

화이트헤드 연구

제25집

화이트헤드 연구

제25집 . 2012. 12. 30

한국화이트헤드학회

차 례

화이트헤드의 神論에 관한 研究 / 조 세 종 (충남대)	7
현대예술의 비표상성과 화이트헤드의 상징론 / 조 경 진 (연세대)	45
심신문제의 주자학적 해결에 대한 과정철학적 고찰 / 주 재 완 (선문대)	81
유식불교의 識과 화이트헤드의 주관주의적 원리 / 이 경 호 (감리신학대)	105

부록

한국화이트헤드학회 연혁	
한국화이트헤드학회 정관	
『화이트헤드 연구』 투고규정	
『화이트헤드 연구』 심사규정	
『화이트헤드 연구』 윤리규정	
An Overview of The Whitehead Society of Korea	
한국화이트헤드학회 임원명단	

The Journal of Whitehead Studies
No. 25. December. 2012

ARTICLES

Theological Theory in A. N. Whitehead's God
/ Cho, Se-jong . 7

Non-representationality of Contemporary Arts and
Whitehead's Symbolism
/ Cho, Kyung-jin . 45

A Process Perspective Analysis of the Neo-Confucian
Approach to Mind-Body Problem
/ Joo, Jae-wan . 81

Yogācāra's Vijñapti and the Subjectivist Principle of
A. N. Whitehead
/ Lee, Kyung-ho . 105

【원전 약호】

- AE *The Aims of Education*(1929), New York: The Free Press, 1967.
- AI *Adventures of Ideas*(1933), New York: The Macmillan Co., 1952.
- CN *The Concept of Nature*(1920), Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1971.
- ESP *Essays in Science and Philosophy*, New York: Philosophical Library, 1947.
- FR *The Function of Reason*(1929), Boston: Beacon Press, 1958.
- IM *An Introduction to Mathematics*(1911), Oxford: Oxford University Press, 1978.
- IS *Interpretation of Science*, ed. A. H. Johnson, Indianapolis: Bobbs Merrill, 1961.
- MT *Modes of Thought*(1938), New York: The Free Press, 1968.
- PM *Principia Mathematica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1910-13.
- PNK *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1919.
- PR *Process and Reality*(1929), corrected edition, ed. by David Ray Griffin & Donald W. Sherburne, New York: The Free Press, 1978.
- RM *Religion in the Making*(1926), New York: The Macmillan Co., 1974.
- S *Symbolism: Its Meaning and Effect*, New York: The Macmillan Co., 1927.
- SMW *Science and the Modern World*(1925), New York: The Macmillan Co., 1967.
- R *The Principle of Relativity: With Applications to Physical Science*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1922.

화이트헤드의 神論에 관한 研究

- 自然主義 神論을 中心으로 -

조 세 종 (충남대)

【한글요약】

과정철학에서 신의 등장은 형이상학적 요구에 의해 신과 세계의 밀접하고 역동적인 관계성을 구성하게 만든다. 생성과 유기체적 세계관을 지탱하기 위해 불러들인 화이트헤드의 신 개념은 그의 과정 형이상학의 발전과 더불어 전개되었다. 그러한 신은 생성과 유기체적 세계관의 지배를 받아 신 또한 특정한 주체로 완벽한 것이 아니라 시간의 흐름 속에 세계와 영향력을 주고받는 실재라는 새로운 존재론적 해석이 요청되었다.

화이트헤드는 신과 세계의 관계를 전통적인 유신론의 이원론적 도식으로 이해하는 것을 피하고자 했다. 우주는 과정 중에 있는 세계이지만, 신은 전체 과정의 선행적 기반이 되는 실재이면서 그 과정에서 모든 존재자들의 개념적 형식들이 시간의 세계로 들어오도록 한다. 그리고 신의 개념적 실현 때문에 신은 모든 현실태의 경험을 내포한다. 이러한 형이상학적 신의 과정은 자연주의에 따라 일관되게 적용된다. 화이트헤드의 자연주의적 신론은 신과 모든 만물이 존재론적이고 인식론적으로 초월성과 내재성을 겸비한 채 서로 철저히 의존하며 창조적인 완성을 위해 서로를 견인하고 있다고 보아야 할 것이다.

[주요어] 화이트헤드, 형이상학적 신, 자연주의, 내재, 초월.

1. 들어가는 말

알프레드 노스 화이트헤드(A. N. Whitehead, 1861~1947)의 철학은 영원불멸의 실체 중심적 존재론에서 생성과 과정의 새로운 존재론으로의 변화를 가져왔다. 전통적인 영원불멸의 존재론에는 실체로서의 신이 그 중심에 있다. 이러한 실체적 세계관을 거부하는 것은 신을 거부하는 것과 동일시되기 마련이다. 그러나 화이트헤드의 생성과 과정의 세계관은 어떤 것도 필요로 하지 않는 독립적이고 자기 원인적인 개념으로 분절적 사유양식을 명시하는 실체적 세계관에 대한 거부였지만, 신을 거부하는 것은 아니었다. 이는 화이트헤드가 그의 형이상학적 체계에서 새로운 세계관을 구축하는 개념적 원리로서 신의 개념을 설정해 놓고 있었기 때문이다. 화이트헤드 연구자들은 화이트헤드 신 개념이 갖고 있는 체계 내적인 문제를 발견하고 이를 해결하여 자연주의적 해석이 가능하도록 노력하였다.

이 연구의 목적은 화이트헤드의 신을 자연주의적 관점에서 분석하는 것이다. 이를 통해 신이 존재자와 함께 형이상학적 구조를 세우는 토대로 작용한다는 것을 보여주고자 한다. 즉 화이트헤드 과정철학의 신이 “세계와 유기적인 관계를 맺고 있는 신”임을 입증해 보이는 것이다. 이를 위해 핫손을 비롯한 화이트헤드 계승자들이 자연주의적 범재신론의 해석을 더욱 발전시켰음을 고찰하고, 전통적 유신론에 대한 하나의 대안으로서 현대의 그리스도교에 대한 과정신학의 영향을 살펴볼 것이다.

2. 신론의 형성과정과 그 기본 원리들

1) 『형성 중인 종교』에서의 비시간적 현실적 존재자

화이트헤드는 형상적 요소를 창조성, 이상적인 존재자들, 그리고 신으로 구별한다. 이 세 가지 형상적인 요소와 ‘삼중 직시’의 요소들을 공통적으로 고려하였을 경우, 개별적인 현실적 계기가 세계 속에 어떻게 발생하는지를 인식하게 된다.

화이트헤드는 『과학과 근대세계』에서 ‘기저가 되는 영원한 활동성’을, 『형성 중인 종교』에서는 활동성에 새로움과 자유를 더한 ‘창조성’의 개념으로 확장하여 전개하였다. 그는 창조성을 “현실 세계가 새로움에 대한 시간적 진행이라는 특성”¹⁾ 및 “끝없는 자유(infinite freedom)”²⁾ 등으로 표현한다. 그러나 그는 『과학과 근대세계』에서 영원한 대상, 가치를 지닌 가능태, 그리고 현실적 사태 등 세 요소의 직시에 있어 모두 활동성을 포함하고 있다고 주장한 반면, 『형성 중인 종교』에서는 창조성만을 활동성으로 간주한다. 그러나 이것은 활동성 자체의 축소가 아니라 시간적인 현실적 존재자의 구성을 위한 새로운 요소를 발견한 것이다. 루이스 포드에 따르면, “토대를 이루는 실체적 활동성과 세 가지 형이상학적 기여를 대신하여, 화이트헤드는 이제 세 형성적인 요소, 즉 창조성, 이상적인 존재자 그리고 신이 공동으로 그 특성을 구성하는 현실적 계기들의 시간적 세계를 갖는다.”³⁾ 이러한 개념들은 신에서 창조성, 영

1) RM, p.90.

2) RM, p.119.

3) Lewis S. Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*, 1925-1929

원한 대상과 신으로 형상이 변화하는 초기 화이트헤드 형이상학의 주요한 과정을 나타낸다. 화이트헤드는 우주의 형상에 대한 관점을 “단일론(monism)에서 다원론(pluralism)으로 이동”⁴⁾시켰으며 그러한 결과로서 『형성 중인 종교』에서는 ‘직시’라는 용어가 사라진다. 그러나 ‘직시’는 그의 『과정과 실재』에서 신과 영원한 대상들을 연결시키는 역할로 다시 등장한다.⁵⁾ 신의 개념은 ‘한정의 원리’에 의해 “창조성의 비결정성을 일종의 한정된 자유로 변화시키는 현실적이지만, 비(非)시간적인 존재자”⁶⁾라는 개념은 ‘원리’에서 ‘실재’로 변화하는 과정을 거친다. 화이트헤드는 신을 모순처럼 보이는 비(非)시간적이지만 현실적인 존재자로 정의한다.

포리스트 우드에 따르면, 화이트헤드는 다음의 세 가지 이유 때문에 “신을 비(非)시간적 현실적 존재자로 이해해야 한다”⁷⁾고 보았다. 첫째, 질서의 원천이 요구하는 정합성과 내재성, 둘째, 전통적인 신관이 갖는 도덕적 요구와 그 요구를 분리하기 위한 초월성, 셋째, 영원한 요소들과의 관련성들이다. 신은 변화에 초월해 있지만, 현실적이기 때문에 전체 우주를 종합적으로 포괄한다.⁸⁾ 우드가 보기에 화이트헤드가 신적 초월성에 의미를 부여한 이유는 인간의 도덕성에 대한 요구와 관련되어 있다. 인간의 도덕을 위해 신을 요청한다는 우드의 주장은 신의 초월성을 자기정합성보다 우선시하는 전통적인 유신론에 근거한 해석이다.

(Albany: State Univ. of New York Press, 1984), pp.128~129.

4) *Ibid.*

5) PR, p.34, 44 참조.

6) RM, p.90.

7) Forest Wood Jr., *Whiteheadian Thought as a Basis for a Philosophy of Religion*, 4장 참조

8) RM, p.98 참조

2) 『과정과 실재』에서 현실적 존재자의 필요성

아리스토텔레스는 세상을 창조하는 작인으로서의 신이 아닌 ‘부동의 원동자’로서의 신을 자신의 형이상학에 요청했다. 그 이유는 가능태에서 현실태로의 이행을 위한 필요조건인 목적론적 ‘원인’은 그 자체가 필연적으로 현실태가 되어야 하기 때문이다. 이것은 신이 영원한 존재일 뿐만 아니라 활동 안에 있어야 하는 이유이다. 화이트헤드가 신을 현실적 존재자로 규정한다는 사실에서 우리는 ‘생성을 제외한 존재(being)’ 개념을 거부하려는 그의 의도를 읽을 수 있다.

현실적 존재자는 결정적인 만족에 의해 존재자로 완결되어 간다. 현실적 존재자는 다만 완결되어갈 뿐이지 거시적인 측면에서 완결은 없다. 현실적 존재자는 만족에 이르러 완결되면 소멸된다. 현실태는 소멸되지만 그것은 다른 존재자를 위한 가능태의 근거가 된다. 즉 실현된 것은 현실태로서 존재하며 만족이란 완결을 통해 현실태가 소멸한다 할지라도 영원히 존재한다. 영원한 불멸은 과정을 우연히 제약하는 어떤 다른 과정 속에 있게 되는 것이다. 이것은 한 극이 다른 극을 포함하는 양극화(bipolarity)의 이론과 유사하며, 세계를 독립된 이질적인 두 근본원리로 보는 이원론과는 상반된 관점이다.

모든 현실적 존재자는 가장 최근에 일어난 우주적 만족, 곧 자기 초월적 주체를 직접 파악할 수 없다. 즉 현실적 존재자는 신으로부터 새로운 입각점을 부여받지 못한다면 창조를 시작할 수 없다. 그렇기 때문에 신의 파악은 신의 완성 이상의 의미를 갖는다. 현실적 존재자들이 파악하는 순간에 세계에 의해 창조되는 새로운 현실태들은 주관적 목적을 내세우기 위해 신을 필요로 한다. 현실적 존재

자들에게 유일한 신의 경험은, 신의 관점에서 보자면 세계를 파악하는 포괄 범위를 확장하는 것이다. 현실적 계기가 어떤 다른 계기의 결과들을 경험할 경우, 연속성의 각 순간에서 보자면 모든 다른 계기들을 포함하기 때문이다.⁹⁾ 신의 존재 범위는 시간적으로 가장 오래된 과거와 공간적으로 가장 먼 거리 모두 신의 만족한 일부가 되어 새로운 전체의 순간을 구성한다. 우주적 질서는 동시에 파악한 다수성의 결과이다.

3) 신의 두 본성의 형성과정

토마스 호진스키는 신의 역할을 현실적 존재자에게 제공하는 다양한 것들, 즉 영원한 대상들에 대한 무제한적 가치평가, 가능태의 보고(寶庫), 질서와 가치의 궁극적 근거, 최초 주체적 지향의 현실적 근거 등으로 구분하여 분석했다.¹⁰⁾ 그는 영원한 대상이 현실 세계에서 어떤 요소를 제공할 수 있는 방식을 보여 주었다. 찰스 하트숄은 이러한 신의 역할에 대한 호진스키의 주장에 동의한다. “화이트헤드의 신에 대한 관념이 대부분 한정의 원리로 묘사되는 것은 부적절하다. 신은 추상의 원리, 무한한 가능성과 구체성의 원리, 한정 없는 가능성에 의한 실현의 원리이다.”¹¹⁾

화이트헤드의 관점에서 추상과 존재자와의 관련성은 신과 선행

9) Joseph Rosen, “Response to Hartshorne Concerning Symmetry and Asymmetry in Physics”, in *Process Studies* (26, 1997), pp.318~323 참조.

10) Thomas E. Hosinski, *Stubborn Fact and Creative Advance* (Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1993), pp.156~175 참조.

11) Charles Hartshorne, “Whitehead’s Idea of God”, P. A. Schilpp, in *The Philosophy of Alfred North Whitehead* (La Salle, Illinois, Open Court, 1941), p.550.

하는 현실적 계기들로부터 현실적 존재자가 받아들여야 하는 결단을 연결하는 것이다. 소여성은 가능태와 상관적이며, 상대적인 현실 세계에서 주체는 가능태와 더불어 소여성을 가지고 있다. 주어진 것을 받아들일 수밖에 없는 초월적 결단은 아직 실현되지 않고 있는 현실적 존재자와 ‘근사(近似)한 관련성’(proximate relevance)을 맺으며 새로운 것의 출현을 규제하는 목적인으로서 합생 중에 나타난다. 화이트헤드는 이러한 근사한 관련성을 ‘신의 원초적인 정신의 관련성’이라 불렀으며, 소여성의 근거를 비(非)시간적 현실적 존재자인 신에게 두었다.¹²⁾ 즉 현실 세계에 미소한 경험의 강도를 지닌 계기의 창조적 결단을 한다고 할지라도, 그 계기의 소여성은 신의 원초적 본성에 따른 결단과 모든 계기들의 결단이 누적된 총체적 형성의 흐름으로 구성된다.

신과 세계의 상호작용은 신이 세계에 영향을 준다는 의미이기도 하지만, 세계가 신에게 영향을 준다는 뜻이기도 하다. 화이트헤드의 주장은 현실태들이 구성하고 있는 본성들이 어떻게 신의 본성에 적합한가 하는 것이다. 여기서 적합한 본성들은 신의 ‘결과적 본성’을 구성한다. 결과적 본성은 신의 원초적이고 개념적인 본성을 손상시키지 않으면서 진화하는 세계와 관계를 맺으며 전개한다. 신의 결과적 본성은 세계의 유기체적 현실태, 즉 각각의 현실적 존재자에서 파악된다. 현실적 존재자가 유기체의 일부로 경험하는 사건들은 신에게도 자신의 일부를 경험하는 사건들이다. 각 사건들에 대한 신의 순응적인 물리적 파악은 그 피조물이 선택한 가치에 신이 종속되는 것으로서 신이 사건들과 공감하는 것이다. 그리고 신의 물리적 파악은 세계의 시간적인 현실적 존재자로부터 파생되는 것이기 때문에 사건들 속에서 신의 경험이 종합되고 전개된다. 특

12) PR, p.44 참조.

히 신은 사건들을 수용할 때마다 이전과는 다르게 계속 변화된다.¹³⁾ 그것은 신이 현실적 존재자들에 대한 가능태의 근거일 뿐만 아니라 가능태의 실현이라는 것을 보여준다. 모든 현실적 존재자처럼 ‘신은 양극적’이다. 화이트헤드는 “경험의 사례는 그것이 신이든 세계의 현실적 계기이든 간에 모두 양극적”¹⁴⁾이라 주장한다. 화이트헤드에게 있어서 물리적 느낌이란 세계 내의 느낌이다.

과정은 상실을 수반하는 경험이지만, 과거가 상실되지 않는 신의 경험이 있다. 한 계기와 그것의 과거에게 적용되는 계승의 원리는 신과, 시간의 세계 속에 있는 계기 모두에게 그대로 적용된다. 과거가 계기에 포함되듯이, 세계 속에 있는 계기도 신에 포함된다. 모든 계기의 과거는 소멸하지만, 신에게는 과거가 없다. 그렇기 때문에 현실적 계기의 과거가 신 속에서 영원히 “전환”¹⁵⁾된다. 따라서 직접성에 의해 소멸하는 사건들은 신 속에서 인식되는 경험의 영속성으로 말미암아 우리는 우리의 현존을 향한 열정을 다시 새롭게 획득할 수 있다.

3. 궁극자와 창조성의 의미와 역할

13) 화이트헤드는 현실적 존재자들은 생성과 소멸될 뿐, 변화를 하지 않는다고 말한다. 변화는 현실적 존재자들 사이의 차이로 이해될 수 있을 뿐이다. 신의 변화는 신의 물리적 파악의 여건을 구성하고 있는 현실적 존재자들 사이의 변화를 의미하는 것이지, 유일하고 영원한 현실적 존재자인 신은 엄밀히 말해 변화를 경험하지 않는다(PR, p.35, p.73 참조, Hosinski, *Stubborn Fact and Creative Advance*, p.196 참조).

14) PR, p.36.

15) PR, p.350.

1) 창조성과 현실적 존재자의 의미와 관계

창조성은 사물의 원인과 결과인 작용인과 목적인에 의해 획기적인 새로운 계기를 만든다. 즉 창조성은 현실적 계기의 두 측면으로서 한 측면은 창조적 행위가 계기의 원인이 되며 다른 한 측면은 창조적 행위가 피조물의 가치로 발생하게 된다.¹⁶⁾ 이러한 작용인과 목적인에 대한 설명은 이중적인 창조성의 양태에 대한 기본 해석으로서 그는 이행을 통해 식별가능한 창조적 과정을 존재자의 생성 기반이라고 주장한다. 창조적 과정은 기회와 제한, 포함과 배제, 기반과 새로움이라는 것을 대비하여 이상적인 결과들을 낳고 그 결과들은 다시 현실태로 실현된다. 그러나 화이트헤드의 신의 조화와 질서는 자유와 새로움의 창조력과 가능태들이 현실태를 실현시키는 것에 함께 작용한다. 이러한 작용을 설명하기 위해 화이트헤드는 형상적 요소에 포함되었던 신을 “비(非)시간적 현실태”¹⁷⁾로 수정한다.

다수성의 현실태들은 일반적인 생성 활동에 의해 발생한 것이다. 그렇기 때문에 현실태들은 상호 의존하는 유적 활동성에 의한 개별 형식을 구성한다. 화이트헤드는 개별적이고 우유적인 현실적 존재자들의 활동성을 궁극자의 개념이라고 강조한다. 궁극자의 개념은 현실적이지 않고 추상적이다. 궁극자는 유적이고 연대적인 활동성으로서 현실적 존재자의 과정을 구성하는 요소 속에 다른 현실적 존재자가 포함되어 있다는 뜻이다.¹⁸⁾ 화이트헤드는 유적 활동성의 의미를 아리스토텔레스에게서 찾았다. 그는 아리스토텔레스의

16) RM, pp.101~102 참조.

17) RM, p.94.

18) PR, p.7 참조.

질료와 형상에서 “수용성”¹⁹⁾을 제외한 보편적인 관념을 창조성이라 규정한다. 그렇기 때문에 창조성은 질료가 형상과 함께 존재하듯이, 항상 개별적인 제약과 함께 있다. 따라서 화이트헤드가 창조적 활동성의 결과를 현실태라 하는 것은, 아리스토텔레스에게 있어서 질료에 내포되어 있는 형상과 비견된다. 아리스토텔레스의 형상은 많은 현실적 존재자가 개별화되는데 필수 조건이다.

신이 영원한 대상인 가능태를 제시하여 시간적인 현실적 존재자에게 최초의 주체적 지향을 하도록 하면, 현실적 존재자들은 창조성의 사례가 되나 신은 창조성의 근원인 창조자가 아니다. 창조성은 현실태의 고유한 특성이므로 신과 현실적 존재자를 포함한 모든 존재자는 창조성이 있다.

2) 영원한 대상의 창조 과정에서의 역할

현실적 존재자의 현실태는 그 형식에 의해 결정되는 확정성을 요구한다. 확정형식은 행위로서 현실적으로 존재하지 않지만, 현실적 존재자를 만들기 위한 구성요소이다. 현실적 존재자의 형식은 생성과 소멸의 과정을 거치지 않고 영원하다. 그리고 형식은 적극적으로 생성과정에서 창조적인 역할을 하는 것이 아니라 현실태에게 정보를 제공하는 역할을 한다. 따라서 확정성은 정보를 제공하여 영원한 대상이 현실태 속에 진입하는 것이다.

영원한 대상들이 현실태에 대한 진입에 있어 중립적이라고 해서 무질서하고 이접적인 가능태들이 현실태로 생성되는 것은 아니다. 신이 영원한 대상을 직시하기 때문에 활동성의 선택은 질서를 향하며, 그로 인해 특정한 현실태는 현실화를 이룬다. 이러한 방식으

19) PR, p.31.

로 목적인이 되는 가능태로서 영원한 대상들은 현실태와 관련된다.

화이트헤드가 강조하고 있듯이, 비(非)시간적인 현실적 존재자인 신과 영원한 대상은 범주적 존재의 유형들 사이의 정합성을 상호 필요로 한다. 영원한 대상들 사이의 일반적 관계 및 차이나 패턴은 신과 영원한 대상들 사이의 관계로 이어져 신의 개념적 실현을 가능하게 한다. ‘유기체의 철학’의 정합성은 영원한 대상들이나 형상적인 요소들처럼 과정의 요소들을 존재자와 분리시켜 생각할 수 없다.

3) 궁극자와 현실적 존재자의 상호 관계

그렇다면 과연 과정은 실재 가능태에 의한 것인가 아니면 순수 가능태에 의한 것인가? 과정은 특정하고 구체적인 가능태들의 영역으로부터 선택된 실현인가? 아니면 유적 가능태의 연속성에 의해 특정되지 않던 확정성인가?

위의 물음에 대해 그는 다음과 같이 답변한다. “모든 현실적 존재자는 긍정적으로 파악되지만, 영원한 대상은 오직 선택적으로만 파악되기”²⁰⁾ 때문에 영원한 대상들은 연속체가 아니라 이접적인 다자이다. 영원한 대상들은 현실적 존재자의 선택 이전에도 영원히 현존하고 있었기 때문에 현실적 존재자들이 선택을 통해 영원한 대상들을 ‘창조’하는 것은 아니다. 영원한 대상이 순수 가능태라면, 가능태와 새로움은 어떻게 연결되는가? 새로움의 의미가 “여러 가능태들 가운데서의 선택”²¹⁾된 실현이라면, 결정 이전에 이미 윤곽이 가능한 항목들 사이에서 선택하는 것을 새로움이라고 할 수 없

20) PR, p.219.

21) SMW, p.229.

다. 그것은 창조란 결코 이전에 느껴지지 않던 새로운 주체성으로 귀결되기 때문이다. 선택과 결정은 영원한 대상이 아닌 주체의 가치에 근거해서 일어난다. 핫슨은 가능태가 개별화되지 못하는 이유에 대해 화이트헤드의 주장을 다음과 같이 긍정적으로 받아들인다.

가능태들이 현실태들과 내용 하나하나에 모두 대응하는 특성들을 갖는다면, 현실화는 아무런 의미를 가질 수 없고 가치를 더할 수도 없다. 이러한 사실은 우리에게 다음과 같은 점을 가르쳐 준다. 즉 가능태들은 현실화 가운데 특성으로부터 자유로운 약간의 요소를 제외한다면, 현실태들과 질적으로 일치한다고 볼 수 없다는 것이다..... 단지 가능한 특성들만이 개별적 확정성을 결여하고 있을 뿐이다. 가능한 개체들은 존재하지 않으며, 가능한 유들로서의 개체들만이, 즉 계속되는 개별화를 위한 가능태들만이 존재할 뿐이다.²²⁾

이와 같이 주체가 오직 ‘완전히 특정된’ 목표를 지향하는 과정이라면, 어떤 새로움도 가능하지 않을 것이다. 그 과정은 실재적 가능태를 전제하지 못하기 때문에 창조적이라 할 수 없다.

듀안 보스쿠일(Duane Voskuil)은 궁극자의 범주를 보다 명료하게 설명한다. “다수자 전체 중의 각각의 개별자는 다수자의 전체 가운데 한 부분을 생성한다.”²³⁾ 그의 이러한 주장은 다자와 일자와의 생성관계를 말한다. 이를 통해 화이트헤드의 의도를 더욱 분명하게 주장한다. 첫째, 다수자의 전체 중에 각각의 개별자가 생성한다는 의미는 유적인 가능태의 계승 범위 내에서 새롭게 특정된 결

22) Charles Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time* (La Salle: Open Court, 1967), p.73.

23) Duane Voskuil, “Category of the Ultimate”, in *Process Studies* (29, Fall-Winter 2000), p.319.

정성을 생성한다는 의미이다. 둘째, 전체 중의 각각의 개별자가 생성한 결과는, “다수자의 또 다른 하나의 전체로서 서로 직접적으로 영원히 계승된다”²⁴⁾는 것이다. 보스쿠일의 제안은 단지 부분과 전체에 대한 상호 관계만이 아니라, 대상들로서의 다수자가 주체로서의 일자에 진입되고, 대상으로서의 일자가 주체로서의 다수자에 진입된다는 의미에서 일자에서 다자로의 생성과 다자에서 일자로의 생성을 똑같이 취급하고 있고, 신의 양극성의 사례를 확인할 수 있다. 과정은 단일한 목적과 다자에 대한 파악 그리고 대상에 대한 합생 주체의 전체적인 반응이 없다면 발생할 수 없다. 합생은 무확정성에 대한 확정화를 의미한다.

4. 신에 대한 문제와 자연주의적 신론

1) 신의 본성 문제와 해결 방안의 의미

신의 본성에 대한 정합성 문제는 신의 결과적 본성에 대한 비판과 그에 따른 수정에 관한 문제이다. 화이트헤드는 과거를 계승한 미래의 시간적 세계가 신의 결과적 본성에 제한되지 않고 똑같은 존재론의 원리로 계승되어야 함을 강조하지만, “자신의 체계적 구조 속에 결과적 본성의 내재성을 주장하지 않고, 시간적 세계 속에만 결과적 본성의 내재성을 주장했다”²⁵⁾는 비판을 받는다.

24) *Ibid.*

25) Denis Hurbise, “The Enigmatic ‘Passage of the Consequent Nature to the Temporal World’ in Process and Reality: An Alternative Proposal”, in *Process Studies* (27, 1998), pp.100~101.

팔머 우멘(Palmyre Oomen)은 신 내부에서 개념적 극(신의 원초적 본성)이 물리적 극(신의 결과적 본성)보다 우선한다는 주장을 거부한다. 신의 결과적 본성이 세계 내에 있는 현실적 계기에 의해 파악되기 때문에 그러한 신의 결과적 본성은 신의 원초적 본성을 이루는 영원한 대상들의 한정된 가치평가 속에 통합된다는 것이다. 그는 신의 결과적 본성만으로 완전한 합생을 이룰 수 없지만 신의 결과적 본성으로 완전한 한정을 이룰 수 있다고 주장한다.

반면에 루이스 포드(Lewis S. Ford)는 화이트헤드가 말한 “형이상학의 일반적 원리를 예시하고 발현하는 질서의 각 특정한 유형에 고유의 목적을 달성”²⁶⁾하려는 순수 가능태와 “현실 세계가 한정되는 입각점으로 간주”²⁷⁾되는 실재 가능태를 신의 본성과 결부시킨다. 포드는 우멘의 방식이 “신의 원초적 본성에 포함되는 순수 가능태와 신의 결과적 본성에서 발생하는 실재 가능태를 구분할 수 없다”²⁸⁾고 비판한다. 포드는 이를 해결하기 위해 “본래 비한정적인 창조성을 각각의 유한한 합생을 위해 개별화시켜야 한다”²⁹⁾는 견해를 제시한다. 그러나 그러한 가능태의 구분은 신의 가치평가를 통해 가능하다. 화이트헤드에 의하면, 신의 가치평가는 각각의 현실적 존재자를 파생시키는 대상화를 위해 합생 중에 있는 계기와 영원한 대상과의 관련성을 등급화 하는 것이다. 즉 양극성을 종합하기 위해 다수자의 여건들을 포함한 가장 자유로운 가능태들을 세계의 가능한 상황들과 연결시키는 것이다.

그러나 듀안 보스쿠일은 핫손에 동조하여 포드의 신에 대한 입

26) PR, p.40.

27) PR, p.65.

28) Lewis S. Ford, “The Consequences of Prehending the Consequent Nature”, in *Process Studies* (27, 1998), p.140.

29) *Ibid.*, p.146.

장을 반박하였다. 핫손의 관점에서 볼 때 화이트헤드가 말한 ‘합생 중에 있는 신의 만족’이란, 보편적인 신의 원초적 본성과 특정한 신의 결과적 본성 사이에서 혼란스러운 모습을 나타낼 뿐이다. 이러한 주장을 수용한 보스쿠일은 각각의 계기들의 지속적인 지향이 현실적 지향 그 자체가 아니라 현실적인 지향으로부터 추상된 것으로 보고, 신의 원초적 본성이 취하는 비(非)시간적 가치평가로부터 단일한 신의 지향이 결정된다는 신의 불변성(uniformity)을 비판한다.

핫손이 볼 때 신은 언제나 그 당시에 현존하는 다른 모든 개별 자들에 의해 파악되는 복합적인 개별자로서 시간적인 계승이 이루어지는 사회이다. 따라서 핫손이 주장하는 신은 단일하고 초월적인 현실적 존재자라는 의미가 아니라 현실적 계기들의 인격적인 질서로 구성된 사회이다. 신은 모든 것을 포괄하는 사회의 총체로서 우주와 활동의 장을 공유하기 때문이다. 신은 공유된 장을 통해 시간적 세계의 결과적 본성이 갖는 ‘추이(passage)’에 따라 현실적 존재자에게 느낌을 전달하며 영향을 미친다. 즉 느낌은 신과 모든 유한한 현실적 존재자들의 공동의 구조화된 활동의 장을 통해 전달된다.

보스쿠일은 “단일한 질서의 현재나 모호하지 않는 동시성에 대한 사고가 지금의 비(非)뉴턴적 물리학의 상대성(physical relativity)으로는 일어날 수 없기 때문에, 신은 물리적 현상에서 일어나는 동시성의 문제와 연결시켜 파악할 수 없다”³⁰⁾고 비판한다.

브렉켄은 신이 과거, 현재, 미래에 동시적으로 존재한다는 견해를 제시한다.³¹⁾ 브렉켄이 언급하는 신은, 신의 결과적 본성에 의한

30) Lewis Hahn, *The Philosophy of Charles Hartshorne* (The Library of Living Philosophers, Vol. XX. La Salle: Open Court, 1991), p.642.

결정적인 과거의 실재이며 신의 원초적 본성에 의한 비결정적인 미래의 실재이다. 그리고 신의 원초적 및 결과적 본성들의 지속적인 통합에 의해 합생하는 현실태이다. 즉 그는 현실적 계기들이 자기 구성을 위해 신의 원초적인 본성과 결과적인 본성의 통합을 객관적으로 파악할 방법이 없다는 포드의 견해에 동의한다. 하지만 유한한 현실적 계기들은 여전히 신의 원초적이고 결과적인 본성들을 통합한 결과로서 자신들을 향한 신의 느낌들을 감지해야 한다고 주장한다. 브랙켄의 주장은 그의 ‘장’의 이론의 토대를 이룬다. 우주의 과정을 어떤 주어진 순간에 모든 것을 포함하는 하나의 ‘구조화된 사회’ 속에 모든 현실적 존재자들이 발현하는 ‘구조화된 활동의 장’이라는 개념으로 구체화시켰다. 그는 모든 것을 포괄하는 사회적 총체, 즉 화이트헤드의 구조화된 사회의 객관적인 실재는 현재의 시간에서 경험적으로 모두 해결할 수 없다고 주장한다. 이런 측면에서 브랙켄은 경험을 초월하는 가설을 공준(公準)하는 방법을 사용한다. 합생하는 현실적 계기는 자신의 느낌의 적합성을 위해 사물의 객관적 질서를 유지하는 신의 느낌들을 파악해야 하는데, 이러한 목적을 이루도록 신의 느낌을 신의 원초적이고 결과적인 본성들을 통합하여 얻을 수 있다는 공준을 사용한다. 이는 구조적으로 가능태들이 이미 우주의 과정 안에 존재하며, 신의 최초 지향은 합생하는 현실적 존재자를 위해 무엇이 더 좋은 것인가에 대한 느낌을 표현하기 때문이다. 그러나 어떻게 유한한 현실적 존재자가 자신을 향한 신의 느낌들을 파악하는가? 이에 대해 공준은 합생하는 현실적 존재자들이 다른 현실적 존재자를 파악하는 방식과 동일하게 자신들을 향한 신의 느낌을 파악한다는 것과 같이 구

31) Joseph A. Bracken. S.J., “Prehending God in and through the World”, in *Process Studies* (Vol. 29, Number 1, Spring-Summer 2000), p.6 참조

조화된 사회에서 파악하거나 현실태의 공동의 장을 통해 파악한다는 것이다. 이와 같은 공존들을 통하여 신은 유한한 현실적 존재자들과 공동으로 현실태의 장을 공유한다.³²⁾

화이트헤드의 사회는 객관성을 유지하기 위해 우연적이지만 지속적인 통일을 이루어야 하는데 반해 브랙켄의 장 이론은 ‘상호주관적인 관계에 있는 현실적 계기들의 객관성을 구성해야 한다’는 근거를 제시한다. 즉 한 사회 요소들의 내재적 관련성이 그 사회의 정합성을 이루어야 하기 때문에 상호주관성은 ‘장’ 이론의 작인에 우선해야 한다. 그렇기 때문에 화이트헤드는 정합적으로 사물의 실현 과정이 이루어지도록 의도적인 결정을 내리는 요소를 신이라 지칭하지만 현실적 존재자의 존재론적 근거와 신의 작인 사이에 명확한 구별이 필요하다.

쥬디스 존스는 브랙켄의 공통적인 활동의 장 이론을 수정하여 현실태를 결정하기 위한 “신의 우선권(the priority of God)”³³⁾의 개념을 제시한다. 그녀는 가능태들을 결정하고 현실화시키기 위해 신의 우선권을 도입하자고 주장하였다. 장의 이론에서는 신이 자신의 주체에 의한 직접적인 우선권을 성취할 방법이 없다는 이유 때문이다. 따라서 그녀에게 있어서 신의 영향력은 확정형식이 아니고, 현실적 계기들은 신의 의도에 따라 상대적으로 비확정된 느낌을 갖는다. 하지만 이러한 주장은 합성 과정에 있어서 신 존재에 대한 실체성을 인정하는 결과를 낳게 됨으로 실체성을 배격하는 화이트헤드 철학의 취지에 어긋난다. 왜냐하면 화이트헤드의 취지에 따르면, 신의 의도에 의한 현실화는 비한정적이고 형식보다 느낌이기

32) Bracken, “Prehending God in and through the World”, pp.8-9 참조

33) Judith Jones, *Intensity: An Essay in Whiteheadian Ontology* (Nashville: Vanderbilt UP, 1998), p.24.

때문이다.

이에 반해 조지 알랜(George Allan)은 공동의 장 이론이 “신의 느낌을 현실적 계기들과 공유하는 문제를 해소하기 때문에 정당하다”³⁴⁾고 주장한다. 신으로부터 전달받은 동일한 현실적 존재자들의 느낌은 신의 단일한 주체성에 의해 연속적인 변화를 취하는 결과적 본성이든지, 일련의 한정된 순간들이 발생하는 결과적 본성이든지 상관없이 신과 시간적 현실적 존재자들을 연결하는 공동의 활동 장에 전달된다는 것이다. 알랜은 신과 시간적 현실적 존재자의 양자 사이에 활동하는 공동의 장을 통해서 신과 세계의 밀접한 관련성을 구상했다. 따라서 브랙켄의 주장은 우주적인 과정과 자기 구성을 향한 가능태 내의 사회적 위치선정이 신으로부터 현실적 존재자로 전달되는 간접적인 느낌을 형성할 수 있다는 것을 보여주고 있다.³⁵⁾

2) 신과 창조성의 분리 문제

화이트헤드에 의하면 신의 최초 지향은 오직 전체적 윤곽만 제안할 뿐이고 최종 목적은 현실태 그 자신이 결단을 내린다. 현실적 계기는 과거의 우연성 및 관련된 가능성의 유혹에 의해서도 영향을 받는다. 이 유혹은 한정된 과거의 결과 이상을 생성시킬 수 있다. 현실적 계기는 주어진 상황을 초월하여 실재적 가능태들을 강도에 따라 질서화 한다.

