

화이트헤드 연구

제19집

화이트헤드 연구

제19집 · 2009. 12. 30

한국화이트헤드학회

차 례

화이트헤드의 유기체 철학에서 플라톤의 『티마이오스』의 위상 / 김 영 진 (영남대)	· 9
화이트헤드의 리듬과 김흥수의 하모니즘 / 전 병 기 (대구가톨릭대)	· 49
GIO 사상한 : 화이트헤드와 월버의 접속 그리고 포월 / 정 강 길 (세계와기독교변혁연구소)	· 77
약의 실재성에 대한 과정신학적 이해 / 장 왕 식 (감신대)	· 133
존 캡의 과정신학적 교회론 / 김 희 현 (한신대)	· 171
부록	· 209
한국화이트헤드학회 연혁	
한국화이트헤드학회 정관	
『화이트헤드 연구』 투고규정	
『화이트헤드 연구』 심사규정	
『화이트헤드 연구』 윤리규정	
An Overview of The Whitehead Society of Korea	
한국화이트헤드학회 임원명단	

The Journal of Whitehead Studies
No. 19. December. 2009

ARTICLES

Timaeus' Status of Plato in Whitehead's Philosophy of Organism
/ Kim, Young-jin · 9

Whitehead's Rhythm and Kim Heung-su's Harmonism
/ Jeon, Byung-ki · 49

GIO-quadrants : Connection of Whitehead & Wilber, and Envelopment
/ Chung, Gang-gil · 77

The Position of Process Theology on the Reality of Evil
/ Jang, Wang-shik · 133

John Cobb's Process Ecclesiology
/ Kim, Hi-heon · 171

【원전 약호】

- 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 Univ. Press, 1971.
- ESP *Essays in Science and Philosophy*, New York: Philosophical Library, 1947.
- FR *The Function of Reason*(1929), Boston: Beacon Press, 1958.
- IM *An Introduction to Mathematics*(1911), Oxford: Oxford University Press, 1978.
- IS *Interpretation of Science*, ed. A. H. Johnson, Indianapolis: Bobbs Merrill, 1961.
- MT *Modes of Thought*(1938), New York: The Free Press, 1968.
- PM *Principia Mathematica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1910-13.
- PNK *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1919.
- 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*, New York: The Macmillan Co., 1927.
- SMW *Science and the Modern World*(1925), New York: The Macmillan Co., 1967.
- R *The Principle of Relativity: With Applications to Physical Science*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1922.

화이트헤드의 유기체 철학에서 플라톤의 『티마이오스』의 위상 -형성적 요소를 중심으로-

김 영 진 (영남대)

【한글요약】

이 논문의 목적은 화이트헤드의 유기체 철학에서 플라톤의 대화편인 『티마이오스』가 어떤 지위를 가지는지를 탐구하는 것이다. 화이트헤드는 그의 유기체 철학이 플라톤의 관점을 최소한의 변화를 염두에 둔다면, 그것을 수용하는 것으로 말한다. 특히 이 논문에서는 화이트헤드의 철학에서 형성적 요소들이 『티마이오스』의 관념에 얼마나 관련성이 있는지를 탐구할 것이다.

화이트헤드는 17세기 우주론이 작용인만을 강조하고 목적인을 등한시 했으며, 자연은 어떤 목적이나 가치도 없는 존재로 보았다. 그러나 이것은 이론적 설명의 방편에 지나지 않는다는 점을 지적한다. 화이트헤드는 형성적 요소들이 현실 세계를 구성하는 가능태의 역할을 하는 것으로 본다. 즉, 그것은 신, 창조성, 영원한 대상이다. 플라톤에게 그것은 신, 필연성, 형상이다. 이와 같은 유사성에도 불구하고, 양자는 존재론적으로 큰 차이를 갖고 있다.

【주제어】 창조성, 필연성, 영원한 대상, 형상, 신, 설득.

I. 머리말

이 논문의 목적은 화이트헤드가 자신의 유기체 철학에서 대단히 많이 언급하고 있는 플라톤의 대화편인 『티마이오스』가 『과정과 실재』의 형성적 요소들에 해당하는 개념들과 어떤 연관성을 지니는가를 탐구하고자 함이다.

알려진 바대로 화이트헤드는 ‘20세기의 데카르트’로 불릴 만큼 이름난 수학자이자 철학자이다. 화이트헤드는 자신의 학문적 성과를 집대성한 철학적 주저로 『과정과 실재』를 내놓는데, 이것은 19세기와 20세기의 문명이 이룩한 과학의 발전에 힘입어서 새로운 사유모델을 제시한 것이다. 그는 또한 이 저서의 부제로 “우주론에 대한 에세이”라고 부르며, 이는 “우리 경험의 모든 요소가 해석되어질 수 있는 관점에서 가장 포괄적인 보편적 개념들을 찾아 보편 관념들의 범주적 도식을 재구성”(PR 4)하려는 것이다.

화이트헤드에 따르면 지금까지 서양 역사에서는 두 가지 우주론이 지배해왔으며, 그 중의 하나가 플라톤의 『티마이오스』이며, 다른 하나는 17세기 우주론이다. 후자의 우주론은 많은 근세 철학자와 과학자들이 함께 신봉해 온 우주론으로서 대표적인 인물은 데카르트, 뉴턴, 로크, 칸트와 같은 인물들이다. 화이트헤드가 자신의 사변철학을 구성하는 이유 중의 하나는 이 두 가지 우주론을 현대 문명의 발전에 걸맞게 새롭게 구축하는 것이다.

그러나 화이트헤드는 자신의 저서들 곳곳에서 17세기 우주론을 “잘못 놓여진 구체성의 오류”를 저지른 것으로 비판한다. 이와 달리 그는 플라톤의 『티마이오스』 우주론에서 신화적인

측면을 배제한다면, 그것이 갖는 여러 측면들은 자신의 유기체 철학이 지향하는 바와 동일한 것으로 간주한다.

이 책에 전개되고 있는 사상이 플라톤적인 것이라고 하는 나의 신념을 피력하는 가운데 내가 의도하고 있는 것은 단지, 그것이 유럽의 전통 속에 들어가리라는 희망을 표명하는 것일 뿐, 그 이상을 말하자는 것이 아니다. 그러나 내가 염두에 두고 있는 것은 그 이상의 것으로서, 만일 플라톤의 일반적 견지를 플라톤과 현대 사이에 개재된 2000년이라는 세월 때문에 불가피하게 된 사회 조건, 미적 성취, 과학, 종교 등에서의 인간 경험의 최소한의 변화를 그것에 반영시켜 묘사해야 한다면, 우리는 유기체 철학의 구축에 착수해야 할 것이라는 점이다(PR 109-110).

플라톤에의 호소는 지난 몇 세기에 걸쳐 지배적이던 표현양식에 반하는, 사실들에의 호소였다. 이 근대의 표현 양식들은 부분적으로는 신학과 철학의 혼합에서 생겨난 것들이었으며, 또 부분적으로는 이제는 더 이상 근본적인 언명으로 받아들여지지 않게 된 뉴턴 물리학에 기인한 것들이었다. 그러나 언어와 사유는 바로 그러한 틀에 따라 형성되어 왔다. 그런데 몇몇 위대한 최고의 지성들은 그런 방식으로 세계를 기술하지 않았다는 점을 상기할 필요가 있다. 플라톤과 아리스토텔레스에게 있어 현실 세계의 과정은, 실재적인 가능태 속으로 형상이 들어와서, 현실적 사물인 실재적 공재성(real togetherness)을 산출하는 것으로 파악되고 있었던 것이다(PR 96).

그러므로 화이트헤드의 유기체 철학은 기본적으로 플라톤의 『티마이오스』의 입장을 따른다. 그렇다면 어떤 의미에서 우

리는 그렇게 말할 수 있는가? 그것은 크게 두 가지로 볼 수 있다. 하나는 플라톤의 우주론에는 “자기 산출, 휘시스, 능산적 자연”(PR 93)과 같은 의미가 있으나, 뉴턴의 우주론에는 “단적으로, 그리고 완전하게 설계되어 순종하면서 저곳에 있는”(PR 93) 것에 지나지 않는다는 점이다.

...유기체의 철학이 단지 플라톤을 되풀이하고 있는 또 하나의 중요한 점이 있다. 『티마이오스』에서 현재의 우주 시대의 기원은, 우리의 이상에 따르면 혼돈된 태고적 무질서에서부터 거슬러 올라간다. 이것은 유기체 철학의 진화설이다(PR 95).

다른 하나는 인과성(causation)의 측면이다. 화이트헤드는 철학의 역사를 통해서 볼 때, 작용인(efficient cause)과 목적인(final cause)은 어느 측면에 대한 강조로 이어져 온 경향이 있다고 한다.

아리스토텔레스의 철학은 중세기 기독교로 하여금 목적인의 개념을 무모하리만큼 지나치게 강조하는 방향으로 나아가게 하였고, 근대의 과학 시대를 통해서는 그에 대한 반동으로 작용인의 개념을 강조하는 방향으로 이끌었던 것이다(PR 84).

따라서 화이트헤드의 유기체 철학에서는 작용인과 목적인을 융화시키는 것이 무엇보다 중요한 문제이다. 그런데 그러한 문제를 해결하기 위해서는 ‘형성적 요소들’에 대한 이해가 무엇보다 필수적이다. 이미 알려진 바와 같이 화이트헤드가 그의 유기체 철학을 전개함에 있어서, 가장 중요한 자리를 차지하는 것 중의 하나는 그의 형성적 요소들에 관한 이론이다. 그는 자

신의 우주론에서 작용인과 목적인을 함축하고 있는 ‘현실적 존재’(Actual Entity)가 세계에서 실현되기 위해서는 형성적 요소들이 필요함을 역설한다. 이와 관련하여 주목되는 것은 그의 형성적 요소들에 관한 이론이 바로 플라톤의 『티마이오스』 편에서 언급된 형성적 요소들과 대단히 유사하다는 점이다. 즉, “창조성”, “영원한 대상”, “신”은 플라톤의 『티마이오스』에서 언급된 관념들과 매우 유사한 측면이 있음을 밝혀볼 것이다. 이 점을 구체적으로 비교 분석하는 것이 이 논문의 주안점이다. 이와 같은 점을 중심으로 화이트헤드 철학에서 플라톤철학의 지위를 검토해 볼 것이다.

II. 플라톤과 화이트헤드가 ‘우주론’을 구성하게 되는 시대적 상황

1. 기계론과 과학적 유물론

플라톤의 대화편들 역시 어떤 유기적인 관계를 갖고 있는데, 특히 후기 대화편인 『티마이오스』는 소크라테스의 죽음 상황과 연관된 『파이돈』에서 소크라테스 자신이 제기한 질문에 대한 최종적인 답변의 형태라고 볼 수 있다. 소크라테스는 감옥에서 죽음을 기다리면서, 제자들에게 우주의 참된 원인(aitia)이 무엇인지 묻는다. 그는 원인을 두 가지로 나누는데, 참된 원인과 보조적인 원인(synaitia)이다. 이 보조적인 원인 없이는 참된 원인 또한 원인이 되지 못한다. 그러나 소크라테스가 볼 때, 당

대의 자연 철학자들은 이 원인들을 구분하지 않았을 뿐만 아니라, 참된 원인에 관해서는 거의 숙고하지 않았다고 본다.¹⁾

『파이돈』에서 소크라테스는 기계론자의 우주론에 실망을 하고 있다가, 아낙사고라스가 만물의 근원은 이성(nous)이며, 그것이 만물의 질서를 유지한다고 보았다는 점에서 그의 견해를 통해서 참된 원인을 추구하고자 한다. 하지만 소크라테스는 그 역시 이성을 “미세하고 순수한 질료”(Hirschberger, 2002, 88-89)로 보고 있다는 점에서 실망을 한다. 소크라테스가 볼 때, 다른 도시국가로 도망을 가지 않고 감옥에서 죽음을 맞이하려는 그의 선택은 단지 기계적인 원인으로는 설명할 수 없다고 보았다. 즉, 그에게 도망이 아니라 죽음을 택하는 행위는 어떤 목적이 있는 행위이다. 따라서 그는 인간에게는 기계인과는 다른 어떤 원인이 내재하며, 또한 우주의 일부인 인간에게 목적이 있다면, 인간을 낳은 우주도 어떤 목적이 있을 것이라고 생각한다. 물론 소크라테스는 기계적인 원인이 존재한다는 것을 부정하지는 않는다. 하지만 그 원인만으로는 인간과 자연을 설명하기에 충분하지 않다는 것이다.

아낙사고라스가 나의 여러 가지 행위들의 원인을 세부적으로 설명하려고 할 때, 그는 나의 몸이 뼈와 근육으로 구성되었기 때문에 여기에 앉아 있는 것이라고 보여줄 것이다...그리고 그는 당신과 나의 대화에 대해서도 유사한 설명을 할 것이다. 그는 이

1) 소크라테스가 염두에 둔 철학자들은 엠페도클레스, 레우키포스, 데모크리토스와 같은 기계론의 입장에서 자연의 아르케를 탐구한 자들이다. 그들이 탐구한 물, 불, 공기, 흙이나 원자는 모두 질료적이고 양적인 원인들이다. 그런 점에서 그들은 ‘보조적인 원인’만을 탐구한 것이지, ‘참된 원인’이 무엇인지는 묻지 않은 것으로 소크라테스는 본다(Hirschberger, 2002, pp.78~82 참조).

것을 소리, 공기, 그리고 청각의 탓으로 돌리 것이다...만약 내가 추방당해서 달아나는 대신에 국가가 명령한 어떤 형벌을 겪는 것이 보다 합당하고 영예스러울 수 있다고 생각하지 않았다면, 나의 이 근육과 뼈는 오래 전에 그것들에게 최고인 것으로 생각 되는 바대로 행동했을 것이다. 즉 나의 신체들에서 나온 관념대로 한다면, 나는 메가라나 보에티아라는 도시국가에 갔을 것이라는 강력한 생각이 든다(Pha 98b-99a).²⁾

소크라테스가 아낙사고라스를 비판하는 이유는, 아낙사고라스 우주의 참된 원인을 이성으로 보면서도, 그것을 질료적인 것으로 본다는 점이다. 아낙사고라스의 원인에 대한 설명만으로는 소크라테스 자신이 도망을 가지 않고 독배를 마시는 원인이 설명되지 않는다는 것이다. 물론 소크라테스는 자신의 뼈와 관절 혹은 근육이 행위에 있어서 필수적인 요소임을 부정하지는 않는다. 하지만 인간 경험에는 몸의 욕구를 넘어서는 행위를 하려는 욕망이 있으며, 이것은 일종의 목적의 형태로 드러난다. 즉 기계를 통해서는 모든 인간의 뼈와 근육 및 관절에 대한 보편적 이해는 가져올 수 있으나, 소크라테스가 왜 이 시점에서 독배를 마시는가를 충분히 설명하지는 못한다. 그리하여 『파이돈』 편 이후에, 플라톤은 『티마이오스』 편을 통해 우주와 인간 모두에게서, 어떻게 작용인(efficient cause)과 목적인(final cause)이 결합하는 가를 보여주하고자 했다.

한편 화이트헤드 역시 근대를 대표하는 뉴턴의 우주론은 이 우주가 기계적인 법칙에 의해 순환하는 것으로 본다. 그에게 우주의 참된 모습은 과학적 진리를 구현하는 “우주 기계”(김영

2) 이 글에서 인용된 플라톤의 저서들은 모두 Jowett가 번역한 플라톤 책을 이용하였다.

식, 1989, 32)이다. 그러므로 이 세계는 확고하게 정해진 시계처럼 연속적으로 움직이는 세계이다. 화이트헤드는 그와 같은 우주론의 특징을 ‘분자’에 대한 설명을 통해서 다음과 같이 요약한다.

각 분자는 맹목적으로 달린다. 인체는 분자의 집합이다. 따라서 인간의 육체는 맹목적으로 달리는 것이며, 그렇기 때문에 육체의 활동에 대해서는 개인에게 어떠한 책임도 없는 것이 된다 (SMW 113).

이렇게 17세기의 우주론은 자연에서 가치 혹은 목적을 배제한다. 다만 동적원인이나 기계인만으로 자연을 설명한다. 칸트 역시 인과성의 문제에서 목적인과 작용인을 별개의 것으로 보며, 오직 인간에게만 목적을 부여한다. 화이트헤드는 플라톤과 마찬가지로 인간과 자연 모두에게 목적이 있어야 한다고 주장한다. 즉, 전자나 분자 역시 외부에 어떤 환경으로 둘러싸여 있는지에 따라서 그 의미가 달라진다는 것이다.

동물의 경우에, 그 정신 상태는 그 유기체 전체의 계획 속에 들어가며, 그리하여 종속적 유기체들의 계획을 변경시켜 가는데, 이러한 변경은 순차적으로 하위의 유기체로 계속 이어지면서 궁극적으로는 전자와 같은 극미한 유기체에까지 변경한다. 그러므로 생명체 내부에 있는 전자는 신체가 갖는 계획 때문에 생명체 외부에 있는 전자와 다르다(SMW 116).

화이트헤드는 단지 대상이라는 관점에서 볼 때는 모든 사물이 동일하지만, 사건이라는 측면을 통해서 볼 때는 모든 사물

이 달라질 수 있음을 이미 중기철학³⁾에서 말하고 있다. 이는 동일한 분자라고 하는 대상 역시 어떤 시공간 속에 놓여 있는 지에 따라서 전혀 다른 활동을 할 수 있다는 점, 그 점이 바로 새로운 의미와 가치를 생성시킨다.

물론 화이트헤드 역시 목적인의 과도한 주장이 과학의 전개에 발목을 잡았다는 역사적 사실을 잘 인식하며, 또한 목적인을 배제하는 과학적 방법론의 가치를 인정한다. 즉 “방법론적 조각으로서 그것은, 우리가 어떤 제한된 분야들에 관심을 한정할 때, 의심할 바 없는 성공이라는 것”(FT 26)이다. 그러나 그는 “목적인의 개념의 단순한 도입이 위험하다는 바로 그 사실이 진정한 문제를 무시하는 어떤 근거도 되지 않는”(FT 16)다는 것이다. 화이트헤드에게서 이성은 물리적으로 부패하는 우주의 맥락에 복잡성과 새로움으로 나아가는 방향을 제시하는 반-작인이다. 이것이 없다면, 우주는 엔트로피 법칙에 의해서 반복과 쇠퇴만을 되풀이할 뿐이다. 기계인만으로는 소크라테스의 정치적 죽음을 설명할 수 없는 것과 마찬가지로, 우주에서 복잡성과 새로움의 발생을 적절하게 설명해 낼 수 없다.

그러므로 화이트헤드는 인간의 활동뿐만 아니라 행성과 우주의 진행에도 목적인의 인식을 포함해야 한다고 주장한다. 이러한 근거를 통해 근대의 과학적 유물론을 극복하는 새로운 우주론을 제시하고자 한다. 그것은 “**작용인과 목적인의 상호 짜임**”(FR 28)을 설명할 수 있어야 한다. 그러나 이것은 결코 자의

3) 중기철학은 화이트헤드가 수학과 논리학을 탐구했던 시기를 넘어서서, 아인슈타인의 물리학 이론을 중심으로 새로운 자연철학을 전개한 시기였다. 이 시기에 자연을 ‘사건’(event)과 ‘대상’(object)으로 나누면서, 근대 물리학이 대상 중심으로 전개되었기 때문에 ‘사건’의 의미를 간과했다고 주장하였다.

적인 결합이 아니라, “작용인에 의해 결정될 수 있는 모든 것은 이에 의해서 결정되고, 목적인에 의해 결정될 수 있는 모든 것은 이에 의해 결정된다는 것”(FR 28)이다.

2. 시대의 요청으로 신

다른 한편, 국가 II(376 a ff)에서, 플라톤은 전통적인 그리스 신관을 비판하고 있다. 그에 따르면, 종래의 회랍적 신관은 더 이상 사회의 질서와 가치의 기반이 될 수 없다고 한다. 예를 들면, 신들의 차원에서 일어나는 부모에 대한 불손, 싸움, 정직하지 못한 행동을, 성장하는 젊은이들은 그것을 신차원에서만 보는 것이 아니라 인간의 영역에서도 그와 같은 행위가 성립될 수 있는 것으로 본다. 다시 말해서 젊은이들은 그러한 신화를 사실로 받아들이는 것이다. 그렇다면 과연 그러한 부도덕성을 통해서 인간의 도덕적 삶이나 행위를 유도할 수 있는지를 플라톤은 스스로 자문한다.

왜냐하면 젊은이들은 무엇이 우화적이고 무엇이 문학적인지를 판단할 수 없기 때문이다. 그 나이에 그가 자신의 마음에 받아들이는 것은 지울 수 없고 바꿀 수도 없는 것이 될 가능성이 있다. 그러므로 젊은이들이 최초로 듣는 이야기가 덕스러운 사과의 모델이 된다는 것은 무엇보다 중요한 일이다(Rep 378e).

그리하여 플라톤은 과감하게 신 개념의 변화를 요구한다. 그는 “신은 선해야 하며, 악의 원천은 아니라는 것”(Rep 379b)이며, “신의 성격은 행위와 말에 있어서 단순하고 바뀌지 않는다는 것”(Rep 382e)이다. 신의 성격이 이와 같이 제한될 경우에,

세계에 드러나는 신의 모습 역시 한정적일 수밖에 없다. 만약 신이 선하다면, 악이 존재하는 세계에서 신의 역할을 제한되어야 한다.

따라서 만약 신이 선하다면, 신은 많은 사람들이 주장하듯이, 모든 사물들의 저자가 아니다. 그러나 그는 인간에게 발생하는 모든 일들에 대해서가 아니라 오직 몇 가지 일들에 대해서만 원인이다. 왜냐하면 약간만이 인간 삶에 있어서 선하고, 대부분은 악이기 때문이다. 그리고 선은 신에게만 귀속되며, 악에 있어서는 원인들이 도처에서 찾아져야만 하며, 그에게는 아니다(Rep 379d).

플라톤에 따르면, 신의 선은 또한 단순함과 바뀌지 않는 성격과 관련이 있다. 신은 인간을 속이기 위해서 다양한 방식으로 나타나는 마술사가 아니다. 신의 완전성은 어떤 외적 환경의 강요로부터 거의 영향을 받지 않으며(Rep 381a-b), 어떤 안정된 성격(Rep 381c-d)을 지니고 있다. 만약 신이 변한다면, 그것은 오직 악을 위해서 바뀔 뿐이다. 왜냐하면 신은 아름다움 혹은 덕에 있어서 결여된 것으로 가정될 수 없기 때문이다(Rep 381c). 인간을 현혹하고 도덕적이지 못한 종래의 그리스 신과는 대조적으로 플라톤에게서 신은 선하고 불변하는 성격을 지니고 있다. 이는 당시의 시대적 상황에서는 매우 이단적인 개념이다.

플라톤이 기존의 신 개념들을 통해서 아테네의 질서를 구축할 수 없다고 고민한 것과 마찬가지로, 화이트헤드는 현재의 자연과학의 전개를 설명하기에는 기존의 신관념은 매우 제한적이기 때문에, 사람들에게 더 이상 공통감을 형성할 수 없다고 보았다. 그는 자연과학에서 법칙에 대한 학설을 크게 네 가지

로 볼 수 있는데(AI 190), 이때 형이상학과 밀접한 관련이 있는 학설은 ‘부과의 학설(doctrine of Imposition)’과 ‘내재의 학설’(doctrine of Immanence)로 보며, 이 가운데 부과의 학설에서 신은 “강제성의 최고 작인”(AI 166/268)이며, “신은 완전히 파생적인 세계를 전능적으로 처리할 수 있는 유일한 최고의 실재로의 변형”(AI 166/268)이다. 그리하여 부과의 학설에서 신은 “스스로 존재하기 위해 그 자신 이외의 어떤 것과의 관계도 필요로 하지 않으며”(AI 169/271), “‘신’은 세계에 필요한 것이지만, ‘세계’는 ‘신’에게 반드시 필요한 것이 아니다”라는 것이다(AI 169/271). 이는 신을 초월적인 실체적 사고로 보는 대표적인 학설이다.⁴⁾

화이트헤드에게 자연법칙은 내재한다. 자연의 법칙은 사물들이 일정한 규칙에 따라서 반복하는 것이다. 그 반복이 실패되는 경우에, 자연의 법칙은 더 이상 존속될 수 없다. 즉 법칙이란 전자기적 계기들의 환경의 산물이다. 이때 전자기적 계기들이란 운동하는 사물의 성격을 말한다. 그것은 클레멘트가 말하는 공동체적 습관이다. 그러므로 주어진 사물들이 부과된 법칙에서 상호 운동한다는 관념은 폐기되어야 하는 것으로 본다.

이와 같이 모든 존재는 환경과의 불가분의 관계에 있기 때문에, 환경과의 분리를 통해서 개체를 이해하는 것은 불가능하다. 그런 점에서 신 역시 초월적으로 자연에 법칙을 부과하는 존재가 아니라 본질적으로 내재하는 존재이다. 또한 화이트헤드에게 신학의 임무는 생성 소멸하는 세계 속에서 그것을 초월하는 어떤 이상을 보여주는 것이며, 우리 삶의 단순한 기쁨이

4) 이 학설은 뉴턴 역학에서 모든 힘이 신에게서 부과되었다는 이론과 밀접한 연관이 있다(AI, pp.122~123 참조).

나 슬픔 보다 더 깊은 만족의 양상을 제공해 주기 위해서 필요하다고 본다. 특히 모든 존재가 “작용의 주체인 동시에 작용의 수용자”(AI 120/205)라는 입장에서 세계와 신의 관계를 보는 것이, 세속적인 기쁨과 슬픔, 물질적인 풍요에 젖어서 그 이상을 보지 못하는 현대의 인간에게 더 큰 비전을 제공해 줄 수 있다고 보았다.

이상과 같이 플라톤이 당대의 자연철학자들의 일방적인 사고 습관과 그리스 신관에 대한 비판적 접근을 통해서 목적인과 신에 대한 새로운 사유를 이끌어 내듯이, 화이트헤드도 현대 과학에 대한 이해를 통해서 목적인과 신에 대한 새로운 의미가 필요하다고 주장한다.

III장에서는 화이트헤드가 『과정과 실재』에서 사용하는 일부 개념들과 플라톤의 『티마이오스』에서 사용된 개념들과의 비교를 통해서 화이트헤드의 철학이 플라톤 철학에서 어떤 점을 취하고, 어떤 점을 버리는가를 살펴볼 것이다.

III. 창조성(creativity)과 필연성(necessity)⁵⁾

플라톤의 『티마이오스』는 우주와 인간의 창조를 설명하는

5) 필연성은 그리스어로 *ananke*이다. 이는 고대 오르페우스 우주론에서 운명의 여신(*moires*)을 가리키는 의미였다. 철학에서는 우주에 있는 필연성과 인간의 운명을 지칭하는 용어로 사용된다. 헤라클레이토스는 필연성을 생성 전개의 원리로 보았으며, 파르메니데스는 그것을 경계로 규정하였으며, 엠펜도클레스는 세계에 내재하는 법으로 파악했다. 플라톤은 공간적 장소에서 자연 법칙 혹은 기계적인 강제로 보았다. 이는 이성으로는 다루기 어려운 것으로 보았다(*Les notion philosophiques*, 1990, p.79).

우주론이다. 물론 플라톤은 인식론을 통해서 참된 원인만을 찾는데 역점을 둔 나머지 우주의 생성에 대해서는 탐구하지 않았다. 플라톤에게 실재는 형상뿐이며, 감각에서 지각되는 이 세계는 참된 진리와는 무관하므로 탐구의 영역에서 배제하였다. 그러나 거슬리(Gurthrie)에 따르면, “자연세계에 대해 우리의 시선을 돌리라는 권고 혹은 『국가』의 천문학자처럼 그것을 단지 비가시적인 실재를 파악하기 위한 과정의 첫 단계로서만 사용하라는 권고로부터...자연 그 자체에 대해 점증하는 관심에로의 변화를 확실히 찾을 수 있다”(Gurthrie, 1978, 46)고 한다. 이것이 『티마이오스』라는 우주론이 탄생한 배경이다.

플라톤은 “정적이고 영적인 천국에서 영속적인 것들을 찾았고, 가변적인 불완전한 것들 속에 형상들이 말려들고 있는 물리적 세계에서 유동”(PR 210)있다고 하며, 이것은 “유동성을 무시하고 세계를 정적 범주로 분석하려는 경향”(PR 210)과 맞물려 있다. 이때 존재는 영원하고 불변하는 형상을 가리키는 것인데, 이것은 데미우르고스(Demiourgos)가 이 우주를 만들 때 모델로 삼은 것이다. 그것은 생성된 모든 것에 내재하면서 신의 선한 활동을 생성의 세계에 매개하는 역할을 한다. 반면에 플라톤에게 생성하는 현상계는 우주 속에서 언제나 덧없이 흘러가는 것으로 존재론적, 가치론적, 그리고 인식론적으로 형상에 비해서 열등한 것으로 본다.

우리는 두 가지 종류의 원인들을 선언해야만 한다. 그러나 그것들을 별개의 것으로 유지해야만 한다. 하나는 사고의 도움으로 공정하고 선한 사물들의 조물주, 다른 하나는 지성을 결여하고 있고 언제나 우연과 불규칙적인 것들을 산출한다(Tim 49d-e).

우리는 이 인용문에서 우연과 불규칙적인 것을 필연성이라고 하며, 생성의 세계를 설명하는 원리이다.

언제나 존재하며 결코 생성되지 않는 것은 무엇인가? 그리고 언제나 생성하며, 결코 어느 때나 존재하지 않는 것은 무엇인가? 이것들 중의 하나는 이성의 도움과 함께 사고에 의해서 이해될 수 있다. 왜냐하면 그것은 언제나 동일하기 때문이다. 다른 하나는 추론적이지 못한 감각의 도움으로 의견의 대상이다. 왜냐하면 그것은 생성하고 소멸하며, 결코 실재하는 것이 아니기 때문이다(Tim 27e-28a)⁶⁾

이와 같이 존재는 영원하고 불변하는 것으로 이성에 의해서만 인식될 수 있으며, 생성은 본성적으로 의존적이고 일시적인 것이다. 생성의 세계는 결코 동일한 강물에 두 번 들어갈 수 없다는 헤라클레이토스의 세계이다. 즉 그것은 결코 동일한 사건이 두 번 반복될 수 없다는 것이다. 생성의 세계는 끊임없이 유동하므로 인식의 대상이 될 수 없다. 우리가 이 세계에서 인식을 갖게 되는 것은 덧없는 일시적인 존재들에 대한 우리의 지각으로부터가 아니라 그들 속에 반영된 재현되는 형상들로부터 궁극적으로 초래된다. 따라서 플라톤은 생성의 세계의 끊임없이 유동하는 성격으로 인한 인식론적, 존재론적 어려움을 다음과 같이 표현한다.

무엇보다도 먼저, 우리가 ‘물’이라고 부르는 것은 응축에 의해

6) 화이트헤드에게 실재는 바로 ‘생성하고 소멸하며, 결코 실재하는 것이’ 아니라는 것이다. 즉 그의 우주론은 플라톤의 우주론을 뒤집어 놓은 것이다. 우리는 화이트헤드의 이러한 사고방식의 전환이 바로 신 역시 진정으로 품어야 할 것은 세계인 것이 된다.

서 돌이나 흙으로 생성됨을 본다. 거듭해서, 이 동일한 실체는 분해되고 팽창함으로써 호흡이나 공기를 생성시킨다. 그리고 공기는 산화를 통해서 불을 생성시킨다...따라서 이것들 중의 어느 하나라도 여전히 외관에 있어서 동일한 것으로 남아있는 것은 없다. 도대체 누가 저 사물보다 이 사물이 있다고 단언적으로 확정할 수 있겠는가?(Tim 49c-d).

이런 까닭에 플라톤은 생성을 통해서는 우리에게 어떤 안정성도 질서도 제공할 수 없다고 본다. 그는 이 생성의 세계에 안정성과 질서를 부여하기 위해 형상이 필요하다고 본다. 그러나 작용인으로써 생성 세계가 없다면, 데미우르고스는 그의 창조 모델인 형상만을 통해서는 이 세계에 어떤 활동도 할 수 없다. 그러므로 『티마이오스』의 우주론에서는 신이나 형상과 같은 참된 원인 외에도 부가적인 원인이라고 할 수 있는 필연성이 요구된다.⁷⁾

보다 구체적으로 논의해 보면, 필연성은 신의 활동과는 무관하게 “불일치하고 무질서한 움직임의 상태”(Tim 30a)이며, “이성과 척도가 없는 존재”(Tim 53a)이다. 그러므로 필연성은 신의 활동에 필요한 질료이기도 하나, 역설적으로 그 활동을 제한하는 존재이기도 하다. 예를 들자면, 목수가 집을 짓기 위해서 그의 재료들의 성질과 부합하는 계획만을 세우는 것과 같다. 그가 재료들의 본래 성질을 무시하거나, 가벼이 생각한다면, 그 집은 오랫동안 지탱할 수 없다. 신과는 다른 우주의 또 다른 원인의 중요성을 다음과 같이 표현한다.

7) 부가적인 원인으로 필연성과 공간에 해당하는 수용자가 있다. 이 논문에서는 필연성에 관해서만 탐구할 것이다.

이것은 필연적인 사실로, 조물주는 그때 있던 원소 가운데서 가장 아름답고 선한 것으로 자족할 수 있는 완전한 신을 만들고, 필연의 여러 가지 원인을 이용하여 그 사업을 완성하였으며, 일체의 피조물의 선은 조물주 자신이 생각해 낸 것이다. 그러나 우리는 다음과 같은 원인들에 대해서는 확실히 구별할 필요가 있다. 즉 하나는 신성한 원리이고, 또 하나는 필연의 원리이다. 그리고 우리는 되도록 행복한 생활을 하기 위해 모든 사물 중에서 신성한 것을 구해야만 한다. 그러나 그 필연의 원인은 오직 신성한 것을 위해 구해야 한다. 그렇지 않으면 우리가 구하는 것이 설사 고귀한 사물이라 하더라도 이를 올바르게 이해하고 받아들일 수 없다. 또 그 밖에 어떤 방법으로도 이를 소유할 수 없기 때문이다(Tim 69a-b).

이와 같이 플라톤은 기계적인 작용을 하는 필연성을 우주 생성에 있어서 중요한 부분으로 간주한다.

한편 플라톤에게 “언제나 생성 소멸”하는 것은 화이트헤드의 형이상학에서는 “창조성”이라는 개념으로 탈바꿈된다. 물론 엄밀한 의미에서는 어떤 차이가 있음은 분명하다. 즉 그것이 갖는 배치에서의 의미나 중요성이 다르다. 화이트헤드에게 창조성은 ‘일’과 ‘다’와 함께 궁극자의 범주이다. 유기체 철학에서 창조성이란, “우연성에 힘입어 현실적인 것이 되는 것이며, 그러한 우연성으로부터 단절될 때, 그것은 현실성을 잃게 됨을 가리킨다.”(PR 7) 이 창조성은 우연의 원리이며, 새로운 창조적 전진의 원리이다.

그러나 창조성은 플라톤의 필연성의 개념과 마찬가지로 ‘합생’(concrecence)과 ‘이행’(transition)⁸⁾이라는 과정을 모두 함축하

8) 화이트헤드는 칸트와 헤겔 및 헤겔의 아류 학파들은 두 가지 유동이 있

는 ‘보편자의 보편자’이다. 다시 말해서 그것은 다자들이 일자로 되는 비대칭적인 결합의 원리이다. 화이트헤드는 개념사적으로 보아서, 창조성은 아리스토텔레스의 질료 및 근대의 중성적 질료의 또 다른 표현으로 간주한다. 그가 자신의 창조성 개념을 아리스토텔레스의 질료에 비유한 것은 그것의 ‘무규정성’에 있다고 할 수 있다. ‘무규정’이란 바로 앞에서 말한 플라톤의 필연성의 성질인 “무질서하고 불규칙한 움직임의 상태”라는 맥락에서 볼 수 있다. 즉 형상과 대립되는 의미로 보아야 할 것이다.

아리스토텔레스의 ‘질료’가 그 자신의 성격을 갖지 아니한 것과 전적으로 동일한 의미에서 창조성은 그 자신의 성격을 갖지 않는다. 그것은 현실성의 기초에서 가장 높은 보편성의 궁극적 관념이다. 모든 성격들은 그것보다 특수한 것이기 때문에, 그것은 어떤 성격으로도 특징지을 수 없다(PR 31).

여기서 주의해야 할 점은 아리스토텔레스의 질료 개념이 “수동적인 수용성의 개념”(PR 31)에 근거해 있으나, 화이트헤드의 창조성 개념은 성격은 없으나 수동적이지는 않다는 점이다. 즉, 창조성은 ‘다른’ 사물이 아닌 ‘이’ 사물이 생성하는 이유를 결정하지 못하지만, 그것은 순수 활동의 관념이다. 이 점이 플라톤의 필연성 개념이 수동적이지 않고, 어떤 목적은 없지만 ‘힘’이 있다는 점에서 아리스토텔레스의 질료보다는 플라톤의 필연성 개념에 더 가까운 것으로 볼 수 있다.

이상과 같이 필연성은 “불일치하고 무질서한 움직임의 상

다는 사실을 간과하였다고 주장한다(PR, p.210 참조).

태”(Tim 30a)이며, “이성과 척도가 없는 존재”(Tim 53a)라고 했는데, 이는 목적이 없는 우연적인 힘을 의미하며, 마찬가지로 화이트헤드의 창조성 개념 역시 우연적인 힘을 의미한다. 그러므로 창조성과 필연성이라는 두 개념이 존재론적 위상에서 차이가 있다는 점을 배제한다면, 양 개념의 의미는 매우 유사하다고 할 수 있다.

또한 창조성이 화이트헤드의 유기체 철학에서 궁극자임은 틀림없다. 하지만 신과 현실 세계가 공동으로 새로운 합생의 기초를 제공하지 않는다면, 창조성은 새로움이나 목적이 있는 방향을 창조하지 못할 것이다. 다시 말해서 플라톤의 필연성이 신과 형상을 필요로 하는 것과 마찬가지로, 창조성은 신과 영원한 대상이 필요하다.

세계의 질서는 우연한 것이 아니다. 어떤 질서의 척도가 없이는 현실적일 수 있는 것은 아무것도 없다...우주는 무한한 자유를 갖는 창조성과 무한한 가능성을 갖는 형상들의 영역을 드러낸다. 그러나 이 창조성과 형상들은 완벽한 조화인 신을 제쳐두고서는 현실태를 성취할 수 없다(RM 115).

따라서 화이트헤드가 창조성을 궁극자의 범주 속에 두고 있음에도 불구하고, 플라톤에게 열등한 생성이며, 우연적이고 목적이 없는 부가적인 힘이 변형된 것임을 알 수 있다. 이는 곧 생성과 존재 가운데 무엇을 ‘실재’로 보는가의 차이이다. 화이트헤드에게는 실재가 과정이라면, 플라톤에게는 영속하는 것이 실재이다. 그러므로 궁극자의 측면에서 보자면, 화이트헤드의 철학은 플라톤 철학의 전복이라고 보아도 과언이 아니다.

IV. 영원한 대상과 형상

플라톤은 『티마이오스』 편에서 생성의 세계가 안정된 질서를 갖게 되는 것은 형상을 통해서라고 한다. 형상은 가장 미시적인 사물에서 거시적인 사물에까지 퍼져있다. 가장 미시적인 구성물인 물, 불, 공기, 흙 역시 형상을 통해서 질서와 비례를 제공받는다. 데미우르고스는 이 사물들에 기하학적 형상들로 한정함으로써 안정된 질서를 제공한다. 생성의 세계가 끊임없이 변화하는 세계이지만, 그것에 질서가 생겨나는 것은 오직 형상들에 의해서이다.

우리는 불과 같이 한 상태에서부터 다른 상태로 끊임없이 변화하는 것으로 지각되는 어떤 대상이든지 간에, 만약 그것이 불이라면, 우리는 그것을 “이것”으로 기술해서는 안 되며, “그와 같은 것”(like such)으로 기술해야 한다. (Tim 49d-e).

‘그와 같은’ 것은 생성의 세계에서 재현되는 형상의 모사이다. 이 경우에 데미우르고스는 기하학적 형상들을 통해서 현상계의 가시적인 요소들에 안정성을 부여한다. 만약 생성하는 것들이 영원하고 불변하는 형상들을 모사한다는 것을 염두에 두지 않는다면, 이 세계는 궁극적으로 혼돈적이며(Tim 52e-53a), 목적 없이 방황하는 힘만이 존재할 것이다.

플라톤은 데미우르고스가 불변하고 영원한 것을 이용해서 우주를 창조하지 않았다면, 이 우주는 결코 질서와 아름다움을 갖지 못할 것이라고 한다. 플라톤은 그와 같은 창조 모델을 다

음과 논증으로 보여준다.

만약 데미우르고스가 그의 모델로서 영원하고 불변하는 것으로 그의 시선을 돌렸다면, 그 생산물은 아름다울 것이다. 그러나 만약 그가 창조된 모델을 사용했다면, 그 생산물은 아름답지 못할 것이다(Tim, 28a-b).

...만약 우주가 아름답고 그 창조자가 선하다면, 그때 명백히 그는 영원한 것을 주목할 것이다. 그러나 만약 창조자가 창조되었던 것에 시선을 돌렸다면, 그것은 말하기가 불경스럽지만 그 반대가 참일 것이다. 그러나 그가 영원한 것에 시선을 돌렸다는 것은 모든 사람에게 명백하다. 왜냐하면 우주는 생성한 사물들 중에서 가장 아름답기 때문이며, 창조자는 원인들 중에서 최고이기 때문이다. 이러한 방식으로 생성되어진 우주는 이성과 사고에 의해서 이해되었으며, 언제나 동일한 것을 모방해서 구성되어진 것이다(Tim 29a).

이와 같이 데미우르고스의 선함과 이성적 본성이 이 우주를 만들 때, 영원한 형상을 본으로 삼도록 하였다는 것이다. 이를 통해 필연성에 질서와 아름다움이 생겨난다. 데미우르고스가 이 우주를 만들기 위해서 사용한 모델의 본성은 자존적이며 (Tim, 51e), 파괴할 수 없고(52a), 영원하고 불변하며(28a), 생성과는 반대되며(29c), 이성과 인식의 대상이며, 사고에 의해서만 이해될 수 있으며, 감각에 의해서는 알 수 없다고 한다(Tim 28a, 29a, 29c, 41e-51a).

그제야 우리는 한 종류의 존재는 언제나 동일하며, 창조되지 않으며, 파괴될 수 없으며, 결코 무로부터 그 자신 안에 어떤 것을 받아들이지 않으며, 그 자신을 어떤 다른 것으로 나아가지도

않는다. 그러나 어떤 감각에 의해서도 보이지 않으며 지각되지 않는다(Tim 51d-52a).

따라서 세계가 아름답고 질서정연한 것은 이성적인 데미우르고스가 영원하고 불변하는 패턴인 형상을 사용하기 때문이다.

그런데 영원한 형상들은 생성의 세계에 스스로 들어갈 수는 없다(Tim 52a). 오직 데미우르고스가 이 양자를 매개함으로써 가능하다는 것이다. 플라톤에 의하면, 형상들의 모사가 생성과 소멸의 과정에 있는 사물들에 나타나며, 그것들이 현상계의 모델로서 제시되는 까닭에 목적도 없이 방황하는 무한한 것에 한정성, 질서, 그리고 인식을 제공한다고 본다. 즉, “들어오고 나가는 모양은 언제나 존재하는 것의 모사이다. 이 존재는 훌륭한 방식에서 그것들을 인상지우며, 그래서 기술하기가 어렵다(Tim 50c). 그러므로 생성의 세계는 영원한 형상들을 통해서 안정과 질서를 가진다. 그것을 상호 매개하는 역할이 바로 데미우르고스이다. 다시 말해서 신에 의한 형상들의 매개가 없다면, 이 우주에서 질서는 찾아볼 수 없다.

한편 화이트헤드에게 존재의 기본적인 유형은 현실적 존재와 영원한 대상이라고 한다. 영원한 대상의 기능은 한 마디로 현실태를 한정 혹은 제한하는 역할을 하는 것이다. 그것이 미시적이든, 거시적이든 간에 말이다. 영원한 대상은 방향도 없고 목적도 없는 현실적 존재에 한정성을 부여하는 것이다. 우리가 ‘저것’이 아니라 ‘이것’을 택하는 이유가 된다. 그때 의미 혹은 가치가 발생한다.

화이트헤드는 『티마이오스』에서 형상에 대한 통찰은 시사하

는 바가 매우 크다고 한다. 그는 복잡한 사회적 질서라는 것은 기본 물체들의 근본적인 성격과 관계로부터 발생한다는 플라톤의 개념은 그 자신이 현실적 존재들에서 결합체와 사회가 발생한다는 것과 같은 맥락에서 볼 수 있는 것으로 간주한다.

『티마이오스』는 행위를 현실적 존재들의 궁극적인 입자적 성격과 결합시킨다. 플라톤은 현실적인 입자적 존재들로 이루어져 있으면서 각기 그 한정특성을 갖고 있는 일정한 사회라는 개념을 구상하고 있는 그는 이러한 사회의 집합을 자기 원인의 것으로 보지 않는다. 그 대신 그는 그것을, 자연의 이러한 부분에 생기를 불어넣는 원리가 되는 하위의 신들의 작품으로 간주하고 있다(PR 94).

또한 플라톤은 “자연적 사물의 여러 종류들 간의 선명한 차이를...수학적 형태”(PR 94)로 설명하거나 “정수들 간의 보다 단순한 비(ratios)”(PR 95)에 관여하는 것으로 설명한다. 화이트헤드가 볼 때, 플라톤은 사물들 간에 양립불가능한 차이가 발생하는 것은 “대비”에 의한 것임을 명확히 밝히고 있으며, 보다 높은 대비는 보다 낮은 대비들의 집합에 의존한다는 것을 주장하고 있다. 화이트헤드 역시 결합체와 사회 역시 보다 한정된 한정성의 형식에서 생겨나는 것으로 본다(PR 291). 따라서 화이트헤드와 플라톤에서 있어서 영원한 대상과 형상은 현실적 존재와 필연성을 위한 한정성을 제공해주는 역할을 한다.

그러나 플라톤은 형상에 존재론적 우월성을 제공한다. 왜 그런가? 화이트헤드는 형상들의 독립을 통해서 확실성을 확보하기 위함이라고 본다. 화이트헤드는 서양의 사상사에서 인식의 완전성과 확실성에 대한 개념이 문명을 괴롭혀 왔다고 한다.

이것은 유럽사고의 초기 발생에서 시작되었다. 플라톤, 아리스토텔레스, 에피쿠로스는 경험 속에서는 어떤 확실성의 요소가 있다고 믿었다. 이들은 추상의 위험을 인식하지 못했다. 우리는 역사 속에서 이들이 확실하다고 믿었던 원리들이, 역사의 변천 속에서 더 이상 생존하지 못함으로 보았다. 수학 역시 플라톤이 그것을 인식했던 의미에서 참은 아니다(MT 58).

플라톤처럼 형상들을 과정의 세계와는 별개의 존재로 간주하는 것은 형상들의 형상을 고려하게 한다. 이것은 아리스토텔레스가 플라톤의 형상을 비판한 요점이다. 그것은 수학에 대한 플라톤의 사고에 기인한다. 그러나 수조차도 화이트헤드가 볼 때는, 결코 현실태와 분리해서는 의미가 없다. 즉 “5와 6이라는 수적 개념들조차 그것들을 예증하는 사물들의 개념과 관련되어야만”(MT 69) 의미가 있다는 것이다. 이는 “영원한 대상은 항상 현실적 존재들을 위한 가능태”(PR 44)로만 기능한다는 것이다. 그래서 형상을 독립적인 존재로 규정해서 인식의 확실성을 확보하고자 했던 플라톤의 시도는 “잘못된 구체성의 오류”를 범한 대표적인 사례이다.

따라서 화이트헤드는 형상 이론에는 두 가지의 그릇된 편견이 있다고 한다. 하나는, 형상들이 과정의 세계와는 독립적이고 우월한 현존을 갖고 있다는 믿음이며, 다른 하나는 인식은 불변하는 형상들에 의해서 제한되며 확실한 것으로 간주될 수 있다는 학설이다. 화이트헤드는 모든 형상은 실현이 요구되기 때문에, 진정으로 “진흙의 형상은 진흙에 관련되어야만 하고, 악의 형상들은 악을 갖는 인물들이 필요하다고”(MT 69) 본다.

V. 신과 설득

화이트헤드는 유럽 철학의 전통은 “플라톤에 대한 일련의 각주”라고 한다. 여기에 대해서는 여러 가지 의미가 함축되어 있다. 이 글에서는 화이트헤드의 유기체 철학이 시간과 영원을 신의 매개에 의해 결합된다는 점에서 플라톤의 영향 하에 있다는 점을 지적하고 싶다. 유기체 철학과 플라톤 철학이 실재에 대한 이해에 있어서는 차이가 발생하나, 시간과 영원을 함께 사유하며, 그것을 통합하는 방식을 ‘신’이라는 개념으로 숙고한다는 점에서는 같다고 할 수 있다.

유기체 철학에 있어서는 세계의 과정을 구성하는 현실태가, 모든 현실적 존재에 있어 그 한정의 가능태를 구성하는 다른 사물의 진입(또는 관여)을 예시하고 있는 것으로 간주되고 있다. 시간적인 사물들은 영원적인 사물에 관여함으로써 생겨난다. 이 두 조는 시간적인 것의 현실태를 가능한 것의 초시간성과 결합시키는 어떤 것에 의해 매개된다. 이 궁극적 존재는 세계 속의 신적 요소이다(PR 40).

1. 데미우르고스의 창조활동에서 본 우주의 참된 원인과 설득(persuasion)⁹⁾

9) peitho는 불어나 영어로 persuasion이라고 하며, 우리말로 설득이라고 번역된다. 이 용어는 동사 peithomai에서 왔으며, 이 동사의 첫 번째 의미가 ‘설득하는 것’이다. 이것은 웅변에서 많이 사용된 용어이며, 그리스 시대에 소피스트에게 가장 어울리는 용어이다. 고르기아스에 따르면, 적들의 의견을 변경시키거나 법정에서 승리하는 것은 진리라기보다는 설득에 있다고 한다(Gorgias, 453a). 하지만 플라톤은 설득이라는 용어를 초기에는 못마땅하게 생각했다. 왜냐하면 그것은 웅변술에 사용되는 것으

『티마이오스』 편은 우주 창조에 관한 개연적인 설명이다. 따라서 플라톤은 독자들에게 신의 본성에 관한 정확한 기술을 요구하지 말 것을 경고한다.

이 우주를 만든 아버지는 발견하기가 어려우며, 그를 발견했다고 하더라도, 모든 사람들에게 그를 말하는 것은 불가능하다 (Tim 28c)

그래서 플라톤은 은유적으로 우주를 만든 창조자를 규정해 보고자 한다. 왜냐하면 모든 만물에는 어떤 질서가 있고, 분명히 어떤 생성의 원인이 만물에 내재하기 때문이다. 플라톤에 따르면, “생성하는 모든 것은 원인의 결과로서 존재한다고 진술한다. 왜냐하면 원인이 없이는 어떤 것도 생성되지 않기 때문이다”(Tim 28a). 즉 “가시적이고, 일시적이며, 만질 수 있는 무엇이든지 간에 어떤 원인의 작용에 의해서 반드시 나타나야 한다.”(Tim 29c) 플라톤은 이 우주에 존재하는 모든 것은 자존적인 것이 아니며, 어떤 원인의 활동을 요구하는 것으로 간주한다. 이 우주의 모든 활동의 참된 원인을 플라톤은 은유적으로 데미우르고스¹⁰⁾로 간주한다. 플라톤은 이것을 우주의 궁극

로, 과학이 결여된 것으로 보았기 때문이다. 그러나 이 용어는 강제와는 반대로, 『티마이오스』에서는 신이 생성세계에 질서를 부여하기 위해 사용된다. (*Les notion philosophiques*, 1990, p.189 참조)

- 10) 데미우르고스의 개념에 관해서는 주석가들에 따라 다소 차이가 있다. 콘포드에 의하면, 데미우르고스는 이 세계가 단지 맹목적인 자연적 힘의 산물이 아니라, 인간 기술의 산물처럼 합리적 계획의 증거를 보여 주고 있다는 것을 우리에게 깨닫게 하기 위한 수단이다(Conford, p.176). 테일러에 의하면, 자연 세계가 데미우르고스에 의해 창조되었다는 의미를 함축한다. 이것은 기독교 신학에 있어서 창조이론과 마찬가지로 자연 세계가 그 자체로 존재하지 못하고, 진정으로 독립적인 존재, 즉 최선의

적이며 활동적인 작인으로 여긴다.

