

2021년 한국상호문화철학회 추계학술대회



“근대성과 상호문화성”

● 일시 : 2021년 11월 26일(금) 14시

● 장소 : 부산대학교 인문관 501호(시습관)

| 주 최 | 한국상호문화철학회, 부산대학교 철학과

| 후 원 | REN 부산대학교 국립대학 육성사업

일 정 표

2021년 11월 26일 금요일

사 회 : 조 창 오(부산대학교)

13:50-14:00 등 록

14:00-14:30 플라톤 윤리적 지식에 대한 상호문화철학적 비판과 옹호

○ 발 표 자 / 이선필(부산교육대학교)

14:30-15:00 두려움의 시대, 사랑은 무기가 된다

○ 발 표 자 / 김 솔(부산대학교 박사과정)

15:00-15:30 상호문화주의와 덕 윤리

○ 발 표 자 / 장정아(경성대학교)

15:30-16:00 1부 종합토론

16:00-16:30 논어의 인 사상과 상호문화교육의 유사점과 시사점

○ 발 표 자 / 장한업(이화여자대학교)

16:30~17:00 과학문화와 정신문화의 상호타자성

○ 발 표 자 / 권영우(부산외국어대학교)

17:00-17:30 근대성과 상호문화

○ 발 표 자 / 주광순(부산대학교, 한국상호문화철학회 회장)

17:30-18:00 2부 종합토론

차 례

- 플라톤 윤리적 지식에 대한 상호문화철학적 비판과 옹호
 - 가다머의 세 가지 윤리적 지식 논의를 중심으로 -
 발표 : 이선필 1
- 두려움의 시대, 사랑은 무기가 된다
 - 플라톤의 에로스로 실현하는 정의와 윤리 -
 발표 : 김 솔 15
- 상호문화주의와 덕 윤리
 - 다문화 사회에 필요한 정치 원리와 윤리학 -
 발표 : 장정아 29
- 『논어』의 인(仁) 사상과 상호문화교육의 유사점과 시사점
 발표 : 장한업 45
- 과학문화와 정신문화의 상호타자성
 발표 : 권영우 65
- 근대성과 상호문화성
 - 신채호와 김교신을 중심으로 -
 발표 : 주광순 75

발 표 1

플라톤 윤리적 지식에 대한
상호문화철학적 비판과 옹호

플라톤 윤리적 지식에 대한 상호문화철학적 비판과 옹호

— 가다머의 세 가지 윤리적 지식 논의를 중심으로 —

이 선 필*

1. 서 론

세계가 글로벌화 되면서 다양한 문화적 교류가 이루어지고 있다. 문화의 교류는 상호교차적임에도 불구하고, 오늘날까지 문화에 대한 시각은 유럽 중심적이다. 유럽 중심주의는 동양의 문화나 아프리카의 문화를 무시하는 경향으로 드러난다. 유럽 중심주의는 뿌리 깊게 인간의 내면에 파고 들어 선형적 판단기준이 되기도 하고, 자본주의와 기술문명이 자리 잡은 곳에서는 유럽인들의 우월성을 받아들이도록 한다. 이와 같은 유럽 중심주의의 폭력성에 주목했던 문화상대주의는 여러 문화의 독특성, 즉 ‘차이’를 부각시켰다. 문화상대주의에서는 다양한 문화들에서 ‘차이’는 당연하므로 다른 문화와 마주하여 관용하라고 가르친다.

유럽 중심주의나 문화상대주의는 문화 간의 진정한 소통과 이해로 나아가지 못하고 문화 간에 넘을 수 없는 장벽을 만들었다. 유럽 중심주의는 유럽의 기준에 부합하지 않는 문화를 미개하거나 결핍된 문화로 평가하면서 이해와 소통을 거부한다. 그리고 문화상대주의는 문화의 ‘차이’만을 강조함으로써, 소통 없이 그 문화의 정체성만 유지하면서 고고하게 남아 있도록 한다.

바로 이 지점에서 상호문화철학의 필요성이 대두된다. 유럽중심주의는 유럽인들의 가치 기준이 보편적이고 합리적인 것이며, 모든 문화는 보편적인 하나의 기준, 즉 유럽의 기준을 따르라고 강요한다. 이에 반해서 문화상대주의는 모든 문화는 근원적인 ‘차이’가 있고, 따라서 ‘차이’가 드러나는 문화 속에서 최고의 미덕은 ‘관용’이라고 가르침으로써, 문화의 고유성을 유지하도록 한다. 문화상대주의는 문화들의 고유성은 유지토록 하지만, 문화들 간의 진정한 이해와 소통을 어렵게 하는 측면이 있다. 그런데 상호문화철학은 문화의 ‘보편성’과 ‘차이’를 매개함으로써 문화 간의 이해와 소통을 촉진시키고자 하는 시도이다.

철학사에서 플라톤은 동일성의 철학자로서 상호문화철학의 대척점에 서 있는 철학자로 평가된다. 플라톤은 보편성과 통일성을 중요한 가치로 여겼고, 이 보편성과 통일성의 추구로 말미암아 오늘날 동일성 철학의 시조라고 평가되기도 한다. 이 글은 플라톤에 현대의 평가와 관련하여 다른 시각에서 플라톤을 이해할 수 없는지에 대한 고민에서 출발한다. 플라톤은 동일성의 철학자가 아니라 윤리적 지식을 통해서 다양성을 조화시키려 했다는 점에서 상호문화철학적 적용 가능성에 열려 있는 철학자로 검토해 보고자 한다.

* 부산교육대학교

2. 상호문화철학과 해석학

말(R. A. Mall)에 따르면 다양한 문화를 이해하고 수용하고자 하는 상호문화적 태도는 크게 세 가지 해석학의 모델로 나타나게 된다. 첫 번째는 동일성 모델이다. 이는 문화나 철학이나 종교의 자기 이해를 배타적인 패러다임으로 삼아서 일반적 타당성을 부여하는 해석학적 모델이다. 자기 문화적 입장에서 모든 문화를 이해하려는 “전적인 통약 가능성(Kommensurabilität)”에 기초를 둔다. 두 번째 해석학은 차이점을 절대화하여서 문화 간에 소통이 불가능하다는 “통약 불가능성(Inkommensurabilität)”에 매달림으로써 상호적인 이해를 어렵게 한다. 세 번째로는 상호문화철학이 지지하는 ‘유비적 해석학’의 입장이다. 이 입장은 문화 내에는 존재하는 ‘겹침(Überlappung)’이 있다는 사실로부터 출발한다. “이 겹침이야말로 소통과 번역을 가능하게 한다. 이 겹침은 생물학적이고 인간학적인 것에서부터 정치적인 것에까지 미친다.”²⁾ 이 겹침은 삶에 깊숙이 들어와 있으며, 근거지움과 인식과 가치, 이해타산과 해석에 밀접히 관련된다. 만약에 삶의 표현들이 전적으로 다르기만 하다면, 소통은 불가능하다.³⁾

말은 문화의 ‘겹침’과 함께 ‘차이’에 대해서 논하면서 기존의 유럽 중심주의에서는 ‘차이’로 말미암아 문명인과 미개인이 구분되었다고 말한다. 그러나 말은 ‘차이’의 의미를 재해석한다. “차이들이란 결핍으로서가 아니라, 오히려 다양한 특징들을, 다양한 세계관을 표현하는 것으로 고찰될 수 있다”⁴⁾

말에 따르면, 문화 간의 이해와 소통을 위해서는 동일성의 해석학이나 근본적인 차이의 해석학이 아니라 상호문화적인 ‘유비적 해석학’이 중요하다.⁵⁾ 유비적 해석학은 문화들의 중첩들에서 출발하게 한다. 이러한 중첩들이 비교와 번역을 가능하게 해준다. “중첩이 너무 빈약하지만 그러나 빈약한 중첩이 오히려 우리를 열어주고 관용하도록 해준다.”⁶⁾

말은 문화를 이해하는데 기존의 방식과는 다른 상호문화적 해석학, 즉 유비적 해석학을 주장함으로써 유럽중심주의와 문화상대주의를 극복하려고 한다. 그는 이와 함께 유럽중심주의에서 오랜 동안 자리잡아왔던 철학적 주체가 아니라 새로운 의미의 소통하는 ‘유비적 해석학적 주체’를 말한다. ‘유비적 해석학의 주체’는 근대철학에서 말하듯이, 선형적이며 보편적인 이성을 가지고 모든 것을 대상화하는 전지전능한 주체가 아니다. 유비적 해석학의 주체는 경험적이고 문화적이며, 역사적인 주체이다. 이 주체는 그를 장소에 결부시키면서도 장소를 넘어설 수 있게 해주는 상호문화적 태도를 가진다. 그리고 이 주체는 특정한 언어를 모국어로 가지지 않으며 ‘각각의 구체적인 주체는 또한 다른 주체였을 수도 있다’는 의식을 수반한다. 그리고 자신의 관점은 여러 관점 중의 하나로 받아들일 뿐이다.⁷⁾ “주체를 부정하는 이러한 철학은 불교적으로 해석한다면, 삼라만상이 언제나 지속적으로 상호 의존되어 있다고 말하는 주체에 대해 말하고 있는 것이다.”⁸⁾ 그래서 말은 상호문화철학에 대해서 다음과 같이 말한다.

2) R. A. Mall, 주광순, 박종식 김정현 외 역 (서울: 시와 진실, 2010), pp. 52-53.

3) 같은 책, p. 53.

4) 같은 책, p. 87.

5) 같은 책, p. 110.

6) 같은 책, p.111.

7) 같은 책, p. 54.

8) 같은 책, p. 84.

상호문화철학은 근본적으로 새로운 방향성이다. 그것은 동시에 상호문화적 시각으로부터 나온, 철학함의 구성적 요소이고 목표이다. 여기서 구상해온 상호문화철학 이론은 겹쳐지고 보편적인, 그러나 장소에 결부되어 있으면서도 장소가 없는 영원의 철학, 철학적 합리성을 지지한다. 이것은 패러다임의 전환과 흡사하다.⁹⁾

상호문화적 해석학은 “공통된, 중첩되는 이성의 보편성이 들어갈 자리뿐만 아니라, 문화적인 토착성이 들어갈 자리를 만들었다.”¹⁰⁾ 그래서 상호문화성은 다양성의 통일이라는 이념으로부터 시작된 사유와 행위의 방향이다. 이것은 자신의 문화적 차이를 보호하고, 다른 문화의 차이를 받아들이는 것을 의미한다. 상호문화적 맥락에서 문화들은 행위의 자유로운 패턴이며, 공통점과 선명한 차이점 모두를 보여줄 수 있다.¹¹⁾

이와 같은 상호문화철학은 전통철학의 한 줄기가 아니라 전통철학을 교정하여 확장한다. 그래서 상호문화철학은 다소 전문적인 인식에 도달하려는 것이 아니라, 기존의 관점, 기존의 관계를 재조정하는 것이다.¹²⁾

3. 플라톤에 대한 상호문화철학적 비판과 옹호

1) 플라톤 철학은 동일성 모델인가?

말(Ram A. Mall)에 따르면, “상호문화적인 철학의 방침은 다음과 같은 확신으로부터, 즉 전통과 합리성 사이에, 마찬가지로 보편성과 개별성 사이에 대립이 있다는 생각은 잘못이라는 확신으로부터 출발한다. 따라서 두 가지 일면적이고 극단적인 견해를 피해야 할 것이다. 하나는 보편적 합리성에 대한 공허하고 형식적인 수학적 이상이고, 다른 하나는 국지적 합리성에 대한 민속학의 이상이다.”¹³⁾ 상호문화철학은 자신의 절대적인 입장에서 다른 관점을 인정하지 않는다면, 그런 관점은 참된 것도, 좋은 것도, 아름답지도 않은 것으로 간주한다.¹⁴⁾

플라톤은 철학사에서 가장 상호문화철학적이지 못한 대표적인 사람으로 평가된다. 말의 해석학적 모델에 적용해보자면 플라톤은 “보편적 합리성에 대한 공허하고 형식적인 수학적 이상”을 가지고 문화에 적용시키는 사람이 될 것이고, 현대의 철학자들이 보기에는 이 이상을 다양한 문화에 강요한 ‘동일성 모델’을 추구한 철학자일 것이다. 아리스토텔레스에 따르면 플라톤은 시간이나 상황에 따른 개별적 상황을 무시하고 동일한 윤리적 좋음을 주장하면서, “선의 이데아에 대해서는 단일한 보편자가 존재하지 않을 것이라는 점이 분명하다”(EN. 1.1096a27-28)고 말한다. 일반적인 플라톤에 대한 평가는 통일성과 보편성을 강조하고 다양성이나 개별성을 가볍게 여겼다는 것이다. 그래서 까뮈와 같은 철학자는 파르메니데스를 잇는 전통적인 유럽의 사유에 대해서

9) 같은 책, p. 71.

10) 같은 책, p. 83.

11) H. R. Yousefi, “On the Theory and practice of Intercultural Philosophy”, *On Community, Community and civil society*, Nr/4748, Vol. 1, 2007, 105-125.

12) 같은 책, H R. Yousefi, 2007, p. 119.

13) R. A. Mall, 앞의 책, p.74.

14) 같은 책, p.75.

강하게 비판하는데, 파르메니데스의 영향을 가장 많이 받은 사람 중의 하나가 플라톤이다. 까뮈는 다음과 같이 말한다. “이해한다는 것은 무엇보다도 통일하는 것이다. 인간 정신의 깊은 욕구는 그것의 가장 진화된 방식에 있어서조차도 결국 인간이 세계 앞에서 느끼는 무의식적인 감정과 만난다. 그 감정은 바로 친숙함에 대한 요구이며 분명함의 갈망이다.”¹⁵⁾ 그리고 이어서 그는 이 갈망에 대해서 다음과 같이 말한다.

만약 인간의 사고가 못 현상들의 변화무쌍한 거울 속에서, 그 현상들을 요약하고 그 자체도 **단일한 원리**로 요약될 수 있는 **영원한 관계**를 발견할 수만 있다면 우리는 정신의 행복을 말할 수 있을 것이다. ... 이 통일의 향수, 이 절대의 갈망은 인간이 겪는 내면적 드라마의 본질적인 움직임이 어떤 것인가를 여실히 보여준다.¹⁶⁾

그런데 까뮈에 의하면 이러한 고전적인 철학적 전통에서 통일성에 대한 갈망은 깨어져 버린다.

인간의 정신이 희망으로만 가득 찬 부동의 세계에서 침묵을 지키고 있는 한 모든 것은 정신의 향수가 만들어 내는 통일성 속에서 반영되고 정돈될 것이다. 그러나 정신이 깨어나 조금이라도 움직이기 시작하면 이 세계는 금이 가서 무너진다.¹⁷⁾

까뮈는 파르메니데스의 철학이 완전한 통일성을 단언하는 동시에 그 단언에 의해서 스스로 해소시킨다고 자처한 자신의 차이와 다양성을 오히려 입증하게 된다고 말한다.¹⁸⁾ 그런데 이러한 시각은 파르메니데스에 대한 오해에서 기인한 것은 아닌지 의심스럽다. 까뮈는 파르메니데스의 존재는 통일성이 아니라 차이와 다양성을 오히려 입증하게 된다는 이유를 “모든 것이 진실이라고 주장할 경우 우리는 반대의 주장도 진실이고, 따라서 우리 자신의 주장이 허위라고 단언하게”¹⁹⁾ 되기 때문이라고 말한다. 하지만 까뮈의 이러한 논리는 파르메니데스에게 적합하지 않은 듯하다. 파르메니데스의 존재, 즉 파르메니데스의 일자는 다양성을 인정하지 않는다. 왜냐하면 파르메니데스에 따르면 존재(*einai*)는 있는 것이고, 생각 할 수도 있고 말 할 수 있는 것이지만, 비존재(*mē einai*)는 생각할 수도 없고 말할 수도 없는 것이기 때문이다. 그리고 그 존재는 한 덩어리로 있는 것이므로 차이란 있을 수 없다(DK 28B8).

오히려 까뮈가 지적하는 바는 파르메니데스 이후의 서양의 철학적 전통들이 일관된 통일성을 파악하려는 움직임이었으나 다양성을 인정할 수밖에 없는 구조라는 것이다. 그러나 이러한 입장은 적어도 파르메니데스에게는 적용하기 어렵다. 파르메니데스는 일체의 다양성을 인정하지 않기 때문이다.

한편 플라톤의 철학에는 통일성 속에서 차이와 다양성이 의도하지 않게 입증되는 것이 아니라, 그 차이와 다양성이 내재되어 있다는 점에서 까뮈의 주장에 따르기 힘들다. 그러나 플라톤의 철학 속에는 통일성과 더불어 차이가 인정되고 있다는 점에서 까뮈의 주장은 정당하다. 그리고 이 점에서 플라톤이 상호문화철학의 역적인 것처럼 비판받는 것에 대해 옹호할 수 있는 기반이 될

15) Albert Camus, 김화영 역, 『시지프스 신화』, 서울, 민음사, 2016, p. 35.

16) 같은 책, p. 35-36.

17) 같은 책, p. 37.

18) 같은 책, p. 35.

19) Alber Camus, 앞의 책, p. 34.

수 있을 것 같다. 좀 더 적극적으로 말해보자면 말의 상호문화적 태도에서 유비적 해석학의 가능성이 플라톤에게도 있을 수 있다.

플라톤은 현상 세계를 ‘존재’(to on)와 ‘비존재’(to mē on)의 세계 사이에 있는 ‘중간 것’(to metaxy)이라고 말한다(『국가』 477a-478d). 이 ‘중간 것’에 대한 이해를 가지고 있는 사람들을 평가하기를 “아름다운 것(auto to kalon) 자체라든가 언제나 똑같은 방식으로 한결같은 상태로 있는 미 자체(auto kallos)의 어떤 본 모습(이데아)도 전혀 믿지 않으면서 ‘많은 아름다운 것’(polla ta kala)은 믿는 고지식한 사람”이라고 평가한다. 여기서 이데아와 현상세계를 연결시키지 못하는 사람이 고지식한 사람, 즉 의견(doxa)에 지배되는 사람이다. 그런 사람은 다양성 속에서 통일성을 찾지 못하는 사람이다. 이것이 의미하는 바는 세계의 원리를 이해하지 못하고, 마냥 생멸변화는 것으로만 파악하는 어리석은 자들에 대한 비판이라고 생각해본다면, 플라톤은 세계의 다양함이 통일적으로 이해되어야 함을 주장하는 것이다.

피타고라스학파의 입장을 플라톤의 윤리적 현실에 적용해본다면 다양성을 배제하는 것이 아니라 다양성을 전제한 조화로써의 통일성을 파악하라는 요구이다. 피타고라스학파에서 우주의 모든 것은 harmonia(조화)라고 하는 공유된 속성을 가지고 있다. 크로톤의 필로라우스(Philolaus)가 말했듯이 “조화는 혼합된 많은 용어의 통일이며 맞지 않는 요소의 협의이다.”²⁰⁾ 어원적으로 조화는 합의(agreement)와 통일(unification)을 의미하며 단일한 부분들(single parts)의 통일(unity)과 일치(concordance)를 표현한다. 조화는 실재(reality)의 구조 속에 내재한 질서의 한 증거일 것이다. 피타고라스에 따르면 조화는 아름다움 뿐만 아니라 정확한 symmetria(비율)에 따라 객관적으로 결정된다. 피타고라스학파 사람들은 symmetria가 잠재적으로 모든 것의 기초가 된다고 주장했다. 그것은 정확하고 규칙적인 숫자 관계에 따라 정렬되는 실재 전체의 존재론적 구조이다. 비율과 규칙성에서 발생하는 조화를 인식함으로써 우리는 kalon(아름다움)을 경험할 수 있다.²¹⁾

플라톤이 피타고라스학파의 영향을 받은 것이라고 생각한다면, 다양성을 무의미한 것으로 간주한 것이 아니라 현상세계의 다양성 속에서 통일성과 조화를 찾으려 한 것이 될 것이다. 예를 들자면 국가의 정의롭고 아름답고 행복한 상태는 생산자, 수호자, 통치자가 각각 자신의 역할을 잘 함, 즉 조화 속에서 찾아질 수 있다. 그리고 인간의 덕은 절제와 용기, 지혜의 조화 속에서 찾아볼 수 있다. 그래서 아리스토텔레스는 피타고라스학파와 플라톤을 향해서 “그들은 영혼을 일종의 조화(harmonia)라고 한다. 조화는 대립자들의 혼합이요 결합이기 때문이다”라고 말하고 있다(*De anima* 407b30-31).

플라톤에 대한 부정적인 평가는 가다머의 『진리와 방법』에서도 이어진다. 가다머는 플라톤이 다양성을 인정할 수 없는 윤리적 지식을 추구하기 때문에 상호 이해를 필요로 하는 윤리적 상황에 그것을 적용할 수 없다고 주장한다. 그러나 『진리와 방법』에서 가다머가 언급한 플라톤의 윤리적 지식에 대한 평가가 정당한 것인지 의심스럽다.

가다머는 『진리와 방법』에서 아리스토텔레스의 입장을 옹호하면서 소크라테스와 플라톤이 ‘지

20) Philolaus, fragment B10 Diels.

21) Enrico Postiglione, ‘The Concept of το καλόν from Western Greece to Aristotle’, *Looking at Beauty to Kalon in Western Greece: Selected Essays from the 2018 Symposium on the Heritage of Western Greece*, Fonte Aretusa, Parnassos Press, 2018, pp.177-178.

성주의’(Intellektualismus)이며, 플라톤의 선의 이데아는 공허한 보편 개념에 불과하다고 한다.²²⁾ 따라서 이러한 입장이라면 상호문화철학에서 플라톤이 수용되기 어렵다. 가다머에 따르면 플라톤의 이성적 인식은 변화무쌍한 윤리적 현실에서 구체적 행위로 나타나기 어렵다. 우리 인간이 경험하는 선이라는 것은 그때그때 우리가 처해 있는 실제상황에서 행해지는 구체적 행위로 나타나야 한다.²³⁾ 그러나 가다머가 보기에 플라톤의 *epistēmē*는 실제적인 윤리적 상황에서 역할을 담당하기 어렵다.

가다머에 따르면 플라톤의 *epistēmē*는 이론적 지식일 뿐이고 현실의 다양한 윤리적 상황을 충분히 반영하지 못하기 때문에 참다운 윤리적 지식이라고 할 수 없다. 그는 아리스토텔레스의 입장에서 *epistēmē*와 *technē*, 그리고 *phronēsis*의 차이점을 설명하면서 플라톤의 윤리적 입장을 비판한다. *Epistēmē*는 윤리학에 수학이 요구하는 최고 수준의 엄밀함을 적용시키는 것이다.²⁴⁾ 가다머에 따르면 *phronēsis*가 가변적인 존재에 관계하는 것과 달리 수학과 같은 엄밀함을 요구하는 플라톤의 *epistēmē*는 “불변의 현상”²⁵⁾에 대한 인식이다.²⁶⁾ 윤리적 행위자가 순전히 대상에 대한 객관적이며 엄밀한 이론적 지식에 불과한 *epistēmē*를 실제의 윤리적 상황에 적용할 수는 없다.

이에 비하여 *technē*는 *epistēmē*보다 좀 더 나은 처지에 있다. 가다머에 따르면 *technē*는 “소크라테스가 추구하는 윤리적 지식과 일맥상통한다.”²⁷⁾ *Epistēmē*는 구체적 상황에 맞게 자신의 행위를 이끌어 낼 줄 모르는 보편적 인식에 불과하지만²⁸⁾, *technē*는 윤리적 지식에서 요구하는 “어떤 행위를 규정하고 이끌어가는 사전(事前) 지식을 추구”²⁹⁾하고, “구체적 과제에 맞게 지식을 적용”³⁰⁾하기 때문이다. *Technē*를 가진 기술자는 뭔가를 만들어 냄으로써 좋은 일을 한다. 그는 배운 기술적 지식으로 재료를 고르고 작업을 실행하기 위한 올바른 수단을 선택할 줄 안다. 그런 의미에서 “배워서 얻은 보편적 지식을 구체적 상황에 맞게 적용할 줄 아는 것이다.”³¹⁾

그러나 가다머에 따르면 윤리적 *technē*도 한계가 있다. 기술자는 작업계획과 구체적인 실행 규칙을 숙지한 상태에서 그것들을 실천함으로써 결과물을 얻는다. 기술은 습득한 기술적 지식대로 진행하여야 좋은 결과물을 얻는다. 그러나 현실의 윤리적 상황에서는 기술자의 지식은 한계가 있다. 왜냐하면 행위의 영역에서는 때때로 행위자가 미리 알고 있는 윤리적 규칙을 사용하지 않는 것이 덕이 되기 때문이다. 가다머는 이를 *phronēsis*의 ‘적용(Anwendung)’이라고 표현한다.³²⁾ 예컨대 법을 적용할 때에, 어떤 구체적 상황에서 법의 엄격한 적용을 포기해야 할 경우도 생긴다. 법의 적용을 포기한다고 해서 정의를 포기하는 것이 아니라 오히려 더 나은 정의를 추구할 수도 있다.³³⁾ 그래서 가다머는 윤리적 인식이 이상적으로 완성된 경우라고 할지라도 그 완성을 가늠

22) Hans G. Gadamer, *Gesammelte Werke: Band 1: Hermeneutik I: Wahrheit Und Methode: Ergänzungen, Register*(Tübingen: Mohr Siebeck, 1993) p. 317. 한국어 번역은 Hans G. Gadamer, 임홍배 역, 『진리와 방법』(서울: 문학동네, 2014)을 사용하였다.

23) 같은 책, S. 318.

24) 같은 책, S. 318, 그리고 *EN*. 1.7.1098a27-29와 2.2.1104a1-3 참고.

25) 같은 책, S. 319.

26) Hans G. Gadamer, 앞의 책, SS. 318-319 참고.

27) 같은 책, S. 320.

28) 같은 책, S. 318.

29) 같은 책, S. 320.

30) 같은 책, S. 320.

31) 같은 책, S. 322.

32) 같은 책, SS. 323-326 참고.

33) Hans G. Gadamer, 앞의 책, S. 323.

하는 것은 *phronēsis*이지 *technē* 같은 부류의 앎이 아니라고 말한다. 플라톤이 말하는 *epistēmē*는 구체적 상황에 적용할 수 없는 공허한 지식이고, *technē*는 보편적 지식을 구체적 상황에 맞게 사용하기는 하지만, 융통성이 결여되어 있다. 그래서 상호이해를 위해서 융통성, 즉 ‘적용’ 가능성이 뛰어난 *phronēsis*가 중요하다.

