

# 화이트헤드 연구

제 3집 / 2000

한국화이트헤드학회



# 화이트헤드 연구

제3집 / 2000

통과서



## 차 례

화이트헤드의 유기체 철학에서 현실적 존재(actual entity)의 추상성 / 박상태	7
플라톤의 형상-개별자 이론과 화이트헤드의 현실적 존재-영원적 객체 이론 / 김은중	31
예측명제의 합리성: 흄과 화이트헤드의 경우 / 문창옥	51
화이트헤드 철학의 선사상(禪思想) / 고목(枯木)	71
周易에서 時間이란 무엇인가? 화이트헤드의 시간의 획기성 이론과 비교하여 / 장원석	111
【서평】스티브 오딘著, 『과정 형이상학과 화엄불교』 / 김경재	137
논문요약	143
부록	153
학회정관	
학회지에 관한 규약	
2000년 한국화이트헤드학회 임원	
2000년 한국화이트헤드학회의 활동	

## 【원전약호】

- AE *The Aims of Education* (1929), New York: The Free Press, 1967.
- AI *Adventures of Ideas* (1933), New York: The Macmillan Co., 1952.
- CN *The Concept of Nature* (1920), Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- ESP *Essays in Science and Philosophy* (1947), New York: Philosophical Library.
- FR *Function of Reason* (1929), Boston: Beacon Press, 1958.
- IM *An Introduction to Mathematics* (1911), Oxford: Oxford University Press, 1978.
- IS *Interpretation of Science* (1961), ed. by A. H. Johnson, Indianapolis: Bobbs Merrill.
- MT *Modes of Thought* (1938), New York: The Free Press, 1968.
- PM *Principia Mathematica* (1910-1913), Cambridge: Cambridge University Press.
- PNK *A Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (1919), Cambridge: Cambridge University Press.
- PR *Process and Reality* (1929), corrected edition, ed. by David Ray Griffin & Donald W. Sherburne, New York: The Free Press, 1978.
- RM *Religion in the Making* (1926), New York: The Macmillan Co., 1974.
- S *Symbolism: Its Meaning and Effect* (1927), New York: The Macmillan Co.
- SMW *Science and the Modern World* (1925), New York: The Macmillan Co., 1967.

# 화이트헤드의 유기체 철학에서 현실적 존재(actual entity)의 추상성

박 상 태\*

## 1. 잘못 놓여진 구체성의 오류

화이트헤드(A.N. Whitehead)는 19세기 후반 및 20세기의 과학적 발견 및 발전이 자연, 사물, 인간에 대한 새로운 관념들을 수반하고 있음을 통찰하고, 이러한 동시대의 과학적 성과들을 포괄하는 새로운 철학 체계를 전개하고자 하였다. 현대의 과학적 발견 및 발전에 수반된 새로운 관념들에 대한 화이트헤드의 통찰이 지닌 전반적인 특징들은 오늘날까지 우리의 사유와 삶을 여전히 지배하고 있는 일군의 근본적인 관념들과 비교될 때 명백하게 드러날 것이며, 화이트헤드는 자신의 초기와 후기의 저서들에서 이러한 작업을 직접 수행하고 있다.

이러한 과정에서 화이트헤드는 특히 현재까지 우리의 사유와 삶 전반을 지배하고 있는 17세기의 근대 과학과 근대 철학의 자연 또는 전체 세계에 대한 왜곡된 철학적 전망을 집중적으로 비판하고 있다. 무

---

\* 연세대 강사

엇보다 화이트헤드는 우리가 17세기의 근대 과학과 근대 철학이 제공한 도식을 우리 경험의 구체적인 사실로 간주한다면 결코 전체 세계에 대한 적절한 철학적 전망을 가질 수 없다고 주장하면서, 17세기의 근대 과학과 근대 철학에서 구체적인 사실을 추상적인 것으로 대체하고 사유의 추상물을 인간 경험의 가장 구체적인 사실로 오인하는 것을 '잘못 놓여진 구체성의 오류'(fallacy of misplaced concreteness)라고 비판한다.<sup>1)</sup> 나아가 화이트헤드는 17세기의 근대 과학과 근대 철학의 추상적 도식에서 벗어나 우리의 직접 경험(immediate experience)을 해명할 새로운 개념 체계를 고안하려고 한다. 이러한 화이트헤드의 새로운 철학적 기획의 성격은 '사변 철학'(speculative philosophy)에 대한 그의 정의(definition)에서 분명히 드러난다:

사변 철학이란 우리 경험의 모든 요소를 해석해낼 수 있는, 일반적인 관념들의 정합적이고(coherent) 논리적이며(logical), 필연적인(necessary) 체계를 축조하려는 시도이다.<sup>2)</sup>

이처럼 화이트헤드는 자신의 철학적 작업을 통해 우리 경험의 구체성 즉 우리 경험의 전(全) 영역을 담아 낼 수 있는 개념 체계의 도식을 형성하려는 것이다.

사실 모든 사상은 그것이 개념 체계인 이상 어떤 의미의 추상성을 지니게 된다. 그러나 우리는 직접 경험의 구체성을 개념 체계의 도식을 통하지 않고서는 달리 이해할 수 없다. 그러므로 개념 체계로서의 도식은 우리 경험의 구체적인 사실들에 남김없이 충분히(adequately) 적용될(applicable) 수 있어야 한다.<sup>3)</sup> 이러한 경험주의적 요구가 충족될 때 개념 체계는 비로소 우리 경험의 구체성을 확보할 수 있는 것이다.

1) SMW 74-75/84. 화이트헤드의 저서인 경우 '원문의 쪽수/구역본의 쪽수'로 표기함. 구역본은 『과학과 근대세계』(오영환 역, 서광사, 1989). 화이트헤드 원전의 약호는 책 머리를 참조할 것.

2) PR 3/49. 국역본은 『과정과 실재』(오영환 역, 민음사, 1991).

3) PR 3-4/50.



따라서 경험의 전 영역을 개념 체계를 통해서 해명하려는 화이트헤드의 합리주의적 신념은 무엇보다 자신의 비판 기준인 '잘못 놓여진 구체성의 오류'를 통해서 반드시 검토되어야 한다. 이처럼 화이트헤드의 새로운 개념 체계가 자신의 비판 기준인 '잘못 놓여진 구체성의 오류'를 통해서 검토되어야만 한다는 사실은 그의 체계 내부로부터 발생하는 지극히 정당한 그리고 피할 수 없는 요구이다. 더욱이 개념 체계에 의한 경험의 도식적 해명이라는 화이트헤드의 합리주의적 신념은 언제든지 베르그송(A. Bergson)이 지적하는 '공간화'(spatialization)<sup>4)</sup>로 전락할 가능성을 내포하고 있다. 왜냐하면 우리 경험의 내용은 약동하고 생동하는 구체적 사실인데 반하여, 개념적 도식은 그것이 최대한의 일반성을 추구한다고 할지라도 분명히 추상화된 의미 체계라는 한계를 가질 수밖에 없기 때문이다. 그러므로 그 누구보다도 인간 통찰력의 한계, 인간 언어의 한계를 직시하고 있는 화이트헤드에게 있어 자신의 철학적 기획을 스스로 '잘못 놓여진 구체성의 오류'를 통해 검토하는 것은 화이트헤드 사변 철학의 정당성을 좌우하는 결정적인 문제이며, 철학을 '추상 관념에 대한 비판자'<sup>5)</sup>라고 단언하는 화이트헤드의 철학 정신은 이처럼 모든 사유의 도식들에 예외 없이 '잘못 놓여진 구체성의 오류'라는 비판의 기준을 적용하여 그 개념 체계를 점검하는 데 있는 것이다.

따라서 이 글에서는 이러한 검토 과정을 통해 다음과 같은 일련의 질문들에 대답하고자 한다. 첫째, 화이트헤드의 새로운 철학적 기획이 극복하고자 했던 17세기의 근대 과학과 근대 철학의 추상성의 내용은 무엇인가?(2절) 둘째, 어떠한 방식으로 화이트헤드의 개념적 도식들은 우리 경험의 구체성을 해명할 수 있는 정합적이고 논리적인, 그리고 필연적인 철학적 전망을 확보할 수 있는가?(3-7절) 셋째, 우리 경험의 구체성을 해명하려는 화이트헤드 사변 철학의 문제점과 한계는 무엇인가?(8절) 결국 이상의 질문들에 대한 이 글에서의 여러 가지 논의들

4) 오영환, 『화이트헤드와 인간의 시간경험』 (서울: 동너무, 1997), p. 88.

5) SMW 74-75/84.

은 인간의 빈약한 통찰력과 언어의 한계에 맞서서 형이상학의 근본 질문에 대답하려는 즉 우리가 경험하는 구체적 사실들의 본성을 해명하고자 하는 화이트헤드의 점근선적 접근(asymptotic approach)에 새로운 진보를 이루어 줄 것이다.

## 2. 자연에 대한 이원론적 도식과 환원주의적 도식에 대한 비판

『과학과 근대세계』(Science and the Modern World)에서 화이트헤드에 따르면, 17세기의 근대 과학은 우리가 경험하는 구체적인 자연을 절대적인 시·공간 속에 '단순 정위'(simple location)하는 '물질 입자들'(bits of matter)의 단순한 배치 구조로서 설명하고 있다. 화이트헤드는 자연에 대한 이와 같은 이해 방식을 가리켜 '과학적 유물론'(scientific materialism)이라고 부른다.<sup>6)</sup> 무엇보다 화이트헤드는 17세기 근대 과학의 '과학적 유물론'은 자연을 구성하는 궁극적인 존재로서 가정된 물질 입자들이 절대적 공간 내의 '이곳', 절대적 시간 내의 '이곳'에 있다는 위치 관계로서 한 물질 입자에 대한 기술이 완결되었다고 주장하는 '단순 정위'의 오류를 범하고 있다고 비판한다.<sup>7)</sup> 만일 이러한 '과학적 유물론'의 '단순 정위'의 개념에 따른다면, 시간의 한 순간에 있어 물질 입자의 공간 내의 배치는 과거나 미래의 시·공간에 대해 어떠한 연관성도 지니지 않는다. 즉 '단순 정위'라는 개념에 근거한 자연은 다른 어떤 시간 내의 자연과도 아무런 관련 없이 고립되는 것이다. 결국 '과학적 유물론'이 범한 이러한 '단순 정위'의 오류는 오늘날 개별 과학의 이론에 심각한 장애를 일으키고 있다. 즉 그것은 아인슈타인(A. Einstein)의 시·공간의 상대성에 대한 현대 과학의 새로운 성과를 고려

---

6) SMW 25/37.

7) SMW 72/81.

할 수 없을 뿐만 아니라, 구체적인 자연으로부터 추상화된 자연을 우리 경험의 궁극적인 사실로서 강요하고 있는 것이다. 이처럼 17세기 근대 과학의 우주론은 절대적인 시·공 내에 단순 정위하는 물질 입자를 자연을 구성하는 궁극적인 '실체'(substance)로서 간주하고, 외적으로 부과된 우연적인 힘에 의한 실체들의 위치 이동의 변화로써 우리의 직접 경험의 대상인 구체적 자연을 설명하려고 한다.

사실 근대 과학에 대한 화이트헤드의 비판은 이미 자신의 초기 과학 철학 시기의 주된 주제이다. 이 시기의 저서인 『자연의 개념』(*The Concept of Nature*)에서도 화이트헤드는 '외견상의 자연'(apparent nature)과 '원인적인 자연'(causal nature)을 구분하는 17세기 근대 과학의 태도를 '자연의 이원적 분열'(bifurcation of nature)이라고 명명하면서, 근대 과학의 이러한 이원론적 도식이 자연에 대한 우리의 구체적인 경험을 왜곡시키고 있다고 비판한다.<sup>8)</sup> 근대 과학의 자연에 대한 이러한 이원론적 도식은 우리의 감각 경험들이라는 현상(appearance)의 배후에 그것들을 담지하고 있는 기체(基體)로서 분자나 전자와 같은 실재(reality)가 있다는 입장이다. 결국 근대 과학의 '자연의 이원적 분열'은 '실체-속성'(substance-property)의 방식으로 자연을 이해하려는 그리스 철학의 영향 특히 아리스토텔레스(Aristoteles) '주어-술어'(subject-predicate) 논리학의 영향인 것이다.<sup>9)</sup>

'실체-속성' 및 '주어-술어'의 방식으로 세계를 설명하려는 그리스 철학의 영향으로 말미암아, 17세기의 근대 과학은 자연이 성질(quality)들을 담지하고 있는 실체들로 이루어져 있다는 '자연의 이원적 분열'이라는 이원론적 도식(dualistic scheme)과 우리가 경험하는 구체적인 자연을 절대적인 시·공간 속에 단순 정위하는 물질 입자들의 배치 구조로서 환원하여 설명하는 '과학적 유물론'의 환원주의적 도식(reductionistic scheme)을 산출하였다. 게다가 이러한 근대 과학의 이원론적 도식과 환원주의적 도식은 근대 철학의 성격마저 이원론과 환원주의로 제약

8) CN, 제III장 "Theories of the Bifurcation of Nature".

9) CN 18.

한다. 연장(extension)과 사유(thinking)라는 두 종류의 독립적이고 고립된 실체로 전체 세계를 설명하려고 시도한 데카르트(R. Descartes)의 철학, 외부 대상 그 자체에 속하는 제1성질과 정신의 산물인 제2성질을 구분하는 로크(J. Locke)의 철학은 근대 철학의 대표적인 이원론들이며, 근대 철학의 이원론을 극복하기 위해 물질의 영역을 정신의 영역으로 환원시키는 버클리(G. Berkeley)의 유아론(solipsism), 지각의 명증성에 집착하여 감각 인상을 전적으로 고립된 실체로 이해하는 흄(D. Hume)의 회의주의(skepticism) 역시 17세기 근대 과학의 자연에 대한 이원론적 도식과 환원주의적 도식 나아가 그리스 철학의 산물인 실체 개념에 대한 무비판적이거나 불충분한 반성의 결과들이었다.

결국 화이트헤드는 오늘날까지 여러 개별 과학들의 이론과 더불어 우리의 사유와 삶을 여전히 지배하고 있는 그리스 철학의 '실체-속성' 및 '주어-술어'의 구조, 17세기 근대 과학의 '과학적 유물론'과 '자연의 이원적 분열', 그리고 근대 철학의 여러 이원론과 환원주의는 '잘못 놓여진 구체성의 오류'를 범하고 있다고 진단한다. 나아가 화이트헤드는 우리가 경험하는 구체적인 사실들은 이러한 이원론적 도식과 환원주의적 도식의 한계 내에서는 도저히 구체될 수 없다고 판단하였다. 따라서 그는 이원론적 도식과 환원주의적 도식이 지니는 문제점들을 해결할 수 있는 유일한 방법은 전체 세계에 대한 왜곡된 철학적 전망을 산출하는 그러한 도식들에서 벗어나, '우리 경험의 모든 요소를 해석해 낼 수 있는 일반적 관념들의 정합적이고 논리적이며, 필연적인 체계'를 축조하는 길뿐이라고 생각한 것이다.

### 3. 현실적 존재와 존재론적 원리

그리스 철학의 '실체-속성'의 형이상학 및 '주어-술어'의 논리학, 17세기 근대 과학의 '자연의 이원적 분열'과 '과학적 유물론', 근대 철학

의 여러 이원론과 환원주의 등 기존의 모든 이원론적 도식과 환원주의적 도식을 극복하고, 우리 경험의 모든 요소를 남김 없이 해석해 내려는 화이트헤드의 웅대한 철학적 기획은 그의 주저 『과정과 실재』(*Process and Reality*)에서 '유기체 철학'(philosophy of organism)이라는 형태로 구체화된다. 화이트헤드는 자신의 유기체 철학에서 세계의 궁극적 요소 또는 직접 경험의 내용을 '지금-이곳'에서 일어나고 있는 '사건'(event)이라고 보았으며, 이것을 '현실적 존재'(actual entity) 또는 '현실적 계기'(actual occasion)라는 개념을 통하여 분석·기술해 내고 있다.<sup>10)</sup> 화이트헤드의 '현실적 존재' 또는 '현실적 계기'라는 개념은 전통적인 '실체' 개념을 대체하는 역동적이고 상호 관계에 있어서만 현존하는 존재 개념으로서, 현대 과학의 '시-공 연속체'(spatio-temporal continuum)에 있어서 '장'(field)의 '초점'(focus) 개념을 일반화시킨 것이라고 한다.<sup>11)</sup> 따라서 화이트헤드의 유기체 철학은 현실적 계기들이, 그들 상호간에 서로 작용하고 관계하는 방식인 '파악'(prehension)의 학설을 통해서, 어떻게 우리 경험에 직접적으로 드러나는 구체적인 사실들을 그 세부 항목에 이르기까지 철저하게 분석하고 기술해 내는지를 보여주려는 시도인 것이다.

이처럼 유기체 철학에서 화이트헤드가 제안하는, 이 세계를 구성하는 궁극적인 기본적 단위는 '현실적 존재'라는 '현존의 범주'(category of existence)이다. 『과정과 실재』에서 화이트헤드는 다음과 같이 말한다:

‘현실적 존재’—‘현실적 계기’라고도 불린다—는 세계를 구성하고 있는 궁극적인 실재적 사물이다. 보다 더 실재적인 어떤 것을 발견하기 위해 ‘현실적 존재’의 배후로 나아갈 수 없다. ‘현실적 존재’들 간에는 차이가 있다. [...] 그런데 비록 그 중요성에서 등급이 있고 그 기능에서 차이가 있기는 하지만, 현실태가 예증하는 여러 원리

10) 오영환, 『화이트헤드의 유기체의 철학』, 『과정철학과 과정신학』(김경재·김상일 편, 서울: 전망사, 1988), p. 25.

11) 같은 논문, p. 25.

에서 볼 때 모든 ‘현실적 존재’는 동일한 지평에 있는 것이다. 궁극적 사실은 이들이 하나 같이 ‘현실적 존재’라는 것이다.<sup>12)</sup>

유기체 철학에서 ‘현실적 계기’라는 용어는 ‘현실적 존재’와 사실상 동의어로 사용된다. 다만 화이트헤드는 ‘신’(God)만은 비시간적 현실적 존재이므로 시-공간적인 의미를 함축하고 있는 현실적 계기가 아니라고 말하지만, 그의 신 개념 역시 하나의 현실적 존재로 기획되었음은 의문의 여지가 없다. 따라서 그는 현실 세계의 ‘과정’(process)을 현실적 계기들의 끊임없는 생성과 소멸로 기술하면서, 현실적 계기들 즉 ‘현실적 존재’가 이 세계를 구성하는 유일한 종류의 ‘현실태’(actuality)임을 주장한다.

현실적 계기들 즉 ‘현실적 존재’가 우리의 구체적인 경험의 내용을 남김없이 설명하기 위한 현실 세계의 가장 궁극적인 요소라는 화이트헤드의 주장은 유기체 철학의 ‘존재론적 원리’(ontological principle)로 정식화된다. 『과정과 실재』에서 화이트헤드는 다음과 같이 말한다:

‘생성’(becoming) 과정이 임의의 특정한 순간에 순응하고 있는 모든 조건은 그 근거를 그 ‘합생’(concrescence)의 현실 속에 있는 어떤 ‘현실적 존재’의 성격에 두고 있거나 아니면 ‘합생’의 과정에 있는 그 주체의 성격에 두고 있다. 이러한 설명의 범주는 ‘존재론적 원리’(ontological principle)라 불린다. [...] 이 ‘존재론적 원리’가 의미하는 바는 ‘현실적 존재’만이 근거가 된다는 것이다. 따라서 근거를 탐색한다는 것은 하나 내지 그 이상의 ‘현실적 존재’를 탐색하는 것을 말한다.<sup>13)</sup>

이처럼 화이트헤드는 ‘존재론적 원리’를 통하여 20세기의 새로운 형이상학인 유기체 철학이 끊임없이 생성·소멸하는 현실적 계기들 즉 ‘현실적 존재’를 근거로 하여 구축된 체계임을 명시적으로 표현하고 있다.

---

12) PR 18/73.

13) PR 24/83.

화이트헤드가 '존재론적 원리'에 따라 유기체 철학의 유일한 종류의 현실태로서 기획한 '현실적 존재'라는 개념은 '존재'(being)의 본성에 관한 궁극적인 형이상학적 질문에 대답하고자 했던 아리스토텔레스의 해결책과 어느 정도 유사성을 가진다. 사실상 우리는 유기체 철학에서 제안된 화이트헤드의 이러한 철학적 기획에서 플라톤(Platon)이 말하는 '형상'(idea)에 맞서서, 구체적인 '개별자'(tode ti)를 '실제로 실재하는'(really real) '실체'(ousia)로서 제시하는 아리스토텔레스의 모습을 엿볼 수 있다. 따라서 레클러(J. Leclerc)은 *Whitehead's Metaphysics*라는 저서에서 아리스토텔레스의 '실체' 개념, 데카르트의 '진정한 사물'(res vera), 그리고 화이트헤드의 '현실적 존재'라는 개념은 존재의 본성에 대한 궁극적인 형이상학적 질문에 대한 답변들로서 서로 일맥상통하는 의미를 가진다고 주장한다. 특히 레클러는 "현실적인 것 이외에는 아무 것도 존재하지 않는다"<sup>14)</sup>라는 아리스토텔레스의 일반 원리는 화이트헤드의 '존재론적 원리'와 동일한 것이라고 주장하면서, 이러한 아리스토텔레스와 화이트헤드의 원리는 '현실적인 것' 즉 '현실적 존재'가 궁극적으로 그리고 충분히 현존하는 것이며, 그 밖의 다른 의미의 존재가 있다면 어떤 의미에서든 '현실적인 것' 또는 '현실적 존재'에 의존적이거나 그것으로부터 파생된 것들임을 주장한다고 강조하고 있다.<sup>15)</sup>

#### 4. 현실적 존재의 추상성에 대한 비판

화이트헤드의 유기체 철학에서 '현실적 존재'라는 개념은 자연 또는 전체 세계의 가장 구체적인 궁극적 구성 요소이다. 그러나 우리는 현실 세계를 구성하는 다른 모든 유형의 존재자들의 존재 근거로서 제안된 '현실적 존재' 또는 '현실적 계기'를 직접 경험되는 것으로서 의식

14) PR 40/111.

15) J. Leclerc, *Whitehead's Metaphysics* (London: Allen and Unwin, 1958), p. 23.

할 수 없다. 실제로 대부분의 일상 생활에서 우리 경험의 내용들은 유기체 철학이 근거하고 있는 유일한 현실체인 하나하나의 개별적인 현실적 계기들이라기보다는 바위, 나무, 동물, 인간 등과 같은 대우주적인(macro-cosmic) 사물들인 것이다. 무엇보다 우리의 현실적인 경험의 내용을 구성하고 있는 이러한 것들은 일정한 시-공간적인 위치를 점유하면서 존속하는 사물들로서, 생성과 동시에 소멸하는 '현실적 계기'들과는 그 성격이 판이하게 구별된다. 게다가 화이트헤드 역시 『과정과 실재』 어디에서도 '현실적 존재'가 직접 경험되는 것이라고 명시적으로 주장하지 않는다.

그렇다면 그리스 철학의 '실체-속성' 및 '주어-술어', 17세기 근대 과학의 자연에 관한 '이원적 분열'과 '과학적 유물론', 그리고 근대 철학의 여러 이원론과 환원주의에서 예증되는 이원론적 도식과 환원주의적 도식의 추상성을 극복하고 전체 세계에 관한 우리의 구체적인 경험을 완전하게 구체할 것을 의도했던 화이트헤드의 철학적 기획은, 『과정과 실재』에서 구축된 그의 유기체 철학에서 충분히 실현된 것인가? 즉 어떻게 유기체 철학이 근거하고 있는 유일한 현실체인 '현실적 존재'라는 개념은 이원론적 도식과 환원주의적 도식을 넘어서서 우리 경험의 모든 요소를 해석해 낼 수 있는 것인가? 과연 우리의 직접 경험의 내용으로 의식되지 않는 '현실적 존재'라는 개념이 화이트헤드 자신의 비판의 기준인 '잘못 놓여진 구체성의 오류'에서 벗어날 수 있는 것인가? 라는 의문들이 생겨나지 않을 수 없다.

이러한 의문의 연장선상에서 페츠(R. L. Fetz)는 화이트헤드의 유기체 철학에서 '현실적 존재'라는 개념은 결국 가설적인 개념에 불과하며, 그의 유기체 철학은 17세기의 근대 과학이나 근대 철학과 마찬가지로 화이트헤드 자신의 비판의 기준인 '잘못 놓여진 구체성의 오류'를 범하고 있다고 주장한다.<sup>16)</sup> 페츠의 지적은 나름대로 일리가 있어 보인다. 우리가 실제로 현실적 계기들에 대한 경험을 의식하지 못한

16) R. L. Fetz, "In Critique of Whitehead", trans. by J. W. Felt, *Process Studies* 20(Spring 1991), pp. 1-9.



상태에서 '현실적 존재'의 구체성을 주장하는 것은 분명히 추상적인 것을 구체적인 것으로 잘못 대체하는 것이다. 왜냐하면 화이트헤드의 '현실적 존재'라는 범주는 우리의 경험으로부터 상상적으로 구성된 철학적 일반화의 과정을 거쳐 가정된 유적(類的) 개념인데, 그러한 가설적인 개념이 결국 우리의 경험에 근거를 갖지 못한다면 그것은 단지 추상적인 개념에 불과한 '공허한 현실태'(vacuous actuality)일 수밖에 없기 때문이다. 따라서 우리가 이러한 페츠의 비판을 수용한다면, 화이트헤드의 유기체 철학은 자연 또는 전체 세계에 대한 새로운 형태의 이원론적 도식이거나 우리 경험의 구체적인 내용들을 추상적인 개념으로 환원시켜 설명하려는 또 하나의 환원주의적 도식에 불과한 것이 되고 만다.

나아가 페츠는 아리스토텔레스 철학의 '실체' 개념에 대한 화이트헤드의 비판은 사실상 근거가 없으며 부당한 것이라고 주장한다.<sup>17)</sup> 페츠는 화이트헤드가 유기체 철학에서 고안한 '현실적 존재'라는 범주는 현대 과학의 새로운 정보에 힘입은 아리스토텔레스의 '실체' 개념을 현대적 의미로 정교하게 만든 것에 불과하다는 것이다.<sup>18)</sup> 앞에서 보았듯이 이미 레클럽에 의해 개략적으로 화이트헤드의 유기체 철학을 아리스토텔레스의 철학적 전통 속에서 해석하는 작업이 있었고, 사실상 이러한 맥락에서 페츠의 주장은 일반적으로 통용되어져 '현실적 존재'라는 새로운 존재 개념에 근거한 화이트헤드 유기체 철학의 독창성과 그 토대를 약화시키고 있다.

이처럼 유기체 철학에서 자연 또는 전체 세계의 유일한 현실태로서 기획된 '현실적 존재'라는 개념의 추상성에 대한 비판은 모든 사유의 도식에 '잘못 놓여진 구체성의 오류'라는 비판의 기준을 적용하려는 화이트헤드의 철학적 입장이 마치 자신의 칼날에 자신의 손을 베이는 것처럼 화이트헤드 자신의 형이상학인 유기체 철학에 심각한 타격을

17) 문참옥, "아리스토텔레스의 실체와 화이트헤드의 유기체 이론", 『철학연구』, 1995년/겨울.

18) 같은 논문.

입히는 결과를 초래한다. 동시에 그것은 화이트헤드 유기체 철학의 '현실적 존재'에 대한 총태의 해석 방식에 대해서도 심각한 반성을 요구하고 있다. 왜냐하면 지금까지 일반적인 해석으로 통용되어온 소우주적(micro-cosmic) 존재 개념으로서의 '현실적 존재'에 대한 기존의 이해는 '어떠한 의미에서도 복합체(composite)는 실제로 실재하는 것일 수 없으며, 복합체를 구성하는 요소가 엄밀한 의미에서의 궁극적인 근거'라는 암묵적인 전제를 가지고 있기 때문이다. 그런데 바로 이러한 전제가 우리의 직접 경험의 구체성을 해명하려는 화이트헤드의 개념 체계를 결국 공허한 현실태들의 체계로 몰고 가는 것이다.

## 5. 현실적 존재에 대한 새로운 해석

월록(F. B. Wallack)은 *The Epochal Nature of Process in Whitehead's Metaphysics*라는 저서에서 화이트헤드의 '현실적 존재'에 대한 새로운 해석의 가능성을 제안하고 있다.<sup>19)</sup> 이 저서에서 월록의 주된 목적은 화이트헤드의 시간 이론이 '현실적 존재'라는 개념을 통해 현대 물리학과 잘 조화되는 적절한 이론이라는 것을 설명하고 정당화하는 것이다. 이러한 과정에서 월록은 유기체 철학에서 화이트헤드가 '현실적 존재'로서 의미하는 것은 소우주적인(micro-cosmic) 존재자들뿐만 아니라, 우리 의식 경험의 내용을 실제로 구성하고 있는 대우주적인(macro-cosmic) 존재자들까지 포함한다고 주장한다. 자신의 주장을 근거 짓기 위하여 그녀는 화이트헤드의 저서들에서 발췌한 현실적 존재들의 광범위한 사례들을 나열하고 있는데, 그러한 항목들에는 우리가 일상적인 경험에서 직접 마주치는 사물들인 야채, 나무, 새, 태양, 문석, 등등이 있다.

19) F. B. Wallack, *The Epochal Nature of Process in Whitehead's Metaphysics*, Albany: State University of New York Press, 1980.

'현실적 존재'의 추상성에 대한 페츠의 비판에서도 언급되었듯이, '현실적 존재'에 대한 종래의 해석 방식은 비록 세계에 대한 우리의 경험이 현실적 계기들로 구성된다고 할지라도 우리는 일상적인 경험의 장(場)에서 현실적 계기들과 직접 조우하지 못하며 단지 그것들을 추리할 뿐이라는 입장으로 정리된다. 그러나 월록은 이처럼 '현실적 존재'를 소우주적인 아원자적 원존재(subatomic proto entity)로 추정하는 것과는 달리, '현실적 존재'를 우리 의식 경험의 직접적인 대상으로서 이해하려고 한다. 월록이 보기에 '현실적 존재'에 대한 종래의 해석 방식은 환원주의적 유물론(reductionistic materialism)의 시각에서 화이트헤드의 유기체 철학을 왜곡시키는 오해를 유발시킬 뿐이다. 월록의 생각에는 화이트헤드의 저서들에서 모든 '현실적 존재'는 복합적이며, 의식 경험의 대상들 자체를 다른 현실적 계기들로 이루어진 하나의 '현실적 존재'로 볼 수 있는 근거가 무수히 많다는 것이다. 따라서 월록은 화이트헤드가 자신의 저서들에서 언급한 내용들을 전체적으로 고려한다면 우리의 의식 경험을 구성하는 사물들 그 자체를 '현실적 존재'로 이해할 수 있다고 주장한다.

종래의 관점에서 볼 때 '현실적 존재'는 우리의 감각 경험에 직접적으로 의식되지는 않지만, 추정해 볼 수 있는 소우주적인 계기들이다. 그러나 월록의 해석에 따라 우리가 일상적인 경험의 사물들 마저 궁극적인 현실태인 '현실적 존재'로 받아들일 수 있다면, 그것은 화이트헤드의 유기체 철학에 매우 유용한 결과를 맺을 것이다. 우선 '현실적 존재'에 대한 월록의 새로운 해석은 사물의 존속, 신체의 동일성, 인격의 동일성 등에 대한 우리의 일상적인 의식 경험의 내용들과 조화를 이룰 수 있다. 게다가 그것은 무엇보다도 화이트헤드의 유기체 철학이 감각 경험의 대상이 되지 않는 소우주적 존재자들과 감각 경험의 대상이 되는 대우주적 존재자들로 구성된 '이원론적 도식' 내지는 감각 경험의 대상인 모든 복합체는 그것의 구성 요소인 단순 실체로 환원된다는 '환원주의적 도식'을 완전히 극복하고, '잘못 놓여진 구체성의 오류'라는 화이트헤드 자신의 비판의 기준을 통과할 수 있음을 명백하게 나타

낼 수 있는 장점을 지니게 되는 것이다.

## 6. 현실적 존재와 결합체 및 사회

'현실적 존재'에 대한 월록의 새로운 해석은 화이트헤드 유기체 철학의 '현실적 존재'에 대한 종래의 해석 방식이 지녔던 문제점을 단숨에 일소시킨다. 즉 우리의 일상적인 경험의 내용을 구성하고 있는 대우주적인 사물들까지 '현실적 존재'라는 하나의 범주를 통해 통합할 수 있다면, 화이트헤드의 유기체 철학이 이원론적 도식이나 환원주의적 도식으로 오해되는 것을 막을 수 있는 것이다. 하지만 월록의 제안이 이처럼 매력적이고 유용한 것이라고 할지라도 화이트헤드의 저서들에서 발췌한 그녀의 증거들은 엄밀하지 못하며, 유기체 철학 전반의 내용을 충분히 고려하지 못하고 있다.

펠트(J. W. Felt)는 월록이 제시하는 많은 증거들이 화이트헤드가 『과정과 실재』에서 '현실적 존재'들을 엄밀하게 분석하고 기술하는 곳이 아니라, 주로 다른 문제들과 관련하여 현실적 존재라는 개념을 끌어들이는 곳에서 발췌된 것들이라는 점을 지적하고 있다.<sup>20)</sup> 이러한 펠트의 적절한 지적을 고려할 때 월록이 제시하는 증거들은 엄밀한 것이라기보다는 방대한 것에 불과하며, 그녀가 『과정과 실재』에 나타나는 '현실적 존재'에 대한 보다 직접적인 증거들에 주의를 기울이지 않고 자신의 논의를 이끌어 가는 것은 '현실적 존재'에 대한 정당하지 못한 해석인 것이다.

게다가 펠트의 상세한 지적들보다 '현실적 존재'에 대한 월록의 새로운 해석에서 더욱 심각한 점은 그녀가 유기체 철학에서 현실적 존재들의 '공재'(togetherness)라고 부르는 '결합체'(nexus)의 범주와 '사

---

20) J. W. Felt, 'Review of F. B. Wallack's *The Epochal Nature of Process in Whitehead's Metaphysics*' *Process Studies*.

회'(society)라는 개념의 실재적인 구체성을 간과하고 있다는 사실이다. 화이트헤드의 유기체 철학에서 '현실적 존재'는 분명히 소우주적인 계기들이다. 따라서 화이트헤드는 우리의 일상적인 경험을 구성하는 대우주적인 사물들을 '결합체' 내지는 '사회'라고 부르는 집합체로서 기술하려고 한다. 화이트헤드는 다음과 같이 말한다:

현실적 존재들은 그들 상호간의 파악에 의해서 서로를 포섭한다. 그렇기 때문에 현실적 존재들의 공재라는 실재적인 개별적 사실이 존재하게 된다. 현실적 존재와 파악이 실재적이고 개별적이며 개체적이라는 것과 동일한 의미에서 실재적이고 개별적이며 개체적인 현실적 존재들의 공재라는 이와 같은 개체적 사실은 모두 '결합체'라 불린다. 직접적인 현실적 경험에 있어 궁극적인 사실은 현실적 존재와 파악 그리고 결합체이다. 그 밖의 모든 것은 우리의 경험에 있어서 파생적인 추상물에 지나지 않는다.<sup>21)</sup>

이처럼 화이트헤드는 '현실적 존재' 못지 않게 현실적 계기들간의 상호 파악으로 설명되는 '결합체'의 구체성을 분명히 강조하고 있다. 특히 유기체 철학에서 소우주적인 '현실적 존재'와 대우주적인 '결합체'는 어느 한 개념이 다른 개념을 파생시키는 위치에 있지 않다. 그것들은 서로를 전제하는 현존의 범주들로서, 현실적 계기들로 구성되지 않는 '결합체'가 현존할 수 없듯이, 결합체 내지는 사회를 그 환경으로 삼지 않는 고립된 계기로서의 '현실적 존재' 또한 현존할 수 없는 것이다. 따라서 화이트헤드는 현실적 존재들의 공재인 '결합체'라는 범주와 '한정 특성'(defining characteristic)을 지닌 결합체인 '사회'(society)라는 개념을 통하여 우리의 일상적인 경험의 내용을 구성하는 대우주적인 존재자들을 해명하고자 한다.

여기에서 화이트헤드가 사용하는 '사회'라는 개념은 그 구성원들이 공통의 '한정 특성'을 지니는 결합체이다. 즉 화이트헤드의 유기체 철

---

21) PR 20/75-76.

학에서 '사회'라는 개념과 '결합체'라는 범주는 서로 대체 가능하지만, '결합체'의 범주가 '사회'라는 개념보다 그 외연이 더 넓고 일반적인 용어인 것이다. 『과정과 실재』에서 화이트헤드는 비록 그가 역측적(*conjunctua*)이라는 단서를 달고 있기는 하지만, '사회'라는 개념을 세 가지 유형으로 구분하여 우리 의식 경험의 직접적인 대상들을 기술하고 있다. 그것들은 인격적 질서(*personal order*)를 갖는 가장 단순한 유형의 사회인 '존속하는 객체'(*enduring object*), 존속하는 객체들을 구성원으로 하는 '입자적 사회'(*corpuscular society*), 종속적인 사회와 종속적인 결합체를 모두 포함하고 있거나 아니면 이 둘 가운데 어느 하나를 포함하고 있는 복잡한 사회인 '구조를 갖는 사회'(*structured society*)들이 그것들이다.<sup>22)</sup> 따라서 유기체 철학에서 화이트헤드는 '사회'의 개념을 가장 단순한 유형의 등급에서부터 상대적으로 낮은 유형의 등급(무기물), 높은 유형의 등급(생명 유기체), 현저하게 높은 유형의 등급(인간을 포함한 고등 동물), 나아가 자연, 전체 세계 혹은 우주에 이르는 것들까지 분류하고 있으며, 결국 이러한 '사회'의 개념들이 우리 의식 경험의 직접적인 대상으로서 지각되는 것들을 지시하는 것이다.

유기체 철학에서 화이트헤드가 '현실적 존재'라는 범주 이외에도 '결합체'라는 범주와 '사회'라는 개념을 도입하는 의도는 분명하다. 그것은 '현실적 존재'라는 소우주적인 계기들로부터 우리 의식 경험의 직접적인 대상들인 대우주적인 존재자들의 출현을 해명하려는 것이다. 따라서 '결합체'의 범주와 '사회'라는 개념은 화이트헤드의 유기체 철학이 일상적인 우리 경험의 대상들을 기술하는 데 있어 필수적인 뿐만 아니라, 우리 경험의 직접적인 대상들인 대우주적 존재자들과 의식 경험에 의해서 지각되지 않는 소우주적 계기들인 '현실적 존재'들을 상호간에 서로 전제하는 정합적인 개념 체계로 연관시켜, 유기체 철학이 자연 혹은 전체 세계에 대한 또 다른 이원론적 도식 내지는 환원주의적 도식으로 전락하는 것을 막아준다.

---

22) PR 99-100/207-209.

윌복의 '현실적 존재'에 대한 새로운 해석은 화이트헤드의 유기체 철학에서 '결합체'의 범주와 '사회'라는 개념이 없었다면, 그리고 그러한 개념들이 유기체 철학에서 '현실적 존재'라는 개념과 정합적인 관련성을 가지지 않는다면 지극히 정당한 요구였을 것이다. 그러나 화이트헤드의 '현실적 존재'가 우리 의식 경험의 직접적인 내용들인 대우주적 존재자들을 포함한다는 윌복의 주장은 화이트헤드의 원저(原著)에 대한 그녀의 오해에서 비롯되었을 뿐만 아니라, 무엇보다 유기체 철학의 '결합체'와 '사회'라는 개념의 구체성과 '현실적 존재'와 그러한 개념들간의 정합적인 관계를 간과한 불충분한 해석인 것이다.

## 7. 현실적 존재와 비감각적 지각

화이트헤드는 우리가 일상적인 경험 속에서 접촉하게 되는 사물들을 '현실적 존재'들의 공재인 '결합체'라는 범주와 '사회'라는 개념으로 기술함으로써 우리 경험의 모든 요소들을 해석해 내었다. 하지만 궁극적으로 우리의 일상적인 경험의 대상들이 감각 경험에 의해 직접적으로 지각되는 것으로서 의식되지 않는 현실적 계기들로 구성된다는 '현실적 존재'의 추상성에 대한 페츠의 비판은 여전히 화이트헤드의 유기체 철학을 '잘못 놓여진 구체성의 오류'로 몰고 간다. 현대의 많은 과학자들이 현실 세계를 원자나 전자 나아가 그 보다 더 작은 입자라는 가설적 개념에 근거하여 설명하고 있듯이, 결국 유기체 철학의 '현실적 존재'라는 개념이 우리 경험의 지지를 받지 못한다면 그것은 현대 과학의 여러 가설적인 개념 장치와 다를 것이 없다. 페츠의 지적은 비록 현대 과학의 이러한 입자들과 '현실적 존재'간의 유비적인 관계가 거론될 수는 있지만, 이러한 과학적 경험에서 추정되는 소우주적 존재자들로부터 유기체 철학의 '현실적 존재'가 직접 추론될 수는 없다는 것이다. 따라서 페츠는 화이트헤드 유기체 철학의 '현실적 존재'

라는 범주가 소우주적인 계기들로 이해되는 한 그것은 구체적인 우리의 경험과는 단절된 가설적이고 개념적인 장치에 불과하며, 결국 '현실적 존재'라는 개념은 화이트헤드 자신의 비판의 척도인 '잘못 놓여진 구체성의 오류'를 범하고 있다고 주장한다.

