

화이트헤드 연구

제31집

화이트헤드 연구

제31집 · 2015. 12. 30

한국화이트헤드학회

차 례

경영 교육과 기업가적 상상력 : 프로네시스와 가추법 / 김 영 진 (대구대학교)	· 7
인지적 대응에서 느끼는 상응으로 : 과정 철학의 번역론 / 장 원 석 (한국학중앙연구원)	· 53
میم의 과정철학적 이해 / 남 순 예 (충남대학교)	· 77
사물인터넷 시대의 도래와 화이트헤드의 유기체철학 / 임 진 아 (경북대학교)	· 103
화이트헤드의 신정론 / 오 진 철 (서울기독대학교)	· 137
화이트헤드의 공생의 철학 / 박 일 준 (감리교신학대학교)	· 167
종교적 구제의 두 유형 : 자아의 소멸과 자아의 초월 / 이 경 호 (감리교신학대학교)	· 207

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. 31. December. 2015

ARTICLES

Management Education and Entrepreneurial Imagination:
Phronesis and Retroduction

/ Kim, Young-Jin · 7

From Cognitive Correspondence to Felt Equivalence

/ Chang, Won-Suk · 53

Understanding memes through the process philosophy

/ Nam, Soon-Ye · 77

The arrival of the IoT era and Whitehead's Philosophy

/ Lim, Jin-A · 103

Whitehead's Understanding of Theodicy

/ O, Jin-Cheol · 137

The philosophy of Symbiosis in Whitehead: from a
perspective of storytelling

/ Park, Il-Joon · 167

Contrasting with Two Types of the Religious Salvation:
the Dissolution and Transcendence of Self

/ Lee, Kyung-Ho · 207

【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.

경영 교육과 기업가적 상상력: 프로네시스와 가추법*

김영진 (대구대학교)

【한글요약】

이 논문은 화이트헤드 교육철학을 중심으로 경영 교육에 대한 문제점과 그 대안을 살펴보았다. 상상력과 합리성을 함께 제공할 수 있는 교육이론을 화이트헤드의 철학을 중심으로 기술했고, 그 구체적인 지식이론과 방법론으로 프로네시스와 가추법을 제시한다. 우리는 프로네시스와 가추법의 인식론적 정당성을 화이트헤드의 명제이론에서 탐색했다. 이를 통해 합리성을 정서와 상상력이 포함된 방식으로 이해할 수 있는 단초를 제시했다. 기존의 경영교육이 수학적 합리성에 천착한 방식에서 벗어나서 정서와 상상력이 결합된 합리성으로 진행되어야 함을 보여주었다.

[주제어] 활용, 탐험, 프로네시스, 가추법, 상상력, 명제

* 이 논문은 2014년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2014S1A5B5A07042753).

1. 서론

우리는 유동적으로 변동하고 있는 직접적 미래의 상황에 직면하고 있다. 경직된 격언, 눈대중으로 하는 관례적 방식, 틀에 박힌 특정 학설 등은 급기야 파멸을 가져오고야 말 것이다. 미래의 경영은 지난 몇 세기와는 조금 다른 유형의 사람들에 의해 운영될 것이 틀림없다. 유형은 이미 변화하기 시작했고 지도자와 관계되는 한 이미 변화해왔다. ‘대학의 경영학부’는 필요에 부응하는 정신성을 산출해낼 목적으로, 세계에서 이러한 새 유형을 전파시키는 일에 관여하고 있다(AI 171-2).

1930년대에 화이트헤드는 하버드대 경영학부에 ‘예견’(foresight)이라는 제목으로 강의한 일부 내용이다. 화이트헤드는 미래의 경영이 새로운 방식으로 전개되어야 함을 예견하고 있다. 경영학부는 이제 막 형성되고 있었던 학부였다. 그런데 화이트헤드는 경영학부에 대한 방향성을 다르게 진행되어야 함을 역설하고 있다. 여기서 의미하는 예견은 앞으로 논의할 ‘프로네시스’(phronesis) 지식이 경영지식에 포함되어야 함을 제시하고 있다. 우리는 이것이 얼마나 선견지명의 탁월한 지혜인지를 이 논문을 통해 살펴볼 것이다.

이 논문의 목적은 화이트헤드의 철학을 통해 경영교육이 지향해야 할 방향을 새롭게 제시해 보는 것이다. 현재 경영 교육은 근대 철학의 아버지라고 부르는 데카르트에 의해 제시된 ‘명석 판명한’ 지식을 중요한 교육의 틀로 받아들인다. 명석 판명한 지식은 오직 환원과 분석을 통해서 최대한 가장 단순한 형태로까지 나누거나 쪼개는 방식으로 이루어진다. 이와 같은 인식론과 연역법 및 귀납법을 통해 교육이 이루어진다.

예컨대, 서울대학교 경영학과 홈페이지에 나와 있는 교과과정을

살펴보면, 1학년은 경영학원론, 경제원론, 회계 원리를 배우며, 2학년은 중급회계, 경영과학, 조직행위론, 기업법, 조직구조론, 재무관리 등을 배우며, 3학년은 관리회계, 재무제표분석 및 기업가치평가, 보험과 위험관리, 금융기관경영론, 생산관리 등을 배우며, 4학년은 고급회계, 파생금융상품론, 국제금융관리론, 노사관계론 등을 배운다. 이런 교과과정은 서울대학뿐만 아니라 우리나라 다른 경영학과 역시 거의 대동소이하다고 볼 수 있다. Rousseau(2006)는 그런 지식을 ‘증거-기반 경영’(evidence-based management) 이론이라고 하며, 이 이론은 각각 독립적인 대상을 인정하고, 그 대상들의 외적 관계를 통해 진리를 도출하는 것이다. 이것은 경영학에서 ‘균형기반이론’(equilibrium-based theory)이라고 하며, Rappaport(1992)에 따르면, 그런 지식은 그리스 사유에 그 기원을 둔 수학적 사유와 밀접한 관련이 있으며, 특히 정교한 측정을 위한 과학적 전통에 따른 것이라고 한다.

Mintzberg(2009)는 이러한 경영 교육을 “분석만 하는 매니지먼트”(72)라고 한다. 그는 매니지먼트를 완전한 신체라고 할 때, 이것은 골격만을 보여주는 것이지 그 골격 사이를 연결하는 근육이나 힘줄, 피부, 혈액, 영혼 등은 배제되어 있는 방식이라고 한다(2009: 72). 이는 데카르트 철학에서 수학의 엄밀성이 지식의 명석판명함의 잣대인 것과 마찬가지로, 경영 교육에서도 수학은 가장 중요한 교육의 지렛대로 자리를 잡았다. 즉, 세계적으로 수학적 매니저들이 대량생산되고 있다. 기초적인 산술, 대수 능력과 미분과 적분의 기초 과정은 경영 교육에서 가장 중요한 도구로 자리를 잡고 있으며, 학생들이 우수한 경영자가 되기 위해서는 가장 우선적으로 익혀야 할 방법이라고 소개하고 있다.

한편 기업은 생존과 번영을 위해 경영 환경에 적응이 중요하다. 조직은 그 적응을 위해 합리성과 혁신성이라는 두 마리 토끼를 동

시에 잡아야 한다. 보통 이를 양면성(ambidexterity)이라고 한다. 이 양면성을 실천하는 방법은 탐험(exploration)과 활용(exploitation)이라고 한다. 탐험이란 리스크를 두려워하지 않는 태도, 참신함, 자유로운 발상, 유연한 규율, 느슨한 통제가 있어야 가능한 실험이다. 활용이란 단기적인 개선, 개량, 습관화, 정교화를 의미한다. 이를 위해서는 집중, 정확성, 반복성, 분석, 건전성, 규율과 통제가 있어야 한다. 탐험은 조직의 혁신성을 강조하는 변화의 속성과 연관이 있고, 활용은 조직의 합리성, 경제성, 예측성을 강조하는 안정적 속성과 관련이 있다(이홍·이현, 2009: 99-100).

우리는 탐험과 활용의 균형을 실패한 대표적인 사례를 애플(Apple)을 들 수 있다. 애플을 창립한 잡스(jobs)는 탐험 역량은 탁월했기에 애플의 창업이 가능했다. 성공적인 창업 후에 당시 활용 능력이 부족했던 애플은 곧 위기에 봉착하게 되었다. 이에 잡스는 그 방면에 탁월한 역량을 갖춘 존 스컬리를 펍시에서 영입했다. 그는 자신의 뛰어난 활용 능력을 발휘해서 애플의 성장을 주도했다. 하지만 애플의 활용 능력은 애플은 탐험의 비중을 낮추는 역효과를 가져온다. 이에 애플은 기술적 혁신 능력이 떨어지면서 매출도 떨어지고 고객의 불만도 높아졌다. 애플은 스컬리를 애플에서 떠나게 한 후, 창업자인 잡스를 다시 복귀시켜서 아이맥이라는 혁신적인 제품을 시장에 내 놓아 공전의 히트를 기록한다. 즉 활용에서 탐험의 시대로 되돌아가면서 현재의 스마트폰 시장을 주도하는 회사가 되었다. 잡스는 과거의 실패를 되풀이하지 않기 위해 쿡을 영입해서 탐험과 활용의 균형을 잘 유지했다. 기업의 생존은 활용과 탐험이라는 대립되는 두 역량을 어떻게 대비하느냐에 달려 있다(Mintzberg 2009: 212-213).

우리는 이 문제를 기업이 아니라 경영 교육에서 살펴본다면, 우리의 경영 교육이 탐험과 활용을 함께 가르칠 역량을 갖추고 있는

지를 물어야 한다. 사실 앞에서 언급했듯이 우리의 경영 교육은 거의 합리적 속성에 해당하는 활용에 초점을 맞추고 있다. 경영 교육은 반복, 정확성, 분석, 통계 등을 중심으로 한 분석적 도구만을 집중적으로 가르치고 있으며, 그것도 결코 통합적인 방법이 아니라 분리된 방법으로 철저하게 습득시키고 있다. 배우는 자와 가르치는 자는 이분법적으로 분리되어 주입식으로 가르쳐지고 있다. 물론 이런 방법은 활용을 가르치기에는 적합한 방법이다. 이미 오랜 시기의 교육을 통해 검증이 되었다고 해도 과언이 아니다.

그렇다면 탐험은 어떻게 가르쳐야 하는가? 탐험은 잡스가 예증했듯이 모험심과 상상력이 필요하다. 우리는 1927년에 화이트헤드가 ‘미국 경영대학원 협회’에서 강연한 내용이 탐험을 위해 가장 필요한 교육 방법에 대해 말하고 있음에 놀라지 않을 수 없다. 화이트헤드는 대학은 행동의 모험과 사고의 모험이 만나 상상과 경험을 통합할 수 있어야 한다고 주장한다.

대학의 본래 기능이란 상상력이 풍부한 지식을 획득하는 데 있다. 상상력의 중요성을 체쳐 놓는다면 기업가나 다른 전문직 사람들이 특정한 기회가 있을 때마다 그런 사실들을 단편적으로 배워간다는 것이 나쁘다고 할 이유가 없는 것이다. 대학은 상상력이 풍부한 곳인데, 그렇지 못하다면 그것은 아무것도 아닌, 심지어는 아무런 쓸모도 없는 곳이다(AE 206-207).

화이트헤드는 상상력과 학문이 결합되기 위해서는 어느 정도의 자유로운 시간, 속박으로부터의 자유, 번뇌나 근심으로부터의 해방, 다소간의 경험의 다양성, 그리고 의견이나 능력 면에서 서로 다른 사람들의 정신에서 받는 자극 같은 것들이 필요하다고 한다(AE 208). 하지만 우리의 경영 교육은 엄격한 시험, 압력을 가하기 위해 설계된 교실, 학생들 간에 소통이 불가능한 구조로 되어 있

다(Mintzberg, 2009: 426). 학생들이 교실에서 여유롭게 대화하고 성찰하고 신선한 충격을 받는 것은 대체적으로 불가능한 방식으로 구조화 되어 있다. 따라서 탐험 능력을 경영 교육에서 배운다는 것은 결코 쉬운 일이 아니다.

그러나 화이트헤드는 상상력은 사실과 분리되어서는 안 된다고 하며, 상상력은 사실과의 관계 속에서만 그 의미가 발현될 수 있다고 본다. 학생인 청년은 사실은 부족하나 상상력이 풍부하고, 학자인 노년은 상상력은 고갈되었으나 사실적인 지식은 많다. 대학은 바로 이 두 양상을 결합해야 한다.

화이트헤드는 대학의 이러한 일반 기능은 경영 대학원의 특수 기능에 즉시 응용되어야 한다고 주장한다. 특히 경영 교육은 삶에 대한 열정과 모험을 느낄 수 있는 방식으로 가르쳐야 한다. 이를 위해 상상력은 필수적인 항목이라고 한다. 화이트헤드는 사람들의 다양한 심리상태를 파악하기 위해 상상력이 필요하며, 다양한 지역을 이해하는 상상력이 필요하며, 조직의 작용과 반작용을 전체적으로 이해하는 상상력이 필요하며, 추상성과 구체성을 함께 파악하는 상상력이 있어야 하며, 조직을 결속시키는 힘에 대한 상상력이 있어야 하며, 생산 공장의 조건이 사회에 미치는 파장을 생각하는 상상력 등이 필요하다고 한다(AE 203). 화이트헤드에 따르면, “통상은 상상력과 함께 자란다”(AE 203)고 하며, 상상력은 위대한 통상(通商)민족들에게 가장 중요한 선물이었다고 한다. 따라서 경영 교육이 나갈 방향은 합리적 속성인 ‘활용’을 가르치는 것도 중요하지만, 혁신의 속성인 ‘탐험’을 가르칠 수 있는 상상력을 가르치는 것이 무엇보다 중요하다.

그렇다면 교육에서 상상력을 키우기 위해 어떤 방법이 요구되는가? 우리는 이 논문에서 화이트헤드 교육이론에서 활용과 탐험이 가능한지를 살펴볼 것이다. 특히 상상력과 합리성을 결합하기

위해 어떤 교육 이론이 있는지를 보여줄 것이며, 이러한 교육이론이 가능한 것은 바로 화이트헤드의 명제 이론에 있음을 보여줄 것이며, 이것은 또한 프로네시스(phronesis) 지식과 방법론으로써 가추법(retroduction)의 사용가능성을 제시함을 보여줄 것이다.

2. 리듬의 교육을 통해서 본 활용과 탐험

청년은 상상력이 풍부하고, 훈련을 통해 상상력이 강화되었을 때, 이 상상력의 에너지는 한평생 상당한 수준에서 보존된다. 상상력이 풍부한 사람에게는 인생의 경험이 부족하고, 경험을 거친 사람들에게는 빈약한 상상력 밖에 없다는 것은 이 세상의 비극이다. 어리석은 자는 지식 없이 상상에 모든 것을 맡긴 채 행동한다. 현학자는 상상력 없이 지식에만 의존해서 행동한다. 대학의 과제는 상상력과 지식을 굳게 결합시키는 것이다(AE 201).

화이트헤드는 대학교육이 상상력과 지식이 결합되는 방식으로 이뤄져야 한다고 보며, 다만 상상력은 훈련을 통해 보강되지 않는다면 오랫동안 유지할 수 없다고 한다. 화이트헤드는 학생들이 가진 풍부한 상상력을 다양한 지식을 갖춘 교수들이 어떻게 훈련을 통해 보강해주는지가 교육의 핵심적인 과제라고 한다.

보통 우리는 초등학교, 중학교, 고등학교 시절에 영어 공부를 시작하면 일률적인 진보를 통해 20살이 되면 영어 원서를 줄줄 읽을 수 있게 될 것이라고 생각한다. 하지만 우리 교육 현실에서 보자면 학생들은 결코 선형적으로 진보하지 않는다. 화이트헤드는 이러한 교육관은 잘못된 심리학에 기원을 두고 있다고 한다(AE 69). 화이트헤드는 이런 심리학을 ‘기능 심리학’(faculty- psychology)

이라고 한다(PR xiii).

화이트헤드가 볼 때, 우리의 삶은 일과 놀이, 활동과 수면처럼 주기적으로 이루어져 있으며, 정신발달과 교육 역시 그런 주기를 통해 이루어진다고 본다(AE 69). 그런 주기의 반복되는 과정 속에서 어떤 차이가 생겨나며, 이 차이는 ‘리듬’(rhythmic)(AE 69)을 만들어낸다. 따라서 화이트헤드에게 교육은 이와 같은 리듬의 방식으로 전개되어야 한다. 그는 이 리듬을 세 단계로 나눈다. 그것은 각각 로맨스의 단계(stage of romance), 정밀화의 단계(stage of precision), 일반화의 단계(stage of generalisation)이다.

이 장의 내용 전개는 다음과 같다. 우리는 주기와 리듬이 표상 개념을 대체할 수 있는 철학적 전제임을 간단히 밝히고, 리듬에 의해 전개된 로맨스, 정밀화, 일반화의 단계에 대한 내용을 간략하게 소개할 것이다. 마지막으로 그런 단계들의 전개를 ‘자유’(freedom)와 ‘규율’(discipline)이라는 개념으로 나누고, 그것들이 ‘활용’과 ‘탐험’이라는 두 가지 속성을 적절하게 안배할 수 있는 방법임을 보여줄 것이다.

1) 유기체와 리듬

화이트헤드는 지난 3세기 동안 서양 사상을 지배해 온 이론은 과학적 유물론이라고 한다. 이것은 과학뿐만 아니라 다양한 분과학문 및 사회에 지대한 영향을 미쳐 왔다. 사실상 표상 지식은 과학적 유물론을 지배해 온 데카르트의 실체 이론과 뉴턴의 시공간이론에 있다고 해도 과언이 아니다. 데카르트는 명석 판명한 지식을 참된 진리로 보았으며, 명석 판명한 지식을 오직 환원과 분석을 통해 최대한 가장 단순한 형태로까지 쪼개질 수 있다고 보았다. 그는 이런 지식은 수학을 통해 가능하다고 보았다. 따라서 표상 지식의 근대적 기원은 데카르트의 인식론이 중요한 영향을 미쳤다

고 볼 수 있다.

그리고 자연에 대한 이해는 뉴턴의 우주론이라고 할 수 있으며, 이 우주론의 특성은 시공간의 특성을 ‘단순정위’(simple location)로 보는 것이다. 단순 정위는 한 물질의 시공간 관계가 다른 물질의 시공간 관계와 전혀 관계가 없다는 것이다. 오로지 그 관계는 외적 관계로만 존재한다는 것이다(SMW 72). 이러한 외적 관계 개념은 근대 경험론과 합리론의 철학의 무의식적 전제로 자리를 잡는다. 이는 “각각의 돌은 다른 물질 부분과의 연관을 도외시해도 충분히 기술될 수 있는 것”(AI 156)이며, 그 돌은 과거와 현재와의 관련 없이도 기술될 수 있고, “전적으로 현재의 순간 속에 구성되어 있는 것으로서 완전하게 파악될 수 있다”(AI 156)는 것이다.

하나의 물질 조각이 단순 정위한다는 말은 다음과 같은 의미이다. 즉 그 물질이 지니고 있는 여러 시공적 관계를 표현하려 할 때, 다른 공간의 영역과 다른 시간의 지속에 대해서 그 물질이 가지고 있는 어떠한 본질적 관련도 떠나서, 그 물질은 공간의 한정된 영역 안에, 그리고 어떤 한정되고 유한한 시간의 지속 전체에 걸쳐 존재한다고 말하는 것으로 충분하다는 것이다(SMW 72).

결과적으로 뉴턴의 패러다임은 실체 혹은 개체와 같은 명사 중심의 사고에 기반을 두고 있기에, 그 개체들 사이의 상호 관계에 대해서는 충분히 설명할 수 없는 한계가 있다. 하지만 현대 물리학에서 “사물 자체는 그 사물이 행하는 것에 지나지 않으며, 그 사물이 행하는 것은 이처럼 발산하는 영향의 흐름인 것이다. 또한 그 초점적 영역은 외적 흐름과 분리될 수 없다”(AI 256). 이는 물질이 에너지이기에 그것은 흐름을 통해 이해되어야 하며, 그 초점이 된 대상은 단지 현저하게 지배적인 성격을 드러낸 것에 지나지 않는다. 따라서 명사로 된 개체나 대상은 일시적인 현상이지 결코

고정된 성격을 가질 수는 없다.

하지만 화이트헤드는 표상 지식의 전제인 시각 대상이 동일하다고 생각하는 것은 환상이라고 한다. 난로 위에 놓여 있는 한 장의 타일(tile)이 안정적인 요소로 보일 수 있다. 하지만 우리가 보는 “시각 대상은 어떤 임의적인 흐름의 작은 일부”(AE 257)인 것이다. 그것은 단지 간접적인 지각만을 보여줄 뿐이지 전체를 보여줄 수는 없다(AE 266). 다시 말해서 어떤 대상을 붙다고 표현할 때, 그것은 실제로는 1차적인 지각적 사고가 아니라, 전체에서 일부를 한정해서 표현했을 뿐이다(AE 249). 그런데 과학적 분석에서는 부적절한 단순화와 극단적인 추상화로 인해서, 우리는 ‘이 실재하는 대상은 붙다’라고 생각한다”(AE 250).

예컨대, 우리는 아침에 집에서 본 토마토가 저녁에 다시 보게 된다면, 그 토마토에 대한 감각 표상은 동일한 토마토라고 생각할 것이다. 하지만 “현실 세계는 감각 표상의 흐름 이상의 것이다. 우리는 자기가 감정, 의욕, 상상력, 개념 그리고 판단을 가지고 있다는 것을 알고 있다. 의식 속으로 들어오는 어떠한 요소도 그 자체만으로는 존재하지 못하며, 타자와 고립해서 존재하지도 못한다. 우리는 의식의 감각 표상과 그 밖의 요소들 간의 어떤 관계를 분석하고 있는 것이다”(AE 264). 단지 “가설적인 감각 표상을 상상하는 힘”(AE 264) 동일한 토마토로 보이게 한 것뿐이다. 즉, 감각 표상은 여러 항구적 사고 대상의 지각으로서 구성될 수 있으며, 그런 표상 능력은 사물이 지금 이곳에 있고, 뒤에 그때 거기에 있었다고 인지할 수 있는 개념이다. 하지만 화이트헤드가 볼 때, “이 개념은 시간을 짧게 잡으면 대개 사물에는 10분 정도 해당되고, 때로는 긴 시간에 해당되는 사물도 많이 있다. 그러나 전체로서의 감각 표상”(AE 267)은 이러한 시간을 견뎌내지 못한다. 따라서 독립적이고 명료한 대상을 판명한 개념으로 보는 표상 지식으

로는 변화를 제대로 파악할 수 없다.

그렇다면 표상 지식의 전제가 되는 감각 대상과는 다른 방식으로 대상을 볼 수 있는가? 화이트헤드는 현대 물리학에서 다루는 ‘주기’를 통해 사물을 바라볼 필요가 있다고 한다. 양자론에서 물질은 에너지로 이해된다. 에너지로 물질을 이해한다면, 물질이라고 이해된 “근원적 요소는 진동하는 에너지 흐름의 유기체적인 체계(organized system)가 될 것이다”(SMW 53). 이 요소들은 단순정위가 아니라 “일정한 주기를 가질 것이며, 이 주기 속에서 그 에너지 흐름의 결집체는 한 정점의 극대치로부터 다른 정점의 극대치로 움직일 것이다”(SMW 53). 이때 에너지로 된 물질들은 단순정위를 통해서서는 자신을 드러낼 수 없으며, 온전한 주기를 통해서만 자신을 보여줄 수 있다. 결국 ‘여기’에만 존재하는 물질은 더 이상 있을 수 없다. 화이트헤드는 이를 음악에 대한 비유를 통해 설명한다.

그것은 음악에 하나의 음색이 어떤 순간에 존재하지 않는 것과 같다. 음색이라는 것도 자신을 표출하기 위해서는 자신의 온전한 주기를 필요로 하는 것이다..... 만약 근원적 요소의 소재가 어디냐를 밝히려고 한다면, 우리는 각 주기의 중심에 있는 그 평균 위치를 결정해야만 한다(SMW 54).

음악처럼 모든 자연적 존재는 “주기적 사건들의 존재”(MT 121)에 해당하는 유기체로 구성되어 있다. 이 주기는 일정한 패턴을 가지고 있으며, 이 패턴은 주기적 사건들의 계승을 통해 이루어진다. 주기적 사건이 반복을 통해 계승되는 양상을 우리는 ‘리듬’이라고 한다(AE 69). 실체철학에서 명사에 해당하는 개체를 통해 안정을 추구하였다면, 유기체 철학에서는 리듬을 통해 사건들의 상호 계승을 통해 안정을 추구한다. 리듬은 모든 생명과 물리적 존재에게 가장 근원적인 원리이다. 리듬은 반복적이다. 반복적인 리

듬은 주기를 단위로 한다.

리듬의 방법은 진실로 모든 생명과 모든 물리적 존재에 존재한다. 생명의 근원적 원리들이 비록 저급한 형태이긴 하지만 모든 종류의 물리적 존재 속에 구현되어 있다고 믿게 만드는 이유 중의 하나가 리듬이라는 공통 원리이다(FR 21).

리듬의 방법은 한정된 ‘대비’(contrast)를 통해 한 주기를 종료하고 또 다른 주기를 위한 선행 단계의 역할을 하면서 생명의 ‘자기 규율’(self-discipline)적인 원리를 지속시켜 나간다. 물론 주기가 재현적으로 반복된다면, 우리에게 그 주기는 피곤(fatigue)을 가져올 수 있다(FR 22). 하지만 주기의 방법은 “추상적 구조를 지키면서 그것에 잇따르는 주기들의 구체적이고 세부적 다양성과 결합”(FR 22)하는 방법을 취하기에 “생명의 리듬”(rhythm of life)(FR 22)을 취할 수 있다. 화이트헤드는 주기의 창조성을 “주기(cycles)와 주기의 주기의(of cycles of cycles)다양성”이라고 표현한다(FR 22). 주기는 언제나 ‘의’(of)라는 전치사에 의해 연결되어 있다. 그것은 추상적 구조 속에 구체적인 시공간적 경험이 결합되는 것이다. 화이트헤드는 이와 같이 주기가 가진 ‘생명의 리듬’을 자신의 교육론에 그대로 적용을 하고 있다. 경영 교육에서 분석과 단절을 통해서 교과목을 가르치는 것은 생명을 죽이는 방법이라면, 주기를 통한 리듬의 방법은 생명과의 온전한 관계에서 교육을 습득하는 방법이다. 이와 같이 화이트헤드는 주기와 리듬이라는 자연의 특성을 이용해서 자신의 독특한 교육론을 완성한다. 다음 절에서 리듬의 교육이 어떻게 전개되는가를 보다 구체적으로 살펴볼 것이다.

2) 리듬의 교육: 자유와 규율

경영과 경영 교육에는 탐험과 활용이 모두 필요하다. 탐험에 의

해 창조되고, 그렇게 창조된 것들은 활용에 의해 현실화한다. 로크는 1996년 “비즈니스 스쿨의 영국으로의 도입”이라는 논문에서 MBA 경영 교육이 “활용을 선호하고, 탐험에 대해서는 엉거주춤한 태도를 보이고, 비즈니스에 완전히 몰입하지 못한 경영을 하고, 숫자에 편중하고, 수식에 과도하게 의존하는 경향을 지적하고 있다”(Mintzberg, 2009: 211). 우리의 경영 교육 역시 숫자와 회계 및 통계와 같은 분석형 매니저를 키우는데 치중을 하고 있다. 이것은 활용형 매니저의 양산은 가능하지만, 탐험형 매니저는 키울 수 없다. 그렇다면 어떻게 해야 경영 교육에서 가능한가?

화이트헤드의 교육론을 통해 활용과 탐험의 경영 교육이 어떻게 가능할 수 있는지를 살펴보도록 하자. 화이트헤드는 모든 존재가 주기적 성격을 갖고 있다고 보며, 우리의 지적 성장 역시 리듬을 통해 형성된다고 본다. ‘낭만의 단계’(stage of Romance), ‘정확의 단계’(stage of Precision), ‘일반화의 단계’(stage of Generalisation)로 구분한다(AE: 95). 또한 낭만의 단계, 정확의 단계, 일반화의 단계를 ‘자유’(freedom)와 ‘규율’(discipline)이라는 대립되는 두 개념을 통해 설명을 할 수 있다. 대립되는 이 두 개념이 어떻게 대비를 통해 상호 작용할 수 있는지가 리듬의 교육에서는 매우 중요하다. 낭만의 단계에서는 자유를, 정확의 단계에서는 규율을, 일반화의 단계에서는 다시금 자유를 제공하는 주기이다(AE: 95). 화이트헤드에 따르면, 이상적 교육의 목적은 “규율은 자유로운 선택으로 이루어지는 자발적인 과제가 되어야 한다는 것과 자유는 규율의 과제로서 본인의 가능성을 풍부하게 만드는 것”(AE: 94)이다. 하지만 지난날 교육이 실패하는 이유는 “교육의 리듬”(AE: 94)을 무시하고, “자유, 규율, 자유라는 하나의 유일한 3단계 사이클”(AE: 94)을 무시하기 때문이라고 한다.

나의 중심적 견해로는 교육의 지배적 특색은 그 처음에도 그리
고 끝에도 자유가 있다고 보지만, 그 중간에 자유를 종속적으로
보는 하나의 규율 단계가 있다는 것이다..... 나는 최초의 자유기
간을 ‘로맨스 단계’, 중간의 규율기간을 ‘정밀화의 단계’, 최종 자
유기간을 ‘일반화의 단계’라고 부른다(AE: 94-95).

우선 낭만의 단계는 무엇인가를 열정적으로 알고자 하는 단계이
다. 이 단계에서는 교과는 가능성이 조금 열려 있는 탐색되지 않는
상태이다. 학습자는 배움의 첫 단계인 낭만의 단계에서 흥미와 향
유에 대한 기대를 해야 한다. 흥미 없는 발달은 일어날 수 없으며,
유기체를 가장 알맞은 자기 발달로 안내하는 것이 향유이다.

흥미가 빠진 정신발달이란 있을 수 없다. 흥미야말로 주의와
이해를 위한 필요불가결한 요건이다.어쨌든 흥미를 갖지 않
고서는 진보란 있을 수 없다. 그런데 살아 있는 유기체가 적절한
자기발달을 위해 분발하는 자연적인 방식은 즐거움이라고 할 수
있다(Whitehead, 2004: 95).

낭만의 단계의 특성은 흥미와 기쁨을 교육의 일차적인 준거로
삼는 것이다. 화이트헤드는 실패에 수반되는 고통 역시 중요한 체
험 동인이기는 하지만, “기쁨이야말로 ‘생명의 약진’(AE: 95)을 위
한 더욱 큰 자극이라고 한다. 그런데 낭만의 모험심의 단계에 앞서
정밀화의 규율을 강요하는 경우에는 자발성도 사라지고 생기도 잃
게 되는 지식이 되어서 결국 관념을 배울 때 반드시 장애가 발생
할 수밖에 없다(AE 99). 그렇다고 해서 흥미를 유지하기 위해 목
표를 수준이하로 낮추는 것은 문제가 있다. 예를 들어, 화이트헤드
에 따르면, 우리가 잘 알고 있는 몬테소리 교육법은 로맨스의 단
계에서 자유분방성과 활기찬 신선함을 제공하지만 정밀화에서 필

요한 억제력이 빠져 있다고 한다(AE 79).

자유에 주기에 해당하는 낭만의 단계에서는 탐험에 도움이 되는 상상력을 키우기에 적합한 단계이다. 왜냐하면 낭만적 정서란 본질적으로 “본인이 미처 탐구하지 못했던 사실들 간의 관계성이라는 것의 중요함을 최초로 깨닫는 데서 오는 흥분”(AE 71)을 말하기 때문이다. 이를 위해 가장 적합한 교과목은 문학이다. 화이트헤드는 로빈슨 크루소의 모험에서 여러 가지 가능성을 깨닫는 것이 낭만적 정서의 출발점이라고 한다(AE 71). 하지만 교육에서 문학적 요소는 문법과 언어에 치중한 나머지 문학이 가지는 상상력을 키우는 과정이 생략되는 경우가 많다(AE 139). 문학에 관한 지식이 중요한 것이 아니라 문학을 삶의 일부로써 즐기게 하는 것이 중요하다. 따라서 낭만성에서 누리는 자유는 문학을 느즈러지게 읽는 행위에서 시작되며, 그것이 상상력이 생기는 길이다. 문학은 우리에게 “창조성의 향유”와 “느즈러짐의 향유”(enjoyment of relaxation)(AE 140)을 제공해준다.

문학 감상은 실제로 창조하는 것이다. 씌어진 말, 그 음악 작품, 그리고 그것들의 연상은 자극제일 뿐이다. 이런 자극이 일으키는 상상력은 우리 자신이 만들어내는 것이다. 우리 자신 말고는 그 아무도, 그 어떤 천재도 우리 자신의 인생을 대신 살아주지는 못한다. 그러나 문학을 직업으로 하는 사람 말고는 문학 또한 하나의 느즈러짐이다(AE 140-141).

이를 위해서는 경영 교육에서 어느 정도의 자유로운 시간, 속박으로부터의 자유, 번뇌나 근심으로부터의 해방, 다소간의 경험의 다양성, 그리고 의견이나 능력 면에서 서로 다른 사람들의 정신에서 받는 자극 같은 것들(AE 208)을 주고받을 수 있는 커리큘럼을 만들어야 한다. 고정희에 따르면, 고전에 대한 깊이 있는 이해는

기존의 현실에서 벗어난 창의적 경영에 무엇보다 중요한 역할을 제공하고, 독창적인 경험과 가치를 추구하는데 지대한 영향을 미친다고 한다(고정희, 2014: 97). 화이트헤드 역시 “일찍이 청년기 이전부터 고대 로마를 그리는 상상력에 접해본다는 것이 지금처럼 중요한 시대는 없었다”(AE 161)고 하며, 로마 자체도 위대하지만 로마를 상상하는 것은 더 중요한 것이라고 한다(AE 161). 왜냐하면 우리는 여전히 로마와 같은 위대한 조직을 상상하면서 위대한 비전과 통찰을 가질 수 있기 때문이다. 이러한 비전과 통찰은 “직접적인 직관”(AE 161)을 통해 나오며, 그것은 고대 로마 고전을 여윌롭게 읽는 데서 나온다.

정밀화의 단계는 학교에서 일반적으로 체계화된 방식으로 가르치는 과정이다. 이 과정에서 우리는 열등생과 우등생을 양산하고, 교수들은 정밀한 이론을 우수한 학생들에게 가르치고 싶은 유혹에 빠지는 단계이다(AE 100). 화이트헤드에 따르면, 이 단계에서 “미숙한 교사는 예민한 유기체에게 자칫하면 상처를 주기 쉽다”(AE 101)고 한다. 왜냐하면 “성장이라는 현상은 일정한 매우 제한된 한계를 넘어서 성급하게 할 수 없는 것”(AE 101)이기 때문이다. 우리는 너무 많은 교과목을 가르치거나 너무 일반화된 과목을 가르쳐서 학생들에게 관념에 대한 거부반응을 불러오기 쉬운 단계가 정밀화의 단계이다. 정밀화의 단계에서 가장 간과하기 쉬운 것은, “세상일이란 세월을 쌓아가면서 발견되어 왔다는 사실, 최상의 실체적인 체험으로 착실하게 습득하여 축적한 것을 갖지 않고서는 현대 세계에서 효과를 거둘 수 없다는 것”(AE 101)이다.

정밀화의 단계는 또한 낭만의 단계의 신선함을 유지하는 것이 중요하다. 정밀화의 단계는 엄격한 훈련을 통해 체계적인 지식을 배우는 단계이기에 그 어떤 단계보다도 정확성이 중요하다. 형식의 정확성을 배우는 정밀화의 단계는 낭만의 단계를 잘 보존한 경

우에만 슬기롭게 진행해 갈 수 있다. 왜냐하면 정밀화의 단계의 규율은 “자기 규율”(AE 102)이 되어야 하기 때문이다.

낭만의 단계가 잘 처리된다면 제 2단계의 규율은 눈에 덜 띄게 된다. 아이들은 공부를 어떻게 해야 할지를 알고 있고, 학과 성적도 올리고 싶어 하기 때문에 세부적인 것들에 대해서는 안심하고 믿을 수 있게 된다. 그 위에 무엇보다도 그 자체로서 중요한 유일한 규율은 자기-규율(훈련)이며, 이 자율성은 오로지 폭넓은 자유의지의 활용으로서만 획득될 수 있다는 것이 나의 생각이다(AE 102).

학생들이 자기 규율이 있는 경우에만 어려운 문제와 많이 부과된 과제를 기꺼이 감당할 수 있다. 이와는 달리 선생들은 어떻게 학생들에게 낭만의 신선함을 유지할 수 있게 할 수 있는가? 화이트헤드에 따르면, 그것은 정밀화 단계에서 가르치는 교과목에서 “아름다움을 강조”(AE 103)하는 것이다. 선생들은 시의 문법이나 구조 보다는 ‘낭송의 아름다움’을 가르치고, 수학의 복잡한 수식 보다는 ‘수학적 논증의 아름다움’을 강조해야 학생들이 흥미를 잃지 않게 할 수 있다(AE 103). 이를 확장해서 말한다면, 경영 교육에서 조직 이론을 가르칠 때는 ‘조직의 아름다움’을 보여줄 수 있어야 교육 현장에서 신선한 생기를 유지할 수 있다는 것이다. 물론 “훈련이 자발성을 죽이기 쉽다는 것은 불행한 딜레마”(AE 103)이다. 이를 방지하기 위해서는 학생들에게 중요한 것과 중요하지 않는 것을 분명하게 정리해두고 가르쳐야 하며(AE 105), 속도의 유지를 통해 학생들의 집중력을 키우고 그것을 재빨리 활용하게 하는 것이다.

성공의 비결은 속도(pace)에 있고, 속도의 비결은 집중력에 있다. 어쨌든 정확한 지식에 관한 표어는 일의 속도, 속도, 속도가

다. 지식을 신속히 익혀 그것을 활용하는 것이다. 지식을 활용할 줄 알면, 그 지식을 활용할 줄 알면, 그 지식을 잊지 않게 된다 (AE: 105).

이것이 정밀화의 단계에서 학생과 교사가 성공적으로 그 일을 마무리할 수 있는 방법이다. 한편 정밀화의 단계는 “사고를 조직화”하는 단계이다. 사고를 조직화하지 않고 흥미에 따라 행동을 한다면, “평화시의 상거래는 실패하기 마련이겠고, 전시라면 전투에서 지고 말 것”(AE 219)이라고 한다. 따라서 현재 경영 교육에서 활용에 해당하는 합리적 지식을 가르치는 것은 매우 중요한 의미가 있다.

그런데 우리는 앞에서 합리적 속성을 가르치는 표상지식을 비판적으로 다루었다. 화이트헤드는 표상지식을 절대적으로 비판하지는 않는다. 이것이 표상 지식을 무조건적으로 비판하는 포스트-모더니즘 교육과 화이트헤드교육의 차이점이다. 화이트헤드는 일정하게 인식은 ‘인과적 유효성’(causal efficacy)과 ‘제시적 직접성’(presentational immediacy)로 구성되는 ‘상징적 관련’으로 보기에, 표상 지식 역시 실재를 파악하는 지식의 일부로 인정을 하고 있다. 왜냐하면 표상 지식은 제시적 직접성의 지각과 밀접한 관련이 있기 때문이다. 다만 화이트헤드는 표상 지식만으로 지식을 구축하는 것을 비판할 따름이다.

그렇다면 정밀화에 단계에서는 어떤 지식을 가르쳐야 하는가? 화이트헤드에 따르면, 과학적 사고가 경험을 조직화한다는 것은, “우리 삶의 경험을 이루는 지각, 감각, 정서의 흐름 속에 존재하는 관계를 발견하는 것”(AE 221)이다. 예를 들자면 우리가 의자라고 할 때, 그것은 의자를 한정하는 감각 속성에만 제한해서 생각할 수 있다. 즉, 색상, 두께, 모양 등 감각적 표상으로만 볼 수 있다. 하

지만 의자에 대한 개념은 보이지 않는 관계 역시 사유할 수 있을 때 제대로 된 의자를 파악하는 것이다.

특정한 어떤 의자를 마음속에 떠올려보자. 그 의자라는 개념은 말하자면 그 의자를 둘러싸고 서로 관계를 맺고 있는 모든 경험-즉, 그 의자를 만든 사람들, 그것을 판 사람들, 그것은 본 적이 있거나 사용했던 사람들, 지금 그 의자에 기대어 앉아 쾌적한 기분 에 젖어 있는 사람, 이러한 사람들의 경험-을 하나로 묶는 개념이다. 그리고 그 개념은 그 의자가 망가져서 불쏘시개로 변했을 때 의 별개의 종류의 경험으로 끝나는, 과거와 유사한 미래에 대한 우리의 기대와도 결부되어 있다(AE 223-224).

경영 교육에서 표상 지식을 가르칠 때는 의자가 눈에 보이는 속성만을 개념으로 가르치기 십상이다. 하지만 의자를 누가 만들고, 누가 판매하고, 누가 사용하는지, 그리고 어떻게 파괴되는지를 아는 것이 의자에 대한 사고를 조직화하는 방식이다. 과거에 나이키라는 신발 회사가 방글라데시의 어린이에게 저임금과 긴 노동 시간을 통해 신발을 제작했다는 사실로 인해서 한 동안 불매 운동이 일어났고 이로 인해 나이키라는 회사의 이미지와 신발 판매가 급격히 줄어든 사건이 있었다. 이것이 바로 경영 현장에서 공동체와 관계에 대한 지식을 제대로 습득하지 않은 결과로 빚어진 사태라고 할 수 있다. 오늘날 경영 교육 역시 관계 중심의 지식을 가르치는 것을 등한시 하고 오로지 분석을 중심으로 가르치기에, ‘성공하려는 동기’가 곧 ‘재앙의 여신(Até)’을 불러오는 결과를 낳는다. 따라서 정밀화의 단계에서 지식은 바로 ‘관계’를 중심으로 가르치는 것이 표상 중심의 지식의 한계를 비판적으로 극복하는 방식이라고 할 수 있다.

마지막으로 규율을 중심으로 가르쳐 진 정밀화의 단계에서 다

시금 자유롭게 상상할 수 있는 일반화의 단계로 넘어간다. 정밀화의 단계는 귀납적 방법을 배우는 단계라면, 일반화의 단계는 일종의 형이상학의 단계라고도 할 수 있는데, 관찰된 현상을 내용을 중심으로 관찰할 수 없는 것을 상상력을 통해 비상하는 단계이다. 화이트헤드에 따르면, 정밀화의 선구자라고 할 수 있는 “베이컨이 등한시했던 점은 정합성과 논리라는 요건에 의해 통제되는 자유로운 상상력의 작용”(PR 52)이었다고 한다. 따라서 화이트헤드 자신의 사변철학이 바로 다양한 분과학문들, 물리학, 생리학, 심리학, 미학, 윤리학, 사회학 등의 정밀화의 단계를 넘어서 일반화의 단계를 통해 구성된 것이라고 할 수 있다.

진정한 발견의 방법은 마치 비행기의 비행과 흡사하다. 그것은 개별적인 관찰이라는 대지에서 출발한다. 그리고 상상력에 의한 일반화라는 희박한 대기권을 비행한다. 그리고 나서 합리적 해석으로 예민해지고 새로워진 관찰을 위해 착륙한다. 이 상상력에 의한 합리적 방법이 성공하는 근거는, 차이의 방법이 실패했을 때 거기에 변함없이 현존하고 있는 요인들이 상상적 사고의 영향 아래에서 관찰될 수 있다는 사실에 있다(PR 55).

낭만의 단계, 정밀화의 단계 및 일반화의 단계를 수행할 때 주의해야 할 점이 있다. Brumbaugh(1982)에 따르면, 낭만의 단계, 정밀화의 단계, 일반화의 단계는 반드시 순서대로 일어나야 하며, 그 순서가 바뀌거나 빠지는 경우에는 잘못된 교육이 될 수 있다고 한다(117). 예컨대, 낭만과 정교화가 없이 일반화만이 진행되는 경우에는, 추상적인 교육에만 빠져서 구체적 경험과 정밀한 훈련의 과정이 완전히 배제된다. 그리고 정교화와 일반화만을 추구하는 경우에는 효율성을 강조하는 교육이 된다. 이것은 동기유발과 흥미가 배제되는 교육이 된다. 또한 정교화만 있고 일반화가 결여된

교육도 있다. 이것은 기능 위주의 실기 교육이 대표적인 경우이다. 이러한 교육은 상상력을 통해 새로운 가능성을 열어주지 못하고 사실들을 나열하는 방식이 될 수 있다(Brumbaugh, 1982: 118-119). Brumbaugh에 따르면, 리듬의 교육의 원리는 느낌이론에서 ‘순응 단계’, ‘보완 단계’ 그리고 ‘만족’이라는 현실적 존재의 구성 원리를 그대로 담고 있다는 점에서 화이트헤드 자신의 사변철학의 적용의 사례라고도 볼 수 있다(1982: 120).

한편 일반화의 단계에서 주의해야 할 점은 두 가지이다. 하나는 ‘잘못 놓여진 구체성의 오류’를 범하는 경우이다. 즉 과도한 추상성으로 인해서 그 사고의 범주가 현실적 존재가 놓인 상황을 무시하는 경우이다. 다른 하나는 수학과 같은 통계적 원리에서 일반성을 추구해 나가는 것이다. 일반성은 출발점이 아니라 목표로 삼아야 함에도 불구하고 과도하게 확실성이나 명석성에서 그 성공여부를 구하는 것이다(PR 57). 화이트헤드는 정밀화의 단계를 넘어서 일반화의 단계로 넘어가기 위해서는 일종의 ‘습관’ 같은 태도로 정밀화의 단계에서 익힌 지식을 사용할 수 있어야 한다고 본다.

일반화의 단계에서는 여러 원칙을 적극적으로 응용하는 것을 앞세우기 때문에 사소한 세목들은 떨쳐버리는 단계이며, 세밀한 것들은 잠재의식적인 습관 속으로 후퇴하고 만다... 그러나 일반화의 단계의 본질은 길들여진 상대적 수동성으로부터 활발하게 응용하는 자유로 성장한다는 것이다. 물론 이 일반화의 단계에서도 정밀한 지식은 증대되고 더욱 활발하게 작용한다(AE 107).

화이트헤드는 일반화의 과정은 반드시 “적용 가능성”과 “정합성과 논리적 완전성”(PR 53)을 다루는 것이 중요하다고 본다. 예를 들어, 도요타의 ‘프리우스’라는 자동차는 세계적으로 많이 팔린 차에 해당된다. 이 차의 성공은 ‘환경과 연비’라는 기술적 개념과 ‘차를

소유하는 즐거움'이라는 개념을 모두 수용한 결과이다. 그들은 이런 '수용적 단계'를 자신들의 '보완적 단계'를 통해 소비자가 '만족'하는 새로운 차를 만들어냈다. 이런 차는 "전체를 내다보는 비전"(PR 53)이 없다면 결코 만들 수 없는 차이다. 우리는 환경이라는 관념, 연비라는 관념, 차를 소유하는 즐거움이라는 관념을 하나로 결합해서 새로운 이상적인 차를 만든다는 것은 단순한 분석적이고 기술적인 역량만을 갖고서는 이를 수가 없다(Nonaka·Katsumi, 2008: 284-285). '프리우스'를 차를 만든 팀장(이노우에)와 팀원들은 기존의 기술적 개념을 일단 부정한 뒤에 고객이 원하는 자동차와 환경을 포함한 보다 큰 공감적 개념으로 전환한 뒤에 다시 기술적 개념으로 넘어가서 '프리우스'를 탄생시켰다고 한다. 이는 기술의 이상을 추구하는 팀원들과 고객의 이상을 체현하려는 이노우에 사이의 대립되는 요소를 대비를 통해 보다 높은 가치의 실현으로 만들어 가는 과정에서 '프리우스'가 만들어진다(Nonaka·Katsumi, 2008: 284-285). 이것은 보이는 것과 보이지 않는 것의 차이를 상상력을 통해 보완해 가지 않는다면 결코 성공할 수 없는 것이다. 따라서 이런 일반화 단계에서 이루어지는 상상의 과정은 "모순까지도 적절하게 다룰 수"(PR 52) 있기에 성공한 것이라고 할 수 있다.

정리해 보자면, 낭만의 단계란 자유롭게 새로운 지식을 배우고 싶은 일종의 흥분과 혼돈의 상태라고 할 수 있으며, 정교화의 단계는 그 흥분이 공허한 혼돈이 아니라 내용이 있는 체계화의 과정이다. 이 과정은 '자기 규율'을 통해 정확하게 지식을 습득하는 단계이다. 일반화의 단계는 낭만이라는 혼돈과 정교화라는 질서의 상태가 자유로운 상상을 통해 새로운 질서의 상태로 비상하는 것이다. 이와 같은 학습의 과정들은 불가결한 것들이어서 그 요소들의 결핍이나 전위는 상이한 학습의 결과를 초래할 수 있다. 이 '리듬의 교육'을 우리는 '카오스모스'(chaosmos) 교육이라고 부를

수 있다. 화이트헤드에게 모든 존재는 ‘카오스모스’의 과정을 통해 구축되어 있듯이, 우리의 교육 역시 ‘카오스모스’의 과정을 통해 교육 과정이 구성될 필요가 있다.

3. 정서와 새로움의 기초로서 명제

그렇다면 화이트헤드의 ‘리듬의 교육’은 어떻게 실천 가능하며 그 인식론의 전제는 무엇인가? 다시 말해서 어떤 지식이론과 방법론에 기반을 두고 있는가? 우리는 이를 위해 세 가지 개념을 살펴볼 필요가 있다. 우선 화이트헤드의 명제이론이며, 그 다음은 프로네시스(phronesis) 지식과 가추법(abduction)이다. 이미 논자는 화이트헤드의 프로네시스 지식과 가추법에 관해서는 기존의 논문에서 충분히 다루었다(김상표·김영진 2011a; 김상표·김영진 2011b; 김영진 2012; 김영진·김상표 2013). 하지만 기존의 논문에서는 프로네시스 지식과 가추법이 전개될 수 있는 인식론의 단초를 제공하지 않았다. 이 글에서 그것들이 전개될 수 있는 조건들이 화이트헤드의 명제이론에 있음을 보여주하고자 한다. 왜냐하면 그의 명제이론에는 그러한 지식과 방법론을 충족시킬 수 있는 논의가 들어 있기 때문이다.

명제는 ‘정서’와 ‘새로움’이라는 두 가지 기능을 갖는다. 화이트헤드는 기존의 명제이론과는 달리 대단히 엄정하게 규정하지 않으며, 다양한 유기체들이 명제를 향유하고 새롭게 구성할 수 있음을 보여주하고자 한다.

우선, 명제의 가장 중요한 기능은 느낌을 유혹하는 여건이다. 명제는 언어가 아니다. 식물, 땅, 책상, 하늘, 영화, 소설 등 다양한

형태의 여건이 있으며, 이 여건은 명제의 형태로 다가오며, 느낌을 발생시킨다. 느낌은 일종의 파악이며, 파악은 여건, 주체, 주체적 형식으로 구성된다. 이때 여건을 느끼는 느낌에서 주체적 형식은 일차적으로 정서적으로 다가온다. 예컨대, 배가 가라앉는 모습은 우리에게 공포, 혐오, 분노와 같은 주체적 형식을 갖게 하는 느낌을 가져온다(PR 84). 여건과 주체가 주체적 형식이 갖는 정서를 통해 상호 관계를 맺는다. 이와 같이 명제는 농담, 공포, 혐오, 분노와 같은 주체적 형식을 갖고 있는 느낌들로 느껴지게 한다(PR 84). 그러므로 명제의 일차적 기능은 진위의 판단에 있는 것이 아니라 물리적 느낌을 통해 주체적 형식의 발생에 있다.

지나치게 주지주의적 성향을 띤 철학자들을 지배하고 있는 논리학에의 관심은 사물의 본성에 있어서의 명제의 주요 기능을 모호하게 하여 왔다. 명제는 근본적으로 믿음을 위한 것이 아니고, 무의식적인 물리적 수준에서의 느낌을 위한 것이다. 명제는 여건에 전적으로 구속되지 않는 느낌의 발생을 위한 원천을 이루고 있다(PR 349).

다른 하나는 명제는 언제나 주체와의 관계에서 새로움을 가져올 수 있다는 것이다. 수학적 명제가 주체와 관계없이 논의될 수 있다고 생각하며, 그것이 확고한 지식의 기반이라고 고려한다. 이와 같은 수학적 명제는 표상지식의 기초이다. 표상 지식에 대한 엄밀성은 수학적 명제에 빛을 지고 있다. 분석과 환원이라는 용어들은 수학의 명증성에 기반을 둔다.

우리는 근대 철학자인 칸트가 분석과 종합이라는 대립되는 지식의 측면을 수학적 지식을 통해 해결하려는 시도를 잘 알고 있다. 그는 이를 선험적 종합판단이라고 하며, 이런 수학적 명제를 통해 보편성을 확보할 수 있다고 보았다. 예컨대, $4+9=13$ 이라는

덧셈을 생각해보자. 오성은 이 계산을 위해 능동적인 통일 작업을 수행한다. 왜냐하면 13이라는 개념은 1을 연속해서 붙여 나가는 과정의 결과로서 발생한다. 즉 4에다가 1을 9번 더하는 과정이다. 이 판단이 종합판단이다. 그것은 지성이 여러 개의 1을 하나로 통일시키는 작업을 수행하였음을 보여준다. 즉 종합판단이란 언제나 주어 안에 이미 포함되어 있지 않는 술어가 주어에 더해져서 하나로 통일되는 경우에 발생한다. 따라서 $4+9=13$ 은 종합명제라고 할 수 있다(카울바하, 1992: 122).

하지만 당대 유명한 수학자이자 논리학자였던 화이트헤드는 칸트와는 달리 철저한 경험론의 입장에서 수학적 명제에 접근한다. 그는 $1+1=2$ 라는 사실을 인정하며, 그것은 “하나의 존재와 또 하나의 존재를 합하면 두 개의 존재”(PR 198/367)라고 하며, 이 명제는 “일반성이나 진리성”에 있어 아무런 제한이 없는 명제라고 본다. 이점에서 화이트헤드 역시 칸트와 마찬가지로 보편성을 인정하고 있는 모습을 보인다. 여기에서 우리가 논의를 멈춘다면, 화이트헤드와 칸트 사이에 수학적 명제의 의미에 대한 어떤 차이도 볼 수 없을 것이다. 하지만 화이트헤드는 수학적 명제는 언제나 구체적인 사건을 한정하는 대상임을 지적한다. 그것은 사건을 한정하는 하나의 대상으로 보아야지, 그 대상을 사건과 무관한 것으로 보는 것을 “잘못 놓여진 구체성의 오류”를 범하는 것이라고 본다. 좀 더 구체적으로 이 논의를 살펴보도록 하자.

화이트헤드에게 이 수학적 명제 $1+1=2$ 는 “거의 언제나 사회이거나 현실적 존재들의 보다 느슨한 그룹”(PR 367)이다. 우리가 앞에서 ‘하나의 존재’를 1이라고 한 것은 현실적 계기들이 역사적으로 계승되는 ‘존속하는 객체’를 의미한다. 그래서 우리가 1이라고 의미하는 존재는 생성 소멸하는 현실적 계기가 아니라 일정기간 존속하는 대상을 의미한다. 수학적 명제가 지시하는 1은 현실적

계기들의 군(group) 혹은 결합체(nexus)이다. 정리하자면, $1+1=2$ 라는 것은 하나의 결합체와 하나의 결합체의 결합이 두 가지 결합체라고 말하는 것이다. 이때 1과 2는 결합체를 한정하는 영원한 대상이라고 할 수 있다. 영원한 대상의 기능이나 의미는 오직 현실적 계기나 결합체에 진입함으로써 작동한다. 따라서 화이트헤드에 명제는 현실태(현실적 계기 혹은 결합체)와 가능태(영원한 대상)의 결합으로 구성되는 것이기에, 수학적 명제는 선험적 종합이 아니라 사건의 종합이라고 할 수 있다.

그렇다면 사건의 종합이란 어떤 의미를 말하는가? $1+1=2$ 는 각각 별개로 존속하는 객체가 있다는 것을 보여준다. 과거의 다방에서는 커피를 주문하면, 커피 받침에 커피를 준다. 이때 커피 잔과 커피 받침은 각각 존속하는 객체이며, 그 한정 특성을 달리한다. 우리는 이를 커피 잔과 커피 받침을 합해서 $1+1=2$ 라는 의미로 설명할 수 있다. 화이트헤드는 이를 다음과 같이 설명한다.

서로 뚜렷이 구별되는 두 가지 존속하는 객체를 고찰해 보자. 그것들은 그 한정 특성이 다를 경우 더 쉽게 고찰될 수 있을 것이다. 이들의 한정 특성은 a와 b라 하고, 이 두 존속 객체의 이름도 a와 b라는 문자로 쓰기로 하자. 그런데 ‘하나의 존재와 또 하나의 존재를 합하면 두 개의 존재가 된다’라는 명제는 대개 다음과 같은 의미로 해석되고 있다. 즉 두 개의 존속하는 객체가 주어질 때, 하나의 현실적 계기를 두 역사적 경로 각각으로부터 의식적으로 이해하는 모든 주의집중 행위는, 필연적으로 그 경로 각각으로부터 하나씩, 두 개의 현실적 계기를 발견하게 될 것이라는 점이다(PR 198/367).

경험론자인 화이트헤드는 추상은 언제나 구체와 관련에서 나온다. 즉 이것은 현실적 계기에 영원한 대상이 진입하는 원리이다.

우리가 둘이라고 말하는 것은 각각 별개의 존재의 한정 특성을 갖고 있다는 것이다. 그런데 존속하는 객체1은 사회이거나 느슨한 현실적 계기들의 군으로 구성되어 있기에, 언제나 그것은 인접하는 공간에 있는 존재와 새로운 방식으로 결합할 수 있다. 이는 범주적 제약인 대상적 다양성의 범주와 대상적 동일성의 범주에서 보여주듯이, 1이라는 존속하는 객체는 다른 방식으로 결합한 사회를 형성할 수 있다. 예를 들어서, 컵과 받침 접시를 한정하는 각각의 성격이 하나의 동일한 현실적 계기를 한정할 수 있다는 것이다. 우리는 가끔 컵과 받침 접시를 어느 순간에 주의(attention)를 통해 그것을 하나의 사건으로 볼 수 있다. 즉 둘이 아닌 하나로 볼 수 있다.

화이트헤드는 컵과 받침 접시가 하나로 통합되는 성격을 가지는 것은 컵과 받침 접시를 한정하는 성격이 ‘교차’(intersection)할 수 있는 특징을 가질 수 있다고 한다. 이것은 화이트헤드가 ‘변환의 범주’를 통해 설명하고 있듯이, 다양한 영원한 대상에 의해 한정된 현실적 계기들이 하나의 영원한 대상에 의해 한정될 수 있으며, 그는 이를 변환의 범주라고 부른다. 가끔 우리는 두 대상이 분리되지 않는 것으로 볼 경우도 있다. 따라서 화이트헤드에게는 ‘주의’와 ‘교차’를 통해 한정되는 각각의 존속하는 객체 $1+1=2$ 는 어느 순간에는 $1+1=1$ 이 될 수 있으며, 3이 될 수 있다.

진정으로 존속하는 단순한 두 객체 a와 b로 되돌아가기로 하자. 그리고 그것들을 한정하는 성격 a와 b는 모순되지 않고, 따라서 양자는 모두 동일한 현실적 계기를 질적으로 규정할 수 있다고 가정하자. 이럴 경우 a와 b의 뚜렷이 구별되는 경로가 어째서 교차해서는 안 되는 것이라는 것에 대한 일반적인 형이상학적 근거는 존재하지 않는다.이는 마치 컵과 받침 접시가 어떤 한 순간에서는 동일한 것이었다가, 후에 뚜렷이 구별되는 현존을 회

복하는 것과 같은 것이다(PR 199/368).

이와 같이 화이트헤드에게 명제는 참과 거짓의 판단을 위한 여건이 아니라 새로움을 향유할 수 있는 여건으로 주어진다. 명제는 사건들의 주의와 교차라는 성격으로 인해 언제든지 새로운 종합이 가능하다.

과학에서 새로움은 바로 이러한 명제적 기능과 지시적 느낌인 결합체의 관계에서 비롯된다고 화이트헤드는 본다. 화이트헤드에 따르면, ‘지시적 느낌’과 ‘명제적 상상’과의 통합에 의해 ‘유보된 판단’이 나온다고 본다. 유보된 판단은 상상된 술어가 기존의 술어와 일치하는 경우에 발생한다. 이러한 유보된 판단은 ‘부정적인 판단’이 아니다. 이러한 판단은 우리의 지각에 포함되지도 배제되지도 않는 그 무엇이 논리적 주어의 형상적 구조에 대해 말할 수 있다는 것이다. 그런 점에서 유보된 판단은 “과학의 진보에 있어 본질적인 무기”(PR 487)이다. 즉, “과학이론에서, 그리고 직접적 관찰의 정교성에 있어서조차도 우리의 모든 진보는 유보된 판단의 사용에 의존하고 있는 것”(PR 487)이다. 화이트헤드에게 명제가 참인가 거짓인가를 논의하는 것보다, 그 명제를 통해 새로움을 생산하는 일이 더 중요한 명제의 기능이라고 본다.

우리는 이순신 혹은 나폴레옹에 대한 전기도 읽고 소설책이나 영화도 본다. 왜 우리는 전기보다 허구에 더 열광할 때도 있고, 더 아쉬워할 때도 있는가? 화이트헤드는 이런 영화와 소설 역시 일종의 명제라고 본다. 영화는 어떤 형태로든 실재로 존재했던 나폴레옹과 이순신이라는 결합체에 허구적인 한정대상을 삽입된다. 상상력이 있는 문학가나 감독들은 그런 내용을 통해 독자들에게 다양한 형태의 자극을 준다. 그것은 삶의 자양분이 되기도 한다. 이순신에 대한 김훈의 소설과 명량 영화는 우리에게 많은 즐거움과 기

뿔을 선사했다. 따라서 명제는 반음영적 복합체의 요소를 가지고 있으며, 언제나 새로움의 가능성을 함축한다. 그 뿐만 아니라 정서적 작용도 함께 제공한다. 이에 화이트헤드는 명제를 ‘느낌에의 유혹’이라고 한다.

서번은 명제의 이런 유혹 기능을 다음과 같은 사례로 설명한다. 어떤 도시 중앙에 빈터가 있다. 그 빈터는 어딘가에 존재하는 현실적 존재들이다. 그러므로 어떤 곳은 어떠한 현실적 존재들을 의미한다. 사람들이 그 빈터가 아무 의미도 없는 곳으로 스쳐지나간다. 하지만 진취적인 사업가는 ‘저 빈터’를 ‘식당’이라는 명제를 바꾸어 생각한다. 이 명제는 진리에 있어서 거짓이다. 하지만 이 명제는 그 기업가에게 느낌에 대한 유혹으로 작동하며, 기업가는 그 땅을 사서 식당을 짓을 수 있다(Sherburne, 1966: 240). 따라서 화이트헤드에게 명제는 모든 영역에서 새로움을 유혹하는 기능, 즉 흥미를 유발하는 역할을 제공한다.

이 등급화된 직시는 현실적인 것이, 어떤 의미에서 비존재인 것을 자신의 성립 형태에 기여하는 적극적 인자로서 포함하는 방식이다. 그것은 오류나 진리 또는 예술이나 윤리 및 종교 등의 원천이다. 그것으로 인해서 사실은 여러 선택지에 직면하게 된다 (PR 353).

이와 같이 명제는 주체적 형식에게 대상과 주체를 상호 관계를 맺게 하는 정서적 형식과 새로운 가능성을 가져오는 기능을 한다. 이를 통해 명제는 정서적 관계와 새로움이라는 과정철학의 핵심적인 전제를 실현하고 있다고 볼 수 있다.

4. 프로네시스와 가추법

21세기 인재의 역량은 전공 지식, 미래 핵심 역량인 창의성, 비판적 사고력, 사회적 책임감 및 공감능력 등을 갖추는 것이다(최상덕, 2011). 하지만 경영 교육은 전공지식에만 초점을 두는 까닭에 추상적인 보편적인 지식을 가르치는데 역점을 두고 있다. 그것은 추상적 합리성을 키울 수는 있지만, 실천적 합리성을 키우기에는 적합하지 못하다. 실제 경영에서는 추상적 합리성 못지않게 실천적 합리성이 없이는 기업 혹은 조직을 지속적으로 운영할 수 없다. 따라서 우리는 실천적 합리성이 가능하게 하는 프로네시스 지식과 가추법을 통해 정서적 공감 능력과 상상력을 경영 교육에 보완할 필요가 있음을 살펴볼 예정이다.