플라톤은 『메논』 88b 이하에서 모든 덕들에 *phronēsis*가 함께 하면 이롭게 된다고 말한다. 여기서 *phronēsis*는 *epistēmē*나 *technē*를 대신하여 사용되고 있다. 플라톤은 가다머가 비판하는 이론적인 *epistēmē*나 융통성 없는 *technē*를 말하는 것이 아니라, *phronēsis*적인 *epistēmē*나 *technē*를 염두에 두고 있는 것이다. 그래서 모든 윤리적 덕들은 여러 상황 가운데서 적당하게 각각의 덕들이 과하거나 부족하지 않도록 *phronēsis*가 참여할 때 이롭게 된다. 『메논』에서 플라톤의 *epistēmē*나 *technē*는 *phronēsis*이며 ‘적용’을 문제 삼고 있는 것이다.

가다머가 상호 이해를 위한 윤리적 삶에서 적용을 중요시하는 이유는 예컨대 “모든 법률이 그 보편성으로 인해 실제 현실을 완벽하게 구체적으로 반영하지는 못하며, 따라서 구체적인 행위상황과는 필연적인 긴장관계”³⁴⁾에 있기 때문이다. 따라서 불완전한 법을 현실의 잣대로 사용할 수 없고 개인의 통찰력에 의해서 적절한 ‘적용’을 해야 한다. 가다머에 따르면 플라톤의 윤리적 지식은 여기에 미치지 못한다.

하지만 플라톤의 윤리적 지식은 *phronēsis*가 요구하는 구체적 상황에서 융통성 있게 적용할 가능성을 내포하고 있다. 플라톤은 윤리의 보편적 원칙보다 행위자를 우위에 둔다. 예를 들어서 “왕도적 치술은 많은 사람에게 적용되는 법률을 고집하는 것이 아니라 상황의 변화에 따라 개인들에게 적합한 것을 그 때마다 지시하는 “법률 없는” 다스림이다.”³⁵⁾ 플라톤에 따르면 최선의 것은 법률을 우위에 두는 것이 아니라 지혜를 갖춘 왕도적 치자를 우위에 둔다(『정치가』 294a). 윤리적 원칙인 법(*nomos*)을 지혜를 가진 정치가 아래에 두는 이유는 “법은 최선의 것과 가장 올바른 것을 정확히 파악해서 동시에 모든 이들에게 가장 좋은 것을 지시할 수 없기 때문이다”(『정치가』 294a). 빌란트에 따르면, 플라톤의 윤리적 *technē*는 “배워서 얻는 보편적 지식을 구체적 상황에 맞게 적용할 줄 아는 것이다.”³⁶⁾ 그리고 “그 기술적 지식은 언제나 실천과 연관되어” 있어서 기술자는 그 *technē*에 의해서 알려진 지식에 따라 훌륭한 결과를 낸다.

플라톤에 따르면 연소자들이 연장자들 앞에서 행하는 적절한 침묵과 자리 양보, 자리에서 일어섬, 그리고 부모의 봉양, 그리고 몸가짐에 대해서 이것들을 입법화하는 것은 어리석은 일이다. 이것들이 “말로나 문자로 입법화되는 일은 없을 것이고, 입법화되더라도 유지되지도 못할 것”(『국가』 425b)이라고 한다. 뿐만 아니라 일상생활에서 상거래의 세칙이나 계약, 폭언과 폭행, 고소, 그리고 치안 조례와 항만조례 등을 굳이 입법화 할 필요가 없다(『국가』 425d). 왜냐하면 윤리적 교육을 잘 받은 훌륭한 사람들은 스스로 이 모든 것들에 대해서 옳고 그름을 판단하여 ‘적용’할 것이기 때문이다. 그래서 “참으로 훌륭한 사람들에게는 지시할 것이 없다. 입법화 할 필요가 있는 그런 것들 가운데 대부분은 아마도 이들이 용이하게 찾아낼 것이고”(『국가』 425d) 상황에 맞게 적용할 것이기 때문이다. 따라서 플라톤의 *technē*는 “일반적 인식이 아니라 특정한 순간에 특정한 상황을 구체적으로 이해하는”³⁷⁾ *phronēsis*와 같은 윤리적 지식이다.

34) W. Wieland, 앞의 책, S. 209.

35) 김태경, 「‘왕도정치적 치자와 나눔의 방법’, 『정치가』 (서울: 한길사, 2000), p. 46.

36) W. Wieland, 같은 책 S. 207.

2) 선의 이데아는 공허한 도식인가?

가다머는 『니코마코스 윤리학』 I권 6장의 아리스토텔레스 입장에 서서 플라톤의 선의 이데아 비판한다. 아리스토텔레스에 따르면 플라톤은 선을 말할 때 각각의 범주에 따른 선을 고려하지 않고 ‘실체’(to ti einai, ousia)와 ‘성질’(poion), 그리고 ‘관계’(pros ti)에 대해서 구분 없이 뒤섞어서 이야기한다(EN. I.6.1096a10-11). 그러나 실체와 그 이외의 것들은 존재론적으로 다른 차원이다. ‘그 자체로 존재하는 것’(kath’ hauto)인 ‘실체’는 본성상 관계보다 먼저 존재해야 한다. 아리스토텔레스에 따르면 질료와 형상의 결합으로 이루어진 ‘실체’가 먼저 존재하고 ‘관계’나 ‘성질’, ‘시간’, ‘공간’ 등은 부가적인 실체의 속성에 불과하다(EN. I.6.1096a20-35 참고). 그에 따르면 실체와 속성의 구분 없이 모든 범주에 공통된 하나의 이데아는 존재할 수 없다(EN. I.6.1096a4; 1096b26).

이에 더하여 아리스토텔레스는 “만약 공통적으로 서술되는 어떤 단일한 선 혹은 그 자체로 떨어져 존재하는 어떤 선이 있다 하더라도, 그 선은 인간적 행위로 성취할 수 있거나 소유할 수 있는 어떤 것이 아닐 것”이라고 하여 선의 이데아가 공허한 윤리적 내용임을 지적한다(EN. I.6.1096b32-34). 그래서 각각의 분야에서 기술자들이 선 자체를 인식하여도 자신의 기술에 어떤 유익도 얻지 못할 것이다(EN. I.6.1097a9-13). 아리스토텔레스적 입장에 서 있는 가다머는 공허한 보편 개념의 인식인 이론적 지식이 윤리적 삶에서 어떤 역할을 할지 의심스럽다고 한다. 말(Mall)에 따르면 상호문화철학에서 피해야 할 두 극단적 견해 중의 하나이다.

그러나 빌란트(W. Wieland)는 이렇게 선의 이데아를 해석하는 것에 문제를 제기한다. 빌란트에 따르면 선의 이데아에 대한 적절한 이해를 위해서는 플라톤이 말하는 ‘정확성’(Genauigkeit)이라는 개념이 매우 중요하다. 빌란트에 따르면 플라톤의 정확성 개념에 대한 오해가 플라톤 윤리학을 공허하게 만든다고 할 수 있다. 빌란트에 따르면 『국가』에서 선의 이데아 개념의 도입 과정에서 나타나는 정확성(Genauigkeit)은 수학의 ‘엄밀성’(Exaktheit)과 전혀 다르다. 플라톤은 『국가』 IV에서 정의란 “여러 가지 일을 하지 않는 것”(mē Polypragmonein), 즉 “자신의 일을 하는 것”(to ta hautou prattein)이라고 규정한다(『국가』 433a-b). 그런데 『국가』 VI권에서 이전 주장의 한계를 지적한다. 플라톤은 앞서 논의한 정의(正義)와 그 외의 것들이 밑그림에 불과했으며(『국가』 504d), “정확성에 있어서 부족한 것 같았다”(『국가』 504b)고 고백한다. 그리고 플라톤은 가장 중요한 것, 즉 선의 이데아에 관해서는 개략적 밑그림으로 살피는 것으로 그쳐서는 안 되고 최대의 ‘정확성’(akribeia, Genauigkeit)을 기할 필요가 있다고 한다(『국가』 504e).

빌란트에 따르면 플라톤의 akribeia는 수학의 공식이나 도식을 통해서 특징지어지는 것이 아니다. 그리스어 akribeia는 원래 수공업분야에서 유래되었고 구체적인 공작물들이 포개져서 서로 잘 맞는다는 것을 의미했다. 행위의 관점에서 혹은 활동의 관점에서 akribeia는 구체적 상황에 “딱 들어맞는”(genau)다고 평가되는 곳에서 즐겨 사용된다.³⁸⁾ 아리스토텔레스의 입장에서 가다머는 윤리적 상황 속에서 수학의 정확성(Genauigkeit)을 들여왔다고 비판하지만³⁹⁾ 빌란트에 따르면 플라톤이 윤리적 상황에서 요구하는 확실성은 전혀 다른 특징을 가졌다. 플라톤의 akribeia, 즉

37) Hans G. Gadamer, 앞의 책, S. 328.

38) W. Wieland, *Platon und Die Formen des Wissens* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), S. 162.

39) Hans G. Gadamer, 앞의 책, S. 318.

‘확실성’은 무엇보다도 어떤 구체적 경우와 관계하고, 그것을 정당하게 평가하는 것이 문제인 곳에서 입증되는 것이다. 그것은 공식과 도식에 의해서는 결코 도달될 수 없는 정확성에 관한 것이다.⁴⁰⁾ 이것은 상호문화철학에서 배제되어야 할 공허한 개념이 아니다.

예컨대 『에우튀프론』편에서 소크라테스의 대화자 에우튀프론은 경건이 무엇인지를 정확히 알고 있다고 한다. 그러나 정확히 안다는 의미는 정확하게 정의(定意)한다는 의미가 아니다. 에우튀프론이 자기 아버지를 고소하는 행위를 경건이라고 특징지을 때, 그는 오히려 개별적이고 구체적인 경우를 정당하게 평가한다고 믿고 있다.⁴¹⁾ 『국가』에서도 이러한 입장이 견지되고 있고, 빌란트는 일반적으로 행위의 규칙들이 구체적인 윤리적 상황 속에서 행위자 대신 윤리적 과제를 해결해 줄 수는 없다고 말한다. 정의(正義)를 실현하고자 할 때, ‘각자가 각자의 역할을 한다’는 정의의 공식에는 구체적인 상황과 관련한 정확성이 결여 되어있다. 그 공식은 일반적으로 정의(正義)가 무엇인지를 진술할 수는 있지만, 개별적인 경우에 정확한 행동이 요구하는 것에 대해서는 침묵한다.

빌란트에 따르면 가다머가 공허한 도식이라고 했던 플라톤의 선의 이데아는 정의(定意)나 추상화나 기계적 행위가 수행할 수 없는 것을 수행하도록 한다.⁴²⁾ 이는 가다머가 공허한 개념이라고 했던 비판을 비껴나 있다. 현대적인 개념에서 보자면 선의 이데아는 윤리적 공식이 제대로 적용될 수 있도록 하는 판단력의 행사를 규제하는 작업을 한다. 정의의 개념 규정, 실천의 공식은 구체적인 경우에 올바르게 사용된다고 보장할 수 없다. 인식론적인 전통은 윤리적인 판단력에는 제대로 기능할 수 없는 인간 이성능력의 한계를 지나쳐 버린다. 비록 보편타당한 규범들과 규칙들에 근거할지라도 행위의 성공은 개별적인 상황들을 해결하고 그것들을 정당하게 평가하는 선의 이데아에 의존한다.⁴³⁾

3) 선과 유용성의 통합

앞서 상호문화철학에서 피해야 할 두 극단 중의 하나가 공허하고 형식적인 수학적 이상이라고 하였다. 이러한 측면에서 가다머는 윤리적 지식에서 추구하는 선의 이데아가 공허하다고 한다. 그러나 이것이 플라톤의 ‘선’(agathon)의 개념에 대한 오해에서 기인한 것은 아닌지 의심스럽다. 아리스토텔레스는 다음과 같이 말한다. “부는 우리가 추구하는 ‘선’(agathon)이 아니라는 사실은 분명하다. 왜냐하면 그것은 ‘유용함’(chrēsimon) 따름이다”(EN. I.5.1096a5-8). 여기서 ‘선’과 ‘유용함’은 분리가 된다. 아리스토텔레스는 선은 목적이 되는 것이고 유용함은 어떤 것을 위해서 수단이 되는 것으로 생각한다. 그러나 플라톤의 윤리적 지식에서 선과 유용함은 분리되지 않는다. 예컨대 플라톤은 『메논』에서 ‘선(agathon)’과 ‘유용함(ōphelimon)’을 분리시키지 않는다. 소크라테스는 덕을 논의하는 과정에서 덕은 선(agathon)이라고 했다가 이어서 덕은 유용함(ōphelimon)이라는 주장하는데, 이 주장을 메논이 전혀 이의 없이 받아들인다(『메논』 87d 이하). 이는 이미 소크라테스나 플라톤 시대에 선은 단순히 관조의 대상으로서 공허한 개념으로 생각된

40) W. Wieland, 같은 책, S. 162.

41) 같은 책, S. 162.

42) 같은 책, S. 163.

43) 같은 책, S. 164.

것이 아니라, 선은 실제로 유용하다는 생각이 자리 잡고 있었기 때문이다.

브루노 스넬(Bruno Snell)에 따르면, 초기 희랍인들의 선은 실제적인 이익이나 유용성과 분리되지 않는다. 어떤 사람을 선(*agaton*)하다고 할 때, 그 사람이 도덕적으로 비난할 만한 여지가 없다는 의미가 아니라 유용하고, 소용 있고, 능력 있는 사람이라는 의미이다.⁴⁴⁾ 플라톤이 『국가』에서 철인통치자가 정치적 *technē*를 가지고 파악하게 되는 선의 이데아는 지적으로 파악되는 공허한 수학적 도식이 아니라 공동체 전체에 이익이 되어야 한다는 이념이 자리하고 있다. 소크라테스가 선의 이데아의 기능을 강조한 후에, 그 내용을 명백히 하고 있다. 선의 이데아는 실제적인 유익을 주는 기능을 담당한다. 정의와 다른 덕들이 선의 이데아를 사용함을 통해서만 쓸모 있고 도움이 된다(『국가』 505a).

윤리학의 전통 속에서 우리는 유용함을 대부분 열등한 가치로 본다. 그것은 이미 아리스토텔레스의 철학에서 구분되었고, 칸트의 의무론에서 기정사실이 되어버린다. 그러나 플라톤의 작품에서는 윤리적인 선과 유용함은 분리되지 않는다. 선한 행위는 유익한 결과를 가져와야 한다는 것이 플라톤의 입장이다.⁴⁵⁾

7. 결 론

플라톤의 철학은 일반적으로 이성의 합리성을 통해서 보편성과 통일성을 추구해 온 동일성의 철학으로 이해되어 왔다. 그리고 그의 윤리적 지식은 상호 문화적 상황과 같은 현실에서는 힘을 쓸 수 없는 수학적 공식이라고 평가되기도 하였다. 그러나 플라톤의 철학은 다양성을 전제하고 전체적 조화를 지향하는 피타고라스학파의 전통을 물려받았다. 그렇다면 그의 윤리적 입장에서 조화는 개별적 상황들을 무의미하게 간주해서는 도달할 수 없는 가치이다. 조화는 상호 간의 적절한 비율을 통해서 도달하게 되는 가치이고, 이 조화를 통해서 현실의 인간의 여러 덕들은 정의롭고 아름다운 것이 된다. 플라톤의 조화라는 개념은 그의 철학이 동일성의 철학이라는 비판에서 비껴나 소통하는 상호문화철학의 가능성을 열어둔다. 또 한편 플라톤의 철학이 상호문화적 상황에서 해결책으로 내세우지 못하는 원인 중의 하나가 플라톤 철학의 핵심인 선의 이데아가 공허한 공식과 같다는 것이다. 그래서 가다머에 따르면 상호 이해를 위한 윤리학에서 선을 실현해 낼 수 없는 이론적 인식인 *epistēmē*는 한계가 있다. *Epistēmē*와 비교하여 *technē*는 실현 가능성이 나은 위치에 있으나 여전히 융통성이 부족하다. 그러나 플라톤은 *epistēmē*와 *technē*를 *phronēsis*와 구분하여 사용하지 않았고, 이 개념들을 호환적으로 사용하였으며 그 중 어떤 개념을 사용하더라도 이 외의 개념을 내포한다. 플라톤의 윤리적 지식은 이론을 인식하는 것과 기술과 같이 목적을 실현해 가는데 필요한 지식이기도 하고, 융통성 있는 적용이 가능한 지식이라는 측면도 있다. 그래서 상호소통을 위해서 ‘겹침’을 이해하고 ‘차이’를 인정하도록 하는 상호 문화적 윤리학의 가능성도 가지고 있다고 생각된다. 선이라는 것이 현실의 상황을 고려하는 것이며 현실의 상황이 좋아지도록 하는 규제의 원리이고, 그것이 지향하는 바가 공허한 선이 아니라 실제적 유용함이라고 한다면, 플라톤의 선의 이데아는 동일성의 철학으로 평가되는 것을 피할 수도 있고 상호문화철학의 적이 되지 않을 수도 있을 것이다. 특히 플라톤의 윤리적 지식을 통해서 조화 속에서 정

44) B. Snell, 김재홍 역, 『정신의 발견』 (서울: 까치, 1994), pp. 249-256 참고.

45) W. Wieland, 앞의 책, S. 166 참고.

의가 발생하고, 그것이 아름답고 실제로 선한 것이라면 그의 윤리적 지식은 상호문화철학에 기여하는 부분도 있을 듯하다.

발 표 2

두려움의 시대, 사랑은 무기가 된다

두려움의 시대, 사랑은 무기가 된다

- 플라톤의 에로스로 실현하는 정의와 윤리 -

김 솔*

1. 들어가는 말: 사랑은 아름다움을 향한 끌림이다

2년 가까이 지속되고 있는 코로나19의 영향으로 개인과 나라뿐 아니라 전세계가 기약없는 고통을 감내하고 있는 시대다. 바이러스에 대한 의학적 연구만큼 중요한 것은 코로나로 인한 사회·문화적·심리적·철학적 변화에 대한 분석과, 포스트 코로나 시대를 마주할 우리의 대처 방안에 대한 고찰이다. 그러나 코로나19 이전에도, 사회 속에서 살아가는 인간인 이상 누구나 공동체가 겪는 어려움과 불안을 직면하고 두려움을 느꼈던 경험이 있을 것이다. 울리히 벡은 현대사회를 위험사회라고 규정한다. 농경사회에서 산업사회로, 산업사회에서 정보화사회로의 근대화 과정에서 위험은 상시적으로, 전범위적으로 발생한다. 무한할 것 같던 문명의 발전은 기술의 한계와 기계의 고장 앞에 무너지며, 아무리 과학이 발달한다고 하더라도 전염병의 유행, 자연 재해, 기후 변화에 대한 정확한 예측은 불가능하다.¹⁾ 현대 문명의 진보가 초래하는 재앙은 그 발생 원인이 불분명하고, 그렇기에 죄 없는 대다수의 시민이 피해를 입을 수 있다는 점에서 일상적인 불안감을 동반한다.

코로나19에 대한 정보가 부족했던 초기 방역 체계에서 확진자는 모든 동선이 공개되어야 했을 뿐 아니라 당사자 및 가족들의 신상 정보가 공유되며 일명 ‘코로나 낙인’이 찍힌 채 혐오와 배제의 대상이 되어야 했다. 이러한 현상은 비단 한국만의 문제가 아니었는데, 유럽 등 전세계적으로도 중국을 비롯한 동아시아 및 동남아시아인의 소수 민족에 대한 사회적 낙인찍기와 차별 현상이 동시 다발적으로 발생했기 때문이다. 코로나19의 유행 초기 발병지가 중국과 그 주변국에 집중되어 있던 것은 사실이다. 그러나 감염의 기세가 거세질수록 이 병의 원인이 특정 민족이나 국가에 있는 것이 아니라는 것이 밝혀졌는데도 ‘우한 코로나’라는 명칭이 여전히 사용되기도 했고, 관련 국가의 사람들(나아가 유색인종 전체)에 대한 인종차별적 증오 범죄 또한 지속적으로 증가해왔다.²⁾

인간은 갑자기 나타나 전세계를 헤집는 이 바이러스에 대하여, 백신이라는 의학적 성과를 무기로 맞설 수 있을만큼 충분히 이성적이고 지능적인 존재다. 그러나 동시에 질병에 대한 두려움을, 질병의 실제 감염 여부와는 관계 없는 특정 집단에 대한 혐오감과 분노감으로 전환시킬 만큼 비이성적이고 나약한 존재인 것처럼 보인다. 락다운(Lockdown) 체제나 사회적 거리두기 방침이 연장되는 가운데, 정부의 안전망에 포함되지 못한 특정 집단은 대개 감염에 노출되는

* 부산대학교 철학과 박사과정

1) 임지연, 『사랑』, 은행나무, 2021, 16쪽.

2) 유선우, 「영국 코로나바이러스감염증-19 위기 속 흑인, 아시아인, 소수민족 사회적 낙인찍기」, 『국제사회보장리뷰』 제15호, 2020, 7-8쪽 참고.

노동 활동을 통해 생계를 이어가는 사회적 취약 계층이거나 유색인종인 경우가 많다.

재앙과 위협에 대한 불안과 두려움이 증가할수록 역설적으로 우리 사회는 더욱 절실히 사랑의 필요를 느끼고 있다. 백신으로도, 차별과 배제로도 이 질병의 확산을 막을 수 없다면 우리는 어떻게 해야 하는가? 내가, 혹은 내 가족, 내 친지가 손가락질 대상이 되어야만 우리는 이 사회에 만연해 있는 차별과 배제 현상을 정면으로 타파하려 들 것인가? 이 논문은 우리가 무기로 삼아야 할 것은 두려움에 기인한 혐오 내지 분노가 아닌, 바로 정의를 향한 사랑임을 주장하고자 한다. 물론 우리를 둘러싼 상황들은 대개 불의하거나 부당하며, 자비와 용서보다는 보복과 처벌로 해결될 수 있는 것처럼 보인다. 때문에 그럼에도 불구하고 사랑하기란 현실적으로 매우 어렵다. 하지만 그럼에도 불구하고 사랑하려는 노력을 하지 않는다면 우리는 속수무책으로 혐오와 분노라는 에너지에 쫓겨나고 만다. 그것은 장차 우리 자신과 사회의 분열과 파괴를 초래할 뿐이다.

오랜 시간 사회부 기자로서 한국 사회 이면의 정의와 불의에 대해 취재한 권석천은 자신의 저서 『사람에 대한 예의』에서 악의 낙수 효과를 소개한다. 위로부터 내려온 사람들의 분노는 아래로 내려간다. 직장 상사에게 받은 스트레스를 부하 직원에게 풀고, 부하 직원은 그 스트레스를 아내와 자녀들에게 푼다. 이러한 피라미드의 구조를 사회로 옮겨와 생각해 본다면, 지배층으로부터 느낀 분노를 풀 용기가 없는 자들은 그 분노를 사회적 약자들(유색 인종, 다문화 가정, 이주 여성, 장애인 등)에게 푸는 것으로 설명할 수 있을 것이다.¹⁾

그러나 어떤 사람들은 자신이 받은 부당한 대우를 아랫사람에게 되풀이하지 않기 위해 노력한다. 그것이 얼마나 고통스러운 경험인지 아는 사람들은 자신의 대에서 불의의 연쇄를 끊고자 한다. 사실 이러한 선의(善意)는 돌연변이처럼 드문 인간에게만 일어나는 일이 아니라, 인간을 인간이게 만드는 생물학적 특성이다. 인간의 몸이 음식을 갈망하듯이 우리의 영혼은 유대를 갈망한다. 우리는 우리 앞에 닥친 상황이나 사건 앞에서 끊임없이 감정을 표출하고, 그 감정을 바탕으로 주변의 사람들과 관계를 맺는 본능을 가진 동물이다.²⁾

이 논문은 『향연』에서 나타난 사랑, 즉 에로스(eros)에 윤리적 시사점이 있다고 전제하여, 위협과 불안으로 가득한 현대 사회에 새로운 시각을 제시할 것이다. 『향연』에서 에로스는 아름다움(kalon)이라는 개념을 통해 설명된다. 일반적으로 우리는 누군가를 사랑할 때 자신만의 특정한 기준을 가지고 그를 사랑하는데, 이 기준은 자신이 ‘아름답다’고 생각하는 가치에 초점을 맞추고 있다. 외모, 성격, 말투 등 다양한 요소들은 각각의 아름다움을 지니며 우리는 그 아름다움에 마음이 ‘끌린다’. 사실 인간은 옳은 일보다 끌리는 일을 하고자 하는데, 플라톤은 이 ‘끌림’을 사랑으로, ‘끌림’의 이유를 아름다움으로 설명한다. 이때 플라톤은 사실상 아름다움과 선(agathon)을 동일시하고 있는데 이에 따르면 우리는 아름다움에 끌리는 것처럼 선에도 끌린다. 대상이 가진 아름다움에 사랑을 느끼기도 하지만, 그 대상과 삶의 선함에 사랑을 느끼기도 하는 것이다. 이러한 사랑을 아는 사람이라면 마찬가지로 우리 자신의 삶도 아름답고 선하기를 바라고 그를 위해 노력한다. 이 논문을 통해 인간의 삶이 아름답고 선할 수 있는 필수 조건으로서의 에로스 개념이 현대 사회의 정의와 윤리를 위해서 여전히 유효한 개념임

1) 권석천, 『사람에 대한 예의』, 어크로스, 2021, 41-42쪽.

2) 윌트허트 브레흐만, 조현욱 옮김, 『휴먼카인드』, 인플루엔셜, 2021, 115-119쪽.

을 밝히고자 한다.

2. 『향연』에서의 에로스

『향연』은 그 제목에 걸맞게 주요 화자라고 이룰만한 특정한 인물의 연설을 주제로 삼는 것이 아니라, 사랑이라는 주제를 논하는 일곱 명분의 연설을 차례로 배치하고 있다. 이들은 사랑의 본질에 대한 이해를 전제로 하고, 사랑의 기능, 사랑의 목적, 사랑의 이유 등에 대한 질문에 집중한다.³⁾ 제시되는 연설 중에 사랑에 빠지는 이유를 가장 잘 설명하고 있는 것이 ‘결핍 이론’이다. 간단히 말해 사랑은 자신에게 결핍된 것을 욕구한다는 것이다. 자신에게 무언가 부족하다는 자각이 발생하면, 우리는 그 부족함을 아름답고 좋은 것으로 채우고 싶어 한다. 아리스토파네스가 먼저 제시한 이 이론에 소크라테스 또한 동의한다. 그러나 사랑이 결핍이라는 원천에서 비롯된다는 점은 동일하지만, 아리스토파네스의 사랑과 소크라테스의 사랑이 지향하는 바는 결과적으로 확연히 다르다.

