

2022년 범한철학회 정기학술대회

# 양극화 극복을 위한 철학적 도전

- 
- 일 시 : 2022년 6월 17일 금요일 13:00~18:00
  - 장 소 : 조선대학교 경상대학 이주현관/ 경영산학관/ 8층 세미나실A
  - 주 최 : 범한철학회
  - 주 관 : 조선대학교 우리철학연구소
  - 후 원 : (재)한국학호남진흥원, 한국연구재단
- 

본 자료는 2022년도 정부재원(교육부)으로 한국연구재단과 2022년 (재)한국학호남진흥원의 호남학국학 학술대회 공모사업 등의 지원을 받아 제작되었습니다. 이 자료에 실린 글과 사진은 한국연구재단과 (재)한국학호남진흥원의 동의 없이 무단으로 전재할 수 없습니다.



# 학술행사일정

■ 등 록 12:30-13:00

(장소: 경상대학 이주현관)

1부-----사회: 양순자(전남대)

■ 개회식 13:00-13:30

■ 개회사: 이철승(범한철학회 회장)

■ 축 사: 민영돈(조선대학교 총장)

■ 축 사: 천득염(한국학호남진흥원 원장)

■ 기조강연

13:30-14:00 “삶의 양극화’에 대한 철학적 성찰”

발표: 양재혁(성균관대학교 명예교수)

2부-----주제발표

1분과 <동양철학> “현대 양극화사회 극복의 동양철학적 성찰”

(장소: 경상대학 이주현관)

사회: 진성수(전북대)

▣ 주제발표1

14:00-14:35 “중국사회주의 건설시기 평등의 공동체 ‘인민공사’연구  
-실패 원인을 중심으로-”

발표: 조봉래(인천대) / 논평: 양일모(서울대)

▣ 주제발표2

14:35-15:10 “유학의 공적 감정을 통해 본 정서적 양극화 문제”

발표: 안승우(강릉원주대) / 논평: 원용준(충북대)

▣ 15:10-15:20 휴 식

▣ 주제발표3

15:20-15:55 “다산의 경제철학 연구

-사회적경제의 몇 가지 개념에 대한 유사성 검토-

발표: 박광철(기전대) / 논평: 정빈나(성균관대)

▣ 주제발표4

15:55-16:30 “양극화 시대, 한국사회의 젠더갈등에 대한 유교적 성찰

-김호연재 『자경편(自警編)』의 자기배려적 분노 수행성을 중심으로-

발표: 김세서리아(성균관대) / 논평: 박정심(부산대)

▣ 종합토론

좌장: 홍원식(계명대)

16:40-17:30

## 학술행사일정

### 2분과 <서양철학> “양극화 이데올로기와 현대인의 삶”

(장소: 경상대학 경영산학관)

사회: 도승연(광운대)

#### ■ 발표1

14:00-14:35 “양극화의 인식과 수행 태도의 일관성

-경제적 불평등 현상의 해소를 위한 실천방안의 모색-

발표: 임경석(경기대) / 논평: 정대훈(서울과기대)

#### ■ 발표2

14:35-15:10 “정치 양극화와 양극화의 정치”

발표: 이국배(성균관대) / 논평: 문성훈(서울여대)

#### ■ 15:10-15:20 휴 식

#### ■ 발표3

15:20-15:55 “존재의 대사슬과 호텐토티

」  
-칸트의 인종주의에 대하여-

발표: 오지호(단국대) / 논평: 오근창(성균관대)

#### ■ 발표4

15:55-16:30 “과속사회와 추락하는 삶”

발표: 김원식(국가안보전략연구원) / 논평: 박준웅(중앙대)

#### ■ 종합토론

좌장: 고지현(서울과기대)

16:40-17:30

## 학술행사일정

### 3분과 <신진학자> “양극화의 등장과 철학적 검토”

(장소: 경상대학 8층 세미나실A)

사회: 김재경(조선대)

#### ▣ 발표1

14:00-14:35 “致良知의 사회갈등 해소 가능 근거”

발표: 김민호(경찰인재개발원) / 논평: 박성호(원광대)

#### ▣ 발표2

14:35-15:10 “해리 프랭크퍼트, 그리고 양가가치적 의지 구조의 부정성”

발표: 강현정(전남대) / 논평: 양선이(한국외대)

#### ▣ 15:10~15:20 휴 식

#### ▣ 발표3

15:20-15:55 “저항적 주체 형성의 동인으로서 인(仁)

-양극화 극복을 위한 동양 철학적 시도-

발표: 정영수(조선대) / 논평: 장용훈(조선대)

#### ▣ 발표4

15:55-16:30 “사회갈등과 ‘열린 사회’의 이념에 대한 대립적 두 사유

-베르그손과 포퍼를 중심으로-

발표: 김성훈(조선대) / 논평: 송명철(조선대)

#### ▣ 종합토론

좌장: 김세정(충남대)

16:40~17:30

3부-----폐회사: 이철승(범한철학회 회장)

#### ▣ 총 회 17:30-18:00

# 개 회 사

만물을 형통하게 하는 여름의 기운이 온 산하를 감싸고 있는 이때, 무등산 자락에 위치한 유서 깊은 조선대학교에서 범한철학회가 주최하고, 조선대학교 우리철학연구소가 주관하며, 한국연구재단과 (재)한국학호남진흥원이 후원하는 '양극화 극복을 위한 철학적 도전'이라는 학술대회를 개최하게 된 점을 기쁘게 생각합니다.

본 학술대회를 빛내기 위해 귀한 축사를 해주시는 조선대학교 민영돈 총장님과 한국학호남진흥원 천득염 원장님, 기조 강연을 하시는 성균관대학교 양재혁 명예교수님께 깊은 감사의 말씀을 드립니다. 또한 각각 발표, 논평, 사회, 좌장 등의 역할을 위해 전국 각지에서 오신 석학 여러분과 이 자리에 참석하신 청중 여러분들에게도 감사의 말씀을 드립니다.

오늘날 세계는 자유와 평등의 양립 불가를 기초로 하는 신자유주의 이념이 만연하고 있습니다. 이 이념은 이기심을 적극적으로 권장하며 배타적 경쟁의식을 중시합니다. 배타적 경쟁의식의 강화는 자기중심주의의 관점에서 타인을 배척하거나 배제시키는 역할을 합니다. 이 때문에 이러한 사회에서는 소수에게 집중된 부와 권력이 다수의 민중들에게 권위주의적으로 작용하면서 양극화(兩極化) 현상이 발생합니다.

양극화의 확대는 사회적 약자들에게 고통을 증가시킵니다. 그들은 의도하지 않은 열악한 삶의 조건으로 인해 생활의 불편함뿐만 아니라, 생존의 위협을 자주 경험합니다. 이러한 사회에서는 인간의 존엄성조차 유지되기 어렵습니다. 도구적 이성에 의해 인간의 수단화가 확산되는 이러한 양극화 현상은 소외감을 유발하여 사회적 갈등을 초래합니다.

그동안 많은 철학자들은 인간을 파편화시키고 분절시켜 평화로운 공동체 사회 건설을 방해하는 이러한 양극화 문제에 대해 심층적으로 연구해왔습니다. 오늘의 학술대회는 그동안의 연구 성과를 점검하는 성격을 띠고 있습니다.

“삶의 양극화’에 대한 철학적 성찰”의 기조 강연을 필두로 오늘 발표되는 12편의 논문(동양철학 분과 4, 서양철학 분과 4, 신진학자 4)은 이 분야의 전문가들이 오랫동안 연구한 소중한 결실입니다. 논평을 맡으신 교수님들 역시 이 분야의 전문가들입니다.

모쪼록 오늘의 학술대회가 양극화 문제의 본질을 규명하고, 문명의 패러다임을 전환할 수 있는 새로운 철학적 대안을 모색할 수 있는 고귀한 자리가 되기를 기원합니다.

감사합니다.

2022년 6월 17일

범한철학회장 이철승

# 축 사

안녕하십니까?

신록이 무성한 초여름에 전국의 철학자들로 구성된 전통의 범한철학회가 주최하고 우리 대학 우리철학연구소가 주관하는 ‘양극화 극복을 위한 철학적 도전’이라는 학술대회를 우리 대학에서 개최한 것을 진심으로 축하드립니다.

이번 학술대회를 준비하느라 수고하신 범한철학회 이철승 회장님을 비롯한 관계자 여러분들에게 축하를 드립니다. 그리고 바쁘신 와중에도 본 학술대회를 빛내기 위해 축사를 맡으신 천득염 한국학호남진흥원장님과 기조강연을 맡으신 양재혁 교수님께도 감사의 말씀을 드립니다. 또한 각각 발표와 논평과 사회와 좌장의 역할로 수고하시는 전국의 석학 여러분과 이 자리에 참석하신 청중 여러분들을 환영합니다.

신자유주의 이념이 팽배한 현대 사회는 도구적 인간관에 기초한 인간의 수단화 현상이 증가하고 있습니다. 인간을 목적으로 여기지 않는 이러한 풍조는 인간의 존엄성이 약화되고, 양극화로 인한 소외의 문화가 형성되어 사회적 갈등이 증폭되고 있습니다. 철학은 이러한 시대 문제를 근본적으로 해결할 수 있는 학문으로 생각하고 있습니다. 오늘 이 학술대회가 이러한 문제를 해결하는 지혜의 산실이 되기 바랍니다.

저희 조선대학교는 바른 인간관의 정립을 통해 세상의 등불이 되기 위해 1946년에 72,000여 명의 숭고한 뜻이 모여 설립된 민립대학입니다. 우리 대학은 지난 70여 년 동안 여러 어려움을 슬기롭게 극복하고 많은 발전을 하여, 현재 명실상부한 인재양성의 요람으로 성장하였습니다. 우리 대학은 앞으로 폭넓은 휴먼네트워크를 조성하고, 인문학을 기반으로 하여 과학기술을 선도하는 유능한 인재들의 자유로운 연구와 교육을 통해 우리 민족과 인류에게 희망이 되는 위대한 학교로 발전할 것입니다.

따라서 이번 학술대회의 주제는 우리 대학의 교육 목표와 맥을 같이 한다고 할 수 있습니다. 모쪼록 이번 학술대회가 풍성한 결실을 거두어, 이 시대가 추구해야 할 바른 가치를 제시하는 면에 크게 기여할 수 있기를 소망합니다.

감사합니다.

2022년 6월 17일

조선대학교 총장 민영돈



# 축 사

안녕하십니까?

한국학호남진흥원 원장 천득염입니다.

신록이 우거지는 봄입니다. 봄은 생명이 약동하는 계절로서 희망을 상징합니다. 호남 최초의 민립대학인 조선대학교에서 '양극화 극복을 위한 철학적 도전'이란 주제로 범한철학회가 개최하는 학술대회를 진심으로 축하드립니다. 아울러 이번 학술대회를 준비해주신 범한철학회와 조선대학교 우리철학연구소 관계자 여러분께 깊은 감사의 인사를 드립니다.

21세기인 오늘 우리는 다원적이고 중층적인 시대에 살고 있습니다. 민족 분단, 이념 갈등, 사회적 양극화, 세대 갈등, 종교 분쟁 등 다양한 문제가 우리 앞에 놓여 있습니다. 최근에는 감염병인 코로나19로 인해 현재까지도 곳곳에서 어려움을 호소하고 있습니다. 철학은 이러한 시대 문제에 적극적으로 개입하고 극복하기 위해 노력해야 할 것입니다. 철학을 포함한 모든 학문은 항상 현재라는 시대의 문제의식을 반영할 수밖에 없기 때문입니다.

이번 범한철학회의 학술대회는 현대사회에 만연한 다양한 분야의 양극화 현상에 대해 비판적 성찰을 하고자 하는 측면에서 더욱 뜻깊은 행사입니다. 특히 정치적·경제적·사회적·문화적 양극화 현상의 원인에 대한 철학적 검토, 1960년대 이후 고도의 경제성장과 불평등 구조의 심화에 대한 철학적 분석, 한국 사회의 양극화 문제 극복을 위한 지식인과 시민의 역할 등 다양한 방안을 모색하고자 하는 것으로 알고 있습니다. 오늘의 학술대회가 이러한 시대 문제에 대한 대안을 강구하는 자리가 되길 바랍니다

다시 한번, 학술대회의 성공적인 개최를 축하드리며, 준비하신 '범한철학회' 이철승 회장님과 학회 관계자 여러분, 참석해 주신 모든 분들께 진심으로 감사드립니다. 여러분들의 앞날에 큰 학문적 성취와 발전이 함께 하시길 기원합니다. 감사합니다.

2022년 6월 17일

(재)한국학호남진흥원 원장 **천 득 염**



# 목 차

## 주제발표 “양극화 극복을 위한 철학적 도전”

### 1분과 <동양철학> “현대 양극화사회 극복의 동양철학적 성찰”

#### 기조강연: 삶의 양극화’에 대한 철학적 성찰

- 발표 : 양재혁(성균관대학교 명예교수) ..... 1

#### 1. 중국사회주의 건설시기 평등의 공동체 ‘인민공사’연구

##### -실패 원인을 중심으로-

- 발표 : 조봉래(인천대) ..... 4
- 논평 : 양일모(서울대) ..... 15

#### 2. 유학의 공적 감정을 통해 본 정서적 양극화 문제

- 발표 : 안승우(강릉원주대) ..... 18
- 논평 : 원용준(충북대) ..... 37

#### 3. 다산의 경제철학 연구

##### -사회적경제의 몇 가지 개념에 대한 유사성 검토-

- 발표 : 박광철(기전대) ..... 39
- 논평 : 정빈나(성균관대) ..... 56

#### 4. 양극화 시대, 한국사회의 젠더갈등에 대한 유교적 성찰

##### -김호연재 『자경편(自警編)』의 자기배려적 분노 수행성을 중심으로-

- 발표 : 김세서리아(성균관대) ..... 59
- 논평 : 박정심(부산대) ..... 71

## 2분과 <서양철학> “양극화 이데올로기와 현대인의 삶”

### 1. 양극화의 인식과 수행 태도의 일관성

–경제적 불평등 현상의 해소를 위한 실천방안의 모색–

- 발표 : 임경석(경기대) ..... 75
- 논평 : 정대훈(서울과기대) ..... 82

### 2. 정치 양극화와 양극화의 정치

- 발표 : 이국배(성균관대) ..... 84
- 논평 : 문성훈(서울여대) ..... 99

### 3. 존재의 대사슬과 호텐토티

–칸트의 인종주의에 대하여–

- 발표 : 오지호(단국대) ..... 102
- 논평 : 오근창(성균관대) ..... 116

### 4. 과속사회와 추락하는 삶

- 발표 : 김원식(국가안보전략연구원) ..... 119
- 논평 : 박준웅(중앙대) ..... 135

### 3분과 <신진학자> “양극화의 등장과 철학적 검토”

#### 1. 致良知의 사회갈등 해소 가능 근거

- 발표 : 김민호(경찰인재개발원) ..... 139
- 논평 : 박성호(원광대) ..... 157

#### 2. 해리 프랭크퍼트, 그리고 양가가치적 의지 구조의 부정성

- 발표 : 강현정(전남대) ..... 159
- 논평 : 양선이(한국외대) ..... 173

#### 3. 저항적 주체 형성의 동인으로서 인(仁)

-양극화 극복을 위한 동양 철학적 시도-

- 발표 : 정영수(조선대) ..... 177
- 논평 : 장용훈(조선대) ..... 188

#### 4. 사회갈등과 ‘열린 사회’의 이념에 대한 대립적 두 사유

-베르그손과 포퍼를 중심으로-

- 발표 : 김성훈(조선대) ..... 191
- 논평 : 송명철(조선대) ..... 204



## 주제발표

“양극화 극복을 위한 철학적 도전”

1분과 <동양철학> “현대 양극화 사회 극복의 동양철학적 성찰”





## 기조강연

## 양극화(兩極化) 시대의 철학

양재혁

(성균관대학교 명예교수)

인간은 모두가 행복하게 살고 싶어 한다. 그러나 삶의 재정적·경제적 조건에 따라서 행복의 범위는 차등으로 나타난다. 그 차등의 차등을 만드는 수단엔 힘이 있다. 다시 말해서 그 "정치·경제에 대한 비판(Die Kritik der politischen Oekonomie)" 이론이 철학이다. 철학은 진리(Wahrheit)에 관한 논의인데 진리는 실제로 정치·경제를 지배하는 힘이 규정된다.

철학의 역사는 신(허상)과 인간의 관계론인데 신이 세계를 창조하고 인간을 창조했다. 그런데 인간만이 이성(神)이 있고, 때문에 인간(육체)은 죽어도 이성은 죽지 않는다.

칸트(Kant), 헤겔(Hegel) 이후 독일 관념론 철학은 1886년 프리드리히 엥겔스(Friedrich Engels)가 “루트비히 포이에르바하와 독일 고전철학에 종말”을 선언하면서 인간과 이성 분리 설을 부정했으나, 그 유물철학의 실제적 실천은 독일의 68 학생 혁명 이후 철학 토론에서, 이성은 그림자(Michael Theunissen; *Sein und Schein, Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Suhrkamp*) 즉 허상이라고 확인하였다. 즉 선언과 실천의 과정은 1백여 년이었다. 고전철학 즉 관념론의 종말은 노동운동(Arbeiter-Bewegung)에 의해서 새로운 시대 철학이 된다고 그는 선언하였다.

## 1. 인식론(認識論)

철학의 토론은 함께 원하는 행복의 조건을 설명하는 인식론이 토대이다. 즉 어떻게 양극을 극복하고 함께 행복할 것인가를 설명하고 상호 이해하는 것이 인식론이다. 그런데 근대 한국철학 토론(교육)에서는 인식론을 유물론이라고 배척한 것이 현재까지 지속되고 있다.

## 2. 토론자의 힘

행복의 조건을 설명하는 데에는 그 설명하는 주체의 위치, “정치 경제”적 조건이 작용한다. 그 조건은 주어진 역사적 환경인데 교단(校壇)과 언론 등이 구체적 체계(System)이다.

### 3. 폭력(힘)

힘은 개인보다 구조적 폭력(Strukturelle Gewalt)의 문제이다. 역사는 구조적 폭력에 의하여 변화 진행된 것이다. 신화시대(샤먼, 구교, 개신교 등) 왕조 시대 · 군국 시대 · 공화 사회제도로 전환은 폭력으로 만들어진 것이다.

분단시대; 반공 국시, 교육, 선전(언론)- 폭력으로 조작 집단학살 체제 유지(정의)

### 4. 폭력과 한국철학

전쟁; 1차 · 2차 세계전쟁 그리고 최근 우크라이나 -러시아, 실제로 미국과 러시아 · 중국경제 전쟁 - 남북 분단 민족전쟁

- 1) 정치 경제 양극화, 국힘당 윤석열 -더 민주 다수 의원 - 일제 식민문화 36년 식민교육 -45년 미군 정치는 기독교 식민체제 백퍼센트 유지 연장 -구조적 폭력으로 오늘까지 -문화혁명 불가 (민족 통합)
- 2) 식민문화 청산을 위한 민족 철학 -폭력 제압 오늘의 새로운 가치(힘); 개딸(개혁을 위한 딸들)과 양아들(양심적 청년) 운동 결실
- 3) 식민법제(검찰, 사법); 변형시도, 검찰 정상화 - 개딸 운동의 새로운 힘

### 5. 북조선의 민족 주체 철학

- 1) 자립 정치 경제 유지 확장
- 2) 핵무기 보유- 힘(폭력)의 균형, 즉 양극화 극복은 힘의 균형에서 조정 변화한다.

칼 마르크스(Karl Marx)는 포이에르 바하에 대한 11번째 테제에서, “이제까지 철학자들은 다양하게 세계를 해석해왔을 뿐이다. 그러나 문제는 세계를 변화시키는 데 있다.” (*루트비히 포이에르 바하와 독일 고전철학의 종말*, p.109: *엔겔스 지음, 양재혁 옮김*) 라고 규정한바, 나의 판단은 한국의 철학자들은 해석도 다양하게 못 하고 겁에 질려서 힘에 순종하는 것이 “선이며

정의”라고 보신 논리로 백 세 넘어서도 혼육하는 생계유지 형식의 대체적 흐름이다. 현실을 억압하는 힘을 제압하는 운동(Bewegung), 즉 수동적 정(靜)을 탈피한 새로운 힘(動), 개딸들의 실천에서 한국철학의 토대(자존)는 구축되고 있다.

# 중국사회주의 건설시기 평등의 공동체 ‘인민공사’ 연구

## - 실패 원인을 중심으로 -

조 봉 래

(인천대학교 중어중국학과 교수)

### 1. 들어가며

중국공산당 시진핑(習近平) 총서기는 2021년 12월 8일 중앙경제공작회의(中央經濟工作會議)<sup>1)</sup>에서 <우리나라 발전의 중대한 이론과 실천 문제를 정확하게 인식하고 파악하자[正確認識和把握我國發展重大理論和實踐問題]>라는 제목의 담화를 발표했다. 그는 모두 다섯 가지의 ‘이론과 실천 문제’를 제시했는데 그 중 첫 번째가 바로 ‘공동부유(共同富裕)’의 전략목표와 실천 경로를 정확히 인식하고 파악해야 한다는 주문이었다. 그는 중국 삼국시대 말 학자이자 정치가였던 증회(鍾會)의 《추요론(蜀藁論)》의 구절까지 인용하며 다음과 같이 말했다.

“나라가 부유한지 아닌지는 백성이 누리는 풍족함을 봐야 한다. (國之稱富者, 在乎豐民)” 재부의 창출과 분배는 모든 나라가 직면한 중대한 문제이다. 일부 서방국가들은 사회 재부가 무단히 늘어나는 동시에 장기간 빈부격차와 양극화가 존재해 왔다. 어떤 중남미국가들은 수입은 높지 않으나 분배의 차이는 매우 크다. 우리나라의 사회주의 제도하에서는 한편으로 사회생산력을 끊임없이 해방, 발전시켜야 하고 사회 재부를 끊임없이 창조하고 적립해야 하지만 한편으로는 양극화를 막고 인간의 전면적인 발전을 확실히 추동하며 전체 인민의 공동부유에 있어 더욱 선명한 실질적 전진을 얻어내야 한다. 과거의 우리는 수입이 낮은 상태에서의 평균주의였고, 개혁개방 이후 일부 지역과 일부 사람들이 먼저 부자가 되었으나 동시에 수입의 차이 역시 점점 벌어졌는데 일부의 부정축재는 경제 사회의 건강한 운행에 위협적인 도전을 가져왔다.<sup>2)</sup>

이는 시진핑 정부 역시 자국 내의 양극화 문제에 대해 엄중한 위기의식을 가지고 있다는 점을 잘 보여준다. 물론 이는 중국만의 문제는 아니다. 세계의 양극화 문제의 출발을 되짚어 보면 중국이 개혁개방 정책을 시행하기도 전에 시작된 신자유주의의 물결에서 비롯되었다. 신자유주의는 동구권의 몰락 이후 30년 가까이 자유시장, 규제 완화, 재산권 강화, 복지축소 등을 골자로 하여 강력한 세계화 전략을 펼쳐 왔다. 그러나 이는 필연적으로 경쟁의 격화와 분배의 불평등뿐

1) 중앙경제공작회의는 중국공산당의 중앙정치국에 의해 소집되어 중국이 1년 동안의 경제 성과와 경험을 총괄하고 부서별로 다음 해의 거시경제 정책을 조정하는, 중국경제와 관련된 가장 중심적인 회의이다. 이 회의는 시진핑의 집권 직전인 2012년 12월부터 열리기 시작하여 매년 12월에 개최되었다.

2) 習近平, <正確認識和把握我國發展重大理論和實踐問題>, 2021 中央經濟工作會議 中 講話.

만 아니라 반복적인 금융위기 등 여러 가지 문제가 야기됐다. 중국의 경우 같은 시기 폭발적인 경제성장을 이루며 G2로 부상하여 이러한 문제가 무시되거나 묵살 되었지만 최근 들어 더는 덮어만 둘 수 없는 문제로 대두된 듯하다. 왜냐하면, 신자유주의가 펼쳤던 세계화 전략의 영향에서 이미 세계 경제의 거대한 한 축이 되어버린 중국 역시 비켜 가기 어려웠고, 이렇게 영향받은 신자유주의가 자국 내에 초래한 양극화 문제와 이에 대한 인민으로부터의 비판의 목소리도 어떤 방식으로든 해결을 강요하기 때문이다.

전 세계적으로 신자유주의를 극복하기 위한 다양한 의견들이 제시되고 있지만, 그중 눈에 띄는 것은 분배제도 자체에 대한 사고를 바꿔야 한다는 것이다. 기본적으로 노동에 따른 분배가 더 이상 의미가 없어지기 때문에 분배제도에 있어 전혀 새로운 패러다임을 마련해야 한다는 의견이 있다. 다시 말해 미래에는 자본이 필연적으로 ‘고용 없는 성장’에 더욱 의존하게 될 것이고 사회구성원들의 대다수가 소득이 줄어 소비가 한계에 봉착하면 자본주의적 생산력 또한 한계에 봉착하게 되므로 세계의 자본주의는 기본소득을 비롯한 새로운 분배에 대한 상상력을 발휘하는 주장이다.<sup>3)</sup> 그러나 시진핑 정부는 여전히 노동에 따른 분배 방식을 고수해야 한다고 보는 것 같다. 시진핑은 ‘복지국가주의[福利主義]’를 일종의 포퓰리즘[民粹主義]으로 규정한다. 그는 베네수엘라를 비롯한 일부 중남미국가의 실패를 예로 들면서 게으름뱅이와 불로소득자들을 양산하여 국가 재정에 부담을 주어 결국 ‘중진국의 함정’에 빠지게 될 것이라고 경계한다.<sup>4)</sup>

한편 영국의 경제학자 케이트 레이워스(Kate Raworth, 1970~)는 각국 정부가 ‘성장중독’에 빠져있는 현실을 꼬집으며 “성장에 대한 맹목을 넘어서는 것이야말로 21세기 최대과제”라고 역설했다.<sup>5)</sup> 그러나 앞서 인용한 시진핑의 담화를 보면 사회생산력 발전의 추구에 대해 강조하고 있다. 이는 덩샤오핑(鄧小平)의 ‘생산력발전위주론(以生產力發展爲主論)’에 대해 여전히 일말의 의심도 없음을 보여준다. 중국은 이미 스스로 소강(小康)사회를 이루었다고 평가하지만 결국 최종 도착은 ‘사회주의 강국’으로 가야 하고 이는 선진국 수준의 생산력과 국민 개개인의 소득이 확보되는 것이 전제되어야 한다고 믿기 때문이다. 경쟁을 통한 효율, 즉 신자유주의적 방식을 벗어나서 이것을 달성할 수 있는 대안이 뚜렷하지 않아 보인다.

그렇다면 경제성장과 소득의 고른 분배는 과연 가능한 것인가? 중국은 이미 성장과 분배의 문제를 동시에 해결하려 했던 경험이 있다. 마오쩌둥은 1957년부터 시작된 사회주의 건설의 초기에 ‘대약진운동(大躍進運動)’을 통해 성장 문제를 일거에 해결하려 했고, ‘인민공사(人民公社)’를 통해 분배에 있어서 거의 절대적인 평등을 추구했었다. 주지하듯이 대약진운동은 철저히 실패로 돌아갔다. 소련의 원조 중단이라는 외적 요인과 1959년부터 3년간 계속된 자연재해와 흉작 등이 큰 원인이었겠으나 보다 근본적인 원인은 극좌 사상이었다. 생산력 자체가 파괴되다 보니 인민공사 역시 설립의 목적을 잃어버렸고 원래의 계획대로 기능하지 못했으므로 역시 실패로 규정하는 것이 옳을 것이다.

그렇다면 이 전대미문의 평등사회에 대한 실험은 왜 실패하였는가? 그리고 실패를 굳이 되돌아보아야 할 필요는 있는가? 양극화의 심화가 세계의 기본적인 질서처럼 보일 정도로 고착화된 현 상황과 어찌 보면 가장 극단적인 반대 상황을 추구했던 인민공사에 대해 살펴보고 그 실패 요인을 분석해 보는 것 역시 현재의 불균형을 어느 정도 바로잡는 대안을 제시하는 데에 하나의 참고가 될 수 있다는 생각이다. 이 시기를 분석하고 실패한 요인을 찾아내려는 시도는 상당히

3) 김만권은 『열심히 일하지 않아도 괜찮아-21세기 분배의 상상력』(여문책, 2018)이라는 저서를 통해 기본 소득을 중심으로 분배문제에 대한 새로운 제안을 하고 있다.

4) 習近平 앞의 講話 참조.

5) 김유진, 「재생과 분배가 경제의 주축’ 영국 경제학자 케이트 레이워스 인터뷰」, 경향신문, 2018.10.11.

([http://news.khan.co.kr/kh\\_news/khan\\_art\\_view.html?artid=201810111354001&code=960205](http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?artid=201810111354001&code=960205))

많이 있었지만, 이 학술대회의 주제가 ‘양극화 극복을 위한 철학적 도전’에 맞추어 주로 사상의 범주 안에서 이 문제를 바라볼까 한다.

본 연구는 인민공사 이 시기 이 시기를 이끌었던 ‘마오쩌둥 사상의 굴절’<sup>6)</sup>이라는 측면과 이 운동의 주체가 되었던 당시 중국 인민들의 의식이라는 두 가지 측면에서 이 실패의 원인을 점검해 보려고 한다. 먼저 마오쩌둥 사상의 굴절이라는 측면에서는 사회주의 건설과정에서 무엇이든 대중운동의 방식으로 모든 것을 돌파하려는 이른바 군중노선의 과도한 적용, 그리고 객관적이고 과학적인 발전의 조건을 경시하게 만든 주관능동성에 대해 주로 살펴볼 것이다. 중국 인민의 의식이라는 부분에서는 농민들의 소생산주의적 봉건성의 한계와 이로 인해 나타난 ‘산평주의(剷平主義)’<sup>7)</sup>적 사고방식의 확산 등을 살펴보려고 한다.

사실 전자와 관련해서는 이 시기 마오쩌둥의 생각을 정확하게 가늠할 수 있는 본인이 직접 쓴 문헌을 찾기가 어렵다는 문제가 있다.<sup>8)</sup> 또한 1981년 중국공산당의 11기 6중전회에서 「건국 이래 당의 약간의 역사문제에 대한 결의[建國以來黨的若干歷史問題的決意]」가 통과되면서 대약진 이후 문화대혁명까지의 기간을 이른바 마오쩌둥의 ‘만년오류[晚年錯誤]’로 규정하여 하나의 단단한 틀로 고착시켜 버렸는데 이 틀을 벗어난 연구성과는 중국에서 찾아보기 어렵다. 따라서 대약진 시기의 사실에 대한 기록을 중심으로 마오쩌둥사상의 전후를 비교하여 그 굴절의 내용을 판단해 보는 방법이 적합할 것이다. 후자는 당시 이 운동을 이끌었던 사상과 그 운동의 주체가 되었던 인민들의 실제 행위가 어떻게 괴리되었는가를 살펴봄으로써 그 근원적인 원인을 고찰해 보려 한다.

## 2. 마오쩌둥의 군중노선을 적용한 인민공사 건설의 방법상의 문제

중국공산당의 ‘군중노선(群衆路線)’은 ‘대중노선(大衆路線)’이라고도 한다. 마오쩌둥이 인민군중의 능동적인 역할을 극도로 강조하기 시작한 것은 중국에서 ‘토지혁명전쟁시기(1927년 8월~1937년 7월)’로 부르는 강서소비에트 시기부터였다. “군중으로부터 나와서, 군중으로 돌아가는” 원칙으로 정식화된 중국공산당의 군중노선이 체계화·이론화된 것은 물론 연안시대에 들어선 이후이다. 그러나 군중노선의 기본적인 개념과 초보적 방식이 실시되기 시작한 것은 강서 시대라는 점은 이미 잘 알려진 사실이다.<sup>9)</sup>

새로운 정치체제를 구축하는 과정에서 강서소비에트 정부의 지도자들은 대중들로 하여금 각종 소비에트기구와 대중조직에 직접 참여하여 자신들의 문제를 스스로 결정하고 집행할 수 있게 함으로써 대중들의 정치적 무관심과 냉소주의를 극복하고 대중들의 정치의식을 고양시키려고 했다.<sup>10)</sup> 특히 이 시기에는 중국공산당 내에서 혁명의 중심세력으로 간주하지 않았던 농민대중에

6) ‘굴절’이라는 용어는 중국에서 사용하는 ‘사회주의 건설의 탐색 과정에서의 굴절된 발전[社会主义建设在探索中曲折发展]’이라는 표현에서 가져왔다. 실제로 본문에서 다루려고 하는 군중노선과 주관능동성은 중국의 신민주주의 혁명 과정에서는 나름대로 큰 위력을 발휘하였다.

7) 산평(剷平)이라는 것은 깎아서 평평하게 만든다는 의미로 중국의 전통문화에 비판적인 홍콩 출신의 역사학자 孫隆基(Lung-kee Sun, 1945~)가 중국인의 심리구조에 깊숙이 자리잡은 질투심이나 절대평등의 추구를 묘사하기 위해 사용한 말이다.

8) 『毛澤東選集』의 경우 제5권이 1949년 9월부터 1957년 11월까지 다루고 있는데, 제1권~4권은 1944년에 초판이 나왔지만 제5권은 1977년에 출판되었다. 제5권이 편집 출판되는 데에는 10년의 시간이 걸리는데 이는 문화대혁명 기간과 거의 일치한다. 그러나 이마저도 화궈펑(華國峰)의 이른바 ‘조강치국(抓綱治國)’의 의도로 출판되었다는 이유로 1990년대 초반 『毛澤東選集』이 새로 출판될 당시에는 목록에서 빠져버렸다.

9) 서진영, 『중국혁명사』, 한울, 1992, 146쪽 참조.

10) 서진영, 앞의 책, 147쪽.

대한 시각이 크게 바뀌었다. 홍군(紅軍)을 통한 무장혁명의 중요성이 강조되면서 그 물리력의 원천을 인구 대부분을 차지하던 농민대중에서 찾으려고 한 것이다. 이 시기 중국공산당이 토지 혁명에 집중했던 원인도 이것이다.

마오쩌둥은 인민대중이야말로 중국혁명의 역량의 원천일 뿐만 아니라 중국혁명의 가치가 담겨 있는 것이라고 보았다. 마오쩌둥이 인민대중이라는 개념을 자주 쓰기 시작한 것은 1940년 1월 <신민주주의론(新民主主義論)>을 쓸 무렵이었다. 이 글에서는 제국주의 세력 및 봉건계급 세력이라는 두 종류의 반동적 구세력과 대항하는 새로운 세력이 바로 인민대중이라고 주장하고 있다. 중국의 신민주주의 혁명의 총노선을 개괄하면서도 무산계급이 영도하는, 인민대중에 의한, 제국주의와 봉건주의 그리고 관료자본주의를 반대하는 혁명이라고 정의 내렸다.

“은 마음과 온 뜻으로 인민을 위해 봉사하자[全心全意爲人民服務]”라는 중국공산당의 오래된 구호는 중일전쟁이 막바지에 치닫던 1945년 봄에 열린 중국공산당 7대 개막사에서 마오쩌둥에 의해 처음 제출했다. 이 구호는 현재까지도 널리 쓰이고 있으며 중국공산당과 공산당원이 어떠한 문제를 생각하고 일을 처리할 때의 출발점이자 귀결점이라는 명분으로 사용하고 있다. 마오쩌둥은 “한 사람 한 사람의 동지들이 분명히 해야 할 것은, 공산당원의 모든 말과 행동은 반드시 최대한 많은 인민군중의 최대한 많은 이익과 부합하여야 하며, 최대한 많은 인민군중에 의해 옹호되는 것을 최고의 표준으로 삼아야 한다.”<sup>11)</sup> 라고 말했다. 마오쩌둥은 단지 선언적으로 이러한 말을 한 것이 아니라 혁명 과정에서 이러한 생각을 구현했다. 서진영은 중국공산당의 승리 원인을 분석하는 글에서 김일평과 가타오까의 대중노선과 홍군의 역할론을 소개하며 다음과 같이 밝히고 있다.

중국공산당의 민족주의적 노선과 항일민족통일전선전략이 중국 인민들의 지지를 자동적으로 산출해낸 것은 아니었다. 중국공산당은 그들이 장악한 해방구에서 다양한 사회계층과 계급들의 이익과 소망을 반영하는 구체적인 정책을 실천함으로써, 이들의 지지를 창출해냈다는 점을 지적하지 않을 수 없다. 이런 점과 관련하여 중국공산당의 대중노선은 대단히 중요한 의미를 가진다고 하겠다. 연안시대에 중국공산당은 대중노선을 실천하면서 대중들의 정서와 소망, 그들의 이익을 최대한도로 반영하는 차원에서 당의 노선과 정책을 조정하였다. 따라서 연안시대에 중국공산당은 과거와 같이 이데올로기적인 당위성을 지나치게 강조하였던 좌경노선의 과오를 극복할 수 있었고, 동시에 제1차 국공합작 당시와 같이 국민당이나 기존의 지배적 엘리트들과의 협력을 의식한 나머지 대중들의 변혁요구를 억제하는 우경적 노선의 실패를 반복하지 않을 수 있었다.<sup>12)</sup>

강서근거지에서 발전된 마오쩌둥의 군중노선은 1940년대 연안(延安)에서 더욱 세련되면서 1950년대 중국 정치체제 조직원리와 운영절차로 제도화되었다.<sup>13)</sup> 건국 초기 중국공산당은 헌법을 통해 이를 명문화 시켰는데, 헌법 제1조에서는 국가의 성격을 “중국은 노동자계급이 영도하고 노동동맹에 바탕을 둔 인민민주독재[人民民主專政] 하의 사회주의 국가이다.”라고 규정하고 있으며 헌법 제2조에서는 “모든 권력은 인민에게 속한다.”라고 국가 권력의 소재를 분명히 명시하고 있다.

‘인민’이라는 개념은 중국공산당이 역사 시기마다 조금씩 그 정의를 달리한다. 신민주주의혁명의 과정에서는 노동자와 농민, 독립노동자, 자유직업자, 지식분자뿐만 아니라 민족 자본가계급과 지주계급 출신의 ‘진보적인 인사[開明紳士]’까지 총망라한다. 이들 중 물론 노동자와 농민이 인

11) 『毛澤東選集』, 第3卷, 人民出版社, 1991, 1096쪽.

12) 서진영, 앞의 책, 297쪽.

13) 김일평, 『중국혁명과 군중노선』, 정음사, 1987, 27쪽.

민대중의 주체이며 중국혁명의 주요 동력이라고 규정하였다. 중국이 아직 자본주의라는 발전 단계를 밟기 이전이기 때문에 그 주요 동력은 대부분 농민이라고 보아야 한다. 그러나 이른바 ‘사회주의 개조 시기(1949년 10월~ 1956년 9월)’ 이후에는 착취계급이 기본적으로 소멸했다 보았기 때문에 인민이라는 개념도 그 규정을 달리하게 된다. 즉 ‘사회주의 건설사업에 찬성하고 옹호하며 참가하는 모든 계급·계층과 사회집단 및 모든 애국분자’를 모두 인민의 범주에 집어넣고 있다. ‘사회주의 개조 시기’라는 것은 중화인민공화국이 성립된 시점부터 중국에 사회주의 개조가 기본적으로 완성되는 시기까지를 지칭하는 것으로 1952년 하반기 중국공산당이 제출한 ‘과도기 총노선’에 의해 규정된 것이다. 당의 과도기 총노선은 두 가지 방향의 임무를 포괄하였다. 하나는 국가사회주의 공업화의 실현이었고, 또 다른 하나는 농업과 수공업 및 자본주의 상공업에 대한 사회주의 개조의 실현이었다.<sup>14)</sup> 이 총노선에 근거하여 1953년부터 1957년까지 제1차 5개년계획이 제정되었다. 건국 초기에는 마오쩌둥이 그다지 성급하지는 않았던 것으로 보인다. 그는 사회주의사회의 건설은 세 번에 걸친 5개년 계획으로 가능하지만, 강대한 고도의 사회주의 공업화는 몇십 년의 각고의 노력이 필요할 것이라고 하였다. 그러나 농업과 수공업 및 자본주의 상공업에 대한 사회주의 개조는 외형적으로 순조롭게 진행된 것으로 보이지만 뒤에 인민공사의 바탕이 되는 ‘농업생산합작사’를 통한 농업의 사회주의 개조의 경우 다음과 같은 문제가 발생하였다.

이 기간에 몇 지역에서는 합작사 발전을 갑자기 집단적으로 전개하여 너무 많거나 지나칠 정도로 맹렬하게 발전되었고, 어떤 합작사에서는 너무 일찍이 생산수단을 돈으로 환산하여 공공의 소유로 귀속시켰다. 그런데 그 환산 가격을 너무 낮게 책정함으로써 비교적 부유한 농민의 이익을 훼손하였다. 1954년 국가의 곡물 수매계획이 타당치 못해 다시 국가에 농민에게서 70억 근의 곡물을 구매하였다. 이리하여 전국의 일부 농촌에서는 서로 다른 정도의 긴장상황이 나타났다. 어떤 지방에서는 농민들이 합작사에서 탈퇴하였으며, 가축을 도살하고 수목을 벌채하고 농기구를 변칙적으로 판매하는 등의 현상이 나타났다.<sup>15)</sup>

수공업에 대한 사회주의 개조사업 역시 1956년 말 전국 수공업자의 92.2%가 수공업합작사에 참가하여 사회주의 개조가 기본적으로 완성되었다 볼 수 있지만, 사업을 지도하는 데에 있어서의 성급함, 사업의 조악함, 형식의 단순· 획일성 등의 결점과 중대한 편차가 발생하였다.<sup>16)</sup>

자본주의 상공업은 사회주의 개조에 있어 가장 상징적인 부분이 아닐 수 없다. 중국공산당은 관료자본이나 매관자본에 대해서는 가차 없는 무상몰수와 국유화를 진행하였으나 민족자본에 대해서는 평화적으로 개조를 단행하려 했다. 민족자본주의 상공업에 대해서는 ‘공사합영(公私合營)’이라는 일종의 반관반민의 기업형태를 유지하다가 유상몰수를 하는 방식으로 주로 회유와 설득의 방법을 사용하였다. 이상을 종합하면 중국공산당은 사회주의 개조 과정에서 농민과 수공업자 민족자본가 등의 정서와 이익을 충분히 반영할 수 없었던 것이다.

어쨌든 외형적으로 사회주의 개조는 순조롭게 성공한 것처럼 보였고, 1957년 말에 제1차 5개년계획은 이미 계획된 생산량을 초과하여 달성되었다. 이로 인하여 마오쩌둥은 이러한 군중노선 아래에서의 대규모 대중운동의 방식이 사회주의건설 과정에서도 충분히 효과를 발휘할 수 있다고 믿었다. 종합하자면 신민주주의 혁명에서의 승리와 걸으며 순조롭게 보였던 사회주의 개조, 그리고 이 시기 계획보다 초과하여 발전된 생산력 등은 마오쩌둥에게 ‘위대한 중화인민’에 대한

14) 廖蓋隆 編, 정석태 역, 『중국공산당사』, 녹두, 1993, 281쪽.

15) 廖蓋隆, 앞의 책, 290~291쪽.

16) 廖蓋隆, 앞의 책, 294쪽.



환상을 심어주었고, 이는 사회주의 건설과정에서 당과 군중들의 신뢰를 바탕으로 전국적인 대중운동 방식으로 진행된다면 사회주의 건설이 훨씬 더 앞당겨지리라 믿도록 만들었다.

1956년에 경제건설에 있어 무모한 목표를 잡지 말자는 이른바 ‘반모진(反冒進) 운동’이 일어났는데 마오쩌둥은 다음 해인 1957년 10월 8기 3중전회 이후 수차례 반모진운동을 비판하기 시작했다. 반모진 운동이 “6억 인민의 기를 꺾어 놓았다.”는 것이다. 이러한 분위기 속에서 1957년 말 ‘생산전선에서 하나의 큰 비약’이라는 구호가 제출되면서 이른바 ‘대약진운동’이 벌어지게 되는 것이다. ‘삼면홍기(三面紅旗)’는 사회주의 건설의 총노선<sup>17)</sup>과 대약진 그리고 인민공사를 말한다. 이것은 대규모 군중의 동원한 대중운동의 방식을 통해 붉은 깃발을 높이 들고 사회주의를 서둘러 건설하겠다는 것이다. 그러나 인민대중은 마오쩌둥이 기대했던 것만큼 적극적이지 않았다. 왜냐하면 그들은 건국 초기 토지를 비롯한 소유의 분배과정에서 개인적으로 이익을 얻었고 이로 인해 중국공산당에 대해 열광적인 지지를 보냈지만, 당시의 평균적인 교육수준을 감안하면 사회주의 개조 과정에서의 집단화와 국유화를 자신의 이익에 대한 심각한 침해로 받아들였고 이로 인해 박탈감을 느끼게 되었다. 또한 사회주의 건설을 합리적으로 이끌어야 할 전문가들 대부분이 반우파투쟁에서 우파로 몰리는 바람에 견인력을 잃었고 오로지 인민대중의 자발적 전투에만 기대어야 하는 상황, 즉 ‘홍(紅)이 전(專)을 압도하는’ 시대 분위기가 만들어진 것 역시 짚고 넘어가야 할 부분이다.

### 3. 인민공사 구성원의 주관능동성 발휘에 대한 지나친 신뢰

이렇듯 마오쩌둥의 인민대중에 대한 절대적인 믿음과 의존은 사회주의 건설과정에서 대규모 군중동원을 통해 낙후된 생산력의 객관적인 조건을 극복하려는 시도로 나타났다. 이를 뒷받침하기 위하여 마오쩌둥은 이른바 인민의 ‘주관능동성(主觀能動性)’ 혹은 ‘자각능동성(自覺能動性)’을 강조하게 되었다.<sup>18)</sup>

주관능동성이라는 것은 세계에 대한 정확한 인식을 바탕으로 일정한 목적을 가지고 세계를 개조하는 능력을 말한다. 이는 마오쩌둥이 마르크스주의의 인식론을 말할 때 자주 강조했다. 그는 유물론은 유물론이되 인간의 주관을 전혀 반영하지 않는 ‘기계적 유물론’이나 일반적인 관념론, 이 두 가지 모두 사람의 주관능동성을 정확히 파악하지 못한다고 생각했다. 기계적 유물론은 인간 역시 물질세계의 객관 규율의 노예로 생각하기 때문에 인간이 세계를 개조하는 능동성을 근본적으로 부인하게 된다. 관념론은 오히려 정신적 능동성을 무한히 과장한다. 마오쩌둥은 변증법적 유물론이야말로 처음으로 정확히 인류의 주관적 능동성에 대해 설명할 수 있다고 생각했다. 변증법적 유물론에서 이 주관적 능동성은 사상과 행동 두 방향을 모두 포함하고 있다고 보는데, 사상 방면에서의 능동성이라는 것은 사람이 객관세계의 현상을 반영할 수 있을 뿐 아니라 이 현상을 꿰뚫고 객관세계의 본질과 규율을 파악할 수 있다고 보는 것이고, 행동 방면에서의 능동성은 이렇게 파악된 본질과 규율에 근거하여 실제 정황에 알맞은 계획, 방안, 이론, 정책들을 세우고 일정한 목적을 가지고 계획적으로 세계를 개조한다는 것이다. 따라서 인류의 주관능

17) 마오쩌둥의 제출 하에 “의욕을 북돋우며, 보다 높은 목표에 도달하기 위하여 힘쓰며, 더 많이 더 빨리 더 좋게 더 절약하여 사회주의를 건설하자[“鼓足干劲, 力争上游, 多快好省地建设社会主义”]”는 말로 중국공산당 8기 2중전회에서 채택된 총노선.

18) 조봉래, 「마오쩌둥과 마르크스주의의 중국화: 실천과 모순의 철학」, 『처음읽는 중국 현대철학』, 동녘, 2016, 318쪽.

동성은 고도의 주동성(主動性), 융통성, 계획성 등으로 표현된다.<sup>19)</sup>

이 시기 마오쩌둥의 주관능동성이 크게 대두되게 된 배경은 다음과 같다. 중화인민공화국 성립 이후 중국에서 가장 중요한 문제는 한편으로 낙후된 생산력 수준으로 인한 토대의 취약성 때문에 자본가의 존재와 자본주의 발전을 허용할 수밖에 없다는 사정과 다른 한편으로는 사회주의로의 이행 과정이라고 하는 상호 모순되는 대립점을 하나의 과정 속에서 어떻게 통일적으로 이해하고 또 어떻게 사회주의로 이행해 나아갈 것인가 하는 것이었다.<sup>20)</sup> 사회주의 개조가 기본적으로 완성된 이후에는 당내 일부에서 국가가 이미 생산수단을 장악하게 되었으니 턱없이 낙후된 생산력을 발전시키기 위해서는 자본주의적인 요소를 이용해도 되지 않겠느냐는 의견이 나왔다. 그러나 마오쩌둥은 ‘생산관계 우위론’을 내세우며 자본주의적 요소를 통해 생산력을 발전시킨다면 필연적으로 자본주의의 해악이 사회주의 발전을 가로막을 것이라 인식하였다. 과도기 총노선에서 사회주의 건설 총노선으로의 전환도 이러한 관점에서 제출된 것이다.

이러한 배경에서 1958년 4월 우한(武漢)에서 ‘과학계대약진결기대회[科學界大躍進誓師大會]’가 열렸다. 이 대회에서 까오잉쩐(高映軫)이 <사상 약진 중의 주관능동성문제[思想躍進中的主觀能動性問題]>라는 글을 발표하는데 사회주의 경제 건설의 대약진을 위해 상부구조인 사상적 대약진을 함께 일으켜야 한다는 내용이었다. 이 뒤를 이어 7개월 후에 더린(德麟)이 한 단계 더 나아가 <공산주의로 건너가는 준비 조건을 위하여 상부구조의 역량을 발휘하자[發揮上層建築的力量爲過渡到共產主義準備條件]>라는 글을 발표하였는데 이것은 커다란 논쟁을 불러일으킨다. 더린은 상부구조에서 주관능동성을 발휘하면 그것이 경제기초에 작용할 뿐만 아니라 경제기초가 상부구조를 결정한다는 전제 자체를 소멸시킬 수도 있으므로 주관능동성을 잘 발휘하면 사회주의 과도기를 거쳐 공산주의 단계로의 이행도 가능하다고 주장했다. 더린의 주장은 주관능동성이 객관 조건을 뛰어넘을 수 있는지 없는지에 대한 커다란 논쟁으로 이어진다. 엄밀히 말하자면 이것은 역사적유물론(유물사관) 자체를 무너뜨리는 것으로 유물론보다는 ‘유의지론(唯意志論)’에 가깝다.

주관능동성 이론에서는 생산력 내에서의 인적요소를 지나치게 강조한다. 이를테면 시푸(西夫)는 인적요소가 생산력의 요소 중 가장 중요하고 결정적이라고 말한다. 따라서 인간과 생산수단의 관계에서 인간이 생산수단을 이끌어간다고 주장한다. 또 생산력 속에서의 인간은 이미 정치사상과 기술 지식을 갖추고 있으며 ‘어떤 조건’ 하에서는 정치사상이 생산력의 발전에 결정적인 작용을 한다고 말한다.<sup>21)</sup> 이를 둘러싼 논쟁은 객관적 법칙성의 문제와 인간의 주관능동성이 어떤 관계가 있는지에 관한 철학적 또는 이론적 분석에 치중한다기보다는, 마오쩌둥 노선과 류샤오치(劉少奇) 노선 사이에서, 특히 마오쩌둥 노선과 관련하여서 문화대혁명을 위한 사상적 준비 차원의 논의였다고 보여진다.<sup>22)</sup>

사회주의 건설 총노선이 제출된 8대 2차회의에서 대약진과 인민공사의 구체적인 목표가 수립되었다.

중국의 공업은 15년 혹은 더 짧은 기간 내에 강철과 기타 주요 공업상품 생산량에서 영국을 따라잡고 능가할 것이며, 농업은 전국 농민발전 요강을 앞당겨 실현한 기초 위에서 빠른 속도로

19) 조봉래, 앞의 책, 318~319쪽 참조.

20) 백승욱, 「중국의 신민주주의혁명에서 사회주의로의 성장전화과정」, 『현실과과학』 5호, 1990, 125~126쪽. 조경란, 『중국 근현대 사상의 탐색- 강유웨이에서 덩샤오핑까지』, 도서출판 삼인, 2003, 163쪽에서 재인용.

21) 西夫, 「論生產力」, 『哲學研究』 1959년 제 1기, 13쪽, 조경란, 앞의 책, 170쪽에서 재인용.

22) 조경란, 앞의 책, 173쪽.

자본주의국가를 능가하며, 과학기술은 ‘12년 과학발전계획’을 실현하는 기초 위에서 가장 빨리 세계에서 가장 선진적인 수준에 도달할 것이라 제출하였다. 회의에서는 7년 내에 영국을 따라잡고 15년 내에 미국을 따라잡자는 구호를 내놓았는데, 어떤 성에서는 심지어 농업발전요강을 단 2~3년 내에 실현할 수 있다는 주장을 내놓기도 했다. 이러한 지도사상으로 ‘과장된 풍조’가 조성되었다.<sup>23)</sup>

“우리가 필요로 하기만 하면 필요로 하는 정도만큼 생산해낼 수 있다”는 비정상적인 구호는 주관능동성의 무한한 긍정 속에서 나온 것이다. 강철 생산지표를 실현하기 위해, 회의 후 전국에서는 ‘전민대련강철(全民大煉鋼鐵)’ 운동이 일어났다. 철강생산을 위한 대규모 제철소라는 객관조건이 불비했기 때문에 이들은 주관능동성으로 이를 극복하려 했다. 소(小:작은 용광로), 토(土: 흙으로 빚은 재래식 용광로), 군(群: 군중운동)로 요약되는 이른바 개별 인민공사마다 진행한 토법제철(土法製鐵)로 인해 수많은 인력과 삼림자원 등이 낭비되었지만 그렇게 생산된 철은 조약하기 짝이 없었다. 이러한 경제 시스템의 불균형은 사회주의 건설 초기 중국 경제에 심각한 손실을 입혔다. 이 ‘이강위강(以鋼爲綱: 철강생산을 강령으로 삼는다)’의 대약진운동은 1960년이 되어서야 시정되었다.

인민공사는 농촌을 중심으로 유토피아를 건설하겠다는 마오쩌둥의 오래된 구상이었다. 사실 중국의 사회사상에서는 줄곧 대동(大同)이라는 유토피아의 전통이 있었다. 마오쩌둥은 1958년 6월, 노동자, 농민, 학생, 병사들을 결합시켜 사회 기층단위의 대공사(大公社)를 만들겠다는 구상을 내놓는다. 이는 기존에도 술한 문제점을 노출했던 농업협작사의 단위를 더 키우고 공적인 측면을 강화하겠다는 것이었다. 그는 인민공사의 특징이 ‘일대이공(一大二公)’ 즉 첫째는 크다는 것이고 둘째는 공적(公的)이라는 것이라 하면서 노·농·병을 하나로 묶는다면 이들을 지도하는데 있어서 매우 유리하다고 보았다. 인민공사의 설립이야말로 농민이 사회주의 건설을 더 빨리 이룩하게 하도록 지도할 수 있는 기본 방침으로 생각했다. 인민공사가 건설된 직후에는 집단 소유제를 전민소유제로 바꾸려고 서두르지 말아야 하고 노동에 따른 분배도 여전히 유지하라는 지침이 내려왔지만, 개별 농민의 입장에서는 집단소유와 전민소유의 구분은 그다지 의미가 없었고 분배제도 역시 농민들의 노동의욕을 크게 고취시키지는 못했다. 다시 말해 당시 인민공사는 출발부터 대중의 요구와 각성 수준을 턱없이 뛰어넘었다. 당시에 ‘일평이조(一平二調)’라는 말이 등장했는데 ‘평(平)’이란 소비물자나 식량을 일률적으로 분배하는 절대평등주의 였고 ‘조(調)’란 생산용 자재와 필요한 인력을 무상으로 징발하는 것으로 후일 일을 잘하든 못하든 대우는 똑같다는 무차별 균등보수제도를 비판하는 용어로 널리 쓰이게 되었다. 이는 인민대중에게 현실적인 손해를 끼칠 때가 많았고 그들의 노동의욕을 저하시킴으로써 사회주의 건설에 대한 적극성을 크게 훼손하였다.

#### 4. 인민공사운동의 주체, 중국 농민에게서 나타난 전통적인 의식의 문제

인민공사는 상술한 대로 농업생산협작사가 발전한 형태이기 때문에 그것의 공간적 토대가 농촌이며 그 정신적 토대 역시 농민이라고 볼 수 있다. 노·농·병을 하나로 묶는다는 목표로 인하여 농촌에 작은 규모의 공장을 짓기도 했지만 그 공장에서 일하는 노동자들 역시 기본적으로는 그 지역 농촌에 뿌리를 둔 농민이 대다수를 차지할 수밖에 없는 구조이다.

전통적인 마르크스주의적 계급 규정을 비교하자면, 노동자는 생산수단을 소유하지 않고 자신

23) 廖蓋隆, 앞의 책, 316쪽.

의 노동력을 팔아 임금 노동을 하는 계급이다. 그들은 기계적 대량생산과 더불어 생겨나고 발전한 계급으로 생산의 중추를 담당하고, 새롭고 진보적인 사회주의 및 공산주의의 생산양식을 담지할 수 있다.<sup>24)</sup> 그러나 농민계급은 전부 혹은 부분적으로 생산수단에 해당하는 토지를 소유하고 있지만, 한편으로는 농업노동을 병행하는 계급이다. 봉건시대 중국의 농민은 일부 자영농도 있었지만 대부분 소작농이었고 봉건사회가 붕괴하는 과정에서 고용농과 빈농, 중농과 부농 등의 계층으로 분화되었다.

한편으로 중국의 농촌은 자급자족을 기본으로 하는 소생산 방식의 경제가 이루어졌고 이는 봉건적인 생산양식이 무너지고 난 후에도 여전히 봉건적인 전통 방식의 사유가 잔존한 원인이 된다. 이러한 특수한 ‘장소성’을 가진 중국의 농촌을 기반으로 만들어진 인민공사 역시 그것을 지도하는 사상이 급진적이었던다고는 할지라도 그 구성원들의 정서적 기반에 기인한 전통적인 욕망, 예를 들면 토지 소유에 대한 갈망과 애착은 인민공사의 급진성에 부합하지 못하였다.

“적은 것을 걱정하지 말고, 고르지 못한 것을 걱정하라.”<sup>25)</sup>는 공자의 말이나 쑨원(孫文)의 민생주의에서 나타난 ‘평균지권(平均地權)’의 주장처럼 중국에는 오랫동안 태평(太平)하거나 화평(和平)을 유지하려면 기본적으로 ‘평(平)’해야 한다는 생각이 이어져 왔다. 인민공사가 추구했던 기계적이지만 절대적인 평등은 이러한 오랜 생각을 외형적으로나마 이루었다고 볼 수 있다. 그러나 한편으로는 평등한 분배방식이 노동생산성을 극도로 떨어뜨렸다. 토지의 사유가 집단소유로 전환되며 느꼈던 박탈감은 노동의 적극성에 있어서의 산평(剝平)으로 이어졌다. 서두에서 설명한 바 있는 산평은 질투에서 기인한 절대적인 평등의 추구라고 요약할 수 있는 것인데, 열심히 노동하지 않는 사람도 똑같은 분배를 받는 상황에서 내가 열심히 일한다는 것은 스스로에게 불평등과 불공정한 손해를 입히는 행위로 인식되었다.

인민공사는 없어졌지만, 중국의 향촌공동체가 사라진 것은 아니다. 드물긴 하지만 인민공사적인 집단주의가 개혁개방 이후로도 유지되면서 ‘포스트 집단주의(後集體主義)’로 발전하여 상당한 기간동안 성과를 보여준 사례도 있다. 장쑤성 우시(無錫)에 있는 화시촌(華西村)이란 마을이 그것인데 최근까지도 중국에서 ‘천하제일촌(天下第一村)’으로 불리우며 부러움을 샀던 마을이다. 이 마을은 마을 전체를 집단공유 생산분배제를 바탕으로 한 기업으로 만들어 공동의 부를 효과적으로 달성했다. 마을 사람들은 각자의 지분을 가지고 마을의 생산에 대한 주식 배당을 받았다. 출발은 향촌공동체의 감정적 정합(整合)을 바탕으로 평균분배를 기본으로 하였지만 단계적으로 인민공사와 달리 이익적 정합으로 진화했다.<sup>26)</sup> 그러나 2020년 화시촌의 지도자였던 우런바오(吳仁寶)가 사망함에 따라 마을의 성장을 주도했던 강력한 지도자가 사라지고, 빠르게 변화하는 과학기술을 쫓아가지 못해 화시촌은 파산을 선언하고 400억 위안의 부채<sup>27)</sup>가 생겼다고 한다. 화시촌은 철강산업을 주로 하고 있었는데, 시간이 흐름에 따라 철강산업에 진입하는 회사들이 많아지면서 화시촌은 경쟁력을 잃었고<sup>28)</sup>, 철강상품의 가격도 매우 하락한데다가 기업의 형태가 낙후되었고, 인재의 유입이 없어 파산을 선언하게 되었다고 한다. 집단주의식의 공동경영으로 모든 주민이 주식을 공동소유 하였는데 이는 개인의 부채가 공동체의 부채로 이전되기도 했고, 우런바오가 2003년에 화시촌의 경영권을 아들에게 물려주는 전근대적인 세습이 이루어지기도 했다. 화시촌의 사례는 전통적인 공동체의 유대감을 바탕으로 일정한 규모의 단위에서 얼마든지 공정한 분배를 통해서도 얼마든지 생산력을 증대시킬 수 있음을 보여주었지만, 그 한계와 모순

24) 한국철학사상연구회 편역, 『철학소사전』, 동녘, 1990, 75~76쪽 참조.

25) “不患寡而患不均”, 『論語』, 「季氏」.

26) 周怡, 『中國第一村: 華西村轉形經濟中的後集體主義』, Oxford University Press(China), 2006, 76쪽 참조.

27) <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1661665853572167603&wfr=spider&for=pc>

28) <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1647190817786723111&wfr=spider&for=pc>

도 여전히 존재한다는 것이다.

## 5. 나가며

인민공사는 실패하였고 그 기획으로부터 60여 년의 시간이 흘렀다. 중국은 문화대혁명을 정리하고 반성하는 과정에서 개혁개방을 선택하였다. ‘생산력 발전 위주론’이 새로운 지도사상이 되었다. 자본주의적 생산력이 크게 발전하지 못한 단계에서 사회주의로 넘어 온 중국은 생산력 발전을 위해서는 자본주의의 ‘일부’ 요소 즉 경쟁과 인센티브제도를 가져다 쓸 수도 있다는 이른바 ‘사회주의 초급단계론’이 인정받게 되었고 중국은 ‘날로 늘어나는 인민의 물질문화 수요와 낙후된 생산력’ 간의 모순이 주요모순이라는 입장에서 경제성장을 목표로 질주해 왔다. 그러나 이러한 사회주의 시장경제는 오히려 사회주의가 사라지고 시장경제가 지배하는 결과를 초래했고 극심한 소득 불평등과 환경오염 범죄율의 증가 등 전형적인 자본주의의 폐단이 오히려 자본주의 국가보다 심각하게 대두되고 있다. 시진핑조차도 19차 당 대회 보고에서 “중국이 신시대에 접어들면서 사회 주요모순도 인민의 날로 늘어나는 아름다운 생활에 대한 수요와 불균형적이고 불충분한 발전 사이의 모순으로 전환되었다.”<sup>29)</sup>고 밝혔다.

현재 우리가 살고있는 사회는 60년 전과 비교하기 어려울 정도로 큰 변화를 겪었다. 우선 생산력이 비약적으로 발전하였고 정보산업이나 문화산업의 발전 등으로 인해 산업구조가 완전히 달라졌다. 인공지능과 자본이 신속하게 결합하여 이른바 ‘4차 산업혁명’이라는 말로 포장되고 있지만 이로 인해 생산관계 역시 복잡해진 것이 사실이다. 계급의 구성도 과거와는 비교가 안될 정도로 다양해졌다. 사회구성원들의 교육과 의식 수준 역시 봉건을 막 벗어난 1950년대의 중국 농민과 비교하기 어려울 것이다.

그러나 정의롭고 공정한 분배라는 가치는 예나 지금이나 크게 다를 것이 없어 보인다. 오히려 서두에서 밝혔듯이 신자유주의가 휩쓸고 간 30년의 경험 속에서 새로운 세상에 대한 모색이 어느 때보다 절실해 보인다. 사회의 공적 자원의 활용 문제나 자발적 협동조합, 지역 공동체의 모색 등 초보적 단계에 머물러 있지만 현 상황에 대한 위기의식은 다양한 형태로 표출되고 있다. 토마스 세들라체크는 『선악의 경제학』을 통해 성장과 탐욕의 역사를 파헤친다. 숫자와 확률의 내세워 경제학을 과학처럼 포장하는 것은 순전히 기만이며 경제학의 출발점이 되는 철학으로 다시 돌아가 주류 경제학이 외면했던 도덕의 가치를 되살려야 한다고 말한다. 또한, 장하준은 자본주의가 수많은 문제점과 제약에도 불구하고 인류가 만들어낸 가장 좋은 경제 시스템이라는 점을 인정하면서도 현재의 문제는 지난 30여 년간 세계를 지배해 온 특정 자본주의 시스템, 즉 자유시장 자본주의에서 비롯된다는 주장을 펼친다. 그의 주장에 따르면 자유시장 자본주의는 사실상 자유가 아니며 발달한 자본주의 국가들이 매우 유리한 입장에서 자신이 이미 획득한 경쟁력을 바탕으로 후진국과의 자율 경쟁에서 계속 이익을 확대하므로 정치적이면서도 이기적이라는 것이다. 이는 선진국과 후진국 사이의 문제일 뿐만 아니라 한 국가 내부의 시스템에서도 분배의 정의를 매우 왜곡하고 있다는 주장이다. 즉, 노동자들은 모든 불리한 환경과 조건에서 압박받는 반면에 “경영자들은 이렇게 해서 창출한 이윤을 주주들에게 분배해 그들이 경영진의 과도한 보수를 문제 삼지 않게 한다.”<sup>30)</sup>는 것이다.

마지막으로 인민공사의 실패 요인을 사상적인 측면에서 정리하자면 결국 이것은 인민 대중의

29) 習近平, 「決勝全面建成小康社會奪取新時代中國特色社會主義偉大勝利」, 중국공산당 제19차 전국대표대회 보고(2017.10.18), 人民出版社, 2017, 11쪽.

30) 장하준 저 김희정·안세민 역, 『그들이 말하지 않는 23가지』, 부키, 2014, 227쪽.

적극성에 대한 지나친 환상으로 요약될 수 있다. 인간의 사적인 욕망은 어디까지 허용되어야 하며 그것과 사회적 분배에서의 공정성의 경계는 어디일까? 인간의 욕망은 과연 통제될 수 있는 것인가? 이러한 인간과 사회에 대한 근본적인 질문에 대답을 마련하는 것이 전환기에 인문학이 담당해야 할 일이 아닌가 생각된다.

## 논문: 조봉래교수, 「중국사회주의 건설시기 평등의 공동체 ‘인민공사’연구」 논평문

양 일 모  
(서울대)

1. 범한철학회에서 조봉래교수님의 논평을 담당하게 되어, 학술대회 프로그램과 조교수님의 논문을 읽으면서 매우 기쁩니다. 그 이유는 먼저 <양극화 극복을 위한 철학적 도전>이라는 학술대회의 주제가 한국사회의 심각한 현실을 반영하는 시의적절한 주제이기 때문입니다. 사회과학이 현실을 지배하는 힘과 기술을 자랑하고 있는 한국에서는 철학/ 철학자/ 철학연구자들이 현실을 사유하기 위해 더 노력해야 할 때라고 생각합니다. 또 하나의 이유는 우리 사회의 현실 문제를 고민하고 대안을 사고하는 과정에서 동양철학이 서양철학과 함께 하고 있도록 이번 학술대회가 기획되어 있다는 점입니다. 동양철학은 20세기에 철학의 영역에 포함되어 왔지만 그 동안 서양철학의 위력에 포위되어 있었고, 혹은 동양철학 스스로 생존을 위해 “철학사”의 수준으로 자신을 보호해 왔기 때문입니다. 이번 학술대회에서 다루고 있는 <양극화 극복을 위한 동양철학적 성찰>은 동양철학의 새로운 각성을 위해서라도 매우 중요한 활동이 될 것입니다. 세 번째 이유는 조봉래 교수님의 글이 20세기의 장대한 실험이라 할 수 있는 “마오이즘”과 “인민공사”를 21세기의 한국에서 소환하고 있다는 점입니다. 1980년대 말까지만 해도 한국의 중국철학 연구자들에게 중국은 갈 수 없는 나라였지만, 평등의 이상을 주창한 사회주의적 실험은 일종의 유토피아로 상상되었습니다. 그렇지만, 개혁개방 이후로 중국이 사회주의시장경제를 도입하면서 20세기의 사회주의적 실험은 지나간 “오류”로 각인되었고 마오는 우리들의 일그러진 우상이 되었습니다. 인민공사에 대한 연구, 특히 인민공사가 실패한 원인에 대한 조교수님의 성찰적 연구는, 많은 사람들이 주목하지 않는 고독한 연구이지만, 평등의 문제를 심층적으로 사고할 수 있는 계기를 마련해 주는 것이라고 할 수 있습니다.

2. 논평을 위해 이 논문의 내용에 관한 문제, 그리고 <양극화에 대한 동양철학적 성찰>이라는 학회 주제에 대한 이 논문의 의의에 대해 생각해보고 싶습니다.

이 논문에서는 인민공사의 실패 원인을 ‘마오쩌둥사상의 굴절’(曲折发展)이라는 측면, 그리고 당시 중국 인민들의 의식이라는 두 가지 측면에 찾고 있습니다. 다시 말하면, “마오쩌둥사상의 굴절이라는 측면에서는 사회주의 건설과정에서 무엇이든 대중운동의 방식으로 모든 것을 돌파하려는 이른바 군중노선의 과도한 적용, 그리고 객관적이고 과학적인 발전의 조건을 경시하게 만든 주관능동성”을 들고 있습니다. 당시 중국 인민들의 의식이라는 부분에서는 농민들의 소생산주의적 봉건성의 한계와 이로 인해 나타난 ‘산평주의(剷平主義)’적 사고방식의 확산 등을 들고

있습니다. 첫 번째 문제는, 조교수님이 각 장의 제목에서 이미 결론을 잘 정리해주었습니다. 2장의 제목에서 보듯이, “균등노선을 적용한 인민공사 건설의 방법상의 문제”이며, 또한 3장의 제목에서 보듯이, “인민공사 구성원의 주관능동성 발휘에 대한 지나친 신뢰”입니다. 즉 이 논문에서는 대중노선과 주관능동성에 대한 지난친 신뢰가 인민공사가 실패한 원인으로 지목하고 있습니다.

여기까지는 제가 잘 이해할 수 있었지만, 논지의 전개 과정에서 제시된 “집단화와 국유화를 자신의 이익에 대한 심각한 침해로 받아들였고 이로 인해 박탈감을 느끼게 되었다.”라는 서술은 보충 설명을 청하고자 합니다. 인민공사가 개인의 자유 혹은 개인의 사적 이익의 실현을 고려하지 못했다는 것을 의미하는 것일까요?

아울러 3장의 마지막 부분, 즉 ‘一平二調’와 같이 “무차별 균등보수제도가 인민대중에게 현실적인 손해를 끼칠 때가 많았고 그들의 노동의욕을 저하시킴으로써 사회주의 건설에 대한 적극성을 크게 훼손하였다.”라는 주장 또한 마찬가지로 개인의 사적 이익과 충돌했다는 것을 의미하는 것인지 묻고 싶습니다. 마오의 대중노선과 주관능동성이 결과론적 평등주의 혹은 방법론적 주관주의로 인해 개인의 사적 이익\_혹은 자유\_를 침해했다고 이해할 수 있는 것일까요?

다음은 인민공사의 실패를 ‘산평주의’로 평가하는 문제입니다. 4장은 “인민공사운동의 주체, 중국 농민에게서 나타난 전통적인 의식의 문제”라고 제목을 달고 있습니다. 그리고 인민공사는 농민들의 “정서적 기반에 기인한 전통적인 욕망, 예를 들면 토지 소유에 대한 갈망과 애착”을 충족시키지 못했다고 설명하고 있습니다. 평등의 이념을 실현하고자 한 인민공사가 토지를 소유하고자 하는 농민들의 욕망을 충족시키지 못했기 때문에 실패하게 되었다는 주장입니다. 이러한 소유욕이 중국(인)에서만 나타나는 전통 의식이라고 분석할 수 있을지는 논란이 있을 수 있습니다. 소유욕은 인간의 보편적인 욕망일 수도 있기 때문입니다. 또한 ‘산평주의’와 같이 문화심리구조로 역사 현상을 평가하는 방법론이 정당화될 수 있는지 또한 논란거리라고 봅니다. 잘 알려져 있듯이, 리쩌후우는 중국인의 문화심리구조를 “실용이성”으로 보고 중국사상사를 저술하였습니다. 어느 쪽도 자의적으로 역사를 해석하는 방향으로 이어질 수 있기 때문입니다. 또한 문화심리구조 자체가 시대적 조건에 따라 유동적일 수 있기 때문입니다.

3. 다음은 오늘 학술대회 주제와 이 논문과의 관계에 대한 논의입니다. 양극화는 현재 세계적인 차원의 문제입니다. 이 논문은 말미에 자본주의 체제에서 나타나는 양극화의 문제를 해결하고자 하는 토마스 세들라체크 등을 인용하면서 “경제학이 외면했던 도덕의 가치”를 수용하는 듯 합니다. 이 논문에서 이미 지적하였듯이, 양극화는 자본주의 국가뿐만 아니라 사회주의시장경제를 표방한 중국 또한 예외이지 않습니다. 시진핑의 ‘공동부유(共同富裕)’는 바로 이러한 현실에 대한 대책입니다. 사회주의 체제를 건설하는 과정에서 중국은 ‘평등’을 표방했지만 성공적인 체제를 구축하지 못했습니다. 현재 중국은 사회주의시장경제를 외치면서 시장과 경쟁을 원칙으로 제시했지만, 양극화와 불평등을 초래하였습니다. 인민공사의 실패 원인을 주로 개인의 사적 이익의 실현과 충돌하는 측면에서 분석하고자 한 이 논문은 현재 중국에서 심화되는 있는 경제적 불평등의 문제를 사유하는 데 어떤 방식으로 기여할 수 있을지 고견을 듣고자 합니다.

아울러 현재 중국은 빈부격차, 지역격차 등 사회적 불평등이 심각한 단계에 이르렀습니다. 이러한 사회현상은 개혁개방 이후에 나타난 문제이며, 사회주의시장경제체제에서 배태된 문제입니다. 더구나 중국의 사회적 불평등 문제는 사회주의시장경제체제뿐만 아니라 신자유주의라는 글로벌리즘과 연동되어 있기도 합니다. 따라서 중국에서 양극화와 같은 사회적 불평등의 문제는 국내적 요인과 세계적 요인이 복합적으로 작용하고 있기 때문에, 더욱 더 해결하기 쉽지 않은



것으로 보입니다. 그렇다면 현재 중국에서 ‘공동부유(共同富裕)’라는 목표를 실현하기 위해 어떤 논의가 진행되고 있는지 질문하고자 합니다. 불평등과 양극화의 해소는 당위적인 목표이므로, 이를 제도적으로 구현하기 위한 철학적 논의, 혹은 사회과학적 논의가 중국에서 어떤 방식으로 전개되고 있는지 소개해주시면 감사하겠습니다.

## 유학의 공적 감정을 통해 본 정서적 양극화 문제

안 승 우  
(강릉원주대)

### 1. 들어가며

우리가 살아가는 사회는 온갖 감정들이 오고간다. 개인의 사적 영역에서의 삶의 현장에서 뿐만 아니라 공적 영역에서도 우리는 알게 모르게 감정의 영향을 받을 수 있다는 점을 부정할 수 없을 것이다. 이러한 점에서 이 발표문에서는 양극화 문제와 관련하여 특히 정서적 양극화 문제에 관심을 가지고 이에 관한 논의를 전개해 나가고자 한다. 정서적 양극화 문제는 사회·정치적인 공적 영역에서 발휘되고 있는 감정의 문제를 살펴보기에 적절한 주제가 될 수 있을 것이라고 여겨진다.

이 발표문에서는 정서적 양극화 문제를 특히 유학의 공적 감정과 연계하여 살펴보고자 한다. 여기에서의 유학의 범위는 초기 유가가 정립되어 가는 과정의 문헌이라고 할 수 있는 선진양한(先秦兩漢)의 유가문헌에 한정한다. 이 시기를 중심으로 살펴보는 이유는 단기적으로 이 발표문은 선진양한의 유가문헌 속에 나타나는 호오(好惡)를 둘러싼 공적 감정과 연계된 논의를 살펴보기 위해서이지만, 장기적으로 발표자는 선진양한 문헌 속에 들어있는 동양감정의 특징을 살펴보고 고대 동양감정의 큰 지도를 그려보고자 하는 장기적인 연구 주제의식을 가지고 있기 때문이다.

특정 텍스트가 아닌 선진양한의 유가문헌 전체를 대상으로 하는 연구에서 늘 겪게 되는 난제는 공자, 맹자, 순자 등이 각각 서로 다른 사상과 철학을 지니고 있는데 이들 사유를 한 데 묶어서 살펴볼 수 있느냐 하는 점이다. 하지만 본문에서 본격적으로 언급될 감정, 공적 감정과 관련한 선행 연구 성과들을 살펴보면, 서양의 감정에 관한 축적된 연구사, 서양의 철학과 문화 등의 지적 역사를 아우르며 도출된 공적 감정에 대한 연구들은 서양의 철학·과학·문화·예술의 전통 속에서 운출되어 온 서양의 감정, 공적 감정의 커다란 프레임을 제시해 주고 있으며, 이는 동서고금을 아우르는 보편적 인간의 감정을 이해하는 데 중요한 근거로 작용하고 있다.

이 발표문에서는 미숙하나마 동양감정이라고 불릴 수 있는 큰 프레임의 아주 작은 퍼즐 정도에 해당되는 호오를 둘러싼 감정의 전개, 역할, 기능에 관한 문제를 선진양한 유가문헌 속에서 살펴보고자 한다. 물론 각각의 유가 학파들의 사유는 서로 달랐지만 초기 유학의 지적·문화적·철학적 전통 속에서 형성된 일련의 호오에 관한 사유를 선진양한 시기라고 하는 사상적·철학사적 맥락 속에서 살펴보고자 한다. 그리고 이러한 호오와 관련한 유학의 공적 감정이 오늘날 정서적 양극화 문제와 관련하여 어떤 관점을 제시해 줄 수 있을지 살펴보고자 한다.

이를 위해 이 발표문에서는 유학의 공적 감정에 관해 살펴보기에 앞서, 왜 특히 정서적 양극화 문제를 다루려고 하는지에 대한 논의에서 시작하여 공적 감정에 관한 선행 연구를 정리하고 이 발표문에서 말하는 공적 감정의 개념이 무엇인지 아울러 살펴볼 것이다.

## 2. 왜 정서적 양극화 문제인가?

최근 양극화 문제와 관련하여 점차 주목받고 있는 주제 가운데 하나는 정서적 양극화 문제인 것으로 보인다. 정서적 양극화 문제는 특히 정치적 영역에서 주로 언급되곤 했다. 정서적 양극화(affective polarization)는 기본적으로 유권자들 사이에서 지지하는 정당과 그렇지 않은 정당에 대한 감정적 태도가 극명하게 갈라지는 현상<sup>1)</sup>을 지칭하는 말이다. 즉 자신이 지지하는 정당에 대해서는 보다 강한 호감을 가지는 반면, 동시에 반대하거나 지지하지 않는 정당에 대해서는 보다 강한 반감을 갖게 되는 현상을 의미한다.<sup>2)</sup> 물론 지지하느냐 그렇지 않느냐에 따라 정치적인 호감 또는 반감을 갖게 되는 것은 한편으로는 자연스러운 현상이라고 할 수 있을 것이다. 하지만 과거에 비해 이념적 양극화(ideological polarization)<sup>3)</sup>를 넘어 정서적 차원의 양상이 심화되고 있다는 점에 주목하면서 정서적 양극화 문제가 보다 활발하게 논의되고 있는 것으로 보인다.

기존의 이념적 양극화는 특히 정치엘리트 수준에서 관찰되는 양극화 문제를 설명하는 개념으로 활용되었던 것으로 보인다. 다시 말해 정당에 따라 보수적 혹은 진보적 이념 성향이 강화되는 경향이 정치엘리트 수준에서 꾸준히 목격되고 있다는 부분에 주목한 것이다. 하지만 이념적인 선호 문제를 넘어서 정서(affect)적인 측면에서의 양극화가 일반 유권자들에게 강하게 나타나고 있다는 점이 지적되게 된다.<sup>4)</sup> 특정 정당 혹은 정치 노선의 이념을 선호한다는 수준을 넘어서 우호, 혐오, 불신 등의 양극단의 감정이 공적·정치적 영역에서 더 극렬하게 나타나고 있는 것이다. 즉 자신 속한 집단에게는 우호적인 감정을 가지면서도, 그와 동시에 상대편 집단에 대해서는 부정적 감정을 갖는 성향이 더욱 극적으로 표출되고 있으며 그 부정적 감정의 수준이 혐오와 불신, 경멸로까지 강하게 표출되고 있는 것이다.

이러한 현상은 한국뿐만 아니라 미국을 비롯한 여러 나라에서 공통적으로 나타나고 있다.<sup>5)</sup>

- 
- 1) 장승진·장한일, 「당파적 양극화의 비정치적 효과」, 『한국정치학회보』 54집 5호, 한국정치학회, 2020, 154쪽.
  - 2) 장승진·서정규, 「당파적 양극화의 이원적 구조: 정치적 정체성, 정책선호, 그리고 정치적 세련도」, 『한국정당학회보』 제18권 제3호, 한국정당학회, 2019, 6쪽.
  - 3) 2000년대 들어서면서 상당수의 민주주의 국가들에게서 공통적으로 서로 다른 정치적 성향을 지닌 집단들 간의 갈등이 격화되어, 타협의 여지가 줄어드는 정치적 환경이 조성되는 데 대해 초기에는 이념적 양극화(ideological polarization) 개념이 정치학계의 큰 주목을 받았던 것으로 보인다. 이념적 양극화란 정치집단 사이에서 갈등이 격화된 원인을 정치집단 사이의 이념적인 거리가 점차 멀어진 데에 주목한 관점이다. - 장승진·서정규, 「당파적 양극화의 이원적 구조: 정치적 정체성, 정책선호, 그리고 정치적 세련도」, 『한국정당학회보』 제18권 제3호, 한국정당학회, 2019, 7쪽.
  - 4) 장승진·서정규, 「당파적 양극화의 이원적 구조: 정치적 정체성, 정책선호, 그리고 정치적 세련도」, 『한국정당학회보』 제18권 제3호, 한국정당학회, 2019, 7~8쪽.
  - 5) 노암 기드론 등의 연구에서는 미국을 비롯한 서구 민주주의 사회에서 일어나고 있는 정서적 양극화 문제를 소득의 불균형, 실업률, 다문화주의와 같은 문화적 이슈에 대한 정치 엘리트들의 시각 등을 중심으로 하여 비교 연구를 진행하기도 했다.(Noam Gidron, James Adams, Will Horne, *American Affective Polarization in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, 2020) 노암 기드론이 비교의 척도로 제시하고 있는 요소들은 왜 세계적으로 공통적으로 나타나고 있는지를 설명해 줄 수 있는 요소와 연결되는 부분이 있

노암 기드론(Noam Gidron) 등은 미국의 정치적 양극화(political polarization)와 관련하여 정치 노선의 차이를 넘어서 일반 사람들 간의 불신, 혐오, 경멸에 뿌리를 둔 양극화 문제에 최근 미국 학계와 정치 평론가들의 관심이 높아지고 있다는 점을 지적하기도 했다. 실제로 칼모어(Kalmoe)와 메이슨(Mason)의 조사에 따르면(2019년) 미국 내에서 자신을 민주당원 또는 공화당원으로 규정하는 이들의 40프로 정도가 상대편 당에 대해 “정치적으로 나쁜 것 뿐만이 아니라 완전히 사악한 이들이다”라는 진술에 동의한 것으로 나타났다고 한다.<sup>6)</sup> 특히 자신이 지지하지 않는 정당에 비해서 지지하는 정당에 대한 감정적 선호 정도가 큰 시민일수록 자신이 지지하지 않는 정당에 대해서 정당일체감을 가지고 있는 사람들과 어울리는 것 자체를 감정적으로 받아들이기 어려워하고, 그들이 지적적으로나 도덕적으로 열등하다는 편견을 가지기도 하며 그들에 대해 차별적인 태도를 취한다는 점이 지적되기도 했다.<sup>7)</sup> 그리고 미국 내 일부 학자들은 이러한 정서적 양극화 문제의 심각성에 대해, 상대를 향한 불신과 적개심의 수준이 인종차별보다 더 심각한 정도로까지 나타나고 있다고 판단하는 현실인 것으로 판단했다.<sup>8)</sup>

왜 정서적 양극화가 이처럼 심화되고 있는가에 대해서는 다양한 요인들이 제기되고 있다. 예컨대 정치엘리트의 이념적 양극화가 유권자들 사이에서 당파적 적대감을 부추기고 있다고 설명이 있다. 정치 엘리트들 사이에 특정 이슈에 대한 태도가 더욱 양극화될수록 유권자들도 그 이슈와 관련한 객관적 정보에는 덜 민감해지고 이에 대한 정당의 승인 및 지지에 더욱 민감해진다는 점을 지적하고 있는 것이다.<sup>9)</sup>

또한 미디어 환경의 변화가 이러한 양극화를 더 악화시키고 있다는 점이 지적되기도 했다. 특히 인터넷을 기반으로 한 뉴미디어의 확산이 주요 원인 가운데 하나로 꼽히기도 한다. 이는 정치인과 유권자들을 더 쉽게 접촉하게 할 수 있다는 장점을 지니는 한편으로, 누구나 쉽게 지극히 주관적이고 편향되고 선정적인 정보를 온라인 네트워크를 통해 전할 수 있게 되었고 이를 받아들이는 개인들 또한 자신의 생각과 유사한 정보만을 선별적으로 취한다는 점이 지적되기도 했다.<sup>10)</sup> 다시 말해 객관적으로 검증되지 않았을 뿐더러 혐오, 불신 등의 감정적인 측면만을 건드릴 수 있는 선정적인 정보들이 쉽게 유통되고 수용되는 현상이 미디어 환경의 변화와 함께 일어나고 있는 것이다.

하지만 정서적 양극화가 더 주목받고 있는 중요한 이유 가운데 하나는 이것이 단순히 정치적인 영역에만 한정되지 않는다는 점 때문인 것으로 보인다. 예컨대 미국의 민주당과 공화당 지지자들의 경우 어떤 이들은 상대방이 모두 위선적이고, 이기적이며, 폐쇄적인 마음을 지니고 있다고 인식하면서 다른 정당 지지자들과는 일상적인 사회적 교류를 하지 않으려고 하는 현상이 더욱 강하게 나타나고 있다는 점이 지적되기도 했다. 상대 정당 지지자에 대해 갖는 혐오와 불신

을 것이라고 여겨진다.

6) Kalmoe, Nathan, and Lilliana Mason, *Lethal Mass Partisanship: Prevalence, Correlates, & Electoral Contingencies*, NCPSA American Politics Meeting, 2019; Noam Gidron, James Adams, Will Horne, *American Affective Polarization in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, 2020, p.1 재인용.

7) Huber, Gregory A., and Neil Malhotra. 2017. “Political Homophily in Social Relationships: Evidence from Online Dating Behavior.” *The Journal of Politics* 79(1): 269~283; 장승진·장한일, 「당파적 양극화의 비정치적 효과」, 『한국정치학회보』 54집 5호, 한국정치학회, 2020, 157쪽 재인용.

8) Noam Gidron, James Adams, Will Horne, *American Affective Polarization in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, 2020, p.1.

9) 김기동·이재묵, 「한국 유권자의 당파적 정체성과 정서적 양극화」, 『한국정치학회보』 55집 2호, 한국정치학회, 2021, 63쪽.

10) 박주화·서보혁·윤성이·이민규·허창구·한정택, 『평화공감대 확산 근미래 전략과 주요사업 추진방안』(KINU 연구총서 21-31-01), 통일연구원, 2021, 107, 116~117쪽.

이 일상생활에까지 영향을 미치고 있는 것이다.<sup>11)</sup>

이러한 정서적 양극화 문제와 관련하여 국내외 학계에서 이처럼 다양한 연구가 진행되고 있는 것으로 보인다.<sup>12)</sup> 이 발표문에서는 정서적 양극화에 관한 다양한 접근 방법 가운데에서도, 현상적으로 나타나고 있는 정서적 양극화 문제에 대해 다루기보다는 보다 근원적으로 왜 정치와 감정인가, 감정이 왜 문제인가, 감정의 어떤 부분에 주목해야 하는가에 대해 살펴보고자 한다. 그리고 이를 유학의 공적 감정의 관점에서 살펴보고 이것이 정서적 양극화 문제를 비롯한 공적 영역에서의 감정 문제에 어떤 관점을 제시해 줄 수 있을지 논의해 보고자 한다.

### 3. 공적 감정에 관한 선행 연구와 ‘공’적 ‘감정’ 개념

#### 1) 공적 감정에 관한 선행 연구

공적 감정에 관해서는 대표적으로 마사 누스바움(Matha C. Nussbaum)의 연구를 들 수 있다. 누스바움의 저서 *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*는 국내에서 『정치적 감정: 정의의 위해 왜 사랑이 중요한가』라는 제목으로 출판되기도 했다.

누스바움은 모든 사회는 감정으로 가득 차 있으며 자유민주주의 사회도 예외가 아니라고 보았다. 비교적 안정된 민주주의 사회라 하더라도 분노, 두려움, 공감, 혐오, 시기심, 죄책감, 비애, 다양한 형태의 사랑 등 많은 감정을 일상적으로 마주하게 된다는 점에 주목했다. 여기에서 주목하는 것은 정치적 감정으로서의 공적 감정(public emotions)이다. 이 책에서 분석의 기본 단위를 국가로 삼고 있다는 점에서, ‘공적’ 감정이란 개인을 넘어선 국가적 단위의 ‘공적’임을 말하는 것으로 보인다. 또한 누스바움의 ‘공적 감정’은 인간에 대한 동등한 존중, 표현·결사·양심의 자유, 근본적인 사회적·경제적 권리 부여 등을 포함하는 것으로, 분명한 도덕적 내용을 가지면서 궁극적으로는 혐오와 수치 등의 감정을 금하고 이타적인 정치적 사랑으로 서로 포용하고 공통의 미래를 지향할 수 있게 하는 것이다. 누스바움은 이러한 공적 감정으로서의 사랑은 다양한 모습을 띠고 있다고 보았다. 사랑하는 사람을 도구가 아니라 하나의 목표로 대하여 배려하는 것, 사랑

11) Iyengar, Shanto, Tobias Konitzer, and Kent Tedin, “The Home as a Political Fortress: Family Agreements in an Era of Polarization”, *Journal of Politics* 80(4), 2018, p.1330; 박주화·서보혁·윤성이·이민규·허창구·한정택, 『평화공감대 확산 근미래 전략과 주요사업 추진방안』(KINU 연구총서 21-31-01), 통일연구원, 2021, 107쪽 재인용.

12) 국내에서 정서적 양극화 문제는 특히 정치학계에서 다루어지고 있다. 대표적으로 장승진은 한국 정치가 경험하고 있는 당파적 양극화가 지지하는 정당에 대한 긍정적 당파심과 함께 지지하지 않는 정당에 대한 부정적 당파심의 이원적 구조를 지니고 있다는 점에 주목하면서도 이러한 정서적 양극화가 비정치적 영역에까지 영향을 미치고 있다는 점에 주목했다. 즉 정치적 쟁점을 둘러싼 논쟁에만 한정된 것이 아니라, 우리가 일상적으로 경험하는 인간관계에까지 영향을 미치고 있다고 본 것이다.(장승진, 서정규, 「당파적 양극화의 이원적 구조: 정치적 정체성, 정책선호, 그리고 정치적 세련도」, 『한국정당학회보』 제18권 제3호, 한국정당학회, 2019; 장승진, 장한일, 「당파적 양극화의 비정치적 효과」, 『한국정치학회보』 54집 5호, 한국정치학회, 2020) 한편 정동준은 정서적 양극화와 부정적 당파성을 부추기는 요인으로 지적되고 있는 포퓰리즘에 주목하여 코로나 백신을 둘러싼 소셜미디어의 담론이 시민들의 정서적 양극화에 어떤 영향을 미치는지를 살펴보고자 했다. 이를 통해 코로나와 같은 비정치적 이슈에 대해서도 당파적 양극화, 정서적 양극화가 영향을 미치고 있다는 점을 밝혀내기도 했다.(정동준, 「코로나 백신으로 본 소셜미디어의 정치 양극화: 트위터 메시지의 단어 네트워크 분석과 토픽 모델링을 중심으로」, 『사회과학연구』 제33권 2호, 충남대학교 사회과학연구소, 2022).

하는 사람의 인간적 존엄성을 존중하는 것, 사랑하는 사람을 위하여 자신의 욕망을 기꺼이 자제하는 것 등 많은 형태가 있을 수 있을 수 있지만 이들 공적 사랑의 특징은 이타적이고 호혜적이며 자기만의 지위와 명예를 추구하는 데 몰두하기를 거부하는 것이라고 보았다.<sup>13)</sup> 누스바움의 논의는 개인의 욕망과 혐오 등의 감정을 자제하고, 타인을 배려하고 인간을 존중하는 등 이타적인 양상을 띠는 공적 감정으로서의 ‘정치적 감정’이라는 용어를 전격적으로 사용하여, 감정이 공적 영역에서 어떤 기능을 발휘할 수 있을지 살펴보고 있다는 그 의의가 있다고 여겨진다.

누스바움 이전에 페리 식스 등은 *Public Emotions*(공적 감정)이라는 저서를 출간(2007)하기도 했다. 하지만 여기에서 말하는 공적 감정이란 “공적 생활 영역(public life)에서의 감정”을 일컫는 용어로만 사용된 것으로 보인다. 이 저서에서는 우리의 공적 생활이 감정으로 가득 차 있다는 점에 주목했다. 그들은 이러한 감정적 측면(emotionality)이 어떻게 작용하는지를 더 잘 이해하는 것이 과학과 인문학의 시급한 과제라고 보았다.<sup>14)</sup> 이 저서는 공적 생활 영역에서의 감정의 중요성을 살펴보았다는 데 그 의미를 지니고 있지만 공적 감정을 누스바움처럼 정치적 영역에서 요청되는 특정한 감정에 관한 개념어로 사용한 것으로 보이지는 않는다.

하지만 여기서 누스바움식의 ‘공적 감정’이라는 용어 자체가 근원적인 질문을 던질 수 있을 것이라고 여겨진다. 감정 그 자체가 과연 공적일 수 있느냐는 질문이 바로 그것일 것이다. 감정은 비이성적이며 공평성을 결여하고 있다고 여겨질 수 있기 때문이다.<sup>15)</sup> 감정 그 자체가 본질적으로 공평성을 결여하고 있다면 공적 감정이라는 개념 자체가 성립할 수 없을 것이다. 그래서 누스바움은 공적 감정이 여과, 정화, 선택의 과정을 거쳐 형성되며 ‘공동-추론(co-duction)’이라는 절차를 통해 공적 합리성에 기여할 수 있게 된다고 보았다.<sup>16)</sup> 누스바움이 말하는 공적 감정이란 있는 그대로 흘러나온 감정이라기보다는 방향성과 믿음의 구조를 가지고 있는 것이며, 개인적 계산이 아닌 지속적인 대화와 비교, 풍부한 맥락 검토 등을 통한 세상과 사람에 대한 내러티브 속에서 자리매김될 수 있는 것이라고 본 것이다.<sup>17)</sup>

이러한 정치 영역, 공적 영역에서의 공적 감정에 대한 논의의 지평에서, 이 발표문이 유학의 공적 감정에 대해 논의해 보고자 하는 이유는 유학에서 감정은 어떤 부분에서 애초에 공적 영역으로 여겨져 온 것으로 보이기 때문이다. 여기에서 ‘어떤 부분’이라고 한 이유는 유학에서도 감정이 누스바움이 염려한 것처럼 개인에 대한 애착과 욕망에 몰두하는 ‘사적 감정’으로 흘러갈 수 있음을 경계하고 있지만, 기본적으로 감정 그 자체가 공적 영역에서 논의될 수 있는 여지를 유학의 공(公)개념에서 살펴볼 수 있기 때문이다.

13) 마사 누스바움 지음, 박용준 옮김, 『정치적 감정: 정의를 위해 왜 사랑이 중요한가』, 글항아리, 2019, 38, 592, 608쪽.

14) Perri 6, Susannah Radstone, Corinne Squire, Amal Treacher, *Public Emotions*, Palgrave Macmillan, 2007, pp.1~3.

15) 강용수는 계산적 지성이 지배하는 공적영역에서 감정이 평가요소에서 제거되는 이유로 ① 감정은 비이성적이다 ② 감정은 결핍의 정서적 반응이다 ③ 감정은 공평성을 결여한다 ④ 감정은 계급을 고려하지 않는다는 점을 지적하고 있다는 점을 언급했다. 이런 관점에서 보았을 때 감정 그 자체의 내재적 구조는 이성적 추론, 반성적 계기가 부족하므로 판단이 틀린 경우가 많으며, 개인의 애착에 따라 개별적인 것에 지나치게 몰두할 수 있기에 집단이나 사회 같은 보편적인 것을 이해하는 데 실패할 수 있다는 견해가 있을 수 있다는 점을 언급했다. -강용수, 「공적 감정’으로서의 공감에 대한 연구: 스토아주의와 자연주의를 중심으로」, 『철학탐구』 제45집, 중앙대학교 중앙철학연구소, 2017, 127쪽.

16) 강용수, 「공적 감정’으로서의 공감에 대한 연구: 스토아주의와 자연주의를 중심으로」, 『철학탐구』 제45집, 중앙대학교 중앙철학연구소, 2017, 121쪽.

17) 강용수, 「공적 감정’으로서의 공감에 대한 연구: 스토아주의와 자연주의를 중심으로」, 『철학탐구』 제45집, 중앙대학교 중앙철학연구소, 2017, 131~132쪽.

## 2) 유학의 공(公) 개념

미조구치 유조는 유학의 공(公)과 사(私)의 개념을 ‘자연(自然)’과 ‘의도’로 구분해 보았다. 그는 중국의 공·사 개념이 기본적으로 정(正)·부정(不正)이라는 윤리성을 가졌다고 보았다. 그러다 송대에 들어서는 천리(天理)·인욕(人欲) 개념과 결합되면서 공은 천리(天理)의 자연이며, 사는 인욕의 의도성과 사사로운 뜻이 들어간 것으로 이해되었다고 보았다. 이런 관점에서 본다면 먹고 마시는 것과 같은 생리적이고 본능적이며 자연적인 욕구는 자연의 편안함으로 천리의 영역이자 공적 영역에 속하겠지만, 맛있는 음식을 요구하는 것과 같은 의도적이고 작위적인 마음을 가지고 하는 것은 사적 영역에 속하게 되는 것이다. 미조구치 유조는 송대에 들어서 공과 사의 자연성과 의도성이라는 구분이 확실해졌다고 보면서도 중국에서는 원래 우주만물의 저절로 그러한 모습이 그 자체로서 본래적으로 올바른 모습이라고 이해하는 자연(自然)=정(正)의 독자적인 관념이 전통적으로 이어져 왔다<sup>18)</sup>는 점을 언급하기도 했다.

인간의 자연성과 관련하여 대표적으로 언급할 수 있는 것 가운데 하나는 감정일 것이라고 여겨진다. 그래서 유학의 사회·정치 운용의 기반이 되었던 예(禮)의 경우 자연스러운 인간의 감정에서부터 비롯된 경우가 나타나는 것으로 보인다. 예를 들어 유학의 상장례 의식의 경우 죽음을 슬퍼하고 싫어하는 감정이 기반이 되어 상장례의식을 통해 죽은 이를 향한 마음의 슬픔을 정리할 수 있도록 했던 것으로 보인다.<sup>19)</sup> 그래서 『예기(禮記)』 「예운(禮運)」에서는 “하고자 하는 것과 싫어하는 것이 마음의 큰 단서[欲惡者, 心之大端也]”가 된다고 하면서 사람들이 이런 마음을 속에 감추고 있어서 예측하기 힘들고 겉으로 잘 드러나지 않기 때문에 예(禮)를 통해 이를 겉으로 드러나게 할 수 있는 것이라고 보았다.<sup>20)</sup> 그리고 맹자(孟子)가 말한 이상적인 정치 형태로서의 인정(仁政)은 “벌벌 떨면서 죄가 없는데 사지(死地)로 끌려가는 모습을 차마 볼 수 없는” 마음을 확장한 것이다.<sup>21)</sup> 즉 누군가의 죽어가는 모습, 고통 받는 모습을 ‘공감’하고 차마 그런 일을 하지 못하는 마음을 확장한 것이 맹자가 꿈꾸던 이상적인 정치의 토대인 것이다. 이처럼 사회·정치의 공적 영역에서 슬픔, 싫음 등의 ‘자연스러운’ 감정은 이상적인 예와 정치를 수행할 수 있는 기본 바탕이 될 수 있었던 것이다.

이처럼 유학에서 감정이 자연적인 것으로 수용되고 있는 측면이 있다는 점에서 감정 그 자체가 본질적으로 공적 영역과 연관될 수 있을 것이며, 자연=정(正)의 관점에서 본다면 감정 그 자체도 사회, 윤리적 차원의 공적 영역에서 논의될 수 있는 여지가 있을 것이다.

또 다른 한편으로 유학의 ‘공(公)’은 ‘공(共)’의 개념과 관련지어 논의될 수도 있다. 앞서 유학의 ‘공(公)’ 개념은 공(公)=자연(自然)으로서의 측면을 지니고 있다고 보았다. 그리고 이 자연성은 누구나 공유하고 있는 것[공(共)]이다. 앞서 죽음에 관한 감정이 상장례의식, 이상적인 정치로 확장되는 예에서 살펴볼 수 있듯이, 여기에서 ‘공(公)’으로 여겨질 수 있는 ‘자연스러움’은 누구나 가지고 있는 것으로 일컬어지곤 했다. 그래서 맹자는 인정(仁政)의 근거가 되는 남에게

18) 미조구치 유조 지음, 정태섭·김용천 옮김, 『중국의 공과 사』, 신서원, 2004, 21, 25, 63쪽.

19) 안승우, 「노인고독사 문제에 대한 유교의 반성적 고찰」, 『동양철학연구』 제108집, 동양철학연구회, 2021, 183~186쪽.

20) 『禮記』, 「禮運」: 故欲惡者, 心之大端也. 人藏其心, 不可測度也. 美惡皆在其心, 不見其色也. 欲一以窮之, 舍禮何以哉?

21) 『孟子』, 「梁惠王上」: 王坐於堂上, 有牽牛而過堂下者, 王見之, 曰“牛何之?”對曰“將以鬻鐘.”王曰“舍之! 吾不忍其觳觫, 若無罪而就死地.”…“吾何愛一牛? 即不忍其觳觫, 若無罪而就死地, 故以羊易之也.”…曰“無傷也, 是乃仁術也, 見牛未見羊也.”

차마 하지 못하는 마음인 ‘불인인지심(不忍人之心)’을 논증해 가는 과정에서 “사람이라면 모두 불인인지심을 가지고 있다[人皆有不忍人之心].”<sup>22)</sup>라고 말했다. 누구나 가지고 있음, 즉 공유한다는 의미에서의 ‘공(共)’이 ‘공(公)’의 근거가 되는 예는 앞으로 살펴볼 호오에 관한 언급에서도 나타난다. 이는 미조구치 유조도 지적한 부분으로 공(公)을 공(共)으로 인식한 일련의 사례들을 『예기』를 비롯한 유가경전, 그리고 이에 대한 현대 해석 등을 통해 밝혀내기도 했다.<sup>23)</sup> 하지만 여기에서 공(公)을 공(共)의 관점에서 살펴볼 때 염두에 두어야 할 점은 두 가지일 것이라고 여겨진다. 우선은 ‘공(共)’은 자연적으로 공유하고 있다는 의미로 읽힐 수 있을 것이다. 공(公) 개념이 자연성과 연결되는 개념이라면 이 자연성을 공유[共]하는 측면에서 공(公)의 의미를 살펴볼 수 있을 것이다. 하지만 다른 한편으로는 윤리적 차원에서 개인적인 욕심과 사심의 차원을 넘어 보다 많은 사람들에게 돌아올 결과를 염두에 둔 공(共)의 의미 또한 살펴보아야 한다는 점을 밝혀둘 필요가 있을 것이다.

따라서 이 논문에서 ‘공적 감정’이라고 할 때의 ‘공(公)’의 개념은 세 가지 차원에서 다루어질 수 있음을 밝혀둔다. 하나는 누스바움을 비롯하여 서구 학자들이 주목한 ‘공적 영역’에서의 감정으로서의 공적 감정의 연장선상에서, ‘공’은 사회·정치를 비롯한 공적 영역의 의미를 지니고 있다. 두 번째와 세 번째는 유학의 특수성을 반영한 ‘공’ 개념이다. 두 번째는 자연성으로서의 ‘공’ 개념이다. 세 번째는 공유한다는 의미를 가진 공(共)으로서의 ‘공(公)’ 개념으로 자연적으로 공유하고 있음, 윤리적 차원에서 함께 공유해야 함의 두 가지 수준에서 논의가 될 필요가 있는 공(共) 개념이다.

### 3) 감정에 관한 개념 정의

다음으로는 공적 감정에서 ‘감정’을 어떻게 정리해야 할지 살펴볼 필요가 있을 것이다. 그리고 특히 공적 감정 가운데에서도 정서적 양극화 문제와 관련하여 ‘감정’의 문제를 어떻게 살펴보아야 하는지가 중요한 지점이 될 것이라고 생각된다.

