

화이트헤드 연구

제23집

화이트헤드 연구

제23집 · 2011. 12. 30

한국화이트헤드학회

차 례

과정철학의 관점에서 고찰한 아인슈타인의 상대성이론 / 임진아 (경북대)	· 7
경험주의의 세 가지 양태: 최한기, 듀이, 화이트헤드 / 장원석 (한국학중앙연구원)	· 43
세계 창조에 관한 세 가지 유형들 - ‘가능한 것’과 ‘잠재성들’ 그리고 ‘여래장’ - / 신익상 (감신대)	· 69
동아시아 철학의 합리주의와 내재주의: 화이트헤드적 평가 / 장왕식 (감신대)	· 111
부록	
한국화이트헤드학회 연혁	· 167
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. 23. December. 2011

ARTICLES

Relativity of Einstein considered at a point of view of the
Process Philosophy

/ Yim, Jin-a . 7

Three Modes of Empirical Philosophies: Cho'e Han-gi,
Dewey, and Whitehead

/ Jang, Won-suk . 43

Three Patterns on World-Creation: The Potential,
Virtualities, and Tathagatagarbha

/ Shin, Ick-sang . 69

A Whiteheadian Evaluation of East Asian Aesthetic
Philosophy Focused on Non-Rationalism and
Immanentism

/ Jang, Wang-shik . 111

【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.

과정철학의 관점에서 고찰한 아인슈타인의 상대성이론

임진아 (경북대)

【한글요약】

1905년과 1915년에 발표된 아인슈타인의 특수 상대성이론과 일반 상대성이론이 가져온 변혁은 인류가 생각해왔던 시간과 공간에 대해 가지고 있던 사고방식을 완전히 혁신하게 했고, 태초와 우주에 대한 인류의 관점을 완전히 재정립하도록 만들었다.

뉴턴역학에서는 불변하는 기준으로 시간과 공간을 상정해 놓고, 시간과 공간을 무대로 삼아 변화하는 물체에 대한 논의를 하였다면, 아인슈타인은 시간과 공간은 절대적인 기준이 아닌 관찰자에 의해 변화하는 상대적인 개념이라고 말한다. 화이트헤드는 우주의 모든 사물들이 자신만의 시간과 공간 지평을 가지고 있음을 역설한다.

이 글에서는 첫째, 아인슈타인의 상대성이론에서 말하는 상대성이란 과연 무엇인가를 상세히 살펴본 결과, 아인슈타인의 상대성은 엄밀하게 말하면 ‘상대성’이라 말할 수 없다는 것을 알 수 있다. 그는 ‘절대’개념을 결코 포기하지 않았음을 알 수 있다. 그의 이론에서는 ‘빛’과 ‘질량’이 새로운 절대를 위한 초석으로 등장한다. 둘째, 아인슈타인의 상대성이론과 화이트헤드의 상대성원리의 관계에 대한 것이다. 화이트헤드의 상대성원리는 존재론적인 영역으로 확장된 것이다. 그러므로 화이트헤드는 아인슈타인의 이론을 충분히 포괄하고 있으며, 나아가 우주의 모든 사물이 존재의 근거 역시 관계성 속에 놓여있음을 역설한다.

[주요어] 아인슈타인의 상대성이론, 화이트헤드의 상대성원리, 관계, 절대, 사건, 현실적 존재자

1. 들어가기

1905년도에 발표된 아인슈타인의 특수상대성이론은 지금까지 인류가 생각해왔던 시간과 공간에 대해 가지고 있던 사고방식을 완전히 혁신하게 했고, 1915년에 발표된 일반상대성이론은 태초 및 우주에 대한 관점을 재정립하도록 만들었다. 일반상대론은 시간과 공간의 시작에 대한 사고의 혁신 및 미시세계를 다루는 양자론과 결합해서 우리 우주는 왜 이런 구조를 가지고 있는가에 대한 단초를 제공했다.

아인슈타인 이전까지 뉴턴역학은 “공간은 우주의 온갖 사건들이 펼쳐지는 불변의 무대로, 시간은 지구나 화성은 물론 안드로메다 은하계든 어디든 물리적 조건과 환경에 상관없이 일정하게 똑딱거리는 시계”¹⁾라고 생각했다.

시간과 공간은 우리가 관측할 수 있는 모든 물리적 사건들이 일어날 수 있게끔 항상 존재해온 불변하며, 항상 일정한 간격을 가지고 있는 토대와 같은 것이라고 생각했다. 우주는 바둑판처럼 정확하고 편편하게 무한히 펼쳐져 있는 공간이며, 시간은 우주 어디에서나 동일한 흐름의 간격을 가지고 있는 것이었다.

또한 시간과 공간은 서로 관련성을 가지고 있지 않은 독립적인 요소로 생각하였다. 공간은 3차원이며, 어느 방향에서든 균질하고 동일하며 연속적이라는 특성을 가지고 있는 텅 빈 진공이고, 시간은 1차원이며, 일방향적인 흐름이 있는 -비가역적인- 특징을 가지고 있다고 생각했다. 이 두 개념은 결코 결합될 수 있는 여지가 없었다. 우리는 위의 두 가지의 사고방식을 시간과 공간의 절대성이라

1) 알베르트 아인슈타인 저, 고종숙 역, 『상대성이란 무엇인가』, 김영사, 2011, p.8

고 말한다.

뉴턴은 절대운동을 확신한 사람이었다.²⁾ 이것은 결국 절대운동을 설명해줄 기준계를 어떻게 설정하는가 하는 문제로 귀착되었고, 뉴턴이 시간과 공간의 절대성을 주장한 이유가 된다. 시간과 공간이 절대성을 가지고 있으므로 절대운동을 설명할 수 있는 기준이 될 수 있다는 논리이다.

뉴턴은 시간과 공간의 절대성은 논리학의 전제와 같은 것으로서 증명의 단계를 거치지 않고 다음과 같이 정의하고 있다.

절대적이고 분명하며 또한 수학적인 시간은 스스로가 또한 그 자체의 본성 때문에 이 밖의 어떠한 외부적인 것과는 상관없이 균등하게 흐르는 것으로서 …… 절대적인 공간은 그 본성에 있어서 어떠한 외부적인 사물과는 관계없이 항상 같은 형태로 부동(不動)한 것으로 존속한다.³⁾

필자는 두 가지를 중점적으로 고찰하고자 한다. 첫째, 아인슈타인의 상대성이론에서 말하는 상대성이란 과연 무엇인가를 살펴보고자 한다. 상대성에 대한 이해를 위해 뉴턴 역학의 여러 가지 특

2) 갈릴레이 시대에도 물체의 상대운동과 절대운동에 대한 생각이 존재했다. 그것을 ‘갈릴레오의 상대성원리’라고 한다. 갈릴레이는 일정한 속도로 강을 따라 운행하고 있는 배의 경우, 강물을 기준으로 하면 정지해 있지만, 강둑에서 보는 사람을 기준으로 하면 정지하고 있다고 볼 수 없고, 분명히 운동하고 있다. 여기서 오늘날에는 갈릴레이가 예로 든 배와 같이 일정한 속도로 달리는 물체와 같은 계를 관성기준계, 줄여서 관성계라고 한다. 그 당시의 학자들에게는 갈릴레이가 말한 운동을 어떻게 적절하게 설명할 것인가 하는 것은 상당히 어려운 문제였다. 상대성과 상대운동은 다른 개념이다. 아인슈타인이 상대운동을 주장하였다고 해서 그 이전의 물리학이 상대운동에 대해 전혀 몰랐다는 것은 아니다. 다만 적절한 설명방식을 찾기가 힘들었던 것이다.

3) 아이작 뉴턴 저, 조정철 역, 『프린시피아 I』, 서해문집, 1999, pp.23~24

성에 대해서도 살펴보아야만 할 것이다. 두 번째, 화이트헤드의 철학과 아인슈타인의 상대성이론의 관계에 대한 것이다. 여기에서는 화이트헤드의 철학적 관점에서 아인슈타인의 상대성이론을 조망할 것이다.

2. 뉴턴 역학의 특징

1) 뉴턴역학과 절대성

우리는 물리학적인 의미가 아니더라도 일상적으로 어떤 일이 발생하는 것을 사건이라고 말한다. 물리학적으로 사건의 기술은 그 사건이 일어난 시간과 공간에 대한 객관화된 기준점에 의거한다.

일상적인 관념에서 생각하면, 공간은 3차원으로 구성되어 있다. - 차원이라는 말은 좌표계에서 몇 개의 향으로 기술되는 것인가를 지시하는 것을 가리킨다. - 따라서 사건 또는 그 공간에 놓여있는 물체에 대한 위치는 3개의 향으로 기술한다. 즉 서로 수직인 좌표에 한 개씩의 축을 배열하고 그 좌표의 숫자로 위치를 기술한다. 즉 위치는 (x, y, z) 라는 3개의 숫자로 표현한다. 그러면 기준 좌표계의 원점에서의 시간을 0라고 하고, 공간위치를 (0,0,0)이 된다.

뉴턴역학의 전제를 살펴보자. 시간과 공간의 변화량(간격)의 객관화를 위해서는 시간과 공간의 단위길이가 어디에서나 일정해야 하며, 누구에게나 동일해야만 한다. 물론 측정기준(미터법 대 인치법, 원자시계 대 물시계)에 따라 그 값이 달라질 수는 있지만, 수학적 변환을 통해서 그 차이값은 보정이 가능하다. 즉 동일한 사건을 기술하는 데 있어, 두 개의 다른 좌표계를 선택한 것으로 인한

수치상의 차이는 큰 문제가 되지 않는다.

공간의 특징은 어디에서나 누구에게나 동일하다는 특성을 등방성과 균일성으로 말할 수 있다. 등방성이란 절대적인 우위를 가진 방향을 정할 수 없다는 의미이다. 그러므로 공간의 어느 지점에서나 동일한 특성을 보이리라는 가정을 할 수 있다. 균일성은 물질의 분포가 일정하다는 의미이다. 등방성과 균일성이라는 공간의 특성으로 인해 우리는 기준으로 삼을 수 있는 좌표계를 설정할 수 있다.

시간의 경우 방향성이 있으므로 기준 좌표계를 설정할 수 없을 것이라 생각할 수 있으나, 시간은 오직 한 방향으로만 흐를 수 있다. 이 특성이 바로 시간의 비가역성이다. 시간의 흐름을 과거로 되돌릴 수 없다. 오로지 미래로 가는 방향으로만 측정할 수 있을 뿐이다.

이제 우리는 뉴턴역학에서 말하는 절대성을 다음과 같이 정리할 수 있다.

1. 시간과 공간은 서로 독립적인 변수이다.
2. 시간은 이 우주 어느 곳에서, 누구에게나 동일한 간격과 동일한 방향으로 흐르고 있으며, 그 간격 역시 일정하다.
3. 공간은 이 우주 어디에서나, 누구에게나 동일한 물리적 특성을 보이며, 특별히 중요시되는 방향성을 가지고 있지 않다. 즉 균일성과 등방성을 가지고 있다.
4. 우리는 시공간에서 발생한 임의의 사건에 대해 시공간상의 관계를 규정하기 위해서 기준좌표계frame of reference를 설정할 수 있다. 기준좌표계의 원점에 모든 사건이 발생하는 시간과 공간의 최초가 된다.

5. 시간은 비가역성이라는 특성을 가진다. 즉 시간의 방향은 오로지 한 방향-미래-만이 존재한다.

2) 뉴턴역학의 동시성

앞에서 기준좌표계를 설정하여 임의의 사건이 발생한 특정 시간과 공간을 결정하는 것은 동시성simultaneity 개념에 중요한 의미를 가진다. 다시 말하면, 모든 사건들에 대해 규정할 수 있는 시간과 공간은 특정 좌표계의 위치나 수치에 무관하게 되며, 불변량으로 규정될 수 있다.

임의의 두 사건 E1, E2가 발생했다고 가정하자. 뉴턴역학의 동시성은 수학적으로 다음과 같이 표현되는 것을 말한다. 그리고 두 사건의 측정 좌표계는 동일하다고 생각하자.

$E1 = (x1, y1, z1, t1)$, $E2 = (x2, y2, z2, t2)$ 로 표현되는 두 사건의 경우, 공간을 나타내는 좌표는 달라도 시간을 나타내는 좌표는 동일하다. 이 경우 이 두 사건을 같은 시간에 발생하였다고 말할 수 있으며, 이것은 우리의 상식에 부합된다.

뉴턴이 주장하는 동시성에 근거하여 설명한다면, 만약 임의의 시간 t_0 에 우리의 태양이 갑자기 사라져버렸다고 한다면, 태양이 사라져버린 사건을 측정한 시간이 지구성에 사는 우리가 측정한 시각이나, 우리 우주로부터 200만 광년 떨어진 안드로메다 성운에 사는 어떤 고도의 지적 생물체가 측정한 시각은 동일한 값으로 나타나게 된다.

3) 질량과 에너지

물리학에서 매우 중요한 위치를 차지하고 있는 질량과 에너지 개념은 친숙하면서도 정의하기가 힘든 개념들이다.

뉴턴은 “모든 물질이 질량이라는 속성을 가지고 있으며, 그것이 물질의 운동에 영향을 끼친다는 사실”⁴⁾을 발견했다. 물질의 운동에 영향을 끼친다는 의미는 다음과 같이 설명할 수 있다. 만약 힘이 일정하다고 가정하면 질량이 큰 물체는 질량이 작은 물체보다 작은 가속도를 가지게 된다. 즉 질량이 작은 물체는 더 큰 가속도를 가지게 되므로 질량이 큰 물체보다 짧은 시간에 더 먼 거리를 움직이는 것과 같은 운동을 할 수 있다.

위에서 설명한 것으로만 보면 질량은 무게와 관련이 있을 것이라고 생각할 수 있으나, 질량 개념은 무게와 물체의 크기와는 관련이 없는 개념이다.(물리학적 용어로는 중력질량이라고 부른다.) 우리가 생각하는 무게란 결국 지구 중력이 물체를 잡아당기는 힘의 크기를 수량화 한 것에 지나지 않기 때문이다. 즉 물체에 고유한 속성이 아니다. 그래서 지구가 아닌 다른 곳에서는 중력의 크기가 지구와는 상이하기 때문에 당연히 무게도 달라지는 것이다. 질량은 물체가 가진 고유한 어떤 양이라고 정의할 수 있다.

질량 개념과 관련하여 라브와지에는 “물질은 형태가 변할 수 있으나 존재 자체가 생겨나거나 사라지지는 않는다는 사실”⁵⁾발견했고, 이 발견으로 인해 질량 보존의 개념이 성립되었다. 질량 보존의 개념은 질량은 결코 사라지지 않으며, 질량의 총량은 언제나 일정하다는 것을 보여준다.

질량 개념 못지않게 ‘에너지’개념도 이해하기 어렵다. 에너지는 힘과 관련성이 있다고 여겨지는데, 힘과 에너지는 서로 다른 개념

4) 데이비드 보터니스 저, 김민희 역, 『E=MC²』, 생각의 나무, 2003, p.54

5) 데이비드 보터니스 저, 김민희 역, 『E=MC²』, 생각의 나무, 2003, p.53

이다. 에너지 개념은 다음과 같이 정의할 수 있다 : 근대적 의미의 에너지는 1800년대 중반에 등장한다. 그 전 사람들이 어떤 종류의 힘도 전혀 인식하지 못했다는 뜻은 아니다. 다만 여러 힘들이 서로 아무 관련이 없다고 생각했을 뿐이다. 다시 말하면 그 다양한 힘들에 모두 적용될 수 있는 포괄적인 개념의 ‘에너지’라는 말이 없었다는 뜻이다.⁶⁾

패러데이의 전자기력에 대한 연구를 통해 서로 다른 힘이 서로 연결되어 있음을, 서로 변환될 수 있다는 것을 발견하였다. 따라서 에너지는 개념은 힘 개념이 아니라 힘들의 유(類)개념으로 이해할 수 있을 것이다. 힘은 직접적으로 그 자신의 형태를 변화시키지 않는다. 힘은 다른 물체와의 관계나 주변 상황, 예를 들면 공간적 차이의 변화, 외형의 변화와 같은 요소들을 변화시킬 수 있는 일종의 작인이라고 생각할 수 있다. 패러데이가 발견한 것처럼 힘이 변하는 것이 아니라 변화의 과정에서 에너지의 형태가 변하는 것이다. 예를 들어, 화약의 폭발력은 결국 화약이 가지고 있는 화학에너지의 양과 같은 것이며, 화학에너지라는 형태는 폭발에너지라는 형태로 변화하는 것이다. 이 경우 우리는 느끼는 힘인 ‘폭발력’은 화약이 가지고 있는 에너지 형태의 변화로 인해서 발생한 외부 세계의 외형변화의 한 특별한 경우에 붙여진 특정한 예에 붙여진 이름이라고 할 수 있을 것이다.

여기서 우리는 에너지 보존법칙의 의미를 알 수 있다. 에너지 보존 법칙은 어떤 계에서 변화한 형태를 가지기는 했지만, 그 계가 가지고 있는 에너지의 총합은 변하지 않고 일정하다는 것을 말한다.

뉴턴 역학이 지배하던 시절에는 질량과 에너지 개념 역시 시간

6) 데이비드 보터니스 저, 김민희 역, 『E=MC²』, 생각의 나무, 2003, p.29

과 공간 개념과 동일하게 완전히 독립된 개념으로 이해되었다. 눈에 보이지는 않지만, 운동의 상태, 물체의 외형을 변화시킬 수 있는 요인이 되는 에너지라는 개념과 눈에 보이는 물체의 고유한 속성을 측정할 수 있게 해주는 질량 개념이 서로 연관성이 있다고 생각하지 않았다. 다만 두 개념은 동일하게 전체의 총량은 동일하게 유지된다는 특성이 있을 뿐이었다.

4) 속도의 연산

고전 역학에서 두 물체간의 속도는 일반적인 덧셈과 뺄셈으로 계산할 수 있다. 예를 들어 시속 20Km의 속도로 진행되는 물체가 있다. 내가 시속 10Km의 속도로 그 물체를 뒤쫓아 가면, 그 물체의 속도는 $(20\text{Km}) - (10\text{Km}) = (10\text{Km})$ 의 속도로 움직인다. 만약 내가 조금 더 속도를 높여 20Km의 속도로 움직이게 되면, 곧 그 물체를 따라잡을 수 있게 되며, 계속 20Km의 속도로 움직이면 나와 그 물체는 동시에 나란하게 움직이게 될 것이다.

만약 내가 시속 60Km의 속도로 움직이고, 다른 물체는 시속 80Km의 속도로 움직이면, 내가 그 물체의 속도를 측정한다면, 시속 20Km의 속도로 움직이고 있는 것이 된다. 또한 서로 마주보고 움직이는 경우도 고려해 보자. 각각 시속 80Km의 속도로 마주보고 다가가간다면, 1.6배의 속도로 다가가고 있다고 느낀다.

3. 특수 상대성이론과 일반상대성이론

1) 특수 상대성 이론 - 깨어지는 절대 시-공간개념

(1) 특수 상대성이론의 두 가지 근본 가정

뉴턴이 시간과 공간의 절대성을 가정하고 자신의 역학 체계를 구축한 것과 유사하게, 아인슈타인도 특수 상대성이론을 전개하기 위해 두 가지의 가설을 세웠다.

첫째, 광속일정의 원리이다. 이것은 광속 불변의 원리이기도 하다. 제2장에서 우리는 속도의 연산에 대해 살펴보았다. 서로 다른 속도는 더해지거나 감해지거나 해서 우리가 관찰하는 속도는 동일하지 않을 수도 있다. 그러나 빛의 속도의 경우는 그렇지 않다. 빛이 항상 같은 속도로 우리에게 관측된다는 것은 상식의 수준에서 이해되지 않는 일이 발생할 수 있다. 우리가 빛을 뒤쫓아 간다고 가정하자. 빛은 초속 약 30만Km의 속도로 앞으로 진행한다. 우리가 탄 우주선의 속도는 초속 15만Km의 속도로 빛의 뒤를 따라 진행한다고 가정하자. 이 경우 고전역학의 속도 연산에 따르면, 빛은 15만Km의 속도로 진행되는 것으로 관측되어야 한다. 그러나 실제로는 여전히 빛은 30만 킬로미터의 속도를 가진 것으로 관측된다. 이것은 “빛의 속도는 광원(光源)의 운동 상태에 의해 영향을 받지 않는다.”⁷⁾는 것을 말한다. 즉 빛의 속도는 우주에서 가질 수 있는 한계속도이며, 동시에 절대 속도이다.

둘째, (특수)상대성의 원리이다. 아인슈타인의 상대성의 원리는 모든 관성계⁸⁾에서 만들어진 물리법칙은 동일하다는 의미를 가지고 있다.

7) Tim Maudlin, Quantum Non-locality and Relativity, Malden : Blackwell publishers Inc, 2002, p.44

8) 관성계는 등속운동을 하고 있는 계를 말한다.

K가 관성계이면, 이에 대해 회전하지 않고 일정한 속력으로 움직이는 다른 모든 K'도 관성계이며 자연법칙은 모든 관성계에서 똑같이 성립한다.⁹⁾

자연법칙이 똑같이 성립한다는 것은 관측하는 기준계에 따라 물리법칙의 표현방식은 차이가 있을 수 있지만, 동일한 물리적 내용을 기술하고 있다는 원리가 바로 상대성 원리이다.¹⁰⁾

따라서 상대성 원리에 의하면 “모든 사건이 일어나는 장소와 시각은 각각의 관찰자에 준거하여 상대적으로 결정될 뿐이며, 현상의 배후에서 관찰자와 독립적으로 존재하는 절대 시공을 상정하는 것을 잘못된 출발”¹¹⁾이라는 것이 명백해진다.

(2) 시간과 공간의 관련성 - 시공간

아인슈타인의 특수 상대성이론에서 물리학에 가장 혁명을 가져온 것은 바로 ‘시간’개념에 대한 의식전환, 즉 절대시간이라는 개념은 버려야 한다는 것을 말하고 있다.

먼저 사건 E1이 발생했을 때, 사건 E1이 발생한 시각을 갑과 을이 관측하는 경우가 있다. 또, 사건 E2와 사건 E3가 발생했을 때, 관찰자 병이 그 두 사건이 발생한 시각을 관측하는 경우도 있다. 그런데 사건 E2는 관찰자 병에게 가깝고, 사건 E3의 위치는 사건 E2보다 매우 멀리 떨어져 있다고 가정하자. 그렇지만 병이 두 사건은 동일한 시각에 관찰했다. 뉴턴 역학에서는 첫 번째 경우에

9) 알베르트 아인슈타인 저, 고중숙 역, 『상대성이란 무엇인가』, 김영사, 2011, p.76

10) 여기서 화이트헤드의 상대성원리와 혼동하지 말아야 한다.

11) 최종덕 저, 「A.N. Whitehead의 관계성의 개념에 관한 연구」, 연세대학교 철학과 석사논문, 1983, p.26

‘동시’라고 말하는 것은 사건 E1을 관찰한 시계의 눈금이 갑과 을에게 똑같다는 말이다. 이 경우, 갑과 을이 사건 E1과 어느 정도 거리에 떨어져 있건 상관없이 사건 E1이 발생한 시각은 동일할 것이라고 생각한다. 두 번째 경우도 뉴턴 역학에서는 동일한 시각에 발생한 사건이 된다.

빛의 속도가 일정하다고 가정하면, 뉴턴 역학에서 주장한 동시성 개념은 수정되어야만 한다. 예를 들어 태양에서 지구까지의 거리는 빛의 속도로 8분 정도 걸리는 거리이다. 태양이 사라졌다고 가정해도 우리는 8분이 지난 후에야 관측이 가능한 것이다. 즉 멀리 떨어진 곳에서 일어난 사건을 관측하는 데는 하나의 시계를 사용할 수 없다는 것은 명백하다. 이에 대한 해답으로 아인슈타인은 두 개의 사건 E1과 E2에 각기 다른 좌표계를 부여한다. 그런데 이때 시간에 대한 항은 뉴턴과 다르게 공간에 대한 변수와 분리되지 않았다. 이와 관련된 수학적 기초는 아인슈타인이 아니라 민코프스키의 업적¹²⁾에서 찾아야 한다.

매우 작은 공간 간격의 계산을 생각해 보자. $dl^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2$, $dt = \sqrt{dx^2 + dy^2 + dz^2}$ 으로 주어진다. 민코프스키는 위의 식을 세 개의 공간좌표와 한 개의 시간좌표를 가진 4차원으로 기술하였다. 수학적으로는 $dt^2 + dx^2 + dy^2 + dz^2$ 으로 나타내면 되지만, 물리학에서는 시간과 공간은 서로 다른 물리량에 대한 척도이므로, 단순한 덧셈의 형태를 취할 수 없다. 물리적으로 즉 시간과 공간의 단위를 통일해야 한다. 여기서 항상 상수인 빛의

12) 민코프스키는 1908년의 강연에서 시간과 공간의 통합만이 독립적인 실재로 남을 것이라는 취지의 연설을 했다. (존 S. 리던 저, 염영록 역, 『1905 아인슈타인에게 무슨 일이 일어났나』, 랜덤하우스 중앙, 2006, p.48)

속도가 중요해진다. 시간과 속도를 곱하면 거리(공간)가 된다. 좀 더 이해를 쉽게 하기 위 두 사건이 발생한 좌표를 각각 (x_1, y_1, z_1) 과 (x_2, y_2, z_2) 라고 하면, 두 사건 사이의 거리는 두 사건 사이의 시간간격과 속도를 곱해도 상관없다는 말이다. 그렇다면 두 사건 사이의 간격 차이를 'Δ'로 표시하면 $\sqrt{\Delta x^2 + \Delta y^2 + \Delta z^2} = c\Delta t$ 라고 쓸 수 있다. 이 식은 결국 $c^2 dt^2 - dx^2 - dy^2 - dz^2 = 0$ 이 된다. 즉 이 식을 계산하면 시공간 간격이 된다.

아인슈타인은 민코프스키의 이 수학적식을 이용하면 $c^2 dt^2 - dx^2 - dy^2 - dz^2 = ds^2$ 이 될 수 있음을 간파했고, 이로서 시간과 공간의 독립성을 연결시키는 데 성공했다.

(3) 질량과 에너지의 동등성 : $E=MC^2$

우리가 아인슈타인의 상대성이론에서 가장 유명한 것이 무엇인가를 말해보라하면 아마도 $E=MC^2$ 이라 말한다 해도 그다지 틀리지 않을 것이다.¹³⁾ 아인슈타인의 특수상대성이론은 이전까지는 별개의 요소라고 생각되어 오던 질량과 에너지는 동일한 것에 대한 두 개의 형태이며, 서로 전환될 수 있다고 역설하고 있다.

아인슈타인이 질량과 에너지의 관련성을 어떻게 추론했는지 간략하게 살펴보자.¹⁴⁾ : 상대성이론에서 물체의 질량은

$m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - v^2/c^2}}$ 으로 표기된다. 이 방정식에 다시 C^2 를 곱하면,

13) 존 S. 린던 저, 엄영록 역, 『1905 아인슈타인에게 무슨 일이 일어났나』, 랜덤하우스 중앙, 2006, p.152

14) 윌리엄 크로퍼 저, 김희봉 역, 『위대한 물리학자 4』, 사이언스 북스, 2007, pp.37~39 참조

$mc^2 = \frac{m_0c^2}{\sqrt{1-v^2/c^2}}$ 가 된다. 일상생활에서 v/c 값보다 v^2/c^2 의 값이 매우 작다. 그렇다면 $\frac{1}{\sqrt{1-x}} = 1 + \frac{x}{2}$ 라는 수학기공식을 사용할 수 있고, 결국 $mc^2 = m_0c^2 + \frac{m_0v^2}{2}$ 라는 식을 얻을 수 있다. 아인슈타인은 이 방정식의 m_0c^2 이 일종의 포텐셜 에너지로서 정지질량에서 얻을 수 있다는 것을 간파했다.

방정식 $E=mc^2$ 은 무형성과 유형성을 연결하고, 둘을 등가로 만들어서 그 둘을 하나로 묶는다. 에너지와 질량은 서로 다르지만, 광속을 통해서 하나로 묶이는 것이다.¹⁵⁾

아인슈타인의 이 유명한 방정식은 결국 시공간의 경우처럼 질량과 에너지도 관련성이 있다는 것을 보여준다. 또한 질량도 관찰대상의 속도에 의존하고 있음을 알 수 있다.

(4) 아인슈타인의 상대성은 과연 상대성인가?

아인슈타인의 상대성은 분명히 어떤 한계가 존재한다. 아인슈타인이 말하는 상대성은 운동의 상대성을 말할 뿐이다. 뉴턴 역학에서는 고정되어 있는 공간을 기준으로 하여 대비하여 보기 때문에 정지 상태와 운동 상태의 구별은 가능했다. 그러나 특수상대성이론에서는 관측자의 관점에 따라 사건의 발생시간도 동일하지 않고, 정지와 운동을 명확하게 구분할 수 없다.

15) 존 S. 린던 저, 엄영록 역, 『1905 아인슈타인에게 무슨 일이 일어났나』, 랜덤하우스 중앙, 2006, p.163

사람들은 ‘상대성이론’이란 이름에 얽매어 ‘상대성이론은 만물이 상대적인 속성을 가졌다는 점을 과학적으로 밝힌 이론이다.’라는 선입견을 가지고 있다. 하지만 결코 그렇지 않으며 실제로는 오히려 정반대이다. 특수 상대성이론의 첫 번째 가정인 ‘상대성원리’는 물리법칙들이 좌표계를 변환해도 동일하게 표현된다는 ‘대칭성’을 나타내고, 두 번째 가정인 ‘광속일정의 원리’는 ‘불변성’을 뜻한다. 이 둘의 공통점은 바로 ‘절대성’이다.¹⁶⁾

아인슈타인의 특수 상대성이론에 숨겨진 ‘절대성’이란 과연 무엇인가?

‘광속일정의 원리’에서 ‘빛’의 역할에 대해 주목해야 한다. 첫째, 빛은 정보를 전달하는 유일한 방법이다. 우리가 어떤 사건이 어디에서 언제 발생했는가에 대한 모든 물리적 지식은 ‘빛’에 의한 신호가 우리에게 도달하여 분석한 내용을 통해서만 알 수 있다. 둘째, ‘빛’을 새로운 절대성의 기준이 되도록 하고 있다. 즉 우주 어디에서나, 누구에게나, 어느 속도로 움직이거나 항상 빛은 동일한 속도를 유지한다는 것은 결국 ‘빛’이 시간과 공간을 대신하여 절대적인 기준으로 등장하고 있음을 알 수 있다. 따라서 아인슈타인의 이론에서는 뉴턴역학에서의 시간과 공간의 지위를 빛이 대신하고 있음을 알 수 있다.

셋째, 질량-에너지 관계에서도 빛의 역할은 매우 중요하다. 우리는 질량은 물질이라는 실체를 가정하고 있지만, 에너지는 실체를 가지고 있다는 생각을 하지 않는다. 이렇듯 다른 두 개념을 빛이 연결해 준다.

아인슈타인의 상대성 원리는 절대성의 그림자를 완전히 벗어나

16) 알베르트 아인슈타인 저, 고중숙 역, 『상대성이란 무엇인가』, 김영사, 2011, p.294

지 못했다. 상대성원리는 “전자기론, 광학, 역학의 법칙들이 모든 관성기준계에서 타당하다”¹⁷⁾라는 주장에서 모든 관성기준계에서의 물리법칙의 동일성을 말하며, 이것은 물리법칙의 절대성을 시사한다.

2) 일반 상대성 이론 - 굽은 시공간

(1) 특수상대성이론과 일반상대성이론

특수 상대성이론과 일반 상대성이론은 매우 큰 차이점이 존재한다. 특수상대성이론은 등속운동¹⁸⁾의 경우에만 적용되는 이론이다. 따라서 특수상대성이론은 불완전한 이론이었다. 아인슈타인은 자신의 이론을 가속운동을 하는 경우까지 포함해서 설명할 수 있는, 모든 일반적인 경우에 적용될 수 있는 이론으로 완성하였다. 또한 특수상대성이론이 설명하지 못하는 중력에 대한 새로운 이론을 제시하게 되었다. 이것이 바로 ‘일반 상대성이론’이다.

일반상대성이론의 두 가지 중요한 가정은 첫 번째, 관성력과 중력의 동등성을 말하는 등가원리이며, 두 번째는 질량에 의한 시공간의 만곡이다.

(2) 등가원리principle of equivalence

아인슈타인은 ‘등가원리’는 일반상대성이론의 출발점이 된다. 등

17) 존 S. 릭턴 저, 염영록 역, 『1905 아인슈타인에게 무슨 일이 일어났나』, 랜덤하우스 중앙, 2006, p.123

18) 등속운동이란 움직이는 물체나 계가 시간의 변화에 상관없이 항상 동일한 속도로 움직이는 운동을 말한다. 이것은 물리학적으로 설명하면, 그 물체나 계에 외부에서 어떠한 힘도 가해지지 않았다는 것과 직선운동을 하고 있음을 의미한다.

가원리는 관성력과 중력이 동등하다는 의미이다.

물리학에는 관성질량과 중력질량이 존재하며, 그 두 질량의 차이 점을 명백하게 설명하지 못한다. 관성질량이란 “운동에 대한 ‘저항’을 측정할 양”¹⁹⁾을 말한다. 다시 말하면, 관성질량은 물체를 움직이려고 할 때, 얼마나 큰 힘이 필요한가를 측정함으로써 알 수 있는 질량을 말한다. 왜냐하면 물체는 자신의 운동 상태를 계속 유지하고자 하는 경향(관성)이 있으며, 현재의 운동 상태를 변화하기 위해서 얼마의 힘과 가속도가 필요한가를 안다면 질량을 알 수 있기 때문이다. 이 때 측정되는 질량이 바로 관성질량이다.

중력질량은 저울을 이용해서 알 수 있는 질량이다. 저울의 눈금이 가리키는 숫자는 지구가 물체를 끌어당기는 힘은 얼마인가를 측정할 값이다. 따라서 우리는 지구의 중력가속도를 알고 있으므로, 그 물체의 질량을 알 수 있다.

아인슈타인의 등가원리는 일정한 중력과 등가속도 운동을 구분할 수 없다는 의미를 가지고 있다. 우리가 어떤 밀실에 있다고 가정할 경우, 이 밀실이 자유낙하운동을 하고 있는지, 아니면 우주 공간에서 무중력 상태에 있는지 구별할 수 없다. 등가원리는 가속되고 있는 영역에 있는 관찰자는 그 가속이 중력의 영향인지, 아니면 가속의 영향인지를 구별할 수 없다는 말과 바꿔 사용할 수 있다. ‘등가’라는 말은 결국 중력과 가속도 사이에 등가성을 말한다.

등가원리의 중요성은 두 가지로 요약할 수 있다. 첫째, 특수 상대성이론의 주장인 우주의 모든 운동은 상대적이라는 사실은 등가원리에 바탕을 두고 있다. 왜냐하면, 물체의 가속운동은 그 물체가 가속되는지 우주 전체가 그 물체에 대해 가속되는지 구별할 수 없

19) 베리 파커 저, 이충환 역, 『상대적으로 쉬운 상대성이론』, (주)양문, 2002, p.69

기 때문이다.

둘째, 등가원리는 중력장의 세기에 따라 시간이 다르게 흐르고, 공간의 만곡이 심해진다는 사실의 이론적 근거가 된다.

(3) 중력과 구부러진 공간

아인슈타인의 중력이론을 살펴보기 전에 뉴턴의 중력이론에 대해서 간략하게 살펴보자 : 뉴턴은 질량을 가진 두 물체는 서로 끌어당기는 인력이 작용하고 있다고 주장했다. 그 힘은 직접적인 접촉을 통해서가 아니라 공간적으로 떨어져 있어도 작용하고, 힘의 크기는 거리의 제곱에 반비례한다.

아인슈타인은 일반상대성이론에서 중력의 본질을 완전히 전환하였다. 그의 이론에서 더 이상 중력은 ‘힘’이 아니다. 특수상대성이론에서는, 움직이는 속도에 따라서 관찰자마다 다른 시간 간격과 연장(공간)을 측정할 수 있었지만, 공간 자체는 여전히 유클리드적 공간 구조에 머물러 있었다. 그러나 일반상대성이론에서는 공간은 곡률을 가지고 있다. 즉 공간은 평면이 아니다.

아인슈타인에게 중력은 구부러지거나 휜 공간이다. 즉 중력은 더 이상 ‘힘’이 아닌 공간의 구부러짐으로 인해 나타나는 현상일 뿐이다. 따라서 물체는 중력이라는 힘을 받아서 운동하는 것이 아니라, 단순히 길을 따라(수학적으로는 측지선을 따라) 움직이고 있다고 말해야 할 것이다.

중력의 근원이 되는 것은 질량이며, 질량이 무거우면 중력이 커진다. 아인슈타인은 중력의 세기가 시공간에 영향을 준다고 생각했다. 결국 질량이 시공간에 영향을 준다는 말과 바꾸어도 동일한 의미를 가진다.

중력장의 세기에 따라 시간의 움직이는 속도가 달라진다. 강한

중력장의 영향을 받는 시계는 약한 중력장에 놓인 시계보다 더 느리게 간다. 우리는 시계의 움직임도 빛 신호를 통해 측정한다. 더 빠르게 가속되는 영역의 중력장이 더 강하다면, 약한 중력장에서 발사된 빛 신호는 강한 중력장의 영역에 도착하면 강한 중력장의 영향으로 압축될 것이다. 그러면 압축된 빛 신호는 더 짧은 간격으로 관측하게 되며, 이것은 시간의 흐름의 차이를 보이게 된다. 그리고 공간은 곡률이 커진다. 공간은 고무판 같아서 무거운 물체가 놓여있으면 편편함을 잃고 아래로 축 처지게 되며, 물체 주위가 얼마나 굽어있는가(곡률)를 계산할 수 있다.

질량에 의한 공간의 휘어짐은 리만기하학에 의존하고 있다. 즉 아인슈타인은 리만의 수학적 도구인 텐서를 이용해서 중력과 기하를 연관시키는 장방정식을 만들 수 있었다. 즉 아인슈타인의 장 방정식에서는 중력이 기하를 결정하고, 기하가 운동을 결정한다. 다시 말하면 중력 원천 → 곡률 → 계량 텐서 → 운동 방정식이 유도된다.²⁰⁾ 그 방정식에 근거하여 아인슈타인은 거대한 질량 근처에서 빛이 휘어질 것을 예측했고, 에딩턴이 그 예측을 증명하였음을 알고 있다.

그렇다면 일반상대성이론에서 주목해야 할 점은 무엇일까? 그것은 시공간보다 질량을 우선시 하였다는 점일 것이다. 뉴턴이 시간과 공간이 만든 무대 위에 질량을 배우로 등장시켰다면, 아인슈타인은 오히려 질량이 시간의 흐름과 공간의 형태를 만든 원인으로 생각하고 있다.

20) 윌리엄 크로퍼 저, 김희봉 역, 『위대한 물리학자 4』, 사이언스 북스, 2007, p.59

4. 화이트헤드의 과정철학과 상대성이론

1) 화이트헤드의 자연철학의 특징

화이트헤드의 자연철학은 크게 두 가지로 설명할 수 있다. 첫째, 과학적 유물론에 대한 비판과 둘째, 근대 과학의 근거에 자리 잡고 있는 ‘잘못 놓여진 구체성의 오류’²¹⁾를 지적하고 있다. 화이트헤드가 말하는 ‘과학적 유물론’은 ‘실체’와 ‘고립’이라는 개념으로 자연을 이해하는 것에 대한 비판을 담고 있다.

줄곧 하나의 과학적 우주론이 확고하게 뿌리내리고 있다. 이 우주론은 끊임없이 변화하고 있는 배치 구조 속에 들어있으면서 공간 전체에 널려있는, 원리에로 환원시키기 어려운 단순한 물질 또는 물질적 요소를 궁극적인 존재로 전제하고 있다. 그러한 물질 자체로는 아무런 감각도, 가치도, 목적도 지니지 않는 것이다. 그것은 다만 그 자신의 본질에서 나오지 않는 관계에 의해서 부과된 일정한 궤도를 따라 움직이고 있을 뿐이다. 나는 이러한 가정에 기초를 둔 사상을 ‘과학적 유물론’이라 부른다.²²⁾

즉 자연의 근본 요소는 고립되어 있는 물질조각이라는 관념이 뉴턴역학뿐 아니라 현대 물리학에도 암암리에 전제되어 있다고 화이트헤드는 말하고 있다. 그리고 이제는 자연의 근본 요소에 대한 개념을 ‘실체’가 아닌 ‘사건’으로, 그 요소들 간의 관계를 ‘고립’이 ‘상호관련’이라는 개념으로 전환해야 한다고 주장하는 것이다. 화이트헤드는 과학적 유물론에 대한 비판은 ‘단순 정위의 오류’라는 표

21) A.N.화이트헤드 저, 오영환 역, 『과학과 근대세계』, 서광사, 1990, p.84

22) A.N.화이트헤드 저, 오영환 역, 『과학과 근대세계』, 서광사, 1990, p.37

현에서 좀 더 명확하게 이해될 수 있다.