햇손은 창조성의 초월가능성에 대한 거부와 수용의 이중성을 최

34) George Allan, “God as the Future: On Not Taking Time Seriously”, in *Process Studies* (27, 1998), p.76.

35) Bracken, “Prehending God in and through the World”, pp.4~15 참조

고의 대비라고 주장한다. 추상성이 구체성 안에 있다는 말은 그 목적이나 의도가 실현되지 않더라도 여전히 실재임을 보여주는 것이다. 보편성은 구체적인 실재들의 유사성을 전제로 관념이나 이상(理想)을 확대해 나간다. 이와 같이 실재를 포괄적으로 다루는 경우에 세계를 통해 신을 느끼듯이, 신을 통해 세계를 느끼게 된다.

자기창조의 근거를 이루는 창조성은 신에게만 해당하는 배타적인 특성이 아니라 모든 현실적 존재자들과 공유된다. 그러나 신과 창조성을 일치시키기 위한 네빌의 주장³⁶⁾에 의해 현실적 계기들이 현재에 창조성을 행사하는 반면에 신은 항상 미래에 창조성을 행사한다면, 신과 현실적 계기가 동일한 시간과 장소에서 이행할 수 없다. 오히려 현실적 계기의 현재의 활동은 신이 이미 가능태를 제공했기 때문에 가능하다. 신이 미래의 창조성이라면, 신은 소멸이 없는 영속적인 미래의 생성이다. 신은 모든 현실태의 과거를 파악하여 현재의 계기들을 완전히 통일시키고 확정적인 현실태로서가 아니라 불확정적인 가능태로서 대상화된다. 이러한 방식으로 신은 항상 생성 중에 있다.

화이트헤드는 초기 저작에서 창조성과 신의 관계에 대해 두 가지 측면에 의미를 두었다. 첫째, 창조주인 신의 필요성을 제거하여 “창조적 행위의 자기 가치에는 오직 자기 창조적 피조물이라는 하나의 존재자만 있을 뿐이다.”³⁷⁾ 둘째, 창조성은 영원한 대상들의 궁극적 원천으로서 신의 현존을 필요로 한다. 모든 현실적 존재자는 자신의 동일성을 창조하기 위해 필요한 가능태의 특성들에 따라 자기 창조적 행위를 하는 것과 영원한 대상들의 축적이 필요하

36) Hartshorne, Cobb and Ford, “Three Responses to Neville’s Creativity and God”, pp.108~110 참조

37) RM, p.102.

다. 신이 모든 영원한 대상들과 관련된 정위(定位)의 원리라는 의미에서, 신은 창조성을 해명하기 위해 필요하지만 신만이 창조성의 근원은 아니다.³⁸⁾

3) 신에 대한 자연주의적 해석

화이트헤드의 관점에서 신을 자연의 한 부분으로 보고자 하는 이유는 신과 자연이 서로 내재하는 관계임을 설명하기 위한 것이다. 도널드 셔번(Donald W. Sherburne)은 화이트헤드의 형이상학 체계를 전개하기 위해 신이 요구되지 않으며, 따라서 신이 없는 자연주의적 해석이 가능하다고 보았다. 셔번에 의하면, 신은 화이트헤드의 형이상학 체계에서 다음의 세 가지 역할을 한다. 첫째, 신은 과거를 보존하면서 의미를 창조하는 존재론적 근거, 둘째, 신은 영원한 대상들의 존재론적 근거, 셋째, 신은 현실적 계기들 속에 있는 주체적 지향의 원천을 제공한다. 이러한 신의 세 역할은 질서를 산출하는 한정의 원리, 새로움의 원천, 그리고 현실적 계기를 위한 연장적 연속체 내의 입각점의 원천이다. 셔번에 따르면, 신의 역할들 중에 부정합성을 일으키는 불필요한 역할들을 제거하고 자연주의적인 재해석의 도입이 필요하다는 것이다.³⁹⁾ 더욱이 그는 최종적으로 신이 없어도 위 세 가지 역할을 화이트헤드의 범주 내에서 모두 해결할 수 있다고 보았다.

셔번은 신의 두 역할 즉 영원한 대상의 존재론적 원천과 시간적

38) PR, p.31 참조.

39) Donald W. Sherburne, "Whitehead without God", in *Process Philosophy and Christian Thought* (ed. Delwin Brown, Ralph James, and Gene Reeves, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1971), 셔번의 논증은 16장을 참조하였다.

계기들의 주체적 지향의 근거는 무엇보다 영원한 대상이 구체적인 유동성의 세계에서 한정된 형식들에게 존재론의 근거를 제공한다는 것이다. 확정성의 특정 형상으로서 영원한 대상은 특성화된 세계 속에서 하나의 현실적 존재자와 관련된다. 따라서 현실적 존재자의 존재론적 근거를 위해 신을 요구할 필요는 없다. 그리고 화이트헤드는 발생 기준이 선행하는 가치 기준에 전제되어야 한다고 주장한다. 그것은 과거에 의해서 현재의 실재가 발생하는 것이 아니라 현재의 발생하는 실재가 과거의 선행하는 가치를 취하는 것이다. 즉 합생하는 계기의 직접적인 과거 속에서 파악되는 과거 계기에 대한 물리적 파악은, 발생하는 현실적 존재자의 주체적 지향을 구성한다. 이와 같이 셔번은 화이트헤드의 신 개념을 도입하지 않는 신 없는 자연주의적 해석만으로도 신의 역할에 대해 타당한 설명을 제공할 수 있다고 주장한다.⁴⁰⁾ .

그러나 셔번이 형이상학적 체계의 부정합성을 제거하기 위한 목적으로 신을 제거한다고 할지라도, 과연 그러한 신 없는 체계가 부정합성이 제거된 것인지를 증명해야 한다. 데이빗 홀(David Hall)은 신 없는 체계로 인해 과거의 소멸로 발생하는 문제가 해결된다고 할지라도, 그것은 단지 과거 문제와 관련된 범주 체계에 대한 정합적인 설명에 불과하다고 비판한다.⁴¹⁾ 즉 그는 과거 문제에 대해 그것이 신을 필요로 하지 않아도 해결될 문제라는 셔번의 주장을 인정했지만, 화이트헤드의 신의 존재에 대한 문제는 어떠한 체계를 위해 신이 필요하다는 범주 문제가 아니라고 주장한다. 데이빗 홀에 의하면, 신의 존재 문제는 체계적인 필요성 이상의 다른

40) Sherburne. "Whitehead without God", in *Process Philosophy and Christian Thought*, pp.305~328 참조

41) David Hall, "The Autonomy of Religion in Whitehead's Philosophy", in *Philosophy Today* (XIII, 4, Winter 1969), pp.271~283 참조

근거들에게도 개방되어 있는지를 묻는 형이상학적 문제이다.

이와 관련하여 화이트헤드의 형이상학적 신에 대해 제기하는 자연주의적 논증은 그의 신 개념의 근거를 이해하는 데 중요한 역할을 한다. 첫째, 화이트헤드의 신은 형상적 존재의 질서의 기반이다. 모든 현실적 계기의 형상적 요소들은 영원한 대상과 창조성을 포함한다.⁴²⁾ 화이트헤드는 『과학과 근대세계』에서 사물의 일반적 특성에 따르는 형이상학적 특성에 의하면, “실체적 활동력의 여러 속성에 관여하고 있는 한정의 근거”⁴³⁾가 신이라 주장한다. 창조성과 가능태들은 현실태를 달성시키기 위해서 함께 작용한다.⁴⁴⁾ 어떠한 결정과도 무관한 형이상학적 원리들은 창조적 전진의 일반 성격을 기술한다. 어떤 결정이란 선택적 가능태들을 전제하는 것인데 반해, 신의 합생이라는 영속성과 신의 만족이라는 필연성은 동일하게 있을 수 없다. 화이트헤드는 신과 세계 사이의 인과적 관계가, 신의 결정에 기인한다는 초기 확정의 원리를 뛰어넘어 필연성에 의존하고 있다는 것을 제시해 주었다. 둘째, 화이트헤드의 신은 우연적 질서의 기반이다. 화이트헤드는 우연적 질서로 이루어진 세계를 전체적으로 개념화된 신에게 속하는 속성들로 구성된 존재자라고 말한다. 그리고 그는 세계의 우연적 법칙들의 보편성이 전제되어야 한다고 주장한다. 그것은 현실적 존재자들이 서로에 대해 본질적인 상호연관을 맺는다는 내재적인 법칙이다. 화이트헤드는 물리학의 법칙들이 절대적이 아닌 통계적이라는 과학의 발견을 근거로 들어

42) 화이트헤드에게 있어, 현실적 존재자의 형상적(形相的) 구조는 미결정으로부터 결정으로의 이행 과정이다. 형상적 요소들은 소여성이나 가능태 등과 같이 형상적 구조에 기여하는 존재(existence)들이다(RM, pp.89-91 참조).

43) SMW, p.256.

44) RM, p.119 참조.

현실적 존재자에 관한 ‘내재성’ 이론을 뒷받침한다.⁴⁵⁾ 그리핀은 뉴턴이 근거가 없는 것으로 증명을 포기하였던 신의 존재를, 화이트헤드가 세계의 우연적 법칙성을 통해 증명하고 있다고 보았다.⁴⁶⁾ 우연성은 고전적 유신론에서 말하는 신의 완전성으로부터의 모자람이 아니다. 신이 완전한 존재자라면 신은 계속되는 시간의 흐름에 따라 완전함의 증가를 향해 열려 있어야 한다. 화이트헤드에 의하면, 신은 자신의 결과적 본성 안에 그 이상의 현실 세계의 우수성들을 더 포함할 수 있도록 언제나 더 큰 완전성을 향해 활짝 열려져 있다.⁴⁷⁾ 따라서 화이트헤드는 신의 필연성이 세계의 우연성과 연결되어 있기 때문에 신을 현실 세계로부터 유추한다. 셋째, 화이트헤드의 신은 진화 과정을 이루는 질서의 기반이다. 화이트헤드에 따르면, 진화론적 과정은 상향적 질서로 이루어진 과정이다.⁴⁸⁾ 진화의 과정은 “만족의 증가”⁴⁹⁾라는 성공의 척도에 따라 이루어지고, 만족의 증가는 단순성에서 복잡성으로 본래적 가치의 실현을 증가시킨다는 의미이다. 화이트헤드는 진화과정이 “질서를 향하는 불가피한 지향을 보증해 줄 수 있는 안정된 현실태를 포함하는 것으로 나타나야 하는 설득”⁵⁰⁾이라고 한다. 화이트헤드의 과정철학은 물리학의 법칙들조차 가치를 향한 지향을 반영하고 있다고 본다. 그러한 신의 지향은 본래적 가치를 실현할 고차원적 현실태들을 발생시킨다. 따라서 가치를 달성하는 것이 창조이다. “가치의 달성에서의 신의 목적은 어떤 점에서 일종의 창조적 목적에 해당”⁵¹⁾한다.

45) AI, pp.142~143 참조.

46) PR, p.93 참조.

47) PR, pp.346~347 참조.

48) FR, p.24 참조.

49) FR, p.8.

50) AI, p.147.

51) RM, p.104.

넷째, 화이트헤드의 신은 새로움에의 자극물이다. 새로움은 이전 세계에서는 현실화되지 않던 추상적 형상들의 현실화를 의미한다. 화이트헤드의 존재론의 원리에 따라 모든 대상은 어떤 위치에 있어야 한다. 어떤 위치는 어떤 현실적 존재자를 의미하기 때문이다. 따라서 우주의 일반적인 가능태도 어떤 위치에 있어야 한다. 그 위치는 아직 현실화되지 않고 있는 현실적 존재자와 밀접한 관련성이 있다는 것을 보여준다. 그 ‘가장 밀접한 관련성’은 새로운 것의 출현을 규제하는 목적인으로서 후속하는 합생 가운데 나타난다. 즉 가능태의 “‘어떤 곳’은 비(非)시간적인 현실적 존재자”⁵²⁾로서의 신이다.

화이트헤드의 형이상학은 신의 인과 작용과 세계의 인과 작용 사이에 유기적인 관련성이 있음을 보여주고 있다. 물리적 파악과 목적이 동일한 관계에서도 서로 다른 두 결과가 나타나기 때문에 모든 사건들 속에서 신은 인과 작용을 구성하고 영향력을 갖고 있음을 보여 준다. 화이트헤드가 의미하는 신의 개입은 이와 같은 세계에서 일어나는 정상적인 인과적 패턴의 규칙이고 필수적인 질서의 일부이다. 이처럼 신에 대한 자연주의 논증은 신적 현실태 속에서 새로운 형상들은 세계 속에서 가치의 실현을 증가시키기 위해 자신들을 실현시키고자 하는 욕구를 직시하는 질서를 유지한다.

5. 악의 문제와 신의 내재성

1) 설득하는 신과 선악의 개념

52) PR, p.46.

화이트헤드의 입장에서 악은 “강도를 불러일으키는”⁵³⁾ 신의 목적에 순응하지 않는 힘이다. 악은 신이 강제적인 작인이 아니라 설득적인 작인이라는 의미를 말해준다.⁵⁴⁾ 신의 원초적 본성에 근거를 둔 영원한 대상은 가능태들의 실현을 위한 신의 총동이다. 자유와 결정론의 범주는 현실적 존재자와 신과의 관계에서 형성된다.

화이트헤드가 주장하는 선(善)의 개념은 무엇인가? 모든 현실태들이 경험이자 만족의 통일성을 흡수하는 과정이기 때문에 “선이나 악이라는 말은 주체적 형식과의 관련성 때문에 부가된 것이다.”⁵⁵⁾ 선과 악의 ‘주체적 조화의 범주’와 ‘주체적 강도의 범주’는 경험에 의해 특징짓는 미적 기준이 된다. 선은 개념적 가치평가와 주체적 지향이 조화를 이루고 미래와의 관련성에 강도를 지향하는 조건을 마련한다. 여기서 계기의 경험이 조화와 강도를 조절한다. 반면에 악의 기준은 선의 기준과 대척점에 있다. 그것은 조화와 강도의 대립으로써 부조화와 사소성이다. 여기서 여건을 파악한다는 뜻은 여건을 효과적으로 대비한다는 의미이다. 복합적인 계기는 대비를 통해 통일성을 갖는 여건들을 복합적이고 강렬한 조화 속에서 통일해야 할 느낌들로 파악한다. 따라서 현실적 계기의 복합성의 증가는 그것을 경험함에 있어서 강도의 증가이다. 그러나 불일치는 그 자체가 고통을 의미하는 악이다.⁵⁶⁾ 사소한 경험은 사소하기 때문에 악이 아니라 사소함의 정도가 심하기 때문에 악인 것이다.

화이트헤드는 형이상학적 악의 개념을 부정한다. 현실태들이 지금과 다르게 실현하였다면 악은 지금과 달리 존재할 수도 있다는 의미이다. 그래서 선과 악의 가능태가 각각 존재하기 때문에 악을

53) PR, p.105.

54) AI, pp.13~14 참조.

55) PR, p.33.

56) AI, pp.329~330 참조.

감수하면서 선을 이루어 낼 것인지 묻는다. 그러나 “악의 본성은 사물의 성격이 서로 방해되고 있다는 데에 있기”⁵⁷⁾ 때문에 본래 선한 경험이 도구적으로 악한 것이 될 수 있다. 그것은 선한 경험이 환경에 의한 느낌과 불일치한 결과를 낳는 경우이다. 이와 같이 화이트헤드의 관점에서 선한 경험은 자유와 결정성의 논의 가운데 자유가 지닌 위험을 인식하는 것이다. 즉 현실적 계기의 본래적 가치인 선, 자기 결정성 등이 갖는 형이상학적인 상관성은 가능태로부터 현실화되는 관계들에 영향을 미친다.

2) 도덕적인 악과 자연적인 악의 역할

“전통적 신론”에서 ‘무에서의 창조(creatio ex nihilo)’는 신이 자연 법칙과 같은 논리적 일관성에 의한 제약과는 별개로, 세계에서 발생하는 사건들을 일방적으로 결정할 수 있다는 의미이다. 전통적 의미에서 신은 무제한의 힘으로 통제하는 전능의 존재자이다. “자유지의 신정론(Free Will Theodicy)”⁵⁸⁾에서 미래 사건들은 피조물의 자유로운 행위를 통해 나타나는 것이기 때문에 우연적이고 불가지하다. 여기서 자유란 현실적으로 어떤 것 대신에 다른 어떤 것을 선택할 수 있는 환경 아래에서 그러한 선택이 가능하다는 것을

57) PR, p.340.

58) 자유지의 신정론은 성경에 근원을 두고, 궁극적인 형이상학적 사실을 신에게 두고 있다. 그렇지만 미래가 개방되어 있고, 신이 피조물에게 영향을 주듯 피조물도 신에게 영향을 준다고 믿는다. 자유지의 신정론이 갖는 문제는 인간의 도덕적 악에 대해서는 하나의 통찰력을 제공하지만 자연적인 악에 대해서는 어떠한 통찰력도 제공하지 못한다는 데에 있다 (John B. Cobb and Clark Pinnick, eds., *Searching for an Adequate God: A Dialogue between Process and Free Will Theists* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000) 참조).

뜻한다. 따라서 자유의지의 신정론에서 신은 피조물의 행위를 창조적으로 지배할 전능성을 보유하지만, 동시에 피조물들도 한정된 자기 결정의 힘을 부여받는다.

도덕적인 악은 인간의 자유에 의해 저질러지는 악이다. 자유의 개념은 과정철학의 신론과 자유의지 신정론 양자의 관점에서 중요하다. 자유는 신이 선택한 결과가 아니라 세계의 형이상학적 구조를 형성하는 필수적인 요소이다. 핫슨은 도덕적 악의 문제를 해결할 유일한 방법은 자유의 사상을 일반화시키는 것⁵⁹⁾일뿐이라고 주장한다. 세계의 거대한 악과 고통의 문제는 대부분 도덕적으로 잘못된 인간의 행동에서 기인한다. 화이트헤드의 형이상학의 신론은 현실적 계기의 자유로운 책임을 주장하지만, 악을 일으킬 자유와 힘을 가진 계기 자체에 대한 책임이 신에게 있는 것처럼 보인다. 그러나 그리핀은 신의 목적이 “더 차원 높은 형태의 긍정적인 가치에 의해서 다른 존재자들을 실현하고 영향을 미치는 점점 더 큰 능력을 지속적으로 갖춘 피조물들을 낳는 것”⁶⁰⁾이라 주장하며, 신의 이러한 목적은 “신의 의지와는 대비되는 방식들 안에서 자신들의 힘을 사용하기 위하여 점점 더 큰 능력들을 지속적으로 갖춘 현존재들이 등장하는 것을 필연적으로 의미한다”⁶¹⁾고 본다. 화이트헤드에 있어 자유는 신이 선택한 결과가 아니라 현실적 존재자의 실현을 위한 과정에 따른 것이다.

모든 악의 위험들은 인간의 삶에서 창조가 가능한 모든 긍정적인 가치들과 분리되지 않기 때문이다. 긍정적인 가치들을 실현하기 위한 능력과 자기결정을 위한 능력은 서로 밀접한 관련이 있다. 화

59) Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (Albany: State Univ. of New York P, 1984), p.13 참조

60) Cobb and Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, p.34.

61) *Ibid.*

이트헤드의 철학에서 신의 근본적인 목표는 피조물들의 향유를 촉진시키는 것이다. 즉 과정철학은 피조물들이 자유롭게 세계 안에서
의 내재적인 악을 도구로 삼아 세계에 내재하는 선이 이루어지도록
악과 선이 모순되지 않는다는 것을 강조한다.

하트는 자연적 악을 포함시켜 모든 악의 문제를 일반화하자고 제안한다. 그에 의하면, 자연의 과정이 비결정론적이라는 물리학의 증거가 있고, 우리 경험도 생명체들이 결정론적 통제에 의해서보다 자발성에 의해 행위한다는 것을 파악한다. 그렇기 때문에 존재자 자신의 생성과 만족을 위해 행위하는 자유와 그로부터 발생하는 모든 악이 형이상학적 원리 속에 함께 적용된다. “동물의 고통은 자연 세계의 구성에 불가피한 부분으로서, 세계의 선을 전체적으로 부정하지 않는다”⁶²⁾는 그리핀의 주장에도 불구하고, 그의 주장은 상상의 대안 세계보다 분명히 열등한 자연의 모습을 보여주고 있다. 결국 그것은 “자연의 세계가 전반적으로 열악하지 않지만, 우리가 가능하다고 할 수 있는 다른 세계들보다 좋지 않다”는 관점으로 요약된다. 그러나 화이트헤드의 과정철학은 어떤 세계에도 필연적으로 수반되는 형이상학적 원리들에 의해서 악의 문제와 관련한 대안적 세계를 인정하지 않는다. 세계 전반에 걸쳐있는 자발성은 형이상학적으로 필연적이다. 현실적 존재자가 되는 것은 창조성을 구체화하는 것이며, 피조물에 의해 구체화된 창조성은 신에 의해 결코 통제되지 않는다. 따라서 현실적 존재자의 자유와 관련하여 세상의 악이 발생한다.

62) William Hasker, “The Problem of Evil in Process Theism and Classical Free Will Theism”, in *Process Studies* (Vol. 29, Number 2, Fall-Winter, 2000), p.201.

6. 맺음말

1) 화이트헤드 자연주의 신론의 전개와 과정신학의 발전

화이트헤드 과정철학의 형이상학적 신론은 영국과 미국의 신학에 영향을 미쳤다. 화이트헤드의 과정신학은 이러한 배경 아래에 형성되었지만 점차 다양하고 폭넓은 신학적 문제들에 접근하며 화이트헤드의 최초 요구와 간격이 벌어지기도 하였다. 화이트헤드의 시카고 대학 동료들은 ‘자연주의 신학자들(theological naturalists)’로 화이트헤드의 자연주의적인 신론에 공감하였다. 특히 헨리 넬슨 와이먼(Henry Nelson Wieman)은 화이트헤드의 ‘구체화의 원리로서의 신관’을 경험적이고 실천적인 신관으로 크게 공감하였다.⁶³⁾ 그러나 와이먼과 멜란드(Meland)는 화이트헤드가 신이 아니라 창조성이 궁극적이며, 신은 원초적 본성과 함께 구체적이고 결과적인 본성도 갖는다고 주장하자 종교적인 목적에 도움을 주지 않고 사변에 탐닉한다고 비판하며 과정 형이상학의 신을 거부하였다.⁶⁴⁾ 그것은 과정철학과 그리스도교 신학과의 관계사(史)에 있어서 첫 번째 문제 제기였다. 스테판 리 엘리(Stephen Lee Ely)는 화이트헤드의 신 개념 가운데 신의 목적이 인간의 선에 부합해야 한다는 것을 강조한다.⁶⁵⁾ 엘리는 과정사상이 개인들이 아닌 대상적 불멸성을

63) Henry Nelson Wieman, “Professor Whitehead’s Concept of God”, in *The Hibbert Journal* (XXV, 4, 1927), pp.623~630 참조

64) Henry N. Wieman and Bernard E. Meland, *American Philosophies of Religion* (New York: Willett, Clark, 1936), pp.229~241 참조

65) Stephen Lee Ely, *The Religious Availability of Whitehead’s God* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1942), pp.48~50 참조

주장하기 때문에 화이트헤드의 신에게서 개별 인간들의 선을 바라
는 ‘종교적 유용성’⁶⁶⁾의 증거를 찾지 못했다. 이에 대하여 버나드
M. 루머(Bernard M. Loomer)는 신의 원초적 본성이 모든 창조와
함께 하는 것이고 『과정과 실재』가 신의 원초적 본성과 결과적 본
성 사이의 관계를 명료하게 설명하지 못했기 때문에 나타난 주장
이라 하였다.⁶⁷⁾

핫손은 화이트헤드의 신의 개념이 범재신론이라고 주장했다. 신
을 한편으로는 절대적이고 다른 한편으로는 최고로 관계적이라고
파악하고 신이 모든 다른 개별자와 적극적인 관련을 맺는 유일한
개별자라고 강조했다. 따라서 핫손은 과정 철학이 철학적으로 만족
스럽고 종교적으로 적합한 신의 개념이라고 주장하였다. 그 이유는
신의 완전성을 과정 형이상학의 관점에 따른 신의 현존 문제와 결
부시켰기 때문이다.⁶⁸⁾

66) *Ibid.* 엘리는 종교적인 목적에 도움이 되는 신관념을 중시하였다. 그는 각
각의 개인에 대한 신의 관심이 전통적인 종교적 목적에 있어서 핵심적인
위치라고 주장한다. 엘리는 ‘신이 나에게 의해 실현된 가치들을 보전하는
것’과 ‘나의 개별성을 보존하는 것’은 동일하지 않기 때문에 소멸의 악을
제거한 불멸성은 신의 만족을 위한 도구일 뿐, 개개의 유한한 존재들은
중요시 되지 않는다고 보았다.

67) Bernard M. Loomer, “Ely on Whitehead’s God”, in *The Journal of Religion*
(XXIV, 3, July 1944), pp.162~179 참조.

68) 핫손에 따르면, ‘완전성이 존재한다’는 진술은 필연적으로 참이거나 필연
적으로 거짓인 상황으로 우연적일 수 없다. 또한 필연적으로 거짓일 경우
완전성에 대한 자기 모순에 빠진다. 그럴 경우 신에게 ‘완전성이 존재한
다’고 주장하는 전통적 유신론은 결함이 드러난다. 그러나 과정 철학은
모순이 없는 완전성을 설명할 수 있다. 어떤 것이 과정의 일관성을 유지
한다면, 그것은 필연적으로 거짓이 아니기 때문에, ‘완전성이 존재한다’는
진술은 필연적으로 참이다. 핫손은 ‘필연성’을 존재론의 원칙들에도 반영
하기 위해 다음과 같은 논거를 만들었다. 우리는 (a) 필연적으로 존재하
거나 (b) 우연적으로 존재하거나 (c) 우연적으로 존재하지 않거나 (d) 필
연적으로 존재하지 않는다고 생각한다. 이 논거를 기준으로 신의 필연성

다니엘 데이 윌리엄스(Daniel Day Williams)는 핫슨의 범재신론을 실제로 신학에 적용하기 위해 인간의 자유와 책임을 파괴시키지 않는 신의 은총에 대한 교리를 발전시켰다. 윌리엄스는 화이트헤드가, 가장 위대한 선은 설득을 통해서만 얻게 된다는 성서적인 통찰력과 부합하는 신을 제시하였다고 보았기 때문이다. 윌리엄스는 결과적 본성을 통해 신이 세계와 특정한 반응을 하고, 신의 특정한 반응은 세계를 구성하는 구체적인 느낌으로 파악된다는 범재신론을 주장한다. 윌리엄스는 고전주의의 유신론이 인간의 사랑을 평가절하하고 성서에서의 신의 사랑과도 충돌한다고 주장한다. 인간의 경험에서 드러나는 사랑의 형이상학적 구조들은 ‘관계에서의 개별성’과 ‘관계에서의 공정한 판단’을 요구한다. 그는 이 구조들을 특별한 방식이라 할지라도 신에게도 적용해야 한다고 주장한다. 윌리엄스는 그러한 적용의 결과가 신의 이중적 본성이라고 보았다.⁶⁹⁾

윌리엄스가 보여준 것은 과정철학과 그리스도교 신학이 ‘상호의 존’하는 관계라는 것이다. 그는 과정철학의 신관이야말로 인간 현존과도 불연속적이고 어떠한 자연적 과정과도 동일하지 않는 그리스도교 신관과는 대조적으로, 신과 세계에 균형을 가져오는 ‘철학과 신학의 조화’를 추구한다는 인식을 확장시키는데 공헌하였다.

을 논증하면 다음과 같다. 신의 과정이 지속적이기 때문에 (d)는 신에 적용되지 않는다. 또한 신에게는 우연성의 존재론적인 조건들이 제외된다. 그러므로 (a)만 신에게 적용된다. 따라서 핫슨은 완전한 하나의 존재는 존재하고 필연적으로 존재해야 한다고 보았다(Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection* (LaSalle: Open Court, 1962), chap.2 참조).

- 69) 윌리엄스에 따르면, 신의 불가침성은 신의 존재의 본성이고, 신의 창조적인 비전과 작용이다. 이것은 행위가 아니고, 움직이거나 변경되지 않는다. 그러나 신의 창조성 속에서의 신은 고통을 겪는다. 또한 신은 신의 고통의 계기들이 되는 피조물들 속에서 그리고 피조물들을 통해서 세계와 상호 작용한다(Daniel Day Williams, *The Spirit and the Forms of Love* (New York: Harper and Row, 1968), p.114 참조).

옥덴도 ‘과정철학 원리들의 결정적이고 역사적인 재현이 의심할 바 없이 히브리-그리스도교 성경의 기본적인 원리들의 일반화’라고 주장한다.⁷⁰⁾

햇손의 제자였던 캡은 과정철학의 신학화에 본격적인 기여를 하였다. 캡이 보기에 신이 시간적 세계에 영향을 미쳤으며, 시간적 세계로부터 영향을 받는다는 것은 화이트헤드의 철학과 그리스도교 신학 모두에 있어서 필연적으로 타당한 관점이다. 캡은 현실적 존재자의 개별성이 그것의 시공간적 영역의 특수성에 있는 것이 아니라 현실적 존재자의 주체적 통일성에 의한 것이라고 주장한다. 이러한 설명은 한 현실적 존재자의 영역이 다른 현실적 존재자의 영역에 포함될 수 있다는 의미로서 화이트헤드의 형이상학적 원리와 부합한다.

2) 화이트헤드 과정신학의 성격

화이트헤드의 신 개념의 전개 과정은 초월적 신으로부터 내재적 신으로의 변화를 의미한다. 그리고 신의 양극성은 신에 대한 세계의 작용과 세계에 대한 신의 작용이다. 여기서 신의 작용은 세계 질서에 작용하는 모든 창조행위들에 대한 협력이고, 그 결과로서 신은 세계를 더욱 풍부하게 파악한다. 따라서 화이트헤드에게서 질서의 구조들은 모든 존재자들 사이의 연대성 위에 놓여 있게 되고, 세계의 모든 존재자들은 신의 경험에 의해 파악되며 그 안에 포섭된다.⁷¹⁾ 모든 현실적 존재자가 주체의 결단을 의미하는 자유를 향

70) Schubert M. Ogden, “Theology and Philosophy: A New Phase of the Discussion”, in *Journal of Religion* (XLIV, I, January 1964), pp.1~16 참조

71) 형이상학적 범주들의 완전한 제합성(coherence)은 신과 세계와의 상호관계에서 예시된다. 어느 것도 독립적일 수 없고, 각각은 존재하기 위해서 서

유하기 때문에, 과정철학은 자유라는 독자성과 상호의존이라는 연대성을 기반으로 한다고 평가할 수 있다. 따라서 화이트헤드의 신론은 자연과 초자연이라는 이원론을 폐기하고 자연주의적 해석을 시도한다. 그것은 화이트헤드 신론이 시공적이고 인과적 질서 안에 존재하는 신에 대한 논의이기 때문이다. 이는 악의 문제와 관련된 자연주의적 해석으로 귀결된다. 악은 존재자 본연의 성격을 방해하는 것으로서 악의 해결은 현실적 존재자의 자유에 맡긴다. 신에 의한 최초 지향의 설득에 대해 현실적 존재자들의 자기초월적 주체는 자유로운 결단을 통해 악의 문제를 해결해 나간다.

이와 같이 화이트헤드 형이상학의 근간은 자연주의적 신이다. 화이트헤드의 신관은 세계의 생성과 함께 생성하는 신이다. 화이트헤드의 신은 모든 현실적 존재자들과 동일한 형이상학적 질서의 지배를 받는 신으로서 물질적 세계로부터 시간과 원인에 의해 제약을 받으며 세계와 상호 내재적 관계를 맺는 신이다. 화이트헤드는 그의 저서에서 자연주의에 대해서 직접 언급하지는 않았지만, 그가 자연주의적 견해를 갖고 있다는 것을 알 수 있다. 그것은 핫손을 비롯한 과정 철학자들의 견해이기도 하다. 이처럼 화이트헤드의 자연주의적인 신론에 따르면 신과 생명체를 비롯한 모든 만물이 존재론적이고 인식론적으로 초월성과 내재성을 겸비한 채 서로 철저히 의존하며 창조적인 완성을 위해 서로를 견인해 왔다는 것을 보게 된다.

로를 요구한다. 그러므로 신이 고려되지 않으면, 세계도 이해될 수 없으며, 그 역도 마찬가지이다. 정연홍, 「화이트헤드의 哲學과 神」, 『철학연구』 (대한철학회, 52호, 1994), p.47.

참고문헌

- Allan, George. "God as the Future: On Not Taking Time Seriously" in *Process Studies* 27, 1998.
- Bracken, Joseph A. S.J. "Prehending God in and through the World" in *Process Studies* 29, Number 1, Spring-Summer 2000.
- Cobb, John B. Jr. and Griffin, David Ray. *Process Theory: An Introductory Exposition*, The Westminster Press, Philadelphia, 1976. (『과정신학』, 류기종 역, 황소와 소나무, 1999.)
- Ely, Stephen Lee. *The Religious Availability of Whitehead's God*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1942.
- Ford, Lewis S. "The Consequences of Prehending the Consequent Nature" in *Process Studies* 27, 1998.
- _____. *The Emergence of Whitehead's Metaphysics, 1925~1929*, Albany: State University of New York Press, 1984.
- Hahn, Lewis. *The Philosophy of Charles Hartshorne, The Library of Living Philosophers*, Vol. XX. La Salle: Open Court, 1991.
- Hall, David. "The Autonomy of Religion in Whitehead's Philosophy" in *Philosophy Today*, XIII, 4, Winter 1969.
- Hartshorne, Charles. *A Natural Theology for Our Time*, La Salle: Open Court, 1967.
- _____. *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany: State Univ. of New York Press, 1984.
- _____. "Whitehead's Idea of God" in P. A. Schilpp, *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, La Salle, Illinois, Open Court, 1941.
- Hartshorne, Charles, Cobb, John and Ford, Lewis. "Three Responses to Neville's Creativity and God" in *Process Studies* Vol. 10, Numbers 3-4, Fall and Winter, 1980.
- Hasker, William. "The Problem of Evil in Process Theism and Classical Free Will Theism" in *Process Studies* Vol. 29, Number 2, Fall-Winter, 2000.
- Hosinski, Thomas E. *Stubborn Fact and Creative Advance*, Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1993.
- Hurtubise, Denis. "The Enigmatic 'Passage of the Consequent Nature to the Temporal

- World' in Process and Reality: An Alternative Proposal" in *Process Studies* 27, 1998.
- Jones, Judith. *Intensity: An Essay in Whiteheadian Ontology*, Nashville: Vanderbilt UP, 1998.
- Loomer, Bernard M. "Ely on Whitehead's God" in *The Journal of Religion* XXIV, 3, July 1944.
- Ogden, Schubert M. "Theology and Philosophy: A New Phase of the Discussion" in *Journal of Religion* XLIV, I, January 1964.
- Rosen, Joseph. "Response to Hartshorne Concerning Symmetry and Asymmetry in Physics" in *Process Studies* 26, 1997.
- Sherburne, Donald W. "Whitehead without God" in *Process Philosophy and Christian Thought*, ed. Delwin Brown, Ralph James, and Gene Reeves, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1971.
- Voskuil, Duane. "Category of the Ultimate" in *Process Studies* 29. 2, Fall-Winter 2000.
- Wieman, Henry Nelson. "Professor Whitehead's Concept of God" in *The Hibbert Journal* XXV, 4, 1927.
- Williams, Daniel Day. *God's Grace and Man's Hope*, New York: Harper & Brothers, 1949; revised edition, 1965.
- Wood, Forrest Jr. *Whiteheadian Thought as a Basis for a Philosophy of Religion*, University Press of America, Inc. 1986.
- 정연홍. 화이트헤드의 哲學과 神, 『철학연구』, 52호, 대한철학회, 1994.

[Abstract]

Theological Theory in A. N. Whitehead's God: Based on Naturalistic Theism

Cho, Se-jong (Chungnam National Univ.)

The idea of Whitehead's god is based on his metaphysics, dissimilar to traditional theism. Whitehead's vision is process-based and organistic. The dualism of god and world was deserted, god and world together make creative progress. The ground of god as the source of realization is an ontological principle, in which every reason to become is in actual entity. The idea of god is related to world immanently, but god still as source of order. God of process philosophy has worked together in all creation of world's order, consequently god apprehends world much more. Therefore the organizations of order put on solidarity within all entities and all entities in the world are apprehended by god's consequent nature. In this process, god of process philosophy has transcendence and immanence at the same time. The bipolarity of god is needed for the appearance of god being both transcendent and immanent. Therefore naturalistic theism, affecting the development of process philosophy, would be organistic metaphysical god. It is in reality that the world is immanent in god, as that god is immanent in

the world.

Key-words: Whitehead, Metaphysical god, Naturalism,
immanence, transcendence.