이에 관해 살펴보기에 앞서 우선 ‘정서적 양극화(affective polarization)’라는 용어에서 나타나는 ‘정서(affect)’, 이 논문에서 다루고자 하는 ‘감정(emotion)’ 등의 개념을 정리할 필요가 있을 것이라고 생각한다.

페리 식스(Perry 6) 등은 감정(emotion)<sup>24)</sup>, 느낌(feeling), 정서(affect)라는 용어들에 대해서 서로 비슷해 보이지만 같은 의미를 지닌 것은 아니라고 하면서 다음과 같이 각각의 의미를 정리했다.

우선 감정(emotion)에 대해 일부 철학자들은 사태에 대응하여 개입하게 되는 정서적 상태라고 정의한다. 이는 느낌과 비교했을 때 보다 명확하게 구분되는 것으로 보인다. 느낌(feeling)이라는 것은 타인에게 객관적으로 식별되지 않을뿐더러 자신에게도 쉽게 구분되지 않는 것으로 구체적이고 식별 가능한 감정과는 구분된다. 즉 감정이라고 할 때는 분노, 즐거움 등으로 구체적으로 식별 가능하고 이러한 감정들은 때로 우리 몸과 행동에 직접적인 영향을 미치기도 하는 것이다.<sup>25)</sup> 그러나 느낌은 안토니아 다마지오(Antonio Damasio)가 말한 것처럼 감정을 “느끼는”

22) 『孟子』, 「公孫丑上」.

23) 미조구치 유조 지음, 정태섭·김용천 옮김, 『중국의 공과 사』, 신서원, 2004, 15~18쪽.

24) ‘emotion’은 국내에서 ‘감정’으로도 번역되고 ‘정서’로도 번역된다. 그래서 ‘psychology of emotion’이 국내에서는 ‘정서심리학’으로 번역되기도 했다. 이 발표문의 문제의식이 출발점인 ‘affective polarization’이 ‘정서적 양극화’로 번역되는 만큼 발표문 안에서의 용어의 혼동을 피하고자 ‘emotion’은 ‘감정’으로, ‘affect’는 정서로 번역한다는 점을 밝혀둔다.



인지적 과정을 수반한 것으로 우리의 신체적 상태를 감지하면서도 사회적 환경과의 상호작용을 감식하게 하는 것으로 다른 신호들과 우리가 교통하는 것을 돕는 내적 안내자라고 할 수 있다.<sup>26)</sup> 다시 말해 느낌이란 자신이 어떤 상황, 환경 속에서 느끼고 있는 감정, 그 감정으로 인해 일어나는 신체적 변화 등을 주관적으로 인식하는 데에서 나오는 것이라고 할 수 있다.

한편 페리 식스 등은 정서(affect)에 관해서는 세 가지 이론적 영역에서 살펴볼 수 있다고 보았다. 영국의 정신분석학계에서는 정서를 감정 또는 느낌과 통용되는 용어로 보았다. 한편 대륙의 후기 프로이트 학파의 정신분석학에서는 정서를 엄밀하게 말해 성적이고 공격적인 욕구에서 유래된 것에 대해서만 적용되는 개념이라고 보았다. 그리고 신경학적인 접근에 따르면 정서는 외적 혹은 정신적 대상의 효용성에 대한 인식으로 볼 수 있으며, 다마지오의 느낌과 유사한 개념으로 여겨질 수 있는 것으로 보인다.<sup>27)</sup> 이처럼 감정, 느낌, 정서 등의 용어에 대해서는 이론적 입장에 따라 다양하게 정의내릴 수 있을 것이다.

이 발표문에서는 정치적·공적 영역과 관련된 유학의 공적 감정의 문제, 특히 정서적 양극화 문제와 관련하여 호오(好惡) 등을 중심으로 살펴보고자 한다. 정서적 양극화와 관련하여 선호, 혐오, 불신 등의 감정어가 등장하는데 이를 호오(好惡)를 중심으로 하여 살펴보고자 하는 것이다. 유가 문헌에서의 공적 감정과 관련하여 호오가 어떠한 구조를 지니고 있는지, 그리고 이것이 어떠한 양상으로 표출되는지를 살펴볼 것이다. 따라서 이 발표문에서 주요하게 다루고자 하는 호오 등의 키워드를 중심으로 한 감정 관련 용어들은 구체성을 지니고 인간의 몸과 행동에 직접적으로 영향을 미치는 감정으로서의 의미를 지니므로, 정서, 느낌이라는 용어보다는 ‘감정(emotion)’이라는 용어를 사용하고자 한다. 그리고 이러한 공적 감정(public emotions)이라는 용어는 이 발표문에서 새롭게 제시하는 개념이라기보다 최근 뉴스바움을 비롯한 일련의 공적 감정에 관한 논의의 맥락 속에서 살펴보고자 하는 것이라는 점을 밝혀두고자 한다.

한편 정서적 양극화와 관련하여 등장하는 주요 용어들은 선호, 우호, 혐오, 불신, 경멸 등이다. 이를 공적 감정이라는 주제를 살펴보고자 했을 때 가장 큰 난점은 이 중 무엇이 감정이고 감정이 아닌가 하는 점이었다.<sup>28)</sup> 일상생활에서 대다수의 사람은 감정이라는 용어를 그렇게 엄밀하게 사용하지는 않을 것이다. 꼭 짚어서 설명하거나 말할 수는 없는데 지금 내가 ‘느끼고’ 있는

25) Perri 6, Susannah Radstone, Corinne Squire, Amal Treacher, *Public Emotions*, Palgrave Macmillan, 2007, p.5.

26) 안토니오 다마지오 지음, 김린 옮김, 『데카르트의 오류: 감정, 이성, 그리고 인간의 뇌』, 중앙문화사, 1999, 4, 136쪽. 페리 식스 등이 저술한 *Public Emotions*(공적 감정)에서 느낌(feeling)을 설명하면서 안토니오 다마지오의 견해를 인용하고 있다.

27) Perri 6, Susannah Radstone, Corinne Squire, Amal Treacher, *Public Emotions*, Palgrave Macmillan, 2007, p.5~6.

28) 뉴스바움이 정치적 감정으로서의 공적 감정을 다룰 때 제시한 감정어는 사랑, 동정심, 혐오감, 두려움, 시기심, 수치심 등이다. 본 논문에서 다루고자 하는 호오(好惡)의 경우, 우선 오(惡)는 뉴스바움의 공적 감정 가운데 혐오감과 연관되어 생각해 볼 수 있을 것이다. 그리고 실제로 이유미·박지영·김바로의 연구에서 서양의 기본 감정과 동양의 기본 감정이라고 할 수 있는 칠정(七情)을 대비시키며 오(惡)를 혐오(disgust)에 매치시키기도 했다.(이유미·박지영·김바로, 「한국어 감정 디지털 온톨로지 구축에 관한 연구」, 『한국어 의미학』 68, 한국어의미학회, 2020, 135쪽, <표1: 기본 감정 유형> 참고)

서양에서는 인간의 인지적 평가 없이 감지되는 기본 감정에 대한 연구가 진행되어 왔다. 그 대표적인 예로 폴 에크먼(Ekman), 대니얼 골먼(Daniel Goleman), 플러칙의 연구를 들 수 있는데 이들 모두 인간의 기본 감정 가운데 하나로 혐오(disgust)를 꼽았다. 하지만 감정으로서의 호(好)와 연관지어 생각해 볼 수 있는 것은 뉴스바움의 공적 감정에서도, 이들 정서심리학 연구에서도 찾아보기 힘들었다. 하지만 이 발표문에서 다루고자 하는 호오(好惡)는 호오 그 자체가 감정인가 여부를 넘어서, 호오를 둘러싸고 일어나는 감정, 반응, 결과 등의 맥락과 구조를 살펴보는 데 주안점을 두고 있음을 밝혀둔다.

주관적인 마음 상태를 몽똥그러서 감정이라고 여기는 경우가 많을 것이다. 어디까지가 감정이고 생각인지 이 감정이 생각으로부터 비롯된 것인지 아니면 생각이 감정을 촉발시킨 것인지 구분하기가 쉽지 않은 경우가 많을 것이다. 하지만 이를 세밀하게 들여다보지 않으면 합리적 사고가 결여된 감정적인 반응으로 치닫게 되기가 쉬울 것이다. 정서적 양극화가 기본적으로 문제시되고 있는 이유 가운데 하나도 특정한 이념이나 정치적 사안에 대해 이성적이고 합리적으로 접근하려고 하기 보다는 상대방을 지지하는 이들에 대해 싫고 혐오스러우며 부도덕하고 지적으로 열등하다는 극단적인 감정과 생각으로 치달을 수 있다는 점 때문일 것이다.

일반적으로 로버트 플러칙(Robert Plutchick) 등이 정의한 심리학적인 감정에 대한 언급에서도 우리의 감정, 인지, 느낌 등이 동시에 일어나기 때문에 그들 사이를 구분하는 것이 어려울 때도 있다는 점을 지적하기도 했다.<sup>29)</sup> 따라서 공적 감정의 문제를 논의할 때 어떠한 것이 감정의 영역인가를 살펴보는 것보다 감정과 함께 그 감정을 일으키는 요인들과 그것의 결과 등 감정, 그 대상, 반응, 결과 등의 상관관계에 대한 분석이 이루어질 필요가 있다고 여겨진다. 감정이라는 것은 자극에 대한 반응으로 규정되며 감정은 많은 상황에서 빠르고 효과적으로 우리를 이끌어준다는 점에서 기능적이라고 정의되기도 한다.<sup>30)</sup> 따라서 감정 그 자체를 논하기보다는 그 감정이 어떠한 요인에 의한 반응인지, 그 감정이 어떤 기능을 가지고 어떤 행동으로 귀결되는지에 대한 일련의 감정을 둘러싼 맥락을 살펴볼 필요가 있다고 여겨진다.

정서적 양극화 문제에 대해 이 발표문에서는 특정 정당에 대한 ‘선호’에서 출발했지만 이것이 감정적 혐오, 불신, 경멸로까지 치닫게 되는 일련의 과정에서 좋고 싫음의 선호도가 어떻게 감정으로까지 번져나가게 되는 것인지, 이를 공적 감정과 연관하여 어떻게 풀이해 볼 수 있을지를 호오(好惡)를 중심으로 하여 본격적으로 살펴볼 것이다.

#### 4. 유학의 호오를 둘러싼 공적 감정

사회·정치의 공적 영역에서 살펴보아야 할 감정의 문제에서 가장 눈에 띠게 나타나는 주제어 가운데 하나는 호오(好惡)가 될 수 있다고 여겨진다. 이는 정서적 양극화 문제와도 연결되는 지점이다. 정서적 양극화의 출발점도 결국 특정 정당, 정치적 이념에 대한 선호의 문제, 즉 호오의 문제라고 생각되기 때문이다.

##### 1) 생득적·공통적으로 주어진 호오(好惡)

선진양한 유가문헌에서 호오는 공통성, 즉 ‘동(同)’의 관점에서 자주 언급되고 있다. 『예기』 「중용(中庸)」에서는 호오를 함께 하는 것이 친친(親親)을 권면하는 것<sup>31)</sup>으로 언급되기도 했고 『대대례기(大戴禮記)』에서는 어떻게 해야 현인(賢人)이라는 말을 들을 수 있는냐는 애공(哀公)의 질문에 대해 공자의 말을 빌어 현인이란 좋아하고 싫어하는 것[好惡]에 대해 사람들과 같은 감정[情]을 지닌 이들이라고 말했다.<sup>32)</sup> 여기에서 사람들과 함께 하는[同] 호오는 친친의 윤리적

29) James W. Kalat, Michelle N. Shiota 지음, 민경환·이옥경·김지현·김민희·김수안 옮김, 『정서심리학』, 시그마프레스, 2008, 5쪽.

30) James W. Kalat, Michelle N. Shiota 지음, 민경환·이옥경·김지현·김민희·김수안 옮김, 『정서심리학』, 시그마프레스, 2008, 4~5쪽.

31) 『禮記』, 「中庸」: 同其好惡, 所以勸親親也.

32) 『大戴禮記』, 「哀公問五義」: 哀公曰“善! 敢問. 何如可謂賢人矣?” 孔子對曰“所謂賢人者, 好惡與民同情.”

인 측면에서 긍정적인 기여를 하고, 사회의 본보기가 되는 현인<sup>33)</sup>이 취하는 감정적인 측면인 것으로 언급되고 있다.

그렇다면 인간이라면 누구나 태어나면서부터 공통적으로 주어진 호오가 가진 속성은 무엇일까? 앞서 살펴본 호오는 사람들의 호오를 ‘함께함[同]’을 통해 사회·윤리적 측면에서 긍정적인 역할을 할 수 있다고 말하고 있지만 그것이 긍정적이기만 할까?

이러한 문제의식에 대한 접근 방법을 『순자(荀子)』에서 발견할 수 있을 것이라고 여겨진다. 순자 또한 우선 호오를 인간이라면 누구나 태어나면서부터 공유하고 있는 것으로 언급했다. 『순자』 「영욕(榮辱)」에서는 사람들이 다투는 것에 대해 정신적인 병으로 치부해 버릴까 싶다가도, 새나 생쥐 같은 짐승으로 치부해 버릴까 싶다가도 그럴 수 없는 게 그들 또한 형체가 사람인데 다 좋아하고 싫어하는 것[好惡]도 대부분의 사람들과 같기 때문이라고 했다.<sup>34)</sup> 순자는 다투는 사람들을 짐승과 같은 사람 같지 않은 사람으로 치부해 버리고 싶어도 그들이 가진 사람의 형체, 그리고 다른 사람들과 똑같이 공유하고 있는 호오 때문에 그럴 수 없다고 말했다. 그에게 호오는 인간을 인간으로 규정해 줄 수 있는 공통 근거 가운데 하나인 것이다.

이는 인간 유형의 양 극단에 놓였다고 볼 수 있는 군자(君子)와 소인(小人)에게서도 마찬가지로 이다. 공자에서부터 군자와 소인은 서로 대비되는 인간 유형으로 제시되어 왔다. 순자는 군자와 소인이 자질[材], 본성[性], 지혜[知], 재능[能] 등의 측면에서 똑같다고 보면서 군자와 소인의 호오 역시 공유하고 있는 측면이 있다고 보았다. 그것은 바로 영예를 좋아하고 치욕을 싫어하며 이익을 좋아하고 해로움을 싫어하는 것이다.<sup>35)</sup> 여기에서 순자는 군자와 소인이 공유하는 호오의 내용 역시 제시하고 있다. 그것은 바로 영예를 좋아하고 치욕을 싫어하며 이익을 좋아하고 해로움을 싫어하는 것이다. 그런데 어떻게 서로 다른 유형의 인간형으로 갈라지게 된 것일까?

## 2) 방향성에 의해 나뉘는 군자와 소인의 호오

생득적으로 자연스럽게 인간은 모두 호오를 공유하고 있지만 군자와 소인과 같이 전혀 다른 유형으로 갈라지는 원인에 대해 순자는 방향성을 말한다. 이러한 방향성의 문제는 『예기』에서도 지적되었는데 「치의(緇衣)」에서는 군자는 바른 것을 좋아할 수 있고 군자가 싫어하는 것에 방향이 있다<sup>36)</sup>고 말하기도 했다. 공통된 호오에서 시작하지만 그 방향성이 달라질 수 있으며, 이에 따라 군자와 소인이라는 전혀 다른 유형의 인간으로 귀결되었다는 점을 지적한 것이다.

그러나 그들[군자와 소인]이 그것[영예와 이익]을 추구해 나가는 길은 다르다. 소인이란 이들은 온 힘을 다해 허황된 말을 하면서 남들이 자신을 믿어주길 바라고 온 힘을 다해 거짓말을 하면서 남들이 자기와 친해지길 바라며 짐승의 행동을 하면서도 남들이 자기를 좋게 여기길 바란다. 생각을 하더라도 제대로 알기가 어렵고, 행동을 하더라도 편안하기가 어렵고, 견지하더라도 확립되기 어렵다. 결국에는 자기가 좋아하는 것은 얻지 못하고 그가 싫어하는 것은 반드시 만나게 된다.

그러므로 군자의 경우에는 신의가 있으면서 남이 자신을 믿어주길 바라고, 진실하면서 남이 자신과 친해지길 바라며 잘 닦고 바르게 하고 일을 사리에 맞게 처리하면서 남이 자기가 잘한다

33) 『대대례기』의 뒤이은 문장에서 현인은 행동이 법도에 들어맞고 그의 말은 세상의 본보기가 될 수 있는 모범적인 사람으로 기술되고 있다.(『大戴禮記』, 「哀公問五義」: 行中矩繩, 而不傷於本, 言足法於天下.)

34) 『荀子』, 「榮辱」: 人之有鬪, 何哉? 我欲屬之狂惑疾病邪? 則不可, 聖王又誅之. 我欲屬之鳥鼠禽獸邪? 則又不可, 其形體又人, 而好惡多同.

35) 『荀子』, 「榮辱」: 材性知能, 君子小人一也. 好榮惡辱, 好利惡害, 是君子小人之所同也.

36) 『禮記』, 「緇衣」: 唯君子能好其正 … 其惡有方.

고 여기길 바란다. 생각을 하면 제대로 알기 쉽고, 행동을 하면 편안하기 쉽고, 견지하면 제대로 확립하기 쉽다. 결국에는 자기가 좋아하는 것은 얻고 그가 싫어하는 것은 만나지 않게 된다.<sup>37)</sup>

여기에서 군자와 소인이 서로 같은 호오의 토대를 가지면서도 그들이 추구해 나가는 길, 즉 방향성에 따라 그 결과는 전혀 다르게 나타난다. 똑같이 남들이 자신을 믿어주고 자기와 친해지길 바라고 자기를 좋게 여기길 바라면서도 결국 소인은 좋아하는 것을 얻지 못하고 싫어하는 것과 맞닥뜨리게 되고, 군자는 자신이 좋아하는 것을 얻으면서도 싫어하는 것은 맞닥뜨리지 않게 된다고 본 것이다. 왜 군자와 소인의 호오가 이런 결과를 맞이하는지에 대해서는 뒷부분에서 보다 자세히 살펴볼 것이다.

순자의 견해에 따르면 애초에 인간이기에 인간으로서 가지고 있는 자연스러운 호오 그 자체는 문제가 되지 않는 것으로 보인다. 그저 자연스러운 것일 뿐 그것 자체가 도덕적·사회적으로 문제가 되지 않는 것이다. 하지만 문제는 그 방향성이다. 그리고 군자와 소인 간에는 그 호오가 발현되는 방향성에서 차이를 갖게 된다.

인간으로서 똑같이 영예와 이익을 좋아하면서도 군자와 소인이 서로 달라지는 지점에는 허황된 말[誕](소인)과 신의[信](군자), 거짓말[詐](소인)과 진실[忠](군자), 짐승의 행동[禽獸之行](소인)과 잘 닦고 바르게 하고 일을 사리에 맞게 처리하는 것[修正治辨](군자)의 차이가 등장한다. 허황된 말[誕]에 대해 『순자』에서는 말을 함부로 하는 것이라고 정의했다.<sup>38)</sup> 한편 이에 맞서는 신의에 대해서는 믿을 만한 것을 믿는 것, 의심할 만한 것을 의심하는 것<sup>39)</sup>으로 정의하기도 했고 약속할 ‘약(約)’자와 함께 쓰여 상호간의 약속의 신의로서의 ‘약신(約信)’<sup>40)</sup>의 의미 등으로 쓰이기도 했다. 이러한 신의의 개념에 대비해 보았을 때 허황된 말이란 믿을 수 있는 내용을 담지 않고 충분한 의심과 사고의 절차를 거치지 않고 함부로 내뱉는 말이라고 할 수 있을 것이다.

또한 거짓말[詐]에 대해서 『순자』에서는 자신의 행위를 숨기는 것<sup>41)</sup>이라고 정의했다. 반면 진실함을 뜻하는 ‘충(忠)’은 간사함을 뜻하는 ‘간(姦)’과 대비되어 언급되고 있는데, 간사한 말·간사한 학설·간사한 사정·간사한 계책·간사한 칭찬·간사한 하소연과 대비되어 진실한 말·진실한 학설·진실한 사정·진실한 계책·진실한 칭찬·진실한 하소연이 언급되었다.<sup>42)</sup> 『순자』에서 간사한 사람은 어두운 세상에서 명예를 훔치는 이들로 언급된다.<sup>43)</sup> 이들 간사한 사람들은 겉으로 인자한 사람인 척, 부귀한 사람은 경시하고 빈천한 사람은 부드럽게 대하는 방식으로 대해서, 자신들이 실제로 인한 사람이 아님에도 불구하고 자신의 본질에 걸맞지 않게 인한 사람이라는 명예를 받았기에, 명예를 훔친 이들로 그려지고 있다.

이를 통해 본다면 자신의 실제 행위와 본질을 숨기는 것이 거짓말, 간사함이고 이에 반대되는 충은 속과 겉이 다르지 않고 행동과 말이 다르지 않은 진실함의 의미를 지니고 있는 것으로 생각된다. 『순자』에서 신하로서 군주를 향한 충성[忠] 가운데 하나로 군주의 잘못된 점을 간하여

37) 『荀子』, 「榮辱」: 若其所以求之之道則異矣. 小人也者, 疾爲誕而欲人之信己也, 疾爲詐而欲人之親己也, 禽獸之行而欲人之善己也. 慮之難知也, 行之難安也, 持之難立也. 成則必不得其所好, 必遇其所惡焉. 故君子者, 信矣, 而亦欲人之信己也, 忠矣, 而亦欲人之親己也, 修正治辨矣, 而亦欲人之善己也. 慮之易知也, 行之易安也, 持之易立也. 成則必得其所好, 必不遇其所惡焉.

38) 『荀子』, 「修身」: 易言曰誕

39) 『荀子』, 「非十二子」: 信信, 信也. 疑疑, 亦信也.

40) 『荀子』, 「富國」: 約信盟誓.

41) 『荀子』, 「修身」: 匿行曰詐.

42) 『荀子』, 「致士」: 如是則姦言·姦說·姦事·姦謀·姦譽·姦愬, 莫之試也. 忠言·忠說·忠事·忠謀·忠譽·忠愬, 莫不明通

43) 『荀子』, 「不苟」: 是非仁人之情也, 是姦人將以盜名於嗛世者也, 險莫大焉.

멈추게 하는 간구(諫救)함이 제시되고 있는 것 등을 참고해 본다면<sup>44)</sup> 내적으로 지니고 있는 진실성과 함께 그것을 외적으로 바르게 표출하는 것 또한 충(忠)의 맥락에서 이해할 수 있을 것이라고 생각된다.

한편 금수와 같은 행동의 예시는 『순자』 「수신(修身)」에서 찾아볼 수 있다. 여기에서 소인은 심하게 난동을 부리면서 남이 자신을 비판하는 것은 싫어하고, 자신은 한참 부족하면서도 남이 자기를 유능하다고 여겨주길 바라며, 마음에 품은 생각이라곤 호랑이와 승냥이 같고 행동은 짐승 같으면서 남이 자신을 공격하는 것은 싫어한다고 묘사했다. 여기에서 말하는 짐승 같은 행동이란 그 문맥으로 보았을 때 짐승같이 남을 공격하는 성향을 말하는 것으로 보인다. 흥미로운 점은 여기에서 언급되는 소인과 반대되는 군자의 성향이다. 군자는 소인과 반대로 누군가 자신을 비판하는데 그 사람이 말하는 내용이 합당하다면 그를 자신의 스승으로 삼고, 자신에게 아부하는 사람을 오히려 자신의 적으로 여길 수 있는 사람이다. 이러한 군자는 스승을 존중하고 그 적은 철저히 증오하는 특징을 지니고 있다.<sup>45)</sup>

여기에서 소인과 군자의 호오의 내용이 달라지고 있음을 알 수 있다. 무언가를 싫어하고 좋아하는 호오의 속성 그 자체는 그대로이지만 소인의 경우 자신은 남을 공격하려는 생각을 가지고 또 그런 행동을 실제 옮기지만 남이 자신을 공격하는 것은 싫어한다. 또한 자신이 비판받을 만한 행동을 하면서 정작 자신이 비판받는 것은 싫어한다. 하지만 군자는 자신에 대한 비판이 합당하다면 비판한 사람을 오히려 좋아하고 스승으로 삼는다. 하지만 진실성 없이 위선적으로 자신을 아부하는 사람은 적으로 여기고 싫어한다.

호오가 진실성과 결부되는 맥락은 『예기』 「대학(大學)」에서도 나타난다. 여기에서는 자신의 뜻을 진실되게 하는 ‘성의(誠意)’를 설명하면서 “자신을 속이지 마는 것이니 악을 싫어하기를 악취를 싫어하듯이 하고 선을 좋아하기를 아름다운 빛깔을 좋아하듯이 하는 것이다.”<sup>46)</sup>라고 했다. 자기진실성에 기초한 호오를 갖기 위해서는, 특히 순자식의 논의에서는 행동, 배움, 습관<sup>47)</sup> 등의 의식적이고 후천적인 수양과 노력, 경험이 요구될 것이다. 이는 앞서 살펴보았던 소인의 ‘짐승의 행동[禽獸之行]’과 군자의 ‘잘 닦고 바르게 하고 일을 사리에 맞게 처리하는 것[修正治辨]’과도 연결지어 생각해 볼 수 있다. 소인은 자신의 행동이 사람다운 방향으로 닦여지지 않은 것이라면, 군자는 올바른 판단력과 수양의 경험이 뒷받침되어 있다.

### 3) 영속적인, 지속 가능한 호오

이처럼 모든 인간이 타고나면서부터 자연적으로 호오를 공유하고 있다. 하지만 그 호오의 방향성에 따라 군자, 소인으로 갈라지게 된다. 하지만 도덕적이고 사회·정치적인 차원에 이르러서도 호오라는 것은 여전히 작동하고 있다. 이러한 또 다른 차원의 호오는 다음의 『순자』 「강국(疆國)」에서 살펴볼 수 있다. 순자는 제나라 재상에게 유세하면서 세상 사람들이 걸왕(桀王)과 주왕(紂王)을 떠나고 그들을 미워한 반면 탕왕(湯王)과 무왕(武王)에게로 달려가고 그들을 존귀하게 여긴 이유<sup>48)</sup>에 대해 다음과 같이 말했다.

44) 『荀子』, 「非相」: 起於下所以忠於上, 諫救是也.

45) 『荀子』, 「修身」: 故非我而當者, 吾師也, … 諂諛我者, 吾賊也, 故君子隆師而親友, 以致惡其賊. … 小人反是. 致亂而惡人之非己也, 致不肖而欲人之賢己也. 心如虎狼, 行如禽獸, 而又惡人之賊己也.

46) 『禮記』, 「大學」: 所謂誠其意者, 毋自欺也, 如惡惡臭, 如好好色.

47) 『荀子』, 「疆國」: 可以爲堯禹, 可以爲桀跖, 可以爲工匠, 可以爲農賈, 在執注錯習俗之所積耳.

48) 『荀子』, 「疆國」: 俄而天下倏然舉去桀紂而奔湯武, 反然舉惡桀紂而貴湯武. 是何也? 夫桀紂何失? 而湯武何得也?

그것은 어째서입니까? 걸왕과 주왕은 어째서 천하를 잃었고 탕왕과 무왕은 어째서 천하를 얻었겠습니까? 그것은 다른 이유 때문이 아니라 걸왕과 주왕은 사람들이 싫어하는 것을 잘 했고, 탕왕과 무왕은 사람들이 좋아하는 것을 잘했기 때문입니다. 사람들이 싫어하는 것이란 게 무엇이겠습니까? 더럽고 속이고 다투고 빼앗고 사적인 이익을 탐내는 것입니다. 사람들이 좋아하는 것이란 게 무엇이겠습니까? 예의와 사양, 충신(忠信)이 바로 이것입니다. ... 사람에게는 삶보다 더 귀중한 것이 없고, 안정보다 더 즐거운 것은 없으며, 생명을 보살피고 안정을 즐기는 것은 예의를 따르는 것보다 더 큰 것이 없습니다.<sup>49)</sup>

여기에서 말하고 있는 호오는 애초에 순자가 말했던 영예와 이익을 좋아하는 생물학적인 호오를 넘어서는 것으로 보인다. 만일 영예와 이익만을 추구하는 것이 위의 인용문에서 말하는 사람들이 좋아하고 싫어하는 호오라면 사심을 가지고 자기 것만을 취하려는 이익을 향한 마음도 긍정될 수 있을 것이다. 하지만 탕왕과 무왕을 천하 사람들이 좋아하고 걸왕과 주왕을 천하 사람들이 싫어하는 단계의 호오는 예의, 사양, 충신과 같은 사회·윤리적 차원을 고려한 이익이 진정한 이익이 된다는 관념이 깃들여 있다. 다시 말해 이 단계에서는 ‘사람들이 좋아하는 것’과 ‘사람들이 싫어하는 것’이 도의적인 수준의 공·사 개념으로 확대되는 것으로 보인다.<sup>50)</sup> 즉 사회·정치적인 공적 영역을 배려한 공적 호오와, 사심과 사적 이익에만 매몰된 사적 호오가 명확하게 구분되는 것이다. 그리고 전자의 공적 호오는 예의, 사양, 충신을 좋아하는 것으로 이러한 공적 호오가 의미를 갖게 되는 이유는 예의가 궁극적으로는 자기 한 사람의 삶과 생명뿐만 아니라 모든 사람의 생명을 보살피고 안정된 사회를 즐길 수 있는 삶의 영속성을 보장해 주기 때문인 것으로 보인다.

호오의 문제는 이것이 한시적으로 나타나는 것이 아니라 인간에게 생득적으로 주어졌기 때문에 인간의 삶, 인간의 사회 속에서 지속적으로 나타날 수밖에 없다는 점이다. 이러한 점은 호오가 싫증냄, 물림을 뜻하는 ‘염(厭)’, 즐거움의 감정들과 결부되는 지점에서 살펴볼 수 있다.

『설원(說苑)』에서는 의복과 용모는 우리의 눈을 즐겁게 하고, 소리와 상대방과의 응대가 우리

49) 『荀子』, 『彊國』: 是無它故焉, 桀紂者善爲人所惡也, 而湯武者善爲人所好也. 人之所惡何也? 曰 汗漫爭奪貪利是也. 人之所好者何也? 曰 禮義辭讓忠信是也.

50) 미조구치 유조는 특히 『순자』가 성립되는 시기에서부터 공·사 개념이 확연하게 대립하는 개념으로 사용되기 시작했다고 보았다. 그는 이러한 현상이 군(君)·국(國)과 신(臣)·가(家) 사이의 긴장과 모순의 관계로부터 발생한 것으로 보이며 이는 『시경』, 『맹자』 등의 공·사, 즉 목가적인 상하관계에 비해 권력 메커니즘 혹은 지배의 역학관계가 그만큼 두께와 무게를 증가시켰음을 반영하는 측면이 있을 것이라고 보면서 이러한 공·사의 대립을 단순히 정치관계상의 대립만으로는 볼 수 없을 것이라고 밝혔다. 즉 공·사가 단순히 정치상의 역학관계로만 귀착되는 것이 아니라 공·사를 도의의 수준으로 끌어올리려는 의지가 있었다고 본 것이다.(미조구치 유조 지음, 정태섭·김용천 옮김, 『중국의 공과 사』, 신서원, 2004, 54~55쪽) 특히 『순자』에 나타나는 다양한 호오 개념은 이러한 공·사 관계의 구조를 분석하는 데 유용한 프레임이 될 수 있을 것이라고 여겨진다. 이 발표문에서는 지면의 한계 상 이에 대해 보다 자세히 논의를 전개하지는 못했지만 이러한 순자의 공·사 논의는 순자만의 독창적인 학설이라거나 순자 시대에 한정된 시각이라기 보다는 공·사로부터 이어지는 일련의 철학·사상사적 전통 속에서 배태된 논의일 것이라고 생각된다. 『논어』 「이인(里仁)」에서 공자는 “오직 인(仁)한 사람이라야 사람을 좋아할 수 있으며 사람을 싫어할 수 있다[唯仁者, 能好人, 能惡人].”라고 했다. 여기에서 인한 사람의 호오는 사람이기에 자연스럽게 갖게 되는 호오의 감정이 인한 사람에게도 있다는 것을 말해 주면서도 그 호오가 공적으로 발휘되어 사람을 공적인 마음으로 좋아하고 싫어할 수 있다는 함의가 담겨 있는 것으로 읽혀진다. 그리고 실제로 공자가 군자, 소인을 대비하여 비교하는 관점에서도 공·사의 구분이 가능한 지점이 있다고 생각된다. 따라서 『순자』의 공·사 개념은 선진양한의 유가 문헌 전체의 철학·사상사적 맥락에서 짚어볼 수 있는 주제라고 여겨진다.

의 귀를 즐겁게 하듯이 기호와 욕심, 그리고 호오는 우리의 마음을 즐겁게 한다<sup>51)</sup>고 말했다. 이러한 인간의 생득적인 호오가 가진 문제의 지점은 이것이 우리 마음을 즐겁게 하여 싫증내고 물리지도 않게 그것을 향해 치닫게 할 수 있다는 점이다. 이러한 점에서 『예기(禮記)』 「애공문(哀公問)」에서는 공자의 말을 빌어 당시의 군주에 대해 염려하면서 “지금의 군주는 재화를 좋아해서 싫증남이 없고[만족함이 없고], 방탕한 행실을 게을리 하지 않으며, 태만하고 오만해서 백성들의 재화와 힘을 다 여기에 쏟게 한다.”<sup>52)</sup>고 말했다. 여기에서는 군주의 재화를 좋아하는 마음이 싫증남 없이 끝없이 지속되기에 결국 백성들이 군주의 재화를 채우는 데 온 힘을 쏟고 있는 당시의 현실을 비판했다. 이러한 사심에 몰두한 호오는 어느 한 쪽이 수탈당하는 불균형한 상황을 초래하게 된다. 이러한 수탈은 다수를 차지하는 백성들의 입장에서 보았을 때에는 백성들이 좋아하는 것이 아닌, 싫어하는 것이기에, 결국에는 앞서 결왕, 주왕의 경우처럼 사적인 호오에 매몰된 군주는 자신이 좋아하던 재화, 천하를 잃게 되는 결말로 귀결될 것이다. 그래서 앞서 순자가 말한 소인의 호오는 결국에는 자신이 좋아하는 것을 잃게 하고 자신이 싫어하는 것을 맞닥뜨리게 하는 결말로 치닫게 한다고 보았던 것처럼 말이다. 이러한 소인적인 호오는 그 방향성이 잘못되었기에 결국 그 호오가 자신이 좋아하고 싫어하던 것과는 반대의 결과로 귀결되고 마는 것이다. 이러한 호오는 균자적인 호오와는 달리 영속적이거나 지속적으로 유지될 수 없다. 결국 자신이 좋아하던 것이 싫어하는 것을 마주하게 하는 결과로 귀결되기 때문이다.

하지만 영속적으로 지속 가능한, 싫증나지 않는 호오도 발견된다. 그러한 지속적인 호오를 가능케 하는 대상은 대체로 효제(孝弟), 선(善), 도(道) 등으로 나타난다. 이것이 가능케 하는 것은 우선 의식적인 노력이 수반되어야 하는 것으로 보인다. 그리고 이 단계에서는 누구나 타고나면서부터 주어지는 생물학적인 호오가 지속적·영속적으로 함께 공유될 수 있는 호오로 확대되어 가는 양상을 살펴볼 수 있다.

『순자』 「수신」에서는 선함을 보면 엄정하게 자신을 살펴보고 불선한 것을 보면 두려워하는 마음으로 반드시 자신을 반성해 보아야 한다고 했다. 그래서 선함이 자신에게 있을 경우에는 반드시 자신이 이를 좋아하고 불선함이 자신에게 있을 경우에는 반드시 이를 싫어해야 한다고 보았다.<sup>53)</sup> 그런데 왜 자신에게 있는 선과 불선에 대해 좋아함과 싫어함의 감정적인 측면을 ‘반드시’ 가져야 하는 것일까? 이러한 호오가 지닌 기능에 대해서 살펴볼 수 있는 구절이 『순자』 「예론(禮論)」에 등장한다. 여기에서는 주검을 장식해야 하는 이유에 대해 이를 장식하지 않으면 추해 보이고, 추해 보이면 슬프지 않으며, 죽은 이를 너무 가까이 두면 조심스러운 데 없이 너무 쉽게 여기고, 그렇게 되면 싫증이 나고 싫증나면 잊어버리고 잊어버리면 공경하지 않게 된다고 했다.<sup>54)</sup> 여기에서 장례 때 주검을 장식해야 하는 이유에 대해 자칫 그렇게 하지 않았을 경우 그에 대한 슬픔의 감정이 우러나오지 않을 수 있고 죽은 이에 대해 너무 쉽게 여기고 그래서 싫증이 나게 되면 그 대상에 대한 공경심이 잊힐 수 있다고 해석될 수 있을 것이다. 여기에서 감정은 인간이 공경하고 존중하고 생각해야 할 대상에 향한 마음을 갖게 한다. 하지만 자칫 감정이 결여되거나 그러한 마음에 대해 싫증이 나게 되면 그러한 마음과 태도를 가져야 한다는 것도 잊어버릴 수 있게 된다. 때론 즉각적으로, 감각적으로 갖게 되는 어떤 대상을 향한 좋음, 싫음 등의 감정적인 측면이 그 대상을 잊지 않고 이에 대한 관심과 마음을 지속하게 할 수도 있는 것이다.

51) 『說苑』, 「修文」: 衣服容貌者, 所以悅目也. 聲音應對者, 所以悅耳也. 嗜慾好惡者, 所以悅心也.

52) 『禮記』 「哀公問」: 孔子曰 “今之君子好實無厭, 淫德不倦, 荒怠傲慢, 固民是盡.”

53) 『荀子』, 「修身」: 見善, 修然必以自存也. 見不善, 愀然必以自省也. 善在身, 介然必以自好也, 不善在身, 菑然必以自惡也.

54) 『荀子』, 「禮論」: 死之爲道也, 不飾則惡, 惡則不哀, 余則翫, 翫則厭, 厭則忘, 忘則不敬.

순자 이전의 『논어』 「학이(學而)」에서도 부모를 향한 효, 형제자매를 향한 공경[효제(孝弟)] 등의 근본에 힘쓰는 군자의 호오가 언급되기도 했다. 여기에서 언급되는 호오의 대상과 기능은 윗사람을 범하는 것을 좋아하지 않는 것으로 이는 사회적 혼란과 안정의 문제와 연결되어 있는 것이다.<sup>55)</sup> 이러한 군자의 호오는 개인적 차원의 호오를 넘어 사회를 비롯한 보다 많은 사람들의 안녕을 고려할 수 있는 의식적 자각이 수반된 호오라고 할 수 있을 것이다. 이 단계에서 언급되고 있는 호오는 개인적인 선호의 문제를 넘어 사회적 혼란 또는 안녕에 영향을 미칠 수 있는 것이다. 이는 호오가 가져오는 사회·정치적 영역에서의 결과를 고려해야 하는 측면이 있는 점을 생각해 보게 한다.

생득적으로 부여받은 호오를 넘어 사회적 안녕과 결부된 호오는 보다 많은 사람과 공유될 수 있는 것이다. 『예기』 「치의」에서는 『시경(詩經)』에서 말한 ‘큰 길[周行]’로 표현되기도 했다. 여기에서는 공자의 말을 인용하여 “사사로운 작은 은혜가 도덕(道德)에 부합하지 않는 것이라면 군자는 지체하지 않고 그 은혜를 받지 않는다. 『시경』에 말했다. ‘사람들 가운데 나를 좋아하는 사람이 있다면 나에게 큰 길을 보여달라.’”<sup>56)</sup>라고 했다. 여기에서 ‘나를 좋아하’는 개인적 선호의 문제가 결국은 보다 많은 사람들과 공유할 수 있는 도덕적이고 공적인 ‘큰 길’과 부합해야 한다는 점을 말하고 있다. 여기에서 큰 길이란 사람들이 함께 다닐 수 있는 길일 것이다. 사람들과 함께 공유할 수 있는 것이면서 많은 사람들에게 쓰일 수 있고 그들에게 유용한 공적 영역, 공적 효과를 일컫는 것이라고 볼 수 있다.

이 단계에서는 개인적 호오를 넘어선다. 『양자법언(揚子法言)』에서는 군자와 소인의 호오를 대비하면서 군자는 사람들이 좋아하는 것을 좋아하면서 자기의 좋아하는 것은 잇는다고 했고 소인은 자기의 싫어함을 좋아하면서 사람들의 좋아함은 잇는다고 했다.<sup>57)</sup> 오히려 자기 한 개인만의 호오를 넘어 사람들과 함께 공유할 수 있는 좋아함을 자신의 좋아함으로 여길 수 있는 단계인 것이다. 이러한 단계에서의 호오는 『예기』 「치의」에서 사사로운 은혜라면 ‘지체하지 않고 받아들이지 않는’ 것처럼 궁극적으로는 의식적인 노력을 넘어서 다시 자연스러운 상태로 군자적 호오를 추구할 수 있는 것으로 여겨진다. 생득적으로 주어진 호오에서 의식적 자각과 노력이 결부된 호오로, 그리고 다시 자연스럽게 숙련된 호오로 귀결되는 것이라고 생각된다.

이러한 경지를 보여줄 수 있는 것이 바로 『예기』 「대학」의 평천하(平天下)의 단계라고 할 수 있을 것이다. 수신(修身), 제가(齊家), 치국(治國)을 거쳐 이른 평천하의 단계에서의 호오는 윗사람에게서 싫었던 것으로 아랫사람을 부리지 않고 아랫사람에게 싫었던 것으로 윗사람을 섬기지 않으며, 앞 사람에게 싫었던 것으로 뒤에 오는 사람에게 앞장서서 하지 않으며, 뒤에 온 사람에게 싫었던 것으로 앞 사람을 따르지 않으며, 오른쪽 사람 혹은 왼쪽 사람에게 싫었던 것으로 왼쪽 사람 또는 오른쪽 사람과 교제하지 않는 ‘혈구지도(絜矩之道)’의 모습일 수 있을 것이라고 여겨진다. 그리고 이에 대해 사람들이 좋아하는 것을 좋아하고 사람들이 싫어하는 것을 싫어하는 것<sup>58)</sup>이라고 정의내리기도 했다. 여기에서 혈구지도의 호오는 자신이 이전 사람에게 겪었던 경험을 기초로 하면서도 그 입장에 놓인 상대방의 상황에 대해 자각하고 의식적으로만 혈구지도를 실천하려고 노력하는 것이 아니라, 사람들이 좋아하고 싫어하는 것을 그대로 좋아하고 싫어할 수 있는 것처럼 자연스러운 호오가 발휘될 수 있는 상태라고 할 수 있다.

55) 『論語』, 「學而」: 其爲人也孝弟, 而好犯上者, 鮮矣. 不好犯上, 而好作亂者, 未之有也. 君子務本, 本立而道生.

56) 『禮記』, 「緇衣」: 子曰 “私惠不歸德, 君子不自留焉. 『詩』云 ‘人之好我, 示我周行.’”

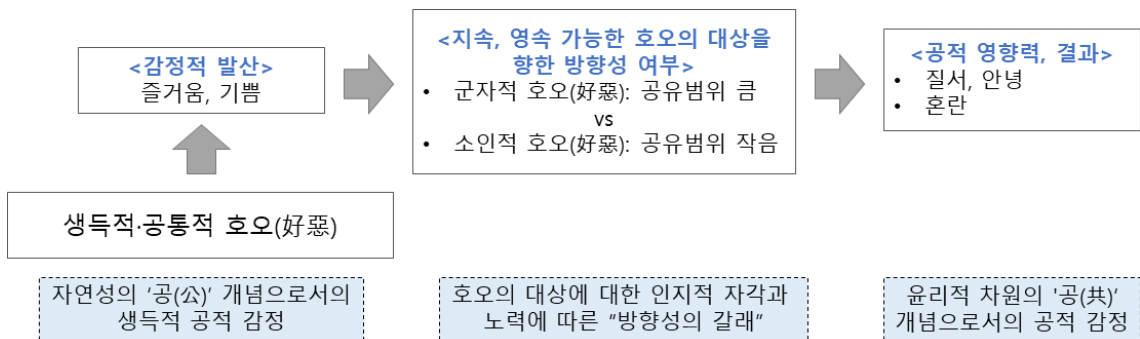
57) 『揚子法言』, 「君子」: 君子好人之好, 而忘己之好. 小人好己之惡, 而忘人之好.

58) 『禮記』, 「大學」: 所謂平天下在治其國者 … 所惡於上, 毋以使下. 所惡於下, 毋以事上, 所惡於前, 毋以先後所惡於後, 毋以從前, 所惡於右, 毋以交於左, 所惡於左, 毋以交於右, 此之謂絜矩之道. … 民之所好好之, 民之所惡惡之.



이러한 선진양한 유가문헌 속에 나타난 호오는 호오라는 것이 사회·정치 등의 공적 영역에서 자연스럽게 발휘될 수밖에 없다는 사실을 수용하게 한다. 이러한 측면에서 본다면 호오와 관련한 유학의 공적 감정은 첫째로 생득적으로 모든 사람들에게 자연스럽게 주어져 있다는 측면에서 그 자체로 자연성의 의미에서의 공적 의미를 가지고 있다고 할 수 있을 것이다.

하지만 유학의 ‘공’ 개념은 자연성을 넘어서서 사람들과 함께 공유될 수 있는 것이어야 하고 그것이 도덕적이고 윤리적인 기능을 해야 한다는 점을 말해 준다. 이러한 측면에서 보다 많은 사람들과 공유될 수 있고 영속 가능하고 지속 가능한 바람직한 공적 감정 개념으로 확대된다. 사회적 안녕을 도모하고 타인이 느낄 수 있는 호오를 감각하고 배려할 수 있는 공적 감정 단계 수준에서의 호오는 의식적인 노력의 결과이지만 생득적인 호오가 지닌 자연스러움처럼 자연스럽게 발현된다. 아래 <도식 1>에서 보이는 것처럼 생득적인 공적 감정이 윤리적 차원의 공적 감정으로 발전되어 가는 유학의 공적 감정의 일련의 전개 과정은 우리의 감정이 무엇을 향해 있는지 그 방향성을 점검하게 하고, 윤리적 차원에서 어느 정도 범위까지 공유될 수 있는 것인지 생각해 보게 하고, 그것이 가져오는 공적 영향력과 결과를 생각해 보게 한다.



<도식 1: 유학의 공적 감정과 관련된 호오의 구조>

### 5. 유학의 공적 감정이 던지는 정서적 양극화와 관련된 질문들

유학의 공적 감정을 통해 오늘날 우리 사회가 겪고 있는 정서적 양극화 문제, 그리고 이에 대한 논의들에 대해 다음과 같은 점들을 살펴볼 수 있을 것이라고 여겨진다.

공적 감정을 논의하는 학자들이 지적하고 있듯이 사회·정치적인 공적 영역에서 인간의 감정이 개입된다는 것은 어찌 보면 자연스러운 일이다. 유학의 공적 감정은 인간에게 감정은 자연스러운 것이며, 특히 좋아하고 싫어하는 호오와 관련한 감정적 반응들은 인간에게 생득적으로 주어진 자연스러운 것이라고 할 수 있을 것이다. 이러한 자연적인 인간성으로서의 호오에 대한 수용은 오히려 다음 단계의 논의로 전개해 나갈 수 있는 발판이 될 수 있다. 인간에게 호오가 당연한 것이라면 그 호오에는 어떠한 종류의 것들이 있으며 어떤 방향성을 가져야 할까라는 질문을 던질 수 있는 것이다.

유학의 공적 감정과 결부된 호오에서 중요한 논점이 되는 부분은 이러한 호오는 인간의 마음을 즐겁게 해서 물리거나 싫증나지 않고 지속된다는 특징이 있는데 한 인간의 삶에서도, 또 사회·정치적인 공적 영역에서도 영속적인, 지속 가능한 호오가 무엇인가에 대한 부분이다. 한시적이고 당장의 즐거움을 주는 호오가 아니라, 장기적인 측면에서 삶의 안정성과 사회의 안녕을 도모할 수 있는 영속적인, 지속 가능한 호오가 무엇인가 하는 것이다. 이 지점에서 생득적인 호오

를 넘어서 우리가 의식적으로 그 나아갈 지점을 짚어줄 수 있는 호오의 방향성이 문제가 된다.

오늘날의 정서적 양극화 문제와 관련하여 이러한 부분에 관심을 가질 필요가 있다고 여겨진다. 대체 정서적 양극화에서 나타나는 선호, 혐오, 경멸의 대상이 무엇인가, 그 감정적 반응들은 대체 무엇을 향한 것이며, 무엇을 향해 가고 있는 것인가 하는 질문을 던질 수 있는 것이다. 앞선 선행연구성과들에서 정서적 양극화 문제의 요인 가운데 하나로 온라인 매체가 지적되고 있다. 이들 온라인 매체들은 정서적 양극화 문제와 결부시켜 보았을 때 이전에 사적 영역으로만 간주되었던 정치적 영역을 향한 감정들을 ‘폭발적으로’ 공유하게 하는 역할을 하고 있는 것으로 보인다. 하지만 유학의 공적 감정에 근거해 본다면 그것이 ‘감정덩어리’인 것이 문제가 아니라 공적 영역에 감정적인 요인들이 개입될 수밖에 없는 인간의 생득적인 자연성을 충분히 고려하고 배려하지 않은 측면이 있었다는 것, 그리고 그에 대한 해소가 폭발적인 감정덩어리로서의 매체들을 통해 드러나고 있다는 점을 돌이켜보게 하는 것이 아닐까 하는 생각을 해보게 된다. 이를 수용해야 우리가 공적 영역을 향해 느끼고 있는 이러한 과도한 감정의 정체를 직시할 수 있을 것이다. 유학의 공적 감정으로서의 호오의 문제는 그 호오의 내용이 지닌 진실성을 들여다보아야 한다고 말한다. 그것이 과연 내용을 담고 있는 것인지 진실과 내용이 빠진 허황되고 거짓된 것인지를 바라보아야 한다는 것이다.

하지만 공적 영역에서의 감정의 개입을 부정적인 입장에서 본다면 감정은 너무 비이성적이고 위험한 방향으로 흘러가게 할 수 있는 것이다. 그래서 유학의 호오와 관련한 공적 감정에서는 우리가 가진 호오가 어떠한 방향으로 전개되어 어떤 결과를 불러일으킬 수 있는지를 끊임없이 상기시킨다. 당장의 호오, 또 그 호오의 공유를 통한 즐거움에 취하기보다는 그러한 호오의 전개가 어떤 결과를 향해 가고 있는지를 한 개인의 삶에서, 사회·정치적 영역에서 들여다보게 하는 것이다.

여전히 호오와 관련한 난제는 이것이 실제 우리 삶의 현장, 실제 사회 속에서 얼마나 윤리적으로 의미 있게 공유될 수 있는 것인가 하는 점일 것이다. 개인이 처한 상황, 또 이해관계에 따라 호오가 달라지기 마련이며, 어떤 이들은 자신의 사적인 이익을 위해 다른 사람의 호오를 이용하기도 하는 등 인간의 호오는 변덕스럽기도 하고 이기적으로 흘러가기 쉬울 것이다. 그래서 유학의 공적 감정과 연계된 호오에 관한 논의에서는 생득적으로 주어진 자연스러운 호오에서 출발하되 이를 그대로 내버려두지만은 않는 것으로 보인다. 도덕적이고 도의적인 방향성으로 이끌어가고 이것이 한 개인의 삶 속에서 잘 학습되고 숙련되어 공적 영역에서 사회적 안정과 타인에 대한 배려를 고려하는 방식으로 그 호오가 자연스럽게 발휘될 수 있도록 하는 것이 중요하게 여겨지고 있는 것이다. 오히려 자연스럽게 발휘되는 호오가 개인의 취향이나 선호도의 문제가 아니라 공적 영역에서 인간의 판단과 선택을 좌우하는 중요한 요소로 여겨지고 있는 것이다.

생각해보면 지금까지 교육을 받으면서 우리 사회에서 무엇을 지키며 살아야 한다는 교육만을 받아왔던 것으로 여겨진다. 공적 사안들에 대해 내가 가지는 좋아하고 싫어하는 반응들에 대해서 그저 개인의 성향 차이, 개인적 선호라고만 생각해왔지 내가 왜 그것을 좋아하고 싫어하는지, 이 좋아하고 싫어함이 어떤 생각과 어떤 태도로 발전해 갈 수 있는 것인지, 그리고 그것이 사회적으로 어떤 영향을 끼쳐왔고 어떤 영향을 끼칠 수 있는지 그리 깊게 생각해보지는 않았던 것으로 보인다. 교육현장에서도 마찬가지로 그러한 좋아하고 싫어함의 문제는 그저 학생들 개인의 선호도의 차이라고만 생각했지 그러한 선호의 대상, 그것의 본질, 그것의 영향력에 대해 큰 관심을 갖지 않아왔다.

하지만 돌이켜보면 좋아하고 싫어함은 소소한 일상에서 먹는 것, 입는 것 등의 작은 것들을 선택하는 문제에서부터 다른 사람과 만나고 그 사람을 대하는 방식, 정치적인 선택을 하는 방식

등 사적·공적인 영역에서 지대한 영향을 끼치고 있다. 하지만 이러한 좋아하고 싫어함의 정체에 대한 관심, 이를 성찰하는 방법에 대해서는 제대로 배운 적도 없고 미처 생각해보지 않았다는 생각을 문득 해보게 된다.

유학에서는 이 호오의 문제 또한 중요한 교육의 대상, 사회적 관심의 대상이 되어야 한다고 보고 있다. 정서적 양극화 문제는 우리의 호오의 문제가 단순히 개인적 성향 차이의 문제가 아니라 공적 영역에서 되짚어 보아야 하며 때론 교육적 고려의 대상이 되어야 할 부분일 수 있겠다는 생각을 유학의 공적 감정에 관한 논의를 통해 해보게 된다.

## &lt;참고문헌&gt;

『論語』.

『大戴禮記』.

『孟子』.

『荀子』.

『說苑』.

『揚子法言』.

『禮記』.

장용수, 「‘공적 감정’으로서의 공감에 대한 연구: 스토아주의와 자연주의를 중심으로」, 『철학탐구』 제45집, 중앙대학교 중앙철학연구소, 2017.

김기동·이재묵, 「한국 유권자의 당파적 정체성과 정서적 양극화」, 『한국정치학회보』 55집 2호, 한국정치학회, 2021.

박주화·서보혁·윤성이·이민규·허창구·한정택, 『평화공감대 확산 근미래 전략과 주요사업 추진방안』(KINU 연구총서 21-31-01), 통일연구원, 2021.

안승우, 「노인고독사 문제에 대한 유교의 반성적 고찰」, 『동양철학연구』 제108집, 동양철학연구회, 2021.

이유미·박지영·김바로, 「한국어 감정 디지털 온톨로지 구축에 관한 연구」, 『한국어 의미학』 68, 한국어의미학회, 2020.

장승진·서정규, 「당파적 양극화의 이원적 구조: 정치적 정체성, 정책선호, 그리고 정치적 세련도」, 『한국정당학회보』 제18권 제3호, 한국정당학회, 2019.

장승진·장한일, 「당파적 양극화의 비정치적 효과」, 『한국정치학회보』 54집 5호, 한국정치학회, 2020.

정동준, 「코로나 백신으로 본 소셜미디어의 정치 양극화: 트위터 메시지의 단어 네트워크 분석과 토픽 모델링을 중심으로」, 『사회과학연구』 제33권 2호, 충남대학교 사회과학연구소, 2022.

마사 누스바움 지음, 박용준 옮김, 『정치적 감정: 정의를 위해 왜 사랑이 중요한가』, 파주: 글항아리, 2019.

미조구치 유조 지음, 정태섭·김용천 옮김, 『중국의 공과 사』, 서울: 신서원, 2004.

안토니오 다마지오 지음, 김린 옮김, 『데카르트의 오류: 감정, 이성, 그리고 인간의 뇌』, 서울: 중앙문화사, 1999.

James W. Kalat, Michelle N. Shiota 지음, 민경환·이옥경·김지현·김민희·김수안 옮김, 『정서심리학』, 서울: 시그마프레스, 2008.

Noam Gidron, James Adams, Will Horne, *American Affective Polarization in Comparative Perspective*, New York: Cambridge University Press, 2020.

Perri 6, Susannah Radstone, Corinne Squire, Amal Treacher, *Public Emotions*, New York: Palgrave Macmillan, 2007.

## 「유학의 공적 감정을 통해 본 정서적 양극화 문제」를 읽고

원 용 준  
(충북대)

안승우 선생님(이하 논자로 약칭)의 논문은 오늘날 큰 사회문제가 되고 있는 ‘정서의 양극화’ 문제를 고대 유가의 ‘好惡’ 논의를 분석틀로 사용하여 고찰한 것이다. 논자의 논문들이 오늘날 산적한 문제들에 대해 유학적 논의를 통해 그 접근과 해결을 모색한다는 점에서 뛰어난 성과를 만들어왔고 이 논문 역시 이러한 연구의 연장선상에 있다. 논문을 읽으면서 평자는 유학을 연구하고 있지만 문헌과 자구에만 천착할 뿐 그 본질에 대해서는 깊게 생각하고 있지 않았다는 것을 새삼 알 수 있었다. 특히 제5장(결론)에서 “좋아하고 싫어함의 정체에 대한 관심, 이를 성찰하는 방법에 대해서는 제대로 배운 적도 없고 미처 생각해보지 않았다는 생각”에 대해서는 깊이 감탄하였다. 논문의 논지가 탄탄하게 전개되고 있어서 논자의 의견에 평자 역시 동의하며 별다른 뉘앙스가 없다는 것을 먼저 밝히겠다. 그렇다면보니 논평에 많은 어려움이 있었다는 것 또한 고백하지 않을 수 없다. 이에 논문을 읽으면서 느낀 점을 몇 가지 질문함으로써 평자의 의무를 다하고자 한다.

질문 1. 논자는 유학에서 감정은 어떤 부분에서 애초에 공적 영역으로 여겨져 온 것으로 보이며, 기본적으로 감정 그 자체가 공적 영역에서 논의될 수 있는 여지를 유학의 공(公) 개념에서 살펴볼 수 있다고 한다.(제3장 1절) 이 점에 대해서는 동의하면서도 유학의 감정이 사적 영역 또한 경시하고 있지는 않다는 느낌이 드는 것도 사실이다.

예를 들면 『논어』 「옹야」편에서 공자가 안회를 칭찬하면서 “홀륭하구나. 안회여! 한 그릇의 밥과 한 바가지의 물로 가난한 뒷골목의 삶을 살게 되면, 다른 사람들은 그 힘겨움을 견딜 수 없는데, 안회는 자신의 즐거움을 바꾸려고 하지 않는구나. 홀륭하구나 안회여!(賢哉, 回也! 一簞食, 一瓢飲, 在陋巷, 人不堪其憂, 回也不改其樂. 賢哉, 回也!)”라고 하였다. 안회의 즐거움은 타인은 절대로 공감할 수 없는 괴로움인데, 공자가 이를 칭찬하고 있는 것을 보면 유학에서 중시되는 개인적 감정은 반드시 ‘공’ 개념과 연결되는 것은 아니지 않을까?

질문 2. ‘絜矩之道’ 혹은 ‘己所不欲, 勿施於人’으로 대변되는 유가적 인의 실천은 “사람들이 좋아하고 싫어하는 것을 그대로 좋아하고 싫어할 수 있는 것처럼 자연스러운 호오가 발휘될 수 있는 상태라고 할 수 있다.”라고도 볼 수 있지만, 역으로 다른 사람의 호오에 대한 주관주의로도 이해될 수 있지는 않을까? 다른 사람이 좋아하는 것을 좋아하고 다른 사람이 싫어하는 것을 싫어하는 것과는 조금 다르다는 생각이다. 특히 한대(漢代)의 유학은 주관주의적 경향이 강했다.

예를 들면 전한시기 정치이론에 지대한 영향을 미친 『공양전』은 행위자의 행위 결과보다 동기를 강조하는 동기주의에 입각하고 있다. 즉 어떤 사람에게 상을 주고 벌을 줄 때 그 사람이 벌인 사건의 결과가 아닌 그 동기가 무엇이었는가가 상과 벌의 대상이 된다. 이는 달리 말하면 심판자가 그 동기를 어떻게 이해하는가라는 지극히 주관적인 입장에 달려 있다는 것이 된다.<sup>1)</sup> 이 논문의 논지와는 관계없는 것이라 굳이 자세하게 언급할 필요는 없다고 여겨지지만 그렇다 하더라도 이 유학의 주관주의적 관점에 대한 간략한 설명을 듣고 싶다.

#### 원문 번역에 대한 사소한 의견

제4장 1절 : 『순자』 「영욕(榮辱)」에서는 사람들이 다투는 것에 대해 정신적인 병으로 치부해 버릴까 싶다가도, ... 대부분의 사람들과 같기 때문이라고 했다.

- ‘정신적인 병으로 치부해 버릴까 싶다가도’ 뒤에는 ‘그럴 수 없는 것이 성왕이 악인을 주살했기 때문이다’라는 원문의 내용을 생략했지만 넣는 것이 좋을 듯하다.

3절 : 『순자』 「강국」의 번역문 “그것은 어째서입니까? 걸왕과 주왕은 어째서 천하를 잃었고 탕왕과 무왕은 어째서 천하를 얻었겠습니까?”의 원문(각주 49)이 없다. 또 “... 사람에게는 삶보다 더 귀중한 것이 없고,”의 원문도 없다.

3절 : 『예기』 「치의」에서는 『시경(詩經)』에서 말한 ‘큰 길[周行]’로 표현되기도 했다. 여기에서는 공자의 말을 인용하여 “사사로운 작은 은혜가 도덕(道德)에 부합하지 않는 것이라면 군자는 지체하지 않고 그 은혜를 받지 않는다. 『시경』에 말했다. ‘사람들 가운데 나를 좋아하는 사람이 있다면 나에게 큰 길을 보여달라.’”라고 했다.

- 이 문장의 해석은 정현의 해석에 의거하는 것이 좋을 듯하다. 즉 ‘私惠’는 정현에 의하면 ‘公禮를 가지고 서로 경하하지 않고 때마다 소소한 예물을 서로 보내는 것(不以公禮相慶賀, 時以小物相問遺也.)’이라고 하기 때문에 ‘사사로운 작은 은혜’보다 ‘사적인 선물 혹은 은혜’로 하는 것이 좋다. 또한 ‘君子不自留焉’의 해석도 ‘군자는 지체하지 않고 그 은혜를 받지 않는다’의 ‘不自留’를 ‘지체하지 않고’로 번역하는 것보다는 정현에 따라 ‘군자는 그러한 사람에게 마음을 쓰지 않는다.’고 보는 것이 좋을 듯하다.

3절 : 『양자법언(揚子法言)』에서는 ..... 소인은 자기의 싫어함을 좋아하면서 사람들의 좋아함을 잇는다고 했다.

- 이 번역은 잘못된 것은 아니지만 ‘소인은 자기가 싫어하는 것을 중시하여 사람들이 좋아하는 것을 잇는다’가 더 쉽게 이해될 수 있을 듯하다.

평자의 餘食贅行과 같은 논평이 논문의 흠이 되지 않았을까 걱정이다. 좋은 논문으로 평가에게 유학의 넓은 세계(周行)를 보여준 논자에게 감사드리며 논평을 마치겠다.

1) 이 점에 대해서는 日原利國이 자세하게 논증하고 있다. 히하라 도시쿠니, 김동민 역, 『국가와 백성 사이의 한』, 글항아리, 2013년. 제4장 「한대 형벌의 주관주의」 참조.

# 다산의 경제철학 연구

## -사회적경제의 몇 가지 개념에 대한 유사성 검토-

박 광 철  
(전주기전대학교)

- I. 서론
- II. 다산의 경제철학에 대한 고찰
- III. 사회적경제 개념에 대한 다산 경제철학적 해석
  - 1. 개인
  - 2. 노동과 토지
  - 3. 정부의 역할
- IV. 맺음말

### I. 서론

다산은 『경제유표』 등의 저작에서 자유로운 상업 활동을 권장하되, 매점매석을 강력히 제어하는 왕권 중심의 관료제 유교 국가를 주창한다. 근대 국가 모델과는 거리가 멀고 자본주의와도 상관이 없다. 다산은 그가 살았던 19세기까지의 왕권 중심 유교 국가를 개혁하는 선에서 체제구상의 구조를 제안하고 있다. 이를 위해 육경사서에서 근거를 찾아 정전제, 구직론, 변등론, 육관수제의 개편을 통해 당시 상업 발달이 왕성하던 조선의 현실에 맞게 개혁하는 노력을 기울인 것으로 볼 수 있다.

사회적경제는 최근 한국에서 주요한 경제영역으로 인식되어 가고 있다. 이 영역의 확장이 시장경제의 부작용을 해소하고 보완해 줄 수 있는 대안으로 받아들여지고 있다. 국회에 상정된 ‘사회적경제기본법’에서는 사회적경제를 양극화 해소, 일자리 창출과 사회서비스 제공, 지역공동체 재생과 지역순환경제 구축, 삶의 질 향상과 사회통합 등 공동체 구성원의 공동이익과 사회적 가치의 실현을 위하여 사회적경제조직이 호혜협력과 사회연대를 바탕으로 사업체를 통해 수행하는 모든 경제적 활동으로 규정한다. 여기서 등장하는 사회적가치, 호혜, 공동이익 등의 개념이 해석에 따라서는 많은 의문을 만들 수 있다. 또한 기존의 경제학의 범주 내에서 언급되는 개인, 합리성 등의 개념 또한 시각에 따라 다르게 해석되어진다. 그렇다면 사회적경제에서 경제주체로서의 개인은 어떻게 개념화 해야하는가? 합리적 선택이라는 문제는 어떻게 대체되는가? 라는 질문에 대해 『거대한 전환』, 『파레코』 등의 저술들에서 등장하는 개념들을 쓰고 있다. 이처럼 사회적경제에 대한 개념 규정이 반드시 서양철학의 기반에서 이루어져야 하는가라는 질문이 이 글의 시

작이다. 그리고 사회적경제를 살펴볼수록 다산의 경제관과 일치하는 지점이 보인다. 이는 19세기 초반에 삶을 다한 다산의 사상과 현대의 사회적경제론을 역지로 맞추는 문제를 보여줄 수도 있다. 그러나 유학자들 대부분 그 시대의 문제를 해결하기 위해 사상을 전개해 왔듯이 현대의 유학도 현재의 사회문제에 관심을 가져야 한다는 시각으로 기초적인 연구를 진행하는 것도 의미가 있다. 최근 사회적경제는 생산, 소비, 거래영역에서 그치지 않고 시민사회, 교육, 공동체의 원리로 확산되고 있다. 이에 하나의 시론으로 다산의 경제철학을 중심으로 사회적경제 개념에 대한 접근을 해보는 작업을 통해 현재 우리가 만나는 사회적경제의 개념 설정을 시도한다. 사회적경제에서 다루어지는 개념들 중에서 다산의 사상으로 해석해 볼 수 있는 부분을 찾아보고 이를 통해 한국의 사회적경제 개념 정립의 시도를 하고자 한다.

## II. 다산의 경제철학에 대한 고찰

다산의 경제철학을 요약하면 다음과 같다.<sup>1)</sup> 조선 후기 상업의 발전과정 속에서 다산은 토지 분배의 공공성을 강화하여 백성의 살림살이를 안정화하기를 주장하면서 동시에 직업의 확고한 구분을 통한 산업의 균형 발전을 도모한다. 특히 부정부패에 의한 사적 소유의 과도한 팽창을 저지하는 왕권을 중심으로 한 정부 조직의 개편을 『경제유표』를 통해 주장한다. 다산의 이러한 구상은 사회적경제에서 정부의 법과 제도 그리고 지원을 통한 사회적경제 견인동력이 유효한 점과 비슷하다. 다만 다산은 유교국가의 틀을 벗어나지 않고, 유학의 경제에 대한 기본적인 구상이라 할 수 있는 호혜와 재분배를 정부가 주도하여야 지주이자 지배관료인 벌열세력의 사적 소유의 부정확한 확장 억제할 수 있다고 보았다. 다른 측면에서는 국가 재분배체계를 중심으로 당시 급속히 성장하던 상업 자본과 여러 산업들의 시장 기능 활성화를 도모한다. 비록 왕을 중심으로 한 유교사회에서 벗어난 구상은 아니지만 사회 문제를 중심에 두고 경제의 바른 방향을 사회적 가치 추구로 보는 시각을 보인 점에서 사회적경제적 해석으로 접근해 볼 필요가 있다. 다산의 경제철학은 정전제나 여전제가 실현되는 체제가 갖추어져 백성의 기본 소득이 보장되는 국가에 방점이 있다.<sup>2)</sup> 다산은 자신의 정전제를 이렇게 주장한다.

정전이란 성인의 경법이다. 경법이라면 예나 지금이나 통할 수 있는 것인데, 예전에는 시행하기 편리했지만, 지금은 불편하다는 것은, 필히 법을 밝히지 못해서 그런 것이지 천하의 이치가 옛날과 지금이 다름이 있어서 그런 것은 아니다.<sup>3)</sup>

- 
- 1) 김태영, 「『경제유표』에 드러난 다산 경제론의 역사적 성격」, 퇴계학연구원, 퇴계학보 129권 0호, 2011 ; 이영훈, 「다산 경학과 경제학의 교류와 접점」, 다산학술문화재단, 다산학 1권, 2000 ; 송낙선, 「다산 정약용의 경제사상과 민권론적 인식론에 관한 연구」, 한국행정사학회, 한국행정사학지 23권0호, 2008. 등 다양한 시각의 논문이 많이 있다. ‘경제’란 개념은 유학에서 ‘경국제민(經國濟民)’을 의미하여 나라를 경영하고 어려운 백성을 구제하는 전반적 활동이라 보고 있어서 ‘경제’와 같은 개념이 된다. 다만 현대의 ‘경제’란 용어 의미는 이보다 전문화된 인간의 생활에 필요한 재화나 용역을 생산·분배·소비하는 모든 활동으로 규정되어 유학의 ‘경제’보다 작은 개념을 뜻한다. 따라서 본 글에서는 다산의 경제론 중에서 시장과 직업, 사회적분업 등 보다 세분화된 영역에 한정하여 경제철학이라는 개념을 사회적경제 관점에서 표현하기 위해 사용한다.
  - 2) 최윤오, 「다산 정약용의 토지공개념과 여전제」, 『동방학지』 제187집, 연세대학교 국학연구원, 2019, 277p 참조.
  - 3) 『與猶堂全書』, 『經世遺表』 卷六, 「地官修制」, <井田論 一>: 井田者, 聖人之經法也. 經法, 可通於古今. 利行於古而不便於今者, 必其法有所不明而然, 非天下之理有古今之殊也.



다산의 정전제는 세금의 공정한 집행뿐만 아니라 군주-관료의 각성에 의한 여전론과 정전제 등의 개혁적 제도 시행을 통해 백성이 고르게 국가의 보호를 누리는 平天下-公天下라는 사상을 확고히 주장하기 위한 방법으로 제안 한 것이다. 다산은 정전제를 통해 균등하고 공평한 세 부과가 이루어지도록 정치를 행하는 군주의 존재는 농민의 향산이 가능할 때, 그 존재의의가 있다고 본 것이다. 정전제의 왕토, 왕전은 유교사회의 공공성을 확보하기 위해 제시한 개혁론이다. 17세기 전란 이후 토지의 겸병과 농업 기술 발달의 가파른 상승세 속에서 다산은 사적 소유의 전지를 가능한 방법 내에서 점진적으로 왕전으로 전환하는 것을 추진한다면 가능성이 있다고 판단하고 이에 대한 의견을 적극적으로 주장한다.

전지는 천자와 제후의 소유였다. 천자와 제후가 이 전지를 가지고 농부에게 나누어 주는 것은 지금 부자가 전지를 가지고 소작인에게 나누어 주는 것과 같다. 부자가 소작인에게 전지를 분배할 때 반드시 건장하고 부지런하며, 농사일을 도울 만한 아내와 자식과 머슴과 종이 있는 자를 택해서 준다. 천자와 제후가 백성에게 전지를 주는 것도 이것과 무엇이 다르겠는가? 총재가 9직을 백성에게 맡겼는데 오직 농사할 만한 자에게 농사를 맡겼다. 그러므로 9직에 농민도 한몫을 차지했을 뿐이다. 그런데 온 천하 백성에게 인구를 헤아려서 전지를 분배했다니 이럴 이치가 있겠는가? 부모에게 아들 열이 있는데, 농사할 만한 자에게는 농사시키고, 공장 일을 할 만한 자에게는 공장을 시키며, 장사할 만한 자에게는 장사를 시킨다. 그 직업이 이미 갈라지니 그 생활도 넉넉해진다. 총재가 9직을 만민에게 맡기는 것도 이것과 무엇이 다르겠는가?<sup>4)</sup>

19세기 다산의 정전제 구상은 오랜 전쟁으로 황폐해진 조선을 백성의 향산을 보장하는 방법으로 시작해야 함을 강조한다. 정전제의 목표는 토지의 공개념을 바탕으로 공천하로서의 조선을 재건하는 것으로 볼 수 있다. 다산이 말하는 공천하(公天下)는 오늘날 우리 사회가 필요로 하는 공적 가치에 대해 실천 이전에 전제된 어떤 선형적 원칙도 불충분하다는 것을 전제하며, 향후 구체적인 인간관계에서 가장 바람직한 사회의 공적 가치와 규범을 구성하는 이론적 가능성을 제공해준다고 볼 수 있다.<sup>5)</sup>

다산이 말하는 공천하의 구체적 내용을 살펴보면 법과 제도의 구체화를 통한 도량형과 인구, 토지조사의 정확도, 조부세의 엄정한 집행과 기록에 대한 감사 등의 정비와 함께 목민관의 청렴도를 개선하여 왕토, 왕정의 관료국가를 완성하려 하고 있다. 『경세유표』의 서문에 해당하는 <방례초본인>에서 그 국가 설계의 중요 사항을 다음과 같이 확고하게 말하고 있다.

오직 관서를 120으로 한정하고, 6조에서 각각 20관을 거느리도록 하는 것은 변동할 수 없다. 관직의 위계를 9품으로 정하고, 정과 종이라는 구별은 없는데 오직 1품과 2품에만 정과

4) 『여유당전서』, 『경세유표』 권6, 『지관수제』, <정전론 一>: 田也者, 天子諸侯之物也. 天子諸侯之有是田, 而頒之於農夫也, 猶今之富人有是田, 而授之於佃夫也. 富人之授田于佃夫也, 必擇其健壯勤奮, 有婦子傭奴可助其功者授之. 天子諸侯之授田也, 何以異是. 冢宰以九職任萬民, 唯其可農者, 任之以農, 故九職農居一焉. 盡天下之民而計口分田, 有是理乎. 父母有十子, 其可農者農之, 其可工者工之, 可賈者賈之. 其職事既分, 其生理以贍. 冢宰之以九職任萬民, 何以異是.

5) 백민정, 「유교 지식인의 공 관념과 공공의식-이익, 정약용, 심대운의 경우를 중심으로」, 『동방학지』 160호, 연세대학교 국학연구원, 2012, 29p.

종이 있도록 하는 것은 변동할 수 없다. 호조를 교관(敎官: 주나라 때 인민과 토지를 맡은 관청)으로 하고 6부를 6경으로 삼아 향삼물을 두어 만민을 가르친다는 조목은 변동할 수가 없다. 고적하는 법을 엄하게 하고 고적하는 조목을 상세하게 하여, 당우시대의 옛 법대로 회복하는 것은 변동할 수 없다. 3관과 3천하는 법을 혁파해서 신진은 귀천을 구분하지 말도록 하는 것은 변동할 수 없다. 릉을 수호하는 관직을 처음 벼슬하는 자에게 맡기지 말아서 요행으로 벼슬길에 들어서는 문을 막는 것은 변동할 수 없다. 대과와 소과를 합쳐서 하나로 만들고, 급제 서른 여섯 사람을 뽑는데 3년 만에 대비하며 증광·정시·절제 따위의 법을 없애서 사람 뽑는 데에 제한이 있도록 하는 것은 변동할 수 없다. 문과와 무과에 정원을 서로 같게 하고, 과거에 급제한 자들은 모두 관직에 보임되도록 하는 것은 변동할 수 없다. 전지 10결 머리에 1결을 취해서 공전으로 하고 농부에게 조력하도록 하며, 세를 별도로 거두지 않는 것은 변동할 수 없다. …… ‘이용감’을 개설하고 북학(北學)할 방법을 의논하여 부국강병 하도록 도모하는 것은 변동할 수 없다. 무릇 이와 같은 것들이 단정하여 시행되기를 진실로 원한다. 그리고 소소한 조례와 자잘한 숫자에 혹 구애됨이 있어 통하기 어려운 것이라, 어찌 감히 내 소견을 고집하여 한 글자도 변동할 수 없다 하겠는가. 그 고루한 것은 용서하고, 그 편협한 것은 공평하게 하여서 수정하고 윤색할 것이다. 혹 수십 년 동안 시행하여 편리한가 그렇지 못한가를 실험한 다음, 이에 금석같이 굳은 법전을 만들어서 후세에 전해주면, 이것이 또한 지극한 소원이며 큰 즐거움이 아니겠는가.<sup>6)</sup>

다산은 과도한 관청의 증가는 백성의 세 부담을 증가시키는 폐단을 낳는다고 보고제한을 두어야 하며, 관료에 대한 고적(考績)을 통해 철저한 책임과 결과에 대한 검증을 제안한다. 봉당의 관료 진입 통로로 활용되는 각종 비정기 과거제를 폐지하고, 삼관·삼천법을 개혁하기를 권한다.<sup>7)</sup> 전지 10결에 1결을 공전으로 하는 정전제를 시행하여 세를 고르게 하고 별도의 세를 거두지 않는 것으로 백성들의 경제생활이 안정되기를 주장한다. 『경세유표』에 앞서 국가개혁 구상을 저술한 반계(磻溪 柳馨遠, 1622-1673)의 『반계수록』에서 주장하는 공전제는 사적 농지소유를 폐지하고, 모든 토지를 국유화하는 것을 골자로 한다. 또한 토지를 신분과 직업에 따라 차등적으로 재분배하여 하도록 하는 제도였다. 왕전으로서 공전만 존재하게 되어 사적 지주는 없어지고 또한 땅이 없는 농민도 없게 된다. 당시에 이러한 혁명적 개혁의 실현 가능성은 높지 않았다. 이에 비해 다산의 정전제는 점진적으로 사적 지주제와 왕전의 병존을 거쳐 긴 시간을 두고 왕전

6) 『여유당전서』, 『경세유표』 권1, 「방례초본 인(邦禮艸本 引)」: 唯限官於一百二十, 使六曹, 各領二十, 斯不可易也. 定官於九品, 無正從之別, 唯一品二品, 乃有正從, 斯不可易也. 以戶曹爲敎官, 以六部爲六鄉, 以存鄉三物, 敎萬民之面目, 斯不可易也. 嚴考績之法, 詳考績之條, 以復唐虞之舊, 斯不可易也. 革三館三薦之法, 使新進勿分貴賤, 斯不可易也. 守陵之官, 勿爲初仕, 以塞僥倖之門, 斯不可易也. 合大小科以爲一, 取及第三十六人, 三年大比, 罷增廣庭試節製之法, 使取人有限, 斯不可易也. 文科武科, 其額相同, 使登科者, 悉得補官, 斯不可易也. 於田十結, 取一結以爲公田, 使農夫助而不稅, 斯不可易也. …… 開利用之監, 議北學之法, 以圖其富國強兵, 斯不可易也. 凡如此類, 誠願其斷而行之矣. 若夫小小條例, 瑣瑣名數, 其或有掣碍而難通者, 顧何敢膠守己見, 謂不可易其一字乎. 其有孤陋者, 恕之焉. 其有固滯者, 平之焉. 修之焉, 潤之焉. 或行之數十年, 以驗其便否焉. 於是, 作爲金石之典, 以垂後世, 斯不亦至願大樂哉.

7) 『여유당전서』, 『경세유표』 권1, 「방례초본인」: 3관은 弘文館·校書館·藝文館으로, 문과에 급제한 36명을 3관에 차례로 구분하여 붙이는 것. 3천은 선전천(宣傳薦)·부장천(部將薦)·수문장천(守門將薦)으로, 무과에 급제한 36명을 갈라 붙이는 법이다. 이는 과거의 문란으로 인해 직책을 부여받지 못하는 자가 많았음을 경계하여 필요한 과거만을 시행하고 인재를 모두 적절히 쓰고자 하는 의도이다. (한국고전종합DB)

으로의 전환을 모색한다. 이 차이는 단순한 토지제도에 대한 입장 차이가 아니라, 이상적 토지 제도를 바탕으로 산업 재편과 백성의 직업 안정을 통한 소득보장 실현을 위한 현실적 방안으로 구상된 것이라고 할 수 있다.<sup>8)</sup>

다산이 보는 정치의 내용은 백성을 고르게 하는 것이다. 균(均)의 개념이 다산의 정치 철학의 핵심이다.<sup>9)</sup> 이를 정리하면 다산은 첫째, 토지의 이익과 혜택이 백성에게 고르게 분배되도록 할 것. 둘째, 운송 수단의 개선으로 물자 유통을 활성화하여 지역 균형 발전을 도모할 것. 셋째, 약자를 보호할 것. 넷째, 중죄를 저지른 자를 엄히 다스리고 부지런하고 충실한 자는 상을 줄 것. 다섯째, 봉당을 혁파하고 어진 이를 등용하고, 불초한 이를 관직에서 물러나게 하는 것을 정치를 균하게 하는 것으로 보았다. 때문에 ‘균’의 정치론은 목민관의 권형에 의한 선택과 판단이 가장 중요하다. 다산이 말하는 ‘균’의 정치론은 백성 모두 똑같이 혜택을 받는다는 의미가 아니다. 다산의 구직론에 기초하여 직업 얻는 기회를 균등히 함을 기초로 백성들의 경제 활동이 이루어지고, 이를 목민관의 제도 집행과 고적을 통해 이루고자 한다.<sup>10)</sup> 19세기 사회경제적 변동 속에서 양천제의 신분 질서가 동요되는 속에서 상하 등급이 명확하고, 직분이 명확한 국가체제가 사회질서를 담보한다고 다산은 보기 때문에 절대적 균등의 정치가 아니라 여전히 목민관의 높은 도덕성과 능력을 강조한다. 그의 유교사회 공공성으로서의 천리지공의 실현은 직분과 역할에 충실한 국가 구성원 개별적 실천의 결과에 달려있다고 할 수 있으며, 이는 매 순간, 매 사물에서 목민관도 또한 다를 수 없는 성의 기호인 낙선치약을 따르는 권형의 결단에 의해 담보된다고 볼 수 있다.<sup>11)</sup>

다산은 자유로운 상업 활동을 권장하되, 매점매석을 강력히 제어하는 왕권 중심의 관료제 유교 국가를 구상한다. 따라서 사회주의 국가와는 거리가 멀고 그렇다고 자본주의 국가 구상도 아니다. 다산이 살았던 19세기까지의 조선의 기본 국가체제를 개혁하는 선에서 체제구상의 구조를 결정한 것으로 판단되며, 다만 육경사서에서 근거를 찾아 정전제, 구직론, 변등론, 육관수제의 개편을 통해 당시 조선의 현실에 맞게 개혁하는 노력을 기울인 것으로 볼 수 있다.

다산의 경제철학을 정리하면 첫째, 모든 인간은 자율적인 선택을 하는 권형하는 존재로 경제 영역에서도 공과 사의 선택을 행함을 강조하고 있다는 점이다. 다산은 ‘천명의 대리자’라는 지위를 가진 군왕의 존재를 공권력의 대표자로서 사적 권력을 배제한 존재로만 인정한다. 다산은 절대적 선이라는 군왕의 개념에서 벗어나 군왕도 선택과 결정에 따라 선으로 되거나, 악으로 되는 군왕을 제시한다. 그의 권형론은 단지 개별 인간의 심성론에서 그치는 것이 아니라 경제론에서도 일관된 기조로 자리 잡고 있다. 둘째, 실제적 법과 제도의 집행자로서 목민관의 역할을 가장 중요하다고 보고 이들의 천리지공을 향한 전념을 강조한다. 군왕과 백성 사이에서 왕도정치가 행해지도록 하는 중심 역할이 목민관의 권형이며, 백성들의 일상에 영향을 주기 때문에 가장 주의 깊게 살피고 정기적으로 고적해야 함을 주장한다. 셋째, 백성들의 부유하고자 하는 욕구를 인정하는 위에 백성들의 일상생활에서 효제자를 함양하고, 직업의 안정성을 유지하며, 향산이 가능하게 하는 기초 위에 일상적 교화와 교육, 상호 격려를 적용할 것을 주장하고 있다. 선을 가

8) 줄고 박광철, 『다산 정약용의 권형론 연구』, 전북대학교 박사학위 청구논문, 2021, 150p

9) 김태희, 「다산논설-모든 백성을 잘살게-」, 『다산학공부』, 다산연구소, 돌베개, 2018. 357쪽 참조.

공평, 공정 등의 단어로 해석되기 쉽지 않아 원문 그대로 균으로 쓴다.

10) 다산은 九職으로 백성의 직업을 분류하는데 『주례』, 「천관총재」, <태재>에 보이는 주대의 아홉 가지 직업을 기초로 한다. 이는 삼농三農·원포園圃·우형虞衡·수목藪牧·백공百工·상고商賈·빈부嬪婦·신첩臣妾·한민閭民이다. 부賦와 세稅, 역役이 직업과 가족 구성에 맞게 부과하는 제도를 『경세유표』, 「지관수제」, <부공제>에서 자세히 제안한다.

11) 줄고 박광철, 『다산 정약용의 권형론 연구』, 전북대학교 박사학위 청구논문, 2021, 151p

까이하도록 유도함 없이 선을 행하라고만 하는 것은 도량형의 사적 수정과 매점매석의 유혹 등을 이기지 못하는 무책임한 발상일 수 있다. 다산은 백성의 마음에서 선을 이끌어내는 역할을 수령과 그의 명령을 집행하는 현리 등 관리들의 노력과 공정한 집행에 둔다.

하늘이 이 백성을 내어 그들을 위해 먼저 전지(田地)를 두어서 그들로 하여금 먹고 살게 하고, 또 그들을 위해 군주를 세우고 목민관을 세워서 군주와 목민관으로 하여금 백성의 부모가 되게 하여, 그 산업을 골고루 마련해서 다 함께 살도록 하였다. 그런데도 군주와 목민관이 된 사람은 그 여러 자식들이 서로 치고 빼앗아 남의 것을 강탈해서 제 것으로 만들곤 하는 것을, 팔짱을 낀 채 눈여겨 보고서도 이를 금지시키지 못하여 강한 자는 더 차지하고 약한 자는 떠밀려서 땅에 넘어져 죽도록 한다면, 그 군주와 목민관이 된 사람은 과연 군주와 목민관 노릇을 잘 한 것일까? 그러므로 그 산업을 골고루 마련하여 다 함께 잘 살도록 한 사람은 참다운 군주와 목민관이고, 그 산업을 골고루 마련하여 다 함께 잘 살도록 하지 못하는 사람은 군주와 목민관의 책임을 저버린 사람이다. 지금 국중(國中)의 전지(田地)는 대략 80만 결(結) 영종 기축년(1769)에 팔도의 현재 기간(起墾)된 수전(水田)은 34만 3천 결이고, 한전(旱田)은 45만 7천 8백 결 남짓인데, 간악한 관리가 빠뜨린 전결(田結) 및 산전(山田)·화전(火田)은 이 안에 들지 않는다. 이고, 백성이 대략 8백 만 인구로 영종(英宗) 계유년(1753)에 서울과 지방의 총 인구가 7백 30만이 조금 부족하였는데, 그 당시 숫자에 빠진 인구 및 그 사이에 나서 불어난 인구가 의당 70만을 넘지 않을 것이다. 인데, 시험 삼아 10구(口)를 1호(戶)로 쳐본다면 매양 1호마다 전지 1결씩을 얻은 다음에야 그 재산이 똑 고르게 된다.

지금 문관·무관 등의 귀신(貴臣)들과 여향(閭巷)의 부인(富人) 가운데는 1호당 곡식 수천 석(石)을 거두는 자가 매우 많은데, 그 전지를 계산해 보면 1백 결(結) 이하는 되지 않을 것이니, 이는 바로 9백 90명의 생명을 해쳐서 1호를 살찌게 하는 것이다. 국중(國中)의 부인(富人)으로서 영남(嶺南)의 최씨(崔氏)와 호남(湖南)의 왕씨(王氏) 같은 경우는 곡식 1만 석(石)을 거두는 자도 있는데, 그 전지를 계산해 보면 4백 결 이하는 되지 않을 것이니, 이는 바로 3천 9백 90인의 생명을 해쳐서 1호만을 살찌게 한 것이다.

그런데도 불구하고 조정에서 벼슬하는 관리들이 부지런히 시급하게 서둘러서 오직 부자의 것을 덜어내어 가난한 사람에게 보태주어서 그 재산을 골고루 제정하기를 힘쓰지 않고 있으니, 그들은 군주와 목민관의 도리로써 그 임금을 섬기는 사람이 아니다.<sup>12)</sup>

다산은 자신이 살았던 19세기까지의 왕권 중심 유교 국가를 개혁하기 위해 경제의 영역에서 정전제, 구직론, 변동론, 그리고 경제의 제도와 관리를 위한 육관수제의 개편을 통해 당시 조선의 현실에 맞게 개혁적 주장을 한 것으로 볼 수 있다. 그 중에서 가장 중요한 제안은 지금의

12) 『다산시문집』 11권, 「론(論)」, 「전론(田論)」1: “天生斯民, 先爲之置田地, 令生而就哺焉, 既又爲之立君立牧, 令爲民父母, 得均制其產而竝活之。而爲君牧者, 拱手孰視其諸子之相, 攻奪竝吞而莫之禁也, 使強壯者益獲, 而弱者受擠批, 顛于地以死, 則其爲君牧者, 將善爲人君牧者乎? 故能均制其產而竝活之者, 君牧者也, 不能均制其產而竝活之者, 負君牧者也。王斂是國中田, 用數錫厥庶民, 又惡可已哉? 今國中田地, 大約爲八十萬結, 【英宗己丑, 八道時起水田三十四萬三千結零, 旱田四十五萬七千八百結零, 奸吏漏結及山火田, 不在此中】 人民大約爲八百萬口, 【英宗癸酉, 京外人口七百三十萬弱, 計當時漏口及其間生息, 宜不過七十萬】 試以十口爲一戶, 則每一戶得田一結, 然後其產爲均也。今文武貴臣及閭巷富人, 一戶粟數千石者甚衆, 計其田不下百結, 則是殘九百九十人之命, 以肥一戶者也。國中富人, 如嶺南 崔氏·湖南 王氏, 粟萬石者有之, 計其田不下四百結, 則是殘三千九百九十人之命, 以肥一戶者也。而朝廷之上, 不孳孳焉汲汲焉, 唯損富益貧, 以均制其產之爲務者, 不以君牧之道, 事其君者也。”

토지 공유제, 공공임대 주택의 취지와 비슷한 정전제의 왕토, 직업에 따른 육향제 등은 유교사회의 공공성을 확보하기 위해 제시한 개혁론이라고 할 수 있다. 이제 다산의 경제철학과 서양철학으로 해석되어 온 사회적경제에 대한 이론의 유사성과 차이점을 비교 검토하고자 한다.

### Ⅲ. 사회적경제 개념에 대한 다산 경제철학적 해석

사회적경제가 어떤 개념인지 하나로 통일된 정확한 정의는 없다. ‘경제협력개발기구’에서는 “국가와 시장 사이에서 존재하는 모든 조직범주로 사회적 요소와 경제적 요소를 연속적으로 함께 가진 조직”<sup>13)</sup>의 모든 활동으로 정의한다. 다른 한편에서는 “양극화 해소, 양질의 일자리 창출과 사회서비스 제공, 지역공동체 재생과 지역순환경제, 국민의 삶의 질 향상과 사회통합 등 공동체 구성원의 공동이익과 사회적가치의 실현을 위하여 사회적경제조직이 호혜협력과 사회연대를 바탕으로 사업체를 통해 수행하는 모든 경제적 활동”<sup>14)</sup>으로 규정한다.

국내의 사회적경제는 1998년 국민기초생활법이 제도화되고, 2007년 사회적기업육성법이 제정되어진 후 2012년 협동조합법이 만들어지면서 본격화 되었다.<sup>15)</sup> 주로 정부 주도하에 이루어진 과정에서 사회적가치 실현이라는 유럽 중심의 사회적경제의 목표와는 다른 고용률 향상에 초점이 맞춰져 있게 되었다. 이러한 전개과정 속에서 중요한 이념적 담론들은 사회적가치 실현의 의미를 일자리 창출, 소외계층 지원, 자활사업 양극화 완화 등의 정부 입장의 정책들이 차지하게 되었다. 2015년 여야의 최종 합의에 의해 사회적경제기본법의 통과가 유력시 되었으나 통과가 이루어지지 않고 지금까지 처리되지 않고 있는 실정이다.<sup>16)</sup> 이 속에서 사회적경제를 이해하는 핵심 개념들이 통일된 해석으로 나타나지 않고 기관과 연구집단의 선호에 의해 주로 서양의 사회적경제 관련 개념들에서 선택적 규정을 하고 있다. 이러한 과도기의 문제점을 극복하기 위한 노력들이 서양철학 관점에서 주로 진행되고 있다.<sup>17)</sup> 이 내용도 사회적경제조직, 즉 협동조합, 사회적기업, 마을기업 등의 개별 조직의 형성과 조직화의 사례 중심이 대부분이다. 그러나 사회적경제 그 자체를 연구하고 개념화하는 작업은 많지 않다.<sup>18)</sup> 이러한 현실의 이유로는 첫째로 국가별로 시장경제의 실패 혹은 부작용에 대응하는 과정에서 개념이 각각 다르게 발전해 온 점, 둘째 18-19세기의 사회적경제 개념과 현대의 사회적경제 개념의 혼란이다. 세계2차대전을 기준으로 나누어 구사회적경제 개념이 칼 폴라니의 이론을 중심으로 성립된 반면, 신사회적경제 개념이 복지국가의 실패 이후 사회적경제가 그 자리를 대신한다는 관점에서 전개되는 본질적 차이가 있는지에 대한 분석이 부족하다. 셋째로 OECD나 정부 주도의 사회적경제 개념에서는 사회적경제를 시장경제와 거버넌스와 분리된 독립된 하나의 영역(제3섹터라고 부른다)으로 본다. 그러

13) “Organisations may be placed on the social enterprise compass, which measures enterprises and organisations on a continuum between the private and public sectors.”(OECD)

14) 윤호중 의원의 27인이 발의한 ‘사회적경제기본법안’ 중에서 인용

15) ‘사회적경제’라는 용어를 처음 사용된 것은 몇 가지 설이 있지만 프랑스의 학자 샤를뒤노이에(Charles Dunoyer)가 1830년에 사용했다고 한다.

16) 성공회대학교 쿠퍼협동조합, 「사회적경제 연구동향(‘17-’19)」, 한국사회적기업진흥원, 2020, 3-6p

17) 장원봉, 「사회적 경제와 한국시민사회의 과제」, 『시민사회와 NGO』 5권 2호, 한양대학교 제3섹터연구소, 2007 ; 광노완, 「21세기 대안사회의 경제철학」, 『철학연구』 제100집, 대한철학회, 2006 ; 최태룡, 「대안사회론과 사회적경제」, 『마르크스주의 연구』 12권 4호, 경성대학교 사회과학연구원, 2015 ; 이은선·이현지, 「사회적경제의 개념과 발전, 제도화」, 『한국사회와 행정연구』 28권 1호, 서울행정학회, 2017 등의 논문들이 있다.

18) 이은선·이현지, 「사회적경제의 개념과 발전, 제도화」, 『한국사회와 행정연구』 28권 1호, 서울행정학회, 2017, 111p

나 사회적경제 개념은 생산, 소비, 거래영역에서 그치지 않고 시민사회, 교육, 공동체의 원리로 확산되고 있다.<sup>19)</sup>

이에 하나의 시론으로 다산의 경제철학을 중심으로 사회적경제 개념 중 개인, 노동과 토지, 정부의 역할에 대한 접근을 해보는 작업을 통해 극히 부족하나마 현재 우리가 만나는 사회적경제의 개념 설정을 유학의 관점에서 바라보는 시도를 하고자 한다. 그리고 향후 계속 연구를 지속하여 갈 것이다.

## 1. 개인

근대사상의 특징 중 하나는 개인을 개별화하는 것이다. 이는 중세유럽에서 14세기에서 16세기에 걸쳐 일어난 르네상스 시기에 개인의 인간성을 존중하고, 개인이 합리적 사고를 할 수 있다는 신 중심에서 벗어난 인간중심주의를 의미한다. 당시에는 신과 교회의 권위에 의해 지배되던 인간이 독립 주체로서 파악되며 주관과 객관에 대한 탐구와 타인과의 윤리적 생활의 문제가 주제였다. 또한 자연과학의 빠른 발전에 의해 자연을 대상으로 하는 기술을 개발하고 인간의 자연에 대한 합리적·기술적 지배라는 의식을 확산해 갔다. 현대의 미시 경제학에서는 개인을 경제 주체로 규정하는데, 시장경제체제에서 확실성하에 주어진 선택지의 합리적 선택을 통해 자신의 효용 함수를 극대화하는 존재로 규정한다. 최소의 투입으로 계획한 산출을 얻거나 주어진 자원을 가지고 최대의 결과를 얻을 수 있을 때 합리적이라고 본다.

사회적경제에서 개인은 첫째로 합리적 선택을 하는 개인이라는 경제적 인간의 범주를 벗어나지 않는다. 이를 다시 두 가지로 분리할 수 있는데 자유를 강조하는 질서자유주의와 “사회적”요소를 강조하는 카톨릭의 사회이론이다. 질서자유주의는 개인의 자유를 최고의 가치 상정하고 개인적 자유를 확실하게 보호하는 경제 질서를 요구한다. 다른 한 쪽은 시장의 재분배 과정에서 공평한 복지와 공정한 분배 같은 사회적 윤리로 조건화한다.<sup>20)</sup>

다산은 개인에 대해 이렇게 규정하고 있다. 개인의 자율적인 선택에 의해 선과 악이라는 결과를 낳는다는 그의 ‘권형론’과 ‘성기호설’을 통해 개인의 존엄성을 강조한다는 특질을 보여 준다. 그에게 개인은 공동체 속의 관계 속에 존재하는 유기적 자아 개념에 가깝다. 유학의 전통적인 관계속의 자아 개념에서 조금 더 개인의 선택이 강조된 형태를 보여준다. 사회적경제 이론에서 개인은 경제적 합리성을 가진 개인과 다르며 공동체 속의 개체를 말하는 인간 규정에 가깝다는 사실에서 다산과의 연관성을 찾아 볼 수 있다. 다산의 경제철학은 ‘권형론’과 ‘성기호설’에 의한 보다 자율적인 인간관에 기초하며, 백성을 위해 왕권이 성립한다고 주장한다.<sup>21)</sup> 그리고 군주-관료의 절실한 각성에 의한 여전론과 정전제 등의 개혁적 제도 시행을 통해 백성이 고르게 국가의 보호를 누리는 세상인 平天下-公天下가 정치경제체제로 완성된 국가의 이상임을 보여준다.

원래 사람은 태어나면서 욕망을 가지고 있다. 그 중에 큰 욕망이 두 가지가 있는데, 하나는 부유해지는 것이고 다른 하나는 귀해지려는 것이다. 군자의 일족으로 왕조의 관료가 된 이는 귀하고자 하는 욕망이 있다. 소인의 일족으로 왕의 토지를 경작하는 이는 부유해지는데 욕망이 있다. 관료가 마땅한 대우를 받지 못하면 원망과 비방이 귀족에게서 나오고, 백성의 혜택이

19) 이은선·이현지, 상기논문, 113p

20) 민경국, 「사회적 시장경제의 실패가 사회철학에 주는 의미」, 『철학연구』 78집, 철학연구회, 2007. 121-123p

21) 다산의 권형론은 심의 선택과 사유 능력이다. 다른 말로 하자면 선을 좋아하는 성의 경향에서 발하는 성령의 욕구와 편안함과 사사로움을 추구하는 형구의 욕구 사이에서 선택하는 능력이다.

골고루 가지 않으면 원망과 비방이 소민들에게서 나온다. 두 경우 모두 나라가 망하기에 족하다. 조용히 생각하건대, 사람과 국가의 다스려지고 어지럽고 흥하고 망하는 것이 이 두 가지를 벗어나 나오지 않는다. 신뢰란 성인의 말씀을 따르면 대개 스스로 신중히 생각하고 밝게 진술하는 속에서 나오는 것이지 일반 사람들의 거친 마음이 능히 알 수 있는 것이 아니다. 공정한 관료의 선발과 세금을 가볍게 하는 것이 하늘의 영원한 명을 기하는 근본이다.<sup>22)</sup>

이 말은 군자와 소인의 욕망이 다르다는 것을 말한다고 보는 것이 일반적이다. 그러나 다산의 설명에 비추어 보면 이 두 가지의 욕망이 없을 수 없는 것이 인간이라고 본다. 『논어』, <이인> 편에서 “군자유어의 소인유어리 君子喻於義 小人喻於利”의 해석도 ‘군자는 의리에 밝고, 소인은 이익에 밝다’라고 해석되어진 경우와 같다. 하지만 이를 달리 보면 군자는 관료거나 향촌의 지체도적 지도층으로 자신이 맡은 일에 있어 의로움으로 해야 하고 소인은 자신의 직업에서 효율적인 생산과 노동생산성을 의미하는 이익에 밝아야 한다라고 해석할 수 있다. 다산은 도심을 자각하고 실천하는 인간의 노력인 신독을 강조한다. 사람의 도덕적 존재 가치를 내재된 성선으로 설명하지 않고 권형이라는 도덕 주체의 의지에서 찾았다는 점이 중요하다. 다산의 인간관은 모든 인간에게 적용되는 공정한 국가체제와 제도의 확립이 중요해지는 사상의 기초가 되었다.

극히 드문 것이 도심이니, 그래도 도심이 있는 자가 사람이고, 도심이 없는 자는 금수이고, 도심이 온전하고 없어지지 않은 자가 성인이다. 보존하고 보존하지 못하고를 다투는 것은 이것이니, 이것을 보존하고자 한다면, 어버이를 섬기고, 어른을 모시며, 임금을 섬기고, 친구와 잘 사귀며, 백성을 다스리고 사람을 가르침에 그 마음을 성실하게 힘써서, 한 올이라도 속이거나 정성이 없는 차이를 보이지 않아야 잃지 않았다고 할 수 있다. 보존이란 없어지려는 것을 간직한다는 뜻이다.<sup>23)</sup>

목민관이 도심을 보존하려고 매 순간 노력해야 하며 무엇이 도심인지 알아야 한다고 다산은 강조한다. 그렇다면 도심은 무엇인가? 바로 ‘사친·사장·사군·교우·목민·교인지제, 면행기충신’이라고 말한다. 다시 말해서 자신의 지위와 역할에 맞게 정성으로 사람을 대하는 일이다. 목민관이 백성에게 정성으로 대하는 목표는 백성의 이해와 요구를 충족하는 것이다. 이러한 논리를 유교 정치사회에 적용하면 다음과 같다. 첫째, 백성의 마음이 도심이다. 백성의 부유하고, 편안한 생활이 인간의 도심이며, 천리이다. 둘째, 목민관을 비롯한 권력을 가진 집단이 유교 정치사회에서 자신의 사사로움 이익을 추구하는 것이 인간의 인심에 해당한다. 셋째, 목민관을 비롯한 권력을 가진 집단은 자신의 사사로움을 멀리할 것인가, 백성의 마음과 뜻을 따를 것인가를 선택하고 그에 따라 매 사건의 선악결과가 결정되는 권형을 수행한다. 이러한 권형의 과정은 사건과 사물에 접하기 전에 자신의 도심을 향한 반성을 일으키는 경향을 띠고, 선을 향하는 마음인 백성의 마음을 살피는 과정이 된다.<sup>24)</sup> 백성의 뜻과 마음은 직접적으로 판단되는 것보다 복

22) 『여유당전서』, 『상서고훈』 권2, 「고요모(皐陶謨)」; 原夫生民有欲, 其大欲有二, 一曰富, 二曰貴. 凡君子之族, 仕於王朝者, 其所欲在貴. 小人之族, 耕於王野者, 其所欲在富. 官人失其宜, 則怨詛興於貴族, 惠民有不周, 則怨詛興於小民, 二者皆足以失國. 默思人國之所以治亂興亡, 人心之所以向背去就, 不出此二者之外. 信乎, 聖人之言, 皆自慎思·明辨中出來, 非衆人羸心者之所能知也. 公選舉, 薄賦斂, 爲祈天永命之本.

23) 『여유당전서』, 『맹자요의』 권2, 「이루(離婁)」; 幾希者, 道心也. 道心猶有存者, 則人也, 道心無攸存者, 則禽獸也. 道心全存而不亡, 則聖人也. 存與不存, 所爭只是此物, 欲存此物, 則凡事親事長事君交友牧民教人之際, 勉行其忠信, 無一毫欺詐不誠之差, 然後方可曰不失也. 存者, 保其將亡之意.

24) 『與猶堂全書』, 『梅氏書平』 卷三, 「泰誓 上」; 太誓曰, 民之所欲, 天必從之. ‘백성이 바라는 바를 천은 반드시

잡한 선택의 과정이다. 눈앞의 이익보다 장기적인 백성의 이익과 풍요를 보장하는 길을 찾는 것이 바른 목민관의 자세일 수밖에 없다. 이 때문에 목민관이 사건과 소송 등을 진행하면서 정확한 정보와 백성의 이익을 살펴보는 과정의 신독(慎獨)은 필수적인 요소가 된다. 다산은 매 순간 도심에서 드러나, 도덕적 판단과 행위의 적합성을 유도하는 것이 상제에 대한 두려움이므로, 스스로 경계하고 조심하는 목민관의 신독이 중요하다고 여겼다. 절대적인 무언가를 향해 책임을 회피하거나, 자신의 부귀만을 지키는 것은 목민관의 의무로 여기지 않았다.