그렇다면 우주의 질서와 아름다움의 궁극적인 원천으로서 데미우르고스가 이 세계를 만든 이유는 무엇일까? 플라톤에 의하면, 우주에 질서와 아름다움이 생긴 것은 신의 선함 때문이라고 한다. 만약 그의 선함이 이 우주에 내재해 있지 않다면, 우주는 오직 혼돈과 무질서의 상태에 있을 뿐이다(Tim 29e-30a). 그러므로 신의 선한 성격이 우주를 구성한 이유이다. 종래의 신들이 인간의 행위에 질투를 느끼는데 반해서, 신의 선함은 질투가 없다는 것이다. 그리고 플라톤에 따르면, 신은 무한한 능력의 소유자라기보다는 유한 능력의 소유자이다. 한정된 능력을 갖고 있는 신은 우주의 모든 존재의 근거가 될 수 없으며, 단지 우주에 내재해 있는 질서와 가치의 원리로 있을 뿐이다. 플라톤은 세계 도처에 악이 있음을 알 수 있기 때문에, 그것은 신에게 속할 수 없다는 것이다. 따라서 신은 결코 완전한 것이 아니며, 가능한 만큼 선한 존재이다(Tim 29e, 32b, 48a, 53b). 따라서 데미우르고스가 우주를 창조할 때, 그의 힘은 제한적이다. 즉 다른 힘과의 상호 작용을 통해서만 자신의 힘을 사용할 수 있다.

신이 생성 세계에 영원하고 불변하는 형상들을 부여해서 질서와 아름다움을 발생시킨다. 데미우르고스는 형상들의 안전성을 생성 세계에 가져다 줄 때, 결코 강제적으로 생성 세계에 부여하지 않는다. 그는 생성 세계를 설득한다. 신의 설득적 성격을 알기 위해서는, 우선 플라톤의 신을 은유적 표현으로 데

혼인 신에 그것의 존재를 의존하고 있음을 의미한다(Taylor, 1928, p.71), 또한 브라스토스에 따르면, “우리의 감각 경험의 대상들이 창조되었다는 플라톤의 확신의 근거는 그것들의 지적 구조가 지적인 원인으로 부터만 나올 수 있다고 본데 연유한다.”(Vlastos, p.404)

미우르고스라고 한 것을 염두에 둘 필요가 있다. 데미우르고스는 “장인”이라는 의미를 갖고 있다. 장인은 모든 사물을 그의 성질에 위배됨이 없이 질서와 미를 구축해 내는 자이다. 장인이 사물의 성질을 위배하지 않고 질서와 미를 창조한다는 것은 강제적인 의미보다는 설득적인 의미가 강하다. 예를 들자면 조각가는 금속을 조각하든, 나무를 조각하든 간에 그러한 재료의 성질을 최대한 이용해서 그가 원하는 것을 만들어 낸다. 이와 마찬가지로 데미우르고스로 불리는 신도 질료와의 관계에서 자신의 활동적인 성격을 부여하기 위해서 설득적인 작인으로 활동한다. 따라서 플라톤에 의하면, 우주는 목적도 없이 방황하는 필연성과 설득적인 이성의 상호 작용의 결과로 본다.

우주의 창조는 필연성과 이성의 결합된 작품이다. 지배적인 힘인 이성은 창조된 사물의 대부분을 최고의 것으로 가져오기 위해서 필연성을 설득하였다. 그리고 이 방식으로 착수된 후에, 우주는 이성적 설득에 복종하는 필연성에 의해서 구성되어진다 (Tim, 47e-48a).

글렌 몰로(Glenn Morrow)에 따르면, 설득의 근본적인 원리는 어떤 기술에도 적용될 수 있다는 것이다. 만약 이것이 그러하다면, 설득은 신성한 창조적 활동의 의미 있는 이미지로서 볼 수 있다. 조각가가 나무와 돌 그리고 금속 물질을 갖고서 조각하기를 원한다면, 그것들은 어떤 목적을 위해서 이성적으로 사용해야 하며, 또한 연설가가 청중들에게 자신의 목적을 실현하고자 한다면, 그들이 원하는 것을 알고서 청중들을 이성적으로 설득해야 한다. 그러므로 설득은 지성의 기술이다(Morrow, 1950, 430-443).

이와 같이 그것은 바라는 목적에 이르기 위해서 재료들 속에 있는 고유한 힘을 아주 철저히 이해해서 그것을 이용하는 수단이다. 조각가와 마찬가지로, 데미우르고스는 그의 목적을 달성하기 위해서 필연성의 고유한 성질을 최대한 이용한다. 이러한 신적 설득력이 우주의 모든 구성물에 내재한다. 영원하고 불변하는 형상을 매개로 하여 무작위적이고 목적이 없는 필연성을 신의 목적에 합당하게 질서지우는 신의 활동을 ‘설득’이라고 표현한 것이다.

비록 데미우르고스가 그의 질료 혹은 필연성을 완전히 통제할 수 없다고 하더라도, 그는 활동적으로 자신의 질료들을 최고의 가능한 결과를 가져오기 위해서 사용한다. 신의 이성운 활동의 종속적인 원인들로서 필연성에서 나온 것이다(Tim 46d). 필연성은 데미우르고스의 설득을 제한하거나 억제할 수 있다고 한다. 그러나 그의 설득은 필연성이 갖고 있지 않는 질서나 아름다움을 그에게 부여한다. 필연성은 신의 설득에 복종하는 부분이 있으므로 해서 우주에 질서를 부여한다. 따라서 설득당한 필연성에 의해서, 무작위한 엔트로피 운동을 전개한 우주에 질서와 아름다움이 가능하게 된다. 그러므로 신의 성격은 데미우르고스라는 참된 원인이 필연성을 설득함으로써 우주에 질서와 미를 생기게 한다.

물론 플라톤의 대표적인 연구가 중의 한명인 브라스토스(Vlastos)는 플라톤이 사실에 대한 설명에 가치를 부가함으로써 우주론을 퇴화시켰다고 주장한다(Vlastos, 1975, 29-30). 실제로 자연과 인간에게서 가치 혹은 선택의 능력을 부정한다면, 그것은 일정한 추상적 영역에서는 많은 이로움이 있는 것이다. 그러나 그것은 실재하는 어떤 측면을 간과하고 있거나, 어

면 측면을 사상하고 있음이 분명하다. 오늘날 프리고진의 열역학이나 양자 역학에서는 관찰자의 개입이나 자연의 자기 생산적 능력을 인정하는 추세이다. 그런 측면에서 본다면, 플라톤의 우주론에서 가치를 우주에 대한 설명의 한 축으로 보는 것은 결코 잘못된 일이 아니다.

2. 화이트헤드에게서 신과 설득의 개념

화이트헤드의 신은 창조적 과정에서 혼돈에 질서를 부여하고, 보다 높은 이상과 가치를 제공하는 요인이다. 이 신은 다른 현실적 존재와 마찬가지로 양극적인 성격이 있다. 신의 원초적 본성과 결과적 본성이다. 원초적 본성은 “각각의 현실태에 대한 영원한 대상의 상대적 관련성을 결정하는 가치평가”(PR 344)이며, 그런 점에서 이 측면은 “자유롭고, 완전하고, 원초적이고, 영원하고, 현실성을 결여하고, 무의식적인”(PR 345) 것이다. 반면에 신의 결과적 본성은 “세계에 대한 최초의 행위”(PR 345)인 점에서, “결정적이고, 불완전하며, 결과적이고, 영속적이고, 완전히 현실적이고, 의식적”(PR 345)이다.

우리는 화이트헤드의 양극적인 측면을 플라톤의 『티마이오스』와 비교해 볼 때, 두 가지로 생각해 볼 수 있다. 하나는 신과 영원한 대상과의 관련은 플라톤에게서 데미우르고스와 형상과의 관련과 비교해 볼 수 있으며, 신과 세계와의 관련은 플라톤에게서 데미우르고스와 필연성과의 관련을 비교해 볼 수 있을 것이다. 여기서는 신과 영원한 대상의 관계를 통해서 플라톤과의 연관을 짚어볼 것이다.

영원한 대상과 신의 관계는 현실 세계를 통해서만 구체적으

로 드러난다. 영원한 대상은 한정의 기능을 하지만, 스스로는 현실세계와 어떤 관련도 맺을 수 없다. 그것은 신의 능력에 의해서만 그와 같은 역할을 수행한다. 그런 점에서 화이트헤드는 신의 원초적 본성을 “영원한 대상의 전 다기성의 무조건적인 가치평가”(PR 31)로 규정한다. 이는 세계와 무관한 영원한 대상들을 과정 세계에 한정을 역할을 드러내기 위해서 질서정연한 모습으로 변환시킨다는 것이다.

현실세계와는 완전히 추상해서 영원한 대상을 이해하려는 노력은 그것들을 무차별적인 비존재들로 환원시키는 것을 초래한다...따라서 영원한 대상들이 창조적 과정의 각각의 사례에 대한 차별적인 관련성은 신의 원초적 본성 속에 그것들의 개념적 실현을 요구한다. 그는 영원한 대상을 창조하지는 않는다. 왜냐하면 그의 본성은 그것들이 그를 요구하는 동일한 정도에서 그것들을 요구하기 때문이다...영원한 대상들의 서로 간의 일반적 관계, 다양성과 패턴의 관계는 신의 개념적 실현에 대한 그것들의 관계이다. 이 실현을 별도로 하고서는, 비존재로부터 구분할 수 없는 단순한 고립이 있을 뿐이다(PR 257).

『티마이오스』에서, 플라톤은 형상과 신의 관계를 화이트헤드의 관점과 유사하게 드러낸다. 물론 플라톤의 사상에서 존재와 생성의 영역을 이분법적으로 분리한 것은 사실이다. 하지만 이 이원적 경향은 초월해 있는 형상이 현실세계(필연성)에 어떤 역할을 한다는 사실로 인해 다소 완화된다. 데미우르고스는 형상들을 그의 모델로 사용하고, 생성의 세계에 질서를 부여한다. 즉 플라톤 역시 화이트헤드가 앞에서 말한 것처럼 영원한 것과 시간적인 것을 구분함에도 불구하고, 양자가 신의 매개를

통해서 관련을 맺고 있다는 것이다. 이 신은 영혼 혹은 이성을 갖는 존재이다. 화이트헤드는 플라톤의 이와 같은 사유를 다음과 같이 진술한다.

그 다음에 플라톤은, 관념으로 하여금 창조적 전진에서 효력을 발휘하게 하는 작용자에 대한 고찰로 나아간다...관념들을 살아 있는 지성으로 영입됨으로써 생명과 운동을 얻게 된다. 이처럼 관념을 응시하고 있는 살아 있는 지성이 바로 플라톤이 명명한 프시케이다. 프시케는 영어로 'soul'이며, '영혼'으로 번역될 수 있다. 그러나 우리는 이 낱말에서 연상되는, 몇 세기 도안의 기독교적 부가 의미를 조심스럽게 벗겨내야 한다. 플라톤은 관념을 적극적으로 파악함으로써 전 우주의 과정을 공평하게 조건 지우는 기본적인 '프시케' 같은 것을 생각하고 있다. 이것이 최고의 장인이며, 세계가 보여주고 있는 질서의 정도는 이 장인에 의존한다(AI 147/244).

그러나 신은 현실적 존재에게 영원한 대상을 강제적으로 부과할 수는 없다. 다시 말해서 우주의 질서와 목적에 대해서 신은 무조건적으로 책임을 질 수는 없다. 그렇다면 신은 어떻게 영원한 대상을 통해 현실적 존재에게 한정된 상황을 제공할 수 있는가? 그것이 없다면, 질서와 안정성을 설명될 수 없다. 화이트헤드는 여기서 플라톤이 말하는 '설득'개념을 가져온다. 즉 강제성이 아니라 설득을 통해서 현실적 계기들의 관련성, 결합체, 사회라는 구성체를 만들어 낼 수 있다는 것이다.

마지막으로 '부과된 법칙'에 대한 어떤 개념을 떠날 때 내재의 학설은 어째서 우주가 법칙 없는 혼돈으로 끊임없이 거슬러 되돌아가지 않는가에 대한 어떤 이유도 제시하지 못한다. 실제로

내재의 학설에 따라 해석되는 우주는 어떤 안정된 현실태, 즉 그것과 그 밖의 사물들 사이의 상호연관이 질서로의 불가피한 지향을 보증해 줄 수 있는 안정된 현실태를 포함하는 것으로 나타나야 한다. 플라톤이 말하는 ‘설득’이 필요한 것이다(AI 115/196).

그런데 중세와 근대에서 법칙을 부과하는 것으로 신을 규정하게 되면 ‘완전성’의 도그마에 빠지게 된다. 왜냐하면 신이 모든 질서를 부과한 것으로 볼 때, 악이나 대립을 모두 신의 탓으로 돌리게 되기 때문이다. 그러므로 신을 논할 때도 “모든 완전성의 조화라는 총체성 같은 것은 존재하지 않는 것”(AI 277/422)이다. 또한 그 경우에 새로움의 창조적 전진을 통해서 대립을 양립 가능한 방식으로 설득하는 다양한 역사적 상황을 이해할 수 없게 된다. 즉 “역사라는 것은 공동 실현과 모순되는 이상을 각각 강력히 밀고 나아가는 다양한 이상주의 집단의 무대로 간주될 때 비로소 이해될 수 있다”(AI 277/422). 따라서 신이 영원한 대상을 현실적 존재에 진입시킬 때, 그 가운데 무엇이든지 실현할 수 있는 무한한 가능성을 열어주는 것이 ‘신적 에로스’의 역할이며, 그것이 바로 신의 미적인 본성인 것이다.

이러한 본질적인 양립 불가능성의 원리는 신의 본성에 대한 개념과 중요한 관련을 가지고 있다...실제로 이러한 개념을 도외시한다면 신의 결정적인 본성을 생각하는데 어려움이 있게 될 것이다...그러나 기묘하게도 내가 알고 있는 한, 이 양립불가능성의 관념은 신 속에서 실현된 이상에 일찍이 적용된 적이 없었다. ‘신적 에로스’는 모든 이상들로 하여금 각각 시의적절하게 (due season) 유한한 실현을 강력히 밀고 나아가도록 하면서, 이

들을 적극적으로 회포하는 것을 간주되지 않으면 안다. 그래서 과정은 신의 본성에 내속해 있어야 하며, 그것으로 말미암아 신의 무한성은 실현되는 것이다(AI 277/422).

그러나 화이트헤드의 신 개념에서, 그것은 결코 “세계를 창조하지 않으며, 세계를 구할 뿐”(PR 105)이라는 사실을 망각해서는 안 된다. 다시 말해서 화이트헤드에게 신은 “모든 형이상학적 원리의 예외로 취급되어서는 안 된다”(PR 343)는 것이다. 그러므로 세계와 신은 언제나 상호 관계성 속에 있다.

세계에서 이루어지는 것은 천국에서 실제성으로 변형되고, 천국에서의 실제성은 세계로 되돌아 이행한다. 이러한 상호 관계 때문에, 이 세상의 사랑은 천국의 사랑이 되고, 다시 이 세상에 흘러넘친다. 이런 의미에서 신은 위대한 동반자-고통을 함께 나누는 수난자-이다(PR 351)

플라톤이 데미우르고스가 필연성을 제약하기는 하나, 데미우르고스는 필연성에 의해서 영향을 받지 않는다. 그러나 화이트헤드에게 신은 세계의 영향을 받으며, 또한 세계에 질서와 목적을 부여한다. 이것은 세계와 신관의 관계에서 플라톤을 넘어서 가는 측면이 있다는 점도 기억해야 한다.

VI. 맺음말

『티마이오스』에서 플라톤은 생성 세계에 질서가 생겨난 것은 신, 필연성, 형상과 같은 형성적 요소들이 각자의 역할을 유

기적으로 수행하였기 때문에 가능한 것으로 본다. 물론 여기서 플라톤은 인식과 역견, 생성과 형상이라는 이원론적 접근에서 완전히 벗어나지는 못한다. 하지만 초월적인 형상에서 미와 질서를 찾기보다는 세계 안에서 질서와 미를 구축하려는 시도를 엿볼 수 있다. 더욱이 신은 형상 없이는 자신의 목적을 성취할 수 없고, 힘은 있으나 목적이 없는 필연성 없이는 자신의 목적을 성취할 수 없다. 마찬가지로 필연성도 신의 활동을 통한 목적을 부여받지 못한다면, 단지 엔트로피로 진행될 뿐이다. 형상 또는 자신의 질서와 미를 한정하는 역할도 필연성과 신 없이는 이루어낼 수 없다.

화이트헤드의 유기체 철학 역시 우주 속에 고립된 존재는 없으며, 상호 관계망 속에 놓여있다고 본다. 그래서 현실적 존재가 자신의 목적을 성취해서 만족에 도달하기 위해서는 앞에서 말한 형성적 요소들의 긴밀한 상호 관계없이는 이루어낼 수 없다. 플라톤과 마찬가지로 궁극적 원리인 창조성이 새로움을 발생시키기 위해서는 영원한 대상과 신의 도움을 적극적으로 필요로 한다. 신의 매개 없이는 영원과 시간의 결합을 통한 안정성과 새로운 질서는 결코 발생할 수 없다는 것이다.

앞선 논의에서 질서가 발생할 때, 형성적 요소들의 상호 관계에서 데미우르고스와 필연성의 관계와 마찬가지로 신과 현실적 존재와의 관계가 강제적이지 않다는 것이다. 화이트헤드와 플라톤 양자는 ‘설득’이라는 개념을 통해서 우주에서 질서가 발생하는 것으로 본다. 진리, 미, 선이라는 가치는 궁극적인 형태로 완벽하게 주어진 것이 아니라, 주어진 세계가 그것을 실현하고자 하는 목적을 통해서만 생겨나는 것이지, 신이 결코 강제적으로 부과하지는 않는다는 점이다. 즉 우주의 최종적 비

전은 세계가 이상을 향하도록 설득함으로써 세계에서 신의 지혜와 선이 드러난다는 것이다.

사물의 본성의 핵심에는 항상 청춘의 꿈과 비극의 결실이 있다. ‘우주의 모험’은 바로 그런 꿈에서 출발하며, 비극적인 ‘아름다움’을 거두어들인다. 이는 열정과 평화가 통합되는 비결이다. 즉 수난은 ‘조화들의 조화’에서 그 종국에 이른다는 것이다. ‘청춘’과 ‘비극’의 종합을 동반하는 이 최종적 사실에 대한 직접적 경험이 이른바 ‘평화’의 감각이다. 이런 방식으로 ‘세계’는 그 다양한 개체적 계기들에 있어 가능한 완전성들을 지향하도록 설득되기에 이른다(AI 296/446).

그러나 화이트헤드는 존재론적으로나 인식론적으로 형상과 신의 우월성을 거부한다는 점에서, 화이트헤드는 “변경된 플라톤주의자”임은 분명하다. 이상과 같이 다소 성긴 방식으로 플라톤의 우주론과 화이트헤드의 우주론의 형성적 요소를 비교해 보았다. 이러한 비교를 위해서는 각 개념에 대한 보다 철저한 연구가 요구된다는 점은 분명하다. 그것은 차후에 보다 치밀하게 분석해볼 것이다. 이 논문에서 가장 중요한 초점은 화이트헤드의 우주론이 플라톤의 우주론과 상당한 관련성이 있다는 것이며, 신이 세계와의 관련성은 나머지 형성적 요소와의 밀접한 관계에서 그 의미가 주어진다는 것이다.

참고문헌

- 김영식 편, 『근대 사회와 과학』, 창작과 비평사, 1989.
- Bury, G., *Timaeus*, Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- Conford, M., *Plato's Cosmology*, London, 1937.
- Gurthrie, C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Jowett, B., *The Dialogues of Plato*, Oxford, 1953.
- Morrow, R., “Necessity and Persuasion in Plato's *Timaeus*”, *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by Allen R., London, 1968, pp. 379~400.
- Vlastos, G., “The Creation in the *Timaeus*: Is it a Fiction”, *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by Allen, R., London, 1968, pp. 401~420.
- Whitehead, A. N., *Science and the Modern World*, New York: The Macmillan Company, 1925.
- _____, *The Function of Reason*, Boston: Beacon Press, 1958.
- _____, *Process and Reality*, New York: The Free Press, 1978. 오영환 역, 『과정과 실재』, 서울: 민음사, 1991.
- _____, *Adventure of Ideas*, New York: the Macmillan Company, 1961. 오영환 역, 『관념의 모험』, 서울: 한길사, 1996.
- _____, *Modes of Thought*. New York: The Free Press, 1968.
- Hirschberger, J., 『서양철학사』, 강성위 역, 이문출판사, 2002.

[Abstract]

Timaeus' Status of Plato in Whitehead's Philosophy of Organism

Kim, Young-jin (YOUNGNAM UNIV.)

The purpose of this thesis is to explore which place Plato's dialogue, *Timaeus*, has in Whitehead's philosophy of organism. Whitehead states that his philosophy of organism is rendering Plato's general point of view with the least changes. Especially in this thesis, it is found out that Whitehead's philosophy is related with *Timaeus* in the formation of the formative elements of cosmos.

Whitehead holds that the cosmology of the seventeenth century emphasized only the efficient cause and therefore has no place for the final cause, so that the image of nature from this have no reality.

About formative elements, Whitehead takes three elements for formation of actual world. That is god, eternal objects, creativity. In analogous way, Plato also take three elements as god, forms, necessity in *Timaeus*. In spite of the similarity in this point, we find an ontological difference between Whitehead and Plato.

Key-words: efficient cause the final cause god, eternal objects, creativity. forms, necessity.

접 수 일: 2009년 10월 3일

심 사 일: 2009년 10월 10일-10월 24일

게재확정일: 2009년 10월 30일

화이트헤드의 리듬과 김홍수의 하모니즘

전 병 기 (대구기톨릭대)

【한글요약】

본 논문은 김홍수의 하모니즘 미술을 회화사적으로 그리고 화이트헤드의 사건과 대상 개념으로 분석하고 하모니즘에 대한 의미 부여를 그 목적으로 하고 있다. 먼저 영국의 화가 베이컨의 그림과 20세기 시공간 개념을 비교했을 때, 이 비교는 베이컨의 그림이 시공간의 예술적 완성이라는 사실을 보여주었다. 그리고 뉴만의 ‘숭고하고 위대한 인간’이라는 작품과 과학적 사실인 원자와 비교했다. 이 비교가 보여주는 것은 이접적인 현실적 공간의 연접적 공재였으며, 이 연접적 공재에서 양자론의 미술적 완성이라는 사실을 볼 수 있었다. 이 두 그림에서 우리는 20세기의 과학적 내용에 대한 미적 실험의 완성을 볼 수 있었다. 두 작품의 관계가 갖는 의미는 20세기의 시공간 개념과 양자론의 관계와 같다. 화이트헤드 입장에서 볼 때 이 두 그림은 대상이 없는 사건의 파악만을 그린 것이다. 따라서 추상미술을 이해하기 힘든 것이 아니라 이해에 필요한 인지 가능한 대상이 없었던 것이다. 여기에 대상을 그려 넣은 것이 김홍수의 하모니즘 작품들이다.

【주제어】 화이트헤드의 리듬, 김홍수의 하모니즘, 사건, 대상, 시공간, 양자론, 구상/비구상.

I. 서론

19세기 말에서 20세기 초까지 30여 년간에 새롭게 형성된 자연에 대한 인식의 틀은 20세기를 포함한 현재의 사고 기반이 되었다. 그 틀의 양대 지주로 자리 잡고 있는 것이 아인슈타인의 상대론과 양자론이다. 상대론은 시간과 공간에 대한 인식 변화를 초래하였고 양자론은 미시적 물질의 거동과 그 물질의 구조에 대한 인식을 변화시켰다. 이들 이론이 제안되었던 당시는 물론이고 20세기는 온통 이들 양대 지주의 검증적 실험과 적용의 시기라고 할 수 있다. 과학은 물론이고 인문 사회 예술 분야도 마찬가지였다. 이들이 다루는 기본적인 개념은 ‘시간’, ‘공간’, 그리고 ‘물질(혹은 물질의 요소/원자)’들이다. 시간 공간 물질이라는 개념은 인간 사고의 틀을 형성하는 기본적인 요소이다. 인간의 유 무형적 행위가 사고를 바탕으로 한다고 할 때, 그 사고의 내용이 아무리 추상적인 용어로 기술된다고 하더라도 그 사고의 근저에는 시간, 공간, 물질이라는 개념이 의식적이든 무의식적이든 깔려있게 마련이다. 따라서 사고의 기본적 요소가 되는 이 개념들이 갖는 의미의 변화가 새로운 사고의 틀을 요구하게 된다.

사고의 틀이 바뀐다는 것은 세상을 바라보는 방법을 달리한다는 의미이고, 세상을 드러내는 표현이 달라진다는 의미이다. 20세기는 바로 이 새로운 방법과 표현을 통해서 새로운 자아 형성을 실험한 시기라 할 수 있다.

여기서 예술이 과연 사고의 틀 위에서 구축되는 것인가 하는

문제는 ‘사고’라는 용어를 과학에서 추구하는 엄밀한 ‘논리적 사고’라는 잣대를 사용할 때 발생한다. 이 문제는 예술과 자연의 관계에서 어떤 일치점이 존재하는가 하는 역사적인 문제)이다. 여기서 이 문제는 다루지 않는다. 다만 예술가들이 자신의 작품을 구상할 때, 엄밀한 논리적 사고가 아닌 비약적인 전개가 있다하더라도, 사고의 주체인 작가 자아의 통일적 연속성으로 작가적 사고의 틀은 보증된다. 이와 같은 통일적 연속성은 작가의 세계로서 시간, 공간, 물질이라는 기본적인 세 개념으로 구성된다. 물론 이 세계와 이 세계를 기반으로 작가가 드러내는 세계) 그리고 자연의 세계와는 일치하지 않는다. 그러나 작품으로서 드러난 세계는 작가의 현실적 경험 세계가 투영된 것이라 할 수 있다. 이 투영에서 변질 없이 드러나는 것이 시간, 공간, 물질 개념들이다. 왜냐하면 이 개념들이 없이는 공간적 관계, 시간적 관계 그리고 이들 관계를 물리적 표현이 불가능하기 때문이다.

물질에 대한 양자론의 입장을 보자. 그림 1의 **a**는 월포 해변에서 바다를 바라보는 풍경(2008. 6. 1. 정오)³⁾이다. 그리고 **b**는 원자모형을 나타내는 모형이다. **M**은 원자핵을 나타내고 **e**는 전자를 나타내며, **M**주위의 동심원들 또한 전자 혹은 전자의 궤도를 나타낸다. 그림 1의 **a**가 나타내고 있는 자연은 그림1의 **b**와 같은 추상된 원자들로 구성되어있다는 것이 과학적인 사실

1) 홍타타르키비츠/소효주 역, 『미학의 기본 개념사』, 미술문화, 2001, 351~374쪽 참고.
 2) 작품이 드러내는 세계로서 이 세계는 작가의 의도와는 다르게 감상자에 의해 새로운 의미로 해석될 수 있는 세계이다.
 3) 이 사진은 2008년 6월 1일 정오에 연속적으로 촬영한 사진 16매 중의 한 장이다.

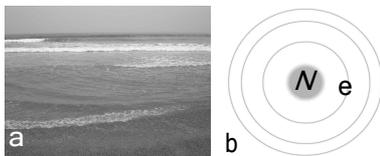


그림 1. a. 해변, b. 원자 모형

이다. 물론 동일한 원자들로만 구성되어 있다는 것은 아니다. 여기서 직접 경험하는 **a**와 경험하는 그것을 구성하는 **b**의 관계는 어떻게 설정해야 하는가? 우리는 바다를 보고 바다라고 해야 하는가? 아니면 특정원자들을 지칭하고 이 지칭된 원자들의 집합체라고 해야 하는가? 어느 것이 참된 것인가? 양자론이 등장했을 당시의 충격을 보아는 다음과 같이 표현했다. “양자론에 충격을 받지 않은 사람은 그 누구도 양자론을 이해하지 못했다”⁴⁾고 적고 있다. 화이트헤드의 말을 빌려 표현해보면 “지각되는 모든 것은 자연에 존재하는 것이다. 우리는 고르고 선택할 여지가 없다. 우리에게는 불타는 저녁노을이, 과학자들이 설명하는 현상인 분자와 전자만큼, 자연의 일부인 것이 틀림없는 것”⁵⁾이다.

우리는 여기서 초현실주의자들의 이야기를 상상할 수 있다. ‘초현실주의’란 “1924년 현실 그 자체보다 더 현실적인 어떤 것을 창조하려는 젊은 예술가들의 열망을 표명하기 위해서 만들어진”⁶⁾ 말이다. 그림 2의 **a**는 마그리트의 Red Model(1937)



그림 2. a. Red Model, b. X-ray

4) Blatt, *Modern Physics*, McGraw-Hill, 1992, p.131.

5) 화이트헤드/전병기, 이태호역, 『자연의 개념』, 이문출판사, 1998, 46쪽.

6) 곰 브리치, 『서양미술사』, 예경, 2002, 590쪽.

이라는 그림이고, **b**는 X-선 사진이다. 그림 **a**에서는 구두에서 발이 스며 나오고, 다시 그 발을 통해서 피부 아래에 있는 핏줄까지 드러나고 있다. **b**에서는 피부 가장 깊숙이 감춰진 발의 뼈가 스며 나오고 있다. 우리는 여기서 다시 한번 그림 1의 **a**와 **b**의 관계를 연상하면서 “현실 그 자체보다 더 현실적인 것”이 무엇인가를 상상할 수 있다. 공간적으로는 시각적 경험 세계를 부정하는 것이고 시간적으로는 자신이 걸어온 길을 돌아보고, 자신이 나갈 길을 예측하면서 현실적인 경험세계를 넘어서는 것이다. 이와 같은 현상은 과학자에 있어서는 거시세계를 지탱하고 있는 미시세계를 드러내려고 하는 노력과 같은 것이다.

이러한 탐구는 시간이 지남에 따라 더욱 심화되어, 심지어 미술에 조예가 깊은 전문가들조차도 이해하기 힘든 작품들이 나오기 시작했다. 이와 같은 역사적 연상은 과학에 있어서는 뉴턴역학과 영자역학의 대비에서 나타나는 현상과 유사하다. 양자론의 이해에 대한 여러 문제는 미해결인 상태로 아직도 양자철학이라는 이름으로 남아있다. 여기서 기본적으로 문제가 되는 것은 눈에 보이는 세계와 보이지 않는 세계, 기술(記述)의 세계와 해석(解釋)의 세계, 시각적 대상의 세계와 비시각적 대상의 세계, 사실적 세계와 추상적 세계의 대비에서 드러나는 것으로, 이들 양 세계에 대한 사가고의 대립적인 문제를 어떻게 해결할 것인가 하는 것이다. 하지만 과학에서는 이와 같은 대립이 문제가 되지 않는 것이다. 왜냐하면 실험이라는 재현의 방법으로서 양자를 동시에 인정했기 때문이다. 하지만 조금 더 근본적인 문제를 다루는 과학철학의 문제로 넘어가면 그 관계는 상당한 문제로 상존하게 된다. 이 문제는 여전히 양자론의

근본적인문제로 남아있다. 한편 회화의 분야로 넘어가면 사실적 세계와 추상적 세계, 구상과 비구상, 대상과 비대상 non-object의 대립은 더욱더 심화되어 왔다. 회화에서 발생하는 문제가 더욱더 심각한 것은 과학철학에서는 하나의 현상에서라는 출발점이 분명하게 주어지는 반면에 회화에서는 그렇지 않다는 것이다. 또한 회화에서는 비재현성⁷⁾을 추상의 극치로 보는 입장이 있기 때문이다.

이 문제를 김홍수는 하모니즘으로 극복하려고 했다. 그는 1977년 하모니즘 선언문에서 “음과 양은 서로 상반된 극을 이루고 있다. 그러나 그것은 하나의 세계로 어울리게 될 때 비로소 완전히 접근하게 되는 것이다. 음과 양이 하나로 어울려 완전을 이룩하듯 사실적인 것과 추상적인 두 세계가 하나의 작품으로 용해된 조화를 이룩할 때 오묘한 조형 세계가 전개된다.”⁸⁾고 했다. 또한 그는 “하나의 그림을 그릴 때 눈에 보이는 모델은 구상화면에 눈에 보이지 않는 모델의 정신세계는 추상화면에 그려놓아 다시 둘을 완벽하게 조화시키는 방법으로 그림을 그려나갔다...이는 각기의 다른 주제를 별도의 화면에 그려 조화 시키는 것이 아니라 하나의 주제⁹⁾를 놓고 전혀 다른 표현방식으로 그려서 완성한다.”¹⁰⁾라고 했다.

II. 하모니즘의 분석

7) 사물에 대한 시각적 내용을 가감 없이 표현하는 것.

8) 김홍수, *하모니즘 선언*, 한국일보(2003. 8. 12.)

9) 여기서 말하는 하나의 주제는 이미 언급한 하나의 현상으로 시각적 경험과 비시각적 경험을 아우르는 전체를 의미한다.

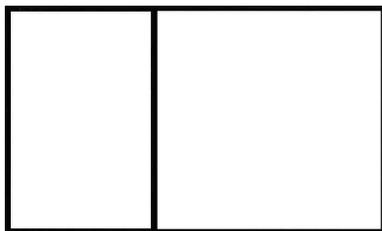
10) 곶 브리치, 『서양미술사』, 예경, 2002, 590쪽.

김홍수의 하모니즘적 작품들 중에서 1992년 작인 ‘망부가’(그림 3)를 예로 들겠다. 분석이라는 이름 하에서 볼 때, 이 작품은 두 그림이 공재되어있다고도 할 수 있고, 세부분으로 구성되어있다고도 할 수 있다.



ø† 3. Y€ , 1992(@e↑)

공재라는 입장에서 볼 때, 전혀 이질적인 별개의 두 세상(사실적 세상과 추상적 세상, 그림 5와 그림 6) 즉 그림 4의 두 창으로 통하는 이질적인 세상의 풍경을 작가



ø† 4. =A

자신의 눈을 통해서 관객의 동시적이고 현실적인 공간에 투영시키고 있다. 다시 말해서 이접(離接)적으로 존재하는 두 세상을 연접(連接)적 관계인 하나의 세계로 보여준다. 연접된 두 세계가 구성하는 새로운 세계가 하모니즘이라는 이름으로 작가의 사고 혹은 느낌 속에 드러나는 것이다.



ø† 5. lÁ

하모니즘이라는 용어는 추상적인 용어다. 두 개의 그림이 한 공간에 주어졌을 때 그것이 조화가 된다는 것을 어디에 호소하는가는 아주 중요한 것이다. 다시 말해서 단순하게 작품을 감상하는 자의 느



ø† 6. DIÁ

킴에 호소하는가 아니면 시각적인 연결점을 찾아서 그 시각적인 사실을 바탕으로 느낌에 호소하는가이다. 이 둘의 결과는 전혀 다르다. 후자적 입장의 사실적 근거에 의한 분석이 예술성을 손상 시킬 수는 있다. 하지만 그 어떠한 추상성이라도 사실성을 상실하면 뜬구름과 같은 것이다. 또한 그 상실은 언제나 인간의 창조행위들을 단순한 공재상태로 몰고 갈 것이다. 여기서 단순한 공재상태로 몰고 간다는 의미는 인간의 부분적 창조 행위들 더 구체적으로 말해서 과학과 예술 이라는 독립적 요소들이 인간의 종합적 총체적 통일성 속에서 어떻게 연결되는가에 대한 답을 영원히 포기한다는 의미다. 이 추상성에 대한 사실적 근거를 제공하는 것 또한 이 논문의 목적 중 하나다.

세 부분으로 구성되어있다는 입장에서 볼 때, 그 세 부분은 그림 4의 창틀과 그림 5의 구상 부분(작가의 눈에 보이는 모델)과 그림 6의 비구상 부분(모델의 정신세계에 해당하는 작가의 눈에 보이지 않는 부분)이다. 물론 김홍수의 작품들이 모두 두 개의 창으로만 구성되어있는 것은 아니다. ‘모란의 나상’의 경우는 세 개의 창으로 구성되어있으며, 일부는 창틀을 의도적으로 허물려고 하는 흔적이 보이는 작품도 있다. 여기서 공재라는 입장과의 차이점은 그림 4의 창틀 부분이다. 우리는 이 창틀에서 김홍수의 하모니즘이라는 추상성에 역사성과 사실성을 부여할 수 있는 근거를 찾을 것이다. 만약에 창틀이 갖는 사실적인 근거가 상실된다면 이 창틀은 두 세계(구상과 비구상)단절시키고 있는 벽이다. 또한 구상과 비구상의 단절을 의미할 것이다.

우리는 이 분석을 위해서 미술 용어가 갖는 화이트헤드의 용

어적 의미를 간단하게 살펴야하는데, 그 용어는 미술에서 같은 의미로 사용되는 “추상abstract”, “비구상non-figurative”, “비대상 non-object”이다. 이 용어들은 시각적 내용의 시공간적 배치와 회화의 시공간적 배치가 일치하지 않는 경우를 의미하고, 사물에 해당하는 대상이 없는 경우를 의미한다. 화이트헤드의 사건과 대상이라는 의미에서 볼 때, 비구상이라는 그림을 ‘그리는’ 행위는 대상이 개입되지 않은 사건을 그리는 것이라 할 수 있다. 더 정확하게 말해서 그리는 행위 자체가 사건인 것이다. 시간과 공간이 사건에서 파생된 것이라는 화이트헤드의 말을 빌려 표현하면 그 행위는 시간과 공간을 그리는 것이다. 따라서 비구상이라는 그림은 시공간의 흔적만 남아있고 이 시공간에 연결되어야 할 대상이 증발했거나, 그 대상이 작가의 마음 속에 감추어진 상태로 있거나, 변형된 상태로 드러나 있는 것이다. 이 말은 이미 언급한 ‘시각적 내용의 시공간적 배치와 회화의 시공간적 배치가 일치하지 않거나 사물에 대응되는 대상이 없다’는 말과 같은 것이다.

화이트헤드에 있어서 대상은 시공간을 초월해 있는 것이다. 다시 말해서 현실을 떠나 있는 것이다. 이러한 화이트헤드적 의미에서 볼 때, 작가의 그리기 행위라는 사건과 직접관계를 갖는 대상이 아닌 모든 대상이 비구상 회화의 대상으로 자격을 갖게 된다. 하지만 여기서 시각적 재현성을 갖는 대상은 제외된다. 왜냐하면 초현실주의자들이 추구하는 ‘현실적인 것 보다 더 현실적인 것’에 대한 탐구라는 조건을 위배하기 때문이다. 따라서 비구상에서 대상이 될 수 있는 것은 현실적 세계의 사물에 대응되는 대상이 아닌 것이다. 회화가 시각이라는 감각기능에 의존하는 것이라고 할 때 비구상에서는 재현 가능한 대상

은 사라지게 된다. 따라서 사물도 사라지게 된다. 과학에서 바다와 바다를 구성하는 원자의 관계에서 바다는 사라지고 추상된 원자의 집단만 남게 되는 것과 같은 현상이다. 화이트헤드의 과학적 대상에 대비되는 그 무엇이 비구상에서 찾을 수 있다면 그것이 비구상의 대상이 되는 것이다.

시각적 재현성을 갖는 대상이란 거시세계의 사물과 대응될 수 있는 대상으로서 상징적인 이름을 갖는 대상을 말한다. 하지만 비구상에서는 이러한 대상을 용납하지 않는다. 하지만 회화가 시각에 의존하는 것인 이상 표현은 색과 선 그리고 이들 색으로 구성되는 모양이라는 것이 있게 마련이다. 굳이 대상을 찾았다면 이들이 비구상의 대상이 된다. 이와 같은 비구상의 대상은 존재하는가? 존재한다면 무엇인가 하는 문제를 제외한다면 20세기 중반까지의 모든 추상 예술가는 시공간을 표현했다고 보는 것이 타당하다. 화이트헤드의 ‘사건’ 개념과 구상과 비구상에서 사용하는 대상이라는 용어를 사용하여 표현하면, 대상과 결부되지 않은 사건만을 표현한 것이라 해도 무방하다.

Ⅲ. 시공간 그림의 완성과 ‘그림 4. 창틀’의 의미

20세기 전반의 추상 미술은 대체적으로 시공간에 관련된 것이 많다. 시공간에 대한 그림의 완성은 베이컨¹¹⁾에서 찾아볼 수 있다. 만약에 ‘망부가’에서 창틀이 없다고 한다면 어떤 그림

11) 프란시스 베이컨(1909-1992), 아일랜드 출생의 영구화가.

이 될까? 그것은 아마도 두 그림의 공재라는 의미가 퇴색되고
 전현 별개의 두 그림으로 남을 것이다. 왜냐하면 두 그림 사이
 에는 그 어떠한 연속성도 찾아볼 수 없기 때문이다. 창틀이 없
 는 연속성과 변화를 강조한 형태의 그림이 베이컨에 의해 시도
 되었다.

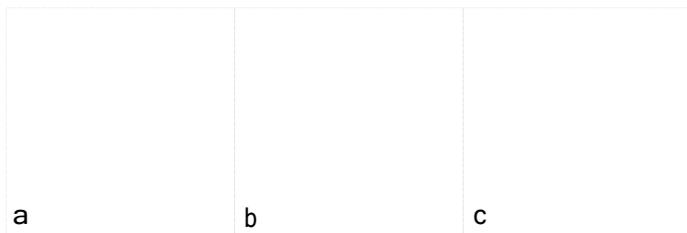


표 7. t... \alpha X 8\delta l, 1968(tè)

김홍수의 그림에서 창틀이 없으면 연속성을 상실하고 창틀
 이 없는 베이컨의 그림에서는 연속성이 확보되는 것은 김홍수
 의 그림은 동시적 사건으로서의 두 사건인 반면에 베이컨의 그
 림은 비동시적 사건의 나열이라는 한 사건이기 때문이다. 따라
 서 시각적으로는 유사한 그림으로 생각할 수 있으나 내용면에
 서는 전혀 이질적인 것이다. 베이컨의 그림은 시공간의 표현
 이상은 아니다. 다만 사실에 대응될 수 있는 대상이 개입되었
 다는 것뿐이다. 들뢰즈는 이 그림에 대해서 다음과 같이 말하
 고 있다. “베이컨의 형상들은 회화사에서 나온 다음의 질문에
 대한 가장 훌륭한 대답 가운데 하나이다. 보이지 않는 힘을 어
 떻게 보일 것인가?...이 힘들은 우주선 속에서 움직이지 않고
 있는 초공간적 여행자가 만나는 힘이다.”¹²⁾ 다시 말해서 우주
 선 속에 우주선에 상대적으로 움직이지 않고 있는 여행자가 우

12) 들뢰즈/하태환역, 『감각의 논리』, 민음사, 1999, 90쪽.

추력이 가속되거나 감속될 때 받는 힘이다.¹³⁾ 힘을 그렸다고는 하지만 실은 대상을 통해서 시공간을 그린 것뿐이다. 화이트헤드의 말을 빌려 표현하면 사건에 관련된 대상들을 그림으로서 사건의 나열을 표현한 것이다. 다시 말해서 베이컨은 사건과 관련된 대상을 거의 사실적인 그림으로 표현하면서 사건을 파악한 것이다.

우리는 이와 같은 사건을 실제로 만날 수 있다. 그림 8¹⁴⁾은 J. P. Stapp이라는 미 공군 대령이 로켓 썰매를 타고 가속과 가속이 인체 미치는 영향을 실험하는 장면이다. 이 로켓 썰매는 1949년도에 제작된 것이다. 이와 같은 사진은 현재에는 쉽게



8. \!!pä äØ

13) 아인슈타인의 등가원리는 중력이 없는 공간에서 우주선을 가속시킴으로써 우주선 내의 승객에게 마치 중력이 존재하는 것처럼 느끼게 한다는 원리로서, 중력이 없는 공간에서 가속에 의해 동일한 중력을 발생시킬 수 있다는 원리이다.

14) Halliday, *Fundamentals of Physics*(6th Ed.), WIE, 2001, p.18.

접할 수 있다. 중력 가속도 시험을 하고 있는 전투기 조종사의 얼굴 변화에서, 그리고 인공위성 발사 시 우주인의 얼굴의 형태 변화에서 볼 수 있다. 힘이라고 하는 것은 어떤 물체가 어느 정도 가속되는가 하는 척도이다.

그림 7의 베이컨의 그림을 그림 8의 사진이 갖는 의미에 비추어 보면, 힘을 그린다는 것은 어떤 대상이 시간적으로 공간적으로 움직이는 상태에서 즉 현실성을 부여받고 있는 과정에서 어떻게 그 시간과 공간에 관련되어 있는가를 정확하게 보여주는 것이다. 실제로 베이컨이 이 실험에서 어떤 영감을 얻었는지, 전혀 무관한지는 알 수 없다.

또 하나 다음의 볼 그림(그림 8-1)과의 비교를 위해서 베이컨의 그림에서 주의해 보아야 할 점은 공재성이 결여되어있다는 것이다. 그림 7의 **a, b, c**는 제목 그대로 연작이다. 즉 대상의 시간적 변화를 나열한 것이다. 그림 8의 사진 **a, b, c, d, e, f**, 또한 시간적 나열이다. 그 어느 것도 공재의 특성인 동시적 관계가 아닌 시간적 관계의 연속을 보여주고 있다. 그림 8-1의 사진 또한 그림 8의 사진 그리고 그림 7과 같은 맥락의 의를 갖는다. 그림 8-1은 1872년 에드워드 머이브리지의 ‘달리는 말의 동작’¹⁵⁾이라는 연속 사진을 합성한 것이다. 또한 1912년 자코모 발라의 ‘뉘인 개의 움직임’, 같은 해 뒤샹의 ‘계단을 내려오는 나부 No2’ 등도 같은 맥락의 그림이다.

현대물리학에서 볼 때, 시간과 공간 물질(사물로서의 대상)은 별개의 것이 아니다. 즉 아인슈타인의 상대성 이론에 의하면 “공간의 물질에 대한 작용은 물질의 운동을 보여주고 반대로

15) 곶 브리치, 『서양미술사』, 예경, 2002, 29쪽.

공간에 대한 물질의 반작용은 공간의 굽은 정도를 보여준다.¹⁶⁾ 하지만 여기서 말하는 물체란 강체와 같은 뉴턴적 물질과 동일한 것이다. 이런 의미에서 상대론은 고전 물리에 속한다고 할 수 있다. 따라서 이 그림들은 시공간에 대한 그림으로밖에 볼 수 없는 것이다. 바로 연작의 그림을 공재로 볼 수 없는 이유이다.

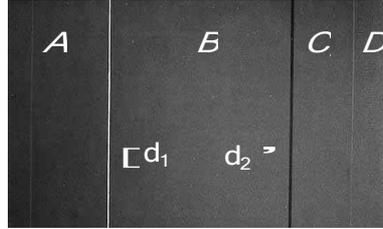
공재성은 화이트헤드에 있어서 매우 중요한 개념이다. “공재 together는 다양한 종류의 존재자들이 하나의 어떤 현실적 계기 속에 공재 할 수 있다는 그러한 여러 특수한 방법들을 포함하는 유적 용어이다. 따라서 공재는 창조성creativity, 다many, 일one, 동일성identity, 다양성diversity이라고 하는 관념들을 전제로 한다.”¹⁷⁾ 이접적 공재에서 연접적 공재가 될 때 새로운 존재자가 생성된다. 새로움의 창조를 의미한다. 또한 현실적 계기 속의 공재라는 특성에서 그림 7의 **a, b, c**를 본다면 이들 세장의 그림은 현실적 계기속의 공재가 아니다. 이들 중 하나가 현실적 계기 속에 속하는 것이라면 다른 둘은 과거와 미래에 속하든지, 둘 다 과거에 속하든지, 아니면 둘 다 미래에 속하는 것이 된다. 또한 화이트헤드의 대상이 갖는 특성 중 시공간 초월적이라는 입장에서 볼 때 세 그림 중 하나의 그림이 현실적 사건과 직접적으로 연결된 대상이라면 다른 두 그림은 현실적 사건과 무관하게 된다. 전자가 구상이라면 후자는 비구상이 된다. 이와 같은 입장에서 그림 8-1도 동일한 비구상적 그림이다. 단 여기서 비구상적이라는 말은 대상의 시공간적 초월이라는 조건하에서만 성립한다.

16) Meisner, *Gravitation*, Freema, 1973, p.5.

17) Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, 1978, p.20.

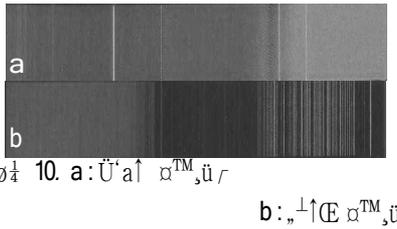
공재성은 사물의 구성에서 잘 나타난다. 이것은 어떤 통일된 존재자의 표현이다. 그림 4의 창틀의 의미를 찾기 위해서 서론에서 언급한 물질의 구성을 살펴보자. 사물의 물리적 특성중 하나가 물질이기 때문이다.

그림 9는 바넷 뉴만의 ‘영웅적이고 숭고한 인간, 1950-1’이라는 작품이다. 이 그림은 너무나 노골적이어서 자연과학에 조금이라고 소양이 있는 사람이라면 원자를 연



상 할 수 있는 그림이다. 아마도 원자 혹은 분자의 스펙트럼(그림 10)¹⁸⁾을 연상할 것이다.

이 그림은 과학과 미술의 관계 역사를 조명할 때 아주 중요한 자리를 차지한다고 할 수 있다. 그림 10의 a, b와 같은 스펙트럼은 원자 혹은 분자의 인식표와 같은 것이다. 스펙트럼은 임의의 빛을 고려할 때 그 빛을 구성하고 있는 모든 빛을 파장별로 나열한 것이다. 무지개¹⁹⁾와 같은 것이다. 이와 같은 현상은 분광에 의해 형성되는



18) Giancoli, *Physics*, Printice Hall, 1995, p.693.
 19) 무지개를 만들어내는 빛은 태양에서 오는 백색광으로 대표적인 일곱 종류의 가시 광으로 표현하지만 그 사이에는 여러 중간색들이 존재한다. 파장은 우리의 시 감각으로 지각할 수 없지만 그 대신에 색으로 지각한다. 물론 우리 눈으로 볼 수 없는 비 가시 광들이 존재한다. 이 모든 빛(전자기파)의 나열을 막스웰의 무지개라 한다.

것으로, 분광학은 과학의 분야 중에서도 가장 일찍부터 발달해 온 분야다. 그 이유는 중세의 지식획득 방법에 관련되어 있는 것으로 종교적인 측면과 아주 깊은 관계를 가지고 있다.²⁰⁾ 중세의 지식획득 방법 중에서 가장 우위를 점하고 있던 것이 영감the divine light에 의한 것이었다. 이와 같은 상황에서 세상을 비추는 빛에 대한 연구는 당연한 결과였다.