우리는 다른 논문들을 통해 프로네시스와 가추법의 핵심적인 개념들이 화이트헤드 철학에 내재되어 있음을 제시했다(김상표·김영진, 2011; 김영진·김상표, 2013). 또한 우리는 화이트헤드의 명제 이론이 정서와 창의성의 핵심적인 요소인 상상력을 가능하게 하는 특성을 지닐 수 있음을 앞 장에서 언급했다. 따라서 이 장에서는 프로네시스와 가추법이 경영교육에서 정서적 유대와 상상력과 어떤 관련성을 갖는지에 초점을 둘 것이다.

한편 우리는 합리성이라고 하면, 단지 추상적인 수학적 명제로 제한하는 경향이 있으나, 합리성이라는 개념 속에 정서와 상상력이 가미될 수 있음을 보여줄 것이다. 물론 합리성에 대한 논의는 실증주의, 포퍼, 하버마스 등에 의해 집중적으로 논의된 주제이며, 그것에 대한 입장은 매우 광범위하고 다양하다고 할 수 있다. 하지만 드 수사(de Sousa, 1987/1991: 6)에 따르면, 사유는 정서와 무드에 의해 의존한다고 보며, 루트번스타인(2007: 17-30) 등은 정

서로부터 나온 상상력이 창조적 사유를 전개한다고 본다. 이와 같은 입장은 정서와 상상력이 합리성의 원초적인 조건이라고 보는 것이다. 우리는 이것이 실천적 합리성을 제기하는 프로네시스가 정서와 상상력에 기반하고 있는 지식이론임을 보여주는 것이다.

우선 프로네시스란 바로 덕 있는 행동을 통해 행복을 추구하는 것이다(NE 1: 7). 프로네시스는 어떤 행동이 자신에게 가장 행복한 삶을 가져다주는지를 숙고하는 행위이다. 이러한 행위는 짧은 순간이 아니라 오랫동안 존속될 수 있는 행복을 추구한다. 하지만 영속하거나 불변하는 대상을 통해 행복을 추구하는 것은 아니다. 그것은 실현가능한 것, 혹은 자신의 역량을 통해 이성적으로 실천할 수 있는 것을 탐색하는 것이다. 따라서 프로네시스 역량을 갖춘 행위자는 자기 자신뿐 아니라 타인에게도 좋은 것이 무엇인지를 고려하는 사람이다(NE VI: 5). 화이트헤드는 이런 지식을 예견(foresight)이라고 하며, 그것은 구체적인 상황에서 우리가 어떤 “성격과 강도”(AI 168)로 반응하는지를 결정하는 지식이라고 한다(김영진·김상표, 2013: 21).

기업 활동에서도 프로네시스는 가장 중요한 역량 중의 하나이지만, 이 지식은 신중한 판단, 상황에 맞는 적절한 행동, 가치와 윤리에 따른 행동을 유도하는 것이지만 더 이상 학교에서는 배울 수 없는 지식이라고 한다(Nonaka, 2008: 54). 하지만 시장에서 살아남은 기업 혹은 애플과 같은 신생기업은 이와 같은 지식 덕분에 가능하다. 왜냐하면 그것은 “특정 시공간에서 대다수의 고객들이 좋은 것으로 판단하는 것을 이해하고 그에 따른 결실을 맺는 능력”(Nonaka, 2008: 54)을 갖춘 기업들이기 때문이다.

예컨대, 아리스토텔레스는 지식 유형을 소피아(sophia), 에피스테메(episteme), 테크네(techne), 프로네시스(phronesis)로 나눈다. 소피아는 철학적 지혜를 의미하는 지식이므로 여기에서는 접어두자.

에피스테메는 수학이나 물리학과 같은 보편적 지식을 의미하며, 테크네는 공학이나 회계와 같은 응용지식을 말하며, 프로네시스 지식은 구체적인 상황에서 가장 적합한 행위에 대해 이성적으로 숙고하는 지식이다. 휴대폰을 예로 들자면, 전 세계에 있는 가전 회사들은 누구나 휴대폰을 만들 에피스테메와 테크네 지식을 갖추고 있다. 그러나 애플과 삼성이 글로벌 시장을 석권하고 있다. 그것은 소비자를 행복하게 할 수 있는 지식을 삼성과 애플이 갖추고 있기에 가능하다. 우리는 이런 지식을 프로네시스 지식 혹은 예견하는 지식이라고 본다. 소비자가 어떤 휴대폰을 좋아할지를 정확하게 예측하는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 그런 예견 능력은 “삶을 위한 다양한 필수품, 진지한 여러 가지 목적, 하찮은 것까지 오라카”(AI 171)과 같은 사소한 것에 ‘주의’(attention)하는 능력에 있다. 애플은 휴대폰을 전화기능으로만 보지 않고 그 기능이 ‘교차’(intersection)할 수 있음을 본 것이다. 하지만 소니는 그 기능을 고정된 것으로 보았기에 몰락할 수밖에 없었다. 따라서 프로네시스 지식은 소비자들이 어떤 성향과 경향을 갖고 있는지를 알아차리는 것이다(Dunne, 1993: 247).

화이트헤드의 용어로 보자면, 테크네와 에피스테메가 작용인이라면, 프로네시스 지식은 목적인에 해당한다고 볼 수 있다. 목적인에 해당하는 프로네시스 지식은 작용인의 지식과는 달리 “명쾌하게 기술하는 것만으로는 철저히 규명되지 않는”(AI 160) 것이다. 작용인의 지식에 해당하는 과학은 법칙을 통해 이해할 수 있지만, 목적인에 해당하는 프로네시스 혹은 예견 능력은 “시의적절함”(seasonable)(AI 376) 행위를 통해서만 밝혀질 수 있는 것이다. 예를 들자면 친구를 도와주어야 할 상황일 때, 어떤 행위가 나의 만족을 높이며, 친구의 힘을 증대시킬 수 있는지는 법칙을 통해서 결코 이해될 수 없고 오로지 맥락을 통한 그 복잡성의 강도를

통해서만 알 수 있다. 다시 말해서 친구를 돕는 상황에는 두 가지 요인이 함축된다. 하나는 그 상황을 명제에 대한 나의 주체적 형식으로써 역작용이나 혐오와 같은 정서적 평가가 들어가며, 그 상황이 예견할 미래를 파악하는 상상력이다. 이미 이 두 가지 요인은 화이트헤드의 명제이론에서 핵심적인 요소임을 밝혔다.

한편 프로네시스 지식에서도 이 두 요인은 가장 중요한 기능을 차지한다. 아리스토텔레스에 따르면, 정서적 반응은 특정한 상황에서 행위를 유도하는 중요한 역할을 한다고 본다(전현상, 2004: 129). 또한 우정은 최고의 가치가 있다고 생각하는 것은 대전제에 해당되며, 구체적인 상황에서는 어떤 행위가 우정에 적합한 행위인지는 숙고해볼 필요가 있다. 적당하게 술을 먹은 친구가 운전을 해서 집에 갈려고 할 때, 어떤 행위가 우정에 적합한 것인지를 고민해볼 필요가 있다. 그런 숙고에 상상력이 가미된다. 따라서 프로네시스 지식은 상상력(Noel, 1999: 282)과 정서를 통해 실천적 합리성을 추구한다고 볼 수 있다(방진하·곽덕주, 2013: 133).

요약하자면, 구체적인 상황에 맞는 선택은 느낌에 의존한다. 사전에 제시되는 일반적인 규칙의 공식들은 구체성과 융통성을 결여하고 있다. 공식들은 구체적 상황을 바로 그 상황으로부터 특수하게 만드는 세부사항들에 주목하지 못하는데, 이러한 세부사항이야말로 판단이 붙잡고 시름해야 할 대상이다. 프로네시스를 갖춘 사람은 자신이 속한 특수한 상황에 대해서 인지하는 분별력과 통찰력이 있으며, 그 맥락에 적합하게 개별화된 덕들로 자신의 행위를 구현하는 능력을 갖춘 사람이다. 친구를 돕는 것이 그 자체로 가치가 있더라도 그 친구가 누군가를 속이는 사기 행위를 해서 법적 처벌을 받아야 한다면, 그를 돕지 않는 것이 프로네시스를 갖춘 사람의 선택이다.

개인적 경험의 선택성은 그것이 합리적 비전에 나타난 중요성의 균형에 순응하고 있는 한 도덕적이다. 역으로, 지적 통찰을 정서적 힘으로 전환시키는 것은 감성적 경험을 도덕성의 방향으로 교정하는 것이 된다. 이 교정은 통찰의 합리성에 비례한다.

전망의 도덕성은 전망의 보편성과 불가분리적으로 결합되어 있다. 보편적인 선과 개별적인 이익과의 대립은 오직 개체의 이익이 보편적 선이 될 때 비로소 없어지게 된다. 이는 보다 작은 쪽의 강도가 상실된다는 것을 예시해주는 것이지만, 그것은 또한 폭넓은 이익을 더욱 세련된 구조의 것으로서 재발견하기 위한 것이다 (PR 69).

개인의 정서적 경험이 합리적 통찰을 통해 보다 넓은 이익을 가져올 수 있을 때, 그것은 도덕적 행위가 될 수 있다. 정서가 합리적 비전과 결합할 때, 실천적 합리성이 나오며, 이를 우리는 도덕적 행위라고 말한다. 개인의 이익이 폭넓은 사회 전체의 이익과 부합될 때, 우리는 실천적 합리성 혹은 프로네시스를 실행하고 있다고 볼 수 있다. 따라서 인간이 서사적 인간이라면, 프로네시스는 특정한 시대적 맥락에서 개인이 그 공동체에 적합한 삶이 무엇인지를 사고하고 추론하는 능력을 의미한다. 즉 행복한 삶이 무엇인지를 숙고하는 실천적 지식이라고 할 수 있다. 이는 자신이 지각하고 정서적으로 느끼는 과정을 공동체의 공감과 일치시키려는 행위라고 할 수 있다. 따라서 개인의 정서가 보편성을 가질 수 있는 것이다.

한편 가추법(abduction)은 상상력과 합리성이 결합된 추론 방식이다. 합리성을 중심으로 추론이 진행되는 방법론이 연역법과 귀납법이며, 상상력을 중심으로 전개된 추론 방법이 현상학, 변증법, 해석학 등이라면, 합리성과 상상력을 결합한 방법론이 가추법이다. 가추법은 이미 아리스토텔레스의 추론방법에서 보이지만, 20세기에 와서 그 방법론을 적극적으로 수용해서 사용한 사상가는 화이

트헤드와 퍼어스(Peirce)이다. 화이트헤드는 이미 수학과 논리학 및 자연과학을 탐구하는 방식에서도 가추법의 형식을 사용했으며, 특히 형이상학 역시 가추법의 추론 방식을 통해 생산적인 학으로 만들었다(김영진, 2012: 67). 하지만 화이트헤드에 따르면, 연역법이나 귀납법과는 달리 가추법은 ‘인간 사유의 습관적 경험의 본능적 절차’(PNK 76)라고 한다. 그런 점에서 이 방법론은 일반인뿐만 아니라 의사, 심리학자, 과학자, 기업가, 낚시꾼, 형사 등이 일상적으로 추정하는 방법론이다.

쉬운 사례를 통해 가추법이 연역법, 귀납법과 어떤 차이가 있는지를 알아보자. 추리 소설의 주인공 홈즈는 자신의 사무실을 방문한 여성의 소매가 닳아서 반들반들해진 것을 관찰한다. 그 관찰이 무엇을 말해 줄 것이라고 범주화한다. 결과적으로 그 여성이 타이피스트라고 추리를 해낸다. 즉 ‘타자를 많이 치면, 소매가 닳게 된다’라는 하나의 법칙을 코드체계로 설정해서 그녀의 닳은 소매를 해석해낸다. 물론 관점에 따라 그녀의 소매를 다르게 해석할 수 있다. 경제적 관점이나 심리적 관점 혹은 문화적 관점을 통해 그 소매를 해석할 수도 있다. 시인과 천문학자는 그 관점에 따라 별이 다르게 보일 수 있다는 것이다. 이를 도식화해 보면 다음과 같다(김주환 & 한은경, 1994:6-11).

가추법

규칙: 타자를 많이 치면 소매가 반들반들해진다.

결과: 그 여자의 소매가 반들반들해졌다.

사례: 그 여자는 타자를 많이 쳤다.

연역법

규칙: 타자를 많이 치면 소매가 반들반들해진다.

사례: 그 여자는 타자를 많이 쳤다.

결과: 그 여자의 소매가 반들반들해졌다.

귀납법

사례: 그 여자는 타자를 많이 쳤다.

결과: 그 여자의 소매가 반들반들해졌다.

규칙: 타자를 많이 치면 소매가 반들반들해진다.

이 세 가지 추론방식을 검토해 본다면, 연역법과 귀납법에 비해 그 확실성이 가추법이 가장 약하지만, 가추법의 장점은 그 생산성에 있다. 관찰된 사실을 보고 하나의 잠정적 규칙을 만들어내는 것은 반드시 상상력이 가미되어야 한다. 사실 모든 학문적 진보와 새로운 상품 개발은 모두 상상력 없이는 불가능하다. 귀납법 중심의 조직 연구에서도 가추법이 가장 창조적인 발견의 방법이라는 점에 동의하는 연구자들이 늘어나고 있는 추세이다(Avesson & Karreman, 2007; Hansen, 2008; Locke et al., 2008; Van Maannen et al., 2007). Van Mannen(2007)에 따르면, 연역은 무엇이 있음이 틀림이 없고, 귀납은 실제적으로 무엇이 작동하고 있고, 가추법은 단지 무엇이 있을 것이라고 추정하는 것이라고 한다. 즉 가추법은 의심과 상상력을 통해 새로운 규칙을 만들어가는 추론 과정이다. 따라서 가추법의 추론 과정은 기존의 신념을 의심하고 새로운 신념이나 규칙을 만들어가는 것이라고 할 수 있다(Locke et al., 2008).

이와 같은 논의는 화이트헤드의 명제이론이 확실성이 아니라 새로움의 가능성을 중심으로 제기된다는 점에서 가추법에 대한 정당화를 제공하고 있다고 볼 수 있다. 명제는 논리적 주어진 결합체를 통해 일정한 규칙을 제공하며, 술어인 영원한 대상을 통해 그 가능성을 열어둔다. 예컨대, 피가 난 상처를 본 후에, 우리는

여러 가지 규칙을 통해서 추측할 수 있다. 경찰이나 의사는 그 상처를 보고서 교통사고, 폭력사고, 우발적인 사고인지를 어느 정도 예측하는 힘이 있다. 우리의 일상생활은 바로 그런 방식으로 이루어지고 있다. 그 뿐만 아니라 과학자들의 위대한 발견 역시 이와 같은 형태로 이루어진다고 볼 수 있다. 대표적인 예가 케플러의 법칙이라고 볼 수 있다.

이와 같이 가추법의 핵심은 하찮은 것에서 위대한 발견에 이르기까지 미래를 예견하는 능력이다. 귀납법을 통해 자연과학자가 실험결과를 보여주는 것은 꽤나 합리적인 방법이다. 하지만 기업가에게 다양한 실험 결과를 충분히 드러난 후에 행동을 하는 경우는 ‘시의적절’한 행위를 놓치기 십상이다. 그런 점에서 볼 때, 시장과 소비자가 원하는 것을 적극적으로 모색하는 가추법은 경영 교육에서 핵심적인 방법론이라고 볼 수 있다.

사실 구체적인 상황에서 일정한 패턴을 찾는 가추법은 프로네시스와 밀접한 관련을 갖는다. 프로네시스는 구체적인 상황에서 어떤 행위가 자신과 타자에게 이익이 되는 방향인지를 찾는 것이다. 가추법은 범죄 현장에서는 과거의 행위와 현재를 연결하는 측면에서 관련을 맺겠지만, 기업 현장에서는 과거의 행위를 통해 미래와 연결하는 것에 깊은 관심을 가진다.

일본에 있는 편의점인 세븐일레븐의 장점은 파트-타임 근로자에게도 프로네시스와 가추적인 능력이 있음을 받아들이는 것이다. 다시 말해, 수학적 명제를 가르치는 경영학을 배우지 않더라도 프로네시스와 가추법은 인간의 공통적인 본성으로 보고 적극적으로 현장에 반영을 하는 곳이 세븐일레븐이다. 세븐 일레븐의 회장인 스즈키(Suzuki)는 프로네시스를 이해하고 있는 까닭에, 그에 따르면, “세계 어디에서라도 소매점은 지역적인 소비 형태를 충분히 고려해야 하는데, 소비 형태에 신중한 주의를 기울일수록 그 지역에 더

특화된 소매점으로 발견할 수 있고, 그만큼 소매점의 성공가능성도 높아진다”(Nonaka, 2007: 141). 예를 들자면, 일본 상업지구에 위치한 세븐일레븐 파트타임 직원은 직장인 여성들이 점심시간과 초과 근무라는 상황에 맞추어서 샐러드를 갖다 놓는다(Nonaka, 2007: 145). 이것은 상업지구라는 상황에서 직장 여성들의 행위를 홈즈처럼 기호화해서 일정한 도식을 도출해낸 가추적 능력이다. 물론 이것은 영속적인 도식은 될 수 없고 잘못된 판단일 수도 있다. 하지만 적어도 일정한 시기 동안에는 그 패턴은 지속될 수 있으며, 추론 방법 중에서 가장 생산성이 높으며, 그런 판단은 그 맥락에 위치한 파트타임 직원만이 제대로 파악할 수 있다. 따라서 편의점 직원들은 특정 시공간이라는 맥락에 따른 프로네시스 역량과 가추법이라는 실천적 합리성의 능력을 모두 갖추고 있다고 볼 수 있다.

5. 결론

지금까지 화이트헤드의 유기체 철학과 경영 교육의 관련성을 살펴보았다. 화이트헤드의 교육을 ‘리듬의 교육’으로 보고 그 안에는 활용과 탐험을 함께 가르칠 수 있는 방법이 있음을 제시해 보았다. 자유와 규율은 그 어느 것도 교육 현장에서 소홀히 해서는 안 된다. 우리의 경영 교육은 규율이라는 틀 속에 너무 매몰되어 있는 경향이 있다. ‘로맨스’와 ‘일반화’를 통해 자유를 확보하지 않은 경영 교육은 정서적 관계 및 창의성을 제대로 키워낼 수도 없고 가르칠 수도 없다. 지금까지 다룬 화이트헤드의 리듬의 교육은 일종의 카오스모스의 교육 방법이다. 화이트헤드의 이 카오스모스 교육 방법은 인생의 긴 주기 동안에 될 수도 있고, 2시간이

라는 수업 시간 동안에도 가능하다. 다만 그 절차만은 바뀌서는 안 된다. 따라서 화이트헤드의 교육이론이 활용에 초점을 둔 경영 교육에 대한 하나의 대안으로 고려될 필요가 있다.

하지만 우리의 경영 교육은 여전히 실제 패러다임의 분석적 경향을 주로 가르쳐 지고 있다. 조직의 생존의 필수 요건인 ‘탐험’과 ‘활용’ 중에서 합리적 속성인 활용만을 주로 교육하고 있는 실정이다. 그 경우에 모험을 할 수 있는 탐험은 교육에서 배제되고 있다. 탐험이 없는 교육은 지식 정보화 사회에서 경쟁력과 창의성이 생산할 수 없다. 그것은 우리 사회 및 교육이 안고 있는 현실이다. 대학 교육, 특히 모험심과 상상력이 요구되는 경영 교육에서 탐험을 가르칠만한 인식론과 방법론이 배제된다는 것은 참으로 안타까운 현실이다. 교육, 특히 경영 교육은 ‘처세술’(art of life)을 개인에게 가르치는 것이다. 이는 “현실의 환경에 직면하여 그 잠재 능력을 발휘하여 다양한 행동을 가장 완전하게 달성하는 방법을 가르쳐서 인생의 ‘모험’에 풍덩 뛰어들게 하는 것이다.

모험은 한계 내에서 작용한다. 그때 모험은 그 목표를 계산하고 거기에 도달할 수 있다. 이러한 모험은 한 유형의 문명 내부에서 변화의 잔물결이며, 그것으로 말미암아 주어진 유형의 시대는 그 신선함을 유지한다. 그러나 일단 모험의 활력이 주어지는 날에는 조만간 상상력이 그 시대의 안전한 한계의 저편으로, 학습된 취미의 규칙의 안전한 한계 저편으로 비상한다. 그때 그것은 문명화된 노력을 위한 새로운 이상의 도래를 반영하는 이탈과 혼란을 불러 일으킨다(AI 424).

활용과 탐험은 모두 모험의 일종이다. 활용이 내부에서의 모험이라면, 탐험은 외부로 비상하는 모험이다. 각각의 모험은 다양한 경험과 관념간의 대립을 어떻게 대비로 전환해 가느냐에 따라서

성공여부가 달려 있다고 할 수 있다. 결국 활용과 탐험의 성공 여부는 “시의(seasonable)”를 (AI 424) 얻는 경우에만 가능하다. 특히, 프로네시스와 가추법을 통해 윤리와 상상력이라는 측면들이 경영 교육에 적극적으로 도입이 되는 것이 다양한 문제들을 극복해 나가는 방향이 될 것이다.

한편 프로네시스와 가추법은 국내외적으로 다양한 논의들이 전개되고 있다. 하지만 그것이 어떤 철학적 기초 위에서 실천적이고 합리적일 수 있는지에 대한 논의는 거의 없는 실정이다. 우리는 이 논문에서 그 합리성을 화이트헤드의 명제 개념에서 찾아보았다. 화이트헤드의 명제 개념은 이론과 실천이라는 두 가지 양상을 포괄할 수 있다. 우선 수학에서 탐구하는 명제는 그 확실성에 기반을 두고 있으며, 그것은 보편성을 추구하는 중요한 수단이라고 알고 있지만, 그 명제 역시 고정되지 않는다는 사실을 밝혀보았다. 또한 명제에는 정서와 상상력이 내재되어 있기에 합리성에 대한 이해를 폭넓게 하는데 기여할 수 있음도 살펴보았다. 이와 같이 화이트헤드의 명제 개념은 프로네시스와 가추법에 대한 인식론적 정당성을 확보하는 단초가 될 수 있다. 이를 통해 우리는 이론적 합리성과 실천적 합리성을 함께 고려할 수 있다.

참고문헌

1. 기본 자료

- Whitehead. A. N(1991). 『과정과 실재』(PR), 오영환 옮김, 서울: 민음사.
Whitehead. A. N(1996). 『관념의 모험』(AI), 오영환 옮김, 서울: 한길사.
Whitehead. A. N(1989). 『과학과 근대세계』(SMW), 오영환 옮김, 서광사.
Whitehead. A. N(2003). 『사고의 양태』(MT), 오영환, 문창옥 옮김, 다산글방.
Whitehead. A. N(2004). 『교육의 목적』(AEO), 오영환 옮김, 궁리.

2. 논문

- 고정희(2014), 「고전에 대한 소양이 창의적 경영에 미치는 영향-‘스타벅스’와 ‘야후’의 사례를 중심으로」, 『경제교육연구』, 21권 1호, 73-102.
김상표·김영진(2010), 「화이트헤드철학과 조직이론의 만남-실체철학을 넘어서-」, 『화이트헤드 연구』, 20권, 145-188.
김상표·김영진(2011a), 「과정철학과 조직이론: 창조성과 예견을 중심으로」, 『화이트헤드 연구』, 22집, 41-80.
김영진(2011b), 「21세기 조직화의 새로운 패러다임: 화이트헤드와 들뢰즈의 과정철학과 카오스모스」, 『새한철학회 논문집』, 65집 3권.
김영진(2013), 「화이트헤드디안과점-조직의 창조성과 잘못 놓여진 구체성의 오류」, 『화이트헤드연구』, 제26집.
김영진(2006), 「칸트와 화이트헤드의 시간론」, 『화이트헤드연구』, 제13집, 93-133.
김상표·김영진(2011), 「화이트헤드와 들뢰즈의 과정철학: 조직의 창조성과 실천적 프로네시스를 위한 새로운 문제 설정」, 『동서철학연구』, 61호.
김재춘·김비아(2012), 「들뢰즈의 기호론에 따른 문학교육 방법 탐색」, 『인문연구』 제64호, 149-188.
박상태(2006), 「화이트헤드의 교육론과 대학 교육 개혁」, 『동서철학연구』, 42호, 248-269.
박휴용(2003), 「“교육의 리듬”의 창조성에 관한 고찰」, 『화이트헤드연구』, 7집, 107-138.
방진하·곽덕주(2013), 「교육의 인문성 회복의 미래가치 탐색」, 『아시아교

- 육연구』, 14권 2호, 109-141.
- 오영환(2003), 「화이트헤드의 교육론과 유기체 철학」, 『화이트헤드연구』, 7집
- 이흥·이현(2009), 「양면성을 통한 역동적 역량의 구현: 역사적 조망과 이
의구축을 위한 핵심과제」, 『인사·조직연구』, 제17권 2호, 95-124.
- 전현상(2004), 「소망과 품성·이성적 욕구와 영혼의 비이성적 상태들」, 『서
양고전연구』, 21권, 107-140.
- 최은순(2014), 「교육의 내재적 관점에서 본 수월성의 의미」, 『교육철학연
구』, 36권 1호, 119-138.
- 지용희·강호상(1996), 「경영학 교육과정에 관한 연구: 미국 주요 경영대학
교과과정을 중심으로」, 『한국경영학회: 창립 40주년 기념 심포지
움』, 71-95.
- Aristotle(1894). *Aristotelis Ethica Nicomachea Bywater*(ed) Oxford: Clarendon
Press. 강상진·김재홍·이창우(2011) 역. 『니코마코스 윤리학』, 도서
출판 길.
- Alvesson, M., & Karreman, D.(2007), Constructing mystery: Empirical matters
in theory development, *Academy Management Review*, 32: 1265-1281.
- Chia, R.(2000), Time, duration and simultaneity: Rethinking process and
change in organizational analysis, *Paper presented at the American
Academy of Management Conference*, Toronto, August 2000.
- De Sousa, R.(1987/1991), *The Rationality of Emotion*, Cambridge,
Massachusetts.
- Feldman, M.(2000), Organizational routines as a source of continuous change,
Organization Science, 11/6: 611-629.
- Chia, R., & Holt, R.(2008), The Nature of knowledge in business schools,
Academy of Management Learning & Education, 7(4): 471-486.
- Ghoshal, S.(2005), Bad management theories are destroying good management
practices, *Academy of Management Learning and Education*, 4(1):
75-91.
- Hansen, H.(2008), Abduction. In D. Barry & H. Hansen(Eds.), *New approaches
in management and organizations*: 454-463, London: Sage.
- Locke, K., Golden-Biddle, K., & Feldman, M. S.(2008), *Making doubt*

- generative: Rethinking the role of doubt in the research process, *Organization Science*, 19: 907-918.
- Noel, J.(1999), Phronesis and Phantasia: Teaching with Wisdom and Imagination, *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 33, No 2.
- Raphals, L.(1992), *Knowing words: Wisdom and cunning in the classical traditions of China and Greece*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Sutton, R., & Staw, B.(1995), What theory is not, *Administrative Science Quarterly*, 40: 371-384.
- Taleb, N.(2007), *The black swan: The impact of the highly improbable*, London: Allen Lane.
- Pfeffer, J., & Sutton, R. I.(2006), *Hard facts, dangerous half-truths and nonsense: Profiting from evidence-based management*, Cambridge, MA: Harvard Business School Press.
- Rousseau, D. M(2006), Is there such a thing as “evidence-based management”? *Academy of Management Review*, 31: 256-269.
- Locke, K, Golden-Biddle, K, Feldman, M. S(2008), Making doubt generative: Rethinking the role of doubt in the research process, *Organization Science*, 19: 907-91
- Sandberg, J., & Tsoukas, H.(2011), Grasping the logic of practice: theorizing through practical activity, *Academy of Management Review*, 36: 338-360.
- Van Maannen, J., Sorensen, J. B., & Mitchell, T. R.(2007), The interplay between theory and method, *Academy of Management Review* 32: 1145-1154.

3. 단행본

- Nonaka, Ryoko, Toyama(2009), *Managing Flow*, 김무겸(2010) 역, 『창조적 루틴』, 북스넷.
- Nonaka, I.& Katsumi, A.(2007), *The Art of Innovation*, 남상진(2008) 역, 『생크이노베이션』, 북스넷.
- Mintzberg, H.(2004), *Managers Not MBAs*, 성현정(2009) 옮김, 『MBA가 회사를 망친다』, 북스넷.

- Baumard, P.(1999), *Tacit Knowledge in organization*, London: Sage.
- Bourdieu, P.(1990), *The logic of practice*, Cambridge: Polity Press.
- Brumbaugh, R.(1982), *Whitehead, Process philosophy and Education*, Albany: State University, New York Press.
- Sherburne, D. W(1966), *A key to Whitehead's Process and Reality*, University of chicago press.
- 김영진(2012), 『화이트헤드의 유기체 철학』, 그린비.
- 로버트 루빈슈타인·미셸 루트번슈타인, 박종선(2007) 역, 『생각의 탄생』, 에코의 서재.
- 최상덕(2011), 『창의적 인재상과 인재 양성 방향: 한국 교육 미래 미전』, 학지사.
- 카울바하, 백종현(1992) 역, 『칸트, 비판철학의 형성과정과 체계』, 서광사.

【Abstract】

Management Education and Entrepreneurial
Imagination: Phronesis and Retroduction

Kim, Young-Jin (Daegu University)

Hitherto Business schools reinforces the thought style of academic priorities of analytical rigor at the expense of a loss of imagination. Managerial theories operate in the representation knowledge. They are the distilled residue of previous intellectual efforts that has been decontextualized and thus divested of personal meaning and significance. That is precisely the reason why Whitehead saw it necessary to comment that such knowledge does not keep any better than fish. Therefore Business schools are deemed, in most instance, to have failed to equip their graduates with the necessary imagination, process skills to cope with the complexities of real business situations.

Abduction is one form of reasoning(along with induction and deduction) comprising the living process of inquiry. Abduction is consequential because it alone originates possible explanations. And the notion of phronesis is the Greek term the ‘phronimos,’ the masculine singular embodiment of prudence. Phronesis would contextualize a subject within a more primary in-between. Thus phronesis is associated with people who participate in business, politics, government.

Key Words : Business school, whitehead, imagination, abduction(retroduction), phronesis

접수일: 2015년 11월 24일

심사 기간: 2015년 11월 26일 - 12월 6일

게재확정일: 2015년 12월 15일

인지적 대응에서 느끼는 상응으로 - 과정철학의 번역론 -

장원석 (한국학중앙연구원)

【한글요약】

이 논문은 화이트헤드의 유기체 철학을 포함한 과정철학의 전통의 관점에서 번역이라는 문화적 행위를 어떻게 이해할 수 있는가를 논하려는 시도이다. 화이트헤드 자신을 포함한 많은 해석자들은 과정철학을 객관주의적 전통과 주관주의적 전통을 통합한다고 주장한다. 그렇다면 이 관점에서 번역행위는 어떻게 이해될 수 있는가?

화이트헤드는 우리가 추상화된 것을 실제로 이해하는 오류를 저지르고 있으며 관계적, 구체적 경험을 이해하기 위해 사변철학이 필요하다는 점을 논구한다. 이와 같이 나는 텍스트의 이해와 번역을 위해 콘텍스트의 구축이 전제되어야 하며 이는 형이상학이라는 발견의 방법과 다르지 않다고 주장하였다. 이 과정에서 중국 전통 문헌을 이해하는데 전통과 콘텍스트 구축의 유용성에 대한 논쟁을 소개하였다.

또 이 논문을 통해 번역행위를 통해 우리가 전달하고자 하는 것은 텍스트의 인지적 구조라기보다는 저자의 의도, 느낌, 수신자의 반응이라는 것이라고 하였다. 그러면서 성공적인 번역은 원 텍스트가 일으키는 느낌과 번역 텍스트가 일으키는 느낌의 상응이라는 것을 화이트헤드의 명제, 상징적 준거, 현시적 직접성, 인과적 효능 그리고 느낌으로의 유혹 등의 개념을 사용하여 논하였다. 그리고 한국유학의 번역의 사례를 통해 이 이론을 음미하였다.

마지막 부분에서 나는 과정 철학의 관점에서 번역이라는 행위는 행동발화적 행위이며 인간의 감성적 행동적 인지적인 미감적 관점에서 이해되어야 한다고 주장하였다. 번역은 인간 세대 간의 소통적 과정에서 참여와 도야를 유도하는 교육적 행위로 이해되어야 한다고 결론지었다.

[주제어] 과정철학, 번역, 번역이론, 유교 철학, 중국 철학 느끼는 상응, 사변철학, 해석적 콘텍스트, 일반성, 명제, 느낌으로의 유혹, 인과적 효능

1. 서론: 의미의 객관성과 주관성

그리스 피타고라스와 파르메니데스로부터 시작한 지적 전통 그리고 아브라함 전통, 즉 유대교, 기독교, 이슬람교의 전통은 신의 초월성, 그리고 객관적 초월자가 존재하며 이에 대한 지식이 가능하다는 전제를 가지고 서양 지적 전통의 주류를 형성해 왔다. 이 객관적 존재는 무엇이며-존재론- 그 지식의 획득은 어떻게 (불)가능한가-인식론-가 철학적 주요 주제로 형성되어 왔다. 윤리학도 윤리적 선의 원리를 찾는 탐구로 이해되었다. 진리 대응 이론(correspondent theory of truth)은 객관적 존재와 진술이 대응이 되어야 진리라고 주장한다. 번역 이론 역시 이러한 전통의 큰 영향을 받아, 의미가 객관적으로 구현된 원 텍스트(source text)를 오류 없이 번역 텍스트(target text)로 옮기느냐의 문제로 인식되어 왔다. 원 텍스트에 전승되어온 텍스트는 마치 무결점 적인 전통으로 신과 같은 권위를 갖거나 심지어 신의 현현으로 여겨진 것은 바로 객관주의적 사고의 다른 표현인 것이다.

20세기 후반을 풍미한 해체주의 등 포스트모더니즘은 이러한 객관주의 진리관에 대한 근본적인 회의를 제기한다. 언어와 의미는 외부에 있는 사물과 연관성을 갖는 것이 아니라 언어 사이의 차이에서 의미를 발생 시킨다. 그들에 의하면 차이로 만들어진 언어 저 너머에 있는 객관적인 존재는 존재하지 않는다. 의미의 객관성과 진리이론 대신 기표와 기의의 다중적이고 다양한 배열 속에서 우리는 의미의 다중성과 자의성을 확인할 수 있을 뿐이다. 이들은 대개 원 텍스트와 번역 텍스트의 질적인 차이 자체를 해체해 버린다. 원 텍스트도 사실 번역텍스트와 같은 번역의 산물이며 그 고유성이란 존재할 수 없다는 것이다. 해체주의자들은 종종 상대주의자로

비판받는다. 이들은 여하한 진리 이론도 근본적으로 문화적 편견과 권력을 창출한다고 생각하며 어떠한 해석도 근본적으로 다른 독해보다 우월하거나 저열할 수 없다고 주장하기 때문이다.

많은 학자들은 화이트헤드를 위시로 한 과정철학은 극단적 상대주의와 진리의 객관주의 넘어선다고 주장한다. 그렇다면 과연 과정 철학적 관점에서 본 번역이론은 무엇이 될 수 있겠는가? 이 논문은 화이트헤드의 철학을 검토하고 몇몇 동양철학 고전 번역의 전략을 음미하면서 과정적 번역이론을 구성해 보고자 하는 목적을 지닌다.

2. 번역을 위한 형이상학의 필요성

찰스 퍼스(Charles Peirce)는 그의 기호학 이론에서 우리가 대상을 직접 인식할 수 있다는 주장을 거부하면서 우리가 인식하는 것은 상징이며 이 상징은 실재(reality)와 일종의 인과적 관련을 가지고 있어서 이는 해석자에게 지침적(guiding) 역할을 한다는 것을 주장한다. 화이트헤드 역시 그의 ‘잘못 놓여진 구체성의 오류(The fallacy of misplaced concreteness)’라는 개념을 통해서 우리는 평상시 우리 몸이 만들어낸 추상적 이미지를 실재로 인식하는 오류를 저지르고 있다고 주장한다. 우리는 언제나 복합적이고 구체적, 관계적인 경험으로 돌아가야 하는 것이다.

화이트헤드는 그리스의 논리학자들이 만들어낸 진리의 기준들을 소개하면서 귀납적 혹은 연역적 진리론을 주장하는 철학자들의 문제점은 다름이 아니라 명제를 정식화하는 것 그리고 우리의 경험을 분석하는 것이 아주 쉽다고 가정하는데 있다고 말한다. 그렇

기 때문에 그들은 연역적 체계의 정교화에 노력을 집중하거나 귀납적으로 명료한 진술과 자명한 경험을 대조시킬 수 있다고 주장하였고 그렇게 함으로써 진리를 발견할 수 있다고 믿게 되었다는 것이다. 그러나 화이트헤드가 생각하기에 명제와 경험을 명료하게 하는 것은 그렇게 간단한 작업이 아니다. 경험은 매우 복잡적이고 애매하며, 진술 역시 미결정성을 지닌다. 따라서 정식화된 진술과 실제 세계를 대조시켜 참 거짓을 파악하기란 상당한 난점이 따른다. 화이트헤드는 진술과 경험의 적절한 분석을 위해서는 형이상학, 즉 해석적 요소가 반드시 개입되어야 함을 강조한다.

이 우주에 대한 온전한 형이상학적 이해를 도외시하고 어떠한 명제든지, 그 명제의 구성요소의 분석에 까지 관여하는 한, 그것을 명료하고 판명하게 이해한다는 것은 매우 어려운 것이다. 또한 틀릴지도 모르는 해석적 요소의 도입이 없는 경험의 분석이란 극도로 어려운 것이다.¹⁾

그렇기 때문에 그는 이 분석을 가능하게 하는 하나의 도식(scheme)을 구축하는 것이 가장 중요한 요소라고 주장한다. 이 포괄적 도식은 진술 하나 하나의 모호한 파악을 넘어서 그들의 상호 관련 속에서 구체적인 이해가 가능하게 한다. 이것이 바로 화이트헤드의 형이상학적 도식, 즉 유기체 철학의 기획을 의미하는 것이다. 그는 그 구축 과정에서 정합성(coherence)과 대응성(correspond)을 다시 정의하고 있음은 널리 알려져 있다.

그는 그 도식(scheme)의 조건에 대해 다음과 같이 언급한다.

1) Alfred North Whitehead, The Function of Reason, 7th edition (Boston: Beacon Press, 1971). pp.68-69

그 논리적 도식은

a) 경험과 광범위하게 일치하며 b) 경험과 어떤 부조화를 일으키지 않으며 c) 그 범주적 관념 사이에 정합성이 있으며 d) 방법론적인 결론을 갖는 것.)

현재적 직접성의 지각에 나타난 세계 인식 피상성을 극복하기 위해서 형이상학이 필요하다는 그의 주장을 번역활동에 고려해 볼 때, 우리는 번역행위를 주어진 원 텍스트를 개별적인 단어의 독립적인 의미의 조합으로 이해할 수는 없을 것이다. 흔히 소박한 실재론적 철학은 번역활동이란 주어진 단어들의 사전적 의미를 조합하여 객관적 의미를 재현하는 것으로 이해한다. 그러나 화이트헤드가 “완벽한 사전의 오류(The fallacy of Perfect Dictionary)”³⁾라는 개념으로 말하듯 저자의 경험의 산물인 텍스트의 기초단위들을 정확하게 규정하는 것은 불가능하다. 사전이 아무리 세밀화하고 정교화해도 경험의 다양하고 관계적, 맥락적인 측면을 모두 담아내지는 못한다. 즉 텍스트는 무한한 관계의 산물이며 이를 적절히 이해하는 방법으로 텍스트의 콘텍스트 분석이 선행되어야 한다. 텍스트 자체는 개인적 저자들의 산물이기도 하지만 이들 저자들이 무의식적으로 공유하고 있는 한 시대나 전통의 영향 아래서 좀 더

2) Ibid., p.68

3) A.N. Whitehead., *Modes of Thought* (New York: The Free Press, 1968), p.173.
“철학적 사유를 불임으로 만드는 지속적 가정이 있다. 그것은 인류가 그 경험에 적용할 수 있는 모든 근원적인 개념을 의식적으로 향유하고 있다는 믿음, 아주 소박한 믿음이다. 나는 이를 완벽한 사전의 오류라고 명명한다.(There is an insistent presupposition continually sterilizing philosophic thought. It is the belief, the very natural belief, that mankind has consciously entertained all the fundamental ideas which are applicable to its experience. Further it is held that human language, in single words or in phrases, explicitly expresses these ideas. I will term this presupposition, The Fallacy of the Perfect Dictionary.)”

포괄적으로 이해될 수 있다. 여기서 형이상학, 즉 해석적 맥락을 파악하는 것은 텍스트 이해에 중요한 조건이 된다. 즉 텍스트와 콘텍스트, 필로로지(philology)와 필로소피(philosophy), 小學과 大學의 상호 조명 속에서 번역을 새롭게 이해나가는 관점이 제시된다. 그리고 해석학적 맥락에서 텍스트의 의미를 파악하고, 이 맥락 위에서 사용된 여러 개념들의 상호 정합성을 음미하는 것은 번역에 있어서는 중요한 기준이며, 결과적으로 번역의 질을 판단할 하나의 준거가 된다.

번역자는 시간적으로 공간적으로 멀리 떨어진 다른 사고의 체계에서 탄생한 텍스트들을 변형하려 할 때 흔히 원 텍스트가 지니는 다른 전제들을 인식하지 못한다. 이런 경우 자신의 무의식적 전제들을 대상에 투사하게 된다. 예를 들어 19세기의 영국의 중국 학자이자 선교사였던 제임스 레그(James Legge 1815-1897)는 다수의 중국의 고전을 영어로 번역하는 작업을 완성했다. 그는 초기 유학의 天 개념을 Heaven으로 번역하였다. 대문자 H의 Heaven으로 天을 번역하면서 그는 서양독자들에게 중국전통의 天이 초월적 유신론과 크게 다르지 않다는 인상을 주게 되었다. 그러나 유교전통에서 天은 조상신, 세대를 이어서 전승되는 문화, 그 문화에 의해 성장하고 육성된 성인들 그 자체를 가리키는 좀 더 내재적, 시간적, 과정적인 개념이다. 그의 번역은 좀 더 광범위한 경험적 자료인 중국 초기 문헌들이 밝혀주는 天의 개념과 정합적으로 일치하지 않으며 중국 철학이 지닌 형이상학적 전제를 무시하고 있다는 점에서 좋은 번역이라고 언급하기 힘든 것이다.⁴⁾

4) 제임스 레그의 天의 번역은 중국의 유교 역사에 대한 자신의 인지와 긴밀하게 연결되어 있다. 레그는 초기 유교는 기독교와 흡사한 유일신관을 가졌으나 시간이 흐름에 따라 인간에게 과도한 지위 부여하면서 타락했다고 주장한다. 그에게서 漢宋代 유학은 지극히 인간 중심적인 체계이고 그의 관점에서 이는 초기 유학에 미달한다. 이런 관점을 통해 그는 자신의 중국

그러나 형이상학의 구축 혹은 번역적 맥락의 구축을 통해 텍스트의 의미를 재음미 한다는 전력은 다른 하나의 거대담론을 만들어 내는 것이 아닐까? 화이트헤드의 유기체 철학을 하나의 거대담론으로 간주하여 비판하는 포스트 모더니스트를 찾기란 어려운 일이 아니듯이, 번역에 있어 한 문화나 집단들이 공유한 일반적 특성을 포괄적으로 서술하는 전략은 위와 비슷한 철학적 입장의 반론에 부딪힌다.

화이트헤드는 그의 형이상학을, 중세의 도그마티즘과 다른 형태의 시도임을 밝힌다. 그는 ‘사물들의 세부사항에 적용할 수 있는 일반성의 기술’⁵⁾이라고 형이상학을 규정하면서 사변적 철학은 작업가설(working hypothesis)을 체화하여 발견하는 방법으로 규정한 다.⁶⁾ 즉 개념에서 사실로의 하강운동과 사실을 통한 개념들의 재조명이라는 상승운동을 반복하는 항공기의 조정과 같은 정합적, 논리적, 적용가능성, 충분성으로 충분히 가능한 일반적인 열려진 담론이라는 주장이다. 그는 방법이성과 사변적 이성을 매우 가깝게 묘사하며 형이상학은 단일한 방법론의 제한을 받지 않는다고 말한다. 사실 그의 형이상학은 발견의 방법(heuristic method)를 가리키는 것으로 이해된다.

해체주의적 철학자들은 번역을 위한 해석학적 맥락을 구축하려는 시도를, 집단이나 문화를 초시간적 본질이 있는 것으로 규정하는 거대 담론의 일종으로 파악하고 이를 기초주의(essentialism) 또는 오리엔탈리즘적인 발상으로 비판한다. 중국 고전 문헌 번역을 위한 해석학적 일반화가 필수적이라 주장하는 로저 에임스(Roger

에서의 선교, 학문 활동에 정당성을 부여한 오리엔탈리스트였다.

5) Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, 2nd edition (New York: Free Press, 1979), p.13.

6) A.N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, 1st Free Press Pbk. Ed edition (New York: The Free Press, 1967), p.286.

T. Ames)가 폴 골드인(Paul R. Goldin), 마이클 푸엣(Michael Puett) 등의 위와 같은 관점의 비판에 대답하면서 일반화 혹은 콘텍스트의 구축이 텍스트의 세부에 의미를 가늠할 수 있는 하나의 방법으로 이해하는 것은 음미할 만하다. 그것은 문화와 복잡성과 변화와 대치되는 것이 아니다.

나는 일반화를 하는 것보다 일반화에 실패함이 더 위험한 것이라고 주장한다. 일반화는 항상 진화하는 문화적 전통의 복잡성과 풍요로움을 인정하는 것과 대립하지 않는다. 실상 세부적 문화적 요소를 정당하게 위치 지우며 그 의미를 발견할 수 있는 것이 일반화 덕분이며 그렇지 못할 때 문화적 두께는, 그냥 지나가는 문화적 스케치 정도로밖에 기술될 수밖에 없을 것이다. 해석의 틀 안에서 독해되고 이해되면서, 새로운 정보와 세부사항이 추가될 때 일반화를 항상 수정하는, 열려진 해석학적 접근법으로 비교문화를 하는 것 외에는 다른 대안이 없다... 이러한 전제가 바로 철학적 어휘의 내용을 채우고 의미의 기준을 세우는 것이다.⁷⁾

세계와 경험, 텍스트의 복잡성, 다양성, 중층성, 역사성은 우리로 하여금 번역과 인식의 불확정성을 인정하게 만든다. 그러나 이 현상의 복잡성을 인식하는 것은, 이를 초월하는 피안의 실재적 존재를 통해 인식하려는 시도를 포기하지만 그렇다고 그 복잡성 앞에서 우리의 지적, 실천적 노력의 허무주의를 선포하는 태도를 의미하는 것은 아니다. 창조적이고 유용한 일반화를 통해 개별적 사물, 텍스트와 대화하고 의미를 위치 지우려는 시도를 한다는 것, 지식이나 번역 자체도 언제나 변화하기 때문에 다시 번역되고 그 과정은 영원할 운명에 있다는 것을 인정하는 것은, 과정 철학적 입장

7) Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2011. p.23

과 해체주의의 큰 차이라 할 것이다. 이러한 지식과 번역의 역사성과 불확정성은 우리 지식의 단점이 아니라 진화가 가능하다는 증거이다. 화이트헤드는 초기 철학 저작에서 과학의 기능을 아래와 같이 언급했다.

과학의 목적은 복합적 사실의 가장 단순한 설명을 추구하는 것이다. 우리는 추구하는 바가 단순성이기 때문에 사실이야말로 단순하다고 잘못 생각하지 쉽다. 모든 자연 철학자가 살아가면서 경구로 삼아야 할 문구는 다음과 같다.

“단순함을 추구하라 그리고 그것을 불신하라.”⁸⁾

이에 따르면, 번역은 텍스트의 복잡성과 애매함을 존중하면서 일반화를 시도하는 행위이다. 그 일반성은 구체적인 텍스트 번역에 창조적으로 응용하는 과정을 거쳐 풍부해지고 수정되며 다시 일반화를 통해 명료화해 나가는 발견적 방법으로 이해된다. 또, 번역은 완결된 형태가 있을 수 없으며 새로운 세대의 등장, 언어 환경의 변화 등 다양한 주변 환경의 변화에 따라 환경과 소통하는 적절한 언어를 확보하는 영원한 과정으로 규정할 수 있을 것이다.

3. 느끼는 상응으로서의 번역

화이트헤드에 의하면 명제(proposition)는 합생의 과정에서 영원적 객체와 현실적 계기가 혼합된 형태를 말한다. 논리학자들이 말하는 명제는 화이트헤드가 말하는 판단(judgement)에 해당하는 것

8) Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature* (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012), p.143.

이며, 화이트헤드의 명제는 이보다 포괄적, 추상적이면서도 미감적(aesthetical) 이어서 명제적 느낌(propositional feeling)의 소재가 된다. 이것은 물리적 느낌과 개념적 느낌이 융합된 것으로 매우 특별한 혼합적 타입이기 때문에 가능한 것이다. 모든 명제는 논리적 주어로서 현실적 존재를 상징한다. 논리적 주어가 이미 결정되어진 것이고 그 명제의 참 거짓은 술부와 주어가 현실적과 일치하느냐에 의해 결정될 뿐이지만 명제는 명제적 느낌으로 자신의 실현에 대해서 비결정적 비한정적이다. 명제란 느낌을 위한 소재이어서 그것을 실현할 주어를 추구하는 것이다. 즉 명제의 가장 주요한 존재 이유는 바로 느낌을 향한 유혹(lure for feeling)을 유발하는 것이다.

화이트헤드에게서 진리의 대응 이론이 말하는 진술과 실제 세계의 일치 여부는 중요하지 않다. 우리의 의식적 인식은 거의 현시적 직접성 양태의 지각이기 때문이다. 화이트헤드에게 있어서는, 인과적 효능의 양태에서 느껴지는 지각과 가능성을 나타내는 명제(proposition) 사이의 느낌의 상응이 더 중요한 것이다. 그가 반복해서 주장하는 것은 명제는 실제의 세계와 일치적일 수도, 일치적이지 아닐 수도 있다는 것이다. 만일 일치적 명제가 느낌에 수용되면 이는 사실의 확증으로 나타나지만 비 일치적 명제가 수용되면 결과는 새로움의 등장으로 나타난다. 일치와 불일치는 모두 창조적 창진의 중요한 계기가 되는 것이다. 진술과 사실 세계의 대응 여부만을 고려하여 참 거짓을 결정하는 논리학자, 이와 비슷하게 도덕적 선의 명제를 절대적으로 만드는 도덕 철학자들과 같은 주지주의적 철학자들은 바로 이런 명제의 느낌과 가능성의 세계를 무시하고 있다는 것이다. 보다 미감적인 세계에 속하는 명제는 참인가 거짓인가 보다 흥미롭냐, 그렇지 않느냐의 여부가 더 중요한 것이다.

전통적 번역론은 번역이라는 행위를, 이미 완결된 언어의 객관

적 의미를 타 언어로 재현(represent)하는 것으로 생각해 왔다. 그러나 화이트헤드의 유기체 철학을 통해서 이해하는 번역이란 행위는 원 텍스트의 의미는 객관적으로 명료하게 인지되기 힘들다는 인식에서 시작한다. 그보다는 원 텍스트와 그 저자가 연결된 복잡하게 관련된 연결망에 주목하여야 하고 원 텍스트 독자의 느낌을 상상하여 오늘의 독자에게 현실적 관련성 속에서, 그 인과적 효능양태에서 느껴지는 지각의 느낌을 가능성을 나타내는 명제적 느낌으로 상응, 변환 시키는 기술이라고 할 수 있다. 즉 객체적 데이터를 창조적 과정을 통해 현재의 독자에게 제시(present) 하여 미감적으로 향유시키는 것이라 할 수 있다. 화이트헤드는 이 생성적 역동성을 비 이원론적 개념으로서의 실재(reality)와 현상(appearance)의 융합, 실재가 현상의 질적 성격에의 참여 하는 것, 그래서 참과 아름다움이 함께 구현되는 예술로 표현하기도 한다.⁹⁾

20세기 초 번역의 과학을 수립하려 노력했던 유진 나이다는 이와 흡사한 관점을 표현하였다. 그에 따르면 역동적 상응성은 발신자의 언어의 양식적 일치성에서 찾아야 할 것이 아니라 원 수신자의 번역수신자의 반응의 일치성에서 역동적 상응을 발견해야 한다. 전통적 번역론은 원 텍스트와 번역 텍스트의 대응을 번역의 기준으로 생각해 왔는데 그는 번역의 기준을 원 텍스트가 유발하는 느낌과 번역 텍스트가 유발하는 수신자의 느낌의 역동적 일치성이 번역의 기준이 되어야 한다고 말한다. 이를 위해서 양식의 자유로운 변화를 감수해야 한다. 그는 양식적 일치성에 기준을 준

9) Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*, 1st Free Press Pbk. Ed edition (New York: The Free Press, 1967), pp.267-268. 화이트헤드의 진리 대응론은 앞으로 더 많은 논의가 필요한 주제이다. 그가 전통적인 진리 대응론자와 크게 다른 전제 위에서 그의 철학을 구축하고 있음은 주지의 사실이다. 그러나 그의 철학에서 진리(Truth), 美(Beauty) 등은 해체되지 않고 섬세하게 구성되고 있음은 그들을 해체주의적 포스트모더니즘과 준별시켜 준다.

번역과 역동적 상응성에 기준을 둔 번역을 비교하면서 기존의 번역자들이 역동적 상응성의 번역을 “부정확”하다고 표현하는 것은 부당하며 그 정확성은 양식적 대응이 아니라 수신자에게 제 일차적 수신자의 반응에 상응하는 반응을 일으키고 있는데 성공하는가의 관점에서 재규정되어야 한다고 말한다.¹⁰⁾

느낌의 역동적 상응성과 언어의 형식적 일치성의 문제를 생각하기 위해 조선시대 유학에서 사단칠정론을 유발시킨 퇴계의 유명한 문구의 번역을 음미해보도록 하자. “四端理發而氣隨之, 七情氣發而理乘之”라는 문구는 아래와 같은 여러 번역을 가지고 있다.

1) 사단은 이가 발하고 기가 그를 따르고, 칠정은 기가 발하여 이가 그것을 탄다. <고전번역원, 宋子大全>

2) In the case of the Four of the virtue, li issues them and ki follows it, while in the case of Seven Emotions, ki issues them and li mounts it.¹¹⁾

3) The four fonts of virtue are a manifestation of the human tendency to act in accordance with the cosmic pattern of appropriate interrelationship (li) but, when those instinctive feelings are manifested, the tendency to act for oneself rather than as a part of the whole (ki) follows behind. The seven emotions are a manifestation of the individualizing tendency to act apart from that cosmic pattern(ki) but the universalizing tendency to act in accordance with that pattern (li) rides along. <Donald Baker 번역>

10) Eugene Albert Nida and Charles Russell Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Brill Archive, 1982), pp.25-29

11) Peter Lee, et.al, ed. *Sourcebook of Korean Civilization* (New York: Columbia University Press, 1993), p.627.

1)의 경우 사단, 칠정, 리, 기 등의 철학적으로 복잡하고 난해한 문구가 그대로 사용되면서 원문의 형태가 그대로 사용되고 있다. 이 번역은 원 텍스트와 번역 텍스트의 대응이라는 고전적 번역이론에 입각했다고 볼 수 있는데 현대 한국어로 소통할 수 있는 최초의 장치들인 조사, 어미 등을 제외하고는 사실 원 텍스트의 어구가 그대로 차용되고 있다. 이 번역에서 보존된 것이 원 텍스트의 형식성이라고 한다면 잃어버린 것은 일반대중의 이해이다. 주자학, 한국유학의 개념의 다의성과 복잡성을 정확하게 인지하고 있는 극소수의 학자를 제외하고는 이 번역 문장의 의미를 제대로 이해할 수 있는 독자는 거의 없다고 해도 과언이 아닐 것이다.

2)의 경우 사단이 four font of virtue로 칠정이 Seven feelings로 번역되어 있다. 리와 기는 번역 없이 발음이 그대로 차용되고 있다. 이 번역을 읽으면 사단은 덕성의 네 가지 초기형태로 칠정은 일곱가지 인간의 감정으로 이해할 수 있다는 점에서 좀 더 폭넓은 독자의 반응이 가능하다고 본다. 리와 기는 번역하지 않은 채로 사용되었는데, 이는 학계에서 관습적으로 통용되는 리=principle 기=material force의 번역의 문제점을 인식하고 있기 때문으로 보인다. 번역하지 않은 채로 원어를 사용하는 전략은 득과 실이 모두 있는 것 같다. 득은 독자로 하여금 독자의 현재 언어군과 원텍스트의 언어의 차이와 거리를 재확인 하게 해주는 일종의 소격효과를 발휘 할 수 있다는 것이다. 이는 독자의 언어체계의 무비판적인 연장을 막는 미덕을 지니는 것이다. 실은 번역하지 않음은 번역자의 어떠한 이해도 제시하지 않음으로써 독자로 하여금 새로운 반응을 불가능하게 한다는 데 있다.

3)의 번역은 원문에 나타는 언어와 문장의 형식을 과감하게 파괴하고 과거의 저자가 의미 했던 바를 현대의 독자들에게 가장 상세하고 의미 있게 만들고 있다. 위의 번역을 다시 한국어로 번역

하면 마치 현대 한국의 어느 철학자가 논하는 문장처럼 온전히 들리게 된다.

“네 가지 덕의 짝은 적절한 상호관계의 우주적 패턴에 따라 행동하려는 인간의 경향성의 표현이다. 그러나 이 본능적인 느낌이 표현될 때 자신만을 위한 행동의 경향이 이 전체의 부분으로의 힘보다 뒤따라 나타난다. 일곱 가지 감정은 우주적 패턴으로부터 격리되어 행동하려는 자신만을 위한 경향성의 표현이다. 그러나 패턴에 따라 보편적으로 행동하려는 경향이 뒤따라 나타나게 된다.”

이 번역은 퇴계가 의도했던 이 문장의 도덕철학의 의미를 드러내고 있는데 성공하고 있다. 무엇보다도 이는 소수의 전문가가 아닌 다수의 독자들에게 명쾌하게 논지를 이해시킬 수 있다. 과거의 언어와 문장의 구조를 형식적으로 재현하는 것이 텍스트에 대한 이해를 독자들의 반응을 이끌어내기 위한 번역으로 제시하고 있는 것이다.

위 세 가지 번역에서 참인 번역과 거짓이 번역을 골라내는 것은 큰 의미가 없어 보인다. 문장의 뜻을 전달하는 다른 수준이라는 의미에서 세 번역은 모두 가능한 번역이기 때문이다. 그러나 어떤 번역이 더 많은 독자를 번역텍스트에 참여시켜 의미 있게 참여시킬 수 있는 “흥미로운” 번역인가? 이 질문에 가장 만족스러운 번역은 3번으로 보인다. 1번의 번역을 읽는 독자들이 실제로 감지할 수 있는 이해의 폭과 깊이는 한계가 뚜렷하다.

화이트헤드가 명제적 느낌의 주요한 기능으로 느낌에의 유혹(lure for feeling)을 언급 했고, 상징적 기능은 이를 향유하는 즉의 정서, 행위, 느낌의 유발(evocation)을 목적으로 한다. 그에게서 명제와 기능은 인지적, 주지 주의적이지 않고 언어와 상징의 미감적 힘을 갖는다. 즉 행동 유발적, 감정 전달적, 예술적 감흥을 포함하

는 발화 창조적인 발화 효과적 행위(perlocutionary act)인 것이다. 그것은 원초적인 인과적 효능 형태의 감각을 직접적 현시성의 형태의 감각으로 끌어내어 역동적으로 상응하게 하는 것이다.

표현적 기호는 설명적인 것 이상의 것이다. 그것은 창조적이다. 그것은 그것을 설명하는 직관들을 끌어낸다. 그러나 그것은 아무 것도 없는 것을 끌어낼 수는 없다. 조율기에 표시된 한 음정은 피아노로부터 한 반응을 끌어 낼 수 있다. 그러나 피아노는 이미 그 자체 안에 같은 음정으로 조율된 줄을 가지고 있는 것이다. 이와 같은 방법으로 표현적 기호는 그 개체적 특성으로 밖에는 다르게 나타날 수 없는 현존의 직관을 이끌어내게 된다. 12)

화이트헤드의 유기체 철학은 추상화, 도덕법칙의 명료화 등 어떤 객관적 아르케미디언 포인트를 설정하지 않고 객체가 주체를 통해 이전되고 주체의 창조적 참여에 의해 다시 객체로 변형하는 과정을 기술한다. 생성과정과 가치의 이전 과정에서 흥미로운 명제는 향유하는 측의 관심 (interest)와 중요성 (importance)을 끌어낼 수 있으며 이러한 미감적 참여는 향유자가 이 생성의 과정에 직접 참여하게 만들며 느낌은 결국 객체를 자기 자신의 것으로 전유하는 기능을 지닌다. 참여의 강도와 질에 따라 그 느낌은 가치의 기준 역할을 하게 된다.

캠브리지의 영문학자 리차즈(I. A. Richards)는 20세기 초반 중국에서 머물면서 맹자를 비롯한 유학고전을 영어로 번역하면서 한문 번역에 대한 많은 통찰력 있는 저서를 남겼다. 그는 중국 고전이 쓰여진 한문을 영어로 번역하면서 논리적이고 추상적인 지적전통

12) Alfred North Whitehead, *Religion in the Making* (New York: New American Library), p.128.

이 반영된 영어라는 언어와 그 습관으로 구체적이고 직접적인 한문 텍스트를 번역하면서 간문화적인 철학과 번역이 연결되어 있음을 주장했다. 그는 개념적, 이론적 분석을 통한 번역보다는 미감적 차원의 번역의 유용성을 옹호한다. 그는 번역과정에서 텍스트를 통해 번역자는 적어도 다음과 같은 네 가지를 판별해 낼 수 있다고 한다.: 1) 의도 혹은 목적 2) 감정(feeling), 즉 말하여지는 것에 대한 태도 3) 톤(tone), 즉 듣는 사람들에 대한 태도 4) 개념(sense).

그는 중국 고전을 통해 번역자가 전달하려는 것인 요소들 가운데 사실상 4번의, 우리가 통상 개념이라고 부르는 문자의 개념 인지는 1, 2, 3번의 중요성에 비해서 부차적인 것이라고 언급한다. 그는 의도, 감정, 톤을 중심으로 번역한 사고의 운동은 힘과 정합성을 지닐 수 있다고 말한다. 예를 들어 보편자, 개별자, 실체, 속성, 추상, 구체, 일반성과 특수성, 질, 관계, 복합성, 우연 등등의 분석적 개념이 도입되면 우리는 <孟子>라고 하는 텍스트가 보여주는 전혀 이런 전통과 관련 없는 사고와 느낌의 전개를 파괴해 버린다. 명사, 동사, 형용사, 부사 등 문법적 틀 자체가 아리스토텔레스의 형이상학에 따른 분류 실체(substance), 즉 명사, 행위(action), 즉 동사, 사물의 속성(attribute of things), 즉 형용사, 행위의 양태(modalities of action), 즉 부사라는 구조를 따르고 있는 것이다. 이러한 특정 철학을 배경을 전제로 한 개념 분석을 통한 번역은 앞에 말한 다른 전제를 가진 문화의 산물인 텍스트의 힘과 정합성을 파괴할 수 있다.¹³⁾ 우리가 한문이라고 말하는 文言은 장식화된 언어이며 白話는 말 그대로의 언어이다. 문언으로써 한문을 언문일치된 한국어 혹은 현대영어로 번역한다 할 때 우리는 문언으로서의 한문이 가지고 있는 다의적이고 함축적인 의미를 (대

13) I. A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition* (Kessinger Publishing, 2010), pp.87-89.

개) 길고 평이한 서술로 풀어내야 한다. 더구나 원 텍스트가 지니는 힘과 감성적 힘이 다른 전제를 지닌 언어구조를 가진 번역언어로 바꾸어질 때 변형되는 미감적 성질을 고려해야 한다. 때로 패러프레이즈와 번역은 매우 구분하기 힘들어진다. 이와 같은 고려들은 번역에 있어서 원 텍스트의 효능을 번역 텍스트를 생성하는데 중요성을 부여하여, 독자의 참여와 소통을 고무하는 번역의 ‘느끼는 상응(felt equivalence)’의 중요성을 좀 더 옹호하게 해준다.

