는 일체의 시도에 대한 저항으로 읽어야 한다.

그러므로 형이상학적으로 말하면, 예수가 평화주의적 존재이고, 교회가 존재론적 평화 공동체이라는 기반 위에 그 예수와 타자를 인식하는 것이 가능하다. 비판자들이 제기하는 평화주의 존재론 없는 평화주의 인식론 혹은 존재론이 약화된 인식론에 대한 비판을 적극적으로 수용하면서도 보편화, 추상화가 지니는 제국주의적이고 기초주의적인 문제를 피해가는 존재론 혹은 인식론의 발전은 후대 학자의 몫으로 남겨져 있다.

존 요더는 다른 곳에서 “아나뱃티스트라는 라벨이 의미하는 바는 하나의 시대가 아니라 하나의 해석학이다.”⁴⁹⁾라는 말을 한 적이 있다. 그가 보기에 아나뱃티스트들은 새로운 세기를 만든 주역이 아니라 기독교와 역사에 대한 새로운 해석학을 창조한 사람들이다. 그들의 가치는 폭력이 맹위를 떨치는 세상과 폭력의 정당화를 제공하는 콘스탄틴적 체제에서 그것과 전혀 다른 방식으로 세상을 인식하고 살아내는 데 있다. 정녕 한 시대가 저물고 있다. 이제 예전과 다른 시대가 오고 있다는 뜬소문이 떠돌고 있다. 진정 새로운 시대가 개막하는 날은 폭력적 가치관을 평화의 세계관으로 인식하는 그날이 될 것이다.

참고문헌

I. 1차 자료

존 H. 요더, 「국가에 대한 기독교의 증언」, 김기현 옮김, 대장간, 2012.

_____. 「근원적 혁명」, 김기현·전남식 옮김, 대장간, 2011.

_____. 「급진적 제자도」, 존 누젠티 외 편집, 홍병룡 옮김, 죠이선교회, 2015.

48) 김기현, 「맥클랜턴의 반기초주의 신학」, 61.

49) John Yoder, “Anabaptist Vision and Mennonite Reality,” 미간행출판 논문, 5. John Howard Yoder Digital Library에는 미간행 논문과 강의록을 읽거나 다운 받을 수 있다.

- _____. 「예수의 정치학」. 신원하·권연경 옮김. 서울: IVP, 2007.
- _____. 「제자도, 그리스도인의 정치적 책임」. 김기현 옮김. KAP, 2007.
- _____. *Anabaptism and Reformation in Switzerland: An Historical and Theological Analysis of the Dialogues Between Anabaptists and Reformers*, ed. C. Arnold Snyder, trans. David Carl Stassen and C. Arnold Snyder(Kitchener, Ontario: Pandora Press, 2004).
- Yoder, John. *Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World*. Scottdale: Herald Press, 1992.
- _____. Theodore J. Koontz & Andy Alexis-Baker, eds. *Christian Attitudes to War, Peace and Revolution*. Brazos Press, 2009.
- _____. et al ed. *A Declaration on Peace: In God's People the World's Renewal Has Begun*. Scottdale: Herald Press, 1991.
- _____. John C. Nugent, ed, *The End of Sacrifice: The Capital Punishment Writings of John Howard Yoder*. Herald Press, 2011.
- _____. *For the Nations: Essays Public & Evangelical*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997.
- _____. *The Fullness of Christ: Paul's Revolutionary Vision of Universal Ministry*. The Brethren Press, 1987.
- _____. *He Came Preaching Peace*. Herald Press, 1985.
- _____. *To Hear the Word*. Wipf and Stock Publishers, 2001.
- _____. "How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of Christ and Culture." in Glen H. Stassen & D. M. Yeager & John H. Yoder ed. *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture*. Abingdon Press, 1996.
- _____. *The Jewish-Christian Schism Revisited*, Michael G. Cartwright & Peter Ochs, eds. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- _____. Mark T. Nation ed. *Karl Barth and the Problem of War and Other Essays on Barth*. Cascade Books, 2003.
- _____. *Nevertheless: Varieties of Religious Pacifism*. revised and expanded ed. Scottdale: Herald Press, 1992.
- _____. *Preface to Theology: Christology and Theological Method*. Grand Rapids: Brazos Press, 2002.
- _____. *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.
- _____. *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*. Herald Press, 1998.
- _____. *Theology of Mission: A Believers Church Perspective*. Gayle Gerber Koontz & Andy Alexis-Baker ed. IVP Academic, 2014.
- _____. *War of the Lamb: The Ethics of Nonviolence and Peacemaking*. Stassen, Glen H. et all eds. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2009.
- _____. *When War is Unjust: Being Honest in Just-War Thinking*. Wipf and Stock Publishers, 1996.

1차 자료 : 논문

- _____. "Affective Resources for Singles," July 1977(미간행): ??
- _____. "A Call for Aid." July 1974(미간행): 1-3.
- _____. "Trinity Versus Theodicy: Hebraic Realism and the Temptation to Judge God," 19**(미간행): 1-14.
- _____. "Can There Be a Just War?" *Radix* 13:2(Sept-Oct. 1981): 3-9.
- _____. "Exodus and Exile: Two Faces of Liberation." *Crosscurrents* (Fall 1973): 297-309.
- _____. "The Hermeneutics of the Anabaptists." *The Mennonite Quarterly Review* 41 (Oct. 1967): 291-308.
- _____. "Just War Tradition: Is It Credible?" *The Christian Century* (March 13, 1991): 295-98.
- _____. "'Patience' as Method in Moral Reasoning," Stanley Hauerwas et al., *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*(Eerdmans, 1999), 28, f.n. 9.
- _____. "Respect for the Single Person." 1973(미간행): 1-2.
- _____. "Single Dignity." November 1976(미간행): 1-7.
- _____. "Singleness in Ethical and Pastoral Perspective." Feb 1973(미간행): 1-19.
- _____. "The Social Shape of the Gospel: The Hoekendijk/McGravrad Debate." Shenk, Wilbert R. ed. *Exploring Church Growth*. Eerdmans, 1983. 277-84.
- _____. "Meaning after Babble: With Jeffrey Stout Beyond Relativism," *Journal of Religious Ethics* 24(1996): 125-39.
- _____. "On not Being Ashamed of the Gospel: Particularity, Pluralism, and Validation," *Faith and Philosophy* 9:3(1992): 285-300.
- _____. *A Pacifist Way of Knowing: John Howard Yoder's Nonviolent Epistemology*, Ed by Christian E. Early & Ted Grimsrud. Cascade Books, 2010.
- _____. "Anabaptist Vision and Mennonite Reality," 미간행출판 논문, 5.
- _____. "The Use of the Bible in Theology," Robert K. Johnston, ed, *The Use of the Bible in Theology: Evangelical Options*(John Knox Press, 1985). ???-???
- _____. "Ethics and Eschatology" *Ex Auditu* 6(1990): 119-28.
- _____. Exodus and Exile: The Two Faces of Liberation, *CROSS CURRENTS* (Fall, 1973): 306
- _____. "Meaning After Babble," *Journal of Religious Ethics* 24 (Spring 1996): 125-39.
- _____. "Reformation and Missions: A Literature Survey," Wilbert R. Shenk, ed. *Anabaptism and Mission* (Herald Press, 1984), 40-50.
- _____. "The Experiential Etiology of Evangelical Dualism," *Missiology: An International Review*, 11:4(October 1983): 449-59.
- _____. "The Social Shape of the Gospel," Wilbert R. Shenk, ed, *Exploring Church Growth* (Eerdmans, 1983), 277-84.
- _____. "Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism," *The Mennonite Quarterly Review* 29(April 1955): 101-17.
- _____. "What kind of Feminist was Jesus?" October 1990(미간행): 1-4.
- _____. "What is 'Adultery of the Heart'?" Summer 1975(미간행): 1-4.

- _____. “When is Adultery a Marriage?” March 1974(미간행): 1-3.
- _____. “When is a Marriage not a Marriage?” June 1974(미간행): 1-19.

II. 2차 자료 : 국내저자

- 강사문. 「구약의 하나님」. 한국성서학연구소, 1999.
- 김기현. 「하박국, 고통을 노래하다」. 복 있는 사람, 2016.
- 김기현. 「맥클랜턴의 반기초주의 신학」. 한국학술정보, 2006.
- 김기현. “존 요더의 탈콘스탄틴적 정치 윤리,” 「백석저널」 5(2004 봄): 33-34.
- 김기현. “교회가 복음이다,” 「성경과 신학」 37(2005): 327-333.
- 김기현. 「만찬, 나를 먹으라」. 조이선교회, 2010.
- 김기현. 「공격적 책읽기」. SFC, 2004.
- 김기현. 신정론
- 김동춘. 「전쟁과 사회」. 돌베개, 2000.
- 김세윤. 「그리스도와 가이사」. 두란노 아카데미, 2009.
- 김이곤. 「구약성서의 고난신학」. 한국신학연구소, 1989.
- 김진호 편. 「예수 르네상스: 역사의 예수 연구의 새로운 지평」. 한국신학연구소, 1996.
- 박도현. 「정의로운 전쟁과 평화주의」. 예영, 2010.
- 세계교회협의회 회역. 「BEM 문서: 세례·성만찬·직제」. 이형기 옮김. 한국장로교출판사, 1993.
- 신국원. 「신국원의 문화 이야기」. IVP, 2002.
- 신원하. 「전쟁과 정치: 정의와 평화를 향한 기독교윤리」. 대한기독교서회, 2003.
- 신영복. 「여럿이 함께 숲으로 가는 길」. 서울대학교출판문화원, 2010.
- 안재웅. 「에큐메니컬 운동 이해」. 대한기독교서회, 2006.
- 이상원. 「라인홀드 니버: 정의를 추구한 현실주의 윤리학자」. 살림, 2006.
- 조기원. “‘아프간전 부메랑’ 중동 기독교 수난,” 한겨레신문 2011년 1월 8일.
- 철학연구회. 「정의로운 전쟁은 가능한가」. 철학과 현실사 2006.

2차 자료 : 번역서

- 뉴비긴, 레슬리. 「기독교의 새로운 출발을 위하여」. 이문장 옮김. 대장간, 1994.
- _____. 「다원주의 사회에서의 복음」. 홍병룡 옮김. IVP, 2007.
- _____. 「복음, 공공의 진리를 말하다」. 김기현 옮김. SFC, 2008.
- _____. 「포스트모던 시대의 진리」. 김기현 옮김. IVP, 2005.
- _____. 「헬라인에게는 미련한 것이요」. 홍병룡 옮김. IVP, 2005.
- 니버, H. 리처드. 「그리스도와 문화」. 홍병룡 옮김. IVP, 2007.
- 니버, 라인홀드. 「기독교 윤리학 입문」. 노진준 옮김. 은성, 1991.
- 단네만, 올리히. 「칼 바르트의 정치신학」. 이신건 옮김. 한국신학연구소, 1991.
- 던, 마르바. 「세상 권세와 하나님의 교회」. 노종문 옮김. 복 있는 사람, 2008.
- 라이트, 톰. 「예수와 하나님의 승리」. 박문재 옮김. 크리스찬 다이제스트, 2004.
- 로스, 존 D. ed. 「야수의 송곳니를 뽑다: 존 하워드 요더의 성추행과 권력남용에 대한 메노나이트의 반

- 응]. 김복기 옮김. 대장간, 2018.
- 로펑크, 게르하르트. 「예수는 어떤 공동체를 원했나?」. 정한교 옮김. 분도출판사, 1985.
- 레데콕, 존. 「기독교 정치학」. 배덕만 옮김. 대장간, 2011.
- 맥그래스, 알리스터. 「복음주의와 기독교의 미래」. 신상길·정성욱 옮김. 한국장로교출판사, 1997.
- _____. 「종교개혁사상」. 최재건 옮김. CLC, 2006.
- 맥나이트, 스캇. 「하나님 나라의 비밀」. 김광남 옮김. 새물결플러스, 2016.
- 머레이, 스튜어트. 「아나뱃티스트 성서 해석학」. 문선주 옮김. 대장간, 2013.
- 바르트, 칼. 「바르트 敎義學概要」. 전경연 옮김. 한신대학출판부, 1971.
- _____. 「공동체, 국가와 교회」. 안영혁 옮김. 엠마오, 1992.
- _____. *Church Dogmatics III/4*. T. & T. Clark, 1961.
- 베인튼, 롤란드. 「전쟁·평화·기독교: 그 역사적 연구와 비판적 재평가」. 채수일 옮김. 대한기독교출판사, 1981.
- 벤더, 해럴드. 「재세례 신앙의 비전」. 김복기 옮김. KAP, 2009.
- 보컴, 리처드. 「세계화에 맞서는 기독교적 증언: 성경의 눈으로 선교 바라보기」. 강봉재 옮김. 새물결플러스, 2010.
- 본회퍼, 디트리히. 「신도의 공동생활, 성서의 기도서」. 정지련, 손규태 옮김. 대한기독교서회, 2010.
- _____. 「나를 따르라」. 허혁 옮김. 대한기독교서회, 1965.
- 블러쉬, 도날드 G. 「복음주의 신학의 정수 I」. 이형기·이수영 옮김. 한국장로교출판사, 1993.
- 비트겐슈타인, 루트비히. 「철학적 탐구」. 이영철 옮김. 서광사, 1994.
- 스토트, 존. 「제자도」. 김명희 옮김. IVP, 2010.
- 아렌트, 한나. 「폭력의 세기」. 김정한 옮김. 이후, 1999.
- 알렌, 조셉 L. 「기독교인은 전쟁을 어떻게 볼 것인가」. 김흥규 옮김. 대한기독교서회, 1993.
- 윙크, 월터. 「사탄의 체제와 예수의 비폭력」. 한성수 옮김. 한국기독교연구소, 2004.
- _____. 「예수와 비폭력 저항」. 김준우 옮김. 한국기독교연구소, 2003.
- 에스텝, 윌리엄. 「재침례교도의 역사」. 정수영 옮김. 요단출판사, 1985.
- 엘웰, 자끄. 「세상 속의 그리스도인」. 이문장 옮김. 대장간, 1992.
- 월리스, 짐. 「그리스도인이 세상을 바꾸는 7가지 방법」. 배덕만 옮김. 살림, 2009.
- _____. 「하나님의 정치」. 정성목 옮김. 청림출판, 2008.
- 월터스, 알버트. 「창조 타락 구속」. 양성만·홍병룡 옮김. IVP, 2007.
- 왈쉬, 브라이언. & 미들튼, J. 리처드. 「포스트모던 시대의 기독교 세계관」. 김기현·신광은 옮김. 살림, 2007.
- 칼렌, 배리 L. 「급진적 제자도」. 배덕만 옮김. 대장간, 2010.
- 칼빈, 존. 「기독교 강요 하」. 김종흡 외 옮김. 생명의 말씀사, 1986.
- 쿨만, 오스카. 「예수와 혁명가들」. 고범서 옮김. 범화사, 1984.
- 킹, 한스 & 트레이시, 데이비드. 편. 「현대신학은 어디로 가고 있는가」. 박재순 옮김. 한국신학연구소, 1989.
- 크라이더, 알렌. 「초대교회의 예배와 전도」. 허현 옮김. KAP, 2003.
- 크라머, 헨드릭. 「기독교 선교와 타종교」, 최정만 옮김. 기독교문서선교회, 1993.
- 크로산, 존 D. 「하나님과 제국」. 이종욱 옮김. 포이에마, 2009.

키, 알리스테어. 「콘스탄틴 대 그리스도」. 이승식 옮김. 한국신학연구소, 1988.
 포포비치, 스톨자. 「독재자를 무너뜨리는 법」. 박찬원 옮김. 문학동네, 2016.
 프라이, 한스. 「성경의 서사성 상실」. 이종록 옮김. 한국장로교출판사, 1996.
 프로스트, 마이클. 「위험한 교회」. 이대헌 옮김. SFC, 2009.
 _____. 허쉬, 알란. 「새로운 교회가 온다」, 지성근 옮김. IVP, 2009.
 하우어워스, 스탠리. 「한나의 아이」. 홍종락 옮김. IVP, 2016.
 _____. 「교회됨」. 문시영 옮김. 북코리아, 2010.
 _____. & 윌리몬, 윌리엄. 「하나님의 나그네된 백성」. 김기철 옮김. 복 있는 사람, 2008.
 헤이스, 리처드. 「신약의 윤리적 비전」. 유승원 옮김. IVP, 2002.
 홀슬리, 리처드. 「예수운동: 사회학적 접근」. 이준모 옮김. 한국신학연구소, 1993.
 후버, 볼프강. & 로이티, H-R. 「평화윤리」. 김윤옥·손규태 옮김. 대한기독교서회, 1997.

2차 자료 : 외국도서

Bergen, Jeremy M. & Siegrist, Anthony G. ed. *Power and Practices*. Herald Press, 2009.
 Berkhof, Hendrik. *Christ and the Powers*. trans by John Yoder. Herald Press, 1962/1977.
 Bultmann, Rudolf. *Jesus Christ and Mythology*. Charles Scribner's Sons, 1958.
 Budziszewski, J. & Bethke, Elshtain, Jean. *Evangelicals in the Public Square: Carl F.H. Henry, Abraham Kuyper, Francis Schaeffer, John Howard Yoder*. Baker, 2006.
 Busch, Eberhard. *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*, tr. John Bowden. Eerdmans, 1994.
 Camp, Lee C. "Restoration And Unity in the Work of John Howard Yoder". *Restoration Quarterly* 44:1(2002): 1-14.
 Carter, Craig A. *The Politics of the Cross: The Theology and Social Ethics of John Howard Yoder*. Brazos Press, 2001.
 Cartwright, Michael G. "Radical Reform, Radical Catholicity: John Howard Yoder's Vision of the Faithful Church", *The Royal Priesthood*. Herald Press, 1998. 1-49.
 _____. "Radical Catholicity: John Howard Yoder, 1927-97", *Christian Century*, 115:2(January 21, 1998): 44-46.
 Durnbaugh, Donald F. *The Believers' Church: The History and Character of Radical Protestantism*. The Macmillan Company, 1968.
 Gingerich, Mark. "The Church as Kingdom: The Kingdom of God in the Writings of Stanley Hauerwas and John Howard Yoder," *Didaskalia* (Winter, 2008): ???-???.
 Grimsrud, Ted. "Pacifism and Knowing: 'Truth' in the Theological Ethics of John Howard Yoder" *MQR*, 77(October, 2003): ???-???.
 Hall, Douglas John. *The End of Christendom And the Future of Christianity*. TPI, 1997.
 Hauerwas, Stanley. *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*. University of Notre Dame Press, 1981.
 _____. "Remembering John Howard Yoder." *First Things* 82(April 1998): 15-16.

- _____. "When the Politics of Jesus Makes a Difference," *The Christian Century*, October 13, (1993): 982-87.
- _____. ed. *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*. Eerdmans, 1999.
- _____. *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy*. Westview Press, 1997.
- _____. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. University of Notre Dame Press, 1983.
- Huebner, Chris K. *A Precarious Peace: Yoderian Explorations on Theology, Knowledge, and Identity*. Herald Press, 2006.
- Hunsinger, George. *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*. Eerdmans, 2000.
- Joon-Sik Park, "'As You Go': John Howard Yoder as a Mission Theologian," *The Mennonite Quarterly Review* 78(July 2004): 363-83.
- Joon-Sik Park, "Ecclesiologies in Creative Tension: The Church as Ethical and Missional Reality in H. Richard Niebuhr and John H. Yoder," *International Review of Mission* 92:3(2003): 332-44.
- Joon-Sik Park, "John Howard Yoder as a Mission Theologian," *International Bulletin of Missionary Research* 30:1(January 2006): 14-17.
- Kumfer, Tim. "Between Sojourners and the Simple Way? Rethinking Radical, Evangelical Politics in '08 with John Howard Yoder." <https://theotherjournal.com/2008/10/14/between-sojourners-and-the-simple-way-rethinking-radical-evangelical-politics-in-08-with-john-howard-yoder/>
- Maxwell Kennel, "Mennonite Metaphysics? Exploring the Philosophical Aspects of Mennonite Theology from Pacifist Epistemology to Ontological Peace," *MQR* 91(July 2017): ??:??.
- Kraus, C. Norman. ed, *Evangelicalism And Anabaptism*(Herald Press, 1979), 149-68.
- Layman, David Wayne. "The Inner Ground of Christian Theology: Church, Faith, and Sectarianism", *Journal of Ecumenical Studies*, 27:3(Summer, 1990): 480-503.
- _____. "Evangelical Catholicity and Baptist Ecumenicity: A Response to 'Christian Identity in Ecumenical Perspective'." *Journal of Ecumenical Studies*, 27:4(Fall, 1990): 773-81.
- Leihart, Peter J. *Defending Constantine: The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*. IVP Academic, 2010.
- Martens, Paul. *The Heterodox Yoder*. Eugene: Cascade Books, 2012.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, 1989.
- McClendon, Jr., James Wm. *Biography as Theology: How Life Stories can remake Today's Theology*. TPI, 1974/1990.
- _____. *Ethics: Systematic Theology*, I. Agingdon Press, 1986.
- _____. "John Howard Yoder, One of Our Own(1927-1997)" *Perspectives in Religious Studies*. 21-26.
- _____. Yoder, John H. "Christian Identity in Ecumenical Perspective: A Response to David wayne Layman", *Journal of Ecumenical Studies*, 27:3(Summer, 1990): 561-80.
- Mouw, Richard J. & Yoder, John H. "Evangelical Ethcis and the Anabaptist-Reformed Dialogue." *The Journal of Religious Ethics* 17:2(Fall, 1989): 121-137

- Murphy, Nancey. *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*. T&T Clark Ltd, 1996.
- Nation, Mark Thiessen. *John Howard Yoder: Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions*. Eerdmans, 2006.
- Neufeld, Tom Yoder. *Ephesians*. Herald Press, 2002.
- _____. "We Have This Treasure in Clay Jars," *The Conrad Grebel Review*, 16:2(Spring, 1998): 93-96.
- Niebuhr, Reinhold. . "Why the Christian Church Is Not Pacifist," Miller, Richard B. ed. *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*. John Knox Press, 1992. ??-??
- Nugent, John C. ed. *Radical Ecumenicity: Pursuing Unity and Continuity after John Howard Yoder*. Abilene Christian University Press, 2010.
- Ollenburger, Ben C. & Koontz, Gayle. eds *A Mind Patient and Untamed*. Cascadia Publishing House, 2004.
- Pinches, Charles. "Christian Pacifism and Theodicy: The Free Will Defense in the Thought of John H. Yoder," *Modern Theology* 5:3(April, 1989): 239-55.
- Reimer, A James. "Mennonites, Christ, and Culture: The Yoder Legacy," *The Conrad Grebel Review* 16:2(Spring 1998): ??-??.
- Roth, John D. ed. *Engaging Anabaptism: Conversations with a Radical Tradition*. Herald Press, 2001.
- Scriven, Charles. "The Reformation Radicals Ride Again," *Christianity Today* (March 5, 1990): 13-15.
- _____. *The Transformation of Culture: Christian Social Ethics After H. Richard Niebuhr*. Herald Press, 1988.
- Wallis, Jim.. "The Moral Issue" *Sojourners* (March-April, 1998): 7-8.
- Weaver, J. Denny. ed, *John Howard Yoder: Radical Theologian*. Cascade Books, 2014.
- Won Ha, Shin. *Two Models of Social Transformation: A Comparative Analysis of Political Ethics of John H. Yoder and Richard J. Mouw*. Unpublished Ph. D. diss. Boston University, 1998.
- Zimmerman, Earl. *Practicing the Politics of Jesus*. Cascadia Publishing House, 2007.
- Kral, Ruth. <https://ruthkrall.com/jhy-biblio/john-howard-yoder-an-annotated-timeline-amended-2015/>

앙리 베르그손이 만난 하나님 -이성적 신과 직관의 신-

양선진
충남대

1. 들어가는 말

인간은 이성적 동물이라고 불린다. 인간이 동물과 다른 이유는 바로 사유하는 능력 때문이라고 생각하였다. 이러한 사고에 비판적 시각을 가진 철학자는 바로 베르그손(Henri Bergson; 1859-1941)이다. 베르그손이 보기에 종교와 도덕의 차원을 이성의 차원에서 설명한다면 종교의 본래적 본성과 특성을 훼손하지 않고 설명할 수 있다고 할 수 있는가?

인간의 영원한 희망은 영원자 또는 절대자에 대한 끊임없는 갈망이라고 할 수 있다. 인간이 신을 인간의 이성 또는 지성을 통해서 충분히 이해할 수 있는 것인지 하는 철학적 사고는 중세 철학자들의 가장 근원적 관심 사항이었다. 중세 철학자들이 진리를 측정하는 도구로 간주한 이성은 올바른 것인지 아니면 수정을 요구하는 것인지 더구나 인간 생명을 인간의 이성으로 측정하고 이해할 수 있는지 하는 질문을 던지면서 인간의 생명뿐만 아니라 인간의 영원한 정신적 근원자에 대한 현대 종교학자들의 연구 방법론은 적절한 것인지 의문점을 던지고 이러한 질문에 비판적 시각으로 철학적 탐구를 하면서도 철저한 경험적 자료, 즉 정서적 경험에 기초해서 종교를 이해하려고 한 철학자가 바로 베르그손이다.

베르그손의 관점에서 볼 때, 이성적 도구를 통한 신에 대한 이해는 온전한 것인지 살펴볼 것이며 인간이 신을 경험할 수 있는 기회는 무엇을 통해서 가능하며 신과의 만남이 인간들에게 무엇을 의미하는지는 기독교 체험자들, 예를 들면 사도 바울 등의 신과의 직접적 경험자들을 통해서 고찰하고자 한다. 이러한 계기를 통해서 종교에 대한 학문적 탐구가 어떤 방향으로 제시되어야할지를 성찰하는 기회로 삼고자 본 연구는 시작되었다.

2. 이성의 의미와 한계(=자연신학과 계시신학의 관계)

신앙과 철학, 즉 계시와 이성의 영역은 진리를 인식하는 수단이다. 신은 모든 진리의 근원이기 때문에 신이 스스로 모순을 범하지 않는 한 복수의 진리란 존재하지 않는다는 시각에서 신이 모든 진리의 근원자이며 신이 한 분이듯이 진리도 하나라는 시각이다.¹⁾ 진리는 하나이며 이성이 가장 확실한 진리에 도달하는 방법이라는 전통 철학의 길과 계시의 방법이 가장 확실한 진리로 인도한다는 두 가지 입장이 있다.²⁾ 이성이 인도하는 방법을 통해서 진리를 인식할 수 있다는 주장과 인간적인 방법인 경험이나 이성이 아니라 신적 계시를 통해서 인도된 방법이 진리로 인도한다는 견해를 모두 인정한다면, 서로 모순되는 두 주장이 모두 진리라는 이중진리설(double-truth theory)³⁾은 모순율에 빠지고 말 것이다.⁴⁾ 중세철학자인 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)는 신앙과 이성이 대립할 때는 신앙을 따라야 한다고 주장한다. 왜냐하면, 인간의 감각과 기억, 추론의 결과물인 인간의 이성은 진리와 무관한 길로 인도할 수 있는 오류 가능성, 즉 실수를 유발할 수 있지만, 신으로부터 부여받은 계시의 신앙은 실수를 허용하지 않기 때문이다. 그만큼 오류 가능성이 배제될 수 있기 때문이다.⁵⁾

인간이 후험적(後驗的, Aposteriori) 경험이나 선험적(先驗的, Apriori) 이성을 통해서 진리에 도달할 수 있다는 경험론이나 합리론의 두 철학적 입장은 모두 지성을 통한 새로운 지식과 진리를 발견한다고 간주한다면⁶⁾, 신학은 계시를 통해 진리를 발견할 수 있다는 견해이다.⁷⁾ 철학은 경험이나 이성에 의존한다면, 경험이나 이성에 근거한 자연신학, 즉 철학과 계시에 근거한 계시신학, 즉 신학은 분명히 다르다.⁸⁾⁹⁾ 철학과 신학은 분명히 영역적으로 구분되면

1) 와이스헤이플, 『토마스 아퀴나스 수사』, 이재룡 역, 성바오로, 1998, 421쪽 참조.

2) 서병창, 「신앙과 이성의 관계와 이중진리론 - 시제와 토마스를 중심으로-」, 『중세철학』, 17권0호, 한국중세철학회, 2011, 145-183쪽.

3) 예를 들어, “인간은 죽는다”는 주장과 “인간은 죽지 않는다”는 두 주장은 모순율이다. 따라서 논리적으로 보면, 두 주장 중에서 하나만 진리로 인정된다. 하지만 “이 세상에서 인간은 죽는다는 명제는 와 “저 세상에서 인간은 죽지 않는다”고 한다면 서로 다른 차원의 주장이기 때문에 양립가능하며 모순율에 어긋나지 않는다고 할 수 있다.

4) 이경재, 「이중진리론과 전제의 차이: 라틴 아베로에스주의자와 토마스 아퀴나스의 대립」, 『대동철학』, 61집, 대동철학회, 2012, 147-168쪽.

5) 신앙은 오류 가능성이 없는 진리에 근거하기 때문이다. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, BAC, Madrid, 4 vols, 1947-1994. (ST., I, q.1, a.8, c.) (이경재 논문에서 재인용함)

6) 칸트 철학은 경험론과 합리론의 종합적 시각이다. 경험론은 모든 인식은 경험에서 기원한다는 입장이며 합리론은 모든 인식은 이성에서 기원한다는 입장이다. 칸트는 경험론과 합리론을 종합적 시각에서 모든 인식은 경험과 함께 시작하지만 경험에서 나오는 것은 아니라는 입장을 취하였다.(참조, “우리의 모든 인식이 경험과 함께 시작된다 할지라도, 그렇다고 해서 우리의 인식 모두가 바로 경험으로부터 생겨나는 것은 아니다.”(KrV, B1), 『순수이성비판(Kritik der reinen Vernunft[KrV])』(1781·1787), 백종현 역, 아카넷, 2006)

7) 서병창, 「신앙과 이성의 관계와 이중진리론 - 시제와 토마스를 중심으로-」, 『중세철학』, 17권0호, 한국중세철학회, 2011, 145-183쪽.

서도 공유되는 부분도 존재한다. 왜냐하면, 계시적 신학도 경험이나 이성에 근거한 철학의 경험적 추론, 즉 귀납법 또는 논리적 추론, 즉 연역법의 방식이 적용되기도 하기 때문이다.¹⁰⁾

귀납적 방법은 개별적이고 특수한 경험 세계에서 일반적인 결론을 끌어내는 방법이다. 귀납법은 지식을 확장해 준다는 특징이 있지만, 결론의 필연성을 논리적으로 확립해 주지 못한다는 문제점, 즉 귀납적 추론은 근본적으로 관찰과 실험에서 얻은 부분적이고 특수한 사례를 근거로 일반화시키는 이른바 ‘귀납적 비약(inductive leap)’이 있다. 연역법은 보편적인 원리로부터 개별적인 사례들로 나아간다. 연역적 방법의 대표적인 예시인 기하학의 공리(公理) 체계는 자명하지 않으며 가설의 성격(hypothetical-deductive method)을 띤다. 연역법의 전제는 귀납법의 결론에 해당하며 귀납법에서 전제에서 결론에 이르는 과정이 필연성이 아닌 개연성에 의존한다면 진리로서의 필연성이 없듯이, 연역법의 전제는 귀납법의 결론에서 도출된다고 볼 수 있으므로 연역법의 전제 역시 귀납법의 진리를 보존하고 있다고 단정할 수 없으며 귀납법과 같은 문제점을 지닐 수밖에 없다. 귀납적 추론은 경험 세계의 개연성에 의존하기 때문에 필연성이 부족하며 연역적 추론은 경험 세계의 개연성에 의존하지 않고 필연성에 의존하지만, 연역법의 전제는 귀납법의 결론에서 도출된 추론에 불과하다. 따라서 연역적 추론의 전제와 결론 사이의 관계는 엄밀한 의미에서 필연성에 근거한 추론이 아니다.

이처럼 귀납법과 연역법, 즉 경험에 근거한 추론이나 이성에 근거한 추론 역시 모두 필연적 추론이라고 볼 수 없다. 이런 점에서 귀납적 또는 연역적 추론 모두 진리와의 무관할 수 있으며 단순히 개연성에 근거한 추론이라고 할 수 있다. 이런 점에서 경험이나 이성에 근거한 철학은 진리와 필연적 관계를 지니지 못하며 오히려 계시적 방법에 대해서 긍정적인 관점을 가질 수 있다. 철학적 방법으로 사용되는 귀납적 방법과 연역적 방법 모두 회의주의적 진리관에 빠질 수 있기 때문에 새로운 시각인 계시적 방법이 새로운 진리관으로 등장할 수 있다.

“이성적 근거에 의해 논의할 수 있는 문제들이 이성에 의해 파악될 수 있는 한에서 철학자는 그 문제에 대해 진리가 어떤 것인지 결정할 수 있다. (...) 철학자는 모든 사물의 본성에 대해 가르치며, 철학은 존재자에 대해 가르치고 철학의 부분은 존재자의 부분에 대해 가르친다.”¹¹⁾

8) 철학의 인식론적 도구는 감각, 기억, 경험에 의해서 우리에게 알려지는 원리에서 또는 자연 이성의 빛에서 출발하지만, 신학의 인식론적 도구는 신의 계시로 알려진 원리에서 출발한다.

9) 삼일체설, 예수 그리스도의 육화, 자연 초월적 계기 등은 이성의 초월적인 계시의 영역이다.

10) 박승찬, 「형이상학의 대상에 대한 논쟁 철학적 신론 vs. 보편적 존재론 -스콜라철학 융성기를 중심으로-」, 『중세철학』, 제16호, 109-173쪽.

11) Boethius de Dacia, Opuscula De aeternitate mundi, De summo bono, Se somniis, edited by N.J.Green-Pedersen,

보에티우스(Boethius, 475~525)에 의하면, 철학이란 이성을 통해서 진리에 다가갈 수 있으며 사물의 본성뿐만 아니라 존재를 파악할 수 있다. 그는 철학적 진리와 신앙적 진리가 충돌할 경우에 신앙적 진리가 근본적 진리라고 주장하면서도, 경험이나 이성에 기초한 철학이 자신의 범위와 한계 안에서 고유한 진리의 영역을 지니고 있다고 주장한다.¹²⁾ 중세철학자들은 철학과 신학의 조화, 즉 신앙과 이성의 조화를 주장하지만 이성과 신앙이 갈등 또는 충돌할 때는 신앙의 우위를 강조하였다. 이러한 사고는 진리란 이성과 조화로울 때도 있지만 이성과 충돌할 때는 이성보다는 신앙에 기초한 진리만이 진리로서 인정될 수 있다고 입장이 다.¹³⁾ 모든 진리는 유일신에 기원하기 때문에 하나의 진리만이 존재한다는 진리관에 따라서 종교적 차원인 신앙과 학문적 차원인 이성이 조화를 이룰 수 있다는 사고 체계이다.¹⁴⁾ 예를 들면, 다양한 학문 영역에서 동일한 진리를 다양한 측면에서 발견할 수 있다는 관점이다.

위의 설명에서 알 수 있는 것처럼, 인간의 지성 또는 이성과 인간의 신앙 사이에서 둘이 충돌할 때는 이성보다는 신앙을 우위에 두는 중세철학적 사고라고 할 수 있다. 형이상학을 체계화한 철학자는 아리스토텔레스이다. 아리스토텔레스의 형이상학적 개념을 중심으로 수용 또는 비판하면서 중세의 철학은 전개되었다. 그는 자신의 저서인 『형이상학』에서 개별적 대상을 다루는 학문과 달리, 질료적인 개별자를 개별자로 가능케하는 존재론적 근거인 비질료적이며 신적인 존재를 탐구하는 학문을 “신학”이라고 명명하였다.¹⁵⁾ 아리스토텔레스의 철학이 유럽에 재발견되기까지 신플라톤주의자들 사이에서 형이상학적 대상은 신이었다. 신플라톤의 대표적인 주해자인 보에티우스(Anicius Manlius Boethius; ?~524)는 이성과 신앙의 중요성을 균형있게 강조하는 것처럼 보이지만 자신이 감옥에서 저술한 저서인 『철학의 위안』에서 죽음을 앞두고 신보다는 철학에서 정신적 위안을 삼았다. 또한 보에티우스가 자신의 저서인 『삼위일체론』에서 언급한 형이상학의 대상이 신이라는 주장을 해명해주고 확장시켜준 철학자가 바로 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas; 1225?~1274)이다.¹⁶⁾

신학의 연구에 집중했던 중세철학자들의 진리에 접근하기 위한 인간의 근거는 바로 이성

Boethii Daci Opera, volVI, parsII, Gad, Copenhagen, 1976, p347.

12) 서병창, 「세계의 영원성과 이중진리설: 보에티우스와 토마스 아퀴나스를 중심으로」, 『카톨릭철학』, 20권0호, 한국카톨릭철학회, 2013, 115-148쪽. 또는 이경재, 「이중진리론과 전제의 차이: 라틴 아베로에스주의자와 토마스 아퀴나스의 대립」, 『대동철학』, 61집, 대동철학회, 2012, 147-168쪽.

13) 이경재, 「이중진리론과 전제의 차이: 라틴 아베로에스주의자와 토마스 아퀴나스의 대립」, 『대동철학』, 61집, 대동철학회, 2012, 147-168쪽.

14) 같은 책.

15) 아리스토텔레스, 『형이상학』 VI, I, 1025b3-1026a33.

16) 박승찬, 「형이상학의 대상에 대한 논쟁 철학적 신론 vs. 보편적 존재론 -스콜라철학 융성기를 중심으로-」, 『중세철학』, 제16호, 109-173쪽.

이다. 보에티우스나 토마스 아퀴나스 등 중세 철학자들은 이성이 진리에 접근하기 위한 중요한 도구라는 점에서 공통의 의견을 가진다. 하지만 이들은 이성에 대한 강한 신뢰에 불신의 시선을 보인 철학자는 바로 베르그손이다. 베르그손의 시대는 뉴턴이 지배하던 물리학의 시대에서 생물학이 지배하는 시대로 변경된 상황이었다. 물리학은 물질에 대한 체계적 학문이기 때문에 물리학적 사고 체계인 기하학적 학문 방법론은 바로 물질의 법칙인 기계론적 시각이다. 기계론이란 물질 세계를 법칙적으로 설명하는 이론이며 기계론에 의해서 인간을 설명하면 생명성과 운동성을 특징으로 하는 인간을 비생명적이며 비운동적인 물질로 파악하는 잘못을 범하게 된다고 자신의 첫 저서인 『시론』에서부터 역설한다. 이러한 이유에서 베르그손은 뉴턴의 자연과학에 토대한 철학인 칸트의 『순수이성비판』을 『시론』에서 비판한다.

베르그손은 생명을 설명하기 위해서는 기존의 이성적 사유 방식, 즉 물질을 설명하는데 적합한 이성의 문제점을 인식할 수밖에 없었다. 물질과 달리, 생명이란 창조와 변화를 근본적인 특징으로 하기 때문이다. 생명이란 끊임없는 역동성과 운동성을 특징으로 한다. 그런데도 인간의 이성으로 생명을 파악하는 순간 창조성과 역동적인 생명을 반복성과 정태성의 물질처럼 왜곡하는 잘못을 범한다고 베르그손은 비판한다. 인간의 지성 또는 이성이란 실재를 추상적인 공간 안에 놓고 체계적인 법칙으로 설명하려는 과정에서 물질의 경우는 몰라도 역동적인 생명을 비생명적인 것으로 왜곡해서 파악하는 사고 체계이다.¹⁷⁾ 중세 철학자들의 이성(reason)이란 베르그손이 지적한 지성(intelligence) 개념과 크게 다르지 않다. 중세 철학자들이 신뢰했던 두 축(이성과 신앙)의 하나인 이성이 실재를 왜곡하게 만든다는 점에서 인간의 이성이 생명을 파악하는 경우에는 실재를 왜곡해서 파악하면서 진리와는 무관한 작동할 수 있다. 이성이란 실재를 추상화하고 실재를 사변화하면서 실재의 본질을 왜곡해서 파악하는 경우가 발생하기 때문이다.

인간의 이성이란 비물질적이지만 실재적인 신을 사변적이며 추상적인 존재로 파악하면서 신의 존재를 하나의 체계(system) 속에서 파악하는 실수를 범하게 된다. 칸트의 철학은 중세의 철학자나 대륙의 합리론자들이 신뢰했던 이성의 역할과 기능을 점검하는 차원에서 『순수이성비판』에서 이성의 역할과 한계를 명확히 규정하고 있다. 하지만 베르그손이 보기에 칸트 철학의 문제점은 그의 철학의 토대인 뉴턴의 자연과학적 모델, 즉 물질세계(비생명적 세계)의 법칙에 적용 가능한 모델, 을 생명의 영역에도 적용할 수 있다는 문제점을 지니고 있다. 구체적이며 특수성을 지닌 생명을 추상적이며 추상적인 존재로 본질을 왜곡하는 계기를 제공한 장치가 바로 지성이기 때문에 이성적 사고에서 벗어나기를 베르그손은 제안한다. 중세

17) H. Bergson, La Pensée et le mouvant. Essais et conférences, PUF, 1934, p.256.

철학자들이 이성을 통해 설명한 신은 아리스토텔레스의 철학적이며 이성적 신이며 종교적 의미에서 살아있는 인격적 신과는 거리가 멀다. 철학적 신과 종교적 신은 전혀 다른 본질로 이해할 수 있으며 베르그손에 따르면 이성의 도구로 파악한 신은 실재의 신과 거리가 멀다. 이런 점에서 베르그손은 창조와 변화를 특징으로 하는 생명을 파악하기 위해서는 간접적이고 매개적인 이성이 아니라 직관적 방식으로 실재를 파악해야 한다고 주장한다.¹⁸⁾ 직관(intuition)이란 무매개적이고 직접적인 방식의 인식을 의미한다.¹⁹⁾ 베르그손은 생명의 본질은, 연속성의 시간적 존재인 생명을 과거, 현재 그리고 미래라는 단절된 불연속성이 아니라 과거와 현재 그리고 미래가 지속(durée)하는 가운데 연속적인 변화와 창조를 본질로 지니며 생명을 있는 그대로 파악하기 위해서는 직관을 통해서 가능하다고 주장한다.²⁰⁾ 베르그손의 시간 개념인 지속이란 생명의 본질인 창조와 변화라는 생명의 질적 변화와 질적 이질성을 있는 그대로 보존하는 시간 개념이다.²¹⁾

마찬가지로, 베르그손은 인간이 신에 접근하기 위한 방식으로 인간의 이성이 아닌 직관적 방식을 제안한다. 왜냐하면, 인간의 이성을 통한 신에 대한 이해는 신을 개념적이며 추상적 체계로 파악되며 결국 신의 인격성을 간과하기 때문이다. 그리스의 영웅, 아킬레스가 아무리 빨리 달린다고 해도 그 순간에 거북이가 아주 조금이라도 앞으로 나아간다면 영원히 따라잡을 수 없다는 ‘제논의 역설’처럼, 신의 존재를 인간의 이성으로 파악하는 순간에 신의 역동성과 인격성은 파악할 수 없다. 제논의 역설이 화살의 운동과 그것의 궤적과 동일시한 것처럼, 인간의 지성적 신이 인격적 신 자체와 동일시되는 잘못을 범해서는 안 된다.

인간의 이성이 생명을 개념적이며 추상적 존재로 파악하면서 생명의 본질인 창조성과 변화 그리고 역동성을 파악할 수 없듯이, 인간의 이성을 통한 신에 대한 이해 역시 비물질적이며 비가시적인 존재이지만 인격적인 존재인 신을 추상적이며 사변적 차원으로 환원할 수 있다. 유물론자들이 정신을 물질로 환원하면서 정신의 영역을 제거하는 제거주의적 입장이 될 수 있듯이, 이성을 통해서 신을 이해하는 순간에 인격적인 존재인 신을 추상적 원리 또는 체계로 이해하는 이신론(理神論)적 입장으로 전락할 수 있다.²²⁾ 이신론적 신이란 진정한 의미의 신이라고 말할 수 없다.²³⁾ 인간의 지성은 변화하는 시간적 존재인 실재를 변화와는 무관

18) H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*. PUF, 1934, p. 29.

19) 베르그손의 직관이란 후설의 본질직관에서 직관과는 다르다. 후설의 경우에는 직관이란 구체적 개체성(=상상적 변양)을 넘어서 본질로 진입하기 위한 무매개적 절차를 의미한다면, 베르그손의 직관이란 구체적 개체의 구체성과 특수성을 있는 그대로 파악하기 위한 과정을 의미한다.

20) G. Maire, *Bergson, mon maître*, Broché, 1935, 222쪽.

21) H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 1889, p. 77.

22) 이신론이란 신은 세계를 창조한 이후에는 원리로서만 존재한다는 견해며 신의 인격성을 인정할 수 없다.

23) 이신론의 현대적 해석 중의 하나가 종교다원주의이다.

한 비실재적인 공간적 존재로 파악하는 인간의 자연스런 경향성이다.

우리는 필연적으로 언어를 통해서 체험하며, 가장 자주 공간 안에서 사유한다.²⁴⁾

생명 존재 자체를 있는 그대로 인식하려면 부동적이며 공간적 파악 방법인 실증과학의 지성과 구별되는 형이상학적 직관의 방법이 필요하다. 형이상학적 직관이란 바로 생명의 실재를 시간의 차원, 즉 변화와 생성하는 생명을 시간성 속에서 있는 그대로 파악하려는 무매개적이며 직접적인 방식을 의미한다. 인간의 지성이란 공간 안에서 사유하는 것이라면, 인간의 지속이란 시간 안에서 사유하는 것을 의미한다.²⁵⁾

직관적으로 사유한다는 것은 곧 지속 안에서 사유한다는 것이다.²⁶⁾

베르그손이 지성주의(intellectualisme)를 비판했지만, 버트런드 러셀이 「베르그손의 철학」(1912)에서, 지성과 본능의 철학을 구분하면서 전통 철학을 이성의 철학이라고 명명하고 베르그손의 철학을 본능의 철학이라고 이해한 것처럼, 베르그손의 직관이 인간의 지성 자체를 부정하는 반지성주의는 결코 아니다.²⁷⁾ 베르그손의 직관도 역시 하나의 사유이다. 베르그손의 직관이란 동물적 본능을 의미하지 않으며 단지 지성적 사유가 생명의 본질을 왜곡하기 때문에 지성의 본질인 회복을 주장할 뿐이다.²⁸⁾ 베르그손의 본능이란 종의 습관대로 행동하는 것이라면, 지성이란 종의 습관적 행동을 넘어서 다양한 가능성을 사유하고 나서 실용적 목적에 따라서 행동, 가능적 행동(action possible)을 한다는 점에서 베르그손이 지성의 유용성을 부정하는 것은 결코 아니다. 베르그손의 직관이란 지속 안에서 사유하는 것을 의미한다. 그의 직관은 실용적 목적보다는 직접적이고 실재적 인식을 확보하려는 노력이다. 직관은 전통 철학의 지성적 사유 방식과는 다를 뿐이다. 베르그손이 직관을 실재를 있는 그대로 파악하기 위해서 직관적 인식을 요청하지만, 지성적 인식을 부정하는 것은 아니다.

그는 지성적 사고가 근대 과학 문명을 이끈 주역이라는 점을 인정하면서도 동시에 변화와 생성의 흐름 속에 있는 생명을 인식하기 위해서는 직관적 인식이 필요하다는 점을 강조할 뿐

24) H. Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1889, 「서문」, p. VII. 이하

25) *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 334.

26) H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, PUF, 1934, p. 29.

27) Bertrand Russell, *The Philosophy of Bergson*, 1912.

28) “notre intuition est réflexion.” (*La Pensée et le mouvant*, p.95)

이다. 따라서 베르그손은 러설이 생각하듯이, 반지성주의도 아니며 신비주의자들처럼 직관주의만을 고집하는 것도 아닌 지성과 직관의 역할을 명확히 구별하면서도 동시에 상보적 관계임을 인정하자는 태도다. 지성과 직관 모두 의식(la conscience)이다. 지성이 생명의 생존에 기초해서 발생하는 생존의 운동성이라면, 직관은 생명의 생존과 무관한 인간의 고유한 운동성과 관련된다.²⁹⁾

3. 직관적 체험과 종교

인간이 종교를 가진다는 것은 종교적 경험에 기초한다. 종교란 종교적 감성(émotion)에 기초하며 종교적 감성이란 기존의 종교 철학적 사유의 틀에 따라서 인식되는 것이 아니라 종교적 감성을 통해서 느끼고 경험한다는 의미이다.³⁰⁾ 베르그손의 사상은 미국의 철학자인 윌리엄 제임스(William James; 1842-1910)의 영향을 많이 받았다. 그는 제임스와의 서신 교환을 통해서 친분을 지속해서 쌓았다.³¹⁾ 윌리엄 제임스는 자신의 글인 『종교 경험의 다양성』에서 종교의 세계는 종교적 경험, 즉 종교적 감성에서 기원한다고 보았다.³²⁾ 베르그손이 언급한 감성이란 전통 철학적 의미에서의 이성 대 감성의 이분법적 구조 속에서의 감성을 의미하지 않는다. 왜냐하면, 베르그손이 보기에, 본능, 감성 그리고 지성이란 3가지 요소가 명확히 구별되는 본질적 기원과 속성을 지녔다는 것을 의미하지 않기 때문이다.³³⁾

본능과 지성 그리고 직관은 모두 같은 기원이다. 본능과 지성이 생명체의 생명 유지에 초점을 맞춘 활동이라면, 직관이란 생명체의 단순한 생명 유지의 차원이 아니라 생명의 행동이나 삶과는 무관한 고유한 활동이다. **본능이 생명의 생존과 밀접히 관련된 활동이지만, 지성은 생명 내부에 관한 관심이 아니라 생명 외부의 물질이나 환경에 관심을 가지고 행동하려는 차원에서 작동하는 의식의 활동이다.** 본능은 사유하지 않지만, 지성은 사유한다.³⁴⁾ 지성의 사유는 외부의 행동과 삶에 대한 관심, 실용적 사유에 국한되지만, **직관의 사유는 외부의 삶과 무관한 생명 자체에 대한 반성적 사유, 즉 형이상학적 사유이다.**³⁵⁾ 이처럼, 베르그손은 본능, 지성 그리고 직관을 긴밀한 연관 관계성에서 설명한다.