이와 같은 하나의 전제가 근세의 자연 철학 전체의 밑바닥에 깔려 있다. 그것은 자연의 가장 구체적인 측면으로 표현하는 것으로 가정되는 특정한 개념 속에 구현되고 있다. … 이것은 시간과 공간 속에서의 또는 보다 현대적인 개념으로 하자면 시공간 속에서의 단순 정위simple location(단순히 위치를 점거함)를 그 속성으로 갖고 있다. 여기서 내가 말하는 질료나 물질이란 바로 이러한 단순 정위를 속성으로 하고 있는 것들을 가리킨다. 23)

화이트헤드가 ‘단순정위의 오류’를 주장하면서 가장 비판하고자 하는 점은 질료가 시간과 공간에 놓여있다는 것이 아닌, 단순 정위된 질료는 그 물체의 과거나 미래와의 연관성 속에서 이해하지 않고 있지 않으며, 또한 단순 정위된 다른 질료들 간의 관계 역시 상호관계성을 배제하고 있다는 점이다.

두 번째, ‘잘못 놓여진 구체성의 오류’는 자연을 대하는 화이트헤드의 독특한 관점이다. 이 오류가 주장하는 바는 우리는 추상과 실재(구체)를 혼돈하고 있다는 것이다. 우리는 당연하게 질료(물체), 시간, 공간은 실재하고 있는 것 즉 구체적인 것으로 생각한다. 하지만, 화이트헤드는 실재하는 것, 구체적인 것은 질료, 시간, 공간이 아니라는 혁명적인 주장을 하고 있는 것이다.

화이트헤드의 철학에 있어 궁극적 실재로 이해될 수 있는 것은 자연과학 시기에는 ‘사건’이고, 형이상학 시기에는 ‘현실적 존재자’이다. 그의 혁명적인 주장을 이해하려면 ‘사건’과 ‘현실적 존재자’에 대한 이해가 선행되어야 하지만, 간략하게 소개하는 선에서 그치고자 한다.

23) A.N.화이트헤드저, 오영환 역, 『과학과 근대세계』, 서광사, 1990, p.80

화이트헤드의 2기 철학²⁴⁾에서 ‘사건’은 자연의 가장 원초적인 요소로서, 자연이 곧 ‘사건’이라고 말할 수 있다. ‘사건’은 단순히 ‘어떤 시각에 어떤 공간을 점유한 어떤 사건이 발생했음(happening)’이라고 이해해서는 안 된다. 우리가 자연을 바라보는 관점을 역으로 뒤집어야만 ‘사건’을 이해할 수 있다. 즉 “어떤 물체가 어떤 시간에 어느 장소에 있다”라는 문장은 물체의 있음을 말해주는 사건으로 알고 있다. 그러나 화이트헤드적인 관점에서는 ‘사건’의 활동성과 생성성으로 인해 우리는 시간과 공간 그리고 물체(대상)를 추상해 낼 수 있는 것이다. 그래서 시간과 공간이 실재하는 것처럼 인식하는 것은 ‘잘못 놓여진 구체성의 오류’의 적절한 예가 된다.

2기 철학에서 화이트헤드는 사건은 ‘변화하지 않는다.’고 말한다. 이 말의 진정한 의미는 자연의 변화무쌍함을 통해서 ‘사건’의 활동성, 생성성을 추론하는 것은 잘못이라는 것을 의미한다. 자연의 변화무쌍함이 사건이 아니라, ‘사건’의 창조적 전진과 추이를 우리는 자연의 변화무쌍함이라고 인식한다고 말하는 것이 정확하다. 그래서 화이트헤드는 ‘추이’라고 표현한다. 추이는 하나의 사건이 앞의 사건들을 포함하고 있으며, 그 사건은 또 다른 사건의 부분이 되어가는 것을 표현한다. 전통적인 관점에서 고찰해보면, 지금 내가 글을 쓰고 있는 이 사건은 수많은 이전의 사건들을 포함하고 있다. - 이런 포함관계를 ‘의미관련’이라고 말하고, 따라서 사건들은 서로 관계성을 가지고 있다고 말한다. - 그리고 이 사건은 시간의 흐름에 따라 내가 알게 모르게 수없는 변화가 주입(내 체세포는 계

24) 화이트헤드는 시간과 공간, 그리고 우리가 일반적으로 말하는 물질은 ‘사건’에서 추상된 것이라고 말하고 있다. 이에 대한 가장 적절한 표현이 바로 ‘잘못 놓여진 구체성의 오류’이지만, 그의 자연철학 3부작에서는 ‘잘못 놓여진 구체성의 오류’라는 용어가 없다. 그 이후에 쓰여진 『과학과 근대세계』에 처음으로 등장하는 용어이다.

속 분열하고, 성장하고, 죽고 있을 것이며, 온갖 사물들이 내는 소리도 유입된다.)되면서 마치 유체처럼 흘러간다. 이런 현상들을 적절하게 표현하기 위해 화이트헤드는 ‘변화’가 아닌 ‘추이’라는 표현을 사용한다.

‘현실적 존재자’는 『과정과 실재』에서 ‘세계를 구성하는 가장 궁극적인 실재적 사물’²⁵⁾로 정의된다. 현실적 존재자는 “화이트헤드의 유기체 철학에서 진정한 존재”²⁶⁾인 것이다. 즉 2기 철학시대의 ‘사건’이 자연철학의 영역에 한정되어 있는데 반해, ‘현실적 존재자’는 좀 더 구체화되고 정교화 되어 존재론의 영역으로 확대, 발전했다고 볼 수 있을 것이다.

현실적 존재자는 과정의 단위라고 표현할 수 있으며 현실적 존재자는 현실적 계기라고도 불린다. 두 용어의 차이점은 다음과 같다.

<계기>라는 말은 시-공간적 위치를 함의하고 있다. ... 현실적 계기라는 말이 사용되고 있을 경우, 연장성이라는 특성 - 시간적 연장, 즉 지속이라는 형태의 연장성이건, 공간적 연장이라는 형태의 연장성이건, 아니면 시공간적 연장이라는 보다 완전한 의미의 연장성이건 간에 - 이 문제의 논의와 다소간 직접적으로 관련된다.²⁷⁾

따라서 우리는 시-공간적 맥락에서 현실적 존재자를 고려할 경우, 현실적 계기라는 표현을 사용하는 것이 맞겠지만, 이 글에서는 두 용어의 구분 없이 사용할 것이다.

25) A.N.Whitehead 저, 오영환 역, 『과정과 실재』, 민음사, 1991, p.73

26) 박상태 저, 「영원한 객체의 존재론적 지위」, 『화이트헤드 연구』 제7집, 2003, p.28

27) A.N.Whitehead 저, 오영환 역, 『과정과 실재』, 민음사, 1991, p.652

현실적 존재자는 “찰나적인 존재로서 합생이라는 존재가 있자마자 영원히 소멸해 버리는 하나의 계기이다. 자신은 소멸해버리지만, 다음의 다른 현실적 계기의 합생의 자료로서 이용된다.”²⁸⁾는 특징이 있다. 현실적 존재자의 개념에서 살펴보면 “모든 현실적 존재는 합생과 이행이라는 두 과정을 끊임없이 교차하면서 서로가 서로에게 영향을 주고 받는다. 그리고 이행의 과정 속에서 선행하는 계기는 뒤따르는 계기 속에서 객체적으로는 불멸하지만, 주체적으로는 소멸해”²⁹⁾가는 과정이 세계라고 주장한다.

2) 화이트헤드의 상대성원리

화이트헤드는 고립된 체계라는 개념을 거부하고 있다. 그의 이 주장은 ‘상대성원리’로 잘 알려져 있다. 화이트헤드의 상대성 원리는 단순히 물리학적 개념들 간의 관련성을 넘어서 우주의 모든 존재(자)들 간의 관계성을 말하고 있다. 따라서 ‘보편적 상대성원리’, ‘존재론으로 확장된 상대성 원리’라고 말해야 정확할 것이다. 그가 말하는 관계성을 더욱 자세히 알고자 한다면 우리는 ‘파악’, ‘합생’, ‘이행’ 개념을 이해해야만 하지만, 아인슈타인의 상대성이론과의 공통점과 차이점을 이해하는 정도에서는 그의 상대성원리의 큰 열개 정도만 제대로 이해하고 있어도 충분하므로, 이 절에서는 그의 상대성원리에 대한 개략적인 내용을 소개할 것이다

화이트헤드는 상대성원리에 대해 다음과 같이 표현한다.

28) 이동희 저, 「주희와 화이트헤드의 형이상학적 신관 비교」, 『화이트헤드 연구』 제20집, 2010, p.12

29) 김희현 저, 「과정 사상의 신 이해」, 『화이트헤드 연구』 제15집, 2007, p.24

다수의 존재들로부터 하나의 현실태가 생성되는 실제적인 합생에 있어 요소가 될 수 있다는 가능성은 모든 현실적 존재와 비현실적 존재가 지니고 있는 하나의 일반적인 형이상학적 성격이며, 그 우주에 있어 모든 항목은 각 합생 속에 포함되어 있다는 것, 다시 말하면, <있는 것>의 본성에는 모든 <생성>을 위한 가능성이 속해있다는 것, 이것은 <상대성의 원리>이다.³⁰⁾

보편적 상대성의 원리는, <실체는 다른 주체에 내재하지 않는다.>라는 아리스토텔레스의 언명을 정면에서 파기한다. 그와는 반대로 이 원리에 따르면 현실적 존재는 다른 현실적 존재에 내재한다. 사실 우리가 다양한 정도의 관련성 및 무시할 수 있는 관련성을 참작한다면 모든 현실적 존재는 다른 현실적 존재에 내재한다고 보아야 한다. 유기체의 철학은 <다른 곳에 내재한다.>는 관념을 명확하게 밝히려는 작업에 주력하고 있다.³¹⁾

화이트헤드의 상대성원리는 현실적 존재(자)들 간의 관계(내재)를 주장하고 있다. 2기 철학의 사건과 마찬가지로 현실적 존재자가 의미를 가지는 것은 결국 다른 현실적 존재자와의 관계성을 가지고 있기 때문이다. 화이트헤드의 주장에 근거하면, 우리가 ‘사실’이라고 말하는 것은 하나의 현실적 존재자가 다른 현실적 존재자를 내재하고 있는 과정 그 자체를 가리키는 것이 된다.

화이트헤드의 상대성 원리는 데카르트의 실체 개념과 비교하는 것이 좋을 것이다. 데카르트는 “실체적 개체는 ‘존재하기 위해서는 자기 자신 이외에 아무것도 필요로 하지 않는다.’”³²⁾ 라고 생각했

30) A.N.Whitehead 저, 오영환 역, 『과정과 실재』, 민음사, 1991, p.80

31) A.N.Whitehead 저, 오영환 역, 『과정과 실재』, 민음사, 1991, p.130

32) A.N.Whitehead 저, 오영환 역, 『과정과 실재』, 민음사, 1991, p.54

으나, 화이트헤드는 자기 자신이 존재하기 위해서는 반드시 대상(타자)이 필요하다는 것을 역설하고 있다. 그것이 바로 상대성 원리이다. 대상이라고 부를 수 있는 다자를 수용해서 자기 자신으로 만들어 가는 과정이 바로 진정한 세계의 모습이다. 그리고 화이트헤드는 주체와 대상의 관계가 필수적이라고 말하고 있다고 해서, 동시에 주체와 대상을 완전히 구별하는 기존의 철학을 비판하고 있음을 알고 있다. 즉 상대성 원리는 주체를 떠난 대상은 존재하지 않으며, 대상이 없는 주체는 있을 수 없음을 말하고 있다. 그러므로 이 우주의 모든 사물과 나 자신은 정도의 차이가 있기는 하지만, 서로 서로 영향을 주고받고 있는 중이라고 말해야 할 것이다.

나 자신이 우주의 모든 사물의 영향을 받고 있다고 말할 때는 나는 주체로서 기능하고 있지만, 상대적으로 우주의 어떤 사물의 입장에서 보면 나 자신은 그 사물에게 영향을 주는 대상으로서 기능하고 있는 중이다. 그러므로 주체와 대상의 구분은 상대적인 것이지 결코 절대적으로 정해져 있는 것이 아니다. 결국 화이트헤드의 상대성원리의 핵심은 ‘관계’라는 말로 정리할 수 있겠다.

3) 화이트헤드의 상대성원리와 아인슈타인의 상대성이론

그렇다면 화이트헤드의 상대성 원리와 아인슈타인의 상대성이론 사이에는 어떤 공통점과 차이점이 있는지를 살펴보아야 한다.

Jungerman은 다음과 같이 말했다. : 화이트헤드는 아인슈타인의 일반상대론을 비판했다는 것과 그 자신만의 상대성이론이 있었다는 사실에 주목해야만 한다. … 대부분의 논점issue에서는 화이트헤드는 아인슈타인의 혁명에 동의했다. 비록 그것이 결국은 수정되어야만 하겠지만, 아인슈타인의 공식은 매우 훌륭하다. 더욱이 그

것은 과정적 사고를 예증한다. 특히 시간과의 상호연결성에 관한 강조가 그것이다.³³⁾

아인슈타인은 물리학의 가장 핵심 개념인 시간과 공간, 질량과 에너지들의 관계를 재정립하였다. 즉, 고전역학에서는 시간과 공간의 절대적인 무관련성을 주장한 반면, 아인슈타인에 이르러 비로소 시간과 공간의 관련성을 인식하고 시-공간이라는 개념이 당연한 것으로 받아들여지게 되었다. 또한 질량과 에너지의 관련성을 수학적으로 그리고 현실적으로 증명하였다. 다시 말하면,

질량-에너지는 시-공간이 얼마나how 만족되었는가를 말하고, 시-공간은 질량-에너지가 어떻게how 움직이는가를 말한다. 19세기에는 질량, 운동, 시간 그리고 공간은 모두 분리된 실체로서 고려되었다. 이제, 과정적 사고에 따르면 그것들은 모두 관련되어 있고, 상호의존적이다. 질량-에너지, 시간, 그리고 공간은 운동에 의존적인 것으로 관찰하고, 공간과 시간은 질량-에너지가 존재함으로써 변한다. 따라서 시간, 공간, 질량-에너지, 운동 그리고 중력의 상호의존성이 존재한다. 그것들은 과정의 부분으로서 모두 서로 연결되어 있다.³⁴⁾

아인슈타인은 고전물리학의 범하고 있는 ‘단순정위의 오류’를 분명히 증명하였다. 아인슈타인의 특수상대성이론으로 인해 더 이상 사람들은 독립적인 시간 및 공간좌표계에서 움직이는 물체라는 생각을 버리게 되었다. 관찰자와 관찰대상이 같은 시각에 동일한 사건을 관측할 수 있다는 사고는 이제 하지 못하게 되었으며, 시간의 간격도 이제 지구에서조차도 동일하지 않다. 심지어 움직이는 물체

33) John A. Jungerman, *World in Process*, State University of New York Press, 2000, p.17

34) John A. Jungerman, *World in Process*, State University of New York Press, 2000, p.45

의 연장도 빛의 속도에 비례하여 작아진다. 즉 관찰자와 관찰대상은 동일한 관성계에 놓여있는 존재들이 아니다.

앞에서 우리는 아인슈타인의 상대성이 과연 어느 범위까지의 상대성을 말하고 있는가를 살펴보았다. 이제 화이트헤드와 아인슈타인이 주장하고 있는 상대성에 대한 차이점을 살펴보자. 아인슈타인은 빛이 진공 속에서 이동하는 속도가 불변이므로 절대적인 기준으로 제시하고 있음을 살펴보았다. 그렇다면 우리는 다음을 생각할 수 있다. : “만약 모든 인과적 영향력에 관한 제한이 빛의 속도라면, 그 영향력은 ‘공간적 분리’에서부터 ‘인과적 고립(분리isolated)’까지 타당하게 될 것이다. [더 나아가] 결정적인 분리 조건에 대한 이름으로서 ‘국소성’을 선택하는 것은 정당할 것이다.”³⁵⁾

아인슈타인의 상대성이론에서 물리계는 공간적으로 충분히 떨어져있고, 또한 그 계들은 고유한 물리적 상태를 가지고 있으며, 한 계에 관한 외부적 영향력이 다른 계에 직접적으로 미치지 않는다고 생각한다.

물리적 실체성을 가진다는 뜻은 물리적 성질과 상관없이 물리적 효과를 나타내지만, 그 자체는 물리적 조건에 영향을 받지 않는다.³⁶⁾

위에서 우리는 ‘단순정위의 오류’에 대해 살펴보았다. 화이트헤드는 이 오류가 아인슈타인의 상대성이론에도 암암리에 전제되어 있다고 생각했다. “아주 기묘하게도 이 단순정위라는 특성은 우리가 시공의 한 영역을 절대적으로 규정된 것으로 모든 상대적으로 규

35) Tim Maudlin, *Quantum Non-locality and Relativity*, Blackwell publishers Inc., 2002, p.29

36) 알베르트 아인슈타인 저, 고중숙 역, 『상대성이란 무엇인가』, 김영사, 2011, p.121

정된 것으로 모든 이것과 무관하게 성립한다.”³⁷⁾

아인슈타인의 시간과 공간의 독립성에서 시-공간의 관련성 및 질량과 에너지의 상호변환을 말하는 것은 화이트헤드의 사건이나 현실적 존재자의 관련성 개념과는 차이가 있다. 화이트헤드는 이 우주의 모든 사물들이 서로 내적·외적 영향력을 주고받는 상호관련성이 본질적인 특성이라고 이야기하고 있는 반면, 아인슈타인의 시간-공간 관계성은 빛의 속도의 불변량이라는 절대성을 유지하기 위해 관련성을 맺고 있는 것에 불과하다. 비록 아인슈타인이 “시간의 절대성, 특히 동시성의 절대성에 대한 가설을 포기하자마자 시공간 개념의 4차원성이 즉각 드러났다. 물리적 실체성을 지닌 것은 공간의 점이나 시간의 순간들이 아닌 사건 자체일 뿐이다.”³⁸⁾라고 말하고 있지만, 바로 이어서 “두 사건 사이에 성립하는 기준공간과 무관한 절대적 관계를 공간과 시간의 각각에 대해서 얻기는 불가능하며, 공간과 시간을 함께 엮어야만 얻을 수 있다.”³⁹⁾라고 말하고 있다. 또, “상대성이론은 물체가 기준공간에 대해 움직일 때 그 모양이 불변이라고 가정하지 않는다. 하지만 공간의 모든 방향은 서로 동등해야 한다.”⁴⁰⁾ 라고 말하고 있다.

즉 아인슈타인이 고전물리학이 전제하고 있는 ‘단순정위의 오류’를 부정하여, 시간과 공간의 관계성을 정립하였다. 화이트헤드는 그보다 더 나아가 “시공간의 상대성에 더하여 물질도 상호간에 내

37) A.N.화이트헤드 저, 오영환 역, 『과학과 근대세계』, 서광사, 1990, p.81

38) 알베르트 아인슈타인 저, 고중숙 역, 『상대성이란 무엇인가』, 김영사, 2011, p.84

39) 알베르트 아인슈타인 저, 고중숙 역, 『상대성이란 무엇인가』, 김영사, 2011, p.84

40) 알베르트 아인슈타인 저, 고중숙 역, 『상대성이란 무엇인가』, 김영사, 2011, p.90

재함으로써 단순 정위되지 않는 사실을 밝혔다.”⁴¹⁾

$E=MC^2$ 의 핵심주장은 ‘에너지=질량’이다 확장된 새 이론[일반상대성이론]에서는, 어느 한 지역에 있는 모든 ‘에너지=질량’이 근처이 모든 공간-시간과 연결되어 있다는 것을 중점적으로 다루고 있다. 즉 상징적으로 말하면 ‘에너지-질량=공간-시간’인 것이다.⁴²⁾

따라서 우리는 Jungerman의 다음과 같은 주장에 충분히 공감할 수 있다. : 일반상대성이론에서는 시공간과 질량-에너지는 우리가 관찰하는 중력을 만들기 위한 진행되는 과정에서 서로 연결되어 있다. 앞에서 비독립적이라고 생각되었던 개념들의 상호의존성의 또 다른 예증이다. 이것은 화이트헤드의 상대성 원리와 일치한다. 그것은 유기체의 각각의 단계는 관계의 그물망 속에서 타자에게 영향을 준다. 왜냐하면 일반상대성이론은 중력과 밀접하게 연결되어 있기 때문이다.⁴³⁾

결론적으로 아인슈타인은 특수상대성이론에서는 시간과 공간을 합쳤고, 질량과 에너지가 하나임을 말했으며, 일반상대성이론에서는 시공간과 중력(질량)의 관련성을 밝혔다. 아인슈타인은 상대성이론을 통해 자연이 서로 관계성에 크게 의존하고 있음을 드러내었다.

그러나 아직도 아인슈타인은 ‘입자로서의 실체’가 자연의 근본 요소라는 고전 물리학적 개념을 완전히 벗어나지 못하고 있다. 그러므로 우리는 “아인슈타인은 물질, 시간, 공간에 상대성 이론을 적

41) 이태호 저, 「A.N.Whitehead의 상대성원리와 범주도식」, 대구가톨릭대학교 대학원 철학과 박사학위논문, 2001, p.20

42) 데이비드 보더니스 저, 김민희 역, 『 $E=MC^2$ 』, 생각의 나무, 2003, p.274

43) John A. Jungerman, *World in Process*, State University of New York Press, 2000, p.30

용시켰지만, 화이트헤드는 모든 존재자에게 적용할 수 있도록 일반화시켜서 그의 범주도식 속에 있는 하나의 원리로 정착시켰다”⁴⁴⁾고 말할 수 있음을 알 수 있다.

5. 나가기

지금까지 화이트헤드의 과정철학의 개념으로 아인슈타인의 상대성이론을 어떻게 해석할 수 있는지를 살펴봄으로써 다음과 같은 사실을 알 수 있다.

첫째, 두 사람 모두 ‘관계’ 개념의 중요성을 인식했다는 점이다. 화이트헤드는 자연 그 자체는 바로 의미관련을 떠나서는 생각할 수 없는 ‘사건’과 ‘현실적 존재자’를 진정한 궁극적 요소라고 주장한다. 아인슈타인은 비록 물리학의 영역으로 한정되었으나, 그의 특수 상대성이론은 독립적인 개념으로 인식되어 오던 물리학 개념인 시간, 공간, 에너지를 질량을 시간-공간 및 에너지-질량이라는 분리될 수 없는 하나의 개념으로 묶어놓았다. 더 나아가 일반상대성이론에서는 질량(에너지)이 시공간에 뻗어야 뻗 수 없는 영향을 미치고 있다는 것을 증명했다. 즉 시간, 공간, 에너지, 질량간의 관계맺음을 통해서 오늘날과 같은 우주의 구조를 형성하고 있음을 말하고 있다.

두 번째, 아인슈타인과 화이트헤드의 상대성 개념이 갖고 있는 차이점에 관한 것이다. 아인슈타인이 관계의 중요성을 인식한 것은 확실했지만, ‘절대’에 대한 생각을 완전히 떨쳐버리지 못했다. 특수

44) 이태호 저, 「A.N.Whitehead의 상대성원리와 범주도식」, 대구가톨릭대학교 대학원 철학과 박사학위논문, 2001, p.35

상대성이론에서는 ‘빛’의 속도에 절대성을 부여했고, 일반상대성이론에서는 ‘질량’이 시공간의 형태를 만든다고 주장하였다. 조금 거칠게 말하면 뉴턴역학에서 시공간과 질량의 지위를 뒤집어 놓은 것에 불과하다고 볼 수도 있을 것이다. 화이트헤드는 관계의 중요성을 물리학이라는 과학의 영역이라는 한계를 벗어나 모든 만물은 서로 관계를 갖고 있음으로서 의미를 가지고 있다는 상대성 원리를 주장함으로써, 소위 말하는 철학(존재론)의 영역으로까지 확장된 주장을 펼쳤다.

세 번째, 두 사람은 자연의 실체에 대한 견해 차이를 가지고 있다. 아인슈타인은 관계의 중요성을 인식하여, 우주의 구조에 대한 인류의 사고방식을 완전히 변화시켰음에도 불구하고, 자연의 실체는 여전히 물질을 가지고 있는 무엇이라는 사고방식에서 벗어나지 못했다. 화이트헤드는 실체 개념까지도 일대 혁신적인 개념을 제시하였다. 바로 ‘사건’과 ‘현실적 존재자’이다. 그는 실체가 다른 주체에 내재한다는 주장을 했다. 이것은 물질적인 특성을 가지고 있는 존속하고 있는 실체라는 개념으로는 도저히 이해될 수 없는 주장이다.

하지만, 아인슈타인이 전통적인 실체개념을 가지고 있었다고 해서 화이트헤드보다 더 위대하지 않다고 주장할 수는 없다고 필자는 생각한다. 비록 이 글이 화이트헤드와 아인슈타인의 상대성 개념에 대한 비교이기는 하지만, 아인슈타인과 화이트헤드는 서로의 연구 영역이 동일한 지평에서 비교할 수 있는 성질의 것이 아니기 때문이다. 아인슈타인에게 철학의 존재론적인 차원을 무시했다고 비판할 수 없다. 그는 물리학자이지 철학자는 아니기 때문이다.

참고문헌

- A. N. Whitehead 지, 오영환 역, 『과학과 근대세계』, 서광사, 1990
- A. N. Whitehead 지, 오영환 역, 『과정과 실재』, 민음사, 1991
- John A. Jungerman, *World in Process*, State University of New York Press, 2000
- Tim Maudlin, *Quantum Non-locality and Relativity*, Malden : Blackwell publishers Inc, 2002
- 김희현 지, 「과정 사상의 신 이해」, 『화이트헤드 연구』 제15집, 2007
- 데이비드 보더니스 지, 김민희 역, 『E=MC²』, 생각의 나무, 2003
- 박상태 지, 「영원한 객체의 존재론적 지위」, 『화이트헤드 연구』 제7집, 2003
- 베리 파커 지, 이충환 역, 『상대적으로 쉬운 상대성이론』, (주)양문, 2002
- 아이작 뉴턴 지, 조경철 역, 『프린시피아 I』, 서해문집, 1999
- 알베르트 아인슈타인 지, 고중숙 역, 『상대성이란 무엇인가』, 김영사, 2011
- 윌리엄 크로퍼 지, 김희봉 역, 『위대한 물리학자 4』, 사이언스 북스, 2007
- 이동희 지, 「주희와 화이트헤드의 형이상학적 신관 비교」, 『화이트헤드 연구』 제20집, 2010
- 이태호 지, 「A.N.Whitehead의 상대성원리와 범주도식」, 대구가톨릭대학교 대학원 철학과 박사학위논문, 2001
- 존 S. 릭턴 지, 염영록 역, 『1905 아인슈타인에게 무슨 일이 일어났나』, 랜덤하우스 중앙, 2006
- 최종덕 지, 「A.N. Whitehead의 관계성의 개념에 관한 연구」, 연세대학교 철학과 석사논문, 1983

[Abstract]

Relativity of Einstein considered at a point of view of the Process Philosophy

Yim, Jin-a (Kyungpook National Univ.)

It examined how you could interpret a principle of relativity of Einstein in a concept of the process philosophy of white head. We can get three kinds of conclusions.

It is the point that recognized the magnitude of the 'relation' with both for an essential figure naturally first. When it is an element of the true ultimate, Whitehead insists on 'event' and 'actual entity' that it cannot think about itself when it right leaves the meaning significance. Einstein was limited in a physical field, his special theory of relativity tied up the time-space, energy-mass. It went step further and proved that mass (energy) had influence that it could not separate on the time-space in the general theory of relativity.

In other words, it can tell you that it is to have formed a structure of the universe that seems to be today through space, energy, an end between the mass of relationships at time.

The second, thing about the different point that a relativity concept of Whitehead has with Einstein. It was certain that Einstein recognized the magnitude of relations, but it completely wiped out a thought for 'absoluteness' and was not able to leave. It gave absoluteness to velocity of 'light' in the special theory of relativity and 'mass' in the general theory of relativity. It expanded an extended claim to the area of

so-called philosophy (ontology) to speak by insisting on the theory of relativity to have a meaning because white head got away from the limitation called the scientific field called the physics in the magnitude of relations, and all things had relations each other.

The third, two people have a difference of the point of view for the substance of nature. Though Einstein recognized the magnitude of relations and completely changed a way of thinking of the universe for the structure of the universe, the substance of nature was not able to get away from what way of thinking that had a material as ever. Whitehead showed a concept innovative (the whole area) to an entity concept in a lifetime. It is 'event' and 'actual entity' immediately. He did a claim that substance was inherent in a different subject. This is the claim that cannot be possibly understood in the concept called continuing substance having a material.

Key-words: Einstein's Theory of Relativity, Whitehead's Principle of Relativity, Relation, Absoluteness, Event, Actual entity.

접수일: 2011년 11월 5일

심사 기간: 2011년 11월 21일-2011년 12월 9일

게재확정일: 2011년 12월 23일

경험주의의 세 가지 양태: 최한기, 듀이, 화이트헤드

장 원 석 (한국학 중앙 연구원)

【한글요약】

이 논문은 19-20세기 초 기존의 철학을 비판하면서 “경험 철학”을 제시한 대표적 철학자인 최한기(1803-1879), 존 듀이(1859-1952) 알프레드 노스 화이트헤드 (1861-1947)의 경험 의 범주를 어떻게 이해하였고 그 위에서 어떤 새로운 철학의 구상을 했는지를 논구한다. 이 연구를 통해 세 철학자들이 공유한 통찰을 통해 현대철학의 중요한 흐름인 경험주의 철학의 핵심을 음미 하면서, 서로의 차이를 확인하여 세 가지 경험주의의 세부적인 분기도 인식하고자 한다. 궁극적으로 세 경험주의자가 구상한 새로운 철학의 프로젝트의 음미를 통해 새로운 철학의 역할에 대한 생각을 가다듬을 기회를 갖고자 한다.

최한기, 화이트헤드, 듀이는 경험이 주객의 분리를 넘어선 유기적 에너지의 표현이라는데 공통된 통찰을 보여 준다. 특히 자연과 연속성을 지닌 경험의 일반적 기술을 시도하였으며 이는 화이트헤드와 듀이의 형이상학, 최한기의 기학의 중요임무였다.

화이트헤드와 듀이는 유기체와 자연에서 발견되는 추상화가 가져오는 폐해를 철학의 재건을 통해 치유하려는 의도를 지녔다. 상관적 사유의 전통에 깊게 뿌리 박은 최한기는 추상화에 대한 명백한 인식화이트헤드와 듀이는 모두 추상화가 가져 올 수 있는 위험성을 인식하고 있었기에 스스로의 철학적 구축작업이 양날을 가진 칼 임을 깨닫고 있었다. 화이트헤드는 수학적 논리에서 빌어온 모델을 중심으로 주어술어 관계를 넘어 다항적 관계를 기술 하는 작업을 통해, 그리고 추상화된 개념과 개념 사이의 관계성을 의미하는 합리화(rationalization)를 통해 이를 방지하려 하였다. 듀이는 경험으로 귀환하는 경험적 방법론을 통해 그의 도구주의적 철학을 전문 철학자에서 보통사람에게 돌려주려고 하였다. 그에 비해 최한기의 당면 문제는 비추상학적 개념이 기와

추상화로 이룩된 서구과학의 지식의 관계문제였다. 그는 경험과 추측이라는 유교 전통 속에 깊이 뿌리박힌 그러나 명시되지 않은 추리과정을 드러내는데 성공하였으나 이러한 구체성의 인식 방법이 서구근대 과학의 이론적 추상적 보편적 지식과 연결 되는 고리를 찾아내지는 못하였다.

그들은 경험이라는 범주를 개척한 새로운 철학의 예언자들이었으나 그들이 기초로 한 모델과 관심영역은 차이가 있었다. 만일 경험철학이 제일원인에서 연역되는 거대담론이나 닫혀진 모델이 아니라 철학자 개인의 문화, 관심에 따라 상대적으로 구성되는 내러티브라는 것을 인정하면 이 세 가지 경험주의 철학자들의 모델이 공존할 수 있음은 물론이며 더 다양하고 많은 철학적 청중에게 경험주의적 자극을 줄 것이다.

[주요어] 화이트헤드, 존 듀이, 최한기, 경험철학, 추상화, 철학의 역할

1. 들어가면서

최한기(1803-1879), 존 듀이(1859-1952) 알프레드 노스 화이트헤드 (1861-1847) 는 19-20세기 초 기존의 철학을 비판하면서 “경험 철학”을 제시한 대표적 철학자 들이다. 최한기는 서구 문물을 긍정적인 태도로 받아들였고 경험과 추측을 기초로 주자학 등 기존 학문을 中古之學으로 부르면서 이들은 형체가 없는 것을 숭상하며 이들의 주장은 증험이 불가능하다고 비판하면서 새로운 학문 氣學을 건설하려 하였다. 화이트헤드는 수학자이자 이론 물리학자로서 과학적 유물론을 비롯 당대의 철학 사조들이 “잘못 놓여진 구체성의 오류 (the Fallacy of Misplaced Concreteness)”를 범하고 있다고 비판하였으며 세계를 유동과 과정의 관점에서 이해하는 유기체 철학이라는 방대한 형이상학 체계를 구축하였다. 존 듀이는 이제 까지 철학적 사유는 유기체의 한 요소를 추상화 하고 거기에 의미를 부

여 하여 한 요소를 모든 실재와 지식의 근거와 원인으로 만들어 버리는 “철학적 오류 (the Philosophical Fallacy)”를 저지르고 있다고 비판하면서 그의 도구주의적 철학을 구성하였다. 화이트헤드가 18세, 듀이가 20세 때 최한기가 별세했으니 이들은 동시대 철학자들이다. 그러나 필자는 세 철학자들은 비슷한 시기에 철학자로 활동한 한 것 이상의 철학적 공통점을 지니고 있다고 주장한다. 그것은 경험이라는 범주를 관계적인 범주로 재구성하면서 추상화에 따른 철학적 오류를 경계 하였으며 이에 대응하기 위해 새로운 철학들을 확립하였다고 할 수 있다.

물론 세 철학자는 각자 놓인 역사적 철학적 맥락에 따라 독특한 용어와 문제의식으로 이 과제를 수행하였다. 흥미로운 것은 이들 사이에 직접 간접적인 상호 평가이다. 최한기는 화이트헤드나 듀이를 접하지는 못했지만 서양의 종교와 과학을 이해하려고 하면서, 특히 서양 과학의 성과를 추측이라고 하는 동양 전통의 인식활동에 통합시키려고 했다. 듀이는 1919년-1921년까지 신 문화운동이 휩쓰는 중국을 방문하면서 “제 2의 공자”라는 칭호를 들으면서 중국 전통에 대해 음미할 기회를 가졌고 중국 지성과 민중들과 교류하였다. 듀이는 화이트헤드에 대한 논평을 제법 체계적으로 남겼다. 대표적으로 1937년 *Philosophical Review*에 실린 “Whitehead’s Philosophy”라는 논평을 통해 그의 유기체 철학에 대한 견해를 밝히고 있다. 1941년 Paul Arthur Schilpp이 편집한 *The Philosophy of Alfred North Whitehead*에 존 듀이는 *The Philosophy of Whitehead*를 통해 그는 다시 화이트헤드론을 펼친다. “유기체철학의 일반적 위치는 서아시아나 유럽 사상 보다는 인도 혹은 중국 사상 학파와 보다 유사하다. 인도 중국 사상학파는 은 과정을 궁극적으로 여기며, 서아시아나 유럽사상은 사실을 궁극적으로 여긴다

.”¹⁾는 화이트헤드의 말은 널리 알려져 있으나 그가 구체적인 유교 전통을 어떻게 이해했는지는 그 만큼 잘 알려져 있지 않다. 그가 남긴 어록이나 단편을 통해 추측해 볼 때, 그는 비 서구 철학에 대해 진지한 관심을 가지지 않은 것으로 보인다. 그는 프래그머티즘 철학자 윌리엄 제임스를 그의 철학의 중요한 증거 틀로 사용하고 있지만 존 듀이에 대해서는 체계적인 논평이라기 보다는 단편적인 상념을 남기고 있다. 이 논문은 세 철학자들의 상호견해를 살펴 보면서 세 가지 경험주의 철학에 대해서 유사성 만큼 차이에도 주목하려고 한다.

결국 필자는 이 연구를 통해 세 철학자들이 공유한 통찰을 통해 현대철학의 중요한 흐름인 경험주의 철학의 핵심을 다시 한번 음미 하려고 한다. 서로의 차이를 통해 세 가지 경험주의의 세부적인 분기도 인식하면서, 서로의 견해에서 각자를 위한 발전을 계기로 삼을 것은 없는가를 살펴 보고자 한다. 그리고 궁극적으로 세 경험주의자가 구상한 새로운 철학의 프로젝트의 의미를 통해 새로운 철학의 역할에 대한 생각을 가다듬을 기회를 갖고자 한다.

2. 존 듀이의 경험, 철학적 오류와 철학

듀이의 주저 *Experience and Nature* (1925), *Art as Experience* (1934), *Experience and Education* (1938)에서 보듯 경험은 듀이에게 핵심적 위치를 지닌다. 듀이에게 경험은 주관과 객관, 사실과

1) A.N.Whitehead, *Process and Reality*, corrected edition, edited by David Ray Griffin and Donald W.. Sherburn. New York: The Free Press. p.7

가치의 분리라는 이원론 철학 전통의 개념으로 파악되지 않는, 유기체의 환경의 상호 교섭을 다양한 차원에서 포괄적으로 나타내는 용어이다. 영국 경험주의 철학에서 경험은 수동적 관찰자가 몰가치한 대상을 감각적으로 반영하는 개념이라고 한다면, 듀이의 경험이란 삶의 체험 (life-experience)이며 우리가 일상생활에서 느끼고 살아가는 복합적 체험 그 자체를 일컫는 것이다. 그것은 현실의 여러 맥락과 연결 되어 있는 감정과 질적인 요소로 가득한 복합체이다. 그는 셰익스피어의 연극 오셀로에서 비극의 모티브가 된 손수건을 비유로 든다.

생리학자는 오셀로의 손수건 발견을 특정한 빛의 조건 아래서의 색깔, 시야의 특정 관점에서 파악된 형태로 환원 시킬지 모른다. 그러나 실제의 경험은 지난 과거와 앞날의 예감으로 가득 차 있다: 거기에는 사랑, 질투, 증오가 가득하며 지나간 좋았던 관계의 기억과 운명적인 비극적 사태가 예견되고 있다.”²⁾

듀이는 경험을 함과 겪음 (doing and undergoing)이라고 규정하며 유기체가 환경과의 교섭에서 일어나는 능동적 작용과 수동적 작용을 모두 포괄하는 개념으로 확장시킨다. 유기체는 환경을 변화시키며 그 변화된 환경은 다시 유기체의 영향을 미친다. 이 과정에서 유기체가 변화하는 환경에서 스스로의 생존과 복지를 증가시키려는 작용, 추측 (inference)이 강조된다. 듀이는 사유와 경험이 이원론적으로 분리 되지 않으며 경험은 추측으로 충만해 있다고 말한다. “주어진 사실을 아직 주어지지 않은 것의 상징으로 이용”하는 능력인 추측은 인간이 자신의 복지의 향상을 위해 과거에 축

2) John Dewey, *The Later Works*, . ed. Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press. 1981 1:368

적된 경험에 토대하여 미래에 환경을 변화 시키려는 반성적 지성(reflective intelligence)의 핵심이다. 반성적 지성은 경험에 다시 반영됨으로써 경험은 더욱 풍부해지고, 신뢰할 만한 것이 되고 예측 가능 해진다.

듀이는 유기체와 환경의 복합적 상호 관계에서 한 요소를 추상화 하고 이를 실재와 지식의 원인과 근거로 절대적으로 취급하는 것을 철학자들의 주된 오류라고 지적한다. 그는 이를 철학적 오류(the Philosophical Fallacy)라고 부른다. 인격, 자아, 주체 등은 사회적, 유기적으로 복잡한 과정에서 출현한 최종 결과물일 뿐이다. 이 최종의 결과를 이 결과를 원인으로 착각하는 오류를 수많은 철학자들이 범해 왔다고 주장한다. 예를 들어 듀이는 출현하는 마음(emergent mind)란 개념을 이야기 하면서 우리는 마음이 있음으로 느끼고 의사소통 하는 것이 아니라 느끼고 의사소통하는 과정을 통해 마음은 탄생하는 것이라고 말한다. 이제 까지 그가 마음을 철학적 추상물로 여기고 사변적인 탐구를 해온 전통 철학을 비판할 때 바로 이런 철학적 오류의 대표적인 예를 들고 있는 것이다.

듀이에게 추상화 된 개념은 선형적으로 주어진 것이 아니며 절대적 가치를 지니지 않는다. 경험을 통해 그 적절함과 정확성을 검증 받아 타당성이 한시적으로 인정된 유용한 도구적 위치를 지닐 뿐이다. 듀이의 유기체-환경의 상호작용 철학에서 개념과 반성적 사유는 언제나 경험에서 시작하여 일상의 경험으로 귀환하는 순환(circuit) 과정의 일부를 이루는 것이다. 이런 경험-반성적-경험의 경험적 방법론의 테스트를 거치지 않은 추상 개념은 현실과 유리된 전문 철학자들의 여기로 타락하게 되는 것이다.