4. 결론을 대신하여

언어와 상징의 발화 효과적 행위를 중심에 둘 때 결론적으로 번역, 해석학적 행위를 통한 자기도야(discipline)라는 개념과 만나게 된다. 화이트헤드는 그의 형이상학적 구도를 탐구하면서 우리는 사변적 이성의 훈련 (discipline of the speculative reason)을 추구해야 한다고 역설한다.¹⁴⁾ 그는 그리스와 중세의 철학의 명료하며 확실한 제 1원리로부터 사유를 전개해나간 닫힌 논리구조를 비판한다. 그에게서 이성의 작용이란 불안전하면서도 열려진 더 나은 삶을 위한 상승작용이라고 한다. 사막에서 물을 찾는 단순한 물리적 경향과 대조되는 아름다움의 향유에 의한 미감적 만족은 우주에서 서로 대조되는 두 가지 추세이다. 이성의 기능은 바로 미감적 강도를 더하는 상향적 운동, 더 나은 삶의 추구이다. 이러한 미감적 이성론은 동요하고, 모호하고, 희미하지만, 그것은 어김없이 바로 거기에 있는 것이다.¹⁵⁾

14) Alfred North Whitehead, *The Function of Reason*, 7th edition (Boston: Beacon Press, 1971), pp.81-82.

15) Ibid., pp.89-90.

번역은 넓은 의미에서 시간적으로 과거 세대의 문화적 전통을 현재와 미래 세대와 공간적으로 다른 문화를 타 문화와 소통시키는 집단적 작업이라 할 수 있다. 느끼는 상응의 관점에서 그것은 문화의 전달뿐 아니라 창조적으로 모호한 텍스트 (객체)를 창조적인 생성과정을 통해(주관) 생명력 있는 그 시대와 집단에 적절한 번역 텍스트의 귀결(만족) 재탄생하게 하는 하나의 모험이다. 화이트헤드에 따르면 사유의 모험의 성공을 가늠할 수 있는 잣대는 시간적 공간적인 절적함 (Seasonableness)이다. 번역은 최종적인 독자에게 소통할 수 있는 적실성을 제공하고 있느냐로 판단할 수 있는 것이다. 공자는 스스로 문화의 전승자이지 창조자는 아니라고 자신을 규정했다. 그러나 사실 그는 스스로 과거의 전승자이자 창조자였다. 그는 지식을 논하면서, 대상에 대한 앎이라는 주지적 행위에서 시작된 도야의 과정이 결국 즐거움이라는 미감적 경지에서 절정에 이르는 것임을 언급한다.¹⁶⁾ 이러한 미감적 이성이 인도하는 번역의 작업은 보수적 정통주의가 주장하는 초월적인 텍스트의 객관적인 의미의 재현을 추구하는 행위 일 수 없으며 주관적인 글쓰기와 구분되지 않는 그것일 수도 없다. 번역자에게 주어진 원 텍스트는 그 자체로 의미가 완결되어 있는 것이 아니다. 오히려 번역의 정당성과 적합성은 원 텍스트가 변환하여 번역텍스트로 태어나는 과정과 그 산물의 미감적 적절함에 있다.

화이트헤드는 그리스의 예술에서 보이는 기하학적 구조의 억압적 조화를 언급한 적이 있다. 그리고 그에 대안으로 비결정적인 상호 관계 속에서 상호 내재하는 공재적 조화를 언급한 적이 있다. 그는 공재적 조화는 열려 있으면서 서로를 규정하고 밝혀주는

16) 『論語』雍也 20. “공자가 말했다. 대상을 아는 것은 그것을 좋아하는 것만 하지 못하고, 대상을 좋아하는 것은 그것과 즐거운 관계가 되는 것만 하지 못하다.(子曰：知之者不如好之者，好之者不如樂之者.)”

친구 사이의 우정으로 비유하기도 하였다. 번역은 모호한 원 텍스트와 번역 텍스트가 놓인 관계적 맥락은 일종의 감응과 공재적 조화로 정의될 수 있을 것이다. 원 텍스트의 맥락에서 이루어졌다고 상상되는 효능성을 번역 텍스트를 통해 다시 상응적으로 독자에게 제시하려는 미감적 이성의 활동이어야 하는 것이다.

참고문헌

『論語』

『孟子』

『退溪全書』

Ames, Roger T. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2011.

Lee, Peter H. ed., *Sourcebook of Korean Civilization*, Vol. 2 New York: Columbia University Press, 1996.

Nida, Eugene Albert, and Charles Russell Taber. *The Theory and Practice of Translation*. Brill Archive, 1982.

Richards, I. A. *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition*. (Kessinger Publishing, 2010)

Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. 2nd edition. New York: Free Press, 1979.

_____. *Adventures of Ideas*. 1st Free Press Pbk. Ed edition. New York: The Free Press, 1967.

_____. *Modes of Thought*. New York: The Free Press, 1968.

_____. *Religion in the Making*. New York: New American Library, 1974

_____. *The Function of Reason*. 7th edition. Boston: Beacon Press, 1971.

_____. *The Concept of Nature*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012.

【Abstract】

From Cognitive Correspondence to Felt
Equivalence

Wonsuk Chang (Academy of Korean Studies)

This article is an attempt to define translation in terms of process philosophical tradition including works of A.N. Whitehead. If many interpreters place process tradition between the objectivist and the subjectivist philosophical traditions, how can we construe translation activities from the standpoint of process view?

As Whitehead postulates necessity of his speculative philosophy against abstraction, many translators stress necessity of constitute interpretive context or generalization of the tradition. According to them Otherwise we cannot properly place the notion in the tradition and fail to translate them in the proper context. I also argue constitutive, heuristic method is needed for the understanding and translating texts. I also discuss recent debates over usefulness of tradition or context in understanding and translating Chinese texts.

I also argue in translation what we convey is feelings, intention, respond of the imagined author-receptor rather cognitive appearance. For successful translation, there should be felt equivalences between source texts and target texts rather than correspondence of the characters. I tried to explain this by using ideas of proposition, symbolic reference, presentational immediacy, causal efficacy, and lure for feeling in the Whitehead's organic philosophy.

At the end of article, I try to conclude that according to process view, translation as aesthetic activities and felt equivalence can be understood as the lure for engagement in the transitive and communicative process of human generations for richer and continuous civilization.

Key words : process philosophy, translation, theory of translation, felt equivalence, speculative philosophy, interpretive context, generalities, proposition, lure for feeling, causal efficacy

접수일: 2015년 11월 25일

심사 기간: 2015년 11월 26일 - 12월 6일

게재확정일: 2015년 12월 15일

밈의 과정철학적 이해

남순예 (충남대학교)

【한글요약】

이 연구의 목적은 우리가 경험하는 현실 세계가 유전적 진화와 문화적 진화의 종합이라는 것을 밝히는 것이다. 유전자와 밈의 공진화 결과가 현재의 인류이다. 다윈 진화론을 잘 이해하고 있는 하이트헤드는 세계의 구성 원리를 그의 과정철학으로 전개했다. 그리고 1976년 도킨스가 밈을 정의한 이후, 밈 이론은 다윈의 진화론만큼이나 주목을 받게 되었다. 이 논문에서 논자는 하이트헤드가 전개했던 과정철학으로 밈 이론을 설명해 보려 한다.

밈 이론은 밈들이 인간의 뇌로 들어와서 다른 뇌로 전달되기 위해서로 경쟁한다는 단순한 메커니즘에서 시작된다. 하이트헤드의 유기체 철학이 제시하는 우주론은 밈 이론을 잘 설명해준다. 이 우주는 현실적 존재자로부터 출발하고, 그것들이 결합체를 이룬 하나의 거대한 사회이다.

밈 이론은 말을 많이 하는 것이 뇌에 미치는 영향, 뇌가 커지는 방향으로 진화한 원인, 인간의 이타성이 인간의 본성인 이유, 뇌의 기능을 연장한 언어와 문자의 진화, 뇌의 공간을 연장한 인터넷의 진화 등을 설명하는 것이 가능하게 해준다. 인류의 진화는 생물학적인 유전적 진화만으로 설명하기에는 불충분하다. 유전적 진화와 더불어 문화적 진화가 병행되어야만 설명이 가능해진다. 다른 동물들과 달리 인간은 문화를 창조, 계승, 발전시킬 수 있었기 때문에 만물의 영장이 될 수 있었

다. 본 논문에서는 과정철학을 통해 밈을 해명하려고 시도할 것이다.

[주제어] 화이트헤드, 과정철학, 밈, 밈플렉스, 모방

I. 들어가는 말

현재 세계인들이 열광하는 ‘한류’는 그 자체로 밈(meme)일까? 한류 드라마나 한류 스타들의 노래가 밈일까? 아니면 한류 드라마 속에 나오는 패션이나 음식, 말투나 행동 양식이 밈일까? 어디까지가 밈일까? 싸이의 ‘강남스타일’이 유튜브에 업로드 된 뒤, 빌보드 싱글차트를 7주 연속으로 2위를 기록했고, 영국 싱글 차트에서도 1위를 기록한 바 있다. 또한 미국 등 30여 개 나라 음원 차트에서 1위에 기록하는 쾌거를 달성했다. 전 세계인들이 한국 드라마에 열광하고, 드라마 주인공들을 자기 나라에 초청하기도 하고, 또 한류 스타들을 만나기 위해 한국을 방문하기도 한다. 그리고 ‘강남스타일 따라하기’ 대회가 전 세계 곳곳에서 열린다.

1976년 도킨스(R. Dawkins)가 『이기적 유전자』(*The Selfish Gene*)에서 ‘밈’이라는 말을 사용한 뒤 40년이 채 지나지 않았는데, 이제 밈이라는 단어는 우리에게 낯설지 않다. 1999년 수전 블랙모어(S. Blackmore)는 가히 밈학(memetic)이라고 부를 만한 책 『밈-문화를 창조하는 새로운 복제자』(*The Meme Machine*)을 세상에 내놓았다. 때마침 일본을 시작으로 아시아에 불기 시작한 ‘한류’ 열풍은 이제 전 세계를 달구고 있다. 그 영향일 수도 있겠지만, 우리나라에서도 각 분야에서 밈에 대한 관심이 점점 많아지고 연구 성과물들이 쏟아지고 있다. 이 논문의 기본 발상은 거기서 출발했다. 왜 사람들은 강남스타일에 열광하는가? 왜 한국 드라마가 세계인들의 사랑을 받는 것일까? 밈은 실제로 존재하는 것일까? 밈은 왜 생겨나는 것일까? 이와 같은 질문들이 논자로 하여금 밈에 관한 연구로 이끌었다. 그리고 이 논문을 쓰는 논자의 궁극적인 목적은 화이트헤드의 과정철학을 통한 밈의 존재 해명이다. 그러기 위해서

먼저 밈에 대한 올바른 정의, 밈과 모방과의 관계, 커다란 뇌와 밈과의 상관관계, 그리고 언어와 문자가 밈의 진화에 끼치는 영향에 대해 먼저 고찰할 것이다. 그리고 밈을 화이트헤드의 과정철학적 구도에 적용시켜 고찰해 보고자 한다.

II. 밈으로 정의될 수 있는 것

앞에서 말했듯이, 밈이라는 용어는 도킨스가 1976년 『이기적 유전자』에서 처음 만들었으며,¹⁾ 옥스퍼드 영어사전에는 ‘모방 같은 비유전적인 방법을 통해 전달된다고 여겨지는 문화의 요소’²⁾라고 정의되어 있다. 『이기적 유전자』에서 도킨스는 ‘문화 전달의 단위 또는 모방의 단위’라는 개념을 함축하는 ‘자기복제자’에게 밈이라는 이름을 붙인다.³⁾ 그후 1982년에 출간한 『확장된 표현형』(The Extended

1) 도킨스는 밈에 대해 다음과 같이 설명한다. “모방에 알맞은 그리스어의 어근은 ‘mimeme’라는 것인데 내가 바라는 것은 ‘gene(유전자)’이라는 단어와 발음이 유사한 단음절의 단어이다. 그러기 위해서는 위에서 이야기한 그리스어의 어근을 ‘meme’로 줄여야 하는데 이에 대해 고전학자들의 관용을 바라는 바이다. 만약에 이것이 허용된다면 밈이라는 단어는 ‘기억(memory)’, 또는 이것에 상응하는 프랑스어의 ‘mème’라는 단어와 관련이 있는 것으로 생각해 볼 수 있을 것이다. 또 이 단어는 ‘크림(cream)’과 같은 운으로 발음해야 한다.(R. 도킨스, 홍영남 옮김, 『이기적 유전자』, 서울: 을유문화사, 2005, p.308.)

2) 블랙모어, 김명남 역, 『밈-문화를 창조하는 새로운 복제자』, 서울: 바다출판사, 2010, p.12.

3) “밈의 예는 곡조나 사상, 표어, 의복의 양식, 단지 만드는 법, 또는 아치 건조법 등이 있다. 유전자가 유전자 풀 내에서 번식하는 데 정자나 난자를 운반체로 하여 몸에서 몸으로 뛰어넘는 것과 같이 밈이 밈 풀 내에서 번식할 때에는 넓은 의미로 모방이라고 할 수 있는 과정을 매개로 하여 뇌에서 뇌로 건너 다니는 것이다. 만약 과학자가 좋은 생각을 듣거나 또는 읽거나 하면 그는 동료나 학생에게 그것을 전할 것이다. 그는 논문이나 강연에서도 그것을 언급할 것이다. 이처럼 그 생각을 잘 이해하면 뇌

Phenotype)에서는 다시 밈이라는 용어를 ‘행동, 뇌의 물리적 구조, 기타 다른 방식으로 저장된 정보’에 고루 적용했고, ‘뇌에 상주하는 정보의 단위’로 간주해야 한다고 수정⁴⁾한 바 있다. 그리고 1986년에 출간된 『눈먼 시계공』(*The Blind Watchmaker*)에서는 다시 이를 ‘뇌에서 뇌로, 책에서 책으로, 책에서 뇌로, 뇌에서 컴퓨터로, 컴퓨터에서 컴퓨터로 전파될 수 있는 것’이라고 덧붙인다.⁵⁾ 즉 뇌에 있는 정보만이 아니라 온갖 형태로 저장된 정보들은 다 밈으로 간주될 수 있다는 것이다. 또한 데닛(D. Dennett)은 ‘전달할 수 있는 발상이라면 뭐든지’ 밈으로 간주될 수 있다고 본다. 밈은 내재적인 것이고, 밈이 세상에 보여주는 설계, 즉 그것이 바깥 환경의 사물에게 영향을 미치는 방식이 표현형이라는 것이다. 그것이 뇌에 있든, 책에 있든, 다른 어떤 물리적 구조에 들어 있든지 간에 진화 알고리즘(algorithm)을 거치는 것은 무엇이든지 밈이라는 것이다. 그러므로 동일한 밈이라 할지라도 서로 다른 사람의 뇌 속에서는 상이한 구조를 갖게 될 것이라는 점도 지적했다.⁶⁾ 더럼(W. H. Durham)도 ‘저장형태에 상관없이 모든 정보’를 밈으로 취급했다.⁷⁾ 그리고 델리우스(J. Delius)는 밈을 단순히 뇌 안에 있는 무엇으로 정의하면서 ‘신경 기억망에 들어 있는 활성화된 시냅스들과 활성화되지 않은 시냅스들의 무리, 또는 변형된 시냅스들의 집합’이라고 덧붙인다.⁸⁾ 그러므로 밈 정보를 담고 있는 것은 무엇이든지 그 형

에서 뇌로 퍼져 자기 복제한다고 말할 수 있다.”(도킨스의 앞의 책, p.308.)

4) R. Dawkins, *The Extended Phenotype*. Oxford, Freeman, 1982.

5) R. Dawkins, *The Blind Watchmaker*. Harlow, Essex, Longman, 1986.

6) D. Dennett, *Consciousness Explained*. Boston, MA, Little Brown, 1991.

7) W. H. Durham, *Coevolution: Gene, Culture and Human Diversity*. Stanford, CA, Stanford University Press, 1991.

8) J. Delius, “Of mind memes and brain bugs, a natural history of culture.” In *The Nature of Culture*.(ed. W. A. Koch), Bochum, Germany, Bochum Publications, 1989, pp.26-79.

태와 무관하게 밭이다. 그리고 『통섭』(consilience)에서 윌슨(E. O. Wilson)은 문화의 기본 단위를 나타내는 표현으로, 도킨스의 용어 ‘밭’을 그대로 가져다 쓴다.⁹⁾ 그는 “내가 제시한 모방자의 정의는 좀 더 제한되어 있으며 도킨스의 정의와 다소 다르다”¹⁰⁾고 덧붙이지만, 논자가 보기에는 도킨스의 정의와 별로 차이가 없어 보인다.

그런데 생물학적인 유전자가 진화하는 것처럼 문화도 진화한다.¹¹⁾ 심리학자 도널드 캠프(D. T. Campbell)은 생물의 진화, 창조적 사고의 진화, 문화의 진화 과정은 서로 유사하다고 주장했다.¹²⁾ 캠프는 일종의 복제자가 맹목적인 변이를 일으키고 선택되어 보존된다고 설명했다. 밭이 유전자와 같은 복제자이기는 하지만, 유전자가 종적으로 이동하는데 비해 밭은 세대를 따라 종적으로 이동하기도 하고, 때로는 바이러스처럼 횡적으로 이동하기도 한다. 밭은 화이트헤드의 ‘현실적 존재자(actual entity)’가 이 세계를 구성하는 궁극적인 실재적 사물이지만 미시적 존재자인 것과 마찬가지로, 물질적 실체가 아니기 때문에 우리가 밭의 실체를 경험할 수는 없

9) 블랙모어는 다음과 같이 말한다. “그것이 발상이든 발상을 촉발시킨 뇌 구조이든, 뇌 구조가 야기시킨 행동이든, 책이든, 요리법이든, 지도이든 악보이든 그림이든 그 무엇이든 밭이라는 것이다. 즉 넓은 의미의 모방을 통해 복사될 수 있는 정보인 한 뭐든지 밭이다”(블랙모어의 앞의 책, p.143).

10) 윌슨은 문화의 기본단위를 나타내는 표현들을 “학자들에 따라 기억소형(memotype), 아이디어(idea), 개념자(idene), 모방자(meme), 사회유전자(sociogene), 개념(concept), 문화유전자(culturegen), 문화형(culture type) 등으로 다양하게 명명되었다”고 예시하였다.(E. O. 윌슨, 최재천·장대익 옮김, 『통섭』, p.247.)

11) 도킨스의 앞의 책, p.308.

12) 캠프의 1960년 발표된 논문 “Blind variation and selective retention in creative thought as in other knowledge processes.”, Psychological Reviews. 67, pp.380-400. 1965년 발표된 논문 “Variation and selective retention in sociocultural evolution.” In Social Change in Developing Areas: A reinterpretation of evolutionary theory.(ed. H. R. Barringer, G. L. Blanksten and R. W. Mackl), Cambridge, MA, Schenkman, pp.19-49 참고.

다. 블랙모어는 “어느 누구도 mim의 실체를 볼 수는 없다. mim은 아마 뇌에 있을 것이라고 추측할 뿐이다. 우리가 mim을 보게 될 가능성은 유전자를 보게 될 가능성보다 낮다”¹³⁾고 설명한다.

따라서 우리가 mim을 추적하려면 유전자와 마찬가지로 그 표현형을 보는 수밖에 없다. 클로크(F. T. Cloak)는 사람들의 머리에 저장된 지침인 i-문화를 유전자 형으로, 행동의 특징이나 기술 같은 조직을 m-문화인 표현형으로 구분한다. 즉 i-문화는 신경계에 저장되어 있는 ‘문화적 정보’ 일체이고, m-문화는 문화적 정보에 의해 유지되는 질료적 구조의 변화를 지칭한다. 이에 대해 도킨스는 『확장된 표현형』에서 클로크와 달리 “나는 안타깝게도 복제자로서의 mim 자체와 그 표현형적 효과 혹은 mim 생산물을 명확하게 구분하지 않았다”¹⁴⁾고 한 바 있으며, mim을 뇌에 물리적으로 실재하는 구조라고 규정한다. 그러나 클로크는 “한 마디로 우리의 문화적 지침들은 생물체를 위해서 일하지 않는다. 우리가 그들을 위해서 일한다. 잘해봐야 우리가 유전자들과 공생하듯이 그들과도 공생하는 관계이고, 나쁘게 보면 우리가 그들의 노예다”¹⁵⁾라고 한다. 여기서 클로크는 유전자와 같이 ‘문화적 지침’이라는 표현으로 정의된 mim을 이기적 복제자로 간주하고 있는 것을 볼 수 있다.

III. 모방능력의 진화

“우리가 모방(imitation)을 통해 남에게서 배운 것은 뭐든지”¹⁶⁾

13) 블랙모어의 앞의 책, p.18.

14) R. Dawkins, *The Extended Phenotype*. Oxford, Freeman, 1982.

15) F. T. Cloak, “Is a cultural ethology possible?” *Human Ecology* 3, 1975. pp. 161-82 참조.

16) 위의 책, p.43.

밈이다. 우리가 언제부터 모방을 하게 되었는지는 정확히 알 수 없지만, 모방이 인간의 가장 큰 특징인 것은 분명하다. 장대익은 “만일 외계인 과학자가 인간의 행동을 관찰한 후 학명을 지어줬다면 무엇이라고 했을까? 어쩌면 ‘복제하는 인간’이라는 뜻으로 ‘호모 리플리쿠스(Homo replicus)’라고 했을지 모른다”¹⁷⁾고 한다. 또한 블랙모어는 “우리가 모방을 통해 남에게서 배운 것은 뭐든지”¹⁸⁾ 밈이라고 한다. 인간이 이 지구상에서 만물의 영장으로서의 독특한 지위를 갖게 된 것은 이러한 모방능력 때문이다. 따라서 인간의 본질적 특성은 모방능력에서 나온다고 할 수 있다.

손다이크(E. Thorndike)는 모방을 ‘한 행위가 행해진 것을 보는 것으로부터 그 행위를 행하는 법을 새롭게 배우는 것’이라고 정의한다.¹⁹⁾ 모방은 다시 참된 모방과 유사 모방으로 구분할 수 있다. 참된 모방(true imitation)이란 새롭거나 있을 법하지 않은 행위나 발언, 그리고 본능적 성향이 없는 행위들을 복제하는 행위를 말한다. 블랙모어는 참된 모방을 단순한 전염(contagion)이나 개인적 학습, 그리고 비모방적 사회적 학습과 구분한다. 인간에게 모방은 특별한 훈련을 필요로 하지 않는 아주 자연스러운 일이다. 동물들 중 인간만큼 모방을 잘하는 귀재는 없다.

모방한다는 것은 무엇인가 전달된다는 의미이다. 그 무엇이 비록 실체가 없는 무형의 것이기는 하지만 존재하는 것임에 분명하다. 이는 화이트헤드 용어로 일종의 ‘현실적 존재자’이다. 또한 그 무엇은 도킨스가 밈이라 불렀던 그것이다. 모방을 통해 생겨난 밈은 말 그대로 중형무진 복사되어 확산되며 생명력을 갖게 된다.

17) 장대익. “호모 리플리쿠스(Homo replicus): 모방, 거울뉴런, 그리고 밈”, 『문화인지과학』, 제23권 제4호. p.1.

18) 블랙모어의 앞의 책, p.43.

19) E. L. Thorndike, “Animal intelligence: An experimental study of the associative processes in animals”, *Psychological Review Monographs*, 2, No. 8.

블랙모어는 복사를 ‘생산물 복사하기’와 ‘지침 복사하기’로 구분한다. 이 생산물 복사하기 방식은 라마르크식 유전이고 지침 복사하기는 바이스만식 유전이다. 유전자는 바이스만식의 지침 복사하기만을 사용하지만, 밈은 두 복사방식을 다 쓰고 있기 때문에 훨씬 더 효율적이다. 그녀는 “인간은 모방능력이 있다는 점 때문에 밈의 이동에 꼭 필요한 ‘물리적 숙주’가 되었다”²⁰⁾고 한다. 인간이 다른 동물보다 더 뛰어난 모방능력을 갖추었기 때문에 밈 확산에 용이하다는 것을 인정하지만, 모방능력 때문에 인간이 밈의 선택을 받았다는 그녀의 주장에 논자는 동의할 수 없다. 그렇게 되면 도킨스가 인간을 그저 ‘유전자를 실어나르는 운반자’일 뿐이라고 주장한 것과 같아지게 되기 때문이다. 인간은 밈을 실어나르는 운반자일 뿐이라는 표현은 마치 인간이 주체가 아닌 대상으로 취급받는 느낌이 든다. 오히려 논자는 블랙모어의 주장보다 윌슨의 ‘유전자-밈의 공진화(gene-culture coevolution)’²¹⁾가 더 설득력이 있다고 본다. 인간에게 모방 능력이 있기 때문에 밈의 물리적 숙주가 된 것이 아니라, 반대로 유전자와 밈의 공진화로 인간의 뇌가 지극과 같이 커지는 방향으로 진화한 것이다. 즉 밈이 유전적 진화에 의해 다른 유기체들 보다 뇌가 커진 인간의 뇌를 숙주로 삼은 것이 아니라, 유전자와 밈이 상호 협력해서 인간의 모방능력이 더욱 향상되었으며, 더 잘 모방하기 위해 인간의 뇌가 커진 것이다. 그리하여 우리는 인간에게서 밈의 가장 진화된 모습을 볼 수 있는 것이다.

물론 이런 모방 능력이 인간에게만 있는 능력이라고 주장할 수는 없다. 모방 행위는 영장류, 돌고래, 개, 새, 심지어 어류에서도 발견된다. 이 종들은 대부분 물체와 연관되어 있고 행위의 목표와

20) 블랙모어의 앞의 책, p.45.

21) E. O. 윌슨, 최재천·장대익 옮김, 『통섭』, pp.231-7 참조.

결과가 분명한 행위들을 쉽게 모방한다. 그러나 이들에게 행위의 목표가 사라질 때는 모방은 잘 이루어지지 않는다. 그러므로 모방을 잘 하기 위해서는 세 가지 기술이 필요하다. 첫째로, 무엇을 모방할지를 결정해야 하는 기술, 둘째로, 한 관점에서 다른 관점으로 변화하는 기술, 셋째로, 적절한 육체적 행동을 해 내는 기술이 그것이다.²²⁾ 대부분의 영장류들은 이 세 가지 능력을 다 가지고 있다. 영장류들은 운동 통제력과 손 조정력이 뛰어나고, 행동을 분류하거나 모방 대상을 결정할 수 있을 정도로 지능이 높다. 모방을 하기 위해서 우리는 자신을 객관화 시킬 수 있어야 하고, 그 사람의 입장에서 바라보고 행동하고 공감할 수 있어야 한다. 인간의 따라하기 전략은 본성에 각인된 상호 이타성(reciprocal altruism)을 활용하는 방법이라 할 수 있다. 한 마디로 남이 협조하면 나도 협조하고, 남이 협조를 거부하면 나도 거부한다는 전략에 기인한다.

모방에는 큰 뇌가 필요하다. 이 과정에 관여하는 메커니즘을 살펴보면 대략 세 단계로 구분할 수 있다.

첫째는 ‘모방에 대한 선택’의 단계이다. 신기술을 용이하게 습득하는 훌륭한 모방자는 그렇지 못한 사람보다 훨씬 더 잘 적응하며 살아남을 것이다. 훌륭한 모방자는 생존에 필요한 기술들을 쉽게 익혀서 살아남을 뿐만 아니라 모방 기술을 발전시키기 위해 노력할 것이다. 그렇게 되면 유능한 모방자를 만드는 유전자가 유전자풀에서 확산될 것이고, 유전자의 선택 환경이 바뀌기 시작한다.

둘째는 ‘모방자를 모방하는 선택’의 단계이다. 더 잘 살아가기 위해서는 훌륭한 모방자를 모방하는 것이 현명한 선택이다. 유능하지 못한 모방자가 살아남기 위해서는 훌륭한 모방자를 모방해야만 한다. 그러므로 최고의 모방자를 모방하게 하는 유전자들이 유전자풀에서 증가하게 될 것이고, 그것이 선택압에도 영향을 미치

22) 위의 책, p.159.

게 된다. 끊임없이 새로운 모방의 방식이 발명됨으로써 mim은 진화하게 되고, 가장 중요한 mim을 습득한 사람이 가장 성공할 가능성이 높아진다. 그러므로 최고의 mim을 모방하게 만드는 유전자, 최고의 mim을 따라 하게 만드는 유전자가 다른 유전자들보다 더 성공하게 될 것이다. 그래서 인기 있고 두드러져 보이는 mim들이 mim풀에서 확산되고, 이로 인해 유전자에 대한 선택압이 바뀌게 된다.

셋째는 ‘모방자와 짝짓기 하려는 선택’의 단계이다. 이 단계에서 인간은 생존에 유리한 후손을 얻기 위해서 훌륭한 모방능력을 가진 배우자를 만나기 위해 노력한다. 그러나 부가적인 효과로 이 단계의 수많은 mim 중에서 순수하게 생존에 기여하는 mim이 아닌 다른 mim들도 번성하기 시작한다. 그 당시 유행한 mim의 구체적인 성격에 따라서 어떤 유전자가 성공할 것인지도 이때 결정된다. 즉 mim이 유전자를 구축하기 시작한다.²³⁾

IV. mim이 뇌의 진화에 끼치는 영향

오스트랄로 피테쿠스의 뇌는 400~500CC에 불과했지만 호모 에렉투스에 이르러서는 750~1,250CC정도로 커지고 현재의 인류에 이르게 되면 뇌의 부피는 약 1,350세제곱미터(2리터 정도)에 무게는 평균 1.4킬로그램 정도가 된다. 인간의 뇌는 다른 동물들과 비교한다면 상당히 큰 편이다. 뇌 크기를 비교하는 기준인 대뇌비율 지수(encephalisation quotient)²⁴⁾로 본다면 인간의 대뇌비율 지수는

23) 위의 책, pp.164-5.

24) 이것은 동물의 뇌 크기 대 몸 크기의 비율을 다른 동물의 평균과 비교하는 것이다. 서로 연관된 동물들을 대상으로 하여 뇌 크기 대 몸 크기 비율을 도표로 그리면 대략 직선이 그어진다. 인간과 가까운 동물 종들의

다른 영장류의 세배나 된다. 인간의 뇌가 왜 이렇게 커지는 방향으로 진화했는지에 대해 많은 이론들이 제기되기는 했지만, 여전히 풀리지 않는 수수께끼로 남아있다. 일반적으로 거대한 뇌로의 진화는 자연선택에 의한 것이라는 가정이 설득력 있게 받아들여진다. 특히 신경과학자이자 인류학자인 테렌스 데킨(T. Deacon)은 뇌의 진화 과정이 자연선택의 힘을 반영하는 것이 분명하다고 확신한다.²⁵⁾ 일반적으로 인간의 태아는 다른 영장류의 태아와 비슷한 속도로 자라지만, 뇌는 훨씬 더 오랜 기간 성장한다.

그러나 인간의 뇌가 커지는 쪽으로 진화했다는 사실을 설득력 있게 설명하기란 쉽지 않다. 블랙모어는 전혀 새로운 해석을 제안한다. 우리의 뇌를 거대하게 키운 것이 밈이라는 것이다. 그녀는 “인간의 진화 역사에서 최고의 전환점은 우리가 서로 모방하기 시작한 순간이었다. 그 순간부터 제2의 복제자인 밈이 나서기 시작했다. 밈은 유전자의 선택환경을 바꾸었고, 그 변화의 방향마저도 밈 선택의 결과에 의해 결정되었다. 뇌를 거대하게 키워온 선택압은 밈에 의해 탄생되고 추진된 것이다”²⁶⁾라고 한다.

밈은 자신의 확산을 용이하게 하기 위해 인간을 압박한다. 말이 밈을 확산할 수 있는 가장 효율적인 도구이기 때문에 밈들은 끊임 없이 인간을 자극한다. 밈의 거처인 뇌는 밈의 수보다 훨씬 적기 때문에 밈들은 뇌의 공간을 차지하기 위해 엄청난 경쟁을 해야 한다. 인간의 뇌는 밈들로 가득하고, 아직 뇌에 들어오지 못한 밈들은 뇌에 들어오기 위해 경쟁한다. 유전자가 인간의 몸의 필요로 하는 것처럼 밈은 인간의 뇌를 필요로 한다. 밈은 인간의 뇌를 통

대뇌비율 지수를 이은 직선 위에 인간의 데이터를 넣으면 선에 잘 들어맞지 않는다.(위의 책, p.148 참조.)

25) T. Deacon. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Human Brain*. London, Penguin, 1997 참고.

26) 블랙모어의 위의 책, p.158.

해서만 생명력을 이어갈 수 있기 때문이다. 머릿속에 가득한 밈들은 언어와 문자라는 수단으로 뇌에서 뇌로 전달될 수 있다. 이때 언어와 문자는 각기 장단점을 가지고 밈을 확산하는데 기여한다. 도킨스는 언어의 진화 속도가 유전적 진화 속도보다 훨씬 빠르다고 주장한다.²⁷⁾

글은 언어의 수명을 늘려주기 때문에 뇌의 진화뿐만 아니라 밈의 진화에 결정적인 영향을 주었다. 언어 덕분에 복사 가능한 다산성과 충실도가 높아졌다. 말로 한 이야기는 뇌에 기억되기는 하지만 시간이 지남에 따라 잊히게 된다. 반면에 글로 쓰면 정확히 오랫동안 기억될 수 있다. 그러므로 문자는 언어의 수명을 늘리는 동시에 기억력의 향상을 가져오는 역할을 했다. 메소포타미아의 수메르인들은 약 4,000년 전에 문자를 발명했고, 멕시코 원주민들은 기원전 600년 전쯤 문자를 발명했다. 이집트와 중국에서도 독자적인 문자 체계가 발생되었다. 이를 밈의 관점에서 본다면 수많은 사람이 제각기 다른 표기법을 실험했을 것이고, 그 중 몇몇 방법들이 다른 방법들보다 더 많이 복사되었을 것이다. 이런 선택적 복사가 곧 밈의 진화 과정이었고, 결과 점점 나은 문자 체계가 탄생하게 된 것이다.²⁸⁾ 블랙모어는 인간의 뇌는 “유전자와 밈이 협력해서 만든 산물”²⁹⁾이라고 단언한다. 테넷(D. Dennett)도 “사람의 마음 자체도 밈이 인간의 뇌를 재구성하여 자신에게 알맞은 서식지로 만드는 과정에서 생겨났다”³⁰⁾고 한다. 이때 언어 체계의 경쟁에서 살아남을 수 있는 것은 비교적 적은 수의 기호로 다양하게

27) 도킨스는 “언어는 비유전적 수단에 의해 ‘진화’하는 것으로 생각되며 게다가 속도는 유전적 진화보다 비교할 수 없을 만큼 빠르다”고 한다.(도킨스의 『이기적 유전자』, p.304.)

28) 블랙모어의 앞의 책, p.371.

29) 위의 책, p.372.

30) D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, MA, Little Brown, 1991 참고.

조합해서 쓸 수 있는 문자 체계이다. 왜냐하면 그 방법이 비교적 적은 수고로 입을 전달할 수 있기 때문이다. 이 사례가 현대 미국 영어이다. 영국영어에 비해 상대적으로 적은 단어를 조합해서 쓸 수 있는 문자체계인 미국식 영어가 훨씬 많이 통용되고 있는 현상은 이 때문이다.

V. 입의 과정철학적 이해

화이트헤드는 “철학은 추상에 대하여 말하는 것이지 구체에 대해 설명하는 것이 아니다”³¹⁾라고 분명히 말하고 있다. 그러므로 그의 과정철학은 우리의 가시적 세계뿐만 아니라 비가시적 세계에도 적용 가능한 이론이어야 한다. 즉 유전자와 입에도 적용 가능한 것이어야 한다. 화이트헤드는 “현실적 존재자의 ‘있음’은 그 생성에 의해 구성된다”³²⁾고 한다. ‘과정의 원리(principle of process)’는 모든 존재하는 것은 생성 중에 있다는 것이다. 다윈의 생물 개체는 화이트헤드의 현실적 존재자들의 결합체(사회)이다.³³⁾

유전자와 마찬가지로 복제자로서 입도 또한 ‘변이’와 ‘선택’과

31) PR, p.20.

32) PR. 23.

33) 화이트헤드는 과정을 다음과 같이 설명한다. “두 종류의 유동성(fluency)이 있다. ... 한 종류는 개별적 존재(particular existent)의 구조에 내재하는 유동성이다. 나는 이런 종류의 유동성을 ‘합생’이라 불렀다. 다른 한 종류는 개별적 실재의 완결에 따르는 과정의 소멸이 그 개별적 실재를, 과정의 반복에 의해 생겨나게 되는 다른 개별적 실재들을 구성하는 시원적 요소로 만들어가는 유동성이다. 이런 종류의 유동성을 나는 ‘이행’이라 불렀다. 합생은 그것의 주체적 지향(subjective aim)인 어떤 목적인을 향해 나아가고, 이행은 불멸하는(즉 주체적으로 불멸하는) 과거인 작용인의 매개체이다.”(PR. 210.)

‘유전’이 있어야 한다. 밈의 첫 번째 단계인 변이는 복사되는 과정에서 실수나 꾸밈 같은 변화들이 덧붙여진 채로 복사되는 라마르크식 유전인 ‘생산물 복사하기’이다. 두 번째 단계인 선택에서는 모든 행동이 아니라 일부만이 성공리에 복사된다. 이 단계에서는 환경이 영향을 미친다. 그리고 세 번째 단계인 유전이란 행동의 형태와 세부사항이 그대로 복사되는 바이스만식 유전인 ‘지침 복사하기’이다. 화이트헤드의 과정철학에서 현실적 존재자는 미시적 과정과 거시적 과정을 반복하게 된다. 현실적 존재자는 미시적 과정인 합생에서도 변이와 선택과 유전을 거치게 되고, 또한 거시적 과정인 이행에서도 변이와 선택, 유전을 거치게 된다. 그러므로 밈도 역시 합생과 이행의 두 가지 유동을 거치면서 확산된다. 화이트헤드의 과정철학에서는 세계를 구성하는 현실적 존재자들은 다른 사물들과 상호의존적인 관계를 형성한다. 미시적 존재인 현실적 존재자는 사회(society)라 부르는 결합체(nexus)를 구성하고, 우리에게 사람, 고양이, 나무, 집 등으로 보여진다. 이는 밈이 상호의존적 관계를 형성하고 밈 복합체인 밈플렉스(memplex)를 형성하는 원리를 설명해 주고 있다. 화이트헤드의 현실적 존재자는 세계를 구성하는 궁극적인 것으로, 이것은 인간뿐 아니라 그 어떤 존재가 될 수도 있다. 밈과 밈플렉스는 화이트헤드 현실적 존재자의 하나의 사례이다.

미시적 과정인 합생(concrescence)³⁴⁾은 어떤 하나의 현실적 존재자의 과정의 일부를 의미한다. 그것은 “개별 존재자의 실재적인 내적 구조”³⁵⁾이므로 모든 현실적 존재자는 합생의 과정을 겪는다. 합생은 다자(many)인 현실적 존재자가 일자(one)인 결합체 속으로 통일되어 들어가는 과정이라고 할 수 있다. 화이트헤드의 합생으

34) PR. 211.

35) PR. 210.

로 밈의 미시적인 순간순간을 설명할 수 있다. 이 미시적인 순간순간의 합생과정 속에서도 밈은 변이와 선택과 유전에 의해 창조적 전진(creativity advance)을 한다. 세계의 창조적 전진은 이 세계를 구성하고 있는 사물들이 생성하고 소멸하고 또한 대상적 불멸성을 확보하는 것을 말한다. 다윈이나 도킨스, 블랙모어는 거시적 과정에서의 변이와 선택, 유전을 말하고 있지만, 화이트헤드는 거시적 과정뿐 아니라 미시적 과정에서도 변이와 선택과 유전이 이루어지고 있음을 설명하고 있다.

이 합생의 단계에서 창조성(creativity)³⁶⁾이 개입한다. 화이트헤드는 사물(thing)이라는 용어가 그의 ‘존재자(entity)’ 개념에 상응한다고 설명한다.³⁷⁾ 그러므로 우리는 이것을 그저 물리적 사물에 한정시켜서는 안 된다. 우리는 thing을 ‘사물’보다는 ‘~것’으로 이해해야 한다. 이 과정에서의 현실성(actuality)이란 구체적인 것 속으로의 궁극적인 참여를 의미하므로 이 현실성의 개념을 빼버린다면 비존재자(nonentity)가 될 것이다. 그러므로 합생은 추상이 아닌 모든

36) 창조성의 원리는 다자와 일자의 관계성을 다음과 같이 말한다. 첫째, 임의의 순간 우주는 이점적으로 다양하게 존재하는 다자라는 것, 둘째, 다자가 복잡한 통일 속으로 들어간다는 것, 셋째, 이러한 단일화, 즉 합생에서 탄생한 새로운 일자는 진실로 새로운 것이라는 것, 넷째, 과정은 피조물에서 피조물로 창조적으로 끊임없이 전진하게 된다는 것이다.(PR. 78 참고)

37) “The most general term ‘thing’-or equivalently, ‘entity’-means nothing else than to be one of the ‘many’ which find their niches in each instance of concrescence. Each instance of concrescence is itself the novel individual ‘thing’ in question. There are not ‘the concrescence’ and ‘the novel thing’: when we analyse the novel thing we find nothing but the concrescence.” 사물의 가장 일반적인 용어-혹은 이에 해당하는 존재자라는 용어-는 합생의 각 사례 속에 그 적소를 두고 있는 다자 가운데 하나를 의미할 뿐이다. 합생의 각 사례는 그 자체가 새로운 개체적 사물이다. 합생과 새로운 사물은 별개의 것으로 존재하는 것이 아니다. 새로운 사물을 분석할 경우, 우리는 단지 합생을 발견하게 될 것이다.(PR. p.78, 오영환 역, 『과정과 실재』, 서울: 민음사, 1991, p.387 참고.)

존재자들의 ‘구체적인 것 속으로의 참여’라 할 수 있다.

현실적 존재자인 밈은 일종의 합생의 사례이다. 현실적 존재자(현실적 계기)로 이루어진 결합체들에게 완전함은 존재하지 않는다. 그러므로 존재는 끝없는 과정 중에 있는 것이다. 어쩌면 불변의 법칙은 오히려 창조성일지도 모른다. 한 시도 그대로 머물러 있는 법이 없는 밈에게 영원히 변치 않는 속성은 변화를 야기한 창조성 뿐이기 때문이다. 현실적 존재자들의 결합체라는 것은 다수의 현실적 존재자(현실적 계기)들로부터 구체적인 통일성을 이끌어내는 또 다른 합생의 입각점이 뿐이다.

한편, 상대적으로 어느 정도 완결된 현실 세계를 새로운 합생을 위한 여건으로 만들어가는 상대성을 화이트헤드는 이행(transition)이라 부른다. 그는 이행을 달리 표현하면 창조성이라고 한다.³⁸⁾ 그리고 창조성은 새로움(novelty)이다. 그러므로 이행은 밈의 가시적 변화를 잘 설명할 수 있다. 밈은 한 순간도 그 모습, 그 속성을 머물러 있지 않는다. 이러한 변이는 화이트헤드가 말했던 창조성의 원리에 따라 이루어진다. 실체를 알 수 없을지라도 밈은 과정의 원리에 따라 진화한다. 서로 협동함으로써 결합체를 이루는 밈플렉스가 자연선택에서 더 선호된다. 그로인해 한 사람의 뇌에서는 상호 양립하는 밈들이 무리를 이루게 된다. 같은 밈플렉스 내에서는 서로 협동하는 반면 경쟁 밈플렉스에 대해서는 적대적 관계를 형성한다.

우리가 사는 현실 세계는 새로운 합생을 위한 여건인 동시에 합생을 통해 새로 태어난 현실적 존재자들로 이루어진 결합체이다. 선행하는 밈을 근거로 하여 새로운 밈이 구성되는 것이다. 이는 미시적 과정인 합생에 있어서도 그렇고, 거시적 과정인 이행에 있어

38) “이행은 창조성이 된다. 이는 동사 *create*의 사전적 의미에서 볼 때 낳다(*bring forth*), 생기게 하다(*beget*), 산출하다(*produce*)를 의미한다.”(PR. p.213.)

서도 그렇다. 그러므로 우리가 밍이라고 부르는 것은 언제나 선행하는 밍을 전제로 구성되며 새로운 밍이 탄생되면 앞선 밍은 영원한 대상(eternal object)으로 뒤에 남는다. 합생 자체에서 생겨나는 존재자들을 포함하여 우주의 많은 존재자들은 최종적 통일성에 있어서 각각의 역할을 수행하게 된다. 이러한 최종적 통일성을 화이트헤드는 만족(satisfaction)이라 부른다. 만족이란 합생의 정점에 이르러 하나의 완결된 확정적 사태가 되는 것을 말한다. 그러므로 선행하는 밍의 모든 단계에 있어, 합생은 자신의 많은 구성 요소들 간에 이루어지는 결합체와 관련해서 단적으로 미결정성을 띤다. 여기서 만족이란 완전함을 의미한다기보다는 단지 일체의 미결정성이 사라진 정점의 상태를 의미하는 것이다. 그러므로 과정은 거기서 멈추지 않는다. 만족은 과정의 하나의 국면에 불과하다.

화이트헤드는 현실적 존재자들이 결합체를 구성하고 있는 이유는 현실적 존재자의 공재(togetherness) 성격 때문이라고 한다. 그러므로 밍이 밍플렉스를 구성하는 이유도 마찬가지로 공재성 때문이다. 공재성은 어떤 지향점을 가진 성향이 아니라 현실적 존재자의 본능이라 할 수 있다. 현실적 존재자들은 상호 내재(mutual immanence)라는 공통된 기능을 가지고 있기 때문에 언제나 결합체를 형성한다.³⁹⁾

39) 화이트헤드의 결합체를 순수하게 시간적인 결합체와 순수하게 공간적인 결합체로 구분한다. 그의 순수하게 시간적인 결합체는 동시적인 현실적 계기들을 포함하고 있지 않다. 왜냐하면 계기에서 계기로의 시간적 전이의 단순한 줄기이기 때문이다. 상호 내재란 그 줄기 내에 있는 현실적 존재자들이 각자 자신에 직접적으로 선행하는 존재자를 파악하고 있는 인과적인 내재를 의미한다. 또한 순수하게 공간적인 결합체는 선후관계에 있는 계기들을 포함하고 있지 않다. 그것이 화이트헤드가 말하는 동시적인 현실적 존재자들로 이루어진 시간상의 한 켜(slice)이다. 순수하게 공간적인 결합체는 사회가 아니다. 사회란 사회적 질서를 향유하는 결합체인데, 여기서 사회적 질서는 이전 세대에 대한 파악에서 파생되어, 각 세대의 현실적 존재자 가운데 들어 있는 특성을 보여주는 질서를 의미하기 때문이다.(화이트헤드, 오영환 역, 『과정과 실재』, 서울: 민음사, 1991, pp.612-3 참고.)

VI. 맺는 말

화이트헤드의 과정철학은 두 종류의 유동성을 설명함으로써 밈의 확산을 설명할 수 있다. 밈 이론은 다윈의 진화론에서 주장하는 변이와 선택, 그리고 보유를 밈에도 그대로 적용하고 있다. 밈의 진화에도 역시 이 세 가지가 있어야 한다. 첫째, 밈의 변이는 복사되는 과정에서의 실수나 꾸밈 같은 변이들이 첨가되어 복사되는 라마르크식 ‘생산물 복사하기’이다. 둘째, 밈의 선택은 살아남는 밈은 자연선택에 의해 선택된 밈들이다. 이 단계에서는 뇌, 개인적 취향, 경제상황, 과학기술의 정도 등의 환경이 영향을 미친다. 그리고 셋째, 밈의 유전은 선행하는 밈의 형태와 세부사항이 그대로 복사되는 바이스만식 ‘지침 복사하기’이다. 그러므로 밈은 ‘생산물 복사하기’와 ‘지침 복사하기’가 종합적으로 작용한다고 볼 수 있다. 이런 점에서 유전자의 복사를 바이스만의 ‘지침 복사하기’로 설명하는 진화론보다는 화이트헤드의 과정철학이 밈의 복사 과정을 더 잘 설명하는 이론이라고 볼 수 있다. 일종의 현실적 존재자인 밈은 과정의 원리에 따라 미시적 과정과 거시적 과정을 반복하게 된다. 밈은 미시적 과정인 합생에서도 변이와 선택과 유전을 거치게 되고, 또한 거시적 과정인 이행에서도 변이와 선택, 유전을 거치게 된다. 밈은 미시적으로는 합생과 거시적으로는 이행의 두 가지 유동을 거치면서 확산된다.

밈은 ‘모방 같은 비유전적인 방법을 통해 전달된다고 여겨지는 문화의 요소’라고 정의된다. 그러므로 모방에 필요한 커다란 뇌가 만들어지는 메커니즘은 다음과 같이 추정할 수 있다.

첫째는, ‘모방에 대한 선택’의 단계이다. 유능한 모방자가 무능한 모방자보다는 훨씬 더 잘 적응하며 살아남을 수 있다. 또한 거기서

선택된 모방자는 스스로 모방 기술을 발전시키기 위해 노력할 것이다. 따라서 유능한 모방자를 만드는 유전자가 유전자풀에서 확산될 것이고, 그렇게 유전자의 선택 환경이 바뀌게 될 것이다.

둘째는, ‘모방자를 모방하는 선택’의 단계이다. 무능한 모방자는 살아남기 위해 유능한 모방자를 모방해야만 한다. 그 때문에 최고의 모방자를 모방하게 하는 유전자들이 유전자풀에서 증가하게 될 것이고, 그것이 선택압에 영향을 미치게 될 것이다. 밈이 진화함에 따라 최고의 밈을 모방하게 만드는 유전자가 다른 유전자들보다 더 성공하게 된다. 이리하여 인기있고 성공적인 밈들이 밈풀에서 확산되고, 유전자에 대한 선택압이 바뀌게 된다.

셋째는, ‘모방자와 짝짓기 하려는 선택’의 단계이다. 이 단계에서 인간은 본능적으로 생존에 유리한 후손을 얻기 위해서 훌륭한 모방능력을 가진 배우자와 짝짓기를 하려고 노력할 것이다. 이 단계에서 부가적으로 생존에 기여하는 밈이 아닌 다른 밈들도 번성하기 시작한다. 그 당시 우세한 밈의 성격에 따라 어떤 유전자가 성공할 것인지도 결정하는데, 즉 밈이 유전자를 구속하기 시작하는 단계이다.

인간의 뇌를 거처로 하는 밈에게는 시간이 저장 공간보다 더 중요한 제한적 요소이므로 치열한 경쟁의 대상이 된다. 왜냐하면 인간의 뇌와 뇌의 조종을 받는 몸은 여러 가지 일들을 동시에 처리할 수 없기 때문이다. 만일 밈이 뇌의 주의력을 독점한다면, 이는 경쟁 밈의 희생을 전제로 한 것이다. 유기체든 유전자든 밈이든, 살아간다는 것은 다른 생명의 기회를 약탈하는 행위이다.⁴⁰⁾ 약 250~300만 년 전에 모방이 진화했고, 복제자 밈이 탄생했다. 인

40) 화이트헤드는 “생명은, 일반적인 선을 위한 것이든 그렇지 않은 것이든 간에, 약탈행위이다. 바로 이러한 점에서 생명에 있어 도덕이 예민한 문제로 등장하게 된다. 약탈자는 정당화를 필요로 한다”고 한다.(PR. p.105.)

류는 그것을 모방하기 시작했고 뛰어난 충실도, 다산성, 긴 수명을 지닌 힘 있는 밭이 살아남았다. 소리 밭은 세 기준을 충족시켰으므로 잘 복사될 수 있었고, 그 밭의 성공사례가 바로 언어, 그 중에서도 문법 언어이다. 언어 밭의 확산은 인류의 뇌를 커지는 방향으로 유전자에게 자연선택의 압력을 가했고, 밭과 유전자가 공진화한 결과 인류는 다른 영장류보다 세 배나 큰 뇌와 언어를 소유하게 된다. 그러므로 인류가 다른 동물에 비해 큰 뇌를 소유하게 된 것도 밭 확산을 위해서이고, 언어와 문자를 사용하게 된 것도 밭 확산을 효율적으로 하기 위해서이다. 이제 우리가 그렇게 말을 많이 하는 이유와 쉴 새 없이 글을 써대는 이유, 이유 없이 흥얼거리며 노래를 하는 이유, 무엇이든 그림을 그려대는 이유가 분명해졌다. 인간이 노래를 부르고, 그림을 그리고, 많은 말을 하고, 글을 쓰는 것도 바로 밭을 퍼트리기 위해서라고 할 수 있다.

도킨스는 인류의 진화를 이끈 주체는 우리 자신이라기보다는 유전자라고 주장했다. 그러나 그 주장은 도킨스 자신과 블랙모어, 그리고 월슨에 의해 수정된다. 즉 인류의 진화는 ‘유전자와 뇌의 공진화’의 산물이다. 인간이 종의 이익을 위해 밭 진화시킨 것이라기보다 반대로 밭이 살아남고자 하는 본성으로 말미암아 인간의 뇌를 진화시켰고, 모방의 기술을 진화시켰고, 언어와 문자를 진화시켰다고 해야 옳다. 그리하여 도킨스와 블랙모어는 우리에게 유전자의 입장에서 세상을 바라보거나 밭의 입장에서 세계를 바라볼 것을 권한다. 화이트헤드는 그의 과정철학에서 유기체의 관점으로 세상을 바라보아야 한다고 주장한다. 인간을 중심에 놓고 세계를 바라본다면 우리는 아무 것도 제대로 파악할 수가 없다. 인간이 중요하지 않다는 것이 아니다. 인간에 대한 탐구는 인간을 포함한 모든 유기체의 시각으로 이루어져야 보다 객관적이고 타당한 연구가 될 수 있다는 것이다.

참고문헌

- A. N. Whitehead, *Process and Reality*. Corrected Edition, by D. R. Griffin and D. W. Sherburne, New York, The Free Press, 1985.
- _____, *The Function of Reason*. U. S. A., Princeton University Press, 1929.
- Ch. Darwin, *On the Origin of Species*. Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- D. Dennett, *Consciousness Explained*. Boston, MA, Little Brown, 1991.
- E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Harvard University Press, 1975.
- P. Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociology*. New York, The New American Library, Inc., 1981.
- R. Dawkins, *The Selfish Gene*. New York, Oxford University Press, 2006.
- _____, *The Extended Phenotype*. Oxford, Freeman, 1982.
- _____, *The Blind Watchmaker*. Harlow, Essex, Longman, 1986.
- S. Blackmore, *The Meme Machine*. Oxford University Press, 1999.
- T. Deacon. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Human Brain*. London, Penguin, 1997
- W. H. Durham, *Coevolution: Gene, Culture and Human Diversity*. Stanford, CA, Stanford University Press, 1991.
- D. T. Campbell, "Blind variation and selective retention in creative thought as in other knowledge processes.", *Psychological Reviews*. 67, 1960.
- _____, "Variation and selective retention in sociocultural evolution." In *Social Change in Developing Areas: A reinterpretation of evolutionary theory*.(ed. H. R. Barringer, G. L. Blanksten and R. W. Mackl), Cambridge, MA, Schenkman, 1965.
- E. L. Thorndike, "Animal intelligence: An experimental study of the associative processes in animals", *Psychological Review Monographs*, 2, No. 8.
- F. T. Cloak, "Is a cultural ethology possible?" *Human Ecology* 3, 1975.

pp.161-82.

J. Delius, "Of mind memes and brain bugs, a natural history of culture." In *The Nature of Culture*.(ed. W. A. Koch), Bochum, Germany, Bochum Publications, 1989, pp.26-79.

화이트헤드, 오영환 역, 『과정과 실재』, 서울: 민음사, 1991.

_____, 정연홍 역, 『이성의 기능』, 대구: 이문출판사, 1999.

리처드 도킨스, 홍영남 옮김, 『이기적 유전자』, 서울: 을유문화사, 2005.

수전 블랙모어, 김명남 옮김, 『밈-문화를 창조하는 새로운 복제자』, 서울: 바다출판사, 2010.

에드워드 월슨, 이병훈, 박시룡 역, 『사회생물학』, I, II, 서울: 민음사, 1992.

_____, 최재천·장대익 옮김, 『통섭』, 서울: 사이언스북스, 2005.

에른스트 마이어, 최재천 외 옮김, 『이것이 생물학이다』, 서울: 몸과 마음, 2002.

패트리샤 처칠랜드, 박제운 옮김, 『뇌과학과 철학』, 서울: 철학과 현실사, 2006.

칸테 라슨·에드버스터스, 노승영 옮김, 『문화유전자전쟁』, 파주: 열린책들, 2014.

박장순, 『한류의 흥행유전자 밈』, 서울: 북북서, 2011.

정연홍, "사회적 진화에 관한 화이트헤드의 유기체 철학적 조망", 『철학논총』, 제46집, 새한철학회, 2006.

장대익, "호모 리플리쿠스(Homo replicus): 모방, 거울뉴런, 그리고 밈", 『문화인지과학』, 제23권 제4호. Korean Journal of Cognitive Science, 2012, Vol. 23, No. 4, pp.517-551.

이현석, "싸이의 영상 뮤직비디오 '강남스타일'에 드러난 키치(Kitsch)와 밈(Meme)에 대한 탐구", <http://dx.doi.org/10.5392/JKCA>, 2013.

【Abstract】

Understanding memes through the process philosophy

Nam, Soon-Ye (Chungnam National Univ.)

The purpose of this study is to identify the real world we experience is the synthesis of genetic and cultural evolution. The cooperative evolution of genes and memes results in humankind. Whitehead acquainted well with the theory of evolution by Darwin developed his process philosophy to explain the composition principles of the world. And since Dawkins defined memes, the meme theory was noticed as much as Darwin's evolution theory. This article explains the meme theory through the process philosophy of Whitehead.

The meme theory begins with the simple mechanism memes enter human brains and they compete one another to transfer to other brains. The cosmology provided by the organic philosophy of Whitehead explains the theory of memes efficiently. The universe starts from actual entities that compose nexus. Accordingly, the universe is an enormous society built up by the nexus.

The theory of memes makes it possible to explain the following scientific questions; the way wordiness influences the brains, the reason humans evolved as their brains were getting bigger, the reason the human altruistic character is the human real nature, the evolution of language and letters extended by the brain functions, and the internet evolution extended by the space of the brains. The human evolution

can't be explained sufficiently only by the biological and genetic evolution. The cultural evolution as well as the genetic evolution should be joined together to explain the human evolution possibly.

Unlike other animals, humans can be the lord of creatures because they have created, succeeded and developed cultures. This article will explain genes and memes through the process philosophy of Whitehead.

Key words : Whitehead, process philosophy, meme, memeplex, imitation

접수일: 2015년 11월 23일

심사 기간: 2015년 11월 26일 - 12월 6일

게재확정일: 2015년 12월 15일

사물인터넷 시대의 도래와 화이트헤드의 유기체철학

임진아 (경북대학교)

【한글요약】

인류는 산업혁명을 통해 생물체가 아닌 기계의 힘으로 새로운 문명의 시대를 열었다. 20세기에는 컴퓨터의 발명은 정보기술이라는 혁신적인 산업의 교두보가 되었다. 오늘날의 정보기술의 발달은 더 나아가 사람과 사람의 소통을 넘어서 사람과 사물 혹은 사물과 사물이 서로 소통하는 시대로 나아가고 있다. 다시 말하면 사람과 사람 그리고 사물이 인터넷으로 연결되어 소통하고 정보를 주고받을 수 있는 시대, 사물인터넷 IoT(Internet of Things) 시대가 개막되었다. 사물인터넷은 수많은 과학기술혁명들 가운데서도 인류에게 가장 큰 영향력을 행사할 것이다. 사물인터넷은 사물도 엄연히 주체적으로 행동할 수 있게 된다. 그러므로 지금까지의 세계관이나 가치관은 새로운 시대에 적합한 사유방식이 아님은 자명하다.

17세기 이해 서구를 비롯해 인류를 지배한 철학체계는 주체-객체를 구분하는 이분법적인 세계관을 구축했다. 그러나 이제는 ‘관계적 세계관’으로의 전환이 필연적으로 요구되는 시점이다. 관계의 철학, 과정의 철학, 유기체의 철학으로 대변되는 화이트헤드의 철학관은 새로운 시대를 대비하는 근본적인 대안으로서 충분하다고 필자는 생각한다.

하지만, 이 글을 쓰고 있는 2015년은 사물인터넷이 태동하기 시작한 시점이므로, 앞으로의 시대에 대한 정확한 논의는 시기상조일 수도 있

다. 극단적으로 사물인터넷이 시대를 바꿀 혁명적인 요소가 아니라, IT 업계의 새로운 마케팅의 수단이 될 가능성 역시 존재한다. 그렇지만 필자는 사물인터넷을 산업 기술의 발전, 마케팅의 수단으로만 생각해서는 안 된다고 생각한다.

사물인터넷의 등장을 새로운 시대의 총아(寵兒)이면서, 핵심적인 역할을 담당한다고 생각하는 학자들 중에서 맥아피와 제러미 리프킨이 있다. 이 글의 목적은 화이트헤드의 유기체철학의 관점이 새로운 시대의 세계관으로 적합한가를 살펴보는 것이다. 그 목적을 위해서 필자는 맥아피가 주장한 ‘사람과 기계의 공생’, 그리고 제러미 리프킨이 주장한 ‘공유사회’라는 두 개의 개념에 주목했다. 리프킨은 앞으로의 사회는 소유권에서 사용권이 중요해질 것이라고 주장한다. 그런 사회의 근처에는 신뢰가 바탕이 되지 않으면 안 된다.

사물인터넷 시대의 세계관은 단순히 실체에서 관계라는 전환이라는 개념에서 좀 더 확장된 관점을 가져야만 할 것이다. 그러므로 나의 존재를 위해서 타자의 존재가 필요하다는 소극적인 지평을 확대해서 나와 너의 공생 그 자체가 이 우주이며 세계라는 관점이 가장 근원적인 관점으로 자리매김해야 할 것이다. 타자는 나의 필요에 있어서 존재하는 것이 아니라, 나와 타자는 세계를 위해 존재하며, 세계는 동시에 나(혹은 타자)를 위해 존재한다는 이것이 화이트헤드 철학의 가장 기본적인 관점 중 하나이며(상대성의 원리), ‘연대성’ 개념이다. 따라서 화이트헤드의 유기체 철학은 새로운 시대의 근본적인 세계관으로 충분하다고 할 수 있다.

[주제어] 사물인터넷, 제2의 기계시대, 공유경제, 한계비용, 화이트헤드의 상대성 원리, 연대성

1. 들어가는 말

인류 역사를 고대, 중세, 근대, 현대라는 시대별로 분류하고, 각 시대를 한 마디로 정의한다면, 현대는 ‘과학 기술의 시대’라고 말할 수 있을 것이다. 특히 20세기 후반에는 (1990년대) 과학 기술 중에서도 Information Technology(IT)기술¹⁾의 혁신적인 발달로 인해 인류의 삶은 완전히 새로운 전환점을 맞이하게 되었다. 따라서 21세기를 ‘IT기술의 시대’라고 말한다고 해도 과언이 아닐 것이다. 2015년에 들어 IT산업계의 가장 화두가 된 용어가 있다면 ‘사물인터넷’이다. 미국의 TIME지는 2008년 최고의 발명품으로 ‘The Internet of Things’를 선정하였는데, 이것은 모든 사물과 기기가 인터넷으로 연결되는 새로운 미래 인터넷 개념을 주요 이슈로 부각²⁾한 것이다.

사물인터넷이 현재 아직까지 완전히 우리의 생활 속에 자리 잡은 것은 아니기 때문에 사물인터넷으로 인한 영향에 대해서 단언하기에는 시기상조일 수도 있다. 사물인터넷은 업계의 새로운 마케팅의 일환에 지나지 않으므로, 인터넷의 영역이 조금 확장된 것에 지나지 않을 것이라는 의견이 있는가 하면, 사물인터넷은 인류의 사회와 문화에 획기적인 변혁을 가져올 혁신적인 요인이라는 상반되는 견해도 있다. 전자의 의견을 가진 학자들은 “사물인터넷이 궁극적으로 세상을 바꿀 수 있는 동력이기는 하지만 우리 생활 속에 깊숙하게 침투하여 말 그대로 모든 사물에 생명을 불어넣기에는 상당한 시간이 필요하다”³⁾고 말하면서 신중한 태도를 보이고 있다. 다시 말하면 사물인터넷의 발전과 정착이 ‘인터넷의 시

1) 컴퓨터 하드웨어, 소프트웨어, 통신장비 관련 서비스와 부품을 생산하는 산업을 통칭한다. 인터넷은 통신서비스 산업부분에 속해 있다.

2) 박승창, 『IoT 사물인터넷의 미래』, 진한엠앤비, 2014, 25쪽.

3) 이종근·정재훈, 『웨어러블 혁명』, 한스미디어, 2014, 22-23쪽.

대'라는 현대의 조류의 흐름의 일부분을 넘어서서 새로운 시대의 개막을 가져올 것인지, 아니면, 인터넷의 발전과정에 나타나는 찻잔 속의 태풍에 그칠 것인가 하는 것은 아직까지는 단언하기에는 이를 수도 있다.