먼저 아리스토파네스는 인간의 기원에 대한 신화를 통해 결핍이론을 설명하고 있다. 아리스토파네스에 의하면 기원적 인간은 초기 철학자들이 가장 완벽한 형체라고 믿었던 구(球)의 형체로 이루어져 있었다.⁴⁾ 남성 한 쌍, 여성 한 쌍, 남녀 한 쌍 등 짝으로 이루어진 그들은 매우 강한 힘을 가진 존재였으며, 야망도 넘쳤기에, 결국에는 신들의 영역까지 넘보게 되었다. 이에 제우스는 신들의 권위에 도전한 벌로서 인간들을 두 쪽으로 갈라 신체적 힘을 약화시켰다.

위와 같은 신화의 묘사에 따르면 인간은 근본적으로 불완전하다. 그리고 불완전함은 완전함에 대한 욕구를 불러일으킨다.⁵⁾ 이러한 인간의 결핍감을 해소하기 위해 아리스토파네스가 제시하는 첫 번째 방안은 자신에게서 갈라져 나간 나머지 반쪽과의 결합이다. 그런데 이들은 일단 자신의 반쪽과 만나게 되면, 그 반쪽과 잠시도 떨어지지 않으려 하기 때문에, 생존에 필요한 필수적인 행위마저 외면한 채로 소멸되어 간다.⁶⁾ 이러한 폐해를 막기 위해 제우스가 마련한 두 번째 방안이 성적인 교접이다. 남성과 여성 사이의 교접에서는 생식⁷⁾이 이루어지고, 동성 사이의 교접에서는 성적 쾌락이 생기기 때문에, 인간들은 교접 이외의 시간을 자기의 삶을 돌보는 데 쓸 수 있게 된다.

아리스토파네스의 에로스는 인간 간의 완전한 결합에 초점이 맞추어져 있으나, 그러한 시도는 인간이 유한하고 필멸적인 존재이기 때문에 실패할 수밖에 없다.⁸⁾ 그가 제안하는 방식은 궁극적으로 실현이 불가능하거나, 마치 광기와 같은 맹목적인 애정의 추구를 일시적으로 잠재울

3) 김상섭, 「플라톤의 ‘사랑의 사다리 비유’의 교육적 의미」, 『교육사상연구』 33(2), 2019, 6쪽.

4) 예를 들어, “존재는 하나이고 구 모양이다(소피스트, 244b)”, “구는 가장 완벽한 모형이다(티마이오스, 33b)”.

5) 완전함에 대한 욕구로서 에로스를 규정하는 아리스토파네스의 설명은, 아름다움과 선의 결핍을 채우고자 하는 충동에 의해 추동된다는 디오티마의 분석을 앞서 보여주는 대목으로 해석할 수 있을 것이다. 더 자세한 내용은 Obdrzalek Suzanne, “Aristophanic Tragedy”, *PLATO'S Symposium - A Critical Guide*(edited by Pierre Destree, Zina Giannopoulou), Cambridge University Press, 2017, p.71-72를 참조.

6) Plato, Sym, 191b.

7) 이 대목 또한 에로스의 목적을 임신과 출산에 관련시키는 소크라테스(디오티마)의 견해를 앞서 보여주는 것으로 해석할 수 있겠다.

8) 마사 누스바움, 『감정의 격동 3: 사랑의 등장』, 조형준 옮김, 새물결, 2015, 886쪽.

수 있을 뿐이다. 성적인 애착에 그 기반을 두는 이러한 낭만적 사랑은, 타자와의 감정적인 연루가 너무 강력하기 때문에 자기의 통상적 책무를 잊게 만들기 때문이다.⁹⁾ 더 큰 문제점은 아리스토파네스의 사랑은 그의 반쪽, 즉 사랑하는 대상을 소유(sunousia)하고 싶어하지만, 실제로 그 대상을 왜 소유하고 싶어 하는지, 또 그 대상에게 무엇을 원하는지 말할 수 없다는 데 있다.¹⁰⁾ 말할 수 없다는 뜻은 알지 못한다는 뜻이며, 이는 아리스토파네스의 사랑이 가진 비이성적인 면모를 가장 잘 드러내 주는 부분이다.¹¹⁾ 이런 점에서 그의 사랑을 미(美)나 선(善)과 같은 이데아적인 가치들과 관련을 짓기란 사실상 어렵다.

『향연』에서 플라톤이 주장하는 에로스의 본성은 소크라테스의 논의에서 드러난다. 소크라테스는 만티네이아의 여인 디오티마에게서 가르침 받은 에로스의 본성을 소개한다.¹²⁾ 그녀는 사랑을 ‘어떤 것’에 대한 사랑이되, ㉠ 그가 현재 결여하고 있는 것에 대한 사랑(200e)이라고 규정한다. 즉 에로스가 결핍에 의해 추동된다는 의견은 아리스토파네스와 일치한다. 디오티마는 키가 큰 사람과 건강한 사람의 예를 든다. 그들은 이미 자신이 바랐던 키나 건강을 가지고 있을 것이므로, 키가 크기를 바라지 않고, 건강해지기를 바라지 않을 것이다. 그렇다면 키가 큰 사람이 자신의 키 크기를 사랑하거나, 건강한 사람이 자신의 건강함을 사랑하는 경우는 어떻게 설명할 수 있을까? 디오티마의 보충 설명에 의하면 그들은 ㉡ 자기가 현재 가지고 있는 것들을 앞으로도 계속 갖기를 욕구하기 때문이다.

아리스토파네스가 인간의 태생에 대한 신화로 에로스를 해명하려 했다면 디오티마는 에로스의 탄생에 관한 설화로 에로스 자체의 본성을 해명하려 한다. 에로스는 아프로디테의 탄생 축하 잔치에 참석했던 포로스(Poros; 통로, 방도, 수단)와 페니아(Penia; 가난, 결핍, 곤궁)의 사이에서 태어난 자식이다. 아버지와 어머니의 이름에서도 알 수 있듯이, 에로스는 어머니인 페니아의 천성을 이어받아 한 편으로는 가난하며, 아름다움과 선을 결여하고 있고, 사멸적인 존재이다. 그러나 아버지인 포로스와 같이 신적인 존재이기도 하며, 미와 선을 소유하고자 꾀하며, 일생토록 지혜를 사랑(philosophōs)하는 면도 지니고 있다.¹³⁾ 신들 중에는 아무도 지혜를 욕구하지도, 지혜를 사랑하지도 않는다. 그들은 이미 지혜롭고, 앞으로도 그럴 것이 분명하기 때문이다. 그러나 지혜롭지 못한 어머니에게서 태어난 에로스는 자신에게 결핍된 지혜를 욕구한다(epithumeō). 아버지의 성향을 닮아 미와 선, 지혜를 갖춘다고 하더라도, 그것들은 때때로 사라져 가기도 하므로, 에로스는 언제나 완전히 아름답거나 완전히 지혜롭지도 않다. 이것이 바로 다이몬(daimon)¹⁴⁾으로서의 에로스가 가진 특성이다.

9) 앤소니 기든스, 『현대 사회의 성, 사랑, 에로티시즘』, 배은경, 황정미 옮김, 새물결, 2001, 75쪽.

10) Plato, *Sym*, 192c.

11) Obdrzalek(2017)은 아리스토파네스가 묘사하는 에로스의 비이성적인 면모가, 연설자인 아리스토파네스 자신에게서 가장 먼저 나타난다고 주장한다. 그는 딸꾹질이라는 우발적인 경련 증상으로 인하여, 차례로 예정되었던 연설 순서가 뒤로 밀려진 사람으로 묘사된다. 또 소크라테스의 연설이 끝났을 때 자신을 염두에 두고 비판한 내용에 대하여 무언가 반박하려 시도하지만, 주변의 소음 때문에 실패한다(212c). 때문에 Obdrzalek은 아리스토파네스가 말로 자기의 의견을 피력할 수 없는 상황을 무지의 내포로 판단한다.

12) 디오티마는 역사적으로 실재했던 인물이 아니라 신분이 명확하지 않은 가공의 인물인데, 이러한 구성은 플라톤이 자신만의 확고한 이론을 도입하는 데 주로 사용하는 전략이다. 『국가』에서 영혼 불멸에 대한 이론을 에르(Er)의 권위에 의존하는 것처럼, 『메논』이나 『고르기아스』에서도 중요한 이론을 전달하는 이는 잘 알려지지 않은 사제나 이름 모를 현자이다. 이 대화편에서도 플라톤은 디오티마라는 가공의 인물을 사용하여 자신만의 독창적인 에로스 이론을 주장하려 한 것으로 보인다. 더 자세한 내용은 장경춘, 『플라톤과 에로스』, 안티쿠스, 2011, 265쪽 참고.

13) Plato, *Sym*, 203b-204a.

14) 신도, 인간도 아닌 에로스는 다이몬, 즉 가사적인 것(thnētos)과 불사적인 것(athanatos) 사이에 있는 중간적 존재로 규정된다.

에로스가 아름답고, 선하고, 지혜로운 것을 욕구한다는 것은 어떤 것을 이미 아름답고, 선하고, 지혜로운 것으로 판단하고 있음을 전제한다.¹⁵⁾ 즉 에로스는 단순히 자신에게 결여된 것을 채우고자 하는 맹목적인 욕망이 아니며, 아름다움과 좋은 것에 대한 객관적인 가치 판단을 할 수 있는 능력을 가지고 있으며, 아름답고 좋은 것만을 소유하고자 추구하는 열망인 것이다. 이는 아리스토파네스적 인간에게서 찾아볼 수 있었던 에로스의 특성, 즉 ‘잃어버린 반쪽’을 되찾고자 하는 욕구와 대조된다. 아리스토파네스의 연설에서 에로스는 원래 완전했던 자신의 모습으로 돌아가고자 하는 회귀로의 욕구이지만, 디오티마의 에로스는 현재 자신에게는 없지만, 자신에게 생기기를 바라는 아름답고 좋은 것을 사랑하는 상승에의 욕구라고 말할 수 있다.

그러나 디오티마의 에로스가 특정 사람들을 향한 에로스를 넘어서는, 선과 미를 향한 에로스라고 해서, 개별적인 타인들을 모조리 등지는 에로스라고 해석할 필요는 없다.¹⁶⁾ 포로스와 페니아의 관계에서 탄생한 에로스의 출신 신화에 의거하면, 아름다움에 대한 사랑으로 인도하는 욕구의 상승은 사랑하는 자 혼자만을 통해서 실천되는 것이 아니라, 사랑을 받는 자와 함께 실천될 수 있다고 해석하는 것이 가능하다.¹⁷⁾ 페니아가 포로스와 동침하여 다이몬인 에로스를 출산한 것과 같이, 사랑하는 사람들은 그 자신의 사멸성을 극복하기 위해 사랑받는 자와의 관계 안에서 아름답고 좋은 것들을 생식(rennēsis)하고, 출산(tokos)한다.

물론 그 시작은 한 몸에 대한 에로스일 수 있다. 디오티마의 논의를 따라 A라는 청년을 가정하자. 그는 사랑하기에 적절한 육체와 인격을 가진 한 여인, B에게 사랑을 느낄 것이다. 그 여인의 전체성과 친밀한 관계를 맺는 가운데 창조적인 생산물들, 즉 아름다운 말이나 행동을 낳게 된다. 그런데 디오티마가 말하는 에로스에 내포된 육체적 욕망의 기능은 여기까지다. A가 아름다운 형상으로의 상승이라는 사다리에 오르기 위해서는 그는 하나의 아름다운 몸에 대한 열정을 이완시켜야 한다. 심지어는 상대가 가진 육체적, 인격적 아름다움을 작은 것으로 여겨야 한다.¹⁸⁾ 그것은 아름다움이라는 형상이 가지고 있는 아주 일부의 면일 뿐이기 때문이다. A에게 있어 그가 사랑한 대상은 B라는 여성이 아니라, B 안에 있는 좋은 것임을 깨닫는 데부터 에로스의 궁극적 목표로의 상승이 시작된다. 그는 영혼의 아름다움을 몸의 아름다움보다 더 값진 것으로 생각하며, 이러한 혼의 아름다움을 지닌 모든 몸을 사랑하는 자가 되는 데로 나아가야 한다. 이제 A는 B가 가진 것 중 정신적 혹은 지적으로 더 고차원적인 가치를 가진 것을 재생산하는 데 초점을 맞추게 된다. 몸과 관련된 아름다움보다는 학문들의 아름다움, 관행과 법률들의 아름다움의 출산을 추구하는 것이다. 그리고 결국은 아름다움 자체를 보는 데 이른다.

플라톤은 특정한 대상을 사랑하는 사람에게 곧바로 아름다움 그 자체를 사랑해야 한다고 강요하지 않는다. 단지 그는 그 대상이 가진 아름다움만이 아름다움의 전부가 아닌 것을 인식하

디오티마에 따르면 다이몬은 신과 인간의 중간에 있으면서, 양자의 간격을 매워주어, 하나의 완전한 통일체가 되게 하여 주는 존재(Sym, 202e)다. 신과 인간의 중간에 위치한 다이몬처럼, 에로스는 미와 선, 그리고 추와 악의 사이에 있는 어떤 것(ti metaxy)이며, 지혜(sophia)와 무지(amathia) 사이에 있는 바른 의견(orthē doxa)이다. 여기서 에로스는 아직 앎(epistēmē)으로 불릴 수 없고, 한낱 의견에 그치는 이유는, 그것이 사태에 대한 합당한 근거를 댈 수 없기 때문이다. 에로스는 로고스를 줄 수 없다(alogon).

15) 김영균, 『플라톤의 『향연』 편에서 에로스의 상승』, 『동서철학연구』 50, 한국동서철학회, 2013, 269쪽.

16) 크리스토퍼 길, 『그리스 사상』, 이윤철 역, 까치글방, 2018, 75쪽.

17) 크리스토퍼 길, 위의 책, 74쪽.

18) Plato, *Sym*, 210b

는 것에서 시작해야 한다고 말한다. 이데아라는 지평은 우리로 하여금 단계적으로, 계속하여, 한 번에 조금씩 해낼 수 있는 과제를 부과한다. 사랑은 아름다움에 닿을 수 있다는 가능성을 통하여 마치 영원히 계속될 것 같은 상승 운동 속으로 우리를 몰아넣는다. 그러나 이러한 믿음은 절망이 아니라, 아름다움이란 손에 넣기에 충분할 만큼 가까이 있다는 희망으로 전이된다. 한 육체와의 낭만적 사랑에 집착하던 사람은 어느 순간 상대가 가진 내면, 즉 영혼의 아름다움을 볼 수 있게 된다. 영혼의 아름다움을 목격한 사람은 행위(들)의 아름다움을, 행위(들)의 아름다움을 목격한 사람은 지식(학문)과 제도의 아름다움을 알아차릴 수 있게 된다. 모든 아름다움은 동일한 것이며 하나의 것이라는 전제 아래, 칼론(kalon)의 현현(顯現)은 다른 모든 현현과 같다는 결론을 내릴 수 있게 되는 것이다.¹⁹⁾

우리가 보듯이 상승의 첫 단계는 결국 특정한 누군가에 대한 사랑이다. 누스바움은 특수성을 버리라는 플라톤의 요구가 비인간적이라고 비판했으나 플라톤은 오히려 그 특수성으로부터 시작하고자 했다. 특수에만 머무르면 보편으로 나아갈 수 있는 계기가 사라지기 때문이다. 특수에서 보편으로 나아가는 과정에서 사랑은 때때로 고통이나 혼란을 동반한다. 사랑의 사다리를 오르는 과정에서 우리는 우리가 유일하다고 생각했던 것이 유일하지 않았으며, 낮은 곳에서는 보지 못했던 것을 보게 되기 때문이다. 사랑은 성숙의 기회이자, 자기가 처한 현실을 넘어서는 경험이다.²⁰⁾ 사랑은 우리를 더 나은 곳으로 향하게 만들며, 그런 우리 자신을 더 나은 사람이 되도록 만든다. 사랑의 경험은 자기완성을 목적으로 삼고 나아가기 때문이다.²¹⁾ 그러나 사랑을 함에 있어 실수, 시행착오, 아픔과 고통을 겪는다고 해서 사랑을 하지 않고 살아갈 수는 없다.

고대 그리스 사회에서 개인들은 자신이 수행하는 역할 속에서, 이 역할을 통해 규정되고 구성된다. 그리고 이러한 역할들은 개인을 공동체, 특히 인간적인 선들이 성취될 수 있는 공동체와 결합시킨다.²²⁾ 때문에 플라톤은 사랑 또한 역할과 관련시켰다. 인간이라면 누구나 겪는 사랑의 경험을 통해, 가장 개인적인 감정 에너지를 정치, 사회 등 다른 형태의 에너지로 전환하려 한 것이다. 우리는 플라톤적 사랑의 상승을 통해 개별적인 대상에만 얽매이는 사랑의 한계에서 벗어날 수 있다. 즉 사랑을 통해 사랑하는 사람을 잃었다고 해서 세상이 끝난 것이 아니며, 그 이유로 자기 자신이나 다른 사람에게 상처를 주지 않아도 된다는 사실을 깨닫게 된다. 나에게 낭만적·성적인 사랑을 줄 수 있는 존재를 일시적으로 상실했다고 하더라도, 지속적인 위로와 연대로서의 사랑을 줄 수 있는 타인들의 존재가 있는 한, 나는 공동체의 한 부분으로서 남은 삶을 기꺼이 지탱해나갈 수 있는 것이다. 아름다움 자체를 보는 사람의 말로(末路)가 어떠한 운의 장난에도 쉽게 쓰러지지 않을 수 있는 이유다.

19) Plato, *Sym*, 210b-d.

20) 장석주, 『사랑에 대하여』, 책읽는수요일, 2017, 37쪽.

21) 에바 일루즈, 『사랑은 왜 아픈가: 사랑의 사회학』, 김희상 옮김, 돌베개, 2019, 365쪽.

22) 알래스 매킨타이어, 앞의 책, 334쪽.

3. 플라톤적 사랑의 확장: 두려움과 분노 대신 연민으로

우리는 흔히 인간을 ‘이성적 동물’이라고 알고 있지만, 백종현은 인간을 ‘감정적 동물’이라고 정의해도 무방하다고 주장한다. 인간을 이성적 동물이라고 규정하는 것은 어느 면에서 인간에게 어떤 동물보다 더 극렬한 동물성이 잠재되어 있거나 표출되고 있기 때문이라는 것이다.²³⁾ 사랑이나 분노와 같은 기본적인 감정을 포함한 칠정(七情) 이외에도 열정, 탐욕, 포악, 잔인, 근심, 걱정 등, 쉽게 다루기 힘든 감정들이 특정한 상황이나 관계에서 예고도 없이 불쑥 튀어나오곤 한다. 때문에 사람들은 무정념, 평정심, 인내, 절제, 지혜 등을 미덕으로 믿고, 이 미덕을 잘 갖추기 위해서는 자연 본성적인 인간의 감정을 조리 있게 다스리는 힘인 ‘이성(logos)’이라는 개념을 중요하게 생각했던 것이다.

플라톤이 『국가』에서 내세우는 철인왕의 경지까지 생각하지 않더라도, 이성 내지 지성을 탁월하게 발휘하는 사람은 대부분의 경우에 추앙이나 환영을 받는다. 그러나 감정은 아무리 긍정적인 감정이라 할지라도 적절히 조절되어야 하는 것으로 여겨진다. 으레 우리 사회에서도 감정이 풍부한 사람은 미성숙하고 충동적이며 연약한 사람으로 취급받기 때문이다.²⁴⁾ 아리스토텔레스가 인간을 ‘이성을 가진 동물(zōon logon exon)’²⁵⁾이라고 정의내린 이래 오랜 세월 동안 우리는 감정을 배제한 상태에서, 이성을 통해서만 합리적인 선택과 올바른 판단을 할 수 있다고 믿어왔다.

그러나 감정을 배제한 채 이성만을 발휘하여 삶의 모든 부분을 결정짓는다는 것은 가능하지도 않을뿐더러 바람직하지도 않다. 현대의 우리는 사고 과정과 의사 결정에 감정이 중요한 역할을 담당하며, 이성과 어긋나지 않으면서 오히려 이성에 근거를 두는 감정이 존재한다는 사실을 알고 있다.²⁶⁾ 플라톤의 이상 국가만 하더라도, 그 국가가 하나가 되기 위해서는 무엇보다도 운영 원칙에 대한 합리적인 합의가 전제되어야 하지만, 실제로 현실의 시민들을 하나로 만드는 것은 사랑, 우정, 서로에 대한 호감 등일 것이다.²⁷⁾

플라톤의 사랑 감정 또한 사회적으로 필요할 뿐 아니라 그 자체로서 인지적인 성격을 띤다. 『향연』의 에로스는 감정적 측면이 결여된 순수 이성도 아니면서, 이성을 도외시하는 동물적인 욕구도 아니다. 에로스는 특정한 개인에게만 몰두하는 불안한 에로스에서 벗어나, 정의(dikaiosynē)와 같은 이데아를 사랑하는 에로스로 상승하는 과정에 있다.

그런데 에로스가 사회적·정치적인 감정으로 기능하기 위해서는 먼저 개인적 사랑의 현실적 특성을 바로 파악해야 한다. 누스바움(2013)은 개인적 사랑은 어떤 사람의 이상적인 이미지에 대한 사랑이 아니라, 흠이나 결점이 있음에도 불구하고 사랑하는, 그 사람에 대한 총체적인 사랑이라고 본다.²⁸⁾ 디오티마는 나쁜 상태의 손발을 가진 사람들은 아무리 자신의 것이라고 해도 그것을 잘라내기를 원한다고 주장했다.²⁹⁾ 그러나 나쁜 상태의 손발을 가진 사람이라고 하더라도

23) 백종현, 『이성의 역사』, 아카넷, 2017, 53-54쪽.

24) 프리스텔 프티콜랭, 『나는 생각이 너무 많아』, 이세진 옮김, 부키, 2021, 61쪽.

25) Aristoteles, *Politica*, 1253a.

26) 백종현, 위의 책, 56쪽.

27) 백종현, 위의 책, 58쪽.

28) 마사 누스바움, 『정치적 감정: 정의를 위해 왜 사랑이 중요한가』, 박용준 옮김, 글항아리, 2019, 608쪽.

29) Plato, *Sym*, 205e.

도 회복의 여지가 조금이라도 있다면 무조건적인 절단보다는 적절한 치료를 원할 것이다. 디오티마의 발언은 ‘원래 자신의 것이었던 것을 사랑할 따름’이라는 아리스토파네스적 사랑에 대한 비판으로 이해해야 한다.³⁰⁾ 실제로 모든 면에서 완벽한 사람은 존재하지 않으며, 그런 사람을 사랑하게 되는 일 또한 당연히 어렵다. 우리는 가족이나 연인을 사랑할 때, 상대가 모든 면에서 완벽하다는 이유로 사랑하거나 완벽하기를 기대하는 마음으로 사랑하지는 않는다.

이와 같은 현실적 사랑의 면모에 플라톤적 해석을 더해보자면, 우리가 흠이나 결점을 가진 상대를 사랑할 때 우리는 그의 불완전함 자체를 사랑하는 것이 아니라, 그에게서 (아직) 완벽하게 드러나지 않은 선의 이데아의 가능성을 사랑하는 것이다. 사랑의 주요한 원동력은 타인에게서 최악보다는 최선을 기대하는 희망이다. 플라톤은 『파이드로스』에서 신들은 자기의 신성을 닮은 대상(homoiōma)을 사랑한다고 말했다. 인간은 아무리 노력해도 자신의 힘으로 신이 될 수 없지만, 신들은 인간으로서 될 수 있는 최대한도로 신들의 습관과 활동들을 따라 하는 인간에게 보다 큰 사랑을 준다.³¹⁾

신이 아닌 한 인간으로서, 우리가 우리와 같은 인간에게 보일 수 있는 최선의 사랑은 우리가 모두 같은 이데아를 분유(分有) 받은 존재이며, 그렇기 때문에 분유의 정도에만 차이가 있을 뿐이지 모두가 좋음에 향해 나아갈 수 있는 여지를 가진 존재라는 인식에서 비롯된다. 그렇기 때문에 바른 교육을 받고 좋은 본성을 가진 사람이 아름다운 소년을 대면하면, 그 사람은 소년의 영혼이 선과 아름다움에 가까워지면 가까워질수록 기쁨으로 가득 찬다.³²⁾ 즉 사랑은 이미 손떨 데 없이 완벽한 대상을 사랑하는 데서 시작되는 것이 아니라 부족하지만 성장할 여지를 지닌 사람을 사랑하는 데서 시작되며, 자신과 상대로 하여금 도덕적·지적 성장을 이끌어낸다는 점에서 사회적·인지적 성격을 지닌다고 말할 수 있다.³³⁾

플라톤은 이성을 통하여 참된 사랑과 행복한 삶에 도달할 수 있다고 믿었으나 인간은 취약하고 그들이 하는 사랑과 사는 삶은 두려움에 빠지기 쉽다. 인간은 누구나 자신의 타고난 취약함으로 인해 곤경에 빠질지도 모른다는 두려움을 안고 살아가며, 이 두려움은 곧잘 분노로 이어진다. 분노가 자신이나 사랑하는 상대, 혹은 물건의 피해에 대한 반응이라면, 스스로 완전하여 피해를 입을 수 없는 사람은 분노할 이유가 없기 때문이다.³⁴⁾ 문제는 두려움을 잃으면 사랑도 잃게 된다는 것이다. 사랑과 두려움이라는 감정은 누군가나 어떤 대상을 향한 강한 애착이다. 타인을 사랑하거나 국가를 사랑하는 일보다 우리를 취약하게 만드는 것은 없다.³⁵⁾ 그래서 누스바움은 온전히 사랑한다는 것은 곧 고통을 뜻하는 것이며, 사랑을 유지한다는 것은 곧 두려움을 안고 살아가는 일이라고 주장한다.

그런데 누스바움은 두려움 때문에 분노를 유지할 필요는 없다고 말한다. 분노가 가진 폭력성은 두려움으로 인해 발생하는 오류를 더욱 심화시키며, 그것이 가진 무모한 보복성은 오히려 해결의 여지가 있을 수 있는 상황을 복잡하게 만들기 때문이다. 그녀는 친밀한 관계에 있는 사

30) Plato, *Sym*, 189e-193d 참조.

31) Plato, *Phaed*, 253a.

32) Plato, *Phaed*, 251d.

33) 안태현, 앞의 논문, 10쪽.