성현의 가르침에는 원래 두 가지 길이 있는데, 하나는 사도가 백성들을 가르쳐 각각 수신하도록 하는 것이고, 또 하나는 태학에서 국자를 가르쳐 각각 몸을 닦고 백성을 다스리도록 하는 것이니, 백성을 다스리는 것이 바로 목민이다. 그렇다면 군자의 학문은 수신이 그 반이요, 반은 백성 다스리는 것이다. 성인의 시대가 이미 오래되었고 성인의 말도 없어져서 그 도가 점점 어두워졌다. 요즈음의 지방 장관이란 자들은 이익을 추구하는 데만 급급하고 어떻게 백성을 다스려야 할 것인지는 모르고 있다. 이 때문에 백성들은 곤궁하고 피폐하여 서로 떠들다가 굶어 죽은 시체가 구렁텅이에 가득한데도 지방 장관이 된 자들은 한창 좋은 옷과 맛있는 음식으로 자기만 살찌우고 있으니, 어찌 슬픈 일이 아니겠는가.<sup>25)</sup>

『경세유표』에서 다산이 다양한 산업군을 전제하고 농업생산효율성, 차등분배, 상공업 특별지구 설정, 각종 관세의 신설 등 경제 현안에 대해 심도 깊은 논의를 개진하게 된 것도 결국 위와 같은 백성의 욕망 충족이라는 과제를 그가 숙고했던 결과로 보인다. 18-19세기 도시의 발달과 인구의 증가, 상공업 기술 및 농법의 발달, 교역의 증, 외래사상의 도입 등 여러 요인에 의해 개인의 욕망과 이익 추구 경향을 의식적으로 성찰하지 않을 수 없는 상황이 도래하고 있었다. 인간의 본성에 대한 다산의 성찰은 백성의 행복이라는 관점을 바탕으로 한 경제적 관점이다.<sup>26)</sup> 이를 위해 가장 중요한 것이 다산은 왕을 정점으로 하는 목민관들의 선택과 판단이며, 그 결과에 따라 백성의 행복과 불행은 갈라지게 된다고 보았다.

다산의 인간관이 사회적경제에서 개인을 규정하는 해석과 연관지어보면 첫째, 공동체 속에서 개인은 유기적 관계를 맺고 있다는 것이고, 둘째, 개인이 협동조합의 1인1표제와 같은 자율적인 선택을 행하는 주체로 설정된다는 점이다. 그리고 셋째, 다산에게서 강조되는 정부 관료의 공공성 복무 책임을 강조하는 면이 강하다는 점이다. 사회적경제가 공동체 속에서 사회적가치 실현을 제1원칙으로 두어야 한다는 점을 감안할 때, 정부 관료와 시민사회 대표들의 도덕적 책임감은 중요하다. 다산은 봉당과 벌열 세력의 사적 권력은 물론이고 군주의 사적 권력도 공천하와 같이할 수 없다면, 그것은 방벌의 대상이 됨을 주장한다. 다산의 입장에서 군주를 포함한 관료 전체가 매사의 일에서 공과 사에 대한 자기 판단을 해야만 하며, 그 결과를 책임지는 사회가 공천하라 할 수 있다. 다산은 개인의 자율적인 권형에 기초한 공천하를 조선에 건설하고자 했다.

## 2. 노동과 토지

한다라는 의미로 민심이 천심이라고 할 수 있는 대목이다.

25) 『여유당전서』 권12, 서(序), 「목민심서서」: 聖賢之教, 原有二途, 司徒教萬民, 使各修身, 大學教國子, 使各修身而治民, 治民者, 牧民也. 然則君子之學, 修身爲半, 其半牧民也. 聖遠言堙, 其道寢晦, 今之司牧者, 唯征利是急, 而不知所以牧之. 於是下民羸困, 乃瘵乃癘, 相顛連以實溝壑, 而爲牧者方且鮮衣美食以自肥, 豈不悲哉.

26) 백민정, 「다산 경학사상 연구의 의의와 현황」, 『다산과 현대』 5권, 연세대학교 강진다산실학연구원, 2012, 333p.



칼 폴라니는 시장경제가 노동과 토지를 시장 시스템(수요-공급-가격 메커니즘)안으로 조직하여 상품화했다는 착각을 널리 퍼트렸다고 선언한다. 그는 이것들이 실제로는 그렇게 될 수 없음을 저술을 통해 논증한다. 노동을 수행하는 인간은 판매를 위해 생산된 적이 없으며, 토지처럼 처음부터 생산된 적이 없는 것을 상품으로 다루고 있다고 비판한다. 이를 상품 허구라고 부를 수밖에 없다. 이러한 상품 허구로 인해 인간과 자연은 '경제 영역'에 편입되었고, 인간의 일상생활과 자연의 자원 모두 시장경제의 통제 아래 놓이게 되었다. 이로 인해 발생하는 비인간화와 환경파괴는 사회의 정화작용이 불가능한 상황에서 위기에 빠진다고 보았다.<sup>27)</sup>

칼 폴라니의 주요한 이론은 인류 역사 속에서 경제활동은 사회와 동떨어져 성립되지 않으며, 각 시대마다 호혜, 재분배, 교환(시장)이 제도화되고 사회에 잘 드러나지 않게 매몰되어 있다는 복합사회론이다.<sup>28)</sup> 위의 3요소가 사회적 합의에 의해 범위와 질서가 유지되어야 하고 이를 수행하는 것이 지속가능한 사회의 밑거름이라고 보았다.

공적 토지의 증대의 필요성을 보여주는 최근 사회적경제영역에서 주목하는 사업이 도시재생 부문이다. 초기에는 정부 주도의 개발 자금으로 구도심을 변화시키는 명분 아래 새로운 건물을 세우는 방식이 주도했다. 그러나 구도심 활성화를 위해 노력한 청년, 예술가들이 높은 임대료로 인해 쫓겨나는 현상이 빈발하게 된다.<sup>29)</sup> 이에 도시재생의 방식을 사용자 임대 방식으로 바꾸는 사례가 늘어나고 있다. 또한 제도적 보완도 이루어지고 있는데, 「도시재생 활성화 및 지원에 관한 특별법」 제30조 ③항에 '도시재생활성화지역 내의 국유재산 및 공유재산은 도시재생사업 외의 목적으로 매각하거나 양도할 수 없다'라고 명시된 것과 같이 도시재생사업을 위해서만 사용하도록 제한하고 있다.<sup>30)</sup>

다산은 백성의 직업을 9가지로 나누어 실시할 것을 주장했다. 백성의 직업을 九職으로 크게 나누어 전 백성이 종사하게 함으로써, 일자리의 균등한 분배를 실현하고, 그에 알맞은 부세 정책을 시행하여 부역의 형평성을 실행하고 감시할 수 있는 체제를 제안한다. 현대와 마찬가지로 가장 큰 경제 문제인 실업 문제와 향산의 문제를 검토한 것이다. 사회적경제의 목표도 기본소득이 보장되는 노동자의 행복한 삶을 지향한다. 토지에 대해서는 왕의 소유로 할 수 있는 것은 하고 사적 소유를 인정하되 기회가 있다면 왕전(王田)을 늘려가야 한다는 토지공개념과 비슷한 제안을 한다.<sup>31)</sup> 이에 대해 최윤오는 다산의 토지공개념이 정전제를 통해 토지공개념에 가까운 공유제를 제시했다고 본다. 이를 통해 백성이 존재할 수 있는 공동체적 기반, 즉 공천하의 기초가 되는 개념이며, 군주가 바뀐다고 해도 공천하를 지향하는 방향타로서 지속적인 진행을 통해 '공천하'의 완성이 목표였던 것으로 파악한다. 다산이 의도한 것은 왕의 절대 권력 강화에 있지 않고, 완전하지 않지만 점진적으로 정전제나 여전제가 실현되어 백성의 살림이 안정되는 체제가 갖추어진 국가에 방점을 두고 있다. 당시의 지주의 토지점병 확산과 농촌사회의 위기를 해결하고자 한 의도로 보인다. 그래서 토지의 사유권에 대한 소유와 이용, 처분권에 대해 국왕 또는 국가가 통제하는 방안을 제시한다. 다만 다산은 왕토사상에 근거하여 천하에 왕토 아닌 땅이 없다

27) 칼 폴라니, 홍기빈 옮김, 「칼 폴라니 새로운 문명을 말하다」, 착한책가게, 2015, 54-64p

28) 정승진, 「폴라니(K. Polanyi)의 복합사회론-한국사 연구에 대한 몇 가지 단상-」, 『역사와 담론』 80호, 호서사학회, 2016. 참조. 복합사회론은 가정경제(공동체)를 호혜, 재분배, 교환의 하위범주로 위치 설정하는 가운데, 강력한 국가적 재분배체제 하에서 재분배와 시장(교환), 국가(재분배)와 민간(호혜, 가정경제) 영역 간의 조화와 균형을 추구한다.

29) 젠트리피케이션(gentrification) 현상을 말한다.

30) 「도시재생 활성화 및 지원에 관한 특별법」(약칭: 도시재생법)[시행 2022. 1. 1.]

31) 토지공개념에 대해 최윤오, 「다산 정약용의 토지공개념과 여전제」, 『동방학지』 제187집에서 다루고 있는데 현대적 의미는 정부가 토지시장에 개입하여 소유와 처분을 제한하는 개념으로 개인적 소유는 허용하지만 이용은 공공복리에 적합하게 하자는 것이다.

는 입장을 고수한다.<sup>32)</sup> 토지의 공(公)과 사(私)를 왕과 지주관료그룹으로 구분하여 본 것으로 보인다. 이러한 공사관이 일반적인 공과 사를 구분하는 것과 일치하지는 않는다.

다산은 소인의 부유해지고자 하는 욕구를 반대하지 않는다. 다시 말해 백성들이 경제적 고통을 겪는 현실에 살고 있는데 이를 도덕적 인식을 바탕으로 극복하라고 하는 것이 얼마나 어려운지 잘 알고 있었다. 그는 이러한 욕구를 인정하지만 일정한 규칙에 의거하여 조화와 균형을 추구했다. 당시 중요한 산업이었던 농업 문제를 다룬 「전론」에서 그는 다음과 같은 의견을 말한다.

농사를 짓는 사람은 전지(田地)를 얻게 되고, 농사를 짓지 않는 사람은 전지를 얻지 못하게 되며, 농사를 짓는 사람은 곡식을 얻게 되고, 농사를 짓지 않는 사람은 곡식을 얻지 못하게 된다. 그러나 공업을 하는 사람은 그의 기구로써 곡식을 바꾸게 되고, 상업을 하는 사람은 그의 화물로써 곡식을 바꾸게 되니 ..... 걱정할 것이 없다.<sup>33)</sup>

그 구체적 실천 방안으로 사적 소유의 토지를 그대로 두되 죄를 지어 토지를 몰수했거나, 주인 없는 개간된 토지는 왕토로 귀속시켜야 한다고 주장한다. 관료들은 왕의 사적기관을 없애고 모두 6조에 배속하고, 백성들은 모두 9직에 소속되게 하여 업무 수행에 관해 엄정한 검증을 받게 하여야 한다고 주장한다. 천리를 대변하는 대표자로서 군주를 중심으로 공공성(公共性)에 충실한 관료집단의 형성과 관리, 그리고 백성의 기본소득을 보장하는 정전제와 여전제를 시행하는 방법을 통해 제도화되는 방법이다. 또한 공전(公田)의 확장은 매매에 의한 방식을 주장한다. 지주들의 반발을 최소화할 수 있도록 사회적, 재정적 보상을 치밀하게 할 필요성을 강조한다. 이렇게 확보된 공전은 10개로 구획된 토지에서 9가족의 사전주(私田主)들이 노동력을 제공하여 1을 징수하고 나머지는 사전 형태로 유지되는 형식, 혹은 한 가족이 1/9의 수확물을 나라에 납세하고, 8/9를 자신의 수입으로 하는 방식이기에 지주들의 폭리가 들어올 공간이 없었다. 사회적 농업의 한 형태로 볼 수 있다.

### 3. 정부의 역할

사회적 시장경제 이념은 경제 질서와 경제정책에 대한 두 가지 상이한 접근법을 결합한 것이다. 국가의 이런 간섭을 어떻게 정당화 할 것인가가 국가의 역할에 대한 규정의 문제이다. 국가가 종교와 일치하는 방식을 대체한 이론으로 대표적으로 존 롤즈<sup>34)</sup>의 사회계약론적 접근법이 있다. 그는 적용받을 모든 사람이 법과 사회제도의 도덕적 정당성을 부여하고 합의 기준을 받아들인다고 여긴다. 어떤 제도가 도덕적으로 정당한가의 판단 여부가 그 제도의 적용을 받을 합리적인 인간들의 합의이다. 사회적 시장경제 이론가들은 실제의 동의(합의)가 아니라 “가설적인 동의”에 초점을 맞춘다. 이는 롤즈의 “무지의 장막”을 전제한 “원초적 상황”에서의 합의이다. 여

32) 최윤오, 「다산 정약용의 토지공개념과 여전제」, 『동방학지』 제187집, 연세대학교 국학연구원, 2019 260-262p.

33) 『다산시문집』, 『전론』 5, 農者得田, 不爲農者不得之, 農者得穀, 不爲農者不得之. 工以其器易, 商以其貨易 ..... 無傷也.

34) 존 롤즈(John Rawls, 1921-2002) 「정의론」과 「공정으로서의 정의」라는 저서를 씀. 모든 사람이 동등하게 원초적 입장에서 위치를 부여받는 원초적 위치(original position)와 같은 다수의 사고 실험을 채용하여 사회 정의의 원리를 결정하려 함.

기서 무지의 장막이란 사회 구성원들이 재분배의 수혜자가 될 것인지, 아니면 재분배의 부담자가 될 것인지, 노동자가 될 것인지, 자본가가 될 것인지 모르는 상황을 말한다. 그러나 법과 제도의 선택에 필요한 지식을 이미 사람들은 암묵적, 가설적 합의를 통해 가지고 있다고 전제한다.<sup>35)</sup> 그러나 항상 옳다고 여겨지는 합의는 존재하지 않는다.

한국에서 사회적경제 논의는 정부 주도로 이루어져 왔다. 때문에 이를 정부의 파트너 혹은 지원 대상 기업으로 여기는 것이 사실이다. 정부의 지원이 없는 것이 더 좋다는 뜻이 아니다. 지원을 하되 자율적인 운용이 필요하고 정부의 지원만이 사회적기업의 지속성을 담보하는 상황은 지양해야 한다. 이를 위해 정부와 사회적경제조직들 간의 지원 방식의 변화가 필요하다. 비영리와 영리조직에 대한 구분이 필요하고, 새롭게 등장하는 플랫폼 산업과 기존의 산업과 구분할 필요가 있다. 비영리 사회적경제조직에 대해 정부의 지원은 지속성을 유지해야 하며, 직접 투자가 아닌 구매, 행정지원, 홍보지원 등의 방식을 주로 해야 한다. 영리 사회적경제조직의 경우 운영 자금대출 보증, 마케팅 활동지원, 조달구매 방식을 주로 하는 것도 검토해야 한다.

일부에서는 시장경제의 ‘거대한 전환’에 의해 야기된 사회와 자연의 위기라는 어두운 면을 보완하는 정치경제적 정책과 활동으로서 사회적경제를 보기도 한다. 그래서 세계적인 사회적경제의 확산을 새로운 대안경제로 긍정적 시각으로 보는 입장과 시장경제 속에서 보완적 존재일 뿐이라는 부정적 시각이 대립하고 있다. 아직까지 사회적경제의 개념 문제를 구체화하고, 개인과 지역이 어떠한 입장과 시각으로 참여해야 하는지 일관된 담론은 형성되어 있지 않은 것이다. 이와 상관없이 10년 동안 국내에서도 법과 제도의 정비를 통해 정부의 적극적 지원이 강화되어 사회적경제 영역은 광범위하게 확산 전개되고 있다. 그러나 정부의 지원에 전적으로 의존하는 사회적경제조직의 활동이 본질적으로 정당한가?, 기업의 사회공헌 활동이 사회적경제인가?, 단순하게 일자리 창출이 사회적경제인가? 라는 현실의 혼란된 질문들 아래에 있는 사회적경제에 대한 철학적 해석이 필요성을 더해가고 있다.

실제 국가와 시장은 명확하게 구분되어질 수 있는 것이 아니다. 시장에서 가장 큰 고객이 국가이며, 기업 활동의 제한과 감시는 국가가 담당하고 있다. 또한 국가와 시장 사이에 있는 모든 조직은 국가의 지원과 기업의 후원에 의존하는 비영리 기구가 많이 있다. 이를 제3섹터로 부른다.<sup>36)</sup> 최근 제3섹터는 정부의 지원 확대와 더불어 광범위한 사회 전 영역으로 확장되고 있다. 협동조합, 사회적기업을 비롯한 사회적경제조직 들과 함께 엑셀레이터, 소셜크라우드 펀딩, 소셜디자이너, 마을활동가, 리빙랩 퍼실리테이터 등도 포함된다. 그러나 이러한 제3섹터 구분은 명확한 개념이 아니다. 공무원이 리빙랩 퍼실리테이터가 되기도 하고, 일반기업의 사회공헌 활동도 제3섹터에 들어온다. 이러한 상황에서 그나마 명확한 개념은 사회적기업이라고 할 수 있는데 사회적기업은 처음 설립부터 사회적기업이 되는 것은 아니다. 사회적가치를 추구하고 이를 실천할 계획과 실적을 바탕으로 인증되는 것이다. 엄밀히 말해 모든 기업 중에서 일부를 제외하고 사회적가치 실현을 시작한다면 사회적기업이라고 할 수 있게 된다. 이는 일반 시장경제가 사회적경제영역과 거의 같다는 의미를 가지게 된다.

현실의 사회적기업은 그 내용적 측면보다는 정부/지방자치단체에 의해 사회적기업으로 인증 또는 예비사회적기업으로 지정을 받았는가 하는 행정적 측면에서 파악된다. 그러나 사회적기업은 정부에 의해 인증을 받았는가 아닌가 하는 것보다는 “영리기업과 비영리기업의 중간형태로

35) 민경국, 「사회적 시장경제의 실패가 사회철학에 주는 의미」, 『철학연구』 78집, 철학연구회, 2007 121~123p

36) 제3섹터란 ‘국가와 민간 기업 활동의 경제 분야를 제외한 나머지 영역’으로 비영리영역을 말한다. 그러나 이렇게 순수한 비영리란 이론에서는 가능하지만 현실에서는 상호 의존성이 높다.

사회적 목적을 우선적으로 추구하면서 재화 서비스의 생산 판매 등 영업 활동을 수행하는 기업이나 조직”(한국사회적기업진흥원 홈페이지에서의 개념 정의)이라는 측면에서 파악하는 것이 옳다. 즉, 법적 행정적으로 어떻게 규정되는가 하는 것이 아니라, 그 조직의 운영원칙을 중심으로 파악하는 것이 옳다. 대체로 사회적경제의 운영원칙으로는 자크 드푸르니(Jacques Defourny)<sup>37)</sup>의 정의에 근거하여 ① 이해관계자와 지역공동체의 이익을 위한 사회적가치 추구가 선행 목표가 되며; ② 자율적이고 독립적이며 ③ 경영 의사결정과정이 민주적이며 ④ 자본보다는 인간과 노동을 먼저 고려한 소득 배분 등이다. 이러한 운영원칙은 협동조합 7원칙으로 귀결되어 전 세계적인 원칙으로 자리잡아가고 있다.<sup>38)</sup> 이 원칙 아래에서 조직이 운영된다면 그것은 사회적경제 영역에 포함된다고 볼 수 있다. 정성진은 대안사회로의 이행이라는 것은 완전히 새로운 어떤 경제원리가 독점적으로 관철되는 그런 사회가 아니라, 현재 사회의 많은 부분들이 변용되면서, 그 구성비가 바뀌는 것으로 본다. 이행은 앞의 다섯 가지 유형 중에서 어떤 것이 더욱 지배적인 구조가 되고, 어떤 경제 유형의 원리가 더 지배적으로 관철되는가 하는 것으로 파악하는 것이 적합할 것이다.<sup>39)</sup>

원래 사회적 시장경제 이념은 경제질서와 경제정책에 대한 두 가지 상이한 접점이 있다. 이에 대해 적극적 이론으로 참여계획경제이론이 있는데 앨버트(2003)의 파레콘(PARECON) 모델을 통해 널리 알려졌지만, 파레콘(PARECON)이란 참여경제(Participatory Economics)'의 줄임말이다. 공평성, 연대, 다양성, 자율관리, 생태적 균형 등의 기본적 가치들을 통해 경제정의를 추구하는 용어다. 그 외에도 ‘협상조절’ 모델과 ‘노동시간 계획’ 모델 등도 참여계획경제론에 포함된다.<sup>40)</sup> 이들은 시민의 참여에 바탕을 둔 계획경제를 지향한다는 점에서 공통적이다.

사회적경제에서 제도와 경제 질서 유지를 담당하는 정부의 역할은 19세기 조선의 상황과 별반 다르지 않다. 천리(天理)를 실현하는 공(公)개념을 자신의 경제론의 바탕에 둔 다산은 공적 권력으로서의 관료체계를 ‘천하위공(天下爲公)’의 책임을 가진 주체로 보고, 이 중심에 군주가 있다고 상정한다. 다산이 보는 군주는 국가를 상징하는 사직을 대표하는 존재이다. 군주는 백성의 존재를 기본으로 천명을 수행해야 하는 천자로서의 권위를 가지기 때문이다.<sup>41)</sup> 이에 대해 정호훈은 『경제유표』의 핵심 내용을 다음과 같이 정리한다. 첫째, 국왕의 사적 권력을 공적 권력 아래에 두고 둘째, 정전제를 점진적으로 확대 시행하며, 구직(九職)으로 모든 백성을 분업화 하며, 셋째, 국가 제조기관 설립 및 이용감 설치로 요약한다.<sup>42)</sup> 이를 구체적으로 설명하면 다음과 같다.

가. 관직을 120으로 한정하고, 6조(曹)에서 각각 20관서(官署)를 거느리도록 한다. 사적으로 존재하는 권력을 통합하여 공권(公權)으로 귀일시킨다. 공권의 근원은 국왕이지만, 국왕의 권한은 법적으로 제한된다. 중앙의 통치기구와 지방제도를 전면 개편한다. 지방은 12성 314읍으로 구획한다. 모든 관직은 명실을 일치시켜 실무를 직접 장악하게 하고 상하가 유기적 통속 관계를 갖게 한다. 향소(鄕所)도 정식 직제화하고 향리(鄕吏)는 숫자를 줄여 일정 기간마다 다른 지역으로 전임시킨다. 3공 이하 모든 관료는 정기적으로 엄격히 고직

37) Jacques Defourny는 벨기에 리에쥬대학 사회적경제센터 소장임.

38) 협동조합 7원칙; ①자발적이고 개방적인 조합원 제도 ②조합원에 위한 민주적 관리 ③조합원의 경제적 참여 ④자율과 독립 ⑤교육, 훈련 및 정보제공 ⑥협동조합 간 협동 ⑦지역사회에 대한 기여.

39) 정성진, 「21세기 사회주의와 참여계획경제의 가능성」, 『진보평론』 30호, 2006, 65p

40) 정성진, 상기논문, 108-110p ; 마이클 앨버트가 2003년 <파레콘(Parecon)>이라는 저서를 출판하면서 등장했다.

41) 최윤오, 「다산 정약용의 토지공개념과 여전제」, 『동방학지』 제187집, 연세대학교 국학연구원, 2019 279p

42) 정호훈, 「조선후기 신국가 구상의 전통과 경제유표」, 『다산과 현대』 10권, 연세대학교 강진다산실학연구원, 2017. 참조

하여 그 성과에 따라 상벌을 내린다.

나. 정전제를 시행하고, 주요 광업을 국영화하는 등 생산 수단의 소유 관계를 조정한다.

다. 백성의 직업을 구직으로 나눈다. 첫째는 사(士), 둘째는 농(農), 셋째는 상(商), 넷째는 공(工), 다섯째는 포(圃), 여섯째는 목(牧), 일곱째는 우(虞), 여덟째는 빈(嬪), 아홉째는 주(走 : 직업 없이 놀고 있는 자가 샅을 받고 남의 일을 해주는 것)이다.<sup>43)</sup> 전 국민이 한 가지씩의 직업에 종사토록 한다. 구직의 모든 분야에서 세금을 거두며, 농민은 1/10을 세금으로 낸다.

라. 전환(典圖), 전괘(典軌, 수레 제작), 전함사(典艦司) 등 기기 제조기관을 국가가 설치하여, 농기구·직기, 벽돌에서부터 선박, 수레 등 이용후생의 기술을 적극 개발한다. 이용감(利用鑑)을 개설, 새로 개발된 중국의 선진 산업 기술을 적극 도입한다.<sup>44)</sup>

국왕의 사적 권력의 해체와 6조(六曹)로의 흡수는 국왕이라 할지라도 선형적 도덕원칙을 가지고 있을 수는 없다는 철학이 근본이 된다. 따라서 왕권 강화로 비쳐질 수 있는 공권(公權)의 강력한 통합체제를 강조하는 『경제유표』에서 내용상으로는 국왕의 사적 권력 배제를 내포하고, 국왕이 공권력의 대표자로서 제한된 의미를 가짐과 동시에 국왕과 공경 사대부의 협치에 의한 정치를 유도하게 되는 결과를 목표로 하고 있었다. 또한 정부의 공정한 시장질서 유지와 제도의 집행을 하는 정부주도 경제 운용의 방향이다.

다산은 정전제의 시행은 왕과 군자(사대부 관료)의 결단에 의해서만 이루어진다고 보았다. 때문에 왕과 관료의 대립이 아니라 협력을 통해 충분한 보상이 이루어지는 방식으로 정전제의 시행과 이를 기반으로 한 산업의 재편, 직업 안정 등을 도모하고, 공전의 확대를 기획한다. 당시 농업이 산업 전반에서 차지하는 비중을 고려할 때 현재로 보면 정부 공기업의 확장과 유사하다고 할 수 있다. 현대의 시장경제 속에서도 정부의 토지 이용에 관한 법률들이 있으며, 농지 매매에 대한 제한도 있는 점은 유사하다. 사회적경제조직의 지원과 혜택에 있어서도 사회적가치측정(예: SVI)을 통한 검증도 시행되고 있다. 이러한 정부의 역할은 사회적경제의 3요소인 정부-시장-공동체의 한축을 이루어 역할을 하는 방식과 별반 다르지 않다.

#### IV. 맺음말

다산의 경제철학은 백성의 향산과 직업 안정 속에서 균(均)의 정치를 실현하여 나라를 새롭게 하는 기반을 구축하고자 한 것이다. 다산은 500여 권의 저술을 통해 조선을 새롭게 할 현실적 대안을 모색했다. 그래서 왕과 관료의 대립을 넘어선 충분한 지주관료에 대한 보상이 이루어지는 방식으로 정전제의 현실적 적용과 산업의 재편, 직업 안정 등을 도모한 공전의 확대를 기획한다. 당시 농업이 산업 전반에서 차지하는 비중을 고려할 때 현재로 보면 정부 공기업의 대대적 확장과 유사하다고 할 수 있다.

다산은 과도한 관청의 증가는 백성의 세 부담을 증가시키는 폐단을 낳는다고 보고제한을 두어야 하며, 관료에 대한 고적(考績)을 통해 철저한 책임과 결과에 대한 검증을 제안한다. 이를 통해 토지제도 개혁의 가능성을 높이고, 산업 재편과 백성의 직업 안정을 통한 소득보장 실현을 위한 구체적 방안으로 구상된 것이다.

43) 『경제유표』 제8권, 「지관수제(地官修制)」, 民職有九, 一曰士, 二曰農, 三曰商, 四曰工, 五曰圃, 六曰牧, 七曰虞, 八曰嬪, 九曰走(閒民無業者, 受雇行走).

44) 주로 「방례초본 인(邦禮艸本 引)」에서 인용

현재 한국의 사회적경제는 갈림길에 서있다. 정부의 지원을 기반으로 한 제3섹터로 갈지, 아니면 새로운 시장경제의 모든 영역을 포괄하는 아젠다가 되는 경제 체제의 성립을 이룰지를 결정해야 한다. 우리의 분단현실, 자원 없는 선진국 수준 대우, 미·중 갈등의 현장에서 선택을 강요받고 있다. 그러나 중요한 것은 우리의 생활경제이다. 최근 우리는 ESG라는 광풍을 맞이하고 있다. 이 광풍이 사회적경제에 기여하는 분위기를 조성한다고 기대를 많이 한다. 하지만 스스로 준비하지 않은 혜택은 없다. 거대 자본이 주도하는 투자사에 의해 주도된 ESG는 이익 극대화를 위한 포석일 수밖에 없다는 게 다시 생각해 볼 지점이다. 이제 한국의 사회적경제는 사회적경제 이론을 정립해야 한다. 다산이 고민하던 당시의 정세를 돌파할 새로운 구상이 도움이 될 거라는 시각이 이 글의 시작이다. 주제의 광범위한 속에서 아주 작은 몇 가지를 정리하는 수준을 보여 죄송하다. 다만 이러한 시도가 계속되기를 희망하며, 저의 노력 또한 지속할 것을 약속드리며 부족함에 고개를 숙인다.

## 참고문헌

- 곽노완, 「21세기 대안사회의 경제철학」, 『철학연구』 제100집, 대한철학회, 2006
- 최태룡, 「대안사회론과 사회적경제」, 『마르크스주의 연구』 12권 4호, 경상대학교 사회과학연구원, 2015
- 이은선·이현지, 「사회적경제의 개념과 발전, 제도화」, 『한국사회와 행정연구』 28권 1호, 서울행정학회, 2017
- 김태영, 「『경세유표』에 드러난 다산 경세론의 역사적 성격」, 퇴계학연구원, 퇴계학보 129권 0호, 2011
- 정호훈, 「조선후기 신국가 구상의 전통과 경세유표」, 『다산과 현대』 10권, 연세대학교 강진다산실학연구원, 2017
- 정성진, 「21세기 사회주의와 참여계획경제의 가능성」, 『진보평론』 30호, 2006,
- 최윤오, 「다산 정약용의 토지공개념과 여전제」, 『동방학지』 제187집, 연세대학교 국학연구원, 2019
- 박광철, 『다산 정약용의 권형론 연구』, 전북대학교 박사학위 청구논문, 2021.
- 백민정, 「다산 경학사상 연구의 의의와 현황」, 『다산과 현대』 5권, 연세대학교 강진다산실학연구원, 2012,
- 백민정, 「유교 지식인의 공 관념과 공공의식-이익, 정약용, 심대운의 경우를 중심으로」, 『동방학지』 160호, 연세대학교 국학연구원, 2012

## 「다산의 경제철학 연구 -사회적 경제의 몇 가지 개념에 대한 유사성 검토-」에 대한 논평

정 빈 나  
(성균관대)

박광철 교수님(이하 필자)의 논문을 읽으면서 처음으로 든 생각은 ‘다산’이라는 사상가가 참으로 거인이었다는 점입니다. 본 학술대회가 열리는 조선대학교가 무등산 밑자락에 있는데, 다산은 바로 이 무등산만큼 높고 넓고 깊은데다 수많은 골짜기와 길을 품은 거봉이라고 하겠습니다. 그렇기에 어느 방향에서 접근해도 후인들이 탐구할 과제들을 넉넉하게 안겨줍니다. 그 중에서도 필자의 글은 ‘사회적 경제’라는 주제를 통해, 다산의 경세관을 오늘날의 현실과 사회적 해결과제에 접목시키고자 한다는 점에서 오늘 학술대회의 주제에 들어맞는 시의적절한 글이라고 하겠습니다. 저는 여기서 필자의 글을 통해 배우고 익힌 내용에 대해 요약적으로 소개한 다음 그에 대한 논평을 가함으로써 제 소임을 다하고자 합니다.

필자는 먼저 서론에서 사회적 경제에 대한 대강의 정의를 소개한 다음 곧바로 II장에서 다산의 경제철학을 요약하여 서술합니다. 필자는 다산이 조선 후기 상업의 발전이란 현실 속에서 1) 토지분배의 공공성 강화를 통한 민생안정 2) 직업의 확고한 구분을 통한 산업의 균형발전 3) 왕권강화와 사적소유의 제한을 주장했다고 말합니다. 이는 정전제와 구직론(九職論), 변등론, 육관수제 등과 같은 법과 제도의 구체화를 통해 유교사회의 공공성을 확보하고 왕권 중심의 관료제 유교 국가를 강화하는 방향으로 이어집니다. 필자는 다산의 경제철학이 경제가 추구해야 할 방향을 사회적 가치 추구로 보았다는 점에서 사회적 경제에 결부시켜 해석할 수 있다고 말합니다.

III장에서 필자는 사회적 경제의 영역에 속한 개념들과 다산의 경제철학을 비교하여 찾아낸 유사성들을 1) 개인, 2) 노동과 토지, 3) 정부의 역할로 분류합니다. 먼저 사회적 경제에서 개인은 공동체 속에서 유기적인 관계를 맺고 있으며 협동조합에서와 같이 1인 1표의 자율적 선택을 행하는 주체이며, 공공성에 복무할 책임이 강조됩니다. 이러한 사회적 경제 속 개인에 대해 필자는 다산이 말한 자율적 도덕 선택으로서의 ‘권형’에 비교합니다. 두 번째로, 노동과 토지에 대해 필자는 칼 폴라니의 복합사회론을 들어 호혜와 재분배와 교환이 사회적 합의에 의해 질서가 유지되어야 지속가능한 사회가 가능하다고 말합니다. 이는 다산이 말한 구직론(백성의 직업을 9가지로 나눠 모든 백성이 종사하게 함)과 전론(田論)과 상통한다고 필자는 봅니다. 마지막으로 사회적 경제에서 정부의 역할은 제도와 경제 질서 유지에 있으며, 이는 다산이 제시한 ‘천하위공’의 책임을 진 공적 권력 즉 군주와 관료가 감당해야 할 역할과 다르지 않다고 필자는 정리합니다.



여기까지 필자의 글을 읽고 이해한 범위 안에서 저는 몇 가지 질문을 드리고자 합니다.

1. 제가 과문한 탓인지 논문의 중심주제인 사회적 경제의 정의가 무엇인지 명확하게 이해되지 않습니다. 서론과 III장 서두에서는 국회에 상정되었던 ‘사회적 경제 기본법’의 조문을 빌려 사회적 경제의 의미를 정의하려는 것처럼 보입니다. 그러나 이 법조문에서는 사회적 경제가 무엇인지조차 정의되지 않은 상태에서 사회적 경제조직이 등장하고, 사회적 경제를 통해 기대한다는 모든 희망사항들이 두서없이 열거될 뿐입니다. 그리고 이 희망사항들이 과연 ‘사회적 경제’에서만 지향하는 목표들인지, 사회적 경제조직에 동력을 제공한다는 ‘호혜협력’과 ‘사회연대’란 또 무엇인지에 대해서는 정의하지 않고 있습니다. 사회적 경제의 개념정의를 명확하지 않은 상태에서, 다산의 경제관과 사회적 경제가 일치하는 지점을 규명할 수 있는지요?

2. 물론 논문의 내용을 따라가면 사회적 경제란 경제가 추구해야 할 목표를 이윤확대에 국한시키지 않으면서도 공동체에 속한 인간의 삶을 질적으로 향상시키고, 구성원 사이의 조화와 균형이라는 사회적 가치를 실현함으로써 사회의 지속이 가능하게 하는 경제체제라고 말할 수 있겠습니다. 이는 칼 폴라니가 『거대한 전환』에서 주장했던 내용 위에 서 있다고 하겠습니다. 그러나 필자가 주장하는 내용이 결국 폴라니를 비롯한 기존 서구 학자들의 논의와 맥을 같이한다면, 이는 필자가 서론에서 제시한 논문의 목표와는 다소 차이가 있어 보입니다. 필자는 이 글의 목표가 “사회적 경제에 대한 개념 규정이 반드시 서양철학의 기반 위에서 이루어져야 하는가?”라는 물음에 답하는 데 있다고 밝힙니다. 하지만 이는 거꾸로 “사회적 경제에 대한 개념 규정이 동양철학의 기반 위에서, 특히 다산의 경제관을 통해 이루어져야 하는 이유는 무엇인가?”라는 반문을 불러일으키진 않을까요?

3. 논문 2번째 페이지에서는 다산의 경제철학이 토지분배의 공공성 강화, 직업의 확고한 구분을 통한 산업의 균형발전에 있다고 서술하는 한편, 이를 사회적 경제를 견인하는 정부의 법과 제도에 비교합니다. 그러나 사회적 경제의 역사적 흐름을 살펴보면 정부의 역할은 사회적 경제의 일부일 뿐, 그 시작은 정부의 법과 제도가 아니라 아래로부터의 공동체 운동이라고 볼 수 있지 않을까요? 사회적 경제의 토대를 제공한 이가 칼 폴라니라면, 그에게 영향을 주었던 로버트 오언과 존 벨러스 등은 빈곤 문제를 아래로부터의 연대와 교육, 공동체의 구성을 통해 해결하려 했기 때문입니다.<sup>45)</sup> 이러한 의문은 다음 질문과도 이어집니다.

4. 다산의 경제관과 사회적 경제 사이의 많은 유사성들도 불구하고, 둘 사이에는 사회적 가치를 어떻게 구현할지에 있어서 ‘위로부터’와 ‘아래로부터’의 근본적인 차이가 드러난다고 여겨 집니다. 백성이 가지는 자율적 선택능력으로서의 ‘권형’의 의미를 강조한다고 하여도, 논문 속 다산의 상은 군주와 관료들의 개인적 덕성을 강화하여 위로부터의 개혁을 이룬다는 전통 유학의 틀에서 벗어나지 않습니다. 그러나 왕토와 왕정의 관료국가를 완성해 공공성을 강화하고(4번째 페이지), 위로부터 백성을 9직으로 조직해 엄정한 검증의 대상으로 만든다는 것이(14번째 페이지) 다산의 기획이었다면, 이는 사회적 경제를 구성하는 요소들인 협동조합, 마을기업, 사회적 기업 등이 아래로부터의 자생적이고 자발적인 운동의 성격을 띠는 점과는 상충되지 않는지요?

45) 권병욱이준우, 「현대 사회적경제의 기원에 대한 시론: Karl Polanyi의 경제사상으로부터」, 『사회적가치와 기업연구』 13권 2호, 사단법인 사회적기업학회, 2020. 160~167쪽 참조.

부족한 물음이 필자의 노고에 누를 끼칠까 두려운 마음을 저어하며 여기서 마치겠습니다. 귀한 자리를 허락해 주신 데 깊이 감사드립니다.

# 양극화 시대, 한국사회의 젠더갈등에 대한 유교적 성찰

- 김호연재 『자경편(自警編)』의 자기배려적 분노 수행성을 중심으로 -

김 세 서 리 아  
(성균관대)

## 1. 들어가는 말

신자유주의 시대, 중심/주변의 이원화가 공고해지고 자본주의의 무한 경쟁이 지속되는 속에서 한국 사회의 양극화는 점점 더 심화되고 있다. 노동시장의 양극화 현상은 사회자본의 양극화와 밀접한 관계를 지니는 속에서 노동시장, 분배 및 소득불평등의 심화를 초래하고 매우 심각한 계층 간의 불화를 야기하는 요인으로 작용한다.<sup>1)</sup> 하지만 현재 우리가 당면한 양극화와 소외 문제를 단지 노동시장, 분배 문제 등 경제적 차원에서만 다루는 것은 매우 제한적인 접근 방식이다. 경제지표를 통한 양극화 추세의 분석은 그 사회의 불평등성을 보여주는 기본 요건이기는 하지만, 이러한 경제적 양극화는 계층뿐만 아니라 젠더에 따른 사회자본의 불균등한 배분으로도 이어지면서 다양한 문화적 불평등성, 부정의를 야기하기 때문이다.

이처럼 양극화의 주요 문제는 경제적 불평등, 부정의의 문제에만 제한되지 않고 문화적, 정치적 차원 등에서 다양하게 나타난다. 예컨대 여성은 성별분업이라는 가부장제 의식을 통해 가사노동이나 다양한 돌봄 노동 등의 무임금, 저임금 노동에 종사하면서 경제적 불평등을 경험할 뿐만 아니라, 성적으로 대상화되거나 비난, 혐오, 저평가의 대상이 되는 등 문화적으로도 열등한 위치에 놓인다. 여성이 남성과 동일한 경제적 지위를 가진다 해도 여성을 폄하하는 가부장적 문화는 여전히 남아 있을 수 있고, 남성중심의 가부장적 젠더 규범을 해체한다 하더라도 그 자체가 경제적 불평등 해소로 직결되지는 않는다는 것이다. 따라서 양극화의 문제를 경제적 재분배에만 초점을 두어 논의하는 것은 젠더화된 임금, 부불 노동의 구분 또는 임금노동 내에서의 젠더화된 남성적, 여성적 직업 구분 등에 대한 논의는 물론 일반화된 여성혐오를 문제 삼지 못한다.<sup>2)</sup>

현재 우리사회에 나타나는 정상성/비정상성, 중심/주변을 가르는 이분화와 여성, 장애인, 동성애, 미혼모 등의 소수자에 대한 혐오, 낙인찍기 등은 경제적, 정치적, 문화적 양극화 문제가 상호 긴밀하게 연결되어 있음을 보여주는 사례이다.<sup>3)</sup> 따라서 우리 사회의 양극화 문제에 대한 진

1) 2018년 여성가족부가 제시한 [남성 대비 여성 임금 현황]에 따르면 남성 대비 여성의 임금 비율은 66.6%이며, 또 다른 연구 분석에서도 “전체 여성의 월평균 임금은 남성보다 37.1% 낮다. 오마이뉴스, 2019.10.17., 한국일보, 2019.9.26. 등을 참고. 장진희 한국노동중앙연구원 연구원의 분석

2) 낸시 프레이저 외 지음, 『불평등과 모욕을 넘어』, 문현아, 이현재 외 옮김, 그린비, 2016, 60-61쪽

단은 경제적 불평등 구조에 대한 비판적 인식은 물론 여성의 성적 대상화와 소수자에 대한 소외와 배제 등 다양한 부정의(Injustice)의 문제를 총체적으로 다루는 방식으로 이루어져야 한다. 또한 양극화의 문제 해결 방안 역시 경제적 부정의와 문화적 불평등의 문제가 서로 환원될 수 없는 것임을 인식하고, 긍정적인 재분배 뿐 아니라 인정의 문제를 주목하는 속에서 모색해야 한다는 것이다.

또한 양극화, 부정의의 상황에 분노하고 저항하는 방식에 대한 문제 역시 세밀하게 논의되어야 한다. 분노는 분명 유용한 기능적 측면을 지닌다. 분노는 뭔가 잘못되어 있다는 신호로 기능할 수 있으며, 자기 스스로에게 혹은 사회가 잘못된 것을 바로잡을 수 있음을 보여주는 요건이 되기도 한다.<sup>4)</sup> 따라서 모든 분노를 불필요한 것이나 부당한 것이라 보는 입장을 견지할 필요는 없을 것이다. 하지만 분노가 단지 앙갚음하기, 복수하기를 목적으로 하는 것이라면 그것은 정치적 전략으로서의 효과는 물론 윤리적 주체 형성과 관련한 측면에서도 긍정적 기능을 발휘하기 어렵다.

물론 우리는 분노하기를 통해 양극화 시대가 야기하는 젠더적 부정의 문제, 부당성을 드러내는 것이나 불평등한 조건에 놓인 주체로 하여금 무언가 해야 할 것을 촉구하는 행위를 유발할 수 있다. 그러나 이때에도 어떻게 분노할 것인지, 분노하면서도 주체의 자기배려라는 측면을 삭제, 휘발시키지 않을 수 있는지 등을 고민할 필요가 있다. 그렇지 않고는 분노가 지니는 유용성이나 저항성을 확보하는 데 실패하고 말 것이기 때문이다.

이 같은 맥락에서 본 논문은 현재 한국사회의 양극화가 야기하는 젠더갈등 속에서 인정 부정의와 관련하여 생성되는 분노의 양상을 점검하고, 남성의 여성에 대한 혹은 여성의 남성에 대한 분노 감정 표출 방식의 문제점과 대안을 주체 형성의 문제와 연관하여 고민하고자 한다. 경제적 위기와 터무니없이 부족한 복지정책 속에서 신자유주의적 무한 경쟁 상황에 내몰린 남성들의 여성에 대한 분노와 여기에 대응하는 여성들의 분노 상황을 점검하고, 그것이 산출하는 문제점을 분노에 대한 자기배려적 실천윤리를 통해 성찰해보고자 한다.

이러한 문제의식에 효과적으로 접근하기 위해 본 논문에서는 조선 후기 여성, 김호연재의 『자경편』에 나타나는 자기배려적 분노 이해에 주목하고자 한다. 조선시대 여성이 가부장적 결혼제도, 가족제도 속에서 지니는 불만과 비판의식, 분노를 그저 앙갚음하기, 되갚아주기가 아니라 윤리적 자기배려의 질료로 사용하는 예를 소개하고, 이를 통해 분노하지만 주체형성의 기회를 포기하지는 않는 조선여성의 분노 수행성이 현재 젠더 양극화와 관련하여 시사하는 의미와 효과를 성찰해보는 것이다.

그러나 이러한 본 논문의 문제의식을 김호연재의 분노감정 수행성이 당대 가부장제에 강한 저항적, 전복적 효과를 지녔거나 혹은 현재 우리가 당면한 젠더 갈등을 단박에 해결할 수 있는 방안 제시로 독해할 필요는 없다. 그보다는 가부장제 사회를 향해 여성들이 불편한 심기와 분노를 표출하는 것이 정당화될 수 있는 방식, 이때 여성들이 윤리적 주체, 자기실현의 문제를 놓치지 않을 수 있는 실천 방안 등이 어떻게 고민되어야 할지를 생각하는 차원에서 이해되어야 한다. 이렇게 논의를 함으로써 사회부정의에 맞서서 분노를 표출하는 것이 지니는 긍정성을 인정하면서도 그것이 상대방에 대한 혐오나 앙갚음으로 발전하거나 혹은 분노하는 주체의 윤리성을

3) 낸시 프레이저는 여성은 서로 환원될 수 없는 경제적 불평등과 문화적 경시에 저촉되는 집단, 즉 경제적 정의와 문화적 정의와 연관되는 집단이라고 설명한다. Nancy Fraser, "From Redistribution to Recognition?" in Nancy Fraser(ed. by Kevin Olson, *Adding Insult to Injury*, London, Verso, 2008, p.18 이현재, 「여성 빈곤의 세 가지 측면-문화적, 정치적, 경제적 빈곤」, 『제5회 여성주의 인문학연합학술대회 자료집』, 2014. 4.19, 5-6쪽.

4) 마사 누스바움, 『분노와 용서』, 강동혁 옮김, 뿌리와 이파리, 2018, 94-95쪽.

훼손시키지 않을 방안을 떠올려볼 수 있다.

## 2. 한국사회의 양극화된 젠더갈등과 분노 표출

여성 혐오<sup>5)</sup>는 오랜 세월 가부장제 하에서 정착되고 만연화된 일이지만, 최근 한국사회에서 있었던 여혐과 관련한 일련의 사건들은 젠더갈등의 심각성을 단적으로 보여준다. 김치녀 페이스북<sup>6)</sup>, 일간베스트(일명 일베) 등을 비롯한 몇몇 온라인 사이트에서 활동하는 남성들은 여성을 개념녀와 김치녀로 양분화하면서, 개념 없는 여성들 때문에 남성들이 점점 더 힘들어지고 설 자리가 없게 되었다고 분노한다.<sup>7)</sup> 이러한 남성들에 따르면 그들이 여성을 혐오하고 분노하는 이유는 남성들이 받는 역차별<sup>8)</sup> 때문이라고 한다. 여성혐오, 분노로 이어지는 젠더갈등의 상황은 2016년 5월 17일 발생한 ‘강남역 살인사건’에서 극대화되었다. 이 사건에서 피해자 여성과 가해자 남성은 모르는 사이였지만, 남성의 여성 ‘살인’이라는 끔찍한 결과를 초래하였다. 이와 비슷한 사건은 한국사회에서 심심치 않게 나타나는데, 진주시의 한 아파트에서 방화로 18명의 사상자를 낸 사건도 같은 맥락에 있다. 이러한 사건들에 대한 법원의 공식적 판결은 조현병을 가진 한 개별 남성의 망상이 야기한 ‘묻지마 살인’이다.<sup>9)</sup>

그러나 이렇게 사건을 다루는 방식은 가해자 남성이 특히 여성만을 대상으로 삼거나 여성 5인에게만 직접 흉기를 휘둘러 살해하였다는 사실을 간과한다. 이러한 사건들에는 복지정책이 충분히 마련되지 않은 경제적 위기 상황이 극대화하는 생존의 불안을 경험하는 남성들이 새로운 경쟁상대로 부상한 여성들에 대한 혐오와 분노를 기반으로 한다. 이러한 분석은 국내외 저명한 페미니스트들의 연구들에게서 보이는데, 그들의 연구에 따르면 신자유주의의 무한경쟁 상황에서 남성들은 남성뿐만 아니라 여성과도 경쟁해야 했고 여기에서 산출되는 위기와 열등감이 왜곡된 방식으로 드러난 것이 여성혐오라는 것이다.<sup>10)</sup> 즉 경제적 위기와 여성의 사회진출 증가는 경제

5) 누스바움은 혐오 감정의 기원을 유동적, 끈적임, 냄새남, 부패와 오염 등과 연관된 동물성으로 설명하면서, 이러한 혐오의 가장 대표적인 대상이 여성의 몸이었음을 밝힌다. 마사 누스바움, 『혐오와 수치심』, 민음사, 2015, 207-209쪽 참고.

6) 2015년 5-6월 게시물 총 149건 내용을 분류한 내용에 따르면, 김치녀 페이스북 페이지는 김치녀의 속성을 규정하는 게시물을 올림으로써 비난의 대상인 한국여성을 구성해낸다. 김치녀 담론이 사실상은 벗어나는 것이 불가능한, 여성이라는 이유만으로 비난받는 담론의 그물을 구성한다. 김민정 외 지음, 이나영 엮음, 『누가여성을 죽이는가』, 돌베개, 2019, 178쪽에서 재인용.

김치녀 페이스북의 정보 페이지는 김치녀를 “책임과 의무를 외면한 채 권리만 타령하는 여자, 지 불리할 때만 남녀불평등을 외치는 여자, 남자를 돈으로 보는 여자, 여자는 되고 남자는 안 되고 이런 이중 잣대 가지고 있는 여자”로 규정한다고 밝힌다.

7) 이들이 여성을 ‘개념녀’와 ‘김치녀’로 분류하는 구도는 성녀/창녀, 덕녀/악녀의 이분법과 마찬가지로 여성을 분할하여 통제하는 젠더정치적 맥락을 변용한 것이며, 이때 개념녀는 전통적인 도덕 가치, 가부장제적 가치를 지닌 여성으로 정의된다.

8) 김치녀 페이지의 주요 게시물 주제 중 하나가 ‘역차별’이다. 82년생 김지영을 90년생 김지훈으로 재미러링 하면서, 82년생 김지훈으로 82년생 김지영의 억압과 차별의 현실 상황을 무화한다. 근원적인 불평등 구조를 지워버리고 특정 현상만을 선택적으로 부각시키는 한계를 지닌다.

9) 2016. 10. 14, 강남역 사건에 대해 서울중앙지방법원은 가해자가 여성을 혐오했다기보다 남성을 무시위하는 성격을 받은 피해의식 탓에 상대적으로 약자인 여성을 범행대상으로 삼았다는 내용으로 사건이 종료되었고, 이후 서울고등법원에서의 항소심, 대법원에서의 상고심 역시 같은 결론에 머물렀다. 또한 ‘진주시 방화사건 역시 ’묻지마 칼부림’(연합뉴스 2019, 4월 17일), ‘진주 묻지마 살인’(중앙일보 2019. 4. 17), ‘경남 진주시 묻지마 방화, 살인사건’(2019. 4. 17) 등의 제목으로 언론에 보도되고, 젠더문제로는 접근되지 않았다. 이와 관련해서는 김민정 외 지음, 이나영 엮음, 『누가여성을 죽이는가』, 돌베개, 2019, 41쪽, 65쪽 등을 참고.

영역에서 남성 위주의 질서와 위계를 위협하는 요인으로 작용하게 되었는데, 이 속에서 남성들은 기존의 남성 질서를 위협하는 여성을 혐오의 대상으로 낙인찍으면서 여성혐오를 통해 남성 위주의 질서와 위계를 고수하려 한다는 것이다.

그런데 경제적 위기, 경제적 양극화에 따른 남성들의 불안감, 위기감은 왜 공정한 분배 요구나 부정의한 사회구조를 타파하는 방향성을 취하지 않고 여성을 혐오하고 여성에 대한 분노를 드러내는 방식으로 나타나는가? 낸시 프레이저는 그 이유를 전세계적으로 신자유주의가 득세하는 가운데 분배 운동에 대한 비전이 의심되었다는 것과 평등주의가 퇴색하고 무한경쟁만이 남아 있는 상황에서 경제적 불안이 난민, 이주민, 유색인, 성소수자, 여성 등 다양한 주 변인들에 대한 혐오로 투사되어 나타나는 것이라 설명한다.<sup>11)</sup>

이러한 남성들의 여성에 대한 혐오와 분노는 여성들을 분노하게 만들었으며 여성들은 미러링을 통해 남성의 여성혐오에 맞서게 되고, 이 과정에서 혐오 미러링이 등장한다. 물론 여성의 혐오 미러링은 미러링이라는 장치로서의 의미와 효과를 지닌다는 점에서 남성의 여성혐오와 다르며, 일종의 여성주의 전략이다. 즉 여성들의 혐오 미러링에는 여성이 경험하는 부정의에 대한 강력한 비판과 그것을 개선해야 한다는 문제의식이 내포되어 있으며, 그런 점에서 남성들의 여성혐오와는 분명히 구분된다. 여성들의 혐오 미러링에는 정당한 분노로는 여성혐오가 개선되지 않으므로 남성과 동일한 방식으로 되돌려주겠다는 전략적 차원의 문제의식이 분명하게 담겨 있다. 따라서 여성들의 미러링 전략은 은폐되거나 축소되어 왔던 여성의 목소리를 드러내고 확장하는 기제가 되었으며, 확실히 가부장제 사회에서 하나의 관행처럼 굳어진 여성혐오와 무시에 대한 분노를 표출하는 저항의 무기라는 의미를 지닌다.<sup>12)</sup>

그러나 여성들의 미러링 전략에 내포된 혐오와 혐오를 통한 분노의 표출은 결국 윤리적 주체형성을 포기하게 된다는 점에서 문제적이다. 즉 여성 비하와 여혐을 조장해온 가부장제의 주역인 남성과 그들의 여혐에 대해 남혐으로 되돌려주면서 너희도 우리의 고통을 똑같이 당해봐야 한다고 주장하는 것은 자칫 부정의한 현실을 개선하는 효과보다는 상대방의 지위를 격하하고 비난하는 데 그칠 수 있고, 그럼으로써 자기배려적 삶을 포기하고 윤리적 주체형성의 기회를 놓치게 만든다.<sup>13)</sup>

한편 남성의 여성 혐오가 만들어낸 젠더 갈등과 이에 대한 여성의 혐오 미러링 전략은 그것을 추진하는 과정에서 다시 '지정성별 여성'과 '트랜스 여성'이라는 또 다른 국면의 젠더갈등을 야기

10) 신자유주의 시대 젠더갈등의 문제를 이와 같이 분석하는 논의로는 이현재, 『여성혐오 그 후, 우리가 만난 비체들』, 들녘, 2016, 83쪽을 참고, 이현재의 논의는 Susan Fauldi, *Backlash : the underclared war against American women*, New York : Crown, 1992, 엄진, 『전략적 여성혐오와 그 모순 : 인터넷 커뮤니티 '일간베스트 저장소'의 게시물 분석을 중심으로』, 이화여자대학교 대학원 석사학위 청구논문, 2015, 6-7쪽 등에 기반한다.

11) 이에 관해서는 Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York: Routledge와 이현재, 『여성혐오 그 후, 우리가 만난 비체들』, 들녘, 2016, 83-84쪽을 참고. 이현재는 강남역 여성 살인사건의 피의자가 범행동기를 경제적인 곤궁과 좌절로 설명하지 않고 여성들의 "무시"로 표현한 것에 주목하여 이 사건을 단순히 조현병을 지닌 개별 남성의 우발적 사고가 아니라 젠더갈등의 한 측면으로 보아야 한다고 주장한다.

12) 메갈-위마드의 미러링은 그 대표적인 예이다. 한국 페미니즘의 미러링 전략이 혐오에 혐오에 맞섬으로써 문제를 산출한다는 논의에 대해서는 김선희, 「혐오담론에 대응하는 여성주의 전략의 재검토-위마드의 혐오담론을 중심으로-」, 『2018 한국여성철학회 봄 심포 발표집』, 한국여성철학회, 2018, 92-94쪽 참고.

13) 김선희, 「혐오담론에 대응하는 여성주의 전략의 재검토-위마드의 혐오담론을 중심으로-」, 『2018 한국여성철학회 봄 심포 발표집』, 한국여성철학회, 2018, 96쪽 참고, 김선희는 이와 관련하여 위마드의 정체성과 소속감 떨치기가 익명과 마스크 쓰기로 드러나는 예를 들어 설명하면서 마스크 쓰기를 통해 리더를 만들지 않을 것, 선도와 아젠다 독점 등의 효과가 발휘되었음을 강조한다.

한다. 최근 한국 페미니즘 진영 안에서 발생했던 소위 ‘래디컬 페미니즘’과 ‘퀴어 페미니즘’의 대립각은 이를 잘 보여준다. 이들이 보여준 첨예한 대립은 각자 상대방이 처해 있는 취약한 현실을 매우 과격하고 폭력적인 언어로 공격함으로써 상대에 대한 적개심과 공포심을 증식시키는 방향으로 이루어졌다. 래디컬 페미니즘 진영에서는 퀴어 페미니즘을 ‘여성’ 범주에 넣을 수 없다는 입장에서 연대할 수 없는 존재들로 간주하고, 퀴어 페미니즘은 래디컬 페미니즘을 ‘트랜스 배제적 래디컬 페미니스트(Trans-exclusionary radical feminist)’ 일명 ‘TERF’<sup>14)</sup>로 규정하면서 낙인찍는다.

이처럼 한국사회에서 나타나는 젠더갈등과 분노의 표출은 상당 부분 혐오감정에 기대어 있고 상대방의 지위를 격하하기, 양값음하기, 되값아주기 등과 같은 윤리적으로 문제시될 소지를 다분히 지닌다. 누스바움은 분노가 피해 갚아주기, 응보적 의도를 기반으로 할 때, 가해자에게 자신이 받은 피해를 그대로 갚아주겠다거나 마땅한 응보를 받는다는 내용이 포함되어 있을 때 문제시 된다고 주장한다.<sup>15)</sup> 이러한 누스바움의 논리에 의거할 때, 한국사회 젠더갈등의 양극화 안에서 일어나는 분노의 표출은 그것이 근거 없는 여성혐오에 기반한 남성의 분노든, 그러한 남성들의 여성혐오에 맞서 미러링의 전략적 차원에서 여성들이 보여주는 분노든, 혹은 또 다른 차원의 젠더갈등에서 일어나는 분노든, 많은 적든 보복적 의미를 담고 있다는 점에서 문제적이다.

물론 ‘인과응보’적인 보복성 분노는 피해를 갚아주며 피해자의 기분을 좋게 만들어주기도 한다는 점에서 긍정적인 심리 기능을 수행한다고 말할 수 있다. 하지만 가해자를 향한 극심한 처벌이나 분노가 피해를 복구시키는 경우가 있는지, 혐오적이고 공격적인 발언으로 상대의 지위를 격하시키는 것이 윤리적 주체로서의 자기배려를 얼마나 효과적으로 할 수 있는지 등을 생각해 보면 혐오에 기반한 분노, 응보적 성격의 분노는 좀 더 신중히 고려되어야 한다. 따라서 분노의 핵심을 피해를 준 상대방에 대한 양값음, 되값아주기에 두기 보다는 분노의 전략적 효과와 주체형성의 문제와 관련하여 자기배려의 실천적 양식 차원에서 생각해볼 필요가 있다. 이러한 맥락에서 분노를 자기배려의 질료로 삼으면서 여성의 주체형성을 꾀하였던 조선 여성의 분노감정 다스리기에 대한 논의는 중요한 의미를 지닌다.

### 3. 분노의 자기배려적 수행과 윤리적 여성주체형성

#### – 김호연재<sup>16)</sup>의 『자경편』을 중심으로

##### 1) 분노에 대한 자기배려적 수행의 필요성

분노는 불의와 부정을 고발하는 하나의 신호이며 그런 의미에서 숙고될 필요와 가치를 지닌다. 억압과 불평등, 모욕을 당했을 때는 물론 나의 정당한 권리가 침해되었을 때 우리는 분노하

14) ‘TERF’는 트랜스젠더 여성을 여성전용공간 사용은 물론 ‘여성’ 범주에서 배제하는 의미를 지닌 신조어이다. 최근 한국사회에서 온라인 상에서 화제가 되었던 ‘래디컬 페미니즘’과 ‘퀴어 페미니즘’ 간의 논쟁과 그 과정에서 산출된 ‘TERF’ 용어의 의미와 사용 등과 관련해서는 윤김지영, 「페미니즘 지각변동」, 『한국여성철학회 2018년 봄 정기학술대회보』, 한국여성철학회, 2018, 47-48쪽을 참고.

15) 마사 누스바움, 『분노와 용서』, 뿌리와 이파리, 강동혁 옮김, 2018, 82-89쪽.

16) 김호연재(1681-1722)는 김성달과 연안이씨와의 사이에서 태어난 딸로, 1699년 동춘당 송요화(1682-1764)와 결혼하여 1남 1녀를 낳았다. 28세에 아들 송익흠을, 36세에 딸(김치공의 부인)을 낳았다. 친정이나 시집 모두가 당대 명문가였기에 유교적 젠더 규범에 철저하였을 것이나, 남편과의 관계는 소원했던 것으로 보인다. 김호연재의 생애와 관련해서는 열상고전연구회가 편집한 『호연재 김씨의 생애와 문학』, 2005, 보고사 참고.

며, 나의 지위가 격하되고 자존심이 위축되었을 때에도 분노가 일어난다. 그러나 분노가 비효과적으로 표출될 때 그것은 종종 자기 파괴적인 결과를 초래한다. 이러한 맥락에서 분노의 문제는 무엇이 분노를 일으키는 상황이며 요인인지에 대한 인식과 더불어 분노 표출에서 일어나는 비생산적인 실천 양식에 대한 반성과 성찰이 필요하다.

예컨대 최근 한국 사회에서의 젠더갈등 양극화가 보여준 혐오담론에 기반한 분노 혹은 되돌려주기 방식의 분노는 남녀 간의 혐오, 적대적 정서를 확대시킨다. 그리하여 대남성 혹은 대여성의 적개심을 증폭시키는 방향으로 발전하게 된다. 그리하여 상대방에 대한 혐오와 지위격하, 양갈음의 방식으로 표출되는 분노는 부정의한 현실적 사회구조를 변화시키거나 불평등을 낳는 근원적 문제를 거론하기 보다는 남성 혹은 여성을 비방하는 방향성을 나아간다. 이러한 종류의 분노 표출 방식은 자신을 도덕적 주체로 정초하는 과정을 무시하게 됨으로써 온전한 자기 돌봄, 자기 수양을 위한 윤리적 실천의 과정을 삭제한다는 점에서 문제적이다.

물론 가부장제에 대한 여성들의 분노는 한 사회의 젠더 갈등의 측면을 드러내는 기제이며, 억압과 차별의 상황을 변화시키려는 방향성을 지닌 기폭제이자 추동력이다. 그러나 가부장제 사회에서 여성의 분노는 항상 비난의 대상이 되어 왔다. 분노에 대한 젠더규범은 규범적 감정-각본을 만들어내면서 여성의 분노와 비-분노 모두를 비판한다. 분노가 힘과 권위, 남성성으로 간주되는 사회에서 비-분노는 여성성과 결부되고 비-분노하는 여성은 나약하고 의존적인 존재로 폄하된다. 다른 한편 분노 제어를 이성, 성숙함, 남성성과 연결하는 사회 문화적 분위기 안에서 분노하는 여성은 비난받는다.<sup>17)</sup> 분노하는 여성을 인정하지 않는 사회에서 여성의 폭발적인 분노는 부정적으로 이해되며, 그것은 종종 성적인 폄하와 희롱보다 더 심한 비난의 대상이 된다.

따라서 여성의 분노는 사회적 정의를 실현하는 동기 부여의 한 방편임과 동시에 유용한 연대의식으로 여성의 결속을 이끌어낼 수 있는 것으로 자리매김 되어야 한다. 젠더 갈등이 첨예하게 나타나는 현재 우리의 상황에서 여성의 분노하기는 중요하게 요청되어야 할 뿐만 아니라 동시에 그것이 그저 상대방의 지위를 격하하거나 양갈음하는 방식에 그치지 않을 방안 모색으로 연결되어야 한다는 것이다. 분노 감정을 자기배려적 실천 윤리의 차원에서 주체형성의 문제와 연관하여 다루어야 한다는 문제의식은 이러한 맥락에서 이해될 수 있다.<sup>18)</sup>

자기배려는 ‘자기 자신을 돌보는 행위’ ‘자기 자신에 몰두하는 행위’등으로 설명되며, 나 자신을 돌아보고 함양하며 더 나은 존재가 되기 위해 자기를 점검하는 행위이다.<sup>19)</sup> 즉 자기배려의 실천윤리란 자기와 관계 맺기, 자기 돌봄을 통해서 자기변형을 이루고 이러한 자기변형이 타자와의 관계를 재배치하고 나아가 공동체의 변화를 꾀하는 실천 양식을 의미하는 것이다. 따라서 신자유주의의 무한경쟁 구도가 산출하는 경제적, 문화적 젠더 양극화와 혐오와 분노의 폐해에 대항하려는 우리에게 분노를 자기배려의 윤리학에 주목하여 논의하는 것은 유용한 지점을 시사

17) 분노에 대한 젠더규범에 대해서는 마사 누스바움, 『분노와 용서』, 뿌리와 이파리, 강동혁 옮김, 2018, 108-109, 111쪽을 참고.

18) 분노를 자기배려적 차원에서 논의한 내용에 대해서는 김분선, 「자기배려윤리의 논점에서 본 ‘분노’」, 『한국여성철학』 제32권, 한국여성철학, 2019, 11을 참고, 김분선은 누스바움의 분노론이 분노를 이성적 감정으로 파악하고 타자와의 관계 내에서 논의하는 데 그친다고 비판적으로 이해하면서, 분노가 자기와 관계하는 윤리적 측면에서 다뤄져야 할 필요성을 강조한다. 본 논문은 이러한 김분선의 논의를 일부 수용하면서도 자기배려가 타자와의 관계 구성과 구분되는 것으로 이해하기 보다는 타자와의 관계 구성이 자기배려의 한 측면임을 드러내고 이를 유교적 수양론의 특징으로 삼았다.

19) 미셸 푸코는 근대 주체의 자기 인식 철학을 비판하면서 변형된 주체를 확립한다. 이러한 작업의 일환에서 소크라테스와 알키비아데스와의 대화에 주목하여 자신이 설명하고자 하는 ‘자기배려’의 본질을 찾는다. 푸코의 ‘자기배려’ 개념에 대해서는 미셸 푸코, 『주체의 해석학』, 심세광 역, 2007과 미셸 푸코, 『성의 역사』 II, III을 참고.



해준다. 자기배려적 분노 이해를 통해 상대방과의 비교와 경쟁을 통해 패배감을 맛보는 구도에서 벗어나 자기충족적, 자기분위적인 삶을 영위할 가능성을 떠올려볼 수 있을 것이기 때문이다.

그러나 자기를 돌보고 자기에 몰두하며 자기에 관계 맺는 자기배려의 윤리는 고립된 개인을 상정하거나 자기 내면에 침잠하면서 자기 폐쇄에 이르는 것이 아니다. 그보다는 자신과의 관계 구축, 자기 돌봄으로 언제나 타자, 사회와의 연계와 확장을 염두에 두는 윤리적 실천이다. 자기와의 관계맺음은 타자를 절멸시키는 것으로써가 아니라 오히려 타자와의 관계 안에서 촉발되는 것이며, 이렇게 촉발된 도덕적 각성은 기존의 자기가 아니라 새로운 자기와의 관계를 구축하게 만든다.<sup>20)</sup> 따라서 분노해야 할 것에 분노하면서도 이때 분노를 어떻게 표출할 것인지, 분노를 절제하고 제한하기 위해서 어떤 원칙을 따라야 할 것인지 등 능동적 주체로서 주체화의 과정을 탐색하는 작업은 타자와의 관계성, 사회구조적 문제와 언제나 긴밀하게 연관된다.

이러한 문제의식을 효과적으로 다루기 위해 자기수양, 자기배려의 문제를 타자와의 관계성, 공동체성을 염두에 두는 방식으로 고민하는 유교적 수양론, 성리학적 감정론을 통해 현재 우리가 당면한 현실을 성찰하고자 한다. 특히 가부장제 사회에서 분노하기 자체가 어려웠던 조선 여성에게서 분노의 문제가 자기배려적 실천의 방법으로 다뤄지는 내용에 주목한다. 가부장적 억압성, 차별성에 대하여 불만하고 비판하며 그것을 여성의 분노 요인으로 상정하지만, 분노 다스림의 수양 과정에서 결코 윤리적 주체를 포기하지 않는 김호연재의 사례를 통해 현재 우리의 상황을 반추하고자 한다.

## 2) 『자경편』의 자기배려적 분노 수행과 여성주체형성

김호연재(1682-1722)<sup>21)</sup>는 『자경편』<sup>22)</sup> 「계투장」에서 여성의 분노 요인을 다음과 같이 서술한다.

(남편이) 덕을 행하지 않고 행실을 조심하지 않으면서 여색을 숭상하고 좋아하여 밖에 나가 놀 때에는 반드시 기생집에 누워있고 집안에서 또한 주색을 끊지 못하고 거침없이 음란 무도한 데에 이르게 되면 천성이 비록 본래 현명하더라도 어른이 되어서도 스스로 깨닫지 못하고 선한 도에 반하게 된다.

경전을 읽으면 옳고 좋은 것임을 모르는 것은 아니나 안으로만 스스로 부끄러워하고 고개 숙여 간절히 탄식할 것을 깨닫지는 못한다. 어진 벗을 대하면 흠모하지 않는 것은 아니나 멋대로 하면서 그와 말하지 않고 스스로 실수한 바를 돌아보고 두려워하여 몸 둘 곳을 모르면서 감히 소매를 같이 하지 못할 것이다.....날마다 같은 부류의 사람들과 어울리면서 듣는 바, 말하는 바

20) 프레데릭 그로는 푸코의 자기배려를 이기주의, 나르시시즘과 구별하면서 사회적 실천의 측면에서 해석하며, 이러한 내용은 유교적 수양론의 자기배려가 언제나 타자성, 공동체성을 지향한다는 것과 연결되어 논의될 수 있다. F. Gros, "Sujet moral et soi éthique chez Foucault", Archives de Philosophie, Vol. 5, No. 2 pp.229-237, 2002 (최희진, 「코로나 19 팬데믹 시대, 개인주의 사회의 윤리적 삶을 위한 실천양식 : 푸코의 '자기배려'를 중심으로」, 『한국콘텐츠학회 논문지』, '22 Vol. 22 No. 3, 2022, 45쪽에서 재인용)

21) 김호연재는 김성달과 연안김씨의 6남 7녀 가운데 8번째로 태어났다. 송요화와 결혼하였고 1남1녀를 두었다. 42세에 타계하였고 194제 238수의 한시 작품과 『자경편』을 남겼다. 열상고전연구회 편, 『호연재 김씨의 생애와 문학』, 보고사, 2005 참고.

22) 『자경편』은 정심, 부부(夫婦), 효친(孝親), 자수(自修), 신언(慎言), 계투(戒妬) 등 6장으로 구성된 일종의 규훈서이다. 원래 한문으로 기록한 것인데 유실되었고 이를 한글로 번역된 언해본만 전해오던 것을 김호연재의 외손인 김종걸이 다시 한문으로 번역하였고(1796) 김종걸이 번역한 한문본이 현재 전해진다. 열상고전연구회 편, 『호연재 김씨의 생애와 문학』, 보고사, 2005 참고. 본 논문에서는 향지문화사에서 영인한 『호연재유고』에 실린 『자경편』의 원문과 번역본을 참고.

가 오직 향락을 탐닉하는 일에 있고 또한 장차 이르지 않는 바가 없다면 여자의 신세가 이처럼 망극할 데는 없다.<sup>23)</sup>

첩이라는 것은 크게 집을 어지럽히는 근본이니 진실로 불행이 되는 것이 심하다.<sup>24)</sup>

이러한 대목에 의거해볼 때 김호연재가 생각하는 여성 분노의 주요 요인은 남편의 여색, 주색, 음탕함, 무도함, 그리고 남편의 실행과 긴밀히 연관되는 첩이다. 특히 김호연재는 첩에 대해 집안을 어지럽히고 분노와 원망을 산출하는 요인으로 가늠한다. 김호연재가 첩의 존재를 적대시하였음은 첩을 적국(敵國)으로 표현하는 대목에서 단적으로 볼 수 있다.

적국이라는 것은 결코 서로 가까이 할 것이 아니다. 가까이 하면 스스로 마땅히 단점을 알게 되고 단점을 알게 되면 엄위가 없어지고 엄위가 없으면 공경하는 일이 없으며 공경하는 바가 없으면 분노가 있게 되고 분노가 있으면 원망이 깊고 위태한 기회가 점차 일어나게 된다.<sup>25)</sup>

실행(失行)한 남편과 첩 이외에 김호연재가 여성의 분노를 야기하는 주요 요인으로 간주한 것은 시집친척이다.

붕우는 오륜의 하나로, 성인이 오륜을 중요하게 여긴 까닭은 서로 더불어 선을 꾸짖고 허물을 보완토록 하여 선한 도를 개진하기 위해서이다. 부인의 도는 좁아서 붕우의 사권이 없지만, 남편 집안의 친척들이 이름은 친이지만 정은 없고 은혜는 박하고 의리는 두텁다는 점에서 대략 붕우의 도와 비슷하다. 그러나 붕우는 선하면 오랫동안 신의를 지키고 선하지 못하면 하루아침에 끊어 스스로 욕되게 하지 말아야 한다. 부인의 도는 그렇지 않은데, 다른 사람의 선함을 만나면 진실로 마땅히 뜻을 합하고 정이 친하여 종신토록 화목하고 비록 선하지 않더라도 또한 버리고 끊는 의리가 없다.<sup>26)</sup>

김호연재에게 시집친척은 정이나 은혜는 박하면서도 의리는 강조된다는 점에서 붕우관계에 비유될 수 있지만, 친척은 붕우처럼 마음대로 결별할 수도 없다는 점에서 붕우관계와는 다른 관계이다. 비록 명시되어 있지는 않지만 김호연재에게 ‘나쁜’ 시집친척은 떼려야 뗄 수 없는 관계이며 여성을 곤란에 빠뜨리는 분노의 요인이다. 특히 시집 친척을 ‘금수의 무리’로 지칭하는 대목은 김호연재의 문제의식을 여실히 보여준다.

비록 여자의 몸이지만 부모의 낳고 길러주시는 은혜를 입었고 명문에서 낳고 자랐으니 어찌 녹록하게 금수의 무리와 더불어 길고 짧음을 다룰 수 있겠는가.<sup>27)</sup>

23) 『자경편』 <계투장> : 莫大於是矣 不行而不矜其行 崇好女色出遊則必棲娼家 處家內而亦不斷酒色 駸駸以及於淫荒無道 則天性雖本賢明 長者不能自悟 而反於善道矣. 讀聖經則非不知其可好 而內自羞愧 不覺其俛首竊歎 對賢友則不歡慕而縱彼不言 自顧所矣 踟躕然不敢聯袂...日與同類相處 所聞所言 惟在耽樂之事 而亦將無所不至 則女子身計 未有此之罔極矣.

24) 『자경편』 <계투장> : 妾也者, 大是亂家之本, 誠為不幸之甚.

25) 『자경편』 <계투장> : 敵國者 決然不可相近者也. 近之則自當知其短處 知其短處 則漸無嚴威 無嚴威則頻有不恭之事 不恭則有忿怒 有忿怒則怨對深 而威機漸興矣.

26) 『자경편』 <자수장> : 朋友居五倫之一, 聖人所以重友道, 為其相與責善補過, 以開進善之道也. 婦人道狹, 未有朋友之交 而其於夫家親戚, 名親而情疎 恩薄而義厚, 略似乎朋友之道, 然而朋友, 善則長守其信, 不善則一朝絕之, 毋自辱焉. 婦道則不然, 遇人之善, 固當志合情親 終身和睦, 雖或不善, 亦無棄絕之義..

27) 『자경편』 <자수장> : 雖是女子之身 蒙父母生成之恩, 而生長於名門, 寧可碌碌與禽獸之徒, 爭長競短乎.

이 같은 분노의 요인들은 조선 여성들로 하여금 다양한 방식으로 분노를 표출하게 만든다. 기호연재의 서사에 따르면 당대 여성들의 분노는 죽음, 식음 전폐, 남편 비방, 시부모 능멸 등으로 나타나며, 이는 종종 공격적이고 적극적인 방식으로 나타난다.

죽음으로써 적국을 만난 것을 한탄하고 식음을 전폐하며 그 방탕한 행동거지와 바르지 못한 말, 편벽되고 막힌 행실, 음란함을 좋아하는 상태를 자세하게 말을 퍼뜨려 천태만단으로 남편을 비방하고 시부모를 능멸하니....<sup>28)</sup>

김호연재의 이 같은 발언에서 우리는 유교적 젠더규범이 행하는 억압과 차별의 부당행위에 대한 여성의 분노가 가족관계, 일상생활의 표면 아래를 미끄러져 다니는 상황을 포착할 수 있으며, 또한 조선유교사회에서 여성들이 매우 적극적이고 공격적으로 분노했었다는 사실을 발견할 수도 있다. 물론 김호연재의 서술에서 이러한 여성의 행위들은 장려할만한 것이 아니다. 따라서 김호연재의 분노에 대한 논의를 과연 가부장제 규범에, 남편에게 온전히 분노한 것의 의미로 독해할 수 있는가에 대해서는 논란의 여지가 있다. 그러나 김호연재의 여성 분노 이해에서 우리가 좀 더 주목해야 할 것은 김호연재가 분노가 생겨나는 원인을 자신의 본질적 차원으로 이해하기보다는 가부장제적 혼인제도, 가족제도 등 외부 요인에 두었다는 점, 그리고 그 분노가 윤리적 주체로서의 자기를 잠식하지 않아야 할 것을 고려하였다는 점이다.

『자경편』의 내용에 의거해볼 때, 김호연재는 여성의 분노를 야기하는 직접적인 대상인 남편, 첩, 친척과의 관계에 강박적으로 집착하기보다는 가부장제 사회에서 여성이 분노를 표출함으로써 스스로 윤리적 주체가 될 기회를 훼손하지 말아야 한다는 것에 강조점을 둔다. 때문에 김호연재는 비록 남편의 실행(失行), 첩의 존재가 분노를 일으키는 주요 요인으로 인식하면서도, 결코 그들에게 양값을 하거나 보복하는 방향으로 분노 해소의 방법을 고려하지 않는다. 첩을 ‘적국’으로, 친척을 ‘금수의 무리’로 지칭하는 속에서 상대방의 지위를 격하하지만, 그러한 분노 감정 해소가 여성 자신을 윤리적 주체로 만들지 못하게 하는 것임을 끊임없이 경계한다. 남편, 첩, 시집친척에게 불만을 드러내지만, 그러한 불만과 분노가 상대방에 대한 인과응보로 이어지는 것은 여성의 윤리적 주체로서의 정체성을 훼손시키는 것임을 강조한다.

내가 일찍이 많은 부인들이 남편의 사랑을 믿고 교만하고 방자하다가 하루아침에 적국을 만나면 분한이 크게 일어나서 그 행실을 닦을 줄 잊어버리는 것을 보았다. 죽음으로써 적국을 만난 것을 한탄하고 식음을 전폐하며 그 방탕한 행동거지와 바르지 못한 말, 편벽되고 막힌 행실, 음란함을 좋아하는 상태를 자세하게 말을 퍼뜨려 천태만단으로 남편을 비방하고 시부모를 능멸하니 이는 다른 사람의 잘못을 자기 몸에 옮기는 것을 뿐이다. 무슨 이로움이 있겠는가? 내가 심히 근심하고 두려워하는 바이다.<sup>29)</sup>

김호연재는 여성의 분노 그 자체를 문제시하기 보다는 여성들이 분노를 해소하는 방식을 문제로 삼으며, 분노를 해소하는 과정에서 다른 사람의 잘못이 여성 자신에게 옮겨지는 것, 그리하여 여성 본인에게 결코 이로움이 없다는 것을 문제시한다.

28) 『자경편』 <계투장> : 恨之以死 而廢其食飲 其於放蕩之舉 不正之言 偏塞之行 好淫之狀 細細播說 而千態萬端 誹誚訕丈夫 陵蔑舅姑

29) 『자경편』 <계투장> : 余嘗觀凡諸夫人 恃夫恩而驕恣 一朝遇敵國 則憤恨大起 而忘其修行 恨之以死 而廢其食飲 其於放蕩之舉 不正之言 偏塞之行 好淫之狀 細細播說 而千態萬端 誹誚訕丈夫 陵蔑舅姑 是則以他人之失 移之己身而已 何益之有哉. 余甚憂懼焉.

비록 여자의 몸이지만 부모의 낳고 길러주시는 은혜를 입었고 명문에서 낳고 자랐으니 어찌 녹록하게 금수의 무리와 더불어 길고 짧음을 다룰 수 있겠는가. 다만 마땅히 몸을 닦고 덕을 길러 오로지 그 행실을 다스릴 뿐이다. 비록 통하지 못하고 무식한 무리들이 끝내 깨닫지 못함이 있어도 내가 알 바 아니요, 오직 마땅히 스스로 그 도를 다할 뿐이다.<sup>30)</sup>

김호연재에게 무엇보다 중요한 것은 여성 주체의 윤리성을 훼손하는 문제이다. 자신에게 피해를 주는 외부 요인에 정면으로 맞서는 것이 그리 효과적이지 않고 그것이 여성의 성리학적 젠더 정체성 자체를 위협하게 만들 뿐만 아니라 성인-되기의 과제를 완수하지도 못하게 만들기 때문이다. 때문에 김호연재는 분노를 일으키는 외부 요인의 실체를 분명히 인지하면서도, 이러한 부정의한 상황에 대해 주체 내부에 발생하는 갈등과 모순의 상태를 어떻게 극복해야 할까를 고민한다. 그리하여 분노의 문제를 현실 경험에서 자신이 당면하는 모든 억압과 모순의 상황을 윤리적인 삶의 방향으로 전환하는 가능성으로 기능할 방안으로 자기배려의 실천 안에서 분노를 해결하고자 한다.

덕으로 원한을 갚는 것은 인한 사람의 일이다. 억지로 선을 하여 불선한 사람을 부끄럽게 하는 것은 의로운 자의 일이다. 인덕을 널리 베풀고 악행을 용서하는 것은 예를 아는 자의 일이다. 정직함을 지키고 간사함을 제압하여 복종시키는 것은 지자의 일이다. 끈고 굳음을 잡고 다른 사람의 빠짐을 깨닫는 것은 믿음을 지닌 자의 일이다.<sup>31)</sup>

이처럼 김호연재의 자기배려적 분노수양은 단지 분노를 다스림으로써 결과적으로 이르게 될 윤리적 주체로서의 경지를 강조하는 것뿐만 아니라, 여성의 분노를 야기하는 윤리적 주체가 되는 과정 역시 설명한다. 김호연재가 제시하는 분노에서 ‘함인(含忍)’으로 가는 일종의 분노 감정 승화의 과정은 이를 잘 설명해준다.<sup>32)</sup> 김호연재는 가부장제 사회에서 여성이 당한 피해와 자기 애적 상처를 그저 회피하거나 인내하는 방식으로 다루지 않는다. 김호연재가 지시하는 ‘함인’에는 여성의 인내를 부덕으로 간주하는 성리학적 젠더규범에 대한 순응과 함께 분노를 참아서 무화시키는 것이 아니라 마음속에 머금은 과정을 포함함으로써 저항의 전략으로 삼는다.

때문에 김호연재는 남편이 부부 간의 깨뜨리는 행동을 했을 때, 첩이 등장했을 때, 친척들과의 불화가 일어났을 때 여성들이 억울함을 느끼며 불만하며 분노를 표출하는 과정을 드러냄으로써 여성의 분노 요인을 직시하고, 분노의 상황을 어떻게 넘어설 수 있을까를 고민한다. 이는 상대방의 잘못을 그저 용서하라거나 일방적으로 분노를 참으라는 것이 아니다. 그보다는 잘못에

30) 『자경편』 <자수장> : 雖是女子之身 蒙父母生成之恩, 而生長於名門, 寧可碌碌與禽獸之徒, 爭長競短乎. 但當修身養德, 專治其行 雖有不通無識之類, 終不覺悟, 非吾所知, 惟當自盡其道而已.

31) 『자경편』 <자수장> : 以德報怨 仁者之事也. 強爲善以恥不善之人 義者之事也. 宜布仁德 容恕惡行 禮者之事也. 守其正直 制服奸邪 智者之事也. 秉執貞固 悟人之陷溺 信者之事也

32) 김호연재의 ‘함인’은 그저 ‘인내’ ‘참음’이 아니라 ‘참음을 머금은 것’으로, ‘참음’이라는 규범적 명령과 머금음이라는 방식으로 드러나는 저항적 효과를 동시에 지닌다. ‘함인’에 대해 이혜순은 ‘드러내놓지 않고 삼킴’이나 ‘분노 상황을 극복함’에 초점을 두어 해석한다. 이혜순, 『조선조 후기 여성지성사』, 이화여대출판부, 2007, 68쪽. 그러나 이러한 이혜순의 해석은 함인에서 ‘머금음’이 갖는 저항적 의미를 충분히 드러내지 못한다는 점에서 제한적이다.

김호연재의 함인은 『자경편』 <신언장> : 每當喜怒, 先自思念, 必以謙恭爲主, 則鮮有敗事.....閑居則每自省念, 臨事則先知戒慎, 長以含忍爲第一工夫也. 『자경편』 <신언장> : 包羞忍性, 含蓄忿恨, 聞惡言而如不聞, 見可怒而如不見, 則人雖目之以可笑之人, 而吾行則未必有虧矣. 『자경편』 <계투장> 但當存含忍之工 등에서 보인다.

함께 빠지지 말고 자신을 지키라는 데에 초점을 두는 것이며, 다른 사람을 위해서 참는 것이 아니라 나 자신을 위해서 그리고 나의 윤리적 주체 형성을 위해서 필요한 과제로 인식되어야 함을 강조한다.

다만 몸을 닦고 덕을 길러 오로지 그 행실을 다스리면 비록 통하지 못하고 아는 것이 없는 류가 있더라도 마침내 깨닫지 못하고 내가 알 바가 아니라 하고 오직 마땅히 스스로 그 도리를 다할 따름이라 하니 다른 사람은 비록 나를 저버리나 나는 차마 다른 사람을 저버리지 못하는 것은 진실로 남을 위하여 그런 것이 아니라 나의 믿음이 없고 의롭지 못한 것이 금수와 더불어 하나가 되고자 함이 아닌 까닭이다.<sup>33)</sup>

그러나 이러한 김호연재의 자기배려적 분노 이해와 그 과정에서 요청되는 ‘함인’은 그저 내면으로의 고립적 침잠이나 폐쇄와는 구분되어야 한다. 물론 김호연재에게 함인은 다른 사람의 잘못으로 인해 오히려 내가 허물을 입게 되는 아이러니에 빠지지 않으려는 노력이자 마음을 다스리는 자기배려적 방법의 소산이다. 이때 김호연재의 자기배려적 실천은 언제나 타자와의 관계성 회복, 더 나은 미래 상황을 예견하는 미래지향의 방향성을 지닌다는 점에서 자기만의 고립된 내면수양이나 억울함을 참음과는 다르다. 김호연재가 보여주는 분노에 대한 자기배려적 수행성은 비록 자신이 규범에서 자유로울 수 없는 주체임을 자각하지만, 그 안에서 적극적인 삶을 실천하는 방향으로 이행하는 방향성을 지니기 때문이다.

김호연재가 좋은 가족관계에 대한 비전을 제시함으로써 타자와의 관계성, 가족이라는 공동체성을 염두에 두는 방식으로 자기배려의 윤리를 실천하는 것은 이를 보여주는 일례이다.

.....부부가 서로 화합하는 것은 반드시 사사로운 정의 친한 것을 이르는 것이 아니고,..... 서로 따르는 것이 무상한 것이다. 반드시 서로 공경하고 화합하여 남자는 밖을 다스리고 여자는 (안을 다스리고), 남편은 부드럽게 화합함으로써 부인을 거느리고 부인은 공손함으로써 그 남편을 섬기며,.....백 년 동안 분노가 생기지 않게 해야 자손에 이르러서도 환란이 있지 않는 것이다.<sup>34)</sup>

김호연재는 좋은 가족이 부부 중 한 사람의 일방적인 희생이나 인내를 통해 이루어지는 것이 아니라 서로 간의 신뢰, 이해, 배려와 같은 상호성을 통해 형성되는 것이라 이해한다.<sup>35)</sup> 이러한 김호연재의 논의는 만약 부부 중 누구 한 사람이 일방적으로 부부의 신의와 애정을 깨는 상황을 야기했다면 그 부부는 더 이상 좋은 가족, 부부, 혼인관계를 유지할 동인을 갖지 못하는 것임을 폭로하는 장치로 기능한다. 또한 동시에 좋은 가족을 이루는 미래적 비전, 즉 피해를 주는 자와 피해를 입은 자 간의 대립각을 첨예화하지 않고 상호존중성을 발휘하는 자기배려적 윤리를 실천하는 장, 그리하여 급기야 여성도 성인-되기에 참여할 수 있음을 보여주는 효과를 발휘한다.

#### 4. 나오는 말

33) 『자경편』 <자수장> : 但當修身養德 專治其行 雖有不通無識之類 終不覺悟 非吾所知 惟當自盡其道而已。

人雖負我 我不忍負人者 誠非爲人而然 不欲吾之無信不義 與禽獸爲一故也。

34) 『자경편』 <부부장> : 00000夫婦之相和者, 非必謂私情之親押,.....相從之無常也. 必須相敬而和, 男子治外,

女000, 夫以柔和率其婦, 婦以恭遜事其夫,.....百年之間 不生忿怒 至于子孫, 靡有患難.

35) 최근 한국에서 일어난 페미니즘 대립각이 서로를 죽음공포로 내모는 것에 대해 비판적으로 인식하면서 페

미니즘의 상호환대정치를 강조하는 논의가 윤김지영에 의해 이루어졌다. 윤김지영, 「페미니즘 지각변동」,

『한국여성철학회 2018년 봄 정기학술대회 자료집』, 60-64쪽 참고.

억압과 차별, 불평등의 상황에서 분노하는 것은 정당하며, 이러한 의미에서 분노는 억압당하는 사람 자신이 어떤 가해행위를 당하고 있는지를 깨우쳐주는 신호이자, 불의에 항거하고 저항하게 하는 필수적 동기라 말할 수 있다.<sup>36)</sup> 따라서 현재 한국사회에서 일어나는 젠더 양극화와 관련해서 일어나는 여성의 분노는 상당한 근거를 가지는 것이며 어떤 의미에서 정당하다 말할 수 있다. 그러나 이때에도 우리는 어떻게 분노할지, 그리하여 무엇을 시정할 것인지 등을 고민해야 하며, 자기 자신에 대한 배려와 윤리적 주체 함양의 문제를 함께 고려해야 할 필요가 있다.

이러한 맥락에서 본 논문은 가부장 사회에서의 여성의 분노 요인과 특징을 자기배려적 차원에서 논의하는 『자경편』에 주목하여 현재 우리가 당면한 과제인 부정의 앞에서 분노하지만 그러나 그것이 비폭력적으로, 윤리적 주체형성의 측면을 잃지 않는 방식으로 이루어질 것을 논의하였다. 조선유교사회에서 불완전한 윤리 주체로 간주된 여성주체가 어떻게 자기와 대면할 기회를 만들어내고 스스로를 재구축하는지를 가늠해본 것이다. 김호연재가 보여주는 분노 해소의 방법은 단지 상대에 대한 앙갚음이나 되돌려주기, 자기의 윤리성을 훼손시키기 보다는 자기배려적 차원에서 도덕적 인격의 완성을 꾀하는 방식으로 이해된다. 그리하여 “윤리의 본질이 자기와의 관계를 통해 자기 삶의 기술을 연마하고 자기 지배를 가능하게 하는 자기배려 주체의 형성에 있다는 것”<sup>37)</sup>을 설명해준다.

물론 김호연재의 분노 해소 방식은 종종 분노를 산출하는 근본 원인에 대해 어떤 힘을 가할 수 있을지, 무엇을 변화시킬 수 있을지 등의 문제와 더불어 저항이나 전복의 문제와 결코 연결될 수 없다는 한계로 인식될 소지가 있다. 사실 김호연재가 여성의 분노 요인을 외부에서 찾아 소환했다 하더라도, 그 해소의 방법을 내면 수양으로 귀결시키는 것은 분명 성리학적 젠더규범이나 그에 입각한 전통 여성의 정체성을 완전히 벗어나 있는 것은 아니라 할 수 있기 때문이다. 따라서 성리학적 젠더 규범에 입각하여 자신의 과오를 책망하는 『자경편』의 내용이나 여성의 분노 표출을 수양의 차원에서 다루는 김호연재의 방식을 가부장제가 여성의 분노를 다루는 전형적 방식으로 오인하는 것이 아주 터무니없는 것은 아니다.

특히 폭력성이나 적극성이라고는 전혀 찾아볼 수 없는 김호연재의 여성 분노에 대한 자기배려적 수행성 안에서 현재 우리가 당면한 젠더갈등의 사안을 얼마나 효과적으로 해결할 수 있을지에 대한 문제가 제기될 수 있다. 또한 폭력이 자기주장을 말로 담아낼 수 없는 열악한 상황에 놓인 사람들에게는 좀 더 적극적이고 공격적이며 강한 폭력을 동반한 분노 표출의 방식이 좀 더 효과적인 수단이지 않겠냐는 질문이 물어질 수 있으며 이러한 주장은 나름 설득력을 지니기까지 한다.

그러나 저항과 전복의 방식이 언제나 공격적이고 폭력적이어야 하며 앙갚음이나 되돌려주기, 지위격하 등의 방법이어야 할지에 대해서는 좀 더 생각할 일이다. 젠더 갈등의 양극화를 넘어서기 위한 우리의 노력은 피해를 일으킨 상대방에게 피해를 되갚아주겠다는 생각이나 그들에게 나쁜 일이 일어나기를 바라는 소망을 갖기보다는 분노하는 속에서도 “내가 분출하는 분노감정이 얼마나 효과적으로 젠더 문제를 해결할 수 있을까?” “혹 분노를 표출하는 나의 방식이 나의 윤리적 주체형성을 방해하는 것은 아닐까?”하는 자기배려적 질문이 언제나 함께 이루어져야 한다. 이러한 자기배려적 분노를 통해 “이건 년센스야. 일을 해결하기 위한 다른 방식의 노력을 해야겠어.”라거나 “분노를 표출하는 나의 방식이 나를 포함하여 우리의 윤리성을 어떻게 정초하는지를 생각해봐야겠어.”라는 굳은 의지를 담보하고 그 안에서 부정의한 사회구조를 바꾸려는 실천이 이루어져야 한다.

36) 마사 누스바움, 『분노와 용서』, 강동혁 역, 뿌리와 이파리, 2018, 427쪽.

37) 미셸 푸코, 『성의 역사』 2권, 3권, 『주체의 해석학』 심세광 역, 동문선,

## 〈양극화시대, 한국사회의 젠더갈등에 대한 유교적 성찰〉을 읽고

박 정 심  
(부산대)

이 글은 유학적 관점에서 양극화시대의 젠더갈등에 대한 문제 해결을 제시한 것이다. 유학을 토대로 젠더문제에 대해 오래도록 성찰해온 김세서리아 선생님의 고견이 돋보이는 글이다. 그러기에 더욱 의문이 드는 지점은 물어 고견을 듣고, 같이 생산적인 토론을 통해 공부해보고자 한다.

1-1. 양극화문제는 단순히 경제적 차원의 계층문제에 국한되지 않고 신자유주의의 가속화를 비롯하여 정치 문화 젠더 등 여러 차원이 복합적으로 얽혀있다는 점에서 다층적인 구조문제이므로 더욱 문제 해결점을 찾는 것이 어려울 수 있다. 특히 젠더문제와 관련하여 경제적 불평등 구조에 대한 비판적 성찰과 함께 여성의 성적 대상화 및 소수자에 대한 소외와 배제 등 다양한 ‘부정의’문제를 총체적으로 다뤄야 한다.

1-2. ‘분노하기’는 양극화시대의 젠더갈등의 문제점[부정의]을 인식하고 문제를 해결하기 위한 시발점이기는 하지만, 그것이 단순히 열등감의 표출이나 되갚아주기가 아니라 자기배려적 실천윤리 혹은 자기배려적 분노이해이어야 한다고 강조한다.

2. 필자는 김호연재의 『자경편』을 자기배려적 분노 및 여성주체 형성의 차원에서 분석하였다. 김호연재의 분노 대상은 첩이나 시집친척 그리고 남편이다. 이에 대해 김호연재는 ‘오직 스스로 마땅히 스스로 그 도를 다할 뿐이다.’ ‘덕으로 원한을 갚는 것은 인한 사람의 일이다.’ ‘몸을 닦고 덕을 길러 오로지 그 행실을 다스린다.’ ‘나는 차마 다른 사람을 저버리지 못하는 것은 남을 위해 그런 것이 아니라 나의 믿음이 없고 의롭지 못한 것이 금수와 더불어 하나가 되지 않으려는 것이다.’ 등등 자기수양 혹은 자기배려적 슬忍를 통해 여성도 성인되기에 참여할 수 있음을 보여준다.

3-1. 양극화시대의 젠더문제는 여성에 대한 남성의 혐오나 소수자 및 여성에 대한 소외에 국한하지 않고 사회 구조적 문화적 정치적 차원이 복합된 중층적문제라고 전제하였다. 그런데修身 養德 슬忍을 통한 여성도 성인되기는 문제의 본질을 해결하는 것이라기보다는 개인적 차원의 자기배려 성격이 짙어보인다. 이것이 사회구조적인 복합적 문제를 해결하는 근본적인 해결책이 될 수 있는지, 혹은 어느 층차에서 유의한 대안인지 궁금하다.

3-2. “너같은 금수의 지경에 이르지 않겠다”는 자기 배려의 수양이 사회적 ‘부정의’를 타파하

고 사회적 차원의 정의를 실현하려는 실천과 어느 맥락에서 맞닿아 있는지 보다 구체적인 고견을 듣고 싶다. 단지 내가 하는 방식대로 되갚아주지 않겠다는 것이 양극화사회의 젠더문제를 해결하는 데 어떤 가치가 있는지요?

3-3. 개인적 차원의 자기배려 혹은 자기수양이 사회구조적 문제를 근본적으로 해결하는 중요한 기점이라는 것이 논증되지 않는다면, 이 글은 침소봉대하는 것은 아닌지 의문이 든다. 결론에서 필자도 지적하였듯이, 김호연재의 분노해소방식이 분노를 유발하는 시집 친척 남편 첩에 대하여 조선시대 혼인한 여성이 주체적으로 문제를 해결할 수 있는 사회적 정치적 문화나 사회구조에 대한 인식이나 실천으로 나아가기보다는 개인적 차원의 함인에 그친다면, 이것은 이른바 현모양처적인 조선시대 여성상으로 귀결되는 것이 아닌지....그렇다면 김호연재 개인의 『자경편』을 통해 양극화시대의 젠더문제를 유학적 관점에서 분석하고 대안을 제시하려는 이 글의 의도는 한계를 가질 수밖에 없다고 생각된다.

4-1. 내용적으로 1과 2가 긴밀한 상관성을 파악하기 쉽지 않다. 분노감정이 젠더문제를 효과적으로 해결하는 방향으로 표출하기 위해서는, 내면적인 자기수양이나 자기배려적 분노이해가 부정의한 사회구조를 개혁하는 것과 어떻게 연관되는지를 보다 분명히 제시하는 것이 필요하다고 생각한다. 유학적 이념을 토대로 보다 구체적으로 논증될 때, 이글의 취지가 제대로 드러날 것으로 보인다.

4-2. 젠더문제가 구조적인 양극화문제와 불가분의 관계에 있다면, 유학 이념 가운데 사회 구조적 문화적 차원의 갈등과 격차를 해결할 수 있는 보다 포괄적인 이념을 전제하고, 그 가운데 김호연재의 수신과 함인의 사상적 맥락을 분석한다면 필자의 취지와 견해가 더 잘 전달되지 않을까 생각한다.

5. 김호연재처럼 자기수양 혹은 자기배려적 슬忍를 통해 여성도 성인되기에 참여할 수 있다고 하였다. 조선시대는 신분제사회였으며 여성과 남성에게 요구되는 사회적 역할과 도덕이 달랐다. 그렇다면 이때의 '성인' 그리고 '성인되기' 조선시대 선비나 남성의 성인되기와 어떤 동이점이 있는지 여쭙는다.



## 주제발표

“양극화 극복을 위한 철학적 도전”

2분과 <서양철학> “양극화 이데올로기와 현대인의 삶”



# 양극화의 인식과 수행태도의 일관성<sup>1)</sup>

## - 경제적 불평등 현상의 해소를 위한 실천방안의 모색 -

임 경 석  
(경기대)

### 1. 서론

2020년 1월 20일 국내 첫 환자의 발생 이후 예측을 뛰어넘으며 장기화되어 온 ‘코로나19 팬데믹 사태’<sup>2)</sup>는 지구촌에도 전례 없는 ‘사회적 양극화(social polarization)’를 부채질 해왔다. 그 피해 규모는 조그마한 주의 기울임만으로도 어렵지 않게 목도할 수 있다.<sup>3)</sup> 설상가상으로 장기화가 예상되는 ‘우크라이나 사태’ 역시도 오늘날 지구촌이 얼마나 긴밀한 유기체적 연결망으로 얽히고설킨 운명공동체인지를 자각하도록 만들고 있다.<sup>4)</sup> 지구촌의 일원인 대한민국 역시도 최근 뉴 애브노멀한 대내외적 사태와 착종되어 다층적 양극화의 피해격차를 체감하고 있는 중이다. 흔히 사회적 양극화는 소득, 자산 및 생활조건의 기회균등이나 기대치 등과 관련된 공정성으로서의 정의를 이반하는 다층적 불평등의 양태들을 야기하는 특성을 갖는다. 비록 우리 공동체가 재난에 대비한 사회안전망의 보호시스템을 충분히 구축하지 못하고 있음을 인정한다고 할 때 어느 정도 양극화의 피해를 예상할 수 있을 지라도, 최근 메가트렌드화된 양극화의 경향과 그 파괴력은 매우 심각한 사회통합의 위기를 발생시킬 수 있는 뇌관이 될 수 있다. 특히 최근

1) 본고는 에세이 형식의 아이디어를 제시해 본 미완성된 글입니다. 아무쪼록 인용을 자제해 주시기 부탁드립니다. 향후 본고의 논리전개나 보완 등 글의 완성에 필요한 도움이 되는 모든 비판을 환영하겠습니다.

2) 부의 양극화, 자살왕국, 신용불량자, 저출산, (청년)실업, 비정규직노동자(Precariat)의 확대재생산, 중소기업과 소상공인들의 폐업물결, 초고령화와 노인빈곤문제, 주거안정문제, 가족의 해체 등 사회적 양극화가 빚어낸 불안정한 요소들이 득실대고 있는 실정이다.

3) 코로나 팬데믹은 글로벌한 ‘백신 양극화’의 추악함과 다국적 제약회사들의 자본축적과 더불어 일국의 면역만으로 우리 인류가 실제로 얼마나 밀접하게 상호의존적인 연대의 연결망 속에 존재하고 해야만 하는가란 사실을 민감하게 자각할 수 있도록 일깨워 준 역사적 사건으로 자리매김 되어야 하는바, 이에 대한 의미 평가와 세부적 논의는 다른 기회에 좀 더 주의 깊게 진행되어야 할 것으로 보인다. 참고. <https://www.worldometers.info/>

4) 인류는 최근 ‘포스트 코로나’의 낙관적 기대 속에 ‘우크라이나 사태’를 맞아 다시금 글로벌 세계질서의 필요성과 현실적 장벽을 절감하고 있다. 우리가 목도하는 현실은 역설적 방향으로 진행 중인 것으로 보인다. 각 국가들은 자국의 국방력의 증강이나 지역안보의 논의를 최우선해야 한다는 정치적 선동에 준하는 매체보도를 전파할 뿐이다. 이러한 논의방식은 결과적으로 정작 요구되어야 할 글로벌 공조방안이나 UN과 같은 초국적 조직의 개혁과제와 민주적 합의절차를 통한 전쟁, 반인륜적 범죄, 난민, 환경위기, 경제적 북남문제 등 글로벌한 차원의 연대협력이란 운명공동체적 실천방안의 모색을 자국이이익중심주의와 패권적 신-냉전구도에 따른 편 가르기로 악화시키고 있는 실정이다. 지구촌의 질서정연한 평화공존과 인권수호에 앞장서야 할 G2나 G7 혹은 G20로 지칭되는 국가들이 철지난 냉전이데올로기의 패권주의를 극복하고 새로운 이념절정과 공고화의 실현을 위해 과연 어떤 방식으로 세계질서의 파괴나 교란에 공동으로 대응할 수 있는 세계체제의 변혁을 수행할 것인지 지금이야말로 ‘새로운 시작(the new beginning)’에 착수할 절호의 시점으로 보인다.