필자는 사물인터넷이 인류 역사에서 중세에서 근대로의 전환을 이끈 사과의 떨어짐이나 근대에서 현대로의 전환을 가져온 증기기관의 재발명⁴⁾과 같은 것이 될 것이라고 주장하는 것이 아니다. 그러나 사물인터넷의 도래와 발전은 주체와 객체의 구분이라는 이분법적인 세계관에 완전한 전환을 가져오지는 않을지라도, '관계', '연결', '통합', '융합'이라는 '관계적 세계관'이 충분히 논의될 수 있고, 공감대를 형성할만한 과급력은 충분하다.

사물인터넷의 발전이 지금 이 시점에서 어떻게 진행되고 있고, 앞으로의 진행될 것으로 예상되는 발전방향을 토대로 새로운 시대에 화이트헤드의 유기체철학이 어떤 역할을 해야 할 것인가를 살펴보고자 한다. 이 목적을 위해서 필자는 사물 인터넷으로 인한 새로운 시대를 화이트헤드의 '연대성solidarity'의 관점에서 해석하고자 한다. 특히 이곳에서는 사물인터넷으로 촉발된 '공유경제' 개

4) 증기기관(蒸氣機關 steam engine)은 외연 열기관으로, 수증기의 열에너지를 기계적인 일로 바꾸는 장치이다. 1705년 영국의 발명가 토머스 뉴커먼이 발명했고, 1769년에 제임스 와트가 개량했다. 사실 기계작동을 위해 끓는 물을 이용하는 아이디어는 2,000년의 오랜 역사를 가지고 있다. 1세기 무렵 알렉산드리아의 헤론이 가열한 공기 또는 물의 힘에 대한 예시를 '아에올리스의 공'으로 구상하여 기록했다. 이 장치는 증기 체트에 의해 돌아가는 회전 공으로 이루어져 있으며 약간의 힘은 낼 수 있었으나 실제 사용은 불가능했다. 그럼에도 불구하고 증기 압력으로 움직이는 최초의 장치로 기록되어 있다. 그 후로도 1500년대부터 증기기관에 대한 연구가 행해졌음이 기록으로 남아 있다. 뉴커먼과 와트의 증기기관은 산업현장에서 실제로 많이 사용되었으며, 단순히 과학기술 및 산업의 영역을 뛰어넘어 인류의 사회 및 문화에 혁명을 가져온 단초가 되었다.(위키백과 한국어판: <http://ko.wikipedia.org/>)

념을 중심으로 사물들-인간-세계가 어떻게 유기적으로 연결되고 있는가를 고찰하는 것은 사물인터넷의 도입기에 생각해 볼 주제일 것이다.

따라서 이 글에서는 다음과 같은 방식으로 사물인터넷의 시대의 도래와 화이트헤드의 유기체철학의 관계에 대해서 살펴볼 것이다. 제2장에서 사물인터넷 시대의 특징 및 전망을 위해서는 인터넷의 등장과 발전 과정에 대한 이해가 선행되어야 할 것이다. 인터넷, 유비쿼터스, 사물인터넷의 출현과 의미 및 발전과정에 대해 살펴볼 것이다. 또한 ‘공유경제’는 새로운 시대에 새로운 경제체제로 등장할 것이라고 보는 견해가 있다. 예를 들면 차량 공유 서비스인 ‘우버(Uber)’, 숙박 공유 서비스인 ‘에어비엔비(Airbnb)’ 그리고 우리에게 다소 낯설지만 인력 중개 서비스 ‘태스크래빗(TaskRabbit)’ 등 ‘공유경제(sharing economy)’를 표방한 서비스업체에 대한 뉴스가 심심찮게 거론되고 있다. 여기서는 이 서비스가 공유경제인지 아닌지를 논의하고자 하는 것이 아니라 그런 서비스업체들이 표방하고 있는 ‘공유경제’와 한계비용에 대해 살펴보고자 한다.

제3장에서는 화이트헤드의 여러 개념 중에서 ‘연대성’ 개념에 대해서 고찰하고자 한다. 사물인터넷이 우리 삶에 완전히 자리 잡게 되면, 사회의 기본적인 패러다임이 지금까지의 ‘분리(주체-객체)’, ‘분석’에서 ‘관계맺음’, ‘융합’으로 전환될 것으로 생각한다. 서양철학의 근본적인 사유체계는 세계를 실체-속성으로 판단하는 이분법으로 사고하는 실체철학의 토대 위에 건설되었으며, 이는 세계의 참모습을 왜곡시킨다고 화이트헤드는 보고 있다. 유기체철학의 여러 관념들 중에서 ‘연대성’은 현실적 존재들의 유기적인 관계를 말하고 있다. 화이트헤드의 ‘연대성’은 단순한 ‘관계맺음’을 넘어서는 개념이다. 왜냐하면 인간을 포함한 우주의 모든 사물들은 자신들의 존재는 다른 현실적 존재들과의 상호관계 그 자체

이기 때문이다. 하찮아 보이는 미물의 현존에도 전(全)우주가 관여하고 있다는 것이 화이트헤드의 세계관이다. 그러므로 그의 ‘연대성’개념은 이종(異種)적인 사물들의 관계맺음과 주고받는 영향에 대한 근원적인 이해를 위한 적절한 해결방안이 될 것이다. 제4장에서는 맥아피의 『제2의 기계시대』와 제러미 리프킨의 『한계 비용제로사회』에서 『제3부 협력적 공유사회의 부상』의 내용을 중심으로 공유경제사회를 화이트헤드의 연대성개념으로 해석하고자 한다. 이 장에서는 먼저 맥아피와 리프킨이 말하는 제2의 기계시대와 협력적 공유사회는 무엇인지를 살펴보고, 또한 사물인터넷은 그들의 주장에 어떤 역할을 하고 있는지를 살펴보고자 한다. 그리고 마지막으로 화이트헤드의 철학이 새로운 시대에 어떤 역할을 담당할 수 있는가에 대해서 생각해 보고자 한다.

2. 사물인터넷 및 공유경제의 등장

1) 인터넷에서 사물인터넷까지

사물인터넷은 “우리 주변에 있는 평범한 사물들이 IT제품화되는 것”⁵⁾이라고 간략하게 말할 수 있다. 우리가 일상적으로 사용하는 모든 제품들(사물들)의 내부에 반도체 칩을 내장하여 인터넷으로 연결되는 현상을 사물인터넷이라고 말한다. 즉 사물인터넷이란 물리적으로는 노드들의 거미줄 같은 연결망인 네트워크에 컴퓨터뿐만 아니라, 우리가 사용하는 사물들이 접속되어 있거나 접속할 수 있게 되는 현상을 의미한다. 앞서서도 말한 바와 같이 사물인터넷의 등장이 미칠 영향에 대해 신중한 입장도 있지만, 인간의 생활

5) 이종근·정재훈, 『웨어러블 혁명』, 한스미디어, 2014, 11쪽.

과 문화, 그리고 경제 사회의 형태를 바꿀 수 있는 잠재력이 높은 동인⁶⁾이 될 수 있는 가능성이 매우 높다고 보는 견해도 있다. 여기서는 1990년대 초반 모뎀을 이용한 컴퓨터 통신에서 시작된 인터넷 통신이 유비쿼터스를 지나 사물인터넷시대로의 변화과정을 살펴볼 것이다.

사물 인터넷은 IT기술적인 측면에서 살펴보면 유비쿼터스 네트워크와 크게 차이가 없다. 현재 사물인터넷에서 가장 주목을 받고 있는 연구영역은 ‘웨어러블’⁷⁾ 즉 인간이 일상생활에서 장착하는 기기들에 반도체 칩을 내장하여, 인터넷에 연결할 수 있도록 하는 것이다. 그리고 우리는 벌써 사물인터넷 도입기에 접어들었다. 스마트폰으로 집의 전등 및 보일러를 끄고 켜는 것, 혹은 최적의 온도를 찾아서 저절로 작동하는 에어컨 등의 광고는 벌써부터 접하고 있다. 그리고 사람에게 연결된 장치를 통해서 맥박이나 혈압, 체온과 같은 정보를 수집하고 이러한 정보를 다른 기기들과 통신을 통해 주고 받을 수 있다.⁸⁾ 그래서 사물인터넷은 제2차 디지털 혁명이라고 말하는 가하면⁹⁾, 웹3.0시대¹⁰⁾로 구분하기도 한다.

유비쿼터스와 사물인터넷은 IT기술적인 측면에서 본다면, 큰 차이점을 발견할 수 없고, 또한 시간과 장소에 구애받지 않고, 인터넷에 접속할 수 있으며, ‘연결’이 핵심적인 의미를 가지고 있다는 공통점을 가지고 있다. 양자의 차이점은 사물인터넷은 사물이 주체적으로 행동하기 때문에 인간의 개입이나 행위가 없어도 스스로

6) 차두원·진영현, 『초연결시대, 공유경제와 사물인터넷의 미래』, 한스미디어, 2015, 5쪽.

7) 이종근·정재훈, 『웨어러블 혁명』, 한스미디어, 2014, 5쪽

8) 서영진, 『사물인터넷』, 프리렉, 2014, 137쪽

9) 매일경제 IoT혁명 프로젝트팀, 『사물인터넷』, 매일경제신문사, 2014, 43쪽 참조.

10) 강시철, 『디스럽션』, 리더스북, 2015, 37쪽

움직인다.¹¹⁾ 그러나 유비쿼터스 시대에는 사람들이 원할 때 컴퓨터나 스마트폰을 이용하면 어디서든지 인터넷에 접속할 수 있었다. 그러나 사물인터넷 시대에는 주위의 모든 사물뿐 아니라 내가 지니고 있는 물건들도 인터넷에 연결되어 있으므로, 사람 자체가 인터넷에 연결되어 인터넷 네트워크의 한 부분이 되는 것¹²⁾이라고 할 수도 있다. 다시 말하면 유비쿼터스는 혁신적인 개념임에 틀림없지만, 사물과 인간 간의 연결만을 고려하였다면, 사물인터넷은 이제 사물과 사물의 연결을 넘어서 인간과 기계(사물)을 넘어서 사물과 사물이라는 이중적인 존재들의 연결이 당연시되는 시대를 열게 될 것이다. 그리고 그 연결된 사물들끼리 능동적으로 상호 소통하여, 정보의 수집, 공유, 활용에 있어 인간의 개입이 필요 없어질 수도 있다. 그러므로 기계와 인간의 연결은 존재론적인 물음과 해답이 필연적으로 요구될 것이다.

영혼이 깃든 사물이 우리 주위를 에워싸고 있다. 이들은 스스로 사고하고 판단한다. 또 서로 암묵적으로 연결돼 어떤 때는 한 대의 거대한 로봇처럼 움직인다. 더욱 놀라운 것은 그들의 축수가 우리의 신체와 연결되어 있다는 것이다.¹³⁾

유비쿼터스는 기계들이 서로 무선으로 연결되어 있으며 인간은 그 연결망을 통해서 언제 어디서나 필요한 정보를 얻을 수 있는 수혜자였다. 그러나 사물인터넷 시대에는 사물인터넷의 사물에는 인간이 결코 방관자나 제3자로 남아 있어서는 안 된다. 왜냐하면 앞에서 말한바와 같이 사물인터넷은 사물들이 (매우 단순한 차원이기는 하지만) 주체적으로 판단해서 행동하기 때문이다. 그러나

11) 커네팅랩, 『사물인터넷』, 미래의 창, 2014, 76-77쪽.

12) 강시철, 『디스럽션』, 리더스북, 2015, 30쪽.

13) 강시철, 『디스럽션』, 리더스북, 2015, 5쪽.

인공지능이나 IT기술의 발전으로 인해 사물의 판단영역이나 행동 영역이 확대된다면, 인간은 기술의 수혜자 혹은 방관자가 가 아니라 연결망의 매듭이라는 하나의 단위로 존재할 수도 있는 여지를 가지고 있다는 점은 사물인터넷의 등장에 부정적인 측면이기도 하다. 사물인터넷에서 말하는 사물의 의미가 확장되면, 인간 역시 그 사물의 일부라고 생각할 가능성이 있다. 그러므로 인간의 지위에 대한 재고(再考)¹⁴⁾가 반드시 필요하다.

2) 공유경제와 한계비용

공유경제는 완전히 새로운 경제체계는 아니다. 중세의 장원제도가 공유경제의 초기 형태라 할 수 있다. Botsman과 Rogers에 의하면 20세기에 들어서 공유경제는 ‘협력적 소비’라는 새로운 옷을 덧입고 재등장하였다고 한다. 또 사물인터넷의 도래는 세계는 경제의 패러다임이 자본주의에서 ‘협력적 공유사회(Collaborative Commons)’로 바뀔 것이라고 예측하는 학자¹⁵⁾도 있다. 그의 말에 따르면, “(오스트롬의 연구에 의하면) 공유사회는 점점 더 연결되는 글로벌 세상에서 인류가 직면할 환경적, 경제적, 사회적 도전들과 기회들에 비추어 재고할 가치가 있는 제도임을 명명백백하게 보여준다”¹⁶⁾라고 밝히고 있다. 현재의 공유경제가 과거와 가장 다른 점은 공유문화의 영역이 확대되었다는 점이다. 과거에는 지역 중심의 로컬마켓이 대상이었다면, 현재는 참여나 간섭을 최소화시키고 정보의 생산, 교환, 활용의 모든 과정이 자동화된다는 특징을 가질

14) 이 주제는 매우 중요하기는 하지만, 여기서는 논의하지 않을 것이다. 이 주제는 화이트헤드의 인간학을 주제로 좀 더 진중한 연구가 필요하기 때문이다.

15) 제러미 리프킨, 안진환 역, 『한계비용 제로사회』, 민음사, 2014, 7쪽.

16) 제러미 리프킨, 안진환 역, 『한계비용 제로사회』, 민음사, 2014, 257쪽 재인용.

것이라는 점이다.¹⁷⁾

‘협력적 소비’의 핵심인 협력은 지역적이고 면대면이라는 의미와 더불어 접속하기 위해 연합하고, 집단을 형성하기 위해 인터넷을 사용하고, ‘다수 대 다수’의 P2P방식의 상호작용을 만들기 위해 무엇인가를 그리고 누군가를 찾는 것도 포함된다. 즉 사람들이 그들의 공동체를 다시 공유한다. 그러나 공유 혹은 협력이 이전에는 결코 가능하지 않았던 방식뿐만 아니라 규모에 있어서도 오늘날 발생하고 있다.¹⁸⁾

리프킨은 “공유사회 인프라(커뮤니케이션, 에너지, 물류)가 하나의 상호작용 시스템으로 연결되어 사물인터넷이 형성되면 사회를 유지하는 온갖 요소와 프로세스에 관한 방대한 빅데이터가 제공될 것이며, 개방형 글로벌 공유사회에서 세계 모든 사람들이 그러한 빅데이터를 협력적 방식으로 공유하면서 ‘극단적 생산성’과 ‘한계비용 제로’사회의 방향으로 나아갈 것”¹⁹⁾이라고 말한다.

공유경제에는 일반적으로 3가지 유형이 있다고 한다. 전통적 공유경제, 상업적 공유경제, 협력적 공유경제가 그것이다. 전통적 공유경제는 볼리어의 생계형 공동체, 사회와 시민의 공동체, 우리나라의 품앗이와 두레, 특정 지역공동체의 공동육아, 공동교육, 카풀 등을 들 수 있고, 상업적 공유경제는 공유경제 모델을 내세워 이익을 추구한다. 특히 협력적 소비, 인터넷, 스마트 디바이스의 발전과 보편화로 인해 세계 시장을 대상으로 영향력을 확대하고 있다. 요즘의 콜택시 우버, 숙박업의 에어앤비 등이 그 예로 들 수

17) 차두원·진영현, 『초연결시대, 공유경제와 사물인터넷의 미래』, 한스미디어, 2015, 137쪽 참조.

18) Rachel Botsman & Roo Rogers, *What's Mine is Yours*, New York: HarperCollins, 2010, p.xv.

19) 제러미 리프킨, 안진환 역, 『한계비용 제로사회』, 민음사, 2014, 316쪽.

있다. 협력적 공유경제는 사물인터넷의 발전에 따라 예상되는 공유경제 시스템이다. 미래에는 T2P(Things to People)형태의 비즈니스가 가능한 시대가 될 것이다. 본격적인 진입은 시스코가 언급한 모든 사물이 인터넷과 연결되는 만물인터넷의 실현이 예상되는 2050년²⁰⁾이라고 예상된다.

다음은 공유경제의 변천에 대한 간략한 역사를 표로 정리한 것이다.

<표 1> 공유경제의 진화²¹⁾

구분	전통적 커먼즈	상업적 공유경제	협력적 커먼즈
본격적 출현 시기	인류역사와 공존	2000년대 이후(세계 경제위기 이후)	2050년 이후(모든 사물이 인터넷과 연결되는 시점)
시장범위	커뮤니티(공동체)혹은 지역 중심	전 세계	전 세계
핵심가치	사람들과의 관계	플랫폼 기업의 이익 사용자 경험	한계비용 제로화
거래대상	공공재	소비재	소비재+공공재
플랫폼	물리적 공간(공동의 공간) 중심+인터넷	인터넷 중심 (앱, 웹 등)	네트워크 (사물인터넷)
중심비즈니스 유형	커먼즈 경제	P2P	P2P+T2P
주체	독립적 커뮤니티 멤버들	스타트업	비영리조직

한계비용은 제품을 생산할 때 소요되는 원가 개념으로 이해할 수 있는데, ‘제품 한 단위를 추가적으로 생산할 때 필요한 투입되

20) 차두원·진영현, 『초연결시대, 공유경제와 사물인터넷의 미래』, 한스미디어, 2015, 174-175쪽 참조.

21) 차두원·진영현, 『초연결시대, 공유경제와 사물인터넷의 미래』, 한스미디어, 2015, 174-175쪽.

어야 하는 증가비용’이다. 한계비용에는 단기비용, 장기비용, 최장기비용으로 구분하며, 단기비용이론은 생산을 위해 모든 요소가 변하지 않고 고정된 기간 동안의 비용이론, 장기비용이론은 모든 생산요소가 변할 수 있는 기간을 의미한다. 최장기 비용이론은 혁신적 기술의 발전을 통해 생산 요소가 획기적으로 변하는 기간의 비용이론을 말한다.²²⁾

총비용TC은 생산물을 만들기 위한 최저비용을 총고정비용TFC과 추가변비용TVC을 합한 것으로, 고정비용은 생산물의 생산 개수와 상관없이 일정하게 투입되는 비용을 말한다.

$$MC = \frac{\Delta TC}{\Delta Q} = \frac{\Delta TFC}{\Delta Q} + \frac{\Delta TVC}{\Delta Q} = \frac{\Delta TVC}{\Delta Q}$$

MC: 한계비용, Q: 생산량²³⁾

한계비용이 제로라는 것은 이론적으로 생산물량이 늘어나도 고정비용을 늘릴 필요가 없거나, 노동과 자원의 투입이 필요하지 않는다는 의미가 된다. 즉, 생산량에 따른 총비용이 일정할 때에 발생할 수 있다.²⁴⁾

3. 화이트헤드의 상대성원리와 사물들의 연대성

일반적으로 상대성원리라고 하면 아인슈타인의 ‘상대성 이론’을

22) 차두원·진영현, 『초연결시대, 공유경제와 사물인터넷의 미래』, 한스미디어, 2015, 118쪽 참조.

23) 차두원·진영현, 『초연결시대, 공유경제와 사물인터넷의 미래』, 한스미디어, 2015, 119쪽.

24) 차두원·진영현, 『초연결시대, 공유경제와 사물인터넷의 미래』, 한스미디어, 2015, 123쪽.

먼저 떠올린다. 아인슈타인의 상대성 원리는 과학적 측면과 철학적 측면, 두 방향으로 설명할 수 있다. 먼저 과학적인 측면에서 고찰한다면, 상대성이란 질량과 속도를 가진 임의의 한 객체와 시간과 공간에 대한 관계에 대한 기술이다. 뉴턴은 시간을 우주의 어느 곳에서나 누구에게나 동일한 간격으로 측정할 수 있으며, 공간 역시 동일한 크기를 유지하고 있다는 절대성을 주창하였다. 아인슈타인의 특수 상대성이론을 해석하면 다음과 같다. 물체의 속도가 빛의 속도에 가까워지면, 물체의 시간은 천천히 흐르고, 물체의 크기는 줄어든다고 말했다. 일반 상대성이론은 특수 상대성의 주장을 확장하여 사물의 질량은 공간의 곡률을 변화시키며, 공간의 곡률이 커지면 그 공간에서 측정되는 시간은 다른 곳에서의 시간 흐름과는 다르다고 주장한다. 결국 시간과 공간, 사물은 서로 독립적인 존재들이 아니며, 서로 영향을 주고받는 관계에 있다고 인정한 것이다. 아인슈타인의 상대성 이론의 철학적 측면은 시간과 공간의 실재성에 대한 것이다.

아인슈타인은 질량에 따라 그 질량이 위치한 곳에 따라 시간과 공간은 다른 값으로 관측되는 변수(變數)가 되었지만, 시간과 공간의 실재성은 인정하고 있다. 이것은 뉴턴의 시공간론과 근원적으로 완전히 다른 시공간론을 전개하지는 않았다고 할 수 있다. 현대의 우주론에서 시공간은 빅뱅으로 인해 만들어진 것이라고 주장한다. 이제 시간과 공간의 지위는 과거와 같이 초월적이고 절대적이며, 궁극적 의미를 부여받는 존재는 아니지만, 우리에게 가장 지대한 영향력을 행사하는 존재인 것이다.

화이트헤드의 상대성 원리는 아인슈타인이 시간과 공간의 뉴턴의 ‘절대성’을 타파한 것처럼 임의의 무엇인가의 ‘절대성’을 무너뜨리고 있는 원리라고 이해한다면, 그의 의도를 상당히 왜곡해서 이해하고 있는 것이다. 물론 그는 지금까지의 과학 및 철학의 근

본 원리와 개념을 혁명적으로 재해석한 후 재정립한 것은 사실이다. 그의 상대성 원리는 ‘실체’를 극복하고 ‘과정’에 가장 중요한 역할을 부여하고 있기 때문에 가능한 원리이다. 화이트헤드는 시간과 공간이 실재하는 개념이 아니라 사건(event)으로 인한 파생물로 본다. 이것은 화이트헤드 시-공간에 대한 혁명적인 사고 전환의 신호탄과 같다. 화이트헤드의 시간에는 공간이 포함되어 있고, 공간에는 시간이 포함되어 있다. 여기에서 아인슈타인의 상대성 이론과의 차이점이 극명하게 갈린다. 아인슈타인이 시간과 공간의 외적 결합을 말한다면, 화이트헤드는 내적 결합을 말하고 있다. 시간과 공간의 관련성과 상호작용에 대한 근본적인 관점 차이는 결코 작은 것이 아니다. 아인슈타인은 독립적인 두 실체라고 이해할 수 있는 시간과 공간이 같이 변할 수 있는 변항으로 취급하여 시간-공간을 시공간으로 치환하고 있다고 말할 수 있다. 반면 화이트헤드는 시간과 공간은 각각 독립적인 실체도 아니며, 시간 속에 이미 공간이 있고, 공간 속에는 시간이 공재하고 있다.

화이트헤드는 자신의 철학을 전개함에 있어서 ‘과정의 원리’, ‘존재론적 원리’, ‘수정된 주관주의의 원리’, ‘상대성 원리’를 제시했다. 이 네 가지 원리는 독립적이라기보다는 상호보완적 특성을 가지고 있는데, 존재론적 원리는 현실적 존재가 궁극적인 존재라는 점을 역설한다. 다만 현실적 존재는 실체 혹은 물질/정신이라는 이원론적 사고방식으로는 이해할 수 없는 존재이다. 수정된 주관주의는 ‘경험’의 토대를 벗어나서는 그 어떠한 의미를 찾을 수 없다는 점을 말하고 있으며, ‘주체의 경험’, ‘감각’, ‘지각’, ‘의식’과 같은 개념을 재정립하여 새로운 인식론을 구축하고 있다. 과정의 원리는 있음(Being)보다 생성(Becoming)이 더 우위에 있음을 시사하고 있다.

‘관계’라는 용어는 화이트헤드의 철학을 이해하는 데 있어 핵심

적 역할을 하는 개념 중의 하나이다. 특히 상대성 원리는 ‘관계’, ‘연결’, ‘연대성’ 개념을 새로운 관점으로 고찰하기에 가장 적절한 원리이다. 왜냐하면 “유기체 철학의 범주적 도식에서 현실적 존재의 이행 과정을 객체화론 나아가 상대성원리라는 설명의 범주로 확장시킴으로써 관계성이 유기체 철학의 기본적인 성격임을 나타내고 있기”²⁵⁾ 때문이다. 화이트헤드는 “보편적 상대성의 원리는 ‘실체는 다른 주체에 내재하지 않는다’는 아리스토텔레스의 언명을 정면에서 파기한다”²⁶⁾고 선언한다. 뒤이어 “우리가 다양한 정도의 관련성 및 무시할 수 있는 관련성을 참작한다면, 모든 현실적 존재는 다른 모든 현실적 존재에 내재한다고 보아야 한다”²⁷⁾고 밝히고 있다. 여기서 말하는 내재는 물리적 공간의 공재를 의미하지 않는다. 현실적 존재가 다른 현실적 존재에 ‘내재한다’는 표현이 마치 마트료시카 인형²⁸⁾과 같이 물리적 대상들이 같은 공간을 공유하고 있다고 이해한다면 화이트헤드의 의도를 잘못 이해한 것이다. 그 이유는 비록 공간적-시간적 점유가 확실한 물리적 대상을 우리가 지각하고 있지만 우리가 지각하고 인지하는 대상은 우주의 진정한 궁극적 존재가 아니라, 파생물이기 때문이다. 화이트헤드가 궁극적인 존재로 상징하는 현실적 존재는 ‘실체’가 아니라, 바로 ‘지금-이곳에서 흘러가고 있음’이다. ‘지금-이곳’에서 벌어지는 사태들은 공간의 점유가 필요한 물리적 연장체가 아니다. 화이트헤드는 물리적 연장체 대신 새로운 시공간적 연장체인 ‘연장연

25) 박상태, 『화이트헤드 형이상학의 자연주의적 해석』, 연세대학교 박사학위 논문, 2002, 66쪽.

26) PR 50/140.

27) PR 50/140.

28) 인형의 이미지는 사회의 계층구조를 이해하는데 도움이 될 것이다. 그러나 현실적 존재들이 그런 방식으로 같은 공간을 점유하고 있다고 이해하면 안 된다. (도널드 서번, 오영환·박상태 역, 『화이트헤드의 과정과 실제 입문』, 서광사, 2010, 136쪽 참조.)

속체' 개념을 도입한다.

화이트헤드의 연장연속체는 시간적 공간적 연장이 아닌 관계성에 의해서 결합되어 있는 그 자체를 말한다.: “물리적 세계는 이를 연장적 연속체로 구성해 내는 일반적 유형의 관계성에 의해서 결합되어 있다(PR 96/221)”고 말한다.

화이트헤드는 상대성의 원리가 존재론적 원리가 극단적인 일원론으로 귀결되는 것을 방지하는 역할을 하고 있다고 말하면서 상대성 원리를 다음과 같이 설명한다.

현실적 존재는 <공통세계common world>가 그 존재 자신의 구조의 구성요소가 되고 있다는 의미에서만 그 <공통세계>의 일원이 될 수 있다. 그러므로 이로부터 다른 모든 현실적 존재를 포함하여 우주의 온갖 사항(item)들이, 임의의 한 현실적 존재의 구조 속에 들어있는 구성요소가 되고 있다는 결론이 나온다. 이 결론은 이미 ‘상대성 원리’라는 명칭으로 활용되어 왔던 것이다.²⁹⁾

상대성 원리는 우선, 현실적 존재가 존재하기 위해서는 반드시 타자(현실적 존재, 영원한 객체)를 필요로 하고 있다는 것을 말하고 있으며, 타자가 존재한다는 것만으로는 충분하지 않다는 점을 말한다. 화이트헤드는 상대성원리를 통해 모든 사물이 존재하기 위해서는 관계맺음이 필요하며, 무엇과 관계를 맺는가가 그 사물이 어떠한가를 결정한다는 사실을 존재론적 원리라는 이름으로 말하고 있다.

두 번째, 상대성 원리는 과정의 원리와 연결하여 현실적 존재가 ‘생성의 가능태’가 된다고 말한다. 세계는 현실적 존재의 끊임없는 합생과 이행의 흐름이라고 화이트헤드는 말한다. 합생은 하나의

29) PR 148/312.

현실적 존재가 주어진 여건들을 수용하여 만족에 이르는 과정을 말하며, 이행은 만족에 이룬 그 현실적 존재는 이제 또 다른 현실적 존재의 생성을 위한 여건으로, 즉 가능태가 되는 과정을 말한다. 화이트헤드는 “모든 존재자가 가능태로 될 수 있어야 다른 주체(현실태인 현실적 존재자)에 내재할 수 있다”³⁰⁾고 말한다. 즉 현실적 존재는 주체이면서 객체이고, 객체이면서 주체인 것이다.

임의의 현실적 존재와 관련해서 볼 때, 정착된 현실적 존재들로 이루어진 <주어진>세계와 그 입각점을 넘어서는 창조성을 위한 여건인 <실재적>가능태가 있게 된다. 이 여건은 현실적 존재를 구성하는 과정에서의 최초의 위상이지만, 느껴지는 과정을 위한 가능성이라는 성격을 띤 현실 세계 그 자체에 지나지 않는다. 이는 모든 존재(being)는 생성(becoming)을 위한 가능성인 것(potential)이라는 형이상학적 원리를 예증하는 하나의 사례이다. 현실세계는 개개의 새로운 창조의 <객체적 내용>인 것이다.³¹⁾

현실적 존재는 그 자신의 존재를 위해서는 반드시 다른 현실적 존재와의 관련이 필요하다. ‘관계성’이 없는 존재자는 있을 수 없다. 일반적으로 통용되는 용어로 진술하자면, 현실적 존재는 관찰하고 있는 주체이면서 동시에 다른 현실적 존재에게는 관찰 대상이다. 현실적 존재는 그런 상호관계를 통해 다자를 하나(일자)로 통일하여 만족상태로 나아가고 있으며, 그런 나아감이 발생하고 있는 지금-여기가 우리의 세계이고 우주인 것이다.

화이트헤드는 ‘연대성’ 개념을 『과정과 실재』의 여러 부분에서 설명하고 있지만, 제일 먼저 설명하고 있는 내용은 다음과 같다.

30) 이태호, 『화이트헤드의 상대성원리와 범주도식』, 대구가톨릭대학교 박사 학위논문, 2001, 33쪽.

31) PR 65/167.

“유기체 철학이 유지하려는 정합성은 어떤 현실적 존재의 과정 또는 합생도 그 구성 요소 속에 다른 현실적 존재를 포함하고 있다는 것을 발견해내는 데 있다. 그리고 여기서 이 세계가 갖는 명백한 연대성(solidarity)이 설명된다.”³²⁾

화이트헤드의 유기체철학의 근본 논제는 다음과 같다. 우주의 궁극적 현실태(actualities)는 다른 것들로부터 추상될 수 없다. 왜냐하면 비록 개별적이고 분리되어(discrete) 있기는 하지만, 각자 현실태는 모든 다른 현실태들과 내적으로 연결되어 있기 때문이다. 이 분리된 현실태들의 상호 개입(mutual involvement)은 화이트헤드가 연대성 혹은 우주의 상호관련성이라 한 것이다.³³⁾

그의 유기체 철학에서 말하는 ‘관계’는 외적 관계가 아닌 내적 관계를 의미한다. “유기체 철학의 존재 개념인 현실적 존재는 언제나 사건의 장 속에서 일정한 맥락을 가지면서, 즉 다른 존재들과의 유기적인 관계성을 가지는 가운데 출현하는 존재”³⁴⁾라고 말한다.

세계(혹은 우주)는 수많은 현실적 존재들의 추이라고 한다면, 우리는 세계를 ‘공통 세계’라는 개념으로 이해해도 무방할 것이다. 좀 더 정확하게 말하자면 현실적 존재의 구조 속에서 예시되어야 할 것이다.

공통세계라는 관념은 분석을 위해 그 자체만을 취한 각 현실적 존재의 구조 속에 예증되고 있어야 한다. 왜냐하면 현실적 존재는 공통세계가 그 존재 자신의 구성요소가 되고 있다는 의미에서만

32) PR 7/58

33) J. L. Nobo, *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*, Albany: State University of New York Press, 1986, 1쪽.

34) 박상태, 『화이트헤드 형이상학의 자연주의적 해석』, 연세대학교 박사학위 논문, 2002, 80쪽.

그 공통 세계의 일원이 될 수 있기 때문이다. 그러므로 이로부터 다른 모든 현실적 존재를 포함하여 우주의 온갖 사항들이 임의의 한 현실적 존재의 구조 속에 들어 있는 구성요소가 되고 있다는 결론이 나온다.³⁵⁾

나와 타자가 관계 맺고 있다는 것은 어떻게 알 수 있을까? 그것은 나의 존재는 타자의 존재로 인해 의미가 부여된다고 할 수 있을 것이며, 나의 존재의 지속을 위해 타자의 있음이 절대적으로 필요하다는 것에서 알 수 있다. 즉 “현실적 존재가 어떻게 생성되는가 라는 것이 그 현실적 존재가 어떤 것인가를 결정한다. 따라서 현실적 존재의 있음은 그 생성에 의해 구성된다”³⁶⁾는 과정의 원리는 하나의 현실적 존재는 다른 현실적 존재들을 자신의 구조 속에 내재하는 생성으로 인해 고유성을 획득하게 되며, 다른 현실적 존재들과의 차별성을 드러낸다. 그래서 화이트헤드의 상대성 원리는 이 우주의 구성요소들의 존재 가치를 부여하는 원리인 동시에 존재 원리를 명시하고 있다.

4. 사물인터넷 시대와 유기체철학의 역할

2015년 11월 오늘날은 사물인터넷의 도입 초기라고 말할 수 있다. 사물인터넷이 도입되고 있는 대표적인 예로는 ‘스마트홈 시스템’이 있다. 집 밖에서 스마트폰을 이용해 보일러를 끄고 켜는 것은 물론, 난방온도까지 제어할 수 있다고 선전하고 있다. 그리고 집안의 가전제품, 전등 및 보안시스템을 원격 제어할 수 있다. 또

35) PR 148/312.

36) PR 23/87.

한 사물인터넷은 대형마트에서 고객들의 이동노선을 파악하고, 고객들의 시선을 파악하는 빅 데이터(big data)로 활용하는데 이용된다. 이런 방식의 활용은 “상품 선택 및 구매를 위한 (필자의) 연구의 예들은 사회적 관계의 침식, 정치적·경제적 차별, 시민들의 개인적 자율의 훼손, 혹은 정보나 타당한 민주적 의사결정인 이슈에 대한 토론에 접근하는데 자율성이 제한되어 있음이 포함되었다고 말한다. 따라서 새로운 실행들(사물인터넷을 이용하여 상점 고객들에 대한 데이터 수집 및 분석)은 도덕적 적법성이 부족하다”³⁷⁾라는 연구결과도 있는 만큼 다음과 같은 문제점이 드러날 가능성은 충분하다. 첫째, 사물인터넷환경에서 필수불가결한 개인정보 수집에 있어서 소비자의 동의를 구하는 데 있어서 법적 문제점이 있다. 둘째, 빅데이터 수집과정상 불필요하게 수집되는 원치 않는 위치 추적 등 광범위한 정보의 축적과 이의 보관상 보안을 둘러싼 문제가 발생할 수 있다. 셋째, 사물인터넷환경에서 얻은 잘못된 정보를 통하여 소비자에게 예상치 못한 손해가 발생할 수 있다.³⁸⁾

그렇지만 가장 심각하게 고민해봐야 문제는 인간의 위치에 대한 근본적인 자세에 대한 것이다. 2장에서도 잠깐 언급했지만, “기본적으로 사물인터넷에 연결되는 사물들은 전제조건이 자신의 ID를 식별할 수 있는 고유한 IP를 가지고 네트워크에 연결되어야 하며, 외부 환경 상태에 대한 정보 취득을 위해 센서를 내장하고 있어야 한다. 또한, 수집한 데이터를 저장하고 분석하기 위한 데이터의 저장, Processing 기능 및 전원관리 기능이 있어야 하며, 필요시 이를 외부와 소통, 공유 및 제어할 수 있는 통신기능 및 제어 기능이 있

37) Jenifer S. Winter., “Surveillance in ubiquitous network societies”, *Ethics Inf Thcnol* 16, 2014, 38쪽.

38) 이도국, 「사물인터넷에 있어 소비자보호와 관련한 법적 문제점」, 『춘계학술대회논문집』, 한국소비자학회, 2015권 4호, 2015, p.45.

어야 한다. 이러한 조건을 만족하는 모든 만물, 예를 들어 가전제품이나, 모바일 장비, 혹은 디바이스를 장착한 옷을 입고 있는 사람들이 사물이 될 수 있다³⁹⁾ 는 점에 있다. 사람이 사물이 된다는 의미를 직접적으로 받아들이는 사람은 없을 것이지만, 인간의 지위와 존엄성 및 존재론적인 위치에 대한 고민이 필수라는 것에는 이의를 달 수 없을 것이다. 그러므로 새로운 시대에 대처할 수 있는 사회·문화적 사유의 근본 전제의 변화는 필연적이라고 생각한다.

여기서는 사물인터넷의 도래로 인해 변화하고 새로운 질서를 잡아가는 방향을 두 분야로 구분지어 고찰하고자 한다. 첫 번째는 과학 기술적인 영역에서는 인간과 기계의 결합에 대해 살펴보고자 한다. 맥아피는 산업혁명으로 인한 기술 발전을 ‘기계 시대’라고 표현한다. 그리로 오늘날과 같은 디지털 기술 시대를 제2의 기계시대⁴⁰⁾라고 말하면서 “제2의 기계시대는 무수한 기계지능들과 상호 연결된 수십억 개의 뇌가 서로 협력하여 우리가 사는 세계를 이해하고 개선해 간다는 특징을 갖게 될 것이다⁴¹⁾”라고 말한다. 그런데 “초고속 인터넷과 모바일로 사물과 사물, 인간과 동식물, 그리고 장소가 서로 연결되고 그들 사이에서 끊임없이 정보가 교환되고⁴²⁾ “인간과 사물, 장소가 연결되는 사물인터넷사회를 의미하는 초연결 사회(hyper connected society)⁴³⁾로 변화의 물결이 흘러가고 있다는 점에 주목해야 한다.

39) 전홍배, 『사물인터넷 기술의 개념, 특징 및 전망』, *Entrue Journal of Information Technology*, 14권 1호(주)엘지씨엔에스(구 LGCNS 엔트루정보기술 연구소), 2015, 9쪽.

40) 에릭 브린올프슨, 앤드루 맥아피, 이한음 역, 『제2의 기계시대』, 청림출판, 2014, 12-13쪽.

41) 에릭 브린올프슨, 앤드루 맥아피, 이한음 역, 『제2의 기계시대』, 청림출판, 2014, 125쪽.

42) 강시철, 『디스럽션』, 리더스북, 2015, 15쪽.

43) 강시철, 『디스럽션』, 리더스북, 2015, 20쪽.

두 번째는 사회문화적 관점에서 공유사회의 도래에 대해 살펴볼 것이다. 과학·기술영역과 사회문화적으로 큰 변혁이 일어난다면, 우리는 지금까지 우리 시대를 이끌어간 근본 전제를 다시 한번 검토해서 논의해 보아야 할 것이다. 이 논의에는 제러미 리프킨이 주장하는 ‘공유사회’개념을 중심으로 논의를 진행해 나가고자 한다. 그리고 이 논의가 이 글의 핵심적인 논의이다. 왜냐하면, 기술의 발전의 차원에서 고찰한다면, 사물인터넷은 웹의 확장이라고 볼 수 있기 때문이다. 그러나 사물인터넷으로 야기되는 사회를 지탱하는 근본 가정과 사회를 유지하는 근본 원리는 나·타자의 이분법적 세계관에서 상호관계의 세계관으로의 변화를 요구하고 있다고 할 것이다.

사물인터넷을 과학 기술의 영역에서 고찰한다면, 사물인터넷이 세계적인 기반시설로 부상할 것이라는 점에는 큰 이의를 제기할 수 없을 것 같다. “인터넷이 물리적 대상으로 이루어진 현실세계를 확장하는 기술과 연관되었다면, 사물인터넷은 채화와 서비스교환을 촉진하기 위해 발전된 지능을 허용하는 세계적인 컴퓨터에 대한 기술방식이라고 볼 수 있을 것이다. 그래서 공급망 관리를 위한 네트워크에 관련된 대상, 태크와 감지기의 유비쿼터스적인 집합은 스마트 기기, 스마트 홈, 그리고 생체 의료 기구에 도입된다.”⁴⁴⁾ 결국 사물인터넷은 기반시설인 동시에 우리의 일상생활에 필수적이며 근본적인 요소로 자리매김할 것이다. 그러므로 사물인터넷의 미래에 대한 전망은 통신기기의 숫자에 의해 수집되고 교환되는 정보량의 급속한 증가에 달려있다. 그런 정보들은 개인 정보시장, 시장 정보, 그리고 소비자 마케팅에 점점 많이 사용될 것이며, IoT는 이런 경향을 확대하는 데 일조⁴⁵⁾할 것이다. 사물인터

44) Jenifer S. Winter., “Surveillance in ubiquitous network societies”, *Ethics Inf Thcnol* 16, 2014, 27쪽 참조.

넷에 있어서 중요하게 생각해야 할 점은 “인간이 개입하지 않은 상황에서 인터넷으로 연결된 각각의 사물들이 스스로 알아서 소통한다”⁴⁶⁾는 점이다.

새로운 시대는 ‘연결’이 핵심으로 등장할 것이다. 하지만 사물-인간-공간(장소)-동-식물 간의 ‘연결’이라는 단순한 접근은 사물인터넷 시대의 진정한 모습을 표현할 수 없다. 왜냐하면 사물-인간-장소의 ‘연결’에 대해 이중적인 사물들의 무선연결이라는 과학기술적인 측면을 넘어서서 존재론적인 논의가 필요하기 때문이다. “BCI(Brain-Computer Interface)는 뇌파로 컴퓨터나 기계를 조작하는 기술을 말한다. 이 기술은 인간의 뇌와 컴퓨터를 직접 연결해서 컴퓨터를 제어할 수 있는 기술로서 뇌파를 인식할 수 있는 장치는 현재 399달러(약 40만원)정도라고 한다. 이 기술은 신체의 특정 동작을 의도하거나, 외부 자극에 뇌가 반응할 때 나타나는 뇌파변화의 종류와 패턴 등을 비교, 분석하여 명령이나 의도를 파악해서 기기를 조작할 수 있게 한다”⁴⁷⁾고 한다. 이 기술은 반신불수나 장애인들을 위해서 매우 유용한 기술이라는 점에는 의심의 여지가 없다. 이제 과학기술은 BCI를 넘어서 CBI((Computer-Brain Interface) 혹은 BBI(Brain-Brain Interface)로 발전할 가능성은 충분히 존재한다고 한다. 만약 이런 인터페이스 기술이 오늘날의 컴퓨터나 전화

45) 윈터는 사물인터넷의 도입으로 야기될 문제점을 다음과 같이 지적하고 있다. 필자의 연구에 의하면 사회적 관계의 부식, 정치적·경제적 차별, 시민들의 개인적 자율의 훼손, 혹은 정보나 타당한 민주적 의사결정에 대한 토론의 장에 접근할 수 있는 자율성의 제한 등이 발생했다. 특히 사물인터넷에 기반하여 내방한 상점 고객들에 대한 데이터 수집 및 분석에는 도덕적 적법성 문제가 심각하다고 지적한다(38쪽 참조).

46) 엄주희, 박정기, 『사물인터넷 환경 변화에 따른 상호작용성에 관한 사례 연구-스마트 디바이스를 중심으로-』, 『한국과학예술포럼(KOREA SCIENCE & ART FORUM』, Vol. 19, 2015, 476쪽.

47) 강시철, 『디스럽션』, 리더스북, 2015, 44쪽 참조.

기와 같은 필수적인 생활요소로 자리 잡게 되는 시대가 되었다면, 그 시대를 사는 인류는 어떤 사유의 틀을 가지고 있을 것인가?

필자는 사물인터넷시대에 접어들면서 화이트헤드가 주장한 ‘잘못 놓여진 구체성의 오류’와 ‘상대성원리’에서 말하는 근본적인 문제 의식에 대해 논의해야 한다고 본다. 과학기술의 발전으로 인해 기계와 인간의 상호작용을 당연하게 인식할 수 있다. 그렇지만, 기계와 인간이라는 이분법의 파괴 없이는 새로운 시대는 혼란을 겪게 될 것이다. 기계-인간-공간의 연결은 화이트헤드의 상대성원리가 가진 가장 기본적인 입장이다. ‘관계맺음’이 없이는 이 세계는 존재할 수 없을 것이라는 점이다. 그리고 궁극적 존재는 사물도 인간도 공간도 아닌 현실적 존재라고 생각한다면, 기계-인간-공간의 연결 혹은 결합은 전혀 이질적인 존재의 관계맺음이 아닌 것이 된다.

두 번째, 리프킨이 사물인터넷으로 인해 공유경제,⁴⁸⁾ 공유사회가 다시 인류의 삶의 전면에 등장할 것이라고 확신하는 이유는 자본주의의 성공으로 인한 것이라고 한다. 자본주의는 경쟁시장이라는 운용 원칙이 있는데, 이 운용원칙으로 인해 지금까지 자본주의는 성공을 거두었다. 그런데 인터넷이라는 과학기술의 발전은 생산의 한계비용이 제로에 가깝게 되었다. 물론 기존의 시장에서 우위를 가진 사업가 혹은 사업체는 이러한 혁신을 억제하기 위해 노력한다. 일련의 이런 사태들은 자본주의가 자본주의를 상대로 투쟁하는 결과를 낳게 되며, 경제는 장기침체로 이어진다고 본다. 그래서 서머스와 들롱의 연구에서는 ‘대체할 적절한 패러다임이 무엇인지 잘 모른다’고 결론지었다.

48) 우리나라 말로 공유경제는 Sharing Economy와 Collaborative Economy가 있다. 리프킨이 언급하는 공유경제는 커먼즈(소규모 공동체)와 Sharing Economy를 포괄하는 개념이다.(차두원·진영현, 『초연결시대, 공유경제와 사물인터넷의 미래』, 한스미디어, 2015, 173쪽 참조)

리프킨은 오늘날 사물인터넷으로 인해서 서양의 중세시대의 경제시스템이었던 공유경제가 21세기에 들어 새로이 부상하고 있다고 보았다. 그는 공유사회의 관리 방식에는 기본 인프라를 구성하는 커뮤니케이션 인터넷, 에너지 인터넷, 물류 인터넷이라는 세 가지 인터넷이 있으며, 이들 세 가지가 하나의 상호작용 시스템으로 연결되는 사물 인터넷이 형성되면 한계비용 제로사회를 지향하는 사회로 발전할 것이라고 본다.⁴⁹⁾ 리프킨은 21세기 공유경제의 부상과 발전이라는 패러다임의 변화에는 다음과 같은 사고가 바탕이 되었다고 한다.

다양한 공유사회를 재개함으로써 인류는 스스로를 전체의 일부로 생각하고 행동하기 시작했다. 우리는 우리의 궁극적 창조력이 서로를 다시 연결하고 보다 큰 관계의 시스템에 우리 자신을 내포시키고 있다는 것을 그리고 그 시스템이 파문처럼 퍼져 생물권 공유사회를 이루는 전체 관계를 포함하게 된다는 것을 깨닫고 있다. 문화의 진보가 의미의 탐색을 뜻한다면, 그것은 만물의 보다 큰 구조에 대한 우리의 관계를 탐구하는 과정에서 발견될 가능성이 높다. 되돌릴 수 없이 얽혀 있는 우리 공동의 생물권과 그 너머에 놓인 것에 대한 우리의 관계를 탐구하면서 말이다.⁵⁰⁾

리프킨이 주장하는 공유사회는 다음과 같이 정리할 수 있다. 새로운 시대의 사회는 경제의 관점에서는 소유권이 아닌 사용권이 중요한 권리가 되며, 그 사용권 역시 구성원들의 합의로 인해 공유된다. 또한 개인의 독립적 관계의 세계관에서 구성원들의 상호관계의 세계관으로의 전환이 필연적이라고 한다. 이 말은 사회를 유지하는 밑바탕에 구성원들의 신뢰를 전제로 하여, 소통-교제-유

49) 제러미 리프킨, 안진환 역, 『한계비용 제로사회』, 민음사, 2014, 316쪽 참조.

50) 제러미 리프킨, 안진환 역, 『한계비용 제로사회』, 민음사, 2014, 302쪽.

대-협력하는 사회관이 형성되지 않으면, 사물인터넷이라는 기술은 유토피아가 아닌 디스토피아로 인도하는 카론이 될 것이다.

맥아피 및 리프킨이 말하는 새로운 사회의 기본 가정은 화이트헤드의 상대성 원리의 전제와 그의 철학이 주장하고 있는 큰 틀에서 정립될 수밖에 없음은 자명하다. 그것은 첫 번째, 현실적 존재자는 고립되어 존재할 수 없는, 또 다른 현실적 존재자와 관련성을 필요로 하고 있으며, 현실적 존재자들의 연결인 결합체(nexus)를 형성한다. 두 번째, 화이트헤드의 유기체철학은 단순히 인간만을 대상으로 하는 철학이 아니다. 화이트헤드의 철학에 의하면 현실적 존재는 유적 차이는 있지만, 존재론적 지평에 있어서 동일하게 취급한다. 그의 철학에 의하면 존재하고 있는 모든 것은 현실적 존재로서 존재론적 가치를 가지고 있다. 리프킨은 새로운 공유경제 시스템은 인간만을 고려하는 것이 아니라 생물권 공유사회로 나아가야 하며, 지금 그런 방향으로 진행되어 가고 있다고 보고 있다. 이것은 화이트헤드는 20세기 초반에 이미 논의하여 우주론을 완성시킨 것이다.

화이트헤드의 상대성원리는 ‘소유권’을 보편적 의미로 해석할 수 있는 근거가 된다. 경제적 의미에서 ‘소유’는 타자를 배제하는 개인의 점유이다. 그러나 화이트헤드는 쿼크에서 원자, 분자, 인간을 넘어서 전 우주를 하나의 전체이자 생성-발전-소멸하는 유기체로 이해한다. 만약 여기서 논의를 그친다면, 그는 전체주의자로 낙인될 것이다. 하지만, 화이트헤드는 “현실적 존재는 중요성에서 등급의 차이가 있고, 그 기능에서 차이가 있기는 하지만 모든 현실적 존재는 동일한 지평에 있다”⁵¹⁾라고 언명한다. 우주의 모든 현실적 존재들이 정도의 차이는 있지만, 연결되어 더 큰 결합체를 이루어가는 과정이 진정한 실재라는 화이트헤드의 우주론을 사회

51) PR 18/78.

학적으로 축소하여 고찰한다면, 지구상의 모든 생명체들이 정도의 차이는 있지만, 인터넷으로 연결되어 지속가능한 사회를 이루어가고 있는 과정이 오늘날의 사회가 지향하는 모습일 것이다.

5. 나가는 말

현재의 공유경제는 아직은 앱과 웹을 기반으로 하고 있다. 그러나 기술의 발전으로 사물인터넷이 경제활동의 중요한 인프라의 지위를 획득하게 되면, 인간을 둘러싼 사회·문화적 환경의 대대적인 변혁은 필연적일 것이다.

인류는 과학기술의 발전으로 인해 사물인터넷 시대를 맞이하게 되었다. 사물인터넷은 인류의 사회와 문화 전반에 걸쳐 거대한 변혁을 가져올 잠재력을 가진 것은 확실하다. 사물인터넷 시대가 인류에게 유토피아(utopia)일 것인가 아니면 디스토피아(dystopia)일 것인가 하는 것은 오로지 지금 우리가 어떻게 대처하는가에 달려 있다. 그러므로 새로운 시대의 서막을 여는 이 시점에 화이트헤드의 유기체 철학의 역할에 대해 고찰해본 결과, 다음과 같은 사실을 알 수 있었다.

첫째, 사물인터넷 시대의 도래를 알리는 초입기에 서있는 오늘날 인류는 사물과 인간의 관계뿐만 아니라 인간의 지위에 대한 반성이 필요하다. 앞으로의 시대는 인간이 기계를 이용하여 인간의 생활의 편리함을 추구할 수 있다는 단순한 논리가 아니라 인간과 기계의 관계는 ‘공생’에 더 가까울 것이 될 것이다. 브린올프슨과 맥아피는 『제2의 기계시대』에서 인공지능의 발전은 인간만이 가능할 것이라고 생각하던 영역에 기계도 충분히 능력을 발휘할 수 있

우리라고 지적한다.⁵²⁾ 이것은 인공지능의 발달과 더불어 모든 사물들이 인터넷으로 연결되는 사물인터넷의 발전과 더불어 인간의 삶에 끼치는 영향은 이전 시대와는 비교할 수 없을 정도로 다양한 방면에서 일어날 것이며, 영향력도 클 것이다.

둘째, 사회체계에 있어 자본주의에 기본을 둔 경제체계에서 공유경제체계로의 근본적인 변혁을 가져올 것이다. 제러미 리프킨은 21세기를 지배한 경제체제는 20세기의 자본주의가 아닌 공유경제가 부상할 것이라고 보았다. 공유사회가 되는 요인 중의 하나가 정보기술과 관련된 신기술의 발전이라고 본 것이다.⁵³⁾ 리프킨의 예상대로 사물인터넷으로 인하여 공유경제가 자본주의를 대신하고, 그리하여 공유사회가 새로운 시대의 사회체계로서 등장한다면, 이는 사회적 대변혁을 예고하고 있는 것이다. 그리고 리프킨은 공유사회가 인간의 영역만이 아니라 지구 생물권으로 확대될 것이라고 보고 있다. 왜냐하면, 인류가 보다 더 큰 시스템이라는 전체의 일부라고 생각하고 행동하기 시작했기 때문이다.

앞으로 인류는 과학기술의 관점에서는 초연결 사회, 사회문화적으로 공유사회라는 새로운 사회체계에서 살게 될지도 모른다. 초연결 사회와 공유사회는 그 기반으로 사물인터넷이 자리잡고 있다.

위에서 살펴본 것과 같이 인간-기계의 관계는 그물망처럼 ‘연결’되어 있다는 개념을 넘어서 ‘공생’ 혹은 ‘융합’에 더 가까워지며, 사회·문화적으로는 확대된 생물권이라는 ‘공동체’가 등장할 것이다. 다가올 새로운 시대는 ‘부분과 전체의 관계맺음’에 대해 혁신적인 사고를 요구한다. 따라서 지금까지 사상을 지배하고 있는 ‘부분과 전체’에 대한 관계맺음에 대한 재고(再考)를 통해 사고의 기초를

52) E. Brynjolfsson. & Andrew McAfee, *The Second Machine Age.*, W.W. Norton & Company, Inc. N.Y., 2014, 91쪽.

53) 제러미 리프킨, 안진환 역, 『한계비용 제로사회』, 민음사, 2014, 267쪽.

재정초(再定礎) 하는 것이 당연하다. 필자는 새로운 시대를 관통할 근본적인 관점은 주체-객체의 이분화와 실체를 본질로 보는 전통 형이상학보다는 관계와 생성을 우위에 두는 화이트헤드의 유기체 철학이 더 적절할 것임을 역설하였다. 왜냐하면 화이트헤드의 유기체 철학은 ‘관계’개념이며, 나아가 부분과 전체의 유기적인 조화를 추구하고 있기 때문이다.

화이트헤드의 철학적 입장에서 본다면, 인공지능 및 사물인터넷과 같은 방식으로 이루어지는 인간과 기계, 기계와 기계의 연결 혹은 네트워크는 매우 특이하거나 경이로운 현상 또는 과학적 발전의 쾌거라고 단정지을 수 없다. 왜냐하면, 우주의 진정한 모습은 현실적 존재들의 관계맺음의 끊임없는 생성과 소멸이기 때문이다. 이제 우리는 세계를 바라보는 관점을 재정립해야만 하는 시점에 와 있다. 그것은 근본적인 세계관의 변화가 아니라, 오히려 세계를 제대로 응시하고 있다고 할 것이다. 화이트헤드의 상대성원리가 말하는 유대성은 단순한 ‘공유’를 넘어서 존재론적 의미로까지 확장된 나를 제외한 모든 우주의 타자는 ‘나의 존재’를 위한 필요충분조건인 것이다.

참고문헌

- Whitehead, A. N. *Process and Reality*. Edited by David Ray Griffin & Donald W. Sherburne, New York: The Free Press, 1978. 『과정과 실재』, 오영환 역, 민음사, 2011.
- E. Brynjolfsson. & Andrew McAfee, *The Second Machine Age*, W.W. Norton & Company, Inc. N.Y., 2014, 91쪽. (에릭 브린올프슨, 앤드루 맥아피, 이한음 역, 『제2의 기계시대』, 청림출판, 2014.)
- J. L. Nobo, *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*, Albany: State University of New York Press, 1986.
- Jenifer S. Winter., "Surveillance in ubiquitous network societies", *Ethics Inf Thcnol* 16, 2014.
- Rachel Botsman & Roo Rogers, *What's Mine is Yours*, New York: HarperCollins, 2010, p. x v.
- 강시철, 『디스럽션』, 리더스북, 2015.
- 도널드 셔번, 오영환·박상태 역, 『화이트헤드의 과정과 실재 입문』, 서광사, 2010.
- 매일경제 IoT혁명 프로젝트팀, 『사물인터넷』, 매일경제신문사, 2014.
- 박상태, 『화이트헤드 형이상학의 자연주의적 해석』, 연세대학교 박사학위 논문, 2002.
- 박승창, 『IoT 사물인터넷의 미래』, 진한엠앤비, 2014.
- 서영진, 『사물인터넷』, 프리렉, 2014.
- 엄주희, 박정기, 『사물인터넷 환경 변화에 따른 상호작용성에 관한 사례 연구 -스마트 디바이스를 중심으로-』, 『한국과학예술포럼(KOREA SCIENCE & ART FORUM)』, Vol.19, 2015.
- 위키백과 한국어판(<http://ko.wikipedia.org/>)
- 이도국, 『사물인터넷에 있어 소비자보호와 관련한 법적 문제점』, 한국소비자학회, 『춘계학술대회논문집』, 2015권 4호, 2015.
- 이종근·정재훈, 『웨어러블 혁명』, 한스미디어, 2014.
- 이태호, 『화이트헤드의 상대성원리와 범주도식』, 대구가톨릭대학교 박사학위논문, 2001.

- 전홍배, 『사물인터넷 기술의 개념, 특징 및 전망』, *Entrue Journal of Information Technology*, 14권 1호, (주)엘지씨엔에스(구 LGCNS 엔트루정보기술연구소), 2015.
- 제러미 리프킨, 안진환 역, 『한계비용 제로사회』, 민음사, 2014.
- 차두원·진영현, 『초연결시대, 공유경제와 사물인터넷의 미래』, 한스미디어, 2015.
- 커네팅랩, 『사물인터넷』, 미래의 창, 2014.

【Abstract】

The IoT era and the Organic Philosophy of Whitehead

Lim, Jin-A (Kyungpook National University)

The human opened times of new civilization by the power of the machines which was not a straight object through Industrial Revolution. The invention of the computer became the innovative industrial beachhead called the information technology in the 20th century. It advances in the times when the development of today's information technology goes step further and is beyond the understanding of a person and the person, and a person and things or things and things come to a mutual understanding each other. In other words, in the times when a person and a person and things were coupled with the Internet and came to a mutual understanding and could exchange information, the Internet of Things (IoT) era has began.

The Internet of Things will use the biggest credit to universe in much science and technology revolutions. Because the conventional techniques are because they did not think about things being coupled with a person. In other words, the person predominates. If it performs a metaphor of the relations of a person and the machine for-kind relations in a week, and the machine was only operated passive convenient things, but the things are independent strictly, and the things Internet may act. Therefore, it is self-evident that the conventional view of the world and sense of values are not the speculation methods that

fitted in new times.

The philosophy which influenced universe including understanding West science in the 17th century built extremes-like view of the world to sort a subject-object. However, it is a point in time when changeover is required to view of the world' of relations necessarily now. The present writer thinks if enough as a basic alternative theory comprising the times when the outlook on philosophy of Whitehead spoken for in the philosophy of relations, the philosophy of the process, organic philosophy is new.

However, the exact argument for the future times is premature because there is 2015 writing this essay when the Internet of Things has begun to quicken. Not the revolutionary element that the things Internet extremely changes times into, there are possibility and the needle that it is in an expedient of the new marketing of the IT-industry. However, it thinks that the writer must not think about the Internet of Things only in industrial technical development, an expedient of the marketing.

It is the wonder boy who is new in things emergence of the Internet, and there are McAfee and Jeremy Rifkin in scholars thinking that it is in charge of a core-like role. It is to examine whether the purpose of this statement adapts for a view of the world of the times when a point of view of the organic philosophy of Whitehead is new. The writer paid attention to two concepts called 'sharing society(society of common ownership)' which win-win' of a person from` and the machine which McAfee insisted on and Jeremy Rifkin insisted on for the purpose. Rifkin insists that the future society is ownership, and use becomes important. Faith must lay the foundation in such social root.

The view of the world of the things Internet Era must have a little extended point of view in a concept called the changeover called relations in substance simply. Therefore, the existence of the subject(or

object)expands the negative horizon to be necessary for me-existence, and me and your win-win itself is this universe, and a point of view called the world must place it at the root-like point of view. The subject(or object) does not exist in need, and it comes out, and the subject (or object) exists for the world, and this which there is the world for me (or object)at the same time is(principle of Relativity), ‘solidarity-related’ concept in one in the most basic point of view of the Whitehead’s philosophy. Therefore, it may be said that it is a basic view of the world of new times, and organic philosophy of Whitehead is enough.

Key words : IoT, The Second Machine Age, Sharing economy, Marginal cost, Whitehead’s Principle of Relativity, Solidarity

접수일: 2015년 11월 28일

심사 기간: 2015년 11월 26일 - 12월 6일

게재확정일: 2015년 12월 15일

화이트헤드의 신정론

오진철 (서울기독교대학교)

【한글요약】

전통적 신학에서 보는 악과 고난에 대한 설명은 신의 속성을 변론하는 경향을 강하게 갖기 때문에 고통 받고 있는 인간과 세계에 대한 정직하고 책임 있는 실천적 응답을 제공해 주지 못하고 있다. 반면에 과정사상의 신정론은 세상 속의 존재하는 악과 고통의 제반 문제에 대하여 진지하게 고찰하고 악에 대처하는 실천적인 방법을 모색하며 신의 속성과 의미를 새롭게 조명한다. 화이트헤드는 역사에 대한 절대적 낙관주의와 절대적 비관주의를 모두 비판하면서 역사의 비극과 현실 속에서 피어나는 점진적 희망을 이야기한다. 이러한 희망은 참된 자유를 가지고 있는 모든 현실적 존재들이 신의 부름에 응답하고자 하는 실천적 의지 속에서 발견된다. 신은 현실적 존재들의 고통과 기쁨을 함께 경험하면서 더 나은 선을 추구하며 악을 극복해가는 점진적 이상을 제공해 주는 역할을 한다. 따라서 현실적 존재들은 신의 새로운 이상을 향한 부름에 따라 현존하는 악을 극복해가며 보다 나은 가치와 선을 추구하며 실천해 나가도록 요청받고 있다.

[주제어] 신정론, 형이상학적 원리, 전능, 자기 결정의 힘, 영향을 주는 힘, 조화, 강도

1. 화이트헤드의 형이상학적 구조 안에서 신정론의 위치

화이트헤드 형이상학의 근본적 관심은 세상에 있는 악과 고난에 대하여 합리적인 설명을 제공하되 있지는 않다. 『과정과 실재』에서 말하였듯이, 화이트헤드의 형이상학은 세계의 우주론적 과정에 대한 정합적이고, 논리적이고, 필수적인 이해를 제공하는데 있다.¹⁾ 화이트헤드는 “이 강의들은 우주론적인 개념들의 함축된 개요를 설명하고, 이 우주론적인 개념들을 경험의 다양한 주제들과 연결하여 그 의미를 발전시켜, 중국에 모든 개개의 주제들이 서로 연결되어 있음을 발견하여 합리적 우주론을 정교하게 설명하는데 있다”고 말한다.²⁾ 경험주의와 합리주의 양자의 결합을 시도하면서, 화이트헤드는 우주의 과정에 대한 관계적이고, 비이원론적인 우주론을 제안하는데 학문적인 초점이 있다. 이와 같이 화이트헤드 형이상학의 체계 안에서 신정론이 중심적 역할을 하고 있지는 않다. 그러나 화이트헤드의 형이상학 체계는 우주의 긍정적인 요소들과 부정적인 요소들로 구성되어 있고, 이 우주의 부정적인 요소들은 과정 신정론의 단초를 제공하고 있다. 즉 과정 신정론은 화이트헤드가 우주의 부정적 요소들을 어떻게 이해하고 있는가에 대한 논의라 할 수 있다.