접 수 일 : 2012년 12월 2일

심사기간 : 2012년 12월 3일 ~ 21일

게재확정일 : 2012년 12월 23일

현대예술의 비표상성과 화이트헤드의 상징론

조 경 진 (연세대)

【한글요약】

본고는 현대예술과 이론의 비표상주의적 실천들에서 나타나는 철학적, 예술적 난점을 화이트헤드의 상징적 지각론을 통해 해소하고자 하는 데 목적이 있다. 포스트모더니즘으로 대변되는 현대의 예술적 실천들과 이론들은 이러한 근대적 표상주의의 한계를 지적하며, 동시대의 예술이 비표상적 실재(화이트헤드가 인과적 효과성이라고 부른 것)를 탐구해야 한다고 역설한다. 그러나 필자가 보기에 동시대의 비표상주의는 여전히 표상주의적 논리로 작동하고 있는 자본주의의 폭력적 총체화와 시각적 스펙터클에 대한 거부감 때문에 표상주의에 대한 과도한 비판을 진행했고, 그 결과 비표상적인 것을 종국에는 알 수 없는 것으로 설정했고, 이는 표상과 비표상의 건널 수 없는 갭을 만들었다. 그러나 화이트헤드의 상징론은 표상(현시적 직접성)과 비표상(인과적 효과성)이 현실적 존재 내에서 상징적으로 연관됨으로써 우리의 의식적 지각이 나타난다고 본다는 점에서 이들의 접점을 합리적으로 마련해 준다. 표상은 인과적 효과성이라는 보다 근원적인 지각의 방식이 현실적 존재의 보다 후기 위상에서 추상한 결과 의식에 나타난 것이다.

[주요어] 리오타르, 화이트헤드, 비표상, 비물질적 물질론, 상징적 연관, 인과적 효과성

1. 들어가며

20세기 후반의 예술적 실천들이 대체로 지향하고 있었던 바가 무엇이었는가라고 묻는다면, 단적으로 말해 그것은 비표상주의라고 말할 수 있을 것이다. 보이지 않는 것, 언표 불가능한 것, 표상 불가능한 것, 숭고에 대한 접근들이 넓게 이 영역에 속한다고 볼 수 있다. 한 시대의 문화적 실천은 단지 문화 내적인 역사와 동력에 의해서만 움직이는 것이 아니라, 시대 전체가 공유하고 있는 형이상학적 가정들, 즉 존재의 본성에 관한 기본적인 전제들과 문제의식들을 공유한다. 그래서 문화 내지 예술적 실천 내에서 비표상주의는 동시대 철학의 문제들과 맥을 같이 하게 된다. 비표상주의는 근대적 표상주의가 갖는 한계에 대한 비판과 함께 촉발되었는데, 비표상주의가 기본적으로 공유하고 있는 가정은 표상주의가 실재에 대한 접근가능성을 심각하게 축소시키고 심지어 왜곡시키고 있다는 것이며, 표상적이지 않은 방식이 더 실재의 참모습을 드러내 줄 수 있으며, 풍부한 실재의 잠재성을 끌어 낼 수 있을 것이라는 점이다. 다시 말해 이들은 표상이라는 것이 실재에 관한 지극히 제한적이고 관점적인 추상의 결과물이라는 데 동의한다.

오늘날의 비표상주의적 활동이나 이론은 상당 부분, 우리가 포스트모더니즘이라고 부르는 문화적 패러다임의 이론이나 그 실천들을 포함하고 있다. 비표상주의의 이론과 예술적 실천들은 마틴 제이가 지적하고 있는 것처럼, 무엇보다 합리화된 눈과 근대적 시각성에 대한 반동으로서 나타난 것으로 볼 수 있다. 필자는 여기서 비표상주의라고 불릴 수 있는 실천들 중에서 이 논의를 대표할 수

있다고 보이는 리오타르의 비표상론을 들어 비표상의 실천이 지향하는 것이 무엇이고, 그것이 낳는 이론적 난점이 무엇인지를 살펴볼 것이다. 오늘날의 예술적 실천에서 리오타르가 제시한 표상불가능성, 숭고, 사물형상성에 관한 논의 등이 포스트모던의 문화적 실천이 비표상주의로 흐르는 데 있어 상당한 문화적 파급을 미쳤다는 점에서 그의 비표상론은 중요하게 다루어질 수 있을 것이다.

그러나 필자가 보기에 비표상주의의 실천적 전략이 그 문화적 효과나 중요성의 측면에서 비록 충분한 가치를 얻음에도 불구하고, 이들의 실천적 전략은 표상주의에 대한 너무 급진적인 비판 때문에, 표상적인 것과 비표상적인 것이라는 새로운 대립쌍을 낳았으며, 표상과 비표상 사이에 건널 수 없는 갭을 만들어 냈다고 본다. 특히 비표상주의자들에게 진정한 실재는 표상이 아닌, 거의 전적으로 비표상적인 것 가운데 존재하는 것으로서 부정적인 현시의 방식으로 나타나거나, 소위 환기 내지 암시되는 것으로 나타난다. 그러나 이는 비표상적인 것을 종국에는 진정으로 알 수 없는 것, 신비스럽고 초월적인 어떤 것으로 만들어 버리는 경향이 있다. 나아가 이들은 기본적으로 표상은 규정적인 사유 주체가 만들어 낸 임의적 추상이거나 수동적 체제에 의한 구성의 결과이며, 비표상의 것은 이런 주체의 사유를 흔들어 놓고 상처 낸다는 바로 그 점에서 실재성이 획득된다는 입장을 취한다. 다시 말해 그들의 언어를 빌면, “동화될 수 없는 이질성(바타이유)” 내지 “차이 그 자체(리오타르)”가 바로 실재성의 근거라는 것이다. 그러나 이러한 구분은 여전히 비실재(혹은 외양) 대 실재, 동일성 대 순수 차이라는 통합되기 힘든 도식적 대립을 만들어 낸다.

필자는 표상과 비표상의 합리적 접점을 화이트헤드의 상징론이 시사하고 있다고 보고, 그들의 대립이 상징론에서 어떠한 방식으로

해소될 수 있는지 검토할 것이다. 화이트헤드의 상징론은 그의 유기체 철학의 구상 내에 위치하는 존재론적 지각론으로서, 그가 말하는 상징적 연관은 현시적 직접성으로서의 표상(상징)과 인과적 효과성으로서의 비표상(의미)을 현실적 존재의 통일적 경험 내에서 합리적으로 설명할 수 있는 길을 제공해 준다. 나아가 이러한 상징적 연관을 통한 표상과 비표상의 통일이 예술적 실천과 경험에서 어떠한 함의를 가질 수 있는지에 대해서도 제언할 것이다.

2. 세계 그림으로서 표상

비표상주의의 성격을 이해하기 위해서는 우선 그것이 극복(혹은 편협)하고자 하는 표상주의에 대한 선이해가 필요하다. 비표상주의에 대한 이해는 표상주의적 세계가 가정하는 여러 철학적 전제들이나 그로부터 파생된 세계관, 그리고 그러한 사고 체계나 형이상학적 가정들이 우리 시대에 이르러 한계로서 비춰지는 것들을 파악함으로써 접근할 수 있다. 비표상주의적 실천들은 사실상 그 용어 자체가 말해주는 것처럼, 표상주의에 대한 대안적 실천들을 포괄적으로 지칭할 수 있을 뿐이어서 비표상주의 전체를 하나의 규정으로 묶기는 쉽지 않다. 그럼에도 사태를 파악하기 위해서 이념형적인 술어는 요청된다.

표상주의라고 명명할 수 있는 문화적 실천에는 소위 근대의 표상적 실재론이 그 바탕에 있다. 서구 근대의 합리론과 경험론의 전통에 서 있었던 대부분의 철학자들은 이 표상적 실재론을 자신들의 철학의 기본적인 전제로서 받아들이고 있다. 특히 데카르트와 로크, 흄 등의 경우, 화이트헤드가 말하는 지각의 표상 이론과 밀

접히 연관되어 있다. 지각의 표상론은 이들 근대주의자들의 인식론적 원리를 표현하고 있는데, 이 이론에서는 우리가 외부의 대상에 대해 지각하는 것은 외부의 대상 그 자체가 아니라, 우리의 감각에 의해 감각된 것이 순수하게 우리의 의식에 나타난 것에 지나지 않으며, 이 때, 의식에 재현된 것 내지 그 내용이 바로 관념 내지 표상이 된다. 즉 표상주의에서 우리가 인지하는 것, 혹은 외부로부터 우리에게 주어지는 것은 감각적 인상 내지 그것의 의식적 재생으로서 표상일 뿐이지 대상 그 자체가 아닌 것이다.

화이트헤드는 이 근대의 표상주의에 내재된 철학적 전제들이나 그 논의들 중 어느 것은 폐기하고 또 어느 것은 자신의 철학 내에서 보완 내지 조건적으로 포섭하면서 자신의 고유한 인식론적 원리 내지 지각론(앞으로 구체적으로 거론하겠지만, 그것은 그의 상징론(symbolism)으로 압축된다)을 제시하고 있다. 그는 표상주의에 대해 그것이 기본적으로 두 가지의 원리에 지배받고 있다고 말하는 데, 그 둘은 주관주의적 원리와 감각주의적 원리이다. 주관주의적 원리란, 경험의 행위에서 “여건은 보편적인 것, 다시 말해 추상적 보편관념만으로 충분히 분석될 수 있다는 것”¹⁾이며, 감각주의의 원리는 “경험의 행위에서의 최초의 활동은 수용의 주체적 형식 없이, 여건을 있는 그대로 주관적으로 마음에 품는다는 것”²⁾이다.

근대철학의 주관주의의 원리는 전통 형이상학에서 가정하는 실체-속성의 존재론적 원리를 전제하고 있다. 이러한 전제는 “존재는 궁극적으로 모두 실체-속성으로 표현될 수 있으며, 실체는 항상 주어이며, 술어가 될 수 없고, 경험하는 주체는 항상 제 1실체로 간

1) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, eds. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, The Free Press, 1929(1978), p.157.번역본으로는 오영환 역, 『과정과 실재』, 민음사, 1991. 이하 PR.

2) *Ibid.*

주한다”³⁾는 것이다. 이런 전제에서 경험은 감각을 통해 대상에서 보편자로서의 속성⁴⁾을 인지하는 것이고, 주체는 그 속성을 의식에 표상하는 자가 된다. 화이트헤드가 주관주의의 원리에 대해 경험이 보편관념으로 환원될 수 있다는 원리라고 했던 의미는 바로 이런 것이다.

이런 주관주의의 원리(내지 편견)를 정식화한 것은 데카르트이다. 그는 사유와 연장이라는 두 실체를 상정하고 있는데, 이 때 사유 실체는 곧 의식적 활동을 향유하는 주체로서, 주체에 대한 객체로서의 연장 실체에 부가된 속성(본질적이건 우연적이건)을 관념 내지 표상이라는 형태로 의식 내에 담지하는 존재가 된다. 감각주의의 원리는 이러한 주관주의의 원리를 보다 강화하는 것으로서, 여기서 신체의 감각 기관들 자체는 자연스럽게 그 자체의 목적성과 정서적 성격을 박탈당하며, 감각이나 지각 행위는 순수하고 수동적으로 외부의 대상으로부터의 자극을 수용하는 활동이 된다. 두 원리가 작동하는 가운데 주체의 표상활동이 그려낸 세계는 의식과 물질, 주체와 객체가 분리된 세계가 되며, 화이트헤드가 비판하면서 동시에 극복하고자 했던 이분화된 자연(bifurcation of nature)이

3) *Ibid.*

4) 합리론자였던 데카르트와 경험론자였던 로크 공히 우리의 지식이라는 것이 한 특수한 사과의 특수한 색과 맛에 관한 것이 아니라, 붉음(redness), 달콤함(sweetness)이라는 일반 관념에 관한 것임을 받아들인다. 특히 데카르트의 경우는 지적 성찰, 상상, 감정, 정서, 정신적 이미지, 감각 인상 등이 모두 사고의 작용에 해당하고, 모두 주체 안에서 의식되는 것들이라는 점에서 사고 일반에 해당하지만, 이들 중에서도 특히 외적 대상에 대한 그림(pictures of objects)에 대해서는 특히 관념이라는 표현을 쓴다. 즉 데카르트에게 관념은 대상을 의식에 떠올릴 때 그 의식 안에 나타나는 것, 즉 외부 대상에 대응하는 의식의 내용이다. 다. Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy* Vol. 3 : The Rise of Modern Philosophy, Oxford University Press, 2006, pp.133-134 참조.

된다.

데카르트의 기본적인 전제를 수용하면서도 경험론을 고수했던 로크 역시 자연에서 제 1성질과 제 2성질⁵⁾을 구별함으로써 자연으로서의 세계를 “자족적이고 무의미한 사실들의 (외연적) 복합체”⁶⁾와 그에 대응하는 의식 내의 표상으로서의 세계를 이분화 하는 데 기여하고 있다. 로크에게 제 2성질은 오직 주관의 정신적 이미지 내지 존재로 간주되었으며, 그래서 대상의 편에 있는 것이 아니라, 주관에 부가한 것이라는 지위를 가지게 되었다. 제 2성질을 자연에서 빼앗고 오직 제 1성질만을 대상이 소유한 것으로 간주⁷⁾함으로써, “지각자에게 자연의 가치는 자극을 제공하는 순수한 작인으로서의 기능으로 환원”(MT 133)되었으며, 이 대상은 과학의 엄격한 수학적 측정 체계에 들어 올 수 있게 되었다.

근대 철학의 시도들이 당시의 과학적 탐구에 철학적 토대를 주려했다는 점에서 감각의 표상 중에서도 명석 판명한 감각, 혹은 분명하게 대상들을 분리시키며 계열화시킬 수 있는 시각의 능력이 다른 감각 중에서도 특권적 위치를 차지할 수 있었던 것⁸⁾은 어찌 보면 자연스런 일이다. 이때의 시각은 단순한 감각 그 이상의 지위⁹⁾를 부여받았으며, 마치 세계에 대한 투명한 창(로티의 표현대로

5) 제 1성질(primary qualities)은 하나 이상의 감각에 의해 포착되는 것으로서, 크기, 형태, 운동 등의 성질이 이에 해당하며, 제 2성질은 오직 하나의 감각에 의해 수용되는 것으로서 색채, 맛, 소리, 냄새, 열감(heat), 딱딱함 등이 해당한다.

6) A. N. Whitehead, *Mode of Thought*, New York: The Free Press, 1938(1968), 번역본으로는 오영환·문창욱 역, 『사고의 양태』, 다산 글방, 2003, p.132. 이하 MT.

7) Anthony Kenny, *Ibid.*, pp.134-135 참조.

8) 근대 인식론이 시각을 특권화했다는 것은 기정 사실로 되어 있다. 많은 논자들이 이에 대해 다루었고, 화이트헤드도 『사고의 양태』에서 이와 유사한 논의를 한 바 있다.

거울과도 같은)과 같은 것, 혹은 정신 내지 이성과 결부되어 있는 것으로 받아들여졌다. 그리고 그러한 지위를 객관적으로 예증하고 있었던 것이 바로 카메라 옵스큐라(Camera Obscura) 장치인데, 당시 데카르트와 로크 모두 우리의 시각이 카메라 옵스큐라와 같은 원리로 작동한다고 믿었고, 그것이 “세계에 관한 객관적 진리에의 접근을 보장”¹⁰⁾해 주며, “인간의 인식을 세계에 대한 순수하고 객관적인 관찰에 입각하도록”¹¹⁾한다고 보았다. 이 장치는 그 자체로 외적 대상과 표상의 일치를 객관적으로 보장하는 것이며, 이러한 체계에서는 무질서하거나 불규칙한 것은 배제된다.

표상주의의 이러한 인식론적 가정과 그것의 합리화된 시각성이 구체적으로 어떠한 예술적 실천으로 나타나게 되었을지는 아주 쉽게 짐작할 수 있다. 그것은 알베르티(Alberti) 이래로 정식화되었으며, 오늘날 까지도 고유한 시각적 체제를 유지하고 있는 원근법과 그것이 보여주는 자연과 대상에 대한 사실적 재현이다. 근대와 현대의 시각성에 대한 탁월한 분석을 보여줬던, 마틴 제이(Martin Jay)는 이러한 시각성의 체제를 “데카르트적 원근법주의(Cartesian Perspectivalism)”라고 부르는데, 이 시각체제에서 자연과 대상들은 동질적이며 엄격한 기하학적 공간 속에서 정위하게 됨으로써, 뉴턴식의 “단순 정위와 외적 관계”¹²⁾의 개념은 이 원근법적 재현에서 회화적으로 실현된다. 원근법적 표상적 시각체계에서 투사된 세계

9) 사실 이때의 시각 혹은 눈이란, 마음의 눈 내지 데카르트의 표현을 빌려, “명석한 정신의 눈”이라고 말해질 수 있다.

10) 조나단 크래리, 「시각의 근대화」, 『시각과 시각성』(1988), 헬 포스터 엮음, 최연히 역, 경성대학교 출판부, 2004, p.67.

11) 위의 책, p.69

12) A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York: The Free Press, 1933(1967), p.157. 번역본으로는 오영환 역, 『관념의 모험』, 한길사, 1996, 이하 AI.

는 동시적 공간성이 부여되며, 주체로서의 시각적 통일성이 주어진 다. 뿐만 아니라, 원근법에서 가정되고 있는 관찰자, 즉 소실점과 반대되는 위치에 있는 주체의 눈은, 초월적이며 보편적 위치를 차지하고 있으며, 대상들을 일거에 거머쥘 수 있는 위치¹³⁾에 서게 된다. 이제 눈은 그것이 속한 신체로부터 떨어져 나와 세계에 대해 초월적 지위를 갖는 주체의 정신으로 귀속되기에 이른다.

순수한 거리두기를 통해 작동하는 시각적 표상활동은 주체와 대상을 분리시키며, 대상은 다만 공간 속에 초연히 자신의 위치를 점하면서 서로 외적 관계만을 맺으며 존재하게 된다. 특히 ‘그림으로 환원된 세계’는 이제 주체의 합리적 체계 속에서 통일되고, 객체적 동일성을 지닌 존재로 파악되며, 그러한 체계에 포섭되지 않는 것들, 다시 말해 정신적 이미지들과 외부의 사물의 대응이라는 대응론적 프레임에 포섭되지 않는 대상들, 경험들, 느낌들은 타자화되며, 타자들은 곧장 배제된다.¹⁴⁾ 하나의 합리적 체계의 정합성 내지 동일성을 유지하기 위해서 거의 필연적으로 그로부터 배제되는 것이 생겨난다. 특히 시각의 문제에서 순수한 동시적 공간 표상이 지배적인 것으로 되면서, 화이트헤드가 ‘인과적 효과성’이라고 부르는 보다 근원적인 방식의 시각 양태, 그리고 세계 안의 존재들의 그

13) 이러한 표상주의의 원근법적 시각 방식이 갖는 철학적 의미는 하이데거의 근대성 비판에서 잘 나타난다. 하이데거는 근대의 가장 근본적 사건은 “주체가 세계를 그림으로서 정복한 사건”이라고 말하는데, 동일성에 입각해 세계를 자기 앞에 세우는 작용을 하는 자가 주체이며, 그 주체는 그러한 작용에 맞도록 세계를 그림으로 환원시킨다. Martin Heidegger, “The Age of the World Picture”, in *The Question Concerning Technology and other Essays*, trans. William Lovitt, New York : Harper & Row, 1997, p.130.

14) Martin Jay, *Downcast Eyes: the Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, University of California Press, 1994, pp.272-274 참조.

자신들의 존재론적 활동, 즉 자기 목적적이고 정서적인 활동, 생명의 자기 향유와 같은 것들이 체계에서 배제된다. 즉 주체의 임의적이고 제한적인 이 그림의 체계와 그 방식에 포섭되지 않는 것들이 타자화되면서 인간과 세계의 보다 근원적인 만남과 경험의 방식이 외면 받게 되었다는 것이다. 이후에 보다 자세히 논하겠지만, 화이트헤드는 표상주의에서 배제된 이와 같은 근원적 경험의 방식과 존재론적 활동을 그의 유기체 철학을 통해 자세히 그려 보여 주는데, 단순화의 위험이 있지만, 바로 이 근원적 경험의 방식이나 요소들이 비표상¹⁵⁾의 세계에 속한다고 볼 수 있다. 시각중심, 주체중심의 표상체계에서 비표상의 것들을 밀어낸 근대적 사건은 화이트헤드가 자주 말하는 것처럼, 보다 근원적인 것이 보다 파생적인 것에 밀려난 꼴이며, 보다 추상적인 것이 보다 구체적이고 현실적인 것을 밀어낸 꼴이다. 이후에 언급할 비표상주의의 이론과 예술적

15) 여기서 비표상적인 것이라고 부를 수 있는 조건이 무엇인지 살펴 볼 필요가 있을 것이다. 랑시에르는 표상할 수 없음(unrepresentable)의 조건을 예술과 관련하여 논의한 바 있는데, 이것을 지금의 비표상의 규정에 그대로 원용한다고 해도 무리가 가지 않을 것으로 보인다. 랑시에르는 크게 두 가지 점에서 표상할 수 없음을 규정한다. 하나는 표상하려는 대상 내지 사물의 본질이 눈에 포착될 수 없다는 것이며, 다른 하나는 표상적 수단이 주는 한계 때문에 비표상이 규정된다고 본다. 첫 번째는 사물의 본질에 해당하는 혹은 그에 대응하는 어떤 것이 표상에 의해 주어질 수 없을 때를 말하며, 두 번째의 경우는 표현 수단이 갖는 세 가지의 특성 때문에 기인하는 것인데, 첫째는 표상이 이미 재현인 바, 사건의 일의성(singularity)이 사상된다는 것이며 이는 과잉이다. 둘째는 표상적 수단에 의해 표상된 대상이 번역되면서, 표상되는 사물에게서 실존의 무게가 제거된다는 것이며, 이는 추상이다. 마지막으로, 이 과잉과 추상이 유희, 쾌, 거리 등의 정서적 양태에 의해 작동함으로써 이에 부합하지 않는 사물의 중대성(gravity)이 표상되지 못한다는 것이다. Jacques Rancière, *The Future of the Image*, trans. Gregory Elliott, London New York: Verso, 2009, p.109-110참조

실천들은 바로 이러한 근원적 측면, 비표상의 세계를 실재의 가장 근원적 측면으로 간주하고, 이것이 자본주의의 스펙터클에 맞서 인간들에게 자유와 해방의 통로, 참된 사유를 활성화시킬 통로가 된다고 본다. 필자는 아래에서 이들 비표상주의의 실천들 중에서 현대예술이 비표상주의로 흐르는 데 상당한 영향을 준 프랑소와 리오타르(Jean-François Lyotard)의 비표상이론을 살펴보고 이것이 어떠한 철학적, 예술적 난점을 내포하는지 살펴볼 것이다.

3. 리오타르의 비표상론과 그 난점

리오타르의 비표상론은 무엇보다 근대주의의 규정적, 동일성, 합리성에 입각한 사유 모델과 이에 근거한 시각 모델, 자본주의의 총체성의 논리에 대한 적극적인 대안으로서 제시된다. 그는 동시대의 예술, 특히 아방가르드는 이러한 근대주의와 자본주의의 논리와 작용에서 벗어날 수 있는 길을 열어야 한다고 본다. 이에 대해 그는 특히 자본, 기술, 근대성이 만들어 낸 비인간적 인간중심주의(그는 이것을 인간적 나르시시즘 human narcissism)이라고도 부른다)와 시각중심주의에 대한 대안으로서 비인간적, 비물질적 물질론을 제시한다.

리오타르의 비표상론은 우선 그의 사물형상적인 것¹⁶⁾(The Figural)과 숭고론에서 주요하게 다뤄진다. 특히 그는 논변적인 것(the discursive)과 사물형상적인 것(the Figural)을 구별하면서, 탈근대의 문화와 예술이 이 형상적인 것을 표현할 것을 주문한다. 마

16) 들뢰즈도 자신의 <감각의 논리>에서 이 개념을 원용한 바 있다.

틴 제이가 잘 정리하고 있듯이, 여기서 논변적인 것은 “지각에 비해 텍스트성을, 선반성적 현시에 비해 개념적 표상을, 이성의 타자에 비해 합리적 정합성을 우위에 두며, 논리, 개념, 형식, 상징적인 것의 영역이며, 소통과 의미화를 위해 기표의 물질성은 잊혀 진다. 논변적인 것은 투명성과 명쾌함에 대한 믿음을 동반한다.” 반면, 형상적인 것은 이 “논변적인 영역에 불투명성을 도입하는 것인데, 바타이유의 언어를 도입하면, 동종적 담론에 동화될 수 없는 이종성을 도입하는 것이다. 그것은 언어적 의미의 자기 충족성에 저항하며, 어떤 질서가 완전한 정합성으로 결정화되는 것을 방지하는 역할을 한다.”¹⁷⁾

이 사물형상의 개념은 프로이트의 지각적 실재(혹은 현실 원리가 지배하는 실재) 개념으로부터 부정적인 방식으로 이끌어 낸 것인데, 프로이트가 실재 개념을 변형과 언표화에 의해 검증될 수 있는 것으로 여긴 반면, 리오타르는 이런 것을 실재의 극히 미미한 부분에 불과한 것으로 보고, 반대로 이런 실재의 범위 밖에 있어서 보여질 수 없고, 지각 불가능하며, 접근할 수 없고, 전적으로 재인불가능한 영역, 변형(예컨대, 운동 기관을 통한 변형)과 언표화를 결여한 영역에 대해 언급하면서, 바로 이 영역의 대상이 예술 작품에서 표현될 때, 그러한 예술적 대상이 바로 사물형상적인 것이라고 말한다.¹⁸⁾ 이 대상은 프로이트가 무의식의 일차과정이나 꿈 작업에서 언급한 것과 유사한 것으로서, 이 대상은 쾌락원칙에 지배받으며, 경계없는 리비도적 에너지가 자유롭게 활동할 수 있는 영역에 대응하는 것이라고 본다.

17) Martin Jay, *Downcast Eyes*, p.564.

18) Lyotard, “Notes on the Critical Function of the Work of Art,” in *Driftworks*, eds. Roger Mckee, Semiotext(e), 1984, pp.69-70 참조

리오타르는 이런 형상이 예술작품, 특히 회화에서 나타날 때, 세 가지의 계열로 나타난다고 보는데, 이미지-형상(image-figure), 형식-형상(form-figure), 그리고 매트릭스-형상(matrix-figure)이 그것들이다. 이들은 모두 위반의 범주를 통해 욕망과 공모할 수 있게 된다. 이미지 형상은 회화나 영화에서 주제가 되는 가시적 대상이며, 형식 형상은 가시적일 수도 비가시적일 수도 있는 회화의 도식 내지 구조를 의미하며, 매트릭스 형상은 “근원적 억압에 속해 있고, 애초에 논변적 질서나 이 질서가 실행하는 변형에 가해진 폭력이나 위반으로 구성되어 있기 때문에 원리상 비가시적이며, 무의식의 이해 불가능성에 침잠해 있기 때문에 명료성과 담론의 타자”¹⁹⁾라 할 수 있다. 이들 중, 필자가 말하는 비표상에 보다 가까운 것이 바로 이 세 번째의 매트릭스 형상이다. 그것은 다른 형상과 달리 언제나 비가시적이다.

리오타르는 위반을 통해 무의식적 공간이 드러나는 작품으로서 피카소의 누드화 드로잉<Etude de nu, 1941>(fig.1)을 예로 든다. 이 작품에서 이미지 형상은 드러나는 흔적에 대한 위반으로서 나타난 것이며, 지각된 것을 해체한다. 해체되는 것은 또한 단일한 물신적 시점이며, 이를 통해 몇 개의 동시적 시점이 함축된다. 이런 위반은 또한 큐비즘 회화에서 잘 나타난다. 형식 형상은 보이지 않으면서 보이는 것을 지지하고 있는데, 이때의 위반은 좋은 형태(gestalt), 즉 전체의 통일적 형태에 대한 위반이며, 위반의 또 다른 예로는 잭슨 폴록의 드립 페인팅 회화를 들 수 있다. 마지막으로 매트릭스 형상은 사실상, 보이지도 알아볼 수도 없다. 다시 말해, 조형적 공간에 속하지도, 텍스트적 공간에 속하지도 않는다. 리오타르는 이 작품에서 매트릭스 형상은 대립쌍의 부재 때문에 최소

19) Lyotard, “The Connivances of Desire with the Figural,” 위의 책, p.57.

한의 언표화도 허용하지 않으며, 이미지나 형식이 얻어질 수 있는 구성을 조금도 허용하지 않기 때문에, ‘차이 그 자체’이다. 매트릭스 형상은 담론, 이미지, 형식 어느 것에도 해당되지 않으며, 다만, 그 세가지의 공간성이 함께 하는 어떤 지점에 거주한다.²⁰⁾



fig. 1. Pablo Picasso, *Etude de nu*, 1941

리요타르는 이 그림에서 매트릭스적 형상이 무엇인지에 대해 아무런 규정도 하지 않는다. 다만, 그것은 부정의 형식을 통해서만 말해질 수 있을 뿐이다. 굳이 그것이 무엇이냐고 묻는다면, 이렇게 말할 수는 있을 것이다. 지금 당신이 이 그림에서 느끼고 있는 어떤 묘한 느낌, 무어라 말할 수는 없지만, 그림에도 지금 느껴지고 있는 기묘하지만 모호한 느낌, 혹은 그 느낌을 파생시킨 어떤 원천이 바로 매트릭스 형상이라고 말이다. 지금 느껴지고 있는 것, 그렇지만 말할 수 없는 그 무엇이 외부의 대상을 지칭하지도 않고, 그렇다고 담론의 체제로 설명되는 것도 아니다. 그래서 형상적인 것은 리요타르가 “사건(the event), 즉 기대하지 않았던 해프닝이라고 부른, 동시적 세계의 지위와 그 토대를 허무는, 독특한 시간성”²¹⁾과도 결부되어 있다. 우리가 저 그림에서 느낄 수 있는 것처럼, 형상은 “‘선(the line)’의 시각적 공간에 의해 나타나고, 그 공간은 불투명성, 강도, 비인지가 지배한다.”²²⁾

마틴 제이의 설명에 따르면, 메를로 폰티와 프로이트가 각각

20) *Ibid.*, pp.63-65.; Lyotard, *Discours*, figure, p.278.

21) Martin Jay, *Downcast Eyes*, p.565.

22) Lyotard, *Discours*, figure, p.211.

살의 키아즘과 승화를 통해 형상적인 것과 논변적인 것, 달리 말해 리비도적인 것과 상징계의 것, 비가시적인 것과 가시적인 것의 영역을 화해시키려고 했던 반면, 리오타르는 철저히 이질성과 언어게임의 통약불가능성을 찬양하면서, 둘 사이의 차이를 화해될 수 없는 것으로 두려고 한다.²³⁾ 그래서 형상적인 것은 “가시적인 것, 언어의 나-너, 지각의 하나에도 부착되는 것이 아니다. 그것은 다만 욕망의 이드에 들러붙는다. 달리 말해 욕망의 직접적 형상이 아니라, 그것의 작용에 들러붙는다.”²⁴⁾

형상적인 것에 대한 이러한 찬양은 그의 송고론에도 잘 나타난다. 잘 알려져 있다시피, 그의 송고론은 칸트의 송고론을 이 형상적인 것의 측면에서 재해석한 것으로서, 그에게 송고는 보여질 수도 현시될 수도 없는 어떤 것을 낚시 암시하는 경험이다. 혹자는 그의 송고론을 탈근대의 비표상론의 맥락에서 이해하는 것에 거부감을 느낄지도 모른다. 왜냐하면, 단지 비표상을 비가시적인 것으로 이해한다면, 그것은 모더니즘의 탈재현적 추상화도 송고의 영역에 포함될 수 있고, 송고가 탈근대주의에 특화된 시각경험일 수 없기 때문이다. 그러나 리오타르는 모더니즘의 송고와 포스트모더니즘의 송고를 구별한다.

모더니즘은 표상할 수 없음을 오직 잃어버린 내용들로서 제시한다. 그러나 형식은 재인할 수 있는 항상성을 지니기 때문에, 지속적으로 독자나 관람자가 물질을 쾌와 위안을 가져다준다. 하지만 이런 정서는 근본적인 송고의 정서가 아니다. 그것은 본질적으로 쾌와 고통의 조합에서 오는 것이다. 쾌는 이성이 모든 현시를 초과함으로써 오는 것이며, 고통은 상상력이나 감성이 개념에 부합되지

23) Martin Jay, *Downcast Eyes*, p.566 참조

24) Lyotard, *Discours, figure*, p.23.

못함으로써 오는 것이다. 25)

칸트에게 숭고는 하나의 통일된 형태를 산출해 내는 상상력과 대상을 개념에 합목적적으로 종속시키는 오성이 대상을 포착하는데 실패하면서 오는 고통이 이성의 부정적 현시(negative presentation) 혹은 비현시(non-presentation), 즉 무한의 이념 아래 두는 포섭을 통해 느껴지는 쾌에서 오는, 양가적이고 시간적인 감정이다. 하지만, 리오타르는 이런 숭고론에서 이성의 이념적 포착보다는 형상적인 것의 측면에서 “비규정성”²⁶⁾, 즉 부정성의 특징을 보다 강조하며, 동시에 버크(Edmund Burke)의 숭고론을 원용해 그것의 강도적 측면²⁷⁾과 사건적 측면, 달리 말해 작용적 측면을 강조한다. 개념적으로건, 형식적으로건 규정되지 못한다는 것은 여전히 일어나고 있음을 의미하게 되는 것이다.

리오타르는 아방가르드의 숭고가 나타난 방식은 표상할 수 없는 것이 존재한다는 것을 넘어서 암시하는 역할을 한다는 것에서 그치지만, 아방가르드 이후의 미학은 물질에 초점을 맞춰야 한다고 말한다. 이 물질에 관한 미학은 칸트가 형식주의적 취미론을 전개하면서 배제해 버린, 물질을 다시 살려냄으로써 이루어진다. 칸트는 물질의 직접적 성질에서 오는 어떤 미묘한 매력(charm)을 형식

25) Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans, Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis, 1984), p. 81.

26) Jean-François Lyotard, *The Inhuman*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, The Polity Press, 1991, p.101. 비규정성과 관련해서 한 가지 유념할 것은 중세의 기독교의 상징적 회화에서도 이러한 비규정성이 보이긴 하나, 그 때의 비규정성은 이념으로서의 신이 존재한다는 점에서 토대없음에 기반한 탈근대주의의 것과는 다르다.

27) 리오타르는 버크의 숭고에서 중요한 것은 더 이상 승화의 문제가 아니라, 강도의 문제라고 말한다. 위의 책, p.100.

적이지도 않고, 또 보편적이지도 않다는 이유로 배격하지만, 리요타르는 아리스토텔레스를 원용해, 물질을 “잠재성으로 간주된 힘, 실재의 비규정적 상태”²⁸⁾와 같은 것으로 읽는다. 예컨대, 회화에서 우리가 느끼는 미묘한 색조들의 변화와 음악의 미묘한 음색들이 바로 비규정성으로 표현되는 물질성이다.

그는 이런 물질성이 정신의 능동적 작용, 즉 동일화하는 규정적 사유를 중지시키는 가운데, 어떤 순간적 일어남으로 표현되는 물질성이라고 말하면서, 그런 물질성에 “비물질적(immateral)”이라는 술어를 부여한다. 정신은 이런 비물질성과 만날 때, 그것의 규정적 사유를 작동시키지 못하게 되며, 정신은 속된 말로 “정신없는(mindless) 정신성의 상태”가 된다고 표현하기도 한다. 이 순간은 걱정(passion)의 순간이며, 이 걱정의 순간을 통해서 정신이 물질적 사건에 비로소 접근할 수 있다고 본다. 이 때의 물질성은 정신이 여러 질적 규정을 통해 규정하는 추상적 물질성이 아니라, “느껴지는 것(touched)이며, 그래서 일의적(singular) - 즉 잊혀 질 수 없지만, 즉시 잊혀지는 - 이고 비교할 수 없는 성질”²⁹⁾을 띤다. 그래서 이 물질성은 소통과 목적론적인 정신에 대해서는 자신을 알려주지 않는다. 리요타르는 송고 이후의 예술이, 바로 이런 물질성을 드러내는 방향으로 나아가야 한다고 본다. 그것은 사유 앞에 오며, 사유를 불안정하고 동요하게 하며, 사유를 위한 하나의 사건을 만들어 낸다. 그에게 물질은 형식이 덧씌워져 이미지나 개념으로 환원되는 것이 아니며, 따라서 바타이유와 마찬가지로 비정형의 파괴적 힘을 갖는다. 물론 이 물질성은 뉘앙스와 색조에서처럼, 감각적 사건이며, 그것이 가져오는 감각의 걱정, 혹은 부채 의식(일어난 것에

28) *Ibid.*, p.139.

29) *Ibid.*, p.141.

대해 응답해야할)은 “실재의 기호”³⁰⁾가 된다. 그것은 마음의 임의적 구성을 벗어나는 실재에 대한 기호가 되는 것이다.