2022 대선과정을 전후로 더욱 노골화된 계층과 세대 및 지역 간의 갈등(조장), 부동산과열과 가계부채의 급등, 자고나면 널뛰기를 하는 생필품과 에너지의 가격상승 및 중소기업과 소상공인의 생존을 위협하는 파산과 폐업률의 증가정도는 심적 내폭(implosion)의 좌절감과 무력감 및 자기분노로 표출되는 가운데 계층·세대·젠더·지역을 둘러싼 다층적 갈등의 외폭(explosion)로서의 사회분열과 같은 양극화의 위기 현상을 노출시킬 수 있는 상황으로 치닫고 있다.

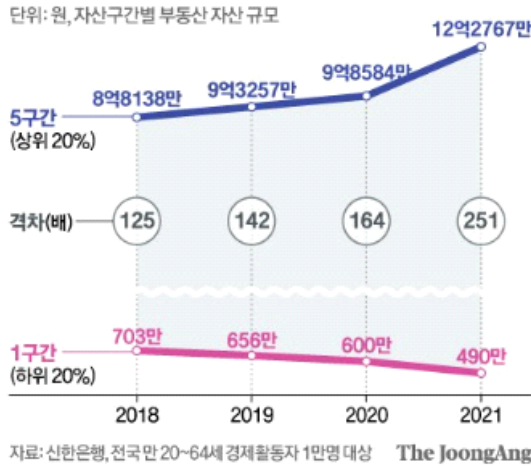
양극화의 주요 요인인 경제적 불평등의 해소 영역은 크게 두 개의 범주로 세분해 그 접근가능성을 타진해볼 수 있어 보인다. 프란시스 후쿠야마의 지적처럼 그 하나의 영역은 인종차별이나 불공정한 투표권의 경우처럼 ‘문화적 인습으로 인해 발생하게 되는 범주’와 또 다른 영역인 능력이나 자질처럼 ‘자연과 천부적 필연성에서 초래된 범주’<sup>5)</sup>가 주목될 수 있겠다.(역사의 종말, 426쪽) 이러한 구분에 따르면, 운명의 영역인 자연적 필연성으로부터 기인하는 양극화의 해소방안 여부는 평등이란 주제로 다루는 것이 적절한지의 여부가 논의 될 필요가 있게 된다.<sup>6)</sup> 반면에 문화적 토양을 배경으로 발생하는 양극화의 탈피는 원칙적으로 인습적 불평등의 배제 필요성에 대한 합의에서 출발해야하며 그 해결책의 대안마련에도 합의가 가능할 것으로 보인다. 이에 본고는 바로 이러한 범주구분의 문제접근법에서 출발하며, 이로부터 제1원칙으로 ‘양극화는 극복되어야 한다.’는 합의가능한 제안의 수용을 통해 공동체가 어떤 일관된 수행 태도가 준수되도록 실천적 방안을 수행해야만 할 것인지를 논해 보겠다.<sup>7)</sup>

이에 필자는 본고에서 아래의 논의를 제시해 보고자 한다. 1) 맑스의 지적처럼, 자본주의적 양극화는 신이나 자연의 중력과 같은 필연적 법칙의 산물이 아닌 우리 동료 인간 누군가의 우연적 산물이란 점이 주목되어야 한다. 그렇다면, 이제 누가 양극화를 통해 이익을 얻는 주체이며, 어떤 논제가 이러한 산물의 지속성을 보장하는 것일까? 2) 이러한 양극화의 현상문제가 사회정의에 바람직하지 못한 상태임을 인정함에도 불구하고, 왜 이 문제를 극복하려는 실천적 수행태도가 제대로 전개하지 못하는 것일까? 이에 대한 책임의 주체는 누구여야 할까? 3) 양극화의 해소를 실행하기 위한 제도적 개혁은 어떤 대안사회를 모색해야 하는지에 대한 방안을 간략히 고민하고 제안해 보겠다.

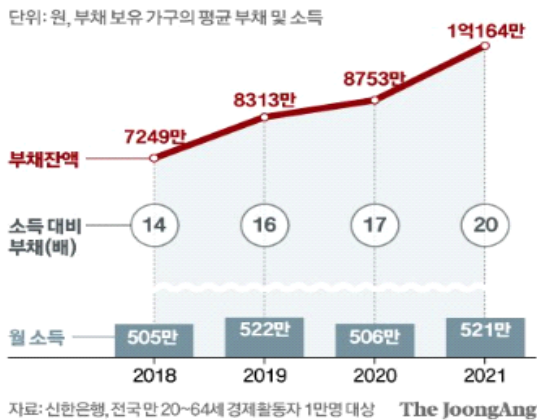
## 2. 대한민국 양극화의 현주소

- 5) 물론 가까운 미래에 외모나 지성에 대해 신기술이 개발되어 외모로 인한 ‘자연적 불평등’이 보다 공평하게 재분배 될 수 있는 가능성도 기대될 수 있어 보인다. 다만, 적어도 작금의 기술수준으로 그 비용이나 성공의 가능성이 다소 불확실하고 불평등을 더욱 가속화 할 위험 및 이러한 시도에 대한 상당한 윤리적 논쟁 역시도 예상이 된다. 또한 최근 제기된 장애인들이 주장하는 ‘이동권’의 보장과 관련해서도 자연적 불평등에 대한 사회적·문화적 인식과 태도변화의 추이로 인해 향후 ‘어디까지의 평등인가?’란 주제를 중심으로 우리 공동체의 연대수준과 인식개선에 따른 보다 세심한 논의와 개선이 필요한 단계로 진입한 것으로 보인다.
- 6) 롤즈(Rawls)의 지적처럼 기회균등이란, “비슷한 능력과 기술을 가진 사람들은 비슷한 삶의 기회를 가져야 한다. 더 구체적으로 말해, 타고난 자산(천부적인 능력과 재능)의 분배가 있다고 가정한다면, 똑 같은 수준의 재능과 능력을 가지고 있고 또 그것을 사용하려는 똑같은 자발성을 가진 이들은 사회 조직에서 그들이 태어날 때 어떤 계층에 속해 있었는지와는 상관없이 성공에 대한 똑같은 가망성을 가져야 한다.”
- 7) 적어도 누구도 지식인들 간에 양극화를 바라보는 시각과 그 해결방안에 대한 논의가 역사적으로 낙관론과 비관론의 극단으로 갈려 왔다는 사실을 부정하기 어려울 것이다. 필자는 다만 우리 인류가 만들어낸 양극화 현상의 문제점을 일단 인정한다면, 이러한 문제에 대한 해결을 수행할 태도는 변명이나 회피가 아니라 일관된 수행태도를 견지하는데 동의할 수 있어야 한다는 점과 이에 부합하는 실천과제의 우선성이 무엇이 되어야 할지를 제안해 보고자 한다.

### 코로나19로 커진 자산격차



### 소득보다 빠른 부채 증가속도



간략히 제시한 두 도표를 중심으로 우리 공동체 양극화의 현주소를 요약하자면<sup>8)</sup>, 소득과 자산의 격차는 더욱 가파르게 증대되고 있으며 교육·건강·문화·여가 등의 분야와 연관되는 삶의 기대치 역시 상당한 편차가 예상된다. 2021년 정규직의 월 소득은 485만원으로 코로나19 이전인 2019년(478만원)보다 소폭으로 늘어난 추세이다. 반면 비정규직은 2019년 364만원에서 지난해 337만원으로 소득이 줄었다. 소위 비정규직으로 집계되지 않는 프리카리아트의 소득은 알바천국의 일시적 구직난과 관련해 언급조차 되고 있지 않는 실정이다. 무엇보다도 이러한 추세는 정부와 재계가 지속적으로 ‘합리적 중재방안’(?)을 적극도입하지 않는다면, 향후 인간이 만드는 다양한 대내외적 자본증식의 제도도입을 통한 여건조성으로 인해 양극화의 파행이 더욱 비관적 추세로 진행될 수밖에 없다는 사실(fact)이 주목되어야 한다.

### 3. 사회적 양극화의 조속한 개혁 과제

8) 출처: <https://www.joongang.co.kr/article/25061211> 상·하위 20% 소득 격차 코로나 이후 4.76배→5.23배로, 중앙일보기자. 검색일 2022. 5월 30일)

우리 공동체의 최하층에 속한 사람들은 어떤 삶을 살고 있을까? 이들이 굶주림, 교육기회의 박탈, 비위생과 질병 및 범죄에 노출된 환경 등 ‘빈곤이란 악순환의 덫’에 시달리는 이유는 무엇 때문일까? 누군가는 이러한 빈곤한 삶을 낳은 양극화의 원인이 개인의 나태함과 게으름으로 인한 것이라고 지적함으로써 경제사다리의 맨 아래 칸 가까이에 있는 경우의 책임을 개인적 과오라고 주장할 수도 있을 것이다.<sup>9)</sup> 하지만, 왜 우리는 어떤 ‘게으름 권리’를 포기해야만 하는가? 심지어 많은 경우 양극화가 배태하는 빈곤의 덫은 개인적 노력의 해결능력만으론 그 범위를 넘어선 불공정한 사회제도적 요인과 수수방관으로 잔존하는 ‘수행태도의 역설’에 상당부분을 기인하도록 조장된 것이기도 하다.

그렇다면 정부가 수행해야하는 소위 ‘가부장적 온정주의(paternalism)’는 왜 필요하며 어떻게 이에 수반되는 부작용을 줄이는 동시에 바람직한 제도로 실현되도록 만들 것인지가 궁금하다. 일반적으로 진보진영은 양극화의 해소를 위한 정부의 적극적 중재와 간섭을 옹호하려는 경향이 강하다. 반면 보수진영은 정부가 자유로운 개인이 경기에 참여할 때 마치 공정한 규칙이 잘 적용될 수 있도록 심판자로서의 역할과 더 나아가 필요한 경우에만 ‘교정적 정의’를 수행할 수 있는 최소국가의 간섭능력을 요구하는 태도를 보인다. 다만, 소위 진보든 보수든 적어도 자유경제 원리를 채택한 국가들은 가부장적 온정주의를 공정한 경쟁에 참여할 수 없는 사회구성원들의 안정된 최소한의 삶의 보장을 위한 경우에 그 간섭주의 방식의 필요성을 인정하는 공통된 태도를 보여주고 있다. 즉, 만인은 안정적인 동시에 본인의 과실과는 무관한 ‘빈곤의 덫’으로부터 양극화의 ‘누적적 결과’를 고려해 일반적 빈곤과 이로 인한 고통으로부터 최소한 자유로울 수 있는 준칙적 법안의 채택을 양극화 해소방안의 ‘제1원칙’으로 채택한다.

2022년 대선과 지방선거의 결과는, 촛불민심에 기반을 두었던 문재인 정부가 추진한 사회양극화의 개혁과 이에 연관된 경제민주화 작업의 성과에만 주목했을 때, 지난 21대 총선에서 총의 석수 188석의 거대 여당의 의석수를 선택했던 유권자의 기대치에 부응하지 못한 것으로 평가되어야 할 것으로 보인다. 그렇다면 이제 막 임기를 시작한 윤석열 보수정부는 사회양극화의 개혁 의지와 관련해, 흔히 ‘개혁의 동력은 임기 1년차 이내에’라는 일반적 속설에 따라, 어떤 조심스런 전망적 평가를 기대해 볼 수 있을지 궁금하다. 제20대 대통령직인수위원회가 최근 발간한 윤석열 정부의 ‘110대 국정과제 보고서(2022년 5월)’의 182쪽 정책공약을 살펴보면, 무엇보다도 “국익, 실용, 공정, 상식을 원칙으로 삼는 가운데 지역·계층·소득의 격차가 심화되고 있는 현상을 언급하면서도 ‘양극화’란 용어는 단지 2번만 등장하고 있을 뿐이다.<sup>10)</sup>

대기업친화적인 ‘경제적 자유주의’<sup>11)</sup>를 신봉하고 있는 신정부가 포스트 코로나의 시대를 맞아

9) 평등에 반대하는 자유지상주의의 대표논증에 따르면, 경제적 평등주의의 입장은 부와 수입의 총량을 대충 같게 함으로써 **획일주의(Uniformism)**와 마찬가지로 모든 인간을 동일한 유사방식으로 행동하고 생활하도록 만듦으로써 **인간의 다양성을 파괴**할 것이라 지적한다. 더불어 양극화를 조장하는 경제적 평등주의자들의 주장은 결과적으로 경제적 재분배를 필요로 하게 되며, 이로 인해 **재산권과 개인적 자유의 침해**를 발생시키게 될 뿐이다. 특히 과도하고 불균등한 **세금의 부과**는 정당한 방식으로 자기가 **취득**한 돈과 재산을 자유롭게 **처분**할 수 있는 권리와 **교정의 기회**를 침해하는 일종의 도둑질을 허용하게 될 것이란 반론을 제기한다. 이 점은 특히 **노직**의 “노동으로 번 돈에 세금을 부과하는 것은 노동의 강요와 똑같다.”(Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 169쪽)는 주장으로 잘 알려져 있다.

10) 출처 : 제20대 대통령실 담당부서/저자 : 제20대 대통령직인수위원회(등록일 : 2022.05.02.)

(www.korea.kr)https://www.korea.kr/archive/expDocView.do?docId=39973&call\_from=naver\_exp )

11) 어떤 경쟁적 자본주의가 단독으로 정치적 자유를 신장시키는데 기여할 수 있을까? 오늘날 경제적 자유주

추구하고자 하는 국정목표인 “공정과 상식이 회복된 반듯한 나라”로 다가서고 “문명사의 변혁기를 맞아 대한민국이 국가경쟁력을 회복하고 선진국으로 도약“하기 위한 시대적 소명을 실현하기 위해선 (...) 마땅히 ‘진영논리’의 틀에서 벗어나 여야가 공히 강조했던 약속한 ‘협치’를 추진해야 할 것이다. 그 출발점은, 양극화의 문제로만 한정할 때, 소위 보수진영의 논리로 회자되고 있는 ‘문재인 정부의 소득주도성장정책의 실패론’이나 ‘공정경제정책이 기업 옥죄기를 일관함으로써 국가경제가 어려워졌다’는 등 다분히 정치공학적 비난의 공세를 넘어 진보진영이 미완으로 남긴 과제들 가운데 양극화 극복의 명백한 장애물로 드러난 정책과제들을 해결하려는 정치적 공동전선의 최소타협점을 마련하고 이를 바탕으로 사회통합의 실질적 출발점이 성공적으로 수행될 수 있도록 노력하기를 희망해 본다.

향후 윤석열 정부가 진정으로 사회양극화를 해소하기 위한 각종 구조개혁의 기본적 실천방안의 실행과제는 무엇보다도 1) 경제적 강자의 일방적 갑질문화의 확산방지와 약자인 소비자의 피해구제와 근로자/소상공 자영업자의 보호 및 갑의 부당행위를 발생한 인적/물적 피해구제와 더불어 징벌적 손해배상제도에 따른 예방적 처벌강화, 2) 재벌그룹의 불공정거래행위와 부당한 총수일가의 편법세습과 계열사를 동원한 사익편취를 통제할 수 있는 상법개정을 통한 재벌개혁, 3) 금융자본시장의 교란이나 금융상품 조작의 모르쇠로 일관되는 관행개선과 투기적 디지털자본의 시장교란과 인터넷전문은행법의 관리부실에 대한 감사 및 제재방안의 마련, 4) 연금개혁과 더불어 공적 연기금인 국민연금의 책임 있는 기금운영방안과 거대자본의 전횡을 막기 위한 기관투자자로서의 공적 역할의 수행방안 등에 대한 모색, 5) 재벌 총수와 전문경영인들의 돈세탁이나 화이트칼라 범죄 등에 대한 강력한 통제장치와 사법부의 확고하고도 공정한 법집행의 의지, 6) 불합리한 상속과 불로소득 및 탈세를 통한 자본증식이 아닌 급진적 조세개혁과 노동시장의 임금불평등 해소를 통한 인권과 노동의 가치가 존중받는 “따뜻한 동행, 모두가 행복한 나라”로의 국정목표 달성을 위한 조속한 개혁정책의 방향으로 나아가기 위한 여야의 책임 있는 협치를 바란다.

#### 4. 결론

맑스의 지적처럼 사회적 양극화가 ‘중력의 법칙’과 달리 인간이 만든 ‘풍요 속의 빈곤의 법칙’의 부산물임을 인정한다면, 이제 수많은 자유평등주의자들의 견해가 주목해 온 것처럼 양극화를 최소화 할 수 있는 방안이 무엇일지 ‘의도적 합리화’의 경향을 극복하는 가운데 진보와 보수는 합의점을 모색해 보아야 한다.<sup>12)</sup> 과연 사회적 양극화를 폐지하지 못하더라도 이를 최소화하기

---

의는 초장기 등장한 ‘자유방임 자본주의’와 달리 간섭주의를 수용하는 복지국가체제를 승인한 수정된 자유주의란 점에서 본다면, 사회주의 이념의 부분적 수용의 변용태로 볼 수 있겠다. 특히 지난 세기말 붕괴한 현실 사회주의국가와 달리 변화된 시장자유경제체제는 경제적 자유를 바탕으로 정치적 자유를 훨씬 더 잘 보장해 왔다고 볼 수 있는바, 실제로 체제와 대립되는 이념의 홍보나 선전을 허용하는 등 이러한 평가를 긍정할 수 있는 인상적인 사례들이 주목될 수 있다. 다만, 경제적 자유주의가 정치적 자유주의를 촉진시킬 수 있는 최고의 제도인지는 의문이다.

12) 자유평등주의자 롤즈에 따르면, 부정의는 “단지 모든 사람에게 이익이 되지 않는 불평등일 뿐”(J. Rawls, *A Theory of Justice*, 62쪽)인 경우에만 비판의 대상에 해당되어야 한다. 다시 말해서 합당하지 못한 양극화를 해소할 방안으로써만 ‘자유우선성의 1원칙’과 더불어 ‘기회균등과 최소수혜자의 우선성 원칙’의 축차적 서열에 따라 어떠한 경제적 불평등의 해소를 정당하거나 도덕적으로 허용할 것인지에 대한 ‘정의감(sense of justice)’논의가 주목되어야 한다는 입장이다.

위한 지속가능한 대안은 무엇이어야 할까? 그 출발점은 적어도 1) 먼저 기존의 ‘최저 임금’의 수준에 대한 논의뿐만 아니라 ‘최고 임금’의 수준과 더불어 허용 가능한 자산격차에 대한 공동체적 논의와 구성원들의 절차적 합의과정의 공론화가 필요해 보인다.<sup>13)</sup> 2) 피케티의 지적처럼 “ $r$  (자본수익률) >  $g$  (경제성장률)”<sup>14)</sup> 정식이 통용되고 있는 현 상황에서 거대자본의 소유를 통한 다양한 불로소득의 창출과 금융자본의 불공정한 투자수익과 배당(금)에 대해 민주적으로 구성된 전문이사회를 통한 재분배 효과에 부합하는 누진적 과세나 회사법의 무한책임의 도입과 효과적인 통제와 처벌방안 등에 대한 투명한 사법적 협력의지가 글로벌 차원으로 확장되어 초국적기업의 관리감독이 연계될 필요가 있어 보인다. 3) 각 개별 국가단위의 상황에 부합하는 가운데 활발한 논의가 기대되지만 선거 이후 특히 우리 공동체가 침묵 중인 “기본소득”<sup>15)</sup>이나 “기본자산제”<sup>16)</sup>와 같은 다양한 보편적 최저소득의 보장실행과 안정적인 지속가능한 발전전망 및 새로운 예산창출에 기여할 수 있는 그린 뉴딜이나 혁신적 벤처기업의 창의적 지원방안<sup>17)</sup> 등과 관련

13) 루소(J. J. Rousseau)는 자유란 어느 정도의 평등 없인 존재할 수 없다고 보았다. 그에 따르면, 평등은 “힘과 부의 정도가 모든 사람에게 절대적으로 똑같아야 한다는 것을 의미한다고 간주되어서는 안 되고, 오히려 권력이 폭력까지는 안 가서 멈추고, 권위와 덕에 의한 경우를 제외하고는 절대로 권력이 행사되어서는 안 된다는 것을 의미한다고 간주되어야 하며, 또한 부에 관한 한 어떠한 시민도 다른 사람을 살 수 있을 정도로 충분히 부유하지 않고 어떤 사람도 너무 가난해서 스스로를 팔수밖에 없어서는 안 된다는 점을 의미하는 것으로 간주 되어야 한다.”고 언급함으로써 부의 불평등이 야기할 수 있는 문제점을 예리하게 지적한 바 있다.(J. J. Rousseau, 『사회계약론』, 96쪽)

14) ‘ $r > g$ ’라는 부등식(여기서  $r$ 은 연평균 자본수익률을 뜻하며, 자본에서 얻은 이윤, 배당금, 이자, 임대료, 기타 소득 등을 자본총액에 대한 비율로 나타낸 것이다. 그리고  $g$ 는 경제성장률, 즉 소득이나 생산의 연간 증가율을 말한다.)으로 표현되는 이 근본적 불평등은 피케티의 『21세기 자본』의 논점을 전체적으로 요약한 것이다. 이 기본적 부등식에 대한 피케티의 결론은 확고한 현행논리의 효과를 상쇄시킬 수 있는 공공정책이나 제도를 상정해 보려는 것이다. 예를 들어 상당한 수준의 글로벌 협력이 요구되는 ‘누진적인 글로벌 자본세’의 도입과 같은 제도의 제안이 그런 것이다.

15) 어떤 기본소득일지 “당장의 실현 가능성을 감론을박하기보다는 관련된 사회적/경제적/철학적/정치적 문제들을 폭넓게 이야기해 볼 필요가 있다. 토지와 산업 생산시설의 소유권 문제, 노동의 개념, 사회적 생산의 의미, 노동과 소득의 연계 문제, 분배의 정당성, 조세정의, 사회적 효율성, 인간 자유의 문제, 삶의 권리 등 다양한 문제들이 기본소득 논의와 관련되어 있다. 기본소득 논의는 현 자본주의 체제에서 살면서 상식으로 받아들이게 된 여러 사회적 개념들에 대해 의문부호를 치고 새로운 개념을 모색하게 하는 좋은 계기가 될 것이다.” 박형준, 「4차 산업혁명과 기본소득의 미래I, 기본소득 사상의 역사」, 지식공유지대E-commons, 126쪽.

16) 기본자산제는 양극화를 배태하는 자산불평등의 원인이 되는 “자본주의 경제시스템의 핵심제도인 임금노동, 소수 대주주에 의한 회사 소유, 배타적 재산권, 상속권, 부채 관념 등을 근본적으로 개혁하여 공정한 경제시스템으로 (소유권을) 재구성하고자 하는 것”(『기본소득은 틀렸다』, 김종철: 44쪽)이란 관점에서 그 도입의 필요성과 기대효과가 흥미로운 주장이다. 김종철 교수는 ‘기본소득제가 사이비 공산주의(코뮌주의) 혹은 사이비 조합주의’이자, ‘조합주의를 잘못 적용했기에 애초 실현불가능한 제도’라고 강하게 비판한다. 개인적으로 대한민국 호가 조속히 양극화를 극복하고 사회복지국가로 이행해야 하는 담대한 도전의 단계에서 있다고 보는데, 이 시기에 왜 상대적으로 많이 언급된 ‘기본소득(basic income)’과 넓은 의미에서 공유가능한 지향점을 갖는 것으로 보이는 ‘기본자산제’가 함께 상보적 경쟁담론을 진행하기보다는 마치 죽느냐 사느냐의 적자생존이란 인상을 줄 수도 있는 논의를 진행하려는지 안타깝게 생각한다.

17) 태어나서 좋은 부모를 만난 운(fortuna) 그 자체가 비난의 대상이 되어선 안 될 것이다, 예를 들어 이탈리아 베네치아의 ‘콤멘다(Commenda)’란 과거의 제도를 생각해보자. 이 제도는 부유한 자본가의 가문과 달리 부를 소유하지는 못했지만 아이디어가 풍부한 진취적 상인과의 파트너쉽을 활용하고자 한다. 한 사람은 자본을, 다른 한 사람은 장거리 여행의 위험과 상술의 아이디어(오늘날 벤처기업가정신)를 제공하여 그 상업적 이익의 25-50%까지의 분배를 보장하며 사회양극화의 문제도 해소하려는 협력적 상생의 방안으로 존재했다. 이 제도는 10세기에 도입된 이래로 부의 공정한 배분과 신분상승의 기회로도 아주 잘 작동할 수 있



해 보다 미래지향적으로 양극화를 해소할 제도도입의 방안마련에 필요한 공론장이 활발히 전개되어야 마땅할 것이다.

지난 2년 동안 열린 군중의 힘은 코로나의 물결 앞에서 실종되어 왔다. 1997/8년 IMF사태와 2008년 금융위기 및 2017/8년 촛불과 같은 부정의에 대항한 피 끓는 분노의 열정은 어디에서 기인했던 것일까? 코로나가 양극화 극복의 기회가 되려면, 우리는 마치 아무 일도 없었던 것처럼 현실에서 목도되었던 부정의한 코로나-양극화 현상들에 침묵하면서 ‘피로 사회’의 순종적 삶을 살아가선 안 될 것이다. 물론 그 해결책에 조금해 하거나 서두를 필요는 없다. 적어도 작금의 양극화란 현상을 침착하게 목도하는 가운데 극복하려는 지식인의 사명은, 베버가 1919년 뮌헨 대학의 한 초청강연의 언급한 것처럼, ‘신념윤리(Gesinnungsethik)’와 ‘책임윤리(Verantwortungsethik)’의 조화라는 비판적 소명작업을 통해 강하지만 서서히 널빤지를 뚫는 송곳의 작업을 추진해야 하는 것은 아닐는지.<sup>18)</sup> 더 나아가 우리 중의 누군가의 삶의 목표가 자기 스스로와 전체 공동체의 동료 시민들과 연대한 해방적 삶을 설계하는 가운데 맑스가 강조한 인류를 자본의 노예로부터 마침내 아직 도래하지 않은 유토피아적 대안사회인 ‘자유의 왕국’, 즉 “능력에 따라 일하고, 필요에 따라 분배 되는”<sup>19)</sup> 참된 코뮌주의의 수정가능한 단계적 실현방안의 모색에 참여하는 것을 믿음으로 삼는 것은 어떨는지... (未完)

---

었지만, 14세기부터 베네치아의 귀족들이 자신들의 특권유지를 강화하기 위해 부의 세습을 단 한 번만으로 제한하는데 동의함으로써 마침내 제도를 금지(serrata 폐쇄)시켰고 이후 역사 무대에서 사라진다.(자라 바겐 크네히트/장수한 역, 『풍요의 조건(Reichtum ohne Gier)』, 188-9쪽.)

18) M. Weber, *Politik als Beruf*(소명으로서의 정치), 141쪽.

19) K. Marx, 『고타강령비판』 in: (MEW: 19), 21쪽.

## 임경석 선생님의 “양극화의 인식과 수행 태도의 일관성 -경제적 불평등 현상의 해소를 위한 실천방안의 모색-”에 대한 논평

정 대 훈  
(한국공학대)

임경석 선생님(이하 발표자)의 글은 특히 팬데믹 이후 더욱 두드러지고 있는 사회경제적 양극화를 인식하고 이를 실천적으로 ‘극복’할 수 있는 일관되고 지속가능한 이론적 관점과 실천적 체계를 모색하고 있다. 이러한 모색을 위해 발표자는 국내외적인 양극화 경향의 다양한 측면들을 이론적 틀과 경험적 데이터, 그리고 대안적 제도의 면에서 균형감 있게 그리고 전반적으로 검토하고 있다.

그 자체로 명료한 발표문 내용에 대한 요약은 생략하고, 더 진전된 토론에 기여하기를 희망하면서 논평자가 보기에 몇 가지 불명료하거나 궁금한 점 대해 문제를 제기하거나 코멘트를 시도해 보고자 한다.

(1) 발표자는 선천적 능력이나 자질과 같은 자연적인 토대를 가진 불평등과 “인종차별이나 불공정한 투표권”과 같은 문화적 토양을 배경으로 한 인습적 불평등에 관한 프란시스 후쿠야마의 “범주구분의 문제접근법에서 출발”(2쪽)하여 논의를 시작한다고 언명하고 있다. 그리고 발표자는 인습적 불평등은 그 “배제 필요성에 대한 합의에서 출발”할 수 있는 데 반해, “자연적 필연성으로부터 기인하는 양극화의 해소방안 여부는 평등이란 주제로 다루는 것이 적절한지의 여부” 자체가 먼저 논의될 필요가 있다고 주장한다. 발표자는 2쪽 각주 6에서 이러한 논의를 조금 더 진전시키는데, 그는 “똑 같은 수준의 재능과 능력을” 타고 났고 “그것을 사용하려는 똑 같은 자발성을 가진 이들”은 어떤 계층에서 태어났는지와 무관하게 “성공에 대한 똑 같은 가망성을 가져야 한다”는, 기회균등에 관한 롤즈(Rawls)의 주장을 참조 및 수용하는 것으로 보인다. 롤즈의 이 주장을 수용한다는 것은, ‘자연적으로 상이한 재능과 능력에 상응하는 결과의 상이성’을 받아들인다는 것을 함의한다. 오로지 타고난 재능·능력·소질의 상이한 정도에서만 유래하는 다소간 차이는 성과나 업적에 대해서는 수용할 만하다. 또한 시장경제와 자유주의를 일정한 보완 아래 어느 정도 받아들인다면, 이 성과와 업적이 그 성취자에게 돌아간다는 것은 일반적으로 합의될 수 있을 것이다.

논평자의 물음은 다음과 같다. ‘자연적으로 상이한 재능과 능력에 상응하는 결과의 상이성’은 발표자가 후쿠야마에 잇대어 말하는 “자연적 필연성으로부터 기인하는 양극화”(2쪽)와 같은 것인가, 다른 것인가? 만약 발표자가 이 둘은 같다고 주장한다면, “자연적 필연성으로부터 기인하는 양극화”는 전자와 같이 수용할 만한 것이 된다. 그런데 자연성에 상응하는 결과의 상이성을 굳이 ‘양극화’라는 용어로 부르는 것이 적절한지 의문이다. 왜냐하면 ‘양극화’는 자연적으로는 차

이가 없는데도 불구하고 혹은 일정한 자연적 차이에 비해볼 때, 어떤 문화적이고 인습적인 요소들이 개입되었다고 판단할 수 밖에 없을 정도의 차이가 성과나 업적에서 발생할 때, 그리고 이러한 발생이 반복·누적될 때 운위될 수 있는 것이기 때문이다. 이렇게 볼 때, “자연적 필연성으로부터 기인하는 양극화”는 정확히 이해하면 ‘자연적 차이에 **부가된** 문화적 배경으로 인한 양극화’로 이해되어야 할 것이다. 따라서 ‘오로지 자연적 차이에 기인한 양극화’라는 것은 없고 오로지 ‘문화적 배경의 차이에 기인한 양극화’만이 있다고 해야 할 것이다. 반대로, 만약 ‘자연적으로 상이한 재능과 능력에 상응하는 결과의 상이성’이 “자연적 필연성으로부터 기인하는 양극화”와 **다르다면**, 이것은 어떤 점에서 다른가? ... 만약 “자연적 필연성으로부터 기인하는 양극화”가 ‘자연적 상이성에 상응하는 결과의 상이성’과 다른 것으로서 **성립한다고** 주장하는 사람이 있다면, 그는 후쿠야마의 ‘자연적/문화적’의 범주구별을 토대로 ‘자연적 차이에서 기인하는 양극화’는 정당화될 수 있다’는 주장을 하려는 것으로 밖에는 이해되지 않을 것 같다 (달리 이해될 수 있을까?).

(2) 이와 관련하여, 논평자는 차이, 불평등, 양극화를 주의하여 구분해야 한다고 생각한다. ‘차이’는 중립적인 용어로 사용될 수 있지만, ‘불평등’은 이미 가치판단이 개입되어 있는, 교정의 대상인 어떤 상태를 가리키는 용어이다. 많은 경우 ‘출발선에서의 불평등’과 ‘결과에서의 불평등’을 구별하여, 전자를 ‘기회의 불균등’으로 규정하고 교정 대상으로 특정한다. 이 때 ‘결과적 불평등’은 단지 ‘결과적 차이’이고 이는 자연적 차이에 **상응하는** 것이며 따라서 수용가능하다. 하지만, 논평자가 보기에 어떠한 경우라도 ‘양극화’는 그 자체로 정당화될 수 없는 현상을 지칭하는 개념으로 사용되어야 할 것 같다.

(3) 발표자는 정치적 진영의 차이를 넘어 수용가능한, “양극화 해소”를 위한 “제 1원칙”으로서, “만인은 안정적인 동시에 본인의 과실과는 무관한 ‘빈곤의 덫’으로부터 양극화의 ‘누적적 결과’를 고려해, 일반적 빈곤과 이로 인한 고통으로부터 최소한 자유로울 수 있는 준칙적 법안”을 제안한다 (4쪽). 이러한 원칙은 국가의 일정한 온정적 간섭주의(paternalism)를 통해 실현될 수 있다(같은 곳). 이를 위해 발표자는 여러 가지 구체적인 “지속가능한 대안”(6쪽)을 제시한다. 그 중 하나로 제시되는 것이 “기본소득이나 기본자산제”(같은 곳)이다. 그리고 발표자는 같은 쪽의 각주 16에서 기본소득과 기본자산제가 “넓은 의미에서 공유가능한 지향점을 갖는 것으로” 보인다고 언급한다. 그런데, 논평자가 보기에, “양극화를 배태하는 자산불평등”(6쪽 각주 16)에 기본소득과 기본자산제는 서로 양립할 수 없는 처방을 내리는 것으로 생각된다. 발표자가 김종철의 『기본소득은 틀렸다』로부터 인용하는 바에 따르면, 기본자산제는 “자본주의 경제시스템의 핵심 제도인 임금노동, 소수 대주주에 의한 회사소유, 배타적 재산권, 상속권, 부채 관념 등을 근본적으로 개혁하여 공정한 경제시스템으로 (소유권을) 재구성”(김종철, 『기본소득은 틀렸다』, 44쪽; - 괄호는 발표문)하여, 양극화의 한 원인인 자산불평등 문제를 해소하고자 한다. 하지만 이에 반하여, 논평자가 이해하기로는, 기본소득은 임금노동, 재산권, 상속권 등을 일반적으로 인정된 바탕 위에서 다만 자산불평등이라는 양극화의 원인을 상쇄하려는 취지의 제도이다. 이렇게 볼 때, “기본소득제가 사이비 공산주의”(6쪽 각주 16)라는 김종철 교수의 비판적 견해가 이해된다. 발표자는 기본자산제 “도입의 필요성과 기대효과가 흥미”(같은 곳)롭다는 견해를 피력하는데, 이 두 제도의 공유가능한 지점에 대한 의견을 좀더 경청하고 싶다.

## 정치 양극화와 양극화의 정치

### - 개체화 원리의 맥락에서

이 국 배  
(성균관대)\*

#### ‘정치’라는 신종 스포츠

두 차례에 걸친 선거대전이 막을 내렸다. 언론은 이번 지방선거의 결과와 관련해 “민심의 확연한 이동”<sup>1)</sup>, 혹은 “지방권력의 전복”<sup>2)</sup> 등, 각각 흥분 섞인 평가에 분주하다. ‘각 진영의 유권자를 투표장으로 이끌어 내기 위한 두 거대 정당의 2차에 걸친 평가전’은 2022년 상반기를 뜨겁게 달구고 이렇게 대단원의 막을 내렸다.

언제부터인가 대한민국의 정치 현실은 전 국민이 참여하는 연중 스포츠가 된 듯하다. 경기를 승리로 이끌기 위한 작전과 전략, 아군 진영에 대한 열광적 응원과 상대 진영에 대한 적대적 증오와 비방, 이런 모습들은 언제나 만연해도 도대체 왜 이 시합을 해야 하는지에 대한 이유와 의미에 대해서는 모두가 무관심하다. 주어진 경기 규칙에 따라 오로지 승리를 쟁취하기 위한 간단 없는 경쟁이라는 점에서, 사실은 몇 년에 한 번씩은 치러 내야 하는 월드컵 경기의 응원 모습과 별반 다르지 않다. 스포츠의 세계에서 관객인 내가 어떤 팀을 왜 응원해야 하느냐는 질문은 별로 중요하지 않다. 특정 팀에 내가 좋아하는 스타 선수가 있거나, 내가 알거나 좋아하는 사람이 그 팀을 응원하고 있다고 해도, 그리고 무엇보다도 나의 팀이 그저 우리 지역을 대표하는 팀으로 알려졌만 있으면 평생에 걸쳐 열광적인 응원을 보낼 수 있는 이유로는 이미 충분하다. 이러한 스포츠의 세계에서는 특정 종목이 인류 모두에게 어떠한 이익을 가져다주며, 감독의 전략과 비전이 선수와 관객 모두에게 얼마나 큰 행복을 선사할 수 있을지, 그리고 미래에도 그 행복이 경기를 통해 과연 보장될 수 있을지에 대해서는 전혀 묻지도 않을 뿐더러 물을 수도 없다. 가장 큰 관건은 승리를 위해 어떤 선수를 스카우트할 것인지, 선수마다의 경기 역량은 어떻게 극대화해야 할 것인지, 그리고 이번 경기에서 종국적인 승리를 거머쥐기 위해서는 출전하는 상대팀의 장단점을 정확히 분석하여 어떠한 전략과 전술을 채택할 것인지를 적절히 판단하는 일이다.

언론 역시 정치라는 신종 스포츠가 존재의 근거이자 수입원인 만큼, 굳이 정치와 스포츠 사이의 영역별 구분을 해야 할 하등의 이유가 없다. 모든 정치 보도는 스포츠의 보도방식을 표준으로 한다. 이번 대회에서는 누가 유력한 우승후보인지, 후보들의 특기는 무엇이고 어떠한 이유로

\* 성균관대학교 사회과학대학 소셜이노베이션융합전공(정치학) BK21 교육연구단.

1) 한겨레, “민심의 확연한 이동”, 2022.06.02.

2) 동아일보, “여당의 압승, 지방권력이 뒤집혔다”, 2022.06.02.

대표 선수 명단에 들게 되었는지, 이른바 여론조사라는 과학적 방법(?)을 이용해 최근의 승률과 전적을 일일단위로 상세히 소개한다. 경기가 시작되면 최첨단 장비와 방송망을 총동원하여 실시간 중계를 한다. 아무도 예상 못한 대 역전극의 드라마가 펼쳐진다면 이보다 더 좋을 수 없다. 반전을 통한 감동적 인간승리의 서사까지 더해질 경우, 많은 논란도 있었지만 이번 선거 보도는 크게 성공한 것이다. 선거 보도의 성공은 곧 선거 자체의 성공으로 포장된다. 여기에 선거 결과까지 깔끔하다면, 대한민국의 안녕과 민주주의의 위대함이 널리 확인되면서 유권자들에게 생업에 매진할 수 있는 안도감을 선사할 수 있다. 물론 경기가 끝난 후에는 승패의 원인을 정확히 분석하고 각 진영은 다음에 있을 경기에서도 만전을 기하며 승리를 다짐해야 할 것이다.

정치의 스포츠화, 오늘날 정치 현장에서 교차되는 이와 같은 수많은 양태들을 도대체 어떠한 시각에서 파악하고 바라보아야 하는 것일까. 이는 정말로 정치의 실종을 의미할까, 아니면 현대 사회 정치 본연의 모습일까.

### 정치의 최고 미덕으로서의 ‘집권’

오늘날의 정치가 스포츠화된 것은 양극화 현상 때문이 아니다. 오히려 정치 양극화 현상은 스포츠 경기 방식과도 같은 대의제 민주주의의 수권 방식 구조에 따른 것이라고 보는 것이 정확하다. 양당체제 아래서 ‘단순 다수 승자 독식’ 구조를 갖고 있는 대한민국의 선거 방식은 이미 정치 양극화를 잉태하고 있다. 만일 예상된 양극화 현상이 나타나지 않을 경우에는 흥행에 실패해 유권자들이 정치에 무관심하거나 양 진영 중 어느 일방이 선거 승리에 대한 회의감으로 투표장에 나서지 않았다는 사실의 반증일 뿐이다.

지난 제 20대 한국 대통령 선거의 총 투표율은 77.1%로 당선자와 낙선자의 표차는 겨우 0.75%에 불과했다. 48%를 기준으로 당락이 엇갈린다는 사실은 77%의 유권자를 위한 대중적 공약이 큰 의미를 가질 수 없음을 말해준다. 어느 진영이든 48%의 지지를 확고히 하여 많은 지지자들을 투표장까지 이끌어 낼 수 있느냐의 여부에 따라 승패는 갈린다. ‘정치를 한다는 것’은 결국 지지층에 대한 효과적인 투표장 집결 능력이다. 혹시라도 국민 전체를 위한 정치라는 목표를 설정할 경우, 이는 곧 실권이라는 결과를 낳는다. 이러한 정치 환경에서는 상대방 후보에 대한 야만적 수준의 비난과 음해, 그리고 지속적이고 체계적인 ‘탈 진실(post-truth)’은 필수이다. 왜냐하면 선거 운동 과정에서 진실로 주장되는 특정 사안에 대한 수많은 정보들은 그 사안의 실제적 사실 여부가 중요한 것이 아니기 때문이다. 정보의 가치는 특정 정보가 자당 지지층을 집결시키는 데에 도움이 될 수 있는 것인가로 결정된다. 사실의 ‘가공’ 여부는 정보의 가치와 무관하다. 이 상황에서 정치의 최고 미덕은 오직 집권이다. 실제로 이번 선거를 통해 집권한 새 정부의 유일한 공약은 오직 ‘정권 교체’였다. 공약이 되기 어려운 이 공약만으로도 수권에 성공할 수 있었음은 정치의 최고 미덕이 오직 ‘집권’ 일 수 있음을 증명한다. 그러한 의미에서 새 정부의 공약 이행율은 이미 100%다.

이러한 정치 환경에서 선거 공약은 사실상 대표 행위에 가까운 선심성 공약이 아니라면 커다란 효과를 거둘 수 없다. 언론이 후보자들의 정책과 공약을 진지하게 분석하지 않는 이유이다. 정책과 공약이 없는 정치와 이에 무관심한 언론. 정부가 매년 회계연도 예산안을 발표하면, 이른바 서구의 우수 언론들은 수많은 지면을 할애, 연일 이에 대한 분석 기사를 쏟아 낸다. 시민의 삶에 대해 언론이 갖는 최소한의 의무이자 책임일 것이다. 이러한 종류의 보도를 대한민국의 언론에서는 별로 기억할 수 없다는 사실은 한국 언론의 현 주소를 말해준다. 다시 말하지만, 한국 언론의 모든 정치 관련 기사는 스포츠 기사이다. 어느 감독이 영입될지, 선수 지도법과 전술은

무엇인지, 과거에는 별다른 갈등이 없던 축구협회와는 왜 사이가 틀어졌는지, 이러한 종류의 내용들만이 정치를 다루는 한국 언론의 관심거리다. 다른 한편에서 생각해 볼 때, 그와 같은 한국 언론들의 태도는 타당할 수 있다. 올림픽이나 월드컵이 왜 시민의 삶을 염려해야 하겠는가. 한국 언론이 수년간에 걸쳐 OECD 국가들 중에서 신뢰도 최하위에 위치하고 있는 이유는 간단하다. 시민의 삶과 무관하기 때문이다.

## 정치 양극화와 양극화된 정치

이번 제 8회 전국동시지방선거 경기지사 선거에서는 이른바 이대남 이대녀로 불리는 20대 유권자의 투표결과가 각각 66% 동일 지지율을 보이면서 여·야 두 후보에게 표가 갈렸다는 점에서 양극화된 정치의 극단을 보여준 대표적 사례가 되었다.<sup>3)</sup> 그런데 최근 들어와서 이와 같이 빈번하게 사용되고 있는 양극화(polarization)란 말은 도대체 어떻게 정의 내릴 수 있으며, 어떠한 의미를 지니는 용어일까?

우선 양극화는 현상(phenomenon)이다. 그것도 양적 모델화를 통해 파악되는 물리적 현상이다.<sup>4)</sup> 하지만 양극화의 개념적 의미는 단일 모델로 표준화하기가 쉽지 않다. 가령 “인구분포가 양극화됐다” 라고 할 때는 양극화의 의미가 통계적 특성(a static property)과 연관되지만, “인구분포가 양극화되고 있다” 라고 할 때에는 경향성과 관련된 과정(process)의 문제이기 때문이다. 현상의 상태를 포착할 때는 통계 수단이 활용되지만, 과정을 파악할 때는 또 다른 형식의 모델링이 요구된다.<sup>5)</sup> 이 글에서는 ‘양극화’를 정치영역에 국한하여 ‘정치 양극화(political polarization)’라는 말로 사용하고 있다. 이 글은 정치 양극화를 다음과 같이 정의하고자 한다. 유권자의 당파성에 따른 투표성향이나 이념적 지형, 그리고 문화적 특성을 포괄적으로 반영하는 정치 현상, 혹은 경향성으로, 일정수준 이상의 집단적 균열이 이원적으로 진척된 상태 혹은 과정이다. 최근 한국의 사회과학계에서는 사회 양극화(social polarization)라는 표현과 함께 ‘경제 양극화’(economic polarization)이라는 말을 사용하고 있는 경우도 종종 있으나, 경제와 소유관계에서는 양극단의 집단화가 양적 수준에서 동일 혹은 유사 규모가 되기 어렵다는 점에서, ‘경제적 격차(economic gap/economic disparity)’라는 용어로 수정되는 것이 보다 적절해 보인다. 심지어 일부 언론에서는 도시와 지방 간 격차를 설명할 때에도, 양극화라는 표현을 사용하는 경우가 있는데<sup>6)</sup>, 이와 같이 사회적 격차 문제를 양극화 현상으로 치환할 경우, 이는 현실을 왜곡하는 이데올로기적 채색으로 오해될 수도 있다.

정치 양극화 담론은 사실 미국발 담론이다. 양당제의 정당구조, 승자 독식의 대통령제, 2008년 경제위기 이후 트럼프즘(Trumpism)의 부상으로 인한 미국 사회의 이념적 갈등의 격화, 그리고 펜데믹의 재앙 등이 미국 사회과학계에 정치 양극화 담론을 급속하게 활성화 했다. 미국의 대통령 선거제도는 단순 다수제가 아닌 선거인단을 통한 간접 투표 방식의 다수제 선거이지만, 집권당이 권력의 승자 독식 체제를 갖는다는 점에서 한국과 마찬가지로 양극화 현상 발생이 용이한

3) 중앙일보, “이대남 66% '김은혜' 이대녀 66% '김동연'...더 커진 젠더격차”, 2022.06.01.

4) Aron Bramson, Patrick Grim, Daniel J. Singer, William J. Beger, Graham Sack, Steven Fisher, Carissa Flocken, Bennt Holman, “Understanding Polarization: Meanings, Measures, and Model Evaluation”, *Philosophy of Science*, 84(Jan.2017), p.116.

5) 앞의 글, p.119. 또한 이 연구에서는 오늘날 사회과학에서 엄밀한 개념적 정의 없이 사용되고 있는 “양극화” 라는 말에 대해서, 확장(spread), 분산(disperse), 범위(coverage)등 양극화의 다양한 현상에 대한 각기 다른 형태의 9가지의 모델을 제시하여 개념적 정밀성을 강화하고자 시도한다.

6) 아시아경제, “취업난' 청년도 “지방 싫다..연봉 1000만원 더 주면 몰라도“”, 2021.06.07.

구조적 특성을 갖고 있다. 1980년대 미국에서는 유권자의 43%만이 여·야 정당간의 차이가 투표의 중요한 요소라고 생각했지만 최근에 와서는 정당 간 차이를 중요하다고 생각하는 유권자가 74%까지 증가했다.<sup>7)</sup> 선거 때마다 공화당 유권자의 90%, 민주당 유권자의 85%가 각각 자신의 지지 정당에 표를 던진다.<sup>8)</sup> 특히 트럼프의 백악관 입성은 정치 양극화를 가속화했으며, 팬데믹이 한창인 시기, 정치적, 이념적, 문화적 차원에서 이러한 당파적 양극화 현상은 절정에 달했다.<sup>9)</sup>

물론 이러한 양극화 현상이 실제적 실체를 갖고 있는 것인가라는 회의도 한 때 있었다. 미국의 정치 문화가 확연한 이념적 이원화를 띄는 것처럼 보이지만, 사실은 그 이념의 기원과 실체가 불분명한 일종의 ‘신화(myth)’와 같은 것일 수 있다는 주장도 나왔다.<sup>10)</sup> 이러한 주장의 근거는 미국 대중의 정치에 대한 몰이해, 그리고 결코 확고하다고 볼 수 없는 정치적 견해들에 대한 경험적 조사 결과들이다. 이러한 조사 결과에 따르면, 미국의 유권자들은 결코 ‘이념적(ideological)’이지 않으며, 그러한 의미에서 오늘날 미국 정치의 양극화 현상은 매우 모호하며, 불분명한 현상이다. 심지어 양극화된 정치는 정치가 시민의 사회적 삶 전체를 지배해 버린 정치 과잉의 결과이며, 따라서 ‘과도한 민주주의(overdoing democracy)’의 결과라는 주장까지도 나왔다.<sup>11)</sup> 하지만 이러한 견해들은 보다 정치한 다수의 경험적 연구들을 통해 적지 않은 반론에 직면했다.<sup>12)</sup> 현재 최소한 이론적 수준에서는 미국의 정치 양극화는 단지 신화가 아닌 엄연한 현실이라는 결론 쪽으로 일단락되고 있다.

미국에서 정치 양극화 현상은 계속해서 점증하는 경향을 보였지만, 사실은 양극화된 정치를 단지 최근 들어와서 유행하는 일시적인 문화적 현상으로 볼 수는 없다. 토마스 제퍼슨(Thomas Jefferson)이나 존 애담스(John Adams)와 같은 미국 건국의 관계자들 역시 미국 정치의 당파적 진화를 일찍이 우려했다는 점에서, 정치 양극화는 시대적 유행 여부와는 별도로 특정 정치 구조와 선거 제도의 산물임이 확인되고 있다.<sup>13)</sup> 이러한 전제를 수용하자면, 정치 양극화가 단지 미국과 한국에서만 발생하는 특수한 국가적 현상도 아닌 것이다.<sup>14)</sup>

미국과 유사한 정치 체도를 갖고 있는 한국 역시 2000년대 들어 진보-보수의 이념성향이 주요한 정치적 갈등 축으로 대두된 이래, 정치 엘리트 사이에서의 이념적 양극화는 지속적으로 강화되어 온 것이 사실이다.<sup>15)</sup> 하지만 얼마 전까지만 해도 정치 엘리트들과는 달리 유권자 수준에서는 양극화에 상응하는 이념 성향이나 정책 선호의 변화가 뚜렷하다는 증거를 찾기는 어렵다는 연구들이 나오고는 했지만<sup>16)</sup>, 앞에서 본 것처럼 올해 치러진 두 차례의 선거 과정은 제 3당의

7) Aron Bramson, Patrick Grim, Daniel J. Singer, William J. Beger, Graham Sack, Steven Fisher, Carissa Flocken, Bennt Holman의 앞의 논문, p.117.

8) Nolan McCarty, Keith Pool, and Howard Rosenthal, *Polarized America : The Dance of Ideology and Unequal Riches*, Cambrige, MA:MIT Press, 2008를 참조.

9) 지난 2020년 당시 팬데믹 위기와 관련하여, 민주당 지지자의 약 60%는 코로나 바이러스가 매우 우려되는 상황이라고 응답한 반면, 그와 같이 생각한다는 공화당 지지자는 단지 25%에 불과했다. Marc Hetherington and Jonathan M. Ladd, “Destroying trust in the Media, Science, and Government has left America vulnerable to Disaster” , *Brookings*, May.1, 2020.

10) Morris P. Fiorina, *Culture War? The Myth of a Polarized America*, NY:Pearson Longman, 2006.

11) 이에 대해서는 Robert B. Talisse, *Overdoing Democracy: Why We Must Put Politics in its Place*, NY:Oxford, 2020을 참조.

12) 이에 대한 대표적인 반론으로는 Alan I. Abramowitz & Kyle L. Saunders, “Is Polarization a Myth?“, *The Journal of Politics*, Vol. 70, No.2(Apr., 2008), pp.542-555를 참조.

13) Roderick Rekker, “The Nature and origins of Political Polarization Over Science“, *Public Understanding of Science*, Vol. 30(4), 2021, p. 352-353.

14) 장승진·장한일, “당파적 양극화의 비정치적 효과”, 『한국정치학회보』, 54-5 2020 겨울, p.153.

15) 장승진·서정규, “당파적 양극화의 이원적 구조: 정치적 정체성, 정책선호, 그리고 정치적 세련도”, 『한국정당학회보』, 18-3(통권 44호), 2019년, p.6.

존립 이유를 부정하기 충분한 양극화 현상을 뚜렷하게 보여주었다.

한국과 미국의 양극화 현상을 유권자 수준에서 비교해 보면 중요한 차이점이 발견된다. 미국 유권자의 양극화 현상에서는 양극화되는 비교적 뚜렷한 이념적 차이와 지향이 나타나는 반면<sup>17)</sup>, 한국의 유권자의 정치적 양극화의 특징은 이념 성향보다는 당파적 편향에서 비롯되고 있는 부분이 더 큰 것으로 분석되고 있다.<sup>18)</sup>

그렇다면 이 시점에서 결정적인 물음을 던질 필요가 있다. 그것은 한국 정치의 양극화 현상이 과연 한국 사회의 사회적 격차에 따른 갈등 구조를 반영하고 있는가이다. 최근의 한 경험적 연구는 이에 대해 매우 회의적이다. “현재 한국사회에서 표면적으로 강화되고 있는 이념-정당 중첩 및 양극화 현상은 소득불평등이나 사회집단 간 양극화에 기반한 현상으로 보기 어렵다”<sup>19)</sup>는 평가이다. 이 연구에 따르면, 한국인들은 이익기반의 사회갈등과 정체성 기반의 사회갈등을 15년이란 긴 기간 동안 일관 되게 구분하고 있다. 다시 말해 한국인들은 정파적 갈등을 다른 사회갈등 요인들과는 독립적으로 이해하는 성향을 갖고 있다는 분석이다.

이 분석이 중요한 것은 한국 정치에서 이른바 이념의 공간이 점차 소멸되고 있음을 시사해 주고 있다는 데에 있다. 이념이 분화의 과정을 거쳐 다양화되는 것이 아니라, 이념 자체의 공간 폭이 축소되고 있다는 것은 공적 영역에서의 미래의 준거 틀에 대한 상이한 입장간의 경쟁적 담론 역시도 약화되고 있음을 의미할 수 있다.

## 동종 선호와 양극화

디지털 사회가 실제로 정치 양극화를 포함한 각종 사회적 양극화를 심화시키는가라는 물음과 관련해, 인터넷과 양극화의 관계는 상당 수준 인과적이라는 연구가 그간 국내외에서 제기되었다.<sup>20)</sup> 하지만 정치 양극화는 일반적으로 예상하는 것보다 복잡한 현상이기 때문에, 이 현상을 단지 디지털 사회를 기반으로 하는 인터넷과 소셜 미디어의 탓으로만 돌릴 수는 없다. 소셜 미디어가 활성화되기 이전에도 세계적으로 케이블TV가 일반화되면서 특정 이념에 따라 특정 시청자층을 겨냥한 뉴스채널들은 일반화 되었다. 이 때부터 시청자는 ‘새로운 뉴스’가 아닌 ‘원하는 뉴스’를 즐길 수 있게 되었고, TV 방송사들 역시 더 많은 시청자를 확보할 수 있었다. 이와 관련해 네트워크 전문 이론가로 알려진 매슈 잭슨(Matthew O. Jackson)은 이렇게 말한다. “집단 안의 사람들이 모두 동일한 출처에서 나온 뉴스를 접하고 그 내용에 대해 논의할 경우에는

16) 이내영, “한국사회 이념갈등의 원인: 국민들의 양극화인가, 정치엘리트들의 양극화인가?”, 『한국정당학회보』, 10-2, pp.251-285.

17) *The Economist*, “You won’t change my mind: United States, impact of college education on students’ political attitude in 2010-2014”, Jan.9. 2020.

18) 정동준, “2016년 국회의원선거 이후 시민들의 통일의식 변화: 이념적 양극화인가, 당파적 편향인가?”, 『한국정치학회보』, 50-5, 2016, pp.131-161.

19) 정한울, “한국인이 보는 사회갈등구조의 변화와 정치·이념 양극화의 실상”, 『[한국인의 정체성] 한국인의 정치세계: 정치적 분화, 민주주의, 정부』, EAI 워킹페이퍼, 재단법인 동아시아연구원, 2020, p.32.

20) 관련 연구로는 Yphtach Lelkes, Gaurav Sood, and Shanto Iyengar, “The Hostile Audience: The Effect of Access to Broadband Internet on Partisan Affect”, *American Journal of Political Science*, Vol. 61(1), 2017, pp.5-20와 박지영, “빅데이터 분석을 통해 살펴 본 미디어의 정치적 편향성 및 선택적 미디어 노출로 인한 정치적 양극화: ‘검찰 개혁’을 바라보는 상반된 인식을 중심으로, 『한국정치연구』, 29-3, 2020, pp.214-243. 엄기홍·김대식, “온라인 공간의 정치 양극화는 심화될 것인가?: 선거 기사 댓글에 대한 경험적 분석”, 『Information Policy』, 28-4, 2021, pp. 19-35, 윤정섭·손은정, “포스트 코로나 시대의 디지털 양극화”, 『Future Horizon』, Vol.50, 2021, pp.8-12 등을 참조.



이러한 흐름은 동종선호(homophily)와 결합된다. 이렇게 되면 결국 집단으로는 제한된 정보만이 유입되고 그들 자신의 의견은 집단 내에서만 반향을 갖는다. 이러한 현상의 결과로 소속 집단에서 의견이 일치되는 정도는 더 높아졌지만, 외부 집단 간의 견해차는 더욱 극명해졌다. 다시 말해, 동종선호는 네트워크를 규정하는 중요한 요소이면서 양극화를 발생시키는 핵심적 원인임을 알 수 있다.”<sup>21)</sup>

그렇다면 이러한 동종선호와 네트워크가 증대될수록 집단 내 구성원들에게는 어떠한 변화가 발생할까. 잭슨의 연구에 따르면, ①연결성의 증가가 구성원들의 생각을 바꾸기 보다는 집단 내에서 보다 강한 신념을 가진 사람 쪽으로 일종의 쏠림 현상이 발생하며, ②특히 구성원들은 다른 사람들이 자신과 같은 생각을 갖고 있다는 점에서 자신감을 갖게 되고, ③이러한 자신감이 증가하면 자신과 유사한 견해를 가진 사람들의 수를 과대평가하는 경향을 갖게 된다고 한다.<sup>22)</sup> 결론적으로 동종선호의 경향이 증가하면 각 집단이 가진 견해는 더욱 더 견고해지는 특징을 갖는다.

동종 선호는 인간 스스로가 평소에는 인지하지 못하지만, 수많은 개별적인 사례들에서 보듯이 사실은 인간 행동의 일반적 유형(pattern)이기도 하다. 동종 선호는 인류에게 생물학적 차원에서는 생존과 번식을 위한 안정적 생명의 선택 방식이었으며, 사회적 차원에서는 타인과의 커뮤니케이션과 행동 양식을 보다 용이하게 예측하게 해주는 대응 방안이었다. 또한 무엇보다 중요한 측면은 동종 선호가 심리적 안정감을 통해 사회적 기회에 대한 기대 욕구를 충족시켜 주면서, 때로는 다양한 수준의 실질적인 이익을 제공하기도 한다는 점이다.<sup>23)</sup> 이러한 이유로 인류 역사에서 동종선호는 거의 모든 사회에서 발생했다. 과거 수렵사회에서도 동종선호는 인류의 보편적인 행동 방식이었고, 오늘날에는 젠더, 인종, 종교, 나이, 직업, 교육 수준 등, 다양한 차원에서 동종 선호가 나타나고 있으며, 심지어 유전자 표지(genetic marker)에서도 볼 수 있다는 주장도 있다.<sup>24)</sup>

그런데 바로 이러한 이유로 동종선호는 일종의 패러독스에 봉착한다. 동종 선호를 인간 네트워크의 가장 근본적인 요소로 인지할 때, 이러한 시각은 현재 진행되고 결과지어진 인간 행동의 유형을 총체적으로 이해할 수 있고, 문화나 규범에 대한 이해와 설명까지도 설득력 있게 제시할 수 있는 장점이 있다. 하지만 동종선호라는 행위의 결과는 “우리가 우리 주변 사람들의 행동을 예측할 수 있게 해주는 동시에 집단에 분열을 초래하기도 한다. 우리 사회에 만연한 깊은 분열은 사회 구성원들의 신념과 의견을 양극화시키는 것 뿐 아니라 기회, 고용 그리고 삶의 질에서의 불평등을 영속화 시키는 데에도 일차적인 역할을 한다.”<sup>25)</sup> 이유는 동종선호가 이른바 사회의 비유동성(immobility)을 증가시키기 때문이다. 이러한 비유동성은 사회 구성원들이 그들이 가고 자란 사회적 환경에 갇히게 될 때 발생하는데, 동종선호는 결국 그들이 속해 있는 네트워크가 그들의 사회적 유동성, 즉 계층 상승을 포함해 다양한 종류의 사회적 유동성을 확보하는 데 필요한 정보나 기회를 충분히 제공하지 못하게 한다. 동종선호의 원인이자 결과인 양극화된 정치 역시 시민의 이익이란 입장에서 공적 영역을 바라보지 못하게 하는 비유동성을 증대시킴으로써, 새로운 차원의 정치적 상상력을 확대하는 데에 장애로 작용할 수 있다. 또한 잭슨의 지적처

21) Matthew O. Jackson, *The Human Network: How Your Social Position Determines Your Power, Beliefs, and Behaviors*, NY: Vintage Books, 2019, p.203.

22) 위의 책, p.204.

23) 앞의 책, p. 82-103.

24) 동종 선호의 생물학적 근거와 관련해서는 Nikolas A. Christakis and James H. Flower, *Connected: The Surprising Power of Our Social Networks and How They Shape Our Lives*, NY: Little Brown, 2009를 참조.

25) Matthew O. Jackson, 앞의 책, p.103.

럼, 양극화된 정치는 결국 불평등을 심화하거나 영속화하는 데 적지 않은 기여를 한다는 결론에 이르게 된다.

## 탈 양극화와 민주주의

한국 현대사에서 거의 한 세대에 걸친 군사독재에 대한 투쟁의 역사는 ‘민주주의’ 라는 언어를 사실상 규범화했다. 민주주의는 서로 사용하는 의미가 크게 다름에도 불구하고 우리 역사에서 이미 숭고한 그 무엇으로 자리 잡았으며, 지향해야 할 미래의 준거 틀로의 역할을 오늘날에도 계속하고 있다. 최근 들어 양극화된 정치가 이론적 연구의 주요 관심사가 되는 이유도 실상은 한국 사회에서 민주주의라는 정치 제도가 기대와는 달리 작동하고 있다는 우려 때문일 것이다.

물론 이러한 우려를 단순히 기우로만 치부할 수는 없다. 비록 형식적 수준의 민주주의라고 할 지라도, 대한민국은 올해 들어 2014년 이후 5년 만에 ‘결함 있는 민주국가(flawed democracy)’에서 ‘완전한 민주국가(full democracy)’ 대열에 복귀했다.<sup>26)</sup> 하지만 한국이 이 정도 수준의 민주주의에 도달하도록 평생에 걸쳐 헌신해온 사람들의 입장에서는 오히려 이러한 민주주의를 끊임없이 저지해왔던 사람들이 오늘의 민주주의가 갖는 혜택을 더 많이 향유하면서, 비민주적인 시대에 그 정당성이 의심되는 수단과 과정을 통해 확보한 기득권을 현재의 민주주의 체제 안에서 오히려 확대하고 안정적으로 보장 받고 있는 것으로 볼 수 있다. 이러한 입장에서는 정치의 양극화가 일종의 ‘문제(problem)’로 관찰된다. 왜냐하면 양극화된 정치는 정당성에 대한 반성적 접근을 차단하는 견고한 성벽이자 일종의 면제부로 작동하고 있기 때문이다. 그런 의미에서 양극화된 정치가 사회적 격차를 영속화할 수 있다는 지적은 일정 수준 설득력을 갖는다.

정치 양극화를 비판적 시각에서 평가하는 입장들은 다음과 같은 몇 가지로 분류될 수 있다. 우선은 동종선호 이론에 근거하여, 정치적으로 양극화된 집단 구성원 모두를 이데올로기 혹은 특정 프로퍼갠더의 일종의 희생자로 보는 시각이 있을 수 있다.<sup>27)</sup> 이러한 시각에서는 양 극단의 구성원 대부분이 결과적으로 ‘비합리적’ (irrational) 선택을 한 사실상의 재교육 대상이 된다. 따라서 정치 양극화 극복을 위한 대안은 합리적 중도파의 확장으로 귀결된다. 하지만 이러한 주장은 두 가지 점에서 적지 않은 반론에 직면할 수 있다. 한편으로 동종선호 이론에 근거할지라도 동종선호가 결코 ‘비합리적 선택’ 만은 아니라는 점이다. 동종선호는 앞에서 살펴본 것처럼 부분적으로 상당 수준의 이익을 보장해주는 합리적 선택 행위의 하나이다. 그것이 도구적 합리성의 하나라고 할지라도 말이다. 즉 개인적 차원에서 납득할 만한 수준의 ‘선택 동기의 이유 (motivated reason)’ 를 나름대로 가지고 있다.<sup>28)</sup> 이러한 점은 오늘날의 정치 양극화 현상을 이해하는 데도 큰 시사점을 준다. 일반적으로 양극단의 중간적 서면, 합리적이거나 객관적일 수 있을 것이란 생각이나 착각을 가질 수도 있지만, 중도적 입장 역시 또 다른 이유에서 선택 동기 (motivated reason)를 갖고 있는 것으로 보아야 한다. 그렇다면 중도적 입장 역시 나름의 동기와 이유가 표출된 결과일 뿐이다. 또한 현실의 수준에서 볼 때에도 중도 확장을 통해 정치 양극화에 대한 개선이 가능했다면, 오늘날과 같은 정치 양극화 현상은 처음부터 이렇게까지 전면화하지 않았을 것이다. 특히 현실은 이를 증명하고 있다.

양극화된 정치와 관련해 비판적 시각을 보이는 두 번째 입장은 이른바 인간의 다수성

26) EIU Democracy Index 2020을 참조.

27) 이러한 입장을 견지하는 미국학계의 대표적인 정치철학적 연구로는 Yochai Benkler, Robert Faris, and Hal Roberts, *Network Propaganda: Manipulation, Disinformation, and Radicalization in American Politics*, NY: Oxford University Press, 2019 등이 있다.

28) C. Thi Nguyen, “Polarization or Propaganda?“, *Boston Review*, Apr. 22, 2021.

(plurality)에 근거한 다양한 형태의 다원주의 이론들이다. 이유는 사실 간단하다. 양극화된 정치는 시민의 다양한 생각들과 목소리를 두 갈래만으로 이원화시키기 때문이다. 따라서 이러한 입장에 서면, 현재와 같이 양극화된 정치는 사실상 ‘정치의 종말’로 다가올 수밖에 없으며, 따라서 그 대안으로 어떻게 하면 시민들이 공동체에 대한 정체성을 유지하면서도 정치적 견해의 다양성을 유지할 수 있을 것인가에 주력하게 된다.<sup>29)</sup> 이러한 시각은 “우리 모두의 조화로운 행위 (Action in Concert)”<sup>30)</sup>라는 생각의 연장선에 있다. 그럼에도 불구하고 다원주의적 시각이 가질 수 있는 한계는 현실에 대한 무력함이다. 정치 영역에서의 실현 여부와는 무관하게 ‘관용과 이해’라는 규범에 지나치게 의존하거나, 이질적 토론 공간이 정치적 양극화를 완화하는 데 도움이 될 것이라는 막연한 기대를 가짐으로써<sup>31)</sup>, 미래의 이상적 현실 구성을 위한 교육의 중요성을 과도하게 강조하게 될 수가 있다.<sup>32)</sup> 그런데 문제는 이 모든 것들을 실천한다고 해도 이와 같은 이상을 현실화할 수 있는 실제적 권력을 작동시키는 않는다면, 정치의 세계는 여전히 양극화된 형태로 표출될 수밖에 없다는 한계에 직면한다. 시민들이 공동체에 대한 정체성을 유지하면서도 정치적 견해의 다양성을 유지할 수 있는 정치·사회적 제도의 필요조건은 과연 무엇이 될 수 있을까. 중도 확장론이나 다원주의는 혹시 가급적 갈등을 회피하는 지나치게 편안한 시민성 (civility)에 경도되어 있는 것은 아닐까.

마지막으로 다수결 민주주의에 대한 합의 민주주의의 우월성을 강조함으로써 정치 제도의 개선을 통해 정치 양극화를 극복해 보려는 입장이 있을 수 있다. 정치학자 아렌드 레이프하트 (Arend Lijphart)는 비교적 널리 알려진 『민주주의의 유형』 (Patterns of Democracy)<sup>33)</sup>에서 세계 36개 민주주의 국가들을 대상으로 양적 비교 분석을 통해 다수결 민주주의가 성공적으로 수행하지 못한 민주주의의 질적 측면들을 새롭게 발견하고자 시도했다. 이 연구는 소수자의 정치 진출과 시민 참여 민주주의의 가능성, 그리고 무엇보다 민주주의의 만족도 제고라는 측면에 주목하면서 합의 민주주의를 통한 더 좋은 민주주의의 가능성을 성찰해 보고자 했다. 이 연구에 따르면, 다수결주의는 민주주의가 “인민 다수에 의한 정부(government by the majority of the people)” 여야 한다고 주장하지만, 결과적으로는 “반대파에 대한 배제(exclusion)”를 동시에 수행할 수밖에 없다. 따라서 다수제 하에서 양극화된 정치는 필연적이다. 반면 합의의 모델은 “인민을 위한 정부” (government for the people)라는 정의에 부합하기 때문에, 다수제와 같은 배제의 원리를 제도 자체에 필연적으로 내재화해야 할 이유가 없다.<sup>34)</sup>

레이프하트는 다수결 민주주의가 인민에 대한 통치에는 더 우월할 수 있지만 소수 집단의 이익을 대변하거나 인민의 실질적인 대표성을 구축한다는 면에서는 합의 민주주의가 훨씬 뛰어나다고 강조한다. 한마디로 민주주의의 질적 측면에서 합의 민주주의는 “더 자상하고 온화한 민주주의(kinder, gentler democracy)”<sup>35)</sup>이다. 그는 선거과정과

29) Edward Langerak, *Civil Disagreement: Personal Integrity in a Pluralistic Society*, Washington D.C.: George Town University Press, 2014, pp.143-146.

30) Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago, 1998(1958).

31) 김가영, 윤영민, “이질적 조건의 토론장이 정치적 양극화를 완화할 수 있을까: 이질적·동질적 조건의 온라인 토론장에서의 상호작용의 동질성, 표현의 적대성, 정파성 높은 매체의 인용에 관한 내용분석”, 『한국언론정보학보』, 111호, 2022, pp.76-108. 이 연구에서는 질문에 대한 조그만 수준의 가능성을 찾는다. 하지만 이 말은 그 가능성이 지극히 낮은 것이라는 의미로도 동시에 읽힐 수 있을 것이다.

32) Ashley Berner, “In a Polarized America, what can we do about civil disagreement”, *Brookings*, Apr. 10, 2020.

33) Arend Lijphart, *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*, 2nd edition, New Heaven: Yale, 2012.

34) 앞의 책, pp.30-34.

정부기능, 시민적 자유, 여성의 정치 진출, 지니 불평등 지수, 투표율과 민주주의에 대한 만족도 등, 이른바 ‘민주주의 성과 변수’들을 설정하고 이에 대한 양적 분석을 통해 모든 성과 분석의 결과들에서 합의민주주의가 다수결 민주주의보다 상위에 있음을 증명한다. 그리고 그는 이렇게 결론을 내린다. “합의 민주주의는 차이(difference)를 만든다. 그 결과는 다음과 같은 점에서 분명하다. 행정부와 정당의 관계를 비롯해 민주주의의 질을 보여주는 대부분 모든 지표에서, 합의민주주의는 더 자상하고 온화한 성격을 증대시키는 동시에 매우 긍정적인 차이를 만든다.”<sup>35)</sup> 이에 대한 그의 추가적인 배경 설명은 각주로 대신한다. <sup>37)</sup>

레이프하트는 1988년 이후의 대한민국만을 민주주의 국가로 분류하고 있다는 사실이다.<sup>38)</sup> 민주주의란 일단 최고 책임자에 대한 자유선거라는 형식 자체가 주어져야 하기 때문이다. 그는 한국을 “반(半)-다원적(semi-plural) 사회”<sup>39)</sup>로 분류한다. 또한 “일당 내각”이라는 승자독식 체제를 갖고 있으며, 그 운영에 있어서도 “행정부가 의회에 비해 월등히 우위인 나라”라고 지적한다.<sup>40)</sup> 그리고 무엇보다도 “선거의 비(非)비례성(disproportionality)이 가장 높은 나라”<sup>41)</sup>로 분류되고 있다. 지난 2019년에 실시된 제21대 국회의원 선거는 만 18세 이상의 유권자가 처음으로 참가한 선거였고, 21세기에 태어난 사람이 처음으로 투표를 한 선거였지만, 무엇보다 중요한 사실은 ‘준 연동형 비례대표제’가 적용된 첫 선거였다. 그럼에도 불구하고 당시의 여·야 모두는 위성 정당을 설립하고 선거 결과에 따라 재통합하는 과정을 거쳤다는 점에서 처음에 내세웠던 ‘준 연동형 비례대표제’는 사실상 실패했다. 여전히 대한민국은 선거의 비(非)비례성이 가장 높은 나라 중 하나이다. 이러한 특징 외에도 레이프하트는 한국을 지방 분권화와 이익집단의 다양성, 중앙은행의 독립성이란 기준에서 그 위상이 비교적 하위에 위치한 국가로 평가한다. 지난 2018년 개헌을 통한 지방분권화 논의가 당시 여당에 의해 제안됐으나, 야당 측의 반대로 의회에서의 논의조차 되지 못했던 사실이 이를 증명한다.<sup>42)</sup> 따라서 이러한 과거의 사실들은 한국의 정치적 상황이 얼마나 합의 민주주의의 방향으로 진전되기는 어려운 현실인가를 말해 주고 있다.

다수결주의와 합의민주주의에 대한 양적 비교 분석을 통해 합의 민주주의가 더 자상하고도 온화한 민주주의를 창출한다는 『민주주의의 유형』은 우리에게 적지 않은 시사점을 던져주는 의미 있는 결론에도 불구하고, 앞에서 기술된 한국 정치의 제도적 변화 가능성의 어려움을 볼 때, 그 자체가 레이프하트의 이론적 주장의 한계를 말해 주는 측면이 있다. 그가 한국 정치의 문제점으로 지적한 여러 사안들, 그리고 정치 양극화로 인한 한국 민주주의의 한계적 측면들은 단순히 추상 수준에서 개혁 가능한 문제가 아

35) 위의 책, p.274.

36) 위의 책, p.293-294.

37) 합의 민주주의가 우월성을 갖는 결론적 지표들은 다음과 같다. ①여성의 대표성: 합의 민주주의 국가들은 다수결 민주주의 국가들보다 8%정도 더 많은 여성의 참여를 기록했다. ②정치적 평등: 합의 민주주의 국가들은 다수결 민주주의 국가들보다 더 적은 소득 불평등을 보여주었다. ③선거 참여: 합의 민주주의는 다수결 민주주의보다 선거 참여율이 7%이상 더 높다(이는 논란이 가능한 부분이다). ④민주주의 만족도: 비교 조사 방법상 엄격하지는 않지만 일반적으로 합의 민주주의 쪽의 유권자 만족도가 더 높다. 이에 대해서는 위의 책, pp.281-285를 폭넓게 참조.

38) 위의 책, p.49.

39) 위의 책, p.54.

40) 위의 책, p.126.

41) 위의 책, p.156.

42) 이에 대해서는 BBC Korea, “문재인 개헌안 발의: 6가지 쟁점 정리”, 2018. 03 19를 참조.

니다. 왜냐하면 어느 국가가 특정한 형태의 민주주의의 체제를 선택하고 구성한 것은 이미 그 자체가 그 국가가 소속된 사회 전체의 구조와 오랜 세월 공진화된 역사의 산물이기 때문이다. 또한 이미 그러한 구성과정 자체가 (비록 모든 나라에 해당되는 것은 아닐지라도) 몇몇 나라의 경우에는 이미 시민들의 민주적인 선택의 결과일 수 있다. 따라서 합의 민주주의에 대한 우월적 평가는 추상의 수준에서는 가능한 논의일지 모르지만 실질적인 역사적 실현은 또 다른 문제일 수가 있다. 그러한 의미에서 레이프 하트의 연구 결과는 한편으로 ‘타당한 논증(valid argument)’일 수는 있지만, 다른 한편으로 현실의 수준에서는 사실상 ‘무의미한 결론’(meaningless conclusion)일 수 있다는 비판이 가능하다.

두 번째로 합의 민주주의가 특정 국가에서 제도적으로 수용되었을 때, 반드시 시민들의 민의를 더욱 반영하게 될 것이라는 가설은 일반적 인과성을 갖기가 어렵다. 실제로 합의 민주주의를 실시하는 일부 국가들에서 나타나는 최악의 경우는 정치의 운영과 실현이 주권자들과는 무관하게 진행된다는 현실이다. 다양한 정치 세력간의 ‘합의’는 시민들 사이의 합의가 아닌 단지 정치 엘리트들 간의 이해관계에 따른 ‘거래’가 될 수 있다.

세 번째로 합의 민주주의 국가들이 상대적으로 활성화된 소수자에 대한 권익 보호와 정치 참여율, 그리고 상대적으로 높은 ‘민주주의 만족도’를 갖는다 할지라도, 그러한 결론이 필연적으로 합의 민주주의를 제도적으로 수용한 결과라는 필연성은 도출되지 않는다. 합의 민주주의를 택한 나라들의 민주주의 만족도가 다수제 민주주의 국가들보다 상대적으로 높다는 명제는 인과 관계의 증명이 쉽지 않은 논리적 오류의 위험성을 잠재하고 있다. 해당 연구에서 사례로 제시된 국가들의 민주주의에 대한 높은 만족도가 정말로 합의제라는 정치 제도에서 비롯된 결과인지, 아니면 이미 여러 사회적 측면에서 상대적으로 높은 만족도를 보이는 그들 유권자들의 전반적인 삶의 지평에서 비롯된 것인지는 분명하지 않다. 이에 대한 답변이 보다 명증적일 수 있을 때에 합의 민주주의는 그것이 지니는 제도로서의 신용도가 보다 높게 평가될 수 있을 것이다.

양극화된 정치는 특정 정치 제도의 산물이기도 하지만 무엇보다 특정한 역사의 산물이다. 이 때 역사의 산물이란 의미는 정치 제체 역시도 한국 사회의 여러 제도들과 분리되어 존재하는 것이 아니라 정치 이외의 다양한 체제들과 공진화하여 오늘에 이른 결과라는 뜻이다. 그러한 의미에서 정치 양극화는 단순히 정치 영역에 국한되어 발생하는 현상이 아니라고 보아야 한다. 바로 이 점이 추상의 수준에서는 정답이 있는 것처럼 보이는 정치제도의 개선이 왜 현실의 지평에서는 그토록 쉽지 않은가에 대한 이유를 설명해 준다.

## 글을 마치며 - 정치 양극화와 민주주의 그리고 쉐도우 복싱(Shadow Boxing)

지금까지의 논의를 정리하고 잠정적인 결론을 종합하자면 이렇다. 오늘날 극단적 수준에서 양극화 현상을 보이는 한국 정치의 현실은 일종의 스포츠이다. 이는 한편으로 선수와 관객 모두가 오직 승리를 위해 매진함으로써 경기의 긴박감과 치열함을 동반한다는 점에서, 다른 한편으로는 공동체 전체를 위한 규범적 준거들이 거의 작동하지 않고 있다는 점에서 스포츠와 닮아 있다.

한국의 정치 현실이 스포츠화 될 수밖에 없는 이유는 ‘단순 다수 승자 독식’이라는 구조적 특징에서 기인한다. 그리고 이 구조 하에서 정치는 당연히 양극화된 현상으로 표출된다. ‘양극화(polarization)’라는 말은 물리적인 양적 현상이다. 이 글에서는 ‘양극화’라는 말을 정치 영역에 국한하여 유권자의 당파성에 따른 투표성향이나 이념적 지형, 그리고 문화적 특성을 포괄적으로 반영하는 정치 현상, 혹은 경향성으로, 일정수준 이상의 집단적 균열이 이원적으로 진척된 상태 혹은 과정으로 정의하여 사용했다. 그래서 사회적 격차의 문제를 양극화 현상으로 치환하여 접근하는 것은 적절하지 않다는 것이 이 글의 입장이었다.

정치 양극화를 둘러싼 담론은 트럼프 행정부의 부상 이후, 미국의 인문·사회과학계를 중심으로 본격화되기 시작한 담론이지만, 한국의 경우에도 유사한 정치 구조를 가진 이유로 유사 담론이 계속되고 있다. 다만 양극화된 정치와 관련하여 미국과 한국의 차별적 특징은 미국의 경우에는 정치인이나 유권자 모두가 비교적 뚜렷한 이념적 지향성을 보이는 반면에, 한국의 경우에는 복합적 동기에서 유발된 동종선호의 경향이 정치인이나 유권자 모두에게 더 크게 부각되고 있다는 점이다. 한국 정치 현실의 경우에는 공약이나 이념적 지향이 선거 승패의 주요 변수로서 크게 작용하지 않고 있다고 보아야 한다. 따라서 관련 담론의 타당성을 검증하기 위한 공론의 장도 계속해서 축소되는 경향을 보이고 있어, 한국사에서 정치는 과거보다도 더욱 경기화된 양상을 보인다고 하겠다. 이러한 경향은 철학과 이론의 사회적 기여의 축소를 가져오고, 반대로 반 지식주의는 점차 보편화되는 징후라는 점에서 결코 긍정적으로 평가하기는 어려운 현실이다. 심지어 한국 사회의 정치 양극화는 사회 구조적 갈등과도 뚜렷한 인과율을 보이지 않을 만큼 매우 다차원적인 복잡성(complexity)을 보이고 있다.

그렇다고 해서 동종 선호와 이에 따른 양극화된 정치 현상이 유권자가 ‘비합리적 선택’을 한 결과라고 볼 수는 없다. 따라서 스스로의 합리성을 주장하는 중도 확장주의 이론적 당위성을 지지하기는 어렵다. 중도층을 포함해, 유권자 모두는 ‘동기화된 나름의 이유’(motivated reason)를 갖고 있다. 그런 의미에서 양극화된 정치는 바로 이러한 다층적이고 복합적인 한국 사회의 복잡성과 사회 구성원들의 다양한 이해관계와 역사적 경험들을 반영하고 있다. 오늘날의 정치 현실을 주도하는 양극화 정치는 다원주의나 합의 민주주의의 무력함을 폭로하고 있다. 왜냐하면 이러한 견해들로는 한국 사회의 현실이 분석되지 않을 뿐 아니라, 추상에서 비롯된 방향성을 당위적으로 주장하는 데 그칠 수밖에 없기 때문이다.

한국 정치의 양극화 현상은 정치 영역이 정치 영역 이외의 다양한 사회체제와 공진화한 역사의 결과물이다. 따라서 이러한 결과에 대해 규범적이고도 당위적인 이론적 반응을 반복적으로 되풀이 하는 것은 그 어떤 전망도 제시할 수 없다는 것이 이 글의 입장이다.

이 글의 목적은 극단적 정치 양극화 현상을 보이는 한국 정치 현실과 관련해, 비판적 논의를 활성화하기 위한 반성적 문제 제기의 하나이다. 따라서 이 글은 한국 정치의 양극화 현상에 대한 그 어떤 의미 있고도 뚜렷한 결론도 갖고 있지 않다. 이 글은 이미 양극화되었고 향후에도 크게 변화될 것으로 보이지 않는 현재의 정치 현실과 관련하여 이제까지 소개되었던 다양한 입장들을 살펴보고 관찰한 생각의 여정일 뿐이다.

뒤늦게 밝혀야 할 사실은 현대 사회의 정치가 일종의 스포츠처럼 되어 가고 있다는 생각의 단초는 사회학자 니클라스 루만(Niklas Luhmann)의 생각이다. 루만에게 는 집

권과 실권이라는 코드를 중심으로 진행되는 현대 사회의 정치 현실은 마치 도덕적 가치가 실체인 것처럼 전개되는 “일종의 섀도우 복싱 시합(a bouts of moral shadow-boxing)”<sup>43)</sup>일 뿐이다. “보다 상위에 위치한 기능 체계의 비도덕성은 언제나 도덕의 지원을 요구할 뿐이다.”<sup>44)</sup> 아무리 ‘정치적인 것(the political)’의 영역을 광범위하게 설정한다고 할지라도, 그것은 주관의 차원에서 일 뿐이다. 선거라는 본 경기가 시작되는 순간, 오늘날의 민주주의에서 공적 영역은 신기루처럼 사라진다. 양극화의 정치, 이것이 곧 오늘날 민주주의의 민낯 일 수 있다. 민주주의에 대한 규범적 이상화를 제거하면, 새로운 세계가 보일 수 있을까.\*

---

43) Niklas Luhmann, “Politicians, Honesty and the Higher Amoral of Politics“, *Theory, Culture & Society*, SAGE, London, Vol. II, 1994, p.33.

44) 위의 글, p.34.

## 참고 문헌

### ■ 참고 문헌 및 논문

김가영, 윤영민, “이질적 조건의 토론장이 정치적 양극화를 완화할 수 있을까: 이질적·동질적 조건의 온라인 토론장에서의 상호작용의 동질성, 표현의 적대성, 성과성 높은 매체의 인용에 관한 내용분석”, 『한국언론정보학보』, 111호, 2022

박지영, “빅데이터 분석을 통해 살펴 본 미디어의 정치적 편향성 및 선택적 미디어 노출로 인한 정치적 양극화: ‘검찰 개혁’을 바라보는 상반된 인식을 중심으로”, 『한국정치연구』, 29-3, 2020.

엄기홍·김대식, “온라인 공간의 정치 양극화는 심화될 것인가?: 선거 기사 댓글에 대한 경험적 분석”, 『Information Policy』, 28-4, 2021.

윤정섭·손은정, “포스트 코로나 시대의 디지털 양극화”, 『Future Horizon』, Vol.50, 2021.

이내영, “한국사회 이념갈등의 원인: 국민들의 양극화인가, 정치엘리트들의 양극화인가?”, 『한국정당학회보』, 10-2. 2011.

장승진·서정규, “당파적 양극화의 이원적 구조: 정치적 정체성, 정책선호, 그리고 정치적 세련도”, 『한국정당학회보』, 18-3(통권 44호), 2019.

장승진·장한일, “당파적 양극화의 비정치적 효과”, 『한국정치학회보』, 54-5 2020 겨울.

정동준, “2016년 국회의원선거 이후 시민들의 통일인식 변화: 이념적 양극화인가, 당파적 편향인가?”, 『한국정치학회보』, 50-5, 2016.

정한울, “한국인이 보는 사회갈등구조의 변화와 정치·이념 양극화의 실상”, 『[한국인의 정체성] 한국인의 정치세계: 정치적 분화, 민주주의, 정부』, EAI 워킹페이퍼, 재단법인 동아시아연구원, 2020.

Abramowitz, Alan I. & Kyle L. Saunders, "Is Polarization a Myth?", *The Journal of Politics*, Vol. 70, No.2(Apr.), 2008.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago. 1998(1958).

Benkler, Yochai, Robert Faris, and Hal Roberts, *Network Propaganda: Manipulation, Disinformation, and Radicalization in American Politics*, NY: Oxford University Press, 2019.

Berner, Ashley, "In a Polarized America, what can we do about civil disagreement",



*Brookings*, Apr. 10. 2020.

Bramson, Aron, Patrick Grim, Daniel J. Singer, William J. Beger, Graham Sack, Steven Fisher, Carissa Flocken, Bennt Holman, "Understanding Polarization: Meanings, Measures, and Model Evaluation", *Philosophy of Science*, 84(Jan.2017).

Christakis, Nikolas A. and James H. Flower, *Connected: The Surprising Power of Our Social Networks and How They Shape Our Lives*, NY:Little Brown, 2009.

Fiorina, Morris P., *Culture War? The Myth of a Polarized America*, NY: Pearson Longman, 2006.

Hetherington, Marcand and Jonathan M. Ladd, "Destroying trust in the Media, Science, and Government has left America vulnerable to Disaster", *Brookings*, May.1, 2020.

Jackson, Matthew O. , *The Human Network: How Your Social Position Determines Your Power, Beliefs, and Behaviors*, NY: Vintage Books, 2019.

Langerak, Edward, *Civil Disagreement: Personal Integrity in a Pluralistic Society*, Washington D.C.: George Town University Press, 2011.

Lelkes, Yphtach, Gaurav Sood, and Shanto Iyengar, "The Hostile Audience: The Effect of Access to Broadband Internet on Partisan Affect", *American Journal of Political Science*, Vol. 61(1), 2017.

Lijphart, Arend , *Patterns of Democracy : Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries, 2nd edition*, New Heaven : Yale, 2012.

Luhmann, Niklas, "Politicians, Honesty and the Higher Amorality of Politics", *Theory, Culture & Society*, SAGE, London, Vol. II, 1994.

McCarty, Nolan, Keith Pool, and Howard Rosenthal, *Polarized America : The Dance of Ideology and Unequal Riches*, Cambridge, MA:MIT Press, 2008.

Nguyen, C. Thi, "Polarization or Propaganda?", *Boston Review*, Apr. 22, 2021.

Rekker, Roderick, "The Nature and origins of Political Polarization Over Science", *Public Understanding of Science*, Vol. 30(4), 2021.

Talisce, Robert B., *Overdoing Democracy: Why We Must Put Politics in its Place*, NY:Oxford, 2020

■ 신문 기사 및 기타 자료

BBC Korea, “문재인 개헌안 발의: 6가지 쟁점 정리”, 2018. 03 19.

동아일보, “여당의 압승, 지방권력이 뒤집혔다”, 2022.06.02.

아시아경제, “'취업난' 청년도 "지방 싫다..연봉 1000만원 더 주면 몰라도"”, 2021.06.07.

중앙일보, “이대남 66% '김은혜' 이대녀 66% '김동연'...더 커진 젠더격차”, 2022,06,01.

한겨레, “민심의 확연한 이동”, 2022.06.02.

EIU Democracy Index 2020.

The Economist, “You won’t change my mind: United States, impact of college education on students’ political attitude in 2010–2014”, Jan.9. 2020.

## 이국배의 논문 <정치 양극화와 양극화의 정치>에 대한 논평

문 성 훈  
(서울여대)

본 <논문>의 목적은 오늘날 극단적 양극화 현상을 보이는 한국의 정치 현실에 대한 비판적 논의를 활성화하는 데 있으며, 이를 위해 본 <논문>은 정치적 양극화에 대한 기존의 논의를 비판적으로 검토한다. 그리고 이러한 비판적 검토는 크게 3부분으로 구성되어 있다. 첫째, 본 <논문>은 정치적 양극화가 왜 문제인지를 ‘정치의 스포츠화’를 통해 설명한다. 둘째, 정치적 양극화가 극심한 대표적 사례로 미국과 한국을 비교하면서 한국의 정치적 양극화를 ‘동종선호’ 현상으로 해석한다. 셋째, 정치적 양극화를 바라보는 ‘비합리적 선택 이론’, ‘정치적 다원주의’, ‘합의 민주주의’의 입장을 비판적으로 검토하면서 그 한계를 지적한다.

이러한 본 <논문>의 3가지 부분을 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

① 본 <논문>에 따르면, 정치 양극화란 유권자들의 “집단적 균열이 이원적으로 진척된 상태”를 의미하며, 이는 근본적으로 양당체제에 기초한 승자독식의 선거 제도에 그 원인이 있다. 본 <논문>은 이러한 정치 양극화의 문제점을 무엇보다도 ‘정치의 스포츠화’에서 찾는 것 같다. 본 <논문>에 따르면, 스포츠에서는 경기에서 이기기 위한 작전과 전략만 중요할 뿐, 왜 이 시합이 중요한지, 이 시합이 선수나 관객, 더 나아가 인류에게 어떤 이익과 행복을 가져다줄지는 관심의 대상이 아니다. 그리고 관중들은 오직 승리만을 위해 자기편을 열광적으로 응원하거나, 상대방을 증오하고 비방하는 일이 벌어진다. 본 <논문>에 따르면 정치가 양극화되면서 정치 역시 이렇게 되었다는 것이다. 이렇게 본다면 본 <논문>은 오늘날 한국의 정치인이나 유권자, 더 나아가 언론은 선거에서 누가 이기느냐에만 관심을 둘 뿐, 선거가 대한민국의 미래를 위해 어떤 의미가 있는지, 누구 이겨야 대한민국 국민의 이익과 행복을 증진할 수 있을지는 관심사가 아니라고 평가하는 것 같다.

② 본 <논문>은 미국과 한국을 정치적 양극화의 대표적 사례로 본다. 미국 역시 한국과 마찬가지로 양당제 기초하고 있다는 점에서 정치적 양극화가 발생할 수 있고, 실제로 이러한 현상이 나타나고 있기 때문이다. 본 <논문>에 따르면, 미국 유권자들의 74%가 정당 간의 차이가 투표에서 중요하다고 생각하고 있으며, 실제로 이런 생각이 투표로 나타난다고 한다. 그러나 본 <논문>에 따르면, 미국의 정치적 양극화와 한국의 정치적 양극화에는 차이가 있다. 미국의 유권자 양극화 현상에는 “비교적 뚜렷한 이념적 차이와 지향”이 나타나지만, 한국의 유권자 양극화 현상은 “이념 성향보다는 당파적 편향”에 기인하기 때문이다. 이런 점에서 본 <논문>은 한국에서의 정치적 양극화는 소득 불평등에 기인한 경제적 양극화 현상을 반영한 것으로 보기 어렵다고 판단하면서 그 원인을 ‘동종선호’에서 찾는다. 유권자들이 동종의식에만 갇혀 있으면, 시민의 이익

이란 관점에서 공적 영역을 바라보지도 못하고, 정치적 상상력도 발휘하지 못하는 비유동적 양극화에 빠진다는 것이다.

③ 본 <논문>은 정치적 양극화에 대한 세 가지 비판적 입장을 검토한다. 첫째는 정치적 양극화를 초래한 동종선호를 비합리적 선택으로 본 입장이다. 이에 대해 본 <논문>은 동종선호가 “상당 수준의 이익을 보장해주는 합리적 선택”이라는 점을 강조한다. 둘째는 정치적 양극화가 정치적 다양성 회복을 통해 극복될 수 있다고 본 정치적 다원주의적 입장이다. 이러한 입장은 본 <논문>에 따르면, ‘관용과 이해’라는 규범에 지나치게 의존해 있으며, 이질성을 포용하는 토론 공간 형성을 위해 교육의 중요성을 과도하게 강조한다는 점에서 문제가 있다. 셋째는 다수결 민주주의에 대해 합의 민주주의의 우월성을 강조한 입장이다. 이는 다수결 민주주의를 결국은 정치적 양극화를 유발하는 요인으로 보고, 이를 해결하기 위해 합의를 강조한다. 그러나 본 <논문>에 따르면, 한 국가의 민주적 정치 질서가 사회 전체 구조와 장기간 함께 진화한 결과이기 때문에 과연 합의 민주주의가 다수결 민주주의보다 우월한지 평가하기 어렵고, 다양한 정치 세력 간의 합의는 시민적 합의가 아니라, 정치 엘리트들의 거래일 수 있으며, 합의 민주주의가 민주주의에 대한 만족도를 높이는 핵심 원인이라고 보기도 어렵다는 점을 지적한다. 민주주의에 대한 만족도는 오히려 사회 전체에 대한 만족도에 기인한 것일 수도 있다는 것이다.

기본적으로 논평자는 본 <논문>의 문제의식에 동의한다. 정치적 양극화는 극한적인 대결과 국론 분열을 초래함으로써 공공성에 기초한 국가의 존립 기반 자체를 흔들고, 인민주권이라는 민주주의 이념을 실현 불가능한 프로젝트로 만들기 때문이다. 다만 본 <논문>의 문제의식을 생산적 논의로 발전시키기 위해 몇 가지 이해하기 곤란한 부분을 지적하는 것도 의미가 있다고 본다.

첫째, 정치가 스포츠화하고 있다는 것은 일종의 비유처럼 보이지만, 과연 오늘날 정치 상황의 핵심을 드러내는 적절한 비유인가에 대해서는 의문의 여지가 있다. 물론 선거와 관련하여 정치인이나 유권자들이 승패에만 집착하고, 선거 승리를 위한 작전과 전략에만 몰두한다는 점에서 이를 스포츠에 비유한다면, 이는 적절한 비유일 것이다. 그러나 정치인이나 유권자들이 누가 선거에 이기느냐에 따라 우리나라의 운명이 어떻게 바뀔지, 그리고 이런 변화가 자신의 삶과 관련하여 얼마나 유의할지에 대해 무관심하다고 볼 수는 없다. 이번 대선에서 볼 수 있듯이 0.7%라는 표차가 서울 특정 지역의 압도적 지지에 기인한 것은 이를 증명하는 것은 아닐까? 그렇다면 정치가 과연 그 승패가 국가의 운명이나 개인의 삶과 무관한 스포츠 경기처럼 변했다고 말할 수 있을까? 더구나 오늘날 언론이 과연 스포츠 중계하듯 선거를 보도하고 있을까? 아니면 특정한 정치적 편향성을 드러내며 국민의 여론을 호도하거나 조작하고 있을까?

둘째, 본 <논문>은 미국의 정치적 양극화와 한국을 비교하면서 한국의 유권자 양극화 현상은 “이념 성향보다는 당파적 편향”에 기인한다고 보는데, 과연 이념적 편향과 당파적 편향이 다른 것일까? 물론 같은 이념적 지향을 지닌 정치적 세력들이 과당화 되어 있다면, 이념과 당파가 다르다고 말할 수 있다. 그러나 진보와 보수라는 일상화된 구분처럼 한국의 양극화된 정치 세력은 그 이념적 지향이 다르며, 따라서 이념적 지향과 당파적 편향 사이에도 별다른 차이가 없는 것은 아닐까? 더구나 소득 불평등으로 인한 경제적 양극화 정치적 양극화가 무관한 것처럼 말하는 것은 쉽게 이해하기 어렵다. 경제적 양극화라는 말이 국민 전체가 수적으로 50대 50으로 갈라

졌다는 의미가 아니라, 중산층의 몰락으로 이해한다면, 한국 사회가 10대 90 사회라 할 만큼 두 집단으로 양극화하고 있다는 표현은 잘못된 것이 아니다. 다만 문제는 경제적으로 어느 집단에 속하느냐와 정치적 성향이 일치하지 않는 ‘미스매칭’ 현상이 발생하고 있다는 점일 것이다. 단적으로 말해서 90%에 속하는 사람이 10%를 위한 정책이나 이를 대변하는 정당을 지지하는 현상이 그것이다. 이런 현상을 본 <논문>에서 주장하듯이 동종선호로 볼 수 있을까? 90%에 속하는 사람과 10%에 속하는 사람이 어떤 점에서 동종의식을 가질 수 있을까? 더구나 본 <논문>에서 주장하듯이 이 동종현상이 비합리적 선택이 아니라, 이익 계산에 따른 합리적 선택에 기인한 것일 수는 없다. 90%에 속하는 사람과 10%에 속하는 사람의 이익이 같다면 경제적 양극화는 발생하지 않았을 것이기 때문이다. 물론 한국 정치에는 영남과 호남이라는 지역 정서가 있고, 정치적 양극화 역시 이것이 기대고 있는 바가 크다. 그리고 이에 기초하여 동종의식이 형성될 수는 있지만, 이를 통해 다른 지역에서도 정치적 양극화가 발생한다는 점을 설명하기는 어렵다.

셋째, 한국 정치를 정치적 양극화로 규정할 때 오해하지 말아야 할 부분이 있다. 우리나라는 양당제 전통이 강하기 때문에 정치적 진양이 크게 둘로 나누어져 있다. 그러나 90%에 속하는 국민이 단일한 이해관계를 가진 것은 아니며, 10%에 속한 국민 역시 그럴 수 있다. 이 때문에 양극화된 경제적 집단에서도 온건과 급진 세력이 나타날 수밖에 없으며, 그렇기에 양당제를 근간으로 진보와 보수 진양이 대립하면서도 이른바 중도층도 존재한다. 이번 대선이 아니라, 19대 대선을 보면 문재인 41.08%, 홍준표 23.03%, 안철수 21.41%를 득표했으며, 이는 정치적 양극화를 말해주는 것은 아니다. 다만 경제적 중산층이 얇아질수록 정치적 중도층도 얇아질 수 있으며, 선거 이슈나 정치적 의제가 무엇이나에 따라 중도층이 보수와 진보라는 양대 진영을 크게도 작게도 하는 것은 아닐까도 생각해 보아야 한다.

# 존재의 대사슬과 호텐토트

## -칸트의 인종주의에 대하여-

오 지 호

(단국대)

### I. 사르키 바트만 혹은 호텐토트의 비너스

서유럽 세계가 남아프리카 케이프 지역을 식민화했던 15-18세기 이 지역에는 낙농과 목축을 하던 코이코이(KhoiKhoi)족 그리고 수렵채집과 유목을 하던 산(San)족이 살고 있었는데, 이 둘을 아울러 코이산(Khoisan)이라 부른다. 케이프 지역에 정착한 유럽인들은 코이산어의 독특한 발음 체계 때문에 코이산어를 배우는 데 어려움을 겪었고, 이로 인해 코이코이인을 ‘호텐토트’로, 산인을 ‘부시맨’으로 부르게 되었다. 이 용어들은 애초에는 인종주의적 함축 없이 사용되었지만 식민화가 진행되면서 코이산을 폄하하는 말로 사용되었고, 18세기 말이 되면 ‘호텐토트’는 비문명화된 야만인을 대표하는 기표가 된다.

사르키 바트만(Saartjie Baartman)은 케이프의 식민화 역사를 대표하는 가장 비극적인 인물이다. 사르키 바트만은 열여덟 살이 되던 해인 1807년 네덜란드 군에게 잡혀 백인 가정의 하인으로 일을 하다 영국과 프랑스로 팔려가 인종 전시를 당한다.<sup>1)</sup> 사르키는 ‘호텐토트의 비너스’라는 이름으로 홍보되었고, 사르키의 전시는 문전성시를 이루었으며, 사르키는 알콜 중독으로 26세에 생을 마친다. 죽기 바로 전 해인 1815년에는 당시 근대 생명과학 연구의 총본산과도 같았던 프랑스 국립자연사박물관에서 나체로 해부학적 관찰을 당했다. 당시 남성 여행가들에 의해 널리 유포되었던 아프리카 여성의 생식기에 대한 신화 같은 이야기들의 진실 여부를 밝힌다는 것이 명목이었는데, 조사단은 조르주 퀴비에(George Cuvier)와 앙리 드 블랭빌(Henri de Blainville) 그리고 조프루아 생틸레르(Geoffrey Saint-Hilaire)를 주축으로 이루어졌다. 사르키 바트만은 1815년 12월 29일 숨졌는데, 생틸레르는 그녀가 죽자마자 시체를 불법으로 자연사박물관으로

1) 사르키 바트만의 생애에 대한 자세한 기록은 레이철 홉스(2007)을 참고하라. 사르키 바트만은 1789년 케이프 식민지 동부 전선의 감투스 강가 지역에서 태어났다. 그런데 프랑스 혁명 이후 유럽에서 나폴레옹 전쟁이 벌어지면서 유럽 국가들 사이의 패권 경쟁이 복잡한 양상으로 전개되었고, 그 여파로 케이프 식민지 지역에서도 전쟁이 일어났다. 그 결과 네덜란드의 식민지였던 케이프 지역은 1795년 영국의 수중으로 넘어가는데, 이후 1795년에서 1799년 사이 케이프 식민지의 네덜란드계 정착민이 영국을 대상으로 전쟁을 벌였다. 이때 영국군은 전쟁에서 이기기 위해 일종의 독립과 자치권을 약속하고 코이산 원주민들과 동맹을 맺었으나 약속을 지키지 않았다. 1799년에서 1802년 사이 이에 격분한 코이산과 영국군 사이에 격렬한 전쟁이 일어났다. 사르키 바트만의 아버지도 영국군에 동맹을 맺었던 전사였는데, 1807년 살해당했다. 사르키가 열여덟 살 되던 해였고, 솔카르라는 이름의 청년과 결혼식을 올리고 축제를 벌이던 밤이었으며, 백인 정찰대의 습격에 코이산 장정들은 죽음을 맞이했고 사르키는 생포되었다.

빠들었고, 퀴비에에는 그녀의 시신을 해부해 뇌의 표본을 만들고 생식기의 본을 뗐다. 이후 사르키 바트만의 뇌와 생식기는 시험관에 담긴 채 퀴 비에의 연구실에 보관되었으며, 빠리의 자연사 박물관은 1822년 이후 어느 시점부터 1970년대까지 100여 년이 넘도록 사르키의 뇌와 생식기를 일반에 공개했다. 아파르트헤이트가 종식되고 1994년 넬슨 만델라가 정권을 잡은 이후 남아프리카 공화국 정부는 사르키 바트만의 유해 송환을 프랑스 정부에 촉구했으며, 많은 논란 끝에 송환이 결정되어 2002년 5월 2일 밤 남아공 항공 275편을 타고 2002년 5월 3일 아침 사르키의 유해가 요하네스버그에 도착했다. 그리고 2002년 8월 9일 국장이 치러졌다. 사후 187년 만의 일이었다.