듀이는 제일 원인 혹은 사물의 영원한 본질을 발견하려는 서구의 형이상학 전통에 대해 강력히 비판한다. 듀이에게 존재의 일반

적 성질 (Generic Traits of Existence)을 기술하는 형이상학은 기존의 형이상학과 달리 반 환원주의적이며 다른 지식보다 우월한 “제일 철학”이 아니다. 그의 형이상학 기술은 실제 사물 고정적 성질을 다루는 것이 아니라 기능, 과정, 진화, 발전 단계를 통해서 파악된 과정 형이상학(process metaphysics)인 것이다. 듀이는 추상화된 종교, 윤리, 과학, 예술 등 분과 학문의 대상을 가로지르는 존재의 일반적 성질을 묘사하는 반성적 작업으로 형이상학을 새로이 규정한다. 그는 각기 경험의 다른 측면을 추상화 하는 학문적 문화적 이원론을 비판하면서 철학은 문화에 대한 통합적 비전을 제시하는 역할을 자임해야 한다고 주장한다. 그것은 통합적 경험에 내재하는 자연적인 선을 증대 시키는 가치 판단의 역할이다. 그는 이 역할을 하는 철학을 “비판으로서 철학 (Philosophy as Criticism)”이라고 불렀다. 문화적 활동에 포괄적인 판단과 평가를 하여 선과 가치를 증대 시키는 철학은 우리의 삶의 체험이 요행이나 운명의 힘에서 벗어나서 인간의 의식적 자유와 예측 가능한 형태로 더 잘 살게 하기 위한 지혜의 발동이다.

듀이는 그의 철학적 작업을 하나의 내러티브로 묘사하기도 했다. 그 이야기에는 피와 정열을 지닌 진짜 사람이 등장하고 경험에 의해 세계에 참여한 인간의 연결이 드러나며 모든 종류의 선을 증대 시키는 구성을 가진 과학을 포함한 모든 종류의 예술이 사용되는 내러티브이다.

철학적 담론은 과학과 문학 담론, 모두의 성질을 가지고 있다. 문학과 같이 철학적 담론은, 경험에 현존하는 의미를 보다 강렬하고 올바르게 음미하는데 관심을 가진, 삶과 자연에 대한 언급이다.³⁾

경험의 직접적이고 미학적 요소를 고려할 때 그는 시야 말로 철학의 가장 높은 표현이라고 언급한다.

물질적 과다 속에서 절망을 노래하고 가장 암울한 어둠에서 희망을 노래하는 시인은 자연의 진정한 형이상학자이다.⁴⁾

듀이가 강조하는 철학이 갖는 원래의 미학적 성격, 구체적이고 직접적 경험을 불러일으키는 시에 대한 주목 등은 상황적, 미학적 성격을 지닌 동양 철학의 내러티브들과 시의 미적 시상으로 세계를 설득하는 신이라고 설파한 화이트헤드의 설명을 상기시킨다.

4. 듀이의 화이트헤드 평가

듀이는 화이트헤드의 철학, 특히 자연과 인간을 통일적으로 설명하는 경험 개념에 주목하면서 이를 “혁명적”인 것으로 평가한다. 듀이가 지적하는 것은 화이트헤드가 철학적 방법이, 경험과 관찰의 요소를 포함한다고 하지만, 수학적 방법론을 모델로 한 것이며 이는 전통적인 합리주의의 방법론에 귀착될 위험을 내포하고 있다는 것이다. 화이트헤드는 수학자가 논지를 전개하듯, 우선 논리적으로 필요 충분한 독립적인 정의나 공준을 확립한 후 이들의 관계를 정합적이고 필연적인 것으로 구성한다. 이는 직접적 경험을 해석하는 형태론적(morphological), 정체적(static) 모델이 될 수밖에 없다고

3) John Dewey, *The Middle Works*. ed. Jo Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press. 1976 1:304

4) John Dewey, *The Later Works*. 1:268-69

본다. 듀이는 직접적 경험을 해석하는 다른 방법이 열려 있다고 본다. 즉 수학적 방법론 대신, 관찰과 실험에 기반을 둔 자연주의적 모델을 제시하면서, 이 모델에서 경험의 탐구에서 발생하는 개념의 구분은 다만 기능적인 것에 그친다고 말한다.

나는 화이트헤드의 난점이 그의 경험 개념에서 온다고 생각하지 않는다. 난점은 커녕, 기존 철학의 전통과 언어로부터 철학적 상상력의 이유 있는 해방을 가져온 점을 고려하면 나에게 이 개념은 대단히 명철하고 생산적인 것으로 보인다. 난점은 요소들을 결합시키는데 필요한 매개 구조로부터 나오는 것 같다. 이 매개 구조는 (개념이) 원래 독립적이라는 가정 때문에 생기는 것이지 경험 자체에 내재한 목적에 기능적으로 연결되며 나타날 때는 필요하지 않는 것이다.⁵⁾

듀이는 1941년 출판된 *Library of Living Philosophers* 시리즈의 *The Philosophy of Alfred North Whitehead* 중 “*Philosophy of Whitehead*”라는 논문에서 그는 다시 한번 화이트헤드의 철학을 논한다. 우선 그는 화이트헤드 철학을 비판하는 대부분 논지에 대해서 동의하지 않는다고 말한다. 화이트헤드 철학이 주객 이원론을 거부하고 경험의 일반성을 추구하는 기본 정조에 대해 그는 누구보다도 긍정적이다. 그의 철학과 화이트헤드의 철학은 경험과 자연의 상호성을 인정하고 이를 논구하는 것이 철학의 임무라고 생각하는 측면에서 “나중에 어느 곳에서 갈라지건 간에 우리 둘의 배경이나 출발점은 동일”⁶⁾하다고 말한다. 그가 불만을 갖는 곳은 화이

5) Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander Ed., *The Essential Dewey*, Vol.2 *Ethics, Logic, Psychology*. p.420. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. p.998

6) John Dewey, *The Later Works* 14:125

트헤드가 철학이란 우리의 경험의 모든 요소가 해석될 수 있는 일반적 관념의 정합적, 논리적, 필연적 시스템을 구축하는 것이라고 말할 때이다. 또 화이트헤드가 플라톤의 7개의 개념을 말하면서, 철학을 이 관념들의 수정으로부터 정합적인 시스템을 얻으려는 노력으로 규정할 때이다. 듀이는 철저하고 체계적인 경험 철학은 반드시 그 자체가 경험의 형식으로 다루어져야 한다고 말하며 경험을 설명하고 보고하는 것 뿐 아니라 경험에 내재한 선을 판별하고 증가시키는 실험적 노력이 되어야 한다고 말한다.

(화이트헤드)는 후대 철학들이 추구해야 할 새로운 길을 개척했으며, 그는 물리적 경험과 인간의 경험의 관찰 가능한 사실을 결합 시킴으로서 이를 완성 시켰다. 그 결과는 모든 철학적 주제에 대해 거의 비교가 불가능할 정도의 시사점을 제시할 수 있었던 것이다... 그러나 내가 확신하지 못하는 것은 그는 수학과 그가 영향을 받은 전통 철학자에 대한 지나친 헌사를 결합함으로써 그가 개척한 그 길을 스스로 막아버리거나 스스로 돌아가고 있지 않냐는 것이다. 7)

5. 화이트헤드의 경험과 철학

7) Ibid, p.139

듀이의 비판에 대해 서번은, 화이트헤드 철학과 듀이 철학과의 상통성은 인정하지만 화이트헤드 자신이 수학적 방법론을 비판해 왔음을 지적하면서 화이트헤드를 옹호하고 있다. Donald W. Sherburne "Whitehead and Dewey on Experience and System," *Frontiers in American Philosophy*, edited by Robert W. Burch and Herman J. Saatkamp, Jr., Volume I, Texas A&M University Press, 1992, p. 95-101.

화이트헤드의 경험은 감각기관에 나타난 것도 아니며 우리의 의식 속에서 파악된 것도 아닌, 자체로서 해석을 필요로 하는 복합적이고 전체적인 사실적 계기이다.

최종적 사실은 ..현실적 존재이다. 이 현실적 계기는 경험의 방울이며 복합적이고 상호 의존적이다.⁸⁾

그는 이 경험의 단위인 사실적 계기를 넘어선 어떠한 실재를 인정하지 않는다는 점에서 경험의 연속을 인정하는 일원론자이다. 사실적 계기는 생성하며 소멸하는 역동적 과정이며 이것이 다른 과정에 의해 전이된다. 이러한 사실적 계기의 연결성은 화이트헤드의 형이상학이 기술하는 주요 사실이다. 창조성(Creativity)는, 외부에서 사실적 계기에 부여된 기능이 아니라, 경험의 단위인 사실적 계기의 내적 구성물이다. 즉 사실적 계기는 자기원인적인 것이다.

화이트헤드는 주어-서술어, 주체-객체, 실체-속성의 익숙한 이분법으로 세계를 인식 할 때 사실 그 지각은 구체적이고 직접적 경험과 구분되는 추상 관념이라고 지적했다. 그것은 의식적이고 감각기관에 나타난 추상이며, 그는 추상을 구체적인 경험으로 오인하는 오류를 “잘못 놓여진 구체성의 오류 (the Fallacy of Misplaced Concreteness)”라고 불렀다.

우리의 직접적 경험에서 감지된 자연 안에는 이러한 단순 정위의 성질을 보유한 어떠한 요소도 존재 하지 않는다. (대신) 추상화의 과정으로 인해 우리는 한 측면으로는 단순 정위된 물질과 한 측면으로는 정신이라는 추상물에 도달하게 되는 것이다. 이러한 심각한 문제는 내가 지칭한 바 “잘못 놓여진 구체성의 오류”의 한

8) A.N.Whitehead, Process and Reality. p 18

사례인 것이다.⁹⁾ .

그는 전체적이고 복합적인 경험의 일면을 치환시킨 추상화가 유용하면서도 위험하다고 생각했다. 추상은 의식의 성장을 가져오기도 하지만 종종 그것은 경험의 전체성을 잃어버리고, 이를 파괴하고 인류를 퇴보시킨다. 추상은 그것을 낳은 미적 가치 달성에 대한 적절한 연관성을 지니고 있을 때 비로소 인류의 성장과 경험과 의식의 고양과 활력에 공헌하게 된다.

그는 철학의 임무는 우리 경험에 현존하는 온전한 사실(complete fact)을 파악함으로써 추상화의 한계를 보여주고자 하는데 있다고 생각한다. 이는 그가 철학의 역할을 “추상화 비판(Critics of Abstractions)”¹⁰⁾으로 규정한 이유이다.

그 관점에서 그는 우리의 경험의 모든 요소가 해석될 수 있는 일반적 개념의 정합적, 논리적, 필연적 시스템을 사변철학이라는 이름으로 구축하려고 하였다. 그는 형이상학이란 실천적 세부사항의 모든 것에 적용 될 수 있는 일반적 기술이라고 규정한다.¹¹⁾

6. 화이트헤드의 중국문명과 듀이 평가

화이트헤드가 듀이와 공자에 대해 체계적으로 논한 곳은 찾아보

9) A.N.Whitehead, . An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge (2nd ed.). Cambridge:Cambridge University Press.1925 [1919]

10) A.N.Whitehead, Science and Modern World.New York: The MacMillan Company.1950 p. 86, p.126-127,

11) A.N.Whitehead, PR. p. 13

기 힘들다. 대화의 단편과 논지를 위해 사용한 예 등에서 몇 사례를 찾을 수 있을 뿐이다. 긍정적으로 사용한 것은 서문에 인용한 유기체 철학과 동양사상의 과정 지향성에 대한 언급이 있지만, 긍정적인 맥락보다는 부정적으로 언급된다.

내가 이전에 중국 문명의 정체성에 대해 말한 적이 있을 것입니다...그 이유를 알려면 공자를 읽으십시오. 공자를 이해하고 싶다면 듀이를 읽으십시오. 듀이를 이해하고 싶다면 공자를 읽으십시오.¹²⁾

화이트헤드는 여기서 듀이와 공자에게 문명의 정체성의 원인을 돌리면서 그들의 철학을 단순한 사실을 넘어선 궁극적 원인을 추구하는 관념의 모험을 추구하는데 실패함으로써 결국 문명의 발전에 저해했다고 언급한다. 그에 따르면 중국은 나침반을 발명했지만 왜 침이 북쪽을 가리키는가에 대한 궁극적 의문을 방지 했으며, 더 이상 의문을 가지지 않았다. 그는 오랫동안 유용성을 인정받지 못한 수학과 같은 학문은 실용 주의자들은 무시하지만, 문명의 모험을 위해 반드시 필요한 것이라고 암시하고 있다. 중국 문명 정체론과 듀이의 철학에 대한 같은 패턴의 비판은 반복되어 나타난다. ¹³⁾

위에서 보듯 화이트헤드의 동양에 대한 지식이 아시아 정체론/서구 진보론의 19세기 패러다임에 머물러 있는 것이 사실이다.¹⁴⁾ 위

12) Lucien Price. Dialogue of Alfred North Whitehead, p.173. New Hampshire:Nonpareil Book. 2001

13) Ibid, p. 251, 334

14) 루시앵 프라이스의 Dialogue of Alfred North Whitehead의 곳곳에 나타난 화이트헤드의 불교에 대한 견해 역시 그의 아시아 문화에 대한 이런 관점을 반영하고 있다. 그는 불교가 “도피의 종교 (p.186)”이며 “효과 없는 수동적인 명상” (p.297)에 빠지게 한다고 한다. 공자를 논평 할 때와 비슷하게 역시 불교를 사회의 정체를 유발하는 종교의 하나로 묘사하고 있다.

언급이 나온 1941년에도 이런 인식을 일부 서구 지식인들이 공유하고 있었던 것은 사실이지만, 중국 문명의 지식과 평가에 관한 한 화이트헤드는 1922년 *La religion des Chinois* 에서 중국 종교 연구를 통해 사변적 사유가 아닌 상관적 사유를 중국 문명의 특질로 나타내며, 서구의 추상적 사유가 아닌 중국문명의 사유형태의 가치에 주목한 마르셀 그라네 (Marcel Granet, 1884-1940)는 물론 1939년에 이미 동양 철학의 특성을 미분화된 미학적 연속체 (undifferentiated aesthetic continuum)로 묘사하며 동양 전통이 서양 전통에 비해 철저히 경험주의적임을 주장한 그의 동료이자 제자인 노드롭 (Filmer S.C. Northrop, 1893-1992)에 비해 서구 중심적이라고 할 수 있다. 그의 사후, 화이트헤드 철학의 발전이 그가 정체된 문명의 일부로 생각한 동양 철학과의 비교 연구에 의해 크게 진흥된 것은 아이러니라 할 것이다.

그의 듀이에 대한 평가는 체계적 서술은 아니지만 듀이의 실용주의를 형이상학적 모험을 방기한 철학으로 이해한 듯 하다. 그러면서 비실용적인 수학이 인류문명과 철학 발전에 공헌한 바를 언급하는 것은 흥미롭다. 바로 듀이는 수학적 모델의 적용이 화이트헤드적 경험철학의 약점으로 지적했기 때문이다. 화이트헤드는 명시적으로 연역법, 즉 수학적 방법론의 철학의 무리한 적용이 독단주의와 확실성에 대한 그릇된 신념을 불러와 철학을 비효과적으로 이끈 이유의 하나라고 비판한다.

철학적 방법론은 수학적 모범을 따르면서 그 효과가 감소되었다. 수학의 주요 방법이 연역법이라면, 철학의 주요 방법은 기술적 일반화라고 할 수 있다. 수학의 영향으로 연역법은, 일반성의 범위

(p.186,297) 이후

를 시험하는 본질적으로 보조적인 검증방법이라는 위치를 점하는 대신, 철학의 모범적 방법으로 잘못 자리 잡게 되었다.¹⁵⁾

그러나 연역법이 아닌 보다 포괄적인 개념으로 수학을 이야기 할 때 그는, 시는 운율과, 철학은 수학적 패턴과 제휴하는 것이라고 규정하며 그의 형이상학에서 합리화 과정이 수학과 깊은 관련이 있음을 암시하고 있다.¹⁶⁾

7. 최한기의 경험과 氣學

최한기는 經驗이란 단어에 철학적 중요성을 부여하여, 의식적으로 철학의 핵심적인 범주로 사용한 최초의 한국인으로 명명할 만하다. 경험이란 언어는 동시대 문헌에서 자주 등장하는 단어지만 최한기의 저술에서처럼 집중적으로, 철학적 중요성을 가지고 사용된 경우는 없었다. 박종홍은 최한기에 대한 논문에서 그를 영국 경험주의자와 유사하다는 추론을 제시하였으나¹⁷⁾ 영국 경험주의자의 경험은 최한기의 경험의 개념과 큰 차이를 보여준다. 영국 경험주의자의 경험이 감각주의적이며 정태적 지식의 흡수에 제한된 개념이라면 최한기의 경험은 만물을 구성하는 심리 물질적 에너지

15) A.N.Whitehead, PR. p.10

16) A.N.Whitehead, Modes of Thought, p.174. New York:Free Press. 1968 화이트헤드의 초기 수학과 후기 형이상학의 연관에 대한 수학자들의 연구는 Granville C.Henry and Robert J.Valenza, "Whitehead's Early Period of Mathematics" Process Studies Vol.22/no.1. 1993 을 보라.

17) 박종홍, "최한기의 과학적인 철학사상" 박종홍 전집 5권 p.307 (서울:형설출판사, 1988)

인 氣의 개념과 긴밀하게 연결 되어 있으며 이 경험 에너지의 축적은 인간의 성장에 핵심적인 역할을 한다. 감각주의자들의 경험의 개념이 사물과 자연이 인간의 감각기관에 기록되는 수동적 활동을 언급한다면 최한기의 경험은 변혁적 (transformative)이다. 경험의 축적은 그 사람으로 하여금 특별한 상황에 대처하는 능력의 名人으로 만들어준다. 입의 경험의 축적은 음식 맛을 맛보는 것을 넘어서 시의 적절한 말을 구사하는 웅변가를 탄생 시킨다. 눈의 경험의 축적은 사물을 바라보는 것을 넘어서 인간의 가능성을 식별해 선별 할 수 있는 眼目을 가지는 인간을 탄생 시킨다. 현대 한국어의 용례에서 “우리는 경험이 풍부한 정치인을 원한다”고 할 때 그 정치인은 감각 기관의 뛰어난이 아니라 그의 능숙함, 공정함 등 능력이 포괄적으로 성숙한 인간을 의미하는 것처럼, 최한기에게 경험의 축적은 인간과 환경의 상호 변혁과 이에 따른 인간의 성장을 의미한다.¹⁸⁾ 최한기는 유기체가 환경과 상호 작용하여 최적의 상태를 만들어가는 패턴을 추측이라고 불렀다. 그는 동물이 자연환경에 적응하여 유기체와 환경의 조화로운 관계를 이루는 것도 추측의 작용이라고 보았다.

모든 동물은 다 거처와 습관에 따라 추측이 생긴다. 혈거 하는 동물은 비가 올 것을 알고, 동지에 사는 동물은 바람 불 것을 알고, 개는 늘 보는 사람에게 짖지 않고, 말은 먹여 주는 사람을 능히 안다. 사람이나 사물이 함께 가지고 있어서 만고에 통하고 천지 어디서나 변하지 않는 것을 변하지 않는 도라고 한다. 그 변치 않는 도를 가진 사람은 사물을 헤아릴 수 있고, 사물은 사람을 헤아릴 수 있다. ¹⁹⁾

18) Wonsuk Chang, “Cho’e Han-ki’s Confucian Philosophy of Experience.” in the *Philosophy of East and West* Vol.62. no.2. 2012 (Forthcoming)

인간의 경우 기존의 경험의 영역으로부터 새로운 경험에 투사하여 새롭게 경험을 넓혀 가는 推己及人の 擴而充之의 과정을 추측이라는 규정하고 철학의 핵심으로 삼았다. 그에게 경험을 얻는다는 과정은, 기로 충만한 몸과 감각기관인 근원으로부터 마주치는 사건과 사물인 목적을 목적으로 하는 연속적이며 유비적인 전이로 이해된다. 이러한 기의 상관적인 연장이 바로 推測이라는 개념이다.

그는 주체와 객체를 포괄하여 만물을 구성하는 질료인 氣에 대해 극소수의 사람만 인식하고 있지 대부분의 사람들은 잘 모르고 있다고 언급한다. 다만 민중들은 기를 잘 알지 못하지만 이에 따라서 일상생활을 영위하고 있다고 한다. 기는 색깔, 냄새, 온도, 장소에 따라 스스로의 형태를 변화 시켜 드러나는 변화하는 에너지로 규정된다. 이는 사실과 가치, 인식과 느낌, 주체와 객체, 마음과 몸, 이론과 실천의 연속성을 상징하는 비이원론적 에너지이다. 최한기는 流行之理라는 개념으로 기의 과정성과 유동성을 표시한다. 또, 그는 기의 자발적, 변혁적, 창조적 기능을 강조하면서 가톨릭 신학을 비판한다. 최한기의 기가 지식과 경험의 유일한 뿌리임을 강조하는 자연주의적 입장에서 자연의 과정에 외재하면서 이에 대한 존재의 근원을 상징하는 아리스토텔레스 적인 telos, anima, edios와 같은 개념들은 비판의 대상이 되는 것이다. 그에게서 추측과 지식은 현상 배후에 있는 실재를 파악하는 행위가 아니라 유동 하는 환경 속에서 최적의 해결을 발견하는 유기체의 작용인 것이다.

19) 一切動作之物。皆因所處所習而推測生焉。穴居者知雨。巢居者知風。狗不吠常見人。馬能識常飼者。人物所共有。通萬古達六合而所不異者。謂之常道。能有其常者。爲人而能測物。替物而能測人。然常見之物。異於稀見之物。稀見之物。又異於不見之物。 <動作物推測> 推測錄

세계적으로 독립된 선형적으로 설계된 질서가 있다는 서양의 이원론적 이성주의적 가정 이래 이의 질서를 이성적으로 파악하려는 서양의 지적 전통에 비해 동양의 전통은 세계는 연속적이며 구체적인 일원론의 가정 이래서 철학적 담론은 사회적(social), 수행적(performative)인 기능을 성격을 지녀왔다. 그가 구축하려는 氣學은 기를 자연 사회 인간의 현상을 기의 표현으로 가정하고 유가의 수기 치인의 정치 사회적 이상의 가치 위에서 파악한 담론이다. 그는 학문을 민생에 보탬이 되는 것과 민사에 해가 되는 것 그리고 백성의 삶에 무해 무익한 것으로 나누고, 기학은 고급의 앎을 기의 기준에서 증험하여 만든, 민생에 보탬이 되는 배움이다.²⁰⁾ 이러한 기본적인 학문에 대한 비전 아래서 기학의 일반 서술, 정치, 철학, 다른 학문 체계에 대한 비판, 다양한 주제에 대한 논술의 단편들이 진행된다.

로저 에임즈는 유교를 이해할 때 분석적이라기보다는 하나의 내러티브로 이해해야 한다고 주장한다. 즉 유교는 다양한 세부조항과 엄밀성의 수준으로 구축된 기술적인 철학 혹은 인지적 구조를 추상화시키고자 하는 체계적 철학이 아니다. 그것은 삶의 지향점과 태도를 변화시키는 것을 목적으로 하는 내러티브이다.²¹⁾ 필자도 다른 곳에서 유학의 역사를 시공간적 조건과 유리된 이데올로기가 아니라 시대의 도전과 가용한 지적 자원을 이용하여 상황에 따라 수기치인의 이상을 이룰 수 있는 최적화된, 그런 변화로 인해 지속적으로 유지되는 공동체적 내러티브로 묘사하였다. ²²⁾

20) 有補於民生者, 有害於民事者, 無損益民道者. 1-3 <氣學>

21) Roger T. Ames, “New Confucianism: A Native Response to Western Philosophy” in Chinese Political Culture, edited by Hua Shiping. Armonk, New York: M.E.Sharpe, 2001

22) “Introduction: Evolution of Confucian Narrative” in the Confucianism in

인간의 직접적 경험을 불러일으키고 형성하는 언어의 수행성에 대한 감수성은 동양철학의 내러티브는 logic/rhetoric의 아리스토텔레스적인 구분을 허용하지 않는다. 동양의 철학적 고전은 철학적 논술, 시와 같은 문학적 표현, 유학자의 일생을 말해주는 행장, 서신, 임금에게 바치는 상소 등 다양한 형식과 감성과 이성 모두에 호소하는 글쓰기 형태이다.

8. 기학의 딜레마 - 서양 과학 지식의 통합

여기서 주목할 것은 듀이와 화이트헤드와는 달리 최한기는 경험의 추상화에 대해 명료한 인식을 표현하고 있지 않다는 것이다. 그 이유는 역설적으로 생각된다. 동양의 일원론 전통은 장기간 추상화와 선협적 논리에 대해 면역되어 있었으며 이런 비추상화의 철학적 전통은 오히려 고도로 추상화되고 개념화 된 서양 과학적 지식을 동양적인 구체적이고 실제적인 지식으로 취급하고 파악하기 어렵게 만들었던 것 같다. 그가 파악한 서양과학의 지식을 氣라고 하는 비 추상적 언어 안에 모두 포괄 하려고 했던 시도는 이의 좋은 예이다. 즉 최한기는 아마 당대의 서구의 과학적 지식을 가장 과감하게 받아들인 유학자였지만 서양의 과학 자체를 얼마나 이해하고 있었는가에 대한 의문에는 부정적이다. 이는 최한기가 서양과학을 그 기술적 유용성에 대한 놀라움과 관심에 의해 적극적으로 흡수 하려고 했으나 이론적 지식에 대해서는 상대적으로 무관심 했으며,

Context, edited by Wonsuk Chang and Leah Kalmanson . New York: State University of New York Press, 2010.

서양과학의 본질, 특히 이론 과학과 추상화에 대한 이해는 전무했다는 것을 의미한다.²³⁾

그의 기학은 추상화와 이론과학이 그가 말하는 氣學 즉 경험 그리고 推測의 전통과 어떤 차이와 유사점을 가지고 있는지 혹은 관계는 어떻게 설정되어야 하는가에 대해 어떤 해명도 하고 있지 않다. 그가 서구의 과학지식을 그의 기학 속에 통합하려고 할 때 그는 서양 과학적 지식의 축적을 다만 “기가 밝혀지는 것”으로 생각했다. 마치 현대의 맑시스트들이 동양의 철학전통을 그들의 물질의 개념을 중심으로 왜곡해서 기술하듯 그는 서양의 과학지식을 막연히 기의 개념으로 왜곡해서 기술하고 있는 것이다. 그는 그가 접하는 과학적 지식이 추상화 된 것이며 그의 기학의 일원론적 전제와 충돌하고 있다는 것을 인식하지 못했다. 그가 수학의 공리를 비롯한 이론적 부문에 대한 인식을 결여하고 있는 것은 추상적 지식에 대한 인식이 결여 되어 있음을 보여준다.

9. 결론에 대신하여

최한기, 화이트헤드, 듀이는 경험이 주객의 분리를 넘어선 유기체 에너지의 표현이라는데 공통된 통찰을 보여 준다. 특히 자연과 연속성을 지닌 경험의 일반적 기술을 시도하였으며 이는 화이트헤드와 듀이의 형이상학, 최한기의 기학의 중요임무였다. 그들은 자연에서 발견된 여러 지식들이 인간과 사회의 경험을 보다 뚜렷이

23) 김용운, “최한기의 수학과 수리사상,” 과학사상 30호, 1999. 가와하라 히데키, “최한기 기학 체계내의 과학 :해강의 서학수용과 그 한계” 대동문화연구 제45집, 2004.

이해하는데 연동 된다고 생각하였다. 화이트헤드와 듀이는 유기체와 자연에서 발견되는 추상화가 가져오는 폐해를 철학의 재건을 통해 치유하려는 의도를 지녔다. 상관적 사유의 전통에 깊게 뿌리박은 최한기는 추상화에 대한 명백한 인식에 도달 하지 않고 서양의 과학을 자신의 기학 속에 편입 시키려는 노력을 하였다.

듀이는 화이트헤드와도 많은 통찰을 공유하지만 사회적 선을 증대시키는 철학의 책임, 인간의 구체적 문제에 대한 도구적 치유책으로서의 철학이라는 개념에서 최한기의 통민문화적 유가의 이상을 목적으로 하는 구체적이고 개별적인 논설로 구성된 기학의 관심과 더 많은 겹쳐짐을 보인다.

화이트헤드와 듀이는 모두 추상화가 가져 올 수 있는 위험성을 인식하고 있었기에 스스로의 철학적 구축작업이 양날을 가진 칼임을 깨닫고 있었다. 화이트헤드는 수학적 논리에서 빌어 온 모델을 중심으로 주어 술어 관계를 넘어 다항적 관계를 기술 하는 작업을 통해, 그리고 추상화된 개념과 개념 사이의 관계성을 의미하는 합리화(rationalization)를 통해 이를 방지하려 하였다. 듀이는 신념이나 추상적 관념의 특권적 지위를 박탈하고 도구로서 자리매김하고 경험자체로 계속 회귀하는 철학적 방법론을 통해 추상개념을 삶의 경험의 순환구조에 복속 시키려 했다. 그에 비해 최한기의 당면 문제는 비추상화적 개념이 기와 추상화로 이룩된 서구과학의 지식의 관계문제였다. 그는 경험과 추측이라는 유교 전통 속에 깊이 뿌리박힌 그러나 명시 되지 않은 추리과정을 드러내는데 성공 하였으나 이러한 구체성의 인식 방법이 서구근대 과학의 이론적 추상적 보편적 지식과 연결 되는 고리를 찾아내지는 못하였다.

화이트헤드는 수학과 이론 물리학의 모델을 기반으로 한 경험적 형이상학을 구축하려고 했다. 듀이는 생물학 모델 주로 다윈의 진

화론의 영향력 아래서 경험 철학을 하려고 하였다. 최한기는 동양 전통의 氣론의 지적 전통 아래서 경험적 방법론을 도입하여 기학의 총론과 각론을 통해 논리를 전개 하였다, 그의 핵심 모델은 統民運化 하는 사회를 실현하려는 유가적 이상이었다. 그들은 경험이 라는 범주를 개척한 새로운 철학의 예언자들이었으나 그들이 기초로 한 모델과 관심영역은 차이가 있었다. 만일 경험철학이 제일원인에서 연역되는 거대담론이나 닫혀진 모델이 아니라 철학자 개인의 문화, 관심에 따라 상대적으로 구성되는 내러티브라는 것을 인정하면 이 세 가지 경험주의 철학자들의 모델이 공존할 수 있음은 물론이며 더 다양하고 많은 철학적 청중에게 경험주의적 자극을 줄 것이다. 흔히 문화가 서로의 모델에서 배움으로써 스스로의 발전을 꾀하듯 이들도 차이 속에서 더 많은 발전을 가져올 수 있음은 당연한 일이겠다.

참고문헌

- A.N.Whitehead, . An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge (2nd ed.). Cambridge:Cambridge University Press.1925 [1919]
- A.N.Whitehead, Process and Reality, corrected edition, edited by David Ray Griffin and Donald W.. Sherburn. New York: The Free Press.
- A.N.Whitehead, Modes of Thought, p.174. New York:Free Press. 1968
- A.N.Whitehead, Science and Modern World.New York:The MacMillan Company.1950
- John Dewey, The Middle Works. ed. Jo Boydston. Carbondale and Edwardsville:Southern Illinois University Press. 1976
- John Dewey, The Later Works, ed. Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press. 1981
- Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander Ed., The Essential Dewey,Vol.2 Ethics,Logic,Psychology. . Bloomington and Indianapolis:Indiana University Press

- Lucien Price. Dialogue of Alfred North Whitehead, p.173. New Hampshire:Nonpareil Book. 2001
- Wonsuk Chang and Leah Kalmanson ed. Confucianism in Context. New York: State University of New York Press, 2010.
- .Henry and Robert J.Valenza, “Whitehead’s Early Period of Mathematics” Process Studies Vol.22/no.1. 1993
- Donald W. Sherburne “Whitehead and Dewey on Experience and System,” Frontiers in American Philosophy, edited by Robert W. Burch and Herman J. Saatkamp, Jr., Volume I, Texas A&M University Press.
- Roger T. Ames, “New Confucianism: A Native Response to Western Philosophy” in Chinese Political Culture, edited by Hua Shiping. Armonk, New York: M.E.Sharpe, 2001
- Wonsuk Chang, “Cho’e Han-gi’s Confucian Philosophy of Experience.” in the Philosophy of East and West Vol.62. no.2. 2012
- 최한기, 『明南樓叢書』
- 김용운, 「최한기의 수학과 수리사상」, 『과학사상』 30호, 1999.
- 가와하라 히데키, 「최한기 기학 체계내의 과학 :혜강의 서학수용과 그 한계」, 『대동문화연구』 제45집, 2004.

[Abstract]

Three Modes of Empirical Philosophies: Cho'e Han-ki, Dewey, and Whitehead

Chang, Wonsuk (the Academy of Korean Studies)

In this articles I examine Cho'e Han-ki,(1803-1879), John Dewey(1859-1952), and Alfred North Whitehead (1861-1847), contemporary philosophers of experience in 19-20th century in terms of notion of experience and role of philosophy. I argue they share much in common in reconstructing philosophy based on the notion of experience, criticizing traditional philosophies and philosophers. In this vein, I would like to shed a light to the idea of experience and role of philosophy in their own reconstruction of philosophy. By doing this, I hope to clarify their convergences as much as divergences of three philosophies of experience.

What they share is their revolutionary idea of experience, organic psycho-physical energy that does not permit dichotomies as subject-object and experience-nature. Dewey and Whitehead. coining the term "the philosophical fallacy" and "fallacy of misplaced concreteness," identified error of abstraction where traditional philosophers have committed. Whitehead seems to avoid this fallacy by construct his philosophy of organism, with method of rationalization inspired by mathematical model. John Dewey wants to reconstruct his instrumentalist philosophy by depriving abstract ideas of its privileged status and subordinate them to the experience. For Cho'e, the challenge was the

scientific knowledge from the west. Yet failing to understand abstract knowledge of various sciences from the west, he was not successful in integrating western scientific knowledge with his philosophy of experience.

I argue their background of starting point, revolutionary notion of experience is rather similar. Yet the way they reconstruct philosophy is divergent. Their different legacies may be fertile source for creation of relevant empirical philosophies today.

Keywords: Cho'e Han-ki, John Dewey, A.N.Whitehead, philosophy of experience, abstraction. role of philosophy

접수일: 2011년 11월 12일

심사 기간: 2011년 11월 21일-2011년 12월 16일

게재확정일: 2011년 12월 23일

세계 창조에 관한 세 이야기

‘가능태’와 ‘잠재성들’ 그리고 ‘여래장’*

신익상 (감신대)

【한글요약】

화이트헤드의 가능태, 들뢰즈의 잠재성들, 그리고 원효의 여래장은 모두 세계 창조의 가능성을 세계의 잠재성에서 찾고 있다는 점에서 공통점을 갖는다. 화이트헤드에게 세계 창조는 단적으로 합생과 이행의 과정으로, 들뢰즈에게는 차이와 반복의 사건으로, 원효의 여래장에서는 모음과 펼침의 순환운동으로 나타난다. 특히 화이트헤드는 “역전”이라는 개념을 통해 잠재성을 소환하고 있으며, 들뢰즈는 “잉여계산”을 통해, 원효는 “입(入)여래장”을 통해 잠재성을 소환한다. 이들 모두는 잠재성을 내장하고 있는 주기운동으로써 세계를 설명하는 잠재성의 철학들이라고 할 수 있다. 이들 잠재성의 철학들은 세계의 가능성을 세계에게 돌려주면서 세계로 하여금 스스로를 책임질 수 있는 가능성을 허락하는 것이다. 그럼에도 불구하고 앞의 둘은 ‘있음’을 전제로 한다면 원효는 ‘있음의 지양’을 전제로 한다는 점에서 근본적인 차이를 갖는다. 본고는 후자를 하강이라는 은유적인 표현으로 나타내면서 원효가 제시하는 없음, 즉 하강과 비움의 윤리가 서구적 잠재성의 철학들이 추구하는 있음, 곧 상승과 채움의 윤리에게 기여할 수 있는 바를 암시한다.

[주요어] 화이트헤드, 들뢰즈, 원효, 가능성인 것, 잠재성, 여래장, 역전, 잉여계산

* 본 논문은 2011학년도 전기 박사학위논문을 부분 발췌해서 수정한 것으로, 2011년도 한국화이트헤드학회 추계학술대회(2011.11.5)에서 발표한 것임.

1. 들어가는 말

“가능태”(potentiality)와 “잠재성들”(virtualities)은 세계창조의 문제와 관련된다. 이들은 그것이 반복이든 새로움이든 어쨌거나 빚어지는 세계의 전진에 관한 질문 속에서, 그러나 언제나 현실적 존재나 계기들의 지위문제와 관련되고 마는 질문 속에서 논의될 성질의 개념들이다.¹⁾ 그것은 이미 야스퍼스(Karl Jaspers, 1883-1969)에게서 본질과 실존의 문제로 실감된바 있으며, 혹자는 존재와 존재자로, 보통은 영원과 시간으로, 여기에서는 천상세계와 지상세계로 표현하는 것들과 밀접하게 관련된다. 화이트헤드(A.N. Whitehead, 1861-1947)나 들뢰즈(Gilles Deleuze, 1925-1995)는 이러한 학적 구도의 밖에서 대답을 추구하려고 시도한 자들이다.

이러한 시도에 맞먹을 또 다른 인물로 원효(元曉, 617-686)를 끄집어낸다면 상황은 삼자대면 속에서 더욱 풍성하고 흥미진진한 결실을 맺기에 좋은 환경이 될 것이다. 원효의 여래장(如來藏) 또한 세계출현을 이끈다. 이 삼자에 대한 비교는 대승불교의 불이적(不二的, advaya) 사유가 원효를 통해 더해지면서 차이의 풍성함을 낳을 것이다.

이러한 차이의 풍성함에 대해서 부연하건대, 이 풍성함의 근거에

1) 들뢰즈는 이러한 현대철학의 특징이 “시간/무시간, 역사/영원, 특수/보편 등의 양자택일을 극복하는 데 있다.”고 말한다. 하지만 그는 이내 니체를 따라 역사도 영원도 아닌 반시대성의 철학, 다가올 시대를 위해 시대에 반함으로써(acting counter) 시대를 따르는 철학을 추구한다고 선언한다; Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*[*Différence et Répétition*(1968)], trans. Paul Patton (London: The Athlone Press, 1994) x xi.

는 ‘창조’라는 용어가 갖는 개념의 차이가 있다. 한쪽은 실재적으로 존재하는 계기들 속에서 이분법으로 구분되었던 것들을 연관시키는 정밀한 작업이 보여주는 과정을 통해서나(화이트헤드) 또는 차이가 가져오는 존재의 실체성을 기반으로 하는 생성을 통해서(들뢰즈) 창조를 개념화한다. 어떤 경우에서든 이들에게 실재는 존재(being), 즉 있음(有)을 전제로 하고 있는 것이다. 이 있음은 “왜 무가 아니고 유인가?”를 물었던 서구철학의 오랜 질문의 전통에서 여전히 벗어나지 않는다. 다만, 그것을 생성과의 대립에 놓지 않고 생성 속에서 봄으로써 서구의 전통적인 대답들에 대처했던 것이다. 들뢰즈의 배치(agencement), 곧 이상블라주(assemblage)가 보여주듯, 그리고 일자와 다자의 관계 속에서 이점에서 연점으로 가는, 화이트헤드의 저 창조성을 원리로 하는 합생이 보여주듯, 이들에게 창조란 있음의 재배치와 관련된다. 예컨대, 그래서 화이트헤드는 “구체적 사실”²⁾에서 자신의 철학적 물음을 시작하는 것이다. 이들에게 창조란 무엇보다 재배치가 가져오는 ‘새로움’에 관련된다.

반면에 다른 한쪽은 있음과 없음이라는 이분법적 구도 자체를 벗어나는 것에서 출발한다. 이는 자성(自性), 곧 본래적인 성질이라는 것 자체를 일체 부정하는 데 사유의 기반을 둔다는 뜻이다. 따라서 이 경우에는 ‘새로움’을 말할 수 있는 기반 자체가 없는 것처럼 보인다. 하지만 여기서 부정은 단지 어떤 대상에 대한 일회적인 부정을 뜻하는 것이 아니라 사유의 원리로서 제시되는 것이라는 점에 주목할 경우 상황이 달라진다. 부정의 연쇄가 사유의 원리가 되는 것이기에 여기서 부정은 지양하는 활동이 되는 것이다. 이러

2) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실제』 [Process and Reality: An Essay in Cosmology(corrected edition, 1978)], 오영환 역 (서울: 민음사, 1999) 75-7. 참조.

한 사유에 있어서는 운동의 근거가 지양하는 것, 어느 한 지점에 머물지 않는 것에 있다. 생성을 있음의 수동적 재배치로 보지 않고 지양하는 활동에서 찾는 것이다. 원효는 우주심(宇宙心)으로서의 일심(一心)을 상정하면서 동시에 여기에 이중부정의 변증법, 즉 부정의 연쇄를 통해 제자리에 머물지 않고 질적 변화를 야기하는 운동성의 원리를 부여했다. 또한 일심을 세계로부터 초월한 것으로 보지 않고 만물에 깃들여 있는 것, 일심본각여래장으로 보았다. 자성이라고는 없는 연기의 세계가 이미 생성의 가능성을 그 운동성, 지양하는 활동으로 내장하고 있으면서 새로움을 스스로 형성할 잠재력을 지니고 있는 것이다.

물론 불교의 사유를 생멸을 바탕으로 하는 시간성에 대입하여 이해하는 것에 대한 반대가 있을 수 있다. 불교는 본질적으로 생멸하는 세계를 벗어나는 것에 더 강조점을 두고 있기 때문이다. 그럼에도 본고는 현대 문명이 이해하고 있는 생멸의 세계를 불교의 사유방식이 적극적으로 수용할 때 불이중도를 더 정확하게 기술할 수 있다는 주장을 더 이상의 논증 없이 전제한다.