화이트헤드 유기체 철학의 궁극적인 현실태인 '현실적 존재'가 우리의 일상적인 경험의 대상들과 구별된다는 페츠의 비판은 정당하다. 하지만 그의 이러한 구분이 바로 '현실적 존재'의 구체성을 비판하는 근거가 될 수는 없다. 여기에서 논점은 페츠가 화이트헤드의 '경험'(experience) 개념을 우리의 의식적인 감각 지각(sense perception)과 구분하지 않고 동일한 것으로 전제한다는 사실이다. 『과정과 실재』에서 화이트헤드는 다음과 같이 말한다:

내가 택한 원리는, 의식은 경험을 전제로 하지만 경험은 의식을 전제로 하지 않는다는 것이다.<sup>23)</sup>

화이트헤드는 전통적인 경험 개념을 '의식'(conscience)이 전제된 '감각 지각'(sensuous perception)이라고 설명하고, 이러한 전통적인 경험 개념을 '감각주의적 학설'(sensationalist doctrine)로 규정한다.<sup>24)</sup> 하지만 화이트헤드의 경험관은 이러한 전통적인 경험 개념을 넘어서서 '의식' 이전의 '비감각적 지각'(non-sensuous perception)으로 확장된다.<sup>25)</sup> 바로 이러한 새로운 '경험'(experience)의 토대 위에서 화이트헤드는 '현실적 존재'를 복잡하고도 상호 의존적인 경험의 방울들(drops of experience)이라고 주장하는 것이다.<sup>26)</sup>

『상징작용: 그 의미와 효과』에서 화이트헤드는 '지각'(perception)을 의식 이전의 원초적인 단계에서부터 의식적 지각에까지 이르는 '과정'(process)으로 이해한다. 우리의 일상적인 경험은 '명석하고 판명한'

23) PR 53/133-134.

24) AI 177-178/283-284. 국역본은 『관념의 모험』(오영환 역, 한길사, 1996).

25) AI 180/287-289.

26) PR 18/73.



(clear and distinct) '감각 여건'(sense data)은 '의식'이 수동적으로 수용하여 '지각'을 구성하고 있다는 전통적인 경험 개념을 전제로 삼고 있다. 그러나 화이트헤드는 이러한 감각 여건을 '지각'과 동일시하거나, 이러한 감각 여건으로 현실 세계를 구성하려는 시도를 명백히 거부한다. 화이트헤드는 '지각'이 그 내부에 가장 중요한 부분으로서 '비감각적 지각'을 포함하는 보다 넓은 범위를 가지고 있으며, '의식'에 있어서의 명석성은 지각 내용의 근원성을 보증하는 증거일 수 없고 오히려 그 반대의 경우가 진실에 더 가깝다고 주장한다.<sup>27)</sup>

이처럼 화이트헤드는 '의식'이 결여된 지각의 원초적 양상에 주목하고 있으며, "상징작용: 그 의미와 효과"에서 지각의 원초적인 수준을 '인과적 효과성'(causal efficacy)에 있어서의 지각 양태라고 명명하고, 그것은 '현시적 직접성'(presentational immediacy)과 '상징적 연관'(symbolic reference)의 저변에 놓여 있는 우리 경험의 원초적인 층으로서 도입하고 있다.<sup>28)</sup> '현시적 직접성'은 과거의 현실적 계기들을 순음적으로 전유하고 계승한 '인과적 효과성'의 희미하고 모호한 '느낌'(feeling)의 색조를 명석 판명한 감각 성질들과 정밀한 기하학적 형태로 동시적인 공간적 영역에 투사한 지각의 양태이다.<sup>29)</sup> '인과적 효과성'의 희미하고 모호한 느낌의 색조는 고등 형태의 생명 유기체에 의해 신체적 통로를 따라 '변환'(transmutation)되고 새로이 '역전'(reversion)되어 '현시적 직접성', 나아가 우리의 일상적인 경험의 감각 여건을 구성하는 지각 양태 즉 '인과적 효과성'의 지각 양태와 '현시적 직접성'의 지각 양태가 '교차'(intersection)된 '상징적 연관'의 지각 양태에 이르게 되는 것이다.<sup>30)</sup> 따라서 전통적인 경험 개념의 전제인 '감각주의적 학설'에 입각하여 화이트헤드 유기체 철학의 '현실적 존재'를 추상적인 개념 장치에 불과한 것으로 비판하는 페츠의 주장은 화이트헤드의 확장된

27) PR 162/328.

28) S 43-47.

29) S 21-25.

30) PR 178-179/335-336.

'경험' 개념을 고려할 때 그 설득력을 상실하고 만다.

## 8. 남겨진 문제: 경험의 구체성

지금까지 살펴보았듯이, 세계를 구성하는 유일한 현실태로서의 '현실적 존재' 개념에 근거한 화이트헤드의 유기체 철학은 어떠한 형태의 이원론적 도식이나 환원주의적 도식과도 구별되는 비환원주의적 도식이다. 또한 '현실적 존재'라는 개념은 우리 경험의 가장 일반적이고 깊은 곳에 근거하고 있는, 실제로 현존하는 존재 개념으로서 '잘못 놓여진 구체성의 오류'라는 화이트헤드 자신의 비판 기준을 통과하는 개념이다. 따라서 제3차 화이트헤드 국제 학술 대회(의 기초 연설에서 그리핀(D. R. Griffin)이 적절히 언급하였듯이, '현실적 존재'에 근거한 화이트헤드의 '유기체 철학'은 어떠한 형태의 이원론이나 환원주의와도 구별되는 '비환원주의적 자연주의'(non-reductionistic naturalism)인 것이다.<sup>31)</sup>

이처럼 화이트헤드의 유기체 철학은 '현실적 존재'의 추상성에 대한 비판을 극복하는 비환원주의적 도식이다. 그의 유기체 철학에서 '현실적 존재'의 구체성은 우리의 일상적인 감각 경험을 넘어서는 '비감각적 지각'에 그 기원을 두고 있다. 따라서 화이트헤드의 '현실적 존재'라는 개념은 화이트헤드 자신의 고유한 '지각 이론'(theory of perception)에 의해 새로이 확장된 '경험' 개념에 근거하고 있는 것이다. 그런데 '현실적 존재'라는 개념의 구체성을 뒷받침하고 있는 화이트헤드의 '지각 이론'이 유기체 철학의 여러 범주들과 원리들에 적합한 유형들로 작위적으로 구성된 것이라면, 화이트헤드의 유기체 철학이 '잘못 놓여진 구체성의 오류'라는 비판의 기준을 통과하는 비환원주의적 도

31) D. R. Griffin, "Being Bold: Anticipating A Whiteheadian Century", 『화이트헤드 연구』, 창간호 (서울: 동과서, 1998).

식이라는 지금까지의 논의에는 심각한 결함이 있다.

이러한 가능성은 "Error in Causal Efficacy"라는 논문에서 김볼(R. H. Kimball)에 의해 제기되고 있다.<sup>32)</sup> 그는 화이트헤드의 확장된 '경험' 개념의 핵심이라고 할 수 있는 '인과적 효과성'의 지각 양태가 '선결 문제 요구'(begging the question)의 오류를 범하고 있다고 비판하면서, 화이트헤드의 '지각 이론'과 '유기체 철학'은 상호 연관성 속에서만 정당화된다고 주장한다. 김볼에 의하면, 화이트헤드는 '인과적 효과성'의 지각 양태가 우리 경험의 가장 일반적이고 원초적인 지각 양태라는 자신의 주장을 근거 짓기 위하여 그 누구도 부인할 수 없는 '사실'(fact)에 대한 '확신'(conviction)에 호소하고 있는데, 화이트헤드의 이러한 확신은 그것이 아무리 강한 호소력을 가질지라도 '지식'((knowledge)과 구분되는 '신념'(belief)에 불과하다는 것이다. 결국 이러한 김볼의 비판에 따른다면, 화이트헤드의 '지각 이론'은 자신의 형이상학인 '유기체 철학'의 개념 체계 내에서만 정당성을 가질 뿐인 것이다. 따라서 화이트헤드의 '지각 이론'이 하나의 독립된 '인식 이론'(theory of knowledge)으로 확립될 수 없고 '유기체 철학'의 체계 내에서만 정당화된다는 김볼의 비판은 화이트헤드의 '지각 이론'이 유기체 철학의 '현실적 존재'라는 개념의 추상성에 대한 비판을 극복할 수 있는 긍정적인 즉 체계 외부적인 근거가 될 수 없다는 또 다른 문제를 야기한다.

한편 *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*라는 저서에서 포드(L. Ford)의 발생적 연구에 의하면, '지각'의 문제를 다루고 있는 『과정과 실재』의 제2부 제4장 제5절에서 제8절까지, 그리고 제11절은 '지각'에 관한 화이트헤드의 최초의 논문이며, 『상징작용: 그 의미와 효과』마저도 이러한 최초 논문의 개작이라고 한다.<sup>33)</sup> 따라서 '지각'에 관한 화이트헤드의 최초의 논문이나 『상징작용: 그 의미와 효과』는 모두 '유기

32) R. H. Kimball, "Error in Causal Efficacy", *Process Studies* 28 (Spring, 1999), pp. 56-67.

33) L. S. Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics: 1925-1929* (Albany: State University of New York Press, 1984), pp. 181-182.

체 철학'의 완결된 체계가 완전히 드러나는 『과정과 실재』 이전에 기획된 것이다. 포드의 이러한 연구 결과에 근거할 때, 화이트헤드가 자신의 '지각 이론'을 '유기체 철학'의 완결된 개념 체계 내에서만 의미를 가지는 종속적인 이론으로 기획한 것이 아니라는 것은 분명하다.

화이트헤드가 자신의 '지각 이론'을 그의 '유기체 철학'의 도식과는 독립된 것으로서 기획하였다는 사실과 더불어 화이트헤드의 '지각 이론'이 하나의 독립된 '인식 이론'으로 확립된다면, 이 글에서 '유기체 철학'의 구체성을 확보하려는 시도, 즉 '현실적 존재'라는 개념이 화이트헤드 자신의 비판 기준인 '잘못 놓여진 구체성의 오류'를 통과할 수 있다는 주장은 결정적인 근거를 마련할 수 있을 것이다. 그러나 포드의 연구 결과에도 불구하고 김볼의 비판은 화이트헤드의 의도와는 상관없이 논리적 근거에서 화이트헤드의 '지각 이론'을 '유기체 철학'의 종속적인 이론으로서만 간주하고 그 독립성을 부정하고 있다.

여기에서 김볼의 비판의 기저에 깔려있는 생각은 화이트헤드의 '유기체 철학'이 하나의 존재론적 탐구이지 인식론적 탐구는 아니라는 '유기체 철학'에 대한 그의 편향된 이해이다. 화이트헤드 '유기체 철학'에 대한 이러한 존재론 일방의 이해는 유기체 철학의 개념 체계를 적절히 평가할 수 없다. 화이트헤드의 '유기체 철학'은 존재의 본성에 대한 존재론적 고찰이자 동시에 인식론적 고찰이다. 이처럼 화이트헤드의 '유기체 철학'에서 존재론적 고찰과 인식론적 고찰이 융합된 것은 '최대한의 일반성을 추구하는' 화이트헤드의 철학적 방법으로부터 산출된 필연적인 결과이다. 그러므로 김볼의 비판 나아가 '유기체 철학'의 체계 외부로부터의 모든 비판들은 화이트헤드의 '유기체 철학'에 대한 균형 잡힌 이해 즉 존재론적 고찰과 인식론적 고찰의 양방향적인 접근을 통해서만 극복될 수 있다. 존재론적 차원과 인식론적 차원의 균형 잡힌 화이트헤드 '유기체 철학'에 대한 이해의 증진이 이루어지지 않는다면, 화이트헤드의 '유기체 철학'은 그 체계 외부로부터의 논의와는 고립된, 체계 내적인 정당성만을 지닌 개념 체계가 되고 말 것이다. 결국 화이트헤드 '유기체 철학'의 '구체성'을 확보하려는 이 글

의 과제는 '경험' 일반의 '구체성'을 확보하려는 부단한 노력으로 이어져야만 하며, 이러한 노력의 성공 여부는 화이트헤드 '유기체 철학'의 도식을 다양한 경험의 영역들에 과감히 응용하는 '모험'(adventure)을 통해서만 성취될 수 있는 미완의 과제인 것이다.

## 【참고문헌】

- AI (국역) 『관념의 모험』 (오영환 역, 한길사, 1996).  
 CN (국역) 『자연의 개념』 (안형관 외 3인 공역, 이문출판사, 1989).  
 PR (국역) 『과정과 실재: 유기체적 세계관의 구상』 (오영환 역, 민음사, 1991).  
 S (국역) 『상징작용: 그 의미와 효과』 (정연홍 역, 서광사, 1989).  
 SMW (국역) 『과학과 근대 세계』 (오영환 역, 서광사, 1989).

Felt, J. W. "Review of F. B. Wallack's *The Epochal Nature of Process in Whitehead's Metaphysics*", *Process Studies*.

Fetz, R. L. "In Critique of Whitehead" (trans. by J. W. Felt), *Process Studies* 20 (Spring, 1991).

Ford, L. S. *The Emergence of Whitehead's Metaphysics: 1925-1929*. Albany: State University of New York Press, 1984.

Kimball, R. H. "Error in Causal Efficacy" *Process Studies* 28 (Spring, 1999).

Lederc, Ivor. *Whitehead's Metaphysics*. London: Allen&Unwin, 1958.

Wallack, F. B. *The Epochal Nature of Process in Whitehead's Metaphysics*. Albany: State University of New York Press, 1980.

Griffin, D. R. "Being Bold: Anticipating A Whiteheadian Century". 『화이트헤드

연구』 창간호. 서울: 동과서, 1998.

오영환. 『화이트헤드와 인간의 시간경험』. 서울: 통나무, 1997.

———. 『화이트헤드의 유기체의 철학』. 『과정 철학과 과정 신학』. 서울: 전망사, 1988.

문창욱. "아리스토텔레스의 실체와 화이트헤드의 획기성 이론". 『철학연구』 1995/겨울.

# 플라톤의 형상-개별자 이론과 화이트헤드의 현실적 존재-영원적 객체 이론

김 문 증\*

화이트헤드가 자신의 철학에서 일관성을 가지고 비판하는 것 가운데 하나는 실체-속성 또는 주어-술어의 구조이다. 그는 이 구조로 인해 17세기 근대 과학이 '자연의 이분화'와 '과학적 유물론'의 길로 접어들었다고 지적한다. 또한 화이트헤드는 '잘못 놓인 구체성의 오류'를 지적하는데, 그 오류의 원인은 자연에 대한 전통적인 이분법이다. 이 글에서는 화이트헤드의 이런 지적에 대한 궁극적인 원인 제공은 플라톤의 형상 이론에 있음을 설명하겠다. 특히 자연의 이분법은 개별 사물이 형상과 질료로 구성된다는 플라톤의 주장으로부터, 잘못 놓인 구체성의 오류는 개별 사물을 형상으로 환원하는 방식에서 비롯되는 것임을 논증하겠다. 그리고 화이트헤드에서의 현실적 존재의 생성과 플라톤에서의 개별 사물의 생성을 비교하고, 현실적 존재와 영원적 객체와의 관계를 플라톤 철학에서의 형상과 개별 사물과의 관계와 비교한

---

\* 연세대 강사

다면 우리는 플라톤 철학이 직면한 몇 가지 딜레마를 화이트헤드가 해결하지 않는가 하는 전망을 할 수 있겠다. 그리고 나아가 플라톤이 자연이라는 구체성을 형상이라는 추상성으로 환원하는 방법에서 벗어나 우리가 영원적 객체에 대해 어떤 방식으로 설명할 수 있는가에 대한 해답을, 구체성으로부터의 추상이라는 개념을 빌어 제시하고자 한다.

## 실체-속성의 이분법

화이트헤드에 따르면, 근대 철학은 모두 주어와 술어, 실체와 속성, 개별자와 보편자로 세계를 기술하려는 난점을 둘러싸고 움직이고 있다.<sup>1)</sup> 주어-술어, 실체-속성, 개별자-보편자의 구조는 실제로는 세 가지 쌍의 용어로 설명된 하나의 이론이다. 그런데 화이트헤드가 지적하는 이런 난점은 이미 그리스 철학에서부터 시작된 것이다. 먼저 그리스 철학에서 실체-속성의 구조가 어떻게 출현하며 어떤 의미를 지니는지 살펴보겠다.

실체-속성, 주어-술어의 이론은 개별 존재에 대해 우리가 어떻게 설명할 수 있는가의 방식을 모색하는 데에서 출현한다. 곧 그것은 존재(ousia)가 어떤 술어에 의해 설명되는가를 밝히려는 것이다. 그것은 지금 이 시간과 공간 안에 존재하는 여러 사물들을 우리는 어떻게 인식하고 설명할 수 있는가에 관련된 것이다. 그리스인들은 그것을 우시아라고 명명하는데, 그들은 우시아를 인식하고 설명할 때 우시아에 들어 있는 속성을 들어 인식하고 설명한다. 여기에서 설명의 구조로 등장하는 것이 주어-술어의 구조이다. 이렇게 본다면 실체는 주어에, 속성은-술어에 연결된다고 하겠다. 대상을 인식할 때, 우리는 우리의 감각에 일차적으로 들어오는 대상의 속성을 설명함으로써 만족한다. “그 사람은 아름답다”고 말할 때, 그 사람 자체에 대한 설명 방식이 없기 때문에 그

---

1) 『과정과 실재』, p. 129.



사람의 속성을 말한다. 이때 그 사람과 아름답다는 필연적인 연관성을 가지고 있지 못하다. “저기에 빨간 것이 있다”, “저기에 사나운 것이 산다”, “거대한 것이 나타났다” 등의 언명에서 저기 있는 것이나 사나운 것, 나타난 것이 무엇인지 알지 못할 때 사람들은 우리의 인식에 들어오는 감각 자료들을 가지고 설명한다. 이렇게 하는 까닭은 대상의 실체가 없든지, 실체가 그것을 지각하는 나에게 분명하게 드러나지 않기 때문에 대상의 자체성을 설명하는 대신 속성을 들어 설명하는 것이다.

플라톤은 이런 설명 방식을 처음으로 정형화하는데, 우리가 관심을 갖게 되는 것은 속성 또는 술어가 실체 또는 주어에 대해 어떤 위치를 가지는가의 문제이다. 이에 대해서는 플라톤이 『에우티프론』에서 소크라테스의 입을 빌어 설명하는 것을 참고할 수 있겠다. ‘경건’이 무엇인가를 묻는 소크라테스에게 에우티프론은 부모이건 다른 누구이건 간에 잘못된 사람을 고발하는 것이 경건이며 고발하지 않는 것은 경건하지 못함, 즉 불경이라고 대답함으로써 경건의 사례를 제시하는 경험적인 정의를 사용한다. 소크라테스는 그렇게 경건을 말하기 시작하면 수없이 많은 사례를 들 수 있지만 자신이 원하는 것은 많은 성스러운 사례들 가운데 어떤 한두 가지를 제시하는 게 아니라, 그것으로 해서 모든 경건한 사례들이 경건할 수 있는 바로 그 에이도스 자체라고 말한다.<sup>2)</sup> 소크라테스가 요구한 것은 경건이나 불경의 사례가 아니라 경건 자체나 불경 자체이다. 따라서 경건이라는 주어에 대한 대답으로서의 술어는 경험적 사실이 아니라 형상인 것이다. 여기에서 플라톤은 자연물 또는 개념에 대한 형상적 인식을 추구함이 드러난다. 곧 술어 또는 속성이 유개념으로 바뀌는 것이다. 이때 플라톤이 하는 작업은 술어 또는 속성인 형용사나 동사를 추상 명사로 바꾼 뒤 그것을 실체화하는 일이다. 플라톤은 그렇게 해서 실체화된 것에 형상이라는 이름을 붙이고 실제로 그 형상이 있음을 증명하려고 한다. 따라서 플라톤의 이데아론은 속성을 실체화하고 그것에 보편자로서의 실재의 지위를 부여

2) *Euthyphron*, 6d9-e6.

하는 것이다.<sup>3)</sup>

그렇다면 플라톤은 왜 이렇게 개별적인 대상을 설명하면서 보편적인 것을 이끌어들이려고 노력하는 것일까? 그것은 플라톤, 아니 그리스 사람들의 전략이라고 말할 수 있는데, 그들에게 철학은 궁극적으로는 자연에 대한 해명이겠지만, 일차적으로는 생존의 방식, 달리 말하자면 논쟁에서의 승리라는 전략에 결부되어 있기 때문이다. 그것은 진리의 포착을 통한 경쟁에서의 승리이다. 그리고 이런 전략이 연역적 보편자의 실재 여부, 인식 여부와 관계 없이 고대의 철학자들은 연역 논리를 받아들이도록 끌고 간다. 특히 플라톤의 이데아론은 그 이론이 지닌 철학적이고 도덕적인 의미에 대해 긍정적인 평가를 내리는 것이 필연적이겠지만, 다른 한편으로는 소피스트의 상대주의적 이론과 당시 아테네의 주된 흐름이었던 시민 민주주의를 논파하기 위한 방법이기도 하다.

화이트헤드는 아리스토텔레스의 주어-술어의 논리학의 영향으로 근대 과학의 자연의 이분화 이론이 등장했다고 지적하지만, 아리스토텔레스에 앞서 이런 작업을 한 사람은 플라톤이다. 화이트헤드는 설명하기를 실재하는 사실들의 개체적 독립성에 관한 학설은, 진술의 주어-술어 형식이 형이상학적인 궁극적 진리를 전달한다는 사상에서 나온 것이며 이 견해에 따르면, 술어를 갖는 개체적 실재가 궁극적인 유형의 현실태를 구성한다<sup>4)</sup>고 하는데 이 학설의 출발점은 플라톤인 것이다.

## 잘못 놓인 구체성의 오류와 근거 세우기

3) 어떤 대상을 속성을 들어 설명할 때 그 속성은 대상이 가진 자체성이 아니라는 사실은 여기서도 드러난다. 대상을 속성을 들어 설명하는 방식은 대상의 자체성을 가리키는 게 아니라 대상의 속성을 가리키는 것이 분명하기 때문이다. 속성으로 사용되는 형용사나 동사는 대상에 영원히 들어 있는 것이 아니라 일시적으로 들어 있는 것이기 때문이다. 따라서 이런 과정을 거쳐 만들어진 추상명사에 보편성을 부여할 때, 그 보편성은 당연히 대상과 동일하거나 끌어 있지 않고 떨어져 있게 된다. 그가 고민했던 형상의 결합과 분리의 문제는 여기서 시작된다.

4) 『과정과 실재』, p. 270.

화이트헤드는 “세계는 무엇으로 만들어져 있는가?”라는 고대 이오니아 철학자들의 물음에 대해 17세기의 천재들은 세계가 질료나 물질의 순간적인 배치 구조들의 계기라고 대답했다고 말한다.<sup>5)</sup> 화이트헤드는 이것을 순간적인 물질적 배치 구조의 단순 정위라고 말하면서, 이것을 자연의 근본적인 사실로 간주하는 공간화는 ‘보다 구체적인 사실을 매우 추상적인 논리적 구조물의 형태로 표현하는 데서 생겨나는 것’이라고 지적한다.<sup>6)</sup> 그리고 이런 비판을 ‘잘못 놓인 구체성의 오류’라고 명명한다. 이렇게 볼 때 잘못 놓인 구체성의 오류는 가장 구체적인 사물을 극단의 추상적인 사유로 대치한 뒤 그것을 가장 구체적인 사실로 오해하는 것이다. 결국 이 오류를 저지르는 철학자들은 구체적인 자연으로부터 추상화된 사유를 자연에 대한 우리 경험의 궁극적인 사실로서 강요하고 있는 것이다. 그리고 구체적인 것을 인식하는 데서도 구체적인 것 자체를 인식하려는 것이 아니라 추상성으로 환원된 것을 인식하고자 시도한다. 이렇게 볼 때 잘못 놓인 구체성의 오류의 핵심은 구체성을 추상성으로 환원하는 것이다.

화이트헤드는 이런 오류가 근대 철학에서도 드러난다고 지적한다. 근대 철학에서 드러나는 이 오류는 잘못된 실체 개념에 대한 오해로부터 비롯된다. 한 예로 데카르트는 연장과 사유라는 두 종류의 고립된 실체로써 전체 세계를 설명하려 시도한다. 이때 연장과 사유는 구체적인 자연, 곧 하나의 현실적 존재로부터 추상화된 것이다. 그는 일정한 사고의 범주인 연장과 속성이라는 추상물을 통해 현실적 존재를 파악하려고 시도하는 것이다. 여기서 제기하게 되는 의문이 과연 “연장과 사유가 우리 경험의 궁극적인 사실인가?”, 달리 말하자면 “자연의 궁극적인 요소들인가?”라는 것이다. 나아가 현실적 존재를 연장과 사유라는 추상물로 파악할 때 “두 종류의 추상물이 현실적 존재를 온전하게 드러낼 수 있는가?”라는 의문도 뒤따른다. 이런 우려는 화이트헤드도 제기

5) 『과학과 근대세계』, p. 82.

6) 같은 책, p. 84.

하는데, 우리의 사고를 단순히 이러한 범주들에만 제한할 경우 간단히 무시되어 버리는 현실태의 양상이 있게 마련이라는 것이다.<sup>7)</sup>

가장 구체적인 사물을 극단의 추상적인 사유로 환원하는 방법이 근대 과학과 근대 철학에서 최초로 태어난 것은 아니다. 이오니아를 비롯한 자연철학자들은 이 세계를 구성하는 원질로서 비교적 구체적인 질료들을 들어 설명하려는 시도를 하고 있지만, 물론 초기 자연철학자들로부터도 잘못 놓인 구체성의 오류는 어느 정도 엿보이는데, 질료를 들어 설명하려는 시도는 플라톤에 이르러 거부된다. 오히려 플라톤은 이 세계의 원인으로서 절대적이고 독립적이며 자체적인 형상이라는 추상적 개념의 탐구 방법을 제시함으로써 근대 과학과 근대 철학이 걸게 되는 잘못된 길을 제시하는 초기의 철학자가 된다.

플라톤은 『파이돈』에서 소크라테스의 입을 빌어 이렇게 설명한다. 소크라테스는 언젠가 어떤 사람이 아낙사고라스가 지었다는 책을 읽는 것을 들었는데, 그것은 '모든 것들을 규제하며 그것들의 원인으로 되는 것은 정신(*nous*)'<sup>8)</sup>이라는 내용이었다. 소크라테스는 이 말을 듣고 "정신이 모든 것을 최선의 방식으로 질서 지우고 각각의 것이 최선의 방식으로 있게끔 해 준다고 믿었다."<sup>9)</sup> 따라서 소크라테스는 어떤 사물의 원인을 알려고 하면 그것이 어떤 상태에서 존재하고 행위하며 외부의 영향을 받는 것이 가장 선한가를 알기만 하면 된다고 생각했다. 그 결과 인간이 추구할 것은 완전한 것과 최선의 것이 무엇인가라는 판단에 이르렀다는 것이다. 소크라테스는 '모든 것을 규제하며 모든 것들의 원인이 되는 것이 정신'이라는 말을 듣고 자연스럽게 "정신이 모든 것을 최선의 방식으로 질서 지우고 각각의 것들이 최선의 방식으로 있도록 한다"고 생각한다. 소크라테스에 따르면 사람들은 행위의 진정한 원인과 부차적인 조건들을 사람들은 구분하지 못하고 있다. 많은 사람들이 항상 혼미하여 참 원인과 그것 없이는 '원인이 원인될 수 없는

7) 『과정과 실재』, p. 57.

8) *Phaedon*, 97c.

9) 같은 곳.

것'(부차적 원인)과를 잘못 알아보고 엉뚱한 것에다가 원인이라는 이름을 붙이고 있다. 엉뚱한 것은 질료이며 참 원인은 형상이다. 이런 형상은 모든 것을 필연적으로 결부시키고 유지하는 선인 것인데, 소크라테스는 이 원인을 찾아 제2의 항해를 떠난다. 이 지점에서 플라톤은 존재하는 모든 것들의 근거로서 형상이라는 정신적인 대상을 제시한다. 그리고 형상으로서 드는 것이 실체화된 속성, 실체화된 술어이다. 그리고 이제 플라톤은 자연물을 인식하고 설명할 때 오직 형상만을 사용한다. 자연물이 가지고 있는 기체로서의 질료와 속성으로서의 형상, 나아가 인간의 영혼 또는 세계의 정신이 근세에 이르러 연장과 사유로 추상화된다고 볼 수 있고, 그렇다면 자연물에 대해 우리가 어떻게 접근할 것인가라는 방법론에서 플라톤이 자연물을 질료와 형상으로 이분하고 그 가운데 형상에 대해서는 그것이 추상적인 것임에도 불구하고 구체적인 자연물을 형상을 통해 설명하려는 방법론적 시도를 했다고 말할 수 있다. 그리고 이로부터 영향을 받아 하향추론이 나타난다.

플라톤은 우리의 경험에 의해서는 좌우되지 않는 근거를 세우고 그 근거에 따라 추론 과정을 구성한다. 생성과 관련해서는 모든 존재자(개별자)들이 그 근거로부터 생성된다. 이때 근거는 속성 또는 술어가 절대화된 것이다. 플라톤은 형상에 대해 발견 또는 상기라는 용어으로써 정당화하고 있고 또 형상이 실재함을 증명하기 위해 여러 논거를 제시하지만 화이트헤드의 설명을 빌자면 그것은 구체적인 것을 추상적인 것으로 대체하는 방식이다. 화이트헤드도 지적하듯이 궁극적인 일반성을 정확히 표현한다는 것은 논의의 목표이지 출발점은 아니다. 그러나 철학은 수학의 본보기로 말미암아 오도되어 왔으며,<sup>10)</sup> 철학자들은 궁극적인 일반성으로부터 출발하고자 한다. 화이트헤드가 경계하는 것은 "구체적이며 특수한 사실이 어떻게 보편적인 것들로부터 구성될 수 있는가라고 묻는"<sup>11)</sup> 행위인데, 그에 따르면 그것은 전적으로 잘못이다.

이것은 이렇게 설명할 수 있다. 파르메니데스는 「단편」 7에서 여신

10) 『과정과 실재』, p. 57.

11) 같은 책, p. 76.

의 입을 빌어 말하기를 “감각의 지각에 의지하지 말고 … 로고스에 의해서 내가 (세상에서 행해지는 의견에 대해) 제시한 많은 논박을 판정하시오”라고 말한다. 물론 파르메니데스의 생각과 플라톤의 방법 사이에는 커다란 차이가 있다. 파르메니데스가 제시한 진리의 길은 방법이 아니라 그 자체가 진리의 모습을 띠고 있다. 반면에 플라톤이 제시하는 방법은 진리를 발견하려는 하나의 과정이다. 그러나 플라톤이 그 길을 걸어 어디로 향하는지를 살펴본다면 플라톤과 파르메니데스가 방법상의 차이는 있겠지만 지향하는 점은 이른바 똑같이 신적인 지식이다. 이것은 이렇게 설명할 수 있다. 인간의 지식이 취하는 방법은 경험 또는 상향추론이다. 반면에 신의 지식이 취하는 방법은 경험 이전의 것 또는 하향추론이다. 인간의 지식과 신적인 지식을 연결하는 것은 상향추론과 하향추론의 만남이다. 파르메니데스가 단언한 것은 신적인 지식만이 있다는 것이며 그것은 하나의 길이다. 그것은 연역도 아니고 귀납도 아니다. 전제는 있지만 귀결은 존재할 수 없기 때문이다. 소크라테스가 추구한 것은 인간의 지식을 어떻게 하면 신적인 경지에까지 이르게 할 수 있는가의 문제였다. 그러나 그는 신적인 지식의 실재성에 대해서는 의심한다. 따라서 그의 방법은 귀납적이다. 반면에 플라톤은 신적 지식의 실재성을 믿고 이를 증명하려 애쓴다. 동시에 그것은 인식의 대상인데 그는 신적 지식을 변증법의 과정을 통해 인식하려고 한다. 그의 출발은 인간의 감각 경험이다. 그는 경험으로부터 출발한다. 그는 경험을 통해 형상적 지식의 실재성에까지 이르려 한다. 그럼으로써 그는 근거를 세운다. 근거는 선형적인 것이다. 따라서 그의 체계는 경험과 선형성의 만남인데 그 과정을 변증법이라고 부른다. 그러나 신적 지식의 실재성을 확신하기 때문에 경험은 선형성에 포섭된다. 이것이 상기이다. 따라서 그의 변증법에는 상기에 의해 제공되는 지식만이 남게 된다. 따라서 이것은 잘못 놓인 구체성으로서의 추상이다.

그렇다면 철학사에서 이런 오류를 범하는 까닭은 어디에 있는가? 이런 잘못된 생각은 철학자들을 짓누르는 연역적 사상 체계에 대한 부담

으로부터 비롯된 것이다. 화이트헤드는 지적하기를 철학은 오랫동안 “철학의 방법이라는 것은 명석판명하고도 확실한 전제를 독단적으로 명시해야 하고, 나아가서 그러한 전제들 위에 연역적 사상 체계를 구축해야 한다”는 잘못된 생각에 사로잡혀 왔다고 한다.<sup>12)</sup>

### 현실적 존재에 대한 해석과 현실적 존재의 생성

연역적 사상 체계를 비판하고 또 잘못 놓인 구체성의 오류를 지적하는 화이트헤드는 어떤 방식을 들어 이 세계에 현존하는 현실적 존재들을 인식하고 설명할 수 있을까? 이를 이해하기 위해서는 먼저 그가 제시하는 현실적 존재에 대한 정의부터 살펴보아야 한다.

우리가 사는 현실 세계는 어떤 단위 존재들의 구성체인데, 화이트헤드는 이 단위 존재를 ‘현실적 존재’ 또는 ‘현실적 계기’라고 부른다. 따라서 현실적 존재는 자연을 구성하는 궁극적 실재, 또는 진정한 사물이다.<sup>13)</sup> 현실적 존재는 데모크리투스의 원자들처럼 미시적 존재이다. 그리고 사회 또는 결합체라고 불리는 현실적 존재의 집합체는 우리가 일상적으로 경험하는 거시적 존재, 예를 들어 나무나 집, 사람 같은 것들을 형성한다.

여기서 제기되는 의문은 현실적 존재가 물질적인 것인가 아니면 정신적인 것인가라는 것이다. 이에 대해 화이트헤드는 물질과 정신 어느 한쪽으로써 현실적 존재를 설명하는 방식을 거부한다. 그는 존재를 물질과 정신으로 양분하거나 어느 하나로 환원하는 것은 모두 추상 위에서 조작이라고 한다. 진정한 현실태로서의 현실적 존재는 정신성과 물질성이라는 이원적 도식에 선행하는 근본적인 존재이다. 정신성과 물질성은 확연히 구분되는 별개의 실체가 아니다. 그것은 단지 현실태

---

12) 같은 책, p. 57.

13) 같은 책, p. 79.

안에 들어 있는 양극적 특성일 뿐이다.

일반적으로 화이트헤드의 현실적 존재는 플라톤의 개별 사물과 같은 것이며 영원적 객체는 형상과 같은 것이라고 설명된다. 그러나 화이트헤드의 현실적 존재와 플라톤의 개별 사물 사이에는 뚜렷한 차이가 있다. 플라톤에게서 개별 사물은 질료와 형상의 결합체로 되어 있다. 화이트헤드는 현실적 존재의 양극적 특성을 말하지만 플라톤에서 질료와 형상은 개별 사물을 구성하는 양극적 특성이 아니다. 플라톤은 세계를 구성하는 물질적 토대로서의 질료를 무시하지는 않지만, 그렇다고 해서 그가 질료에 대해 어떤 설명을 시도하지는 않는다. 그 역시 세계를 구성하는 네 가지 원소에 대해 말하지만 그것은 단순한 물질적 토대일 뿐 거기에서 어떤 형이상학적 의미를 발견하지는 않는다. 그의 관심은 오로지 정신성인 형상에 있다. 이때 형상이 지니는 정신성이란 그것이 우리의 사유를 통해 알려진다는 의미에서 정신성인 것이지 형상 자체가 우리의 이성이 활동하는 그릇인 정신과 같은 것은 아니다. 예컨대 개별 사물이 형상을 지향하고 형상에 참여하는 힘이 어디서 생기는가라고 물을 때 그것은 질료에서 생기지 않고 개별 사물의 정신(영혼)에서 생긴다. 이런 이유로 아리스토텔레스는 존재하는 모든 사물은 정도의 차이가 있긴 하지만 영혼을 소유한다고 설명했고 플라톤은 이에 대해 명시적으로 말하지 않았지만 적어도 개별 사물의 형상에의 참여를 인정하는 한에서는 개별 사물이 영혼을 소유하고 있음을 함축하고 있다. 이런 점에서 플라톤의 개별 사물은 질료, 형상, 영혼(정신)의 세 가지를, 물론 형상은 실제로는 개별 사물과 분리되어 있기는 한데, 가지고 있다. 이런 이원론 또는 삼원론이 화이트헤드에게서는 일원론으로 수정되는 것이다. 하나 더 언급하자면 플라톤은 인간이 경건하게 되는 것, 용기 있게 되는 것, 곧 형상에 참여하는 행위는 영혼의 노력에 의해 가능한 것이라고 설명한다. 그것은 우리가 영혼을 통해 형상에 참여하려는 욕구를 가짐으로써 실현된다. 그러나 우리는 결코 완전하게 경건하지도 않고 완전하게 용기를 가지지도 못한다. 왜냐하면 늘 우리의 육체가 방해자로 등장하기 때문이다. 이런 이유로 플라톤의



영혼 정화론은 영혼을 정화하는 것이 아니라 우리의 육체를 깨끗이 하는 것이다. 인간이 영혼은 정화라는 개념을 알지 못한다. 왜냐하면 영혼 자신이 이미 순수함 그 자체이기 때문이다. 정화되어야 하는 것은 인간의 육체이다. 그런데 유감스럽게도 그의 형상 이론, 영혼의 정화는 질료성 앞에서 아무 일도 하지 못한다. 그럼에도 역설적으로 플라톤에서 우리의 존재성을 확인시켜 주는 것은 질료성이 아니라 형상성이라는 역설적 상황이다. 아마도 화이트헤드가 본 것은 이런 역설적 상황일 것이다. 그리고 그 역설을 타개하기 위해서는 이원론이나 삼원론으로 쪼갤 것이 아니라 일원론의 세계를 구축해야 하는 것이다.

이제 화이트헤드에서 현실적 존재가 어떻게 생성되는지, 그리고 플라톤에서 개별 사물이 어떻게 형상에 참여하는지를 고찰해 보자. 우선 플라톤의 생성 이론을 보면 플라톤의 체계는 늘 질료와 형상의 결합, 또는 개별 사물의 형상에의 참여라는 형식으로 이루어진다. 이 두 유형 가운데 플라톤이 중시하는 것은 개별 사물이 형상에 참여하는 형식이다. 그것은 이른바 상향추론으로서의 참여(methexis), 하향추론으로서의 현재(parousia)로 표현된다. 그런데 플라톤의 형상 이론에서 형상은 개별 사물과 관계 없이 그 자체적으로 또 독립적으로 존재한다. 그의 이론에서 드러나는 생성은 두 가지 특징을 지닌다. 첫째는, 만약 형상이 없으면 개별 사물들도 당연히 없다는 것이다. 둘째는 개별 사물들은 비존재이다. 그것은 하나인 형상으로부터 여럿인 개별 사물이 생성된 것인데 형상의 일자성으로 인해 개별 사물들이 속성으로 가지고 있는 형상의 성질은 형상 자체가 아닌 형상의 모방이다. 형상 자체는 늘 현실계와는 떨어져 독립적으로 존재한다. 형상은 존재하기 위해 어떤 질료성을 필요로 하지 않는다. 따라서 형상이 그 안에 들어 있지 않은 개별 사물들은 비존재의 영역에 머무르는 것이다. 우리는 많은 아름다운 사람을 한 데 모아놓고 거기서 아름다움의 형상을 인식할 수는 있지만 아름다움 자체를 거기서 꺼낼 수는 없다. 아름다움 자체는 거기에 있지 않기 때문이다. 그러므로 플라톤의 형상론은 형상이 먼저 있고 그것을 모방하는 개별 사물들이 있다. 이런 특징으로 인해 플라

돈의 생성은 연역에 의한 생성이라는 특징을 가진다. 그것은 하나로서의 형상이 여럿으로서의 개별 사물에 현재하는 형식이다.