화이트헤드의 과학철학은 점진적인 진화론에 바탕을 둔 우주의 끊임없는 진화적 과정을 제안하고 있다. 따라서 사람들은 일반적

1) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality* ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. (New York: The Free Press, 1978), 3.

2) Whitehead, *Process and Reality*, xii. The lectures refer to Gifford lectures delivered in the University of Edinburgh in 1927-1928. These lectures published with the title, *Process and Reality*, which is his best representative philosophical work.

으로 화이트헤드가 단순히 우주의 진화적 과정의 긍정적인 측면만을 강조하였다고 생각한다. 그 결과, 일부의 학자들은 화이트헤드는 단순히 낙관주의적인 우주론적 세계관을 제안하였다고 주장한다. 그러나 화이트헤드는 절대적인 낙관적 우주론이나 절대적인 비관적 우주론을 제안하지 않는다. 화이트헤드는 우주적 과정의 긍정적인 측면을 인식하고 있을 뿐만이 아니라 우주적 과정의 부정적인 측면을 충분히 인식하고 있다. 진화의 과정에서 자연적인 선택의 원리는 언제나 현실적 존재의 환경에 따라 긍정적인 요인들을 수용할 뿐만 아니라 부정적인 요소를 제거하는 과정을 포함한다. 그러므로 우주의 진화는 항상 진화적 과정의 긍정적인 측면과 부정적인 측면의 양자로 구성된다.

절대적 낙관주의와 절대적 비관주의를 거부하면서 화이트헤드는 세계의 사건들의 비극적의 순간들 안에서 꽃을 피우는 “점진적인 희망”(progressive hope)을 제시한다. 단순히 진화적 과정의 긍정적인 면을 말하는 것 대신에, 화이트헤드는 우주 안에 존재하는 긍정적인 면과 부정적인 면의 양극이 있음을 강조한다. 우주의 사건들은 항상 선과 악 사이의 긴장을 내포하고 있다. 각각의 현실적 존재들은 스스로 결정하는 능력(self-determining power)을 가지고 있고, 이 현실적 존재들은 스스로의 힘과 결정으로 선과 악 사이에 어떤 변동성을 만들어 낸다. 이 현실적 존재들의 스스로 결정하는 능력은 모든 현실적 존재가 가지고 있는 능력이고 본래적으로 주어진 능력이다. 우주는 항상 현실적 존재들의 선택들에 의해 그 미래가 열려 있다. 그리고 이 선택의 자유는 더 좋아질 수도 있는 가능성과 더 나빠질 수 있는 가능성이 있기에 항상 존재론적인 위험에 노출되어 있다. 다른 말로 하면, 현실적 존재들의 우주적 과정은 “아직 해도가 그려지지 않은 모험의 바다를 향해 나아가는 진정한 항해”이다.³⁾ 『과학과 근대세계』에서 화이트헤드는 불안정성

의 필요성을 설명하기 위하여 “방랑”, “wandering”이라는 단어를 사용한다. 화이트헤드는 말하기를,

현대 과학은 인간에게 방랑의 필요성을 부과해 왔다. 현대 과학의 점진적 사상과 점진적 기술의 발전은 시간의 흐름에 따라 한 세대로부터 또 다른 세대로 변화를 만들어 왔다. 이 변화는 아직 해도가 그려지지 않은 모험의 바다를 향해 나아가는 진정한 항해라 할 수 있다. 방랑의 중요한 이익은 그것이 비록 매우 위험한 일이지는 하지만 악들을 막는 기술을 요구한다는 점이다. 그러므로 우리는 반드시 미래는 위험성에 노출되어 있다는 것을 인식해야 한다. 위험해질 수도 있는 것은 미래의 본질이다... 문명사회에 부합되지 않는 어느 정도의 불안정성이 항상 있어 왔다는 것을 인정해야만 한다. 그러나 대체로 위대한 시대들은 불안정한 시기들이었다.⁴⁾

미래를 향한 모험은 유익한 요인들뿐만이 아니라 위험한 요소들을 포함한다. 그러나 현실적 존재의 불안정성을 의미하는 방랑은 그것 자체로 악을 의미하지 않는다. 불안정성의 상태는 선과 악사이의 순수한 가능태이다. 불안정성은 악으로 변질될 위험성을 내포하고 있지만, 동시에 악으로부터 선을 만들어내는 가능성의 근거가 된다. 사실상 이 불안정성은 새로움 novelty으로 나아가는 기반이 된다.

『과정과 실재』에서 화이트헤드는 우주 과정의 불안정성 혹은 불확정성의 성격에 대하여 좀 더 자세하게 이야기한다. 여기서는 방

3) According to Whitehead, this phrase refers to the progressive thought and technology of science in a strict sense. However, I contend that applying this phrase to the whole universal process is not far from Whitehead's original idea. See the subsequent quotation.

4) Whitehead, *Science and the Modern World* (New York, NY: The Free Press, 1967), 207.

랑이라는 단어 대신에 새로운 용어인 모호성(vagueness)과 혼돈(chaos)이라는 말을 사용한다. 방랑이라는 말과 유사하게 모호성의 상태는 선과 악의 가능성의 근거가 된다. 화이트헤드는 “모호성은 관련성의 깊이를 위한 하나의 상태로서 협소화 혹은 구체화를 위한 근본적 상태이다”라고 말한다.⁵⁾ 즉, 모호성의 상태는 조화(harmony)를 위한 선행조건이 되는 것과 동시에 중요성(relevance)을 위한 예비적 조건이 된다. 유사한 맥락에서 화이트헤드는 또한 혼돈이라는 용어를 제시한다. 혼돈은 “비사회적인 연결체”(non-social nexus)의 상태를 말한다.⁶⁾ 모호성의 개념과 유사하게 혼돈의 상태는 조화의 상태를 위한 선결조건이 된다. 화이트헤드는 “올바른 혼돈과 올바른 모호성은 서로 연계하여 효과적인 조화의 상태를 가져온다... 혼돈은 악과 동일시되는 어떤 것이 아니다. 왜냐하면 조화의 상태를 위해서는 혼돈, 모호성, 좁아짐, 그리고 넓어짐의 적절한 배분이 필요하기 때문이다”고 말한다.⁷⁾ 혼돈의 상태는 그것 자체로 악이 아니다. 혼돈은 그 자체로 중립적이다. 즉, 혼돈은 선과 악을 실현할 수 있는 가능성의 기초가 된다.

화이트헤드의 혼돈이라는 개념은 전통적 성서학자들이 사용하는 혼돈이라는 개념과 한 가지 큰 차이를 보여준다. 성서학자들은 일반적으로 혼돈의 상태를 고통과 악의 상징으로서 이해한다. 그리고 이 혼돈은 당대 사회의 고통 받는 현실을 반영하고 있다고 본다. 반면에, 화이트헤드는 혼돈이라는 개념을 조화와 중요성을 위해 반드시 필요한 형이상학적 조건으로 이해하고, 이 혼돈은 그 자체로 악이나 악의 상징이 아니라 선도 악도 아닌 중립적 가치를 가지고 있다. 예를 들면, 화이트헤드의 철학에 기초하여 과정신정

5) Whitehead, *Process and Reality*, 112.

6) Whitehead, *Process and Reality*, 110.

7) Whitehead, *Process and Reality*, 112.

론을 완성한 데이비드 레이 그리핀(David Ray Griffin)은 무로부터의 창조에 관한 논의에서 혼돈이라는 개념을 우주의 형이상학적인 필수적 기초로 설명한다. 그리핀은 혼돈으로부터의 창조 개념을 제안한 성서학자인 게하르트 메이(Gerhard May)의 글을 빈번하게 인용하고 그의 혼돈으로부터의 창조의 입장을 받아드리고 있지만, 그리핀에게 있어서 혼돈은 선도 악도 아니다.⁸⁾ 반면에 혼돈으로부터의 창조를 주장하는 메이나 존 레빈슨(Jon D. Levinson)과 같은 성서학자들은 혼돈을 고통의 상징으로서 이해하고 있다.⁹⁾

화이트헤드의 우주론적 세계관은 기쁨과 슬픔, 선과 악의 궁극적으로 반대되는 두 영역을 말하고 있다. 화이트헤드는 “그러므로 우리의 우주론적인 구조에 있어 기쁨과 슬픔, 선과 악, 분리와 연합의 최종적인 반대극이 남겨진다. 다시 말하면 일자 안에 다자가 있는 것이다. 유동성과 영속성, 위대함과 사소함, 자유와 필연성, 하나님과 세계가 함께 있는 것이다”라고 말한다.¹⁰⁾ 우주 안에 있는 음극의 요소들과 양극의 요소들로 구성된 서로 반대되는 두 개의 극이 우주의 형이상학적 원리를 구성하고 있다. 화이트헤드의 신정론은 이 형이상학적 원리의 부정적 요소들에 대한 이해로부터 출발한다.

8) David Ray Griffin, “Creation out of Chaos and the Problem of Evil.” in *Encountering Evil*. Ed. Stephen T. David (Atlanta: GA: John Knox Press, 1981), 101-36.

9) Unlike traditional theists who believe creatio ex nihilo, May and Levenson claims that the Scriptures actually proclaim creatio ex chaos. Gerhard May. *Creatio ex Nihilo*. trans. by A. S. Worrall Edinburgh: T&T Clark, 1994. and, Jon D Levenson. *Creation and the Persistence of Evil*. Princeton: Princeton University Press, 1994. See, Chapter II, section 3, “The Doctrine of Creatio ex Nihilo and the Suffering of the World in Early Christianity.”

10) Whitehead, *Process and Reality*, 341.

2. 화이트헤드의 형이상학적 원리와 신정론

화이트헤드의 형이상학적 체계는 왜 악이 존재하는 지에 대한 분명한 해답을 제공해 주고 있다. 악이 발생하는 궁극적인 이유는 “형이상학적 원리”(metaphysical principle) 때문이다. 형이상학적 원리란 우주에 속한 모든 것들이 어떻게 생성하고 작동하고 소멸되는지에 대한 설명을 가리키는 근본적 원리이다. 화이트헤드는 “궁극적 형이상학의 원리란 분리된 상태로 있는 존재가 아니라 새로운 존재를 만들어 가면서 이접에서 연접으로 나아가는 것”이라고 정의한다.¹¹⁾ 이접에서 연접으로 나아간다는 말은 분리에서 연결로 나아감을 뜻이다. 다시 말하면, 형이상학적 원리는 분리된 현실적 존재들이 다른 현실적 존재들과 연합으로 움직여가는 창조적인 과정이다. 이러한 형이상학적인 원리는 우주적 과정의 변하지 않는 근본적 원리라고 화이트헤드는 단언한다. 즉, 형이상학적 원리는 하나님과 인간 존재들을 포함하여 모든 현실적 존재들의 활동을 지배하는 하나의 원리가 된다. 전통적 기독교의 용어로 바꾸어 말한다면, 형이상학적 원리는 하나님의 본래적인 결정의 결과이고, 이 원리는 다른 현실적 존재들의 활동의 원리일 뿐 아니라 동시에 하나님이 활동하는 동일한 원리가 된다.¹²⁾

전통적인 자유의지론자들(freewill theists)과 달리, 화이트헤드는

11) Whitehead, *Process and Reality*, 21.

12) In relation to the relationship between God and the metaphysical principle, there are two different approaches. On the one hand, Hartshorne and Griffin understand that the metaphysical principle is beyond God's decision. It is the laws of nature that governs every actual entity, including God. On the other hand, Whitehead and Suchocki understand that the metaphysical principle is attributed to God's primordial decision. See, Griffin, *God, Power, and Evil*, 298.

형이상학적 원리에 대한 하나님의 최초의 결정이 하나님의 임의적인 간섭에 의해서 변경될 수 없다고 이해한다. 왜냐하면 하나님의 힘의 성격은 일방적이거나 임의적이지 않기 때문이다. 형이상학적인 원리가 하나님의 행동을 지배한다는 말은 하나님이 형이상학적인 원리보다 더 작다는 뜻이 아니다. 사실상, 형이상학적 원리와 하나님의 존재는 서로 비교의 대상이 될 수 없다. 왜냐하면 형이상학적 원리란 설명의 범주(category of explanations)에 속한 것이고, 하나님은 존재의 범주(category of being)에 속하기 때문이다. 형이상학적인 원리는 단지 하나님을 포함하여 모든 현실적 존재들이 어떻게 활동하는지에 관한 설명의 수단일 뿐이다.

『과정과 실재』에서 화이트헤드는 형이상학의 구성요소로서 다음의 세 가지를 제안한다. 그것은 일자와 다자, 그리고 창조성(one, many, and creativity)이다.¹³⁾ 우주 과정의 궁극적인 형이상학적 원리는 창조성이다. 창조성은 현실적 존재들의 보편적 속성이라 할 수 있다. 화이트헤드는 창조성이란 “사실의 궁극적인 문제를 특징짓는 보편자들의 보편자”라고 말한다.¹⁴⁾ 그것은 “시원적인 힘”(primordial power)이고 “창조 전부터 존재하는 자유”(uncreated freedom)라 할 수 있다.¹⁵⁾ 모든 현실적 존재는 비록 그 창조성이 현실적 존재의 다양한 형태들에 따라 다양한 정도의 크기로 나타나기는 하지만, 각기 저마다의 창조성을 가지고 있다.

창조성은 두 종류의 힘을 가지고 있다. 그것은 “스스로 결정할 수 있는 힘”(self-determining power)과 “창조적인 영향을 주는 힘”(creative influencing power)이다. 스스로 결정할 수 있는 힘은 “다른 현실적 존재들로부터 받은 창조적인 영향들에 근거하여 스스로 창조하거나 결

13) Whitehead, *Process and Reality*, 21.

14) Whitehead, *Process and Reality*, 21.

15) Griffin, *Evil Revisited* (Albany: State University of New York Press, 1991), 22.

정하는 힘”을 말하고, 창조적인 영향을 주는 힘은 “다른 현실적 존재들의 자기 창조나 자기 결정에 창조적으로 영향을 주는 힘”이다.¹⁶⁾ 스스로 결정하는 능력은 “다중성으로부터 하나를 만들어 내는 힘”이고 창조적인 영향을 주는 힘, 즉 효과적인 원인이 되는 힘(power of efficient causation)은 “다른 존재의 사건에 영향을 주는” 힘이다.¹⁷⁾

현실적 존재의 이러한 이중적 힘은 결코 끝나지 않는 두 개의 과정, 즉 합생의 과정(process of concrescence)과 분산의 과정(process of transition)을 형성한다. 합생의 과정은 다자가 하나가 되는 과정인 반면에, 분산의 과정은 하나가 다자가 되는 과정이다. 합생은 하나의 현실적 존재가 다른 현실적 존재들의 영향을 취사선택하여 내부적으로 순간적인 형성의 과정인 반면에, 분산은 한 현실적 존재가 다른 현실적 존재들에 영향을 주는 과정이다. 합생은 각각의 현실적 존재가 스스로 결정하는 힘을 가지고 있다거나 혹은 한 현실적 존재의 과정에 있어 최종적 원인(final causation)이 됨을 말하고, 분산은 다른 현실적 존재들의 미래의 형성 과정에 효과적으로 영향을 주는 원인(efficient causation)이 됨을 의미한다. 화이트헤드의 형이상학 체계에 있어서 합생의 과정과 분산의 과정은 어느 장소에서나 발생하고 어느 때나 발생하며 모든 현실적 존재는 이 합생과 분산의 과정을 거치면서 창조적인 전진(creative advance)을 만들어 간다. 그리핀은 “창조성의 참된 본질은 일자와 다자 사이에 끊임이 없는 진동함에 있다”고 말한다.¹⁸⁾ 창조성으로 나아가는 합생과 분산의 끊임없는 과정은 궁극적인 형이상학적 원리이다. 그리고 이 형이상학의 원리는 하나님의 본성과 모든 우주의 본성,

16) Griffin, *Evil Revisited*, 22.

17) Griffin, *Evil Revisited*, 22.

18) Griffin, *Evil Revisited*, 23.

즉 모든 현실적 존재들에 드러나 있다. 화이트헤드의 우주론에 있어, 악의 가능성은 바로 현실적 존재의 창조적 과정을 설명하고 있는 이 형이상학적 원리에 그 뿌리를 두고 있다.

화이트헤드에 따르면, 두 개의 본래적 악(*intrinsic evil*)의 영역이 있다. 그것은 불일치(*discord*)와 불필요한 사소함(*unnecessary triviality*)이다.¹⁹⁾ 이 두 영역은 정반대 개념인 두 개의 본래적인 선(*intrinsic good*)과 대칭을 이루고 있다. 본래적인 선은 조화(*harmony*)와 강함(*intensity*)이다. 즉, 불일치는 조화와 반대되는 개념이고 불필요한 사소함은 강함과 반대되는 개념이다. 불일치는 파괴의 감정이다. 반면, 조화는 한 현실적 존재와 다른 현실적 존재들 사이에 있는 일치의 감정이다. 불일치 혹은 부조화가 현실적 존재들 사이에 발생하게 되었을 때에 “상호간에 파괴의 감정”이 일어난다.²⁰⁾ 그리핀은 “불일치는 절대적인 의미에서 혹은 비교할 수 없는 의미에서 악이다. 불일치는 그 자체로 일종의 고통을 의미하기 때문에, 그것은 더 낳은 어떤 상태가 있을 것이라는 비교와 상관이 없이 그것 자체로서 악이다”라고 말한다.²¹⁾ 이와 반면에, 강함의 반대어인 사소함은 지루함(*boredom*)과 열정과 흥미의 부족(*lack of zest and excitement*) 영역이다.²²⁾ 그리핀은 “사소함의 경험은 그것이 단지 사소하고 보잘것없기 때문에, 그것 자체로 악은 아니다. 오히려 사소함은 현실적 존재가 단지 그 본래적으로 되어야만 할 상태보다 더 사소하게 될 때만이 악이다”라고 말한다.²³⁾ 다른 말로 하면, 사소함은 오직 비교적인 차원에서만 악이다. 한 현실적 존재가 원래 존재해야 하

19) Griffin, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy* (Philadelphia: The Westminster Press, 1976), 282.

20) Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1961), 256.

21) Griffin, *God, Power, and Evil*, 284.

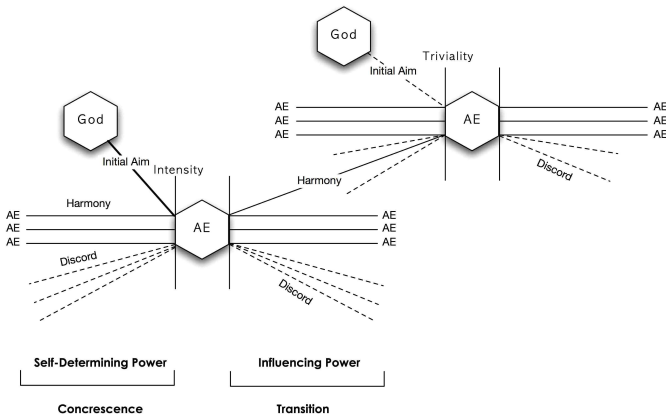
22) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 278.

23) Griffin, *God, Power, and Evil*, 285.

는 것보다 더 하위의 상태로 존재하게 될 때가 불필요한 사소함이 라는 말의 뜻이고 그것이 악이 된다. 사소함의 개념을 악으로 보는 것은 우주의 진화 과정의 개념과 깊은 관계가 있다. 그리핀은 “불필요한 사소함을 악이라고 인지하는 것은 세계의 진화론적인 발전이 하나님의 창조적인 목적을 분명히 드러내고 있음을 이해하는 기초를 제공해 준다”고 말한다.²⁴⁾ 즉, 하나님의 끝없는 창조의 목적은 혼돈으로부터 현실적 존재의 더 본래적인 가치를 이끌어 내기 위함이다. 이것이 모든 현실적 존재들을 향한 하나님의 이상적인 목적들(God’s ideal aims)이다. 만약 현실적 존재가 하나님의 이상적인 목적을 실현하지 않는다면, 그것은 곧 사소성의 상태로 떨어지는 것이다.²⁵⁾

Diagram 1

Metaphysical Principle



© Jincheol O, 2006

24) Griffin, *God, Power, and Evil*, 285.

25) See the diagram of the metaphysical principle and the problem of evil on next page.

『과정과 실재』와 『관념의 모험』에서 악과 관련하여 중요한 개념 가운데 하나는 감정(feeling)이다. 화이트헤드는 선이란 “현실적 존재들이 새로운 현실적 존재로 될 때에 각각의 현실적 존재를 강화시키는 많은 감정들의 힘이 나타나는 곳에 존재한다”고 말한다.²⁶⁾ 한편, 악은 감정들의 충돌 안에 존재한다. 이 감정들의 충돌은 각각의 현실적 존재가 적절한 확장을 하는 것을 방해한다.²⁷⁾ 하나님의 궁극적인 창조 목적은 모든 현실적 존재들이 “집중의 감정(intensity of feeling)의 최대화의 깊이”를 경험하는 것이다.²⁸⁾ 그런데 미학적 가치를 추구하는 것은 조화의 요소들뿐만이 아니라 불일치의 요소들을 포함하는 경험이다. 감정은 조화나 불일치 양자 중 하나로 나타난다. 즉, 감정의 나타나는 범위는 최상의 아름다움과 최악의 악 사이에서 나타난다. 그리핀은 “증가된 복잡성(complexity)은 사소함을 극복하게 되는데, 그 결과는 강화된 조화인 미의 절정과 극도의 불일치인 악 사이의 어느 곳에도 존재할 수 있다”고 말한다.²⁹⁾ 조화가 현실적 존재의 중요성을 담고 있는 반면에, 불일치는 현실적 존재의 파괴로 구성되어 있다. 화이트헤드는 “파괴의 직접적인 감정이 전체를 지배하게 될 때, 즉각적인 악의 감정이 드러나게 되고 파괴의 예상 혹은 미래를 위한 약해진 데이터가 된다”고 말한다.³⁰⁾ 화이트헤드는 계속해서 “이것 [불일치]은 가장 일반적인 의미에서 말할 때 악의 감정이다. 즉 육체적인 고통, 또는 슬픔이나 공포나 증오와 같은 정신적 악이다”라고 말한다.³¹⁾ 불일치의 감정이 일종의 구체적인 고통을 포함하기 때

26) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 275.

27) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 275.

28) Whitehead, *Process and Reality*, 249.

29) Griffin, *God, Power, and Evil*, 293.

30) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 263.

31) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 256.

문에 그것 자체로서 악이라 말할 수 있다.

그러나 불일치의 감정(the feeling of discord)이 항상 부정적인 역할을 하는 것은 아니다. 불일치의 감정은 종종 더 낫은 완벽(higher perfection)을 위한 긍정적인 역할이 되기도 한다. 만약 한 현실적 존재가 불일치의 감정을 경험한다면, 그것은 완벽함으로부터 소외되는 것이다. 화이트헤드는 이러한 종류의 불완전성을 “미학적 파괴”(aesthetic destruction)라고 부른다.³²⁾ 미학적 파괴의 감정은 “불일치한 감정”(discordant feeling)에서 기인한다.³³⁾ 불일치한 감정은 현실적 존재들이 객관적으로 볼 때 서로 불일치하면 발생하게 된다. 화이트헤드는 “불일치한 감정의 강도가 더 많아지면 많아질수록 완전함으로부터 더욱더 멀리 떨어진다”고 말한다.³⁴⁾ 불일치는 그것 자체로서 악한 것이기에 완벽함은 불일치한 감정이 존재하지 않는 상태이다. 그런데 완벽함에는 서로 다른 정도의 완벽함이 존재한다. 즉, 낮은 완벽함이 있을 수 있고 높은 완벽함이 있을 수 있다. 화이트헤드는 “실제에 있어서는 더 높은 완벽함도 있고 더 낮은 완벽함도 있다. 그리고 더 높은 형태의 완벽함을 목표로 하는 불완전함은 낮은 형태의 완벽함보다 위에 존재한다”고 말한다.³⁵⁾ 예를 들면, 저명한 한 화가가 캔버스 위에 그림 그리기를 마쳤다고 생각해 보자. 일반적인 사람들은 유명한 화가가 그린 이 그림을 훌륭한 작품이라 생각한다. 그러나 예술가는 종종 그 완성한 작품을 찢어버리고 바닥에 내동댕이친다. 왜냐하면 그 그림에 완벽한 만족을 갖지 못하기 때문이다. 그리고는 또다시 새로운 그림을 그린다. 이 예술가의 행동은 낮은 완벽함을 버리고 높은 완벽함

32) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 257.

33) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 257.

34) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 256.

35) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 257.

을 위한 수고를 보여주고 있는 것이다. 이와 같은 것을 미학적 파괴라 부르고, 이 미학적 파괴는 필수불가결하게 불일치 혹은 부조화를 전제한다.

더 높은 완전함을 이루기 위하여 불일치의 감정으로부터 나오는 미학적 파괴는 현실적 존재의 과정에 있어서 긍정적인 요소로 작용 될 수 있다. 불일치의 감정은 긍정과 부정의 두 가지 방향을 가지고 있어 “새로움 혹은 희망”의 형태가 될 수도 있고, 혹은 “공포와 아픔”의 형태가 될 수도 있다.³⁶⁾ 모든 현실적 존재는 유한하기 때문에, 그 어떠한 형태의 이상적인 완벽함이란 있을 수 없다. 여기서 말하는 이상적인 완벽함이란 “모든 완전함들의 무한대”(infinitude of all perfections)를 말한다.³⁷⁾ 새로운 경험이 발생할 때, 어떤 가치들은 현실화 되는 반면에, 다른 가능성 가치(potential values)들은 선택을 받지 못한다. 따라서 완벽함의 다양한 형태들은 그 가능한 가치들 사이에서 불일치의 모습으로 나타날 수 있다. 화이트헤드는 “우주 안에 존재하는 불일치는 아름다움의 형태들이 다양하다는 점과 필연적으로 양립하지 않는다는 사실에 기인한다. 그러나 어떤 형태의 불일치의 혼합체는 하나의 양태에서 다른 양태로 변화되는데 있어서 필수적인 요인이다”라고 말한다.³⁸⁾ 따라서 불일치의 감정은 더 높은 완벽함으로 나아가는 있어 긍정적인 역할로 작용할 수 있다.

긍정적인 가치들 사이의 충돌은 현실적 존재의 우연성(contingency)과 비극에 그 뿌리가 놓여 있다. 불일치의 감정은 선을 위한 필수적 요소는 아니다. 그러나 때때로 불일치의 감정은 두 개의 선한 현실적 존재들 사이에서도 발생할 수 있다. 찰스 하트슨은 이 개

36) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 266.

37) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 257.

38) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 266.

념을 설명하기 위하여 “긍정적인 불일치”(positive incompatibility)라는 용어를 사용한다.³⁹⁾ 우주 안에 있는 고난의 근본적인 이유는 현실적 존재의 우주적인 창조성과 더불어 긍정적인 불일치의 원리에 있다.⁴⁰⁾ 하트손은 “자유 그리고 선한 것들 사이에 존재하는 불일치는 순수하게 조화로운 세상이 가능하지 않다는 것을 충분히 보여준다”고 말한다.⁴¹⁾ 비록 불일치가 가장 일반적인 의미에서 악이기는 하지만, 불일치는 현실적 존재들이 창조적인 전진을 향해 나아가는 과정에 있어서 필수적인 부산물이다. 실제로 화이트헤드는 “진보는 불일치의 감정의 경험에서 발견된다. 자유의 사회적 가치는 불일치들의 산물 안에 놓여 있다”고 말한다.⁴²⁾ 따라서 미학적인 가치의 추구는 언제나 조화뿐만이 아니라 불일치의 요소를 포함하는 경험을 요청한다.

선과 악에 대한 현실적 존재의 능력들은 모든 현실적 존재들이 저마다의 자기 결정의 힘을 가지고 있다는 점과 깊은 상관관계가 있다. 즉, 더 많은 자유가 있을수록 더 많은 가치가 실현될 가능성이 있고 또한 동시에 더 많이 가치가 실현되지 못할 위험성을 가지고 있다.⁴³⁾ 만약 어떤 현실적 존재가 아주 작은 양의 자유만 가지고 있다면 오직 사소한 가치만이 실현될 가능성이 있을 뿐이고, 어떤 현실적 존재가 많은 양의 자유를 행사할 수 있다면 많은 가치가 실현될 가능성이 있는 것이다. 존 캅(John B. Cobb)은 “사소함을 피하기 위해서는 필수적으로 불일치의 위험을 감수해야 함을 의미한다”고 말한다.⁴⁴⁾ 본래적인 가치의 실현하는 것이 참된 의미를 갖기

39) Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method* (London: SCM Press Ltd., 1970), 311.

40) Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, 311.

41) Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, 311.

42) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 257.

43) Griffin, *God, Power, and Evil*, 296.

위해서는 진정한 의미에서 참된 자유를 보장하지 않고서는 불가능하다. 각각의 새로운 현실적 존재의 복잡성(complexity)의 정도에 따라 강함(intensity)과 조화(harmony)를 위한 새로운 가능성이 일어날 뿐만이 아니라, 또한 동시에 사소함(triviality)과 불일치(discord)의 새로운 가능성도 일어난다. 이러한 위험성은 인간의 의도적인 도덕적 악들뿐만이 아니라 의도하지 않은 모든 악들의 발생과도 관계가 있다.⁴⁵⁾ 현실적 존재의 자유는 필연적으로 어느 정도의 갈등과 고통을 뒤따르게 한다. 왜냐하면 가능성의 영역으로부터 취하는 모든 선택은 다른 현실적 존재들에게 어떤 형태로든 영향을 주기 때문이다. 하나님께서 세계 사건들에 대하여 절대적인 의미에서 이미 결정하였다는 신적 결정론이 아니라, 피할 수 없는 악들이거나 의도적인 악들이 일어나게 되어 있다. 화이트헤드의 우주론에 있어 더 강한 강도의 자유의 향유는 더 강한 정도의 조화뿐 아니라 더 강한 정도의 불일치가 필수 불가결한 조건이다. 즉, 더 강한 가치를 추구하는 것은 더 강한 조화의 가능성뿐 아니라 더 강한 불일치의 가능성을 동시에 갖는 것이다.

하나님의 역할은 현실적 존재들이 미학적인 가치의 지속적 창조를 위하여 끊임없이 현실적 존재들을 독려하는데 있다. 하나님은 “악에 대한 선의 최고의 비율을 강화시키는 것이 아니라, 악을 선으로 변화시키는 기회들의 최고의 비율을 강화시키는 것”에 주안점을 둔다.⁴⁶⁾ 다시 풀어 말하면, 하나님은 다른 모든 현실적 존재들과 마찬가지로 의미 있는 가치의 경험들을 추구한다. 이 하나님의 가치 경험들은 절대적인 혼돈의 사소함의 상태(triviality of an

44) John B. Cobb and David Ray Griffin, *Process Theology* (Philadelphia: Westminster, 1976), 73.

45) Whitehead, *Process and Reality*, 95.

46) Hartshorne, *Reality as Social Process* (New York: Hafner Publishing Co., 1971), 107.

absolute chaos)를 피하는 것이고 또한 불일치가 전혀 없는 완벽한 질서의 단색(monotony of an absolute order)을 피하는 경험이다. 이것이 하나님께서 취하시고자 하는 미학적 위험이다. 왜냐하면 더 큰 악의 위험성이 있으면 있을수록 더 큰 미학적인 선의 기회들이 수반되기 때문이다. 하나님은 현실적 존재들 사이에 불일치의 가능성이 존재할 위험성이 있음에도 불구하고, “집중과 복잡성(intensity and complexity)을 향한 하나님의 부르심(divine lure)은 미학적인 조화의 더 많은 가치를 향유하는 가능성을 만들어낸다.”⁴⁷⁾ 화이트헤드는 하나님께서 질서화 된 낙원을 창조하였다고 이해하지 않는다. 혹은 완전히 불일치와 사소함이 존재하지 않는 세계가 온전한 사랑과 힘을 가지고 계신 하나님의 만들어 내시는 유일하고도 완벽한 창조라고 생각하지 않는다. 모든 현실적 존재들은 필연적으로 미학적인 가치를 찾고 요구한다. 이 가치는 집중(intensity)과 조화(harmony)를 간직하고 있는 것이다. 이러한 미학적 가치는 완벽한 불일치(absolute discord)나 완벽한 질서(absolute order)의 미학적 극단을 피함으로써 이루어질 수 있다.⁴⁸⁾

자유 의지론자들은 전통적으로 도덕적인 악이 인간의 자유의지에 기인하고 있다고 주장한다. 그러나 자연적 재해와 같은 자연적 악에 대하여는 고려할 만한 설명을 제공해 주지 못하고 있다. 반면에 과학 사상가들은 현실적 존재들이 가지고 있는 창조성이 도덕적인 악 뿐만이 아니라 자연적 악도 발생시킨다고 설명한다.⁴⁹⁾ 왜냐하면 모든 현실적 존재들은 자기 나름대로의 창조성의 정도를 가지고 있기 때문이다. 이러한 창조성은 현실적 존재들 사이에서 일어나는 상호

47) Griffin, *God, Power, and Evil*, 308.

48) Barry L. Whitney, *Evil and the Process God* (New York: The Edwin Mellen Press, 1985), 115.

49) Whitney, *Evil and the Process God*, 130.

간의 갈등으로 인해 도덕적인 악들뿐만 아니라 자연적인 악의 원인이 된다. 따라서 화이트헤드에게 있어서 도덕적인 악들과 자연적인 악들은 하나님의 섭리의 결과로 나타난다고 보는 전통적인 악의 설명인 시험이나 훈련, 혹은 징벌의 결과가 아니다. 참된 의미에서 자기 창조의 능력을 가진 현실적 존재들의 세계 안에서는 악이 일어날 가능성이 전혀 없다는 것은 오류이다. 본래적인 선을 위한 더 큰 능력을 가진 현실적 존재들은 필연적으로 더 많은 힘을 가지고 있고, 그러므로 동시에 더 많은 악을 행할 수도 있는 가능성을 간직한다. 선은 결코 악이 일어날 위험성을 갖지 않은 채로 발생할 수 없다. 그리핀은 “과정 사상의 견해는 하나님의 목적들이 피조물들이 무엇을 하든지 상관없이 수행되는 것이 아님을 피력하는 것이다. 이것은 논리적으로 볼 때 인간의 노력들이 중요함을 악화시키는 사고이다. 오히려 이와는 반대로 하나님의 목적들은 우리를 통하여 실현되는 것이다. 그러므로 우리가 하나님의 목적에 응답하는 정도에 따라 하나님의 목적들이 실현될 수 있는 것이다”라고 말한다.⁵⁰⁾ 현실적 존재의 창조성이 실재하는 것이라 인정한다면, 하나님조차도 현실적 존재들 사이에 악이 발생할 위험성이 없는 세계를 가질 수 없다. 가능성이라는 말이 필연적이라는 말을 의미하지 않지만, 선을 위한 가능성은 악에 대한 가능성을 필연적으로 요구하고 있다. 이것이 이 세계가 왜 그토록 많은 고통을 가지고 있는지에 대한 과정 사상의 대답이다. 하나님은 모든 현실적 존재들이 아름다움과 선함을 경험하도록 부르신다. 악을 대항하는 싸움은 본래적 선인 조화(harmony)와 집중(intensity)으로 인도하는 지속적인 노력의 과정이다. 화이트헤드 신정론에 있어 근본적 초점은 현실적 존재의 자유가 궁극적 가치와 중요성을 가진다는 믿음이다.

50) Griffin, “Values, Evil, and Liberation Theology,” *Encounter* Vol. 40, No. 1 (Winter 1979), 15.

3. 화이트헤드의 과정 신정론의 중심 요소들

화이트헤드는 신정론을 체계적으로 상술하여 제시하고 있지는 않다. 그러나 『과학과 근대세계』로부터 『관념의 모험』에 이르는 그의 저술들에서 그의 신정론 사상을 추적해 볼 수 있다. 화이트헤드는 지속적으로 악과 고난의 문제와 관련된 몇 가지 중요한 생각들을 주장한다. 무엇보다도 화이트헤드는 악의 문제에 대한 전통적 기독교의 대답들을 단호하게 거부한다. 화이트헤드는 “종교적인 교리의 모든 단순화는 악의 문제라는 바위에 침몰되었다”고 선언한다.⁵¹⁾ 화이트헤드는 단순한 교리적 대답들이 악의 문제에 대한 합리적인 대답을 제공할 수 없다고 보았다. 『형성 과정 중에 있는 종교』에서 화이트헤드는 모든 고통들이 인간들의 잘못된 선택들 때문이라는 생각을 비판한다. 이것은 악과 고난의 문제에 대한 단순한 자유의지론자들의 대답에 대한 거부를 뜻한다. 화이트헤드는 또한 존재하는 모든 것들과 상황은 “상상 가능한 최상의 세계 안에 있는 최상의 것을 위한 것이다”라는 주장과 “하나님의 정의는 발생하는 모든 것에 있어 명백하게 아름다운 것이다”는 생각도 거부한다.⁵²⁾ 이것은 실재에 있어 악한 것이 존재한다는 사실을 부인하는 어떠한 시도에 대해서 모두 거부한다는 것을 의미한다. 화이트헤드는 “도덕적인 악뿐 아니라 고통과 고난 등 세계 속에 존재하는 악을 경시하는 어떤 종교도 정당화할 수 없다”고 말한다.⁵³⁾ 악에 대한 전통적인 교리적 대답들은 우리를 더 큰 잘못된 설명으로 이끌어가는 부분적인 지식을 제공할 뿐이다.

둘째, 화이트헤드는 자신의 저서들에서 지속적으로 전통적인 하

51) Whitehead, *Religion in the Making* (New York: Fordham University Press, 1996), 77.

52) Whitehead, *Religion in the Making*, 48.

53) Whitehead, *Religion in the Making*, 49.

나눔에 대한 개념들은 세계 안에 있는 악과 고난의 문제를 설명하기에 충분하지 못하다고 말하면서 그 의미를 새롭게 개정해야 할 필요가 있다고 주장한다. 『과학과 근대세계』에서 화이트헤드는 전통적인 하나님의 개념을 “형이상학적 아침”(metaphysical compliment)으로 치부하며 거부한다.⁵⁴⁾ 왜냐하면 전통적인 하나님의 개념은 세계 안에 현존하는 악과 고통에 직면하여 하나님께 책임이 주어지는 딜레마를 피할 수 없기 때문이다. 화이트헤드는, “그렇다면 하나님이 극본의 최고의 저자가 된다. 그리고 그 극본의 성공뿐 아니라 실패도 하나님에게 그 원인이 돌아가야만 한다. [그러나] 만약에 하나님을 “한계의 최고의 근거”(the supreme ground for limitation)로서 이해한다면, 그것은 하나님의 본질 자체가 악으로부터 선을 구분하는 것이고 하나님의 최고의 지배 안에 이성을 설정하는 것이다”고 말한다.⁵⁵⁾ 하나님을 “형이상학적인 상황의 기초”(the foundation of the metaphysical situation)로서 인식하는 것 대신에, 화이트헤드는 하나님의 실재를 “한계의 최고의 근거”로서 이해한다.⁵⁶⁾ “한계의 최고의 기초”라는 말은 현실적 존재들이 스스로의 행동을 결정하는 궁극적인 원리의 근거를 의미한다. 다시 말하면, 하나님은 우주의 원리들의 근거이고 우주 안의 현실적 존재들은 그들 자신의 스스로의 결정권을 가지고 있기 때문에, 하나님의 본성 자체는 분명히 악으로부터 구별된다. 또한 한계의 최고의 기초로서의 하나님의 개념은 이성애 모순되지 않는 하나님의 힘의 개념을 제공한다.

『형성 과정에 있는 종교』에서 전통적인 전능하신 하나님의 개념에 대한 거부는 절대적 결정론(absolute determinism)에 대한 화이트헤드의 거부와 깊이 관련되어 있다. 화이트헤드는 결정론의 이론을 반대하는 이유는 세상 안에 존재하는 모든 선택 것뿐만이 아

54) Whitehead, *Science and the Modern World*, 180.

55) Whitehead, *Science and the Modern World*, 180.

56) Whitehead, *Science and the Modern World*, 180.

나라 악한 것들도 하나님의 본성에 귀속되기 때문이다. 화이트헤드는 “만약 세계 안에 존재하는 악을 하나님께로부터 기인한 결정론에 기인한 것으로 본다면, 세계 안에 있는 모든 모순과 불일치는 하나님의 일관성으로부터 기인한 것이 된다. 또한 세계 안의 모든 불완전성은 완전하신 하나님으로부터 온 것이 된다”고 말한다.⁵⁷⁾ 만약 하나님이 세계의 모든 사건을 결정한다면, 세계 안에 있는 악은 결국 하나님께 그 원인이 돌아가고 만다. 하나님께로부터 악이 비롯된다는 비난을 피하기 위하여, 화이트헤드는 하나님은 “모든 창조적인 국면에 들어가지만 그 변화 위에 있는” 현실적 존재라고 설명한다.⁵⁸⁾

『과정과 실재』와 『관념의 모험』에서 다시금 화이트헤드는 기독교가 전통적으로 받아들여 온 어거스틴과 칼빈의 “일방적인 하나님의 힘과 의지”의 개념을 거부한다. 어거스틴의 은총의 교리는 세상을 전적으로 초월하는 하나님의 개념으로부터 기인한다. 초월적인 하나님은 임의적으로 선택한 피조물들에게 어떤 호의를 주는 분으로 이해된다. 칼빈의 교리 또한 역시 구원은 임의적인 하나님의 뜻에 따라 선택되는 것이다. 이러한 전통적 하나님의 개념 안에서는 하나님이 세계 안의 모든 사건들의 원인이 되거나 모든 사건들을 허용하는 분이 된다. 하나님은 가능성에 있어서나 실재에 있어서 세계의 조종자가 되는 것이다. 화이트헤드는 이러한 전통적 전능한 하나님의 개념을 비판한다. 왜냐하면 하나님이 “폭군”(tyrant)과⁵⁹⁾ “강제적인 최상의 기관”(the supreme agency of compulsion)이⁶⁰⁾ 되기 때문이다. 하트손도 또한 사실상 “결정을 내리는 독점적인 힘”(monopoly of decision-making)을 가지고 있고 기

57) Whitehead, *Religion in the Making*, 99.

58) Whitehead, *Religion in the Making*, 98.

59) Whitehead, *Science and the Modern World*, 191.

60) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 166.

적적인 간섭을 통해 바라지 않는 어떤 것이라도 막을 수 있어 보이는 전통적 전능하신 하나님의 개념을 비판한다.⁶¹⁾ 전통적인 하나님의 힘의 개념은 “무제한의 전능”으로서 그것은 “발생하는 모든 세부적인 일들에 대해 책임을 수반”한다.⁶²⁾ 전통적인 유신론자들은 하나님의 힘이 모든 영역에 미친다는 믿음을 공통적으로 공유해 왔다. 이러한 하나님의 힘에 대한 이해는 피조물들이 참된 자율성이 있는지에 의문을 갖게 한다. 따라서 화이트헤드와 과정 사상가들은 대담하게 전능성, 전지성, 불변과 같은 하나님의 전통적인 개념을 거부한다. 이러한 전통적인 하나님의 속성에 대한 개념을 수정하면서 화이트헤드와 과정 사상가들은 설득하는 최상의 힘(persuasive supreme power)과 현실적 존재의 파악(prehension of the actual entity), 그리고 변화성(mutability)의 개념을 제안한다.

셋째, 화이트헤드는 하나님의 힘이 강제하는 힘(coercive power)이 아니라 설득하는 힘(persuasive power)임을 설명하면서 화이트헤드는 현실적 존재의 자유(freedom of the actual entity)를 강조한다. 화이트헤드의 하나님은 어떤 것을 강제적으로 미리 예정하거나 현실적 존재의 행동들을 강압적으로 조종하지 않는다. 또한 하나님은 세계의 사건들에 강제적인 방법으로 개입하지도 않는다. 하나님의 힘을 강압적인 전능의 힘으로 이해하는 것 대신에, 화이트헤드는 하나님을 설득하고 부르시는 원인적 근거로서 이해한다. 하나님은 “설득하는 분(a persuasive agency)”이지 “강압하는 분”(a coercive agency)이 아니다.⁶³⁾ 하나님은 강압하는 “힘의 부재”(absence of force)를 통하여 다스리신다.⁶⁴⁾ 따라서 하나님은 현실적 존재에게 참된 의미에서의 자

61) Hartshorne, “A New Look at the Problem of Evil,” In *Current Philosophical Issues*, ed. Frederick C. Dommeyer(Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1966), 202.

62) Whitehead, *Adventures of Idea*, 166.

63) Whitehead, *Adventures of Idea*, 213.

64) Whitehead, *Religion in the Making*, 57.

유를 제공한다. 설득하는 힘으로서의 하나님의 힘은 최상의 힘을 가지고 있는 하나님이 실재적으로 가지고 있는 힘이다. 하나님의 설득하시는 힘이 어떤 강압적인 힘을 가지지 않고 작용하기 때문에, 하나님은 현실적 존재에게 참된 의미에서의 자유를 준다.

모든 현실적 존재들은 스스로 결정하는 참된 힘과 다른 현실적 존재들에게 영향을 주는 힘을 가지고 있다. 합생의 과정과 분산의 과정은 현실적 존재가 스스로 결정할 수 있는 힘(power of self-determination)과 다른 현실적 존재들에게 창조적인 영향(creative influencing power)을 줄 수 있음을 보여준다. 현실적 존재가 근본적으로 스스로 결정할 수 있는 힘을 일정 정도 가지고 있고 다른 현실적 존재에 영향을 줄 수 있는 힘을 가지고 있기 때문에, 하나님은 강압적으로 현실적 존재의 어떤 일들을 결정하지 않고 또 결정할 수도 없다. 화이트헤드는 “하나님과 마찬가지로 모든 현실적 존재들은 스스로 원인이 되는 성질(self-causation)과 영향을 주는 원인(efficient causation)이 되는 성질을 공유한다. 이러한 두 가지 성질 때문에 모든 현실적 존재들은 하나님을 포함하여 모든 다른 현실적 존재들을 초월하는 성격을 가지고 있다”고 말한다.⁶⁵⁾ 하나님이 독점적으로 힘의 전부를 가지고 있다는 생각은 불가능하다. 왜냐하면 하나님의 힘에 대한 이러한 생각은 현실적 존재의 자율성, 즉 자유롭게 행사할 수 있는 일정한 정도의 참된 힘을 가지고 있다는 개념과 논리적인 모순이 생기기 때문이다. 하나님의 통치가 의미하는 것은 세계의 어떤 사건들을 조종하는 힘을 발휘하는 것이 아니다. 이에 대하여 그리핀은 “하나님은 어떤 현실적 존재의 합생의 과정을 무조건적으로 결정할 수 없다. 왜냐하면 현실적 존재는 하나님의 영향을 넘어서서 필연적으로 스스로 창조하는 힘을 가지고 있기 때문이다”라고 설명한다.⁶⁶⁾ 설득하시는 부르심으

65) Whitehead, *Process and Reality*, 222.

로서의 하나님의 힘은 현실적 존재가 무엇을 바르게 행동해야 하는지를 결정하는 긍정적 동기(positive motivation)가 되지만, 현실적 존재들은 스스로 자신들의 행위를 결정한다. 왜냐하면 각각의 현실적 존재들은 스스로 결정하는 힘을 가지고 있기 때문이다. 그러므로 악의 존재한다는 사실은 우주의 최상의 힘이 완전히 선하다는 개념과 모순되지 않는다. 왜냐하면 최상의 힘은 유일한 힘이 아니기 때문이다.

설득하시는 하나님의 개념은 피조물의 자유의 개념과 하나님의 힘 사이의 관계의 문제를 화해시키는 데 큰 역할을 한다. 하나님의 역할은 현실적 존재에게 최상의 가능성을 향한 부르심으로서 “최초의 주관적 목적”(initial subjective aim)을 제공하는 것이다. 최초의 주관적 목적이란 각각의 현실적 존재들이 하나님께로부터 부여 받은 이상적인 목적을 말한다. 그런데 이 최상의 가능성 혹은 최초의 주관적 목적은 각각의 현실적 존재가 구체화시킬 수도 있고 거부될 수도 있다. 만약 하나님의 목적들이 온전하게 현실화된다면, 현실적 존재는 자신의 주어진 상황 안에서 최상의 가치와 강도(maximum value and intensity)를 경험하게 될 것이다. 이와는 달리, 현실적 존재가 하나님에 의해 제시된 최초의 목적을 현실화시키지 않기로 결정한다면, 가치와 강도의 실패가 있게 될 것이다. 하나님의 설득하시는 힘은 현실적 존재에게 참된 자유를 불어넣어 주며 현실적 존재로 하여금 “선을 향한 기회들을 극대화시키고 악의 위험을 최소화시키는 것”을 추구하게 한다.⁶⁷⁾ 즉, 하나님의 최초의 목적은 현실적 존재가 가장 최상의 것을 경험할 수 있게 하는 가능성에 대한 최초의 설득이다. 하나님은 최초의 목적을 주고, 각각의 현실적 존재들은 자신의 주관적인 목적을 발전시킨다. 이것

66) Griffin, *God, Power, and Evil*, 280.

67) Hartshorne, “A New Look at the Problem of Evil,” 210.

이 의미하는 바는 현실적 존재들이 세상의 선과 악에 대한 책임이 있다는 말이다. 비록 하나님이 현실적 존재들에게 최초의 목적을 주었다고 하더라도, 악은 현실적 존재 자체로부터 나오는 것이지 하나님께로부터 오는 것이 아니다. 선과 악 사이의 결정들은 현실적 존재의 결정으로부터 나오는 것이다. 하나님의 힘은 현실적 존재 안에서 현실적 존재의 자율성을 범하지 않으면서 선을 향한 효과적인 부르심을 하는 것이다. 현실적 존재가 계속해서 더 많은 선과 더 나은 가치를 향해 나아간다는 보장은 없지만, 현실적 존재는 하나님의 부르함에 응답할 수 있는 중대한 기회를 가지고 있다.

마지막으로, 하나님은 고통의 한 가운데 있는 사랑의 참여자 (compassionate participant)로서 세계 안에 있는 악을 극복해가는 최종적 승리자이다. 하나님은 사랑 없이 현실적 존재의 고통을 단지 바라보기만 하는 무감각한 절대자가 아니다. 오히려 하나님은 현실적 존재의 참된 자유를 위한 모험이 가치가 있음을 보장하면서 현실적 존재의 고통의 한 가운데 사랑의 마음을 가지고 함께 참여하는 하나님이다.⁶⁸⁾ 하나님은 “고통 받는 자를 위로하는 친구되는 위대한 사랑”이고⁶⁹⁾ 모든 현실적 존재의 슬픔을 함께 경험한다.⁷⁰⁾ 하트손의 표현을 빌리자면 하나님은 “고통 받는 자를 결코 홀로 내버려 두지 않는 존재”이고⁷¹⁾ “우주의 고통자로서 우리가 상상할 수 있는 것보다 더 큰 정도로 무한히 악을 견디어낸다”고 말한다.⁷²⁾ 그러므로 하나님의 완전성이란 말은 세상에 악에 대한 하나님의 면책이 아니라, 현실적 존재의 사건들에 대한 완전한 대응을

68) Griffin, *God, Power, and Evil*, 309.

69) Whitehead, *Process and Reality*, 351.

70) Whitehead, *Process and Reality*, 350.

71) Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Hamden, CT: Archon Books, 1964), 172.

72) Hartshorne, *Man's vision of God and the Logic of Theism*, 172.

가리키는 말이라 할 수 있다.

하나님은 단지 사랑이실 뿐만 아니라 현실적 존재들에게 이상적 목적을 제공하면서 악을 극복한다. 악은 세계를 경험하는 하나님 안에서 근절되는 것이 아니라, 하나님의 끊임없는 경험의 일부로 간주된다. 다시 말하면, 하나님의 세상에 대한 지속적인 경험은 다른 현실적 존재의 경우와 마찬가지로 조화와 불일치 양자를 포함한다. 세상에 대한 하나님의 역할은 현실적 존재로 하여금 이상적인 목적을 현실화하도록 끊임없이 부르시면서 악을 극복한다. 그리핀은 하나님은 “세계의 과정을 단순히 관찰하거나 혹은 연민하는 자만이 아니라 모든 현실적 존재의 과정들마다 이상적인 목적을 부여하면서 세계 안에 역사하는 능동적인 참여자”라고 말한다.⁷³⁾ 신적인 부르심은 인간 존재에게 선을 행하는 도덕적인 동기로서 이해된다. 다른 말로 하면, 하나님의 최초의 목적은 현실적 존재들이 악을 극복하는 동기가 된다. 휘트니는 “하나님의 종합적인 경험은 다음의 선한 가능성이 무엇인지를 판단한다. 그리고 이러한 신적인 인식은 최초의 목적이 된다”고 설명한다.⁷⁴⁾ 하나님의 최초의 목적은 세상 안에서 더 나은 가치를 찾는 것이고 더 아름다운 가치를 추구하는 것이다. 세상의 질서가 항상 더 진보적으로 나아진다는 보증은 없지만, 하나님은 더 아름다운 선과 미의 가능성을 향한 모험이 참된 가치가 있음을 확증한다. 모든 현실적 존재들에게 이상적인 목적을 제시하는 하나님과 함께, 각각의 현실적 존재들은 지속적으로 하나님과 함께 세계 안에 있는 악을 극복하는 요청받는다.

73) David Ray Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2001), 318.

74) Whitney, *Evil and the Process God*, 155.

참고문헌

- Cobb, John B., Jr., and David Ray Griffin. *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster, 1976.
- Griffin, Ray David. "Creation out of *Chaos* and the Problem of Evil." In *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, ed. Stephen T. Davis, 101-36. Atlanta: John Knox Press, 1981.
- _____. *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- _____. *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*. Philadelphia: The Westminster Press, 1976.
- _____. *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.
- _____. "Values, Evil, and Liberation Theology." *Encounter* 40, no. 1 (Winter 1979): 1-15.
- Hartshorne, Charles. *Creative Synthesis and Philosophic Method*. London: SCM Press, 1970.
- _____. *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. Hamden, CT: Archon Books, 1964.
- _____. "A New Look at the Problem of Evil." In *Current Philosophical Issues: Essays in Honor of Curt John Ducasse*. comp. and ed. Frederick C. Dommeyer, 201-12. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1966.
- _____. *Reality as Social Process*. New York, NY: Hafner Publishing Co., 1971.
- Levenson, Jon D. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- May, Gerhard. *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*. Trans. A. S. Worrall. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Whitehead, Alfred North. *Adventures of Ideas*. New York: Free Press, 1961.
- _____. *Process and Reality: An Essay in Cosmology: Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh during the Session 1927-28*. Ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne corrected ed. New York: Free

Press, 1978.

_____. *Religion in the Making*. New York: Fordham University Press, 1996.

_____. *Science and the Modern World*. New York, NY: Free Press, 1967.

Whitney, Barry L. *Evil and the Process God*. New York: Edwin Mellen Press, 1985.

【Abstract】

Whitehead's Understanding of Theodicy

O, Jin-Cheol (Seoul Christian University)

This paper examines Whitehead's conception on the problem of evil and suffering. Whitehead does not present absolute optimistic or absolute pessimistic worldview; rather, he proposes progressive advance in the middle of tragedies of the universe. The universe always preserves tension between good and evil. Whitehead explains this necessity of instability in the universe using terms "wandering," "vagueness," and "chaos." For Whitehead, the reason for occurring evil is due to the metaphysical principle that is the principle of creative process of the universe. The self-determining power of each actual entity, which is inherited in every actual entity, creates a variation between the degree of good and the degree of evil. God assures that the risk for goodness is worthwhile, although there is no guarantee that the world order will be progressive. What is crucial in Whitehead's theodicy is the belief that the freedom of the actual entity has eternal value and significance.

God's constant initial aims for good and the responses of actual entities with genuine freedom offer genuine hope for the world to be better in the middle of risks of the world to be worse. In Whitehead's metaphysical principle, all actual entities seek aesthetic values of harmony and intensity. In the last section, I propose some fundamental elements of Whitehead's theodicy: the denunciation of traditional Christian answers to the problem of evil, the revision of traditional idea

of God, the emphasis of the freedom of the actual entity, the description of God who is compassionate and overcomes the evil.

Key words : Theodicy, metaphysical principle, omnipotence, self-determining power, efficient power, harmony, intensity

접수일: 2015년 11월 20일

심사 기간: 2015년 11월 26일 - 12월 6일

게재확정일: 2015년 12월 15일

화이트헤드의 공생의 철학*

박일준 (감리교신학대학교)

【한글요약】

본 논문은 화이트헤드의 철학을 공생의 철학으로 ‘이야기’하고자 한다. 여기서 ‘이야기’한다는 동사는 무척 중요하다. 화이트헤드의 철학이 담지한 여러 가지 의미들을 철학적으로 전개한 글들은 많지만, 본고는 화이트헤드의 철학을 특별히 자신의 메시지를 전달하고자 하는 ‘이야기’(story)로 보고자 하기 때문이다. 이야기는 단지 그냥 회람되어 흘러가는 한담에 불과한 것이 아니라, 그 한담 같은 이야기들을 통해 우리는 현실의 문제들을 끊임없이 가상적으로 시뮬레이션하면서, 삶의 지혜들을 이야기를 통해 전해주기도 하고, 또는 이야기라는 가상의 공간에서 일어날 수 있는 문제들에 대한 창조적 대안을 모색하기도 한다. ‘공생’은 결국 이야기되어야 한다. 인류의 삶에 매우 중요한 메시지가기 때문이다. 그 메시지는 분석되어야 하는 것이 아니라, 만일 중요한 것이라면, 이야기되고 유포되고 전달되어 들려져야 한다. 그를 통해 우리는 시대를 위한 대안들을 모색하도록 집단지성이 발휘되기를 추구하고 있는 것이다.

[주제어] 공생, 이야기, 유기체, 강도짓으로서 생명, 신, 인간과 기계의 공생

* 이 논문은 2015년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2015S1A5A8017604).

들어가는 글

어느 시대나 사람들의 담론은 “문제를 효과적으로 해결하기 위
[한] 노력”¹⁾을 담고 있다. 사람은 누구나 “복잡한 환경 구조를 추
론하고 이해하는데 제한된 능력을 가지고”²⁾ 있어서, 문제를 보다
나은 방식으로 해결하기 위한 능력을 발휘해야 할 필요성이 있다.
이는 곧 인간이란 자신에게 주어진 문제를 해결해나가는 존재라는
것을 의미한다. 그렇다면 우리 시대의 문제란 무엇인가? 본고는
우리 시대의 핵심 문제를 “공생”(共生)이라 규정한다. 본래 ‘공생’은
생물학에서 symbiosis의 번역으로 사용되기도 하지만, 우리말의 ‘공
생’은 단지 상호의존적인 유기체들의 관계를 넘어서 ‘더불어 함께
살아가기’라는 뜻을 함의하고 있다. 더불어 같이 살아가야 할 것은
사실 인간이나 유기체들에 국한된 것은 아니다. 함께 속한 모든
형태의 존재들이 더불어 함께 살아가야 하는데, 이 ‘함께 살아가
는 존재들’을 symbiosis라고 본다면 무난하다. 하지만 symbiosis가
단지 생물유기체들만의 관계를 지시한다는 것은 다소 협소한 이해
라고 보는 것이다. 더불어 같이 살아가는 존재들에게 긴장과 갈등
이 없을 수 없다. 1968년 개릿 하딘(Garrett Hardin)은 “공유지의 비
극”(the tragedy of the commons)을 발표하였는데, 모두가 공유하고
있는 목초지에서 목동들은 자신의 직접적인 이익과 공동체의 이익
을 어떻게 조율해 나가는지를 비판적으로 조망한다.

바로 여기에 비극이 있다. 목동들은 제한된 목초지에 가축을
무제한으로 증대시키지 않을 수 없는 시스템 속에 갇혀 있다. 공

1) 엘리너 오스트롬(Elinor Ostrom), 『공유의 비극을 넘어: 공유자원 관리를 위
한 제도의 진화』(*Governing the Commons: The Evolution of Institutions for
Collective Action*), 윤홍근·안도경 역 (서울: 랜덤하우스, 2010), 60.

2) Ibid., 60.

유지는 누구나 자유롭게 사용할 수 있다고 믿고 각자 자신의 이익만 추구하여 모두가 파국을 향하여 달린다.³⁾

하딘의 논문은 ‘공생하며 살아가는 존재들이 당면한 문제’를 아주 선명하게 보여준다. 아리스토텔레스는 이를 “최대 다수가 공유하는 것에는 최소한의 배려만이 주어질 뿐이다. 모두 공익을 생각하기보다는 자신의 이익을 생각하기 마련”⁴⁾이라고 언급한 바 있다. ‘만인에 의한 만인의 투쟁’을 설파한 홉스의 인간 이해도 이러한 연장선상에 있다. 우리는 더불어 살아가는 모두의 삶을 위해서 협동할 수 있는가? 이에 대해 게임 이론에서 유명한 ‘죄수의 딜레마’는 가장 합리적인 선택은 “배반 전략”⁵⁾임을 가르쳐 준다. 사람들이 합리적으로 생각하고 결정한 행동이 ‘배반’인 셈이다. “개인의 합리적인 전략 선택이 집합적으로는 비합리적 결말에 이르게 된다는 역설”은 곧 “합리적 인간은 합리적 결과를 성취”한다는 전통적인 생각을 뿌리째 뒤흔들어 버렸다.⁶⁾ 인간 사회에서 ‘더불어 같이 공생하는 삶’의 문제가 야기될 때, 핵심적인 문제는 늘 “무임승차자 문제”(the free-rider problem)⁷⁾이다. 공동의 목표를 달성하기 위해 협력을 시도할 때, 늘 거기에는 공동의 노력에 적극적으로 기여하는 대신 “다른 사람들의 노력에 무임승차하고자 하는 동기”⁸⁾를 지닌 이기적인 개인이 발생한다. 이 이기적 개체를 통제하지 못한다면, 공동체는 협동의 실현에 실패하고 만다. 무임승차자가 결과적으로 최대의 이익을 얻는 것을 보게 된다면, 누구

3) Garrett Hardin, “The tragedy of the Commons,” *Science* 162(1968), 1244; 재인용) Ibid., 23.

4) 오스트롬, 『공유의 비극을 넘어』, 23.

5) Ibid., 26.

6) Ibid., 27; 28.

7) Ibid., 30.

8) Ibid.

도 최선을 다해 협력하기보다는 무임승차하고 싶은 동기와 유혹을 강하게 갖게 되기 때문이다. 이 문제에 대한 해결책으로 통상 국가 권력 모델과 사유재산 모델이 제시되어 왔다. 하지만 “중앙 집권화 옹호론자들이나 사유화 옹호론자들은 제도 변화는 외부로부터 추진되어, 자원의 사용자들에게 강제로 적용되어야 한다는 핵심적인 전제”⁹⁾를 공유하며 유포하고 있는데, 이는 각 인간 존재를 공적인 문제 해결에 수동적인 그리고 매우 이기적인 존재로 기정사실화하는 것이다. 만일 사람이 그렇게 이기적이고 수동적인 존재라면, ‘공생’ 혹은 ‘협동’은 그런 이기적 존재들의 모습을 미화하는 이데올로기이거나 매우 냉소적인 농담이 될 수밖에 없을 것이다.

하지만 인간의 역사는 그런 공동체의 공생문제를 비교적 성공적으로 해결해 온 모습으로 읽을 수도 있다. 공유지의 비극에 대처하기 위한 대안 모델들, 국가주의 모델이나 사유재산주의 모델에서 누락된 것은 곧 “행위 주체들이 노력의 결실을 보존하기 위하여 자발적으로 조직해나가는 집합 행동 과정을 적절히 설명할 수 있는 특화된 이론”¹⁰⁾이라고 오스트롬은 지적한다. 본고는 화이트헤드의 철학에서 “공생”(symbiosis)을 말할 수 있는 계기들을 찾아보고자 한다. 화이트헤드의 철학은 유기체 철학이라 일컬어진다. 여기서 화이트헤드가 쓰고 있는 ‘유기체’ 개념은 생물학의 유기물/무기물 구별을 넘어 존재하는 모든 것은 그 존재의 사건적 차원에서 ‘유기체’임을 주장한다. 화이트헤드의 관점에서 ‘돌’은 유기체들의 사회이다. 돌을 구성하는 분자나 원자 그 이하 소립자들은 모두 서로가 서로에게 의존하며 공생하는 유기체인 것이다. 화이트헤드의 이 공생의 아이디어들을 본고는 ‘이야기’의 메시지로 엮어보고자 한다. 통상 화이트헤드의 철학은 어렵다고 여겨진다. 하지만

9) Ibid., 42.

10) Ibid., 59.