그림 11은 원자모형을 나타낸 것이다. N 은 핵을 나타내며, e 와 e' 는 전자를 나타낸다. 여기서 중요한 사실은 전자가 존재하는 공간이 핵 주위에 불연속적으로 주어진다는 것이다. 따라서 S_1 , S_2 , S_3 은 전자가 실제로 존재하는 공간을 나타내며, V_1 , V_2 , V_3 는 전자가 존재 할 수 없는 공간을 나타낸다. 전자가 S_2 공간에서 S_3

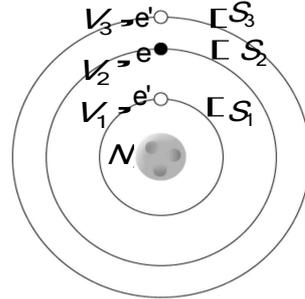


그림 11. 원자모형

공간으로 이동한다고 가정을 해보자. 그러면 전자는 V_3 공간을 통과해야한다. 그렇게 통과하는 현상을 관찰 할 수 있을까? 결론은 관찰할 수 없다. 관찰할 수 없다고 하더라도 임의의 그와 같은 경로를 거쳐서 간다고 할 수 있지 않은가? 이와 같은 경로가 존재한다면 V_1 , V_2 공간에도 이와 같은 경로가 존재하게 되고, 이 경로의 존재는 원자를 파괴시킨다. 이와 같은 경로는 원자의 존재 원리에 정면으로 배치되는 것이다. V_3 공간을 거치지 않고 전자가 S_2 공간에서 S_3 공간으로 이동하는 것을 우리

20) Jennifer Trusted, *Physics and Metaphysics*, Routledge, 1991, p.14.

는 양자도약이라고 한다.

그림 10과 같은 스펙트럼을 선 스펙트럼이라 한다. 양자 도약이 발생하는 조건은 그림 11의 원자구조에서 공간 S_2 의 전자가 갖는 에너지와 공간 S_1 전자가 갖는 에너지 차이에 해당하는 빛 에너지를 공간 S_1 의 전자가 흡수하는 것으로, 이 조건을 만족하면 S_1 의 전자는 S_2 공간으로 도약하게 된다. 이와 반대로 S_2 의 전자가 동일한 빛을 방출하게 되면 그 전자는 공간 S_2 에서 공간 S_1 으로 도약하게 된다. 이 조건을 만족하는 빛의 파장 분포가 그림 10의 선 혹은 흡수선 스펙트럼으로 나타난다. 여기서 도약 전 전자와 도약 후 전자가 동일한 전자인가 하는 질문은 양자론적 입장에서 볼 때 우문이며, 단지 그 전자의 동일성을 확보해주는 것은 전자에 대한 식별 불가능성이다. 여기서 중요한 것은 전자라고 하는 현실적 사물의 존재 공간이 비현실적인 공간으로 격리되어있다는 것이다. 그림 9와 그림 10을 형상적인 면에서 대응시키면, 그림 9의 d_1 , d_2 는 원자에서 방출되는 빛의 파장부분에 대응시킬 수 있거나 빛의 파장이 분포되어 있지 않은 부분에 대응시킬 수 있게 된다. 이와 같은 대응 속에서 볼 때 그림 9의 A , B , C , D 는 비현실적 공간에 의해 격리된 현실적 공간들이라고 할 수 있다. 이들 격리된 공간의 동시적 조합이 하나의 현실적인 새로운 사물(그림 9)로 탄생하는 것이다. 원자의 입장에서는 격리된 공간의 동시적 조합이 새로운 사물인 원자를 탄생시키는 것이다. 다시 말해서 핵이라고 하는 사물과 전자라고 하는 사물이 하나의 현실적 계기의 속에 존재함으로 즉 동시적으로 존재함으로서 자신과는 전혀 이질적인 원자라는 새로운 존재자로 창조되는 것이

다. 이 또한 뉴만의 그림이 갖는 창조성의 실질적인 근거이기도 하다.

단색으로 나타나는 격리된 현실적 공간들의 공재 이것이 뉴만의 그림이 갖는 의미라고 할 수 있다. 이러한 의미에서 뉴만의 그림은 현실적 공간의 공재에 불과하다고 할 수 있다. 그림 1에서 **a**의 ‘바다’를 ‘사람’으로 치환하고 **b**의 ‘원자 모형’을 원자의 ‘스펙트럼’으로 치환하고, 다시 뉴만의 그림을 감상하자. ‘위대하고 숭고한 인간’이라는 제목이 걸맞지 않은가! 다만 공재된 단색들이 의미하는 것은 작가의 몫일 수도 있고, 감상자의 몫일 수도 있다. 그러나 이 단색은 대상일 수도 있다. 하지만 이것은 회화가 갖는 표현의 특수성을 위한 방편일 뿐이다.

우리는 이 현실적인 공간들의 격리와 공재의 의미에서 그림 4의 창틀이 갖는 실질적 의미를 역사적으로 과학적으로 찾을 수 있다고 본다. 시공간적 입장에서 베이컨의 그림(그림 9)을 시간적 그림이라고 한다면, 뉴만의 그림은 공간적인 그림이라 할 수 있다.

IV. ‘망부가’의 구상부분과 비구상부분의 시공간적 의미

두 개의 창을 갖는 창틀 그림 4는 두 개의 세계를 보여준다. 두 개의 현실 세계는 두개의 시공간 체계를 갖는다. 두 세계는 두 개의 시공간체계라는 의미에서 현실적으로 분리되어있다. 하지만 이미 원자라는 세계에서 보았듯이 이들 두 현실 세계는

공재를 통해서 새로운 체계를 형성하고 있다. 따라서 그림 9의 ‘영웅적이고 숭고한 인간’이나 그림 3의 ‘망부가’는 격리된 두 현실세계를 공재 시켰다는 의미에서 동일한 그림이다. 여기서 ‘공간적’이라는 의미와 ‘시간적’이라는 의미를 짚고 넘어가야 한다. 왜냐하면 현실적으로 격리된 두 공간의 공재라는 의미에서 ‘격리된 두 공간의 공재’에서 두 공간은 공간적 관계를 가지기 때문이다. 두 사물의 관계에서 공간적이라고 할 때 두 사물의 관계 사이에는 인과적 관계가 성립하지 않는다는 의미이며, 시간적이라고 할 때 두 사물 사이의 관계 사이에는 공간적 관계가 성립하지 않는다는 의미이다. 공간적 관계가 성립하지 않는다는 말은 시간적 관계로서 시간적 나열을 의미한다. 다시 말해서 이미 언급한 베이컨의 그림과 같은 형태의 연속 관계를 시간적이라고 하면 된다. 공간적이라는 내용은 원자의 형상이 잘 보여준다고 할 수 있다. 이질적인 두 사물이 하나의 원자로서 하나의 공간에서 존재한다. 이와 같은 개념을 보증해 줄 수 있는 것이 화이트헤드의 ‘유기체’, 혹은 ‘조화rhythm’이라는 개념이다.

이 개념을 담고 있는 회화가 그림 9와 그림 3이다. 하지만 이들 두 그림 사이에는 커다란 차이가 있다. 한 마디로 말해서 그림 9에는 사건만이 존재하고 대상이 없으며 그림 3에는 사건과 대상이 공존한다는 것이다. 그래서 그림 9와 같은 추상 그림은 이해하기 힘든 것이다. 이해하기 힘든 것이 아니라 이해에 필요한 지각 대상이 존재하지 않는다는 것이다. 사건을 파악하게 해 주는 이 사건과 관련된 인지 가능한 대상이 없다는 의미이다. 이 말은 극단적인 표현이 표현일지 모른다. 반론하는 사람이 있다면, 색이 있고 선이 있는데 이것이 대상이 아닌가

할 것이다. 그렇다. 그것도 대상이다. 하지만 그와 같은 반론은 사건과 대상을 혼동하는 데서 오는 것이다. 굳이 대상이라는 말을 사용하자면 화이트헤드가 언급하는 감각대상에 해당되는 것이다. 이와 같은 대상을 가장 잘 드러낸 화가가 있다고 한다면 아마도 그는 폴락²¹⁾일 것이다.

대상이 없다고 하는 의미와 격리된 현실적 두 공간이라는 의미에서 그림 9는 그림 4의 창틀로 환원이 가능하게 된다. 이런 의미에서 그림 4의 창틀은 뉴만의 그림을 통해서 현실적 의미를 부여받게 된다고 볼 수 있다. 화이트헤드에 있어서 대상은 시공간적으로 초월해 있는 요소이다. 그리고 이 대상은 “사건 속에서 인지된 영속성을 운송하고, 그리고 다양한 환경 속에서 자기 동일성으로 인식된다.”²²⁾ 또한 사건과 대상의 관계는 “대상들은 사건의 특성으로 관찰 될 수 있고, 그리고, 사건들은 대상들 사이의 관계로서 관찰될 수 있는 것”²³⁾으로, 우리의 시각에 있어서 이 관계는 필연적인 것이다.

화이트헤드에 있어서 시공간은 언급한 사건에서 파생된 것이다. “사건들은 연장extension의 기본적인 동질적인 관계의 관계항”²⁴⁾으로서 이 사건에서 파생된 시공간의 2차원 공간과 1차원 시간을 그림으로 나타내면 그림 12²⁵⁾와 같이 표현된다. 이 그림은 4차원 공간에서 공간 1차원을 생략한 것이다. 그림은 비틀린 사각형들의 연속으로 주어져 있다. 여기서 하나의 비틀

21) Jackson Pollock(1912-1956)은 미국의 추상화가, 1950년도의 ‘작품 No 31’에서 그의 특성을 볼 수 있다.

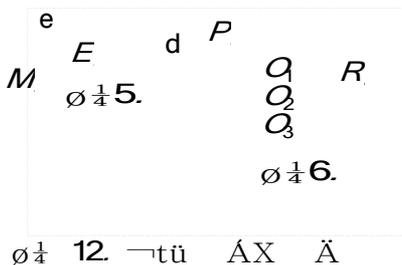
22) 화이트헤드/전병기역, 『자연인식의 원리』, 이문출판사, 1998, 97쪽.

23) 같은 책, 94쪽.

24) 같은 책, 95쪽.

25) 전병기, *Seeing and Feeling*, 2006, 11.

린 사각형이 하나의 사건
을 나타낸다. 그러면 ‘연
장’이라는 의미에서 위쪽
의 비틀린 사각형 즉 사건
은 아래쪽의 비틀린 사각
형 즉 사건을 넘어서 연장
한다고 하며, ‘추이’라는



의미에서 보면 아래쪽 비틀린 사각형 즉 사건이 위쪽의 사각형
즉 사건 속으로 추이한다고 할 수 있다. 한편 시간적으로 보았
을 때 위쪽은 아래쪽보다 미래에 있고 아래쪽은 위쪽보다 과거
에 있다고 할 수 있다. 한편 공간적으로는 하나의 비틀린 사각
형이 동시적 공간을 나타내며 이 공간에 존재하는 사물들은 모
두 공간적 관계에 놓이게 된다.

우리는 이 지면의 평면(그림 1의 **a**)자연을 비틀어진 사각형
으로 가져가도 무방하다. 왜냐하면 우리가 고려하고 있는 공간
은 하나의 차원을 제외한 평면이기 때문이다. 이 자연을 인간
이 지각할 때 연속적으로는 사건을 파악하고 불연속적으로는
대상을 인지하게 된다. 이 자연을 사건으로 가져갈 수 있는 이
유를 화이트헤드의 다음과 같은 언급에서 찾을 수 있다. 즉,
“연장을 갖는 과정으로서 무엇인가 궁극적으로 구체적인 것을
찾아보라. 지금 이 방에서 진행되고 있는 것이 연장을 갖는 과
정이다.”²⁶⁾ 그림 1의 **a**는 이미 언급했듯이 1008년 6월 1일 정
오에 찍은 연속 사진 중의 하나이다. 이 사진을 촬영하고 있는
사람의 입장이 되어보고, 현재 자신이 처해있는 주위공간을 생

26) 화이트헤드/井上健 譯 『科學哲學論集』 松籟社, 1989, 323쪽.

각해보자. 이것은 바로 사건을 파악하고 동시에 대상을 인지하고 있는 실질적인 상황이다.

그림 12에서 E 는 전체로서 하나의 사건(비틀린 사각형 전체)으로 지각자 P 가 지속적으로 지각하고 있는 자연 혹은 동시적 세계가 된다. P 의 입장에서 E 는 현실적이고 그 아래쪽은 과거이며, e 는 전체 사건 E 의 부분사건으로서 P 에 대해 하나의 사실 M 에 해당한다. 이 사실 M 혹은 사건 e 는 사건의 연장에 의해서 그리고 지속 d 에 의해서 P 가 지각하는 것이다. 지속과 연장이 우리로 하여금 자연적인 사실을 관찰 가능하게 해주는 것이다. 이 사건은 한 장소에서 발생하고 있다. 이것은 비틀린 사각형 위의 둥근 모양의 공이라고 생각하면 된다. 그것은 하나의 사물이다.

실재를 표현하기 위해서 이와 같은 그림을 그리려고 하면 무한의 비틀린 사각형이 필요할 것이다. 하지만 여기서는 9장의 비틀린 사각형으로 편리성을 도모하고 있다.

대상 O_3 은 1번째와 5번째의 비틀린 사각형의 사물과 연결되어있다. 이 연결은 O_3 의 재현 R 을 나타낸다. O_2 는 2, 4, 6 번째의 비틀린 사각형과 연결되어있다. 여기서 2번째의 사각형과의 연결을 자연의 발생/생성이라면 4, 6번째 연결로 두 번 재현되었다는 것을 나타낸다. O_1 은 3, 7, 8, 9와 연결되어있다. O_1 은 3번째 연결 즉 생성 후 다시 한 번 재현된 후 마지막 현재까지 재현을 지속하고 있다는 것을 나타낸다. 이것이 현재의 현실적 사물의 존재이다. 현재의 사실 즉 P 가 존재하는 비틀린 사각형에 있는 사실은 사건 e 에 대상 O_1 이 관련되어있다

는 것이다. 이것이 사실이다. 또한 P 는 대상 O_2 , O_3 가 과거에 현실적으로 관련 되었었다는 사실을 기억하고 있다. 현재의 입장에서 이 두 대상은 시공간 밖에 있다. 즉 현실성을 상실한 것이다.

화가 P 의 입장으로 돌아가자. 어느 시점에선가 P 가 모델(그림 5)을 두고 그림을 그리기 시작했다고 하자. 화가 P 는 그림이 완성될 때까지 그 모델과 항상 동일한 공간에 동시적으로 존재하게 된다. 이것은 P 가 현재로서 지각하는 공간이다. 이때 그림 12의 그림 5는 회화에서 말하는 사실/구상/대상에 해당하는 것이다. 한편 그림 12의 그림 6은 P 에 있어서 추상/비구상/비대상에 해당하는 부분이다. 이 비대상에 해당하는 부분은 화가 P 에 있어서나 모델(그림 5)에 있어서나 현실적인 시공간을 벗어나 있는 대상이다. 이 대상은 언젠가 과거의 현실적 공간에서 사실로 지각한 내용의 인지된 대상일 것이다. 아니면 다시 한 번 자신의 현실이라는 시공간에 관련시킴으로써 재현될 수 있는 가능성을 가진 것이다.

김홍수는 그림의 비구상부분에 모델의 정신세계를 그렸다고 했다. 그 정신세계에 있는 것이 바로 대상이다. 이 말은 그림 12에서 보는 바와 같이 모델과 동시적인 세계에 있으면서 모델의 정신세계를 그렸다고 했다. 이것은 모델과의 일체감을 드러내는 표현이다. 그 일체감 속에서 모델의 정신세계에 자리 잡고 있는 대상을 자신의 대상처럼 집어 낸 것이다. 이것이 화가의 현실적 정신세계이다. 모델의 현실세계로 들어가 보자. 모델의 정신세계의 대상은 현실과 격리되어 있지만, 언젠가 공채 속에서 향유했던 그 새롭던 존재가 다시 현실 속에 재현되기를

이 모델은 간절히 바라고 있을 것이다. ‘망부가’의 특성!

이와 같이 망부가의 두 그림은 화이트헤드의 사건과 대상이라는 개념으로 그 의미를 부여받게 된다. 화가의 현실적 세계로 들어가면 화가는 자신과 그 대상(모델)을 공재라는 창조성을 통해서 하나의 새로운 존재 속으로 밀어 넣으려고 하는지도 모른다. 더 나아가서 모델의 정신세계에 존재하는 대상까지도 새로운 존재의 요소로 이끌어 들인다고 볼 수 있다.

V. 결론

지금까지 김홍수의 하모니즘을 표현하는 하나의 작품 ‘망부가’가 가지고 있는 형상적 세 부분 중 그림 4의 창틀이 갖는 의미를 뉴만의 그림을 통해서 그 과학적인 의미를 밝혔다. 그리고 화이트헤드의 사건과 대상 개념을 통해서 그림 5의 구상 부분과 그림 6의 비구상 부분의 의미를 부여했다. 그 의미들은 20세기 양대 개념인 시공간과 양자론이라는 과학적 배경위에, 화이트헤드의 사건과 대상이라는 과학철학적 배경 위에 그 자리를 마련할 수 있게 되었다.

이질적인 사물인 전자와 핵이 만나 전혀 새로운 원자의 특성을 갖는 것과 같이 이 하모니즘의 그림은 새로운 의미를 갖는 그림이라 할 수 있으며 원자의 특성인 리듬을 갖는 생명체와 같은 것이라 할 수 있다. 전혀 이질적인 두 그림의 공재에서 리듬이라고 하는 용어가 갖는 느낌을 받을 수 있다면 아마도 그것은 소통의 전율일 것이다.

여기서 화이트헤드의 “모든 존재자는 한 존재 범주의 특수한

예이어야 하며, 모든 설명은 설명 범주들의 특수한 예이어야 하며, 모든 구속은 범주적 구속들 중 특수한 예이어야 한다는 말에서 결론을 맺고자 한다. 일반적인 어떤 사실이 있을 때 그 일반적인 사실을 증명해 줄 수 있는 특수한 사실들을 통해서 의미를 부여해 줄 때, 그 일반적인 사실은 더욱더 풍부함을 가질 수 있다고 본다. 여기서는 김홍수의 하모니즘이라는 추상적 용어에 과학적인 사실로 의미를 부여해주고, 다시 역사적인 사실 속에 그 자리를 잡아주고, 철학적인 측면에서 의미를 부여해줌으로서 하모니즘은 더욱더 풍성하고 의미 있는 용어로 다시 태어난다고 본다.

참고문헌

- 곰 브리치, 『서양미술사』, 예경, 2002.
- 들뢰즈, 하태환 역, 『감각의논리』, 민음사, 1999.
- 타타르키비츠, 손효주 역, 『미학의 기본 개념사』, 미술문화, 2001.
- 화이트헤드, 전병기·이태호 역, 『자연의 개념』, 이문출판사, 1998.
- 화이트헤드, 전병기역, 『자연인식의원리』, 이문출판사, 1998.
- 화이트헤드, 井上健역, 『科學哲學論集』, 松籟社, 1989.
- Blatt, *Modern Physics*, McGraw-Hill, 1992.
- Giancoli, *Physics*, Prentice Hall, 1995.
- Halliday, *Fundamentals of Physics(6th ed.)*, WIE, 2001.
- Jennifer Trusted, *Physics and Metaphysics*, Routledge, 1991.
- Meisner, *Gravitation*, Freeman, 1973.
- Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, 1978.
- 김홍수, *하모니즘 선언*, 한국일보 2003. 8. 12.
- 김홍수, *하모니즘 미술형성*, 한국일보, 2003, 8. 11.
- 전병기, *Seeing and Feeling*, 2006. 11, 한국철학자대회 화이트헤드분과 발표.

[Abstract]

Whitehead's Rhythm and Kim Heung-su's Harmonism

Jeon, Byung-ki (Catholic Univ. of Deagu)

We analysis Kim's 'Mangbuga' by Whitehead's concept of event and object. Aand this analysis gives the historical, scientific, and philosophical meaning of the Kim's Harmonism. The comparison of the picture of Francis Bacon(1909-1992), England artist, and 20 century spatio-temporal concept shows that Bacon completed the experiment of artistic creation of space-time. And we compare Barnett Newman(1905-1971)'s 'Day One, Onement, Creation, and Vir Herocius Sublimus(1950-1)' and atom which is matter of fact of science. This comparison shows that the togetherness of disjunctive two actual spaces passes into the togetherness of conjunctive two actual spaces. This togetherness of conjunctive two actual spaces showed the artistic completion of quantum theory. The relation of two pictures of Newman and Bacon is opposed to that of spatio-temporal and atomic concepts. The relation of Newman and bacon is analysed by the Whitehead's concept, event and object. In the view of Whitehead, there are no objects in the pictures of Newman and Bacon. Thus the non-object art is not

difficult to understand, but there is no cognition object to understand. Who put into the object at the picture is H. S. Kim and the works are named Harmonism.

Key-words : Whitehead's rhythm, Kim's harmonism, event, object, time-space, quantum theory, figurative object/non-object.

접 수 일: 2009년 10월 5일

심 사 일: 2009년 10월 10일-10월 24일

게재확정일: 2009년 10월 30일

GIO사상한 : 화이트헤드와 월버의 접속 그리고 포월

정 강 길 (세계와기독교변혁연구소)

【한글요약】

이 글은 위대한 두 사상가 화이트헤드의 철학과 켄 월버의 아이디어를 접속시켜 보다 새로운 창조적인 결과물들을 얻어내고자 연구한 글이다. 먼저 이 글은 화이트헤드와 월버 사상의 성격에 대해 소개한다.

화이트헤드의 철학 사상은 독단적 완결이 아닌 우리의 모든 경험의 요소들을 해석해내기 위한 합리주의적 시도로서의 학문이다. 그의 새로운 형이상학적 체계는 철저히 경험론에 헌신하고 있는 철학이며, 또한 놀랍게도 새로운 유신론 사상에 속하고 있다.

월버의 사상은 초기에 트랜스퍼스널 심리학 진영에서 활동했었다. 그러다가 후기로 갈수록 모든 것을 해석해내려는 통합 사상가로서의 면모를 보여주었다. 이러한 월버 사상은 초기 때부터 화이트헤드의 영향을 받은 흔적들이 있긴 했으나 후기로 갈수록 화이트헤드에 대해서 몇 가지를 비판함으로써 다소 다른 차이를 보여주었다.

이때 본 논문은 화이트헤드에 대한 월버의 비판이 다소 성급한 것이었으며, 오히려 월버의 사상한이야말로 몇 가지 결함과 불충분성을 지니고 있음을 보여주고 있다. 그리고 이것은 본인의 GIO사상한의 제시와도 맞물려 있다. 즉, 본인은 GIO사상한을 통해 월버 사상의 불충분성을 보여주고자 한 것이었다. GIO사상한은 진화하는 모든 존재에 적용될 수 있는 일종의 통합 지도 같은 것으로서, 이미 기존의 월버 사상한이 있긴 하지만, 본 논문에선 월버 사상한을 보다 비판적으로 극복한 새로운 사상한을 제시하였다. 이러한 본인의 GIO사상한은 화이트헤드와 월버를 결합시켜 나온 것이다. 본 논문은 GIO사상한과 기존의 월버 사상한과의 비교를 통해 오히려 월버 사상에 대한 비판적 고찰을 의도하고 있다.

【주제어】 GIO사상한, 화이트헤드, 켄 월버, 통합 사상.

한 알의 모래알 속에서 세계를 보고
한 송이 들꽃에서 천국을 본다.
너의 손바닥 안에 무한(無限)이 있고
한 순간 속에 영원(永遠)이 있다.

- 윌리엄 블레이크

I. 들어가며

본 논문은 위대한 두 사상가 알프레드 노스 화이트헤드(Alfred North Whitehead, 1861~1947)와 켄 윌버(Ken Wilber, 1949~현재)¹⁾를 접속시켜 보다 새로운 창조적인 결과물들을 얻

1) 켄 윌버의 경우는 이제 겨우 국내에 그의 저서들이 하나둘씩 번역되면서 알려지고 있는 형편인데, 그의 등장은 붓다와 프로이드의 만남이라고 볼 정도로 금세기 의식 연구 분야의 아인슈타인이라고 평가받고 있는 실정이다. 이미 외국에 나도는 그에 대한 평가들에는 믿기 어려울 정도의 극찬에 가까운 칭송들이 많다. 몇 가지들을 읊어보면 다음과 같다. “윌버는 플라톤 이래 가장 위대한 사상가”(Jim Garrison), “프로이트, 마르크스, 아인슈타인이 세계관을 바꾸어 놓은 만큼이나 윌버는 새로운 세계관의 창시자”(John White), “21세기는 아리스토텔레스나 니체나 그리고 윌버냐를 선택해야 할 기로에 놓여 있다”(Jack Crittenden), “윌버는 국보적인 존재다. 어느 누구도 윌버만큼 동서양의 지혜를 그토록 심도 있고 광범위하게 통합시킨 사람은 없었다.”(Robert Kegan), “심리학은 윌버에게 천 년의 빛을 지고 있다”(George Harris), “금세기 의식 연구 분야의 가장 중요한 선구자 중 한 사람으로 나는 그를 나의 스승으로 간주한다”(Deepak Chopra) 등등 이루 말할 수 없을 정도다. 그가 살아 있음에도 윌버에 대한 연구를 위해 1995년 ‘미국 종교 한림원’에서 대규모 분과회의가 열린 바 있으며, 1997년 ‘켄 윌버와 트랜스퍼스널 연구의 미래’ 컨퍼런스에서는 전세계에서 참가한 여러 분야의 학자와 전문가들로 성황을 이룬 바 있었는데, 이때의 자료들은 “*Ken Wilber in Dialogue: Conversations with Leading Transpersonal Thinkers*. (Donald Rothberg & Sean Kelly, Eds. Boston & London: Quest Books” (1998)로 출간된 바 있다. 국내에선 그의 저서들을 번역하고 소개했던

어내고자 연구한 글이다. 나 자신은 오래전부터 화이트헤드와 윌버에 대한 관심을 가지고 있었으며, 또한 이를 통해 보다 새로운 창조적 응용의 성과들을 얻을 수 있으리라는 생각을 가지고 있었다. 왜냐하면 이 두 사람의 사상은 지금까지도 계속적인 주목을 받고 있을 정도로 전체 세계를 통합적으로 이해함에 있어 최신의 것에 속하기에 여전히 창조적 응용이 가능한 미개척적인 지점들도 역시 많이 있기 때문이다. 이 두 사상가가 쌓아놓은 학문의 체계들은 매우 방대하며 모든 것을 아우르려는 통합적인 특성도 함께 보여준다. 그럼으로써 두 사상가의 체계들은 이전의 학문적 성과물에서도 찾아보기 힘들만큼 나름대로 독창적인데다 기존의 지적 성과들을 보다 총체적인 입장에서 비약적으로 넘어서고자 하는 매우 혁신적인 성격도 함께 지니고 있다.

그런 점에서 이 두 사상가들 간의 비교 연구만 가지고도 매우 뜻 깊은 연구 작업이 될 수 있을 걸로 본다. 하지만 본 논문은 좀 더 나아가 화이트헤드와 윌버의 접속을 통하여 보다 새로운 창조적 사유의 연구를 목적으로 한다. 일단 여기선 화이트헤드와 윌버에 대해선 대략적으로 소개하면서 그 비판적 차이에 대해서도 짚어볼 것이다. 이때 윌버가 말한 화이트헤드에 대한 몇 가지 비판들이 있는데 이것은 전적으로 오히려 윌

조효남 교수와 김철수 교수 그리고 본인이 현재 몸담고 있는 서울불교대학원대학교의 조옥경 교수와 김명권 교수를 중심으로 켄 윌버의 저서들이 번역되고, 또한 켄 윌버의 사상을 공부할 수 있는 강좌들이 과목으로 개설되면서 조금씩 소개되고 있는 실정이다. 켄 윌버에 대한 더 많은 상세 정보들은 그의 웹사이트를 방문해도 좋을 것이다. <http://kenwilber.com> 혹은 <http://wilber.shambhala.com> 참조. 덧붙여 본 논문에선 화이트헤드와 윌버의 저작들 모두 참고문헌 목록에 나온 '약어'로서 표기할 것임.

버 자신의 불충분함에서 비롯된 것임을 제시해보일 것이다. 그리고서 본 논문은 한 걸음 더 나아가 화이트헤드와 월버를 접속시켜 보다 새로운 창조적 사유의 성과로서 더욱 효과적인 통합적 관계망을 제시해보고자 함에 본 논문이 의도하는 연구의 목적이 있다. 이 통합적 관계망을 나는 <GIO관계체계>GIO Relative System 혹은 <GIO사상한>GIO-Quadrants이라고 부른다. GIO란 God(신)과 I(나)와 Others(타자)를 합쳐서 부른 간편 용어일 뿐이다. 화이트헤드 철학의 구도에서 볼 경우 그 어떤 존재이든 간에 나(I)라는 존재는 언제나 신(God)과 타자(Others)와의 관계 속에 놓여 있잖은가. 그런 점에서 이를 GIO라고 줄여서 쓴 것이다. 그리고 사상한(4분면)이란 모든 수준 및 모든 전체를 한 눈에 가늠할 수 있도록 제시된 일종의 통합 지도 같은 것인데, 기본적으로는 사물을 이해함에 있어 내면적, 외면적, 개체적, 집합적이라는 4가지 차원에 대한 접근을 한 눈에 통합적으로 일별해주고 있는 간편 도식 같은 것이다(괜찮다면 뒤에 있는 [그림6]과 [그림7]을 참조바람).

그런데 이 지점에서 우리에게 이미 나와 있는 기존의 <월버 사상한>이 있다. 월버는 삶, 우주, 모든 것에 접근하는 통합적 접근 지도로서 그 자신의 <온상한·온수준 접근법>을 제시한 바 있는데 이를 줄여서 AQAL(All Quadrants All Level) 시스템—혹은 다른 말로 IOS(통합운영체제)Integral Operating System—라고 부른다. 이때 그가 제시하는 통합 지도의 핵심이 바로 <월버 사상한>인 것이다(IV 역 65-73).

그렇기에 기존의 월버 사상한이 있음에도 굳이 나 자신이 <GIO사상한>을 제시한 이유를 물을 수도 있겠다. 이 점에 대해선 어차피 기존의 월버 사상한과 나 자신이 제시하는 GIO사

상한을 비교해보이면서 얘기할 것이지만, 내가 보기엔 기존의 월버 사상한이야말로 다소 미비되거나 부정확한 점들이 있고, 그러한 점들을 오히려 화이트헤드의 사상을 통해서 보다 비판적으로 보완하고 개선할 수 있지 않을까 하는 맥락에서 제시된 것임을 말해두고자 한다. GIO사상한은 월버의 사상한이 화이트헤드의 형이상학과 접속됨으로서 좀 더 개선되고 진화된 모형이라고 봐도 좋겠다.

월버의 통합 모형에 해당되는 그의 사상한은 그 자신의 여러 저서들—특히 1996년 그의 온우주(Kosmos) 연구 1부작에 해당하는 『성, 생태, 영성』 *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution* 이후로 지금까지의 수많은 저서들—에서도 얘기한 것처럼 오늘날 심리학뿐만 아니라 의학, 경영학, 생태학 등등 통합적인 비전을 필요로 하는 삶의 각 분야들에 유용한 전망들을 제공하는 통합 지도로서 널리 잘 쓰일 수 있음을 제시해보이고 있다.²⁾ 이때 나 자신이 본 논문에서 제시하고 있는 GIO사상한에 대한 유용성 역시 이미 월버가 자신의 사상한의 적용과 그 유용성을 설파하고 있는 것과 같은 맥락에 놓여 있다고 보면 되겠다. 즉, 이미 월버 사상한이 삶의 다양한 각 분야들에 통합적 전망을 주는 것으로 평가되고 있다면, 기존의 월버 사상한

2) 이러한 월버 사상한에 대한 응용 연구는 최근 ‘통합적 삶 수련’이라는 ILP(Integral Life Practice) 프로그램으로 더욱 체계화되어 나온 바 있는데, 이것은 2008년 Ken Wilber와 그의 동료들이 함께 쓴 *Integral Life Practice: A 21st-Century Blueprint for Physical Health, Emotional Balance, Mental Clarity, and Spiritual Awakening* (Boston & London : Integral Books, 2008)에 잘 정리되어 있다. 이는 신체-정서-정신-영성이라는 인간의 전인적 삶의 건강을 위한 몸 수행 연구로서, 직접 살펴보면 알겠지만 월버의 사상한 모형은 수없이 지속적으로 응용될 만큼 지금까지도 여전히 그의 핵심적 사유에 해당한다.

을 좀 더 업그레이드 시킨 나 자신의 GIO사상한 모델 역시 적어도 그만큼 혹은 그 이상의 가치 정도는 충분히 될 수 있다고 본다는 것이다. 이때 그 수정 보완의 해결책을 화이트헤드와 월버를 비판적으로 비교함으로써 새로운 아이디어를 얻어내고 있을 뿐인 것이다. 게다가 여기에는 화이트헤드와 월버 간의 학문적 작업 방식의 차이와 관련되어 있음도 살펴볼 것이다. 본인이 제시하는 GIO사상한은 기존의 월버 사상한의 쓰임새도 충분히 커버할 수 있을 뿐만 아니라 월버 사상한에서 드러나는 불충분함들 마저도 메울 수 있다는 점에서 좀 더 나은 이점이 있다고 여겨진다.

끝으로 <포월>(包越)이란 신조어에 대해서다.³⁾ 나 자신이 제시하는 <포월>이란, "포함하면서 초월한다"는 뜻을 한 단어로 줄여서 표현한 개념이라고 봐도 좋다. 월버 역시 말했듯이 상향적인 발달 및 진화의 성격은 이전 것을 모두 포함하면서 보다 더 나은 새로움으로 도약한다. 영어로는 월버가 말한 <envelopment>라는 개념이 있는데, 이것은 포함하면서 초월하는 발달의 성격을 가리킨 월버의 신조어로서 이 용어만큼은 아직도 국내에 번역되어 있지 않은 상태다. 내가 보기엔 우리말로 는 <포월>로 번역될 수 있지 않을까 싶다. <포월>은 '포함하면서 초월한다'는 점을 좀 더 간편한 용어로서 지칭해본 것 뿐이다. 그런데 알고 보면 우리들이 진정으로 추구하는 <초월>이라

3) 참고로 국내 철학계의 김진석이 말하는 <포월>(包越)은 본인이 제시하는 <포월>(包越)과는 한자와 그 뜻이 좀 다르다. 그가 말하는 포월은 '초월'에 맞서는 '포월' 개념으로서 "기어 넘다"는 뜻으로 쓰고 있는데 반해, 본인의 경우는 "포함하면서 넘는다"—혹은 '품다/안다'의 포월(抱越)도 괜찮을 듯—의 뜻이다. 따라서 김진석이 말하는 포월과는 비슷하게 보일는지 몰라도 조금 다르다고 여겨진다. 김진석의 <포월> 개념에 대해서는 김진석 (1994). 『초월에서 포월로』 서울: 숲, 211~227쪽 참조.

는 것도 실상은 결국 <포월>을 의미하는 경우가 많다. 즉, 진정한 초월은 이전 것을 포함하면서 초월하는 것이지 배제하면서 초월하는 것이 아니잖은가. 진실로 초월이 아니라 포월인 것이다.

그리고 바로 이러한 의미에서 나 자신이 본 논문의 제목을 "화이트헤드와 월버의 접속 그리고 포월"이라고 쓴 이유에 대해서도 비로소 어느 정도 짐작이 되리라 생각된다. 화이트헤드의 말대로 사상의 역사는 위대한 사상가로부터 충격을 받고 난 이후에는 또 다시 그 옛날 자리로 똑같이 되돌아가는 법이 없다 (PR 11/61). 전반적으로 본 논문은 화이트헤드와 월버를 비판적으로 포월함(포함하면서 뛰어넘음)으로서 이전보다는 좀 더 새롭고 진척된 연구 성과를 얻기 위함에 본 논문의 연구 목적이 있다. 화이트헤드나 월버가 제 아무리 우리 시대를 주름잡는 대사상가라고 하더라도 어차피 후학들에게는 밝고 넘어서야 할 고개일 뿐이다. 무엇보다 모든 학문적 권위나 이론들 간의 우위는 결국 현실 세계와 관련하는 <설명력>illuminating power의 차원에서 가늠될 것이기에 앞서 말했듯 본 논문도 마찬가지로 바로 그러한 점에서만 정당한 평가를 받기 원할 따름이다. 이제 본격적인 사유의 실험으로 돌입해보자.

II. 화이트헤드와 월버의 접속

1. 합리주의적 경험론자로서의 화이트헤드 사상의 성격

본 논문에선 화이트헤드 사상에 대한 기본적인 몇 가지만 대략 소개하고자 한다. 알다시피 화이트헤드의 생애와 사상의 모험은 흔히 세 가지 시기로 구분해서 보는데, 초기 수학자로 출발했던 <케임브리지 대학의 수학·논리학의 시기>(1880-1910)와 화이트헤드 사상의 중기에 해당하는 <런던 대학의 과학철학의 시기>(1911-1923) 그리고 하버드 철학 교수로 취임한 63세부터 생의 말년까지 저 웅대한 유기체 철학이 꽃핀 <하버드 대학의 형이상학의 시기>(1924-1947)가 바로 그것이다. 그런데 이 같은 세 가지 시기는 불연속적인 단계과정이 아니라 오히려 통전된 전체로서 발전해나가는 포괄적(포함하며 초월하는) 과정이었다고 일반적으로 평가되고 있다.

화이트헤드의 <형이상학>Metaphysics은 자연과학의 성과들뿐만 아니라 세계 안의 모든 잡다성multifariousness을 재료로 삼아서 모든 분과 학문들 가운데서도 가장 심층적이고 기초적인 패러다임에 해당하는 <존재론>ontology과 <우주론>cosmology에 대한 새로운 구축과 고찰을 시도한 것이다. 이때 그가 보는 형이상학 체계의 성공 여부는 언제나 우리네 일상의 다양한 경험들을 설명해낼 수 있어야 한다고 봤으며, 그렇지 못할 경우 그 형이상학은 수정 또는 폐기처분되어야 할 것으로 보았었다.

그가 말하는 <형이상학>은 다른 말로 <사변철학>Speculative Philosophy이라고도 불리는데 이는 상상력과 경험에 의해 축조되는 철학적 학문의 성격을 의미한다. 그는 말하길, "사변철학이란 우리의 경험의 모든 요소를 해석해 낼 수 있는, 일반적 관념들의 <정합적>이고 <논리적>이며 필연적인 체계를 축조하려는 시도로서, 그 <해석>은 경험의 여러 사항들을 철학적 도식에 의해 <적용가능>하고 전반적으로 해석이 불가능한 사항

이 하나도 없는 <충분>한 것이어야 한다"(PR 3/49)고 말한다. 이것이 바로 화이트헤드가 보는 사변철학의 이상인데, 여기서도 보듯 화이트헤드가 보는 형이상학은 우리 경험의 모든 요소를 해석해낼 수 있어야 한다는 점에서 모든 것을 합리적으로 설명해내고자 하는 통합적 성격의 철학사상이라는 점을 볼 수 있다. 그가 보기에 철학은 바로 인간 경험 속에 굴절되고 침잠한, 가장 밑면에 보이는 추상의 체계를 정합적으로 보여주는 일이며, 그럼으로써 인간 경험의 다양한 양태들이 온전히 설명되고 구체될 수 방향으로 가야한다고 보고 있다. 화이트헤드의 사상은 일상적 경험들에 대한 해명을 중요하게 봤으며, 바로 그 일상적 경험의 찰나 같은 순간에도 역동적인 전체 우주의 활동들이 개입되어 있다고 보고 있다.

하지만 그럼에도 불구하고 화이트헤드는 말하길, 자신의 사상도 결코 절대적일 수 없으며 <절대적 확실성>을 주장하는 것이야말로 매우 위험한 독단으로 보았었다.⁴⁾ 결국 형이상학의 범주란 것도 언제나 자명한 독단적 언명이 아니라 일반적인 관념들에 대한 시험적인 정식에 불과할 뿐이며(PR 8/58), 기껏 잘 해보야 형이상학적 체계는 탐구되고 있는 일반적 진리의 근사치에 머물고 있는 것에 불과하다고 보게 된다(PR 13/65). 결국

4) "사유의 역사는 활기찬 개시(開示)와 무기력한 종결의 비극적인 혼합으로 이루어져 있다. 완결된 지식의 확실성에서는 통찰의 느낌이 사라져 버린다. 이때의 <독단>이야말로 학문의 적(敵)이다. This dogmatism is the antichrist of learning."(MT 54/87). 또한 화이트헤드와의 대화록에도 보면 그는 다음과 같이 말한다. "사상의 생명력은 모험에 있다. 이런 생각은 내가 평생을 두고 해온 말이다. 관념은 오래 지속되지 않는다. 관념은 끊임없이 새로운 국면에서 고쳐보도록 해야 한다." Lucian Price (1956). *Dialogues of Alfred North Whitehead*, Boston: The New American Library, pp.205-206. 참조.

이론들 간의 우위는 설명력 확보에서 판가름될 뿐이며, 합리주의—보다 근원적으로는 아름다움(beauty)을 궁극적 이상으로서 추구—를 향한 문명의 <모험>adventure은 특히 <오류>errors와 <비극>tragedy에 대한 개정과 반성적 성찰을 통해서 결코 멈추지 않고 부단히 계속되어야 한다는 것이다. 그에게 인간 인식의 유아적 한계와 언어의 치명적 한계는 마치 운명의 낙인처럼 수용되고 있음에도 불구하고 그 같은 한계를 돌파하기 위한 모험적 시도에 창조적 의의를 두고 있다.

이러한 화이트헤드 형이상학의 체계는 현실 세계를 설명함에 있어 <현실적 존재>actual entity라는 개념을 존재론의 핵심으로 삼고 있는데, 그가 보는 존재론은 <비이원론적>non-dualistic 사상으로 물질이나 관념으로 어느 한 쪽으로 치우치는 게 아니라 모든 현실적 존재들은 기본적으로 <정신적인 극>mental pole과 <물리적인 극>physical pole을 함께 가지는 <양극적>dipolar 성격을 지니고 있을 따름이며, 서로 상호 연관되는 가운데 단지 <정도의 차이>만 있을 뿐이라고 보았었다. 화이트헤드가 보는 "현실적 존재는 복잡하고도 상호 의존적인 <경험의 방울들>drops of experience이자, 과정의 미시적 단위"(PR 18/73)로서 "존재의 <있음>Being 자체는 결국 <되어감>Becoming이라는 생성의 과정으로 이뤄져 있으며"(PR 23/81), 모든 현실적 존재는 "성질의 범주가 아닌 <관계성>relativity의 범주가 우위에 있다"(PR x iii/43)고 보고 있다.

이때 이러한 화이트헤드의 사상이 철저히 <경험론>empiricism에 헌신하고 있는 철학 사상이라는 점은 매우 중요한 대목이다. 뒤에서 설명하겠지만 이것은 켄 윌버의 학문적 방법과는 다른 점이 있기 때문이다. 화이트헤드는 학문적 작업에 있어

현실적 일반성에 어떤 조금의 근거라도 두고 있지 않을 경우에는 이를 단호히 거부한 학자였다. 그는 말하길, "알지 못하는 것으로부터 세계 속으로 유입되는 것은 아무 것도 없다"(PR 244/440)고 보았으며, 현실적으로 존재하는 모든 것들은 관계적 지평에 놓여 있기 때문에 "무(無)속에 떠도는 자기 충족적 사실이란 것은 존재하지 않는다"(PR 11/62)고 보았었다. 이러한 화이트헤드의 경험론적 원리는 이른바 "현실적 존재만이 근거가 된다"(PR 24/83)는 유명한 <존재론적 원리>ontological principle로서 표현되기도 한다. 화이트헤드에 따르면 "어떤 근거의 탐구는 항상 그 근거의 담지자인 어떤 현실적 사실에 대한 탐구이다."(PR 40/112). "존재론적 원리는 현실적 존재가 없으면 근거도 없다는 명제로 요약될 수 있다"(PR 19/73-74).

그럼에도 불구하고 더욱 놀라운 사실 하나는 화이트헤드의 사상이 철저히 현대 자연과학의 성과들과 경험주의에 기반하고 있으면서도 독특하게도 유신론 사상이라는 점이다. 이른바 <합리주의적 경험론자>로 평가받는 그의 사상이 어찌하여 자칫 시대에 뒤떨어진 것으로 오인 받기에 충분한 신 존재를 불러들이고 있던 말인가? 그런데 알고 보면, 화이트헤드의 철학 사상은 <신>God이라는 존재를 먼저 전제하고서 축조된 그러한 나이브한 개념의 형이상학이 아니다. 오히려 그 어느 누구보다도 논리적 엄밀성에 매우 정직한 사람이었다. 하지만 역설적으로 체계의 논리적 엄밀성을 위해서 부득이 신 존재를 도입하지 않을 수 없었던 것뿐이었다.⁵⁾ 그럼으로써 제시된 화이트헤드 사상의

5) 러셀(B. Russell)에 의하면 중기 때의 화이트헤드는 불가지론자였다고 전해지는데, 화이트헤드가 새로운 유신론 사상을 펴게 된 것은 후기 철학의 시대에 해당한다. 혁킹에 따르면 화이트헤드는 언젠가 다음과 같이 말한 적이 있다고 한다. "나는 엄밀한 기술적(descriptive) 완성을 목표

신 개념은 그때까지의 서구 기독교 문명이 지녀왔었던 신 개념과는 그 의미와 유형이 매우 다르다는 점 역시 간과되어선 안 될 것이다.

이러한 화이트헤드에게서도 아쉬운 점은 있다. 그의 생애 말년에 꽃피게 된 화이트헤드의 융혼한 형이상학은 대체로 거기까지였다는 점이다. 그의 철학적 작업은 새로운 문명을 태동시킬 새로운 형이상학 체계를 구축한 작업까지였고, 이를 토대로 하는 창조적 적용과 응용을 위한 연구 작업들은 그가 쓴 말년의 저서들 가운데 몇 가지 소품집에서 그나마 드문드문 언급한 정도였을 뿐, 그의 형이상학을 토대로 하여 다시금 각각의 분과 학문들에 새롭게 적용되고 응용되어야 할 지점에 있어선 대체로 후학들의 몫으로 남겨놓았던 것이다. 게다가 화이트헤드의 철학이 안타깝게도 매우 난해하다는 점은 그나마 들 수 있는 화이트헤드 철학의 치명적인 약점이라고 할 수 있겠다. 그래서인지 그의 사상은 20세기 초에 나왔음에도 불구하고 여전히 지금도 "미래에 해명되어야 할 철학자"로서 평가받고 있다는 점은 한편으로 매우 아이러니하게 느껴지기도 한다. 현재 화이트헤드 사상은 기독교 신학과 유·불·선 동양사상 뿐만 아니라 교육학, 생태학, 경제학, 여성학 등등 다양한 분과 학문들에서도 계속적으로 연구되고 있는 실정이다.

로 하지 않았다면, 신 개념을 나의 체계에 포함시키지 않았을 것이다." Hocking, W. E. (1963). "Whitehead as I Knew Him", In George L. Kline (ed.), Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. p.16. 또한 화이트헤드는 말하길, "신이라는 개념은 우리가 이 믿기 어려운 사실-존재할 수 없는 것임에도 불구하고 존재한다는 것-을 이해하는 방식"(PR 350/601)이라고 하였다.

2. 트랜스퍼스널 심리학자에서 통합사상가로서의 켄 윌버

나 자신은 만일 화이트헤드의 그 치밀한 형이상학을 우리네 몸살의 구도에 창조적으로 적용하고 응용해 볼 경우 도대체 어떤 그림이 나올까를 생각하다가 나름대로 발견한 사상가가 바로 켄 윌버였다. 알다시피 윌버의 사상은 그의 나이 23세 때 쓴 풋풋한 청년 데뷔작 『의식의 스펙트럼』 *the Spectrum of Consciousness*에서부터 짐작되듯이 주로 인간의 의식 연구 분야에 큰 관심을 두면서 발전해왔지만, 점차로는 지금까지 인류의 모든 주요 사상들을 그 자신의 구상 체계에 통합시키고자 했던 아주 야심찬 대사상가였다. 그는 대체로 <트랜스퍼스널 심리학> *Transpersonal Psychology* 분야에서 활동을 해왔기도 했지만, 윌버 자신은 이제 트랜스퍼스널 심리학 분야를 넘어 모든 차원과 수준을 아우르려는 통합적 성격의 학문을 추구하는 통합사상가로서 자리매김하고 있다. 실제로 그가 쓴 책 제목처럼 윌버는 <모든 것의 이론> *Theory of Everything*을 다루고자 한 것이며, 그로 인해 본격적으로 설립되었고 지금까지도 활동하고 있는 그의 연구소 이름 역시 <통합연구소> *integral institute*이다.⁶⁾

앞서 화이트헤드 사상의 여정이 보통 세 가지 시기로서 얘기되듯이 윌버 사상의 모험은 일반적으로 다섯 단계의 여정으로 분류되고 있다.⁷⁾ 첫 번째는 초기 선성(善性)으로의 회귀를 갈망

6) 통합연구소 웹사이트 <http://www.integralinstitute.org> 참조.

7) 이는 윌버의 사상을 평가한 비쉴러(F. Visser)와 레이놀드(B. Reynolds)의 구분이며 많은 윌버리안들도 여기에 동의하고 있는 실정이다. Frank

하는 낭만적 관점을 취한 시기(1973-1977)이며, 두 번째는 첫 번째 시기의 낭만적 관점을 버리고 진화적인 발달의 관점을 취한 시기(1978-1983)이다. 세 번째는 그러한 발달단계에서 좀 더 분화된 진화적 발달노선들을 추가한 시기(1983-1994)이며, 네 번째는 사상한이라는 새로운 프레임을 도입하여 좀 더 성숙한 통합 모형을 제시한 시기(1995-2000)이다. 다섯 번째는 이전의 통합적 접근법을 지속적으로 다지면서 자신의 모형과 방법론을 적용하여 여러 각 분야에 적절한 통합 지도를 제시한 시기(2001년 이후)를 말하고 있다.

이러한 윌버의 사상을 접하면서 나 자신은 화이트헤드와 다소 유사한 성격의 형이상학적 세계관을 갖고 있다는 느낌을 받았는데, 역시나 짐작한대로 그는 이미 그 자신의 초기작에서부터 화이트헤드 사상의 영향을 그 스스로 고백하고 있었다. 첫 데뷔작 『의식의 스펙트럼』에서 윌버는 자신의 생각을 펼치는데 있어 알프레드 노스 화이트헤드를 중요한 현대 철학자로서 꼽고 있으며(SC 역 76), 또한 그의 대중판 저서인 『무경계』 *No boundary*에서도 제3장 전체가 화이트헤드의 저작인 『과학과 근대 세계』 *Science and Modern World*에 빛을 지고 있다고 스스로 밝히고 있을 정도다(NB 역 17). 『아이 투 아이』 *Eye to Eye*에서도 화이트헤드의 관점을 종종 인용하면서 그에 대해 일반적으로 동의한다는 입장을 표명하고 있다(EE 역 316-317).

게다가 윌버가 말하는 <홀론>holon 개념 역시 화이트헤드식의 원자 개념인 <현실적 존재>의 활동과도 매우 유사한 느낌

Visser, *Ken Wilber: Thought as Passion* (New York: SUNY Press, 2003) ; Brad Reynolds, *Embracing Reality: The Integral Vision of Ken Wilber* (New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin a member of Penguin Group (USA) Inc., 2004) 참조.