34) 마사 누스바움, 『타인에 대한 연민』, 임현경 옮김, 알에이치코리아, 2020, 119쪽.

35) 마사 누스바움, 위의 책, 같은 페이지.

람이 잘못을 했을 때 그 잘못을 꼬치꼬치 따져 묻는 것은 오히려 공동의 노력을 저해하는 태도로 보고, 공적인 영역에서도 사랑에 기반한 아량과 신뢰의 연대에 의지하기를 촉구한다.³⁶⁾ 그리고 이 연대를 유지시키는 것은 곤경에 빠진 타인 또한 나와 같은 사람이며 나 또한 그러한 상황에 얼마든지 처할 수 있음을 상상해보는 공감의 감정, 그리고 고통에 처한 타인이나 상황에서 최악보다는 최선(개선의 가능성)을 보려고 노력하는 연민의 감정이다.

『향연』의 텍스트를 표면적으로 볼 때 사랑이라는 감정 자체를 공감 내지 연민으로 해석할 수 있는 가능성이 드러나 있지는 않다. 그러나 디오티마의 연설이 마무리되는 시점부터 소크라테스의 평가에 이르는 부분에 따르면, 소크라테스는 디오티마의 연설에 설득을 당했다고 주장한다. 그리고 그 이후에는 자신이 디오티마에게 설득당한바, 즉 “신들의 사랑을 받고 불사의 존재가 되는 일에는 … 에로스보다 더 훌륭한 조력자는 없다”³⁷⁾는 사실을 다른 사람들에게 설득하기 위해 애를 쓸 것이라고 말한다. 자기 자신이 에로스에 관련된 것들을 존중하며 각별히 수련할 뿐만 아니라, 남들에게도 그러기를 권한다는 것이다. 이는 자신에게 있는 지혜가 타인에게도 있기를 바라는 마음, 타인 또한 이 지혜를 발견할 수 있으나 아직 발견하지 못한 데 대한 안타까운 마음, 그리고 타인이 나에게 있는 지혜를 발견할 수 있도록 도와주고자 하는 마음에서 비롯되는 행동이라고 볼 수 있을 것이다.

디오티마의 연설이 소개되기 전에 소크라테스는 다른 연설자들과의 대화에서 소크라테스식 문답법(dialektikē)을 통하여 연설자들의 부족한 논리를 지적하고 질문하는 역할을 수행했다. 그러나 디오티마의 연설에서 소크라테스는 그 자신이 디오티마에게 배우는 입장임을 확실히 하며 질문을 하거나, 디오티마의 날카로운 역질문에 대답을 하지 못하는 등 당황하는 모습을 보이기도 한다.³⁸⁾ 사랑에 관한 전문가라고 자부하던 소크라테스는 오히려 자신의 지식을 논파 당한 채 디오티마에게 설득을 당했을 뿐이다. 그리고 다른 사람들이 디오티마를 만나기 전의 자신처럼 어리석은 상태에 머물러있지는 않기를 바라는 심정으로, 그들을 설득하기 시작한다.

소크라테스가 보통의 시민들에게 일상생활에서 사용하는 도덕적 능력을 드러내도록, 또 그것을 할 수 있는 한 더 충실하게 알고 닦도록 요구한 것에 비추어 볼 때, 이러한 능력을 가지고 있으면서도 발휘하지 못하는 시민들을 계몽하려고 노력하는 마음은, 무지(agnoia)라는 곤경에 빠진 타자에 대한 연민의 감정을 수반하는 것으로 해석할 수도 있을 것이다.³⁹⁾ 연민은 나도 어느 날 그러한 처지가 될 수도 있다는 생각, 나를 그 사람이 놓인 처지에 놓아보는 상상 등에 의해 동기를 부여받거나 지지된다.⁴⁰⁾ 늘 다른 사람들의 주장을 논박하는 데 관심을 기울였던 소크라테스는 『향연』에서 비로소 디오티마에 의해 논박을 당하는 입장에 놓여보게 되었다. 그는 이제 누구보다도 더 사랑에 대한 깊은 이해와 성찰을 획득했을 것이고, 자신이 획득한 바를 다른 사람에게 더 생생하게 전해줄 수 있는 능력을 얻었다.

36) 마사 C. 누스바움, 『분노와 용서: 적개심, 아량, 정의』, 강동혁 옮김, 뿌리와 이파리, 2018, 36-37쪽.

37) Plato, *Sym*, 121b.

38) Plato, *Sym*, 204e, 206b-c, 207c 참조.

39) 누스바움(1997)은 역사 속 소크라테스의 생각과 플라톤의 철학적 관점을 구별한다. 플라톤은 소수의 엘리트 시민 집단이 국가를 통치해야 한다고 주장하며, 민주주의에 적대적인 입장을 공공연히 밝혔으나, 역사 속의 소크라테스는 플라톤과는 달리 모든 시민에게 훌륭한 시민이 되는 데 필요한 능력이 내재되어 있다고 생각했고, 그래서 모든 사람이 자기 성찰에 나서도록 일깨우는 일에 헌신했다는 것이다. 더 자세한 내용은 마사 C. 누스바움, 『인간성 수업: 새로운 전인교육을 위한 고전의 변론』, 정영목 옮김, 문학동네, 2018, 54-55쪽을 참고.

40) 마사 누스바움, 『감정의 격동 2: 연민』, 조형준 옮김, 새물결, 2015, 622쪽.

이러한 배경을 바탕으로 사랑은 연민으로 확장될 수 있는 가능성을 가진다. 누스바움에 의하면 연민은 타인에 대하여 세 가지 인지적 요소를 지닌다. 어떤 이가 처한 곤경의 크기에 대한 판단, 그가 그런 일을 당하는 것은 부당하다는 판단, 그리고 그는 내가 세우고 있는 목표와 계획의 중요한 요소라는 판단이다.⁴¹⁾ 누스바움은 세 번째 판단을 행복주의적(eudaimonistic) 판단이라고 이르면서, 이는 고통을 당하는 사람이 자신의 인생의 전망에 일정한 영향을 미칠 만큼 소중한 사람이라는 판단이라고 설명한다.⁴²⁾ 물론 세상 어디에 존재하고 있을 막연한 사람들 모두에 대해서 나의 가족, 친구, 연인에게 느끼는 감정과 동일한 감정을 가지기는 어려울 것이다. 그러나 어떤 사람이 부당하게 당하는 불행한 일이 우리, 또는 우리가 사랑하는 사람들에게도 일어날 수 있다는 가능성을 인정하는 것이 타인에게 도움이 되기를 바라는 마음으로 이어질 수 있다.

4. 위험 사회의 새로운 사랑: 낮은 곳으로 향하는 시선

우리의 논의는 『향연』의 에로스가 가진 상승의 면모뿐 아니라, 성찰적 하강(reflective descent)에서 오는 돌연한 충격으로 이어져야 한다. 우리가 살아가는 지금-여기라는 현실에서 이루어지는 사랑에 대한 실질적인 논의는 낮은 곳으로 향하는 시선에서 비로소 의미를 지니기 때문이다. 에로스가 지니는 진정한 의미를 깨달은 사람이라고 하더라도, 그는 우선 자기가 처해 있는 장소에서 상승을 도모해야 한다.

소크라테스가 연설을 마친 후, 연회의 참여자들이 그의 연설을 찬양하고 자신의 관점들을 다시 상기시켜 보려는 찰나, 거나하게 취한 알키비아데스가 아가톤을 찾으며 고향을 질러댄다. 철학자들의 고상하고 사색적인 연설 분위기에 매료되어 있던 우리는 갑자기(exaiphnēs) 다른 종류의 계시를 목격하게 된다. 알키비아데스의 연설은 아름다움의 경지에 다다른 사다리에서 다시 아래로 내려오는 과정과 같다. 상승의 과정에 있던 사다리를 위에서 아래로 돌린 것은 사랑이 인간의 상황에 어떻게 직접 적용되는지를 보여주기 위해서이다.⁴³⁾

알키비아데스는 기존의 연설자들과는 달리 사랑의 특성에 대한 정의나 해설이 아니라 특정한 사람(소크라테스)을 향한 특별한 열정에 대해 이야기한다.⁴⁴⁾ 그러나 그의 연설은 두 가지 면에서 소크라테스의 의도와는 대비되는 것처럼 보인다. 먼저 알키비아데스는 자신이 아름다운 외모와 매력적인 젊음을 지녔다는 사실을 잘 알고 있으며, 뛰어난 웅변가이자 용맹스러운 지휘자로서의 자신이 대중에게 많은 사랑을 받고 있음에 자신만만해 하는 인물이다. 그러나 소크라테스는 외적인 아름다움, 부나 명예 등 대중이 긍정적으로 평가하는 가시적 세계의 가치들에 대해서는 전혀 관심을 두지 않는다. 우리의 사랑이 최종적으로 향해야 하는 곳은 한 육체가 가진 아름다움이 아니라 영원불멸, 불변하는 아름다움의 이데아이기 때문이다. 이어서 알키비아데스는 자신의 영혼이 마치 독사에 물린 것 같은 고통을 당하고 있다고 고백한다.⁴⁵⁾ 여기서 두

41) 마사 누스바움, 위의 책, 587쪽.

42) 고현범, 「마사 누스바움의 연민론: 독서 토론에서 감정의 역할」, 『인간·환경·미래』 15, 인간환경미래연구원, 2015, 140쪽.

43) 김운동, 「플라톤의 Eros 개념」, 『철학연구』 73, 대한철학회, 2000, 39쪽.

44) Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986, p.185.

번째 대비가 드러난다. 알키비아데스는 자신의 영혼, 이성, 감정, 욕망 등을 마치 물리고, 데이고, 찢겨질 수 있는 육신의 일부인 것처럼 묘사하고 있다.⁴⁶⁾ 이는 에로스가 육체적 대상보다는 영적, 형이상학적 존재를 바라도록 이끌었던 소크라테스의 시도를 거스르는 표현이다.⁴⁷⁾ 알키비아데스에게 있어 에로스는 자신의 육체적 아름다움에 대한 일종의 보답이어야 했는데, 소크라테스에게 자신이 원하는 정도의 감정적 보답을 받지 못하자 이내 그의 에로스는 고통과 두려움이 되고 말았다.

처음에 알키비아데스는 스스로를 사랑받기에 적합한 대상(erōmenos)임을 알고 있었고, 소크라테스와의 관계는 젊고 아름다운 자신이 호의를 베푸는 것이기에 유지할 수 있는 관계라고 생각했다.⁴⁸⁾ 그러나 이야기가 진행되면서 그는 오히려 소크라테스의 사랑을 갈구하며, 소크라테스의 적극적인 행위와 조명을 필요로 하는 대상(erastes)이 된다. 이러한 알키비아데스의 요구에 소크라테스는 응해주지 않는다. 그는 그저 알키비아데스가 원하는 것이 자신에게는 없다고 대답할 뿐이다. 소크라테스는 알키비아데스의 사랑이 타자 안에서 자신의 욕망의 대상을 발견하려는 환상에 지나지 않는다고 생각했기 때문이다.⁴⁹⁾ 알키비아데스는 소크라테스를 사랑하는 자기 자신을 노예, 혹은 무언가에 쫓겨 사람으로 표현하는데, 이는 소크라테스가 추구하는 에로스의 모습이 아니다. 즉 알키비아데스의 사랑은 소크라테스라는 특정인을 향한 지극히 개인적이며, 육체적이고, 비이성적인 사랑이며, 이러한 불완전한 사랑의 모습을 통해 플라톤이 강조하고자 했던 바는 앞서 소크라테스가 주장한 보편적이고 초월적인 사랑의 당위성이다.

소크라테스는 사람들에게 단지 윤리적인 내용을 강의하기만 하는 것이 아니라 그들이 내용을 이해하도록 도와주고, 설득하고, 때로는 꾸짖으면서 결국은 윤리적 행동을 하도록 유도한다.⁵⁰⁾ 소크라테스의 냉정한 거절을 통해 알키비아데스는 자신의 부족함을 돌아보게 되며, 그 취약성을 마주함으로써 강한 수치심과 모욕감을 느낀다. 배신을 당했다고 생각하는 데서 오는 복수심, 자신의 마음이 받아들여지지 않았음에 경험하는 무력감 등 알키비아데스의 사랑은 하나의 단일한 감정이 아니라 여러 개의 부정적 감정들과 결합된다.⁵¹⁾ 그러나 사랑은 이러한 모순을 극복하고, 넘어서기 위하여, 끈덕지게 이어지는 일종의 모험이다. 최초의 장애물, 최초의 심각한 대립, 최초의 권태와 마주하여 사랑을 포기해버리는 것은 사랑에 대한 커다란 왜곡이다.⁵²⁾

플라톤은 디오티마의 상승적 사랑과 알키비아데스의 하강적 사랑을 통해, 지혜에 대한 욕망과 성적 욕망이라는 두 가지 사랑의 모습을 보여주고 있으며, 하강적 사랑의 불완전함과 불안정함을 직시하고 상승적 사랑을 선택하도록 유도하고 있다.⁵³⁾ 분명 사랑은 특별한 대상에 대한

45) Plato, *Sym*, 218a.

46) Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986, p.188. 누스바움은 이와 같은 알키비아데스의 표현 방식을 '이상한 육화(肉化) 습관(odd habit of incarnation)'이라고 설명한다.

47) 안태현, 앞의 논문, 12쪽.

48) Plato, *Sym*, 217a.

49) 이명호 외 13인, 『우리는 어떻게 사랑에 빠지는가: 세계문학으로 읽는 16가지 사랑 이야기』, 오도스, 2021, 7쪽.

50) 이선필, 「고대 그리스의 윤리교육과 상담 - 플라톤과 아리스토텔레스를 중심으로」, 『윤리교육연구』 42, 한국윤리교육학회, 2016, 36쪽.

51) 이명호 외 13인, 앞의 책, 17쪽.

52) 알랭 바디우, 『사랑 예찬』, 조제롱 옮김, 도서출판 길, 2019, 43쪽.

53) 안태현, 앞의 논문, 13쪽.

특별한 열정이며, 최초에는 이토록 개별적인 경험을 통해서만 획득될 수 있는 것인지도 모른다. 그러나 진정한 사랑은 최초의 고통에 좌초되어 거기에 머무르지 않는다. 그는 에로메노스인 줄로만 알았던 자신이 에라스테스라는 사실을 깨닫게 된다. 자신에게 좋은 것이 있기를 바라는 사람은 모두 에라스테스이기 때문이다. 결국 소크라테스의 교육은 보던 것(특정한 것)을 더 이상 보지 않도록 촉구한다. 그럼으로써 사랑에 빠진 사람을 노예 대신 자유인으로 만든다. 이제 알키비아데스는 성적 욕망에서 비롯되는 자신의 고통을 지혜에 대한 욕망에서 비롯되는 고통으로 변화시켜야 한다. 아름다움을 향한 사다리에 오르려는 사람이라면, 최초의 고통을 딛고 일어나야 한다. 추함을 알고서도 머무를 뿐인 삶이 아니라, 미미하더라도 더 아름다운, 더 나은 삶을 위해 애쓰는 삶, 이것만이 불완전한 우리로서 향유할 수 있는 유의미한 삶인 것이다.

곳곳에 불안과 두려움이 도사리는 위험 사회에서의 사랑은 쉽지 않다. 또한 이와 같은 현실에서 모든 분노가 불의한 것이라고 단언하기도 힘들다. 분노는 실제로 자신이 당한 부당한 위해 또는 손상의 정도에 기초하는 감정이기 때문이다. 분노 감정이 부당한 피해 사실에만 초점을 두고, 미래에 같은 일이 반복되지 않도록 하는 데 목표를 둔다면 이는 정의 실현을 위한 긍정적인 감정으로 기능할 수 있을 것이다. 그러나 대부분의 분노는 나에게 피해를 입힌 사람에 대한 개인적인 복수, 혹은 내가 당한 피해만큼 상대 또한 피해를 입기 바라는 인과응보적인 사고로 이어진다. 보복에 대한 욕구를 바탕으로 하는 분노는 적개심과 혐오로 이어질 가능성을 가진다. 혐오는 분노와 달리 실제적 위험보다는 자신이 오염될 수도 있다는 신비적 사고에 기초한다.⁵⁴⁾ 코로나19 상황에서 동아시아 및 동남아시아인 등 유색인종에 대한 전세계의 사회적 낙인 현상 또한 이처럼 비이성적인 혐오 감정에 기인한다. 이제는 우리 안에 있는 인간성의 목소리에 귀를 기울여야 할 때이다. 우리는 두려움 대신 연민으로써, 분노 대신 사랑으로써 더 아름답고, 더 선한, ‘더 나은’ 인간으로서의 삶을 영위할 수 있다. 인간이라면 누구나 실수할 수 있고, 누구나 위험에 빠질 수 있다. 인간의 취약성에 대한 공통의 인식을 바탕으로 우리는 차별과 배제의 공동체가 아닌, 사랑과 연대의 공동체를 건설 해 나가야 할 것이다.

54) 조계원, 「‘갑을’관계와 분노 -마사 누스바움의 감정 이론을 중심으로-」, 대구가톨릭대학교 인문과학연구소, 『인문과학연구 37권 0호』, 2019, 185쪽.

발 표 3

상호문화주의와 덕 윤리

상호문화주의와 덕 윤리

－ 다문화 시대에 필요한 정치 원리와 윤리학 －

장 정 아*

1. 들어가는 말

이제 전 세계적으로 단일민족이라고 할 만한 사회는 없다. 20세기 말 까지만 하더라도 한국과 아이슬란드 정도가 단일민족이라 불리는 마지막 국가였으나 한국 역시 20세기를 거쳐 21세기로 접어들면서 많은 외국인 노동자나 결혼이주민 여성들의 유입으로 인해 더 이상 단일민족이라고 말하기는 어려운 것 같으니 말이다. 더하여 세계는 빈번한 문화 접촉의 기회로 인해 단일문화라고 말할 수 있는 사회도 없다. 이민이나 이주로 인한 문화 접촉뿐만 아니라 21세기 사회의 특징이 된 교통과 통신의 발달로 인해 학업, 여행, 사업 등의 목적으로 해외를 드나드는 빈도가 높아졌고, 특별히 해외로 나가지 않더라도 유튜브와 같은 미디어를 통해 전 세계의 문화를 쉽게 경험하게 되었기 때문이다. 결국 21세기 세계는 완전한 다문화 사회가 되었다.

다문화 사회가 우리 사회에 직접적으로 등장하기 시작한 것은 3~40년 전이고, 세계사적으로 보더라도 그 역사는 짧은 편이다. 다문화 사회는 그 짧은 역사만큼이나 그에 대한 논의의 기간 역시 짧고, 그러다 보니 다문화 사회에 대한 각 사회별 대처 방안이 다르고 또한 한 사회 내에서도 일관된 정책이나 대처 방안을 내놓지 못하는 것이 현실이다. 다시 말하면 우리는 아직 다문화가 무엇이고 어떻게 대처해야 하며, 다양한 문화적 집단이 어떻게 한 사회 내에서 함께 살아갈 수 있을 지에 대한 적절한 논의 없이 다문화 사회에서 살게 되었다. 그 결과 현실의 다문화 사회에서는 타문화에 대한 이해의 부재와 이로 인한 문화적 소통의 부재로 인해 다문화를 근거로 한 다양한 문제들이 발생하게 되었다. 보통 나와 다른 문화, 낯선 문화와 처음 마주하게 되면 우리는 두려움을 느끼게 된다. 그리고 두려움을 느끼는 대상에 대해서 배척하게 되고, 이것은 어쩌면 인간의 본능과 같은 성질일 수 있다. 그러나 21세기를 사는 우리는 이제 그 낯선 문화와 함께 살아가야만 한다. 이러한 시대적 흐름에도 불구하고 우리는 낯선 문화와 어떻게 소통해야 하는지, 그들과 어떻게 함께 살아갈 수 있을 지에 대해 제대로 고민하고 논의하지 못했던 것이다. 그러므로 이제라도 우리는 현실적 다문화 사회를 반영하여 다문화 사회 내에서 필요한 문화 교류의 모델로서의 정치 원리에 대해 더욱 심도 있는 논의를 해야만 하는 것이다. 이와 더불어 문화 교류의 모델이 현실에서 실현되기 위해서는 이를 구체적 행위로 연결시켜 줄 윤리학적 모델에 대한 논의 역시 함께 이루어져야만 한다. 그래서 필자는 다문화 사회에 필요한 정치 원리로서 상호문화주의를 그리고 상호문화주의의 실현을 도와줄 윤리학적 모델로 덕 윤리를 제시해 보고자 한다.

* 경성대학교

2. 다문화 사회의 정치 원리 : 다문화주의와 상호문화주의

근대 이후 국민국가 사회에서는 보편주의의 정치가 주된 흐름이었다. 왜냐하면 당시 사회는 “신분적 명예로부터 존엄성으로 그 중심이 이동하면서 모든 시민의 동등한 존엄성이 강조”¹⁾되던 시기였기 때문이다. 테일러는 이러한 보편주의의 정치가 “권리와 자격의 평등을 내용으로 삼고, ‘일류’ 시민과 ‘이류’ 시민의 구분 같은 것은 어떤 경우에도 허용하지 않는”²⁾ 다고 설명하고 있다. 모든 인간의 동등한 존엄성에 대한 인식을 바탕으로 성장한 보편주의의 정치의 평등한 시민권의 승인을 주장함으로써 전통적인 신분적 차별을 극복하는 데에 큰 역할을 했다. 그러나 이러한 신분적 차별이 주된 문제였던 사회는 국민국가 사회였다. 하지만 이제는 시대적 상황이 변화하기 시작했다. 21세기의 주된 문제는 신분적 차이로 인한 차별이 아니라 기존 사회에 새로운 문화나 민족이 유입됨으로써 발생하는 문화·인종·종교의 차이로 인한 차별이다. 하나의 국민국가 내에서 발생하는 신분적 차이에 의한 분리와 차별, 억압의 문제는 보편주의의 정치 내에서 평등한 시민권 개념을 바탕으로 국가가 법을 개선함으로써 해결할 수 있었다. 그러나 다문화 사회에서 발생하는 문화·인종·종교 등에 의한 차별이나 억압을 보편주의의 정치로 해결하기에는 한계가 있다. 왜냐하면 문화·인종·종교의 차이를 신분적 차이를 없애는 것처럼 일률적으로 없앨 수는 없기 때문이다. 그래서 다문화주의가 등장했고, 지금까지 세계는 다문화 사회에 대처하는 가장 보편적인 문화 교류 모델로 다문화주의를 제시해 왔다. 그리고 테일러와 같은 다문화주의자들은 “차이의 정치”를 말하기 시작했다.³⁾

(1) 다문화주의

테일러가 말하는 ‘차이의 정치’는 ‘정체성’과 ‘차이’를 강조한다. 보편주의의 정치가 가정교육과 같은 개인적 경험을 통해 형성되는 개인적 정체성들의 차이에 ‘눈감으면서(blind)’ 차별적 형식을 통해 시민들의 평등성을 강조한다면, 차이의 정치는 각각의 문화에서 형성되는 집단적 정체성의 차이를 인정하고 더 나아가 이 차이를 “차등적(differential)” 대우의 기초로 삼을 것을 요구한다.⁴⁾ 차이의 정치는 집단의 ‘고유한’ 정체성에 대한 인정에 초점을 맞추고 있는 것이다. 테일러는 정체성 형성을 논하기 위해 먼저 헤르더의 말을 빌려 자기충실성(authenticity)을 말한다.⁵⁾ 인간은 자신의 삶을 살아감에 있어 자기 고유의 ‘척도(measure)’를 가지고 있다는 것이다. 그리고 헤르더의 자기충실성 개념은 ‘고유성’ 개념으로 이어진다. 이것에 따르면 “우리들 각자는 나름의 고유한 목소리를 가지고 있다. 그러므로 내가 외부와 조화되기 위해서 외적인 틀에 나의 삶을 맞추는 것은 없는 것이다. 나아가 내가 아닌 다른 곳에서 나 자신의 삶의 모델을 발견할 수도 없다. 그것은 오직 내 속에서만 발견될 수 있다.”⁶⁾ 따라서 우리는 개인

1) 테일러, 한상진 편, 「승인투쟁과 인권 : 차이의 정치를 향하여」, 『현대사회와 인권』, 나남출판, 2006, p. 57.

2) 테일러, 위의 책, p. 57.

3) 그렇다고 해서 테일러가 차이의 정치와 보편주의의 정치를 대립적인 개념으로 보는 것은 아니다. 그에 따르면 “차이의 정치는 보편적 존엄성의 정치와 유기적인 연관성을 가지고 그것으로부터 성장”해 나온다고 한다. 다시 말해 다문화주의는 보편주의의 정치와 상반되는 무엇이 아니라 보편주의의 정치를 기반으로 하여 성장해 나온 것임을 말하고 있는 것이다.

4) 테일러, 앞의 책, p. 57 참조.

5) Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge : Harvard University Press, 1992, p.28.

6) 테일러, 앞의 책, p. 57.

이나 집단이 자신들의 고유하고 독특한 정체성을 가지고 있다는 것을 인정해야 한다. **더 나아가 정체성의 차이를 인정하지 않는 것은 억압이고 폭력이며, 차이를 인정할 때 그것은 건강한 다문화 사회를 위한 기초가 되는 것이다.**

그러나 각 문화가 고유한 정체성을 갖는다고 해서 문화의 정체성이 사회 혹은 타자들과 분리되어 독자적으로 형성된다는 것은 아니다. 테일러는 우리의 정체성이 독백식의 구조처럼 타자들로부터 고립된 채 형성되는 것이 아니라 대화적인 구조 속에서 형성되어 진다고 한다. “우리는 항상 중요한 타자들이 우리에게 기대하고 있는 것들과의 대화를 통해 때로는 그것에 저항하면서, 정체성을 확립해”⁷⁾ 나간다는 것이다. 이처럼 정체성 형성에 있어서 중요한 타자와의 접촉과정에서 승인을 거부당하는 것은 억압과 폭력이 된다. 의미 있는 타자들에 의한 인정 경험을 통해 우리는 자신의 고유한 정체성을 형성하게 되는 것이다. 물론 현실 사회에서 이러한 승인의 거부는 다문화화에 의해 일어난다. 한 사회 내에서 약자의 입장인 소수문화가 강자인 다수문화를 억압하는 것은 현실적으로 불가능하기 때문이다. 따라서 다수문화가 소수문화의 정체성을 불인정하는 것은 소수문화의 정체성을 박탈하는 것과 같다. 이는 억압이고 폭력이다. 여기서는 교류가 아니라 억압과 동화만이 생겨날 뿐이다.