비표상주의의 이러한 실천들은 우선 합리적 이성과 그것의 구성적 체계에 포착되지 않는 것으로서의 실재를 드러내려는 움직임이 있다. 이는 합리적 체계의 균열 내지 틈새를 겨냥함으로써 그 균열을 통해 실재를 암시하는(suggesting) 방식을 취하기도 하며, 근본적으로 표상주의의 체제가 도달할 수 없는 어떤 실재를 상징하기도 한다. 다른 한편, 비표상주의는 의식 이전의 세계 경험을 들춰내려 한다. 의식이 이성의 합리적 체계와 언어적 상징계에 물들기 전, 보다 신체적인 직접성의 경험에 의존하던 세계에 다가가려고 하는 것이다. 그것은 일종의 언어 이전의 세계, 분절과 추상 이전의 세계로 향한다. 시각 예술 혹은 시각성과 관련하여, 비표상주의의 이러한 활동은 고도로 추상화되고 합리화된 정신, 규정적이며 총체화하는 사유, 개념과 언어에 종속되어 있던 시각, 그것이 속한 환경과 신체로부터 초월적인 시각, 우리의 욕망과 신체로부터 초연한 시각에서 벗어나 그것을 그것의 본래적 근원, 즉 그것이 파생되었던 현실, 즉 사건으로서의 시간성, 신체와 물질, 사물들, 환경(물리적, 역사 문화적), 나아가 눈 그 자체³¹⁾로 되돌리려고 하는 활동

30) Jacques Rancière, *Aesthetics and Its Discontents*, trans. Steven Corcoran, Polity Press, 2004, p.92.

31) 화이트헤드는 이에 대해 관념의 모험에서 비감각적 지각을 논하면서 “눈으로”라는 표현을 쓰는데, 이는 화이트헤드의 유기체 철학의 관점 내에서 이해되어야 한다. 여기서 눈으로라는 것은 하나의 독립된 기관으로서 눈을 통해 본다는 것을 의미한다. 다시 말해 눈으로라는 표현은 마음이나 신체에 결부되기 전, 독립된 기관이나 존재로서 눈을 의미하는 것이며, 이 때 이런 눈으로의 시각은 하나의 현실적 존재 내지 그 결합체인 사회로서의 눈이 그것의 고유한 존재론적 활동의 결과물로 창조한 것이다. 이는 우리가 우리의 의식에 대한 정보로서 주어지는 감각여건으로서 감각을 의미하는 것이 아니기 때문에 비감각적 지각이라고 불리는 것이다. 이

이라고 말해질 수 있을 것이다.

물론 이러한 실천들은 둘 모두에게 근대성과 결탁한 자본주의와 기술의 총체화하는 폭력적 힘에 대해 대항하기 위해 우리에게 일종의 실천적 강령으로 제시된 것임에도 불구하고, 리오타르의 경우에서 예시된 것처럼 표상과 비표상의 커다란 갭을 의도적으로 자초한다. 이러한 갭은 사실 오늘날과 같은 스펙터클의 시대에서 더욱 더 첨예화되거나 혹은 중국에는 자본과 체제가 승리함으로써 표상주의가 비표상주의를 복속시킬 것이란 예견을 하게 만든다. 비록 여전히 비판적 시각의 예술적 실천들이 존재함에도, 오늘날 사람들에게 가장 영향력 있는 매체나 이미지는 아방가르드와 그 실천들이 아니라 자본과 상품의 논리에 의해 코드화된 욕망의 광고 이미지들이며, 정치적 권력과 체제의 작동을 숨기는 고도로 추상화된 뉴스 이미지들이다. 아방가르드의 저항적 실천들은 언제 그랬냐는 듯이 그것의 작용적 힘을 뺏긴 채, 다시금 제도권 안에 포섭되고 순치된다. 그것들은 저항의 힘이 아니라, 교환의 경제적 체제와 가치의 문화적 체계 속에서 문화적 가치를 지닌 상품으로서 진열된다.

현대의 비표상적 실천들은 자본과 권력, 혹은 권력화 된 과학과 기술의 그 너머에, 우리의 사회가 우리 자신을 동일성으로 규정하는 그 순간에, 우리 밖에, 혹은 우리의 체제 밖에 타자와 타자적인

런 비인간적 관점의 시각성은 후기 메를로 폰티의 ‘세계의 살(the flesh of the world)’ 개념이나 들뢰즈의 ‘기관없는 신체’의 개념에서도 찾아볼 수 있다. 특히 메를로 폰티의 초기 저작론이 인간의 살아 있는, 그리고 지각하는 신체를 중심으로 이뤄졌다면, 후기의 저작론은 주체와 타자, 인간과 세계, 정신과 물질, 가시적인 것과 비가시적인 것의 익명적, 근원적 공유지대로서 세계의 살을 전제하고 이를 토대로 고질적인 이분법을 극복하고자 한다.

것들, 이질적인 것들이 있음을 일깨우려고 하고, 그것들이 인간의 자유와 해방을 보장해 줄 것이라는 점을 시사했다는 점에서 의의가 있겠으나, 이들은 표상적 세계와 비표상의 세계라는 첨예한 대립을 또 다시 불러오고 말았다. 비표상주의의 실천의 이러한 방식은 예술의 자율성을 옹호하면서, 예술이 자본주의와 사회 체제의 총체화 하려는 힘에 대한 순수한 부정의 힘으로 남아야 한다고 했던 아도르노의 주장을 떠올리게 한다. 그러나 이렇게 순수한 부정성을 주장할수록 표상과 비표상의 관계는 더욱 요원해 질 것이다.

저항적 힘은 언제나 필요하지만, 오늘날 더 필요한 것은 오히려 비표상과 표상이 주체의 예술적 경험 속에서 조화롭게 통일되며, 그러한 통일이 획일적이거나 파괴적인 방식이 아니라, 다양한 시각 체제의 가능성을 도출할 수 있도록 하는 것이라고 본다. 필자는 이러한 일이 가능하게 되는 것은 비표상적 실재라고 말해지는 것들에서 그 신비스러운 측면, 근본적인 부정성이 좀 더 구체적이고 현실적인 수준으로 끌어내려져야 하며, 표상은 그 제한성에서 벗어나 이 비표상적 실재의 보다 다양한 측면과 연루될 수 있어야 한다고 본다. 필자는 그러한 일을 수행할 수 있는 합리적 가능성이 화이트헤드의 상징적 지각론에 있다고 본다.

4. 화이트헤드와 상징적 연관으로서의 지각 : 그 예술적 함의

화이트헤드의 상징론은 엄밀히 말해 상징에 관한 것이라기보다는 상징작용에 관한 것이다. 왜 상징이 아니라 상징작용이 중요한

지에 대해서는 논의가 진행됨에 따라 자연스럽게 풀릴 문제이다. 그의 상징론은 그 자신의 고유한 유기체 철학을 전개하면서 제기한 여러 문제들을 해결하기 위한 방편으로서 제시된 것이다. 앞서 거론한 것처럼, 근대의 철학적 경향이 주로 인식론으로 흐르면서, 인식에 관한 가장 기초적인 토대로서, 지각과 감각에 관한 이론은 올바른 인식을 이끌어 내기 위해 가장 먼저 정립되어야 할 것이었다. 특히 근대 철학의 몇몇 가정들과 난점들을 해소하면서 자신의 철학을 풀어내고 있는 화이트헤드의 경우, 지각의 문제를 어떻게 볼 것인가는 자신의 철학의 고유성을 드러내는데 있어 가장 중요한 문제였다고 해도 과언이 아닐 것이다. 화이트헤드의 상징론은 그 자신의 유기체 철학이 그런 것처럼, 지각에 관한 근대의 표상주의적 인식론의 가정들을 현실적 존재 내지 계기³²⁾의 활동, 사건, 그리고 생성(화이트헤드의 용어로는 합생; concrescence)으로서의 존재론적 경험 속에 포섭하면서 만들어진 개념이다.

우선, 화이트헤드는 『상징활동 그 의미와 효과』에서 상징과 의미가 연관되는 상징작용을 다음과 같이 정의하고 있다.

32) 여기서 현실적 존재는 화이트헤드의 형이상학에서 가장 궁극적인 실재로서 간주되는 것으로서, 자신에게 주어진 여건을 그 자신의 실재적 구성요소로서 포함하는 객체화의 과정, 다수의 여건에 대한 반복과 일탈을 통해 새로운 일자로 통일해 가는 창조성, 영원한 객체라고 하는 보편자의 합생 내제로의 진입을 통해 비결정성과 잠재성이 결정성과 현실성으로 되어 가는 현실화의 과정, 하나의 실체가 다른 실체의 합생에 참여함으로써 존재들이 상호침투적 관계로 얹혀 있다는 상대론의 원리, 작용인으로서의 객체와 목적인으로서의 주체적 지향의 합생 내에서의 통일, 선행하는 계기와 후행하는 계기와 모두 직접적으로 연루됨으로써 과거와 미래가 현재 속에 개입하는 시간성 등으로 특징 지워진다. 한마디로 그것은 경험의 직접성 속에서 실재성을 가지며, 생성하는 존재에 다름 아니며, 화이트헤드의 철학에서 생성 없이는 존재도 없다.

인간의 정신은 그 경험의 일부 구성요소가 다른 어떤 구성요소가 다른 경험의 구성 요소들에 관한 의식, 믿음, 정서, 용도 등을 이끌어 낼 때 상징적으로 기능하고 있다. 여기서 전자의 구성요소들은 ‘상징(symbols)’이고, 후자는 그 상징의 ‘의미(meaning)’가 된다. 유기적 기능에 의해 상징으로부터 의미로의 전이가 있을 때 바로 이 유기적 기능을 ‘상징적 연관(symbolic reference)’이라 부를 수 있다.³³⁾

이러한 상징활동의 정의에서 눈여겨 볼 것은, 상징이 이끌어 내는 품목 중에 ‘의식’이 포함된다는 것이다. 화이트헤드는 인간적 수준에서 상징활동이 “순수한 감각지각을 우리의 경험의 보다 근원적인 요소에 대한 상징으로 사용하는 것과 관련되어 있다”(SM 5)고 언급하고 있는데, 이런 상징론에 따르면, 감각지각을 의식 내에 표상하는 의식의 작용과 그 내용은 보다 근원적인 경험 요소에서 파생된 것의 지위를 갖는다. 화이트헤드의 철학에서 의식은 보다 복잡한 후기에 속하는 파생적 위상 내지 주관적 형식일 뿐이며, 보다 근원적인 것을 흐릿하게 조명하는 역할을 한다.(PR 162)

한편, 그의 상징활동에서는 상징과 의미 사이의 상징적 연관이 그들 사이의 객관적 공통 요소에 의해서 이루어진다는 점에서 그들 간의 통일이 원천적으로 보장될 수 있도록 되어 있다. 나아가 더 중요한 것은 그런 공통 요소가 있다고 해도 상징활동이 필연적으로 일어나는 것은 아니라는 것, 다시 말해 그런 상징활동은 궁극적으로 현실적 존재의 능동적 작용의 산물이며, 따라서 그러한 행위를 하는 현실적 존재가 그 산물에 대해 도덕적 책임을 져야하는,

33) A. N. Whitehead, *Symbolism: Its Meaning and Effect*, The Macmillan Company and Cambridge University Press, 1927, p.8 번역본으로는 문창옥 역, 『상징활동 그 의미와 효과』, 동과서, 2003. 이하 SM.

그런 류의 것이라는 점이다. 그래서 화이트헤드는 상징적 연관으로서 지각은 “현실적 계기의 자기 창출 과정에서 원초적 위상³⁴⁾에 속하며, [...], 이 원초적 지각들에서 파생되는 여러 가지의 다양한 지각들, 느낌들, 목적들, 그리고 그 밖의 다른 다양한 활동들을 하나의 실재적 맥락 속에 결집시키는 과정 내지 활동, 즉 자기 창출 (self-production)” (SM 8)에 다름 아니라고 말한다. 여기서 지각이 현실적 계기 내지 존재의 자기 창출 과정의 일부라는 것은 곧, 다시 말해 “자기 창출의 경험 그 자체가 그 경험의 계기가 된다”(SM 9)는 것을 의미하고 있어서, 화이트헤드는 “지각자에게 있어 지각은 그 자신과 지각된 사물 사이의 내적 관계”(SM 9)가 된다고 규정한다. 내적 관계나 활동으로서 규정되는 지각에서는 초월적이고 신비주의적인 것은 사라진다. 지각의 내용은 모두 그 지각작용 내지 활동 내에 위치한다.

화이트헤드는 우리 인간의 지각은 “거의 언제나 상징적 연관의 혼합된 양태의 지각”(PR 168)을 의미한다고 말하는데, 이 때, 상징적 연관을 통해 혼합되는 지각의 두 직접적인 양태를 화이트헤드는 ‘현시적 직접성presentational immediacy’과 ‘인과적 효과성casual efficacy’이라고 부른다. 달리 말해 우리의 일상적 지각, 특히 시지각은 경험의 보다 고차적인 위상³⁵⁾에서 이 두 직접적 지각 양태의 혼합에 의해 발생한다. 먼저 현시적 직접성은 “단지 감각 여

34) 여기서 원초적 위상에 속해야 한다고 본 것은, 다름 아니라 인과적 효과성의 지각 양태를 의미한다.

35) 화이트헤드의 체계에서 소위 합생이라고 하는 현실적 존재의 생성 과정은 최소한 두 개의 위상으로 구성될 수 있다. 주어진 여건을 받아들여 객체화함으로써 그 여건을 일정부분 반복하는 최초의 위상, 그리고 그러한 여건들과 여건들에 대한 주관적 평가와 변환, 그리고 느낌들의 보다 높은 복잡성의 통일로 완성해 가는 보충적 위상이 그것이다.

건에 의해, 어떤 동시적 공간 영역을, 그것의 모호성으로부터 구출해 내는 데 그치는 지각”(PR 121)의 양태를 말하는 것이다. 현시적 직접성은 기본적으로 동시적인 세계에 대한 지각을 의미하는데, 이때, 이 동시적 세계도 현실적 존재들과 그 결합에 의해 구성되어 있기 때문에, 그 전체는 매우 혼연한 상태로 지각되지만, 그런 혼연한 상태를 감각 여건(예컨대, 색채)을 통해 뚜렷하고 생생하게 구별되는 세계로 지각하는 것이다. 이렇게 감각 여건이 결합된 것으로서 동시적 세계는 지각하는 계기의 공간적 전망에 의해 기하학적으로 공간화 된다. 그것은 지각하는 계기와 지각되는 것의 동시성을 전제로 하기 때문에, 그 지각하는 계기와 지각되는 것 사이에는 어떤 인과적 관계도 존재하지 않는다. 화이트헤드에 따르면, “촉정, 상대적인 공간적 위치의 결정, 색채, 소리, 맛, 냄새, 열감, 촉감 등의 감각 여건에 대한 결정과 같은 모든 과학적 관찰은 현시적 직접성의 지각 양태에서 이루어지는데,”(PR 169) 이런 설명에 따르면, 앞에서 언급한 표상주의의 시각성이 이 현시적 직접성의 지각 양태를 구체적으로 예증하는 것임이 분명해 진다.

현시적 직접성의 지각에서는 동시성이 전제되기 때문에, 지각하는 계기와 지각되는 것 간에 인과적 관계가 성립하지 않지만, 이에 반해 인과적 효과성의 양태에서는 그 용어가 이미 시사하는 것처럼, 둘 사이에는 시간적 인과성이 존재한다. 따라서 인과적 효과성의 양태에는 “지각자에게나, 현재화된 장소에 들어 있는 관련된 사건들에게나, 인과적으로 공히 작용하고 있는 선행하는 현실적 계기에 대한 직접적인 지각이 있다”(PR 170) 다시 말하면, 이 인과적 효과성의 지각 양태는 과거에 대한 지각이라고 할 수 있고, 상징적 연관으로서의 지각은 현시적 직접성에 의해 파악된 순수 감각적 표상과 그것을 조건 짓고 있는 과거로부터 인과적 영향을 통일하

여 느끼는 것이라 할 수 있을 것이다. 예컨대, 회색의 돌을 지각한다고 할 때, 인간 지각자의 편에서 보면, 그 과거란, 돌 자체의 직접적 과거, 인간 신체와 그 부분들의 과거, 그리고 지금 지각하고 있는 계기의 바로 직접적인 과거가 있을 수 있다. 물론 이를 더 확장해보면, 지금 지각하는 계기에 선행하는 것으로 주어지는 모든 것이 지금 지각하고 있는 계기에 “실재적 가능태(real potentiality)”라는 명목으로 직접적 과거로서 주어진다. 화이트헤드에 따르면, 이런 인과적 효과성의 지각, 다시 말해 합생의 초기 위상에 해당하는 지각의 원초적 성격은 “지각된 것에 관한 느낌의 색조(feeling-tone)를 계승”³⁶⁾하는 것이다. 이 때 이러한 계승은 인간과 같은 동물의 경우, 신체를 통해 이루어진다.

화이트헤드는 고등 유기체의 경우, 인과적 효과성의 지각에서 신체를 통한 느낌의 계승 및 증폭이 매우 중요한 역할을 한다고 본다. 그래서 화이트헤드는 지각과 관련해 유기체 철학이 이끌어 내려고 하는 결론이란 “인간의 경험에 있어 지각의 근본적 사실은 이러저러한 경험을 갖는 인간 신체의 선행하는 부분의 객체화를 여건 속에 포함하고 있다는 것”(PR 118)이라고 말하고 있는 것이다. 이렇게 말할 수 있는 이유는 유기체 철학에서 보면, 인간 신체 역시도 무수한 경험하는 계기들로 이루어져 있기 때문인데, 인간적 지각은 그 계기로서 단순히 외부의 돌 뿐만이 아니라, 그에 선행하고 있는 인간 신체에 대한 직접적 파악으로 이루어진 것이다. 화이트헤드는 인간의 지각에서 이러한 신체적 객체화의 측면을 강조하기 위해 “눈으로” 내지 “손으로”와 같은 비감각적 지각³⁷⁾을 인과적

36) PR. p.119. 화이트헤드는 이러한 계승이 벡터적 성격을 갖는다고 말하는데, 이 때 벡터적이라는 것은 곧 합생의 초기 위상인 순응적 느낌에서는 그 여건 중 일부(단순한 느낌)를 그대로 반복하게 된다는 것을 의미한다.

37) 이 비감각적 지각에는 지각하는 계기의 직접적 과거에 대한 지각이 포함

효과성의 한 품목으로 넣기도 한다. 화이트헤드의 철학 내에서 보면, 눈이나 손도 하나의 현실적 계기이거나 그것의 사회적 결합이기 때문에, 그 자신의 과거와 현재, 미래를 가지며, 동시에 다른 신체 기관들에서 전해져 오는 느낌들과 그 한정적 내용들을 고유한 방식으로 증폭하기도 한다. 그래서 화이트헤드는 신체를 “복잡한 증폭기(complex amplifier)”(PR 119)라고 부르기도 한다. 화이트헤드는 인과적 효과성의 좋은 예로서 기억(memory)을 들고 있는데, 이때의 기억이란, 지금 지각하는 계기(M)의 역사적 경로에 있는 M1, M2, M3가 그것의 지각자에게 유도되고 있음을 의미한다. 뿐만 아니라, 그 자신도 합생하는 계기로서 돌도 그 자신의 기억과 역사를 가지며, 지각자와 돌을 둘러싸고 있는 것, 우리가 환경이라고 부르는 것 역시 기억과 역사를 지닌다. 이런 과거의 품목들은 인과적 효과성이라는 지각의 양태에 의해 파악된다. 우리는 이제 현시적 직접성의 양태와 다른 이와 같은 인과적 효과성의 지각 양태의 내용을 이루는 것이 비표상주의의 품목들이라는 것도 충분히 짐작할 수 있을 것이다.

현시적 직접성의 지각 양태에서는 신체적 계기와 지각된 것의 과거, 지각하고 있는 계기의 과거는 무시되고, 단지 추상적인 감각 여건³⁸⁾(회색 돌이라면, 회색)과 현재화된 장소(presented locus)³⁹⁾로

된다.

38) 화이트헤드의 체계에서 이 감각 여건의 한정적 내용은 그가 영원한 객체(eternal object)라고 부르는 순수하고 보편적인 추상으로 이루어져 있다. 빨강, 쓴 맛, 거칠음 등의 질적 규정을 영원한 객체라는 한정적 형식에 의해 주어진다. 이것이 이상하게 들릴 수 있겠지만, 오늘날의 양자론을 떠올리면 더 이해하기 쉽다. 에너지와 진동으로 이루어진 사물에 대한 질적 규정은 그 사물과 지각자에게로 진입하는 영원한 객체에 의해 한정된 것이다.

39) 앞서 의미와 상징은 공통요소를 가질 때, 상징적 연관이 이루어진다고 말

환원된다. 그러나 강조한 것처럼, 우리의 보통의 지각은 현시적 직접성과 인과적 효과성이 혼합된 것이다. 본고의 주제와 관련해 말한다면, 표상적 활동이 순수한 감각적 활동이라거나, 비표상적 활동은 표상활동에 대한 순수한 부정성으로 나타난다거나 하는 것은 그리 올바른 것이 되지 못한다. 그 둘은 우리의 경험의 직접성 속에 이미 언제나 결합되어 있다. 표상주의자들은 과학적 탐구에 철학적 원리로 봉사하기 위해 표상주의적 가정을 신봉했고, 비표상주의자들은 급박한 상황에 대한 실천적이고 정치적인 의도 때문에 과격한 비표상론을 제시해왔다. 우리는 어떤 편견에 의해서거나, 근대 과학적 교육의 전제들 때문이거나, 혹은 실용적인 목적 때문에 자연스럽게건, 의도적으로건 현시적 직접성이 인과적 효과성으로부터 파생된 것이고, 그로부터 추상화되고 일부 요소들이 투사된 것이라는 점을 망각해 왔다. 예술가들은 이러한 지각의 근본적 사실을 거의 잊은 적이 없으며, 내내 그것을 표현하려고 해왔다. 화이트헤드는 이러한 사실을 다음과 같이 언급하고 있다.

동시적 세계는 그 자신의 고유한 활동에 의해서가 아니라, 과거로부터 즉 동시적 세계를 한정하고 동시적인 지각자를 한정하는

했는데, 상징으로서 현시적 직접성과 의미로서 인과적 효과성 사이에는 영원한 객체인 감각여건과 현재화된 장소라는 공간성이 공유된다. 감각여건의 경우, 현시적 직접성의 감각 여건이 인과적 효과성의 지각 양태에 있는 질적 규정 중에서 의식이라는 주체적 형식에 의해 강조 내지 선택적으로 투사된 것(다시 말해 추상된 것)이라는 점에서 공유되는 것이고, 지각자와 지각된 것이 필연적으로 공간의 전망적 관계 속에 놓이게 된다는 점에서 공유된다. 어떤 동시적 세계를 가정하면, 공간적 연장을 갖는 지각자와 지각된 것은 연장된 세계 안에 필연적으로 어떠한 위치를 점하면서 공간적 관계를 맺게 된다. 이런 공간적 관계는 인과적 효과성에서도 현시적 직접성에서도 공유된다. 그러나 현시적 직접성의 공간 관계에 대한 의식이 뚜렷한 반면, 인과적 효과성에서는 모호하다.

과거로부터 도출된 여러 활동에 의해서 지각되는 것이다. 이러한 활동성은 원초적으로는 인간 신체의 과거 속에 있으며, 더 멀리서 신체는 기능하고 있는 과거의 환경 속에 있다. 이 환경은 지각된 동시적 영역을 지배적으로 한정하고 있는 계기들을 포함하고 있다. 동시적인 것에 대한 이와 같은 지각론은 우리가 가졌던 종래의 신념, 즉 우리는 동시적 세계의 여러 영역을 규정하는 계기들의 본질에 대한 일반적인 질적 연관성을 가지고서, 또 지각자의 동물적 몸의 기능에 기인하는 질적 왜곡의 편견을 가지고서, 동시적 세계를 지각하고 있다는 신념을 허용한다.(AI 219)

화이트헤드는 앞서 자신의 상징론의 기본적인 의도에 대해 말하길, 순수한 감각지각을 우리의 경험의 보다 근원적인 요소에 대한 상징으로 사용하는 것, 그리고 상징적 연관이라는 간접적 지각의 방식이 실은 두 직접적 지각 양태로 환원될 수 있음을 주장하는 것이라고 말한 바 있는데, 이제 여기서 의식의 순수한 감각지각이 현시적 직접성을 말하는 것이고, 이는 상징이며, 보다 근원적 요소는 인과적 효과성이고, 이것이 그 상징의 의미가 된다는 것이 명확해진다. 이렇게 볼 때, 인간의 지각에서 상징과 의미는 모두 상징 활동 내지 지각 경험의 통일적 활동 내에 위치하게 된다.

상징활동의 이러한 측면을 예술작품의 의미론과 관련해 볼 때 그것은 기존의 의미론에서 말하는 의미작용(signification)의 방식을 경험의 직접성과 실재성 속에서 다시 생각할 수 있도록 해준다. 기존의 의미작용에서는 주체와 외부에 고정되어 존재하는 상징(내지 기호)을 전제하기 때문에, 의미와 상징이 근본적으로 분리된 상태로 있으며, 그 결합은 주체 이전의 언어적 규약이나 구조에 의존하거나, 지시 내지 표상적 관계로 파악된다. 그러나 화이트헤드의 경우에서처럼, 지각된 것과 지각자가 내적 관계 속에 놓이게 되는 상

징활동에서는 의미작용론에서 가정되는 의미와 상징의 자의적이고 외적인 관계는 사라지며, 상징과 의미, 상징적 연관은 주체의 상징 활동의 직접성 내에 위치하게 된다.

상징활동의 이러한 의미론에 따르면, 우리는 앞서의 피카소의 그림에서 느껴지고 있는 그것을 그 자체로 우리의 경험 속에서 일어나고 있는 것으로 간주하며, 그것의 실재성을 주장할 수 있게 된다. 내가 느꼈다는 것은 그 느껴진 것이 나의 경험의 활동 내에 참여하고 있다는 것을 의미하며, 그것을 촉발한 그 드로잉의 어떤 요소들과 그것들 간의 대비가 나의 경험 속에서 나를 구성하는 실재적 구성요소가 되었다는 것을 의미한다. 이 때 우리에게 중요하게 남겨진 일은 우리가 그 경험과 느낌들 그 자체를 적극적으로 긍정하고, 그것을 더욱 강한 강도로 느낄 수 있도록 그림의 더 많은 요소와 구성, 더 세심한 디테일에 주의를 기울이거나, 이로부터 더 많은 연관성을 이끌어 내는 일이지, 그것으로부터 다른 미지의 실재성에 대한 간접적이고 부정적인 방식의 환기를 이끌어 내는 것이 아니다. 회화는 궁극적으로 곧 우리에게 주는 실재적인 효과를 통해 평가되어야 한다. 우리는 예술작품을 하나의 상징으로 보고, 그 의미를 작가에게서나, 사회, 혹은 외부의 어떤 사태나 사물, 상황, 사건 등에서 찾으려 한다. 그러나 화이트헤드의 상징론이 시사하는 바는 우리가 먼저 살펴야 하는 것은 예술작품의 밖 어딘가가 아니라 우리 자신의 경험 내에서 일어나고 있는 작용 내지 효과이다. 반성적 활동에 의해 의미를 상징에 외삽(extrapolate)하는 작업은 이것이 이루어지고 난 이후의 일이다.

한편, 그가 정의하는 상징활동은 그의 유기체 철학의 토대 위에 위치하게 되면서, 철저한 실재론의 토대 위에 놓이게 된다. 화이트헤드는 궁극적으로 알려질 수 없는 것은 없다고 본다. 다시 말해

“직접적 지각의 장막 뒤에 머무는 그런 어떤 신비스런 요소가 우리의 경험 속에 있다는 것”을 부정한다. 왜냐하면, 그 장막 뒤에 머문다고 여겨지는 것, 리오타르가 말하는 부정적 현시에 의거하지 않고서도, 어떤 상징적 연관이건, 그리고 그것이 얼마나 복잡하건, 그 상징적 연관은 “경험에서 직접 인지될 수 있는 두 요소 사이에서 성립한다”(SM 9)는 원칙, 달리 말해 “모든 상징활동은 아무리 피상적인 것처럼 보일지라도 궁극적으로는 근본적으로는 상이한 양태로 직접 인지되는 지각들을 최종적으로 연결하는 상징적 고리, 즉 상징적 연관으로 환원될 수 있다”(SM 7)는 학설을 고수하기 때문이다. 필자는 이것이 리오타르의 비표상론에서 제기된 비표상성과 화이트헤드의 그것이 궁극적으로 차별화되는 지점이 될 것이다. 리오타르의 인식론적 체계에서 비표상은 간접적이거나 부정적인 방식, 그리고 능동적이지 못한 방식으로, 즉 정신이 예기치 못하게 동요하고 불안정하게 되는 방식을 통해 암시받고 시사 받을 수 있도록 되어 있는 반면, 화이트헤드의 존재론적 지각론에서는 상징과 의미, 즉 표상과 비표상 모두 직접 인지되는 요소이며, 나아가 그것들을 연결시키는 상징적 연관 또한 “지각자가 그 본성에 따라 일으키는 능동적 종합의 산물”(SM 8)인 것이다.

특히 이러한 화이트헤드의 상징론 내지 지각론이 예술 활동(특히 시각예술)에 시사하는 바는 그것이 다양한 시각체제 내지 경험 방식의 출현을 합리적으로 보장해 준다는 점이다. 근대적 표상 방식은 인과적 효과성의 양태를 현시적 직접성의 양태로 환원함으로써 나타난 것일 뿐이며, 반대로 현시적 직접성이 인과적 효과성으로 향하고 있는, 혹은 화이트헤드의 표현대로 현시적 직접성이 인과적 효과성을 조명하는(illuminating) 방식은 인과적 효과성의 품목만큼이나 무한할 수 있을 것이다. 그리고 예술의 역사 가운데 존재했

던, 수많은 예술 양식들은 이미 그 자체로 이런 역전된 방향을 증거해 주고 있다. 마지막으로 한 가지 기억해야 할 것은 아무리 극단적인 비표상적 실천이라고 할지라도 그것은 무엇인가를 보여주거나, 만져지게 하거나, 혹은 들릴 수 있는 무엇인가를 제공하지 않고서는 아무 일도 할 수 없었다는 사실이다. 화이트헤드를 쫓아서 우리는 표상적인 것은 이미 항상 비표상적인 것을 동반한다고 말할 수 있을 것이다.

5. 나가며

현대의 사상과 예술적 실천에서 비표상적 실천들은 근대적 합리성, 자본주의적 권력과 결탁한 기술과 과학의 총체화하는 횡포에 대해 그러한 체계를 가능하게 한 것이 근대의 시각적 표상주의, 인간중심주의임을 지적하고, 그러한 전제와 결과물을 과격한 방식으로 공격하고자 했다. 이들은 특히 모든 것을 합리성과 동일성에 포섭하는 규정적 사유에 상처를 내고, 또 불안정하게 하는 방식을 취하는 전략을 취해왔다. 이들은 또한 시각중심주의가 이성의 규정적 사유와 결탁하고 있다고 보고, 탈 혹은 반시각주의를 전개하면서, 모형식적 물질성, 개념화와 형식화에 포섭되지 않는 물질성과 그로부터 활성화되는 사유의 활동을 인간에게 고유하며 실재적인 사유 활동으로 간주한다. 그것의 구체적 전략은 리오타르의 사물형상, 숭고, 비물질적 물질론 등에서 잘 나타난다.

그러나 이러한 비표상주의 전략은 정치적이고 미학적인 목적에 봉사하려고 한 나머지, 다소간 과격한 방식으로 제기되었고, 그 결과 표상과 비표상, 임의적 구성으로서 비실재와 그것에 저항하는

것으로서의 실재, 동일성과 차이라는 다른 첨예한 대립을 만들어 냈을 뿐만 아니라, 비표상을 부정적이고 신비주의적인 방식으로 비합리화시켰다. 여기서 비표상의 세계는 전적으로 상징적 합리화에 저항하거나 부정적이고 간접적인 방식으로만 암시된다. 이들에게서 표상적 세계와 비표상의 세계의 거리는 근대의 표상적 세계가 가정하고 있던 주체와 객체, 물질과 정신의 대립만큼이나 멀어 보인다.

이에 반해, 화이트헤드의 상징활동에서는 이 두 실천(표상주의와 비표상주의)의 접점이 합리적으로 마련된다. 상징활동은 경험의 보다 고차적 위상에서 표상과 비표상의 것을 현시적 직접성과 인과적 효과성이라는 이름으로 통일시키는 작용이다. 여기서 표상활동은 단지 근대적 사유의 잘못된 추상화에 의한 작용에만 국한되는 것이 아니라, 주체의 직접적인 지각양태의 지위를 얻으며, 비표상의 활동 역시 직접적 지각의 양태로서 경험의 보다 근원적 요소를 이룬다.

비표상의 영역은 경험의 보다 근원적인 영역을 이루고 있음에도 불구하고, 의식에 혼연한 채로 주어진다. 바로 이 때문에 ‘지식’이라는 이름으로 주어질 수 없지만, 그 영역은 경험의 직접성과 관련해 보면, 우리의 경험의 만족과 그 강도를 증대시킬 수 있는 중요한 원천이 된다. 반면, 표상의 영역은 경험의 근원적 요소들 가운데 일부를 추상한 결과로 나타난 것이지만, 그것은 생명 일반의 활동 일반에 속하는 것일 뿐만 아니라 더 구체적으로 고등 유기체의 실천적 요구로 나타난 것이기도 하다. 그러나 이 두 직접적 양태는 경험 내에서 직접적이기 때문에 실재적이다. 우리가 현상이라고 부르는 영역은 이 두 직접적 양태가 상징적 연관에 의해 결합하면서 나타나게 되는 것인데, 이 또한 경험 내에서는 실재적이다. 화이트

헤드에게 실재란, 경험의 직접성 그 자체이며, 이 경험의 직접성 안에 그 구성요소가 되는 것은 모두 실재의 지위를 부여받을 수 있다. 비록 상징적 연관에서 오류가 있을 수 있고, 또 그런 연관이 비표상주의자들이 자주 비판하는 것처럼, 권력관계나 자본의 힘에 의해 수동적으로 구성된 것일지라도 표상 자체가 부정되어서는 안 되며, 비표상이 표상의 완전한 부정일 필요도 없다.

화이트헤드의 상징론에서 중요한 것은 표상과 비표상을 공히 경험의 일원적 직접성 가운데에서 생각할 수 있도록 함으로써 어느 하나의 방식에 독단적이고 초월적인 지위를 허락하지 않는다는 것이며, 두 방식의 극단적인 대립도 조장하지 않을 것이라는 점이다. 그 대신 그것은 표상이 근원적 요소로부터 파생되었다는 사실을 바탕으로 표상이 비표상의 세계를 조명할 길을 열어 둘 수 있다는 점을 알려주며, 비표상의 무한한 요소들과 그 형식들만큼이나 이들과 상징적으로 연관될 수 있는 다양한 방식들을 찾아 나서도록 한다. 화이트헤드의 상징론은 오늘날의 예술에서 이러한 상징적, 그렇지만 실재적인 시각성들의 도래를 예비할 수 있을 것이다.

참고문헌

할 포스터 엮음, 『시각과 시각성』(1988), 최연희 역, 경성대학교 출판부, 2004.

Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy* Vol. 3 : The Rise of Modern Philosophy, Oxford University Press, 2006.

Jacques Rancière, *Aesthetics and Its Discontents*, trans. Steven Corcoran, Polity Press, 2004.

- _____, *The Future of the Image*, trans. Gregory Elliott, London • New York : Verso, 2009.
- Jean-François Lyotard, *Driftworks*, eds. Roger Mckeeon, Semiotext(e), 1984.
- Jean-Frand, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans, Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis, 1984.
- Jean yotard, *The Inhuman*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, The Polity Press, 1991.
- Jeis Lyotard, *Discours, figure, Seuil*, 1984.
- Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick G. Lawrence, The Mit Press, 1990.
- Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and other Essays*, trans. William Lovitt, New York : Harper & Row, 1997.
- Martin Jay, *Downcast Eyes: the Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, University of California Press, 1994.
- Whitehead, A. N. , *Process and Reality*, eds. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, The Free Press, 1929(1978).
- _____, *Mode of Thought*, New York: The Free Press, 1938(1968).
- _____, *Adventures of Ideas*, New York: The Free Press, 1933(1967).
- _____, *Symbolism: Its Meaning and Effect*, The Macmillan Company and Cambridge University Press, 1927(1985).

[Abstract]

Non-representationality of Contemporary Arts and Whitehead's Symbolism

Cho, Kyung Jin (Yonsei Univ.)

The purposes of this thesis lies in resolving the artistic and philosophical problem, which displayed in contemporary arts and theories of non-representationalism, by means of Whitehead's theory of perception as symbolic reference.

Contemporary artistic practices and theories spoken for postmodernism, commenting the limits of modern representationalism, agitate that contemporary arts should explore the non-representational reality(what Whitehead calls causal efficacy).

However, in my view, non-representationalism excessively criticised representationalism for the reason that the totalization and visual spectacles of capitalism are still based on modernistic representationalism, after all, it made the unrepresentable the unknowable, the untraversable gap between them.

But Whitehead's symbolism rationally provides the meeting point between them in that representation(presentational immediacy) and non-representation(causal efficacy) are symbolically associated in the actual entity. In whitehead's system the representation are presented in consciousness in later phase of concrescence as a result of being abstracted the common elements between them from more fundamental

elements of perception.

Key-words: Ryotard, Whitehead, non-representation, immaterial
materialism, symbolic reference, causal efficacy.