29) H. Bergson, L'évolution créatrice, PUF, p.183.

30) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 43.

31) 홍경실. (2008). 베르그손의 종교철학과 남겨진 과제. 현상학과 현대철학, 37, 137-159.

32) William James, The Varieties of Religious Experience, A Touchstone Book, 1997.

33) Henri Bergson, L'évolution créatrice, PUF, p.135.

34) Henri Bergson, L'évolution créatrice, PUF, p.183.

35) Henri Bergson, L'évolution créatrice, PUF, p.44.

3가지 요소는 생명적 약동(*élan vital*)이 생명의 창조 과정에서 나타난 영혼의 양태들일 뿐이다. 따라서 영혼의 3가지 요소들은 생명의 약동에서 분화되었기 때문에 본질적으로 동일하지만 분화되면서 구별되고 달라지는 경향성이지 본질적으로 기원이 구별된 대상들이 아니다.³⁶⁾ 베르그손의 감성(*émotion*)과 지성(*intelligence*)은 근원적으로 본질적 차이를 지니지 않으며 진화 과정에서 분화된 경향성에 불과하다.³⁷⁾ 생명의 약동이란 베르그손의 형이상학이 성립하기 위한 하나의 가설이 아니라 다양한 학문, 특히 생물학과 생리학 등의 학문적 사실들에 근거해서 나온 당대의 학문적 결말이었다. 따라서 생의 약동(*élan vital*)은 절대로 베르그손의 형이상학이 성립하기 위한 관념론적 장치가 아니라 다양한 경험적 관찰에 기초에서 도출된 근본적 사실이며 집약이다.³⁸⁾

“신은 사랑이며 신은 사랑의 대상이다.”³⁹⁾

베르그손은 신을 이해하기 위한 방법으로 이성의 도구를 사용하지 않는다. 이성의 신이란 추상적이며 관념적 인간의 구성물일 수 있다고 보았기 때문에 그는 종교적 경험에 기초해서 신에 접근하려는 시도를 한다. 그의 신비적 체험이란 바로 지성이 제공하는 언어를 통한 개념적 이해가 아니라 모든 해석과 이론적 틀인 간접적인(*médiate*) 방식을 떠나 직관이라는 직접적(*immédiate*) 방식을 의미한다. 신을 직관적 방식으로 접근하는 방법은 바로 인간의 정서적 감성이다. 인간이 신을 경험한 종교적 체험의 결과는 정서적 차원이며 인간의 정서는 바로 신의 사랑을 체험하는 것이다. 이것은 신을 사랑이라는 정서적 차원에서 만난다는 것을 의미한다.⁴⁰⁾

신비적이란 개념적 체계를 통해서 이해하려고 하는 전통 철학의 지성으로 신을 파악할 수 없다는 것을 의미하기 때문이다. 개념적 이해란 바로 화석화된 지성적 작업의 산물인 언어적 이해이며 개념 속에서 포착한다는 이해이다.

베르그손은 감성을 두 종류로 구분하면서 지성 이하의 감성(*infra-intellectuelle*)과 지성 이상의 감성(*supra-intellectuelle*)으로 나눴다. 지성 이하의 감성이란 지성적 작용, 즉 표상적 작용의 심리학적 결과로 나타나는 감성을 의미한다면, 지성 이상의 감성이란 가치의 근원적

36) Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, p.135-137.

37) Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, p.183.

38) Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, p.264.

39) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932, p. 370.

40) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932, p. 147-148.

인 가치와 이념의 생성자로서의 존재론적 원인으로서의 감성을 의미한다.⁴¹⁾ 그는 주체와 대상이 합일적 관계를 형성하는 직관적 통찰은 일종의 근원적이며 유일한 감성(*l'émotion originale et unique*)이라고 하였다.⁴²⁾ 근원적이며 유일한 감성이란 지성 이상의 감성을 의미한다. 근원적 감성은 일종의 직관이며 직관이기 때문에 사유의 한 형태이면서 동시에 감성이다. 근원적 감성이란 사유와 동근원적이며 반지성이 아니다. 이런 점에서 베르그손의 감성이란, 특히 신과 만남을 위한 방법론으로 소개되고 있는 종교적 경험이나 정서적 교감은 전통 철학의 이성/감성이라는 이분법적 도식의 감성을 의미하지 않는다.

사랑의 대상으로서의 신이란 신을 개념적 차원에서 이해하는 것이 아니라 신을 사랑의 대상으로 체험하는 것이다. 개념적 대상의 신이란 직접적, 즉 정서적 관계를 통한 신에 대한 이해가 아니라 언어적 이해 및 개념적 차원인 지성을 통한 인간과 신의 만남을 의미한다. 신비적 체험 가운데 만난 신이란 언어적 개념으로 파악되는 신이 아니지만, 지성적 도움을 통해서 포착 가능하다.

인간의 영혼에는 지성과 대립되는 측면에서 부정적인 정서로 간주하는 지성 이하의 감성과 영혼 안에서 지성과 대립하는 것이 아니라 지성을 넘어선 지성 이상이나 초지성의 감성으로 분류할 수 있다. 베르그손은 영혼 안에서 지성과 대립되는 감성은 지성의 차원에서 볼 때 참다운 인식을 방해하는 것이라면 지성을 초월하는 감성은 지성으로는 파악할 수 없는 세계에는 다가갈 수 있는 하나의 방법이라고 할 수 있다. 하지만 베르그손은 신이 지닌 다양한 속성 중에서 사랑의 방식을 통해서만 인간은 신을 만날 수 있으며 접근할 것을 주장한다. 이러한 신에 대한 접근은 바로 기존의 개념적이며 언어적 차원에서 접근 가능했던 지성으로는 포착할 수 없는 영역이다. 이러한 점에서 베르그손의 종교적 경험의 감성은 지성 이하의 감성(*infra-intelligible émotion*)이 아니라 초지성적 감성(*supra-intelligible émotion*)을 의미한다.

인간의 지성이 반복적이며 불변적이며 고정적인 물질에 대한 인간의 사유 과정이라면, 인간의 직관은 창조성과 변화를 본질로 지닌 생명에 대한 인식을 위해서는 반드시 필요한 인간의 인식 도구이다. 인간의 지성을 생명에 적용했을 때는 생명을 물질로 오인하는 과오를 범하게 될 것이다. 따라서 인간의 지성은 생명을 이해하기 위한 도구로는 적절하지 않다.⁴³⁾ 인간의 지성은 생명을 무생물로 인식하게 만든다. 인간의 지성은 모든 것이 주어졌다(*Tout est donné*)는 것을 전제한다. 생명이란 탄생, 성장 그리고 죽음에 이르는 생명체는 시간성에 종속되며 시간적인 존재인 생명은 끊임없이 변화하고 창조하는 자발성의 존재적 특성이 있다.

41) H Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932, p. 40-41.

42) H Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932, p. 43.

43) H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, p.166.

이런 관점에서 유추해본다면, 인간의 지성이 실재를 기껏해야 부분적인 관점이나 잘못된 관점에서 인식할 수밖에 없는 것처럼, 인격적인 신을 파악하는 도구로 사용할 경우에는 인격적인 신을 무생물의 원리적 신 정도로 인식하는 실수를 범할 수밖에 없을 것이다. 인간의 직관은 유동적이며 창조적일뿐만 아니라 우연적인 존재를 직접적으로 인식하는 도구로 사용될 수 있다. 인간의 직관은 존재를 무개념적이며 무실체적으로 인식(s'habituer à penser l'Être directement)할 수 있는 인간의 도구라고 할 수 있다. 인간의 직관은 존재를 있는 그대로, 즉 시간성의 존재를 시간성 안에서 파악하려는 인간의 내부의 장치이다.⁴⁴⁾

4. 닫힌 종교와 열린 종교 그리고 참된 종교

서양 철학사는 플라톤에서부터 헤겔에 이르기까지 이성의 역사였으며 이성적 인간은 곧 도덕적 인간이 될 수 있다는 신념이 전제되면서 선에 대해 아는 만큼 선을 실천할 수 있다는 사고가 서양 지성사를 지배하였다. 하지만 인간이 이성적인 만큼 도덕적인가하고 묻는다면 쉽게 답하기가 어려울 것이다. 인간의 삶과 실천 사이의 간극을 극복할 수 있는 길은 무엇일까? 현대 윤리학자들은 서양의 고대 철학자들의 덕 윤리에서 해결책을 찾거나 동양의 사상인 유학의 수양론에서 해결책을 찾으려는 시도들이 많다. 윤리란 초자연적 계시라고 보는 초자연주의적 윤리관과 자연적 관습과 습속의 결과로 보는 자연주의적 윤리관과 칸트처럼 인간의 이성 안에서 도덕의 원리와 규칙을 인간 스스로 규정하는 이성주의적 윤리관으로 나뉘 볼 수 있다. 하지만 베르그손은 전통의 서양 철학의 지성주의적 시각에 대해 비판적 시각에서 직관을 도입한 것처럼 그는 『도덕과 종교의 두 원천(1932)』에서 이성 또는 지성이 아닌 감성적 차원에서 도덕과 윤리를 설명하려고 한다.

베르그손은 인간이 자연을 문명화하면서 이룩한 성과들을 향유하기도 하지만 인간이 이룩한 성과의 무게에 짓눌려 신음하기 만드는 것이 바로 국가 간의 전쟁이라고 보았다.⁴⁵⁾ 인류가 문명화되면서 국가 내부의 결속을 강화하기 위해서 외부의 적을 상정하면서 폐쇄성을 강조하는 사회를 닫힌 사회(*la société close*)라고 명명하였다. 닫힌 사회에서는 구성원들에게 명령과 복종이 지배하는 사회이다. 이러한 국가들은 외부에 대한 적개심에서 기인한 국가 간의 전쟁이 빈번히 발생한다. 닫힌 사회는 개인과 사회의 구성원의 생존에 집중하면서 사회 구성원 밖의 개개인들의 인격을 존중(*le respect de la personne*)하지 않는 사회이다. 닫힌

44) H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, p.182.

45) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932, p. 338.

사회에서는 강대국이 약소국을 지배하는 것은 힘에 의한 당연한 논리라는 인식에서 자신의 국가에 대한 관심을 갖지만 타 국가의 문제에는 무관심한 차원의 사회이다.⁴⁶⁾ 이러한 사회는 한 사회의 보존과 이익에만 관심을 기울이는 집단 이기주의에 기초하는 지성 이하(infra-intelligible)의 제도와 규율이 지배하는 사회이며 나쁜 의미의 애국주의도 여기에 속한다. 닫힌 사회의 도덕과 종교는 자연적 습관과 관행이 지배하는 자연적인 힘이 지배하는 사회이다.

반면에 열린사회(la société ouverte)는 닫힌 사회가 지닌 폐쇄성을 넘어서 국가 내부의 구성원의 인권만을 존중하고 지키려는 것이 아니라 특정한 국가적·사회적 도덕률에 머물러 자기 보존의 본능에 갇혀 전쟁을 일삼는 인간 사회의 폐쇄성을 부수고 인류에 대한 보편적 사랑을 실천하면서 인류 전체의 인권의 존중 또는 인류의 진보를 존중하는 사회를 의미한다.⁴⁷⁾ 배타적 조국애가 아닌 보편적 인류애를 인간의 마음 상태를 변화시키는 것은 인간의 이성에 기초한 논리적 설득이나 도덕적 강제를 강요하거나 명령을 통해서 가능한 것이 아니라 도덕적 영웅들이 몸소 실천한 사랑의 행위에서 비롯된 정서적 감동이 인류애라는 보편적 인간애로 나갈 수 있는 자발적인 사랑에 기초한 생명의 동력이 모든 것을 가능케 한다.

일반적으로 서양 사상사에서 진정한 의미의 인권이란 로크에서 기원하며 어느 누구에게도 양도할 수 없는 인간이면 누려야 할 마땅한 권리고 본다.⁴⁸⁾ 베르그손의 인격 개념이 이러한 맥락에서 기원했다면, 국가 간의 권리도 어느 누구도 침범할 수 없는 권리라는 입장이 될 수 있다. 개개인과 인류 전체의 생명의 약동을 보존하려는 차원에서 생명의 힘이 작동하는 사회를 의미한다. 이러한 철학적 입장에 의하면, 강대국이 자국과 타자라는 입장에서 힘의 논리에 따라서 약소국을 침범하고 전쟁을 하는 행위는 분명히 닫힌사회의 국가들이 행하는 국가전략이다. 하지만 베르그손의 주장은 **철학적 이상이지 현실적 제언은 아니다**. 하지만 이러한 철학적 이상이 전혀 근거 없는 것은 아니다. 개인의 인권에 대한 입장은 마틴 루터가 종교개혁 당시에 부르짖었던 주장이며 이러한 입장을 현실 사회에서 반영한 전쟁이 바로 청교도 전쟁이며 이들의 후예인 프로테스탄트교도인 존 로크가 『통치론(1689)』에서 개인의 권리, 인권의 토대를 역설하였고⁴⁹⁾ 이를 반영한 것이 바로 미국독립선언이며 프랑스대혁명 그리고 월슨의 민족자결주의로 나타난다.⁵⁰⁾

닫힌사회가 집단의 존속을 유지하기 위한 자연적 본능의 요구 속에서 관행과 습관이 지배

46) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 283.

47) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 284.

48) 존 로크, 강정인, 문지영 역, 통치론, 1689, 까치글방, 1996.

49) 존 로크, 강정인, 문지영 역, 통치론, 1689, 까치글방, 1996.

50) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 78.

하면서 사회적 압력 또는 의무가 작용하는 정적인 사회이며 사회적 결속을 지향하는 본능에 따라 의무를 강제하는 억압의 도덕은 사회적 압력과 의무에 근거한 사회가 개인에게 부여한 강제적 의무만이 강조되는 정적인 도덕이 지배하는 사회라고 한다면, 열린사회는 기존의 관행과 관습을 넘어서 새로운 도덕이 개입할 여지를 열어놓는 역동적인 사회이며 동적 도덕이 지배하는 사회이다. 가족애나 조국애 등에 바탕을 둔 현실적인 닫힌사회에서 인류 전체의 인권을 존중하는 인류애로 전화되는 이상적인 열린사회는 단순히 닫힌사회의 확장을 통한 양적 변화의 차원이 아니라 질적 차원이기 때문에 닫힌사회와 열린사회는 단순히 정도의 차이가 아니라 본질적 차이이다.⁵¹⁾

닫힌 사회와 열린사회의 차이는 도덕과 종교의 차이와도 연결된다. 닫힌 사회에서 열린사회로 이행되기 위해서는 단순히 자기애, 조국애 그리고 인류애라는 단순한 양적 확장을 통해서 가능한 것이 아니다. 닫힌 사회는 근본적으로 생명의 존속이 중심 과제라고 한다면, 열린사회는 근본적으로 생명의 본질, 생명의 인격성인 약동과 창조에 핵심을 두고 있다. 생명의 존속에서 생명의 창조로 이행이 가능하도록 유발하는 동력은 바로 지성적 차원의 설득과 토론이 아니며 지성 이하의 단순한 동정에 호소하는 길이 아니라 지성 이상의 정서에 근거한다고 베르그손은 주장한다. 그는 정서를 지성 이하의 정서와 지성 이상의 정서로 구분한다. 지성 이하의 감성은 앞에서도 이미 언급한 것처럼, 심리학의 대상으로서 자극과 반응에서 나타나는 결과로서의 정서를 의미하며 지성 이상의 정서는 관념을 불러일으킬 수 있는 원인으로서의 정서를 의미한다.⁵²⁾

지성 이상의 감성이란 기존의 도덕을 존중하고 사회적 압력에 의존한 도덕을 도덕으로 인정하면서 자기애, 가족애 그리고 국가주의적 차원에 머무르는 것이 아니라 다양한 도덕의 양태들을 가능케 한 근원적 도덕으로서의 원인에 대한 추구이기 때문에 사랑에 근거해서 새로운 도덕을 창조하며 창안하는 도덕을 추구한다.⁵³⁾ 도덕을 창조하는 창조 정신의 본질적 핵심은 바로 사랑이다.⁵⁴⁾

정태적 종교는 닫힌사회와 상관관계에 있다. 베르그손은 인간의 지성이란 단순히 사유하는 기능을 의미하는 것이 아니라 삶의 생존 및 발전과 긴밀한 관계 속에서 생의 실천과 관련된 인간의 능력이다. 인간의 지성이 할 수 없는 역할은 바로 불안한 미래를 예측하고 준비할

51) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 31.

52) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 40-41.

53) 니체의 도덕관처럼 노예의 도덕에서 자유의 도덕으로 넘어가는 과정을 설명하는 시도들이 있지만 베르그손의 도덕의 근원을 분명히 사랑에 차원에서 추구되는 도덕을 의미하지 단순히 새로운 도덕을 의미하지 않는다.

54) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 97.

수 없다는 것과 질병과 죽음 등 종교적 문제를 해결할 수 없다는 것이다. 지성이 감당할 수 없는 역할을 종교가 대신할 수 있다. 닫힌 사회에서 인간이 불안을 해결하기 위해서 의존하는 것이 바로 종교이다. 종교에는 정태적 종교와 역동적 종교로 구분된다.

닫힌 사회의 종교란 불안하고 불확실한 미래에 대한 불안을 해결할 수 있는 미신들(superstitions)이 불안감을 느끼는 일반인들에게 미래를 설명하고 예측하는 가운데 일반인들이 느끼는 허구(fiction)임에도 불구하고 안도의 마음을 제공하는 종교이다. 미신들은 허구임에도 불구하고 사회적 기능과 역할을 수행하는데 이러한 기능을 베르그손은 우화적 기능(fonction fabulatrice)이라고 불렀다. 이처럼 미신이 미래를 예견하고 준비시키면서 일반인들이 받는 위안과 안심(apaisement)은 허구이지만 종교적 역할을 나름대로 수행하면서 사회를 유지하고 보호하는 역할을 하는 종교를 정태적 종교이다.⁵⁵⁾

동태적 종교는 종교의 핵심인 사랑의 원리를 본성으로 하고 있다고 베르그손은 규정하고 있다. 그는 동태적 종교를 설명하기 위해서 종교적 교리에서 설명하려하지 않는다. 정교적 교리를 통해서 종교를 설명하는 것은 바로 지성적 작업이며 실재와는 무관한 종교적 동어반복에 불과하다고 할 수 있다. 종교적 신비가들이 몸소 보여준 사랑을 통해 설명한다. 이들의 특징은 개별 지역이나 국가를 초월하여 인류 전체를 사랑의 대상으로 삼고 몸소 실천한 신비가들이다.

이들은 정적 종교처럼 미신에 근거해서 종교를 설명하려고 하지 않으며 생명의 창조성에 기초한 고양된 수준의 도덕 성향으로 인류 전체를 사랑할 수 있는 생명의 본질을 통찰하고 개별 생명들의 창조성을 존중하고 사랑하는 가운데 인류애를 지향하는 도덕을 몸소 실천한 실천가들이다. 예를 들면, 예수는 생명의 근원을 관조하는데 목적을 두지 않고 직접 사랑을 실천하면서 직접 기독교를 몸소 제시하고 경험시켜주었다는 점이다. 베르그손의 종교철학의 특징은 이론적 설명이나 관념적 논리가 아니라 인류를 변혁시키고 인간 사회를 진보시킨 **사랑의 실천가들을 객관적인 관찰 자료에 근거해서 평가하고 제시하였다**는 점이다. 베르그손은 이러한 차원에서 종교는 근원적이며 창조적 감성(émotion créatrice)에서 경험할 것을 강조한다.⁵⁶⁾

베르그손은 그리스 신비주의, 동양의 신비주의 그리고 기독교의 신비주의자들을 열거하지만 가장 완전한 형태의 신비주의는 기독교 신비주의라고 생각한다.⁵⁷⁾ 신비주의자들의 목적지는 인간적 의지와 신적인 의지가 일치하는 지점이다.⁵⁸⁾ 신비주의자들은 정적인 것에서

55) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 219.

56) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 46-46.

57) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 240.

역동적인 것으로, 닫힌 것에서 열린 것으로 습관적 삶에서 신비주의적 삶으로 이해한 자들이다.⁵⁹⁾ 신비주의자들은 자신을 부르는 영혼의 목소리에 귀를 기울이며 그 곳에서 언어로 정의할 수 없는(indéfinissable) 신적 계시의 경험을 하게 된다.

계시란 절대자인 신이 자신의 존재 전체를 스스로 들어낸다는 의미도 있지만 신이 자신의 존재를 전적으로 드러내지 않고 부분적으로 들어낸다는 의미도 있다. 인간이 계시적 신과 접촉할 수 있는 유일한 길은 지성이나 지성 이하의 감정이 아니라 사랑의 신비스런 정서의 감정을 통해서만 신을 만날 수 있다.⁶⁰⁾ **신비주의자들의 신적 결합이란** 신과 인간이 하나가 된다는 의미가 아니라 **인간의 영혼이 신 안에 거주하는 것을 의미한다.**⁶¹⁾ 신비주의자들은 생명의 원천인 신 안에 거하면서 생명의 근원 자체에서 흘러나오는 에너지를 공급받고 신적 영혼의 자유를 누리면서 신을 돕는자(adjutores Dei)의 반열에 진입하지만 그렇다고 교만하지 않고 신과의 조용한 대화 속에서 독대하면서 신적인 겸손을 지닌 자들이다.⁶²⁾

신비주의자들의 사랑은 국가적 경계를 넘어서 인류애로 향하며 그들의 사랑은 본능의 연장이나 이성애 산물도 아니며 감성과 이성의 뿌리에서 나온 것이다. 그들의 사랑의 감성은 사랑의 본질 자체인 신에서 기원한 근원적 감성이며 도덕적인 차원을 넘어서 형이상학적 본질에 속하는 사랑의 감성이다.⁶³⁾ 신의 관념은 기하학자들이 기학적 도형을 구성하듯이, 신적 관념을 구성할 수 없으며 단지 신비주의자들이 했던 것처럼 영적 경험을 통해서만 신의 실재성을 파악할 수 있다.⁶⁴⁾ 기하학적 사유처럼 절대적 존재(Etre)가 절대적 신(Dieu)이라고 정의상 가능할 수 있겠다. 그러나 이러한 신의 본성은 사랑이 될 수 없을 것이며 신비주의자들이 추구할 사랑의 대상도 될 수 없다.⁶⁵⁾

기독교 신비가들이 신적 경지에 도달하는 과정에서 체험하는 환희나 황홀경은 신적 계시의 순간들이다. 인간이 신과 결합했을 때 체험하는 신 안에서의 단순한 휴식이 아니라 버스가 정류소에서 잠시 멈추지만 새로운 출발을 위해서 진동하는 운동처럼 새로운 출발을 위한 약동의 순간들이다. 신과 접촉에서 기원한 기독교 신비가들의 환희와 기쁨은 바로 신의 본성인 사랑에서 기원한다. 신은 사랑이며 동시에 신은 인간의 사랑의 대상이기도 하다.⁶⁶⁾ 기독교

58) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 242.

59) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 243.

60) 베르그손에게 신비주의적 경험은 바로 기독교적 신비 경험(예수, 바울, 파란치스코, 잔 다르크 등)을 통해서이다. (H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 333.)

61) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 243-244.

62) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 246.

63) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 248.

64) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 255.

65) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, 1932, p. 267.

신비가들이 의미한 환희와 황홀경의 경지에 이르기 전에는 무와 캄캄한 밤을 거쳐야한다.⁶⁷⁾

베르그손이 기독교 교리에 관심을 갖기 보다는 기독교 체험가인 신비주의자들에서부터 기독교를 설명하려는 이유는 바로 인간의 지성을 통해서 신을 이해하려하거나 특정 종교를 설명하는 것은 종교의 본성을 왜곡한 반종교적 지성의 산물에서 도출된 결론이 되기 쉽기 때문이다. 신비가들의 체험과 영적 경험에서 나온 겸손과 사랑의 정신이 바로 기독교를 설명하는 가장 근본적인 종교적 이해라는 시각의 반영이다.⁶⁸⁾ 오늘날 종교가 지성적 체계 속에 갇히면서 종교의 본질은 상실되고 종교가 하나의 학문으로 전락하는 차원을 베르그손은 분명히 경고한다.⁶⁹⁾ 사랑의 신과 인간의 교감은 직접적으로 보고 만지고 느끼는 긴밀한 교제를 의미한다.⁷⁰⁾ 신과의 긴밀한 교제 없이 신을 논한다는 것은 코미디이다.

5. 나오는 말

기독교를 이론적 틀이나 교리 차원에서 설명하려 하거나 인문학이나 사회과학적 틀로 설명하려는 시도들에서 기원한 종교다원주의는 종교가 아니라 하나의 관념의 산물에 불과하다. 베르그손은 이러한 것을 인간의 인식적 틀에 실재를 끼워 맞추는 인식론적 오류의 산물에 불과하다 이러한 작업을 수정하기 위해서는 종교의 본래적 실재성, 즉 종교적 실재를 접근할 수 있는 유일한 통로인 종교적 감성(*émotion religieuse*)으로 나아가야 한다. 베르그손이 종교적 감성을 언급했다고 기독교를 단순히 지성 이하의 종교적 환상이나 기적의 경험의 미하는 것은 절대로 아니다. 앞에서 언급하였듯이, 이러한 종교적 이해는 종교를 하나의 미신과 다르지 않는 사회적 기능, 사회 구성원들의 안도감에 의존하는 정태적 종교이며 미신이라고 분명히 경고하고 있다.

현대인들은 미래를 예측할 수 없다. 베르그손이 제시하듯이, 단순히 죽음의 불안의 차원에서 종교를 접한다면 종교는 단순한 인간의 불안한 미래를 안도할 수 있도록 하는 미신적 차원에 머물게 만드는 것은 사회적 기능의 종교 밖에 되지 않을 것이다. 현대인들은 종교를 무엇이라고 생각하며 무엇 때문에 믿는 것인가? 현대인들에게 예수는 도대체 무엇인가? 신학

66) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932, p. 370.

67) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932, p. 158. (지성을 멈추게 할 수 있다)

68) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932, 2장에서 닫힌 종교를 3장에서 열린 종교를 설명하고 있다. 『傳習錄』, 274조목, 是人心一點靈明. 風·雨·露·雷·日·月·星·辰·禽·獸·草·木·山·川·土·石, 與人原只一體. 故五穀禽獸之類, 皆可以養人; 藥石之類, 皆可以療疾; 只爲同此一氣, 故能相通耳.

69) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932, p. 367. (신비주의는 신학적 형식들에서 벗어난 상태에서 취하는 것으로 충분할 것이다.)

70) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932, p. 341.

자들은 예수를 이해하기 위해서 예수를 체험할 수 있는 정서적 공감의 살아있는 교재인 성경에 집중하기 보다는 종교학 서적이거나 철학 내지 사회과학을 통해서 접근하고 이해하려는 어처구니없는 일들이 벌어지고 있는 것은 아닌가?

현대(신)학자들은 인격적 신을 죽은 원리로부터 설명하려는 어처구니없는 일들이 벌어지고 있는 것은 아닌지 궁금하다. 왜 베르그손은 지성적 차원에서 종교를 접근하려고 하지 않고 신비적 체험, 정확히 말하면 사랑의 체험이라는 정서적 경험을 강조하는 것일까? 바로 베르그손의 입장에서는 종교가 지성의 차원에서만 설명되면 예수는 없고 예수라는 원리적 차원만 남는다고 언급하는 것은 아닌지 모르겠다. 본 논고는 신학에 문외한인 자로서 인문학에 경도된 매우 일부의 신학자들의 이론적 이해방식에 대해서 문제제기하는 차원이라고 보면 좋을 것 같다.

베르그손이 지적하듯이, 전근대 사회에서 근대사회로 이해할 수 있는 토대를 만든 마틴 루터의 종교개혁 정신은 종교적 차원에서 개개인 구원의 문제를 해결하는 차원을 넘어서 사회정치적 차원에서 개인의 권리를 회복하게 만들었고 이를 실현한 국가들은 민주주의 개혁을 부르짖으면서 명예혁명, 미국의 독립선언 그리고 프랑스 대혁명 그리고 유엔의 헌정 그리고 대한민국의 헌법의 토대를 만들었다.

이들이 추구한 것은 오직 그리스도 예수가 인류 전체를 사랑하기 때문에 비유하자면, 한 마리의 어린 양을 찾아서 목숨까지 내어주는 헌신과 희생의 절대적 사랑에 기초한 종교, 베르그손의 표현에 의하면 생명의 약동 또는 사랑의 약동(생명의 개별적 개성을 존중하고 사랑하는 생명의 고유한 정신)이기 때문에 가능하였다. 현대인들은 예수의 사랑을 인격적으로 경험하려고 하기 보다는 원리적으로 이해하려고 하였다. 베르그손의 논리에 따르면, 한국 기독교가 세계교회협의회에 가입한 것은 종교적 모순이 아닌지 궁금하다.

한국의 기독교철학자 100년(1) -일제강점기의 기독교철학자-

최태연
백석대

1. 들어가는 말

이 논문은 지난 100년 가까운 세월 동안 한국현대철학사에서 ‘기독교철학자’(Christian philosophers)들이 어떻게 철학을 해왔는지를 정리하는데 그 목적이 있다.¹⁾ 따라서 기독교 철학을 학문적으로 정의하거나 도대체 ‘기독교철학’이 가능한지 따위의 문제는 이 논문의 관심사가 아니다. 여기서는 한국에서 철학을 전문적으로 공부했거나 대학에서 철학 교수로서 활동한 이들 중에서 개신교(protestant) 신앙을 갖거나 개신교의 영향 아래 철학 활동을 한 경우를 기독교철학자의 범주에 넣으려 한다. 필자는 연구를 진행함에 따라서 여기에 속하는 철학자들이 세 부류가 있음을 알게 되었다. 그 세 부류는 다음과 같다.

- (1) 정통적인 기독교 신자로서 철저히 신앙의 전제 위에서 철학 활동을 한 학자
- (2) 정통적인 신앙을 가졌지만 철학적 회의와 비판을 동시에 추구한 학자
- (3) 기독교 신앙을 자기 나름대로 해석하여 타종교나 일반 철학과 접목을 시도한 학자

이 세 부류의 철학자들이 모두 기독교철학자로 불릴 수 있는 이유는 그들이 기독교 신앙에 대해 어떤 태도를 취하든지 그들의 인간적인 삶뿐만 아니라 철학적 사유의 원천 또는 출발점이 기독교이며 기독교적 태두리를 떠나지 않기 때문이다. 물론 개인적 신앙과 철학적 작업을 분리해서 저술이나 논문에서 전혀 기독교적인 관점을 발견하기 어려운 경우도 있다. 특히 분석철학 분야에서 이런 경우가 많았다. 예를 들면 현상학의 창시자 후설도 개종한 개신교인이

1) 이 논문은 2004년 한국연구재단(NRF)의 지원으로 백석대학교 기독교철학연구소가 수행한 「한국 근현대 서양 철학의 수용과 ‘기독교철학’의 형성 - 한국 근현대 기독교사상가를 중심으로 -」의 후속연구라고 할 수 있다.

었으나 그의 현상학 연구에서는 종교나 신의 문제는 거의 등장한 적이 없다. 그럼에도 불구하고 그들이 기독교 세계관의 영향을 받지 않았거나 기독교를 무시했다는 의미는 아니다. 그래서 (1)과 (2)에 속하는 철학자들은 물론이거니와 (3)에 속하는 철학들도 그들의 사상의 중심에 기독교를 놓고 다른 철학 이론이나 다른 종교의 믿음과 사상을 포용하는 경우가 대부분이기 때문이다²⁾

다음으로 이들을 시기별로 나누는 시기구분의 문제가 남는다. 필자는 1920년대로부터 2020년까지 100년에 가까운 전체 기간을 크게 세 시기로 나눈다. 1기는 <일제 강점기> (1925~1945), 2기는 <해방 후 산업화 시기> (1945~1979), 3기는 <민주화 시기> (1980~2020)이다. 이 시기 구분은 아무래도 임의적이다. 우선 1기 <일제강점기>는 뚜렷하게 구별이 되지만, 유신정권이 끝나는 1979년은 기점으로 2, 3기를 나눈 이유는 1920년대에 태어나 일제강점기에 청년기를 경험한 2기 인물들과 1930년대 후반에 태어나 1970년 이후에야 비로소 교편을 잡은 3기 인물들³⁾의 세대를 구분하기 위해서이다. 한가지 언급할 수 있는 것은 <민주화 시기>라고 명명한 1979년 이후 한국의 기독교철학자의 수도 비약적으로 팽창했다는 사실이다.

1기 일제 강점기(1925~1945)에는 채필근, 최현배, 정석해, 한치진, 김기석 5인을 언급할 수 있고 2기 <해방 후 산업화 시기>(1945~1979)에는 김하태, 김형석, 안병욱, 조요한, 최명관, 고범서, 이규호의 7인을 들 수 있다. 그에 비해 3기 <민주화 시기>(1980~2020)에는 철학의 13개 영역에서 70명에 가까운 기독교철학자들을 배출되었다. 이러한 현상은 한국철학자의 양적 팽창에 따른 자연스러운 결과이기도 하다. 이 시기는 서양철학을 전공한 많은 철학도들이 해외 유학을 다녀오거나 국내 대학에 정착했고 한국철학회 산하 다양한 분과 학회들이 생겨나고 대동철학회, 범한철학회, 대한철학회 등의 전국규모 철학회가 생겨나는 한국철학의 양적 발전기라고 할 수 있다. 또 하나는 1970년대와 80년대 한국개신교의 양적 팽창을 반영하는 결과라고도 볼 수 있다. 1980년대 이후 활동한 대부분의 기독교철학자들은 1970년대와 80년대에 대학을 다닌 세대이기 때문이다.

앞서 말했던 것처럼 100년에 가까운 세월 동안 배출된 기독교철학자들의 종교적 배경과 그들의 철학적 특징, 무엇보다도 기독교와 관련된 특징을 보다 선명하게 드러내는 것이 이 논문의 목적이다. 그러나 그 다양한 인문들과 방대한 자료를 한 논문에 담기에는 역부족임을 느낀다. 그래서 이 논문에서는 1기 <일제 강점기>(1925~1945)의 철학자들을 다루는 것으로

2) 여기에 속하는 대표적인 철학자들로 황필호, 김용옥, 강영계를 들 수 있다.

3) 황필호(1937)와 손봉호(1938)이 대표적이다.

제한하고자 한다. 그 외에도 이 논문은 아직 충분한 자료의 검토가 끝나지 않은 상태에서 집필되었다는 미흡함을 가지고 있다. 더욱이 한국 현대 서양철학의 전개과정에서 기독교철학자들이 어떤 역할을 담당했고 그들의 철학적 작업이 어떤 의의를 갖는지를 밝히는 연구는 더 먼 미래의 과제로 넘기고자 한다.

2. 1기: 일제 강점기(1920~1945)

일제 강점기의 한국 서양철학은 1920년을 전후로 시작되었다.⁴⁾ 한국의 기독교철학은 이보다 조금 늦은 1920년대 중반에 시작되었다고 볼 수 있다. 이들의 공통점은 최현배를 제외하고는 모두 평안남북도의 서북지방 출신이고 기독교학교인 송실학교, 오산학교, 신성학교 등에서 공부했다. 그리고 공부를 마치고 귀국 후에는 송실전문학교, 연희전문학교, 이화여자전문학교에서 교편을 잡고 철학을 가르쳤다. 그러나 그들은 철학과는 없었기 때문에 전문 철학교육이나 연구를 했다고 보다는 신학과 연계하거나 철학개론 등의 교양교육을 하는데 머물렀다고 평가하는 것이 타당할 것 같다.

2.1 채필근(1885~1973)

편운(片雲) 채필근은 일제 강점기에 최초로 일본 유학을 한 한국의 장로교 목사이며 신학자이며 철학자다. 그는 평안남도 중화군에서 한학자 채응무의 독자로 태어났다. 그가 13세 되던 1898년 기독교인이 된 부친의 권고로 교회에 나가기 시작하여 1900년부터 평양에서 길선주가 인도하는 사경회에 참석하여 세례를 받고 7년간 전도인으로 활동하다가 1907년 송실중학교에 입학한다. 1909년에는 송실전문학교에 진학한 후 도산 안창호의 영향으로 교내에 ‘청년학우회’를 조직하여 을사조약 반대운동에 참여한다. 1911년 일제의 탄압을 피해 북간도로 떠나 캐나다장로회 선교부의 전도사로 함경북도와 만주와 시베리아에서 열정적인 목회사역과 교회개척을 담당한다. 1913년 평양신학교에 입학해서 함경북도에서 목회를 병행하면서 1918년에 신학교를 졸업한다. 마침내 그는 1920년 캐나다장로회 선교부의 주선으로 명치학원 고등학부 사범과에 입학하여 학업을 마치고 1923년 동경제대 철학과에 진학한 후 1925년에 졸업한다. 졸업 후 채필근은 동경제대의 교수제의를 거절하고 1926년 귀국하여

4) 1917년 최두선이 한국인 최초로 와세다대학 철학과를 졸업하고 귀국했고 두 번째로 1918년 춘원 이광수가 와세다대학 철학과 2학년까지 수학했다. 1921년에는 이관용이 스위스 취리히대학에서 한국인 최초로 철학박사 학위를 받았다. 참고: 이광래, 『한국의 서양사상 수용사』(열린책들, 2003), 251, 255, 261~262; 이태우, 『일제 강점기 한국철학』(살림터, 2018), 149.

숭실전문학교의 교수가 된다.⁵⁾

채필근이 숭실전문학교에서 가르친 과목은 주로 서양철학과 비교종교론인데 이 강의들이 해방 후에 『비교종교론』(1960), 『철학과 종교의 대화』(1964)로 출판된다. 그의 연구 대부분은 철학과 종교, 철학과 신학, 기독교와 타종교를 비교하는 내용으로 되어있다. 이를 보여주는 『철학과 종교의 대화』의 목차에는 ‘우주 창조설과 진화론’, ‘인과관계’, ‘신존재에 대한 논증’, ‘신의 삼위일체론’, ‘신의 예정과 인간의 자유’, ‘종교에 대한 신앙’, ‘그리스도교의 속죄론’, ‘종교의 탈속적 경향’, ‘신비주의의 종교적 가치’, ‘그리스도교와 신학’, ‘종교들과 그리스도교’가 등장한다. 그는 끊임없이 신학의 주제들을 철학과 타 종교와 비교하면서 양자의 차이에도 불구하고 그 접촉점을 확보하려고 노력한다. 그의 표현대로 신학과 철학은 항상 갈등 관계에만 있지 않고 “그리스도교의 신학이 모든 철학의 철학이 된다는 것”⁶⁾을 논증하려 한 것이다.

이러한 입장은 그가 일찍이 1928년에 평양신학교의 논문집 『신학지남』에 썼던 「신학과 철학의 관계」에서도 발견된다. 일종의 ‘유신철학’(有神哲學)인 신학은 절대적 신앙을 요구하기 때문에 철학자에게 회의의 태도를 갖게 하지만, 신학과 철학은 우주와 인간의 문제에 대한 답을 추구하는 데서 유사한 활동이며 동일한 가치를 갖는 학문이다. 신학이 신(神)을 전제로 하고 신앙을 통해 그 사실을 확인하는 반면에 철학은 나뉘는 전제가 되는 신념을 논증을 통해 확인하는 차이일 뿐이라는 것이다.

신학이 신을 전제로 삼아 가지고 만유의 존재와 그 전개되는 것을 설명할 것이면 과학적이 안히며 따라서 철학가튼 가치를 가진 것이 안히라고 할 것이다. 그러나 나는 이렇게 생각한다. 전제의 유무만 가지구서는 과학적이니 비과학적이니 하는 것을 결정할 표준이 되지 안힐 것이다. 엇더한 체계를 과학도 되게 하고 비과학도 되게 하는 것은 전제의 유무가 안히다. 다만 그 전제의 본질과 및 운용하는데 잇슬 것이다. 과학이라도 그 기초가 되는 전제가 업시 성립된다고 하는 것은 과언이 될 것이다. 과학은 비록 귀납적으로 실험적으로 한다고 할지라도 궁극적 개념에 도착하여서는 맞치 한가지가 되는 것이다.⁷⁾

채필근에게 신학과 철학과 과학이 궁극적으로 만나는 개념은 진리다. 이 세 학문은 그 전

5) 장규식, 「채필근의 생애와 사상」, 『한국기독교역사연구소소식』 19 (1995), 5~6; 이광래, 『한국의 서양사상 수용사』, 266.

6) 채필근, 『철학과 종교의 대화』(대한기독교서회, 1964).

7) 채필근, 「신학과 철학의 관계」, 『신학지남』 제10권 제1호 (1928), 49~50.

제의 내용과 운영방법이 다르지만 결국 같은 진리를 발견하게 된다는 것이 그의 신념이었다. 신학적으로도 채필근은 1930년대부터 보수주의와 자유주의 신학노선의 중도노선을 견지하면서 양극단을 비판하는 입장을 취했다. 그러나 이 노선은 일제 말기 신사참배를 둘러싼 논쟁에서 신사참배가 국민으로서의 의례라는 논리를 제공했다. 더욱이 그는 평양신학교가 신사참배를 거부하여 강제로 폐교된 뒤, 1940년에 조선총독부의 인가를 받아 새로 개교한 신학교 교장으로 임명되었고 1943년에는 장로교단이 일본기독교장로교단으로 흡수되었을 때 초대 통리가 되었다.⁸⁾

2.2 최현배(1894~1970)

외솔 최현배는 널리 알려진 한글학자다. 그러나 그는 일제 강점기에 히로시마고등사범학교 문과를 거쳐 교토대학 문학부 철학과를 졸업하고 같은 대학원에서 교육학을 전공하여 졸업논문으로 「페스탈로찌의 교육학」과 「조선 민족 갱생의 도」를 쓴 교육학자이며 철학자이기도 하다. 그는 1926년 봄부터 연희전문학교와 이화여자전문학교 교수를 겸직하면서 1938년 흥업구락부 사건으로 일경에 피검되어 강제로 퇴직당하기까지 13년간 철학개론, 서양철학사, 논리학, 윤리학, 심리학, 교육학과 한글 문법을 가르쳤다.⁹⁾

경상남도 울산에서 태어난 최현배의 어린 시절 종교적 배경은 불분명하다. 그는 동네 서당에 다니다가 14세부터 신교육을 받았다. 경술국치의 해인 1910년에 관립 한성고등학교에 입학한 그는 친척 박필주와 그 친구 김두봉의 권유로 상동교회에서 열린 주시경의 조선어 강습회에 참석한다. 이 사건이 그의 생애를 결정한 카이로스의 사건이라 할 수 있다. 빼앗긴 나라를 조선말의 발전을 통해 회복하려고 ‘부릅뜬 두 눈과 높은 목소리로’ 가르치다가 38세에 요절한 주시경은 그의 영원한 스승이 되었다. 이 사실은 그가 한글운동을 민족운동과 결합하기 위해 대종교에 입교한 주시경을 따라 대종교에 입교한 사실을 보아도 알 수 있다.¹⁰⁾ 하지만 대종교와의 관계는 1915년 그의 일본 유학과 더불어 더 이상 나타나지 않는다. 그 대신 최현배는 연희전문학교 교수 생활을 시작한 이후로 기독교 신자가 된 것으로 보인다. 1965년 자신의 생애를 회고한 글 「나의 인생과 나의 학문」에는 그의 신앙고백이 다음과 같이 표현되어있다.

8) 한국민족문화대백과사전: <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Item/E0055660> (2020. 9.16)

9) 최현배, 『외솔 최현배의 문학·논술·논문 전집1』(채륜, 2019), 134. 참고: 이광래, 『한국의 서양사상 수용사』, 265~266; 고영근, 『최현배의 학문과 사상』(집문당, 1995), 31, 49; 김삼웅, 『외솔 최현배 평전』(채륜, 2018), 58~59.

10) 김삼웅, 『외솔 최현배 평전』, 31.

아버이에게서 타고난 몸이 저렇듯 잔약하였고, 거친 세파에 시달림이 이렇듯 자심하였음을 생각하고, 고희가 넘도록 아직 성한 몸을 지니고서 무도한 세력과 다투어 가는 용기를 잃지 않고 있음을 생각하면, 이는 오로지 하느님이 돌봐 주신 은혜의 소치임을 깨닫고 감사와 충정을 품는 동시에, 남은 살이(生)도 마저 나라와 겨레의 문화와 번영의 터전을 닦기 위하여 바치려는 굳은 뜻을 스스로 다짐하지 아니할 수 없는 바이다.¹¹⁾

비록 최현배가 연희전문과 이화여전에서 십여년 동안 서양철학 과목을 가르쳤지만, 철학에 관한 저서나 논문은 전무하다. 그의 저서는 24권에 이르나 1930년에 간행된 『조선 민족 갱생의 도』를 빼고는 모두 한글에 관한 책이다.¹²⁾ 그 중 『우리말본』(첫째 매 1929, 온책 1937), 『한글갈』(1942), 『한글의 투쟁』(1954)과 그가 공동편찬한 『큰사전』(한글학회, 1957)은 한글 연구사에 기념비적인 저서라고 할 수 있다. 이런 사정으로 그가 기독교와 관련해서 쓴 글도 대부분 한글과 관계되어 있다. 「한글의 정리와 예수교」(1938), 「“감사하신 하나님”은 말이 안된다」(1959), 「한국 기독교와 한글」(1961), 「성서와 한글」(1965)이 그것이다. 최현배는 이 글들에서 기독교의 성경 번역을 통해 외래어 표기, 명사의 맞춤법, 띄어쓰기가 정립되었던 점과¹³⁾ 1960년에 3천만 권에 도달한 성경의 보급을 통해 가난한 대중이 한글에 쉽게 접근하게 되었음을 높이 평가한다.¹⁴⁾

2.3 정석해(1899~1996)¹⁵⁾

평안북도 철산에서 태어난 정석해는 단순한 철학자라기보다는 상해 임시정부를 중심으로 활약한 독립운동가이며 해방 후 이승만 독재에 항거하고 유신정권에 대항하는 민주투사였다. 그는 어린시절 부친 정주언이 세운 인화재(仁和齋)라는 서당에서 한학을 배우다 1907년 장로교회에서 세운 명홍소학교를 거쳐 1914년에 선천의 기독교학교인 신성학교에서 수학했다. 그와 기독교의 만남은 부친 정주언이 서당을 신식학교로 바꾸고 나서 기독교 신자가 되면서부터다. 그는 초등학교 가기 전부터 교회 다니기 시작하여 일생동안 교회를 떠나지 않았다.¹⁶⁾ 그는 1916년 교원자격시험에 합격하여 창성에서 프랑스인이 경영하는 금광의 교회

11) 최현배, 『외설 최현배의 문학·논술·논문 전집1』, 134.

12) 김삼웅, 『외설 최현배 평전』, 271~272.

13) 최현배, 『외설 최현배의 문학·논술·논문 전집3』(채륜, 2019), 375~378.

14) 최현배, 『외설 최현배의 문학·논술·논문 전집1』, 399.

15) 정석해 항목은 아직 자료를 구하지 못해 한국민족문화대백과사전: <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Item/E0050376> (2020. 9.16)을 인용했음.

16) 박상규, 『철학자 정석해 - 그의 시대, 그의 사상』, (사월의 책, 2016), 32.