‘인정의 정치’를 말한 테일러에 따르면, 각 문화는 고유한 정체성을 가지고 있으므로 다수문화는 소수문화의 고유하고 특수한 정체성을 인정해야 한다. 그는 보편주의의 정치가 소수문화의 고유한 정체성을 인정하지 않고 보편성의 원칙만 강조하다보니 보편주의는 현실 사회에서 소수문화에 대한 억압과 폭력으로 작동하게 된다고 말한다. 그러나 테일러는 이러한 보편주의의 정치가 억압으로 작동할 것에 대한 위험성을 지적하고 있는 것이지 보편주의 존엄성의 정치 자체를 거부하는 것은 아니다. 그 스스로 말하듯이 차이의 정치는 모든 인간의 보편적 존엄성에 기초하고, 또한 그것으로부터 성장해 나온다. 따라서 테일러가 말하는 ‘인정’은 두 가지의 의미를 가진다고 할 수 있다. 그 첫 번째는 보편주의의 정치의 핵심인 인간의 보편적 존엄성에 대한 인정이다. 모두가 동일하게 가지고 있는 인간으로서의 존엄성을 바탕으로 모두를 동등한 존재로 인정하라는 것이다. 그리고 “여기서 존중받아야 하는 것으로 지목된 것은 보편적인 인간적 잠재력, 즉 모든 인간이 가지고 있는 능력이다. 잠재력을 실현해 만들어낸 결과물이 아니라 잠재력 자체가 각 개인이 존중받아야 한다는 점을 보증하는 것이다.”⁸⁾ 다시 말해 누구나 자신의 정체성을 형성해 낼 수 있는 잠재력을 가지고 있다는 것을 우리 모두 인정해야 한다. 두 번째는 이 잠재력을 통해 모든 사람은 누구나 현실적으로 자신의 혹은 자신들 문화의 고유한 정체성을 만들어 낼 수 있으므로 이렇게 형성된 고유한 정체성 역시 인정해 주어야 한다는 것이다. 그리고 각 개인 혹은 각 문화의 고유한 정체성에 대한 인정은 개인들 혹은 문화들 간에 보여지는 정체성의 차이에 대한 인정이기도 하다. 이것이 테일러가 말하는 ‘인정의 정치’ 혹은 ‘차이의 정치’이다.

이러한 차이의 정치를 통해 드러나는 다문화주의는 소수문화의 정체성에서 고유성, 특수성을 말함으로써 문화 간의 고유한 차이를 인정하고 이를 통해 문화들 간의 차별을 극복해야 한다고 말한다. 실제로 차별 철폐라는 도덕적 요구에 부응한다는 점에서 보편주의의 정치와 다문화주의가 지향하는 목표는 동일한 것처럼 여겨진다.⁹⁾ 그러나 보편주의의 정치는 보편적 존엄

7) Taylor, op. cit., p. 64.

8) 테일러, 앞의 책, p. 60.

9) 정미라, 「문화다원주의와 인정윤리학」, 『범한철학』 제36호, 범한철학회, 2005, p. 224.

성 혹은 동일한 권리를 부여함으로써 신분적 차별과 같은 형식적 차별을 극복하고자 했고, 다문화주의는 역사적, 정치적 출발점을 달리하고 있는 소수문화가 다수문화로부터 받고 있던 소수문화의 정체성에 대한 억압과 이로 인한 현실적 차별을 극복하고자 했다. 그리고 다문화주의가 보기에 소수문화는 다수문화에 비해 사회적 약자이기 때문에 역차별을 통한 소수문화 집단의 사회적 위치를 높이지 않는다면 보편주의의 정치에서 말하는 보편적 인권, 동등성은 단지 위선적 구호에 불과해지는 것이다. 따라서 진정한 동등성을 위해서라도 차이의 정치는 역차별적 정책을 요구한다.¹⁰⁾ 그러나 다문화주의자는 이러한 역차별의 궁극적 목적이 ‘차이를 무시하는’ 공간으로 돌아가자는 것은 아니라고 한다. 반대로 현재뿐 아니라 앞으로도 영원히 차이를 유지하고 소중히 하자고 말한다.¹¹⁾ 모든 사람은 각자가 자신의 고유성을 가지기 때문에 외부와 조화되기 위해서 외적인 틀에 자신의 삶을 맞추 수 없는 것처럼, 모든 문화 역시 각각의 고유한 정체성을 지니기 때문에 외적인 틀에 그들의 정체성을 맞추 수 없고 그들은 그들의 문화 정체성을 유지해 나가야 한다¹²⁾는 것이다.

지금까지의 논의에서 보인 것처럼 **다문화주의**는 21세기 다문화 시대를 살아가는 우리에게 많은 가르침을 주고 있다. **보편성이라는 이름으로 무시되어 오던 소수 문화의 고유한 정체성에 대한 인식을 높여 줌으로써 주류 문화에 의해 동화를 강요받거나 배제당해오던 소수 문화의 위상을 높여 주었다.** 그리고 역사적으로 볼 때 불이익을 당해온 소수 문화에 대한 역차별을 말함으로써 **소수 문화가 주류 문화와 동등한 지위를 가질 수 있도록 하는 발판을 마련하였다.** 그러나 **다문화주의의 이러한 장점들에도 불구하고 여기에는 한계도 존재한다.**

주류 문화가 소수 문화를 자기들의 정체성 속으로 동화시키려고 했던 동화주의 혹은 단일문화주의를 극복하고자 등장한 다문화주의는 각 문화적 정체성의 차이를 인정하고 각 문화의 고유한 정체성을 영원히 유지해야 한다고 말한다. 그러나 이러한 주장은 역사적 사실에 비추어 보더라도 각 문화가 각각의 컨테이너처럼 고유한 정체성을 유지한 채 공존한다는 것은 정체성 형성과정에서 보이는 상호문화성을 부인하는 것처럼 보인다. 한 문화의 정체성은 다른 문화로부터 고립되어 독자적으로 만들어지는 것이 아니다. 그리고 문화의 정체성이 형성되고 난 뒤에도 정체성은 사회적 상황에 적응하기 위해서 또는 끊임없는 타문화들과의 교류를 통해서 계속해서 변해왔다. 원래부터 고정된 정체성은 없었던 것이다. 많고 적음의 차이는 있겠지만 어떠한 문화라도 혼자서 생겨난 것은 없고 늘 주위 문화와 끊임없는 소통 가운데서 생겨나고 변화해 왔기 때문이다. 결국 정체성은 완전히 고유한 것도, 완전히 고정되는 것도 아니다. 그런데 **다문화주의에서는 각 문화가 지닌 정체성을 고유한 것, 고정된 것으로 만들어 버림으로써 그들의 한계가 드러나기 시작한다.**

각 문화의 고유한 정체성의 차이를 인정하고 이것을 유지하도록 해 주어야 한다는 다문화주의는 “한 사회를 하나의 문화 단위로 설정하는 것과는 다르나, 한 사회 내에 존재하는 문화들을 각기 하나의 문화적 단위로 취급하고 있음으로서, 결국 규모가 축소되었을 뿐, 문화를 표상하는데 있어서 단일문화주의에서 보이는 컨테이너적 발상은 지속되고 있는 셈이다.”¹³⁾

10) 주광순, 『다문화 시대의 상호문화철학』, 부산대학교 출판부, 2017, p. 33.

11) 테일러, 앞의 책, p. 59.

12) 테일러, 위의 책, p. 53.

13) 최현덕, 「경계와 상호문화성」, 『코기토』 66호, 부산대학교 인문학연구소, 2009, p. 308.

이와 같은 컨테이너적 발상은 각각의 문화 영역을 확실히 함으로써 소수 문화에 대한 억압과 폭력은 제거해 주었다. 그러나 각 문화의 차이에 대한 인정 혹은 관용은 문화적 소통을 위한 더 이상의, 또 다른 형태의 노력을 하려고 하지는 않는다. 각 문화들의 차이를 그대로 내버려 두는 것이다. 이것은 결국 실제 다문화 현실 사회에서는 주류 문화와 소수 문화의 경계를 만들게 됨으로서 각각의 문화는 그 범위를 벗어나지 못하고 분리되어 존재하게 된다. 다문화 사회 내에서 각 문화들은 특히, 소수문화는 언제까지고 하나의 컨테이너처럼 ‘이방인’ 혹은 ‘타자’로 남게 되는 것이다.

이처럼 사회적 연대성이나 사회적 통합에 대한 논의가 부족한 상황에서 차이의 인정만을 말하게 되면 “한 사회의 여러 문화들이 영원히 병렬적으로 존재하게 되어 소수문화 집단이 전체 사회로부터 유리되어 자신들의 계토 속에 갇히게” 된다.¹⁴⁾ 결국 문화적 정체성의 차이에 대한 인정이 현실에서는 다수집단에 대한 소수집단의 차이를 더 부각시켜 소수집단이 사회적으로 열등한 지위를 가지도록 하는 결과를 가져왔고, 이것은 실제 다문화 사회 내에서 다수의 문화, 권력을 가진 문화 혹은 서구의 문화가 소수의 문화, 약자의 문화, 동양의 문화를 차별하고 소외시키는 현실적 결과를 가져오게 했던 것이다. 더하여 문화 간 정체성의 차이를 영원히 유지하고자 했던 다문화주의의 주장을 따르다 보면 소수 문화의 열등한 지위는 현실사회 내에서 영원히 대물림될 가능성도 있게 된다. 결국 사회적 연대성이나 사회적 통합을 위한 노력이 부족한 상황에서 단지 차이의 인정만을 말하게 되면, 차이에 대한 인정은 다양한 문화들의 소통이나 어울림을 이끌어내기 보다는 오히려 차이로 인한 소수 문화의 소외를 더 강화시키는 결과적 한계를 보이게 된다.

(2) 상호문화주의

다문화주의적 소통은 ‘샐러드 보울’이라고 지칭되는 것처럼 각 문화들이 가진 정체성의 차이에 대한 인정을 통해 문화 간의 소극적 병존을 말한다면, 상호문화주의는 문화 간의 적극적인 이해와 대화, 소통 그래서 결국 상호 변화¹⁵⁾까지 말한다. 상호문화주의는 다문화주의에 비해 더 적극적인 문화 소통을 하고자 하는 것이다. 다문화주의와 상호문화주의는 보편주의의 정치에서 보여지는 것처럼 각 개인이 지닌 정체성의 차이가 무시되고 한 사회 내의 다양한 문화가 가진 정체성 역시 무시되는 사회의 문제를 극복하고자 하는 공통점을 지닌다. 그러나 다문화주의는 문화가 가진 정체성의 고유함을 너무 강조하다보니 문화의 정체성을 그 문화 집단 내에 고정되는 것으로 파악했고, 그들은 문화의 정체성을 정태적으로 파악하는 경향이 생겼다. 그 결과 다문화주의에서는 문화들의 소통에 초점을 두기 보다는 고정된 정체성을 지닌 문화들의 사회적 공존에 관심을 두었다. 문화가 결합되는 것은 다층적이며, 이러한 결합은 거의 무한하게 과거로 거슬러 추적될 수 있다. 문화 간 만남은 아주 긴 시간을 이어왔다는 역사적 사실에서 볼 때 고정된 문화 정체성이란 없었던 것이다. 따라서 문화의 완전한 순수성이라는 것은 허구에 불과하고, 이것에 비추어 보더라도 하나의 고정된 문화 정체성이라는 것은 역사적 현실성이 부족한 논의처럼 보인다.¹⁶⁾ 이에 비해 상호문화주의는 각 문화들이 언제나 서로

14) 주광순, 앞의 책, p. 33.

15) 주광순, 앞의 책, p. 34.

16) 람 아다르 말, 박종식 옮김, 「전통과 합리성 상호문화 철학에 관한 한 가지 관점」, 『상호문화 철학의 논리와 실

가 서로에게 영향을 주고받음으로써 그들의 정체성은 지속적으로 변화한다는 것에 초점을 맞추고 있다. 다문화주의가 고정된 정체성을 말하고 있다면 상호문화주의는 ‘잠정적(tentativ)’ 정체성을 말한다. 상호문화주의는 문화의 상호 소통에 초점을 둠으로써 동태적 문화 정체성을 말하고 있는 것이다. 한번 형성된 문화의 정체성이라고 하더라도 문화는 타문화로부터 고립되어 존재할 수는 없다. 현실에서 형성되는 문화란 언제나 끊임없이 소통하고 변화하는 것이기 때문이다. 상호문화주의는 이러한 문화 정체성 형성의 현실적 측면을 고려하여 문화의 정체성은 고정되는 것이 아니라 언제나 타문화와의 소통을 통해 변화할 수 있다는 가능성을 열어두고자 하는 것이다. 그러나 상호문화주의가 말하는 ‘잠정적’ 정체성이 각 문화가 지닌 고유의 정체성을 완전히 부인하는 것은 아니다. 상호문화주의도 다문화주의와 마찬가지로 ‘다수자 집단으로부터 소수자 집단이 차별받고 억압’받는 상황이 있다면 그 차별과 억압에 대한 저항으로써 소수자 집단은 그들의 고유한 정체성을 주장해야 한다고 생각한다. 대화나 소통 그리고 연대도 중요하지만 억압의 경우에는 집단적 정체성을 통해 타자와 투쟁하는 것이 더 우선이다. 말(Mall)이 말하는 것처럼 다수자 집단의 억압에 대한 소수자 집단의 사람들이 저항 연대로서 고유의 정체성을 강조해야 한다는 것이다. 현실에서 실제적 차별이 존재하는 데에도 불구하고 대화하고 소통하여 문화의 연대성을 가지자고 말하는 것은 아니다. 실제적 차별이 존재하는 현실에서는 상호문화주의가 전제하고 있는 동등한 문화적 소통이 불가능하기 때문이다. 예를 들어 일제식민지 시대와 같이 우리 민족이 일본이라는 강자집단으로부터 차별받고 억압받고 폭력을 행사당하는 상황이라면 우리 민족은 민족 고유의 정체성을 바탕으로 연대하고 이를 통해 강자집단에 대한 저항의 계기를 마련해야 하는 것이다.

그러나 이제 대한민국은 일제식민지로부터 해방되었고 오히려 타문화에 대한 인정과 관용을 베풀어야 할 위치까지 오게 되었다. 이처럼 다문화적 세계 상황은 계속해서 변화한다. 모든 문화에서 그렇다고 할 수는 없지만 대체로 세계 사회는 이제 다문화적 현실 상황을 이해하고 각 문화에 대한 인정도 - 물론 정도의 차이는 있겠지만 - 이루어지고 있는 추세이다. 이러한 세계적 변화 추세에서 우리는 언제까지고 문화의 고유한 정체성만을 얘기할 수는 없다. 이제는 “다양한 문화속의 사유 진통들이 함께 동등한 권리를 갖고 참여하여 새로운 대안적 보편성을 담지”해야 할 때가 왔다.¹⁷⁾ 이를 위해서 상호문화적 대화와 소통이 필요한 것이다.

상호문화주의는 각 문화의 정체성을 계속해서 변화하고 발전해 나가는 것으로 파악한다. 그러기 위해서 상호문화주의는 문화 간 정체성의 차이를 무시하거나 하나의 문화로 동화시키려 하지도 않고, 그 차이를 고유한 정체성으로 고정시키려 하지도 않는다. 상호문화주의에서 차이들은 대화와 소통 그리고 상호 변혁을 거칠 때 서로서로 새롭고 더 나은 문화적 정체성을 형성하는 기회로 작용하는 것이다. 보편주의의 정치와 차이의 정치에서 공통되는 핵심 주장은 차별의 철폐였다. 신분적 차이든지 아니면 문화적 차이로 인해서든지 사람들을 분리시키고 억압하던 사회적 차별을 철폐하고자 했다. 물론 상호문화주의도 신분적 차별이나 문화적 차별의 철폐를 주장한다. 그리고 그러한 차별의 철폐를 적극 지지하기도 한다. 그러나 상호문화주의에 있어서는 이러한 차별의 철폐가 본질은 아니다. 차별의 철폐를 넘어서 각 문화들이 ‘어울려 사는

천』, 시와 진실, 2010, p. 106.

17) 최현덕, 「문화들 사이에서 철학하기-상호문화철학의 대두」, 『젠더와 탈/경계의 지형』, 이화여자대학교 출판부, 2009, p. 21.

삶'을 더 강조한다. 이러한 기조에 따라 상호문화주의(Intercultural)는 상호 소통을 강조한다. 'Inter-'에 상응하여 상호 소통을 통한 문화 간의 만남을 말하고 있는 것이다. 그러므로 상호 문화주의는 문화들 간의 교류를 강조한다. 이처럼 상호문화주의는 문화들 간의 단순한 공존이 아니라 문화들이 서로 이해하고 소통할 것을 말한다. 그리고 이를 통해 분열되어 있는 다문화 사회의 통합을 말하는 것이다.

오래전부터 많은 이민자를 받아들였던 유럽 국가들은 다문화주의를 바탕으로 한 정책을 실시해 왔다. 이민자들의 종교와 언어, 문화를 존중하고 보존하도록 도우면서 주류 문화와 '공존'할 수 있도록 하는 정책을 펴왔다. 그런데 최근 독일, 프랑스, 영국 정상들의 연이은 다문화주의 실패에 대한 선언이 있었다. 그 이유는 '차이'의 인정과 보존 말하는 다문화주의 정책을 통해 '차별'을 극복하지도 사회의 통합을 이루지도 못했기 때문이다. 이러한 현실이 우리에게 알려주는 것은 더 나은 다문화 사회를 위해서는 다양한 문화들의 단순한 사회적 공존을 넘어서 함께 어울려 살기 위한 사회적 연대성과 적극적인 문화 소통이 필요하다는 것이다.

그러나 다문화주의적 정책들이 실패했다는 사실이 다문화주의를 부정해야 하는 근거가 되는 것은 아니다. 필자 역시 상호문화적 소통의 필요성을 말한다고 해서 다문화주의를 완전히 부정하는 것이 아니다. 사실상 상호문화주의는 단일문화주의를 넘어서고자 하는 다문화주의의 이상에 충분히 공감하고 있다. 하지만 그것만으로는 불충분하다는 것이다.¹⁸⁾ 다시 말해 현실의 다문화 사회에서 여전히 발생하고 있는 문화 갈등에 대처하기 위해서는 다문화주의가 주의를 기울이지 않았던 문화 간의 이해, 소통, 변화를 고민하는 것이 필요하다는 것이고, 그래서 상호문화주의적 정치 원리가 필요하다는 것이다.

지금까지의 논의를 살펴보면 상호문화주의는 다문화라는 현실 사회에서 우리가 타 문화를 만나고 소통하는 새로운 정치적 원리이고, 이는 단순히 이론적 근거를 제시하는 것이 아니라 구체적 사회에서의 실현을 목표로 해야 한다. 그렇다면 구체적 현실에서 상호문화주의 혹은 문화 간의 상호문화적 소통은 어떻게 실현될 수 있는가 하는 문제가 남는다. 필자는 상호문화주의의 실현을 돕기 위한 윤리학적 틀로서 덕 윤리학을 논의해 보고자 한다.

3. 다문화 사회의 윤리학 : 덕 윤리

우리는 어떻게 살 것인가에 대해 많은 윤리적 고민을 하고 그것에 대한 많은 해법을 제시한다. 상호문화주의 역시 다문화 사회를 어떻게 살아갈 것인가에 대한 하나의 해법이다. 그러나 해법을 아는 것과 실천하는 것이 항상 함께하는 것은 아니다. 이를테면 상호문화적 소통을 위해 “타문화를 이해하고 소통해야 한다.”, “사회 문화적 약자를 도와야 한다”, “종교에 따라 사람을 차별해서는 안 된다”는 등의 윤리적 명령이나 요구는 너무나도 당연하고 익숙해 보인다. 하지만 막상 사회적 약자를 도와야하는 구체적 상황에서, 우리에게 익숙하지 않은 종교를 받아들여야 하는 상황에서 이러한 윤리적 요구들을 선뜻 실천하기는 어렵다.

2018년 여름, 내전을 피하려는 예멘 출신 난민 561명이 제주도에 입국해 대한민국 정부에 난민 지위 인정을 요청한 일을 기억할 것이다. 예멘이 이슬람 강세 국가인 만큼 당시 난민의 대부분이

18) 주광순, 앞의 책, p. 33.

무슬림이었다. 한국 사회에서는 이들을 난민으로 인정하고 받아들일 것인가에 관한 뜨거운 논쟁이 있었으나, 당시 여론은 난민 인정을 반대하는 목소리가 높았다.¹⁹⁾ 그렇다면 과연 난민을 반대하는 사람들의 반대 이유는 무엇이었을까.²⁰⁾ 예멘 난민 인정 반대는 무슬림 난민에 대한 혐오정서에서 비롯된 것일 가능성이 높다. 그렇다면 이러한 혐오 정서는 어디서 기인하는 것이었을까.

예멘이라는 나라 그리고 무슬림이라는 종교는 우리에게 낯선 것이다. 인간은 누구나 낯선 것에 대한 막연한 불안감과 공포가 있다. 그렇다면 예멘 난민에 대한 혐오 정서는 처음 보는 것, 해보지 않은 것, 경험하지 않은 것에 대한 두려움이 강력한 방어기제를 만들어 내고 이것이 혐오 정서로 이어진 것이라 이해해 볼 수 있다. 그런데 우리는 다문화 사회를 살고 있다. 더 이상 나와 다를 피부색을 가진 사람이 처음 보는, 경험하지 않은, 공포를 일으킬 만큼 낯선 존재가 아니다. 특별히 외국인과의 직접적인 접촉이 아니더라도 유튜브와 같은 미디어를 통해 전 세계의 문화를 쉽게 경험하게 되었기 때문이고, 실제로도 타문화를 경험하고 있기 때문이다. 우리에게 예멘 난민으로 대표되는 타문화의 사람들이 우리에게 공포를 불러일으킬 정도의 낯선 존재는 더 이상 아닌 것이다. 그래서 우리는 미얀마나 아프간에서 벌어지는 안타까운 상황들에 공감하고 걱정한다. 또한 폴란드와 벨라루스 국경에서 난민들이 추위에 죽어가고 있다는 기사를 보며 난민들을 방치하고 있는 국가들을 비난하기도 한다. 그런데 미얀마와 아프간의 시민들을 걱정하고 난민을 방치하는 벨라루스를 비난하는 사람들이 제주 예멘 난민에게는 무자비한 인신공격을 서슴지 않았다. 이 극명한 차이는 왜 발생하는 것일까? 제주로 들어온 예멘 난민은 벨라루스 국경에 방치된 난민들과는 다르게 내 삶의 영역으로 들어왔기 때문이다. 우리는 난민이 세계적 약자임을 안다. 그들을 차별해서는 안 되고, 그들의 인권이 존중되고 지켜져야만 한다는 것도 알고 있다. 어쩌면 우리들 대부분은 그러한 윤리적 원칙을 ‘자신은’ 지킬 것이라 믿고 있을지도 모른다. 그러나 그들이 나의 현실이 될 때 그러한 믿음은 쉽게 무너진다. 나의 현실에서 그들이 내 삶에 영향을 미치게 될 것이라 판단되는 순간, 지금까지 당연하다 여겨왔던 윤리적 규칙을 실천하는 것이 당연하지 않은 일이 된다. 이렇게 볼 때 무엇이 상호문화적 소통인지를 아는 것과 실제 현실에서 소통하는 것은 별개의 문제이며, 구체적 갈등 상황에서 상호문화적 소통은 인식의 문제가 아닌 행위자의 실천 문제인 것이다. 그래서 이제는 ‘도덕적 행위자’와 행위자의 내적 ‘품성’에 관심을 가져야 한다. 구체적 현실에서 타문화의 사람을 내 삶의 영역으로 받아들이고 이해하고 소통하는 것은 그 상황에 직접 참여하는 행위자의 내적인 변화 없이는 불가능해 보이기 때문이다. 따라서 필자는 상호문화적 소통의 현실적 실현을 위한 윤리학적 틀로 덕 윤리학을 제시하고자 한다.

덕 윤리학은 ‘행위자’ 중심 윤리학이다. 덕 윤리학은 구체적 문제 상황에 직접 참여하고, 직접

19) 리얼미터 2018년 7월 4일 조사, “제2차 제주도 예멘 난민 수용, 반대 53.4%(▲4.3%p) vs 찬성 37.4%(▼1.6%p)” (<http://www.realmeter.net/%ec%a0%9c%ec%a3%bc-%ec%98%88%eb%a9%98%eb%82%9c%eb%af%6b-%ec%88%98%ec%9a%a9-%eb%b0%98%eb%8c%80-49%e2%86%9253-vs-%ec%b0%ac%ec%84%b1-39%e2%86%9237/>, 검색: 2021.11.15.)

20) 사람들이 난민 인정을 반대한 표면적 이유는 ‘난민 지원으로 세금이 너무 많이 쓰인다. 경제적 부담이 증가한다.’, ‘그들 대부분 가짜 난민이다’, ‘그들로 인한 범죄가 증가할 것이다.’ 등이었다. 당시 이러한 이유를 근거로 난민 인정을 우려하는 기사는 수도 없이 쏟아져 나왔고, 이러한 기사들에 달리는 댓글은 모든 예멘 난민을 ‘잠재적 테러리스트’로 간주하거나 난민을 받아들이기 시작하면 너무 많은 세금이 지출되어 한국이 곧 파산할 것으로 말하고 있었다. 사실 이러한 반대 이유는 조금만 관심을 가지고 관련 기사를 찾아보면 근거가 없거나 왜곡, 과장된 이야기라는 것을 알 수 있었다. 그러나 예멘 난민을 반대하던 사람들은 기사에 등장한 반대 이유의 사실 여부를 검증해보고자 의지는 없어 보였다. 당시 기사에 달리는 댓글들을 보고 있다면 그들은 그러한 이유가 사실이든 아니든 상관없이 보이기까지 했다. 그렇다면 그들이 제시했던 이유는 그들의 진짜 이유가 아닐 것으로 생각된다.