을 주는 측면이 있다. 이를 테면, 월버는 창발하는 홀론들은 하나같이 <작인>agency, <공존적 교섭>communion, <자기 소멸>self-dissolution, <자기 초월>self-transcendence이라는 기본적인 네 가지 역량을 갖는다고 말하는데(BHE 36/60), 이것은 화이트헤드가 말하는 현실적 존재에 있어 각각 여건에 대한 순응적인 초기 국면과 합생이라는 생성 과정 그리고 만족으로서의 소멸과 후행하는 현실적 존재들에게로 자기를 넘겨주는 초월하는 양상들과 매우 흡사한 느낌으로 다가왔었다. 어쨌든 나 자신은 그러한 가운데 월버를 탐독하면서 특히 그의 <전초 오류>pre-trans fallacy⁸⁾의 개념과 <홀라키>holarchy⁹⁾ 개념 그리고

8) 월버가 말하는 전초오류란, ①전자아(pre-ego)와 ②자아(ego) 그리고 ③초자아(trans-ego)에 있어서 '①전(前)자아'와 '③초(超)자아'를 제대로 구분하지 못하는 오류이다. 왜냐하면 '①전(前)자아'와 '③초(超)자아'는 적어도 ②자아(ego)의 상태가 아니기 때문에 혼동하는 오류를 범할 수 있기 때문이다. 이것은 ①전(前)이성-②이성-③초(超)이성에 대해서도 마찬가지이다. 이성 이전인 ①전(前)이성의 단계와 이성 너머인 ③초(超)이성의 단계는 둘 다 이성의 차원이 아니기에 혼동될 수 있다. 하지만 이성 너머의 단계는 적어도 합리적 이성의 단계를 거쳐서 나온 것이기에 이성 이전의 단계와 결코 동일하지 않다는 것이다(OT 5/16). 또한 이것은 불교 범문의 다음 패턴과도 동일한 의미이다. ①산은 산이요 물은 물이다→②산은 산이 아니요, 물은 물이 아니다→③산은 산이요 물은 물이다. 여기서 ①과 ③은 얼핏 같아 보이지만 엄밀하게 보면 다르다는 것이다. 왜냐하면 ③의 단계는 적어도 ②를 거쳤기 때문이다. 다시 말해서 전초오류란 것은 성장과정에 있어 제1단계와 제3단계를 구분하지 못하고 혼동하는 오류를 가리켜 <전초오류>(Pre-Trans Fallacy, 줄여서 'PTF'라고도 씀)라고 한다. 켄 월버 지음, 김철수 옮김, 『아이 투 아이』(서울: 대원출판, 2004), pp.331-389. ; 김상일, 『동학과 신서학』(서울: 지식산업사, 2000), "제2장 동학과 K. 월버의 초인격심리학" 참조.

9) <홀라키>란 용어 자체는 아서 케슬러(Arthur Koestler)가 만든 용어로서 holon과 archy의 합성어를 의미하는데, 이것은 존재가 전체이면서 부분이 되고 있는 홀론적 성격과 또한 수평적 차원의 헤테라키(heterarchy)와 수직적 차원의 하이에라키(hierarchy)라는 두 가지 측면을 모두 지니고 있음을 함의하고 있는 개념이다. 이는 존재의 상향적 진화가 하위 단

의식의 발달 단계 및 그의 사상관을 통해서 보다 많은 아이디어를 얻게 되었다고 해야 할 것이다.

하지만 그럼에도 불구하고 나 자신은 월버가 화이트헤드를 온전히 제대로 이해했는지에 대해선 여전히 의구심을 갖고 있는 측면이 있다. 솔직히 화이트헤드의 오묘조밀한 체계 분석을 접한 나로서는 월버의 체계가 일면 방대하면서도 반면에 너무 설렁설렁하다는 느낌 역시 지울 수가 없었다. 설렁설렁하다는 나의 표현은 그의 통합적 스케치가 수많은 동서양의 주요 사상들을 크게 아우르는 듯 하면서도 다소 꼼꼼하지 못한 채로 일면 거친 스케치로 축조되고 있다는 점에 기인한다. 예를 들어 뒤에서 상술했지만 의식 발달 단계의 경우 좌측상한에 해당되는 트랜스퍼스널 상위 단계들(ex 정묘, 원인, 비이원)에 대해 거기에 상응될 수 있는 우측상한 연구에 대한 진척들은 거의 찾기 드물 만큼 불균형적인 측면이 있다. 그렇기에 체계의 엄밀성을 추구하는 사람들에게겐 다소 성급한 관념적 성격이 느껴지기도 하는 지점들이 있다. 하지만 흥미롭게도 월버는 그 반대로 화이트헤드의 정밀한 체계에서는 월버가 말하는 트랜스퍼스널 상위 영역들 혹은 요가적 권고에서 보이고 있는 상위 차원의 영역들을 발견하기가 힘들다고 불평한다.¹⁰⁾ 그런데 내가

계를 포함하면서 초월하는 성격을 지님으로 인해 갖게 되는 존재론적 특성이기도 하다. 이런 점에서 월버는 환경윤리로서의 홀론적 생태학을 언급하면서 존재의 수평적 차원을 강조하고 있는 생물평등설의 심층생태주의 진영이나 고등 존재인 인간만의 권리를 강조하는 위계적 관점 모두 분명하게 반대하고 있다. 반면에 화이트헤드 철학에 기반한 학파-이들테면 찰스 버치(C. Birch)와 존 콕(J. B. Cobb)의 『생명의 해방』 *the liberation of Life*에서 보여준- 접근의 경우는 홀아키적이라고 평가하고 있다(BHE pp.501~502/530~531).

- 10) 그런 점에서 월버는 화이트헤드를 트랜스퍼스널 사상가의 목록에 넣는 것에 대해선 다소 회의적이다. 비록 트랜스퍼스널 이전 단계에 대해선

보기엔 이 같은 문제들 모두는 궁극적으로 합리주의적 경험론자인 화이트헤드의 학문적 방법과 트랜스퍼스널 심리학 분야에서 출발한 월버의 학문적 방법 간의 근본적인 차이에서 빚어지는 문제와 결부되어 있다고 본다. 그렇다면 좀 더 본격적으로 월버와 화이트헤드를 비판적으로 비교해보도록 하자.

3. 월버의 화이트헤드 비판에 대하여

화이트헤드보다는 월버가 후대의 사람이기에 화이트헤드로선 월버를 당연히 알 리가 없었겠지만, 반면에 월버가 보는 화이트헤드 철학에 대한 평가들은 몇 가지 있다. 앞서 말했듯이 월버는 그 스스로가 이미 초기부터 화이트헤드의 사상의 영향을 분명하게 명시하고 있다. 그의 사상이 일정 부분 화이트헤드의 영향을 받은 점이 있다는 건 분명해보이지만 그렇게 해서 나온 월버의 사유 체계가 정말로 화이트헤드 철학에 확고히 기초되어서 적용된 것인지에 대해선 사실 분명치 않다. 개인적으로 월버 사상에서 화이트헤드보다는—굳이 기존의 서구철학자들

월버도 화이트헤드를 열렬하게 긍정하지만 말이다(ES 355-357). 하지만 내가 볼 때 화이트헤드가 말한 직관적 판단의 경우 월버가 말하는 정묘적 단계의 초합리적 의식 구조, 가장 내밀한 직관 등등 이러한 것들과 무관하다고 보진 않는다. 또한 화이트헤드의 신 개념에 대해 월버 스스로도 자기 체계의 상위 단계 영역에 견주어 유사한 것으로서 평가하기도 한다(SES 647). 또한 본 논문에서 아직 다루고 있진 않으나 오늘날 일반적인 발달심리학이 말하는 각각의 발달 단계들은 화이트헤드가 말하는 각각의 <물리적 목적>physical purpose, <명제적 느낌>propositional feeling, <의식적 지각>conscious perception, <직관적 판단>intuitive judgment 등등 진화상의 여러 현실적 존재들의 기능과 등급에 따라 이를 제각기 비교해보는 작업들도 매우 흥미로운 것이라 여겨진다.

중에서 한 명을 꼽는다고 할 경우— 근대 독일 관념론자 특히 헤겔(G. W. Hegel)의 영향과 느낌을 더 많이 받는데, 그럼에도 불구하고 월버가 화이트헤드 철학에 대해 매우 깊은 호감과 높은 평가를 보이고 있다는 점만큼은 주지의 사실로 보인다.

하지만 그러한 그의 작업이 후기로 갈수록 화이트헤드에 대해서도 비판적으로 보는 지점이 있는데, 이것은 크게 두 가지 점에서다. 첫 번째는 월버가 보기에 화이트헤드의 유기체적 세계관으로서의 철학이 지나치게 <독백적>monological이라는 점과 두 번째는 화이트헤드의 작업에서는 요가수행에서도 볼 수 있는 고등한 상위 영역(이를테면 정묘적이고 원인적인 영역들)에 대한 발견이 어려워 굳이 화이트헤드를 분류할 경우 트랜스퍼스널 사상가로 보는 데에는 회의적이라는 점이다(ES 356). 독백적이라는 비판은 화이트헤드 철학이 월버가 보기엔 1인칭 관점주의에 해당된다는 것이며, 후자의 비판은 화이트헤드의 철학 체계에선 일반적 의식마저 뛰어넘는 고등한 트랜스퍼스널 의식 영역을 발견하기가 힘들다고 토로하는 것이다. 그런데 이때 월버가 화이트헤드에게 가하는 두 번째 비판의 경우는 앞서도 말했듯이 어차피 경험론자인 화이트헤드 입장에서든 똑같은 역비판을 가할 수도 있는 지점¹¹⁾이라 먼저 우리가 월버의 화이트헤

11) 즉, 역으로 월버가 말한 그러한 상위 영역들이야말로 오히려 관념론자들의 성급한 확증일 수 있다는 얘기다. 앞의 각주10번에서도 말한 것처럼, 만에 하나 화이트헤드의 체계에서 굳이 상위 영역의 가능성을 논한다면 이것 역시 현실적 존재의 등급 및 진화의 문제와도 연관된다고 보는데, 화이트헤드로선 가장 고차원적인 현실적 존재인 신 존재까지 논하고 있다는 점에서 볼 때도 그러한 상위 영역으로의 발달 가능성 역시 충분히 열어놓고 있다고 여겨진다. 단지 그에게는 보다 엄밀한 과학적 근거에 기반하려는 합리주의적 경험론자로서의 신중성이 있는 것뿐이다. 아직 본 논문에선 본격적으로 반영되어 있진 않지만, 나 자신은 월버와는 또 다르게 트랜스퍼스널에 해당되는 상위 영역들에 대한 탐사가 얼마든지

드 비판에서 주요하게 볼 점은 오히려 월버가 제기한 첫 번째 비판에 있다고 여겨진다. 실제로 월버는 화이트헤드의 철학이 지나치게 독백적이라는 점을 그 자신의 저서에서 종종 거론하고 있을 정도다. 그의 얘기를 직접 들어보자.

화이트헤드는 외람되게도 본질상 주관주의자의 자세로서(주체는 다음 주체의 객체가 된다), 상호주관성(intersubjectivity)의 넓은 의미를 포섭하는 데에는 실패했다(그의 사회들은 상호객체이지 진정한 상호주체가 아니다. 그것은 독백적 계기들의 사회다). 그래서 그는 현실적 계기들이 단순히 주체/객체가 아니라 사상한의 홀론들로서 보는 데에도 실패했다(ES 356).

파악(prehension)¹²⁾에 대한 화이트헤드의 견해에서 내가 우려하는 바는 그의 견해가 주로 독백적이라는 데 있다. 주체인 나는 주체에 바로 앞선 것을 객체 혹은 그것으로 파악한다...나는 이런 식의 주체/객체의 흐름을 부분적으로는 사실이라고 믿고, 파악에 단계에 대한 화이트헤드의 분석은 철학에 크게 공헌하고 있다고 생각한다. 그러나 화이트헤드는 인간의 경험부터 경험의 원자까지 논하면서(이것은 정당하다고 믿는데) 인간 경험에 대한 올바른 관점으로서 시작하지 않았기 때문에 존재의 원자에

가능하다고 보는 입장에 있음을 미리 밝혀두는 바이다.

- 12) 여기서 <파악>prehension이란 개념은 화이트헤드에게선 "관계성의 구체적 사실"로 정의된다. 화이트헤드 철학에서 파악은 현실적 존재가 성질의 범주보다 <관계성>의 범주가 우위에 있게 되는 핵심적 근거에 해당한다. 모든 현실적 존재는 결국 파악이라는 관계성의 구체적 사실로만 이뤄져 있다는 것이다. 이러한 파악은 파악하는 <주체>subject와 파악의 객체가 되는 <여건>datum 그리고 주체가 여건을 파악하는 방식에 해당하는 <주체적 형식>subjective form이라는 세 가지 요인을 지닌다. 파악은 에너지의 벡터적 성격을 갖는 관계정향의 요소다. prehension의 의미에는 적어도 "붙잡아 모음"의 뜻을 내포하고 있다. 모든 현실 존재들은 매순간마다 필연적으로 그 어떤 것을 붙잡아 선택해나감으로서 자신의 존재를 형성해가고 있는 것이다.

잘못된 유형의 실재를 도입하였다. 인간의 경험은 독백적 객체를 파악하는 독백적 주체가 아니며, 사실상 사상한의 모습으로 일어난다(IP 277/386-387).

위의 언급에서도 보듯이 결국 화이트헤드 철학이 독백적이라는 월버의 비판은 그 자신의 사상한 이론에 입각해서 나오고 있는 지적임을 알 수 있을 것이다. 그렇다면 화이트헤드에 대한 월버의 이러한 비판은 과연 정당한 것인가? 오히려 화이트헤드를 잘못 이해함에 기인된 오관은 아닌지도 우리는 분명하게 살펴볼 필요가 있겠다. 만일 화이트헤드 사상을 통해서도 <상호주체성>intersubjectivity의 차원까지 제시할 수 있을 뿐만 아니라 만에 하나 월버의 사상한이야말로 보다 불충분한 것으로 판명될 경우 월버의 지적은 매우 부당할 뿐만 아니라 오히려 그 자신의 이론이 역으로 위협받는 지점이 될 수도 있을 것이다. 적어도 화이트헤드 철학에 기초해서도 얼마든지 월버 자신의 기존 사상한을 커버할 수 있을 뿐만 아니라 월버의 사상한에서 보여지는 불충분함들마저도 새롭게 보완함으로써 이를 넘어서고자 하는 <새로운 사상한>a New Quadrants의 마련까지 가능하다면 월버의 그 같은 비판은 정당성을 찾기가 매우 어려울 것이다. 무엇보다도 월버의 사상한에서 수정되고 좀 더 보완되어야 할 지점들이 분명하게 발견될 경우 적어도 월버가 그 자신의 사상한을 근거로 삼아 가하는 모든 비판들은 다시금 재고되어야 할 것으로 보인다.

앞서 말했듯 화이트헤드와 월버의 차이는 근본적으로는 서로 간의 학문적 방법의 차이에 기인된 문제라고 보는데, 월버가 보기에 화이트헤드를 트랜스퍼스널 사상가의 목록에 넣기엔 다

소 회의적일지 모르나, 역으로 실재론자이자 합리주의적 경험론자였던 화이트헤드의 입장에서 보면 월버의 경우는 경험론자라기보다 성급하게 이를 확증하고 있는 관념론자에 더 가깝다고 여길 수 있다. 실제로도 월버는 기존의 근대 관념론자들의 철학 사상에 대해 매우 후한 점수들을 주고 있다. 단지 월버가 보는 기존의 서구 근대 관념론자들에 대한 주요 비판의 핵심은 이들에겐 요가적 수행 같은 수행 방법의 결여를 꼽고 있을 뿐이다(MSS 역 189-195, BHE 467-469/496-497). 물론 그 외에 비전 논리 안에서 표현된 한계도 들긴 하지만 어차피 그 같은 원인 또한 요가적 수행 방법의 결여에 있다고 보고 있기 때문에, 결국 월버는 기존 관념론자들의 논지나 주장 자체를 비판하기보다 오히려 기존의 서구 근대 관념론자들의 주장들을 대부분 계승하고 있으며, 단지 경험으로서의 요가적 수행 차원이 결여되었다는 점만을 기존 근대 관념론의 최대 결함으로서 꼽고 있는 것뿐이다. 특히 월버는 일자(一者)를 강조하는 기존 관념론자들—주지하다시피 손꼽고 있는 플로티누스, 셸링, 헤겔 같은—의 논지와 연속선상에 있다고 여겨진다. 대표적으로 근대 독일 관념론자 헤겔의 경우 진화의 주체를 <활동 중에 있는 정신>으로 봤었는데(MSS 역 188), 월버 역시 진화를 <활동 중에 있는 영>Spirit-in-Action으로서 본다는 점일 게다(BHE 14/39). 특히 월버의 <진화하는 영>the Spirit of Evolution의 경우 그 자신의 온우주(Kosmos) 대표작에 해당하는 『성, 생태, 영성』 *Sex, Ecology, Spirituality*에서도 주요 핵심 구도로서 삼고 있다. 마치 독일 관념론의 완성자로 평가되는 헤겔(Hegel)의 <절대 정신의 현현>처럼 결국은 월버가 보기에든 만물의 역사는 진화하는 영의 활동이요 현현으로 보고 있는 것이다. 급기야 월버는 『모든

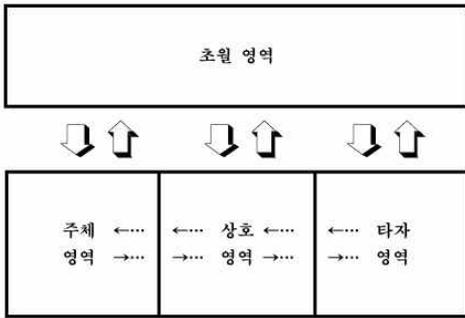
것의 역사』 *A Breif History of Everything*에서 어느 한 예화를 들면서 기존의 독일 관념론자들의 위대한 성취에 대해 "그들이 이렇게 멀리까지 도달할 수 있었다니"(BHE 469/498)라며 놀라움의 감탄스런 탄식마저 남기고 있다.

그렇기에 엄밀하고 신중한 체계론자로서의 화이트헤드를 따르는 입장에서 보면 월버는 다소 성급하고 느슨하게 체계화한 관념론자의 사상으로 여겨질 수 있다고 본다. 그런데 이 같은 화이트헤드와 월버의 차이는 그의 사상함에 대한 비판적 고찰을 통해 보다 분명하게 드러날 수 있다.

Ⅲ. GIO사상한 : 화이트헤드와 월버에 대한 포월

1. <GIO사상한>에 대한 초기 모델

이미 월버를 만나기 이전에 나 자신이 구상했던 GIO사상함에 대한 초기 모델이 있다. 당시 이것은 현실 존재들 간에 권력이 작동되는 4가지 범주에 대한 밑그림을 그려보다가 나온 모형이다(그림1 참조). 알고 보면 인간뿐만 아니라 모든 존재들은 기본적으로 네 가지 범주에 놓여 있다는 얘기다.



[그림1] <GIO사상한> 구상 초기 모델¹³⁾

어차피 이러한 초기 모델부터 설명을 하는 것이 뒤이어 제시될 <GIO사상한>에 대해서도 좀 더 용이하게 이해할 수 있으리라는 생각이 든다. 그림1에서 <주체 영역>이란 것은 타자들은 알 수 없고 오로지 그 자신만이 알 수 있는 영역을 뜻한다. 이것은 어떤 면에서 자기 몸의 중추 센터 같은 곳으로 자율적 선택과 결단이 가능한 영역이기도 하다. 인간의 경우 흔히 말하는 실존적 영역이라고도 표현될 수 있겠지만, 화이트헤드 철학의 구도에서 말한다면 모든 현실적 존재들/계기들의 <주체적 직접성>이라는 <내적 현존>internal existence¹⁴⁾의 사태에 해당된다고 볼 수 있겠다. 각각의 주체 영역들은 다른 존재들에 대해 초월해 있는 영역으로서 자신을 제외한 다른 존재들은 결코 들

13) 정강길 (2006), 『화이트헤드와 새로운 민중신학』 (증보판) 서울: 한국기독교연구원, 127쪽. 원래는 본인이 1999년도 학부시절에 썼던 “3세대 민중신학 비판”, 『새로운 만남』 (오산: 한신대학교 신과대학), 71~76쪽에 들어 있던 내용이다.

14) 현실적 존재의 <내존 현존>이란 화이트헤드 철학의 구도에서 <합생> concrescence의 사태를 의미하는데, 현실적 존재의 합생 사태는 시공간의 생성보다 존재론적으로 우선한다.

여다 볼 수도 없고 결코 관여할 수도 없는 영역이다. 또한 이것은 트랜스퍼스널 사상의 의식 연구나 영성과학에서 흔히 말하는 궁극적인 <주시자>witness 혹은 <관찰자>observer의 영역에도 상응될 수 있다. 물론 그럴 경우는 적어도 의식적인 자각 활동이 가능한 인간 존재 이상의 경우에 해당할 것이다.

<타자 영역>이란 자신이 타자에 대해 결코 들여다볼 수도, 직접적으로 알 수도 없는 타자들의 주체 영역들이다. 기본적으로 타자 영역은 주체인 나(I)를 제외한 모든 시간적인 현실적 존재들의 내적 현존들에 해당한다. 나(I)라는 존재는 타자(Others)가 무엇을 바라고 선택할 지에 대해선 결코 동시적으로 알 수가 없다. 타자의 내적 사태를 직접적으로 들여다본다는 것은 불가능한 일이다. 우리들은 타자에 대해 직접적으로 알 수 없으며 오로지 <상호 영역>을 통해서만 타자에 대해 접근적으로 이해될 수 있을 따름이다. 주체 영역과 타자 영역은 엄밀히 말해 각 현실 존재들의 주체적 직접성의 영역들에 해당한다.

<상호 영역>이란 나와 타자들이 만날 수 있고 상호 교호할 수 있는 지점에 해당한다. 이러한 상호 영역은 화이트헤드 철학에 의하면 <변형의 장소>strain-locus에 해당한다.¹⁵⁾ 나와 타자는 결코 동시적으로 만날 수 없다는 사실은 이미 물리학적으로

15) 화이트헤드에 따르면, <변형의 장소>란 지각하는 계기의 여러 변형의 느낌에 의해 철저히 기하학화되는 장소를 말한다(PR 319/554). 일상용어로 말하자면, 전자로부터 은하수에 이르기까지, 우리의 신체에서 우리의 집에 이르기까지 일상적인 삶의 온갖 대상들이 자리하고 있는 것으로 느껴지는 그런 4차원의 시공간이다(문창욱 [1999], 230쪽 참조). 나는 변형의 장소를 통해 동시적 결합체로서의 세계를 경험한다. 인과적 효과성에 대한 경험이 변형의 장소에 투사될 때조차도 우리의 감각 경험은 그 투사된 변형의 느낌을 실제상의 경험 자료로서 취하고 있는 것이다.

도 타당한 사실이다. 이를테면 여기에는 시공간적인 껍 역시 필연적으로 작동되고 있는 점을 들 수 있겠다. 내가 만나는 타자는 동시적 타자가 아니라 언제나 과거의 어떤 지점에서 드러나고 있는 타자다. 나는 타자를 볼 때 과거 어느 순간의 외적인 언행들을 통해서만 타자의 본심을 유추해볼 수 있을 뿐이다. 그런 점에서 상호 영역은 앞의 주체 영역과 타자 영역에 대한 지각과 <측정 가능한 영역>measurable regions이기도 하다. 또한 이것은 어떤 면에서 <사고의 실체화 작업>이 드러나는 영역이라고도 볼 수 있겠다. 물리적 현실D현실어 나와 타자는 결코 직접적으로 동시적으로 만날 수가 없다. 나와 타자 사이에는 서로 불가피하게 왜곡과 굴곡의 경로가 있을 수밖에 없는 처지다. 이것이 바로 인간 세상에선 <오해>라는 경험 사태가 발생할 수밖에 없는 존재론적 차원의 근거일 것이다. 우리가 가늠하는 모든 <측정들>은 기본적으로 <오차>를 담고 있다고 봐도 좋겠다.

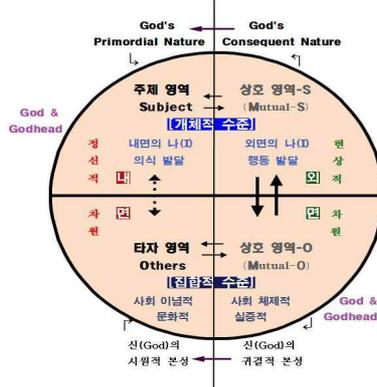
또한 여기서 <초월 영역>이란 화이트헤드 철학의 구도에 따라 도입된 것으로 신(God)의 영역에 해당하는데 굳이 쉽게 말한다면, 초월 영역은 그때까지의 현실 세계가 현실화하지 못한 개념들 혹은 정보들의 저장고라고 봐도 무방하다. 화이트헤드 철학에서 이것은 신의 시원적 본성(God's primordial nature)에 해당한다. 이전 세계에는 없었던 <새로움>novelty이 현실 세계 안에 나타나는 것은 궁극적으로 무(無)로부터 나오는 것이라 볼 수 없기에 화이트헤드로서는 자연스런 논리적 귀결로서 그 어떤 비시간적인 현실적 존재를 상정할 수밖에 없었던 것이다. 물론 이에 대한 근거는 전적으로 시간적 현실 세계의 사태와 추이에 대한 분석을 통해서 마련된 것이었다. 즉, 현실 세계에

끊임없이 창발하고 있는 이전에 없던 새로움에 대한 경험이 바로 이것이 화이트헤드가 신의 본성을 상정할 수밖에 없었던 이유들 가운데 하나다.¹⁶⁾ 이러한 초월 영역은 세계 안에 새로움으로 드러나게 하는 진원으로서 그것은 인간의 경우 저마다의 주체 영역들에서의 깨달음이나 혹은 창발적인 새로운 아이디어 같은 것들로도 드러나고 있다.

그런데 이후에 만난 월버의 사상한(four-quadrants)을 연구하다가 나오서는 월버의 사상한이 어딘지 모르게 나의 이 같은 초기 모델을 많이 떠올리게 했었다. 물론 똑같지는 않더라도 어딘지 모르게 비슷한 느낌 역시 많이 받았던 것이다. 그리하여 나는 내 나름대로의 사상한을 구상할 수 있었는데 그것이 바로 지금부터 말씀드리고자 하는 GIO사상한이다(앞의 그림1을 조금 더 수정·보완하여 발전시킨 그림2 참조).

여기선 ‘모든 존재는 기본적으로 GIO 관계망에 놓여 있다’는 점이 핵심에 속한다.

그림2는 초기 모델에서 사상한으로 좀 더 진화된 모형에 해당한다. 그리고 이것은 기존의 월버 사상한과는 차이점도 있지만 유사점도 띠고 있다.

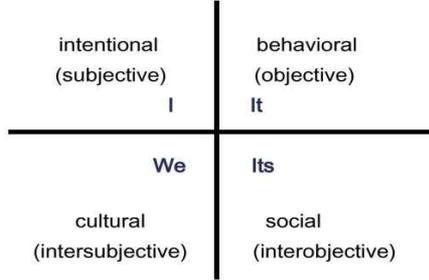


[그림2] GIO사상한-1

16) 논의상 더 깊이 들어갈 경우 이외에도 두 가지 근거가 더 있다. 아주 간략하게만 얘기할 경우, 하나는 최초 주체적 지향에 대한 근거이며, 또 다른 이유로는 질서와 가치에 대한 느낌의 시원적 근거를 들 수 있겠다. 보다 자세한 내용에 대해서는 Thomas E. Hosinski, 장왕식·이경호 역, 『화이트헤드 철학 풀어읽기』(서울: 이문출판사, 2003), 267~280쪽. 참조.

윌버 사상한의 맥락도 다음과 같다.

● Wilber's four-quadrants



[그림3] 윌버 사상한

좌측상한은 모두 내적인 정신적 경험에 해당하며, 우측상한은 그러한 좌측상한의 정신적 경험들이 외부적으로 발현되는 현상적 차원의 영역에 해당한다고 본다는 점에서는 동일하다. 또한 상위분면이 개체적이라고 한다면, 하위분면은 집합적이라고 볼 수 있겠다. 이제 보다 자세하게 GIO사상한을 기존의 윌버 사상한과의 차이점까지도 비교 관련해서 고찰해보자.

2. <GIO사상한>과 기존의 윌버 사상한과의 비교 고찰

GIO사상한과 기존의 윌버 사상한과의 눈에 띄는 차이점은 신 존재가 함께 내포되어 있다는 사실이다. 이때 나의 논의에서 한 가지 오해하지 말아야 할 것은, 앞서 말했듯이 신 이해에 있어서 기존의 서구 기독교가 말해왔던 초월적 절대자로서의 하나님을 떠올리면 곤란하며, 이것은 전적으로 화이트헤드의 유신론 철학 사상으로 인해 마련된 것임을 말해두고자 한다.¹⁷⁾

이때 신은 다른 현실적 존재들과 마찬가지로 <정신적 극>과

<물리적 극>이라는 양극성을 갖고 있는데, 전자의 극은 신의 <시원적 본성>primordial nature이라고 불리고, 후자의 극은 신의 <귀결적 본성>consequent nature이라고 불린다. 신의 <시원적 본성>이란 그 여건으로서 모든 가능태들을 포함하는 개념적 느낌의 통일체가 구체화된 것을 뜻한다. 달리 말하면 그것은 절대적으로 풍부한 가능태의 무제한적인 개념적 실현conceptual realization이다(PR 343/591). 또한 신의 <귀결적 본성>이란 현실태의 다양한 자유를 신 자신의 현실화의 조화로 수용함으로써

17) 여기서 우리는 그렇다면 그 신 존재는 도대체 어디로부터 왔느냐라고 또 계속적인 의문을 던질 수 있겠다. 놀랍게도 화이트헤드에 따르면 신God이라는 존재도 피조물에 해당한다(PR 7/56, 31/95). 화이트헤드에게선 궁극자의 범주에는 신이 들어가지 않으며, 오히려 <창조력>creativity이 들어간다(PR 21/77). 창조력은 다(多)에서 일(一)로 나아가는 새로움의 원리이자(PR 21/78), 그러한 <순수 활동성>이며(PR 31/96), 모든 사물의 근저에서 나타나는 <순수 힘>이자, 우리의 우주 시대를 넘어서까지 있는 "무진장한 형이상학적 에너지"이기도 하다. 창조력으로 인해 진화하는 이 세계는 <창조적 진진>creative 6)v 모ce을 보여준다. "창조적 진진이란 창조력이라는 궁극적 원리가 그 창조력을 만들어내는 각각의 새로운 상황에 적용되는 것을 말한다."(PR 21/78). 화이트헤드의 세계관은 매순간 원속적으로 새로움을 창조하는 '진진하는 과정'이며 '진화하는 유기체적 세계'이다. 화이트헤드는 이 우주가 창조력의 발현으로 말미암아 창발적(創發的)으로 진화해나간다고 보고 있다. 윌버는 화이트헤드의 이러한 창조력을 자신이 말하는 대문자 <영>Spirit에 견주기도 한다(BHE 36/61). 그럴 경우 화이트헤드의 <창조력>creativity은 그 어떤 존재가 아닌 존재를 새롭게 하는 원리에 해당한다면, <순수 <영>Spirit이라는 개념은 진화하며 활동하는 영으로서의 개념이기에 그 어떤 존재를 형이상학한다는 점에서 서로 간에 차이가 있다고 여겨진다. 어쨌든 화이트헤드에게선 신이라는 존재도 결국은 이러한 창조력의 피조물일 따름이며 가장 궁극적인 것은 신이 아닌 창조력이라는 얘기다(PR 7/56, 31/95). 바로 이점에서 화이트헤드는 서구 기독교 문명과 함께 해왔던 서구 사상사의 인식을 완전히 뒤집어놓고 있다는 점에서 서구인들에겐 매우 이해하기 힘든 사상으로 남게 된 요인이 되기도 했었다.

신 자신의 경험을 성취하는 것을 말하며(PR 349/600), 이것은 진화하는 이 우주의 현실태들을 신이 물리적으로 파악해가는 것이라고 하겠다. 신의 시원적 본성의 경우 모든 현실적 존재의 내적 경험의 최초 국면에 진입하며, 신의 귀결적 본성의 경우 모든 현실적 존재의 순간적 소멸을 구제한다. 그리고는 다시 신의 시원적 본성에 비추어 저마다의 최초의 주체적 지향들을 현실 세계의 내적 현존에 부여해주고 있는 것이다. 이때 시간적인 현실적 존재가 어떤 가능태를 현실화할 것인지는 전적으로 그 현실적 존재들의 그 결단에 달려 있다. 이것은 제 아무리 위대한 신이라고 하더라도 결코 알 수 없는 부분에 해당한다. 적어도 신조차도 우리의 현실 세계가 어디로 될 지 미리 못박아두지 못한다는 점에서 우리는 화이트헤드의 신이 기존의 전지전능한 신 개념과는 다소 다르다는 사실을 어느 정도 짐작해볼 수 있을 것이다. 창조적 미래는 결정되어 있지도 않고, 닫혀 있지도 않으며, 분명하게 창발적으로 열려 있다.

신은 자신의 개념적 비전에 대한 물리적 성취를 위해 세계를 필요로 하며, 미완의 세계는 그 본성상 자신을 완결짓기 위해 모든 사물의 기초에 있는 신을 필요로 한다. 즉, 신은 모든 정신성의 무한한 근거이며, 물리적 다양성을 추구하는 비전의 통일이며, 구체적인 존재자가 아니라 구체적인 현실태의 근거인 것이다(PR 348/599). 이러한 신은 세계 속에 내재적이면서 동시에 초월적이다. 신은 모든 존재 속에 현존하는 한에선 내재적이고, 각 현실적 존재가 다른 현실적 존재를 넘어서 있는 것과 같은 양상으로 초월적이다.

이러한 신 존재의 역할은 세계 안의 모든 존재자들에게 끊임 없이 질서와 새로움을 공급해주고 있다. 물론 영원자인 신이

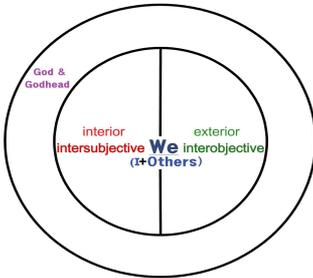
끊임없이 공급해주더라도 세계 안의 존재자들 역시 자율적 결정자들이기에 이를 거부할 수 있는 자유 역시 지니고 있다. 앞서 초기 모형에 대한 설명에서도 초월 영역의 기능과 그 중요성에 대해 언급했듯이 이를 좀 더 구체화한 신의 기능과 역할은 현실 세계의 모든 존재자들과의 관계에 있어 매우 중요한 위치에 있음에도 불구하고 기존의 월버 사상한에는 바로 이 같은 자리가 없다. 나는 월버를 신 존재—그것이 인격적이든 비인격적이든—를 부정하는 사상가로 보질 않는다. 그는 화이트헤드의 신 개념 자체를 부정하지도 않았었고, 오히려 자신의 체계와 견주며 그 안에 넣으려 했었다.¹⁸⁾ 게다가 월버가 말하는 <온우주>Kosmos는 이미 물질계, 생물계, 정신계뿐만 아니라 신계(神界, theos)까지도 모두를 포괄하는 전체 우주라고 분명하게 밝히고 있으며(BHE 26/50), 그의 <홀라키도>에서도 신학과 신비주의를 분명하게 상정하고 있다(BHE 53/78). 월버가 보는 신 이해는 화이트헤드와 마찬가지로 초월과 내재의 성격을 띠며, 또한 상승과 하강으로서의 양립적 통합의 성격을 가진다고 보았었다(BHE 414-419). 하지만 그럼에도 불구하고 놀랍게도 그의 사상한에는 바로 이러한 신의 자리와 역할이 빠져 있는 것이다. 그런 점에서 볼 때도 월버의 사상한이 아직까지 모든 수준을 포괄한다고 말하기는 어렵다고 여겨지며, 신의 역할은

18) 월버는 화이트헤드가 말한 신의 두 가지 본성에 대해선 매우 짙막하게 언급한 적이 있는데, 그에 따르면 화이트헤드의 신의 시원적 본성은 높은 정묘적 차원에서의 원형적인 패턴과 관련되고, 신의 귀결적 본성은 높은 정묘에서 낮은 원인적 차원까지의 늘 진화하면서 성취하는 홀론과 유사하다고 말한다(SES 647). 그러나 여기서도 월버가 화이트헤드의 신의 두 가지 본성을 그렇게 보는 시각에 대한 구체적이고 정합적인 근거는 분명하게 나와 있지 않다. 오히려 그냥 자신이 그리는 온우주Kosmos 체계 안에 집어넣고자 하는 의도만 엿보이고 있을 따름이다.

우리가 처한 현실 세계의 사태와도 긴밀한 관련을 맺고 있기에 결코 빼놓을 수만은 없다고 하겠다. 신은 현실 세계 안에서 발현되는 모든 새로움들의 시원적인 진원이다.

두 번째로 기존의 윌버 사상한과 눈에 띄는 차이는, 좌하상한의 경우 그 자리는 <우리>We가 아니라 <타자>Others라는 점이다. 사실상 이 점은 매우 중요하다. 왜냐하면 이 문제는 내가 볼 때 윌버가 화이트헤드를 <독백적>이라고 비판하는 그 자신의 주장과도 관련되고 있는 문제이기 때문이다. 이미 많은 윌버리안들도 잘 알고 있듯이 사상한의 <좌하상한>lower-left quadrant은 우리(We)에 해당하는 차원이자 <상호주체성>intersubjectivity이 자리매김 되는 영역에 해당된다(IP 67/106). 그런데 화이트헤드 철학에 따른 본인의 GIO사상한에서도 볼 경우엔 윌버의 말하는 것처럼 <상호주체성>이 아예 포섭되지 않는 것이 아니라 실은 좌상상한과 좌하상한이 합쳐진 좌측상한의 전체에서 일어나는 사태로 기술된다는 점 역시 주목할 필요가 있겠다.

• God and We(=I+Others)



[그림4] GIO사상한에서 보는 우리(We)의 차원

GIO사상한에서 보면, 우리(We)의 차원은 적어도 나(I)와 타자

(Others)가 합쳐진 사태를 의미한다(그림4 참조). 따라서 화이트헤드의 형이상학에 근거할 경우에도 <상호주체성>을 구현할 수 없는 게 아닌 것이다. 바로 이런 점에서도 나는 월버의 화이트헤드 비판이 그 자신의 잘못된 설정에서 빚어진 근거 없는 성급한 판단에 지나지 않는다고 보는 것이다. 생각해보라. 만일 월버처럼 좌하상한을 타자가 아닌 그냥 '우리'라고만 설정했을 경우, 나와 타자에 있어 서로에 대해 분명하게 초월해 있는 지점을 찾기란 어렵게 된다. 그런데 개별 주체들은 지극히 당연하게도 자신을 제외한 타자들을 직접적으로 만날 수도 없고 들여다볼 수 없다는 사실만큼은 오늘날 우리 모두가 명백하게 맞닥뜨리고 있는 경험적인 현실이다. 이로 인해 우리 안에는 타자성의 초월도 함께 확고하게 자리하고 있는 것이다. 월버의 사상한에는 바로 이 부분이 온전하게 마련되어 있지 않은 채로, 좌하상한에다 나(I)와 타자(Others)를 한데 뭉뚱그려 그저 우리(We)라고 설정해놓고만 것이다. 그의 바로 이점 때문에 월버는 그 자신의 사상한에서 1인칭과 2인칭을 말할 때는 혼동을 보이기까지 한다. 하지만 우리We라는 것은 어디까지나 '나와 '타자' 모두를 가리킨 사태를 일컫잖은가(그림4 참조).

주체 영역은 당연히 1인칭에 해당할 것이다. 좌하상한인 타자 영역은 2인칭에 해당한다. 그렇지만 황당하게도 월버는 좌하상한을 <우리>We라고 설정하면서도 이를 <2인칭>이라고 말하는 혼동스런 부정확성을 그것도 자주 반복적으로 보여주고 있다. 그는 다음과 같이 말한다.

‘우리’는 1인칭 복수이지만, 나와 여러분이 대화하고 있을 경우, ‘우리’라는 말 속에는 놀랍게도 여러분이 2인칭으로 부르는

사람인 내가 포함된다. 그러므로 때에 따라서 2인칭의 대상을 ‘너/우리’ 또는 ‘당신/우리’ 또는 그냥 ‘우리’라고 부를 수 있다. 그래서 1인칭, 2인칭, 3인칭의 대상을 나, 우리, 그것이라고 간단히 정리할 수 있다.(IV 역 66-67).

여기서도 볼 수 있듯이 월버는 ‘우리’와 ‘2인칭’을 어찌되었든 둘 다 확보하고 싶은 성급한 마음에 자신의 이러한 부정확함에 대해선 은근 슬쩍 넘어가고 있는 것이다. 하지만 <우리>We는 분명하게도 복수 1인칭이잖은가. 이 간단한 상식을 월버는 어기고 있거나 혹은 대충 수습해서 넘어가고 있는 것이다. 만일 정말로 2인칭으로서 표현해야만 한다면, 좌하상한은 우리(We)가 아니라 1인칭 나(I)를 제외한 모든 타자들(Others)로 표현되어야 마땅하다. 이렇게 보는 것이야말로 훨씬 더 정확하고 보다 구체적인 설명이잖은가. 월버는 진정한 2인칭에 해당하는 타자(Others) 영역을 우리(We)로 설정하고 있지만, 우리(We)는 주체 영역(I)과 타자 영역(Others)를 합했을 경우에 <우리>라 할 수 있겠다. 그리고 <상호주체성>은 바로 그러한 우리(We)의 차원에서 구현된다. 알고 보면 월버의 사상한은 이에 대한 구체적 명확성이 결여되어 있기에 여전히 불충분한 것임에도 불구하고 이를 토대로 해서 다른 체계들에 대해 비판을 가하는 무모함마저 보이고 만 것이다.

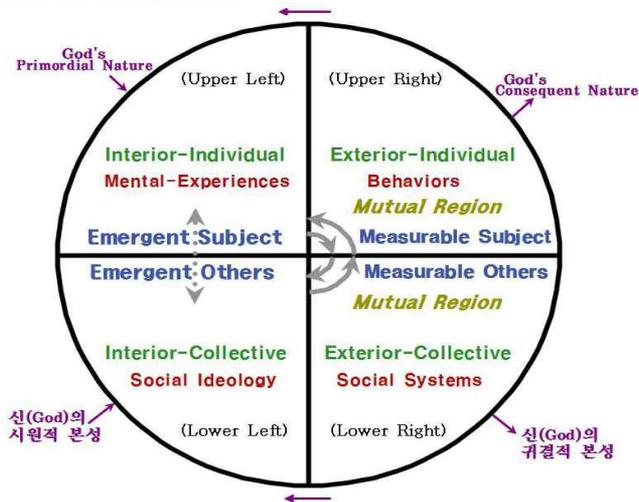
또한 사상한의 홀론들에는 똑같은 동일한 홀론이란 것도 있을 수 없듯이 결국은 나와 타자가 서로를 초월해 있는 영역 역시 분명하게 있다. 적어도 그 지점만큼은 서로 독립적이고 개별적인 주체 영역들에 해당한다. 그런데도 이것을 그냥 몽똥그려 <우리>We라는 차원으로만 설정해놓을 경우 분명하지 않은

혼동을 가질 수 있다. 물론 월버의 말대로 <나>의 구성 요소에는 <타자>의 영향이 함께 자리하고 있기 때문에 결국 <나>라는 존재는 언제나 <우리>라는 간주관적 사태에 놓여 있다. 나 역시 여기까지는 충분히 동의하는 바이다. 하지만 동시에 우리의 현실에서는 내가 분명하게 들여다볼 수 없는 타자 영역 역시 엄연히 현존하고 있잖은가. 바로 이 구분이 월버의 사상한에서는 모호하거나 간과되고 있는 것이며, 바로 이점 때문에 나는 월버의 사상한에도 여전히 구체화되지 못한 불충분성이 있다고 보는 것이다. 나와 타자는 상호적으로 서로 내재하면서도 서로를 초월해 있다. 나와 타자가 서로 내재해 있는 지점이 바로 <상호 영역>이라고 한다면 나와 타자가 서로 독립적으로 초월해 있는 지점은 각각 <주체 영역>과 <타자 영역>에 해당한다. 적어도 모든 존재들의 자율적 영역들만큼은 서로에게 있어 초월해 있는 지점인 것이다. 이것이 바로 월버 사상한에 대한 본인의 비판적 입장이다.

세 번째 차이는 본인이 제안하는 GIO사상한은 각 영역들 간의 에너지 흐름과 그 상관성도 보다 상세하게 설명가능하다(그림2, 5, 7 참조). GIO사상한에서 보는 발달 및 진화는 결국 신과의 합일—화이트헤드가 <세계의 신격화>the Apotheosis of the World라고 불렀던(PR 48/599) 바로 그것—로 나아간다고 보는데 이러한 발달 진화의 최종 사태이자 모든 존재들의 가장 이상적인 사태 그리고 모든 존재가 끊임없이 지향하고 있는 궁극적 목적을 <GIO만족>God-I-Others satisfaction이라고 부른다. 신 자신의 주체적 목적에 속하는 시원적 본성은 <GIO만족>에 대한 개념적 비전일 뿐이다. 이때 시간적인 현실 존재들은 기본적으로 다음과 같은 3중의 충동을 가진다. 그것은 바로 "1) 산

다(to live) 2) 잘 산다(to live well) 3) 더 잘 산다(to live better)" 이다(FR 8/49). 좀더 구체적으로 말하면 첫 번째는 생존하는 것이며, 두 번째는 만족스러운 방식으로 사는 것이며, 세 번째는 이러한 만족의 증가를 획득하는 것이다(FR 8/49) 이 경우 <GIO만족>이란 모든 존재의 목적들이 서로 충돌하지 않으면서 서로 교통할 수 있는 가장 최적화된 현실 사태를 의미한다. <GIO만족>은 말 그대로 신(God)과 나와 타자 모두가 함의 가능할 수 있는 최상의 상생적 차원인 것이다. 화이트헤드의 말하는 유기체적 세계관도 <GIO만족>으로 향하는 과정상의 진화론적 세계관이다. 물론 그 과정은 완결되지 않는 영속적인 영원한 과정에 해당된다.

● Aspects of the GIO-Quadrants



[그림5]

그림5에서도 보는 것처럼, 좌상상한인 나(I)의 내면과 좌하상한인 타자(Others)의 내면은 결코 직접적·동시적으로 만날 수

없다. 그것은 언제나 측정 가능한 외면적 사태를 통해서만 서로에게 영향을 끼칠 따름이다. 내가 발견하는 타자는 직접적 타자가 아니라 언제나 상호 영역에서 발견되는 타자의 흔적일 뿐이다. 따라서 우측면은 모두 서로에게 영향을 끼칠 수 있는 흔적의 영역들이다. 그런데 그림5에서도 보듯이 나와 타자가 동시적으로 만날 수 없다고 하더라도 나는 동시적 사태의 가능성만큼은 열어놓고 있다. 이를 테면 분석심리학자로 유명한 칼 융(C. G. Jung)의 <동시성>(同時性, synchronicity) 이론에서도 간혹 기술된 바 있는 것처럼, 어느 날 꿈을 꿔는데 꿈속에 나온 사람이 실제로 같은 그 시간에 지구 반대편에서 꿈 내용과 같은 위험 사고를 당했다든가 하는 설명키 힘든 경우들 말이다. 그러나 이러한 동시적 사태에 대해선 그 가능성만큼은 열어놓는다고 하더라도 이를 곧바로 우리가 일반화할 수 있는 보편적 설득의 사태만큼은 분명하게 아닌 것이다. 이 같은 동시적 직접성의 사태는 누구에게나 경험되는 일반적 사태가 아니라 아직까진 객관화되기 힘든 오히려 매우 제한된 특수 사례에 속한다.¹⁹⁾ 하지만 그렇다고 해서 아예 이를 거부하지도 않기엔 단지 열어놓고만 있을 따름이다. 바로 그래서 나 자신의 GIO사상

19) 화이트헤드에게선 <동시적 독립성의 원리>principle of contemporary independence라는 것이 있는데 이는 적어도 "물리적 관계에 관한 한 동시적인 사건들이 인과적으로 상호 독립하여 일어난다는 원리"(PR 61/148)를 말한다. 또한 "현실적 존재들 가운데 그 어느 것도 다른 것에 의해 한정되는 '주어진' 현실 세계에 속하지 않을 때, 그 현실적 존재들은 '동시적'이라고 불린다."(PR 66/155). 이렇게 볼 때 화이트헤드 체계에선 오로지 가능태의 영역에 해당하는 순수한 정신적 관계에서만 동시적 직접성의 가능성을 엿볼 수 있다. 흥미롭게도 월버 역시 화이트헤드의 동시적 독립성의 원리가 말한 것처럼 동시적인 것들은 인과적으로 상호 독립해 있다는 점에 동의한 바 있다(EE 역 316-317).

한에서는 이를 끊어진 점선으로서만 표시해놓은 것이다. 만일 실제적으로 나(I)의 내면과 타자(Others)의 내면이 직접적·동시적으로 관계할 수 있다고 본다면 아마도 우측상한에 해당되는 상호 영역 자체가 불필요하지 않을까 싶다.

우리는 타자를 경험할 때 그 외면을 통해 내면으로 접근해 들어갈 수밖에 없다. 이것이 보다 우리가 경험하고 있는 보편적 경험의 양태다. 바로 그런 점에서 나와 타자 사이에는 수많은 오해와 반목과 충돌 역시 생기곤 하는 것이다. 나는 타자에 대해 결코 온전하게 알 수 없다. 타자 역시 나 자신에 대해 결코 온전하게 알 수 없다. 나와 타자가 백퍼센트 서로 합치되는 이해란 존재론적으로도 거의 불가능하다. 타자의 외면을 통해 그저 <근사적인 접근>으로서만 그 내면에 대해 짐작해볼 수 있을 따름이다. 우측상한에 속하는 외면의 영역은 서로의 관계에 있어 오차(혹은 오해) 발생의 원인이 되기도 하는 영역이면서도 동시에 서로가 만날 수 있는 자리인 <소통 차원의 영역>에도 해당된다. 우측상한에 해당되는 상호 영역은 테야르 드 샤르댕(Teilhard de Chardin)이 <사물의 겉>이라고 불렀던 그러한 측면들을 발견할 수 있는 영역이자²⁰⁾ 인간에게 있어선 언어와 상징이 서로 교환되고 있는 온갖 외적 표현들의 자리인 것이다.

20) 유신론적 진화론자인 테야르 샤르댕 역시 사물의 ‘겉’과 ‘안’을 말하고 있다. "물질주의자들은 사물을 ‘바깥’ 관계에서 설명하려고 한다. 그러나 정신주의자들은 존재를 그 자체로 봐야 하고 ‘속’의 활동에서 봐야 한다고 고집한다. 사사건건 서로 다른 차원에 서 있어 만나지 못한다. 그래서 문제를 반밖에 보지 못한다. 두 관점이 만나야 한다는 것이 나의 신념이다.“ 테야르 드 샤르댕 지음, 양명수 옮김, 『인간현상』 (서울: 한길사, 1997), p.62. 참조.

3. 화이트헤드와 월버의 학문적 방법의 차이

알다시피 월버 사상한에서도 마찬가지로 우측상한은 좌측상한을 상호객체화한 측정 가능한 영역이기 때문에 구체적인 것으로 감각할는지 몰라도 실은 추상의 영역에 속한다(그림5 참조). 이것은 인간의 의식 작용을 떠올려보면 된다. 우리는 온우주를 매순간마다 경험하지만 우리의 의식 속에 떠오르는 명료한 구체적 느낌은 수많은 경험의 경로들을 단순화시킨 추상의 경험일 따름이다. 어떤 점에서 좌측상한은 측정 이전 혹은 측정 불가인 불확정성의 사태에 속하지만, 우측상한은 추상적·실체적 사고로 인해 상호 노출되어 있는 측정 가능한 영역이다. 우리는 어떤 면에서 실체적 사고와 언어를 통해서 그나마 본인이 가리키고자 하는 바를 타인에게 소통하고 전달할 수 있을 따름이다. 이 점은 매우 중요하다. 왜냐하면 학문화의 작업은 결국 우측상한을 통하여 좌측상한에 대한 접근으로 나아가기 때문이다. 따라서 우측상한은 적어도 <상징 활동>symbolism을 활발하게 하는 고등 존재들에게는 더욱 유효한 영역에 해당한다. 특히 지성적 느낌 혹은 이성의 작용으로 인하여 측정 가능한 상호 영역은 더욱 풍요로워지고 확대되어진다.