학교 교원으로 부임했다. 다음해인 1917년에 연희전문학교 수물과에 입학했다가 문과로 전과하여 백상규로부터 논리학을 배웠다.¹⁷⁾

1919년에 정석해는 연희전문학교 YMCA 회장으로 3·1 독립만세운동에 적극 참여했다. 그는 독립선언서를 인쇄하여 경향 각지에 배포하고 3월 5일 김원벽, 강기덕과 남대문 역두시위를 주동했다가 간신히 피신하여 고향 철산을 거쳐 3월 18일 만주 안동현으로 피신하여 독립운동에 뛰어들었다. 마침내 그는 1920년 베이징을 거쳐 상해로 가서 도산 안창호의 권유로 흥사단에 가입했다가 서양학문을 본격적으로 배우기로 결심했다. 상해임시정부의 주선으로 중국인 학생들을 프랑스로 유학시키는 유법검학회를 통해 프랑스 파리로 유학한 그는 프랑스에서 언어를 배우면서 일하다가 1922년 독일로 옮겨 이미륵의 도움으로 뷔르츠부르크대학 정치경제학부에 입학했다. 1923년에는 베를린대학에서 1년간 수학하다가 생활고로 학업을 계속 못하고 1924년 파리로 돌아와 파리대학 철학과에 입학하여 1930년 수학과 과학사로 파리대학을 졸업했다. 그 후 프랑스에도 이차대전의 참화가 미치자 마침내 1939년 귀국길에 올랐다가 상해에서 일경에 체포되어 일본으로 압송되었다가 같은 해 12월 20년만에 고국으로 돌아왔다. 귀국한 그는 불온인사로 몰려 칩거생활을 하다가 1945년 광복이 되면서 연희전문학교의 교수가 되어 학교행정을 맡으면서 논리학과 철학, 수학, 불어 등을 가르쳤다.¹⁸⁾ 1950년 한국전쟁이 발발하자 미처 서울을 떠나지 못한 정석해는 구사일생으로 살아 남았고 1960년 4·19 혁명 때에는 4·25 교수단 시위를 주도했지만 5·16 군사쿠데타의 여파로 60세에 정년퇴직을 당했지만 1965년에는 ‘대일굴욕외교 반대 재경교수단 선언’과 시위를 주도했다.¹⁹⁾

그의 철학적 논의 방법은 논리학과 과학적 인식론을 통해 형이상학에 접근하는 방식이었다. 그는 논리와 과학을 중시하면서도 인간의 자유를 추구했다. 그러나 그의 철학의 귀결은 기독교의 신과 사랑의 인류애였다.

그는 「현대 위기와 휴머니즘」이란 글에서 휴머니즘의 역사를 짧게 서술하면서 현대사회의 가장 큰 위협을 독재로 본다. 그리고 그 독재가 가져오는 파멸에서 벗어나는 길을 일종의 자유와 인류애적 책임을 공유하는 ‘유신론적’ 휴머니즘에서 발견한다.

오늘날 사회의 지도이념인 ‘데모크라시’는 인간에게 불가침의 권리를 부여한다. 이러한 권리가 침해되지 않기 위해서는 모든 사람이 의무에 충실하여야 함이 꼭 필요하다. ... 이것이 칸트가 말한 ‘입법자요 신민’이다. 인간의 인격적 자유를 선언하고 평등을 요구하는 그

17) 이광래, 『한국의 서양사상 수용사』, 258.

18) 박상규, 『철학자 정석해 - 그의 시대, 그의 사상』, 196.

19) 박상규, 『철학자 정석해 - 그의 시대, 그의 사상』, 311, 424.

근저에는 “네 이웃을 네 몸같이 사랑하라”하는 인류애가 동인이 되어야 한다. ... 사람은 그 근원인 하나 즉 신을 통해서만 인류는 서로 사랑하게 될 것이다. 인간은 자기 한계를 초월하여 하나로 복귀하는 것이 현대의 위기를 극복하는 방향으로 생각된다.²⁰⁾

정석해는 자신의 유신론적 휴머니즘을 형이상학으로 전개한 철학을 프랑스 철학자 베르그송에서 발견한다. 베르그송이 19세기 실증주의적 유물론과 독일이 관념론에 대항하여 유럽철학의 새로운 방향을 제시했고 과학적 합리론의 경직성을 돌파하여 생명의 약동 현상을 새로운 사회를 창조하는 도덕적이고 종교적인 힘으로 승화시켰기 때문이다.

이 열린 도덕에 있어서 활동하는 것은 단순한 지성이 아니라 내면의 감동, 즉 정동(émotion)이다. 여기서 인간은 독립적 개성의 인격으로 영웅의 행위를 모방하여 새로운 사회를 창조한다... 그 반면에 후자[열린 도덕]에 있어서의 사랑은 무한하다. 이 사랑은 다만 인간에 향할 뿐 아니라, 동물이나 식물, 온 자연에까지 아낌없이 미치는 것이다. 아니, 실은 그것은 사람의 대상을 찾는 것이 아니라, 사람 그것인 것이다. 그리하여 이 절대적 사랑에 의해서만 인류는 정지하고 고정화된 사회의 껍질을 스스로 깨고 ‘사랑의 비약(élan d’amour)’에 의하여 새로운 사회를 창조하는 것이다.²¹⁾

정석해는 유럽에서 철학을 공부한 한국의 1세대 철학자로서 하나의 철학이론을 깊이 연구해서 연구성과를 제시하지는 않았지만, 그의 신앙과 철학을 조화시켜 유신론적 휴머니즘을 긍정했고 이 사상을 단지 이론이 아닌 현실에서 정의롭고 사랑이 넘치는 사회를 만들기 위해 불이익을 당하면서도 자신의 삶 속에서 실천했다. 그는 소크라테스처럼 철학은 ‘지행합일’의 학문임을 보여준 것이다. 이것이 기독교철학자로서 그의 기여라고 하겠다.

2.4 한치진(1901~미상)

한치진은 1920년대 중반부터 대중매체(조선일보, 조선지광)와 철학개론서를 통해 한국철학계의 중심에서 활동하다가 1950년 한국전쟁 때 납북된 철학자다. 그는 평안남도 용강의 가난한 기독교 집안에서 태어났다. 1917년 16세의 나이로 미국에서 유학하던 형 한치관의 도움으로 중국으로 건너가 난징 진령대학 부속중학교를 졸업하고 상하이에서 잠시 대한민

20) 정석해, 『진리와 그 주변』(사월의 책, 2016), 29~30.

21) 정석해, 『진리와 그 주변』(사월의 책, 2016), 108~109.

국 임시정부의 업무를 도왔다. 그는 동향 출신의 항일운동가인 안창호를 존경했다. 1921년 도미하여 남캘리포니아대학에서 한국인 최초로 철학박사 학위를 취득한 뒤 1930년 9월에 귀국했다. 이듬해 9월 서울에서 철학연구사를 설립하고, 1932년 9월부터는 이화여자전문학교 교수로 취임했다.²²⁾

한치진은 귀국 후 온 힘을 다해 『신심리학개론』(1930), 『논리학개론』(1931), 『아동의 심리와 교육』(1932), 『사회학개론』(1933), 『종교개혁사요』(1933), 『종교철학개론』(1934), 『증보윤리학개론』(1934), 『최신철학개론』(1936) 등을 저술했다. 이중 『논리학개론』과 『증보윤리학개론』, 『최신철학개론』은 서양철학 분야의 최초의 교과서들이라고 할 수 있다.²³⁾ 이 개론들을 통해 그는 당시 미국 대학에서 가르쳐지는 철학, 심리학, 사회학을 국내에 소개하는 기여를 했다. 1936년에는 교수직에서 물러나 일본 와세다대학에서 철학연구를 하다가 1939년에 다시 이화여전에 복직한다. 1944년 일본패망에 대한 시국담을 한 죄로 체포되어 징역 1년을 선고받고 서대문형무소에 복역 중에 해방을 맞이한다. 해방정국에서 그는 이화여전 교수와 1947년 발족한 남조선과도정부 공보부의 고문으로 활약하면서 라디오방송에 출연해 대중에게 미국의 민주주의를 해설하는 역할을 했다. 그는 이 방송강연을 발전시켜 『민주주의 원론』 3권과 『미국 민주주의: 미국의 이상과 문화』를 출간했다. 이 책들은 당시 베스트셀러가 되었고, 그는 이 책을 통해 정치학자로 떠올랐다. 그는 1947년 서울대학교 교수로 임용되었으나 한국전쟁 발발 직후 서울 종로구 사직동 자택에서 납북되었다.²⁴⁾

그의 책 『최신철학개론』을 통해 그의 철학관을 살펴보기로 하자. 그는 철학을 형이상학, 논리학, 윤리학의 세 영역으로 나누고 철학은 무엇이 실재인지, 무엇이 진리인지, 무엇이 선인지를 탐구하는 학문이라고 보았다.²⁵⁾ 그리고 서론 뒤에 추가한 <자서(自序)>에서 철학을 연구하는 자신의 이유를 다음과 같이 말한다.

철학자의 장점은 사람이 자기를 아는데 있다. 소크라테스는 사람들에게 “너를 알아라” 하였으니 그렇게 하는 것이 철학자다. 필자는 철학을 연구하므로써 많은 괴롭과 역경을 이기었다. 내가 철학을 하지 아니하였으면 낙심하여 말라죽었을 것이다. 나는 철학에게 구원을 받았다. 세상에 철학을 연구하는 사람들 중에는 (1) 종교를 믿다가 신을 더 연구하려고

22) 이태우, 『일제 강점기 한국철학』, 356.

23) 강영안, 「현재 한국에서 사용되는 철학용어의 형성 배경 - 1930년대와 40년대 초반 한국문헌을 중심으로」, 『철학사상』5 (1995), 18; 이장형, 「한치진을 통해 본 한국 기독교사상계의 기독교윤리 이해」, 『기독교사회윤리』제24집 (2012), 39.

24) 이태우, 『일제 강점기 한국철학』, 357.

25) 한치진, 『최신철학개론』(5판) (조선문화연구소, 1950). 1.

철학에 들어오는 사람이 있고 (2) 과학을 연구하다가 자연계의 궁극적 실재를 찾기 위하여 철학에 들어오는 사람이 있다. 그러나 나는 인생의 무상함과 생활의 전후모순상태를 볼 때에 의아가 생겨서 철학세계에 들어왔다.²⁶⁾

한치진은 어릴 적부터 기독교를 믿었음에도 불구하고 삶의 부조리와 모순에 대해 만족할 만한 답을 얻지 못한 것 같다. 그러한 그에게 철학적 사유는 삶의 고통과 역경을 극복해 나가는 큰 힘이 되었던 것 같다. 그래서 그는 “철학에게 구원을 받았다”라고 고백한 것이다. 이성적 사고의 자유와 책임을 중시하는 그의 철학적 관점은 그가 1933년에 쓴 『종교개혁사요』에서 종교개혁을 평가할 때 다시 한번 드러난다. 그는 이 책의 마지막에서 종교개혁의 역사적 의의를 다음과 같이 비판적으로 평가한다.

그들[종교개혁자들]은 구교의 화체설을 극복하였으나 원죄론, 속죄론, 예정설, 신앙관, 은혜관에 있어서 화체설 이상으로 신비적이며 특권적이었다. 그들은 고대 성도의 유물과 초상을 숭배하지 아니할뿐더러 순례와 같은 선행을 부인하고 면죄권 판매를 반대하여 일절 기적에 기초한 신앙을 장려하지 아니하였지마는 자기네의 교의만은 신성타하여 침범을 절대로 용납지 아니하였다. 그들은 신앙상 자유를 인정하지 못하고 권위의 속박을 타파하였든 것이다. ‘자유사상가’와 ‘합리론자’는 구신교에 다같이 증오물로 나타나 보였다. 이성을 교살하는 것은 그들의 신에 대한 가장 고귀한 제물이었다. 이러케 자유사상과 세상지식을 압박하였기 때문에 각국의 문화가, 철학자, 과학자 등은 기독교의 구령사업을 중대시하지 아니하였다. 열렬한 종교신자라도 흔히 기독교의 주장을 전 생의 목적으로 인정하지 아니하였다. 이리하여 종교개혁은 중세교회 만능주의 사회가 몰락하는데의 모순적 동태이었다.²⁷⁾

한치진의 철학적 태도, 즉 기독교를 부정하지는 않지만 철학적 사유의 자유를 높이 평가하고 독단적인 신앙을 비판하는 태도는 이후 많은 기독교 철학자들에게 공유된 하나의 중요한 유형으로 자리 잡았다.

26) 한치진, 『최신철학개론』(5판). 16.

27) 한치진, 『종교개혁사요』(재판), (종교문화연구소, 1949), 209~210.

2.5 김기석(1905~1974)

서은(西隱)은 김기석은 일제강점기에 철학자로 활약하다가 해방 후 교육학자로 활동한 철학자다. 그는 평안북도 용천에서 태어나 남강 이승훈이 세운 기독교학교인 오산학교를 졸업하고 일본으로 건너가 와세다대학 영문학과를 졸업하고 모교인 오산학교에서 8년 동안 교사 생활을 하다가 도호쿠대학 법문학부 철학과에 진학하여 동서양 철학을 폭넓게 공부하고 졸업했다. 남강 이승훈과 도산 안창호를 존경한 그는 귀국한 뒤 1941년부터 다시 오산학교에서 가르치다가 결국 월남하여 서울대학교 사범대학 교수 및 학장을 역임했다. 그는 1953년 한국교육학회 초대회장을 역임했고 서울특별시 교육회 회장과 단국대학 학장을 지냈다.²⁸⁾

그는 특히 칸트철학과 국민윤리 및 도의교육을 강조했고 남강과 도산의 정신을 이어 윤리 운동에 힘을 기울였다. 『남강 이승훈』(1964)과 『윤리전서』를 출판하고 120항으로 된 윤리강령을 만들어 보급했다. 또한 윤리운동지인 『이성』을 자비로 19집까지 간행해서 보급했다. 1964년에는 서울 중곡동에 <동방 아카데미>건물을 지어서 강의와 도서실을 운영하면서 윤리운동을 펼쳤다.²⁹⁾ 그러나 김기석의 종교관은 칸트의 실천이성의 요청으로서의 신(神)을 넘어선다. 그에게 종교는 절대자와의 인격적 관계를 의미했다. 한치진과 달리 김기석은 종교개혁의 원리인 ‘오직 신앙’(Sola fidei)을 받아 들인다. 그래서 그는 말한다.

종교적 신앙의 대상으로서의 신은 Platon의 ‘선의 이데아’나 Kant의 단순한 ‘실천이성의 요청’ 같은 것이 되어서는 안 된다. 신은 고차의 실재이고 이 신의 실재는 나아가 고차의 사실인 것이다. 이념이나 요청이 아무리 높고 아름답고 완전하다고 해도 우리들은 거기에 우리들 자신의 존존재를 맡기게는 되지 못한다. 실재의 신은 그대로 인격의 신이다. 이 인격적인 일이 신의 본질의 가장 중요한 내용일 것이다. 신은 이것을 우리들이 ‘당신’이라고 부를 수 있고 우리들의 물음에 응답하고 또 우리들이 그 가슴에 돌아가 안길 수 있는 것이 되어야 하기 때문이다. 종교는 이 절대자로서의 신과의 우리들의 인격적인 관계다.³⁰⁾

김기석의 이러한 종교관은 이미 1955년 『철학』1호에 그가 기고한 「칸트와 바울」이라는 논문에서 전제되어 있다. 그는 철학자 칸트와 종교인 바울이 인간의 내면적 심정성과 선의지를 인정하는데서 출발하지만 그 귀결은 서로 다름을 강하게 주장한다.

28) 동방정신문화연구소 편, 『서은 김기석 사상의 재조명』(한국학술정보, 2007), 109~110.

29) 동방정신문화연구소 편, 『서은 김기석 사상의 재조명』, 114.

30) 김기석, 『현대사회와 윤리』(한국학술정보, 2005), 62~63.

나는 이 조그만 논고 속에서 칸트의 철학과 바울의 신앙을 대조 비교했다. 칸트와 바울이 한가지로 내면적인 심정성(Gesinnung)에서 출발하여 거의 같은 구비 같은 험만을 넘으면서 어떻게 서로 같지 않은 광경을 보았는가를 보라... 칸트는 도덕을 세우면서 자율을 제창했고 바울은 신앙 속에서 살면서 신의 은총을 찬양했다. 칸트는 동물적 충동을 물리치고 인간에 나오려고 했다. 바울은 죄와 육의 아래 사로잡힌 인간을 보면서 그리스도 안에 있고 그리스도를 입으라고 한다. 그러나 칸트와 바울은 한 가지로 경건한 심정을 존중했고 한가지로 단순한 선행, 공적, 그리고 종교에 있어서의 의문주의를 물리쳤다. 그러면서도 칸트는 결국 칸트요, 바울은 의연히 바울이었으니 칸트의 철학이 철학이요 신앙이 아니고 바울의 신앙이 신앙이고 철학이 아닌대로 칸트는 생각하기 위해서 신앙하려고 했고 바울은 신앙하기 위해서 생각했다고 할 수 있다. 우리들은 이렇게 말할 수 있다. 칸트는 생각했고 바울은 신앙했다.³¹⁾

이 논문과 더불어 신앙의 길을 공개적으로 고백한 김기석은 한국철학계에서 철학자로서의 조종(弔鐘)을 울린 것이나 마찬가지였다. 그럼에도 불구하고 그는 자신의 모든 사유를 전제하고 동시에 이끌어가는 원리가 기독교 신앙임을 밝힌 것이다. 그리고 이 논문이 그의 마지막 철학 논문이었다.

3. 나오는 말

필자는 이 논문은 지난 100년 가까운 세월 동안 한국현대철학사에서 ‘기독교철학자’(Christian philosophers)들이 어떻게 철학을 해왔는지를 정리하는데 그 목적이 있다고 했다. 그리고 스스로 선언한 그 방대한(?) 범위에 스스로 기가 질려 1기 <일제 강점기> (1925~1945)의 기독교철학자 5인 - 채필근, 최현배, 정석해, 한치진, 김기석 -을 다루는데 그쳤다. 그나마 내용적으로도 여전히 미완성이다. 다만 여기까지의 서술을 통해 한국 기독교철학자들의 공통점과 다양성을 드러내었다면 최소한의 목적을 달성했다고 자평할 수도 있겠다. 채필근은 신학자와 목회자였고 최현배는 한글학자였다. 정석해는 수학과 불어를 가르친 철학자였고 한치진은 철학과 심리학과 사회학과 정치학 저술을 한 철학교수였다. 마지막으로 김기석은 철학으로 시작하여 윤리운동에 매진한 교육학자였다. 그러나 그들에게 있던 공통점은 기독교라는 거대한 정신적 유산이자 신앙 세계였다. 그들은 서로 다른 신학적 입장과 관심사를 가졌지만, 도올 김용옥이 고백한대로 단 한 순간도 “결코 나의 삶의 실존으로부터 객

31) 김기석, 「칸트와 바울」, 『철학』 1 (1955), 93~94.

화될 수 없다는 사실”³²⁾에서 떠날 수가 없었음에 틀림없다. 바로 이 점이 이 논문이 우선적으로 밝히려는 철학적 사실이다.

참고문헌

- 강영안, 「현재 한국에서 사용되는 철학용어의 형성 배경 - 1930년대와 40년대 초반 한국문헌을 중심으로」, 『철학사상』5 (1995).
- 고영근, 『최현배의 학문과 사상』(집문당, 1995).
- 김기석, 「칸트와 바울」, 『철학』1 (1955).
- 김기석, 『현대사회와 윤리』(한국학술정보, 2005).
- 김삼웅, 『외설 최현배 평전』(채륜, 2018).
- 동방정신문화연구소 편, 『서은 김기석 사상의 재조명』(한국학술정보, 2007)
- 이광래, 『한국의 서양사상 수용사』(열린책들, 2003).
- 이장형, 「한치진을 통해 본 한국 기독교사상계의 기독교윤리 이해」, 『기독교사회윤리』제24집 (2012).
- 이태우, 『일제 강점기 한국철학』(살림터, 2018).
- 장규식, 「채필근의 생애와 사상」, 『한국기독교역사연구소소식』19 (1995).
- 채필근, 『철학과 종교의 대화』(대한기독교서회, 1964).
- 채필근, 「신학과 철학의 관계」, 『신학지남』제10권 제1호 (1928).
- 최현배, 『외설 최현배의 문학·논술·논문 전집1』(채륜, 2019).
- 한치진, 『최신철학개론』(5판) (조선문화연구사, 1950).
- 한치진, 『종교개혁사요』(재판), (종교문화연구사, 1949).
- 한국민족문화대백과사전: <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Item/E0055660>(2020. 9.16)
- 한국민족문화대백과사전: <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Item/E0050376>(2020. 9.16)

32) 김용옥, 『기독교 성서의 이해』(통나무, 2007), 12.

2020 한국철학자연합대회

2020
UCCP

—
한국니체학회

클로소프스키의 니체 해석

임건태

대진대

1. 들어가는 말

한 가지 고정된 장르로 도저히 묶기 힘든 다면적 활동을 펼친 작가이자, 번역가이며, 화가인 피에르 클로소프스키(Pierre Klossowski, 1905-2001)는 니체 연구자들 사이에서도 그리 썩 익숙한 이름은 아니다. 하지만 그는 니체 연구와 관련하여 반드시 거쳐야 하는 필수 관문이라 할만하다. 왜냐하면 클로소프스키는 이미 1930년대부터 바타이유(George Bataille)와 공동 작업을 통해, 힘에의 의지에만 주목했던 나치의 니체 철학 오용을 적극적으로 비판하고, 니체 철학을 새롭게 해석하려는 시도를 줄곧 했으며, 바타이유를 중심으로 이루어진 프랑스의 1세대 니체 해석을, 푸코와 들뢰즈가 주도한 제2세대 니체 해석과 연결시키는 결정적인 중간 다리 역할을 했기 때문이다. 특히 영원회귀에 대한 그의 독해에서 등장하는 충동이 나 시물라크르(simulacre)(독일어로는 Trugbild)에 대한 강조는 들뢰즈의 『차이와 반복』, 『의미의 논리』 및 푸코의 「니체, 계보학, 역사」라는 에세이에 막대한 영향을 미쳤다. 좀 더 일반적으로 말하자면, “클로소프스키의 니체 독해는 자기 동일성의 우위를 전복시키는 방식으로 차이를 사유하려는 비판, 즉 전후 프랑스에서 폭발적으로 일어난 표상(representation)과 동일성에 대한 비판을 위해 결정적이었다.”(I. James & R. Ford, 2005, 5) 이런 맥락에서 푸코는 클로소프스키의 니체 해석을 집약하고 있는 『니체와 악순환』이 1969년 처음 출간되었을 때, “이 책은 니체 자신(의 책)과 더불어 내가 읽었던 최고의 철학책이다.”(P. Klossowski, 1997, vii에서 재인용)(괄호 안은 역자 첨가)라고 격찬했다. 뿐만 아니라 클로소프스키의 니체 연구는 “힘에의 의지에서 영원회귀 개념으로 강조점을 옮기는 것을 통해 니체 철학의 정치적 복권을 개시했다”(D. Smith, 1996, 163)는 점에서 바타이유의 저술과 공통점을 지니지만, “정곡을 찌르는 통찰, 까다로운 엄격함 및 정교한 정확함으로 인해 바타이유의 니체 저술에서 마주치는 그 어떤 것도 넘어선다.”(K. A. Pearson, 2000, 248)

그러나 이 같은 중요성에도 불구하고 클로소프스키의 니체 해석에 대한 연구는 활발하게 제대로 이루어지지 못했다. 이는 쉽게 접근하기 어려운 그의 독특한 글쓰기 방식과, 여러 가지 다양한 분야에 폭넓게 걸쳐 있는 그의 사상적 스펙트럼 때문이라고 할 수 있다. 이런 상황은 니체 연구에 관한 클로소프스키의 주저라고 할 수 있는 『니체와 악순환(Nietzsche and the Vicious Circle)』이 영역되면서 점차 개선되고 있으며, 2000년대 초반부터는 클로소프스키를 독립적으로 다루는 연구뿐만 아니라, 그와 유사한 경향을 보여준다고 평가되는 사상가들과 그를 연결시켜 논의하는 연구들이 속속 등장하고 있다.¹⁾

클로소프스키에 대한 선행 연구들은 클로소프스키의 전반적 사상을 소개하는 연구와, 그의 니체 해석을 직접 다루는 연구로 나눌 수 있으며, 전자는 클로소프스키의 니체 해석을 집중적으로 다루지 않고, 그의 사상에 대한 포괄적 소개에만 그치고 있다는 한계가 있다. 이에 비해 그의 니체 해석을 집중적으로 다루고 있는 후자의 연구들은 클로소프스키의 니체 해석을 있는 그대로 충실히 소개하거나, 다른 사상가들의 입장을 이용해 클로소프스키의 사상에 접근하고 있기 때문에, 정작 그의 니체 해석이 갖는 중요한 함축이 무엇인지에 대해서는 주목하지 못하고 있다. 바로 이런 맥락에서 이 글은 클로소프스키의 니체 해석을 다루되, 기존의 연구들과 달리 그런 해석이 가진 두드러진 특징에 주목하고, 그런 특징을 충동의 기호학이라는 개념으로 이해함으로써, 클로소프스키의 니체 해석이 가진 함축을 명확히 드러내는 것을 목표로 삼으며, 이 같은 점에 이 연구의 필요성과 창의성이 존재한다고 할 수 있다. 충동의 기호학이란 충동, 환영, 시뮬라크르를 구성요소로 삼는 이론적 틀이라고 할 수 있으며, 니

1) 이런 흐름을 대표하는 연구들로는 Ian James, *Pierre Klossowski: The Persistence of Name* (Oxford: Legenda, 2001), Eleanor Kaufmann, *The Delirium of Praise* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001), Leslie Hill, *Bataille, Deleuze, Foucault, Klossowski, Blanchot: Writing at the Limit* (Oxford: Oxford University Press, 2002) 등이 있다. 하지만 이 연구들은 클로소프스키의 전반적 입장을 충실히 소개하는 데만 그치고 있으며, 클로소프스키의 니체 해석만을 중점적으로 다루지는 않고 있다. 이와 달리 독립된 저술은 아니지만, 클로소프스키의 니체 해석에 초점을 맞추고 있는 주목할 만한 선행연구로 다음과 같은 것들이 있다. 우선, Daniel W. Smith는 “Klossowski’s Reading of Nietzsche: Impulses, Phantasms, Simulacra, Stereotypes” (*diacritics*, volume 35, Number 1, Spring 2005, 8-21)에서 클로소프스키의 니체 해석에서 핵심적 역할을 하는 네 가지 개념, 즉 충동, 환영, 시뮬라크르, 전형의 상호관계를 중심으로 그의 입장을 비교적 분명하게 설명해주고 있다. 다음으로 Ian James는 “Klossowski, Nietzsche and the Fortuitous Body” (*Romance Studies*, 19:1, 2001, 59-70)에서 클로소프스키가 충동과 충동의 장소로서 몸에 주목했다는 사실을 지적하는 동시에, 그런 충동과 몸을 표현하는 일상 언어의 한계에 주목하고 있다. 특히 이 글에서는 그러한 한계에 대한 인식이 클로소프스키 자신의 글쓰기 방식에 어떻게 투영되어 있는지 명확하게 제시되어 있다. 셋째, Joanne Faulkner는 “The Vision, the riddle, and the vicious circle: Pierre Klossowski reading Nietzsche’s sick body through Sade’s perversion” (*Textual Practice*, 21:1, 2007, 43-69)에서 공통적으로 몸에 주목한 니체와 사드의 관계를 통해 클로소프스키의 니체 해석을 이해하고자 시도한다. 끝으로, Paul O’Mahoney는 “Klossowski’s Nietzsche and Baudrillard’s Concept of the Code” (*International Journal of Baudrillard Studies*, Volume 9, Number 1, January 2012, 1-17)에서 의사소통과 전달이 가능한 코드로서 일상적 언어의 한계를 지적하고 있는 보드리야드의 입장을 통해 클로소프스키의 니체 해석에서 등장하는 시뮬라크르에 대한 논의의 의미를 밝히고자 시도한다.

체의 영원회귀처럼 우리 안에 생겨난 극히 내밀한 개인적 경험을 과연 어떻게 표현하고 전달할 수 있는지 답하고자 하는 시도를 일컫는다.

글의 진행 순서는 다음과 같다. 우선, 『니체와 악순환』에서 충동의 기호학이라는 정점에 이른 클로소프스키의 니체 해석이 어떻게 진행되어 왔는지 그 전사(前史)를 간략히 살펴본다.(2) 다음으로, 클로소프스키가 주로 니체의 『즐거운 학문』에 나타난 아포리즘을 바탕으로 제시하고 있는 의식과 언어에 대한 비판을 서술할 것이다.(3) 셋째, 의식과 언어에 대한 비판은 클로소프스키의 니체 해석에서 핵심 개념이라고 할 수 있는 충동에 대한 논의로 이어지며, 이와 관련하여 일상적 언어와 기호 체계로는 포착할 수 없는 충동의 세계로 접근하기 위한 결정적 통로 역할을 했던 니체의 병적 상태에 대한 클로소프스키의 해석을 살펴볼 것이다.(4) 넷째, 환영이 무엇을 의미하는지 알아보고, 니체의 고유한 환영이란 영원회귀임을 밝힌다.(5) 다섯째, 시물라크르로서 영원회귀가 갖는 의미가 무엇인지 서술할 것이다.(6) 여섯째, 니체가 맞이한 광기에 대한 클로소프스키의 해석을 살필 것이다.(7) 맺음말에서는 이상의 내용을 바탕으로 클로소프스키의 니체 해석이 갖는 함축 다섯 가지를 제시하고, 끝으로 한 가지 남는 문제가 무엇인지 밝힌다.(8)

2. 『니체와 악순환』 출간 이전의 니체 해석

우선, 1930년대 바타이유와 함께 니체 연구를 시작했던 클로소프스키가 니체에 관해 처음 썼던 글은 바타이유가 편집한 잡지(Acépale)에 기고한 두 편의 짧은 글(“Création du Monde”, Acépale, 21, January 1937, 25-27, “Deux interprétation récentes de Nietzsche”, Acépale, 21, January, 28-32)이다. 이 중 두 번째 글은 서평으로 당시 야스퍼스와 뢰비트가 출간한 니체에 관한 두 권의 책(Karl Jaspers, Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophie, Berlin, 1936, Karl Löwith, Nietzsche’s Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, Berlin, 1935)에 대한 코멘트를 담고 있다. 클로소프스키는 니체의 정치 개념이 특정한 정치 체계나, 실천에 제한되지 않기 때문에, 니체를 파시스트적으로 읽어내는 것이 원천적으로 잘못된 점을 지적하고 있는 야스퍼스의 입장을 긍정적으로 평가하고 있다. 뢰비트의 저술에 대한 논평에서 그는 아래에서 곧 드러나는 것처럼 이후에도 줄곧 일관되게 주장하는 테제, 즉 영원회귀와 신의 죽음 사이의 밀접한 관련성을 강조하고 있다. “원환 운동의 주축은 니체의 중요한 경험, 즉 신의 죽음이라는 두렵고, 수수께끼 같은 사건이다.”(P. Klossowski, 1937, 30)

둘째, 1956년 스스로 불어로 옮긴 니체의 『즐거운 학문』 번역본에 붙인 서문이자, 나중에 Un si funeste désir(Such a deathly desire)라는 짧은 저술에 포함시킨 글인 “On Some

Fundamental Themes of Nietzsche's "Gaya Scienza"(Sur quelques thèmes fondamentaux de la Gaya Scienza de Nietzsche)"에서 클로소프스키는 앞서 긍정적으로 평가한 야스퍼스의 입장을 발전시켜, 다음 세 가지 근거를 통해 니체에 대한 파시스트적 독해가 부당함을 밝히고 있다. 우선, 니체가 염두에 두고 있는 근대성은 다른 문화와 접촉을 통해 길러진 공감 능력을 함축한다(P. Klossowski, 2007, 2). 둘째, 영원회귀 개념에서 나타나는 순환적 역사관은 정치적 기획이 전제하는 직선적 목적론 및 진보와 정면 배치된다(P. Klossowski, 2007, 3). 셋째, 니체의 많은 글쓰기를 볼 때, 개인의 진정한 경험과 사유는 의사소통과 대중화를 통해 불가피하게 평가절하될 수밖에 없다(P. Klossowski, 2007, 15-16).

셋째, 1957년 "Nietzsche, Polytheism, Parody(Nietzsche, le polythéisme et la parodie)"라는 제목으로 Collège de Philosophie에서 한 강연이자, 들뢰즈가 니체에 대한 기존의 해석을 혁신했다고 평가한 글에서 클로소프스키는 니체에 대한 모든 해석이 불가피하게 패러디적(parodic)이라고 선언한다. 즉 니체에 관한 어떤 독해든 그와 일치할 어떤 가능성도 전혀 없으며, 그 니체라는 해석 대상에 미치지 못하거나, 그 대상을 넘어선다는 것이다. "누구도 니체와 같은 정도로 해석자가 그를 패러디하도록 이끌지 않는다. 우리는 항상 그가 말한 것보다 더 말하게 되거나, 덜 말하게 된다."(P. Klossowski, 2007, 99-100) 클로소프스키에 의하면, 이는 니체가 영원회귀처럼 더 이상 합리화될 수 없고, 매우 개인적이며, 가르칠 수 없는 경험의 순간을 스스로 가르치려고 시도하고 있기 때문이다. 그리고 가르칠 수 없고, 전달할 수 없는 것을 전달하고, 가르치려는 이러한 역설적인 과정 속에서 니체의 논변은 두 가지 스타일, 즉 시뮬라크르(simulacre, 우리말로 허상)를 통한 삶의 파악과 현상에 대한 과학적 탐구나 설명으로 분열된다. 니체는 세계에 대한 과학적 설명 방식과 시뮬라크르적 설명 방식 모두에 유대감을 느낀다. 하지만 오직 노래와 이미지를 통해서만 표현될 수 있다고 스스로 믿은 동시에, 한 때 과학적 증명의 대상으로도 간주했던 영원회귀와 관련하여 이는 첨예한 긴장을 야기한다(P. Klossowski, 2007, 101). 니체는 나중에 시뮬라크르를 통한 설명 방식에 손을 들어줌으로써 이런 긴장을 해소한다. 니체의 태도는 클로소프스키가 영원회귀를 시뮬라크르나 패러디와 연결시킬 수 있는 단초라고도 할 수 있다.

그런데 클로소프스키는 니체가 과학적 설명보다 예술적이고, 시뮬라크르적인 설명 방식을 선호한 이유를 의식과 언어 등에 대한 니체의 비판에서 찾고 있다. 그리고 니체의 이런 비판은 의식이 왜곡하거나, 억압하고 있는 충동과 충동의 터전으로서 몸의 차원을 복원시키기 위한 것이기도 하다. 의식적 사유와 의사소통은 직선적이고 목적론적이며, 따라서 어떤 목적도 인정하지 않는 충동의 삶을 나쁜 의미에서 표준화하고, 왜곡한다. "의식에 나타난 모든 것

은 일반화 작용, 왜곡 작용의 결과이며, 따라서 근본적으로 파괴 작용이다(P. Klossowski, 2007, 110). 결과적으로 자아에게 가장 본질적인 충동과 같은 차원은 언어를 통해서서는 전달 불가능한 것으로 남는다.

다음으로, 클로소프스키가 윗글에서 또 한 가지 역설하고 있는 사항은 니체가 선언한 신의 죽음이 가진 의미이다. 단일한 신은 단일한 진리 및 자기 동일성을 보증해주며, 신의 죽음은 이 양자의 상실을 나타낸다. 클로소프스키에 의하면, 니체는 단일한 신에 의해 보증된 자기 동일성의 상실을, 그의 마지막 편지에서 교대로 나타나는 니체와 카이사르, 디오니소스와 그리스도라는 서명 등을 통해 표현한다(P. Klossowski, 2007, 117). 그런데 신의 죽음에 관한 이런 주장은 무신론적인 제스처가 아니라, 다신론적인 제스처이다. 왜냐하면 일신론과 무신론 양자는 모두 단일한 진리, 즉 신의 존재나 비존재에 찬성하는 반면, 다신론은 서로를 상대화하는 가능한 진리들의 다수성을 인정하기 때문이다(P. Klossowski, 2007). 클로소프스키는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에 나오는 다신론과 관련된 에피소드(F. Nietzsche, 1999, KSA 4, 230), 즉 스스로 유일신임을 주장하는 신에 대해 비웃다가 죽음을 맞이한 신들의 이야기를 인용하면서, 하나의 신이 아니라, 많은 신들이 존재한다는 사실 자체가 신성하다는 주장을 받아들인다. 특히 클로소프스키는 신들의 웃음이 가진 의미를 강조한다. 즉 “웃음은 여기서 최고의 이미지와 같다. …왜냐하면 신들이 이런 웃음으로 인해 죽어가고 있다면, 신들이 다시 태어나는 것 역시 (하나의 신이 아니라 많은 신이 존재한다는) 온전한 진리의 바탕에서부터 터져 나오는 이런 웃음에서부터이기 때문이다.”(P. Klossowski, 2007, 121) (괄호 안은 역자 첨가) 클로소프스키의 이런 해석에 대해 블랑쇼는 다음과 같이 적절하게 논평하고 있다. “웃음을 웃는 가운데 신들은 유일신이라는 우스꽝스러운 허세를 확인하면서 죽는다. 그러나 그 신들은 죽을 때까지 웃음으로써, (신들을 죽인 위력을 가진 동시에 유일신을 부정하고, 많은 신의 존재를 함축하는) 웃음을 신성함 자체로 만든다.”(M. Blanchot, 1997, 181-182) (괄호 안은 역자 첨가)

넷째, 1964년 후아요몽(Royaumont)에서 열린 니체 학술대회에서 클로소프스키는 “Forgetting and Anamnesis in the lived experience of the Eternal Return of the Same(Oubli et anamnèse dans l’expérience vécue de l’éternel retour de même)”이란 논문을 발표하고, 1950년대 말까지의 연구를 통해 진전된 영원회귀에 대한 해석 문제를 본격적으로 논의하기 시작하며, 이 글은 나중에 『니체와 악순환』 안에 개정되어 포함된다. 클로소프스키에 의하면, 영원회귀는 전통적 방식의 사유 체계에 편입될 수 있는 이론적 학설이라기보다, 그런 “학설의 시물라크르”(P. Klossowski, 2007, 121), 즉 시물라크르의 지위를 가진 학설이다. 이것

이 영원회귀의 전달, 내지 표현과 관련된 규정이라면, 영원회귀에 대한 내용적 규정을 클로소프스키는 다음과 같이 설명한다. 영원회귀의 계시는 개인이 그 자신이 현재 소유한 것과는 다른 동일성을 예전에 소유했다는 점을 깨닫게 만드는 망각, 내지 기억의 경험을 수반한다. 우선, 신의 죽음에 의해 야기된 동일성의 상실은 개인을 그의 모든 가능한 동일성으로 개방하며, 그 다음으로, “영원회귀의 계시는 그런 모든 동일성의 연속적 실현을 가져온다.”(P. Klossowski, 1985, 108) 이런 식으로 영원회귀는 현재적 자아를 그 이전과 이후의 모든 동일성으로 해체한다. 그래서 반대로 현재 존재하는 개인의 의지와 의식은 이런 모든 동일성의 망각에 의존한다. 클로소프스키의 이 같은 영원회귀 해석은 아래 환영과 시뮬라크르에 관한 논의에서 더 상세히 다룰 것이다.

이상에서 간략히 논의한 클로소프스키의 니체 해석에서 밝혀낸 핵심은 다음과 같다. 첫째, 바타이유와 마찬가지로 클로소프스키의 니체 해석을 추동한 동기는 나치의 파시스트적 오용에서부터 니체를 구해내는 것이었다. 그리고 이는 자연스럽게 니체의 사상 가운데 힘에의 의지가 아니라 그와 대립해 있는 듯이 보였던 영원회귀 사상으로 초점이 옮겨지는 결과를 낳았다. 둘째, 자기 동일성의 보증인이었던 신의 죽음은 동일성의 상실을 상징하는 경험이며, 이러한 경험은 영원회귀의 경험과 밀접한 연관 속에서 이해되어야 한다. 셋째, 예술적이고, 시뮬라크르적 설명 방식에 대한 니체의 선호는 의식과 언어 비판을 바탕으로 한다.

3. 의식과 언어에 대한 니체의 비판

3.1 의식 비판

앞서 짧게 논의한 “Nietzsche, Polytheism and Parody”라는 글에서 충동, 환영, 시뮬라크르를 구성요소로 하는 ‘충동의 기호학’과 관련하여 특히 주목할 만한 부분은, 클로소프스키가 의식 및 그 의식과 불가분한 언어를 통한 의사소통에 대한 니체의 비판을 다루는 곳이다. 이 비판은 충동의 숨겨진 힘을 드러내고, 거기에 접근하기 위한 예비 작업의 성격을 띤다. 니체의 “이런 분석은 합리적 사유를 충동의 힘으로 환원시키며, 이런 충동의 힘에다 본래적 현존의 특성을 부여한다.”(P. Klossowski, 2007, 104)

클로소프스키는 니체가 『즐거운 학문』의 몇몇 아포리즘에서 제시하고 있는 의식에 대한 분석을 다음 아포리즘을 중심으로 네 가지로 요약한다. “추리를 하는데 있어서 높은 정도의 모든 주의(注意)와 모든 회의적 경향은 삶에 대한 커다란 위협을 구성한다. 이와 반대 경향, 즉 판단을 미루기보다 긍정하고, 기다리기보다 사물을 만들어내며, 오류를 범하고, 부정하기

보다 동의하고, 공평하기보다 판단을 내리는 경향이 이상할 정도로 강하게 길러지지 않았더라면, 어떤 생명체도 살아남지 못했을 것이다. 현재 우리 뇌 속에서 이루어지는 논리적 사유와 추론의 진행 과정은 그 자체로는 전적으로 비논리적이고, 부당한 충동들의 진행 과정 및 투쟁과 일치한다. 우리는 일반적으로 단지 그 투쟁의 결과만 경험한다.”(F. Nietzsche, 1999, KSA 3, 472) 이로부터 끌어낼 수 있는 테제는 우선, 의식이란 유기적 생명의 진화에서 가장 늦게 생겨난 기능이며, 가장 부서지기 쉽고, 가장 위험한 기능이라는 점이다. 둘째, 이런 기능이 생명을 유지하는 본능과 연결됨으로써, 스스로 안정적이고, 영원하며, 자유롭고, 책임 있는 의식이라는 잘못된 개념이 형성된다. 셋째, 이런 의식이 발달시킨 정신 작용, 다시 말해 논리적 이성과 합리적 지식을 구성하는 작용 역시 단지 충동적 삶과 의식 사이에 이루어진 타협의 산물일 뿐이며, 결국 논리는 막대하게 큰 비논리의 영역에서부터 나온다. 넷째, 반(反)생명적 열망 때문에, 위협적인 기능이라고 할 수 있는 의식은 스스로 잠시 멈칫하지만, 지식과 관계를 맺음으로써, 이런 위협스러운 힘은 새롭게 나타난다. 즉 추리와 회의 등 의식의 반생명적 경향과 싸운 충동에 의해 구성된 논리적 이성은 흔히 삶을 가능하게 하는 오류라고 불리는 지식 내지 사유 습관을 야기한다. 이런 오류에는 지속적인 사물이 존재하며, 대상, 물질, 신체가 존재하고, 사물은 그것이 나타난 그대로이며, 우리 의지는 자유롭다는 따위의 것들이 있다.

다음으로, 클로소프스키에 의하면, 흔히 의식이 수행한다고 믿어왔던 앎과 이해 작용 역시 니체는 오히려 충동의 차원에서 설명해 낸다. 니체는 『즐거운 학문』 아포리즘 333번에서 스피노자를 비판하면서 자신의 입장을 제시한다. “스피노자는 원래 그의 방식대로, 소박하고, 숭고하게, 웃거나, 울지 말고, 비난하지도 말며, 인식하라고 말한다. 그러나 최종적으로 이런 인식이란 우리가 나머지 다른 세 가지를 동시에 느끼게 되는 하나의 형식 이외에 무엇이든 말인가? (그런 인식이란) 웃고, 슬퍼하고, 비난하고자 하는 충동, 서로 상이하고, 서로 대립적인 충동의 한 가지 결과가 아닌가? 인식이 가능하기 전에, 이런 충동들 각각은 우선 사물이나, 사건에 대한 자신의 일면적 관점을 제시했음에 틀림없고, 이후에 이들 일면적 관점들 간의 싸움이 생기며, 가끔 이것은 중용, 안정, 세 쪽 모두에 대한 긍정으로 이어지고, 일종의 정의나 협약이 이루어진다. 왜냐하면 정의와 협약을 통해 이 세 충동 모두가 현존 안에서 자신을 주장하고, 함께 권리를 지니게 되기 때문이다. 이 긴 과정에서 최종적 화해의 장면만이...우리 의식에 떠오르기 때문에, 우리는 인식 행위가 본질적으로 충동과 대립되는 화해를 지향하고, 정의롭고, 선한 것이라고, 즉 충동과 본질적으로 대립되는 것이라고 여긴다. 하지만 인식 행위는 실제로는 충동들 상호 간의 어떤 관계일 뿐이다.”(F. Nietzsche, 1999, KSA 3, 558-559) (괄호 안은 역자 첨가) 그래서 니체에 의하면, 모든 지적 행위는 충동이나, 기분 상

태의 변화에 대응하며, 이런 식으로 충동과 파토스에다 절대적 가치를 부여하는 것은 우리 상식, 즉 지식이 불편부당하다는 생각을 파괴한다. 우리가 한 가지 지식의 불편부당함을 의심할 수 있는 것은 오직 그것이 충동에서 나온 불편부당함이기 때문이다. 요컨대 “알고, 판단하고, 결론을 내리는 행위는 충동들이 서로 맺는 어떤 관계의 결과일 뿐이다.”(P. Klossowski, 2007, 108)

이어서 클로소프스키는 충동에 어떻게 접근할 수 있는지 묻는다. 우선, 그는 다시 한 번 충동적 삶에 대한 의식의 왜곡을 폭로한다. “의식의 충만한 빛으로 떠오른 모든 것은 거꾸로 떠오른다. 밤의 이미지는 의식적 사유의 거울 속에서 뒤집힌다.”(P. Klossowski, 2007, 109) 니체 역시 유사한 맥락에서 의식이 오직 의사소통을 목적으로 한다는 사실을 강조한다. “의식은 실제로 인간의 개인적 현존에 속하지 않는다. ... 의식으로 떠오르는 사유는 단지 우리 자신의 가장 작은 부분, 즉 가장 피상적이고, 가장 나쁜 부분일 뿐이다. 왜냐하면 이런 의식적 사유만이 말, 즉 의사소통의 기호라는 형태를 띠기 때문이다. ... 우리 감각 인상을 우리 자신의 의식 안에서 나타나게 하는 능력, 즉 그런 인상을 고정시키고, 외적으로 드러내는 능력은 그 인상을 기호를 통해 다른 사람에게 전달하려는 필요에 비례하여 증가했다. ... 의식은 그것이 사회적 유용성에 의해 요구되는 한에서만, 정교함을 발전시켰다. ... 근본적으로 우리의 모든 행위는 전적으로 비교 불가능할 만큼 개인적이고, 독특하며, 무한히 개별적이다. 거기에 대해선 어떤 의심도 없다. 그러나 우리가 그 행위를 의식으로 옮기자마자, 그 행위는 더 이상 그런 것 같지 않다.”(F. Nietzsche, 1999, KSA 3, 592-593) 결국 의식에 떠오르는 모든 것은 의사소통을 위한 일반화, 왜곡의 결과이며, 근본적으로 우리의 충동적 삶을 파괴한다. 그렇다면 이 같은 상황 속에서 결정적 문제가 제기된다. “의식적 사유가 불가피하게 우리가 우리 자신의 본질적 부분으로 갖고 있는 것을 기만한다면, 이런 본질적 측면은 우리에게 어떻게 전달될 수 있는가?”(P. Klossowski, 2007, 110)

클로소프스키는 이 물음에 대하여 일단 웃음과 울음을 통해 우리의 가장 깊은 내면에 있는 필요가 드러나고, 충족된다는 점을 지적한다. 다시 말해 웃음과 울음은 합리적 사유가 목적 지향적 관점에서 거기 부여한 그 어떤 동기화도 독립적으로 발생하며, 따라서 우리 충동이 가진 가장 심오한 필요는 여기서 우리의 내면적 행복과 일치하게 되는 셈이다. 클로소프스키는 자신의 과제와 관심을 다음과 같이 표현한다. “목적 지향적 관점에서 살고 사유하는 것은 내 안의 가장 본질적인 것으로부터, 내 안에서 나의 가장 깊은 필요를 증언하는 필연성으로부터 스스로 거리를 두는 것이다. 나 자신의 이러한 가장 본질적인 부분을 회복시키기를 원한다는 것은 내 의식으로부터 물러나서 사는 것에 이르며, 따라서 나는 어떤 동기도 없이, 나

를 웃거나 울게 만들었던 필연성에다가 내 모든 의지와 확신을 둘 것이다.”(P. Klossowski, 2007, 112) 더 나아가 클로소프스키는 니체를 염두에 두고, 충동적 삶의 필연성을 단순히 견뎌내는 것과 그런 필연성을 법칙으로 고수하는 것은 완전히 다른 것이며, 그런 필연성을 원환의 이미지로 정식화하는 것은 또 다른 것이라는 점을 강조한다.