화이트헤드에게 현실적 존재의 생성은 여럿으로부터 하나로써 출현이다. 현실적 존재의 생성은 그것에 주어지는 가능태로서의 여럿을 현실적인 하나로 만들어가는 구체화 작용이다. 여럿이라는 가능태 속에서 하나라는 현실태를 선택하는 주체는 현실적 존재이다. 아마도 여기서 선택의 기점이자 준거가 되는 현실적 존재의 주체적 지향은 그 존재의 정신적 극의 토대가 되는 요인이다. 그런데 화이트헤드의 이런 정신성은 현실적 존재의 생성과 함께 존재하는 것이며 따라서 이를 떠나 존재할 수 없다. 그것은 플라톤의 영혼이 하데스에서 온 것이고 육체라는 감옥 안에 갇혀 있다는 것과는 다른 설명이다. 플라톤의 영혼은 언제든지 개별 사물과 분리될 수 있는 것이며, 분리가 플라톤 철학의 목적일 수도 있다. 또한 현실적 존재는 그 자신에 대하여 기능함으로써 그 자기 동일성을 잃지 않고도 자기 형성에서 다양한 역할을 수행한다는 것. 그것은 자기 창조적이다. 그리고 그 창조 과정에서 그 다양한 역할들을 하나의 정합적인 역할로 전환시킨다.<sup>14)</sup> 현실적 존재는 자신의 주체적 경험의 산물이며 그런 의미에서 자기 창조적 존재이다. 그것은 여건들을 자기화하는 주체적 과정이라는 의미에서 창조이다.

선택의 기점인 동시에 준거가 되는 것이 현실적 존재의 정신적 극이라는 주장은 또 하나의 사실을 함축하고 있는데 영원적 객체는 선택받는 대상일 뿐 현실적 존재에 대해 능동적으로 한정하고 능동적으로 진입하는 명령자가 아니라는 사실이다. 가능태로서의 여럿을 하나로 만들어가는 자는 현실적 존재이다. 가능태로부터의 선택권은 현실적 존재에 속한다는 것이다. 영원적 객체는 오직 수동적으로만 파악된다.<sup>15)</sup> 영원적 객체가 현실적 존재로 진입한다고 할 때 진입의 의미는 영원적 객체의 강제성이 아니다. 현실적 존재가 어떤 영원적 객체를 참여토록 하고 어떤 영원적 객체를 참여하지 못하도록 할 것인가를 결정하는 결

14) 『과정과 실재』, p. 85.

15) 『과정과 실재』, p. 399.

단의 주체인 것이다.

이렇게 볼 때 화이트헤드는 플라톤에서 보이는 개별 사물의 형상에의 참여라는 측면을 강조한다. 그런데 플라톤의 참여는 어디까지나 하향 추론을 거꾸로 세워 놓은 성질이 강하다. 그것은 자신을 생성한 궁극적인 일자에게로 다시 돌아가는 지향성으로서의 참여이다. 플라톤에게서는 여럿으로부터 하나를 선택하는 임의성이 보이지 않는다. 그에게 형상에의 참여는 필연적 구조이다. 그러나 화이트헤드에게서 생성은 여럿으로부터 하나를 선택하는 자율적인 행위이며 어느 특정한 하나로 귀결되어야 한다는 필연성이 보이지 않는다.

## 영원적 객체의 위상

일반적으로 화이트헤드의 영원적 객체는 플라톤의 형상과 유사하다고 말한다. 그러나 현실적 존재의 생성 과정을 지켜보고 또 화이트헤드의 전통적인 실체-속성 구조에 대한 비판, 잘못 놓인 구체성의 오류에 대한 설명 등을 종합할 때 우리는 화이트헤드의 영원적 객체가 플라톤의 형상과 많이 다른 것을 추측할 수 있다.

앞서도 말했듯이 플라톤의 형상은 연역이 출발하는 지점이다. 우리가 일반적으로 가설 정립이라고 부르는 이 작업의 엄격한 이름은 근거 세우기라고 하겠는데 플라톤은 근거 세우기를 사용해 형상의 존재성 자체를 밝히려고 한다. 플라톤의 근거 세우기는 개별적 형상을 증명하는 것이며, 개별적 형상이 개별자를 그렇게 있도록 만드는 것을 원인이라는 개념을 빌어 보이는 것이다. 근거는 문자 그대로 기저(hypo)에 놓인 것(hesis)이다. 기저가 무너진다면 설명되는 것은 존재할 수 없게 된다. 따라서 근거 세우기는 플라톤의 방법에서 가장 중요한 것이며 그것이 형상으로 자리매김한다. 플라톤의 작업은 두 가지이다. 하나는 아름다움, 좋음, 큼 그리고 여러 형상들이 존재한다는 것을 근거로 세우는 일(1)이다. 다른 하나는 개별 사물들은 자신에게 상응하는 형상들

에 참여함으로써 아름답고 좋고 크다는 것(2)이다. 이때 근거는 현대적 의미의 가설, 말하자면 아직 확신되지 않은 채 설명 과정에 있는, 반증될 수 이론이 아니다. 플라톤은 『파이돈』에서 가장 유력한 로고스를 근거로 선택한다고 말하고, 이것이 이후 서양 철학에서의 가설-연역적 체계의 정립으로 이어지는데, 이것은 개별 사물이 그렇게 있도록 하는 가장 유력한 원인이 바로 가장 유력한 로고스이기 때문이다. 형상은 때때로 로고스라는 이름으로도 불리는데, 플라톤의 근거 세우기는 로고스적인 형상으로부터 출발하는, 그것이 존재하는 모든 것의 필연적 원인이고 출발점이라는 연역의 형태를 띠고 있다. 따라서 플라톤의 형상은 개별 사물이 그렇게 존재하는 근거이다. 형상은 개별 사물이 존재하도록 명령한다.

화이트헤드의 영원적 객체는 사실의 특수한 규정을 위한 순수한 가능태, 또는 현실적 존재의 무엇을 결정하는 한정의 형식이다.<sup>16)</sup> 영원적 객체는 현실적 존재를 어떻게 결정하는 주체가 아니다. 그것은 현실적 존재의 현실태에 의해 결정될 가능성만을 지닌다. 이렇게 볼 때 현실적 존재가 영원적 객체의 결정자가 된다. 따라서 영원적 객체는 연역의 출발점이 아니다. 화이트헤드가 지적하는 잘못 놓은 구체성의 오류를 상기할 때 우리는 현실적 존재를 영원적 객체로 대체할 수 없다. 현실적 존재는 구체적 존재이며 영원적 객체는 추상적 존재이다. 따라서 현실적 존재를 영원적 객체로 대체하는 것은 구체성을 추상성으로 바꿔 놓는 것이다. 그러나 플라톤에서 개별 사물은 형상으로 대체된다. 개별 사물은 그 자체로서 인식되지 못하고 늘 형상의 개입에 의해서만 인식된다. 이런 이유로 플라톤은 평생을 형상의 인식, 형상의 존재성 등에 밝히는 데 자신의 철학을 투자했다. 형상은 개별 사물들의 존재의 근거이며 개별 사물들이 그렇게 있도록 만든 최고 책임자이며 개별 사물들은 인식하는 진리의 기준이다. 형상이 없으면 개별 사물의 인식은 불가능하다. 그러나 화이트헤드에서 현실적 존재는 보편자에 의해서

---

16) 『과정과 실재』, p. 79.

불충분하게조차도 기술될 수 없다. 왜냐하면 어떠한 현실적 존재의 기술에도 다른 현실적 존재들이 개입하기 때문이다. 따라서 이른바 '보편적인 것'이란 모두, 그것은 그것 자체일 뿐 그 밖의 다른 모든 것과 구별된다는 의미에서 개별적인 것이며, 이른바 '개별적인 것'이란 모두, 다른 현실적 존재의 구성에 개입한다는 의미에서 보편적인 것이다.<sup>17)</sup>

화이트헤드는 존재라는 표현을 현실적 존재에 사용한다. 현실적 존재는 문자 그대로 entity이다. 존재성 또는 실재성이 현실적 존재에 놓여 있는 것이다. 이에 반해 플라톤에서 entity는 형상과 관계된 표현이다. 그는 어느 곳에서도 개별 사물에 대해 entity라는 표현을 하지 않는다. 또 화이트헤드의 영원적 객체는 문자 그대로 object이다. 그것은 현실적 존재가 선택하는 대상의 의미가 강하다. 영원적 객체는 현실적 존재에 의해 선택되는 대상인 것이다. 플라톤의 형상은 선택되는 대상이 아니다. 형상은 개별 사물이 필연적으로 돌아가야 할 귀결점이다. 사악한 자가 현실 세계에서 아무리 형상을 거부한다고 해도 그는 죽음과 동시에 육체로부터 분리된 영혼을 통해 형상을 인식하고 나아가 형상으로 돌아간다. 바로 이런 필연성이 연역의 구조인 것이다. 플라톤의 생성 이론에서 형상은 개별 사물의 존재의 근거이며 동시에 개별 사물의 본, 또는 기준인 반면에 화이트헤드에서 영원적 객체는 현실적 존재가 선택하는 다양한 가능태 가운데 하나일 뿐 현실태가 아니다. 영원적 객체는 현실적 존재의 선택 행위를 통해 비로소 현실태의 규정자로 개입한다.

화이트헤드는 "데카르트의 인상들-움의 용어를 빌리면-은 보편적인 것에 의해서 특징지워지고 있기 때문에 개별적인 현실적 존재에 대한 지각이라는 것은 없다"<sup>18)</sup>고 말한다. 이 점은 플라톤에서도 마찬가지이다. 그에게서도 개별 사물에 대한 지각은 없다. 오직 형상의 인식만이 있을 뿐이다. 그러나 화이트헤드에게서는 현실적 존재를 통한 현실적 존재의 인식이 존재한다. 그리고 철학의 할 일이 추상적인 사물의 출

17) 같은 책, pp. 126-7.

18) 같은 책, pp. 128-9.

현을 설명하는 것이긴 하지만 그것은 어디까지나 추상적 사물일 뿐 구체적이고 현실적인 것은 아니다. 따라서 그의 철학의 무게 중심은 구체적 현실에 있다. 그는 우리가 우리의 동료인 수많은 인간들과 함께 민주주의제도 하의 소란스런 세계 속에 살고 있다고 말한다. 그런데 이런 설명은 민주주의의 질서에 대한 거부가 아니다. 우리의 동료인 수많은 인간들로서의 현실적 존재들은 자기 자신을 파악할 때나 민주주의라는 영원적 객체를 파악할 때나 늘 현실적 계기를 외면하지 않는다. 현실적 존재와 영원적 객체는 현실적 존재를 기반으로 하여 파악되기 때문이다. 플라톤의 철학의 이념은 폴리스의 영속이었다. 그것을 위해 개별 사물들은 개체의 사사로운 이익을 포기해야 한다. 그러기 위해 그는 개별 사물에 실재성을 부여하지 않는다. 개별 사물들은 모두가 욕심에 따라 움직이고 있다. 그 욕심을 버리기 위해 형상의 인식이 필수적이다. 개별 사물들은 다른 어떤 개별 사물과도 필연적으로 관련이 없어야 한다. 개별 사물들은 오로지 형상만을 향해 움직여야 하기 때문인데 진리는 오직 그곳에만 있기 때문이다. 이런 주장은 더 할 나위 없이 도덕적이기는 하지만 늘 우리가 살고 있는 이 세계의 존재성과 정당성을 부인하는 딜레마에 처한다. 화이트헤드의 철학은 그런 딜레마로부터 탈출하고 있다.

이런 논의를 종합할 때 화이트헤드의 도식은 영원적 객체의 영역에 두드러진 실재성을 부여하지 않는다는 점에서 플라톤적 도식과 다르다.<sup>19)</sup> 플라톤의 형상이 실재 그 자체임에 반해 화이트헤드의 영원적 객체는 개념에 더 가깝다. 화이트헤드의 이론이 이렇게 귀결될 수밖에 없는 까닭은 이미 현실적 존재가 실재성을 지니므로 우리는 그것을 파악하고 인식하기 위해 또 다른 실재성을 구할 필요가 없다. 반면에 플라톤의 개별 사물은 실재성이 아니므로 우리는 그것을 인식하기 위해 또 그것의 존재 근거를 밝히기 위해 실재성 자체를 구할 수밖에 없는 것이다. 그러나 앞서도 언급했듯이 플라톤의 형상은 잘못 놓인 구체성

19) 같은 책, 「부록: 화이트헤드의 용어 해설집」, p. 636.

으로 볼 수밖에 없다. 이 점에서 우리는 화이트헤드가 플라톤이 직면한 난점을 어느 정도 극복한다고 말할 수 있을 것이다. 물론 진정 화이트헤드가 플라톤을 극복하는지는 좀더 살펴 보아야겠으나 그 논의는 다음으로 미루겠다.

### 구체성으로부터의 추상으로서의 철학

플라톤은 형상의 인식에 철학의 의미를 부여했지만 화이트헤드는 영원적 객체의 인식에 의미를 부여하지 않는 것으로 보인다. 그에 중요한 것은 현실적 존재가 어떤 과정을 통해 생성되는가의 문제이다. 그러나 이런 의미 부여와 더불어 그가 철학이 “하는 일은 보다 구체적인 사물로부터 보다 추상적인 사물이 출현하는 것을 설명하는 일”<sup>20)</sup>이라고 정의 내리는 것을 유념할 필요가 있다. 그는 같은 부분에서 진정한 철학적 물음은 “구체적인 사실이 그 자신으로부터 추상되는, 그러면서도 그 자신의 본성상 관여하고 있는 그런 존재들을 어떻게 나타내 보일 수 있는 것인가?”라는 것이라고 부연한다. 또 화이트헤드는 같은 부분에서 플라톤에 대해 언급하면서 그의 철학이 사실 속에 들어 있는 형상을 탐구한다고 설명한다. 이 부분에서 우리가 추론할 수 있는 것은 화이트헤드의 철학에서도 영원적 객체의 탐구는 소홀히 할 수 없는 과제라는 사실이다. 곧 그가 볼 때 철학이 하는 일은 현실적 존재로부터 영원적 객체가 출현하는 것을 설명하는 것이다. 그러기 위해서는 영원적 객체에 대한 인식, 인지, 또는 지각 등은 피할 수 없는 과제이다.

그러면서 그는 한편으로 “형이상학적 범주란 어떤 자명한 것에 대한 독단적 진술이 아니라 어디까지나 궁극적 일반성에 대한 시론적 정식화이다”<sup>21)</sup>라고 말한다. 또 수학의 주요 방법은 연역법이고 철학의 주요 방법은 기술적 일반화(descriptive generalization)라고도<sup>22)</sup> 말한다. 그

20) 같은 책, p. 76.

21) 같은 책, p. 58.

렇다면 가설-연역적 방식을 거부하면서, 곧 플라톤식의 상향 추론을 거부하면서 우리는 어떻게 현실적 존재로부터 영원적 객체가 출현하는 것을 설명할 수 있으며 각각의 영원적 객체에 대해 어떻게 정의를 내릴 수 있을까?

예를 들어 우리가 아름다움이라고 말할 때 플라톤은 아름다움의 형상을 상기한다고 말하지만 화이트헤드에게 그런 직접적 인식은 없다. 화이트헤드는 아름다운 사람, 아름다운 장면 등과 같은 구체적인 사실로부터 아름다움을 얻는 것이라고 주장한다. 그렇다면 우리에게 주어진 것은 아름다운 사람과 아름다운 장면과 같은 현실적 존재일 뿐이다. 우리에게는 실재하는 아름다움의 형상이 없다. 이런 구체적 현실을 통해서 만나는 아름다움이라는 영원적 객체는 구체적 현실에 대한 추상화의 결과물이다. 따라서 영원적 객체는 추상이다.<sup>22)</sup> 이 방법은 다시금 여럿의 현실적 존재로부터 그 안에 들어 있는 공통 인자를 추상해내는 과정으로 여럿으로부터 하나를 취하는 방법이다. 그러나 그것은 플라톤처럼 상향 추론은 아니다. 플라톤의 상향 추론은 이미 결정된 진리를 재확인하는 과정이다. 이런 의미에서 플라톤의 상향 추론을 두고 귀납법이라고 말하지만 그 귀납법은 연역법의 또 다른 형식으로서의 귀납법이다. 가설-연역적 방식을 거부하는 화이트헤드에게서는 당연히 이런 형식의 귀납법도 거부된다. 그의 귀납법은 단지 구체성의 추상으로서의 귀납법이다. 이를 통해 우리는 개념에 접근할 수 있는 새로운 가능성을 발견하게 된다. 플라톤의 형상에 대한 인식이 상기로써 이루어짐에 반해 화이트헤드의 영원적 객체에 대한 인식은 구체성으로부터의 추상에 의해 이루어진다.

플라톤이 형상 이론을 전개할 때 그의 질료-형상의 이론, 또는 개별자-형상의 이론이 후세에 이원론으로 빠질 가능성에 대해 생각하지 않았을 수도 있다. 또한 플라톤은 자신이 주장하는 이론은 그런 이원론이 아님을 말할지도 모른다. 그러나 유감스럽게도 후대의 철학자들

22) 같은 책, p. 61.

23) 문창욱, 『화이트헤드 과정철학의 이해』, p. 93, 19.



은 플라톤의 바로 그 지점에서 출발한다. 물론 그것은 플라톤이 원하지 않았을 상황일지도 모르겠으나, 화이트헤드는 플라톤 이후의 모든 철학이 플라톤 철학에 대한 각주라고 말한다. 이 점에서는 화이트헤드에서도 마찬가지일 것이다. 화이트헤드는 가장 플라톤적인 철학자라고 불리기도 한다. 그러나 화이트헤드의 철학은 플라톤 철학이 지닌 난점을 극복하려는 시도이다. 그는 잘못 놓인 구체성의 오류를 바로 잡기 위해 전통적인 실체-속성의 이분법을 그 자체로 추상의 산물이라 하여 강하게 비판한다. 그리고 그 연장선 위에서 영원적 객체에 대한 인식이 플라톤처럼 상거나 근거 세우기를 통해 이루어지는 것이 아니라 구체성의 추상을 통해 이루어지는 것임을 보여주려고 한다.

【참고문헌】

- Plato. *Euthyphron*. The Loeb Classical Library, Massachusetts, Harvard University Press, 1935.
- . *Phaedon*. The Loeb Classical Library, Massachusetts, Harvard University Press, 1935.
- . *Politeia*. The Loeb Classical Library, Massachusetts, Harvard University Press, 1935.
- PR (국역) 『과정과 실재: 유기체적 세계관의 구상』 (오영환 역, 민음사, 1991).
- SMW (국역) 『과학과 근대 세계』 (오영환 역, 서광사, 1989).
- 오영환. "화이트헤드의 유기체의 철학". 『과정 철학과 과정 신학』. 서울: 전망사, 1988.
- 문창옥. 『화이트헤드 과정철학의 이해』. 서울: 통나무, 1999.

## 예측명제의 합리성: 흄과 화이트헤드의 경우

### 문 참 목\*

#### I

“내일도 태양이 뜨는가?” 이 물음은 귀납추리에 의거한 예측명제가 합리적으로 정당화되지 않는다는 점을 보여주기 위한 상투적 사례로 흔히 거론된다. 흄이 원자론적 인식론을 토대로 예측명제가 합리적으로 정당화될 수 없음을 천명한 후 철학은 세계에 대한 합리적 예측 가능성이 포기하였다. 강한 어조를 즐기는 논자들은 귀납추리가 논리적 오류의 일종이라고 단언하기까지 한다. 그렇다면 화이트헤드의 관계론적 우주론에서는 어떤가?

화이트헤드는 “칸트 이전의 철학으로”라는 선언을 통해 그의 철학적 구성의 원천을 시사한다. 이는 그의 우주론이 이성적 주체가 현상 세계의 패권을 차지하기 이전의 철학에 뿌리내리고 있다는 것을 의미

---

\* 연세대 강사

한다. 그의 철학은 근대 이성론과 경험론에 대한 회귀적 반성에서 다양한 형이상학적 통찰을 얻고 있다. 그러나 동시에 이 근대 철학은 오늘에 이르기까지 분분한 논의를 불러일으키고 있는 여러 난제를 유산으로 남겨놓았다. 화이트헤드는 이들 난제의 해결을 위해 먼저 근대 철학이 묵시적 또는 명시적으로 공유하고 있던 인식론적, 형이상학적 전제들을 해체한다. 그리고 적어도 명목상 이 해체의 핵심에 흄의 철학이 있다. 우선 무엇보다도 화이트헤드는 흄에게서 구현되어 칸트를 각성케 했던 고전 경험론의 최종 이념은 '경험론'의 진수를 표현한 것이 아니라고 이해한다. 그는 고전 경험론을 칸트적 시각 밖에서 다시 읽는다. 그는 특히 로크와 버클리를 정독하는 가운데 버클리와 흄이 로크에게서 간과했던 논점, 그리고 흄이 버클리에게서 간과했던 논점에 주목한다.<sup>1)</sup> 논리실증주의가 고전 경험론의 이념을 마무리지었던 흄의 철학에서 자신들의 실증성 우위의 경향을 확인하여 공개적으로 그의 후예임을 자처했던 데 반해, 동일한 전통에로의 회귀를 선언했음에도 화이트헤드가 당대의 실증주의자들과는 전혀 다른 길을 갔던 것은 바로 이 때문이다. 실증주의는 흄의 명시적 언명에서 형이상학의 불가능성을 확인하였다면 화이트헤드는 흄의 묵시적 전제에서 형이상학이 불가능했던 이유를 발견하였다. 그는 이 전제를 해체하는 한편 로크에서 버클리를 거쳐 흄에 이르는 가운데 일관성 확보라는 미명 하에 탈색되어간 경험 내의 형이상학적 요인을 부활시켜 새로운 전제, 즉 우주론을 구축한다. 그리고 그는 이 우주론 체계를 바탕으로, 근대철학이 현대에 남겨준 난제들에 대한 해결을 모색한다. 이런 난제들 가운데는 정신과 신체의 문제, 인격적 동일성의 문제, 귀납추리의 문제, 사실과 가치의 문제, 작용인과 목적인의 문제 등이 있다.

이 글에서 필자는 흄에게서 파산선고 당했던 귀납추리의 합리성을 화이트헤드가 어떻게 복구하고 있는가하는 문제, 보다 정확히 말해서 예측명제를 어떻게 합리화하고 있는가 문제를 검토한다. 이 문제는 오

1) 예컨대 로크가 말하는 실체의 실재적 본질로서의 '합', 버클리가 논파한 존재근거로서의 '지각'이 그것이다.

때 전에 있었던 논쟁, 그러나 필자가 아는 한, 단 한 차례의 공방으로 끝나버린 논쟁에서 검토된 바 있다.<sup>2)</sup> 여기서 필자가 이를 다시 재론하는 것은 이들의 논쟁이 미진한 구석이 있다는 생각 때문이다. 그 논쟁에서 롱슨은 예측명제와 관련하여 화이트헤드가 흄 철학의 인식론적 귀결을 넘어서지 못했다고 주장한 반면 그로스는 롱슨의 평가를 비판하면서 화이트헤드가 흄과는 다른 맥락에서 이 문제를 깔끔하게 해결했다고 주장하고 있다. 필자는 롱슨의 분석과 평가가 결정적으로 충분한 것은 아니지만 그로스의 비판적 지적이 보여주는 것처럼 터무니없는 것은 아니며, 오히려 그로스가 대안으로 제시하고 있는 화이트헤드의 예측명제에 대한 해석, 즉 그로스 자신의 구성적 이해는 화이트헤드의 우주론을 완전히 달린 체계로 몰고 갈 위험이 있다는 점을 지적할 것이다. 그리고 나아가 화이트헤드는 귀납추리에 단순한 믿음 이상의 우주론적 기반을 제공하고 있다는 의미에서 합리화하고 있다고 할 수 있으나 그의 우주론에 기술된 '지금의 우주' 자체는 여전히 형이상학적으로 우연적인 것이라는 점에서 화이트헤드는 귀납 및 예측과 관련한 흄의 최종 이념을 받아들이고 있음을 보여줄 것이다.

우리는 고전 경험론의 '경험' 개념을 비판하면서 화이트헤드가 대안으로 제시하고 있는 그 자신의 경험 개념, 그리고 이에 기초한 우주론의 기본 구도를 간략히 요약함으로써, 화이트헤드가 예측명제의 합리성을 확보하기 위해 제시한 배경의 성격을 개략적으로 살펴볼 것이다. 그리고 이 배경적 이해를 바탕으로, 우리는 화이트헤드의 해결책에 관한 그로스의 이해를 비판적으로 검토하고 롱슨의 견해를 수정 보완할 것이다. 이 일련의 논의를 통해 우리는 화이트헤드가 흄의 철학을 바라보는 애증에 찬 독특한 시각을 엿볼 수 있을 것이다.

2) 이 논쟁은 롱슨이 먼저 화이트헤드의 견해를 비판하고 그로스가 이에 대해 반론하면서 자신의 해석을 제시하는 형식으로 되어 있다. J. W. Robson, "Whitehead's Answer to Hume", *A. N. Whitehead: Essays on His Philosophy*, (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963), pp. 53-62. M. W. Gross, "Whitehead's Answer to Hume: Reply", *A. N. Whitehead: Essays on His Philosophy* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963), pp. 63-69.

화이트헤드와 흄은 철학에서 궁극적으로 호소할 것은 경험이며, 세계에 대한 경험은 분석명제로 표현할 수 없다고 보았던 점에서 일치한다.<sup>3)</sup> 이들 두 사람의 차이는 '분석명제로 표현할 수 없는 것'을 취급하는 방식에 있다. 그리고 이런 차이는 결국 그들 두 사람이 경험을 해석하는 방식의 차이로 나타나고 급기야는 형이상학에 대한 상반된 태도로 이어진다. 화이트헤드는 흄과 달리 심층의 다양한 인간 경험을 증거 삼아 형이상학적 우주론을 구축하였기 때문이다.

흄에 따르면 인간의 지각은 두 가지 판이한 요소, 즉 인상과 관념으로 분석된다. "우리의 모든 단순 관념은 단순 인상에서 처음 출현한다. 이들 단순 인상은 단순 관념에 상응하며 이 단순 관념들은 정확히 단순 인상을 재현한다"(Treatise 4). 나아가 흄은 다음과 같이 단언하고 있다. "인상과 관념 이외에 아무것도 정신에 주어지지 않으며 외부의 대상들은 오직 그것들이 일으키는 지각을 통해서만 우리에게 알려진다는 것은 철학자들이 널리 인정하는 것일 뿐 아니라 그 자체로 아주 명백하다"(Treatise 67). 그러나 화이트헤드가 보기에 단순 관념은 단순 인상의 복사물이라는 주장, 그리고 인상과 관념이 경험 주체에 주어지는 전부라는 흄의 주장은 궁극적인 철학적 원리로 간주될 수 없다. 기본적으로 화이트헤드는 경험의 모든 요소가 쉽게 검토될 수 있도록 드러나 있다는 '경험의 투명성' 학설을 거부한다. 그에 따르면 "경험의 모호한 배후는 분석하기에 매우 어렵다"(FR 77). "우리는 직접 경험을 그

3) 화이트헤드는 경험에서 인정해야 하는 명증성에 관한 형이상학적 규칙으로 다음과 같이 말하고 있다. "우리는 비판에도 불구하고 우리의 삶을 통제하기 위해 사용하는 그런 여러 가정들에 복종하지 않으며 인된다. 그러한 가정들은 경험에서 피할 수 없는 것들이다"(FR 151/292). 비슷한 정신성은 흄에게서도 발견된다. "자연은 완강하다. 그것은 아무리 이성애 의해 강력하게 파괴될더라도 그 영향력을 포기하지 않는다"(A Treatise of Human Nature, ed. L.A. Selby-Bigge. Oxford: The Clarendon Press, 1978, p. 215, 이하에서는 Treatise로 약칭함).

한정성을 구성하는 다양한 요소에 의해 명료하게 분석하여 의식하지 못한다”(PR 4/51). 화이트헤드는 경험에 대한 흄의 설명이 피상적일 뿐만 아니라 무비판적으로 수용된 두 가지 철학사적 편견, 고대 그리스에 그 연원을 두고 있는 그런 편견에 물들어 있다고 보았다.<sup>4)</sup> 하나는 인식론적인 것이고 다른 하나는 존재론적인 것으로 근대 철학의 장에 다 이를 각인시킨 사람은 데카르트였다.

흄이 묵시적으로 받아들이고 있는 인식론적 편견은 데카르트가 명시적으로 선언했던 순위론 가정, 즉 우리는 직접경험에서 명석하고 판명한 인식이 가능하다는 가정이다. 물론 이것은 당시의 전통 내에서는 자연스런 가정이었고 흄을 넘어서서 거의 모든 철학적 담론에서 지배적인 요인으로 기능하여 왔을 뿐 아니라 '현전(presence)' 문문하는 논의가 계속되고 있는 것을 보면 오늘날에도 문전히 극복되었다고 보기 어렵다. 그러나 이런 가정은 편견이다. 그것은 플라톤 이후의 서구 철학 전반에 유령처럼 따라다녔던 편견, 즉 명석하고 판명한 것이 기본적인 것이라는 근거없는 믿음에 기원을 두고 있는 편견이다. 그러나 화이트헤드가 보기에 이런 편견이 수학에서는 정당성을 갖는다 해도 철학에서는 아니다. 철학에서 즐기치게 주목해온, '명확히 한정된 대상들에 대한 분명한 의식'은 경험의 최종 산물이며 그 근원적 양태가 아니다. 불행하게도 인간 경험의 전형으로 간주되는 시각에서는 경험의 근원적인 요소들이 명석 판명한 요소들 밑에 가라앉는다. 이에 반해 촉각이나 미각에서는 근원적 요소들이 보다 분명하게 떠오른다. 그러나 우리는 실용적 측면에서 명석하고 판명한 것에 현혹된 나머지 그런 근원적 요소들을 이차적인 것으로, 또는 관련이 없는 것으로 간주하는 경향이 있다. 흄의 인식론은 이런 경향성의 근대적 정점에 있다. 흄이 주목한 경험은 인간에게 가능한 경험의 전체가 아니다. 결국 흄은 우리 경험의 일부분을 취하여 그것을 우리 경험 전체로 간주했다. 이것

4) 이런 의미에서 흄의 경험 개념에 대한 화이트헤드의 비판은 궁극적으로 서구 전통 철학 전체를 겨냥하고 있었으며, 따라서 흄은 그 상징적 타겟이 되고 있었다고 할 수 있다.

은 '잘못 놓인 구체성의 오류'이다. 추상의 외피 밖에서 다가오는 직접 경험 그 자체에 주목해야 한다. 이 지평에서 경험은 구별되는 독립적 사건들간의 단순 계기 이상의 것으로 나타난다. 흄의 철학은 서구 전통 인식론 철학이 유산으로 물려준 경험 개념을 답습함으로써 추상의 세계로 빠져들어 해결 불가능한 것으로 보이는 난제들을 양산하였다.

흄의 철학에 회의의 그림자를 드리우는 데 일조한 다른 하나의 편견은 아리스토텔레스 철학에 그 뿌리가 닿아 있는 데카르트의 실체 개념 속에 구현되어 있었다. 흄은 "존재하기 위해 그 자신 이외의 아무 것도 필요로 하지 않는 것"이라는 데카르트의 실체 개념을 수용하여 이를 각각의 인상마다 명시적으로 적용함으로써 경험의 구성 요소들 사이에 오로지 외적인 관계만을 인정하였다. 따라서 그러한 구성 요소 가운데 어느 하나의 관점에서 보자면 다른 구성요소에 어떤 일이 벌어지는가 하는 것은 아무런 관련이 없는 문제가 된다. 이런 가정은 과거 현재 미래가 아무런 내적인 연관이 없다는 귀결을 낳고 그 결과 자연의 제일성은 자연 외적인 것으로 전락한다.

결국 우리의 경험이 분명하고 명확하게 의식에 주어지는 것과 동일시된다면, 또 우리의 경험이, 존재하기 위해 그 자신 이외의 아무 것도 필요로 하지 않는 판명한 인상들의 복합으로 온전히 환원된다면, 흄이 유산으로 물려준 근대철학의 난제들은 해결 가능성이 사라지고, 귀납에 관한 흄의 논증은 극복될 수 없다. 따라서 흄의 회의적 논의에 답하기 위해서는 무엇보다도 흄의 철학을 지배하고 있는 편견에서 벗어난 자유로운 의식에서 경험을 분석해야 한다. 그리고 이런 시도는 흄이 경험에 대한 자신의 최초 분석이 충분하다는 것을 논증하지 않았다는 사실에서 일단 설득력을 확보한다.

화이트헤드는 경험에 대한 분석이 무엇보다도 우리의 다양한 직관적 체험들을 담아낼 수 있어야 한다고 생각한다. 이를 위해 그는 단순히 순간적으로 펼쳐지는 감각성질들에서 눈을 "우리가 실제로 경험하는 것에 대한 일반적 의식"(PR 17/71)에 주목한다. 왜냐하면 그는 "임의 한 순간에 있어서의 직접적 의식에 대한 단순한 고려가 우리에게



그다지 많은 것을 알려주지 않는다”(FR 77)고 보았기 때문이다. 이 일반의식에서 그는 우리의 감각 지각이 우리의 신체가 어떻게 기능하는가에 전적으로 달려있다는 사실, 그리고 감각지각의 근원적 양태는 정서적이고 인과적이라는 사실을 확인한다. 이 양태의 지각이 비록 모호하기는 하지만 우리는 그것을 통해 우리 자신의 신체와 이에 연속되어 있는 환경을 식별하고, 이들 간의 인과적 상호연관을 포착한다. 또 이 양태의 지각에서 우리는 과거로부터 도출되고 현재에서 향유되며 미래를 조건짓는 모호한 느낌들을 얻는다. 화이트헤드는 이런 사실에 대한 통찰을 토대로 우리의 경험을, 과거로부터 성장해 나오고 미래를 예기하면서 우리의 주변환경과 본질적인 관련을 동반하고 있는 하나의 과정이자 활동으로 해석해낸다. 이렇게 해석된 활동으로서의 경험 속에는 자족적인 것으로 보이는 것이라고는 아무 것도 없다. 모든 것은 유기적인 상호의존성을 시사한다.

화이트헤드의 관계론적 우주론은 이렇게 재해석된 경험 자체의 역동적인 인식론적 구조를 존재 일반의 존재론적 구조로 전환시켜 일반화하는 데서 발아한다. 그래서 경험의 사건은 존재론적 사건이 된다. 현재의 사건은 그것이 순응해야 하는 정착된 과거의 사건들로부터 출현하고 다시 그것에 순응해야 하는 미래의 사건들을 예비하는 그런 단위 활동이다. 그가 현실적 존재(또는 계기)라 부르고 있는 이 단위 활동은 과거의 존재 전체를 자기화하고 미래의 존재 전체를 예기하고 있는 미시적인 과정이다. 따라서 그것은 과거, 현재, 미래라는 환경으로부터 자유로울 수 없다. 부분적 자원만을 허용하는 인과의 고리가 있는 것이다. 그것은 특정한 질서와 색깔을 지니고 있는 환경에서 태어나고 또 그 환경의 특성을 재현하고 자신의 색채를 첨가하여 미래에 넘겨주는 가운데 일정 부분 미래를 제약하여 결정한다. 이런 역사적 제약과 피제약에서 환경은 거시적 지평의 동일성을 구현하는 ‘사회’가 된다. 따라서 현실적 존재와 그 환경, 즉 사회는 서로 상호 제약의 관계 속에 있는 셈이다. 현실적 존재는 ‘사회’ 속에서 태어나는 동시에 그 사회를 지탱하고 미래에 전달하고 있기 때문이다. 화이트헤드의 내

적 관계의 학설은 현실적 존재와 사회간의 상호제약에 기반하고 있다. 내적 관계에 주목할 때 현실적 존재는 철두철미 '사회적'이다. 현실적 존재는 우주의 다른 모든 존재와 일정한 관계를 맺고 있으며, 그것이 지금의 그것인 까닭은 바로 이런 관계에 의해서이기 때문이다. 그리고 이런 내적 관계의 논리는 거시적 지평으로 확대된다. 사회 또한 '사회적'이다. 어떤 유형의 사회가 존속하기 위해서는 그 환경이 되는 사회가 그것의 존재를 가능하게 하는 그런 유형의 질서를 계속해서 제공해야 한다. 이것이 불가능할 경우 그 사회는 더 이상 존립할 수 없다. 그리고 임의의 시기에 지배적인 자연의 법칙들은 사실상, 그 시기에 지배적인 사회의 유형들을 구성하는 내적인 관계의 특성을 표현하기 때문에 그런 사회의 유형이 바뀌면 자연의 법칙도 변하게 될 것이며, 그 역도 마찬가지다. 우리의 우주 자체도 다양한 층차의 질서와 법칙을 머금고 있는, 따라서 강력한 안정성과 연속성을 지닌 하나의 사회이다. 그러나 이들 다양한 층차의 모든 사회는 역사적인 존재이다. 이들은 모두 그 구성원인 현실적 존재들의 자율성에 연원하는 점차적인 변이를 겪는다. 우리의 우주시대 또한 예외가 아니다. 그것은 먼 훗날 더 이상 존립하지 않게 될 하나의 유기체이다. 이것이 화이트헤드가 직접 경험에 호소하여 구상한 관계론적 우주론의 밑그림이다. 그는 이 밑그림으로 근대의 철학적 난제들의 원천이 되었던 데카르트-뉴턴적 우주론을 대체하는 한편 근대의 여러 난제들에 대한 해결방안을 제시 또는 시사하고 있다.

### III

그렇다면 화이트헤드의 우주론은 예측명제를 어떻게 합리화하고 있는가? 이에 대한 한 가지 가능한 답변은 그로스에게서 찾아볼 수 있다. 화이트헤드의 우주론이 내적 관계를 본질로 하는 현실적 존재를 축으로 하는 우주론이라는 데 주목했던 그로스는 예측명제의 합리성이 그

의 일반적 우주론으로부터, 특히 그의 우주 시대에 관한 이론으로부터 직접적으로 도출될 수 있다고 주장한다. 실체와 외적 관계를 근간으로 하는 데카르트적 우주론에서와는 달리 이런 내적 관계의 우주론에서는 예측명제 자체가 직접적으로 합리화된다는 것이다. 그가 제시하고 있는 분석은 대략 다음과 같다. 화이트헤드에게서 모든 명제는 궁극적으로 어떤 속성들로 확인되는 현실적 존재나 현실적 존재들(의 사회)을 지시한다. 예컨대 태양에 관한 명제는 '구형의', '불타는', '빛을 발산하는', '하늘에 떠 있는' 등과 같은 속성들에 의해 특정 유형에 속하는 것으로 간주되는, 현실적 존재들의 특정한 사회를 그 논리적 주어로 지시한다. 이 사회는 내일 아침 특정 시간에 이 사회가 지구와 특정한 관계에 있게 될 것이라고 말하는 예측명제의 주어이다. 따라서 모든 예측명제는 정확히 그 논리적 주어를 가리키고 그 다음에 그것에 관한 진술을 한다. 그런데 이처럼 논리적 주어를 지시할 경우 우리는 현실적 존재와 사회의 '사회적' 특성에 의해 자동적으로 그 환경의 지배적인 특성을 전제로 하고 있는 셈이 된다. 우리가 현재의 환경에서 발견할 수 있는 태양과 유사한 존재를 지시한다면 우리는 사실상 유사한 자연법칙에 의해 지배되는 현재의 환경과 유사한 환경을 전제로 하고 있다는 것이다. 그렇기 때문에 예측의 대상이 되는 사건은 바로 그 예측 행위 자체에 의해 개연성이 판단될 수 있는 사건들의 유에 속한 것으로 전제되고 있는 것이다. 그러므로 화이트헤드에게서 예측명제의 정당성은 논리적 주어의 지시가능성이라는 가정의 필연적인 결과로 나타난다. 그렇기에 또한 예측명제의 정당성은 단순히 우리가 그것을 믿을 어떤 훌륭한 근거를 갖고 있는 그런 귀납적 원리에 토대를 두고 있는 것이 아니다. 화이트헤드는 이 원리를 믿을 것을 우리에게 호소하고 있는 것도 아니요 흠처럼 그것을 믿는 강력한 성향이 있다고 주장하고 있는 것도 아니다. 그가 주장하고 있는 것은 우리가 우리의 예측이 의미 있다고 가정하고 있다면 우리는 논리적 주어를 지칭할 수 있다고 가정하고 있는 것이며, 논리적 주어가 지칭될 수 있다고 가정한다면 또한 우리는 바로 그 사실에 의해, 그 주어의 존속을 가능케 하

는 자연의 법칙도 존속할 것이라고 가정하고 있다는 것이다. 논리적 주어를 지시할 수 없다면 예측은 무의미한 것이 된다. 왜냐하면 그 논리적 주어를 지시할 수 없는 명제는 무의미할 수밖에 없기 때문이다. 화이트헤드의 표현으로 하자면 “불특정한 임의의 환경 속에서 불특정한 임의의 존재에 무슨 일이 일어날 것인가라는 물음에는 아무런 답변도 있을 수 없다”(PR 205/377). 결국 화이트헤드의 우주에서는 지금의 태양과 지금의 자연법칙은 공동 문명체로 함께 존속하고 있다. 따라서 예측명제는 일정한 합리적 정당성이 있든가 아니면 예측은 아무런 내용도 없든가 둘 중의 하나일 가능성밖에 없다.