판단하고, 직접 행동하는 ‘행위자’를 윤리학의 중심에 둔다. 이처럼 도덕적 행위자를 강조함으로써 덕 윤리학은 다문화적 상황을 둘러싸고 벌어지는 복잡한 현실 상황, 끊임없이 새롭게 유입되는 문화로 인해 발생하는 새로운 갈등 상황에 유연하게 대처할 수 있는 강점을 가진다. 현실에서 발상하는 각각의 문제 상황은 상황마다 그 나름의 특수성을 가지고 있기 때문에 각각의 문화적 갈등 상황을 모두 동일하게 이해해서는 안 된다. 그 상황에 포함되어 있는 다양한 ‘차이’를 가진 개인들이나 문화 집단들에 따라 다르게 이해되어야 한다. 왜냐하면 그 상황에 처해 있는 개인들 혹은 문화 집단에 따라 그들이 중요하게 생각하는 ‘가치’나 문제 상황의 ‘쟁점’이 다를 것이기 때문이다. 그에 따라 문화적 소통이나 갈등 해결의 방법 혹은 목적이 각 상황마다 다를 수 있기 때문이다. 이처럼 행위자가 처한 개별적인 상황은 각각 그 자체로 특수하기 때문에 단독적²¹⁾으로 판단될 필요가 있다. 그러나 근대 윤리학이 말하는 보편적 도덕 규칙으로는 각 상황의 특수성을 반영한 도덕적 판단을 할 수가 없다. 구체적 상황의 특수성을 반영하는 것은 보편적 도덕 규칙이 아니라 그 상황에 처한 행위자에 의해 가능한 것이다. 결국 인간이 실제 삶에서 처하게 되는 특수한 도덕적 갈등 상황에서는, 특히 문화적 가치와 정체성이 충돌하는 복잡한 갈등 상황에서는 그 상황의 특수성과 상황에 처한 개인들의 차이를 이해하고 그것을 바탕으로 소통할 수 있는 행위자가 가장 중요해질 수밖에 없다. 그리고 이때 행위자는 ‘유덕한 성품’을 갖춘 도덕적 행위자여야 한다.

덕 윤리학은 도덕적 행위자의 유덕한 성품을 중시한다. 덕 윤리학은 구체적 갈등 상황에 처한 행위자가 어떠한 선택을 하게 될 때 그것의 원인이 되는 행위자의 성품에 관심을 가진다. 아리스토텔레스가 말하는 성품적 덕을 갖춘 행위자의 덕스러운 품성 상태를 중시하는 것이다. 아리스토텔레스의 덕 윤리학에 따르면 “마땅히 그래야 할 때, 또 마땅히 그래야 할 일에 대해, 마땅히 그래야 할 사람들에 대해, 마땅히 그래야 할 목적을 위해서, 또 마땅히 그래야 할 방식으로 감정을 갖는 것”²²⁾이 최선이고 이것이 성격적 탁월성이자 덕스러운 품성 상태이다. 이처럼 덕 윤리학이 아리스토텔레스식의 아레테, 행위자의 덕스러운 품성을 강조했다면, 근대 이후 사회를 지배해 온 대부분의 근대 윤리학은 인간의 감정이나 욕구보다는 이성을 강조하고, “약자를 보호하라.”, “종교를 차별하지 마라.”와 같은 정해진 도덕 규칙에 따라 행위할 것을 우리에게 요구했다. 그러나 이성과 이성을 통해 확인되는 도덕 규칙만으로 현실의 행위자가 도덕적 행위를 하도록 만드는 것에는 한계가 있을 수밖에 없다. 아리스토텔레스도 말하고 있는 것처럼 인간은 나약한 의지를 가지고 있는 것이 사실로 보이기 때문이다. 그렇다면 행위자가 아무리 이성을 통해 도덕 규칙을 이해했다 하더라도 이를 실천하겠다는 마음가짐을 가지지 않으면 도덕 규칙이 실천으로 이어지기는 어렵다. 그래서 덕 윤리학은 도덕에서 인간의 감정이나 욕구를 배제하지 않고 인간이 감정이나 욕구를 적절하게 계발하여 탁월한 상태로 만들어야 함을 말한다. 적절하게 계발된 감정이나 욕구는 도덕적 행위를 방해하는 것이 아니라 오히려 행위자가 도덕적 행위를 안정되게 실천할 수 있도록 하는 동기로 작용 될 수 있을 것이다. 비록 우리가 윤리적으로 올바른 행위가 어떤 것인지를 안다고 해도 그것이 행위자의 내적 저항에 맞서 마지못해 해야 하는 행위라면 윤리적인 삶이란 결국 고통스러운 삶이 되고, 결국 윤리적으로 산다는 것이 쉽지 않은 일이 된다. 그러

21) 물론 이때 ‘단독적’이라는 말이 사회적이고 역사적인 모든 것들로부터 분리된다는 개념의 단독적이지 아니라 각 개인의 사회적이고 역사적인 맥락을 모두 포함한 그 상황만의 특수성이 있다는 의미에서의 단독적이다.

22) 아리스토텔레스, 이창우 외 역, 『니코마코스 윤리학』, p. 65.(이하 NE로 표기함.)

나 도덕적 품성상태를 가진 행위자는 감성의 저항을 받기보다는 그것의 도움을 받아 자연스럽게 덕스러운 행위를 하게 된다는 것이다.

그런데 행위자가 도덕적 품성을 갖추므로써 감성의 저항을 덜 받는다고 해서 이것이 곧바로 행위자로 하여금 구체적 상황에서 도덕적 행위를 하게 만드는 것은 아니다. 그렇다면 도덕적 품성을 갖추는 것이 어떻게 구체적 현실에서 도덕적 행위의 실천력을 높여준다는 것인가. 아리스토텔레스에 따르면 “품성상태(hexis)들은 그 품성상태들과 유사한 활동들로부터”²³⁾ 생기고, “우리가 탁월성을 획득하게 되는 것은 여러 기예들의 경우와 마찬가지로 먼저 발휘함으로써 얻게 되는 것이다.”²⁴⁾ 건축가가 집을 지어봄으로써 건축가가 되고 기타라 연주자가 기타라를 연주해 봄으로써 기타라 연주자가 되는 것처럼 행위자가 덕스러운 행동을 해 봄으로써 성품적 덕이 형성되고 도덕적 품성을 갖춘 행위자가 되는 것이다. 물론 아리스토텔레스의 도덕적 품성상태는 단순히 성격적 특성만을 말하는 것이 아니라, 복잡하고 어려운 도덕적 갈등 상황에서 상황의 특수성을 이해하고 그 상황에 가장 적절한 행위를 숙고할 수 있는 이성적 능력 다시 말해 실천적 지혜(pronēsis)가 전제되어 있는 것이다. 실천적 지혜는 이성과 관련한 덕이지만 “인간의 행위 혹은 ‘실천적인 것’과 관련되는 덕이다.”²⁵⁾ 다시 말해 실천적 지혜는 구체적 상황에서 행위자가 선택하고 실천해야 하는 가장 적절한 행위 다시 말해 중용을 안내해 주는 것이다. 그리고 중용의 덕은 앞에서 논의되었던 것처럼 중용을 반복적으로 발휘해 봄으로써 형성되는 것이고, 실천적 지혜 역시 이러한 중용의 반복적 실천 과정을 통해 갖추게 되는 것이다. 이처럼 덕 윤리학이 강조하는 도덕적 행위자가 갖추고 있는 성품적 덕과 실천적 지혜의 덕은 본성적으로 가지고 태어나는 것이 아니라 반복적 실천과 이를 통한 습관화를 통해 형성되는 것이다. 결국 도덕적 행위자의 덕스러운 품성은 반복적인 실천과 이를 통한 습관화를 통해 형성된 것이기 때문에 이러한 품성을 갖춘 행위자는 자연스럽게 도덕적 행위를 하게 되는 것이다.²⁶⁾

또한 도덕적 품성을 지닌 행위자는 덕스러운 행위를 ‘기꺼이’ 행동할 수 있다. 다문화 사회에서 발생하는 도덕적 갈등 상황들은 인종, 종교, 성차에 따른 가치 갈등 그리고 각각의 문화가 가진 정체성의 인정과 관련하는 것들이 많다. 특히 다문화를 배경으로한 현실에서의 갈등 상황은 주류 문화에 의해 소수 문화의 정체성이 억압되거나 부정당하는 경우, 소수 문화의 정체성을 인정한다고 말하면서도 그들을 내 삶의 일부분으로 받아들이기를 거부하면서 발생하는 경우가 많다. 이는 심리적 인정의 문제이다. 심리적 인정이란 타자가 가진 ‘차이’를 이해하고 그들의 정체성을 인정하고 받아들인다는 것이다. 그런데 누군가를 나의 현실로 받아들이는 것은 단순히 도덕 규칙을 이해하고 따르기만 하는 것으로는 불가능하다. 그들과 ‘기꺼이’ 소통하겠다는 마음가짐이 필요한 것이다. 이때 우리가 누군가와 ‘기꺼이’ 소통하고 그들을 나의 현실로 받아들이겠다는 마음가짐은 일종의 도덕적 품성상태이다. 구체적으로는 우정의 덕을 갖춘 품성상태가 그러하다. 아리스토텔레스가 말하는 우정은 “함께 살겠다는 의지”²⁷⁾ 자체이므로 우정의 덕이 갖추어진 도덕적 품성상

23) NE, p. 53.

24) NE, p. 52.

25) 손병석, 「아리스토텔레스에게 있어서 실천지의 적용단계」, 『철학연구』 제48집(철학연구회, 2000), p. 23.

26) 물론 자연스럽게 도덕적 행위를 하게 되는 도덕적 행위자를 길러내기 위해서는 반드시 교육이 필요하다. 아리스토텔레스 역시 플라톤의 말을 인용하여 “어렸을 때부터 죽 마땅히 기뻐해야 할 것에 기뻐하고, 마땅히 괴로워해야 할 것에 고통을 느끼도록 어떤 방식으로 길러져야 한다”고 말하며 “이것이야말로 올바른 교육(paideia)”이라고 한다.[NE, p. 35.]

27) 아리스토텔레스, 천병희 역, 『정치학』, 도서출판 숲, 2009, 1280b.

태는 행위자로 하여금 타자와의 차이를 기꺼이 받아들이고 그들과 기꺼이 함께 하도록 만든다. 외부적 요구나 강요에 의해서가 아니라 스스로 그렇게 하도록 만드는 것이다. 결국 다문화 사회에서 상호문화적 소통의 실천을 위해 필요한 것은 잘 만들어진 도덕 규칙도 아니고 그 규칙을 따르기만 하는 사람도 아니다. 차이를 가진 타자임에도 불구하고 그들과 기꺼이 소통하고 함께 살겠다는 태도로서의 도덕적 품성을 가진 도덕적 행위자가 먼저 필요한 것이다.

그러나 도덕적 품성을 갖춘 행위자가 구체적인 현실에서 도덕적 행위를 자연스럽게 행한다는 말이 도덕적 행위를 쉽게 선택하고 행동할 수 있다는 의미는 아니다. 어쩌면 덕 윤리학은 언제 어디에나 적용할 수 있는 보편적 규칙을 제시해 주지 않기 때문에 행위자로 하여금 도덕적 선택이나 행위를 더 어렵게 만들 수도 있다. 그러나 연구자는 이것이 덕 윤리학이 가지는 하나의 장점이라고 생각한다. 지금까지 우리는 근대 윤리학을 통해 규칙에 맞는 행위는 옳고 그렇지 못한 것은 그르다는 이분법적인 윤리학을 당연하게 생각해 왔다. 그러나 덕 윤리학을 통해 필자가 말하고자 하는 것은 주어진 규칙에 따라 - 어쩌면 너무 쉽게 - 판단해온 행위들이 그리고 그 행위의 결과들이 진짜 좋은 것인지 진짜 옳은 것인지를 고민해 보라는 것이다. 이는 행위자가 구체적인 도덕적 갈등 상황에 처하게 되었을 때 행위자로 하여금 단순히 보편적 규칙에 따라 행위하는 것이 아니라 상황에 대한 이해와 그 속에 처한 인간에 대한 이해를 바탕으로 고민하고 숙고(bouleusis)하라는 것이고, 그렇게 숙고되고 선택(prohairesis)된 것은 자연스럽게 행위로 이어질 것이라는 말이다.

물론 지금까지의 논의가 덕 윤리학이 상호문화주의를 위한 그리고 다문화 사회에서의 문화적 소통을 위한 만병통치약이라고 말하는 것은 아니다. 윤리에 대한 규칙 중심적 접근 방식의 문제를 지적하며 덕 윤리의 필요성을 논의한다고 해서 규칙이 의미나 가치가 없다고 말하는 것도 아니다. 규칙이 덕과 대립하는 것 역시 아니다. 규칙은 나름대로의 역할을 가지고 있고 장점도 있다. 우리가 행위를 할 때 매번 고민하지 않게 만들어주기도 하며 교육을 할 때 유용하기도 하다. 그러나 지금까지 반복적으로 언급해 왔던 것처럼 지금의 다문화 사회에는 끊임없이 새롭고 복잡한 문화적 갈등 상황들이 발생하기 때문에 이 모든 상황을 규칙이나 원칙을 통해 규제할 수가 없다. 그렇다면 끊임없이 변화하는 다문화적 환경에서 어느 특정한 도덕 규칙이나 원칙이 우리에게 분명하고 실제적인 조언을 마련해 줄 것이라 기대하기 어려운 상황에서 우리가 할 수 있는 최선의 것은 특정 유형의 인간 다시 말해 덕스러운 품성을 갖춘 행위자가 내리는 최선의 판단에 의존해야 할 것이다. 또한 만약 구체적인 상황에 적절한 도덕 규칙이 명확히 제시될 수 있다 하더라도 그것을 행하고자 하는 행위자의 자발적 의지가 수반되지 않는다면 그 규칙은 공허한 것이 되고 말 것이다. 그래서 필자는 본 논의를 통해 상호문화주의라는 정치 원리를 실현하기 위해서는 먼저 타문화와 타자에 대한 행위자들의 내적 변화가 필요하고 이러한 행위자들의 내적 변화를 윤리학의 중심으로 삼고 있는 덕 윤리학 역시 필요함을 보이고자 했다.²⁸⁾ 이러한 논의의 목적에 따라 이어지는 마무리 역시 덕 윤리학의 필요성을 다시 한번 상기시키며 논의를 마치려고 한다.

28) 지금까지 덕 윤리가 상호문화주의의 실천을 위해 필요하다는 논의를 해왔다. 그러나 상호문화주의와 덕 윤리학을 통해 필자가 최종적으로 목표하는 것은 아리스토텔레스와 아리스토텔레스 식 덕의 부활을 주장하는 매킨타이어의 덕 윤리학을 통해 상호문화주의의 실현 가능성을 확인하는 것이다. 물론 이를 위해서는 아리스토텔레스와 매킨타이어의 덕 윤리학에 대한 더 구체적인 논의가 필요하다. 그러나 오늘의 논의에서는 상호문화주의의 현실적 실현을 위한 덕 윤리의 필요성을 보이는 것이 목적이었기 때문에 구체적인 덕 윤리학의 내용은 다루지 않았다.

4. 마무리

얼마전 “한국인들... 내로남불 인종차별”²⁹⁾이라는 제목의 기사를 보았다. 기사에 따르면 국가인권위원회에서 이주민들을 대상으로 한 설문조사에서 ‘한국에서 인종차별 존재하는가?’의 질문에 ‘인종차별 존재한다’고 답한 비율이 68.4%나 되고, 차별 사유로는 ‘한국어 능력’과 ‘한국인 아니라서’라는 응답이 가장 높았다고 한다. 외국인이기 때문에 겪는 차별이 가장 빈번한 셈이다. 이는 사용하는 언어가 나와 다르다고 해서, 나와 생김새가 다르다고 해서, 나와 다른 문화를 가지고 있다고 해서 차별을 한다는 것이다. ‘차이’가 ‘차별’이 되었다. 그래서 다문화주의는 각 문화의 ‘차이’에 대한 인정을 말한다. 각 문화가 가진 ‘차이’는 그 문화의 고유한 정체성을 보여주는 것이고, 각 문화가 가진 고유한 정체성을 인정하고 그것을 유지하도록 해야함을 말한다. 그리고 정체성을 인정한다는 것, ‘차이’를 인정한다는 것은 이러한 문화적 차이가 문화에 대한 차별이 되어서는 안 된다는 것을 말하는 것이기도 하다. 그런데 다문화주의가 문화들 사이의 ‘차이’를 강조하고 이것을 인정하고 유지하자고 말하는 것이 현실적으로는 오히려 문화 간의 소통과 사회적 통합을 방해하는 결과를 가져왔다. 그래서 다문화주의에서 소홀히 다루어졌던 문화 간 소통과 통합을 말하는 상호문화주의가 등장했다. 상호문화주의 역시 다문화주의와 마찬가지로 각각의 문화가 가진 ‘차이’ 그리고 그 문화의 정체성을 인정한다. 그러나 상호문화주의에서는 각 문화의 정체성을 다문화주의에서 말하는 것처럼 본질적으로 다르고 고정 불변하는 것으로 보지 않고 문화 간 소통을 통해 변화하는 ‘잠정적’인 것으로 이해한다. 상호문화주의는 각 문화들이 소통의 과정을 통해서 서로의 정체성에 영향을 미치고 상호 변화해야 함을 말하고 이러한 소통과 변화의 과정을 통해서 다문화 사회는 정치적, 사회적으로 통합이 일어날 수 있을 것이라 기대한다. 그런데 문제는 이것이 현실사회에서 실현이 가능한가이다. 물론 세계 혹은 그 사회의 경제적 사정이 좋을 때는, 경제적으로 자신의 윤택한 삶이 보장될 때에는, 자신의 안정적 직업이 보장된다고 믿을 수 있는 사회에서라면 다른 인종과 문화를 존중하고 그들과 함께 하고자 하는 ‘여유’가 있을 것이다. 그러나 자신의 경제적 상황 혹은 자신이 포함된 경제적 상황이 어렵다고 판단될 때 상호문화주의의 현실적 실현은 어려워진다. 나의 경제적 어려움이 다른 인종이 나의 직업을 빼앗았기 때문이고, 사회적 소수에게 복지 혜택을 주기 위해 나에게 많은 세금을 걷어가기 때문이라고 생각하기 시작하면 다문화주의든 상호문화주의든 타자와 함께 하기 위한 어떤 정책과 사상도 공허한 외침이 될 수밖에 없다. 그리고 이러한 상황에서 상호문화주의를 통해 사회적 약자에 대한 이해와 소통을 말하는 누군가가 나오면 사람들은 오히려 소수 문화에 대한 반감이 더욱 커지고 그들에 대한 배제 혹은 억압을 더욱 강력하게 드러낼 수도 있다. 이와 관련한 현실적 예는 쉽게 찾을 수 있다. 미국에서 경제적 박탈감을 느끼는 계층이 인종차별주의자를 대통령으로 선출하고 그의 인종차별적 정책에 열광했던 현실, 유럽의 여러 나라들에서 백인우월주의 정당의 지지율이 점점 올라가고 있는 상황이 그러하다. 그런데 세계적 경제 상황이나 국가의 경제 상황을 좋아지게 만드는 것은 우리가 직접 할 수 있는 일이 아니다. 그렇다면 과연 이러한 현실 상황에서 상호문화주의의 실현을 위해 우리가 할 수 있는 것은 무엇일까.

29) 머니투데이 2021. 04. 24. 기사,
<https://news.mt.co.kr/mtview.php?no=2021042213480676122&outlink=1&ref=https%3A%2F%2Fsearch.daum.net>(검색 : 2021. 11. 20.)

다시 앞의 기사로 돌아가 보자. 한국에서 인종차별이 존재하는가라는 질문에 대해 설문에 참여한 이주민의 68.6%가 그렇다고 대답했었다. 인종차별을 당했다고 응답한 이주민들 중 절대적으로 높은 비율을 차지하는 쪽은 동남아시아, 아프리카 등으로, 우리 사회에서 가난한 국가라고 평가되는 지역 출신이었다. 이는 인종차별이 단순히 생물학적으로 나와 다른 인종이라서가 아니라 문화적 경제적 특징 등을 이유로 특정 집단을 ‘인종화’하여 차별한다는 것을 보여준다. 이른바 ‘GDP 차별주의’이다. 이는 단순히 나와 다른 인종이기 때문에 낯설어서, 두려워서 발생하는 차별이 아니라 문화를 경제적으로 평가하여 경제적 수준이 낮다고 생각하는 문화는 그 문화의 질적 수준까지 낮은 것으로 취급하는 것이다. 물론 그 문화에 포함된 사람까지 그렇게 취급하는 경우가 많다. 이렇게 볼 때 실제 우리 사회에서 발생하는 문화적 차이에 대한 차별은 문화가 가진 ‘차이’ 자체를 근거로 한다기보다는 문화 혹은 그 문화에 속한 사람을 경제적으로 평가하는 태도에 의해서 발생하는 것이다. 그렇다면 과연 문화를 경제적 수준으로 평가하려는 태도를 가진 사람들에게 상호문화주의적 원칙을 이해시키고 근대 윤리학이 제시하는 도덕 규칙을 제시하는 것으로 현실의 ‘차별’이 해결 가능한 것일까. 각각의 문화가 진정으로 소통하는 것이 가능한 것일까.

필자는 지금의 현실 상황에서 타문화와 타자를 바라보는 시민들의 태도가 변하지 않는 이상 상호문화주의의 실현은 불가능할 것이라 생각한다. 그래서 실제 사회에서 타자를 직접 대면하는 시민들 그리고 문화 소통의 주체인 행위자들의 내면적 변화를 학문의 중심으로 삼고 있는 ‘덕 윤리학’이 필요한 것이다. 결국 상호문화주의라는 정치적 원리 그리고 소통의 원리를 실제 사회에서 실현해 내기 위해서는 그것을 실현할 행위자가 필요하고 이러한 행위자를 길러내기 위한 교육도 필요하다. 다시 말해 상호문화주의의 실천을 위한 윤리학적 틀이 필요하고, 그 윤리학적 틀로 덕 윤리학을 제시하는 것이다.

참고문헌

- 노영란(2009), 『덕윤리의 비판적 조명』, 서울: 철학과 현실사, 2009.
- 람 아다르 말, 박종식 외 역, 「전통과 합리성 상호문화 철학에 관한 한 가지 관점」, 『상호문화 철학의 논리와 실천』, 시와 진실, 2010.
- 매킨타이어, 이진우 역, 『덕의 상실』, 문예출판사, 1997.
- 손병석, 「아리스토텔레스에게 있어서 실천지의 적용단계」, 『철학연구』 제48집(철학연구회, 2000).
- 손병석, 『아리스토텔레스 『정치학』 연구』. 한국문화사, 2019.
- 아리스토텔레스, 이창우 외 역, 『니코마코스 윤리학』, 이제이북스, 2006.
- 장동익, 『덕 윤리: 그 발전과 전망』, 씨아이알, 2017.
- 장정아, 「다문화 시대 정치원리로서의 ‘우정’의 가능성: 아리스토텔레스의 ‘우정’을 중심으로」, 『인문사회21』 10권6, 아시아문화학술원, 2019.
- 장정아, 「아리스토텔레스의 ‘우정’을 통한 상호문화적 소통의 가능성」, 『인문사회과학연구』, 19(1), 부경대학교 인문사회과학연구소, 2018.
- 정미라, 「문화다원주의와 인정윤리학」, 『범한철학』 36호, 범한철학회, 2005.
- 주광순, 「상호문화철학의 비전」, 『대동철학』 76집, 대동철학회, 2016.
- 주광순, 『다문화 시대의 상호문화철학』, 부산대학교 출판부, 2017.
- 주광순, 『아리스토텔레스의 『정치학』 읽기』, 세창미디어, 2020.
- 최현덕, 「경계와 상호문화성」, 『코기토』 제66호,, 부산대학교인문학연구소, 2009.
- 최현덕, 「문화들 사이에서 철학하기-상호문화철학의 대두」, 『젠더와 탈/경계의 지형』, 이화여자 대학교 출판부, 2009.
- 테일러, 한상진 편, 「승인투쟁과 인권: 차이의 정치를 향하여」, 『현대사회와 인권』, 나남출판, 2006.
- Taylor, The Ethics of Authenticity, Cambridge : Harvard University Press, 1992.

리얼미터, <http://www.realmeter.net> 검색: 2021.11.15.

머니투데이, <https://news.mt.co.kr> 검색: 2021.11.20.

발 표 4

『논어』의 인(仁) 사상과
상호문화교육

『논어』의 인(仁) 사상과 상호문화교육의 유사점과 시사점

장 한 업*

1. 연구의 필요성 및 목적

춘추시대(기원전 770-403) 중국은 “유사 이래 가장 혼란한 시기”(함현찬, 2001:9)였다. 정치적으로는 주(周) 왕실이 쇠락하여 140여 개의 제후국이 출몰했다. 춘추시대 중기 주 왕실의 영토는 중소 제후국의 영토와 비슷한 정도로 축소되었고, 왕실 재원은 제후국의 조빙(朝聘) 중단으로 고갈되었다. 사회적으로는 기존의 천자-제후-대부-사-서인이라는 사회 질서가 무너지고, 귀족은 세경제(世卿制)를 통해 자신의 권리를 세습했다. 반면에 경제적으로는 농업과 상공업이 크게 발달했다. 농업의 발달은 철제 농기구 사용과 우경(牛耕) 덕분이었다. 그런데 농업의 발달은 제후들의 영토 경쟁을 더욱 부추기는 요인이 되었다. 제후들은 공전(公田)을 사전(私田)으로 바꾸기 위해서 아니면 더 많은 사전을 가지기 위해서 치열하게 싸웠다.

세상이 이렇게 어지러워지자 공자(기원전 551-479)는 사회 질서를 복원할 방법을 찾아 나섰다. 이럴 때 흔히 생각하는 방법은 백성을 힘으로 제압하거나[兵] 법률로 규제하는 것이지만[法], 공자의 생각은 달랐다(박일봉, 2000:27). 이는 『논어』에 나오는 다음 두 장(章)에서 엿볼 수 있다. 먼저, 「안연편」에서 제자 자공이 정치에 필요한 것을 묻자, 공자는 (먹을 것이 풍족한) 족식(足食), (강한 군비를 갖추는) 족병(足兵), (백성의 신뢰를 확보하는) 민신(民信)이라 대답한다. 다시 자공이 이 셋 중에서 어느 하나를 포기해야 한다면 가장 먼저 포기해야 것이 무엇이냐고 묻자, 공자는 서슴없이 ‘병’(兵)이라고 대답한다. 그 이유는 ‘병’, 즉 군사력은 늘 상대적이어서 질서를 영원히 보장할 수 없다고 보았기 때문이다(ibid., p. 28). 다음으로, 「위정편」에서 공자는 “법제로써 이끌고 형벌로써 질서를 잡으면 백성은 형벌을 면하는 것을 수치로 여기지 않을 것이고, 덕으로써 이끌고 예로써 질서를 잡으면 잘못을 수치로 여기고 바르게 될 것이다(齊之以刑 民免而無恥 道之以德 齊之以禮 有恥且格)”라고 말하면서 ‘법’(法)에 의한 규제에 한계가 있음을 지적하고 덕과 예를 그 대안으로 제시한다. 이처럼 공자가 생각한 사회 질서의 복원 방법은 ‘병’도 ‘법’도 아닌 바로 ‘인’(仁)이었다.