3.2 언어 비판

클로소프스키가 일상적 기호 코드라고 부르는 언어는 현실 원리에 맞추어 동일성의 원리에 의존한다(P. Klossowski, 1997, xvii). 니체는 생생함을 말려버리는 이 같은 언어의 한계를 다음과 같이 비판한다. “나는 길에서 이 통찰을 재빨리 낚아채, 그것이 다시 날아가 버리지 않도록 가장 근접한 말로 서둘러 붙잡아 두었다. 하지만 그 통찰은 이 말의 건조함으로 인해 말라 죽은 채, 그 말 속에서 매달려 흔들거리고 있다. 그래서 이제 새(통찰)를 바라보면, 내가 이 새를 잡았을 때 어떻게 그토록 행복을 느꼈는지 더 이상 알 수가 없다.”(F. Nietzsche, 1999, KSA 3, 538) (괄호 안은 역자 첨가) 그럼에도 니체에 의하면, 다른 사람과 의사소통하게 해주고, 시간을 넘어선 자기 동일성이라는 환상을 유지하게 해주는 것이 바로 이런 일상적 기호 코드다. 그런 코드는 우리 의식을 구성하며, 영혼이나, 신체의 성질을 말이나, 다른 기호 안으로 옮긴다. “신체는 의식에 의해 잘못 판독된 기호 언어의 매개를 통해 이해되기를 원한다. 의식 자체가 신체를 통해 표현된 것을 뒤집고, 왜곡하고, 걸러내는 이러한 기호 코드를 구성한다.”(P. Klossowski, 1997, 26) 그런 식으로 구성된 기호 코드는 인간의 의지, 인간의 의도와 같은 환상의 근원이다. “따라서 의도가 ‘의식’에 의해 ‘의지’에 부과된 목적을 열망하는 한, 의식에 의해 정립된 기호 코드와 동떨어진 어떤 의도도 존재하지 않는다.”(P. Klossowski, 1997, 52) 일상적 기호 코드는 또한 의식을 구성함으로써 의식과 무의식의 이원성을 구분하도록 한다. 그러나 사실상 “책임과 무책임에서 비롯된 의식과 무의식 개념은 항상 자아나 인격, 주체의 통일성을 전제하며, 순수하게 제도적인 구분이다.”(P. Klossowski, 1997, p. 38) 따라서 무의식조차 일상적 기호 코드 안에서 표현된다. 요컨대 제도적 언어가 의식을 구성하며, 책임을 발명하고, 자아의 통합성이라는 환상을 유지시킨다.

그런데 이런 일상적 기호 코드는 생명체가 가진 충동의 움직임에 기호로 축약한 것이며, 따라서 해석이며, 오류이다. 물론 이런 오류는 니체가 말하듯, 삶을 유지하는데 필수적인 오류이다. 그래서 결국 의지의 존재와 의지의 자유, 자아의 통일성과 같은 환상이자, 삶을 유지하기 위한 오류는 일상적 기호 코드에 근거하고 있는 셈이다. 그러나 실제로 “우리는 일상적 기호 코드와 관련하여 비연속적인 상태의 연속일 뿐이며, 거기에 대해 언어의 고정성이 우리

를 속이고 있는 것이다. 이런 코드에 의존하는 한에서, 우리는 비연속적으로 살고 있음에도 불구하고, 연속성을 생각할 수 있다.”(P. Klossowski, 1997, 41) 이렇게 볼 때, 클로소프스키와 니체에게 일상적 기호 코드로서 언어는 의사 표현이나, 다른 사람들과의 의사소통을 가능하게 하는 반면, 충동이나 본능은 억압하며, 우리 자신이 가진 그와 같은 더 깊은 내면이나, 강박을 표현하는 데는 전적으로 부적합하다. 니체의 경우, 일상적 기호 코드에서부터 궁극적으로 벗어나는 것은 전달, 내지 교환할 수 없는 영혼의 깊이이다. 니체의 영원회귀는 이 같은 독특한 깊이의 표시이다. 클로소프스키에 의하면, “진정성, 즉 교환할 수 없고, 환원할 수 없는 자신의 깊이에 대한 강박과 거기에 도달하려는 모든 노력이 바로 니체의 일차적이고 궁극적인 관심사를 구성하는 것이다.”(P. Klossowski, 1997, 184) 클로소프스키가 “일상적 기호 코드로 표현될 수 없는 우리 느낌이나, 사유의 파토스적 내용, 혹은 본능적 내용과 직접 관련된 시물라크르의 개념을 그의 책에서 도입”(P. O'Majoney, 2012, 7)하는 것은 바로 이런 맥락에서다.

4. 충동(impulse)과 충동에 이르는 통로로서 병적 상태

클로소프스키는 충동과 관련하여 니체의 다음 유고에 주목한다. “그러나 위대한 철학자들에게도 다음과 같은 순진함이 있다. 그들은 스스로에 대해 말하고 있다는 것을 의식하지 못하고 있다. 그들은 문제가 되는 것이 진리라고 여긴다. 그러나 문제가 되고 있는 것은 근본적으로 그들이다. 혹은 오히려 그들 속에 있는 가장 강력한 충동이 스스로 드러나는 것이며, 이런 근본 충동은 가장 파렴치하고 순진무구하다. 이 충동은 주인이 되고자 하며, 가능하다면 모든 사물, 모든 사건의 목적이 되려고 한다! 철학자는 충동이 마침내 한 번 말하게 되기 위한 일종의 기회이며, 조건일 뿐이다.”(KSA 10, 262) 소위 충동의 기호학을 이루는 첫 번째 요소는 충동이다. 신체나, 영혼에서 전달할 수 없는 것은 그 충동들, 다시 말해 지속적으로 변화하는 충동이 지닌 강도의 파동, 부상(浮上)과 부침(浮沈)이다. 클로소프스키는 이런 충동들이 표현하는 것을 그 자체로는 전달할 수 없는 인간 영혼의 진정한 독특성이라고 부른다. 이런 충동들은 교환할 수 없는 영혼의 깊이, 이해할 수 없는 영혼의 깊이를 구성한다. 모든 개인을 독특한 경우로 만드는 것은 그 개인을 구성하는 충동의 이 같은 독특한 배열이다. “스피노자나 칸트는 무엇을 한 것일까? 그들은 단지 그들의 지배적인 충동을 해석했을 따름이다. 하지만 그들이 만든 이론으로 옮겨질 수 있었던 것은 그들 행위의 전달 가능한 부분일 뿐이다.”(Klossowski, 1997, 5)

니체 스스로 출판한 저술 가운데 충동을 가장 분명하게 언급하고 있는 곳은 『아침놀』 119

변 아포리즘이다. 거기서 니체는 시장을 지나다가, 누군가 자신을 보고 웃는 것을 보았을 때, 그 사람이 보이는 반응, 가령, 싸움을 걸거나, 옷매무새를 만지거나, 웃음 자체의 속성에 대해 속고하거나 하는 반응이 제각기 다른 것은, 그런 반응을 일으키는 충동이 상이하기 때문이라고 주장한다. 다시 말해 각각의 경우에 그것이 호전성에 대한 충동이든, 반성에 대한 충동이든, 반응하는 행위를 통해 스스로를 만족시킨 것은 하나의 충동인 셈이다. “이런 충동이 그 사건을 먹이처럼 붙잡은 것이다. 이 충동은 정확히 왜 그런 것인가? 바로 그 충동이 굶주린 채 거기서 기다리고 있었기 때문이다.”(F. Nietzsche, 1999, KSA 3, 114) 니체에 의하면, 세계를 해석하는 것은 우리 자아나, 의식적 의견이 아니라, 관점적인 것으로서 충동이다. 우리는 개인으로 우리 자신 안에 모순적인 충동들을 포함하고 있으며, 그런 의미에서 우리는 통일체가 아니라 다수성이다. 너와 내가 다른 관점을 갖고 있는 것이 아니라, 우리 각자가 빈번히 서로 모순되고, 따라서 서로 끊임없이 싸우는 충동의 다수성으로 인해 다양한 관점을 갖는 것이다. 그래서 우리가 사유, 의지, 느낌이라고 부르는 것은 모두 이런 “충동들 상호 간의 관계일 뿐”(F. Nietzsche, 1999, KSA 5, 54)이다. 이렇게 보면 충동에 대항한 이성의 투쟁 역시 존재하지 않는다. 왜냐하면 우리가 이성이라고 부르는 것은 다양한 충동들 사이의 관계 체계일 뿐이기 때문이다. 이러한 점을 달리 표현해보면 다음과 같다. 즉 “플라톤이 제시한 최상의 시나리오에서는 이성이 영혼의 나머지 부분을 위에서 통제한다면, 니체는 성가신 충동의 제압이란, 지성을 도구로 사용하는 평화와 안정에 대한 또 다른 충동에 의해서만 결과한다고 주장하고 있다.”(G. Parker, 1994, 292)

클로소프스키는 이런 충동이나, 충동의 강도를 의도로 전환시키는 것이 지성이나, 의식, 혹은 언어의 기능이라면, 니체가 제기한 과업은 거의 불가능한 것, 즉 자아 없이 사유하는 것, 다시 말해 의식적 지성의 관점이 아니라, 충동의 관점에서 사유하는 것이었다고 주장한다. “필요한 것은 다른 눈으로 보는 연습이다. 즉 인간적 관계없이, 달리 말해 사태에 맞게 (sachlich) 보는 연습”(F. Nietzsche, KSA 9, 11[10], 443-444)이다. 달리 말해 이것은 “사물을 사태에 맞게 보려는 시도 속에서 사물에 대한 인간 중심적인 투자를 중단하는 이상(理想)”(G. Parker, 1994, 300)의 실현을 위한 노력을 뜻한다.

“신체가 되는(corporealizing) 사유”(P. Klossowski, 1997, 30), 즉 신체와 신체를 구성하는 다수의 충동으로 되돌아가는 사유로 니체가 접근하는 통로는 클로소프스키가 니체의 병적 상태라고 부른 것이다. 니체는 자신의 주치의 아이저(Otto Eiser) 박사에게 보내는 편지에서 평상시 침묵하던 신체를 갖고 놀라운 실험과 관찰을 할 수 있었다는 사실을 다음과 같이 적고 있다. “나의 현존은 끔찍한 짐입니다. 만약 내가 고통과 거의 절대적인 체념의 이런 상태에서

정신적이고, 윤리적인 영역의 가장 유익한 시험과 실험을 하지 않았더라면, 나는 오래 전에 내 현존을 포기했을 겁니다. 이러한 인식욕에 불타는 즐거움이 모든 고문과 절망을 이겨낼 수 있는 높이로 나를 이끌었습니다.”(KSB 6, 3)²⁾ 니체는 자신의 병적 상태를 통해 자아를 지지하는 일관되고, 통일적인 신체가 아니라, 충동들 전체가 만나는 우연의 산물로서 신체를 사유하고자 일종의 실험을 시도하고 있다. “니체는 자신의 병적 상태 속 변화를 검토함으로써, 충동의 미로를 관통하는 아리아드네의 실을 따라가고자 했다.”(P. Klossowski, 1995, p. 30) 신체와 신체의 충동에 접근하기 위해 니체는 자신의 병적 상태를 의식의 통제에서 벗어난 신체나, 충동이 의식에게 보내는 메시지로 재해석해야 했다. 클로소프스키는 이런 격렬한 신체적 파동을 바로 “충동의 기호학(a semiotic of Impulses)”(P. Klossowski, 1997, 50)이라고 부른다. 니체가 신체를 통해 시도한 이런 실험, 즉 최악의 신체적 무능력 시기에 니체가 했던 관찰은 의식의 대변자로서 두뇌에 대한 종속에서 신체가 벗어나게 했다. “니체의 병은 언어 및 문화를 포함한 모든 인간 행위의 기초를 이루는 생리학적 조건에 관한 훨씬 더 큰 명석함을 가능하게 하기 위해 그의 자아, 즉 니체라는 안정적인 정체성에 대항한 음모가 되었다.”(J. Faulkner, 2007, 47)

클로소프스키에 의하면, 니체의 아픈 몸은 그에게 건강한 사람에게는 이용 불가능한 관점, 즉 언어, 글쓰기, 사유에 대한 유리한 관점을 제공했다. 니체는 편두통, 가래를 동반한 구토, 소화불량 및 시력 상실의 순환을 자기 두뇌에 대한 몸의 공격으로 경험했으며, 그런 상황에서 신체의 정합성³⁾이라는 환상은 더 이상 유지될 수 없었다. 자신의 구성 부분으로 쪼개짐으로써, 아프고 다루기 힘들게 되어버린 신체는 그에게 사회적 행위를 위한 최소한의 조건도 제공할 수 없었음에도 불구하고, 자신의 자아에 대항하여 니체는 아픈 자기 신체의 편을 들었다. “몸이 현재 아프다면, 두뇌가 고통의 신호만 보내고 있다면, 이는 하나의 언어가 이성을 희생시켜, 스스로를 들리게 만들려는 것이다. 의식적이고, 합리적인 자신의 인격에 대항한 의심, 미움, 분노가 생겨난 셈이다.…결과적으로 니체는 오직 신체적 기준에만 복종시키

2) 다음 주장 역시 비슷한 맥락에서 이해할 수 있다. “병은 나에게 휴식, 여가, 기다림, 인내를 강요함으로써 나를 크게 만족시켰다. 나는 책에서 해방되었다. 수년 동안 나는 한 권의 책도 읽지 않았다. 내가 자신에게 한 가장 큰 선행이다! 가장 아래 있었던 자기(Selbst), 즉 다른 자기들에 대해 들을 지속적 필요성(그리고 그 의미는 읽는다는 것이다.)이 지나쳐서 침묵하게 된 자기가 서서히 수줍고, 미심쩍게 깨어났다. 그러나 드디어 그 자기는 다시 이야기했다. 내 인생에서 가장 고통스러웠던 이 시기만큼 내가 스스로 행복을 느껴본 적도 없다.”(KSA 6, 326)

3) “신체의 정합성은 자아의 정합성이다. 신체는 이러한 자아를 산출하고, 따라서 자신의 고유한 정합성을 산출한다. 그러나 그 자체로 보면 신체는 여러 번 죽고, 다시 태어난다. 자아는 자신의 환상적 정합성 속에서 이런 죽음과 재탄생을 살아내고 있는 척한다. 실제로 신체의 나이는 단지 그 신체를 형성하고, 다시 형성하며, 그리고 나서 포기하는 경향이 있는 충동의 운동들일 뿐이다.”(P. Klossowski, 1997, 29)

기를 원했던 지성 양식을 발전시켰다.”(P. Klossowski, 1997, 24-25)⁴⁾

클로소프스키는 니체가 병을 통해 진짜 신체를 사유하는 방식을 훈련하고, 드디어 영원회귀 사상이 엄습함으로써, 결국 사유의 신체화에 이르렀다고 주장한다. 6절에서 다시 살펴볼겠지만, 클로소프스키에 의하면, 영원회귀는 니체가 자기 자신을 동일한 인격이라는 환상에서 분리시킬 수 있게 했던 형상이었으며, 독자에게 말 없는 영혼의 음조를 전달할 수 있는 시물라크르였다. 결국 이상의 서술을 통해 니체의 병적 상태란 니체의 삶에서 단순히 우연적 사건이이라기보다는 충동의 본래 모습을 사유하기 위한 통로로서 합리적 설명이 가능한 철학적 의미를 갖는다는 점이 명확해졌다.

그런데 충동의 기호학을 가장 두드러진 특징으로 하는 클로소프스키의 니체 해석에서 가장 중심적 역할을 하고 있는 충동은 니체가 말하는 힘에의 의지와 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 다시 말해 인간의 의도를 전적으로 배제하고, 순수한 힘이나, 충동의 회귀(반복)만으로 구성된 세계의 모습이 바로 니체가 말하는 힘에의 의지이며, 또한 의미나 목적이 배제된 그러한 힘에의 의지로서 세계를 기꺼이 받아들이는 힘에의 의지의 주체가 바로 위버멘쉬라고 할 수 있다. 클로소프스키는 영원회귀와 힘에의 의지 그리고 위버멘쉬(Übermensch) 사이의 상호관계를 다음과 같이 간결하게 표현한다. “위버멘쉬는 영원회귀의 의미이자, 목표인 힘에의 의지의 주체를 일컫는 이름이다. 힘에의 의지는 악순환의 영혼을 인간화한 용어일 뿐인 반면, 악순환이란 의도가 없는 순수한 강도이다. 다른 한 편, 영원회귀로서 악순환은 자신이 지금 존재하는 것과 달리 이전에 존재했으며, 자신이 영원히 달리 존재할 것이라는 사실을 알고 있는 자, 즉 영원회귀라는 학설을 고수하는 자의 개별성을 형성하는 현존의 연쇄로 제시된다.”(P. Klossowski, 1997, 70) 따라서 클로소프스키가 충동의 기호학이란 관점에서 니체 철학의 화두로 삼고 있는 충동이 힘에의 의지와 다르지 않다는 점을 분명히 알 수 있다. 그리고 이로부터 니체가 힘에의 의지라는 기획을 스스로 포기한 이유는 충동을 바탕으로 해서 영원회귀까지 일관되게 설명할 수 있었기 때문에, 힘에의 의지에 대해 굳이 독립적인 저술을 남길 필요가 없었을 것이기 때문이라는 점을 충분히 추론할 수 있다.

4) “그의 작업을 통틀어서 클로소프스키는 신체와 인격의 동일성 사이의 괴리, 즉 신체가 인격의 동일성을 파괴하는 도구가 될 수 있는 괴리를 강조한다.”(E. Kaufman, 2001, 103)

5. 환영(phantasm)

충동의 기호학을 이루는 두 번째 요소는 바로 환영이다. 클로소프스키가 강조하고 있는 충동에 의해 우리 안에 산출된 강박적 이미지가 환영이다. “모든 생명체는 자극된, 혹은 자극 가능한 다양한 상태들에 반응하면서 하나의 기호 코드에 따라 해석한다. 이 해석에서부터 이미지들이 생겨난다. 이 이미지들은 이미 발생한 것, 내지 발생할 수 있는 것에 대한 표상이고, 따라서 환영이다. 의식의 수준에서 충동이 하나의 의지가 되기 위해서는 의식이 충동에 대하여 하나의 자극 상태를 목적으로 제시하고, 그 목적에 의해 충동에 있어 환영이 되는 의미작용을 만들어내야 한다. 달리 말해 환영은 예견된 자극이며, 따라서 이전에 체험된 자극들에 의해 규정된 도식에 따라 가능한 자극”(Klossowski, 1997, 46)이다. 환영은 행위자가 충동을 만족시키거나, 없애려 시도하는 가운데, 계속 그리 돌아갈 수밖에 없는 강박적 이미지로 나타난다. 환영은 각자를 특이한 경우로 만든다. 환영은 적절한 표현을 발견할 수 없다. 환영은 또 그 자체로 전달할 수 없다. 왜냐하면 환영은 이해 불가능하고, 말할 수 없기 때문이다. 환영이 강박적인 것은 이처럼 이해 불가능하고, 전달할 수 없기 때문이다. 환영은 어떤 행위들로 지속적으로 돌아가게 충동하는 구속력으로 경험된다. 클로소프스키에 의하면, 자아 역시 그 자체로 하나의 환영이며, 문법적 주어(I)의 도움을 받아 이런 환영은 충동의 카오스에다가 심리적이고, 유기적인 통일성을 부여한다. 다시 말해 충동의 카오스적 삶을 하나의 통일성으로 경험하게 만드는 것이 바로 이 자아라는 환영이다. 요컨대 환영은 자신을 객관화시키려는 충동의 시도를 나타낸다. 즉 충동이 자기를 반성하려는 시도가 바로 환영이다. “환영은 단지 표상의 기초를 형성하기 위해서 표상에 저항하는 것이며, (따라서) 신체를 상기시키는 것 (corporeal reminder)이다. … 즉 환영이란 흉내에 의해서만 전달될 수 있는 기분, 다시 말해 표면으로서 언어에 갇혀 있는 기분이다. 클로소프스키가 『니체와 악순환』에서 제시하고 있는 영혼의 음조는 바로 언어가 그것 없이는 그 조직과 구체성을 잃어버리는 비언어적 (non-verbal) 의사소통의 재료이다. 통상적 기호의 경제에서 벗어나거나, 그 경제 아래 존속하는 이러한 교환 불가능한 깊이가 정확히 시뮬라크르가 독자로 하여금 접근하게 허용하는 환영이다.”(J. Faulkner, 2007, 60) (괄호 안은 역자 첨가)

그렇다면 니체의 근본적인 환영은 무엇인가? 이에 대해 클로소프스키는 니체의 가장 강한 환영이 영원회귀라고 답한다. 영원회귀라는 니체의 환영은 니체 철학의 명시적인 학설들 가운데 하나가 아니었고, 심지어 사유도 아니었으며, 오히려 니체가 체험한 경험이었다. 이 경험은 1881년 8월 실스 마리아에서 니체에게 계시된 것이며, 충동이자, 강도이고, 영혼의 높은 음조로 경험된 것이다. “클로소프스키에 의하면, 니체가 한 사유 실험의 가장 중요한 차원

은 니체가 1881년 8월 자신이 실스 마리아(Sils Maria)에서 한 경험을 표현한 서술, 즉 ‘인간과 시간 넘어 6000피트’(F. Nietzsche, 1999, KSA 6, 335)라는 서술 안에서 분명 발견될 수 있다. 클로소프스키는 니체의 삶에서 이 사건에 엄청난 중요성을 부여한다. 왜냐하면 그가 보기에, 이 사건은 지식과 의사소통을 넘어선 영혼의 음조와 체험된 경험의 강도에 접근할 수 있게 하기 때문이다.”(K. A. Pearson, 2000, 251) 니체는 영원회귀를 윤리적, 과학적, 우주론적 형식으로 표현하고자 했지만, 결국 환영 자체의 전달 불가능성 때문에 그 어떤 것에 의해서도 영원회귀를 표현할 수 없었다.⁵⁾

다른 한 편, 영원회귀는 신의 죽음과 밀접한 연관성이 있다. 즉 책임 있는 자아의 판단자로서 그 자아의 동일성을 보증했던 신의 죽음은 그런 동일성의 상실을 초래한다. “하나의 신과 연속적이고, 통합된 자아의 죽음은 많은 자아, 많은 신들 그리고 많은 진리, 내지 클로소프스키의 용어로 하면 다신론에 이른다.”(I. James, 2001a, 93) 그리고 이러한 동일성의 상실을 가장 극적으로 보여주는 사유가 바로 영원회귀이다. 클로소프스키는 영원회귀의 계시가 망각(계시를 받는 자아의 동일성에 대한 망각)과 기억(자아의 한계 밖에 있는 다양한 동일성에 대한 기억)을 통해서 비로소 가능하다고 여긴다. “영원회귀가 나에게 계시된 순간, 나는 여기서 지금 나 자신이기를 그치고, 수많은 다른 나로 될 수 있게 된다. 단 나는 일단 내가 나 자신의 기억(현재의 의식에 속하며, 다양한 동일성의 망각을 통해 성립) 밖으로 나오면, 이 계시를 망각할 것이라는 점을 알고 있다. 이 망각이 현재 내 의지 대상이다. 왜냐하면 그러한 망각은 내 자신의 한계들 밖에 있는 기억에 이르기 때문이다.”(P. Klossowski, 1997, 58) (괄호 안은 필자 첨가)⁶⁾

클로소프스키가 해석하는 영원회귀에서 의식적 자아는 의식적이고, 고정된 자아로서 자기 자신의 해체를 포착하는 셈이 되며, 여기서 영원회귀가 계시되는 순간의 역설이 발생한다. 즉 “의식은 자기의 고유한 의식의 해체를 의식적으로 포착한다.”(I. James, 2001a, 132) 더 나아가 이런 상황은 의식적 경험 밖에 놓여 있다고 할 수 있는 영원회귀를 언어로 표현하고, 전달하려 하는 가운데 발생하는 역설로도 이어진다. 다시 말해 “영원회귀는 패러디적이

5) 그리고 같은 맥락에서 클로소프스키의 글쓰기 역시 자신의 충동이나 환영이 명하고 있는 표현 불가능한 차원을 이론적으로 표현하고자 하는 역설적 작업, 즉 어찌 보면 거의 불가능한 작업이라고도 말할 수 있겠다. 물론 그럼에도 들뢰즈는 클로소프스키를 다음과 같이 긍정적으로 평가한다. “클로소프스키의 저작은 신체와 언어의 놀라운 평행론 위에, 아니면 차라리 언어에 반사되는 신체 위에서 수립되었다.”(들뢰즈, 2007, 443) 어쨌든 이런 맥락에서 클로소프스키의 “『니체와 악순환』은 논증적이고, 이론적인 작품이라기보다는 오히려 이론이나, 개념 등에 기반한 온전한 작품의 불가능성을 말해주는 일종의 퍼포먼스”(I. James, 2001b, 68)에 가깝다고 평가할 수 있을지 모른다.

6) “따라서 영원회귀는 이전 자아들을 관통하는 것으로서 현재 자아의 망각(비현실화)이며, 처음 회귀의 계시를 겪은 자아로 돌아갈 때까지 각각의 자아들을 다시 기억하는 것이다.”, (I. James, 2001a, 131)

다. 왜냐하면 영원회귀는 항상 그런 서술을 벗어나는 어떤 것을 서술하고 있으며, 영원회귀의 학설은 영원회귀 자체와 결코 일치할 수 없기 때문이다. 경험의 비동일성을 드러내는 것으로서 영원회귀는 결코 그 어떤 것과도(심지어 그 자체의 계시와도) 일치(동일)할 수 없다.”(I. James, 2001a, 132-133) 다음 장에서 살펴보겠지만 클로소프스키가 영원회귀를 시뮬라크르와 패러디를 통해 설명하는 것은 바로 이 같은 맥락에서다.

그런데 과연 영혼의 높은 음조이자, 기분이며, 가장 고양된 감정으로 볼 수 있는 이 같은 영원회귀는 어떻게 사유가 되는가? 일단 클로소프스키가 영혼의 음조라고 부르는 것은 강도의 파동이며, 그 자체로는 아무 의미를 갖지 못하는 강도는 의미를 전달하기 위해 자신을 목적으로 삼아 자신으로 돌아감으로써 자신을 반복하고, 모방함으로써 기호로 된다. “어떻게 의미가 강도 안에서 구성되는가? 정확히 자신으로 돌아감으로써, 다시 말해 자신을 반복하고, 모방함으로써 강도는 기호가 된다.”(P. Klossowski, 1997, 61) 다시 말해 독특한 충동의 강도가 지닌 파동이 반복됨으로써 의미를 지닌 기호가 된다. “영혼의 높은 음조는 오직 강도를 자신으로 되돌리고, 그런 음조가 생겨난 카오스를 스스로 형성한 원환의 기호 안으로 통합함으로써 최고의 사유가 된다.”(P. Klossowski, 1997, 65)

6. 시뮬라크르(simulacre)

앞서 살핀 충동과 환영의 관계를 클로소프스키가 구상하고 있는 충동의 기호학이라는 패러다임으로 설명해 보면 다음과 같다. “클로소프스키에게 소쉬르적인 전통에 의해 정의된 기호는 일상적 기호 코드와 일치한다. 클로소프스키적 기호학에서 기호는 (강도의) 새로운 색도가 다시 자극하게 되는 강도의 파동이 지닌 흔적이다. 그래서 강도가 기호가 되는 것은 반복되고, 모방되는 것을 통해서이다. 기호는 강도의 색도에 따라서만 나타난다. …독특한 기호는 직접 자기 자신을 의미하는 강도이다. 거기서 우리는 지시하는 강도와 지시된 강도를 구분할 수 없다.”(J. P. Madou, 1987, 31) 클로소프스키는 충동과 그 충동의 강도를 중심으로 기존의 기호 체계를 새롭게 해석하고 있다. 여기서 독특한 기호란 환영과 같은 것이며, 더 이상 충동의 강도와 구분될 수 없고, 따라서 일상적 기호 코드로는 표현되거나 전달할 수 없는 차원에 속한다. 그리고 바로 이처럼 표현할 수 없는 것을 표현하기 위해 등장하는 개념이 충동의 기호학을 구성하는 세 번째 요소로서 시뮬라크르이다.

우리말로 허상이라고 옮겨본 시뮬라크르는 환영에서부터 자연스럽게 생겨난 것이 아니라, 환영의 의도적 재생이며, 볼 수 없는 영혼의 움직임을 모사한다. 클로소프스키에 의하면, 시뮬라크르는 그 자체로 전달할 수 없고, 표상할 수 없는 어떤 것, 즉 강박적 구속력을 발휘하

는 환영의 현실화이다. “본질적으로 환영들을 생산하는 충동들 이외의 아무 것도 존재하지 않는다. 시물라크르는 환영의 산물이 아니라, 환영의 교묘한 복제이다.…허상(Trugbild)-시물라크르-은 충동의 삶에서 태어난 의지되지 않은 환영들에 대한 의지된 복제가 되는 셈이다.”(P. Klossowski, 1997, 133) 시물라크르라는 말은 라틴어 *simulare*(모사하다)에서 나왔고, 로마 제국 무렵 흔히 도시 입구에 일렬로 서있던 신들의 동상을 가리켰다. 좀 더 정확히 말하자면, 인간에 의해 만들어졌지만, 신들의 볼 수 없는 힘의 척도가 되었던 대상이 시물라크르였다(D. W. Smith, 2005, 16). 그래서 클로소프스키는 원래 건축과 관련된 시물라크르라는 용어를 그림, 말, 글로 된 형상으로 확대한 셈이다. 요컨대 시물라크르는 환영으로 간주될 수 있는 인공물로, 즉 말이나, 글이나, 조형적인 차원으로 환영을 옮겨 놓은 것이다.

그런데 바로 이런 이유로 시물라크르는 클로소프스키가 나중에 전형(*stereotype*)으로 부른 일상적 기호 코드와 복잡한 관계에 있다. 한 편으로, 시물라크르의 발명은 항상 일련의 선행하는 전형, 즉 일상적 기호 코드를 전제한다. 그런데 이런 일상적 기호 코드는 필연적으로 충동의 강도적 운동들이 지닌 특이성을, 그것들을 이해 가능하게 만듦으로써 뒤집고 왜곡한다. 다른 한 편으로, 클로소프스키는 전형을 매우 약화시킴으로써, 환영에 대한 통상적 해석을 스스로 비판할 수 있는 전형의 과학에 대해서도 말한다. 이런 과학이 아마도 니체와 클로소프스키 자신의 작품이 될 수도 있을지 모른다. 그런데 클로소프스키에 의하면, 시물라크르는 전형적 도식을 과장함으로써만, 환영의 구속력을 효과적으로 모사한다. 이는 역으로 “자신의 구속력을 발휘하기 위해서 시물라크르는 환영의 필연성에 응답해야 한다.”(P. Klossowski, 1997, 133)는 점을 뜻하기도 한다. 결국 니체가 자신의 환영을 표현하기 위해 창조해 낸 개념, 학설, 형상 등, 다시 말해 우리가 흔히 니체 철학으로 알고 있는 것들은 다양한 시물라크르가 되는 셈이다. 그 중 특히 중요한 것은 영원회귀라는 시물라크르이다.

앞서 언급된 정의에 따라 볼 때, 시물라크르로 이해된 영원회귀는 환영의 산물이 아니라, 환영의 교묘한 복제이다. 환영이 충동의 산물이라면, 환영은 그 자체로는 전달할 수 없다. 이 때문에 시물라크르가 필요하다. 영원회귀라는 환영의 경우에는 원환의 형상이 필요하다. 한편으로, 시물라크르는 환영의 표현이며, 따라서 신체 자신의 창조물이다. 시물라크르로서 영원회귀는 자아와의 연대에서 해방되기를 원하는 충동들에 호소한다. 다른 한 편으로, 시물라크르는 일상적 기호 코드에 의해 제한된다. “이런 기호들을 이용하여 우리는 충동이 사실상 원할 수 있는 바, 즉 환영을 스스로에게 결코 진술할 수 없다. 그러나 환영의 고유한 강제 아래서 우리는 우리의 진술을 위해 환영이 의미하는 바를 모방한다. 이 모방의 결과가 시물라크르다.”(P. Klossowski, 1997, 260) 다시 말해 시물라크르는 환영의 운동, 혹은 음조를 복제,

내지 모방함(simulate)으로써, 선택된 청중에게 환영을 접근 가능하게 만들려고 하고, 일상적 기호 코드와 만나는 것에서부터 환영을 보호하며, 결과적으로 신체적 창조를 위한 공간을 열지만, 그 가운데 환영의 본질적 본성을 왜곡할 수밖에 없다. 그래서 시물라크르로서 영원회귀의 형상은 니체가 체험한 영혼의 높은 음조를 단지 패러디할 수 있을 뿐이다.⁷⁾ 그래서 클로소프스키는 영원회귀를 학설이 아니라, “학설의 시물라크르”(P. Klossowski, 2007 121)라고 규정한다. 즉 “다른 여타의 학설과 비교할 때, 이 영원회귀라는 학설의 독특함은 시물라크르의 지위를 갖는다는 점이다. 요컨대 현존에 대한 이 학설은 자체 내에서 현존의 필연적 모방, 내지 위장을 표시한다. 이런 학설은 자체 내에서 패러디의 놀이를 긍정한다. 이 시물라크르는 현존을 영원회귀로 서술하지만, 그렇게 하는 가운데 자신이 묘사하는 현존의 필연적 왜곡임을 스스로 암시한다. …학설로서 회귀의 시물라크르는 자신이 표상하고 있는 바를 표상하지 못한다는 사실을 긍정한다. …영원회귀설은 분명하고, 불가피한 오류로서 자신의 지위를 주장하지만, 그렇게 하는 가운데 현존을 사유와 표상에서부터 차단된 것으로 긍정한다.”(I. James, 2000, 310)

“부처나, 쇼펜하우어처럼 도덕의 속박이나, 망상 속에 있는 것이 아니라, 선과 악의 저편에 있는 사람, 이러한 사람은 그것을 의도한 적이 없다고 해도, 아마 이로 말미암아 반대되는 이상, 즉 가장 대답하고, 생명력 넘치며, 세계를 긍정하는 인간의 이상에 눈을 뜨게 되었을 것이다. 그러한 인간은 과거에 존재했고, 현재 존재하는 것과 타협하고, 화합하는 법을 배워왔을 뿐만 아니라, 과거에 그렇게 존재했고, 현재도 그렇게 존재하는 방식대로, 그것을 다시 갖고 자 하는 것이다. 자기 자신에 대해서뿐만 아니라, 인생이라는 전체 작품과 연극에 대하여 그리고 연극에 대해서뿐만 아니라, 연극을 필요로 하고, 연극이 항상 필요하기 때문에, 연극을 필요하게 만든 자에 대해서도, 영원을 넘어 지치지 않고, 다시 한 번을 외치면서 말이다. 어떨까? 이것이야말로 악순환으로서 신(circulus vitiosus deus)이 아니란 말인가?”(F. Nietzsche, 1999, KSA 5, 75) 니체가 염두에 두고 있는 악순환으로서 패러디는 흔히 생각하듯이, 스스로 풍자적으로 모방하는 원본보다 그 원본의 복사본으로서 자신이 더 낫다는 점을 주장하기 위한 메커니즘이 아니다. 니체에 관한 클로소프스키의 마지막 글에 대한 토론에서 들뢰즈가 지적하듯이, “니체나 클로소프스키의 의미에서 효과적인 패러디란 원본의 (더 나은) 복사본이기를 사칭하지 않고, 오히려 원본과 복사본을 한꺼번에 전복시킨다.”(P. Klossowski, 2009, 44) 그리고 이런 맥락에서 “클로소프스키적 의미에서 시물라크르는 원본과 복사본 양자의

7) “패러디란…이미 항상 사유의 운동 속에 작용하고 있다. 패러디는 현존, 내지 자기 현존이라는 근원적, 혹은 본래적 계기가 사유에 필연적으로 상실되어 있음을 표현한다.”(I. James, 2000, 309)

개념이 상실된 무한한 반복 운동, 내지 모사 운동을 뜻한다.”(I. James, 2000, 304)

클로소프스키는 니체 사상과 관련하여 시물라크르의 기능을 다음과 같이 요약한다. “니체의 공언할 수 없는 기획이란 의도 없는 행위하는 것이다. 이는 불가능한 도덕이다. 이제 이러한 의도 없는 우주의 전체 경제는 의도적인 존재들을 창조한다. 인간이라는 종은 이러한 종류의 피조물이며, 순수한 우연이다. 인간 안에서는 힘들의 강도가 의도로 전도되며, 이는 도덕의 작업이다. 시물라크르의 기능은 인간의 의도를 환영을 산출한 힘들의 강도로 되돌리는 것이다.”(P. Klossowski, 1997, 140)

결국 이상의 분석을 통해 위에서 다음 내용을 추론할 수 있다. 우선, 니체가 영원회귀와 관련하여 패러디의 시작(F. Nietzsche, 1999, KSA 3, 346)을 말하는 것은 영원회귀가 패러디를 통해 나온 시물라크르이기 때문이다. 다음으로, 니체 철학의 메시지가 대중들에게 전달되기 어려운 이유는, 니체 철학이 대부분 시물라크르로 구성되어 있어서 일상적 기호 체계에 머물러 있는 대중들이 아니라, 그것을 넘어 니체의 내밀한 충동적 삶에 진정으로 공감할 수 있는 능력을 갖춘 소수만을 대상으로 하고 있어서라는 점이 드러났다. “영원회귀는 엄격히 말해 우선은, 체험된 사실로서 그리고 다음으로, 사유로서 독특한 사례를 가리키며, 더 이상 사회적 지성이 아니라, 감수성, 감정, 정서 따라서 각자 모두의 충동적 삶에 호소한다.”(P. Klossowski, 1997, 199-200)

7. 광기

방금 위에서 서술했듯이, 클로소프스키가 충동의 기호학이라는 이론적 틀을 통해 확인하는 니체의 공언하지 않은 기획이란 의도 없이 행위를 하는 것이다. 다시 말해 니체에게 시물라크르의 기능은 인간의 의도를, 환영을 산출하는 힘들의 강도로 되돌리는 것이다. 그런데 인간의 의도를 힘들의 강도로 되돌린다는 말은 정확히 무엇을 의미하는가? 클로소프스키는 이에 대한 답을 『니체와 악순환』 가운데 「토리노에서의 도취」라는 장에서 제시한다. 클로소프스키는 니체의 말년을 가장 가까이서 지켜본 친구 오버베크(Franz Overbeck)의 견해와 달리 토리노에서 극적으로 발생한 니체의 광기, 내지 착란은 이미 힘들의 강도로 되돌려진 의도의 형태를 띠고, 영원회귀라는 시물라크르를 통해 니체의 명석한 창작품 안에 존재했다고 여긴다. “오버베크가 이 교의(영원회귀)의 설명할 수 없는 내용을 니체의 병적 상태 탓으로 여겼다 해도, 그는 그 교의 안에서 광기 자체의 가장 사소한 암시도 보기를 거부했다. 결과적으로 그는 토리노에서 착란이 폭발하기 전, 니체의 명석한 창작품에서 광기의 어떠한 모호한 영향도 알아차리지 못했다.”(P. Klossowski, 1997, 213)

니체의 과제는 충동을 명석하게 간파하기 위해 통속적 명석함의 장소인 자아를 파괴해야 하는 경우, 그럼에도 어떻게 여전히 의식적으로 명석하게 머물 수 있는지 하는 점이다. 이런 딜레마에 처해 니체는 오랜 기간에 걸쳐 자신의 병적 상태에 대한 사유를 통해 충동과 의식적 의도 간의 왕복운동을 관찰하는데 만족했다. 그러던 중 드디어 토리노에서 니체가 인간의 의도를 힘들의 강도로 되돌린 절정의 순간이 발생했다. 클로소프스키는 니체가 토리노의 이 마지막 기간에 더 없이 명석했다고 주장한다. 그 때 니체가 의식했던 것은 그가 스스로 니체이기를 그쳤고, 자신의 인격을 비웠다는 사실이다. 다시 말해 교수로서 니체는 자신의 정체성을 잃었고, 충동의 비정합성을 위해 명석하게 자신을 포기했으며, 그런 충동들 각각은 이제 그 자신의 고유한 이름을 얻게 된다. 부르크하르트(Jacob Burckhardt)에게 보낸 편지에 다음과 같은 구절이 나온다. “유쾌하지 못하고, 나의 겸손함을 불편하게 하는 사실, 그것은 내가 근본적으로 역사 속의 모든 이름이라는 점입니다.”(F. Nietzsche, 2003, KSB 8, 578) 요컨대 니체의 광기와 망상은 일련의 충동적 상태를 거쳤고, 그 안에서 충동들은 다양한 고유 명사가 되었다. 이는 영원회귀의 법칙이 유기체 깊이 새겨짐으로써 그 법칙을 드러낸 두뇌가 오히려 파괴되는 현상을 의미하기도 한다. “모든 가능한 개체화가 영원히 회귀한다는 법칙은 유기체 깊이 새겨지기 위해, 우주의 정의로서 그 법칙을 드러낸 바로 그 기관, 즉 니체 두뇌의 파괴를 요구했다.”(P. Klossowski, 1997, 221) 이런 의미에서 클로소프스키에 의하면, “니체는 분명 자신이 이런 사상을 받아들였기 때문에 미쳤다고 믿었다.”(P. Klossowski, 1997, 97)

클로소프스키는 니체가 자신의 병든 신체를 통해 충동을 사유하고자 실험했으며, 그런 실험의 정점에 영원회귀가 있다고 해석한 뒤, 같은 맥락에서 니체의 광기와 망상 역시 영원회귀의 필연적 귀결로 바라보고 있는 셈이다. 요컨대 클로소프스키는 자아가 허구이며, 신체와 자아 사이에는 분열이 존재한다는 점을 깨달음으로써, 신체적 충동을 분명하게 사유할 수 있게 한 니체의 명석함을 광기와 연결시킨다. 니체는 광기 속에서 그의 인격이 대변하는 문화적이고, 가족적인 환경보다, 생리적 상태의 내적 다양성과 자신을 동일시했다. 클로소프스키에 의하면, 자신의 광기 속에서 니체의 의식은 자아를 그의 신체와 분리시켰던 거울의 뒷면을 건드렸으며, 그래서 니체는 망상의 위험에 노출되었던 것이다. 왜냐하면 “일단 의식이 자신의 뒷면을 건드리면, 투명성 속에 있는 의식 자체는 충동의 흐름 및 역류와 뒤섞이기 때문이다.”(P. Klossowski, 1997, 27). 그래서 니체는 자신을 역사상의 여러 인물들과 동일시할 수 있었던 것이다. “클로소프스키는 광기의 기획이라는 측면에서 생각할 때, 니체의 사유는 결코 단순히 병적이라고 치부될 수 없다고 주장한다.”(K. A. Pearson, 2000, 250) 클로소프스키에 대한 들뢰즈의 다음 평가 역시 이와 동일한 맥락에서 이해할 수 있다. “클로소프스키의

모든 저작들은 단 하나의 목적으로, 즉 인격적 동일성을 무너뜨리고, 자아를 파기하는 데로 향한다. 그러나 자아의 와해가 병리학적인 상태에 빠져 버리는 것은 아니며, 결국에는 적극적이고, 유용한 약속들로 가득한 최상의 잠재력이 된다.”(들뢰즈, 2007, 447)

이제 니체가 말년에 경험한 광기란 단순히 병적 증상의 결과라기보다는 영원회귀의 필연적 귀결이라는 점이 밝혀졌다. “기념비적인 토리노의 양상 아래 니체에게 나타났던 세계는 다음과 같은 것이었다. 즉 그의 메시지를 수신하는 사람들의 해석에 의해서만 이름을 얻는 강도들의 비연속성(으로 이루어진 세계). 이 수신자들은 여전히 기호들의 고정성을 표상하는 반면, 니체에게 이런 고정성은 더 이상 존재하지 않는다.”(P. Klossowski, 1997, 252)(괄호 안은 필자 첨가)

8. 맺음말: 클로소프스키의 니체 해석이 갖는 함축과 남는 문제

클로소프스키는 핵심 과제를 다음과 같이 표현한다. “니체가 기호(일상적 기호) 자체에 의한 기호(충동)의 축약이라고 부르는 것-(충동의) 운동들의 암호화-을 파괴하는 것이 문제가 아니라, 의식의 기호학을 충동의 기호학으로 다시 바꾸는 것이 중요하다. 이런 운동들을 회피하고, 반박하고, 기만하고, 따라서 힘들의 영속적 투쟁에 대해 무지한 채 머물러 있는 의식적 범주들은 사유의 표면적 자발성 아래서 자동운동을 겪는다. 본래적 자발성을 회복하기 위해서는 이런 범주들의 생산자, 즉 지적 기관(지성, 내지 의식)이 이제부터 단순한 자동인형, 순수한 도구로 취급되어야 한다.”(P. Klossowski, 1997, 50-51)(괄호 안은 필자 첨가)

충동의 기호학이라는 패러다임을 통해 니체를 바라보는 클로소프스키의 입장은 다음과 같은 함축을 가질 수 있다. 우선, 클로소프스키의 니체 해석에서 니체가 평생 앓았던 병의 역할에 대한 합리적 설명을 기대할 수 있다. “클로소프스키의 니체 분석은 자신의 상태를 묘사하는 그의 편지들뿐만 아니라, 니체의 나쁜 건강을 니체 철학을 이해하는데 근본적인 것으로 간주한다는 점에서 독특하다.”(E. Kaufman, 2001, 101) 다시 말해 니체의 병은 니체가 자기 철학에서 결정적 역할을 했던 충동 본연의 모습으로 접근하기 위한 불가결한 통로였다. 둘째, 니체가 힘에의 의지라는 책을 쓰려는 기획을 포기한 이유를 추측할 수 있는 실마리를 제공한다. 즉 힘에의 의지와 같은 맥락에서 이해할 수 있는 충동을 바탕으로 니체는 영원회귀까지 일관되게 설명할 수 있었기 때문에, 굳이 힘에의 의지라는 독립된 저술을 할 필요가 없게 된 것이다. 셋째, 영원회귀를 핵심으로 하는 비극 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 시작을 니체가 동시에 패러디의 시작으로 규정하고 있는 의미가 무엇인지 가늠할 수 있는 결정적 배경을 제공한다. 영원회귀는 일종의 시뮬라크르이며, 그런 시뮬라크르를 낳는 방식이 바

로 패러디라고 할 수 있기 때문에 영원회귀와 패러디는 불가분하게 연결되며, 비극의 시작은 동시에 패러디의 시작이 된다고 할 수 있다. 넷째, 클로소프스키의 니체 해석은 니체의 철학적 메시지가 대중들에게 쉽게 전달되기 어려운 이유를 추측할 수 있게 한다. 이는 니체의 저술이 전달 불가능한 충동의 깊이를 전달하기 위한 시뮬라크르로 구성되어 있어서, 니체 자신의 내밀한 충동적 삶을 공감할 수 있는 소수만 거기에 접근 가능하기 때문이다. “글을 쓸 때 사람들은 이해되기를 원할 뿐만 아니라, 마찬가지로 확실히 이해되지 않는 것도 원한다. 어느 누군가가 책을 이해하지 못한다는 것이 그 책에 대한 반박은 전혀 아니다. 아마도 이것이 바로 저자의 의도였을지 모른다. 즉 저자는 어느 누군가에 의해 이해되기를 원하지 않았던 것이다. 모든 고귀한 정신과 취향은 자신을 전달하려 할 때, 청중도 스스로 선택한다. 그는 청중을 선택함으로써 동시에 다른 사람들은 차단한다. 문체의 모든 섬세한 법칙들은 바로 여기에 그 기원을 두고 있다.”(F. Nietzsche, KSA 3, 633-634) 다섯째, 클로소프스키의 해석에서부터 니체가 맞이한 광기에 대한 개연성 있는 설명을 기대할 수 있다. 즉 니체가 맞이한 광기란 단순히 그가 앓던 병적 증상의 종착점이 아니라, 영원회귀에서 따라 나오는 필연적 귀결이다.