그로스는 이런 일련의 구성적 이해를 바탕으로 다음과 같이 결론한다. “예측명제에 대한 화이트헤드와 흄의 답변 사이의 차이는 경험 일반에 대한 그들의 분석에서의 차이에 기인한다. 흄의 외적인 관계 이론에서는 그 논리적 주어와 다른 사물과의 관계에 대한 인식이 불가능하기에 예측명제는 합리화될 수 없다. 그러나 화이트헤드의 내적 관계 이론에서는 자동적으로 우리는 관계에 대한 인식을 갖고 있는 것이며 따라서 예견을 위한 합리적 기초를 갖는다.”

필자가 보기에 그로스의 분석에서 예측명제가 단순히 귀납 추리에 의해 근거지워지는 것이 아니라는 지적은 옳다. 왜냐하면 화이트헤드에게 있어 예측은 비록 그것이 담고 있는 숨어적 정보에서 귀납에 의존한다 하더라도 예측 그 자체의 전제가 되는 자연의 제일성은 귀납추리에 의해 주어지는 것 아니라 상상적 일반화의 산물인 우주론에서 확보되는 것이기 때문이다. 그러나 예측명제가 그 자체의 논리적 구조에 의해 합리화되고 있다는 그로스의 주장은 화이트헤드 철학의 이념에 비추어볼 때 받아들이기 어렵다. 만일 우리가 그로스의 주장을 액면 그대로 받아들인다면 예측명제는 일종의 분석명제가 되고 만다. 이것은 라이프니츠의 모나드에 관한 명제를 상기시킨다. 모나드에 관한 모든 참된 명제는 그 논리적 주어인 모나드 속에 내장되어 있는 속성에 대한 진술이며, 따라서 분석명제이다. 흄과 더불어 분석명제의 한계를 명확히 했던 화이트헤드가 이런 해결책을 의도했다고 보기는 어렵다.

더욱이 이런 해결책은 “내일도 태양이 뜨는가”라는 물음에 함축된 의미를 분석하고 보면 그 난점이 드러난다. 사실 “내일도 태양이 뜨는가” 하는 물음은 단순히 논리적 주어진 태양과 그것을 둘러싼 지금의 환경에 관련된 물음에 그치는 것이 아니다. 그것은 궁극적으로 특정 질서를 향유하고 있는 지금의 우주가 미래에도 계속해서 존속할 것인가, 또는 보다 강하게 말해서 지금의 우주가 유일 필연의 우주인가라는 물음을 함축하고 있다. 그러나 그로스의 해석은 지금의 우주시대를 단순 전제로 삼아 논의하는 가운데 이 우주시대 자체를 논리적 주어로 하는 형이상학적인 물음의 자리를 허용하지 않고 있다. 그러나 화이트헤드는 그의 저술 곳곳에서 이 우주시대의 형이상학적 우연성을 명시적으로 선언하고 있다. 결국 그로스는 화이트헤드에게서 예측명제의 궁극적 합리성이 단순히 귀납추리에서 마련되는 것이 아니라 내적 관계의 우주론과의 연관에서 확보되는 것이라고 본 점에서는 옳았지만, 우주시대 내의 특정 사회를 논리적 주어로 하는 예측명제를 일종의 분석명제로 해석하는 한편 지금의 우주시대를 단순 전제로 취급함으로써 우주시대 자체를 논리적 주어로 하는 형이상학적 예측명제의 가능성을 도외시하였고 그 결과 화이트헤드의 우주론이 갖는 형이상학적 개방성을 질식시키고 있다.

그렇다면 그로스에 의해 난타당한 홉슨의 평가는 어떤가? 그는 홉스의 가르침대로 예측명제가 귀납추리에 근거하는 것으로 보는 한편 다시 귀납의 문제는, 미래의 사건을 예측하기 위해 과거와 현재의 경험을 사용하는 것이 정당할 수 있는가라는 문제로 이해한다. 홉슨은 귀납을 합리화하는 문제와 관련하여 자연의 일반적 제일성(즉 관찰되지 않은 사례가 관찰된 사례와 유사하고 미래가 과거와 유사하다는 원리)과 특수한 제일성(얼음과 차가움 사이의 연관성이나 불과 뜨거움 사이의 연관성)을 구별하였다. 특수한 제일성은 적절한 습관이 형성되면 상상을 통해 미래로 확장된다. 그리고 우리는 일반적 제일성에 대한 믿음에 의지하여 그런 특수한 제일성에 대한 기대를 합리화하는 경향이 있다. 그러나 홉슨은 일반적 제일성이 독자적인 가정으로 적절하게 합리화되

지 않는다고 주장한다. 왜냐하면 이때 우리는 미래가 과거와 유사할 것이라는 원리를 과거로부터 미래를 논증하는 토대로 사용하기 때문에 논점을 선회하지 않고서는 그 원리 자체를 과거 경험으로부터 논증할 수는 없다. 따라서 일반적 제일성에 대한 가정은 우리가 참이기를 희망할 수는 있으나 경험에 호소함으로써 정당화할 수는 없는 어떤 것으로 머문다. 이것이 자연의 일반적 제일성에 대한 우리의 믿음은 습관의 산물이며, 따라서 귀납추리는 예측명제를 합리화할 수 없다고 라고 보게된 흄의 논리이다.

롭슨은 이런 흄의 결론과 대비시켜 화이트헤드의 우주론이 이러한 일반적 제일성을 합리화하는 데 성공하고 있는지를 묻고 그렇지 않다고 답한다. 물론 롭슨은 일반적 환경의 동일성을 화이트헤드가 시사하고 있는 것으로 이해한다. 그는 자연의 제일성에 관련한 화이트헤드의 견해(PR 199-207/369-381)를 다음과 같이 요약한다. “우선 우리는 우리의 환경의 일반적인 패턴과 그 속에서 사물들이 전개되는 방식에 대해 무엇인가를 알고 있다. 둘째로 우리는 발생하는 것은 환경의 특성에 의존한다 것과 그 특성을 변화시키는 데 참여한다는 것을 알고 있다. 따라서 어떤 특정한 사건이든 간에 그것에 어울리는 환경을 필요로 하며 동시에 환경의 일반적 특성은 그 속에 포함되어 지배적인 역할을 하는 사건들의 종류에 의해 결정된다는 것도 알고 있다. 셋째로 우리는 우리의 경험에서 식별되는 환경의 일반적 패턴이 미래에 계속될 것이라고 믿을 근거를 갖고 있다. 왜냐하면 우리의 직접 경험은 사건들이 과거로부터 그 특성을 계승하고 동일한 과정의 일반적 패턴을 유지한 채 이를 다시 미래에 전달하는 사건들을 보여주기 때문이다. 넷째로 우리는 이런 환경의 지속하는 유형을, 우리의 경험 내에 들어오는 사건들과 유사한 미래의 사건들에 관해 판단할 기초로 사용할 수 있다.” 롭슨은 화이트헤드의 주장을 이렇게 요약하고 이런 일련의 구절들이 화이트헤드가 귀납 추리를 합리화하는 논거를 시사한다고 보았다. 그러나 롭슨은 이처럼 직접 경험의 증거들로부터 귀납추리와 예측명제를 합리화하는 화이트헤드의 해결책이 설득력이 없다고 주장한다.

우선 무엇보다도 흄이 제일성 원리에 대해 제기했던 물음은 화이트헤드의 가정, 즉 환경의 지속적 유형에 대한 가정에 대해서도 똑같이 제기될 수 있다. 즉 이런 가정이 참이라고 믿을 어떤 근거가 경험 속에 있는가? 흄은 화이트헤드가 현재의 경험 속에는 어떤 종류의 미래를 필연적인 것으로 만들고 있는 무엇인가가 있다고 답하는 것처럼 보인다고 말한다. 화이트헤드는 '현재에 내재한 미래'에 대해 말하고 있기 때문이다. 화이트헤드는 "미래가 그에 선행하는 세계 속에 적극적으로 작용하고 있으며", 그것은 현재 속에 '객관적 존재성'을 갖는다고 말한다. 또 각 경험의 현재 계기의 구조는 "미래가 있다는 것을 필연적인 것으로 만든다"고 말한다(AI 247-250). 그러나 이때 미래가 현재에 내재한다는 것은 예기의 양태를 통해서이다. 아직 일어나지 않은 것은 지금 예기되고 있는 대상일 수 있다는 것이다. 그러나 이것이 사실이라면 여기서 미래 또는 미래의 계기라는 표현이 사용되더라도, 그것은 현재가 구성하고 있는 미래, 현재 의존적 미래일 뿐이며, 현재를 구성하는 데 현실적 작인으로 참여하고 있는 미래수일 수 없다. 요컨대 미래 예측 속에는 현재가 만들어내고 있는 작인으로서의 미래가 있을 뿐이며, 따라서 엄밀하게 말해서 지금 일어나고 있는 것을 제외하고는 아무것도 없다는 것이다. 화이트헤드는 우리가 흔히 특정한 미래를 예상하면서 생각하고 행동한다고 말하지만, 이런 사실은 "미래를 제거하면 현재가 붕괴고 그 내용이 사라질 것이다"라는 주장을 보충하지 않는다. 우리는 다음과 같이 말할 수 있을 뿐이다. 즉 "미래에 대한 우리의 현재의 예측을 제거하라. 그러면 현재는 붕괴되고 그 내용은 사라질 것이다". 결국 예기의 양태 속의 미래는 어디까지나 현재 속의 미래일 뿐이다.

현재 속의 미래가 반드시 예측대로 실현되는 것이라고 말할 수 있려면 예측이 현재와 미래의 사건들을 포함하는 내적인 관계적 속성에 대한 직관에서 성립하는 것이어야 한다. 우리가 현재의 사건을 고찰함으로써, 그것이 지금의 그것일 수 있는 것은 현재 부분적으로 관찰되는 과정의 일반적 패턴과 관련되어 있는 미래 사건과의 관계 때문이라

는 것을 발견할 수 있다면 우리는 환경의 일반적 유형이 지속될 것이라는 믿음을 위한 근거를 지금 갖고 있는 셈이 될 것이다. 화이트헤드의 진술들을 보면 우리가 이런 근거를 갖고 있음을 시사한다. 경험하는 주체의 구조는 그 자신의 자기 형성 활동이 타자 형성의 활동 속으로 이행해 가는 것임을 포함한다. 그래서 “미래가 현재의 주체를 구현하게 될 것이며 그 활동의 패턴을 재연하게 되리라는 것은 현재의 주체의 구조에 근거한다”(AI 248). “현재는 그것이 미래에 대해서 갖게 될 관계를 그 본질 속에 포함하고 있다. [...] 미래는 현재 속에 일반적 사실로서 존재한다. [...] 미래는 현재가 그것에 부과할, 현재의 본성 속에 있는 일반적 결정성을 가지고 현재 속에 있다”(AI 250). 이런 구절들은 미래의 사건들을 그 구성요소로 필요로 하는 내적인 관계적 속성들은 현재의 사건에 속한다는 것을 의미하는 것으로 해석될 수 있다.

그러나 롱슨은 미래를 예측할 때 우리가 미래의 사건들을 포함하는 내적인 관계적 속성들을 인식한다고 하는 이런 주장은 거부되어야 한다고 주장한다. 그는 미래와의 내적인 관계적 속성이 가능하다는 가정 자체가 중대한 난점을 지니고 있다고 보았기 때문이다. 내적인 관계적 속성은 둘 중의 하나가 지금의 그것이 아니라면 다른 하나도 지금의 그것일 수 없는 그런 관계이다. 이제 시간적 관계, 특히 인과관계나 파생의 관계를 고찰 해보자. 화이트헤드의 진술들을 보면 이들은 단순한 시간적 계기 이상을 포함하는 것으로 되어 있다. 그래서 예컨대 시간적 순서로 일어나는 두 사건 a와 b가 있다고 할 경우 화이트헤드는 가끔 이 관계가 a와 b와 관련하여 양자 모두에 내적인 관계라고 생각하는 것처럼 보인다. 그러나 이 관계는 b에서는 내적인 관계이지만 a에서는 내적인 관계가 아니다. b의 발생은 a에 어떤 차이도 만들지 않는다. 가설상 a는 b가 발생하기 전에 마무리되었기 때문이다. 따라서 어떤 사건도 그에 후속하는 사건과 내적인 관계를 갖는다고 할 수 없다.

이런 일련의 비판적 논의로부터 롱슨은 흄의 다음과 같은 결론은 여전히 흔들리지 않는 것처럼 보인다고 말한다. “그러므로 삼을 이끄는 것은 이성이나 습관이다. 정신은 오직 습관에 힘입어 과거와 답



은 미래를 생각할 수 있다. 이것이 아무리 간단한 것처럼 보여도 이성  
은 결코 영원히 그렇게 할 수 없다”(An Abstract of a Treatise of Human  
Nature, 16)

롭슨의 이와 같은 평가가 옳다면 화이트헤드가 그의 철학에서 보여  
준 것은 과연 무엇인가? 우주론에서 예측과 관련된 그의 모든 언급은  
공염불에 지나지 않는가? 필자가 보기에 롭슨의 분석은 그로스의 경우  
와 달리 화이트헤드에게서 우주시대 자체를 논리적 주어로 하는 형이  
상학적 예측명제의 합리화 불가능성을 설명한다. 그가 예로 든 계기하  
는 사건 a와 b의 관계는 계기하는 두 우주시대 사이의 관계에 적용될  
수 있다. 그러나 지금의 우주시대를 전제로 하는 예측명제는 이런 분  
석과 무관하다. 왜냐하면 화이트헤드에게 있어 우주론적 예측명제의  
합리성은 귀납추리에 의해 확보되는 제일성에 의존하는 것이 아니라  
우주론이 그리고 있는 우주질서에 의존하기 때문이다. 그는 그로스와  
달리 화이트헤드가 우주론적 예측명제를 귀납 추리에 의해 합리화하  
고 귀납추리는 환경의 일반적 패턴에 대한 직접경험에서 정당화하려  
했다고 본 점에서 길을 잘못 들었다. 그 결과 귀납과 예측에 관련된 화  
이트헤드의 공과를 적절히 평가하지 못했다. 화이트헤드는 흄이 제기  
한 귀납과 예측명제의 문제가 서양철학의 근거없는 우주론적 가정들  
을 전제로 했던 근대 인식론 철학이 만들어낸 여러 난제들 가운데 하  
나로 이해하는 한편 근본적으로 다른 인식론을 함의한 다른 우주론을  
통해 이들 난제들을 해소하고자 하였다. 흄에게 있어 귀납의 토대가  
되는 자연의 제일성은 원자론적 여건들 위에 덧붙여진 믿음의 산물이  
다. 화이트헤드는 이런 제일성을 존재론적 지위의 것으로 돌려보낸다.  
그래서 예컨대 흄에 따르면 질서에 대한 믿음은 반복에 근거한다. 그  
렇다면 반복은 어디에 근거하는가? 흄은 답하지 않는다. 화이트헤드는  
반복이 안정된 우주 질서에 근거한다고 이해한다. 그리고 귀납추리와  
예측명제를 뒷받침하는 것은 바로 이런 우주 질서이다. 그렇기에 자연  
의 제일성이 우리의 믿음에 근거하고 있는 것이 아니라 우리의 믿음이  
제일성의 산물이다. 물론 이 우주는 초역사적 동일성을 향유하지 않는

다. 이는 우주가 유일 필연의 것이 아니라 우연적인 존재라는 것을 의미한다. 그러나 이 우주에는 급격한 변화가 불가능하다. 과거 전체가 현재와 미래를 향해 강력한 인과적 영향력을 행사하기 때문이다. 그리고 우리는 이런 존재론적 근거를 바탕으로 이 우주시대에서 과거와 현재의 경험 사용하여 미래를 내다볼 수 있는 것이다. 말하자면 이 우주시대 내에서 귀납추리는 정당화되며 이렇게 정당화된 귀납추리는 예측명제를 합리화한다. 결국 화이트헤드에게 있어 예측명제의 합리성을 보장하는 것은 지금의 우주시대를 그리고 있는 우주론이다.

#### IV

하지만 우리는 다시 물어보아야 한다. 화이트헤드가 말하는 이 '우주'는 합리적으로 정당화될 수 있는가? 이것은 사실 콧슨이 검토하고 성급하게 부정적으로 답했던 물음이다. 그러나 우리는 이에 대한 긍정적인 답변의 실마리를 화이트헤드 자신의 논의에서 찾아볼 수 있다. 이 논의는 화이트헤드가 이성에 대한 흄의 평가를 넘어서는 데서 출발한다. 화이트헤드는 분명 경험론자였음에도 흄과는 달리 이성과 그것의 폭넓은 기능을 강하게 신뢰하고 있었다. 화이트헤드가 보기에 이성의 사용과 관련하여 흄에게는 문제가 있었다. 흄은 인간 지성의 대상을 논하면서 명시적으로는 이성의 기능을 '관념들의 관계' 문제에 묶어 놓았으나 부지중에 '사실의 문제'에 개입시키고 있다. 흄은 이성이라는 말을 이즘으로 사용하고 있었던 셈이다.<sup>5)</sup> 모순을 활용하는 것으로서의 좁은 의미의 이성과 경험의 가르침을 활용하는 것으로서의 넓은 의미의 이성이 그것이다. 그는 이성과 경험이 상호 배타적인 것처럼 말하지만 어떤 신념(기적 같은 것)을 불합리한(unreasonable) 것으로 기술

5) K. R. Merrill, "Hume, Whitehead, and Philosophic Method," *David Hume: Critical Assessments*, ed. Stanley Tweyman (London: Routledge, 1995), pp. 327-51.

할 때 그는 암암리에 이 넓은 의미의 이성을 사용하고 있다. 왜냐하면 신념들 합리적이어야 한다(논리적으로 일관되고 과거의 경험과 정합해야 한다 등등)는 신념은 일종의 메타신념(second-order belief)인데, 이는 이미 관념들의 관계에만 관여하는 좁은 의미의 이성의 산물일 수 없다. 메타신념은 분석명제로 이루어진 것이 아니기 때문이다.

그런데 사실 우리가 합리성에 대한 메타적 신념을 선행시키지 않는다면 하나의 신념을 선택하는 것은 개인적 선호 이상의 근거가 없는 것이 된다. 하나의 어떤 신념이 다른 신념들보다 우선되어야 한다고 주장하는 것은 그러한 선택에 비자의적인 근거가 있다는 것을 적어도 묵시적으로 인정하는 것이며 이는 다시 다른 어떤 것이 아니라 임의의 어떤 것을 믿는 데에는 합리적인 근거가 있다는 것을 인정하는 것이다. 좁고 엄격한 의미에서라면 내가 알몸으로 한동안 불 속에 들어가 있더라도 전혀 화상을 입지 않는다고 믿는 것은 불합리한 일이 아니다. 그러나 넓은 의미에서 과거의 경험과 상반되는 무엇인가를 믿는 것은 불합리할 것이다. 따라서 어느 쪽 의미를 택하는가에 따라 기적이 일어났다고 믿는 것은 불합리할 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 모든 신념이 다 건전하고 똑 같은 힘을 갖지는 않으며, 따라서 신념들에 대한 비판이 가능하다는 확신은 넓은 의미의 이성에 대한 묵시적인 동의를 전제로 한다. 그러나 흄은 자신의 철학적 선택에서 이처럼 넓은 의미의 이성을 활용하면서도 그런 원리들을 자신의 철학에 끌어들이지 못하고 삶을 주도하는 것은 이성이라 습관이라고 성급하게 결론하였다. 습관은 왜 사람들이 어떤 방식으로 행동하고 어떤 것을 믿는지를 설명한다. 그러나 그것은 어떤 관습을 침해하면 불합리하고 어떤 관습의 침해는 그렇지 않음을 설명하지는 못한다. 그럼에도 흄은 자신의 체계가 참이며 다른 체계가 그렇지 못하다고 보았다는 것은 의심의 여지가 없다. 그는 자연인식에서 결코 상대주의적 발언을 한 적이 없기 때문이다.

화이트헤드가 보기에 이처럼 흄은 넓은 의미의 이성을 활용하고 있으면서도 이를 의식하지 못하고 인간에게 좁은 의미의 이성만이 가능

한 것으로 생각했던 탓에 자신의 철학적 신념과 실천을 위해 필요한 신념들을 조정할 수단을 제공하지 못했다. 화이트헤드가 우주론에서 일차적으로 추구하는 것은 이런 신념들을 하나의 체계 속에 정합적으로 화해시키기 일이었다. 그리고 그는 이런 신념들간의 정합성을 추구하는 것이야말로 합리주의의 기본 과제라고 생각했다(PR 151/292). 그에게 있어 합리성은 기본적으로 이런 의미의 '정합성과 논리적 무모순성'이다. 그래서 그의 우주론은 귀납의 문제뿐만 아니라 인격적 동일성의 문제, 정신과 신체의 문제, 사실과 가치의 문제에 관련된 상이한 믿음들을 하나의 정합적인 개념체계 속에 조화시킬 것을 목표로 하고 있다. 그러나 이런 의미에서의 합리성은 그 자체로 볼 때 선형적인 것이다. 이런 합리성은 다양한 체계의 가능성을 열어놓는다. 따라서 상대주의적 귀결을 피하려면 이런 합리성에는 일정한 제약이 가해져야 한다. 화이트헤드는 정합성의 제약자로 인간에게 가능한 다양한 유형으로 다양한 층차에서 확보되는 경험 전체를 제시한다. 화이트헤드는 그의 우주론이 인간에게 가능한 다양한 층차의 모든 경험을 충족적으로 구제하는 한 정당화된다고 보았던 것이다. 그러나 그렇다면 화이트헤드 우주론의 정당성은 선형적으로 확보되는 것이 아니라 계속해서 다양한 경험을 통해 수렴되어야 할 가치로 우리 앞에 던져져 있는 것이라고 할 수 있다. 이 점은 화이트헤드가 그의 우주론을 참 또는 거짓으로 평가될 대상으로서보다는 하나의 '유혹'으로 제시하고 있다는 사실과 정합한다.<sup>6)</sup> 여기서 단순한 유혹이라고는 하지만 우리가 이 유혹과 관련하여 더 이상 아무 말도 할 수 없는 것은 아니다. 적어도 우리는 다음과 같이 말할 수 있다. 즉 현재의 시점에서 화이트헤드의 유혹이 우리가 갖고 있는 다양한 문제들을 설득력 있게 해소 내지 해결하고 있는 한, 그리고 동시에 어떠한 구체적 경험과도 충돌하지 않는 한,<sup>7)</sup>

6) 그에 따르면 “이론의 일차적인 기능은 느낌을 위한 유혹이다. 이를 통해 그것은 항유와 목적의 직접성을 제공한다. 이론은 그것이 참과 거짓을 판단하기 위한 소재가 된다고 보는 논리학자들에 맡겨져 있다는 것은 불행한 일이다”(PR 184/345).

7) 화이트헤드의 우주론이 제시하고 있는, 근대의 난제들 가운데 중요한 몇 가지에 대한 해결책, 예컨대 작용인과 목적인의 문제, 인격적 동일성의 문제, 정신과 신체의

그 유혹은 수용할 만한 합리적 근거를 갖는다는 것이다. 그리고 이는 결국 우리가 화이트헤드의 우주론을 하나의 전제로 받아들이는 것이 단지 우리의 자의적인 선택의 문제에 불과하다고 할 수는 없다는 것을 의미한다. 그리고 또 그렇다면 지금 우리가 자연인식에서 구사하는 예측명제는 단순한 믿음을 넘어서는 모종의 합리적 근거를 갖는다고 할 수 있다.

그러나 콧슨의 견해를 검토하면서 이미 지적했듯이 귀납추리와 예측명제의 이런 합리성은 우리의 우주시대 밖으로 눈을 돌릴 때 사라진다. 이 우주시대는 역사적 존재이다. 그것은 유일 필연의 존재가 아니다. 형이상학적으로 보자면 그것은 철저하게 우연적이다. 따라서 이렇게 형이상학적 지평에서 구성하는 예측명제, 예컨대 이 우주 시대 자체의 미래 문명에 관한 예측명제는 합리화할 수 없다. 이런 점에서 화이트헤드는 콧슨이 정리하고 있는 흄의 방법적 이념을 자신의 형이상학에 수용하고 있음에 분명하다. 그러나 여기에 논점선회의 오류가 있는 것은 아니다. 왜냐하면 화이트헤드의 우주론은 소박한 귀납적 일반화의 산물이 아니라 '상상적 일반화'의 산물이기 때문이다. 흄이 자연의 일반적 제일성에 아무런 합리성도 부여하지 못했던 것은 귀납추리의 전제가 되는 일반적 제일성을 귀납추리로 합리화하려 했기 때문이다. 그러나 화이트헤드는 귀납추리의 전제를 철학적 상상에 의해 합리화함으로써 이런 논리적 난점을 피해가고 있다. '경험'과 '상상'은 흄에게 있어 이미 중요한 두 가지 방법적 기제였다. 그런데 이 경험과 상상이 화이트헤드에게서는 한 층 더 강력한 방법으로 부활하고 있다. 그리고 적어도 이런 점에서 화이트헤드가 자신의 철학을 구상한 정서적 토대는 고전 경험론, 그 중에서도 특히 흄의 철학에 대한 애증 바로 그것이었다고 할 수 있을 것이다.

---

문제 같은 것에 대한 해결책은 상당한 설득력을 지닌 것으로 평가된다.

## 【 참 고 문 헌 】

- J. W. Robson. "Whitehead's Answer to Hume", *A. N. Whitehead: Essays on His Philosophy*, Prentice-Hall: Englewood Cliffs NJ, 1963, pp. 53-62.
- M. W. Gross. "Whitehead's Answer to Hume: Reply", *A. N. Whitehead: Essays on His Philosophy*, Prentice-Hall: Englewood Cliffs NJ, 1963, pp. 63-69.
- D. Hume. *A Treatise of Human Nature*, edited by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon, 1978.
- K. R. Merrill. "Hume, Whitehead, and Philosophic Method", *David Hume: Critical Assessments*, edited by S. Twyman, London: Routeledge, 1995, pp. 327-51.

# 화이트헤드 철학의 선사상(禪思想)

고 목 (枯 木)\*1)

## 1. 들어가는 말

선(禪)의 최대 비의(秘義)는 시간성이 어떻게 영원성으로 환원되고, 슬픔과 고통이 어떻게 만족으로 변형될 수 있는가에 있다. 그러나 이러한 기적은 어떤 신비적이거나, 초월적인 능력에 의해 생기는 것이 아니라, 지극히 합리적인 사태의 결과로서 일어난다. 즉 자기 주체성의 한계를 극복함에 의해 현전하게 되는 사물의 궁극적 진실의 발견이 수반하게 되는 지혜의 힘인 것이다. 이것을 역으로 말하면 모든 존재들은 제각기 자기 한계 속에 있고, 이로 인한 진실에 대한 무지로 말미암아 선(禪)을 하지 못한다는 것이 된다.

선의 유용성은 격량과 같은 현실세계의 변화 속에 자발적으로 참여하고, 또 모든 타자들을 선도(善導)의 대상으로 하여 스스로 바르게 돌아가면서도 내면적으로는 영원불변하는 최고선에 평화롭게 안주한다는 데 있다. 이처럼 선의 유용성은 주체적으로 깨달아 획득한 바의 영원성을 시간세계의 다양한 사태 속에서 구체적으로 실천하는 것이다.

---

\* 밀양선학원

우리는 영원성을 구체화시킨 이러한 선자의 실례를 예수나 석가, 달마, 육조 등과 같은 역사적 인물을 통하여 확인할 수 있다. 그들의 정신적 완전성은 시간적 제약을 넘어서 영원불변이다.

그러나 이것은 여러 시대를 통하여 다른 이름과 얼굴로 시간세계 속에 나타난다. 이들 대립적인 정신성과 물질성, 영원성과 시간성은 따로 따로가 아니라 마치 한 닢 동전의 양면과 같은 것이다. 시간 속에 영원이 있고, 물리적 결정 속에 최고의 정신성이 있는 것이다. 영원성은 언제나 시간을 타고 나타나며, 최고의 진리는 언제나 물리적 결정 속에 현시되고 있다. 이러한 사실을 여실히 보고 양자를 회통시키는 것이 곧 선자이다.

불교에 “깨달은 각자(覺者)는 짐짓 문외 속에 뛰어들어간다”라는 말이 있는데 왜 그는 최고의 가치인 영원성과 완전성에 그대로 있지 않고, 고달픈 시간세계 속에 뛰어드는가? 왜냐하면 그 영원성이라는 것, 최고선이라는 것도 현상을 통하여서만 구현될 수가 있기 때문이다. 화이트헤드의 우주론은 한마디로 ‘현실적 존재들의 창조적 과정’이라는 것이다.

그의 철학이 불교와 관련을 가지게 된 것은 이처럼 그가 ‘정태적인 물질’ 개념을 ‘유동적인 에너지’로 바꾸어 놓음으로써 시작된다. 그는 헤라클레이토스의 “모든 사물은 흐른다”를 “모든 사물은 벡터이다”로 데모크리토스의 고정 부동하는 원자를 “에너지의 모든 흐름은 양자조건(量子條件)에 따른다”로 보완함으로써 에너지는 ‘작용과 유동’ 속에 인과성과 구체성을 가지게 되고, 또 이러한 활동에 신이 개재함으로써 그의 철학체계가 불교와 유사성을 가지게 된 것이다.

불교의 우주론은 연기사상(緣起思想)을 바탕으로 하여 “모든 것은 유동하여 항상 하지 아니하며, 어느 것 하나 고정된 실체가 없다”고 본다. 그리고 이러한 시간적 사물에는 공(空)이 보편성으로서, 그리고 질서와 조화의 궁극적 작인(作因)으로써 개재해 있다는 것이다. 불교의 연기사상은 세계를 ‘개개사물들의 다양한 조건들이 상의상자적(相依相資的) 관계 속에서 상호 포섭하고 포섭되면서 생멸(生滅)하는 <유동



현상>'이라고 본다.

그런데 화이트헤드와 불교 사이에는 이러한 기본적인 유사성 외에 화이트헤드의 신이 현실세계의 갖가지 한정성과 불완전성을 해소시키고 있는 방식에 있어서 선 사상적 입장을 보이고 있다는 점이 매우 중요하다. 필자는 이러한 관점에서 토마스 알타이저가 “화이트헤드 형이상학이 <불교적 체험>을 설명해 줄 수 있는 통로를 열어 놓았다”고 한 말에 전적으로 공감한다. 우리는 이러한 기본적 이해를 가지고 화이트헤드 철학이 내포하고 있는 선 사상적 요소를 찾아보자. 서양철학은 대체적으로 우주를 객관적 대상으로 <바라보는 입각점>에서 분석·사유하고, 보다 높은 어떤 실재의 발견을 지향한다. 그러나 화이트헤드 철학은 ‘자기 초월적 주체’에 의해 자신을 우주유기체의 한 부분으로 투여함으로써 ‘공동 세계에의 일체화’를 실행한다. 이러한 ‘자기초월체’는 자신의 주체성을 소멸시켜 ‘초월적인 창조성’을 실현한다. “<현실적 존재는 경험하고 있는 주체이며 동시에 그 경험의 자기초월체이다>, 이 두 측면의 기술은 어느 한 순간도 간과될 수 없다.”(PR 2991)<sup>1)</sup> 이것은 바로 선(禪)의 근거가 된다.

나는 이 글을 통하여 다음 두 가지를 밝히고자 한다. <첫째 화이트헤드 신은 선자(禪者)라는 것>, <둘째 현실적 존재들은 창조작용의 최종극에서 선자가 된다는 것>이다. 필자는 이 주장을 확인하기 위해서 창조성과 신을 중심으로 관련항을 점검할 것이다.

먼저 유의해야 할 것이 하나 있다. 그것은 다름이 아니라 ‘창조성’의 지위 내지 역할에 관한 일련의 논의에서 제기되고 있는 내용들이다. 이 논의에서는 크게 대립적인 두 가지 견해가 있는데 그 하나는 “‘순수한 활동성’으로서의 창조성과 ‘궁극적 설명의 원리’로 격상된 창조성”(문창목, “창조성과 궁극자의 범주”, 『화이트헤드 연구』 창간호)에 대한 해석이다. 만약 창조성이 ‘어떤 탁월한 실체’로서 다수성을 떠나 별개의 절대적 위상으로 정립될 수 있다면 선(禪)은 성립될 수 없다.

1) 숫자는 ‘원문의 쪽수/국역본 쪽수’임. 국역본은 『과정과 실재』(오영환 역, 민음사, 1991).

왜냐하면 선사상은 '실체론', '이원론', '현실세계 위에 군림하는 절대자'와는 양립할 수 없기 때문이다. 그러나 필자가 보기에 화이트헤드의 저술에 명시된 내용들을 충실하게 따르는 한, 그러한 장애물은 없을 것으로 생각된다.

## 2. 창조성

『과정과 실재』에는 창조성에 대해서 다음과 같이 기술하고 있다.

- 1) 오직 '우유성'에 힘입어 현실적인 것이 된다.(PR 7/56)
- 2) 궁극적인 사태를 특징지우는 '보편자들의 보편자'이다. 그것은 이점적 방식의 우주인 다자를 연점적 방식의 우주인 하나의 현실적 계기로 만드는 원리이다.(PR 21/78)
- 3) '새로움의 원리'이다.(PR 21/78)
- 4) '순수 활동성'이다.(PR 31/96)
- 5) 그 자신의 성격을 갖지 않는다.(PR 31/96) - 중립성
- 6) 현실태의 근저에 있는 '최고의 일반성'이다.(PR 31/96)
- 7) 모든 형상의 배후에 있는 궁극적인 것으로서 <형상으로는 설명될 수 없다>(PR 20/76)- 무형상
- 8) 피조물은 '객체적 불멸성'에 의해 <창조성의 변화하는 성격을 구성한다>(PR 31/96)
- 9) 피할 수 없는 근본적인 사실은 창조성이며, 이 창조성에 의해 구체적 통일성에 종속되지 않는 '다수의 사물들'이란 있을 수 없다.(PR 211/387)
- 10) 창조성은 그 피조물은 떠나서는 무의미하다.(PR 225/410)

이렇게 묘사된 창조성의 면모 가운데에서 선에 있어서 근본적인 관련항은 1) 비실체성, 2)최고의 일반성, 3) 순수활동성, 4) 중립성, 5) 무

형상, ⑥ 새로움의 원리 등이며 그 밖의 것은 이러한 근본적인 관련향과 연관시켜서 고려할 사항이 된다. 창조성은 불교의 '공(空)'과 서로 비교될 수 있는데 위에 열거한 근본적 관련향에 있어서는 서로 같지만 동적(動的)인 상태의 '공'은 '지혜'와 '조화'의 역용(逆用)을 발휘함으로써 창조성의 '순수활동성' 이상이다. 그러나 '공'의 이러한 역용도 어디까지나 현상을 통해서만 작용되는 것일 뿐, 이러한 현상을 떠나서 '공' 그 자체로는 어떠한 형상도 역용도 없는 '무(無)'이다. 오직 <인연을 만나서만 그 형상과 작용을 나타내며>, 인연이 사라지면 형상과 역용 또한 사라지고 공은 근거를 잃고 존재성을 찾을 수 없다. 공에 대해서는 뒤에 가서 보다 상세하게 설명될 것이다.

### 3. 신(神)

화이트헤드 철학에 있어서 신은 창조성에 의한 원초적 피조물이다. 그리고 신은 시간적 세계와 불가분의 관계를 가진다. 이렇게 볼 때 신은 창조성과 시간적 세계 사이를 연결시켜서 양자를 소통시키는 역할을 하고 있음을 알 수 있다. 물론 이것은 삼원적(三元的) 구도는 아니다. 왜냐하면 화이트헤드 우주론의 이상은 오직 한 가지 유(類)의 현실적 존재들이 있을 뿐이라는 가정을 따르려고 하기 때문이다. 그러나 신과 다른 현실적 존재들 사이에는 본질적인 차이가 있다. 신은 완결적이고, 완전하지만, 다른 현실적 존재들은 미완적이고 불완전하다. 창조성은 순수활동성인 동시에 모든 가능태들을 함용하고 있지만 스스로는 개념도 없고 비실체적인 것이므로 현실적 존재들에게 빙거(憑據)할 수 있는 개념적 대상을 제공해 줄 수 없다. 여기서 그러한 역할을 대신해 줄 수 있는 현실적 존재로서 신의 존재가 필요하게 된다. 창조성은 신으로 하여금 모든 영원적 객체를 전포괄적으로 그리고 완결성 속에 파악하도록 하여 신을 창조하게 된 것이다.

세계는 한정적이고 불완전하며 미완적이다. 그리하여 세계는 자신의 완결을 위해 기초가 되고, 궁극적 작인이 되는 하나의 존재가 필요하게 되는데 이것이 신이다. “시간적인 사물들은 영원적인 사물에 관여함으로써 생겨난다. 이 두 조(組)는 ‘시간적인 것의 현실태’를 ‘가능적인 것의 초시간성’과 결합시키는 <신에 의해 매개>된다. 이렇게 해서 추상적인 가능태의 무기력한 이점은 이상적인 실현으로서의 효과적인 연결을 <원초적으로> 획득하게 된다. 신에 있어서의 가능태의 이러한 이상적 실현은 형이상학적 안정을 이루어 내고, 이로 말미암아 과정은 형이상학의 일반원리를 예시한다.”(PR 40/111) 이렇게 해서 화이트헤드는 “신은 세계의 시작이자 끝이다”라고 까지 말하고 있다. 신의 개입을 떠날 경우 새로움도, 질서도 없게 된다. “창조의 진로는 모든 균형과 강도가 양립불가능한 것으로 배제되어 버리고, 생기 없는 무기력한 지평이 되고 말 것이다.”(PR 247/445)

이처럼 화이트헤드철학의 구조는 신의 시간 세계로의 융합적 관련성에 전적으로 의존하고 있다. 그런데 이러한 신의 현실적 역할은 서양철학에서 그 유래를 찾아 볼 수 없는 매우 특이한 방식으로 진행된다. 신도 다른 현실적 존재들과 마찬가지로 물리적극과 정신적극을 가지고 있다. 그러나 신은 다른 현실적 존재들과는 달리 정신적극에서 출발하여 물리적극으로 나아간다. 즉 신은 원초적 본성이라는 완전성, 무의식성에서 물리적 결정이라는 불완전하고 의식적인 결과적 본성으로 나아간다. 그런데 여기서 불가사의한 일이 벌어지는 것이다. 이들 불완전하고 의식적인 신의 결과적 본성이 <신의 본성의 동일에 있어서>, 그리고 <지혜의 변형>을 통해 그 대립적 이중성이 완전성 속에서 융합, 완결되는 것이다. 우리는 여기서 불교 선사상의 원리를 발견하게 된다.

이제부터 우리는 이미 앞에서 고찰한 창조성에 더하여 신에 대한 고찰을 해 나가게 될 것이다. 특히 신의 원초적 본성과 결과적 본성의 본질적 내용은 무엇이며 또 이들이 융합하는 방식에 대해서 『과정과 실재』에 명시된 내용을 중심으로 해서 하나하나 점검할 것이다.

먼저 신에 대한 개념 규정부터 살펴보아야 한다. 신에게는 삼중적인

성격이 있다. i) 신의 원초적 본성은, 자신의 여건 속에 <모든 영원적 객체를 포함하는 개념적 느낌의 통일적 합생>이다. ii) 신의 결과적 본성은 우주의 현실태에 대한 신의 물리적 파악이다. 시간적 세계의 다양한 현실태들이 저마다 제공하는 부조화의 요소들은 이 결과적 본성에 의해 <신 안에서> 실현된다. iii) 신의 자기 초월적 본성은 갖가지 시간적 사례들 속에서 <초월적 창조성을 규정하는 신의 실용적 가치>이다.(PR 88/190) 이러한 신의 개념에 따르면 신은 '질서의 기반'으로, 그리고 '새로움의 자극물'로 생각된다.(PR 88/190)

여기서 우리는 신의 본성과 작용방식 속에 어떤 선사상적 요소가 있는지 알기 위해 신의 삼중적인 성격에 대해 세부적으로 고찰할 필요가 있다. 위의 i)와 관련하여 그 원초적이 측면에서 신을 고찰할 경우, 신은:

1) <절대적으로 풍부한 가능태의 '무제한적인 개념적 실현'>이다. 그러나 신의 느낌들은 단지 '개념적일 뿐'이고, '현실성을 결하고' 있다. 따라서 신을 원초적으로 고찰할 때 우리는 '느낌의 충만성'이나 '의식'을 신에게 귀속시킬 수 없다.(PR 343/591)

2) '신의 개념적 작용의 통일성은 <어떠한 특수 사태와의 관련에 의해서도 '구속받지 않는 자유로운 창조적 행위'>이다. 그것은 실제로 일어나는 것에 대한 사랑이나 증오에 의해서 '왜곡되지 않는다' <현실세계의 온갖 '특수성'은 '신의 통일성'을 전제>로 하고 있다.(PR 344/591)

3) <'신의 통일성'은 다만 창조적 전진이라는 '일반적인 형이상학적 성격'을 전제>로 하고 있을 뿐이다. (PR 344/591)

4) 신은 '느낌을 위한 유혹'이며 '목구의 영원한 충동'이다. 신은 각 주체적 지향의 최초의 위상을 확립시키는 최초의 '목구 대상'이 된다.(PR 344/591)

이것과 관련하여 화이트헤드는 아리스토텔레스의 『형이상학』에서 다음 구절을 인용한다. 단 인용문 중의 '사유', '사고' 같은 단어는 '가치평가를 수반한 개념적 느낌'으로 대치시켜 읽도록 요구한다: "움직

여저서 움직이게 하는 것은 중간 위치에 있기 때문에, 움직여지지 않으면서 움직이게 하는 무엇인가가 있다. 이는 영원한 것이자, 실체이며, 현실태이다. [그렇다면 어떤 방식으로 움직이게 하는가] 그것은 마치목구의 대상이나 사유의 대상이 [목구하는 자나 사유하는 자를] 움직이게 하는 것처럼, 움직여지지 않으면서 움직이게 한다.”(PR 344/592) <이처럼 신은 현실적 관련에 있어서 궁극적 작인이 된다>.