이러한 전제 하에서 원효의 여래장 사상이 앞서의 두 잠재성의 철학들과 만날 수 있다고 본다. 그렇다면 본고는 창조에 관한 세 가지 이야기임에도 불구하고 화이트헤드와 들뢰즈로 대표되는 유론(有論)과 원효로 대표되는 무론(無論)이라는 두 사유의 만남을 세계의 잠재성 속에서 추구하고 있는 셈이다 — 긍정과 부정의 만남, 수동과 능동의 만남. 그러나 이 짧은 논문에서 이 만남을 충분히 기술하진 못하였기에 여기서는 하나의 이야기로 만족하고자 한다.

2. 화이트헤드의 가능태

먼저 화이트헤드의 가능태에서 시작하자. 화이트헤드는 선언한다.

세계는 자기 창조적이다. 그리고 자기 창조적인 피조물로서의 현실적 존재는 초월적 세계의 공동 창조자part-creator라는 불멸적인 기능으로 바뀐다. 자기 창조 가운데 있는 현실적 존재는 개체적 만족과 초월적 창조자로서의 자신의 이상에 의해 인도된다. 이러한 이상을 향유하는 것이 <주체적 지향>subjective aim이며, 이 때문에 현실적 존재는 하나의 결정적인 과정이 되고 있는 것이다.³⁾

들뢰즈는 화이트헤드의 형이상학이 “영원한 객체들”(eternal objects)이라는 현실적 계기들의 한정자가 가능성(possibility)으로 존재하면서 이 한정자가 절대적 주체의 속성으로 있지 않고 오히려 현실적 계기들의 생생한 현장에서 구체화됨을 보여준다고 이해했다.⁴⁾ 이러한 이해를 그는 사무엘 버틀러(Samuel Butler)의 에레혼(Erewhon)에 착안하여 “no-where를 은폐하기”와 “now-here의 칸트적 질서를 역전시키기”의 이중 과정으로 압축해서 요약한다.⁵⁾

3) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 185.

4) 이런 의미에서 화이트헤드는 칸트철학의 질서를 역전시킨다고 볼 수 있다(Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,” Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections, ed. Keith Robinson (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009) 145). 실로 화이트헤드는 『과정과 실재』에서 “객관적 세계를 주관적 경험의 구성물로 보는 칸트의 이론”이 오류라고 지적하면서 주관성으로부터 현상적인 객관성이 나타나는 것이 아니라 “외적 세계를 여건으로 만드는 객체성으로부터 하나의 개체적 경험을 성립시키는 주체성으로 나아가고 있는 것”이라고 적고 있다; Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 299.

먼저, “no-where를 은폐하기”에 대한 해설을 시도해 보자. 실로 화이트헤드의 저 “존재론적 원리에 따르면 알지 못하는 곳 [nowhere]으로부터 세계 속으로 유입되는 것은 아무것도 없다.”⁶⁾ 영원한 객체들은 현실적 세계의 일부분인 신의 원초적 본성에 포섭되어 있는 것이다. 일찍이 화이트헤드의 사태 인식은 다음과 같았다. 우선, “시간적인 사물들은 영원적인 사물에 관여함으로써 생겨난다.” 그런데 이들은 “시간적인 것의 현실태(actuality)를 가능성적인 것(potential thing)의 초시간성과 결합시키는 어떤 것 a thing에 의해 매개된다.” 여기서 ‘어떤 것’이란 “세계 속의 신적 요소”를 가리킨다. 그리고 ‘가능적인 것의 초시간성’은 마치 절대온도의 원점에서 서로 떨어진 채 있는 개개의 소립자들 과도 같이 이접(離接, disjunction)되어 있는⁷⁾ “추상적인 가능태”의 형태로 남아있다. 따라서 이접의 상태에 있는 추상적인 가능태는 그 상태대로라면 어디에도 없는 곳(no-where)으로 소멸해 갈 운명에 처하게 된다. 그러나 세계 속의 신적 요소가 중간 다리 역할을 하여 이 가능성들은 그 매개의 열기를 통해 과정으로 진입하면서 연접(連接, conjunction)의 현실 세계에 도달하게 된다.⁸⁾ 여기서 중요한 것은 신적 요소가 ‘세계 속’에 있다는 사실이며, 이데아로서의 가능태는 영원한 객체라는 형식으로 신의 원초적 본성 속에 내장되어 있다는 사실이다. 따라서 가능태는 현실세계 외부에서 진입해 오는 것

5) Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,” 145; Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* x xi, 284-5.

6) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 440: “존재론적 원리”란 현실적 존재만이 근거가 된다는 원리다; Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 83.

7) 따라서 “이접”은 공간적으로 뿐만 아니라 시간적으로도 고정되어 있는 무미건조한 영원에 처해있음을 지시한다고 이해할 수 있다. 실로 그것은 no-where에 처해 있는 것이다.

8) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 110-1. 참조.

이 아니다. 현실세계 속에 이중으로 은폐되어 있다 — 영원한 객체라는 이름으로, 신이라는 이름으로. 은폐되었던 가능태는 합생(合生, concrescence)과 이행(transition)의 리듬을 타고 현실세계 속으로 진입한다. 그러나 이것은 가능태가 어떤 구체적인 현실적 내용이라는 오해를 허락하지는 않는다. 그것은 한정자일 뿐이다. 한정되는 구체적 내용은 언제나 현실적 계기들의 과정으로서만 나타난다.

“now-here의 칸트적 질서를 역전시키기”는 현실적 계기들에 의해서 현실적 계기들이 형성되어 가는 과정에 직결된다. 화이트헤드의 “상대성의 원리”는 “<있는 것>의 본성에는 모든 <생성>을 위한 가능성이 속해 있다”⁹⁾는 뜻으로 사용되면서 그의 또 다른 개념인 “개조된 주관주의적 원리”로 옮겨갔다. 이 원리는 근대 서구철학의 산물인 “주관주의적 원리”를 비판하면서 등장한다. “주관주의적 원리”란 “경험의 행위에서의 여건은 보편적인 것들만으로 충분히 분석될 수 있다.”는 뜻인바, 실체-속성의 구도를 존재론적으로 전제하고, 실체를 절대적인 주어로 고정하는 아리스토텔레스의 제1실체 정의를 수용하며, 바로 이 제1실체가 경험의 주체이기도 하다는 전제를 바탕으로 한다. 이는 결국 개별자와 보편자라는 구별로 나아가게 하는데, 화이트헤드는 이러한 구별과 그 전제들을 거부하면서 개별자와 보편자를 “현실적 존재”(actual entity)와 “영원한 객체”로 각각 대체한다.¹⁰⁾ 이 기획은 “개조된 주관주의적 원리”가 “주관주의적 원리”와 “감각주의적 원리”의 종합이라는 사실로 인도한다. 즉

9) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 80; 이렇게 해서 생성(becoming)이 존재(being)에 기여하는 것이 아니라 존재가 생성에 기여하는 것으로 된다. 현실세계는 생성의 세계며 그것에 잠재해서 생성을 실현하는 것이 존재의 가능태라는 것이다.

10) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 302-3. 참조.

실체를 고립으로부터 해방시키면서도 경험의 주관적인 측면을 여전히 가져가는 것이다. 이를 토마스 호진스키(Tomas E. Hosinski)는 다음과 같이 요약적으로 말한다.

간단히 말해, 그의 개조된 주관주의적 원리는 “분석을 위하여 형이상학에 제시되는 근원적인 형이상학적 사태는 주관적 경험”¹¹⁾이라는 점을 받아들이고 있지만, 그러나 그의 이 원리는, 우리의 주관적 경험이 우리를 둘러싸고 있는 세계로부터 사적이거나, 고립되어 있거나, 혹은 세계와 무관한 지각이 아니라는 상식적 주장을 무시하지 못하도록 하고 있다.¹²⁾

이는 현실적 존재와 영원한 객체가 합생과 이행이라는 과정에 어떤 방식으로 참여하고 있는가를 밝히는 가운데 명료해진다. 간단히 말해서 합생은 “<다자>many의 각 항(項)을 새로운 <일자>one의 구조 속에 결정적으로 종속시킴으로써 개체적 통일성을 획득하게 되는”¹³⁾ 과정을 말한다. 이 과정에서 현실적 존재는 생성하고 완결되며 완결됨과 동시에 소멸한다. 즉, 현재의 현실적 존재의 생성-완결-소멸은 과거의 현실적 존재들의 생성-완결-소멸의 과정들을 다자로서 포획하면서 그것들을 어떤 내적 과정, 즉 합생을 통해서 하나인 개체적 존재의 구조 속에 연접적으로 배치하는 것이다. 따라서 이것은 주체로부터의 과정이라기보다 주체로의 과정이다. 그리고 주체로의 과정에 이상(理想)을 부여함으로써 주체로의 성장을 촉진하는 것을 “주체적 지향”이라고 한다. 주체적 지향이야말

11) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 307.

12) Thomas E. Hosinski, 『화이트헤드 철학 풀어 읽기』 [Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead(1993)], 장왕식·이경호 역 (서울: 이문출판사, 2003) 79.

13) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 387.

로 “세계 속에서 신이 영향력을 행사하는 수단”이 된다. 이를 통해서 세계 속에서 세계와 교섭한 결과를 결과적 본성으로 갖는 신이 자신의 원초적 본성에 저장되어 있는 저 영원한 객체와 이 결과적 본성을 결부시키면서 얻게 되는 “그 현실적 존재가 장차 되어갈 수 있는 것에 대한 통찰”을 주체적 지향이라는 형태로 제공하기 때문이다.¹⁴⁾ 이행은 현실적 존재가 완결로서 만족되자마자 소멸되는 합생의 저 끝자락에서 일어나는 사태인데, 합생이 “자기원인의 목적론적 과정”이라면, 이행은 “타자원인의 인과적 과정이다.”¹⁵⁾ 즉 완결된 현실적 존재는 명멸하는 가운데 후속하는 합생에게 실재적 가능태(real potentiality)가 되어 신의 결과적 본성에 던져진다. 이제 그것은 새로운 합생을 시작하는 또 다른 현실적 계기를 준비하며 신을 살찌운다. 이행은

존재자의 완결에 따르는 과정의 소멸이 그 개별적 존재자를, 과정의 반복에 의해 생겨나게 되는 다른 개별적인 존재자들을 구성하는 시원적(始原的) 요소로 만들어가는 유동성이다.¹⁶⁾

이러한 유동성은 벡터적 성격을 갖는 거시적 과정으로서 화이트

14) 오영환, “부록: 화이트헤드의 용어 해설집,” 『과정과 실재』 645: 따라서 주체적 지향은 주체“의” 지향을 의미하는 것이 아니라 “객체적 유혹”(문창옥, 『화이트헤드 과정철학의 이해』 (서울: 통나무, 1999) 160)으로서 주체“에로의” 지향이라는 과정적 성격을 갖는다고 할 수 있다. 과정적이기에 합생의 과정에서 얼마든지 수정될 수도 있는 것이다.

15) 문창옥, 『화이트헤드 과정철학의 이해』 149: 화이트헤드에게 있어서 창조적 진진의 과정은 이접에서 연접으로, 다에서 일로의 과정에 다름 아니다. 문창옥은 다음의 글에서 이것을 중심으로 이행과 합생을 통한 생성의 과정을 요약적으로 쉽게 설명하고 있다; 문창옥, 『화이트헤드철학의 모험』 (서울: 통나무, 2002) 210-12.

16) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 386.

헤드는 이를 창조성과 동일시한다. “벡터적”이라는 말은 인과적 성격을 지닌 과정을 부각시키는 것으로 “현실적인 것들”(the actual)로부터 “단순히 실재적일 뿐인 것들”(the merely real)로의 이행이 갖는 창조적 성격을 지시하는 말이다.¹⁷⁾ 즉, 하나의 완결된 현실적 존재의 소멸은 실재적인 가능태로 이행되면서 다른 현실적 존재를 잉태하기 위해 기다린다. 말하자면 이행은 완결된 일자가 현실세계로부터 소멸됨과 동시에 자신을 가능태의 형태로 전환함으로써 후속하는 합생을 위해 자신을 다자 가운데로 내어놓는 희생이다. 화이트헤드의 창조성은 희생을 현상(現像)하는 원리로써 가지고 있다고 할 것이다.

합생을 통해 가능한 것들은 하나의 현실적 존재를 수립하며 현실화된다. 이행을 통해 현실적 존재는 가능한 것들로 흩어지며 새로운 합생을 준비한다. 이 과정 속에서 주체는 언제나 임시적일 수밖에 없다. 그것은 형성되고 소멸한다. 성장하고 파괴된다. 열매를 맺고는 희생을 준비한다. 이렇게 칸트적 질서는 역전된다.

이 모든 과정은 신의 중재에 의해 진행된다. 따라서 신이 현실적 세계의 부분인 한, “존재론적 원리”(ontological principle)는 이 모든 과정에서 견고하다. 가능태는 현실세계 내부에서 현실세계에 근거하며 현실세계에서 실현된다. “세계는 자기 창조적이다.”¹⁸⁾

그러나 “no-where와 now-here의 이중과정”은 가능성의 근거를 어디에 두는가에 대한 해명에 치중되어 있다. 세계의 자기 창조가 어떻게 가능한가는 드러나지 않았다. 뒤몽셀(Jean-Claude Dumoncel)은 합생의 두 번째 위상인 개념적 위상에서 벌어지는 개념적 “역전”(conceptual reversion)에 관심을 기울이면서 새로움의

17) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 388-95. 참조.

18) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 185.

발생, 세계창조의 구체적 계기를 검토한다.

이행의 거시적 과정이 새로움을 창조하는 밑거름이 된다면, 역전은 그 밑거름을 가지고서 합생 가운데서 구체적인 창조를 이룩하는 과정이다. 개념적 위상이라고 이름 붙여진 합생의 두 번째 위상은 재생(reproduction)과 역전으로 구성된다. 재생은 이어받고 역전은 이어받은 것과 다른 것을 감지한다. 즉 재생은 과거의 현실적 존재의 잔상이다. 역전은 이 잔상에서 또 파생되어 나온 잔상이다. 따라서 이 잔상에 대응하는 영원한 객체는 재생의 잔상에 대응하는 영원한 객체와 차이(potential difference)를 빚게 된다. 전자는 시공간 속에 실현되었던 것을 바탕으로 하지만, 후자는 그와 더불어 아직 시공간 속에 실현되지 않은 것을 포함하고 있는 것이다. 하지만 여기에 한 가지 문제가 발생하게 되는데, 이 차이가 만들어내는 새로움은 존재론적 원리에 위배되는 것처럼 보이기 때문이다. 아직 실현되지 않은 것을 토대로 한 새로움이라면, 그것은 현실적 존재를 근거로 한 것이 아니다. 바로 이 지점에서 화이트헤드는 신을 다시 끌어들인다. 이를 문창옥은 다음과 같이 설명하고 있다.

그런데 화이트헤드는 신과 연관시켜서 주체적 지향을 논하는 자리에 이르러, 주체적 지향이 신에 대한 순응적 느낌에서 파생되는 것이라고 주장한다. 실현되지 않은 영원적 객체를 여건으로 하는 신의 개념적 느낌 가운데 하나를 순응적으로 느낀 것이 바로 주체적 지향의 느낌이라는 것이다. 여기서 새로운 영원적 객체에 대한 느낌의 가능성을 설명하기 위해 마련되었던 **역전의 범주**는 불필요하게 되고, 최고의 유혹은 순응이라는 앞서의 주장은 그만큼 더 일관된 설명력을 확보하게 된다.¹⁹⁾

19) 문창옥, 『화이트헤드 과정철학의 이해』 160.

이 부분에 대해 뒤몽셀은 다음과 같이 이해하고 있다.

역전의 ‘범주’가 폐지된다 할지라도 본연의 ‘역전’은 폐지되지 ‘않는다.’ ‘범주’는 원리나 법칙인 것인데, 그것은 정의(定意)로써 ‘모든’ 현실적 존재들에 적용되고 그것들의 내적 구성을 묘사한다. 여기서 역전은 최종적으로는 신에게 ‘저장되기’(reserved) 위해서 ‘신에게로 운반된다.’(transferred to God) 역전은 신의 ‘특권’(prerogative)인 것이다. 화이트헤드에 의하면 역전은 신의 ‘기능’(function) 속에서 일어난다.²⁰⁾

화이트헤드는 한편으론 주체적 지향이 스스로의 자율성에 의해 존재론적 원리를 제한한다고 하면서 다른 한편으론 주체적 지향이 “신의 본성 속에서 개념적으로 실현된, 사물들의 불가피한 질서로부터 그 주체가 계승한” 것에서 시작한다고 함으로써²¹⁾ 실현되지 않은 영원한 객체를 은폐하고 있는 신이라는 현실적 존재를 통해 존재론적 원리를 유지하면서도 주체적 지향이 그 은폐된 것을 끄집어내는 자율적 결단의 지위를 허락한다. 그리하여 신은 “창조적 인 작용에다 어떤 특성을 부여”²²⁾할 수 있게 되는 것이고, 그것은 주체적 지향을 통해 언제든지 굳이 신이 아니어도 좋은 현실적 존재에게로 돌려질 수도 있게 되는 것이다.²³⁾ 따라서 이제 “역전이 신에게 저장된다고 해도 좋고 역전이 모든 현실적 존재들에 기인한다고 해도 좋게”²⁴⁾ 된다.

20) Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,” 161.

21) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 440.

22) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 449.

23) 문창욱, 『화이트헤드 과정철학의 이해』 173-4. 참조.

24) Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,” 161.

3. 들뢰즈의 잠재성들

이제부터는 들뢰즈의 잠재성들에게로 눈을 돌려 보겠다. 화이트헤드 철학에서의 세계창조가 ‘가능태’와 ‘신이 창조적인 작용에다 어떤 특성을 부여하는 것’을 중심으로 소개될 수 있다면, 들뢰즈 철학에서의 세계창조는 ‘잠재성들’과 ‘잉여계산(odd calculus)을 중심으로 소개될 수 있다.²⁵⁾ 뒤몽셀이 이름붙인바 잉여계산이란 결과의 부정확함과 이에 따라서 발생하는 환원 불가능한 불균형이 세계를 창조하는 신의 계산에 있어서 조건이 되고 있다는 들뢰즈의 말에서 기원한다.²⁶⁾ 여기서 ‘계산(calculus)이란 미적분에 상응한다. 미적분의 가장 기초적인 예로 우리는 미분방정식을 상정할 수 있고, 사실 들뢰즈가 바로 그랬다. 더하여 정적분과 부정적분의 상관관계가 분화와 합성을 설명하는 수단이 된다.²⁷⁾ 결국 잠재성과 현실성의 관계는 문제와 해(解)의 관계가 된다. 문제들은 플라톤적 이데아와 변증법적 연관들(liaison)로 구성되어 있다. 여기서 ‘변증법’이라는 말은 시간성과 관계성을 강조하는 것, 구체적인 실현이란 언제나 시간적인 사건이라는 점을 강조한 것이라고 할 수 있다.²⁸⁾ 이 이데아와 이들의 연관으로 구성된 문제들은 결합관계를 통해서

25) Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,” 145, 161.

26) Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* 222.

27) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 [Différence et Répétition(1989)], 김상환 역 (서울: 민음사, 2005) 454. 참조.

28) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 360-1. 참조: 박성수, 『들뢰즈』 (서울: 이룸, 2004) 131.

현실화되면서 해를 구성한다.

여기서 중요한 점은 문제와 해와의 관계에 대한 통상적인 이해를 뒤집어엮는 사고의 전환이다. 즉, 해가 문제에 전적으로 의존하는 것이 아니라, 오히려 문제가 해에 의존하면서 문제풀이가 완결되더라도 사라지지 않고 자신을 규정하는 형태로 남는다. 예컨대, $\sqrt{2}$ 는 ‘한 변의 길이가 1인 정사각형의 대각선의 자취의 길이’일 수도, ‘넓이의 크기가 2π 인 원의 반지름의 길이’일 수도 있다. 따라서 $\sqrt{2}$ 라는 하나의 해로서의 숫자는 그 해를 요구하는 문제에 따라서 그 의미가 완전히 달라진다. 동시에 그 해가 도출되는 과정은 문제가 선명해지고 그 성격이 규정되는 과정이 된다. $\sqrt{2}$ 는 문제를 규정함과 동시에 그 해가 되는 것이다. $\sqrt{2}$ 만으로는 어떤 의미도 없다. 그것은 언제나 어떤 ‘문제-해’ 한 벌 속에서만 이해 가능하다. $\sqrt{2}$ 는 가능한 문제들을 무수히 많이 담고 있는 것이다.

뒤몽셀은 이러한 문제-해의 관계를 ‘잠재적인 것’과 ‘현실적인 것’의 관계로 소개하면서 잠재적인 것을 현실화하는데 있어 들뢰즈에게 본질적인 것은 불균형이며 나아가서 기준의 부재, 즉 통약불가능성(incommensurability)임을 지적한다.²⁹⁾ 잠재적이므로 즉자적이며 통약불가능이므로 차이이다. 따라서 ‘즉자적 차이’가 창조에 본질적인 것이다. 그런데 이 차이의 수직에 들뢰즈는 베르그송(Henri

29) Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,” 146: 들뢰즈는 라이프니츠나 헤겔 모두 “차이의 고유한 개념을 차이의 기입과 혼동”함으로써 동일률에서 벗어나지 못하고 있다고 비판한다(Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 130-1). 그러나 차이는 단지 동일률과의 대립에서 발견되지 않는다. 동일률에 봉사하는 차이, 즉 부정의 차이가 존재하기 때문이다. 들뢰즈의 차이는 긍정으로서의 차이, 생성으로서의 차이이며 부정으로서의 차이, 두 사물 ‘사이’의 차이가 아니다(Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 85-7, 136).

Bergson, 1859-1941)의 원뿔을 가지고서 수평적인 차원을 결합시킨다. 반복과 차이의 결합이다. 이 결합은 불평등하다. 차이의 세계에서는 차이가 종합³⁰⁾되지만 반복의 세계에서는 시간을 따라 세 개의 수동적 종합³¹⁾이 일어난다. 하비투스(Habitus), 르네모시네(Mnemosyne), 그리고 타나토스(Thanatos). 하비투스-습관적 기억과 르네모시네-순수 기억은 각각 땅과 하늘, 시간의 정초와 시간의 근거로서 불가분리하게 결합되어 있다.³²⁾ 습관은 반복의 응축(contraction)이 되어 현재에 배치된다. 이 응축은 요소들의 반복과 경우들의 반복이 그 단함과 열림을 공유하면서 불가분리하게 결합되어 나타난다.³³⁾ 순수 기억의 종합은 끊임없이 과거가 되고 있는 현재가 바로 현재와 공존함으로써 지속됨을 지시한다. 그것은 개별적 사례들의 반복이 응축되는 것이 아니라, 현재의 시점에서 과거 전체와 그 현재의 순간이 동시성이라는 형태로 응축되는 것이다.

30) “종합”은 차이, 이질성과 다양성을 전제로 한다(박성수, 『들뢰즈』 130). 그것은 “시간을 살아 있는 현재로 구성하며, 과거와 미래를 이 현재의 차원들로 구성한다. 그렇지만 이 종합은 시간 내적이다. 이는 이 현재가 지나간다는 것을 의미한다.”(Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 184) 그러므로 종합에 의해 구성된 현재는 이어지는 또 다른 종합의 계기에 있어서는 그 종합에 해당하는 현재의 차원들로 구성되는 과거, 즉 잠재적인 것이 될 것이다.

31) 이들의 종합이 수동적 종합인 까닭은, 이들이 정신의 능동적 작용에 의한 종합이 아니기 때문이다. 그럼에도 이들은 “구성적”이다. 정신“에 의해서” 이루어지는 것은 아니지만, 모든 반성에 앞서 정신 “안에서” 이루어지는 것이다. 그것은 응축이라는 형태로 특수한 것들을 일반적인 것으로 전환시킨다. 따라서 비대칭적이다. 시간의 환원불가능성을 야기하는 것이다. Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 171.

32) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 188-9.

33) 반복의 요소들은 두 개 이상일 경우 차이를 빚으면서 최소의 주기로 환원될 수 있는데, 이것을 경우라고 들뢰즈는 부른다. 예컨대 ‘탁-탁’이라는 시계소리의 경우 ‘탁’과 ‘탁’은 요소들이 되며, 이 요소들의 최소의 반복인 ‘탁-탁’은 경우가 된다.

이런 식으로 시간의 첫 번째, 두 번째 종합은 기억이라는 형태로 잠재성의 영역에서 차이를 생성하며 현재와 공존한다. 첫 번째 수동적 종합은 반복을 통해 차이를 만들어 낸다면, 두 번째 수동적 종합은 반복 가운데서 차이를 포괄하는 역할을 한다. 전자는 현재의 종합이라면, 후자는 과거의 종합이며, 이들은 불가분리하게 결합되어 한 별의 잠재성을 형성한다.³⁴⁾ 세 번째 종합은 타나토스-죽음본능으로서 영원회귀라는 무제약적인 진리를 드러낸다. 그것은 과거와 현재를 “벗어던진 세계”에 변용을 가져오고 비형식만을 긍정한다. “영원회귀는 긍정하는 역량이다.” 다양성, 차이, 우연성을 긍정한다. 이들의 대자적 관계를 통해 영원회귀는 미래와 조우한다.³⁵⁾ 여기서 개체화를 경유한 잠재적인 것의 현실화가 이루어지는 것이다.³⁶⁾

그렇다면 차이와 반복은 어떻게 만나고 있는 것일까? 끊임없이 와해되는 즉자적 반복과 “재현의 공간 안에서 우리에게 대해 펼쳐지고 보존되는 반복 사이”에 차이가 존재한다. 동시에 이 차이는 반복의 대자적 측면으로 등장한다. 들뢰즈는 반복의 대자적 측면이 상상, “다양하고 조각난 상태에서 응시하는 정신”에 기인한다고 본다.³⁷⁾ 결국 즉자적 반복이 상상적인 대자적 반복이 야기하는 즉자적 차이를 통해서 재현의 공간에 비로소 작용하게 되는 것이다. 차이는 잠재적인 것 안에서 벌어지는 반복에 거주하면서, 반복과 더불어 “현실화의 운동, 창조로서의 분화의 운동을 근거 짓고 마침내 가능한 것의 동일성과 유사성을 대체한다.”³⁸⁾ 차이는 두 반복 사이

34) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 247.

35) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 259-60.

36) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 533, 586; Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,” 149.

37) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 181-2.

에, 반복은 또 두 차이 사이에 있으면서 “차이의 한 질서로부터 다른 한 질서로”³⁹⁾ 우리를 이동시킨다.

그러나 잠재적인 것에 대한 들뢰즈의 개념이 단지 베르그송의 원뿔, 즉 반복의 처음 두 가지 시간적 종합에서 완성되는 것이 아니라는 점을 주시해야 한다. 조 휴스(Joe Hughes)는 ‘물음-문제 복합체’(question-problem complex)가 하비투스, 르네모시네, 타나토스 모두에게서 등장하게 된다고 지적한다.⁴⁰⁾ 그리고 “문제들은 이데아들이다.”⁴¹⁾ 동시에 들뢰즈는 잠재적인 것은 문제들의 장이 되며, “이데아는 순수한 잠재성”⁴²⁾이라고 말하고 있다. 따라서 잠재적인 것은 반복의 세 가지 시간적 종합 모두에서 등장하는 것이라고 볼 수 있다. 들뢰즈의 세계들은 “근본적으로 ‘잠재적인’ 세계들”⁴³⁾이다. 모든 가능한 것에 대한 학설은 따라서 잠재적인 것에 대한 학설의 지배를 받아야 한다. 이 잠재적인 성격은 이미 ‘수동적 종합’이라는 개념이 암시하고 있다. 이 종합은 능동적 종합과는 달리 통일성을 기하는 것이 아니라 다만 ‘구성적’이다. 인식 이전의 것, 무의식의 세계이기 때문이다. 이러한 종합에 근거해서 모든 가능한 세계들 또한 구성적인 사태에 직면하며, 따라서 가능한 세계가 현실적인 것으로 등장하는 경로는 통일성에 의한 것이 아니라 개체화에 의한 것이 된다. 한편 개체화는 구성적이므로 다음과 같이 말할 수

38) Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* 212; Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 457-8.

39) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 182.

40) Joe Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition* (London/New York: Continuum International Publishing Group, 2009) 112.

41) Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* 168.

42) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 584.

43) Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,” 157.

있게 된다.

… 잠재적 대상이 유입된 가능한 세계는 특이성들을 포함하지
만, 그러나 단지 전-개체적인 특이성들을 포함할 뿐이며 달걀이나
싸오로서 인식된다. 그리고 달걀은 수정될 수도 있고 안 될 수도
있는 것이며, 부화될 수도 있고 안 될 수도 있는 것이며, 다른 여
러 단계에 있어서도 마찬가지일 것이다.⁴⁴⁾

여기서 달걀은 “기관 없는 신체,” 유기적 구성에 대한 저항으로
서의 신체를 상징한다. 이 신체는 달걀처럼 층위와 경계들을 가질
뿐이므로 감각은 재현의 여건을 규정하는 것이 아니라 가능한 것
들의 다양성을 규정하게 된다.⁴⁵⁾ 따라서 가능한 것들은 잠재성 속
에서 다수로서 현실화되기를 기다릴 뿐이다. 뒤몽셀은 가능성들의
이 기다림 이후를 말벌과 서양란에 빚댄 탈영토화와 재영토화의
분열 과정을 통해 들여다본다.⁴⁶⁾ 즉 가능한 것들이 현실화되는 과
정은 n 차원에서 $n-1$ 의 선형적 다양체들이 구성되는 과정이다.⁴⁷⁾
주체도 대상도 없이 고른판 위에서, 두 가능한 세계들은 차이의 수
준에 놓인다. 그러나 이내 이 세계들은 반복의 수준에서 만나며 자
신을 탈영토화시킴과 동시에 상대를 재영토화한다. 이 과정을 뒤몽
셀은 “실재적인 것 안에서의 가능한 세계들의 만남”이라 칭한다.
가능한 세계들은 실제 세계와 일대일대응의 관계에 놓이는 것이

44) Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,”
158.

45) Gilles Deleuze, 『감각의 논리』 [Francis Bacon: Logique de la
sensation(1981)], 하태환 역 (서울: 민음사, 1995) 75.

46) Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,”
158; Gilles Deleuze & Félix Guattari, 『천 개의 고원』 [Mille Plateaux:
Capitalisme et schizophrénie 2(1980)], 김재인 역 (서울: 새물결, 2003) 25.

47) Gilles Deleuze & Félix Guattari, 『천 개의 고원』 47.

아니라, 실제 세계에서 겨루어야 할 위치에 놓이게 된다. 가능한 세계들은 그 어떤 필연성도 부여받지 못한 채 잠재적인 대상에 의해 활성화되어야만 실재성을 갖게 되는 것이다.⁴⁸⁾

따라서 들뢰즈에게 있어서 잠재적인 것들의 현실화 과정은 차이를 통한 생성의 과정에 다름 아닌데, 그것은 반복을 통해서 구체화된다. 반복은 차이이며, 차이는 반복이다. 반복은 차이를 계열화한 것에 다름 아니며, 기억과 현실 속에 이중으로 내장되어 새로운 현실을 생성한다. 잠재적인 것은 도처에 있다. 그리하여 도처에서 세계는 창조되는 것이다.

4. 원효의 여래장

원효의 여래장사상은 말년의 저술인 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』을 중심으로 해서 살펴보도록 하겠다. 원효의 『금강삼매경론』은 일심지원(一心之源)과 삼공지해(三空之海)라는 두 축을 중심으로 전개된다. 하나는 모으고 다른 하나는 풀어 연다. 하지만 이들은 서로 다른 무엇이 아니라 하나의 두 측면일 뿐이다. 이 하나 아닌 하나를 일컬어 일심(一心)이라고 한다. 일심은 맑게 그러하다(湛然). 맑아서 다 비치고 그 깊이를 알 수 없이 깊다. 그 깊이를 알 수 없는 그러함이란 모든 것을 그러하다고 수용할 수 있는 너그러움이다. “바다와 같이 충만하고 차별의식이 없는 마음”⁴⁹⁾이다. 진

48) Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,” 158, 159.

49) 이기영, 『元曉思想研究』, I (서울: 한국불교연구원, 1994) 238.

여(眞如)와 생멸(生滅)을 하나로 묶어서 품어 안는 일심의 마음, 금강삼매의 마음을 삼공지해라고 한 것이다. 풀어 열린 마음이다. 일심은 또한 홀로 깨끗하다(獨淨). 유무에도 진속에도 집착하지 않아 아무 것도 남지 않은 자리에 혼자 남겨진다. 그곳이 바로 일심이 솟아나는 자리, 모든 것을 품어 안는 중심, 하나로 모인 마음이다. 그래서 일심은 수직(일심지원)과 수평(삼공지해)을 아우르는 거대한 소용돌이가 되어 용솟음친다. 이것이 원효가 “일심지원 이유무이독정 삼공지해 용진속이담연(一心之源 離有無而獨淨 三空之海 融眞俗而湛然)”이라고 한 말의 뜻이다.

이러한 일심의 두 축의 결론적인 요약이 바로 “무리지리지 불연지대연”(無理之至理 不然之大然)이다. 원효는 이 구절을 다음과 같이 설명한다.

어느 한 모양은 아니지만 그보다 더 타당한 것이 있을 수 없는 지당한 모양이기에 능히 설명하는 말(能說之語)이 묘하게 환중(環中)⁵⁰⁾에 들어맞고, 이(理)는 아니지만 그보다 큰 이(理)가 없는 지리

50) 이기영은 환중(環中)을 깨뜨렸음에도 들어맞는 바가 있는 ‘體’로 이해했다(이기영, 『元曉思想研究』, I, 239). 한편, 은정희·송진현은 환중을 도가(道家)에서 차용한 개념으로 이해하면서 “옳고 그름을 초월한 절대적 경지로서, 공허하여 융통자재함”을, “서로 통하여 하나가 되는 것”을 뜻하는 것으로 보았다(은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 (서울: 일지사, 2002) 21). 다른 한편, 김형효는 연기법적인 상호 왕래를 뜻하는 ‘순환의 와중’으로 보았다(김형효, 『원효의 대승철학』 (서울: 소나무, 2006) 100-5. 참조). 체용(體用)의 관계로 설명할 때, 앞의 두 이해는 환중을 체로 이해했다면, 김형효는 이를 용으로 이해했다고 할 수 있다. 그런데 능설지어(能說之語)를 요(要), 즉 『금강삼매경』의 요점을 추린 말로 이해한다면, 그것은 상(相) 내지 용(用)에 해당하는 것인바, 환중을 체(體)로 이해하는 것이 더 글의 뜻과 본의가 살아난다고 할 수 있을 것이다. 더욱이 무리지지리가 소견의종(所詮之宗)에 대응하고 있는데 이것과 능설지어가 서로 호응하는 쌍인바, 전자가 종(宗)에 후자가 요(要)에 해당한다고

(至理)이기에 설명되는 근본적인 뜻(所詮之宗)이 그 경계를 넘어 초월하여 나간다. 깨뜨리지 않는 바가 없기에 금강삼매라 부르고, 세우지 않는 바가 없기에 십대승경(攝大乘經)이라 부른다. 모든 뜻과 종지(宗旨)가 이 둘로부터 나오지 않는 것이 없다. 그러므로 또한 무량의종(無量義宗)이라 부르기도 한다. 우선 하나를 들어서 그 앞머리에 제목으로 삼았기에 금강삼매경이라고 한 것이다.⁵¹⁾

이기영은 이 내용을 다음과 같이 분석하여 정리하고 있다.⁵²⁾

不然之大然	能說之語(要)	깨뜨림(破)↔계합(契合)하는 체(無破體)	無所不破의 주체=大然	금강삼매
無理之至理	所詮之宗(宗)	세움(立)↔경계 초월하는 체(無立體)	無所不立의 결과=至理	십대승경

불연지대연은 깨뜨려서 흩어버려도 그것들 모두에 들어맞는 융합의 체가 있는바, 깨뜨리고 깨뜨리는 주체인 대연이 바로 금강삼매⁵³⁾라 하는 것이다. 또 무리지지리는 한 가지로 세워도 그 경계를

하는 이해는 바로 이 문장에 이어 『금강삼매경』의 중요(宗要)를 밝히는 내용과 잘 맞아떨어지게 된다.

- 51) “不然之大然故 能說之語 妙契環中 無理之至理故 所詮之宗 超出方外 無所不破故 名金剛三昧. 無所不立故 名攝大乘經. 一切義宗無出是二 是故 亦名無量義宗 且舉一目以題其首 故言 金剛三昧經也.”; 『金剛三昧經論』, 影印本 (海印寺藏板, 東國大刊) 2; 이기영, 『元曉思想研究』, I, 238.에서 재인용; 또한 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 20: 우리말 번역은 논자에 의한 것이다.
- 52) 이기영, 『元曉思想研究』, I, 239. 참조; 괄호의 내용은 논자에 의한 것이다.
- 53) 원효는 『금강삼매경론』의 세 번째 장에서 ‘금강삼매’를 해석한다. 먼저 ‘금강’은 비유적인 것으로 그 단단함을 체(體)로, 그 단단함이 수행하는 꿰뚫음과 깨뜨림을 공(功)으로 삼는다. 금강삼매 또한 모든 의혹을 깨뜨리고 모든 선정(禪定)을 꿰뚫음으로써 “모든 삼매가 자성(自性)이 없음

넘어서게 되는바, 세우고 또 세워서 얻어지는 결과인 지극한 이치가 바로 섭대승경⁵⁴⁾이라는 것이다.

이어서 그는, 이 문단의 뒤를 이어 『금강삼매경』의 중요(宗要)를 설명한 글, “이 경전의 중요는 펼칠 수도 있고 모을 수도 있는데, 모아서 말한다면 일미관행(一味觀行)이 그 요가 되며, 펼쳐서 설명한다면 십중법문(十重法門)이 그 종이 된다”⁵⁵⁾는 말을 다시 또 금강삼매 및 섭대승경과 관련시켜서 분석한다. 이는 다음과 같다.⁵⁶⁾

금강삼매	모음(合)	一味觀行	要
섭대승경	펼침(開)	十重法門	宗

『금강삼매경』의 요인 일미관행이 다름 아니라 모아서 말한 경우인 금강삼매에 대응하고 그 종인 십중법문이 펼쳐서 말한 경우

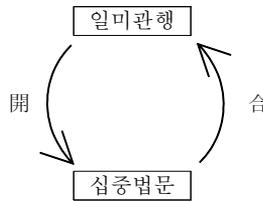
깨달아서 저 삼매로 하여금 스스로의 집착을 떠날 수 있게” 하여, “이 때문에 걸림이 없이 자재(自在)하게 된다.” ‘삼매’는 선정에 들었을 때의 바른 생각(正思)을 말한다. 이때 바른 생각의 대상은 분별(緣境)이다. 그리하여 “바름도 바르지 않음도 없고, 생각함도 생각함이 아닌 것도 없으나, 다만 분별하는 잘못된 생각과 구별”되며, “허공이 아무런 생각이 없는 것 과도 같지 않기 때문에” 방편적으로 금강삼매를 바른 생각이라고 부른 것이다. 결국 삼매란 “마음을 한 곳에 머물게 하여 산란하지 않은 상태”를 일컫는 것인바, 단단함을 그 체성(體性)으로 하는 금강과 잘 어울린다고 할 것이다(은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 21-2, 43-56. 참조).

54) 섭대승경이란 대승의 경전들이 담고 있는 모든 도와 이치를 통섭한 경전이라는 의미다; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 22. 참조.

55) “此經宗要有開有合 合而言之 一味觀行爲要 開而說之 十重法門爲宗.”; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 24: 우리말 번역은 논자에 의한 것이다.

56) 이기영, 『元曉思想研究』, I, 239.

인 섭대승경이라는 것이다. 그래서 이기영은 일미관행과 십중법문의 성격을 모든 경의 회통(會通)이라고 본다.⁵⁷⁾ 그런데 원효는 십중법문이 일미관행의 밖에서 이루어지는 것이 아님을 말하고 있다.⁵⁸⁾ 따라서 모음과 펼침은 일미관행과 십중법문의 내적인 운동에 다름 아니다. 이 회통을 모음과 펼침의 순환운동⁵⁹⁾으로 이해할 수 있는 것이다. 이를 도식화 하면 다음과 같다.



<도표1> 모음과 펼침의 순환운동: 일미관행과 십중법문

흰색과 검은색이 각각 절반씩 대칭으로 칠해진 원판을 돌리면 흰색과 검은색은 사라지고 회색만을 보게 된다. 이와 같이 일미관행과 십중법문의 모음과 펼침의 순환운동은 하나가 아니면서 하나인 ‘그 무엇’으로 돌입하는 토크(torque)를 일으킨다. 토크가 회전운동의 축 방향으로 의미를 갖듯이 일미관행과 십중법문의 순환운동

57) 이기영, “金剛三昧經論에 관한 研究,” 『韓國佛敎學研究叢書 51: 元曉 著述에 대한 解題』, 불교학연구회 편 (고양: 불함문화사, 2003) 49.

58) “然此後九門皆入一門 一門有九 不出一觀.”; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 29; 이기영, 『元曉思想研究』, I, 81-3. 참조.