근대 유럽의 식민주의는 사회, 정치, 경제, 문화 등 다양한 수준에서 비인도적인 양상을 드러내지만, 사르키 바트만의 일대기는 그중에서도 특히 학문이라는 이름 아래 자행되고 학 문이라는 이름에 의해 정당성이 부여된 인종주의를 예시한다는 점에서 주목할만하다.<sup>2)</sup> 아래에서는 호텐토트에 대한 칸트의 언급을 중심으로 칸트의 학적 인종주의 문제를 다루어보려 한다.

## 2. 칸트의 『보편적 자연사와 천체론』에 나타난 존재의 대사슬 관념

존재의 사다리에서 중간 단계를 차지하고 있는 인간존재는 자신을 완전성의 두 극단 사이의 중간, 즉 두 끝에서 등거리에 있는 것으로 본다. 목성이나 토성에 살고 있는 가장 숭고한 이성적 피조물들에 대한 생각은 인간에게 그들에 대한 질투심을 불러일으키고 자신의 비천함에 대한 깨달음으로부터 굴욕감을 느끼게 한다. 이런 경우 인간은 금성과 수성 있는, 인간보다 완전성의 정도가 훨씬 낮은, 낮은 존재자들의 광경을 바라보는 것으로 만족감과 안정감을 되찾을 수 있다.<sup>3)</sup>

위 인용문은 칸트의 1755년 저작 『보편적 자연사와 천체론』(\*이하 『보편적 자연사』로 약칭함)에서 가져온 것이다. 간략히 요약하면 이러하다. 목성과 토성에는 인간보다 더 지적이고 완전한 이성적 피조물들이 그리고 수성과 금성에는 인간보다 덜 지적이고 덜 완전한 이성적 피조물들이 거주하는데, 이렇게 우주에 분포하는 지적 존재자들의 계열에서 중간 단계를 차지하는 인간은 목성과 토성에 거주하는 우월한 존재자들을 보면서 질투심과 자괴감을 느끼지만 그럴 때는 금성과 수성에 거주하는 열등한 존재자들을 보면서 위안을 얻고 안 정감을 되찾을 수 있다는 것이다. 상이한 행성에 상이한 지적 존재자들이 거주한다는 것과 관련하여 칸트는 또한 우주에 존재하는 어떤 존재자의 완전성은 그 존재자를 이루는 물질의 특성과 연관되어 있는데, 태양에서 멀리 떨어진 행성일수록 가볍고 순수한 물질로 되어 있기 때문에, 어떤 행성에 거주하는 지적 존재자의 완전성의 정도는 태양과 그 행성 사이의 거리에 비례한다는 것을 법칙으로 세울 수 있다고 주장한다.

위 인용문에 나타난 칸트의 초기 우주론적 사유는 오늘날의 관점에서 보자면 터무니없어 보이며, 칸트 철학 내부의 관점에서 보더라도 1780년대 이후 초월론적 비판철학을 통해 칸트가 개진하는 목직하고도 굵직한 사유에 비교해 보면 사소하거나 심지어 무의미해 보이기도 한다. 그런데 아서 러브조이(Arthur O. Lovejoy)는 위 인용문에 나타나는 칸트의 사유가 고대 그리스

2) 인종주의(racism)가 반드시 인종차별주의를 의미하는 것은 아니라는 주장도 있다. 그러나 아래에서 밝혀지겠지만 인간을 피부색을 근거로 몇 그룹으로 나눌 수 있다는 인종주의의 관점 혹은 그러한 인종 개념은 과학적으로도 허구이며, 백인의 우월성을 상정한 인종차별주의적 관점에서 태생한 것이라는 것이 본 발표자의 이해이다. 따라서 이 글에서는 인종주의가 인종차별주의를 함축한다고 전 제하고 인종주의라는 단어를 사용한다.

3) Ak 1, 359-360. (\*칸트의 저작을 인용할 때는 학술원판 전집(Ak로 약칭)의 권 번호와 쪽수를 표기하기로 한다.)

철학 이래로 서양인의 우주론적 고찰을 지배했던 ‘존재의 대사슬’ 관념에 나타난 중요한 변형을 함축하고 있다고 강조한다. 간략히 말하자면 ‘존재의 대사슬(The Great Chain of Being)’ 혹은 ‘존재의 사다리(Scale of Being)’은 우주를 상이한 정도의 완전성을 갖는 존재들이 그 완전성의 정도에 따라 위계적 단계를 이루며 연속적으로 이어져 이루는 하나의 체계로 볼 수 있다는 생각이다. 요컨대 우주는 단순물질 혹은 광물, 식물과 동물, 인간, 천사, 신의 순서대로 올라가는 사다리처럼 이루어져 있다는 것이다. 러브조이는 그런데 존재의 대사슬이라는 이 고대적이고 전통적인 관념이 반-형이상학적 경험주의의 물결이 몰아쳤던 18세기에 그 어느 때보다도 더 유행했고, 동시에 그 관념에 많은 변화가 일어났다고 강조한다.<sup>4)</sup> 예컨대, 17세기에 이르기까지 중세 동안 존재의 대사슬 관념이 인간은 신을 위해 그리고 여타 자연 존재자들은 모두 인간을 위해 창조되었다는 인간중심주의적 신학의 관점에서 해석되었던 반면, 18세기에는 존재의 대사슬에서 인간은 단지 감각적 존재에서 지성적 존재로 이행하는 자리에 있다는 생각이 우주에는 인간보다 상위의 더 지성적인 존재자들도 많다는 겸허한 태도와 함께 발전되었다는 것이다. 러브조이는 이에 더불어 18세기에는 존재의 대사슬 관념이 자연화되는 경향이 뚜렷해진다고 강조하는데, 요컨대 존재의 대사슬 관념을 통해 개선되는 우주론적 사고를 관찰과 경험을 통해 뒷받침하려 하거나, 인간보다 우월한 지적 존재를 천사가 아니라 우주 내 다른 행성에 거주하는 존재자로 이해하는 흐름이 나타났다는 것이다. 러브조이는 따라서 칸트의 『보편적 자연사』에도 존재의 대사슬 관념이 자연화되는 18세기의 경향이 나타난다고 강조한다. 앞서 살펴본 것처럼 인간보다 지적으로 우월한 존재자를 목성이나 토성에 거주하는 존재자로 서술하는 것이 그러하고, 더 나아가 존재자들 사이에 있는 완전성의 정도 차이를 그 존재자들이 거주하는 행성의 물질적 특성에서 기인하는 것으로 설명하는 것이 그러하다는 것이다.

러브조이는 위 인용문의 의미를 이렇게 존재의 대사슬 관념에 일어난 자연주의적 전환의 측면에서 해명하면서 칸트의 초기 우주론적 사유를 정합적이면서도 호의적으로 해석하려 하는 것으로 보인다. 요컨대 칸트는 자연의 모든 존재가 인간을 위해 존재한다고 보는 인간중심주의적 목적론이 아니라 인간보다 상위의 지적 존재자들이 존재함을 강조하고 그 상위의 우월한 타자와의 비교 속에서 자신의 유한함을 인식하는 겸허한 인간에 대한 겸허한 관점을 견지했다는 것이 러브조이가 말하고 싶어하는 바인 듯하다. 위 문단에 대한 해석에서 러브조이가 힘을 주어 강조하는 것은 “인간과 같은 피조물은 너무나도 빈곤하여 자연이 산출할 수 있는 최상의 것에서 멀리 떨어져 있다”는 인식, 그래서 “인간이 가장 뽑내는 성취도 목성이나 토성은 낮추어보며 불쌍히 여길 것”이라는 인간의 자기-이해이기 때문이다.<sup>5)</sup> 그리고 이런 관점에서 러브조이는 위 인용문에서 칸트가 언급하는 또 다른 시선, 즉 금성이나 수성을 낮춰보는 지구인의 시선을 인간의 자만감을 표현하는 것이 아니라 자신이 너무나도 빈곤하고 못한 존재라는 자기-이해에 대한 “위안” 정도의 의미를 갖는 것으로 이해한다.<sup>6)</sup>

러브조이가 상세히 분석하는 존재의 대사슬 관념의 변화사를 염두에 두고 위 인용문을 보면서 본 발표자가 흥미롭게 생각하는 것은 위 인용문에 타자-인식을 경유한 자기-인식 혹은 자기-인식을 경유한 타자-인식의 관점이 나타난다는 점이다. 러브조이가 강조하는 것처럼 칸트는 분명 존재의 대사슬 관념을 인간중심주의적 관점에서 차용하고 있는 것도 아니고, 인간이 존재의 대사슬에서 중간 단계를 차지한다는 전통적 우주론적 관점을 단순 반복하고 있는 것도 아니다. 이 전통적 관념에 칸트는 그 중간 단계에서 인간은 상위의 존재자들에 대해서는 질투심과 자괴감을 느끼고 하위의 존재자들을 보면서 자존감과 안정감을 느낀다는 심리학적 설명을 덧붙이며,

4) Lovejoy (1936), 182-183.

5) Lovejoy (1936), 194.

6) Lovejoy (1936), 194.



이때 특히 상위의 존재자들을 마주하여 느끼는 질투심과 자괴감을 인간 자신의 비천함에 대한 인식으로부터 비롯하는 것으로 서술하고 있기 때문이다. 요컨대 위 인용문에서 인간의 자기-이해는 인간이 아닌 다른 존재자의 존재에 대한 의식, 그 것도 인간보다 우월한 상위의 존재가 천사와 같은 상상적 존재가 아니라 실제로 다른 행성에 거주하는 어떤 물리적 존재의 형태로 존재한다는 의식을 경유하여 일어난다. 그리고 타자-인식을 통한 이 매개적 자기-인식은 또 다른 종류의 타자-인식을 가능케 하는 매개물로 작용한다. 왜냐하면 그 자기-인식의 토대 위에서 자신보다 하위에 있는 존재자를 자신보다 하위에 있는 존재자로 보는 인식적 사태가 일어나기 때문이다.

그런데 이렇게 타자-인식과 자기-인식의 관계 문제를 중심에 두고 다시 보면, 위 인용문에 나타난 칸트의 초기 우주론적 사유는 러브조이가 생각하는 것보다 훨씬 더 복잡한 많은 문제들을 함축하고 있는 것 같다. 러브조이가 인간의 '겸허한' 자기-인식과 자기-위안이라 해석한 것 뒤에는 사실 타자와의 상대적 비교 우위를 통한 자기를 인식하는, 단지 매개적인 것이 아니라 동시에 위계론적이기도 한 자기-인식의 모델이 있기 때문이다. 우리는 따라서 우리의 타자-인식이 반드시 그렇게 상대와의 우열을 비교하는 것으로 이어지는지, 마찬가지로 타자와의 마주침 속에서 이루어지는 자기-인식 역시 그렇게 비교 우위를 결정하는 방식으로 이루어지는 것인지 비판적인 물음을 던질 수 있다. 이 물음이 위 인용문의 맥락에서 벗어나는 과도하게 외부적인 질문이 아니라는 점, 그리고 위 인용문에서 우리가 궁극적으로 따져봐야 할 문제는 18세기 유럽인이 비-유럽인이라는 타자의 존재를 확인하고 이해하면서 자신의 유럽적 정체성을 구축하는 독특한 방식이라는 점은 아래에서 분명해질 것이다.

### 3. 존재의 대사슬 그리고 인간: 자기-생성적 존재자로서의 인간

위 인용문에 바로 뒤이어 칸트가 인용하고 있는 것처럼 존재의 대사슬에 덧붙인 칸트의 심리학적 설명은 사실 영국의 시인 알렉산더 포프(Alexander Pope, 1688-1744)의 철학시집 『인간론(Essay on Man), 1733』의 '제1 서한(Epistle I)'을 차용한 것이다. 칸트는 독일의 시인 바르톨드 하인리히 브로케스(Barthold Heinrich Brockes, 1680-1747)가 1740년 독일어로 번역한 포프의 시를 읽은 것으로 알려져 있는데<sup>7)</sup>, 칸트가 인용한 독일어 번역의 포프 시 구절을 시의 형식을 다소 무시하고 옮겨 보면 이렇다.

상위의 존재자가 최근에 본 것은,

우리 인간 중 어떤 가사자(假死者)가 최근에 해낸 놀라운 일이 무엇인지, 그리고 그가 자연의 법칙을 어떻게 펼쳐냈는지 하는 것이었다.

[그 상위의 존재자는] 그러한 일이 지상의 피조물을 통해 일어나는 것이 가능했다는 점에 경탄했으며,

우리가 원숭이를 보는 것처럼, 우리의 뉴턴을 보았다.

독일어 번역본은 사실 영어 원문으로 된 포프의 시와 내용상 상당한 차이를 보이지만, 그 차이에 대해서는 긴히 논하지 않아도 될 것 같다.<sup>8)</sup> 독일어로 번역된 위 시의 내용을 다시 간략히

7) 자세한 사항에 대해서는, Stark (2014, 13-14)를 참고하라.

8) 참고로 영어 원문으로 된 포프의 시와 칸트가 참고한 독일어 번역본은 아래와 같다. [브로케스의 독일어 번역]

Da jüngst die obern Wesen sahn, Was unlängst recht verwunderlich Ein Sterblicher bei uns gethan,

요약해 보자면, 지구에 사는 인간들이 최근 눈부신 자연과학적 성과를 이루어냈고 인간보다 우월한 지적 존재자가 그것을 보면서 경탄했는데, 그가 인간을 보면서 경탄하는 방식은 마치 우리가 원숭이를 보고 경탄하는 것과 유사했다는 것이다.

그런데 칸트가 『보편적 자연사(1755)』에서 존재의 대사슬에서 인간이 차지하는 지위를 논하면서 포프의 시를 인용한 데는 특별한 이유가 있어 보인다. 1753년 베를린 아카데미는 1755년 학술 논문상의 주제로 “모든 것은 좋다”는 포프의 명제를 내걸었다. 이 명제의 의미가 무엇인지 해명하고, 그것을 최선세계설 혹은 낙관주의와 비교한 후, 후자를 지지할 것인지 폐기할 것인지를 결정할 논증을 제시하라는 것이었다.<sup>9)</sup> 논문상의 주제는 명백히 이 세 계가 가능한 세계 중 최선의 세계라는 라이프니츠의 낙관주의를 포프의 자연-신학적 낙관주의와 비교하라는 것이었는데, 라이프니츠의 변신론에 대한 당대의 논란은 잘 알려져 있는 것처럼 1755년 리스본 대지진을 통해 격화되었다. 칸트는 베를린 아카데미의 논문상에 지원하지는 않았지만 해당 주제에 대한 단편적 글을 작성한 것이 남아 있다.<sup>10)</sup> 1753-54년에 작성된 것으로 추정되는 이 원고에서 칸트는 포프의 자연신학적 낙관주의는 이 세계의 완전성으로부터 출발하는 후험적 방법을 취하기 때문에 형이상학적이고 논리적 접근을 취하는 라이프니츠의 낙관주의보다 우월하다는 평가를 내린다.

따라서 칸트가 『보편적 자연사』에서 포프의 시를 인용한 것은 1753-4년 당시 칸트가 포프의 자연신학적 입장과 관련하여 가졌던 긍정적이고 수용적인 태도 측면에서 이해될 필요가 있다. 베르너 슈타크(Werner Stark)는 이 점을 강조하면서 포프의 『인간론』이 존재의 대사슬에서 인간의 지위를 이해하는 데 있어 방향의 전환을 가져왔고 이것이 칸트가 포프의 시를 인용한 중요한 배경을 이룬다고 지적한다. 즉, 인간을 천사와 같은 인간보다 상위의 지적 존재자에 비교하는 것이 기존의 전통이었다면, 포프는 이와 반대로 인간을 자신보다 하위의 존재인 동물에 비교하는 사유 방식을 마련했다는 것이다. 포프에 의한 이러한 방향 전환은 칸트가 인용한 시의 마지막 구절에 분명히 나타난다. “우리가 원숭이를 보는 것처럼, [그 상위의 존재자가] 뉴턴을 보았다.” 할 때, 우리 인간의 시선은 상위의 존재자가 아니라 원숭이를 향해 아래쪽으로 향해 있기 때문이다. 슈타크에 따르면, 인간을 이렇게 동물에 비교하는 것, 즉 인간을 지적 존재자이기에 앞서 우선 동물적 존재자의 유에 속하는 것으로 이해하고 그 안에서 다른 동물들과의 차이점을 사유하는 것이 칸트의 인간론을 초기부터 규정하는 매우 중요한 특징이다. 그리고 칸트의 인간론이 갖는 이러한 특징은 다른 한편으로 루소가 미친 영향 속에서 상세히 파악되어야 하며, 이렇게 루소의 영향을 고려하면서 칸트가 포프의 시를 인용한 근본 맥락을 파악하자면, 그것은 궁극적으로는 교육이 인간에 대해 갖는 본질적이고 핵심적인 의미를 강조하는 데 있다는 것이

Und wie er der Natur Gesetz entfaltet: wunderten sie sich,

Dass durch ein irdisches Geschöpf dergleichen möglich zu geschehn, Und sahen unsern Newton an, so wie wir einen Affen sehn.

[포프의 시 영어 원문]

Superior beings, when of late they saw

A mortal man unfold all Nature's law, Admired such wisdom in an earthly shape,

And show'd a NEWTON as we show an ape.

9) 당시 이 주제의 선택 배경과 논쟁에 대해서는 특히 Strickland (2019, 13-14)를 참고하라.

10) 「Reflexionen 3703-5 (Ak 17:229-39)」라는 제목으로 편집되어 칸트 전집에 수록되어 있으며, 칸트가 1753-54년 작성한 것으로 추정된다. 칸트는 이후 1759년 발표한 「낙관주의에 관한 시론 (Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, Ak 2: 27-35)」에서 낙관주의의 문제를 좀 더 정교하게 다루었다. 「Reflexionen 3703-5」 원고와 「낙관주의에 관한 시론」 모두를 포괄하여 다루면서 라이프니츠의 변신론에 대한 초기 칸트의 입장과 해석을 상세히 소개하는 국내 연구로 이 남원 (2010)을 참고하라.

슈타르크의 주장이다. 요컨대 칸트는 인간은 동물이지만, 동물 중에서도 교육을 통해 인간이 될 수 있는 그러한 존재로 보았다는 것이다.

동물, 인간, 그리고 인간보다 상위의 지적 존재자, 이 세 종류의 존재자 사이에 있을 수 있는 비교 가능성을 타진하면서 인간을 상위의 존재와 비교하는 것은 불가능하다 보고 이를 통해 인간을 동물 중에서도 교육을 통해 인간으로서의 자신을 산출하는 존재로 규정하는 칸트의 관점은 사실 『실용적 관점에서의 인간학(1789)』에 좀 더 명시적으로 나타난다.

『실용적 관점에서의 인간학(1789)』(\*이하 『실용적 인간학』으로 약칭)의 “종의 성격에 대하여” 장에서 칸트는 “인간 종의 특징”이 무엇인지 규정하는 것은 “절대적으로 해결불가능한” “문제”라고 주장한다.<sup>11)</sup> 이성적 존재자로서의 인간 종이 갖는 특징이 무엇인지를 규정하려면 이 “지상의 이성적 존재자”를 “지상적이지 않은 이성적 존재”와 비교해야 하지만, 이 상이한 “두 종의 이성적 존재”를 비교하는 것은 경험적으로 불가능하기 때문이라는 것이다. 여기에서 칸트는 이성적 존재자로서의 인간종의 특징이 무엇인지를 규정하려면 두 종류의 이성적 존재자, 즉 인간이라는 지상적 존재자와 지상적이지 않은 존재자(예컨대 전통적 관념에 따르자면 천사, 혹은 『보편적 자연사』의 관점에서 보자면 목성 인이나 토성인과 같은)를 비교해야 한다고 전제하고 있는데, 칸트의 이 전제는 어떤 대상을 유와 종차를 통해 규정하는 아리스토텔레스의 정의법을 떠올리게 한다. 이 전통적 정의법에 따라 예컨대 ‘인간은 이성적 동물’이라 정의하면, 이때 ‘동물’은 인간과 여타의 비-인간적 동물 모두를 하나로 묶는 상위 그룹 ‘유’에 해당하고, ‘이성적임’은 ‘동물’이라는 하나의 유 안에서 인간을 비-인간적 동물과 구별해주는 ‘종차’에 해당한다. 이렇게 두고 보면, 『실용적 인간학』에서 칸트가 인간을 규정하는 일차적 술어, 즉 인간이 속하는 상위의 그룹인 ‘유’로 ‘동물’이 아니라 ‘이성적임’을 선택하고, 이에 따라 ‘이성적 존재’라는 동일한 유 안에서 종차를 통해 인간과 구별되어야 할 비교 대상으로 ‘지상적이지 않은 이성적 존재’를 상정했다는 점이 눈에 띄는데, 이 점에 대해서는 아래에서 좀 더 자세히 논하기로 한다. 발표자가 보기에 인간의 이성성과 지상적이지 않은 존재의 이성성을 경험적으로 관찰하고 비교하는 것은 불가능하며 따라서 인간의 이성성을 규정하는 것은 절대적으로 해결할 수 없는 문제라는 칸트의 주장은 유와 종차에 근거한 정의법 자체에 대한 반론으로 이해될 수 있다. 요컨대 인간 종의 근본 특징을 규정하는 것은 절대적으로 해결불가능한 문제라는 칸트의 주장은, 인간의 이성성은 결코 유와 종차의 방법에 따라 개념적으로 규정될 수 없는 것이 아니며, 더 나아가서는 이성적 존재자로서의 인간은 관찰과 비교를 통해 분류할 수 있는 자연사의 일반 대상이 아니라는 것을 함축한다.

『실용적 인간학』의 “종의 성격에 대하여” 장에서 칸트는 따라서 자연의 체계 전체에서 인간 종이 어떤 부류에 속하고 어떤 특징을 갖는지에 대한 유일한 해답은 이성적 존재자로서의 인간을 자기-목적적 존재자로 보는 데 있다고 주장한다.

그래서 생물적 자연의(lebende Natur) 체계에서 인간이 속하는 부류(Klasse)가 무엇인지를 정하고, 그렇게 해서 인간의 특징이 무엇인지를 규정하기 위해서는, 우리에게는 다음과 같은 것만이 남아 있다. 인간은 자기 스스로 설정한 목적에 따라 자신을 완성할 능력을 갖고 있기 때문에, 자기 스스로 창조한 그런 성격을 갖는다는 것 말이다. 이것에 의해서 이성 능력이 부여된 동물(animal rationabile)로서의 인간은 자기 자신으로부터 이성적 동물(animal rationale)을 만들어 낼 수 있다.--이때 인간은, 첫째, 자기 자신과 자신의 종을 보존하고, 둘째, 자신의 종을 훈련하고 가르치며 가족적 사회에 적합하도록 교육하고, 셋째, 자신의 종을 사회에 속하는 체계적(이성원리들에 따라 질서지위진) 전체로서 통치한다.<sup>12)</sup>

11) Ak 7, 321.

요컨대 인간이 이성적 존재자라는 것은 그가 현재 온전히 그리고 단적으로 이성적(rationale)이라는 것이 아니라 이성적일 수 있다(rationable)는 것을 의미한다는 것, 즉 인간은 이성능력을 일종의 자연소질로 갖고 있을 뿐, 이 가능성 내지 잠재적 자연소질로 주어진 이성능력을 실제의 이성성으로 온전히 현실화할 때 비로소 참되게 이성적 존재자로 존재하게 된다는 것이다. 달리 말해, 인간은 아직 온전히 이성적이지는 않지만, 온전히 이성적이지 않은 자기 자신으로부터 이성적 존재자로서의 자기 자신을 산출하는 존재, 그러한 자기-생성의 과정에 있는 존재자라는 것이다. 위 인용문에서 칸트는 인간의 이러한 자기-생성이 교육과 통치를 통해 이루어지며, 교육과 통치를 통한 인간의 자기-생성은 한 명 한 명의 개인이 아니라 인간 종(Art)의 수준에서 이루어진다고 덧붙인다. 인간의 자기-생성, 더 정확히는 완전한 이성성의 성취는 개인의 수준에서는 결코 이루어질 수 없고 인류 전체라는 종의 수준에서 이루어진다는 것은 사실 칸트의 역사철학적 테제이기도 한데, 여기에서는 자세히 다루지 않기로 한다. 여기에서는 다만 인간은 자기-생성적 존재이고 이것은 특히 교육과 역사를 통해 이루어진다는 논점만 강조해 두자. 인간이 자연사의 분류 대상이 될 수 없고 유와 종차로 정의할 수 없다면, 그것은 근본적으로는 그렇게 인간이 자기-생성적 과정에 있는 문화적이고 역사적 존재자이기 때문이라 해야 할 것이다.

요약하자면 『실용적 인간학』에서 칸트는 인간은 무엇보다도 이성적 존재자로 고려되어야 하지만, 인간의 이성성은 개념적 내지 선형적 방식으로 규정될 수도 없고 관찰과 비교를 통해 분류하는 자연사의 방법으로도 파악될 수 없는 것으로 그 대신 교육을 통한 인간 종의 자기-생성으로 봐야 한다는 과정론적이고 역사주의적인 설명을 제시한다. 그리고 『실용적 인간학』에서 개진된 이 관점은 『보편적 자연사』와 관련하여 슈타르크가 주장한 것에 크게 어긋나지는 않는다. 인간은 이성을 완전한 형태로 갖추고 있지 못하며 교육과 역사를 통해 완성해야 한다는 주장은 인간은 동물 중에서도 교육을 통해 인간이 될 수 있는 특수한 동물이라는 주장과 사실 크게 다르지 않기 때문이다. 그리고 이것이 바로 『보편적 자연사』에서 칸트가 포프의 시를 인용하면서 존재의 대사슬 관념을 차용한 대목에 이미 칸트의 인간 학적 사유가 드러난다는 슈타르크의 주장의 핵심일 것이다.

포프의 시가 인간의 자기 이해에서의 방향 전환, 즉 상위의 존재자가 아니라 하위의 존재자의 관점에서 자신을 파악하는 전환을 가져왔고 이것이 칸트의 초기 우주론적 사유에도 반영되어 있다는 슈타르크의 해석은 사실 존재의 대사슬 관념에 일어난 근대적 전환을 자연화의 관점에서 파악하는 러브조이의 논의와 궤를 같이 한다 할 수 있다. 두 저자의 해석에 따르면, 칸트는 이성적 존재자로서의 인간 자신에 대한 우주론적 고찰에서 종교적이거나 형이상학적으로 상정되는 비-물질적 지적 존재자를 제거한 것 혹은 그 존재자에 부여되었던 특별한 의미를 무화시킨 것으로 볼 수 있기 때문이다. 그리고 『실용적 인간학』은 이렇게 자연화된 우주 안에서 인간은 인간성을 실현해야 하는 존재자, 자신으로부터 인간을 산출해내야 하는 특수한 종류의 동물로 남게 되는 것이라 할 수 있다. 이런 관점에서 보면 따라서 『실용적 인간학』이 『보편적 자연사』와 관련하여 러브조이가 존재의 대사슬의 자연화라 부른 것을 좀 더 명확하고 급진적인 형태로 나타내고 있다고 해석할 수 있을 것이다.

### 3. 존재의 대사슬과 호텐토티: 원숭이와 뉴턴 사이

앞선 논의를 요약하자면 『보편적 자연사(1755)』에서 칸트가 포프의 시를 차용하여 ‘상위의 지적 존재자는 인간이 동물을 보듯 뉴턴을 본다’고 한 것은 존재의 대사슬이라는 은유를 통해 지속되어 왔던 전근대적 인간 이해의 관점에서 근대적 관점으로의 전환을 함축한다고 할 수 있다. 그리고 이 이행의 핵심은 인간을 교육이라는 인간적이고 문화적인 과정을 통해 자기 자신을 인간으로 산출해내는 자기-목적적이고 자기-생성적이며 그런 의미에서 자기-관계적인 존재자로 보는 데 있다. 그런데 칸트는 포프의 시를 차용하면서 단지 교육이 인간의 존재에 대해 갖는 존재론적 의미를 중립적으로 강조하고 있는 것만으로 보이지는 않는다. 위에 제시한 칸트의 인간관은 시대와 공간을 초월하여 모든 존재에 보편적으로 적용될 수 있는 중립적 서술이라기보다는 오히려 식민주의적이고 인종주의적이며 유럽중심주의 적인 편파적 인간관을 함축하는 것이라 하는 것이 적절해 보이기 때문이다.

앞서 인용한 『보편적 자연사』의 대목으로 돌아가 보자. 앞서 본 것처럼 칸트는 우선 만 약 목성이나 토성에 거주하는 더 지적인 존재자로 인해 질투심과 굴욕감을 느끼게 된다면 금성과 수성에 거주하는 인간보다 덜 지적인 존재자를 바라봄으로써 만족감과 안정감을 되찾을 수 있다고 말한다. 그리고 이것에 바로 뒤이어 다음과 같이 덧붙인다.

얼마나 놀라운 광경인가! 한편에서 우리가 본 것은, 그린란드인이나 호텐토트가 그들에게는 뉴턴과도 같은 그러한 사유하는 창조물이고, 다른 한편에는 뉴턴을 마치 원숭이를 보고 경탄하는 것처럼 경탄하는 사유하는 창조물이다.<sup>13)</sup>

요컨대 금성이나 수성에 사는 열등한 존재자는 호텐토트나 그린란드인을 마치 뉴턴처럼 여길 것이고, 목성이나 토성에 사는 우월한 존재자는 뉴턴을 마치 우리가 원숭이를 바라보듯 바라보면서 놀랄 것이라는 것이다. 위 인용문은 한편으로는 존재자들 사이에 성립하는 상대적 완전성을 주장하고 있는 것처럼 보인다. 뉴턴은 인간 중에서도 인간의 지적 완전성을 가장 잘 구현하는 대표자로 다루어지고 있지만, 그의 지적 완전성은 인류보다 더 지적이고 더 완전한 존재자들의 관점에서는 마치 우리 인간이 원숭이를 보는 것처럼 내려다보일 것이고, 인류보다 덜 지적이고 덜 완전한 존재자들의 관점에서는 그린란드인이나 호텐토트인들이 우리 인간이 같은 인간 중에서도 가장 지적으로 완전한 존재로 보는 뉴턴처럼 보일 것이라는 이야기를 담고 있기 때문이다. 그러나 위 인용문은 단지 어떤 특정 존재자의 지적 완전성은 그것을 바라보는 존재자가 어느 정도의 지적 완전성을 갖는가에 따라 더 완전한 것으로도 덜 완전한 것으로도, 더 지적인 것으로도 덜 지적인 것으로도, 우월한 것으로도 열등한 것으로도 보일 수 있다는 식의 평범한 상대성 주장만을 담고 있는 것이 아니다. 왜냐하면, 관점에 따라 해당 존재자의 지적 완전성에 대한 평가가 달라질 수 있다는 이 상대성 주장을 떠받치고 있는 것은 원숭이, 그린란드인과 호텐토트, 그리고 뉴턴 사이에 성립하는 분명한 위계 관계이기 때문이다. 요컨대 칸트는 여기에서 호텐토트를 원숭이보다는 우월한 그러나 뉴턴보다는 열등한 존재로 다루고 있다.

그런데 호텐토트가 원숭이보다는 우월하지만 뉴턴보다는 열등하다는 관점이 칸트의 서술에 나타난 것은 단지 우연인 것으로 볼 수도 없고 별로 대단한 의미를 갖지 않는 것으로 치부할 수도 없다. 존재의 대사슬 안에서 호텐토트는 동물/짐승과 인간의 사이에 자리한다는 관념이 생성, 유통, 보편화된 것은 유럽 세계가 남아프리카 케이프 지역에 진출한 15세기 이래 18세기에 걸쳐 이 지역을 식민화한 과정과 긴밀하게 연결되어 있기 때문이다. 익히 알려져 있는 것처럼 1488

13) Ak 1, 359-360. (원문은 이러하다: “Welch ein verwunderungswürdiger Anblick! Von dereinen Seite sahen wir denkende Geschöpfe, bei denen ein Gronlander oder Hottentottein Newton sein wurde: und auf der andern Seite andere, die diesen als einen Affenbewundern.”)

년 바르톨로뮤 디아스가 희망봉을 발견하고 1497년 바스코 다 가마가 인도로 가는 항로를 개척한 것을 계기로 서유럽 세계는 케이프 지역에 진출하기 시작했다. 이후 케이프 지역에 대한 패권은 포르투갈에서 네덜란드로 넘어갔으며, 네덜란드의 동인도 회사는 1652년 케이프 지역에 식민지를 건설하고 1799년 네덜란드 정부에 모든 재산과 권리를 넘길 때까지 강력한 통치권을 가지고 이 지역을 지배했다. 동인도 회사는 애초에 케이프의 원래 거주인인 코이코이족을 독립적 지위를 가진 무역 상대자로 대한다는 정책을 내세웠지만, 1659-1693년 사이에 있었던 세 번의 전쟁을 통해 코이코이족을 정복했다. 17세기 후 반에 걸쳐 코이코이족은 이렇게 자신들이 가지고 있던 땅과 가축을 잃었으며, 인구가 줄었고, 독립적 무역 상대자에서 네덜란드의 식민 경제에 봉사하는 잠재적 임노동자 혹은 하인으로 전락한다.<sup>14)</sup> 18세기 말까지 점점 더 진행되는 케이프 지역의 식민화 과정에 대해 레이 철 홈즈는 다음과 같이 아주 간결하면서도 극적인 방식으로 묘사한다.

17세기에 케이프의 코이산은 숫자가 많았고 부유하게 가축을 기르며 자율적으로 살았다. 하지만 18세기 말, 이들이 향유하던 부는 절멸의 지경에 이른다. 유럽인들이 들어왔기 때문이다. 그들은 성경을 갖고 있었고, 코이산들은 땅을 갖고 있었다. 사르키가 태어날 무렵, 코이산들은 성경을 들고 있었고, 유럽인들은 대부분의 땅을 갖게 되었다.<sup>15)</sup>

호텐토트에 대한 악의적 기록은 바로 이렇게 유럽이 케이프 지역을 경제적으로 그리고 정치적으로 종속화하는 과정 속에서 그것과 맞물려 형성되고 유포된다. 영국인 여행자 토머스 허버트(Thomas Herbert, 1602-16820)는 호텐토트에 대한 악의적 기록을 남긴 가장 최초의 사례들 중 하나로 거론되는데, 윌리엄 페티(William Petty, 1623-1687)는 그의 기록을 근거로 활용하여 『피조물의 사다리(The Scale of Creatures), 1675』라는 미완의 책에서 호텐토트가 인간 종 중에서 가장 짐승에 가깝다고 서술했다. 헬레나 우다드(Helena Woodard)에 따르면 페티의 『피조물의 사다리』는 “존재의 대사슬이라는 유산에 일어난 주요 담론적 변화,” 즉 “우주 안에서 인류가 차지하는 위치에 대한 추상적인 철학적 관념이, 탐험가들이 먼 곳으로 여행하여 낯선 문화들과 조우하게 되는 시대에, 여행기 산업에서 싸구려 통속 소설 공장의 돈벌이맛감이 되는” 변화를 실증하는 대표적 사례에 속하는데,<sup>16)</sup> 18세기에 이르면 존재의 대사슬 관념이 인류를 인종에 근거하여 분류하는 장치가 되고 노예무역을 정당화하는 이념으로 활용된다.<sup>17)</sup> 데이비드 존슨(David Johnson)은 또한 17세기 후반 프랑스어권 여행기에서도 호텐토트를 “짐승 혹은 야수(beasts and brutes)”로 묘사하는 기록들이 널리 발견된다고 강조하는데, 예컨대 타베르니에(Jean Tavernier, 1605-89)는 남녀를 불문하고 호텐토트는 일종의 짐승이라 하였으며, 쇼몽(Alexander, Chevalier de Chaumont, 1640-1710)과 포어뱅(Claude de Forbin, 1656-1733)은 호텐토트의 신체는 아름답고 매력적이지만 그것을 제외하고 정신적인 측면에서는 가장 비문명화된 짐승과 같은 존재라 했고, 르가(François Leguat, 1637-1735)는 호텐토트는 동물과 다르지 않고 그들의 사회 역시 소 떼 무리와 다를 바 없으며, 호텐토트 여성은 남성보다도 더 짐승 같다고 했다.<sup>18)</sup>

이렇게 호텐토트가 존재의 대사슬에서 ‘짐승보다 바로 위’의 자리를 차지한다는 관념이 유포되면서 18세기 말이 되면 호텐토트는 야만인 중의 야만인을 대표하는 기표가 된다. 그리고 호텐토

14) Johnson 2007, 527-534.

15) 레이첼 홈즈(2007), 32.

16) Woodard (1999), 2.

17) Woodard (1999), 1.

18) Johnson (2007), 527-528.

트가 이렇게 야만인을 대표하는 기표가 되는 과정은 코이산이 땅과 가축을 빼앗기고 유럽 식민지 경제를 위한 잠재적 임노동자나 하인으로 전락하는 과정과 궤를 같이 한다. ‘호텐토트는 원숭이보다 우월하지만 뉴턴보다는 열등하다’는 칸트의 생각은 정확히 당시 유럽 여행가들이 만들어내고 유포한 이러한 식민주의적 관점을 반영한다. 그런데 18세기 유럽의 인종주의 발전사에서 칸트는 단지 당대의 여행기들 속에서 주조되고 유통된 식민주의적 관점을 별다른 반성적 의식 없이 옮기기만 한 정도로만 기록되지는 않는다. 칸트는 「상이한 인종들에 대하여(Von den verschieden Racen der Menschen), 1775」에서 피부색을 항구적인 유전 형질로 규정하면서 인종을 피부색에 근거하여 정의할 수 있다고 제안했다. 로버트 버나스코니(Robert Bernasconi)는 칸트가 이렇게 인종을 피부색으로 나눌 수 있다는 근대 인종주의의 관점에 최초로 학적 개념의 지위를 부여한 사람, 그런 의미에서 근대 인종주의의 창시자 혹은 개발자라고 주장한다.<sup>19)</sup> 사실 피부색에 근거한 인종 구별 자체가 허구라는 것은 이미 17세기에 밝혀졌다. 피부색은 피부의 말피기층에 있는 멜라닌 색소에 의해 결정되며 백인과 흑인 모두 말피기층을 가지고 있고 멜라닌 색소는 피부뿐만 아니라 눈이나 머리카락 같은 신체의 다른 부위에도 존재한다는 것이 이미 1660-70년대에 밝혀졌기 때문이다.<sup>20)</sup> 레나토 마쪰리니(Renato G. Mazzolini)는 피부색의 원인에 대한 이론이 백인과 흑인 피부의 말피기층을 분리해내는 기술적 문제 등을 이유로 이후 18세기까지 오해되고 제대로 수용이 되지 않았다고 지적한다.<sup>21)</sup> 그런데 기술적인 문제보다 더 큰 문제는 아마도 “왜 유럽인의 말피기층이 하얀지에 대해서는 단 한 번도 물음이 제기되지 않았다”는 데 있을 것이다.<sup>22)</sup> 요컨대 1640년대 이후 남아프리카 거주민의 피부색이 유럽인에게 하나의 큰 연구 주제로 부각되었는데, 이때 유럽인들은 자신의 피부색을 일종의 정상적 규범으로 전제한 채 흑인의 피부색을 대상화하고 그것의 원인을 규명하고자 했다는 것이다. 따라서 마쪰리니는 16-7세기만 하더라도 인간을 피부색으로 분류하는 일은 드물었으나, 검은 피부색을 비정상적인 것으로 상정하고 그 원인을 찾으려는 학적 담론의 발전 속에서 17세기 말에서 18세기가 되면 인간의 지리적 분포(유럽, 아시아, 아메리카, 아프리카)를 피부색(하얀색, 노란색, 붉은색, 검은색) 그리고 기질(생기가 넘치고 적극적인, 수동적인, 무감각한, 게으른)과 연관된 것으로 보는 관점이 정상화되고 린네를 거쳐 칸트에게까지 이어진다고 강조한다.

이렇게 보면 칸트의 인종 정의는 단지 한 개인 철학자가 우연히 생각해내고 제안한 것 정도로 치부하기 어려울 것 같다. 칸트의 인종 정의는 오히려 흑인을 포함하여 비-유럽인을 차별화하는 서양 근대 인종주의의 발전사 안에 깊이 박혀 있으며, 더 정확히 말하자면 그러한 거대한 이데올로기적 운동에 학적 정당화를 부여해준 것이라 해야 할 것이다. 그리고 호텐토트에 대한 칸트의 언급 역시 서양 근대 인종주의의 발전에 칸트가 한 적극적 역할의 측면에서 살펴볼 필요가 있다.

칸트는 페터 콜브(Peter Kolb, 1675-1725)의 여행기를 읽은 것으로 알려져 있다. 콜브는 1705-13년 사이 천문학 연구를 위해 케이프 지역에 머물렀으며, 이때 경험하고 들은 것을 토대로 1719년 『Caput Bonae Spei Hodiernum(The Cape of Good Hope Today)』라는 제목의 책을 출판했다. 이 책은 호텐토트에 대해 독일어로 쓰인 책 중 가장 인기가 있었고 독일 어권 독자들에게 많은 영향력을 발휘했다. 콜브는 타베르니에와 같은 이들의 기록에 의해 당대에 유포된 오해와 편견을 바로 잡아야 한다는 문제의식 아래 이 책을 집필했는데, 호텐토트의 삶과 문화에 대해 비교적 객관적 기록을 남겼다고 평가받는다. 콜브의 객관적 기록에도 식민주의적

19) Bernasconi (2001).

20) Mazzolini (2014), 139.

21) Mazzolini (2014), 139-40.

22) Mazzolini (2014), 140.

요소들이 있다는 비판적 평가도 없는 것은 아니지만, 로버트 버나스코니 (Robert Bernasconi)는 콜브의 책 자체보다도 그것이 영어와 프랑스어로 번역되고 다시 독일어로 재번역되는 과정 그리고 칸트에 의해 활용되는 방식에 주목한다.<sup>23)</sup> 콜브의 책은 콜브 사후 1731년에 영어로 번역되고, 1741년에는 영어 번역본을 토대로 한 프랑스어 본이 출간되며, 이 프랑스어본은 1745년 다시 독일어로 재번역되고, 1746년에는 이것을 아주 짧게 축약한 영어 번역본이, 그리고 1749년에는 이 영어 번역본을 다시 독일어로 번역한 판본이 출판된다. 버나스코니는 콜브의 책이 이렇게 번역, 중역, 재번역되는 과정 속에서, 물론 기존 기독교의 위선적 체제에 대한 비판이라는 유럽인의 관점에서 비롯한 것이기는 하지만, 오히려 호텐토트에 대한 긍정적이고 호의적인 서사가 많아졌는데, 당대의 이러한 경향을 뒤집은 것이 바로 뷔퐁과 칸트라고 주장한다. 버나스코니의 논점을 요약하면 이렇다. 칸트는 1745년 프랑스어본에서 독일어로 재번역된 판본 그리고 1749년 영어 축약본의 독일어 판본을 읽고 활용했는데, 이 판본에 포함된 호텐토트에 대한 긍정적이고 호의적인 서사 그리고 문화적 상대성의 관점에서 호텐토트의 부조리한 관습을 유럽인의 부조리함과 비교하는 서사를 생략하고 호텐토트에 대한 부정적 인상을 심어주는 방식으로 콜브의 텍스트를 왜곡하여 활용했다. 예컨대, 늙은이를 굶어 죽도록 하는 호텐토트의 관습을 서술하면서 콜브는 “늙은이를 힘들고 움직이지 못하는 노년의 시기에 약간의 시간이라도 더 머무르게 내버려두는 유럽인들도 똑같이 잔인한 것 아니냐”는 호텐토트의 반론을 포함시켰다면, 칸트는 호텐토트의 고려장 관습을 언급하면서 그에 대한 명시적인 부정적 평가도 내리지 않았지만 콜브의 텍스트에 포함된 유럽인에 대한 호텐토트의 반론은 삭제했다는 것이다. 이렇게 호텐토트의 목소리를 제거하고 호텐토트의 관습을 중립적인 듯이 전달하는 칸트의 서사는 유럽인의 관점에서 호텐토트를 대상화하고 낮춰보는 효과를 가져왔다는 것이 버나스코니의 논점이다. 버나스코니는 또한 칸트가 호텐토트의 정직함이나 순수함 같은 덕목을 언급하는 콜브의 서사를 그대로 활용하기도 하지만, 이러한 칭찬 뒤에는 “그러나 그들의 역겨운 냄새는 모든 것을 넘어선다”는 식의 부정적 언급을 덧붙였다고 지적한다. 이렇게 보면, 버나스코니가 강조하는 것처럼, 칸트가 단지 당대에 유행하던 서사를 옮겨 적은 시대의 자식일 뿐이라고 말하기는 어려울 것이고, 오히려 호텐토트에 대한 서사를 왜곡함으로써 호텐토트에 대한 서구 인종주의적 평가를 고착화했다고 평가해야 할 것이다.

#### 4. 하나의 동일한 인류 그리고 호텐토트

칸트에 의해 이루어진 호텐토트에 대한 그러한 기록의 왜곡은 또한 우리가 소위 ‘편견’이라 부르는 것, 즉 칸트라는 한 개인이 가졌던 모종의 비합리적인 심리적 동기로부터 이루어진 것으로 치부할 수 없을 것 같다. 이 점과 관련하여 칸트에게 호텐토트의 존재는 하나의 중요한 이론적 문제였다는 버나스코니의 지적에 주목할 필요가 있다. 당대의 많은 여행가들이 호텐토트의 피부색이 남아프리카의 다른 지역 흑인들에 비해 옅다고 보고했으며, 이는 유럽인들에게 호텐토트를 어떻게 분류할 것인지, 다른 지역의 흑인들과 함께 흑인 (Negro) 종에 속한다고 볼 것인지 아니면 별도의 다른 인종에 속한다고 볼 것인지 하는 논란을 낳았다. 요컨대 호텐토트의 존재는 당시 인류를 피부색에 근거하여 네 인종으로 분류 하는 것이 쉽지 않다는 것을 실증하는 사례이기도 했으며, 호텐토트가 유럽인들에게 일으킨 이론적 어려움이란 근본적으로는 인간이라는 하나의 종에 속하는 많은 개체들을 피부색과 같은 단일한 물리적 특징을 근거로 인종이라는 몇 개의 하위 그룹들로 분류하는 것이 가능한지 그리고 타당한지 하는 것이었다. 그런데 호텐토트의

23) Bernasconi (2014).



존재가 이렇게 인종 개념의 개념적 정당성 자체를 회의하는 길로도 이끌 수 있었다면, 칸트는 그것과는 정반대의 길, 즉 인종 개념의 유효성을 학적으로 정당화하고 공고화하는 길로 나아갔다 할 수 있다.

이런 관점에서 우리는 또한 칸트의 일원발생론(monogenesis)이 갖는 차별주의적 함축에 주목할 필요가 있다. 「상이한 인종에 대하여(Von den verschieden Racen der Menschen), 1775」에서 칸트는 생물적 종을 교미에 의해 번식 가능한 개체를 생산할 수 있는 개체들의 집합으로 정의하는 뷔퐁의 관점을 적극 수용하는데, 그 이유는 무엇보다도 뷔퐁의 종 정의가 인간이 여러 조상으로부터 기원한 여러 그룹으로 나뉘어질 수 있다는 다원발생설의 관점 (polygenesis)에 반하여 지구상 모든 인간은 동일한 공통 조상에서 기원했다는 일원발생설 (monogenesis)의 관점을 이론적으로 지지해줄 수 있다는 점에 있다.<sup>24)</sup> 칸트가 인종 개념에 대한 정의를 제시하는 것은 이렇게 뷔퐁의 종 정의가 일원발생론의 관점과 관련하여 갖는 이론적 장점을 논한 바로 다음이다. 요컨대 칸트는 모든 인간이 동일한 하나의 종에 속한다는 것을 분명히 한 다음, 이 동일한 하나의 종에 속하는 인간들 사이에 존재하는 하위 그룹들을 구분하기 위해 뷔퐁의 종 이론에서 충분히 개념적으로 발전되지 않은 인종 개념에 대한 정의를 제시하는 것이다. 이렇게 보면 모든 인간의 생물학적 통일성을 강조하는 칸트의 일원발생론은 모든 인간이 동등하게 이성적이고 도덕적 존재로 간주할 수 있음을 주장하는 세계시민주의(cosmopolitanism)의 관점을 함축한다고 보기는 어려울 것 같다. 칸트의 논의에서 일원발생론은 오히려 인종이라는 하위 그룹으로의 분류에 앞서 그 그룹들을 하나로 묶는 상 위의 통일성 개념을 마련하는 역할을 하고 있기 때문에, 차별주의적인 근대 인종 이데올로기를 이론적으로 뒷받침하고 정당화하는 역할을 했다고 봐야 할 것이다.

「상이한 인종에 대하여」에 제시된 칸트의 인종 이론이 차별주의적인 것은 앞서 언급한 것처럼 그것이 피부색에 따라 인류를 구분할 수 있다는 허구적 관점에 학적 이론의 틀을 씌웠기 때문만은 아니다. 우리가 근본적으로 생각해봐야 할 문제는 칸트가 호텐토트를 인간에 속하는 존재로 포섭한다는 점, 그리고 이러한 포섭적 전략의 효과이다. 『보편적 자연사』로 돌아가자면, 칸트는 호텐토트를 인간 중에서 덜 완전하고 덜 지적인 존재자의 사례로 들고 있지 인간이 아닌 동물로 보고 있는 것은 아니다. 요컨대 칸트는 호텐토트에게 분명 생물학적으로는 호모 사피엔스라는 하나의 종에 속하는 인간이지만, 그 종에 속하는 다른 그룹의 인간 개체들에 비해 상대적으로 덜 완전한 인간 정도의 위치를 부여했던 것이다. 이런 점에서 버나스코니는 칸트가 “호텐토트를 덜 완전하다(less perfect) 본” 것이지 “인간 이하로(less than human) 본 것은 아니”라고 강조한다.<sup>25)</sup> 아주 비판적 관점에서 말하자면, 호텐토트를 인간으로 포섭하지 않는다면 덜 완전한 인간으로 차별화하는 것도 불가능하며, 칸트는 호텐토트를 인간으로 포섭함으로써 차별화한 것이라고 말할 수 있다.<sup>26)</sup>

여기에서 우리는 모든 인간의 동일한 권리와 평등을 주장하는, 그리고 칸트에게서는 세계 시민주의의 형태로 이론화되는 근대의 보편주의가 어떻게 성이나 인종을 중심으로 한 차별주의와 양립할 수 있었는지, 양자의 관계를 정확히 어떻게 보아야 할 것인지의 문제에 대해 하나의 국지적 해답을 얻게 된다. 칸트의 인종 이론에 대한 위의 논의는 포섭이 이루어져야 차별이 가능하다는 논리적 상황, 즉 보편주의가 때로는 차별주의를 가능하게 하는 근거로 활용될 수 있다는

24) Ak 2, 429-430.

25) Bernasconi (2014), 114.

26) 이런 점에서 버나스코니는 “칸트는 시대의 자식이 아니라 개발자”라고, 즉 “식물과 동물의 다 양성을 분류하고 목록을 만들어 정리하는 것과 똑같은 방식으로 인간의 다양성도 분류하고 목록을 만들어 정리하는 새로운 담론의 창조”에 공헌했다고 주장한다 (Bernasconi 2014, 108).

사실을 보여주기 때문이다. 이 점과 관련하여 18세기 유럽에서 인종주의 이념의 발전사를 추적한 니콜라스 허드슨(Nicholas Hudson)의 연구는 많은 시사점을 제공한다. 허드슨은 18세기 말 “호텐토트라는 말 자체가 무엇이 되었건 비문명화되고 추잡하다거나 혹은 무례하다 여겨지는 행위를 가리키는 모욕적인 표현”으로까지 발전되는 사정에 주목하면서, “식민주의적 팽창에 상대적으로 주변적이었고 또 협조적이었던 코이코이족이 왜 그 모든 비-유럽인들 중에서도 이러한 학대의 대상으로 선택되었는지” 묻는다.<sup>27)</sup> 그리고 허드슨은 호텐토트에 대한 이러한 인종주의적이고 이데올로기적인 착취가 역설적이게도 “호텐토트의 타자성 혹은 야수성에 대한 믿음이 커져서”가 아니라 “호텐토트의 인간성과 문화적 평범함에 대한 주장이 커져서” 생겨난 것이라고 주장한다. 16-7세기 초기의 유럽 여행자들이 호텐토트라는 비-유럽 문화의 타자에 대해 두려움, 혐오 등의 다양한 태도를 보였다면, 18세기에는 오히려 호텐토트가 완전한 타자가 아니라 유럽인과 마찬가지로 인간이며 그들이 보이는 야수성은 자연이 아니라 문화의 차이라는 생각이 발전된다는 것이다. 앞서 언급한 것처럼 “늙은이를 몸이 무겁고 움직일 수도 없는 노년의 시기에 조금이라도 더 머물도록 내버려두는 유럽인들 역시 잔인한 것 아니냐”는 호텐토트의 반론을 듣고, 호텐토트의 부조리한 문화를 유럽인 자신의 부조리함을 되돌아보도록 하는 거울로 삼았던 콜브의 사례가 여기에 속할 것이다. 따라서 허드슨은 18세기 유럽 인종주의의 발전이 호텐토트를 비롯한 타자를 무조건적으로 비-인간으로 취급하고 차별하는 전략을 통해서가 아니라, 동일한 인간으로 포섭하고 그 안에서 유럽인의 우월성을 강조하는 은밀한 방식으로 이루어졌으며, 그것이 또한 비-유럽권 세계에 대한 유럽 식민주의의 경제적이고 정치적 수탈과 함께 이루어졌음을 강조한다. 이렇게 보면 칸트의 호텐토트는 유럽 식민주의의 운동 안에서 이 운동을 지속시키는 하나의 동력으로 작용했다고 해야 할 것이다.

## 5. 결론

위의 논의를 마무리하면서 이제 칸트가 『보편적 자연사』에서 언급한 방식의 타자 경험, 즉 상대와의 상대적 비교 우위를 통해 질투감, 자괴감, 상대적 우월감과 같은 감정의 틀로 자신과 타자의 위치를 재는 것은 결코 필연적인 것도 보편적인 것도 아니라는 사실에 대해 살펴보자. 당연한 사실이지만, 타인/타문화와의 조우가 언제나 자아/자문화에 대한 반성적 인식을 불러일으키고 자아/자문화의 우월성에 대한 나르시스트적인 인식 및 타자/타문화에 대한 멸시적 평가를 가져오는 것은 아니다. 나르시스트적 자아 인식이나 타자에 대한 평가적 시선으로 귀착되지 않는 타자 경험도 얼마든지 있기 때문이다. 요컨대 타자를 짐승화하면서 자아의 우월성을 사실화하는 이 매우 특수한 방식의 타자 관계, 혹은 더 정확히 말하자면 그런 의미에서 타자를 배타적으로 타자화하고 타자를 타자화함으로써 자기의 동일성을 구축하는 논리는 근대 서유럽 세계의 식민주의적 자기 정체성 구축이라는 매우 특수하고 우연한 사회, 문화, 정치적 문맥에서 이해되어야지, 예컨대 인간의 보편적 심리라든가 보편적 타자 관계 양상이라든가 하는 것들로써 제대로 파악될 수 없다.

위와 같은 관점에서 보자면 『보편적 자연사』에 제시된 칸트의 존재의 대사슬 관념은 근대 유럽의 학적 인종주의의 발전에 기입되어 있는 매우 특수한 논리를 대변한다 해야 할 것이다. 그리고 칸트의 인종주의에 대한 이러한 비판적 논의가 단지 비판을 위한 비판에 그치지 않는다는 것이 본 발표자의 믿음인데, 이 비판적 논의의 생산성은 칸트의 인종주의 자체를 상대화/국지화하는 것, 그리고 그럼으로써 그 인종주의적 틀에서 벗어나는 시선의 가능성을 마련하는 데

27) Hudson (2004), 309.

있을 것이다.

## 참고문헌

- 레이철 홈스. 2007. 『사르키 바트만』. 이석호 옮김. 문학동네.
- 이남원. 2010. 「칸트 초기 저술에서 유티미즘」. 『철학연구』 115집: 163-192.
- 이재원. 2010. 「식민주의와 ‘인간 동물원(Human Zoo)’- ‘호텐토트의 비너스’에서 ‘과리의 식인 종’까지-」. 『서양사론』 106호: 5-31.
- Bernasconi, Robert. 2001. "Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race." In *Race*, 11-36. Edited by Robert Bernasconi, WileyBlackwell.
- Bernasconi, Robert. 2014. "Silencing the Hottentot. Kolb's Pre-Racial Encounter with the Hottentots and Its Impacts on Buffon, Kant, and Rousseau." *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 35, issue 1/2: 101-124.
- Cohen, Alix. "Kant's Anthropology and Its Method: The Epistemic Uses of Teleology in the Natural World and Beyond." In *The Palgrave Handbook of German Idealism*, 186-202. Edited by
- Hudson, Nicholas. 2004. "'Hottentots' and the Evolution of European Racism." *Journal of European Studies* 34(4): 308-332.
- Johnson, David. 2007. "Representing the Cape 'Hottentots,' from the French Enlightenment to Post-Apartheid South Africa." *Eighteenth-Century Studies*, vol. 40, no. 4: 525-552.
- Mazzolini, Renato G. 2014. "Skin Color and the Origin of Physical Anthropology (1640-1850)." In *Reproduction, Race, and Gender. In Philosophy and the Early Life Sciences*, 131-162, edited by Susanne Lettow. Albany: State University of New York Press.
- Stark, Werner. 2014. "Kant's Lectures on Anthropology: Some Orienting Remarks." In *Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide*, 10-17. Edited by Alix Cohen. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strickland, Lloyd. 2019. "Staying Optimistic: The Trials and Tribulations of Leibnizian Optimism." *Journal of Modern Philosophy*, 1(1), 3: 1-21.
- Woodard, Helena. 1999. *African-British Writings in the Eighteenth Century. The Politics of Race and Reason*. London: Greenwood Press.

## 「존재의 대사슬과 호텐토티 - 칸트의 인종주의에 대하여 -」에 대한 논평

오 근 창  
(성균관대)

제가 논평을 맡게 된 오지호 선생님(이후 발표자)의 논문을 간단히 요약하면서 논평문을 시작해보겠습니다. 부제에서도 드러나듯이, 발표자는 지금까지 적어도 한국 학계에서 많이 다루어지지 않았던 칸트의 인종주의 문제를 아서 러브조이에 의해 널리 알려진 ‘존재의 대사슬’ 개념 및 호텐토티와 관련하여 다루고 있습니다. 남아프리카 케이프 지역의 코이산인들을 부르는 용어였던 호텐토티는 18세기에 이르면 비문명화된 야만인을 대표하는 말이 되는데, 발표자는 특히 칸트의 호텐토티에 대한 언급에 대해 주목합니다. ‘호텐토티의 비너스’로 알려진 사르키 바트만의 뇌와 생식기가 100년 넘도록 파리의 자연사박물관에 전시된 야만적 일화에서도 잘 드러나듯이, 칸트의 이론이 호텐토티로 대표되는 식민주의와 인종주의를 수용하는 것처럼 보이는 사태는 매우 문제적인 것으로 간주될 수 있습니다. 이 글은 근대 유럽의 식민주의 및 인종주의가 이를 정당화하는 학문과 맺는 관계를 칸트의 학적 인종주의 문제를 다루고 있습니다. 발표자의 중요한 결론 중의 하나는 “칸트의 인종 정의는 ... 흑인을 포함하여 비-유럽인을 차별화하는 서양 근대 인종주의의 발전사 안에 깊이 박혀 있으며, 더 정확히 말하자면 그러한 거대한 이데올로기적 운동에 학적 정당화를 부여해준 것”입니다. 오늘날 세계화된 시대에 인종 및 인종주의에 대한 질문이 학계 내외로 절실하게 제기됨을 감안할 때, 칸트의 인종주의 문제를 정면으로 다루는 발표자의 논문은 큰 의의를 가지고 있다고 생각됩니다.

아래에서는 논평자로서 몇 가지 질문을 던져보고자 합니다. 발표자가 보여주는 칸트의 저작 <보편적 자연사와 천체론>에서 나타난 존재의 대사슬 관념은 상당히 흥미로운데, 17세기에 이르기까지 존재의 대사슬이 인간중심주의적 신학을 전제했다면, 18세기에는 인간이 감각적 존재와 지성적 존재 사이에 존재한다는 겸허한 인식이 나타나며 동시에 존재의 대사슬 개념 자체가 자연화되는 경향이 나타난다는 것이 발표자의 지적입니다. 그런데 이는 “타자-인식을 경유한 자기-인식 혹은 자기-인식을 경유한 타자-인식의 관점”으로, 러브조이가 생각했던 것처럼 단지 인간의 겸허한 자기 인식을 다루는 일에 그치는 것이 아닙니다. 오히려 이는 발표자가 잘 보여 주듯이 “타자와의 상대적 비교 우위를 통한 자기를 인식하는, 단지 매개적인 것이 아니라 동시에 위계론적이기도 한 자기-인식의 모델”인 것입니다. 마찬가지로 유럽인이 비-유럽인이라는 타자를 경유하여 자신의 유럽적 정체성을 구축하는 방식은 오늘날 칸트의 입장을 독해함에 있어서 주목할 만한 부분입니다.

다만 이 글의 제목은 원숭이, 호텐토티, 뉴튼, 목성이나 토성에 거주하는 더 지적인 존재자 등으로 이어지는 존재의 대사슬 개념을 전면에 내세우고 있으나 뒤로 갈수록 존재의 대사슬이라

는 개념은 배경으로 물러나는 듯 보이며, 나중에는 이 개념 없이도 칸트의 인종주의를 이야기하는 데 무리가 없는 것처럼 생각되기도 합니다. 여기서 존재의 대사슬 개념은 칸트 당대의 “눈부신 자연과학적 성과”와 관련이 되는 것으로 보입니다. 발표자는 이곳저곳에서 존재의 대사슬 개념이 자연화되었다는 사실을 강조하는 것으로 보이는데, 이에 대해 상세한 설명은 나타나지 않아서 이것이 칸트의 인종주의에 어떻게 연결이 될 수 있는지가 궁금합니다. 예컨대 발표자는 “칸트가 포프의 자연신학적 낙관주의는 이 세계의 완전성으로부터 출발하는 후험적 방법을 취하기 때문에 형이상학적이고 논리적 접근을 취하는 라이프니츠의 낙관주의보다 우월하다는 평가”를 내린다고 쓰고 있는데, 이 구절만으로는 칸트의 (자연주의적?) 입장이 어떻게 그의 인종주의와 연관이 되는지 그 논리의 연결 관계를 따라가기가 어려워 보입니다.

발표자가 보기에는 칸트의 인종주의를 설명하기 위해서 하나의 동일한 조상에서 인류가 기원했다는 일원발생론적 생각이 보다 더 중요한 것처럼 보입니다. 이는 단순한 비인간화나 동물화와 구별되는바 인간 내의 차별을 다루며, 보편주의라는 미명 하에 차별이 어떻게 가능한지를 보여주기 때문입니다. 곧 버나스코니가 강조하고 발표자도 인정하듯이 칸트는 호텐토트를 단순한 동물로 보는 것이 아니라, 덜 완전하고 덜 지적인 존재로 보는 것입니다. 칸트의 일반적인 인간론은 여기서 무엇보다도 루소적인 것인데, 인간은 동물이면서도 교육을 통해서 인간이 될 수 있는 자기-생성 과정에 있는 존재라는 것입니다. 또한 우리는 분명히 더 지적이거나 완전한 존재를 존경하기도 합니다. 사정이 이렇다면 왜 인간은 종을 근거로 서로 차별을 해야 할까요? 이런 질문에 답하기 위해서는 칸트가 인간을 나누는 종에 있어서 이런 교육으로 극복될 수 없는 극복불가능한 성향 등이 있다고 정말로 생각했는지(칸트가 “절대적으로 해결불가능한 문제”라고 부른 종의 문제)를 다루는 것이 중요할 것입니다. 아마도 이는 칸트가 정당화했다는 피부에 따른 인종 구별과 이에 수반되는 지리적 구별, 기질의 구별과 관련될 것입니다.

이 글은 존재의 사슬 개념에 비해 상대적으로 덜 알려진 호텐토트에 관한 여러 역사적 이야기들을 충실히 소개하고 있다는 미덕을 가지고 있습니다. 특히 호텐토트가 인종 개념의 정당성 자체를 의문시하는 것일 수도 있었지만, 칸트는 이를 인종 개념의 유효성을 정당화하는데 사용하고 말았다는 것입니다. 논평자 역시 발표자가 펼치는 전반적인 주장에 공감하지만, 역시 호텐토트가 칸트의 저작에서 얼마나 중심적인 역할을 하고 있다고 볼 수 있는지에 대해서는 보다 상세한 문헌적 전거를 통한 뒷받침이 필요할 듯 보입니다. 이 점에서 발표자는 버나스코니의 논의에 의지하는 바가 적지 않은데, 칸트의 인종주의적 이론(이렇게 부를 수 있다면)에서 호텐토트가 하나의 삽화적인 역할 이상의 것을 하고 있음을 보여주려면 칸트 저작 자체에서 호텐토트에 대한 설명 및 그것이 칸트의 여타 개념들과 갖는 관계들에 대한 설명이 좀 더 필요하리라는 생각이 듭니다.

관련하여 버나스코니가 하듯이, 칸트가 단지 당대 여행기들의 식민주의적 관점을 무비판적으로 답습하는 것에 그치지 않고 근대 인종주의의 적극적인 창시자나 개발자였다라는 단적인 주장을 더 설득력있게 만들기 위해서는 그 강한 주장만큼 입증 부담이 적지 않음을 염두에 둘 필요가 있을 것입니다. 가령 발표자는 “존재의 대사슬 안에서 호텐토트는 동물/짐승과 인간의 사이에 자리한다는 관념이 생성, 유통, 보편화된 것은 유럽 세계가 ... [남아프리카 케이프 지역]을 식민화한 과정과 긴밀하게 연결”되어 있다든지, “호텐토트에 대한 악의적 기록은... 유럽이 케이프 지역을 경제적으로 그리고 정치적으로 종속화하는 과정 속에서 그것과 맞물려 형성되고 유포”(논평자의 강조 추가)한다고 쓰고 있는데, 이것은 그 자체로는 칸트의 인종주의를 단적으로 증명하기에는 약한 증거로 생각될 수도 있기 때문입니다.

일반적으로 칸트는 자유롭고 이성적인 존재로서 인간, 존엄성을 지녀서 목적 그 자체로 간

주되어야 한다는 인간론으로 인하여 도덕철학사에 큰 영향을 끼친 이로 여겨집니다. 칸트가 “종의 성격에 대하여”에서도 쓰듯이 인간은 이성적 존재이고 자기-목적적 존재자라고 쓸 때, 칸트의 인종주의는 이런 목적 그 자체로서의 인간성에 대한 존중 개념과 어떻게 조화가 될 수 있을까요? 만약에 양자가 양립이 불가능하고 칸트는 인종주의자임이 확실하다면, 가령 우리는 더 이상 칸트를 읽을 필요가 없어질까요? 아마도 이 질문은 애초에 발표자가 다루고자 했던 질문은 아닐지 모르나 적어도 연구와 교육을 위해서 칸트를 계속해서 읽게 되면서도 칸트의 인종주의적 표현들에 당혹감을 숨길 수 없는 모든 이들에게 던져지는 질문일 것입니다. 발표문을 통한 배움의 기회에 감사드리며 이상으로 논평을 마치도록 하겠습니다.

## 과속사회와 추락하는 삶

김 월 식  
(국가안보전략연구원)

[발제문: 한국사회 양극화 문제와 관련된 단상들]

### ○ 과속사회와 추락하는 삶

- 2000년대 초반, 민주화 이후 민주주의, 경제민주화
- 『배제, 무시, 몰화』 (2015, 사월의 책)
- 2018년 1월, 한국해석학회 발표
- 『AI 시대, 행복해질 용기』 (2020, 사이언스북스)

### ○ 양극화 담론의 경과, 현황, 미래

- 참여정부 시기 논란 시작, 일정한 내부 합의
- 국제적인 담론의 환경: 바이든의 ‘중산층 복원’ vs 시진핑의 ‘공동부유’ : 4000조의 인프라 예산(1200조)? 사교육 금지, 데이터 전인민 소유?
- > 신자유주의 시대 이전, 냉전 시기 불평등 축소, 개혁개방 이후 중국의 경우(피케티, 『자본과 이데올로기』 )
- > 신자유주의 시대의 종언, 지구화의 퇴행, 탈-탈냉전(신냉전?), 자유주의 vs 권위주의 진영 대결의 시대?
- > 그 결과는? 민주의 퇴행과 대결의 격화, 전쟁의 귀환, 체제 경쟁을 위한 내부 통합과 양극화 해소?

### ○ 추락하는 삶, 양극화 담론과 정의론

- 분배 불평등과 더불어 인정, 대표 문제로, 다차원적 정의론(낸시 프레이저), 『분배냐 인정이냐』
- 당시 주목한 문제: 여성, 소수자 문제

- > 최근 20대 젠더 갈등, 분배가 아닌 20대 남성의 인정투쟁이다!
- > 전혀 예상 못했음, 가상공간, 미지의 세계? 두 번째 세계?
- > ‘문화주의와 신자유주의의 불행한 결합’(프레이저): 신자유주의 양극화 속에서 차이와 인정만을 강조했던 오류, 브라만좌파의 몰락(피케티), 문화적 좌파(로티)
- > 분배와 인정의 대립을 넘어서야

○ 과속사회, 양극화 담론을 넘어, 물화 비판의 과제

- 성장사회에서 ‘축소사회’로, 인구감소, 인공지능과 노동의 미래, 기술발전의 불가피성과 사회적 속도의 감소
- 정의론으로 해소되지 않는 문제들, 전면적 시장화와 경쟁사회의 문제, 경쟁교육과 입시제도
- 불평등, 분배 문제가 아닌 ‘바람직한 삶의 양식’의 문제, 속도의 문제, 정의 혹은 공정을 넘어서, 현시적 사회비판
  - 피로사회(한병철), 진정성의 상실과 속물사회(김홍중, 『마음의 사회학』)
- > 진정성의 상실, 소외의 문제: 물화 비판의 복원

○ 누구의 ‘책임’인가?

- ‘구조적 부정의’(아이리스 영), 욕망의 정치와 부동산 문제, 입시 문제 등
- > 진영 논리의 한계, 책임자 처벌 논리, 법적 논리의 한계, 586 세대의 원본적 정치 체험

○ 양극화 담론의 미래, 도전과 전망

- 협애한 공정 담론, 능력주의의 폭정-차별 정당화, (협력과 공존을 가르치지 못하는) 학벌과 입시 경쟁의 문제!
- 양극화 시대, 20대 젠더 갈등: 불행한 결합, ‘브라만 좌파’(피케티)의 몰락, 문화좌파와 금융자본의 결합! - 디지털 노마드
- 메타 담론 지형의 변화: 포스트코로나, 기후위기 시대, ‘안전’과 ‘치안’ 가치의 급부상, 국제적 각자도생 논리 속에 경쟁과 성장, 혁신, 생존 논리가 오히려 강화될 수도
- 사례: (재난) 기본소득 -> 자영업자 손실 보전 논의로

○ 어떻게 할 것인가? 대안은?

- 경쟁에서 협력으로, 교육개혁의 문제
- 진영 논리, 책임자 처벌 논리를 넘어, ‘공동 책임과 협치’의 틀로
- 재분배와 인정의 결합
- 공정, 능력주의의 두 얼굴 - 신분 타파와 (개인의 능력에 따른) 사회적 이동성/불평등과 차별의 정당화, 어떻게 균형을 맞출 것인가? 경쟁과 협력의 공존 양식을 어떻게 디자인할 것인가?
- 코로나19 위기와 (재난) 기본소득 논의의 부상
- 부의 소득세negative income tax
- 손실보상 논리 그 이후는?

[참고자료: 과속사회와 추락하는 삶]



## 1. 들어가며

빠르게 움직이는 기차나 자동차 안에 있는 사람들은 실질적인 속도를 체감하기가 어려운 법이다. 우리들 역시 한국사회 속에서 하루하루 반복되는 일상을 살아가고 있기 때문에 우리의 삶터와 삶의 방식이 변화하고 있는 실질적인 속도를 체감하기란 쉽지 않다. 게다가 도시화와 산업화, 정보화와 4차 산업혁명 시대를 한 생애 속에서 체험하고 있는 한국인들의 경우 어쩌면 사회변화의 속도 자체에 대한 일종의 무감각 상태가 일상화 되었을지도 모른다.

한때 알파고와 이세돌 사이의 세기의 대결로 인공지능 시대의 도래가 모든 사람의 관심 대상이 되기도 했지만 반복되는 일상 앞에서 모든 ‘사건’들은 다시 일상이 되고 망각되기 마련이다. 그러나 이러한 망각에도 불구하고 실질적인 사회변화의 속도는 계속 유지될 것이며 그 누적적 결과는 우리가 현재 예상하지 못하는 거대한 파급 영향을 어느 순간 가시화 하게 될 것이 거의 확실하다. 인공지능 시대의 도래가 향후 우리의 삶에 미칠 영향을 사전에 가늠해보고 현재 우리에게 시급히 필요한 대비가 무엇인지를 살펴야만 하는 근본적인 이유다.

인공지능 시대의 도래와 이후의 진전은 이제까지 인간이 이룩하고 향유해온 물질적인 삶의 방식은 물론 종교, 문화, 윤리, 사회 전반에도 커다란 기회와 도전을 제기하며 거대한 영향을 미칠 수밖에 없을 것이다. 유일한 이성적 존재인 인간을 -물론 당분간은 부분적인 영역으로 제한되었지만- 대체할 수 있는 새로운 형태의 인공적인 이성적 존재가 새롭게 등장하게 된다는 사실은 기존의 윤리나 종교를 가능하게 했던 기본적인 전제들에 대한 새로운 도전을 제기하거나 수반할 수밖에 없을 것이기 때문이다.<sup>1)</sup>

그러나 이 글에서는 인공지능 시대의 도래가 제기하는 이러한 근본적이고 장기적인 문제들보다는 우리가 당면하여 시급히 검토하고 주목해야 할 사회-정치적 문제에 집중해 보고자 한다. 인공지능 시대의 도래가 조만간 한국사회에 살아가는 우리들의 삶에 직접적으로 미칠 영향들이 매우 우려되는 상황이기 때문이다. 물론 기술혁신 일반이 그러한 바와 같이 인공지능의 발전 역시 인간의 행복한 삶을 위한 긍정적 가능성과 부정적 가능성을 모두 수반하고 있는 것은 사실이다. 그러나 당면하여 그 긍정적 가능성과 잠재력을 낙관하기보다 우려가 앞서는 이유는 인공지능 시대의 도래를 맞이하는 현재 우리 사회의 삶의 조건과 방식이 이러한 새로운 도전을 제대로 감당하기 어려운 상황으로 보이기 때문이다. 아래에서는 먼저 현재 우리 사회의 삶의 방식에 대한 진단을 통해 왜 이러한 우려가 앞설 수밖에 없는지를 설명한 후, 행복한 삶의 사회-정치적 조건이란 무엇이며 인공지능 시대의 도래를 맞이하여 현재 우리에게 시급히 필요한 사회-정치적 과제들은 무엇인지에 대해 검토해 보도록 한다.

## 2. 우리들의 초상: 과속사회와 추락하는 삶

이런저런 사정으로 한 터에서 40년 이상을 살다보니 이제 기억 속의 풍경들은 주변에서 거의 볼 수가 없다. 뒷동산 두 개가 모두 사라졌으니 내 기억 속의 푸른 언덕도 그곳의 커다란 느티나무도 집 뒤편의 우물가도 더 이상 남아있는 것이 없다. 서울이라는 도시에서는 모든 것이 너

1) 한때 현실 사회주의 몰락을 계기로 ‘역사의 종언’을 주장했던 프랜시스 후쿠야마는 이후 『Human Future-부자의 유전자와 가난한 자의 유전자』(한국경제신문, 2003)에서 진정한 역사의 종말은 인간 종의 종말, 즉 포스트휴먼의 도래를 통해 이루어질 것이라고 말한다.

무도 빨리 사라져만 간다. 유일하게 남아있는 것은 몇몇 사람들뿐, 아마도 가속화된 현대 사회에서 가장 영원한 것은 인간뿐인지도 모른다.<sup>2)</sup> 그리고 이러한 변화의 속도는 끊임없이 떠도는 삶과 소통 없는 낯선 이웃들과의 공존을 엮어낸다.

일반적으로 속도는 단위 시간 동안의 이동거리로 정의된다( $V=S/T$ ). 한 물체가 이동한 거리를 그에 소요된 시간으로 나누게 되면 평균 속도를 구할 수 있다는 것이다. 따라서 속도가 빨라진다는 것은 일정한 거리를 이동하는 데에 소요된 시간이 줄어들거나 일정한 시간에 더욱 많은 거리를 이동한다는 것을 의미한다.

운송 수단의 발달은 이러한 가속화의 명백한 사례다. 오늘 우리는 전국 단위의 일일 생활권을 넘어 하루 안에 주변국을 오가며 일을 처리할 수도 있는 시대에 살고 있다. 통신 수단의 발달은 또 어떠한가? 운송수단의 경우와는 비교조차 어려운 전지구적인 실시간 소통이 인터넷을 통해 가능해진지 이미 오래다. 그리고 이러한 통신 수단의 발달을 매개로 대량의 정보와 자본이 국가와 문화권의 경계를 넘어 실시간으로 움직인다. 사실상 정보와 자본의 이러한 이동은 현재 누구도 자의적으로 통제할 수 없는 방식으로 이루어지고 있다. 그리고 종말론적 문명 붕괴나 대규모의 전쟁상태를 제외한다면 이를 되돌리거나 회피한다는 것은 거의 상상하기도 어렵다.

이러한 가속화 현상은 우리들 일상의 삶에서도 다양한 형태로 발견될 수 있다. 우리들의 삶 그 자체도 가속화되고 있는 것이다. 먼저 노동 영역에서는 이직의 가속화 현상을 생각해볼 수 있다. 한 직장에서의 근속기간이 짧아지면서 빈번한 이직이 이루어지고 있다. 한 보도에 따르면, 평균 근속연수는 이탈리아가 12.2년, 프랑스가 11.4년, 독일이 10.7년 등인 반면에 한국의 경우는 5.6년으로 OECD 13개 회원국 중 가장 짧다고 한다.<sup>3)</sup> 몇 달 혹은 1년 단위로 일터가 바뀌는 우리 주변의 계약직이나 비정규직의 경우는 물론이고 매일 매일이 달라지는 일용직의 경우야 더 말할 것도 없다.

그리고 노동 영역에서의 이러한 변화는 빈번한 이사와 가족의 분리 거주를 동반한다. 새로운 직장으로서의 출퇴근을 위해, 아이들의 교육을 위해, 부동산 재테크를 위해 우리는 끊임없이 이사를 계획하고 실행한다. 직장의 동료들, 급우들, 이웃들 심지어는 가족과의 관계조차도 주말부부나 기러기 아빠의 경우처럼 끊임없이 단절되고 새롭게 시작된다. 가히 모든 고정된 것이 대기 속으로 사라지는 ‘액체 근대’의 도래다.<sup>4)</sup>

어쩌면 이러한 특정한 삶의 영역들을 넘어 우리의 경험이나 사고 자체가 가속화되고 있는지 모른다. 지구상의 각종 정보들이 컴퓨터와 스마트폰을 통해 실시간으로 전달되고 있으며, 우리는 이들 정보들을 검색하고, 소화하고 때로는 즐기는데 엄청난 시간을 사용하고 있다. 세계 각국의 정치, 경제 관련 정보는 물론 사건과 사고관련 뉴스까지 우리의 시각을 두드린다. 실시간으로 지구적 공간이 자그마한 스마트폰의 화면 위로 응축되고 있다면, 아마도 이미 우리의 경험과 사고는 초시간의 영역 혹은 절대 속도의 영역에 진입해 있는 것일지도 모른다. 나의 눈 혹은 누군가의 눈이 실시간으로 전체 세계를 바라보고 있다면, 그리고 본다는 것이 이미 ‘할 수 있음’을 함축한다면, 그의 의식은 신의 속성인 편재성(ubiquitous)에 이미 도달하게 된 것이 아닐까?<sup>5)</sup>

누군가를 만날 때면, 문득 문득 사람들의 고유한 속도를 느끼곤 한다. 단순한 말의 빠르기의 문제가 아니다. 때로는 나도 모르게 말의 속도를 줄이게 하고 나를 성찰하게 만드는 이들을 만

2) Zygmunt Bauman, *Identity*, Polity Press, 2004, pp.73-4.

3) 연합뉴스, 2015.7.21. “한국 고용불안 OECD 최고수준...평균 근속연수 5.6년.”

4) 지그문트 바우만, 이일수 옮김, 『액체 근대』, 강, 2009.

5) 주은우, 「속도, 시각, 현대성: 시각체제의 변동과 비릴리오의 질주학적 사유」, 『한국사회학』 제47집 제4호, 2013 참조.

나기도 하고, 경우에 따라 숨 쉴새 없이 정보를 쏟아내고 즉각적인 판단을 요구하는 이들을 만나기도 한다. 이렇게 우리는 사람들의 고유한 마음의 속도를 느낀다. 그뿐 인가? 지방의 소도시와 서울의 터미널에서 각각 느려지고 빨라지는 우리의 발걸음은 각각의 도시의 고유한 맥박을 체감하게 해주기도 한다. 아마도 도시의 맥박, 문화나 문명의 은밀한 맥박이나 속도가 존재할지도 모른다.

어쨌든 오늘 우리 사회에 이러한 가속화 현상들이 존재한다면 그것은 우리들의 내면에 과연 어떤 영향을 미치고 있는 것일까?

사회의 가속화와 그와 연관된 유연화는 일견 개인들의 자유를 증대시키는 듯하다. 가속화된 이동성이 개인을 구속하는 고정된 관계의 압력을 감소시켜 주기 때문이다. “도시의 공기는 인간을 자유롭게 한다”고 하지 않던가. 고정된 직장과 장기적 인간관계는 개인을 구속하기 마련이다. 일거수일투족이 소문거리가 되는 모두가 멀게나마 친인적인 작은 집성촌에서 익명성이란 거의 존재할 수 없다. 그러나 다른 한편으로 가속화와 유연화는 개인을 텅 빈 존재, 고립된 존재로 만들기도 한다. 고정된 안정적 정박지를 상실한 채 떠도는 개인들은 얼마나 불안한 존재들인가? 더구나 그들에게는 끊임없는 성과 압력들이 가해지고 있다.<sup>6)</sup> 연속되는 이직과 전학 속에 더 높은 업무 성과와 성적을 요구받는 오늘날 우리 사회의 성인과 청소년들의 상황은 고립감과 불안의 저수지를 제공하고 있는 듯하다. 한편 가속화와 성과압력은 개인들의 고립과 더불어 일종의 만성적인 ‘시간부족’ 상태를 낳기도 한다. 언제나 눈앞의 낚음과 마감 일자에 쫓겨야 하는 이러한 시간부족 인간에게 삶에 대한 근본적 성찰이나 공적인 문제에 대한 관심은 어쩌면 영원히 미루어질 수밖에 없는 과업, 아니 일종의 사치인지도 모른다.

오늘날 우리 사회의 이러한 가속화는 일정한 임계점을 지나 현재 ‘과속사회’로 진입하고 있는 것으로 보인다. 과속이란 안전을 위한 ‘제한 속도’를 이미 초과했음을 그리하여 통제가 어려운 위험이 도래하고 있음을 의미하며, 이는 아마도 속도를 줄일 수 있는 브레이크에 이상이 발생했기 때문일 수도 있다. 물론 가속화 자체가 현대사회 일반에서 나타나는 현상이기는 하지만, 압축적 근대화 과정으로 인해 우리의 경우는 이러한 가속화가 더욱 격하게 나타나고 있는 듯하다. 상대적으로 짧은 시간대 내에서 급속한 변화들이 벌어지고 있다는 것이다. 과정과 절차를 무시하는 데서 기인하는 각종 대형 참사의 연속, 장시간 노동과 높은 자살률, 24시간 문을 여는 상점들, 살인적인 입시경쟁 등은 아마도 이를 반영하는 현상들인지도 모른다.

물론 한 사회의 가속화와 관련하여 객관적으로 측정될 수 있는 ‘제한 속도’란 존재할 수 없다. 사회현상이란 물리현상과 달리 의미현상이며, 의미는 언제나 주체가 개입하는 해석의 장 속에 존재할 뿐이기 때문이다.<sup>7)</sup> 따라서 우리는 과도한 위험의 증가를 보여주는 다음과 같은 몇 가지 사례를 통해 간접적으로 우리 사회의 과속 상황을 해석 혹은 입증해 볼 수밖에 없다.

먼저, 가속화의 압력으로 인해 사람들이 체감하는 내면적 압력이 일정한 경계선을 넘고 있는 것으로 보인다. 장기간 지속되고 있는 OECD 최고의 자살률은 가속화된 경쟁 압력, 성과 압력이 가져온 가장 극단적인 결과물이다. 자살은 격화된 경쟁에서 탈락한 사람들의 마지막 선택이다. 국내의 명문 대학들에서, 수능에 실패한 고교생들이, 성적으로 꾸중 받는 중학생들도 이런 가슴 아픈 선택을 한다. 경쟁을 거부하고 다른 삶을 선택한 어느 대학생의 선언에서도 우리는 과속의 징후를 읽어낼 수 있다.<sup>8)</sup> 그가 거부했던 것은 결국 개인의 경쟁과 성공만을 추구하는 과도한

6) 신자유주의적 유연화와 성과 압력의 부정적 효과에 대해서는 리처드 세넷, 조용 옮김, 『신자유주의와 인간의성의 파괴』, 문예, 2002.

7) 해석학에서 제시되어온 ‘이해(Verstehen)’의 개념에 대해서는 장 그롱댕, 최성환 옮김, 『철학적 해석학 입문』, 한울, 2009의 5장 참조.

8) 김예슬, 『김예슬 선언-오늘 나는 대학을 그만둔다, 아니 거부한다』, 느린걸음, 2010.

경쟁체제가 아니었을까? 또한 이러한 극단적 사례들이 아니라고 하더라도 한국사회 전반의 시장화와 그로 인한 욕망과 삶의 물화(物化) 혹은 상품화 현상들도 급속히 확산되고 있다.<sup>9)</sup> 한 사회학자는 이러한 우리 내면의 변화를 속물사회의 도래와 진정성의 상실로 읽어내기도 했다.<sup>10)</sup> 또한 ‘느림’이나 ‘피로’를 화두로 하는 저술들에 대한 일반 독자들의 큰 관심 역시 이러한 사회적 상황을 반영하고 있다고 할 수 있을 것이다.

또한 과속사회는 이러한 내면의 압력을 넘어 실질적인 사회적 위험 상황에 처한 ‘추락하는 삶’들을 양산하고 있다. 마치 우리 사회라는 원형의 판이 돌아가는 속도가 가속화되면서 가장자리에 있는 많은 사람들이 원형 판의 밖으로 추락하는 듯하다. 전지구적 경쟁의 가속화, 한국의 경제성장률 저하, 생산기술의 고도화, 구조조정과 외주의 일상화 등이 중첩되면서 정규직 일자리는 급속히 줄어들고 있다. 이는 중산층의 급속한 파괴와 비정규직 및 실업 특히 청년실업의 급속한 확대로 귀결된다.<sup>11)</sup> 게다가 모든 것을 개인의 책임으로 돌리는 신자유주의 시대 이데올로기의 확산으로 인해 추락하는 개인들은 단순한 빈곤상태를 넘어 모욕의 대상이 되고 있다. 추락하는 자들에게는 공감과 연대가 아니라 무책임이나 도덕적 해이라는 비난이 주어질 뿐이다.<sup>12)</sup>

이와 같이 오늘날 우리 사회의 가속화가 사회성원들의 근본적인 삶의 방식을 왜곡하고 배제와 모멸의 대상을 확대해 나가고 있다는 점에서 이를 일종의 사회적 과속 상태로 규정할 수 있을 것이다. 적어도 현재 상태에서 이러한 과속으로 인한 문제들을 제어할 수 있는 역량이 발휘되고 있지 못하다는 점에서 우리 사회는 일종의 브레이크 과열 상태로 비유될 수도 있을 것 같다.

그렇다면 오늘날 우리 사회가 이러한 과속 상태로 진입하게 된 근본적인 연유는 과연 어디에 있을까?

마르크스주의적 진단에 따르면, 아마도 그 근본 이유는 자본주의적 생산 양식 자체에 있는지 모른다. “자본은 증식을 지향한다. 더 커지기 위하여 자본은 회전하며, 회전에 걸리는 시간을 단축하려 한다. 이로 인해 생산과 소비의 시공간적 차이를 단축하거나 제거하는 일이 자본에게 중요하게 되는데, 자본주의 사회는 이 속도 내기와 공간 축약이 집중적으로 진행되는 사회이다.”<sup>13)</sup> 자본주의적 생산은 끊임없는 경쟁과 혁신적 생산을 기초로 하기 때문에 모든 고정된 것들을 소멸시키게 마련이다. 마르크스는 이러한 인식 틀 속에서 자본주의적 소외와 착취 현상을 읽어냈다.

그러나 단순한 경제체제의 문제를 넘어 하이데거가 지적하는 것처럼 근대적 기술 자체가 더 깊은 배경 속에 도사리고 있는지도 모른다.<sup>14)</sup> 근대 기술의 발전과 그로 인한 사회의 가속화 경향은 자본주의나 사회주의나를 넘어 근대사회 전반을 그 배후에서 추동해왔다는 것이다. 물론 근대 기술과 그로 인한 속도사회의 도래가 인간 종 본래의 ‘자기보존’ 성향에서 기인한 것인지, 군사적 필요에서 기인한 것인지, 아니면 또 다른 어떤 연유에서 기인하는지는 논란의 여지가 있을 것이다.<sup>15)</sup>

자본주의적 시장 경쟁이나 기술발전이라는 이러한 일반적 연유들 이외에도 우리 사회가 과속

9) 김원식, 「물화(物化) 비판과 한국사회」, 사회와 철학 연구회 편, 『사회와 철학』, 제23집, 2012.

10) 김홍중, 『마음의 사회학』, 문학동네, 2009.

11) 청년실업률은 2015.10월 7.4%에서 2016.1월 9.5%, 2016.2월 12.5로 가파르게 상승했다. [www.index.go.kr](http://www.index.go.kr) 참조.

12) 아이리스 M. 영, 허라금 외 옮김, 『정치적 책임에 대하여』, 이후, 2013의 1장 참조.

13) 강내희, 「속도와 화면」, 『문화과학』 12호, 문화과학사, 1997, p.165.

14) 마틴 하이데거, 이기상 옮김, 『기술과 전향』, 서광사, 1993.

15) 인간의 자기보존 본능을 현대문명의 근원으로 보는 경우는 M. 호르크하이머, Th. W. 아도르노, 김유동 외 옮김, 『계몽의 변증법』, 문예출판, 1995 참조. 그 근원을 군사적인 영역에서 찾는 경우로는 폴 비탈리오, 이재원 옮김, 『속도와 정치』, 그린비, 2004 참조.

사회로 진입하는 데에는 고유한 배경들 역시 존재한다. 예를 들어 환원근대론은 한국의 근대화 과정이 경제성장과 발전 일면에만 치중한 선택적 근대화 과정이었고 이로 인해 오늘날 우리들이 직면하고 있는 많은 문제들이 산출되었다고 진단한다.<sup>16)</sup> 기업사회론을 위시하여 많은 논자들은 IMF 이후 신자유주의적 변환을 고리로 오늘날 우리 사회의 과속현상을 읽어내기도 한다.<sup>17)</sup> 구조조정 및 외주의 일상화, 비정규직의 급속한 증대, 사회적 양극화 및 청년실업 등의 문제들이 IMF 위기 이후 본격화되기 시작하였다는 점을 고려해 본다면, 아마도 우리 사회가 본격적으로 과속 상태에 진입한 시점은 이 시기부터라고 보는 것이 타당할 것이다. 산업화시대의 발전주의가 지구화와 신자유주의 체제의 영향과 결합하기 시작하면서 우리 사회는 본격적인 과속사회로 진입하기 시작했다.

물론 이러한 과정에는 전통적인 유교적 습속에서 기인하는 업적주의와 그것의 한 산물인 학벌주의 역시 중요한 영향을 미쳤다고 생각해 볼 수도 있을 것이다.<sup>18)</sup> 과연 오늘날의 살인적인 입시경쟁이 조선시대 과거 열풍과 무관한 것일까? 모든 직업 분야에서 나름 성공한 이들을 블랙홀처럼 빨아들이는 여의도 정치의 흡입력은 전통적인 출세주의와 무관한 것일까? 물론 유교의 정치적 혹은 사회적 무의식이 이러한 부정적 측면이나 기능만을 가진 것은 아니지만, 그것이 오늘날 일정부분 부정적인 사회 현상들과 연루되어 있다는 사실만은 부정하기 어려운 상황으로 보인다.<sup>19)</sup>

요약하자면, 오늘날 우리 사회는 지구화로 인한 전지구적 변환 과정, IMF 이후의 신자유주의적 변환 과정, 출세주의나 학벌주의 같은 고유한 문화적 요인들이 복합적으로 작용하는 과정에서 1997년 이후 본격적으로 과속 상태에 진입하였다는 것이다.<sup>20)</sup> 물론 보다 중요한 문제는 바로 이러한 가속화 과정 속에서 오늘날 우리가 추락하는 삶의 고통스러운 현실을 목도하고 있으며 이러한 현상이 우리 사회의 근본적 위기로 심화되어 나가고 있다는 데에 있을 것이다.

인공지능 시대의 도래를 맞이하면서 기대보다 우려가 앞서는 이유는 인공지능 기술의 발전이 결국 우리 사회의 이러한 과속 상태와 추락하는 삶의 강화로 귀결될 가능성이 커 보이기 때문이다. 많은 논자들이 지적하는 바와 같이 인공지능 기술의 발전은 적어도 단기적인 예측에서는 급속한 일자리 소멸을 통한 경제적 배제 혹은 ‘주변화’ 경향을 확대시킬 것으로 예상된다.<sup>21)</sup> 인공지능은 운송 및 콜센터 업무와 같은 저숙련 일자리뿐만 아니라 회계, 투자, 의학적 진단, 법 관련 업무 등 전문직 일자리도 급속하게 잠식할 것으로 예측되고 있다.<sup>22)</sup> 그리고 이러한 상황은 결국 기존의 양극화를 넘어서는 ‘초격차 사회’의 도래로 귀결될지도 모른다.<sup>23)</sup> 뿐만 아니라 인공지능 기술의 도입이 현재와 같은 사회적 삶의 가속화와 결합되는 경우 개인들에게는 과도한 업무성과를 위한 경쟁과 개인 책임의 무한 확대만을 강요하는 ‘초경쟁 사회’의 도래로 귀결될 수

16) 김덕영, 『환원근대』, 길, 2014

17) 김동춘, 『1997년 이후 한국사회의 성찰』, 길, 2006.

18) 김상봉, 『학벌사회』, 한길사, 2005.

19) 장은주, 『유교적 근대성의 미래』, 한국학술정보, 2014. 이에 반해 유교 전통의 긍정적 잠재력을 강조하고 있는 논의로는 김상준, 『유교의 정치적 무의식』, 글항아리, 2014.

20) 강준만은 1) 일극주의, 2) 군사주의, 3) 수출주의, 4) 평등주의, 5) 각개약진주의를 우리 사회 ‘빨리빨리’ 문화의 구조적 동인으로 꼽기도 했다. 『빨리빨리』의 문화정치학, 한국지역언론학회 편, 『언론과학연구』 제10권3호, 2010, p.55 이하.

21) 주변화 개념에 대해서는 아이리스 매리언 영, 김도균·조국 옮김, 『차이의 정치와 정의』, 모티브북, 2017, p.131 이하 참조.

22) 미래 직업 소멸과 관련된 다양한 예측들과 관련하여서는 이종호, 『4차 산업혁명과 미래 직업』, 북카라반, 2017, p.295 이하 참조.

23) 초격차 사회 개념에 대해서는 Tylor Cowen, *Average Is Over: Powering America Beyond the Age of the Great Stagnation*, Dutton Adult, 2013 참조.

도 있을 것이다.

### 3. 행복한 삶의 사회-정치적 조건

이와 같이 현재 우리들의 초상을 과속사회와 추락하는 삶으로 규정한다는 것은 우리들의 행복한 삶을 훼손하는 심각한 사회병리 현상이 존재한다는 지적과 다르지 않다. 한 개인이 행복한 삶을 살기 위해 건강이나 타인들과의 좋은 관계가 필수적인 것과 마찬가지로 한 사회가 행복한 사회가 되기 위해서도 그 사회의 건강성과 합리적이고 정의로운 사회제도나 질서는 필요할 수밖에 없는 법이다.

물론 어떤 삶이 행복한 삶인가에 대해서는 개인들마다 생각과 견해가 다를 수밖에 없으며, 오늘날과 같이 다원화된 사회에서는 행복한 삶의 구체적 내용에 대한 이해도 더욱 다양할 수밖에 없다. 그러나 이러한 사실에도 불구하고 우리가 부정하기 어려운 것은 누구든 행복한 삶을 누리기 위해서는 적어도 각자가 가지는 정당한 권리를 침해받아서 안 된다는 사실이다. 권리를 박탈당하거나 지배받고 억압받는 삶 속에서는 그 누구도 자신의 행복을 추구하기 어려울 수밖에 없기 때문이다. 우리가 행복한 사회-정치적 조건으로 먼저 정의를 첫 손에 꼽을 수밖에 없는 이유다. 정의로운 사회가 곧 행복한 사회라고 말할 수는 없겠지만 적어도 불의가 지배하고 만연한 사회 속에서 개인들이 행복한 삶을 누리기는 어려운 법이다.

정의란 무엇인가에 대해 현재 다양한 견해들이 제시되고 있지만, 정의를 어떻게 규정하든지 그 핵심이 공동체 성원 누구에게나 동등한 자유와 존엄성을 보장하는 데에 있다는 사실을 부정하기는 어렵다. 물론 정의의 핵심을 무엇으로 볼지, 정의의 내용, 주체, 방법을 어떻게 규정할지 하는 구체적인 문제에 관해서는 여전히 학자들 사이에서 다양한 논란들이 전개되고 있다.<sup>24)</sup>

사실 앞서 필자가 제기한 추락하는 삶의 문제 역시 사회적 불의 혹은 부정의 문제에 다름 아니라고 할 수 있다. 예를 들어 양극화의 문제든, 청년실업의 문제든, 노인 빈곤의 문제든 결국 언제나 관건은 경제적 재화의 불평등한 혹은 부정의한 분배의 문제라고 할 수 있기 때문이다. 물론 오늘날 분배 부정의를 야기하는 원인과 그 발현의 양상에서 일정한 변화가 감지되는 것은 사실이다. 예를 들어 청년실업의 급증이나 노인 빈곤의 경우는 전통적인 착취로 인한 부정의라기보다는 배제에 근접한 것으로 보이기 때문이다. 자본주의적 경쟁체제와 생산기술의 고도화가 결합하면서 노동력 수요 자체가 급격히 줄어드는 상황에서 다수의 인구가 정상적인 노동시장에서 배제되어 잉여 상태에 처하게 되며 이들은 직접적인 착취의 대상이라기보다는 배제의 대상이 된다.<sup>25)</sup> 아마도 인공지능의 발달과 4차 산업혁명의 도래는 이러한 경제적 배제 혹은 주변화 경향을 더욱 촉진하게 될 것이다.

그러나 이러한 분배 문제에서의 일정한 성격 변화에도 불구하고 마르크스나 롤즈 등이 제시해 온 공정한 분배 정의 규범들은 이러한 분배 불평등 상황에 대한 비판적 진단과 성찰을 위해 여전히 유용한 자원들을 제공하고 있다고 생각된다. 롤즈의 정의의 두 원칙은 기본재화의 공정한 분배와 더불어 기회균등 및 정당화 가능한 불평등 분배의 원칙을 제시해주고 있다. 마르크스의

24) 정의론과 관련된 현재의 논란 상황에 대해서는 김원식, “지구화 시대의 정의(正義)- 낸시 프레이저의 정의론 검토”, 중앙대학교 철학연구소 편, 『철학탐구』 제28집, 2010 참조.

25) 이에 관해서는 지그문트 바우만, 정일준 옮김, 『쓰레기가 되는 삶들』, 새물결, 2008 참조. 바우만은 “가장 분명하고 폭발적 잠재력을 가지고 있는 자본주의 경제의 기능상의 문제는, 현재 전 지구적 국면에서 볼 때, 착취로부터 배제로 변화하고 있다. 오늘날 사회적 양극화, 심화되는 불평등, 인간적 빈곤, 불행, 모욕감의 점증하는 확산 등과 관련된 가장 분명한 사례들의 근저에 놓여 있는 문제는 150여 년 전에 마르크스가 제시했던 착취라기보다는 배제라고 할 수 있다.”고 지적한다(*Identity*, p.41).

경우는 현상적인 분배 불평등이라는 결과를 넘어 자본주의 경제체제 자체 내의 모순에 대한 통찰을 제시하고 있다는 점에서 그것이 가지는 시대적 제한성에도 불구하고 여전히 분배 불평등에 관한 근본적 성찰의 여지를 제공하고 있다. 이런 점에서 기존의 분배 정의 담론들은 오늘날 약화되고 있는 분배 불평등 상황에 대한 비판적 진단과 관련하여 여전히 중요한 역할을 수행할 수 있을 것으로 판단된다.

그러나 오늘날 추락하는 삶들은 앞서 잠시 언급한 바와 같이 이러한 분배 부정의와 더불어 특수한 형태의 사회적 모욕과 멸시의 고통까지 겪고 있는 것도 사실이다. 오늘날 우리는 자유의 확대라는 명분하에 모든 것에 대해 스스로 책임질 것을 강요받고 있다. 개인들은 모든 것을 자유롭게 선택할 수 있지만 그 결과 역시 각자의 몫이라는 것이다. 우리는 누구나 언제든지 다양한 직업을 선택할 수 있고 또 자유롭게 자신의 자산을 투자하여 부를 축적할 수 있다. 이것은 단지 이데올로기에 불과한 것이 아니라 오늘날 기업 나아가서는 교육 제도의 실질적인 운영 방침이 되고 있다. 지식정보 산업 시대의 생산에서 개인들은 더 이상 컨베이어 벨트의 부품이나 관료조직 내의 수동적 구성원들이 아니다. 개인들은 스스로 프로젝트를 기획하여 실행하며 성과를 추구한다. 마찬가지로 교육 역시 개인의 창의와 자기계발 및 문제 해결 능력에 초점을 두고 진행되고 있다. 또한 오늘날 범람하는 자기계발 서적들의 핵심 요지 역시 기업가의 마인드를 가지고 자기 자신을 계발과 투자의 대상으로 삼으라는 충고에 다름 아니다.<sup>26)</sup>

개인의 자유와 창의성을 중시하고 무한대로 허용해주는 것 같은 이런 상황으로 인해서 추락하는 개인들에게는 경제적 빈곤과 더불어 도덕적으로 무책임한 사람이라는 사회적 비난과 무시가 덧붙여진다. 이제 구조조정으로 인한 대량 실업도 일자리의 부족으로 인한 청년실업도 결국은 개인의 노력 부족 혹은 경쟁력 부족으로 치부되며, 이러한 상황 속에서 개인들은 무한경쟁 속의 자기 소진 상태로 내몰리고 있다.<sup>27)</sup> 그리고 이러한 무한경쟁의 뒤편에서는 자본가와 기업의 무책임이 은폐되고 객관적인 부의 불평등이 더욱 심화되어 나간다.<sup>28)</sup>

이와 같이 빈곤에 무시와 모멸이 덧씌워지는 것은 물론 역으로 무시가 빈곤을 낳기도 한다. 학벌에 대한 차별적 평가, 특정 직종에 대한 사회적 무시, 여성에 대한 무시는 곧바로 특정 집단의 빈곤으로 이어지기 때문이다. 이러한 상황으로 인해 오늘날 많은 논자들은 인정과 무시의 문제에 주목하고 있다. 정의로운 사회를 구현하기 위해서는 단순한 경제적 분배의 문제를 넘어서 문화적 무시와 인정의 문제에 주목할 필요가 있다는 것이다.<sup>29)</sup> 인정과 무시의 질서에 대한 이러한 논의들은 기존의 경제적 분배 정의를 넘어 특정한 집단에 가해지는 다양한 차별들을 식별해내고 이를 비판하는 데에 주력하고 있다.<sup>30)</sup>

이런 상황들을 고려할 때, 오늘날 추락하는 삶에 대한 비판적 진단과 이에 대한 적절한 대안 모색을 위해서는 정의의 문제에 대한 보다 다차원적인 접근이 필요한 것으로 보인다. 예를 들어 낸시 프레이저의 경우는 정치, 경제, 문화라는 세 차원에 동시에 주목하는 3차원적 정의론을 제시한 바 있다.<sup>31)</sup> 이러한 시도는 기존의 정의론이 주목해 온 분배 부정의에 더해 무시로 집약되는 문화적 부정의, 정치적 의사결정에서 배제되는 대표 불능의 부정의에 추가적으로 주목할 것을 요구한다. 이와 같이 추락하는 삶에 대한 성찰과 극복을 위해서는 정치, 경제, 문화 등 다

26) 이와 관련해서는 서동진, 『자유의 의지 자기계발의 의지』, 돌베게, 2009 참조.

27) 아이리스 M. 영, 허라금 외 옮김, 『정치적 책임에 대하여』, 이후, 2013 참조.

28) 만연한 대기업들의 회계 부정 사례들, 서민들의 막대한 세금을 쏟아 부어 부실기업을 구제하는 현행의 구조조정 방식 등을 생각해보라.

29) 악셀 호네트, 이현재·문성훈 옮김, 『인정투쟁』, 사월의책, 2011.

30) 정의에 관한 분배 패러다임의 제한성에 대한 비판은 아이리스 메이언 영, 김도균·조국 옮김, 『차이의 정치와 정의』, 모티브북, 2017 참조.