사실 월버가 비판했던 우측상한을 강조한 평원주의자들도 알고 보면 모든 존재론적 활동들을 추상적인 측정으로서 환원시키고 있는 사태를 의미한 것이기도 하다. 원자, 분자, 세포, 행동들 등등 이러한 것들은 우리 자신들의 측정들에 따라 분류된 것들이다. 이것은 월버의 사상한에서도 마찬가지겠지만, 좌측상한은 직접적으로 발견되거나 일반화될 수 있는 그러한 성질의 차원이 아니라는 점에 기인한다. 그런데 이때 나 자신이 월버

에 대해서도 이의를 제기하고 싶은 지점 역시 바로 이 부분이다. 학문의 작업은 근본적으로 우측상한에서 드러나는 여러 흔적들에 대한 측정들을 통해 좌측상한에 대한 설명(explanation)으로 나아갈 따름이다. 보다 정확하게 말한다면, 학문화에 있어 첫 발상은 우측상한에서 발견한 것을 좌측상한으로 끌어들이는 것이다. 그리고 좌측상한에서 보다 설득력 있는 <상상적 일반화>imaginative generalization의 작업을 하고선 이를 다시 우측상한으로 보내어 답론을 형성시킨다. 그리하여 종국적으로는 나 (I)를 넘어 좌측상한에까지 흘러들어가 세계 안에 그 자신의 사상을 검증케 하고 확증시키고자 하는 것이다. 이러한 학문적 연구 방법이 지니고 있는 경로 자체는 월버가 말하는 평원으로 환원시키려는 작업이 결코 아니다. 화이트헤드의 학문적 방법은 바로 이 부분에 충실하고자 했던 경험론자로서의 연구 방법이었던 것이다.

월버는 학문화에 있어 경험과학의 문제를 두 가지로 얘기한다. 첫 번째는 경험과학은 좌측상한인 내면적 양태를 우측상한으로 환원시켜 부인한다는 점이며, 두 번째는 내면적 양태의 타당성을 인정할 만한 수단이 없다는 점에서 과학적 검증의 문제를 자꾸만 따진다는 점이다(MSS 역 240). 그런데 이 지점에서 화이트헤드의 경우 전자에는 해당되지 않지만, 후자의 경험과학 입장에는 공감하는 입장이라고 여겨진다. 바로 여기에 나는 전자에는 해당되지 않지만, 구축 방법에 경험가가 있다고 보는 것이다. 흥미롭게도 월버는 전자의 경험과학의 입장에 대해선 장황하게 맞서는 답변들을 늘어놓지만, 후자에 대해선 그다지 상세하게 답변하진 않는다. 적어도 경험과학의 두 번째 문제 제기에 대해선 "만약 내면적 양태가 과학적 검증의 과정을

따르면 어쩔 것이냐"라는 식의 짝막한 반론으로만 그냥 어물쩍 넘어갈 따름이다(MSS 역 242을 보라). 그런데 이것은 만약(if)의 가정을 전제하는 처사라서 문제 제기에 대한 논리적 반박이 전혀 못되고 있다는 점에 만, 주장의 취약성이 있다. 게다가 그것이 분명할 경우 요가적 상위 차원에 대한 과학적 검증을 굳이 거부할 이유도 없잖은가. 보다 엄밀한 객관적인 검증의 과정은 우리가 보다 더 공감할 수 있고 보다 더 확장적으로 그러한 경험들을 서로 나눌 수 있는 <의미 있는 기회>가 되기도 하는 것이다. 단지 월버가 보기에 경험과학도 그 자신의 사상한의 한 부분을 이루고 있기 때문에 그 필요성만큼은 인정하고 있을 따름이다(BHE 139/165).

그런데 월버가 보는 학문적 방법에 있어 모든 타당한 지식은 세 가지 기본 요소로 구성되어 있다고 말한다. 그것은 바로 1) 도구적 교시, 2) 직관적 파악, 3) 공동체적 확인이다(EE 역 98, 116). 하지만 이것은 이미 출발 전제부터가 다소 부정확하다. 도구적 교시의 경우는 의도적인 차원에 해당되는 것이지만, 실상 과학적 발견에 있어선 의도적으로 이뤄지지 않는다. 그것은 흔히 우발적인 발견에 따른 통찰적 관찰로서 전개되며 사실상 과학적 발견의 패턴은 연역법도 귀납법도 아닌 <가추법>abduction 혹은 <귀추법>retroduction에 따른 것이라는 점을 월버는 간과하고 있다.²¹⁾ 반면에 월버의 확신에 의하면, 과학적

21) <가추법> 혹은 <귀추법>에 대해선 좀 더 복잡한 설명이 필요하다. <귀추법>을 한 마디로 표현한다면, 흔히 "최선의 설명에로의 추론"the inference to the best explanation이라고 말해진다. 화이트헤드 역시 귀추법과 비슷한 방법론을 썼다고도 평가되지만, 그렇다고 귀추법의 발견과 정식화가 화이트헤드에 의해 이뤄진 것은 아니다. 귀추법은 실용주의 철학자이자 현대 기호학의 원류로도 알려진 찰스 샌더스 피스(Charles Sanders Pierce)

증명은 귀납법적이라는 것이다(EE 역 76).

월버는 경험주의나 과학주의를 여전히 근대성을 지닌 것으로서 이해하는 시각이 매우 강한데, 실제로도 월버는 경험주의자를 과학적 유물론자나 과학지상주의자와 종종 함께 쓰는 혼동을 보여주기도 한다(EE 역 126). 하지만 화이트헤드의 경우는 오히려 후자에 속하지 않았을 뿐만 아니라 오히려 비판까지 했던 철저한 경험론자다. 월버는 과학적 유물론을 비판할 때 <단순 정위의 오류>fallacy of simple location라는 개념을 쓰곤 하는데, 사실 이것은 본래 이미 화이트헤드가 그 자신의 저서인 『과학과 근대세계』 *Science and Modern World*에서 과학적 유물론을 비판할 때 쓴 개념으로서(SMW 49/80-81), 이를 월버가 종종 빌려 온 것이다. 그래서인지 몰라도 월버는 화이트헤드를 경험주의자가 아닌 것으로 분류하는 오독까지 보이고 있다(EE 역 141). 만일 단순한 경험주의자가 아니라고 할 경우엔 화이트헤드는 어떤 종류의 경험주의자인지에 대한 설명 역시 필요하

와 영국의 과학철학자인 노우드 러셀 헨슨(Norwood Russell Hanson)이 과학사를 연구하다가 발견한 것이다. 물론 오리지널한 그 기원은 애초에 아리스토텔레스가 잠시 발견한 것이란데 이 귀추법이 20세기에 <과학적 발견의 패턴>으로서 다시 재발견됐던 것이다. 헨슨은 1958년도에 쓴 『발견의 패턴』 *Patterns of Discovery*에서 바로 이 귀추법이야말로 <과학적 발견의 논리>에 해당한다는 점을 밝혔다. Hanson, N. R, 송진웅·조숙경 역 (2007). 『과학적 발견의 패턴』, 서울: 사이언스북스, p.138. 어떤 면에서 귀추법은 기존의 연역법과 귀납법을 포괄하는 제3의 추론 방법에 해당된다고 여겨진다. 이러한 귀추법과 화이트헤드 철학의 방법론에 대해서는 김영진 (2004). “화이트헤드 방법론”, 『화이트헤드 연구』 8집, 서울: 동과서 참조. 귀추법에서 볼 경우, 우리가 아는 기존의 연역법과 귀납법은 각각 귀추법의 양 측면을 제각기 따로 강조한 것일 수 있다. 알고 보면 우리의 사유의 패턴뿐만 아니라 이미 경험적 관찰이라는 사태 자체가 귀추법적으로 일어난다는 사실은 매우 흥미롭지 않을 수 없다.

다. 즉, 월버가 화이트헤드를 경험주의자의 목록에 넣지 않았음에도 나중에는 화이트헤드를 보다 관념적인 트랜스퍼스널 사상가의 목록에도 넣지 않으려 했는데, 그렇다면 월버는 이에 대한 온전한 해명을 했어야만 했다. 그럼에도 불구하고 월버는 경험주의자들에 대해 다음과 같이 말한다.

경험주의자들조차 자신들의 가설을 세우고, 이론을 만들고, 각각자료를 구성하고, 체계적인 설명을 제시할 때, 그들의 노력의 특정 측면을 지도하는 탐구 양식은 정확히 무엇이란 말인가? 당연히 관념적-현상학적인 것이다. 그럼에도 불구하고 경험주의자 또는 과학지상주의자는, 그것은 진정한 존재를 갖고 있지 않다고 주장한다"(EE 역 126)

하지만 내가 볼 때 이것은 경험론에 대한 매우 소박한 이해일 뿐이다. 그렇다면 만일 진정한 존재의 가능성도 인정하는 경험주의자가 있다면, 혹은 과학적 유물론을 비판하는 경험주의자나 혹은 과학지상주의가 아닌 경험주의자가 있다면 어떻게 되는 것인가? 월버식의 표현으로 하면, 관조의 눈으로도 열려 있는 이성의 눈은 어떠한가? 신비주의로 열려 있는 합리주의는 또 어떤가? 내적 성장의 중요성을 분명하게 인정하고 있는 행동주의에 대해선 또한 어떻게 평가할 것인가? 그런데도 오히려 월버는 경험적-분석적인 과학적 방법론은 상위 영역에 적용될 수 없다며 선을 긋고 있어 보인다(EE 역 145). 즉, 월버의 체계에선 경험주의에 대한 바로 이러한 차원이 분명하게 고려되지 않고 있거나 쉽게 간과되고 있다는 점에서 나 자신은 비판적인 문제의식을 갖고 있는 것이다.

내가 알기에 요즘 개명한 학자들치고 그 옛날 왓슨(J. B.

Watson, 1878-1905)의 소박한 행동주의 이론을 받아들이고 있는 사람은 거의 없는 것으로 안다. 개인의 내적 경험을 무시한 채로 이를 밖으로 환원시키려는 자가 있다면 그야말로 월버의 표현대대로 그는 단조로운 평원주의자에 불과할 것이다. 그렇기에 오늘날에도 행동주의 진영에 대해 환원주의라는 비판을 한다면 그것은 오히려 현대 행동주의 진영에 대한 나이브한 이해가 될 뿐이며, 사실상 그 같은 비난이야말로 관념론자들이 오늘날의 행동주의 진영에 대해 퍼트리는데 만행일 수도 있지 않을까 싶다. 오히려 행동주의 진영의 접근은 상호 소통의 차원에서 매우 엄격하고도 구체적으로 접근하는 진영이라 더욱 유용성이 많을 수 있다. 이미 알려져 있다시피 행동주의 진영이야말로 심리학에서도 <학습이론>을 매우 발달시켜 왔잖은가.

내가 보기엔 균형감을 지니기 위해서라도 따지고 보면, <트랜스퍼스널 심리학>이든 <통합 영성학>이든 간에 보다 현실성을 초월하려는 학문 분야일수록 더욱 역설적으로 보다 철저히 현실적인 행동주의적 관점도 마련해가면서 가급적 이를 신중하게 고찰해나갈 필요가 있다고 여겨진다. 그러한 엄밀함이야말로 오히려 학문의 튼튼한 발달로 이어진다고 생각되지 결코 환원주의적 작업으로만 이어지는 것도 아닌 것이다. 우리는 <측정 작업>과 <환원주의 작업>을 좀 더 분명하게 구별할 필요가 있겠다.

언어로 기술되고 있는 우리네 학문의 영역 자체가 언제나 외면을 통해 소통될 수밖에 없는 그런 처지에 놓여 있다. 왜냐하면 분명하게 경험하고 있는 인간 인식의 한계 때문이다. 내면과 내면끼리 직접적·동시적으로 소통할 수 있다고 보는 것은 일반적 소통으로서의 현실 경험이 아니다. 따라서 학문화의 작

업은 언어적 표현들이 놓이는 자리인 우측상한을 필연적으로 중요시할 수밖에 없다. 사실상 월버가 좌상상한에서 이미 상정하고 있는 정묘적이고, 원인적이며, 그리고 비이원적인 상위 차원에 대해 거기에 대응될만한 우상한의 측정물은 솔직히 말해서 여전히 모호하다. 월버는 그저 세계 안에는 수행을 한 체험자들의 수많은 증언들이 있다고만 얘기하지 객관적으로 이를 검증할 수 있는 측정 데이터를 제시해놓은 것도 아니었다. 그러면서도 월버 스스로도 말하길, 모든 존재는 사상한의 4가지 측면으로 나타난다고 그 자신의 저서에서 여러 번씩이나 강조하잖은가. 따라서 좌상상한에 대응될만한 우상상한에서의 측정물을 공공의 차원에서 분명하게 입증해줄 수 없다고 한다면 이것은 명백히 불균형적이며, 자기 모순적인 발언일 수밖에 없다.²²⁾ 물론 본인 역시 월버가 언급한 트랜스퍼셔널 차원의 상위 영역 자체를 부인하진 않으며 얼마든지 그 가능성만큼은 열

22) 그런데 월버의 입장은 최근작 『통합 영성』 *Integral Spirituality*(2006)을 보면 <통합적 후기형이상학>Integral Post-Metaphysics을 구상하는데 이것은 그 자신의 사상에 따른 분화된 <시점들>perspectives을 통해 근대성과 탈근대성의 한계를 통합적으로 넘어서고자 하는 시도에 해당한다. 여기서도 월버는 화이트헤드와 불교의 관점을 모두 비판하면서 주체가 객체를 파악하는 것이 아니라 시점이 시점을 파악한다고 얘기하는데(IS 42), 하지만 화이트헤드의 경우는 그 시점 자체를 <관계>로서 보고 있는 것이며, 그러한 관계 자체가 존재를 구성한다고 보고 있다. 그리고 주체가 1인칭 시점에 해당된다고 보더라도 화이트헤드에게선 그러한 주체가 동시에 1인칭을 벗어난 <자기초월체>superject에 해당되기도 한다. <자기초월체>란 주체의 산출 과정에 내재할 뿐 전적으로 자각되진 못하는 그런 주체다. 화이트헤드가 말하는 "현실적 존재는 경험하고 있는 주체인 동시에 그 경험의 자기초월체"(PR 29/91)에 해당된다. 화이트헤드에게서 <주체>란 언제나 <자기초월적 주체>superjective-subject의 줄임말이다. 따라서 월버가 그토록 강조하는 <상호주체성> 역시 화이트헤드의 주체 개념에서도 이미 존재론적으로 확보되고 있다고 볼 수 있겠다.

어놓고 있다. 단지 여기서는 학문화의 현실적인 경로 자체를 놓고서 비판할 따름이다.

본인의 이러한 주장에 대해 아마도 월버 입장에서 볼 때 유일하게 가능한 비판적 반론을 해본다면, “기존의 학문화의 방법들은 기껏해야 합리성을 따지는 비전 논리의 차원에서 이뤄지는 것이기에 기존의 학자들도 고등한 상위 수준 영역 차원의 경험이 없다면 그 수준에서는 여전히 보이지 않을 뿐이다. 즉, 수행에 있어 상위 수준 영역에 대한 체험들이 있다면 분명하게 이를 인정할 수 있을 것이다”라는 정도가 되지 않을까 싶다. 하지만 이러한 주장은 더욱 문제를 심각하게 만든다. 그것은 흡사 외계인과 교신하고 공중 부양을 체험했다는 자들이 말하길, “나는 분명히 그러한 체험을 했고, 세상에는 그러한 체험을 했다는 사람들도 있지 않느냐. 그렇지만 너희들은 아직 그 수준이 안 되기 때문에 이를 이해하지도 경험하지도 못할 따름이야”라고 말하는 것과 도대체 무슨 차이가 있을까? 학문화에 있어 중요한 관건은 소통 가능한 척도의 제시다. 결국 현실적인 학문화의 경로 차원에서 볼 때 나는 월버의 트랜스퍼스널 사상이 아직까지는 경험과학에 해당되지 않는 관념론자의 것으로 보고 있는 것이다. 이에 대해 또 다른 혹자는 요가적 차원의 경험도 경험이 아니냐고 반문할지도 모르나, 그렇게 따지면 앞서 말했듯 계룡산에서 도를 닦고 공중 부양을 경험했다는 사람이거나 UFO를 타고 외계인을 만나서 저 우주의 끝까지도 다녀왔다는 사람들의 경험도 그저 인정해주어야만 할 것이다. 물론 개인의 주관적 경험으로선 인정해 줄 수 있다. 하지만 학문화의 관건은 그러한 다양한 주관적 경험들 간의 소통 문제라는 것이다. 그것이 상상적인 경험이든 무엇이든 간에 세계 안에서

일반적으로 경험되어지는 혹은 거기에 대응될 만한 보편적 측정의 사태로서도 발견될 수 있어야 한다. 이때의 보편적 측정의 사태란 곧 공통 감각이라는 <상식>common sense을 일컫는 말이다. 알고 보면 진리 탐구란 곧 상식에 대한 추구인 것이다. 만일 그러한 발견 이전에 성급히 머리에 떠오른 그것을 별 근거도 없이 먼저 확정해버린다면 그는 관념론자에 해당할 뿐이다. 이것은 가능태에 대한 현실태의 우위, 추상에 대한 구체의 우위를 말한 것으로서, 화이트헤드는 그만큼 기존의 전통 철학의 관념론적 경향에 철저히 항거한 자였다. 국내의 대표적인 화이트헤디안으로도 평가받는 연세대 문창옥 교수는 다음과 같이 말한다.

존재론적 원리에 따르면, ...화이트헤드는 전통 철학이 범했던 관념론적 경향에 항거하고 있음을 엿볼 수 있다. 그것은 플라톤 사상이 초기에 성립한 것으로 이데아론에 표현되어 있다. 그것은 현실적인 것보다 관념적인 것을 우위에 두고, 나아가 그런 관념적인 요소에다 자기 충족적 존재성을 부여하는 경향성이다. 이런 경향성 속에는 순수한 의식이나 순수한 감각과 같은 아주 추상적인 개념들에다 결정적인 중요성을 부여하는 성향을 갖고 있는 그런 일련의 철학적 논의들이 포함된다고 할 수 있다. 이들은 모두 <잘못 놓인 구체성의 오류>fallacy of misplaced concreteness에 빠진 것들이다.²³⁾

학문이란 바로 상호 소통을 위한 차원에서 확보되는 엄격함을 내포하고 있다. 나의 입장은 분명하게도 연역적 논증의 관념론자가 아닌 모든 가능성을 열어놓고 신중하게 하나하나 구

23) 문창옥 (1999). p.49.

축하고자 하는 합리주의적 경험론자의 연구 방법 입장에 서 있다(각주 21번 참조). 물론 궁극적으로 추구하는 그림은 어쩌면 월버의 도식과 흡사할 수도 있을지 모르나 단지 이를 학문적으로 구축해나가는 방법적 과정에 있어선 화이트헤드와 월버는 서로 맞서 있을 따름이다.²⁴⁾ 아직까진 월버에겐 좀 더 학문적인 엄격함이 더욱 필요하다고 보는 입장인 것이다.

IV. 나오며

이상에서 나 자신은 화이트헤드와 월버를 접속시켜 나온 GIO사상한을 제시하면서 월버에 대한 비판적인 고찰을 하였다. GIO사상한은 기존의 월버 사상한의 쓰임새도 충분히 커버할 뿐만 아니라 몇 가지 엄밀하지 못했던 불충분함들마저도 메울 수 있는 이점이 있다고 본다. 월버가 그 자신의 사상한을 구상한 것은 그 자신의 책 제목처럼 말 그대로 <모든 것의 역사>를 깔끔하게 정리·단순화해서 보여주고 싶었던 점에 있었다. 어떤 면에서 학문화란 단순화의 작업이기도 하잖은가. 하지만 모든 것의 역사는 결코 완결될 수 없는 합리주의의 모험의 역사다. 사실상 화이트헤드가 말하는 <합리주의>rationalism도 근대 합리주의가 아닌 언제나 우리에게 희망으로서 있는 합리주의일 뿐이다.²⁵⁾ 만일 우리에게 희망이나 그러한 이상조차도 없을 경

24) 이점에선 흥미롭게도 경험론자이자 실재론자인 화이트헤드가 “관념론적 철학자인 브래들리(F. H. Bradley)와는 서로 예리하게 맞서 있지만 최종적으로는 유사한 결말에 이르고 있다”(PR x iii/42)는 점을 떠올리게 했다.

25) 화이트헤드가 추구한 <합리주의>rationalism은 근대 합리주의와는 다른 것이다. 그는 합리적 진리에 대한 신념은 가지고 있었지만, 합리적 진리가

우 우리는 진리 탐구의 동기와 기반 자체를 상실할 것이며, 그 어떤 것에 대해서도 전망적 관점을 가지기도 힘들 것이다. 그런 점에서 세계 안의 합리성은 언제나 이전의 오류들에 근거하며, 이를 통해 합리주의는 결코 완결된 성취가 아니라 기껏해야 부분적 성취만 가능할 따름이다. 적어도 그 지점에서선 현재까지의 인류가 그나마 할 수 있는 최선의 소통성을 담아내고 있다는 것이다.

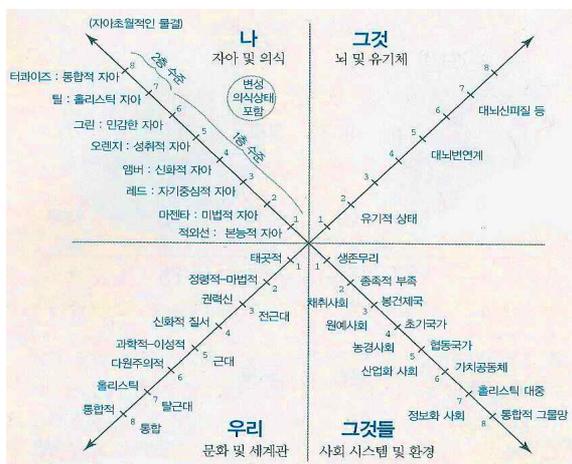
인간 이성에 의해 곧바로 성취될 수 있는 것으로는 보질 않았었다. 오히려 화이트헤드는 근대 합리주의가 저지른 이성의 독단을 경계했었고 절대적 확실성을 거부했었다(AI 287/349). 그렇기에 화이트헤드 사상에 따르면 뉴턴-데카르트 세계관을 깔고 있던 근대 합리성은 사실상 <반합리주의>로 평가될 수 있다. 그런데 윌버의 저서에는 바로 이 같은 구분이 없고 그에 개선 합리주의를 탈근대 이전 단계의 것으로 상정하고 있기 때문에 자칫 화이트헤드가 추구한 합리주의를 하위 단계의 것으로도 볼기 힘이 있는 것이다. 하지만 흥미롭게도 화이트헤드 사상은 탈근대의 포스트모던 사상으로도 평가받는다는 점도 덧붙여 두는 바이다. <포스트모던 세계 두소>의 창설자인 데이빗 레이 그리핀(David Ray Griffin)에 따르면 포스트모던 사상에는 <해체적 포스트모던>deconstructive postmodern<구성적 포스트모던>constructive postmodern이 있는데 화이트헤드는 후덜붙여경우에 해당한다는 것이다(이(Da리핀이 편집하고 SUNY에서 출판한 구성적 포스트모던 사상 시리즈물 서문에도 잘 나와 있다. Griffin, D. R. (1993). et al., *Founder of Constructive Postmodern Philosophy*, Albany: SUNY press. 의 창설자또한 이미 학자들에게서도 화이트헤드 철학 체계가 근대와 탈근대의 요소들도 함께 넘어포스트모고 평가받는다(문창욱 [2001 켈설자"화이트헤드와 포스트모더니즘", 한국화이트헤드학회 편집위원회, 『화이트헤드와 현대』 서울: 동과서. 참조). 그런데 이때 윌버는 자신의 저서에서도 화이트헤드인인 그리핀을 언급하면서 자신의 통합심리학도 역시 <구성적 포스트모던>의 성격을 갖고 있으며 바로 그 정신에서 나온 것이라고까지 그 스스로 밝히고 있을 정도다(IP 274/382). 그럴 경우 화이트헤드뿐만 아니라 윌버 역시 구성적 포스트모던의 성격을 갖는다는 얘기가 된다. 이처럼 윌버도 화이트헤드 철학의 성격과 같은 구성적 포스트모던을 따른다고 표명하면서도 정작 한편으로는 근대 합리주의와 화이트헤드의 합리주의에 대한 구분을 명확하게 하고 있진 않다.

화이트헤드가 말하는 합리주의가 언제나 희망과 이상에 놓여 있다는 점에서 그것은 일종의 <신비주의>mysticism와도 맞닿아 있다. 이때 "철학의 목적은 변명을 늘어놓음으로써가 아니라 합리적으로 조정된 새로운 언어적 규정을 끌어들이므로써 <신비주의>를 합리화하는 데 있다"(MT 174/237)는 것이다. 다시 말하면, **세계 안의 합리주의는 이 땅에 <노출된 신비주의>이며, 현실 세계를 넘어서 있는 신비주의는 <미지의 합리주의>**라는 것이다.²⁶⁾ 이것은 화이트헤드가 『형성과정에 있는 종교』 *Religion in the Making*에서 종교를 보는 시각과도 비슷하다. 종교 역시 언제나 형성과정에 있을 뿐이지 완결된 절대 종교라는 것은 있을 수 없다고 보았었다. 마찬가지로 합리주의의 모험 역시 결코 폐기될 수도 없고 완결될 수도 없다고 보았었다(PR 9/59). 오히려 화이트헤드는 "위대한 신앙의 시대들은 합리주의의 시대"”(RM 83/91)라고 얘기한다. 또한 이런 차원에서 우리는 <초자연주의>와 <신비주의>를 구분해볼 수도 있겠다. 전자는 합리적 이해를 거치지 않은 <반(反)합리성>을 지니지만, 후자는 철저히 합리적 이해를 거쳐서 나온 것이기 때문이다. 내가 볼 때 트랜스퍼스널 분야의 사상일수록 보다 철저하게 이 구분이 필요할 것으로 보인다. 신비로 향하는 초월도 충분한 합리적 과정을 거쳤을 때 비로소 건강하게 나올 수 있지 않겠는가. 바로 그렇기 때문에 **진정한 초월은 곧 <포월>**이라는 얘기다.

진리 탐구의 의의는 합리주의—혹은 아름다움—를 향한 <모험>adventure 그 자체에 있다. 즉, 기존의 오류와 모순들을 극복 하려는 끊임없는 실험과 다양한 검증으로서의 시도들, 그러한 연구과정 그 자체가 문명을 풍요롭게 한다는 것이다. 화이트헤

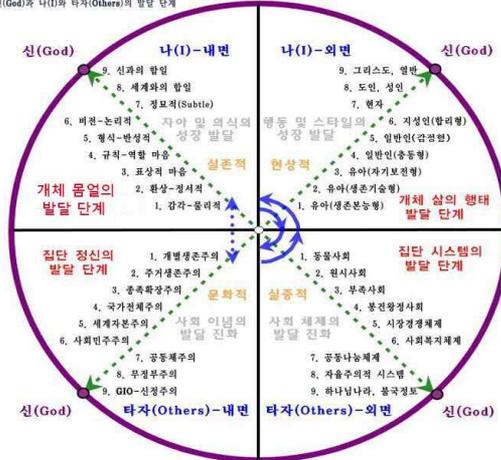
26) 정강길 (2007). 『미래에서 온 기독교』 서울: 에클레시아, p.251.

드가 보는 인생의 의미 역시 바로 모험에 있다. 모험이야말로 창조적 전진을 위한 생기 있는 삶과 활력 있는 문명의 열쇠라는 것이다. 이 점에서 윌버를 포함하여 지금의 모든 지성사의 학문적 성과들은 다시금 새로운 모험을 기다리고 있는 것이다. 과정은 결코 완결되지 않았으며, 완결될 수도 없는 모험의 도상에 놓여 있다. 또한 "GIO사상한: 화이트헤드와 윌버의 접촉과 포월"이라는 본 논문의 연구 역시 마찬가지로 그것은 언제나 또다시 새로운 길로 트여 있는 것이다.



[그림6] 윌버 사상한(인류에게 초점을 맞춘 것)

- <GIO사상한>에서 보는 발달 및 진화 과정
- 신(God)과 나(I)와 타자(Others)의 발달 단계



- 은 우주 탄생 빅뱅(Big Bang), 참고로 위의 발달 과정은 적어도 호모 사피엔스라는 인류 출현 이후의 발달 과정에 해당한다.
- 은 신(God)과 나(I)와 타자(Others)가 모두 합일되는, 모든 진화의 오메가 포인트인 <GIO만족>GIO-satisfaction에 해당한다.

[그림7] GIO사상한(인류 출현 이후의 포괄적 발달 과정)

참고문헌

- SMW Whitehead, A. N. (1925). *Science and the Modern world*. New York: Macmillan Co., 오영환 역. (1991). 『과학과 근대 세계』. 서울: 서광사.
- RM _____. (1954). *Religion in the Making*, New York: Macmillan Co., 정강길 옮김. (2003). 『형성과정에 있는 종교』. 서울: 동과서.
- PR _____. (1978). *Process and Reality : An Essay in Cosmology*. Corrected Edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: The Free Press., 오영환 역. (1991). 『과정과 실제』. 서울: 민음사.
- FR _____. (1958). *The Function of Reason*. Boston: Beacon Press., 도을 김용욱 옮김. (1998). 『이성의 기능』. 서울: 통나무.
- AI _____. (1961). *Adventures of Ideas*. New York: The Free Press., 오영환 역. (1996). 『관념의 모험』. 서울: 한길사.
- MT _____. (1968). *Modes of Thought*, New York: The Free Press, 1968., 오영환·문창욱 옮김. (2003). 『사고의 양태』. 서울: 다산글방.
- SC Wilber, K. (1977), *The Spectrum of Consciousness*. Wheaton: Quest Books., 박정숙 옮김. (2006). 『의식의 스펙트럼』. 서울: 범양사.
- NB _____. (1981). *No Boundary: Eastern and Western Approaches to Personal Growth*. Boston & London: Shambhala., 김철수 옮김. (2005). 『무경계』. 서울: 무우수.
- EE _____. (1983). *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm*. Boston & London: Shambhala., 김철수 옮김. (2004). 『아이 투 아이』. 서울: 대원출판.
- SES _____. (1995). *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*, Boston & London: Shambhala.
- BHE _____. (1996). *A Brief History of Everything*. Boston & London: Shambhala., 조효남 역 (2004). 『모든 것의 역사』. 서울: 대원출판.

- ES _____. (1997). *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a world Gone Slightly Mad*. Boston & London: Shambhala.
- MSS _____. (1998). *The Marriage of Sense and Soul*. NewYork : Random House., 조효남 역 (2000). 『감각과 영혼의 만남』 . 서울: 범양사.
- IP _____. (2000). *Integral Psychology: Consciousness Spirit, Psychology, Therapy*. Boston & London: Shambhala., 조옥경 옮김. (2007). 『통합심리학』 . 서울: 학지사.
- OS _____. (2000). *One Taste: Daily Reflections Integral Spirituality*. Boston & London: Shambhala., 김명권 · 민회준 옮김. (2009). 『켄 윌버의 일기』 . 서울: 학지사.
- TE _____. (2001). *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality*. Boston & London: Shambhala.
- IS _____. (2006). *Integral Spirituality: A Startling New Role for Religion in the Modern and Postmodern World*. Boston & London: Shambhala.
- IV _____. (2007). *The Integral Vision : A Very Short Introduction to the Revolutionary Integral Approach to Life, God, the Universe, and Everything*. Boston & London: Shambhala.. 정창영 옮김. (2008). 『켄 윌버의 통합 비전』 . 서울: 물병자리.
- 김영진 (2004). 「화이트헤드 방법론」 , 『화이트헤드 연구』 8, 서울: 동과서.
- 김진석 (1994). 『초월에서 포월로』 , 서울: 솔.
- Teilhard de Chardin (1997) 인간현상 [Le Phenomene Human]. (양명수 옮김). 서울: 한길사 (원전은 1955년 출판).
- 문창욱 (1999). 『화이트헤드 철학의 이해』 , 서울: 통나무.
- _____ (2001). 「화이트헤드와 포스트모더니즘」 , 한국화이트헤드학회 편집위원회, 『화이트헤드와 현대』 , 서울: 동과서.
- 정강길 (1999). 「3세대 민중신학 비판」 , 한신대학교 신학과 편집, 『새로운 만남』 , 오산: 한신대학교 신과대학.
- _____ (2006). 『화이트헤드와 새로운 민중신학』 (증보판), 서울: 한국기독교연구회.
- _____ (2007). 『미래에서 온 기독교』 , 서울: 에클레시아.
- Hosinsky, T. E (2003). 화이트헤드 철학 풀어 읽기 [The Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred

- North Whitehead*]. (장왕식 · 이경호 역). 서울: 이문출판사 (원전은 1986년에 출판).
- Hanson, N. R. (2007). 과학적 발견의 패턴 [*Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*]. (송진웅 · 조숙경 역). 서울: 사이언스북스 (원전은 1958년에 출판).
- Price, L. (1956). *Dialogues of Alfred North Whitehead*. Boston: The New American Library.
- Hocking, W. E. (1963). "Whitehead as I Knew Him", In George L. Kline (ed.), *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Field, R. W. (1983). "William James and Epochal Theory of Time", *Process Studies* Vol 13, 260-274.
- Griffin, D. R., et al. (1993). *Founder of Constructive Postmodern Philosophy*. Albany: SUNY press.
- Siebers, J. I. (1998). *The Method of Speculative Philosophy*. Leiden: Proefschrift ter verkrijging van de graad van Doctor aan de Universiteit.
- Donald Rothberg & Sean Kelly, Eds. (1998). *Ken Wilber in Dialogue: Conversations with Leading Transpersonal Thinkers*. Boston & London: Quest Books.
- Visser, Frank. (2003). *Ken Wilber: Thought as Passion*. New York: SUNY Press.
- Reynolds, Brad. (2004). *Embracing Reality: The Integral Vision of Ken Wilber*. New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin a member of Penguin Group (USA) Inc.
- Ken Wilber, Terry Patten, Adam Leonard & Marco Morelli. (2008) *Integral Life Practi Leon 21st-Century Blueprint for P Inteal Health, Emotional Balam L, Men08l Clarity, and Spiritual Awakening*. Boston & London: Integral Books.

[Abstract]

GIO-quadrants : Connection of Whitehead & Wilber, and Envelopment

Chung, Gang-gil (Institute for Transformation of World and Christianity)

This thesis connects two great philosophers, whitehead and Ken Wilber's ideas to get better results. First, this thesis introduces Whitehead and Wilber's philosophies and their characteristics.

Whitehead's philosophy is not dogmatic one but a reasonable trial to interpret elements of our experiences. Whitehead's new metaphysical system is totally based on empiricism and surprisingly, his thought belongs to new theism.

Ken Wilber's early activity belongs to Transpersonal Psychology but Ken Wilber became integrated thinker who tries to interpret everything in his latter stage. This Wilber's thought reflects Whitehead's philosophy in his early stage but Wilber criticized Whitehead's thought in some aspects in his latter stage, thereby showing the difference than Whitehead.

This thesis comes to conclusion that Wilber's criticism of Whitehead's philosophy is somewhat hasty and also Wilber's thought has some defects and insufficiency. And this is related to GIO-quadrants(GIO means 'God-I-Ohters'). That is, I am going to

show you insufficiency of Wilber though GIO-quadrants. GIO-quadrants is kind of integrated map which can be applied to every evolving being. Although this belongs to Wilber's quadrants, I suggest new quadrants which criticizes and overcomes Wilber's quadrants. GIO-quadrants results from the combination of Whitehead and Ken Wilber. I carry out critical study on Wilber's philosophy by comparing GIO-quadrants and Wilber's quadrants.

Key-words : GIO-quadrants, A. N. Whitehead, Ken Wilber,
Thought of integration.

접 수 일: 2009년 11월 10일 심 사 일: 2009년 11월 16일-11월 30일 계재확정일: 2009년 12월 15일
--

악의 실재성에 대한 과정신학적 이해 -화이트헤드 철학에 기초하여-

장 왕 식 (감신대)

【한글요약】

본 작은 글의 목적은 악의 실재성을 인정하는 종교철학적 주장에 대해 살펴보는 것이다. 논자는 이 글에서, 악을 참으로 존재하는 하나의 실재로 가정하는 것이 최근의 철학적 추세라는 것을 소개하려 하며, 왜 이런 입장이 최근에 호소력을 얻게 되었는지를 보여 주려한다. 특히 본 논문은 일부 유신론자들을 겨냥하여, 유신론자들이 악의 실재성을 인정하지 않는 것에 대해 비판하려 한다. 대부분의 유신론자들은 악의 실재성을 인정하는 것이 비종교적이며 나아가 자신들의 신앙에 위협적이라고 믿어왔는데, 논자는 이런 그들의 믿음이 잘못되었다는 것을 보여 주려는 것이다. 악의 실재성을 인정하는 것은 유신론 전통 속에서도 매우 오래된 전통이며, 나아가 그렇게 인정하는 것이 악의 문제를 해결하는데 있어서 오히려 도움이 될 수도 있다는 것이다. 마지막으로, 악의 실재성에 대해서 긍정하면서도 동시에 인간의 신앙 체계에 흠결을 만들지 않는 입장으로서 과정신학을 소개하고자 한다. 화이트헤드에게서 발아 되고 데이비드 그리핀에게서 발전된 과정신정론(過程 神正論, Process Theodicy)은 악의 실재성을 솔직하게 긍정하면서도 동시에 신의 실재성에 근거한 유신론적 신앙체계를 변호하는 독특한 철학적 체계를 발전시켜왔다는 것을 보여 주겠다.

【주제어】 유신론, 악, 신정론(神正論), 궁극적 실재, 창조성, 과정신학.

I. 들어가는 말

사람들은 살아가면서 악이 실재하는 현실을 수 없이 경험한다. 때로는 사악한 사람을 만나 마음 고생하면서 악한 인간의 실재를 경험하기도 하며, 때로는 지진이나 쓰나미 같은 자연 재해를 만나면서 역시 인간의 힘을 넘어서는 악한 힘의 실재에 대해서 생각하기도 한다.

악이 과연 실재하는가 하는 문제는 많은 유신론자들을 괴롭혀 온 문제 중의 하나이다. 신의 전능함과 선함을 믿는 대부분의 유신론자들은 악의 실재성을 경험할 때 마다, “혹시 세상에는 신마저 어쩔 수 없는 악이 실재하는 것은 아닌가?”라고 자문하면서 두려움에 빠진다. 만일 신이 존재하는데도 불구하고, 이 세상에 분명하게 존재하는 실재적인 악(real evil)이 존재한다면 그때 그런 신은 능력에 있어 결함이 있거나 아니면 적어도 선하지 못한 신으로 취급될 것이기 때문이다. 그리고 여기서 신은 예배와 숭배의 대상이 되지 못할 것이며 종교인들은 결국 그 신을 외면하게 될 것이다. 이런 이유로 대부분의 유신론자들은 전통적으로 악의 실재성을 부정해 왔던 것이다.

그러나 다른 한편 악의 실재성에 대해서 긍정하는 입장들도 만만치 않다. 동양에서는 본래 순자의 성악설이 만만치 않은 철학적 입장으로 존재해 왔거니와, 서양에서도 악을 하나의 실재(reality)로 보는 입장에 많은 사람들의 관심을 끌어 왔다. 도스토예프스키의 소설인 <<죄와 벌>>에서 “신이 없다면 어떤 행위든지 용서된다.”고 토로한 라스콜리니코프의 입장도 따지

고 보면 악의 실재성에 대한 긍정을 암시하고 있거니와, 히틀러의 나치에 의한 유대인 학살 즉 홀로코스트는 인간이 얼마나 악의 세력에 의해서 좌우되면서 비인간적이 될 수 있는지를 보여준 아주 중요한 사례라 할 것이다.

세속인들은 본래 신을 믿지 않는 경우가 많으므로 신과 악의 관계에 대해서 관심을 덜 가질 수도 있다. 하지만 그들도 악의 문제에 대해서는 한편 매우 진지하게 생각하지 않을 수 없는데, 정의로운 세상을 건설하는데 있어서 악을 제어하는 문제는 아주 중요한 요건이 되기 때문이다. 오늘날 특히 세속인들의 관심을 끄는 주제는 악의 실재성, 즉 악의 리얼리티 문제이다. 만일 악이 실재하고 또 그것이 너무나 강력하게 인간과 세계 안에 내재하면서 영향력을 행사하기에 인간이 그것을 마음대로 제어할 수 없을 정도라면 그때 인간은 그런 세상에서 반드시 선하게 살아갈 이유를 찾을 수 없게 될 것이다. 예를 들어 악이 실재하면서 그것이 인간 안에서 조차 필연적인 성향으로 존재한다는 이론이 이른바 성악설인데, 우리가 만일 성악설을 진지하게 받아들여지게 된다면 우리는 한 인간이 죄를 저질렀을 때 그를 정죄하는 것이 매우 힘들게 된다. 악행을 저지르게 된 것이 해당 인간의 자율적인 행위에서 기인하기 보다는 실재하는 악의 명령에 의해서 기인한 것이라면 우리는 해당 인간의 행위를 정죄하기 힘들어진다. 그렇다면 도대체 신 없는 사회에서 우리는 어떻게 도덕적으로 살아갈 수 있을까?

본 작은 글의 우선적인 목적은 악의 실재성을 말하는 종교와 철학의 경향들에 대해서 소개하면서 그것이 일으키는 철학적인 문제들에 대해서 탐구하고 그에 대한 해법을 추구하려는 것이다. 논자는 이 글에서, 악이 참으로 실재한다고 가정하는 것이

최근의 철학적 추세라는 것을 보여주려 하며, 나아가 어떻게 이런 입장이 철학적으로 호소력을 얻고 있는지를 설명하겠다. 논자가 이 글에서 두 번째로 보여주려는 것은 유신론자를 향한 것이다. 대부분의 유신론자들은 악의 실재성을 인정하는 것이 비종교적이며, 나아가 자신들의 신앙에 위협적이라고 믿어왔는데, 논자는 이런 그들의 믿음이 잘못되었다는 것을 보여 주겠다. 악의 실재성을 인정하는 것은 유신론 전통 속에서도 매우 오래된 전통이며, 나아가 그렇게 인정하는 것이 악의 문제를 해결하는데 있어서 오히려 도움이 될 수도 있다는 것이다. 또한 악의 실재성을 인정하는 것은 유신론적인 신앙에도 위협이 되지 않을 수 있는데, 따라서 악의 실재성 앞에서도 신앙인들은 얼마든지 자신들의 신에 대한 믿음을 유지할 수 있다는 것이다.

이렇게 악의 실재성에 대해서 긍정하면서도 동시에 인간의 신앙 체계에 흠결을 만들지 않는 입장은 과정신학에서 발견된다. 화이트헤드에게서 발아되고 최근 데이비드 그리핀에게서 발전된 과정신정론(過程 神正論, Process Theodicy)은 바로 악의 실재성을 솔직하게 긍정하면서도 동시에 신의 실재성에 근거한 유신론적 신앙체계를 변호하는 독특한 철학적 체계를 발전시켜 왔다. 논자는 마지막 절에서 화이트헤드 철학이 어떻게 악의 실재성과 신의 실재성을 동시에 긍정하는 신학적 방법론을 제시하는지를 보여주겠다.

II. 악의 실재성에 대한 부정과 고전 유신론

전통적인 서양철학에 있어서 대부분의 유신론자들은 악의 실재성을 부정해 왔다. 악의 실재성을 부정하는 전통적 입장의 대표적인 경우는 기독교 철학자인 중세의 어거스틴 (혹은 아우구스티누스, 이하에서는 어거스틴으로 표기한다)에서 발견된다. 그는 선(善)의 결핍이론을 통해서 악의 실재성을 부정했는데, 잘 알다시피 선의 결핍 이론은 신의 완전성을 주장하려는 의도에서 나온 입장이다. 어거스틴에 따르면, 신은 완전하기에 그의 능력도 완전하고 선하심도 완전하다. 신이라는 개념이 가지고 있는 의미와 그에 근거한 정의(定義)를 따를 때, 우리는 완전하지 못한 신을 상상할 수 없기 때문이다. 그런데 이렇게 능력에 있어서 뿐만 아니라 선하심에 있어서 완전한 신은, 세상을 창조하시는데 있어서도 결함이 있을 수 없다는 것이 어거스틴의 주장이다. 즉 완전한 신이 창조한 세상은 불완전할 리가 없다는 것이다.¹⁾

물론 어거스틴은 세상이 완전하다고 주장하지는 않는다. 오히려 기독교 신학자답게 어거스틴은 세상은 능력에 있어 불완전하므로 신에게 의존할 수밖에 없다고 주장한다. 하지만 세상은 하나님의 입장에서 볼 때는 본래적으로는 선하다고 어거스틴은 주장하는데, 따라서 세상이 불완전하고 악하게 보이는 것은 본래 그런 것은 아니었고 인류가 타락해서 생겨난 결과라고 본다.

즉 구약성서의 창세기에 나와 있는 대로 본래 하나님은 세계

1) 나는 여기서 어거스틴의 신정론에 대한 견해를 주로 존 힉의 저서에 의존해 요약하고 있다. 존 힉의 책 *Evil and the God of Love*(New York: Macmillan, 1966)의 3~6장을 참조하라. 존 힉의 이 저서는 『신과 인간 그리고 악의 종교철학적 이해』라는 제목으로 김장생에 의해서 국역(열린책들, 2007)되었다.

를 아름답고 선하게 창조했다고 한다. 그것이 바로 에덴동산이 상징하는 것이다. 즉 에덴동산은 완전한 세계였기에 파라다이스요 천국이었으며, 그 안에서 살고 있는 아담과 이브도 신의 형상을 닮아 창조된 완전한 인간이었다. 그러나 그들이 타락하면서 세계는 불완전하게 되었다고 보는데, 따라서 세계가 악하게 된 것은 선이 결핍되어 나타난 결과라는 것이다. 세계는 본래 선한데 그것이 결핍되어 나타난 것이 악이며 따라서 악은 실재하는 것이 아니라고 한다.

짐작하다시피, 선의 결핍이론은 신이 완전하고 전능하다는 유신론의 필연적 결과물이다. 만일 세상이 본래 불완전하게 만들어졌다면 그것은 곧 신의 능력이 불완전해서 그런 결과가 나왔다는 것을 의미하게 되기 때문이다. 그러므로 신 완전성을 변호하기 위해서는 어떤 유신론자이든지 세상의 본래적인 선함을 동시에 인정하지 않을 수 없었던 것이다.

악의 실재성에 대해서 독특한 해석을 내리는 또 하나의 유신론적인 입장은 이레니우스적 입장이다. 많은 기독교 신학자들이 이런 견해를 추종해 왔는데, 이레니우스의 악에 대한 생각은 전통적인 기독교의 생각과 비슷하면서도 약간 다른 차별성을 지닌다. 즉 하나님의 온전하심과 완전하심에 대해서는 의심할 바가 없지만 동시에 세계에는 악이 실재한다는 것을 인정한다. 그렇다면 이런 악의 실재성 앞에서 이레니우스는 하나님의 옳음과 전능하심을 어떻게 변호하는가?

이레니우스에 따르면 세상에 악이 실재하는 것은 인간의 영혼이 성장하기 위해서다. 즉 이레니우스의 인간은 성장하는 인간인데, 인간이 성장하기 위해서는 인생의 수많은 과정 중에 험하고 곤란한 경험이 필요하다는 것이다. 물론 쉽고 좋은 경

힘을 통해서도 인간이 성장을 못하는 것은 아니지만 험하고 거친, 그야말로 고통이 되는 경험을 통해서 인간은 성숙을 향해 진보할 수 있다는 것이다. 특히 동물과 다르게 인간의 영혼은 언제나 성숙하지 않으면 퇴보하거나 도태되기 마련인데 이런 의미에서 볼 때 인간이 경험하는 고통과 아픔은 성숙을 위해서는 필요불가결한 조건이 된다는 말이다.

따라서 이레니우스에게 악의 실재성은 어떤 면에서 분명하게 인정될 수 있다. 악과 고통은 인간의 성숙을 위해서 신이 제공한 하나의 필연적인 과정이라 보아야 하기 때문이다. 그것들은 인간을 괴롭히기 위해서 인간에게 주어진 것이 아니라 인간을 진보시키기 위해서 주어진 것이기 때문에, 이런 면에서 볼 때 악을 실재하도록 허락하신 신은 비난 받을 수 없다고 본다.²⁾

이레니우스의 이런 신정론(神正論)은 최근 종교철학자인 존 Hicks를 통해서 신정론으로 다시 탄생했는데, 그의 신정론은 영혼 형성(soul-making)의 신정론이라고도 불린다. 이레니우스에 따르면, 인간의 영혼이 올바른 방향으로 형성되기 위해서는 인간이 악이나 고통의 경험을 통과하는 것이 필연적인 것이며, 이런 면에서 볼 때 악의 실재성에도 불구하고 신은 옳고 (따라서 神正論이다), 그의 선하심과 위대하심은 여전히 변호될 수 있다고 본다.

신정론을 통해서 악의 실재성을 인정해 보려는 어거스틴과 이레니우스의 신정론은 전통적으로 기독교 유신론을 대표하는 두 가지 축을 형성해 왔다. 하지만 엄밀히 말해서 두 가지 전

2) 이레니우스의 신정론은 존 Hicks의 저서인 위의 책에서도 발견되지만, 그것에 대한 요약은 마이클 피터슨(Michael Peterson) 등에 의해서 공저된 다음의 책을 참조하라. *Reason and Religious Belief*(Oxford: Oxford University Press, 2008)의 8장을 보라.

통은 악의 실재성을 참으로 인정하지 못하고 있다. 우선 어거스틴의 경우 이는 명백하다. 정확히 말해서 어거스틴에게 있어서 악은 존재하기는 하지만 실재하지는 않는다. 악은 존재하기는 하지만 그것은 언제나 선의 결핍으로만 존재하기 때문이다. 악은 참으로 존재하지는 않는다는 말이다. 즉 악은 있지만 악은 잠재적으로 존재할 뿐이고, 선이 나타나는 곳에서는 곧장 사라진다.

오늘날의 입장에서 볼 때, 어거스틴의 입장은 많은 사람의 동의를 받기 힘들다. 특히 그의 입장은 일부 유신론자들에게서조차 외면 받을 수 있는데, 왜냐하면 어거스틴은 악의 실재성을 논하기는 해도 그것을 피하는 것으로 문제를 해결하려 하기 때문에 진정한 해결책을 제공하지 못한다고 보기 때문이다. 그의 입장을 가장 신랄하게 비판하는 것이 오히려 가장 유신론적인 신학자들이라는 사실은 매우 흥미롭다. 예를 들어 유대교의 신학자인 해럴드 쿠시너(Harold Kushner)에 따르면 어거스틴류의 신정론적인 악의 해석은 아우슈비치의 고통을 경험한 유대인들에게는 위로가 되기보다는 오히려 고통을 가중시킨다고 해석한다.³⁾ 하나님의 전지전능성을 보호하기 위해서 인간의 고통을 실재하지 않는 것으로 만들어 버리는 잘못을 저지르고 있다고 보기 때문이다. 한 인간이 무고한 고통을 당하고 있는 현실 앞에서, 그의 고통이 참 고통이 아니라고 말한다면든지 혹은 단지 그 고통은 미래의 선한 것을 결여하고 있다고 말하는 것

3) 위에서 언급한 Michael Peterson의 책 8장을 참조하라. 한편 Harold Kushner의 *When Bad Things Happen to Good People*에도 어거스틴의 입장이 아주 쉬운 설명을 통해서 나타나 있다. 이 책은 송정희 역으로 『왜 선한 사람들에게 불행이 오는가?』(서울: 중앙일보사, 1995)라는 제목으로 번역되었다.