59) 사실 모음과 펼침은 주기운동에 해당한다고 할 수 있다. 주기운동은 일정한 선분 안에서 왕복하는 직선운동일 수도 있다. 하지만 모든 주기운동은 원운동으로 환원될 수 있다. 대표적인 예가 사인함수(sine function)에 따르는 운동이다. 그것은 원칙적으로는 순환운동이지만 그 그림자는 주기적인 왕복직선운동이 된다.

에 수직으로 튀어나오는 ‘그 무엇’이 있게 된다. 하지만 ‘그 무엇’에 대한 이야기는 잠시 뒤로 미루어두고 다시 토크 이전, 즉 회전운동으로 돌아가도록 하자.

이 순환운동은 일심지원이 모은 것이고 삼공지해가 열어 펼친 것이라는 최초의 말에 상응한다. 따라서 “무리지지리 불연지대연”을 원리적 매개로 일심지원과 삼공지해가 금강삼매와 섭대승경, 일미관행과 십중법문에 대응하게 된다고 할 수 있다. 따라서 불연지대연과 무리지지리는 일심의 순환운동을 나타내는 요점적 원리라 할 수 있다. 불연지대연과 무리지지리는 펼침과 모음을 한 벌로 하는 순환운동의 다른 이름들이다. 불연지대연이라는 깨뜨림과 깨뜨리지 않음의 불이적 관계로, 무리지지리라는 세우지 않음과 세움의 불이적 관계로 펼침과 모음, 모음과 펼침을 설명한 것이다.

이제 남은 것은, 일심의 순환운동에 대한 중요가 되는 일미관행과 십중법문이 무엇인가를 이해하는 일이다. 보통 일미(一味)라고 하면 현상과 본체(또는 본성)가, 화엄사상의 개념으로는 사(事)와 이(理)가 평등하고 차별이 없다는 의미에서 한 가지 맛이다.⁶⁰⁾ 또한 관행(觀行)은 마음을 관찰하는 수행법을 의미하는 것으로 본다.⁶¹⁾ 따라서 일미관행이란 이런 의미에서의 일미를 추구하는 관행이라고 이해할 수 있을 것이다.

십중법문은 일미관행의 실천적 명제를 보다 구체적으로 뒷받침하는 것으로서, 일문에서 십문에 이르는 상승의 단계로 되어있다.⁶²⁾ 여기서 이 모든 문(門)들을 상술하는 것은 큰 의미도 없을 뿐만 아니라 글을 더욱 장황하게 만들므로 일미관행과 십중법문의

60) 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 24. 참조; 김형효, 『원효의 대승 철학』 166-7. 참조.

61) 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 29. 참조.

62) “謂從一門增至十門.”; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 28.

관계를 보여주는 두 지점, 즉 십중법문의 제일 처음인 일문과 십중법문을 설명하는 말미를 장식하는 결론적인 문장만을 살펴보도록 하겠다.

먼저 일문이다. 일문은 일미관행을 요약하는 것으로서 일심에서 시작한다. 일미관행이 바로 일심에서 수행되는 것이기 때문이다. 일심 중에 시각(始覺), 즉 깨달음의 시작이 작용하면 결정적인 진실(決定眞實)을 따라서 무생행(無生行), 즉 번뇌나 미혹이 일지 않는 실천을 닦아 일심의 근원에 들어가게 되며, 중도제일외제(中道第一義諦), 곧 세속에다 진리에도 집착하지 않는 불이중도(不二中道)의 진리에 머물면서 일심, 즉 본각(本覺)인 여래장을 가지고서 일미를 깨닫는 것이 일문이다.⁶³⁾ 이기영은 여기서 이승(二乘, 聲聞乘과 緣覺乘)에서는 불가능하고 불보살(佛菩薩)의 무생행을 통해서만 가능한 일심본각여래장을 발견한다. 또한 일체 중생이 본래 일심이며 일각(一覺)으로서, 비록 무명으로 인해 육도(六道)를 유전하고 있지만 일단 여래일미에 대한 가르침을 듣게 되면 일심의 근원으로 돌아올 수 있다는 보편성의 진리를 발견한다.⁶⁴⁾ 그리고 십중법문의 전체 단계가 이 보편성에 의해서 추진된다는 것을 십중법문을 설명하는 원효의 마지막 문장에서 확실하게 확인할 수 있다. 그는 다음과 같이 적었다.

그런데 이 뒤의 아홉 문은 모두 일문에 포함되고, 일문에 아홉 문이 있으니, 일미의 관행을 벗어나지 않는다. 그러므로 전개하여도[펼쳐도] 하나에서 더 늘어나지 않고, 종합하여도[모아도] 열에서

63) “一心中一念動，順一實，修一行，入一乘，住一道，用一覺，覺一味.”; 은정화·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 28-9; 이기영, 『元曉思想研究』, I, 253-4. 참조.

64) 이기영, 『元曉思想研究』, I, 256-7.

더 줄어들지 않으니, 늘어나지도 않고 줄어들지도 않는 것이 이 경의 중요하다.⁶⁵⁾

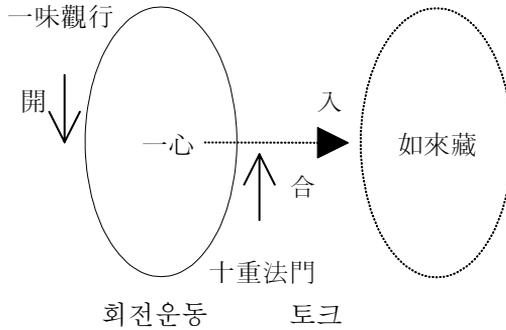
십중법문의 나머지 아홉 문이 일심에서 일미를 깨닫는 일문에 다 포함되며, 다시 그 일문이 나머지 아홉 문으로 전개되어 일미관행을 벗어남이 없다는 것은, 십중법문의 합이 일미관행이며 일미관행의 펼침이 십중법문이라는 개합의 순환운동, 회통의 순환운동을 재확인하는 말이다. 일심지원 삼공지해에서 일미관행 십중법문에 이르기까지 시공과 중횡을 가로질러 무리지지리 불연지대연의 원리가 관통하고 있는 것인바, 무리지지리 불연지대연은 원효의 화쟁사상의 요점이라고 할 수 있을 것이다.

앞서 일미관행과 십중법문의 모음과 펼침을 회전운동으로 보면서 그 회전운동의 축 방향으로 발생하는 토크에 대해서 말한 바 있다. 이때 이 토크에 해당하는 ‘그 무엇’을 상정했었다. 이제 비로소 이 ‘그 무엇’에 대해서 논의해보자. 단적으로 말해 그것은 ‘여래장’(如來藏)이다. 이를 설명하기 위해서 다시 원효의 글로 돌아가 보겠다. 원효는 일미관행을 설명한 후에 다음과 같이 말한다. “모든 부처와 여래가 여기에 간직되어 있으며, 모든 보살도 이 가운데에 따라 들어가니, 이러한 것을 여래장에 들어간다고 말한다.”⁶⁶⁾ 일미관행은 곧 여래장에 들어가는 것과 같은 것이다. 그런데 일미관행은 십중법문과 불이적인 모음과 펼침의 순환운동으로 맺어져 있기에 여래장에 들어가는 것은 곧 일미관행과 십중법문 양단에 두루 걸쳐있는 것이라 하겠다. 다시 말해 여래장으로의 진입은 곧 일심

65) “然此後九門皆入一門，一門有九，不出一觀。所以開不增一，合不減十，不增不減爲其宗要也.”; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 29.

66) “諸佛如來於焉而藏，一切菩薩於中隨入，如是名爲入如來藏.”; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 23-4. 참조.

의 모음과 펼침이라는 순환운동이 일으키는 토크의 결과인 것이다. 이를 도식화하면 다음과 같다.



<도표2> 일심의 모음과 펼침의 토크: 입여래장

모음과 펼침의 순환운동이 만들어내는 토크가 바로 들어감(入)이다. 그런데 원효에게 일심과 여래장은 앞서 십중법문의 첫 번째 관문에서 보았듯이 다른 것이 아니다. 일심과 본각과 여래장이 하나로 묶인 일심본각여래장을 말하고 있기 때문이다. 따라서 일심이 여래장으로 들어가는 것이라고 볼 수는 없다. 순환운동의 주체는 일심이 아니라 일미관행과 십중법문이라는 점에 주의를 기울여야 한다. 이 순환운동은 결국 일심‘의’ 순환운동이지만, 그렇다고 일심 ‘이 짓는’ 순환운동은 아니다. 모든 것은 일심에서 나와서 일심으로 들어가는 것이지만, 일심이 그 출입을 일으키는 것은 아니다. 일심은 거기에 그렇게 있다. 그리고 일미관행은, 따라서 십중법문은 거기‘에서’ 운동한다. 일심은 모든 것의 바탕이며, 모든 운동을 품는다. 즉 일심은 시공간 상의 어느 일점이나 폐곡면 안에 제한된 것이 아니라, 시공간 전체를 아우르는 것이다. 그럼에도 불구하고 이

러한 일심에서 일어나는 순환운동이 바로 그러한 일심과 불이적으로 묶여 있는 여래장에 들어간다는 것이 무슨 뜻이며 일심과 불이적으로 묶여 있는 바로 이 여래장은 과연 무엇인가가 문제다.

들어감(入)에 대해서 『금강삼매경(金剛三昧經)』은 다음과 같이 말하고 있다. “마음에 出入이 없고, 이 出入 없는 마음이 들어가나 들어가는 일 없는 것을 入이라 이름 부르는 것이니라.”⁶⁷⁾ 이에 대해 원효는 들어감을 리(理)를 증득(證得)하여 리 자체가 된 경우에 일어나는 사태로 보면서 이 경우에 모든 분별은 사라지고 적정(寂靜)에 들어가는 바, 생멸에서 떠나 시작도 끝도 없기에 그 마음엔 출입이 없다고 하는 것이라고 풀이한다.⁶⁸⁾ 이기영은 시작도 없고 끝도 없다는 것은 시작이자 동시에 끝인 것과 다르지 않다고 보아서 무한과 일점을 회통하는 해석을 첨부해서 원효의 풀이를 이해하였다. 시작도 끝도 없는 것, 그리하여 시작이자 끝이기도 한 것, 그러한 마음자리에 온 것이 바로 ‘들어감’이라는 것이다. 그래서 들어감은 ‘입(入)도 아니고 ‘출(出)도 아니다. “그냥 如하하기만 한 마음”⁶⁹⁾이다. 모음과 펼침의 회전운동은 운동인바 그 결과인 토크를 발생하지만, 이때의 토크는 이미 운동을 떠나 있는 것이므로 모음과 펼침의 회전운동은 운동 아닌 운동이 된다. 들어감은 곧 여여함인 것이다. 동이 곧 정이라 하는 것이며 그래서 불이(不二)다.

여래장은 여래와 장으로 나누어 이해할 수 있다. 여래는 산스크리트어 *tathāgata*의 번역이다. 이 말은 원래 여래(如來)로도 여거(如去)로도 번역될 수 있는 것으로, “그같이(如)여실하게 오는/가는 자”

67) 이기영, 『元曉思想研究』, I, 95: “心無出入, 無出入心, 入不入故, 故名爲入.”; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 354.

68) “證理之心, 遠離生滅, 無始無終故, 心無出入.”; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 355; 이기영, 『元曉思想研究』, I, 97.

69) 이기영, 『元曉思想研究』, I.

의 의미다.⁷⁰⁾ 이를 이기영은 “있어야 할 상태에” 이른 것으로 이해한다. 마음에 거침이 없기에 행동에도 거침이 없어서 여여해진 상태에 온 것이다. 여여가 바로 *tatha*, 마땅히 그러한 상태여야 할 바로 그것, “so and so,” “as it is”인 자연 그대로의 상태, 본연의 상태, 그리하여 일심의 근원이기 때문이다.⁷¹⁾ 그렇다면 ‘마땅히 그러한 상태’란 어떤 것일까? 원효는 여래에 이르는 것을 ‘버리는 것’(捨)으로 설명하는 『금강삼매경』의 한 문단을 논하면서 이에 대한 대답을 한다. 우선 그는 열반에 머물지 않을 뿐만 아니라 보리도 취하지 않음이 버리는 것의 의미라고 설명한다. 그리고 이렇게 버린 이의 상태가 바로 여래에 이른 이의 상태라고 하면서 이러한 상태가 바로 마음이 일심의 근원에 돌아간 상태로 이때 시간과 공간의 경계가 허물어지고 마음은 모든 시공에 두루 걸쳐 있게 된다고 한다. 그리고 모든 시공에 걸쳐 분별이 사라진 마음이기에는 모든 시공을 두루 걸쳐 있어도 어떤 일정한 자리에 머물거나 분별할 수 없게 된다. 이것이 바로 여여함을 탄 것이며, 그래서 여래에 이른 것이라고 한다.⁷²⁾ 이기영은 특히 여여함을 탄 것이란 여여한 대비(大悲), 무연대비(無緣大悲)⁷³⁾를 행하는 것이라고 풀이한다.⁷⁴⁾ 따라서 이기영에 의하면 원효는 여래를 절대적으로 판단하지 않고 자비를 베푸는 이가 이르는 경지로 보는 것이다.⁷⁵⁾ 그러므로 ‘마땅히

70) 조수동, 『여래장』 (대구: 이문출판사, 1997) 52-3.

71) 이기영, 『한국불교연구』 (서울: 한국불교연구원, 2006) 490. 참조.

72) 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 458-60. 참조; 이기영, 『元曉思想研究』, I, 101-2. 참조.

73) 무연대비란 차별의 견해를 멀리 떠나고 무분별심으로 일으키는 평등절대의 자비를 말한다. 대자대비, 대자비라고도 한다; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 460.

74) 이기영, 『元曉思想研究』, I, 102.

75) 이는 또한 화엄사상에서의 여래 이해와 맥을 같이 한다; 平川彰·梶山雄一·

그러한 상태'란 무분별심의 절대적인 자비가 베풀어지는 상태가 될 것이다. 그리고 이러한 상태에 이른 이가 바로 여래다.

장(藏)은 산스크리트어 *garbha*의 번역이다. 이 단어는 태(胎, womb)로도 태아(胎兒, embryo)로도 이해할 수 있다. 『불성론(佛性論)』은 장(藏)을 소섭장(所攝藏), 은복장(隱覆藏), 능섭장(能攝藏)이라는 세 개념으로 소개한다. 소섭장은 중생이 여래 안에 속하게 된다는 것을, 은복장은 여래가 중생 가운데 숨겨져 있다는 것을, 능섭장은 중생이 여래를 그 안에 거두어들임을 말한다.⁷⁶⁾ 이로부터 여래장이란 '여래이어야 할 태아'이자 '여래이어야 할 인(因), 또는 본질'이 된다.⁷⁷⁾

이기영은 장(藏)을 씨울⁷⁸⁾로 이해했다. 씨울은 모태의 의미보다는 태아의 의미에 더 중심을 두면서도 모태와 태아를 모

高崎直道 共編, 『華嚴思想』, 정순일 역 (서울: 경서원, 1996) 216. 참조.

76) 『불성론』, 『대정장』, 권31, 796; 조수동, 『여래장』 53-4.에서 재인용.

77) 조수동, 『여래장』 54.

78) 씨울은 유영모가 『大學』의 첫 구절, “大學之道 在明明德 在親民 在止於至善”을 풀이하다가 친민(親民)을 “씨울 어뵈”으로 표현한 데서 유래를 찾을 수 있다(함석헌, 『함석헌전집14: 생각하는 백성이라야 산다』 (서울: 한길사, 1985) 323-4. 참조). 이를 그의 제자 함석헌이 자기 사상의 핵심을 표현하는 말로 발전시켰다. 그가 밝히는 씨울은 “자신의 안에 생명의 힘과 가능성을 가진 존재로서 스스로 싹을 틔우고 스스로 자라고 스스로 꽃과 열매를 맺는 자발적 생명의 표본이다.”(노영상, “함석헌의 씨울사상과 서남동의 민중신학,” 『민중신학자료 4』, 한국신학연구소 편 (서울: 한국신학연구소, 2003) 111) 또한 씨울은 “바탈대로 있는 인격”, 곧 “그 한 올이 이 끝에서는 나로 알려져 있고, 저 끝에서는 하나님, 하늘, 브라만으로 알려져 있는 것이다. 그것은 “한 사람만 있어도 전체다.”(함석헌, 『함석헌전집4: 죽을 때까지 이 걸음으로』 (서울: 한길사, 1989) 66) “지극히 작은 것 속에 전체가 들어있는 것”(함석헌, 『생각하는 백성이라야 산다』 372)이다. 그렇다면 함석헌이 말하는 씨울은 생명의 근본 원리인 ‘스스로 함’을 잠재성으로 지니고 있으며 하나와 전체를 즉(卽)의 관계로 이해하는 사유를 담고 있다고 할 수 있다.

두 표현할 수 있는 단어라고 할 수 있다. 이는 애초에 여래장사상의 토대가 된 ‘여래의 종성(種性, gotra)’과 관련시켜서 이해할 수 있다. 불교의 관심과 목적은 성불하는 것이므로 성불할 수 있는 가능성은 매우 중요한 문제로 부각된다. 이를 위해 제시된 개념 중 하나가 바로 여래의 종성이다.⁷⁹⁾ 모든 중생들에게 여래의 씨앗이 있다고 하는 주장인 것인데, 씨앗과 모태 사이에는 중요한 차이가 있다고 할 수 있다. 모태는 수동적인 가능성이어서 그 자신으로서는 새로운 생명을 성장시킬 수 없고 자신의 외부에서 다른 가능성이 진입해 들어와야 한다. 반면 씨앗은 모태와 모태의 외부 사이의 교류를 이미 지나온 단계로, 충분한 조건 하에서 스스로 생명의 성장으로 진출해 갈 수 있는 가능성, 곧 생명의 잠재성⁸⁰⁾을 가진다. 씨울은 이러한 씨앗(씨)이 모태(을) 안에 담겨 있는 형국을 표현한다. 즉 씨앗의 잠재성과 모태의 가능성이 불이적으로 관계하고 있음을 씨울은 적시한다. 바로 이러한 여래의 씨울이 모든 중생들에게 있다고 하는 여래장사상의 선언(一切衆生 有如來藏)⁸¹⁾은 모태에서 태아로의 과정이라는 역사성을 담고 있는 잠재성을 주장하고 있는 것이다. 그러나 그것은 동시에 여래성(如來性), 즉 불성 또는 진여성이기도 하다. 초역사적이기도 한 것이다. 초역

79) 조수동, 『여래장』 50.

80) 여기서 잠재성이란 중생이 일심의 본원으로 돌아갈 수 있는 능력을 지시하는 말이다. 그 능력이 중생의 외부에서 주어지는 것이 아니라 중생 안에 있다는 것이다. 『대승기신론소·별기』에서는 이러한 잠재력으로서의 여래장이 진여문과 생멸문의 불이적 상관관계를 가능케 하는 개념으로 등장한다(朴太源, 『大乘起信論 思想研究(I): 大乘起信論에 대한 思想評價』 (서울: 민족사, 1994) 119).

81) 이는 『보성론(寶性論)』에 나오는 말이다; 조수동, 『여래장』 100: 이는 『여래장경(如來藏經)』에서도 확인할 수 있다; 平川彰·梶山雄一·高崎直道 共編, 『華嚴思想』 50.

사성의 의미가 여래라는 말 속에 담겨 있고, 역사성의 의미가 장이라는 말 속에 담겨 있다고 보아도 무방하겠다. 초역사성과 역사성의 어우러짐이 불이적으로 표현되고 있는 여래장의 이 사태를 이기영은 “진여와 생멸은 항상 따라 다니는 것,” “떼려고 해도 뗄 수 없는 것”으로 정리한다.⁸²⁾ 그리고 진여와 생멸의 이러한 동거를 출세간(出出世間)이라고 표현했다. 세간에서 출세간으로, 역사에서 초역사로 올라가기만 하는 것이 아니라, 초역사에서 다시 역사로 내려오는 것, “불생불멸하는 마음으로 와서 생멸을 해야 되는 것”이 바로 여래장사상의 핵심이라는 것이다.⁸³⁾

원효는 진여와 생멸의 불이적 상관관계를 유식사상과 여래장사상을 통합하여서 전개한다. 그는 유식사상과 여래장사상을 화엄사상의 빛 아래서 회통시켜서 진여와 생멸의 불이적 관계를 설명한다. 화엄에서는 진여를 법계(法界, Dharmadhātu)라는 개념으로 설명함으로써 우주적 차원의 논의를 가능케 한다. 법계는 모든 제한된 경계를 허무는 무애(無碍)의 자유로움과 그 경계들을 통합하는 총체성(totality)을 뜻하며, 따라서 여래에게나 중생에게나 공통의 토대가 된다. 이것이 중생에게 있을 때를 가리켜 여래장 또는 불성이라고 한다는 것이 화엄의 입장이다.⁸⁴⁾ 진여와 생멸이라는 차원에서 이를 적용해보면, 여래장 또는 불성은 중생에게 있는 진여의 토대를 가리키는 말이 되겠다. 다른 한편 『불성론』에서는 불성의

82) 이기영, 『불교개론강의』, 하권 (서울: 한국불교연구원, 1999) 235; 또한 이기영, 『원효사상연구』, II (서울: 한국불교연구원, 2001) 116. 참조.

83) 이기영, 『불교개론강의』, 하권, 236-7; 이기영, 『원효사상연구』, II, 34. 참조.

84) 平川彰·梶山雄一·高崎直道 共編, 『華嚴思想』 50; Garma C. C. Chang, 『華嚴哲學』 [The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism(1971)], 이찬수 역 (서울: 경서원, 1997) 40-2.

세 가지 이름에 대해서 말한다. 자성으로서의 불성(Buddha-Nature by Itself), 드러난(Disclosed) 불성, 완전한 열매로서의 불성.⁸⁵⁾ 이들은 각각 불성의 자체(自體), 상(相), 용(用) 삼대(三大)에 상응한다고 볼 수 있다. 즉 불성은 하나지만 그것을 세 가지 양태로 묘사할 수 있다는 것이다. 아직 깨닫지 못했을 때에라도 불성의 자성이 중생에게 남아 있다는 것이 첫 번째 이름의 뜻이며, 보살도를 통한 깨달음의 단계에서 모습을 드러내는 불성이 두 번째 이름의 뜻이며, 보살도를 성취하여 그 작용으로 나타나는 불성이 세 번째 이름의 뜻이다. 불성을 삼대로 이해하는 것은 생명의 세계에도 체가 그 모습을 드러낼 수 있다는 원효의 견해를 뒷받침한다. 일심, 즉 법계는 진여와 생멸 모두에 걸쳐 있으나 그 체는 심진여(心眞如)에 두고 있다고 봐야 한다. 하지만 불성, 즉 여래장은 심생멸(心生滅)이 일심법계의 상과 용 뿐만 아니라 그 자체⁸⁶⁾도 간직하고 있음을 지시하게 된다.⁸⁷⁾ 다시 말해서, 여래장사상은 심생멸에게, 생멸하는 현실계에게, 그리하여 육도를 윤회하고 있는 중생에게 일심의 본체가 있다는 사상의 근거를 제공하는 것이다.

원효는 이 여래장을 유식의 제8식, 아뢰야식에 위치시킨다. 그런데 원효는 일심과 본각과 여래장을 하나로 묶어서 이해하고 있는 바, 아뢰야식 밑에 깔려 있는 것은 본각이자 곧 여래장이 된다. 즉 여래장은 무루(無漏)⁸⁸⁾한 종자로서 아뢰야식에 잠재해 있다가 “六

85) Garma C. C. Chang, 『華嚴哲學』 351.

86) 진여의 체(體)는 우주 전체와 관계된다면, 진여의 자체(自體)는 생멸하는 하나하나의 법 속에 있는 체를 지시한다; 이기영, 『불교개론강의』, 하권, 247.

87) 이기영, 『元曉思想研究』, I, 250.

88) “누(漏)는 마음에서 더러움이 새어나온다는 뜻으로, 번뇌를 말함. 번뇌의 더러움에 물들지 않은 마음 상태, 또는 그러한 세계. 번뇌와 망상이 소멸된 상태. 분별을 일으키지 않는 마음 상태.”; “무루(無漏),” 『시공 불교사

行이 다 갖춰질 때 九識이 轉顯하여 無垢識이 나타나고 淨法界가 된다.”⁸⁹⁾ 여기서 구식(九識)이란 아뢰야식의 청정한 여래장을 인식론적으로 따로 분리해서 언명한 것이다. 육행(六行)이 다 갖춰졌다는 것은 지혜와 사랑이 조화롭게 완전히 구현된 보살도를 이루었다는 것과 같은 의미인바 귀일심원 요익중생의 이상을 성취한 것으로 이해할 수 있고, 바로 이때 아뢰야식 안에서 염오 중자들과 함께 진망화합식으로 감추어져 있던 무구식(無垢識, 唵摩羅識, amala識), 즉 청정한 여래장이 나타난다(顯)는 것이다.⁹⁰⁾ 보통 유식에서는 전의(轉依)를 말하나 여래장에서는 전현(轉顯)을 말한다는 사실이 여기서 중요하다. 유식에서는 변하여 바뀐 것으로 설명한다면, 여래장에서는 “잠재되어 있던 것이 남김없이 드러”⁹¹⁾난 것으로 설명하기 때문이다. 변(變)이 아니라 현(顯)인 것인데, 원효는 여래장사상을 통해 유식을 재해석함으로써 성불의 가능성이 모든 중생들에게 내재해 있다는 점을 부각시키고 있다고 할 수 있다. 따라서 원효는 여래장을 아뢰야식에 위치시키고 제9식인 아말라식을 아뢰야식에 잠재하고 있던 여래장이 남김없이 드러난 것으로 해석함으로써 여래장사상의 입장에서 유식론을 통섭하고 있다고 할 수 있다. 그리고 이를 통해서 진여와 생멸이 불이적임을 또 다시 확인할 수 있게 한 것이다.

5. 삼자대면: 가능태, 잠재성들, 그리고 여래장

진』, 2005.

89) “六行滿時, 九識轉顯, 顯無垢識, 爲淨法界.”; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 24; 이기영, 『元曉思想研究』, 1, 246.

90) 김형효, 『원효의 대승철학』 46.

91) 이기영, 『불교개론강의』, 하권, 200.

화이트헤드와 들뢰즈의 세계창조에 관한 논의로부터 우리는 이들이 원효의 여래장사상과 다른 출발점에 놓여 있음을 본다. 이들의 관심은 절대적 초월의 독재에 저항하고 현실에게 무한한 힘을 부여하는 것에 초점이 맞춰져 있다. ‘있음’에 대한 철저한 긍정을 ‘과정’이나 ‘사건’을 경유해서 시도하고 있는 것이다. 그리고 ‘있음’은 이내 ‘과정’이나 ‘사건’의 형태로만 가능한 것임을, 따라서 이제 문제시되는 것은 ‘있음’이 아니라 ‘과정’이나 ‘사건’의 해명임을 보이고자 하였던 것이다. 이들에게겐 생멸이 온통 생성으로 환원된다. 멸이 없거나 무시된다는 것이 아니다. 멸(滅) 또한 생성의 과정으로 해석될 수 있다는 것이다. 즉, 이들에게 멸은 생성 과정의 일부로서 긍정된다. 버릴 것이 없다. 이들에게 멸이란 또 다른 있음을 긍정하기 위해 준비된 있음의 부정이다. 부정적 파악(negative prehension) 또한 만족에 기여하는 것이며, 이미 지나가버린 과거는 반복 속에 응축되어 현재와 중첩되며 생성에 기여하는 것이다. 있음은 언제나 있음의 초월로서 있다. 따라서 이들의 세계창조를 유론(有論)의 유론적(有論的) 돌파를 통한 유의 긍정 과정으로 읽을 수 있다.⁹²⁾ 이 유론적 돌파가 도달한 것은 합생과 이행의 순환운동이며, 차이와 반복의 순환운동이다.

합생과 이행의 관계에 있어서는 논란이 있다. 이행을 합생의 산물로 보는 관점과 합생과 독립적인 생성의 과정으로 보는 관점이 대립한다.⁹³⁾ 이들은 부분집합과 서로 독립인 집합 사이에서 논쟁을 벌인다. 그러나 이 둘 중 어떤 관점을 취한다고 하더라도, 합생과

92) 화이트헤드나 들뢰즈 모두에게 있어서 새로움을, 차이를 만들어낼 수 있는 근거는 순수 가능태에 있다기보다는 현실세계에 근거한 실재적 가능태에 있기 때문이다. 물론, 이 둘의 상호관계는 전제되어야 한다.

93) 문창욱, 『화이트헤드 과정철학의 이해』 149-54. 참조.

이행이 생성의 과정에서 서로 분리된 채 진행될 수 있는 것이라고 주장하지 않을 것이다. 이들은 연결되어 있다. 더욱이 우리가 과정과 생성, 그리고 관계망이라고 하는 것을 끝까지 붙들며 가고자 할 때, 이들의 관계를 단지 포함과 독립, 또는 파생과 동등으로 꼭 나누어 사유할 필요는 없어 보인다. 오히려 이들은 들뢰즈의 차이와 반복처럼 중첩되어 있다. 수평에서 보면 나열이 되지만, 수직에서 보면 중첩이다. 파생이라면, 바로 파생이기 때문에 과정 속에서 이행은 합생과 다르지 않음을 주장할 수 있게 된다. 동등이라면, 바로 동등하기 때문에 과정 속에서 이행은 합생과 다르지 않음을 주장할 수 있게 된다. 여기서 관점의 역전이 필요하다. 파생이나 동등이라는 개념을 바탕으로 합생과 이행의 관계를 파고드는 것이 아니라, 합생과 이행이 들어앉아 있는 과정 ‘속에서’ 파생과 동등을 재해석해야 하는 것이다. 도처가 생성이라면, 모든 것은 머물지 못한다. 있음은 동일성을 언제나 초월하면서 동일성을 획득한다. 이 동일성을 우리는 과정, 되어감이라고 부르는 것이다. 파생과 동등, 부분과 전체의 불이적인 상관관계는 이제 어떤 개념화도 피해가지 못한다.

그리하여 합생과 이행, 차이와 반복은 순환운동이다. ‘합생-이행’, ‘차이-반복’이 한 주기가 되는 주기운동이기 때문이다. 이 순환운동들은 일미관행과 심중법문의 ‘모음=펼침’과 잘 맞아떨어진다. ‘합생-반복-모음’과 ‘이행-차이-펼침’이 만들어내는 순환운동이 새로운 생성으로 들어가는 ‘토크-기’의 잠재력이 된다. 이들은 모두 현실세계, 생명의 세계가 가진 잠재력을 설명하는 순환운동이다.

하지만 원효의 모음과 펼침은 이내 이들에게서 떨어져나간다. 이 떨어져나감은 <도표2>에서 ‘기’를 나타내는 화살표와 일심과 동일한 원으로 표현된 ‘여래장’을 나타내는 바로 그 원이 왜 점선으로

표현되었는가와 관련된다. 원효에게는 궁극적으로 入도 여래장도 없는 것이기 때문이다. 이것이 불교의 본질적인 전제요 궁극적인 도착점이다. 인우구망(人牛俱忘)을 나타내는 하나의 동그라미밖에 남는 것이 없다. 따라서 들어감은 들어감이 이미 아니고 운동은 운동 아닌 운동이 된다. 여래장은 운동 아닌 운동 속에서 이미 일심이요 본각이다. 그래서 그것 또한 일심과 같이 언제나 그 자리에 있다. 또는 없다. 이렇듯 공(空)이 이 순환운동의 출발점이자 도착점인바,⁹⁴⁾ 화이트헤드나 들뢰즈와 달리 원효의 모음과 펼침이 내는 순환운동은 공론(空論)의 공론적(空論的) 돌파를 통한 유의 긍정이다. 아주 간단히 표현해서, 화이트헤드와 들뢰즈는 있음(existence)을 가지고서 있음을 긍정하는 것이고, 원효는 없음을 가지고서 있음을 긍정하는 것이다. 이러한 출발점의 차이에도 불구하고 이들 모두가 현실세계의 잠재성에 도달하며 현실세계를 긍정하는 일치를 보이고 있다는 사실에 주목해야 한다.

다음에서 출발하여 도달하는 일치는, 일치된 결론에 이르기까지의 사유과정이 다름을 지시한다. 하지만 이 사유과정의 차이를 밝히는 일은 거대한 주제가 될 것이기에 여기서는 피하도록 하자. 다만, 원효의 여래장사상을 부연함으로써 잠재성의 철학이 열어 가야 할 길 — 수행적 실천의 길, 그러나 이 길만이 잠재성의 철학이 걸어야 할 유일한 길이라는 뜻에서가 아니라, 잠재성의 철학이 자신

94) 여래와 세계출현의 관계를 설명한 다음의 글이 이점을 더욱 명확하게 해 줄 것이다. “... 자기의 성립은 세계의 성립이며, 세계의 성립은 자기의 성립이다. 이와 같이 자기를 포함한 세계성립의 상황이 분명하여지면서 그 세계상황이 둘러싸고 있다는 感知에서 여래가 드러나게 되는 것이다. 바꾸어 말하자면 여래가 드러나게 된다는 것은 세계성립의 상황에 대한 認知의, 나아가 그 認知가 둘러싸여 있는 형태의 感知, 그러니까 認知의 感知이다. 이는 바로 보면 空이라고 말할 수밖에 없다.”(平川彰·梶山雄一·高崎直道 共編, 『華嚴思想』 222)

의 가능성을 실현할 수 있는 또 하나의 길이라는 의미에서 추구되는 — 을 암시하겠다. 요는, 입여래장(入如來藏)에 있어서 들어감의 화살표가 가리키는 방향의 문제다. 그리고 그 답은 은유로서의 ‘아래쪽’이다. 원효는 중관사상과 유식사상을 대승윤리를 통해 종합하고 있다. 실천행과 보살도를 강조하고 있음에 다름 아니다. 이는 원효가 여래의 의미를 ‘무분별심의 절대적인 자비를 베푸는 것’에서 찾고 있다는 사실에서도 확인된다. 고영섭은 이에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

일심을 발견한 원효의 마음도 바로 이 대비심(大悲心) 위에서 출발한 것이다. 대비심은 덕상과 상응한다. 어떠한 구체적인 사태[事]와 추상적인 원리[理]에 즉(卽)하는 인간의 마음속에 편견과 편애가 없을 때 덕상은 비로소 만들어지는 것이다. 원효의 무애는 바로 이 대비심의 구체적 실천이며 덕상(德相)의 투영 모습이다. 한없는 낮춤 속에 갈무리된 무한한 자부심을 우리는 소성거사(小性, 小性居士) 원효에게서 읽을 수 있는 것이다. 원효의 덕상은 바로 이 낮춤의 미학(美學)인 것이다. 보살의 미학 역시 바로 이 낮춤의 미학인 것이다.⁹⁵⁾

낮춤은 진여(理)와 생멸(事)에 거칠 것 없는 무애인(無碍人)의 최종적인 지향점이 되고 있다. 그것은 하강운동이다. 여래장은 하강운동의 마당이 되고 있다. 대비심은 일심에서 출발한다. 또한 대비심은 일심에 도달한다. 대비심은 낮춤, 곧 하강운동이며 모음과 펼

95) 고영섭, 『원효탐색』 (서울: 연기사, 2001) 141: 이기영은 원효가 소성거사에서 더 나아가 복성거사(卜性居士)로 자신을 낮추었다고 지적하면서 이렇게 낮추는 자세를 중생들에게 좋은 먹이가 되어주는 것이라고 풀었다. 하강운동은 엄밀히 말해 자기를 내어줌, 희생에 다름 아니다(이기영, “和諍思想의 현대적 조명,” 『韓國佛敎學研究叢書 60: 元曉의 和諍思想』, 불교학연구회 편 (고양: 불함문화사, 2003) 386. 참조).

침의 순환운동이 일으키는 들어감의 구체적인 모습이다. 대비심을 사무량심(四無量心)⁹⁶과 사섭법(四攝法)⁹⁷으로 넓힐 수 있다. 원효가 중요하게 여긴 이 둘은 결국 보살의 길, 여래장의 길에 다름 아니다. 따라서 일심은 어디에 있는가. 그것은 현실을 후벼 파서 도달하는 하강운동에 있다. 귀일심원은 “요익중생의 온전한 실천 없이는 달성될 수 없는 이상”⁹⁸이다. 저 밑에서 무명(無明)이 밝게 빛난다.

참고문헌

- 고영섭, 『원효탐색』, 연기사, 서울, 2001.
 김형효, 『원효의 대승철학』, 소나무, 서울, 2006.
 노영상, 「함석헌의 씨울사상과 서남동의 민중신학」, 『민중신학자료 4』, 한국신학연구소 편, 한국신학연구소, 서울, 2003.
 문창욱, 『화이트헤드 과정철학의 이해』, 통나무, 서울, 1999.
 _____, 『화이트헤드철학의 모험』, 통나무, 서울, 2002.

96) 자(慈, *maitrī*), 비(悲, *karuṇā*), 희(喜, *muditā*), 사(捨, *upekṣā*)를 말한다. 자는 남에게 기쁨을 주는 마음, 비는 고통 받는 이들을 불쌍히 여겨 그들의 고통을 없애 주는 마음, 희는 남의 즐거움에 기뻐하는 마음, 사는 모든 분별을 버리고 평안을 얻은 마음을 가리킨다. 이기영은 마지막 사가 가장 중요한 것으로 이것이야말로 반야(般若)의 마음이라고 한다(이기영, 『불교개론강의』, 상, 215-7). 무분별심을 중심으로 한 자비의 마음, 곧 여래의 마음이 바로 사무량심이라고 할 수 있겠다.

97) 보시(布施, *dāna*), 애어(愛語, *priya-vādītā*), 이행(利行, *artha-caryā*), 동사(同事, *samāna-arthatā*)를 말하며, 이들은 중생을 구제할 때 갖추어야 할 기본적인 태도들이다. 보시는 인자한 마음으로 베푸는 것, 애어는 따스한 일굴로 부드러운 말을 건네는 것, 이행은 타인에게 도움을 주는 것, 동사는 자타가 하나 되어 협력하는 것을 말한다.

98) 이기영, 『한국불교연구』 495.

- 박성수, 『들뢰즈』, 이룸, 서울, 2004.
- 朴太源, 『大乘起信論 思想研究(I): 大乘起信論에 대한 思想評價』, 民族社, 서울, 1994.
- 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』, 일지사, 서울, 2002.
- 이기영, 『元曉思想研究』, I, 한국불교연구원, 서울, 1994.
- _____, 『불교개론강의』, 하권, 한국불교연구원, 서울, 1999.
- _____, 『원효사상연구』, II, 한국불교연구원, 서울, 2001.
- _____, 「金剛三昧經論에 관한 研究」, 『韓國佛敎學研究叢書 51: 元曉 著述에 대한 解題』, 불교학연구회 편, 불함문화사, 고양, 2003.
- _____, 「和諍思想의 현대적 조명」, 『韓國佛敎學研究叢書 60: 元曉의 和諍思想』, 불교학연구회 편, 불함문화사, 고양, 2003.
- _____, 『한국불교연구』, 한국불교연구원, 서울, 2006.
- 조수동, 『여래장』, 이문출판사, 대구, 1997.
- 함석헌, 『함석헌전집14: 생각하는 백성이라야 산다』, 한길사, 서울, 1985.
- 함석헌, 『함석헌전집4: 죽을 때까지 이 길음으로』, 한길사, 서울, 1989.
- 平川彰·梶山雄一·高崎直道 共編, 『華嚴思想』, 정순일 역, 경서원, 서울, 1996.
- Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』, 오영환 역, 민음사, 서울, 1999.
- Gilles Deleuze, 『감각의 논리』, 하태환 역, 민음사, 서울, 1995.
- _____, 『차이와 반복』, 김상환 역, 민음사, 서울, 2005.
- Gilles Deleuze & Félix Guattari, 『천 개의 고원』, 김재인 역, 새물결, 서울, 2003.
- Thomas E. Hosinski, 『화이트헤드 철학 풀어 읽기』, 장왕식·이경호 역, 이문출판사, 서울, 2003.
- Garma C. C. Chang, 『華嚴哲學』, 이찬수 역, 경서원, 서울, 1997.
- Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, The Athlone Press, London, 1994.
- Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus”, Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections, ed. Keith Robinson, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2009.
- Joe Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition*, Continuum International Publishing Group, London/New York, 2009.

[Abstract]

Three Patterns of World-Creation: The Potential, Virtualities, and Tathagatagarbha

Shin, Ick-sang (Methodist Theological Univ.)

There is something that Whitehead's potentiality, Deleuze's virtualities, and Won-hyo(元曉)'s tathagatagarbha(如來藏) have in common, in that they all set the basis of the possibility of world-creation on the potentiality — in Deleuze's term, the virtuality — of the world. Concretely speaking, Whitehead describes the world-creation through the processes of concrescence and transition, Deleuze through the events of difference and repetition, and Won-hyo through the circulating movement of unifying and unfolding. Especially Whitehead introduces potentiality by means of the concept reversion, Deleuze by means of the odd calculus, and Won-hyo by means of the entering into tathagatagarbha. Therefore it can be said that all of them are philosophies of potentialities that explain the world as a periodic movement with potentiality inside. These philosophies of potentialities give the possibility of the world back to the world itself as to allow the world the possibility to take its responsibility. So it can be said that this possibility is led to the ethical lives of human beings, because the world includes human-reality, the one of processes in the world. By finding a case of this in Won-hyo's tathagatagarbha thought, we can metaphorically show a practical way — the descending-movement that should be pursued by the philosophies of potentialities.