끝으로, 클로소프스키의 글쓰기와 니체의 영원회귀를 시뮬라크르로 이해한다 해도 한 가지 남는 문제는 환영과 시뮬라크르의 모호한 관계이다. “환영은 근본적으로 (의사소통적 교환을 가능하게 만드는) 등가 체계 바깥에 있지만, ... 다른 한 편으로 (그런 등가 체계를 전제하는) 시뮬라크르는 환영과 분리할 수 없다.”(E. Kaufmann, 2001, 52) (괄호 안은 역자 첨가) 따라서 환영과 시뮬라크르는 서로 다른 진영에 속하는 동시에, 같은 진영에 속할 수밖에 없는 이율배반에 빠지게 되는 셈이다. 클로소프스키는 이 같은 사실에 대해 언어의 이중성을 통해서 다음과 같이 어느 정도 인정하고 있는 듯하다. “이러한 전환(환영에서 시뮬라크르로의 전환)의 매개자로서 우선, 언어는 (우리가 타자들을 단순한 대상으로 이용할 수 없는 만큼) 타자들이 대변하는 외적 저항의 시뮬라크르이다. ... 그러나 다른 한 편, 언어는 우리 환영이 가진 완강한 독특성의 시뮬라크르이다. 왜냐하면 우리가 언어에 의존하는 경우, 그것은 또한 기호의 고정성을 통해 우리의 완강한 독특성과 등가인 것을 제공하기 때문이다.”(P. Klossowski, 1997, 261)

그런데 환영과 시뮬라크르의 이율배반에서 다음 사실을 확인할 수 있다. 즉 위반의 형식들과 그런 형식들이 위반한다고 주장하는 한계들 사이의 모호한 관계란 사회적 규범들과 그런 규범들을 지지한다고 여겼던 합리성의 한계를 시험하는데 관심을 가졌던 프랑스 작가와 지성인들 전체의 물음이었다는 것이다. “클로소프스키가 패러디와 시뮬라크르라는 서로 연관

된 개념들에 이르게 한 것은 바로 정확히 스스로 넘어서기를 추구한 한계들을 단순히 다시 긍정하는 위험에 항상 빠지게 되는 이런 딜레마였다. 클로소프스키에게 있어서 우리 경험이나, 니체와 같은 사상가의 작업에서 위반적인 것에 대한 접근은 불가피하게 패러디의 형식을 포함한다. 여기서 패러디란 합리성의 규범들과, 사실상 그런 합리적 규범들과 분리될 수 없는 언어적 형식들을 위반하는 한에서, 충실히 표상하려는 시도가 오직 기만할 수밖에 없는 어떤 것에 대해 가능한 한 충실하게 남아 있으려고 역설적으로 노력하는 부정(infidelity)의 형식으로 이해되어야 한다. 패러디가 산출하는 것은 시뮬라크르다.”(I. Maclachlan, 2012, 140-141)⁸⁾

참고문헌

- 질 들뢰즈, (2007), 『클로소프스키와 신체-언어』, 『의미의 논리』, pp. 443-473
- Blanchot, Maurice, (1997), “The Laughter of the Gods”, *Friendship*, California, pp. 169-182
- Faukner, Joanne, (2007), “The vision, the riddle, and the vicious circle: Pierre Klossowski reading Nietzsche’s sick body through Sade’s perversion”, *Textual Practice*, 21:1, pp. 43-69
- Ford, Russel, (2005), “Tragedy, Comedy, Parody: From Hegel to Klossowski”, *Diacritics*, Vol. 35, No. 1, *Whispers of the Flesh: Essays in Memory of Pierre Klossowski*, pp. 22-46
- Foucault, Michel, (1985), Letter to Pierre Klossowski, 3 July 1969, reproduced in *Cahiers pour un temps*(Paris: Centre George Pompidou, 1985), pp. 85-8, in “Translator’s Preface”, P. Klossowski, *Nietzsche and Vicious Circle*, Trans., by Daniel W. Smith, Chicago 1997, vii
- Hill, Leslie, (2002), *Bataille, Deleuze, Foucault, Klossowski, Blanchot: Writing at the Limit*, Oxford: Oxford University Press.
- James, Ian, (2000), “Simulacrum and The Play of Parody in the Writing of Pierre Klossowski”, *French Studies*, Vol. LV, No. 3, 299-311
- _____, (2001a), *Pierre Klossowski: The Persistence of Name*, Oxford.
- _____, (2001b), “Klossowski, Nietzsche and the Fortuitous Body”, *Romance Studies*, 19:1, pp. 59-70
- James, Ian & Ford, Russel, (2005), “Introduction”, *Whispers of the Flesh: Essays in Memory of Pierre Klossowski*, *Diacritics*, Vol. 35, No. 1, pp. 2-7
- Kaufmann, Eleanor, (2001), *The Delirium of Praise: Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Klossowski, Pierre, (1997), *Nietzsche and Vicious Circle*, Trans., by Daniel W. Smith, London.
- _____, (1937), “Création du Monde”, *Acépale*, 21, January, pp. 25-27

8) 포드(R. Ford)는 유사한 측면에서 시뮬레이션의 이중성을 지적한다. “시뮬레이션의 힘은 의식이 무의식적 충동들을 언어로 표현하게끔 추동하면서, 이러한 표현을 무의식적 흐름의 순수한 다수성을 통해 방해한다.”(R. Ford, 2005, 41)

- _____, (1937), “Deux interprétation récentes de Nietzsche”, *Acépale*, 21, January, pp. 28-32
- _____, (2007), *Such a Deathly Desire*(Un si funeste désir), trans. by Russel Ford, New York.
- _____, (1985), “Nietzsche’s Experience of the Eternal Return”, *The New Nietzsche*, ed. by David B. Allison, London.
- _____, (2009), “Circulus Vitiosus”, *Agonist* vol. II, issue I, March, trans. by Joseph D. Kuzma, pp. 31-47
- Madou, Jean-Pol, (1987), *Démon et simulacres dans l’œuvre de Pierre Klossowski*, Paris.
- MacLachlan, Ian, (2012), *Marking Time: Derrida, Blanchot, Beckett, des Forêts*, Klossowski, Laporte, Amsterdam, New York.
- Nietzsche, Friedrich, (1999), *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden(=KSA)*, Bd. 4, Also sprach Zarathustra, München.
- _____, (1999), *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden(=KSA)*, Bd. 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, München.
- _____, (1999), *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden(=KSA)*, Bd. 3, *Morgenröte*, München,
- _____, (1999), *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden(=KSA)*, Bd. 5, *Jenseits von Gut und Böse*, München.
- _____, (1999), *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden(=KSA)*, Bd. 9, *Nachlaß 1880-1882*, München.
- _____, (1999), *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden(=KSA)*, Bd. 6, *Ecce homo*, München.
- _____, (2003), *Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe in 6 Bänden(=KSB)*, Bd. 6, “An Otto Eiser in Frankfurt”, Berlin.
- _____, (2003), *Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe in 8 Bänden(=KSB)*, Bd. 8, “An Jacob Burckhardt in Basel”, Berlin.
- O’Mahoney, Paul, (2012), “Klossowski’s Nietzsche and Baudrillard’s Concept of the Code”, *International Journal of Baudrillard Studies*, Volume 9, Number 1, January, pp. 1-17
- Parker, Graham, (1994), *Composing the soul*, Chicago.
- Pearson, Keith Ansell, (2000) “A Superior Existentialism”, *Pli* 9, pp. 248-256.
- Smith, Douglas, (1996) *Transvaluations: Nietzsche in France 1872-1972*, Oxford.
- Smith, Daniel W., (2005) “Klossowski’s Reading of Nietzsche: Impulses, Phantasms, Simulacra, Stereotypes”, *diacritics*, volume 35, Number 1, Spring, pp. 8-21

임건태 박사의 「클로소프스키의 니체 해석」에 대한 논평

강용수

고려대

임건태 박사님(이하 논자)의 「클로소프스키의 니체 해석」은 프랑스의 니체 수용사에서 매우 중요하지만 국내에서는 거의 연구가 되지 않는 클로소프스키를 다루고 있는 점에서 매우 의미있는 작업이라고 평가할 수 있다. 방법론적으로 니체를 연구한 바타이유, 들뢰즈, 푸코를 포함해 소쉬르, 블랑쇼 등 프랑스 지식인의 다양한 해석을 들여와 풍부하면서 치밀한 논증을 이끌어 내는 성실함이 돋보인다. 평자는 논문의 전체내용을 다시 요약하지 않고 중요한 내용을 간단히 짚어보고 궁금한 것에 대해 문제제기를 하는 것으로 논평을 대신하고자 한다.

1969년에 처음 출간된 『니체와 악순환』은 푸코의 찬사와 함께 그 당시 프랑스를 지배했던 니체에 대한 파시스트적 해석에 대한 반발, 즉 탈나치화의 맥락을 엿보게 한다. 푸코가 지적하듯 클로소프스키의 니체 독해는 ‘자기 동일성’을 ‘차이’로 바꾸는 전복적 사유로서 ‘표상’과 ‘동일성에 대한 비판’에 대한 시도가 담겨있다. 따라서 클로소프스키의 니체 해석은 광기, 위반, 차이, 기호학, 시물라크르 등의 키워드로 발전한 프랑스의 독특한 지적 풍토를 먼저 이해해야만 가능하다고 할 수 있다. 논자는 어려운 작업을 니체의 원전과 여러 철학자의 해석을 비교하면서 나름의 입장을 잘 드러내고 있다.

논자에 따르면 클로소프스키의 사유에서 핵심은 충동, 환영, 시물라크르 세 가지로 구성되는 ‘충동의 기호학’이다. 그것은 소쉬르의 일상 언어의 기호학과 달리 언어로 표현되거나 전달이 불가능한 세 가지 영역을 다루는 점에서 독창성을 지닌다. 충동의 기호학을 간단하게 요약하면, 그 자체로 의미가 없는 충동의 ‘강도’가 자신으로 회귀하여 ‘반복’하여 모방함으로써 기호의 ‘의미’가 된다는 것이다.

- 1) 첫 번째 요소인 충동을 대한 논의에서 논자는 그것을 억압하는 언어와 이성에 대한 비판에 집중한다. 비언어적, 비주체적인 충동에 주안점을 두고 충동을 왜곡, 억압하는 의식과 사유, 지성을 진화과정에서 도구로 평가절하하는 과정에서 ‘충동의 터전으로서

몸의 차원'을 복권시키고자 한다. 평자가 볼 때 이러한 의식과 충동의 대립관계와 우선성 논쟁은 쇼펜하우어의 의지철학에서 이미 확인되는 부분이다. 의사소통만을 목적으로 진화해온 의식적 사유를 행위의 관점에서 비판적으로 본다면 지성은 세계를 왜곡할 뿐만 아니라 삶의 근원인 충동마저 파괴할 수 있다.

논자는 언어기호에 내재된 동일성의 원리를 문제 삼는다. 일상적인 기호코드인 언어는 동일성의 원리에 근거한다. 언어의 한계이자 개념의 한계를 보여주는 자기동일성이 충동의 본능의 공간인 신체에서 언어를 통해 동일한 기호코드로 새겨진다. 예를 들어 윤리적인 책임과 무책임, 자아와 인격, 주체의 통일성은 모두 반복된 언어의 사용에 따른 문법의 효과에 만들어진 잘못된 오류다.

이성에 의해 구성된 지식의 세계뿐만 아니라 의지의 자유에 대한 믿음은 삶을 위한 유용한 오류에 불과하다. 왜냐하면 인간에게 인식이 아니라 그 행위의 바탕을 이루는 대립하는 충동이 본질이기 때문이다. '합리적 사유를 충동의 힘으로 환원'할 때 사실 논리적 사유와 추론과 정도 비논리적인 충동에서 유래한 것이기 때문이 사유와 충동은 근원이 같다.

2) 두 번째 요소인 환영은 의식과 언어로 표현될 수 없는 세계에 접근하려고 시도할 때 표현할 수 없는 것을 언어로 답을 때 생겨나는 모순이다. 환영은 충동에 의해 우리 안에 산출된 강박적 이미지로 예전의 체험에 의해 예상 가능한 자극이다. 자꾸 되돌아가려는 강박적 이미지가 생겨나는 이유는 언어를 통한 이해불가능성, 표현불가능성 그리고 전달불가능성 때문이다. 이러한 환영에 속하는 것이 자아, 문법적 주어 등이 있다. 따라서 충동의 카오스에 '심리적이고 유기적인 통일성을 부여'하면서 사물을 하나의 통일성으로 구성하는 자아의 자기반성, 자기객관화도 환영을 만드는 작용에 불과하다.

3) 세 번째 요소인 시물라크르는 표현할 수 없는 것을 표현하기 위해 생겨난 '환영의 의도적 재생'이다. 즉, 그것은 표현한 수 없는 충동의 파동이 반복을 통해 만드는 강박적인 구속이라는 환영을 패러디한 것이다. 즉 '충동의 강도적 운동들이 지닌 특이성을, 그것들을 이해 가능하게 만듦으로써 뒤집고 왜곡'한 결과다.(13쪽) 시물라크르는 니체의 자신의 환영을 표현하기 위한 패러디다. 예를 들어 영원회귀는 '환영의 교묘한 복제'다. 충동의 산물인 환영이 그 자체로 전달될 수 없을 때 시물라크르가 필요하기 때문에 영원회귀에 '원환의 형상'이 사용된다.

정리하자면 앞에서 논자가 ‘충동의 기호학’에서 다룬 ‘충동’, ‘환영’, ‘시물라크르’는 평자가 볼 때 영원회귀라는 니체의 독특한 경험에 모두 수렴된다. 이 글과 관련해 평자는 아래 4가지 질문을 하고자 한다.

1. 동일성은 망각될 수 있는가?

만약 영원회귀에 ‘시물라크르의 지위’를 부여한다면 영원회귀는 우선, 과거의 동일성에 대한 망각을 수반한다.(4쪽) 따라서 동일성의 해체와 상실은 영원회귀의 개념과 함께 이해될 수 있다. 이러한 동일성의 해체는 주체의 해체뿐만 아니라 신의 해체와도 관련된다. 즉, 신의 죽음을 ‘신에 의해 보증된 자기 동일성의 상실’, 다신론적인 주장의 등장으로 본다면 ‘진리의 다수성’을 인정하는 것으로 나아가게 된다는 것이다.

논자에 따르면 영원회귀는 동일성의 상실을 가장 잘 보여주면서 일신론에서 다신론에 이르는 계기가 된다. 영원회귀는 ‘자아의 동일성에 대한 망각’과 ‘자아 밖의 다양한 동일성에 대한 기억’이 겹치는 강도의 경험이다.(11쪽) 그러나 논자가 볼 때 영원회귀에서 차이와 동일성이 중첩되는 시간에 다른 나로 거듭날 수 있지만 동일성에 대한 욕구는 여전히 작용하는 것은 아닌지 되묻게 된다. 영원회귀를 통해 반복 가능한 삶을 ‘더 좋은 삶’으로 선택하는 주체의 역량이 더 강조될 수 있는 것은 아닌가? 영원회귀가 계시로 다가오는 순간에 동일성과 함께 비동일성이 동시에 경험될 때 동일성은 망각되는 것이 아니라 오히려 강화됨으로써 ‘더 좋은 삶’(the good)을 갈망하는 초인을 위한 윤리적인 근거가 되는 것은 아닌가?

2. 진정성과 시물라크르는 충돌하지 않는가?

클로소프스키의 ‘시물라크르’는 - 평자가 볼 때 보드리야르의 개념과 다른 - 독특한 의미를 ‘충동의 기호학’에서 갖는다. 클로소프스키는 영원회귀를 학설이 아니라, ‘학설의 시물라크르’로 규정한다. 따라서 언어로 표현할 수 없는 한계 때문에 충동이 반복을 통해 빚어낸 환영을 모방하는 일은 오류이자 ‘필연적인 왜곡’이다.

그러나 환영 가운데 니체가 ‘자아’, ‘주체’와 ‘신’과 같은 환영은 거부하면서도 영원회귀라는 시물라크르를 긍정하는 근거는 무엇인가? 만약 충동이 만들어 낸 ‘환영의 복제’에 불과한 영원회귀가 학설이나 사유가 아니라 니체의 고유한 경험에 불과했다고 하지만, ‘계시를 통해 충동의 강도가 영혼의 높은 음조로 경험’된 영원회귀에 ‘진정성’이 담겨있다. 곧, 인간의 영혼의 깊이가 갖는 ‘진정성’과 ‘시물라크르’(Trugbild)의 모방관계에서 볼 때 시물라크르는

끊임없이 부정되거나 지양되어야만 하는 것은 아닌가? 단순히 영원회귀가 개인적인 경험의 순간에 불과하고 언어로 표현하는 것이 불가능한 역설 때문에 그것을 ‘허상’이나 ‘시물라크르’를 받아들여하는 것은 니체의 ‘운명애’적인 입장과 반대하는 것은 아닌가? 영원회귀가 삶을 단지 견뎌내는 것이 아니라 ‘필연성의 법칙’인 ‘원환’으로 정식화하기 위해서는 삶을 긍정(amor fati)하는 주체, 즉 해체된 주체의 재복권이 필요해 보인다.

3. 충동과 의지는 상호 배타적인가?

클로소프스키가 니체의 힘에의 의지라는 개념을 배제하고 ‘충동의 관점에서 사유하기’, ‘자아없이 사유하기’, ‘신체가 되는 사유하기’를 지향하면서 역설적으로 광인의 윤리학을 대변하는 것처럼 보인다. 이렇게 이성, 지성, 의식을 배제하는 이유는 ‘의도에서 충동으로 되돌아가려는 시도’ 때문이다. ‘사유의 신체화’는 니체의 질병의 경험, 특히 광기를 통해 확인할 수 있는데 동일한 인격이 사라진 신체를 강조하는 것은 인격의 동일성, 통일성을 부정하기 위한 전략으로 보인다. 즉, ‘인간의 의도를 전적으로 배제하고, 순수한 힘이나, 충동의 회귀(반복)만으로 구성된 세계의 모습이 바로 니체가 말하는 힘에의 의지이며, 또한 의미나 목적이 배제된 그러한 힘에의 의지로서 세계를 기꺼이 받아들이는 힘에의 의지의 주체가 바로 위버멘쉬’가 되는 셈이다.(10쪽) 영원회귀에서 모든 주체의 의도가 배제된다면 ‘악순환이 의도가 없는 순수한 강도’이기 때문에, 영원회귀를 통해 세계가 지금의 존재와 ‘다른’ 방식으로 존재했고 앞으로 ‘달리’ 존재할 것이라는 사실이 확인된다.(10쪽)

더 나아가 광기의 착란 속에서 보여진 환영은 ‘의도없이 행위하는 것’을 정당화하는 새로운 ‘불가능한 도덕’을 정초하는데 의미가 있다. ‘시물라크르의 기능이 인간의 의도를 환영을 산출한 힘들의 강도로 되돌리는 것’이라 할 때 광기와 착란은 이러한 새로운 도덕을 이해하는 실마리가 된다. 즉, 의도를 힘들의 강도로 되돌리는 것은 니체의 병적 상태인 광기를 염두에 두고 있다. 충동이 자신의 자아를 파괴하고 강도로 되돌아간 최고의 순간이 바로 광기다. 인격이 사라져 충동이 최고로 발현된 상태, 즉 두뇌가 파괴되고 그 기능이 마비된 과거의 상태에서 영원회귀의 법칙이 계시로 다가온다. 광기 속에서 충동의 강도들이 비연속적으로 이루어졌기 때문에 기호를 고정하여 표상하는 고정된 주체(cogito)는 더 이상 없다.

그러나 시물라크르를 통해 충동의 파동이 빚어내는 ‘강도’를 자신으로 되돌려 카오스를 만드는 ‘원환’으로 통합하는 ‘최고의 사유’를 영원회귀로 간주할 때 니체의 영원회귀 사상을 윤리적, (자연)과학적, 우주론적인 관점에서 해석하는 입장이 완전히 배제될 가능성이 있다. 영원회귀를 단순히 니체의 개인적인 영감이나 계시와 같은 충동의 폭발(광란)과 같은 우연

적인 사건으로 본다면 고대에서부터 이어지는 순환적 사유에 바탕을 둔 영원회귀의 함의가 너무 축소되는 것은 아닌가?

4. 의식의 기호학에서 충동의 기호학으로의 전환은 가능한가?

결론에서 논자는 클로소프스키의 과제를 ‘의식의 기호학’을 ‘충동의 기호학’으로 다시 바꾸고자 충동의 본래적인 자발성의 회복을 강조하면서 지성의 역할을 삶을 위한 도구로 취급한다. 이러한 반이성적인 프로그램에서 건강보다는 질병의 중요성을 긍정하며, 주체가 없는 충동 본연의 모습으로 살아갈 것을 권유한다. 충동의 깊이, 영혼의 깊이를 이해하기 위한 생리적인 조건인 광기는 영원회귀에서 귀결하는 필연적인 결과다. 논자는 니체가 『힘에의 의지』라는 저서의 기획을 포기한 이유를 충동을 바탕으로 영원회귀를 일관되게 충분히 설명할 수 있었기 때문이라고 본다.

그러나 영원회귀를 통해 삶을 ‘다시 한번’(14쪽)을 원한다는 니체의 말에 주목하면 영원회귀는 단순히 ‘악순환으로서의 패러디’를 통해 원본과 복사본의 ‘우열’을 가리거나 그 경계를 허무는 것이 아니라 ‘더 나은 삶’에 대한 반성적 윤리적인 요구를 담고 있는 것처럼 보인다. 따라서 충동의 파동이나 강도뿐만 아니라 ‘같은 삶의 반복’을 원하는 의지(의욕)의 차원도 함께 고려할 필요가 있다. 여기서 『차이와 반복』에서 들뢰즈가 영원회귀의 원칙을 ‘네가 무엇을 의지하든, 그것의 영원회귀를 의지하는 방식으로 그것을 의지하라’로 해석하는 의도를 새겨볼만 하다. 이러한 반복가능성을 두고 경쟁하는 시험을 클로소프스키의 시물라크르가 통과할 수 있을지는 주체의 긍정과 부정을 통해 선택(선별)¹⁾이 이루어지는 ‘의지의 기호학’²⁾에서 밝혀질 수 있을 것이다.

임건태 박사의 이 글은 클로소프스키를 통해 니체의 사유뿐만 아니라 프랑스 철학의 큰 흐름을 새롭게 이해할 수 있는 통로를 보여준 점에서 적실성이 있는 작업이라고 생각된다. 원전에 대한 꼼꼼한 분석과 치열한 문제의식은 동학으로서 배울 점이라 생각하며 앞으로의 연구작업에 큰 기대를 가져본다.

1) 들뢰즈에 따르면 영원회귀는 의지에 따른 선택(선별)의 원리다.

2) ‘의지의 기호학’은 클로소프스키의 아이디어를 빌어 논자가 지어낸 개념임

니체의 실험철학과 철학적 의사*

-두 개념의 사상적 연관성의 해명을 중심으로-

이상범

원광대

1. 들어가는 말 : 실험철학의 목적과 특징

니체의 철학에는 다양한 철학적 실험들이 등장한다. 초기 저서인 『비극의 탄생』에서 세계와 인간의 실존을 예술적으로 정당화하기 위해 새로운 형이상학을, 즉 “예술가-형이상학”을 시도했던 이래로, 『인간적인 너무나 인간적인』에서의 “자유정신”, 『즐거운 학문』에서의 “신의 죽음, 커다란 건강, 철학적 의사”, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서의 “힘에의 의지, 위버멘쉬, 영원회귀” 등 다양한 철학적 실험들을 시도한다. 그리고 “허무주의, 모든 가치의 전도” 등의 실험들을 계획한 사실을 후기 유고에서 확인할 수 있다.

니체가 자신의 철학에서 수행했던 다양한 시도들은 형이상학과 종교, 도덕 아래 은폐된 인간의 실존적 변화의 가능성을 드러냄으로서 보다 건강한 미래의 삶을 살아갈 수 있도록 해주는 철학적 사고의 실험으로 진행된다. 니체는 자신의 철학적 특징을 “실험철학(Experimentalphilosophie)”으로 명명하기 이전에도 실험이라는 표현을 사용하곤 했다. 보다 건강한 실존적 변화를 위해서 인간은 자신의 삶을 “인간성의 실험실”¹⁾로 여기고, 끊임없이 자기 실존의 실험을 시도하는 “작은 실험 국가”²⁾로 존재해야만 한다는 니체의 요구는 적절한 예가 될 수 있을 것이다. 1888년에 쓰인 니체의 후기 유고에서 자신의 철학적 시도를 실험철학으로 규정하는 니체의 의도를 구체적으로 확인할 수 있다.

* 본 발표문은 코로나 19로 인해 <한국철학자 연합대회>가 연기된 이후 「니체철학의 의학적 특징과 철학적 의사」(범한철학, 제96집, 2020년 봄호)와 「니체의 개념 “의사(Arzt)”에 대한 연구. 세 의사 유형, 소크라테스와 금욕주의적 성직자 및 차라투스트라를 중심으로」(니체연구, 제37집, 2020년 봄호)에 실린 두 편의 글을 정리한 것입니다. 본 발표를 위해 새롭게 작성된 부분도 있지만, 수정 없이 게재된 논문의 분량을 정리한 글도 있음을 밝힙니다.

1) 니체, 『유고(1880년 초~1881년 봄)』, 1[38], 최성환 옮김, 책세상, 2004, 14쪽.

2) 니체, 『아침놀』, 453, 박찬국 옮김, 책세상, 2004, 350쪽.

어디서 나와 동류인 자를 알아차리는지. — 내가 지금까지 이해하고 있는 철학, 내가 지금까지 실행하고 있는 철학은, 삶의 저주받고 비난받던 면 또한 자발적으로 찾아가는 것이다. 얼음과 사막을 더듬는 방랑이 내게 제공한 오랫동안의 경험에서, 나는 지금까지의 철학의 주체를 전부 완전히 다르게 보는 법을 배웠다: — 철학의 숨겨진 역사, 철학이라는 위대한 이름의 심리가 내게 분명해졌다. ‘정신이 얼마나 많은 진리를 견뎌내는가? 얼마나 많은 진리를 감행하는가?’ [...] 내가 체험한 이런 실험-철학은 시험적으로 근본적인 허무주의의 가능성마저 선취한다: 그렇다고 이 철학이 부정의 말에, 부정에, 부정의 의지에 멈추어 있다고 말하는 것은 아니다. 오히려 이 철학은 그 정반대에까지 이르기, — 공제나 예외나 선택함이 없이, 세계를 있는 그대로 디오니소스적으로 긍정하기에 이르기, — 이 철학은 영원한 회귀를 원한다 — 동일한 것, 매듭의 동일한 논리와 비논리를 원한다. 한 철학자가 도달할 수 있는 최고의 상태: 삶에 디오니소스적으로 마주 선다는 것 — 이것에 대한 내 정식은 운명애(運命愛) amor fati다.³⁾

자신의 철학을 “실험철학”으로 명명하는 니체의 철학적 의도는 ‘지금까지 인간 안에 내재된 변화의 가능성을 은폐해 온 형이상학적-종교적 세계질서와 인간해석의 오류를 어떻게 밝힐 수 있는가?’라는 문제의식 아래, ‘어떻게 인간이 자기 자신을 디오니소스적으로 긍정하는 삶을 살아갈 수 있는가?’라는 물음에 답하기 위함이다. 비록 자신의 철학이 “허무주의”를 말한다고 하더라도, 결코 그 사건을 부정적으로 이해하지 않고 오히려 삶의 새로운 시작을 위한 토대로 해석하는 니체의 긍정은 이 글에서 디오니소스로 표현되고 있다. 중요한 것은 니체가 허무주의의 극복을 위해서 마치 지금의 이 삶이 영원히 회귀할 것처럼 자신의 운명을 사랑하라는 이 사상을 가르쳐야만 하는 존재를 “철학자”로 제시하고 있다는 것이다. 니체가 자신의 실험철학을 설명하는 이 단편의 제목을 “어디서 나와 동류인 자를 알아차리는지 (Woran ich meines Gleichen erkenne)”라는 문장으로 제시하는 이유는 이 때문이다.

이러한 의미에서 니체가 자신의 철학에서 제시하는 “비극적 인식의 철학자”⁴⁾, “진정한 철학자”⁵⁾, “미래의 철학자”⁶⁾ 혹은 그들의 특징으로 규정하는 “실험의 인간”⁷⁾들은 모두 인간의 실존적 건강을 시도하는 철학자, 다시 말해서 형이상학과 종교, 도덕에 의한 실존의 병을 치유할 수 있는 “의사(Arzt)”로서의 임무를 수행하는 철학자를 의미한다. 이렇듯 “실험철학”

3) 니체, 『유고(1888년 초~1889년 1월 초)』, 16[32], 백승영 옮김, 책세상, 2004, 354-355쪽.

4) 니체, 『유고(1872년 여름~1874년 말)』, 19[36], 이상엽 옮김, 책세상, 2002, 22쪽.

5) 니체, 『선악의 저편』, 211, 김정현 옮김, 책세상, 2005, 189쪽.

6) 같은 책, 210, 185쪽.

7) 같은 책, 210, 186쪽.

은 보다 건강한 인간의 실존을 위한 니체의 철학적 시도를 대변해주는 역할을 하며, 그는 낡은 형이상학과 종교, 도덕에 의한 실존의 병을 치유하기 위한 자신의 실험철학 속에서 새로운 철학자로서의 역할을 “의사”로 규정한다. 그리고 니체는 중기의 마지막 저서 『즐거운 학문』에서 의사로서의 역할을 수행하는 철학자를 “철학적 의사(ein philosophischer Arzt)”⁸⁾로 구체화한다.

2. 니체의 실험철학과 철학적 의사

철학적 의사와 실험철학, 즉 철학과 실험은 삶이 단 하나의 절대적 진리에 의해서가 아니라, 오히려 “건강, 미래, 성장, 힘(Macht)” 등과 같이 삶의 생명성을 표출하는 다양한 실존의 조건을 탐구한다는 목적을 공유한다. 철학적 의사의 실험은 ‘인간은 어떻게 자기 자신을 있는 그대로 긍정할 수 있을까?’라는 물음을 구체적으로 해명하기 위한 시도로 진행된다. 그래야만 인간의 병든 실존을 구체적으로 진단하고 치유할 수 있기 때문이다. 이를 위해 니체는 형이상학적-종교적 세계질서와 인간해석으로부터의 해방을 시도를 수행한다. 결론적으로 인간은 자신의 영혼과 육체로 이원화하지 않고, 이를 포괄한 “몸(Leib)”의 존재로서 긍정해야만 한다. 위에 인용된 실험철학과 관련된 글 중 이에 대한 내용을 일부 제시하면 다음과 같다.

내가 지금까지 이해하고 있는 철학, 내가 지금까지 실행하고 있는 철학은, 삶의 저주받고 비난받던 먼 또한 자발적으로 찾아가는 것이다. [...] 오히려 이 철학은 그 정반대에까지 이르기를, — 공제나 예외나 선택함이 없이, 세계를 있는 그대로 디오니소스적으로 긍정하기에 이르기를 원한다.⁹⁾

니체의 이 말처럼, “철학적 의사”는 더 이상 육체와 그 활동으로서의 욕구, 욕망, 충동, 본능, 감정 등과 같은 정념(Phatos)의 가치를 은폐하지 않는다. 또한 고통을 근거로 육체의 가치를 폄하하고 또 다른 세계를 추구하지도 않는다. “철학적 의사”는 지금까지 병든 가치였던 것들이 오히려 삶의 실재를 이루는 존재론적 조건이었다는 사실을 건강과 병에 대한 유기적 관점, 보다 구체적으로 “커다란 건강(die grosse Gesundheit)”¹⁰⁾의 관점에서 발견한다. 그는 더 이상 “병든 육체(der kranke Leib)”¹¹⁾를 부정하지 않는다. 육체의 병은 절대적 건강의 가치

8) 니체, 『즐거운 학문』, 「서문」, 안성찬·홍사현 옮김, 책세상, 2005, 2, 27쪽.

9) 니체, 『유고(1888년 초~1889년 1월 초)』, 16[32], 354쪽.

10) 니체, 『즐거운 학문』, 382, 392쪽.

에 위배된 결과일 수 없다. 건강과 병은 정도의 차이일 뿐, 인간학적 조건을 대변하는 절대적-보편적 가치일 수 없다.¹²⁾ 결론적으로 병은 다시 건강해질 수 있는 실존의 기회이다. 고통 역시 이와 마찬가지로이다.

『즐거운 학문』의 「서문」에서 제시한 “커다란 고통(der grosse Schmerz)”처럼, 니체는 더 이상 병든 육체와 고통을 삶의 불안과 두려움의 요소가 아니라, 오히려 이로부터 정신과 의지를 해방시키는 역할로 규정한다.¹³⁾ 고통을 긍정하고 그 의미를 변화의 조건으로 전환할 수 있을 때, 삶은 비로소 그 자체로 실재하는 실존의 문제가 된다. “철학적 의사”와 “실험철학”이 공유하는 전제는 바로 삶에 대한 디오니소스적 자세인 것이다. 이렇듯 “철학적 의사”는 지금까지 전통 철학자들이 추구해 온 철학적 개념들이 아니라, 부정되고 은폐되어 온 비철학적 개념들을 탐구하는 자이다.

그는 더 이상 고통을 철학적-형이상학적으로 해석하지 않고, 오히려 실존적 변화의 조건으로 긍정하는 철학자 유형이다.¹⁴⁾ 즉 “철학적 의사”는 절대적-보편적 이성에 반해 욕구, 욕망, 본능, 충동, 감정(Affekt) 등의 정념(pathos)과 더불어 열정, 용기, 사랑, 경멸, 고독, 취향, 웃음, 춤 등 인간과 그의 삶의 비철학적 조건들을 철학적으로 진단하고 치료하는 의사이다. 그가 제시하는 건강이 소크라테스와 금욕주의적 성직자와 달리 실험적이며 동시에 새로운 수밖에 없는 이유는 이 때문이다.

3. 의사로서의 철학자 : 철학적 의사

니체의 철학에는 “의사(Arzt)”라는 단어가 많이 등장한다. 철학자의 저서에 이 단어가 많이 발견된다는 것을 어떻게 이해해야만 할까? 니체가 병자였다는 사실만으로 이 단어의 사

11) 니체, 『즐거운 학문』, 「서문」, 2, 26쪽.

12) 삶이 본질적으로 건강과 병, 도덕과 비도덕을 모두 포괄하기 때문에 상이한 두 개념들 역시 불균형이나 부조화로 확정될 수 없다. 건강과 병의 형이상학적-종교적 이원화는 도덕화되었기 때문이다(Werner Stegmaier, *Gesundheit und Krankheit im aussermoralischen Sinn*, in: Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik, Orsolya Friedrich, Diana Aurenque, Galia Assadi, Sebastian Schleidgen (Hrsg.), Bielefeld 2016, 49-51쪽 참조). 건강은 영혼과 육체가 역동적-유기적으로 관계하는 인간의 전체성에 대한 개념이기 때문에 형이상학과 종교, 도덕에서 요구하는 단 하나의 진리에 의해 실현될 수 없다. 건강이 단 하나의 요소로 구성되지 않는다는 측면에서 건강의 개념적 특성은 단수(Singularität)가 아니라, 오히려 복수(Pluralität)이다. 니체는 건강의 이러한 복수성을 통해 전통 형이상학과 종교의 건강 개념을 극복한다(Diana Aurenque, *Nietzsche und die “unzählige[n] Gesundheit des Leibes”*. Aktualität und Kritik eines pluralistischen Gesundheitsverständnisses, in: Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik, Orsolya Friedrich, Diana Aurenque, Galia Assadi, Sebastian Schleidgen (Hrsg.), Bielefeld 2016, 29-32쪽 참조).

13) 니체, 『즐거운 학문』, 「서문」, 3, 28쪽 참조.

14) 같은 책, 「서문」, 3, 27쪽.

용을 보증할 수 있을까? 그리고 이 단어 “의사”가 니체의 철학적 시도를 대변해줄 수 있는 하나의 사상적 개념이 될 수 있을까? 나아가 철학자에게 의사라는 명칭을 부여할 수 있을까? 그렇다면 니체의 철학에서 철학자는 어떻게 의사의 역할을 수행할 수 있는 것일까? 만약 인간이 육체적 병에 의해서만 고통 받는 존재가 아니라는 사실을 인정한다면, 철학자는 영혼의 병, 다시 말해 철학적 병을 치유하는 의사로서의 역할을 수행해야만 한다.

철학자의 임무는 세계와 삶을 인식하는 것에 그치지 않는다. 그는 치유하는 자이고, 이때 철학은 그의 다양한 치료의 관점을 대변해주는 방법론적 도구로서의 역할을 해야만 한다. 철학자는 마치 의사가 환자를 진단하고 처방하듯이, 세계와 인간의 삶을 그 본질 안에서 인식하고 해석해야만 한다. 또한 그는 마치 의사가 환자를 치유하듯이 인간의 고통에 귀를 기울이고 그의 내면에 은폐된 병적인 원인을 가감 없이 드러내며 실존적 건강에 이르는 방법을 제시해줄 수 있어야만 한다. 이 임무를 수행함으로써 철학자는 비로소 의사로서의 명칭을 부여받을 수 있다. 이렇듯 “의사”는 니체의 철학적 시도를 구체화해주는 역할을 한다.

이러한 의미에서 1870년 초 유고에 등장하는 “철학자로서의 문화의 의사(Der Philosoph als Arzt der Kultur)”¹⁵⁾는 삶의 다양한 가치들이 함께 호흡할 수 있는 건강한 생명문화를 창조하고, 예술적 실존을 가르치는 교육을 통해 인간의 고양에 기여할 수 있는 철학자에 대한 명칭이다. 그리고 1880년대 초 『즐거운 학문』에 등장하는 “철학적 의사(ein philosophischer Arzt)”는 욕구, 욕망, 충동, 본능, 의지, 감정 등 형이상학과 종교에 의해 그 가치가 폄하된 정념(Pathos)을 생명의 원리로 다시 전환하는 실존의 실험을 감행하는 철학자에 대한 명칭이다.

이 두 “의사” 모두 니체 철학의 실험철학적 특징을 잘 보여주는 개념이다. 이들에 반해 니

15) 니체, 『유고(1872년 여름~1874년 말)』, 23[15], 175쪽. 니체에게 있어 철학자는 스스로 삶의 새로운 조건과 양식을 탐구하고 실험하는 실험실 같은 존재이다. 이때 그의 실험은 일회성이 아니라, 삶의 변화된 양식을 미래 문화의 조건으로 각인하는 작업이다. (Paul van Tongeren, *Vom „Arzt der Kultur“ zum „Arzt und Kranken in einer Person“. Eine Hypothese zur Entwicklung Nietzsches als Philosoph der Kultur(en)*, in: Andreas Urs Sommer (Hrsg.), *Nietzsche-Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin 2008, 28쪽 참조). 이렇듯 문화의 의사로서의 철학자는 건강한 삶의 세계를 진단하는 자이자 그 세계와의 병든 관계를 치유하는 자로서의 사명감을 느끼는 자이다. (Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1975, 128쪽). 또한 “문화의 의사”라는 개념은 니체의 철학적 문제의식이 단지 문화에만 국한되었다는 것을 의미하는 것은 아니다. 오히려 그의 철학적 관점은 형이상학, 종교, 도덕 등 인류의 문명이 발전되어 오는 과정에서 유전되어 온 내재적인 원인을 포괄한다. 이러한 의미에서 들뢰즈는 “문화의 의사”를 “문명의 의사(Arzt der Zivilisation)”라고 표현한다(Gilles Deleuze, *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953-1974*, Frankfurt am Main 2003, 202쪽). 문화의 의사로서의 철학자에 대한 내용으로는 다음의 글도 함께 참조. Vanessa Lemm, *Biopolitische Betrachtungen zur Figur des Arztes in Nietzsches Philosophie*, in: Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik, Orsolya Friedrich, Diana Aurenque, Galia Assadi, Sebastian Schleiden (Hrsg.), Bielefeld 2016, 183-201쪽 참조.

체는 소크라테스를 “늙은 의사”¹⁶⁾로 표현하며, 그로 대변되는 주지주의와 이성적·과학적 낙관주의와 더불어 금욕주의적 성직자가 행한 종교적 치유의 시도들을 의사의 역할과 비교한다. 하지만 니체는 이들을 의사로서 인정하지 않는다. 그 이유는 인간의 실존적 건강은 그의 내재적 자연성을 부정하지 않고, 오히려 그 조건 자체로부터 도출되어야만 하기 때문이다. 니체의 “의사” 개념은 건강의 의미를 오직 인간의 실존적 조건 속에서 발견하고 또한 그로부터 도출하는 철학자에 대한 명칭인 것이다.

이렇듯 니체는 자신의 철학적 시도를 치료의 일환으로 생각했다. 물론 니체의 “의사” 개념이 비단 의학적인 전문기술과 약을 통해 병을 치료하는 특정한 의사의 임무를 의미하지는 않는다.¹⁷⁾ 또한 의학에 대한 니체의 이해 역시 체계적이지 않다. 그럼에도 니체는 자신의 철학에서 의학을 인간의 병든 실존을 치유하고 새로운 건강을 실현하는 구체적인 행위이론으로 사용하고 있다.¹⁸⁾ 그에게 철학은 인간의 실존을 변화시키는 도구, 다시 말해 병으로부터 다시 건강해질 수 있는 치유의 도구인 것이다. 이제 니체는 의사로서의 역할을 수행했지만, 오히려 인간을 병들게 한 경우, 즉 소크라테스와 금욕주의적 성직자를 예로 제시하면서 자신의 실험철학적 특징을 보다 분명하게 부각시킨다.

3.1 의사로서의 소크라테스

니체의 “철학적 의사”는 형이상학적·종교적 관점에서 인간을 영혼과 육체로 이원화하지 않고, 오히려 이 두 영역을 유기적 생명의 원리로 이해한다. 그의 “커다란 이성”과 “몸”의 개념을 통해서 알 수 있는 것처럼, 인간의 전인성은 오직 영혼과 육체가 유기적으로 관계하는 일원론적 몸의 이성을 통해서만 보증될 수 있다. 이렇듯 니체의 철학적 의사는 서구정신사에서 부정되어 온 욕구, 욕망, 충동, 본능, 정동 등과 같이 그 가치가 폄하되어 온 비이성적 가치들, 다시 말해 ‘비철학적인(unphilosophisch)’ 것들을 실험철학의 관점에서 사유한다. 비철학적 조건을 삶의 철학적 조건으로 전환하는 니체의 철학이 실험적일 수밖에 없는 이유는 이 때문이다.

영혼과 육체가 합일된 인간 존재의 존재성은 그 무엇보다 복잡하다. 인간 내면의 비이성적 활동들은 그의 존재규명을 어렵게 만들어왔다. 하지만 니체에게 있어 인간이 철학적 탐구의

16) 니체, 『선악의 저편』, 212, 191쪽.

17) Paul Van Tongeren, Schank Gerd und Siemens Herman (Hrsg.), *Nietzsche Wörterbuch. Band I : Abbreiatur-einfach*, Berlin 2004, 129쪽.

18) Diana Aurenque, *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches. Genese, Bedeutung und Wirkung*, Wiesbaden 2018, 76-77쪽 참조.

대상이 될 수 있는 이유는 그가 철학적 존재이기 때문이 아니라, 오히려 비철학적 존재이기 때문이다. 니체는 인간의 내-외면의 관계성을 이해하기 위해 인간의 비철학적으로 사유한 철학자이다. 소크라테스의 이성적 존재이해에 반하여 니체는 지금까지 “저주받고 비난받아 온” 인간의 비이성적 측면의 이해를 강조한다.

니체의 “철학적 의사”는 삶의 실재가 결코 이성을 통해서만 인식될 수 없다는 사실을 명확하게 알고 있으며, 이를 대지에서 증명하고 실현하고자 하는 ‘철학적 실험가’이다. 소크라테스에 대한 니체의 강한 비판은 바로 인간의 정념—소크라테스에게 있어 “어둠의 욕구”—을 부정하고 오직 이성을 통해 세계와 인간을 해석했다는 사실에 기인한다. 그렇다면 이성적 사유를 통해 덕을 인식하고 실천함으로써 비로소 진정한 행복에 도달하게 된다는 진리를 설파했던 소크라테스도 철학적 의사일 수 있을까? 니체에 의하면 “이성=덕=행복”이라는 소크라테스의 변증법은 인간의 정념을 부정하는 “데카당스의 공식”¹⁹⁾, 즉 병의 원리일 뿐이다.

그리고 비록 소크라테스가 영혼의 치유와 참된 행복을 제시해주는 의사로서의 역할을 했었지만, 그 과정에서 이성을 통해 인간의 정념을 부정했기 때문에 그는 결국 ‘데카당스 의사’라는 비판을 피하지 못한다. 이러한 의미에서 아래와 같은 니체의 말은 소크라테스가 결코 삶을 치유하는 의사일 수 없음을 잘 보여준다. 니체가 철학적 의사라는 개념을 통해 의사 개념을 새롭게 규정하는 이유는 소크라테스의 경우와 같이 의사에 의해서도 사람들은 병이 들 수 있기 때문이다.

소크라테스가 무엇을 가지고 매혹시켰는지에 나는 암시를 주어왔다: 그는 의사처럼, 구원자처럼 보였던 것이다. “어떤 대가를 치르든지 이성성”이라고 믿는 그의 믿음에 놓여 있는 오류를 더 지적할 필요가 있는가?²⁰⁾

소크라테스에 반해 니체가 제기하는 문제의식은 다음의 물음처럼 분명하다. ‘왜 인간의 행복이 영혼과 육체의 유기적인 합일로부터 도출되지 못하고 또한 그의 내-외적인 본질적 조건을 모두 충족시킬 수 없는 것일까?’ 니체에 있어 행복은 건강과 같은 것이다. 그 이유는 행복은 자신이 건강하다는 사실에 대한 표현이기 때문이다. 영혼의 건강을 위해 육체를 병적

19) “가장 눈부신 햇빛, 어떤 대가를 치르든 이성성이라는 것, 밝고 냉정하고 신중하고 의식적이기는 해도 본능은 없으며, 본능에 대적하는 삶은 하나의 병증일 따름이며 또 다른 병증일 따름이다—그리고 결코 ‘덕’과 ‘건강’과 행복으로 향하는 귀로는 아니었다……본능들에 맞서 싸우지 않으면 안 된다—이것은 데카당스의 공식이다: 삶이 상승하는 한, 행복은 본능과 같은 것이다.”(니체, 『우상의 황혼』, 『소크라테스의 문제』, 11, 백승영 옮김, 책세상, 2002, 95쪽).

20) 같은 책, 『소크라테스의 문제』, 11, 94쪽.

인 것으로 규정하는 그의 변증법은 전인적 인간 이해를 가로막는 근본적인 장애이다. 니체에게 있어 영혼과 육체를 모두 포괄하지 못하는 건강이란 존재할 수 없다. 영혼과 육체 중 어느 하나라도 그 가치가 부정된다면 건강은 망상일 뿐, 실제로는 병이 든 것이다.

3.2 의사로서의 금욕주의적 성직자

니체는 소크라테스를 비판하는 과정에서 그가 의사일 수 없는 이유를 증명함과 동시에 스스로 비도덕주의자라는 사실을 드러냈다. 그리고 “금욕주의적 성직자”가 의사일 수 없는 이유를 증명하는 과정에서는 반그리스도인이라는 사실을 드러낸다. 나아가 자신만이 “철학적 의사”일 수밖에 없는 사실을 보다 강하게 부각시킨다. 금욕주의적 성직자라는 명칭에서 이미 알 수 있는 것처럼, 삶의 금욕적인 원리는 필연적으로 인간의 내적 자연성을 억압하는 자기인식의 불능이라는 병을 유발할 수밖에 없다. 그리고 그들의 금욕주의적 원리의 도덕적 원천은 그리스도교이다. 아래의 글에서 니체는 “문헌 학자”와 “의사”의 임무를 “철학적 의사”의 특징으로 포괄하고 있다. 니체가 문헌 학자였었다는 사실을 감안하면, 그가 이제 자신의 새로운 철학적 임무를 의사의 임무와 동일시하고 있다는 사실을 추론할 수 있다.

사실상 문헌 학자이고 의사이라면 동시에 반그리스도교인이기 않을 수 없다. 문헌 학자로서는 사람들은 ‘성스러운 서적’의 배후를 보고, 의사로서는 전형적인 그리스도교인의 생리적 타락의 배후를 본다. 의사는 ‘치유 불가’라고 말하고, 문헌학자는 ‘사기’라고 말한다.....21)

니체는 금욕주의적 성직자들의 그리스도교적 치료, 다시 말해 의사로서의 행위에 대하여 소크라테스와 그 도덕적 원리에 행했던 동일한 비판의 메스를 들이댄다. “병자는 건강한 자들에게 가장 큰 위협이다. 강자에게 닥치는 재앙은 가장 강한 자에게서 오는 것이 아니라, 가장 약한 자에게서 온다.”22) 니체가 약자를 위협하게 여기는 이유는 그가 스스로 자기 실존의 고통을 긍정하고 극복할 수 없는 심리-생리적 나약함으로 인해 성직자들을 신뢰하고, 오히려 고통의 진정한 원인을 드러내주는 “의사”를 혐오하기 때문이다.23) 자신의 고통에 용감하게 대면할 수 없는 그들의 나약함이 진정한 의미에서의 치유를 불가능하게 만드는 요인으로 작

21) 니체, 『안티크리스트』, 47, 백승영 옮김, 책세상, 2002, 285쪽.

22) 니체, 『도덕의 계보 III』, 14, 김정현 옮김, 책세상, 2005, 486쪽.

23) 니체, 『즐거운 학문』, 24, 99-100쪽.

용하는 것이다. 금욕주의적 성직자가 “구원자, 목자, 변호인”으로 명명됨에도 불구하고 의사일 수 없는 이유는 그들의 치료가 오히려 건강한 자를 병들게 했을 뿐, 그 누구도 건강하게 만든 적이 없기 때문이다.²⁴⁾

이러한 의미에서 금욕주의적 성직자가 “의사”로서 행하는 치료의 원리, 보다 구체적으로 약자를 지배하는 종교적·도덕적 원리는 심리·생리적 자기모순일 수밖에 없다. 그 이유는 이 모순은 고통 받는 자가 스스로 자기 고통의 의미를 해석하는 주인이 될 수 없도록 그의 정신에 신에 대한 죄의 감정을 주입함으로써 영원히 죄를 지은 자신을 경멸하도록 만드는 원한의 감정에 사로잡히게 하는 것이기 때문이다. 고통의 원인이 인간 자신이라면 치유의 가능성도 그 자신 안에 있다. 그 가능성을 성직자에게 위임할 때, 자신 안에 있는 힘은 모두 사라질 수밖에 없다.