은 어떤 사람에게서는 현실을 기만하는 억지 이야기로 밖에는 비치지 않을 것이라는 것이다.

이레니우스의 신정론은 어떤가? 그는 과연 악의 실재성을 인정하고 있는가? 이레니우스는 분명히 악이 존재한다는 것을 인정했다. 하지만 그 역시 악이 존재하는 것은 인간이 성숙하기 위해서 존재한다고 해석했는데 이것도 어떤 사람들에게는 받아들이기 힘든 것으로 여겨진다. 예를 들어서 어떤 무고한 사람이 고통을 당하고 있는데 그것이 장차 있을 더 좋은 결과를 위해서 받는 고통이라고 믿는다고 치자. 그렇다면 그에게는 다음과 같은 질문이 제기될 수 있다. 즉 신은 왜 미래를 위해서 한 사람의 현재를 희생하도록 하는 방법을 택하셨는가? 엄밀히 말해서 그런 방법은 전능한 신이 선택할 수 있는 방법 중에서는 결코 완전한 방법이라 할 수 없다. 선을 가져오는 방법이 꼭 현재의 고통을 담보로 해서 이루어질 필요는 없기 때문이다. 만일 신이 전능하다면 현재를 고통스럽게 하지 않고서 동시에 미래를 보장해 줄 수 있는 방법을 제공해야 더 이상적이 될 것이다. 만일 어떤 사람이 고통을 당하다 그것을 견딜 수 없어서 결국 죽게 되었다면, 그것은 오히려 그 사람에게서 자신을 성숙시킬 기회를 빼앗아 버리는 것은 아닌가? 이 경우 분명히 고통을 담보로 해서 인간이 성숙해지고 더 큰 선이 이루어진다는 주장은 설득력을 잃게 될 것이다. 물론 인간을 성숙시키는데 있어서 모든 고통이 전부 쓸데없다는 주장은 아니다. 분명히 어떤 고통은 인간을 성숙하게 만든다. 하지만 반드시 모든 고통이 그런 것은 아니다.

이제까지 우리가 본 것을 종합한다면, 신의 전능성을 보호하기 위해서 악의 실재성을 부정하는 것은 수많은 문제점을 일으

킨다. 또한 신의 전능성을 인정하면서 그것을 위해서 악의 실재성을 부정하는 것이 반드시 종교적인 결과를 초래하는 것도 아니라는 것도 알 수 있었다. 따라서 악의 실재성을 부정하는 것만이 더욱 종교적이고 유신. 일 수 있다는 말은 문제가 많은 발언이 될 수 있다. 그렇다면 혹시 우리는 악의 실재성을 인정 하면서 동시에 유신론적일 수는 없는가? 논자는 얼마든지 그런 입장이 있을 수 있다고 생각한다. 우리는 이하에서 먼저 악의 실재성을 솔직히 인정하는 여러 입장들에 대해서 살펴보겠으며, 특히 악의 실재성을 인정하는 유신론적인 입장들에 대해서도 살펴보게 될 것이다.

Ⅲ. 악의 실재성을 긍정하는 철학적 입장들

인간이 악의 실재성에 대해서 고려하게 된 것은 매우 오랜 역사를 지닌다. 우선 동양과 서양의 철학사에서 악의 실재성에 대해서 긍정하는 입장에 대해서 살펴보자.

동서의 철학사 안에서 볼 때, 악의 실재성에 대해서 언급하는 입장들은 너무나 많아서 열거하기 쉽지 않다. 우리가 잘 알다시피 동양에서는 본래 순자의 성악설이 만만치 않은 철학적 입장으로 존재해 왔거니와 순자에 따르면 인간 안에는 악한 성향이 존재하고 있어서 이것을 교육과 훈련으로 다스리지 않으면 언젠가는 인간은 악해질 수 있음을 갈파했다. 서양에서도 악을 실재로서 인정하는 입장은 여러 군데서 발견되거니와, 앞에서 말한 바대로 도스토예프스키의 소설과 같은 실존주의 계열의 문학에서도 나타난다. 즉 죄와 벌에서 “신이 없다면 어떤

행위든지 용서된다.”라고 토로한 라스콜리니코프의 입장에서도 악의 실재성에 대한 긍정이 암시되고 있다.

하지만 이런 모든 것 보다도 인간의 실제 생활에서 발견되는 악에 대해 인간이 진지하게 본격적으로 사색하게 된 것은 그리 오랜 일이 아니다. 가장 대표적인 경우는 무엇보다도 가장 강력한 의미의 유신론적인 집단이라 할 수 있는 유대인들에게서 비롯된다. 독일의 나치에 의해서 자행된 그 유명한 홀로코스트, 즉 유대인 대학살은 이 정통 유신론자들로 하여금 하나님의 전능하심은 물론 그의 존재 자체에 대해서 의구심을 펼치는 계기를 만들어 냈다. 홀로코스트 사건 이후 많은 유대 신학자들은 하나님의 전능성과 악의 실재성의 관계에 대해서 진지하게 고려하게 되었으며, 이 문제를 다루는 수많은 학문적인 저서들을 앞 다투어 발간하게 되었던 것이다. 엘리 비젤⁴⁾과 해럴드 쿠시너, 유진 보로비츠⁵⁾ 등의 유대인 신학자들은 물론 그 외에도 많은 기라성 같은 신학자들이 악의 문제에 대해서 진지한 성찰을 계속해 왔던 것이다.⁶⁾

그러나 우리가 악의 실재성에 대해서 진지하게 성찰하게 되는 계기가 반드시 이런 철학자들과 신학자들의 분석을 통해서 오는 것은 아니다. 오히려 많은 사람들은 자신의 개인 경험을 통해서도 악의 실재성에 대해서 진지하게 성찰하게 되는 경우가 많은데, 실제로 사람들은 악의 실재성에 대한 개인적인 경

4) Elie Wiesel, *Night* (New York: Bantam, 1960).

5) Eugene Borowiz, *The Mask Jews Wear* (New York: Simon and Schusler, 1973).

6) 악의 문제를 처음으로 본격적인 종교 철학적 논쟁 속으로 끌어온 이는 존 힉이다. 이미 위에서 언급한 *Evil and the God of Love*(New York: Macmillan, 1966)을 보라.

힘을 하나씩 갖고 있기 마련이다. 특히 많은 사람들은 살아가는 동안 자기의 주위에서 한 번쯤은 사악한 사람들을 만나게 되는 경우가 있는데, 즉 유전인자에 결함이 있든 아니면 가정 교육이나 학교 교육에서 결함이 생겨났든 어떤 이들은 본성적으로 사악해서 마치 “지킬 박사와 하이드 씨”의 경우처럼 비인격적인 성품을 갖고 있는 경우가 많다. 다수의 사악한 이들은 사람들을 속이고 모함하는 것을 즐기면서도 결코 그것을 도덕적으로 문제가 있다고 느끼지 않는다. 어떤 계기가 주어지는 경우 그들은 살인도 불사하면서 세상 안에서 사탄의 역할을 자임하기를 즐기기도 한다. 이렇게 본성적으로 실재적인 악에 의해서 지배되는 인간에 대해서는 수많은 소설과 영화 등이 취급해 왔거니와, 최근에 개봉되어 인기를 끈 바 있는 배트맨의 경우에서 보듯이 사악한 인간 ‘조커’는 세상에 실재하는 악을 대리하는 인간으로서 활동하면서 악의 실재성을 증거 하는 대표적인 인물로 등장하고 있는 것이다.

물론 실재적인 악은 위에서 우리가 언급한 인간의 도덕적인 악만을 지칭하지 않는다. 인간의 힘이 미치지 않는 자연적인 재해들, 예를 들어 조로증이나 루게릭 병 등과 같이 원인을 알 수 없는 질병들과, 혹은 본인의 의사와 상관없이 걸리는 후천성 면역 결핍증과 같은 질병, 그리고 유전적 결함으로 생겨난 암 등은 물론, 지진과 홍수, 쓰나미와 같은 자연 재해, 그리고 마지막으로 미국의 911사태에서 보듯이 인간의 도덕적인 악과 자연 악이 함께 어우러져 악의 실재성이 드러나는 경우 등도 있다.

이런 현대의 현상에 근거하여서 최근에 악의 실재성에 대해서 철학적으로 진지하게 다루는 사례들은 여러 분야에서 발견

되고 있다. 가장 인기 있는 현대 철학자인 지젝의 경우 프로이트의 심리학과 라캉의 정신분석학 그리고 헤겔의 부정변증법 등을 통해서 인간의 내면 속에 존재하는 악의 실재성에 대해서 매우 현대적인 분석을 제공한다. 그에 따르면 인간은 본래 정신분석학적인 입장에서 볼 때 이율배반적인 삶을 살아가도록 필연적인 운명을 갖고 태어나는데, 음/양, 남/녀, 빛/어둠 등과 같이 존재는 언제나 부정성과 함께 하는 삶을 동반하게 된다고 본다.⁷⁾

지젝은 특히 칸트의 이성의 한계 내에서의 종교에 나오는 근본악의 개념에 천착하면서 칸트에게 있어서 악의 개념은 어거스틴이나 라이프니츠가 말하는 선의 결핍으로서의 악의 개념과는 아주 다르게 서로 이율배반적인 대립물로 존재한다고 한다. 악이 선의 반대물이라고 말하는 것은 그저 우리가 그런 깨달음을 갖고 있다는 인식론적인 차원이 아니라, 우주 내에서 선에게 대항하는 어떤 실재적인 반대 세력으로 악이 존재한다는 악의 실재성을 말한다는 것이다. 철학적으로 악의 실재성을 말하기 위해서 지젝은 “악마적인 악”이라는 칸트의 개념을 원용하는데, 말할 것도 없이 이것은 선의 대립물로서 존재하는 동시에 그것을 넘어서 선을 위협하는 독립적인 악 자체로서의 실재 악을 지칭하는 것이다. 따라서 지젝에게 있어서 악과 부정성은 어찌 보면 신이 결여하고 있는 부분이기도 하며, 또한 어찌 보면 우주의 절반을 차지하고 있는 그 악의 나머지 반이 오히려 신으로 채워지길 기다리는 부분이기도 한 것이다. 이렇게 지젝

7) 지젝의 책 제목이기도 하다. 『부정성과 함께 머물기』라고 번역된 *Tarrying with The Negative* (Durham: Duke University Press, 1993)의 8장을 보라.

에게 있어서 악의 실재성은 인간과 우주의 절반을 지배하는 필연적 원리로 존재하고 있다고 해석해도 과언이 아닌 것이다.⁸⁾

마지막으로 악의 실재성을 인정하는 유신론적인 전통에 대해 살펴보자. 유신론적인 전통에서 악의 실재성을 인정하는 주장은 특히 기독교 신학 안에서 항상 존재해 왔다. 우선 기독교의 경전인 구약성서를 보자. 악의 실재성을 인정하는 가장 유명한 구약의 경전적 근거는 욥기에서 발견된다. 잘 알다시피, 욥기는 욥이라는 한 사나이의 고통의 문제를 다룬 것인데, 흥미롭게도 욥의 신인 여호와와는 욥의 신앙심을 시험하기 위해서 사탄과 의논한다. 욥기 1장에서, 여호와는 사탄에게 어디서 당신이 왔느냐고 묻게 된다. 이 질문에 대해 사탄은 답변하기를 “두루 돌아 여기저기 다녀왔다”고 말한다. 구약은 이런 식으로 실재로서 존재하는 악이 신과 대등한 위치에서 인간을 시험하기 위하여 이곳저곳에 돌아다니며 유혹한다는 것을 암시적으로 기술하고 있다.

신약에서 악의 실재성을 강하게 주장하는 것은 예수와 바울에게서 나타난다. 예수는 언제나 악의 세력을 인정했는데, 복음서에서는 “군대”라는 이름의 귀신과 사탄의 세력을 언급하고 있거니와 예수께서는 그 외에도 바리새인들을 비판하면서 그들이 위선적인 삶을 살아가는 사탄의 집단으로 자주 묘사하곤 했다.

바울은 본격적으로 인간 안에 존재하는 악의 세력을 인정한 것으로 유명하다. 그는 로마서 8장에서 그리스 철학의 영육이 원론과 비슷한 형태의 이원론을 주장하면서 자신이 선한 법을 따라서 살아가려고 해도 그것을 방해하는 세력으로서 악의 세

8) 지젝, 『부정성과 함께 머물기』, 194~197쪽.

력이 자신의 육체 안에 내재하고 있음을 주장했다.

이렇게 유신론을 포함한 많은 유형의 철학적 입장들은 악의 실재성에 대해서 긍정하는 입장을 취해왔다. 이제 이하에서 우리는 악의 실재성에 대해 긍정하는 입장이 어떻게 심리학적으로도 분석될 수 있는지에 대해서 살펴보겠으며, 특히 그런 입장이 어떻게 악의 문제를 해결하는 실마리를 제공할 수 있는지에 대해서도 설명해 보겠다.

IV. 악의 실재성에 대한 심리학 분석과 그 의의

악의 실재성을 인정하는 경향은 현대의 심리학에서 매우 강하게 부각되는데, 더욱이 최근의 심리학은 악의 문제의 해결이 악의 실재성을 정확히 인식하는데서 시작된다는 것을 보여주고 있다. 즉 세계 안에 그리고 인간 자신 안에 악이 잠재성으로서 있다는 정확한 인식이 인간으로 하여금 악의 문제를 해결하도록 만드는 첫 걸음이라는 것이다. 악의 문제를 해결하기 위해서는 먼저 악의 실재성을 인식해야 한다고 주장하면서, 그 사실을 심리학적으로 잘 분석한 학자는 현대 분석심리학의 아버지인 칼 융(Karl G. Jung)이다.⁹⁾

잘 알다시피 융은 그림자 이론을 발전시켰는데, 융에게서 그림자는 인간인 "나(Ich)"의 부정적인 면을 상징한다. 여기서 그림자는 인간이 필연적으로 가지고 있는 어두운 면인데, 융에 따르면 이런 그림자는 인간 안에 있는 본래적인 선한 면과 동

9) 융 심리학에 대한 쉬운 입문서는 너무나 많다. 그 중에서 나는 켈빈 홀외(김형섭 역), 『융 심리학 입문』 (문예출판사, 2004)을 추천하고 싶다.

전의 양면처럼 존재하면서 인간의 무의식 속에 내재하고 있다고 한다. 예를 들어 인간의 본성으로서의 동물적이고 야수적인 면은 때때로 건강한 인간으로 하여금 잔혹함과 공격성을 보이게 만든다. 그런데 이런 야수성과 공격성은 인간 안에 실재하면서 언제든지 악의 실재성을 드러내는 기제로서 작용한다는 것이다. 이를 융 분석가인 쎄 포드가 드는 사례를 인용해서 직접 설명해 보자.¹⁰⁾

육상선수 한 명에게 절친한 친구가 한 명 있었는데, 그는 자신의 친구를 놀리고 조롱하면서 자신도 모르는 사이에 친구의 마음속에 분노와 질투를 일으키고 있었다. 한편 육상선수의 그 친구는, 자신 안에서 분노와 질투가 생성되고 있었다는 것을 막연하게는 알고 있었지만 그것을 분명하게 인지하면서 의식화하지는 못하고 있었다. 즉 그 친구는 자신에게 열등감을 불어넣는 육상선수를 향하여 화를 내거나 혹은 심한 말로 보복할 수도 있었지만 그저 육상선수의 조롱을 그저 참으면서 감내했던 것이다. 쎄 포드에 따르면 여기서 문제가 발생했던 것이다.

즉, 어느 날 그 육상 선수와 친구가 함께 나무에 올라가 나뭇가지에 앉아 있었는데, 그 육상 선수가 자신의 육상실력을 뽐내자 그 친구는 자신도 모르는 사이에 나뭇가지를 가볍게 흔들어 육상선수를 추락시켰고, 결국 그 선수를 죽게 만들었던 것이다. 여기서 흥미 있는 점은 그 육상선수의 친구가 자신의 범죄 행위를 전혀 인지하지 못했다는 것이다. 그야말로 무의식적으로 육상선수를 흔들어 떨어뜨렸던 것이다. 그 친구는 자신의 절친한 친구를 사고로 죽게 만든 그 사건이 있을 후 추궁을

10) 존 A. 샌포드(심상영 역), 『융학과 정신분석가가 본 악』(심층목회 연구원, 2003)을 참조하라.

당하자 스스로에게 혼자말로 지껄였는데, 즉 “내가 정말로 그 나뭇가지가 흔들리게 했었나?”라고 말했다는 것이다. 융 분석가인 샌 포드에 따르면, 바로 이것이 인간 내면에 내재해 있었던 그림자가 자신을 알아주지 않을 때 작용하는 방식이라고 한다. 즉 융의 이론에 따르면 육상선수의 친구의 내면 속에서 후천적으로 형성되고 있었던 분노는, 그 안에 이미 내재되어 있던 그림자의 색깔을 강화하고 있다가 어떤 계기가 주어지자 크게 폭발했다고 보는 것이다.

이렇게 융의 입장에서 볼 때, 하나의 인간 안에 있는 무의식은 어찌 보면 우발적으로 악행을 일으키지만 엄밀하게 따지면 그것은 이미 내재해 있었던 것이라고 할 수 있으니, 융은 이런 인간의 본성을 그림자라고 불렀던 것이다. 물론 하나의 인간 안에서는 우발적으로 형성된 것이지만, 동시에 그것은 인류가 오랜 진화의 과정을 거치면서 집단적으로 내재화되어온 것이므로 어찌 보면 이미 실재적으로 존재하고 있었던 것이 된다.

그림자로서의 악이 이미 인류 안에 실재적으로 존재하고 있다는 융의 이론은 그의 사위론(四位論, Quaternity)에게서도 발견된다. 여기서 사위론이란 기독교 신학에서 말하는 삼위일체론에 대한 일종의 보충으로서 주장된 것인데, 여기서 사위(四位)는 삼위(三位)에 악이라는 일위(一位)를 덧붙여 추가한 것이다. 물론 이는 매우 파격적인 이론이다. 기독교 유신론자들에게 있어서 삼위일체 교리는 인간과 우주세계의 궁극적 실재를 설명하는 아주 중요한 개념들로서, 성부, 성자, 성령의 삼위는 신의 실재성을 세 가지 양태를 통해 보여주려는 것이다. 융은 이런 삼위의 개념 위에 또 하나의 궁극적 실재로서 악을 추가하고 있다는 것이 된다. 이렇게 융은 그림자 이론을 따라서 그

저 인간 안에 존재하는 어두운 측면만을 말하는 데서 그치지 않고, 그런 측면이 실재화 되어 있다가 언제든지 계기가 주어지면 인간과 세계에서 즉시 작동할 수 있다는 것을 말하고 있는 것이다.

융의 이런 그림자 이론을 우리의 실생활에 적용해 보면 우리는 악의 문제와 관련해 꽤 많은 문제를 해결할 수 있다. 즉 그림자는 여기서 어찌 보면 전통적으로 우리가 불러온 악마의 개념에 다름 아니다. 어떻게 보면 우리는 세상에서 발생하는 대부분의 악행들이 전통적으로 우리가 악마라고 불러왔던 존재의 소행이라고 볼 수 있다는 말이다.¹¹⁾ 물론 악마를 인정한다는 것이 곧 본질적인 악을 받아들이라는 것을 의미하는 것은 아니다. 악마의 존재를 말한다는 것은 곧 세상에는 악이 발생할 수 밖에 없는 불가피한 면이 있다는 것을 받아들이라는 것이며, 그렇게 악의 실재성을 받아들임을 통해서 악을 극복하려 시도 하라는 것을 의미한다. 다시 말해서, 심리학적으로 전일성(wholeness), 즉 ‘온전함’이라는 것은 전체성(totality)에 속한 모든 것들, 즉 하나의 인간 심리 안에서 거부당하고 분열되어 억눌린 결과 무의식에 자리를 트고 있는 모든 것을 받아들이면서, 그것을 우리의 존재 안에 그리고 의식적인 태도 안에 통합하려고 시도해야함을 의미한다.

물론 사람들은 자신 안의 그림자를 직시하는 것을 거부하는 경향이 강하다. 인간이 그림자와 악의 실재성을 인정하지 못하는 심리학적인 이유는, 인간이 죄의식을 갖는 것을 본질적으로 싫어하며, 또한 도덕의 문제를 자신의 의식에게 가져오는 것을 천성적으로 싫어하기 때문이다. 그러나 융의 논리에서 볼 때,

11) 샌포드, 『융학과 정신분석가가 본 악』, 255쪽을 보라.

만일 인간이 자신과 세계 안에 내재하고 있는 악의 실재성을 인정하지 않는다면, 그것은 결국 인간이 억지로 선을 행하면서 그런 부자연스런 태도를 통해 어두운 면을 우리의 무의식 깊은 곳에 축적할 수밖에 없게 된다는 것을 의미하며, 이는 인간을 미성숙하게 만드는 원인이 된다.¹²⁾

악의 실재성에 대한 융의 이론은 우리로 하여금 악의 문제를 어떻게 해결할 수 있는지에 대해 하나의 실마리를 제공한다. 즉 악의 실재성을 인정한다는 말은 인간이 자신과 세계 안에 이미 내재해 있는 악을 솔직하게 긍정하면서 그것을 순간순간 인정하고 의식화하는 것을 의미한다. 이렇게 자신 안의 그림자에 대해 의식화가 된 사람은 그런 잠재된 성향을 여러 경로를 통해서 조금씩 방출시킬 수 있게 된다. 즉 자신 안에 악한 성향이 있다는 것을 인정하는 사람들은, 이런 성향이 축적되어 있다가 어느 날 갑자기 폭발하는 것을 미리 막기 위해서라도, 시간이 주어질 때 마다 그것을 어느 정도씩 분출시키는 작업을 하게 된다. 만일 이런 작업이 평상시에 수행되지 않으면 나중에 축적된 것이 한꺼번에 폭발하게 되어 큰 위험을 초래할 수도 있기 때문이다. 여기서 악의 실재성을 인정하면서 그것에 심리학적으로 대비하는 방식은 다른 길을 택할 수도 있다. 융은 그것을 자기개성화라고 불렀는데, 이 개념을 이해하기 위해서 우리는 융의 또 다른 두 가지 중요한 개념을 익혀야 한다.

융의 자기 개성화 혹은 자기실현이라는 개념은 자기(Self)와 자아(ego)를 구별함으로써 이해할 수 있다. 즉 융에 따르면, 자기실현이 가능하기 위해서 우리는 이 먼저 두 가지 개념을 분리시켜 이해해야 하는데, 여기서 ‘나’ 혹은 ‘자아’는 인간이 자

12) 샌포드, 『융학과 정신분석가가 본 악』, 115쪽을 보라.

신의 의식을 통해서 중심에 놓는 존재로서 이는 자신 안에 있는 악의 실재성과 무의식의 세계에 둔감한 존재이다. 다른 한편, 자기(Self)는 이런 의식의 세계에 덧붙여서 자신 안에 존재하는 또 다른 무의식과 악한 성향의 세계를 통전적으로 이해하고 있는 존재인데, 그러므로 용에 따르면 인간은 자아에서 자기로 이르기 전에는 인격적으로 성숙할 수 없으며 자신의 문제를 해결할 수 없게 된다.

이렇게 본다면 용에게 있어서 악의 실재성이란 어찌 보면 자아의 무의식적 욕망과 권력을 향한 충동이 인격화된 것이라고 볼 수도 있다. 즉 자아(ego)를 자기(Self) 보다 더 높은 자리에 앉히고, 인간의 이기적인 욕망을 보편적이고 신적인 이상 보다 더 높은 자리에 두고자 하는 성향의 인격화인 것이다. 만일 이런 인격화된 악의 실재성을 악마 혹은 사탄으로 명명한다면, 그런 악마나 사탄은 인간이 자신의 보편적인 의식의 이상이나 신념과 어울리지 않아 억압시켰던 것이 인격화된 것이라 볼 수 있다.

이렇게 인간은 자신 속에 내재하고 있는 하나의 그림자를 인식해야 자신 안의 어두운 면을 알 수 있고, 이는 인간의 정신이 무의식을 통해 작용하면서 자신도 모르게 더 큰 악을 저지르는 것을 막을 수 있게 만든다. 즉 인간은 악의 실재성을 인식하는 것을 통해서 미래에 발생할 악을 더 큰 악을 막을 수 있다는 말이 된다.

요약하면, 악의 실재성을 인정하는 것은 철학적으로 볼 때는 물론 심리학적으로 볼 때도 인간이 성장하고, 강해지고, 인격의 폭이 넓어지도록 돕는 기능을 가지고 있다. 우리가 악의 실재성으로서의 그림자를 인식하지 못하는 경우, 개인 인격에 치명

적인 결함을 가져올 수도 있으며 그로 인해 사회생활에 적응하지 못하게 될 수도 있다. 또한 이로 인해 전체 인간사회에 고통과 악을 증가시키게 된다는 것은 더 이상 말할 필요가 없다. 다시 말해서 용의 자기(Self)개념과 그림자 이론은, 인간이 개별화를 통해 통전적 인격을 갖추어야 되는 이유를 설명하고 있는 셈이다. 즉 인간이 온전하게 된다는 것은 완전을 통해서가 아니라 어찌 보면 불완전을 통해서, 즉 악의 실재성에 대한 강한 긍정을 통해서도 얼마든지 가능해진다고 말하는 셈이다.

V. 악의 실재성에 대한 과정신학적 입장

이제까지 살펴 본 바, 인간은 우주 내에서 선한 세력의 대표인 신도 만나지만 동시에 이에 대비되는 적대로서의 악도 만나게 된다. 이들은 어찌 보면 우주 내에 동전의 양면처럼 존재하는 두 개의 필연적인 궁극자들을 의미한다고 볼 수도 있다. 하지만 이런 해석은 일부 유신론자들에게 매우 불편하게 받아들여질 것이다. 마치 신 이외에 또 다시 악한 궁극자가 별도로 존재한다거나, 아니면 하나의 궁극자로서의 신 안에 악이 또 다른 속성으로서 존재한다는 것을 의미하기 때문이다.

그렇다면 오늘의 유신론적 종교철학은 이런 문제를 어떻게 해결할 것인가? 즉 우리는 우주 안에 하나의 궁극적 존재로서 존재하는 악의 실재성을 인정하면서 어떻게 동시에 신의 선하심과 능력을 변호할 수 있을 것인가? 그리고 만일 이런 변호가 가능하다면 그 방법은 과연 어떤 철학을 통해서 가능할까?

이미 언급했듯이 논자의 입장에서 볼 때 이런 방법론은 화이

트헤드 철학과 과정신학에서 발견된다. 한마디로 말해서 과정신학은 악의 실재성에 대해 명쾌한 철학적 설명을 가하면서도 동시에 신의 역할에 대해 여전히 변호하는 유신론적인 장치를 제공한다. 그렇다면 먼저 과정철학이 어떻게 악의 실재성에 대해 철학적으로 설명하는지 살펴보자.

악의 실재성에 대해 긍정하는 과정철학의 입장을 이해하기 위해서는 먼저 화이트헤드와 과정신학의 철학적 체계가 의존하고 있는 궁극적 실재, 즉 ‘창조성(Creativity)’에 대한 이해가 선결되어야 한다. 잘 알려져 있다시피 화이트헤드 형이상학에 있어서 궁극적 실재는 창조성이다. 여기서 궁극적 실재(ultimate reality)라는 개념은, 화이트헤드가 우주의 궁극적 원리를 해명하기 위해 사용하는 형이상학적 장치인데, 그러므로 화이트헤드의 철학적 체계에 있어서 창조성은 그것보다 더 고차적인 설명자를 찾을 수 없는 궁극적 원리이다. 그렇다면 이런 궁극적 실재로서의 화이트헤드의 창조성의 개념은 악의 실재성을 어떻게 설명해 내는가?

창조성이 궁극적 실재이고, 따라서 그 것이 우리가 마주하고 있는 모든 우주의 원리를 설명하는 최종적인 설명자라면, 그 말은 결국 악의 문제도 창조성의 입장에서 해명될 수 있다는 말이다. 창조성이 궁극적 실재라는 말은 우주내의 모든 현실적인 존재들, 즉 미시적인 소립자에서부터 고등 동물인 인간에 이르기까지, 그리고 나아가 그것을 경영하고 있다고 생각되는 신에게서까지, 그 모두에게서 언제나 창조성이 구현된다는 뜻이라는 말이다. 이 원칙을 우주내의 존재자들에게 적용하면서 또 다른 방식으로 표현해 보자.

과정철학에 따르면, 인간이 인간답게 되는 것은 그 안에서

창조성이 구현되는 덕분이며, 세계가 세계답게 되는 것도 그 안에서 창조성이 실현되는 덕분이고, 나아가 신이 신답게 되는 것도 그 안에서 창조성이 현현되는 덕분이다. 이렇게 모든 현실적 존재자들이 나름대로의 고유한 가치를 지니는 이유는 그것들이 창조성을 발현해 내는 한도 내에서다. 우선, 화이트헤드의 형이상학적 체계 내에 있어서 창조성 덕택에 인간이 인간답게 된다는 말은 무슨 뜻인가? 그리고 이 말은 악의 실재성을 해명하는데 있어서 어떤 함의를 갖는가?

우선 미립자와 같은 미시적인 존재나 혹은 침팬지와 같은 동물과 달리, 인간은 창조성의 구현에 근거해 과거의 영향력으로부터 새로운 것을 만들어 낼 수 있다는 점에서 인간답게 된다고 할 수 있다. 즉 인간이 인간답게 되는 것은 인간 스스로가 과거의 영향력 하에 있으면서도, 현재는 그것을 넘어서서 이전에는 발견되지 않는 새로운 것을 창조해 내는 한도 내에서 인간이라고 말할 수 있는 것이다. 물론 이 말은 인간이 과거의 결정에서 언제나 전적으로 자유롭다는 말은 아니다. 항상 인간은 철저히 과거의 영향력 하에 종속되어 있기 때문이다. 하지만 화이트헤드에 따르면, 인간이 현재에 내리는 결정은 과거의 사건들 안에서는 발견되지 않는 새로운 것을 생성해 낼 수 있는데, 이렇게 과거를 종합하면서 새로운 하나의 존재를 만들어 내는 것을 화이트헤드는 “합생(concrescence)”이라 이름 했던 것이다.¹³⁾ 한 마디로 말해서 인간의 정신은 다자의 사건 중에서 일자의 새로운 사건을 생성해 낸다는 점에서 나름대로 자율

13) 화이트헤드의 철학적 개념들에 대해 쉬운 설명을 가하는 책들 중에서 가장 적합한 것 하나를 꼽으라면 다음을 추천한다. 토마스 호진스키, 장왕식·이경호 역, 『화이트헤드 철학 풀어 읽기』 (이문 출판사, 2003).

성을 갖는다는 것이다.¹⁴⁾ 이렇게 인간은 창조성 덕분에 자기 고유의 자율성을 확보할 수 있게 되며, 이런 점에서 인간은 인간답게 된다고 볼 수 있다. 이런 방식으로 창조성을 통해 세계를 설명해 내는 화이트헤드 철학을 따라가면서, 이제 본격적으로 악의 문제에 대해 살펴보자. 창조성의 형이상학에서 볼 때, 도대체 악의 문제는 왜 발생하는가?

요약해 표현하면, 악의 문제는 바로 인간이 인간답게 되는 과정에서 발생하는 것이다. 만일 인간이 단순하게 과거의 사건을 종합하면서 그것에 만족하고 멈추어, 더 이상의 새로움에 대한 창조적 모험을 느끼지 못하고 살아간다면 이때 인간은 악의 문제를 경험하지 못할지도 모른다. 예를 들어 하나의 과학자가 새로운 과학적 발견을 성취하기 위해서 실험실을 떠나지 않고 며칠 밤을 새워 가면서 연구에 몰두한 까닭에 육체적으로 피곤을 느끼고 있는 동시에 또한 정신적인 스트레스까지 받고 있다면, 그가 당하는 그런 모든 고통은 더 높은 차원의 문명을 창조해 내기 위한 몸부림의 산물이라 할 수 있는 것이다. 그런데 만일 그로 인해서 그 과학자가 치명적인 질병에 걸렸다고 한다면, 그가 경험하는 고통과 악은 어떤 면에서 보면 참으로 부정적인 결과를 가져온 것일 수도 있지만, 동시에 어떤 면에서 보면 하나의 새로운 창조물을 생성해 내기 위한 모험의 산물이라 할 수도 있는 것이다.

그러므로 인간이 고통을 느끼고 그로 인한 악의 발생을 경험하는 이유는 창조성을 통한 더 나은 문명에의 모험 때문이다.

14) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality* (New York: Free Press, 1978)의 2장 2절을 보라. 여기에서 화이트헤드는 궁극자의 범주에 대해서 언급하고 있으며, 일과 다, 그리고 창조성이 상호 어떤 관계를 맺는지 설명해 내고 있다.

예를 들어 같은 포유류 동물에 속하지만, 그저 단순하게 현재의 생활에 만족하는 침팬지와 달리 인간은 바로 앞에서 본 바와 같이 하나의 복잡하고 중후한 경험을 추구하는 대가로 인해 고통과 악의 경험을 겪고 있는 것이다. 그러므로 인간이 인간답게 되는 것은 창조성 때문이고, 그 창조성 때문에 인간은 필연적으로 고통과 악의 경험을 통과하지 않을 수 없는 것이다. 그렇다면 자연은 어떤가?

여기서도 같은 원칙이 적용되어야 한다. 즉, 화이트헤드 철학에서는 자연이 자연다울 때 그 곳에서도 창조성이 발견될 수 있다고 본다. 전자(electron)나 원자 등에서도 새 것이 발생할 수 있는 것을 인정하지 않을 수 없기 때문이다. 이렇게 자연의 여러 사건들을 돌아보면, 때로 우리는 그 자연의 과거 사건들 안에서 이전에 전혀 발견되지 않았던 어떤 새로운 것을 발견하게 되는 경우가 있다. 그런데 이때 인간은 그 사건을 경험하면서 그것을 과거에는 예상하지 못했던 방식, 즉 우발적으로 갑자기 발생하는 것처럼 경험하게 되는데, 이렇게 인간이 자연 속에서 우발성을 경험하는 근본적인 이유는 바로 자연이 자연답기 때문이다. 여기서 자연이 자연답다는 말은, 인간도 그 자연을 마음대로 통제할 수없는 자연 고유의 면이 있다는 것이며, 이런 자연 고유의 자율적 파워가 바로 자연적이라는 단어가 가지고 있는 본래의 뜻이라는 말이다. 즉 동아시아권의 문자체계인 한문을 보더라도, 자연(自然)이라는 단어는 “스스로 그러함”이라는 의미를 갖고 있으며, 나아가 서양 언어에서의 자연(nature)이라는 단어도 “본성적인(natural)”이라는 뜻을 갖고 있다. 다시 말해서 자연이란 스스로 그렇게 있는 것이요 자기 자신의 본성대로 움직이는 존재이다. 그리하여 자연은 자

신의 본성대로 움직이면서, 때로는 지진을 만들어 내고 홍수를 만들어 내기도 하며, 또한 쓰나미도 만들어 낸다. 이런 식으로 자연은 스스로의 법칙을 따라서 여러 가지 사건을 만들어 내는데, 인간은 그런 사건들을 자신의 입장에서 바라다보면서 우발적인 것으로 해석한다는 말이다. 그리고 이렇게 자연이 우발성을 통해 만들어 내는 여러 사건들을 인간은 어떤 경우 매우 악한 경험으로 받아들이게 된다는 사실은 지적할 필요도 없다. 인간 자신이 그것을 미리 예측하여 통제할 수 없으며 그로 인해 수많은 고통을 겪게 되기 때문이다.

이제까지 우리가 토론한 것을 종합해 보면, 인간과 자연 속에 악의 문제가 발생하는 것은 바로 그들의 궁극적인 원리가 창조성에 의해서 지배되기 때문이기 때문이다. 한마디로 말해서 창조성은 궁극적 실재라서 그 누구도 그것을 통제하거나 막을 수 없다는 말이다. 그렇다면 이제 이 원리를 신에게 적용해 보자. 만일 창조성이 궁극적 실재라면 이 원리는 신에게도 그대로 적용되어야만 한다. 그리고 악의 문제를 풀어 가는데 있어서도 이 원칙은 그대로 지켜져야만 한다. 그렇다면 창조성이 궁극적 실재라는 화이트헤드의 선언은 악의 문제와 관련하여 신의 위상에 어떤 영향을 끼치는가?

우선 창조성이 궁극적 실재이고 그로 인해서 인간과 세계 내에서 악의 문제가 발생한다면 신도 그것을 막을 수 없다. 즉 창조성이 하나의 궁극적 실재로서 우주 내에서 활동한다는 말은 결국 결정론적인 세계를 부정한다는 뜻이다. 혹은 신학적으로 말해서 신에 의해서 예정되어 움직이는 세계를 부정한다는 의미가 되며, 이는 또한 세계는 언제나 미래를 향하여 열려있다는 말이다. 과정사상의 체계에서 볼 때, 인간의 세계와 우주

의 세계는 결코 신의 결정에 의해서 좌우되지 않으며, 항상 그것들 안에는 우연적이고 가변적인 사건들로 가득 차 있다. 한마디로 인간과 세계는 창조성으로 인해 때로 신의 통제력 하에서 벗어난다. 물론 인간과 세계 내의 모든 사건을 전적으로 신이 통제하지 못한다는 말은 아니다. 그러나 신은 그 사건들을 자신의 결정력을 따라서 완전히 지배하지는 못한다는 말은 틀린 말이 아니다. 그리고 이것이 바로 세상에 악이 존재하게 되는 이유인 것이다.

이렇게 화이트헤드의 체계에서 악은, 그저 단순히 선의 결핍이거나 혹은 선하신 신 안에 존재하는 어떤 면이 아니다. 악은 그것 자체로서 존재하면서 신도 어찌 할 수 없는 또 다른 궁극적 실재이다. 이런 식으로 과정신학은 신에게 대적하는 실재적인 악이 있다는 것을 솔직히 인정하는 것이다. 하지만 이는 어떤 면에서 보면 매우 급진적인 발언이다. 전통 서양 철학과 신학에 있어서 궁극자는 언제나 신이어 왔기 때문이다. 많은 서양 철학자들은 신만이 우주 삼라만상의 최종적인 설명 원인인 것으로 기술해 왔으며, 신학자들이 신을 우주만물의 운명을 예정하며 통제하는 것으로 묘사해 온 것은 더 이상 언급할 필요가 없다. 하지만 같은 서양 철학이라도 화이트헤드 철학에서는 이런 도식이 깨지는 것이다. 신은 더 이상 궁극적 실재가 아니기 때문이다. 이것이 바로 화이트헤드 철학에서 악이 실재성을 갖는 것으로 주장될 수밖에 없는 이유이다.

그렇다면 화이트헤드 철학에서 신의 역할은 무엇인가? 특히 악의 문제와 관련하여 신이 할 수 있는 선한 일은 무엇인가? 그리고 화이트헤드 체계 내에서 만일 신이 궁극적 실재가 아니라면 도대체 그런 신은 유신론자들에게 어떤 종교적인 가치

를 지닐 수 있을 것인가?

과정신학의 입장에 따르면, 신은 세계를 전적으로 결정하지는 않지만 그래도 하나의 영향력을 행사할 수는 있고, 또한 이를 통해서 세계를 변혁시킬 수는 있다. 그리고 과정신학은 바로 신의 이런 역할을 강조함으로써, 악의 문제를 해결하는 데 있어서도 신이 나름대로의 독특한 위상을 차지할 수 있도록 만든다. 과정신학의 신이 이런 역할을 담당할 수 있는 이유는 그것이 하나의 궁극적 실재는 아니더라도 그것이 하나의 궁극적인 현실적 존재는 될 수 있기 때문이다.

즉, 화이트헤드의 철학적 도식에서 신은 하나의 현실적 존재로서 기술되는데 일부 과정신학자들은 화이트헤드의 이런 해석을 따라서 신을 궁극적 현실존재(ultimate actuality)로 기술해 왔다.¹⁵⁾ 그렇다면 궁극적 현실존재는 어떤 존재이며 그것은 어떻게 악의 문제를 해결할 수 있는가? 화이트헤드 철학에서 하나의 현실적 존재로서의 신이 세계 내에서 행하는 가장 중요한 기능은 창조성을 현실화시키는 역할이다. 엄밀히 말해서 화이트헤드 형이상학내에서 창조성은 현실적인 존재는 아니며, 단지 그것의 피조물이 그것을 현실화 시키는 한도 내에서 파생적으로만 현실화되는 일종의 가능태이다. 그러므로 화이트헤드는 창조성이 언제나 현실 존재들의 우연적인 구체화에 의해서만 현실화된다고 말했던 것이다.¹⁶⁾ 다시 말해서 창조성은 궁극자이기는 하지만 어떤 면에서 볼 때 그것은 현실적 존재 보다는 궁극성을 갖지는 않는다.¹⁷⁾ 이렇게 창조성이

15) 신을 하나의 궁극적 현실존재로 기술하는 과정신학자들에는 존 캅과 그리핀 등이 있다. 데이빗 그리핀 (장왕식, 이경호 역)의 『화이트헤드 철학과 자연주의적 유신론』 (동과서, 2003)의 7장을 보라.

16) Whitehead, *Process and Reality*, p.7.

갖는 현실태로서의 결합으로 인해서 화이트헤드 체계는 그것을 구현시키는 현실적 존재를 요구하지 않을 수 없는데 과정신학자들은 그런 역할을 하는 존재가 바로 신이라고 보는 것이다. 과정신학에 따르면, 신은 모든 사건들이 자신들을 실현하려 할 때 하나의 이상적 목표를 제공한다는 점에 있어서 궁극적인 역할을 담당한다. 어떤 존재가 인간에게 이상적인 목표를 제공하기 위해서는, 그것이 세계 내에 존재하는 이념과 그 이념의 구현으로서의 형상들을 직시하고 그것들을 자신 안에 품고 있어야 하는데, 신외에는 어느 누구도 우주 내에서 그런 역할을 담당하지는 못한다고 과정신학은 본다. 바로 이런 점에서 신은 하나의 궁극적인 현실재라고 볼 수 있다는 말이다.

화이트헤드의 형이상학이 말하는 창조성과 신의 관계에 대해서 우리가 여기까지 이해할 수 있다면 우리는 이제 신이 어떻게 악의 문제를 해결할 수 있는지도 이해할 수 있는 준비를 갖춘 셈이다. 화이트헤드 체계 내에서 신은 물론 악을 전적으로 제어할 수는 없다. 하지만 신은 어떤 면에서 악을 제어할 수도 있는데, 그것은 신이 인간에게 이상적인 목표를 제공하면서 새로움을 만들어 내도록 유인할 때 발생한다. 만일 신이 이런 유인을 통해서 인간으로 하여금 창조적인 모험을 할 수 있도록 만든다면 그런 모험을 통해서 인간은 때때로 자연을 통제할 수 있게 된다는 말이다. 예를 들어서 쓰나미가 아무리 불가항력적인 자연의 우발성에 의해서 발생한다고 할지라도 만일 인간이 자신이 발견한 과학적인 법칙의 발견을 따라서 유라시아 지진판과 태평양 지진판이 만나는 때를 미리 예측할 수 있다면, 그래서 그것을 미리 예측하면서 인간들로 하여금

17) *Ibid.*

사전에 대피하도록 할 수 있다면, 결국 쓰나미가 만들어 내는 자연악은 어느 정도까지 인간에 의해서 방어될 수 있을 것이다.

이런 원리는 인간에게도 적용된다. 화이트헤드의 분석에 따르면 인간은 언제나 과거의 습관에 의존해 행동하는 경우가 많다. 그리고 이런 과거에의 의존은 때로 인간을 태만하게 만들며 따라서 도덕적인 해이를 가져오게 되는데, 만일 우리가 신이 제공하는 이상적인 목표를 따라서 창조적인 모험을 감행할 수 있다면 인간은 적어도 도덕적 해이가 가져오는 악의 문제들, 예를 들어 과도한 음주로 인한 알코올 중독이나 혹은 마약 복용으로 인한 마약중독의 경우에서처럼, 인간이 자신의 신체적인 잘못된 습관의 노예가 되어서 새로운 창조적인 결정을 내리지 못하는 것과 관련해 생성되는 악의 문제들을 미연에 방지할 수 있을 것이다. 이렇게 신은 적어도 악을 완전히 제어할 수는 없어도 많은 악을 제어할 수 있는 힘을 인간에게 제공하는 근거가 될 수 있는 것이다.¹⁸⁾

그렇다면 마지막으로 이런 신은 종교적으로 무슨 가치가 있는지 살펴보자. 즉 화이트헤드적인 과정신학의 신은 과연 유신론자들의 예배를 받을 수 있는 신인가?

물론 화이트헤드의 세계관을 따르면, 신은 우주가 진화를 거듭하면서 스스로 악을 발생시키는 것을 막을 수 없다. 그러나 그럼에도 불구하고 우리는 우주 내에서 신이 궁극적 현실 존재로서의 역할을 담당하는 한 그런 신을 비난할 수 없는데, 왜냐하면 만일 신이 창조성을 자신 마음대로 통제했었다면 그런

18) Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1967), pp.47~48.

세계는 우리가 현재 살고 있는 세계 보다 분명히 가치가 떨어지는 단순한 세계가 되었을 수밖에 없었을 것이기 때문이다.¹⁹⁾ 즉 인간이나 그 밖의 종들이 진화하면서 복잡화되고 진보하는 과정에서 악은 필연적으로 발생할 수밖에 없는 것이다.

하지만 이렇게 악이 발생하는 사실 앞에서 신의 역할은 제한되어 있는 반면에 창조성은 여전히 궁극자라는 것을 문제 삼으면서, 그로 인해 만일 창조성이 궁극자가 되는 것을 포기해 버린다면, 그것은 세계의 진화와 진보, 복잡화의 가치를 포기하는 것과 마찬가지로 결과를 빚어내게 되는 것이다. 즉 인간에게 악이 없다면 어떤 면에서는 행복하기야 하겠지만, 그렇다고 인간에게 복잡성을 가져다주고 발전을 가져다주는 악 자체가 없어야 한다는 것을 의미하지는 않는다. 만일 인간의 세계가 그런 세계라면 그것은 곧 매우 무미건조한 단순 소박의 나이브한 우주가 될 것이기 때문이다.²⁰⁾

예를 들어 구약성서의 에덴동산과 같은 세계가 있다고 치자. 과정신학적인 세계관에 있어서 에덴동산은 두 가지 서로 다른 스타일의 세계로 나타날 수 있다. 하나는 그야말로 선과 악이 없고 가시와 엉겅퀴가 없는 파라다이스로서의 세계이다. 그러나 이런 세계는 무미건조한 세계라서 그것은 어떤 이들에게는 지옥과 다름이 없을 것이다. 그 안에서는 어떤 인간도 아무런 진보를 맞볼 수 없고 그저 영원히 반복되는 무료한 휴식과 나

19) 데이빗 그리핀, 『화이트헤드 철학과 자연주의적 유신론』, 376~385쪽.

20) 과정신정론에 대한 탁월한 해설은 데이빗 그리핀(David Griffin)에 의해서 *God, Power, and Evil*이라는 책으로 저술되었다. 이 책은 이세형에 의해 우리말로 번역되었는데, 이문출판사에서 출간된 『과정신정론』(2007)을 보라. 또한 그리핀의 신정론은 장왕식과 이경호에 의해서 번역된 『화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론』(동과서, 2004)의 6장에도 잘 요약되어 있다.

태함만이 있을 것이기 때문이다. 그러나 에텐동산이 만일 복잡성이 극대화된 하나의 아름답고 선한 장소로서 기능하면서 그곳이 최종적으로 우리가 다다르게 되는 목적지로 해석된다면 그런 세계는 인간이 충분히 받아들일 수 있는 이상세계가 될 것이다.

여기서 화이트헤드의 철학이 말하려고 하는 것은 신은 언제나 철저히 세계와의 대화와 관계 속에서만 자신의 존재이유를 갖는다는 것이다. 신이 세계를 아름답게 만드는 것은 그분의 신성한 목적임에 틀림없고 따라서 그 목적은 분명히 선 자체이겠지만, 그런 목적을 수행하는 과정에서는 신조차도 악의 필연적인 발생을 막을 수 없기 때문이다.

그렇다면 여기서 마지막으로 제기되는 것은 과연 인간이 이렇게 실재하는 악을 이길 수 있느냐 하는 문제가 될 것이다. 그리고 우리 인간이 그렇게 악을 이길 수 있도록 하는데 있어서 신이 자신의 역할을 감당할 수 있느냐 하는 것이다. 하지만 이 문제는 이미 우리가 앞에서 기술한 것만으로도 충분히 설명될 수 있다고 본다. 한마디로 악을 이기는 것은 인간이 신과 더불어 동반자의 관계를 유지할 때 가능하게 된다. 우선 신은 악의 실재 앞에서 고통 받는 우리와 더불어 악의 문제를 해결하기 위해 나서는 친구요 동반자가 된다.²¹⁾ 나아가 인간은 신에게서 주어지는 이상적인 목표를 따라서 새롭게 문명을 창조하려는 모험의 길에 나서면서 신을 도와서 세상의 악을 막으려 노력하게 되는데, 바로 이런 의미에서 세상의 많은 악을 제어하는 데 있어서 인간은 신을 돕는 동반자라 할 수 있는 것

21) 그리핀, 『화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론』(동과서, 2004), 383~385쪽.

이다. 그리고 또한 이런 의미에서 이 모든 사건을 가능하게 하는 궁극적인 힘으로서 신은 언제든지 인간의 숭배의 대상이 될 수 있을 것이다.

VI. 나오는 말

전통적으로 서양의 많은 유신론자들은 악의 실재성을 부정해 왔다. 신의 전능함과 완전함을 보존하기 위해서 대부분의 유신론자들은 악을 선의 결핍이라거나 아니면 인간의 영혼을 성장시키기 위해 신이 활용하는 도구라고 생각해 왔다. 그러나 이렇게 신의 전능성을 보호한다는 명목으로 실재성을 부정하는 것은 오히려 유신론에 수많은 역효과를 초래한다. 따라서 악의 실재성을 부정하는 것이 더욱더 유신론적이라고나 아니면 훨씬 종교적이라고 생각하는 것은 커다란 오판이다.

우선 악이 선의 결핍이라고 주장하는 것은 인간의 현실 세계에서 발견되는 여러 가지 사실들에 위배된다. 또한 악이 단지 인간의 영혼을 성장시키기 위해 신이 활용하는 도구라는 주장은 얼핏 매우 그럴싸한 논리처럼 보여도 사실 신의 전능함과 선하심에 위배된다. 신이 만일 전능하다면 그런 방법을 사용하지 않고서도 인간의 영혼을 성장시킬 수 있어야하기 때문이다. 영혼을 성장시킨다는 대가로 인간에게 고통을 가하거나 그를 죽음으로 몰아간다면 그런 신을 전능하다거나 선한 분으로 간주할 수는 없다.

사실 악의 실재성을 인정하는 것은 신학적으로 오랜 전통을 가지고 있었다. 단지 신학의 주류 전통이 악의 실재성과 관련

한 종교적 주장을 불편한 교리고 생각하면서 채택하지 않았던 까닭에 주변으로 밀려난 것으로 보였을 뿐이다.

또한 악의 실재성을 인정하는 것은 종교적 가치에 있어서 결코 불리하지 않다. 특히 심리학적으로 볼 때, 악의 실재성을 인정하는 것은 오히려 인간이 자신의 인격을 성숙하게 만드는 순기능으로 작용할 수도 있다. 앞에서 보았듯이 악의 실재성으로서의 그림자를 인식하지 못하는 경우 인간은 자신의 인격에 결함을 가져올 수도 있다. 인간은 꼭 자신이 완전한 성품을 지녔다고 생각하는 것을 통해서만 성숙한 인간이 되는 것이 아니기 때문이다. 인간은 자신 안에 들어 있는 부족함과 악한 모습을 솔직하게 인정하면서 그 것을 의식화하고, 나아가 그것을 자신의 인격 안에 통합시키면서 개선해 나가려 노력하게 될 때 비로소 전인적인 인격을 갖춘 성숙한 인간으로 거듭날 수 있다. 인간은 때로 자신의 불완전성을 인정하는 것을 통해서, 즉 악의 실재성에 대한 솔직한 긍정을 통해서도 얼마든지 도덕적으로 성숙할 수 있다. 이런 이유로 악의 실재성과 유신론은 얼마든지 공존할 수 있는 것이다.