Key-words: Whitehead, Deleuze, Won-hyo, The Potential,

Virtuality, Tathagatagarbha, Reversion, Odd
Calculus

접수일: 2011년 11월 12일

심사 기간: 2011년 11월 21일-2011년 12월 19일

게재확정일: 2011년 12월 23일

동아시아 철학의 합리주의와 내재주의: 화이트헤드적 평가

장 왕 식 (감신대)

【한글요약】

본 논문의 한 목표는 동아시아 철학이 미학적 특징을 지니고 있고 또한 그런 특징이 비합리주의와 자연주의적 내재주의를 강조해 왔다는 것을 보여 주려는 것이다. 나아가 그러한 특징들이 어떻게 현대에 동아시아 철학의 장점으로 작용하고 있는지도 보여 주려 한다. 하지만 또 하나의 목적은 동아시아 철학이 반드시 비합리주의와 내재주의만을 강조해 온 것은 아니라는 것을 보여 주려는 것이다. 그러므로 논자의 최종 목표는 어떻게 동아시아의 미학적 철학에서도 합리주의와 초월주의의 현상이 비합리주의와 내재주의와 더불어 나타났는지 간단히 보여준 후, 동아시아의 미학적 철학은 합리주의와 초월주의의 특징도 덧붙여 동시에 강조될 때 도리어 하나의 이상적인 문명 철학으로 탈바꿈할 수 있다는 주장을 펼쳐 보겠다. 이런 점을 전제로 한 후, 논자는 화이트헤드의 철학과 동아시아 철학을 비교하려 한다. 화이트헤드 철학은 하나의 미학적 철학이 어떻게 비합리주의와 합리주의가 조화될 수 있는지, 그리고 내재주의와 초월주의가 이상적으로 서로 조화될 수 있는지를 잘 보여주고 있다. 동아시아 철학과 화이트헤드 양자는 미에서 인식과 경험이 출발한다고 보는 점에서 그들의 인식론과 경험론을 모두 감성학에 근거한 미학에 기초시키고 있다. 하지만 양자 사이에는 분명한 차이점도 있으며 이런 차이는 비록 상호 극명하게 대조되는 차이이지만 동시에 서로를 보충할 수 있는 차이로 존재할 수 있다는 것이 논자의 판단이다. 따라서 이 글의 마지막 목적은 화이트헤드 철학과 동아시아 철학의 미학적 철학이 어떻게 서로 비슷하면서도 차이를 지니는지, 그리고 나아가 그런 차이가 서로를 어떻게 보충할 수 있는지를 보여 주려한다.

[주요어] 동아시아의 비합리주의, 자연주의적 내재주의, 인과적 효과성, 현시적 직

1. 들어가는 말

서구학자이면서도 동아시아 철학을 긍정적으로 평가해 온 학자들은 많지만 그 중에서도 데이비드 홀(David L. Hall)과 로저 에임즈(Roger Ames) 그리고 프랑소아 줄리앙(Francois Jullien)이 대표적이다.¹⁾ 미국의 학계를 대표하는 홀과 에임즈는 자신들의 미학적 관점을 동아시아 철학에 적용하면서 동아시아인들도 놀랄 정도로 동아시아의 사상의 가치를 높게 평가한다. 우선 홀과 에임즈는 동아시아 철학을 평가할 때 서구적 오리엔탈리즘의 시각을 버리고 동아시아 철학의 내용과 형식을 그 철학 자체의 입장에서 평가 보려는 “내재적 관점”을 유지하려 애쓴다. 이는 프랑스의 철학자 프랑소아 줄리앙의 경우도 마찬가지다. 그는 한 때 중국에서 공부했던 경험과 기억을 되살려 동아시아 철학을 동아시아 철학 자체의 체계 안에서 이해하려 시도해 왔는데, 그런 노력이 결실로 맺어진 것이 바로 최근에 우리말로 번역된 바 있는 『현자에게는 고정관념이 없다』라는 저서이다.

1) 동아시아 철학의 미학적 측면을 논하는 여기서 본 논문은 주로 Hall, Ames, Jullien 세 사람을 다룬다. 물론 다른 학자들이 없는 것은 아니지만, 논자의 입장에서 보면 특히 Hall과 Ames가 주로 화이트헤드와 비교되는 관점에서 동아시아 종교의 미학적 측면을 철학적으로 가장 심도 있게 토론해 왔다고 보기 때문이다. 따라서 본 논문은 사실, Hall과 Ames의 관점의 한계에 간혀있다는 지적을 받을 수도 있겠다. 하지만 본 논문은 바로 그런 그들의 한계에 대해서 지적하는 것이 또 하나의 목적이므로 그런 관점에서 본 논문의 제한성이 용인될 수도 있겠다.

홀과 에임즈에 따르면, 이제까지 대부분의 서구철학자들은 자신들의 가정적 전제에 불과한 서구철학의 우월적 관점에 사로잡혀서 동아시아 철학이 가지고 있는 특징들, 특히 그것의 미학적 가치를 제대로 평가하지 못했다고 평가한다. 홀과 에임즈에 따르면, 예를 들어 동아시아 철학의 대표적 특징으로서의 미학적 관점은 동아시아 철학 나름대로의 고유한 관점과 시각을 가지고 있으며 따라서 서구의 것과는 대조되는 까닭에 결코 열등한 것으로 평가될 수 없다는 것이다. 오히려 동아시아가 보여주는 철학적 특징은 최근 세계 철학계의 탈근대적인 움직임의 상황과 맞물려 매우 긍정적인 가치를 지니며 따라서 어떤 면에서는 서구의 것보다 우월하기조차하다고 그들은 주장한다.

이는 프랑소와 줄리앙에게서도 마찬가지다. 그는 동아시아 철학의 미학적 경향을 직접적으로 부각시키고 있지는 않지만 그의 저서의 곳곳에서 동아시아 철학의 우수성을 동아시아의 미학적 합리주의와 자연주의적 내재주의를 통해 강조하고 있다. 동아시아 철학은 진리 보다는 지혜를 추구하는 자세를 견지해 왔으며 따라서 합리성보다는 비합리성을 강조하고, 초월적 관점보다는 비초월적 자연주의의 관점을 강조해 왔는데, 현대에는 이것이 서구의 것보다 오히려 더욱 추천할만한 철학적 특징이라고 지적한다.

논자의 입장에서 볼 때, 서구학자들의 동아시아 철학에 대한 이런 평가들은 매우 설득력 있게 들린다. 동아시아 철학은 동아시아 철학에 고유한 스스로의 관점에서 평가되어야 하며, 그러기에 만일 동아시아 철학을 서구의 관점에서 본다면 왜곡만이 있을 것이라는 이들의 주장은 매우 신뢰할 만하다. 그동안 서구 철학의 가치에 대해 맹목적인 신뢰를 보이는 나머지 동아시아 철학이 보유한 가치를 등한시하거나 폄하해온 동서의 많은 학자들에게 새로운 경종을

올릴 수 있다는 점에서 더욱 고무적이다. 더욱이 홀과 에임즈가 동아시아 철학의 장점으로 내세우는 미학적 특징은 그동안 제대로 평가받지 못했던 동아시아 철학의 숨겨진 장점 중의 하나다. 특히 논자의 관점에서 볼 때 동아시아 철학의 미학적 경향을 비합리주의와 내재주의에서 다시 재발굴해 긍정적으로 평가하는 것은 서구 철학이 최근 선호하는 탈근대적 움직임과 맞물려서 매우 긍정적 가치를 지닐 수 있다고 생각한다.

그러나 논자의 관점에서 볼 때 홀과 에임즈의 동아시아 철학에 대한 평가는 몇 가지 문제점도 노출하고 있다. 우선 그들의 미학적 평가는 적지 않은 과잉주장으로 가득 차 있다. 이러한 과잉주장의 대표적인 사례 중 가장 두드러진 것은 바로 그들이 동아시아 철학의 특징으로 꼽고 있는 비합리주의(혹은 초합리주의)나 내재주의(혹은 자연주의적 내재주의)이다. 물론 동아시아 철학의 미학적 경향이 비합리주의를 특징으로 하며 이것이 동아시아 철학의 미학적 특징을 더욱 현저하게 만든다는 그들의 주장은 어떻게 보면 일리는 있다. 하지만 논자의 입장에서 볼 때 동아시아 철학 내에서 초합리주의나 비합리주의는 동아시아 철학 내 여러 조류들 중 하나의 철학적 사조에 불과하며 따라서 그것이 주류는 아니기 때문이다. 나아가 초합리주의나 비합리주의를 동아시아 철학의 대표적 특징으로 강조하는 것은 실용적인 관점에서든, 혹은 동아시아철학의 미래를 위해서든 그리 바람직하지 못하다고 논자는 생각한다. 하나의 미학적 철학이 비합리주의만을 결과할 때는 언제나 문명적으로 위험한 결과를 초래할 수 있기 때문이다. 이는 줄리앙의 철학에도 그대로 해당된다. 그의 주장에 따르면, 동아시아 철학이 진리 보다는 지혜를 강조하는 “현자의 철학”을 수행해 왔고, 따라서 서구와는 매우 다른 방식으로 철학을 해왔기에 양자 사이에서 우리는 우

열을 가릴 수 없다. 여기까지는 줄리앙의 주장도 일리가 있다. 하지만 그는 동양과 서양 양자 사이의 차이를 너무나 강조하는 나머지 동아시아 철학의 내용마저 단순화시켜 버릴 수 있는 우를 범하고 있다. 동아시아 철학이 서구와 다른 방식으로 철학을 해왔고 따라서 양자에 우열을 가릴 수 없다는 그의 주장은 옳다. 하지만 동아시아 철학의 내용은 서구와 비교될 수 없고 따라서 양자는 서로 조화되기 힘들다는 또 하나의 주장은 오해를 불러 올만하다. 한마디로 논자의 견지에서 볼 때, 동아시아의 철학은 언제나 현재의 사상이었고 따라서 지혜를 추구했지 철학적 진리를 추구하지 않았다는 그의 주장은 나름대로 설득력은 있으면서도 동아시아 철학의 내용을 심각하게 왜곡시킬 수 있는 주장이라 생각된다. 이는 서구의 합리주의 철학만 철학의 카테고리에 들어갈 수 있으며 비합리주의적 경향이 강한 지혜 전통의 동아시아 철학은 진정한 의미의 철학이 아니라는 뜻으로 읽힐 수도 있는 위험한 주장이기 때문이다.

홀과 에임즈 및 줄리앙이 꼽는 또 다른 특징으로서의 내재주의 혹은 내재적 자연주의의 경우도 마찬가지다. 그런 특징은 물론 동아시아 철학의 가장 돋보이는 현상이며 따라서 논자의 입장에서 보아도 그 것은 동아시아 철학의 현저한 특징이라 할 수 있다. 하지만 이것 역시 과도하게 강조되면 동아시아 철학사 자체에 대한 왜곡이 될 수 있다. 동아시아 철학에서도 초월자의 존재를 상정하는 입장은 얼마든지 발견되며 혹자의 입장에서는 이런 초월적 경향을 내재적인 경향과 더불어 동시에 강조하는 것이 오히려 더욱 공정한 해석이라고 주장될 수 있기 때문이다.

결국 논자의 최종적 논점은 동아시아 철학이 미학적 특징을 지니고 있고 그것이 현대에 동아시아 철학의 장점으로 작용하고 있

는 것은 사실이지만 그렇다고 동아시아 철학이 반드시 비합리주의와 내재주의만을 강조해 온 것은 아니라는 것이다. 나아가 논자의 입장에서 볼 때 비합리주의와 내재주의를 동아시아 철학의 특징으로 놓는 해석은 동아시아 철학을 스스로의 한계 속에 갇히게 만드는 하나의 좋지 않은 해석이다. 일반적으로 하나의 해석이 갖는 기능은 사건들을 마주할 때마다 그것들을 사실에 입각하여 진실여부를 찾아내고 공정하게 평가하는 일이다. 하지만 동시에 해석이 갖는 또 다른 하나는 독자와 청자로 하여금 그 해석을 통해 새로운 통찰력과 관념의 모험에 나서도록 만드는데 있다. 해석학이 갖는 이런 후자의 기능의 관점에서 볼 때, 비합리주의와 내재주의를 과도하게 강조하는 것은 동아시아 철학의 미래를 위해 바람직하지 않다. 동아시아 철학을 읽는 사람들로 하여금 한 쪽으로만 치우치게 만들 수 있는 부정적인 면이 있고, 또한 그로인해 새롭고 다양한 통찰력을 일으키고 그것에 근거한 관념의 모험을 수행해 가는데 있어 많은 한계를 노출할 수 있기 때문이다. 따라서 이하에서 논자는 우선 어떻게 동아시아의 미학적 철학에서도 합리주의와 초월주의의 현상이 비합리주의와 내재주의와 더불어 나타났는지 간단히 보여준 후, 동아시아의 미학적 철학은 합리주의와 초월주의의 특징도 덧붙여 동시에 강조될 때 도리어 하나의 이상적인 문명 철학으로 탈바꿈할 수 있다는 주장을 펼쳐 보겠다.

논자가 생각할 때, 이런 주장을 가장 잘 뒷받침해 줄 수 있는 철학적 도구는 화이트헤드의 과정철학이다. 화이트헤드의 철학도 그동안 많은 철학자들에 의해서 서구의 대표적 미학적 철학으로서 해석되어 온 바, 그의 철학은 하나의 미학적 철학이 어떻게 비합리주의와 합리주의가 조화될 수 있는지, 그리고 내재주의와 초월주의가 이상적으로 서로 조화될 수 있는지를 잘 보여주고 있다. 결국

동아시아와 화이트헤드의 철학 양자는 모두 미학적으로 형성되어 있으며 일종의 유미주의(唯美主義, aesthetic) 철학으로 불릴 수 있다. 동아시아 철학과 화이트헤드 양자는 미에서 인식과 경험이 출발한다고 보는 점에서 그들의 인식론과 경험론은 모두 감성학에 근거한 미학에 기초하고 있다. 또한 양자는 미(Beauty)의 관점에서 가치를 추구하고 미를 목적으로 한 문명론을 전개해 나가는 점에서 미학적 윤리학과 종교론을 펼치고 있다. 하지만 양자 사이에는 분명한 차이도 있으며 이런 차이는 비록 상호 극명하게 대조되는 차이이지만 동시에 서로를 보충할 수 있는 차이로 존재할 수 있다는 것이 논자의 판단이다. 따라서 이 글의 마지막 목적은 화이트헤드 철학과 동아시아 철학의 미학적 철학이 어떻게 서로 비슷하면서도 차이를 지니는지, 그리고 나아가 그런 차이가 서로를 어떻게 보충할 수 있는지를 보면서 동양과 서양의 문명론에 대해 새로운 전망을 제공하려는 것이다.²⁾

2) 나는 여기서 동아시아 철학을 분석하면서 홀(Hall)과 에임즈(Ames) 그리고 줄리앙(Julien)의 중국철학에 대한 저작들에 많이 빚지고 있다. 물론 엄밀히 말하면 중국철학과 동아시아 철학에 차이가 존재하지 않는 것은 아니지만, 논자가 취급하고 있는 일반적 동아시아 철학은 고대의 중국 사상을 지칭하고 있는 것이다. 그러나 사실은 홀과 에임즈 및 줄리앙의 중국철학에 대한 주장들도 고대 중국사상에 대한 연구업적들에 기초하고 있다. 잘 알다시피 고대 중국철학은 중국의 것만은 아니며 이는 지리적으로는 물론 문명사적으로 동아시아 철학과 경계를 긋기 힘들다. 중국이라는 국가가 고대에는 지금과 같은 모습처럼 존재하지 않았을 뿐만 아니라, 문명사적으로 중국의 문명은 고대 중국의 문명권이었던 동남아시아는 물론 한국 및 일본의 문명과 공유되었기 때문이다. 이것이 홀과 에임즈 및 줄리앙의 중국철학을 인용하고 해석하면서도 그것을 동아시아 철학과 구별하지 않고 혼용한 이유이다.

2. 동아시아 철학의 미학적 특징과 비합리주의

동아시아 철학이 미학적인 특징을 갖는다는 사실은 동아시아 철학의 인식론을 보면 쉽게 알 수 있다. 대부분의 경우 동아시아 철학은 인식론에 있어서 미학적 경험을 우선적인 것으로 취급하기 때문이다. 여기서 인식론적으로 미학적 경험을 우선적으로 취급한다는 말은 인간의 인식을 이루는 것들 중에서 직관적인 요소나 비합리적인 요소를 가장 중요하게 취급한다는 말과 같은 뜻이다. 그러므로 동아시아 철학의 미학적 특징에 대해 살펴보기 위한 작업은 우선 직관적이고 비합리적인 인식이 어떻게 미학적인 것과 연결되는지 이해하는 것으로 시작하는 것이 순서이겠다.

잘 알다시피 인식론적으로 볼 때, 하나의 미학(aesthetics)은 미적 경험(aesthetic experiences), 혹은 감성적 지각의 세계를 다루는 학문이다. 미적 경험, 혹은 감성적 지각은 대개 인식 대상에 대한 직관으로부터 출발하는데 이렇게 직관을 통해 들어오는 감성적 지각은 대개 모호하고 불분명한 인식이다. 혹시 이런 압축적인 표현이 어떤 독자들에게는 추상적일 수도 있고 전문적인 내용으로 비칠 수도 있기에 보다 쉽게 이해하기 위한 방편으로 직접적인 사례를 사용해 접근해 보자.

내가 바닷가에 앉아서 눈앞에 펼쳐진 푸른바다를 보고 있다고 치자. 즉 나는 “푸른색”의 물결 속에서 느끼는 색감을 통해 “푸름”이라는 개념을 갖게 되었다고 하자. 여기서 우리는 우선 푸른색의 색감을 직관적으로 파악하는 것, 즉 우리의 물리적인 접촉 행위를 전제하지 않을 수 없다. 다르게 표현하면, 바다의 물결이 만드는 빛의 파장이 나의 눈에 들어오는 것은 나의 정신을 통하지 않고 내게 전달된다는 점에서 직접적이고 물리적이다. 하지만 나의 눈

이 그것을 잡았으므로 어쨌든 나의 어떤 행위가 첨가되었다는 점에서 직관, 즉 직접적으로 잡은 인식 행위에 의해서 그것이 가능했다 하고 말하지 않을 수 없다. 물론 “푸름”이라는 감각된 색채가 곁들여 들어왔으므로, 감각했다는 의미에서 정신적인 어떤 것이 작용했지만, 사실 이렇게 감각된 색채는 엄밀히 말하면 직접적 지각으로서의 직관에 들어 온 것을 나중에 나의 정신이 가정적으로 추상 것이다. 즉 여기서 감각된 색채인 푸름은 하나의 개념으로 제공된 것이고, 나의 감각에 동반된 어떤 정신적인 행위가 그 개념을 느꼈다는 것을 부정할 수는 없다. 하지만 엄밀히 분석해 보면 나의 정신이 그런 개념을 사용하기 전 단계에 집중해 보면 그 곳에는 그저 나에게 정서적으로 느껴진 물리적인 파장만이 있었을 뿐이다. 그러므로 빛의 파장에 대한 물리적이고 직접적인 파악이 먼저 있었고 그것에 대한 색채 개념이 동반되어서 푸른 바다가 파악된 것이라고 말해야 한다.

그런데 이렇게 내가 물리적인 파장을 정서를 통해 느꼈을 때 그 느낌의 내용은 사실은 모호한 내용으로 가득 차 있다. 왜냐하면 직관에 의해 내게 전달된 내용물은 양적이며 미분화되어 있기 때문이다. 내가 푸름이라는 개념을 사용하기 전에는 그저 빛의 파장에 대한 물리적이 파악이 있었을 뿐이지 그것이 어떤 것이라는 질적이고 차별된 판단은 개념이 동반된 다음에 발생했다는 말이다. 그런 의미에서 미학적이고 감성적인 부분을 통해 느껴진 물리적인 직관은 비합리적인 것이라 말할 수 있다.

이렇게 동아시아 철학에서 미학적인 부분이 많이 강조되고 있다는 것은 바로 그것의 비합리적인 경향을 드러내는 것이다. 동아시아 사상의 미학적 경향을 강조하는 것에 관한 가장 많은 저서를 갖고 있는 홀과 에임즈의 분석에 따르면, 동아시아의 비합리적인

경향은 그것의 우주론에서 나타난다고 한다. 홀과 에임즈는 동아시아의 우주론의 가장 현저한 특색으로서 그것이 단일한 질서(single order)에 기초한 합리적 질서의 우주를 가정하지 않는 점을 꼽는다. 여기서 단일한 질서에 기초한 합리적 질서란 서구 문명이 선호하는 우주론인데, 이는 여러 개의 질서를 통일해 내는 단 하나의 질서를 가지고 우주를 이해하는 방법을 말한다. 서구가 선호하는 단일 질서의 우주론에서는 복수성 보다 통일성이 중요하고, 이 접보다는 연결이, 비규정성 보다는 규정성이 중요하게 된다. 이에 반해서 미학적 질서에서는 하나의 상황에 있어서 그것에 속한 특수 개별자가 그 상황의 균형 잡힌 복잡성에 공헌하는 여부를 가지고 중요성을 따지게 된다.³⁾ 한마디로 미학적 질서에서는 혼돈이 질서보다 우위에 놓일 수도 있는 것이다. 그러나 어떤 이들에게는 이런 설명이 상식에 반하는 것으로 들릴 수도 있기 때문에 예를 들어 이를 설명해 보자.

홀과 에임즈에 따르면, 하나의 미술 작품에서 혹은 오케스트라의 연주에서 그것이 만들어 내는 패턴에 중요성을 두게 되면 이는 합리적 질서에서 사건을 보는 것이라 말할 수 있다. 물론 여기서 합리적 질서에서 보고 합리화한다는 행위는 외부의 초월자, 즉 패턴이나 신 등을 동원해 하나의 특수자를 규정하고 정의해 낸다는 뜻이기도 하다. 하지만 이때 패턴과 같은 외부적 초월자에게 중요성을 부여하지 않고 그런 패턴을 구성하는 개별 항목들에 중요성을 부여하면 이는 미학적 질서에서 보는 것이 된다.⁴⁾ 왜냐하면 이런 행위는 합리적 질서에 반하는 비합리적인 질서에 중요성을 두고

3) David Hall & Roger Ames, *Thinking Through Confucius*, SUNY Press, N. Y., 1987. pp. 132-138.

4) *Ibid.*, 136-137.

그것에 호소한다는 의미이기 때문이다. 물론 예술 작품을 감상하는 데 있어서 합리적 질서와 미학적 질서 양자는 모두 필요하다. 홀과 에임즈에 따르면, 동아시아의 경우와 같은 미학적 질서에 중심을 주는 사상에서는 개별자의 존경행위(예를 들면 禮)가 사회와 우주의 통합과 제일성(齊一性, uniformity)을 구성한다고 한다.⁵⁾ 그러나 이와 다르게 우리가 논리적이고 합리적 질서를 중시하게 되면 그것은 사회 안에서의 인간의 특유성(idiosyncrasies)이 사상(捨象)되어 추상화되도록 만들고 그로써 그 추상화된 보편성을 따라서 일반적으로 중요성이 측정되는 결과를 낳는다. 즉 그 개별자들의 일반적이고 보편적인 성격이 의미를 갖게 되는 한도 내에서 그들의 존재와 행위가 합리적인 것으로 해석된다는 말이다. 이렇게 합리적 질서를 중시하는 사회에서는 분명히 개별자가 갖는 특유한 성격을 빼앗기는 결과를 낳게 된다. 또 다른 예를 들어 보면, 인간의 본성이나 인간의 권리들, 혹은 법 앞에서의 평등성 같은 개념들이 논리적이고 합리적인 질서에 의존하는 사례라 할 수 있다.⁶⁾

한마디로 홀과 에임즈가 말하려는 바는, 동아시아에서는 미학적 질서가 선호되었기에 합리성 보다는 비합리성이 우선적이었으며 이는 그들만의 독특한 미학적 우주론을 낳았다는 것이다. 그리고 이런 미학적 우주론은 서구가 말하는 개인주의나 합리성을 가져오는데서는 미흡했을지 모르지만 그것은 서구의 관점일 뿐이고, 동아시아는 나름대로의 우주론과 인간 관계론을 발전시켰다는 것이다. 오히려 동아시아의 우주론이 합리성 보다 비합리성을 강조한 것은 오늘의 포스트 모던적인 관점에서 볼 때 사상사적으로 미리 중요성을 드러냈던 것으로 해석할 수 있다고 본다.

5) Ibid., 137.

6) Ibid., 87, 137.

동아시아 철학이 갖고 있는 미학적 경향과 그것에 근거한 비합리적인 경향에 대해서 또 다른 방식으로 표현해 내는 학자는 프랑소아 줄리앙이다. 줄리앙 역시 동아시아 사상, 특히 중국 사상에서는 비합리적인 경향이 많이 강조되어 왔음을 강조하는데 이런 경향을 그는 중국 사상의 지혜 전통에서 찾는다. 한마디로 표현해 보면 중국에서는 전통적으로 철학자가 아닌 현자가, 진리 보다는 지혜를 추구해 왔다는 것이다. 무슨 말인가?

줄리앙이 주장하는 바, 동아시아 사상에서 “현자”가 철학자보다 선호되고, “지혜”가 진리보다 더욱 선호되었다는 이유를 이해하기 위해서는 먼저 그런 사상이 출현하게 된 배경을 이해하는 것이 중요하다. 줄리앙에 따르면 동아시아에서 현자의 지혜가 중요하게 된 배경은 이른바 동아시아가 전형적인 과정과 생성의 사상을 정신적 배경으로 하고 있기 때문이다. 동아시아에서는 만물의 흐름과의 일치를 추구하면서 변화를 사유의 거울로 삼는 전통이 일찍부터 발달해 왔다. 그러기에 동아시아에서는 과정의 논리가 지혜해 왔다. 예를 들어 동아시아에서는 어떤 학자가 출현하여 그가 주장하고픈 관념이 있다고 해도 그는 이런 관념을 통해 아무것도 재단하려 하지 않는다고 한다. 왜냐하면 그는 어떤 개념이든 그것을 일방적으로 존중해야 할 정언 명령으로 제시하지 않기 때문이며 따라서 그는 그 어떤 입장 속에 고정되어 있지 않다고 한다.⁷⁾ 바로 이런 것이 현자의 철학과 지혜의 철학으로 발전했다는 것이다. 사실 지혜의 철학에 근거한 비합리주의의 대표적인 경우는 노자의 사상이다. 잘 알다시피 노자는 말한다. “모든 사람이 아름다움을 아름다운 것으로 이해한다. 그런데 그때 그것은 추함이다. 모든 사람

7) 프랑수와 줄리앙(박치완, 김용석 역), 『현자에게는 고정관념이 없다』 (Un Sage Est Sans Idee), 한울, 2009, pp. 39-44.

이 선을 선한 것으로 이해한다. 그런데 그때 그것은 선하지 않음이다.”(天下皆知美之爲美, 斯惡己, 皆知善之爲善, 斯不善己)⁸⁾

그러므로 줄리앙이 내리는 정의로서의 현자와 지혜에 대한 의미를 요약해 보면 다음과 같다. 우선 지혜는 일반적인 서구적 의미의 철학적 진리와 대조되며 양가적이다. 여기서 서구적 의미의 진리란 일종의 배타적인 지혜를 가리키며, 따라서 그것은 여타의 지혜를 배척하면서 하나의 진리를 추구하는 역사를 갖는다. 그런 역사 속에서 자신의 배타적인 지혜가 일관성을 가지고 하나의 공동체의 심성을 지배하기를 원하기 때문이다. 이와 대조적으로 지혜를 추구하는 태도는 대개 대립항을 넘어서는 특징이 있기에 배타적이기 보다는 타협적이다. 그러므로 이렇게 지혜를 추구하는 전통에서는 하나의 진리를 다른 것 속에서 평가하는 경향이 강하게 된다. 또한 이런 곳에서는 배타적 진리의 역사를 구축해 가는 것에 관심을 갖지 않기 때문에 어떤 면에서 진보의 발생이 적을 수도 있다.⁹⁾

물론 그렇다고 해서 여기서 줄리앙은 동아시아 전통 속에서 역사가 발견되지 않는다는 말을 하려는 것이 아니다. 줄리앙에 따르면 동아시아에서도 역사는 발견된다. 예를 들어 이 곳에서는 현자들 각자의 역사는 분명히 존재해 왔다.¹⁰⁾ 그러나 동아시아의 경우 현자가 만들어가는 역사는 일관성과 합리성의 학문을 반드시 전제하지는 않는다고 한다. 왜냐하면 지혜롭다고 말하는 것은 평균적인 균등화에 의해서 행동하는 것과 다르지 않기 때문이다. 따라서 이

8) 『노자』 (이강수 역), 도서출판 길, 2007. (줄리앙의 위의 책 162쪽에서 재인용.)

9) 줄리앙은 이것을 다음과 같이 말한다. “지혜는 역사에 관심이 없다. 즉 지혜가 관심하는 것은 진보가 아니라 변화다.” 줄리앙, 『현자에게는 고정관념이 없다』 p. 38.

10) Ibid., 163.

런 전통 안에서는 하나의 진리가 다른 것 없이 이루어지지 않기 때문에 모든 진리는 항상 양자가 함께 기능하며 동시에 서로를 보완하는 것으로 간주된다고 한다.¹¹⁾ 결국 줄리앙의 말을 종합해 보면, 동아시아에서 지혜란 음양의 지식에서 오고 양가적인 것을 추구한다. 그러므로 동아시아의 철학은 언제나 모순을 용인한다. 진리가 존재한다는 것을 부정하는 것은 아니지만 그렇게 존재하는 진리는 하나의 일리에 불과한 것으로 간주된다는 말이다. 이것이 줄리앙으로 하여금 동아시아 철학에서는 미학적인 강조되었고 비합리주의가 선호되었다는 주장을 하도록 만드는 이유다.

물론 그렇다고 동아시아 철학에서 비합리주의적인 전통만 발견되고 합리주의 전통은 없었다는 것은 결코 아니다. 줄리앙에 따르면 동아시아에서도 과학적 이론의 기초가 되는 인과론도 있었고 합리주의적 전통도 있었다. 또한 논리적 적합성을 따지는 전통도 있었다. 그러기에 이른바 철학적 “진리”를 추구하는 전통도 있었다는 말이다. 그러나 이런 전통은 여러 계기들과 복합적으로 맞물리면서 비합리주의적인 전통에 가려서 묻혀 버리고 주변적인 것으로 밀려났다.¹²⁾ 따라서 줄리앙은 다음과 같이 분석한다. “비록 중국인이 객관적 ‘적합성’에 의해서 혹은 논리적 ‘정당성’에 의해서 참(진리)을 알았다고 하더라도, 심지어 묵가라 할지라도 결코 진리에 대한 단일하고도 전체적인 하나의 개념을 사유하지 못했다.”¹³⁾

더 나아가서 줄리앙은 중국철학의 합리주의에 대해서 재미있는 사실을 주장한다. 중국철학에 합리주의가 존재했었다는 것은 분명하지만 중국철학에서는 합리성이 자신의 정합성을 표명하지 않고

11) Ibid., 163-164.

12) Ibid., 143-145.

13) Ibid., 152.

심지어 자신의 성장도 추구하지 않는다고 말한다.¹⁴⁾ 이는 무슨 말인가? 논자의 생각에 이는 매우 흥미 있는 분석이다.

잘 알다시피 본래 하나의 철학은 여러 복합적인 이론들로 이루어지면서 체계를 이룬다. 그리고 이런 이론들의 복합체로서의 체계는 결국 하나의 형이상학을 이룬다. 따라서 모든 각각의 이론들은 하나의 형이상학적 체계 내에서 합리성을 보장받는다. 체계가 없이는 각각의 이론들이 정합적으로 자신의 위치를 부여 받을 수 없으며 따라서 내적 일관성을 결여한 채 서로 갈등하고 충돌을 면할 수 없기 때문이다. 한마디로 형이상학적 체계라는 외면의 버팀목이 없이 이론들은 부정합적일 수밖에 없다. 따라서 서로 모순을 일으키고 비합리적이 되어도 그것으로 그저 만족하게 된다. 그러므로 이런 철학은 철학 스스로가 일관된 체계를 갖는 방향으로 자신의 성장을 추구하지 않으며 따라서 철학의 역사도 이어지지 못하고 단절되기 마련이다. 그리고 보면 우리는 중국철학에서 아리스토텔레스 혹은 토마스의 체계와 같은 형이상학적 체계를 발견하기 힘들다. 그 말은 중국이나 동아시아 철학 내에 그런 체계가 없었다는 말이 아니라 주변으로 밀려났다고 말해도 틀리지 않는 주장이라는 말이다.

그러나 형이상학적 체계를 결여하고 있는 철학도 물론 하나의 철학이다. 반드시 형이상학이나 혹은 일관된 정합성을 갖는 철학만을 철학이라고 말할 수는 없기 때문이다. 이미 말한 대로 중국의 철학은 지혜를 추구하는 철학이다. 그러므로 줄리앙의 주장대로 중국의 사유는 진실을 추구할지는 모르지만 진리를 만들어 내지는 않는다고 말하는 것이 옳을지도 모른다. 과학적인 사유의 방법을 중시하면서 발견하고 증명하는 것을 목표로 하지도 않는다. 줄리앙

14) Ibid., 152-153.

의 입장에서 볼 때, 지혜의 문제는 지혜는 설명되지 않는다는 것이다. 그것은 명상의 대상이며 음미해야 하는 것이다. 그러기에 비합리적인 것이다. 또한 중국적 사유는 성장을 추구하지는 않는다. 줄리앙의 표현대로 말하면, 중국의 철학은 끝없이 변화하면서 새로움을 추구하되 하나의 논리적 일관성을 갖춘 체계를 목표로 하지는 않는다.¹⁵⁾ 그러기에 지혜의 철학은 고정된 진리를 추구하지 않는다. 이렇게 고정된 진리를 추구하지 않는 것은 배타적인 진리관을 강조하기 보다는 포용적이고 다중적인 진리관을 갖게 된다. 줄리앙은 이것을 논어에서 찾는다. 줄리앙은 논어에 나오는 공자의 말을 통해서 지혜를 정의 한다. “스승은 네 가지에 사로잡히지 않았다. 즉, (특권적인) 관념이 없고, (미리 정해진) 필연성이 없고, (고정된)입장이 없으며, (개별적인) 자아가 없다.” (子絕四, 毋意 毋必, 毋固, 毋我)¹⁶⁾

어쨌든 이렇게 현자와 지혜의 관점에서 중국의 철학의 특징을 풀어내는 줄리앙의 주장은 동아시아 철학이 미학적 철학이며 그것의 핵심은 서구의 합리적인 철학과 달리 비합리성을 추구하는 전통을 유지했다는 홀과 에임즈의 주장과 크게 다르지 않다는 것을 알 수 있다.

3. 동아시아 철학의 미학적 특징과 내재주의

동아시아 철학의 미학적인 또 하나의 특징으로서의 내재주의는

15) Ibid., 156-157.

16) 『논어집주』 (성백효 역주), 전통문화연구회, 2000, 「子罕」, 4. (줄리앙의 위의 책 39쪽에서 재인용.)

자연을 강조하는 동양적 전통과 맞물려 있다. 그리고 이런 입장은 내재적이고 비초월적인 우주론으로 연결된다. 여기서 비초월적 우주론이란 서구적인 의미의 신이나 궁극적 절대자를 우주의 근거나 창조자로 가정하지 않는 철학적 입장을 말한다. 그렇다면 어떻게 이런 결과가 생겨나는가?

이미 위에서 토론했듯이 미학적 인식은 대개 이성적 활동보다는 감성적 직관의 중요성에 집중한다. 인간의 인식과정에 있어서 합리 이성의 역할과 중요성이 무시되지는 않지만 그것 보다는 감성적 직관과 그것에 근거한 미적 감성을 중요한 인식도구로 보는 것이다. 그런데 이런 감성적인 특징은 사실 인간 이외의 여러 존재자들에게서도 발견되는 속성이다. 즉 자연의 모든 만물들이 자기 나름대로의 인식적 능력을 가지고 있다면 그것은 대부분 감성적인 형태의 인식일 것이다. 동아시아에서 미학이 발달하고 그것의 인식론이 미학적인 것에 강조를 둔 이유는 이렇게 동양의 자연주의와 연결된다. 동양의 철학과 예술은 그저 인간의 이성이 어떻게 자연을 해명할 수 있는가 하는 관심을 넘어서서 언제나 인간과 자연이 함께 감성적으로 조우하며 서로 동등한 차원에서 관계되는가 하는 문제에 관심을 갖게 되는 경향이 강했기 때문이다.

여기서 주목할 것은 동아시아 사상의 이런 미학적 특징은 우주론에서 매우 특별한 모습을 나타낸다는 것이다. 동아시아 사상의 우주론이 미학적 특징을 지녔다는 것을 강조하는 학자는 이미 앞에서 보았던 데이비드 홀과 로저 에임즈다. 그들에 따르면, 동아시아 철학의 특징과 장점은 코스몰로지(cosmology)에 있다. 그러나 여기서 말하는 코스몰로지, 즉 우주론은 문자 그대로 코스모스(cosmos), 즉 질서에 대해 연구하는 것이고, 따라서 동아시아 철학에서도 이런 의미의 우주론이 발달했던 것은 사실이다. 즉 자연이

어떻게 질서 있게 운행되며 그것에 따라서 우리 인간의 사회가 어떻게 질서 있게 돌아가야 하는지의 문제에 관심했던 것은 사실이라는 말이다. 그러나 동아시아에서는 이런 의미의 우주론은 있어도 서구적 의미의 우주론은 아주 미약하게 발달했다는 것이 홀과 에임즈의 분석이다. 예를 들어 세계의 창조와 기원을 따지는 세밀한 의미의 과학적이고 철학적인 우주론은 송, 명 시대쯤에 와서 완성되었다. 동아시아에서는 그때까지 하나의 형이상학적 체계를 갖춘 복잡한 우주론을 발견하기 힘들었다는 말이다.¹⁷⁾

물론 혹자는 동아시아 철학에서 이렇게 하나의 정교한 우주론이 결여되어 있었다는 사실을 가지고 동아시아 철학의 미숙성을 지적하고, 동시에 동아시아에서 테크놀로지와 과학이 발달하지 못했던 것도 그런 배경에서 찾는 경향이 있다. 우리는 여기서 이런 주장에 대해서 길게 토론할 자리를 갖고 있지 못하다. 하지만 한 가지 분명한 것은 동아시아에서 비록 정교한 우주론이 발달하지 못했던 것은 사실이지만 그것으로 인해서 동아시아의 문명이 유아기적이었다 라고 하거나 혹은 동아시아 문명의 가치가 열등하다고 해석하고 평가하는 것은 매우 단순하고 순진한 판단이라고 말하지 않을 수 없다. 오히려 오늘의 학문적인 풍토, 즉 형이상학적 체계의 학문이 경시되고 그것에 대해서 더 이상 신뢰하지 않는 사람이 많은 오늘날의 포스트 모던적인 풍토에서 보면 이런 식의 형이상학적 우주론의 결여는 약점이 아니라 장점이 될 수도 있다.

우리의 논점으로 다시 돌아가서 볼 때, 동아시아의 우주론이 창조와 기원을 중시하지 않는 독특한 형태의 우주론을 발전시켰다는 것은 우리의 주목을 끌기에 충분하다. 왜냐하면 하나의 질서론

17) David Hall & Roger Ames, *Anticipating China*, SUNY Press, N.Y., 1995. pp. 11-12, 183-184.

(cosmos-logy)으로서의 코스몰로지(cosmology)를 발전시켰다는 것은 서구에서는 발견되지 않는 독특한 특징이기 때문이다. 이것이 바로 홀과 에임즈의 주장하는 바, 동아시아 철학의 특징이 비초월적인 내재주의인 이유다. 그들에 따르면, 서구의 전통에서 우주론은 초월주의적 전통과 만났는데 이는 그 우주론이 대개 두 가지 의미의 관점에서 수행되었기 때문이다. 그 하나는 일반 존재론(*general ontology*)으로서 이런 학문적인 분과는 소위 존재들의 존재함에 대한 문제를 다루었다. 다른 하나의 우주론은 보편자학 혹은 원리학이라고 이름 할 수 있는 보편과학(*universal science*)이다.¹⁸⁾ 여기서 전자는 “왜 무가 아니라 존재가 있는가”와 같은 질문과 관련된 문제를 해명하는 학문이고, 이런 학문에 관한한 토마스 와 하이데거가 대표적이다. 한편 후자 즉 원리학 혹은 보편 과학으로서의 우주론은 우주에 어떤 종류의 사물이 존재하며 그것들은 어떤 원리를 따라 구성되어 있는가 하는 과학적 문제를 다루는 학문이다. 아마 이런 학문의 대표적인 케이스는 화이트헤드에게서 발견될 수 있다. 한마디로 존재가 어떤 원리를 따라 존재하는가를 찾는 것이 후자의 과제이고 그 원리들은 어떻게 존재하는가 하는 것을 다루는 것이 전자의 과제다.

여기서 우리의 토론과 관련해 주목해야 할 점은 두 개의 우주론이 모두가 미토스, 즉 신화적 사고에서 로고스, 즉 합리적 사고로 전환되는 관점에서 발달되었다는 것이다. 따라서 이런 각각의 우주론은 모두 혼돈에서 질서로의 전환을 가정하면서 로고스 즉 합리적 질서가 발전하기 위한 토대를 구축하는 것을 철학의 핵심으로 보게 되었다. 무의 혼돈에서 존재의 질서나 혹은 존재자체가 주는 질서로 전환하는 것이든 혹은 혼돈의 혼돈에서 질서의 원리로 전

18) Hall & Ames, *Thinking through Confucius*, p. 133.