이렇듯 죄스러움은 죄에 의해서가 아니라, 불쾌하고 불만족한 감정을 해석할 수도 극복할 수도 없는 심리·생리적 무기력에 기인한다. “생성의 무죄(Unschuld des Werdens)”²⁵⁾라는 니체의 표현처럼, 건강은 죄가 없다는 느낌이 아니라 죄를 느낄 필요가 없는 상태, 다시 말해 힘의 증대를 통해 매순간 변화되고 있다는 느낌에 의해 보증된다. “성직자적인 치료(die priesterliche Medikation)”²⁶⁾가 결코 인간의 병든 실존을 치유하는 의사일 수 없다는 사실을 확신한 니체는 다음과 같이 말한다.

이 금욕주의적 성직자가 진정 의사란 말인가? — 우리는 그가 아무리 스스로를 ‘구세주’로 느끼고, ‘구세주’로 존경받고자 한다고 해도, 그를 의사라고 부르는 것이 어째서 허용되지 않는지를 이해하고 있다.²⁷⁾

지금까지의 논의를 바탕으로 그리스도교적 구세주와 금욕주의적 성직자가 인간의 실존적 건강을 위한 치유주체로서의 의사일 수는 없다는 사실이 분명해졌다. 그렇다면 니체는 자신의 철학에서 어떤 의사를 요청하고 있는 것일까? 또한 그는 누구이며 어떤 치료를 시도해야만 하는 것일까? 그는 구세주이며 동시에 의사일 수 없는 것일까? 이에 대한 답은 『인간적인 너무나 인간적인 I』의 「의사의 미래」라는 단편에서 찾을 수 있을 것이다. 이 글에서 니체는

24) 니체, 『도덕의 계보 III』, 15, 492쪽 참조.

25) 니체, 『유고(1884년 가을~1885년 가을)』, 36[10], 김정현 옮김, 책세상, 2004, 362쪽; 『유고(1887년 가을~1888년 3월)』, 9[91], 백승영 옮김, 책세상, 2005, 63-64쪽 참조.

26) 니체, 『도덕의 계보 III』, 17, 498쪽.

27) 같은 책, 17, 497-498쪽.

의사의 진정한 특성과 역할을 다음과 같이 규정한다. 미래의 의사는 영혼의 치료와 구원 등과 같은 “마술적 기술(Beschwörungskünste)”을 사용하지 않고, 영혼과 육체를 모두 포괄하는 “귀족적” 인간으로의 성장에 기여할 수 있는 자이다.²⁸⁾

미래의 의사는 소크라테스와 금욕주의적 성직자에 반한 건강의 새로운 조건을 실험하고 창조하는 “철학적 의사”이다. 미래의 의사는 “기적”을 행하는 자가 아니라, 진정한 의미에서의 “치료하는 자”이다. 그의 행위는 마법일 수 없다. 니체는 이와 같은 새로운 구세주 유형, 다시 말해 병든 실존을 치료하며 보다 건강한 미래를 열어주는 의사의 특성을 차라투스트라의 특성으로 연결시킨다.

3.3 의사로서의 차라투스트라

니체의 철학적 성숙함이 다양한 개념으로 표출되는 저서 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서 차라투스트라는 니체의 철학적 건강의 이론을 실천하는 자이다. 니체의 사상을 대변하고 그대로 표출해주는 차라투스트라는 낡은 치료이론에 반하여 더 이상 세계를 이편과 저편으로, 인간을 육체와 영혼으로 이원하지 않는다. 그 이유는 세계와 인간의 이원론에 은폐된 자연성이 복원되지 않는다면 세계를 바라보는 관점과 삶에 대한 자세는 변화될 수 없으며 동시에 영혼의 병 역시 극복될 수 없기 때문이다. 차라투스트라는 낡은 선악의 가치를 극복하고 그 가치 너머의 삶을 사유하는 자이다. 그는 절대적 가치 아래 보편적인 삶을 영위하지 않고, 오히려 자기 자신의 목소리에 귀를 기울이는 삶을 살아간다.²⁹⁾

차라투스트라는 세계와 오해되고 억압되어 온 인간의 자연성을 복원하는 의사이다. 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 「건강을 되찾고 있는 자」에서 영원회귀라는 심오한 사상을 떠올린 뒤 쓰러져 이레가 지나 일어난 차라투스트라에게 동물들은 다음과 같이 말한다. “동굴 밖으로 걸어 나가 보아라. 세계가 마치 화원이라도 되는 양 그렇게 차리고는 그대를 기다리고 있으니. 바람은 그대에게 달려오려는 짙은 향기를 가지고 희롱하고 있고, 시냇물 또한 하나같이 그대를 뒤쫓아 달리고 싶어 안달이다. 그대가 홀로 있는 지난 이레 동안 만물이 그대를 동경했다. 동굴 밖으로 나가보아라! 만물이 의사가 되어 그대를 치유하고자 하니!”³⁰⁾

만물이 차라투스트라를 치유하는 의사가 되고자 한다는 말은 그가 모든 자연을 있는 그대로의 모습으로 인정하고 긍정한다는 사실을 함의하고 있다. 모든 것이 다시 되돌아온다는 영

28) 니체, 『인간적인 너무나 인간적인 I』, 243, 김미기 옮김, 책세상, 2003, 243-244쪽.

29) 니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 「낡은 서판(書板)과 새로운 서판에 대하여」, 7, 정동호 옮김, 책세상, 2005, 334쪽.

30) 같은 책, 「건강을 되찾고 있는 자」, 2, 362쪽.

원회귀 사상 안에서 형이상학적-종교적 이원론은 더 이상 그 어떤 의미조차 가질 수 없다. 영원히 반복되는 순환 속에서 세계는 끊임없이 생성되어야만 하고, 인간은 생기해야만 한다. 이것만이 세계와 인간의 자연성을 보증해줄 수 있다. 차라투스트라는 스스로 이 무거운 사상을 가르쳐야만 하는 스승으로서의 임무를 숙명으로 받아들이며 “위대한 대지와 위대한 인간의 정오” 그리고 “위버멘쉬”를 가르친다.³¹⁾

대지의 위대함은 오직 대지만이 살고 살아갈 유일한 실재세계라는 위버멘쉬의 확신으로 비로소 실현된다. 차라투스트라는 대지를 생성으로, 인간을 생기의 주체로, 다시 말해 대지와 인간의 자연성을 복원함으로서 모든 인간이 매순간 자기 자신을 실재로서 경험하는 위버멘쉬로의 변화를 돕는 자이다. 그리고 그의 도움은 대지에 지쳐버린 자들의 속박된 정신과 나약한 의지의 병을 치유하는 것으로 구체화된다. 이제 그는 영혼의 병을 치유하기 위해 대지의 삶에 지쳐버린 자들에게 낡은 삶의 자세를 바꾸고 삶의 새로운 원칙을 세우기 위해 커다란 용기를 낼 것을 요청한다.

이 세계에 지쳐 있다는 자들이여! 이 땅의 게으름뱅이들이여! 누군가가 나서서 너희들을 회초리로 때려야 하리라. 그렇게라도 하여 너희들의 발에 다시 생기를 불어넣어 주어야 하리라. [...] 그리고 너희들이 다시 한 번 유쾌하게 달리고 싶지 않다면, 너희들은 아예 사라져 버려야 하리라! 치유 불가능한 환자를 위해 의사가 되고자 해서는 안 된다. 이렇게 차라투스트라는 가르치노라. 그러니 너희들은 사라져버려야 한다! 끝장을 내가 위해서는 새로운 시구(詩句)를 지을 때보다 더 큰 용기가 필요하다. 모든 의사와 시인들은 알고 있다.³²⁾

니체는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 「몽중보행자의 노래」에서 용기를 내어 비로소 자신의 삶을 긍정하게 된 자의 이야기를 통해서 차라투스트라가 진정한 의사임을 다음과 같이 증명한다. 자신의 동굴에 모인 사람들과 함께 밤 속을 걷던 중, 비로소 세계와 삶 그 자체를 긍정하게 된 “더없이 추악한 자”는 죽음을 향해 “그것이 바로 삶이었던가? [...] 좋다! 한 번 더!”라고 외친다. 하지만 뒤이어 그는 자신을 변화시켰고 또한 건강하게 만들어 준 차라투스트라에게 감사를 돌리며 다시 한 번 외친다. “그것이 바로 삶이었던가? 차라투스트라를 위해서라면, 좋다! 한 번 더!”³³⁾ 그의 이 외침을 통해 차라투스트라가 소크라테스 및 금욕주의적 성직자와 달리 실존적 건강을 실현해준 진정한 의사이자 병든 삶의 구원자였음을 확인할 수 있다.

31) 같은 책, 「건강을 되찾고 있는 자」, 2, 368-369쪽 참조.

32) 같은 책, 「낡은 서판(書板)과 새로운 서판에 대하여」, 17, 345쪽.

33) 같은 책, 「몽중보행자의 노래」, 1, 3525쪽.

4. 나가는 글 : 니체의 철학적 사명과 의사의 개념적 역할

“철학적 의사”는 니체의 철학에서 의사의 역할을 수행하는 철학자에 대한 명칭이다. 그리고 니체는 이러한 “철학적 의사”를 세계의 존재론적 대지와 인간의 내재적 자연성을 생명의 관점에서, 다시 말해 건강과 병, 강함과 약함, 상승과 하강, 성장과 퇴화의 관점에서 탐구하는 “올바른 의사(der rechte Arzt)”³⁴⁾로 표현하기도 한다. 아래의 글은 “철학적 의사”라는 개념처럼, 철학자와 의사의 역할을 구분하지 않고 오히려 이들의 역할이 ‘진단과 치유’라는 목적을 공유하고 있다는 사실을 잘 보여준다.

우리의 병든 현대성의 한가운데에서 그리스도교적 동정보다 더 병들어 있는 것은 없다. 여기서 의사이고 여기서 가차 없게 되며 여기서 칼을 들이대는 것 — 이것이 우리의 일이며, 이것이 우리 방식의 인간애이다. 이렇게 해서 우리는 철학자인 것이다.³⁵⁾

대지를 살아가는 인간의 위버멘쉬적 변화를 제시해주는 것이 “철학적 의사”의 근본적인 역할이라면, 그는 그 변화를 위해 먼저 고통 받는 자의 내면에 은폐된 고통의 원인을 철학적·의학적 해부를 통해 발견해야만 한다. 그리고 그 안에 억압된 힘을 발견하고 다시 이를 새로운 변화를 위한 힘으로 전환해야만 한다. 고통 받는 인간의 내재된 힘을 전환하는 작업은 니체가 자신의 철학에서 수행한 “실험철학”의 근본작업, 즉 삶을 디오니소스적으로 긍정하고 사랑하도록 만드는 작업이다.

스스로 경험한 병과 고통 속에서 그 어느 때보다 삶의 본질을 명확하게 인식하게 된 니체는 자신의 삶을 통해 디오니소스적으로 긍정하는 삶의 지혜를, 다시 말해 자신의 운명을 사랑해야만 한다는 지혜를 확인했다. “철학적 의사”는 고통 받는 인간이 위버멘쉬적 변화를 위한 낯선 경험을 긍정하고 매순간 스스로를 긍정하고 극복함으로서만 획득할 수 있는 — 건강을 위해 병을 부정하지 않는 “커다란 건강” 지혜를 — “새로운 건강(die neue Gesundheit)”의 가치³⁶⁾를 가르치는 존재이다.

의사가 환자에게 ‘지금까지’의 모든 것, 즉 걱정, 친구, 소식, 의무, 어리석은 일, 추억의 고통을 제거해주기 위해 그리고 새로운 영양, 새로운 태양, 새로운 미래를 향해 손과 감각을

34) 니체, 『유고(1880년 초~1881년 봄)』, 7[285], 493쪽.

35) 니체, 『안티크리스트』, 7, 221쪽.

36) 니체, 『즐거운 학문』, 382, 392쪽.

뻗어나가는 것을 배우도록 해주기 위해 그를 완전히 낯선 환경에 처하게 하는 것과 같이, 한 사람 속에 의사와 환자를 동시에 지니고 있는 나는 지금까지 시도된 적이 없는 정반대의 영혼의 풍토로, 즉 낯선 고장과 낯선 것 속으로 물러서는 방랑과 모든 종류의 낯선 것에 대한 호기심을 나에게 강요했다……³⁷⁾

이제 그의 철학적 사명은 분명해지며 이후 보다 명확하게 자신의 철학적 주제를 구체화한다. 『인간적인 너무나 인간적인 II』에서 제시된 “건강의 가르침”은 이후 출간되는 저서 『즐거운 학문』의 “커다란 건강”을 통해 그 원리를 획득하고, 그 건강을 가르치는 “철학적 의사”를 통해 사상적 고리를 이어간다.

나아가 1888년 후기 유고의 글을 통해서 철학적 의사의 임무가 지금까지 그 누구도 알지 못한 인간 실존의 병을 치유하기 위해서 오랜 세월동안 유전된 정신적 토대를 전환해야만 하는 “실험철학”의 일환임을 확인할 수 있다. 이렇듯 니체의 철학에 등장하는 개념 “의사”는 그의 철학적 사명감을 대변하고, 이를 사상적으로 구체화시켜주는 개념으로서 그의 철학의 후기에까지 동일한 문제의식으로 유지된다.

참고문헌

- 니체, 『인간적인 너무나 인간적인 I』, 김미기 옮김, 책세상, 2003.
 니체, 『인간적인 너무나 인간적인 II』, 김미기 옮김, 책세상, 2002.
 니체, 『아침놀』, 박찬국 옮김, 책세상, 2004.
 니체, 『즐거운 학문』, 안성찬·홍사현 옮김, 책세상, 2005.
 니체, 『선악의 저편·도덕의 계보』, 김정현 옮김, 책세상, 2005.
 니체, 『우상의 황혼·안티크리스트』, 백승영 옮김, 책세상, 2002.
 니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 2005.
 니체, 『유고(1872년 여름~1874년 말)』, 이상엽 옮김, 책세상, 2002.
 니체, 『유고(1880년 초~1881년 봄)』, 최성환 옮김, 책세상, 2004.
 니체, 『유고(1884년 가을~1885년 가을)』, 김정현 옮김, 책세상, 2004.
 니체, 『유고(1887년 가을~1888년 3월)』, 백승영 옮김, 책세상, 2005.
 니체, 『유고(1888년 초~1889년 1월 초)』, 백승영 옮김, 책세상, 2004쪽.

Aurenque, Diana, Nietzsche und die “unzählige[n] Gesundheit des Leibes”. Aktualität und Kritik eines pluralistischen Gesundheitsverständnisses, in: Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik, Orsolya Friedrich, Diana Aurenque, Galia Assadi, Sebastian Schleidgen

37) 니체, 『인간적인 너무나 인간적인 II』, 「서문」, 5, 김미기 옮김, 책세상, 2002, 16쪽.

- (Hrsg.), Bielefeld 2016.
- Aurenque, Diana, Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches. Genese, Bedeutung und Wirkung, Wiesbaden 2018.
- Deleuze, Gilles, Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953-1974, Frankfurt am Main 2003.
- Schipperges, Heinrich, Am Leitfaden des Leibes zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1975.
- Stegmaier, Werner, Gesundheit und Krankheit im aussermoralischen Sinn, in: Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik, Orsolya Friedrich, Diana Aurenque, Galia Assadi, Sebastian Schleidgen (Hrsg.), Bielefeld 2016.
- Tongeren, Paul Van, Schank Gerd und Siemens Herman (Hrsg.), Nietzsche Wörterbuch. Band I : Abbiatur-einfach, Berlin 2004.
- Tongeren, Paul Van, Vom „Arzt der Cultur“ zum „Arzt und Kranken in einer Person“. Eine Hypothese zur Entwicklung Nietzsches als Philosoph der Kultur(en), in: Andreas Urs Sommer (Hrsg.), Nietzsche-Philosoph der Kultur(en)?, Berlin 2008.
- Lemm, Vanessa, Biopolitische Betrachtungen zur Figur des Arztes in Nietzsches Philosophie, in: Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik, Orsolya Friedrich, Diana Aurenque, Galia Assadi, Sebastian Schleidgen (Hrsg.), Bielefeld 2016.

니체의 실험철학과 철학적 의사 -두 개념의 사상적 연관성의 해명을 중심으로-

김주휘
한국교원대

이 글은 니체의 ‘실험철학’과 ‘철학자 의사’라는 두 관념의 사상적 연관성을 해명하는 것을 목표로 하고 있습니다. ‘실험’과 ‘의사’라는 니체 철학의 두 키워드를 연결하려는 시도가 아주 신선하게 여겨집니다. 저자는 두 개념이 공유하는 전제로서 삶에 대한 디오니소스적 자세에 주목하고 있습니다. 저는 본 논평문을, 이 글이 커다란 주제를 거침없이 다루고 있음을 감안하여, 저자가 짧은 글에서 미처 밝히지 못한 생각들을 추가적으로 자세히 들어볼 수 있는 기회로 삼고자 합니다. 그래서 몇 가지 질문으로 논평을 대신할 생각입니다.

1. 은폐와 드러냄, 질병과 치유

(1) 우선 1쪽에서 저자는 니체의 철학이 “형이상학과 종교, 도덕 아래 은폐된 인간의 실존적 변화의 가능성을 드러냄”으로써 보다 건강한 삶을 살게 해주는 철학적 사고의 실험이라고 말합니다. 그리고 2쪽에서는 “내재된 변화의 가능성을 은폐해 온 형이상학적-종교적 세계질서와 인간해석”에 대해 말하기도 합니다. 즉 저자는 형이상학과 종교와 도덕이 인간의 실존적 변화의 가능성을 은폐해 왔다고 지적하고 있습니다. 여기서 형이상학과 종교와 도덕이 은폐해온 ‘실존적 변화의 가능성’으로 저자가 정확히 무엇을 염두에 두고 있는지 궁금합니다. 형이상학과 종교와 도덕은 정확히 무엇을, 어떻게, 왜 은폐해 온 것인가요?

(2) 또한 위와 관련하여 2쪽에서 저자는 “형이상학과 종교, 도덕에 의한 실존의 병”에 대해 말하고 있습니다. 저자는 은폐가 병을 야기한다고 생각하는 것 같습니다. 반대로, 그에 상응하여, 드러내고 인정하는 것과 병의 치유 혹은 건강 사이에 연관이 있다고 봅니다. 즉, 은폐와 실존의 병, 드러냄과 건강 사이에 연관이 있습니다. 이러한 연관지음은 매우 흥미롭게 다가옵니다만, 위의 질문과 마찬가지로, 정확히 무엇을 은폐하고 무엇을 드러내는 것이 각각 질

병과 건강을 가져오는지, 그리고 왜 그러한지, 그 메커니즘이 무척 궁금합니다.

(3) 다른 한편, 저자는 10쪽에서 “은폐된 자연성의 복원”에 대해 말하고 있습니다. 1-2쪽에서 ‘인간의 실존적 변화의 가능성의 은폐’에 대해 말했다면, 10쪽에서는 ‘자연성의 은폐’에 대해 말하고 있는 것이지요. 철학자인 의사는 “인간의 자연성을 복원”한다고 여겨집니다.

그렇다면 형이상학과 종교와 도덕이 은폐하는 두 가지는 같은 것인가요, 아니면 다르지만 어떤 관계 하에 있는 것인가요? 저자는 니체에게서 ‘자연성’의 핵심을 실존적 변화의 가능성으로 이해하고 있는 것이지요? 이러한 점들에 대한 추가적인 설명이 매우 궁금합니다.

2. 커다란 건강

저자는 3쪽과 4쪽에서 ‘커다란 건강의 관점’에 대해 말하고 있습니다. 이는 질병과 고통 역시 삶의 일부로 받아들이고 긍정하는, 디오니소스적 긍정과 운명애의 태도를 포함합니다.

질문은, 저자께서는 이러한 커다란 건강의 관점과, 무비판적이고 수동적인 혹은 자유방임적인 긍정의 태도를 구분하시는지, 구분하신다면 그것들 사이에 어떤 차이가 있다고 보시는지 하는 것입니다.

3. 건강을 회복하는 길

마지막으로 ‘커다란 건강’을 갖게 되는 길에 관해 질문을 드립니다. 건강의 회복은 어떻게 가능할까요? 저자는 11쪽에서 니체가 “영혼의 병을 치유하기 위해 ... 커다란 용기를 낼 것을 요청”한다고 말합니다. 그런데 커다란 용기를 내는 것 자체가 이미 건강의 회복의 징후가 아닌가 하는 생각이 듭니다. 병든 상태에서 건강으로의 전환은 어떻게 가능한지, 그것이 우리의 마음먹기에 달린 문제인지 등이 궁금합니다. 개인의 차원에서, 문화의 차원에서, 인류의 차원에서 우리가 병들어 있다면, 그에 대해 철학자 의사가 내리는 구체적인 처방은 무엇입니까?

매우 시의적절한 주제에 대해 생각해볼 기회를 주신 저자에게 다시 한 번 감사드립니다.

쇼펜하우어와 니체의 예술론에 대한 비판적 고찰 -개체화의 원리를 중심으로-

남재민
제주대

1. 들어가는 말

쇼펜하우어와 니체의 사유는 매우 밀접하게 연결되어 있다. 이것은 쇼펜하우어와 니체가 서로 동일한 용어와 유사한 개념을 사용한다는 점에서 쉽게 유추할 수 있는 사실이다. 그러나 우리는 쇼펜하우어와 니체의 관계를 단순한 계승자로 정의하기는 힘들 것이다. 왜냐하면 쇼펜하우어와 니체는 다양한 개념에 대한 해석에서 일정한 거리감이 유지되고 있기 때문이다. 특히 우리는 이러한 양가적인 관계를 개체화의 원리에 대한 해석을 통해 읽어볼 수 있다. 쇼펜하우어와 니체에게 삶은 언제나 고통의 연속이다. 쇼펜하우어와 니체의 관점에서 만약 삶이 그 자체로 아름답다고 한다면, 예술의 존재의미는 아마 사라질 것이다. 따라서 쇼펜하우어와 니체 모두 개체화의 원리를 예술과 밀접한 관련성 속에서 해석한다. 왜냐하면 두 사람에게 예술은 개체가 각자가 정의한 실존적인 삶의 방향성으로 나아가기 위한 필수요소이기 때문이다.

쇼펜하우어는 개체화의 원리가 모든 개체들의 존재근거라고 규정한다. 그리고 이러한 개체화의 원리는 개체에게 고통을 야기하는 원인이다. 그러나 쇼펜하우어의 사유에서 개체화의 원리는 유한하며, 일회적인 개체로서의 삶을 가능하게 해주는 삶의 필수적인 조건이다. 그러므로 고통은 개체의 삶에서 필연적으로 수반되는 삶의 원초적인 존재방식이다. 따라서 쇼펜하우어에게 고통을 유발하는 개체화의 원리는 단순한 부정의 대상이 아니라 일종의 해체의 대상으로 정의된다. 또한 쇼펜하우어는 오직 인간만이 이러한 고통의 조건 속에서 고통의 지양할 수 있다고 주장한다. 개체화의 원리에 대한 니체의 주장은 주로 예술가-형이상학 시기에 저술된 『비극의 탄생』에 집중된다. 주지하는 바와 같이, 니체는 인간의 내면적인 예술충동을 각각 아폴론과 디오니소스라는 그리스 신들의 이름을 통해 아폴론적인 것과 디오

니소스적인 것이라는 상징을 통해 표현한다. 결국 본 논문은 이러한 논의를 통해 개체화의 원리에 대한 쇼펜하우어와 니체의 해석의 차이를 살펴보고 두 사유가 화해할 수 있는 지점을 모색하고자 한다.

2. 쇼펜하우어와 개체화의 원리

2.1 의지와 표상으로서의 세계 : 고통의 근원으로서 의지와 개체화의 원리

쇼펜하우어는 세계를 표상(*Vorstellung*)과 의지(*Wille*)라는 두 가지 측면으로 고찰한다. 쇼펜하우어의 이와 같은 세계이해는 칸트의 현상(*Erscheinung*)과 물자체(*Ding an sich*)라는 구분법에 대한 비판적 계승이다.¹⁾ 주지하듯이, 칸트는 자신의 선험철학(*Transzendentalphilosophie*)을 바탕으로 합리주의(*Rationalismus*)와 경험주의(*Empirismus*)의 대립을 화해시키고자 하였다. 쇼펜하우어 역시 인간은 세계를 오직 “주관(*Subjekt*)과의 관계 속에서 존재하는 객관(*Objekt*)”²⁾으로서 파악할 수밖에 없다는 칸트의 인식론적 한계규정을 수용한다.

그러나 쇼펜하우어는 칸트와 달리 인간이 표상세계의 배후에 존재하는 근원적인 세계를 파악할 수 있다고 주장한다. 즉, 칸트에게 소극적인 역할로 제한된 물자체 개념은 쇼펜하우어에게 세계의 본질이라는 적극적인 역할을 부여받는다. 그러므로 쇼펜하우어에게 물자체는 더 이상 불가지론(*Agnostizismus*)의 대상이 아니라 표상세계의 배후에 존재하는 근원적인 본질이자, 세계를 이끌어가는 원리이다.

쇼펜하우어는 이런 물자체로서의 의지가 다음과 같은 존재론적 특징을 갖는다고 주장한다. 첫째, 물자체로서의 의지는 오직 단일성(*Einheit*)으로 존재한다는 점이다. 쇼펜하우어는 물자체로서의 의지가 개체화의 원리(*principium individuationis*)인 시간과 공간에 제약받지 않는 존재라고 주장한다. 그러므로 물자체로서의 의지는 다수성(*Vielheit*)의 가능성 바깥에 오직 하나로 존재한다. “의지 자체는 하나이다. 그렇지만 하나라고 하는 것은, 어떤 객관이 하나라고 하는 경우 그것의 단일성이 가능한 다원성의 반대로만 인식되는 그러한 하나가 아

1) 쇼펜하우어는 칸트의 가장 큰 공적 중 하나가 “사물들과 우리 사이에 여전히 지성이 존재하고 있다는 증명을 토대로 현상을 사물 자체와 구별한 점”이라고 주장한다. 그럼에도 불구하고 쇼펜하우어는 칸트가 “현상이 표상이고 사물 자체는 의지라는 인식에는 도달하지 못했다”고 비판하는 것을 통해 자신이 칸트의 비판적 계승자라는 사실을 밝히고 있다. 그 뿐만 아니라 또한 쇼펜하우어는 자신의 철학적 사유가 칸트의 사유와 밀접한 관련성을 갖는다는 점을 인정한다. 실제로 쇼펜하우어는 자신의 철학적 견해를 이해하기 위해서는 우선 칸트의 저서를 읽어야 한다고 말하고 있다. 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 12쪽 이하 참고. 그리고 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『칸트 철학 비판』, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 657쪽 이하 참고.

2) 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 42쪽.

니고, 또한 추상화를 통해서만 다원성에 의해 생긴 하나라는 개념도 아니며, 의지는 개체화의 원리인 시간과 공간 밖에, 즉 다원성의 가능성 바깥에 존재하는 것으로의 하나이다.”³⁾ 둘째, 물자체로서의 의지는 근거없음(*Grundlosigkeit*)이라는 특징을 갖는다. 쇼펜하우어는 물자체로서의 의지가 시간과 공간이라는 개체화의 원리에 영향을 받지 않을 뿐만 아니라 충분근거율(*Der zureichende Satz vom Grunde*)에 의해 종속되지 않는다고 주장한다. “물자체로서의 의지는 어떤 형태를 띠는 것이든 근거율의 바깥에 있으므로, … 전적으로 근거가 없다.”⁴⁾ 따라서 물자체로서의 의지는 인과의 영역에서 벗어나 자유로운 존재이다. 셋째, 물자체로서의 의지는 인식 불가능성을 내포하고 있다. 쇼펜하우어에게 의지는 결코 인식의 대상이 아니다. 그러나 쇼펜하우어에게 물자체로서의 의지는 결코 인식할 수 없는 존재이지만, 인간에 의해 의식될 가능성을 갖는다는 점에서 이전과는 전혀 다른 존재론적 의미를 우리에게 제시한다.⁵⁾

쇼펜하우어에게 물자체로서의 의지는 개별적으로 존재하는 모든 존재의 존재근거이다.⁶⁾ 그러나 이러한 물자체로서의 의지의 존재론적 특징이 개체화의 원리를 통해 삶의 의지(*Wille zum Leben*)로 현상될 때는 이전과는 다른 존재론적 특징을 갖는다는 점이다. 다시 말해 표상세계의 삶의 의지와 물자체로서의 의지의 관계는 거울에 비친 모상과 원상의 관계처럼 왜곡되어 있다. 쇼펜하우어는 이 점을 표상세계 속에서 드러나는 삶의 의지가 개체화의 원리를 통해 현상하는 의지의 객관화(*Objektivierung des Willens*)로 분열되어 있기 때문이라고 주장한다. 즉, 물자체로서의 의지는 개체화의 원리를 통해 무한한 삶의 의지로 객관화되며, 이렇게 분화된 삶의 의지는 모든 개체들을 통해 드러난다.⁷⁾

3) 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 208쪽.

4) 위의 쪽.

5) 쇼펜하우어는 인식할 수 없는 이유를 표상세계가 세계의 본질을 가리고 있는 일종의 장막으로 작용하고 있기 때문이라고 주장하는데, 특히 이런 세계의 특징이 이미 우파니샤드 철학에서 이미 논의되고 있다는 점을 강조한다. “너무 건방지게 들릴지 모르지만 나는 나의 사상이 이미 우파니샤드에서 결코 발견될 수는 없지만, 우파니샤드를 이루는 하나하나의 단편적인 말들 모두가 내가 전달하고자 하는 사상에서 결론으로 이어져낼 수 있다고 주장하기 때문이다.” 이와 관련한 쇼펜하우어의 주장은 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 15쪽 이하 참고.

6) 카이 함머마이스터는 이 두 의지의 동일성에 대한 다음과 같은 의문을 제기한다. “개별 의지의 발견으로부터 세계 원리로서의 의지로 일반화하는 것이 완전히 납득이 되지 않는데, 그 이유는 쇼펜하우어가 개별 의지와 세계 의지의 관계를 명확히 하지 않기 때문이다. 아트만과 브라만에 대한 힌두교 이론을 참조하는 것은 문제를 해명하는데 도움이 되지 않는다. 왜냐하면 개인 의지가 하나의 포괄적 의지에 속하는 지, 또 만약 그렇다면 전자와 후자가 어떻게 구분될 수 있는지에 대해 여전히 설명될 필요가 있기 때문이다.” 이와 관련한 카이 함머마이스터의 논의는 카이 함머마이스터, 신혜경 옮김, 『독일미학전통』, 이학사, 2014, 199쪽.

7) 그러나 모든 존재는 의지이지만, 결코 동일한 존재론적 위상을 갖지는 않는다는 점이다. 쇼펜하우어는 “이러한 객관화의 정도는 … 가장 약한 여명과 가장 밝은 햇빛 사이처럼, 가장 강한 음과 가장 약한 여음 사이처럼 무한한 등급이 있다”고 주장한다. 이와 관련한 쇼펜하우어의 주장은 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 232쪽 이하 참고.

쇼펜하우어는 이렇게 개체로 무한하게 분열된 삶의 의지가 서로 다른 방식으로 존재하며, 오직 자신의 의욕(Wollen)을 실현하기 위한 맹목적(blinde)이고 제어할 수 없는 충동의 형태로 드러난다고 지적한다. 다시 말해 개체는 자신의 의욕을 실현시키기 위해 “다른 모든 것을 희생할 용의가 있으며, 바다의 물 한 방울인 자기 자신을 단지 좀 더 오래 유지하기 위해서는, 세계도 멸망시킬 수 있다”⁸⁾ 또한 개체는 자신의 이러한 맹목적인 충동을 영원히 충족시킬 수 없다. 왜냐하면 개체에게 모든 의욕은 욕구로부터 비롯되며, 이러한 욕구는 지속적으로 생성되는 것이기 때문이다. 개체에게 하나의 욕구가 실현된다고 하더라도, 욕구들은 여전히 또 다른 형태로 개체를 괴롭힌다. 결국 여기에서 의욕의 주체는 “익시온의 돌아가는 바퀴에 계속 묶여 있는 것과 같고, 다나이텐 자며가 밭 빠진 독에 끊임없이 채로 물을 퍼 올리는 것과 같으며, 영원히 애타게 갈망하는 탄탈로스”⁹⁾와 같다. 쇼펜하우어는 이러한 삶의 의지의 특징을 다음과 같이 설명한다. : 이것은 “목적도 없이 끊임없이 자기분열과 화해를 갱신하는 행위이다. 식물의 생존은 이처럼 결코 충족되지 않는 끊임없는 노력이며, 점점 더 높이 상승한 형태를 통해 최종적인 씨앗이 다시 출발점이 될 때까지 멈출 줄 모르는 활동이다. 이것이 무한이 되풀이되고, 어디에도 목표점이 없고, 어디에도 최종적인 만족이 없고 어디에도 쉬는 곳이 없다.”¹⁰⁾ 쇼펜하우어는 이것이 바로 개체가 끊임없는 고통(Leiden) 속에서 살아가는 이유라고 지적한다. 쇼펜하우어에게 모든 의욕의 토대는 무엇에 대한 결핍과 부족이다. 쇼펜하우어는 인식할 수 있는 모든 개체 중 인간의 삶이 가장 고통스러운 삶을 살아간다고 주장한다. 왜냐하면 동물의 경우 오직 현재의 순간적인 욕구를 충족시키기 위해 노력하지만, 인간은 현재의 욕구뿐만 아니라 자신에게 아직 도래하지 않은 미래의 욕구 그리고 자신이 채우지 못한 과거의 욕구까지 고려하기 때문이다.

2.2 의지의 진정제로서의 예술 : 개체화의 원리에 대한 해석

쇼펜하우어는 개체화의 원리가 모든 개체들의 존재근거(der Existenzgrund der Einzelwesen)라고 규정한다. 그리고 이러한 개체화의 원리는 개체에게 고통을 야기하는 원인이다. 그러나 쇼펜하우어의 사유에서 개체화의 원리는 유한하며, 일회적인 개체로서의 삶을 가능하게 해주는 삶의 필수적인 조건이다. 그러므로 고통은 개체의 삶에서 필연적으로 수반되는 삶의 원초적인 존재방식이다. 따라서 쇼펜하우어에게 고통을 유발하는 개체화의 원리는 단순한 부

8) 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 550쪽.

9) 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 332쪽 이하 참고.

10) 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 513쪽.

정의 대상이 아니라 일종의 지양(aufheben)의 대상으로 정의된다. 또한 쇼펜하우어는 오직 인간만이 이러한 고통의 조건 속에서 고통의 지양할 수 있다고 주장한다.¹¹⁾

쇼펜하우어는 인간이 소위 ‘탁월한 의식’(das bessere Bewußtsein)을 통해 표상세계와 관계하지 않는 의식을 정초할 수 있는 존재라고 주장한다. 쇼펜하우어에 따르면 오직 인간만이 자신의 지성(Intellekt)을 토대로 전체 세계에 반영되어 있는 자신의 본질을 분명하고 완벽하게 인식할 수 있다.: “세계에 대한 참다운 고찰 방식, 즉 우리에게 세계의 내적 본질을 인식하도록 가르쳐서 현상을 넘어서게 하는 고찰 방식, 즉 우리에게 세계의 내적 본질을 인식하도록 가르쳐서 현상을 넘어서게 하는 고찰 방식은 어디에서, 어디로 무엇 때문임을 묻지 않고 언제 어디서나 세계의 무엇, 즉 본질만을 묻는 고찰 방식이기 때문이다. … 즉 모든 관계들 속에서 나타나지만, 그것에 종속하지 않고 언제나 스스로 세계의 동일한 본질¹²⁾을 고찰하는 것이다. 세계 본질을 꿰뚫어볼 수 있는 이러한 인식의 주관은 평범하고, 일반적인 인식주관이 아니라 일종의 지적직관(intellektuelle Anschauung)의 상태로의 고양을 통해 가능하다. 쇼펜하우어에게 순수인식주관(reine Subjekt der Erkenntnis)이라고 명명된 이러한 인식의 주체는 오직 일부의 인간만이 도달할 수 있는 인식의 상태이다.

쇼펜하우어는 순수인식주관이 근거율로부터 제약된 모든 현상들을 부정하고 세계를 차분히 관조(Kontemplation) 하는 과정을 통해 시작된다고 주장한다. 쇼펜하우어는 이러한 인간 인식의 변화 과정을 다음과 같이 설명한다. “자기 자신 정신의 온 힘을 직관에 바쳐, 그것이 하나의 풍경, 나무, 암석, 건물이나 그 밖의 무엇이든 하더라도 바로 현재의 자연적인 대상을 조용히 관조함으로써, 전적으로 이러한 직관에 침잠하여 의식 전체를 채워본다고 하자. … 즉 자신의 개체, 자신의 의지를 잊고 단지 순수한 주관으로서, 객관을 비추는 맑은 거울로서 계속 존재하는 것처럼 된다. 그러므로 직관하는 사람과 직관이 더 이상 구별될 수 없으며, 의식 전체가 하나의 유일한 직관적인 상에 의해 전적으로 채워지고 점령되면서, 둘은 하나가 되어버린다.”¹³⁾

쇼펜하우어는 인간이 이러한 상태에 도달하면 의지의 노역으로부터 벗어나 개체라는 사실을 잊고 단순히 순수한 인식 주관으로서 존재한다고 주장한다. 그 결과 “개별성의 모든 차이가 완전히 사라져 버려, 그렇게 되면 바라보는 눈이 강력한 왕의 눈이든 고통에 시달리는 거지의 눈이든 매 한가지가 된다.”¹⁴⁾

11) 쇼펜하우어는 이런 지양의 방법을 예술과 도덕을 통해 제시하고 있다.

12) 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 460쪽.

13) 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 303쪽.

14) 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 335쪽.

쇼펜하우어에 따르면 순수인식주관이 인식하는 대상을 단순한 의지의 현상이 아니라 바로 이념(Idee)이다. 이런 순수인식주관이 이념을 조망하는 것은 “자신의 관조 대상을 세상만사의 흐름에서 끄집어내어 그것을 홀로 고립”¹⁵⁾시키는 방식을 의미한다. 그러므로 여기에서 이념은 객관화된 의지의 가장 높은 단계로서, 물자체로서의 의지와 인간을 매개하는 역할을 담당한다. 즉, 인간은 물자체로서의 의지를 직접 인식할 수는 없지만, 이념을 통해 물자체로서의 의지와 능동적인 의미관계를 맺을 수 있다. 인간은 이러한 능동적인 관계맺음의 과정을 통해 표상세계에서도 개체화의 원리의 지배로부터 벗어날 수 있는 길이 비로소 열리게 된다.

쇼펜하우어는 이러한 이념을 인식할 수 있는 순수인식주관이 정도의 차이가 있지만 모든 인간에게 부여된 것이라고 주장한다. “그러므로 더 이상 개체가 아니라 인식 작용의 순수 주관이 될 수 있는 능력에 그 본질이 있지만, 그럼에도 이러한 능력은 정도가 미미하고 다르긴 해도 모든 사람들에게도 내재해 있음에 틀림없다.”¹⁶⁾ 그러므로 쇼펜하우어에게 예술은 모든 인간에게 이념에 대한 조망을 통해 개체화의 원리로부터 잠시 벗어날 수 있으며, 일종의 계기를 제공해주는 것이다. 그러나 여기에서 분명한 점은 인간이 이념에 대한 조망을 통해 개체화의 수레바퀴를 일시적으로 정지시킬 수 있지만, 개체화의 지배 속에서 사는 인간이 이념을 조망하는 것은 결코 쉽지 않다는 것이다. 따라서 쇼펜하우어에게 예술가의 존재는 이념을 조망하는 능력이 뛰어나며, 다른 사람에게 자신이 조망한 이념을 전달하는 능력을 가진 자를 의미한다.

쇼펜하우어는 이러한 능력을 가진 이들을 바로 천재(Genie)라고 규정한다. 즉, 쇼펜하우어에게 천재성은 “순전히 직관적으로 행동하고, 직관에 몰입할 수 있는 능력이고, 원래 의지에만 봉사하기 위해 존재하는 인식을 이러한 봉사로부터 떼어놓는 능력, 즉 자신의 관심, 의욕, 목적은 전혀 안중에 두지 않고, 그에 따라 한순간 자기 자신을 완전히 포기하고 순수 인식주관으로 세계의 명백한 눈(klares Weltauge)으로 남는 능력”¹⁷⁾을 의미한다. 쇼펜하우어는 천재들에게 드러나는 이러한 탁월한 인식력을 다음과 같이 표현한다. “천재는 인식력이 월등하기 때문에, 의자에 봉사하는 것에서 벗어나, 인생 자체를 고찰하는 데 시간을 보내며, 사물의 다른 사물들에 대한 관계를 고찰하는 것이 아니라 모든 사물의 이념을 고찰하려고 노력한다.”¹⁸⁾

쇼펜하우어는 이런 예술이 모든 인간의 의욕에 대한 진정제(Quintessenz)로서의 역할을 수행

15) 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 314쪽.

16) 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 329쪽 이하 참고.

17) 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 315쪽.

18) 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 318쪽.

한다고 주장한다. 그러나 이런 예술의 역할은 일시적이고, 찰나적일 뿐이다. 왜냐하면 “순수하게 직관된 객관의 우리 의지나 우리 인격에 대한 어떤 관계가 다시 인식되자마자 마법은 끝나고, 다시 우리는 근거월에 지배되는 인식에 떨어져서, 이젠 더 이상 이념을 인식하지 않고, 개별적인 사물, 우리도 거기에 속하는 연쇄의 고리를 인식하게 되며, 우리는 우리의 모든 고뇌를 다시 짊어”¹⁹⁾지게 되기 때문이다. 즉, 쇼펜하우어에게 예술의 한계는 인간을 모든 의욕으로부터 구원(Erlösung)할 수 없다는 점에 있다. 쇼펜하우어에 따르면 인간뿐만 아니라 모든 개체는 표상세계에서 의지의 지배로부터 벗어날 수 없으며, 그러므로 쇼펜하우어에게 예술은 고통에 대한 근원적인 해결책이 아니다. 그러나 여기에서 예술은 인간이 개체화의 원리의 지배로부터 벗어나, 의지와 주체적인 관계 설정의 가능성을 제시한다는 점에서 한계보다 오히려 긍정적인 역할로 해석될 수 있다.²⁰⁾

3. 니체의 쇼펜하우어 해석에 대한 비판적 고찰

개체화의 원리에 대한 니체의 주장은 주로 예술가-형이상학(Artisten-Metaphysik) 시기에 저술된 『비극의 탄생』에 집중된다. 니체는 인간의 내면적인 예술충동(Kunsttrieb)을 각각 아폴론과 디오니소스라는 그리스 신들의 이름을 통해 아폴론적인 것(Das Apollinische)과 디오니소스적인 것(Das Dionysische)이라는 상징을 통해 표현한다.²¹⁾ 니체는 아폴론적인 것이 조화롭게 규정되는 아름다움을 창조하는 충동이자, 개체화의 원리를 통해 꿈(Traum)의 표상을 창조하는 충동이라고 주장한다. 즉, 여기에서 개체화의 원리는 불완전한 세계를 꿈이라는 가상(Schein)을 통해 보다 높은 완전한 세계로 창조하는 원리이다. 니체가 개체화

19) 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 336쪽.

20) 쇼펜하우어는 자신의 저서 곳곳을 통해 자신의 철학적 목표가 이러한 맹목적인 삶의 의지로부터 벗어나는 것이라고 주장한다. 그러나 본 연구자는 쇼펜하우어의 이러한 철학적 목표가 단순히 표상세계의 삶을 포기하고 의지세계로의 이행을 의미하지 않는다고 본다. 왜냐하면 쇼펜하우어에게 이러한 표상세계가 단지 극복의 대상으로만 규정하지 않기 때문이다.. 쇼펜하우어에게 모든 개체는 오직 표상세계의 삶을 통해 자신의 개체성을 실현할 수 있다. 즉, 쇼펜하우어에게 물자체로서의 의지 세계는 표상으로서의 세계 배후에 존재하는 세계의 근원적 본질이지만, 개체에게 표상세계에서와 동일한 방식의 삶을 제공하지 않는다. 결국 이것은 쇼펜하우어에게 의지로서의 세계가 절대적인 피안의 세계가 아니라 표상으로서의 세계와의 관계성 속에서 존재론적 의미를 갖는 제한적인 세계라는 것을 의미한다. 그러므로 여기에서 표상세계는 비록 제한된 세계이고, 지옥 같은 삶이 지속되는 세계라고 할지라도 모든 개체들의 유일한 삶의 토대이다. 따라서 쇼펜하우어가 표상세계에서 개체화의 원리를 부정할 수 있는 방법으로 제시하는 예술의 의미는 더 이상 삶의 일시적인 미봉책으로 정의되는 것이 아니라 개체의 삶을 위로해주는 적극적인 의미로 해석되어야 할 것이다.

21) Andera Meyer는 니체의 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것이라는 개념이 각각 그리스 신에서 비롯된 것이지만 여기에서 미적 예술경험의 토대가 되며, 미학의 본질로 논의된다는 점에서 니체의 독창성을 인정해야 한다고 주장한다. 이와 관련한 Andrea Meyer의 주장은 Andrea Meyer, *Nietzsche und Dionysos -Eine Suche nach den Quellen des Lebens die Dionysos-Mysterien-*, Il-Verlag, Berlin, 2014, 22쪽.

의 원리를 긍정적으로 평가하는 것은 쇼펜하우어의 다음과 같은 구절에 대한 그의 해석을 통해 잘 드러나고 있다. “태산 같은 파도를 올렸다 내리면서 사방으로 끝없이 펼쳐진 채 포효하는 광란의 바다 위에 뱃사람 하나가 자신이 탄 보잘 것 없는 조각배를 믿고 의지하면서 그것에 앉아 있는 것처럼, 고통의 세계 한 가운데에 인간 개개인은 개체화의 원리를 믿고 의지하면서 고요히 앉아 있다. … 그 원리에 사로잡혀 있는 자가 그것을 굳건히 신뢰하면서 고요히 앉아 있는 자세가 아폴론의 형상에 가장 숭고하게 표현되어 있다고 말할 수 있을 것이다.”²²⁾ 김주희가 지적한 바와 같이, 여기에서 니체는 쇼펜하우어가 조롱하는 대상 즉, 개체화의 원리를 믿고 고통의 한 가운데 앉아 있는 인간을 옹호한다. 이것은 니체가 개체화의 원리를 표상세계의 강력한 보호막으로 이해하고 있기 때문이다.²³⁾

이처럼 쇼펜하우어의 예술론과 니체의 예술론은 서로 대비되는 것으로 논의된다. 특히 이 점은 서로의 예술론을 수식하는 개념인 진정제와 자극제를 니체가 마치 개념의 대립쌍적으로 사용되는 것을 통해 확인할 수 있다.²⁴⁾ 주지하는 바와 같이, 니체에게 예술은 오직 의지의 자극제(Stimulans des Willens)로서 정의된다. 이와는 반대로 쇼펜하우어에게 예술은 의지의 진정제이기 때문에 니체에게 쇼펜하우어의 예술론은 오직 의지의 부정을 위한 도구에 불과한 것으로 평가된다. 다시 말해 “예술은 삶의 위대한 자극제이다. … 쇼펜하우어는 ‘의지로 부터의 해방’을 예술의 총체적 의도라고 가르쳤고, ‘체념시키는 것’을 비극이 갖는 중대한 유용성이라며 경외했다. -그런데 이것은- 내가 이미 암시했듯이- 염세주의자의 시각이며 ‘사악한 시선’이다.”²⁵⁾

따라서 니체에게 예술의 주체인 천재는 더 이상 쇼펜하우어의 사유에서와 같이 표상세계의 고통을 진정시킬 수 있는 이념을 제공하는 존재가 아니라 “여러 학문들의 유혹적인 오도

22) Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*(이하 GT로 약함) KSA 1, 28쪽.

23) 이와 관련한 김주희의 주장은 다음과 같다. “그러므로 니체가 쇼펜하우어를 인용하는 바로 이 대목에서 우리는 그들 사이의 매우 큰 차이를 발견한다. 쇼펜하우어가 미약한 것으로 조롱하는 ‘개체화의 원리’와 가상은 니체에게서 아폴로에 의하여 표상되는 삶의 강력한 보호막으로, 그리고 “즐거움과 지혜와 미”의 원천이로 이해된다. 니체는 ‘개체화’에 대하여 그리고 ‘가상’- 개별화된 사물들의 현상세계-에 대하여 쇼펜하우어와 전혀 다른 가치평가를 내린다. 김주희, 『『비극의 탄생』 읽기- 니체 대 쇼펜하우어』, 『철학사상』 29권, 서울대학교 철학사상 연구소, 2008, 88쪽 이하 참고.