5) 신의 원초적 본성은 <무한한 것이며 어떠한 부정적 파악도 수반하고 있지 않다>. 원초적 본성은 <자유롭고>, <완전하며>, <원초적이고>, <영원하며>, <현실성을 결하고 있고>, 또 <무의식적>이다.(PR 345/593)

우리는 앞의 ii)에서 명시된 신의 결과적 본성에 대해서도 살펴보아야 한다. 왜냐하면 '신은 원초적일 뿐만 아니라, 결과적이기도 하며', '신은 처음이자 끝'(PR 345/593)이기 때문이다.

1) 신의 본성이 물리적 느낌의 총만으로 완결되는 것은 세계가 '신(神) 속에서 객체화'되는 데에 연유한다. 합생하는 피조물은 새로운 요소로서 '신 속에서 객체화'된다.(PR 345/593)

2) <그 궁극적 완결성 때문에 신의 개념적 본성은 변치 않는다>, 신의 파생적 본성은 세계의 '창조적 전진'의 결과로 나타난다.(PR 345/593)

3) 신의 결과적 본성은 '의식적'이다. 그것은 <신의 본성의 통일성>에 있어서의, 그리고 신의 <지혜의 변형>을 통한, 현실세계의 실현이다. <결과적 본성은 신의 물리적 느낌들이 신의 원초적 본성 위에 짜여 들어간 것을 말한다>.(PR 345/593)

4) 그것은 결정되어 있고, 불완전하며, 결과적이고, 영속적-상호적인 직접성의 유지에 창조적 전진의 결합이 있으므로-이며, 완벽하게 현실적이면서 의식적이다. 그러나 <신의 원초적 본성의 필연적인 선성(善性)이 신의 결과적 본성의 결정성을 표현>하고 있다. 신의 원초적 본성

의 '완결성'에서 유래하는 주체적 지향의 '완전성'은 결국 신의 결과적 본성의 특성이 된다.(PR 345/594)

5) 그러므로 <결과적 본성에는 아무런 '손실'도 '장애'도 없다>. 하나 하나의 기쁨과 하나하나의 슬픔 모두는 <완결된 전체와의 관계에 의해 이미 구제>되어 있다.(PR 346/595)

6) 신의 결과적 본성은 <세계의 자각을 요구한다>. 신은 세계가 신 자신의 삶의 직접성 속에 들어 올 때 세계를 구원한다. 신의 결과적 본성은 <무한한 인내>로 그 어떤 것도 버리지 않고 구제하려고 하는 <사랑의 심판>, <지혜의 심판>이다.(PR 346/595)

7) 신의 역할은 그의 <개념적 조화의 압도적 합리성이 그의 인내 속에서 시간적 세계 속에 완결적으로 행사>되는 데 있다. <신은 진. 선. 미에 관한 자신의 비전에 의해 세계를 이끌어가는 애정 어린 인내심을 가진 '세계의 시인'>이다.(PR 346/595) 신은 요원한 향상로의 전도상에 있는 <영원한 설득자>인 것이다.

8) 신의 결과적 본성이란 현실태의 다양한 자유를 <신 자신의 현실화의 조화로 수용함>으로써 신 자신의 경험을 성취하는 <실재적이고 현실적인 것으로서의 신>이다.(PR 349/600) 그리하여 기쁨이나 고통과 같은 직접성은 개체적인 자기 성취 속에 있는 근본적인 요소로서의 <'초월적인 가치감'에 의해 '승리의 요소'로 전환된다>.(PR 350/601) '시간적 세계의 각 현실태는 신의 본성 속으로 수용된다. 신의 본성 가운데서 그것과 같은 요소는 시간적 현실태가 아니고 <'살아있고', '언제나 현재인' 사실로 변형된> 시간적 현실태이다.(PR 350/602)

9) 이러한 신의 역량은 그대로 세계에 대한 <신의 사랑>이 된다. '세계에서 이루어지는 것은 천국에서 실재성으로 변형되고, 천국에서의 실재성은 세계로 되돌아 이행한다. 이런 의미에서 신은 <위대한 동반자 — 이해하는 일련탄생(一連托生의) 수난자>이다.(PR 351/603)

지금까지 우리는 신의 본성에 대해서 비교적 소상하게 고찰해 보았다. 필자는 이 내용 가운데서 선사상과 직접 관계되는 관련항을 다음

과 같이 요약하고자 한다. 먼저 원초적 본성 속에 있는 관련항이다.

- 1) 신은 창조성의 '원생적 사례'이다.
- 2) 신은 과거가 없는 '비시간적 존재'이다. 신은 '언제나 현재'이다.
- 3) 신은 자신은 움직여지지 않으면서 움직이게 하는 '궁극적 작인'이다.
- 4) 신의 '개념적 동일성'은 어떠한 사태에 의해서도 구속받지 않는다.
- 5) 현실세계의 문갓 차별상은 '신의 동일성'을 전제로 하고, 이 동일성은 '창조적 전진'을 전제로 한다.
- 6) 신은 무제한적인 '개념적 실현'이며 그 자체로는 '현실성을 결여'하고 있다. 느낌의 '충만성'이나 '의식'은 신에게 귀속하지 않는다.
- 7) 신은 자유롭고, 무한하며, 완전하고, 영원하며, 포용적이고, 원초적이다. 신의 원초적 본성은 어떠한 상황에서도 왜곡되거나 변하지 않는다.
- 8) 신은 '느낌을 위한 유혹', '욕구의 영원한 충동'이다.
- 9) 신은 '질서의 기반'이며, '새로움의 자극물'이다.
- 10) 세계는 '신 속에서 객체화'된다.

다음은 결과적 본성과 초월적 본성의 선 관련항 요약이다.

- 1) 결과적 본성은 불완전, 한정적, 의식적이지만 그것은 원초적 본성의 완전성을 시현하고 있다. 거기에는 아무런 손실도, 장애도 없다.
- 2) 결과적 본성은 의식적이지만 그것은 신의 '지혜의 변형'을 통한 현실세계의 실현이다. 결과적 본성은 신의 물리적 느낌들이 신의 원초적 본성 위에 짜여 들어간 것이다.
- 3) 시간세계 속의 현실태들은 신의 본성 속에 수용됨으로써 '살아 있고, 언제나 현재인 사실'로 변형된다.
- 4) 궁극적 완결성 때문에 신의 개념적 본성은 변치 않는다.
- 5) 모든 직접성은 '초월적인 가치감'에 의해 '승리의 요소'로 전환된다.
- 6) 신은 '무한한 인내'로 세계의 자각을 기다린다. 세계가 자신들 속



에 신을 체현하도록 이 끌고 있는 것이다.

7) 신은 '영원한 설득자', '지혜의 심판자', '사랑의 심판자'이다.

8) 신에 의해 세계는 천국으로 변형된다. 신은 '위대한 동반자—일련탄생(一連托生)의 수난자'—이다. 신의 물리적 다양성의 측면인 '구체화의 원리'와 개념적 동일화의 측면인 '통일성의 원리'는 신의 동시적 양면성이다.

혹자는 화이트헤드 철학체계 속에서 핵심적 지위를 차지하고 있는 신의 존재에 대해서 부자연스러움을 느끼지 모른다. 그러나 필자의 생각으로는 <화이트헤드적 신>은 인간들에게 인간 자존적인 전망을 갖도록 요구하는 신의 모델이라고 생각한다. 이러한 신이야말로 인간이 실천적으로 지향하여 그 궁극적 완성이에서 성취하게 될 인간의 '완성형의 극치'를 나타내고 있기 때문이다.

자신의 이성 속에서 번득이는 섬광을 지향하여 '플레이토적 이성'의 극치를 성취하였을 때 그는 자신 속에 신을 완전히 체현하게 되는 것이다. 이렇게 인간이 자신을 완성하여 스스로 '신격화'하는 것은 불교에서 보여주고 있는 성불(成佛)의 사상이다. 불교의 보신(報身)은 자신을 정화시켜 완전인격을 성취하였을 때 스스로 붓다가 되는 것을 말한다. 화이트헤드의 신이 그러하듯이, 붓다의 진정한 의미도 현상적 사물로서의 존재라기 보다는 사물의 근원적 진리를 남김없이 파악한 완성된 높은 정신성의 활동이라고 보아야 할 것이다. 화이트헤드는 이러한 정신성이 인간의 심성 속에 잠재해 있다고 보는 것이다. 그는 인간의 존귀함과 무한한 가능성을 깊이 신뢰하고 있는 것이다. 필자의 이러한 주장과 관련하여 루이스 포드의 다음과 같은 말은 의미있게 받아들여진다. '신은 가치의 근원이라는 의미에서 <하나의 인격이며>, 신의 이러한 주체성은 <무한한 미래가 독특하게 개별화한> 것이라고 볼 수 있다' (김병준, "카오스와 카오스모스", 『화이트헤드 연구』 창간호).

#### 4. 신과 현실세계

“자연에는 물리적인 쇠퇴의 양상과는 반대 방향인 어떤 상승추세가 있다. 우리의 경험에 있어서 우리는, 단순한 물리적 추세 밖에 있는 이상적 목표를 향한 목적적 인과관계를 초대하는, 욕구를 발견한다.”(FR 86)<sup>2)</sup> “경험의 모든 경우는 양극적이다. 그것은 물리적 경험과 통합된 정신적 경험이다. 정신적 경험은 어떤 특정한 물리적 경험과도 단절된 면에서, 확정성의 형태들에 관한 경험이다. 그러나 이와 같은 (물리적) 경험에 그들이 무엇을 기여할 수 있는가에 관한 추상적 평가를 함께 한 경험이다. [...] 그 본질에 있어서, 정신성은 어떤 공허한 확정성에 대한 충동을, 공허하지 않은 기쁨인 사실 속에 그것을 포함시키고자 하는 충동이다. 이 충동이 욕구이다.”(FR 32) “정신적 경험은 새로운 것의 기관, 즉 저편에 대한 충동이다. 그것은 반복적인 거대한 물리적 사실에, 손짓하는 새로운 것들로, 생기를 불어넣으려고 한다.”(FR 33)

“플레이토적 이성”은 세계의 실천적 임무 너머에 자리잡고 있다. 그것은 생존의 유지와 연결되어 있지 않다. 그것은 세계의 이해를 냉정한 호기심으로 추구한다. 일어나는 어떤 것도 그것에 낯선 것이 아니다. 이성은, 모든 개별적 사실은 그 자체의 본질과 다른 개별적 사실 가운데서의 그 위치에 관한 일반적 원리를 예시하는 것으로 이해될 수 있다는 궁극적 신념에 의해, 앞으로 내 몰리고 있다. 이해에 도달하였을 때 그것은 그 기능을 완수한다. 그 유일한 만족은 경험에 이해되었다는 것이다. <그것은 삶을 전제하고, 그리하여 ‘이해의 훌륭함을 가지고’ 삶을 훌륭하게 만들고자 추구한다>.”(FR 38). 이처럼 화이트헤드에 있어서 고도의 실용적 가치는 진리에 대한 이해이다.

우주는 기본적으로 대립자들의 세계이다. 그러면서도 그것들은 하나의 통일 속에 수렴되고 있는 것이다. 신과 현실세계 또한 서로 대치하고 있다. 신은 개념적 무한성에서 출발하여 물리적 한정성으로 향하며,

2) 표시된 쪽수는 국역본 『이성의 기능』(정연홍 역, 이문출판사)에 따름.

세계는 물리적 한정성에서 출발하여 개념적 무한성을 지향한다. 이렇게 하여 신과 세계는 서로 역으로 움직이고 있는 것이다. 신에게는 '개념적 욕구의 비전'이 우선이고, 세계는 '물리적 향유'가 우선이다. 그러나 양자는 결코 분리될 수 없다. 플레이토적 이성인 '물리적 향유'를 차원 높은 '욕구의 비전' 속에 융합시킴으로써 '삶을 훌륭하게 만드는' 신의 유혹에 대한 '수용'과 '변형'의 지혜인 것이다.

"단순한 유동성·영속성의 문제란 없다. 영속성을 수반한 현실태(신)가 유동성을 자신의 완결로서 요구하고, 유동성을 수반한 현실태가 영속성을 자신의 완결로서 요구하는 이중적인 문제가 있는 것이다. 이러한 이중적인 문제는 두 개의 판이한 문제로 분리 될 수 없다. 어느 쪽 측면도 다른 쪽 측면에 의해서만 설명될 수 있기 때문이다."(PR 347/597) 그리하여 영속적인 신의 원초적 본성은 물리적 결정 속에 자신을 한정시킴으로써 영속성을 유동성으로 완결시키고, 유동적인 현실적 계기는 객체적 불멸성의 기능에 의해 자신의 유동성을 영속성으로 완결짓는 것이다.

"우주는 다수의 진정한 사물들인 동시에 그것들의 연대이기도 하다. 이 진정한 사물들은, 끊임없는 유동을 통해 새로움을 획득하는 무한한 <영속성의 원리>를 구현하고 있다. 이 다수성은 미시적인 진정한 사물들로 이루어지고 있으며 이 진정한 사물들은 각기 '향구적인 영속성을 획득하는' 유한한 <유동의 원리>를 구현하고 있다. 한편에는 일자가 다자로 되어가며, 다른 한편에서는 다자가 일자가 되어간다. 그러나 생성하고 있는 것은 언제나 진정한 사물이며, 진정한 사물의 합생은 주체적 지향의 전개이다."(PR 167/318)

모든 사물의 본성 속에는 '대립자'들이 있으며, 우주는 이러한 다양한 대립자들이 자기 표현을 하고 있는 활동무대이다. 신이란 이러한 다양한 대립자들을 단절시키거나 충돌시키지 않고 화합시켜서 영원한 창조적 전진의 원리 속에서 이해하게 해주는 불가사의한 방식이다. 이러한 신의 역할을 적극적으로 이해하고 그것을 <실용적 가치로 활용해 낼 때> 이 세계에서 이루어지는 것은 곧 바로 천국의 일로 변형하

는 것이다. 시간세계 속의 모든 사물에 있어서 이충성은 문명과 같은 것이다. '시간'은 무수한 대립자들을 산출한다. 계속해서 몇 가지 대립자들을 더 생각해 보자.

대립자들 가운데서 현실태를 대할 때 가장 기본적으로 등장하는 것은 공공성과 사사성이다. 어떤 사실태의 직접적이고 사적인 개체성이 사사성을 표현하고 있는 것은 평범하고 분명한 사실이지만, 그 사실의 직접성 너머 '저편'에 있는 것과의 관계적 측면에 의해서만 알려지는 사실 즉 공공성은 보다 근본적이다. 창조적 과정은 이러한 공공성과 사사성 사이를 왕대하면서 이루어지는 발전적 추이이다. '그것은 많은 사물들의 공공성으로부터 개체적인 사사성으로 흔들거리며 나아가고 있으며, 사적 개체로부터 객체화된 개체의 공공성으로 흔들거리며 되돌아오고 있다'.(PR 151/291)

이처럼 이상을 지향하는 '목적인'과 현실을 지향하는 '작용인'에 의해 사물들은 공공성과 사사성 사이를 왕대하면서 창조적 전진의 도상에서 유동하고 있는 것이다. "공공성과 사사성간의 구별은 이성의 구별이지 상호배타적인 구체적 사실들간의 구별이 아니다. 모든 파악은 공적 측면과 사적 측면을 갖는다. 공적 측면은 파악된 복합적 여건으로 구성되고, 사적 측면은 공적인 여건에 부여되는 사적인 성질로 구성된다."(PR 290/510)

그러므로 모든 개체의 사사성은 공공성을 떠나 따로 성립될 수 있는 성질이 아니다. 사사성은 공공성에 기여하고, 공공성은 사사성에 부여한다. 모든 사물들은 과정 속에서 항상 공적 기원으로부터 태어나며, 그 토대 위에다 사적인 것을 추가하는 것이다.

시간성과 영원성도 서로 분리될 수 없는 대립자이다. "완전한 실현이란 단지 추상에 있어서의 초시간적인 것의 예증에 불과한 것이 아니다. 그것은 그 이상의 것이다. 그것은 <그 본질에 있어서 일시적인 것 위에 초시간성을 심어 놓는다>. '완전한 순간'은 시간의 경과 속에서 쇠하지 않는다. 이때 시간은 '끊임없이 소멸한다'는 성격을 잃게 된다. 그것은 <영원성의 움직이는 영상>이 된다."(PR 338/581)

세계의 이러한 이중성을 해소하고 대립자들을 창조적 전진 속에 화합시키는 원리에 대해서 화이트헤드는 다음과 같이 설명한다: “원초적 욕구의 성취로서의 그 욕구의 수용과 변혁을 통해 시간적 세계는 완성된다. 이렇게 해서 신은 유한한 사실들이 가지는 개개의 유동하는 만측에 의해 완결되고, 시간적 계기는 궁극적인 절대적 <지혜>인 영원적 질서에 순응하게 되는 변형된 자기와의 영속적인 합일에 의해 완결된다.”(PR 347/597) 이렇게 해서 창조작용이 영속성인 그 최종극에 도달했을 때 ‘세계의 신격화’는 실현되고 항구성과 유동성을 성공적으로 화해시키게 되는 것이다.(PR 348/599)

이때 그 주체는 모든 대립자들의 화해가 ‘참’인 것으로 그 자신 속에서 주체적으로 완결지를 수가 있게 되는 것이다. 이것이 모든 현실적 존재들이 궁극적으로, 그리고 주체적으로 제각기 성취해야 할 ‘신격화’이다. 이 속에서는 시간성과 영원성, 유동성과 영속성, 사사성과 공공성, 불완전성과 완전성, 한정성과 무한정성, 형상과 무형상, 물질성과 정신성은 화합을 이루어 그 진정한 가치를 발휘하게 된다. 이러한 기적은 오직 여건을 느끼는 주체적 형식이 어떠한 한정적인 정서나 평가, 목적, 의식에도 한정되지 않는 <무한정적, 종립적>인 주체성으로 <신의 완결적 느낌을 전포괄적으로> 느낄 수 있음으로 해서 생긴다.

화이트헤드는 대립적인 두 관념의 완벽한 통합적 결합을 저 유명한 찬송가의 두 줄로 요약하고 있다.

(주여) 나와 함께 하소서  
때 저물어 날 어두우니 (PR 209/383)

## 5. 불교의 선사상(禪思想)

불교의 선(禪)이란 첫째 공(空, 또는 眞如自性)을 철견(徹見)하고, 둘째 그 깨달음의 내용에 일체화되어 시간세계 속의 갖가지 차별상 속에

서 진정한 가치를 발휘하는 것을 말한다. 그런데 왜 공을 철견해야 하는가? 그 이유는 자명하다. 공은 모든 사물의 궁극적인 실상이다. 그러므로 공을 철저히 알지 못하고서는 어떠한 사고나 행위도 진리에 부합할 수가 없는 것이다. 선은 지식이나 습성, 소질과 같은 후생적인 요소가 생기기 이전의 본래적이고 근원적인 진실을 주체적으로 확보하고 그 바탕 위에서 개념활동을 함으로써 완전성과 공공성을 모든 개별적 조건 상황에 가장 적절하게 발휘할 수 있게 된다. 선은 무심을 전제로 한다. 무심이란 엄격한 중립성을 뜻한다. 무심은 공을 깨닫기 위한 것이며, 공의 본성이기도 하다. 그러나 무심이 곧 선의 목적은 아니다. 왜냐하면 선의 목적은 시간세계 속에서 영원성을 실현하는 데 있기 때문이다. 무심 가운데에서 공을 깨닫고, 그 영원성과 완전성을 바탕으로 시간세계 속에서 활동하는 것이 선이다. 공은 본체의 측면과 작용의 측면으로 생각해 볼 수 있다.

본체의 측면에서 고찰된 공은 그 말 그대로 공이고, 무이다. 일체사물은 다만 인연에 따라 생멸유동하는 것으로서 거기에는 자아(自我)나 실체(實體)라고 할 만한 것이 아무 것도 없다. 그래서 이때의 공은 무(無)의 뜻을 지닌다. 그러나 공은 비록 형상도, 크기도, 색깔도, 장소도, 개념도 없는 비실체이기는 하지만 단멸의 무는 아니다. 증도가(證道歌)에는 이런 구절이 있다.

그 자리를 떠나지 않고 항상 잠연하여  
찾아 본 즉 알 수는 있으나 볼 수는 없도다

이 구절은 공이 비록 형상도 없고 머무는 곳도 없는 비실체이기는 하지만 그 작용을 통하여 시간세계 사물 속에 오묘하게 상응해 있음을 말한다. 그러나 이러한 공의 역용도 결코 사물에 앞서서 독자적으로 존재하는 것이 아니다. 그것은 반드시 사물에 상응하여서만, 그리고 사물을 통해서만 나타나며, 조건이 주어지지 않으면 그 작용조차도 논할 근거가 없다. 공은 모든 사물의 피할 수 없는 보편성으로서 다음과 같

은 성질과 역용을 가지고 있다.

- 1) 공의 실상은 언어적 표현이나 사유의 범위 밖이다.
- 2) 공은 현상세계 활동성의 근원이다.
- 3) 공은 현상세계의 모든 '다양성의 가능태'를 함용하고 있다.
- 4) 공은 무심이다. 고요히 안정되어 있으며 의도적으로 작위(作爲)함이 없다.
- 5) 공은 무형상, 무한정성, 무시간성, 완전성이다.
- 6) 공은 실체가 아니다.
- 7) 공은 본래적으로 사물들을 위한 '향상의 의지'를 내포하고 있으므로 '작용할 때' 자연적으로 그것을 발휘한다.
- 8) 공은 본래적인 '자연지(自然智)'를 가지고 있으므로 '작용할 때' 그 완전성으로 오묘한 지혜, 조화, 질서를 현출한다. 자연지는 전 우주를 하나의 유기체로 전제한다.

이러한 공사상을 간단하게 요약한 것이 '진공묘유(眞空妙有)'이다. 이 말은 공은 단멸의 공이 아니므로 진공이며, '유'는 실유(實有)가 아니므로 묘유(妙有)라는 것이다. 그리하여 '유(有)'이지만 공이고, 공이지만 '유(有)'인 것이어서 '색즉시공(色卽是空)'의 세계관이 성립하게 된다. 이러한 공사상을 실천면에까지 연장시킨 것이 삼제원융(三諦圓融)의 사상이다. 삼제란 세 가지의 진리라는 뜻으로 공(空)·가(假)·중(中)을 가리킨다.

공제(空諦)란 실체가 없는 공(空)·무(無)를 말하는데 이것이 우주의 본질이라는 것이며, 가제(假諦)란 현상계사물을 가리키는데 이것들은 다만 인연에 의하여 생겨난 것으로서 잠시 동안만 있는 가유(假有)라는 것이며, 중제(中諦)는 '공'이나 '유'의 어느 쪽에도 편입됨이 없이 '중도'를 행하는 것을 말한다. 지극한 중도는 말할 것도 없이 공의 실상을 철견했을 때 자연 발생적으로 흐르게 된다.

이 삼제 원융은 창조성과 현실세계가 신의 개념작용으로 통일성에

의해 <주체적으로> 완벽하게 융합됨을 보여주고 있다. 증도는 대림자의 어느 쪽에도 집착함이 없이 유기체에 일체화되어 활동하면서 주체적 완전성을 발휘한다. 그리하여 이러한 증도행에는 근원적 진리에 대한 완벽한 체득, 총립적 주체성, 시간세계 사물을 영원성 속에 수용하는 지혜가 내포되어 있다.

다음은 경전과 어록에서 인용한 구절들로서 선사상을 잘 함축하고 있다.

밖으로는 능히 모든 차별상을 잘 분별하지만, 안으로는 궁극적 진리에 안정되어 있다. - 『유마경』

궁극적 진리의 경지에는 한 티끌도 받아들이지 않지만, 시간 세계 속에서는 한가지 사물도 버리지 않는다. - 『위산록』

응당 머무는 바 없이 그 마음을 일으킨다. - 『금강경』

움직이지만 항상 고요하다. - 『조론』

부처님의 참 법신은 허공과 같아서 사물에 상응하여 형상을 나타내 심이 마치 호수물이 달을 비추는 것과 같다. - 『조동록』

이러한 구절들이 나타내고 있는 선사상은 단적으로 말해서 '무분별의 분별'을 표방하고 있다. 그 심성의 바탕에는 '공'의 '활동성'과 '총립성' 그리고 '무형상' '무한정성'을 근본으로 하면서, 그러한 근본성의 토대 위에서 '향상의 의지'와 '자연지'를 발휘하여 시간세계 사물들을 교섭, 분별, 상응하고 있는 것이다. 선행위란 현상세계 속의 한정성, 불완전성, 시간성들이 무한정성, 완전성, 영원성의 표현들인 것으로 바꾸어 놓는 것을 말한다. 이것은 인위적인 행위가 아니며, 공을 완전히 이해하고 그것을 <실천적으로 주체화>—이것을 '깨달음'이라 한다—함으로써 세계 속의 '대림자'들을 안정 속에 화합시키는 불가사의한 방식이다.

여기서 우리는 선이 말하는 '무심'이라는 것이 '죽은 마음'이 아니



라, 공을 깨달기 위해 개별자의 불완전한 주관을 활동정지 시킴으로써 현전하게 되는 텅 비고 순수한 심의식임을 알수 있다. 따라서 그것은 죽어 있는 것이 아니라, 맑고 순수하게 깨어 있는 무염(無染)의 심의식인 것이다. <비워야 새 것을 채워 넣을 수 있다.>

우리는 선사상을 붓다의 '세 가지 지혜'에 의해서도 이해할 수 있다. 붓다는 각자(覺者)이고, 각자는 선행위를 하는 선자(禪者)이다. 붓다의 세 가지 지혜란 일체지(一切智), 도종지(道種智), 일체종지(一切種智)를 말하는데 간략하게 설명하면 다음과 같다.

#### ▪ 일체지

일체지란 시간세계 사물들의 보편성인 '공'과 '공의 지혜'를 볼 수 있는 안목을 말한다. 그리하여 현상적인 것 속에서 공과 공의 지혜를 봄으로써 어떠한 시간성이나 한정성에도 속박되지 않은 '대 자유의 근본'을 터득하게 된다.

#### ▪ 도종지

시간세계 속의 사물들은 다양한 '조건'과 '상태' 속에 있다. 따라서 붓다는 일률적인 방법으로 사물들을 교화할 수 없다. 붓다는 그 '항상의 의지'를 다양한 사물들의 조건에 가장 적절하고, 효과적으로 맞추어 발휘할 수 있는 지혜가 필요하게 되는데 이것이 도종지이다. 붓다는 낮은 수준의 사물들에게는 인과법을 말해주고, 높은 수준의 사물들에게는 비가시적인 고도의 정신세계에 대해서 말해준다.

#### ▪ 일체종지

이것은 시간세계 속에서 기멸(起滅)하는 모든 사물과 사태의 차별성에 대한 완벽한 지혜를 말한다. 만약 붓다에게 다양한 차별상에 대한 세부적인 지혜가 없다면 현상세계의 개개사물들과 교섭하고 반응할 수 있는 방법이 없게 된다.

이러한 붓다의 세 가지 지혜는 '일체지'를 근본으로 하여 발휘되며, 그 발휘 방식도 세 가지 지혜가 일사불란하게 융합적으로, 그리고 자연발생적으로 이루어진다. 지금까지 우리는 선사상의 요체를 개략적으로 살펴보았다. 그리고 그 결과 우리는 선행위가 '대립자'들 사이에서 움직이면서 어떻게 그 이질적 요소들을 해소시키는지 이해할 수 있는 원리를 얻게 되었다. 즉 하나의 선행위는 공의 체성을 근본으로 하여 시간세계를 아우르고 있는 것이다.

우리는 여기서 이러한 선사상을 경전 속에서 확인해 보아야 한다. 『반야심경』은 주로 '공의 체성'에 대해서, 그리고 그 체성이 진실하여 허망하지 않음을 설하는 경전으로서 위의 붓다의 '일체지'에 관한 내용을 위주로 하고 있다. 『금강경』은 이러한 '일체지'를 근본으로 하여 '도공지'와 '일체공지'를 융합적으로 활용함으로써 현실세계의 차별상들이 '있는 그대로' 손감 없이 안정되는 원리를 설명하고 있다. 먼저 『반야심경』에서는 '공-창조성'을 완벽하게 알 수 있는 지혜인 '일체지'에 대해서 어떻게 말하고 있는지 살펴보자.

관자재보살이 깊은 반야바라밀다를 행할 때 오온(신체)이 모두 공함을 비취보고 일체 고액에서 벗어났느니라. 사리자여, 물질은 공과 다르지 않고 공은 물질과 다르지 않으니 물질이 곧 공이요, 공이 곧 물질이며, 감수·표상·의지·인식 또한 그러하니라.

'반야바라밀'이란 '일체지'로 세계를 파악하는 '지혜의 완성'을 뜻하는데 위 경전구절에서 보듯이 신체의 지각활동을 포함하여 시간세계가 공-창조성임을 철견할 수 있는 정신적능력을 말하고 있다. 시간세계의 한정성, 불완전성은 이렇게 해서 '공의 완성성' 속에 안정되는 것이다. 그러나 한 가지 유의할 것은 이러한 '안정'이 시간세계를 부정함으로써 이루어지는 것이 아니라는 점이다.

경전에서는 이것을 다음과 같이 말하고 있다.

그러므로 알지니, 반아바라밀다는 큰 신비의 주문(呪文)이며, 큰 밝음의 주문이며 위없는 주문이며, 견줄 바 없는 주문이어서 능히 일체고난을 없애나니, <진실하여 허망하지 않느니라>.

이 부분은 필자의 글저 『반야심경』에서 다음과 같이 주석하고 있다. “참되고 실다워서 허망하지 않다는 뜻이다. 반아바라밀다가 추구하는 공은 원만청정하여 텅 빈 가운데 만법을 갈무리한다. 그리하여 우주 만유를 조화 속에 유지 문용하면서 모든 존재를 ‘향상정신’으로 이끌어가는 불가사의한 지혜와 공덕의 근원이다. 이 본체의 일은 진실하여 허망함이 없다.” 그러면 이러한 공에 대한 일체지가 어떻게 시간세계 속에서 잘 발휘될 수 있는가? 이에 대해서도 필자의 글저 『금강경』 주석서를 인용해 보기로 한다. 대주혜해(大珠慧海)스님은 진여자성(眞如自性—공과 공의 역용)을 깨달아 들어가는 법문에 대해서 다음과 같이 말했다.

어떤 스님이 대주스님에게 물었다.

“이 법문은 무엇으로 근본취지를 삼고, 무엇으로 참 뜻을 삼고, 무엇으로 본체를 삼으며, 무엇으로 작용을 삼는 것입니까?”

“무념으로 근본취지를 삼고, 망심이 일어나지 않음을 참 뜻으로 삼으며, <청정을 본체로 삼고>, <지혜로써 작용을 삼느니라>.”

“이미 무념으로 종취를 삼는다고 하신다면, 무념이란 어떤 생각이 없는 것입니까?”

“무념이란 샅된 생각이 없음이요, 바른 생각이 없다는 것이 아니니라.”

“어떤 것이 샅된 생각이며, 어떤 것이 바른 생각입니까?”

여기서 대주스님은 ‘샅된 생각’이란 <‘일체지’를 바탕으로 하지 않는> 단순한 ‘2원적 견해’라고 답한다. 대주스님과 질문자의 대화는 계속된다.

“어떤 것이 바른 생각입니까?”

“바른 생각이란 오직 보리(菩提)만을 생각하는 것이니라.”

‘보리’란 공-창조성에 대한 깨달음을 말한다. 그러므로 ‘바른 생각’이란 물질적 사물을 보면서 ‘공-창조성’에 대한 ‘일체화된 참지식’을 놓치지 않는 것을 말한다. 다시 대화로 돌아가자.

“어떻게 해야 부처님의 행을 행할 수 있습니까?”

“... 있음과 없음, 미워함과 사랑함 등을 행하지 않는 것이 바로 그것이니라”

이 구절은 흔히 오해를 불러일으킨다. 그러나 그 참뜻은 ‘상대적 분별’을 근본으로 하지 않음을 말한다. ‘부처의 행’은 공에 대한 깨달음을 근본으로 하고, 그 위에서 시간세계를 교섭하는 것이다. 이것이 바로 ‘세 가지 지혜’를 자유자재로 융합해서 쓰면서 완전성과 영원성을 발휘하는 붓다의 지혜, 즉 선(禪)이다.

화이트헤드는 신의 본성과 관련하여 ‘지혜의 변형’을 말하고 있다. 그는 결과적 본성이라는 불완전성이 ‘지혜의 변형’을 통하여 원초적 본성의 완전성으로 짜여져 들어간다고 말한 바 있다. 필자가 보기에 신의 ‘지혜의 변형’은 바로 앞에서 설명한 붓다의 지혜 작용 즉 ‘세 가지 지혜’를 자유자재로 융합해 씌으로써 시간세계를 완전성 속에 포섭하는 능력인 것이다.

화이트헤드의 신은 자신의 본성바탕을 <중립성>으로 하고 그 위에 모든 영원적 객체를 파악하고 있는 것이다. 앞의 ‘신의 본성’에서 요약해둔 “신은 비시간적 존재이다”, “신은 자신은 움직여지지 않는다”, “신의 개념적 통일성은 어떠한 사태에도 구속받지 않는 창조적 행위이다”, “현실세계의 온갖 차별상은 신의 통일성을 전제한다”, “신은 자유롭고, 무한·완전·영원·포용적이다”, “느낌의 충만성이나 의식은 신에 귀속하지 않는다” 등은 신의 본성이 중립적임을 말하고 있다. 이제

선자(禪者)를 정의해야겠다.

1) 선자는 자신의 '순수 심의식' 속에 공의 체성과 지혜 및 그 완결적 문음방식을 주체적으로 성취한다. 그리고 이 사실이 <존재성과 활동성의 근본>이 된다.

2) 선자는 '공'에서 '물리적 현상세계로' 움직이며, 그 결과 시간세계를 공의 조건적 현시로 포섭함으로써 어떠한 손실이나 장애도 발생시키지 않는다. 물리적 세계는 '있는 그대로' 공 속에 안정된다. 이것을 구체적으로 열거해 보기로 하자.

- 선자는 '무심'·'종립성'에서 주체적인 개념활동을 하는데 이때 시간세계 속의 차별상들은 비록 불완전하지만 그것들은 '완전성'의 조건적 현시으로써 '완전성'에 일체화시킨다. 그런데 여기서 혹자는 다음과 같은 의문을 제기할지 모른다. 시간세계의 개별자들이 '불완전한' 그대로 '완전성'과 동일화 될 수 있다면 모순이 아니냐하는 점이다. 그러나 여기에는 분명한 차이점이 있다. 즉 선자는 '완전성'에서 '시간적 사태'로 움직이지만 개별자는 '자신의 한정적 주관'에서 '완전성'을 지향하고 있다. 양자는 서로 역방향으로 움직이고 있는 것이다. 그러므로 선자는 '대립자 해소'의 역량을 발휘할 수 있지만, 개별자는 그 근본이 '불완전성'이므로 역부족이다.

- 선자는 '시간성'을 '영원성'으로 환원시킨다.
- 선자는 '한정'과 '속박'을 '무한정'과 '자유'로 환원시킨다.
- 그리하여 죽음, 늙음, 슬픔, 고통도 '영원성'과 '대자유' 속에서 구제된다.

'머무는 바 없는 근본에서 일체법을 세운다'(『조주록 탐구』)는 선자의 기본적인 행위의 방식이다.

선불교(禪佛教)에는 선사가 제자를 가르치는 선문답이라는 독특한 방식— 이것을 공안(公案) 또는 화두(話頭)라고 한다—이 있는데 이것

을 가지고 위에 기술한 선사상의 내용을 확인해 보기로 하자. 먼저 보편성에 대한 선문답이다. 다음 공안들은 여러 기록에 수록되어 있는 것들 가운데서 선별하여 여기에 인용하였다. (자세한 설명은 끝저 『화두이야기』, 『조주록 탐구』 참조)

한 스님이 조주스님에게 물었다.

“무엇이 도량입니까?”

“그대는 도량으로부터 와서 도량으로 돌아간다. 전체가 도량인데 어디가 도량 아니냐?”

위의 공안에서 도량은 ‘보편성으로서의 공’이라는 의미로 쓰이고 있다. 다음 공안은 ‘공의 실상’은 ‘말과 생각의 범위 밖’임을 나타내고 있다.

단하 자순(丹霞子淳)스님이 대중에게 말하였다.

“승조법사가 ‘하늘과 땅, 우주의 사이 그 가운데 보배하나가 있는데 형산(形山·몸)에 감춰져 있다’하였는데, 승조법사의 이 말은 자취만을 가리켜 말 할 줄 알았지 아직은 사람들에게 보여주지 못한 것이다.”

이 단하가 ‘오늘 우주를 열어 제쳐서 형산을 깨부수어 여러분에게 꺼내 보일 것이니 눈 있는 자들은 잘 보이라’ 그리고는 주장자를 한 차례 내려치고 나서 말을 이었다.

“보이느냐? 해모라기가 눈 속에 있으나 같은 색이 아니고, 밝은 달에 갈대꽃도 서로 같지가 않다.”

‘말과 생각’은 비슷하게 표현하고 추상할 수 있을 뿐이다. ‘공의 실상’은 체험적인 ‘깨달음’을 요구한다. 이 공안은 ‘중립성에 투철한 채’ ‘순수활동성’을 보이고 있기도 하다. 이번 공안은 공의 ‘무형상’과 ‘활동성’을 보여주고 있다.

반산(盤山)님이 임종할 때 대중에게 말했다.

“나의 초상화를 그려 오너라.”

대중이 모두 그림을 그려 바쳐도 ‘아니다’라고 하였다.

이때 보화(普化)스님이 말했다.

“제가 그려왔습니다.”

“나에게 바쳐라.”

그러자 보화는 거꾸로 물구나무를 한 채 밖으로 나갔다. 이것을 보고 있던 반산스님이 말했다.

“저 놈이 후에 마치 미친 놈 같이 사람들을 교화할 것이다.”

이 공안에 등장하고 있는 반산스님과 보화스님은 ‘공’을 철견한 각자(覺者)들이므로 공의 체성과 지혜를 주체화하고 있음은 말할 것도 없다. 다음 공안은 ‘무심’과 ‘고요히 안정되어 작위 없음’을 보이고 있다.

어떤 스님이 조주스님에게 물었다.

“무엇이 스님의 가풍입니까?”

“안으로는 한 물건도 없고, 밖으로는 구하는 바가 없다.”

이번에는 ‘무한정성’, ‘무작위’, ‘무형상’, ‘무실체’를 보이고 있다.

남악회양(南嶽懷讓)이 육조(六祖)스님을 찾아뵈자, 육조가 이렇게 물었다.

“어디서 오는가?”

“송산에서 옵니다.”

“무엇이 이렇게 오는가?”

“무엇이라 해도 틀립니다.”

“수행해서 깨칠 것이 있는가?”

“수행해서 깨칠 것이 없지는 않지만 물들지만 않으면 됩니다.”

“물들지 않는 이것이 바로 모든 부처님이 아끼시는 것이니, 너도 그렇게 나도 그렇다.”

다음은 ‘완전성’, ‘고요히 안정되어 있음’, ‘영원성’을 말하고 있다.

마조(馬祖)스님이 어떤 스님에게 물었다.

“어디서 왔느냐?”

“회남(淮南)에서 왔습니다.”

“동호(東湖)에는 물이 가득 찼더냐?”

“아닙니다.”

“때맞은 비가 그렇게도 내렸는데도 아직 가득 차지 않았더냐?”

이에 도오(道悟)스님이 말했다.