접 수 일 : 2012년 11월 26일

심사기간 : 2012년 12월 3일 ~ 16일

게재확정일 : 2012년 12월 23일

심신문제의 주자학적 해결에 대한 과정철학적 고찰

주 재 완 (선문대)

【한글요약】

동양철학의 한 갈래인 주자학으로 서양철학의 주요 주제인 심신문제를 해결하려는 시도는 동서철학 교류의 시대에 격려 받을 학문적 작업이다. 심신문제의 주자학적 해결은 마음과 몸을 모두 기로 형성된 것으로 이해하는 것이다. 그러나 과정철학의 관점으로 그 시도를 분석해 보면 주자학은 다음 두 가지 이유로 인해 심신문제를 충분히 해결하기 어려워 보인다. 첫째, 정신적 작용이 기의 작용과 같은 범주에 속함으로 인해 정신적 작용의 속성과 기의 작용이 속성이 범주적으로 구분되지 못하여 세계 속의 정신적 작용의 본질을 바르게 규정하기 어렵다. 자유의지적 정신의 작용과 우연한 기의 작용이 같은 평면 위에서 충돌한다. 이 문제를 해결하려면 과정철학에서처럼 정신적 작용은 범주적으로 독립될 필요가 있다. 둘째, 마음을 정신적 능력이 있는 뛰어난 기로 형성된 실재로 규정하는 것은 심신문제와 관련하여 오히려 이원론의 입장을 가질 수 있으며 이로 인해 새로운 문제를 초래한다. 세계가 정신적 능력이 있는 마음이라는 실재와 정신적 능력이 없는 몸이라는 실재로 구성된다는 것은 이원론적이다. 이것은 몸이 세계의 정신적 요소를 마음에게 전달하지 못함으로 인해 마음은 세계의 정신적 요소를 경험하지 못한다는 문제를 만들게 된다.

[주요어] 심신문제, 주자학, 이기론, 과정철학, 이원론.

1. 시작하는 글

서양철학에서 핵심적 주제 중의 하나인 심신문제는 동양철학에서는 거의 문제로 등장하지 않았다고 볼 수 있다. 심신의 관계는 서양철학에서처럼 의문시 되어 사유의 중심 주제로 자리 잡지 않았다. 그들의 관계가 특별히 문제 될 것이 없어 보였기 때문이다. 동양의 세계관 안에서 정신과 물질 또는 마음과 몸의 상호작용은 자연스러운 현상으로 받아들여졌다고 볼 수 있다. 이런 이유 때문에 서양철학에서 제기된 심신문제를 다른 개념들과 다른 문제의식을 가진 동양철학의 틀 안에서 논의하려는 것은 적절치 못하고 볼 수도 있겠다.¹⁾ 그러나 동양철학이 심신문제를 다루지 못한다고 말할 수는 없다. 왜냐하면 철학은 “동서철학을 막론하고 인류가 제기한 공통된 철학적 문제들의 유형(범주)과 그 기본관념 체계”들을 다룰 수 있어야 하기 때문이다.²⁾ 그렇지만 동서철학이 교류한 이후에도 동양철학계가 심신문제를 중요한 주제로 다루어지지 않은 것은 역시 사실이다. 정신과 물질의 문제를 특집으로 다룬 어느 학술지는 이 주제에 대한 동양철학적 담론들이 축적되어 있지 않음을 잘 보여준다.³⁾

이런 현실을 고려할 때 동양철학자 임헌규가 주자학에 기초해

-
- 1) 김영식이 지적한 대로 잘못하면 문제의 본질을 왜곡시킬 수마저 있을 것이다. (김영식, 「“氣”와 “心”: 朱熹의 思想에 나타난 물질과 정신」, 『철학』 35 (1990): p.89-90.)
 - 2) 류인희, 「주희철학 연구의 바른 자세: 조선조 성리학의 높은 연구 수준에서 다시 시작하자」, 『철학』 35 (1990): p.114.
 - 3) 『철학』 35집은 주자학의 관점, 주역의 관점, 불교의 관점, 도교의 관점에서 정신과 물질의 문제를 다루는 논문들을 특집으로 편집하여 싣고 있다.

심신문제를 해결하려고 시도하는 것은 의의가 크다고 볼 수 있다. 그는 심신문제와 관련하여 주자학의 성격을 “기체일원론(氣體一元論)”⁴⁾으로 규정하고 이에 입각해 심신문제에 일원론적 답변을 시도하며 동시에 물리주의적 심리철학을 비판한다. 그에 의하면 주자학 안에서 마음과 몸은 모두 기로 형성된 것으로 이해되며 따라서 마음과 몸의 상호작용의 가능성은 자연스럽게 긍정되어 데카르트적 심신문제가 발생하지 않는다. 이것은 분명 서양철학이 시도해온 기존의 유심론 및 유물론적 접근과 다른 새로운 동양철학의 일원론적 접근으로 보인다.⁵⁾

필자는 본 논문에서 위와 같은 의의를 갖는 심신문제의 주자학적 해결에 대해 과정철학적 관점에서 고찰해보고자 한다. 주지하다시피 화이트헤드의 과정철학은 그가 심신문제를 직시하면서 그 문제의 해결을 중요한 과제 중의 하나로 놓고 구상한 철학체계로서 심신문제에 대해서 체계적이고 심도 있는 논의들과 해결방안을 제공한다. 따라서 과정철학과 비교하면서 과정철학의 관점으로 심신

4) 임헌규, 「朱子の 심신관계론과 현대 심리철학」, 『溫知論叢』 제19집 (2008): p.96. 임헌규의 표현으로 기체일원론의 의미를 말하면 다음과 같다. “이 우주에 有形 · 有爲한 것은 오직 ‘氣’밖에” 없으며(임헌규, 「朱子の 심신관계론과 현대 심리철학」, p.111.), “천지, 인간, 동식물, 무생물 등 형상을 지닌 우주의 모든 것을 포괄(無窮無外)하는 기체(substrata)는 오직 至大至剛한 기”일 뿐이다(임헌규, 「성리학적 심신관계론」, 『퇴계학과 한국문화』 45 (2009): p.414.). 한편 그는 다른 논문에서 기체일원론(氣體一元論)이란 표현 대신 “一基體”라는 한자도 사용하며(임헌규, 「성리학적 심신관계론」, p.414), “기체일원론(基體一原論)”이란 표현도 사용한다. (임헌규, 「朱子の 심신관계론과 현대 심리철학」, p.111.) 그러나 氣體一元論이건 基體一原論이건 결국 그 의미는 ‘세계는 모두 기로 이루어져 있다’는 같은 의미이다. 본 논문에서는 기체일원론(氣體一元論)을 사용하겠다.

5) 임헌규, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』 (서울: 철학과 현실사, 2001), p.351.

문제의 주자학적 해결을 분석적으로 살펴보는 것은 적절하다. 심신 문제를 해결하려는 대표적 서양철학의 관점으로 심신문제의 동양 철학적 해결을 살펴본다는 의의도 있겠다. 과정철학과 주자학의 이 이론은 형이상학적 범주 설정에서 유사한 패턴을 보이기 때문에 양자의 비교연구가 많이 시도되었다. 그러나 심신문제란 주제로 주자학과 과정철학을 대비하는 시도는 거의 없었으므로 본 논문은 이러한 점에서도 의의를 가질 수 있다.

과정철학의 관점으로 임헌규가 제안한 심신문제에 대한 주자학적 해결방안을 보면 몇 가지 문제점이 눈에 띈다. 이 문제는 주자학을 심신문제에 잘못 적용하는 문제라기보다는 주자학의 이기론 자체가 가지고 있는 문제라고 생각된다. 이로 인해 주자학으로 심신문제를 다루는 것은 한계를 갖는 것 같다. 본 논문에서 필자가 논하고자 하는 문제점은 크게 두 가지이다. 첫째, 정신의 독립 문제이다. 과정철학은 정신적 작용의 독립성을 범주적으로 규정하여 세계 속의 진정한 자유의지를 체계내적으로 보장한다. 그러나 주자학에서 마음은 기의 범주에 속하므로 정신적 작용이 기의 작용으로 환원되어야 하는데, 이로 인해 진정한 자유의지를 논리적으로 확보하기 어려운 것 같다. 둘째, 마음의 존재론적 본질과 그 함의의 문제이다. 과정철학에서 정신적 작용이란 실재의 정신성을 의미하는 반면 주자학에서 정신 즉 마음은 기로 형성된 실재적인 것으로서 정신적 능력을 갖는 어떤 실재이다. 따라서 마음과 몸은 기로 형성된 공통점이 있지만 정신적 능력의 유무로 인해 오히려 이질적인 요소가 되어 일종의 또 다른 이원론을 배태하는 문제를 보이는 것 같다.

2. 정신의 독립 문제

임헌규는 주자가 규정한 대로 마음이 기로 형성되어 있음을 심신문제 해결의 출발로 삼는다.⁶⁾ 그는 주자를 인용하며 마음은 기 중에서 가장 뛰어난 기(기의 정상精爽)로 이루어져 있으므로 몸이 갖지 못하는 능력을 갖는데 그것이 바로 지각하고 의지하는 등의 심리적 기능이라고 설명한다.⁷⁾ 임헌규에 의하면 이렇게 마음과 몸을 모두 기로 이해하면 데카르트의 실체 이원론이 갖는 심신문제 즉 이질적인 마음과 몸 사이의 상호작용이 불가능하다는 문제는 발생하지 않는다.⁸⁾ 동질의 마음과 몸은 상호작용할 수 있는 가능성을 자연스럽게 확보한다는 것이다. 나아가 그는 주자학이 마음의 체를 말함으로써 마음을 공적(空寂)에 빠지지 않게 만들어 현대 물리주의 심리철학도 극복할 수 있다고 주장한다.⁹⁾

주자학에서 말하는 기로서의 마음을 이해하기 위해 먼저 주자학의 형이상학적 토대인 이기론의 기본 내용을 간단히 살펴보자. 당연히 기로서의 마음은 이기론의 틀 안에서 이해되고 설명되어야 하기 때문이다. 주자학의 이기론에 의하면 기는 자기 동인(動因)을 갖는 궁극적인 질료인으로서 스스로 취산(聚散)하여 세계 안의 모

6) 『朱子語類』 5권, “心者氣之精爽”

7) 임헌규, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』, pp.240-241. 손영식처럼 마음의 존재론적 본질을 규정할 때 반드시 리와 기를 동시에 포함해야 한다고 주장하는 학자도 있다. (손영식, 『성리학의 형이상학 시론: 이황과 이이 철학의 성격 규정』 (울산: 울산대학교출판부, 2007), pp.259-267.) 그러나 필자는 마음을 형성하는 실재적 요소는 기이기 때문에 그 안에 리가 있다고 하더라도 마음을 기로 규정하는 것이 주자학 안에서 더 타당하다고 생각한다.

8) 임헌규, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』, p.358.

9) 임헌규, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』, p.353, 371.

든 만물들을 형성하고 소멸케 한다. 모든 생물과 사물들은 모두 기로 구성된다. 그런데 기는 스스로 움직여 후박(厚薄) 청탁(淸濁) 등의 차이를 발생시킨다. 이때 어떠한 종류의 기가 응결하여 사물이 되느냐에 따라 형성되는 사물의 종류가 달라진다. 예를 들어 맑은 기는 인간을 형성하고 탁한 기는 물질적 사물을 형성한다. 이것을 리(理)와 관련지어 설명한다면, 기가 리의 발현을 제한하기 때문에 품부 받은 기의 종류에 따라 다른 종류의 리가 발현됨으로써 다른 종류의 사물들이 형성되는 것이다. 맑은 기를 받은 개체는 고급의 리가 발현되어 고급의 존재가 되고 탁한 기를 받은 개체는 저급의 리가 발현되어 저급한 존재가 된다. 기는 다양성의 원리이다. 이것이 다양한 개체들이 존재하는 이유에 대한 주자학적 설명이다. 이러한 기의 차이에 따라 인간의 도덕성의 높고 낮음도 결정된다. 즉 인간의 도덕성의 차이는 인간을 형성한 기의 맑음과 탁함의 차이로 인해 나타난다. 보다 맑은 기를 받은 사람은 상대적으로 더 도덕적이며, 보다 탁한 기를 받은 사람은 상대적으로 더 비도덕적이다. 이상익은 이러한 윤리 도덕적 차이를 일으키는 기를 “존재론적 장애”라고까지 표현한다.¹⁰⁾

다른 한편 이기론에서 기는 실재의 물질적 차원의 근원일 뿐만 아니라 실재 안에서 정신적 작용을 일으키는 근원이며 나아가 생명현상을 일으키는 근원으로 이해된다.¹¹⁾ 인간과 만물들은 모두 기로 구성되는데, 그들을 구성하고 있는 기 중에서 맑은 기가 그들 안에서 정신적 작용을 하게 된다. 다만 인간의 마음과 만물의 마음은 부여받은 기의 차이로 인해 정도의 차이를 갖게 된다. 인간의 마음은 모든 리(理)를 갖추고 있지만 만물의 마음은 그렇지 못하다.

10) 이상익, 『朱子學의 길』 (서울: 심산출판사, 2007), p.404.

11) 김영식, 『주희의 자연철학』 (서울: 예문서원, 2005), p.77 참조

기는 처음부터 질료적 본성뿐만 아니라 정신적 작용을 일으킬 수 있는 본성도 가지고 있다고 이해되는 것이다. 또한 기는 생명현상을 일으키는 본성도 가지고 있다고 이해된다. 이기론에서 인간을 포함한 생물들의 생명은 기로부터 자연 발생하는 현상이다. 생명은 외부적 원인을 갖지 않으며 기 스스로의 작용으로 나타난다. 인간을 비롯한 모든 생물들은 음기와 양기의 정(精)이 응결하는 기화(氣化)를 통해 출현한다. 기화를 통해 남자와 여자, 수컷과 암컷이 형성되고 이후 그들을 통해 번식이 일어난다.¹²⁾ 결국 주자학에서 물질/생명/정신, 물질/비물질, 무생물/생물, 물리적/생리적/정신적 등의 구분은 없고 기는 이 모든 것들을 일으키는 근원으로 이해된다.¹³⁾ 즉 기는 만물의 물질적 기초이며 정신의 근원이고 생명의 원천이다.

그런데 위와 같은 이기론의 틀 안에서 기의 작용은 아무 내적·외적 원인이 없으므로 기의 작용은 무목적적이며 우연적이다. 물론 음양의 법칙을 따르기는 하지만 음양 법칙을 따라 움직이는 것도 무목적적이며 우연적이므로 결론적으로 기의 움직임은 무목적적이며 우연적인 것이 된다. 기는 스스로 어떠한 목적을 추구하여 활동하지 않는다. 따라서 주자 스스로 말하듯이 인간과 만물들이 서로 다른 기를 갖게 된 것은 우연적인 결과일 뿐이다.¹⁴⁾ 그래서 陳來는 기로 인해 나타나는 현상들을 “자연적·무의식적·무목적적 과정”이라고 표현한다.¹⁵⁾ 이렇게 무목적적이고 우연적인 기의 활동이 어떤 종류의 만물이 형성될 것인가를 결정하고, 나아가 인간의 신체적·정신적 조건도 결정하게 된다. 우연히 부여 받은 기는 그 개체

12) 김영식, 『주희의 자연철학』, 71, p.323.

13) 김영식, 『주희의 자연철학』 (서울: 예문서원, 2005), p.76.

14) 『朱子語類』 55권, “是偶然相值著.”

15) 陳來, 『주희의 철학』, 이종란 외 역 (서울: 예문서원, 2008), p.218.

가 고급의 존재가 될지 저급의 존재가 될지를 결정하며, 인간의 경우 그가 도덕적 인간인지 비도덕적 인간인지를 결정한다.¹⁶⁾

여기서 중요한 논점이 부각되는데, 그것은 주자학에서 기라는 범주의 본성이 스스로 무목적적으로 우연히 움직이는 것이라면, 기로 형성된 마음의 작용도 그 연장선상에서 이해되어야 한다는 것이다. 이기론 안에서 마음의 작용은 곧 기의 작용이다. 임헌규 자신도 주자의 이기론을 설명하면서 “인간의 모든 정신 활동 및 신체적 행위”가 “기氣의 작용”이라고 말한다.¹⁷⁾ 인간을 고려해보면, 기 중에서 맑은 기가 인간을 형성하게 되고, 인간을 형성한 기 중에서 최고로 맑은 기가 인간의 마음이 되어 정신적 작용을 하게 된다. 그런데 아무리 인간의 마음이 기의 정상(精爽)으로서 모든 리를 갖추고 정신적 능력을 갖는다 하더라도 결국 마음은 기의 범주에 속하므로 기의 본성을 따라야 할 것이다. 김영식도 “마음은 여전히 기를 통해-기의 속성들과 작용들을 통해-논의될 수 있었던 것이다”고 말한다.¹⁸⁾ 그렇다면 기의 활동이 무목적적이고 우연적이므로 기의 작용으로서의 마음의 작용도 무목적적이고 우연적인 본성을 가져야 할 것이다. 마음이 기의 범주에 속해 있는 한 마음의 작용도 결국 기의 자기 활동으로 이해되어야 할 것이다.

그렇다면 마음 작용에서 주체적인 자유의지와 목적지향성을 말

16) 주자가 거론한 예를 들어보면, 인간이 받은 기질이 맑으면 지혜롭고, 탁(濁)하면 어리석고, 아름다우면 현명하다.(『大學感文』 1장, “故其所賦之質 清者智…”) 또한 두터운 기를 받으면 복이 많고, 빈약한 기를 받으면 복이 적으며, 화려한 기를 받으면 부유하고 융성하며, 쇠한 기를 받으면 가난하고 천하고, 긴 기를 받으면 장수하고, 짧은 기를 받으면 요절한다.(『朱子語類』 4장, “有人稟得氣厚者…”) 『朱子語類』 4권은 그 예들로 가득 차 있다.

17) 임헌규, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』, p.200.

18) 김영식, 『주희의 자연철학』, p.373.

하는 것은 논리적으로 매우 어려워 보인다. 마음의 본성에 대한 이와 같은 결론은 마음의 본성에 대한 이해와 상충되며, 심지어 주자학 자신이 심성론에서 설명하는 마음의 본성과도 상충된다. 마음은 자유의지로 목적을 지향하여 신체를 행위케 한다. 그런데 그러한 마음의 작용이 기의 우연적 작용이라면, 예를 들어 인간의 모든 자유의지적 행위는 인간이 주체적으로 선택하고 결단하고 실천하는 것처럼 보일지라도, 그 본질은 기의 우연적 활동일 뿐이지 진정한 자유의지적 행위는 성립되지 않는다. 인간에게 진정한 자유의지와 목적 지향성과 주체적 행위는 없게 된다. 단지 겉으로 그렇게 보일 뿐이다. 진정한 자유의지란 기의 우연적 작용으로 환원되지 않는 독립적이며 인과력을 갖는 자유의지란 의미이다.

마음의 작용이 기의 우연한 작용이라는 결론은 주자학 자신의 심성론과도 조화되기 어렵다. 주자는 자유의지에 기초한 도덕적 노력을 강조하기 때문이다. 주자의 심성론에 설명된 인간의 마음은 몸을 주재하며, 마음속의 성(性)과 정(情)을 주관한다. 인간은 도심(道心)으로 인심(人心)을 제어하여 인욕(人慾)을 물리치고 천리(天理)를 따르도록 노력할 수 있다. 陳來는 주자학에서 마음은 “선택적 자유와 고도의 자주성 능동성”을 갖는다고 말한다.¹⁹⁾ 따라서 마음의 수양이 필요하고 가능한 것이다. 마음은 수양을 통해 ‘심지어 타고난 기질(氣質)조차 바꿀 수 있는 힘을 발휘한다.’²⁰⁾ 마음이 수

19) 陳來, 『주희의 철학』, p.242.

20) 주자는 『중용장구』 20장의 내용을 인용해 기질을 바꿀 수 있다고 대답한다. (『朱子語類』 4권, “須是變化而反之 如人一己百 人十己千 則雖遇必明 雖柔必強”) 주자는 『중용장구』 20장에 대한 다음과 같은 呂大臨의 주석을 긍정한다. “군자가 학문을 하는 이유는 능히 기질을 변화시키려는 것뿐이다...” (이상익, 『朱子學의 길』, p.414에서 재인용.) 이러한 이해는 유가 전반에서 긍정된다. (임현규, 『유가의 심성론과 현대의 심리철학』, pp.210-229 참조.)

양을 통해 기질을 바꿀 수 있다는 주장은 주자학이 결정론을 함의한다는 비판에 대한 반론의 근거로 사용된다.²¹⁾ 한 마디로 주자학의 심성론에서 말하는 인간의 마음은 자유의지에 기초하여 목적을 지향하고 기질을 바꾸는 능동적 인과력을 발휘한다. 그러나 마음의 작용이 우연한 기의 작용이라면, 도덕성 고양을 위한 노력을 촉구하는 것은 사실 무의미하다. 이미 맑은 기를 타고난 사람은 도덕적이며 탁한 기를 타고난 사람은 상대적으로 도덕성이 약하다. 설혹 도덕적 수양을 위해 노력하는 사람이 있다하더라도 그것은 기가 그렇게 작용한 결과이며, 수양을 하지 않는 사람 또한 기가 그렇게 작용하는 결과이다. 자유의지의 작용인 것처럼 보일지라도 그 본질은 기의 우연한 작용의 결과일 뿐이다.²²⁾ 아키라는 “인간의 도덕적 행위는 기의 자기 활동”이라고까지 표현한다.²³⁾ 기의 작용이 무목적적이고 우연한 것이면 기의 작용으로서의 정신 활동과 도덕적 행위의 본질도 그러할 수밖에 없다. 자유의지에 입각한 수양을 강조하는 주자학의 심성론과 기의 작용을 우연한 것으로 이해하는 주자학의 이기론은 정합성이 부족해 보인다.²⁴⁾

21) 이상익, 『朱子學의 길』, p.414.

22) 주자는 기와 마음의 상호작용을 말하면서 맹자를 따라 특히 기와 의지(志)의 상호작용을 강조했다.(『朱子語類』, 26권) 기와 의지는 상호 영향을 주고받는데 인간은 의지가 기에게 영향을 주는 경우가 훨씬 더 많다고 보았다. 그러나 이 주장은 마음이 기이므로 의지는 마음의 작용이면서 곧 기의 작용이 되어, 우연적인 기의 작용에 목적 지향적인 의지라는 독립적인 정신적 속성을 부여하는 것이 된다. 이것은 논리적으로 일관되지 못하다고 판단된다. 거꾸로 보아 독립적인 의지를 긍정한다면, 정신적 작용은 우연적인 기의 작용으로 환원되면 안 된다.

23) 오하마 아키라, 『범주로 보는 주자학』 (서울: 예문서원, 1997), p.134.

24) 몇몇 학자들은 주자학의 윤리론이 자유의지론에 입각해 있지 않다고 설명한다. (이상익, 『朱子學의 길』, pp.404-414; 임현규, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』, pp.186-190.) 악(惡)은 탁한 기로 인해 마음속의 리 즉 선

이기론의 틀 안에서 거시적으로 볼 때에도 임헌규 스스로 말하듯이 자연의 존재와 변화는 물론 인간의 사회와 역사도 기의 활동에 지나지 않는다.²⁵⁾ 기의 운동이 우연한 것이므로 자연의 변화와 인간 사회와 역사의 변화도 결국 기의 우연한 자기 활동의 결과가 되고 만다. 사회와 역사 속에서 주체적 결단을 통해 인과력을 발휘하는 인간의 진정한 자유의지는 주자학의 이기론 안에서 확보되기 어렵다.

이러한 어려움들은 마음을 기로 규정하여 기의 범주에 속하게 만들기 때문이다. 김영식의 논문과 그에 대한 류인희의 비판은 이 점을 잘 보여준다. 김영식은 자신의 논문에서 주자학의 ‘심(心)’을 ‘정신’의 입장에 ‘기(氣)’를 ‘물질’의 입장에 놓고 대비했다.²⁶⁾ 이에 대해 류인희는 주자학에서 ‘심’과 ‘기’는 같은 범주이므로 대비하지 못한다고 주장하며, ‘심’과 대비되는 것은 차라리 ‘물(物)’이라고 주

(善)이 제대로 발현하지 못한 결과라고 이해한다. 그러나 이 주장은 수양을 통해 선(善)을 성취할 수 있다는 주장과 논리적으로 조화되기 어렵다고 생각된다. 수양은 자유의지를 전제해야 하며, 수양을 통해 인간이 기질을 바꾸고 그 결과 선해 질 수 있다면 자유의지는 윤리의 토대가 되어야 한다고 생각된다.

- 25) “즉 기는 모든 자연물과 자연현상의 구성요소이다. 인간과 인간의 마음 역시 자연의 일부라는 점에서 기로 구성되어 있다는 점에서 예외는 아니다. 단지 인간의 마음은 기의 精爽일 따름이다. 이 점에서 인간사회와 인간 역사 또한 그것이 기에 의해 구성된 인간의 사회이자 인간의 역사라는 점에서 기의 운동에 지나지 않는다고 하겠다.” (임헌규, 『주희의 이기론』, 『東方學』 3집 (1997): p.231.) 또한 임헌규는 다음과 같이 설명한다. “인간의 몸과 심지어 마음마저도 기氣에 의해 구성되어 있다면, 인간의 구성체인 사회와 역사현상 또한 기氣의 작용이라고 하지 않을 수 없다. …… 기氣가 역사적으로 전변轉變하는 사회의 모습이나 상황을 나타내는 여러 요인(재정, 군사력, 정치권력 등)을 포괄하는 일체적 사회상황을 나타낸다고 할 수 있다.” (임헌규, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』, p.201.)

- 26) 김영식, 『“氣”와 “心”: 朱熹의 思想에 나타난 물질과 정신』, pp.89-109.

장한다.²⁷⁾ 그러나 필자의 판단으로는 ‘물(物)’도 기로 형성되는 것이므로 결국 ‘심’과 ‘물’ 모두 기의 범주에 속하게 되어 류인희의 입장도 김영식의 입장이 갖는 문제와 동일한 문제를 갖게 된다. 이러한 어려움은 심신문제를 해결하려고 할 때에 개념의 부족으로 말미암은 논리적 모호함으로 연결된다. 李震은 주자학에서 모두 기로 이해되는 정신과 물질을 구분하는 것을 “난제 이면서 분명하지 않은 부분”이라고 지적한다.²⁸⁾

과정철학은 주자학과 달리 체계 내에서 정신적 작용을 독립된 범주로 다룬다. 과정철학에서 현실적 존재의 정신성은 현실적 존재의 형성적 요소 어디에도 종속되지 않고 범주적으로 독립되어 있다. 화이트헤드는 9번째 범주적 제약으로 “자유와 결정성의 범주(The Category of Freedom and Determination)”를 설정한다.²⁹⁾ 정신성의 자유로움을 범주적으로 확보하는 것이다. 이 범주에 의하면 현실적 존재는 합성의 과정에서 외적인 것으로부터 자유롭게 내적으로 결정한다. 다시 말해 현실적 존재는 환경으로부터 한정 받지만 결국 최종적으로 자기 스스로의 결단을 통해 자기 자신이 되어 우주 안에 진정한 새로움을 창출한다. 현실적 존재는 주체적으로 자신의 관점에서 경험하며 자유롭게 목적을 지향하고 결단하여 최종적으로 만족에 이른다. 정신적 작용의 속성들이 자연스럽게 확보된다. 미시적 차원의 현실적 존재에서 이러한 정신적 작용은 거시적 차원의 유기적 집합체에서 그대로 집합체의 정신적 작용으로 나타난다. 집합체로서의 생물의 마음의 작용이란 마음 역할을 하는

27) 류인희, 「주희철학 연구의 바른 자세: 조선조 성리학의 높은 연구 수준에서 다시 시작하자」, pp.111-119.

28) 李震, 『중국 형이상학』, 최기섭·안은수 역 (서울: 성바오로, 2001), p.406.

29) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: Free Press, 1978), pp.27-28.

현실적 존재의 정신적 작용이므로, 생물은 독립된 정신적 작용의 영역 안에서 자유롭게 경험하고 결정하고 목적을 지향하고 몸을 통한 주체적 행위를 만들어 낸다. 체계 내적으로 심리현상의 주체성과 자유로움이 논리적 모순 없이 보장되며, 심리현상이 실체적 행동으로 자연스럽게 연결된다.

이러한 과정철학의 관점으로 보면, 주자학에서 위의 논리적 어려움이 발생하는 것은 기의 활동과 마음의 심리작용을 범주적으로 구분하지 않았기 때문임을 잘 알 수 있다. 범주적으로 구분하여 설명해야 할 기의 활동과 심리적 작용을 하나의 범주 안에서 설명하려고 하기 때문에 그러한 모호함과 어려움이 발생하는 것이다. 주자학으로 심신문제를 해결하려면 체계 내적으로 이 문제점부터 해결해야 할 것이다. 주자학이 체계 내적으로 진정한 자유의지를 논리적으로 확보하려면 정신적 작용을 기의 작용으로 환원하지 말고 범주적으로 독립시키는 것이 필요하다고 판단된다. 나아가 독립된 정신적 작용은 기에게 인과력을 가질 수 있어야 한다. 마음을 기로 규정하고 정신적 작용과 기의 작용을 동일한 범주적 사태로 파악하는 한 주자학으로 심신문제를 해결하는 것은 어려워 보인다.

3. 정신의 존재론적 본질 문제

나광은 대부분의 유학자들이 정신의 실체가 있어야 심리적 현상 즉 정신적 작용이 가능하다고 이해했다고 설명한다.³⁰⁾ 앞서 보았듯이 주자학에서도 정신(마음)은 맑은 기로 형성된 실재적인 요소로

30) 나광, 『유가의 형이상학』, 안유경 역 (서울: 기창, 2006), p.84, 98.

이해된다. 다만 마음이라는 실재적 요소는 정상(精爽)의 기로 구성되므로 뛰어난 능력 지각하고 사유하고 의지하는 능력을 발휘할 수 있다고 강조된다. 임헌규는 이렇게 마음을 기로 형성된 실재적인 것으로 규정하는 것은 마음을 공적성(空寂性)으로부터 구하고³¹⁾ 나아가 심신문제를 합리적으로 해결할 수 있다고 높이 평가한다.³²⁾

그러나 임헌규는 주자학의 틀 안에서 마음을 기로 규정하는 것의 중요한 철학적 함의를 놓치고 있으며 이것은 그가 심신문제의 본질을 충분히 이해하지 못함을 의미할 수 있다. 나아가 이 철학적 함의에 기초하면 마음과 몸을 모두 기로 규정하는 것은 심신문제를 일원론적으로 해결하는 것이 아니라 오히려 심신문제와 관련해 진정한 일원론이 되지 못하고 그 결과 심신의 상호작용을 어렵게 만들 수조차 있음을 알 수 있다.

과정철학에서 궁극적 단위의 실재인 현실적 존재는 물리적 극과 정신적 극을 갖는다. 다르게 표현하면 현실적 존재는 정신성과 물질성을 함께 갖는다고 할 수 있다. 현실적 존재의 정신성은 현실적 존재를 구성하는 어떤 특정 실재적 요소의 기능이 아니라 현실적 존재 자체가 자신의 관점에서 경험하고 자유롭게 선택하고 결정하

31) 임헌규, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』, p.358. 마음을 공적성으로부터 구한다는 것은 마음을 하나의 ‘실재’로 본다는 의미이다. 임헌규는 마음을 다음과 같이 묘사한다. 마음이란 “空寂한 것이 아니라 구체적인 어떤 탁월한 존재자”이다(임헌규, 「朱子の 심신관계론과 현대 심리철학」, p.111.). 눈이 보는 기관이듯이 “마음은 인식하는 ‘기관’”이다(임헌규, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』, p.270.). 마음은 “신체와 다른 사물보다 탁월한 어떤 것”이다(임헌규, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』, p.240.). 물리주의자들이 ‘마음이란 무엇인가(體)’를 묻지 않고 ‘마음은 무엇을 수행하는가(用)’만을 묻는다(임헌규, 「심성론과 심리철학: 주희와 현대물리론」, 『大同哲學』 11집 (2000): p.10).

32) 임헌규, 「마음의 상실과 회복의 전망: 물리주의(수반이론, 제거주의)에 대한 儒家的 비판」, 『東洋古典研究』 32집 (2008): p.241.

는 정신적 작용으로 이해된다. 현실적 존재는 물리적 작용과 정신적 작용을 하나의 사태로 아우르면서 자신을 형성하여 현실태가 된다. 이와 같은 현실적 존재의 존재론적 본질은 정신성과 물질성을 함께 갖기 때문에 중성적이라고 부를 수 있다.³³⁾ 바로 이 중성적 본성을 가진 현실적 존재들의 집합체가 세계를 형성한다. 세계를 구성하는 모든 존재자들은 처음부터 정신성과 물질성이라는 양극성을 본성으로 갖는다. 이것은 정신과 물질 문제에서 진정한 일원론이다.

거시적 생물체들이 보이는 정신적 현상과 물리적 현상은 위와 같은 중성적 일원론에 입각해 설명된다. 모든 거시적 개체들은 생물체이건 무생물체이건 현실적 존재들의 집합체이다. 통일된 정신적 능력을 나타내는 생물체들의 경우, 주도적인 현실적 존재를 정점으로 현실적 존재들의 질서적 구조를 갖는다. 생명체 안에서 모든 현실적 존재들은 물리적 파악 및 개념적 파악을 통해 유기적 관계를 갖는다. 주도적인 현실적 존재는 다른 현실적 존재들의 경험을 물리적 정신적으로 경험하여 그 개체의 하나로 통일된 정신성을 나타내며, 그 외의 현실적 존재들은 생물체의 물리적 형태 즉 몸을 이루고 주도적인 현실적 존재의 결단을 경험하여 행위를 형성하게 된다.³⁴⁾ 전통적으로 마음이라고 불려온 통일된 정신성은 바로 주도적인 현실적 존재의 정신성이며, 몸이라고 불려온 대상은 그 외 현실적 존재들의 집합체이다.³⁵⁾ 이것이 거시적 생명체들의

33) 오영환은 「화이트헤드의 용어 해설집」에서 화이트헤드의 철학적 성격을 “중성적 일원론”으로 부른다. (화이트헤드, 『과정과 실재』, 오영환 역 (서울: 민음사, 2003), p.721.) 필자도 본 논문에서 이 표현을 사용하겠다.

34) 물론 동시적 상호작용을 의미하지 않는다. 과정철학에서 파악은 직전의 현실적 존재들을 대상으로 한다.

35) Whitehead, *Process and Reality*, pp.105-109; A. N. Whitehead, *Modes of*

정신적 현상과 물리적 현상에 대한 중성적 일원론의 설명이다. 그 리핀은 이러한 설명을 “이원론 없는 이원성(duality without dualism)”이라고 말한다.³⁶⁾

위와 같은 과정철학의 중성적 일원론과 비교하면 주자학이 말하는 ‘기로 형성된 마음’의 의미가 보다 명료해 진다. 현실적 존재의 정신적 물리적 양극성을 참고할 때, ‘마음은 기로 형성된 실재적인 것’이라는 주자학적 규정도 사실 현실적 존재의 경우와 같이 구분되는 두 개념이 한 실재에 적용된 것임을 알 수 있다.³⁷⁾ ‘기로 형성된 마음’이 내포한 두 개념의 하나는 ‘정신적 작용’이고 다른 하나는 그 정신적 작용의 능력을 갖는 ‘실재’이다. 그리고 이 실재의 차원이란 물리적 측면을 의미한다.³⁸⁾ 주자학의 이기론에서 말하는 마음이란 ‘정신적 작용’을 하는 ‘실재’로 이해되며, 이것은 곧 마음이 정신적 차원과 물리적 차원을 함께 갖는다는 것을 의미한다. 다

Thought (New York: Free Press, 1968), p.32.

36) David Ray Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion* (Ithaca: Cornell University Press, 2001), p.122.

37) 물론 현실적 존재는 과정 속에서 물리적 작용과 정신적 작용이 발생하는 반면, 주자학이 말하는 마음은 시공간을 통과하며 정신성과 물질성을 갖는 차이가 있다. 그럼에도 불구하고 한 실재 안에 정신적 물질적 차원을 갖는다는 의미에서 과정철학의 현실적 존재와 주자학의 마음은 유사하다고 말할 수 있을 것이다.

38) 마음은 형태가 없으므로 물리적 차원이 없다고 생각될 수도 있겠다. 그러나 마음이 실재적 질료인 기로 이루어져 있는 한, 그리고 실재적 질료인 기는 그 자체로 이미 물리적 측면을 갖는 것으로 이해되는 한, 기로 이루어진 마음도 물리적 차원을 갖는다고 이해되어야 할 것이다. 주자가 마음은 형상이 없다고 말하지만 형상이 없는 것이 반드시 물리적 차원을 배제한다는 의미는 될 수 없다. 마치 형상이 없는 에너지가 물리적인 것의 본질로 이해되는 것과 같다. 에너지가 형태는 없어도 물리적인 것으로 이해되는 것처럼 형태를 말하기 어렵더라도 충분히 물리적일 수 있다. 기가 실재적 질료라면 이미 기는 존재론적으로 물리적 측면을 내포하고 있는 것이다.

시 말해 마음은 기로 형성된 실재적인 것이므로 마음은 실재적 차원 즉 물리적 차원을 가지며, 그 마음이 심리적 작용을 하므로 마음은 정신적 차원을 갖는다는 것이다. 그렇다면 주자학이 말하는 마음이란 과정철학에서 현실적 존재의 경우와 유사하게 정신적 차원과 물리적 차원을 본성의 두 요소로 갖는 하나의 실재로 볼 수 있다. 주자학의 마음 개념도 세계의 정신적인 것과 물리적인 것을 단일 실재의 양면 또는 양극으로 포용함으로써 그 본질이 정신도 아니고 물질도 아닌 일종의 중성적인 실재라고까지 이해될 수 있다. 그럼으로써 심신문제를 근본적으로 해결하고 있다고 볼 수 있다. 주자학에서 말하는 마음 개념이 이러한 함의를 가지고 있는 것이다.