24) 또한 우리가 두 사상가의 예술을 대립쌍적으로 바라보는 것은 니체가 쇼펜하우어의 예술론을 전통형이상학의 범주에서 규정하기 때문이다. “예술을 분류하면서 쇼펜하우어도 여전히 주관적인 것과 객관적인 것의 대립을 하나의 가치척도인 것처럼 사용하고 있지만, 우리는 오히려 주관과 객관이라는 대립 그 자체가 미학에서는 도대체 부적합하다고 주장한다. 왜냐하면 주체, 즉 욕구하고 자신의 이기적 목적을 추구하는 개체라는 것은 예술의 적일뿐이지 결코 예술의 근원이라고 생각할 수 없기 때문이다. 주체가 예술가인 한 그는 이미 자신의 개인적 의지로부터 해방되어 있으며, 진실로 존재하는 주체가 가상 속에서 자신을 구원하는 것을 자축하는 것을 돕는 개체가 된다.” GT, KSA 1, 47쪽 이하 참고.

25) Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, 127쪽.

에 의해서 기만당하지 않고 확고한 시선으로 세계의 전체상을 응시하며, 이러한 전체상 속에서 영원한 고통을 보면서 그것을 동정적인 사랑의 감각에 의해 자신의 고통으로 파악”²⁶⁾하는 존재이다. 니체는 이와 같은 천재의 삶이 바로 디오니소스적 지혜(dionysische Weisheit)를 적극적으로 드러내는 것이라고 주장한다. 니체에게 인간이 “가장 나쁜 것은 곧 죽는 것이고, 그 다음 나쁜 것은 언젠가 죽는다”²⁷⁾는 삶의 유한성은 오히려 지금여기라는 진정한 대지(Erde)의 의미를 부각시키는 요소이다. 즉, 니체에게 개체화의 원리는 고통의 근원이며, 표상 세계라는 가상을 만들어내는 원리이지만, 인간들이 살기 위해, 다시 말해 공포와 경악으로부터 벗어나기 위해 만들어진 올림포스 신과 같은 가상의 가상(Schein des Scheins)의 근원적 토대이다. 니체는 이러한 삶의 과정을 다음과 같이 표현한다. “자연의 거인적인 힘에 대한 저엄청난 불신, 모든 인식 위에 무자비하게 군림하는 저 운명의 여신 모이라(Moira), 인간의 위대한 벗인 프로메테우스의(간을 쪼아 먹는) 저 독수리, 현명한 오이디푸스가 맞이하는 저 무서운 운명… 그들의 신화 속의 여러 사례는 그리스인들에 의해서 올림포스 신들이라는 저 예술적인 중간세계(künstlerische Mittelwelt)를 통해서 끊임없이 극복되었으며, 아무튼 은폐되었고 시야에서 사라지게 되었다.”²⁸⁾ 따라서 니체에게 개체화의 원리, 다시 말해 아폴론적인 것은 단지 디오니소스적인 것의 보조적인 역할에 머물러 있는 것이 아니라 인간의 삶을 위로할 수 있는 적극적인 삶의 도구로 해석될 수 있다.

그러나 니체의 비판과 달리 쇼펜하우어의 예술론은 단지 의지의 부정을 위한 토대적 작업만을 의지하지 않는다. 왜냐하면 쇼펜하우어에게 의지부정의 길은 모든 세계의 의지를 긍정하는 것으로부터 시작되기 때문이다. 즉, 인간은 의지를 부정하는 과정에서 더 이상 타인의 고통을 외면하지 않고 모든 고통의 배후에 존재하는 의지의 존재를 적극적으로 긍정한다. 그리고 이러한 의지의 긍정은 단순히 의지의 지배 아래에서 자신의 욕망을 충족시키는 형태가 아니라, 다른 모든 존재를 통해서도 공통적인 의지의 존재, 다시 말해 ‘이것이 너이다’(tat tvasm asi)라는 점을 간파하는 것이다. 그리고 이러한 인식은 예술을 통해 비로소 시작되는 것이기 때문이다. 그 뿐만 아니라 쇼펜하우어의 도덕은 단지 니체가 비판하는 르상티망(Ressentiment)에 근거한 노예도덕(Sklavenmora)을 의미하지 않는다. 쇼펜하우어에게 동정심(Mitleid)이라고 정의되는 삶의 방법을 통해 자신의 고통뿐만 아니라 타인의 고통까지도 적극적으로 수용할 수 있는 삶의 방식을 의미한다. 니체도 인간의 삶에서 반드시 수반되는 고통을 필연적인 실존의 부조리라는 관점에서 부정하지 않는다. 결국 니체와 쇼펜하우어 이

26) GT, KSA 1, 118쪽.

27) GT : KSA 1, 32쪽.

28) GT 3: KSA 1, 35쪽 이하.

러한 공통된 해석은 인간의 삶이 필연적으로 고통을 수반한다는 점을 인정한다는 것에서 비롯된 것이다. 즉, 니체와 쇼펜하우어 모두 개체화의 원리가 고통을 원천이라는 점에 동의한다. 따라서 두 사상이 모두 인간의 삶은 끊임없는 고통의 연속이다. 이러한 공통적인 세계관은 다음과 같은 공통된 내용에 대한 인용을 통해 드러난다. 먼저 쇼펜하우어에 따르면 “고통을 당하는 사람은 이 세상에서 행해지는, 또는 지금까지 행해진 모든 악이 그의 본질도 이루는 하나의 의지에서 흘러나와, 그의 속에도 그것이 나타나고, 그는 이러한 현상과 그것의 긍정을 통해 그러한 의지인 한 그러한 고통을 당연히 감내한다는 것을 깨달을 것이다. 이러한 인식에서 예감으로 가득 찬 시인 칼데론은 『인생의 꿈』에서 이렇게 말하고 있다. ““인간의 가장 큰 죄는 그가 태어났다는 사실이기 때문이다.””²⁹⁾ 니체의 역시 이러한 세계관을 소위 실레노스의 지혜라고 일컬어 지는 미다스왕과 실레노스의 대화를 통해 표현하고 있다. 니체에 따르면 실레노스의 지혜는 인간에게 가장 좋은 것이 무엇이냐는 묻는 미다스 왕의 질문에 대해 실레노스가 인간에게 가장 좋은 것은 태어나지 않고 무로 존재하는 것이기 때문에 불가능하기 때문에 일찍 죽는 것이 차선책이라고 말하는 것이다. 그러나 이러한 공통된 인식에도 불구하고 개체화의 원리에 대한 쇼펜하우어와 니체의 해석은 일치할 수 없는 간극이 존재한다. 특히 니체에게 개체화의 원리는 오직 개체의 삶을 위해 존재하는 것이지만, 쇼펜하우어에게 개체화의 원리는 개체를 위한 것이 아니라 의지를 위한 것이기 때문이다.

4. 나가는 말

쇼펜하우어는 모든 개체들의 존재근거인 개체화의 원리를 인간의 지성적 능력을 통해 지양할 수 있다고 주장한다. 그러나 여기에서 지양은 단순한 부정을 의미하지 않는다. 왜냐하면 쇼펜하우어에게 개체화의 원리는 분명히 고통을 야기하는 원인이지만, 개체로서의 삶을 가능하게 해주는 유일한 원리이기 때문이다. 물론 쇼펜하우어는 이러한 개체화의 원리가 개체를 위한 것이 아니라 의지가 자신을 현상하기 위한 것이라고 지적한다. 그럼에도 불구하고 개체는 표상세계의 삶 속에서 개체화의 원리를 영원히 부정할 수 없다. 따라서 쇼펜하우어에게 예술은 일시적인 의지의 진정제로 한계를 가질 수밖에 없다. 하지만 이러한 일시적인 의지의 진정제는 도덕이라는 표상세계를 실존적으로 살아갈 수 있는 길을 제시하는 이정표의 역할을 수행한다.

니체에게 개체화의 원리는 고통의 원인이자, 고통을 삶의 자극으로 변화시킬 수 있는 요소

29) 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, 585쪽.

로 정의된다. 따라서 니체는 쇼펜하우어와는 달리 개체화의 원리를 표상세계의 강력한 보호막으로 이해하고 인식한다. 그리고 니체의 이와 같은 쇼펜하우어 해석은 쇼펜하우어의 예술론을 단지 의지의 부정을 위한 하나의 방법으로 파악하는 원인이다. 물론 쇼펜하우어는 자신의 저서를 통해 의지를 부정하는 것을 강조한다. 그러나 쇼펜하우어에게 표상세계는 단지 피안의 세계를 위한 예비적인 세계를 의미하지 않는다. 왜냐하면 쇼펜하우어의 사유에서 개체로서의 삶은 표상세계에서 유일하기 때문이다. 즉, 이러한 공통된 해석의 토대에서 쇼펜하우어의 예술이 가진 의미와 니체의 개체화의 원리에 대한 적극적인 해석을 통해 쇼펜하우어와 니체의 사유에 대한 새로운 논의의 지평이 제공될 수 있다. 물론 개체화의 원리에 대한 쇼펜하우어와 니체의 해석은 일치할 수 없는 간극이 존재한다. 왜냐하면 니체에게 개체화의 원리는 오직 개체의 삶을 위해 존재하는 것이지만, 쇼펜하우어에게 개체화의 원리는 개체를 위한 것이 아니라 의지를 위한 것이기 때문이다.

참고문헌

- 김주휘, 『『비극의 탄생』 읽기- 니체 대 쇼펜하우어』, 『철학사상』 제29권, 서울대학교 철학사상연구소, 2008.
- 박찬국, 「쇼펜하우어의 형이상학적 욕망론에 대한 고찰」, 『철학사상』 제36권, 서울 대학교 철학사상연구소, 2010.
- 이상엽, 「니체의 ‘예술가- 형이상학’의 의미와 문제」, 『니체연구』 제25집, 한국니체학회, 2014.
- 임건태, 「니체의 형이상학적 비극 해석 - 『비극의 탄생』에 나타난 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것」, 『대동철학』 제28집, 대동철학회, 2004.
- 양해림, 「그리스 비극과 소크라테스 비판- 니체의 『비극의 탄생』을 중심으로」, 『니체연구』 제16집, 한국니체학회, 2009.
- 전예완, 「니체의 『비극의 탄생』에 대한 재고찰: 디오니소스의 형이상학적 의미를 중심으로」, 『미학』 제47권, 한국미학회, 2006.
- 정낙림, 「‘디오니소스 다시 한 번 더’ 니체의 디오니소스- 자그레우스 신화의 수용과 철학의 의미」, 『니체연구』, 제7집, 한국니체학회, 2005.
- _____, 「고통과 예술 - 쇼펜하우어의 의지의 형이상학과 예술의 역할」, 『철학연구』 제 140, 2016.
- 카이 함머마이스터, 신혜경 옮김, 『독일미학전통』, 이학사, 2014.
- 아르투어 쇼펜하우어, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015.
- Christopher Janaway, “Schopenhauer as Nietzsche’s Educator”, Cambridge University Press, 1999.
- Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Giorgio Colli und Mazzino Motinari, Münchun, 1999.
- Ivan Soll, The Redemption of Life Through Art, Cambridge University Press, 1999.
- Julian Young, Nietzsche’s Philosophy of Art, Cambridge, 1992.

니체로부터 쇼펜하우어의 의지를 구하다?!

—“쇼펜하우어와 니체의 예술론에 대한 비판적 고찰에 대한 논평—
개체화의 원리를 중심으로”를 읽고—

이주향

수원대

의지의 힘이 있다. 맹목적인 의지는 다른 엄청난 것을 희생시키더라도 자신의 맹목적인 의욕을 실현시키고자 하는, 모든 선악을 넘어서 있는 맹목적인 힘이다. 그 힘을 알기에 우리는 쇼펜하우어에 천착한다.

욕구로부터 비롯되는 이 의지는 지속적으로 생성되기 때문에 탄탈로스의 물과 같다. 채워질 수 없는 갈증은 고통의 원인이 된다. 쇼펜하우어에 따르면 고통은 개체의 삶에서 필연적으로 수반되는 삶의 원초적인 존재방식이다. 쇼펜하우어에게 고통을 유발하는 개체화의 원리는 단순한 부정의 대상이 아니라 일종의 해체의 대상이라는 해석을 통해 남재민 선생님은 니체에게서 쇼펜하우어를 구하는 전략을 취하고 있다. 중요한 전략이라고 생각한다. 남재민 선생님의 입장에 공감하면서 토론을 위해 몇가지 물음을 던지고자 한다.

1. 쇼펜하우어가 칸트의 영향을 받은 것은 사실이지만 쇼펜하우어와 니체의 예술론을 비판적으로 고찰하는데 칸트가 유용할까?

남재민 선생님은 칸트와 달리 쇼펜하우어에게 물자체는 더 이상 불가지론(Agnosticism)의 대상이 아니라 표상세계의 배후에 존재하는 근원적인 본질이자, 세계를 이끌어가는 원리라고 설명하고 있는데, 그것이 단순한 선언이나 주장이 아니기 위해서는 설득의 논리가 있어야 한다.

그 논리의 핵심은 물자체와 의지를 동일시하는 것 같다. 쇼펜하우어가 칸트를 비판할 때, 칸트는 현상이 표상이고 사물 자체는 의지라는 인식에는 도달하지 못했다고 지적하는 것으로 보아 쇼펜하우어에게는 물자체와 의지가 동일시된다. 그런데 이 설명을 인식론자인 칸트가 받아들일 수 있을까? 칸트의 관점에서는 바로 이 의지가 물자체를 해석하는 힘일 수 있다.

그렇기 때문에 물자체에 도달할 방법은 없는 것이 아닐까.

2. 일반적으로 쇼펜하우어의 의지에 관심을 갖는 이유는 표상세계 속에서 드러나는 맹목적인 삶의 의지를 우리가 긍정하고 있기 때문이다. 그런데 이 의지와 물자체로서의 의지를 구분하는 이유는? 칸트는 인식론자이기에 물 자체와 현상을 구분하는 것이 자연스럽지만 쇼펜하우어에게도 그러할까? 물론 쇼펜하우어 스스로가 물자체로서의 의지의 존재론적 특징이 개체화의 원리를 통해 삶의 의지(Wille zum Leben)로 현상되는 것이라 하며 이 둘을 구분하고 있지만 실제로 그가 그렇게 했더라도 그것이 쇼펜하우어에게도 자연스러운 것인가?

3. 남선생님은 “쇼펜하우어에게 물자체로서의 의지는 결코 인식할 수 없는 존재이지만, 인간에 의해 의식될 가능성을 갖는다는 점에서 이전과는 전혀 다른 존재론적 의미를 우리에게 제시한다”고 주장한다. 인식할 수 없는데 의식될 가능성이 있다는 것은 무슨 말일까? 주5)에서 우파니샤드에서 이미 논의되고 있다고 설명한 것이나, 단일성으로 존재하고, 시간과 공간이라는 개체화의 원리에 영향을 받지 않으며, 인과의 영역에서 벗어나 있는 자유로운 존재라고 설명한 것으로 봐서 힌두교의 ‘아트만’이나 선불교의 ‘소소영영한 주인공’을 떠올려보지만 그럴 경우 그것은 의지 이전이 아닐까. 남선생님의 친절한 설명을 듣고 싶다.

4. 관조(Kontemplation)의 힘과 이념의 관계가 궁금하다. 순수인식주관이 인식하는 대상은 단순한 의지의 현상이 아니라 바로 이념(Idee)이며, 여기에서 이념은 객관화된 의지의 가장 높은 단계로서, 물자체로서의 의지와 인간을 매개하는 역할을 담당한다고 한다. 그리고 그 방식이 “자신의 관조 대상을 세상만사의 흐름에서 끄집어내어 그것을 홀로 고립”시키는 방식을 통해 개체화의 원리의 지배에서 벗어날 수 있다고 한다.

오히려 이 이념이 어떻게 물자체로서의 의지와 인간을 매개하는가. 차라리 이 이념을 빼고 자신의 관조 대상을 세상만사의 흐름에서 끄집어내어 그것을 홀로 고립”시키는 방식이 관조의 힘이 아닐는지.

5. 예술이 의지의 진정제인가, 자극제인가? 니체에게 예술이 의지의 진정제가 아니라 자극제라는 점에서 쇼펜하우어와 다른 주장을 하고 있는 것이라는 논의에 대해 남선생님은 “쇼펜하우어의 예술론은 단지 의지의 부정을 위한 토대적 작업만을 의지하지 않는다.”고 주장한다. “왜냐하면 쇼펜하우어에게 의지부정의 길은 모든 세계의 의지를 긍정하는 것으로부터

시작”되기 때문이라는 것이다. 이 해석이 아마 남선생님이 두 사유를 화해시킨 지점이면서 동시에 니체의 해석로부터 쇼펜하우어를 구출한 지점일 것이다. 니체로부터 쇼펜하우어를 구하는 일이 쇼펜하우어의 단순한 명예회복을 위한 것은 아니라면, 쇼펜하우어를 따라 의지의 현상으로서의 개체화의 원리, “개체를 위한 것이 아니라 의지를 위한 것”이라는 개체화의 원리를 인정하면 삶이 어떻게 달라지는 지 궁금하다.

6. 예술이 의지의 자극제인 것이 아니라, 혹 고통이 의지의 자극제는 아닐까. 여기서 촉매역할을 하는 개념은 순수인식주관이 인식하는 대상인 이념(Idee)이다. 그렇다면 쇼펜하우어의 이념이란 무엇인가? 객관화된 의지의 가장 높은 단계라고 하는 이념은 우리로 하여금 물자체로서의 의지와 능동적인 의미관계를 맺을 수 있게 하는 그 무엇이라고 설명하는데, “근거울에 지배되는 인식”이 아니기 때문에 설득의 논리를 만들기 어렵다.

표상세계에서 의지의 지배로부터 벗어날 수 없는 개체는 인간을 개체화의 원리의 지배로부터 잠시 벗어나게 해주는 예술을 통해 개체화의 원리의 지배로부터 벗어날 가능성이 있다는 것을 인지한다는 점에서 예술은 의미가 있겠다. 그렇다면 예술은 진정제이고, 의지의 자극제는 고통인 것이 아닐까?

니체 철학에서의 수치심

이선
전북대

1. 들어가는 말

2020년 8월 24일, 더불어민주당 고민정 의원은 ‘성폭력 범죄 등의 처벌 등에 관한 특례법’ (약칭: 성폭력처벌법)에 명시된 “성적 수치심”¹⁾이라는 용어를 ‘성적 불쾌감’으로 변경하는 개정안을 발의하였다.²⁾ 현행법의 경우, 촬영물 등을 이용한 협박 강요로 성적 수치심을 불러 일으키는 경우에 처벌하도록 규정하고 있는데, 고민정 의원은 이에 대해 사전적 의미에서의 ‘수치심’은 행위자의 잘못을 전제하고 있기 때문에 시대착오적인 인식을 심어줄 우려가 있다고 개정안 발의의 취지를 밝혔다.

국립국어원의 표준국어대사전을 찾아보면 수치심이란 “수치를 느끼는 마음”³⁾이며, 여기에서 수치(羞恥)란 “다른 사람들을 볼 낮이 없거나 스스로 떳떳하지 못함. 또는 그런 일”⁴⁾을 의미한다. 그렇다면 성적 수치심이란 ‘성적 차이와 관련하여 수치를 불러일으키는 마음’⁵⁾라 할 수 있다. 수치라는 말은 창피한 일이나 떳떳하지 못한 상태나 일을 전제하고 있다. 그래서 법안의 ‘성적 수치심을 일으킨다’라는 표현은 성적 수치심을 느끼는 사람이 잘못된 일을 해서 그 느낌이 발생한 것으로 오해될 소지가 있다. 이렇게 성적 수치심을 느끼는 사람에게 잘못을 소급하고 있는 이 법안의 성적 수치심이라는 용어는 개정되어야 마땅하다.

1) 성폭력처벌법, “제13조(통신매체를 이용한 음란행위) 자기 또는 다른 사람의 성적 욕망을 유발하거나 만족시킬 목적으로 전화, 우편, 컴퓨터, 그 밖의 통신매체를 통하여 성적 수치심이나 혐오감을 일으키는 말, 음향, 글, 그림, 영상 또는 물건을 상대방에게 도달하게 한 사람은 2년 이하의 징역 또는 2천만원 이하의 벌금에 처한다.” 법제처, <http://www.law.go.kr>, 강조는 필자의 것.

2) <고민정, “‘성적 수치심’ 용어를 ‘불쾌감’으로” 법안 발의> https://imnews.imbc.com/news/2020/politics/article/5884701_32626.html

3) 국립국어원, 표준국어대사전, 수치심

4) 국립국어원, 표준국어대사전, 수치

5) 온라인 국어사전은 우리말샘에서는 성적 수치심을 “남녀 간의 육체적 관계나 남성, 여성의 육체적 특징과 관련하여 수치를 느끼는 마음”으로 정의하고 있다. 인간의 성은 남성과 여성만으로 국한되지 않으며 이 성적 차이는 육체적 특성으로 환원되는 것은 아니기에 여기에서는 ‘성적 차이’라는 용어로 재규정하였다.

그런데 이 글에서 주목하고자 하는 것은 ‘수치심’이라는 용어 자체에 대한 우리의 오해이다. 우리말에서 수치란 본래 어원적으로 행동하는 사람의 입장에서 스스로의 떳떳하지 못한 행동에 대해 느끼는 부끄러움을 의미한다. 다시 한 번 표준국어대사전의 정의를 살펴보자. 수치(羞恥)란 “다른 사람들을 볼 낯이 없거나 스스로 떳떳하지 못함. 또는 그런 일”⁶⁾을 의미한다. 수치라는 말은 어원에서부터 수치심의 당사자는 자기 스스로에게로 국한된다. 다시 말해 수치심의 당사자는 자신의 잘못된 말과 행동에 부끄러움을 느끼는 사람인 것이다. 이러한 수치의 의미를 논어의 다음과 같은 구절에서도 살펴볼 수 있다. “자공이 물었다. “어떠하여야 곧 선비라고 말할 수 있습니까?” 공자께서 말씀하셨다. “자기의 몸을 실천하는 데 부끄러워함이 있으며, 사방에 사신으로 가서 임금의 명을 욕되게 하지 않으면 선비라 할 수 있다.”⁷⁾ 선비는 공자가 바라는 지식인의 모습이다. 그래서 선비는 개인의 이익을 위해서가 아니라 도를 실행하기 위해서 관직으로 나아간다. 자공이 선비란 어떤 사람인지를 묻자 공자는 ‘자신의 행동에 부끄러움이 있는’ 사람이라고 말한다. 수치심이 있다는 것은 행동하는 사람 스스로 자신의 행동에 대해 부끄러워할 줄 안다는 의미이다. 그래서 성적 수치심이라는 말도 성과 관련된 문제에서 잘못된 행동을 한 사람이 스스로 자신의 행동에 대해 부끄러워하는 마음이라는 의미로 사용되어야 한다.

현행법에서처럼 (여성에게) “성적 수치심을 일으킨다”는 표현은 성을 본질주의적 입장에서 바라보면서 (여성의) 성충동에 도덕, 특히 순결과 같은 도덕이 존재하고, (여성이) 순결을 지키지 못한 것에 대해 스스로 부끄러워하는 마음을 갖는 것이 당연하고, 그래서 (여성에게) 스스로를 자책하는 것과 같은 성적 수치심이 존재할 수밖에 없다는 것을 전제하는 말이다. 성적 수치심과 같은 용어가 보여주는 이와 같은 문제를 (여)성에 대한 모욕으로서 누구보다 신랄하게 비판하는 철학자가 바로 니체이다. 그런데도 (여)성에 대한 생물학적 본질주의자로 누구보다 오해받는 철학자도 바로 니체이다.

필자는 여성적 사랑에 대한 몇 편의 논문을 통해서 니체가 성적 본질주의자가 아님을 밝히고자 했다. 그러나 니체 철학에 호의적인 소수의 페미니스트들을 제외하고는 대부분의 페미니스트들은 여성을 폄훼하는 것처럼 보이는 니체의 표현에 화가 많이 나 있었다. 니체의 여성적 사랑에 대한 논의도 자꾸만 여성적인, 그래서 기존과는 다른 사랑의 유형이 아니라 생물학적 성이 여성들인 자들이 사랑하는 방식으로 오해되었고, 결국은 여성적 사랑도 여성을 억압하고 착취하는 가부장제적 구조에 복속시키려는 하나의 세련된 방식으로 오해되고 말

6) 국립국어원, 표준국어대사전, 수치

7) 『논어강설(論語講設)』, 이기동 역해, 성균관대학교출판부, 1992, “子貢問曰何如 斯可謂之士矣 子曰行己有恥(부끄러워할 지) 使於四方 不辱君命 可謂士矣”(13:20), 385쪽, 강조는 필자의 것.

았다. 그래서 이 글은 전략적으로 성적 수치심에서 ‘성적’인 것을 빼고 수치심만을 논의하고자 한다. 이 글은 성적 수치심을 성적 불쾌감으로 바꾼 그 지점에서, 니체철학에서 여성적인 것의 특징인 수치심과 부끄러움이란 무엇인지 묻고자 한다.

사람은 누구나 부끄러움을 느낀다. 그러나 수치심을 느끼는 것은 개인에게는 불편한 경험이다. 수치심을 느끼면 얼굴이 붉어지며 숨고 싶어진다. 일차적으로는 자신의 눈앞에 있는 사람들로부터 숨고 싶고, 더 나아가서 자기 존재도 든든한 보호막 뒤에 숨고 싶어 한다. 그런데도 철학적으로 보면 수치심은 ‘좋은’ 감정이다. 도덕적으로도 좋은 감정이고 삶에서도 참 유익한 감정이다. 한 사람이 느끼는 수치심은 내면의 정체성의 혼란을 가져오지만 이 혼란은 앞으로의 변화가능성을 예고하기 때문이다. 그래서 우리는 우리 스스로에게 수치심을 느낄 줄 알아야 한다고 배워왔다. 수치심은 도덕 감정의 알람이기 때문이다.

수치심은 개인적 삶과 사회적 삶을 동시에 살아가는 인간에게 양쪽을 오가며 경고의 메시지를 보낸다. 그래서 우리는 스스로에게 수치심을 느끼지 않게 행동하라고 배운다. 수치심을 스스로 생각하는 인간다움에 미치지 못했을 때 감정적 경고로 여겼기 때문이다. 우리는 또한 주변 사람들에게 수치심을 느끼지 않게 행동하라고 배운다. 수치심은 사회적 규범에 알맞게 행동하지 않았을 때 발생하는 감정 현상이라고 여겼기 때문이다. 그래서 수치심은 인간성을 유지시키고 법제도가 미치지 않는 일상생활의 사회 규범적 역할을 하는 도덕 감정으로서 중요하게 다루어졌다.

니체에게도 수치심은 중요한 감정이지만, 도덕이 아니라 도덕을 넘어선 비도덕을 주장하는 니체에게 수치심은 도덕 감정으로서가 아니라 감성적 인지 작용으로서 중요하다. 수치심은 한 인간의 내부와 외부의 경계에서 발생하는 감정이다. 그래서 수치심의 느낌은 자기중심적으로 형성될 수밖에 없는 내면성 안으로 예기치 않았던 외부 세계의 현상을 받아들이면서 발생한다. 이러한 수치심을 니체는 인간의 어떤 본성으로 설명하는 것이 아니라 작용으로서, 즉 “무언가를 숨기려는 충동”⁸⁾으로 규정한다.

그래서 이 글은 니체철학에서 수치심이란 어떤 작용을 하는 것인지 살펴보고자 한다. 다른 철학자들과는 달리 니체에게 수치심은 인간 존재의 특징으로서 그런 존재로서 발명한 인식과 연관된다. 다시 말해 수치심은 인식의 기원과 연관되어 있으며 인식의 지적인 활동과 연관되어 있으며 이를 통해 인식의 미래가 어떻게 나아가야 하는지에 연관되어 있다. 이 글은 우선 1장 ‘수치심과 진리’에서는 수치심으로부터 발생한 진리를 분석하고 2장에서는 니체가 비도덕적 진리로서 제시하고 여성적 진리라고 규정하는 ‘수치심 속의 간계’를 분석함으로써

8) 니체, 『유고(1882년 7월~1883/84 겨울)』, 박찬국 옮김, 책세상, 2001, 406쪽.

수치심의 감추려는 충동으로부터 발생한 간계의 지적 작용이 어떻게 진리의 노예가 아니라 지적 활동으로서 삶의 권력을 지배할 수 있는지 밝히고자 한다. 3장에서는 니체가 주장하는 ‘수줍은 진리’가 무엇이며 어떻게 인식은 이 수줍은 진리가 될 수 있는가를 밝히고자 한다. 이를 통해 인식은 수줍은 진리로서 미래를 향해 어떤 태도와 모습을 지녀야 하는지 살펴보고자 한다.

2. 수치심과 진리

수치심이란 무엇인가? 니체에 따르면 수치심은 방어하려는 움직임으로서 무언가를 숨기려는 충동이다. 모든 동물에게는 방어하려는 움직임이 있다. 이 방어하려는 움직임은 “불쾌한 접촉의 경우 몸을 움츠리고, 모든 부분을 응집하”⁹⁾기 때문에 나타난다. 그런데 인간 본능에서¹⁰⁾ 이 방어하려는 충동의 작용이 바로 수치심이다. 니체에 따르면 수치심은 무언가를 숨기려는 충동이다. “무언가를 숨기려는 충동이 수치심이며 방어하려는 충동이다. 자신을 숨기고자 하는 것도 그러하다. 이 경우 색이 예를 들어 붉게 된다(불안의 작용이다!)”¹¹⁾

수치심이 무언가를 숨기려는 충동, 그 중에서도 자신을 숨기고자 하는 충동이라는 것을 창세기는 잘 설명하고 있다. 본래 하느님이 남자와 여자를 만들었을 때 그들은 알몸이었지만 부끄러움을 몰랐다. “사람과 그 아내는 둘 다 알몸이면서도 부끄러워하지 않았다.”¹²⁾ 그러나 이들은 하느님이 따 먹지 말라던 선악과를 따먹고나서 하느님이 찾으시자 몸을 숨겼다. “동산에서 당신의 소리를 듣고 제가 알몸이기 때문에 두려워 숨었습니다.”¹³⁾ 그러자 하느님은 “네가 알몸이라고 누가 일러주더냐?”¹⁴⁾라고 묻는다. 이 이야기에 따르면 자신의 알몸을 ‘숨기는’ 수치심은 “선과 악을 알게 하는 나무”¹⁵⁾의 열매인 선악과를 따먹고 나서 생긴 일이다.¹⁶⁾ 따라서 수치심은 선과 악을 아는 도덕적 인식의 결과로 나타나는 것이다.

창세기에서는 수치심이 도덕적 인식의 결과이지만 니체에게는 수치심 그 자체가 바로 인

9) 니체, 『유고(1882년 7월~1883/84 겨울)』, 406쪽.

10) 니체에게 인간의 본능이란 행동의 오랜 습관으로 만들어지는 것이다. 행동의 오랜 습관은 힘을 소비하는 방식을 결정한다.

11) 니체, 『유고(1882년 7월~1883/84 겨울)』, 406쪽.

12) 『성경』, 창세기, 2:25. 한국천주교중앙협의회, 2015, 제9쇄.

13) 『성경』, 창세기, 3:10.

14) 『성경』, 창세기, 3:11.

15) 『성경』, 창세기, 2:17.

16) 성경의 선악과와 관련해서 인간의 인식의 문제를 고찰한 논문으로는 이주향의 「기독교의 ‘죄’개념에 대한 니체의 비판과 ‘죄’사유의 긍정적 실천」(니체연구, 제14집)이 있다. 이 논문은 선과 악을 알게 하는 ‘인식’이 니체에게는 삶에 대한 사유의 출발점이었음을 고찰하고 있다.

간 종의 역사이다. “오, 나의 벗들이여! 사물의 이치를 터득하고 있는 자는 말한다. 수치심, 수치심, 수치심. 그것이 바로 인류의 역사라고.”¹⁷⁾ 창세기에서는 선악과를 먹고 인간에게 생겨난 것이 도덕적 인식이라면 니체가 보기에 인간 종을 유지하기 위해서 인간이 발명한 것이 인식이다. 니체는 창세기에 대비되는 다음과 같은 인간의 인식 발명의 우화를 들려준다. “수많은 태양계에서 쏟아 부은 별들로 반짝이는 우주의 외딴 어느 곳에 언젠가 영리한 동물들이 인식이라는 것을 발명해낸 별 하나 있었습니다. 그것은 ‘세계사’에서 가장 의기충천하고 또 가장 기만적인 순간이었습니다. 그렇지만 그것도 한 순간일 뿐이었습니다. 자연이 몇 번 숨 쉬고 난 뒤 그 별은 꺼져갔고, 영리한 동물들도 죽을 수밖에 없었습니다.”¹⁸⁾

니체는 창세기와 달리 처음부터 영리한 동물인 인간을 등장시킨다. 영리한 동물인 인간은 자신의 영리함을 최고로 발휘하여 인식을 발명한다. 니체는 인간이 인식을 발명한 순간을 세계사에서 가장 의기충천하고 가장 기만적인 순간이라고 설명한다. 왜 그런가? 인식의 발명에 의해 발달한 인간 지성은 “마치 세계의 축이 인간 지성을 중심으로 도는 것처럼”¹⁹⁾ 인간 존재를 세계의 중심으로 느끼게 되었기 때문이다. 그래서 인간은 “인식과 감각과 결합되어 있는 저 오만”²⁰⁾을 지니게 되었다. 또한 인간 지성은 “불행하고 연약하기 짝이 없는 존재들”인 인간이 “실존의 가치에 관해 착각하게 만듦”으로써 실존하도록 만드는 보조수단이기에 기만적이다.²¹⁾ “인식의 가장 일반적인 효과는 착각이다.”²²⁾

그래서 수치심은 인류의 역사이자 인간 종적 특징이다. “사물을 터득하고 있는 자에게는 사람 자체가 빨간 뺨을 갖고 있는 짐승이다.”²³⁾ 인간이 인간 종 보존을 위해 역사적으로 행한 가장 중요한 사건이 인식의 발명이라면 인류의 역사이자 인간 종의 특징인 수치심이 바로 인식을 발명했다. 니체에 따르면 인식의 발명은 가장 의기충천하고 가장 기만적인 일이다. 그렇다면 그 인식의 충동은 오만(허영심)과 기만(착각)을 일으키는 것이어야만 한다. 무언가를 숨기는 충동인 수치심은 “불행하고 연약하기 짝이 없는 존재들”²⁴⁾인 인간이 자신의 실존을 감추기 위해 오만과 허영심을 보이는 곳에서 발생한다. 그래서 오만함은 수치심의 징후다. 또한 인식의 발명은 기만적인 사건인데, 수치심의 무언가를 숨기려는 충동에 의해 일으켜지

17) 니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 2000, 141쪽.

18) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 이진우 옮김, 책세상, 2001, 443쪽.

19) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 443쪽.

20) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 444쪽.

21) 같은 곳.

22) 같은 곳.

23) 니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 141쪽.

24) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 444쪽.

는 것이 바로 착각이며 위장술이며 거짓말이다. 따라서 인간의 종적 특징이자 인류의 역사인 수치심으로부터 인식이 발생한 것이라고 말할 수 있다.

인식에 의해 발달한 인간 지성은 인간 종 보존을 위한 수단임과 동시에 개별자의 개체 보존을 위한 수단이다. 이 중에서 “개체 보존을 위한 수단인 지성(Intellekt)”²⁵⁾은 진리를 발전시킨다. 인간 지성은 개체 보존을 위해 다른 개체들에 대항하여 자신의 약점을 숨기고 발달한 “위장술”(Verstellungskunst)²⁶⁾이다. 즉, 인간 지성의 위장술은 무언가를 숨기기 위한 충동인 수치심에 의해 발달된 것이다. 이 지성의 위장술을 사람들이 당연한 규칙으로 받아들이면서 지성은 “진리를 향한 충동”²⁷⁾으로 발전된다. “여기서는 기만, 아첨, 거짓과 사기, 등 뒤의 험담, 체면 차리는 행동, 휘황찬란한 꾸밈 속에서 삶, 가면 속의 존재, 은폐의 규약, 다른 사람들과 자신 앞에서의 연극, 간단히 말해 허영심이라는 불꽃을 향한 나방의 끊임없는 날개짓은 이제 너무나 당연한 규칙이 되어, 어떻게 저 진지하고 순수한 진리를 향한 충동이 사람들 가운데서 생겨날 수 있었는가 하는 것보다 더 불가해한 것은 없다.”²⁸⁾ 그래서 무언가를 숨기려는 충동인 수치심은 지성의 노련한 위장술로 발달되고, 이 지성의 위장술이 사람들에게 당연한 규칙으로 통용되면서 ‘진지하고 순수한 진리를 향한 충동’으로 발전된다.

그렇다면 무언가를 숨기려는 충동인 수치심은 어떻게 진리를 향한 충동으로 발전되는 것일까? 진리를 향한 충동은 수치심의 숨기려는 충동에서 발생한다. 그 이유는 진리라는 것이 사실은 거짓말이기 때문이고 이 거짓말을 사회적 규약으로 통용시키기 위해 진리라는 방법을 고안하기 때문이다. 니체에 따르면 진리는 처음부터 거짓말이다. 니체의 표현대로 하자면 진리는 “마멸되어 감각적 힘을 잃어버린 은유라는 사실을 망각해버린 그런 환상”²⁹⁾이다. 진리는 사실 환상인데도 그 은유를 사용하던 관습만이 남아서 진리로 통용된다. 그래서 진리는 “그림이 사라질 정도로 표면이 닳아버려 더 이상 동전이기보다는 그저 쇠붙이로만 여겨지는 그런 동전”³⁰⁾이다. 이런 동전을 통용시키는 ‘진리를 향한 충동’은 “관습적 비유를 사용해야 한다는 책무”³¹⁾에 의한 것이고 “도덕적으로 표현하자면, 확고한 규약에 따라 거짓말해야 한다는, 모든 사람에게 타당한 양식으로 거짓말을 해야 한다는 책무”³²⁾에 따르기 것이다. 이러한

25) 같은 곳.

26) 같은 곳.

27) 같은 곳.

28) 같은 곳.

29) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 450쪽.

30) 같은 곳.

31) 같은 곳.

32) 같은 곳.

과정을 통해서 진리는 “무의식적으로 그리고 수백 년 동안의 습관에 따라 거짓말을 한다.”³³⁾ 여기에서 우리는 니체에게 왜 진리에의 의지가 기만에의 의지에서 발생했다고 말하는지 이해된다. 진리에의 의지가 곧 기만에의 의지로서, 니체에게 진리는 ‘기만에의 의지’에 의해 추구되는 것이다. 여기에 참/거짓의 구분은 존재하지 않는다. “참된 것, 진실한 것, 무아적인 것에 귀속될 수 있는 모든 가치에도 불구하고, 모든 생명을 위한 더 높고 근본적인 가치는 가상에, 기만에의 의지에, 이기심에, 욕망에 있다고 생각하는 일은 가능할 것이다.”³⁴⁾

진리를 향한 충동이 무언가를 숨기려는 수치심의 충동에서 발전된 것임에도 불구하고 철학자들은 그 과정은 망각한 채 진리를 소유할 수 있는 것으로 여기게 되었다. 진리를 향한 충동은 진리를 소유할 수 있는 것으로 여기면서 진리를 ‘사물’ 개념으로 만들었기 때문이다. 이 사물 개념은 ‘나-실체에 대한 믿음’을 지닌 의식이 사물에 투사되면서 만들어진다. 이를 통해 “‘나’를 믿고, 나를 존재라고 믿으며 나를 실체로 믿는다. 그리고 나-실체에 대한 믿음을 모든 사물에 투사한다—이렇게 하면서 의식은 ‘사물’이란 개념을 비로소 만들어낸다……존재는 원인으로서 어디서든 슬쩍 밑으로 밀어 넣어진다.”³⁵⁾ 수치심이 “인류의 역사”³⁶⁾임에도 불구하고 철학자들은 이 수치심에 대한 역사적 감각이 결여되었다. 의식의 작용을 통해서 수치심을 무언가를 숨기려는 충동이 아니라 존재로 파악한다. “그들[철학자들]의 역사적 감각의 결여, 생성이라는 생각 자체에 대한 그들의 증오, 그들의 이집트주의가 그 예이다.”³⁷⁾ 그래서 수치심도 무언가를 숨기려는 충동의 작용이 아니라 인간 내면에 존재하는 수치심으로 이해된다.

철학자들은 역사적 변화와 생성의 과정을 개념으로 만들어서 손에 쥐는 것마다 “개념의 미라들”³⁸⁾로 만들어버린다. 니체에 따르면 이렇게 개념의 미라들을 만드는 진리를 향한 충동에는 도덕적 충동이 숨겨져 있다. 진리를 향한 충동은 진리의 감정에서 일어나는 충동이다. 진리의 감정이란 진리가 본래 거짓말이었다는 사실을 무의식적으로 망각한 채 모든 사람에게 진리라는 거짓말을 해야 할 의무가 있다고 여기는 감정이다.³⁹⁾ 이러한 진리의 감정에 입각하여 만들어진 개념의 미라들에 삶과 행위가 끌려가도록 만드는 것이 바로 진리를 향한 충

33) 같은 곳.

34) 니체, 『선악의 저편』, 김정현 옮김, 책세상, 2002, 17쪽, 강조는 필자의 것.

35) 니체, 『우상의 황혼』, 백승영 옮김, 책세상, 2005, 100쪽.

36) “사물의 이치를 터득한 자는 말한다. 수치심, 수치심, 수치심. 그것이 바로 인류의 역사라고.” (니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 141쪽.)

37) 니체, 『우상의 황혼』, 96쪽.

38) 같은 곳.

39) “그러므로 그는 언급한 방식대로 무의식적으로 그리고 수백 년 동안의 습관에 따라 거짓말을 한다. 인간은 바로 이 무의식성을 통해, 즉 망각을 통해 진리의 감정에 이르는 것이다. 어떤 사물은 붉다고, 다른 사물은 차갑다고, 그리고 또 다른 사물을 병어리라고 표현해야 할 의무가 있다는 감정에서 진리와 연관되는 도덕적 충동이 일어난다.” (니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 450쪽.)

동이다. “그[진리를 추구하는 인간]는 이 모든 인생[갑작스러운 인상과 직관들]을 우선 탈색된 무미건조한 개념들로 만들고 난 다음, 이 개념들에 삶과 행위라는 수레를 연결시킨다.”⁴⁰⁾

철학자들은 의식의 작용을 통해서 진리를 사물 개념으로 만들고 생성이 아니라 존재로서 파악한다. 더 나아가 철학자들은 인간의 의식성에 근간한 이성의 작용을 통해서 진리가 사물 그 자체에 실재하는 것으로 파악한다. “어떤 사람이 물건 하나를 덩불 뒤에 숨겨놓은 다음 그 것을 바로 그 자체에서 찾고 또 발견한다면, 이 찾고 발견하는 일에 칭찬할 만한 것이라고는 아무것도 없다.”⁴¹⁾ 이성의 능력으로 진리를 발견하는 일이란 사실상 그 진리가 이전에 숨겨 놓았던 것임을 망각했기 때문에 ‘발견했다’고 착각하는 것이다. 우리의 이성적 능력은 진리라는 거짓말을 하면서도 스스로 거짓말을 하는 지도 모르는 것이다. 그러나 이러한 거짓말로 인해 진리는 ‘진리 그 자체’로 실재하는 것으로 여겨지게 된다. 더 나아가 진리를 추구하는 자들은 진리가 거짓말이고 그 거짓말의 성을 멋지게 쌓아올린 것도 인간이라는 사실도 망각한다. 인간은 자기 자신이 진리를 만든 주체라는 것도 망각해버린 것이다. “오직 저 원시적은 유 세계를 망각함으로써만, 인간적 환상의 근원적 능력에서 본래 뜨거운 액체의 형태로 뽑어나오는 영상들 덩어리가 굳어지고 경직됨으로써만, 이 태양과 이 창문과 이 책상이 진리 자체라는 정복될 수 없는 믿음을 통해서만, 간단히 말해서 인간이 자기 자신이 주체라는 것을 망각함으로써만, 그는 어느 정도 평온과 안정과 성과를 가지고 살아간다.”⁴²⁾

니체에 따르면 수치심은 ‘무언가를 숨기려는 충동’이라면 도덕적 충동은 ‘소유하고 유지하려는 충동’에 의한 것이다. “모든 도덕적 충동은 아마도 소유하고 유지하려는 욕구로 귀결될 수 있을 것이다.”⁴³⁾ 진리를 개념으로 소유하는 도덕적 충동은 진리를 소유하기 때문에 자신은 참이라고 규정한다. 이에 반하여 무언가를 숨기려는 충동인 수치심을 거짓이라는 이유로 부정한다. 그러면서 도덕적 충동은 수치심이 활동하는 삶, 자연, 역사의 세계와 대립되는 다른 세계를 구성한다. 그런데 이 도덕적 충동은 진리를 추구하는 인식작용에서도 일어난다. “그래서 우리는 더 정교한 것까지 소유해나간다: 결국 사물에 대해 완전히 인식한다는 것이 소유를 추구하기 위한 조건이 될 정도로 말이다: 때로는 완전한 인식 자체가 소유로서 이미 충족된 경우도 종종 있다. 이러한 인식은 우리들에게서 도망쳐 숨을 수 있는 곳도 더 이상 없고, 우리로부터 더 이상 헤어날 수 없다. 이 점에 있어서 인식은 도덕의 마지막 단계라고 할 수 있다.”⁴⁴⁾

40) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 451쪽.

41) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 452쪽.

42) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 453쪽, 강조는 니체의 것.

43) 니체, 『유고(1881년 봄~1882년 여름)』, 홍사현 옮김, 책세상, 2018, 431쪽.

44) 같은 곳, 강조는 니체의 것.

진리를 사물 개념으로 만들어서 소유하려는 인식작용은 사물 개념을 완전히 인식하는 것을 추구한다. 다시 말해 ‘인식을 위한 인식’이 추구되는 것이다. 이 인식을 위한 인식은 인식 작용 안에 진리의 표준을 지닌다고 여긴다.⁴⁵⁾ 인식작용은 진리를 추구하는 수단인데도 척도로 오인되었다.⁴⁶⁾ 이 인식의 척도는 유용성에 입각하여 착각하게 만드는 것에서 출발한 진리를 향한 충동을 판결하였다. 이를 통해 진리를 향한 충동마저도 도덕 범주 안에 들어가게 된다. “‘인식을 위한 인식’-이것은 도덕이 만들어놓은 마지막 함정이다. 이것으로 말미암아 사람들은 다시 한 번 완전히 그 안으로 빠져 들어간다.”⁴⁷⁾ 인식과 지성을 인간 종과 개별자의 유지를 위해 이용하고자 했던 원래 인간의 인식 발명의 의도와는 달리, 인간은 인식의 발달을 통해 도덕의 지배에 들어가고 만다.

니체에 따르면 의식작용에 의해 진리를 사물 ‘개념’으로 만들고, ‘진리 자체’를 발견했다는 믿음 속에서 ‘평온과 안정과 성과’를 얻고 살아가며, 진리를 향한 충동마저도 인식작용의 기준으로 환원시켜버리는 자들이 바로 철학자들이다.⁴⁸⁾ 철학자들은 진리라는 거짓말을 하면서도 ‘소름끼칠 정도로 진지함과 서툰고 주제넘은 자신감’을 지니고 있다. 그러나 진리인 여성들은 진리가 거짓말인 것도 알고 그 거짓말을 속이기 위해서 인식작용을 이용한다는 것도 안다. 그런 여성들에게 철학자들은 얼마나 ‘졸렬하고 부적당’한 자들로 여겨질 것인가? “진리가 여성이라고 가정한다면, 어떠한가? 모든 철학자가 단독주의자였을 경우, 그들이 여성을 제대로 이해하지 못했다는 혐의는 근거 있는 것이 아닐까? 지금까지 그들이 진리에 접근할 때 가졌던 소름끼칠 정도의 진지함과 서툰고 주제넘은 자신감이 바로 여성의 마음을 사로잡기에는 졸렬하고 부적당했다는 혐의는 근거 있는 것이 아닐까?”⁴⁹⁾

진리가 거짓말인지 아는 자들이 바로 여자들이기에 니체는 진리란 여자라고 말하며 진리가 거짓말이지만 사람들을 속이기 위한 수단이기에 ‘수치심 속의 간계’라고 말한다. 수치심은 인간의 인식 능력인 지성으로 무엇인가를 숨기려는 마음이고 간계는 사람들 간에 통용되

45) “철학의 혼란은, 사람들이 논리학과 이성 범주에서 세계를 유용성-목적으로(그러므로 ‘원칙적’으로 유용한 위조로) 조정하는 수단을 찾는 대신에, 그 안에서 진리의 표준 내지 실재의 표준을 가지고 있다고 믿었던 데에 근거한다.(니체, 『유고(1888년 초~1889년 1월 초)』, 백승영 옮김, 책세상, 2006, 161쪽, 강조는 니체의 것.)