31) 낸시 프레이저, 김원식 옮김, 『지구화 시대의 정의』, 그린비, 2010 참조.

양한 차원에서 복합적으로 발생하는 사회적 부정의들과 이들 사이의 연관관계에 대한 종합적 검토와 대응이 필요한 것으로 보인다. 이를 위해서는 먼저 다양한 차원의 부정의들에 대한 현상학적이고 사회과학적인 분석은 물론 이러한 부정의들에 대한 저항을 정당화 하고 새로운 연대의 틀을 모색하기 위한 포괄적 정의 개념은 무엇인지 역시 고민되어야만 할 것이다.

그런데 문제는 이러한 정의론 차원에서의 접근만으로는 오늘날 진행되고 있는 우리 사회의 가속화 현상 자체에 대한 비판적이고 근본적인 성찰과 대응이 어렵다는 사실에 있다. 정의론의 목적은 어디까지나 사회구성원들 사이의 동등성 혹은 평등을 보장하는 데에 있다고 할 수 있다. 시정하고자 하는 부정의의 내용이 경제적이든 문화적이든 아니면 정치적이든 간에 정의론이 실현하고자 하는 궁극적 목표는 결국 구성원들 사이의 동등성 혹은 평등을 보장하는 데에 있을 뿐이다. 정의 담론에서는 구성원들이 지향하는 가치나 욕망의 내용 혹은 삶의 방식 자체는 이미 주어진 것일 뿐 그 자체가 직접적인 비판적 성찰의 대상은 결코 아니다.

예를 들어 분배 정의 담론은 사회구성원들이 소비하고자 하는 혹은 욕망하는 대상 그 자체가 과연 바람직한 것인가 하는 데에는 관심이 없다. 그것이 주목하는 것은 그 대상이 무엇이든 사회구성원들이 욕망하는 대상이 공정하게 혹은 정의롭게 분배되고 있는가 하는 것일 뿐이다. 인정 담론의 경우도 사정은 역시 마찬가지다. 거기서 관심의 대상은 사회구성원들이 요구하는 인정이 공정하게 혹은 정의롭게 부여되고 있는지 여부 일뿐 특정한 인정 욕망 자체가 그 자체로 바람직한 것인지 여부는 그 주된 논의의 대상이 아니다.<sup>32)</sup>

정의는 일종의 보편적인 도덕적 명령일 뿐이며, 그것은 어떠한 삶의 방식이 진정으로 가치 있는 삶의 방식인지에 대해서는 무관심하다. 정의 담론은 민주적 합의 및 정당화 가능성 여부를 기준으로 분배, 인정, 대표가 정의로운지 여부를 평가할 수 있을 뿐이다. 정의 담론은 더 많은 소비만을 지향하는 삶의 방식이 과연 바람직한 것인지, 자신의 사회적 업적을 경쟁적으로 인정받기를 원하는 인정질서 자체가 바람직한 것인지 하는 데에는 주된 관심을 돌리지 않는다. 물론 지금 이 글의 맥락에서 보자면, 오늘 우리 사회의 속도 지향적 삶의 방식 자체에 어떤 문제가 있는지와 관련하여서도 상황은 동일하다. 과속사회의 도래 속에서 구성원들이 당면하게 되는 소외와 물화 및 그를 통한 의미상실의 문제에 대해 정의 담론은 무감각하다는 것이다.<sup>33)</sup>

이런 점에서 과속사회라는 진단은 정의론의 경우를 넘어서는 다른 방식의 사회진단과 대안 제시를 요구하고 있는 것으로 보인다. 예를 들면 교육기회의 공정성을 넘어 교육 그 자체의 의미가 무엇인지를, 입시제도의 공정성을 넘어 평가의 목적이 과연 무엇인지를, 경제 정의를 넘어 경제성장의 목적이 무엇인지를 근원적으로 생각해 볼 필요가 있다는 것이다. 개발을 위해 유서 깊은 대학 교정의 오래된 나무 한그루를 베어내는 것은 정의냐 부정의냐의 문제라기보다는 기억 혹은 역사를 바라보고 평가하는 우리의 근본적 태도의 문제가 아닐까? 결국 속도에 대한 성찰은 가속화와 효율성 혹은 성장을 암묵적인 전제로 받아들이는 다양한 기존의 제도들에 대한 근본적인 비판적 검토를 그 목표로 하고 있다고 할 수 있다. 비근한 예로 한국의 서열화 된 대학체제 속의 살인적 입시경쟁에 대한 비판적이고 근본적인 성찰은 입시제도의 공정성을 넘어 전인교육이라는 교육의 목적, 학생들의 다양한 소질의 발전, 청소년들의 행복과 같은 새로운 시각에서 접근될 필요가 있다.

물론 과학기술의 발달 그 자체가 일종의 비가역적 학습과정이라는 점에서 오늘날의 가속화는

32) 인정에 관한 '신분 모델'을 제안하는 프레이저의 경우 이 점은 분명하지만 호네트의 경우는 이와 달리 평가해볼 여지도 존재한다. 낸시 프레이저·악셀 호네트, 김원식·문성훈 옮김, 『분배냐 인정이냐?』, 사월의책, 2014 참조.

33) 이러한 입장에서 소외론을 복원하려는 최근의 시도로는 Rahel Jaeggi, *alienation*, Columbia University Press, 2016 참조.



어쩌면 불가피한 일인지도 모른다. 오늘날 운송 수단이나 통신 수단의 발전 그 자체를 거부할 수는 없다는 점에서 보면 사회의 ‘기술적’ 가속화는 불가피한 일로 보인다. 인간의 욕망의 발전이라는 측면에서 보자면 자본주의적 경제성장 역시 그만큼 불가피한 과정으로 보이기도 한다. 그러나 과학기술이든 자본주의 시장이든 그것들은 어디까지나 역사적이고 사회적인 인간 실천의 산물일 뿐이며, 그것들이 유지 확대되기 위한 근본적인 조건은 바로 그것들의 근간이 되는 사회의 지속이다.<sup>34)</sup> 만일 과학기술이나 시장의 발전이 그것들의 재생산 조건인 사회의 유지 자체에 위협이 되는 상황이라면, 이에 대한 개입 혹은 제한 역시 어찌 보면 불가피한 과제라고 말할 수 밖에 없을 것이다.

이런 원론적인 성찰을 논외로 하더라도 앞서 지적한 바와 같이 이미 한국사회는 익숙한 것들과의 결별이 진행되고 있으며 새로운 사회적 상상을 요구받고 있다. 이제 과도한 경쟁의 속도, 획일적인 욕망 구도와 평가시스템, 사회의 시장화 등에 대한 근본적인 성찰이 불가피한 상황이다. 우리가 경쟁하고 평가하는 근본 목적은 무엇인가, 과연 경쟁과 평가 그 자체가 목적이 될 수 있는가 하는 근본적인 물음들이 필요하다는 것이다. 경쟁도 성장도 그 자체가 목적이 될 수는 결코 없으며 다양한 사회구성원들의 자유롭고 행복한 삶을 보장하기 위한 수단에 지나지 않는다. 이제 우리는 과속사회를 지탱해 온 암묵적인 전제들, 굳어진 관행들에 대해 근본적으로 성찰해볼 필요가 있을 것이다. 오늘날 우리에게 과속사회가 산출하는 위험을 방지하기 위한 브레이크가 필요하기 때문이다.

물론 이러한 방식의 사회진단과 대안 제시는 정의론의 경우와는 다른 접근을 필요로 하는 것이 사실이다. 속도에 대한 근본적 성찰은 그 어떤 원칙론적 접근을 허용하는 영역이 아니기 때문이다. 이러한 성찰은 삶과 제도의 목적 그 자체에 대한 반성을 필요로 하며, 이는 보편적 원칙에 대한 문제로 해소될 수 있는 영역이 아니다. 이를 위해서는 익숙한 것들, 암묵적 전제들이 산출해내는 병리적 효과들을 폭로하고 새로운 시각들을 적극적으로 개선해야만 한다. 보다 바람직한 다양한 삶의 목적들이 제시될 수 있어야 하며, 대안적인 삶의 실천 방식도 제시되어야만 한다. 그리고 이를 기초로 새로운 제도와 삶의 방식을 둘러싼 다양한 실험과 민주적 토론 역시 진행되어야만 할 것이다.

일반적으로 모든 문제 해결 과정에는 새로운 시각이나 방법의 등장과 이를 둘러싼 합리적 검토 과정이 동시에 진행되게 마련이다. 언어를 통해 소통하고 연대하는 우리는 세계를 특정한 방식으로 의미화 하여 ‘현시(顯示, disclosing)’하는 동시에 주어진 문제들을 해결하기 위해 합리적으로 ‘논의’한다. 새로운 방식의 의미화나 현시는 마치 시인들의 언어처럼 새로운 세계를 열어젖혀주기도 하고 굳어진 우리의 삶을 파열시키기도 한다. 그리고 이러한 새로운 시각과 더불어 우리는 새로운 문제 해결을 위한 합리적 논의를 시작하게 된다. 성장과 구별되는 지속가능성, 소비와 구별되는 향유, 경쟁이 아닌 공존과 연대 같은 새로운 가치들과 대안적 삶의 방식들이 적극적으로 제기되어야 하며, 이러한 근본적 가치나 목적의 변화는 기존의 정의 담론에도 역시 큰 영향을 미치게 될 것이다.

사회비판과 개혁 역시 한편으로는 은폐된 불의를 폭로하고, 우리의 왜곡된 삶의 방식을 드러내면서 동시에 새로운 대안적 가치를 창출해야 하며, 다른 한편으로는 이를 통해 제기된 문제들에 대한 합리적 해결 방안을 논의해야 한다. 물론 이러한 두 가지 작업은 서로 밀접하게 연결되어 있기 때문에 결코 서로 분리되어 이루어질 수 없다. 은폐된 부정을 폭로하고 새로운 가치를 부여하지 않고는 정의론의 내용이 풍부해질 수 없고, 새로운 실험적 대안을 제시하는 주장들은 반드시 민주적 담론의 시험대를 통과할 수 있어야만 하기 때문이다.<sup>35)</sup>

34) 칼 폴라니, 홍기빈 옮김, 『거대한 전환』, 길, 2009 참조.

결국 우리가 사회구성원 각각의 행복한 삶을 위한 사회-정치적 조건을 확보하기 위해서는 다차원적인 사회 정의를 실현하고자 하는 노력과 더불어 획일적이고 경쟁적인 삶의 방식을 새롭게 전환시킴으로써 보다 협력적이고 연대적인 삶의 방식을 도입하는 것이 필수적이라고 할 수 있다. 그러한 조건이 확보되었을 경우에 비로소 개인들도 지배나 억압이 없는 상태에서 스스로의 행복한 삶을 실현할 수 있는 가능성을 확보할 수 있게 될 것이다.

#### 4. 사회적 속도의 제어와 민주적 정의

이와 같이 우리가 다차원적인 사회 정의의 실현과 과속 상태의 제어를 행복의 사회-정치적 조건으로 규정할 수 있다면, 현재 무엇보다 우려되는 상황은 앞서 지적한 바와 같이 인공지능 시대의 도래가 지금 우리 사회의 이러한 과속 경향을 더욱 가속화 하는 동시에 추락하는 삶들을 대규모로 양산할 수도 있다는 점이다. 이러한 비극적 우려를 해소하고 인공지능 시대가 수반하는 긍정적 잠재력을 실현하기 위해서 우리에게 무엇보다 필요하고 따라서 시급히 우리 모두의 지혜와 힘을 모아야 할 일은 바로 우리 사회가 앞서 살펴본 행복의 사회-정치적 조건들을 구비하는 일이라고 할 수 있을 것이다.

사실 앞서 제시된 과속사회와 추락하는 삶이라는 우리 삶에 대한 초상은 현재 우리 사회의 민주주의가 더 이상 지속 불가능한 상황으로 진입하고 있는 것은 아닌가 하는 우려에서 출발한 것이었다. 최근 들어 중세로의 회귀나 신분제의 부활에 대한 사회적 경고들이 일각에서 등장하고 있다.<sup>35)</sup> 중세의 신분적 불평등이 새로운 형태로 복귀되고 있다는 이러한 지적들은 지금 우리의 민주적 공동체가 과연 그 정당성을 유지할 수 있을 것인지에 대한 심각한 우려를 담고 있는 것으로 보인다. 또한 ‘노동의 종말’이나 ‘4차 산업혁명’과 관련된 담론들은 정보기술 및 인공지능의 발달로 인한 대량실업과 불평등의 심화를 경고하기도 한다. ‘엘리시움’이나 ‘설국열차’ 등은 바로 이러한 암울한 미래를 영화적 상상력을 통해서 보여주었던 것이 아닐까? 소수에 의한 부의 극단적인 독점과 분열되고 배제된 다수의 존재는 결국 우리 삶의 터전인 사회 자체의 재생산 조건을 파괴할 수밖에 없을 것이다.

이와 같이 현재와 같은 과속사회의 경향을 시급히 제어하지 않는다면 결국 우리의 민주적 공동체의 지속도 불가능한 상황이라고 판단된다. 사회구성원들이 인구의 재생산을 거부하고 다수의 사람들이 공동체로부터 배제되어 추락하고 많은 이들이 대한민국 공동체로부터의 탈출을 꿈꾼다면, 이야말로 우리 사회 자체의 심각한 위기가 아닐까?

물론 그렇다고 해서 과속사회에 대한 우리의 성찰이 시대적 흐름을 역행하는 반(反)문명, 반(反)기술 혹은 반(反)시장 이라는 극단의 대안으로 기울어질 필요는 없을 것이다. 속도를 줄이기 위해 당장 타던 차를 버릴 필요는 없다. 문제는 과속사회를 지탱해 온 기존의 선입견과 그에 입각한 제도들 그리고 그것이 가져온 사회적 불의들을 극복하는 것이다. 성장에서 지속가능성으로, 경쟁에서 공존으로 큰 방향을 선회하면서 기존의 성과주의를 재해석하고, 보다 자유롭고 민주적인 공동체들을 만들기 위한 새로운 지혜들이 모색되어야 한다. 성장과 질주가 지배하는 상황으로 인해 망각되고 억눌린 가치들을 복원하고 훼손된 사회적 연대와 공공성을 모색하는 데에

35) 이에 대한 상세한 논의는 김원식, 『배제, 무시, 몰화』, 사월의책, 2015의 2장 현대사회비판의 전략 참조.

36) 김문조는 『한국사회의 양극화』(집문당, 2008)에서 ‘신(新)신분사회’의 도래를 우려하고 있다. Sighard Neckel은 하버마스의 ‘재봉건화(Refeudalisierung)’ 개념을 활용하여 현대 자본주의 사회 일반의 퇴행적 경향을 지적하기도 한다. Sighard Neckel, "Refeudalisierung der Ökonomie. Zum Strukturwandel kapitalistischer Wirtschaft", Institute für Sozialforschung ed. *WestEnd*, 2011년 1호.

서 새로운 출발점이 발견될 수 있을 것이다.

과속 사회의 제어에서 관건은 단순한 물리적 속도가 아니라 문화와 제도를 통해 구현되는 ‘사회적 속도’의 제어라고 보아야 한다. 예를 들어 가속화의 차원을 기술적 가속화, 사회적 가속화, 삶의 가속화라는 차원으로 나누어서 생각해보자.<sup>37)</sup> 먼저 기술적 가속화는 일반적으로 생존을 위해 불가피한 노동시간을 줄여주는 긍정적 결과를 낳는다. 인공지능 로봇의 경우는 물론이고 손쉽게 전기밥솥이나 세탁기의 경우만 생각해 보아도 이는 자명할 것이다. 따라서 문제는 기술적 가속화 그 자체라기보다는 사회적 가속화로 인해 끊임없는 경쟁이 초래되고 새로운 과업이 과도하게 할당되며, 결국 이로 인해 감당하기 힘든 삶의 가속화가 초래된다는 데에 있다고 보아야 한다. 마르크스 식으로 말하자면, 생산력 자체의 발전이 문제가 아니라 생산관계의 불합리성이 문제일 뿐이라고 말할 수도 있을 것이다.<sup>38)</sup>

어쨌든 결국 우리의 과제는 이러한 우리 사회의 과속상태를 제어해 내는 일이다. 그리고 당연히 여기서 출발점은 우리들 각자가 현재의 위기 상황에 대한 인식을 공유하고 그에 대해 진지하게 성찰하는 것이 될 수밖에 없다. 다원화되고 민주화된 우리의 현실에서 회황한 미래의 청사진을 제시해줄 현자가 존재하지도 않지만 그러한 지혜를 사칭하는 것 자체는 바람직하지도 않다. 이보다는 현재의 구조적 위기에 대한 우리들 각자의 다양한 해석과 논의가 우선되어야만 하며, 이러한 논의 과정을 통해 문제해결을 위한 실천적 의지를 형성하고 사회적 신뢰와 연대를 회복하는 것이 필요할 것이다.

그리고 이를 위해 오늘날 무엇보다 먼저 필요한 것은 사회구조적 불의 자체를 은폐하고 모든 것을 개인의 책임으로 돌리는 이데올로기적 편견을 극복하는 일이라고 생각된다. 구조적 불의와 불평등에 눈감고 이러한 상황에 대한 공유된 책임을 거부하는 공동체에는 결코 더 나은 미래란 있을 수 없다. 우리 시민들 각자가 우리 사회의 구조적 위기를 인식하고 이를 해결하기 위한 공동의 책임을 공유하는 것이 어느 때보다도 필요한 시기라고 생각된다. 현재 우리 사회의 위기가 구조적 성격을 가지고 있음을 인식한다는 것은 이러한 위기가 공유된 책임감을 바탕으로 하는 실천을 통해서만 비로소 해결 가능하다는 사실을 함축하고 있기 때문이다.<sup>39)</sup>

이러한 공유된 책임감을 기초로 우리 사회의 불의를 해소하고 기존의 사회제도를 혁신하기 위한 새로운 사회적 상상력이 보다 적극적으로 발휘되고 그러한 생각들이 시민들의 일상 속에서 논의되고 실천되어야만 한다. 특히 현재 우리 사회의 과속 상황을 근본적으로 성찰하고 변화시키기 위해서는 카스토리아디스가 말하는 바와 같은 일종의 ‘새로운 사회적 상상’과 같은 시도들이 시급한 것으로 보인다.<sup>40)</sup> 경제성장, 근대화, 선진화와 같은 기존의 도구적 가치 혹은 목적들을 넘어 진정한 우리 공동체의 이상은 무엇인지에 대한 근본적 검토가 필요한 것으로 보이기 때문이다.

물론 이러한 노력들이 실제로 그 성과를 거두기 위해서는 이러한 시민들의 지혜와 요구가 정확히 대표될 수 있는 정치질서 역시 필요하다. 결국 모든 사회적 갈등과 불의가 논의되고 해소될 수 있는 장은 정치일 수밖에 없다. 이를 통해 우리 사회에서 앞서 살펴본 행복의 사회-정치적 조건들을 실현하기 위한 새로운 구체적 대안들이 제시되어야만 한다. 예를 들면, 인공지능

37) 이러한 발상에서 근대사회의 가속화 문제에 천착한 사례는 Hartmut Rosa, trans. by Jonathan Trejo-Mathys, *Social Acceleration*, Columbia University Press, 2015.

38) 물론 우리는 오늘날의 상황에서 기술적 가속화나 생산력 발전 수준을 지구 생태계가 감당할 수 있는가 하는 중요한 문제 역시 고려해야만 한다.

39) 이에 대해서는 아이리스 M. 영, 허라금 외 옮김, 『정치적 책임에 대하여』 참조.

40) 이에 대해서는 이윤선, “카스토리아디스, 자본주의를 넘어서는 사회적 상상”, 연구모임 사회비판과 대안 편, 『포스트모던의 테제들』, 사월의책, 2012 참조.

시대가 가속화할 경제적 배제와 주변화 경향을 극복하기 위한 기본소득 혹은 시민소득이나 사회적 경제와 같은 새로운 대안들이 적극적으로 모색되어야만 할 것이다. 이러한 노력들이 성공적으로 이루어질 때, 인공지능 시대의 도래는 기술 발전에 대한 인간의 오랜 꿈, 즉 자연필연적인 노동의 강압에서 벗어나 자유로운 삶을 향유할 수 있는 꿈을 향해 한 걸음 더 나아갈 수 있을 것이다. 인공지능 기술의 발전이 자연필연적인 노동에 대한 강압에서 벗어나 정치, 경제, 문화의 영역에서 모든 이들의 동등한 참여가 보장되는 협력적 공동체 형성에 기여할 수 있는 길에 대한 진지한 고민과 노력이 시급히 필요한 때다.

## 참고문헌

- 강내희, 「속도와 화면」, 『문화과학』 12호, 문화과학사, 1997.
- 강준만, 「'빨리빨리'의 문화정치학」, 『언론과학연구』 제10권3호, 2010.
- 김덕영, 『환원근대』, 길, 2014.
- 김동춘, 『1997년 이후 한국사회의 성찰』, 길, 2006.
- 김문조, 『한국사회의 양극화』, 집문당, 2008.
- 김상봉, 『학벌사회』, 한길사, 2005.
- 김상준, 『유교의 정치적 무의식』, 글항아리, 2014.
- 김예슬, 『김예슬 선언-오늘 나는 대학을 그만둔다, 아니 거부한다』, 느린걸음, 2010.
- 김원식, “지구화 시대의 정의(正義)- 낸시 프레이저의 정의론 검토”, 『철학탐구』 제28집, 2010.
- 김원식, 「물화(物化) 비판과 한국사회」, 『사회와 철학』 제23집, 2012.
- 김원식, 『배제, 무시, 물화』, 사월의책, 2015.
- 김홍중, 『마음의 사회학』, 문학동네, 2009.
- 낸시 프레이저, 김원식 옮김, 『지구화 시대의 정의』, 그린비, 2010.
- 낸시 프레이저·악셀 호네트, 김원식·문성훈 옮김, 『분배냐 인정이나?』, 사월의책, 2014.
- 리차드 세넷, 조용 옮김, 『신자유주의와 인간성의 파괴』, 문예, 2002.
- 마틴 하이데거, 이기상 옮김, 『기술과 전향』, 서광사, 1993.
- 서동진, 『자유 의지 자기계발의 의지』, 돌베개, 2009.
- 아이리스 M. 영, 허라금 외 옮김, 『정치적 책임에 대하여』, 이후, 2013.
- 아이리스 매리언 영, 김도균·조국 옮김, 『차이의 정치와 정의』, 모티브북, 2017.
- 악셀 호네트, 이현재·문성훈 옮김, 『인정투쟁』, 사월의책, 2011.
- 이유선, “카스토리아디스, 자본주의를 넘어서는 사회적 상상”, 『포스트모던의 테제들』, 사월의책, 2012.
- 이종호, 『4차 산업혁명과 미래 직업』, 북카라반, 2017.
- 장 그롱댕, 최성환 옮김, 『철학적 해석학 입문』, 한울, 2009.
- 장은주, 『유교적 근대성의 미래』, 한국학술정보, 2014.
- 주은우, 「속도, 시각, 현대성: 시각체제의 변동과 비릴리오의 질주학적 사유」, 『한국사회학』 제47집 제4호, 2013.
- 지그문트 바우만, 이일수 옮김, 『액체 근대』, 강, 2009.
- 지그문트 바우만, 정일준 옮김, 『쓰레기가 되는 삶들』, 새물결, 2008.
- 칼 폴라니, 홍기빈 옮김, 『거대한 전환』, 길, 2009.
- 폴 비릴리오, 이재원 옮김, 『속도와 정치』, 그린비, 2004.
- 프랜시스 후쿠야마, 송정화 옮김, 『Human Future-부자의 유전자와 가난한 자의 유전자』, 한국경제신문, 2003.
- M. 호르크하이머, Th. W. 아도르노, 김유동 외 옮김, 『계몽의 변증법』, 문예출판, 1995.
- Hartmut Rosa, trans. by Jonathan Trejo-Mathys, *Social Acceleration*, Columbia University Press, 2015.

Rahel Jaeggi, *alienation*, Columbia University Press, 2016.

Sighard Neckel, "Refeudalisierung der Ökonomie. Zum Strukturwandel kapitalistischer Wirtschaft", Institute für Sozialforschung ed. *WestEnd*, 2011년 1호.

Tylor Cowen, *Average Is Over: Powering America Beyond the Age of the Great Stagnation*, Dutton Adult, 2013.

Zygmunt Bauman, *Identity*, Polity Press, 2004.

## 「과속사회와 추락하는 삶」 논평문

박 준 응  
(중앙대학교)

김원식 선생님(이하 저자)이 글에서 지적하였듯이, 한국 사회는 현재 특정한 방향으로 가속하고 있다. 가속하고 있다는 것은 이미 움직임을 시작한 물체가 그 속도를 더욱 빠르게 함을 뜻한다. 그렇기에 가속한다는 것, 그리고 그것을 진단한다는 것의 의미는 가속의 대상이 이미 특정한 방향으로 움직이고 있다는 것을 뜻한다. 저자가 문제로 삼고 있는 것은 움직임 자체가 아니다. 저자가 주목하는 것은 그 속도이다. 저자는 한국 사회가 지나치게 빨리 변화하고 있다고 보며 이를 다시 적절한 속도로 조정하는 데 필요한 사회-정치적 과제가 무엇인가를 묻고자 한다. 지나치게 빠른 속도로 변화하는 한국 사회는 “가장자리에 있는 많은 사람들이 원형 관 밖으로 추락”(6쪽)하는 것을 방지하며, 질주하듯 달려나가는 경쟁에서 탈락한 사람들이 스스로 목숨을 끊는 것을 방관한다. 그리고 사회는 이들의 추락과 죽음의 책임을 온전히 그들의 무능력함에 돌린다. 저자가 제기하는 문제의식의 시의성은 바로 이러한 무한한 경쟁의 상태에 내몰려 있는 한국 사회의 구성원들이 느끼는 불안과 두려움이 한국 사회에 팽배해있다는 엄연한 사실에서 비롯된다. 한 사회 안에 팽배해있는 불안과 두려움은 사회구성원에게 자기방어적인 태도를 합리적인 선택으로 강요한다. 그 결과, 자기방어의 욕구로 가득한 개인은 타인을 나의 방어를 무력화하고 나의 것을 뺏으려는 잠재적인 적으로 간주한다. 실제로 타인이 나의 것을 뺏기 때문이 아니라, 언제든지 타인이 나의 것을 뺏을 수 있다는 가능성이 주는 두려움에 사로잡혀있는 개인은 홉스가 말하는 항시적 전쟁상태의 당사자라 할 것이다. 저자가 진단하는 과속사회의 구성원은 이런 의미에서 혹시 남보다 많이 뒤처지지나 않을까 걱정하며 항시적인 전쟁상태에 놓여 있는 당사자들이다. 이러한 상황에 놓인 개인은 필연적으로 행복과 평화를 추구한다.

저자는 행복의 해법을 두 가지의 단계를 통해 제시하는 것으로 보인다. 우선 저자는 정의의 눈으로 과속사회라는 사태를 바라볼 것을 권한다. 과속사회가 우리에게 주는 불안과 두려움은 결국은 사회적 재화에 대한 분배와 연결되어 있음을 뜻하고 이는 바로 정의의 문제와 이어진다는 것이다. 하지만, 저자는 여기에서 더 나아가 과속사회 안에서 추락하는 삶의 문제가 정의론의 제시만으로는 충분히 해결될 수 없다는 것을 주장한다. 저자는 정의론 논의의 한계를 설정하고, 정의론의 논의가 과속사회 안에서 추락하는 삶의 근원적인 문제가 충분히 맞닿아있지 않는다고 말한다. 저자에게 있어 “정의 담론은 더 많은 소비만을 지향하는 삶의 방식이 과연 바람직한 것인지, 자신의 사회적 업적을 경쟁적으로 인정받기를 원하는 인정질서 자체가 바람직한 것인지 하는 데에는 주된 관심을 돌리지”(10쪽) 않는다는 한계를 가진다. 저자는 “정의론의 경위를 넘어서는 다른 방식의 사회진단과 대안제시”(10-11쪽)의 필요를 강변하며 이러한 대안으로 과속사회 안에 자리 잡은 사회의 암묵적인 전제들(속도, 성장, 소비, 경쟁)에 대한 근본적인 성찰이 필요함을 주장한다. 논평자가 보기에 저자는 정의론에 대한 논의보다는 이러한 근본적 성

찰에 방점을 찍는 것으로 보인다. 과속사회의 폐단을 제거하기 위해서는 “과속”이라는 사태를 제거해야 하며, 이는 당연히 “과속”을 “정속”으로 전환해야 함을 뜻한다. “정속”으로 돌아가기 위해서는 사회구성원에게 우리가 왜 이 모든 희생을 감수하며 속력을 더해야만 하는지를 되돌아보게끔 설득해야 한다. 저자가 주장하는 것은 이 되돌아봄, 즉 근본적인 성찰의 필요인 것이다.

논평자는 한국 사회가 정상 속도의 임계점을 지나 과속사회로 진입하고 있다는 저자의 진단에 동감한다. 아리스토텔레스가 기술이란 특정한 목적을 성취하기 위한 수단이라고 정의했다면, 현대 한국 사회의 특징은 사회가 지향해야 할 목적이 무엇인지 모르는 채 그저 속도만 올리는 것이라 할 것이다. 지향해야 할 목적을 상실한 채 속도만 올리는 기술의 발전이 인도할 미래가 행복한 사회일 것이라 막연히 믿는 것처럼 무책임하고 어리석은 일은 없을 것이다. 그런 점에서 논평자는 우리 사회가 행복한 삶을 위해 지향해야 할 것이 무엇인지를 먼저 성찰해보아야 한다는 저자의 주장에 동의한다. 과속하는 사회에서 적응하여 살아남기 위해 자신을 채찍질하기를 요구하는 것은 우리를 행복에서 멀어지게 한다. 우리는 행복해지기 위해 과속하는 사회의 속도를 줄일 방편이 무엇인지 물어봐야 할 것이다.

하지만, 논평자는 한국 사회에 산적 하는 여러 문제에 대한 근본적인 성찰이 가져다줄 실천적인 효능에 대해 의문을 제기하고자 한다. 저자는 우리 사회에서 “성장과 구별되는 지속가능성, 소비와 구별되는 향유, 경쟁이 아닌 공존과 연대 같은 새로운 가치들과 대안적 삶의 방식들이 적극적으로 제기되어야”(12쪽) 한다고 주장한다. 그렇지만, 이러한 방향설정은 이미 특정한 가치들의 상대적 우위가 선점되어 있을 때 가능한 것이며, 이러한 전제를 통해 저자는 그러한 가치에 대한 사회적 합의가 마땅히 이루어져야 한다고 주장하는 듯하다. 하지만, 논평자는 가속화되는 한국 사회가 우리에게 야기하는 불행이 이러한 마땅히 귀결되어야 하는 사회적 가치에 대한 합의를 이끌어내는 것이 아니라, 이러한 마땅히 귀결되어야 하는 사회적 가치에 대한 합의의 어려움이라는 현실이 과속사회를 야기시켰다고 생각한다. 즉, 우리가 과속사회에 진입하였다는 사실, 그리고 그러한 사실로부터 이끌어지는 추락하는 삶의 양상들에 대한 반성이 사회의 암묵적인 전제들에 대한 성찰을 우리에게 요구하는 것은 것이 아니라는 것이다. 오히려, 연대와 구별 짓기, 공존과 경쟁, 향유와 독점같이 서로 경쟁하는 가치 간의 상대적 우위를 우리 사회가 역사적으로 결정하지 못해왔다는 사실로부터 한국 사회의 과속사회화가 이루어졌다는 것이다. 저자가 방점을 찍는 것으로 보이는 사회가 지양할 가치에 대한 근본적인 성찰이 어찌면 우리에게 안겨주는 결론은 여전히 치열하게 경합하는 다원적 가치들의 존재라는 정치적 실존일 수 있다. 많은 대학생이 지역인재 우선채용과 비정규직의 정규직 전환에 분노하고, 한국 사회에서 여성이 놓인 차별적 현실을 언급함에 있어 남성에게 대한 역차별이라 분개한다. 이러한 상충하는 가치 중 어느 것이 더욱 중요한 것이라 확정하지 못하는 무능력함이 바로 과속사회의 원인이 아닐까? 과연 과속사회에 진입한 한국 사회의 추락하는 삶에 대한 인식의 공유, 그리고 그에 대한 진지한 성찰이 우리 한국 사회의 구조적 부정을 드러내고 서로 연대할 수 있는 계기를 필연적으로 마련해줄 수 있을까? 논평자는 부족한 지혜로 인해 이에 대한 답을 내리지 못한다. 부디 저자가 글에서 적지 못한, 혹은 적었지만 미처 논평자가 이해하지 못한 답을 알려주기를 청하는 바이다.



## 주제발표

“양극화 극복을 위한 철학적 도전”

3분과 <신진학자> “양극화의 등장과 철학적 검토”



# 致良知의 사회갈등 해소 가능 근거

김 민 호  
(경찰인재개발원)\*

## 1. 서 론

2018년 종편 채널 tvN에서 방영된 드라마 ‘나의 아저씨’<sup>1)</sup>는 사회에서 소외되어 힘들게 살아가는 어린 청년과 회사와 가정에서 어려움을 겪는 중년 어른이 서로를 통해 아픔을 치유해가는 과정을 담고 있다. 남주인공은 힘든 처지에도 불구하고 따뜻하고 좋은 어른으로서 여주인공을 일으켜 세워주었고, 역설적으로 그의 선행은 스스로 지옥이라고 부르는 삶의 수렁에서 자신을 끌어내는 구원이 되었다. 인간이기 때문에 서로를 치유할 수 있고, 따뜻한 배려와 사랑으로 충분히 위로받은 이는 다른 이를 일으켜 줄 수 있는 힘이 생긴다. 드라마는 인간의 선한 본성을 통한 갈등 회복과 상처 치유 가능성을 세련되고 묵직하게 보여주었기 때문에 작품성과 흥행을 동시에 얻을 수 있었다.

그런데 현실은 어떠할까. ‘나의 아저씨’가 감동을 주는 것은 주변의 약자를 돌아볼 수 있는 따뜻한 인간이 되어야 한다는 점에서 누구나 공감하기 때문일 것이다. 하지만 실제로는 그렇지 못하기 때문에 주인공의 순수한 선행에서 대리만족하는 것인지도 모른다. 사회갈등이 극단적으로 표출되는 방식 중 하나인 범죄의 변화 추이를 살펴보면 드라마와 다른 현실의 분위기를 짐작할 수 있다. 2020년 경찰청 범죄 통계에 따르면 사회적 약자이기 쉬운 20세 이하와 61세 이상<sup>2)</sup>이 범죄 피해자가 되는 경우는 2016년 전체 연령의 20%를 시작으로 2017년 21.2%, 2018년 22%, 2019년 22.9%, 2020년 22.6%를 이루는 등 꾸준히 증가하는 추세를 보인다.<sup>3)</sup> 이것은 같은 기간 전체 범죄 발생 건수가 2016년 1,849,450건에서 2020년 1,587,866건으로 3.3% 가량 감소<sup>4)</sup>한 상황에서 주목할 만한 특징이다. 양적인 측면에서는 범죄가 줄어들고 있지만, 질적인 측면에서 드라마와 달리 범죄의 대상이 점점 더 약자로 향하는 등 악랄해지고 있음을 보여주기 때문이다. 사회갈등의 범죄화가 심각해지고 있는 것은 범죄자와 피해자의 관계 측면에서도 확인할 수 있다. 일면식 없는 타인을 대상으로 한 강·폭력범죄는 2020년 전체 범죄의 8.2%<sup>5)</sup>에 달

\*경찰인재개발원 인권리더십교육센터장 / herokims@gmail.com

1) 2018년 3월 21일 ~ 2018년 5월 17일 종편 채널 tvN에서 16부작 수목드라마로 방영된 작품(연출 김원석, 극본 박해영)이다. 배우 이선균(박동훈 役)과 이지은(가수 아이유, 이지안 役)이 주인공으로 출연했다. 2019년 백상예술대상 TV부문 드라마작품상을 수상한 바 있다.

2) 참고로 ‘나의 아저씨’ 여주인공인 이지안의 나이는 만20세이고, 이지안이 홀로 부양하는 할머니 이봉애는 다리가 불편한 농아자로, 70대 중반 정도로 설정되어 있다.

3) 경찰청, 『2020 범죄통계』, 「4. 범죄 피해자 및 범죄피해 추세」, 2022, p.41 참조

4) 경찰청, 『2020 범죄통계』, 「1. 전체범죄 발생 및 검거추세」, 2022, p.20 참조

한다.<sup>6)</sup> 언제부터 우리 사회가 약자를 상대로 통제되지 않는 분노를 표출하고, 사소한 이유로 모르는 이의 생명을 해하는 극도로 불안한 상태가 되어버렸을까. 불필요한 갈등을 줄이기 위해서 나는 나, 너는 너라는 극단적 개인주의만이 정답인 것일까.

하지만 ‘나의 아저씨’에서 많은 이가 공감했던 것처럼 무조건 주변을 외면하는 자세가 꼭 좋은 것은 아니라는 걸 누구나 다 안다. 나의 따뜻한 말 한마디와 배려가 어려운 처지의 상대방에게 큰 힘이 될 수 있다는 것도 안다. 인간은 혼자서 가는 것보다 함께 갈 때 멀리 갈 수 있다고 했다. 그러기 위해서는 서로 간의 불신을 걷어내고 내가 먼저 선한 마음을 내어 주변을 품을 수 있어야 한다. 작은 선행이 반복되면 주변과의 갈등을 줄이고, 서로를 한 몸처럼 돕는 대동사회(大同社會)로 조금씩 나아갈 수 있다. 본 논문은 인간 본성의 선(善)을 바탕으로 나의 따뜻한 배려가 사회갈등을 해소하여 우리 사회를 좀 더 살만한 곳으로 만들 수 있다는 근거를 밝히기 위해 작성되었다. 필자는 연구 목적을 달성하기 위해 모든 인간의 마음에 존재하며 천지만물일체의 인(仁)이 되는 양지(良知)에 주목하였다.

양지의 실현, 즉 치양지(致良知)는 사회갈등 해소의 근거가 될 수 있을까. 갈등 해소를 위해 양명학을 적용하는 선행연구는 꾸준히 이루어져 왔다. 대표적인 연구로 박연수는 양명이 인간의 보편적 심체(心體)를 회복함으로써 본말(本末)이 전도된 교육, 차별적 직업관 등에서 야기된 사회적 갈등을 해소하려고 했던 점에 비추어, 우리 사회의 갈등과 대립을 해소하기 위해서는 사회가 하나의 유기체라는 것을 깨닫고, 공동체 의식을 확고히 정립하는 일이 필요하다고 주장한다.<sup>7)</sup> 그리고 조지선은 4차 산업혁명으로 도래한 미래사회에서는 구성원 간의 갈등을 해소하기 위해 공감능력과 사욕의 제거, 천지만물일체에 근거한 관계적 자아 형성이 필요하다고 진단하고 이를 위해 공동체 차원의 인성교육이 필수적으로 시행되어야 한다는 입장이다.<sup>8)</sup> 김덕균은 한국 사회가 갖고 있는 문제를 크게 네 가지 즉 성적지상주의, 부익부 빈익빈의 사회적 갈등, 동물권리의 문제, 패륜범죄로 지목하고, 그에 대한 해결을 치양지, 사민평등론, 만물일체론, 효계(孝悌)로 풀어갈 수 있다는 가능성을 보였다. 또한 그 해결의 공통점은 본 마음의 회복 즉, ‘존천리 거인욕(存天理 去人欲)’하는 양명심학적 수양에 있음을 밝혔다.<sup>9)</sup>

그런데 박연수와 김덕균의 연구는 양지 실현을 윤리적 당위성 차원을 위주로 설명하고 있다는 점에서 한계가 있다. 즉, 양지가 실현되어야 하는 이유는 본래 마음이 회복되어야 갈등을 해소할 수 있기 때문이라는 입장인데 이는 자칫 치양지의 근거를 치양지에서 찾는 순환론에 빠질 수 있다. 조지선의 연구는 사회갈등을 해소할 수 있는 구체적인 방법으로 인성교육을 제시한 점은 의미가 있다. 다만, 치양지는 각자 처한 상황에서 결국 스스로 체득해야 하는 것임에도 불구하고, 공동체 차원의 교육을 통하여 목표를 달성할 수 있다고 본 것은 다소 이상적이다.

따라서 본 논문의 학술적 의미와 가치는 선행 연구가 해결하지 못한 ‘양지 실현이 갖는 개인적 의미’와 ‘자발적이고 지속적인 양지 실현을 이끄는 동력’을 찾으려고 한 점에 있다고 할 것이다. 필자는 양지의 실현이 만물을 성장시키는 생(生)의 작용을 하는 점에 주목한다. 즉, 양지를 실현하는 과정에서 내가 성장하고, 타자가 성장하는 것이다. 자신의 성장을 위해 양지를 실현하라는 논리는 윤리적 당위성에 근거한 논리보다 분명 치양지를 일상화하는 설득력이 있다. 누구

5) 살인·강도·강간·방화 등의 강력범죄와 상해·폭행·협박·손괴 등의 폭력범죄를 합한 규모

6) 경찰청, 『2020 범죄통계』, 「3. 범죄자와 피해자와의 관계」, 2022, p.479 참조

7) 박연수, 「사회적 분열과 갈등의 양명학적 해소」, 『양명학』 제17호, 한국양명학회, 2006.12, 121~164쪽 참조

8) 조지선, 『4차 산업시대의 공동체와 양명학의 활용가치』, 한국양명학회 학술대회 논문집, 2018, 74~90쪽 참조

9) 김덕균, 「양명학의 시대정신- 최근 언론에 보도된 한국사회의 문제를 중심으로 -」, 『유학연구』 제45호, 충남대학교 유학연구소, 2018, 405~426쪽 참조

나 성장의 기쁨을 느낄 수 있다면 기꺼이 양지 실현에 힘쓸 것이고, 서로를 배려하고 성장을 돕는 분위기가 이루어지면 자연스럽게 사회갈등도 줄어들 것이다. 이를 위해 본 논문은 『주역』에서 제시하는 ‘천지의 큰 덕은 생(天地之大德曰生)’<sup>10)</sup>이라는 명제가 음양(陰陽), 사시(四時), 오행(五行), 사단(四端)과 사덕(四德)을 거쳐 양지까지 생(生)의 근거로 이어지는 점을 밝히고자 한다.<sup>11)</sup> 구체적으로 살펴보면 제2장은 음양과 사시의 반복이 생명의 순환으로서 사단과 연결되는 근거를 제시하고, 제3장은 양지가 사단의 통합체라는 점, 제4장은 양지의 실현이 생(生)이 되는 원리와 근거를 정리했다. 그리고 제5장에서는 양지 실현이 인간의 재·덕·체(才德體)를 성장시키는 원동력임을 보여주고 있다.

## 2. 생명의 순환과 사단(四端)

인간은 주변 환경을 통해 변화를 감지한다. 지형지물이 밝게 인식되는 낮과 적과 아군이 피아식별조차 되지 않는 칠흑같은 밤, 뜨거운 태양이 작렬하는 여름과 눈바람이 몰아치는 혹한의 겨울을 차례로 겪으면서, 사물이 끊임없이 변화한다는 사실을 알았다. 특히 변화는 한 극단점까지 지속되다가 어느 시점에서 방향을 바꾸어 다른 극단점으로 돌아가는 순환과 반복으로 이루어진다는 것도 알게 되었다.<sup>12)</sup> 그리고 시간이 지날수록 숲에 있는 나무와 풀이 점점 무성해지고, 농사철만 맞추면 곡식이 풍족해지며, 무리하게 사냥하지 않으면 사냥감이 저절로 붙어난다는 사실도 깨달았다.<sup>13)</sup> 계절이나 날씨의 순환·반복이 사물의 성장과 관련되어 있음을 알아차린 점은 특히 주목할만하다. ‘여름이 가고 겨울이 왔다’는 정보와 ‘나무와 풀이 자랐다’, ‘사냥감이 저절로 붙어났다’가 서로 연결될 수 있음을 발견한 것이다. 이것은 하나의 경험에서 다수의 정보를 분리하고, 정보 상호간의 유기적 연관성을 파악하여 경험을 체계화하였다는 점에서 큰 의미가 있다.

인간의 지성은 여기에서 멈추지 않았다. 개체수준의 특수한 경험이 체계화되고 축적되자 이를 다시 일반적 개념으로 추상화한 것도 큰 성과였다. 더위와 추위, 밝음과 어두움, 부드러움과 강함, 가벼움과 무거움과 같이 하나의 속성은 반드시 반대되는 다른 속성이 있음을 알고, 이중 기가 발산하는 성질의 극단을 양(陽), 반대로 수렴하는 성질의 극단을 음(陰)으로 개념화<sup>14)</sup>하였다. 그리고 모든 사물은 음과 양이라는 두 가지 대립 개념으로 존재하지만, 음과 양은 각각 독립적으로는 불완전하기 때문에 반드시 서로에게 의지함으로써 비로소 완성되는 관계 즉 음양대대(陰陽待對)의 관계이면서 상호 배타적이 아닌 상호 보완적인 관계가 됨을 이해했다.<sup>15)</sup> 이에 따라 음양의 사유체계는 남자와 여자, 북쪽과 남쪽처럼 동시에 양립 가능한 존재론적 특징과 낮과 밤, 여름과 겨울처럼 순차적인 시간 흐름에 따른 변화론적 특징을 모두 갖추게 된다. ‘한번 음하고, 한번 양하는 것을 도(道)’<sup>16)</sup>라고 하고, ‘하늘의 도를 음과 양으로 세우는’<sup>17)</sup> 것으로 보는 관

10) 『周易』, 『繫辭下』, 1章, “天地之大德曰生.”

11) 왕양명의 전습록(傳習錄)을 번역한 국내 번역서는 김동휘 역 『傳習錄』(신원문화사, 2010), 김학주 역 『傳習錄』(명문당, 2005), 등이 있으나 필자는 한정길·정인재 역주 傳習錄(청계, 2007)을 위주로 하되, 필요한 경우 직접 수정하거나 보완하여 연구에 활용하였다.

12) 『周易』, 『繫辭下』, 5章, “日往則月來, 月往則日來, 日月相推而明生焉, 寒往則暑來, 暑往則寒來, 寒暑相推而歲成焉. 往者屈也, 來者信也, 屈信相感而利生焉.”

13) 『孟子』, 「梁惠王(上)」, 3章, “不違農時 穀不可勝食也. 數罟不入洿池 魚鼈不可勝食也. 斧斤以時入山林 材木不可勝用也.”

14) 이에 따라 주역(周易)에서 음효 또는 양효 6개로 존재와 변화에 관한 64가지의 다양한 상황을 설명할 수 있게 되었다.

15) 송재국, 『주역풀이』, 예문서원, 2001, p.61

16) 『周易』, 『繫辭上』, 5章, “一陰一陽之謂道.”

점은 이와 같은 사유에서 비롯된 것이다.

그 결과 음양의 사유체계는 천지 안에서 이루어지는 만물의 창생을 하늘(天)의 본성으로 보고, 음양의 공존·반복과 생명의 생(生)을 자연스럽게 연결하는 생명순환의 구조를 정립할 수 있었다. 『주역』은 다음과 같이 말한다.

천지(天地)의 큰 덕은 생(生)이다.<sup>18)</sup>

천지의 기운이 쌓여 만물이 화해서 잉기고, 남녀의 정기가 얽혀 만물이 화해서 생겨난다.<sup>19)</sup>

천지(天地)는 우주를 천과 지로 구분되는 음양 구조로 파악한 것이고, 덕(德)은 대상의 본성을 인격화하여 표현한 것이다. 생(生)은 천지 안에 만물이 생겨나는 생명의 창생을 일컫는다. 우주가 만물을 창생할 수 있는 까닭은 천과 지로 나뉠 수 있는 음양 구조를 가지기 때문이고, 역으로 음양 구조이기 때문에 우주가 가지는 가장 위대한 사업은 ‘만물을 창생시키는 일’이라는 것이다.<sup>20)</sup> 이 밖에도 음양이 서로 감응하여 만물을 낳는다는 표현은 주역을 포함한 유가 경전에서 다수 확인된다.<sup>21)</sup> 즉, 존재론적 측면에서 음양의 공존과 변화론적 측면에서 음양의 순환·반복은 생(生)을 유발하는 필수 요건이자, 핵심 동인이다. 그리고 생(生)이 거듭하여 계속 이어지는 일련의 과정이 변화가 된다.<sup>22)</sup> 이것은 ‘해를 거듭할수록 나무가 자란다’는 경험적 사실을 이제 음양의 사유 체계로 충분히 설명할 수 있음을 의미한다.

음양의 이분법적 구조는 우주의 존재 방식을 이해하고, 변화의 원리를 체계화하는 측면에서는 용이하지만, 인간의 삶에 그대로 적용하기에는 다소 추상적인 측면이 있다. 세상에는 여름과 겨울만 있는 것이 아니라, 그 사이에 봄과 가을이 있고, 정오와 자정만 있는 것이 아니라 아침과 저녁이 있는 까닭이다. 음양은 서로 갈마들면서 변화를 일으키므로,<sup>23)</sup> 각 세력이 가장 왕성한 지점과 함께 균형을 이루는 지점을 찾을 수 있다. 봄과 가을 그리고 아침과 저녁은 그 균형점의 전후 범위라고 볼 수 있을 것이다. 음양이 가장 왕성한 극단점 두 곳과 균형점 두 곳이 모여 사시(四時)가 되는데, 계절에서는 봄, 여름, 가을, 겨울이고, 하루에서는 아침, 정오, 저녁, 자정을 말한다.<sup>24)</sup> 음양이 천지의 근본 원리라면, 사시는 음양의 근본 법칙이 되므로,<sup>25)</sup> 곧 사시는 음양에서 나왔다고 볼 수 있다.<sup>26)</sup>

사시는 시간과 변화를 인식하는 사유 체계이자, 고대 농경사회부터 현대에 이르기까지 인간의 삶을 계획하고 운영하는데 유용한 시간 경영 방식이었다. 특히 사계절의 인식은 싹이 트고, 자라서 꽃이 피며, 열매를 떨구고, 내년을 위해 휴식을 취하는 자연의 생명주기와 씨를 뿌리고, 곡

17) 『周易』, 「說卦傳」, 2章 1節, “立天之道曰陰與陽.”

18) 『周易』, 「繫辭下」, 1章, “天地之大德曰生.”

19) 『周易』, 「繫辭下」, 5章, “天地網緼 萬物化醇. 男女構精 萬物化生.”

20) 송재국, 『주역풀이』, 예문서원, 2001, p.64

21) 『周易』 「泰卦」 象辭에서 ‘天地交而萬物通也’, 「咸卦」 象辭에서 ‘天地感而萬物化生’, 「序卦傳上」 2장에서 ‘有天地然後有萬物’ 그리고 『禮記』 「郊特生」에서 ‘天地合而後萬物興焉’라고 기술되어 있는 등 다수 확인된다.

22) 『周易』, 「繫辭上」, 5章, “生生之謂易”

23) 『周易』, 「繫辭上」, 1章, “是故 剛柔相摩 八卦相蕩 鼓之以雷霆 潤之以風雨 日月運行 一寒一暑 乾道成男 坤道成女 乾知大始 坤作成物.”

24) 이수동, 「董仲舒 ‘春秋繁露’의 陰陽五行思想 研究 - 五常을 중심으로 -」, 『중국인문과학』 제79집, 중국인문학회, 2021.12, p.314

25) 『管子』, 「四時」, “是故陰陽者 天地之大理也 四時者 陰陽之大經也”

26) 김학용, 「음양과 오행의 상관성 - 주돈이·주희 이론 중심의 기하학적 고찰 -」, 『퇴계학보』 150권, 퇴계학연구원, 2021, p.163

식을 기르고, 열매를 거두며, 내년을 위해 준비하는 농경사회의 노동주기를 일치시킴으로써, 인간의 삶이 천지의 변화 원리에서 한 치도 벗어날 수 없다는 사실을 보여주었다. 다음의 인용문을 보자.

하늘의 신묘한 도를 보면 사시(四時)가 어긋나지 않으니, 성인이 이를 가지고 가르침을 베푸는 바, 천하의 백성들이 따르게 된다.<sup>27)</sup>

음양의 변화가 하늘의 도이고, 생명을 생(生)하는 것은 하늘의 덕이며, 그 신묘한 이치는 사시(四時)로써 드러나므로, 인간은 그 사시에 맞추어 살아가야 한다는 것이다. 이와 같은 믿음은 하늘을 대리하는 군주도 예외가 될 수 없었다. 『예기』 「월령」은 각각의 달마다 일어나는 자연의 변화에 따라 국가를 운영하는 군주가 펼치거나 삼가야 하는 시책을 서술하고 있는데, 인간의 삶이 사시에 맞추어 자연의 질서에 순응하는 모습을 보여준다. 생명 창생은 천지의 권능이지만, 인간이 자연 앞에서 무기력하고, 수동적인 존재가 아닌, 사시에 맞추어 적극적으로 천지의 생에 창조하는 존재가 되어야 함을 의미한다. 그 일부 내용을 살펴보면 다음과 같다.

1월 맹춘의 달에는 해가 영실<sup>28)</sup>에 있고...동풍에 얼어붙은 땅이 녹고, 칩거하던 벌레가 움직이기 시작하며...성대한 덕이 나무(木)에 있고...임금은 농사를 시작하라고 명령한다...논과 밭의 도랑을 살펴 물이 잘 흐르게 하고...곡식을 심기에 마땅한 곳을 잘 살펴 이로써 백성들에게 농사를 가르친다. 반드시 몸소 행하면...농민들은 의심없이 힘을 다할 것이다.<sup>29)</sup>

4월 맹하의 달에는 해가 필성<sup>30)</sup>에 있고...개구리가 울고, 지렁이가 나오며, 왕과와 고채의 이삭이 튼다...성대한 덕이 불(火)에 있고...자라는 것을 계속하게 하고, 궁을 헐거나 무너뜨리지 말고, 토목공사를 일으켜서도 안된다. 대중을 징발하지 말고, 큰 나무를 벌목하지 말아야 한다.<sup>31)</sup>

『예기』 「월령」은 사시를 이루는 춘(春)·하(夏)·추(秋)·동(冬)을 맹(孟), 중(仲), 계(季) 세 부분으로 나누어 12개월을 차례로 기술하고 있다.<sup>32)</sup> 즉, 매월의 첫 머리는 ‘맹춘지월(孟春之月)’, ‘중하지월(仲夏之月)’, ‘계추지월(季秋之月)’, ‘맹동지월(孟冬之月)’ 식의 문구로 시작함으로써, 해당 월이 사시의 어느 부분에 해당하는지 지목한다. 그런데 특징적인 것은 춘·하·추·동에서 하와 추 사이에 중앙(中央)을 두었다는 점과 계절이 시작하는 1월(맹춘), 4월(맹하), 7월(맹추), 10월(맹동)에서 각 계절의 성대한 덕으로 목(木), 화(火), 금(金), 수(水)를 지정하고 있다는 점이다. 화와 금 사이에 중앙이 있고, 중앙의 성대한 덕은 토(土)가 되므로, 「월령」에 나타난 사계절은 목이 화를 생하고, 화가 토를 생하고, 토가 금을 생하고, 금이 수를 생하며, 다시 수가

27) 『周易』, 「風地觀」, 象辭, “觀天之神道 而四時不忒, 聖人以神道設教, 而天下服矣..”

28) 폐가수스 별자리에 속하는 별을 의미한다. ([http://dh.aks.ac.kr/sillokwiki/index.php/%EC%8B%A4%EC%84%B1\(%E5%AE%A4%E6%98%9F\)](http://dh.aks.ac.kr/sillokwiki/index.php/%EC%8B%A4%EC%84%B1(%E5%AE%A4%E6%98%9F)))

29) 『禮記』, 「月令(孟春)」, “孟春之月 日在營室...東風解凍 蟄蟲始振...盛德在木...王命布農事...審端經術...五穀所殖 以教道民 必躬親之...農乃不惑.”

30) 황소자리 별자리에 속하는 별을 의미한다. ([http://dh.aks.ac.kr/sillokwiki/index.php/%ED%95%84%EC%84%B1\(%E7%95%A2%E6%98%9F\)](http://dh.aks.ac.kr/sillokwiki/index.php/%ED%95%84%EC%84%B1(%E7%95%A2%E6%98%9F)))

31) 『禮記』, 「月令(孟夏)」, “孟夏之月 日在畢...螻蟈鳴 蚯蚓出, 王瓜生苦菜秀...盛德在火...繼長增高 毋有壞墮 毋起土功 毋發大衆 毋伐大樹.”

32) 사시의 각 계절을 삼분(전반을 맹(孟), 중반을 중(仲), 후반을 계(季)로 나눔)하므로, 총12개월(4계절 \* 삼분)에 해당한다.

목을 생하는 구조 즉, 오행의 상생 구조가 되는 것이다.

오행은 음양과 더불어 우주의 존재와 변화를 설명하는 대표적인 동양의 사유 체계로서, 『서경』의 「홍범」 33)에 근거하고 있다. 오행설은 토는 공간적으로 중앙에 두면서 시간적으로 사시를 주관하도록 하고, 목은 동쪽과 봄, 화는 남쪽과 여름, 금은 서쪽과 가을, 수는 북쪽과 겨울에 배치함으로써, 시간(사시)과 공간(사방)을 오행의 체계로 자연스럽게 통합한다. 이로써 시간이 봄에서 여름과 가을 그리고 겨울로 흐르듯 오행이 상생하는 방향으로 만물이 변화한다는 원리를 내포하고 있다.<sup>34)</sup> 천도(天道)와 마찬가지로 인도(人道)도 오행의 상생을 따라야 한다는 관념은 앞서 제시하였던 『예기』 뿐만 아니라, 순임금의 순수(巡守) 기록에서도 확인되는데,<sup>35)</sup> 이것은 천도(天道)와 인도(人道)가 갖는 생명적 필연성을 보여주는 측면에서 의미가 있다.<sup>36)</sup>

지금까지 논의한 내용을 잠시 정리해보도록 하자. **음양의 변화는 하늘의 본성으로, 생이 이루어지는 근본이다. 음양의 변화는 사시로 드러나는데, 사시는 오행의 상생으로 설명할 수 있다.** 만약 어떤 현상이 오행의 순환으로 환원될 수 있다면 그것은 생명을 낳고 살리는 창생의 과정이라고 보아도 무방할 것이다. 그런 의미에서 **오행의 상생 구조는 ‘생명 순환의 구조’**라고 할 수 있다.<sup>37)</sup>

이와 같은 논의가 필요한 이유는 천도(天道)와 인도(人道)가 갖는 생명적 필연성을 근거로 하늘의 생명 창생에 인간이 개입할 수 있는 방법을 찾기 위해서이다. 오행의 순환이 생명 순환의 구조임을 확인하였으므로, 이제 인간이 하늘의 생명 창생에 창조하는 방법은 ‘내가 대면한 오행의 단계에서 나는 무엇을 해야 하는가’의 문제로 집약할 수 있을 것이다.

‘나는 지금 무엇을 해야 하는가’는 인간이 마땅히 갖추어야 하는 덕과 밀접한 관련이 있다. 맹자는 공자가 강조한 인(仁)에 의(義)를 더하고, 예(禮)와 지(智)를 합하여 인·의·예·지의 사덕(四德)을 제시하였다. 그리고 인의 단서가 되는 측은지심, 의의 단서가 되는 수오지심, 예의 단서가 되는 사양지심, 지의 단서가 되는 시비지심을 사단(四端)이라고 하였다.<sup>38)</sup> 사덕과 오행을 연결한 사람은 한(漢)의 동중서였다. 동중서는 오행설에 바탕을 두고 인을 목, 예를 화,의를 금, 지를 수에 배치하고 여기에 토의 성질을 갖는 신을 더해 오상(五常)을 확립하였다.<sup>39)</sup> 그 이후 사덕과 사단을 생명 의지의 개념으로 체계화한 사람은 남송의 주자였다. 주자는 천지의 가장

33) 『書經』, 「洪範」, “一五行 一曰水 二曰火 三曰木 四曰金 五曰土 水曰潤下 火曰炎上 木曰曲直 金曰從革 土爰稼穡 潤下作鹹 炎上作苦 曲直作酸 從革作辛 稼穡作甘.”

34) 이것은 오행상생설(五行相生說)을 말한다. 오행으로 변화를 설명하는 학설 중 다른 설로는 각 단계가 선행자를 정복한 결과로 파악하는 오행상승설(五行相勝說)이 있다. <출처: 한국민족문화대백과사전(음양오행설(陰陽五行說))>

35) 『書經』 「舜典」에는 순임금이 봄에는 동쪽, 여름에는 남쪽, 가을에는 서쪽, 겨울에는 북쪽을 순수한 업적이 기록되어 있다(歲二月 東巡守 至于岱宗 柴望秩于山川...五月 南巡守 至于南岳 如岱禮 八月 西巡守 至于西岳 如初 十有一月 朔巡守 至于北岳 如西禮).

36) 송재국, 『주역풀이』, 예문서원, 2001, p.87

37) 사시로 생명 순환을 직접 설명하지 않고, 오행으로 환원하여 설명하는 이유는 천지 만물의 사시가 모두 다르기 때문에 개념상 혼란이 생길 수 있어서이다. 예를 들어 가을에 심는 보리와 밀은 봄에 심는 쌀과 사시가 다르다. 보리와 밀의 입장에서는 가을이 (쌀의) 봄이 된다. 사시를 오행으로 환원한다면 ‘씨앗에서 싹이 트는 단계’는 목(木)이다. 보리와 밀, 쌀은 사시만 다를 뿐, 씨를 뿌리고, 자라고, 열매를 거두고, 쉬는 단계는 모두 같으므로, 씨를 뿌리는 단계는 모두 목의 단계로 통일할 수 있을 것이다.

38) 『孟子』, 「公孫丑上」, 6章, “無惻隱之心, 非人也; 無羞惡之心, 非人也; 無辭讓之心, 非人也; 無是非之心, 非人也. 惻隱之心, 仁之端也; 羞惡之心, 義之端也; 辭讓之心, 禮之端也; 是非之心, 智之端也. 人之有是四端也, 猶其有四體也.”

39) 이수동, 「董仲舒 ‘春秋繁露’의 陰陽五行思想 研究 - 五常을 중심으로 -」, 『중국인문과학』 제79집, 중국인문학회, 2021.12, p.318



주요한 특징이 살고자 하고 살리고자 하는 ‘생명 의지(生意)’에 있다고 보고, 천지가 만물을 낳고 양육하는 힘, 즉 생명 의지가 바로 인애(仁愛)라고 하였다. 천지의 원·형·이·정이라는 네 가지 덕 중에서 원은 으뜸으로 거느리지 않는 것이 없는 것처럼, 봄의 생성하는 기운은 통하지 않는 곳이 없고, 사람의 인·의·예·지라는 네 가지 덕 중에서 인은 포괄하지 않는 것이 없다고 한다.<sup>40)</sup> 그래서 봄이 낳고, 여름이 기르며, 가을은 거두고, 겨울은 저장하는 것처럼, 인·의·예·지도 생명 의지를 발생하고 수렴한다고 보았다.<sup>41)</sup> 그때 인의 마음은 천지에 있어서는 만물을 가득 생성하는 마음이고, 사람에게 있어서는 따뜻하게 사람을 사랑하고, 만물을 이롭게 하는 마음으로 네 가지 덕을 포괄하고 사단을 꿰뚫는다는 것이다.<sup>42)</sup>

지금까지의 논의를 종합해 볼 때, 사단은 사덕의 단서이자, 천지의 생명 창생과 양육에 인간이 창조할 수 있는 근거라고 할 수 있다. 사단과 사덕이 오행의 작용에 온전히 포함되고, 오행의 상생은 앞에서 살펴본 것처럼 살고 살리는 생명 순환에 해당하기 때문이다. 이는 주자가 인·의·예·지도 생명 의지를 발생하고 수렴할 수 있다고 본 것과 논리상 일치한다. 결론적으로 **사단의 마음으로 사덕을 실현하는 행위는 윤리적 가치 충족의 의미 뿐만 아니라 ‘생명이 살고 생명을 살리는’ 생(生)의 효과, 즉 생명 작용을 가진다는 것을 알 수 있다.** 비유하자면 경제적으로 힘든 이웃을 보고 측은지심을 느껴 돕게 되면, 일단 그 이웃이 살게 되고, 나 역시 가치있는 사람이 된 것 같은 자긍과 보람을 느껴 삶이 더욱 성장하는 것과 같다.

### 3. 사단(四端)의 통합체로서의 양지(良知)

인간을 포함한 생물은 자신만의 사계절의 반복, 즉 오행의 순환을 통해 생을 유지해간다.<sup>43)</sup> 대상이 처해있는 생명 순환의 단계가 어느 오행의 단계인가에 따라, 그 대상이 가장 필요로 하는 자원과 조치가 달라질 수 있다는 것이다. 앞 장에서 살펴본 사단의 마음으로 사덕을 실현하는 것이 생명 순환의 효과가 있다는 것은 이처럼 대상의 상태와 필요를 정확히 알고, 그에 대응할 때 가능하다는 것이지, 무작정 어떤 사단이라도 관촬다고 보긴 어렵다. 예를 들어 초봄에 갖췄던 나무에게는 적당한 물과 따뜻한 햇볕이 필요하지, 가지치기가 필요한 것은 아니다. 가지가 무성해서 바람에 꺾어질 것 같은 나무에게는 가지치기가 필요하지, 물과 거름이 급한 것은 아니다. 이처럼 오행상 목의 단계에 있는 대상에게는 목의 조치가 필요하고, 금의 단계에 있으면 금의 조치가 필요하다. 필요하지 않은 조치가 이루어질 경우, 생명을 살리는 것이 아니라 오히려 죽이는 결과를 낳을 수도 있다.

여기에서 주자의 생명 의지로서의 사단과 사덕 개념에는 좀 더 논의가 필요하다는 사실을 알 수 있다. 주자는 맹자가 처음 제시하고, 동중서가 오행으로 분류한 사단과 사덕을 생명 의지의 관점으로 집대성하였다. 사단의 마음으로 사덕을 실현하는 행위가 생(生)의 효과를 가진 생명 작용임을 밝힌 것은 매우 큰 의미가 있다. 하지만 덕과 마음이 네 가지로 나뉘어진 상태에서는 대상을 내 앞에 마주한 상황에서 당장 어떤 사단의 마음으로 사덕을 실현할 것인지 선택해야 하

40) 김세정, 『돌봄과 공생의 유가생태철학』, 소나무, 2017년 3월, p.233-234

41) 『朱子語類』, 論語二(學而篇上), 有子曰其為人也孝弟章, “以穀種譬之, 一粒穀, 春則發生, 夏則成苗, 秋則結實, 冬則收藏, 生意依舊包在裏面. 每箇穀子裏, 有一箇生意藏在裏面, 種而後生也. 仁義禮智亦然. 又曰, 仁與禮, 自是有箇發生底意思. 義與智, 自是有箇收斂底意思.”

42) 『朱子大全』, 卷67, 「仁說」, “此心何心也? 在天地則塊然生物之心, 在人則溫然愛人利物之心, 包四德而貫四端者也.”

43) 앞 장에서 가을에 심는 보리와 밀의 사례를 통해, 천지 만물의 사시가 모두 다르기 때문에 개념상 혼란을 막기 위해 사시를 오행으로 환원하여 설명해야 함을 얘기하였다.

는 문제가 발생한다. 주자는 이에 관하여 사물의 이치가 곧 인간 삶의 이법(理法)이라고 보고, 44) ‘마땅히 그래야 한다’는 당위성의 이유를 하늘이 정한 자연스런 본성, 즉 천명지성(天命之性)에서 찾는 순환론적 한계를 보여준다. 45) 인간에게 우물에 빠지려는 아이를 보았을 때 깜짝 놀라 달려가 구하려는 마음, 즉 측은지심이 생기는 것은 자연스럽다. 이것은 수오지심인지 아니면 사양지심인지 판단하여 선택한 결과가 아니다. 그런데 왜 사단의 다른 마음이 아닌 측은지심이 생기는지에 대한 이유를 천명지성에서 찾는다면 설명이 간이하긴 하나, 그 근거를 구체적으로 파고들기는 어렵다. 주자의 확설은 이처럼 판단하거나 선택하지 않고도 적정하게 발현되는 인간 마음의 근거를 충분히 밝히지 못한 아쉬움이 있다.

인간 마음이 시의적절하게 발현되어 사덕을 실현할 수 있는 이유는 무엇인가. 다시 말하면 인간에게 부여된 천명지성의 내용과 근거 그리고 사덕과의 관계는 무엇일까. 아래 인용문을 살펴보면 이에 관한 양명의 생각을 짐작할 수 있다.

육정이 물었다. 인의예지라는 명칭은 이미 발한 것으로 인해 존재하는 것입니까? 선생께서 대답하셨다. 그렇다. 다른 날 육정이 물었다. 측은·수오·사양·시비의 마음은 본성이 드러난 덕입니까? 대답하셨다. 인의예지도 겉으로 드러난 덕이다. 본성은 하나일 뿐이다. 형체 측면에서는 하늘이고, 주재하는 측면에서는 하느님이고, 유행하는 측면에서는 천명이라고 한다. 사람에게 부여된 측면에서는 본성이고, 몸의 주인 측면에서는 마음이라고 한다. 46)

양명이 보는 본성(性)은 사람에게 부여된 것으로, 하늘(天), 하느님(帝), 천명(命)과 같고, 몸을 주재하는 측면에서는 마음(心)과 같다. 즉 양명에게 마음은 천명지성과 하나인 본성이며, 사덕과 사단은 결국 마음이 발동하여 겉으로 드러난 결과가 된다. 47)

양명의 심학은 천명이자 본성으로서의 마음을 양지로 종합하여 설명하고 있다. 천리(天理)가 곧 양지이고, 인간은 오로지 양지를 실현하고자 노력해야 한다는 것이다. 48) ‘왜 마땅히 그래야 하는가’라는 질문에 있어 주자에게 천명지성이 마지막 종착점이라면, 양명에게는 양지가 새로운 출발점인 셈이다.

다시 아이의 사례로 돌아가 마음이 발현되는 과정을 살펴보도록 하자. 위험에 빠진 아이를 목격했을 때, 측은지심이 발동하여 달려가 구하기 위해서는 다음과 같은 몇 가지 전제조건이 갖춰져야 한다. 첫째, 아이 생명의 온전성에 문제가 생겼음을 적시에 느낄 수 있어야 한다. 보통의 사람이라면 우물 앞에서 균형을 잃는 아이를 보는 순간 우물이 깊은지, 물은 채워져 있는지 여부와 관계없이 아이가 위험하다는 생각부터 하게 마련이다. 생명의 온전성을 빠르게 감응해낼 수 있는 본체는 우리 안에 이미 갖춰져 있는 것이다. 둘째, 그 아이를 구하기 위해 지금 내가 무엇을 해야 하고, 무엇을 하지 말아야 하는지 즉시 판단할 수 있어야 한다. 생명의 온전성을 위한

44) 『朱子語類』, 卷15, “物理卽道理”. 최재목은 이를 ‘물(物)의 이치는 소이연지고(所以然之故)이고, 사(事)의 이치는 소당연지칙(所當然之則)’으로 설명한다. [최재목, 『내 마음이 등불이다』, (주)이학사, 2003.05, p.64]

45) 최재목, 『내 마음이 등불이다』, (주)이학사, 2003.05, p.64

46) 『傳習錄』(上), 『陸澄錄』, 38條目, “澄問: 仁義禮智之名 因已發而有? 曰: 然. 他日澄曰: 惻隱·羞惡·辭讓·是非 是性之表德邪? 曰: 仁義禮智 也是表德. 性一而已. 自其形體也謂之天, 主宰也謂之帝, 流行也謂之命, 賦於人也謂之性, 主於身也謂之心.”

47) 이 부분과 관련하여 동정순(東正純, 호는 澤瀉. 1832~1891)은 “양명이 인의예지를 겉으로 드러난 덕으로 본 것은 이전 유학자들에게 아직 없었던 것으로, 정주는 인의예지를 본성으로 간주하고 아직 발하지 않은 가운데 홀로 있는 것으로 보았기 때문에 본성이 본연지성과 기질지성으로 나뉘고 마음이 도심과 인심으로 나누어지는 등 어지러워졌다”는 의견을 냈다. [『진습록(1권)』, 정인재·한정길 역주, 창계, 2007.5., p.174]

48) 『傳習錄』(下), 『黃省曾錄』, 284條目, “天理卽是良知, 千思萬慮, 只是要致良知.”

판단과 행동의 시비준칙을 말하는 것으로, 우리는 이와 같은 상황에서 못본 척 그냥 지나가서는 안된다는 것을 알고, 큰 소리를 질러서 아이에게 경고하거나 달려가서 아이를 붙잡는 것이 옳다는 것을 이미 알고 있다. 마지막으로 셋째, 내 마음이 가리키는 것을 즉시 행동으로 옮길 수 있어야 한다. 소리를 지르며 뛰어나가 아이를 붙잡는 것은 누가 시켜서가 아니다. 하지만 사람들은 의무가 있는 것도 아닌데, 자연스럽게 자기 일처럼 나서서 타인을 돕는다.

인간 누구나 내재하고 있는 선천적 양지는 위와 같이 인간의 마음이 발현되는 본질적이면서 사실적인 근거이자 본체이다. 양지는 천지만물과의 감응 작용을 통해 이들의 생명의 온전성을 자각적으로 판단할 수 있는 ‘판단력’이자, 천지만물의 생명의 온전성에 대한 ‘시비준칙’이며, 이와 동시에 실제적인 실천을 이끌어내는 ‘능동적 실천력’을 제공한다.<sup>49)</sup> 따라서 배가 고파 우는 아이를 보면 먹을 것을 주고, 물에 빠질 것 같은 아이를 보면 달려가서 잡아주는 적절한 판단과 실천을 할 수 있는 것이다.

양지의 작용을 이해하게 되면 내 앞에 마주한 상황에서 어떤 사단의 마음으로 사덕을 실현해야 하는지 선택해야 하는 문제는 무의미해진다. 내 마음의 양지가 대상 생명과 감응하여 대상 생명의 현재 상태와 지금 무엇을 필요로 하는지 즉각 알아차릴 수 있고, 감응을 통해 내가 그 생명의 온전성을 위해 무엇을 해야 하고, 하지 말아야 하는지 시비판단을 하며, 행동으로 온전히 옮기는 단계까지 일체가 되어 이루어지기 때문이다. 이처럼 양명은 양지를 통해서 맹자의 사단을 하나로 통합한다. 인간은 양지를 통해 천지만물과 감응하는 과정에서 다른 생명의 온전성에 대한 시비를 판단하고(시비지심), 그 생명이 손상되면 자신의 아픔처럼 느끼고(측은지심), 생명의 성장을 보살피며 양육하며(사양지심), 생명을 손상시키는 행위를 부끄러워하거나 미워하는(수오지심) 사단의 마음을 갖고 있고,<sup>50)</sup> 인·의·예·지의 사덕을 발현할 수 있는 것이다.

#### 4. 양지의 실현은 생(生)이다

지금까지 논의한 바를 종합하면 사시(계절에서는 춘, 하, 추, 동), 오행의 순환(목, 화, 토, 금, 수), 사덕(인, 의, 예, 지)과 사단(측은지심, 사양지심, 수오지심, 시비지심) 그리고 개체 성장은 양지를 중심으로 서로 연결되어 있다는 것을 알 수 있다. 사덕과 사단은 양지가 발동하여 곁으로 드러난 결과 즉 양지의 표현이며, 사시는 오행으로 추상화될 수 있는 생명의 순환 원리로서 활발발한 양지가 감응하는 양지의 사물(事物)이고, 개체 성장은 양지의 발현과 생명 순환이 조화되어 이루어진 결과 즉 양지의 효과가 된다. 그리고 천지만물과의 감응, 생명의 온전성 판단, 지행합일에 의한 실행은 하나로 발동하는 양지의 내용이다. 종합하면 양지를 실현한다는 것은 대상 개체의 생명 순환의 오행에 맞게 감응·판단·실행함으로써 개체 성장을 이루어내는 것을 의미하게 된다.

따라서 양지의 실현 즉 치양지(致良知)는 생(生)이다. 생(生)은 나를 살리고 대상을 살리는 것 즉 내가 사는 것으로 대상을 살리거나, 대상을 살림으로써 내가 사는 것이다. 생(生)은 긍정의 관계 맺음이자, 나와 대상의 성장을 가져오는 원동력이다. 생(生)의 가장 원초적인 원형은 천지(天地)가 사계절의 변화로 만물을 생하는 것이다. 따뜻한 봄, 뜨거운 여름, 서늘한 가을, 추운 겨울이 순서대로 반복되기에 초목이 자라고, 그 초목을 먹이로 하는 동물이 불어난다. 온대지방보다 사계절이 뚜렷하지 않은 열대지방 역시 우기와 건기가 반복되기에 그 지역에 맞는 생태계

49) 김세정, 『돌봄과 공생의 유가생태철학』, 소나무, 2017년 3월, p.273

50) 김세정, 『왕양명의 생명철학』, 충남대학교출판문화원, 2019, p.342-343

가 조성될 수 있는 것이다. 사막과 극지대처럼 생명이 필요한 변화가 없거나 미약한 곳은 생명이 성장하기 어렵다. 이처럼 천지는 사계절을 통해 만물을 생함으로써 스스로 하늘과 땅이라는 만물이 가득한 본연의 의미를 찾게 된다. 나와 대상을 모두 살리는 진정한 생(生)의 의미가 실현되는 것이다.

『중용』에서 지극한 성(誠)으로 본성을 다할 수 있어야, 타인의 본성도 발휘할 수 있게 하고, 결국 천지의 화육에 참여할 수 있다는 것은<sup>51)</sup> 진정한 생(生)이 무엇이고, 인간의 생(生)이 천지에 있어서 어떤 의미를 가지는지 보여주는 것이라고 할 수 있다. 자연이 사계절로 만물을 화육하는 것처럼, 인간은 사덕의 통합체인 양지의 실현으로 자신을 살리고, 대상을 살려서 결국 천지의 화육에 자연스럽게 참여할 수 있다는 것이다. 여기에서 의문점이 하나 생긴다. 양지의 천지만물과의 감응은 구체적으로 어떻게 생을 이루어낼까. 다시 말하면 양지가 천지만물에 감응하는 것을 생(生)의 관점에서는 어떻게 설명할 수 있을까. 이것은 다음과 같이 생명 순환의 개념을 가지고 설명할 수 있다.

인간을 포함한 모든 생명은 일생동안 끊임없는 변화를 겪으며 살아간다. 변화는 성장을 낳으므로, 생명이란 죽을 때까지 성장하는 존재라는 의미이기도 하다.<sup>52)</sup> 생명이 겪는 변화는 자연의 사계절, 낮과 밤과 같은 공통의 생명 순환과 더불어 각 개체마다 고유한 오행의 순환도 포함된다. 양지가 천지만물에 감응한다는 것은 감응 대상 개체가 현재 머무는 사시, 즉 생명 순환의 오행 단계를 감지하고, 그 성장과 생명의 온전성 유지를 위해 지금 무엇이 필요한지 즉각 알아차리는 것을 말한다.<sup>53)</sup> 그리고 마음으로는 사단을 품고, 몸으로는 즉각 실행에 옮김으로써 사덕을 실현하는 것이다. 아래 인용문에는 양지 감응이 결국 하늘과 사시를 맞추는 것임을 잘 보여준다.

‘하늘에 앞서되 하늘이 어기지 않는다’는 말은 하늘이 곧 양지라는 것이며, ‘하늘에 뒤지되 하늘의 때를 받든다’는 말은 양지가 곧 하늘이라는 것이다.<sup>54)</sup>

대인은 ... 사시와 그 차례를 합하니 ... 하늘에 앞서도 하늘이 어기지 않고, 하늘에 뒤져도 하늘의 때를 받든다.<sup>55)</sup>

생명 순환은 살아있는 생명만이 보여주는 활발한 특징으로 사시로써 드러난다. 대인이 사시와 그 차례를 합할 수 있는 것은 인간이 품은 양지가 곧 하늘이고, 하늘이 곧 양지인 까닭이다. 양지 실현으로 하늘의 생명 순환 질서를 어기지 않고 받들게 되므로, 나와 대상을 살리고 천지의 화육에 참여할 수 있는 것이다. 결국 양지가 수시변역하면서 이끌어내는 마음과 행동이 상황마다 달라지는 것은 내 양지가 대상 개체의 시시각각 변하는 생명 순환에 반응하기 때문이다. 대상 개체에 생명 순환이 있다는 것은 대상 개체가 살아 있다는 증거라고 볼 수 있다. 인간을 포함한 생명은 살아있는 동안 생명 순환으로 인해 끊임없이 성장한다. 따라서 나의 양지 실현은 감응과 실천을 통해 타자(他者)의 생명 순환을 촉진함으로써 그의 성장에 관여하고 있다는 의미

51) 『中庸』 22章, “惟天下至誠 爲能盡其性 能盡其性 則能盡人之性 能盡人之性 則能盡物之性 能盡物之性 則可以贊天地之化育 可以贊天地之化育 則可以與天地參矣.”

52) 육체적 성장 뿐만 아니라 경험, 지식, 마음가짐과 같은 정신적 성장은 생이 지속하는 한 계속된다.

53) 양지가 역(易)이라고 하는 이유는 바로 이 점에 있다. [『傳習錄』(下), 「黃以方錄」, 340條目, “良知卽是易, 其爲道也屢遷, 變動不居, 周流六虛, 上下無常, 剛柔相易, 不可爲典要, 惟變所適.”] 역은 패상에 변화를 담아낸다. 변화는 생(生)의 관점에서는 생명 순환이 된다. 양지가 자타(自他)의 생명 순환을 감지하고 적절하게 반응한다는 것은 역이 패상에 변화를 담는 것과 같다.

54) 『傳習錄』(下), 「黃省曾錄」, 287條目, “先生曰: ‘先天而天弗違’ 天卽良知也, ‘後天而奉天時’ 良知卽天也.”

55) 『周易』, 「乾卦」, 文言, “夫大人者...與四時合其序...先天而天不違, 後天而奉天時.”

가 된다.<sup>56)</sup> 그런데 여기에서 주목할 점은 양지 실현이 타자의 성장 뿐만 아니라 나의 성장도 촉진한다는 것이다. 사덕과 사단의 통합인 양지에는 이미 생명 순환의 원리가 내재되어 있으므로 양지를 실현하면 나의 생명 순환에도 응원과 지지가 된다. 우리가 어려움에 처한 타인을 돕고 나면 스스로 의미있는 사람이라고 생각하며 뿌듯한 마음이 드는 것과 같다. 남을 도왔던 경험이 있고, 그 보람된 의미를 느껴본 사람이라면 앞으로도 같은 행동을 반복할 가능성이 높다. 날마다 진보하여 오래될수록 더욱 마음이 순수하고 밝아지는 것이다.<sup>57)</sup> 이것이 양지의 실현이 나를 성장시키고, 대상을 성장시키는 진정한 의미의 생이 될 수 있는 이유이다.

## 5. 치양지의 생(生)은 재·덕·체(才德體)의 통합 성장이다

이제까지 양지의 실현이 생(生)이 되는 원리와 근거를 알아보았다. 그런데 지금까지 기술한 내용에서는 생(生)을 ‘산다’, ‘살린다’의 일반적인 의미로만 사용했을 뿐, 무엇을 어떻게 살리는 것인지에 관한 논의는 하지 않았다. 이제부터는 생(生)의 대상과 방식에 관한 구체적인 내용을 확인할 차례이다. 양지 실현이라는 생의 작용을 통해 무엇이 성장하고, 무엇을 온전히 보전할 수 있는가를 확인하는 것은 치양지가 단순히 윤리적 가치 충족 목적뿐만 아니라 현대 사회에서 갈등 해소와 상호 협력을 위한 필수 해법이라는 측면에서도 검토할 필요가 생긴다. 치양지와 인간 성장의 관계를 이해할 수 있는 중요한 단서는 양명의 교육철학에 담겨 있다. 다음 인용문을 살펴보도록 하자.

이제 아동 교육은 오로지 효제충신과 예의염치를 가르치는 데 힘써야 한다. 그들을 기르고 함양하는 방법은 시를 노래하도록 유인하여 그 뜻을 드러내게 하고, 예를 익히도록 하여 그 위의를 엄숙하게 하며, 글을 읽도록 인도하여 그 지각을 계발해 주어야 한다 ... 시를 노래하도록 인도하는 것은 그들의 뜻을 드러내게 할 뿐만 아니라, 뛰고 소리치고 휘파람 부는 것을 노래로써 발산하고, 답답하게 억눌리고 막힌 것을 음절을 통해 펼쳐내게 하는 것이다. 예를 익히도록 하는 것은 그 위의를 엄숙하게 할 뿐만 아니라, 응대하고 음양함으로써 그 혈맥을 움직이게 하고, 절하면서 일어났다 굽혔다 폈다 하여 그 힘줄과 뼈를 튼튼하게 하는 것이다. 글을 읽도록 하는 것은 그 지각을 계발시킬 뿐만 아니라, 또한 침잠과 반복을 통해 마음을 보존하고, 올렸다 내렸다 소리를 내어 글을 읽음으로써 그 뜻을 펴게 하는 것이다. 무릇 이것들은 모두 그 뜻을 순리대로 인도하고, 성정을 길들이며, 속되고 인색함을 가라앉혀 없애고, 거칠고 완고함을 묵묵히 변화하게 하는 것이다. 그리하여 매일 예의에 점차 나아가되 그 어려움을 고통으로 여기지 않게 하고, 중화에 들어가되 이유를 모르게(자연스럽게 되게) 하는 것이다.<sup>58)</sup>

양명은 공부가 따로 있지 않고, 매 일상에서 접하는 일마다 천리를 보존하고 양지를 실현하는

56) 따라서 내가 취하는 행동이 양지에 의한 것이 아니라면, 대상 개체의 생명을 오히려 해칠 수도 있을 것이다.

57) 『傳習錄』(下), 「黃修易錄」, 239條目, “吾教人致良知在格物上用功, 却是有根本的學問. 日長進一日, 愈久愈覺精明.”

58) 『傳習錄』(中), 「訓蒙大意示教讀劉伯頌等」, 195條目, “今教童子 惟當以孝弟忠信禮義廉恥爲專務. 其栽培涵養之方 則宜誘之歌詩以發其志意, 導之習禮以肅其威儀, 諷之讀書以開其知覺. ... 故凡誘之歌詩者, 非但發其志意而已, 亦所以洩其跳號呼嘯於詠歌, 宣其幽抑結滯於音節也. 導之習禮者 非但肅其威儀而已, 亦所以周旋揖讓而動蕩其血脈, 拜起屈伸而固束其筋骸也. 諷之讀書者 非但開其知覺而已, 亦所以沈潛反覆而存其心, 抑揚諷誦以宣其志也. 凡此皆所以順導其志意, 調理其性情, 潛消其鄙吝, 默化其麤頑, 日使之漸於禮義而不苦其難, 入於中和而不知其故.”

것이 공부라 되어야 한다고 주장한다. 직장에서 업무를 처리하는 것<sup>59)</sup>과 학생이 공부하는 것,<sup>60)</sup> 성인이 되기 위해 수양하는 것 모두 양지 실현이라는 측면에서 모두 하나라는 입장이다.<sup>61)</sup> 아동 교육의 대의를 특별히 밝힌 것도 아동은 초목에 비유하면 처음 싹을 틔우는 순간이며, 그것을 펼쳐 주면 가지가 사방으로 뻗어나가는 생의가 무궁한 순간이므로, 때에 맞추어 비가 내리고 봄바람이 불어 초목을 적시듯 타자에 의한 교육이 필요한 시기이기 때문이지,<sup>62)</sup> 근본적으로 교육과 치양지가 둘로 나뉘기 때문이 아니다. 그런 의미에서 『전습록』 195조목 「훈몽대의시교독유백송등(訓蒙大意示教讀劉伯頌等)」에 드러난 양명의 아동 교육관은 비단 아동 교육뿐만 아니라, 양지 실현을 통해 무엇을 얻을 수 있는지, 우리가 어떤 방향의 성장을 지향하여야 하는지 등 양지 실현과 인간 성장에 관한 양명의 관점을 얻을 수 있는 중요한 자료라고 볼 수 있다.

인용문으로 돌아가서 보면, 양명이 아동 교육에서 강조한 성장 요소는 크게 세 가지이다. 첫째, 효제충신과 예의염치로 대표되는 덕성(德性)의 성장이다. 덕성은 뜻을 순리대로 인도하고, 성정을 길들이며, 속되고 인색함을 가라앉히는 동시에 거칠고 완고함을 변화시켜 자연스럽게 중화에 들어가게 하는 요소이다. 둘째, 시를 노래하고 글을 읽음으로써 개발되는 감성과 지성, 즉 재능(才能)의 성장이다. 뛰고 소리치며 휘파람 부는 것을 시로써 발산하게 하고, 글을 읽어서 그 안에 담겨있는 지식과 판단을 얻게 한다. 셋째, 힘줄과 뼈를 튼튼하게 하는 신체(身體)의 성장이다. 절이라는 물리적인 동작을 통해 혈맥을 움직이게 하고, 자연스럽게 일어났다 굽혔다는 하는 과정에서 관절과 근육에 힘이 생기게 하여 신체의 성장을 도모한다. 이처럼 양명은 아동 교육에서 덕성과 재능, 신체의 성장을 강조하는데, 이는 지·덕·체(智德體)로 대표되는 오늘날의 교육 목표와도 크게 다르지 않다.

일상과 공부 그리고 수양은 하나이므로 양명이 아동 교육을 통해 달성하려 했던 교육 목표는 실제로 인간이 양지 실현을 통해 성취할 수 있는 성장의 방향과 동일하다고 이미 언급하였다. 따라서 치양지라는 생(生)의 대상과 방식을 구체적으로 이해하기 위해서는 인간의 재(才)·덕(德)·체(體) 성장에 관한 양명심학적 근거를 검토하는 작업이 필요하다. 우선 양지 실현과 덕성의 성장에 관한 양명의 견해는 아래와 같이 『전습록』 등에서 어렵지 않게 찾아볼 수 있다.

만약 분량을 비교하는 마음을 제거하면, 각각의 사람은 자기의 역량과 정신을 모조리 발휘할 수 있을 것이다. 단지 이 마음이 순수한 천리에서 공부하기만 한다면, 사람마다 스스로 넉넉하고, 하나하나 원만하게 완성되어, 크게 될 수 있는 사람은 크게 되고 작게 될 수 있는 사람은 작게 되어, 밖을 부러워할 필요도 없이 넉넉하게 갖추어지지 않음이 없을 것이다.<sup>63)</sup>

사람이 만약 열심히 공부한다면 아무리 남들이 훼방하고 아무리 기만하더라도 어디에서든 보탬을 얻을 것이므로, 모든 곳이 바로 덕을 증진시키는 자원이다..<sup>64)</sup>

하늘이 나에게 부여한 것이 본성이라 하고, 내가 그 본성을 얻은 것을 덕이라고 한다. 이제

59) 『傳習錄』(下), 「陳九川錄」, 218條目, “爾既有官司之事, 便從官司的事上爲學, 纔是真格物.”

60) 『傳習錄』(中), 「答陸原靜書」, 165條目, “學者學循此良知而已, 謂之知學, 只是知得專在學循良知.”

61) 『傳習錄』(下), 「陳九川錄」, 204條目, “功夫一貫, 何須更起念頭? 人須在事上磨鍊做功夫.”

62) 『傳習錄』(中), 「訓蒙大意示教讀劉伯頌等」, 195條目, “如草木之始萌芽, 舒暢之則條達, 摧撓之則衰痿. 今教童子, 必使其趨向鼓舞, 中心喜悅, 則其進自不能已. .譬之時雨春風, 霑被卉木, 莫不萌動發越, 自然日長月化, 若冰霜剝落, 則生意蕭索, 日就枯槁矣.”

63) 『傳習錄』(上), 「薛侃錄」, 107條目, “若除去了比較分兩的心, 各人儘著自己力量精神. 只在此心純天理上用功, 即人人自有, 箇箇圓成, 便能大以成大, 小以成小, 不假外慕, 無不具足.”

64) 『傳習錄』(下), 「黃修易錄」, 243條目, “人若著實用功 隨人毀謗 隨人欺慢 處處得益, 處處是進德之資.”

나의 덕성을 높이려고 한다면 반드시 묻고 배우는 데 종사해야 한다. 예컨대 효의 덕성을 높이려고 하면 반드시 효를 배우고 물어야 하고, 공손함의 덕성을 높이려고 하면 반드시 공손함을 배우고 물어야 한다. 효를 배우고 묻는 것이 효의 덕성을 높이는 것이고, 공손함을 배우고 묻는 것이 공손함의 덕성을 높이는 것이다.<sup>65)</sup>

양명의 입장에서, 양지 실현의 가장 큰 성과는 덕성의 성장이다. 재능은 사람마다 다르지만, 마음의 본체를 이루는 덕은 사람마다 동일하게 천성 가운데 본래 지니고 있다. 천지만물을 한 몸으로 삼는 덕성을 점진적으로 갖추게 되면,<sup>66)</sup> 개체의 사사로움을 극복하고, 세상 사람들을 서로 살리고 서로 길러주는 일에만 더욱 집중하게 된다. 덕성을 얻고자 노력할수록 스스로 넉넉하고 원만하게 완성하게 되어 자기 본바탕에 걸맞는 모든 역량을 다할 수 있게 되는 것이다. 예로부터 학교에서 오직 덕을 성취하는 일에만 종사하였던 이유도 이 때문이었다.<sup>67)</sup>

양명은 덕성의 성장은 강조한 반면, 양지 실현과 재능 성장에 대해서는 덕성과 재능이 층차(層差)와 선후(先後)를 이루어 구성되어야 하는 것으로 설명한다.<sup>68)</sup> 즉 덕성이 먼저 갖춰져야 하고, 그 바탕 위에서 재능이 자라는 것을 바람직한 것으로 본다. 다만, 『전습록』에서 지식 추구 등 재능의 성장에 대해 비중 있게 언급하지 않은 것은 재능이 중요하지 않아서가 아님을 유의해야 한다.<sup>69)</sup> 몸은 마음의 형체 운용이고, 마음은 몸의 영명한 주재이다.<sup>70)</sup> 그리고 지행합일에 따라 양지의 실현은 행위까지 이루어져야만 완성된다.<sup>71)</sup> 행위는 몸으로 이루어지는 형체의 운용이므로, 양지가 영명하게 몸을 주재할수록 몸에 바탕을 두는 재능은 더욱 발달하게 된다. 결과적으로 양명심학 관점에서 양지의 실현은 덕성뿐만 아니라 재능의 성장도 당연히 수반하는 것이다. 양명은 아래와 같이 활쏘기와 글쓰기를 예로 들어 양지 실현과 재능 성장의 관계를 설명한다.

65) 『傳習錄拾遺』, 5條目, “天命於我謂之性, 我得此性謂之德. 今要尊我之德性, 須是道問學. 如要尊孝之德性, 便須學問個孝. 尊弟之德性, 便須學問個弟. 學問個孝, 便是尊孝之德性, 學問個弟, 便是尊弟之德性.”

66) 앞에서 논의한 바대로, 양명은 양지 실현을 통한 덕성의 성취를 단번에 획득하는 것으로 보지 않는다. 어린 나무가 점점 자라는 것처럼 그리고 오늘 양지를 실현하는 것과 1년 후에 실현하는 것이 다른 것처럼 양지 실현이 반복될수록 덕성은 점점 성장하는 것으로 본다. [『傳習錄』 225條目, 239條目, 332條目 등 다수 조목에서 확인할 수 있음]

67) 『傳習錄』(中), 「答顧東橋書」, 142條目(拔本塞源論), “學校之中, 惟以成德爲事.”

68) 『傳習錄』(上), 「陸澄錄」, 67條目, “人要隨才成就, 才是其所能爲. 如夔之樂, 稷之種, 是他資性合下便如此. 成就之者, 亦只是要他心體純乎天理. 其運用處, 皆從天理上發來, 然後謂之才”

69) 정인재는 양명이 ‘지식에 대한 탐구가 도덕 경계를 높이는 데 필요조건이 아니고, 오히려 지식이 많을수록 인욕이 자라난다’고 본 것은 지식에 대한 추구가 옹당 지녀야 할 합리적인 지위를 잃어버리게 했다는 측면에서 한계를 지닌다고 지적한다. [『전습록(1권)』, 정인재·한정길 역주, 청계, 2007.5., p.277] 하지만 『傳習錄』(上), 「陸澄錄」, 67條目を 보더라도 양명은 덕성과 재능이 갖춰져야 하는 바람직한 순서를 말하는 것이지, 지식 추구하고 같은 재능의 성장이 불필요함을 말하는 것이 아니다. 오히려 제대로 효도하기 위해서는 어떻게 해야만 부모님을 따뜻하고 시원하게 해드리는 절목이 되는지를 ‘양지가 아는 바’대로 한결같이 행하여 조금의 미진함도 없어야 하는 것처럼, 제대로 양지가 실현되기 위해서는 재능이 필요함을 역설하고 있다. [『傳習錄』(中), 「答顧東橋書」, 138條目, “必其於溫清之事也, 一如其‘良知之所知’當如何爲溫清之節者而爲之, 無一毫之不盡.”] 양명이 138條目中 ‘양지가 아는 바(良知之所知)’라고 표현한 것과 관련하여, 세부 항목에 대하여 양지가 사각형과 원형 그리고 길고 짧음을 재는 그림쇠와 척도의 역할을 하는 점을 비추어 볼 때 [『傳習錄』(中), 「答顧東橋書」, 139條目, “節目時變, 聖人夫豈不知? 但不專以此爲學. ... 夫良知之於節目時變 猶規矩尺度之於方圓長短也.”], ‘양지가 아는 바’는 결국 양지가 영명하게 주재하는 몸의 ‘재능’을 의미한다고 보아야 할 것이다.

70) 『王陽明全集』, 卷26, 「大學問」, “何謂身 心之形體運用之謂也. 何謂心 身之靈明主宰之謂也.”

71) 『傳習錄』(中), 「答顧東橋書」, 133條目, “真知即所以爲行, 不行不足謂之知.”

활쏘기를 배웠으면 반드시 활시위를 엮고 화살을 메어 팽팽히 당긴 후 적중시켜야 한다. 글쓰기를 배웠으면 반드시 종이를 펴고 붓을 잡은 후 글을 짓고 먹을 묻혀 글씨를 써야 한다. 세상의 어떤 학문도 행위하지 않고 배웠다고 말할 수 있는 것은 없으니, 배움의 시초는 확실히 이미 행위이다. ... 배우고 묻고 사색하고 변별한 후에 비로소 그것을 행위로 옮긴다는 말이 아니다. 그런 까닭에 일에 능숙해지는 것을 구하는 것을 말하면 배움이라 하고, ... 실제로 이행하기를 구하는 것으로 말하면 행위라고 한다. 생각전대 공부를 나누어 말하면 다섯 가지(배움·물음·사색·변별·행위)가 있지만, 그 일을 합해서 말하면 하나일 따름이다.<sup>72)</sup>

양명은 『중용』의 이치 탐구 방법인 박학(博學)·심문(審問)·신사(愼思)·명변(明辨)·독행(篤行)<sup>73)</sup>이 결국 하나의 공부라 되고, 배움에서 행위까지 온전하게 이루어졌을 때 비로소 일에 능숙해질 수 있다고 본다. 화살이 적중하는 것과 글씨를 쓰는 것은 재능이다. 재능이 제대로 성장하려면 활을 정확히 쏘겠다는 마음과 글을 잘 쓰겠다는 마음만으로는 충분하지 않다. 잘하는 원인과 못하는 원인의 변별을 분명히 하고, 자신의 마음이 흔들리지는 않는지 사색을 신중히 하며, 이미 능숙한 사람에게 세밀하게 묻는 것과 더불어, 실제로 활쏘고 글쓰는 연습을 부단히 수행하여 이를 완성해야 한다. 양명의 관점에서 학·문·사·변·행이 하나로 성실하게 이루어지는 것은 양지의 실현 즉 치양지이다. 그 결과 활을 잘 쏘고, 글씨를 잘 쓰게 되는 것은 재능의 성장이다. 이처럼 치양지를 통해 재능의 성장까지 이루어지는 것은 당연한 귀결이다.

양명이 덕성과 재능 성취에 차이를 둔 것은 양지의 실현이 어렵고 시급하므로 덕성을 치양지 과정에서 당연히 수반되는 재능보다 우선해야 한다고 보았기 때문이다. 양지가 전제되지 않는 재능의 발휘는 오히려 인욕이 되어 양지를 가릴 수도 있다.<sup>74)</sup> 아래 인용문에는 덕성을 재능보다 우선하는 근거에 관한 양명의 견해를 엿볼 수 있다.

사람은 각각의 재질에 따라 성취해야 한다. 재질은 그가 할 수 있는 것으로, ... 그의 타고난 성품이 본래 그와 같은 것이다. 그것을 성취하는 것도 그 심체가 순수한 천리이고자 하는 것이다. 그 운용처가 모두 천리에서 발한 것을 재질이라고 한다.<sup>75)</sup>

세부 항목과 때의 변화를 성인이 어찌 알지 못하겠는가? 다만 오로지 이것만을 학문으로 여기지는 않을 뿐이다....세부 항목과 때의 변화에 대한 양지의 관계는 사각형과 원형, 길고 짧음에 대한 그림쇠와 척도의 관계와 같다.<sup>76)</sup>

양지는 세부 항목과 변화를 읽어내고 대응할 수 있는 그림쇠와 척도의 역할을 수행한다. 세상 모든 만물과 온갖 변화를 대상과 상황에 맞게 재단하고 처리할 수 있는 것은 양지가 고정된 틀이 아니라, 수시변역하는 천리이기 때문이다. 재능은 ‘내가 할 수 있는 것’으로서 천리인 양지에

72) 『傳習錄』(中), 「答顧東橋書」, 136條目, “學射 則必張弓挾矢 引滿中的. 學書 則必伸紙執筆 操觚染翰. 盡天下之學 無有不行而可以言學者 則學之始固已即是行矣. ... 非謂學問思辨之後而始措之於行也. 是故以求能其事而言謂之學, ... 以求履其實而言謂之行. 蓋析其功而言則有五, 合其事而言則一而已.”

73) 『中庸』, 20章, “博學之 審問之 愼思之 明辨之 篤行之”

74) 『傳習錄』(上), 「薛侃錄」, 99條目, “故不務去天理上着工夫, 徒弊精竭力, 從冊子上鑽研, 名物上考索, 形迹上比擬. 知識愈廣而人欲愈滋, 才力愈多而天理愈蔽.”

75) 『傳習錄』(上), 「陸澄錄」, 67條目, “人要隨才成就, 才是其所能爲. ... 是他資性合下便如此. 成就之者 亦只是要他心體純乎天理. 其運用處 皆從天理上發來 然後謂之才.”

76) 『傳習錄』(中), 「答顧東橋書」, 139條目, “節目時變, 聖人夫豈不知? 但不專以此爲學. ... 夫良知之於節目時變 猶規矩尺度之於方圓長短也.”



서 발한 것이어야 한다. 그래야만 다양한 변화와 차이를 양지에 비추어 능숙하게 다룰 수 있다. 그런데 양지를 실현하는 능력은 재능이 아니라 덕성이다. 덕성의 확충이 재능의 개발보다 귀하고 더 급하므로, 우선할 수밖에 없는 이유다.

이제 양지 실현과 신체 성장의 근거를 찾아보도록 하자. 치양지와 신체 성장과 관련하여서는 앞에서 인용한 것처럼 절하는 행위가 아동의 힘줄과 뼈를 튼튼하게 한다는 설명 외에는 『전습록』에서 직접적으로 언급한 부분은 없다. 다만, 양명은 다수의 조목에서 치양지를 어린 나무가 돌봄과 보살핌을 받아 큰 나무로 자라나는 것에 비유함으로써, 양지의 실현이 대상을 점진적으로 키워내는 생명 순환임을 설명하고 있다. 아래에 인용한 내용이 대표적이다.

나무를 재배하고 물을 주는 것이 하학이고, 밤낮으로 자라나서 가지를 뺏고 잎이 무성해지는 것이 상달이다. ... 학문하는 사람들은 오직 하학으로부터 힘쓰기만 하면 자연히 상달하게 되기 때문에 따로 상달하는 공부를 찾을 필요가 없다.<sup>77)</sup>

비유하건대 때맞추어 비가 내리고 봄바람이 불어 초목을 적시면, 싹이 움터 자라지 않을 수 없어서, 자연히 날마다 자라나고 달마다 변화될 것이다.<sup>78)</sup>

나무에 어린 싹이 조금 돋으면 물을 조금 주고, 싹이 조금 더 자라면 물을 더 주는 것과 같다. 손으로 움켜잡을 만한 굵기의 나무부터 한 아름 굵기의 나무까지 물을 주는 일은 모두 그 나무의 능력이 미치는 정도에 따른다. 만약 조그마한 어린 싹에 한 통의 물이 있다고 하여 다 부어 준다면 흠뻑 젖어 죽어버릴 것이다.<sup>79)</sup>

이상으로 양지 실현과 인간 성장에 관한 양명의 견해를 검토하였다. 논의의 편의상 덕성·재능·신체의 성장을 구분하였지만, 양명심학적 관점에서 세 가지 성장은 결국 하나로 통합된다. 양지 역시 눈으로 보고, 입으로 말하며, 몸으로 행하는 것으로 본성이 기질과 재능에서 벗어날 수 없기 때문이다.<sup>80)</sup> 따라서 양명심학적 관점에서 생(生)이 지니는 ‘살다’, ‘살린다’의 의미는 ‘양지 실현을 통해 인간의 재(才)·덕(德)·체(體)가 개별적이 아닌 원만하고 통합적으로 성장하도록 돕는다’는 의미로 구체화된다. 생명의 온전성이라는 개념도 이와 같은 생의 의미에서 출발할 필요가 있다. 김세정은 유기체적 대동사회가 지니는 특성 중 구성원들이 재능과 덕성을 고르게 갖춘 재덕일치(才德一致)의 상태를 사회 구성원의 ‘온전성’이라고 표현한다.<sup>81)</sup> 이처럼 재(才)와 덕(德)의 고른 성장과 함께 생명으로서 기본 틀을 이루는 체(體)까지 온전해질 때, 인간은 비로소 인간으로서 생명의 온전성을 모두 갖추었다고 할 수 있다.