그의 복잡하고 딱딱한 언어들은 그것을 읽는 독자에게 전달할 핵심적 메시지를 갖고 있다. 문제는 그의 철학적인 전문 용어에 가려져, 그 메시지가 잘 전달되지 않는 것이다. 그의 철학이 전달하고자 하는 “합생”(concrecence)은 유기체의 ‘파악’(prehension) 이론이기도 하지만, 동시에 존재하는 것들의 공생 이론이기도 하다. 본고는 공생의 단서들을 진화심리학적 맥락에서 특별히 이야기의 맥락에서 찾아보고자 한다.

우선 화이트헤드의 철학을 ‘문자 그대로’(literally) 읽지 말고, 어떤 메시지를 전하는 이야기로 읽어보자는 제안을 하고자 한다. 사실 인간은 모든 것을 이야기로 이해한다. 아무리 철학적으로 형이상학적으로 윤리적으로 설명하고 주입해도, 청자의 마음속에서 모든 것은 이야기로 기억된다. 그것은 우리의 기억이 갖고 있는 특성이다. 작업기억(working memory)은 신속하게 반응하며 변화하지만, 이 작업기억은 장기적 지속력이 없다. 작업기억을 간직하려면 장기저장용으로 형태를 변환해야 한다. 그런데 이 장기-기억의 형식이 바로 ‘이야기식’(episodic)인 것이다. 그러니 무슨 설명을 이론적으로 철학적으로 해도 우리는 결국 이야기로 기억한다. 따라서 화이트헤드의 철학을 “공생의 철학”으로 읽자는 것은 곧 그의 철학을 “공생 이야기”로 이해해보자는 말이다.

1. 이야기: 문제 해결을 위한 지혜의 공유체계

우리는 어디에서 공생의 대안을 모색할 것인가? 본고는 당면한 문제들을 해결해 나가는 존재로서 인간의 노력이 무엇보다도 ‘이야기’(storytelling) 속에 담겨 있고, 따라서 우리 시대 해법을 모색

하기 위해서는 이야기의 구조를 이해할 필요가 있음을 제안한다. 이야기란 “특정 시공간 안에서 축적된 인류의 집단 무의식과 문화적 자산이 고스란히 반영된 원형”¹¹⁾이다. 말하자면, 인간이 언어를 통해 정보를 공유하는 형태의 원형이 이야기인 셈이다. 그러나 이야기는 단지 인간문명 사회의 정보 교환이 측면에서만 중요한 것이 아니라, 인간 진화의 맥락에서도 상당한 중요성을 갖는다. “이야기를 만들고 소비하려는 인간의 충동”은 “문학, 꿈, 공상”보다 깊으며, 인간 삶의 의미와 목적을 말하는 모든 종교는 풍성한 이야기를 담지하고 있다.¹²⁾ 이는 곧 인간의 생각과 의지와 행동을 결정하는데 가장 결정적인 역할을 하는 것이 다름 아닌 ‘이야기’임을 예감하게 한다. 갓설은 흥미로운 가설 하나를 제안한다. 가상의 두 부족이 살고 있었다. 한 부족은 일은 안 하고 이야기만 늘어놓는다. 다른 한 부족은 쓸모없는 이야기는 회피하거나 삼가고, 열심히 일만 한다. 이렇게 두 부족의 살아가는 모습을 대비시켜 놓은 다음, 갓설은 묻는다. ‘어느 부족이 살아남을까?’ 답은 확고하다. ‘이야기 족.’ 그 이유는 첫 번째로 이야기는 우리 삶의 주변을 둘러싼 모든 것의 정보이고, 그 이야기를 통해 사람들은 살아가는 방법을 배우기 때문이고, 두 번째로, 우리가 바로 그 ‘이야기족의 후예’이기 때문이다. 얼마나 많은 주변의 삶들이 쓸데없는 이야기로 시간을 소비하고 있는가? 갓설은 “실용족이 살아남지 못했다는 사실이야말로 픽션의 수수께끼”라고 주장하기까지 한다.¹³⁾ 우리가 현실에서 발생하는 문제들을 극복할 대안을 찾으려면, 이야기를 찾아야 한다는

11) 박기수, 안승범, 이동은, 한혜원, “문화콘텐츠 스토리텔링의 현황과 전망,” 『인문콘텐츠』, 27(2012), 12.

12) 조너선 갓설(Jonathan Gottschall), 『스토리텔링 애니멀: 인간은 왜 그토록 이야기에 빠져드는가』(*The Storytelling Animal: How Stories Make Us Human*), 노승영 역 (서울: 민음사, 2014), 39.

13) Ibid., 40.

말이다. 우리는 이야기를 통해 문제를 먼저 가상적으로 시뮬레이션하고, 그를 통해 이전과는 다른 창조적인 발상으로 해법을 모색하는 이야기족이기 때문이다. 우리 시대의 문제를 예감하면서 이루어지는 대안들의 모색은 이미 대중 영화나 소설 분야에서 이루어지고 있다. 현재로서는 황당하기 그지없는 상상력일지라도, 그 상상력에 기반한 가상적 사유실험들이 현실에서 실현되는 것을 우리는 보고 있다. 스마트폰이 바로 그런 것 아니겠는가. 따라서 ‘공생’ 담론의 창출과 그를 통한 대안 모색을 위해서 우리는 먼저 이야기의 구조와 힘을 살펴볼 필요가 있을 것이다.

1) 진화의 지평에서 이야기와 놀이

‘이야기’는 바로 스토리텔링(storytelling)이다. 이야기는 “우리가 행위자와 행동에 매료되는 것을 이용해 우리에게 당면한 현실을 넘어 자유로이 성찰하도록 해주며, 우리의 정신으로 방대하고 풍부한 가능성의 세계 속에서 사물을 고찰하도록 해준다.”¹⁴⁾ 이야기를 읽거나 듣는 것은 결코 수동적인 경험이 아니다. 이야기를 읽으며, “우리의 의식 아래에서는 ... 대규모의 창조활동이 왕성하게 일어난다.”¹⁵⁾ 그리고 이야기를 들으며, 우리는 상상력을 한껏 발휘한다. 기억할 것은 인간의 삶을 주도하고 지배하는 것은 이성적 논리도 확고한 믿음이나 신념도 아니라는 것이다. 오히려 이야기가 “인간의 삶을 지배한다.”¹⁶⁾ 왜냐하면 인간의 정신은 이야기를 통해 정보를 습득하고 교환하도록 적응하였기 때문이다. 동물 유기체는 “정신”이라는 특별한 가상장치를 발달시켜, “어느 정도 변형할 수

14) 브라이언 보이드(Brian Boyd), 『이야기의 기원: 인간은 왜 스토리텔링에 집착하는가?』(*On the Origin of Stories*), 남경태 역 (서울: 휴머니스트, 2013), 282.

15) 갓설, 『스토리텔링 애니멀』, 25.

16) Ibid., 27.

있는 양식 구조의 네트워크를 통해 덜 안정적이고 더 다양한 생물 세계의 특성에 임기응변으로 대응한다.”¹⁷⁾ 그리고 이야기를 통해 사람들은 복잡한 상황을 도식적으로 이해할 수 있음으로 인해, 복잡한 상황에 대처하는 사고의 능력이 향상된다. 무엇보다도 “지금 여기를 넘어 사고하는 능력을 발전시킴으로써 우리가 주어진 것을 무시하지 않으면서 그것의 제약을 넘어 더 유연하게 대처하고 우리 자신의 조건과 더 유사한 것에 천착할 수 있도록 해준다.”¹⁸⁾

브라이언 보이드에 따르면, 이야기는 “고급 정보에 대한 우리의 갈망”¹⁹⁾으로부터 비롯된다. 여기서 고급 정보란 우리가 삶을 살아가는데 핵심적으로 필요한 정보를 의미한다. 그렇게 삶과 생존에 핵심적인 정보를 반영하고 있는 이야기는 곧 “우리가 [삶의] 사건 [들]을 이해하는 방식을 반영”하고 있다.²⁰⁾ 특별히 이야기가 인간들이 살아가는 세계에서 담지하고 있는 정보전달과 공유라는 측면에 초점을 맞추고 있는 보이드는 특별히 이야기의 정보가 “인물 정보”에 관한 내용들이 많고, 구체적으로 “[사회적] 강자에 대한 정보”가 많음을 주목하면서, 이야기는 곧 “전략적인 사회적 정보에 대한 갈망”이라고 말한다.²¹⁾ 결국 이야기는 삶의 전략이라는

17) 보이드, 『이야기의 기원』, 78.

18) Ibid., 79.

19) Ibid., 188.

20) Ibid., 190; 이야기에 대한 이러한 기본적 정의에도 불구하고, 이야기가 도대체 왜 진화의 현장을 살아가고 있는 인간들에게 핵심적인 기능을 갖게 되었을까에 대한 이론적 가설들은 여러 종류가 있다. 우선 이야기는 진화과정의 성 선택(sexual selection)의 산물로 발생했다는 관점이 있다. 이성적 상대방의 주의를 끌어, 자신의 매력을 드러내기 위해 이야기의 기술이 발달했다는 것이다. 혹은 “정보와 대리경험을 적은 비용으로 얻을 수 있는 수단”으로서 이야기가 발달했다는 이론도 있다(갯설, 『스토리텔링 애니멀』, 50). 혹은 이야기는 공동체의 사람들을 “공통의 가치로 묶어주는 사회적 접착제 역할”을 한다는 이론도 있다(같은 책, 50). 이야기의 기원에 관한 이상의 여러 가지 이론적 가설들은 이야기가 담지하고 있는 중요한 내용들을 한두 가지 측면에서 공정히 조명하고 있다고 보여진다.

말이다.

그래서 이야기는 “사회적 감시에 대한 커다란 관심”²¹⁾을 포함한다. 비상한 권력을 지닌 사람의 인물 이야기가 ‘한담’과 ‘픽션’의 형식으로 유포되면서, 이야기의 주체는 이야기의 대상을 판단하고, 그러한 판단을 이야기라는 매체를 통해 유포하는데, 이는 이야기의 재구성이다. 이야기는 한번도 ‘사실’(fact) 그대로 재현(represent)하거나 반복(repeat)하지 않는다. 이야기는 화자의 주체적 관점에서 대상을 재구성하는 활동이다. 화자의 판단을 “우리의 행동을 감시하고 형벌을 가하거나 보상을 내리는 보이지 않는 인물들”의 이야기 형식으로 전달하면, 즉 화자의 이야기를 종교라는 제도형식에 담아 표현하면, 이는 강력한 집단 효과를 갖게 되면서, 그 집단 내에서 그 종교 이야기들은 “비밀스런 영혼의 경찰과 같은 역할”을 감당하게 된다.²²⁾ 이런 과정에서 이야기는 그 사회 내에서 사기꾼과 거짓말쟁이를 구별하고 숨아내는 역할도 감당하게 되는데, 이는 협동하는 공동체 내에서 공동체의 토대를 형성하는데 매우 중요한 활동이다. 우리가 갖는 정의감의 유래는 어원적으로는 ‘정당한 몫을 받는 것’이겠지만, 진화심리학적으로는 사회적 거래에서 사기꾼을 혐오하거나 싫어하는 감정의 장착이 원인이다. 사회적 협력관계에서 부당한 대우나 취급을 받으면, 사람들뿐만 아니라 원숭이조차 화를 낸다.²⁴⁾ 결국 사회적 생활 속에서 유통되는 이야기는 ‘정의와 평

21) 보이드, 『이야기의 기원』, 237.

22) Ibid., 99.

23) Ibid., 99.

24) 꼬리감는 원숭이에 대한 실험에서 원숭이 집단에게 토근 하나와 오이 하나를 교환해 주는 체계를 정착시킨 후, 임의의 한 원숭이에게 토근의 대가로 오이보다 맛있는 과일을 주었다. 그리고 그 다음 서 있는 원숭이에게 다시 ‘오이’를 주었더니, 그 다음에 서 있던 원숭이의 40%는 ‘화’를 냈다. 또 다른 실험 셋팅에서는 토근 없이 임의의 원숭이에게 포도를 주었더니, 그를 지켜본 원숭이들은, 정확히는 5마리 중 4마리 꼴로, “토근을

화'라는 이야기의 주제 틀 속에서 계속 만들어지는 것이다. 그리고 이야기를 통한 정의와 평화에 대한 관심은 인간만큼이나 오래된 것이면서, 생물학적 뿌리가 있을 가능성을 시사한다.²⁵⁾

2) 삶의 난국들에 대한 가상훈련으로서 이야기와 놀이

이야기가 우리 삶에 가져다주는 효과는 우선 “구성-사건 시물레이션”이다. 즉 삶에서 발생할 수 있는 파국적 난국들에 대한 시물레이션 훈련이라는 것이다. 우선 아이들의 놀이는 거칠다. 공격성과 폭력, 함성과 울음이 난무한다. 아이들의 놀이는 왜 그렇게 거칠고 폭력적일까? 삶에서 일어나는 “공격, 방어, 사회적 경쟁과 협력 등 긴급하거나 가변적인 상황에 필요한 기술을 익히고 힘을 기르기 위해서”²⁶⁾라고 보이드는 대답한다. 이런 맥락에서 보이드는 이야기를 “인지적 놀이”로 규정한다.²⁷⁾ 아이들의 놀이가 우리가 이상적으로 생각하는 아이들의 놀이답지 않게 거칠고, 교묘하고, 부정의 하듯이, 이야기도 유사하게 매우 잔혹하다. 이야기 속에는 “협박, 죽음, 절망, 불안, 질풍노도”²⁸⁾ 등의 장면들이 숨 가쁘게 펼쳐진다. 그래서 갓설은 이야기의 핵심 주제는 언제나 “말썽” 혹은 “갈등”이라고 본다.²⁹⁾ 갓설은 이야기가 담지한 창조성보다는 오히려 대부분의 이야기들이 ‘인물 + 어려움 + 탈출시도’라는 전형적인 틀 속에서 전개됨을 주목하면서, 이야기는 “창조적 예술”에 속

내지 않으려 하거나 오이를 받지 않았으며, 받았더라도 화난 기색으로 내던져 버렸다”(Ibid., 97). ‘정당한 몫’을 받는 것이 반드시 내가 노동한 대가로 규정되는 것은 아님을 말함과 동시에, 주변과의 형평성 문제가 정의 감에 핵심적 역할을 하고 있음을 보게 된다.

25) 보이드, 『이야기의 기원』, 111.

26) Ibid., 256.

27) 갓설, 『스토리텔링 애니멀』, 50.

28) Ibid., 75.

29) 갓설, 『스토리텔링 애니멀』, 78.

한다기보다는 오히려 삶에서 발생하는 말썽들에 대한 예행연습 내지는 ‘전략적 시뮬레이션으로 규정한다. 이야기를 통해 사람들은 “사회생활의 주요기술을 연습”하며, 그래서 “모의 비행장치처럼 우리가 현실에서 맞닥뜨리는 것과 똑같은 문제들을 극한 상황으로 시뮬레이션”한다고 본다.³⁰⁾

이야기처럼 우리를 시뮬레이션해주는 것이 바로 ‘놀이’이다. 놀이에서 인간은 “도망(추격, 술래잡기, 달리기), 싸움(난투, 투석전), 균형유지(스키, 서핑, 스케이트보드), 개인전과 팀 경기에 필요한 기술을 닦는다.”³¹⁾ 이는 곧 놀이가 우리가 삶에서 맞이할 긴박한 상황들에 대한 예행연습이 될 수 있음을 의미한다. 놀이를 더 열심히 노는 아이일수록, 그 안에서 다양한 기술과 감수성을 개발하게 된다. 그리고 반복된 놀이는 “근육의 상태와 신경의 연결을 변화시키고, 시냅스 경로의 처리 속도를”³²⁾ 고양한다.

보이드는 이야기를 갈등과 위기에 대한 예비시뮬레이션이라는 관점으로 보기보다는 예술의 일부로 간주한다. 그래서 예술이 인지 놀이이듯, 이야기도 인지 놀이라고 보는 것이다. 예술로서 이야기는 그 인지 놀이에 “초정상 자극”(supernormal stimulus)이 도입되어 두뇌에 자극되도록 하는데, 이 초정상 자극들을 통해 예술은 정신이 갈망하는 각종 유형의 정보를 ‘가상적으로’ 도입하며, 예술적 훈련을 통해 우리는 “정신을 미세 조정해 우리에게 매우 중요한 정보 양식에 재빨리 반응할 수 있게 해준다.”³³⁾ 이야기가 평상의 일상적 과정보다 더 자극적으로 설파되는 이유이다.

30) Ibid., 83; 85.

31) 보이드, 『이야기의 기원』, 137.

32) Ibid., 138.

33) Ibid., 140.

3) 인간 인지와 기억의 근원적 조건으로서 ‘가상 시물레이션’

그렇다면 이야기는 왜 가상적인가, 그리고 그 가상적 시물레이션 도입이 우리 삶에 왜 그토록 중요한가라는 뻔한 질문을 물을 수도 있다. 일단 이야기를 창출하는 인간 정신의 기본 구조인 기억이 ‘가상적 재구성’의 작업이다. 이야기는 현재 벌어지고 있는 일들을 실시간으로 전달하는 것이 아니라, 일단 일어났던 일을 화자가 주체적으로 재구성하는 작업이기 때문에 기본적으로 ‘기억’에 의존한다. 그런데 기억은 기억된 순서대로 되살려지는 것이 아니라, “연쇄, 원인, 목표에 관한 추론”에 맞추어, 즉 “즉각 연쇄와 인과적 의미”에 따라 더 잘 기억된다.³⁴⁾ 이는 기억이 단순한 반복 재생이 아니라 새로운 재구성임을 의미한다. 사건적 기억이 경험을 정확히 복제하지 못하는 것은 기억의 한계가 아니라 일종의 적응설계이다. 기억의 정확한 복제를 하지 않는 탓에 우리는 기억을 떠올릴 때, 과거를 재조합해 미래 경험을 위한 시물레이션으로 활용하는 것이다. 기억은 물론 과거의 요소들을 소재로 하지만, 핵심은 이 요소들이 과거로부터 왔다는 것이 아니라, 이 과거의 요소들을 “잘 추출하고, 재조합하고, 재조립”³⁵⁾하는 것이다. 따라서 기억은 “구성-사건 시물레이션”³⁶⁾이다.

시물레이터로서 이야기는 이제 의식적 기억보다는 “암묵적 기억, 다시 말해 우리 뇌는 알지만 ‘우리’는 모르는 기억”³⁷⁾을 통해 작동한다. 이를 통해 이야기는 시물레이션을 통해 미리 연습된 상황에서 빠르고 신속하게 그리고 에너지를 많이 소비하지 않은 방식으로 사람이 반응할 수 있도록 해준다. 시물레이션을 통한 연습이 실제상황에 크게 도움이 되는 것은 “함께 발화하는 세포는 함께

34) Ibid., 226.

35) Ibid.

36) Ibid., 227.

37) 보이드, 『이야기의 기원』, 91

뭉인다”³⁸⁾는 신경과학의 공리를 통해서 이미 입증된 바 있다. 사실 이야기 혹은 픽션은 “삶의 거대한 난제를 시뮬레이션하는 강력하고도 오래된 가상현실 기술”³⁹⁾이라고 갯설은 힘주어 역설한다. 이야기를 통해 가상적 시뮬레이션을 삶의 난제에 대한 예행연습으로 삼다보면, 이 이야기의 자극에 반응하여 “뉴런이 지속적으로 발화”할 것이고, 실제 삶 속에서 동일하거나 유사한 상황이 발생했을 때 문제를 능숙하게 헤쳐 나갈 수 있는 인지적 능력이 강화되는 것이다.⁴⁰⁾

문제는 이미 언급한바 기억이 사건의 실재를 망막 렌즈를 통해 수동적으로 반영하여 보관하는 것이 아니라는 점이다. 기억의 조각들은 뇌 전체에 걸쳐 흩어져서 보관되다, 회상시 다시 소환되어 재조립되는데, 이는 그 과거가 실제로 존재하는 것이 아니며, 미래와 과거 “모두 마음속에서 창조한 환상”⁴¹⁾이다. 여기서 미래는 “우리가 살고 싶은 세상을 만들어내기 위해 머릿속에서 돌리는 확률 시뮬레이션”인 반면, 과거는 “실제로 일어났지만 우리 마음 속에서는 마음 시뮬레이션”으로 회상된다.⁴²⁾ 따라서 기억은 실제 사건들을 정확히 그리고 그대로 기록한 것이 아니라 어디까지나 “재구성”한 것으로서, “완전한 허구는 아니지만 원본이 아니라 각 색”에 더 가깝다.⁴³⁾ 이미 앞에서 언급된바, 기억의 이러한 결함 즉 원래대로 기억하지 못하는 결함은 부정확하거나 부족해서가 아니라 진화적으로 “의도”된 결함일 가능성이 높다. 왜 진화는 그런 결함을 의도했을까? 원래의 사건의 자리에서 우리는 그 사건

38) 갯설, 『스토리텔링 애니멀』, 91.

39) Ibid., 93.

40) Ibid.

41) Ibid., 206.

42) Ibid.

43) Ibid., 206.

의 주인공으로 자리잡고 있는 경우가 거의 없다. 하지만 우리가 과거를 기억하고 소환하는 이유는 우리 자신이 “더 나은 삶을 살도록” 하기 위한 것이지, 결코 객관적인 역사와 과정을 고스란히 기록보관하기 위한 것이 결코 아니다.⁴⁴⁾ 많은 사람들의 기억 속에서 자신은 남들보다 낫다는 회상들이 많은데, 이는 우리의 기억 속에서 ‘사건 속’ 나나 우리를 다시금 주인공으로 해서 재구성하기 위한 것이고, 여기서 나 자신을 제외한 모든 이가 조연으로 밀려난다. 그러면서 자신을 사건 당시보다 더 낮게 기억하려는 습성이 있다고 갓셀은 주장한다. 자신에 대한 긍정적 환상을 결여하고 있다면, 바로 그가 “우울증 환자”이다.⁴⁵⁾ 객관적 사실로서 자신을 기억하는 데에는 정상인보다 우울증 환자가 더 뛰어난데, 바로 그렇기 때문에 그는 우울증에 걸린 것이다. 그래서 심리학자 셀리 테일러는 “스스로에게 입에 발린 거짓말을 하는 마음”이 건강한 마음이라고 하면서, “자신에게 거짓말을 하지 않으면 건강하지 않은 것”이라고 하였다.⁴⁶⁾ 기억의 재구성을 통한 우리 자신에 대한 긍정적 환상은 우리가 “절망에 빠지지 않도록 지켜”주는 것이다.⁴⁷⁾ 우울증 치료의 핵심은 바로 환자들이 자신들의 이야기에 주인공으로 다시 설 수 있도록 하는 것, 즉 자신의 삶의 이야기에서 자신 스스로 주인공이 되도록 고쳐 쓰도록 하는 것이며, 여기서 임상심리학자는 이야기를 고쳐 쓰도록 조언하는 “편집자의 역할”을 감당한다.⁴⁸⁾

이제 우리가 삶에 책임 있는 주인공이 되어, 우리 시대가 당면한 과제에 대한 대안으로 이야기로 엮어가야 한다. 화이트헤드의

44) Ibid., 207.

45) Ibid., 212.

46) Ibid.

47) Ibid.

48) 갓셀, 『스토리텔링 애니멀』, 212.

철학은 공생의 이야기로서 우리 시대가 당면한 과제를 풀어낼 이야기가 될 가능성이 있을까? 그 가능성을 탐문해 보도록 하자.

2. 화이트헤드의 이야기: 공생

화이트헤드의 철학은 무척 철학적으로 정교한 개념들로 구성되어 있고, 따라서 그의 용어에 익숙한 독자가 아니라면, 그의 철학은 무척 난해하게 다가오며, 그의 문장은 매우 건조하고 딱딱한 어투로 쓰여져 있다. 본고는 우선 그 화이트헤드의 철학을 우리 시대가 당면한 ‘공생’의 문제에 대한 대안적 철학으로 모색할 수 있는 가능성을 탐문해 보고자 한다. 그러한 과제의 수행을 위해 또한 본고는 화이트헤드의 철학을 ‘이야기적 구성’ 속에서 재구성해 보고자 한다. 이는 화이트헤드의 철학이 전달하고자 하는 메시지를 ‘이야기적’으로 서술하는 것을 의미한다. 이를 위해 본고는 우선 화이트헤드가 어떤 이야기를 철학적으로 들려주는 사람인지를 가상적으로 상상해 보았다. 그의 철학은 여러 다른 주제들이 있지만 필자에게는 공생이라는 주제로 다가온다. 공생(symbiosis)은 본래가 생물학적 용어이다. 즉 생명에 관한 설명이라는 것이다. 세계를 살아가는 모든 존재들은 나름대로 유기체이다. 바로 이 점에서 화이트헤드 철학의 급진성이 있다. 우리들의 개념에서 유기체와 무기체는 생물/비생물의 경계로 나뉘지만, 화이트헤드에게는 바로 이 생물/비생물의 경계가 ‘유기체’(organism)/무기체(non-organism)로 구별되지 않고, 오히려 존재하는 모든 것은 ‘유기체’의 형식으로 존재한다. 바로 이런 맥락에서 화이트헤드는 ‘유기체의 철학자’이다.

1) 화이트헤드에게 묻는 우리 시대 문제: 인간과 기계의 공생

매 시대는 그 시대에 고유한 문제를 배태하고 또 해결하려는 노력을 기울인다. ‘공유지의 비극’은 바로 개릿 하딘이 살아가던 시대가 직면하고 있던 문제에 대한 그의 대안적 해법을 모색하려는 노력의 일환으로 제시된 모델이다. 따라서 우리는 그 시대의 대안을 우리 시대의 문제를 해결하는데 직접 응용할 수는 없다. 우선 우리 시대가 당면한 과제가 무엇인지를 파악하는 것이 우선 일 것이다. 그리고 그 대안이나 해법을 모색하기 위해 유사한 전례들을 참고하는 것이 뒤따라야 할 것이다. 이 지극히 평범한 상식적인 진실을 간과할 경우, 우리는 잘못된 문제 설정과 잘못된 해법으로 미래를 망치게 된다.

우리 시대 “공생” 담론도 시대적 맥락을 담지하고 있다. 특별히 최근의 과학기술발전으로 인해 인간의 존재방식에 대한 새로운 패러다임의 필요성이 대두되는데, 인간과 기계의 공생이 바로 그 문제의 핵심이다. 레이 커즈와일은 인간 진화의 새로운 국면이 도래하고 있음을 예고하는데, 특별히 유전학과 나노공학 그리고 로봇틱스 분야의 발전으로 향후 50년 이내에 인간이 생물학적 몸의 한계를 기술로 뛰어넘을 가능성을 매우 적극적으로 조망한다.⁴⁹⁾ 철학적으로 근대 철학의 한계인 근대적 인간중심주의의 요인들을 담지하고 있긴 하지만, 커즈와일이 예고하는 기술공학의 발달은 인간의 몸을 인공적으로 갈아탈 수 있는 가능성을 강하게 예증해 주고 있으며, 이를 통해 인간-기계의 ‘혼종적 존재’(hybrid being)가 단지 상상력의 차원에서 도모되는 것이 아니라 현실적 가능성으로 도래할 수도 있음을 알려준다. 환경에 대한 심각한 문제들이 문명

49) 참조 - 레이 커즈와일(Ray Kurzweil), 『특이점이 온다: 기술이 인간을 초월하는 순간』(*The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*), 김명남·장시형 역, 1판6쇄 (경기, 파주: 김영사, 2013).

에 제기되면서, 우리는 자연/인공에 대한 근대적 이분법에 담지된 편견을 더욱 공고히 강화해 나가고 있는 중이지만, 도구를 사용하는 존재로서 호모 파베르(Homo faber)는 이미 ‘인간’이라는 존재가 순수하게 자연적 존재만일 수는 없음을 예감한다. 인간은 자연이 제공해 주지 않은 것을 도구를 만들어 활용하면서, 자연과 인공의 혼종적 환경과 존재들을 창출해 내는 존재인 것이다. 철학자 앤디 클라크(Andy Clark)는 더 나아가서 파격적으로 인간을 “사이보그”라고 규정한다.⁵⁰⁾ 단지 기술의 도움으로 인간이 육체와 인공적인 유무선 통신전선으로 연결되었다는 점에서가 아니라, 인간의 정신적 존재 자체가 이미 인간 두뇌와 비생물학적 회로를 가로질러 연장되고 확장되고 있다는 점에서 그렇다. 그래서 클라크는 인간 정신이 이미 인터넷과 SNS 등을 통해 단순정위(simple location)의 지역적 한계를 넘어 다중적으로 위치, 존재하고 있으며, 이런 맥락에서 “연장되는 정신”(extended mind)⁵¹⁾이란 개념을 제안한다. 이 논의들 속에서 가장 핵심적인 것은 전통적으로 인간을 규정하는데 큰 역할을 했던 생물학적 토대가 초월되고 있다는 점이다. 따라서 이제 ‘인간’에 대한 사유는 생물학적 토대를 넘어 ‘혼종적 존재’로 개념적 영토를 확장할 필요성이 제기된다. 혼종적 존재란 한편으로 존재의 양식이 다른 존재와 뒤섞였다는 의미도 있지만, 다른 한편으로 순수하고 독립적이거나 독립적으로 존재를 영위하는 존재가 아니라, 자신과 다른 존재들과 더불어 공생하는 존재로 변이를 해야 한다는 의미로도 해석될 수 있다. 자신의 존재양식을 특권화해 나가는 대신, 나와 다른 존재들과 더불어 공생하는 양식들 중 하나가 바로 ‘혼종’(hybrid)일 수도 있다는 말이다.

50) Andy Clark, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), 3.

51) Andy Clark, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), xxviii.

하지만 라투어(B. Latour)가 지적하는 대로, 우리 인간 문명은 ‘혼종적 존재’를 온전하게 다루어온 적이 없다.⁵²⁾ ‘인간’에 대한 우리의 이해가 특정한 시대의 관점에 영향을 받아왔음을 에롤 해리스는 지적한다. 특별히 해리스는 특별히 국제정치의 지형에서 근대의 원자론적 인간 이해가 개체 인간에 대한 이해뿐만 아니라, 국가와 국제정치를 이해하고 조망하는 데 큰 영향을 끼쳤다는 점을 지적한다.⁵³⁾ 이런 맥락에서 우리가 당연하게 받아들이고 있는 “인간”이란 현상은 ‘사실’이라기보다는 오히려 ‘해석’과 ‘추상’(abstraction)에 더 가깝다. 하지만 통념과 상식의 세계 속에서 사람들은 ‘추상’과 ‘해석’을 ‘사실’(fact)로 혼동하면서, 사실의 세계를 추상의 세계로 규정하고 재단하며 살아간다. 이는 정치의 영역에서 이데올로기가 담당하는 역할과 유사하지만, 정치라는 분야에 한정된 현상이 아니라는 점에서 사실과 추상의 혼동은 훨씬 더 광범위하고 문명적인 오류인 셈이다. 철학자 화이트헤드는 이를 “잘못 놓여진 구체성의 오류”(fallacy of misplaced concreteness)라 이름하였다.⁵⁴⁾ 화이트헤드에 따르면, ‘사실’(fact)의 차원은 칸트가 말한 “물”(das Ding)같은 차원에 놓인 것으로, 그 자체로 우리 인간에게 다가오거나 전해지지 않는다. 사실의 차원을 접하기 위해서 인간은 그 사실을 매개할 수 있는 “인자들”(factors)로서 추상 개념들을 필요로 한다. 우리는 이 추상적 해석인자들을 통해 원초적 사실들을 접하게 되지만, 이 추상적 해석인자들이 결코 사실 자체는 아닌 것이다. 문제는 우리의 해석을 둘러싼 삶의 환경이 매순간 그리고 매시기

52) Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. by Catherine Porter, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), 3.

53) 에롤 해리스(Errol E. Harris), 『과멸의 묵시록: 과학적 패러다임과 일상의 사유양식』(*Apocalypse and Paradigm: Science and Everyday Thinking*), 이현휘 역 (부산: 산지니, 2009), 107-17.

54) A.N. Whitehead, *Science and the Modern World: Lowell Lectures, 1025*, (New York: The Free Press, 1967), 58.

마다 달라진다는 것이다. 따라서 생명이나 우주 같은 사실(fact)은 변하지 않을지 몰라도, 그것을 설명하는 해석인자들은 시대와 상황에 따라 달라져야 한다. 온전한 해석을 가능케 하려면 말이다. 따라서 철학은 언제나 추상적 개념 체계들을 점검해야 한다. 그것이 우리가 경험하고 있는 삶의 사실들을 온전히 설명하고 있는지를 확인하기 위해서 말이다. 바로 이런 맥락에서 우리는 오늘날 인간이라는 삶의 사실을 근대의 원자적이고 개체적인 이해를 넘어, 다른 존재들과 더불어 공생하면서 혼종을 이루어 나가는 존재로 새롭게 조망할 필요성이 생긴다. 더 이상 근대의 개체(individual) 개념에 기반한 존재 개념은 디지털 기술의 시대에 적합하지 않다.

이런 맥락에서 우리 시대는 인간에 대한 새로운 이해, 즉 새로운 (인간) 공생의 모델을 필요로 한다. 브린올프슨(E. Brinolfsson)과 맥아피(A. McAfee)는 우리 시대를 이제 디지털 기계들과 더불어 살아가야 하는 “제2의 기계시대”로 규정한다.⁵⁵⁾ 제1기계시대에는 인간이 기계들과 더불어 공생하는데 실패한 역사이고, 그를 통해 역설적으로 인간 자신이 가혹한 시련들을 배겨내야 했다. 이제 우리 시대는 제2의 기계시대로 접어들었고, 우리가 제1기계시대의 오류들을 제2기계 시대에 반복할 것인가 아니면 극복할 것인가는 전적으로 우리에게 달려 있다. 생물 유기체의 핵심 기초단위인 세포가 이미 DNA와 RNA와 단백질 시스템들 간의 공생구조이고, 아울러 DNA도 세포핵 속의 DNA와 미토콘드리아 내의 DNA의 공생 구조로 생명을 창출해 나아가고 있음을 유념할 때, 이제 인간이 스스로 만들어낸 혼종적 존재들이지만, 그 디지털적인 혼종 존재들과 더불어 공생의 삶을 창출해 나가야 하는 것은 바로 그것이

55) 에릭 브린올프슨(Erik Brynjolfsson) & 앤드류 맥아피(Andrew McAfee), 『제2의 기계시대: 인간과 기계의 공생이 시작된다』(*The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*), 이한음 역 (서울: 청림출판, 2014), 13.

사람-사이(human-betweenness)의 공생과 조화를 가능케 하기 때문이다. 따라서 이제 ‘공생하며 살아가는 존재들의 당면한 문제’를 제2기계시대의 새로운 도전 앞에서, 즉 인간과 기계의 공생이라는 도전과제 앞에서 어떻게 풀어나갈 것인가를 고민해야 한다.

2) 화이트헤드의 생명이야기

무엇보다도 화이트헤드에게 생명이란 스스로 외부 타자들과 관계를 맺는 외적 사실이기 이전에 “그 자신을 위한 내적 사실”이다.⁵⁶⁾ 생명의 외부적 조건들은 결국 “‘존재함의 자기-실현’인 내적 삶”에 의존한다.⁵⁷⁾ 현실적 존재가 된다는 것은 “자기-이익”을 갖는 것이고, 자기-이익이란 “자기-평가의 느낌(self-valuation)”인데, 이는 “감정적 색조”를 갖는다.⁵⁸⁾ 각 현실적 계기는 “현실적이고 이상적인 전체 우주의 배치”로서 이를 통해 본질적 실재, 즉 현실적 존재 자체인 “자기-가치”(self-value)가 구성되어진다.⁵⁹⁾ 바로 이것이 화이트헤드가 생명을 ‘자신을 위한 내적 사실’이라고 표현했던 이유이다.

하지만 이 자기 실현은 대가를 요구한다. 예를 들어, 화이트헤드는 생명을 “자유를 위한 노력”(bid for freedom)이라고 표현했다.⁶⁰⁾ 우리가 사회라는 생명의 차원에서 조망하면, 살아 있는 사회는 언제나 다른 사회의 파괴를 전제하고 있고, 이런 맥락에서 생명은 “강도짓”이고, 그래서 강도는 “정당화를 요구한다.”⁶¹⁾ 사실 생명이란 자신의 외부로부터 다른 유기적 존재의 유입, 즉 음식을

56) A.N. Whitehead, *Religion in the Making*, Lowell lectures, 1926. Second printing (New York: The MacMillan Company, 1957), 15-16.

57) Ibid., 16.

58) Ibid., 100.

59) Ibid., 101.

60) A.N. Whitehead, *Process and Reality*, Corrected Edition by D.R. Griffin and D.W. Sherburne, (New York: The Free Press, 1978), 104.

61) Ibid., 105.

필요로 하고, 그 음식을 통해 자신의 생명을 유지하며, 사용하고 남은 것들을 배설한다. 바로 이 냉혹한 강도짓의 진실이 유기체 사회들과 환경 간의 상호작용의 진실이다. 살아 있는 사회들의 경우에는 이 상호작용 자체가 “강도짓의 형식”을 취한다.⁶²⁾ 생명이란 “비사회적 결합체들의 생산”을 위해 구성된 유기적 사회들의 복합 구조이다.⁶³⁾ 이는 곧 생명이란 일정부분 “결핍”의 구조를 안고 있다는 것을 의미한다. 결핍이란 비워진 물리적 혹은 정신적 공간을 의미한다. 이 결여와 결핍을 느끼는 데서 살아 있음은 그 존재를 드러낸다. 그래서 그 결핍을 메우려 혹은 그 결여를 채우려 움직이는 것이 생명이다. 그래서 화이트헤드는 생명을 “각 살아 있는 세포의 틈새 속에 그리고 두뇌의 틈새 속에 잠복해 있다”고 표현했다.⁶⁴⁾ 이 ‘자유를 위한 노력’으로서 생명은 언제나 자신의 결여, 즉 자신이 필요한 것을 위해 다른 생명을 요구하며, 이 다른 생명들을 취하면서 생명은 스스로를 실현해 나간다. 이는 ‘공생’으로 화이트헤드의 철학 이야기를 풀어나가려는 우리에게 과제를 준다. 화이트헤드의 강도짓으로서 생명 이해로부터 어떻게 공생의 이야기를 풀어나갈 것인가?

3) 강도짓과 협동의 역설

생명의 경험은 주로 ‘몸의 경험’을 통해 이루어지는데, 몸은 “그 부분을 위한 환경의 몫”이고, 그 부분은 “몸을 위한 환경의 몫”이다.⁶⁵⁾ 그래서 몸과 환경은 서로에게 민감하여, 상대방의 수정에 반응한다. 몸의 부분은 몸 전체 패턴의 안정성을 보존하기 위해 스스로 조정한다. 부분과 전체 간의 이러한 상호적 관계는 자연

62) Ibid., 105.

63) Ibid.

64) Ibid.

65) Whitehead, *Science and the Modern World*, 149.

전체에도 적용되는 동일한 관계성이다. 몸 분자 구성의 변화는 몸 세포 구성의 변화로 이어지고, 다시 세포의 변화는 분자 작용의 변화로 이어진다. 핵심은 전체와 부분은 서로에게 반응하면서 서로를 수정한다는 것이다. 달리 표현하자면, 유기체는 “자신들의 환경을 수정한다.”⁶⁶⁾ 즉 유기체는 자신의 환경을 스스로 창출해 나가는 존재라는 것이다. 주어진 것에 순응하지 않고 자신의 것을 만들어어나가는 존재, 그것이 바로 유기체이다. 화이트헤드의 이러한 유기체 이해는 당대의 생물학과 진화론의 유기체 이해 수준을 능가한 것이다. 소위 ‘근대적 종합’(the modern synthesis)⁶⁷⁾이 이루어지는 시기만 하더라도 생물학과 진화론은 환경이 유기체를 선택하는 것이지, 유기체가 환경을 변혁시킨다고 상상하지는 못했다. 유기체는 그저 많은 변이들을 창출하여, 다음 세대에 적응도가 높은 개체들이 보다 많이 생존해 나가도록 할 수 있을 뿐이라고 이해되고 있었다. 하지만 화이트헤드는 유기체가 환경 자체를 스스로 개선해나가고 바꿀 수 있다고 보았다. 바로 이점이 당대 생물학과 화이트헤드의 이해 간의 격차이다.

스스로 자신의 환경을 수정해 나아가는 유기체의 힘은 ‘강도짓’이 아니라, ‘협동’이다. 자신의 환경을 수정하는 유기체들이 성공하는 것은 바로 서로 도와 환경을 수정하기 때문이다. 생물의 세계에 존재하는 많은 종들은 다른 종들과 “상호적으로 협력한다.”⁶⁸⁾ 이러한 상호협동은 가장 단순한 물리적 현실체들 속에서도 예증된다. 예를 들어 전자와 원자 핵 간의 결합이 바로 이런 협동 관계를 예증한다. 이런 맥락에서 보면 “사자들과 호랑이들”은 “성공적인 동

66) Ibid., 205.

67) 근대적 종합(the modern synthesis)이란 다윈의 진화론이 현대의 유전자 이론과 결합하면서, 진화의 궁극적인 원인과 기제를 유전학적 기반에서 설명할 수 있는 체계적 종합을 이룬 시기를 가리킨다.

68) Whitehead, *Science and the Modern World*, 206.

물 종들이 아니다.”⁶⁹⁾ 이 포식자들은 서로 협력하는 종이 아니다. 그래서 각 개별적으로는 매우 강한 동물 종이지만, 그들은 세계를 자신의 것으로 만드는 데 성공하기보다는 주어진 환경에서 자신들의 장점을 특권삼아, 다른 동물들을 먹이 삼으며 적응할 뿐이다. 따라서 그들은 성공한 유기체 종이 아니다. 성공적인 동물종이란 협동하는 종이다. 이런 맥락에서 우리는 모든 유기체가 “친구들의 환경”(environment of friends)을 요구하는 이유를 알게 된다.⁷⁰⁾ 서로 협동하는 친구들이 필요하기 때문이다.

그럼 강도짓이 아니라 협동이 생명의 근원적이고 본질적인 힘 아닌가? 사자와 호랑이를 성공적이지 못한 종으로 분류한 것은 바로 그것을 말하는 것이 아닌가? 화이트헤드의 철학 이야기를 풀어 보자면, 생명은 ‘강도의 협동’이다. 하지만 서로 다른 생명을 취하기 위해 협동하는 것만은 아니다. 물론 때로 그런 식의 협동이 이루어진다. 그러나 화이트헤드의 협동은 종종 자신을 타자들을 위해 내어줄 것을 요구한다. 사실 존재라는 것은 매순간 그리고 영구적으로 ‘소멸’(perishing)하면서, 다음 사건계기에게 자신을 내어주는 것이다. 그것이 바로 죽음과 탄생의 역설이다. 탄생하는 개체들은 언제나 누군가의 에너지를 탈취하여 스스로의 삶의 공간을 창출하는 것이고, 소멸하는 개체들은 늘 자신과는 다른 개체들을 위해 자신을 내어주는 것이다. 바로 이것이 “강도의 정당성”이다. 그것은 강도짓이 정당하다는 말이 아니다. 근원적으로 우리는 강도짓으로 출현하였으니, 그 강도짓에 대가로 우리 자신을 내어주라는 것이다. 여기서, 신학적 어휘에 조금 익숙한 독자들은 금방 눈치 챌 수 있다. 화이트헤드의 이 생명 이야기가 기독교의 전통적인 대속설의 범위를 벗어나고 있지 못하다는 것을. 자신의 생명

69) Ibid., 206.

70) Ibid., 206.

활동으로서 강도짓에 대한 변명, 바로 거기가 기독교적 대속설의 자리인 것이다.

4) 현실세계: 공생 공동체

모든 존재(entity)는 본질상 “사회적”이고, “존재하기 위해 사회를 요구”한다.⁷¹⁾ 이런 맥락에서 현실세계는 “현실화의 사건계기들의 다수성”⁷²⁾이다. 현실화의 사건계기는 “신기원적 사건계기”⁷³⁾라고 불릴 수도 있다. 현실적 시간적 세계는 “신기원적 사건계기들의 공동체”⁷⁴⁾로서 각 공동체는 서로를 각각 지시하며 공존한다. 모두가 모두를 품고 있는 세계이다. 이곳에서 ‘신기원적 사건계기들’은 현실적 존재가 아닌 창조성의 “피조물들”이다.⁷⁵⁾ 하지만 여기서 기억해야 할 것은 이 신기원적 사건계기들의 공동체를 지시하는 현실 세계는 그 자체로 어떤 현실적 피조물이 되지 못한다. 이는 사건계기들이 모여 있는 상태를 지시하는 말이지 그 자체로 독자성을 갖는 어떤 존재가 아니기 때문이다. 즉 여러 사건 계기들의 공생 상태이긴 하지만, 그것은 그 자체의 독자적인 존재는 아니라는 말이다. 이를 화이트헤드는 “본질적 불완전성”⁷⁶⁾이라 불렀다.

그 현실 세계 속에 구체적으로 존재하는 신기원적 사건계기는 “다양한 요소들을 함께 실재적 통일성으로 가져오는 양식”⁷⁷⁾이면서 “구체화”⁷⁸⁾이다. 이는 다름 아닌 “현실적 존재”로서 그리고 “창조적 종합의 결과”로서 “개별적이고 일시적”이다.⁷⁹⁾ 이 종합 속에

71) Whitehead, *Religion in the Making*, 108.

72) Ibid., 91.

73) Ibid.

74) Ibid., 92.

75) Ibid.

76) Ibid.,

77) Ibid., 93.

78) Ibid., 92.

서 “다른 피조물들[현실적 존재들]과 이상적 형상들과 하느님이 통합되어, 서로를 한정한다.”⁸⁰⁾ ‘공생’이란 서로 무한정의 자유를 누리는 것이 아니라, 다른 존재들과 더불어 자신의 경계를 한정하면서 조율하는 것이다. 이것을 화이트헤드는 “질서”라 불렀다. 공생의 모습을 그려주는 현실적 세계는 그래서 ‘질서지움’ 그 자체이고, 그래서 현실 세계는 “질서를 부여하는 본질적 존재”를 필요로 한다. 현실적 세계가 갖는 질서는 “미적”(aesthetic)이고, 더 나아가 현실적 세계는 바로 이 “미적 질서의 산물”이다.⁸¹⁾ 기억할 것은 바로 이 미적 질서는 “하느님의 내재로부터 유래”⁸²⁾한다는 것이다. 여기서 화이트헤드가 ‘신’을 한정성을 부여하는 존재로 그려주고 있는 것은 중요하다. 화이트헤드에게 모든 존재란 결국 창조적 과정인데, 이 창조적 과정 속에서 “전체 세계는 새로운 창조를 생산해 내기 위해 공모한다.”⁸³⁾ 이들이 구현하려는 미적 통일성에 부합하면 ‘포함’되고, 부합하지 못하면 ‘배제’된다는 점에서 이 창조적 과정은 포함과 배제의 공동체일 수밖에 없다. 여기서 ‘공생’ 즉 함께 산다는 것은 무조건적으로 함께 함이 아니라, 미적 가치를 공유할 수 있는 공동체의 자격을 필요로 한다. “세계의 질서, 세계 실재의 깊이, 그 전체와 부분들에서 세계의 가치, 세계의 아름다움, 생명의 향취, 삶의 평화, 악의 제어” 이 모든 것은 함께 엮여 있는 것이다.⁸⁴⁾

자연과 더불어 우리의 인식 혹은 생각은 ‘한 배에 올라타고 있어서 함께 앞으로 나아가거나 함께 침몰한다.’⁸⁵⁾ 입자/파동의 이중

79) Ibid., 93.

80) Ibid.

81) Ibid., 105.

82) Ibid.

83) Ibid., 113.

84) Ibid., 119.

85) “All we know of nature is in the same boat, to sink or swim together”

성은 바로 이것을 입증하는 것이다. 저 밖의 객관적 자연과 그를 인식하는 내 안의 주관적 자연이 별도로 존재하는 것이 아니라, 그 모두가 함께 엮여 나아가는 과정 혹은 경로인 것이다. 이 전체로 함께 흘러가는 자연을 분석하려면, 그 기본 단위는 “사건”(event)인데 이는 “연장(extension)과 공액(cogredience)의 두 관계들로 관계하는 것”이다.⁸⁶⁾ “공액”이란 “동일한 선적인 변형들을 겪어가는 둘 이상의 변수들을 기술”하는 것이다.⁸⁷⁾ 사건은 “미래 사건들뿐만 아니라 과거 사건들도 포함해야만 한다.”⁸⁸⁾ 그 모든 것들이 함께 엮여 간다. 따라서 자연이란 “하나의 과정”이고, 이는 곧 자연의 “과정”이란 “경과”(passage)라는 것을 의미한다.⁸⁹⁾ 달리 표현하자면, 우리가 경험으로 포착하는 것은 ‘사건’인데, 이 사건의 실재는 우리의 언어와 관습에 포착되지 않는다. 이는 이미 칸트가 설명해 놓은 것이다. 칸트가 설명하지 못한 것은 “모든 사건은 자신의 일부로서 다른 사건들을 담고 있다”는 것, “모든 사건은 다른 사건들의 일부”라는 것, 두 사건이 존재할 때, 그 “두 사건을 부분으로 각각 담고 있는 사건들이 존재한다”는 것 등이다.⁹⁰⁾ 따라서 ‘자연’을 이해하고 설명하기 위해서 우리에게 필요한 것은 “다중적 관계들이라는 궁극적 사실”(ultimate fact of multiple relations)을 이해하는 것이다.⁹¹⁾ 이 다중적 관계들 속에서 대상의 진입과 인식은 “모든 자연”(all nature)을 요구한다.⁹²⁾ 그래서 화이트헤드는 “단순성을 추구

(Whitehead, *The Concept of Nature*, 148).

86) A.N. Whitehead, *The Concept of Nature*, originally published in 1920, (New York: Cosimo, 2007), 52.

87) Ibid., 52.

88) Ibid., 52.

89) Whitehead, *The Concept of Nature*, 54.

90) Ibid., 76.

91) Ibid., 150.

92) Ibid., 152.

하고 그리고 그것을 불신하라”고 자연철학자들을 향해 권고한다.⁹³⁾ 그 복잡성과 전체성을 한 번에 붙잡을 수는 없을 것이다. 따라서 설명을 위해 우리는 ‘단순성’과 ‘단순 관계’를 분별해 내야 하지만, 그렇게 분석해 낸 단순성을 절대화시켜 신봉하는 것은 가장 중요한 것을 놓치는 것이다. 자연은 “복잡한 체계”라서 우리에게 단지 “희미하게 분별될” 뿐이다.⁹⁴⁾

결국 자연은 “진화하는 과정들의 구조”이며, “실재”는 “과정”이다. 자연의 실재들은 자연 속의 파악들(*prehensions*), 즉 자연 속의 사건들이다.⁹⁵⁾ 여기서 핵심은 모든 존재는 ‘한 배에 올라타고 있어서 모두 함께 나아가거나 혹은 모두 함께 침몰한다’는 것이다. 바로 여기에 ‘공생’의 아이디어가 담겨 있다. 화이트헤드는 ‘공생’(*symbiosis*)를 거의 또는 전혀 직접적으로 언급한 적이 없다. 하지만 유기물과 무기물 모두를 포함하여 ‘유기체’(*organism*)로 정의하는 그의 철학은 존재에 대한 새로운 생각들과 존재란 모두와 더불어 ‘공생’한다는 생각이 전제되고 있다.

5) 신과 종교

이 모든 과정에서 하느님은 “모든 창조적 국면에서 고려되어야만 하는 비시간적 현실성”⁹⁶⁾이라고 화이트헤드는 주장한다. 모든 것이 시간적 존재인 곳에서 유일하게 비시간적 존재가 있다면 그것은 하느님 즉 신이다. 이는 신이라는 존재가 증명을 요하거나 입증되었다는 것을 의미하지 않는다. 화이트헤드의 신은 논리적으로 요구되는 존재이다. 신은 “세계가 아니라, 세계의 평가”이기 때문이다.⁹⁷⁾ 하느님은 세계를 평가하고, 그의 가치와 의미를 부여한다.

93) Ibid., 163.

94) Ibid.

95) Whitehead, *Science and the Modern World*, 72.

96) Ibid., 94.

그래서 하느님은 “세계의 미적 일관성의 척도”⁹⁸⁾가 되는 것이다. 신이 없다면, 우리는 미적 감각과 목적을 가질 수 없다. 아름다움이란 느낌 자체가 무의미해지는 것이다. 우리는 왜 공생하고 협동할까? 공생하고 협동하는 유기체가 왜 사자나 호랑이처럼 홀로 강한 존재들보다 성공적이라고 화이트헤드는 말했을까? 그는 세상의 아름다움을 전하고 싶었던 것이다. 그래서 그 아름다움을 전해줄 가상의 존재, 즉 하느님이 필요했다.

종교는 우리들을 바로 그 하느님의 나라로 인도하는 중요한 제도이다. 여기서 화이트헤드가 말하는 종교는 우리 일상의 사회 구조 속에 제도로 정착된 종교와는 뉘앙스가 다르다. 종교란 “내면들을 정화하는 믿음의 힘”⁹⁹⁾으로서 그리고 일반적 진리들의 체계로서 존재하는데, 종교가 담지하고 있는 일반 진리들은 “신실하게 고수되고 생생하게 파악될 때 성품을 변화시키는 효과를 갖는다.”¹⁰⁰⁾ 그렇다. 바로 이 “성품을 변화시키는 효과,” 많은 종교들이 바로 이 효과를 갖기 위한 수행법과 수련법을 갖고 있다. 말하자면 화이트헤드의 철학은 이기적 유전자들의 추동을 받는 생명유기체들이 내면의 성품을 변화시켜 협동하고 공생하는 유기체로의 변혁을 할 수 있다고 믿고 있으며, 바로 이 지점에서 신과 종교의 역할이 중요하다고 본 것이다. 도스토예프스키는 『카라마초프가의 형제들』에서 둘째 이반 카라마초프의 입을 통하여 ‘만일 하느님이 존재하지 않는다면, 모든 것이 가능할 것이다’고 말하면서, 신이라는 존재가 도덕적 금기로서 작동하는 모습을 간단하고 압축적으로 표현해 주었다.¹⁰¹⁾ ‘공유지의 비극’이 일어나는 이유는 그 누구의 것도

97) Ibid., 159.

98) Ibid., 99.

99) Whitehead, *Religion in the Making*, 15.

100) Ibid.

101) 존 티한(John Teehan), 『신의 이름으로: 종교 폭력의 진화적 기원』(*In the*

아니기 때문에 그 누구도 공동의 것에 대해서 책임을 지지 않는다는 것이다. 신은 바로 여기서 결정적인 역할을 한다. 공동의 것은 아무의 것도 아닌 것이 아니라, 바로 공동체의 주인, 즉 공동체의 신의 것이다. 따라서 아무도 보지 않는 것 같지만, 내가 공동의 것에 대해서 악한 행위를 할 때, 신은 보고 계신 것이다. 바로 이 종교의 논리가 인류에게 ‘공생의 삶’을 살아갈 수 있는 방법을 각인시켰다. 물론 화이트헤드의 철학의 목적인 이러한 감시자로서의 신 개념을 각인시키는 것임을 말하려는 것이 아니다. 화이트헤드는 이제 그 신의 이상과 목적이 매 순간 모든 존재들 안에서 실현되도록 하고자 하며, 그 신적 목적의 실현을 매 순간 소멸하는 우리 존재의 가장 평범한 일상 속에서 지성적으로 자각하고, 이제 우리가 ‘신을 도와’ 그 나라를 실현하도록 하는데 목적이 있다. 화이트헤드의 공생의 철학 마지막 장에 거의 언제나 ‘신’이 언급되고 설명되는 이유이다.

3. 공생의 철학으로서 화이트헤드의 철학의 가능성

우리는 화이트헤드의 철학에서 우리 시대를 위한 두 개의 대안적 이야기를 구성하고자 한다. 먼저는 인간과 기계의 공생시대를 위한 대안적 이야기이고, 둘째는 공유지의 비극을 극복할 대안적 이야기 말이다.

1) 인간과 기계의 공생 시대를 위한 화이트헤드의 공생의 철학

Name of God: the Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence), 박희태 역 (서울: 이음, 2011), 350.

화이트헤드는 당대에 인간과 생명을 새롭게 이해할 수 있는 개념으로서 “유기체”(organism)를 제시하였다. 그 시대는 한편으로 근대문명의 절정기로서 흔히 “기계 시대”(the Machine Age)라고 일컬어지면서도, 다른 한편으로 근대적 기계문명의 한계와 폐해들을 극복할 대안으로 유기체적 세계관에 대한 갈망이 시대적으로 충만한 시기였다. 루이스 뎀포드도 기계 시대를 변혁할 세계관으로 유기체적 세계관의 필요성을 역설하고 있었다.¹⁰²⁾ 화이트헤드가 말하는 ‘유기체’는 화학에서 ‘무기체’(inorganic matter)와 구별되는 유기물(organic)의 조직으로서 유기체에 국한되지 않는다. 오히려 그는 인간 주체인 ‘내’가 바라보고 있는 책상이라는 무기체가 나를 “파악”(prehend)한다고 보았다. “파악”이라는 사건 속에서 우리가 생물이라고 판단하는 존재들에게만 외부 환경을 파악하고 적응하는 능력이 내장된 것이 아니라, 비록 정도는 미약하겠지만, 비생물적 존재들에게도 외부환경을 파악하는 능력이 있다고 본 것이다. 화이트헤드의 유기체는 그렇게 생물학적 유기체 개념의 한계를 넘어 우주에 존재하는 모든 것들, 가장 작은 양자(quantum) 수준의 존재로부터 생물들과 인간을 거쳐 온 우주에 이르기까지 모든 존재들은 ‘파악이라는 사건’을 통해 서로가 서로를 파악하고 있으며, 이를 통해 존재는 “단순정위”(simple location)의 근대적 존재론을 넘어선다고 주장하였다.¹⁰³⁾ 화이트헤드가 주장하는 핵심은 우리가 생각해 왔던 존재의 가장 근원적인 범례들 중 하나가 근원적으로 흔들리고 변형되어야 한다는 것이다. 우리가 통상적으로 생각하는 존재는 한 시공간을 점유하고 있고, 동시에 다른 시공간을 점유할 수는 없다. 그래서 화이트헤드는 이런 존재의 이미지를 ‘단

102) 루이스 뎀포드(Lewis Mumford), 『기술과 문명』(Technics and Civilization), 문종만 역 (서울: 책세상, 2013), 504-509.

103) Whitehead, *Science and the Modern World*, 49-51.

순정위'(simple location)이라고 지칭하였다. 하지만 당대에 이미 입자는 동시적으로 파동적이라는 사실이 물리학에서 보고되고 있었다. 우리가 물질의 근본적 모습을 입자로 간주한다면, 사실 ‘단순정위’는 틀린 가설이 아니다. 그리고 뉴턴의 중력이론은 이러한 가정 위에서 구성되었다. 하지만 19세기에서 20세기로 넘어오는 과정에서 입자/파동의 이중성이 물질의 근원적 성질임이 밝혀지면서, 이제는 단순정위 모델의 토대가 되는 입자를 통해서 물질의 실재를 사유할 수 없음이 알려지게 된 것이다. 물질의 실재 존재가 파동적으로 존재한다는 것은 곧 가능한 모든 지역에 동시적으로 그리고 통계적으로 존재한다는 것을 의미하는데, 이는 사실 시공간 4차원을 살아가는 생물학적 존재인 인간에게는 아직도 쉽게 와 닿지 않는 발견이다. 이러한 현대 양자물리학의 연구결과들을 자신의 철학적 이론에 담아, 화이트헤드는 유기체 이론으로 표현해 내고자 하였다. 사실 20세기 중엽부터 불거진 생태학적 통찰들은 ‘유기체적이고 관계적인’ 사유로의 전환을 이미 주장하고 있었다. 문제는 그러한 유기체적이고 관계론적인 대안들조차 (화이트헤드가 비판하는) 단순정위의 존재론을 그대로 간직하고 있었다는 점이다. 그래서 그들의 유기체적이고 관계론적인 대안들은 언제나 인간중심주의를 벗어난다고 하면서도 여전히 인간중심적이었던 것이다. 인간에 대한 근원적인 이미지가 바뀌지 않았으니 어찌면 당연한 일이다. 화이트헤드는 ‘파악’이라는 사건을 통해 존재는 단지 저기라는 시공간에 단순하게 존재하는 것이 아니라, 그 존재를 여기서 파악하고 있는 나의 파악 사건 속에 그리고 ‘나’를 파악하고 있는 저기의 존재로서 ‘중첩적으로 그리고 복잡하게’ 그리고 더 나아가 ‘다중적으로’ 존재하는 것이다. 존재의 중첩성과 복잡성 그리고 다중성 때문에 한 존재의 작은 날개짓 하나 조차 전체 우주를 출렁이게 만들 잠재적 가능성을 갖는 셈이다.

이 존재의 유기체적 중첩성과 복잡성과 다중성 때문에 한 존재는 자연적 존재와 인공적 존재로 나뉘는 것이 아니라 오히려 이미 혼종적 존재성을 구현하고 있는 것이다. 손에 스마트폰을 들고, 안경을 쓰고, 컴퓨터 화면으로 포스트-휴머니즘의 논문들을 뒤지며, 앞에 있는 학생과 대화를 나누고 있는 나는 이미 생물학적 존재의 경계를 넘어 존재의 다층성과 다중성을 구현하고 있는 셈이다. 스마트폰 SNS를 통해 나는 지금 여기에 있는 존재뿐만 아니라, 생물학적 조건으로 도달할 수 없는 곳에 위치한 존재와 가상공간을 통해 접촉하고 있다. 여기 있는 존재와 저기 있는 존재가 나라는 ‘파악 사건’을 통해 엮이고 있는 셈이다. 아울러 지금 이곳에서 전 세계에서 출판된 학술논문을 검색하면서, 굳이 커즈와일이 예견하는 미래에 도달하지 않고서도, 이미 우리는 ‘나’라는 생물학적 육체의 한계를 넘어가고 있다. 안경을 쓰고 있는 나는 이미 클라크가 예견하듯 ‘사이보그적 존재’이다. 안경은 나와 더불어 탄생한 생물학적 조건이 아니라, 나의 생물학적 결함을 보완하기 위해 덧붙여진 인공적 보철물이지만, 나는 이제 안경을 벗어나서는 나의 존재를 온전히 영위하기 어렵다. 따라서 안경은 이미 나의 신체의 일부가 되었다는 것이 정확한 표현이다. 클라크나 커즈와일이 말하는 미래 기술의 모습은 이러한 존재의 현실을 보다 더 구체적으로 실현했을 따름이다.

이 지점, 즉 혼종적 존재들과 공생을 도모할 이론이 필요한 바로 이 지점에서 화이트헤드의 ‘유기체 철학’은 인간과 기계가 공생하는 시대의 새로운 존재론의 지평을 인간중심주의를 넘어 제시하고 있다. 우선 화이트헤드는, 마치 이야기가 문제 상황을 시뮬레이션하여 우리가 현실세계에 적응하도록 돕듯이, 이론이라는 가상의 공간에서 유기체(organism) 개념을 유기물/무기물의 이분법을 넘어서 생각해 보도록 예인한다. 입자/파동의 이중성 발견 이후, 존재

하는 그 어떤 존재도 유기물/무기물의 구별 속에 구속되어 사유될 수 없게 되었다. 모든 존재는 비록 우리 인간 유기체의 눈에는 죽은 것과 살아 있는 것으로 구별되지만, 존재 사건의 차원에서 모든 존재는 다른 모든 존재와 더불어 함께 나아가거나 함께 침몰할 수 밖에 없는 공생의 존재들인 것이다.

2) 공유지의 비극에 대한 화이트헤드의 대안: 강도들의 협동

화이트헤드는 이제 공유지의 비극을 넘어설 대안을 우리에게 이야기로 들려줄 수 있을까? 사실 화이트헤드의 철학은 이야기를 담고 있지 않다. 오히려 이야기를 철학적 언어로 분해하여 이야기가 담지한 진실을 철학의 정교한 언어로 무미건조할 만큼 딱딱하게 풀어놓고 있다. 그럼에도 불구하고, 화이트헤드의 텍스트는 전체적으로 이야기적 요소들을 풍성하게 담지하고 있으며, 본고는 그것들을 이야기적 형태로 살려낼 수 있다고 주장한다고 했었다. 그의 철학을 이야기로 들여다본다는 것은 그의 철학을 ‘이야기 철학’ 즉 화이트헤드의 철학을 이야기의 형태로 번역하는 작업을 의미하지 않는다. 오히려 화이트헤드의 철학이 담지한 메시지를 이야기의 맥락에서 검토해 본다는 것을 의미할 뿐이다. 앞부분에서 시도했듯이, 이야기는 우리에게 ‘말썽’을 인식하고 시뮬레이션하여, 그러한 난국에 대처하도록 훈련시키거나, 기존에 생각하지 못했던 새로운 것을 창출해 내는 기능을 감당한다고 했다. 화이트헤드의 이야기는 우리에게 무엇을 전해주고 있는가? 바로 이 물음에 대한 답을 구하고자 하는 것이다. 본고는 화이트헤드가 우리에게 전하고자한 이야기의 핵심 주제를 “공생”(symbiosis)으로 정의하였다. 이는 화이트헤드의 철학이 ‘공생’이라는 주제에 한정된다는 것을 의미하는 것이 아니라, 본고가 설정하고 있는 우리 시대의 문제 상황이 ‘공생하지 못하는 사회와 현실’임을 인식하는 것이다. 그래서

화이트헤드의 철학 속에서 바로 이 공생의 이야기적 요소들이 단편적으로나마 메시지의 형태로 존재하고 있음을 확인하고자 하였다. 한 마디로 요약하자면, 그것은 곧 ‘강도들의 협동’이다. 강도가 자신의 생명을 자신에게 이롭게 활용을 극대화하는 가장 좋은 길은 바로 다른 존재들과 협동하는 것이다.