우리는 악의 실재성을 인정하면서도 동시에 유신론을 보존하는 전형적인 사례를 화이트헤드의 철학과 과정신학에서 보았다. 화이트헤드의 철학에서 악은 그저 단순히 선의 결핍이거나 혹은 선하신 신 안에 존재하는 어떤 면이 아니라 세계 안에 내재하는 하나의 궁극적 실재이다. 인간이 도덕적으로 악하게 되는 것이나 혹은 세계 안에서 자연적인 악이 발생하는 모든 이유는 하나의 궁극적 실재로서의 창조성이 인간 내에서 작용하는 과정에서 초래되는 어쩔 수 없는 부정적 결과에 기인한다. 그리고 이런 결과들은 일차적으로는 부정적으로 보이

지만 그것이 인간에게 보다 복잡하고 강도 높은 경험 세계를 선사할 뿐만 아니라 나아가 여러 차원에서 악을 미연에 방지할 수 있는 지혜를 허락하기 때문에 반드시 부정적인 것만으로 볼 수도 없는 것이다. 이런 이유로도 악의 실재성은 역기능만을 갖는 부정적인 세계관으로 치부할 수 없는 것이다.

물론 이렇게 보는 도식 내에서는 악이 어찌 보면 신과 대적하는 하나의 실재로 비쳐질 수도 있다. 신은 더 이상 유일한 궁극적 실재가 아닌 것으로 해석될 수 있기 때문이다. 그러나 이렇게 화이트헤드 철학 내에서 악의 현상에 대한 솔직한 긍정이 이루어질지라도 이로 인해 신의 위치가 격하되는 것은 아니다. 화이트헤드에게서 영향 받은 과정신학의 입장에 따르면, 신은 세계를 전적으로 결정하지는 않지만 그래도 최고의 중요한 결정을 내릴 수 있는데, 이것이 가능한 이유는 그가 하나의 현실적인 존재로서 인간 안에 가장 이상적 목표를 제시할 수 있기 때문이다. 그리고 인간은 이런 이상적인 목표를 신으로부터 받아서 그것에 기초하여 문명적 모험을 경주해 나가면서 세계를 변혁시킬 수 있는데, 바로 이 과정에서 세계 내에서 발생하는 수많은 악의 문제가 해결될 수 있다. 과정신학은 바로 신과 인간의 이런 동반자적인 역할을 강조함으로써, 신이 세계 내에서 나름대로의 독특한 위상을 차지할 수 있도록 만들며 그것이 비록 하나의 궁극적 실재가 아니더라도 얼마든지 인간에게 숭배 받을 수 있는 예배의 대상으로서 간주될 수 있도록 하는 것이다.

참고문헌

- Borowitz, Eugene. *The Mask Jews Wear* (New York: Simon and Schuster, 1973)
- Griffin, David. (이세형 역) 과정신정론 *God, Power and Evil* (이문출판사, 2007)
- Griffin, David. (장왕식, 이경호 역) 화이트헤드 철학과 자연주의적 유신론 *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*(동과서, 2003)
- Kushner, Harold. (송정희 역) 왜 선한 사람들에게 불행이 오는가? *When Bad Things Happen to Good People* (서울: 중앙일보사, 1995)
- Hall, Calvin. (김형섭 역) 융 심리학 입문 *A Primer of Jungian Psychology* (문예출판사, 2004)
- Hick, John H. *Evil and the Love of God* (New York: MacMillan, 1996)
- Perterson, Michael. *Reason and Religious Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2008)
- Sanford, John. (심상영 역) 융 학파 정신 분석가가 본 악 *Evil : The Shadow Side of Reality*(심층목회연구원, 2003)
- Whitehead, Alfred N. *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1978)
_____. *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1967)
- Wiesel, Elie. *Night* (New York: Bantam, 1960)
- Zizek, Slavoj. 부정성과 함께 머물기 *Tarrying with the Negative* (Durham: Duke University Press 1993)

[Abstract]

The Position of Process Theology on the Reality of Evil

Jang, Wang-shik (Methodist Theological Univ.)

The main purpose of this paper is to look into some philosophical positions that affirm the reality of evil. Not only do I state that many people today tend to affirm the reality of evil, but I also show the reason why this has been appealing to many people recently.

Especially, this paper is targeted at some theists who reject the reality of evil. I will insist that they are wrong. Many theists have believed that the affirmation on the reality of evil is not religious and therefore is harmful to their faith. I believe that their position is off base. I will show that Christeistradition has mainly relied on the doctrine in which the reality of evil is recognized even if some theists may not favor my position. I will argue that the affirmation on the reality of evil will be of great help to solve many problems caused by human and natural evil.

Finally, I will try to introduce a process theodicy, which honestly affirms the reality of evil, but at the same time does not do any harm to human beliefs of God.

Key-words : Theism, Evil, Theodicy, Ultimate reality, Creativity,
A. N. Whitehead, Process theology.

접 수 일: 2009년 11월 12일

심 사 일: 2009년 11월 16일-11월 30일

게재확정일: 2009년 12월 7일

존 캡의 과정신학적 교회론*

김 희 현 (한신대)

【한글요약】

이 글은 과정철학의 관점에서 역사적 운동의 형태로 존재해 온 기독교 <교회>를 비판적으로 분석하고자 한다. 화이트헤드의 유기체 사상은 세계 내에 존재하는 모든 사물을 상호연관 관계에 착안하여 새롭게 볼 수 있게 할 뿐만 아니라, 역사 속에 존재하는 운동을 그것이 환경(상황)과 맺고 있는 관련성 속에서 파악할 수 있게 한다. 화이트헤드는 자신의 후기 저작(1925-33년)에서 기독교 교회의 역사를 문명사적으로 꿰뚫어보는 안목을 보여주었는데, 이러한 사고를 이어받은 과정신학자 존 캡은 교회를 세계-역사적 흐름 속에서 파악함으로써 교회의 본성과 사명을 새롭게 밝히고 있다. 존 캡은 유기체 철학의 관점에서 전통적인 교회론이 지닌 적극적인 면을 새롭게 살려내면서도, 그 부정적인 측면을 극복해내고자 한다. 그가 주장하는 <평화를 일구어가는 변혁의 공동체로서의 교회>에 대한 이해는 오늘날 기독교 교회를 이해할 수 있는 철학적, 역사적, 신학적 기준을 제공해 준다고 할 수 있다.

【주제어】 화이트헤드, 과정신학, 존 캡, 교회론, 평화.

* 이 글은 2009년 11월 26일 한국기독교장로회 목회신학연구소에서 발표했던 논문을 수정 보완한 것임.

I. 머리말: 기독교 교회론을 위한 세 질문

오늘날 기독교 교회는 한국에서 뿐만 아니라 세계적인 차원에서 희망의 종교기관이 아닌 어둠과 절망의 표징이 되어가고 있다. 대부분의 기독교 교회는 배타적이고 독선적인 신학에 빠져 종교가 지닌 궁극적인 이상을 상실해가고 있다. 이제 교회에 대한 철학적, 역사적, 신학적 평가는 단순히 교회만의 관심사가 아니라 현대문명의 미래를 염려하는 모든 사람의 문제가 되어야 할 것이다.

이 글은 화이트헤드의 과정사상으로부터 깊은 영향을 받은 기독교 신학자 John B. Cobb, Jr.의 교회론을 다루면서, 교회의 본성과 사명에 대해 이야기하고자 한다. 화이트헤드는 자신의 유기체철학을 통해 세계를 독특한 관점에서 해명할 수 있는 우주론과 형이상학을 제공하였을 뿐만 아니라, 모든 사물의 유기체적 연관성에 대한 강조를 통하여 사람들로 하여금 역사 속에 존재하는 사건과 운동을 새롭게 조망할 수 있는 안목을 길러주었다. 특히 화이트헤드의 후기 저작 곳곳에 퍼져있는 교회에 대한 서술들은 역사의 한 운동인 교회를 균형감 있게 바라볼 수 있는 시각을 제공한다. 그에게 교회는 “진보의 기관”이기보다는 “(과거를) 보존시키는 기관”으로 평가되기도 하였지만, 다른 한편으로는 인류가 갈구하였던 “인도주의적 정신(humanitarian spirit)”을 길러내며 “문명(civilization)”을 일구어가는 기관이기도 하였다.¹⁾ 더 나아가 교회는 “조화(harmony)”를 머금고

1) Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*, 오영환 역, 『관념의 모

서, (그의 철학이 궁극적으로 지향하는) “평화(Peace)”를 길러내는 기관인 것으로도 이해되고 있다.²⁾ 이러한 화이트헤드의 문명사적 관점이 어떻게 구체화될 수 있을지를 과정신학자 존 캡의 교회론을 통해 타진해보는 것이 이 글의 목적이다.

이 글이 관심하고 있는 물음은 크게 세 가지이다. 첫째, 기독교 교회론의 핵심적인 주제라 할 교회의 본성에 관한 물음 즉, ‘교회란 무엇인가?’라는 질문에 대한 해명이다. 전통적인 기독교 신학의 교회 이해³⁾와 관련하여 볼 때, 캡은 적극적으로 교회의 전통개념을 활용하지만, 자신의 기독교적 영성을 교회 전

함』(서울: 한길사, 1996), p.18/68쪽, p.83/154쪽 (화이트헤드의 저작은 원저작/번역본의 페이지 숫자를 병기함).

2) Whitehead, 『관념의 모험』, p.272/415쪽.

3) 여기서 전통적 기독교 신학의 교회론이란 우선 성서에 나타난 교회의 주요 이미지들에 대한 재해석을 의미한다. 기독교 성서는 교회에 대해서 ㉠ “그리스도의 (성례전적인) 몸” (고전6:15; 12:27, 엡1:23; 4:12, 갈3:27, 골2:19), ㉡ “하나님의 집 또는 백성” (고전3:16, 엡2:19-22, 히4:9, 벧전2:9-10), ㉢ “성령 안에서의 친교 또는 성령의 피조물” (고전3:16;12:13, 엡2:22) 등으로 직접 기술하였고, ㉣ “새로운 이스라엘” (롬9:6-8, 갈6:16, 히8:8, 계21:12), ㉤ “그리스도의 신부” (요3:29, 계18:23;21:2,9; 22:17) 등으로 해석될 수 있는 여지를 남겨 두었다. 초대 교부들도 대부분 성서의 위와 같은 이해를 따라 각자의 교회론을 발전시켰다. 이들이 파악한 교회의 이미지는 다음과 같다. ① 새로운 이스라엘로서의 교회 (로마의 클레멘트, 순교자 저스틴, 이레니우스) ② 그리스도의 몸으로서의 교회 (제1클레멘트, 이그나티우스, 이레니우스), ③ 그리스도의 신부로서의 교회 (제2클레멘트), ④ 하나님의 집으로서의 교회 (이그나티우스, 헤르마스 목자서), ⑤ 성령이 거하시는 성전으로서의 교회 (이레니우스). E. G. 제이, 『교회론의 역사』, 주재용 역 (서울: 대한기독교출판사, 1986), 42-43. 또한 전통신학적 교회론에 중요한 분기점을 이룬 것은 교리가 확정되어가던 4세기 <니케아신조>를 통해 고백된 “하나의, 거룩하고, 보편적인, 사도적 교회 (one, holy, catholic, and apostolic church)”라는 이해이다. 이 교리적 고백은 이후의 기독교 신학자들이 교회론을 다룰 때, 그 네 가지의 형용사가 무엇을 의미하는지 언급하지 않을 수 없도록 하는 교회론의 규범적 요소를 제공하였다.

통에 대한 충실에서 찾기보다는 시대와의 대화에서 찾는다. 캡의 신학적 관심은 교회가 전승해 온 교회의 내적 역사(internal history)의 의미를 밝히는데 있기보다는 세계사라는 보다 큰 지평에서 교회의 전체적 역할과 차원을 밝히는 데 있다. 따라서 캡의 교회론을 이해하기 위해서는 다른 두 질문을 하지 않을 수 없다.

캡이 여러 강연과 저술에서 관심을 갖고 답변하려는 교회론의 두 번째 질문은 ‘교회에 대한 기독교 신학의 자기 진술은 어떻게 정당성을 획득할 수 있는가?’이다. 기독교 문명 위에 세워진 서양의 정신사에서 어찌하면 낯설게 느껴지는 이 질문은 실재로는 기독교 신학의 가치를 평가하는데 있어서 중요한 것이다. 초기 교부들의 변증의 시기를 넘어 교회조직이 체계를 구축하기 시작하던 때, 카르타고의 감독 키프리안(약190/200~258)은 알렉산드리아 학파가 교회의 본질을 이상적인 영역에서 찾던 방식과는 달리, “경험적이고 지리적인 영역에서 인식된 성직주의적인(sacerdotal)” 교회론을 제창하였는데, 이를 위해 “노아의 방주라는 이미지”를 사용하였다.⁴⁾ 이러한 견해는 교회가 구원의 유일한 통로라는 배타적 이해를 확고히 하였고, 따라서 교회의 자기 이해가 어떠한 세속적인 비판과 간섭으로부터 자유로울 수 있다는 절대관념을 기독교 신학에 심었다.

5세기 이후 중세의 시기가 깊어갈수록, 기독교 제국 로마의 몰락이라는 서구 사회의 대격변 속에서도 유일하게 세계적인 조직과 권위를 간직한 교회는 자기 자신의 이해가 가지는 정당성에 대한 물음 없이 신학적으로 너무나도 깊이 나르시시즘에

4) Cyprian, *De Unitate ecclesiae* p.6. 제이, 『교회론의 역사』, 91에서 재인용.

도취되곤 하였다. 1934년 독일 선교학자 Karl Hartenstein에 의해 처음 제창된 “하나님의 선교(Missio Dei)”라는 개념이 20세기 후반부에 이르러 대부분의 세계교회에 의해 동의를 얻고, 그로 인해 ‘구원의 유일한 통로’라는 교회의 교만한 이해가 누그러지기 전까지 대부분의 기독교 신학은 이 세계 속에서 교회가 지닌 절대적인 지위를 상대화 시켜본 적이 거의 없었고, 기독교 신학 내에 존재하는 제국주의적 속성을 비판할 수 있는 안목을 길러내지 못했다.⁵⁾

그러나 기독교 신학이 사상적 나르시시즘을 넘어서기 위해서는 자신의 신학을 보다 넓은 관점에서 조망하려는 노력을 포기해서는 안 될 것이다. 그리고 교회의 역사가 교회 내부적으로 전승되어 온 전통적 교회론의 시각만으로는 해명할 수 없는 요소로 가득하다는 점에서 더욱 그러하다. 예를 들어, “하나의 거룩하고 보편적인 사도적” 교회라는 니케아신조의 고백은 교회의 삶에서는 항상 이상(ideal)으로만 존재했고, 실제 역사는 교회의 분열과 교파 간의 전쟁으로 얼룩져왔다. 특히 개신교가 등장한 이후 재편성된 서구 사회의 질서는 교파 간의 극한적 전쟁으로 이어졌고, 이 참혹을 잠재운 것은 니케아신조의 구현이 아니라 세속국가의 등장과 개입이었다는 점에서 교회가 해왔던 자기 진술은 그 ‘정당성과 권위’에 심각한 타격을 입을 수밖에 없었다. 더욱 결정적인 사건은 2천년 가까이 이어져 온 서구 기독교문명이라는 모태에서 19세기 중후반 무신론이 등장하여 서구사회의 지성을 장악하게 되었다는 점이다. 이 사건은 교회(의 전통적인 자기 이해)가 더 이상 예전과 같은 ‘권위’를

5) Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, 오영환 역, 『과학과 근대세계』 (서울: 서광사, 1989), p.11/29쪽.

지닐 수 없게 되었음을 의미한다는 점에서 결정적이다. 이제 교회의 신학은 자기비판적 회개의 차원을 넘어 포괄적 비판정신이 가능한 지평에서 스스로의 견해를 재조명할 것을 요청받고 있다. 캅은 이러한 문제의식을 가지고 ‘기독교 신학의 교회론적 진술이 지닐 수 있는 정당성과 권위’의 문제를 “세계 역사 속에 교회를 위치시키는 방법(world-historical approach)”을 통해 풀어가려고 한다.⁶⁾

그러나 문제는 기독교 신학을 세계사의 지평에 올려놓는다 하더라도, 역사적 흐름을 통해서 전개되어온 신학적 내용의 변경에 관한 관찰을 할 수 있어도, 오늘 우리가 가진 교회에 대한 이해의 정당성이 자연스럽게 도출되지는 않는다는 점이다. 역사적 시간은 흘러갈 뿐 스스로 판단하여 우리 손에 진리를 쥐어주지는 않는다. 따라서 기독교 신학은 ‘자신이 가진 교회에 관한 이해가 정당하다면, 그것 자체의 의미와 가치는 무엇인가?’라는 질문을 통해, 누구에게 어디에서 그 이해가 “복음(Good News)”이 될 수 있는지를 해명할 수 있어야 할 것이다. 이 주제는 캅의 신학을 관통하는 중심질문, “그리스도는 다시 복된 소식이 될 수 있는가?”라는 질문과 연관된다.⁷⁾ 이 질문은 화이트헤드가 말한 문명의 최고의 가치 즉 “평화”의 문제를 해명하는데 기독교 신학이 어떻게 자기진술의 정당성을 획득할 수 있는가 하는 문제이며, 또한 탈근대(post-modern)라는 변화된

6) John B. Cobb, Jr. and Joseph C. Hough, Jr., *Christian Identity and Theological Education* (Chico, CA: Scholars Press, 1985), pp.20~25.

7) 이 질문은 캅이 1989년 그의 클레어몬트 신학교 은퇴기념 오찬에서 했던 강연의 제목, “Can Christ Become Good News Again?”이었으며, 그의 과정신학이 궁극적으로 해명하고자 하는 주된 관심사이기도 하다.

환경에서 받아들여질 만한 신학적 중요성을 드러내는 일과 연관된다.

II. 존 캡의 “세계-역사적 방법론”을 통해 본 현대 교회: 진단과 제안

1. 존 캡의 교회론의 방법론: 세계-역사적 지평에서 교회를 평가

과정신학에서 교회를 해석하는 기본 관점은 교회를 살아있는 유기체로서 자신의 환경과 관련을 맺고 있는 역사적 운동으로 보는 것이다. 이러한 관점에서 접근할 때 오늘날 피해야 하는 두 가지 오류가 있다면, 하나는 ‘하나의 진리를 절대화’ 시키는 근대주의요, 다른 하나는 ‘모든 진리를 상대화’ 시키는 (해체주의적) 탈근대주의라고 캡은 지적한다. 근대 이성은 세계를 해석의 대상으로 삼아 합리적으로 탐구할 때 누구나 동의할 수 있는 단일한 진리를 도출할 수 있다는 절대주의에 경도되었고, 탈근대의 이성은 그 어떠한 진리 담론도 절대적일 수 없고 결국 자기 문화와 언어환경을 전제했을 때에만 진리로 수용될 수 있다는 상대주의를 찬양한다. 캡은 이 양극적 사고를 동시에 극복할 수 있는 가운데 길을 지혜롭게 걸을 수 있는가를 묻는다.

교회론을 고찰할 때 우리는 캡의 “세계-역사적 접근방법 (world-historical approach)”을 이러한 문제의식과 연관 지어 생각

해 볼 수 있다. 교회의 본성에 관한 기독교 신학도 흔히 위와 같은 극단적인 사고방식과 결합하여 왜곡되었다고 캡은 진단한다. 한편으로 교회는 자신의 본질이 오래전(초대교회)에 형성되었고 이후의 교회 역사는 그러한 본질적 속성 즉 교회의 정체성(identity)이 변하지 않은 채 전승되었다고 보아왔다. 그러나 캡은 리차드 니버의 기독교의 “내적 역사 (internal history)”라는 개념을 차용하여, 교회의 정체성은 역사 속에 등장하는 모든 창조적인 것들을 끊임없이 흡수/융합시키며 확대되어 왔다고 말한다. 다시 말해, “예수 그리스도에 대한 기억”이라는 기독교적 정체성의 핵심을 이루는 전승은 교회의 내적 친교에 의존하지 않고, 하나님이 역사 속에서 행하시는 창조적이고 응답적인 활동에 대한 교회의 예기와 참여 속에서 그 기억을 효과적으로 (effective) 만들려는 교회의 책임성에 의해 형성되어 왔다고 말한다.⁸⁾ 따라서 교회의 독특성(uniqeness)은 하나님이 활동하시는 유일한 공간이 교회이기 때문에 획득되는 것이 아니라, 교회가 예수의 죽음과 부활에 대한 성례전적 재현을 행하고 또 그것을 넘어 하나님의 창조적이고 구속적인 모든 활동에 대한 증언을 하고 있기 때문에 형성된다는 것이다.⁹⁾

다른 한편 교회의 정체성은 기독교적 문화와 언어 환경이 전제되었을 때에만 인정될 수 있는 상대적인 것에 불과하다는 이해를 캡은 수용하지 않는다. 물론 캡도 포스트모던 신학자로서 상대주의가 제기하는 해방적 요소 즉, 단일 담론에 대한 절대적 옹호에 갖든 제국주의적 성격에 대한 비판의식을 환영한다.

8) Cobb and Hough, *Christian Identity and Theological Education*, p.27.

9) *Ibid.*, pp.23~24.

그러나 캡은 모든 이론(신학, 사상)의 상대성을 판단할 수 있는 중립적(neutral) 위치가 있다는 것은 “미몽(delusion)”에 불과하다는 평가¹⁰⁾와 아울러, 기독교적 삶의 본질을 결국 부인하게 만드는 상대주의의 “과괴적(debilitating)” 경향은 교회의 정체성에 대한 해명이 되기보다는 기독교가 지니고 있는 종교적 헌신의 기초를 허무는 결과만 이끌어 낼 뿐이라고 비판한다.¹¹⁾ 캡은 상대주의에 대한 대안으로, “기독교란 생명력 있는 운동으로써 그것의 완전성은 먼 미래에 드러날 것”이며, 따라서 교회의 정체성은 “과거에 형성된 형태에 대한 헌신에서가 아니라 현재 우리가 느끼는 (상대적) 한계란 극복될 것이라는 점을 믿는 만큼 현재의 창조적 운동에 전심으로 참여하는 것”에서 세워져 갈 수 있을 것이라고 말한다.¹²⁾

교회를 세계의 역사 속에 위치시켜 파악하는 캡의 “세계-역사적 접근방법”은 분명히 “사회역사적 방법”으로 학문을 전개하는 시카고학파의 전통에서 화이트헤드의 과정사상을 접목시

10) John B. Cobb, Jr., *Transforming Christianity and the World: A Way beyond Absolutism and Relativism* (Maryknoll: Orbis Books, 1999), p.79.

11) John B. Cobb, Jr., *Christ in a Pluralistic Age* (Philadelphia: The Westminster Press, 1975), p.58; *Transforming Christianity and the World*, p.97.

12) Cobb, *Transforming Christianity and the World*, p.45. 캡에 의하면, 교회적 삶의 헌신과 책임성의 핵심은 “창조적 변화(creative transformation)”를 우리 안에 이끄시는 그리스도와와의 연합이다. 캡에게 ‘그리스도애로의 헌신’이란 과거의 인물이나 교리적 형식에 대한 헌신이 아니라, “창조적 변화” 자체이신 그리스도를 오늘 삶에서 살아내는 것이다. 캡의 교회론은 그런 의미에서 그의 기독교론-그리스도는 모든 “창조적 변화 가운데에서 화육하시는 하나님(Logos)”이요, 우리를 창조적 변화로 이끄시는 분이요, 모든 창조적 변화 속에서 경험되어지는 분이요, 그리하여 “창조적 변화” 자체이신 분이라고 보는 관점-과 밀접하게 연관되어 있다.

킨 Charles Hartshorne의 영향을 따르고 있다.¹³⁾ 따라서 그는 단순히 역사비평학적 방식에 머물지 않고, 과정사상의 유기체적 세계관을 토대로 삼아 교회의 활동을 하나님의 창조적이고 구속적인 활동의 전 영역에서 파악하고자 한다. 이때 교회는 인간이 세운 다른 기관들과 마찬가지로 선과 악을 동시에 포함하고 있지만, 세계와 함께 활동하는 하나님의 우주적 사역 속에서 자신의 헌신과 충실성의 요소를 분별하며, 그러한 헌신과 충실을 그리스도의 임재 가운데 일어나는 모든 창조적인 변화 속에서 구현하려는 기관으로 해석될 수 있다.¹⁴⁾

캄의 “세계-역사적 접근방법”은 교회를 절대화하지도 상대화하지도 않는다. 교회 자체가 ‘선(善)의 가치(virtue)’를 지니지 않기 때문에 절대화 될 수 없지만, 종교가 가진 독특성으로 자신의 ‘중요성’을 드러내기 때문에 역사 속의 다른 기관처럼 상대화되지도 않는다. 기독교는 역사적인 운동이기 때문에 비록 동일한 것이 세대 간에 전달된다 하더라도 기독교의 미래는 결정되어 있지 않다. 역사 속에서 실재하는 모든 것은 변화하며, 따라서 교회의 그리스도에 대한 헌신도 자신의 신앙을 변화의 빛에서 새롭게 재조명하도록 이끌 뿐이다.¹⁵⁾ 그런 의미에서 교회

13) John B. Cobb, Jr., *Process Theology as Political Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1982), pp.19~43. 캄은 “정치신학의 도전이라는 관점에서 본 과정신학”이라는 글에서 과정신학의 뿌리가 사회역사적 방법론을 사용한 시카고학과와 역사적으로 연관되어 있음을 말한다. 또한 그는 기독교적 실존의 구조는 선행하거나 병행하는 다른 (종교, 문화적) 실존과 대조, 융합, 내재화의 과정을 통해 형성되었으며 지금도 새로운 모습으로 지어져가고 있다고 보는 역사적 시각을 견지한다. (*The Structure of Christian Existence*, New York: The Seabury Press, 1979) 참조.

14) Cobb and Hough, *Christian Identity and Theological Education*, p.48.

는 전통이 주는 “권위(authority)”와 현재 상황에서의 “결단(decision)” 가운데 항상 놓여 있지만, “종국적으로 교회는 결단해야만” 하는 운명을 갖고 있다.¹⁶⁾ 그리스도에 대한 하나의 응답이 다른 것과 비교해서 더 신실하다는 것을 입증할 “최종증명(a final proof)”은 있을 수 없다. 그러나 그리스도에 대한 교회의 헌신은 교회로 하여금 “회개(repentance)”하도록 이끌며, 이때 교회는 충만한 진리란 미래에 놓여 있으며 교회는 그 충만함이 드러나도록 헌신해야 한다는 생각으로 이끌림을 받는다.¹⁷⁾ 분명히 그리스도는 세속적 성공을 보장해 주시는 않지만, 그리스도 안에 사는 것은 자유하게 되는 것이요 이제는 분간하기 어렵게 된 평화와 기쁨을 알게 한다는 의미에서 그리스도는 “생명과 사랑의 영”이요 우리가 “예수 안에서 발견한 하나님”이라는 것을 알게 해준다고 캡은 주장한다.¹⁸⁾

2. 현대교회에 대한 진단: 미지근함과 우상숭배라는 두 질병

캡은 기독교의 기성교단은 현재 쇠퇴하고 있으며, 그것의 근본원인은 교회와 신학이 분리되어 신학은 대학의 규범에 따라 변하고, 교회는 자신의 삶을 성찰하는 일을 그만 두었기 때문이라고 말한다. 이로 인해 현대 교회가 걸리게 된 질병이 “미지근함(lukewarmness)”과 “우상숭배(idolatry)”이다.¹⁹⁾ 미지근함이

15) John B. Cobb, Jr., *Can Christ Become Good News Again?* (St. Louis: Chalice Press, 1991), p.97.

16) Cobb, *Process Theology as Political Theology*, p.48.

17) Cobb, *Can Christ Become Good News Again?*, pp.98~99.

18) *Ibid.*, p.104.

라는 질병은 기독교적 신앙의 신념을 잃어버렸기 때문에 생긴 질병으로, 교회가 생각하는 힘을 상실하여 자신의 기독교적 세계관으로 세계와 역사의 문제를 해명하는 일에서 뒤처졌고, 그 결과 교회가 신앙인들로 하여금 궁극적인 헌신을 불러일으키는 일에서 실패했기 때문에 발생하였다. 미지근한 신앙은 자신의 생존 말고는 뚜렷한 목적이 없는 상업주의를 채택하였으나, 이것은 도리어 기독교적 신앙에 충실한 것이 죄악이라는 윤리의식을 낳았을 뿐이다. 이로 인해 교회가 제시하는 목표가 우상 숭배가 되는 상황이 발생하고 말았다. 역사적으로 볼 때, 이 비극적 현상은 오랜 과정을 통해 깊어왔다.

좁은 미지근함이 (서구) 교회 안에 형성된 역사를 근대라는 시기에 발생한 도전과 응전의 과정으로 설명한다. 종교개혁으로 인해 서방교회가 분열된 17세기 초반 교회는 신 구교를 막론하고 자신들의 신앙을 특정하게 공식화하는 일에 열중하였다. 그 부정적인 결과가 경쟁적인 기독교파 간에 무수한 전쟁으로 나타났다. 그러나 전쟁은 신앙의 헌신이라기보다는 결국 종교적 “광신주의”로 이해될 수밖에 없었고, 그에 대한 해결책이 요구되었다. 한편으로는 국가적 평화를 위해 세속권력의 힘으로 종교적 증오를 규제하는 “민족주의”가 등장하였고, 다른

19) John B. Cobb, Jr., *Reclaiming the Church: Where the Mainline Church Went Wrong and What to Do about It* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 구미정 역, 『교회 다시 살리기』 (서울: 한국기독교연구소, 2001), 15~25. 좁은 현대 교회가 “미적지근함”과 “우상숭배” 사이에서 진퇴양난의 입장에 처하게 된 것은 상대주의적 사고의 영향 때문이라고 다른 관점에서 진단하기도 하였다. 기독교 신학이 상대주의에 빠질 때, 상대적인 진리에 전심으로 헌신하는 것은 우상숭배가 되고, 그렇지 않을 때는 미적지근한 신앙으로 남을 뿐이라는 것이다 (*Transforming Christianity and the World*, p.45 참조).

한편으로는 이성으로 종교적 권위를 대체하는 “합리주의”가 형성되었다. 이렇게 새롭게 등장한 두 개의 권위가 교회로 하여금 선택을 요구하였을 때, 교회는 새로운 세계관을 무시하(고 이미 신념이 상실되어 진정성이 결여된 복음주의에 빠지)거나, 아니면 새로운 세계관을 기독교의 비전으로 통합하는 선택을 해야만 하였다²⁰⁾. 전자를 선택한 교회는 역사의 뒀안길로 사라질 운명에 빠져들었지만, 후자를 선택한 교회는 계몽주의의 성과를 기독교 신앙과 결합하여 이신론적(deistic) 기독교 세계관을 세우고 살아남을 수 있었다. 그러나 계몽주의의 개인주의 사상까지 내재화한 기독교 신앙은 부르주아의 이데올로기와 쉽게 결합하여, 가난한 자와 약자에 대한 관심을 교회에서 제거하기에 익숙하였다.²¹⁾

19세기에 이르자 역사의식은 보다 뚜렷해지게 되었고 그 결과 진화론적 사유(C. Darwin)와 계급구조에 대한 사회학적 성찰이 등장(K. Marx)하자, (미국) 교회는 사회복음운동과 에큐메니칼 운동을 통해 다시 한 번 신앙의 미지근함을 극복하는 계기를 마련할 수 있었다. 그러나 20세기 중후반에 등장한 도전은 전혀 다른 것이었다. “이전에는 기독교인들이 스스로 저지른 악의 원인을 기독교적 이상에 따라 살지 못한 데서 찾았지만... 이제 열린 마음을 가진 사람은...기독교 신앙이 해악을 끼쳐왔음을 인식할 수밖에 없었고...그렇게 해악이 발생한 것은 기독교

20) Cobb, 『교회 다시 살리기』, 28~29쪽.

21) Cobb and Hough, *Christian Identity and Theological Education*, p.35. 과정사상가 A. N. 화이트헤드는 교회가 “안락한 생활을 장식하는 점잖은 형식신앙으로 타락한” 것에서 종교정신의 퇴조를 보았고, 19세기 부유한 중산층이 “생활의 평온을 지나치게 중시”하고 “문명과 안전을 혼동”했던 것이 사회적 진보를 막는 원인이었다고 본다. 『과학과 근대세계』, p.188/273쪽, p.207/298쪽 참조.

교의 이상에 따라 살지 못해서가 아니라 그 이상에 순응했기 때문”이라는 것을 느끼게 되었다.²²⁾ 그로 인해 이제 민감한 사람들은 기독교 신앙의 목표에 순종할 수 없는 미지근함에 빠지지 않을 수 없었으며, 더 나아가 북미주의 대부분의 보수적인 교회가 사회체제를 지탱하고 기존의 지배문화를 정당화하는 역할을 함으로써 기독교 신앙을 우상숭배로 이끌어가고 있다고 보게 되었다.²³⁾ 교회의 복음과 함께 전해지는 성공주의와 승리주의, 시장 지상주의(신자유주의)와 인간중심적 개발주의라는 우상숭배는 교회적 영성의 기초를 허물어 “바실레이아로서의 구원”이란 교회의 목표를 상실하게 만들고 있다.

좁은 미지근함과 우상숭배라는 두 질병에 걸린 현재 교회의 가장 심각한 약점이 “구원에 대해 명확한 개념을 공유하지 못하는 점”이라고 본다. 구원이라는 용어가 “실존주의적 심리학적으로 규명되어” 왔을 뿐, “예수를 주님으로 받아들이기는 하되, 우리가 무엇으로부터 구원받는 것인지 또는 무엇을 향하여 구원받아야 하는지를 알지 못하기 때문에 또 다시 미지근함에 빠지게” 되었다는 것이다.²⁴⁾ 따라서 교회가 “포괄적인 구원, 온

22) Cobb, 『교회 다시 살리기』, 36쪽. 기독교가 자신의 이상에 순응함으로써 도리어 세상에서 해악이 되어버리게 되는 까닭은 기독교의 이상 자체가 잘못 형성되었다는 것을 뜻한다. 기독교적 이상이 우상숭배로 굴절된 이유에 대해서 화이트헤드는 두 가지 설명을 제공한다. 하나는 기독교의 신이 로마 황제의 이미지로 설명되었기 때문이고 (Whitehead, *Process and Reality*, Cor. ed., by D. R. Griffin and D. W. Sherburne (New York: Free Press, (1978c) 1985), p.342), 다른 하나는 이 이미지가 도그마로 굳어져 변화를 겪지 않았기 때문이라고 본다(Whitehead, *Religion in the Making* (New York: Fordham University Press, (1926) 1999), p.147).

23) Cobb and Hough, *Christian Identity and Theological Education*, p.38.

24) Cobb, 『교회 다시 살리기』, 113쪽.

세계의 구원”을 선포할 수 있는 깨달음과 사명을 회복할 것을 촉구하면서, 그 밑그림을 예수의 나사렛 강령(눅4:18-19)에서 찾는다. 그리고 중요한 것은 구원 목록의 완벽함이 아니라 “비전의 일관성”이며, 그것은 예수께서 전한 “하느님 나라(basileia theou)”를 우리 시대에 분명히 하는 일로 본다.²⁵⁾ 이 “바실레이아로서의 구원”은 총체적 구원을 향한 헌신을 뜨겁게 불러일으킬 수 있으나, 그러기 위해서는 교회가 먼저 변해야 할 것이다.

3. 교회의 사명으로서의 창조적 변혁

갑은 교회가 “세상이 주는 도전들로부터 너무나 오랫동안 물러서 왔기 때문에, 긴요하면서도 신나는 주장을 그리스도의 이름으로 제안하게 되면 어떤 일이 벌어질까를 상상할 능력조차 거의 잃어버렸다”고 비판한다.²⁶⁾ 그러나 초대교회가 미래를 향해 열린 진실한 개방성이라는 변혁의 정신을 토대로 유대교의 전통과 경전을 넘어섰듯이, “갱신(renewal)”과 “변혁(transformation)”의 정신을 획득하는 것이야말로 교회로서의 정체성을 회복하는 것이라고 주장한다. 갱신이란 기독교 신앙의 상징을 되살려내는 작업이고, 변혁이란 교회의 본래적 형태의 복원을 넘어 지금 시대의 상황에 창조적으로 응답하는 것이다. 갱신은 과거 기독교 신앙이 스스로 보편성을 주장함으로써 오만함과 제국주의에 갇혀 그리스도를 배반하는 지경으로 빠져들었던 것과는 달리, 만민에게 강요하지 않으면서도 교회가 전해 온 유산을 깊이 신뢰할 수 있는 법을 배우게 한다.²⁷⁾ 그리고 변혁은

25) 같은 책, 115쪽.

26) 같은 책, 112쪽.

교회가 “현재 경험하고 배우는 것 중에서 최선의 것에 의해 스스로 변화되어 세계 변혁에 동참하는 것”이다.

갱신과 변혁은 생각하는 능력을 잃어버려 미지근함과 이상숭배에 빠진 교회를 치유하기 위한 해결 과정의 두 계기이지만, “우선순위에서 앞서는 것은 변혁”이라고 캅은 주장한다.²⁸⁾ 왜냐하면 변혁은 보다 포괄적인 이상을 갖고서 갱신의 목록에는 빠져있지만 오늘날에 꼭 필요한 요소에 집중할 수 있게 하기 때문이다. 갱신은 교회 안의 사람들을 교회 안에서 전승된 이미지와 제의로 재가동 하는데 머물지만, 변혁은 교회의 가르침에 내포된 불신과 억압의 요소 때문에 교회를 등겨온 사람들에게까지 집중하여 교회를 변화시키는 것으로 나아간다. 변혁에 대한 캅의 이러한 강조는 그의 과정신학적 실재론 즉, 진정한 변혁은 하나님이 사건 속에 임재하실 때 일어나는 것이요, 그리스도는 변혁이 일어나는 곳마다 그 변혁의 원인으로 임재한다는 생각에서 도출된다. 따라서 변혁이란 과제의 수행은 하나님이 활동하시는 모든 것들을 향한 전적인 개방이요, 창조적 변화를 일으키시는 그리스도에 대한 전적인 순종을 뜻하는 것이기도 하다.

만약 변혁이 시대의 상황에 창조적으로 대처하는 작업이라면 중요한 것은 시대의 상황을 분별하는 일일 것이다. 캅은 교회가 변혁의 과제를 수행하기 위해서는, 다음과 같은 현재 역사 속에서 사라지는 것과 새롭게 시작되고 있는 것들에 대해 민감해지도록 권고한다. 첫째, 유럽 중심주의가 종말에 이르고 대신 다원주의적 가치가 주도적 이상으로 등장하고 있다는 점. 둘째,

27) 같은 책. 74~75쪽.

28) 같은 책. 97쪽.

근대 민족주의가 종말에 이르고 승리주의적 경제 지상주의가 세계 질서를 재편하고 있다는 점. 셋째, 합리적 이성의 보편주의가 종말에 이르러 새로운 세계관의 도전이 깊이 진행되고 있다는 한다는 점. 넷째, 성적 억압의 역사가 끝나고 가부장적 질서와 가치관이 종말에 이르고 있다는 점이 그것이다.²⁹⁾

이에 따라 교회는 새로운 가치관과 사명을 가져야 할 상황에 처해 있음을 발견하게 된다. 첫째, 유럽문명의 기독교는 종교 제국주의적 속성을 버리고 종교 간의(inter-religious) 관계 속에서 새로운 영성을 계발하지 않으면 안 된다는 과제. 둘째, 교회가 이전에 지배적이었던 민족주의에 오랫동안 적응하였듯이, 이제는 새로운 시장주의적 세계질서에 똑같이 적응할 것인지 아닌지를 결정해야 한다는 점. 셋째, 근대 이성의 보편주의를 종식시킨 탈근대의 상대주의적 도전에 적절히 응답해야 한다는 것. 아울러 합리주의와 계몽주의적 세계관의 토대였던 결정론적 기계론적 세계관이 붕괴하였기 때문에 이 시대를 대처하기 위해 형성된 질서정연한 세계의 창조자라는 관념에 기초한 기독교 신학의 초자연주의적 이신론(supernaturalistic deism) 역시 위기를 맞고 있다는 점. 따라서 기독교 신학은 유기체적, 생태적, 관계적, 공동체적, 비이원론적, 비실체론적 사유방식을 통해 자신을 재구성하도록 요구받고 있다는 점. 넷째, 기독교 신앙의 남성주의적 해석과 전통적인 성 도덕을 넘어 새로운 상상이 필요하다는 점 등이 교회에게 주어진 변혁의 주제이다.

이제 교회는 새로운 영성을 배양하여 자신의 정체성을 지켜갈 것을 요구받고 있다. 기독교의 영성은 분명 개인적 영성과 사회적 행동을 함께 요구한다. 캅은 기독교 영성이란 “신비한

29) 같은 책. 65~70쪽.

황홀경과 같은 특별한 상태의 의식을 획득”하는 것에 있지 않고 “자신과 세계를 새로운 방식으로 볼 수 있는 자기 초월성의 획득”이라고 본다.³⁰⁾ 자기 초월성이란 하나님의 창조적 구원사역에 대한 집중을 통해 비로소 길러질 수 있다면, 그러한 집중은 개인의 실존적인 차원을 넘어 역사적, 생태적, 우주적 차원의 의식 함양을 통해 가능할 것이다. 이것을 “지구적 차원의 의식(global consciousness)”이라고 캡은 말한다.³¹⁾ 교회가 지구적 차원의 의식의 지평에서 신앙을 길러내고, 전통을 재구성하고, 구원의 포괄적 의미를 드러내고, 세계의 모든 요소(사상, 문화, 종교)를 품어내는 것이야말로 미지근함과 우상숭배라는 두 질병으로부터 벗어날 수 있는 길을 놓는 작업이 될 것이라고 제안한다.

Ⅲ. 존 캡의 교회론의 주요 주제

1. 생각하는 평신도를 길러내는 교회

화이트헤드가 근대 후기에 들어서면서 종교가 과거에 누렸던 힘을 잃어버리게 된 이유를 “합리성(rationalism)”을 제시하지 못하고 대신 삶의 “윤택함(embellishment)”에 관심하였기 때문이라고 했던 것처럼,³²⁾ 캡도 오늘날의 교회의 위기는 본질적으로 교회가 생각하는 힘을 잃어버렸기 때문이라고 본다. 생각의 힘

30) Cobb, *Can Christ Become Good News Again?*, p.157.

31) *Ibid.*, p.158.

32) Whitehead, 『과학과 근대세계』, p.188/273쪽.

을 잃어버린 교회의 사역은 현재 극히 위축되어 대부분의 교회가 심방, 상담, 예식 주례 등의 제사장적 위로에 국한되어 있다.

교회가 생각하는 힘을 잃어버렸던 이유는 기독교 신학이 평신도들의 실제적인 삶과 신념으로부터 유리되어 전문가(신학자)들의 손에 맡겨져 버렸기 때문이라고 갑은 진단한다. 그리고 이것은 신앙인과 교회에 “재앙”이 되고 말았다는 것이다.³³⁾ 왜냐하면 삶의 구체적인 신념들과 유리된 신학의 내용은 실제적인 믿음을 해명할 수 없었기 때문이다. 교회의 신앙이 개선되고 더욱 기독교적인 것이 되기 위해서는 “새로운 통찰력과 설득력 있는 논증과 깊은 깨달음을 주는 경험에 의해 실제 확신들이 변화될 때” 이루어지는 것이지, ‘믿음의 조건이란 이런 것이다’라고 제시해주는 전문가들에 의해 형성되는 것은 결코 아니다.³⁴⁾ 따라서 교회를 실제로 구성하는 평신도들이 자신들의 다양하고 구체적인 삶의 신념을 기독교 신앙으로 세울 수 있도록 하는 작업이 미래의 교회에서는 매우 중요한 과제가 될 것이다.

사실 신학을 전문적으로 연구하지 않는 평신도라 하여 기독교 사상에서 벗어나 있는 것은 아니다. 신앙의 삶이란 “신학적으로 사고하[려고 하]는 길과 신학을 하지 않[아도 되]는 길 사이의 선택이 아니라, 의식적인 신학적 반성(신학 함)과 무의식적 교조주의(세뇌 당함) 둘 중 하나를 선택하는 것” 뿐이기 때문이다.³⁵⁾ 그러나 실제 거의 모든 교회가 후자를 선택하여 신

33) John B. Cobb, Jr., *Becoming a Thinking Christian* (1993), 이경호 역, 『생각하는 기독교인이라야 산다』 (서울: 한국기독교연구소, 2002), 19쪽.

34) Cobb, 『생각하는 기독교인이라야 산다』, 74쪽.

학적 활력을 잃어버린 채, 자기 시대의 가장 상상력이 풍부하고 비판적인 사고방식을 거부하면서 과거의 사고와 활동을 보존하는 것만으로 교회를 지탱하려는 선택을 하였다.³⁶⁾ 그 결과 교회의 현실은 신학적으로 사고하기 원하는 평신도들이 교회의 틀 안에 머물러 있을 수 있는 환경을 제공하여 주지 못하였다. 창조적인 사고를 하는 사람들은 교회를 떠나지 않을 수 없게 된 것이다.

교회는 이제 생각하는 능력을 가진 평신도를 길러내야 하며, 이것이 가능케 되기 위해서는 심지어 교회의 가르침을 반대하는 사람들의 움직임에서조차 자신의 생명력을 시험하고자 하는 정신을 회복해야 한다. 항상 새로운 창조 사역을 벌이시는 하나님의 뜻을 따라 일하기 위해서는, 과거나 현재의 관습적 사고에 대한 충성에 머물지 않고 그 시대의 창조적 열매를 교회의 삶으로 육화시킬 수 있는 생각의 힘을 가진 평신도를 길러내는 일이 필수적이다. 교회가 가장 활력 있고 살아있는 역사적 운동으로 존재할 수 있었던 시기는 교회가 처한 상황에 대해서 창조적으로 응답함과 동시에 스스로를 변경시켜 갔을 때이다.³⁷⁾ 교회는 생각의 힘을 회복하여야 한다. 그러기 위해서 교회는 생각하는 힘을 가진 평신도를 길러내야 한다. 개인의

35) John B. Cobb, Jr., *Lay Theology* (1994), 김종순 역, 『건강한 기독교를 위한 평신도 신학』 (서울: 성서연구사, 1996), 27~28쪽.

36) John B. Cobb, Jr. and David Ray Griffin, *Process Theology: an Introductory Exposition* (Philadelphia: The Westminster Press, 1976), p.129. 모든 살아 있는 운동은 자신의 과거와 끊임없이 다가오는 새로운 외부 데이터를 끊임없이 새롭게 종합함으로써 가능하다. 그러나 오늘날의 교회는 이런 생명력 있는 운동을 거부한 채 퇴조의 길을 걷고 있다. 신앙인들은 세속적 문화 속에서도 “여전히” 믿는다고 말하지만, 그것은 “마비(anaesthesia)”에 가깝다 (130).

37) Cobb, *Can Christ Become Good News Again?*, p.72.

신앙의 과제가 평생의 작업이듯, 이 일도 오랜 노력을 요구할 것이다.

2. 전통적 교회론 잇기와 넘기

캡의 교회론은 한편으로는 기독교 신학이 전통적으로 사용하던 용어와 개념을 사용하면서 전통적인 교회론에 깊이 참여하며, 다른 한편 과정사상의 유기체적인 존재-우주론을 통해 그것이 오늘날 어떻게 재해석될 수 있는 지를 말한다.

캡은 자신의 교회론을 먼저 “그리스도의 몸”이라는 전통적인 유비를 사용하여 전개한다. 그리스도의 몸으로서의 교회는 “말씀 선포”와 “성례전에로의 참여”를 통해 그리스도와 연결됨으로써 교회로서의 특징(mark)을 갖는다는 것이다.³⁸⁾ 그리스도의 몸으로서의 교회는 “예수에게서 발생한 화육(incarnation)의 확장(extension)”을 뜻하는데, 그런 의미에서 교회는 “의식적으로 예수에게서 형성된 힘의 장(field of force)을 유지하고 확장하고 강화하는 공동체”라고 할 수 있다.³⁹⁾ 전통신학에서 <교회가 그리스도의 몸>이라는 표현은 <교회>와 <그리스도>의 연결 즉, <교회 = 그리스도의 몸>이라는 표현을 수사학이나 심리학이나 사회학적인 관점에서 주로 이해되었다.⁴⁰⁾ 그러나 캡의 과정신학은 그 관계를 ‘존재론적’으로 이해할 수 있는 길을 열어 놓

38) Cobb and Griffin, *Process Theology*, p.106.

39) *Ibid.*, p.107.

40) 여기서 수사학이라 함은 교회와 그리스도의 관계를 (존재론적인 연관성이 없이) ‘상징적’으로 이해했다는 말이고, 심리학이라 함은 그 관계를 ‘고백적’으로 이해했다는 말이고, 사회학적이란 함은 그리스도에 대한 동일한 신앙고백을 가진 사람들의 ‘친교’에 주목했다는 말이다.

았다. 캡에게 그리스도는 “육화된 하나님의 말씀(Logos as Incarnate)”이다. 그리고 이 화육은 역사적 예수에게서 단 한 번 일어났던 유일회적 사건이 아니라 하나님의 창조적 구속활동에서 끊임없이 이어진다. 다시 말해, 하나님이 내재하셔서 만물을 구속하는 과정에서 발생하는 “창조적 변화(creative transformation)” 즉 하나님의 말씀(Logos)이 육화되었다고 이해될 수 있는 모든 과정에서 우리는 그리스도를 발견할 수 있는데, 그것은 그리스도가 “육화된 말씀”이기 때문이다.⁴¹⁾ 또 그런 의미에서 캡은 그리스도를 “창조적 변화”라고 표현한다.

따라서 교회가 <그리스도의 몸>이라면 교회는 “창조적 변화 가운데 있는 교회(The Church in Creative Transformation)”이다.⁴²⁾ 여기서 캡은 전통신학이 ‘가시적 교회’와 ‘불가시적 교회’를 구분하여 교회론을 구성하였던 것처럼, “현재의 교회들(extant churches)”을 창조적 변화 가운데 있는 “교회(the church)”와 대별하여, 현재의 교회의 방향을 제시한다. 만약 현재의 교

41) 캡의 기독교론은 예수와 연관되었던 기독교적 표상들(로고스, 성자, 메시아, 그리스도)의 의미를 분명히 한다. 그 가운데 특징적인 것은 캡이 로고스(Logos)를 그리스도(Christ)와 동일(identity)한 의미로 보지 않는다는 점이다. 보다 기술적인 용어를 사용한다면, 로고스는 하나님의 한 속성인 시원적 본성(Primordial nature of God)을 뜻하고 이 하나님의 화육이 그리스도이다. 역사적 예수에게 이 로고스가 완전히 육화되었다는 점에서 예수는 그리스도로 고백된다. 그러나 이 기독교적 고백을 설명하기 위해 전통신학은 아리스토텔레스의 형이상학에 기반을 둔 실체철학을 사용하였고, 그로 인해 하나님의 말씀(Logos)이 완전히 내재되었기에 예수를 하나님과 동일(identity)한 분으로 보았다. 그러나 과정신학의 유기체 철학의 관점에서 볼 때, 내재(immanence)는 반드시 동일(identity)을 의미하지 않으며, 공재(coexistence)는 동체(consubstance)를 의미하지 않는다. 캡의 기독교론에 대한 자세한 내용은 *Christ in a Pluralistic Age* (1976)를 참고하라.