“가득 찼습니다.”

이번에는 운암(雲岩)스님이 말했다.

“잔잔하였습니다.”

마지막으로 동산(洞山)스님이 말했다.

“어느 겁(劫)엔들 줄을 적이 있겠습니까?”

위의 공안에서 마조스님은 ‘동호’라는 특정사물을 이용하여 근원적인 것을 묻고 있다. 이번 공안은 공의 체(體)와 용(用)양면을 보여주고 있다.

양산이 일을 하고 돌아오니 위산스님이 물었다.

“어디서 오느냐?”

“밭에서 옵니다.”

“밭에는 몇 사람이 있더냐?”

양산은 삽을 땅에 꽂고 두 손을 맞잡고 섰다.

이에 위산스님이 말했다.

“오늘 남산에 많은 사람이 풀을 베고 있더라.”

그러자 양산은 삽을 뽑아들고 가 버렸다.

다음은 공의 작용측면의 ‘지혜’, ‘조화’, 그리고 ‘보편성’인 공을 보여주고 있다.



초신(超信) 선사가 계송을 지었다.

봄이 오니 꽃이 피고, 가을이 오니 낙엽지는데  
톡톡 떨어지는 소리  
보화스님 요령소리인줄 그 누가 알까?

보화스님은 대선사로서 항상 요령을 듣고 다니면서 사람들을 놀려 주었다. 이 공안에서 보화스님은 '공 그 자체'로 묘사되고 있다. 다음 공안도 앞의 공안과 마찬가지로 다.

"어떤 것이 진성연기(眞性緣起)입니까?"  
"스님의 한 생각 질문이 곧 진성연기이다."

진성연기란 개별자들의 갖가지 조건에 사음하는 공의 작용을 말한다. 다음은 '대림자'들을 융합시키는 선행위를 잘 나타내고 있다.

동산스님이 길을 떠나는 원증에게 물었다.  
"어디로 가려하느냐?"  
"변하지 않는 곳으로 가려합니다."  
"변하지 않는데 어떻게 간다는 일이 있을 수 있겠는가?"  
"가는 것 또한 변하는 것이 아닙니다"

위의 공안은 유동과 영속, 시간과 영원, 형상과 무형상, 한정과 무한정 속박과 자유의 이중성을 아무런 장애 없이 해소시키고 있다. 영원한 대자유는 이렇게 해서 얻어진다. 다음 공안도 마찬가지이다.

한 스님이 조주스님에게 물었다.  
"모나지도 둥글지도 않을 때는 어떻습니까?"  
"모나지도 둥글지도 않다."  
"그럴 때는 어떻습니까?"  
"모나고 둥글다."

다음은 생사를 해소시키고 있다.

조주스님이 어떤 스님의 장례를 치르면서 말했다.

“단지 이 죽은 사람 하나를 무수한 사람들이 보내는구나!”

그리고는 또 말했다.

“수많은 죽은 사람들이 산 사람 하나를 보내는구나!”

어느 옛 분이 말하기를 ‘몸은 이 우주에 나타났으므로 그득한 마음은 법계에 잠겨서 인연을 따라 감응하여 일정한 한정이 없으니 나의 사모하는 것은 바로 여기에 있다’한 바와 같이 선자는 그와 같이 오묘함을 얻은 자이다.

선의 실용적 가치에 대해서 별봉보인(別峰寶印)스님은 다음과 같이 효종황제에게 말했다. “화엄경에서는 세상의 온갖 일들을 부정하지 않고도 세상에 자유로워지는 법을 이룬다’하였고, 법화경에는 ‘세상다스리는 법과 삶을 지탱해주는 생업들이 모두 진실과 부합한다’ 하였습니다.” 이처럼 대립자들은 선행위에 의해서 아무런 손감(損減)없이 완결되는 것이다.

선은 현실에 초연한다. 그러나 이것은 현실을 부정하는 것과는 다르다. 공의 효력은 ‘나’에게는 ‘아상(我相)’을 끊게 하지만, 남들에 대해서는 동체대비(同體大悲)의 깊고 원대한 자비심을 일으킨다. 옛날 구산선사 영결식 때 성철선사가 “스님은 지옥으로 가십시오”라고 했는데 이 말 속에 선의 역음이 함축되어 있다. 성철선사의 말대로 구산스님이 ‘칼산지옥’으로 갔다면, 그 역시도 어쩔 수 없이 무수히 칼에 찔리면서 “아야!” 소리를 연발했을 것이다. 그러나 선사가 “아야!”하는 것은 불선자(不禪者)가 “아야!”하는 것과는 질적으로 다르다. 신체가 지각하는 고통은 선자나 불선자나 동일하겠지만 선자는 고통을 반감시키는 반면에 불선자는 그 고통을 배가시킨다. 선자는 공에 대한 일체화가 있기 때문에 생사를 초탈한 영원성의 생동감 속에 있으며, 칼산지옥 속에서 신음하고 있는 모든 생명들을 남김없이 구제하고자 한다.

그는 아픈 짬이 없다.

그러나 불선자는 신체적 고통에다 수많은 고통들을 추가시킨다. 우선 무엇보다도 죽음에 대한 공포이다. 그리고 재산, 쾌락, 지위, 명예, 권력, 가정을 상실하게 될 것이라는 두려움이 고통을 배가시킨다. 또 그에게 있어서 최대의 고통은 절망감이다. 그에게는 아무런 희망이 없다. 대립자들은 밀물처럼 닥쳐오지만 그는 아무런 대책이 없다. 예수님과 도적들은 나란히 같이 못 박혔지만 이처럼 서로 다르다.

선은 단순히 현실세계의 모순을 무기력하게 수용하는 수동적 태도가 아니다. 선은 보다 능동적인 역용을 인과적 시간세계 속에서도 발휘한다. 선은 불멸적으로 '이행'하는 현실적 존재들의 '자기 정화'를 적극적으로 이끌어 과거·현재·미래의 인과까지도 평정하려고 한다. 선은 세속적인 '삶의 기술'까지도 포섭한다.

팔정도(八正道)는 중도·선의 완성을 지향하는 '삶의 기술'에 관한 세부사항이다. 우주와 인생에 대한 바른 이해와 안목·바른 사유와 의사결정·바른 언어생활·바른 행동·바른 직업과 생활방식·바른 노력·바른 목표에 대한 굳건한 일념·바른 선정, 이 여덟 가지 실천덕목은 현실생활 가운데에서 행해지면서 선을 지향해간다. 이것은 인과적인 현실세계 속에서 모든 사물들과 교섭하면서 '공의 세계'로 나아간다. 이 속에는 자비희사와 계율의 준수, 그리고 인내가 발휘한다.

선은 현대산업사회의 특징적 현상인 '투쟁적인 소유지향적 삶의 방식'을 반대한다. 왜냐하면 선은 그러한 삶의 방식이 인간의 행복을 보장해 주지 못한다는 것을 이미 오래 전에 알았기 때문이다. 끝없는 소비추구의 상향곡선은, 향락추구도 마찬가지지만, 만족이 성취되는 한계점이 없다. 이것은 알콜 중독이나 마약중세와 같다. 점점 강도가 높은 약효를 요구한다. 그러나 욕구는 언제나 저만큼 앞에서 손짓하면서 달려오라고 흥동한다.

선은 이러한 무모한 방식의 삶을 반대한다. 삶은 존재 그 자체를 위한 것이어야지 '욕망'이 '존재'를 지배해서는 안된다. 세속적인 삶의 기술과 관련하여 선이 권유하는 것은 "오래된 것이 아름답다"와 '절제

된 욕망' 그리고 '정신적인 가치'이다. 투쟁적인 방식에 의한 '맹목적인 소유의 달성'이 아니라 '존재가치의 발견'에 의한 '공존과 화합의 분배' 정신이다. 행복을 끝없는 소유에서 얻고자 하는 것이 아니라 '절제의 미덕'과 '높은 정신성'에서 얻고자 하는 것이다. 지금까지도 그러했듯이 미래에도 우리에게는 뚜렷한 행복의 보장책이 없다. 필자는 선사상이 그 대안이 될 수 있을 것으로 믿는다.

## 6. 화이트헤드의 선사상

화이트헤드철학의 선사상적 구조를 명시적으로 나타내고 있는 곳은 신의 이중적 본성이 아무런 장애 없이 서로 융합되고 있다는 데 있다. 우리는 이미 화이트헤드의 선사상 관련항들을 앞에서 요약해 둔 바가 있다. 즉 '창조성'의 선 관련항은 1) 비실체성, 2) 최고의 일반성, 3) 순수활동성, 4) 궁핍성, 5) 무형상, 6) 새로움의 원리 등이었다. 따라서 화이트헤드에 의하면 모든 사물의 기저에는 이러한 본질적 내용들이 기본적 사실로서 내재해 있다는 것이다. 모든 사물이 선자의 바탕을 갖추고 있는 것이다. 신의 원초적 본성의 선 관련항목은 수 없이 많지만 가장 중요한 것들만 간추려 보자: 1) 부동하는 궁극적 작인, 2) 자유·무한·완전·영원한 비시간적 존재로서 '언제나 현재'이다. 3) 신의 개념적 작용의 동일성은 어떠한 사태에도 구속받지 않는 자유로운 창조적 행위이며, 현실세계의 다양성도 이 동일성을 전제로 한다. 4) 신의 원초적 본성은 어떠한 상황에서도 왜곡되거나 변하지 않는다. 5) 원초적 본성은 무의식적이다.

화이트헤드 철학에 나타나 있는 '창조성'과 '신'의 이러한 본질들은 앞에서 요약해 둔 불교의 '공'과 거의 일치하고 있으며, 선사상의 성립을 방해할 수 있는 장애물을 발견할 수 없다. 다만 한 가지 차이점이 있다면 그것은 화이트헤드의 창조성이 그 역용에 있어서 공보다는 낮게 평가되고 있다는 점이다. 즉 공은 창조성의 전체 역용과 신의 일부

역용 즉 '질서', '항상'의 기능까지도 포괄하고 있다는 점이다. 이점에서 창조성과 공은 차이점을 보이고 있지만, 신이 그것을 해결해 준다.

그런데, 이러한 선의 토대를 화이트헤드 철학이 가지고 있다고 해서 선사상이 바로 성립될 수 있는 것은 아니다. 보다 중요한 것은 이러한 선사상적 요소들이 어떻게 현실세계와 연결되고 작용하느냐 하는 그 <방식>인 것이다. 그러므로 여기서 우리는 신의 원초적 본성이 현실세계의 물리적 결정성인 결과적 본성과 어떻게 관계되는지 그 <방식>을 고찰해 보지 않으면 안된다. 무엇보다도 화이트헤드의 선사상을 단적으로 정확하게 명시하고 있는 설명으로는 앞의 절 (3. 신) 말미에 요약해둔 결과적 본성 8개 항목 모두가 여지없이 선사상을 표현하고 있는 내용들이지만 그 중에서도 다음의 구절들은 가장 근본적인 내용들이다.

- 1) 결과적 본성은 신의 물리적 느낌들이 신의 원초적 본성 위에 짜여 들어간 것이다.
- 2) 결과적 본성은 불완전, 한정적, 의식적이지만 그것은 원초적 본성의 완전성을 시현하고 있다. 거기에는 아무런 손실·장애가 없다.
- 3) 궁극적 완결성 때문에 신의 개념적 본성은 변치 않는다.
- 4) 시간세계는 '언제나 현재인 사실', '살아있는 사실'로 변형된다.

이러한 내용들은 불교의 선사상이 공의 완전성을 주체성의 근본으로 하여 물리적 시간세계의 대립자들을 아무런 손실 없이 완전성 속에 포섭하여 완결짓는 것과 동일한 방식인 것이다. 화이트헤드의 선사상은 창조성과 신의 근본체성, 그리고 그것들을 현실세계 속에 연계시키는 방식의 적확성에 의해 성립하게 되는 것이다. 이것을 하나의 비유를 들어서 설명해 보기로 하자.

'햇빛'이 '꽃무늬가 부착된 유리창'을 통해서 방안으로 비치고 있고, 방바닥에는 '꽃무늬 그림자'가 모양을 이루고 있다. 이러한 상황에서 '햇빛'을 원초적 본성에, 그리고 '방바닥의 음영'을 결과적 본성에 대

치시켜 생각해 보자. 이럴 경우 '그림자'는 '창의 꽃무늬'라고 하는 조건 상황에 상응한 <햇빛의 결과>이다. '유리창에 부착된 꽃무늬'는 그림자의 주체적 형식이고, 원초적 본성인 '햇빛'이 그 주체성에 융합함으로써 방바닥에 '그림자'가 생긴 것이다. 다시 말해서 '그림자'는 '햇빛'의 현시이지 다른 어떤 것이 아니다. '그림자'는 물리적으로 한정되어있고, 자신의 사적 주관을 가지고 있고, 시간적이고, 불완전하지만 그것은 영원성의 현시에 지나지 않는다. 신은 자신의 완전성을 이렇게 시간세계 속에 한정시키고 있는 것이다. 이것이 선자로서의 입장이다. 그의 완전성에는 아무런 손실도, 왜곡도 없다.

그러나 '그림자'의 입장에서는 그렇지 못하다. 만약 '그림자'가 자신의 주체성을 무한히 계발 확대하여 신의 원초적 본성을 주체화하고 모든 영원적 객체를 남김없이 파악하기 전에는 어쩔 수 없이 신의 완전성은 자신 속에 실현되지 않는다. 그리하여 '그림자'는 그러한 물리적 결정이라는 한정성 속에서 '햇빛'을 완전히 알 수가 없다. 알 수 있는 것은 겨우 일부분밖에 없다. '그림자'는 '완전성'이라는 '승리의 요소'를 활용할 수가 없는 것이다. 그래서 '그림자'는 '그림자'에 머물고 '햇빛'으로 환원되지 못하고 만다. 이것이 불선자의 한계이다. 그러나 불선자는 끊임없는 창조적 전진 속에서 선자의 완전성을 지향해 가고 있다.

이처럼 선자의 경우에는 '그림자'의 불완전성이 '지혜의 변형'을 통해 완전성으로 짜여 들어가지만, 불선자는 자신의 한정적 주관에 막혀 '지혜의 변형'을 이루 수 있는 능력이 없는 것이다. 요컨대 현실적 존재의 주관이 완전성을 달성하고 있느냐의 여부에 따라 선·불선이 결정되는 것이다. '그림자'가 선을 하든 못하든 그것은 '그림자'자기 자신에게 달렸다. 이러한 '선의 주체성'에 관해서는 종저 『금강경』(126쪽-139쪽, 335쪽-338쪽)에 상세하게 해설되어 있다.

그렇다면 화이트헤드 철학에 있어서 누가 선자인가? 선자는 네 가지 요건을 갖추고 있어야 한다. 첫째는 현실적 존재이어야 하고, 둘째는 그 본성이 완전적, 총괄적이어야 하고, 셋째는 시간세계의 다양한 차별상들을 완벽하게 이해하고 있어야 하며, 넷째는 이러한 요소들이 융합

적으로 잘 활용되면서도 본성의 완전성·종립성은 손상되지 않아야 한다. 위의 4가지 요건들 중에서 선자는 '현실적 존재이어야 한다'는 것은 무엇보다도 주체성을 가진 현실적 존재로서 주체적으로 활동해야 하기 때문이다.

이렇게 볼 때 화이트헤드의 신은 바로 선자이다. 그의 철학에 있어서 인간이 지향하는 궁극적인 '인간의 이상형'은 선자이며, 이상세계는 '선의 세계'인 것이다. 화이트헤드의 '신격화'는 바로 이것을 말하고 있다. 불교의 이상적 인간상은 붓다이다. 붓다는 선자이고, 석가모니는 이것을 실제로 증명해 보였다. 필자가 느끼기에는, 아마 화이트헤드 자신은 미처 몰랐겠지만, 그도 고도의 선행위자였을 것이라는 생각이 든다. 과학적이고 수학적이면서도 모든 것을 선 행위 속에 수렴해 활용하는 색다른 모습의 선행위자였을 것이다. 그러나 다른 현실적 존재들은 아직 선을 하지 못한다.

인간들 속에는 원초적으로 창조성의 체성이 원만하게 공재한다. 신의 전포괄적이며 완성된 개념들도 열려있다. 다만 인간 자신들의 한정된 주관이 걸림돌이다. 루이스 포드는 화이트헤드의 신을 <무한한 미래가 독특하게 개별화한 것>이라고 한 바, 이는 인간이 창조적 전진의 최종극에서 성취하게 될 '인간의 완성형'을 말한 것이라고 생각된다. 인간의 완성형인 신-선자에게 시간세계는 '살아있는', 그리고 '언제나 현재인' 사실로 변형된다. 그런데 '살아있다는 것', '언제나 현재인 시간적 사물'이란 무엇을 의미하는가?

여기 한 자루의 연필이 있다고 하자. 이 연필은 그 자체로 살아있다. 연필은 그 자체로 하나의 현실적 존재라고 하는 개체성을 가지고 있고, 또 자신의 방식에 의해 공동세계를 실현하고 있다. 비록 주체성이라고 할 수조차도 없는 단순한 인과성의 반복에 불과한 현실적 존재이지만 그 기저에는 창조성이 개재해 있는 것이다. 경험하는 계기로서 그리고 공동세계 실현의 자기초월적 주체로서의 역할을 하고 있는 것이다. 이 연필을 우리는 죽은 연필로 만들 수도 있고, 살아있는 연필로 만들 수도 있다. 신-선자는 이 연필을 '살아있게' 느낀다. 왜냐하면 그

는 창조성이 시간세계 속에서 구체적으로 결정될 수 있는 가능한 모든 다양성과 등위성에 대한 개념적 느낌을 완성된 구도 속에서 느끼기 때문이다. 그리하여 신은 하나의 사물에서 개별적 현실존재는 물론 그것의 공통세계, 창조성과 그 역용까지를 모두 보고 느낀다. 이것은 하나의 사물을 살아서 꿈틀거리고 있는 한 덩어리 유기체 속에서 느끼는 것이며, 시간적인 것을 비시간적인 것으로 느끼는 것이다. 이것이 시간적 사물을 '살아있는,' 그리고 '언제나 현재'인 것으로 느끼는 신-선자의 느낌이다. 하나의 사건은 연속적인 것으로 생각되지만, 사실은 패킷트마다 '언제나 현재인' 전체적이며 완결적인 영원성의 현시이다. 이 근원적인 영원성에서 시간적인 것은 '언제나 현재'이다.

그러나 불선자는 연필을 죽인다. 그는 연필이라는 명칭을 들고 겨우 '필기도구'라는 것밖에 생각하지 못한다. 그 연필의 형상과 명칭 너머 근원적인 것, 전체적인 것을 느끼지 못한다. 그리고 그는 '언제나 현재인' 영원성의 유동도 느끼지 못한다. 이것은 시간적인 것을 영원적인 것으로 소통시키지 못하는 불선자의 한계이다.

필자는 한가지 신의 원초적 본성과 관련하여 명시적으로 추가하고 싶은 사항이 있는 바 그것은 <신의 본성의 바탕은 근본적으로 종립적>이라는 점이다. 물론 이러한 내용을 명시하지 않더라도 이미 비슷한 의미는 내포되어있다. 앞의 신의 본성에 대한 설명 가운데 몇몇 구절이 그러하고, 또 종립성이 아니고서는 그 다양성과 등위성에서 관계적으로 완벽하게 짜여진 모든 영원적 객체를 전포괄적으로 파악하고 있을 수는 없기 때문이다. 따라서 신의 본성 바탕은 창조성과 마찬가지로 '종립적'이라고 명시하고 싶은 것이다. 그러한 종립적 본성 바탕 위에 모든 영원적 객체를 파악하고 있는 것이다. 신의 결과적 본성이 원초적 본성으로 짜여들어갈 수 있고, 또 신의 원초적 본성이 의식적인 결과적 본성으로 현실세계에 손감없이 실현 될 수 있는 것은 신의 <지혜의 변형>을 통해서이고 이는 종립성을 요구할 것이기 때문이다.

선사상과 관련하여 화이트헤드와 불교를 다음과 같이 대비시켜 볼



수 있겠다.

선 사 상	화이트헤드	불 교
최고의 일반성	창조성	공(空)
이상세계와 완성자	신격화, 신	성물, 붓다
완성적 행위로서의 선행위의 성립방식·초월적 지혜	신은 지혜의 변형에 의해 원초적 본성과 결과적 본성을 상호 완원적 관동성으로 융합시킨다.	붓다는 일체지를 근본으로 하여 일체종지를 자유자재로 발휘한다.
사물 속으로의 신의 개입	개별자의 주체적 지향 속여 '느낌의 유혹'으로 개입. 이는 신의 지혜에 대한 점진적 파악으로 나아감.	공(空)의 물성(佛性) 역용으로 1. 공에 대한 직접적 깨달음 또는 2. 진리에 대한 점진적 눈뜸
개별자들의 주체적 방식	점수적(漸修的)	돈수(頓修) 및 점수

필자는 앞(5. 불교의 선사상)에서 선이란 창조성을 주체적으로 깨닫고, 그 깨달음에 일체화되어 사물과 교섭하는 것이라 했다. 그리고 창조성을 주체적으로 깨닫기 위해서 무엇보다 무심해질 것을 요구한다고 말했다. 여기서 우리는 화이트헤드와 불교 사이에 방법적 차이점을 발견하게 된다. 즉 화이트헤드는, 불교가 창조성을 깨달음의 대상으로 하는 것과는 달리, 신의 원초적 본성 속에 완결적으로 파악되어 있는 모든 영원적 객체에 대한 개념적 느낌을 하나하나 점진적으로 점령해 나가는 방식을 취하고 있기 때문이다.

불교에서는 최종적인 자기 완성을 지향해 가는 상이한 두 가지 방식을 돈수(頓修)와 점수(漸修)라고 한다. 돈수란 창조성을 직접 깨달아 모든 진리를 한꺼번에 알아버리고, 그것을 바탕으로 하여 개념적 활동

을 하는 것을 말한다. 한편 점수란 자신의 불완전한 주관과 진리에 대한 무지를 하나하나 점진적으로 정화시켜나가는 방식이다. 이렇게 볼 때 화이트헤드의 미시적 과정은 점수에 해당한다. 그러나 신은 다분히 돈수적이다. 신은 창조성과 시간세계에 대한 지혜를 완결적으로 일시에 지닌 것으로 피조되었다.

불교에서 돈수는 주로 참선 수행자들이 사용하는 방식이며, 대다수 일반인들은 점수적 방법을 사용한다고 할 수 있다. 점수적 방식은 그 완결적 최종극에서 모든 영원적 객체에 대한 신의 개념적 느낌을 모두 파악하게 된다. 이것은 동시에 창조성과 그 역용에 대한 주체화도 의미한다. 왜냐하면 이때의 주체적 형식 속에는 어떠한 한정적인 요소도 없으며, 그러한 무한정적인 주체성 속에 창조성과 신이 온전히 드러나기 때문이다. 이러한 바탕 위에 모든 영원적 객체에 대한 개념적 느낌이 '통일적 합생'을 이루게 되는 것이다.

사실상 세계는 이미 선 속에 있다. 인간들이 선을 하든 안 하든 상관 없이 모든 것이 선이다. 선자인 신은 '세계의 시작이자 끝'인 것이다. 과정이란 신의 가능태의 이상적 실현을 보여주는 일반 원리를 예시하는데 지나지 않는다. 세계의 갖가지 사물들은, 창조적 전진을 전제로 하는 신의 개념작용의 통일성에 의해 그 미완성에도 불구하고 부족함 없이 완결된다.

창조성은 최고의 일반성으로, 순수활동성으로, 중립성으로, 또 새로운 원리로, 그리고 신은 느낌의 유혹으로, 질서와 조화의 기반으로, 어떠한 사태에도 불변하는 개념적 진리로서, 그리고 대립자들을 포용하여 영원성 속에 안정시키는 지혜의 변용자(變用者)로서 어떠한 단절이나 충돌도 없이 완벽한 질서와 조화 속에 세계를 향상의 도상 위에서 구체화시키고 있는 것이다. 그러면 선을 하지 못하고 있는 시간세계 사물들, 인간은 어떠한가? 이 또한 <신의 입각점에서 볼 때> 그 불선(不禪)하는 말과 생각까지도 선 아닌 것이 없다. 왜냐하면 그 또한 창조성을 떠나지 않고, 신의 물리적 구체화 속에 있기 때문이다.

이처럼 화이트헤드는 우주를 창조성과 신, 그리고 시간 세계가 융합

적으로 일체화된 채 창조적 전진을 하고 있는 한 덩어리 유기체로 보고 있는 것이다. 그러나 신을 제외한 사물들은 그것을 제대로 알지 못한다. 세계는 이미 화합되어 있고, 공존하고 있지만 인간들은 자신들의 주체적 미숙성으로 말미암아 세계를 분열시키고 있는 것이다. 그러나 이러한 분열과 충돌은 자신들의 불완전한 개체성 속에서만 느껴지는 일이다.

선에서도 이와 꼭 같은 이야기가 있다. 황벽(黃檗) 선사는 선계의 큰 인물인데 다음과 같이 말했다:

모든 것이 선이지만 선자가 없다.

또 선계의 영웅적 인물 마조(馬祖) 선사는 이렇게 말했다.

일체가 불법이고, 모든 것이 바로 해탈이다. 모든 것은 진여(眞如-진실 그 자체)이다.

일상생활이 모두 불가사의한 작용으로 그 자체로 원만하다.

화엄철학에서 볼 때 화이트헤드의 우주론은 '이사무애 법계(理事無碍法界)'이다. 신의 원초적 본성은 그 완전성, 영원성, 무한성, 무의식성으로 화엄의 이(理)에 해당하며, 신의 결과적 본성은 그 물리적 결정성과 의식성으로 화엄의 사(事)에 해당한다. 그리하여 이들 대립적인 이중성이 아무런 장애 없이 융합되어 있다는 것이 화엄의 '이사무애'이다. 나아가 이처럼 '이사무애'가 성립된다며, '사사무애(事事無碍)'도 자연히 성립되지 않을 수 없다. 왜냐하면 모든 사물은 이(理)를 시현하고 있고, 사물과 사물은 이(理)로써 원만하게 융합되기 때문이다.

그러나 '이사무애'에 대한 단순한 이해는 '사사무애'가 되지 못한다. '사사무애'는 '이사무애'가 주체적으로 완벽하게 실천되었을 때에만 실현되는 세계이다. 다시 말해서 주체성이 스스로 무한정, 무의식, 무시간성의 창조적 순수활동성이 되어 질서와 조화의 자연지를 시간세계

속에 발휘함으로써 비로소 사사무애 법계가 전개된다. 따라서 우리는 '사사무애 법계'란 선(禪)을 말하는 것임을 알 수가 있다. 화엄철학의 궁극적 완성지는 바로 선인 것이다. 화이트헤드의 신은 화엄철학의 완성자이기도 하다.

이제 여기서 화이트헤드 선사상의 요체를 다음과 같이 정리하고자 한다. 신의 주체적 활동은 선 행위이며, 이는 다음과 같은 신의 본성의 구성적, 기능적 특성에서 비롯한다.

- 1) 신의 주체성의 근본적 본질은 영원성, 무한정성, 공공성이다.
- 2) 시간세계의 결정성은 모두 1)의 조건적 현시로 신(神)속에서 안정된다.
- 3) 이렇게 하여 신의 이중적인 본성은 아무런 손감없이 서로 융합된다. 이러한 융합은 시간세계 대립자들의 융합을 의미하며, 이로써 신의 입각점에서 볼 때 세계는 '선 속에 안정'되어 있다.
- 4) 신은 자신의 본성에 있어서 위와 같은 구성적, 기능적 특성을 갖도록 완결적으로 창조되었다. 불교의 돈오(頓悟)는 이러한 방식의 주체적인 자기완성이다.
- 5) 신의 원초적 본성은, 비록 그 결과적 본성에 있어서는 의식적이고, 기쁨·슬픔이 있다 해도 언제나 무의식적이고 중립적이다. 이것을 불교에서는 '움직이지만 항상 고요하다', '분별없이 분별한다' 등으로 표현한다.
- 6) 따라서 신은 비천하고 더럽거나, 슬프고 고통스러운 것까지도 경원하거나 배척하지 않는다. 신은 이러한 것들까지도 전체성 속의 관계적 가치로 귀중하고 진지하게 수용한다. '사랑의 심판', '지혜의 심판'이라는 것도 어떤 규범이나 판단과 관련된 주체적 행위가 아니라, 그 이전의 원리의 작용이다. '신은 냉정하다'는 것도 그 본원적 본성에 있어서 기쁨이나 슬픔을 초월했기 때문이다.
- 7) 신은 갖가지 개별적 조건과 관련된 자신의 선 행위에 있어서 모든 사물을 위한 '향상'과 '전체적 조화'의 지혜를 발휘한다.

8) 신을 제외한 여타의 현실적 존재들은 영원한 창조적 전진의 도상에서 위의 1), 2), 3)을 점진적으로 달성해 간다. 이것은 불교의 점수적 방식이다.

## 7. 끝맺는 말

화이트헤드 우주론의 이상적 형태는 오직 한 가지 류의 현실적 존재들만으로 이루어진 세계이다. 그는 스피노자 식의 일원론도 거부한다. 이러한 그의 우주론 구도가 선사상적 체계를 이루게 되었다고도 할 수 있다. 그러나 그가 진정으로 부정하는 것은 주·객 구도를 부정하면서도 여전히 유기체 밖에서 외재자적 입각점으로 세계를 관찰하는 태도가 아닐까? 필자가 앞에서 화이트헤드를 선자라고 묘사했던 것도 바로 이 점을 말하고 싶었기 때문이다.

진정한 유기체 철학의 완성은 유기체의 한 부분으로 일체화된 관계성 속에서 주체성을 발휘하는 것이며, 화이트헤드도 그것을 말하는 것이라고 생각한다. 데이비드 그리핀이 '21세기를 화이트헤드의 시대'로 전망한 것도 '대립', '갈등', '단절'을 해소할 수 있는 이러한 '화합의 원리'를 화이트헤드에게서 발견했기 때문일 것이다. 또한 "클레어먼트의 프로세스 연구센터는, 화이트헤드의 사상이 여러 종교, 문화간의 상호 이해를 돕는 데도 매우 중요한 역할을 한다는 것을 보여주고 있다. ... 기독교, 나아가서 일반적으로 말하고 있는 서양과 동양간의 사상적 대화에 대한 각별한 관심을 환기시켜주고 있다"(오영환, 『화이트헤드 연구』 창간에 붙여, 『화이트헤드 연구』 창간호)라는 언급도 같은 맥락에서 이해된다. 또한 다음과 같은 아담 블레트너의 말은 필자에게 깊은 인상을 심어준다: "화이트헤드 철학은 창조성이라고 하는 가치를 심리학에 부여해 주며, 인간의 관계성을 재정의 할 수 있도록 해 주고, 개개인의 탈 중심적인 노력에 의한 사회적 책임을 촉진시킬 수 있다"

(김병준, “Chaos에서 Chacsmos로”, 『화이트헤드 연구』 창간호).

끝으로 화이트헤드 철학의 방향을 제시하고자 한다. 물론 이것은 본 논문에서 필자가 주장하는 논지가 타당성을 가지고 있을 경우에 한해서이다. 화이트헤드 철학은 입체적으로 접근되지 않으면 안된다. 한편으로는 이론과 분석에 의해 최고의 정합성을 이루고, 다른 한 편으로는 <선적(線的) 방법에 의해> 창조성과 신의 본성을 이해하지 않으면 안된다. 화이트헤드 철학의 완성은 이렇게 해야 달성될 수 있다.

# 周易에서 時間이란 무엇인가?

## 화이트헤드의 시간의 획기성 이론과 비교하여 -

장 원 석\*

### 1. 시간론의 의미

화이트헤드의 유기체 철학과 동양의 사상에 대한 비교연구는 동서양의 많은 학자들에 의해서 다루어져 왔고 현재 발전하고 있는 중요한 주제 중의 하나이다. 화이트헤드의 형이상학적 세계관, 창조성, 신의 문제, 자아, 사회, 상징론 등에 대한 많은 비교 논문, 저서들이 나타났다.<sup>1)</sup> 그 중에서도 과정철학의 시간관과 동양철학의 時間觀 대한 이해

---

\* 정신문화연구원 초빙연구원

- 1) 유기체철학과 동양의 제 사상에 대한 비교연구는 方東美, 唐君毅, 成中英, 唐力勸 등의 현대 유학자들의 주된 주제 중의 하나이다. 方東美, 『중국인의 정철학』, (담구당, 1983), Chung-ying Cheng, "Creativity in Whitehead and Neo-Confucianism" *New Dimension of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, SUNY Press, 1991을 보라. 페어필드 대학의 唐力勸은 場과 存在라는 비교철학적 프로젝트를 통해 화이트헤드와 중국철학 연구를 하고 있다. (그의 연구프로젝트에 대한 웹사이트는 <http://www.faculty.fairfield.edu/pages/itfb>) 그에 의해 주도되는 연구지 *Field and Being : The Comparison and Fusion of Chinese and non-Chinese Philosophies* 場與有-中外哲學的比較與融通 (中國社會科學出版社)는 중국에서 1999년 현재 모두 5집이 발간

는 매우 흥미있는 비교철학적, 비교문화적 문제를 던져주고 있다.

시간관의 문제는 동양의 전통이 대칭적이고 가역적인 시간관을 가지고 있는가 아니면 비대칭적이고 비가역적인 시간관을 가지고 있는가의 문제로 모아진다고 하겠다. 이 문제에 대한 선구적 연구자로서 스티브 오던은 그의 華嚴佛敎와 과정철학과의 비교논문에서 화엄불교는 “영겁의 시간도 한 생각으로 통한다(無量遠劫卽一念)”이란 말에서 보듯이 과거와 미래가 완전히 융통하는 대칭적이고 가역적인 시간관을 가지고

---

되었다.

조셉 니덤의 중국의 과학과 문명 연구에서도 동양전통과 화이트헤드의 유기체 철학은 주된 주제 중의 하나이다. 그는 화이트헤드의 유기체철학이 동양의 전통을 이해하는 데에 필요한 현대적 언어를 공급해 준다고 생각하였다. 특히 Joseph Needham, *Science and Civilization in China 2* (Cambridge University Press, 1956)를 보라. 그리고 클레어몬트에서 해온 불교와 과정철학의 비교연구도 중요한 업적이다. John Cobb Jr., *Beyond Dialogue*, (Fortress Press 1982), 마사오 아베의 대승불교와의 비교연구도 참고할 만하다. Masao Abe, “Substance, Process and Emptiness”, *Japanese Religions* 11/2-3(1980): 3-34 “Mahayana Buddhism & Whitehead”, *Zen and Western Thought*, (University of Hawaii Press, 1985).

최근의 좀더 정련된 논의의 하나는 화이트헤드의 문화론의 전문가인 데이빗 홀(David L. Hall)과 동양학자 로저 에임즈(Roger T Ames)와 공저로 발간된 동양철학에 대한 일관된 해석들이다. *Thinking Through Confucius* (1987), *Anticipating China* (1995), *Thinking from the Han* (1998), *The Democracy of the Dead* (1999) 이들은 동양철학의 우주론, 사회론, 자아론을 현대 실용주의 전통의 조지 허버트 미드, 존 듀이, 리처드 로티, 화이트헤드와의 비교 연구 속에서 의미를 발견하며 실용주의와 유학의 대화를 지향해 나아가고 있다. 그들은 “만일 현대 철학적 활동들 중에 儒家사상에 접근할 수 있을 만큼 책임있는 것들은 퍼스, 제임스, 듀이, 미드와 같은 실용주의 철학자들과 화이트헤드와 같은 과정철학자들의 활동(TTC 15)일 것이라고 말한다. 스티브 오던(Steve Odin)도 화이트헤드를 포함한 실용주의자들과 불교전통의 연구에 초점을 맞추고 있다. 최근작인 *The Social Self in Zen and American Pragmatism* (New York: SUNY Press, 1996)은 이러한 관점을 잘 보여주고 있다. 보스턴 대학교 화이트헤드를 비롯한 비교철학, 종교학을 활발히 연구하고 있다. 대표적 인물인 로버트 네빌(Robert Neville)의 최근의 禮의 사회적 이상에 대한 화이트헤드적 연구로 *Normative Cultures* (SUNY Press, 1995), 화이트헤드의 형이상학과 자유의 문제들 다룬 *Cosmology of Freedom* (SUNY Press, 1996), 유기체철학에 대한 저서 *Asian Confucianism: Portable tradition in Late-Modern World* (SUNY Press, 2000), 朱子學과 과정철학, 신학간의 연구로서 존 버트롱(John Bertranz)의 *All Under Heaven* (SUNY Press, 1994), “The Trouble with Time”, *Process Studies* p. 134-148, V23, N.2 (Summer 1994) 등도 주목할 만하다.



있는 데 비해 화이트헤드의 과정철학은 과거에서 미래로 누적적으로 전달되는 비대칭적인 시간관을 가지며 이는 비가역적이며 새로움을 만들어 내는 창조성의 세계관임을 밝히고 있다.<sup>2)</sup> 이 시간관의 차이는 단지 형이상학적 원리의 차이 이상의 함의를 지니고 있다. 동양의 전통이 비대칭적인 시간관을 가지고 있다면 과거가 현재에 미치는 심대한 영향력이 있음에도 불과 하고 미래는 열려 있는 것이다. 그 시간관을 가진 세계관은 유기체적이면서도 개체의 자유와 미래의 모험과 창조를 담보할 수 있는 열린 것이다. 그렇지만 만일 대칭적, 순환적인 세계관을 가지고 있다면 동양철학에서 미래는 과거의 반복으로 닫혀진 것일 것이다. 순환적 시간관은 미래를 만들어 나가는 개체의 자유와 새로움을 담지하지 못하는 중세적인 유기체론에 불과할 것이다.

그렇다면 좁게는 주역의 전통 넓게는 儒學적 전통의 시간관은 어떠한가? 이런 관점에서 주역의 시간관을 살펴보는 것은 중요한 의미를 지닌다.<sup>3)</sup> 周易이 우주와 인간사회의 변화를 당연한 것으로 받아들이고 그 위에서 인간의 조화로운 삶을 규명하려는 시도임은 널리 이해되고 있다.

주역이라는 텍스트는 수많은 변화와 지속에 대한 개념들이 사용되면서 주역의 세계관을 구축하고 있다. 특히 계사전에 많이 쓰이는 變,

2) Steve Odin, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism* (Albany: SUNY Press, 1982).

3) 이런 시간관의 문제가 분명해지지 않은 채 전통사상 일반에 대한 평가가 내려지는 것이 바로 전통사상에 대한 옹호와 거부가 존재하는 이유가 될지도 모른다. 한편에서는 유학 등의 전통사상에서 미래의 대안을 찾으려고 시도하는 데 비해서 한편에서는 중세적 권위주의의 틀로서 동양철학의 종언이 필요하다는 담론이 공존하고 있는 것이다. 과연 유가사상은 중세 유기체론의 일종인가 아니면 미래의 가치를 함의하는 세계관인가? 이런 논의가 시간관과 같은 구체적 사상적 구조의 언급 없이 이루어져 논쟁이 더욱 혼미해진다. 함재봉은 유가사상에 대해 호의적이지만 그것이 가질 수 있는 중세적 권위주의의 가능성에 대해 경계심이 부족하다. 함재봉, “근대사상의 해체와 통일한국의 정치이상” (서울: 통나무, 1994). 시간관에 대한 분명한 언급은 없지만 지금 새로이 해석되는 유가사상이 과거의 박정희 시대에 동원된 권위주의적이고 복고적인 전통의 이데올로기과는 구별되는 새로운 관점의 유학의 해석이어야 하며 이것이 가능하다는 논의는 주목할 만하다. Sang-Jin Han, “Confucianism and Postcolonialism in the East Asian Context of Development” *The Review of Korean Studies* Vol. 2, September, 1999.

化, 變化, 通, 變通 등이 대표적인 그러한 개념들이라고 볼 수 있다. 이러한 개념들은 어떠한 종류의 변화를 의미하는가? 점진적 변화인가 아니면 급진적인 변화인가? 이들과 지속의 개념들은 어떠한 관계를 맺고 있는가? 우리는 많은 학자들이 이 주제에 대해 다양한 견해와 분석을 하고 있는 것을 보게 될 것이다. 필자는 주역의 변화와 지속에 대한 개념들을 텍스트를 꼼꼼히 읽어 나가면서 주역은 변화와 지속에 대한 어떤 세계관을 구축해가고 있는지 살펴볼 것이다.

즉 이 논문에서는 화이트헤드의 시간의 획기성 이론과 주역 계사전에서 변화의 개념들을 분석하고 그 공통점과 차이를 밝혀보고자 한다. 계사전의 매우 상세한 읽기는 우리에게 '비연속적 연속'이라는 변화의 개념을 周易이 가지고 있으며 이는 새로운 창조성이란 개념이 유가적 세계관에서 가능할 수 있음을 보여주고자 한다. 이는 화이트헤드의 시간의 획기성 이론과 상통한다. 그러나 儒家와 화이트헤드의 시간논의의 차이성도 역시 중요하게 상기되어야 한다. 이런 차이점과 공통점을 함께 보임으로서 과정철학과 유가철학을 둘러싼 여러 논의에 공헌하고자 하는 것이 이 논문의 목적이다.