무엇보다도, 화이트헤드는 ‘전체’를 잊지 않도록 경고한다. 생명은 모두가 더불어 살아가는 것이지, 결코 강한 자를 위한 위계질서로 구성되는 것이 아니라는 것이다. 전체와 더불어 살아가는 생명은 모두가 잘 살거나 평화롭거나 하는 것이 결코 아니다. 모두를 위한다는 것은 곧 우리가 주변의 타자들에게 우리 몫의 일부를 ‘희생’해야 한다는 것을 의미한다. 그것은 쉬운 일이 아니다.

화이트헤드는 모든 존재는 ‘살아 있는 유기체’임을 주장한다. 이는 무척 거대한 서사의 이야기적 요소이다. 우리에게 본성적으로 살아있는 것과 죽어 있는 것을 구별하는 분별력이 작동한다. 이를 진화심리학은 “범주화 장치”(categorizer)¹⁰⁴⁾라 이름한다. 화이트헤드의 철학 속에서 유기체는 진화가 우리에게 본성으로 설치한 인지기제를 넘어 사유할 것을 요구한다. 이는 어떤 초월적 사고를 요구하는 것이 아니라, 인간 존재에게 익숙한 가상적 사유의 방식을 창조적으로 사유할 것을 요구하는 것이다. 살아 있음과 죽어 있음은 절대적 구별이 아니다. 화이트헤드는 “관계됨”(relatedness)을 ‘죽은 자를 산 자가 전용하는 것’¹⁰⁵⁾이라고 표현하면서, 시간의 진리를 “영구적 소멸”(perpetual perishing)¹⁰⁶⁾로 강조한다. 모든 존재를 예외 없이 ‘소멸’(perishing)의 냉혹한 진실로 데려가면서, 화이트헤드는 그럼에도 불구하고 각 존재가 어떻게 ‘불멸의 존재’가 되

104) 티한, 『신의 이름으로』, 115.

105) Whitehead, *Process and Reality*, xiii.

106) Ibid., 29.

어가는지를 ‘객관적 불멸’(objective immortality) 개념으로 이야기한다. 이 과정에서 ‘신’의 역할은 무척 중요하다. 소멸/불멸의 이중성이 각 존재에게 작동할 때, 우리가 어떻게 불멸하면서, 이상을 공유해 나가는지를 설명하는 존재로서 신은 이야기의 핵심 요소이기 때문이다. 이는 진화심리학에서 종교가 감당하는 핵심역할이기도 하다.

많은 화이트헤드 철학자들이 ‘신’의 부분을 오려내고 싶어 한다. 그것 없이도 화이트헤드의 철학은 충분히 가능하다고 보는 것이다. 틀린 말은 아닐지도 모른다. 하지만 화이트헤드가 전하려는 유기적 공생 공동체의 이야기로 그의 철학을 다시 들여다본다면, ‘신’은 반드시 필요하다. 우리로 하여금 전체를 위한 희생을 납득시킬 수 있는 유일한 존재이기 때문이다. 그가 없다면 ‘약육강식’의 구조가 정당화될 수밖에 없다. 생명은 강도짓이니까. 근원적으로, 강도들이 타인을 위해 협동하도록 만드는 기제가 바로 하느님인 것이다. 신이라는 존재를 통해 화이트헤드는 자신의 ‘좋은 삶’(well-being)을 위해 다른 생명을 강도짓 해야만 하는 존재들에게 진리와 아름다움 그리고 조화와 평화를 인식하며 살아가야 할 이유를 이야기하고 있는 것이다. 이런 맥락에서 화이트헤드의 철학은 근원적으로 ‘이야기’이다.

화이트헤드의 “파악”(prehension)은 현실을 살아가는 각 존재들이 어떻게 우주의 주인으로 자신을 인식하게 되는가를 설명해 준다. 우리는 앞에서 인간과 같은 고등유기체가 이야기의 형태로 기억을 간직하는 이유가 바로 경험된 현실을 기억 속에서 자신을 주인공으로 하는 이야기로 재구성하면서, 끊임없이 우리를 현실의 주인공의 자리로 배치한다고 언급했었다. 삶의 사건들 속에서 자신을 ‘주인공’으로 재구성하지 못할 때 우리는 우울증 환자가 된다. 파악은 존재 사건의 주체가 매순간 자신을 중심으로 우주의 모든 존재를 재구성하는 사건이다. 그를 통해 우리는 각 존재가 홀로 원자

적으로 개체적으로 존재하는 것이 아님을 알게 되기도 하지만, 결국 각 존재는 자신이 담지한 사건-지평의 한계 안에서 전체성을 인식한다. 각자 자신의 우주 전체의 사건(들) 속에서 주인공이 되지 않는다면, 우리는 주체로 서지 못한다.

화이트헤드는 종교가 ‘성품을 변화시키는 효과’를 갖고 있다고 했다. 종교는 ‘이야기’를 통해 그 효과를 드러낸다. 그 종교의 이야기를 통해 이기적 유전자 담론이 전하는 무한경쟁과 적자생존의 생명의 전장에서 인간 유기체들은 조화와 협동의 중요성을 공동체에 각인시키며, 주변 환경을 공생의 공동체로 변모 시킬 힘을 갖는다. 바로 이것이 환경을 변화시키는 유기체의 힘인 동시에 내면의 성품을 변화시킬 수 있는 종교의 힘인 것이다.

4. 결론

화이트헤드는 결국 이야기한다. 우리에게 ‘공생의 삶’이 무엇인지. 바로 이점에서 화이트헤드의 철학은 철저히 ‘공생의 철학’이다. 하지만 타인과 공생하며 양보하며 희생하는 존재가 될 때, 우리는 다른 사람들을 위한 삶을 사는 수동적이거나 대상적인 존재가 아니라, 오히려 자신의 가치와 이상을 중심으로 전체 우주 이야기를 엮는 주체적인 존재임을 ‘파악’ 개념을 통해 말하고 있는 것이다.

참고문헌

- 갯설, 조너선(Jonathan Gottschall). 『스토리텔링 애니멀: 인간은 왜 그토록 이야기에 빠져드는가』(*The Storytelling Animal: How Stories Make Us Human*). 노승영 역. 서울: 민음사, 2014.
- 멈포드, 루이스(Lewis Mumford). 『기술과 문명』(*Technics and Civilization*). 문종만 역. 서울: 책세상, 2013.
- 박기수, 안승범, 이동은, 한혜원, “문화콘텐츠 스토리텔링의 현황과 전망,” 『인문콘텐츠』, 27호(2012), 9-25.
- 보이드, 브라이언(Brian Boyd). 『이야기의 기원: 인간은 왜 스토리텔링에 집착하는가?』(*On the Origin of Stories: Evolution, Cognition, and Fiction*). 남경태 역. 서울: 휴머니스트, 2013.
- 브린올프슨, 에릭(Erik Brynjolfsson) & 앤드류 맥아피(Andrew McAfee). 『제2의 기계시대: 인간과 기계의 공생이 시작된다』(*The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*). 이한음 역. 서울: 청림출판, 2014.
- 오스트롬, 엘리너(Elinor Ostrom). 『공유의 비극을 넘어: 공유자원 관리를 위한 제도의 진화』(*Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*). 윤홍근·안도경 역. 서울: 랜덤하우스, 2010.
- 티한, 존(John Teehan). 『신의 이름으로: 종교 폭력의 진화적 기원』(*In the Name of God: the Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence*). 박희태 역. 서울: 이음, 2011.
- 커즈와일, 레이(Ray Kurzweil). 『특이점이 온다: 기술이 인간을 초월하는 순간』(*The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*). 김명남·장시형 역. 1판6쇄. 경기, 과주: 김영사, 2013.
- 해리스, 에롤(Errol E. Harris). 『파멸의 묵시록: 과학적 패러다임과 일상의 사유양식』(*Apocalypse and Paradigm: Science and Everyday Thinking*). 이현휘 역. 부산: 산지니, 2009.

Clark, Andy. *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

- _____. *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Hardin, Garrett. "The tragedy of the Commons." *Science*. 162(1968), 1243-1248.
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*, trans. by Catherine Porter, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).
- Whitehead, Alfred N. *The Concept of Nature. Originally Published in 1920*. New York: Cosimo, 2007.
- _____. *Process and Reality*. Corrected Edition by D.R. Griffin and D.W. Sherburne. New York: The Free Press, 1978.
- _____. *Religion in the Making, Lowell lectures*, 1926. Second printing. New
- _____. *Science and the Modern World: Lowell Lectures*, 1925. New York: The Free Press, 1967.

【Abstract】

The philosophy of Symbiosis in Whitehead:
from a perspective of storytelling

Iljoon Park (Methodist Theological University)

This paper is to tell you a story of symbiosis in Whitehead's philosophy. Here, 'telling a story' is very important. Many writings on Whitehead have focused upon the philosophical and/or analytical meanings of his philosophy. But this paper wants to read his philosophy as a story that delivers certain messages in its own form. Story is not just a story, but it lets us simulate actual difficulties and/or trouble in its virtual space. Sometimes, it brings to us the wisdom of life or creative alternatives to problems that can happen in our actual lives. The theme, symbiosis, has to be told, because it is a very important message for human beings and their well-being. The message is not to be analyzed but to be told and heard. In its circulation among us, it urges us to execute our collective intelligence for our evolutionary survival.

Key words : symbiosis, storytelling, organism, life as robbery, God, the symbiosis of humans and machines.

접수일: 2015년 11월 24일

심사 기간: 2015년 11월 26일 - 12월 6일

게재확정일: 2015년 12월 15일

종교적 구제의 두 유형: 자아의 소멸과 자아의 초월 - 유식 불교와 과정 신학 -

이경호 (감리교신학대학교)

【한글요약】

자아나 영혼은 종교적 구제와 관련해 동서양 종교에서 매우 중요한 주제이다. 종교적 구제의 대상으로서 말 그대로 자아나 영혼은 그 중심에 있는 문제이며 동서양 종교의 다른 주제들과 문제들을 이해시키는 핵심적 열쇠와도 같다. 필자는 본 소고에서 가장 중요한 동양 종교의 하나인 불교 대승의 한 학파인 유식불교의 자아(무아)와 20세기의 가장 적합한 서양의 형이상학인 화이트헤드의 철학에서의 영혼이 어떻게 종교적으로 구제되는지를 다루고자 한다. 유식불교의 자아 이론은 불교의 창시자인 역사적 고타마의 무아(anātman, No-Self)설을 마음의 문체로서 심층 심리학적으로 해명한 것이며 화이트헤드의 사상은 기독교에 가장 친화적인 철학으로 분류될 수 있는 것으로서 기독교의 종교적 구제의 현대 철학적 해명이라고까지 할 수 있는 사상이며 과정 신학으로도 일컬어질 수 있다. 화이트헤드 형이상학은 이미 충분히 기독교화되어 있기 때문이다.

자아(또는 영혼)는 철학 사상을 포함하여 양 종교의 어느 한쪽으로 치우치지 않는 보다 중립적이고 객관적인 용어라고 할 수 있고, 이점을 준거점으로 자아는 소멸의 대상인가, 아니면 초월의 대상인가 하는

도식에서 공정하게 비교될 수 있는 용어로 필자에 의해 채택되었다. 유식불교는 현행(現行)과 심층식(深層識, 아뢰야식)을 오가는 종자들의 작용과 활동을 통하여 번뇌와 업의 전달자인 유루(有漏)한 종자의 소멸을 지향하여 청정심으로서 무아를 실현하고자 한다. 이에 반해 화이트헤드의 철학에서는 철학적 용어들을 통하여 자아가 신(God)에 의해 진선미(眞善美)라는 가치의 유혹을 받음으로써 기존의 자아를 지속적으로 초월하는 방식으로 구원을 추구해 가는 도식을 기본 특징으로 취한다. 즉 구원을 위해 동원되는 항들과 그것들이 핵심적 방식에서 작동하는 메커니즘(mechanism)이 양 사상에서 다르다고 볼 수 있는데, 필자는 이를 ‘소멸’과 ‘초월’이라는 용어들의 대조를 통하여 제안해 보고자 한다.

이 점은 양 사상이 궁극적 실재(Ultimate Reality, 신과 청정심)의 유형과 성격을 달리하고 있다는 주장으로도 이어질 수 있다. 이런 방식으로 논의가 가능하다는 것을 위해 필자는 화이트헤드가 기독교와 불교를 공히 모두 합리적 종교로 지칭했다는 점과 이와 유사하게 칼 야스퍼스도 ‘차축의 혁명’을 통해 고등종교가 거의 동시적이고 다발적으로 출현했다는 주장을 하나의 배경적 근거로 삼았다. 그리고 그로부터 자아의 문제에 대한 처방이 달라졌다는 것으로 활용하였다.

[주제어] 경험, 구제, 도덕성, 동정심, 말라식, 자아, 심층식, 신, 소멸, 초월, 아뢰야식, 종교, 종자, 청정심, 유식불교, 현실적 계기, 형이상학, 화이트헤드 철학, 확대

1. 들어가는 말

인간(human being)은 규정하는 영역과 방식에 따라 많은 다양한 이름들로 치환(置換)될 수 있다. 윤리나 도덕의 추상적 규정의 관점에서는 인성(人性), 심리학의 영역에서는 인격이나 자아, 유물론적 존재론에서는 물질적 몸이나 신체, 종교의 영역에서는 죄인(罪人)이나 무명(無明)에 의한 중생 등의 용어들로 치환될 수 있을 것이다. 서양의 그리스도교 전통(특히 서방 전통)은 인간을 죄인으로 규정해 왔으며 불교는 무시이래(無始以來)의 무명에 의한 중생으로 규정해 왔다. 나아가 우리는 이 용어들과 그 의미들로부터 각 종교의 궁극적 실재의 유형을 추가적으로 추론해 볼 수도 있다. 죄인의 구제는 전적인 타자(wholly other)와의 관계성, 즉 우주적인 인격적 타자(personally other)로서의 신과의 대조적 관계성이 전제되어 있는 것이고, 중생의 구제는 일반적으로 인간의 본래적 가능성, 즉 어리석은 상태에서 깨달은 상태(空의 증득이나 열반에 들 등)로의 인간적 가능성의 실현 속에서 이해되어야 하는 것이다.

그래서 두 종교의 구제를 보다 중립적이고 객관적으로 비교하려 할 때에는 죄인이든 중생이든 어느 하나에 대표성을 부여할 수는 없을 것이다. 이런 관점에서 필자는 잠정적으로 자아(self, 또는 영혼)라는 용어를 추천한다. 우선 형식적 이유로는 이 용어가 종교적 구제가 어떤 방식으로 이루어지든 상관없이 구제되기 이전이나 이후에 모두 사용 가능한 용어로서 불교나 그리스도교 나아가 자아 동일성(self identity)의 주제 등과 관련해 철학에서도 자유롭게 사용되고 있다는 공통성을 확보할 수 있다고 본다.¹⁾ 또한 이 용어

1) 우리가 불교의 구원론에 대해 접할 때 무아설에 대해 듣게 된다. 이 무아설은 자아의 유/무를 문제삼는 것이다. 동일하게 그리스도교에서는 개인 개인의 영혼 구원이라는 핵심 표현을 회자시키며 인간의 구원에 대해 말한다.

는 실질적으로는 인간을 우선 정신적 존재의 측면에서 조명한다는 의미에서 종교적 구제와 직접적으로 연관시킬 수 있고 그 구제의 직접적 대상으로 부각시킬 수도 있다.²⁾ 물론 인간을 육체적인 면을 완전히 배제하고 정신적 존재로만 보면서 구제의 유일한 대상처럼 다루려는 것은 그 통합적 의미에서 비판의 여지가 많다. 그러나 필자는 육체와 정신의 이원론을 전제하지 않으며 육체와 정신의 상호 작용을 전제 하는 가운데 그 구제의 우선적 대상으로 정신성에 방점을 찍은 것뿐이다.

필자는 본고의 제목에서 자아의 소멸이니 자아의 초월이니 하는 용어으로써 자아가 소멸되거나 초월될 수 있는 것이라는 의미를 피력하였다. 즉 자아는 무변화적이거나 실체적인 것이 아닌 의미로도 사용할 수 있다는 것을 기본적 전제로 시사한 것이다. 다시 말해 자아의 초월이나 소멸은 그 실체성을 부정하는 방식 속에서도 사용될 수 있다. 우리는 어제의 나와 오늘의 나가 다르다고도 할 수 있고 동일하다고도 할 수 있다. 필자는 불교가 브라만교(힌두교의 전신)를 염두하고 자아를 실체적이고 기저적인 것으로 주로 규정하는 것은 주로 동일하다는 측면만을 전제하기 때문이라고 생각할 수도 있다고 본다. 그렇다면 자아를 오온 밖의 것으로 규정할 필요가 없다. 그러나 우리가 다르다고 할 수 있다는 점도 인

2) 불교에서 말하는 자아를 정신적 존재로 등치시킬 수 있느냐 하는 문제가 충분히 가능하다. 그런데 필자는 정신적 존재를 오온화합설 등에서 말하는 수·상·행·식(색을 제외한)에 대응시킬 수 있다고 본다. 물론 불교 일반에서는 거기에 자아가 없다고 주장한다. 그럼에도 불구하고 자아를 하나의 특수한 자기(개별적 자아 때로는 소아)라고 하는 관점에서 주로 정신적인 것을 지시할 수 있는 것으로도 간주할 수 없는 것은 아니다. 불교는 오온 외에 실체 같은 것을 지시할 때 자아라는 용어를 사용하지만 필자는 수·상·행·식이 동일하다는 의식 하에서 이해될 때 그것에도 자아라는 용어를 쓸 수 있다고 생각한다. 불교의 일반적인 규정은 집착-아집-자아라는 도식에서 자아의 소멸이나 해탈을 말한다.

식한다면 우리는 동일성의 포로로부터 해방될 수 있다. 필자는 본 고에서는 이런 의미로서 차이를 기조로 하여 동일성을 줄여가거나 해체해가는 방향으로 구제를 추구하는 종교로 불교를 잠정 규정하고 동일성의 기조 속에서 차이를 끌어들이고 소화해내는 방향을 지향하여 구제를 추구하는 종교로 그리스도교를 잠정 규정하겠다. 이런 의미에서 자아의 소멸이나 자아의 초월이라는 용어들이 사용될 수 있다. 그럼에도 불구하고 이런 도식은 각 종교가 서로로부터 배울 수 있다는 점을 배제하지는 않는다.

우리가 하나의 참된 종교만이 존재한다는 가설을 채택한다면 종교적 자아의 소멸과 초월은 양립할 수 없으며 우리 스스로를 선택의 기로에 세워야 한다. 그러나 만약 우리가 실제 가운데 참된 종교가 여럿일 수 있다는 가설을 신뢰한다면(적어도 고등종교들의 차원에서), 우리는 어떤 종교는 자아의 소멸을 지향하는 유형의 구원을 제시하지만 다른 종교는 그 초월을 지향하는 방식으로 구원을 제시한다고 말해도 모순에 빠진 것은 아니다. 이에는 두 가지 조건이 전제되어야 한다고 여겨진다. 첫째 종교란 그 본질적인 절대적 규범의 관점 보다는 역사 속에서 역동적으로 변화하는 운동과 재구성의 관점이 더 일차적인 것으로 이해되어야 한다는 것이다. 종교는 그 창시자가 아무리 위대한 진리를 계시처럼 설파했어도 역사 속에서 상대적(한계적)일 수밖에 없는 것이라는 의미와 통찰 속에서 이해되어야만 한다. 따라서 고등 종교들이라 하더라도 역사의 중요하고 필요한 지점과 고비마다 변화를 요구받을 수밖에 없다.

둘째는 그렇다고 종교가 역사적으로 그저 상대적일 뿐이라는 점을 우리가 최후진술로 간주한다면 이것 자체가 되레 역사에 대한 배신행위가 될 것이라는 점이다. 종교는 역사 속에서 상대적이지만 더욱 보편적인 지평을 향해 발전적으로 변형 확대되도록 지속적으

로 전진해 갈 수도 있다. 종교의 상대성은 역사 속에서 더욱 포괄적인 상대성으로 이월되고 확대되면서 과거의 협소한 지평을 넘어 갈 수 있다. 불교와 기독교는 바로 이런 방식으로 보편적 종교로 성장해 온 것이다. 그리고 이런 역사적 상대성의 인식과 더욱 포괄적 상대성으로의 이행은 각 종교가 서로 대화를 통해 배움으로써만 촉진될 수 있을 것이다. 이런 상대성의 확대는 무한한 실재 속의 요소들이 추상적인 차원에서 이상적으로 관계하고 있다는 학설이나 이론 등으로 뒷받침될 수도 있다. 물론 다른 학설들이나 이론들도 그런 확대를 위해 가장 좋은 근거를 제공할 수 있을 것이다.

필자는 본고에서 이런 의미의 대화를 위해 주춧돌 한두 개 놓는 심정으로 대화를 시도하고자 한다. 대화 상대자는 대승불교의 절정이라고 볼릴 만한 유식불교와 20세기 서양의 과정 철학을 통해 환골탈태(換骨奪胎)된 기독교 해석, 즉 과정 신학(process theology)이다. 많은 주제들이 흥미를 끌기에 충분할 정도로 다양하지만 말했듯이 자아의 문제를 주제로 삼는다. 필자가 보기에 불교는 최초창기부터 역사적 고타마(historical Gautama)에 의해 핵심적 진리로 설해진 무아설(無我說)을 후대에 다양한 방식들(공, 원성실성, 전의, 여소유성 등)로 해석 계승하였다. 유식불교는 은유로써 차용한 종자(種子, bija)와 아뢰야식(alaya-vijnana)의 역동적인 상호적 관계를 통한 청정심의 현실화로서 자아의 소멸을 꾀하였다. 과정 신학은 기독교 신학사에서 계승적이자 전복적인 신학이다. 주류 전통적 실체 개념은 강력히 거부하지만 역사 속에서 활동한다는 전통적인 아브라함 종교의 인격적인 신에 대해서는 자연주의적이고 내재주의적인 관점³⁾에서 철저히 계승한다. 물론 과정 신학자들마다 중요

3) 흔히 신이 인격적이라는 개념이 전통적인 초자연주의적인 판본만 있는 것으로 여겨 폐기하려는 이들이 있는데, 과정 신학은 자연주의적이고 내재주의적 유신론의 관점으로 이를 재표현해 낸다. 필자가 보기에 이에 대한 화

한 차이도 존재한다. 본고에서는 화이트헤드와 과정신학의 인간에 관한 이론, 즉 그의 영혼에 관한 이론이 어떤 위상들을 표방할 수 있는지, 또한 그의 신은 인간의 구체와 관련해 어떤 기능과 역할을 철학적으로 표현하기에 자아의 초월이라는 표제어를 사용할 수 있는지에 대해 살펴겠다.

2. 종교적 자아들

인간의 자아나 영혼에 관한 내용들은 다양한 각도와 분석을 통하여 그 지향점과 결론을 달리할 수 있는 성격을 갖는다. 가령 우리에게 친숙한 아동발달 심리학에서 피아제는 인지 발달의 관점에서 자아를 파헤쳤으며,⁴⁾ 칸트나 피히테 같은 관념론적 철학자들의 사상에서는 경험하는 자아가 아닌 선험적 자아나 절대적 자아 등으로써 철학적 존재론의 관점에서 자아 이론을 성립시켰다.⁵⁾ 데카르트 같은 철학자는 자아를 악명 높은 존재론적 이원론의 맥락에 위치시켜 근대 사상의 여러 문제들의 원천이 돼버린 것은 유명하다. 또한 현재에는 그런 이원론 속에서 설명된 자아를 극복하려는 다양한 시도들도 있는데⁶⁾ 화이트헤드의 영혼과 자아 학설은 그런

이트헤드의 최상의 표현은 다음과 같다. “개별적인 계기들에 대한 개별적인 섭리”(Alfred 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, 351).

- 4) Herbert P. Ginsburg, 김정민 역, 『피아제의 인지발달이론』, 학지사, 2006. 특히 이 저서는 기존의 범위와 달리 아동을 청소년기까지 포함하여 발달인지 이론을 소개하고 있다는 장점을 가졌다.
- 5) 한자경, 『자아의 연구 - 서양근현대철학자들의 자아연구』, 서광사, 1997, 제 2부 1장, 2장.
- 6) 다음의 저서들이 유익하다. Smith O Bryant, *Myths of the Self: Narrative*

시도들 가운데 하나에 속한다.⁷⁾

이런 여러 각도와 분야에 따라 자아가 다양하게 그 의미와 내용을 달리하겠으나, 그 가운데 이번 절에서는 종교적 관점에서의 자아나 영혼이 구체받을 필요성에 대한 자각이 발생하게 된 공통적인 역사적 정황에 대해 기술하면서 다음 절의 특수한 경우들을 대비하겠다. 종교적 자아란 자아가 종교적 구원을 이미 잠재적으로 기대하고 있는 분열적 상태에 있거나 그런 자아의 현실적 결과로서 종교적 구원이 요망되는 관점에서 기술되는 자아이다. 이를 달리 표현하자면 종교적 자아란 인간이 어떤 종류의 실존적 한계 상황이나 분열이나 유한성을 자각하고 그로부터의 탈피나 자유로 위지는 것을 구원으로 희망하게 되는 자아로 가장 잘 정의될 수 있을 것이다(Homo Religiosus). 이는 유명한 동서의 종교적 성인들이나 회심에 관한 여러 전기들과 보도들 속에서 우리에게 알려져 있다. 필자는 우선 화이트헤드주의적인 견지에서 그런 종교적 구원의 필요성이 어떻게 진화론적으로 부각되었는지에 대해 간단한 설명을 제공하고 기독교와 불교는 각기 그런 역사적 정황에 어떻게 다르게 반응하였는지를 먼저 기술해 보겠다.

20세기 실존주의 철학자들인 전기 하이데거와 사르트르에게서는 즉자(en-soi, in itself)와 대자(pour-soi, for itself)가 각각 ‘근심’(care)과 ‘메스꺼움’(nausea)의 유·무로 이원론적 도식속에서 제시돼 주어져 있고, 하이데거 철학을 신학에 응용한 루돌프 볼트만은 두 개의 역사들(Geschichtlich, Historisch)을 상호 안티테제로 보았지만, 화이트헤드는 인간 존재가 인간 이전의 존재(동물적 실존)들로부터 진화해온 방식을 성립시킬 수 있는 사상 체계를 발전시켰다.

Identity and Postmodern Metaphysics, Lexington Books, 2004; Schrag O. Calvin, *The Self after Postmodernity*, Yale University Press, 1997.

7) John B. Cobb, *A Christian Natural Theology*: 2nd. Louisville. KY.: Westminster John Knox Press. 2007, 2장.

간단히 말해, 그의 개념적 역전(*conceptual reversion*)의 범주에 의한 새로움의 출현에 관한 사상은 인간과 인간 이전 존재 사이의 질적인 변화를 가능하게 한다. 그에 따르면, 동물은 다음과 같은 특징을 갖고 있다. “동물적 삶은 습관적인 장치들을 가진 습관적인 새로움에 직면할 수 있다. 그러나 그 지배적인 원리는 어떠한 주요한 새로움의 급작스런 도입을 위한 큰 능력은 결여하고 있다.”⁸⁾ 이에 반해 인간은 다음과 같은 특징들로 표현된다. “향유와 표현의 중심적인 활동은 그 다양한 기능들의 중요성 속에서 하나의 반전을 떠맡았다. 아직 실현되지 않은 가능성들의 개념적 영입은 인간 정신성의 중요한 하나의 요소가 되었다.”⁹⁾ 이 두 인용은 인간과 그 이전 존재 사이의 연속성과 불연속성을 시사하고 있다.

우리는 이런 화이트헤드의 진단을 방금 언급한 실존주의 철학자들의 이원론적 상황과 연관 지어 말하고자 할 때 현재가 과거와 어떤 관계에 있는가(?)에 대한 물음으로 전이시켜 진술을 시도할 수도 있게 된다. 실존주의자에게 과거에의 순응이나 그 지배를 받는 것은 미래를 향해 개방성과 안티테제의 관계이지만 화이트헤드에게서는 과거에의 순응이 더욱 새로운 미래적 결과에 잠재적인 공헌을 하는 것으로 성립되어 있다. 화이트헤드에 따르면, 가능성들은 등급화된 관련성으로 서로 연결되어 있기 때문이다. 그렇게 하여 출현한 인간적인 독특한 차원이 도덕성과 언어와 종교다.¹⁰⁾ 이것을 보다 전문적인 방식으로 말한다면, 신체가 직접 보행하고 중추 신경계로 형성되어(화이트헤드는 이를 군주적 사회라고 불렀다) 전체 신체의 경험들이 지배적인 정신적 계기들로 수렴되고 다시 전체 경험으로 그 지배적 계기의 안내가 전달되는 상호적인 관

8) Alfred N. Whitehead, *Religion in the Making*, The Macmillan Company, 1926, 35.

9) Alfred N. Whitehead, *Religion in the Making*, 36.

10) Alfred N. Whitehead, *Religion in the Making*, 57, 49, 39.

계성이 획득된 후 그에 근거해 정신적인 지배적 계기들만의 강력한 인과적 관계의 출현으로의 이행이 발생했다는 것이다. 말하자면 정신적인 지배적 계기들만의 강력한 인과적 관계는 신체에 중심을 두던 이전의 존재 형태로부터 진화론적 과정 가운데 비약적으로 발전된 것이다.

물론 고등동물(주로 영장류의 경우)들에게서도 그런 관계성, 즉 정신과 신체 사이의 관계성 및 정신적인 지배적 계기들 간의 인과적 관계가 나타나 있다고 볼 수 있다. 그래서 화이트헤드는 원시적 형태로서 도덕성 등도 동물들에게서도 존재할 수 있다고 보았다.¹¹⁾ 핵심적 차이는 정신적인 지배적 계기들이 전체 신체와의 상호적 관계성으로부터 점차 자기들만의 강력한 관계적 계승으로 전이하여 갔다는 점에 있다. 물론 전체 신체와의 관계성이 사라질 수는 없다. 만약 사라진다면 그것은 죽음을 의미할 것이다. 그런데 이런 정신적 계기들만의 강력한 계승의 흐름은 인간이 대자적 존재가 되었음을 의미하고 강력한 내적인 의식이 가능한 존재로 출현하게 되었음을 의미한다. 일각에선 이를 두고 ‘정신적 삶으로의 타락’(fall into psychic life) 등으로 호칭하면서 전체 신체나 자연과의 원초적인 부조화를 환기시키기도 하고, 그 점의 극복을 종교적 구제와 관련시킬 수도 있다. 소위 무위자연(無爲自然)이나 신체적 지각 등을 부르짖는 사상들은 인간의 문제를 이런 관점에서 파악하고 있는 것이다. 표상이나 언어 그리고 개념에 의한 세계를 실재로 오인하는 것을 극구 부정하는 불교 역시 이런 관점을 공유하고 있다고 할 수 있다.

세계의 고등종교들의 출현이 이런 점과 관련된다는 것은 야스퍼스의 유명한 ‘차축의 혁명’(axial revolution)에 대한 언급(야스퍼스는 종교는 물론 철학도 포함시켜 이것이 중국, 인도, 페르시아,

11) Alfred N. Whitehead, *Religion in the Making*, 39.

그리스, 그리고 이스라엘 등에서 거의 같은 시기 대에 개별적으로 발생했다는 점에 주목함)을 통해서도 그 사례를 얻을 수 있으며, 화이트헤드도 같은 시기(기원전 일천년)의 고등종교의 출현에 대해 ‘합리적 종교’의 출현이라고 일갈한 바 있다. 적어도 우리가 고등종교라 부르는 종교들은 역사적 발달과 무관하게 발생한 것이 아니라 인간이 그런 종교적 구원을 추구해야 할 요청과 필요에 의해 생겨난 적절한 인간적 상태가 조건으로 성립되었을 때(이 때는 진화론적 발전이 인간을 이제 종교적 존재로 만들어준 때를 의미한다)에 도래하였다는 것을 의미한다. 인간과 인간 이전의 존재를 이원론적으로 구별하는 실존주의 철학의 도식에서는 가능하지 않은 종교의 출현에 관한 설명 방식이라고 할 수 있다. 그러나 이런 도래는 위 단락에서 말한 ‘정신적 삶으로의 타락’과 관련해 양면적인 성격의 것임을 자각할 필요가 있다. 화이트헤드의 사상에 근거해 다양한 인간 실존의 구조를 연구했던 존 캡은 다음처럼 그런 양면적 성격을 기술한다. “차축 시기에 발생한 합리적 종교들은 이런 정신적 타락을 심화시키는 도구인 동시에 그 타락의 결과들로부터 구원을 가져다주는 것이기도 하였다.”¹²⁾

그러나 더욱 최근에는 차축시대나 합리적 종교에 대한 존 캡의 이런 진단을 넘어서 차축시대의 종교들이 계몽주의와 자연과학(특히 다윈의 진화이론¹³⁾)의 거센 도전에 의해 존폐의 기로에 서있거나 대대적인 수정을 요구받고 있다는 진단마저 나오면서 제2의 차축시대가 도래하였다는 주장까지 나온다.¹⁴⁾ 특히 고전적인 최초의

12) John B. Cobb and David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster Press, 1976, 90.

13) 다음을 참조. 존 F. 호트, 『다윈 이후의 하느님』, 박만 역, 한국기독교연구소, 2011. 호트는 이 책에서 진화론은 더욱 역동적인 종교로 거듭나도록 모든 종교들에게 선물이 된다고 반복적으로 강조한다.

14) Lloyd Geering, *Christian Faith: A Map of Modern Religious History*, Santa

특수한 종교적 표현을 여전히 신봉하고 있거나 과거에 기준을 두고 있는 종교들은 이 현대 세계에서는 철저히 소외될 것이고 불필요한 것으로 전락할 수도 있다는 점이 많은 이들에 의해 앞으로 일어날 일로 공유된다.

그러나 이런 주장은 차츰시대 종교들의 현대적 적응의 문제를 지적할 뿐이지, 정신적 삶으로의 타락이 의미하는 인간적 수준의 존재가 구원을 찾는 문제의 관점에서 고등종교들의 출현을 문제시할 수는 없으므로 그 주장의 효력과 범위를 다소 과장한 감이 있다. 다만 자기 종교 자체 내에 변화에 민감하게 대응하여 스스로를 갱신한다는 원리(불교의 방편 사상은 이에 대한 최상의 사례가 될 수 있다고 필자는 생각한다)가 있다면 시급히 그것을 중심적 원리로 삼아 지속적으로 생존을 방어할 필요가 있다.

이제까지는 종교가 왜 출현했는가에 대한 화이트헤드주의적인 설명방식을 도입하고 그와 관련해 역사적 서술을 개진해 왔는데, 이제는 그 여러 특징들로 되돌아가서 종교적 구제의 발생과 관련시켜 보자. 그 여러 특징들이란 ‘정신적 삶으로의 타락’이 의미하고 화이트헤드의 용어로 정신적인 지배적 계기들의 강력한 상호관계적 계승의 흐름으로서 지시되는 대자적 존재나 내적인 의식의 존재가 필연적으로 갖게 돼버린 특징들이다. 이 특징들에는 다음과 같은 두 가지가 포함될 수 있을 것이다. (1) 드넓은 자연 공동체나 세계로부터 부유(浮遊)되거나 소외되어 인간적 언어나 표상이나 개념 등으로 자연 세계의 실재를 기술하면서 실재와 인간적 표상을 일치시킬 때 발생하는 혼동의 문제, (2) 인간이 스스로를 객관화할 수 있는 대자적 태도를 통해 본래의 자기와 현실 속의 자기 사이의 깊은 질곡을 경험하는 자기로부터의 소외의 문제! 이 때까지 기술한 내용에 비추어 그 외 다른 여러 특징들이 다른

Rosa, California, Polebridge Press, 2001, 특히 2장, 4장.

고등종교들이나 철학들 및 이념들과 관련하여 존재할 수 있겠지만, 본고의 범위에 국한해 방금 지적한 두 가지 특징들이 필자에게는 중요하지 않을 수 없다. 이것들은 어떤 종교들의 출현과 어떤 중요한 내적인 연관성을 가질 수 있을까?

필자는 본고의 서두에서 불교를 자아의 소멸과 기독교를 자아의 초월과 각기 일방적으로 다르게 연결시킨 감이 없지 않았다. 그것은 고등종교라 불리는 것이 장대한 지구의 역사와 인간의 생존의 역사에 비추어 거의 같은 시기에 다발적으로 동서양에서 발생했다는 점과 그 종교들이 각기 인간의 문제에 대해 내린 처방들은 사뭇 달랐다는 두 가지 점 등을 함축하고 있다. 전자는 불교나 기독교가 비슷한 요청에 의해 생겨난 종교들일 수 있다는 것을 의미하며, 후자는 그럼에도 불구하고 각 종교는 인간의 구제의 문제에 다르게 접근했다는 것을 의미한다. 이렇게 본다면 소위 공통분모를 전제하여 동서양의 종교들의 궁극적 실재를 동일한 실재에 대해 문화적 현상의 차이에 따른 다른 규정쯤으로 보는 종교 다원주의 입장은 필자로부터는 배제된다. 우리는 이제 바로 위 단락에서 (1)번으로 규정한 것을 불교의 자아의 소멸과 그리고 (2)번으로 규정한 것을 자아의 초월과 관련지어 그 관련 의미들을 더 끌어내야만 한다. 거듭 말해 다양한 특징들이 다른 종교들에 의해 문제들로 포착되었다는 점을 인지하는 것도 중요하다.

(1)은 드넓은 자연과 세계로부터 부유되거나 소외되어 인간적 언어나 표상이나 개념 등으로 실재를 기술하는 것을 실재 자체에 대한 지각으로 혼동하는 문제는 오늘날에는 동서의 여러 사상들에서 모두 인지되고 인정되는 것이지만 기원전 5-6세기에 종교적 구원의 문제로 그런 진리를 터득하고 깨달았다는 것은 매우 뛰어난 선견지명이 있었다고 하지 않을 수 없다. 이것이 바로 불교적 진리 통찰의 핵심에 있는 것으로서 여러 외관들을 취할 수 있지만 역사

적 고타마는 이에 대해 중요한 설법으로 무아설(無我說)과 연기설(緣起說)을 세우게 되었고, 그 후 불교 전체 역사에서 일관되게 너무도 일관되게 강조되는 것은 인간의 언어나 표상에 의한 세계와 실재의 세계를 혼동하지 말라는 메시지 속에서 집착에서 벗어나라고 말한다는 것이다. 이것이 지혜이고 그 지혜는, 예를 들어, 보시에서 시작하는 욕바라밀 수행에서 최종적인 경지이며 앞의 다섯 바라밀을 닦고 그것들이 각각 축적된 효과로 나타낼 때 얻게 되는 지혜로서 어리석은 자에서 깨달은 자로 건너가게 된다는 것을 의미한다. 이 욕바라밀은 보시로부터 지혜까지 인간적 표상과 개념 등에 의한 집착의 주체를 무화시키고 소멸시키는 과정으로 이해하면 틀림없으며 각각에 상응하는 과정들이 단계적임도 보여준다. 그리고 욕바라밀은 자리아타(自利利他)를 동시에 추구하는 보살이 닦는 가장 높은 수준의 수행이다.

그리고 특히 불교 사상적으로도 최고의 불교 사상가인 용수의 중관불교는 서양세계에서는 논리의 비약이나 도망가는 논법 등으로 폄하되는 귀류 논증 등으로 그런 점에 아주 철저했는데, 이런 방향에서 그런 중관불교마저도 뛰어넘었던 것은 보리달마 이래의 선불교였다고 할 수 있다. 선불교는 언어와 개념에 아직 묶여 있는 교(敎)의 전통을 넘어서 석존으로부터 오는 다른 전승(교외별전, 이심전심, 견성성불, 불립문자, 직지인심의 禪), 즉 명상의 전승이 있었음을 주장하였다. 역사적 고타마의 무아설과 연기설도 개별성을 조장하는 그런 인간적 언어와 개념과 표상에 의해 조작되는 세계를 허상이라고 가르쳤고 그런 조작의 주체로서의 자아의 소멸을 대안으로 제시하여 욕망과 집착의 문제와 연결시켰으며 또한 그것은 그대로 언어나 개념이나 표상에 의해서는 알 수 없는 연기의 인연화합의 세계라고 했던 것이다.

오늘날 우리 현대인들은 이런 불교의 통찰을 그저 욕심내지 말

고 집착하지 말고 하는 등으로 도덕론적인 관점에서 생각하여 그런 깨달음의 위대성을 일면 약화시키면서 제대로 알지 못하는 경향이 있는데, 불교도들은 항상 그것은 ‘존재의 실상’(實相)이라는 점을 강조하여 존재론적인 관점과 상황을 강조한다. 필자가 보기에 이런 불교적 구원의 가르침을 고등종교들이 출현하기까지 차츰 시대에 이른 인간의 정황과 관련시킨다면 그런 깨달음과 통찰은 이전 시대까지의 결과에 의해 초래된 인간과 세계에 대한 정확한 통찰이고 새로운 인간의 문명세계를 여는 가르침으로서 발견될 만한 위대한 것이 정확히 발견된 것이라고 하지 않을 수 없다. 이것이 바로 인간적 수준의 언어와 개념과 표상과 집착 활동의 주체로서의 자아의 소멸을 통해 이르게 되는 구원이라고 할 수 있다. 불교도들은 불퇴전의 수고와 수행으로서 그런 자아의 소멸을 지향해 참된 여여(如如)의 진여의 세계, 자성청정심의 세계, 일심의 세계, 원성실성의 세계, 열반의 세계, 공의 세계를 엿보며 정등각에 또는 묘각에 든다고 한다. 그러나 그럼에도 불구하고 이런 구원은 유일한 구원의 방식은 아니며 또 다른 구원의 해법의 제시를 부정하는 것일 수도 없다.

앞에서 ‘정신으로의 타락’으로 그 의미를 상징했으며 참된 실재의 세계로부터의 인간적인 분리를 의미했던 것은 또 다른 통찰을 통한 구원의 추구로 터득되기도 하였다. 그것이 필자가 (2)번의 내용으로 서술한 것인데 그것은 주로 서양적 종교(본교에서는 기독교)들이 발견한 것이었다. (2)번은 본래의 자기와 현실 속의 자기 사이의 깊은 질곡을 경험하는 자기로부터의 소외의 문제라고 하였다. 인간은 대자적 존재로서 자신을 객관화해서 볼 수 있게 되었으나 스스로의 의도나 원함과 달리 비행(非行)하는 자기만을 목도할 따름이다. 종교개혁자 루터의 말로 하면 ‘타락으로만의 자유’를 실행할 뿐이다. 이때 가장 최상의 자기 고백은 비행하는 자기

를 폭로하고 본래의 자기와 현실 속의 자기의 단절된 질곡을 이어 줄 수 있는 도움을 외부에서 찾는 것이다. 이것은 두 가치를 전제 한 구원의 방식이다. 하나는 이상적 관찰자(ideal observer) 같은 존재가 요청되는데, 그 관찰자는 관찰할 뿐만 아니라 그 관찰의 결과에 따른 표준적인 행위 규범들도 제공할 수 있어야 한다.

이상적 관찰이란 가장 정확하고도 세세하게 보고 판단하는 것을 위해 요청된 것이며 표준적인 행위의 규범이란 그런 관찰에 따른 처방으로 부과되어 인간들로 하여금 혼동을 일으키지 않게 하려고 요청된 것이다. 이것은 이상적 판단과 이상적 의지가 인간의 구원을 위해 요청되었다는 것을 의미한다. 이것은 보다 원초적으로는 구약성서와 유대교를 통해서 도입된 야훼로서의 인격적인 신과 그가 모세에게 내린 율법을 통해 출현했다고 볼 수 있다. 모세는 기원전 일천년보다 약간 더 옛 사람이지만 화이트헤드와 야스퍼스가 제시한 기원전 일천년에 시기적으로 매우 근접한 사람이다. 유대교나 힌두교는 시기적으로 약간 더 오래된 종교들이지만 유대교는 전설과 신화와 역사적 사실을 어느 정도 구분한다면 모세로부터 실제적으로 시작되었다고 할 수 있다. 이스라엘의 신인 야훼는 자기 백성 이스라엘과 계약을 맺고 그들의 보호신이 되며 율법을 하사하였다. 이런 점들은 필자가 말한 구원의 (2)번 방식의 사례가 될 수 있으며 오랫동안의 유대인의 삶과 종교의 핵심이 되어 왔다. 구약성서는 이스라엘이 야훼와 매우 오랫동안 순종과 배반의 오랜 관계를 지속시켜 왔음을 증언 한다.

그럼에도 불구하고 기독교적 시각에서 보면 모세와 그 종교는 구약에 해당한다. 왜냐하면 이상적 관찰자가 있음을 믿고 섬기고 따르면서 그가 하사한 율법을 준수하지만 이것은 인간의 의지(will)의 소관의 문제로 전락할 수 있기 때문이다. 즉 율법을 준수한다는 것은 의무 사항이 되어 그것을 준수하려는 의지에 초점이

생기지 본래의 자기와 현실 속의 자기 사이의 깊은 질곡을 극복해 주지는 못할 수도 있는 것으로 경험될 수도 있기 때문이다. 이런 상황에서 예수에 의한 역사적 기독교의 탄생을 율법과 대비시켜 복음으로 이해하는 기독교적 의미가 있을 것이다. 그리고 그 후 기독교의 위대한 전통으로 자리 잡은 정통 사상과 신앙은 성서의 바울이나 중세교회의 어거스틴과 종교개혁자 루터와 칼빈 등이 발견한 구원여로의 해법, 즉 신의 성육신이신 그리스도를 내적으로 신앙함으로써 본래의 자기와 현실 속의 자기의 깊은 질곡의 극복을 경험한다는 신조로 표현되기에 이른다.

20세기 기독교 신학의 거인인 폴 틸리히는 ‘바울은 율법주의자들과 싸웠고, 어거스틴은 펠라기우스주의자들과 싸웠으며, 아퀴나스는 수도원주의자들과 싸웠고 루터는 면죄부를 파는 자들과 싸웠으며 바르트는 자유주의 신학자들과 싸웠다’는 말을 했는데, 이는 그가 기독교 신앙의 정수를 앞서 불교에 대한 설명에서 필자가 말한 대로의 존재론적 실상의 자리를 지적해 줌으로써 단순한 도덕주의로 종교를 대신해서는 안 된다는 말로 이해될 수 있다. 이것은 기독교적 구원이 주장하는 ‘존재의 실상’일 것이다. 기독교적 시각이라는 전제 하에서 말한다면 이상적 관찰자로서의 신(또는 야훼)과 율법과 복음은 지속적으로 기존의 자기를 새롭게 초월시킬 수 있는 방향을 의미할 것이고 그 어느 한 지점에서 더욱 극적인 초월의 경험, 즉 우리가 회심이라고 말할 만한 사건이 가능할 수 있을 것이다.

이제 이런 점들을 더 근원적이고 철학적인 관점과 용어들로서 어떻게 설명될 수 있을지를 우리는 유식불교와 화이트헤드의 사상을 통해 살펴보자.

3. 종자들과 현상 자아의 성립과 소멸

유식불교에서 매우 중요한 개념인 종자(種子, bija)는 필연적으로 그에 못지않게 중요한 개념인 심층적인 아뢰야식과의 연관 하에서 이해되어야만 하며, 그런 의미에서 유식불교의 대논서인 『성유식론』은 그것들이 불일·불이적(不一不二的)이라고 말한다. 그것들은 체(성)와 (작)용의 관계, 그리고 쌍방 간에 원인과 결과의 관계에 있다.¹⁵⁾ 그렇다면 유식불교의 더 전문적인 맥락에서 종자는 무엇이고? 아뢰야식은 무엇인가? 필자는 매우 제한된 지면 하에서 이 두 요점들을 풀이하여 정의한 후 그 정의가 불교 일반의 현실에서 매우 핵심적인 윤회¹⁶⁾와 무아의 의미들을 모두 취할 수 있는지를 서술하여 어떻게 ‘자아의 소멸’에 상응할 수 있는지에 대해 살필 것이다. 윤회와 무아는 불교가 그 사상적 대향자인 브라만교(힌두교의 전신)와 하나(윤회)는 공유하고 하나(무아)는 공유하지 않는 것이다. 이 문제는 불교에게 매우 중요한데, 특히 불교에서 모순을 찾아내려는 자들이 던져는 질문, 즉 어떻게 윤회하는 것이 있는데 무아란 말인가? 그것들은 양립할 수 있는가? 라는 질문을 야기시킨다.¹⁷⁾ 그래서 필자는 종자(와 아뢰야식)를 통하여서 그 둘의 상호 간 양립 가능성이 해명될 수 있는지를 제시될 내용에 근거해 나름대로 모색해 보겠다.

종자는 보통명사로서 다른 말로 씨앗(seed)이다. 즉 종자는 땅에 묻혀 보이지 않지만 때가 되면 표면 위로 식물과 나무를 내는(현행시키는) 원천이자 근거가 되는 것인데, 유식불교는 과거의 작용

15) 護法 造, 『成唯植論』, 제2권(<大正藏經> 31. 8上) “一切種相應便分別 … 體用因果理應故.”

16) 종자의 성질을 여섯 가지로 정리한 것을 종자육의(種字六義)라고 하는데 (『成唯識論』 제2권 (<大正藏經>, 31. 9中 이하 참조).

17) 김형준 외, 『논쟁으로 보는 불교철학』, 예문서원, 1998, 50-62.

등이 남긴 기운과 자극이 차후의 결과를 불러일으킬 원인이 된다는 것을 이 종자으로써 설명한다.¹⁸⁾ 즉 종자는 업을 전달하는 경로가 되는 셈이다. 원시불교의 업보설(業報說)을 원천으로 한다. 업(karma)은 불교 이전부터 인도 사상에서 일반적인 현상이었다. ‘만들다’(kr)를 어원으로 하는 개념이고 그런 작용을 의미한다. 특히 분별을 통한 작용은 **불교적 업론**을 바르게 정의해준다. 그것은 행위의 방법이며, 행위의 방법은 반드시 고통이나 즐거움의 결과가 생기는 **의지적 동작**이다. 불교에서 중시하는 것은 바로 **의지 자체**와 의지를 동반한 동작이다. 임의의 행위와 동작에 어떤 의지가 동반되어 있느냐 하는 것이 업론에서는 매우 중요하다는 말이다. 그런 의미에서 단지 우연한 실수나 움직임, 또는 보다 자연스런 행동 등은 업력으로부터는 배제된다. 업은 인간적 행위의 세계를 말하며¹⁹⁾ 그래서 원인과 결과의 관계가 필연적으로 장착된다.

이런 업의 의지적 동작을 유식불교는 종자설로서 설명할 수 있다. 종자는 현행(현재의 의지적 행위)과 더불어 세 가지 형태 가운데 하나로 작용 중이다. 먼저 현행훈종자(現行勳種子)가 있다. 현재의 행위가 있을 후 사라지지만 아뢰야식이라는 심층식에 종자로서 존재한다. 그리고 종자생종자(種子)가 있다. 종자에서 계속 종자로 작용하는 것이다. 현행의 적절한 때를 얻으면 종자에서 현행으로 활동하고 그렇지 않으면 지속적으로 종자로 남아 있다. 마지막으로 현행훈종자의 반대의 경우, 즉 종자생현행(種子生現行)이 있다. 종자로 있던 것이 현행으로 활동하여 현실 속에서 작용한다. 아마도 이것이 과거의 업이 현재에 끼치는 영향력을 가장 직접 표현하는 것이 될 것이다. 그리고 그 외의 경우들 가령 종자훈종자(표층식과 현실이 무시된)라든가, 현행생현행(심층식의 존재가 부

18) 李萬, 唯識學 概論, 경서원, 2006, 172.

19) 이 업에 대한 해당 단락의 몇 문장들의 설명은 사사끼 겐준 외, 업사상(이태영·정양숙 역)의 22-23쪽의 핵심 내용을 요약한 것이다.

정된) 같은 경로는 유식불교의 업의 관점에서는 존재하지 않거나 중요하지 않을 것이다. 이런 것들은 유식불교가 말하는 표층식과 심층식의 상호적 관련성에 맞지 않는다. 이 단락은 종자들이 활동하는 경로들을 간략히 일별한 셈이다.

물론 유식불교의 강조점은 심층식에도 있다. 방금 지적했지만 종자들은 현행의 차원에서는 소멸하지만 제8식으로 명명되는 저장고 같은 기능을 하는 근본식이고 심층식인 아뢰야식에서 존재한다. “모든 잡염법(유루법)과 청정법(무루법)의 종자들이 모여서 일어나는 곳이므로 아뢰야식이라고 이름 한다. 만약 이 식이 없다면, 그 종자를 지니는 심이 있을 수 없다.”²⁰⁾ 그리고 이 식은 **항상 존재한다**는 것을 주된 특징으로 하고, 그래서 윤회의 주체가 된다고 한다. 그리고 제7식으로 명명되는 말라식(末那識)이라는 또 하나의 심층식도 있는데 이 식도 아뢰야식을 의지처로 두면서²¹⁾ 심층적 차원에서 하나의 개체적 자아의식을 조장하는 식이다. 따라서 궁극적으로는 이 식의 소멸이 청정심과 관련된다. 이 식은 심층식이기에 외부 세계를 경험하지는 않고 자아 의식만을 세우고 타자들과 경계를 짓기에 번뇌를 전하는 유루한 종자들의 활동과 직접 관련된다. 그래서 이 식은 아치·아견·아만·아애(我癡·我見·我慢·我愛)라는 네 가지 번뇌들을 동반한다.²²⁾

그런 의미에서 이 유식불교의 말라식은 기독교에서 말하는 원

20) 護法 造, 『成唯識論』, 제3권 (<大正藏經> 31, 15中下).

21) 말라식에 대해서는 초기 경전에 속하는 『瑜伽師地論』 제51권(<大正藏經> 30, 580中)에서 다음처럼 최초로 표명되었다. “말라식은 아뢰야식을 대상으로 해서 이것이 자아라고 집착한다.” 체계적인 정리는 다음에 있다. 護法 造, 『成唯識論』 제4권(<大正藏經> 31, 20下).

22) 護法 造, 『成唯識論』 제1권 (<大正藏經> 31, 1中: “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 윤회의 무리는 … 집착해서 실체의 자아와 실체의 법으로 삼는다.”)

죄(original sin)와 같은 자리를 차지하고 있다. 원죄가 자신의 표면적 자범죄의 행위를 넘어서 있지만 그것을 일으키는 근본 원인이 되는 것처럼, 말라식도 선천적으로 존재하며 심층에 자리 잡고 있고 그래서 이 식이 번뇌를 일으키는 유루한 종자들의 활동에 의해 조장되는 식이기 때문이다. “일심(一心)으로 선정에 전일하고자 해도 거기에 자아의식이 뭉개 뭉개 일어나고 항상 예고의 마음이 뿔처럼 돌아나 성스러운 길을 엮어매서 전진을 방해하는 식이 있다.”²³⁾ 유루한 종자들의 활동과 아뢰야식의 결합을 보다 일반적인 방식으로 말한다면 우리 인간은 의식(현행)과 무의식(종자, 말라식, 아뢰야식)의 상호적 교류를 통하여 자신의 일련의 인격적 줄기를 이어가는 무명(無明) 중생의 생애를 살아가며 인간의 과거와 현재와 미래는 이런 틀에서 끈덕진 업력의 흐름으로 이해할 수 있다.

또한 우리의 실생활에서의 종자는 물질, 즉 색법(色法)이지만 유식불교의 전문적 의미에서의 종자는 정신적인 것, 즉 심법(心法)이다. 그래서 우리는 종자들의 활동을 자아와 직접 연관 짓는 시도를 해도 되는 것이다. 이 점에서 우리는 유식(오직 식)불교가 철저한 관념론적 사상임을 알 수 있다. 유식불교는 소승의 설일체유부가 극미(極微)라는 요소론적인 외부의 객관적 실재 요소들의 결합 패턴(화합과 화집)으로 세계를 해명하는 소박실재론에 반대하여²⁴⁾ 아뢰야식을 제1 능변식으로, 말라식을 제2 능변식으로, 그리고 전 육식을 제3 능변식으로 하는²⁵⁾, 말하자면 아뢰야식의 외부 세계적 투사(projection) 체계를 주장한다. 다시 말해 유식불교는 순서적으로 심층적인 아뢰야식의 능동적 전변으로부터 외부의 사물들을 투사해내는 절차로 나아가는 순수한 관념론적 도식을 특징으로 한다. 그 주요 모토인 유식무경(唯識無境)은 이런 의미에서 세계는 최초

23) 요코하마 코이치, 『유식이란 무엇인가』, 장순용 역, 세계사, 1996, 95.

24) 護法 造, 『成唯識論』, 제1권(<大正藏經> 31. 4中).

25) 護法 造 『成唯識論』, 제1권(<大正藏經> 31, 1上).

의 능변식인 아뢰야식의 견분(見分)과 상분(相分)으로 시작되는 이
원적인 전변의 산물로서 외부 대상의 실재성은 인정받지 못한다.
즉 종자도 아뢰야식도 모두 정신적인 것들로서 심법(心法)이다.

유식불교 사상의 완성자인 세친은 『대승성업론』에서 표층적이고
현행적인 의식보다 더 심층적이고 더 세심한 심의 존재를 주장
하여 표층식과 심층식을 구분한 후, 온갖 종자들을 유지 보존하여
작동시키는 식이라는 의미에서 아뢰야식을 집기식(集起識)이라고
칭하고 이 식을 윤회의 주체라고 명시적으로 표현한다.²⁶⁾ 쉽게 말
해 현재의 어느 의지적 행위가 생성 후 소멸될 때 완전한 소멸이
아니라 심층식에서 저장고 같은 역할을 하는 아뢰야식에 종자로서
습기²⁷⁾ 되어 지고 차후에 똑같은 행위로서 현행된다는 것이다. 그
것도 삼세(과거 현재 미래 및 전세 현세 내세)에 걸쳐서 말이다.
이것은 업의 전달 경로가 되어 현세의 한 인간의 인격적 줄기와
생애는 물론이거니와 전세나 내세의 한 존재의 줄기를 설명하는
유식불교의 메커니즘이다. 불교는 업(선업이든 악업이든)의 계승을
통해서 무명의 자아를 설명한다. 그래서 무명(유식불교의 용어로
변계소집자성)이란 유식 불교적으로 말해서 찰라 찰라의 의지적
행위들이 표층적 차원에서는 사라졌지만 그것들이 종자들이 되어

26) 世親, 『大丞成業論』 (<大正藏經> 31. 784下). “아뢰야식이 있음으로 해서
모든 윤회 세계와 열반을 증득한다.”(護法 造, 『成唯識論』 제3권 (<大正藏
經> 31. 14上). 여기서 중요한 것은 아뢰야식이 윤회뿐만 아니라 열반의
근거도 된다는 점이다. 즉 무아의 근거도 된다는 점이다. 그런데 이 윤회
의 주체라는 말은 주의할 필요가 있다. 이 주체는 서구 철학 의미에서의
특수한 작용자(agent)가 된다는 의미의 주체가 아니다. 왜냐하면 아뢰야식
은 무부무기성(無覆無記性)이기 때문에 자기-성격을 갖지 않는다. 그런 의
미는 아뢰야식이 항상 존재하는 저장고와 같은 역할을 한다는 것을 의미
할 뿐이다. 이런 의미로 주체라는 말이 사용된다. 그런 의미라면 오히려
주체라기보다는 ‘근거’나 ‘기반’이 더 맞을지 모르겠다.

27) “습기와 종자는 동일한 것을 가리키지만 엄밀히 말하면 습기는 혼습되어
진 측면에서 붙여진 명칭이고 종자는 사물을 생기게 하는 측면에서 붙여
진 명칭이다.”(요코하마 코이치, 『유식이란 무엇인가』, 249.)

심층식 차원에서 거센 여울물처럼 세차게 삼세를 흐르고 있는 자인 것이다.²⁸⁾

심층식에 근거한 유식불교의 이와 같은 종자의 유지와 존속이 업을 잘 해명하고 있다는 주장은 다른 학파의 업 설명과의 비교를 통해 그 장점을 드러낼 수 있는 것이다. 소승의 경량부는 그 유명한 ‘상속전변차별’(相續轉變差別)을 통해 종자가 선행원인에 따라 결과를 낳기까지 전찰라와 후찰라가 상속하고 변화하여 그 결과를 나타내는데, 이를 통해 인(仁)과 과(果)의 관계가 불교가 일반적으로 부정하는 상주(常主)도 아니고 단멸(斷滅)도 아닌, 상속(相續, 일종의 계승)으로써 차별을 나타낸다. 그런데 문제는 무심(無心) 상태인 무상정이나 멸진정 같은 심(心)의 단절이 있는 경우 어떻게 인과 보의 연결이 가능할 수 있느냐 하는 것이다.²⁹⁾ 이 문제에 대해 『구사론』은 ‘종자상호훈습설’(색심호훈설)을 내놓는다. 즉 신체가 심의 종자와 습기를 보존해 준다는 것이다.³⁰⁾ 그러나 필자가 보기에 신체 자체는 윤회하는 것이 아니므로 이 설명은 불교적으로 철저하지 못하다고 생각된다.

소승의 경량부와 달리 유식불교는 외부의 색법의 실재성을 인정하지 않고 이미 언급했듯이 항상 존재하는 것을 특징으로 하는 아뢰야식이라는 심층식을 발견하였기에 심의 단절이 불가능하다고 주장할 수 있다. 심의 단절은 표층식의 차원에서나 있는 것이다. 유가사(瑜伽師)들은 깊은 수행의 선정 차원에서 실천적으로 그런 식을 발견하였고 거기에서 과거가 현재(혹은 동시적 상호 영향을 포함하여)에게 강하게 영향을 미치는 업의 흐름이 있음을 보게 되었던 것이다. 그런 업의 강한 흐름으로부터 종자론을 체계화하였던

28) 玄奘 漢譯, 『海沈密經』 71.

29) 世親, 『俱舍論』, 제4권(분별근품, <大正藏經> 29. 25下).

30) 한자경, 『불교의 무아론』, 이화여자대학교출판부, 2006, 150; 한자경, 『유식무경』, 예문서원, 2000, 119-120의 각주 37).

것이다. 종자라는 용어의 의미 자체가 이런 업의 완강한 흐름을 상징적으로 표시한다. 즉 이미 사라져 버린 의지적 행위가 어떤 세력이나 여세로서 차후에 강하게 영향력을 행사한다는 것을 말하고 있기 때문이다. 전생·금생·내생을 막론하고 말이다.

이번 절 서두에서도 지적했지만, 불교가 내적으로 업보설과 무아설을 함께 성립시키므로 종자들의 흐름을 윤회와 연관시킬 수 있다면 무아와도 연관지을 수 있어야 할 것이다. 그렇다면 유식 불교적으로 말해 무명의 구제는 어떻게 가능해지는가? 다시 말해 이제까지의 종자들의 완고한 활동에 비춘다면, 유식 불교적 구제로서의 무아는 어떻게 가능해지는가? 그것은 식(識)을 전환시켜 지혜를 얻는다는 뜻의 전식득지(轉識得智)인데, 유식불교에서는 존재론적으로 ‘변계소집성’에서 ‘의타기’를 거쳐 ‘원성실성’의 상태에 이르는 것을 의미한다. 이것을 삼성·삼무자성(三性·三無自性)이라고 하는데 지면 관계상 여기서는 이 삼성·삼무자성으로는 설명하지 못한다. 종자들로써 말한다면, 번뇌를 일으키는 유루한 종자들의 흐름을 끊어내는 것이며 그래서 오염된 식이라는 염오의로도 불리는 아뢰야식을 청정한 식(곧 8식 또는 아말라식)으로 변환시키는 것이다. 이것이 무아로서 존재론적으로 두루두루 원만하게 성취시킨다는 연기적 의미의 원성실성이다.