그런데 인간 외에 천지 만물은 어떠한가. 동·식물처럼 인간이 아닌 생명 그리고 흙과 돌과 같은 무기물에게도 재·덕·체를 갖춘 생명성을 인정할 수 있을까. 이것은 우리가 인식하는 생명의 관점과 정의에 따라 논의가 달라질 수 있는 부분이다. 다만 천지만물일체(天地萬物一體)라는 양명의 폭넓은 우주관에서 볼 때, 우주라는 세상은 생물과 무생물 간의 유기적인 관계성을 바탕으로

77) 『傳習錄』(上), 「陸澄錄」, 24條目, “如木之栽培灌溉 是下學也, 至於日夜之所息 條達暢茂, 乃是上達. ... 學者只從下學裏用功, 自然上達去, 不必別尋箇上達的工夫.”

78) 『傳習錄』(中), 「訓蒙大意教讀劉伯頌等」, 195條目, “譬之時雨春風 露被卉木, 莫不萌動發越, 自然日長月化.”

79) 『傳習錄』(下), 「黃直錄」, 225條目, “如樹有這些萌芽 只把這些水去灌溉. 萌芽再長 便又加水. 自拱把以至合抱, 灌溉之功皆是隨其分限所及. 若些小萌芽 有一桶水在, 盡要傾上, 便浸壞他了.”

80) 『傳習錄』(下), 「黃修易錄」, 242條目, “然良知亦只是這口說, 這身行, 豈能外得氣, 別有個去行去說? 故曰 論性不論氣不備 論氣不論性不明.”

81) 김세정, 『왕양명의 생명철학』, 충남대학교출판문화원, 2019, p.240-241 참조

로 전개되어 나가므로, 무생물 또한 생명 현상의 한 부분이 됨은 부인할 수 없다.<sup>82)</sup> 또한 양명은 덕을 ‘하늘이 나에게 부여한 본성을 얻은 것(我得此性)’으로,<sup>83)</sup> 재능으로서의 재질을 ‘그가 할 수 있는 것(其所能爲)’으로<sup>84)</sup> 정의하고 있는 점을 주목할 필요가 있다. 이러한 관점으로 보면 인간뿐만 아니라 동·식물과 무기물도 신체를 이루는 형질과 함께 타고난 본성과 일정한 능력을 갖추고 있는 것은 사실이다.<sup>85)</sup> 인간은 천지의 마음으로서 양지를 가지고 다른 존재를 대하고, 인간의 양지를 통해서 대상 존재는 의미를 부여받는다. 이런 이유로 아무런 의미 없는 돌도 인간의 눈에는 금수강산이 새겨진 수석으로 비치기도 하고, 나무 한 그루가 천연기념물이 되어 관광객들을 모으기도 한다.<sup>86)</sup> 이처럼 인간이 다른 천지만물의 마음이 되어 한 몸처럼 기능함을 볼 때, 동·식물과 무기물만 따로 떼어내어 재·덕·체가 없는 존재라고 단정하긴 어렵다. 따라서 적어도 양명심학 관점에서는 인간 이외의 천지만물 역시 인간처럼 재·덕·체를 지닌 생명으로 보아도 무리가 없을 것으로 보인다.

결국 생명의 온전성이란 오행의 생명 순환 위에서 생명의 재(才)·덕(德)·체(體)가 온전하게 보전되고 성장하는 상태라고 종합할 수 있겠다. 양지를 실현한다는 것은 주체 측면에서는 생명 순환을 통해 다른 생명에 감응하고, 생명 손상의 고통에 함께 아파하며, 이를 해소하기 위해 자신의 재능을 활용하는 것이고, 객체 측면에서는 생명 순환이 촉진됨으로써 그 생명의 온전성이 충실히 확보되는 것이다. 양지 실현은 생(生)의 작용이므로, 이와 같이 나의 재·덕·체를 보전·성장시킬 뿐만 아니라, 대상의 재·덕·체까지 확충하는 효과가 있다.

## 6. 결론

지금까지 ‘천지의 큰 덕은 생(天地之大德曰生)’<sup>87)</sup>이라는 『주역』 명제가 음양(陰陽), 사시(四時), 오행(五行), 사단(四端)과 사덕(四德)을 거쳐 양지(良知)까지 생(生)의 원리로 이어질 수 있는 근거에 대해 찾아보았다. 연구한 결과를 정리하면 다음과 같이 요약될 수 있다.

첫째, 음양의 변화는 하늘의 본성으로, 생(生)이 이루어지는 근본임을 확인하였다. 그리고 음양의 변화는 사시로 드러나는데, 사시는 오행의 상생으로 설명할 수 있다. 따라서 오행의 순환으로 환원될 수 있는 모든 현상은 생명을 낳고 살리는 창생의 과정, 즉 ‘생명 순환의 구조’에 해당한다고 할 수 있다.

둘째, 인간이 하늘의 생명 창생에 창조하는 방법은 ‘내가 대면한 오행의 단계에서 나는 무엇을 해야 하는가’의 문제로 집약할 수 있다. ‘나는 무엇을 해야 하는가’는 인간이 마땅히 갖추어야 하는 덕과 관련한 문제다. 따라서 맹자가 제시한 사단은 사덕의 단서로서, 천지의 생명 사업에

82) 김세정, 『양명학의 생명철학』, 충남대학교출판문화원, 2019, p.220 참조

83) 『傳習錄拾遺』, 5條目, “天命於我謂之性, 我得此性謂之德.”

84) 『傳習錄』(上), 『陸澄錄』, 67條目, “人要隨才成就, 才是其所能爲. ... 是他資性合下便如此. 成就之者 亦只是要他心體純乎天理. 其運用處 皆從天理上發來 然後謂之才.”

85) 예를 들어 무기물인 돌은 타고난 본성이 무겁고, 딱딱하고, 차가운 존재이며, 그 본성에서 비롯된 능력, 즉 발 옆에 놓이면 농부가 쉴 수 있는 의자가 될 수 있고, 작은 벌레나 지렁이가 그 아래 살 수 있는 집이 될 수 있는 재능을 갖추고 있다고 볼 수 있다.

86) 정이품송은 충청북도 보은군 속리산면 상판리에 있는 수령 600~700년의 소나무로서 1962년 천연기념물 제103호로 지정되었다. 조선 세조가 엮힌 전설이 있어 대중들에게는 한국의 천연기념물 중에서도 매우 유명하다. [https://namu.wiki/w/%EB%B3%B4%EC%9D%80

%20%EC%86%8D%EB%A6%AC%20%EC%A0%95%EC%9D%B4%ED%92%88%EC%86%A1?from=%EC%A0%95%EC%9D%B4%ED%92%88%EC%86%A1 (2022. 5. 13.)]

87) 『周易』, 『繫辭下』, 1章, “天地之大德曰生.”

인간이 창조할 수 있는 근거가 된다.

셋째, 사단 역시 오행으로 환원될 수 있으므로 생명 순환이 되며, 양명은 사단을 양지 하나로 통합한다. 그러므로 양지를 실현한다는 것은 대상 개체의 생명 순환의 오행에 맞게 감응·판단·실행함으로써 개체 성장을 이루어내는 것을 의미한다. 따라서 치양지(致良知)은 생(生)이다.

넷째, 양명의 교육철학에서 드러난 양지 실현의 효과는 덕성과 재능, 신체의 성장으로 압축된다. 생(生)이 지니는 ‘살다’, ‘살린다’의 의미가 ‘양지 실현을 통해 생명의 재(才)·덕(德)·체(體)가 원만하고 통합적으로 성장하도록 돕는다’의 의미로 구체화되는 것이다. 따라서 치양지의 생(生)은 재·덕·체(才德體)의 통합 성장이라고 정리할 수 있다.

지금까지 정리한 결과에 따라 천지만물일체 관점에서 생명의 온전성이란 ‘오행의 생명 순환 위에서 생명의 재(才)·덕(德)·체(體)가 온전하게 보전되고 성장하는 상태’라고 종합할 수 있다. 그리고 생(生)의 작용으로서 양지를 실현한다는 것은 주체 측면에서는 생명 순환을 통해 다른 생명에 감응하고, 생명 손상의 고통에 함께 아파하며, 이를 해소하기 위해 자신의 재능을 활용하는 것이고, 객체 측면에서는 생명 순환이 촉진됨으로써 그 생명의 온전성이 충실히 확보되는 것이다. 양지 실현은 이처럼 나의 재·덕·체를 보전·성장시킬 뿐만 아니라, 대상의 재·덕·체까지 확충하는 효과가 있다. 이것은 양지 실현을 통해 내가 사는 것으로써 대상을 살리는 것이고, 동시에 대상을 살림으로써 내가 사는 것을 의미한다.<sup>88)</sup> 이로써 치양지는 사회갈등 해소의 근거가 충분히 될 수 있다.

어제보다 더 채워지고 단단해진 자신을 돌아볼 때마다 기쁨을 느끼지 않을 사람은 없다. 또한 나의 조그만 배려로 누군가 다시 일어서는 것을 볼 때, 스스로 따뜻한 인간의 자긍심을 느낄 것이다. 이러한 즐거운 동기야말로 인간 누구나 자발적이고 지속적인 양지 실현으로 기꺼이 이끌 것이다. 내 주변 이웃들이 나를 채워주고, 살려주는 고맙고 소중한 존재라는 것을 느낄수록 사회갈등은 점점 줄어들 것은 분명하다.

88) 드라마 ‘나의 아저씨’에서는 어려움을 극복하고 난 후, 박동훈이 이지안에게 “너가 나를 살리려고 이 동네에 왔나보다.”라고 말한다. 이를 듣고 이지안은 “아저씨 때문에 저는 처음 살아봤는데요.”라고 대답한다. 주인공들의 따뜻한 배려가 상대뿐만 아니라 자신까지 살린 진정한 의미의 생(生)의 작용, 즉 양지의 실현이었음을 짐작할 수 있게 하는 대목이다.

## 【참고문헌】

『管子』                    『孟子』  
 『書經』                   『禮記』  
 『王陽明全集』  
 『朱子大全』            『朱子語類』  
 『周易』                   『中庸』  
 『傳習錄』                『傳習錄拾遺』

경찰청, 『2020 범죄통계』, 2022

김세정, 『돌봄과 공생의 유가생태철학』, 소나무, 2017. 3.

김세정, 『왕양명의 생명철학』, 충남대학교출판문화원, 2019

송재국, 『주역풀이』, 예문서원, 2001

정인재·한정길 역주 『傳習錄(1,2)』, 청계, 2007

최재목, 『내 마음이 등불이다』, (주)이학사, 2003.05

김덕균, 「양명학의 시대정신- 최근 언론에 보도된 한국사회의 문제를 중심으로 -」, 『유학연구』 제45호, 충남대학교 유학연구소, 2018

김학용, 「음양과 오행의 상관성 - 주돈이·주희 이론 중심의 기하학적 고찰 -」, 『퇴계학보』 150권, 퇴계학연구원, 2021

박연수, 「사회적 분열과 갈등의 양명학적 해소」, 『양명학』 제17호, 한국양명학회, 2006.12

이수동, 「董仲舒 ‘春秋繁露’의 陰陽五行思想 研究 - 五常을 중심으로 -」, 『중국인문과학』 제79집, 중국인문학회, 2021.12

조지선, 「4차 산업시대의 공동체와 양명학의 활용가치」, 한국양명학회 학술대회 논문집, 2018

## 「致良知의 사회갈등 해소 가능 근거」에 대한 논평문

박 성 호  
(원광대학교)

주지하는 바와 같이 치양지는 양명이 자신만의 깨달음을 바탕으로 기존의 본체론·심성론·공부론 등의 다양한 개념을 하나로 융합하여 제시한 것으로서 양명사상의 골수(骨髓)라 말한다. 김민호 선생(이하 논자)은 치양지 즉 양지의 실현이 주체[自]와 대상[他]을 성장시키는 생(生)의 작용인 것에 주목하여 이것이 사회갈등 해소의 근거가 될 수 있다는 가능성을 모색하고 있다. 이 같은 논의의 결론으로 논자는 다음의 세 가지를 말한다. 첫째, 음양의 변화는 하늘의 본성으로서 음양-오행(사시)의 순환구조를 생명을 살리는 창생의 과정 즉 ‘생명 순환의 구조’로 파악한다. 둘째, 생명 순환의 구조에서 인간의 창조(贊助)적 역할(=德)에 대한 근거로서 맹자의 사덕과 사단을 제시한다. 셋째, 양지는 곧 사단으로 통합체로서 치양지는 개체의 생명 순환의 오행에 맞게 감응·판단·실행함으로써 개체 성장을 이루어내며 이것이 곧 생(生)이라 주장한다. 넷째, 생의 구체화를 재(才)·덕(德)·체(體)가 원만하고 통합적으로 성장하도록 돕는 의미로 해석한다. 결론적으로 치양지는 생(生)으로서 자신의 재·덕·체를 성장시킬 뿐만 아니라 대상의 재·덕·체까지 확충하는 효과가 있으며 이를 통해 치양지는 사회갈등 해소의 가능성이 충분하다는 주장의 근거로 삼고 있다.

코로나 팬데믹 이후 전 세계적으로 부각된 다양한 사회계층 간의 불평등과 이로 인한 사회갈등은 인류생존의 위기까지 여겨지고 있다. 본 연구는 이러한 시기에 갈등해소를 위한 해결방안을 양명의 치양지에서 찾고 타당한 근거를 제시하여 그 주장의 당위성과 보편성을 확보하고자 한 것은 시의성과 학술적 가치를 갖추고 있다고 판단된다. 다만 다음의 몇 가지 질의와 지적을 통해 논평자의 소임을 다하고자 한다.

1. 논자는 “음양의 변화는 하늘의 본성으로 생이 이루어지는 근본이다.”(각주 37번)라고 말한다. 이는 ‘기는 곧 리이다’라는 해석의 여지가 있다. 물론 양명학의 입장에서 보면 ‘리는 기의 조리’로서 타당한 명제일 수 있지만, 성리학의 입장에서 보면 음양의 변화는 기의 작용이며 하늘의 본성은 리에 해당된다. 주자의 「태극도해」를 살펴보더라도 리는 본체로서 음양동정과 존재의 근거이고, 기의 동정은 리의 외재화 과정이요 표현일 뿐이다. 결국 리는 기 속에 있으면서도 기와 서로 떨어질 수도 없으나 서로 섞일 수도 없는 본체이기 때문에 ‘氣=理’는 인정되지 않는

다. 따라서 리와 기 개념의 변천 과정에서 논자의 주장이 명확해지기 위해서는 『주역』 『관자』 『예기』 등의 참고문헌에 대한 성리학의 관점을 먼저 제시하고 이에 대한 양명의 입장을 대변하는 방식으로 논의를 전개할 필요성이 있어 보인다. 이상의 견해에 대한 논자의 입장을 청한다.

2. 논자는 ①덕과 마음이 네 가지로 나누어진 상태에서는 대상을 내 앞에 마주한 상황에서 당장 어떤 사단의 마음으로 사덕을 실현할 것인지 선택하는 문제가 발생하며 주자는 이에 관하여 사물의 이치가 곧 인간 삶의 이법이라고 보고 ②당위성의 이유를 천명지성에서 찾는 순환론적 한계를 보여준다는 것에 동의한다.(각주 45번) 논평자는 논자가 생각하는 ①②의 논리적 맥락에 대한 보다 상세한 설명을 청한다. 전통적인 ‘性發爲情’의 입장에서 보면 사단은 자연스러운 정의를 발로인데 사단을 선택한다는 것은 무슨 의미인가? 주자가 당위성의 이유를 천명지성에서 찾는다는 것이 무슨 뜻이며 이것이 어떻게 순환론적 한계가 되는가?

또한 인간의 마음에서 사덕이 시의적절하게 발현되어 실현할 수 있는 이유에 대한 양명의 생각의 드러난 각주 46번과 47번의 결론을 보면, 그 논리적 연관성이 모호하다. 이는 논자의 물음과 답변이 과연 논리적으로 타당한가에 대한 질의이다. 이에 대한 논자의 보충 설명을 청한다.

3. 치양지라는 생의 대상과 방식을 구체적으로 이해하기 위해서는 인간의 재·덕·체의 양명학적 근거에 대한 검토가 필요하다. 논자도 이에 대해 인식하고 여러 가지 문헌을 관련 근거로 제시하고 있다. 그러나 양지 실현과 신체 성장의 근거가 매우 빈약하다. 물론 『전습록』에는 이에 대한 직접적인 언급이 없다고 하여도, 논자가 제시한 각주 77번, 78번, 79번은 말 그대로 학문의 과정에 대한 비유적 표현이지 결코 신체 성장의 의미가 아니다. 수정·보완이 필요해 보인다.

## 해리 프랭크퍼트, 그리고 양가가치적 의지 구조의 부정성

강 현 정  
(전남대학교)

### 1. 머리말

오늘날 양가가치의 범위와 그 심각성은 일정하게는 우리 시대를 특별히 특징지어주는 조건들 때문이기도 하다. 그러나 의욕과 관련한 분열 자체는, 당연한 말이지만, 어떤 특수한 것이거나 새로운 것은 아니다.<sup>1)</sup>

1992년에 동부 미국철학회(American Philosophical Association)의 기초 강연에서 프랭크퍼트(Harry G. Frankfurt)가 한 저 말은 코로나 시대를 지나고 있는 이 시점에 오히려 적절한 말로 들린다. 코로나 시대의 정점을 찍고 있는 현실 속에서 많은 이들이 자신의 욕구에 대한 분열을 경험한다. 자신이 원하는 것과 자신에게 허용된 것 사이에서 적절한 절충이 요구된다. 자기 욕구에 대한 절충은 코로나 시대 이후에 또 다른 형태로 나타날 수 있다. 생활반경 및 삶의 형태에서 제한된 테두리에 갇힌 현대인들은 욕구 분출을 피할 준비를 하고 있다. 이러한 욕구 분출 및 욕구 충족에 대한 지향 속에서 많은 이들이 자기 삶의 중심이 더 이상 자기 욕구의 충족일 수만은 없다는 자각으로 나아갈 것이다. 이는 곧 욕구 분출이 허용된 상황 속에서도 여전히 자기 욕구의 정당성을 확인하고자 할 수 있음을 뜻한다. 이 글은 이러한 자아 분열적 상황의 한 양상으로서 양가가치(ambivalence)에 주목한다. 현대인들의 상당수가 대립적인 욕구 사이에서의 미결정 내지 결정된 자기 욕구에의 불순종을 경험할 수 있다.<sup>2)</sup> 오늘날의 다원주의 사회 속에서 많은 이들이

1) Harry G. Frankfurt, "The Faintest Passion," In *Necessity, Volition, and Love*, 1999, p. 99.

2) 프랭크퍼트와 거의 동시대인(프랭크퍼트의 주요 논문에 속하는 "Alternate possibilities and moral responsibility"와 "Freedom of the will and the concept of a person"이 저널에 출간된 시기는 각각 1969년과 1971년이다. 『자아의 원천들』은 1989년에 출간되었다. 그러나 이 논문이 가장 많이 주목하고 있는 논문인 "The Faintest Passion"은 앞서 말한 대로 1992에 처음 출간되었다.)이라고 볼 수 있는 찰스 테일러는 프랭크퍼트가 주목하고 있는 편집증적인 환자보다는 공허감에 휩싸인 자들에 더 주목하는 것 같다.

"정신분석학자들이 빈번히 언급하고 있는 바, 프로이트를 태두로 하는 고전시대에서 시작해 히스테리 환자와 공포증 및 고착증을 가진 환자들이 고객의 태반을 이루던 시기가 물러가고 최근 '자아 상실' 또는 공허감, 침체감, 목표 상실감, 자기존중 상실감을 주된 불만으로 하는 시기가 왔다고 한다."(찰스 테일러, 『자아의 원천들』, 권기돈·하주영 역, p. 49.)

한 가지가 아닌 두 가지 대립적인 이상에 전념하는 것과 아무런 이상도 발견하지 못하는 것 사이의 양극단적인 심리 현상 중 아마도 나는 후자의 경험이 더 주류를 이룬다는 점에 동의할 수 있을 것 같다. 그러나

자신의 분열적 자아에 대해 정당성을 묻지 않는다. 우리 자신을 한 가지 모양으로 구조화할 필요는 없다는 점에 동의하지만, 이 글에서 나는 그것이 어느 방향으로든, 즉 양가가치적 모양으로 구성될 수는 없다는 점을 피력하고자 한다.

우리는 타인들, 다른 사물들에 대해 많은 생각을 하기도 하지만 우리 자신이 가진 생각에 대해서도 많은 생각을 한다. 때로 이러한 생각들은 우리 자신의 욕구와 관련한다. 무엇을 하고자 하는 욕구, 무엇을 하지 않고자 하는 욕구는 그 이유가 무엇이든 우리가 인정하거나 인정하지 않는 욕구일 수 있다. 이렇게 우리가 가진 욕구에 대해 우리 스스로 인정하지 않는 마음이 들 때 자신이 가진 욕구를 차라리 갖지 말았으면 하고 생각할 수 있다. 이러한 후자의 생각은 다시 욕구로서 구성될 수 있으며 일차적 욕구에 대해 우리는 한 발짝 떨어져서 그 욕구를 갖지 않고자 하는 이차적 욕구를 가질 수 있다. 물론 이차적 욕구에 이어 삼차적 욕구를 가질 수도 있다. 욕구에 대한 이러한 중층 구조적 설명은 프랭크퍼트의 이론을 통해 잘 알려져 있다. 프랭크퍼트는 욕구의 구조에 대한 일반적인 설명을 시도하기도 하지만 그것의 매우 특수한 경우에 대해서도 다룬다. '쥐 인간'(rat man)으로 알려진 프로이트의 한 사례 연구를 인용하면서 프랭크퍼트는 양극의 대립적인 욕구를 갖는 자기 분열 상황을 다룬다.<sup>3)</sup> 사람들 대다수가 이런 방식으로 양가적인 가치를 경험하는 것으로 보기는 힘들지만, 이러한 극단적인 사례 연구를 통해 욕구의 본성에 대해 한 걸음 더 다가갈 수 있는 것도 사실이다.

이 글은 양가가치 개념에 대한 분석을 시도한다. 특히 양가가치 개념 정립을 시도하고 있는 프랭크퍼트의 이론 속에서 그 개념의 위치를 자리매김한다. 논의의 전반부에서는 프랭크퍼트가 양가가치를 어떤 식으로 이해하고 있는지에 대한 설명을 시도한다. 이러한 설명은 프랭크퍼트의 이론 내에서 양가가치가 갖는 부정성이 명확히 제시되지 못한 한계를 드러내는 데에 목적이 있다. 이어지는 후반부에서 나는 세 가지 방식으로 나누어 양가가치의 부정성을 모색한다. 처음의 두 시도는 일정하게는 세 번째 시도를 위한 준비 작업에 해당한다고 볼 수 있다. 양가가치의 부정성에 대해 나는 기본적으로 인격통합성 개념과의 연관성 속에서만이 제대로 그 의미를 파악할 수 있다고 주장할 것이다. 이러한 나의 주장은 프랭크퍼트의 이론의 내적 정합성을 공격하는 것은 아니다. 오히려 그의 이론에서 미해결로 남겨둔 부분을 해결하고자 한다.

## 2. 의지의 병으로서 양가가치

이 장과 다음 장에서 먼저 프랭크퍼트의 이론에서 양가가치 개념이 차지하는 역할에 대해 논의한다. 이러한 논의의 주안점은 프랭크퍼트의 이론 구도 속에서 양가가치를 부정적인 것으로 설정하는 이유를 해명하는 일이다. 이 논의를 통해 양가가치의 부정성에 대한 구도가 그리 선명하지 못하다는 점이 드러날 것이다.

프랭크퍼트의 인간 의식에 대한 구조 분석의 가장 큰 특징을 들자면 그의 이론은 칸트 철학이

---

전자의 종류 역시 여전히 우리 곁에 남아 있는 문제일 뿐 아니라 계속해서 남아 있게 될 문제라는 점은 분명한 것 같다.

3) 정확히 말하면 벨러먼(J. David Velleman, "Identification and Identity." In *Contours of agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, 2002, p. 101 ff.)이 먼저 다루고 나중에 프랭크퍼트가 나중에 벨러먼의 논의에 대한 답으로 이 쥐 인간 논의를 한다. Frankfurt, "Reply to David Velleman," In *Contours*, 2002, 125 ff.



지닌 도덕 지향적인 의지 분석을 벗어난다는 점이다.<sup>4)</sup> 프랭크퍼트의 이론은 인간 의지에 대한 상식적인 분석을 토대로 한다는 데에 그 매력이 있다. 잘 알려진 것처럼, 프랭크퍼트는 인간의 욕구를 중층적인 구조로 설명한다. 프랭크퍼트의 욕구 구조에 대한 설명을 다음과 같이 요약할 수 있다.

... 인간의 욕구는 다층적인 구조를 이루고 있다. 인간은 자신의 내부에서 일어나는 욕구들에 대해서 가장 강한 충동을 그저 받아들이는 것만이 아니라 그것을 받아들이기도 하고 거부하기도 한다. 만약 어떤 사람의 내부에 물을 마시고자 하는 욕구가 일어나는데, 그럼에도 불구하고 만약 그 물이 바닷물이라는 것을 안다면 그 사람에게는 이제 이러한 욕구에 뒤따라 그 물을 마셔서는 안 된다는 자각과 더불어 그 물을 마시지 않고자 하는 욕구가 일어날 것이다. 이 때 처음에 일어나는 욕구는 일차 순위의 욕구이며 나중에 일어나는 욕구는 이차 순위의 욕구라고 말할 수 있다.<sup>5)</sup>

사람은 이차 순위, 삼차 순위 욕구 등의 고차적 욕구들을 가질 수 있으나 이러한 고차적 욕구가 절대적 권위를 갖는다고 볼 수는 없다. 고차적 욕구에도 불구하고 자신이 애초 갖고 있던 일차적 욕구를 받아들일 것을 결정할 수도 있으며, 고차적 욕구의 영향 속에 일차적 욕구를 받아들이지 않을 것을 결정할 수 있다. 프랭크퍼트는 이렇게 자신이 따르고자 결정한 욕구에 대해 전심성을 가질 수도 그렇지 못할 수 있다고 주장한다. 자신의 욕구를 기꺼운 마음으로 받아들이는 경우가 있는가 하면 우리는 때론 자신이 가진 특정 욕구에 대해 전혀 달가워하지 않을 수 있다. 사람이 이러한 중층적인 욕구 구조를 갖는다는 것은 그다지 새로운 사실은 아니다. 프랭크퍼트 논의의 참신함은 사람들이 흔히 생각할 수 있는 욕구의 본성을 상당히 선명한 방식으로 그려내고 있다는 데에 있다. 프랭크퍼트는 특히 인간이 특정한 욕구, 자기 자신의 욕구라고 부를 수 있는 욕구에 따라 움직일 때만이 진정한 의미에서의 사람임이 드러난다고 주장한다. 그런 의미에서 보면 방중한 자, 즉 자신의 욕구라고 인정할 수 없는 욕구에 따라 움직이는 자는 진정한 의미에서 사람이고 있지는 않은 셈이다. 예를 들어 흡연 중독자나 마약 중독자의 경우에는 자신의 욕구에 따라 움직인다고 말하기 어렵다. 즉 흡연하고자 하는 욕구를 갖지만 이와 동시에 흡연하고자 하는 자기 욕구를 인정하지 않는다는 점에서는 이 사람은 흡연하고자 하는 자기 욕구를 자기 것이 아닌 이질적인 것으로 받아들일 수 있다.

방중한 자, 즉 자기 욕구의 일부를 이질적인 것으로 간주하면서도 그러한 욕구에 끌려가는 자가 왜 진정한 의미의 사람의 모습에서 벗어나는지는 상당히 상식적으로 들린다. 흔히 칸트의 논의에서 말하고 있는 자율성을 벗어난 상태가 바로 이러한 방중의 상태와 비슷하다고 볼 수도 있겠다. 여기에서 프랭크퍼트가 방중함이 어떤 방식으로 진정한 인간의 모습에서 벗어나 동물적인 모습에 가까운지를 그리는 것은 그다지 어려워 보이지 않는다. 그러나 이러한 욕구에 대한 심리적인 분석에서 프랭크퍼트는 한 가지 상당히 대조적인 의지의 문제를 다룬다.

방중과는 또 다른 대조적인 의지의 양태란, 행위자가 자신이 가진 욕구에 관해 숙고한 후 자신의 것으로 받아들인 욕구들을 인정할 수 없는 상황에 부딪힌 경우이다. 프랭크퍼트는 이러한 상황을 행위자가 양가가치를 경험하고 있다고 이름 붙인다. 프랭크퍼트에 따르면, 행위자가 양가가

4) 자율성의 본질에 대하여 칸트와 프랭크퍼트의 차이를 논한 글은 예를 들어 "Identification and Identity", In *Contours*, pp. 92-93 참조.

5) 강현정, 「인격통합성 개념에 대한 규범적 적절성」, 『철학논총』, 2020, p. 490.

치를 경험하는 것은 두 가지 조건에서다.

첫째, [두 욕구]는 내재적으로 그리고 불가피하게 대조적이다. 즉 그것들의 충돌은 우연한 상황에 의해 그저 생겨난 것이 아니다. 둘째, 그 양자는 모두 어떤 사람의 의지에 이질적이라기보다는 오히려 전적으로 내적이다. 다시 말해서 그는 그 욕구들에 수동적이지 않다. 양가가치가 구체적으로 드러난 경우는 특정한 직업에, 특정한 사람에게 그 자신을 헌신하도록 움직여진, 그리고 또한 그러한 헌신을 하지 못하도록 움직여진 사람에게서 찾을 수 있다.<sup>6)</sup>

이러한 두 조건을 만족시키는 예로는 벨러먼이 논의에 먼저 끌어와서 쓴 프로이트의 환자 경우를 들 수 있다. 쥐 인간으로 알려진 이 사람은 자신의 아버지에게 전화해서 사랑한다고 말하려고 수화기를 들었다가 다시 전화를 내려놓는다. 그의 머릿속에는 과거 어릴 적에 자신을 사랑으로 대하지 않은 아버지에게 대한 감정이 여전히 남아 있다. 이 사람은 자신의 아버지를 사랑한다고 스스로 인정하며 수화기를 들고자 하는 의지를 가지면서 그에 모순되는 행위, 즉 전혀 전화하지 않고자 하는 의지를 동시에 갖고 있다는 점에서 프랭크퍼트가 말하는 양가가치를 경험하고 있다고 할 수 있다.<sup>7)</sup> 이 사람이 경험하고 있는 상황은 앞서 설명한 방증한 사람의 경우와는 다소 다르다. 위의 두 조건에 비추어 살펴보면 이 사람이 왜 양가가치의 예로서 적합한지를 곧 알 수 있다. 그가 자신의 양가적인 의지에 이끌리는 것은 자신이 가진 어떤 우연적인 상황 때문이 아니다. 어쩌다가 그 사람이 자신의 아버지의 이런저런 상황이나 조건이 마음에 들지 않아 그의 아버지가 그것들을 바꾸기만 하면 그 자체로 이러한 양가적인 의지가 사라지고 마는 그런 경우가 아니다. 또한 자신이 자기 의지로서 인정하고 있는 두 가지 의지는 모두 자신의 반성적 자아에 의해 인정된 욕구로서 이 행위자는 양자의 의지 모두에 따라 행하고자 하는 일종의 준비가 되어 있다.

프랭크퍼트가 제시하고 있는 양가가치 개념이 어떤 것인지를 좀 더 구체적으로 살펴보자. 프랭크퍼트에 따르면,

누군가가 양가가치를 갖는 한에서 그는 정동이나 욕구와 관련해서, 혹은 정신적 삶의 다른 요소들과 관련해서 양립 불가능한 선호나 태도에 의해 움직여진다. 이러한 의욕과 관련한 분열은 일관된 대안에 혹은 동기와 관련한 정체성에 안착하지 못하도록, 혹은 그런 것들을 견디지 못하도록 만든다. 이는 곧 그가 자신이 진정으로 원하는 것이 무엇인지를 알지 못함을 의미한다.<sup>8)</sup>

어떤 사람이 무언가를 진정으로 사랑하지만 그와 동시에 그러고 싶지 않을 수 있다. 말하자면 그 자신의 일부는 그것을 사랑하지만 일부는 그러고 싶지 않다. 자신의 일부는 그러한 사랑에 반대하며 아예 사랑하지 않았으면 한다. 한마디로 그는 양가가치적이다.<sup>9)</sup>

프랭크퍼트는 양가가치를 의욕과 관련한 삶에서 일관성을 저해하는 것으로 보고 있다. 프랭크

6) "The Faintest Passion," p. 99.

7) 우리 사회에도 점차 아버지와 자식 간의 관계를 선후, 상하의 관계보다는 동등한 친구 개념으로 인식되는 경향이 나타나고 있긴 하지만, 이 논의가 이루어지는 서구 문화에서는 그 경향이 훨씬 강하다는 점을 언급할 필요가 있겠다. 실제로 이 환자는 자신의 아버지를 자신의 절친으로 생각할 정도로 가까웠지만, 아버지의 임종이 임박했음을 의사에게 듣고서도 그를 방문하거나 전화하지 못했으며 프로이트와의 대화는 그러한 작별인사의 실패로 시작하고 있다.

8) "The Faintest Passion," p. 99.

9) Frankfurt, *Reasons of Love*, 2004, p. 91.

퍼트는 심지어 양가가치를 “의지의 병”(a disease of the will)<sup>10)</sup> 혹은 “마음의 병”(a disease of the mind)<sup>11)</sup>으로 일컫는다. 자기 욕구에 이중적인 태도를 가진 상황을 프랭크퍼트는 의지의 병으로 보고 있다. 프랭크퍼트에 따르면, 양가가치는 행위자를 “양립 불가능한 선호나 태도에 의해 움직이게 하며 그를 일관된 선택에 머물지 못하도록, 그리고 동기적 측면에서 특정한 자기 정체성을 갖지 못하도록 만든다.<sup>12)</sup>

여기에서 프랭크퍼트가 양가가치를 의지와 관련하여 한정하고 있다는 점에 주의할 필요가 있다. 슈람(Thomas Schramme)은 양가가치를 갖는 일은 우리의 의지에 관한 문제이며, 그것이 문제가 되는 것은 세계 자체에 대한 것이라기보다는 우리의 의지에 관한 것이라고 지적한다. 예를 들어 특정한 술을 마시고자 하는 마음도 있고 마시지 않고자 하는 마음이 있다고 하자. 만약 이 술이 자기 취향에 맞으리라는 보장이 없어서 마시기 싫은 마음이 든다면 거기에서 비롯한 양가가치는 그저 세계가 가진 특성에 대한 불확신이지 우리의 욕구에 대해 갖는 불확신은 아니다.<sup>13)</sup> 반면 술을 마시지 않고자 하는 이유가 밥 대신 술을 마시는 그런 사람이기를 원치 않기 때문일 수 있다. 이때 술에 대해 갖는 양가가치는 우리의 욕구와 관련한다. 슈람은 이러한 논리에 기초해 양가가치는 의지에 관한 것이며 우리가 우리 자신에 관해 입장을 취하는 능력을 요구한다고 강조한다.<sup>14)</sup> 이러한 의지의 분열 가능성은 타 동물과 달리 인간만이 가진 자기 평가 능력에서 비롯한다. 따라서 양가가치는 인간성의 중요한 한 측면으로 보인다.

### 3. 양가가치의 부정성과 그 자리매김

위에서 우리는 양가가치 개념에 대한 대략적인 이해에 도달한 것으로 보인다. 이제 이러한 양가가치 문제에 대해 프랭크퍼트는 어떤 해결책을 제시하고 있는지 알아보자. 프랭크퍼트는 의지의 건강이란 전심성(wholeheartedness)을 갖는 것이라고 말하며 마음이 전심성을 갖는 한에서 건강하다고 말한다.<sup>15)</sup> 물론 양가가치적인 상태를 버리고 전심성을 갖는 것이 전적으로 쉬운 일만은 아니라는 점을 프랭크퍼트는 의식하고 있다. 이어지는 논의에서 프랭크퍼트는 가상적 인물이 아닌 실제 사람의 삶에서 비결정성은 선제적인 명령(preemptive decree)에 의해 극복될 수 있는 것이 아님을 주지한다.<sup>16)</sup> 사람은 자신의 양가가치를 해결하기 위해 선택지 중 하나를 분명히 정하고 고수하려고 할 수 있고 또 그렇게 결정함으로써 이미 자기 의지의 분열을 제거해서 전심성을 갖게 되었다고 믿을 수 있다. 그러나 그런 변화가 실제로 일어났는지 그렇지 않은지는 또 다른 문제인 것이다.<sup>17)</sup>

양가가치와 전심성의 관계는 어느 정도 분명해 보인다. 전심성을 갖지 못한 상태를 전부 양가가치로 말할 수는 없지만, 자기 욕구에 대해 전혀 전심성을 갖지 못한 경우 마음은 분열을 경

10) “The Faintest Passion,” p. 100.

11) *Reasons of Love*, p. 95.

12) “The Faintest Passion,” p. 99 참조.

13) Thomas Schramme, “On being wholeheartedly ambivalent: indecisive will, unity of the self, and integration by narration,” *Ethical Theory and Moral Practice*, 2014, p. 27. 술 대신 슈람은 샌드위치를 먹을지 말지를 예로 들고 있다.

14) Schramme, “On being wholeheartedly ambivalent”, p. 27.

15) “The Faintest Passion,” p. 100 참조.

16) “The Faintest Passion,” p. 101 참조.

17) “The Faintest Passion,” p. 101 참조.

힘하게 되고 이러한 분열된 상태는 어떤 사람의 의욕과 관련한 삶에서 일관성과 정체성을 결여하게 만든다. 전심성의 양극단에 양가가치가 자리하고 있다고 할 수 있겠다.

우리는 사실 많은 경우에 우리 자신이 가진 욕구에 대해서 불확신의 상태에 머물곤 한다. 이러한 측면에서 보면 프랭크퍼트의 위와 같은 주장은 다소 억측이거나 시대착오적이 아닌가 하는 생각이 들 수 있다. 양가가치가 악으로 규정될 수밖에 없는 이유에 대해서 이어지는 장에서 자세히 논하겠다. 이 장에서는 양가가치가 프랭크퍼트의 이론 속에서 문제가 되는 이유에 대해 살펴보기로 한다.

양가가치가 문제가 되는 이유는 어떤 사람이 두 대안 중에서 마음을 정할 수 없고 따라서 행위를 결정지을 수 없다는 사실만은 아니다. 인간이 그런 특성을 갖는다는 것은 다른 현상을 통해서도 충분히 알려진 사실이다.<sup>18)</sup> 우리는 일상의 많은 부분에서 다양한 결정을 내려야 하고 때로는 양자적인 결정 중에 우유부단함을 경험할 때가 많다. 그러나 양가가치에서 문제는 인간의 의욕과 관련한 특성들로 인해 발생하는 비결정성 때문에 발생한다. 프랭크퍼트에 따르면, 이러한 비결정성이 문제가 되는 것은 두 가지 차원에서다. 첫째, 모순되는 이차적 의욕들로 인해 비결정성이 생겨날 수 있는데, 이러한 비결정성은 삼차적 의욕에 대한 필요를 불러온다. 그런데 이러한 삼차적 의욕에 대한 필요는 프랭크퍼트 이론에 위협이 되는 것으로 생각된다. 삼차적 의욕에 대한 필요는 무한 소급의 우려를 낳기 때문이다. 둘째, 행위자가 양가가치를 갖는 경우 결정적인 이차적 의욕의 결핍을 초래한다. 그리고 이차적 의욕이 충분히 결정적이지 못할 경우, 방종(wantonness)의 위협이 있게 된다.<sup>19)</sup> 이러한 두 이유로 프랭크퍼트는 양가가치에 대한 강한 부정성을 주장할 수밖에 없다.

이러한 프랭크퍼트의 설명에도 불구하고 내 생각에 양가가치가 프랭크퍼트에게 문제가 되는 이유는 분명치 않다. 물론 프랭크퍼트가 추구하고 있는 이상적인 삶의 모습, 즉 자신이 원하는 것을 알고 그것에 대해 전심성을 갖는 일에 양가가치가 방해되는 것은 분명하다. 그러나 주의할 것은 양가가치라는 현상이 존재한다는 자체가 프랭크퍼트의 주장을 반박하는가이다. 이에 대한 답은 부정적이다. 위의 논의에서 지적한 첫 번째 문제는 ‘무한 소급의 우려’이다. 그러나 프랭크퍼트가 제안하는 의지의 구조를 보면 행위자의 행위 결정 이전에는 무한 소급의 우려가 존재한다. 따라서 이것은 양가가치적인 행위자에게만 해당하는 문제는 아니다. 두 번째로 지적된 문제는 ‘방종의 위협’인데, 행위 선택의 미결정성을 겪고 있는 행위자에게도 마찬가지로 위협은 존재한다. 그런 점에서 보면 전심성이 갖는 위상을 인정해도 양가가치 현상의 분석 내용이 곧바로 프랭크퍼트의 주장에 해가 되지는 않는다. 적어도 양가가치가 프랭크퍼트의 이론에 문제가 되는 것은 전심성을 결여한 상황이 문제가 되는 것과 성격이 다르지 않다.

프랭크퍼트 자신은 양가가치의 문제적 성격을 세세히 논하지 않지만, 나는 그 이유를 다른 곳에서 모색해볼 수 있다고 생각한다. 아래에서 나는 그 이유를 프랭크퍼트 자신의 후기 이론에서 주장하고 있는 인격통합성, 혹은 인격 동일성에서 찾아보고자 한다. 먼저 이 두 개념에 관한 간단한 언급이 필요하다. 프랭크퍼트는 인격통합성(integrity)과 인격 동일성(personal identity) 두 가지를 혼용하는 것을 볼 수 있다. 그러나 나는 논의의 일관성을 위해 이 두 경우를 모두 인격통합성으로 간주하고 논의하겠다. 프랭크퍼트가 관심을 두는 것은 여기에서 제삼자적인 관점에서 그 사람을 동일한 인간으로 볼지 말지에 대한 고민이 아니라 오히려 일인칭적인 시점에서 자신의 삶

18) "On being wholeheartedly ambivalent," p. 32 참조.

19) "On being wholeheartedly ambivalent," p. 32 참조.

을 하나의 일관된 방식으로 볼 수 있을 것인지의 문제에 관련하기 때문이다. 이러한 후자의 방식, 즉 인격통합성의 관점에서 봤을 때 양가가치는 충분히 문제적 성격을 갖는다. 적어도 나는 아래에서 그러한 주장을 개진해보고자 한다.

#### 4. 양가가치의 부정성: 행위자 중심적 이해

위에서 나는 프랭크퍼트의 이론에서 양가가치의 부정성에 대한 구도가 그리 선명하지 못함을 드러내고자 했다. 이 장에서 나는 이 부정성에 대한 비판적인 분석을 시도한다. 이러한 분석은 프랭크퍼트의 논의 이해에 일조할 것이다. 그러나 더 궁극적으로 프랭크퍼트가 말하지 않은 내용들을 연결해서 그의 이론을 확장하고자 한다.

이 장의 요지와 관련하여 짚고 넘어갈 부분이 있다. 프랭크퍼트가 제시한 양가가치 문제에 주목한 학자들 대다수는 양가가치라는 개념을 단독으로 이해하고자 했다. 이들의 주된 방향은 분석적 고찰을 통해 프랭크퍼트가 제시한 개념이 양가가치에 대한 올바른 이해가 아니라는 점을 피력하는 것이었다. 이러한 입장은 각기 차이가 있지만, 크게 두 부류로 나뉜다. 행위자가 양가가치 자체를 그대로 자기 삶의 일부로 수용할 수 있다는 방향을 제시하거나, 혹은 행위자가 겪는 삶의 다른 현상들과 양가가치는 크게 다르지 않을 수 있으므로, 그것을 그렇게 부정적으로만 볼 수 없다는 두 가지 입장이다. 이 글의 방향은 이와는 다소 차이가 있다. 나는 양가가치가 갖는 부정성을 그대로 인정하면서 양가가치가 행위자에게 부정적일 수밖에 없는 이유를 밝히고자 한다.

먼저 상식적인 견해를 검토해보자. 우리는 왜 양가가치를 부정적인 것으로 이해할 수밖에 없는가? 양가가치를 부정적으로 규정할 수밖에 없는 이유로 아래의 네 가지 정도를 들 수 있다.

1. 양가가치는 행위자를 앞으로 나아가지 못하게 한다.
2. 양가가치는 행위자의 자유를 방해한다.
3. 행위자는 어떤 식으로 자기 자신을 실현하는지, 즉 자신의 모습이 어떤 것인지에 관심을 가질 수밖에 없는데, 이러한 자기 이해에서 양가가치는 단절을 낳게 된다.
4. 행위자의 세계 인식 도구로 사용하던 특정 감각을 더 이상 신뢰할 수 없게 된다.

먼저 프랭크퍼트의 이론에서 1과 2는 다소 쉽사리 발견될 수 있다. 물론 프랭크퍼트의 이론 내에서 자유 개념을 어떤 식으로 그리고 있는지는 상당히 특수한 문제이며, 이 문제를 여기에서 다룰 수는 없다. 그러나 양가가치를 겪고 있는 행위자가 행위 결정에서 어려움을 겪고 있으며 자유로운 의지 행사를 방해받는 것은 분명해 보인다. 그러나 중 3과 4는 우리의 머릿속에 자연스럽게 떠오르는 이유는 아니다. 이 두 가지를 먼저 프랭크퍼트의 이론 속에서 고찰해 보자.

프랭크퍼트가 양가가치를 가장 본격적으로 다루고 있는 글인 “The Faintest Passion” 시작 부분은 거짓말에 대한 논의로 시작한다. 이 논의가 양가가치와 갖는 연관성은 상당히 후반부에야, 그것도 세심한 주의를 기울인 후에야 드러난다. 논의 초반부에서 프랭크퍼트는 거짓말의 두 가지 속성을 제시하는데, 이러한 속성은 특히 거짓말의 결과적 측면보다는 거짓말하는 자의 행위적 측면에 초점이 있다. 첫째, 거짓말 발화자는 자신이 설계한 세계를 마치 실제적 세계로 간주하도록 타인들을 유도한다. 그는 자신이 마치 신의 전지적 의지인 마냥 창조적 발화를 하는데, 이러한 오만은 우리의 자존심을 건드린다.<sup>20)</sup> 둘째, 거짓말 행위자는 자신이 창조한 거짓된 세계를 타인들

에게 부과함으로써 이들이 그 자신의 세계에 들어오지 못하도록 차단한다. 실재와 관련하여 자신의 것과는 다른 방식의 이해 속에 타인들을 가둠으로써 그는 그들에게서 자신을 근본적으로 분리시킨다. 에이드리언 리치(Adrienne Rich)를 인용하면서, 프랭크퍼트는 “거짓말하는 자는 말로 표현할 수 없는 외로움의 생활을 이어간다”<sup>21)</sup>는 말이 시적인 정확성(poetic exactitude)을 갖는다고 말한다. 그 외로움은 거짓말하는 자가 자신이 거짓말했다는 것을 드러내지 않는 이상 그가 외롭다는 것을 알리지 못한다는 차원으로 보면 매우 정확한 의미에서 ‘말로 표현할 수 없는’ 속성을 갖는다. 자기 생각을 숨김으로써 그는 타인들이 그 자신과 접촉하는 것을 사실상 불가능하게 만든데, 이는 인간관계에서 친밀성(intimacy)의 기본적인 양식을 빼앗는다는 차원에서 그 피해자에게 모욕감을 준다. 이 두 가지 속성을 바탕으로 프랭크퍼트는 거짓말이 피해자에게 주는 상처를 또 다른 방식으로 분석한다. 단적으로 그 피해란 행위자가 마치 “자신이 조금은 미친 사람처럼 느끼도록 만든다”<sup>22)</sup>는 것이다. 우리는 낯선 이가 아닌 가까운 친구의 말을 전적으로 믿는 경향이 있다. 이러한 경향은 우리에게 제2의 본성과 같다. 이러한 본성은 친구가 진실을 말하고 있음에 틀림이 없다는 특정 계산에 근거하기보다는 우리가 그렇게 생각하는 것이 편해진 데서 오는 느낌에 기반한다. 이 때문에 친구의 거짓말이 주는 괴로움은 우리의 잘못된 판단에서만 오지 않으며 우리의 본성, 즉 제2의 본성이 이제는 신뢰할만하지 않다는 사실에서도 발생한다. 친구의 거짓말은 당연히 그의 부족함이지만 나의 부족함이기도 하다. 그의 거짓말로 내가 속은 것이지만, 나는 나 자신이 가진 느낌으로 속은 것이다. 그런 이유로 프랭크퍼트는 ‘자기 배반’(self-betrayal)이 비합리성을 드러내는 증표이며 미친 상태(craziness)와 연결되는 지점이 있다고 주장한다.<sup>23)</sup>

지금까지 이해한 프랭크퍼트의 논지에 따르면, 거짓말에 대한 얇은 행위자에게 자기 배반을 불러온다. 행위자는 실재를 위한 접근 도구로 사용하던 자기 느낌을 더 이상 신뢰할 수 없는 어려움에 직면한다. ‘현실과의 인식론적 접촉’(epistemic contact with reality)에서 자신의 감각을 믿을 수 없는 배반을 겪는다.<sup>24)</sup> 그런데 이러한 자기 배반이 양가가치와 어떤 식의 상관성을 갖는지 전적으로 뚜렷하지는 않다. 내가 이해하는 방식대로 이 둘의 연관성을 풀어보기로 한다. 일단 프랭크퍼트가 양가가치를 거짓말에 대한 인식과 마찬가지로 일종의 자기 배반으로 이해한 것은 분명하다. 프랭크퍼트가 제시하는 양가가치에 따르면, 행위자는 두 가지 이율배반적인 선택 양자를 자기 것으로 받아들인다. 앞서 말한 것처럼, 두 가지 선택 모두가 행위자에게 일차 순위 욕구는 아니다. 즉, 그 양자의 선택은 그저 충동적이거나 감정적인 것이 아니라 의욕과 관련한(volitional) 것이다. 그런 의미에서 이러한 의지(will)와 관련한 충동은 행위자의 고차적인 반성적 태도(higher-order, reflective attitudes)와 관련하여 생긴다고 할 수 있다.<sup>25)</sup> 이 이해에 따르면 양가가치를 겪는 행위자가 가진 두 의욕은 모두 행위자 자신의 일부라고 볼 수 있다. 충동적이고 감정적인 일차 순위의 욕구보다는 행위자 자신의 반성적 태도를 거친 고차 순위의 욕구, 즉

20) “The Faintest Passion,” p. 96 참조.

21) “Women and Honor: Some Notes on Lying,” in *On Lies, Secretes and Silence* (New York, 1979), p. 191. “The Faintest Passion,” p. 96 재인용.

22) “Women and Honor: Some Notes on Lying,” in *On Lies, Secretes and Silence* (New York, 1979), p. 186. “The Faintest Passion,” p. 97 재인용.

23) “The Faintest Passion,” p. 97 참조.

24) ‘현실과의 인식론적 접촉’이라는 용어는 Robert C. Roberts and Ryan West, “The Virtue of Honesty: A Conceptual Exploration,” In *Integrity, Honesty, and Truth Seeking*, 2020, p. 104에서 가져왔다.

25) “The Faintest Passion,” p. 99 참조.

의욕이야말로 행위자 자신이 동일시하고 있는 욕구이며 그의 일부라고 말할 수 있기 때문이다.

그렇다면 행위자가 동일시하고 있는 이 두 가지 의욕들 사이에서 미결정의 상태에 머무는 것은, 거짓말에 대한 지식의 경우와 마찬가지로 미친 상태와 연결되는 지점이 있게 된다. 앞서 살펴본 것처럼, 거짓말에 대한 지식이 행위자에게 문제를 불러오는 것은 행위자가 자기 본성처럼 여기는 제2의 본성이 신뢰 불가능한 것으로 드러났기 때문이다. 그리고 여기에서 양가가치가 행위자에게 문제적인 이유는 이와 유사하다. 양가가치가 행위자에게 문제 되는 것은 행위자가 자신의 일부로 여기는 의욕들이 한 가지가 아닌, 극단적인 양 갈래로 나뉘기 때문이다. 이 문제성의 전제는 행위자가 자기 의욕을 양극단 모두에 위치 지을 수는 없다는 것이다. 행위자가 지정된 일정 순간에 떡을 먹으면서 떡을 먹지 않을 수 없는 것과 마찬가지로, 양극단에 자리한 두 의욕 모두를 자기 자신과 동일시할 수 없는 것이다.

프랭크퍼트는 거짓말에 대한 지식과 양가가치의 유사성을 직접 지적하지 않는다. 그러나 위의 내용을 정리해보면 내 생각에 이 둘이 가진 자기 배반성의 공통점이 양가가치에 시사하는 바는 두 가지 차원에서다. 첫째, 행위자는 어떤 식으로 자기 자신을 실현하는지, 즉 자신의 모습이 어떤 것인지에 관심을 가질 수밖에 없는데, 양가가치적인 행위자는 이러한 자기 이해에서 단절을 겪는다. 둘째, 거짓말 피해자가 자신의 인식 도구로 사용하던 특정 감각을 더 이상 신뢰할 수 없는 것과 마찬가지로, 양가가치적인 행위자는 자기 자신과 동일시하고 있던 극단적인 양 갈래의 의욕으로 나뉘기 때문에 자기 자신을 양 갈래로 인식하게 되는 모순적 상황에 이른다.

그런데 이러한 논의에서 내가 지적하고 싶은 것은, 프랭크퍼트가 지극히 행위자 중심적인 측면에서만 양가가치의 부정적인 성격에 주목하고 있다는 사실이다. 아래에서 나는 양가가치의 부정성을 타자에 대한 고려로 확장되는 가능성을 모색해보겠다.

## 5. 양가가치의 부정성: 타자 확장 가능성

프랭크퍼트의 일차적 관심이 행위자의 심리적 현상이라는 점은 의심의 여지가 없다. 그러나 이러한 심리적 현상에 관한 기술에서 세계를 의식하고 있는 나, 그리고 나의 의지를 통해 실현되어야 할 세계 자체에 대한 의식 이외에는 다른 심리 현상이 포함되지 않은 것은 다소 기이한 일이다. 거짓말에 관한 앞의 논의에서도 프랭크퍼트는 행위자 자신에게 일어나는 배반 행위에 주목할 뿐 친구라는 타자가 나에게 직접 가하는 상처에 주목하지 않는다. 물론 그 논의의 핵심은 타자의 배신행위에 의한 나의 상처받은 감정이 아니라 행위자의 의식의 흐름에 관한 사실에 있다. 그렇지만 이러한 의식의 흐름 속에 그러한 상황 분석을 시도하고 있는 의식적 자아 이외에는 타자에 관한 존재 의식이 일어나고 있지 않은 것은 이상한 일이다. 가령 그러한 타자의 거짓말을 통해 내가 고려하게 되는 것은 나는 이제 앞으로 그 친구를 어떤 식으로 대할 것인가를 포함할 것이기 때문이다. 나는 세계 속에서의 나에 대한 이해를 놓치고 있는 것만이 아니라 특정한 타자 한 사람에게 대한 이해를 놓치고 있기도 한 것이다.

이 논의를 양가가치에도 끌어오자면, 행위자가 안고 있는 문제는 자기 이해에 대한 단절과 세계에 대한 인지 능력의 손상만이 아니다. 양가가치를 겪고 있는 행위자와 관련해 타인들은 그 행위자의 어떤 일부와 상호작용해야 할지를 알지 못하게 된다. 이러한 타자에 관한 우려 측면이 행위자의 심리 현상에서 일어나는 일과 무관하다고 볼 수 있을지는 상당히 의문이다. 여기에서 잠깐 프랭크퍼트 편에서 가능한 반론을 예상해보자. 위에서 살펴본 대목에서 행위자가 안고 있는

심리적 부담을 기술할 때, 프랭크퍼트는 행위자에게 일어나는 현재의 심리적 부담에만 초점을 맞춘 것일 수도 있다. 반복해서 말하지만, 행위자의 의식 세계 속에 들어와 있는 어려움은 자신의 인식 도구로 사용하던 특정 감각이 왜 이제는 신뢰할 수 없는 자기 본성이 되었는지의 문제이다. 이러한 자기 본성에 대한 회의 및 의심의 뿌리가 타자의 행위 방식 그 자체라는 점이 곧바로 나의 현재적 심리 현상에서 타자의 존재 자체에 대한 의식이 포함되어야 할 정당성을 주지는 않을 수 있다. 그렇지만 타자와의 교류는 지금 내가 경험하고 있는 과정은 아닐지언정 그러한 교류의 가능성을 내가 현재적 심리에서 우려하고 의식하는 일은 충분히 가능하다. 따라서 행위자의 현재적 심리 현상에서 전적으로 그러한 가능성을 배제하고 논의할 필요는 없어 보인다.

그렇다면 양가가치를 겪고 있는 행위자에게서 자기 배반을 논할 때 그 사람이 우려하게 되는 내용은, 전적으로 자기 이해의 관점만이 아니다. 자신을 하나의 행위자로 인식하고 있는 타인들이 이제 어떤 방식으로 그 행위자를 대해야 하는지를 자기 스스로 염려하지 않을 수 없다. 적어도 이러한 우려는 심리적 현상의 차원에서도 정당성을 갖는다. 잘 알려진 예를 들어보자. 트로이 전쟁의 영웅 오디세우스는 세이렌의 마력적인 유혹의 노래를 듣지 못하도록 선원들의 귀를 밀랍으로 막도록 명령한다. 자신도 그 유혹에 설복당하지 않게 선원들을 명령해 돛대에 자신의 몸을 묶는다. 오디세우스는 세이렌의 유혹을 이겨내기 위해 부하들에게 무슨 일이 있어도 결박을 풀지 말라고 명령한다. 귀를 막지 않은 오디세우스는 세이렌의 노랫소리에 결박을 풀도록 부하들에게 명령하지만, 귀마개를 한 부하들은 그 명령을 듣지 못하고 선박은 무사히 섬을 빠져나간다. 이 예시에서 자신을 돛대에 묶도록 명령하는 오디세우스를 ‘현재적 자아’라는 의미로 SP로 부르자. 그리고 자신을 돛대에서 풀어주도록 명령하는 오디세우스를 ‘미래적 자아’라는 의미로 SF로 불러보자. SP는 엄밀히 말해서 SF가 원하는 바가 ‘풀려남’의 상태일 것이라는 사실을 미리 알고 있다. 그러나 SP는 또한 SF가 자신의 모든 상태를 온전히 인식하고 있는 이성적인 상태라면 ‘풀려남’에 반대되는 상태를 원할 것이라는 점을 알고 있다. 따라서 SP는 SF를 대신해서 미리 결정을 내리고 있다. 엄밀히 말하자면 SP는 SP와 SF 모두를 위해서 결정을 내리고 있는 셈이다.

내가 주의를 기울이는 것은, 이 결정에서 행위자는 SF를 대하는 선원들이 그의 의지를 양자적으로 대할 수밖에 없음을 놓치고 있다는 점이다. 이 예시를 변경해서 이 선원 중 적어도 한 사람은 귀마개를 제대로 하지 못하고서 오디세우스의 명령을 듣는다고 하자. 이제 이 선원이 안고 있는 문제는 무슨 일이 있어도 결박을 풀지 않도록 한 SP의 명령을 들을 것인지 아니면 지금 바로 자신에게 명령하고 있는 SF의 명령을 들을 것인지 하는 것이다. 여기에다 만약 이러한 상황을 SP가 예측하게 된다면, SP가 안고 있는 문제는 자신의 현재적 자아가 미래적 자아의 욕구를 대신 결정하는 것만이 아니다. SP는 타자가 SP의 명령에 따를 것인지 SF를 따를 것인지를 대신해서 결정짓고 있기도 하다. 양가가치적인 행위자는 이와 유사한 종류의 모순을 겪고 있다고 볼 수 있다. 타자가 어떤 명령을 따를 것인지에 따라 이제 SP의 모습은 미래에 결박의 상태에 있는지 풀려남의 상태에 있는지 양자의 모습으로 있게 될 것이다. 이 두 양자의 모습을 다시 SF1과 SF2로 부르기로 하자. SP는 자신의 의지와 무관하게 SF1이 될 것인지 SF2가 될 것인지를 타인의 손에 맡기는 수밖에 없다. SP가 자신의 미래 모습이 SF1이 되도록 최선의 노력을 기울이고 있지만, 우리는 SP가 할 수 있는 일은 단지 그것을 위한 최선의 노력뿐이라는 것을 알고 있다. 우리 삶의 많은 불가항력적인 요소에 의해 우리의 의지를 벗어나는 일이 다반사라는 점을 감안하면, 위의 예시를 각색해서 적어도 한 선원은 귀 막는 일에 실패할 수 있고 SP가 그런 일을 예측하는 것은 전혀 상식에 어긋나지 않는다. 여기에서 요지는, 양가가치를 경험하는 행위자가 안고



있는 문제는 지극히 자기 결정적인 문제 이상의 것이라는 점이다. 양가가치적인 행위자는 자신의 미래적 자아가 SF1이면서도 동시에 SF2이기를 기대할 수 없는 상황에서 이 둘 다의 만족을 자신의 욕구로 삼고 있다. 그러나 이러한 모순된 결정의 과제에서 그는 자신이 내리게 될 결정이 순전히 자기 자신의 세계에만 국한된 것으로 정리할 수 없다. 그는 자신을 대하는 미래적 타자가 어떤 식으로 자신의 결정에 응대할 것인지를 또한 고려하지 않을 수 없다. 따라서 프랭크퍼트가 지극히 현재의 시점에서 행위자의 결정에 관심을 기울인다고 해도 그 자신이 타자를 대신해서 결정 내리는 것이 불가능한 상황에서는 그 타자가 자신의 양 극단적인 결정에 어떤 식으로 반응할 것인지를 또한 고려하지 않을 수 없다.

지금까지 논의를 정리해보자. 우리의 논의 목적은 양가가치의 부정성을 설명하는 것이었다. 앞선 장에서 프랭크퍼트가 제시한 근거로는 양가가치를 겪고 있는 행위자에게 왜 양가가치가 그 자체로 부정적인지를 설명하지 못하는 것을 지적했으며, 양가가치의 부정성의 첫 번째 근거로 프랭크퍼트의 논의 속에서 행위자의 내적 도구성의 구축과 관련하여 모색해 보았다. 이 장에서는 이러한 첫 번째 해명이 양가가치의 부정성을 지극히 행위자 중심으로 해석한 것이라는 한계를 극복하기 위해 그것이 어떤 차원에서 행위자의 현재 심리적 차원에서도 타자에 대한 고려로 확장될 수 있는지를 살펴보았다.

## 6. 양가가치와 인격통합성

이 장에서는 양가가치의 문제성을 또 다른 차원에서 모색해 보고자 한다. 위에서 양가가치를 겪고 있는 행위자의 현재적 시점에서 양가가치의 문제성은 행위자 본인에게만 국한되는 것이 아니라 타자에의 관심까지 확장되어야 함을 역설했다. 그런데 이러한 확장을 통해서도 아직 양가가치의 부정성에 대한 치밀한 분석에는 도달하지 못한 것으로 보인다. 내가 가진 문제의식은 양가가치를 겪고 있는 행위자에게서 순전히 현재의 심리 측면만을 고려하는 것이 옳은가 하는 것이다.

프랭크퍼트가 고려하고 있는 행위자의 내재적 관점, 자기의식의 흐름 문제에서 행위자는 현재 시점의 의지 분열에 관심을 두고 있다. 그런데 이러한 특정 시점에서 의지의 분열 문제가 행위자 자신에게 문제가 되는 것은 그것이 가진 시급성, 즉 당장 앞으로 나아가지 못한 채 막혀 있다는 사실에만 국한되지 않는다. 우리는 어떤 사람이 자기 삶의 일정 부분에서 전심성을 가지면서 다른 부분에서는 양가가치를 갖는 상황을 충분히 그려볼 수 있다. 이때 이 사람이 겪고 있는 행위자로서의 어려움은 지극히 국지적인, 즉 특정 시점에 국한된 문제로만 비칠 수 있다. 그러나 이런 식으로 문제를 바라본다면, 나는 행위자에게 양가가치가 가져다주는 곤란함은 그리 크지 않다고 본다. 결국, 프랭크퍼트도 인정하듯이 우리는 한 자리에 정채한 채로 머무를 수는 없고 어떤 식으로든 결정을 내리기는 할 것이기 때문이다. 이러한 사실을 인정한다면, 우리는 양가가치의 문제성은 당면한 시점에서 그 양가가치가 어려움을 준다는 사실 이상의 문제성을 갖는다는 점을 또한 인정해야 한다. 위에서 언급한 쥐 인간에 대한 프로이트의 기록을 잠시 들여다보자.

그는 죄책감이란 외부의 도덕 규범을 지키지 않아서가 아니라 자기 마음속에 있는 도덕 규범을 지키지 않아서 생긴다고 생각한다고 말했다. 나는 그의 말에 동의하고, 단지 외부의 규율만을 지키지 않는 사람은 가끔 자신을 영웅이라고 생각한다고 말했다. 그런 일은 자아가 이미 분열되

어 있는 사람에게나 일어날 수 있는 일일 것이라고 그는 말했다. 그리고 자신도 자아 통합(自我統合)이 이루어질 수 있을지 물었다. 그렇게 할 수만 있다면 그는 어느 누구보다도 더 성공할 수 있을 것 같다는 것이었다. 나는 그의 인격이 나뉘어 있다는 데 전적으로 동의한다고 대답했다.<sup>26)</sup>

여기에서 나는 강박증을 보이는 이 환자의 말에 주목하고자 한다. 그는 자아 통합(a reintegration of his personality)을 이룰 수만 있다면 다른 사람보다 성공할 수 있을 것으로 믿는다.<sup>27)</sup> 이 대목을 보면 언뜻 그 사람이 원하는 것은 자기 성공의 성취이며 이러한 성공, 즉 자기 삶의 진행을 막고 있다는 사실이 양가가치의 문제인 것처럼 보인다. 즉, 어떤 식으로든 자기 삶의 곳곳에서 드러나는 양가가치적 행위를 걷어내기만 하면 자신이 더 통합적일 수 있다고 믿는 것 같다.<sup>28)</sup> 이러한 이해는 앞서 언급한 두 가지 경우에서 첫 번째, 즉 행위자의 내적 도구성의 구축 문제와 직결되는 것으로 보인다. 그러나 나는 여기에서 이 환자가 그 이상의 것을 주장하고 있다고 본다. 그가 자신의 전 인격에서 더 나은 방식이 되고자 바라지 않는다면 실상 그의 삶에서 그를 양가가치적 행위자로 가둬 두는 것은 아무것도 없다. 언뜻 보기에 이 환자의 말에는 모순이 있다. 그는 일차적으로는 자기 내부의 도덕 규범을 지키지 않은 것으로 인해 어려움을 겪는다고 토로한다. 그러나 다른 한편으로 그는 자신의 내부 규범만을 지키는 사람은 온전히 자아 통합을 이루지 못한다고 주장한다. 이 두 개의 모순처럼 보이는 사태를 이해하는 데는 두 가지 방식이 있다. 첫째, 자신이 정한 내부 규범을 따르면서도 외부의 규범에 어긋나지 않는 방식으로 행하는 자만이 자아 통합을 이룬다고 생각해 볼 수 있다.<sup>29)</sup> 둘째, 때로는 외부 규범에 어긋나긴 하지만 자신의 도덕 규범을 지키는 일에 게으르지 않고 이러한 자신의 내부 규범을 거스르는 정도가 자신에게 문제시되지 않는 상태를 고려해볼 수 있다. 이 환자가 자기 분열의 문제에서 어려움을 겪고 있는 강도를 생각할 때 도달 불가능한 이상적 상태인 첫 번째보다는 두 번째를 염두에 두었다고 보는 편이 합당한 것 같다.

이제 이 논의를 통해 간략하지만 내가 말하고자 하는 요지를 펼쳐 보자. 나는 이 환자에게서 양가가치가 문제시되는 근본 이유는 그 자신이 겪고 있는 분열이 그 당시의 분열로만 끝나지 않는 데서 발생한다고 본다. 행위자의 의식 속에서 그는 과거 자신의 분열된 상태를 지금도 경험하고 있으며 이러한 분열의 경험이 자기 삶의 다른 부분을 지배하고 있다는 데에 문제가 있다. 이러한 단순한 사실은 그다지 단순하지 않을 수 있다. 앞서 나는 행위자 자신이 삶의 일정 부분에서는 진심성을 가지면서 다른 부분에서 양가가치를 갖는 상황을 충분히 그려볼 수 있다고 제안했다. 그러나 이 말은 그다지 옳은 말은 아니다. 우리는 현재 시점에서는 언제나 자기 삶의 중심에서 있다. 그러한 현재적 가능성은 마치 나에게 열린 가능성이 무한하며 나의 행위를 통해 방향 지을 수 있는 나 자신이 마치 무한한 것 같은 착각을 불러온다. 코스가드(Christine M. Korsgaard)는 책무와 정체성의 관계에 대한 구조를 논하면서 다음과 같이 주장한다. "... 또 다른 복잡한 문제는 당신이 잠시 동안 당신 자신이기를 멈춘 다음에 다시 원래대로 돌아갈 수 있으며

26) 『늑대 인간』(김명희 역) 속에 있는 「쥐 인간: 강박증에 대하여」의 pp. 67-68 참조.

27) 자아 통합이라는 한국어로 번역된 말의 영어 원문은 "Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis (1909)"에서 가져왔다.

28) 이 쥐 인간이 겪고 있는 양가가치에 대한 이상적 선택에 관해 프랭크퍼트와 벨러먼은 의견을 달리 한다.

이에 대한 논의는 특히 "Reply to J. David Velleman", pp. 125-126 참조.

29) '자기 마음속에 있는 도덕 규범'을 과연 우리가 생각하는 도덕적인 것에 관련된 것으로 이해할 수 있을지는 다소간의 의문의 여지가 있다. 그런 이유에서 나는 '도덕 규범'이 아닌 '규범'으로 전제하고 논한다.

작은 위반이 큰 유혹과 결합할 경우 이것은 책무를 불안정하게 하는 결과를 가져온다는 점이다. 당신이 항상 그런 방식으로 행위하면 ... 당신의 정체성은 결국 파괴될 테지만 당신은 또한 그런 결과를 가져오지 않고서 이번 한 번만 그렇게 할 수 있다는 것을 안다.”<sup>30)</sup> 자신의 정체성은 단 한 번의 행위를 통해 바뀌지 않는다는 사실만큼이나 강력하게 이 주장이 시사해주는 바는 과급력 있는 단 한 번의 행위가 다른 행위에 미칠 영향을 역설적으로 드러내 주고 있기도 하다. 정체성의 단단함이 전적으로 유지되는 절대적 상황이 존재한다고 가정할 수는 없으며 이러한 정체성을 구성하고 있는 것은 일련의 크고 작은 행위들일 것이기 때문이다. 양가가치가 문제가 되는 것은 행위자에게서 삶의 부분들이 교류 불가능하게 구획 지어져 있지 않다는 사실 때문이다. 커팅햄(John Cottingham)은 프로이트와 융의 심리학 분석을 세부적으로 논하지는 않지만 그들의 이론이 가진 과급력을 다음과 같이 인정한다. “(만약 프로이트와 그의 계승자들이 옳다면) 내가 현재 가지고 있는 일정 부분의 야심 및 경향에 역동적 힘을 부여하는 것은 곧잘 그것들이 내가 유년 시절 가졌던 충동의 왜곡된 투영이라는 사실에서 온다.” 이러한 사실을 숙고해보면, 우리는 또한 행위자로서의 공시적 측면과 통시적 측면이 ‘긴밀하게 연결되어’ 있다는 점을 인정하지 않을 수 없다.

지금까지 논의 맥락에서 보면 양가가치가 갖는 문제성은 프랭크퍼트가 인정하는 것보다는 더 광범위한 차원에서 고려될 수 있다. 위의 구체적인 예시에서처럼 양가가치적인 행위자가 자신의 무의식적 자아의 욕구와 대립하는 것일 수 있다. 그러나 이와 달리 행위자 자신이 가진 무의식 세계의 영향이 아닌 다른 경우일지라도 행위자에게 양가가치가 주는 어려움은 그 당시 자체의 어려움에만 한정되지 않는다는 데에 양가가치의 문제성이 있다.

## 6. 맺음말

2022년 4월 22일자 중앙일보에는 K팝 세계관에 대한 설명이 실려 있다. 거기에 소개된 걸그룹 에스파(aespa)의 노래 가사와 뮤직비디오에 대한 해석에 따르면, 인간에게는 각자 디지털세계에서 형성된 또 다른 자아가 있다. 이 자아는 æ(아이)라고 불리는데, 사람에 따라 이 아이와 활발히 교류하기도 하고 그 존재 자체를 인지하지 못할 수도 있다. 이 세계관은 거기에서 멈추지 않고 현실 세계와 디지털세계 너머로 미지의 세계인 GWANGYA(광야)라는 영역까지도 설정한다. 나의 논지는 이러한 세계관과도 일맥상통하는 면이 있다. 디지털 시대에 인터넷 속의 또 다른 자아는 나 자신과 분리될 수 없는 존재라고 보는 편이 옳을 것이다. 물론 디지털 자아를 온전히 나 자신의 성격 및 사고 전체를 반영하는 존재로 볼 수는 없다. 그러나 디지털 자아를 나와 무관하게 존재하는 자아로 치부할 수는 없으며 오히려 나의 현재적 세계관을 어느 정도 반영해서 이 디지털 자아가 형성된다고 볼 수 있다. 디지털 자아와 현재적 자아를 넘나드는 것으로 설정해 볼 수 있는 이 GWANGYA(광야) 속 자아의 성격을 어떤 식으로 규명할 수 있을지는 꽤 흥미로운 주제가 될 수 있다. 내가 이 글에서 제안하고 있는 바에 따르면 현재적 자아를 내가 가진 활동을 통해 만들어낸 또 다른 자아와 분리해서 볼 수만은 없다. 적어도 그러한 분리는 한 사람의 인격 전체로 볼 때 오히려 더 많은 어려움을 차후에 불러오는 결과를 낳을 수도 있다. 사람에 따라서

30) 크리스틴 M. 코스가드, 『규범성의 원천』 강현정, 김양현 역, p. 172쪽. 단 한 번의 나쁜 행위가 정체성에 미치는 영향에 대한 논의에 주목하여 코스가드에 반박하고 있는 논의의 한 예는 코헨, 「이성, 인간성, 도덕 법칙」, 『규범성의 원천』, p. 291 참조.

는 현실 세계와 가상 공간 속의 두 자아의 연결성에 대해 다른 인식을 할 수 있다. 두 자아를 전혀 무관한 것으로 인식하고 디지털 자아를 형성하는 사람에게서 오히려 두 세계 간의 혼동이 더 일어날 수 있는지, 아니면 그 반대의 경우인지도 연구해볼 만한 주제이다. 조심스럽게 내가 제안하기에는, 이 두 자아가 연결된 지점이 있다고 인식하고 자신의 디지털 자아 형성에 정밀한 주의를 기울이는 사람에게서 오히려 혼동이 덜할 수 있겠다. 물론 그러한 혼동을 어떤 것으로 정의하는지도 철저히 철학적일 수 있는 주제이긴 하다.

## 강현정 선생님의 [해리 프랑크퍼트, 그리고 양가가치적 의지 구조의 부정성]에 대한 논평

양 선 이  
(한국외국어대학교)

이 논문에서 강현정 선생님(이후 필자로 칭함)은 인간의 양가적 욕망(가치)에 관해 심도 있는 논의를 펼친 프랑크퍼트의 논의를 소개하고 그 한계를 지적하면서 인격통합성의 관점에서 해결을 시도하고 있다.

논문의 전반부에서 필자는 프랑크퍼트의 이론 내에서 양가가치가 갖는 부정성이 명확히 제시되지 못했다는 것을 보여주고자 한다. 그리고 후반부에서 양가가치의 부정성을 행위자 중심적 이해, 타자 확장 가능성, 그리고 인격통합성 세 가지로 나누어 모색한다.

필자는 “프랑크퍼트의 이론 구도 속에서 양가가치를 부정적인 것으로 설정하는 이유를 해명”(2쪽)하고자 한다고 하면서 “양가가치의 부정성에 대한 구조가 그리 선명하지 못하다는 점”을 밝히고자 한다(2쪽). 그러나 논평자가 보기에 양가가치에 대한 프랑크퍼트의 구도는 비교적 명확한 것 같다. 논평자는 프랑크퍼트의 양가가치에 대한 구도가 선명함을 보여주기 위해 프랑크퍼트의 논문 “의지의 자유와 인간에 대한 개념 Freedom of the Will and the Concept of a Person”(1971)에 드러난 중독의 사례를 짧게 소개하겠다. 이 논문에서 프랑크퍼트는 세 부류의 인간의 경우를 들어 논하는데 이 세 구분에 주목하면 필자의 주장과 달리 프랑크퍼트의 양가가치의 구도는 어느 정도 명확하다. 이 논문에서 프랑크퍼트는 ‘자의적인 중독(willing addition)’과 ‘비자의적인 중독’을 구분한다.<sup>31)</sup>

프랑크퍼트에 따르면 자의적 중독과 비자의적 중독의 차이점은 다음과 같다. 즉 자의적 중독은 그가 하지 않으려고 했는데 한 것이 아니라 안할 수도 있는데 그가 그것을 즐기기 위해 한 것이기 때문에 정당하게 책임을 져야한다. 반면, 비자의적 중독은 그는 하지 않으려고 했지만 욕망을 통제할 능력이 없어 강제로 하게 된 것이기 때문에 책임을 면제받아야만 한다. 비자의적 중독자와 달리 방종자는 그의 욕망들이 상충할 때 어떤 것이 더 우월한가에 대해 주의를 기울일 수 없거나 주의를 기울이지 않는다.<sup>32)</sup> 이것은 그가 상충하는 욕망들 사이에 중립적이라 그런 것이 아니라 그에게는 1차원적 욕망들만 있기 때문이다. 프랑크퍼트에 따르면 방종체와 달리 상충하는 일차원적 욕망들 중에서 어떤 것을 ‘선호’하는 것이 비자의적 중독자의 특징이다. 두 욕망(의지) 다 그의 것이다. 그는 약물을 복용하기를 원하면서 약물을 억제하기를 원한다(양가가치). 이 부분이 필자가 말한 ‘의지 분열’에 해당한다. 필자가 제시한 ‘취 인간’ 사례가 이와

31) Frankfurt, H. 1971. “Freedom of the Will and the Concept of a Person.” *Journal of Philosophy*, p. 19.; 양선이(2015), [중독과 도덕적 책임], 『철학연구』 109집, p. 201

32) Frankfurt(1971), p. 12.; 양선이(2015), p. 203

유사하다고 생각된다(“이 사람은 자신의 아버지를 사랑한다고 스스로 인정하며 수화기를 들고자 하는 의지를 가지면서 그에 모순되는 행위, 즉 전혀 전화하지 않고자 하는 의지를 동시에 갖고 있다는 점에서 프랭크퍼트가 말하는 양가가치를 경험하고 있다고 할 수 있다”)(3쪽)

프랭크퍼트의 비자의적 중독자의 경우 그가 최종적으로 약물을 택하는지 또는 그것을 삼가든지 간에 오직 그가 원하는 것을 만족시키기 위해 행동한다. 어떤 경우든 그는 그가 원하는 어떤 것을 한다. 그러나 비자의적 중독자는 고차적 의욕(higher-order desire)을 통해서 상충하는 1차적 욕구 중 어느 하나와 자신을 일치시킨다. 그는 그 두 욕구 중에서 하나가 더 진정으로 그의 욕구라고 생각하면서 나머지 것을 물리친다. 2차적 의욕의 형성을 통해 달성되는 이러한 일치와 일탈로 말미암아 “비자의적 중독자에게 약물을 복용하게 하는 힘은 그 자신의 힘이 아닌 다른 힘이다”라든지 또는 “그로 하여금 약물을 복용하게 하는 이러한 힘은 그의 자유의지에서 나오는 것이 아니라 그의 자유의지의 거역에서 나온다 ‘...’ 등과 같은 분석적으로 난해한 진술들을 의미 있게 한다.”<sup>33)</sup> 여기서 필자가 말하듯이 양가가치 구조의 부정적 측면을 볼 수 있는 듯하다. 즉 비자의적 중독자의 경우 의지(의욕)가 분열되어 있고 2차적 의욕을 통해 자신을 1차적 의욕 중 어떤 것과 일치시킨다든지 혹은 3차적 의욕을 형성한다든지 해서 무한후퇴에 빠질 수 있거나, 아니면 고차 의지를 형성하지 않고 1차적 의욕에 머문다면 방종체와 동일해 버리는 문제점이 있을 수 있는데 이 점에 대해 필자는 양가가치의 부정성이라 보는 것 같다. 필자는 5쪽에서 이렇게 주장한다.

“양가가치에서 문제는 인간의 의욕과 관련한 특성들로 인해 발생하는 비결정성 때문에 발생한다. 프랭크퍼트에 따르면, 이러한 비결정성이 문제가 되는 것은 두 가지 차원에서다. 첫째, 모순되는 이차적 의욕들로 인해 비결정성이 생겨날 수 있는데, 이러한 비결정성은 삼차적 의욕에 대한 필요를 불러온다. 그런데 이러한 삼차적 의욕에 대한 필요는 프랭크퍼트 이론에 위협이 되는 것으로 생각된다. 삼차적 의욕에 대한 필요는 무한 소급의 우려를 낳기 때문이다. 둘째, 행위자가 양가가치를 갖는 경우 결정적인 이차적 의욕의 결핍을 초래한다. 그리고 이차적 의욕이 충분히 결정적이지 못할 경우, 방종(wantonness)의 위협이 있게 된다.”(필자의 논문 5쪽)

필자는 양가가치가 부정적인 이유는 이와 같은 비결정성 뿐만 아니라 인격통합성의 문제와도 관련된다고 주장한다(10~12쪽). 그러나 논평자가 보기에 의지(정확히 말하자면 의욕 volition)의 분열이 문제가 되는 이유는 책임 귀속의 문제 때문인 것 같다. 프랭크퍼트에게 있어 도덕적 평가의 주된 대상은 행위자가 그의 행위와 연결하는 방식, 즉 승인, 인정, 무관심, 슬픔 등이기 때문이다. 그렇다면 행위에 대한 책임은 행위자가 자신이 한 행위에 대해 어떤 ‘태도’를 취하느냐에 달려있다.

그러나 이러한 입장은 ‘통제’라는 규범적 개념을 약하게 만든다는 비판을 받을 수 있다. 왜냐하면 자유의지에 따라 ‘달리 선택할 수 있는’ 태도 하지 않은 것에 대해 부과하는 형이상학적 의미의 책임개념을 행위자가 자신이 한 행위에 대한 ‘어떤 태도’를 취하는가로 바꾸었기 때문이다. 즉 ‘달리 선택할 수 있는 힘’으로서 형이상학적 의미의 책임 개념이 결국 ‘행위자가 자신의 행위에 대해 승인’하는 상식적 개념으로 전락한다고 볼 수 있기 때문이다.

이와 같은 문제점을 해결하기 위해 행위자의 규범적 역할을 ‘반성적 통제와 같은 강화된 의미로 봐야 한다고 제안할 수 있다. 필자도 그런 입장을 취하고 있는 것 같다. 그런데 이렇게 볼 때 문제점은 비자의적 중독자는 반성적 자기통제가 불가능하다는 것이다. 기본적으로 규범적 역

33) Frankfurt(1971), p. 13.; 양선이(2015), p. 204.

량이 없으므로 그 사람에게 관련된 이유에 따라 행위를 통제하기를 기대하는 것은 부당하다.

이 논문에서 필자는 프랑크퍼트의 해결책을 소개하며 의지의 분열을 해결할 방안으로 ‘전심성(wholeheartedness)’을 말한다. “자기 욕구에 대해 전혀 전심성을 갖지 못한 경우 마음은 분열을 경험하게 되고 이러한 분열된 상태는 어떤 사람의 의욕과 관련한 삶에서 일관성과 정체성을 결여하게 만든다. 전심성의 양극단에 양가가치가 자리하고 있다고 할 수 있겠다.”(5쪽)

여기서 논평자는 의문을 제기하고 싶다. 행위자가 양가 가치에 대해 반드시 ‘전심성,’ 또는 ‘결정’을 내려야만 하는가? 이 대목에서 논평자는 양가가치에 대한 해결책을 소개한 P. Greenspan(1980) 예를 들어보겠다. 그린스팬이 든 예를 살펴보자. 나와 동일한 기업에 면접을 본 절친은 합격하고 나는 탈락했다고 하자.

나는 그가 합격한 것을 좋아한다(그의 합격을 좋다고 판단한다)

나는 그의 합격을 나빠한다(그의 합격을 나쁘다고 판단한다)

이 경우 우리가 양가가치에 대해 ‘결정’을 해야 한다든가 필자가 주장한 것처럼 ‘전심성’을 표시해야 한다면 어려움에 봉착할 것이다. 하지만 그린스팬 처럼 ‘측면적 판단(한편으로는~ 다른 한편으로는)’으로 해결하면 어려움이 없다. 이를 우리의 예에 적용해 보면 다음과 같다.<sup>34)</sup>

친구의 승리는 내가 공감하는 누군가의 욕구를 만족시킨다는 점에서 좋다.

그의 승리는 나 자신의 욕구를 좌절시킨다는 점에서 나쁘다.

두 가치는 동시에 참일 수(true) 없지만 반대 감정 둘은 동시에 적절할 수 (appropriate) 있다. 그 이유는 믿음(판단)의 경우 양립 불가능한 두 믿음 중 하나만이 참일 수 있고, 그래서 하나만이 성공적일 수 있지만 양립 불가능한 욕구(양가가치)나 감정들의 경우 하나만이 유일하게 성공적일 필요는 없기 때문이다. 따라서 그린스팬에 의하면 두 반대되는 감정은 동시에 적절할 수 있지만 반대되는 판단은 동시에 참일 수 없으므로 적절함(being appropriateness)은 참임(being true)과 다르다고 주장한다.<sup>35)</sup> 그린스팬의 제안은 욕구(감정)의 논리와 판단의 논리를 구별해야 한다는 것이다. 또 다른 저서에서 그린스팬은 다음과 같이 말한다. 즉 “우리는 증거적 보증으로서 합리적 적절성과 사회적 또는 도덕적 규범에 적합(fit)하나 하지 못하냐는 것으로서 사회적 도덕적 적절성을 구별하여야 한다.”<sup>36)</sup> 여기서 그린스팬은 감정(욕구)의 적절성을 후자로 보고 있는 것 같다.<sup>37)</sup>

이 논문에서 필자는 양가가치의 문제적 성격을 인격통합성에서 찾고 있다. 즉 양가가치는 일인칭적 시점에서 자신의 삶을 하나의 일관된 방식으로 볼 수 있는 것인지 문제와 관련되기 때문이라고 말한다.(6쪽) 여기서도 논평자는 의문이 든다. 앞서 그린스팬의 사례의 경우 친구의 성공이 배아프면서도 기쁘기도 한 것이 일인칭적 시점에서 삶의 일관성을 해친다고 봐야 하는가?

34) P. Greenspan(1980), 'A Case of Mixed Feeling: Ambivalence and the Logic of Emotion'. in *Explaining Emotions*, ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press., p. 232.

35) Ibid., p. 234.

36) Greenspan(2003), 'Emotion, Rationality, and Mind/Body', in Anthony Hatzimoysis (ed.), *Philosophy and the Emotion*, Cambridge University Press, p. 120.

37) 양선이(2013), [감정에 관한 지각이론은 양가감정의 문제를 해결할 수 있는가?], 『인간.환경.미래』 11: 112~113.

논평자가 보기에 필자가 제시하는 양가가치의 문제적 성격은 인격동일성의 문제라기보다 행위자의 도덕적 평가와 관련되는 것처럼 보인다. 필자가 제시한 거짓말 사례는 이를 잘 설명해 준다. 또는 필자도 지적했듯이 "양가가치적인 행위자가 자신의 무의식적 자아의 욕구와 대립하는 것일 수 있다"(12쪽).

살아가면서 많은 경우 우리는 양가가치를 경험하면서도 그것을 인간의 자연적 본성으로 받아들인다. 믿음은 참 거짓을 따지는 문제이므로 세계가 어떠한가에 나의 마음 상태를 맞추어야 한다. 따라서 존 쉘의 용어로 '적합방향(direction of fit)'이 마음이 세계에 맞추는 것(mind to world) 이지만 욕구는 세계가 어떠한 간에 일어나는 것을 막을 수 없으므로 내 욕구에 세계를 맞춘다(적합방향이 world to mind). 이런 맥락에서 인간의 욕구(volition, desire, will)는 양가적일 수 있다. 필자는 이를 '분열'로 보고 이는 인격의 통합성을 해치는 것으로 보는 것 같으나 논평자는 양가가치와 인간의 욕망은 함께 갈 수 있는 것이라고 본다. 그린스팬의 사례도 그렇고 또 하나 예를 들자면 번지 점프의 경우, 행위자는 한편으로 두려우면서도 다른 한편으로 짜릿한 쾌락을 느끼는 그 맛에 그런 경험을 하지 않는가? 헤어진 남자 친구를 증오하면서도 한편으로 그리워하기도 하는 여성에게 우리는 자아 분열이라고 하지는 않지 않는가?

논평자가 생각하기에 양가가치를 경험하는 자가 반드시 필자가 주장한 '자기 배반성'을 가지고 있다고 볼 수 없다. 필자의 주장이 설득력이 있으려면 양가가치의 경험과 관련하여 자기 배반적인 경우와 그렇지 않은 경우를 구분하고, 자기 배반적인 경우 왜 문제가 되는가 하면 인격의 통합성을 해치기 때문이다..이런 식으로 가야 하지 않을까 하는 생각이 든다.

마지막으로 논평자가 보기에 프랑크퍼트는 흄주의 노선에 있기 때문에 의지 개념을 데카르트나 칸트적 의미로 받아들이기보다 의욕(volition), 또는 욕구로 보는 것 같다. 이런 의미의 의지는 '달리 선택할 수 있는 힘'이나 능력, '통제 가능성' 같은 것이 아니라 마음속에서 자연스럽게 일어나는 것이다. 흄주의에서 의지란 욕구=의욕과 같다. 따라서 이 경우 필자도 지적했듯이 의지의 분열 문제를 해결하는 방법은 2차 의지(의욕)가 될 테고 2차 의지의 분열은 3차 의지... 해서 무한후퇴에 빠지거나, 1차적 의욕에 머물러 있으면 방종에 빠질 수도 있다. 그래서 흄주의에서는 도덕감정, 즉 타인의 승인, 불승인이 중요하고 교육이 중요하게 되는 것이다. 물론 필자는 프랑크퍼트의 양가가치의 부정성을 보여주고 해결책을 흄주의 노선이 아닌 다른 방향에서 제시하고자 하는 것 같다.

코로나 19 상황에서 우리는 본성상 한편으로 접촉을 욕망하면서도 다른 한편으로 감염에 대한 공포 때문에 접촉을 피하기를 욕망했다. 이와 같은 양가적 욕망이 과연 전통 철학자들이 말하는 개인의 통제 능력, 즉 개인의 의지로 통제 가능한 것일까? 그리고 필자가 이 글에서 주장하는 인격의 통합성으로 해결될 수 있는 것일까? 코로나 시국에서 우리는 인간의 의지와 같은 것은 바이러스 앞에서 미미한 것이라는 것을 깨달았다. 국가가 개입하여 사회적 거리 두기를 주도하고 방역을 통해 많은 생명을 보호할 수 있었던 것을 생각해 보면 개인의 의지보다는 공동체의 역할이 중요하다는 것을 알 수 있다. 이런 경험을 통해서 보면 양가가치에 대한 의지의 분열을 행위자 차원에서 '결정성', '전심성'만으로 해결할 수 있는 문제는 아닌 것 같다. 개인과 공동체의 관계에서 해결될 수 있다고 본다.



# 저항적 주체 형성의 동인으로서 인(仁)

-양극화 극복을 위한 동양 철학적 시도-

정 영 수

(조선대학교)

## 1. 서 론

세계보건기구가 2020년 3월 팬데믹을 선언한 이후 코로나19 감염병이 전 세계에 유행한 지 벌써 3년이 되었다. 현재는 신속한 백신 개발과 접종을 통해 위험성이 완화된 상태이다. 코로나 감염병 팬데믹이 처음 발생했을 때 대부분의 나라는 적절한 대응에 실패해 많은 확진자와 사망자를 기록했다. 서구의 많은 나라들이 고전을 면치 못하는 가운데에서도 대한민국은 신속한 대응을 통해 어느 나라보다 잘 대응했다. 국제표준화기구(ISO)는 2020년 12월에 한국의 감염병 진단 기법을 국제 표준으로 지정했다. 이와 함께 대한민국의 국제적 위상 또한 높아졌다.

대한민국의 2020년 1인당 국민총소득(GNI)은 G7 국가(미국, 일본, 영국, 프랑스, 독일, 이탈리아, 캐나다) 가운데 하나인 이탈리아의 3만 2,200달러보다 많은 3만 2,860달러를 기록했다. 일부 사람들은 대한민국이 이미 개발도상국에서 선진국 반열에 올랐다고 평가하기도 한다. 하지만 우리는 ‘대한민국이 선진국이다’라는 평가에 대해 가슴 한 곳에 불편함을 느낀다. 그 이유는 무엇일까? 그것은 대한민국이 짧은 시간에 경제적 그리고 정치적 측면에 있어서 많은 발전과 진보를 이룩했지만, 시민들의 기본 권리인 사회권에 있어서 많은 문제점을 지니고 있기 때문이다.

대한민국의 경제·정치적 성장의 뒷면에는 암울한 ‘복지 저개발 국가’, ‘사회권 저개발 국가’라는 그림자가 드리워져 있다.<sup>1)</sup> 조국은 『가불 선진국』에서 “선진국 대한민국은 사회·경제적으로 취약한 계급·계층·진단의 희생에 기초하여 이루어졌고, 불평등과 양극화라는 심각한 문제점을 내포하고 있다”<sup>2)</sup>고 말한다. 즉, 대한민국은 가파른 경제 성장을 단기간에 이룩했지만, 소득 및 자산의 격차가 심해졌으며, 심지어는 계층 상승이 불가능한 불평등과 양극화의 상태에 이르게 되었다.

필자는 양극화 문제에 대한 담론을 대략 두 가지로 분류하고자 한다. 첫째는 비판이론가들에 의해 진행되고 있는 분배와 인정의 문제를 통한 양극화에 대한 논의이다. 이 논의의 중심에는 낸시 프레이저(Nancy Fraser)와 악셀 호네프(Axel Honneth)가 있다. 낸시 프레이저는 “분배와 인정을 서로 밀접하게 연관되어 있으면서도 구별되는 독자적 범주로 설정하면서, 오늘날 자본주의 경제 질서와 문화 질서가 밀접한 상호관계 속에서 산출하고 있는 복합적이고 다차원적인 사회적 불의들을 분석하고 비판”<sup>3)</sup>한다. 이와 달리 악셀 호네프는 “경제적 불평등을 단지 경제 구

1) 조국 엮음, 『사회권의 현상과 과제』, 경인문화사, 2017, vi-vii 참조.

2) 조국, 『가불 선진국』, 메디치, 2022, 21쪽.

3) 낸시 프레이저·악셀 호네프 지음, 김원식·문성훈 옮김, 『분배냐, 인정이냐?』, 사월의책, 2014, 11쪽 참조.

조에 기인 하는 것으로 보는 것이 아니라, 더욱 심층적인 차원에서 경제 구조의 토대가 되는 인정 질서에 주목한다. ... 자본주의적 불평등의 근본적 원인이 노동자를 자유롭고 평등한 존재가 아니라, 노동력이라는 상품으로 취급하는 왜곡된 인정 질서에 있다고 본다.”<sup>4)</sup>

둘째는 양극화의 원인을 신자유주의에 의한 경제적 논리를 사회 전반으로 확장함으로써 발생하는 현상으로 규정하고, 이러한 신자유주의적 경쟁의 논리에 주체는 과연 어떻게 대응해야 하는지를 논하는 담론이다. 대표적인 학자로는 미셸 푸코(Michel Foucault)와 질 들뢰즈(Gilles Deleuze)를 비롯한 현대 프랑스 철학자들이다. 이들은 신자유주의 통치 기법에 의해 발생하는 문제를 3가지로 지적한다. 먼저, 신자유주의는 시장에 경쟁의 원리를 도입함으로써 개인별 달성 목표, 자기 점검, 연봉 성과급제 등 노동자들의 고용환경을 불안하게 한다. 다음으로, 신자유주의는 노동의 유동성을 통해 실업과 이직 그리고 비정규직을 양산함으로써 경제 불평등의 초래하고 사회의 양극화를 발생시킨다. 끝으로, 신자유주의는 소득 재분배 문제에 관심을 쏟기보다는 생명만을 유지할 수 있는 최저 생계 소득만을 보장한다. 이를 통해 사회의 양극화는 심화되고, 신자유주의에 대한 비판세력을 해체한다.<sup>5)</sup>

본 논문은 사회의 양극화를 초래한 신자유주의가 주체에 미치고 있는 악영향에 대해 분석하고, 유가철학의 핵심 개념인 인(仁) 개념을 통해 대안적 담론으로서 저항적 주체의 형성에 대해 논할 것이다. 이 글은 양극화 문제에 대한 두 가지 담론 경향 가운데 푸코와 들뢰즈를 비롯한 현대철학자들의 담론에서 제시하고 있는 신자유주의적 통치에 저항하는 주체의 형성에 초점을 맞춰 논하고자 한다. 우리 사회의 양극화는 신자유주의적 통치에 의해 발생한 것이며, 신자유주의는 개개인에게 경쟁을 내면화하고 경쟁에 뒤처진 자를 배제함으로써 사회적 양극화를 초래한다. 이런 시대에 살아남기 위해 주체는 자기-경영적 주체로 변모하게 된다. 본 논문에서는 신자유주의적 경쟁 속에서 형성된 자기-경영적 주체가 어떻게 신자유주의적 통치에 저항하는 주체로 형성될 수 있는지를 인(仁) 개념을 통해 논할 것이다.

2장에서는 신자유주의적 경쟁으로 인해 주체가 어떻게 자기-경영적 주체로 전략하게 되고 이로부터 발생하는 주체의 자기 착취, 에너지 소진, 고립 등을 논할 것이다. 3장에서는 신자유주의적 경쟁을 극복하기 위한 대안으로 유가철학의 군자다운 경쟁에 대해 살필 것이다. 4장에서는 인(仁)과 서(恕)에 대한 분석을 통해 주체의 자기 착취, 에너지 소진, 고립 문제를 극복할 수 있는 대안을 모색하고자 한다.

## 2, 신자유주의적 경쟁

한국 사회는 1997년에 발생한 IMF 외환위기 이후 소득의 불평등으로 인해 사회·경제 전반에 걸쳐 양극화 현상이 초래되었다. “한국 사회의 양극화는 소득, 지역, 주거, 교육, 성·연령 등 다양한 측면에서 복합적으로 추동되고 있다.”<sup>6)</sup> 즉, 한국 사회의 양극화 문제는 단순히 경제적 불평등을 넘어 인간 삶의 전반에 걸쳐 다차원적이고 중층적인 현상으로 확산되고 있다. 일부 학자들은 한국 사회의 양극화를 “일종의 ‘신(新)신분사회’의 도래로 규정되기도 하며, 부와 사회적 지위가 세습되는 전 근대사회로의 ‘퇴행’”으로 진단하기도 한다.<sup>7)</sup> 민주주의의 근본정신이 훼손되지 않고 잘 실현되기를 바라는 사람이라면 한국 사회가 양극화로 인해 전근대적인 신분 세습의 사회

4) 낸시 프레이저·악셀 호네테 지음, 『분배냐, 인정이냐?』, 11~12쪽 참조.

5) 사토 요시유키 지음, 김상운 옮김, 『신자유주의와 권력』, 후마니타스, 2014, 42~46쪽 참조.

6) 최현실, 「한국사회의 양극화 완화를 위한 복지 정책 연구」, 『통일전략』 제14권, 2014, 237쪽.

7) 김원식, 「한국사회 양극화와 다차원적 정의」, 『사회와 철학』 제26집, 사회와 철학 연구회, 2013, 225쪽.

로 퇴행해 가는 것을 원치 않을 것이다. 이처럼 사회의 양극화 문제는 단순히 사회의 불평등 문제를 넘어 민주주의 근간 자체를 뒤흔들 수 있는 심각한 문제이다.

그렇다면 이러한 사회의 양극화 문제는 왜 발생한 것일까? 푸코는 20세기 후반의 양극화 현상의 발생 원인으로 신자유주의적 통치에 의한 사회적 배제의 심화로부터 비롯된 것이라 진단한다. 푸코는 1970년대 말 콜레주드 프랑스 강의에서 고전적 자유주의 경제를 대체하고 새롭게 등장한 신자유주의적 통치에 대해 분석하기 시작한다. 신자유주의는 “고전적 자유주의에서 통치 이성의 핵심을 차지했던 시장과 국가의 관계에 변형”<sup>8)</sup>을 가했다. 고전적 자유주의에서 시장은 정부의 개입에 반대함으로써 자유로운 교환을 통한 가격을 형성하고자 한다면 신자유주의에서 시장은 교환이 아닌 ‘경쟁’을 중심에 놓는다. 경쟁은 자연적으로 발생한 현상이 아니라 사회를 통치하기 위해 구축된 사회의 통치 원리이다. “경쟁은 자연 발생적으로 존재하는 현상이 아니라 ... 개개인의 활동을 조절하고 사회를 조직화”<sup>9)</sup>하는 원리이다. “신자유주의적 통치는 사회의 모든 국면에 경쟁 메커니즘을 구축하고 그에 따라 사회를 통치하려고 한다.”<sup>10)</sup> 이러한 신자유주의적 통치는 사회 전체를 경쟁이 효과적으로 작동할 수 있도록 법과 사회제도 등 사회 환경 전체에 개입한다. 신자유주의는 사회의 모든 측면을 경쟁이 원리를 통해 구축됨으로써 빈부 차이를 확대하고 사회의 양극화를 발생시킨다.

신자유주의의 문제는 다음 3가지로 요약될 수 있다.<sup>11)</sup> 첫째, 사회의 모든 곳에 경쟁의 요소를 도입함으로써 사회 안에 살고 있는 그 누구도 경쟁을 피할 수 없게 한다. 둘째, 경쟁의 원리에 의해 종신 고용 제도는 철폐되고 성과급제를 도입함으로써 비정규직 및 실업의 증가를 초래하여 사회의 양극화를 발생시킨다. 셋째, 신자유주의는 소득 재분배나 사회권 보장에 대한 문제에는 무관심하며, 최저 생계소득 보장이라는 명목 아래 겨우 생존만 할 수 있게 하고, 공공재 부분에 있어 민영화를 통해 ‘사회정책의 개인화’를 추진한다.<sup>12)</sup> 신자유주의로 인해 시민들의 빈곤과 실업문제는 그 개인의 문제로 개인 스스로가 해결해야 한다.

경쟁으로 인한 개인의 실존적 고통에 주목한 한병철의 신자유주의에 대한 진단은 시의적절하다. 한병철은 신자유주의에 의해 도래한 무한 경쟁 사회를 규율사회가 아닌 성과사회로 규정한다.

병원, 정신병자 수용소, 감옥, 병영, 공장으로 이루어진 푸코의 규율사회는 더 이상 오늘의 사회가 아니다. 규율사회는 이미 오래전에 사라졌고 그 자리에 완전히 다른 사회가 들어선 것이다. ... 21세기의 사회는 규율사회에서 성과사회로 변모했다. 이 사회의 주민도 더 이상 “복종적 주체”가 아니라 “성과주체”라고 불린다. 그들은 자기 자신을 경영하는 기업가이다.<sup>13)</sup>

성과사회의 주체는 무한 경쟁에서 살아남기 위해 그리고 성과달성이라는 목표를 위해 자기 자신을 착취한다. 성과사회는 생산성 향상을 위해 ‘할 수 있음’이라는 긍정성을 강조한다.<sup>14)</sup> 성과주체는 목표달성을 위해 자기 자신의 에너지를 모두 쏟아붓는다. 과도한 자기 긍정성은 자기 자신을 착취하기에 이른다. 이러한 점에서 긍정성은 폭력성을 지니고 있다. 긍정성은 타인에 대한

8) 김현, 「폭력의 정치경제학」, 『민주주의와 인권』 제19권2호, 전남대학교 5.18 연구소, 2019, 341쪽.

9) 사토 요시유키 지음, 『신자유주의와 권력』, 36~37쪽.

10) 사토 요시유키 지음, 『신자유주의와 권력』, 37쪽.

11) 사토 요시유키 지음, 『신자유주의와 권력』, 42~46쪽.

12) 미셸 푸코 지음, 오토트랑(심세광, 전혜리, 조성은) 옮김, 『생명 관리 정치의 탄생』, 난장, 2012, 216쪽 참조.

13) 한병철 지음, 김태환 옮김, 『피로사회』, 문학과지성사, 2012, 23쪽.

14) 한병철 지음, 『피로사회』, 24~25쪽 참조.

폭력이 아니라 자기 자신에 대해 작용하고 자기 자신을 소진시킨다. 무한 긍정으로 인한 자기 착취는 주체를 피로 상태에 빠지게 한다.