## 2. 화이트헤드의 시간 이해

화이트헤드는 사물의 유동과 영속성 사이의 대립이라는 서양철학의 고전적인 문제를 제기하면서 이를 그의 유기체 철학을 통해 조화시키고자 한다.

관련성이 없는 세부적인 것들을 벗겨내고 그 일반적인 형태를 표현하면서 통합적 방향을 가장 훌륭히 묘사하고 있는 예는, 종교적 열망을 나타내는 말 속에서 종종 찾아 볼 수 있다. 것처럼 많은 근대 형이상학이 천박성을 띠게 된 이유 중의 하나는 그것이 이러한 본원적인 감정 표현의 풍부성을 무시한 데에 있다. 결국 우리는 저 유

명한 찬송가의 처음 두 줄에서, 하나의 통합적 경험에 있어서 두 관  
념의 완벽한 결합에 대한 표현을 발견한다.

[주여] 나와 함께 하소서  
때 저물어 날 이미 어두우니

여기서 첫째 줄은 함께 하다, 나 그리고 호소의 대상이 되고 있는  
‘재자’ [신] 영속하는 것들을 표현하고 있으며 둘째 줄에서는 피할  
수 없는 유동의 한복판에다가 이 영속하는 것들을 갖다놓고 있다.  
여기서 마침내 형이상학의 완전한 문제가 정식화되고 있음을 보게  
된다.(PR 208-209)

화이트헤드는 그의 변화와 지속에 대한 과정 철학적인 분석에서 변  
화와 지속은 인간의 시간경험의 가장 기본적인 느낌일 뿐 아니라 수세  
기 동안 철학자들로 하여금 이렇게 또 저렇게 그들의 철학 체계를 틀  
지워 놓은 근본적인 문제라고 말한다. 그에 따르면, 시간성과 영원성이  
라는 풀기 어려운 모순에 봉착하여 일군의 철학자들은 시간성을 실재  
의 개념에서 분리하려고 노력한 반면 다른 일군의 철학자들은 시간성  
을 실재의 근원적이고 핵심적인 부분으로 생각했다. 화이트헤드의 시  
간 논의는 이런 유동과 연속성의 긴장적 관계 속에서 전개된다.

## 2.1 시간의 연속성에서 시간의 원자성으로

화이트헤드는 그의 초기 저작 *Enquiry Concerning the Principles of  
the Natural Knowledge*에서 실체의 철학들과 과학적 유물론에 대해 비  
판하고 있다. 그들은 시간을 현재라는 점들의 연속으로 이해하고 있었  
다. 이에 대해 화이트헤드는 “우리는 분리된 사실들이 아니라 존재의  
연속을 지각한다”(PNK 7-8)고 말한다. 이 시각에 의하면 존재의 연속  
은 직접적 경험에 있어서 자각의 가장 궁극적 자료로서의 두께를 갖는  
“지속(duration)”의 연속을 통해서 드러난다. 화이트헤드의 해석가인 루

이스 포드는 그의 저서 *Emergence of Whitehead's Metaphysics*에서 화이트헤드의 시간관은 『과학과 근대세계』에서 근원적인 변화를 겪었다고 이야기한다. 그것은 시간적 연속(temporal continuity)에서부터 시간적 원자성(temporal atomicity)으로의 전환인데 이 시간적 원자성이 화이트헤드가 바로 '시간의 획기성 이론 Epochal Theory of Time' 이라고 부르는 것이다. 포드는 화이트헤드의 시간의 획기성 이론으로의 전환이 그의 형이상학의 근원적인 전환을 가져온다고 말한다. 즉 그는 초기에 생성의 흐름에서 인과적 전이를 강조하기 위해서 시간 연속성을 강조하는 데 비해 후기에 이러한 연속성 모델을 포기하고 시간의 획기성 이론을 발달시키게 된다는 것이다. 그리하여 양자 물리학에서 이야기하는 量子(quantum)라는 하나의 단위가 찌꺼기 찌꺼기 이루어 가는 우주와 일치하는 우주를 구성하게 되는 것이다.

화이트헤드는 『과학과 근대세계』에서 양자 물리학의 비연속적 존재의 혁명적 발견이 물질적 존재의 근본적인 성격에 대한 우리들의 생각을 뒤흔들어 놓았다고 말한다. 그가 초기에 역동적 시간적 흐름의 과정을 존재의 연속이라고 했던 것과 달리 그는 비연속적 존재라는 양자물리학적 개념을 도입하고 있는 것이다. 매 시간적 사건은 이제 하나의 획기적 전제로서 묘사된다. 그것은 비연속적이며 원자적이고 구분되는 그 무엇이다. "시간화(temporalization)는 연속적 과정이 아니다. 그것은 원자적 연속이다"(SMW 135)이라고 화이트헤드는 말한다. 그리고 시간은 원자적이다. 그는 과학과 근대세계에서 시간에는 연속적 측면과 비연속적 측면이 모두 공존함을 인식하고 있는 것이다.

실현이란 연장의 장에 있어서의 시간의 생성이다. 연장은 가능태로서의 여러 사건의 복합체이다. 실현을 통해 가능태는 현실태가 된다. 그렇지만 가능태로서의 패턴은 지속을 필요로 하며 지속은 패턴의 실현에 의해서 하나의 에포크를 이루는 전체로서 나타나야 한다. 그러므로 시간은 본질적으로 접촉하고 있는 가분적인 요소들의 계기인 것이다. 지속은 시간적인 것이 될 때 비로소 어떤 존속적 사물의

실현을 초래한다. 여기서 시간화란 실현인 것이다. 시간화는 실현을 떠난 또 하나의 연속적 과정이 아니다. 그것은 원자상을 이루고 있는 것의 연속적 계승(succession)이다. 따라서 시간화는 가분적이지만 시간은 원자적인 즉 에포크 적인 것이다. 이러한 학설은 사건 및 존속적 대상의 본질에 관한 학설에서 비롯하고 있다.(SMW 185)

화이트헤드는 원자적 전체 혹은 비연속의 계승으로서의 시간의 획기성이 제논의 무한퇴행에 대한 해답이 됨을 논증하고 있다. 화이트헤드의 시간의 획기성 이론은 그의 과정과 실재에서 분명하고 발전된 형태로 나타난다.

물리적 우주의 연장적 연속성(extensive continuity)은 흔히 생성의 연속성이 있다는 것을 의미하는 것으로 이해되어 왔다. 그러나 어떤 것이 생성한다는 것을 인정할 경우, 제논의 방법을 사용하여 생성의 연속성이 있을 수 없다는 것을 증명하기란 어렵지 않다. 연속성의 생성은 있지만 생성의 연속성은 없다(There is a becoming of continuity, no continuity of becoming). (PR 35)

위의 구절에서 화이트헤드는 과학과 근대세계에서와 같이 제논의 역설의 대답으로서 시간의 획기성 이론을 도입하고 있다. 즉 현실적 존재는 변화의 시간을 견뎌내는 하나의 실체가 아니라 창조의 시점마다 탄생되어 연속되는 창조적인 전체인 것이다. 이러한 획기성들은 고립된 원자성과는 다른 의미를 지니고 있는데 이는 우주전체의 상대성과 복잡성을 반영하고 있다.

궁극적인 형이상학적 진리는 원자론이다. 피조물은 원자적이다. 현재의 우주시대에는 연속성의 창조가 존재한다. ... 그러나 원자론은 복잡성도 보편적 상대성도 배제하지 않는다. 각 원자는 모든 사물의 체계인 것이다.(PR 35)

즉 이런 개개의 획기적 계기들은 그 자체 원자적이고 추상적인 창조적 행위이지만 동시에 이는 대우주의 소우주로서 전체적 시공연속체에 편재하고 이를 포함하는 관계적場이기도 한 것이다. 그는 *Religion in the Making*에서 “획기적 계기는 실제 공동체의 가장 주된 단위이다. ... 그러나 각각의 단위는 공동체의 모든 다른 성원들에게 레퍼런스가 되는 본성을 지니고 있다. 그것은 각각의 단위는 그것이 전체의 우주의 포괄성을 대표하는 소우주이기 때문이다.”(RM 89) 라고 언급한다.

이러한 화이트헤드의 시간의 획기성 이론은 우주의 창조적 전진의 개념과 긴밀하게 연결되어 있다. 그에게서 창조적 전진은 굴힐 수 없는 엄연한 사실을 공동으로 구성하고 있는 사물들이 생성하고 또한 객체적으로 불멸한다는 것을 말한다.(PR xiv)

## 2.2 창조적 전진(Creative Advance)의 방향성

창조성을 분석하면서 화이트헤드는 창조성이 다자가 일자로 객체가 주체로 통합되는 과정이라고 언급한다. 그에게서 다자란 이미 역사적인 된 과거의 사실들이며 이것은 새로운 계기들의 생성으로 통합되고 있다. 그의 고전적인 창조성의 규정은 다음과 같다.

창조성은 새로움의 원리이다. 현실적 계기는 그것이 통일하고 있는 다자에 있어서의 어떤 존재와도 다른, 새로운 존재이다. 그러므로 창조성은 이접적인 방식의 우주인 다자의 내용에 새로움을 도입한다. 창조적 전진이란 창조성의 궁극적 원리가 그 창조성이 만들어 내는 각각의 새로운 상황에 적응되는 것을 말한다.(PR 21)

화이트헤드에게서 “다자는 일자가 되고 그래서 다자는 하나만큼 일자에 증가(PR 21)”되는 것이다. 즉 사건의 다양성은 창조적 행위로 인하여 단순히 산술적으로 합쳐지는 것이 아니라 하나가 되어 늘어난다. 그래서 “새로움을 향한 창조적 전진”(PR 28)이 이루어지는 것이다. 화

이트헤드는 합생이라고 불리는 창조적 전진의 결과는 언제나 새로운 함께 있음의 산출이며 창발적 새로움의 등장인 것이다. 창조성의 이론과 긴밀히 연결된 화이트헤드의 이론은 '보편적 상대성(Universal Relativity)' 이론이다. 이는 "다른 현실적 존재를 포함하여 우주의 온갖 사항들이 임의의 한 현실적 존재의 구조 속에 들어가 있는 구성요소가 되어 있는"(PR 148) 것이다. 즉 그 "우주에 있어 모든 항목은 각 합생 속에 포함되어 있다는 것 다시 말하면 <있는 것>의 본성에는 모든 <생성>을 위한 가능성이 속해 있다는 것(PR 22)"이다. 찰스 하트손은 창조적 전진과 보편적 상대성의 원리가 비대칭적 대칭이라는 점을 분명하게 밝히고 있다. 하트손에 의하면 동서양의 철학자들은 모든 사건들이 단순히 상호 포괄적(mutually exclusive, 화엄, 브래들리, 로이스)이거나 상호 배타적(mutually inclusive, 러셀이나 흄)이라고 가정해 왔다. 이러한 것들은 공히 대칭적인 관계성의 이론을 가정하고 있다는 것이다. 이에 대해 화이트헤드의 비대칭적 시각은 주요한 이론적 발전이라고 평가한다. 하트손은 비대칭적 보편적 상대성이라는 학설을 경험의 일상에 느끼는 의사의 자유와 자기 창조성의 근거로 제시한다. 그에 의하면 화이트헤드의 비대칭적 보편적 상대성 이론은 사물의 진정한 의존성과 진정한 독립성을 잘 나타내 주는 이론이다. 관계의 대칭성을 가정한다면 상호포괄적인 이론으로 발전한다면 인과적 관계는 잘 보여주지만 거기에는 창조적 자유나 새로움의 등장은 있을 수 없다. 만일 상호배타적인 이론으로 발전시킨다면 거기에는 새로움, 자기창조의 개념들은 잘 설명될 수 있지만 연속성과 인과성에 대한 사실들은 잘 설명되지 못한다. 이에 비해 비대칭적 인과성에서 관계는 한 쪽에서는 달혀져 있고 결정된 것인 데 비해서 다른 한쪽은 열려 있고 비결정적이기 때문이다.<sup>4)</sup> 그것은 인과적 연결과 창조적인 새로움의 등장을 모두 설명해 준다. 즉 우리는 화이트헤드의 시간의 획기성 이론과 창조적 전진의 방향성이 매우 긴밀하게 연결된 이론됨을 깨닫게 된다.

4) Charles Hartshorn, *Creative Synthesis and Philosophic Method* (Illinois: Open Court, 1970), p. 198.

이는 모두 과거로부터의 벡터적 전이와 더불어 미래에 대한 창조적 자유를 확보하게끔 하는 이론적 틀이라는 것이다. 이제 주역 계사전의 변화의 개념 분석을 통해 그 시간관을 알아보도록 하자.

### 3. 주역의 시간이해

#### 3.1 화와 變에 대한 학자들의 견해

좁게는 周易 넓게는 동양철학을 연구하는 학자들 사이에서 변화를 가리키는 대표적인 개념들인 變과 化의 뜻이 어떤 것이냐에 대해서는 널리 논의되어 왔다. 재미있는 것은 널리 논의되었던 만큼 텍스트에 대한 꼼꼼한 읽기를 거치지 않고 흔히 단언적으로 뜻이 규정 내려졌다는 것이다. 그 이유에다가 텍스트 자체의 뜻의 애매함이 더해져서 학자들 사이에 변과 화에 대한 논의는 넓은 만큼 큰 불일치를 보여 왔다. 우선 나는 대표적인 학자들의 화와 변에 대한 생각들을 간단히 정리해 보고자 한다.

전통적인 주석가인 孔穎達은 그의 건괘에 대한 주석에서 乾道는 두 가지 상보적인 변화의 종류를 포괄한다고 언급한다. 여기서 변화는 마치 음양개념과 같이 상보되는 변화의 개념으로 이해되고 있다.

변은 바뀔의 뒤에 오는 것이며 점진적인 전이와 교체가 바로 變이다. 화는 이 시간에 여기에 있다가 저 시간에는 여기에 없는 것이다. 급작스러운 변이가 바로 化이다. 乾道는 도로서 점진적인 변과 급진적인 화를 불러 일으키는 만물의 性命을 결정한다.<sup>5)</sup>

이러한 변화를 상보적인 변화의 형태로 이해하려 하는 시도는 대표

---

5) 孔穎達, 周易正義 1: 3B 變謂後來改前以漸移改 謂之變也 化謂 一有一無 忽然而改謂之化 言 乾爲道使物漸變者 使物來化者 各能正定 物之性命者



적인 한나라 때의 醫書인 黃帝內經素問에도 나타나고 있다. 화와 변은 氣의 모임과 흩어짐으로 이해된다.

만물이 만들어질 때 우리는 그것을 化라고 부른다. 그것이 어떤 극한에 다다랐을 때 우리는 그것을 變이라고 부른다. 음양으로 측정할 수 없는 것을 우리는 神이라고 부른다.<sup>6)</sup>

주석자 왕병은 이를 삶과 죽음의 현상으로 대비시켜 설명하고 있다. 化와 變의 개념이 상보적이라기 보다 다른 관계로서 설명되는 좋은 예는 아마 제사전보다 이전 시기의 저작으로 평가되는 荀子에서 발견된다. 正命장에서 그는 이름과 실재의 관계는 다만 관습적인 것이라고 주장하면서 변과 화의 개념을 가지고 설명한다.

어떤 것이 같은 성질을 지니고 있으면서 다른 곳에 있는 것과 다른 성질을 가지고 있으면서 같은 곳에 있는 것과는 구별할 수 있다. 다른 장소에 있는 같은 것들은 비록 같은 이름으로 불릴지라도 우리는 두 개라고 말할 수 있다. 이 성질이 한 개체 안에서 변하면서 완전히 다른 것으로 바뀌지 않으면 그리고 우리가 그 차이를 알 경우에 우리는 이 과정을 化라고 부른다.<sup>7)</sup>

당대의 주석가 양경(楊倞)은 같은 성질이면서 다른 곳에 있는 예로서 말 두 마리가 다른 장소에 있는 것을, 다른 성질이 같은 장소에 있는 것으로서 같은 사람이 젊거나 늙는 것을 들고 있다 여기서 변은 변화 일반을 가리키고 있고 화는 질적 변화는 없는 한 개체 안에서의 변화를 말하고 있는 듯하다. 이는 化에 대한 공영달이나 황제내경 소문의 견해와 다를 뿐 아니라 변과 화가 상보적인 개념으로 쓰이지 않았다는 것에서도 크게 틀리다. 그러나 보다 고대 문헌인 墨經에서 쓰이

6) 黃帝內經素問 66:329-330 故物生謂之化 物極謂之變 陰陽不測謂之神

7) 荀子 正命 16 物有同狀而異所者 有異狀而 同所者. 可別也. 狀同而爲異所者 雖可合 謂之二實. 狀變而實無別 而爲異者 謂之化

는 化의 개념은 순자의 그것도 크게 다르다. 墨經에서 變은 규정을 받지 못하고 있지만 化는 어떤 한 모습에서 다른 모습으로의 전환이다. 예를 들어 개구리가 메추리가 되는 것이 그것이다.<sup>8)</sup>

주역의 번역자이며 중국학자인 리하르트 빌헬름(Richard Wilhelm)은 그의 주역 번역서에서, 제임스 레게와 같이 變을 Change로 化를 Transformation으로 번역하고 음효에서 양효로의 변환을 變으로 양효에서 음효로의 변환을 化라고 말한다.<sup>9)</sup> 그레험(A. C. Graham)은 그의 저서 *Disputers of the Tao*에서 易은 X와 Y의 장소가 대치되는 것을, 化는 X가 Y로 변하는 질적 변이를 變은 X는 그 동일성 안에서의 점진적 변화<sup>10)</sup>라는 구분을 한다. 그러나 뒤에서 보듯이 특히 계사전의 경우에는 잘 들어맞지 않는 구분이다. 오히려 변은 동일성 자체의 변화인 질적 변화의 개념으로 쓰이는 듯하다. 조셉 니담(Joseph Needham)은 그의 道家 연구 章에서 變과 化의 구분은 불확실하지만 중국현대어에서 變은 점진적인 변화를 化는 급작스럽고 근원적인 변화를 의미한다고 말한다.<sup>11)</sup>

중국의학 연구자인 만프레드 포커트(Manfred Porkert)도 니담과 같은 입장이다. 화는 근원적이고 중요한 변이를 의미하고 변은 일시적이며 외부적인 변이를 말하는 것이라고 말하고 있다. 포커트는 管子를 그의 주장의 근거로 들고 있다. 관자에서 우리는 “성인은 때에 따라 변화하는데 變하지만 化하지는 않고 사물을 따르되 변절하지 않는다”<sup>12)</sup>는 구절을 발견할 수 있다. 그러나 그들의 주장도 管子 이외의 텍스트로 확장될 때는 일반성을 갖기는 힘들다. 아마 우리는 化와 變에 대한 일반적인 규정으로 성급하게 뛰어들기보다 애매모호하게 쓰여진 문례들을 문헌 나름으로 개별성을 가지고 찬찬히 읽고 판단해 나가는 방법을 사

8) 墨經 2-45

9) Richard Wilhelm, *Book of Changes* (Princeton: Princeton University Press), p. 311.

10) A. C. Graham, *Disputers of the Tao* (Illinois: Open Book), p. 359.

11) Joseph Needham, *Science and Civilization in China* vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press), p. 74.

12) 管子, 內業 49篇, 變而不化, 從物而不移

용해야 함는지 모른다. 그렇다면 주역 특히 繫辭傳에서 變과 化는 과연 이들 학자들의 주장대로 사용되었는지 아니면 어떻게 규정에 다가갈 수 있는지 알아보도록 하자.

### 3.2 화(化)

化는 주역에서 변화를 가리키는 개념으로 흔히 쓰이고 있다. 化는 홀로 쓰여서 변화의 의미를 나타내기도 하고 變化, 化生, 化成이라는 복합어로서 변화의 의미를 가리키기도 한다. 우선, 주역에서 化라는 개념은 음양 적인 힘의 길항과 조화가 이루어내는 변화를 가리키는 데 특히 쓰이고 있다. 천지의 조화를 범위 하여 지나치지 않으며 만물을 극진히 이루어 빠뜨리지 않는다.<sup>13)</sup> 천지의 기운이 얹히고 설킴에 만물이 화하여 영기고, 남녀가 정을 맺은 다음에 만물이 화생한다.<sup>14)</sup> 그러나 천지나 남녀 같은 음양적인 개념이 언급되고 있지 않더라도 어떤 존재가 영향을 받아 일으키는 변화를 나타내기도 한다. 예를 들어 “아랫사람들이 보고 교화된다.”<sup>15)</sup> “거듭 밝음으로 바름에 붙여서 천하를 교화하여 이룬다.”<sup>16)</sup> “황제와 요순이 나오시어 그 변을 통하여 백성들로 하여금 지루하지 않게 하며 신묘하게 化하여 백성들로 하여금 마땅하게 했다.”<sup>17)</sup>에서 그러하다.

化라는 개념이 같은 점진적인 양적 변화를 의미하는지 아니면 급작스런 동일성 자체의 변화를 의미하는 질적 변화의 개념인지를 구분하기란 쉽지 않다. 우선 朱子は 神과 비교하여 化가 점진적 변화라고 언급한다. 易本義에서 ‘窮神知化’의 주석을 달며 張載를 인용한다. 그는 氣는 음양이 있으니 미루어 행함에 점진적으로 되는 것(推行有漸)이 化

13) 周易, 繫辭上-4 範圍天地之化而不過, 曲成萬物而不遺

14) 下-5 天地絪縕, 萬物化醇. 男女媾精, 萬物化生

15) 巽卦, 彖, 下巽而化也

16) 離卦, 彖, 乃化成天下

17) 繫辭 下-2 神農氏沒, 黃帝 堯 舜氏作, 遠其變, 使民不倦, 神而化之, 使民宜之.

이고 하나로 합하여 측정할 수 없는 것이 神이라는 것이다.<sup>18)</sup> 그러나 觀卦의 예에서 보듯이 교화된 백성들은 이전에 몽매한 상태와는 어느 질적인 변화가 눈에 두드러지는 다른 차원의 변화로 이해될 수도 있다.

### 3.3 變(변)

變이라는 개념은 주역에서 化라는 개념보다 보다 자주 쓰이고 있다. 그러나 역시 變이란 개념도 화와 같이 명쾌한 의미를 추출해 내기란 어려운 개념이다. 역시 變도 음양적인 개념이 일으키는 변화 또는 음양 자체의 변화를 가리킬 때 자주 쓰이고 있다. “강함과 부드러움이 서로 밀어 변화를 낳는다.”<sup>19)</sup> “변과 화는 나아감과 물러감의 상징이다.”<sup>20)</sup> “한번 닫고 한번 여는 것을 변이라고 부른다.”<sup>21)</sup>

그리고 變은 변화의 일반적인 개념으로 넓게 사용됨을 볼 수 있다. “역에는 성인의 도가 네 가지 있으니 역으로써 말하는 자는 그 말을 숭상하고 동하는 자는 그 變을 숭상하고 기물을 만드는 자는 象을 숭상하고 점복하는 자는 그 占을 숭상한다.”<sup>22)</sup> 이때 변은 動이라는 개념과 결합하여 사용되고 있다. 주목해야 할 것은 아마 變이라는 개념이 불연속적이며 급진적인 변화를 가리키는 경우가 매우 자주 있다는 것이다. 우리는 효의 변화를 兌變이라고 부르고 괘들의 변화를 卦變이라고 부른다. 이는 효나 괘로 상징되는 어떤 상황의 근원적인 변화를 의미하기도 한다.

삼으로 세고 오로 세어 變하며 그 수를 교차하고 종합하여 그 변을 통하여 마침내 천지의 文을 이루고 그 수를 지극히 하여 마침내 천

18) 朱熹, 周易本義

19) 繫辭上-2, 剛柔相推而生變化

20) Ibid. 變化者進退之象

21) 繫辭上-11, 一闔一闢謂之變

22) 繫辭上-10 是有聖人之道四焉，以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

하의 상을 정하니 천하의 지극히 變하는 자가 아니면 누가 이에 참여하겠는가?<sup>23)</sup>

계사전에서 變은 어떠한 변화의 궁극적인 지경에 다다랐을 때 일어나는 근원적인 변화를 가리키기도 한다.

역은 窮하면 變하고 變하면 通하고 통하면 오래간다.<sup>24)</sup>

이 구절에서 변은 분명히 점진적인 변화라기 보다는 급진적인 변화를 선형적인 변화보다는 비선형적인 변화를 동일성 내에서의 변화라기 보다는 동일성 자체의 변화를 가리키고 있는 것으로 보인다. 즉 주역에서의 化와 變의 개념은 정확히 상보적인 개념은 아닌 것으로 보인다. 그것들은 일반적인 변화를 가리킬 때 넓게 쓰였고 급진적인 변화와 점진적인 변화라는 구분에 맞아떨어질 개념을 가지고 있지도 않았다. 분명히 알 수 있는 것은 주역에 있어서 化는 좀더 일반적인 음양의 변화 일반을 가리키고 있는 데 비해 變은 다양한 쓰임새 속에서도 질적이고 급진적인 변화를 가리키는 데 쓰이는 경향이 짙다는 점이다.

### 3.4 通

“通”은 계사전에서 모두 21번 사용되었다. 그 중에 12번은 變과 복합어로서 變通이라는 개념으로 사용되고 있다. 다른 9번은 다양한 형태의 연속성과 접촉을 표현하는 데 사용되었다. 通의 의미는 ‘연속성’ ‘완결하다’ ‘연결하다’ ‘교감하다’ ‘가깝게 친교하다’ 등으로 쓰이는 데 모두 ‘이어진다’ 라는 이미지와 상통한다. 아래의 예는 신령함과 교류함을 가리킬 때 通이 쓰임을 보여준다.

23) 上-10 參伍以變，錯綜其數，通其變，遂爲天地之文；極其數，遂定天下之象。非天下之致變，其孰能與於此。

24) 下-2 易窮則變，變則通，通則久。

공자께서 말씀하셨다. 건곤은 역의 문일 것이다. 건은 양물이고 곤은 음물이니. ... 이로서 천지의 일을 체행하며 신명의 덕을 통하니<sup>25)</sup>

음양의 기운과 의지가 서로 소통되어 협동됨도 通으로서 이해된다.

천지가 서로 다르나 그 일이 같으며 남녀가 다르나 그 뜻이 통하며 만물이 다르나 그 일이 같다.<sup>26)</sup>

역은 어찌하여 만든 것이냐? 역은 사물을 열어주고 일을 이루어 천하의 도를 포괄하니 이와 같을 뿐이다. 이러므로 성인이 천하의 뜻을 통하며 천하의 업을 정하며 천하의 의심을 결단한 것이다.<sup>27)</sup>

그러므로 通은 일을 성사시키다, 널리 퍼뜨리다의 의미로도 쓰인다.

역은 생각이 없고 힘이 없어 숙연히 동하지 않다가 감동하여 마침내 천하의 원인을 통하니 천하의 지극히 신묘한 자가 아니면 누가 이에 참여하겠는가?<sup>28)</sup>

더욱 빈번히 그리고 중요하게 계사전에 등장하는 통의 용례는 바로 變通이라는 개념으로 요약된다.

### 3.5 變通 - 비연속의 연속

繫辭傳에서 독립적으로 쓰이는 變通이라는 개념을 이제까지의 분석을 토대로 해볼 때 모순된 언어의 조합(oxymoron)임을 알 수 있다. 즉

25) 下-6 子曰, 乾坤其易之門邪? 乾陽物也, 坤陰物也, 陰陽合德, 而剛柔有體, 以體天地之撰, 以通神明之德.

26) 睽卦, 彖, 天地睽, 而其事同也. 男女睽, 而其志通也. 萬物睽, 而其事類也.

27) 上-11, 子曰, 夫易何爲者也? 夫易開物成務, 冒天下之道, 如斯而已者也. 是故, 聖人以通天下之志, 以定天下之業, 以斷天下之疑.

28) 上-10 易無思也, 無爲也, 寂然不動, 感而遂通天下之故. 非天下之致神, 其孰能與於此.

變이란 용어는 질적인 변화나 근원적인 변화를 나타내는 변화의 강한 개념인 데 비해 通은 차이가 사라짐 혹은 연결됨 소통됨 등의 뜻을 가진 연결의 개념이기 때문이다. 주역에서 變通의 의미는 '실제로 쓰다' '성공적으로 이루다' '쓸모 있게 쓰다' 등의 뜻을 지닌다.

化하여 제재함은 변이라 이르고 미루어 쓸모 있게 행함을 통이라 이루고 들어 천하의 백성에 둠을 사업이라 이른다.<sup>29)</sup>

아래 구절에서 변통은 성인이 세운 상징을 시간의 흐름과 상황의 바뀔에도 불구하고 계속하여 유용하게 사람들에게 전달하려는 작업을 의미하는 듯하다.

성인이 상을 세워 그 뜻을 다하고 궤를 베풀어 그 정위를 다하며 말을 달아 그 말을 다하고 변통해서 그 이로움을 다하고 고무하여 신묘함을 다하였다.<sup>30)</sup>

성공적인 움직임과 변화 자체는 바로 이러한 음양변이의 시간의 추이에(變) 따라 그 효능과 이로움이 지속되게끔(通) 창조적으로 변화하는 능력에 있다.

그러므로 문을 달음을 곤이라 이르고 문을 엮을 곤이라 이르고 한번 달고 한번 엮을 변이라고 이르고 왕래하여 다하지 않음을 통이라고 이르고 드러남을 상이라 이르고 나타남을 기라고 이르고 만들어 썸을 법이라 이르고 썸을 이롭게 하여 나가고 들어 와서 백성들이 모두 사용함을 신이라 이른다.<sup>31)</sup>

29) 上-12 化而裁之謂之變,推而行之謂之通,舉而錯之天下之民,謂之事業.

30) 上-12, 子曰, 聖人立彖以盡意,設卦以盡情僞,系辭焉以盡其言,變而通之以盡利,鼓之舞之以盡神.

31) 上-11, 是故, 闢戶謂之坤, 辟戶謂之乾, 一闢一辟謂之變, 往來不窮謂之通, 見乃謂之覿, 形乃謂之器, 制而用之, 謂之法, 利用出入, 民咸用之, 謂之神.

그래서 변통이라는 개념은 시의 적절한 시간, 즉 時間性의 개념과 가장 긴밀한 관계를 지니고 나타난다. 많은 경우에 변통은 時의 개념을 동반한다.

광대는 천지에 배합하고 변통은 사시에 배합하고 음양의 뜻은 일월  
에 배합하고 역간의 선은 지덕에 배합한다.<sup>32)</sup>

그러므로 법과 상은 천지보다 더 큼이 없고 변과 통은 사시보다 더  
큼이 없고 상을 달아 드러남은 일월보다 더 큼이 없고 숭고함은 부  
귀보다 더 큼이 없고 물건을 구비하여 씀을 지극히 하여 기물을 이  
루어 천하의 이로움을 삼음은 성인보다 큼이 없다.<sup>33)</sup>

강유는 근본을 세우는 것이요 변통은 때에 따르는 것이다.<sup>34)</sup>

주역에서의 시간은 사물의 생성과 완성과정과 긴밀한 연관이 되어  
있다. 이 시간관에 따르면, 지속적인 자기 생성을 위해서는 시간의 변  
이에 의한 적절한 음음과 재수정을 거쳐야 함은 자연스러운 인식으로  
보인다. 즉 지속은 끊임없는 시의 적절하다 변통에 변통이나 변화는  
효능의 지속성을 목적으로 하는 변증적인 관계의 인식이 變通의 개념  
에는 포함되어 있어 보인다.

시의적절함은 주역에서 매우 중요시되는 덕목 중에 하나이다. 既濟  
卦 다섯째 양효에는 동쪽에 있는 부족은 매우 큰 소로 제사를 지냈음  
에도 간결한 제사를 지낸 서쪽 부족보다 덜 복을 받는 이유는 다만 그  
것이 부적절한 시기에 행해졌다는 이유이다. 다른 사례는 蒙卦에서 찾  
을 수도 있는데, 이 괘는 사실 어린 시절의 어리석음이 다듬어지는 과  
정을 묘사하고 있다. 이 어리석음은 성공할 수 있다고 이 괘의 彖辭는  
말하고 있다. 성공하는 이유는 그의 어리석음은 어리석음에도 불구하고

32) 上-6 廣大配天地, 變通配四時, 陰陽之義配日月, 易簡之善, 配至德.

33) 上-11, 是故, 法象莫大乎天地, 變通莫大乎四時, 懸象著明莫在乎日月, 崇高莫  
大乎富貴, 備物致用, 立成器以為天下利, 莫大乎聖人.

34) 下-1 剛柔者, 立本者, 變通者, 趨時者.



고 젊고 경험 없는 시절에 시의 적절한 것이기 때문이다.

많은 서구의 학자들에게 주역은 정태적인 상징의 모임으로 여겨져 왔다. 대표적인 경우로 조셉 니담이 주역을 규정할 때 내린 64괘의 파일링 구조라는 것이다. 그러나 주역은 정태적인 상징목록이 아니라 변화하는 환경에 효율적으로 적응하는 행동 지침서이다. 우리는 주역의 괘들을 읽을 때 이미 어떠한 환경에 노출되어 있다. 그런 환경에 놓인 사람은 주역의 상징과 애매한 주석을 해석할 위치에 서게 되는 것이다. 그의 독특한 위치에서 주역을 읽음으로서 그의 상황에서 적절한 행동을 유도할 해석을 하게 되는 것이다. 주역은 성인들이 의도하는 것을 하는 것을 표현하기 위해서 괘를 세웠다. 그리고 그들은 그 이익을 다 발휘하게 하기 위해 변화를 일으키고 變通을 일으켰다. 그것은 성인 이후에 수많은 다른 시간과 장소에서 주석가와 주역 독자들의 해석과 적절한 삶의 소동을 의미하는 것이다.

이러한 광의의 시의 적절한 시간개념은 또한 전국시대 중국철학의 공통된 관심이기도 하다. 中庸(B.CE 3C)은 계사와 동시대의 저작으로 여겨지며 핵심적인 개념으로 時中은 시의 적절한 행동과 이에 따른 바람직한 결과를 이야기하고 있다. 孟子(B.CE 372-289)에게서도 이러한 시의 적절함의 의미를 찾아내기는 어렵지 않다. 그는 순임금의 행동을 칭찬하면서 그의 행동이 다른 환경아래서 가장 적절한 적이었다는 것을 이야기하고 있다. “순임금이 그의 거친 곡물과 약초를 먹을 때 모습은 그가 평생 농부가 될 것 같았다. 그가 황제가 되었을 때 그가 의관을 정제한 것 음악을 연주하는 것 그의 두 딸이 그를 받드는 행동들은 마치 그가 당연히 오랫동안 이것을 누린 것 같았다.”<sup>35)</sup> 莊子(B.CE. 369-286)에서도 모든 특수한 개별적 환경변화에 걸맞은 창조적 행위가 주된 관심사이다. 어느 날 장자는 산을 걸어가다가 커다란 나무를 보았다. 그리고 그는 그 곁에 나무를 자르지 않고 서 있는 나무꾼을 보았다. 장자는 그 나무의 무용함 때문에 천수를 누릴 수 있다고 결론내렸

---

35) 孟子 盡心章 2/6

다. 산에서 내려온 뒤로 그는 그의 친구 집에 들어서 거위 대접을 받게 되었다. 그의 친구는 잘 우는 거위와 못 우는 거위 중에 못 우는 거위를 죽여 저녁식사로 내왔다. 그 거위는 쓸모 없기 때문에 죽음을 당한 것이다. 그렇다면 무엇이 삶의 원칙일까? 산에 있는 나무와 같은 무용함일까 살아남은 거위와 같은 유용함일까? 여기서 장자는 각자가 서로 다른 상황에 처해 있는 독특한 사건으로 보는 듯하다. 인간은 반드시 서로 다른 상황에 창조적인 유연성으로 처할 것을 권고하고 있다. 어느 때는 유용함으로 어느 때는 무용함으로 어느 때는 용과 같이 어느 때는 뱀으로 시간의 추이에 창조적으로 적절함을 찾아야 한다고 그는 주장한다.<sup>36)</sup> 惠棟(1697-1758)은 주역의 핵심개념을 時中으로 생각한다.

역의 도는 심오하다. 그러나, 간단히 말해 그것은 ‘時中’을 가리킨다. 中은 계사 상편에 35번, 하편에 36번 나온다. 時라는 개념은 다양하게 쓰인다. 待時, 時勳, 時用, 時義, 隨時 등이 그 예이다. ... 주역에서 시중이란 말은 蒙卦에 한번 나오는 반면 자사는 공자의 가르침이 바로 시중에 있다고 말한다. 맹자는 성인을 時聖이라고 불렀다. 執中의 가르침이 순임금에서 온 것처럼 공자는 時中을 확립한 것이다. 益卦에서 ‘천지는 차고 비고 계절은 차고 기운다’ ... 이는 모두 時中을 말한 것이다.<sup>37)</sup>

나의 견해로 주역에서 시중의 개념을 가장 잘 드러내 주는 것은 變通이라고 본다. 通은 연속성을 지닌 개념으로서 그 반대되는 개념을 가진 變과 결합하여 비연속적 연속이라는 역설적이고 역동적인 개념으로 한 사람이 변통에 능하다고 할 때 그는 비연속적으로 변하는 환경 속에서 연속적인 효능을 발휘하고 있다고 할 수 있을 것이다. 이러한 비연속적 연속이라는 개념을 이해할 때 우리는 주역에서의 변화에 대한 개념에 한 발자국 다가 갈 수 있게 될 것이다. 즉 그 변화는 연속

36) 莊子, 山木

37) Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1953), p. 391.

적이고 점진적인 것과 비연속적인 것과 급진적인 것이 상보적으로 통일된 개념이다. 그것을 가장 잘 나타내는 것은 변통이며 그것은 계속 달라지는 환경에(變) 언제나 적절히 대응(通)하는 역동성의 문리를 암시하고 있는 것이다.

#### 4. 주역과 화이트헤드의 공통점과 차이점

화이트헤드와 주역의 시간에 대한 개념은 여러 차원에서 비교가 가능하겠지만 우선 공통점을 말해보면:

##### a. 시간관

이제까지 해온 논의에 의하면 화이트헤드와 주역은 시간의 변화를 비연속의 연속이라고 파악한다는 점에서 일치를 보인다. 주역의 계사전에서 이런 역동적 시간관은 변화의 두가지 종류 즉 급진적이고 비연속적인 變과 연속적이고 점진적인 개념인 通의 결합어인 變通으로서 표현되었다. 그것은 시간이 지속하면서도 그것이 궁극에 다다르면 새로운 차원으로 변화한다는 새로움을 낳는 창조적 세계관이다. 그것은 순환적이라기 보다 새로운 차원을 만들어 내면서도 과거의 테마를 반복하는 나선형적인 시간관으로 표현되어야 적절할 듯 하다.<sup>38)</sup> 화이트헤드의 시간관 역시 시간의 획기성 이론이라는 개념을 통해 그리고 방향성이 있는 창조적 전진의 개념으로서 우리에게 시간의 진행이 연속적이면서도 그것이 양자적 도약을 통한 새로운 차원으로서의 전개로 이루어진다는 것을 표현하고 있다. 다시 그의 말을 인용한다면 “생성의 연속은 없고 연속의 생성은 있”는 것이다. 이 점에서 양자의 시간관은

38) 현대 유가철학자인 唐君毅는 자연우주관을 논하면서 그 시간관이 螺旋形的이라고 언급한다. 中西哲學思想之比較論文集에 실린 “中國哲學中自然宇宙觀之概略”을 보라.

비슷함을 보인다.

#### b. 인간이해와 창조

이러한 시간관에서 도출되는 유가의 인간관은 과거의 연속성과 미래의 창조성이 통합된 인간의 모습이다. 인간에게 과거를 전승하면서도 미래의 변화에 대해 열려진 대응을 할 수 있는 인간을 바람직하게 그리고 있는 것이다. 이는 바로 時中을 통해 언제나 자신과 세계를 적절하게 관계 맺으며 창조력을 발휘하는 인간이다. 유가에서의 인간의 창조성이란 무에서 유를 만들어 낸다(creatio ex nihilo)기 보다 전통에 긴밀하게 연결되어 있으면서 동시에 미래의 새로운 창조해 낸다는 점에서 有에서 비롯하여 더 큰 有를 만들어 내는(creatio ab initio) 것으로 이해된다. 이는 면면한 전통을 전승하면서 그 바탕 위에서 자신의 時宜 適切한 창조적 작업을 통해 문화를 더욱 풍성하게 만들어 가는 과정으로 인간의 창조성과 문명을 이해하게 된다.