인(仁)은 사람 인(人)과 두 이(二) 자를 합쳐 만든 글자로, 본질적으로 사람과 사람의 관계를 나타낸다. 이 관계가 원만하려면 사람들은 서로를 사랑하고(愛人, 「안연편」) 이기심을 버리고 예를 갖추어야 한다(克己復禮, 「안연편」). 이처럼 “공자에게 있어서 인이란 사랑(愛)을 통한 인간 상호 간의 존재 방식을 의미한다”(김정탁, 2016:292). 권상우(2017:52) 역시 이 인(仁)을 ‘나와 너의 사이(際)’로 이해하고, 이 개념에 기초한 유학은 “주체 중심도 타자 중심도 아니며, 양자의

* 이화여자대학교

사이에 관한 학문”이라고 정의하고, “유학에서 사이는 주체가 타자로 나아가고, 타자가 주체로부터 영향을 받으면서 양자 간의 상호작용하는 과정”이라고 말한다.

인(仁)과 유학을 이렇게 이해하면, 이 둘은 상호문화교육(intercultural education)과 상당히 가까워진다. 상호문화교육은 1970년대 프랑스, 독일, 스위스 등 서유럽 학교가 겪은 교육적 ‘혼란’에서 출발했다. 이들 선진국은 1950년대부터 경제 발전을 위해 외국인노동자를 많이 받아들였는데, 이들의 증가는 서서히 자녀의 교육 문제로 이어졌다. 많은 외국인노동자 자녀들은 수용국의 언어인 독어나 불어를 제대로 하지 못해 학업이 부진했고 수용국과 출신국 사이에서 정체성 혼란도 겪었다. 이 문제를 해결하기 위해 유럽 선진국들은 1960년대 말, 1970년대 초반에 수용국의 언어를 가르쳤고, 1970년대 중반에는 출신언어·문화교육을 실시했다. 이 출신언어·문화교육은 이주배경학생의 언어적, 문화적 정체성을 강화한다는 교육적 목적과 학생이 경제 불황으로 부모를 따라 귀국하는 경우 출신국에서의 학업을 대비시켜 준다는 정치·경제적 목적을 가지고 있었다. 1970년대 후반에는 이 교육을 모든 학생에게 확대하여 이주배경학생과 일반학생들이 서로의 차이를 존중하고 좋은 관계를 맺도록 유도했다. 상호문화교육은 1980년대 일종의 교육철학으로 발전했고, 1980년대 말 동구권의 붕괴, 1990년대 초 유럽연합의 출현과 세계화 확산 등으로 국내외 정세가 혼란스러워지자 새로운 사회 질서를 만들기 위한 교육적 대안으로 부상했다. 유럽평의회(Council of Europe)가 1995년에 발간한 Education Pack (p. 39)은 상호문화교육을 “차이への 긍정적인 접근”, “다문화 사회에의 교육적 대답”이라고 정의했다. ‘상호문화교육’이라는 명칭에서 특히 주목할 것은 ‘상호(inter-)’라는 접두사의 의미다. 이 접두사는 ‘상호작용’, ‘교류’, ‘장벽 제거’, ‘상호성’, ‘연대성’을 의미한다(Rey, 1986). 이 접두사에 ‘문화적(cultural)’을 붙인 ‘상호문화적(intercultural)’은 ‘문화와 문화의 상호작용’을 강조한다. 하지만 모든 문화는 인간의 산물이므로, ‘상호문화적’은 결국 ‘인간과 인간의 상호작용’이라고 말할 수 있다. 이 상호작용이 원활하려면 모든 인간은 자기중심주의를 극복하는 ‘탈중심(decentration)’의 과정을 거쳐 상호문화역량(intercultural competence), 즉 “자신과 언어적, 문화적으로 다른 사람들과 상호작용할 때 효과적이고 적절하게 처신하는 데 필요한 일련의 능력들”(Fantini, 2007:7)을 신장해야 한다.

이처럼 공자의 인(仁) 사상과 상호문화교육은, 비록 동양과 서양이라는 지리적 차이와 2,500년이라는 시간적 차이에도 불구하고¹⁾, 일맥상통하는 점이 많다. 먼저, 이 둘은 사람과 사람의 관계를 강조한다. 어질 인(仁) 자의 어원과 inter-라는 접두사는 사람과 사람의 관계에 초점을 맞추고 있다.²⁾ 다음으로, 이 둘은 관계 형성의 출발점을 자기에게서 찾는다. 탈중심, 극기복례는 모두 자기와 관련된 개념이다. 극기복례(克己復禮)에서 ‘극기’는 자기의 이기심을 억제하는 것을 말하고, 탈중심은 자기중심주의에서 벗어나는 것을 말한다. 마지막으로, 이 둘은 원만한 관계 형성을 통

1) 참고로 『논어』는 1662년 예수교 선교사들에 의해서 라틴어로 번역되었고, 이것은 루이 14세의 명으로 편찬된 『중국의 철학자 공자(Confucius Sinarum Philosophus)』(1687년)에 수록되었다. 이후 『논어』는 영어, 독어, 불어, 이탈리아어, 스페인어, 에스페란토어로 번역되었다(『한국 經部 번역의 현황과 전망』, 2018:7-8). 프랑스 계몽주의자 Voltaire는 중국을 “세상에서 가장 지혜롭고 가장 잘 통치된 나라”(송태현, 2014:20)라고 보고, 공자를 “이상적인 이신론자”(ibid.:19)로 칭송했다. 그에게 공자는 유럽 문명과 기독교를 처음부터 다시 생각해 보게 할 정도로 큰 영향을 끼쳤다. 그는 『논어』를 허황한 형이상학이나 신학에 근거하지 않은 정치철학서라고 극찬하고, 자신의 연구실에 공자의 초상화를 걸어둔 만큼 공자를 존경했다. 이처럼 공자와 『논어』는 Voltaire에게 큰 영향을 미쳤고, Voltaire는 대표적인 계몽주의자였고, 프랑스의 상호문화적 관점은 계몽주의 철학을 충실히 따랐으니(장한영 역, 2010: 59), 『논어』의 인 사상과 상호문화교육은 Voltaire에 의해, 비록 흐릿하게나마, 연결된다고 말할 수 있다.

2) 이어령(2015:260)도 다음과 같이 말하면서 이 둘을 연결한다. “그리스어 어원대로 ‘사이inter’에 놓여 있는 ‘존재est’라는 의미가 아닌가. (...) 흔히 ‘인仁은 인人이다’라고 일컬어져 왔다. 사람 인 人 變에 두 이 자를 붙인 글자 뜻대로 사람은 혼자가 아니라 둘의 ‘인터’이며 그 관계 사이에 나타나는 존재이자 움직임이다.”

한 사회 질서의 복원을 목표로 한다. 공자는 춘추시대라는 난세에 사회 질서를 수립하기 위해 인(仁)을 내세웠고, 상호문화교육은 세계화와 ‘초대형 다양성(super diversity)’(Cantle, 2012:4) 시대에 사람들 간의 새로운 질서 수립을 위해 상호문화역량을 강조했다.

이런 관점에서 출발한 본 논문은 『논어』에 나오는 인(仁)을 정의, 목적, 내용, 방법으로 나누어 살펴보고, 이것들을 상호문화교육의 그것들과 비교해 본 다음, 인 사상이 상호문화교육에 던져주는 시사점을 찾아보고자 한다. 본론에 들어가기에 앞서 두 가지 미리 밝히고 싶은 것이 있다. 하나는 인(仁) 사상이나 (흔히 교육철학으로 분류되는) 상호문화교육을 정의, 목적, 내용, 방법 등으로 구분한다는 것은 매우 어려울 뿐만 아니라 보기에 따라서는 무리일 수도 있다는 사실이다. 필자 역시 이 한계에 대해서는 잘 알고 있다. 하지만 이 둘을 체계적으로 비교하기 위해서, 또 이것들을 교육이라는 실천적 영역과 연결하기 위해서는 이러한 분류가 필요하며, 그 자체로 나름 창의적인 시도라고 생각한다. 다른 하나는 인(仁)에 대한 재해석이 부족했다는 사실이다. 인을 타인에 대한 사랑으로 본다고 하더라도 그것은 어디까지나 당대의 신분적, 위계적 질서 내의 사랑이고 따라서 오늘날의 평등 개념에 기초한 상호문화성과는 거리가 있고 보기에 따라서는 위배된다고 말할 수 있다. 차후 논문에서는 이 부분을 고려해서 좀 더 심도 있는 논의를 진행해 보기로 하겠다.

2. 인(仁)의 정의, 목적, 내용, 방법

유학은 유(儒)에 관한 학문이다. “유(儒)란 말은 ‘사람에게 필수적인 것(人 + 需=須)’, 즉 ‘금수(禽獸)와 구별되는 인간다운 인간이 되기 위해 필수적으로 갖추어야 하는 요건’을 의미한다”(임현규, 2020a:272)³⁾. 유학에서는 금수와 구별되는 인간다움을 인(仁)이라 부르는데(仁者 人也, 『중용』), “인(仁)을 실천할 때 인간다운 인간이 된다는 것을 주장한 최초의 인물이 바로 공자이다”(idem.). 공자와 그 제자들의 언행을 기록한 『논어』는 총 20편 499장으로 이루어져 있는데, 여기에서 인은 109번⁴⁾ 나온다. 이 109번의 언급을 중심으로 인의 정의, 목적, 내용, 방법을 정리해 보면 다음과 같다.⁵⁾

2.1) 인의 정의

인을 한마디로 정의하기는 매우 어렵다. 그래서 인은 공자 이후 지금까지 다양하게 해석되어 왔다. 중국 철학자 진영첩은 이를 7가지로 정리한 바 있다. “(1) 공자의 全德之仁 (2) 사랑으로 仁을 말한 경우 (3) 博愛를 仁이라고 말한 경우 (4) 仁은 性이요 理, 그리고 理一分殊 (5) 仁은 천지만물을 一體로 삼는다 (6) 仁과 生生 (7) 마음의 德, 사랑의 이치”(양유빈, 2008:235). 인에 대

3) 유(儒)에 대한 다른 해석도 존재한다. 예를 들어, 김정일(1999:109-110)은 유를 인(仁)과 수(需)로 나눈 다음, 인(仁)은 단지 ‘사람’만 의미하는 것이 아니라 “구체적으로 남성이고 성인이고, 또한 사회적 신분이 만만치 않음을 암시한다”고 말한다. 그리고 수(需)를 비 우(雨)와 말미암을 이(而)로 나누고, 이(而)를 ‘죽죽 늘어진 수염’을 가진 ‘사내의 모습’이라고 해석한다. 그에 따르면, 유는 본래 “농업 사회가 너무도 소중하게 다루어야 하는 ‘비’를 부르고 멈추게 하는 존재”였다.

4) 박상리(2001:54)는 105번 나온다고 말했다.

5) 풍우란은 “『논어』에는 인(仁)을 언급한 곳이 매우 많은데, 요컨대 인이란 우리 마음의 진실되고도 예에 맞는 발로로서, 동정심을 바탕으로 자기 마음을 미루어 남을 헤아리는(推己及人) 것을 말한다.”(박성규 역, 1999:117)고 한 후, 본 논문과 비슷한 방식으로 인을 구분하여 분석한 바 있다.

한 논의를 『논어』에 국한시켜 봐도 그 정의가 어렵기는 마찬가지다. 그 주된 이유는 “공자는 인을 말할 때 상대방에 따라서 다르고 또 언제나 인의 일부분을 말하든지 혹은 인을 행하는 방법을 말해 주었을 뿐 인 전체에 대해 무어라고 한마디로 정의해서 밝힌 적이 없[기]”(함현찬, 2001:13) 때문이다. 실제로 번지, 안연, 중궁, 사마우, 원현, 자공, 자장 등이 공자에게 인에 대해 물었을 때 공자는 매번 다르게 대답했고, 그것도 대개 인을 실행하는 방법에 관한 것이었다. 공자가 인에 대해 가장 분명하게 정의한 것이 있다면 그것은 ‘사람을 사랑하는 것’(愛人, 「안연편」)이라고 말한 것이다. 이 정의와 관련해서 두 가지를 자문해 볼 수 있는데, 하나는 여기서 말하는 ‘사람’은 누구인가 하는 것이고, 다른 하나는 ‘사랑’은 어떤 사랑인가 하는 것이다. 먼저, ‘사람’에 관해서 정약용은 “자식이 아버지를 사랑하고(子愛親), 신하가 인군을 사랑하고(臣愛君), 목민관이 백성을 사랑하는 것(牧愛民)이 모두 인이다”(임현규, 2020b:244-245)라고 말한다. 이것을 보면 여기서 말하는 ‘사람’은 부모, 임금, 백성이라고 할 수 있다. 박일봉은 이 ‘사람’이 “주로 백성을 의식하고 있다.”(2000:360)고 말한다. 심경호도 “사람을 사랑하면 가혹한 형벌이 없어지고”(2013b:164)라고 말한 것으로 볼 때 이 ‘사람’이 백성을 염두에 둔 것이라고 말한다. ‘사람’을 부모로 보든 임금으로 보든 백성으로 보든, 한 가지 분명한 것은 이 ‘사람’은 타인이라는 것이다. 이는 ‘기소불욕 물시어인’(己所不欲 勿施於人, 「안연편」)의 ‘인’(人)에서도 잘 드러난다. 다음으로, ‘사랑’은 상당히 포괄적인 개념이다. 이것을 적극적인 사랑과 소극적인 사랑으로 나눈다면, 적극적인 사랑은, 앞에서 인용한 정약용의 말처럼, 자식이 부모에게 효도하고 신하가 임금에게 충성하고 관리가 백성을 편안하게 하는 것을 말한다. 이것은 타인에게 선을 행하는 것이다. 반면에, 소극적인 사랑은 타인에게 해를 끼치지 않는 것이라 말할 수 있다. 이는 “진실로 인에 뜻을 두면 악을 행하는 일은 없다(苟志於仁矣 無惡也, 「이인편」)”라는 데서도 확인할 수 있다.

그렇다면 사람을 사랑하는 것은 인간의 타고난 본성일까 의식적인 실행일까? 이에 대한 주자와 정약용의 견해는 다르다(임현규, 2020a:75). 주자는 인을 ‘사람의 본성의 덕’으로 보고 이를 ‘사랑의 이치이자 마음의 덕’이라고 정의한다. 반면에, 정약용은 글자 자체가 두 사람(人 + 二)의 관계를 나타내므로, 인을 사람과 사람 사이에서 도리를 다하는 것으로 본다(양유빈, 2008:207). 정일균(1999:16-18) 역시 똑같은 구분을 한다. 그에 따르면, 주자의 인은 “인간에게 있어서 태어날 때부터 내면에 존재하면서 모든 선행(善行)을 생성시키는 근본적 실체”로서 “인간에게는 ‘마땅히 그러해야 하는 법칙’(所當然之則)이면서 동시에 ‘그렇게 해야 하는 이유를 정당화하는 논리(所以然之故)로서 나타난다.” 반면에, 정약용은 인을 “높고 멀리 있는 대단한 그 무엇”으로 보지 않는다. 그에게 “인이란 두 사람이 서로 관계하는 데서 이루어지는 것이다. (...) 대체로 두 사람 사이에서 그 도를 극진히 하는 것은 모두가 인인 것이다”(idem.).

2.2) 인의 목적

공자가 인을 강조한 것은 패악질이 난무한 사회에 질서를 바로잡기 위해서였다. 『논어』는 이를 명시적으로 밝히지 않았지만 우리는 다음 세 장에서 공자의 이런 의도를 엿볼 수 있다. 먼저, 제자 자공(子貢)이 백이(伯夷)와 숙제(叔齊)가 어떤 사람이냐고 묻자, 공자는 ‘인을 추구하여 인을 얻은’(求仁而得仁, 「술이편」) 현인이라고 대답한다. 주지하다시피, 백이와 숙제는 중국 요

서 지방 제후국 중 하나인 고죽국(孤竹國)의 왕자들이었다. 아버지가 동생인 숙제에게 왕위를 물려주려 하자 숙제는 예법에 어긋난다고 고사했고 형인 백이는 아버지의 뜻을 거역하는 것이라고 사양했다. “공자는 그들이 인을 실행했으며 부자 사이에도 형제 사이에도 원망이 없었다고 보았다”(심경호, 2013a:241). 이처럼 공자는 형제가 왕위를 사양한 것을 인이라 생각했고, 이로 인해 가족 및 사회 질서가 유지될 수 있었다고 보았다. 다음으로, 「헌문편」에서 제자 자로가 공자에게, 제(齊)나라 환공(桓公)이 이복동생 규(糾)를 죽이고 왕위에 오르자 소홀(召忽)은 따라 죽었지만 관중(管仲)은 살아남았으니 인을 어긴 게 아니냐고 묻자, 공자는 환공이 무력을 쓰지도 않고 제후들을 수차례 모을 수 있었던 것은 모두 다 관중 덕분이니 그가 인을 행한 것이라고 대답한다. 여기에서 자로와 공자의 견해차를 확인할 수 있는데, 자로는 임금에게 끝까지 충성하는 것을 인이라 생각했고, 공자는 비록 다른 임금을 섬기더라도 그것이 사회 질서와 평화를 위한 것이었다면 인이라 불러 마땅하다고 생각했다. 이는 공자가 사회 질서의 유지나 복원에 얼마나 큰 비중을 두었는지를 잘 보여준다. 마지막으로, 「양화편」에서 양화(陽貨)가 “보배 같은 재능을 가지고 있으면서 나라를 어지러운 상태로 버려두면 인이라 할 수 있습니까?(懷其寶而迷其邦 可謂仁乎)”라고 질문하자, 공자는 그렇지 않다고 대답한다. 당시 양화는 노나라 계씨(季氏)의 가신 출신으로 대부 자리에 올라 정치를 전횡하고 있었다. 그는 공자를 자기 편으로 끌어들이 목적으로 위와 같이 질문했고, 공자는 그의 불순한 의도를 잘 알고 있었으나 그냥 “그렇다고 할 수 없다(不可)” 대답한다. 이유야 어쨌든 공자는 나라가 어지러운 상태로 버려두면 인이 아니라고 대답했는데, 이것 또한 공자가 나라 또는 사회의 질서를 인과 얼마나 밀접하게 연관 짓고 있었는지를 잘 보여준다. 이상의 세 장(章)을 종합하면, 공자의 인은 사회 질서의 유지 또는 복원이라는 매우 실용적인 목적을 가진 것이라 말할 수 있다.

2.3) 인의 내용

‘사람을 사랑하는 것’이 인이라면 이 ‘사랑’ 속에는 무엇이 포함될 수 있을까? 이것 역시 대답하기가 쉽지 않다. 왜냐하면 ‘사랑’이라는 말 자체가 너무 포괄적이기 때문이다. 그러나 『논어』에 나오는 다음 네 장을 살펴보면 그것을 어느 정도 유추할 수 있다. 먼저, 「학이편」에서 제자 유자는 “효도와 공경이 인의 근본일 것이다(孝弟也者 其爲仁之本與)”라고 말한다. 유학에서는 부모에게 효도하듯이 타인을 공경하라고 가르친다. 다음으로, 「자로편」에서 제자 번지가 인에 대해 묻자, 공자는 “일상생활에서는 공손하고, 업무를 볼 때는 경건하고, 사람을 대할 때는 충심이 어야 한다(居處恭 執事敬 與人忠)”고 말한다. 따라서 이 공(恭), 경(敬), 충(忠)도 인의 주요 덕목으로 볼 수 있다. 이 세 가지 덕목은 「안연편」에서도, 비록 그 표현은 조금 다르지만, 그대로 나타난다. 제자 중궁이 인에 대해 묻자, 공자는 “문밖을 나가면 큰 손님을 맞듯이 하고, 사람을 부릴 때는 큰 제사 지내듯이 하고, 자신이 원하지 않는 것은 남에게 행하지 말라(出門如見大賓 使民如承大祭 己所不欲 勿施於人)”고 대답한다. 여기서 “문밖을 나가면 큰 손님을 맞듯이”하는 것은 공(恭)에 해당하고, “사람을 부릴 때는 큰 제사를 지내듯이”하는 것은 경(敬)에 해당하고, “자신이 원하지 않는 것은 남에게 행하지” 않는 것은 충(忠)에 해당한다. 마지막으로, 「양화편」에서 제자 자장이 인에 대해 묻자, 공자는 “다섯 가지를 천하에 행한다면 인을 행하는 것이다(能

行五者於天下 爲仁矣”라고 대답한다. 자장이 그 구체적인 내용을 묻자, 공자는 공경, 관대, 신의, 민첩, 은혜(恭寬信敏惠)라고 대답하고, 그 이유를 하나하나 설명해 준다. 즉, 공손하면 모욕을 당하지 않고(恭則不侮), 관대하면 사람들의 마음을 얻고(寬則得衆), 신의가 있으면 사람들이 일을 맡기고(信則人任焉), 민첩하면 공을 세울 수 있고(敏則有功), 은혜를 베풀면 능히 사람을 부릴 수 있다(惠則足以使人)는 것이다.

이 네 장을 종합해 보면, 인의 내용은 효도, 공경, 충심, 관대, 신의, 민첩, 은혜 등이라 할 수 있다. 정약용이 “인은 효제충신을 총괄하는 명칭(仁者 孝弟忠信之總名, 『논어고금주』)”이라고 한 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다⁶⁾.

2.4) 인의 방법

앞서 언급했듯이 “공자는 인을 말할 때 (...) 언제나 인의 일부분을 말하든지 혹은 인을 행하는 방법을 말해 주었[다].”(함현찬, 2001:13). 실제로 『논어』는 인을 행하는 방법에 대해 가장 많이 언급한다. 그것들을 몇 가지로 정리해 보면 다음과 같다. 첫째, 인의 실행은 자기로부터 출발한다. 대표적인 예는 「안연편」에 나오는 “자기를 이기고 예로 돌아가라(克己復禮)”는 말이다. 여기서 ‘자기를 이긴다는 것’은 신체적 욕망을 조절하는 것(임현규, 2020b:150), “자기의 사심을 물리치는 것”(박일봉, 2000:337), “사사로운 욕망을 이기는 것”(심경호, 2013b:118)일 수도 있다. 이처럼 자기를 이겨야 하는 이유는 “모든 사람은 부귀를 원[하기](富與貴 是人之所以欲也, 「이인편」)” 때문이다. 모든 사람이 부귀를 원하면 (부와 귀는 한정된 것이기에) 사람과 사람의 관계는 필연적으로 걸끄러워질 수밖에 없다. 따라서 이를 피하기 위해서는 무엇보다도 자신의 사사로운 욕망을 억제할 줄 알아야 한다. 이런 노력은 무엇보다도 자신에게 달려있다. 그래서 공자는 “인을 행하는 것이 자기로부터 말미암지 남으로부터 말미암겠는가(爲仁由己 而由人乎哉, 「안연편」)”라고 하고, “인이 멀리 있다고 하는가. 내가 인하고자 하면 인에 이르는 것이다(仁遠乎哉 我欲仁 斯仁至矣, 「술이편」)”라고 한다. 개인의 이런 노력은 일상생활 속에서 지속되어야 한다. 「이인편」에서 공자는 “군자는 밥을 먹을 때도 인을 어거서는 안 된다. 다급할 때도 반드시 그렇게 하고, 넘어질 때도 반드시 그렇게 한다(君子無終食之間違仁 造次必於是 顛沛必於是)”고 강조한다. 「양화편」에서 “군자가 삼 년 동안 예를 따르지 않으면 예가 무너질 것이요, 삼 년 동안 음악을 다루지 않으면 음악도 무너질 것입니다(君子 三年不爲禮 禮必壞三年不爲樂 樂必崩)”라고 한 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 한마디로 “자신을 죽여야 인을 이룰 수 있다(有殺身以成仁, 「위령공편」)”. 둘째, 인의 실행은 타인에 대한 배려로 완성된다. 이 배려는 소극적인 배려와 적극적인 배려로 나눌 수 있다. 소극적인 배려는 “자기가 원하지 않은 일을 남에게 행하지 않는다(己所不欲 勿施於人, 「안연편」)”는 것이다. 또 자공이 “저는 남이 저에게 하지 않았으면 하는 일을 저도 남에게도 하지 않으려고 합니다(我不欲人之加諸我也 吾亦欲無加諸人, 「공야장편」)”라고 하는 것도 소극적인 배려라 할 수 있다. 이런 소극적인 배려는 ‘서(恕)’라 할 수 있다. 이 ‘서’는 자기가 싫어하는 일을 남에게 시키지 않는 것이다. 반면에, 적극적인 배려는 “자기가

6) 정약용의 대학공의에는 인의 대상을 효제자, 즉 효도, 우애, 자애로 제시한다. 그러므로 목민관은 스스로 효제자를 공부하고 또 백성들에게 이를 가르치는 책무의 사람이다(김태오, 2009).

서고 싶으면 남이 서게 하고 자기가 도달하고 싶으면 남이 도달하게 한다(己欲立而立人 己欲達而達人, 「옹야편」)”는 것이다. 이는 “어려운 일을 먼저 하고 얻는 것은 뒤에 한다(先難而後獲, 「옹야편」)”와도 일맥상통한다. 이런 적극적인 배려는 ‘충(忠)’이라 할 수 있다. 이 ‘충’은 치우침 없이 바른 마음으로 정성을 다해 남에게 베풀어주는 것을 말한다. 이런 ‘서’와 ‘충’은 ‘자기 마음을 미루어 남을 헤아림(推己及人)’으로써 실행될 수 있다. 셋째, 인은 ‘예(禮)’와 ‘악(樂)’을 통해 실현될 수도 있다. 이때 예(禮)는 사람이 자기의 도리를 다하는 것을 말한다. 「안연편」에는 “임금은 임금다워야 하고, 신하는 신하다워야 하고, 아버지는 아버지다워야 하고, 자식은 자식다워야 한다(君君臣臣父父子子)”는 말이 나오는데, 여기서 ‘임금답다’는 것은 임금이 임금의 도리를 다하는 것이고, ‘신하답다’는 것은 신하가 신하의 도리를 다하는 것이고, ‘아버지답다’는 것은 아버지가 아버지의 도리를 다하는 것이며, ‘자식답다’는 것은 자식이 자식의 도리를 다하는 것이다. 이렇게 사람에게 저마다 할 도리가 있다는 것은 사람과 사람을 구분하는 것이고, 이는 사람들 사이에 차이가 있음을 인정하는 것이다. 하지만 사람들을 이렇게 구분만 해서는 온전한 사회가 되기 어렵다. 이와 함께 사람과 사람을 이어주는 것도 필요한데 그게 바로 ‘악(樂)’이다. 예가 사람과 사람을 구분짓는 것이라면 악은 사람과 사람을 화합하는 것이다. 공자는 “사람이 인하지 않으면 예가 무슨 소용이겠는가? 사람이 인하지 않으면 악이 무슨 소용이겠는가?(人而不仁 如禮何 人而不仁 如樂何, 「팔일편」)”라고 말하면서 예와 악을 인과 결부시키고 있다. 결국 인은 사람을 구분시키는 동시에 화합하게 만드는 덕이라 할 수 있다.