피로란 자기 착취에 의한 에너지의 소진을 의미한다. 에너지가 고갈된 성과 주체는 피로 상태에 빠지게 된다. “성과 사회의 피로는 사람들을 개별화 하고, 고립시키는 고독한 피로다.”<sup>15)</sup> 피로는 공동체의 삶을 파괴시키는 폭력이다. 성과 주체는 피로에 의해 홀로 고립되어 공동체의 삶을 포기하게 된다. 에너지가 고갈된 주체는 피로 상태에 빠짐으로써 그 어떤 것도 할 수 없는 상태에 이르게 된다. 한병철에 따르면 우울증은 성과를 향한 압박으로 인한 탈진으로부터 발생한다.<sup>16)</sup> 개인은 성과달성이라는 목표를 위해 자기 자신을 착취하고 에너지를 소진하여 더 이상 아무것도 할 수 없는 우울증을 겪는다.<sup>17)</sup> 성과사회의 개인은 그 누구의 강제에 의한 것이 아니라 주권자인 자기 스스로에 의한 것이다. 자기 자신을 착취하는 성과 주체는 스스로에 대해 가해자이자 피해자이다.<sup>18)</sup>

그렇다면 자기 착취에 의해 에너지가 소진되고 결국 우울증에 빠진 성과 주체의 문제를 해결하려면 어떻게 해야 할까? 또한 동양 철학적 관점에서 에너지가 소진된 성과 주체를 과연 어떻게 설명할 수 있을까? 다음 장에서는 신자유주의 통치성을 비판하는 저항적 주체 형성의 가능성을 유가철학적 경쟁과 인(仁)을 통해 모색하고자 한다.

### 3. 균자다운 경쟁

오늘날 인간은 신자유주의의 통치 원리인 경쟁을 피할 수 없게 되었다. 즉, 성과 사회를 살아가는 성과 주체는 무한 경쟁을 피할 수 없게 되었다. 인간은 신자유주의적 경쟁에 의해 자기 자신을 착취하게 되고, 자신의 에너지를 고갈시킨다. 그렇다면 신자유주의적 경쟁은 피할 수 없는 것일까? 애초에 경쟁 없는 사회를 꿈꿀 수 없는 것일까?

노자는 부쟁(不爭)의 철학을 통해 경쟁 없는 평화에 도달할 수 있다고 보았다. 노자는 인간이 인위적 문명으로부터 발생하는 욕(欲)에 의해 다툼이 발생한다고 보았으며, 무욕(無欲)을 통해 이를 극복하고자 한다.<sup>19)</sup> 앎의 세계는 인간의 지식을 증가시키고 욕(欲)을 발생시킨다. 욕(欲)의 속성 중 하나는 무한히 증폭한다는 것이다. 인간 사회의 모든 다툼은 바로 사람들의 욕(欲)과 욕(欲)의 충돌로부터 발생한다. 인간이 무욕의 경지에 도달하기 위해서는 앎의 세계를 벗어

15) 한병철 지음, 『피로사회』, 66쪽.

16) 한병철 지음, 『피로사회』, 26쪽 참조.

17) 한병철 지음, 『피로사회』, 28쪽.

18) 성과사회의 주체는 규율사회의 복종적 주체와는 구별된다. “성과주체는 복종적 주체보다 더 빠르고 더 생산적이다. 그렇다고 능력이 당위를 지위버리는 것은 아니다. 성과주체는 규율에 단련된 상태를 유지한다. 그는 규율 단계를 졸업한 것이다. 능력은 규율의 기술과 당위의 명령을 통해 도달한 생산성의 수준을 더욱 상승시킨다. 생산성 향상이란 측면에서 당위와 능력 사이에는 단절이 아니라 연속적 관계가 성립한다.”(한병철 지음, 『피로사회』, 24~25쪽)

19) 노자는 사람들을 ‘무지’와 ‘무욕’하게 만들어야 함을 주장한다. “현명한 이를 숭상하지 않게 하여, 백성들이 다투지 않게 한다. 획득하기 어려운 재화를 귀하게 여기지 않게 하여, 백성들이 도둑이 되지 않게 한다. 욕심낼만한 것을 보여주지 않아, 백성들이 혼란하지 않게 한다. 그러므로 성인의 다스림은 그 마음을 비우고, 그 배를 채운다. 그 뜻을 약하게 하고, 그 뼈를 강하게 한다. 항상 백성들이 무지하고 무욕하게 하여, 지자(智者)가 감히 함부로 할 수 없게 한다. 무위를 하면 다스려지지 않음이 없다.[不尙賢, 使民不爭, 不貴難得之貨, 使民不爲盜. 不見可欲, 使民心不亂. 是以聖人之治, 虛其心, 實其服. 弱其志, 強其骨. 常使民無知無欲, 使夫智者不敢爲也. 爲無爲, 則無不治.]”(『도덕경』 3장)

나야 한다. 노자는 무지(無知)와 무명(無名)을 통해서만 무욕의 경지에 도달할 수 있다고 주장한다. 노자는 다툼이 사라진 무욕의 상태를 물에 비유한다.

최고의 선은 물과 같다. 물은 만물을 이롭게 하기를 잘하지만 다투지 않는다. 못사람들이 싫어하는 것에 처한다. 그러므로 도에 가깝다.<sup>20)</sup>

친의 도는 이롭게 하지만 해치지 않는다. 성인의 도는 위해주지만 다투지 않는다.<sup>21)</sup>

노자의 철학에서 물은 덕을 상징하는 사물이다. 물은 만물이 생명을 영위할 수 있도록 수분과 영양분을 제공해주면서도 자신의 공(功)이라 주장하지 않는다. 물은 자신의 공을 주장하지 않기 때문에 만물과 다투지 않는다. 이러한 물은 노자의 핵심 개념인 ‘무위자연’ 그 자체를 상징하는 사물이다. 인위적인 힘이 없이 스스로 그러함이란 물이 만물을 잘 살 수 있게 해주면서도 자신 때문에 그렇게 된 것이라 주장하지 않는 것을 의미한다. 인간 사회의 많은 다툼이란 자신의 공(功)을 주장하고, 그에 합당한 이익을 추구하기 때문에 발생한다. 노자는 인간 사회의 다툼을 물의 덕을 통해 해결할 수 있을 것이라 주장한다.

이러한 노자의 주장은 두 가지 점에서 문제를 지니고 있다. 첫째는 다툼의 해결을 개인의 욕(欲)을 무화시키는 방식의 소극적 측면에서만 다룬다는 한계성을 지닌다. 인간은 사회적 존재로서 타인과의 관계 속에서 살아갈 수밖에 없다. 다툼의 문제도 타인과의 관계성 속에서 해결을 모색해야만 한다. 둘째는 인간이 사회적 삶을 살아가는 한 삶과 언어의 세계를 떠나 살 수 없으며, 마찬가지로 자본주의를 일시에 벗어나 무욕과 부쟁의 상태에 도달할 수 없다는 것이다. 그렇다면 다른 대안은 없는 것일까? 공자는 신자유주의적 경쟁과 다른 군자다운 경쟁에 대해 다음과 같이 말한다.

공자가 말했다. 군자는 다투는 바가 없다. 하지만 활쏘기에서는 한다. 상대방에게 읊(揖)하고 사양하며 올라가 활을 쏘고 내려와 술을 마시니, 그 다툼이 군자다운 다툼이다.<sup>22)</sup>

공자가 말했다. 활쏘기는 군자와 유사하다. 과녁 한복판을 맞추지 못하더라도 돌이켜서 자신에게서 구한다.<sup>23)</sup>

공자는 인간의 삶이 근원적으로 경쟁을 거부할 수 없다고 생각했다. 하지만 공자가 말하는 경쟁은 신자유주의적 성과 주체가 성과달성을 위해 그리고 생존을 위해 타인과 벌이는 경쟁과는 다르다. 신자유주의적 경쟁에서 타인은 밟고 넘어서야 할 경쟁의 대상이다. 성과 주체는 타인과의 경쟁에서 승리하기 위해 자기 자신을 착취하고 에너지를 소진 시킨다. 이와 달리 군자는 애초에 타인을 경쟁의 대상으로 하는 다툼을 벌이지 않는다. 활쏘기의 다툼이란 상대방을 쓰러뜨리는 것이 목표가 아니라 내 몸을 단련하여 과녁의 정중앙을 쏘는 것이다. 화살이 과녁에 정확히 꽂히기 위해서는 내 몸의 단련이 필요할 뿐 타인과는 무관한 일이다.

활쏘기에서 상대방은 그저 함께 활을 쏘는 친구로서만 존재한다. 왜냐하면 군자의 경쟁이란 타인에게 승리하는 것이 목표가 아니라 자신의 몸의 단련을 목표로 하기 때문이다. 나아가 활쏘기는 몸의 단련과 관련되어 있지 자기 착취를 목표로 하지 않는다. 나의 활쏘기라는 행위가 타

20) 『도덕경』 8장. “上善若水. 水善利萬物而不爭, 處衆人之所惡, 故幾於道.”

21) 『도덕경』 81장. “天之道, 利而不害. 聖人之道, 爲而不爭.”

22) 『논어』 「팔일」. “子曰, 君子無所爭, 必也射乎. 揖讓而升, 下而飲, 其爭也君子.”

23) 『중용』 14장. “子曰, 射有似乎君子. 失諸正鵠, 反求諸其身.”

인의 활을 쏘는 행위를 부정하는 것 위에 서 있지 않다.<sup>24)</sup> 공자는 이런 이유로 활쏘기를 잘했느냐 못했느냐는 자기 자신에게서 구한다고 말하고 있다. 그렇다면 군자는 대체 어떤 덕을 갖추고 있기에 활쏘기와 같은 정당한 경쟁을 하는 것일까?

인은 활쏘기와 같으니, 활쏘기는 자신을 바르게 한 후에 발사한다. 화살을 발사하여 맞지 않더라도 자기를 이긴 자를 원망하지 않고, 도리어 자기 자신에게서 구할 뿐이다.<sup>25)</sup>

공자의 철학을 계승한 맹자는 인(仁)을 활쏘기에 비유한다. 군자의 경쟁인 활쏘기는 자기 자신에게서 잘잘못을 돌이켜 구한다. 맹자는 이처럼 활쏘기의 잘잘못을 타인에게 돌리는 것이 아니라 자신 자신에 대한 반성을 통해 해결한다. 그는 이러한 자기 자신에 대한 반성이란 다름 아닌 인(仁)함이라고 주장한다. 활쏘기의 자기반성은 인(仁)을 익히는 과정이다. 활쏘기에 참여하는 군자는 성과 주체가 생산 목표 달성을 위해 자기 착취를 감행하는 것과 다르게 자신의 덕의 도야에 관여한다. 신자유주의적 경쟁이 사회의 구성원들을 무한 경쟁 속에 넣고, 개별 주체들은 경쟁에서 살아남기 위해 타인을 적으로 삼고 자기 착취를 감행한다. 경쟁에서 패배한 주체는 자신을 이긴 자에 대해 원망과 동시에 자신의 무능함에 대해 원망을 동시에 진행한다. 나아가 성과 주체의 원한 감정은 사회적 약자에 대한 공격성으로 표출된다.

이와 달리 군자는 활쏘기와 같은 경쟁을 함으로써 타인을 쓰러뜨리는 것을 목표로 하지 않고 자기 성찰을 통한 자기 성장을 목표로 한다.<sup>26)</sup> 즉, 군자는 자기 착취에 의한 에너지 소진이 아니라 배움에 대한 기쁨을 통한 자기 성장을 목표로 한다.<sup>27)</sup> 배움에 대한 기쁨은 신자유주의에서 말하는 경쟁에 살아남기 위한 역량의 증진이 아니라 도덕적 측면에서 더 나은 인간이 되기 위한 자기 성장이다. 인간은 배움에 대한 기쁨을 통해 성장하고, 끊임없이 배움에 대한 즐거움을 향해 나아가고, 이러한 과정속에서 타인과 연대할 수 있게 된다. 나아가 군자는 자기 자신이 하고자 하는 일에 자부심이 있지만, 그렇다고 해서 자신의 목표하는 바를 성취하기 위해 타인과 다투거나 편당을 지어 불공정한 일을 일삼지 않는다.<sup>28)</sup> 군자는 자신을 이긴 타인을 원망하지 않는다. 오히려 자기 자신의 반성을 향해 나아간다. 이것이 바로 인(仁)한 경쟁이다. 다시 말하면, 신자유주의적 경쟁과 다른 군자다운 경쟁의 밑바탕에는 바로 인(仁)이 있는 것이다. 그렇다면 군자다운 경쟁의 밑바탕인 인(仁)이란 무엇인가?

#### 4. 인(仁)한 인간

신자유주의의 성과 주체가 꺼안고 있는 문제들을 대략 나열해 보면 무한 경쟁, 자기 착취, 에

24) 김용옥, 『논어한글역주2』, 통나무, 2009, 26~27쪽 참조.

25) 『맹자』 「공손추」 상. “仁者如射, 射者正己而後發, 發而不中, 不怨勝己者, 反求諸己而已矣.”

26) 뚜 웨이밍 지음, 정용환 옮김, 『뚜 웨이밍의 유학 강의』, 청계, 1999, 26-31쪽 참조.

27) 공자는 배움에 대한 기쁨과 타인과의 연대를 다음과 같이 말한다. “배우고 때에 맞게 익히면 또한 기쁘지 아니한가? 뜻을 같이 하는 자가 먼 곳으로부터 찾아오니 또한 즐겁지 아니한가? 사람들이 알아주지 않아도 노여워하지 않으니 또한 군자가 아니겠는가? [學而時習之, 不亦說乎. 有朋自遠方來, 不亦樂乎. 人不知而不慍, 不亦君子乎.]”(『논어』 「학이」)

28) 공자는 군자가 자신이 성취하고자 하는 일에 대해 자부심을 가진 인간이지만 그렇다고 해서 그 일을 성취하기 위해 자신과 의견이 다른 사람들과 싸운다거나, 특정 인간들과 단합을 통해 불공정한 일을 하지 않는다고 주장한다. “군자는 썩식하지만 다투지 않고, 무리와 함께하지만 편당하지 않는다. [子曰, 君子矜而不爭, 群而不黨.]”(『논어』 「위령공」)

너지의 소진, 우울증, 원한 감정에 의한 공격성, 그리고 고립 등이다. 과연 공자의 인(仁)을 통해 이러한 문제들을 해결할 수 있을까? 해결할 수 있다면 인(仁)의 어떤 점이 그것을 가능케 하는 것일까? 인(仁)은 다양한 의미로 해석되지만, 원초적 의미는 타인에 대한 사랑이다. 사랑이란 긍정적 측면에서 타인을 위한 선한 행위이지만, 부정적 측면에서 타인에 대한 폭력이 될 수도 있다. 고립된 주체의 사랑은 타인과의 상호작용을 통해 형성되지 않고 일방적이고 나르시스적으로 이루어지기 때문에 타인에게 폭력이 될 가능성을 가지고 있다. 이러한 예는 스토키를 생각하면 쉽게 이해될 수 있다. 일방적이고 나르시스적인 사랑은 언제나 폭력이 될 가능성을 담지하고 있다. 공자는 사랑의 이러한 위험성을 감지하고 인(仁)의 실천 방법으로서 서(恕)에 대해 다음과 같이 정의한다.

자공이 물었다. 평생 동안 실천할만한 한마디 말이 있습니까? 공자가 말했다. 그것은 서(恕)일 것이다. 내가 하기 싫은 것을 남에게 시키지 말라.<sup>29)</sup>

공자는 제자인 자공이 평생 동안 삶의 원칙이 될 만한 말을 해달라는 요청에 서(恕)라고 말한다. 공자는 서(恕)를 내가 하기 싫은 것을 남에게 시키지 않는 것이라 규정하고 있다. 이 말의 의미는 무엇일까? 공자는 왜 적극적으로 타인에게 사랑을 베풀라고 하지 않고 소극적이고 부정적으로 내가 하기 싫은 것을 남에게 행하지 말라고 하는가? 니비슨(David S. Nivision)은 『유학의 갈림길』에서 서(恕)를 도덕적 황금률의 부정적인 형태로 정의한다.

자신에게 자기 스스로를 다른 사람의 자리에 대입시킬 것을 요구하고, 그렇게 내가 다른 사람의 '내' 입장이 되어봄으로써, 그 사람이 바라보는 것처럼 상황을 바라보는 동시에 나 자신의 판단력을 사용할 수 있는 직관을 효율적으로 이끌어내는 것이다.<sup>30)</sup>

서(恕)는 긍정적인 태도로 타인에게 사랑과 연민을 베풀 것을 주장하지 않지만, 자신이 타인의 입장이 되어보는 상상력을 발휘할 때 가능하다. 다시 말하면, 서(恕)는 고립적이고 나르시스적인 자아를 넘어 타인과의 관계 속에서 상호연관적인 사유를 바탕으로 하고 있다. 그렇다면 서(恕)는 왜 부정적인 형태로 행위 할 것을 주장하는가? 내가 원하는 방식으로 타인에게 사랑을 베푸는 것은 훌륭한 일이지만, 그런 사랑의 방식은 폭력성을 지니고 있기 때문이다. 인간은 타자에 대해 영원히 이해할 수 없다. 다만 인간은 타인에 대해 미루어 짐작할 수 있을 뿐이다.

서(恕)는 나의 관점에서 타자를 제멋대로 판단하여 대하지 않고 최소한 타자에게 불쾌감을 주지 않는 부정적인 형태의 행동 기준을 제시하고 있다. 인간이 타자와의 관계에서 파악할 수 있는 사실 중 하나는 내가 불쾌감을 느꼈던 타인의 행동이다. 이것을 근거로 내가 타인에게 이와 유사한 행동을 할 경우 타인도 싫어하지 않을까라고 미루어 짐작하는 것이다. 이처럼 서(恕)는 이해할 수 없는 타자에 대한 배려를 근거로 정해진 행위 기준이다. 뿐만 아니라 서(恕)는 나와 타자의 관계를 사유한다는 점에서 고립적 자아에서 벗어나 타인과 함께할 수 있는 가능성을 제시하고 있다.

무릇 인이라는 것은 내가 서고자 하면 남도 서게 하고, 내가 이루고자 하면 남도 이루게 하는 것이다.<sup>31)</sup>

29) 『논어』 「위령공」. “子貢問曰，有一言而可以終身行之者乎？子曰：其恕乎。己所不欲，勿施於人。”

30) 데이비드 S. 니비슨 지음, 김민철 옮김, 『유학의 갈림길』, 철학과현실사, 2006, 130~131쪽.

31) 『논어』 「용야」. “夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。”

공자는 인(仁)을 규정하면서 서(恕)의 부정적 형태의 황금률을 넘어 긍정적 형태를 제시하고 있다. 즉, 공자는 타인이 나에게 하지 않았으면 하는 행동을 타인에게 행하지 않는 소극적 방식을 넘어 적극적으로 타인을 위해 행위 할 것을 주장한다. ‘내가 서고자 하면 남도 서게 한다’는 것의 의미는 무엇인가? 이것은 타인에 대한 존경[敬]과 양보를 바탕으로 실행되는 행위이다. 서(恕)는 소극적으로 싫어할 만한 행위를 하지 않을 것을 주장하지만, 인(仁)은 적극적으로 타인을 위해 행위 할 것을 주장한다. 인(仁)함은 자기가 원하는 방식으로 사랑과 연민을 베푸는 것이 아니라 타인이 원하는 것을 실현할 수 있게 돕는 것이다.<sup>32)</sup> 다시 말하면, 인(仁)은 타인을 타인답게 살아갈 수 있음을 인정하고 돕는 것을 말한다.<sup>33)</sup> 인(仁)함은 타인을 이겨야 할 경쟁 대상으로 삼지 않고 타인을 자기와 함께해야 할 친구로 생각한다. 타인이 원하는 바를 이룰 수 있게 돕는 행위는 그 사람에 대한 존경을 바탕으로 이루어진다.

“중궁이 인에 대해 물었다. 공자가 대답했다. 문을 나가서는 큰 손님을 만난 듯이 하고, 백성에게 일을 시킬 때에는 큰 제사를 받듯 듯이 하며, 자기가 하기 싫어하는 것은 남에게 시키지 않아야 한다. 그렇게 하면 나라에 있어서도 원망이 없고, 집에 있어서도 원망이 없다.”<sup>34)</sup>

문밖을 나가 행하는 행위는 인간의 사회적 행위를 의미하며, 큰 손님을 대하듯이 한다는 것은 경(敬)을 의미한다. 공자는 인간이 인(仁)한 방식으로 사회적 행위를 하기 위해 필요한 것이 경(敬)이라 말하고 있다. 문밖에서 만나는 모든 것들(인간을 포함한)에 대해 경(敬)으로 대해야 하는 것이다. 백성과 큰 제사도 문밖에서 만나는 타인 그리고 그 타인에 대한 존경을 의미한다. 이렇게 문밖에서 만나는 모든 존재를 경(敬)의 태도로 대할 때 사회적 관계와 친족 관계에 있는 인간들에게서 원망을 사지 않는다는 것이다. 신자유주의는 주체를 소모적 인적 자원으로만 이해하기 때문에 사용가치가 사라지면 언제든 용도 폐기한다. 경쟁에서 낙오한 성과 주체는 원망에 사로잡힐 수밖에 없다. 이와 달리 공자의 인(仁)이란 타인에 대해 큰 손님과 큰 제사를 대하는 것처럼 존경의 태도로 대하는 것이다. 더 나아가 공자는 인(仁)함을 자신의 문화권을 넘어 낯선 다른 문화권과 소통할 수 있는 바탕으로 말하고 있다.<sup>35)</sup>

인(仁)은 나와 타자, 그리고 타문화권이 서로 원망하지 않고 존중하고 화합[和]할 수 있는 덕이다. 인(仁)에 근거한 화합이란 타인을 나의 관점에서 동일화시키고 말살시키는 것이 아니며, 인(仁)은 타인에 대한 존경을 밑바탕에 깔고 있으므로, 타자의 고유성과 특수성을 인정하고 함께 화합하는 것이다. 즉, 인(仁)의 화합은 획일적이고 폭력적 방식의 동일화가 아니라 타자의 다름을 인정하면서도 함께 연대하는 동료가 되는 것을 말한다. 공자는 이러한 인(仁)을 군자가 평생 실천해야 할 것으로 말한다.<sup>36)</sup> 인(仁)은 인간이 어떤 급박한 상황이나 절박한 상황 속에서

32) 卍 웨이밍 지음, 『卍 웨이밍의 유학 강의』, 75쪽 참조.

33) 한병철 지음, 이재영 옮김, 『타자의 추방』, 문학과지성사, 2017, 45~47쪽 참조.

34) 『논어』 「안연」. “出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。”

35) 공자는 번지와 대화에서 인(仁)이 타문화권인 오랑캐의 땅에서도 다른 사람과 소통하기 위한 덕임을 주장한다. “번지가 인에 대해서 묻자, 공자가 말했다. 거처할 때에는 공손히 하고, 일을 할 때에는 공경하며, 사람을 대할 때에는 성실해야 한다. 비록 오랑캐의 땅에 가더라도 버려서는 안 된다. [樊遲問仁。子曰，居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。]”(『논어』 「자로」)

36) 공자는 군자가 삶 속에서 끊임없이 실천해야 할 것으로 인(仁)을 말한다. “군자가 인(仁)을 버리면 어떻게 군자라는 이름을 이루겠는가? 군자는 밥 먹는 동안이라도 인을 어기지 않고, 급한 때라도 반드시 그것을 지키며, 역경을 당하여도 반드시 이렇게 하는 것이다. [君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。]”(『논어』 「이인」)



도 실천해야 할 가치이다. 이렇게 삶 속에서 끊임없이 인(仁)을 실천해 나아갈 때, 인간은 타인을 이겨야 할 경쟁 대상이 아니라 존경하고 함께 공존하고 연대해야 할 친구로서 동료로 대할 수 있게 된다. 인간은 타인과의 화합과 연대 속에서 자기 착취와 고립에서 벗어나 연대와 화합을 할 수 있게 된다.

## 5. 결론

한국 사회의 양극화 문제는 소득, 자산, 교육, 주거 등 사회의 다양한 측면에서 진행되고 있다. 본 논문은 이러한 양극화를 발생 원인의 하나인 신자유주의적 통치성에 의해 파멸되어 가고 있는 주체의 문제를 분석하고 이를 유가 철학의 인(仁)을 통해 저항적 주체의 형성 가능성을 모색했다. 본 논문에서 다른 내용은 정리하면 다음과 같다.

첫째, 신자유주의적 경쟁은 주체를 자기 착취, 우울증, 고립 등의 한계상황에 직면하게 한다. 신자유주의는 시장에 교환이 아닌 경쟁을 도입한다. 경쟁은 사회를 통치하기 위한 통치 원리로 작용한다. 신자유주의 시대를 살아가는 주체는 성과달성이라는 목표를 위해 무한 경쟁 상황에 직면하게 된다. 성과 주체는 목표 달성을 위해 자기 자신을 착취하는 데 이른다. 자기 자신을 착취하는 성과 주체는 결국 에너지가 고갈되어 우울증을 겪게 된다. 우울증에 빠진 성과 주체는 타인과의 교류를 기피하고 고립된다. 신자유주의는 이러한 방식으로 주체를 고립시킴으로써 저항 가능성을 원천 봉쇄한다.

둘째, 군자다운 경쟁은 타인에 대한 승리가 아니라 자신의 몸을 단련하는 것 즉 자기의 성장을 목표로 한다. 군자다운 경쟁의 대표적인 예는 활쏘기이다. 활쏘기는 상대방을 함께 활을 쏘는 친구로 대한다. 활쏘기에서 과녁을 정확히 쏘는 것은 몸의 단련에 달려 있다. 이처럼 군자다운 경쟁은 타인에게 승리하기 위한 것이 아니라 자신의 몸의 단련을 목표로 한다. 몸의 단련은 자기 착취가 아닌 자기반성을 통한 성장을 목표로 한다. 활쏘기는 자기반성을 문제 삼는다는 점에서 인(仁)을 익히는 과정이다.

셋째, 인(仁)은 성과 주체가 떠안고 있는 문제들, 즉 무한 경쟁, 자기 착취, 우울증, 고립 등을 극복할 수 있는 길을 제시한다. 인(仁)의 원초적 의미는 사랑이다. 인(仁)은 타인에 대해 긍정적 형태로 베풀어지는 기독교적 의미의 '사랑과 연민'과는 다른 부정적 형태로 이루어진다. 인(仁)의 실천 방법인 서(恕)는 부정적 형태의 황금률로서 타인에게 불쾌감을 일으킬 행동을 하지 않는 것이다. 왜냐하면 내가 원하는 방식으로 베풀어지는 사랑은 폭력성을 지니고 있기 때문이다. 인간은 타인을 이해할 수 없으며, 이런 상황에서 사랑은 부정적 형태로 시작된다. 서(恕)는 상호연관적 사유를 바탕으로 고립적이고 자기중심적 자아의 한계성을 넘어 타인에게 다가간다. 인(仁)은 자기중심적이고 폭력적 가능성이 있는 방식으로 타인을 사랑하는 것이 아니라 타인을 배려하고 조심스럽게 다가간다. 나아가 인(仁)은 타인이 원하는 것을 실현할 수 있게 돕는 것으로 확장된다. 즉, 인(仁)은 타인이 타인답게 살아갈 수 있도록 돕는 것이다. 이러한 인(仁)은 타인을 이겨야 할 경쟁 상대로 여기지 않고 존중하고 배려해야 할 친구로 생각한다. 인(仁)은 나와 타자가 서로 원망하지 않고 공존하고 화합할 수 있는 밑바탕이 되는 덕이다. 인(仁)의 화합은 획일적이고 폭력적 방식의 동일화가 아니라 타자의 다름을 인정하고 존중하고 함께 연대하는 것이다.

지금까지 한국사회의 양극화를 심화시키고 있는 신자유주의 시대를 살아가는 주체의 문제를 동양 철학적 관점을 통해 논했다. 하지만 양극화 문제는 여전히 해결되지 못한 숙제로 남겨져

있으며, 실질적인 해결책이 필요하다. 본 논문은 양극화 문제에 대해 소극적인 측면에서 신자유주의 시대를 살아가는 주체가 어떻게 저항적 주체로 변화될 수 있을가의 문제만을 다루고 있다는 한계점을 지닌다. 나아가 양극화 문제를 정의의 관점에서 유가 철학에서 논해지고 있는 인정(仁政)을 통해 정치적 측면의 양극화 문제 극복에 대해 논하지 못했다. 특히 분배와 인정의 문제와 유가 철학의 관점들 속에서 양극화 문제를 다루었다면 흥미로운 논의가 이루어질 것이다. 하지만 이 문제는 다음 기회로 미루기로 한다.

## 참고문헌

- 朱熹 撰, 『四書章句集注』, 中華書局, 2014.
- 王弼 著, 樓宇烈 校釋, 『王弼集校釋(上下)』, 中華書局, 1980.
- 吳怡 著, 『老子解義』, 三民書局, 2019.
- 김용옥, 『논어한글역주1~3』, 통나무, 2009.
- 데이비드 S. 니비슨 지음, 김민철 옮김, 『유학의 갈림길』, 철학과현실사, 2006
- 뚜 웨이밍 지음, 정용환 옮김, 『뚜 웨이밍의 유학 강의』, 청계, 1999
- 낸시 프레이저·악셀 호네프 지음, 김원식·문성훈 옮김, 『분배냐, 인정이냐?』, 사월의책, 2014.
- 미셸 푸코 지음, 오토르망(심세광, 전해리, 조성은) 옮김, 『생명 관리 정치의 탄생』, 난장, 2012.
- 사토 요시유키 지음, 김상운 옮김, 『신자유주의와 권력』, 후마니타스, 2014.
- 조국 엮음, 『사회권의 현향과 과제』, 경인문화사, 2017.
- \_\_\_\_\_, 『가불 선진국』, 메디치, 2022.
- 한병철 지음, 김태환 옮김, 『피로사회』, 문학과지성사, 2012.
- \_\_\_\_\_, 이재영 옮김, 『타자의 추방』, 문학과지성사, 2017.
- 최현실, 「한국사회의 양극화 완화를 위한 복지 정책 연구」, 『통일전략』 제14권, 2014.
- 김원식, 「한국사회 양극화와 다차원적 정의」, 『사회와 철학』 제26집, 사회와 철학 연구회, 2013.
- 김현, 「폭력의 정치경제학」, 『민주주의와 인권』 제19권2호, 전남대학교 5.18 연구소, 2019.

## 〈저항적 주체 형성의 동인으로서 ‘인(仁)’〉에 대한 논평

장 용 훈  
(조선대학교)

현대 사회의 가장 심각한 병폐 가운데 하나로 간주되고 있는 ‘양극화’ 문제를 다루고 있는 이 논문은 신자유주의적 경쟁에 그 주된 원인이 있는 것으로 진단하고, 유학의 핵심 덕목인 ‘인(仁)’을 해법으로 제시하고 있다.

여기서 논자가 양극화의 진원지로 지목하고 있는 신자유주의는 오늘날 정치·경제·사회 분야 등 현실 세계의 다양한 영역에서 막대한 영향력을 행사하는 것으로 평가되고 있으며, 실질적으로 ‘규제 완화’를 기치로 자유시장 확대, 감세, 사회복지지출 축소 등을 골자로 하는 정책 노선을 현실화함으로써 국가간 개인간 빈익빈-부익부 현상을 심화시킨다는 점에서 많은 비판을 받고 있다.

실제로 파리경제대학의 세계불평등연구소(WIL)가 발간한 ‘세계불평등보고서 2022’에 따르면, 2021년 현재 전 세계 상위 10%에 해당하는 부자가 전체 자산의 76%(소득비중은 52%)를 차지하고 있으며, 하위 50%에 속하는 사람들의 자산은 2%(소득비중은 8%)에 불과하다. 이러한 부(富)의 편중 현상은 우리나라의 경우(상위 10% : 자산-58.5%/소득-46.5%, 하위 50% : 자산-5.6%/소득-16%)도 별반 다르지 않다. 따라서 지금 우리 사회가 심각한 불평등과 양극화의 상태에 놓여있다는 논자의 인식에는 별다른 이견이 없을 것이다. 그런데 그 근본 원인이 ‘신자유주의적 통치’라는 진단에 대해서는 어떨까?

우선 그동안 신자유주의 진영에서는 잘못된 정부 정책으로 인해 시장이 왜곡된 것(정부 실패)이 문제의 원인이며, 따라서 오히려 규제 완화를 통해 기업 활동의 자유를 최대한 보장함으로써 이른바 ‘낙수효과’를 통해 양극화 문제가 해결될 수 있다고 주장해 왔다. 반면, 반대 진영에서는 ‘모두가 자유로운 시장’이라거나 ‘보이지 않는 손’이라는 관념 따위는 애초에 환상에 불과하며, 따라서 시장이 스스로 효율적인 자원 배분을 할 수는 없다(시장 실패)는 관점에서 적극적인 정부의 개입을 요구한다. 양극화의 원인이 신자유주의적 통치에 있다는 논자(혹은 푸코)의 견해는 일단 이후자의 시장실패론에 기반해 있는 셈이다.

1. 논자는 여기서 양극화 문제에 접근하는 논의의 틀을 비판이론가들 사이의 ‘분배-인정 논쟁’과 현대 프랑스 철학자들의 ‘저항의 주체에 관한 담론’으로 양분하고 있는데, 평자로서 그렇

게 구분한 이유가 무엇인지 쉽게 이해되지 않는다.

분배-인정 논쟁과 관련해서는, 통상 ‘(재)분배’가 사회적 불평등을 시정한다는 측면에서 정의 구현의 방법들을 다룬다면, ‘인정 투쟁’은 개인의 인정요구를 만족시켜 준다는 측면에서 자기실현의 조건들을 다룬다는 차이가 있다. 그런데 “오직 인정관계 확장의 보편적 논리에 의거할 때에만 개념화되지 않은 사건들을 체계적으로 정돈할 수 있”으며(인정투쟁, p.309), “모든 사회적 투쟁과 갈등의 형태를 원칙적으로 인정투쟁이라는 동일한 유형에 따라 이해할 수 있다”(앞의 책, p.303)는 A. 호네프의 말에서 확인되듯이, 이 논쟁은 기본적으로 불평등의 원인이 무엇인지(다차원적인 사회적 불의인가, 아니면 왜곡된 인정질서인가)를 따지는 사회·정치철학적 이슈보다는 ‘모든 사회적 저항이 인정투쟁의 결과’라는 호네프의 사회심리학적 설명이 과연 타당한가 하는 물음에서 출발한다. 그런 맥락에서 N. 프레이저는 “(사회구성원 모두의) 동등한 참여를 위해서는 (물질적 자원의 적절한 분배를 통해 참여자들의 독립성과 발언권을 보장하는) 객관적 조건과 (모든 참여자들에게 동등한 존중을 주고받을 수 있는 동등한 기회를 보장하는) 상호주관적 조건 모두 필요하다.”(분배냐 인정이나, p.71~72)고 주장하는 것이다. 따라서 어떤 이유로 이 논쟁이 우리 시대의 양극화 문제를 다루는 논의의 한 축이 될 수 있는지 약간의 설명이 더 필요해 보인다.

2. 논자(그리고 푸코)에 따르면, 신자유주의는 시장을 자유로운 ‘교환’이 아닌 자유로운 ‘경쟁’의 장소로 바꿔 놓았고, 이것이 결국 빈부 차이를 확대시킨 셈이다. 여기서 문제는 경쟁이 자연적으로 발생한 현상이 아니라 ‘누군가(혹은 무엇) 일부러 구축한 사회의 통치원리’라는 점이다.

주지하다시피 신자유주의는 자본주의의 한 양태이며, 따라서 그 양극화라는 병폐는 자본의 권력화를 야기하는 ‘자본주의’의 본질적 속성에서 기인하는 것으로 볼 수도 있다. 자본주의를 머리가 수십 개 달린 괴물 히드라에 비유하는 역사학자 P. 브로델이 제시한 ‘물질생활-시장경제-자본주의’라는 ‘삼층집 모델’에 따르면, 투명한 경쟁이 이루어지는 2층의 시장경제 영역과는 달리, 자본주의가 작동하고 있는 최상층 영역은 온갖 술수와 특권이 난무함으로써 전혀 경쟁의 힘이 작동하지 않는 반(反)시장적 공간이다.(물질문명과 자본주의 읽기, p.173) 다시 말해서, 역사적으로 자본주의는 자유로운 경쟁이 이루어지는 시장이 아니라 오히려 경쟁을 배제한 반시장이라는 토양에 바탕을 두어 왔다는 것이다. 이것은 ‘독과점’과 같은 불완전경쟁은 ‘경쟁’의 특수한 형태가 아니며, 양자는 전혀 다른 게임이라는 주장이 된다. 정상적인 시장과 비정상적인(=반시장적) 시장을 구분하는 기준이 되는 ‘경쟁’에 대한 이러한 관점은 논자의 다른 논지에도 많은 시사점을 줄 수 있을 것 같다.

3. 논자는 ‘활쏘기’를 통해 신자유주의적인 경쟁과 군자다운 경쟁을 비교하면서 ‘돌이켜서 자신에게서 구한다(反求諸其身)’는 특징을 제시한다. 신자유주의적인 경쟁 방식은 타인을 경쟁의 대상으로 삼음으로써 끊임없이 자신을 착취하는 반면, 군자는 타인과는 무관하게 경쟁을 통해 자신을 단련시킨다(≒자기성찰을 통한 자기성장)는 것이다. 여기서 일단 의문이 드는 것은 시장에서의 치열한 생존활동과 활쏘기 같은 여가활동이 과연 적절한 비교 대상이 될 수 있을까 하는 점이다. 자기착취가 일어나는 치열한 경쟁의 장은 대부분 본의 아니게 선택이 아닌 생존의 문제에 내몰리고 있는 상황이 아닐까 싶다.

4. 논자는 ‘군자다운 경쟁’의 가능근거로 인(仁)을 제시하면서, 그 실천방식으로 타인에 대한

배려(恕)와 존경(敬)의 태도를 제시하고 있다. 그런데 보통 우리는 인간을 보편적으로 존중하기는 하지만, 그들 한 명 한 명을 모두 존경하지는 않는다는 경험적 사실에서 존중(respect)과 존경(esteem)을 구분한다. 그래서 “모든 사람들을 동등하게 존중하라는 명령은 전적으로 사리에 맞는 것이지만, 모든 사람을 동등하게 존경하라는 것은 모순된 말”(분배나, 인정이나, p.64 주32)이라고 하기도 한다. 논자는 때때로 존중과 존경 개념을 혼용하기도 하면서, 타인에 대한 존경을 타자의 고유성과 특수성을 인정하기 위한 것, 즉 ‘화이부동(和而不同)’을 실천하기 위한 태도로 언급하고 있는데, 굳이 그것을 위해 ‘존중을 넘어 존경’까지 할 필요는 없지 않을까 싶기도 하다.

5. 제목과 서두에서 이 논문은 ‘저항적 주체’가 어떻게 형성될 수 있는지를 다룬다고 했다. 그런데 막상 논문 어디에서도 ‘저항’의 의미와 대상, 그리고 방법에 관한 언급이 뚜렷이 보이지 않는다. 어찌면 이 문제는 논자가 논문의 마지막 부분에서 언급한 바와 같이, 분배-인정 논쟁을 이 논의의 주요 배경으로 삼았으면 해소될 일이었을지 모른다. “적은 것을 걱정하지 않고, 고르지 않은 것을 걱정한다(不患寡而患不均)”(論語, 季氏)는 공자의 발언이나 인(仁)·화(和) 등의 유학적 개념들이 호네트가 말한 ‘인정’의 3가지 형태(사랑, 권리, 연대)와 내용 면에서 상당히 유사하기도 한 때문이다.

# 사회갈등과 ‘열린 사회’의 이념에 대한 대립적 두 사유 -베르그손과 포퍼를 중심으로-

김 성 훈  
(조선대학교)

## 1. 들어가는 말

지난해 6월 영국 킹스컬리지가 여론조사기관인 입소스에 의뢰해 발간한 보고서에 28개국 2만 3천여 명을 상대로 조사한 결과, 12개 갈등 항목 가운데 이념, 빈부, 성별, 학력, 정당, 나이, 종교 분야에서 한국이 1위를 차지했다는 반갑지 않은 결과가 발표되었다.<sup>1)</sup> 한국 사회가 선진국으로 진입했다는 자부심의 이면에 갈등 공화국이라는 오명이 덧붙여진 이유는 무엇일까?

우선 갈등은 사전적 의미로 싸움, 의견, 이해 따위의 불일치나 충돌으로 정의되며,<sup>2)</sup> 법적으로는 “공공정책을 수립하거나 추진하는 과정에서 발생하는 이해관계의 충돌”<sup>3)</sup>로 정의된다. 특히 사회갈등이란 개인적 차원에서 발생하는 갈등과는 달리 사회적 이슈를 둘러싼 집단적 차원에서 발생하는 갈등을 의미한다. 사회학은 이러한 사회갈등에 대한 다양한 접근법, 즉 갈등에 대한 시각의 변화, 갈등의 표출 양상, 갈등의 유형 등을 통해 갈등의 사회적 측면에 접근하고자 한다. 사회갈등을 대하는 시각의 변화 역시 전통적으로 갈등이 개인과 공동체에 피해를 주기 때문에 제거되어야 한다는 의견이 주를 이루었다면, 점차적으로 갈등을 자연적이고 필연적인 사회현상으로 간주하고 이를 긍정적으로 보는 시각이 등장하였다. 더욱이 최근에는 갈등을 구체적 상황 속에서 적절하게 조정하거나 유지 관리해야 한다는 통합적인 시각 또한 등장하였다. 이와 관련하여 갈등을 다루는 방법론적 측면에서도 갈등관리, 갈등해결, 갈등변환이란 용어가 사용되고 있다.<sup>4)</sup> 사회갈등이란 그 발생의 원인에 따른 다양한 유형으로 가시화되기 때문에 그에 따라 경제갈등, 가치갈등, 사실관계갈등, 인간관계갈등, 구조적갈등 등으로 구분할 수 있다. 따라서 사회갈등의 해소라는 관점에서 그만큼의 다양한 접근법이 요구되며, 그 접근법들 또한 등나무와 칩의 얽힘처럼 복잡적이다.

그렇다면 사회갈등이 첨예화되는 상황 속에서 우리가 인간다운 삶을 영위할 수 있는 이상적인 사회는 어떤 형태여야 하며, 그 원천은 무엇일까? 그리고 이런 사회를 창조하기 위해 우리가 취할 수 있는 최선의 방법은 무엇일까? 이러한 철학적인 질문에 베르그손과 포퍼는 “열린사회”라는 동일한 개념을 사용하면서도, 이 개념에 상이한 철학적 의미를 부여함으로써 대립적 입장을

1) <https://imnews.imbc.com/>

2) 갈등(葛藤)이란 단어가 등나무와 칩을 일컫는 말의 조합임을 미루어 볼 때 갈등은 본질적으로 상반되는 두 방향을 향해 꼬이면서 복잡하고 풀기 어렵게 얽혀 있는 현상을 의미한다.

3) 2009년부터 시행된 대통령령 「공공기관의 갈등 예방과 해결에 관한 규정」 참조.

4) 동국대학교 갈등치유연구소, 『갈등치유론』, 한국학술정보, 2012. 107쪽.

드러낸다. 사실 열린사회의 이념은 특정한 정치적 체제나 이데올로기적 독점물로서 간주 될 수 있는 것이 아니며, 특정 사상의 전유물로도 간주 될 수 없는 인류의 문화적 진행 과정 중에서 오랜 시간 공유되어온 이념이다. 다만 그러한 이념을 구체화하고, 실현하기 위한 다양한 이론적 방법과 전략이 있을 뿐이다.

열림(openness, ouverture)이란 용어 또한 주로 사회·정치철학적 논의에서 등장하는 데 그 의미는 첫째 부동성(immobility)과 정체(stagnation)가 아닌 이동(movement)과 변화(change)를 의미하며, 둘째 정책의 입안과 결정 과정에 있어 비밀(secret)이 아닌 공지성(publicity)을 함축하고 있다. 셋째, 이 용어는 이념이나 신념체계의 획일성(uniformity)을 고수하기보다는 정치적 입장의 다양성, 혹은 다원성(diversity)을 의미한다<sup>5)</sup>. 이러한 측면에서 열림은 변화이자 진보로 규정되며 닫힘은 정체 혹은 폐쇄로 규정된다. 위에 열거한 열림의 의미를 정치적으로 대입해보면 계층간의 자유로운 이동, 선택의 여지가 있는 정보의 접근성, 표현의 자유에 기반을 둔 다양성의 존중과 같은 오늘날 민주주의의 작동에 필수적인 제도들의 이념을 내포하고 있다고 볼 수 있다.<sup>6)</sup>

열림의 개념에 대한 의미를 통해 우리는 ‘열린사회’를 완성적 의미에서의 ‘열려진’, 혹은 ‘열린’ 사회라기보다는 ‘열려가고 있는’ 사회라고 규정할 수 있다. 열린사회란 구체적으로 현실 속에 존재하는 사회라기보다는 끊임없는 노력을 통해 우리가 지향해야 할 이념을 지시하는 것으로 볼 수 있기 때문이다. 이것이 이념일 수 있는 이유는 바로 열림의 원천이 인간의 ‘초월적’ 능력과 관련되기 때문이다. 베르그손은 이러한 초월의 가능성을 인간적 경험을 넘어서 실재에 대한 직접적 인식을 겨냥하는 직관적 경험을 통해서, 포퍼는 반증가능성에 입각한 비판적 합리주의를 통해 확보하고자 한다.

사실 열린사회의 이념은 인류가 오랜 시간 지향했던 이념적 모형이었으며, 특히 오늘날 민주주의적 정치체제의 다양한 제도들과 긴밀히 결부되는 까닭에 우리에게는 다소 진부한 것으로 간주될 수도 있다. 그러나 이 논문은 열린사회의 이념에 대한 이러한 부정적 생각을 불식시키고 그 본래적 의미를 다시 되새겨보고자 하는 하나의 시도로 볼 수 있다. 이에 본 연구는 ‘열린사회’에 관한 상이한 접근을 보여주는 두 철학적 관점을 통해 열린사회의 현실적 적용과 실현에 있어 우리 사회가 얼마나 열린사회에 근접하고 있는지를 구체적으로 검토하기보다는 베르그손과 포퍼가 제시한 열린사회의 이념을 순수히 이론적 차원에서 논구해봄으로써 참여화된 갈등사회 속에서 열린사회로 변화하기 위한 철학적 원천들을 검토할 것이다.

## 2. 열린사회에 관한 베르그손과 포퍼의 인식론적 토대

### 2-1. 베르그손의 직관적 형이상학<sup>7)</sup>

5) Dante Germino, *Political Philosophy and the Open Society*, Louisiana State University Press, 1982, p. 3, 황경식, 『개방사회의 사회윤리』, 철학과 현실사, 1996, 38쪽에서 재인용.

6) 로버트 달, 『민주주의』, 김왕식 외 옮김, 동명사, 2000, 120-136쪽 참조. 바로 이러한 측면에서 열린 사회를 정치적인 관점에서 보면 민주주의 사회가 된다. 이와 관련해 포퍼의 열린사회론을 민주주의와 관련해 비판적으로 분석한 글로 신중섭, 『포퍼와 현대의 과학철학』, 서광사, 1992, 279-282쪽 참조하면 된다. 더 불어 열림의 개념은 정치적이고 사회적인 측면에서만 아니라 개인의 성격이나 심성적 특성을 설명하기 위해서도 사용된다. 예컨대 비타협적, 배타적, 독단적 성격을 지닌 사람의 경우 우리는 그를 닫힌성격을 갖고 있다고 규정하는 반면, 타협적이며 관용적이고, 비판에 열려있는 성격을 지니면 그를 열린성격을 갖고 있다고 규정할 수 있다.

7) 본 절은 김성훈, 「베르그손 철학에서 이미지, 의식 그리고 윤리」, 조선대학교 박사학위논문, 2020, 4장 3



베르그손은 의식적 상태들의 흐름과 변화 그 자체, 즉 실재적 시간으로서의 지속을 포착하기 위해서는 ‘인간적 경험’을 ‘확장’ 시키려는 노력인 직관이 필요하다고 본다. 베르그손의 인식론에 있어 지성과 직관은 서로 다른 작동방식과 특성을 갖는다.<sup>8)</sup> 그는 『사유와 운동』에 실린 1903년에 작성한 「형이상학입문」에서 지성은 “사물의 주의를 도는” 분석능력을 특징으로 갖지만, 직관은 “사물의 내부로 들어가는” ‘공감’(sympathie)을 그 특징으로 갖는다고 규정한다. 베르그손 철학에서 공감은 우선 일종의 방법으로서 직관과 긴밀히 결부되어 있다는 점에서 공감과 직관이 동의어라고 생각할 수도 있지만, 사실 이 양자는 서로 보완하는 개념이다. 왜냐하면, 직관이 ‘정신이 자기 자신과 맺는 관계’라고 정의될 때, 공감은 사물 혹은 세계에 대한 일종의 정신적 접촉을 의미하기 때문이다. 따라서 공감은 자신의 운동과는 다른 운동에 참여하고, 이로 인한 내적 반향을 통해 다시 자신의 내부로 들어가는 이중운동을 함축한다. 다시 말해 베르그손에게 공감은 우리를 세계와 관계 맺어주면서 우리 안의 타자성의 한 형태를 밝혀내는 능력이다. 이러한 공감의 특성으로 인해 직관은 사물과 내적으로 하나가 될 수 있는 공감능력을 바탕으로 한 절대적 인식이며, 지성은 고정적인 ‘기호’를 통해 작업하는 상대적 인식으로 규정된다.<sup>9)</sup>

따라서 베르그손에 있어 절대적인 인식으로서의 직관만이 참된 실재로서의 지속을 파악할 수 있는 자격이 주어진다. 예컨대 분석적 방법에 근거하는 전통 물리학에서의 운동체의 위치는 운동 그 자체의 부분이 아니라 단지 공간상의 한 점을 상징하며, 운동의 기체(基體)로서 상징된 것에 불과하다. 무수히 많은 공간상의 정지점들을 결합한다 할지라도 결코 운동성 그 자체를 포착할 수 없다. 이처럼 지성이 표현하는 운동성이란 부동적인 것을 병렬시켜 그 운동을 재구성하는 것에 불과하다. 그렇다면 지성은 왜 운동 자체에 대해서는 등을 돌리고 불연속적인 것만을 표상하려고 하는가? 그 이유는 지성이 순수 인식이 아닌 실천적 유용성을 겨냥하고 있는 인식 기능이기 때문이다.<sup>10)</sup>

“우리가 수행하는 행동들, 다시 말해 체계화된 운동들 속에서 우리의 정신은 운동의 목표나 의미, 그것의 전체적 윤곽, 요컨대 부동적인 실행 계획에 주의를 고정하고 있다. (...) 지성은 운동 자체에 대해서는 등을 돌린다. 그것에 대해 아무런 관심도 가질 필요가 없기 때문이다. 만일 지성이 순수하게 이론만을 지향한다면 그것은 운동 자체 속에 자리 잡을지도 모른다. 운동은 아마도 실재 자체일 것이며 부동성은 외양적인 혹은 상대적인 것에 지나지 않기 때문이다. 그러나 지성은 아주 다른 것을 지향한다. 자신을 제어하지 않는다면, 그것은 거꾸로 가는 행보를 할 것이다. 그것은 마치 부동성이 궁극적인 실재나 요소인 것처럼 언제나 거기서 출발한다. 운동을 표상하려 할 때 지성은 부동성들을 병렬시켜 운동을 재구성한다. 우리는 이와 같은 지성의 작용이 사변적 영역에서는 부당하고 위험하다는 것을 보여주겠지만(지성은 우리를 막다른 골목에 이르게 하고 풀리지 않는 철학적 문제들을 인위적으로 만들어 낸다.) 지성의 목적을 생각해 볼 때 그러한 지성의 작용은 어렵지 않게 설명된다. 지성은 자연적 상태에서는 실제적으로 유용한 것을 겨냥한다.”<sup>11)</sup>

절 166-172쪽을 수정·요약한 것임을 밝힌다.

8) 베르그손 철학에서 지성(지능)은 사실 본능과 짝을 이루는 개념이다. 즉 본능과 지능은 유기적 도구의 사용과 무기적 도구의 조작이라는 근본적인 차이에도 불구하고 생명체가 물질적 세계에 관해 행사할 수 있는 작용이자 인식적 틀로써 상호보완적 경향으로 존재하는 것이다. 이러한 본능과 지능이 인간에게서는 생명체의 지능의 경향성이 만개한 지성의 형태로, 그리고 본능을 자기 의식적인 상태로 만개한 직관의 형태로 드러나는 것이다.

9) Bergson, Henri, “Introduction à la métaphysique”, *La pensée et le mouvant* (PM), puf, 1998, pp. 171~181.

10) Bergson, Henri, *L'évolution créatrice* (EC), puf, 2008, p. 156.

따라서 직관을 통해 베르그손이 겨냥한 목표는 단지 인간 경험의 한계를 정당화하거나 일반화하는 데 그치는 것이 아니라, 유용성을 향해 굴절된 “인간의 조건을 넘어서”(dépassement de la condition humaine)<sup>12)</sup> 경험의 확장가능성을 확보하고자 하는 데 있다. 다시 말해 “인간의 조건을 ‘넘어’가는 것은 ‘인간적인 것’을 뒤에 남기고 떠나는 결과를 낳기보다는 오히려 그 경험의 지평을 넓히고자 하는 것”을 의미한다.<sup>13)</sup> 이는 곧 인간의 뿌리 깊은 사유습관들을 제거하고 그로 인해 우리에게 직접적으로 주어지는 실재와의 만남을 추구하려는 인식론적 시도이자 동시에 우리의 삶을 더욱 풍요롭게 하고자 하는 실천적 노력이다. 따라서 인간의 다양한 경험을 일반화하여 보편타당한 지식의 체계로 환원하고자 하는 기존의 학문에 대한 비판적 관점을 유지하면서 지성이나 지각과 같은 이성적인 것에 의해 파악된 경험뿐만 아니라 그와 동등하게 중요한 의지, 감정, 욕구, 열망 등을 통해 인간을 총체적으로 파악해야 한다. 베르그손이 형이상학을 ‘총괄적 경험’으로 정의하는 것은 바로 이런 이유에서이다.<sup>14)</sup>

## 2-2. 포퍼의 비판적 합리주의

포퍼는 인간 이성이 지닌 오류 가능성을 인정함과 동시에 이를 수정할 수 있는 이성 자체의 비판적 기능을 높이 평가한다. 그의 인식론 혹은 과학철학은 반증가능성의 원리(principle of falsifiability)에 입각한 비판적 합리주의로 정의된다. 포퍼는 전통적인 귀납주의자들을 비판하면서 한 문장의 유의미성 여부를 따지는 의미의 기준을 제시하기보다는 과학과 과학이 아닌 것을 구별하는 구획의 기준을 제시한다. 즉 한 이론은 그것과 상충하는 관찰을 생각할 수 있고, 관찰적 경험으로 반증 될 수 있도록 다시 제시될 때 과학적 지식으로 정당화될 수 있다. 그가 제기하는 귀납주의 과학관의 문제점은 가치 중립적인 순수관찰을 고집함으로써 객관적인 순수관찰은 존재할 수 없다고 하는 관찰의 이론 의존성을 외면함과 동시에, 관찰자가 처한 다양한 실천적 문제 상황 또한 과학적 지식의 출발점이 된다는 사실을 외면하는 데 있다. 포퍼에 따르면 새로운 과학적 지식은 우리가 기존에 알고 있는 지식과 부합하지 않는 어떤 새로운 사실을 발견함으로써 야기된다. 즉 우리가 알고 있는 지식과 새로운 사실 사이에 내적인 모순이 발생할 때 새로운 과학적 지식이 출발하는 것이다. 관찰자의 관찰은 과거 그가 겪은 경험과 그의 지식, 그의 기대 등과 더불어 총체적으로 영향을 받을 수밖에 없으므로 포퍼는 관찰이 항상 이론의 빛 아래서의 관찰일 수밖에 없다고 주장한다.<sup>15)</sup> 특히 귀납의 원리는 연역 추리와 달리 전제가 참이라 하더라도 결론이 필연적으로 참이 될 수가 없다.<sup>16)</sup> 귀납의 원리가 전제와 결론의 일치를 보장하지 않기 때문에 귀납주의자들은 귀납의 원리를 완전한 참이 아닌 확률에 기반을 둔 개연적인 참으로 간주하는 방향으로 나아간다.

11) *Ibid.*, p. 156.

12) 인간의 조건을 넘어서 그 발생적 근원을 확보하려는 노력에 관해 다음을 참조할 것 : Bergson, Henri, “De la position des problèmes”, *PM, op. cit.*, pp. 50-51. ; “Introduction à la métaphysique”, *PM, op. cit.*, p. 218.

13) 키스 안셀 피어슨, 『썩트는 생명』, 이정우 옮김, 산해, 2005, 51쪽.

14) *PM, op. cit.*, p. 227 ; “Sur le pragmatisme de william james”, *ibid.*, p. 242 참조.

15) 신중섭, 『포퍼와 현대의 과학철학』, 서광사, 1992, 259-260쪽 참조.

16) 예컨대 다양한 조건 아래에서 특정한 대상에 관한 같은 사태가 관찰되어 어떤 대상은 ~한다는 결론을 내렸다고 할지라도 지금까지 관찰한 특정 대상의 사태가 항상 ~한다고 하는 언명에 대해 논리적인 정당성을 부여하지는 못한다. 혹여 그와는 다른 사태가 관찰된다면, 다시 말해 반론이 제기된다면 그 언명은 거짓이 되기 때문이다.

포퍼에게 반증의 과정은 다음과 같다. 우선 우리는 해결해야 할 문제에 맞닥뜨린다. 바로 이 때 잠정적인 해결책으로서 하나의 가설이 제기되며, 동시에 이에 대한 테스트, 즉 논박이 제기된다. 만약 그 가설이 제기된 논박을 수용하지 못한다면, 그 가설은 비과학적인 것으로 배제된다. 만약 문제의 해결책으로서 제시된 가설이 비판을 통해 반박된다면, 우리는 문제 해결을 위한 다른 가설을 시도한다. 반대로 그 가설이 반박을 견뎌낸다면 우리는 그것을 잠정적으로, 즉 항상 새로운 반증 사례를 통해 비판받을 수 있는 것으로 받아들이며, 단지 최종적인 수용이 아니라 계속해서 논의되고 비판될 만한 가치가 있는 것으로 용인한다. 결국, 과학은 검증된 언명 체계라기보다는 우리의 문제를 해결하려는 시도로써 제기된 가설적 추측이자 끊임없는 비판을 통해서만 성장할 수 있다.

우리가 보통 과학적 지식이라고 부르는 것은 일반적으로 (...) 여러 가지 서로 경쟁하는 가정들과 그 가정들이 실험적 검증을 거쳐 어떤 결과가 나왔는가에 관한 정보이다. 그것은, 플라톤과 아리스토텔레스의 언어를 사용해서 말하면, 시험에 가장 잘 견디어 낸 최근의 과학적 소견(opinion)에 관한 정보이다. 이 견해가 뜻하는 것은 과학에 있어서 우리는 어떤 증명도 가지고 있지 않다는 것이다. (...) 이론의 진리성을 한번에 영구적으로 확립한다는 의미에 있어서의 증명은 존재하지 않는다.<sup>17)</sup>

포퍼의 비판적 합리주의는 인식과 실천에서 이성의 역할을 강조한다. 그가 주목하고자 하는 이성이란 독단적 이성이 아닌 비판적 이성이다. 이성에 의해 절대적으로 확실한 앎에 도달할 수 있다는 전통 합리주의는 이성에 의해 파악된 것과 그로부터 논리적으로 도출된 것만을 확실한 앎으로 인정한다. 그러나 포퍼는 이성을 감각에 대립되는 좁은 의미가 아니라 우리의 경험까지도 포함하는 넓은 의미의 판단능력으로 규정한다. 따라서 포퍼의 비판적 합리주의에 따라 우리의 앎의 기본 토대로서 이성을 인정하면서도, 이성의 오류성을 받아들이고 비판과 논증을 통해 더욱 나은 앎으로 조금씩 다가갈 수 있다.

이처럼 이성의 의미를 넓게 받아들이면서 끊임없는 비판을 통해 지식이 성장한다는 포퍼의 비판적 합리주의는 자연법칙과 사회의 규범법칙을 구별하면서 비판적 이원론을 전개한다. 그에 따르면 “비판적 이원론은 단순히 규범과 규범적 법칙은 인간에 의해서, 좀 더 자세히 말한다면 그것을 지키거나 수정하려는 결단이나 협약에 의해 제정될 수 있고 변화될 수 있다고 주장하며, 그러므로 그것에 대한 도덕적인 책임은 인간이 져야 한다.”<sup>18)</sup>

그렇다면 이때 우리는 과학의 객관성을 어떻게 확보할 수 있는가? 포퍼는 과학의 객관성은 과학자 개인의 가치중립적 입장을 통해서가 아니라 제도적으로 확립된 비판적인 과학의 방법을 통한 사회적 산물이라는 점에서 그 객관성을 확보할 수 있다고 본다.

<과학적 객관성>이라고 하는 것은 과학자 개인의 무사공정성의 산물이 아니라, 과학적 방법의 사회적인 즉 공적인 성격의 산물이라는 점이다. 과학자 개인의 무사공정성은, 그것이 존재한다고 하더라도, 과학적 객관성의 원천이 아니라, 결과이다. 과학적 객관성은 사회적으로 즉 제도

17) 칼 R. 포퍼, 『열린 사회와 그 적들Ⅱ』, 이명현 옮김, 민음사, 2009, 39쪽. 바로 이러한 측면에서 포퍼는 반증가능성을 다음과 같이 정의한다. “이론의 시험 가능성, 즉 이론의 과학성을 구성하는 것은 그 이론을 전복할 가능성, 혹은 그 이론의 반증가능성이라고 나는 주장한다. 이론에 대한 모든 시험은 그 이론으로부터 도출된 예측을 반증하려는 시도이다. 이것은 과학적 방법의 단서를 제공해준다.” *Ibid.*, 359쪽.

18) 칼 R. 포퍼, 『열린 사회와 그 적들Ⅰ』, 이한구 옮김, 민음사, 2003, 96쪽. 닫힌 사회는 자연법칙과 규범법칙을 구분하지 않고 형이상학적 독단 때문에 인간의 결단이나 사회 규약에 불과한 가치를 절대화하는 과정 중에 필연적으로 폭력을 수반하게 된다.

적으로 보장되는 객관성이다.<sup>19)</sup>

베르그손 또한 철학의 임무를 실증 과학의 경우에서처럼 다양한 경험으로부터 획득할 수 있는 개연적 확실성을 얻는 작업이라고 본다는 점에서 포퍼의 비판적 합리주의와 어느 정도 일치하는 면이 있다고 할 수 있다.<sup>20)</sup> 베르그손의 직관적 형이상학과 포퍼의 비판적 합리주의 이론을 그들의 사회이론에 적용한다면 어떤 사회가 나올까? 지금까지 논의한 방법을 토대로 그들의 사회 철학의 중심개념인 ‘열린 사회’를 검토해보자.

### 3. 도덕과 종교에 입각한 베르그손의 열린사회의 이념

베르그손은 『도덕과 종교의 두 원천』에서 인간 행위의 고차원적 발현 형태로서 도덕과 종교의 문제를 새로운 각도로 조명하기 위해 열린사회(société ouverte)와 닫힌사회(société close) 개념을 최초로 제시한다. 베르그손은 인간의 도덕성과 사회성이 문명의 발달과 정비례해서 성숙하는 것은 아님을 지적하고 그 이유로 인간적인 사회이든 혹은 막시류틀 포함한 동물적인 사회이든지 간에 사회는 근원적으로 생물학적인 유기 조직화라는 유사성을 지니고 있다고 본다.<sup>21)</sup>

물론 인간의 사회는 곤충의 군집에서 관찰되는 것처럼 엄밀한 분업화와 기계적인 필연성에 바탕을 둔 행위들로만 이루어지지 않는다. 인간 사회의 구성원인 개인들이 자유의지를 가지고 있으며 이를 통해 언제든지 사회적 필연성에 틈을 내고 거기에 자유를 삽입할 수 있기 때문이다. 그러나 베르그손은 이러한 인간의 자유의지가 지성의 측면에서 발현되었다고 생각한다. 즉 사회적 결속과 이익에 대항하여 개별적인 자기 존재의 이익을 추구하는 지성의 발현으로 인해 사회는 언제나 그 내부에 해체의 위험을 내포하고 있다. 이러한 위험을 극복하고 사회에 다시 통합성을 마련해주는 것이 본능에 의해 발현되어 지성적 관점에서 성립된 닫힌도덕과 정적종교이다. 닫힌도덕과 정적종교는 지성적 존재의 이기심에 근거를 둔 자유의지와 사회적 통합을 겨냥하는 본능적 의식의 필연성을 조화시키는 데 주요한 목적이 있으며, 그 수단으로 사회적 관습, 규율, 규칙, 의무와 관련된 개인적 습관을 이용한다. 이는 결국 사회의 보존이라는 목적으로 수렴한다.

이와는 달리 열린도덕과 역동적종교의 특성은 자발적이고, 직관적이며, 진보적이다. 즉, 사람들이 어떠한 강제력도 느끼지 않으며, 자신의 내면에 있는 생명적 약동의 추진력과 합일하려는 내적 열망을 통해 자발적으로 행위 하면서, 인류 혹은 자연 전체를 향하여 인간을 새로운 운명으로 고양하기 때문이다.<sup>22)</sup>

이처럼 베르그손은 사유나 이성 대신에 감동(émotion)과 같은 감성적인 개념을 통해 도덕에 접근한다. 그에게 있어 도덕성이란 다른 선구적인 인격들로부터의 감동과 감화를 통한 행위의 실행에서 형성되는 것이지 도덕적 의지나, 그 의지의 견고성을 뒷받침하기 위해 동원된 추상적

19) 『열린 사회와 그 적들II』, *op. cit.*, 307쪽.

20) “철학은 더 이상 한 사상가의 체계적 작품, 즉 구성물이 아닐 것이다. 그것은 끊임없는 덧붙임들, 교정들, 재접촉들을 허용하고 소환할 것이다. 그것은 실증 과학처럼 진보할 것이다.” Bergson, Henri, *L'énergie spirituelle (Œuvres, édition du centenaire)*, puf, 1970. p. 818.

21) Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 10e édition (Quadrige) (MR), paris: puf, 2008. p. 22.

22) “도덕의 그 나머지 부분은 어떤 감동적 상태를 번역하고 있는데, 여기서는 사람들이 더는 압박이 아니라 매력에 복종한다는 것을 많은 사람들은 인정하기를 주저할 것이다. 그 이유는 사람들이 이 도덕의 영역에서 자신의 마음속 깊이 있는 원본적 감동을 대체로 발견할 수 없기 때문이다.” *Ibid.*, p. 46.

인 교설을 통한 지적 정당화나 표상 때문에 형성되는 것이 아니다. 왜냐하면, 만일 한 사람이 도덕적 행위를 할 때 그의 내면에서 어떠한 자발적 의지 없이 단지 의무적으로만 행위를 한다면 그것은 한 인간의 내적 성숙에 어떠한 도움도 되지 않기 때문이다. 즉 모든 도덕적 이론들의 의미는 순수 이성에 의해 파악되고 이해될 수 있지만, 그것이 행동의 원리가 되는 것은 감수성에 의한 깊은 감동에 의해서이지 단지 의무적인 것에서만 비롯되는 것은 아니기 때문이다. 따라서 베르그손에게 진정한 도덕이란 감동적 실천을 통해 다른 사람의 마음을 움직이게 하고, 이러한 감동을 내적으로 열망함으로써 이루어진다. 즉 인간종을 새로운 차원으로 고양시키면서 인간 사회의 변혁을 이끄는 것은 추상적인 이론이 아닌 오로지 감동에 의해 자발적으로 이루어지는 행위를 통해서만 가능한 것이다. 이처럼 감동에 기반을 둔 도덕은 사람들에게 억압(*pression*)이 아닌 열망(*aspiration*)으로 작용한다. 전자는 비인격적일수록, 즉 우리가 습관이나 본능이라고 부르는 것들과 가까울수록 완전한 것이 된다. 그러나 후자는 그것이 우리 내면에서 어떤 구체적인 인격, 즉 ‘창조적 진화의 노력을 대변하는 특권적 개인들’<sup>23)</sup>과의 만남을 통해 더욱 공고해진다.

더 나아가 베르그손은 감동에 기반을 둔 도덕의 분석을 종교로 확장한다. 그에 따르면 종교 또한 그 바탕에는 이성의 활동보다는 본능적으로 이루어지기 때문이다. 즉 사람들은 지성이 발달하기 전 본능의 도움을 통해 삶에서 발생하는 많은 문제들을 해결하면서 삶을 영위한다. 지성이 발달하면서 사람들은 본능으로는 해결할 수 없는 문제들에 대해 도구를 발전시키면서 자연과 사물을 지배하게 되었고 본능과는 전혀 다른 방법으로 삶의 진보를 이룩하였다. 그러나 지성은 언제나 현재적인 지각과 거기서 나온 인식에 머물러 삶을 새로운 방향으로 진전시키는 데 있어 근본적인 한계를 갖고 있다. 다시 말해 지성은 오직 현재와 관련된 실천적 유용성에만 주목함으로써 생명적 약동을 전진하게 하지 못하게 한다.<sup>24)</sup>

사실 본능과 지성은 진화의 선상에서 계속 완성되어 가는 것이지 결코 하나의 형태로 완성된 요소가 아니다. 특히 세계를 연속적인 생성과 창조의 과정으로 파악하는 베르그손의 입장에서 고정된 법칙이나 상태란 있을 수 없다. 이런 이유로 베르그손은 지성과 본능을 엄밀한 정의의 대상이라기보다는 경향이라고 말한다.<sup>25)</sup> 앞에서 언급했듯이 직관이란 생명현상을 지속의 관점에서 파악함으로써 인간적 경험의 확장, 즉 총괄적 경험을 확보하는 것이다. 왜냐하면 생명체는 본래 변화를 그 중심에 두고 있으며, 변화를 통해 스스로 질적인 차이를 생산하는 것이기 때문이다.

물질과의 접촉으로 인해 시작된 생명의 진화에서 지성은 무기적이고 인공적인 도구 제작이라는 자신의 본질적인 기능을 통해 주변 환경의 제약을 어느 정도 극복할 수 있다. 하지만 진화가 진행될수록 지성은 유기적인 생명의 창조적 진화에 무관심한 채 생명 자체에 대한 몰이해에 빠진다.<sup>26)</sup> 지성은 본성상 물질에 대해 적응하고 행위하려는 경향이기 때문에 물질의 존재방식을 따를 수밖에 없으며 그로 인해 상호침투의 이질성을 보여주는 생명의 본질을 공간도식의 매개를 통해 물질화함으로써만 이해할 수 있을 뿐이다. 이에 관해 베르그손은 직관을 철학의 임무와 목적으로 제시하면서 실재 자체인 생명을 지속의 관점에서 바라보고자 한다.<sup>27)</sup> 바로 이 점에서

23) *Ibid.*, p. 99.

24) 베르그손은 이를 우화기능이라 부르며 이를 기반으로 정태적 종교가 성립한다고 본다.

“종교는 지성의 해체적 능력에 대항하는 자연의 방어적 반작용이다.”

“종교는 죽음의 불가피성에 대한 지성의 표상에 대항하는 자연의 반작용이다.”

“이 (종교적)표상들은 취해진 시도와 바라던 결과 사이에 불가 예측성이라는 낙담시키는 여백에 한 지성적 표상에 대항하는 자연의 방어적 반작용이다.” *Ibid.* pp. 127-146.

25) Bergson, Henri, EC, p. 137.

26) *Ibid.* p. 166.

27) “지성을 직관 안에 다시 흡수시키기 위해 노력하는 철학자의 눈에는 많은 어려움이 사라지거나 약화된

역동적 종교는 정태적 종교와 다르다. 역동적 종교는 생명의 약동을 바탕으로 한 신비주의자들의 체험으로부터 비롯하기 때문이다. 이러한 체험의 바탕에는 직관과 감동이 놓여 있다. 그들은 물질성에 가로막힌 인간적인 한계를 뛰어넘었다는 점에서 그리고 생명적 약동과의 접촉을 통해 인류 일반에게 더 나아가 우주 전체에 이러한 약동을 전달한다는 점에서 행동으로 표현되는 생명적 노력을 대변하기 때문이다. 바로 이런 점에서 베르그손은 열린도덕과 역동적 종교에 바탕을 둔 열린 사회와 닫힌도덕과 정태적 종교에 바탕을 둔 닫힌사회의 차이가 단지 정도의 차이가 아니라 질적으로 다른 사회임을 강조한다. 닫힌사회에서 열린사회로 나아가는 길은 자기 보존에 입각한 원시적인 자연적 본능이나 집단들 간의 유대의식으로부터 단계적으로 확장되지 않는다. 사실 가족, 공동체, 국가의 단계를 단순히 확장함으로써 인류에 대한 사랑으로 나아간다는 점에서 사랑의 범위가 확대된다고 할 수 있지만, 억압의 도덕에 기반을 둔 닫힌 도덕에서의 사랑의 대상은 선별과 선택을 통한 일정한 배제와 획일성, 그리고 증오를 동반한다. 따라서 닫힌도덕은 특정 대상이 아닌 전 인류를 겨냥하는 열린도덕과는 근본적인 차이를 내포하고 있다. 이처럼 베르그손은 생명의 약동을 통해 전개되는 생명 진화를 토대로 도덕과 종교에 접근함으로써 폐쇄적이고 순환적인 자기방어적 삶에서 벗어나 사랑을 실현하도록 독려한다.<sup>28)</sup>

생명의 진화는 항상 창조적인 성격을 띠며, 바로 이러한 창조성이 우리로 하여금 유의미한 삶의 목적과 미래에 대한 희망을 품게 한다. 그렇다면, 오늘날의 상황은 닫힌 사회에서 열린 사회로 나아가는 과정에 있을까? 우리는 역사의 특권적인 인물들에 의해 열린 사회의 빛을 잠시 감지했으나, 그 빛은 곧 어둠에 의해 감춰진다. 닫힌 사회로의 유혹은 끈질기게 열린 사회로의 길을 막아서고 있다. 즉 역사상 열린 도덕을 지닌 개인은 존재했으나 열린 사회가 존재한 적은 없다. 이러한 상황에서 베르그손은 지구를 인간 정신이 깃들 수 있는, 즉 거대해진 육체에 걸맞은 영혼의 보충을 위해 결단의 순간이 도래했음을 역설하고 있다.<sup>29)</sup>

베르그손은 우리 삶이 신체라는 물질성의 한계를 극복하지 못하고 매일의 일상에 짓눌려 신음하고 있을 때 우리에게 새로운 목표를 부여해줌으로써 더 나은 삶을 이끌어 나갈 가능성을 도덕적 영웅과 종교적 신비주의자들의 행동과 관련된 예시를 통해 보여줬다. 그리고 이들의 행위에 대한 감동은 인간이 자기의 삶에 갇혀 있는 단독자가 아니라 모든 생명 더 나아가 우주 전체와 이어진 거대한 흐름 속에 들어있다는 자각 위에서 이루지는 것이다.

다.” *Ibid.*, p. 271.

28) “근원의 이원성을 다시 세워보자. (...) 이원성 자체는, ‘사회적 압력’과 ‘사랑의 약동’이 생명의 두 보충적인 현시들에 불과하기에, 하나의 통일성 속으로 흡수되며, 이것은 규범적으로는 기원에서부터 인간종의 특징이었던 사회적 형태를 대체로 보존하는 데 적용되지만, 예외적으로는 새로운 종을 출현시켰듯이 각각이 창조적 진화의 노력을 대변하는 특권적 개인들 덕분에 사회적 형태를 변형시킬 수 있었다.” Bergson, Henri, *MR, op. cit.*, pp. 98-99.

29) “인류는 자신이 이룩한 진보의 무게에 반은 짓눌려 신음하고 있다. 인류는 자신의 미래가 자신에게 달려 있다는 것을 충분히 인식하고 있지 않다. 우선 인류는 계속 살기를 원하는지를 알아야 한다. 그다음에는 단순히 생존을 원하는지, 아니면 더 나아가 우리의 저항하는 행성 위까지 신들을 만들어내는 기계인 우주의 본질적 기능을 수행하는 데 필요한 노력을 기울일 것인지를 자문해야 한다.” *Ibid.*, p.338.

#### 4. 사회공학<sup>30)</sup>적 측면에서 포퍼의 열린사회의 이념

포퍼는 『열린사회와 그 적들』에서 이성의 오류 가능성에 기반을 둔 자신의 비판적 합리주의 이론을 사회적 차원으로 적용하여 어떤 사회가 바람직한 사회인지를 타진한다. 이성의 오류 가능성을 인정한다면 특정한 이념이나 이데올로기를 절대화했던 어떤 형태의 독재나 전체주의 사회는 인식론적 독단으로 인해 그 정당성이 상실된다. 그에게 정당화될 수 있는 사회란 비판을 허용하는 사회, 즉 합리적 논의를 통한 상호비판과 토론을 거쳐 오류를 점진적으로 교정해 나가는 사회일 수밖에 없다.

이로부터 비판을 수용하면서 독단론을 거부하며, 인간의 존엄성을 추구하고, 이를 바탕으로 정치적 자유와 경제적 평등을 최대한 조화시키고자 하는 열린사회의 이념이 도출된다. 이러한 사회에서는 비판이 면제되는 절대적인 진리란 용인되지 않으며 그 누구도 혹은 어떤 이론도 독단적인 권리를 행사하지 못한다. 또한, 개인의 자유와 권리의 보장이 무엇 보다 우선시된다. 이러한 이념은 경제적 측면까지 확대되어 앞선 비판적 합리주의에 토대를 둔 정치적 자유와 경제적 평등의 조화를 추구하는 사회라고 할 수 있다.<sup>31)</sup>

포퍼는 이러한 열린사회의 이념을 ‘유토피아적 사회공학’과 ‘점진적 사회공학’을 대비시키면서 유토피아적 사회공학이 지닌 허구성을 지적하고, 점진적으로 사회를 변혁시키고자 하는 점진적 사회공학의 정당성을 주장한다. 유토피아적 사회공학은 사회가 도달해야 할 궁극의 목적 혹은 완벽한 청사진을 바탕으로 사회 전체를 한꺼번에 변혁시키고자 한다는 점에서 전체론적이며, 그 목적과 수단의 관점에서 실현에 도움이 되는 행위는 합리적 행위로 규정되기 때문이다.<sup>32)</sup> 전체로서의 사회를 겨냥한다는 점에서 유토피아적 사회공학은 역사의 법칙을 인정하고 우리가 그 법칙의 운명성과 필연성을 받아들이는 역사의 결정론적 시각을 바탕으로 하는 역사법칙주의(Historicism)에 근거하고 있다.

역사법칙주의와 유토피아주의 사이의 동맹을 가능하게 하는 가장 강력한 요인은 의심할 여지 없이 전체론적 접근 방법이다. 역사법칙주의는 사회적 삶이 지닌 개별적 양상의 발전이 아니라

30) ‘사회’라는 개념과 연관해서 ‘사회공학’이란 공업의 생산기술을 개발하고, 발전시키기 위한 학문에서 차용된 것으로 바람직한 사회를 발전시키는 원리와 테크닉에 관한 학문을 의미한다. 그러나 라투르는 이러한 ‘사회공학’이 ‘사회’와 구별 없이 사용되어왔다는 점 때문에 1800년대 말엽부터 오늘날에 이르기까지 사용되어온 ‘사회’라는 개념을 ‘집합체’라는 개념으로 대체해야 한다고 주장한다. 즉 그에 따르면 ‘사회’라는 개념은, 첫째, 규모가 너무 크거나 작은 이유로 주로 국민국가라는 매우 특수한 형태의 인간 공동체와 동의어가 되었으며 이로 인해 사회는 질서와 연속성, 통합이라는 함의를 띠게 되었다. 둘째, 공간적이고 지리적인 범위를 너무 구체함으로써 사회적 거리를 연구할 가능성을 제한한다. 셋째, 오직 인간만으로 구성된 공동체를 가정한다. 라투르는 ‘사회’개념이 가지고 있는 이러한 결함을 극복하기 위해 그의 ‘행위자 연결망 이론(Actor-Network Theory)’을 바탕으로 ‘사회’라는 개념, 혹은 ‘사회적인 것’의 개념을 고정불변의 지리적 경계를 갖고 있지 않고, 인간 행위자와 비인간 행위자의 이중적 관계망을 그리며, 이러한 관계망이 언제나 새롭고 끊임없는 변화의 도정에 있는 ‘집합체’라는 비근대적 개념으로 대체해야 한다고 주장한다. 아네르스 블록, 토르벤 엘고르 엔센, 『처음읽는 브뤼노 라투르』, 황장진 옮김, 사월의 책, 2021, 204-210쪽 참조.

31) 그렇다고 포퍼의 열린사회가 조건 없는 자유 방임의 사회는 아니다. 왜냐하면, 제한되지 않은 자유의 행사는 필연적으로 자멸할 수밖에 없다는 자유의 역설 때문에 유지되지 어렵기 때문이다. 따라서 포퍼에 따르면 어느 정도의 자유 제한과 국가의 보호주의가 요청될 수밖에 없으며 경제적 영역에서도 국가가 경제적 힘의 오남용에 적절하게 개입함으로써 국민의 자유를 실질적으로 보호해야 한다고 주장한다.

32) “유토피아적 접근법은 다음과 같이 설명될 수 있을 것이다. 모든 합리적 행위는 어떤 목적을 가져야 한다. 행위가 그 목적을 의식적이고 지속적으로 추구해 가는 만큼, 그리고 그 목적에 따라서 행위의 수단을 결정해 나가는 만큼, 행위는 합리적인 것이다.” 칼 R. 포퍼, 『열린 사회와 그 적들 I』, *op. cit.*, 216쪽.

‘전체로서의 사회’의 발전에 관심을 둔다. 이와 유사하게 유토피아적 공학 또한 전체론적이다.<sup>33)</sup>

역사법칙주의는 그 자체로 참된 과학적 법칙일 수 없다는 점에서 열린사회와 양립할 수 없다. 즉 특정한 역사의 법칙에 근거하여 역사의 귀결점을 예측하려는 태도는 과학적 법칙에 어긋나는 마법적이거나 계시적 태도와 다르지 않으며, 그 결과 인간을 운명 혹은 법칙의 틀에 얽매이게 함으로써, 인간의 자유와 이성의 능력을 부정하기에 이르기 때문이다.<sup>34)</sup> 그러므로 궁극적 목적에 따라 사회 전체를 혁명적으로 변혁하려 하는 비타협적이고 급진적 성격을 떨 수밖에 없는 유토피아적 사회공학은 사실상 비합리주의적이다. 이성이 가지고 있는 비판적 합리주의적 특징, 다시 말해 다양한 시행착오를 통한 경험의 획득과 이를 통한 오류의 제거 및 수정으로 사회는 점진적으로 변화될 수 있지만, 유토피아적 사회공학은 바로 이 점을 인식하고 있지 못한 것이다.

이와 달리 점진적 사회공학은 인류 역사 전체를 지배하는 어떤 법칙이나 궁극적 목적 대신에 인간이 자기 운명을 결정하며, 우리가 스스로 지향하고자 선택하는 어떤 목적에 따라 역사의 방향을 바꿀 수 있다. 이러한 점진적 사회공학은 낡은 사회 제도를 수정하고 점진적으로 개선해 나가자 한다는 점에서 사회적 개혁의 토대를 비판적 합리주의에 입각한 과학적 지식의 점진적 성장에 둔다.

그는(점진적 사회공학자) 우리가 실수를 통해서만 배울 수 있다는 것을 안다. 따라서 그는 예상한 결과와 달성한 결과를 조심스럽게 비교하고, 개혁이 초래할 수 있는 불가피하지만 바람직하지 않은 결과에 항상 조심하면서 한 걸음씩 나아갈 것이다.<sup>35)</sup>

포퍼의 열린 사회란 이처럼 비판과 토론이 허용된 점진적 사회공학이 실현될 수 있는 사회를 가리킨다. 그에게 열린 사회의 이념은 사회 규범 혹은 정치적 권력에 대한 자유로운 반성과 비판이 허용되며, 이를 통한 수정과 발전의 가능성이 열려있는 진정으로 인간다운 삶을 영위할 수 있는 유일한 사회를 의미한다.<sup>36)</sup> 이런 의미에서 포퍼는 우리는 금수로 돌아갈 수도 있지만 “우리가 인간으로 남고자 한다면 오직 하나의 길, 열린사회로의 길이 있을 뿐이다”고 말한다.<sup>37)</sup>

이러한 열린사회와 달리 닫힌사회는 마술적 사회나 부족 사회, 혹은 하나의 유기체에 비교될 수 있는 집단적인 사회이다. 반면 열린사회의 대다수 구성원은 노동의 분업이나 상품의 교환과

33) 칼 R. 포퍼, 『역사법칙주의의 빈곤』, 이한구 외 옮김, 철학과 현실사, 2016, 95쪽.

34) “내가 유토피아주의라고 하는 것은 매혹적인, 정말 너무도 매혹적인 이론이라고 나는 생각한다. 그러나 나는 또 그것을 위험하고 해로운 것으로 생각한다. 그것은 자기 파멸적이고, 폭력으로 몰고 간다고 나는 믿는다. 유토피아주의가 자멸적이라는 것은 목적을 과학적으로 결정할 수 없다는 사실과 결부되어 있다.” 칼 R. 포퍼, 『추측과 논박 2』, 이한구 옮김, 민음사, 2002, 222쪽. 특히 포퍼는 역사법칙주의와 결부되어있는 유토피아주의를 열린사회의 적들로 간주하고 『열린 사회와 그 적들』에서 플라톤, 헤겔, 마르크스를 그 주적으로 규정하고 이들의 오류를 분석·비판한다. 다만 본 논고에서는 이들에 관한 포퍼의 비판적 분석을 다루는 대신, 포퍼가 제시하고자 하는 열린사회의 이념적인 측면을 통해 베르그손의 열린사회와 차이점만을 드러내고자 한다.

35) 칼 R. 포퍼, 『역사법칙주의의 빈곤』, op. cit., 87-88쪽. 따라서 그들이(정치적인 과학자와 과학적인 정치가) 해야 할 일은 “실수를 찾아내려고 노력하고, 그것을 발견하고, 천하에 공개하고, 분석하고, 그것으로부터 배우는 것이다. 저지에서 과학적 방법이 의미하는 것은 우리 스스로 어떤 실수도 저지르지 않았다고 확신하고, 실수를 무시하며, 실수를 감추고, 다른 이에게 책임을 전가하는 대신, 실수에 대한 책임을 인정하고, 그것을 통해 배우려 노력하며, 앞으로는 그런 실수를 저지르지 않을 수 있도록 배운 지식을 잘 작용하는 것이다.” *Ibid.*, 109쪽.

36) 김진성, 『베르그송 연구』, 문학과 지성사, 1990, 21쪽.

37) 칼 R. 포퍼, 『열린 사회와 그 적들 I』, op. cit., 235쪽.



같은 추상적인 상호관계를 맺고 있으며, 사회적으로 지위를 높이기 위해, 그리고 다른 사람의 지위를 차지하기 위해 끊임없이 투쟁하는 현상이 빈번히 일어날 수 있다. 그 결과 현대 사회는 친밀한 인간적 접촉을 갖지 않거나 철저한 익명성과 고립이라는 불행한 상태에 사는 사람이 많게 된다. 사회가 아무리 추상화되었다고 할지라도 인간의 생물학적 구조의 불변성으로 인해 추상화된 사회에서는 만족할 수 없는 사회적 요구가 남아있을 수밖에 없기 때문이다.<sup>38)</sup> 그러나 포퍼는 추상화된 사회에서 생물학적 결속이나 육체적 결속을 대신하는 정신적 결속, 즉 자신이 자유롭게 선택하는 새로운 인간관계가 나타난다고 주장한다. 물론 단헌사회에서 열린사회로의 전환에는 일종의 불안감, 즉 문명의 긴장감(The strain of civilization)이 출현하지만, 이는 열린사회로의 대 전환이라는 인류의 가장 위대한 혁명을 위해 지급해야 하는 대가이다.<sup>39)</sup> 이러한 측면에서 포퍼는 우리로 하여금 “주어진 이성을 사용하여 안전과 자유를 위해 계획”함과 동시에 “미지의 세계, 불확실하고 불안정한 세계”를 비판적 이성을 통해 모색해야 한다고 강변한다.<sup>40)</sup>

## 5. 나가는 말

사회갈등의 침예화 속에서 우리 사회가 나아가야 할 길, 그리고 그러한 지침을 길어 올릴 원천을 모색하는 차원에서 지금껏 본 고는 베르그손과 포퍼의 열린사회의 이념을 살펴보았다. 사실 사회를 열린사회와 단헌사회라는 유형으로 체계적으로 이론화시킨 이는 베르그손이다.<sup>41)</sup> 앞서 살펴보았듯이 그에 따르면 열린사회란 열린도덕과 역동적종교를 기초로 하는 사회인 반면, 단헌사회는 단헌도덕과 정적종교를 기초로 하는 사회이다. 단헌 도덕이란 불변의 도덕, 의무를 기원으로 하는 도덕, 오직 사회적 통합만을 목표로 그들이 속한 공동체 안에서의 확일성과 다른 공동체에 대한 배제를 겨냥하는 지성-이하의 사회이다. 반면 열린도덕은 변화에 대한 감수성을 통해, 호소와 열망으로부터 기원한다는 점에서 지성-이상의 직관에 근거하는 도덕이다. 반면 포퍼의 열린사회 이념은 합리적 정신을 기초로 하여 사회 규범이나 정치 권력에 개인들이 자유롭게 비판하고 수정하는 과정을 통해 점진적으로 사회를 발전시킬 가능성이 열려있는 사회를 의미한다.

열린사회의 이념에 관한 베르그손과 포퍼 사이에 제기될 수 있는 주요한 대립적 입장을 간추려 보면 다음과 같다.

우선, 이성적 · 합리적 접근 대 신비적 · 종교적 접근의 차이이다. 베르그손에 따르면 열린사회로 질적 변혁을 이루는 길은 도덕적 영웅이나 종교적 영웅들을 향한 열망의 감정에 의해 가능

38) *Ibid.*, 242쪽.

39) “그것은 개방적이고 부분적으로는 추상적인 사회에서의 생활이 우리에게 계속 요구하는 노력 — 합리적으로 되기 위한, 적어도 우리의 감정적인 사회적 욕구를 억제하고자 하는, 그리고 우리 자신을 돌보고 책임을 지고자 하는 노력에서 생긴 긴장인 것이다. 우리는 이 긴장을 지식과 합리성, 협동과 상호부조가 증가되고, 그 결과 우리의 생존의 기회가 증가되며 인구가 늘어나는 대가로서 참고 견디어야 된다고 나는 믿는다. 그것은 우리가 인간답게 존재하기 위해서 지불해야 하는 대가인 것이다.” *Ibid.*, 244쪽.

40) *Ibid.*, 271쪽.

41) 포퍼 또한 이 이점을 알고 있었으며, 열린사회와 단헌사회에 대한 자신과 베르그손의 차이를 다음과 같이 표명한다. “내가 이 말들로서 합리주의적 구분을 지시하려고 하는 반면, 베르그손은 어떤 종교적 구분을 염두에 두고 있는 것이다. 그러므로 베르그손은 열린사회를 신비적 직관의 산물로서 보고자 하지만, 나는 신비주의를 열린사회의 합리주의에 대한 반동으로 해석한다.” 칼 R. 포퍼, 『열린 사회와 그 적들 I』, *op. cit.*, 295쪽. 그러나 베르그손의 신비주의는 생명을 나타내게 한 창조적 노력과이 접촉 다시 말해 실재가 지니고 있는 창조적 본성에 대한 직접적 인식을 실천적 행위로 연장하는 활동과 관련된다는 점에서 단순히 정적인 종교의 미신적 특성이나 관조적 명상과는 무관한 실천적인 것이다. Bergson, Henri, MR, *op. cit.*, pp. 233.

한 것이지만<sup>42)</sup>, 포퍼에게 이러한 접근은 마술이나 주술로부터 아직 벗어나지 못함으로써 인간 자신의 지성과 합리적 논의를 포기해버리는 결과를 낳는다.<sup>43)</sup> 그러나 베르그손에게 신비적이란 용어는 지성주의에 대한 단순한 반대가 아닌 인간적 경험을 확장시키기 위한 실증적 형이상학을 목표로 제기된 용어이다.<sup>44)</sup>

다음으로 열린사회가 지향하는 목적과 관련된 입장의 차이라고 할 수 있다. 베르그손은 인간적 조건을 넘어서 열린사회로 나아가기 위해 인간의 영혼이 도덕적·종교적 체험을 통한 감정의 고양을 주장한다는 점에서 수직적 초월성, 다시 말해 한 사회와 다른 사회, 더 나아가 인류 전체를 겨냥하는 데 반해, 포퍼는 이성의 오류 가능성을 인정하고 수정해 나가는 비판적 사고를 지향한다는 점에서 종교적 신비성으로의 물러남이 아니라 현실적이고 실제적인 내가 속한 사회의 내적 문제로 수렴된다. 따라서 베르그손에게 지성적 활동에 의해 만들어지며, 감각적인 세계의 모델 역할을 하는 고정되고 규정된 것과의 관계를 통해 특징지어지는 플라톤적 개념은 가지적이며 영원한 차원에 속한 것이지만, 또한 자아와 보편적 존재가 서로 융합되는 장소로서 여겨진다.<sup>45)</sup> 이런 이유로 포퍼에게 있어 열린사회의 장애물로 평가받는 플라톤은 베르그손의 입장에서 이스라엘의 예언자나 기독교의 신비주의자들과 같이 도덕적·종교적 영웅으로 평가된다.

마지막으로 닫힌사회로부터 열린사회로의 이행에 있어 베르그손이 전자로부터 후자로의 이행이 점진적인 것이 아니라 질적인 수준의 도약을 통해 이루어진다고 보지만, 포퍼는 합리적 설득과 비판을 통한 점진적 개선방식으로 열린사회가 구현된다고 본다. 베르그손의 입장에서 가족애나 애국심 혹은 자기중심주의와 생존적 본능에 기반을 둔 사회를 인류에 대한 보편적 사랑에 바탕을 둔 열린사회로 도약시키는 것은 결국 지성의 차원을 넘어서는 신비가들이 인류에게 불리일으킨 감동과 열망이다.

그러나 이러한 대립적 입장에도 불구하고 이들은 닫힌사회가 거의 동물적 사회와 같으며 진정으로 인간적인 사회는 오직 열린사회에서만 구현된다고 본다는 점에서 유사하다. 또한, 아직 진정으로 열린사회는 존재한 적이 없으며 인류가 이러한 사회로 나아가기 위한 노력의 결단을 촉구한다는 점에서 인간의 자유의지를 미래로 확장하고자 하는 실천적 의미를 갖는다. 이제 우리에게 베르그손과 포퍼의 표현대로 ‘단지 살기만을 원하는지’, 그리고 ‘금수로 돌아갈 것인지’를 결정할 순간이 도래했다는 것은 분명하다. 오늘날의 현실이 완벽히 열린사회가 아니며, 또한 완벽하게 닫힌사회도 아닌 ‘열려가고 있는 사회’라고 한다면, 마찬가지로 우리 사회가 ‘닫혀가고 있는 사회’가 아닌지도 자문해 보아야 한다. 베르그손과 포퍼가 제시한 열린사회의 이념적 형상은 이제 우리의 실천적 노력이라는 질료를 통해 현실 속에서 그 구체성을 획득할 수 있다. 닫혀가고 있는 사회가 아닌 열려가고 있는 사회를 만들기 위한 자기 자신의 열정과 노력을 들이지 않고서는 우리가 진정 인간답게 살 수 있는 열린사회의 실현은 요원할 것이며, 그 순간 인류의 발걸음은 다시 닫힌 사회로 회귀할 것이다.

42) 그렇다고 해서 인류에 대한 신비적 사랑이 감정에 그 근원을 두고 있는 것은 아니다. 베르그손은 오히려 “그것은 감성적인 것에도 이성적인 것에도 속하지 않는다. 그것은 전자와 후자를 함축하고 있으며, 훨씬 더 효율적이다. 왜냐하면, 그러한 사랑은 게다가 모든 것들의 뿌리에 있듯이 감성과 이성의 뿌리 자체에 있기 때문”이라고 말한다. Bergson, Henri, MR, *op. cit.*, p. 248.

43) 베르그손은 이론과 실천의 괴리를 자각하면서 마테복음 21장 19절의 복음주의를 예로 삼아 “교설에 불과한 교설로부터는 불같은 열광, 계시, 산들을 들어 올리는 믿음이 나오기는 어려울 것이다.”라고 말한다.

*Ibid.*, p. 252.

44) Sitbon-Peillon, Brigitte, *Religion, métaphysique, et sociologie chez Bergson*, puf, 2009, p. 31.

45) *Ibid.*, pp. 68-69.

## &lt;참고문헌&gt;

1. 김진성, 『베르그송 연구』, 문학과 지성사, 1990.
2. 김성훈, 『베르그송 철학에서 이미지, 의식 그리고 윤리』, 조선대학교 박사학위논문, 2020.
3. 대통령령, 「공공기관의 갈등 예방과 해결에 관한 규정」, 2009.
4. 동국대학교 갈등치유연구소, 『갈등치유론』, 107쪽, 한국학술정보, 2012.
5. 로버트 달, 『민주주의』, 김왕식 외 옮김, 동명사, 2000,
6. 신중섭, 『포퍼와 현대의 과학철학』, 서광사, 1992.
7. 아네르스 블록, 토르벤 엘고르 옌센, 『처음 읽는 브뤼노 라투르』, 황장진 옮김, 사월의 책, 2021.
8. 칼 R. 포퍼, 『추측과 논박 2』, 이한구 옮김, 민음사, 2002.
9. 칼 R. 포퍼, 『열린 사회와 그 적들 I』, 이한구 옮김, 민음사, 2003.
10. 칼 R. 포퍼, 『열린 사회와 그 적들 II』, 이명현 옮김, 민음사, 2009.
11. 칼 R. 포퍼, 『역사법칙주의의 빈곤』, 이한구 · 정연교 · 이창환 옮김, 철학과 현실사, 2016.
12. 황경식, 『개방사회의 사회윤리』, 철학과 현실사, 1996.
13. 키스 안셀 피어슨, 『짜트는 생명』, 이정우 옮김, 산해, 2005.
14. Bergson, Henri, *L'énergie spirituelle (Œuvres, édition du centenaire)*, puf, 1970.
15. Bergson, Henri, "Introduction à la métaphysique", *La pensée et le mouvant*, PUF, 1998.
16. Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, PUF, 2008.
17. Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 2008.
18. 키스 안셀 피어슨, 『짜트는 생명』, 이정우 옮김, 산해, 2005.
19. Sitbon-Peillon, Brigitte, *Religion, métaphysique, et sociologie chez Bergson*, puf, 2009.
20. <https://imnews.imbc.com/>전준홍, 2022. 03. 21.

## 「사회갈등과 ‘열린 사회’의 이념에 대한 대립적 두 사유-베르그손과 포퍼를 중심으로-」에 대한 논평

송 명 철  
(조선대학교)

1. ‘갈등(葛藤)’이란 낱말은 등나무와 칩이 서로 꼬이면서 자라는 모습에서 생겨났다. 자연에서 등나무나 칩이 따로따로 자라는 경우는 나뭇잎만 하다. 그러나 이들이 무더기로 자라거나 서로 뒤섞여 자라는 경우는 사정이 다르다. 우선 무섭게 빨리 자라나서 독성이 강한 제초제를 사용하지 않으면 인위적으로 제거하기가 어렵다. 자연갈등은 시간이 지나면 한쪽이 죽거나 아니면 둘 다 죽거나 하지만 또 다시 발생한다. 그러나 사회갈등은 제거하거나 놓아두거나 조정하기가 쉽지 않다.

발표자는 이 논문에서 이념, 빈부, 성별, 학력, 정당, 나이, 종교 분야 등의 사회갈등이 세계 1위를 차지한 한국사회가 지향해야할 이상적 사회의 형태와 원천, 최선의 방안을 찾는 것 같다. 발표자에 의하면, 사회갈등이 해소되어 구성원 모두가 좋은 삶(eudaimonia)을 사는 이상사회는 ‘열린사회’이다. 발표자는 베르그손과 포퍼가 제시한 열린사회의 이념을 ‘현실적 적용과 실현’이 아니라 ‘순수히 이론적 차원’에서 논구한다.

### 2. 열린사회에 관한 베르그손과 포퍼의 견해 요약

#### 2-1. 베르그손의 직관적 형이상학과 열린사회의 이념

열린사회와 닫힌사회 개념을 최초로 제시한 베르그손의 인식론적 토대는 ‘직관적 형이상학’이다. ‘정신이 자기 자신과 맺는 관계’인 직관의 특징은 ‘사물의 내부로 들어가는 공감(sympathy)’이다. 공감은 사물이나 세계에 대한 일종의 정신적 접촉을 의미하기 때문에 사물과 내적으로 하나가 될 수 있는 절대적 인식이다. 곧 이성(지성) 뿐만 아니라 감성(의지, 감정, 욕구, 열망)을 통한 인식 전체를 포함하는 ‘총괄적 경험’이다.

베르그손은 사유나 이성이 아니라 직관이나 감동(émotion)과 같은 감성적인 개념을 통해 도덕과 종교를 분석한다. 닫힌도덕이나 정적(닫힌)종교는 본능적으로 개인의 이익을 추구하는 과정에서 발생하는 문제를 조정하여 사회보존을 목적으로 삼기 때문에 사람들을 ‘억압’(pression)한다. 그러므로 도덕은 칸트가 주장한 도덕법 자체에 대한 존경심, 곧 무조건 따라야 하는 명령(의무)이 아니라 성인(선구적인 인격)들의 삶에 감동을 받아 실천함으로써 타인에게도 영향을 주려는 ‘열망’(aspiration)에서 비롯한다. 그리고 종교는 현실 문제를 해결하려는 실천적 유용성 때문이 아니라 신비주의자들의 체험에서 비롯한다. 그러므로 참된(열린) 도덕과 종교는 ‘연속적인 생성과 창조의 과정’인 세계 안에서 단순한 자기보존과 방어가 아니라 전 인류를 겨냥하는 것, 곧 닫힌 것이 아니라 열림과 진보의 모습을 가져야 한다.

## 2-2. 포퍼의 비판적 합리주의와 열린사회의 이념

포퍼가 제시한 열린사회의 인식론적 토대는 비판적 합리주의, 곧 인간 이성은 오류를 범하기도 하지만 동시에 오류를 수정하는 기능도 있다는 것이다. 그에 의하면, 참된 과학은 기존의 이론에 제기된 비판을 새로운 가설에 의해 반박 가능한 것, 반증가능성의 원리(principle of falsifiability)에 기초한 것이다.

비판과 논증을 통해 과학이 점점 발전한다는 포퍼의 인식론을 사회에 적용하면, 특정한 이념을 절대시하는 닫힌사회(독재, 전체주의)는 정당성을 상실한다. 이에 반해 열린사회는 상호비판과 토론을 통해 오류를 수정해 가는 사회, 인간의 존엄성을 추구하며 정치적 자유·경제적 평등을 실현해 가려는 사회이기 때문에 인식론적 정당성이 부여된다. 그러나 열린사회의 이념은 ‘유토피아적 사회공학’이 아니라 ‘점진적 사회공학’과 가깝다. 왜냐하면, 전자는 특정한 목적을 결정하고 급진적 변혁을 통해 그 목적을 달성하려는 역사법칙주의(Historicism)에 근거하지만, 후자는 비록 ‘문명의 긴장감’이 있다고 해도 개인의 자유를 존중하면서 이성의 합리적 선택을 신뢰하기 때문이다.

결론적으로 열린사회의 이념에 관한 베르그손과 포퍼의 주장은 접근방식(신비적·종교적/이성적·합리적), 지향성(인류 전체/구체적 현실), 실현방법(질적 도약/점진적 개선)에서 차이가 있다. 그럼에도 양자는 아직 실현된 적은 없지만 열린사회만이 인간적 삶이 가능한 사회이므로 이를 실현하기 위한 결단을 요구한다는 점에서 일치한다.

## 3. 논평자로서 궁금한 점

베르그손 철학에 문외한이던 제가 이번 논문을 통해 조금이라도 알게 되어 발표자님께 감사를 드립니다. 발표자는 이론적 차원에서 베르그손과 포퍼가 말하는 열린사회의 이념을 고찰한다고 하셨습니다만, 논평자의 입장에서는 이론과 실천의 관계를 분리하기 어려워 두서없이 몇 가지 궁금한 점을 제기하며 글을 마무리 합니다.

3-1. 베르그손이 말한 ‘감동’만이 도덕(성)의 기초가 되는 것인가? 몇몇 성인들의 삶에 감동을 받아서 나도 그렇게 살아야겠다고 다짐하기도 하지만, ‘마땅히 그렇게 살아야만 한다’는 양심의 명령(의무의식)으로서 도덕법칙이 실제 행위의 기초가 되는 것은 아닌가? 직관의 특성이 ‘공감’이라고 하더라도 그것은 정서(pathos)의 일종이기 때문에 보편성을 갖기 어려운 것 아닌가?

3-2. 역동적(열린)종교는 개인적 길흉화복(吉凶禍福)이 아니라 전 인류, 더 나아가 우주적 차원의 ‘창조적 진화’를 목표로 삼는 종교이다. 그렇다면, 신비적 경험을 못한 사람이나 이성적 관점에서 종교를 갖는 사람은 어떻게 그 목표에 이를 수 있는가? 그 종교는 특정한 몇몇에게만 가능한 것인가?

3-3. 포퍼가 말하는 열린사회는 합리적 토론과 비판을 통해서 점진적으로 접근할 수 있는 사회다. 그런데 개인은 도덕적이고 합리적임에도 사회가 비도덕적이고 불합리하면, 다수의 국민은 민주적 의사결정을 존중하고 상호 공정한 이익분배에 동의하지만 국가 시스템을 결정하는 정부가 효율성을 명분으로 압력을 행사하면 양자의 갈등이 어떻게 조화를 이룰 수 있는가?

## 《양극화 극복을 위한 철학적 도전》

---

인 쇄 : 2022년 6월 16일  
발 행 : 2022년 6월 17일  
발 행 인 : 범한철학회  
후 원 : (재)한국학호남진흥원, 한국연구재단

---

■ 본 논문집의 무단 전재, 또는 복제를 금합니다. ■