그러나 주자학은 이 이해를 자신의 체계 안에 정립하고 있지 않으며, 아마 그로 인해 임헌규도 이 함의를 놓치는 것 같다. 이것은 주자학으로 심신문제를 해결하려고 할 때 심신문제의 본질을 직시하지 못하게 됨을 의미한다고 생각된다. 심신문제의 본질은 단순히 인간의 마음과 몸이 어떻게 상호작용하느냐가 아니라 세계 속의 정신적인 것과 물질적인 것의 관계를 어떻게 이해하느냐이다. 인간의 마음과 몸의 상호작용 문제는 세계 속의 정신적인 것과 물질적인 것을 하나의 사태로 관계 맺게 하는 본질적 대답에 기초해 설명해야 할 구체적인 한 사례이다. 과정철학은 정신적인 것과 물질적인 것이 진정한 실재인 현실적 존재 안에서 발생하는 하나의 사태라고 이해함으로써 세계를 이분화 시키지 않는 일원론적 세계관을 제시하고, 이 토대 위에서 심신문제를 해결하려고 한다. 주자학이 말하는 마음이 정신적 차원과 물리적 차원을 갖는다면, 그러한 개념으로서의 마음도 세계 속의 정신적인 것과 물질적인 것을 실재의 두 측면으로 포용함으로써 정신성과 물질성을 함께 갖는 새

로운 본성의 실재가 되고, 그럼으로써 세계 속의 정신적인 것과 물질적인 것을 실재 안에서 하나의 사태로 만들고 있다. 과정철학의 관점으로 볼 때, 주자학이 말하는 마음 개념은 이미 심신문제에 대해 일원론적이고 근본적인 해답을 제안하고 있는 것이다. 마음과 몸을 모두 기로 규정하는 것이 심신문제를 해결할 수 있다는 주장은 마음의 개념에 내포된 이런 심층적 내용을 인식하지 못한 결과라고 생각된다. 마음과 몸을 모두 기로 규정하고 이들 사이의 상호관계를 설명함으로써 심신문제를 해결하려는 것은 심신문제에 대한 표면적인 접근이며 본질이 아닌 파생된 현상을 다루는 것이 된다.

주자학이 말하는 마음의 본질이 위와 같이 이해될 때, 주자학은 심신문제와 관련하여 진정한 일원론이 될 수 없다. 임헌규는 마음과 몸이 모두 기로 형성되었다고 보는 것은 일원론(기체일원론)이며, 여기에는 데카르트적 이원론이 개입할 여지가 없고, 마음과 몸의 상호작용은 자연스럽게 긍정된다고 주장한다. 마음과 몸이 기로 형성된다는 주장은 얼핏 보아 일종의 일원론처럼 보인다. 마음과 몸이 기라는 동일한 본질을 갖기 때문이다. 그러나 정신적 능력의 유무를 함께 고려하면, 마음과 몸이 모두 기로 형성된다고 하더라도 이것은 일원론적 세계관이 아니다. 마음이 정신적 능력을 갖는 실재적 요소라면, 그것은 몸이 정신적 능력이 없는 실재적 요소임을 의미하므로, 세계는 정신적 능력이 있는 실재적 요소와 정신적 능력이 없는 실재적 요소로 구성된다는 결론에 이르게 된다. 세계가 정신성을 가진 요소와 정신성이 없는 요소들의 결합으로 형성된다면 세계는 하나의 동일한 근원적 요소로 형성되지 않은 것이며, 이 입장은 정신과 물질의 문제와 관련하여 진정한 일원론적 세계관이 아니다. 유심론, 유물론, 심물이원론을 넘어서는 진정한 일

원론이 되려면, 정신성과 물질성을 본성으로 갖는 어떤 근원적 실재들로서 정신성과 물질성이 혼합된 세계를 설명할 수 있어야 한다. 과정철학은 중성적 실재인 현실적 존재로 세계의 정신성과 물질성을 설명한다. 주자학은 마음과 몸의 재료가 동일하다는 의미에서는 일원론이라고 부를 수 있겠지만, 정신적 능력의 유무를 고려하면 일원론적 세계관이 될 수 없다.

따라서 정신성이 있는 마음과 정신성이 없는 몸이라는 이해는 정신과 물질의 문제에서 또 다른 종류의 이원론이 되어 오히려 새로운 심신문제를 야기할 수 있다. 화이트헤드가 강조하듯 인간은 몸의 감각을 통해 세계를 경험하게 된다.³⁹⁾ 주자학의 개념으로 말하자면 마음은 몸을 통해 세계를 경험한다. 그런데 만일 인간이 정신적 능력이 있는 마음과 정신적 능력이 없는 몸으로 구성된다면, 정신적 능력이 없는 몸은 세계로부터 물리적 인과만을 받아드릴 수 있고 또 마음에게 물리적 인과만을 일으킬 수 있을 것이다. 그렇다면 몸은 세계로부터의 정보 중 정신적 요소를 담을 수 없고 마음에게 전달할 수 없게 된다. 그 결과 마음은 몸을 통해 세계의 정신적 내용을 경험할 수 없게 될 것이다. 마음은 몸을 통해 오직 세계의 물질적 차원만을 경험할 수 있다는 잘못된 결론에 이르게 된다. 이 결론은 주자학의 관점으로도 당연히 부정된다. 인간은 세계의 정신적 요소와 물질적 요소를 모두 경험한다. 이와 같이 주자학에 입각해 마음을 정신적 능력이 있는 기로 형성된 실재로 규정하는 것은 심신문제를 해결하는 것이 아니라 강화시킬 수 있다. 과정철학의 경우 몸은 현실적 존재들로 구성되므로 정신성과 물질성을 모두 가지며 따라서 세계의 정신적 차원과 물질적 차원을 모두

39) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 88; 화이트헤드, 『과정과 실재』, p.194.

경험하여 주도적 현실적 존재에게 전달한다. 그 결과 인간의 통일된 정신성은 몸을 통해 세계의 정신적 물질적 차원을 모두 경험할 수 있다.

4. 마치는 글

동서철학이 활발하게 교류하는 오늘날 동양철학으로 심신문제를 해결하려는 시도는 철학계에서 격려 받아야 한다. 심신문제에 대한 동양철학적 접근은 서양철학이 보지 못한 통찰을 제시할 수 있으며 그 논의의 지평을 확대하는데 기여할 수 있다. 그러한 시도들은 그러나 학문적 토론의 장에서 충분한 검토를 거쳐야 학술적 담론으로 수용될 수 있을 것이다. 필자는 주자학으로 심신문제를 해결하려는 시도를 과정철학의 관점에서 고찰함으로써 다음과 같은 두 가지 큰 문제를 지적하였다.

주자학은 이기론에 근거해 마음과 몸을 모두 기로 규정함으로써 데카르트적 실체이원론을 넘어서서 심신문제를 해결할 수 있을 것처럼 보인다. 그러나 마음을 기로 규정하는 것은 자유의지에 기초한 정신적 작용을 우연한 기의 작용으로 환원해야 함을 내포하기 때문에 주자학의 체계 안에서 정신의 속성 즉 자유의지와 목적지향성 등을 논리적으로 확보하기 어려운 문제를 갖고 있다. 과정철학에서처럼 주자학에서도 정신적 작용은 실재적 요소로 환원되지 않고 독립적 영역으로 규정되어야 한다.

한편 정신적 능력이 있는 실재로서의 마음이라는 주자학적 개념은 과정철학의 현실적 존재 개념과 같이 정신적 차원과 물리적 차원을 함께 갖는 실재로서 세계 속의 정신과 물질 문제를 근본적으

로 해결하고 있음을 알 수 있다. 그러나 이 함의는 주자학 안에서 주목받지 못한 채, 마음과 몸을 모두 기로 규정하는 것이 심신문제를 해결하는 방안으로 여겨진다. 하지만 그 이해는 오히려 정신성이 있는 마음과 정신성이 없는 몸이라는 이원적 구조를 만듦으로써 심신문제와 관련하여 주자학적 세계관을 일종의 이원론으로 만들게 된다. 그 결과 마음이 몸을 통해 세계의 정신성을 경험할 수 없다는 문제에 부딪친다.

이와 같은 문제들로 인해 주자학으로 심신문제를 충분히 해결하는 것은 아직 어려워 보인다. 과정철학을 참고할 때 주자학으로 심신문제를 해결하려면 정신성의 독립을 말해야 하며 마음 개념의 함의를 깊이 성찰해야 한다고 말할 수 있다.

참고문헌

『大學 惑文』

『朱子語類』

김영식, “氣”와 “心”: 朱熹의 思想에 나타난 물질과 정신 . 『철학』 35, 1990.

_____, 『주희의 자연철학』. 서울: 예문서원, 2005.

나광, 『유가의 형이상학』. 안유경 역. 서울: 기창, 2006.

류인희, 주희철학 연구의 바른 자세: 조선조 성리학의 높은 연구 수준에서 다시 시작하자 . 『철학』 35, 1990.

손영식, 『성리학의 형이상학 시론: 이황과 이이 철학의 성격 규정』. 울산: 울산대학교출판부, 2007.

오하마 아키라, 『범주로 보는 주자학』. 서울: 예문서원, 1997.

이상익, 『朱子學의 길』. 서울: 심산출판사, 2007.

李震, 『중국 형이상학』. 최기섭 안은수 역. 서울: 성바오로, 2001.

임현규, 마음의 상실과 회복의 전망: 물리주의(수반이론, 제거주의)에 대한

- 儒家的 비판 . 『東洋古典研究』 32, 2008.
- _____, 성리학적 심신관계론 . 『퇴계학과 한국문화』 45, 2009.
- _____, 심성론과 심리철학: 주희와 현대물리론 . 『大同哲學』 11, 2000.
- _____, 주희의 이기론 . 『東方學』 3집 (1997).
- _____, 朱子の 심신관계론과 현대 심리철학 . 『溫知論叢』 19, 2008.
- _____, 『유가의 심성론과 현대 심리철학』. 서울: 철학과 현실사, 2001.
- 陳來, 『주희의 철학』. 이종란 외 역. 서울: 예문서원, 2008.
- 화이트헤드, 『과정과 실재』. 오영환 역. 서울: 민음사, 2003.
- Griffin, David Ray, *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Whitehead, Alfred North, *Modes of Thought*. New York: Free Press, 1968.
- _____, *Process and Reality*. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: Free Press, 1978.

[Abstract]

A Process Perspective Analysis of the Neo-Confucian Approach to Mind-Body Problem

Joo, Jae-wan (Sun-Moon Univ.)

The attempt to solve mind-body problem based on Chu Hsi's neo-confucianism is to be encouraged in the age of interweave between eastern and western philosophies. The neo-confucian solution of mind-body problem is to define both mind and body as formed by Chi.

In an analysis from the process perspective, however, the neo-confucian solution does not seem to be plausible due to the following two problems.

First, the neo-confucian solution seems unable to define properly the nature of mental aspect of the world because mind and Chi are the same category. Mind with free will and purposeless Chi motion collide with each other on the same plane. To avoid this problem, neo-confucianism has to make mental function an independent category.

Second, defining mind as a reality having the mental capacity seems to be another kind of dualism in terms of mind-body problem and thereby brings about another kind of problem. If the world is composed by mind as the reality with mental capacity and body as the reality without it, its position is dualism.

In this dualism, mind cannot experience the mental aspect of

the world through body because body cannot deliver the mental information from the world to mind, which is a problematic conclusion.

Key-words: mind-body problem, neo-confucianism, Li-Chi theory, process philosophy, dualism.

접 수 일 : 2012년 11월 27일

심사기간 : 2012년 12월 3일 ~ 18일

게재확정일 : 2012년 12월 23일

유식불교의 識과 화이트헤드의 주관주의적 원리

- ‘무(無)대상적 관념론’과 ‘대상적 관념론’ -

이 경 호 (감신대)

【한글요약】

필자는 동 서양 간 사상들의 비교는 차이에 근거한 방법으로 수행하는 것이 보다 적절하고 생산적이라고 판단한다. 그럼에도 불구하고, 본고는 동양 대승불교 사상의 한 축인 유식불교와 20세기 서양 형이상학자 알프레드 노드 화이트헤드(Alfred N. Whitehead, 1861-1947)의 철학이 관념론의 범주에 함께 속할 수 있다는 관점에서 양 사상을 비교한다. 유식불교를 관념론의 전형으로 여기는 것은 학계의 관행이지만 화이트헤드의 철학은 실재론 또는 신실재론으로 분류하는 것이 일반적이지만 필자는 그의 철학의 풍부한 관념론적 성향을 부각시켜(관념론의 방향에서 그의 철학을 바라봄으로써) 서로가 상사적인 관계에 속할 수 있다는 점을 제안하고자 한다. 그렇게 하는 동시에 그 양 사상은 또 다른 국면에서 상호 간 차이를 두드러지게 할 수도 있다는 전략으로 나아가 양 사상의 적지 않은 차이에도 주목하고자 한다.

필자는 화이트헤드가 그의 주저 『과정과 실재』 곳곳에서 분석한 흄의 철학적 지각설에 관한 주장을 최대한 활용하여 유식불교의 식 실재론에 다가가는 교량으로 삼는다. 흄의 철학적 지각설과 유식불교의 식에 관한 주장들이 상호 간 상당히 근접하고 있다고 필자가 판단하고 있기 때문이다. 유식불교는 소승(특히, 설일체유부)의 외부 실재론 부정에 힘입어 관념론적 사상의 토대를 확립하였고, 화이트헤드가 분석한 흄은 자신의 감각주의적 학설 속의 주관주의적 원리를 통하여 지각을 보편자들(Universals)로만 이루어진다는 주장을 전개함으로써 상이한 역사적 환경에서 근접된 이해에 도달하였다고 보

는 것이다. 따라서 이런 점을 활용하여 필자는 ‘화이트헤드와 흄의 관계’가 어느 정도 ‘화이트헤드와 유식불교의 관계’에 대응되는 구조일 수 있다는 점을 보여주는데 주력한다. 이런 점들에 근거해 서양의 화이트헤드의 사상과 동양의 유식불교 사상 간의 차이를 적실하게 보여주는 것으로 필자가 판단하고 선택한 한 주제를 다룸으로써 동서 사상의 차이를 제시한다. 이는 양 사상의 생산적인 대화와 변화로의 모색을 전제한 것이다.

[주요어] 외부 세계, 실재론, 관념론, 식(識), 말라식, 아뢰아식, 객관주의적 전통, 주관주의적 원리, 유식불교, 형이상학, 대상, 화이트헤드, 흄.

들어가며

흔히 관련 학자들과 철학사가들에게 알프레드 노드 화이트헤드(A. N. Whitehead, 1861-1947)의 유기체 철학 또는 과정 철학은 외부 세계의 존재 유무와 관련해 그 철학적 세계관을 평가할 때 실재론(realism) 또는 신실재론(neo-realism)으로 분류하는 것이 상례(常例)이다. 필자가 본고의 부제목에서 화이트헤드의 철학을 일종의 관념론(idealism)으로 잠정 규정한 것¹⁾은 이런 상례에 역행해

1) 화이트헤드의 철학을 ‘~ 관념론’으로 규정한 것은 어떠한 의도와 목적을 가졌던지 간에 너무 멀리 나간 것이 아니냐는 비판이 가능할 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고, 필자는 존 캡이 화이트헤드의 철학을 다음처럼 규정한 사례로부터 지지를 받을 수 있다고 생각 한다: John B. Cobb, *A Christian Natural Theology*, 2nd ed. Louisville, Ky.: Westminster John Press, 2007, p.81: "1925년에서 1927년의 이행의 시기에 화이트헤드는 하나의 포괄적인 비전을 향해 작업하고 있었다. 그는 인식아(knower)를 자연의 세계로 도입시켰다. 인식아, 즉 지각하는 사건(percipient event)은 자연 일반에 대한 실마리를 제공한다. 그런 결과 당시(아마도 어떠한 시대든)에 유

보겠다는 것은 결코 아니다. 필자도 화이트헤드의 철학을 일반적으로 실재론으로 인식하고, 또한 그렇게 주장하는데 전적으로 동의한다. 실제로 화이트헤드는 자신의 유력한 저서 곳곳에서 칸트 등의 관념론을 비판하며 자신의 철학은 그것의 역전된 판본이라고 주장하기도 했었다.²⁾ 그럼에도 불구하고, 필자는 화이트헤드의 철학이 상당히 관념론적 성향의 색채를 띠고 있는 것도 사실이며, 여러 관념론들과 가족유사성(family resemblance)으로 묶일 수도 있다는 점을 시사하고자 한다. 이것은 물론 관념론들을 더욱 세밀하게 살펴볼 경우 뚜렷한 차이들도 분명히 존재한다는 점을 배제하지는 않는다.

유식불교의 경우, 인간의 마음의 문제를 불교의 구제와 관련시켜 치밀하게 해명하는 관념론으로 규정되는 것은 일반적인 평가이고 대세이다. 학계에는 서양의 근대 사상들인 흄과 칸트 또는 하이데거나 비트겐슈타인의 철학들과 관념론적으로 비교하는 일이 인구에 회자되고 있는 실상이다. 그런 의미로, 본고는 저 서양의 사상들과 유식불교의 비교 작업들 위에 화이트헤드의 철학적 입장과 유식불교의 식 일원론적 입장의 일단의 관념론적 비교를 추가해 보고픈 소박한 바램의 산물이다. 이를 위해 필자는 동양의 유식불교의 식(識)과 화이트헤드의 주관주의적 원리(Subjectivist Principle)를 선택하고 나름의 거친 비교를 시도하는 일을 진행시켜 나갈 것

행하던 관념론이나 자연주의 모두와도 전혀 다른 하나의 입장이 탄생하였다. 이 새로운 비전, 즉 관념론적 자연주의(idealistic naturalism)나 자연주의적 관념론(naturalistic idealism)은 그 최종적 시기(『과정과 실재』를 출간할 당시를 의미함- 필자주)에 온전한 설명이 제공되었다."

- 2) A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Corrected edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York: Free Press 1978, p.88(오영환 역, 『과정과 실재』, 민음사, 1991, p.191. (이하에서 영인본과 국역본 쪽수를 병기함))

이다.

나아가, 화이트헤드의 철학과 유식불교는 관념론적 유사성(相似性)으로 규정하는 것을 떠나더라도, 양 사상들은 여러 형식적 유사성들을 갖고 있다. 두 가지만 언급해 보자. 먼저, 양 철학들은 중요한 의미에서 체계 지향적이다. 화이트헤드의 철학의 경우, 그것은 “우리의 모든 경험을 해석해 내려는”³⁾ 근본 동기를 따른 것이고, 이런 의미로도 그의 철학은 형식상 관념론적(화이트헤드는 이런 의미를 사변적이라고 표현함) 개입의 철학일 수밖에 없을 것이다. 이런 이상은 단연코 그의 가장 위대한 철학 저술이자 서양 철학사 전체를 통하여서도 가장 창조적인 최고의 철학서로 손꼽히는 『과정과 실재』(Process and Reality)로써 구현되었다. 유식불교의 경우에는 소승불교(특히, 설일체유부[設一切有部])와 중관불교를 종합하려는 야심찬 종합을 숨기지 않고 있는 것에 의거한다. 그래서 유식불교는 중관불교와 더불어 대승(大乘)으로 분류되더라도, 대승의 아비달마(Abhidharma)라고 불릴 정도로 상당히 복잡하고 번쇄하게 이론들의 정합적 종합을 지향한다. 필자는 유식불교에서 식을 통한 공(空)의 체계적 해명이라는 성격을 읽는다. 이는 특히 유식불교의 체계적 성격을 구현하고 있는 주 논서인 『성유식론』(成唯識論)의 출현으로 완성되었다고 본다. 그리고 본고를 통한 필자의 주요한 인용은 이 두 권의 대표적인 저술들에 집중될 것이다.

둘째, 양 사상들은 소위 기존의 실체 철학들에 대한 강력한 비판을 주악상으로 올리면서 세부적인 고유한 논의들과 접근법들을 발

3) 이 진술은 화이트헤드가 자신의 철학의 대전제처럼 선언한 다음의 진술의 일부임: “사변철학은 우리의 모든 경험을 해석해낼 수 있는, 일반적 관념들의 정합적이고 논리적이며 필연적인 체계를 축조하려는 시도이다.”(A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.3/49)

전시켰다는 점이다.⁴⁾ 불교는 유식불교만이 아닌, 불교 일반이 실체 철학들을 비판하며 여여(如如)한 실재의 실상을 드러낸다는 것이 주지의 사실이고, 독특한 방법론과 직관적 접근에서만 차이가 난다고 보아야 한다. 중관불교가 반야지(般若智) 전통에서 공(空)을 관하여 그런 비판에 접근했다면, 유식불교는 그 공을 마음의 문제에서 출발하고 다루어야만 진정으로 완성될 수 있다는 입장을 취한다.⁵⁾ 이는 『화엄경』에 설해진 일체유심조(一切唯心造)라는 일반적인 차원이 8식과 8식 간의 유기적 상호작용을 통한 현상적 존재론과 식일원론으로 전문화 체계화되고 있다는 말로써도 표현될 수 있다. 화이트헤드의 경우, 아리스토텔레스의 실체-속성의 존재론과의 존재론적 대결이 그의 철학의 중심 사상이고 이를 기점삼아 다양한 철학적 논의들이 도입되고 있다. 여기서 우리는 실체 철학들도 다양하며 다른 분류가 가능하다는 점을 문제 삼을 수는 없다. 아무튼 양 사상 체계들은 실체와 우리 삶의 구체적인 실상 사이의 절연이나 괴리를 심오하게 지각하였다.

이와 같은 몇 가지 형식적 문제들을 전제로 하고, 필자는 다음과 같은 내용상의 절차를 따라서 본고를 전개할 것이다. 제1장은 우선 양 사상이 출현하게 된 역사 속에서의 고유한 동기들을 간단히 다

4) 이 점을 다뤄질 내용을 위해 조금 더 부연 설명하면, 불교 일반이 모두 실체 철학에 대한 비판에 동의할지라도 부파불교 설일체유부는 인간의 자아에 대해서는 탈실체화(인무아)하고 있지만 사물의 구성 요소에 대해서는 실체인 극미(법아)설을 주장하고 있었다. 그런데 유식불교는 바로 이 실체로서의 극미를 식의 전변을 통해 탈실체화하고 있다는 점에서 어느 정도 화이트헤드의 주관주의적 원리와 흡사한 방식의 문제 해결책을 공유한다는 점에서 다른 불교 철학에 비해 더욱 유사성을 갖고 있다고 말할 수 있다고 본다.

5) Timothy C. Tennent, *Christianity at the Religious Roundtable*, Grand Rapids: Baker Academic, 2002, p.97: "... 유식불교에 의하면, 궁극적 실재는 오직 마음 안에서 위치한다."

루면서 관련 내용을 소개한다. 이는 양 사상을 비교하기 위해 중요한 점들을 도입시키는 초석이 되는 동시에 어느 한 사상의 관점으로 편중되지 않겠다는 점을 중시한 결과가 되기만을 바란다. 제2장은 그렇게 기술된 내용들 가운데 본고가 핵심적으로 문제시하는 유식불교의 식(識)과 화이트헤드의 주관주의적 원리의 의미와 내용을 평가적으로 구성한다. 이 장은 양 개념들을 상호간 의식케 하는 방식으로 진술되며 다음 소절의 내용을 위한 배경 지식으로서의 역할도 한다.

1. 역사적인 자리와 본래적 동기

1) ‘오직 식’ 불교와 극미 외계 실재론⁶⁾

“인도는 원래 역사적 관념이 결여되어 있기 때문에 불경들의 성립사에 대한 기록이 일체 나타나 있지 않지만”⁷⁾ 중국에 전래된 이후 불경들 사이의 역사적 선후 관계나 그 중요성들에 대한 서열이 매겨지는 운동이 일어났는데, 이것을 소위 종파별 교상판석(敎相判釋, 줄여서, 교판)이라고 한다.⁸⁾ 5세기 이후 인도 대승 불교의 정점

6) 이번 절과 다음 절 그리고 제2장 첫 절은 필자의 다음의 학위 논문의 제 1부 1장 1절과 2절의 내용을 핵심적으로 재서술하며 요약한 것임을 밝힌다. 그러나 본고의 전체에서 볼 때 본고는 새로운 착상과 아이디어에 근거해 새로 작성되었지, 그곳에서 발췌한 것은 아님도 밝혀둔다. 이경호, 『성유식론』에서 본 유식사상과 화이트헤드의 과정사상의 비교연구, 감리교신학대학교, 2007.

7) 사이구사 미쯔요시, 윤종갑 역, 『불교철학입문』, 경서원: 서울, 2001, p.184.

8) 유명한 교상판석으로 회자되는 것은 화엄의 화엄오교장(華嚴五敎章)과 천

에 이른 유식불교가 중국에 전래되어 성립시킨 법상종(法相宗)은 입교개종(入敎開宗)의 교리적 근거를 위해 소의 경전인 『해심밀경』(解深密經)에 기대어 삼시교판(三時敎判)을 세웠다.⁹⁾ 즉 붓다는 역사 속에서 세 시기에 걸쳐 중생들을 위해 진리의 바퀴를 돌렸는데, 이를 유식불교적 진리로 종합 수렴되는 구조 속에서 이해하면서 세 가지 형태들의 가르침을 제시한다. 두 개는 아직 완전한 이해가 아니라는 방편적 의미에서 ‘미요의’(未了義)로 칭해졌고 나머지 하나인 자신의 관점은 완전한 구경위의 가르침이라는 ‘요의’(了義)로 칭하였다. 이 세 형태의 가르침은 첫 시기의 유교(有敎)와 둘째 시기의 공교(空敎), 그리고 마지막 시기의 완전한 가르침인 중도교(中道敎)이다. 우리는 본고에서는 외부의 실재 세계를 부정하는 유식불교의 관념론적 지위에 대해 다루기 때문에 둘째 시기의 공교와 유식불교의 중도교 사이의 관련성은 다루지 않고 유교와 중도교에 대해서만 다루겠다.

첫 시기의 유교(有敎)는 소승경전인 『아함경』 등에서 말한 바와 같이 모든 존재는 인연에 의해 성립된 것으로서 실체가 없지만 그것을 구성하는 요소 자체는 외부 세계에 존재한다는 가르침이다. 즉 십이처·오온·십팔계 등의 자상(自相)과 생상(生相) 등에 대한 긍정적인 측면의 가르침이다. 이런 요소로서의 외부 세계에 대한 가르침은 대표적으로 설일체유부와 경량부에 의해 주장되었다.¹⁰⁾ 우

태의 오시팔교(五時八敎) 등이다.

9) 玄奘 漢譯, 서대원 역, 『해심밀경』, 시공사, 2001, p.108.

10) 대표적인 유식논사인 세친에 의하면, 당시에 외계 실재론은 3가지 종류가 있는데, 그는 『유식이십론』에서 그 3종류의 외계 실재론을 집중적으로 논파한다. 그것들은 극미한 원자들과 달리 언어나 관념에 대응되는 전제로서의 사물이 있다는 바이세시카(불교 외도)의 학설과 전체는 없지만 원자들(극미들)이 간격을 두고 존재한다는 설일체유부와 간격 없이 결집되어 있다는 경량부의 주장들이다. 世親 造, 玄奘 漢譯, 김묘주 국역, 『유

리는 여기서 설일체유부(줄여서, 유부)의 유명한 ‘아공법유 삼세실 유 법체항유’(我空法有 三世實有 法體恒有, 줄여서 아공-항유로 표기함)¹¹⁾만을 간략히 제시할 보겠다. 이것은 말 그대로 ‘인간의 자아는 공하지만 사물의 요소로서는 실체가 존재하고, 그것도 과거와 현재와 미래라는 삼세에 걸쳐 존재한다.’(人無我和 法我)는 것으로 풀이될 수 있다. 유교(有敎)에서의 유(有)는 바로 이런 의미로 사용된다.

그런데 요소로서의 존재가 삼세에 실재로 존재한다는 것은 전체로서의 사물이 찰라생멸한다는 주장을 전제한 것이다. 이런 요소론적 존재와 그것들의 전체로서의 사물이라는 구조는 화이트헤드의 미시적 존재인 현실적 계기와 그것들의 군집으로서의 결합체나 사회의 관계와 어느 정도 흡사하다고 볼 수 있다. 즉 설일체유부에 따르면, 거시적 세계에서 사물들은 유동하고 변화하며 생멸이지만 그것들을 구성하는 요소로서의 존재들은 실체로서 삼세에 항상 존재한다는 것이다. 서구의 불교 권위자 중 한 사람인 에드워드 콘즈는 이를 다음과 같이 말한다.

[요소로서의] 제법(諸法)들은 활동하는 순간에만 스스로를 드러내지만 본질적으로 그것들은 현재에 존재하고, 과거에도 존재했고, 미래에도 존재하여 삼세(三世)를 여행한다.¹²⁾

식이십론』, 동국역경원, 1995, pp.430-454. 이런 세친 논파의 자세한 내용과 유식불교의 대안을 간략히 요약한 것을 위해서는 다음을 참조바람. 핫도리 마사아키 외, 이만 역, 『인식과 초월』, 민족사, 1991, pp.63-86; 한자경, 유식무경, pp.31-50.

11) 이 ‘아공-항유’설은 설일체유부의 강요서인 『아비달마구사론』(阿毘達磨俱舍論) 제20권에서 논증되었다.

12) 에드워드 콘즈, 안성두·주민환 역, 『인도불교사상사』, 민족사, 1988, p.151.

일본의 불교학자 카지야마 유이치(梶山雄一)는 법체와 작용의 관계를 통해 콘즈의 말을 더욱 풀어 준다.

설일체유부에 있어서 현재는 항존(恒存)하는 법체가 작용과 결합한 찰라이고, 작용과 떨어진 상태가 과거와 미래이다. 그래서 존재의 멸(滅)은 법체의 기능의 멸이지, 실제 그 자체의 멸은 아니라고 본다.¹³⁾

설일체유부는 이런 ‘아공 - 향유’를 논증하기 위해 불교 외도에서 차용해온¹⁴⁾ 극미설(極微說)을 주장한다. 극미를 찾는 것은 가장 실재적인 것을 찾는 것인데, 이런 찾음은 서양에서의 원자로의 환원주의적 전통과 기본 의도에서 동일할 것이다. 아마 이런 관점에서는 화이트헤드의 현실적 계기 이론도 크게 보면 이런 맥락인 듯 싶지 않을까 생각한다. 그러나 극미는 물질적 존재(色法)¹⁵⁾에 국한된다는 점에서도 알 수 있듯이 데모크리토스의 유물론적 배경에서 이해될 수 있다. 즉 극미는 미시적인 존재이기는 하지만 생성하고 곧바로 소멸하는 사건적 존재는 아니라는 점에서 화이트헤드의 현실적 계기와는 다르다.

극미는 개체의 물질적 사물이 단일한 존재가 아니라 분할 가능한 것이라는 점에 근거해 끝없이 쪼개어 나갈 때 궁극적으로 도달될 수 있는 것으로 추정된 최소의 단위로서 하나의 극미는 공간을

13) 카지야마 유이치, 전치수 역, 『인도불교의 인식과 논리』, 민족사, 1989, p.98.

14) 梶部建 上山春平, 정호영 역, 『아비달마의 철학-존재의 분석』, 민족사, 1989, p.82.

15) 설일체유부의 존재론은 5가지 범주에 75가지 존재가 있다는 소위 5위 75법이다. 여기서 극미는 물질적 존재인 색법의 범주에 11개의 존재와 관련된다.

점유하지 않지만 다수가 모이면 공간을 점유하는 개체적 사물이 된다고 설일체유부를 주장한다. 그래서 하나의 극미는 직접 보거나 듣거나 만져서 알 수 있는 경험 가능한 대상이 아니다. 또한 하나의 극미는 사대(地/水/火/風)의 결합으로 이루어져 해당 성질을 나타낸다. 이런 몇 가지 중요한 극미의 특징들은 추론적인 지각인 비량(比量)의 대상이기 때문에 그 자체로서 매우 논쟁적인 성격의 주제로서 설일체유부에서 외부 세계의 실재론을 뒷받침하는 사례가 된다는 점에서 유식불교의 외부 세계 실재론 거부와 관련된다.

극미에 대해 중요한 것 하나를 더 추가해 보자. 극미는 그 자체로 사물이 아니기 때문에 그것들이 모이는 결합적 사태가 언급되어야만 한다. 그리고 이 두 부파(설일체유부와 경량부)들은 그렇게 외부 세계 실재론을 주장한 데에서는 공통적이다. 구체적으로 말해, 사대(地/水/火/風)가 서로 분리되지 않은 채 각 극미에 따라 적절한 비율로서 일정한 성질을 띤 하나의 일극미(一極微)를 이루고, 이 일극미가 일곱 개 모이면 일미진(一微塵)이 되는데, 이것은 일극미와 달리 시각의 대상이 된다고 한다. 다시 일미진이 일곱 개 모이면 일동진(一銅塵)이 되고, 또 일동진이 일곱 개 모이면 일수진(一水塵)이 되고, 이렇게 계속 토모진(兔毛塵), 양모진(羊毛塵) 등으로 나아가 결국 일체 사물을 이룬다. 이 극미는 물질에 있어 변화하지 않는 최종적 실재라고 할 수 있다.

여기서 중요한 점은 극미들 상호 간에 간격 없이 인접·접촉되어 집적되느냐(화집[和集]), 아니면 간격을 두고 하나의 단일체(화합[和合])로 전환을 꾀하느냐의 두 주장들이 있다는 점이다. 즉 이 두 가지가 동시에 주장되었다는 것이 아니고 구(舊) 설일체유부에서는 화합을 주장하고 신(新) 설일체유부에서는 화집을 주장하였다. 설일체유부 자파의 입장에서는 이것들이 진보든 퇴보가 될 수 있지만

필자는 모두가 외부의 실재를 인정하는 것이므로 유식불교의 관념론적 입장에서는 차이가 없을 것이라고 본다. 하지만 그 각각의 규정이 다르므로 유식은 그에 따라 다르게 반박할 수는 있을 것이다.¹⁶⁾

2) 유식불교의 외계 실재론 비판

이제 우리는 첫 시기에 설일체유부에 의해 제안된 외부의 실재론을 주장하였던 유교(有敎)가 어떻게 유식논사들에 의해 식(識)의 접근이라는 방식으로 극복되고 있는지에 대해 살펴야 한다. 그래야 유식의 관념론적 성격이 충분히 해명될 것이다. 설일체유부가 ‘아공 - 법유’를 위해 활용하였던 극미에 대한 비판을 통해 유식불교는 외부의 실재 세계를 부정하는 방식을 제안한다. 유식불교의 외부 세계에 대한 비판은 문답의 형식으로 이루어진 세친의 『유식이십론』이 주로 대표한다고 볼 수 있지만, 이 외계 실재론을 극미설과 연관하여 비판하는 것이 『성유식론』에 길게 나오는데, 두 가지 측면이 핵심적으로 중요하다.

하나는 설령 극미들 자체가 인식되든, 그것들의 화집된 사물 자체가 인식되든 어느 것이나 극미가 부분을 갖지 않는다는 것과 그것들의 집적인 외부의 사물이 공간을 점유한다는 것은 모순이라는 점이다.¹⁷⁾ 즉 공간을 점유하지 않는 추상적 존재가 어떻게 구체적 존재로 화할 수 있는 것이냐 하는 점이다. 하나의 극미와 극미들의

16) 『성유식론』(成識識論)에서는 극미들이 모이는 화합이니 화집으로 불리는 종류의 결합적 상태가 길게 논의를 도입하고 있으니 다음을 참조하기 바람: 護法 造, 成唯識論, 제1권(<大正藏經> 31, 4上 이하); 한자경, 유식무경, 예문서원, 2000, pp.39-41.

17) 護法 造, 成有識論, 제1권(<大正藏經>, 31, 4上).

집적은 체상(體相)이 같아야 된다는 것이다. 즉 부분을 갖지 못해 공간을 점유하지 못하는 것에서 공간을 점유하는 사물로 비약하는 것은 불가능하다는 것이다. 필자는 이것을 매우 정당하고 적절한 비판이라고 생각된다. 우리가 차이니스 박스(Chinese box)를 생각한다면 충분히 이해될 수 있는 것이다.

사실 극미란 “형태가 있는 색법을 실체가 있는 것으로 집착하는 사람을 위해서 부처님께서 극미를 말씀하시어 그들로 하여금 집착을 없애고 분석하게 한 것이었다. 모든 색법에 극미가 진실로 있다고 말하는 것은 아니었다.”¹⁸⁾ 따라서 붓다는 첫 시기에 한시적으로 방편을 사용하여 대중의 근기에 맞게 극미를 설법했었던 것이다. 그러나 그것은 완전한 가르침은 아니었다. 결국 극미는 최종적으로는 식의 전변에 의해 설명될 성질의 것이라고 한다.¹⁹⁾ 즉 극미의 부파를 식에 의한 구성으로 보는 것이 집착을 타파한다는 점에서 체상과 관련된 극미의 부파 유무 실재론보다 불교적 의도를 충족시켜 준다는 것으로 이해될 수 있다. 그러나 이는 필자가 보기에 일정 정도 귀류법적 비약이다. 필자는 체상이 같아야 된다는 비판에는 동의하지만 그렇다고 식의 전변이 필연적인 유일한 결론처럼 등장하는 것은 무리가 따른다고 생각한다.