화하는 것이든 서구 우주론은 그 뿌리에서부터 우주 발생론적인 관심사와 창조론이 우주론과 모든 학문의 중심으로 자리 잡았다는 말이다.¹⁹⁾

그러나 홀과 에임즈에 따르면 동아시아의 상황은 이런 것과 달랐다. 동아시아는 우주기원에 관심을 갖는 전통이 상대적으로 부재했는데 이는 이성의 의미를 합리화에서 찾는 것에 관심이 없었고, 나아가 혼돈에서 질서를 보는 것에 관심을 갖기는 해도 혼돈을 무시하고 질서에 과도하게 집중하는 것에 반대하는 전통을 지니고 있었기 때문이었다.²⁰⁾ 홀과 에임즈에 따르면, 이런 이유로 형이상학에 대한 서구의 전통적 이해나 혹은 우주론의 어떤 것도 동아시아의 우주론을 이해하는데 사용할 수는 없다.

그러면 우리는 어떤 모델을 사용해서 동아시아의 우주론을 이해할 것인가? 홀과 에임즈가 제안하는 것은 논리적 질서와 미학적 질서 사이의 구별을 통해서 동아시아의 미학적 철학을 소위 “맥락의 행위(ars contextualis)”에서 다루는 것이다.²¹⁾ 여기서 맥락의 행위라는 것은 동아시아 특유의 미학적 우주론의 의미에 천착하는 방법론을 맥락 속에서 이루어지는 행위의 관점에서 조망해 보는 것을 말한다. 하나의 존재가 존재할 때의 일반적 성격을 다루는 일반적 존재론이나 혹은 존재의 일반학을 다루는 것과 달리, 동아시아의 학문적 감수성은 언제나 맥락화의 활동을 전제하면서 수행되는데, 즉 하나의 맥락에서 어떤 요소이든지 그것은 그 것이 속하는 해당 맥락을 해석해 내는 데에 어떤 식으로 공헌하는가 하는 것에 의해 평가되며, 그 맥락에 의해 만들어진 공헌이 또한 그 요소를

19) Hall & Ames, *Anticipating China*, pp. 3-11.

20) Ibid.

21) Hall & Ames, *Thinking from the Han*, SUNY Press, N.Y., 1998. pp. 39-43.

구성하는데 어떤 역할을 하는가 하는 것에 관심 갖는다고 한다. 홀과 에임즈에게서는 천명(天命), 덕(德), 도(道)의 관계들을 분석함에 따라서 이것이 보다 잘 밝혀지고 있다.²²⁾

홀과 에임즈의 분석을 따라가면서, 이번에는 동아시아에서 카오스를 바라다보는 방식에 대해 다루어 보자. 그들에 따르면, 서구 철학의 역사는 물리계에서 과정의 우선성을 발견하고 그것이 우리에게 인식론적 모순과 혼돈을 가져올 수 있다고 제기한 제논에 맞서서, 물리적인 것은 나눌 수 없어도 수학적으로는 나눌 수 있다는 것을 제시한 데모크리토스를 따라간 것에서 시작된다. 이는 파르메니데스의 존재 우위철학을 거쳐 결국 뉴턴의 기계론 (유기적이 아니라 원자론 및 기하학적으로 이루어진 우주론)으로 발전되었다. 한마디로 혼돈을 잠재우기 위해서 합리화를 끌어들이면서 이성의 역할과 추정에 의한 개념이 중요하게 되었다. 동양은 이와 대조적으로 긍정적으로 가정된 조화된 혼돈을 제시하면서 인간이 그것과 협동하는 것에 중점을 두는 철학을 발전시켰다고 한다.²³⁾

여기서 길게 인용한 홀과 에임즈의 주장은 비록 복잡하게 보여도 그들이 지적하려는 내용의 핵심은 사실 간단하다. 미학적 자연주의가 발달한 동아시아에서는 창조론이나 우주기원론에 관심이 없었기에 서구적인 의미의 코스모스를 다루는 이론 즉 단일한 질서를 다루는 우주론이 존재하지 않았고 대신 카오스의 이론이 존재했다는 것이다. 이는 물론 동아시아에서는 결코 우주론이 발견되지 않는다는 것이 아니다. 동아시아에서도 물론 우주론은 있었으나 이는 단지 인간이 카오스와 협동해서 만들어가는 여러 가지 방법

22) Hall & Ames, *Thinking through Confucius*, IV장 전체가 이 주제를 다루고 있다.

23) David Hall, *Eros and Irony*, SUNY Press, N.Y. 1982, pp. 192-194.

중의 하나로 제시된 것이었으며 따라서 그것은 단일한 지배력을 행사하지 못하고 언제나 다수의 다른 우주론과 더불어 혼재해 왔다는 것이다. 이것이 플라톤이나 아리스토텔레스적이면서도 기독교 창조론적인 의미의 서구 우주론이 동아시아에서는 발견되지 않는 이유인 것이다. 한마디로 동아시아에서는 윤리학과 더불어 사회를 설명해가는 형태의 질서이론(cosmology)으로서의 우주론만이 존재했다는 것이다.

흥미 있는 것은 프랑스의 동양학자인 줄리앙에게서도 동아시아의 내재주의가 강조된다는 점이다. 줄리앙에 따르면 중국의 사상은 내재성의 철학이다. 우리가 이미 위에서 보았듯이 미학적 철학은 자연주의로 이어지고 자연주의는 내재성의 철학을 강조하게 되어 있다. 그러기에 동아시아에서 내재성이 발달한 것은 필연적이다. 하지만 줄리앙은 동아시아에서 내재성의 철학이 발달한 것을 다른 데서 찾는다. 그에 따르면 중국의 철학이 내재성의 철학인 것은 그것이 과정사상에 기초하고 있기 때문이다. 그렇다면 과정사상은 어찌하여 내재성의 철학을 결과할 수밖에 없는가?

줄리앙이 늘 주장하는 바, 중국의 과정사상은 중국인들로 하여금 고정관념에서 탈피하는 변화의 철학에서 기인한다. 진리가 고정된 것이 아니라 변화한다는 생각은 인간으로 하여금 자신의 고정된 관념과 생각에서 탈피하도록 만든다. 자신의 관념은 하나의 편파적이고 편협한 관점에 불과하다는 생각 때문이다. 이런 배경 하에서 중국인들은 세계를 열린 마음으로 보게 되어있고 이것은 자연을 있는 그대로 보게 만든다. 자연에 내재해 있는 모든 것을 있는 그대로 보게 만든다는 말이다. 그야말로 초월을 배제하고 자연그대로 보게 되는 것이다. 이것이 바로 초월성의 원리보다는 내재성의 원리가 작동하게 되는 이유다. 그리고 이런 배경에서 중국에서는 중

교적 초월주의의 조건이 최소화 되어 왔다고 주장한다.²⁴⁾

물론 줄리앙은 중국의 사상에서도 초월주의가 발견되고, 초월적 상징으로서의 하늘에 관한 언급이 빈번하게 발견된다는 것을 인정한다. 하지만 줄리앙에 따르면, 하늘의 차원에서 밝히는 것은 어떤 초월적인 관점에 따라 밝히는 것이 아니라 오히려 그 반대라고 한다.²⁵⁾ 세계를 밝히고 해명한다는 것은 세계와 자연 안에 있는 각각의 과정에 의해서 도입된 전망에 따라서 밝히는 것이므로 이는 그 과정에 고유한 논리, 즉 내재성의 논리가 갖는 기능에 의존해서 판단하는 것이라고 한다. 따라서 하늘은 초자연적인 법칙에 따르는 초월로 지칭되기 보다는 오히려 내재성의 근간으로 지칭되는 것이 옳다고 한다.²⁶⁾ 이런 이유로 줄리앙도 중국의 세계에는 우주 생성론의 흔적이 없다고 주장한다.²⁷⁾

이제까지 우리는 동아시아의 미학적 철학이 어떤 의미에서 비합리주의와 내재주의를 결과하는지 살펴보았다. 이하에서 우리는 동아시아 철학의 비합리주의와 내재주의를 화이트헤드 철학의 그것과 비교하면서 그 특징을 좀 더 부각시켜본 후, 동아시아 철학의 그런 특징들이 어떻게 자신의 한계성을 극복할 수 있는 실마리를 찾을 수 있는지 살펴보자.

4. 화이트헤드의 미학적 철학과 비합리주의

24) 프랑소와 줄리앙, p. 229.

25) 프랑소와 줄리앙, p. 230.

26) 줄리앙, p. 230.

27) 줄리앙, p. 161.

화이트헤드의 철학은 어느 누구의 것 보다 미학적이다. 그런 점에서 그의 철학은 비합리주의는 물론 비초월적 내재주의와 같은 미학적 특징들을 그의 철학 안으로 깊게 수용한다. 하지만 그의 철학은 미학적 철학이 가지고 있는 결함을 잘 알고 있다. 대부분의 미학적 철학의 문제가 바로 비합리주의와 내재주의의 한계에 갇히는 것임을 화이트헤드는 잘 숙지하고 있다. 따라서 그는 결코 비합리주의와 내재주의 같은 전형적 미학적 주장의 한 쪽 극단으로 치우치지 않는다. 화이트헤드의 철학은 언제나 합리주의와 비합리주의의 균형을 유지하며 나아가 내재주의 조차 초월적 사고로 균형을 맞추려 한다.²⁸⁾ 그렇다면 화이트헤드의 철학은 어떻게 미학적 주장을 유지하면서도 동시에 대부분의 미학적 철학 노출하는 철학적 약점에서 벗어날 수 있는가? 이를 이해하기 위해서 우리는 먼저 정교한 미학적 접근에 기초한 그의 인식론을 선이해 해야만 한다. 그러므로 우선 그의 철학이 어떻게 진정한 의미에서 미학적 철학인지를 이해하는 것으로 시작하자.

잘 알다시피 인식론적으로 볼 때, 하나의 미학(aesthetics)은 미적 경험(aesthetic experience), 혹은 감성적 지각이라고 일컬어지는 것에서 출발한다. 그러기에 화이트헤드는 말한다. "...하나의 현실적 사실(actual fact)은 하나의 미학적 경험(aesthetic experience)의 사실이다. 모든 미학적 경험은 동일성 하의 대조(contrast)를 실현하는 데서 발생하는 느낌이다."²⁹⁾ 화이트헤드에게서도 이런 미학적 인식론은 그 나름대로의 직관 이론과 그것에 첨부되는 개념적 추

28) 여기서 화이트헤드가 무조건 비합리주의를 수용한다는 말은 아니다. 그는 어떤 의미에서 보면 명백한 합리주의자다. 하지만 그는 합리주의가 설명하지 못하는 영역을 잘 알고 있었으며 그런 점에서 비합리주의와 합리주의의 영역을 동시에 인정했다고 볼 수 있다.

29) A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, Macmillan, N. Y., 1926, p.111.

론을 관계시키는 방법을 통해 시도되는데 이 방법은 그의 용어로 상징적 연관(지시)의 이론(The Theory of Symbolic Reference)에 근거해 성취된다. 전문적인 내용을 쉽게 이해하기 위해서 직접적인 사례를 사용해 접근해 보자.

내가 바닷가에 앉아서 눈앞에 펼쳐진 푸른바다를 보고 있다고 치자. 즉 나는 “푸른색”의 물결 속에서 느끼는 색감을 통해 “푸름”이라는 개념을 갖게 되었다고 하자. 여기서 우리는 우선 첫째, 푸른색을 직관적으로 파악하는 물리적인 파악을 전제하지 않을 수 없고 화이트헤드에게서 이는 인과적 효과성(causal effect)로서 불린다. 다르게 표현하면, 바다의 물결이 만드는 빛의 파장이 나의 눈에 들어오는 것은 물리적으로 전달된다는 점에서 직접적이며, 따라서 직관에 의한 지각에 의해 나에게 잡힌다. 물론 푸름이라는 감각된 색채가 곁들여 들어오기는 하지만 이는 직접적 지각으로서의 직관에 후속해서 가정적으로 유추된 것이다.³⁰⁾

여기서 양자는 어떤 다른 것 없이 설명될 수 없다. 빛의 파장은 푸름이라는 개념 없이 표시될 수 없으며 푸름이라는 개념은 직접적으로 지각된 물리적 파악의 전제 없이 설명될 수 없다. 이렇게 가정적으로 유추된 푸름은 화이트헤드 용어로 현시적 직접성(presentational immediacy)로 불리는데 그것은 인간의 의식적 차원이 가지고 있는 한계, 즉 감각주의 철학이 가진 이론의 한계를 지적하기 위함이다.

화이트헤드와 감각주의자의 차이는 다음과 같다. 즉. 화이트헤드

30) 화이트헤드 철학에서 푸름이라는 감각된 색채가 지각에 곁들여 들어오고 직접적 지각으로서의 직관에 후속하는 것으로 주장된다는 것은 정확한 분석이만, 이를 화이트헤드 철학의 전문적인 용어를 사용해서 표현하면 일종의 변환된 느낌(transmutational feeling)이다.

는 색채에 대한 정동적, 정서적, 미학적 반응을 느낌의 초기 지각 단계의 주체적 형식으로 보는 반면, 감각주의자들은 그런 정서적 지각이 의식적인 지각에 의존하는 것으로 본다. 화이트헤드에게 있어서 의식에 의존한 개념은 그저 현재의 인식아(knower)에게 추론적으로 제시된 것에 불과하다. 그러기에 그것은 현재적인 즉자성에 초점을 맞춘 것으로서 과거의 여건이 가져다주는 인식론적 중요성을 결하고 있는 이론이다. 바로 이것이 감각주의 이론의 한계이다.

화이트헤드는 이런 한계를 극복하기 위해서 앞에서 말한 바, 상징적 연관(symbolic reference)의 이론을 주창한다. 상징적 연관에 기초한 지각이론의 장점은, 지각의 과정에 있어서 과거여건의 역할을 강조하는 것, 즉 미학적 경험의 우선성을 강조함으로써 감각주의자들의 이론적 약점에서 벗어난데 있다. 다시 말해서 화이트헤드의 입장에서 보면, 감각주의자들은 실체이론을 벗어나지 못하는 약점을 지닌다. 주어-술어 이론에서처럼, 인식아의 주체성이 부여한 추론 행위로서의 제 2성질이 마치 지시대상물의 필연적인 속성인 것처럼 말하고 있기 때문이다. 그러기에 그들은 환각에 기초한 신기루의 현상을 인식론적으로 설명치 못한다.³¹⁾ 물론 상징적 연관은 현시적 직접성의 양태도 하나의 지각으로 인정함으로써 미학적 인식의 모호성과 복잡성을 다스리는 감각의 중요성도 받아들이는 했다. 단지 그것이 오히려 미학적 인식 보다는 부차적이라는 것을 강조한 것이 화이트헤드의 공헌이다.

다시 정리해 보자. 푸름이라는 색채를 하나의 개념으로 지각하는 것은 직관에 의한 것과 의식에 의한 것으로서 나뉘는데, 전자는 우

31) 신기루는 현시적 직접성을 가지고 있는 현상이지만 그것은 환상에 의한 것이고 허구이기에, 실제에 속한 것이 아니다. 그것은 단지 인간이 극한 상황에서 유추한 잘못된 놓인 구체성의 오류에 입각한 착각인 것이다.

리에게 물리적으로 파악된 것이고 후자는 가정적으로 유추된 것에 기초해 개념적으로 파악된 것이다. 화이트헤드 용어로 말하면, “푸름”이라는 현시적 직접성의 양태로 지각된 색채는, 사실 하나의 어떤 파장을 경유해 지각자의 시신경을 자극함으로써 특징화된 인과적 효과를 푸름이라는 개념을 통해서 상징화하고 해석해 낸 것이다. 상징적 연관의 지각이 인과적 효과와 현시적 직접성을 통한 지각을 통합한 것이라는 것은 바로 이런 의미에서다. 현시적으로 직접 주어진 것으로서의 감각된 색채인 “푸름”은 “직관”을 이용해 하나의 개념을 제공하는데 여기서 우리는 어떤 정서적이고 정동적인 어떤 것을 느끼지만 사실 그 느낌의 내용은 모호하다. 왜냐하면 직관에 의해 전달된 내용물은 대개 양적이며 미분화되고 이런 의미에서 비합리적이라 할 수 있기 때문이다. 우리는 그렇게 직관에 들어온 개념과 하나의 어떤 파장에 대한 빛으로서 개념화되어 추론된 하나의 색채를 비교하게 되는데 여기서 비로소 모든 것이 분명해 진다. 한마디로, 의식적으로 지각된 색채로서의 푸름이 직접적으로 지각된 감각(들)에게 상징으로 주어지면서 우리의 인식이 선명해지고 합리적이 되는 것이다.³²⁾

32) 상징적 연관이라는 화이트헤드 용어는 실재와 현상 사이의 표현 관계에 대해서 말하기 위해 나온 것이다. 상징적 연관은 두 가지 방향으로 진행된다. 언어의 경우에 화자의 편에서 보면, 언어는 실재에서 현상으로 자신을 표현해 내고 있고, 청자의 경우는 언어가 현상에서 실재로 자신을 표현해 내고 있는데 이 과정에서 상징이 필연적으로 연관되고 있다. 여기에 상징작용의 효과가 가르쳐주는 교훈이 있는데, 즉 감각지각의 위험성에 대한 경고가 바로 그것이다. 실재에 대한 감각은 그저 감각여건들의 사이에서는 적합하게 지탱되기 힘들다. 추상이 일어나기 때문이다. 그것은 직접적 세계(즉자)의 실재성에서 멀어지게 만든다. 그러나 장점도 있다. 상징이 중개하는 작업으로 인하여 우리는 우리의 환경의 직접성으로부터 자유를 획득할 수 있다. 하지만 화이트헤드의 이 이론은 장점 보다 는 단점이 중요하다는 것을 일깨워주는데 즉, 언어나 개념들이 한번 발명

여기서 우리는 상징적 연관의 이론에 기초한 화이트헤드의 지각 이론이 미학적 지각을 결코 열등한 지각으로 취급하지 않는다는 것에 주목해야 한다. 전통적으로 미적 지각은 키르케고르를 비롯한 철학자들에 의해서 저급한 의미의 지각 경험으로 간주되어 왔다. 즉 미학적 지각이 ‘그 자체를 위한 지각’ 혹은 ‘어떠한 상위의 목적을 가지지 않는’ 지각으로 여겨졌던 것이다. 어원학적으로 보면 ‘미학적 지각’(aesthetic perception)은 그냥 ‘지각’을 뜻하는 희랍어 ‘아이스테시스’(αἰσθησις)와 비슷하다. 물론 ‘미학적인 것’은 ‘지각적인 것’과 동의어는 아니다. 그러나 이런 어원적인 배경은 중요한 것을 시사한다. 즉 감각적 인식과 미학적 인식 간의 연결성을 가리키면서 화이트헤드의 상징적 연관이론이 가지고 있는 중요한 내용을 암시하고 있는 것이다.³³⁾ 국내의 화이트헤드 미학 연구자인 윤자정의 분석에 따르면, 희랍적인 의미에 있어서 아이스테시스는 단지 감각지각에만 한정되지 않았던 것처럼, 화이트헤드의 경험이론에서는 ‘지각’이 보다 넓은 의미로 해석되고 있는데 이는 철학적으로 매우 바람직한 일이라고 한다. 즉 화이트헤드에게 있어 하나의 넓은 의미에서의 ‘지각’은, 의식적인 것에 기초한 것과 무의식적인 것에 기초한 것에 차별을 두지 않고 모든 사물과의 경험적 접촉을 포괄하는 지각이론을 말하고 있다. 반면에 감각주의자들이 말하는 ‘감각지각’은 감각적 추상에의 의식적인 주목이라는 한정된 영역만을

되고 나면 그것들은 중개자로서의 기능이 증시되기 보다는 아예 중개자(이상 으)로서 승인된다는 것이다. 본래 상징이라는 것은 보편적으로 널리 해석되는 것으로 자리 잡고 나면 과용되고 남용되는데, 이때 그것은 자신의 환기시키는 작용을 잃고 중재의 지위를 넘어서게 된다. 이에 대한 심도 있는 토론을 좀 더 보기 위해서는 David Hall 의 *Uncertain Phoenix*, (Fordham University Press, N.Y., 1982)의 p. 206을 참조할 것.

33) 윤자정, 「A. N. Whitehead의 유기체 철학 내에서의 미적 경험에 대한 연구」, 서울대학교, 1996, p. 122.

다루고 있기에 화이트헤드의 것과는 구별된다. 화이트헤드는 파악의 부분 중에서 직접적으로 전달되는 부분으로서의 모호하고 비판적인 파악을 인과적 효과에 입각한 지각으로 명명하고, 동시에 그것에서 파생되지만 상대적으로 명료하고 의식적인 감각지각 즉 현시적 직접성으로서의 지각도 지각으로 지칭한다. 말하자면 지각이 두 가지 양태로 기술되는 것이다.³⁴⁾ 그렇지만 한마디로 말해 직접적으로 전달되는 지각으로서의 미학적 인식의 우선성과 우위성을 강조하려는 것이 화이트헤드 인식론의 장점이다. 하지만 화이트헤드의 공헌은 여기서 한 발자국 더 나아간다. 즉 그는 유미주의를 강조하는 것에서 더 발전하여 그것을 합리주의와 조화시키는 인식론을 발전시킨다.

짧게 말해, 화이트헤드의 철학은 분명히 일종의 유미주의(唯美主義)이지만 그것에 합리주의가 포함된다. 우리에게 들어온 물리적 파악은 미학적 인식론에 의거해 볼 때 실재에 대한 단순한 직관적 인식에 불과하다. 이런 미학적 파악만으로는 실재의 전모를 인식하기에 충분치 못하다. 우리에게 파악된 것이 우리에게 대조적인 어떤 새로운 개념을 제시하면서 창조적 전진과 그것을 통한 문명을 일으키기 위해서는, 그저 물리적으로 우리 안에 전달된 어떤 것을 세공해 내는 후속 작업이 뒤따라야만 한다. 한마디로 실재의 실상을 합리적으로 기술하는 작업이 없이는 실재가 온전히 드러나지 않는다. 화이트헤드는 직관적으로 파악된 실재를 공적인 지평에 드러내 놓고 그것을 합리화하기 위해서 새로운 사유의 체계를 구축하려 시도했는데 그것으로 인해 창조된 것이 그의 우주론 이른 바 유기체의 형이상학이다. 그가 하나의 형이상학적 체계를 도입하는 이유는 간단하다. 미적인 경험은 전체적이고 숭고한 미의 경험으로

34) 윤자정, p. 122.

보충되어 보다 통전적으로 이해되어야 하기 때문이다. 그렇지 않다면 하나의 미적 경험은 그저 개별적 현실 존재들이 자신들의 만족만을 추구하는 것에서 머물 수밖에 없게 되면서 그것이 어떻게 타자들과 관계를 맺으면서 조화되는지, 또는 그런 하나의 미적 경험이 어떻게 공적으로 의미 있는 경험이 될 수 있는지 알 수 없게 된다. 이것이 바로 그의 철학이 형이상학적 체계를 추구하는 이유이며 나아가 신의 내재를 도입하는 또 다른 이유다. 이를 좀 더 화이트헤드의 용어를 통해서 분석해 보자.

화이트헤드에서 인식은 언제나 일반화를 거친 후 상상력의 날개를 펴고 개념의 모험을 한다. 그리고 그것을 다시 경험세계로 착륙해서 적용한다. 또한 이런 일련의 과정들을 통해 하나의 체계로서의 사변철학을 실험한다. 이렇게 해서 결국 합리화의 모험이 완성되는데 이런 합리화의 작업의 최종 지향점은, 모든 확대된 추상관념들을 정합적으로 상호연관 시키는 우주론을 건설하는 것이다. 결국 하나의 우주론을 만들어냄으로써 형이상학을 우리가 살고 있는 우주시대(제한적으로) 적용시키는 것이다. 이렇게 건설된 하나의 우주론은 잘 알다시피 그가 창안해 낸 형이상학적 체계를 통해서 구현되고 있다. 고유의 궁극자 개념들인 창조성과 일(one), 다(many), 그리고 형성적 요소(formative elements)로 불리는 영원한 객체(eternal objects)와 신의 개념을 사용한 체계가 바로 그것이다. 이런 특유의 개념들을 활용하면서 화이트헤드는 창조적 전진을 위한 문명론을 피하며, 그것을 위해서 영원한 객체와 신이 상호 조화해 어떻게 하나의 정교한 체계를 이루는지 설명함으로써 하나의 합리주의를 정초한다. 여기서 화이트헤드의 이론은 매우 복잡해진다. 하지만 쉽게 요약해 보면, 화이트헤드에게서 가치와 질서는 혼란되고 무질서한 세계를 제한하는 것에서 생겨난다. 가치와 질서가

생겨난다는 것은 혼란의 비합리성에서 합리성이 확보된 것을 의미한다. 그리고 그런 합리성은 영원한 객체를 도입함으로써 설명되는 것이다. 그러나 이런 영원한 객체는 다시 신에 의해서 제한된다. 어떻게 보면 합리주의에 근거를 부여하기 위해 신이 최종적으로 도입된다고 볼 수 있는 것이다.

제한은 가치의 대가이다. 활동성을 직시하는 양태 앞에 있는 것을 수용할 것인지 혹은 거부할지를 구별하는, 그러한 선행하는 가치의 기준이 없는 가치란 존재할 수 없다. 따라서 가치들 사이에는, 반대...를 도입하는, 그러한 선행하는 한정이 존재한다.³⁵⁾

그러므로 화이트헤드에게서는 이렇게 한정 작업을 위해 구축된 개념들을 사용할 때 인간이 경험에 의존해 원초적으로 인식한 것들이 논리성과 정합성을 확보하면서 합리적이 된다. 직접적으로 경험된 것의 참 실상은 일반화된 관념들을 조직적으로 체계화하는 구성적 형이상학의 도식 안에서만 명쾌한 모습을 드러낸다고 보는 것이다. 여기서 정합성이란, 관념들이 서로 유리될 때 무의미해진다는 것이고, 논리성이란 관념들 간에 논리적 충돌이 없어 모순을 피할 수 있다는 것이다. 이미 말했듯이 여기서 논쟁이 되는 것은 신의 역할에 관한 것이다. 결국 화이트헤드에게서는 신이 합리성을 보장하는 존재로 기술될 수 있고 이는 전통적 형이상학이 범한 위험에 화이트헤드 스스로를 빠뜨리는 것이 될 수도 있기 때문이다. 하지만 이는 다음과 같은 해석으로 해결될 수도 있다. 즉 신이 합리적 질서를 보장한다는 주장을 다른 해석적 방법론으로 보충할 수도 있다는 말이다. 예를 들어 윌리엄 크리스천(William

35) A. N. 화이트헤드 (오영환 역), 『과학과 근대세계』 서광사, 서울, 1985, p. 221.

Christian)에 따르면,

나는 신의 원초적 본성이 오직 감각 속에 있는 영원한 객체에게만 질서를 부여하며, 영원한 객체들은 신의 직시 속에서 더불어 존재한다고 생각한다. ...신은 어떠한 가능성들도 배제하며 바로 그런 이유에서 신은 가능성들을 질서지우지 않는다. 신이 *가능성들의 질서*를 직시한다고 말하기 보다는 *질서의 가능성들*을 직시한다고 말하는 것이 옳은 것이다.³⁶⁾ (이탈릭체는 필자의 강조)

이렇게 신의 역할은 가능성들을 질서 있게 만드는 것이라기보다, 질서의 가능성을 만들어 내는 것이라 해석할 수 있으며, 이런 식으로 화이트헤드는 결정론적 위험에서 벗어날 수 있는 것이다. 그러나 어쨌든 한 가지 확실한 것은 화이트헤드에게서는 그의 미학적 철학이 합리주의를 강조하고 있는데 이는 외부로부터 초월자를 끌어들이므로써, 즉 신과 그가 직시하고 있는 영원한 객체의 영역에 관한 이론으로 시도된다는 것이다.

이제까지 분석해 온 화이트헤드의 미학적 철학을 요약하면 다음과 같다. 우선 첫째, 화이트헤드에게서 미적인 경험은 어떤 경험보다 중요하고 우선적이다. 하지만 합리적인 것 없이 그 인식은 전체적이지 못하다. 둘째, 미적인 경험은 전체적이고 숭고한 미의 경험으로 보충되어 보다 통전적으로 이해되어야 한다. 화이트헤드에게서는 물리적 파악에서만 미적 경험이 이루어지는 것은 아니다. 미적 경험은 신의 내재로 이루어지기에 합생의 모든 위상에서 만들어지며, 특히 인간의 사유는 미를 목적으로 하면서 자신의 우주론을 발전시킨다. 셋째, 하나의 철학이 형이상학적 체계를 추구하기

36) William A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, Yale University Press, New Haven, 1959, pp. 277-8.

위해서 화이트헤드는 신의 내재를 도입한다. 여기서 마지막 테제, 즉 화이트헤드가 하나의 미학적 철학의 체계적 완성을 위해서 신의 내재를 도입한다는 것은 일반적 미학적 철학의 특징으로서의 내재주의가 가지고 있는 한계를 극복하기 위함이기도 하다. 따라서 이하에서는 이에 대해 좀 더 살펴보자.

5. 화이트헤드의 미학적 철학과 내재주의

잘 알다시피 미학과 미학적 철학이 노출하는 대부분의 문제는 대개 가치론의 문제와 관련되어 있다. 우선 하나의 미적 경험은 다른 미적 경험과 언제나 충돌한다. 대개 미적 경험은 점잖게 표현하면 만족을 추구하려 시도하며, 조금 거칠게 표현하면 인간의 욕망을 구현하려 한다. 그러나 이런 만족과 욕망은 가끔 하나의 취미에 불과한 것으로 낙인찍히면서 과학과 도덕에 무관심하다는 비판을 받기도 하고, 나아가 하나의 취미경험이 다른 개별경험들과 대립하면서 타자의 경험을 소외시킨다는 비판을 듣기도 한다. 한마디로 하나의 미적 경험은 보편적인 경험과 갈등을 빚어내게 되는 경우가 대부분이다. 이것이 하나의 미학적 철학이 윤리학적으로 가치론적으로 보충되어야 하는 이유다.

화이트헤드의 미학적 철학은 이런 점에서 매우 이상적인 철학이다. 그의 철학은 하나의 형이상학적 태도를 견지하는 것을 통해 모든 문제를 하나의 통전적인 체계 안에서 풀어내려 시도한다. 우선 화이트헤드의 철학은 매우 통전적이기에 심지어 초월의 세계마저 결코 낡거나 부정적인 개념으로 취급하거나 저차원으로 전락시키지 않는다. 오히려 그는 미학적 차원이나 합리적 차원이 초월적 차

원과 만날 때 보다 온전하게 된다는 것을 주장한다. 화이트헤드가 미학적 가치론의 문제를 해결할 때 초월의 차원을 끌어들이면서 균형을 유지하는 이상적 철학이라는 말은 바로 이런 것에서 연유한다.

우리가 화이트헤드 철학 내에서 초월이 차지하고 있는 위상에 대해서 온전히 분석하기 위해서는 너무나 많은 지면을 할애해야 한다. 그러므로 여기서는 그저 그의 미학적 철학이 어떻게 초월의 차원을 끌어들이어 자신의 철학을 완성하는지 보기 위해서 직접 궁극자의 문제로 들어가서 토론해 보자. 논자의 생각에 초월의 문제는 결국은 궁극자의 문제이며 이것을 이해하는 것이 화이트헤드 가치론을 이해하는 지름길이 될 수 있기 때문이다.

잘 알다시피, 초월의 문제와 종교의 문제는 궁극자의 문제와 항상 연관되어 있다. 심리적으로 볼 때 유한하고 상대적인 한계에 갇힌 인간이 무한한 절대자로서의 궁극적 실재에 의존하는 것은 당연하며 이런 심리적 경향이 종교를 설명한다. 다른 한편, 인간의 행복이나 구원도 궁극자의 문제와 관련되어 있다. 인간이 해방과 구원을 얻고 그로인해 행복을 느낄 수 있는 채널은 많이 있고, 종교 이외에서도 즉 예술이나 문학은 물론 정치와 경제에서도 그런 종류의 구원을 가져올 수 있다. 하지만 우리는 그런 도구들을 통해서 생성된 행복을 종교적 해방이나 구원과 동일시할 수는 없다. 대부분 그런 경험들은 유한하고 국지적이라서 포괄적이지 못하기 때문이다. 인간의 행복과 구원은 언제나 그것이 궁극적인 한도 내에서만 최종적 가치를 지닌다. 그런 의미에서 종교가 가져다주는 해방이나 구원은 궁극적 실재를 만나는 문제와 연관되지 않을 수 없는 것이다.

화이트헤드의 미학적 우주론 어떤 면에서 볼 때 미를 최종적인

목표로 설정한다. 이를 화이트헤드는 다음과 같은 표현을 통해 확실하게 표현한 바 있다. “우주의 목적론은 아름다움의 산출을 지향하고 있다.”³⁷⁾ 어떤 면에서 볼 때 화이트헤드의 철학적 체계 내에서 미는 진리나 선보다 상위의 개념이다. 정확히 말해서 화이트헤드에게서는 최고의 선이 아름다움, 즉 미이다. 이렇게 본다면 우리는 미가 화이트헤드의 우주론적 체계 내에서는 가치론적으로 하나의 궁극자라고 볼 수도 있다. 여기서 가치론적으로 궁극자라는 말은, 화이트헤드 체계 내에서 궁극자는 여러 각도에서 다수가 전제되고 있다는 말이기도 하다.

다시 말해서 화이트헤드 철학에서 형이상학적 궁극자는 창조성이다. 창조성은 소위 보편자 중의 보편자로서 그의 형이상학적 체계가 상정하는 모든 개념들이 전제하는 최종적이고 궁극적인 실재이다. 그것 보다 상위의 보편적인 형이상학적 궁극자는 없다는 말이다. 심지어 전통적으로 서구 철학에서 궁극적 실재로 간주되어온 신(God)마저도 화이트헤드 철학체계 내에서는 창조성의 피조물로서 기술된다는 것은 잘 알려진 바다. 화이트헤드인 신학자들은 이런 화이트헤드 철학 내에서의 다양한 궁극자들의 위상 문제를 교통신리화하기 위해서 창조성은 궁극적 실재로 기술하고 신은 궁극적인 현실적 존재로 기술한 바 있다.³⁸⁾

논자는 이런 식으로 화이트헤드의 종교론을 구축하는 것에 반대하지 않지만, 여기서 한 발자국 더 나아가서 미도 궁극자 중의 하나로 취급해야 한다고 주장한 바 있다.³⁹⁾ 이런 주장은 물론 앞에서

37) A. N. 화이트헤드, 『관념의 모험』, 한길사, 서울, 1996, p. 405.

38) 갑과 그리핀이 이런 해석의 주창자들이다. 우리말로 번역된 그리핀의 책 『화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론』(장왕식, 이경호 역), 동과서, 서울, 1994, pp. 435-451을 참조하라.

39) 필자의 줄고, “현대 과정 종교철학의 흐름과 화이트헤드 철학의 전망”이

말한 바대로 가치론적인 의미에만 한정한다는 전제 하에서만 옳다. 즉 화이트헤드에게서 모든 현실적 존재는 미적 가치를 향유하며, 신도 하나의 현실적 존재라는 것을 감안한다면, 신에게 있어서의 최종적 궁극 자치는 미라고 말할 수 있다. 한마디로 미는 신의 경험이 향유할 수 있는 궁극적 내용이라는 것이다. 쉽게 말해서 신의 역할은 평화, 혹은 모든 현실적 존재자들의 조화를 통해 미를 만들어 가면서, 동시에 그런 현실 존재자들이 지향하는 영원한 비전으로서의 아름다움을 제공한다고 할 수 있다.

이렇게 본다면 화이트헤드에게서 도덕성(善)과 합리성(眞)은 미학적 가치 내에서 인정을 받는다. 이것이 바로 관념의 모험에서 화이트헤드가 갈파한 진리이다. 화이트헤드에 따르면, 모든 질서는 미적 질서의 양상에 지나지 않으며 도덕적 질서도 마찬가지다. 이런 미적 질서는 신의 내재성으로부터 유도되는 것이다.⁴⁰⁾ 신의 기능은 현실적 존재들이 자기 형성 즉 합생의 과정에서 만들어 내는 느낌의 조화를 가능하게 만드는 것에 내재하는 것에 그치지 않는다. 하지만 신은 동시에 우주의 미적 질서를 가져오는 유혹자이기도 하다. 이것이 또한 화이트헤드의 미학이 종교 철학적으로 의미 있는 주장을 펼칠 수 있는 도구가 되기도 한다. 즉 우주의 미적질서를 가져오는 유혹의 동인자로서의 신은 개체적 자유의 다양성과 함께 그것의 통일성이 어떻게 우주적으로 조화되어야 하는지 잘 설명하는 기제가 될 수 있다는 말이다.

다시 말해서 신은 우리로 하여금 우리의 목적들이 우리의 이익에 대해 공평한 그런 목표들에게 지향되도록 기능하는 존재다. 그

라는 논문을 참조하라. 『화이트헤드 연구』 12집의 pp. 9-48에 실려 있다.

40) A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, Macmillan, N. Y., 1926, p. 101.

는 심판이 존재의 사실을 넘어서 존재의 가치들에게 펼쳐지도록 하는 요소이다. 그는 우리의 목적들이 자신의 가치를 넘어서 타자의 가치를 향하도록 하는 요소이다.⁴¹⁾ 그러므로 가치에는 자신의 고유한 가치와 타자를 위한 도구적 가치의 차원이 있으며 여기에 덧붙여 전체를 위한 개인의 가치의 차원이 있다. 즉 개별 인간들이 만들어 내는 상대주의적 가치들은 신의 결과적 본성에 공헌하는 가치가 될 수 있고 이런 절대적이고 신적인 이상적 가치를 지향하는 한도 내에서 인류는 극단적 상대주의의 아노미를 피할 수 있다는 말이다.

그러나 여기서 주의할 것은, 전체를 위해 공헌하는 개체의 가치가 자신의 주관적 지향에 대비되는 이상적인 가치에 상응한다는 것이 반드시 개체의 이익을 손해 보도록 만들지는 않는다는 것이다. 즉 화이트헤드 체계 내에서 전체를 위한 한 개체의 가치는 결코 자신과 타자를 위한 가치에 위배되지 않는다. 예를 들어, 종교적 깨달음의 순간을 보자. 과정사상의 관점에서 볼 때 인간이 궁극적인 것을 깨닫는 순간, 개체로서의 해당 인간이 지향하는 가치와 전제적이고 보편적인 궁극자의 가치는 결코 서로 상반되고 충돌하지 않는다. 하나의 종교적 깨달음은 다름이 아니라, 세계가 자신과 같은 개별자들로 구성된 전체 개체들의 상호연관으로부터 파생된 공동체라는 것을 인식하는 것이며, 또한 이런 개체들 각각의 존재를 위해 필수적인 공동체의 정신에 순응하겠다는 것을 인정하는 깨달음이다.⁴²⁾ 그러기에 화이트헤드는 말한다. “전망의 도덕성은 전망의 일반성과 불가분리하게 연합되어 있다.” 화이트헤드 체계 내에서는 평화의 이상인 신으로 인해 우리는 인간의 이기심이 일

41) Ibid., p. 158.

42) Ibid., p. 59.

으키는 세계의 비극적인 사건들에 맞서 싸울 수 있는 투쟁의 정신과 도덕적 에너지를 주입할 수 있다. 화이트헤드가 “신의 직시(the envisagement of God)”라는 개념을 도입하는 이유는 바로 여기에 있다. 여기서 신의 직시라는 말의 의미란 다른 것이 아니라, 바로 하나의 포괄적인 연합으로 끌어들이지 않으면서도 동시에 모두를 하나로 묶는 행위라 할 수 있다.

여기서 많은 사람들이 궁금해 하는 것은 화이트헤드의 미학적 신학은 악의 문제를 어떻게 처리하느냐 하는 것이다. 이미 선과 악의 문제, 즉 신정론에 관한 문제는 이미 여러 과정신학자들이 취급한 바 있기에 여기서는 그것을 주로 미와 관련해서만 요약적으로 정리해 보기로 하자. 한마디로 말해서 신에게 있어서 선과 악은 모두 상대적이다. 물론 신은 선이나 악이나 모두 자신의 결과적 본성 안에 끌어들이는다. 하지만 선이나 악은 모두 창조성의 관점에서 보아야 하고 특히 미를 증진시키는 강도와 조화의 관점에서 보아야 하므로 언제나 상대적이다. 여기서 창조성의 관점에서 보면서 미를 증진시킨다는 것은 창조적 전진(creative advance)이 언제나 통일성과 대비의 조화를 목적으로 하는 미적 창조성을 만들어 내는 것을 의미한다.⁴³⁾ 한마디로 선과 악은 창조성을 위해서 상대적인 가치만을 지닌다는 말이다.