불교 일반에서 무아설에 관한 유명한 주장은 불교 초기 경전인 『잡아함경』의 ‘유업보 무작자’(有業報 無作者)이다.³¹⁾ 즉 ‘업(業)과 보(報)는 있지만 업을 짓는 작자는 없다.’ 그런데 인도 정통 철학적 입장에서 불교에 대한 비판은 거의 무아설에 대한 비판으로 일관하고 있고, 서양 철학적 사고에서도 자아를 윤리적 주체나 의식적 주체와 일정 정도 동의어로 보기 때문에 불교의 무아설은 부당하다고 본다. 즉 우리가 윤리적으로 살아야 한다고 느끼거나 의식

31) 『雜阿含經』, 제13권, 335, (<大正藏經> 2, 92下).

을 하고 있는 동안에는 자아가 결코 부정될 수 없다고 보는 것이다.³²⁾ 그러나 이런 의미의 비판이라면 불교는 궁극적이고 이상적인 구경위의 경지에서 보기 때문이라고 말할 수 있다. 즉 궁극적이고 이상적인 경지인 무아는 업(악업은 물론이거니와 선업마저도)을 초월하는 궁극적 진실로서의 참된 실재라고 말할 것이다.³³⁾ 그럼에도 불구하고 불교의 무아설은 불교 고유의 의도와 역사적 배경, 그리고 전문적 의미와 상식적 의미 등을 식별하여 제시될 필요가 있다. 즉 불교는 브라만교 등에서 주장한 유명한 범아일여(梵我一如) 같은 오온에 상주하고 불멸하는 하나의 실체적 자아를 부정할 의도를 지닌 것이었다.³⁴⁾ 이것의 종교적 전제는 자아를 집착과 욕망의 주체로 볼 경우인데 우리는 이 전제를 한시도 간과해서는 안 된다. 불교의 무아설은 순수한 종교적인 메시지에 주안점을 둔다.

이제 먼저 우리는 이런 실체적 자아를 유식불교가 종자론을 통해 어떻게 부정하는지에 대해 살필 수 있다. 우선적인 주목사항은 형식적인 것이다. 필자는 유식논서(특히 『성유식론』)의 논술 방식이 실체적 주체나 자아(데카르트 식으로 말하면 사유하는 의식 주체로서의 자아)라고 할 만한 것을 배제한 채 이루어지고 있다는 점이 인상적이다. 논리상 종자는 임의의 어떤 인간 주체나 본체적 의미의 작용자가 행한 이차적 산물로서 의지적 행위가 소멸한 여세겠지만, 그 기술 방식은 임의의 작용을 행하는 주체나 작용자가

32) 사사씨 겐준 외, 업사상, 53. 다음 절에서 다룰 화이트헤드 철학과 과정 신학에서도 자아나 인간 영혼은 인간에게 본래적인 것이고 필연적이기 까지 한 것이다(John B. Cobb., *A Christian Natural Theology*: 2nd, Louisville, KY.: Westminster John Knox Press, 2007, 18-49 참조).

33) 이런 내용의 중요한 논고로는 다음을 참조바람. Yoshifumi Ueda, "The Status of the Individual in Mahayana Buddhist Philosophy," in the *Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, ed. Charles A. Moore, the University of Hawaii Press, Honolulu, 1967.

34) David J. Kalapahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, the University Press of Hawaii, Honolulu, 1976, 37-39.

아닌 작용자를 배제한 작용 자체 또는 활동 자체의 원인과 결과로서만 기술하는 방식을 취했다고 본다.³⁵⁾ 작용 자체(혹은 그것의 종자)는 하나나 둘 등으로 수적으로 또는 단발(單發)적인 것으로 묘사될 수 있는 것으로서 지속적 동일성을 전제하는 주체나 작용자와는 다르다는 중요성을 함의한다. 이로써 바로 위 단락에서 말한 실체적 자아는 등장하지 않는다. 이것은 마치 서양 철학자 흄이 말하는 인상과 관념의 묶음, 즉 ‘지각의 다발’(bundle of perception)³⁶⁾만이 있다거나 화이트헤드의 현실적인 경험의 계기들의 계승만이 있다는 점을 연상시킨다. 이들에게서도 그것들의 흐름이나 계승 이외에 주체나 ‘나’(I)라고 할 만한 것은 없다.

그리고 실질적인 구별을 하자면 종자에는 번뇌를 일으키는 것을 준거로 무루(無漏)한 종자(청정법)와 유루(有漏)한 종자(잡념법)가 있다. 무아로서의 원성실성의 존재는 유루한 종자의 소멸에 있을 것이고 무루한 종자는 업의 경로가 되지 않으므로 무아에 이르기 위해 소멸될 필요가 없다, 따라서 종자 일반에서 볼 경우에는 “중생의 세계에 선악이 있고, 성인의 경지에 열반이 전개되는 근본적인 원인은 바로 아뢰야식 내에 항상 상속되고 있는 종자가 있[기 때문이다.]”³⁷⁾ 그런데 『성유식론』의 주요 저자인 호법(護法)의 견해를 보면 무루종자는 현세를 살아가면서 업을 지어 생성되는 것이 아니라 본래부터 갖고 있는 것으로 규정된다. 다시 말해 “일체의 유정들은 언제부터인지는 모르지만 근원적으로 함께하는 불변의 무루종자[를 갖고] 있는데, 이것은 훈습 등 후천적인 활동에 의하지 않고 자연스럽게 생성되어진 것이다.”³⁸⁾ 그렇다면 유루한

35) 이런 논술의 방식이 드러내는 것을 『雜阿含經』의 표현인 ‘유업보 무작자’에 빗대어 말한다면 ‘유종자 무작자’(有業報 無作者)라고 할 수 있겠다. 바로 이런 방식으로 앞서 말한 무아설과 윤회설은 양립이 가능해질 수 있다.

36) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, New York, 1961, 61,

37) 李萬, 『唯識學 概論』, 137.

종자들은 7전식의 인식 활동에 의해 이미 말한 종자들의 세 가지 양태들의 활동으로 생성되는 것이라고 할 수 있다(다만 종자생종자는 무루종자에도 해당한다고 할 수 있다). 이러한 유루한 종자들의 활동과 말라식의 작용 등으로 현세의 무명한 중생은 다른 사람들과 구별되는 자신만의 생애의 인격적 줄기를 형성하고 업을 지속적으로 차후의 자신에게로 계승하고 있다.

필자는 유루 종자들의 활동을 통해 한 무명의 인격적 줄기가 의지적 동작으로서의 업의 전달을 통해 가능해진다면 그러한 업의 소멸은 역으로 그 무명의 인격적 줄기의 소멸을 의미하는 유식 불교의 구제가 될 것이고, 그럼으로써 자아는 소멸된다는 것에 주목할 수 있다고 생각한다. 그래서 무루한 종자는 업을 짓지 않고 본래적으로 갖추고 있는 것이라고 앞서 말한 의미를 담고 있는 호법의 ‘본신합생설’(本新合生說)의 견해³⁹⁾로부터 우리는 무루한 종자들만으로 가득해진다면 하나의 특수한 줄기로서의 자아는 근본적인 면에서 존재하지 않게 될 것이고, 그저 무아 자체라고 말할 수 있게 될 것이다. 이것은 업이나 과거(또는 현재)의 속박으로부터 완전히 자유로워지는 것이고 완전히 벗어나는 것이다. 따라서 이런 방식이 가능하다면 특수한 인격적 줄기의 형성은 파괴될 수 있다. 그래서 인격적 줄기는 근본적으로 필연적이라는 것에 대조된다. 우리는 다음 절에서 그런 필연성에 대해 다룰 것이다.

그렇다면 유루한 종자는 어떻게 소멸되는가? 그것의 소멸은 의지적 동작의 중지를 의미해야 할 것이며, 분별과 집착의 단절을 의미해야 할 것이고, 업의 흐름의 차단을 의미해야 할 것이다. 바로 이 점에서 유식불교가 제시하는 수행론이 개입되어야 할 것이다. 유가행파라는 용어에서의 ‘유가’는 ‘요가’에서 왔는데, 이 유가

38) 李萬, 『唯識學 概論』, 178-79.

39) 護法 造, 『成唯識論』, 제2권(<大正藏經> 31. 8中).

는 오위(자량위, 가행위, 통달위, 수습위, 구경위)와 관련된다. 이 오위의 단계를 거치는 것은 이따금 언급한 삼성을 삼무자성으로 전환시키는 존재론적 차원의 또 다른 이름이다. 우리는 제한된 지면 관계로 이 오위를 모두 거론할 수 없기에 유루한 종자들의 소멸을 원리적인 면에서 간단히 지적할 수밖에 없다. 유식불교는 이 오위의 수행을 통해 번뇌장과 소지장을 제거하여 실재를 있는 그대로 깨달음으로써 열반과 보리(해탈)를 증득한다.

그런 관점에서 유식불교의 수행론인 오위는 원리적으로 주로 해탈을 위해 좋은 환경과 좋은 조건을 구비하는 것이 중요하다는 점을 보여준다. 물론 유식불교는 어떤 내용의 수행을 다섯 단계로 가지느냐가 중요할 것이고 유가사들의 본래 강조점도 거기에 있었을 것이다. 굳이 그런 점을 부정할 필요는 없고 필히 인정해야 할 것이다. 그럼에도 불구하고 유루한 종자들이 일어나지 않고 소멸시키는 어떤 환경과 조건 속에 수행자를 두게 한다는 의미도 무시할 수는 없을 것 같다. 가령 첫 단계인 자량위(資糧位)는 주로 “부처님의 교법을 깊이 듣고 헤아리며… 이 단계에서는 대승의 가르침을 많이 듣고 훈습한 공덕(육바라밀을 포함하여)과 여러 부처와 보살을 잘 섬긴 사람과 도반하고, 뛰어난 견해와 복덕과 지혜를 쌓는 것”⁴⁰⁾에 중점이 있고, 그 다음인 가행위(加行位)는 “유식성에 안주하기 위하여 다시 가행을 닦아 주관과 객관을 조복하여 제거한다.”⁴¹⁾ 나머지 단계들도 대동소이하다. 즉 어떻게 하면 된다는 것이다. 그리고 마지막 단계인 구경위는 이런 방식으로 무루한 종자들만이 있게 된다고 말한다. “구경위는 무루계에 소섭(所攝)된다. 모든 번뇌를 영원히 다하고 번뇌에 따라 증장되지 않으며 성품이 청정하고 원만하여 지혜롭기 때문에 무루라고 한다.”⁴²⁾ 이런

40) 李萬, 『唯識學 概論』 284: 護法 造, 『成唯識論』, 제9권, (<大正藏經> 31, 48中下, 강조는 필자의 것임).

41) 護法 造, 『成唯識論』, 제9권 (<大正藏經> 31, 49上, 강조는 필자의 것임).

경지가 존재론적으로 원성실성의 경지, 즉 원만하여 두루 성취하지 않는 것이 없게 되는 대원경지(大圓鏡智)일 것이다.⁴³⁾

이런 방식은 일견 기독교적 고백, 즉 진퇴양란에 대한 바울의 고백(즉 “내가 원하는 바 선은 행하지 아니하고 도리어 원하지 아니하는 악을 행하는도다… 오호라 나는 곤고한 사람이로다. 이 사망의 몸에서 누가 나를 건져내랴”(롬 7:19, 24)에 대립적인 것으로 보인다. 물론 말했듯이 우리는 오위의 각 단계의 특수한 수행적 행위의 내용들과 그 연속성에서 오는 효과를 무시할 수 없으며 상당히 평가해 주어야 한다. 그럼에도 불구하고 바울의 고백과는 대조적인 방식으로 인간 존재를 파악하고 구제하려는 것이라고 할 수 있다. 불교가 이런 수행의 시간으로 ‘헤아릴 수 없이 긴 시간’(無數劫)⁴⁴⁾ 또는 ‘여러 번의 생애들의 윤회에 걸쳐 있는 시간’을 전제하는 것과 단 한 번의 생애만을 전제하는 기독교적 방식의 차이나 자력적 구원과 타력적 구원의 차이에서 비롯된 구원의 방식의 차이가 두드러지는 점이다. 어쩌든 유식불교의 이런 오위의 내용들의 단계적인 수행을 통하여 유루한 종자들의 계승을 끊어내고 무아를 현실화한다.

필자는 종자들의 활동과 두 심층식들의 상호적 연관성을 나름대로 기술하면서 중생 무명의 인격적 생애를 기술하고 유루한 종자들의 끊음을 통하여 자아의 소멸을 향한 유식 불교적 수행론까지 기술하였다. 이런 점을 통해 우리는 마지막으로 윤회와 무아가 어떻게 양립할 수 있는가 하는 문제에 대해 일단의 견해를 모색해 볼 수 있을 것이다. 흔히 브라만에서는 ‘유아윤회’(有我輪回)를 설하고 불교에서는 ‘무아윤회’(無我輪回)를 설한다고 한다. 그리고 붓다는 윤회를 인정하고 설법하였다고도 한다. 이때 하나의 가능

42) 護法 造, 『成唯識論』, 제9권 (<大正藏經> 31. 57上).

43) 護法 造, 『成唯識論』, 제10권(<大正藏經> 31. 56中).

44) 護法 造, 『成唯識論』, 제9권 (<大正藏經> 31. 49上, “菩薩先於初無數劫…”).

성은 우리는 유아의 입장에서 이해되는 윤회와 무아의 입장에서 이해되는 윤회가 동일하다고 생각할 필요가 없다는 것이다. 브라만교에서는 궁극적인 통일성의 상태로 이해되는 범아일여에서 실현되기까지의 유아는 절대적 동일성으로서 기저의 실체이며 그 위에서 작용이 이차적으로 일어나는 것으로 생각되었다. 그러나 유식불교에서는 중자들의 육의(六義) 중 한 성질이 찰나생·찰나멸⁴⁵⁾ 이듯이 절대적 동일성으로서의 기저적인 실체적 자아는 부정된다.

우리는 각주 35)에서 『잡아함경』의 ‘유업보 무작자’에 빗대어 유식불교가 ‘유중자 무작자’로 표현될 수 있다고 하였다. 이것은 업의 흐름이나 중자들의 흐름은 있지만, 즉 작용 자체는 있지만 그것을 짓는 기저적인 실체적 자아는 없다는 것을 의미한 것이었다. 따라서 필자는 자아라고 할 만한 것은 따로 없고 업의 흐름이나 중자의 흐름으로 보아야 한다는 점을 이 문제의 조건으로 제시한다. 이것은 본고의 들어가는 말에서 말했듯이 동일성만을 보는 경우를 기저적인 실체로 표현한 것이고 다르다는 것을 같이 볼 경우 불교적인 무아가 충분히 해명된다는 것을 의미한다. 그런 의미에서 본다면 심층적인 아뢰야식이 윤회의 주체이며 동시에 열반의 근거라는 인용⁴⁶⁾에서 보듯이 윤회와 무아는 역비례의 관계에서 양립할 수 있다고 필자는 생각한다. 윤회든 무아든 일순간에 초래되거나 완성되는 것은 아니다. 그래서 무아 쪽으로 나아갈수록 윤회로부터 멀어지며 윤회 쪽으로 갈수록 무아로부터 멀어지는 관계가 아뢰야식의 양면적 성질에 의해 성립될 수 있다고 보며, 그 둘은 무명의 상태나 역동적인 수행의 과정 속에서 어떤 것을 향하면서 다른 것으로부터는 멀어지고 있다고 본다. 그런 의미로 그것들은 함께 양립할 수 있다. 즉 혼재(混在)의 형식으로 말이다.

45) 護法 造, 『成唯識論』, 제2권 (<大正藏經> 31. 9中).

46) 護法 造, 『成唯識論』, 제3권 (<大正藏經> 31. 14上: “아뢰야식이 있음으로 해서 모든 윤회 세계와 열반을 증득한다.”)

4. 현실적 계기들의 계승: 자아의 초월

이제는 화이트헤드의 과정 철학과 그 신학인 과정신학의 자아관, 혹은 영혼론을 앞서의 유식불교의 내용에 대응시켜 논할 수 있는 바를 중심으로 전개하면서 그 차이에 주목하고자 한다. 이 점에서 필자는 우선 과정 철학과 과정 신학이 동일한 것일 수 있음을 전제하겠다. 물론 일반적으로 철학이 종교적 구원을 다루는 의미의 사상은 아니며 종교나 신학도 그 주된 요체가 사변적이거나 세속적인 것 자체라고 말할 수는 없지만, 적어도 그 양자가 본고에서 다루는 문제에 대해서만은 공통적이라고 전제한다는 말이다. 또한 실제로 그것이 가능하기도 하다.⁴⁷⁾ 비교를 위해 필자가 선택한 주제들로는 자유와 결정성, 신의 원초적 본성(*primordial nature*), 도덕성 등이다.

이정우는 ‘영혼’이라는 말이 오늘날 낡은 개념이라고 한다.⁴⁸⁾ 그에게서 그 이유는 현대 철학이 이 문제를 고대의 방식(형이상학적으로)으로나 그 용어로는 다루지 않는다는 것 때문이다(영혼이란 용어를 대신하는 다양한 용어들이 가능할 것이다. 가령, 근대 이후의 인식론적 상황이 반영된 의식이나 마음이란 용어 등으로 말이다). 그런데 화이트헤드는 바로 영혼이라는 용어로서 그것도 형이상학적으로 다룬다는 점에서 현대 철학에서 매우 독특한 철학자라고 할 수 있다.⁴⁹⁾ 그러나 그의 영혼은 현대적으로 철저히 환

47) John B. Cobb, *A Christian Natural Theology*, 제7장.

48) 이정우, 『영혼론 입문』, 살림, 2003, 3.

49) Alfred N. Whitehead, *Adventures of Ideas*(1933), New York: Free Press, 1967, 제2장. 화이트헤드에게는 영혼에 상응하는 다른 기술적 용어들이 있다. 주저 『과정과 실재』에서는 주로 ‘살아 있는 인격’ 또는 ‘지배적 계기’ 또는 ‘통합하는 계기’ 등이 쓰이며 『관념의 모험』이나 『사고의 양태』에서는 영혼이 많이 쓰인다. 이 용어들은 모두 같은 것을 지시한다.

골탈퇴된 것으로서 플라톤이나 데카르트 또는 정통 역사적 기독교의 영혼과는 아주 다르다. 이원론적이지 않으며, 추상의 세계를 그 본향으로 하지도 않으며, 자연의 무기적 세계로부터의 진화의 결정체 같은 것으로서 인간만의 전유물이 아니라 고등동물과 공유하는 것이다(물론 그 차이는 크다). 바로 이런 관념은 인간의 정신이 세계를 창조했다고 보는 철저한 관념론들과 그 궤적을 달리한다. 현대의 경험과학의 설명에 따르면, 이 행성에는 인간이 존재하지 않았던 때가 있었고 그 가운데에서도 자연은 나름의 질서를 보유하고 있었다. 이 점은 오늘날 관념론들이 경험과학과 대화할 수 있는 요소들이 될 수 있을 것이다.

우리는 자유와 결정성, 신의 원초적 본성, 그리고 도덕성 등을 화이트헤드의 현실적 존재(계기)와 인간의 영혼인 사회에 대한 핵심적 정보들과 관련지우며 논의해야만 한다. 먼저 현실적 존재는 화이트헤드에 의해 궁극적 존재로 정립된 것으로 한 번의 경험 순간을 의미하며 그래서 경험의 계기라고도 불린다. “현실적 존재는 세계를 구성하는 궁극적인 실재적 사물이다. 보다 더 실재적인 어떤 것을 발견하기 위해 현실적 존재의 배후로 나아갈 수 없다.”⁵⁰⁾ 그런데 이 하나의 순간적인 현실적 존재로서는 우리가 일상생활에서 마주하는 어떠한 사물도 설명할 수 없다. 따라서 그것들의 군집인 사회들로서 우리는 일상생활 중의 사물들과 만나게 된다. 그리고 많은 사회들 가운데 인간의 영혼은 ‘살아 있는 인격’(living person)⁵¹⁾이라는 현실적 존재들의 계승으로 정의될 수 있다. 즉 현실적 존재들은 일직선적으로 서로 서로를 인접 계승하면서 살아 있는 인격을 형성하는데 현재 생성 중인 현실적 존재는 오직 하나이며 나머지는 모두 과거의 것들이거나 아직 생성되지 않은 미래

50) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 18.

51) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 107.

의 것들이다.

하나의 현실적 존재는 물리적 파악, 개념적 파악, 그리고 명제, 의식 등으로 생성의 내부를 구성하며 만족으로써 소멸한다. 이것들은 모두 하나의 현실적 존재 내부에서 동시에 존재하는 것이 아니라 앞의 것들로부터의 통합과 재통합을 차례로 거치면서 나중의 것들의 국면이 등장한다.⁵²⁾ 하나의 현실적 존재는 바로 앞에서 생성 소멸한 객체적 내용들을 파악하며 생성을 시작한다. 이때 주의할 것은 주체가 이미 있고나서 그런 파악에 돌입하는 것이 아니라는 점이다. 이때의 주체는 순응 자체(혹은 물리적 파악 자체)의 형식 외에 다른 것일 수가 없다.⁵³⁾ 또한 중요한 점은 앞에서 소멸한 현실적 존재가 뒤이어져 생성하는 현실적 존재의 구성에 **내적으로** 참여한다는 것이다. 그래서 앞의 것은 뒤의 것을 어느 정도 **결정하는** 역할을 하는데 화이트헤드에 의하면 이것은 형이상학적으로 필연적인 원리이다.⁵⁴⁾ 물론 전적으로 결정하는 것은 아니며 생성의 모처에서 생성 중인 존재는 자유를 갖고서 자신을 창조하게 된다. 말하자면 현실적 존재들 간에는 먼저 것이 나중 것을 부분적으로 결정하지만 그 생성의 내부에서는 스스로의 자유를 갖고 자신을 창조한다.⁵⁵⁾ 이것들을 통해 개개의 현실적 존재들

52) Hosinski E. Thomas, *Stubborn Fact and Creative Advance*, Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1993, 제3-5장 참조.

53) 하나의 현실적 존재의 순간에도 주체는 정서(순응), 평가, 목적, 역작용, 의식 등과 같은 다양한 형식들을 취한다. 이것 또한 주체가 먼저 있고 그 주체의 활동으로서 그런 것들이 있는 것이 아니라는 점이 매우 중요하다. 각 생성 시의 주체는 그것들 자체일 뿐이다. Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 23-4, 236-37, 247, 256, 261 참조.

54) ‘자유와 결정성’이 화이트헤드에게서 형이상학적 원리라는 것은 이것은 그의 ‘범주의 도식’ 중 ‘아홉 개의 범주적 제약’에 포함되어 있기 때문이다(Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 27-8).

55) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 27-8: “개개의 현실적 존재의 합생은 내적으로 결정되어 있으며, 외적으로는 자유롭다. … 즉 개개의 합생

간에는 연속성이나 연속적 계승이 존재한다. 불교적으로 말하면 이 경로는 업의 경로가 될 것이다.

우선 이런 현실적 존재의 특징들에 힘입어 앞 절에서의 내용과 비교를 시도해 보자. 우리는 아뢰야식이 윤회의 주체이고 종자들은 업을 전달하여 일직선적인 인격적 줄기를 성립시킨다는 의미를 피력했었다. 그리고 그것이 업에 의한 무명의 속박이라고도 하였다. 그리고 또한 업의 전달은 오랜 수행을 통하여 끊어버릴 수 있는데 그렇다면 일직선적인 생애는 속박에서 자유로워지는 것이기에 그런 줄기는 필연적이지 않다고까지 하였다. 그런 줄기는 업력에 의해 가능해지는데, 그래서 무명은 그 경로로서 과거에 발목을 내주어 불안, 죄책감, 그리고 수세적 옹호 등을 벗어나지 못한다. 그래서 유류종자들의 끊음은 과거로부터 미래로 이어지는 자아나 ‘나’의 지배를 끊어내고 해방을 경험하여 평정과 개방성에 이르게 되는 것이 된다. 동일한 ‘나’라고 하는 것은 형이상학적 실체에 의해 근거지어져 있는 것이 아니다. “시간의 흐름 속에서의 동일성은 어떤 신념들이 영입되도록 기저에 주어져 있는 실체가 아니며 동일성은 신념하고 있을 때에만 존재한다.”⁵⁶⁾ 즉 과거로부터 동일한 것이 전달되고 있다는 것을 믿을 때에 그것은 업의 흐름에 대한 또 다른 표현이 될 것이다.

이에 반해 화이트헤드나 과정 신학에서의 두 순간적 존재들의 계승은 결정성이라는 필연적인 성격을 배제하고는 설명할 수 없다. 불교가 ‘자유와 결정성’에서 궁극적인 깨달음의 상태에서는 자유만을 긍정할 수 있다고 한다면 과정 신학은 인격의 성립에 과거의 결정성이 필연적임을 주장해야만 한다는 이런 차이는 화이트헤

에 있어 결정 가능한 것은 무엇이든지 결정되지만, 거기에는 그 합생의 자기 초월적 주체의 결단에 맡겨지는 것이 언제나 남아 있다.”

56) John B. Cobb and David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster Press, 1976, 91.

드가 윌리엄 제임스로부터 차용해온 용어로서 과거가 현재에 ‘완강한 사실’(stubborn fact)로 객체적으로 불멸한다고 주장할 때 더 두드러진다. 즉 과거의 존재라는 완강한 사실이 현재를 붙잡는다. 그리고 그런 붙잡음은 현재의 구성에 필연적이다. 이에는 두 가지 차원이 존재하는 것 같다. 첫째, 과거를 업의 출처며 업이 흘러오는 원천으로 본다면 그것도 완강한 사실이 되어 우리를 자유롭지 못하게 속박하게 된다. 불교적 구제의 실재는 이런 속박에서 전적으로 자유로워지는 것이다. 유식불교의 유루한 종자들도 이 완강한 사실에 상당히 근접한다고 여겨진다. 현재의 행위가 소멸하여 심층적인 아뢰야식에 종자로서 그 여세를 유지하며 아뢰야식의 전면에 영향을 주듯이, 화이트헤드의 완강한 사실도 영혼을 이루는 많은 현실적 존재들 가운데 하나의 현실적 존재가 다음의 현실적 존재에게 객체적 여건으로 참여할 때 (주체적으로는 소멸하지만) 객체적으로는 불멸하여 그 존재에게 영향을 끼치는 것이기 때문이다. 화이트헤드에게서도 과거가 현재의 목덜미를 잡는다. 또한 이 두 경우들이 모두 무의식(또는 심층식)적 차원에서 일어난다고 말하는 것도 동일하다.

그러나 둘째 화이트헤드의 경우로서 완강한 사실이 현재를 제약하고 결정하는 것은 맞지만 그것은 부정적인 배역만을 맡은 것은 아니다. 그것은 이 세계 내의 질서의 설명 근거로서 보다 나중의 일어날 발전이나 전진의 디딤돌이 되며 자아를 구성해내는 식량의 지위를 갖는다. 만약 결정성을 통해 과거가 완강한 사실로서 현재를 제약하지 않는다면 모든 질서(기존의 질서든 새로 도입되기를 기다리는 질서든)는 붕괴되고 말 것이다. 물론 이 점은 화이트헤드나 과정 신학의 체계가 이미 전제되고 있는 설명 방식⁵⁷⁾이

57) 이 완강한 사실은 홀로 작용하지 않는다. 그것은 다수의 요소들과의 역동적인(정태적이지 않은) 활동의 와중에 있다. 직접적인 그 요소들이란 신의

기에 그 체계를 떠난다면 타당하지 않다고 할 수도 있다. 그럼에도 불구하고 그의 설명 체계가 대단한 설명력을 지닌다고 인식되면 우리는 또한 그런 설명을 도입하지 않을 수도 없다. 물론 결정성은 언제나 존재하기에 속박으로부터의 완전한 해방은 존재할 수 없으므로 진정한 해방을 주장할 수 없다는 반론이 가능하고 그런 의미라면 불교적 구제는 이런 관점에서는 화이트헤드의 철학이나 과정 신학은 설명을 제공할 수가 없다.⁵⁸⁾

그럼에도 불구하고 우리가 그 체계에서 순수한 발전으로의 메커니즘을 취한다면 질적인 상승은 존재하게 될 것이다. 이런 상승은 신의 원초적 본성이 도입되어야 설명된다. 신은 결과적 본성이라는 또 다른 본성을 갖지만 이 점과 관련해서는 원초적 본성만을 설명해도 될 것이다. “신이라는 개념은 우리가 이 믿기 어려운 사실-존재할 수 없는 것임에도 존재하고 있다는 사실-을 이해하는 방식인 것이다.”⁵⁹⁾ 존재할 수 없는 것인데 존재하고 있다는 일종의 경외감의 표현인 이 문장은 무엇을 의미하는가? 가장 적합한 사례는 세계의 질서와 그에 따른 가치들의 세계가 존재하고 있다는 것이다. 어떻게 이 무한한 우주에는 토피바퀴 같은 질서와 가치 체계가 존재하고 그 질서나 가치를 거스를 때 그에 대한 반격이 존재하고 우리는 왜 도덕적 가치들을 지향해 살아야 한다고 느끼는가? 물론 필자는 정태적이고 닫힌 체계로서의 질서와 가치를

원초적 본성, 자유, 주체적 지향, 역작용 등을 들 수 있다.

58) 화이트헤드에게서 ‘자유와 결정성’은 거의 동시에 작용하는 다른 많은 그의 개념적 장치들 가운데 하나이다. 만일 우리가 ‘자유와 결정성’을 ‘주체적 지향’(불교에서 말하는 일종의 집착일 수 있는 것)이라는 장치와 결합시킨다면 불교(특히 유식)와의 대비는 대립으로 더욱 멀어지게 될 것 같다. 앞의 현실적 존재의 주체적 지향의 결과가 뒤의 현실적 존재를 부분적으로 결정하는 것이 되기 때문이다. Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 223-24 참조.

59) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 350.

말하는 것은 아니다. 이에 대해 화이트헤드는 그런 현실 속의 질서와 가치가 이미 추상적 존재들(전문적 용어로 영원한 객체들⁶⁰⁾ 또는 잠재태들이나 가능태들) 사이에서 성립되어 있어서 현실 속에 구현된다는 방식의 사고를 취하고 그것이 신의 원초적 본성에 의해 가능해진 것이라고 말한다.⁶¹⁾ 이런 신의 본성에 의한 추상적인 존재들에 대한 무제약적인 가치평가(unconditional valuation)에 힘입어 다양한 우주론들은 동등한 지위와 권리에 참여한다.⁶²⁾ 그래서 이 본성은 과학과 종교 사이의 대화나 이상적 관계가 모색될 수 있는 화이트헤드의 원천적인 근거가 되기도 한다. “이와 같은 질서화를 제쳐놓는다면 시간적 세계 내에서 실현되지 않은 영원한 개체들의 **완전한 이접 상태**만이 있게 될 것이다.”⁶³⁾

본 소고를 위해 이 본성의 중요한 점은 그런 추상적인 존재들의 **무한성**⁶⁴⁾(또는 다양성 전제)이다. 이것이 모든 문명과 우주의 전진을 가능하게 하고 새로운 것의 무한한 실현을 질서 있게 근거 지운다. 나아가 그런 전진과 발전은 **새로운 것의 출현**을 의미하는데, 이 새로운 것은 추상적 질서에 따라 위에서 말한 세계의 어느 현실적 존재의 완고한 사실을 넘어서도록 신의 유혹(물리적 과학에서의 신의 최초의 지향의 제공⁶⁵⁾으로)이라는 방식으로 주어지고, 이 유혹이 순응되면 새로운 것이 현실의 세계로 도입되어 순수한 발전과 상응을 이루게 된다. 그러나 거부된다면 세계는 과거

60) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 40, “순수한 가능태를 이처럼 원초적으로 가치 평가하는 이 현실태 때문에, 각 영원한 객체는 각각의 합성 과정과 일정한 효과적 관련을 맺게 된다.”

61) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 91; *Science and Modern World*. New York: Macmillan, 1926, 232.

62) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 344, “이 원초적인 현실태[신] 때문에 창조의 과정에 대한 영원한 객체의 관련에는 질서가 있게 되는 것이다.”

63) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 40.

64) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 31.

65) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 244.

의 반복에 지나지 않게 된다. 그런데 유식불교는 이런 추상적 존재들이나 보편자들을 일러 법경(法境)이라고 하는데, 그것들은 허망한 분별에 의해 집착되고 있는 대상들에 지나지 않으며 결국 유식무경(唯識無境)의 원리에 따라 그 존재성이 부정된다. 따라서 법경을 사유하는 의식 분별은 허망한 분별일 수밖에 없다.⁶⁶⁾ 이런 차이는 유신론적 종교와 그렇지 않은 종교 사이의 일반적인 차이를 대표한다고 할 수 있다. 신이 매우 중요한 기능을 하는 종교와 그런 기능이나 그런 존재가 궁극적인 실재와 현실로 인식되지 않은 종교 사이의 차이 말이다.

그런 의미에서 필자는 신에 대한 지속적인 순응이 존재할 때 새로운 질서와 가치를 지속적으로 초월하거나 확대해가는 현실적 존재들의 지속적인 계승이 존재할 수 있고 인간의 영혼은 그런 것을 가장 잘 예시할 수 있는 사례로 나타날 수 있다고 본다. 필자는 이런 질적인 순간순간의 상승을 두고 자아의 초월이나 확대라는 용어를 사용하고 있다. 법경의 존재를 허망분별의 경우로 여기는 유식불교에서는 자아를 소멸시키는 방향으로 가면서 집착의 근원 지나 주체를 원천적으로 소멸시켜야 하지만 화이트헤드주의 신학은 무한한 가능성들과 그 추상적 관계성들이 전제되어 있어서 더 이상적인 방향으로 단계적으로 영혼을 초월시키는 이상적 메커니즘을 가질 수 있다. 그렇게 하면 현재의 집착을 지속적으로 줄여가거나 넘어서지만 영혼은 지속적으로 역으로 초월하게 된다. 이것이 필자가 의도하는 자아의 소멸과 자아의 초월이나 확대 사이의 차이가 의미하는 것이다. 종자와 아뢰야식의 주요한 강조점은 항상 존재하는 식을 전제하고서 무명 중생으로 하여금 윤회를 벗

66) 護法 造, 『成唯識論』, 제7권(<大正藏經> 31. 39中). “법이 있다고 설한 것은 다만 허망한 것에 의거하여 건립된 것이지, 실제로 체성이 있는 것은 아니다.”

어나게 하거나 그런 윤회가 어떻게 현재 가능한지를 설명해주고
신이나 추상적 존재들은 그야말로 집착의 최상의 후보자들이 될
수 있기 때문에 더욱 적극적으로 그것들을 부정할 것이다,

그렇다면 화이트헤드나 과정 신학에서 인간의 영혼은 저 신의
원초적 본성과 구체적으로 어떻게 관계하면서 자아를 초월하는가?
화이트헤드의 개념적 장치는 매우 구체적으로 기술된다는 특징을
갖고 있다. 앞서 말했듯이 화이트헤드에게 영혼은 순간적인 현실
적 존재들이 일직선적으로 서로를 계승하는 사회(society)이고 더욱
특별히 ‘연속성’과 ‘독창성’이라는 두 가지 양태로 계승하는 ‘살아
있는 인격’으로 지칭된다. 물리적 대상이나 인간 신체는 주로 물
리적인 것에서 물리적인 것으로만 주로 파악 및 계승(이를 순수한
물리적 느낌이라고 함)⁶⁷⁾ 하지만 영혼은 정신적인 것을 물리적으
로 파악하는 혼성적인 물리적 파악(hybrid physical prehensions) 또
는 계승을 하여 정신적인 것에서 개념적 역전이 되는 경우에 새로
움의 출현을 실현시킨다. 이것이 독창성의 창조가 가능한 계승의
경로로 주장된다.⁶⁸⁾ 이 독창성의 경로를 통해 과거의 것(완고한
사실 속에 있는 추상적 존재)에 근거하지만 위에서 말한 신에 의
해 추상적으로 질서화된 존재들이 역작용의 수준에 이를 때 새로
운 추상적 존재를 달성함으로써 영혼에 새로움을 제공하여 그 상
승을 가능하게 하고 자아를 확대시킬 수 있다. 여기서 자아는 협
소하게 자기만을 고려하는 이기적 상황에서 주변과 더욱 포괄적인
상황 또는 시간적으로 먼 미래의 상황을 고려하는 존재로 탈바꿈
하게 된다.

혼성적인 물리적 파악은 여러 가지 방식으로 가능하지만 가장
중요한 것은 신에 대한 혼성적인 물리적 파악이다. 신은 한 현실

67) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 245.

68) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 246.

적 존재에게 처한 상황에서 가능한 최선이 되는 추상적 존재를 지향하도록 유혹한다. 그리고 그런 유혹이 해당 현실적 존재에게서 구현될 때 이것이 신에 전적으로 순응한 것이고 새로운 것을 발생시킨 것이다. 그런 발생으로 그 다음 순간의 신의 유혹은 이전의 것과 관련되면서 더 진일보된 추상적 존재로서 유혹한다. 신에게서는 그 원초적 본성에 의해 그런 존재들의 이상적 질서가 확립되어 있기 때문이다. 그렇게 “혼성적인 파악은 미래를 위해 과거에 발생했던 새로움의 섬광을 보전한다. 새로운 현실적 존재는 자신의 새로움을 추가시키며, 그래서 계승하는 현실적 존재들은 물려받은 것들의 풍요로움을 복합적으로 만든다. 어떤 특수한 완성으로 살아 있는 인격의 각 구성원인 현실적 존재들은 자신들의 새로움으로 이바지하고 그 사회의 과거를 종합하고서 소멸한다.”⁶⁹⁾ 즉 신에 대한 혼성적인 물리적 파악은 과거를 단순히 반복한다고나 퇴보하는 것과 정반대의 인격적 즐거의 경로를 형성시킨다.

저명한 과정 신학자 존 캡은 예수의 온전한 성육신(incarnation)을 이런 신에 대한 혼성적인 물리적 파악을 통한 새로움의 지속적인 구현으로 설명하였다. “예수에게는 그의 자아가 바로 로고스(화이트헤드에게서 신의 원초적 본성으로 지칭되는 것)에 의해 구성되었기 때문에 하나의 독특한 성육신으로 존재하는 것이다. ... 로고스의 현존은 자아를 구성하는데 참여할 것이다. 자아는 경험 속의 다른 요소들을 질서화내는 중심이나 원리와 동일한 것이다. 그런 구조에서 자신의 인격적 과거를 자기화하는 것은 내재하는 로고스이신 창조적 새로움의 유혹에 의해 가능해지는 이상적인 자기화일 것이다. 만약 이것이 발생한다면 인간의 지향과 로고스이신 이상적인 가능성의 자기-실현 사이에서 긴장은 발생하지 않을 것이다.”⁷⁰⁾ 이 인용에서의 로고스는 앞서 말한 신의 원초적 본성에

69) John B. Cobb, *A Christian Natural Theology*, 21.

의해서 질서화된 추상적 존재들을 의미할 수도 있고 그 원초적 본성 자체를 의미할 수 있는 것이다. 또 중요한 점 하나는 ‘경험 속의 다른 요소들을 질서화 내는 중심이나 원리’라는 표현인데 임의의 자아가 신에 의해 가치 평가된 이상적인 존재들에 순응을 지속시킬 때 그 주변의 세계 속의 질서와 이런 저런 질서를 세우고 혼돈을 극복하는 방식으로 스스로를 현실화해낸다는 것을 의미한다. 따라서 이런 존재는 틸리히의 유명한 명제, 즉 ‘우리가 타자들과 함께 공동체에 참여할수록 우리는 더욱더 독특한 개인들이 되어가며 독특한 개인들이 되어갈수록 우리는 더욱 풍성해진 공동체에 참여하게 된다’는 명제에 부합하는 것이다.

그럼에도 불구하고 이런 추상적인 가능성의 실현은 사람들마다 차이는 있지만 모든 사람들에게 적용되는 것으로서 그 예외가 존재하지 않는다. 우리는 이것을 도덕성의 관점에서 예시해 볼 수도 있다. 화이트헤드는 신학자나 종교학자가 아니기에 종교적 구원에 대해 다룬다거나 또한 초월을 그런 의미에서 사용하고 있지는 않지만 여기서 필자가 말하고자 하는 도덕성은 필자가 본고를 통해 말한 종교적 구제에 적용되는 원리들과 완전히 그 궤를 같이하는 것이다. 그래서 종교처럼 도덕성도 한 인간의 자아가 어떻게 성장하고 성숙해 가느냐 하는데 있어서 매우 중요한 영역을 대표한다고 할 수 있기 때문이다. 화이트헤드는 도덕성을 ‘동정심의 확대’(필자가 초월이라는 말로 지칭한 것을 화이트헤드는 확대라는 말을 사용함)라는 의미로 표현한 적이 있다.⁷¹⁾ 이 확대는 인류 일반으로까지 나가게 해야 한다고 했다.⁷²⁾ 확대의 의미와 관련해 또

70) John B. Cobb, *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia: Westminster Press, 1975, 139-140.

71) Alfred N. Whitehead, *Religion in the Making*, The Macmillan Company, 1926, 95. “도덕적 품행을 사소한 악인 양 여기는 웅색한 동정심을 가진 영리한 사람들.”

다른 유명한 그의 표현은 다음과 같다. “전망의 도덕성은 전망의 보편성과 불가분리적으로 결합되어 있다. 보편적인 선과 개별적인 이익과의 대립은 오직 개체의 이익이 보편적 선(善)이 될 때 비로소 없어지게 된다. 이는 보다 작은 쪽의 강도가 상실된다는 것을 예시해 준다.”⁷³⁾ 이런 인용 속의 표현들은 공간적 확대 이미지를 불러일으킨다.

또한 도덕성을 통해 자아나 영혼의 초월은 시간적 이미지의 관점에서도 진술될 수 있다. 도덕적으로 발전된 사람들은 시간적으로 보다 더 먼 미래의 관점에서 행위 하려는 사람들이라는 것이다. 가까운 미래의 관점에서는 주로 이기적인 행위들만이 난무하게 된다. 먼 미래의 관점이란 그때까지의 지속적인 실현을 통해 보다 광범위한 영역의 도덕적 효과를 표현하고 있기 때문이다. 그러나 이것은 매우 어려우며 현재적 향유를 희생할 것을 요구하기에 그 적절한 균형점을 찾아야 한다. “도덕성의 대부분은 미래와의 관련성을 어떻게 결정하느냐에 달려 있다.”⁷⁴⁾ 그런데 한 개인이 아무리 재주가 탁월하다고 해도 이런 미래와의 관련성을 정확히 결정하기란 매우 어려운 일이다. 필자는 여기서 도덕성의 본질적 문제를 따지려는 것이 아니다. 그런 도덕성의 근거가 앞서 언급했었던 신과의 관련성에서 그 이상적 진로와 결정에 의해 영향을 받을 수 있는 체계적인 관련성의 빛에서 도덕성의 사례를 살필 수 있다는 점을 제시하려는 것뿐이다.

이렇듯 도덕성을 동정심의 확대나 먼 미래로의 시각의 확대라는 점에서 본다는 것은 하나의 도덕적 주체가 자신의 협소하고 웅색한 자아를 그렇게 확대할 수 있다는 것을 전제한 것이고, 또한 그것은 신에 의해 가치 평가된 이상적 가능성들에 민감한 것이라는

72) Alfred N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, 제3장.

73) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, 15.

74) Alfred N. Whitehead, *process and Reality*, 27.

점도 전제하며, 시간의 흐름 속에서 한 개인의 영혼은 이런 모든 것의 영향을 받으며 자신의 영혼의 생애를 어떻게 만들어갈지를 선택해야만 한다는 결단과도 관련이 있다. “우리의 목적들은 우리 자신들을 위한 가치들을 넘어 다른 사람들을 위한 가치들로 확대된다.”⁷⁵⁾ 이런 방식의 완전한 궁극적인 영적인 극치를 화이트헤드는 ‘평화’라는 말로 감동적으로 담아낸다. “영혼의 활동과 개인적 만족 저편에 있는 이상적 목표와의 조화이기도 한 평화”⁷⁶⁾ “평화는 영혼이 그 자신에게 몰두할 때 일어나는 강한 느낌의 강조를 제거하는 일이며 … 인격성을 능가하는 것이다.”⁷⁷⁾ “평화는 자신을 넘여가기까지 이상에 헌신하는 것이다. 자신의 고유한 운명아 자기를 위한 결정적 중요성을 상실할 정도로 말이다.”⁷⁸⁾ 이런 평화는 불교의 무아나 열반과 유사한 측면을 제시하는 것 같지만 이 화이트헤드의 평화가 신에 대한 절정의 경험에서 완성적이라고 본다는 점에서 이제까지의 필자의 관점에서 이해될 수 있는 것이다.⁷⁹⁾

5. 나가는 말

지금까지 필자는 유식불교의 자아의 소멸 메커니즘과 화이트헤드의 자아의 초월 메커니즘을 나름대로 정치하게 해설해 보고자 하였다. 그러나 핵심적 줄기가 읽혀질지는 의문이다. 그럼에도 불구하고 이런 해설은 종교적 구원의 대강의 성격이나 방향성을 일별시킬 수는 있으며 종교적 대화의 자료가 될 수는 있다고 생각

75) Alfred N. Whitehead, *Religion in the Making*, 152.

76) Alfred N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, 371.

77) Alfred N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, 367.

78) John B. Cobb, *A Christian Natural Theology*, 144.

79) Alfred N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, 제20장.

되어진다. 필자가 유식불교의 진정한 의도와 그 정보를 정확히 숙지했느냐는 무엇보다도 우선적인 중요성을 갖겠지만 과정 사상의 여정에 어색하게 동행시키지만은 아닌 것으로 판단한다. 이런 작업은 지속적으로 시도될 필요가 있으며 시간이 흘러 효과를 발생시키는 지점이 출현할 것이라고 믿을 수밖에 없다. 몇 가지를 정리해보자.

먼저 필자는 본 서두에서 자아의 소멸과 자아의 초월이 각기 불교와 기독교의 궁극적 실재의 유형을 추가적으로 추론해 볼 수도 있다고 하였다. 종교 다원주의 문제에서 기독교와 불교를 현상적 수준에서는 차이가 있지만 실재의 수준에서는 차이가 없다는 방향을 지향하는 학자들이 긍정할 베르자예프가 최초로 들었다는 예인 ‘같은 산의 다른 등반 코스’의 경우는 지금까지의 필자가 논의한 내용의 빛에서 본다면 혼동을 일으키는 것일 수 있다고 생각된다. 불교와 기독교는 많은 면에서 주제들(사랑과 자비 등의 사제로서)이 동일하다고 할 수 있는 경우들이 있지만 궁극적 실재를 중심으로 그 주제들을 재편해 보았을 때 우리는 다른 판단을 할 수 있게 된다. 한스 쾅의 ‘종교 평화 없이 세계 평화 없다’는 명제도 선험적 전제 같은 것이 되어서 종교 간 진리의 일치로 받아들여서는 안 되며, 물론 한스 쾅 본인은 그런 것을 의도하지 않았고 그의 정교한 판단은 각 종교의 차이를 확실히 준별하고 있다. 이 글의 범위 내에서 각 궁극적 실재는 역사라는 과정 속에서 인격적으로 활동하는 신과 오염된 식이 청정해진 경지, 즉 청정심이었다. 붓다는 이런 청정심의 인격적 표현이지만 신은 다른 것의 인격적 표현으로 전용될 수 있는 것이 아니다.

또한 불교에서는 경험적 차원을 부정할 수 없기에 자아를 말하더라도 경험적 차원에서 가설된 것으로 말해야 하기에 형이상학이나 근원적인 필연성에서는 무아라고 말해야만 한다. 그리고 그런 관점

에서 그렇게 불교도들은 가설적 존재라고 말한다. 하지만 화이트헤드의 철학적 체계에서는 현실적 계기들과 그것들의 계승인 사회는 경험적이지만 동시에 형이상학적이고 필연적인 원리의 것이므로 자아가 경험적 차원에서 동일성과 차이성을 모두 갖는다고 말할 수 있고 그것이 곧장 필연적으로 형이상학적 차원이라고 말할 수 있다. 그의 사상 체계는 경험의 형이상학이기 때문이다. 필자는 이것을 본문 중에서 ‘자유와 결정성’의 범주를 통해 설명하였다.

마지막으로 말하고자 하는 것은 불교사상은 종교 철학으로서 그 전제가 필자로서는 매우 중요하다고 생각하는데, 그것은 바로 집착과 욕망의 문제에 답하려는 종교 철학 사상이라는 것이다. 그리고 그것은 존재의 실상에 대한 정확한 진단으로부터 비롯되었다. 그런 관점이라면 불교는 가장 치열한 정신의 사상적 구현이라고 생각될 수 있다. 필자는 종자와 아뢰야식의 작용 메커니즘을 거칠게나마 기술하면서 불교 일반에서 주장하는 무아설의 의미와 연결시켜 보려고 하였다. 그럼에도 불구하고 유식사상은 심층식이라는 것을 통하여서 인간의 실존이 얼마나 그 문제성이 뿌리 깊게 엉킨 실타래 같은지에 대한 통찰을 제공하는 것 같다. 또한 화이트헤드의 사상은 지금까지 서구세계에서 시도된 가장 포괄적인 사상이지만 동양의 철학과 종교는 포괄하고 있지 않다고 보는 것이 정직할 것이다. 화이트헤드의 사상을 서구의 사상들 간의 대화나 서구의 종교, 특히 기독교의 현대적 갱신을 위해서는 그 포괄성이 충분히 인정될 수 있지만 동양의 사상들과의 대화에서는 또 다른 포지션으로 자리를 잡아야 할지도 모르겠다. 이것은 경직성으로부터 우리를 유연성으로 인도한다. 그러나 화이트헤드는 사상들의 이런 특성을 간파했었던 것 같으며 자세한 활용 방안도 제시해 주었던 것 같다. 이것이 의미 있는 일일 것이다.

참고문헌

- Alfred N. Whitehead, *Adventures of Ideas*. New York: Free Press, 1967. 오영환 역, 『관념의 모험』, 한길사, 1996.
- _____, *Modes of Thought*. New York: Free Press, 1968.
- _____, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Corrected Edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: Free Press 1978. 오영환 역, 『과정과 실재』, 민음사, 1991.
- _____, *Religion in the Making*. Cleveland: World, 1960.
- _____, *Science and the Modern World*. New York: Free Press, 1967. 오영환 역, 『과학과 근대세계』, 한길사, 1989.
- David J. Kalapahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, The University Press of Hawaii, Honolulu, 1976.
- David Hume, *A Treatise of Human Nature*, New York, 1961.
- John B. Cobb, *A Christian Natural Theology*, 2nd. Louisville. KY.: Westminster John Knox Press, 2007.
- _____, *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia. Westminster Press, 1975.
- _____ and David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1976.
- Thomas E. Hosinski, *Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*. Lanham, MD.: Rowman & Littlefield, 1993.
- Lloyd Geering, *Christian Faith: A Map of Modern History*, Santa Rosa, California Polebridge Press, 2001.
- Schrag O. Calvin, *The Self after Postmodernity*, Yale University Press, 1997.
- Smith O. Bryant, *Myths of the Self: Narrative Identity and Postmodern Metaphysics*, Lexington Books, 2004.
- Yoshifumi Ueda, "The Status of the Individual in Mahayana Buddhist Philosophy," in *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, ed. Charles A. Moore(Honolulu: University of Hawaii Press, 1967).

- 김형준 외, 『논쟁으로 보는 불교철학』, 예문서원, 1998.
- 다케무라 마키오, 『유식의 구조』, 정승식 역, 민족사, 1989.
- 사사키 겐준, 『업사상』, 이태영·정양숙 역, 대원정사, 1990.
- 존 F. 호트, 『다윈이후의 하느님』, 한국기독교연구소, 2011.
- 요코하마 코이치, 『유식이란 무엇인가』, 장순용 역, 도서출판 세계사, 1996.
- 이만, 『유식학 개론』, 경서원, 2006.
- 이정우, 『영혼론 입문』, 살림, 2003.
- 한자경, 『불교의 무아론』, 이화여자대학교출판부, 2006.
- 한자경, 『자아의 연구 - 서양근현대철학자들의 자아연구』, 서광사, 1997.
- 한자경, 『유식무경』, 예문서원, 2000.
- 핫도리 마사아키 외, 『인식과 초월』, 이만 역, 민족사, 1991.
- Herbert P. Ginsburg, 『피아제의 인지발달이론』, 김정민 역, 학지사, 2006.
- 護法 造, 『成唯識論』, (<大正藏經>, 31).
- 彌勒 說, 『瑜伽師地論』, (<大正藏經>, 30).
- 世親 造, 『阿毘達磨俱舍論』, (<大正藏經>, 29).
- 世親 造, 『大乘成業論』, (<大正藏經>, 31).
- 世尊 造, 『雜阿含經』, 제13권, (<大正藏經>, 2).
- 玄奘 漢譯, 서대원 국역, 『海深密經』, 시공사, 2001.

【Abstract】

Contrasting with Two Types of the Religious
Salvation: the Dissolution and Transcendence of
Self

Lee, Kyungho (Methodist Theological Univ.)

It is well known that human self(or soul) has been a core topic in the discussion of religious salvation in eastern-western religions. It is the problem or issue itself which seems to make people understand other importantly religious questions and topics. The writer would deal with the way how Vijñānavāda (or Yogācāra school or Consciousness-only school) as one of the greatest Mahayana Buddhism thoughts and Whitehead's philosophy that is estimated as the most adequate western metaphysics of the 20 century has a handle on the religious salvation of self or soul. Consciousness-only school succeeded to historical Gautama's anātman(no-self, 無我) preaching in order to solve it as the depth-psychological problem of Mind and Whitehead's metaphysics made an offer the post-modern philosophical explanation or interpretation of ancient-christianity' religious salvation, respectively.

This thesis' purpose is to compare with(even, contrast with) above two eastern-western thoughts under titles of 'dissolution of self' and 'transcendence of self.' To explain the 'dissolution' the central doctrine of Consciousness-only school requires the depth storehouse-consciousness(阿賴耶識, ālaya-consciousness) of mind and three activities of seed(seed[種子生種子], manifestation[種子生現行], perfuming[現行勳種子]) and first

of all what is important is that the depth consciousness and the seed all purely mental(idealism). There are Youruseed(有漏種子) called anguish-bringing seed and Muruseed(無漏種子) called not-bringing seed. The ‘dissolution of self’ is related to the extinction of the former in mind. And the ‘transcendence of self(or soul)’ in Whitehead's thought is related to the values of truth, good and beauty(眞善美) that God uses to lure to transcend received self in every moment into the newly exalted one. Therefore, in the regard the ultimate Reality in Yogācāra Buddhism is complete-clean-mind(清淨心) and it is God in Whitehead's philosophy. In Whitehead's philosophy God and human selves relate to each other continually(realism). Especially, This relationship includes the advance and cultivation of morality.

Key words : experience, morality, self, soul, depth consciousness, God, dissolution, transcendence, Yogācāra Buddhism, Metaphysics, extension, seed, ālaya-consciousness, actual occasion

접수일: 2015년 11월 24일

심사 기간: 2015년 11월 26일 - 12월 6일

게재확정일: 2015년 12월 15일

한국화이트헤드학회 연혁

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

- 주제 “화이트헤드와 교육”
2004. 05. 24-28 제5차 화이트헤드 국제학술대회 (여전도회관)
2004. 06. 30 화이트헤드 연구 제8집 발간
2004. 12. 30 화이트헤드 연구 제9집 발간
2005. 02. 18 제9차 정기총회 및 정기학술대회 (충남대)
- 주제 “화이트헤드와 환경”
- 제5대 회장으로 충남대 정연홍 교수 취임
2005. 06. 30 화이트헤드 연구 제10집 발간
2005. 10. 29 제18회 한국철학자대회 분과학회
- 한국화이트헤드학회 학술대회 (전북대)
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 2008/9년도 한국화이트헤드학회 콜로키움(충남대)
2009. 05. 16 제13차 정기총회 및 정기학술대회(침례신대)
- 주제 “화이트헤드와 과정신학”
- 제7대 회장으로 감신대 장왕식 교수 취임

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

2011. 11. 05 제17차 정기총회 및 정기학술대회(전문대)
주제 “화이트헤드 철학과 현대 사상적 적용”
2011. 12. 03 9차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
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 제19차 정기총회 및 정기학술대회(포항공대)
주제 “화이트헤드와 과학사상”
2012. 06. 30 13차 화이트헤드 독회 모임(연세대)
발표자 : 강기택, 정운승
2012. 06. 30 화이트헤드 연구 제24집 발간
2012. 12. 30 화이트헤드 연구 제25집 발간
2013. 05. 11 총회 및 춘계 학술대회(인하대)
제9대 회장으로 이태호(한국과정사상연구소) 교수 취임
2013. 06. 30 화이트헤드 연구 제26집 발간
2013. 11. 09 21차 학술대회(한국과정사상연구소: 자유발표)
2013. 12. 30 화이트헤드 연구 제27집 발간
2014. 05. 24 22차 학술대회(충남대: 자유발표)
2014. 06. 30 화이트헤드 연구 제28집 발간
2014. 09. 27 23차 학술대회(충남대: 자유발표)
2014. 12. 30 화이트헤드 연구 제29집 발간
2015. 05. 16 24차 학술대회(침신대: 자유발표)
제10대 회장으로 정승태(침신대) 교수 취임

2015. 06. 30 화이트헤드 연구 제30집 발간
2015. 11. 14 25차 학술대회(침신대: 자유발표)
2015. 12. 30 화이트헤드 연구 제31집 발간

한국화이트헤드학회 정관

제1조 본 학회는 한국화이트헤드학회라 칭한다.

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

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

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

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

제5조 본 학회는 다음의 임원을 둔다.

고 문 : 약간명

회 장 : 1인

부 회 장 : 약간명

총무이사 : 1인

편집이사 : 1인

학술이사 : 1인

연구이사 : 1인

섭외이사 : 1인

국제교류이사 : 1인

이 사 : 20인 내외

편집위원 : 10인 내외

감 사 : 2인

총무·편집·학술·연구·섭외·국제교류간사 : 각 1인

제 6조 임원은 회원 중에서 선출하며 운영위원회를 구성한다.

그 임기는 2년으로 하며, 중임할 수 있다. 운영위원회는 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 기획 관리하며 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

투고자는 본 학회의 정회원으로 최근 2년간 회비를 연체한 일이 없어야 한다. 단 신규 회원의 경우는 예외로 한다.

투고 논문은 미발표된 연구 논문, 최근 발표된 저서나 학술 논문에 대한 서평 및 논평 등으로 한다.

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.

투고 논문은 수시로 접수한다. 투고자는 전자우편을 통해 편집실로 논문을 우송할 수 있으나, 전자우편으로 투고한 경우 출력물 1부를 편집이사에게 우송해야 한다. 투고는 논문 파일이 담긴 디스켓 또는 CD와 출력물 1부를 우송하는 것으로 완료된다. 전자우편 접수의 경우 학회지 규정에 따른 정상적인 원고 파일이 수신된 시점을, 우편 접수의 경우 우편이 편집실에 배달된 시점을 투고 시점으로 간주한다. 투고 논문이 접수되면 편집이사는 투고자에게 <논문접수확인서>를 보낸다.

투고 논문은 『화이트헤드 연구』 최근호의 형식을 참고하여 작성하되, 다음 사항을 준수한다.

1) 프로그램 : 한글 97이상

2) 편집양식

(1) 편집용지

◆크기

사용자 정의/ 가로 158.0mm / 세로 230.0mm

◆여백

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

(2) 스타일

구 분		글 자 모 양			문 단 모 양			
		글꼴/크기	자간	장평	줄간격	정렬	여백	첫줄줄 (단위: pt)
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 작성하되, 주제어 5개를 명기해야 한다.

(2) 분량 : 200자 원고지 2-3매

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

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

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

논문접수처는 학회 홈페이지 <http://www.whitehead.or.kr/>에 예시되어 있다.

2012년 12월 30일부터, 저자는 게재 논문에 대한 저작권을 한국 화이트헤드학회에 양도해야 한다.

『화이트헤드 연구』 심사규정

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

적시해야 한다.

7. 논문심사에 적용되는 항목은 다음과 같다.

- 1) 문제의식의 선명성과 창의성
- 2) 논증의 적절성
- 3) 논문구성의 완성도
- 4) 학문적 기여도
- 5) 1·2차 문헌의 활용

8. 심사위원 2인 이상의 ‘게재가’ 판정을 받은 투고논문을 게재 대상으로 함을 원칙으로 하며, 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
2	1인	1인	·	1인	
3	1인	·	1인	1인	
4	1인	2인	·	·	
5	1인	·	2인	·	경우 3, 5 - 재심사 결과가 ‘게재가’일 경우 게재가
6	1인	·	·	2인	
7	·	1인	1인	1인	
8	·	1인	·	2인	
9	·	1인	2인	·	경우 6, 8, 10, 16 - 게재불가
10	·	·	1인	2인	
11	·	·	2인	1인	
12	·	2인	1인	·	
13	·	2인	·	1인	경우 7, 9 - 수정시 그리고 재심사 결과가 ‘게재가’일 경우 게재가
14	·	3인	·	·	
15	·	·	3인	·	
16	·	·	·	3인	

9. 논문의 게재여부 판정과 재심절차 등에 관한 상세한 규정은 편집위원회의 내규로 정한다.

10. 학회지의 정시발행을 위해 필요한 시점에 심사 절차가 완료되지 않은 논문은 발행일 이전에 심사를 통과하더라도 다음 호로 게재가 미뤄진다.

11. 영문초록의 언어적 수준은 심사 조항에 포함되지 않는다. 논문의 투고자는 반드시 원어민(native speaker) 수준의 검토와 손질을 거친 영문초록을 제출해야 한다. 이러한 사항이 이행되지 않을 경우 논문의 게재가 미뤄질 수 있다.

12. 게재가 판정을 받은 논문이 많을 경우 편집이사는 1) 본 학회에

서 구두 발표된 논문, 2) 우수한 평가를 받은 논문의 순서에 따라 게재될 논문을 결정한다. 나머지 논문은 다음 호에 게재된다.

13. 편집이사는 일반 투고논문 이외에 <특별기고> 또는 <초청논문>의 형태로 탁월한 학문적 업적을 지닌 이의 논문을 심사없이 게재할 수 있다. 단, 학회지에 해당 사실을 명기한다.
14. 편집이사는 모든 투고자에게 최종 심사결과를 통보해주며, 투고자의 요청이 있는 경우 <논문게재예정증명서>를 발급할 수 있다.

『화이트헤드 연구』 윤리규정

총칙

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

논문 저술자 윤리규정

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

윤리규정을 위반한 논문에 대한 제재

- (1) 논문 편집자 혹은 논문 심사자가 평가하기에 윤리규정을 어긴 논문이라고 판단될 경우 해당 논문을 본 학회 윤리위원회에 회부해 야 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 Gyonggido(2004), Chungnam National University in Daejeon(2005). So far, the presidents of our Society have been Young Hwan Oh(Yonsei University), Hyung Kwan Ahn(Catholic University of Daegu), Sang Yil Kim(Hanshin University) and currently Youn Hong Chung(Chungnam National University).

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

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

2015년 한국화이트헤드학회 임원 명단

고문 : 김경재(한신대), 문창욱(연세대), 안형관(대구가톨릭대)
오영환(연세대), 이태호(대구가톨릭대), 장왕식(감신대)
정연홍(충남대)

회장 : 정승태(침신대)

부회장 : 고인석(인하대), 김영진(대구대), 주재완(전문대)

이사 : 권오대(한신대), 김병준(변호사), 김상환(서울대)
김성원(서울신대), 김세정(충남대), 김연재(공주대)
김진근(교원대), 김혜경(대구가톨릭대), 박소영(화가)
신현경(영산대), 오진철(서울기독대), 이대식(대구대)
조용현(인제대), 최종덕(상지대)

감사 : 박일준(감신대), 조경진(연세대)

총무이사 : 남순예(충남대)

학술이사 : 박상태(성균관대)

연구이사 : 김희현(한신대)

섭외이사 : 이현희(경희대)

편집이사 : 정윤승(충남대)

국제교류이사 : 장원석(한국학연구원)

총무간사 : 김재은(계명대)

학술간사 : 김은규(연세대)

연구간사 : 임형모(침신대)

섭외간사 : 이경호(감신대)

국제교류간사 : 박진순(클레어몬트대)

편집위원 : 김상환(서울대), 김연재(공주대), 문창욱(연세대)
송성진(감신대), 윤자정(동의대), 윤철호(장로회신대)
이동희(계명대), 이상직(호서대), 이세형(협성대)
이재경(연세대), 장왕식(감신대), 전병기(대구가톨릭대)
정연홍(충남대), 최종덕(상지대), 한상기(전북대)

편집간사 : 이정훈(침신대)

화이트헤드 연구 제31집

2015년 12월 28일 인쇄

2015년 12월 30일 발행

발행처 한국화이트헤드학회

발행인 정승태

편집인 정윤승

편집교정 이정훈

출판 도서출판 **동과서**

전화 : 02-333-7533 / 팩스 : 02-6280-2353

한국화이트헤드학회

대전광역시 유성구 복유성대로 190 침례신학대학교 1327호

홈페이지 : <http://whitehead.or.kr/>

ISSN 1229-1501 (31)