다른 하나는 논증의 과정에서 위의 것을 지지하는 하나의 부차적 차원의 관련성을 맺을 수 있는 것인데, 극미가 오식(五識, 안/이/비/설/신의 각 식)으로는 그 양상이 발견되지 않기 때문에 이론적 구성물에 지나지 않는다는 이유로서 인정될 수 없다는 것이다.

18) 護法 造, 成有識論 제1권(<大正藏經>, 31, 4中).

19) 護法 造, 成有識論 제1권(<大正藏經>, 31, 4中). “따라서 반드시 다음과 같이 알아야 한다. 자신의 식이 전변된 색법 등과 비슷한 모습을 소연연으로 삼는다. 보는 것이 [식에] 의탁해서 생겨나고, 소연이 [식]의 모습을 띠기 때문이다.”

모든 극미가 함께 화합(화집이 아님 - 필자주)한 상태에서 오식의 소연(所緣, 인식 대상)이 될 수 있는 것은 아니다. 이 [오]식 위에서는 극미의 양상이 없기 때문이다. ... 화합한 상태와 화합하지 않은 때의 모든 극미는 체상이 다르지 않다. 따라서 화합한 상태에서도 화합하지 않을 때의 색(色) 등의 극미와 같이 오식의 대상이 아니어야 한다.²⁰⁾

그러나 필자가 보기에 이것은 앞서 구분한 화합과 화집의 의미들에서 화합의 경우에 불과할 뿐이다. 화합이 경우는 하나의 극미처럼 오식의 대상이 될 수 없을 테지만, 화집의 경우에는 각 극미들의 상이 상실되어 하나의 사물로 화해지는 것이기 때문에 하나의 사물의 상을 지각하는 것 자체를 부정할 수는 없다. 그래서 우리는 화집의 경우에는 화합과 달리 극미들에 대한 비(非) 지각이 하나의 사물에 대한 비(非) 지각을 필연적으로 수반하는 것이 아니라 하고 하는 것이 더 타당할 것으로 여길 수 있다. 나아가 화이트헤드의 지각설의 관점에서 보면, ‘오식으로 그 양상이 지각되지 않는다는 것’은 필연적인 사태가 될 수 없으며 감각주의적 지각설의 편견에 지나지 않는다.

그런데 『성유식론』은 이 화집의 경우도 명시적으로 다루고 있다.

하나하나의 극미들이 접근하여 모여 있지(화집) 않을 때에는 오식의 대상이 아니다. 함께 접근하여 모여 있는 상태(화집)에서 전전(展轉)하여 서로 도와서 구체적인 모습이 생겨나고, 이것을 식의 대상으로 삼는다. 그 형상이 참 존재이고 이것이 인식 대상이 된다

20) 護法 造, 成有識論 제1권(<大正藏經>, 31, 4中).

고 말한다.²¹⁾

이에 대한 유식의 비판은 이 인용 뒤에 곧바로 나오는데 하나의 화집된 사물(병과 사방 등)을 인식한다는 것은 더 이상 극미들을 인식하는 것이 아니므로 그 근거가 상실되어 되레 사물을 인식한 것이라고 볼 수 없다.²²⁾ 여기서도 존재가 시각의 명징한 대상이 되어야만 한다는 전제가 암암리에 중요하게 작용하고 있다.

극미의 실재성과 관련해 유식불교의 지적 한 가지를 더 소개하자면, 위에서도 극미들이 모여 사물로 발전된다고 하는 정보를 제공한 것에서 유추할 수 있듯이, 만약 설일체유부의 주장처럼 극미들끼리 모여 인접한다면 인접하지 않는 부분들을 가정할 수 있기 때문에 극미를 더 분할하는 것이 가능하게 된다고 극미에 대한 원래의 정의를 유식불교는 비판한다. 그래서 공간을 점유하진 않지만 일정한 단위로 전제된 그런 극미는 실제로 존재하지 않는 것이 된다는 것이다.²³⁾ 이런 유식불교의 비판은 획기성 이론으로서 한 현실적 계기의 공간 체적을 주장하는 화이트헤드의 미시적 단위 존재에도 공격적인 소리로 들린다. 물론 실체로서의 극미와 과정으로서의 현실적 경험 계기라는 차이 때문에 다른 사례에 속한다고 할 수도 있다.

3) 화이트헤드 철학의 관념론적 동기

서문의 모두에서도 말했지만, 일반적으로 화이트헤드의 철학은 실재론으로 분류된다. 하지만 필자는 본고에서 그의 철학도 관념론

21) 護法 造, 成有識論 제1권(<大正藏經>, 31, 4中).

22) 護法 造, 成有識論 제1권(<大正藏經>, 31, 4中).

23) 護法 造, 成惟識論 제1권(<大正藏經>, 31, 4中).

적 성격의 철학으로 조명될 여지가 많아서 그런 측면을 부각시켜 유식불교와의 동이점(同異點)들을 한번 집어보고자 한다. 우선 화이트헤드의 철학은 하나의 우주론적 존재론 체계로서 적용 영역에 따라서 과학철학, 종교철학, 역사철학, 미학철학, 생명철학 도덕철학 등으로 전용될 수 있을 정도로 인간 삶의 광범위한 영역들에서 인간의 가장 일반적인 경험을 설명 해명하려는 성격의 철학임을 주지해야 할 것이다. 만약 누군가 자신의 계획표에 따라 인터넷 서핑을 하면서 아름다운 음악을 향유한 후, 자신이 따르는 진리에 대한 확신을 위해 신약성서를 읽으면서 자신의 과거의 잘못된 행동을 반성하고 있다고 해보자. 이 사람은 이런 일련의 관련 사항들과 행동들을 각각 연구하는 여러 분과들이 모순 없이 조화하고 있다는 전제를 암암리에 갖고서 그것들에 임하고 있는 것이며 그런 의미에서 화이트헤드적인 하나의 형이상학의 일반적인 세계관을 신뢰하고 있는 것이다.

필자가 화이트헤드의 철학을 이렇게 제시하는 것은 그의 철학이 관념론적인 사상들이 주장해온 진리에도 개방적이며 아마도 그런 진리들을 포괄하고 있을 것이라는 점을 주지시키기 위해서이다. 여기서 필자가 생각하는 관념론적이란 것은 앞에서 유식불교가 외부 세계의 실재에 대한 안티테제로서의 지위를 부여하였던 것과 완전히 동일한 것일 수는 없다. 만약 우리가 과학이 다루는 실재의 세계를 어느 정도 위에서 말한 일종의 외부 세계를 의미하는 것으로만 잠정적으로 말한다면, 화이트헤드주의 의미의 관념론은 그런 과학적 지배권을 벗어나는 것에 의해 동기를 부여 받았다고도 볼 수 있다. 화이트헤드 형이상학의 후기 저술의 빛에서 보건데, 과학뿐만이 아니라 인류의 모든 경험을 온전히 해석하여 설명하기 위해서는 관념론적 성격의 철학이 요청되고 있으며, 각 경험들 사이의

관련성을 위해서도 그런 성격의 철학이 요청되고 있다는 점을 자각하는 방향으로 화이트헤드가 발전해 갔다고 생각한다. 그가 수리논리학자나 자연 철학자에서 형이상학자로 외유(外遊)하게 되었던 것은 이런 추이와 관련이 깊다고 볼 수 있다.²⁴⁾

이 점은 비교적 관념론적 성향이 확연히 드러나지 않았던 『과학과 근대세계』를 집필할 당시에 이미 화이트헤드에 의해 그 서문에서 적시되고 있었다.

우주론에 의해 영향을 받기도 하는 것으로 과학, 미학, 윤리학, 종교를 들 수 있다. ... 사물을 바라보는 실제의 방식은 이러한 여러 원천들의 결합으로부터 생겨난 것이라 할 수 있을 것이다. 그러나 어떠한 시대에도 그 시대를 사로잡고 있는 지배적인 관심사가 있게 마련이다. 이제 문제 삼으려는 지난 3세기 동안에는 과학에서 파생된 우주론이 다른 분야에 기원을 둔 낡은 관점들을 밀어내고 강력하게 자신의 입지를 확보해 왔다.²⁵⁾

이 화이트헤드의 진술은 ‘과학적 유물론’을 문제 삼고²⁶⁾ 그가 낡

24) 다음을 참조: John B. Cobb, *A Christian Natural Theology*: 81: “[1922년까지의] 시기에 발전한 자연철학에서 화이트헤드는 조직적으로 자연에서 인식아를 배제하려고 했으며 자연은 지각자의 편에서의 어떠한 공헌과도 상관없이 정합적으로 이해될 수 있음을 제시하려고 시도하였다. 인식아를 자연의 세계와 관련시켜야 하는 궁극적인 철학적 문제는 자연철학에 의해서는 결정되지 못한 채 남아 있었다고 화이트헤드는 말한 바 있다.”(A. N. Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1919, vii 참조).

25) A. N. Whitehead, *Science and Modern World*, The Macmillan Company, 1926, ix; 오영환 역, 『과학과 근대 세계』, 서광사, 1989, pp.8-9(이하 영인본 국역본 쪽수 병기함).

26) *Ibid.*, pp.24-26/36-38; 다음도 참조 “과학의 확실성이란 일종의 망상이다. 그러한 것들은 전인미답의 한계에 둘러싸여 있다.”(A. N. Whitehead,

은 관점들이라고 한 미학, 윤리학, 종교에게 실재에서의 본래적인 온당한 지위를 되돌려주어야 하겠다는 것을 의미한 것이었다. 따라서 필자는 화이트헤드 철학의 관념론적 성향은 그가 거명한 여러 인문 과학들의 본래적인 권리를 회복시키려 할 때 강력한 동기를 부여받게 되었다는 점을 중시하고자 한다. 자연과학이 지배권을 획득하고 인문 과학들이 낡은 관점들로 밀어나고 있다는 것은 인간의 관념적 활동을 대표하는 인문 과학들을 사적인 담론의 영역으로 가두는 것을 의미한다고 보기 때문이다. 그런 영역에서의 경험적 활동들에 대한 실재적인 해명이 화이트헤드의 철학에 의해서 그 자리를 보장받는다. 이 점은 현실적 계기의 합생의 내적인 구성과 관련하여 강력히 지지될 수 있다고 필자는 생각한다.²⁷⁾

즉 자연과학이 주로 다루는 과학적 대상들이 주로 저차원의 가장 단순한 합생으로 그치는 반면에, 미학이나 윤리학 그리고 종교 등이 인간의 정신성의 관념적 활동과 관련된 인문과학적 대상들은 위상들의 통합과 재통합을 거치는 고차원적인 합생의 후기 위상에서 각종 직관들의 형태로 나타난다는 점이 실재에서의 인문과학의 권리를 회복시키는 동시에 화이트헤드의 철학에 관념론적 동기를 제공한다는 말이다.²⁸⁾

또한 필자가 생각하는 화이트헤드 철학의 관념론적 동기는 그의 영원한 객체의 실재성과 관련 된다. 이 영원한 객체는 그 자체로

Adventures of Ideas. The Malliman Company, 1933, p.151(오영환 역, 『관념의 모험』, 한길사, 1996, p.252) (이하 영인본 국역본 쪽수 병기함).

27) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 제3부 2장, 3장, 4장, 5장 참조

28) 서양철학의 태두 플라톤의 이데아(idea)가 주로 수학적 대상들과 관련되지 만 그 이데아에 대응되는 화이트헤드의 영원한 객체(eternal objects)는 인간 삶의 전 분야와 관련된 가능태로 실재하고 특수한 현실과 관련해 가능태로 활용된다는 점에서 화이트헤드의 철학은 플라톤주의의 온전하고 완숙한 발전으로 이해될 수도 있다.

이미 추상적이고 관념론적 존재이며, 위에서 말한 제 분야들에 공평하게 적용시킬 수 있는 보편자들(universals)이다. “그에 대한 개념적 인지에 있어 시간적 세계의 어떠한 특성의 현실적 존재와도 필연적인 관련이 없는 그런 존재는 모두 ‘영원한 객체’라 불린다.”²⁹⁾ 화이트헤드가 1933년에 세상에 내놓은 그의 역사철학서 『관념의 모험』(Adventures of Ideas)에서의 관념이란 실질적으로 그의 영원한 객체를 지시하는 것으로써 그의 사변적 체계 수립에 필수 불가결한 것이며 그 현실적 구현은 과거로부터 벗어나는 모험과 관련된다. 그런 의미로서 관념의 모험이다. 영원한 객체는 구체적인 현실과의 관련성에 따라 순수한 가능태와 실재적 가능태라는 것들로 구별될 수 있다.³⁰⁾ 실재적인 가능태에서 순수한 가능태를 찾아 나아가는 것이 모험하는 라인(line)이 될 것이다.

모든 영원한 객체는 인간의 삶의 전 분야는 물론이거니와 우주의 모든 존재들을 위한 가능태로서 동등하게 실재한다. 자연과학적 대상들을 위해서만 존재하는 것이 아니라 모든 분야와 관련된 추상적 가능태로서 동등한 실재성을 갖는다. 화이트헤드는 영원한 객체를 객체적인 종(種)과 주체적인 종으로 구분한다.³¹⁾ 그러나 그것

29) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.44/119.

30) 가능태의 이런 두 차원의 구별은 여러 가지로 매우 유용한 것으로 평가될 수 있다. 과정신학자 존 캡과 그리핀은 종교들과 문화들(심지어 개인들의)과 실존 구조들의 다양성들을 이런 가능태의 두 차원이라는 도식에서 설명 가능한 것으로 제시한다. 존 캡 데이빗 그리핀, 이경호 역, 『캡과 그리핀의 과정신학』, 이문출판사, 2012, 2장, 5장.

31) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.290, 291/510, 511: 객체적 종은 “느낌의 어떤 여건인 어떤 객체화된 결합체나 어떤 단일한 현실적 존재를 한정하는 요소[로서](p.290/510)… 플라톤의 수학적 형상”(p.291/511)인 반면에 주체적 종은 “어떤 느낌의 주체적 형식의 한정성의 요소[이다](p.290/510)… 그것은 느낌이 느낄 수 있는 결정적인 방식이기도 하다. 그것은 정서이든가, 강도(強度)이든가, 역작용이든가, 혐오이든가, 쾌락이

들은 모두 동등하게 실재적이다. 이 점은 위에서 제시한 제 분야들이 모두 자기들 각각과 직간접으로 관련된 영원한 객체들의 실재성의 빛에서 실재의 각 측면들과 관련된다는 점을 의미하며, 예증한다. 이것은 화이트헤드의 체계 내에서의 주장으로만 성립될 수 있는 것이지만 그의 철학이 관념론적 성격의 철학으로도 주장될 수 있음을 뒷받침해 준다.

이 영원한 객체가 그 자체로는 추상적이고 관념적이라는 형식적인 사항 외에도, 위에서 말한 윤리학, 미학, 그리고 종교와 관련된 인간의 추상적인 정신적 활동(합생의 통합과 재통합을 전제하는 후기의 고차적인 내적인 구성적 활동)에 반드시 참여하게 된다는 점을 들 수 있다. 어떠한 잡념적인 정신적 활동에서라도 영원한 객체들은 그 구성에 추상적이지만 결정적인 대상으로 참여한다. 즉 영원한 객체들이 참여하지 않는다면, 현실적 계기의 합생의 (초기 위상도 마찬가지겠지만) 후기 위상의 발생은 아예 불가능하며 인간의 정신적 활동도 불허될 것이다.

상징적 연관의 둘째 기반은 두 지각 양태에 공통으로 구성 요소가 되고 있는 영원한 객체의 동일성에 의해 이루어지는 두 양태간의 결합이다.³²⁾

이 인용에서 상징적 연관은 합생의 후기 위상을 상징하며 두 지각 양태(인과적 지각과 현시적 지각)의 구성 요소로 영원한 객체가 동일하고 투명하게 참여한다고 말하고 있는 것이다.

다수의(실제로는 거의 모든) 화이트헤드주의자들은 화이트헤드의

든가, 고통이든가 이다.”(p.291/511)

32) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.170/323.

진술³³⁾을 따라 플라톤의 피안에 대한 아리스토텔레스의 반론을 구현한 것으로서의 화이트헤드의 존재론적 원리를 통해 가장 완전한 의미의 실재성을 현실적 존재에게 부여한다고 한다. 그러나 위 단락의 의미의 빛에서 보자면, 그런 진술은 일반적인 진술치고는 무난하지만, 만약 영원한 객체들의 관여가 없다면 현실적 존재는 전혀 발생할 수 없으며, 세계의 사건들은 ‘순수 활동’ 이상의 것을 말할 수 없기 때문에 영원한 객체들에도 가능태지만 탁월한 실재성이 당연히 부과되어야 한다고 필자는 생각한다. 그것들은 상호적으로 필요로 하는 관계로서 실제로는 화이트헤드의 규정적 진술 이상의 의미로 이해되어야 한다. 만약 이런 점이 인정되지 않는다면, 화이트헤드의 대부분의 진술들은 빛을 잃을 수도 있다. 어찌 보면 그것은 표현의 한계의 문제일 수도 있다.

이 여덟 개의 현존의 범주 가운데서 현실적 존재와 영원한 객체는 어떤 극도의 궁극성을 띠고서(with a certain extreme finality, 강조는 필자) 두드러진 위치에 놓여 있다.”³⁴⁾

그럼에도 불구하고, 화이트헤드의 철학이 여타의 관념론들과 다른 것은 그런 영원한 객체가 임의의 현실적 계기의 외부로부터 비롯된다는 점이다. 화이트헤드는 우리가 합생의 매 순간 신을 포함하여 주변의 다른 현실적 사물을 자기 구성의 요소들로 끌어들이므로써 자신을 구성한다고 말한다. 영원한 객체들은 바로 이렇게 신을 포함하여 다른 현실적 사물들을 파악할 때 외부로부터 임의

33) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.24/83. “생성 과정이 임의의 특정 순간에 순응하고 있는 모든 조건은 … 존재론적 원리가 의미하는 바는 현실적 존재만이 근거가 된다는 것이다.”

34) *Ibid.*, pp.22/79-80.

의 영원한 객체들을 끌어들이 임의의 현실적 계기의 내적인 구성에 착수하게 된다. 그 궁극적인 원천은 신의 원초적인 본성이다.

모든 것은 어떤 곳에 있어야 한다. 여기서 어떤 곳이란 ‘어떤 현실적 존재’를 의미한다. 따라서 우주의 일반적인 가능태도 어떤 곳에 있어야 한다. 왜냐하면 그것은, 그것이 거기서 아직 실현되지 않고 있는 그런 현실적 존재에 대하여 근사적인 관련을 보유하고 있기 때문이다. … 지금 말한 이 어떤 곳은 비시간적인 현실적 존재이다. 따라서 ‘근사적인 관련’은 ‘신의 원초적인 정신에 있어서의 관련’을 의미한다.³⁵⁾

따라서 화이트헤드의 관념론은 관념론적 대상의 외부적 실재성과 그것을 자기 경험의 구성적 활동 속에서 자기화한다는 두 가지 점을 수반한다. 이 점은 주관주의적 원리를 설명하는 과정 중에서 핵심적인 사항이기도 하고 유식불교의 식(識)과도 중요한 의미에서 비교 부각되어야 할 점이다.

2. 유식불교의 식과 화이트헤드의 주관주의적 원리

1) 유식무경(唯識無境)과 전식득지(轉識得智)

35) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.46/122. 다음의 진술도 참조: “순수한 가능태를 이처럼 원초적으로 가치 평가하는 이 현실태 때문에, 각 영원한 객체는 각각의 합생 과정과 일정한 효과적 관련을 맺게 된다. 그와 같은 질서화를 제쳐놓는다면 시간적 세계 내에서 실현되지 않은 영원한 객체들의 완전한 이접 상태만이 있게 될 것이다.”(A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.40/111).

유식무경과 전식득지는 유식불교 실재관의 전모를 암시하는 사자성어(四字成語)들이다. 유식무경은 식과 무관한 외부의 객관적 세계를 인정하지 않으며 오직 식만이 실재하고 객관적 세계는 그 식이 만들어낸 현상의 세계를 말하는 것으로 무명 중생이 집착하는 허상의 세계를 근원적으로 드러내기 위한 용어이고, 이에 대해 전식득지는 오염된 식들을 청정한 식들로 전환하여 참다운 지혜를 얻게 되는 수행과정의 결실로서의 진여의 세계를 식으로 대변한 표현이다. 우리는 이 두 용어를 양축들로 삼아 앞에서 제기한 삼시교판의 첫 시기의 설일체유부의 외계 실재론을 유식불교가 어떻게 극복하고 있는지에 대해 앞에서 제공한 내용과 관련지어 다루도록 하겠다.

먼저, 유식불교는 설일체유부의 존재론을 식을 기준으로 재편한다. 설일체유부는 5가지 범주에 75가지 존재가 있다고 했는데(5위 75법), 그 범주만 제시하면 다음과 같다. 색법(色法)-심법(心法)-심소유법(心所有法)-불상응법(不相應法)-무위법(無爲法). 이에 대해 유식의 재편은 5가지 범주에 100가지 존재로 달라지는데(5위 100법), 그 범주만 제시하면 다음과 같다. 심법-심소유법-색법-불상응법-무위법이다. 여기서 중요한 것은 각 학파가 제시한 것은 모두 같지만 그 순서가 달라졌다는 것이고 그 순서는 더욱 중요한 것으로 간주된다는 점이다. 그래서 극미라는 외계 실재를 존재하는 것을 인식하는 설일체유부는 물질적 존재인 색법을 가장 앞에 두었지만 유식은 그 기본적인 틀을 물려받으면서도 순서를 바꾸었다. 즉 물질인 색법은 세 번째로 밀려나고 첫째가 마음의 존재인 심법이 차지하고 그 다음이 마음에 부속된 존재들, 즉 심소유법이 차지하고 있다는 사실이다. 다시 말해 유식불교는 마음을 전체 존재를 해명하는 우선적인 기준으로 삼았다는 말이다. 그리고 25개의 존재가 늘

어났다. 이것이 두 학파들의 범주표이다.³⁶⁾

이런 범주표의 변형과 더불어 설일체유부의 6식에서 유식불교의 8식으로의 전환도 배경지식으로 제공되어야 한다. 전통적으로 소승의 부파들은 인간의 식을 인간의 신체 기관들인 안/이/비/설/신에 각각의 식 작용을 첨가해 오식과 이 각 식들에 개념(名)과 보편성을 제공하고 조화도 꾀하기 위한 여섯 번째 식인 의식을 추구하여 마음의 6식을 주장하였는데 반해, 유식불교는 깊은 수행 선정의 과정에서 2가지 심층식이 더 있음을 발견하고, 이를 각각 말라식(末那識, manas)과 아뢰야식(阿賴耶識, alaya-vijnana)으로 이름 지었다. 중요한 것은 6식까지는 표층식이고 7식과 8식은 심층식으로 일종에 서구 심층 심리학자들이 말하는 무의식을 표현하고 있다.³⁷⁾ 즉 6식의 상호 간의 마음작용이 유식 불교적 방식의 구제를 해명하기 위해 8식의 상호 간 마음 작용으로 발전한 것이다. 과거의 사상이 창조적으로 변형 쇄신되고 있다.

이 점에서 우리는 제7식과 제8식을 간단히 정의해야 한다. 유식불교가 새로이 확립한 이 두 가지 심층식은 유식불교의 실재관을 위해 절대적으로 중요하다. 제7식 말라식은 전6식(前六識) 달리 외부 세계에 대한 경험과 직접 관련되지는 않고 무명 중생에게 본래부터 있는 선천적인 식이며 자아를 세우고 타자들과 경계를 짓는 심층에서 작용하는 자아에 대한 의식이라고 할 수 있다. 즉 끝없이 자기라고 하는 존재가 있고 자기 것이 있다는 것을 조장하는 심층 가운데 있는 식이다. 그래서 아뢰야식을 자아로 집착하게 하는 식

36) 본문에서 5위는 명시했지만 지면관계상 75법과 100법은 언급하지 못했다. 이에 대한 도표와 자세한 해설은 다음의 저서를 참조: 다케무라 마키오, 정승석 역, 『유식의 구조』, 민족사, 1989, pp.106-15.

37) 요코야마 고우이츠, 김묘주 역, 唯識哲學, 경서원, 1989, p.178: “말라식도 아뢰야식처럼 심층심리로 불리워진다.”

이다. 결국 유식불교의 관점에서는 깊은 수행 선정의 과정 가운데 소멸시켜야 하는 식이다. 그리고 제8식인 아뢰야식은 유식불교의 가장 핵심적이고 독창적인³⁸⁾ 유식불교의 간판격인 개념이다. 어쩌면 유식불교의 나머지 모든 식들과 개념들이 이 아뢰야식을 해명하기 위해 동원된 것일 정도로 중요하다. 아뢰야식의 가장 중요한 특징은 이 식이 ‘윤회를 가능하게 하는 주체’라는 점이다. 그 어원적 의미를 따르면, 윤회의 주체가 된다는 점이 더욱 선명해진다. 아뢰야식이란 용어 자체는 유식불교에 의해 만들어진 것이지만 부파 불에서 아뢰야(alaya)라는 말은 일반 명사로서 “주로 ‘집착’ 혹은 ‘집착의 대상’을 의미”하는 한 축과 또 “‘장(藏)’ 또는 택(宅)으로 한역되고 store로 영역되듯이 무언가를 그 안에 담는 창고 내지 주거의 의미”³⁹⁾를 한 축으로 갖는다. 아뢰야식은 이 양 의미들을 모두 포함시킨다.

마지막 배경 지식으로 우리는 종자(種子, bija)들의 활동도 간단히 말해야만 한다. 종자는 아뢰야식과 개념적 쌍을 이루는 것으로 이해되며 현재의 누군가의 활동(현행)이 끝나면 그것은 완전히 소멸한 것이 아니라 종자가 되어 심층식인 아뢰야식에 저장된다. 종자는 원래 식물의 씨앗을 의미한다. 땅 속에 있는 동안 우리에게 보이지는 않지만 싹이나 가지를 낼 가능성으로 존재한다. 과거의 작용이 남긴 기운과 자극이 차후에 결과를 불러일으킬 원인이 된다는 의미로서 종자이다. 종자는 세 가지 양태의 활동을 하면서 윤회의 주체인 아뢰야식과 관계한다. 하나는 현재의 행위가 끝나서

38) 그러나 모든 사상들이 대개 그러하듯이, 이 아뢰야식도 유식불교의 완전한 창작물은 아니다. 아뢰야식의 출현에 선구적으로 기여한 사상들에 대한 정리를 보려면 다음을 참조: 김묘주, 『유식사상』, pp.240-243; 요코야마 고우이츠, 唯識哲學, pp.111-13.

39) 요코야마 고우이츠, 唯識哲學, p.117.

종자로 심층식인 아뢰야식에 심어진다는 현행훈종자(現行薰鐘子)이며, 또 하나는 그런 종자가 다시 언젠가 현재의 행위로 나타난다는 것으로서 종자생현행(鐘子生現行)이고, 나머지 하나는 종자가 아뢰야식에 계속 종자로 활동한다는 종자생종자(鐘子生鐘子)이다. 그리고 종자들을 여러 방식으로 분류할 수 있지만, 윤회와 관련된 번뇌를 설명하는 유루종자(有漏鐘子)와 번뇌가 제거된 무루종자(無漏鐘子)가 있다. 유루종자로 가득하게 오염된 아뢰야식을 수행 선정을 통해 무루종자로 전환시키는 것이다. 말라식은 소멸되고 아뢰야식은 청정해진다. 이것을 전의(轉依)라고 하고 이 절의 제목인 전식득지의 경지가 된다. 필자는 그렇게 하는 수행방법을 소개하지는 못했지만 유식불교의 기본적인 현상의 세계관을 요약적으로 제시하였다.

이런 여러 배경 지식으로 우리는 8식들의 작용을 간단히 구성할 수 있다. 만약 필자가 안의 식, 즉 안식으로 나무를 보고 동시에 이의 식, 즉 이식으로 새소리를 듣고 있다면(다른 식 작용들도 동시에 가능할 테지만) 그것들을 보고 들은 후 그것들은 종자가 되어 심층식인 아뢰야식에 저장되었다고 다시 언젠가의 현재의 활동으로 아뢰야식으로부터 일어나게 된다. 이런 방식으로 종교적 구제와 연관된 인간의 집착과 어리석음에서 비롯된 활동들은 전육식과 종자들과 말라식과 아뢰야식의 총체적인 전변(轉變) 활동으로 윤회가 이어지고 끊어진다. 그런데 아뢰야식을 끝없이 자아라는 실체로 집착하는 식인 말라식이 해탈을 방해하고 있다. 이런 방식으로 우리가 외부의 사물이라고 소박하게 생각하고 있는 것은 전육식이라는 식들이 안출하여 아뢰야식에 종자를 남긴 것으로서 외부의 세계는 식 작용과 별개로는 존재하지 않는다는 점이 주장이 펼쳐진다.

유식불교의 소의 경전인 『해심밀경』의 유명한 한 대목은 이것을 다음처럼 표현한다.

세존이시여! 모든 비발사나와 사마타에서 일어나는 영상(影像), 그것은 이 마음과 마땅히 다름이 있다고 말해야 합니까? ... 부처님께서 자씨보살에게 말씀해 주셨다. 선남자야, 마땅히 다름이 없다고 말해야 하느니라. 왜냐하면 저 영상은 오직 식(識)일 따름이기 때문이다.⁴⁰⁾

8식의 전체 활동과 관련해 『성유식론』은 체계적인 논의를 하고 있지만 본고는 지면 관계상 이를 상술할 수 없고 다만 각 식은 상분(相分)과 견분(見分)으로 나뉘어져 마음을 이원화시키고 있다는 점을 간단히 언급한다. 즉 ‘보여진 마음’(상분)과 ‘보는 마음’(견분)으로 이원화되고 있다. 만약 나무를 보고 있다면 나무의 상은 보여진 마음이고 보는 마음은 안근에 근거한 안식이다. 이런 상분과 견분은 전체 8식에 모두 적용되고 즉 16개의 상분과 견분이 세계 전체의 존재를 식의 전변으로 설명된다. 이런 의미로 외부의 대상세계는 그 자체로서의 사물들로 존재하는 것이 아니라 식 작용일 뿐이어서 소박실재론과 맞서게 된다.

이런 점들을 주안점으로 해서 유식불교는 설일체유부의 외계 실재론을 비판할 수 있었는데, 필자가 다소 아쉬운 것은 앞에서 소개한 외부 실재론(극미 실재론)의 비판의 유일한 대안처럼 자신의 유식무경설을 주장한다는 것이다. 다시 말해, 유식불교는 어떤 한 입

40) 護法 造, 玄奘 漢譯, 해심밀경, 122. 본문 중의 사마타(samatha)와 비발사나(vipasyana)는 가장 대표적인 불교 수행법의 하나인 지관(止觀)을 의미한다. 지(止)는 마음을 집중시켜 산란하지 않음을 의미하고 관(觀)은 관찰하여 전도된 지혜를 바로잡는 것을 의미한다.

장의 허구성을 비판했다고 해서 자기의 주장이 곧장 옳은 것으로 인정된다고 보는 방식을 취한다. 우리는 앞의 제1장 2절에서 유식 불교가 극미의 외부 존재를 비판한 점 몇 가지를 소개했었다. 즉 공간을 점유하지 않는 극미가 집적되었을 때에는 공간을 점유하는 것으로 비약된다던가, 극미들끼리의 인접은 인접치 않은 부분들을 갖고 있는 것이기에 더 쪼갤 수 있다던가, 극미는 오식으로 인식되지 않기에 그 화집인 사물을 인식하는 것은 되레 극미를 부정하는 것이든가 하는 것들 말이다. 그런 유식불교는 이런 비판을 하고 나서 곧장 자신의 대안을 선언적으로 주장하고 있다. 이것은 일종에 서구적 사고에서는 논점-논취의 오류 등으로 비판될 수 있는 것이지만 동양적 사유와 논리의 독특성으로 인정해 주어야 할지도 모르겠다. 이런 점을 두고 필자가 핵심적으로 생각하는 것은 하나의 특수한 외부 실재론이 비판 및 거부되었다고 해서 외부 실재론 자체가 무너졌다고 보는 것은 유(類)와 종(種) 사이의 혼동의 소치일 수 있다는 점이다. 또 다른 탄탄한 외부 실재론 주장이 가능할 수 있기 때문이다. 그러나 어쨌든 유식불교의 핵심적 주장을 간추려 보자.

인간의 자아는 부정했지만 사물의 요소로서의 극미를 인정하여 법아를 주장한 설일체유부에 대해 유식은 다음처럼 말한다.

자아와 법은 식이 전변된 것에 의지하는 도다.⁴¹⁾

인간의 자아나 사물의 아(법아)도 모두 식의 산물이라는 선언이다. “자아와 법으로 집착하기 때문에 두 가지 장애가 함께 일어난다. 두 가지 공을 증득하면 그 장애도 따라서 끊어진다. 윤회의 삶

41) 護法 造, 成唯識論, 제1권(<大正藏經>, 31, 1上).

을 계속하게 하는 번뇌장(煩惱障)을 끊음으로써 참다운 해탈을 증득한다. 지혜를 장애하는 소지장(所知障)을 끊음으로써 큰 깨달음을 증득할 수 있다.”⁴²⁾ 두 가지 장애가 있다고 하면서 요소로서의 외부의 실재에 집착하는 소지장이 일어나는데 그것은 자아에 대한 장애인 번뇌장과 함께 끊어야 한다고 말한다. 이 인용의 핵심은 두 장애를 같이 끊어야 한다는 것이다. 번뇌장만 끊고 소지장은 끊지 않으면 번뇌장마저 온전히 끊은 것이라고 할 수 없다는 점이 강조된다고 보아야 한다.

자아와 법으로 분별하면서 혼잡하는 세력 때문에, 모든 식이 일어날 때 변하여 자아와 법으로 현현한다. 이 자아와 법의 모습은 비록 내부의 식에 있지만, 분별에 의해서 외부 대상으로 현현한다. 모든 유정의 무리는 … 집착해서 실체의 자아(實我)와 실체의 법(實我)으로 삼는다.⁴³⁾

이 인용은 자아와 법이 식들의 활동 내부에서 발생한 것으로 말하고 그대로 집착해서 실아(實我)와 실법(實法)이 있다고 집착한다는 것이다. 따라서 식을 오염된 집착의 마음 상태에서 수행 선정으로 청정한 마음의 상태로 전환시키는 것이 유식불교의 이상이다. 그런데 김묘주는 이런 유식불교 원전의 옛 표현 등은 사실은 다음의 것을 의미하는 것으로 해설한다.

만법유식에 의한 유식무경설은 사실 외부 대상에 대한 집착을 버리게 하려는 방편설이고 이 이론의 궁극목적은 경식구민(境識俱泯)이다. 즉 외부 대상과 식의 공성(空性, 연기성 - 필자주)을 체득

42) 護法 造, 成唯識論 제1권 (<大正藏經>, 31, 1上).

43) 護法 造, 成唯識論 제1권 (<大正藏經>, 31, 1中).

하는데 있다(강조는 필자).⁴⁴⁾

결국 유식불교의 핵심은 고타마를 붓다가 되게 한 연기설이라는 말이다. 한 대상과 아(我)는 철저한 관계성으로 하나이지, 주체와 객체로 이원화될 수 있는 것이 아니라는 말이다. 이 철저한 관계성은 주체가 먼저 있고 다른 주체들이나 사물들과 맺는 관계성이 아니라 자성(自性)을 성립시킬 수 없는 방식으로 맺어진 철저한 연기적 관계성이다.⁴⁵⁾

그래서 유식불교의 유식무경을 현대 불교학자들인 나가오가진과 에드워드 콘즈의 다음의 진술들의 빛에서 읽을 수도 있을 것이고, 그렇게 읽어야만 할지도 모른다. 나가오가진은 다음처럼 말한다.

보편적 의미를 갖는 아(我)의 사상은 석존 이전에 이미 존재한 것이다. 석존의 무아(無我)는 이것의 부정에 지나지 않는다. 이 석존의 부정은 실로 참된 주체성 회복의 길을 여는 것이다. ‘아’(자아

44) 김묘주, 『유식사상』, 경서원, 1997, p.164; 김형준 외, 『논쟁으로 보는 불교철학』, 예문서원, 1998, p.83: “모든 것은 식에 근거를 두고 있다는 유식무경의 진의는 궁극적으로 경식구민을 지향하고 있다.”

45) 불교와의 대화에 종교다원주의자로서 참여해온 존 캡은 이런 불교의 철저한 관계성을 여건들이 한 현실적 계기의 합생(concrescence) 내에서 갖는 관계성(혹은 화이트헤드의 용어로 대비와 대비들)으로 표현한다. 즉 그 관계성은 화이트헤드의 문맥에서 이행(transition)을 전제한 관계성이 될 수 없다고 본 것인데, 그렇게 이행을 전제한 관계성은 자성적 존재를 불러들이기 때문인 것으로 필자는 판단한다. 다음을 참조바람: John B. Cobb, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Buddhism and Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1982, 146(이경호 역, 『기독교와 불교의 대화와 대화를 넘어서』, 이문출판사, 2012, pp.252-53); John B. Cobb and David Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster, 1976, p.139(이경호 역, 『캡과 그리핀의 과정신학』, 이문출판사, 2012, 214-15).

든 법아든 - 필자주)의 부정에 의해서만 실존적인 주체의 확립이 논의되어진다.⁴⁶⁾

에드워드 콘즈 역시 다음과 같이 말하여 김묘주가 말한 경식구민이나 나가오가진이 말한 참된 주체성이나 실존적인 주체와 유사한 것을 말하고 있다.