결론적으로 화이트헤드에게서 신의 역할을 정리하자면 다음과 같다. 전통적인 신학자들에게서, 예를 들어 어거스틴의 사상에 있어서, 악은 신의 관점에서 볼 때 진정한 의미의 악이 아니다. 그것은 선의 결핍이며 한마디로 선일 수도 있다. 예를 들면, 어거스틴에게 병이나 재해 등은 우리의 제한된 관점에서 볼 때 악인 것처럼

43) 정윤승의 박사학위 논문, 「화이트헤드 과정 윤리학과 가치론에 관한 연구」(충남대 대학원 2011)의 5장과 6장을 참조하라.

럼 보이는 것이지 신의 관점에서는 그렇지 않다는 말이다. 그러나 이런 신정론이 화이트헤드에게서는 용납되지 않는다. 화이트헤드의 미학적 신정론에 따르면 작은 악들은 목적들이 서로 비교되고 횡단하면서 만들어 내는 미의 획득을 사라지게 만든다는 의미에서는 악이 될 수 있다. 이런 의미에서 화이트헤드는 언제나 악의 실재성을 무시하지 않는다. 그러나 동시에 화이트헤드의 체계는 언제나 신의 역할을 강조한다. 하지만 여기서 신은 전통적인 방식으로 악의 문제를 해결하는 존재는 결코 아니다. 잘 알려져 있다시피 화이트헤드의 신은 심판자가 아니라 동병상련하는 친구(fellow sufferer)로 기술된다. 전통신학에서는 미와 선이 창조주로서의 하나님의 역할에 의해 설명된다. 하지만 과정사상에서는 미를 성취하는 일차적인 책임이 언제나 개체 사건과 현실적 존재들에게 있다. 물론 신이 언제나 모든 사건의 전개를 단지 개별자들에게만 맡기고 스스로는 우주의 문제에 대해 손을 놓고 있는 것은 아니다. 위에서 언급된 바와 같이 신의 역할은 조화와 강도의 이상적인 공조를 향한 유희의 능력을 통해 세상에 영향력을 행사하는 것이다. 이것이 화이트헤드의 미학적 신학이 보여주는 신정론의 내용이다.

이제까지 우리는 화이트헤드의 미학적 철학 내에서 어떻게 내재주의가 반드시 초월적 존재를 배제하지 않는지 살펴보았다. 신의 목적이 만물 안에 내재하기에 모든 사물들과 사건들은 자신의 목적을 완성해 간다. 이런 점에서 신은 분명히 세계 내적이다. 그러나 동시에 화이트헤드의 철학은 미를 중요시 여기고 그것을 궁극자의 레벨에 올려놓는다는 점에서 일종의 미학적 철학인 것은 틀림없다. 이런 점에서는 신학도 미학에 종속된다고 볼 수 있다. 하지만 이미 보았듯이 동아시아 철학이나 혹은 다른 여타의 미학적 철학과 달리 화이트헤드의 미학은 반드시 초월적 존재를 부정하는

식의 내재주의만을 주장하지 않는다. 오히려 화이트헤드는 미학적 철학을 펼쳐 나가면서도 그것을 탄탄한 의미의 초월주의, 혹은 유신론적 우주론에 근거하여 전개한다. 이 점이 동아시아 철학과 차이라면 차이이다. 하지만 그렇다고 해서 화이트헤드의 미학적 철학이 동아시아의 것과 다르게 내재주의를 부정한다고 보면 오산이다. 화이트헤드의 철학은 다른 미학적 철학과 마찬가지로 일종의 내재주의를 용인하는데 왜냐하면 잘 알려져 있다시피 화이트헤드의 형이상학은 자연이나 세계와 이분법적으로 유리되어 존재하는 신의 개념을 부정하기 때문이다. 신은 어떤 의미에서는 초월적인 것이 틀림없지만 동시에 그는 세계 내재적이기도 하자. 그러기에 그의 과정과 실재 마지막 장은 바로 이런 주장으로 점철되어 있다. 신이 세계에 내재하는 방식으로 세계도 신에게 내재하며, 또한 신이 세계를 초월하는 방식으로 세계도 신을 초월한다고 주장하기 때문이다. 그야말로 화이트헤드에게서는 신과 세계가 상호 초월적이면서 동시에 내재적이다. 여기서 우리는 이런 화이트헤드의 독특한 신학에 대해서 길게 토론할 여지를 갖고 있지 못하다. 단지 여기서 우리는 화이트헤드의 철학이 비록 가치론적으로 미를 궁극적인 것으로 간주하는 일종의 미학적 철학인 것이 틀림없지만 그는 내재주의와 초월주의를 균형 있게 강조하는 우주론과 형이상학을 구축했다는 것을 확인하는 것으로 만족하자. 그것이 동아시아 철학과 비슷하면서도 차이를 보는 지점이라는 말이다.

6. 동아시아 철학과 화이트헤드: 어떻게 서로 보충할 것인가?

동아시아 철학과 화이트헤드 철학은 동일하게 미학적이면서도 양자 사이에는 분명한 차이점도 존재한다. 물론 이미 말한 대로 그런 차이점들은 어느 하나를 다른 것 보다 우월한 것으로 보게 만드는 차이점은 아니다. 그것은 오히려 서로를 보충하게 만드는 차이점이다.

전통적으로 많은 사람들은 동아시아 철학을 서구의 그것보다 열등하다고 보았다. 예를 들어 박학다식한 정보수집가로 정평이 나있었던 서양의 대표적 철학자 중에 하나인 헤겔에 따르면, 동양에서는 철학자체를 발견할 수 없다고 한다.⁴⁴⁾ 당시에 동양에 대해 그토록 많은 지식과 정보를 가진 학자도 없었다. 그러나 그런 정도의 사람도 편향된 역사관을 가지고 있었던 것이 놀라울 정도이다. 시대가 바뀌어 최근에 와서는 이런 헤겔의 철학도 많은 서구 학자들의 비판에 직면해 있다.

오늘날 서로 문명권이 다른 경우 하나의 철학이 다른 철학보다 우월하다고 말하는 것은 매우 근시안적이며 시대착오적인 것으로 취급된다. 하나의 문명을 그것과 전혀 패러다임이 다른 문명과 대조하면서 어느 것이 우월한지 따지는 것은 마치 한 가정에서 아버지의 역할이 우월한지 아니면 어머니의 역할이 우월한지를 따지는 것만큼 어리석은 일이다. 하나의 철학은 사유체계로 이루어져 있으며 그런 사유체계는 경험되고 체득된 사건들로 이루어져 있다. 이때 경험과 체득이란 어차피 그것이 속한 문명권의 관점과 패러다임의 틀에 의해 형성되는 것을 피할 수 없는 바, 그렇게 상호 다른 경험의 세계는 우월을 따지는 대상이 될 수는 없고 기껏해야 서로

44) 특히 중국에 관한 헤겔의 견해를 보려면, Georg W. Hegel, *The History of Philosophy*, Dover Publication, N. Y., 1956. pp. 116-138을 참조하라.

대조를 통해서 차이를 비교해 내는 것을 피할 수 있을 뿐이다.

이런 전제 하에서 볼 때, 동양의 사유에 대한 서구학자들의 과거의 평가는 대부분 패권주의의 산물이었다. 서구의 패러다임이 선호하는 이성 중심주의나 자문화 중심주의가 만들어 낸 잣대를 가지고 동양을 평가했기에 대부분 왜곡과 편견을 벗어나지 못했다. 이런 상황을 감안해 볼 때 이때 우리에게 필요한 것은 들뢰즈의 말대로 일종의 사유의 전복이다. 이렇게 본다면 홀과 에임즈 그리고 줄리앙의 동양에 대한 사유는 매우 전복적이다. 그들은 이제까지 존재해온 서구 중심의 관점을 과감히 벗어 버리고 동아시아 철학이 가지고 있는 특징과 장점들을 지적하려고 노력한다. 물론 홀과 에임즈의 분석은 나름대로 설득력이 있는 내용으로 가득 차 있다. 문제는 이미 지적되었듯이 그들의 해석이 때로는 과잉해석으로 치우치는 경향을 보인다는 것이다. 예를 들어 그들의 주장대로라면, 동양에서는 비합리주의적인 전통이 매우 강했다. 하지만 논자가 분석했듯이 합리주의적인 전통도 그에 못지않았다. 이런 사례들에 대해서는 이미 앞에서 여러 차례 지적했거니와 그 중 가장 강력한 논거는 동아시아 논리학의 전체적인 기조가 되고 있는 음양사상이다. 동양적 입장에서 볼 때 모든 논리적 주장은 음양의 사상을 통해 밸런스를 유지하게 되어있다. 그러기에 어느 하나의 입장을 강조하는 것은 곧 바로 오류로 떨어진다. 그러므로 역경(易經)은 말한다. “한번은 음, 한번은 양이고 음인 동시에 양이다(一陰一陽, 陰而陽). 그것이 도이다.” 이렇게 역경의 음양사상은 합리주의와 비합리주의가 같이 가야한다는 것을 강조하는 좋은 예를 제시하고 있다. 이런 원칙을 따라서 묵자는 물론, 후대의 주자에 와서도 합리주의적 전통이 강조되었던 것이다.⁴⁵⁾

45) 이런 입장을 서구적 입장에서 분석 내려고 시도한 사람 중 대표적인 인

동아시아 철학이 주장하는 바, 이런 균형 잡힌 양가적 논리는 홀과 에임즈가 주장하는 내재주의에도 적용되어야 한다. 홀과 에임즈는 동아시아 철학의 주류가 비초월적 내재주의라고 주장하면서 거의 모든 저서에서 동양의 자연주의 철학을 기초로 하는 내재철학을 중국과 동아시아 사상의 기반으로 설명한다. 동양의 철학이 자연주의이고 따라서 내재적인 철학을 추구한다는 것은 누구도 알고 있는 사실이다. 하지만 이 것 역시 과도하게 강조되는 것은 매우 위험하다. 동아시아 철학에는 분명히 자연을 초월하려는 입장도 하나의 강한 전통으로 자리 잡아 왔으며 이런 사례들은 너무나 많아서 열거하기조차 힘들다.⁴⁶⁾

이미 말했듯이 동아시아 철학의 음양 논리학은 초월주의와 내재주의를 동시에 강조한다. 하지만 홀과 에임즈는 조금은 의도적으로 내재주의를 동양철학의 대표적인 입장으로 내세우려 시도해 왔다. 그런 한도 내에서 동아시아 철학에 대해 현대인들의 관심을 끌어낼 수 있다고 생각했기 때문일 것이다. 그들은 동아시아 철학을 내재주의적으로 해석해 내기 위해서 서구 철학자인 화이트헤드의 철학마저도 내재주의적으로 해석하려 시도한다. 물론 화이트헤드의

물은 보스턴 신학교의 버쓰롱(John H. Berthrong)이다. 그는 합리주의는 하나의 사상이 이상과 목적을 추구하면서 그것의 빛에서 모든 사실을 설명하고 합리화하려 할 때 발생한다고 주장한다. John A. Berthrong, *Concerning Creativity*, SUNY Press, N.Y., 1998. p.155 참조.

- 46) 송명과 한국의 성리학이 이기이원론(理氣二元論)을 주창하면서 그런 초월주의의 길을 걸어갔다는 것은 유명하다. 대표적인 학자가 주희이다. 주희의 철학에 대해서는 위에서 언급한 Berthrong의 *Concerning Creativity*을 참조하라. 논자는 동아시아 철학이 가지고 있는 초월주의에 대해서 여러 군데에서 밝힌 바 있다. 대표적인 토론으로는 다음을 보라. David Griffin이 편집한, *Deep Religious Pluralism* (Westminster John Knox Press, Louisville, 2005)에 실려 있는 필자의 논문, 즉 Wang Shik Jang, "An Asian Christian Approach to Religious Pluralism"을 보라.

철학에서도 어떤 면에서는 비초월적 내재주의가 강조되기도 한다. 하지만 엄밀히 보면 화이트헤드는 양가적이고 상관적인 입장을 견지하고 있다고 보는 것이 옳다. 이미 앞에서도 보았듯이 화이트헤드는 비합리주의와 내재주의에 중요성을 부과하는 것이 사실이지만, 그는 동시에 합리주의와 비합리주의, 초월주의와 내재주의가 동등하게 강조되어야 한다는 입장을 취한다.

이렇게 동아시아 철학과 화이트헤드의 미학적 철학이 어떻게 보면 비슷한 입장으로 지니고 있는 듯이 보이지만, 사실 조금 세밀하게 보면 화이트헤드와 동아시아 사상 사이에는 분명한 차이도 존재한다. 이하에서 우리는 그들의 차이를 간단하게 규명해 본 후, 그런 차이가 서로를 어떻게 보충할 수 있는지에 대해서 살펴보자.

동아시아 철학은 우선 합리주의 보다는 비합리주의를 전면에 내세우는 경향이 있다. 그리고 이런 경향은 화이트헤드에게서도 보인다. 하지만 논자의 입장에서 볼 때 화이트헤드는 합리주의로 비합리주의를 보충한다는 주장을 펼치면서 동시에 합리주의를 보다 강조할 수 있는 장치를 가지는 데 이것이 양자의 차이를 구성한다. 물론 이런 차이는 어찌 보면 미세한 차이이다. 하지만 표면적으로 미세한 양자의 차이는 결과적으로 매우 다른 학문적 체계와 내용을 구성하게 된다.

논자의 입장에서 볼 때, 화이트헤드의 철학이 동아시아 철학처럼 비합리주의를 전면에 내세우면서도 동일하게 합리주의를 강조할 수 있는 이유는 그의 철학이 최종적으로 하나의 체계적 형이상학에 근거한 우주론을 펼치는 것을 목적으로 하기 때문이다. 그리고 이것이 양자 사이에 근본적인 차이를 구성한다. 잘 알다시피 이미 앞에서 본 바대로 화이트헤드의 사유는 미학적이고 감성적인 사유를 강조하면서 그의 인식론을 구성한다. 인식론적으로 우선적인 것은

미학적인 느낌에 근거한 물리적 파악이며 인과적 효과성이다. 그리고 이런 것에 근거하여 정신적이고 개념적이 파악이 따라 나오며 현시적 직접성으로서의 지각이 이루어진다. 화이트헤드 철학에서 비합리주의가 합리주의보다 인식론적으로 더욱 우선적이라고 말할 수 있는 이유는 바로 이런 경향 때문이다.

하지만 화이트헤드의 철학이 이렇게 비합리적인 것을 우선적인 것으로 취급하면서도 결코 비합리주의에 중점을 두지 않고 합리주의에 동등한 가치를 부여하는 것은 그의 철학이 하나의 형이상학적을 구축하면서 정교한 설명의 체계를 만들어가기 때문이다. 화이트헤드의 철학은 다른 철학과 달리 온전한 설명을 추구하려 언제나 노력한다. 철학의 기능은 있는 현상을 그저 기술하는 것에만 그쳐서는 안 된다고 보는 것이다. 이런 생각 하에서 화이트헤드는 하나의 정합적 사유의 우주론적 체계를 축조하려 시도한다. 물론 화이트헤드라고 해서 이런 정합적인 사유의 체계가 합리성을 완전히 확보할 수 있다고 확신하는 것은 아니다. 그는 수학자였기에 누구보다도 가장 합리적인 것으로 간주될 수 있는 하나의 수학적인 공리마저도 새로운 패러다임이 나올 때나 혹은 다른 패러다임 하에서는 언제나 상대적인 합리성만 지닌다고 주장했으며, 심지어 그것들은 수정되고 폐기될 수도 있다고 보았다. 하지만 하나의 공리는 그것이 통용되는 공동체 내에서, 혹은 우리의 우주 시대 내에서 여러 사실들을 합리화하는 도구로서 사용될 수 있으며 이런 원리들을 정합적으로 체계화 시킨 것이 하나의 형이상학인 것이다. 이런 체계를 통해서 다양하고 복잡한 경험들은 서로 정합적으로 설명될 수 있는 것이며, 따라서 이런 정합적 체계를 이루기 위해 지속적으로 노력하고 시도하는 것이 철학의 중요한 임무가 되는 것이다. 바로 이런 화이트헤드의 입장이 그로 하여금 합리주의를 신봉하게

만드는 동기가 되는 것이다. 또한 이것이 화이트헤드가 분명히 비합리주의를 우선적인 것으로 선호하면서도 동시에 그것이 왜 합리주의에 의해서 보완되어야 하는지, 그리고 양자가 균형 있게 추구되어야 한다고 보는지를 이해할 수 있는 이유이다.

그렇다면 양자의 서로에 대한 공헌은 무엇인가? 먼저 화이트헤드의 동아시아 철학에 대한 공헌부터 살펴보자. 화이트헤드의 철학은 동아시아 철학에서 미흡하게 발견되는 이성에 대한 강조의 결여의 문제를 자신의 미학적 이해에 근거해 해명해 줄 수 있다. 화이트헤드는 “이성의 기능은 생명의 예술을 촉진하는 것이다.”라고 썼다. 이런 관점에서 볼 때 분명히 미학적인 것은 중요하지만 이성의 기능은 이런 미학적인 것이 공적인 평가를 획득할 수 있도록 만드는데 공헌할 수 있다. 특히 화이트헤드가 추구하는 바, 체계로서의 형이상학에 대해서 동아시아 철학자들은 그 유용성에 대해서 다시 한 번 생각할 필요가 있다. 물론 동아시아의 관점에서 볼 때, 하나의 체계로서의 형이상학은 이 포스트모던 시대에 많은 위험성을 갖는다. 특히 들뢰즈와 같은 학자들의 주장에 따르면 하나의 체계는 대개 도그마틱 하고 교조적인 형태로 바뀌면서 억압의 기제로 작용할 수 있다. 그러므로 체계는 체제(regime)로 바뀌는 위험을 갖는다. 이런 이유로 동아시아 학자들은 이런 포스트모던 시대에 이미 용도 폐기되고 심지어 위험하기까지 한 학문체제를 구축하는 것에 대해 주저할지 모른다. 그러나 화이트헤드의 관점에서 보면 하나의 체계는 언제나 가변적이고 임시방편적이라는 자기이해에 충실한 이상 그런 위험성에서 벗어날 수 있다. 즉 체계도 언제나 과정과 변화에 종속되어 있다는 진리에 대해 충실하다면 별로 문제될 것이 없다는 말이다. 이미 말한 대로 수학자인 화이트헤드는 이미 공적으로 확립된 원리, 즉 공리라는 것이 바로 하나의

체계를 말하는 것인바, 하지만 수학의 공리는 언제나 패러다임-제약적이라는 사실을 잘 알고 있었다. 즉 하나의 진리인 공리도 어떤 패러다임에서는 맞지 않을 수 있다는 말이다. 이처럼 하나의 체계로 사용되는 공리가 반드시 들뢰즈가 비판하는 것처럼 부정적인 억압의 기제로만 사용되는 것은 아니다. 수학적 공리가 하나의 과정이고 변하는 것처럼, 모든 형이상학을 포함한 체계와 체는 언제든지 변화와 과정 속에 종속되면서 단지 현재의 공동체가 직면한 시대적 상황 내에서 그 합리성을 떠받칠 수 있는 도구로 활용될 뿐인 것이다.

이런 관점에서 볼 때, 동아시아의 학문이 화이트헤드를 비롯한 서구의 합리주의자들에게 확인시켜줄 것은 다음과 같다. 우선 많은 서구 학자들이 스스로 자랑하는 바, 서구 우주론의 합리성과 그것에 근거한 테크노로지의 우월성은 사실 근대에 생겨난 우연성의 산물이라는 것이다. 우선 이미 홀과 에임즈의 분석에서 본 것처럼 단일질서와 합리성을 선호하는 철학적 관습은 우연의 산물이다. 단일질서는 사전에 철학적으로 전제된 진리가 아니라 사실은 당시의 인간 공동체의 상황에 맞추어 그 사회가 잘 작동할 수 있도록 인위적으로 창안된 것이다. 플라톤을 비롯한 그리스의 철학자들은 모두 단일질서에 근거에 작동하는 우주를 무조건 하나의 전제로 받아들이는 것이 아니다. 그들은 세계가 다원적이라는 것을 알았지만, 자신이 속한 사회의 도덕과 윤리를 보존하기 위해서는 혼돈이 세계나 무질서의 세계와 같은 다원적인 세계를 부정하고 오직 단일한 질서의 세계, 즉 진과 선가 미에 근거한 사회만을 용납하려 했다. 그로 인해서 오류와 악, 혼돈의 세계는 그 실재성이나 사실성을 박탈당했던 것이다.

나아가 실용적인 관점에서 볼 때, 이성은 대개 질서의 세계와 만

날 때 코스몰로지, 즉 우주론을 확립시킬 수 있으며 이에 근거하여 과학이나 테크놀로지를 발전시킬 수 있기 때문에 이성과 합리주의에 근거한 단일한 질서의 확립은 언제나 주류 우주론이 되었던 것이다. 여기서 논자가 말하려는 바는 단일질서가 오류이며 그것이 부정적인 가치를 지닌다는 말이 아니다. 단일질서에 기초한 세계관은 서구 사회에 여러 진보를 가져온 것이 사실이기 때문이다. 논자가 지적하려는 것은 그런 단일질서와 합리주의로 세계를 설명하는 것은 단지 시대와 상황에 제약된 우연의 산물이었다는 것이기에 다른 상황 하에서는 다르게 해석되고 다르게 평가되는 것이 마땅하다는 것이다. 그럼에도 불구하고 합리적으로 세계를 설명하려고 하고 그것에 근거해 하나의 우주론, 즉 단일한 우주론을 사용해 과학에 적용하는 것은 실용적으로 볼 때 인류에게 매우 유익한 결과를 가져오는 경우가 많다. 그러기에 하나의 정교하고 체계 잡힌 우주론을 확립한다는 것은 실용적인 면에서 매우 긍정적인 가치를 지닌 작업이 될 수 있다. 그런데 이렇게 체계 잡힌 우주론을 확립하는 것에 관한 한 화이트헤드의 철학은 동아시아에 참신한 통찰력을 제공할 수도 있다. 즉 화이트헤드의 철학은 동아시아 철학에 초월적 우주론을 제시할 수도 있다. 그렇다면 어떤 근거에서 초월적 우주론은 오늘날과 같은 비초월적인 내재주의적 문명의 세계에서 하나의 긍정적 역할을 담당할 수 있을까?

이를 이해하기 위해서 우리는 우선 왜 화이트헤드가 자신의 비합리주의적 미학적 철학에 덧붙여 합리주의를 말하고 특히 나아가 그런 합리주의의 근거로서 초월적 작인의 기능에 대해 강조하는지를 살펴볼 필요가 있다. 이에 대한 이해가 없이 우리는 화이트헤드의 우주론을 온전히 이해할 수 없기 때문이다. 우선 간단한 문장으로 이를 다시 표현해 보자. 왜 화이트헤드 철학에서는 합리주의와

그것의 근거로서의 초월적 작인이 필요한가? 이를 위해서 화이트헤드를 직접 인용해 보자.

신이 없다면 나머지 형성적 요소들(formative elements)의 기능은 실패할 것이다. 조화로운 질서 없이는 어떤 피조물도 없을 것인데, 왜냐하면 그 지각된 융합(fusion)이, 성취된 느낌을 가치중립적으로 만들어 버리는 하나의 혼란(confusion)이 될 것이기 때문이다. 여기서 “느낌(feeling)”이란 “현실성(actuality)”과 동의어이다.⁴⁷⁾

이런 사유는 칸트의 논증을 확장시킨다. 그는 도덕적 질서에서 하나님의 필연성을 보았다. 하지만 그는 자신의 형이상학을 가지고 우주로부터의 논증을 거부했다. 여기서 (내가) 설명하려는 형이상학의 학설은 세계의 근거를 칸트의 경우처럼 인식적이고 개념적인 경험에서 찾기 보다는 미학적 경험에서 발견한다. 그러므로 모든 질서는 미학적 질서이며 그러기에 도덕적 질서는 단지 미학적 질서의 어떤 국면에 불과하다. 현실세계는 미학적 질서의 산물이며 **미학적 질서는 신의 내재에서 기인한다.** (강조는 필자의 것)⁴⁸⁾

논자의 생각에 화이트헤드에게 신의 창조적 작인과 동아시아 우주론은 다음과 같은 방식으로 조화될 수 있다. 즉 일반적으로 볼 때, 우주기원이 혼돈을 질서로 극복하는 것이라면 무엇인가 작인이 있어야 한다. 그래서 하나의 작인(agency)이 철학 내에 숨어 들어 올 수밖에 없는 것이다. 이런 철학적 시도는 이른 바 합리성을 인과율(적 작인)을 통해 확보하려는 전형적인 시도이다. 즉 질서가 있고 그러기 위해서는 질서의 창조자가 있어야 하며 그것은 두 가지로 확보될 수 있다는 것이다. 하나는 인격적 신이 그럴 수 있거나 아니면 합리성과 인과율의 비인격적인 작인이 필요하다고 보는 것

47) Whitehead, *Religion in the Making*, p. 100.

48) *Ibid.*, p. 101.

이다. 이는 그리스 철학에서는 물론 히브리에서도 동일하게 나타난다.

물론 이와 다르게 동아시아 철학에서는 우주의 기원적 성찰이 중요하지 않았고 세계 내 모든 사물이 단선적이고 단일화된 질서의 산물로 나타나지도 않는다. 동아시아에서 우주의 기원은 만물에서 온다. 굳이 말하자면 다원적이고 중층적인 설명을 통해 우주를 해명해 온 것이다. 그러나 어떤 서구인들에게는 이런 다원적 설명을 인과율이라고 말하기는 어려울 것이다.

한편 동아시아 학자들은 이런 우주를 당연한 것으로 받아들일 수도 있다. 동아시아에서는 우주는 항상 우주 만물이기에 단일하지 않은 우주론의 상정은 당연하기 때문이다. 다시 말하지만 동아시아에서는 단일한 질서의 우주는 거부된다. 따라서 비우주론적이라고 보아도 된다. 왜냐하면 특유의 자연주의에 근거한 세계의 전체성과 만물성이 단일화된 질서의 세계를 상정하지 않기 때문이다. 이런 이유로 홀과 에임즈는, 서구인들이 가정한 우주기원의 이론을 전통 동아시아 철학을 해석하면서 전제하려 한다면 이는 잘못된 결과를 낳을 수 있다고 말하는 것이다. 즉 서구의 우주론을 따라가면서, 우주 기원적 가정에 의해 뒷받침되는 성찰과 논증의 양태를 초월적 가면을 사용해 의지하게 되면 이는 동아시아 창조론에 대한 뒤틀린 이해라고 한다.⁴⁹⁾

화이트헤드인들은 자신들의 관점에서 다음과 같이 말할 수 있다. 동아시아가 화이트헤드처럼 미적 경험을 강조하더라도 그것을 영원한 객체에 대한 강조와 더불어 그것들의 관계를 정합성으로 축소시키는 형이상학적 사유와 우주론을 구성하는데 있어서 미약하다 보니 우주적 작인을 설명하는 데 있어서 무관심한 태도를 보여

49) Hall & Ames, *Anticipating China*, pp. 4-8.

왔다는 것이다. 화이트헤드의 입장에서 보면 이는 하나의 장점이 될 수 있지만 어떤 면에서 보면 약점도 될 수 있다. 즉 어떤 이들은 동아시아에서 과학적 사고가 싹트는 것에서 약했던 이유 가운데 하나를 바로 정교한 인과율적 설명이 미약한 우주론에서 찾기 때문이다. 물론 동아시아에서 과학과 테크놀로지가 서구에 비해서 늦게 발달했다는 사실을 형이상학적 사유의 부재에서 찾는 것은 너무 단편적이라고 지적받을 수도 있다. 하지만 인과율적 작인을 치밀하게 추적해가는 것이 형이상학의 한 임무이며, 이런 면에서 형이상학적 사유가 서구의 과학적 합리주의의 사고와 그것에 근거한 테크놀로지 발전의 근간의 하나였다는 것을 부정하기는 어려울 것이다.⁵⁰⁾

화이트헤드 철학이 강조하는 합리주의와 인과율적 작인으로서의 신에 대한 강조는 동아시아의 우주론과 어떻게 조화될 수 있는가. 이것은 이미 앞에서 간접적으로 암시된 바 있다. 사실 화이트헤드에는 의식과 이성보다 직관과 “느낌(혹은 파악)”이 사물에 보다 쉽게 접근하게 만든다는 것을 강조한다. 화이트헤드에게서 개념은 실재 세계의 국면들에 직접적으로 이름을 주며 명명하는 목적을 갖기 보다는, 오히려 직관의 환기를 위한 도구로 사용되는 것이 더 사실에 가깝다. 하지만 합리주의의 강조도 중요하다는 것이 화이트헤드의 강조점이다. 모든 추상 개념들이 구체적 특수자들을 명확히

50) 여기서 오해하지 말아야 할 것은 형이상학이라는 말의 뜻이다. 논자가 의미하는 형이상학은 일부에서 지적받는 것처럼 실체론적이고 고정적인 의미의 형이상학이 아니다. 그것은 오늘날 폐기의 대상이다. 하지만 논자가 의미하는 것은 형이상학이라는 단어의 문자적 의미 그대로, 형이하(physics)의 세계를 메타(meta)를 통해 설명하려는 학문, 즉 물리적이고 우주론적인 세계를 설명해 내는 인과율적인 설명적 사유로서의 형이상학적(meta-physics) 세계의 학문을 말하는 것이다.

드러나게 하고, 나아가 그것을 의식적인 차원으로 불러 오는 바로 그 과정을 화이트헤드는 합리화라고 부른다. 그러므로 통상적인 이해와 다르게 화이트헤드에게서 합리화란, 소외된 추상화 사이에서 경험할 수 있는 연결점들을 찾는 것이다. 그것 자체로서 합리화란 이접적 추상 안에서 구체적인 실재를 발견하려는 이상(적 목적)을 부분적으로 실현하려는 것이다.⁵¹⁾ 화이트헤드 체계 내에서 이런 목적을 부여하는 것은 신의 역할이다. 따라서 동아시아의 합리주의와 신이 어떻게 조화될 수 있는지는 바로 이런 식으로 이해될 수도 있는 것이다.

하지만 결코 합리주의만으로 모든 것을 설명할 수는 없다. 역으로 미학적 비합리주의의 중요성도 얼마든지 서구의 과정신학에 적용되어 공헌할 수 있다. 어쨌든 철학의 경우와 마찬가지로 신학도 과학혁명의 영향 하에서 종교경험이나 개인적 직관에 직접적으로 호소하기 보다는 개념 추론적 차원에서 작업하는 경향이 있다. 그러나 이는 화이트헤드 과정신학자들의 입지를 좁히는 족쇄로 작용한다는 것을 알아야 한다. 즉, 하츠혼이나 캅 등은 화이트헤드를 해석하면서 직관적이고 미학적인 해석을 통해서, 신에 대한 신비적 접근을 강조하기 보다는 (이렇게 되면 동양과 더 가까울 텐데), 질서와 합리적 해석을 강조하는 경향이 강하다.

논자의 입장에서 보면, 오늘의 화이트헤드 종교철학은 모호성, 신비성, 비합리성 등을 더 강조해야 오늘의 철학적 주류에 가깝게 다가갈 수 있다고 본다. 이는 특히 동아시아의 사상, 즉 “긍정적 혼돈의 직관”에 기초한 사고가 더 미래에 희망적 대안이라고 보는 시각과 일치하게 된다. 이렇게 보면, 화이트헤드의 철학도 동아시아의 사상에서 얼마든지 새로운 통찰력을 얻을 수 있는 것이다.

51) David Hall, *Uncertain Phoenix*, p. 192.

참고문헌

- Berthrong, John A. Concerning Creativity, SUNY Press, N.Y., 1998.
- Christian, William A. An Interpretation of Whitehead's Metaphysics, Yale University Press, New Haven, 1959,
- Griffin, David. (장왕식, 이경호 역), 『화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론』, 동과서, 서울, 1994
- Hall, David Hall. & Ames, Roger. Anticipating China, SUNY Press, N.Y., 1995
_____. Thinking Through Confucius, SUNY Press, N.Y. 1987
_____. Thinking from the Han, SUNY Press, N.Y., 1998
- Hall, David. Eros and Irony, SUNY Press, N.Y. 1982
_____. Uncertain Phoenix, Fordham University Press, N.Y., 1982
- Hegel, Georg W. The History of Philosophy, Dover Publication, N. Y., 1956
- 줄리앙, 프랑수아. (박치완, 김용석 역), 『현자에게는 고정관념이 없다』 (Un Sage Est Sans Idee), 한울, 2009
『노자』 (이강수 역), 도서출판 길, 2007
『논어집주』 (성백효 역주), 전통문화연구회, 2000.
- 화이트헤드, A. N. (오영환 역), 『과학과 근대세계』 서광사, 서울, 1985
_____, 『관념의 모험』, 한길사, 서울, 1996
- Jang, Wang Shik. "An Asian Christian Approach to Religious Pluralism" in Deep Religious Pluralism (ed. by David Griffin) Westminster John Knox Press, Louisville, 2005
- 윤자정, 「A. N. Whitehead의 유기체 철학 내에서의 미적 경험에 대한 연구」, 서울대학교, 1996
- 장왕식, “현대 과정 종교철학의 흐름과 화이트헤드 철학의 전망”, 『화이트헤드 연구』, 동과서, 2006, 12집.
- 정윤승, 「화이트헤드 과정 윤리학과 가치론에 관한 연구」 충남대 대학원, 2011

[Abstract]

A Whiteheadian Evaluation of East Asian Aesthetic Philosophy Focused on Non-Rationalism and Immanentism

Jang, Wang-shik (Methodist Theological Univ.)

I will introduce the theory that an aesthetic way of thinking has given rise to creative advancement in Eastern civilization. However, I will also claim that the strengths of Eastern civilization have sometimes turned out to be its weakness as well. In other words, I will show that such an aesthetic way of thinking is doomed to be problematic. This is because, I believe, a civilization can be successful only when the aesthetic way of thinking goes hand in hand with the rational way of thinking.

I am well aware that for the sake of my argument, one qualification needs to be made. That is to say, I have to show that these two of thinking can be integrated, even though, at first glance, they seem to be in contradiction. I will propose Whitehead's philosophy as pointing the way to such integration. Although Whitehead preferred an aesthetic thought to a rational one, the two ways are well harmonized in his philosophy.

Among Western scholars are David Hall, Roger Ames and Francois Jullien who have argued for the fact that an aesthetic way of thinking has been dominant in the East. I agree with their assumption in a sense. However, my argument differs from theirs in two perspectives. First, although it is true that an aesthetic way of thinking was dominant in the East, it is also fair to say that both ways of thinking have always been present in it. Second, unless a strong rational way of thinking, which has been usually overshadowed by an aesthetic thought in the East, is to be recovered in East Asia, the Eastern

civilization will be doomed to its problems.

My key thesis is that a civilization will turn out to be ideal when the rational and the aesthetic ways of thinking are kept in balance. I will deal with this thesis, showing how some western scholars arguments are limited when they emphasize that the Eastern way of thinking has been dominated by an aesthetic thinking.

Key-words: Non-rationalism, Immanentism, Symbolic Reference, Presentational Immediacy, Causal Efficacy.

접수일: 2011년 11월 15일

심사 기간: 2011년 11월 21일-2011년 12월 21일

게재확정일: 2011년 12월 23일

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)
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 제11차 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. 06. 30 화이트헤드 연구 제18집 발간
2009. 12. 30 화이트헤드 연구 제19집 발간
2010. 02. 20 한국 화이트헤드 학회 겨울 콜로키움 (대구 과정
사상 연구소)
2010. 04. 03 1차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 김영진
2010. 05. 01 2차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 이현휘, 박일준
2010. 05. 15 제14차 정기총회 및 정기학술대회(계명대)
주제 “화이트헤드 철학과 동아시아 종교사상”
2010. 06. 30 화이트헤드 연구 제20집 발간
2010. 07. 03 3차 화이트헤드 독회 모임(대구과정사상연구소)
발표자 : 김지영, 이현휘
2010. 10. 30 제15차 정기총회 및 정기학술대회(협성대)
주제 “화이트헤드와 유럽철학”
2010. 12. 18 4차 화이트헤드 독회 모임(충남대)
발표자 : 남순예, 김형렬
2010. 12. 30 화이트헤드 연구 제21집 발간
2011. 02. 11 5차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 김영진, 정윤승
2011. 04. 02 6차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 이현휘, 정지은
2011. 05. 28 제16차 정기총회 및 정기학술대회(감리교신학대)
제8대 회장으로 감신대 장왕식 교수 재취임
2011. 06. 04 7차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 김재현, 임진아
2011. 06. 30 화이트헤드 연구 제22집 발간
2011. 10. 22 8차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)

- 발표자 : 이경호, 박일준
2011. 11. 05 제17차 정기총회 및 정기학술대회(선문대)
주제 “화이트헤드 철학과 현대 사상적 적용”
2011. 12. 03 9차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 이현휘, 신익상

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 출석인원으로 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 재정후원금을 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	첫줄줄 (단위: pt)
바	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
탕	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	
영	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	
문	신명조/ 17.0	-5	100	165	가운데	0/0	
글	신명조/ 16.0	-5	100	165	가운데	0/0	
한글요약	중고딕/ 9.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
장	견명조/ 15.0	-8	93	160	양쪽혼합	0/0	
제	휴먼고딕/ 11.0	-10	90	180	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
목	신명조/ 9.7	-5	100	155	양쪽혼합	10/10	들여쓰기 10.0
인	신명조/ 8.0	0	100	140	양쪽혼합	0/0	내어쓰기 13.5
용	신명조/ 9.0	-5	100	155	양쪽혼합	0/0	내어쓰기 30.0
문	신명조/ 14.0	-5	100	150	가운데	0/0	
각	신명조/ 10.7	-6	100	145	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
주							
참고문헌							
Abstract							
제목							
Abstract							
본문							

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 저 서

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

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

② 논 문

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 작성하되, 주제어 5개를 명기해야 한다.
 - (2) 분량 ; 200자 원고지 2-3매
- 6) 투고자 표기 : 저자가 2인 이상일 경우 제1저자인지, 공동저자인지를 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(한글/영문), 주민등록번호(학진입력사항임), 전자우편 주소와 우편 주소, 연락가능한 전화번호를 기입한다. 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 이에 게도 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, 이외의 경우 아래와 같은 평가등급에 따라 게재여부를 결정한다.

구분	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	.	경우 3, 5 - 재심사 결과가 ‘게재가’일 경우 게재가
6	1인	.	.	2인	
7	.	1인	1인	1인	
8	.	1인	.	2인	경우 6, 8, 10, 16 - 게재불가
9	.	1인	2인	.	
10	.	.	1인	2인	
11	.	.	2인	1인	경우 7, 9 - 수정시 그리고 재심사 결과가 ‘게재가’일 경우 게재가
12	.	2인	1인	.	
13	.	2인	.	1인	
14	.	3인	.	.	
15	.	.	3인	.	경우 11, 15 - 재심사 결과가 2인이상 ‘게재가’일 경우 게재가
16	.	.	.	3인	

9. 논문의 게재여부 판정과 재심절차 등에 관한 상세한 규정은 편집위원회 의 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 구두 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 관련한 논문 저술자 윤리, 논문 편집자 윤리, 논문 심사자 윤리를 확립하기 위함이다.
- (3) 본 규정은 (1), (2)의 연구윤리 확립을 저해하는 연구윤리 위반사항이 발생할 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.

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 엄정하게 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 Jinjoo(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.

2012년 한국화이트헤드학회 임원 명단

고 문 : 김경재(한신대), 문창욱(연세대), 안형관(대구가톨릭대),
오영환(연세대), 정연홍(충남대)

회 장 : 장왕식(감신대)
부 회 장 : 이동희(계명대), 이세형(협성대), 전병기(대구가톨릭대)

이 사 : 권오대(포항공대), 김병준(변호사), 김상환(서울대)
김세정(충남대), 김연재(공주대), 김진근(교원대)
김혜경(대구가톨릭대), 박소영(화가), 손호현(연세대)
신현경(영산대), 이대식(대구대), 조용현(인제대)
주재완(전문대), 오진철(목사), 최종덕(상지대)

감 사 : 김영진(영남대), 전원섭(연세대)

총무이사 : 정운승(충남대)
학술이사 : 이현휘(건국대)
연구이사 : 이태호(대구가톨릭대)
편집이사 : 박상태(성균관대)
섭외이사 : 고인석(인하대)
국제교류이사 : 장원석(한국학연구원)
총무간사 : 박일준(협성대)
학술간사 : 김은규(연세대)
연구간사 : 남순예(충남대)
섭외간사 : 이경호(감신대)
편집간사 : 강기택(감신대), 조경진(연세대)
국제교류간사 : 박진순(클레어몬트대)

편집위원 : 고인석(인하대), 김연재(공주대), 문창욱(연세대),
송성진(감신대), 윤자정(동의대), 윤철호(장로회신대),
이동희(계명대), 이상직(호서대), 이재경(연세대),
장왕식(감신대), 전병기(대구가톨릭대), 정연홍(충남대),
최종덕(상지대)

화이트헤드 연구 제23집

2011년 12월 29일 인쇄

2011년 12월 30일 발행

발행처 한국화이트헤드학회

발행인 장왕식

편집인 박상태

편집교정 강기택, 조경진

출판 도서출판 **동과서**

경기도 고양시 일산구 주엽동 136 문촌마을 904-303

전화 : 02-333-7533 031-914-3033 / 팩스 : 02-6280-2353

홈페이지 : www.book-dks.com

한국화이트헤드학회

120-701 서울시 서대문구 냉천동 31 감리교신학대학교

장왕식 교수 연구실

전화 : 02-361-9124 (010-8910-4831)

홈페이지 : <http://whitehead.or.kr/>

ISSN 1229-1501 (08)