42) 이것이 캡이 과정신학 개론서로 1976년에 지은 책의 교회론 항목의 제목이다.

회들이 “교회(the church)”에 참여하게 된다면, 그리스도에 대한 교회들의 전적인 개방을 통하여 교회들이 반드시 창조적으로 변화될 것이라는 점이다.⁴³⁾ 그렇다면 현재의 교회가 기독교의 공동체로서 어떤 형태를 이루어야 하는지에 대한 캡의 생각을 살펴보기로 하자.

“미래의 교회를 위한 안내 이미지”라는 글⁴⁴⁾에서 캡은 먼저 교회란 <인간의 공동체>라고 말한다. 이것은 역사 속의 교회가 피할 수 없는 한계에 대한 지적이지만, 그것이 한계로만 이해되지 않는 것은 교회가 하나님이 역사 속에서 이룬 “뛰어난 (crowning)” 창조적이고 구속적인 성취 가운데 있기 때문이다. 교회가 <인간의 공동체>라는 것은 또한 예수 그리스도에 대한 기억을 보존하고 그 기억에 대한 충성된 비전을 지켜내는 살아 있는 공동체를 의미한다. 둘째, 교회는 <보살핌의 공동체>로서, 다른 공동체가 갈구하는 요구에 대해 특별히 관심하면서 교회만이 줄 수 있는 보살핌(예배, 묵상, 기도, 삶의 주요 전환에서의 의미부여 등)을 통해 확신과 실천과 비전을 제시한다. 셋째, 교회는 <복음의 공동체, evangelistic community>로 새 세대를 그리스도에게로 인도한다. 여기서 참된 복음이란 (타 종교 공동체를 포함한) ‘모든’ 사람에게 기쁜 소식이 되는 것을 의미한다. 넷째, 교회는 <세상을 위한> 기관이다. 교회는 예수 그리스도에 대한 헌신을 하는 이 세계 “내외(in)”의 기관일 뿐만 아니라, 온 세상을 “위한(for)” 존재이다. 따라서 교회에게는 하나님과의 “언약(covenant)”만 중요한 것이 아니라 하나님의 “창조

43) Cobb and Griffin, *Process Theology*, p.131.

44) Cobb and Hough, *Christian Identity and Theological Education*, pp.49-76. 이어지는 내용은 이 논문에 나오는 교회의 이미지에 대한 요약이다.

(creation)”도 중요하다. 창조와 언약의 관계가 중요한 이유는, 언약이 모든 창조물을 위한 것이기 때문이다. 하나님께서 꿈꾸시는 “생태 공동체(ecological community)”의 선구자가 예수 그리스도시고, 그러한 공동체의 지표(sign)가 교회다. 다섯째, 교회는 <가난한 자를 위해> 존재한다. 가난한 자에 대한 교회의 관심은 그들을 희년의 전위대(vanguard)로 볼 때만 분명해진다. 희년의 증거는 가난한 자들의 해방과 희망과 새로운 삶에서 나타난다. 억압과 포로 상태로부터의 가난한 자들의 해방이 아니라면 그 어떠한 진보도 “어두운 진보”일 뿐이다. 여섯째, 성서의 언어에서 가난한 자란 억압받는 사람을 의미한다는 점에서, 교회는 <모든 (억압받는) 사람들을 위해> 존재한다. ‘하나의 거룩한 보편적 사도적 교회’의 비전은 인간을 포함한 모든 생명이 함께 정의와 참여와 상호양육(sustainability)의 관계를 형성할 수 있는 세계에 대한 비전이다. 일곱째, 특히 교회는 지난 역사에서 억눌렸던 <여성을 위한> 교회여야 한다. 여덟째, 교회는 <통합자, integrator>로서, 교회적 실천은 세계의 모든 피조물이 서로 연결되어 있음을 증거하고 또한 창조와 구속이 분리되지 않음을 증거 해야 한다. 아홉째, 앞의 모든 과제를 수행하기 위해 교회는 <회개의 공동체>가 되어야 한다. 교회는 고백의 두 차원 즉, 자신들의 죄에 대한 지속적인 고백을 하면서도, 은총의 빛 아래에서 새 삶을 향한 갱신을 해야 한다. 열 번째, 이 고백과 갱신의 리듬이 교회의 삶이요, 이 리듬을 통해 길러진 믿음과 소망과 사랑에 의해 교회는 <거룩한 공동체>로 불리어 질 수 있다. 마지막으로, 교회는 예배를 자신의 중심적 활동으로 삼는 <예배 공동체>이다. 이 예배 공동체는 항상 선교하는 공동체를 의미한다.

이상과 같은 교회의 이미지는 “예언자적 전통”과 “제사장적 전통”에 대한 성서적 관점을 통합하여 형성된 것이라 할 수 있다. 역사적으로 교회는 이 두 전통을 분리하여, 예언자적 전통을 주로 정치적인 용어로, 제사장적 전통은 개인주의적 용어로 해석하는 이분법에 빠지곤 하였다. 그러나 “심원하면서도 생을 움직이는 기독교적 확신이 없이는 효과적인 사회적 증언이 있을 수 없고, 세계의 실제적 요구를 무시하고서는 진정한 기독교적 경건이 있을 수 없다.”⁴⁵⁾ 따라서 두 전통은 교회 안에서 보다 유기체적으로 소통되어야 한다. 이러한 이해를 돕기 위해 캡은 예언자적 전통을 “새 시대의 전위대로서의 교회”라는 이미지로, 제사장적 전통은 “그리스도의 현존에 대한 집중”이라는 이미지로 표현한다.⁴⁶⁾ 창조적 변화이신 그리스도의 현존에 집중할 때 교회는 비로소 새 시대를 밝히는 전위대의 역할을 할 수 있을 것이고, 반대로 새 시대를 밝히는 일은 온 세상을 창조적으로 변화시키시는 그리스도의 사역에 참여하는 일이 된다는 점에서 이 두 전통은 서로를 북돋우며 교회의 삶을 충만한 곳으로 이끌어간다.

3. 교회활동의 지평: 생태학적 정치신학

존 캡의 교회론이 갖고 있는 특징이 있다면 그것은 사물을 독립된 개별 실체의 외적 관계로 보기보다는 모든 생명의 내적인 상호연관관계를 중시하는 유기체적 세계관 위에 서 있다는 점이다. 과정사상의 관계론적 세계관을 통해 근대의 기계론적

45) Cobb, *Can Christ Become Good News Again?*, p.118.

46) *Ibid.*, p.106, 115.

세계관을 극복하려는 칼의 과정신학은 근대를 통해 변경된 전통적 교회론의 신학적, 철학적, 윤리적 문제점들을 극복하려고 시도한다.

기독교 신학이 근대라는 시기를 거치면서 교회에 대한 이해 역시 변경되었는데, 그것은 교회를 ‘유기체적 공동체(organic community)’로 이해하기보다는 ‘개별자들의 집합체(agggregation of individual members)’로 이해하게 되었다는 점이다. 신앙인이 하나님과 맺는 언약(covenant)은 다른 피조세계(creation)와 관계 없이 개별적으로 맺어지고, 이 개별 주체들의 모임이 교회라는 것이다.⁴⁷⁾ 이러한 근대의 교회론은 당시의 원자론적이고 기계론적인 사고방식에 근거하고 있는 것으로써, 개인의 독립적 주체성을 옹호함으로써 ‘만인사제론’을 수궁하게 하였고 또 공동체라는 이름으로 자행되는 억압적 요인으로부터 자유를 누릴 수 있는 개인의 권리에 대한 주장을 가능하게 하였지만, 다른 한편으로는 구원의 단위를 철저하게 ‘공동체적 환경으로부터 분리된 개인’으로 보는 파편적 이해가 기승을 부릴 수 있도록 만들었다. 그리고 이렇게 유기체적 관계성이 상실된 파편화된 개인이 사회구성의 본질적 단위라면, 개인은 자신의 개별적 이익을 따라 움직이는 본성과 자유를 지닌다는 개인주의적 부르주아 이데올로기에 교회가 포섭되곤 하였다.

칼은 근대가 전해준 이와 같은 개인주의와 부르주아 이데올로기, 그리고 더 나아가 인간중심주의에 기반한 환경 도구주의와 개발주의를 비판하면서 새로운 관점에서 교회론을 정립할

47) Stanley J. Grenz, “Ecclesiology,” in *Postmodern Theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p.257.

것을 요청한다. 앞 절에서 요약하였던 교회의 11개 이미지들도 바로 이러한 새로운 관점 즉, 관계론적이고 생태학적이며 정치신학적인 사고를 밑바탕으로 하여 그려졌다. 몇 가지를 다시 한 번 강조한다면 다음과 같다.

- ㉠ 니케아 신조에 나오는 (‘하나의 거룩한 보편적 사도적’) 교회 개념의 의미를 인간을 포함한 모든 생명이 함께 정의와 참여와 상호양육이라는 관계를 형성할 수 있는 세계에 대한 비전과 연결시켰던 점.
- ㉡ ‘언약(covenant) 공동체로서의 교회’라는 개혁교회 교회론의 전통을 확장하여 모든 피조물(creation)을 향한 언약으로 해석하였고, 따라서 언약과 창조의 불가분리성을 강조하였던 점.
- ㉢ “세계를 위한” 교회의 범주를 (인간) 역사의 지평을 넘어 모든 피조물로 확장하여, 세계 안의 모든 피조물의 유기체적 상호의존성에 주목하였던 점.
- ㉣ 예수 그리스도를 하나님의 “생태공동체의 선구자(harbringer)”로 해석하여, 교회의 그리스도에 대한 고백과 헌신을 생태학적 연관관계 속에서 드러내도록 유도하고 있다는 점.
- ㉤ 가난한 자(억압받는 자)의 해방에서 교회의 과제를 찾고 있다는 점.

이러한 교회의 이미지는 정치신학적인 관심이 생태학적 관점과 연관을 이룬 채 구성되어있다. 캅은 자신의 신학을 “과정신학의 전통에서 하는 정치신학”이라고 평가하였는데,⁴⁸⁾ 그의 정치신학의 핵심은 부르주아 이데올로기의 “무관심(apaty)”을 비

48) Cobb, *Process Theology as Political Theology*, xi.

관하고 “울부짖는 자에게 귀 기울이는 것”에서 시작된다. “한 설교문”(Heeding the Cry)에서 그는 “울부짖음이 진리와 정의에 대한 우리의 관심을 가능케 하고, 울부짖는 자가 우리의 희망의 기초를 이룹니다. 이 울부짖는 자에 대한 응답이야말로 우주의 가장 깊은 리듬과 함께 움직이는 것입니다.”라고 말하였다.⁴⁹⁾ 그러나 캅에게 울부짖는 자는 인간 공동체에 국한되지 않고, 모든 피조물의 전체적 연관관계를 전제한 생태학적 차원에서 진행된다. 1972년에 쓴 『생태신학: 너무 늦은 것은 아닌가?』 라는 책에서 그는 “새로운 기독교”를 제창하였다. 근대적 관점에서는 인간생명의 성스러움만을 말했지만, 새로운 기독교는 “절대적 인간중심주의를 대신할 건강한 생명의 피라미드적 관계성에 대한 비전”을 획득해야 한다고 주장하였다.⁵⁰⁾

캅의 관계론적 유기체 신학의 관점에서 교회는 ‘인간 공동체’의 역사주의적 지평에서 인간중심주의로 함몰되지 않고, 온 세계 피조물이 하나님의 성례전(sacrament)과 그리스도의 몸이라는 포괄적 지평으로 확대된다. 이러한 교회의 생태학적 지평은 과정사상의 세계관에 기초하고 있으면서도, 또 한편으로는 자연의 파괴를 통해서만 가능할 끝 모를 소비주의적 풍요를 추구하는 서구 사회의 부르주아적 삶의 방식에 대한 비판을 담고 있다. 생태학적 지평에서 이루어지는 교회의 삶이란 “생태적 정의(ecojustice)”를 통해 “기독교적 구원”을 이루려는 “종말론적 삶의 태도”를 요청한다.⁵¹⁾ 초대교회가 가진 하나님 나라에

49) John B. Cobb, Jr., *Liberal Christianity at the Crossroads* (Philadelphia: The Westminster Press, 1973), p.49.

50) John B. Cobb, Jr., *A Theology of Ecology: Is It Too Late?* Revised ed. (Denton, TX: Environmental Ethics Books, (1972) 1995), p.35.

대한 종말론적 희망은 현재적 질서에서의 성공과 안전과 확실성에 대한 관심으로부터 신앙인을 자유롭게 했다는 것은 분명하다. 오늘날에도 교회가 꿈꾸는 “바실레이아로서의 구원”은 “경제지상주의(economism)”와의 기형적 동거로는 결코 그려질 수 없고, 그 영적 대안으로 “지구중심주의(earthism)”을 확립할 때에야 가능할 것이다.⁵²⁾ 이 “지구 중심주의”는 우리가 살고 있는 별 자체에 대한 “궁극적인(ultimate)” 관심이라기보다는, 경제지상주의를 따라 기독교적 삶을 풍요와 일치시켜왔던 삶의 방식으로부터의 종말론적인 전환을 의미한다.

4. 타종교와의 관계 속에 있는 교회: 그리스도 중심적 보편주의

서구의 (진보적인) 교회가 타종교의 존재와 그 가치를 인정하고 타종교로부터 지혜를 배우려는 열린 마음을 얻기까지는 실로 오랜 시간의 갈등과 반성이 있었다. 서구의 교회는 ㉠ 타종교가 의미있는 방식으로 존재하고 있다는 “사회학적” 발견과 ㉡ 사랑이신 하나님의 구원사적 보편성에서 배제될 수 있는 것이 있을 수 없다는 “신학적” 깨달음과 ㉢ 기독교적 영성에 대한 충실이 제국주의적 억압과 연결되었다는 기독교 역사에 대한 “윤리적” 반성과 ㉣ 기독교적 배타주의를 지탱하고 있는 초자연주의적 이신론에 기반한 계시신학적 세계관이 더 이상 통

51) John B. Cobb, Jr., *Sustainability: Economics, Ecology & Justice* (Maryknoll: Orbis Books, 1992), p.12, p.20.

52) John B. Cobb, Jr., *Sustaining the Common Good: A Christian Perspective on the Global Economy* (Cleveland: The Pilgrim Press, 1994), p.40; 『교회 다시 살리기』, 80쪽.

용되기 힘들다는 “존재론적/형이상학적” 숙고를 함께 모아 ‘타종교와의 관계 속에 있는 교회’의 현실을 새롭게 보기 시작하였다.⁵³⁾ 존 캡은 이렇게 변화된 사고를 할 수밖에 없는 상황에 놓인 기독교 신학의 상황을 깊이 들여다 본 사람이다.

대부분의 기독교 교회는 ‘그리스도에 대한 헌신’과 ‘타종교에 대한 개방’이 서로 공존할 수 없는 배타적인 관계에 있다고 이해하였다. 그러나 캡은 그리스도에 대한 충성이 타종교에 대한 개방을 배척하지 않으며, 기독교의 “보편적(catholic)” 정신은 타종교의 영성을 내재화하는 특징을 가지고 있다고 주장한다. 이러한 이해는 그가 기독교를 “세계-역사적 관점”에서 관찰하는 신학적 접근법을 취하고 있기 때문이기도 하다. 성서의 역사에서 신앙은 부족신앙과 배타적 민족주의 신앙에서 출발하였지만 가나안과 메소포타미아와 페르시아와 그리스와 이집트의 종교 사상을 내재화 하면서 자라났고, 또 기독교는 이러한 유대교적 유산을 자신의 내적 역사 속으로 받아들이면서 형성되었다. 그런 의미에서 기독교 교회는 최초로 확정된 종교적 신념을 배타적으로 반복하는데 그치지 않고, 자신의 내적 역사를 끊임없이 확장시키는 살아있는 운동으로 존재하여 왔다고 보는 것이 옳을 것이다.⁵⁴⁾ 따라서 기독교의 영성이 반드시 타종교에 대한 배타성을 동반해야 한다고 보는 것은 기독교의 역사에 대한 정당한 이해라고 보기 어렵다.

그러나 캡이 타종교에 대한 개방을 주장하는 것은 위와 같은 ‘역사적 관찰’ 때문만은 아니다. 오히려 더 적극적으로 캡은 우

53) David Ray Griffin, ed., *Deep Religious Pluralism* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2005), pp.8~21.

54) Cobb, *Transforming Christianity and the World*, pp.80~82.

리가 그리스도에 헌신할수록 타종교에 대해 열린 태도를 가질 수 있을 것이라고 주장한다. 다시 말해 그리스도에 대한 헌신에도 ‘불구하고(in spite of)’ 우리는 타종교에 대해 열린 자세를 가져야 하는 것이 아니라, 그리스도에 대한 헌신 ‘때문에(because of)’ 우리는 타종교에 대해 개방적인 태도를 가질 수 있다는 것이다. 이러한 이해가 가능한 것은, 그리스도에 대한 헌신이 과거에 형성된 신조의 고수나 신화적 세계관으로 표상되어진 신적 실체에 대한 제의적 충성에서 드러나지 않고, 온 세상의 창조적 변화 속에서 자신을 드러내는 그리스도의 현존 예로의 참여에서 우리가 제외시킬 수 있는 것이 있을 수 없다는 것을 교회가 고백하기 때문이다. 캅에게 그리스도는 창조적인 변화요, 이것이 그가 “길이요, 진리요, 생명이신 분”을 이해하는 방식이다.⁵⁵⁾ 그리고 이러한 자신의 이해방식을 “그리스도 중심적 보편적 신학(a Christocentric Catholic Theology)”라고 말한다. 이 관점에서 볼 때, “진정으로 보편적인 신학이란 그 모든 관심에서 보편적인 것이 되어야 한다.”라는 결론에 이르게 된다.⁵⁶⁾

캅의 주장에 의하면, 그리스도의 보편성에 대한 우리의 확신은 우리가 그리스도 안에서 살아갈 때 성장하며, 우리가 그리스도 안에서 산다는 것 즉, 하나님의 창조적이고 구속적인 활동을 신뢰한다는 것은 모든 것을 포괄할 수 있도록 우리 이해의 지평을 확장시킬 것을 요청한다. 모든 것을 포괄하고자 비전은 교회를 포함하여 역사 속에 존재하는 모든 살아있는 운동이 참된 생명력을 지녔을 때 보여주는 특징이며, “하나님을 더

55) *Ibid.*, p.47.

56) *Ibid.*, p.85.

들어 찾아 발견(행17:27)”해 갈 수밖에 없는 역사적 실존이 자신에게 아로새겨진 한계를 넘어서려고 몸부림칠 때 보여주는 숭고함이다.

4. 결론: 평화를 일구어가는 변혁의 공동체로서의 교회

오늘날 기독교 신학에서 교회론이 새롭게 대두되고 있는 이유는 교회가 예전에 가졌던 동력을 상실한데서 오는 위기의식 때문이다. 왜 교회는 이러한 위기 가운데 빠졌는가? 가장 중요한 요인은 교회의 <전통적인 믿음과 삶의 방식>에 문제가 생긴 것에 있다. 이와 관련하여 일찍이 화이트헤드는 하나의 사상이 교리적으로 굳어질 때 그것은 새로운 시대 속에서는 더 이상 믿겨지지 않게 되며, 또한 평화를 향하여 나가는 모험을 게을리 할 때 그것 자체가 가치 없는 것이 되고 만다고 하였다. 존 캡은 이러한 이해를 현대 교회가 가진 두 가지 질병으로 설명하였다. 즉, 전통신학이 과거의 신조나 교리에 고착되어 역사 속에서 끊임없이 일어나고 있는 “창조적인 변화”를 자신의 고백과 삶으로 내재화하지 못했기 때문에 형성된 것이 미지근함과 우상숭배라는 것이다. 캡의 개념을 빌어 다르게 표현하자면, 그것은 교회가 <창조적 변화> 자체인 그리스도와 동행하면서, 역사와 온 우주만물을 지금도 창조해 가는 하나님의 보편적 창조활동에 참여하고 헌신하면서 스스로 변혁되어 가지 않은 채, 옛 것에 나쁜 방식으로 취해 있기 때문이라고 할 수

있다.

오늘날 한국 교회에 그리스도가 있는가? 한국 교회가 전하는 그리스도는 오늘 한국 사회에 “기쁜 소식(Good News)”인가? <미지근함>과 <우상숭배>라는 현대 교회의 두 질병에 대해 면역력이 없는 대부분의 한국교회는 위의 질문과 마주치는 것조차 두려워한다. 그러는 사이, 미지근함이 우상숭배를 낳고, 우상숭배가 미지근함을 낳는다.

캡은 현재의 교회들에 변혁을 주문한다. 변혁만이 미지근함과 우상숭배 사이를 엮는 질긴 사슬을 끊어내기 때문이다. 그 변혁의 대상은 교회 자신이다. 만일 교회가 진실로, 세상으로부터 분리된 집단이 아니라, 세상 만물을 오늘도 지어가는 하나님의 초대를 따라 창조의 잔치에 참여한 공동체라는 것을 고백한다면, 교회가 변혁할 것은 교회 자신이다.⁵⁷⁾ 또 온 세상의 <창조적 변화>를 통해 당신을 드러내는 그리스도는 그 <창조적 변화>가 이루어진 곳에서 당신의 <몸>을 이루신다. 그런 의미에서 교회는 <그리스도의 몸>이다. 그리스도가 <몸>이 되어 화육한 그곳에 피어나는 것이 “평화”요, 복음서가 말하는대로 이 평화가 온 세상에 미칠 “큰 기쁨의 소식(눅2:10)”이 된다. 평화는 그리스도의 몸을 이룬 곳에 주어진 선물이요, 피어난 열매다. 따라서 평화는 “성육신의 확장(the extension of the incarnation)인 교회의 지표”이다.⁵⁸⁾ 그리스도의 도래(advent)는 이 세상(질서)의 종말(eschaton)이요, 이 도래를 갈구하는 “종말의 공동체”인 교회가 구할 것은 그가 오심으로써만 주어지는 선물, 평화다! 교회가 교회인 것은 <창조적 변화를 일구어가는

57) Cobb, 『평신도 신학』, 149쪽.

58) Cobb and Griffin, *Process Theology*, p.127.

평화 공동체>이기 때문이요, 교회가 교회일 수 있는 것은 <평화를 일구어가는 변혁의 공동체>일 때뿐이다.

참고문헌

- Cobb, John B., Jr. *A Theology of Ecology: Is It Too Late?* Revised Ed. Denton, TX: Environment Ethics Books, (1972) 1995.
- _____. *Liberal Christianity at the Crossroads*. Philadelphia: The Westminster Press, 1973.
- _____. *Christ in a Pluralistic Age*. Philadelphia: The Westminster Press, 1975.
- _____. *The Structure of Christian Existence*. New York: Seabury Press, 1979.
- _____. *Process Theology as Political Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.
- _____. *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, (1982) 1998.
- _____. *Can Christ Become Good News Again?* St. Louis: Chalice Press, 1991.
- _____. *Sustainability: Economics, Ecology & Justice*. Maryknoll: Orbis Books, 1992.
- _____. *Becoming a Thinking Christian* (1993). 이경호 역. 『생각하는 그리스도인이라야 산다』. 서울: 한국기독교연구소, 2002.
- _____. *Lay Theology* (1994). 김종순 역. 『건강한 기독교를 위한 평신도 신학』. 서울: 성서연구소, 1996.
- _____. *Sustaining the Common Good: A Christian Perspective on the Global Economy*. Cleveland: The Pilgrim Press, 1994.
- _____. *Reclaiming the Church: Where the Mainline Church Went Wrong and What to Do about It* (1997). 구미정 역. 『교회 다시 살리기』. 서울: 한국기독교연구소, 2001.
- _____. *Transforming Christianity and the World: A Way beyond Absolutism and Relativism*. Maryknoll: Orbis Books, 1999.
- _____ and David Ray Griffin. *Process Theology: an Introductory Exposition*.

- Philadelphia: The Westminster Press, 1976.
- _____ and Joseph C. Hough, Jr. *Christian Identity and Theological Education*. Chico, CA: Scholars Press, 1985.
- Griffin, David Ray, ed. *Deep Religious Pluralism*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.
- Jay, Eric G. 『교회론의 역사』. 주재용 역. 서울: 대한기독교출판사, 1986.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.
- Vanhoozer, Kevin, ed. *Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Whitehead, Alfred North. *Science and the Modern World*. 오영환 역. 『과학과 근대세계』. 서울: 서광사, 1989.
- _____. *Religion in the Making*. New York: Fordham University Press, (1926), 1999.
- _____. *Process and Reality*. Cor. ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. 오영환 역. 『과정과 실재』. 서울: 민음사, 1991.
- _____. *Adventures of Ideas*. 오영환 역. 『관념의 모험』. 서울: 한길사, 1996.

[Abstract]

John Cobb's Process Ecclesiology

Kim, Hi-heon (Hanshin Univ.)

This paper attempts a critical analysis of the Christian church as a historical movement from the perspective of process thought. Whitehead's philosophy of organism refreshes our sensibility on the mutuality of all realities in the world and provides a significant perspective for recognizing any historical movement, including Christian churches, thoroughly in relation to its surroundings. In his late works between 1925 (*Science and the Modern World*) through 1933 (*Adventures of Ideas*), Whitehead shows a penetrating insight on the history of Christian church. His ideas are transmitted to an eminent process theologian, John B. Cobb, Jr., who locates the church in the world-historical context and deeply reveals its nature and mission. For Cobb, the philosophy of organism becomes a main tool to reinterpret positive aspects of the traditional Christian ecclesiology and to overcome its negative sides. His final ecclesiological suggestion, the church as the transformative community for Peace, provides us with a philosophical, historical, and theological criterion to understand the life of Christian churches.

Key-words: A. N. Whitehead, Process Theology, John B. Cobb,
Jr., Ecclesiology, Peace.

접 수 일: 2009년 11월 15일

심 사 일: 2009년 11월 30일-12월 13일

게재확정일: 2009년 12월 15일

한국화이트헤드학회 연혁

1997. 03. 29 창립총회 및 제1차 정기학술대회 (연세대)
초대회장으로 연세대 오영환 교수 취임
1998. 02. 13 제2차 정기총회 및 정기학술대회 (대구가톨릭대)
주제 “화이트헤드: 창조성의 형이상학”
1998. 12. 01 『화이트헤드 연구』 창간호 발간
1999. 03. 27 제3차 정기총회 및 정기학술대회 (충남대)
주제 “화이트헤드와 문명론”
제2대 회장으로 연세대 오영환 교수 취임
1999. 12. 01 『화이트헤드 연구』 제2집 발간
2000. 02. 12 제4차 정기총회 및 정기학술대회 (감리교신학대)
주제 “화이트헤드와 종교적 경험”
2000. 12. 01 『화이트헤드 연구』 제3집 발간
2001. 02. 13 제5차 정기총회 및 정기학술대회 (경상대)
주제 “화이트헤드와 현대철학”
제3대 회장으로 대구가톨릭대 안형관 교수 취임
2001. 12. 01 『화이트헤드 연구』 제4집 발간
2002. 02. 01 『화이트헤드 연구』 제5집 발간
2002. 02. 23-24 제6차 정기총회 및 정기학술대회 (인제대)
주제 “화이트헤드와 동양사상”
연세대 오영환 명예교수 고회기념 논문집 증정
2003. 02. 08 제7차 정기총회 및 정기학술대회 (계명대)
주제 “화이트헤드와 현대문화”
제4대 회장으로 한신대 김상일 교수 취임
2003. 06. 28 『화이트헤드 연구』 제6집 발간
2003. 12. 30 『화이트헤드 연구』 제7집 발간
2004. 02. 21 제8차 정기총회 및 정기학술대회 (한신대)

- 주제 “화이트헤드와 교육”
2004. 05. 24-28 제5차 화이트헤드 국제학술대회 (여전도회관)
2004. 06. 30 『화이트헤드 연구』 제8집 발간
2004. 12. 30 『화이트헤드 연구』 제9집 발간
2005. 02. 18 제9차 정기총회 및 정기학술대회 (충남대)
주제 “화이트헤드와 환경”
제5대 회장으로 충남대 정연홍 교수 취임
2005. 06. 30 『화이트헤드 연구』 제10집 발간
2005. 10. 29 제18회 한국철학자대회 분과학회
한국화이트헤드학회 학술대회 (전북대)
2005. 12. 31 『화이트헤드 연구』 제11집 발간
2006. 01. 13-14 2006년도 한국화이트헤드학회 워크샵 (충남대 임
해수련원)
2006. 04. 07 학회창립 10주년 기념학술대회(연세대)
주제 “화이트헤드 철학의 회고와 전망”
2006. 06. 30 『화이트헤드 연구』 제12집 발간
2006. 11. 04 제19회 한국철학자 연합학술대회 분과학회
한국화이트헤드학회 학술대회 (서울대)
2006. 12. 30 『화이트헤드 연구』 제13집 발간
2007. 04. 07 제 11차 정기총회 및 정기 학술대회(충남대)
주제 “화이트헤드 철학과 동서사상”
제6대 회장으로 연세대 문창옥 교수 취임
2007. 06. 30 『화이트헤드 연구』 제14집 발간
2007. 12. 30 『화이트헤드 연구』 제15집 발간
2008. 05. 24 제12차 정기총회 및 정기학술대회(이화여대)
주제 “화이트헤드 철학과 21세기”
2008. 06. 30 『화이트헤드 연구』 제16집 발간
2008. 12. 30 『화이트헤드 연구』 제17집 발간
2009. 02. 09 2008/2009년도 한국화이트헤드학회 콜로키움(충남대)

2009. 05. 16 제13차 정기총회 및 정기학술대회(침례신대)
주제 “화이트헤드와 과정신학”
제7대 회장으로 감신대 장왕식 교수 취임
2009. 12. 30 『화이트헤드 연구』 제18집 발간

한국화이트헤드학회 정관

- 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.
- 고 문 : 약간명
회 장 : 1인
부 회 장 : 약간명
총무이사 : 1인
편집이사 : 1인
학술이사 : 1인
연구이사 : 1인
섭외이사 : 1인
국제교류이사 : 1인
이 사 : 20인 내외
편집위원 : 10인 내외
감 사 : 2인
총무·편집·학술·연구·섭외·국제교류간사 : 각 1인
- 제 6조 임원은 회원 중에서 선출하며 운영위원회를 구성한다. 그 임기는 2년으로 하며, 중임할 수 있다. 운영위원회는 출석인원

으로 개최하며 총회에서 위임한 본 학회의 운영에 관한 제반 사항을 협의 결정한다.

- 제 7조 회장과 감사는 총회에서 선출하며, 그 밖의 임원의 선출은 회장단에게 일임한다. 회장은 본회를 대표하며, 운영위원회를 소집한다.
- 제 8조 정기총회는 매년 상반기 1회 개최하며, 필요시에는 운영위원회의 결의에 따라 임시로 개최할 수 있다. 총회는 출석인원으로 개최하며, 출석한 회원의 과반수로 의결한다.
- 제 9조 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 맡고 총무간사는 이 업무를 보조하며, 홈페이지를 관리한다.
- 제12조 편집이사는 편집위원회를 주재하고 학회지의 출간업무를 관장하며 편집간사는 이 업무를 보조하며, 편집위원의 임기는 3년 이상으로 한다.
- 제13조 학술이사는 학술회의를 주관하고 월례학술활동을 기획관리하며 학술간사는 이 업무를 보조한다.
- 제14조 연구이사는 학회의 회원다수가 참여하는 연구를 기획하고 관장하며 연구간사는 이 업무를 보조한다.
- 제15조 섭외이사는 국내 타 학술단체나 유관기관과 연관된 업무를 관장하며 섭외간사는 이 업무를 보조한다.
- 제16조 국제교류이사는 국외 학술단체나 유관기관 연관된 업무를 관장하며 국제교류간사는 이 업무를 보조한다.
- 제17조 본 학회의 사무처 소재지는 2년마다 운영위원회의 결의를 거쳐 결정한다.
- 제18조 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 재

정후원금을 받을 수 있다.

제19조 본 회칙은 총회의 결의를 거쳐 변경될 수 있다.

제20조 본 회칙은 제7차 정기총회의 의결(2003년 2월 8일)을 거쳐 효력을 갖는다.

『화이트헤드 연구』 투고규정

1. 투고자는 본 학회의 정회원으로 최근 2년간 회비를 연체한 일이 없어야 한다. 단 신규 회원의 경우는 예외로 한다.
2. 투고 논문은 미발표된 연구 논문, 최근 발표된 저서나 학술 논문에 대한 서평 및 논평 등으로 한다.
3. 투고 논문의 길이는 각주와 참고문헌 목록을 포함하여 200자 원고지 130매 이내를 원칙으로 한다. 단, 심사 대상이 아닌 초청 논문의 경우는 예외로 한다. 130매를 초과하되 160매 이하인 논문의 경우 편집위원회에서 심사 여부 및 게재 여부를 결정한다. 130매를 초과분에 대해서는 그 실비(200×5매당 1만원)를 투고자가 부담한다. 서평 및 논평의 분량은 200자 원고지 40매 이내로 한다.
4. 투고 논문은 수시로 접수한다. 투고자는 전자우편을 통해 편집실로 논문을 우송할 수 있으나, 전자우편으로 투고한 경우 출력물 1부를 편집이사에게 우송해야 한다. 투고는 논문 파일이 담긴 디스켓 또는 CD와 출력물 1부를 우송하는 것으로 완료된다. 전자우편 접수의 경우 학회지 규정에 따른 정상적인 원고 파일이 수신된 시점을, 우편 접수의 경우 우편이 편집실에 배달된 시점을 투고 시점으로 간주한다. 투고 논문이 접수되면 편집이사는 투고자에게 <논문접수확인서>를 보낸다.
5. 투고 논문은 『화이트헤드 연구』 최근호의 형식을 참고하여 작성하되, 다음 사항을 준수한다.
 - 1) 프로그램 : 한글 97이상
 - 2) 편집양식
 - (1) 편집용지
 - ◆크기
사용자 정의/ 가로 158.0mm / 세로 230.0mm
 - ◆여백

위 28.0mm / 아래 28.0mm / 왼쪽 28.0mm / 오른쪽 28.0mm
 / 제본 0mm 머리말 0mm / 꼬리말 12.0mm

(2) 스타일

구 분	글 자 모 양			문 단 모 양			
	글꼴/크기	자간	장평	줄간격	정렬	여백	첫줄 (단위: pt)
바탕 글	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
영문	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	
글한문	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	
논문제목	신명조/ 17.0	-5	100	165	가운데	0/0	
부제목	신명조/ 16.0	-5	100	165	가운데	0/0	
한글요약	중고딕/ 9.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
장 제목	견명조/ 15.0	-8	93	160	양쪽혼합	0/0	
1), (1), ①	휴먼고딕/ 11.0	-10	90	180	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
인용문	신명조/ 9.7	-5	100	155	양쪽혼합	10/10	들여쓰기 10.0
각주	신명조/ 8.0	0	100	140	양쪽혼합	0/0	내어쓰기 13.5
참고문헌	신명조/ 9.0	-5	100	155	양쪽혼합	0/0	내어쓰기 30.0
Abstract 제목	신명조/ 14.0	-5	100	150	가운데	0/0	
Abstract 본문	신명조/ 10.7	-6	100	145	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0

3) 논문의 마지막 부분에 참고문헌 첨가(본문에서 인용한 것만 수록)

(1) 수록 순서는 국한문 문헌 다음에 외국문헌, 저자 이름은 가나다와 알파벳순으로 한다.

(2) 표기형식

① 저서

동양어권 - 홍길동, 『화이트헤드의 철학』, 세기출판사, 서울, 1999.

서양어권 - A.N. Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press, N.Y., 1978.

② 논문

동양어권 - 홍길동, 「주역과 화이트헤드」, 『人間과 思想』, 제19집, 한국동서철학연구소, 2000.

서양어권 - Jorge Nobo, "Whitehead's Principle of Relativity",
Process Studies 8, 1978.

- 4) 편집의 일관성을 위해, 저자의 의도가 훼손되지 않는 한, 논문의 본문 항목구별은 1, 1), (1), ①로 표시한다.
 - 5) 논문요약문
 - (1) 언어 ; 한국어와 외국어(제목과 저자명 명기)로 각각 작성하
되, 주체어 5개를 명기해야 한다.
 - (2) 분량 ; 200자 원고지 2-3매
 - 6) 투고자 표기 : 저자가 2인 이상일 경우 제1저자인지, 공동저자인
지를 반드시 명시해야 한다.
 - 7) 논문집 원고마감일 및 발행일은 매년 5월 15일, 11월 15일이며,
발행일은 6월 30일, 12월 30일이다.
 - 8) 맨 뒤에는 별도의 페이지에 투고자의 성명(한글/영문)과 소속(한
글/영문), 주민등록번호(학진입력사항임), 전자우편 주소와 우편
주소, 연락가능한 전화번호를 기입한다.
6. 논문접수처는 학회 홈페이지에 예시되어 있다.

『화이트헤드 연구』 심사규정

1. 한국화이트헤드학회의 『화이트헤드 연구』는 매년 2회(6월 30일, 12월 30일) 발행한다.
2. 학회지 원고마감일(5월 15일과 11월 15일)까지 투고된 논문을 대상으로 심사를 진행한다.
3. 원고마감일이 경과하면 편집이사는 편집위원들로부터 심사위원을 추천받아 각 투고 논문에 대해 3인을 선정한다. 심사위원은 논문의 주제와 추천된 이의 전공분야 및 최근의 학술활동 등을 고려하여 선정된다. 심사위원은 각 논문분야에 대한 식견을 지닌 대학 전임교원 또는 박사학위 소지자로 하며, 필요한 경우 학회원이 아닌 이에게도 심사를 의뢰할 수 있다.
4. 편집이사는 전자우편 또는 우편으로 심사를 의뢰한다. 이 때 심사위원에게는 심사의뢰서와 더불어 투고자의 이름이 삭제된 투고논문 복사본이 우송된다.
5. 각 심사위원은 학회 홈페이지의 심사의견서 양식에 따라 논문을 심사하고 논문의 게재여부에 대한 종합적 의견을 제출한다. 심사위원은 판정의 근거를 구체적으로 제시해야 하며, 수정을 권고하는 경우 수정할 부분과 수정방향을 심사의견에 구체적으로 적시해야 한다.
6. 심사위원은 문제의식의 선명성과 창의성, 논증의 적절성, 구성의 완성도, 학문적 기여도, 1·2차 문헌의 활용수준 등을 평가하여 통과 여부를 판정하되, “게재가”, “수정 후 게재”, “수정 후 재심”, “게재불가”의 4 단계 중 하나로 판정한다. “수정 후 게재” 이하의 판정을 내는 경우 심사위원은 판정의 근거와 수정이 요구되는 사항을 구체적으로 지적해야 하며, “게재가” 판정의 경우에도 심사위원은 논문의 마무리 손질을 위해 가능한 한 상세한 심사의견을 적시해야 한다.

7. 논문심사에 적용되는 항목은 다음과 같다.
- 1) 문제의식의 선명성과 창의성
 - 2) 논증의 적절성
 - 3) 논문구성의 완성도
 - 4) 학문적 기여도
 - 5) 1·2차 문헌의 활용
8. 심사위원 2인 이상의 “게재가” 판정을 받은 투고논문을 게재 대상으로 함을 원칙으로 하며, 이회의 경우 아래와 같은 평가등급에 따라 게재여부를 결정한다.

구분 경우	게재가	수정후 게재	수정후 재심사	게재 불가	처 리 방 법
1	1인	1인	1인	·	경우 1, 2, 4, 12, 13, 14 - 수정시 게재가
2	1인	1인	·	1인	
3	1인	·	1인	1인	
4	1인	2인	·	·	
5	1인	·	2인	·	
6	1인	·	·	2인	경우 3, 5 - 재심사 결과가 ‘게재가일 경우 게재가
7	·	1인	1인	1인	경우 6, 8, 10, 16 - 게재불가
8	·	1인	·	2인	
9	·	1인	2인	·	
10	·	·	1인	2인	
11	·	·	2인	1인	경우 7, 9 - 수정시 그리고 재심사 결과가 ‘게재가일 경우 게재가
12	·	2인	1인	·	경우 11, 15 - 재심사 결과가 2인이상 ‘게재가일 경우 게재가
13	·	2인	·	1인	
14	·	3인	·	·	
15	·	·	3인	·	
16	·	·	·	3인	

9. 논문의 게재여부 판정과 재심절차 등에 관한 상세한 규정은 편집위원회의 내규로 정한다.
10. 학회지의 정시발행을 위해 필요한 시점에 심사 절차가 완료되지 않은 논문은 발행일 이전에 심사를 통과하더라도 다음 호로 게재가 미뤄진다.
11. 영문초록의 언어적 수준은 심사 조항에 포함되지 않는다. 논문의 투고자는 반드시 원어민(native speaker) 수준의 검토와 손질을 거친 영문초록을 제출해야 한다. 이러한 사항이 이행되지 않을 경우 논문의 게재가 미뤄질 수 있다.

12. 게재가 판정을 받은 논문이 많을 경우 편집이사는 1) 본 학회에서 구도 발표된 논문, 2) 우수한 평가를 받은 논문의 순서에 따라 게재될 논문을 결정한다. 나머지 논문은 다음 호에 게재된다.
13. 편집이사는 일반 투고논문 이외에 <특별기고> 또는 <초청논문>의 형태로 탁월한 학문적 업적을 지닌 이의 논문을 심사없이 게재할 수 있다. 단, 학회지에 해당 사실을 명기한다.
14. 편집이사는 모든 투고자에게 최종 심사결과를 통보해주며, 투고자의 요청이 있는 경우 <논문게재예정증명서>를 발급할 수 있다.

『화이트헤드 연구』 윤리규정

총칙

- (1) 본 규정은 한국화이트헤드학회 연구자들의 연구윤리를 확립하기 위함이다.
- (2) 본 규정은 한국화이트헤드학회 학술지 ‘화이트헤드연구’에 관련된 논문 저술자 윤리, 논문 편집자 윤리, 논문 심사자 윤리를 확립하기 위함이다.
- (3) 본 규정은 (1), (2)의 연구윤리 확립을 저해하는 연구윤리 위반사항이 발생될 경우에 그 당사자와 그의 연구물에 제재를 가하기 위함이다.

논문 저술자 윤리규정

- (1) 논문 저술자는 타인의 연구내용을 표절해서는 안 된다. 타인의 연구내용을 참고하여 자신의 논문에 반영하면서 그 출처와 저자를 명시하지 않으면 표절이 된다. 여기서 참고의 대상은 학술지 논문, 단행본, 연구보고서, 미발표 원고, 전자문서, 강연이나 강의 등의 형태를 포함하며, 여기 열거된 형태에 국한되지 않는다.
- (2) 논문 저술자는 국내외를 막론하고 논문을 이중으로 투고하면 안 된다. 다른 학술지에 투고되어 심사 중이거나 심사가 완료되어 출판 예정인 논문을 투고한 경우 이중투고가 된다.
- (3) 논문 저술자는 타인의 연구내용을 인용할 경우에 반드시 그 출처와 저자를 각주 또는 후주에서 밝혀야 한다. 여기서 인용의 대상은 학술지 논문, 단행본, 연구보고서, 미발표 원고, 전자문서, 강연이나 강의 등의 형태를 포함하며, 여기 열거된 형태에 국한되지 않는다.

논문 편집자 윤리규정

- (1) 학술지의 편집인은 투고된 논문의 게재여부에 관한 결정과 결부된 모든 책임을 진다.
- (2) 학술지의 편집인은 논문이 그 자체로 공정하게 평가되도록 가능한 모든 조치를 취해야 한다. 논문의 내용 이외에 다른 조건이 논문의 평가에 개입되어서는 안 된다.
- (3) 학술지의 편집인은 투고된 논문을 객관적이고 전문적으로 평가할 수 있는 심사자에게 평가 의뢰해야한다.
- (4) 학술지의 편집인은 심사자에게 논문 평가를 의뢰할 때 논문의 저자에 관한 사항을 밝혀서는 안 된다.
- (5) 학술지의 편집인은 논문의 심사가 끝날 때까지 학회 편집위원회와 심사자 이외의 제3자에게 논문 내용을 공개해서는 안 된다.

논문 심사자 윤리규정

- (1) 논문 심사자는 논문 편집자가 정한 기한과 심사규정을 엄수해야 한다.
- (2) 논문 심사자는 논문을 객관적으로 공정하게 평가해야 한다. 심사자의 편견에 의해서 논문을 평가하면 안 된다.
- (3) 논문 심사자는 평가의견서를 작성하여야 한다. 논문 대한 전체적 의견과 각 부분별 의견을 병기하여야 한다. 보완이 필요한 부분은 가능한 자세하게 의견을 밝혀야 한다.
- (4) 논문 심사자는 논문에 대한 비밀을 지켜야 한다. 논문 심사가 끝나기 전까지 심사자 이외의 사람과 논문내용을 가지고 의논을 하거나 논문을 외부에 열람시키면 안 된다.

윤리규정을 위반한 논문에 대한 제재

- (1) 논문 편집자 혹은 논문 심사자가 평가하기에 윤리규정을 어긴 논문이라고 판단될 경우 해당 논문을 본 학회 윤리위원회에 회부해야 한다.
- (2) 윤리위원회에서 해당 논문이 본 학회의 윤리규정을 어겼다고 결정이 날 경우 해당 논문을 심사대상에서 제외시킨다. 더불어 윤리규정을 어긴 정도에 따라 해당 논문저자에게 적절한 제재를 가한다.

윤리위원회 구성

- (1) 본 학회 학술지 ‘화이트헤드연구’에 투고된 논문 중 윤리규정을 어겼다고 의심이 가는 논문이 발견되면 학회장은 윤리위원회를 구성해야 한다.
- (2) 윤리위원회는 본 학회의 편집위원 중 학회장이 지명한 2인, 해당 논문의 심사자 2인, 그리고 해당 논문 분야의 외부 전문가 1인으로 구성된다.
- (3) 윤리위원회는 위원회에 회부된 논문이 윤리 규정을 위반했는지의 여부를 객관적으로 엄 정하게 심의하여 판정해야 한다.
- (4) 윤리위원회는 해당 논문의 저자에게 소명의 기회를 주어야 한다.
- (5) 윤리위원회는 심의 결과를 학회장에게 보고하고 해당 논문의 저자에게 통보해야 한다.

부칙

- (1) 본 규정의 효력은 2008년 03월 01일부터 발생한다.

An Overview of The Whitehead Society of Korea

Alfred North Whitehead (1861-1947), widely recognized as one of the intellectual giants of the twentieth century, is the reason of existence for the Whitehead Society of Korea. Against the dominant trend of increasing specialization and narrow concentration of interest that has characterized the academic world in the twentieth century, Whitehead attempted to produce a comprehensive metaphysical system that would not only unify the sciences, both natural and social, but also provide a common basis for all areas of inquiry. In order to formulate such metaphysics, Whitehead produced 'the philosophy of organism'. Later, following the spirit of the philosophy of organism, the successors of Whitehead have called his philosophy 'process metaphysics'.

The main purpose of our Society is, employing Whitehead's philosophy, not only to promote further awareness of Whiteheadian process thought in Korea, but also to reflect together on ways in which process thought wants to make some contribution to the interdisciplinary study of philosophies, sciences and other academic areas.

Furthermore, another purpose of our Society is to have an international connection with the Societies and Universities in other countries. So far, we have had a close relationship with the United States, Canada, Japan and China.

The Whitehead Society of Korea was founded in 1997. The Society's first annual conference was held in Yonsei University in Seoul. The first issue of the Journal of Whitehead Studies was published in the fall of 1998. Up until 2002, the journal has been published annually by our Society, with its English abstracts in the back. However, since 2003, it has been published twice a year. The Journal of Whitehead Studies is

now proudly publishing the latest edition, its eleventh. The journal is open for all members of the Whitehead Society of Korea and other interested parties, and the selection procedure for publication is strictly regulated and judged by the Proceedings Committee. Each paper submitted will be carefully examined by three committee members in a closed meeting.

Since 1998, the subsequent annual conferences have been held at Catholic University of Daegu(1998), Chungnam National University in Daejeon(1999), Methodist Theological Seminary in Seoul(2000), Kyungsang National University in Jinju(2001), Inje University in Busan(2002), Keimyung University in Daegu(2003), Hanshin University in Gyonggido(2004), Chungnam National University in Daejeon(2005). So far, the presidents of our Society have been Young Hwan Oh(Yonsei University), Hyung Kwan Ahn(Catholic University of Daegu), Sang Yil Kim(Hanshin University) and currently Youn Hong Chung(Chungnam National University).

Since the beginning time, one of the important projects of the Society has been to read and discuss regularly Whitehead's books in discussion groups. The discussion groups, which are a four-hour meeting, have been held every week or every month in many cities, like in Seoul, Daejeon, Daegu and Busan, reading and discussing Whitehead's books and related materials.

In 2004, we held the 5th International Whitehead Conference on "Process Philosophy and East Asian Culture." The 5th International Whitehead Conference 2004, Korea was held in Seoul during May 24-28. The theme of the Korea Conference was "International Conference on Whitehead's Thought and East Asian Culture.

2009년 한국화이트헤드학회 임원 명단

- 고 문 : 오 영 환(연세대), 안 형 관(대구가톨릭대), 정 연 홍(충남대),
 김 경 재(한신대), 문 창 옥(연세대, 자문위원)
- 회 장 : 장 왕 식(감신대)
- 부 회 장 : 이 동 회(계명대), 전 병 기(대구가톨릭대), 이 세 형(협성대)
- 이 사 : 김 병 준(변호사), 김 상 환(서울대), 김 세 정(충남대)
 김 용 환(한남대), 김 진 근(교원대), 김 혜 경(대구가톨릭대)
 박 소 영(화가), 신 현 경(영산대), 안 중 수(인제대)
 오 진 철(목사), 이 대 식(대구대), 정 병 훈(경상대)
 정 승 태(침례신대), 조 용 현(인제대), 최 중 덕(상지대)
- 감 사 : 전 원 섭(연세대), 김 영 진(영남대)
- 총 무 이 사 : 이 현 휘(건국대)
- 학 술 이 사 : 박 상 태(성균관대)
- 연 구 이 사 : 이 태 호(대구가톨릭대)
- 섭 외 이 사 : 고 인 석(인하대)
- 국제교류이사 : 장 원 석(한국학연구원)
- 총 무 간 사 : 박 일 준(충남대)
- 학 술 간 사 : 양 기 문(연세대)
- 연 구 간 사 : 남 순 예(충남대)
- 섭 외 간 사 : 이 경 호(감신대)
- 국제교류간사 : 박 진 순(클레어몬트대)
- 편 집 이 사 : 박 상 태(성균관대)
- 편 집 위 원 : 김 상 환(서울대), 문 창 옥(연세대), 송 성 진 (감신대)
 윤 자 정(동의대), 윤 철 호(장로신대), 이 동 회 (계명대)
 이 상 직(호서대), 이 재 경(연세대), 장 왕 식 (감신대)
 전 병 기(대구가톨릭대), 정 병 훈(경상대), 정 연 홍 (충남대)
 최 중 덕(상지대), 한 상 기(전북대)
- 편 집 간 사 : 정 윤 승(충남대), 한 상 석(서강대)

화이트헤드 연구 제19집

2009년 12월 29일 인쇄

2009년 12월 30일 발행

발행처 한국화이트헤드학회

발행인 장왕식

편집인 박상태

편집교정 정윤승 · 한상석

출판 도서출판 **동과서**

경기도 고양시 일산동구 풍동 숲속마을 402-105

전화 : 02-333-7533 / 팩스 : 02-6280-2353

홈페이지 : www.book-dks.com

한국화이트헤드학회

120-701 서울시 서대문구 냉천동 31 감리교신학대학교

장왕식 교수 연구실

전화 : 02-3619-124 (010-6298-0191)

홈페이지 : <http://whitehead.or.kr/>

ISSN 1229-1501 (19)