#### c. 文化

비연속적 연속의 시간관 속에서 과거의 전승과 미래의 창조가 이루어지는 집단적 창조의 장을 바로 문명이라고 한다면 유가는 문화와 문명에 대한 중요성과 가능성을 강하게 의식하고 있다고 할 수 있다. 이것은 순환적인 시간개념이 비교적 강한 불교나 도교의 시간관과 근본적으로 틀린 것이라고 여겨진다. 이러한 시간관 위에서 유가는 불교와 도교와는 달리 인간 문명의 누적적 역사에 대한 감수성과 그 전승 발전, 그리고 그것을 담당할 사회적 지도자들에 대한 강한 사회 윤리적 개념들을 발전시킬 수 있었던 것이다. 이는 화이트헤드의 철학에서도 마찬가지이다. 인간의 제약과 인간의 이러한 방향성이 있고 누적적인 시간관 위에서 새로운 문명의 창조적 전진을 위한 모험에 참여하는 존재로서 그려진다.

이것은 서로 다른 문화적 배경과 목적을 가진 시간에 대한 통찰이라는 점은 기억해야 한다. 그 차이점을 네 가지 정도로 요약하고 싶다.

#### a. 왜 시간을 연구하는가

주역은 형이상학적 원리를 구현하거나 사변철학의 완성을 위해 시간에 대한 이해를 시도한 것이 아니다. 주역은 오히려 구체적인 삶의 지침을 위해서 쓰여졌으며 이는 동양의 철학이 이론적인 진리를 추구하기보다 현실적이고도 실용적인 삶의 유용성을 위한 지침이라는 데에서 그 이유를 찾아 볼 수 있다. 이에 비해 화이트헤드의 철학에서 시간의 문제는 형이상학적 원리를 제시하기 위해 탐구되고 있다. 그는 실존적인 문제나 문학적 자료에서 시간의 여러 문제들을 제기하기는 하지만 일차적으로 화이트헤드의 시간론은 그의 사변철학의 완성을 위해 탐구되고 있는 것이다.

#### b. 시간과 윤리론

주역은 고대로부터 미래를 예측하는 占書로서 쓰여왔다. 주역의 유용성을 반증하는 사건 중의 하나는 바로 분서갱유 사건이다. 이때에 거의 모든 서적들이 불타서 없어 졌지만 실생활에 꼭 필요한 책들만 남겨 두었는데 우리는 이 실용서의 목록에서 주역의 존재를 확인할 수 있다. 점서임을 부정하는 유학자들에게도 주역은 삶의 필요한 지침을 제공하는 책이라는 데에는 아무런 의심이 없었다. 그러한 삶의 유용성 그리고 윤리론은 주역의 시간론의 핵심을 구성하고 있는 요소이다. 즉 주역의 시간론은 인간과 사회의 시간적 윤리에 대한 통찰이라고 말할 수 있다. 위에서 강조된 주역의 시간론인 變通論은 인간의 삶의 과정에서 유연성과 적실성을 강조하는 삶의 기술로서 바로 전개되어 나가는 것이다. 이에 비해 화이트헤드의 시간론과 형이상학은 관념의 모험에서 문명과 인간에 대한 여러 덕목을 강조하고는 있으나 인간의 삶

의 영역에 편견하게 전개되었다고 보기는 힘들다. 즉 화이트헤드의 시간이론은 점을 치거나 일상 생활에 유용한 지침으로 사용되지는 않는다. 그의 도식을 통해서 일상적인 삶의 해석이 시도되고 있음은 분명하다. 그러나 그의 저서가 현실적인 개인과 사회의 윤리 문제를 시간의 관점에서 다루고 있다고 말하기는 매우 힘들다. 오히려 화이트헤드의 시간론에 입각한 개인과 사회의 윤리론은 앞으로 통해 확장되고 연구되어야 할 부분이라고 말할 수 있다.

#### c. 내용

주역에서 시간이론은 삶의 구체적인 삶으로부터 혹은 경구로부터 직관적이고도 직접적으로 나타나고 있다. 추상화의 정도는 매우 낮으며 시간자체의 탐구보다는 삶의 유용한 지침의 콘텍스트 속에서 시간성이 중요한 위치를 가지고 드러난다고 함이 옳을 것이다. 화이트헤드의 시간이해는 삶의 구체적인 경험에서 출발한다. 그리고 그 경험을 해석하기 위해 상상의 비행을 감행한다. 그러나 그 결과가 삶의 구체적인 사건을 다루고 있지는 않다.

#### d. 방법론

주역은 상징을 사용한다. 쫓라는 음양의 상징에서 3개의 효로 구성된 상하 양괘, 상하 양괘로 구성된 상, 그리고 그 상이 모여진 64괘의 모임은 소우주에서 대우주에 이르는 거대한 우주적 패턴이다. 이에 비해 화이트헤드는 기하학적 추상과 물리학적 추상을 사용한다. 기하학은 구체적인 사물과 관련을 가지고 있지 않다. 그러나 사물의 형식을 추상적으로 지시하는 기능적 형식을 제공한다. 물리학은 구체적 사물들이 기하학적 추상과 연결된 하나의 구체적 형식이다. 화이트헤드에게 있어서 기하학적이고 물리학적인 추상이 주역의 상징을 대치하고 있다고 보여진다.

## 【참 고 문 헌】

### 1. 원전과 주석

周易

孔穎達 周易正義

朱熹 易學啓蒙

周易本義

周易傳義

黃帝內經素問

荀子

墨經

莊子

管子

孟子

韓非子

### 2. 현대 저작

Angus C. Graham. *Disputers of the Tao*. Illinois: Open Court Pub. 1989.

Bernard Karlgren. *Grammata Serica Recensa*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquity, 1950.

Charles Hartshorn. *Creative Synthesis and Philosophic Method*. Illinois, Open Court, 1979.

Chou-i. *Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series*. Supplement 20.

David Griffin. *Physics and the Ultimate Significance of Time*. New York SUNY Press, 1986.

周易에서 時間이란 무엇인가? 화이트헤드의 시간의 획기성 이론과 비교하여 - 135

- Fung Yu-lan. *A History of Chinese philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Joseph Needham. *Science and Civilization in China. Vol 2*. Cambridge University Press, 1956.
- Lewis S. Ford. *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*. Albany: SUNY Press, 1984.
- Richard Wilhelm. *Book of Changes*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Steve Odin. *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism*. Albany: SUNY Press, 1982.
- . *The Epochal Theory of Time in Whitehead and Japanese Buddhism: An East-West Study of Whitehead, Dogen and Nishida*. *Process Studies* 23/2 (Summer 1994).
- Thomas B. Hosinski. *Stubborn Fact and Creative Advance*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1993.

김경재, 김상일 편. 『과정철학과 과정신학』. 서울: 전망사, 1988.

김상일. 『화이트헤드와 동양철학』. 서울: 서광사, 1993.

오영환. 『화이트헤드와 인간의 시간경험』. 서울: 통나무, 1997.



## 스티브 오딘 著, 『과정형이상학과 화엄불교』

(안형관 옮김, 대구: 이문출판사, 1999)

김 경 재\*

### 1. 이 책의 중심 테마와 저술 목적

이 책은 저자 스티브 오딘(Steve Odin)의 명저 *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration* (State University of New York Press, Albany, 1982)을 한국 과정철학계의 큰 기둥이신 안형관 교수가 완역한 책이다. 한국에 화이트헤드의 과정철학이 본격적으로 소개된 이후 훌륭한 역저들과 논문들이 많이 나왔지만, 서평자의 과문을 무릅쓰고 감히 말한다면, 오영환 선생의 노고에 힘입어 나온 『과정과 실재』, 금번 안형관 선생의 노고로 번역된 『과정형이상학과 화엄불교』, 그리고 문창묵 교수의 학위논문 『화이트헤드 과정철학의 이해』가 서평자에게는 가장 큰 기쁨을 선사한 책들이었다.

이문출판사에서 간행된 스티브 오딘의 위 책은 제목과 부제가 암시하는 대로 과정형이상학과 화엄불교를 철저한 학문적 깊이와 신선한

---

\* 한신대 교수 / 신학

동참력으로 비교 연구하되, 전자와 후자의 차이를 대비시키는 단어 곧 '누진적 진입'(cumulative interpenetration)과 '상입'(interpenetration)이라는 일관된 주악상(主樂想, Leitmotiv)을 가지고 동서 쌍벽을 이루는 위대한 유기체적 실재관을 심도 깊게 비교 연구하면서 상호보완의 가능성을 제시하려는 의도로 일관하고 있다. 저자는 그 양자의 차이를 화엄의 실재관은 '대칭적 인과설'로서, 그리고 화이트헤드 과정형이상학의 실재관을 '비대칭적 인과론'이라는 말로서도 압축한다.

화이트헤드의 과정철학과 화엄불교철학 그 두 실재관의 공통점은 양자의 차이점보다 훨씬 크다. 두 체계는 모두, 삼라만물과 눈에 보이지 않는 만유에 이르기까지 모든 존재자들은 그 자체의 실체를 가지고 존재하는 것이 아니라, 인과관계적 상호유기적 관계성에 의해 생성되기 때문에, 단순정위하는 개별자로서의 실체성을 지니지 않으며, 존재론적 공재성을 지니며, 물리적으로 깊은 사회적 연대성을 가능케 하며, 경험적 직접성을 강조한다는 점 등 놀라운 상응성을 두 체계가 나타내 보인다.

과정사상과 화엄사상이 모두 유기체적 실재관을 지니고 사물의 과정성을 강조하면서도 차이점을 분명하게 피차 인지하고 대화하는 일은 동서사상의 상호보완 및 상호창조적 변화를 이루어가는 데 있어 매우 중요한 일이라고 보여진다. 다시 말하면, 이 책은 전문적으로 보면 물론 화이트헤드의 과정철학과 대승불교 화엄철학을 대비시켜 연구하지만, 크게 보면 화이트헤드 유기체 철학을 탄생시킨 서구사상과 화엄철학을 탄생시킨 동양사상의 유형적 특성을 날카롭게 대비시키는 것이다.

좀 더 이 책의 밑바닥을 파고 들여다보면 시간범주를 공간범주보다 중요시하는 서양문명의 기독교적 실재관과 공간범주를 시간범주보다 더 중요시 생각하는 동양문명의 불교사상과의 유형적 특징 비교가 드러난다. 물론 과정철학이나 화엄철학이나 양자 모두 칸트적인 절대시공간의 독립적 실재성을 부정하지만, 화이트헤드의 '누적적 진입'이라는 개념 자체가 시간의 방향성을 동반한 현실태의 사건발생의 계기적(繼起的) 성격 또는 계시적(繼時的) 성격을 강하게 드러내주고 있기 때

문이다. 결국 과정사상과 화엄사상이론에서 차이는 인간실존체험으로서의 '시간성'을 어떻게 볼 것인가의 태도에 많은 영향을 받고 있는데, 저자가 시간문제를 이 책 안에서 여러 곳에서 언급하면서 어거스틴의 시간론을 연구하고 그것을 화이트헤드의 시간이해와 화엄불교의 그것과 대화시키지 않은 점은 몹시 의아한 일이다.

## 2. 책의 구성과 내용

이 책의 구성은 서론부분과 부록을 제하고 3부 12장으로 구성되어 있다. 저자는 서론에 들어가기에 앞서 한국이 낳은 자랑스런 화엄불교의 학습 의상의 '해인도'를 구조적으로 분석하고 해설한다. 그리고 서론부분에서 다시 한 번 저자는 이 책의 중심논제를 제시한다. 저자는 과정체계를 특징짓는 '창조성'과 화엄체계를 지배하는 '순야타'(공)를 서로 상응하는 궁극적 개념으로 대비시킨다. 두 개념은, 모두 앞서 언급한 대로, "다수성을 통일성으로, 다자를 일자로, 그리고 ... 이점적 우주를 연점적 우주로 융섭시킨다"(47쪽)는 점에서 서로 상응한다. 다시 말해서, 과정사상이 설명하는 '현실태의 유기적 과정이론'과 화엄사상이 말하는 각각 다르마의 '동시 상호인과관계와 상입의 형이상학'은 구조상으로 똑같다.(48쪽)

양 체계의 근본차이를 저자는 서론에서 총체적으로 다음과 같이 밝힌다: "화엄의 개념적 체계에 의하면 하나의 다르마는 그 선행하는 것들로부터 인과적 영향을 받을 뿐만 아니라, 동시적인 것들과 후속하는 것들로부터도 마찬가지로 영향을 받는다. ... 그러나 화이트헤드의 과정이론에 의하면, 과거 현재 미래의 사건들은 화엄불교에서처럼 한 생 각 찰나 속으로 모두 '상입'하지 않고, 오히려 모든 사건들은 과거에서 현재로 인과적 영향이 한 방향으로 흐르면서 그 후속자들에게 누적적으로 진입한다."(49쪽)

이 책의 제1부 제목은 '무애상입의 화엄 원돈승'이라는 제목 아래

다섯 가지 장을 배경하여 무애상입의 화엄이론을 철저히 소개한다. 다섯 가지 각 장의 테마들을 살펴보면 '화엄변증법적 사유의 융회 패턴'(1장), '상호인과관계와 상입'(2장), '의미의 동시상호성립에 관한 언어분석과 화엄불교'(3장), '열림, 현전함 및 드러남으로서의 상입: 현상학적 해석'(4장), 그리고 마지막으로 '상입과 즉각적 깨달음: 화엄이론과 선수행의 조화'(5장)가 그것이다.

제1부 안에서 저자는 화엄철학의 모든 다르마가 동시 상호반영하면서 중중무진의 화엄적 통찰로서 일체법계를 융섭하고 체용(體用)관계로서 공/색, 본질/현상, 보편/특수가 상호동시적으로 융섭하여 이사무에 사사무애 한다는 이론을 상세하게 해명한다. 중관학파의 공에 대한 이해와 화엄의 그것 사이에 존재하는 차이도 빼놓지 않고 저자는 강조한다. 중관파의 공은 법들의 존재론적 비실체성을 주장하면서 존재론적 진공의 한계성까지 나아가서 일체의 가치마저 부정되는 부정주의에로 경도하지만, 화엄은 공성 안에 실재의 가치론적 긍정성을 함축함으로써 가치중심적 우주론을 구성하면서, 공은 텅빈이면서 동시에 충만이 라는 매우 역설적인 '반대의 일치' 개념을 용납한다.

제1부에서도 저자가 이 책 안에서 연주하는 주악상은 반복된다. 화엄철학과 과정철학의 차이를 이렇게도 표현한다. 전자에서는 "일체가 하나이고, 하나가 일체이다"이지만, 후자에서는 "다자는 일자가 되고 그리고 일자만큼 증가한다"(87쪽)는 말로서 차이가 언표된다. 이때 화이트헤드에서 다자는 '과거사건만을 지시한다'. 그러나 화엄에서 다자란 과거, 현재, 미래 사건의 총체성을 지시하므로, 대칭적이고 무제약적으로 상입하고, 존재생성의 방향은 선형적이 아니라 발생하는 사건을 중심으로 하여 공간적으로는 동서남북 사방에서, 시간적으로는 과거 현재 미래에서 발생하는 사건의 원중심적으로 수렴한다.

제1부에서만 아니라, 이 책 전체에서 저자는 단순히 화이트헤드 저작물들 원전에 나타나는 사상가들과의 대화만이 아니라, 언어철학, 현상학, 철학적(현상학적) 해석학, 심층심리학 등과 깊은 대화를 통해서 이 책의 근본주제를 다방면에서 해명하면서 사변적 담론의 깊이와

가치를 더한다. 특히 제4장 ‘열림, 현전함 및 드러남으로서의 상입: 현상학적 해석’이라는 제목 아래서 저자는 중생들에게 막연하고, 심원하고, 심지어 공허한 개념으로 받아드려지는 ‘깨달음의 경험상태’나 ‘공’의 실재성을 훗서얼, 하이데거, 그리고 메를로 퐁티 등의 연구에 근거한 현상학적 해석학으로서 재조명하여 동서사상의 대화에 공헌한다. 저자는 훗서얼의 말 “모든 경험은 그 지평을 지니고, 모든 경험은 그 중심을 갖고 있다”는 말을 인용하면서 불교의 ‘색즉시공 공즉시색’이라는 형이상학적 정식(formula)을 현상학적 해석학으로 재해석한다. “한정된 형상(色)은 지각장(知覺場)의 전경(前景) 또는 초점적 중심을 의미하는 반면, ‘텅빔’ 또는 ‘열림’(空)은 그것의 배경 또는 주변의 지평을 의미한다.”(105쪽)

이 책의 제2부는 ‘화엄불교에 대한 과정사상에 의한 비판’이라는 제목 아래 다섯 개의 장을 담고 있다. ‘창조적 종합과 창발적 새로움’(6장), ‘느낌의 벡터적 전이로서의 인과성’(7장), ‘부정적 파악’(8장), ‘실체에 대한 과정이론’(9장), 그리고 ‘누적적 진입의 형이상학’(10장)이 그것이다. 다섯 장의 테마들이 암시하듯이 제2부는 본격적으로 저자가 과정철학의 입장에서 화엄철학을 비판적 입장에서 양자의 차이를 극명하게 드러내려는 데 할애하고 있다. 양자 차이의 본질은 서론에서 밝힌 이 책의 주안상 곧 과정철학은 ‘누적적 진입’으로서 유기체 철학이며, 화엄은 무애상입하는 음회패턴임을 대비시키면서 독자들의 판단을 기다린다.

제2부를 통해서 저자가 화이트헤드의 과정철학 입장에서 화엄철학을 비판하는 핵심요지는 무애상입을 주장하는 화엄적 실재관에서는 진정한 의미에서의 창조성, 새로움, 자유 등에 관한 존재론적 가능성에 대한 충분한 담보를 해주지 못한다는 비판이다. 저자가 보기엔, “결핍 없는 상입과 무애한 호응(互容)을 주장하는 화엄불교의 이론이 완전한 존재론적 공재성, 결합성과 연대성을 설명하고는 있지만, 이것이 창조성, 새로움, 및 자유를 모두 희생시킨다”(175쪽)

과정철학 구조에 의하면, ‘창조성’은 궁극자의 범주로서 새로움의

원리이다. 과정철학에서 보면 자기창조성, 창발적 새로움 및 자발적 결단의 자유는 모두 현실태 자체에 고유한 것이다.(176쪽) 다시 말하자면 “창조적 자유와 창발적 새로움은 현실태의 비대칭적 또는 누적적 구조의 함수이다.”(177쪽) 화엄의 상입이론에서는 우주론적으로나 가치론적으로 ‘보편적 조화’가 중요하지만, 과정철학에서는 ‘새로움으로의 창조적 진전’이라는 미학적인 가치론이 중요하다. 엄밀하게 말하자면, 화엄구조에서는 이전에 없던 전혀 새로운 것의 증가나 ‘창조적 사건’이란 없다. 지금 있는 것은 과거 언젠가에 있었고 미래 언젠가도 있을 수 있다. 화엄구조에서는 지구 45억년 진화과정에서 인간이라는 생물학적 종의 출현이 놀랍거나 새로운 것이 아니다. 그러나 과정철학 구조에서는 그 사건은 단 한번 있었던 진화과정에서의 ‘창발적 사건’으로 이해된다.

저자는 화이트헤드 과정철학 속에서 발견되는 ‘느낌 또는 파악이론’, 방향성과 에너지 양을 담지한 개념으로서의 ‘느낌의 벡터적 전이 이론’, 그리고 ‘부정적 파악 이론’ 등을 중요하게 다시 다룬다. 그렇게 재론하면서 그러한 과정사상의 특징들이 기초가 되어 과정철학의 특징들로서 현실사태들의 자기창조성 및 창발적 새로움 및 자유의 향유를 가능케 한다고 설득력 있게 해명한다. 그리고 정곡을 찌르는 화엄에 대한 비판의 창끝을 불교가 불교되게 하는 ‘까르마 원칙’에다가 겨눈다. 다시 말해서, 만약 화엄적 무애상입 및 동시적인 상호인과관계 이론을 철저하게 관철한다면, 그 이론적 결과는 자연이 냉엄한 까르마 법칙을 무효화시킬 만큼 심각하다는 것이다.(215쪽) 왜냐하면 까르마 학설은 구조상 분명히 누적적이기 때문에, 앞선 다르마의 업보에 의해 후생적 다르마가 제약받거나 영향받지 않는다면 보살의 자비서원이나 공덕지혜를 쌓으려는 모든 불자들의 노력도 무의미해지기 때문이다.(215쪽)

이 책의 제3부 제목은 “깊은 무의식의 신학: 과정신학의 재구성”이라는 제목을 붙이고 있으며 그 안에서 두 개의 소제목은 각각 11장과 12장으로 담고 있다. ‘집단무의식으로서의 화이트헤드의 양극적 신’(11장)과 ‘집단무의식과 동시성: 원형적 상상에서의 비시간적 직시’(12장)가 그 내용이다. 제목 자체가 매우 흥미롭고도 심원하다.

## The Abstractness of Actual Entity in A. N. Whitehead's Philosophy of Organism

Park, Sang Tae

All thoughts are deemed to be abstract. This is because the contents of our experiences are dynamic while the concepts are static. However, unless the concepts are schematized we are not able to encounter the concreteness of our experiences. In this respect, the conceptual scheme should be substantially applied to our experiences. Such an empirical requirement is of vital importance to Whitehead's 'philosophy of organism', which too is a system of concepts in itself. Whitehead's own measure of criticism, 'the fallacy of misplaced concreteness', has been applied to empirical tests in many fields of thought, including the science and philosophy of the 17th Century in particular.

Then, what about his own conceptual scheme? Whitehead's scheme that attempts to describe the whole realm of our experiences may only be examined by means of his own measure of criticism. In this paper, we question the abstractness of Whitehead's scheme by the measure of the fallacy of misplaced concreteness. The notion of 'actual entity' is the focal thesis of debate, as this notion signifies the only kind of actualities that the world is composed of, in the philosophy of organism.

The concepts of actual entity, together with nexus and society, are put to the test with reference to the fallacy of misplaced concreteness and the consequent satisfactory assessment fortifies that his scheme is not an

abstract one. However, in evaluating the concreteness of Whitehead's philosophy of organism one is faced with two further important justification issues: independent validation and applicability to our experiences.

E. H. Kimball contends that unless Whitehead's theory of perception secures an independent validation the concreteness of his scheme presents a *petitio principii*. Then, how is the validation achieved? This cannot be answered by any rational inference because it is not a logical problem, but a practical one.

In pursuing the practical formulation of validation, the Whiteheadian conceptual scheme must be vigorously driven and applied to the limits of all experiential spheres. This may be the only sound way to inquire into the concreteness of the Whiteheadian scheme, and to approach the concreteness of our own experiences.

The paper is presented in the following sequence. Firstly, R. L. Fetz's critique to the abstractness of actual entity is introduced, followed by F. B. Wallack's alternative views to Fetz's critique in the second part. Thirdly, the concepts of 'nexus' and 'society' in the context of philosophy of organism are elucidated in coherence with the concept of actual entity. Finally, the concreteness of actual entity is examined on the grounds of Whitehead's own theory of perception. In conclusion, Whitehead's philosophy of organism, founded on the conceptual basis of actual entity, nexus and society, is neither a dualistic nor a reductionistic scheme.



# Theories of Plato's *eidos* - Individual Things and Whitehead's Eternal Object - Actual Entity

Kim, Eun-Joong

The origin of Whitehead's criticisms on the substance-attribute structure and the fallacy of misplaced concreteness lies in Plato's dualism of *eidos*-matter or *eidos*-individual things.

The Greek thinking invited *ousia*-property scheme in elucidating individual things through the use of predications, and Plato adopted it to develop *eidos*-individual things system. Aristotle, then, succeeded and expanded it as *eidos* reduction theory. This line of tradition has evolved into the problem of mind-body dualism in modern philosophy. Whitehead, however, indicates the sphere of mind or *eidos* from this reduction process as the fallacy of misplaced concreteness.

Whitehead attempts to resolve the fallacy by introducing the concepts of actual entity and eternal object. He strives to rectify Plato's *eidos*-individual things scheme by reiterating that the actual entity is prior to the dualistic scheme of mentality and materiality. Plato's *eidos*-individual things system is deductive in which many come from one, whereas Whitehead's becoming of actual entity is inductive in which one comes from many. Whitehead eliminates the elements of inevitability by saying that the act of choosing one depends upon the choice that the actual entity makes. In contrast to Plato's *eidos* which is the ontological ground of particular things, Whitehead's eternal object is the potentiality for the actual entity. There subsists a presence of reality in Plato's *eidos*

in this respect. Whitehead, however, does not introduce the sense of reality to the concept of eternal object, which allows one to remain independent from the deductive thinking conformity that constrains philosophers.

Whitehead asserts that the knowledge of eternal object is realized through the abstraction from concrete things, rather than by recollecting or hypothesizing as in Platonic tradition. In summary, the Whiteheadian theory of actual entity-eternal object primarily attempts to rectify the fallacy of misplaced concreteness that originates from the Platonic tradition of dualism. Furthermore, it seeks a way to unify the dualism of substance-attribute.

# Rationality of Prediction in Hume and Whitehead

Mun, Chang-Ok

Hume viewed that we could not rationalize the prediction of future natural events in terms of inductive inference by asserting that the induction is based on the assumption of the uniformity of nature while this uniformity itself can never be rationally justified.

Whitehead constructed his own cosmology through imaginative generalization and regarded this uniformity as belonging to the order of our cosmic epoch. Hence, assuming his cosmology and insofar as the events are held within our cosmic epoch, we are able to rationally justify the inductive inference and in consequence, the prediction.

Whitehead's cosmology is justified in virtue of its logical consistency, coherence, applicability and adequacy. This enhances the fact that in accepting his cosmology there are more other bases than just our pure psychological reasons upon which the rationality of induction and prediction depends. The induction and the prediction, thus, do not hold its ground solely on our beliefs as in Hume's assertion. In this sense, it is viewed that Whitehead advanced Hume's sceptical conclusion about the induction and the prediction by taking more diverse attributes into consideration.

On the other hand, however, Whitehead maintained that our cosmic epoch itself is historic and contingent rather than eternal and necessary. This Whiteheadian framework does not allow rational prediction of any

events outside our cosmic epoch. And in this aspect of prediction Whitehead unequivocally accepted Hume's assertion.

In conclusion, Whitehead did not submit tamely to Hume's view nor surmounted it completely. He, as it were, agreed to Hume's sceptical conclusion at the metaphysical level, while he advanced it at the cosmological one.

# Zen-Thoughts in the Philosophy of Whitehead

Gomok

The ultimate aim of the philosophy of Whitehead is deification. One of the implications of this assertion in Whiteheadian terms is that each and every entity is in the midst of the trail directed towards the Wisdom of God in a microscopic process.

Whitehead does not necessarily equate God with creativity. But rather, by allowing the conceptual activities of God as a creature of creativity, he provides an important passage to resolve conflicts between antithetic views about God and harmonize contrasting positions. Moreover, such an approach to the understanding of God endures an ultimate completeness of a human being at the highest level of spirituality. Man, with his incomplete knowledge understands things from limited perspectives. God, however, is a possessor of true knowledge who understands all things and phenomena with completeness. In such Whiteheadian view Christ or Buddha is God.

The consequent nature of God is temporal, finite and conscious. The primordial nature of God is atemporal, infinite and unconscious. Imperfect knowledge divides this contrast into conflicting two, but God with complete knowledge brings the two together as one and provides a passage for mutual understanding. Diversities of the phenomenal world should not be approached simply as differentials of various situational aspects. But it needs to be viewed as an elaborate expression of faceless oneness. The Buddhist ideas from 'Three seed wisdom(三種智)' or 'Four wisdom(四智)' are the equivalence of wisdom of God: Diversity is the diversity of oneness, oneness is the oneness of diversity.

ABSTRACT 149

## What is Time in the *Yijing*?

### -A Comparative Study with Whiteheadian 'Epochal Theory of Time'-

Chang, Wonsuk

The concept of time provides one of the most thought-provoking theses of debate when a comparative study is undertaken between process thoughts and Eastern philosophy. Steve Odin attempts the discussion in *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism* by arguing that, despite striking structural similarities between process metaphysics and Buddhism, the concept of time in view of the two distinct traditions introduces some significant discrepancies. At the core of the argument, Hua-yen Buddhism perceives time as symmetrical and cyclic, whereas process metaphysics views it as asymmetrical, advancing and cumulative.

Such contrary perceptions present metaphysical as well as social implications in understanding and analyzing the concept of time. The cyclic understanding of time only endures the future repetition of the past, hence it allows no freedom for making future choices. On the other hand, the asymmetrical understanding allows one to advance and create the future since it perceives that the future is not deterministic, even if the past may transmit into the present day events.

What, then, is time in the Confucian tradition? This paper attempts to analyze the Confucian concept of time revealed in the ancient Chinese classic of transformation, *Yijing*(周易), and aims to contribute to the ongoing intercultural debate on the concept of time by making relevant comparisons with A. N. Whitehead's Epochal Theory of Time, and

identifying the underlying common features and discrepancies. The paper is organized as follows:

Charles Harthshorn values Whitehead's asymmetrical understanding of time as one of the most significant contributions to the history of Western philosophy. Whitehead's time theory, seen in his late masterpieces, suggests an atomic succession as a quantum concept of time. In the first section of this paper, I have ascertained the evolutionary process from the concept of continuity of time to the atomicity of time.

The second section reflects the Confucian view by introducing the key concepts of time in the classic of *Yijing*. The nuclear ideas in this Eastern classic are summarized by a few Chinese characters such as: *byon*(變), *hwa*(化), *tong*(通), *byon-tong*(變通). The underlying notions of these terms denote transformation and continuity. In my analysis, *byon* is interpreted as 'discontinuous change' and *tong* as 'continuity'. Thus the concept of *byon-tong* is deduced as an oxymoron which literally translates as discontinuous continuity. The concept of *byon-tong* is most frequently used in the *Yijing*. The context of this notion signifies flexible and adaptable efficiency under the changing circumstances.

Subsequent to the independent analyses of the above two distinct traditions, a link between the key concepts from the classic of *Yijing* and the Whiteheadian process thoughts has been made in an attempt to interpret and describe the *Yijing* concept of time in terms of 'atomic succession of time' or 'epochal time'. Furthermore, this comparative analysis explores the common features and discrepancies surrounding the concept of time from the perspectives of the two traditions. Several dimensions are used for the comparative purpose. Common features are categorized under the dimensions of basic structure of time, understanding of creative human nature and pattern of civilization. By contrast, motivation behind enquiry into time, time and ethics, context and methodology are the dimensions

that expose some discrepancies.

The asymmetric understanding of time in Confucian tradition exhibits apparent structural distinctions from Hua-yen Buddhist cyclic understanding. Consequently, the Confucian understanding of time strongly recognizes the importance of cumulative progression of human civilizations. Hence, it enforces the literate (or the leading groups in society) with sense of societal responsibility to maintain and create tradition and culture. This Confucian view seems much analogous to Whiteheadian philosophy that depicts man as a being that adventures into creative advancement of civilizations, given the human limitations on the grounds of cumulative understanding of time.

The motivation behind the work of the ancient classic, *Yijing*, is more pragmatic than that of the philosophy of Whitehead. The *Yijing* has been used as a practical reference applicable to daily reality, the applications of which include forecasting the future events, or referencing to flexible and adaptable efficiency under the changing circumstances in real life. Therefore, from the motivational perspective, it is comparable to the Whiteheadian enquiry into time which aims at establishing the theories of metaphysical principles and completing his speculative philosophy. From the pragmatic point of view, the issues of individual or societal ethics, applicable to daily reality, on the basis of the Whiteheadian theory of time remains to be further studied.



한국화이트헤드학회  
(The Whitehead Society of Korea)

定 款

(1999년 3월 27일 제 3차 정기 총회에서 개정됨)

제1조 본 학회는 한국화이트헤드학회라 칭한다.

제2조 본 학회는 화이트헤드 철학 및 그 학제적 연구, 그리고 연구자 상호간의 학문적 교류와 친목의 도모를 목적으로 한다.

제3조 본 학회는 이 목적을 달성하기 위하여 다음과 같은 사업을 수행한다.

1. 연 1회 이상의 학술대회 개최
2. 정기 학회지의 간행
3. 화이트헤드 원전 독해
4. 국내외 관련 학회와의 교류
5. 기타 필요로 하는 사업

제4조 본 학회의 회원은 화이트헤드의 철학이나 이에 관련된 분야를 연구하는 자 및 연구하려는 자로 한다.

제5조 본 학회는 다음의 임원을 둔다.

- 회장: 1인
- 부회장: 2인
- 총무이사: 1인
- 편집이사: 1인
- 이사: 20인 내외
- 편집위원: 10인 내외
- 감사: 1인
- 총무간사: 1인
- 편집간사: 1인

- 제6조 임원은 회원 중에서 선출하며 운영위원회를 구성한다. 그 임기는 2년으로 하며, 중임할 수 있다. 운영위원회는 출석인원으로 개최하며 총회에서 위임한 본 학회의 운영에 관한 제반 사항을 협의 결정한다.
- 제7조 회장과 감사는 총회에서 선출하며, 그 밖의 임원의 선출은 회장단에게 일임한다. 회장은 본회를 대표하며, 운영위원회를 소집한다.
- 제8조 정기총회는 매년 상반기 1회 개최하며, 필요시에는 운영위원회의 결의에 따라 임시로 개최할 수 있다. 총회는 출석인원으로 개최하며, 출석한 회원의 과반수로 의결한다.
- 제9조 총회는 본 학회 활동의 기본 방침을 결정하며, 운영위원회로부터 일반보고, 회계보고 및 기타 필요한 보고를 받는다.
- 제10조 감사는 연 최소 1회 이상 회계를 감사하며 이를 총회에 보고한다. 단 감사는 다른 임원을 겸임할 수 없다.
- 제11조 총무이사는 본 학회의 제반 사무를 맡는다.
- 제12조 편집이사는 회장단이 선임하며 선임된 편집이사는 편집위원회를 주재하고 학회지의 출간업무를 관장한다.
- 제13조 총무간사와 편집간사는 각기 해당 사무를 보좌한다.
- 제14조 본 학회의 사무처 소재지는 2년마다 운영위원회의 결의를 거쳐 결정한다.
- 제15조 본 학회의 회원 회비는 다음과 같이 차등 납부한다. 회장단 연 100,000원, 이사 및 편집위원 연 50,000원, 평회원 연 20,000원을 납부한다. 그밖에 본회는 본회의 운영을 위한 재정후원금을 받을 수 있다.
- 제16조 본 회칙은 총회의 결의를 거쳐 변경될 수 있다.

(수정된 부분: 제5, 11, 12, 13, 15조)

## 학회지에 관한 규약

### 가. 학회지의 편집

1. 회지의 명칭은 『화이트헤드 연구』로 하며, 회원이 작성하는 연구논문, 국내외 문헌의 소개 및 서평, 좌담회의 기록 등을 내용으로 한다.
2. 학회지는 매년 1회 발간하며, 회원에게 이를 무상으로 배포한다. 단 회비를 체납한 회원에게는 학회지 배포를 일시 중단할 수 있다.
3. 편집위원은 편집위원장이 위촉하며 편집위원장은 편집이사가 맡는다. 편집위원장은 편집위원회를 소집 주최한다.
4. 편집위원회는 심사위원(복수)을 위촉할 수 있으며, 투고되는 글을 심사하여 게재여부를 결정한다.
5. 편집위원회는 필요하다고 판단되는 특정 인사에게 투고를 의뢰할 수 있다.
6. 편집업무는 학회 사무처에서 다룬다.

### 나. 투고

1. 학회지에 게재를 원하는 원고는 다른 기관지에 발표되지 않은 것이어야 한다.
2. 원고의 분량은 다음의 기준을 원칙으로 한다.
  - (가) 논문, 외국문헌의 번역 등은 참고문헌을 포함하여 200자 원고지 100매 내외.
  - (나) 국내외 문헌의 소개, 서평은 200자 원고지 30매 내외.
3. 연구논문의 경우 논문 개요를 외국어(영, 독, 불 가운데 1개 국어)로 첨부하여야 한다.  
(수정된 부분: 제 2, 3조)

## 2000년 한국화이트헤드학회 임원

회 장 : 오영환(연세대)

부 회 장 : 김상일(한신대), 안형관(대구가톨릭대)

총무이사 : 문창목(광문대)

이 사 : 김경일(경문연), 김병준(변호사), 김상환(서울대),  
김용목(철학자), 김용환(한남대), 김은용(한남대),  
김재진(계명대), 김진근(교원대), 김형철(연세대),  
김혜경(대구가톨릭대), 박소영(화가), 신규탁(연세대),  
신현경(영산대), 이대식(대구대), 이동희(계명대),  
이승중(연세대), 장욱(연세대), 전병기(대구가톨릭대),  
전일동(연세대), 정병훈(경상대), 조용현(인제대),  
최신한(한남대), 최유찬(연세대),  
고목(불심사밀양선학원)

감 사 : 장종철(감신대)

편집이사 : 정연홍(충남대)

편집위원 : 김경재(한신대), 김상일(한신대), 김용목(철학자),  
문창목(광문대), 안형관(대구가톨릭대), 오영환(연세대),  
문자경(동의대), 송성진(감신대), 문철호(장신대),  
이상직(호서대), 장왕식(감신대), 정연홍(충남대),  
최종덕(상지대), 고인석(광문대)

총무간사 : 박상태(연세대)

편집간사 : 최상균(충남대)

## 2000년 한국화이트헤드학회의 활동

### 1. 제4회 정기총회 및 제4차 정기학술대회

학술대회 주제 : “화이트헤드와 종교적 경험”

일 시 : 2000년 2월 12일

장 소 : 감리교신학대학교

### 2. 독회 (6회)

제29차 독회: 2000년 4월 1일 (장소: 연세대학교 제2인문관 305호)

제30차 독회: 2000년 5월 13일 (장소: 한국과정사상연구소 (대구))

제31차 독회: 2000년 6월 3일

제32차 독회: 2000년 9월 2일

제33차 독회: 2000년 10월 7일

제34차 독회: 2000년 12월 9일

(이상 장소: 연세대학교 제2인문관 305호)

※ 독회에서는 A. N. Whitehead의 *Adventures of Ideas*(오영환 譯, 『관념의 모험』(한길사))를 문독하고 있습니다.

### 3. 논문발표회 (4회)

2000년 5월 논문발표회

일 시 : 2000년 5월 13일

장 소 : 한국과정사상연구소 (대구)

주 제 : 화이트헤드의 '변형' 개념에 대한 연구

발표자 : 김 영진 (영남대 강사)

2000년 여름 논문발표회 및 조령산 산행

일 시 : 7월 10일-11일

장 소 : 충북 조령산 자연휴양림 <숲 속의 집>

주 제 : 구체성을 잘못 놓은 오류와 구체성으로부터의 추상

발표자 : 김 은중 박사 (연세대 강사)

논평자 : 최 상균 박사 (금산도사상연구소 연구위원)

2000년 9월 논문발표회

일 시 : 2000년 9월 2일

주 제 : 周易에서 時間이란 무엇인가?—화이트헤드의 획기적  
시간론(Epocheal Theory of Time)과 비교하여

발표자 : 장 원석 박사 (정신문화연구원 초빙연구원)

2000년 12월 논문발표회

일 시 : 2000년 12월 9일

주 제 : 예측 명제—흄과 화이트헤드의 경우

발표자 : 문 창욱 박사 (연세대 강사)

※ 논문발표회는 두 달에 한 번 꼴로, 독회에 이어서 열립니다.

**화이트헤드 연구 제3집**

---

작은날 / 2000년 12월 22일  
퍼낸날 / 2000년 12월 29일

---

지은이 / 한국화이트헤드학회  
퍼낸이 / 오영관  
적은곳 / 신창문화  
편집교정 / 고민석, 이정순

---

퍼낸곳 / 도서출판 등과서  
우) 411-410 경기도 고양시 대화동  
2145-5 비교 철학교실 내  
등록번호 / 제 22-405호

---

전화 / (02) 333-7533, (031) 922-7537  
팩스 / (02) 493-6922  
E-Mail hw7533@netoffice.com

---

값 7,000원

작성날 / 2000년 12월 22일

\* 폐기일자 / 2000년 12월 29일

지은이 / 한국화이트헤드학회

표내외 (오영환)

· · · · ·  
· · · · ·

편집교정 / 고민석 이정순

\* 펴낸곳 / 도서출판 통과서

우) 411-410 경기도 고양시 대회동

21455 비군 철학교실 내

등록번호 / 제 22-405호

\* 전화 / (02) 333-7533, (031) 922-7537

\* 팩스 / (02) 493-6922

E-Mail [hw533@netoffice.com](mailto:hw533@netoffice.com)

가 7,000원

ISSN 1229-1501

**화이트헤드 연구 제3집**

---

작은날 / 2000년 12월 22일  
퍼낸날 / 2000년 12월 29일  
자은이 / 한국화이트헤드학회  
퍼낸이 / 오영환  
작은곳 / 신창문화  
편집교정 / 고민석 이경순  
퍼낸곳 / 도서출판 동과서  
우) 411-410 경기도 고양시 대화동  
2145-5 비교 철학교실 내  
등록번호 / 제 22-405호

---

전화 / (02) 333-7533, (031) 922-7537  
팩스 / (02) 492-6922  
E-Mail hw7533@netoffice.com

---

비 매 품

ISSN 1229-1501