[쇼펜하우어와 허버트 스펜서]와 대조적으로 불교의 무아설은 온전히 살아가는 모습에 놓인다. 성스러운 삶, 이 현세에 대한 집착의 제거를 무엇보다 강조하려는 것이다.⁴⁷⁾

그럼에도 불구하고, 유식무경을 ‘경식구민의 공성’이나 ‘참된 주체성 회복’이나 ‘성스러운 삶’ 등으로 종교적으로 현대적으로 해석할 수 있다고 하더라도, 철학적 견지에서 보면, 유식불교가 외부의 대상이라고 하는 것을 상(相, 표상)으로만 말한다는 것은 지나친 관념론적 폭거로 생각될 수도 있다. 하나의 현실의 사물을 최소한 소재(또는 질료나 재료나 에너지)와 형상의 이원적 결합에서 보는 오랜 서양 전통에서 보면 사물을 주로 인식에 의거해 상분으로만 예를 들어 가며 설명하는 것은 보편자들만을 지각하며 외부적 실재가 존재함의 근거를 찾을 수 없어서 회의론으로 귀결했던 흄의 관념론적 회의주의를 연상시킬 수 있다고 필자는 본다. 아리스토텔레스 식으로 말하면, 인간과 외부의 사물들은 ‘순수 질료’(Prime Matter)에서 출발한다는 점을 공유한다. 칸트 식으로 말하면 인간과 외부 사물은 알 수 없는 ‘물자체’(Das ding an sich)를 공유한다. 그리고

46) 나가오가진, “불교의 주체성에 관하여”, 『중관과 유식』, 동국대학교출판부, 2005, p.370.

47) 에드워드 콘즈, 한형조 역, 『한글세대를 위한 불교』, 시공사, 1990, pp.41-44.

화이트헤드 식으로 말하면, 인간(의 정신성)과 인간 이외의 사물들은 현실적 계기라는 동일한 형이상학적 존재를 공유한다. 이런 점을 통해 필자가 지적하고자 하는 것은 본고의 부제에서 표현했었던 ‘무(無)대상적 관념론’이 의미하는 것이다.

아마도 필자의 판단에 따라 흄과 매우 유사한 지각설을 내놓았다고 하더라도, 유식불교는 종교적 구제를 해명하려는 목적에 의거하고 불교의 고유한 논리의 귀결 상 그것이 유식불교 내적으로는 최상의 종교적 진술이고 관점으로 인정된다는 점이다. 불교는 역사적 고타마 이래 불교적 참된 실재를 지향해 왔다. 불교는 갈망과 갈애의 실체적 대상을 무화시키는 것이고, 주-객 이원화(능과 소의 구도)를 철저히 경계 및 파괴하는 것이며, 윤회의 고리로부터 그 윤회하는 자아의 소멸을 지향하는 것이며, 일(一)도 아니고 이(二)도 아닌 이중부정의 진리를 추구하는 것이라는 점은 여전히 서구적 사고와 상식의 세계의 눈에는 많이 이질적으로 여겨진다. 그러나 이런 방식의 고유한 지향들은 여러 도전들을 극복해야 할 과제에 직면하고 있다. 오늘날 일반적으로 인정되는 진화론(진화론도 다양한 형태들이 있지만)은 인간이 자연의 자식이라고 말한다. 그러나 유식불교는 인간이 자연(기세간)의 아버지라고 말하고 있다.

2) 화이트헤드와 주관주의적 원리들(Subjectivist Principles)

화이트헤드의 과정 철학의 가장 독특하고 창조적인 위대성은 단연코 한 순간 생성 소멸하는 존재인 현실적 존재의 합생(concrescence) 내부에 관한 이론을 구성해 냈다는데 있다고 해야 할 것이다. 이 합생 내부의 생성은 어떤 기존의 철학적 주제들이 연관될 수 있느냐에 따라 과정의 원리가, 존재론적 원리가, 상대성

의 원리가, 실현의 투명성의 원리가, 또는 주관주의적 원리가 각기 대안으로 제공될 수 있는 생동하는 동일한 장(場)이 된다. 원리들의 거대한 놀이이다. 이런 원리들 중 외부 세계의 실재성이라는 주제에 대해 필자는 화이트헤드의 주관주의적 원리를 끌어들이 수 있으며 유식불교의 식(識)과도 깊이 연루될 수 있다고 본 것이다. 관념론적 성향을 보여주는 양 철학들은 소박실재론을 넘어가는 길을 나름대로 제시하였고, 필자는 이미 유식불교가 구체적으로 소승의 극미설을 비판하면서 식에 의한 관념론적 대안을 제시했다는 점을 어느 정도 보여주었다. 그리고 화이트헤드 철학이 소박실재론을 넘어가는 방식은 근대철학의 주관주의적 원리를 보충함으로써 이루어졌다고 필자는 본다.⁴⁸⁾

과정 종교 철학자 데이빗 그리핀(David R. Griffin)은 연전(年前)에 낸 한 저서에서 다음과 같이 말한 적이 있다.

우리가 화이트헤드가 주관주의적 원리를 통해 의미했었던 것을 이해하지 못한다면, 우리는 화이트헤드 철학에 관한 모든 것을 충분히 이해하지 못하게 된다.⁴⁹⁾

그런데 화이트헤드 본인도 역시 다음처럼 말함으로써 주관주의적 원리의 위대성에 대해 찬사를 아끼지 않았다.

데카르트는 의식적 경험을 즐기고 있는 주체인 실체는 그러한 경험을 즐기고 있는 그 자신을 원초적 여건으로써 철학에 제공한다는 원리를 설정하였다. ... 이 학설을 통해 데카르트가 플라톤과

48) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, pp.166-67/16-17.

49) David R. Griffin, *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy*, Albany, N.Y.: SUNY Press, 2007, p.215.

아리스토텔레스 이후 가장 위대한 철학 상의 발견을 하였다는 것은 의심할 여지가 없다.⁵⁰⁾

이것은 주관주의적 원리가 근대철학 이후 얼마나 중요한 것이 되었는지에 대한 표명이라고 할 수 있다. 그러나 화이트헤드가 최종적으로 완성한 주관주의적 원리는 데카르트에 의해 도입된 근대 철학(특히, 흄에게서 예증된)의 주관주의적 원리와는 결정적으로 다르다. 그래서 화이트헤드는 자신의 주관주의적 원리를 개조된 주관주의적 원리(Reformed Subjectivist Principle)라고 칭하게 된다.⁵¹⁾ 하지만 모두가 주관주의적 원리라는 보다 큰 범위에 속할 수 있는 것이기에 주관주의적 원리의 각 상이한 판본들로 이해하는 것이 타당하다고 여겨지며,⁵²⁾ 그런 의미에서 화이트헤드는 자신의 판본을 포함한 『과정과 실재』 제2부 7장의 제목을 ‘주관주의적 원리’로 내걸었던 것이다.⁵³⁾

우선적으로, 주관주의적 원리를 보다 중립적이고 일반적으로 정의하고 있는 화이트헤드의 진술은 다음과 같고 필자는 이를 주관주의적 원리의 두 판본에 모두 적용될 수 있는 것으로 간주한다.

우주 전체는 주체의 경험에 대한 분석에서 드러나는 요소들로 이루어져 있다고 보는 것이 주관주의적 원리이다.⁵⁴⁾

50) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.159/305. 또한 올라브 B. 스미스는 자신의 학위논문에서 이 원리에 신비라는 용어까지 붙이고 있다. Smith, Olav Bryant, "Myths of the Self: Narrative Identity and Postmodern Metaphysics." in *Dissertation*. Claremont Graduate University, Claremont, California, 2001.

51) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.157/301.

52) 이에 대해서는 다음 저술의 부록을 참조바람. David R. Griffin, *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy*, pp.215-241.

53) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.157/301.

우주 전체는 소박실재론에서 전제하듯 그 자체로 존재하고 지각되는 요소들이 아니라 임의의 주체들의 경험적 산물의 요소들이라는 점에서 지각하는 주체들의 주관성 또는 주관적 마음의 산물이라는 의미가 된다. 이것을 데카르트와 흄의 견해들을 주로 대변할 수 있는 바로 위에서도 인용되었던 더욱 극적인 화이트헤드의 진술로 재표현하면 다음과 같다.

의식적 경험을 즐기고 있는 주체인 실체는 그러한 경험을 즐기고 있는 그 자신을 원초적 여건으로서 철학에 제공한다(강조는 필자)는 (주관주의적) 원리를 제공하였다.⁵⁵⁾

이 인용문에서 화이트헤드는 ‘주체 자신을 원초적 여건으로 … 제공한다’에는 전적으로 동의할 것이다. 인간적 수준에서 이 주체를 지각하는 마음으로 우리가 전제할 수 있다면, 마음은 여건이 되면서 여건을 만들어내는 주체가 된다.

이제 우리는 이 주관주의적 원리의 두 판본들을 화이트헤드의 분석과 언명을 따라 도입 해설하는 가운데 유식불교의 식을 상분과 견분으로 이원화시킨 견해와 어떤 관계에 설 수 있는지에 대해 나름의 비교를 시도해 보자. 첫째는 화이트헤드가 비판하는 주관주의적 원리로서 이에 따르면, “주관주의적 원리란 경험의 행위에서의 여건은 보편적인 것들만(강조는 필자)으로 충분히 분석될 수 있다는 것을 말한다”⁵⁶⁾는 학설이다. 주체의 경험적 여건을 보편자들

54) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.166/316.

55) *Ibid.*, p.159/305. 또는 다음의 진술도 참조: “주관적 경험의 요소로서 발견될 수 없는 것은 어떠한 것도 철학적 도식 속에 받아들이지 말아야 한다.”(p.166/317)

에만 한정하는 입장이다. 만약 내가 하나의 나무를 보고 있다고 치자. 보편자들만을 지각한다는 것은 나무가 나의 신체(그러니까 바로 지각자 본인)와 일정한 거리를 두고 어느 지점에 실재로 존재한다고 주장할 수 없고 오직 임의의 색깔들과 모양들만을 지각한다는 점을 주장하는 것이다. 필자는 바로 이런 보편자들만에 대한 지각이 유식불교의 상분(相分)에 대한 주장에 상당히 근접하고 있다고 보는 것이다. 물론 흄에게서는 유식불교에서처럼 외부의 대상을 강력히 부정하거나 거부한다는 등의 특수한 종교적 목적을 위한 주장이 나오는 것은 아니지만 적어도 그는 외부의 실재를 지각한다고 주장할 이론적 근거가 없는 회의론으로 귀착하고 말지만, 실상 외부의 대상에 대한 판단이나 실제로 지각하는 것에 대해서 흄과 유식불교는 대동소이하다. 적어도 정식화시킨 그들의 이론들의 차원에서 말이다.

그런데 화이트헤드에 의하면 이런 주관주의적 원리는 흄의 ‘감각주의적 학설’(sensationalist doctrine)의 절반만을 차지하고 있는 것에 지나지 않는다. 나머지 절반은 감각주의적 원리(sensationalist principle)로서 이 원리에 따르면 “경험의 행위에서의 최초의 활동은 수용의 주체적 형식 없이 여건을 있는 그대로 주관적으로 마음에 품는다.”⁵⁷⁾ 이 원리에 대한 정의에서 필자가 중요하게 보는 것은 ‘수용의 주체적 형식 없이 여건을 있는 그대로 주관적으로 … 품는다’이다. 필자는 ‘수용의 주체적 형식’ 앞에는 ‘외부의 대상을’이라는 말이 들어갈 수 있음직 하다고 보고, ‘여건을 있는 그대로 주관적으로’에서 여건은 ‘보편자들’을 의미할 것이라고 판단한다. 이것은 화이트헤드에게서 주체인 임의의 현실적 계기가 자기를 구성

56) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.157/302.

57) *Ibid.*, p.157/302.

해낼 때 합생의 내부에서 여러 주체적 형식들을 거치며 외부의 대상을 자기화 및 주체화 및 관념화 하는 경험적 활동을 필자가 전제한 진술이며, 흄에게서는 그렇게 주체적으로 외부의 대상을 자기화하는 여러 형식들 없이 최초의 활동부터 여건을 주관적으로 감각적으로 마음에 품는다는 것은 지각을 외부의 대상들과는 전혀 관련시키지 않고 보편자로서의 여건들에 대한 인상과만 관련시키고 있다는 것을 의미한다.

화이트헤드가 보기에 흄에게서는 외부의 실재적 대상에 대한 지각이 그의 주관주의적 원리와 감각주의적 원리에 결합에 의해 체계적으로 막히고 있는 것이다. 외부 대상에 대한 지각이 체계적으로 거부되고 있는 것이다. 적어도 그의 철학 이론에서 말이다. 필자는 여기서 지면 관계상 흄이나 칸트 등의 주관주의적 원리가 이처럼 혼동을 일으키고 있는 원인에 대한 화이트헤드의 심오한 분석을 계속 해설할 수가 없기에 다음과 같은 화이트헤드의 진술로 대신하고자 한다: “근대철학의 모든 학파가 직면하고 있는 난점은 그들이 주관주의적 원리를 수용하고 나서도, 다른 관점에서 도출된 철학적 범주들을 계속 사용하고 있다는 사실에 있다.”⁵⁸⁾

둘째는 화이트헤드가 근대의 주관주의적 원리를 수정한 것으로서 개조된 주관주의적 원리라고 불리는 것이 존재한다. 그럼에도 불구하고 이미 이 수정된 판본도 주관주의적 원리에 속한다고 보아야 한다고 했다. 필자는 주관주의적 원리의 두 판본이 서로 포함 관계에 있는 것으로 화이트헤드가 보았다고 이해할 수 있거나 같

58) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, pp.166-317. 또한 다음의 진술도 참조: "데카르트[는] 자기 자신의 발견을 총체적으로 정리하여 이해하지 못하였다. 그래서 그와 그의 후계자들인 로크와 흄은 경험의 주관적 향유의 기능을 실체-성질의 범주에 따라 내내 이해하고 있었다."(p.159/305).

은 의미이지만 “주관주의의 방향에서 이루어진 데카르트의 발견은 경험에 있어서의 여건에 관한 ‘객관주의적 원리’와 균형을 유지할 필요가 있다”⁵⁹⁾는 이해를 갖고 있기 때문이다. 그렇다면 어떻게 포함관계나 객관주의적 원리와의 균형이 이루어지는가? 화이트헤드는 자신의 주관주의적 원리를 다음과 같이 흄의 원리와 대조시키며 제시하고 있다.

흄과는 대조적으로 유기체의 철학은 ‘회색으로서의 이 돌’을 문제의 경험에 있어서의 여건 속에 존속시킨다. 사실상 [회색으로서의 이 돌]은 합생의 후기 [위상]에 있어서의 파생적 유형에 속하는 어떤 물리적 느낌의 ‘객체적 여건’이다 … 이 이론이 … ‘개조된 주관주의적 원리’ 이다(강조는 필자).⁶⁰⁾

위 인용문에서 두 가지 점들이 두드러져야 한다. (1) 돌은 흄이나 심지어 유식불교에서처럼 지각하는 주체나 마음에 의해 세워진 상분(相分)이나 보편자만이 아니고 외부의 여건, 즉 지각하는 주체나 마음에 의해 파악된(느껴진) 다른 현실태라는 점이다. 이것이 위 인용문에서 ‘여건 속에 존속시킨다’가 의미하는 것이다. 지각하는 주체나 마음은 지각하는 순간 외부의 돌을 자기 경험적 활동을 위해 자기화하고 있는 것이다. (2) 그럼에도 불구하고 회색이라는 보편자 속에 함입된 ‘회색으로서의 이 돌’은 소박실재론이 의미하듯 다른 현실태로서의 돌 자체가 아닌 지각하는 주체나 마음의 한 순간의 현실적 계기의 합생의 최초 위상인 물리적 파악에 의해 파악된 ‘객체적 여건’이 합생의 후기 위상에서 파생된 것이라는 점이다. “‘회색으로서의 이 돌’이라는 개념은 파생적인 추상물”⁶¹⁾인 것이다.

59) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.166/307.

60) *Ibid.*, p.160/307.

여기서 중요한 것은 지각이 최초니 후기니 하는 식으로 구별될 수 있다는 점이 전제되고 있다는 점이다. 즉 지각하는 한 순간이 최초의 단계에서의 지각과 그것을 관념화하도록 지속한 후의 후기의 지각으로 구성된다는 것이다. 물론 후기의 지각에는 초기의 지각이 포함되어 있다. 그리고 후기의 지각에서야 비로소 회색으로서의 돌에 대한 개념을 성립시킨다. 필자는 이런 사정을 들어 화이트헤드의 철학이 관념론적이라고 주장하고 있다. 이것은 화이트헤드의 한 순간의 존재인 현실적 계기의 합생의 내부 전체, 즉 초기 위상으로부터 후기 위상으로의 복잡한 자기 생성 과정에 대한 그의 정치하고 섬세한 범주적 이론을 살필 것을 요구한다. 그러나 지면 관계상 그런 작업을 또 다른 논고를 요구한다. 다만 화이트헤드의 지각론을 들어 말하자면 하나의 지각하는 인간 주체나 마음에게 한 외부의 현실태는 비감각적 지각과 감각적 지각 양 차원과 그 연관에 의해 파악되어 관념화되고 있다고 주장할 수 있겠다.⁶²⁾ 이 양 지각들은 그의 전문 용어들로는 인과적 효과성의 양태에 있어서의 지각과 현시적 직접성의 양태에 있어서의 지각들로 불리고 그 통합된 국면은 상징적 연관에 있어서의 지각으로 불린다.⁶³⁾

61) *Ibid.*, p.166/307.

62) A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, 제14장 참조.

63) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 제2부 8장 “상징적 연관” 참조. 필자는 “상징적 연관”이 “주관주의적 원리”(제2부 7장) 다음에 논의되고 있는 점에 주목한다. 위 본문에서 필자가 말한 것처럼 자기 존재의 구성 원리인 주관주의적 원리가 지각의 양 차원들을 통하여서 예증되고 있다고 판단하는 것이다. 이것은 화이트헤드에게서 존재와 지각이 동외연적(coextensive)이라는 것을 의미하는 것으로도 판단한다. 존재와 지각은 상대방에 대해 앞서거나 뒤서지거나 하지 않고 나란히 간다. 다음도 참조. A. N. Whitehead, *Symbolism: Its Meaning and Effect*, The Macmillan Company and Cambridge University Press, 1927(문창옥 역, 『상징 활동: 그 의미와 효과』, 동과서, 2003).

이제 마지막으로 필자는 막 언급한 화이트헤드의 비감각적 지각 (인과적 효과성의 양태에 있어서의 지각)을 의미를 간단히 해설함으로써 그것들이 흄이나 유식불교의 지각설과 본고에서 어떻게 대비될 수 있는지를 최종적으로 제시하도록 하겠다. 화이트헤드의 지각설에는 흄이나 유식불교에서는 정식화되어 있지 않은⁶⁴⁾ 차원이 존재하는데, 그것이 바로 비감각적 지각이라는 것이다. 필자는 평소 이 지각이 기존의 학설들에 대해 화이트헤드가 휘두른 망치라는 생각을 해왔다. 그리고 필자는 그가 그런 망치를 갖게 된 것은 바로 그가 자신의 형이상학 속에 종교적 진리를 실재론적으로 적극적으로 끌어들이려 일반화시킨 결과에 있다고 생각해왔다. 아무튼, 이 지각은 화이트헤드의 전문 용어로는 파악(prehension)이나 느낌(feeling)으로 불리며 의식의 차원에서 일어나는 것이 아닌 인과 작용을 가능케 하는 보다 원초적인 지각으로서 “이 [파악]은 의식이나 표상적 지각을 암시할 만한 것이 들어 있지 않다.”⁶⁵⁾

이런 지각은 유기물이나 무기물을 막론하고 모든 존재들을 구성하는 현실적 계기들에서도 물론이거니와 인간의 신체를 구성하는 현실적 계기들 간에서도 작용하고 인간 영혼의 지각에서 초기 위상에서도 작용한다. 그래서 화이트헤드에게서는 지각하는 주체가 인간이나 고등 동물에게만 한정되지 않고 모든 존재들에게로 확대된다. 그런 결과로 화이트헤드는 현실적 계기를 지각의 정도에 따

64) 필자는 흄과 달리 유식불교에도 이런 차원이 함의되어 있다는 점에 부정적이지는 않다. 즉 유식불교의 아뢰야식에는 이런 지각이 충분히 함의되어 있다고 말할 수 있다. 그래서 그런 의미로 아뢰야식은 아타나식(阿陀那識)으로도 불린다. 더욱이 종자 은유도 이런 의미를 풍성하게 함의하고 있다. 다만 명시적으로 그 핵심적 이론 가운데는 적극적으로 고려되고 있지 않다는 것이다.

65) A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, p.262/364.

라 네 등급으로 구분하기도 하였다.⁶⁶⁾ 바로 이 원초적인 지각이 외부의 다른 현실태를 느끼거나 파악하면서 해당 주체를 성립시키는 최초의 근거가 되면서 후기 위상에서의 의식적 표상적 관념적 지각의 토대를 이루고 있다. 화이트헤드는 이를 물리적 파악의 지각이라고 하였다. “의식이란 경험의 불가결한 토대가 아니라 어쩌다 우연히 얻어질 뿐인 경험의 월계관”⁶⁷⁾이다.

이런 화이트헤드의 관점이라면 흄이나 유식불교의 지각설은 거칠게 말해 화이트헤드에게서의 감각적 지각 차원만으로 지각설이 구상되고 있다고 말할 수도 있을 것이다. 이런 의미에서 흄은 지각하는 주체의 외부의 돌(“객관적 현실성”)을 “[쓸데없는 것으로]”⁶⁸⁾ 버리고 말았다고 화이트헤드는 보았는데, 흄의 “[주관주의적 원리는] ‘이 돌은 회색이다’라는 명제가 형이상학적 일반화의 출발점이 될 수 있는, 알려진 사실의 원초적 형식을 표현한다는 생각을 정면에서 반박하고 있[기 때문이다].”⁶⁹⁾ 유식불교 역시 안식과 아뢰야식의 유기적 관계성에서 외부의 여건으로서의 돌의 실재함을 무시하고 안식의 상분과 견분, 그리고 아뢰야식의 상분과 견분으로 종교적 구제와 관련시키고 있는 셈이 될 것이다.

이런 유사성에서 필자에게는 유식불교의 유식무경(唯識無境) 이념과 저 흄의 감각주의적 학설이 공히 인간의 지각 대상을 보편자들로만 한정되고 그것을 다시 화이트헤드가 말한 감각주의적으로(수용의 주체적 형식 없이) 마음에 품는다는 의미로서 별반 달라

66) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.177/333. 화이트헤드에게서는 신이나 하찮은 한 가닥의 현존도 모두 지각하는 주체라는 점에서 동일한 지평에 있다(18/73)

67) *Ibid.*, p.267/476.

68) *Ibid.*, p.159/306.

69) *Ibid.*, p.159/305.

보이지 않는다. 각 식의 상분(相分)과 견분(見分)의 이원화가 의미하는 것이 이를 뒷받침할 수도 있을 것이다. 화이트헤드가 말한 ‘마음에 품는다’(the bare subjective entertainment)는 유식불교의 견분과 상분의 상관성에 접근하고 있다. 그런 의미에서 흄과 유식불교는 외부의 대상의 존재함을 부정내지는 거부하는 데서 일치한다는 잠정 결론이 어느 정도 가능할 것이다.

그런데 흥미로운 것은 그런 일치를 잠정 전제한다면, 흄은 회의론으로 빠져들었다는 것이고, 유식불교에서는 종교적 구제에 관해 최고의 기술을 제공했다는 상반된 결과이다. 앞에서 이것은 잠깐 지적된 바가 있지만, 필자는 두 가지 견지에서 보아야 한다고 여겨진다. 하나는 그런 차이는 하나의 독특한 분야의 목적에 충실하나 여부의 따른 결과일 수 있다는 것이고, 다른 하나는 자기의 전통(여기서는 서구 전통과 동양 전통)과의 관계성을 따른 결과일 수 있다는 점이다. 이 둘이 결합해 작용할 수도 있고 각각이 따로 작용할 수도 있다. 유식불교는 식에 관한 주장을 통해 자기 전통을 충실히 재 표현 냈지만, 흄은 자기 전통과 불화를 일으켰다는 방식으로 말이다. 이런 필자의 판단은 동양(특히 불교)과 서양이 사상적으로 추구하는 바가 매우 다르다는 점을 예시하는 것이기도 하다고 본다.

나가며

필자는 본고를 통해서 유식불교와 화이트헤드의 과정 철학이 어느 정도 모두 관념론적 성향의 철학들이라는 전제하에 논의를 개진해 왔다. 물론 이런 서두의 전제가 보다 정치하고 전문적으로 명

확히 제시되지는 못하였으나 기본적인 의도와 의미의 열개는 제시되었다고 생각한다. 유식불교의 경우에는 관념론적 사상이라는 것에 이의를 제기할 사람이 거의 없겠지만 화이트헤드의 철학을 실재론이 아닌 관념론으로 잠정적이거나 규정하는 것은 그의 철학에 대한 몰이해나 심지어 곡해의 여지를 갖고 있다는 식견이 만만치 않을 것이다. 다만 필자는 그의 철학을 실재론으로만 너무 몰리듯 표현하고 규정하는 것에 대해 그의 철학이 지닌 풍부한 관념론적 성향들을 보충적으로 덧붙임으로서 그의 철학이 지닌 방대한 포괄성을 주지시키고자 했을 뿐이며, 보는 각도에 따라 그런 규정도 가능하다고 굳게 믿고 있다.

그럼에도 불구하고 유식불교의 관념론과 화이트헤드의 관념론은 아주 또한 다르다고 주장하였다. 필자는 이를 화이트헤드가 자신의 저서 곳곳에서 비판하고 극복해마지 않았던 근대의 위대한 관념론적 철학자 흄에 대한 분석적 평가와 진술을 경유하여 화이트헤드의 철학적 입장과 유식불교의 입장을 비교하는 방식을 통해 진행시켰다. 그 결과 유식불교의 식사상과 흄의 감각주의적 학설이 상당히 유사하다는 평가가 제시되었다. 이는 평자들에 따라 혹독한 비판에 직면할 수 있을 것이다. 다만 필자는 나름대로 동양의 유식불교 사상과 서양의 형이상학 철학자인 화이트헤드의 사상을 연구하면서 가졌던 생각들의 일단을 풀어놓았을 뿐이다. 그런 이유로 이 글은 이 두 사상들을 직접 자세히 비교한 국내외 자료들이 거의 전무한 상태에서 하나의 모험이라고 할 수 있을 것이다. 이 글이 화이트헤드 과정 철학의 여정에 유식불교를 어색하게 동행시키고 있다는 생각도 들지만 이 분야의 연구들을 촉진시킬 수 있는 씨앗을 땅에 묻는다는 심정으로 담담하다.

본고는 처음의 의도와 달리 유식불교의 주요 주장들에 대응되도

록 화이트헤드의 과정 철학의 합생의 내부 위상들의 통합과 재통합을 거치며 성립되는 후기 위상에서의 관념론적 상황을 자세히 기술하지 못하고 말았다. 상당히 복잡하고 정치하고 많은 분량의 논의들로 이루어져 있는 화이트헤드의 전문적 진술들을 간결하게 압축적으로 핵심을 제시하는 일은 용이한 것이 아니다. 그럼에도 불구하고, 이 글에서의 나의 요지는 화이트헤드의 관념론이 외부의 대상들을 자기 경험적 활동에 깊이 관여하게 하고 그에 근거해 추상적이고 관념적인 정신이나 주체의 활동이 가능해진다는 의미를 대략적으로 제시하였다. 이와 마찬가지로 유식불교 사상에 대한 이해도 보다 핵심을 선명도 있게 제시하지 못하고만 느낌이 든다. 그러나 이런 점들을 자극제 삼는다면 더욱 진전된 연구를 할 수 있을 것으로 생각한다.

참고문헌

- Griffin David R., *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy*. Albany. N.Y.: Sunny Press, 2007.
- _____, "The Subjectivist Principle and Its Reformed and Unreformed Versions." in *Process Studies* 7/1, 1977.
- Cobb John B., *A Christian Natural Theology: 2nd*. Louisville. KY.: Westminster John Knox Press, 2007.
- _____, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Buddhism and Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1982.
- _____ and David Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster, 1976.
- Olav Bryant Smith, "Myths of the Self: Narrative Identity and Postmodern Metaphysics" in *Dissertation*. Claremont Graduate University, Claremont,

California, 2001; published as *Myths of the Self: Narrative Identity and Postmodern Metaphysics*. Lanham, MD.: Lexington Books, 2004.

Timothy C. Tennent, *Christianity at the Religious Roundtable*, Grand Rapids: Baker Academic. 2002.

Whitehead A. N., *Adventures of Ideas*. The Macmillan Company. 1933.

_____, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Corrected edition, Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: Free Press 1978.

_____, *Science and the Modern World*. The Macmillan Company. 1926.

_____, *Symbolism: Its Meaning and Effect*. The Macmillan Company and Cambridge University Press, 1927.

Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1963.

김묘주, 『유식사상』, 경서원, 1997.

김형준 외, 『논쟁으로 보는 불교철학』, 예문서원, 1998.

나가오가진, 김수아 역, 『중관과 유식』, 동국대학교출판부, 2005.

사이구사 미쯔요시, 윤종갑 역, 『불교철학입문』, 경서원, 2001.

上山春平 외, 정호영 역, 『아비달마의 철학-존재의 분석』, 민족사, 1989.

에드워드 콘즈, 안성두 주민항 역, 『인도불교사상사』, 민족사, 1988.

에드워드 콘즈, 한형조 역, 『한글세대를 위한 불교』, 시공사, 1990.

요코야마 고우이츠, 김묘주 역, 『唯識哲學』, 경서원, 1989.

이경호, 「성유식론에서 본 유식사상과 화이트헤드의 과정사상의 비교연구」, 감리교신학대학교, 2007.

카지야마 유이치, 전치수 역, 『인도불교 인식과 논리』, 민족사, 1989.

현장 한역, 서대원 역, 『해심밀경』, 시공사, 2001.

護法 造, 『成有識論』, 제1권(<大正藏經>, 31)

[Abstract]

Yogācāra's Vijñapti and the Subjectivist Principle of A. N. Whitehead

Lee, Kyung-ho (Methodist Theological Univ.)

The writer thinks that the comparative study on the East-West thoughts must be generally executed in terms of their difference(even, disagreement). For me it seems to be more substantial and productive.

However, this thesis makes a comparison between the Yogācāra School(or Consciousness-only School) of the East and the Process Philosophy of A. N. Whitehead of the West in falling under the category of idealism. The former has philosophically been one of the principal axes of the Mahayana Buddhism in the East, and the latter is a metaphysical thought of 20 century in the West.

This idealistic exploration is the first theme at which the writer aims by means of this thesis. Therefore, striving to display distinctive features which can characterize the two thoughts idealistically, I make a choice the parallel subjects for comparison, Yogācāra's Vijñapti(識, the total eight Vijñāna in details) and the Subjectivist Principle of A. N. Whitehead. I believe and hope they all will disclose idealistic characters of the thoughts of Yogācāra School and Whitehead.

Nevertheless, it is unfair only to indicate some points of similarity on them. Although they could be included into the idealistic domain in a sense, my secondary theme is to make

clear their important differences(or distinction) in other aspects.

I come to understand that the core difference between them is on whether the external world exist in our perceptual experience or not. The Yogācāra School has asserted there are not any other thing and the world except the perceptual mind(or knower) Owing to this point, the Yogācāra School is also called Consciousness-only School. All the things(the visible, or the invisible) of the world around us is purely created by the perceptual mind(Vijñapti, Creation out of Mind).

But Whitehead's idealism contends the experiential appropriation of external world through the its Subjectivist Principle. To appropriate is not to perceive the external world itself, but to perceive it idealistically for self-formative activity. This is that which the Vijñapti and the Subjectivist Principle means respectively.

Key-Words: external, realism, idealism, manas, vijñāna, alaya-vijñāna, objectivist tradition, subjectivist principle, metaphysics, Whitehead, Yogācāra School. Hume.

접 수 일 : 2012년 12월 2일

심사기간 : 2012년 12월 3일 ~ 21일

게재확정일 : 2012년 12월 23일

한국화이트헤드학회 연혁

1997. 03. 29 □ 제1차 창립총회 및 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 (감리신대)
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 □ 제10차 한국화이트헤드학회 학술대회 (전북대)
(제18회 한국철학자대회 분과학회)
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 감리교신학대 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 과정사상 연구소)

2010. 04. 03 1차 화이트헤드 독회 모임(감신대)
발표자 : 김영진

2010. 05. 01 2차 화이트헤드 독회 모임(감신대)
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(감신대)
발표자 : 김영진, 정윤승

2011. 04. 02 6차 화이트헤드 독회 모임(감신대)
발표자 : 이현휘, 정지은

2011. 05. 28 □ 제16차 정기총회 및 정기학술대회 (감신대)
제8대 회장으로 감신대 장왕식 교수 재취임

2011. 06. 04 7차 화이트헤드 독회 모임(감신대)
발표자 : 김재현, 임진아

2011. 06. 30 화이트헤드 연구 제22집 발간

2011. 10. 22	8차 화이트헤드 독회 모임(감신대) 발표자 : 이경호, 박일준
2011. 11. 05	□ 제17차 정기총회 및 정기학술대회 (선문대) 주제 “화이트헤드 철학과 현대 사상적 적용”
2011. 12. 03	9차 화이트헤드 독회 모임(감신대) 발표자 : 이현휘, 신익상
2011. 12. 30	화이트헤드 연구 제23집 발간
2012. 02. 11	10차 화이트헤드 독회 모임(감신대) 발표자 : 장왕식, 박일준
2012. 03. 31	11차 화이트헤드 독회 모임(연세대) 발표자 : 조경진, 이현휘
2012. 04. 28	12차 화이트헤드 독회 모임(연세대) 발표자 : 이경호, 주재완
2012. 05. 18	□ 제18차 정기총회 및 정기학술대회 (포항공대) 주제 “화이트헤드와 과학사상”
2012. 06. 30	13차 화이트헤드 독회 모임(연세대) 발표자 : 강기택, 정윤승
2012. 06. 30	화이트헤드 연구 제24집 발간
2012. 10. 20	□ 제19차 정기총회 및 정기학술대회 (연세대) 주제 “화이트헤드 철학의 학제적 접근”
2012. 11. 24	14차 화이트헤드 독회 모임(연세대)
2012. 12. 29	15차 화이트헤드 독회 모임(연세대)

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 학회 홈페이지를 통해 논문을 업로드하여 접수한다. 홈페이지에 접수한 경우 학회지 규정에 따라 정상적인 원고 파일이 올려진 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 : 글 ㉠7상
 - 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)
바탕글	한 글	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
	영 문	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	
	한 문	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	
논문제목		신명조/ 17.0	-5	100	165	가운데	0/0	
부 제 목		신명조/ 16.0	-5	100	165	가운데	0/0	
한글요약		중고딕/ 9.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
장 제 목		견명조/ 15.0	-8	93	160	양쪽혼합	0/0	
1), (1), ①		휴먼고딕/ 11.0	-10	90	180	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
인 용 문		신명조/ 9.7	-5	100	155	양쪽혼합	10/10	들여쓰기 10.0
각 주		신명조/ 8.0	0	100	140	양쪽혼합	0/0	내어쓰기 13.5
참고문헌		신명조/ 9.0	-5	100	155	양쪽혼합	0/0	내어쓰기 30.0
Abstract 제목		신명조/ 14.0	-5	100	150	가운데	0/0	
Abstract 본문		신명조/ 10.7	-6	100	145	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0

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

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

(2) 표기형식

① 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 작성하
되, 주제어 5개를 명기해야 한다.

(2) 분량 ; 200자 원고지 2-3매

6) 투고자 표기 : 저자가 2인 이상일 경우 제1저자인지, 공동저자인
지를 반드시 명시해야 한다.

7) 논문집 원고마감일 및 발행일은 매년 5월 15일, 11월 15일이며,
발행일은 6월 30일, 12월 30일이다.

8) 맨 뒤에는 별도의 페이지에 투고자의 성명(한글/영문)과 소속(한
글/영문), 주민등록번호(학진입력사항임), 전자우편 주소와 우편 주
소, 연락 가능한 전화번호를 기입한다.

6. 투고논문은 학회 홈페이지를 통해 접수한다.

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

9. 논문의 게재여부 판정과 재심절차 등에 관한 상세한 규정은 편집위원회 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 발생될 경우에 그 당사자와 그의 연구물에 제재를 가하기 위함이다.

논문 저술자 윤리규정

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

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 Jinju(2001), Inje University in Busan(2002), Keimyung University in Daegu(2003), Hanshin University in Gyeonggi-do(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), 문창옥(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(선문대), 오진철(목사), 최종덕(상지대)

감 사 : 김영진(영남대), 전원섭(연세대)

총무이사 : 정윤승(충남대)
학술이사 : 이현휘(건국대)
연구이사 : 이태호(대구가톨릭대)
편집이사 : 박상태(성균관대)
섭외이사 : 고인석(인하대)
국제교류이사 : 장원석(한국학중앙연구원)
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), 문창옥(연세대),
송성진(감신대), 윤자정(동의대), 윤철호(장로회신대),
이상직(호서대), 이재경(연세대), 장왕식(감신대),
전병기(대구가톨릭대), 정연홍(충남대), 최종덕(상지대)

화이트헤드 연구 제25집

2012년 12월 29일 인쇄

2012년 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)