46) “수단이 척도로 오해되어버렸고 심지어 다음의 의도에 유죄판결을 내리는 것으로 오해되어 버렸다.……그 의도는 유용한 방식으로 착각하게 만드는 것이다(zu täuschen).”(니체, 『유고(1888년 초~1889년 1월 초)』, 161쪽.)

47) 니체, 『선악의 저편』, 107쪽.

48) 철학자들이 ‘평온과 안정과 성과’를 지니고 살아가는 것은 철학자들의 형이상학적 태도에서 나타난다. 자신들의 믿음에 근거하기 때문에 평온하고, 사회적 격식에 맞추어 지식을 지니기 때문에 안정적이며, 진리라는 지식 권력의 체계를 설립하는 성과를 지닌다. “그들[모든 시대의 형이상학자들]의 모든 논리적인 추론 과정의 배후에는 이러한 방식의 가치평가가 있다. 그들의 이러한 자신들의 ‘믿음’에서 그들의 ‘지식’을, 격식을 갖추어 마침내 ‘진리’라고 명명하게 되는 그 무엇을 얻으려고 노력한다.”(니체, 『선악의 저편』, 17쪽.)

49) 니체, 『선악의 저편』, 9쪽.

도록 지성의 능력을 발휘하는 것이다. 그래서 수치심의 간계란 무언가 자기가 원하는 바가 거짓말인지 알면서도 사람들을 속이면서 효력을 발휘하는 지성의 작용이다.

3. 수치심 속의 ‘간계’

그렇다면 철학자들이 진리에 대한 믿음에서 나오는 진지함과 자신감이 아니라 ‘여성의 마음을 사로잡을 수 있는’ 그런 진리는 무엇인가? 여성의 마음을 사로잡는 것은 세계의 아름다움이다. 내면적인 진지함이나 자신감이 아니라 아름다운 것이 넘쳐나는 세계가 여성의 마음을 유혹하는 것이다. 그래서 여성적인 것이 추구하는 진리는 진리 그 자체가 아니라 삶이다. “내가 말하고자 하는 것은 이 세계에는 아름다운 것들이 넘쳐나고 있지만 그럼에도 불구하고 이것들이 모습을 드러내는 아름다운 순간은 너무 적다는 것이다. 하지만 이것이야말로 삶의 가장 강력한 마법일지도 모른다: 삶은 가능성이라는 황금실로 짜인 베일로 덮여 있다. 약속하고, 반감을 품고, 수줍어하고, 냉소하고, 동정하고, 유혹하는, 그렇다, 삶은 여성이다!”⁵⁰⁾

여성적인 것이 삶이라면 여성적인 것이 추구하는 권력이란 삶의 권력이다. 이 삶의 권력이라는 것은 생동하는 아름다움으로 나타나는 ‘삶의 가장 강력한 마법’이다. 이 삶의 가장 강력한 마법은 ‘삶의 가능성’에 입각해서 ‘약속하고, 반감을 품고, 수줍어하고, 냉소하고, 동정하고, 유혹하는’ 방식으로 활동한다. 그렇다면 삶이라는 생동하는 권력에 진리는 어떻게 다가갈 수 있는 것일까? 니체에 따르면 진리란 ‘수치심 속의 간계’이다.

진리는-

여자이지. 더 나은 것은 아니다:

수치심 속의 간계(arglistig im Scham):

그녀가 가장 사랑하는 것,

그녀는 그것을 알고자 하지 않네.

그녀는 질책하네……

그녀는 누구에게 몸을 속이는가? 유일하게 권력에만!-⁵¹⁾

그렇다면 어떻게 진리는 삶에 접근하는 것일까? 우리는 그 방법을 스스로 진리이면서 삶의 권력에 따르는 여성들에게 물어야 한다. 그녀들은 진리를 ‘수치심 속의 간계’로 여긴다.

50) 니체, 『즐거운 학문』, 안성찬 옮김, 책세상, 2018, 313쪽.

51) 니체, 『유고(1888년 초~1889년 1월 초)』, 2004, 445쪽.

그녀들이 진리를 향한 충동으로 진리를 추구하지 않고 삶의 권력에 따르면서 진리를 수치심 속의 간계로 여기는 까닭은 그녀들이 진리를 향한 충동과 인식에 대해서 ‘회의적’이기 때문이다. “회의주의자.-늙은 여자들이 마음 속 가장 은밀한 곳에서는 어떤 남자들보다도 더 회의적이라는 것은 나에게 두려움을 준다. 그들은 현존재의 피상성을 그 본질이라고 믿는다. 그리고 모든 덕과 심오함은 그들에게 단지 이러한 “진리”를 덮어 가리는 것, 치부를 가리는 아주 바람직하지 않은 가리개에 불과하다. 결국 체면과 수치심의 문제이며 그 이상 아무것도 아닌 것이다!”⁵²⁾ 그녀들에게 소위 사람들이 말하는 진리는 치부이다. 그런 방식으로 진리를 추구하는 것은 들추지 말아야 할 치부를 건드리는 것이다. 그래서 그녀들은 체면과 수치심을 지키기 위해서 ‘치부를 가리는 아주 바람직하지 않은 가리개’인 덕과 심오함을 이용하여 그 진리를 덮어 가린다.

그렇다면 진리를 향한 충동에 의해 여태까지 진리를 추구해왔던 철학자들이 삶의 권력에 따르기 위해서는 어떻게 해야 하는가? 니체는 철학자들에게 수치심을 존중해야 한다고 조언한다. “철학자들을 위한 암시! 자연이 수수께끼와 현란한 불확실성 뒤에 숨겨놓은 수치심을 보다 더 존중해야 한다.”⁵³⁾ 자연이 삶을 위해 숨겨놓은 것이 영리한 인간에게 부여한 인지능력인 수치심이다. 그러나 이제까지 철학자들은 자연이 삶을 위해 숨겨놓은 수치심이 아니라 진리를 존중해왔다. 철학자들은 이제까지 진리가 거짓말이었던 것을 망각하고 진리를 추구하고 발견한 자신의 진정성을 신뢰하면서 진리의 세계가 따로 존재하고 이 세계의 도덕을 따르는 것이 옳다고 주장해왔다. 니체는 철학자들이 진리가 무언가 숨기려는 충동인 수치심으로부터 발생한 것이었음을 인정하고 진리의 진정성보다는 자연이 숨겨놓은 수치심을 존중하라고 말한다.

그러나 수치심을 존중하라는 말이 진리의 거짓말을 그만두라고 말하는 것은 아니다. 니체에 따르면 인간은 살기 위해서 거짓말을 할 수밖에 없는 존재이다. 그래서 인간에게 거짓말하지 말라고 명령하는 것은 인간 존재의 참된 본질에 대한 분별력이 없는 것이다. ““거짓말하지 말라”, “살인하지 말라” 같은 변하지 않는 신성한 법칙을 아직도 믿고 있다니, 이는 웃을 일이 아닌가-끊임없이 거짓말하고, 끊임없이 살인하는 것이 그 특징인 존재에게서 말이다! 인간 존재의 참된 본질에 대해 얼마나 분별력이 없으면, 그런 법칙만으로도 인간이 살 수 있다는 믿음이 생겨났었던 것일까!”⁵⁴⁾ 인간은 거짓말을 해야만 살 수 있는 존재이다. 거짓말이 없으면 인간이 살 수 없는 존재라는 것을 아는 것, 그래서 거짓말임에도 불구하고 살기 위해서 거짓말을 할 수밖에 없다는 것을 인정하는 것이 바로 수치심을 존중하는 태도인 것이다.

52) 니체, 『즐거운 학문』, 133쪽.

53) 니체, 『즐거운 학문』, 31쪽, 강조는 니체의 것.

54) 니체, 『유고(1881년 봄~1882년 여름)』, 685쪽, 강조는 니체의 것.

진리인 여자들은 수치심을 존중한다. 그녀들이 진리를 수치심 속의 간계로 여기는 이유는 인식이 무언가를 숨기려는 충동인 수치심에서 발생하는 작용임을 파악하고 있기 때문이다. 그러나 그녀들은 진리 자체에 대해 회의적이기 때문에 수치심에서 발생하는 간계를 이용하여 삶의 권력에 접근하고자 한다. 인간의 인식과 지성이 수치심에 발생하는 것이라면 인식과 지성의 작용은 ‘간계’이기 때문이다. “수치라는 것에는 독창성이 있다. 사람들이 가장 수치스러워 하는 것이 가장 나쁜 것은 아니다. 가면 뒤에 단지 교활함만 있는 것이 아니다.-간계에는 좋은 것이 많이 있다.”⁵⁵⁾ 자연은 수치심을 숨겨놓는다. 그렇다면 무언가를 숨기는 충동인 수치심이 숨겨놓은 지성의 작용인 간계는 무엇일까? 수치심에서 발생한 무언가를 숨기고 위장하는 기술이 진리를 만들었던 과정을 되짚어보고자 한다. 이를 통해 우리는 수치심으로부터 발생한 진리가 무엇인지 추적할 수 있을 것이다.

니체는 진리가 “어떤 은유의 잔재”⁵⁶⁾를 개념화시키고 그 개념의 건축물을 쌓아올리고 그 건축술의 형식과 규칙을 보편화하기 이전에, 여성적 진리인 ‘수치심의 간계’로 되돌아가서 수치심 속에 있는 간계들의 방식을 되살려내고자 한다. 진리의 인식작용에 대해서 니체는 감각의 증거에 믿음을 가지라고 호소한다. 니체가 보기에 “감각은 전혀 거짓말을 하지 않는다.”⁵⁷⁾ 거짓말은 “감각의 증거를 가지고 우리가 만들어내는 것, 이것이 비로소 거짓을 집어 넣는 것”⁵⁸⁾에서 생겨나는 것이기 때문이다. 우리가 거짓말 이전의 감각적 증거를 받아들이려면, 그러한 감각적 지각 능력을 인식적으로 지니려면, 우선적으로 ‘올바른 인식’(richtige Perception)이라는 척도가 아니라 “심미적 태도”(ein ästhetisches Verhalten)⁵⁹⁾가 필요하다. “왜냐하면 주체와 객체 같이 절대적으로 상이한 영역들 사이에는 어떤 인과율, 올바른, 표현도 있지 않으며, 기껏해야 심미적 태도만 있을 뿐이기 때문이다.”⁶⁰⁾ 왜 ‘기껏해야’ 심미적 태도라고 니체는 말하는 것일까? 니체가 ‘기껏해야’ 심미적 태도라고 말하는 까닭은 심미적 태도가 감각적 힘에 대한 “감각 능력”(Sinnesempfindung) 자체를 형성하지는 못하지만 주관과 객관을 매개하는 ‘중간-영역과 중간 힘’을 구성하는 인식적 조건을 만들어내기 때문이다. 그

55) 니체, 『선악의 저편』, 70쪽.

56) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 451쪽.

57) 니체, 『우상의 황혼』, 97쪽.

58) 니체, 『우상의 황혼』, 98쪽, 강조는 니체의 것.

59) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 454쪽, 강조는 니체의 것. 니체는 올바른 지각이라는 것은 뉘센스이며 우리가 주장할 수 있는 것은 심미적 태도일 뿐이라고 다음과 같이 말한다. “그런데 올바른 지각이라는 것-이것은 아마 주체 내에서 객체의 올바른 표현을 의미할 것이다-이 내게는 모순되기 짝이 없는 뉘센스처럼 보인다. 왜냐하면 주체와 객체같이 절대적으로 상이한 영역들 사이에는 어떤 인과율, 올바른, 표현도 있지 않으며, 기껏해야 심미적 태도만이 있을 뿐이기 때문이다.”(같은 곳.)

60) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 454쪽.

래서 인식작용은 심미적 태도를 통해서 기존의 은유를 다른 언어로 새롭게 전용할 수 있는 번역 능력을 지니게 된다. “내가 말하고자 하는 것은 암시적 전용, 즉 전혀 다른 언어로 더듬거리며 따라 말하는 듯한 번역이다. 그런데 이를 위해서는 아무튼 자유롭게 창작하고 자유롭게 발명하는 중간-영역과 중간힘이 필요하다.”⁶¹⁾

인식작용에서 심미적 태도는 인식하는 자가 ‘자유롭게 창작하고 자유롭게 발명하는’ “예술가적으로 창조하는 주체”⁶²⁾임을 깨닫고 이 주체가 “마치 흐르는 물 위와 같은 움직임은 토대 위에다 무한히 복잡한 개념들의 대성당을 쌓아 올리는 데 성공”⁶³⁾한 경험에 힘입어 “예술가적 은유 형성”(kuenstlerische Metapherbildung)⁶⁴⁾의 재능을 되살리는 것이다. 진리를 향한 충동에 의해 세워진 개념의 건축물도 사실은 예술가적으로 은유를 형성한 활동을 모방한 결과물이었기 때문이다. 그러나 인식작용의 예술가적 은유 형성 과정을 아무리 되살린다고 하더라도 개념화 작업 역시 관습화된 “어떤 은유의 잔재”⁶⁵⁾에 지나지 않는다. 왜냐하면 인식작용에서 나타나는 감각적 인지는 진리의 관습적 은유들 이전에 개념으로 사물을 단순화하고 추상화시키는 형식의 과정에서 시작된 것이기 때문이다. “예술가적 은유의 형성은-우리 내면에서 모든 감각(Empfindung)은 이것으로 시작한다-이미 앞의 형식들[우리 자신이 사물에 붙여 놓은 특성들과 일치하는 모든 법칙성]을 전제하며, 따라서 이 형식들을 통해 실행된다는 사실이 드러난다.”⁶⁶⁾ 다시 말해 진리를 향한 충동은 예술가적으로 은유를 형성하지만 그 이전의 감각적 힘에 대한 감각적 인지에서 형식 이전의 생생한 감각적 질료를 포착하지는 못하기 때문에 감각적 힘에는 접근하지 못한다.

니체는 진리를 향한 충동의 ‘예술가적인 은유 형성’ 능력으로부터 “은유를 형성하려는 충동”⁶⁷⁾을 이끌어낸다. 은유를 형성하고자 하는 충동은 인간의 기초적 충동이며 감각적 인상을 개념으로 형식화시키기 이전의 충동이다. “은유를 형성하고자 하는 충동-우리가 이것을 배제하면 인간 자체를 배제하기 때문에 한 순간도 배제할 수 없는 인간의 기초적 충동이다-은 휘발되어 사라져버린 자신의 산물들, 즉 개념들로부터 하나의 규칙적이고 고정된 새로운

61) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 454쪽.

62) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 453쪽.

63) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 452쪽.

64) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 456쪽. “그런데 예술가적 비유의 형성은-우리 내면에서 모든 지각은 이것으로 시작한다-이미 앞의 형식들을 전제하며, 따라서 이 형식들을 통해 실행된다는 사실이 드러난다. [...] 더 정확히 말하자면 개념의 건축물은 비유의 토대에서 시간 관계와 공간 관계, 수의 관계를 모방한 것이다.”

65) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 451쪽, 강조는 니체의 것.

66) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 456쪽.

67) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 457쪽.

세계가 그를 위한 성채로 건립된다고 해도 결코 압도되거나 제어되지 않는다.”⁶⁸⁾ 이 은유를 형성하는 충동은 신화와 예술 속에서 새로운 은유를 만든다. “이[은유를 형성하고자 하는] 충동은 깨어 있는 인간이 존립하는 세계를 다채롭게, 불규칙적으로, 아무런 결과도 연관성도 없이 아름답게 그리고 영원히 새롭게 만듦으로써 그것이 꿈의 세계처럼 보이도록 하고자 하는 욕망을 끊임없이 보여준다.”⁶⁹⁾ 니체에 따르면 진리를 향한 충동은 학문과 진리의 개념들의 거미줄로 만든 세계 안에서 의식적으로 깨어있었다. 이 개념의 거미줄을 신화와 예술의 새로운 은유 형성으로 해체시킨다면 그 깨어 있는 인간은 오히려 꿈의 세계에 있는 것처럼 여기게 될 것이다. “신화에 의해 고무된 민족, 예컨대 고대 그리스 민족의 깨어있는 낮은, 기적이 지속적으로 작용한다고 신화가 가정하는 것처럼, 학문적으로 무미건조해진 사랑가들의 낮보다는 꿈에 훨씬 가깝다.”⁷⁰⁾ 이렇게 세계에 대한 밤/낮, 가상/현실, 거짓/참의 이분법적 대립 구조가 해체된다.

인간에게는 기만의 의지만이 있는 것이 아니다. 니체에 따르면 “인간에게는 기만당하고자 하는 어쩔 수 없는 경향이 있다.”⁷¹⁾ 인간은 거짓말을 사실인 것처럼 꾸며주는 것을 아주 좋아한다. “위장의 대가인 지성은 해를 끼치지 않고 속일 수 있는 한에서만 자유롭고, 노예의 노역에서 벗어날 수 있으며, 또 자유분방한 축제를 즐긴다.”⁷²⁾ 지성의 위장술은 이제 개인의 책무나 사회적 규약을 벗어나 마음껏 가상의 놀이를 즐긴다. 개체 보존의 수단이었던 지성은 이제 “자유로워진 지성”⁷³⁾이 된다. “평상시 지성은 실존의 강력한 욕구를 가진 개인에게 길을 가르쳐주고 도구를 보여주는 바쁜 일에 비참하게 매달려 있지만, 이제 그는 주인을 위해 강도짓하고 약탈하러 나가는 노예처럼 주인이 되어, 자신의 이마에서 곤궁의 표현을 지워버려도 되는 것이다.”⁷⁴⁾

이 자유로워진 지성은 감각적 직관에 의해 개념이 쌓아올린 진리의 건축물을 해체하고 새로운 방식으로, 즉 동일한 것들을 동일한 것으로 형식화하는 것이 아니라 서로 다른 것들을 짝짓는 방식으로 은유들을 재배열한다. “궁핍한 인간이 삶을 구원하기 위해 매달렸던 개념의 거대한 들보와 판자들은 자유로워진 지성이 자신의 가장 모험적인 예술작품에 사용할 수 있는 구조물이며 장난감일 뿐이다. 그가 이 건축물을 부셔서 뒤섞어놓은 다음, 다시 가장 낮

68) 같은 곳.

69) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 458쪽.

70) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 458쪽.

71) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 459쪽.

72) 같은 곳, 강조는 니체의 것.

73) 같은 곳.

74) 같은 곳.

선 것들을 짝짓고 가장 가까운 것들은 떼어놓는 방식으로 역설적으로 결합시킨다면, 이는 자신에게는 궁핍으로부터의 응급수단이 더 이상 필요하지 않으며 또 지금은 개념이 아니라 직관이 자신을 인도하고 있다는 사실을 보여주고자 하기 때문이다.”⁷⁵⁾ 자유로워진 지성은 감각적 직관에 의해 개념적 언어가 아니라 시적 언어를 사용한다. 이 지성은 개념적 언어로 도식화하고 추상화하는 것이 아니라 감각적 힘과 그 인상들을 “순전히 금지된 은유와 들어보지 못한 개념군들로”⁷⁶⁾, 다시 말해 그렇게 창조적인 시적 언어로 말한다.

4. 수줍은 진리

니체는 ‘수치심의 간계’였던 진리가 수치심을 존중하는 ‘수줍은 진리’가 되어야 한다고 주장한다. “그대는 그녀에게 강요해야 한다/ 수줍은 진리를……/ 그대의 지복을 위해서는/ 강요가 필요하다.-진리는 여자이지, 더 나은 것이 아니다…….”⁷⁷⁾ 수치심의 간계는 거짓말인 줄 알지만 권력을 얻기 위해 거짓말하는 것인 반면, 수줍은 진리는 삶을 위해서 부끄러워하면서도 거짓말하는 것이다. 그래서 수줍은 진리는 거짓말을 하면서도 항상 부끄러움과 함께 거짓말을 한다. 니체에 따르면 인식하는 과정이란 수많은 부끄러움을 극복하는 과정이다. “인식에 이르는 길 위에서 그렇게 많은 부끄러움을 극복할 수 없다면, 인식의 매력은 적을 것이다.”⁷⁸⁾ 인식은 무언가를 숨기려는 충동인 수치심과 함께 이루어지기에 우리의 인식작용은 수많은 수치심과 부딪치게 된다. 이 수치심들을 극복하려면 인식의 수치심을 수줍음과 부끄러움으로 변화시켜야 한다.

무엇보다도 인식 안에 있는 수치심이 극복되어야 한다. 그렇다면 인식 안에 있는 수치심이란 무엇일까? 니체는 “우리로 하여금 인식하도록 만드는 것은 두려움의 본능이 아닐까?”⁷⁹⁾ 라고 말한다. 니체에 따르면 인식은 친숙함을 추구하는 것이기에 “모든 낯선 것, 익숙하지 않은 것, 의심스러운 것”⁸⁰⁾에 대해서 불안을 느낀다. 그래서 이성적 능력에 근간하는 인식은 욕망과 충동이 가장 낯설기 때문에 가장 강력한 고통의 원인을 지배욕과 욕정으로 바라보고 가장 적대적인 것으로서 제거하고자 했다. “가장 큰 공포의 대상이었던 것, 가장 강력한 고통의 원인(지배욕, 욕정 등등)은 인간에 의해 가장 적대적인 것으로 취급되어 왔으며, ‘참된’ 세계

75) 니체, 『유고(1870년~1873년)』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 460쪽.

76) 같은 곳.

77) 니체, 『유고(1888년 초~1889년 1월 초)』, 445쪽.

78) 니체, 『선악의 저편』, 107쪽.

79) 니체, 『즐거운 학문』, 343쪽, 강조는 니체의 것.

80) 같은 곳.

로부터 제거되었다.”⁸¹⁾ 낯선 것에 대한 두려움을 숨기려는 충동이 바로 수치심이다.

수치심의 낯선 것에 대한 두려움의 본능을 이겨내기 위해서는 간계의 위장술이 필요하다. “자신의 감정에 수치심을 느끼는 사람들과 교제하는 경우, 우리는 자신을 위장할 수 있어야 한다.”⁸²⁾ 자신의 감정에 수치심을 느끼는 사람들은 사랑의 감정을 들기면 그것을 알아챈 사람을 증오한다. 그런 순간에 그들에게 호의를 베풀고자 한다면 그들을 웃게 만들거나 짓궂은 농담을 건네라고 니체는 조언한다. 그러면 그들은 다시 차분해져서 “자신의 지배력을 회복한다.”⁸³⁾ 여기에서는 중요한 것은 수줍은 진리는 삶의 권력을 얻기 위해서가 아니라 그들의 삶을 위하여 간계의 위장술을 발휘한다는 것이다.

또한 수치심뿐만 아니라 고통에 대한 수치심, 즉 고통을 숨기려는 충동에도 간계의 위장술이 필요하다. 진리는 고통에 대한 공포를 숨기려는 수치심 속의 간계이다. 그런데 이 진리는 스스로가 수치심의 간계로서 거짓말을 하면서도 진리의 바닥을 드러내지 않고 감춘다. 간계의 간계, 위장술의 위장술인 이 진리의 그리스어 이름은 바우보이다. “어쩌면 진리는 자신의 바닥을 드러내 보여주지 않는 이유를 가진 여자일지도 모른다. 아마도 그녀의 이름은 그리스어로 바우보가 아닐까?”⁸⁴⁾ 바우보는 데메테르의 고통을 진심으로 이해하고 공감하는 방식이 아니라 데메테르의 삶을 위해 일종의 희극적 퍼포먼스를 행하면서 데메테르를 웃게 만든다. 바우보가 이렇게 웃게 만들 수 있었던 이유는 바우보 자신이 자기의 고통에 대해서도 웃을 줄 알고 인간 삶의 고통에 대해서도 웃을 줄 알기 때문이다.⁸⁵⁾ 바우보는 진리를 넘어서 삶을 위해서 자기 자신을 위장하면서 수치심의 간계를 발휘하기 때문에 수줍은 진리이며 바로 이 때문에 시름에 빠진 데메테르를 웃게 만들 수 있었던 것이다. 이로써 생명과 삶을 키우는 여신은 되살아난다.

바우보처럼 수줍은 진리가 되기 위해서는 삶을 위해서 위장술을 발휘할 뿐만 아니라 가상/실재를 넘어서 현존재의 피상성과 “사물의 표피성”⁸⁶⁾에 용감하게 머무를 수 있어야 한다. 이렇게 사물의 표피에 머무를 줄 알았던 사람들이 바로 그리스인들이다. “오, 그리스인들이여!

81) 니체, 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』, 414쪽.

82) 니체, 『즐거운 학문』, 88쪽.

83) 같은 곳.

84) 니체, 『즐거운 학문』, 31쪽.

85) 진리/비진리를 넘어서진 진리를 다음의 인용에서는 진리 전체라고 니체는 말한다. “충분히 그래야 할 만큼 자기 자신에 대해 웃을 줄 압으로써 **진리 전체**로부터 웃음을 웃을 줄 아는 것-그러기에는 지금까지 최상의 인간들도 충분히 진리의 감각을 지니지 못했고, 가장 재능 있는 인간들도 미약한 천재성밖에 지니지 못했던 것이다.”(니체, 『즐거운 학문』, 66쪽, 강조는 니체의 것.)

86) “표피성-모든 깊이 있는 인간은 공중을 나는 물고기처럼 파도의 꼭대기에서 노니는 것에서 행복을 느낀다. 그들이 사물에서 가장 높이 평가하는 것은, 그것이 표면을 갖고 있다는 것이다. 사물의 표피성-이런 표현을 써도 된다면.”(니체, 『즐거운 학문』, 27쪽.)

그들은 산다는 것이 무엇인지 알고 있었다. 살기 위해서는 표피, 주름, 피부에 용감하게 머물며 가상을 숭배하고 형태, 음, 말 등 가상의 올림포스 전체를 믿어야 할 필요가 있었다. 그리스인들은 피상적이었지만-그것은 깊이에서 나온 것이었다!”⁸⁷⁾ 그리스인들은 진리/비진리, 가상/실재, 피상성/심오함을 넘어서 가상을 숭배하고 가상의 세계를 신뢰하며 가상의 위장술을 활용할 줄 알았다. 그들은 산다는 것이 무엇인지 알고 있었기 때문에 사물의 표피에 머무를 줄 알았던 것이다.

그렇다면 그리스인들이 알고 있었던 삶이란 무엇일까? 이제까지 삶은 종족 보존이나 개체 보존의 유용성에 기여한다고 알려져 왔다. 그러나 니체에 따르면 그런 삶은 비진리로서 오류이다. “삶은 인식의 조건이다. 그리고 오류, 그것도 돌이킬 수 없이 가장 돌이킬 수 없이 가장 철저한 오류가 삶의 조건이다.”⁸⁸⁾ 진리보다 삶의 더 높은 가치는 ‘가상’에 있다. “참된 것, 진실한 것, 무아적인 것에 귀속될 수 있는 모든 가치에도 불구하고, 모든 생명을 위한 더 높고 근본적인 가치는 가상에, 기만에의 의지에, 이기심에, 욕망에 있다고 생각해야만 한다는 것은 가능할 것이다.”⁸⁹⁾ 삶이란 삶으로 존재하는 것이 아니라 살도록 만드는 것이기 때문이다. 삶은 생식이자 생성이다. 그래서 그리스인들은 삶을 촉진시키기 위하여 가상을 숭배하고 가상을 믿는다. 그리고 이 가상의 위장술을 잘 발달시켜 경작한 문화가 바로 그리스 문화이다. “우리는 오류를 사랑해야 하고 잘 가꾸어야 한다. 오류는 인식의 모체이다. 망상의 돌봄으로서의 예술-이것이 우리의 문화이다.”⁹⁰⁾

니체는 인식에서도 삶이 오류라고 해서 실망할 필요가 없다고 말한다. 우리에게 삶에 대한 사랑이 가능하기 때문이다. “삶에 대한 사랑은 여전히 가능하다. 다만 사랑의 방식이 바뀌는 것일 뿐이다.”⁹¹⁾ 니체는 삶을 탐색하고 소유하고자 했던 방식을 바꿔서 삶을 위해서 진리와 오류를 이용할 줄 알아야 한다고 말한다. “우리는 삶이 문제가 되는 한은 진리와 오류에 대해 비양심적으로 되어야 한다.-그것은 다름이 아니라 우리가 삶을 다시 진리와 지적 양심을 위해 이용하기 위해서이다. 이것이 우리의 썰물과 밀물이고 수축과 팽창의 에너지이다.”⁹²⁾ 수축은 진리는 현존재의 피상성 또는 사물의 표피성에 머물면서 삶과 진리의 밀물과 썰물의 작용 안에서 수치심과 간계를 오가며 형성된다. 그래서 수축은 진리는 수치심과 간계 사이에서 속이는 것을 좋아하면서도 속는 것을 좋아하며, 간계를 부리면서도 자신의 간계를 위장할

87) 니체, 『즐거운 학문』, 31쪽, 강조는 니체의 것.

88) 니체, 『즐거운 학문』, 499쪽.

89) 니체, 『선악의 저편』, 17쪽, 강조는 필자의 것.

90) 니체, 『즐거운 학문』, 500쪽.

91) 니체, 『즐거운 학문』, 29쪽.

92) 니체, 『유고(1881년 봄~1882년 여름)』, 527쪽.

줄 아는 지적 양심의 비양심적인 인식작용을 일으킨다. 이렇게 수줍은 진리는 도덕을 미학적인 것을 넘어서 예술적인 것으로 변형시킨다.

수줍은 진리는 인식과 삶의 밀물과 썰물의 작용 속에서 삶에 대한 사랑으로 인식에의 충동이 된다. 인식에의 충동은 삶을 위해서 가상을 신뢰하고 추구하는 인식 활동으로 나타난다. 수줍은 진리는 이 인식에의 충동과 활동 속에서 인식의 정열이 된다. “인식을 위해 삶을 사랑하고 촉진시키는 것, 삶을 위해 오류와 공허한 믿음을 사랑하고 촉진시키는 것, 존재자에 미적인 해석을 부여하고 존재자에 대한 우리의 취향을 증가시키는 것, 그것은 모든 인식의 정열을 위한 기본 조건이다.”⁹³⁾

한편으로, 인식의 정열은 인식과 삶의 밀물과 썰물의 작용을 통해 삶의 입장에서 인식에 대한 인식의 변화를 이루게 된다. 인식이 ‘예술가를 위한 예술’이 된 것이다. 우선, 인식의 정열은 인식의 존재 이유를 캐묻는다. “이 인식의 정열은 자기 자신을 공격한다. 왜?라고 자신의 존재 이유를, 어디서?라고 자신의 유래를 묻는다. 그리고---”⁹⁴⁾ 인식은 왜 하는 것일까? 삶을 사랑하기 때문이다. 인식은 어디에서 왔는가? 인식은 “삶을 위해 오류와 공허한 믿음을 사랑하고 촉진시키는 것”⁹⁵⁾에 있다. 그렇다면 우리는 인식의 정열로 삶을 어떻게 변화시킬 수 있을까? 니체에 따르면 인식의 정열은 “지식의 체화와 포기하는 지식의 체화”⁹⁶⁾이다. 인식의 정열은 ‘삶을 위해 오류와 공허한 믿음을 사랑하고 촉진시키’기에 미적 가상에 대한 인식(간계의 위장술)과 미적 취향을 형성시킨다. 이것이 바로 니체의 “예술가를 위한 예술”⁹⁷⁾이다.

이 지식의 체화와 포기하는 지식의 체화를 멘케의 예술가적 능력에 대한 분석과 연결시켜 해석하자면 예술가의 “할 수 있음”과 “할 수 없음의 할 수 있음”⁹⁸⁾이다. 멘케에 따르면 니체의 예술가를 위한 예술에서 예술가의 할 수 있음이란 할 수 없음의 할 수 있음이라고 분석한다. 이 할 수 없음의 할 수 있음은 배운 것을 잊는 것, 즉 잘 망각하는 법을 배우는 것이다. 예술가의 할 수 있음인 미적 역량은 미학적 행위와 바라봄이며 이 역량은 역설적인 생리학적 선행조건인 도취적 해방을 통해 얻어진 것이다. “예술이 있으려면, 어떤 미적 행위와 미적 바라봄이 있으려면 어떤 생리적 선결조건이 필수불가결하다. 도취가 바로 그것이다.”⁹⁹⁾

다른 한편으로, 인식의 정열은 인식과 삶의 밀물과 썰물의 작용을 통해 인식의 입장에서

93) 니체, 『유고(1881년 봄~1882년 여름)』, 500쪽.

94) 니체, 『유고(1881년 봄~1882년 여름)』, 613쪽.

95) 니체, 『유고(1881년 봄~1882년 여름)』, 500쪽.

96) 니체, 『유고(1881년 봄~1882년 여름)』, 487쪽.

97) 니체, 『즐거운 학문』, 30쪽.

98) 크리스토프 멘케, 『미학적 힘』, 김동규 옮김, 그린비, 2013, 149쪽.

99) 니체, 『우상의 황혼』, 147쪽.

삶에 대한 인식의 변화를 이루게 된다. 인식의 입장에서 삶은 무엇이며 삶은 어디에서 왔는지를 묻는다. 여기에서 인식의 정열은 “삶은 인식의 수단”¹⁰⁰⁾이라는 원칙을 얻는다. 이 원칙을 니체는 ‘위대한 해방자’라고 부른다. “위대한 해방자가 내게 찾아온 그날 이후로! 삶아-의 무나 저주받은 숙명이나 기만이 아니라-인식하는 자의 실험이 될 수 있다는 저 사상이 나를 찾아온 그날 이후로!”¹⁰¹⁾ 인식의 정열은 삶을 사랑하기 때문에 삶이 ‘의무나 저주받은 숙명이나 기만’일지라도 삶을 향해 다가간다. 수줍은 진리로부터 발생한 인식의 정열이 오류인 삶을 얼마나 견뎌내고 감행할 수 있는가가 문제가 된다. 그래서 인식의 정열에게 오류로서의 삶은 ‘실험’이다. “삶의 조건을 둘러싼 최후의 물음이 여기에서 제기되고 있으며, 실험을 통해 이 문제에 대답하려는 최초의 시도가 여기에서 이루어지고 있는 것이다. 진리가 어디까지 체화를 견딜 수 있는가? 이것이 제기되고 있는 물음이며, 이루어지고 있는 실험이다.”¹⁰²⁾ 자신의 삶에 인식의 실험을 감행하는 자는 삶을 있는 그대로 긍정하기를 원한다. 그래서 이제껏 부정했던 삶의 측면들까지도 필연적인 것으로 파악하는 것뿐만 아니라 바랄만한 것으로 파악하게 된다. 실험하는 인식의 정열에게 이제까지 부정했던 삶은 더 강력하고, 더 잔인하고, 더 진실한 삶의 측면을 보여주기 때문이다.¹⁰³⁾ 인식의 열정은 자신이 부정했던 삶까지도 바랄만한 것으로 다시 원하는 삶을 살고자 한다. “나의 사상이 가르치는 것: 다시 살고자 원할 수밖에 없는 그런 삶을 사는 것, 그것이 과제이다.”¹⁰⁴⁾ 이러한 사상은 영원한 회귀를 원하는 것이다. 인식의 열정은 자신의 사상이 가르치는 것을 체화하고자 한다. “너는 이 삶을 다시 한 번, 그리고 무수히 반복해서 다시 살기를 원하는가?”¹⁰⁵⁾라는 물음을 매 순간 자신에게 던지면서 사는 자가 되는 것이다.

5. 나가는 말

니체에 따르면 인간은 빨간 뺨을 가진 동물로 수치심을 가진 동물이다. 이 수치심은 인간의 연약함을 숨기려는 충동으로서 인식의 발명에 기여하게 된다. 인간 존재의 측면에서 보았을 때, 수치심은 종족 보존과 개체 보존의 원리에 기여하면서 위장술인 지성의 발달을 촉진

100) 니체, 『즐거운 학문』, 294쪽, 강조는 니체의 것.

101) 같은 곳.

102) 니체, 『즐거운 학문』, 188쪽.

103) “즉 그것이[부정되었던 삶의 측면들이] 삶의 의지가 똑똑한 말을 해대는, 삶의 좀더 강력하고도 좀 더 섬뜩하며 좀 더 진실한 측면이기에 바랄만한 것으로서 말이다.”(니체, 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』, 355쪽.)

104) 니체, 『유고(1881년 봄-1882년 여름)』, 500쪽-501쪽.

105) 니체, 『즐거운 학문』, 315쪽.

시키고 사회적 규약에 따르는 진리를 발전시킨다. 그러나 진리를 발전시키는 데 있어서 수치심 본래의 무언가를 숨기려는 인식적 충동은 사라지고 사회적 규약에 맞추고 적응하려는 도덕적 충동이 우세해진다. 그래서 진리는 과거의 은유들을 강요하는 도덕적 시스템이 되고 만다. 여기에서 수치심도 사회적 규약에 적응시키는 도덕적 충동의 역할로 오해된다.

이에 대해 니체는 진리가 ‘수치심 속의 간계’라는 것을 통찰함으로써 기존 남성적 진리를 비판하고 여성적 진리가 어떻게 작용하는 것인지를 드러낸다. 수치심의 무언가를 숨기려는 충동이 작동하는 진리는 도덕적 진리가 아닌 비도덕적 진리이며 이성적 태도가 아닌 심미적 태도에서 비유를 형성하는 충동이 삶의 권력을 위해서 새로운 은유를 형성하는 진리이다. 이 진리는 기존의 학문적인 영역을 넘어서 신화와 예술의 영역을 다시 회복하는 진리이기도 하다. 여기에서 여성적 진리는 기존 남성적 진리의 학문적이고, 이성적이며, 실제로부터 도덕적 세계를 이분법적으로 따로 설립한 문제점을 비판하면서 진리가 사실은 수치심 속의 간계의 작용인 위장술을 통해 은유를 형성하는 것임을 잘 드러낸다. 그러나 다른 한편으로 여성적 진리는 삶의 권력에 순응할 뿐 삶에 대한 새로운 대안을 제시하지 못한다는 한계를 지니고 있다.

그래서 니체는 여성적 진리가 ‘수줍은 진리’가 되어야 한다고 요청한다. 수줍은 진리라는 것은 진리가 삶과의 밀물과 썰물의 작용 안에서 삶을 위한 인식의 활동이라는 것이다. 수줍은 진리는 삶을 위해서 가상을 만들어내는 것이며 그 가상의 위장술을 통해 살도록 만드는 것이다. 이를 위해서 수줍은 진리는 삶의 영역에 속해 있어서는 안 되고 삶의 바깥에 머물면서 삶과의 밀물과 썰물의 작용을 일으켜야 한다. 수줍은 진리는 삶과 인식의 밀물과 썰물의 작용 안에서 인식의 열정으로 작동한다. 인식의 열정은 삶을 사랑하기 때문에 삶을 촉진시키는 수줍은 진리의 사랑이다. 수줍은 진리의 인식의 열정은 삶 그 자체를 예술가를 위한 예술로 변형시키고 인식 그 자체를 실험과 철학적 실천으로 변형시킨다. 여기에서 수줍은 진리는 삶으로서의 젊은 여성을 사랑하는 늙은 여성적 진리, 그 여성의 삶의 지혜를 엿볼 수 있다.

니체의 수치심에 대한 분석은 수치심이 인간의 본능이 아니라 인식작용과 관련된 충동임을 보여준다. 이러한 니체의 철학은 우리가 어떻게 수치심을 인식적 충동으로서 충분히 활용하면서 예술가적 예술 활동과 철학적 인식을 발달시킬 수 있는지를 보여준다. 이와 동시에 수치심에 대한 분석은 니체가 여성을 혐오하는 철학자라는 말이 정말로 오해였다는 것을 보여준다. 니체는 여성적 진리로 철학자들의 진리를 비판하는 철학자였고 여성적 진리를 추구하는 철학자였고 여성적 진리를 통해 여성적 삶으로 넘어가고자 했던 철학자였다. 니체 철학이 수줍은 진리가 어떻게 삶을 사랑하고 그 삶을 촉진시키는 방법을 제시하고 있다면 우리는 니체가 자신이 원하던 바를 성취했다고 말할 수 있지 않을까.

참고문헌

- 프리드리히 니체, 『즐거운 학문』, 안성찬 옮김, 책세상, 2018.
- _____, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 2000.
- _____, 『선악의 저편』, 김정현 옮김, 책세상, 2002.
- _____, 『우상의 황혼』, 백승영 옮김, 책세상, 2005.
- _____, 『유고(1870년~1873년)』, 이진우 옮김, 책세상, 2001.
- _____, 『유고(1881년 초~1889년 1월 초)』, 홍사현 옮김, 책세상, 2018.
- _____, 『유고(1882년 7월~1883/84년 겨울)』, 박찬국 옮김, 책세상, 2001.
- _____, 『유고(1888년 초~1889년 1월 초)』, 백승영 옮김, 책세상, 2006.
- 이주향, 「기독교 ‘죄’ 개념에 대한 니체의 비판과 ‘죄’ 사유의 긍정적 실천」, 『니체연구』, 제14집, 2008, 51-70쪽.
- 크리스토프 멘케, 『미학적 힘』, 김동규 옮김, 그린비, 2013.
- 『논어강설(論語講設)』, 이기동 역해, 성균관대학교출판부, 1992.
- 『성경』, 한국천주교중앙협의회, 2015, 제9쇄.
- Friedrich Nietzsche, Kritische Gesamtausgabe in 15 Bänden, G. Colli u.a(Hg.), München, 1999.

이선 선생님의 「니체 철학에서의 수치심」에 대한 토론문

김선희
강원대

이 글에서 논자가 주목하고자 하는 것은 ‘수치심’이라는 용어 자체에 대한 우리의 오해이다. 어원적으로 ‘행동하는 사람의 입장에서 스스로의 떳떳하지 못한 행동에 대해 느끼는 부끄러움’이라는 수치심의 의미를 주목하면서, 논자는 현행법에서처럼 (여성에게) “성적 수치심을 일으킨다”는 표현이란 성을 본질주의적 입장에서 바라보면서 (여성의) 성충동에 도덕, 특히 순결과 같은 도덕이 존재하고, (여성이) 순결을 지키지 못한 것에 대해 스스로 부끄러워하는 마음을 갖는 것이 당연하고, 그래서 (여성에게) 스스로를 자책하는 것과 같은 성적 수치심이 존재할 수밖에 없다는 것을 전제하는 말임을 지적한다. 논자는 성적 수치심과 같은 용어가 보여주는 이와 같은 문제를 (여)성에 대한 모욕으로서 누구보다 신랄하게 비판하는 철학자가 바로 니체임을 제시하면서, 이를 논증하기 위하여 전략적으로 성적 수치심에서 ‘성적’인 것을 빼고 ‘수치심’만을 논의하고자 한다.

논자는 이를 위하여 우선 2장 ‘수치심과 진리’에서는 수치심으로부터 발생한 진리를 분석함으로써 인식이나 진리의 근원을 형이상학적으로 해석하는 것이 아니라 생물학적 인식론의 관점에서 접근하고 있다. 이는 전통 인식론과 차별되는 매우 니체적인 인식론을 드러낸다는 점에서 매력적으로 읽힌다. 3장에서 논자는 니체가 비도덕적 진리로서 제시하는 ‘여성적 진리’를 ‘수치심 속의 간계arglistig im Scham’를 통해 부끄러워서 숨기려는 것(수치심)에서 멈추지 않고, 여기서 한 걸음 더 나아가 부끄러워하면서도 속이는 능력에 주목한다. 특히 이는 ‘개체보존의 지성’에서 ‘자유로운 지성’으로의 전환을 통해 드러난다. 그리고 후자의 특징으로서 ‘기존의 개념이 쌓아올린 진리의 건축물을 해체하고 감각적 직관에 의해서 새로운 방식으로, 즉 동일한 것들을 동일한 것으로 형식화하는 것이 아니라 서로 다른 것들을 짝짓는 방식으로 은유들을 재배열’을 부각시킨다.

마지막 장인 4장에서 논자는 이제 거짓말인 줄 알지만 권력을 얻기 위해 거짓말하는 ‘수치

심의 간계’에서 다시 한 걸음 더 나아가 삶을 위해서 부끄러워하면서도 거짓말하는 니체의 ‘수줍은 진리’를 주목한다. “수줍은 진리는 수치심과 간계 사이에서 속이는 것을 좋아하면서도 속는 것을 좋아하며, 간계를 부리면서도 자신의 간계를 위장할 줄 아는 지적 양심의 비양심적인 인식작용을 일으킨다. 이렇게 수줍은 진리는 도덕을 미화적인 것을 넘어서 예술적인 것으로 변형시킨다.”는 논자의 해석은 니체의 진리관이자 수치심을 지니고 있던 존재가 자신을 성장시켜 나가는 과정을 가장 니체적으로 드러낸 것 같다. 이는 수줍은 진리이면서도 대담하고 용감한 진리인 것으로 토론자에게 보였다.

토론자는 논자의 독창적인 해석을 담고 있는 니체의 수치심의 철학이 지니는 매력에 전적으로 동의하며 논자의 입장에 대한 몇 가지 질문으로서 토론을 마무리하고자 한다.

1. 첫째 물음: ‘2. 수치심과 진리에 대한 물음’: “그래서 수치심은 인류의 역사이자 인간 종적 특징이다. “사물을 터득하고 있는 자에게는 사람 자체가 빨간 뺨을 갖고 있는 짐승이다.” 인간이 **인간 종 보존을 위해 역사적으로 행한 가장 중요한 사건이 인식의 발명**이라면 인류의 역사이자 인간 종의 특징인 **수치심이 바로 인식을 발명**했다.”(넷째 쪽) 이처럼 수치심이 인식을 발명한 것으로 논자는 이야기 하고 있는데(무언가를 숨기는 충동인 수치심은 “불행하고 연약하기 짝이 없는 존재들”인 인간이 자신의 실존을 감추기 위해 오만과 허영심을 보이는 곳에서 발생한다.) 즉 인용한 문장에서도 인식이 인간 종 보존을 위해 발명된 것으로 이야기 되고 있다. 그러나 수치심에서 인식을 발명한 것에 대한 자기인식, 즉 기만성에 대한 자기인식은 결과적으로 인식에 대한 수치심을 수반할 것으로 보인다. 왜냐하면 “수치란 본래 어원적으로 행동하는 사람의 입장에서 스스로의 떳떳하지 못한 행동에 대해 느끼는 부끄러움”이라는 함의가 성립된다면, 인간도 그와 같은 자신의 행동에 대해서 부끄러움을 느낄 것이기 때문이다. 따라서 수치심과 인식의 관계는 단지 선후관계에 있을 뿐만 아니라 또한 상관관계를 통하여 역전된 선후관계, 즉 인식에 대한 부끄러움으로 인하여 인식이 수치심의 원인이 될 수도 있지 않을까?

2. 둘째 물음: ‘3. 수치심 속 ‘간계’ 관련 물음: 3장에서 논의되는 여성과 진리의 관계에서 니체가 사용하는 ‘여성’이나 ‘진리’의 함의가 혼란스럽다. 2장과 연결된 3장의 핵심을 잘 드러내고 있는 2장 마지막 단락에서 “**진리가 거짓말인지 아는 자들이 바로 여자들**이기에 니체는 **진리란 여자**라고 말하며 진리가 거짓말이지만 사람들을 속이기 위한 수단

이기에 ‘수치심 속의 간계’라고 말한다.”(일곱째 쪽) 이 문장에서 보면 ‘여자들’이란 ‘진리가 거짓말인지 아는 자’이다. 그러나 다음 문장에서는 ‘진리란 여자’라고 한다. 여성의 삶의 대상으로서 진리와 진리로서 여성은 층위가 다르지 않는가? 물론 이 물음은 니체에게 던져야 할 것이지만 이를 옹호하는 논자에게 또한 제기할 수 있을 것 같다.

3. 니체의 수치심의 철학과 논자가 서론에서 제시한 “그래서 이 글은 전략적으로 성적 수치심에서 ‘성적’인 것을 빼고 수치심만을 논의하고자 한다. 이 글은 성적 수치심을 성적 불쾌감으로 바꾼 그 지점에서, 니체철학에서 여성적인 것의 특징인 수치심과 부끄러움이란 무엇인지 묻고자 한다.”라는 내용과의 접점은 무엇인가? 수치심 대신에 불쾌감이 라는 용어로의 변경과 본 연구에서 수치심, 수치심의 간계, 수줍은 진리 등과 같은 니체의 답론이 갖는 철학적 접점은 무엇인가?

마지막으로 여성이 아니라 인간 종이 지니고 있는 수치심에 대한 니체의 능동적이고 창조적인 해석의 지평을 음미할 수 있는 기회를 주신 이선 선생님께 진심어린 감사의 인사를 드립니다.

2020 한국철학자연합대회

인쇄일 2020년 10월 22일

발행일 2020년 10월 23일

발행인 이중원(한국철학회 회장)

총괄인 홍윤기(한국철학회 연구위원장)

편집책임 양희주

발행처 사단법인 한국철학회

서울특별시 서초구 서초대로 78길 42 현대기림빌딩 1010호

Office. 070-7762-7741 Mobile. 010-4763-7609 E-mail. kpa1004@gmail.com

편집 및 인쇄 (주)에이퍼브

Office. 02-2274-3666