3. 인(仁)과 상호문화교육

이상에서 살펴본 것처럼, 인(仁)은 자신의 이기심을 억제하고(克己) 타인을 사랑하여(愛人) 사회 질서를 유지 또는 복원하려는 노력이라고 말할 수 있다. 인을 이렇게 정리하면, 인은 상호문화교육에 상당히 가까워진다. 상호문화교육은 타인과의 상호작용할 때 자기중심주의에서 벗어나 타인을 존중하여 함께 더 잘 사는 사회를 만들고자 하기 때문이다. 다음에서는 『논어』에 인(仁)과 관련해서 나오는 단어나 문장을 상호문화교육과 연결하여 그 유사성을 좀 더 자세히 살펴보기로 하겠다.

3.1) 춘추시대와 세계화 시대의 사회 질서

앞서 말한 대로, 춘추시대는 중국 “유사 이래 가장 혼란한 시기”(함현찬, 2001:9)였다. 주(周) 왕실은 기원전 770년 북방 견융(犬戎)이 수도 호경을 함락시키자 낙읍으로 천도했다. 그러자 주 왕실의 권위는 더욱 실추되었고, 제후국들은 주 왕실을 무시하고 독자적인 정치·군사적 활동을 벌이며 다투기 시작했다(이춘식, 2007:108). 춘추시대 제후국 중에서 노(魯), 정(鄭), 위(衛), 송(宋), 기(杞), 진(陳), 채(蔡) 등은 동주(東周)와 인접했기 때문에 주 왕실의 찬란한 예교(禮敎) 문화를 이어받았고, 봉건적 질서와 관습도 어느 정도 잘 유지하고 있었다(ibid.:121-122). 하지만 이들은 황하 연안에 밀집해 있어 발전에 한계가 있었고 춘추시대 중기에는 모두 소국으로 전락했다(ibid.:122). 이 시기 제후국들은 영토, 경제, 인구에 따라 대국(大國), 차국(次國), 소국(小國)으

로 나뉘지만 모두 주권국가였다. 이들은 영토 확장에 몰두했고 국익에 도움이 되지 않으면 동맹을 수시로 파기했다. 춘추시대에 일어난 싸움이 1,200회가 넘는다는 사실은 이를 잘 증명해 준다 (ibid.:124).

공자는 춘추시대 중기에 노(魯)나라에서 태어났다. 바로 위에서 말한 것처럼, 당시 노나라는 주 왕실의 예교 문화를 많이 이어받았고 봉건적 질서와 관습을 잘 지키는 나라 중 하나였다. 이런 나라에서 태어난 공자는 인(仁) 사상을 통해 주 왕실의 예법을 부활하고 그것을 기반으로 사회 질서를 복원하고자 했다. 하지만 이미 소국으로 전락한 노나라에서 그의 야심을 펼치는 데는 한계가 있었다. 이에 공자는 55세부터 69세까지 제자들을 데리고 여러 나라를 돌아다니며 인(仁)에 기초한 도덕 정치를 권유했지만, 부국강병으로 영토 확장에 혈안이 된 군주들은 그의 권유를 외면했다. 하는 수 없이 노나라로 돌아온 공자는 제자들의 교육에 전념했다. 공자의 교육목표는 군자(君子) 양성이었다. 본래 군자는 한 나라의 정치에 참여할 수 있는 능력과 자격을 겸비한 귀족을 지칭했으나, 공자는 이 단어를 그런 지위에 어울리는 인문적 교양, 도덕적 인격, 정치적 능력을 지닌 사람으로 확대했다. 군자 교육의 핵심은 인(仁)이었다. 이는 “군자가 인을 떠나면 어찌 명성을 얻겠는가? 군자는 밥을 먹을 때도 인을 어겨서는 안 된다. 다급할 때도 반드시 그렇게 하고, 넘어질 때도 반드시 그렇게 해야 한다(君子去仁 惡乎成名 君子無終食之間違仁 造次必於是 顛沛必於是, 「이인편」)”고 한 데서도 잘 드러난다. 공자는 이렇게 군자를 먼저 양성한 후, 이들을 통해 백성들에게 인을 확산시키고자 했다. 이는 “군자가 친족을 잘 대하면 백성들도 인(仁)하게 된다(君子篤於親 則民興於仁, 「태백편」)”는 말에서도 확인할 수 있다. 결국 공자는 군자에게 인을 가르치고, 이 군자가 백성에게 인을 가르치면 사회 질서를 회복할 수 있다고 생각한 교육철학자였다.

한편, 상호문화교육이 출현한 20세기 후반도 세계화의 물결이 전 세계를 뒤덮은 대변혁기였다. D. Wolton(김주노 역, 2012:7-8)은 세계화를 세 단계로 나누어 설명한다. 첫 번째 세계화는 1945년 제2차 세계대전 종전 후 유엔이 결성되면서 이루어진 ‘정치 세계화’다. 유엔의 목적은 평화, 민주주의, 인권 등을 토대로 새로운 세계 질서를 구축하는 것이었다. 두 번째 세계화는 1950년대부터 70년대까지의 서구 사회의 급속한 경제성장을 바탕으로 한 ‘경제 세계화’다. 이 세계화는 1980년대 말 동구권의 붕괴로 더욱 가속화되었다. 구소련(蘇聯)과 중국을 포함해 거의 모든 나라가 시장경제와 자유무역을 기반으로 한 거대한 자본주의 물결에 합류했다. 세 번째 세계화는 컴퓨터, 인터넷, 휴대전화 등 첨단 통신수단이 만든 ‘문화 세계화’다. 이 세 개의 세계화는 거대한 지구를 하나의 촌(Global village)으로 만들었고, ‘초대형 다양성의 시대(era of super diversity)’를 열었다. 이 새로운 시대는 “상이한 배경을 가진 사람들 간에 새로운 관계를 만들고 이 관계를 끊임없이 변화시키고 있다”(Cantle, 2012:14).

이런 세계화는 유럽에서도 그대로 나타났다. 유럽은 1949년 유럽평의회(Council of Europe)를 창설하여 ‘정치 세계화’를 이루었다. 유럽 선진국들은 1945년부터 1975년까지, 이른바 ‘영광의 30년(Trente glorieuses)’ 동안 전후 복구와 경제 발전을 위해 남유럽, 동유럽으로부터 많은 외국인 노동자를 받아들였다. 이들은 단기계약으로 들어와 계약 기간이 끝나면 돌아갔지만 그중 일부는 출신국보다 생활 여건이 훨씬 더 좋은 수용국에 정주하고 싶어 했다. M. Frisch 말처럼, “노동력을 불렀더니 사람이 왔다.” 이들이 정주하면서 그 자녀들도 늘어났는데, 이는 곧 자녀의 교육 문

제로 이어졌다. 유럽 선진국들은 1970년대 초반에는 수용국의 언어를 가르쳐 주는 것으로 이 문제를 해결해 보려 하였고, 1970년대 중반에는 이들의 귀국을 대비해 출신언어·문화교육도 실시했다. 1970년대 후반에는 이 출신언어·문화교육을 모든 학생을 대상으로 확대했다. 이렇게 교육현장에서 출현한 상호문화교육은 1980년대 중반 ‘문화적으로 다른’ 사람들을 위한 특수교육에서 ‘문화적으로 추가되는’ 사람들을 위한 일반교육(철학)으로 발전했다. 그리고 1990년대 중반에는 유럽 통합을 위한 교육적 대안으로 부상했다. 상호문화교육은 좁게는 정주자와 이민자, 넓게는 상이한 문화를 가진 사람들 간의 새로운 관계와 질서를 만들고자 하는 교육이다. 이처럼 인(仁) 사상과 상호문화교육은 각각, 춘추시대라는 혼란기와 세계화라는 대변혁기에 출현한 교육철학이라는 공통점을 가지고 있다.

3.2) 인(仁)과 inter-

하지만 인(仁) 사상과 상호문화교육의 가장 중요한 공통점은 이 둘 모두가 사람과 사람의 관계에 초점을 맞춘다는 데에서 찾아야 할 것 같다. 사람(人)이 둘(二)이라는 그 어원에서도 짐작할 수 있듯이, 인(仁)은 근원적으로 사람과 사람의 관계를 나타낸다. 이는 ‘사람을 사랑하는 것’(愛人, 「안연편」)이라는 인(仁)의 정의에서도 잘 나타난다. ‘사람을 사랑하는 것’은 사랑하는 사람과 사랑받는 사람을 전제로 한다. 실제로 공자는 인에 대한 질문을 받으면 거의 매번 사람과 사람의 관계를 거론한다. 제자 중궁이 인이 무엇인냐고 묻자, 공자는 “문밖에 나가면 큰 손님을 대하듯이 하고, 사람을 부릴 때는 큰 제사 지내듯이 하고, 자신이 원하지 않는 것을 남에게 행하지 말라(出門如見大賓 使民如承大祭 己所不欲 勿施於人, 「안연편」)”고 대답한다. 또 제자 번지가 인에 대해 묻자, 공자는 “일상생활을 할 때는 공손하고, 업무를 볼 때는 경건하고, 사람을 대할 때는 충실이어야 한다(居處恭 執事敬 與人忠, 「자로편」)”고 말한다. 여기서 나오는 공(恭), 경(敬), 충(忠)은 모두 타인과의 관계 속에서 이해해야 하는 개념들이다.

상호문화교육도 사람과 사람의 관계에 초점을 맞춘다. 이는 영어 접두사 inter-의 의미에서 잘 드러난다. 이 접두사는 상호작용, 교류, 장벽제거, 상호성, 연대성을 의미한다(Rey, 1986). M. Abdallah-Pretceille(1998:173-174)도 “interculturel에서 가장 중요한 것은 inter-라는 접두사인데, 이 접두사는 상이한 문화들 간의 의사소통, 결합, 연결, 공유, (타인은 타인이고 나는 나라는 사실의) 인정, (우리 둘은 동등한 자격을 가진 평등한 인간이라는 사실의) 인정을 의미한다”고 말한다. 여기서는 ‘문화들 간’이라고 했지만 문화는 인간이 만드는 것 것이므로 ‘사람들 간’이라고 이해할 수 있다. 실제로 상호문화교육이 출현한 1970년대의 주요 현안은 서유럽 선진국 내 이주배경학생과 일반학생 간의 관계였다. 1990년대 상호문화교육은 정주자(또는 다수집단)과 이민자(또는 소수집단) 사이의 관계 설정에 관심을 가졌고, 이후에는 같은 나라 사람이라도 계층, 지역, 세대, 성별 등에 따라 상이한 문화를 가질 수 있다고 보아 이들 간의 관계 설정 문제로까지 확장했다. 한편, 상호문화교육이 사람과 사람의 관계를 중시한다는 것은 상호주관성(intersubjectivity) 개념을 통해서도 확인할 수 있다. 이 개념을 이해하기 위해서는 먼저 주관성과 객관성에 대해 이해할 필요가 있다. 주관성(subjectivity)은 개인이 자신의 고유한 관점에 따라 현실을 지각하거나 경험하는 것을 말하고, 객관성(objectivity)은 모든 사람에게, 그가 정상적인 감각을 가지고 있는

한, 동일하게 이루어지는 지각이나 경험을 말한다. 만약 주관성만 있다면 사람들은 서로를 이해하기 어렵고, 만약 객관성만 있다면 사람들은 서로를 이해하려고 노력할 필요가 없다. 상호주관성 개념은 이 둘 사이에 하나의 중간지대를 만들어낸다. E. Husserl에 의해 정립된 이 개념은 두 사람 또는 두 ‘주체’(subjects)가 공감(empathy)을 통해 이루는 의식적, 무의식적 사고나 감정의 교류를 가리킨다.

3.3) 극기(克己)와 탈중심

인(仁) 사상과 상호문화교육의 또 하나의 중요한 공통점은 원만한 관계 형성의 출발점을 자신에게서 찾는다는 것이다. 공자는 이 원만한 관계를 맺기 위해서는 사람들이 서로를 사랑하고(愛人, 「안연편」) 이기심을 자제하고 예를 갖추어야 한다(克己復禮, 「안연편」)고 보았다. 여기서 ‘이기심을 자제’한다는 것은 자기의 사적인 욕심을 자제하는 것을 말한다. 이렇게 해야 하는 이유는 “모든 사람은 부귀를 원[하기](富與貴 是人之所以所欲也, 「이인편」)” 때문이다. 만약 모든 사람이 자신의 부귀만을 추구하면 사람과 사람의 관계는 걸끄러워지기 마련이다. 이를 막기 위해서는 부(富)와 귀(貴)에 대한 자기의 사적 욕심을 억제할 줄 알아야 한다. 이기심은 어떤 일을 하는 데서도 나타날 수 있다. 이기적인 사람은 쉬운 일만 하고 어려운 일은 피하려고 하는 경향을 보인다. 인한 사람은 그 반대로 행동하는 사람이다. 제자 번지가 인에 대해 묻자, 공자는 “인한 사람은 어려운 일을 먼저하고 얻는 것을 뒤에 하니 인이라 말할 수 있다(仁者先難而後獲 可謂仁矣, 「용야편」)”고 대답한다. 정약용은 이를 “고된 일을 남보다 먼저하고, 이익을 얻는 일은 남보다 뒤에 하면 인하다고 할 수 있다”(임현규, 2020a:655)고 풀이한다. 여기서 ‘고된 일을 남보다 먼저 하는 것’, ‘이익을 얻는 일은 남보다 뒤에 하는 것’은 모두 자신을 이기는 것, 즉 이기심을 억제하는 것이다.

상호문화교육도 자신으로부터의 출발을 강조한다. 앞서 언급한 대로, 상호문화교육은 상호주관성이라는 현상학적 개념을 중시하는데, 상호주관성은 자신과 타인이 역동적으로 공유하는 공간이다. 이 공간에서의 “타인에 대한 모든 질문은 자신에 대한 질문과 겹친다”(장한업 역, 2010:75). 그래서 “상호문화에서 ‘상호’라는 접두사는 사람들이 타인을 보는 방법과 자신을 보는 방법에 모두 관련되어 있다”(idem.)고 한다. 그렇다면 ‘타인을 보는 방법’과 ‘자신을 보는 방법’ 중 어느 것이 선행되어야 할까? 상호문화교육에서는 ‘자신을 보는 방법’이 선행되어야 한다고 본다. 왜냐하면 인간은 자신을 기준으로 타인을 보는 성향을 가지고 있기 때문이다. 그런데 자기를 기준으로 타인을 보면 인간이면 누구나 가지는 자기중심주의 때문에 타인을 제대로 보기 어렵다. 따라서 타인이나 타인의 문화를 제대로 보기 위해서는 이런 자기중심주의를 제대로 인식하고 늘 경계해야 한다. 상호문화교육은 이런 개인의 의식적인 노력을 ‘탈중심(decentration)’이라고 부른다. “탈중심은 자신에 대해서 성찰함으로써, 또 자신을 하나의 문화 또는 여러 하위-문화들을 가진 대상으로 여기는 주체가 됨으로써, 자신과 거리를 두는 것”(Cohen-Émérique, 1993:76)을 말한다. 이런 탈중심의 과정을 강조하는 상호문화교육은 “자신의 참조기준을 객관화하고 그것과 거리를 두고 절대적인 상대주의에 빠지지 않으면서 일련의 지속적인 탈중심을 거쳐 상대성을 배워 나감으로써 다른 관점이 존재한다는 사실을 받아들이도록”(장한업 역, 2010:141) 가르친다. 2003년 유럽의

국어센터(European Centre for Modern Languages)가 발간한 Mirrors and Windows도 “여러분은 먼저 거울을 통해서 여러분 자신의 문화를 살펴보고, 창문을 통해서 당신이 관심이 있거나 접하고 싶은 다른 문화들을 살펴보아야 한다”(p. 7)고 강조한다. 이상에서 살펴본 극기와 탈중심은 각각, 인간 고유의 이기심과 자기중심주의를 억제하려는 개인의 의식적인 노력이라는 점에서는 일치한다. “인간은 누구나 자신을 중심으로 가치 체험을 하는 존재이기 때문에 자신만을 위한 이기적인 욕망을 이겨내야 남을 배려할 수 있다”(김형기, 2001:40)는 말은 이 둘을 잘 엮어준다.

3.4) 서(恕)와 공감

인(仁)이 사람에 대한 사랑이라면 서(恕)는 이 사랑을 실천하는 방법 중 하나다. 공자는 제자 자공이 “종신토록 실천해야 할 것을 한마디로 하신다면 그것은 무엇입니까?(有一言而可以終身行之者乎)”라고 묻자, “그것은 아마도 서(恕)일 것이다(其恕乎)(「위령공편」)”고 대답한다. 이는 「이인편」에서도 확인할 수 있다. 공자가 제자 증자에게 “나의 도는 하나로 모든 것을 꿰뚫고 있다(吾道一以貫之)”고 말하고 나가자 다른 제자들이 증자에게 그게 무엇이나고 물었고, 증자는 “스승님의 도는 충과 서일 뿐일세(夫子之道忠恕而已矣)”라고 말한다. 대부분의 유학자들은 ‘하나의 도’ 또는 ‘스승님의 도’를 인으로 보고, 서와 충을 그 실천 방법으로 본다. 『설문해자』는 “恕는 仁이다. 마음이란 뜻을 지니고 如가 소리를 나타낸다(恕 仁也 從心 如聲)”(임현규, 2020a:693)고 풀이하고, 『이아』는 “如是 미루어 나아가는 것이다(往也)”(idem.)고 풀이한다. 또 “恕란 ‘마음(心) + 미루어 나아감(如=往)’으로, 곧 ‘자기의 마음을 미루어 다른 사람에게 나아가는 것’이라고 할 수 있다”(idem.). 이렇게 이해된 서(恕)는 주자의 『여범직각서』에 나오는 고사성어 ‘추기 급인’(推己及人)과 동의어라 할 수 있다. 『논어』에 나오는 서(恕)의 대표적인 사례로는 “자기가 원하지 않은 일은 남에게 행하지 않는다(己所不欲 勿施於人, 「안연편」)”와 “저는 남이 저에게 하지 않았으면 하는 일을 저도 남에게도 하지 않으려고 합니다(我不欲人之加諸我也를 吾亦欲無加諸人, 「공야장편」)”를 들 수 있다. 이 모두가 자기의 마음에 비추어 타인을 이해하고 대하려는 배려를 나타낸다. 또 “자기가 서고 싶으면 남이 서게 하고 자기가 도달하고 싶으면 남이 도달하게 한다(己欲立而立人 己欲達而達人, 「옹야편」)”도 서(恕)라 볼 수 있다. 정약용은 이 문장을 “대저 인자는 자기가 입신양명하고자 하면 남을 입신양명하게 해주고, 자기가 달(達 = 천성대로 다 이루어 막힘이 없음)하고자 하면 다른 사람을 달하게 해준다(恕의 일이다). 능히 가까이에서 취하여 비유하면 (恕를 힘써 실천하면) 인을 구하는 (가장 가까운) 방법이라고 할 수 있다”(임현규, 2020a:689)고 풀이한다.

이런 “서(恕)는 서구의 공감 이론과 유사한 면이 있다”(권상우, 2017:64). 이 공감은 상호문화교육이 특히 강조하는 능력이다. 앞서 언급한 것처럼, 상호문화교육은 상호문화역량, 즉 “자신과 언어적, 문화적으로 다른 사람들과 상호작용할 때 효과적이고 적절하게 처신하는 데 필요한 일련의 능력들”(Fantini, 2007:7)을 말한다. 대표적인 상호문화교육학자인 M. Abdallah-Pretceille(장한업 역, 2010:141)도 공감을 “자신을 타인의 자리에 놓을 수 있는 능력”이라고 정의하고, 이 능력 덕분에 탈중심이 가능하고 궁극적으로는 원만한 관계를 형성할 수 있다고 본다. 유럽연합이 2004년에 개발한 상호문화역량평가(Intercultural Competence Assessment, INCA)도 (애매함의 인내, 행

동적 유연성, 의사소통적 지식, 지식 발견, 타자성 존중과 함께) 공감을 상호문화역량의 주요 구성요소로 본다. 여기에서는 공감을 “다른 사람의 관점, 의견, 동기, 사고방식, 감정 속으로 자신을 투사할 수 있는 능력”(2004:11)이라고 정의하고, “공감적인 사람은 다른 사람의 감정, 선호, 사고방식을 적절하게 이해하고 반응하는 사람”이라고 설명한다. 이처럼 공감은 타인의 감정을 헤치지 않고 가치체계를 훼손시키지 않으려는 배려라 할 수 있다. 이런 공감(empathy)은 동정(sympathy)⁷⁾과는 다르다. M. Bennett에 따르면, 공감은 “다른 사람의 경험에 지적, 감정적으로 가상으로 참여하는 것”(2013:223)이고, 동정은 “다른 사람의 자리에 우리 자신을 가상으로 위치시키는 것”(ibid.:224)이다. 그는 이 둘을 예시하기 위해 자기와 아내가 아팠을 때의 이야기를 들려준다. 천성적으로 그는 아프면 조용히 혼자 있기를 원하는 사람이고 아내는 아프면 누구로부터 섬세한 보살핌을 받기를 원하는 사람이었다. 결혼한 지 얼마 안 되어 아내가 아팠을 때 그는 자신이 원하는 방식대로 아내를 혼자 조용히 있게 배려했다. 반대로, 자기가 아팠을 때 아내 역시 자신이 원하는 방식대로 그를 아주 섬세하게 보살폈다. 수년이 지났을 때 두 사람은 누군가 아프기만 하면 꼭 불화가 생긴다는 사실을 깨닫게 되었다. 그는 아내의 보살핌이 성가시다고 생각했고 아내는 남편이 냉정하다고 생각했기 때문이다. 결국 이런 불화는 두 사람 모두 자기가 원하는 방식대로 상대방을 대한 데서 비롯된 것이었다. 이후 두 사람은 상대방이 아플 때, 자기가 원하는 방식이 아니라 상대방이 원하는 방식대로 해줌으로써 이 불화를 극복할 수 있었다. 이 이야기에서 부부는 처음에는 서로를 동정했고 나중에는 서로에 대해 공감했다고 할 수 있다. 동정과 공감은 모두 인간의 유사한 경험을 토대로 하지만 이 경험에 대처하는 방식에서 차이가 있다. 동정은 자기가 원하는 방식대로 상대방을 대하고, 공감은 상대방이 원하는 방식대로 타인을 대한다. 동정은 자기의 느낌대로 하기 때문에 정의적 영역에 속하지만 공감은 상대방이 원하는 방식을 파악해야 하므로 인지적 영역에 속한다. 동정은 상대방이 다를 수 있다는 사실을 무시하거나 부정하지만 공감은 상대방의 차이를 인정하면서 그를 배려한다.

3.5) 화이부동(和而不同)과 상호문화주의

이상에서 살펴본 극기, 서 등의 역량을 두루 갖춘 사람은 이상적인 도덕적 인간이다. 유가에서는 이런 인간을 군자(君子), 현자(賢者), 선인(善人), 성인(聖人), 대인(大人) 등으로 부른다. 이들 간에는 다소 차이는 있지만 “유가에서는 군자라는 표현을 일반적인 이상적 인간의 대명사처럼 사용한다”(최영갑, 2001:97). 군자의 상대어는 소인(小人)이다. 공자는 군자의 자질에 대해서 말할 때 이 둘을 즐겨 비교한다. 그것을 몇 가지로 정리하면 다음과 같다. 먼저, 군자는 정신적 가치를 추구하고 소인은 물질적 가치를 추구한다. 이는 “군자는 의리에 밝고 소인은 이익에 밝다(君子喻於義 小人喻於利, 「이인편」)”는 말, “군자는 덕을 생각하고 소인은 땅을 생각한다(君子懷德 小人懷土, 「이인편」)”는 말에서 잘 드러난다. 다음으로, 군자는 (정신적 가치를 추구하기 때문에) 늘 평온하나 소인은 (물질적 가치를 추구하기 때문에) 늘 불안하다. 그래서 “군자는 평온하고 넓고 소인은 늘 근심한다(君子坦蕩蕩 小人長戚戚, 「술이편」)”고 말하고, “군자는 태연하나 교만하지 않고 소인은 교만하나 태연하지 못하다(君子泰而不驕 小人驕而不泰, 「자로편」)”고 말한다.

7) 동정은 측은(惻隱)과 비슷하다. “측은은 어떠한 이성도 개입되지 않고 즉각적이고 자연발생적으로 일어난다”(권상우, 2017:59).

마지막으로, 군자는 타인을 사랑하여 그를 배려하나 소인은 사욕에 사로잡혀 그렇게 하지 못한다. 예를 들어, 어떤 일이 잘못되면 그 원인을 “군자는 자기에서 찾고 소인은 남에게서 찾는다(君子求諸己 小人求諸人, 「위령공편」)”. 다시 말해, 군자는 자기 탓을 하지 남 탓을 하지 않는다. 또 “군자는 남의 장점을 키워주고 남의 약점을 고쳐주고 소인은 이것과 반대로 한다(君子成人之美 不成人之惡 小人反是, 「안연편」)”. 군자의 이 세 가지 자질을 종합하면, “군자는 조화를 이루되 뇌동(雷同)하지 않으며 소인은 뇌동하되 조화를 이루지 못한다(君子和而不同 小人同而不和, 「자로편」)”고 할 수 있다. 임현규(2020a:351)에 의하면, 화이부동에서 “화(和)란 이치에 근거해 화합하는 것이고, 동(同)이란 사적 이익을 추구하여 획일화하여 치우쳐 뭉치는 것을 말한다.” 이렇게 볼 때, 군자는 주견 없이 남의 의견을 좇지는 않으면서도 남의 의견을 존중하고 그와 잘 지내는 사람이라 할 수 있다. 다시 말해, ‘화이부동’은 사람과 사람의 차이는 인정하지만(不同) 다른 사람과 조화를 이루며 사는 것(和而)을 의미한다.

이런 화이부동은 인을 실천하는 또 다른 방법인 예와 악으로도 설명할 수 있다. 예(禮)가 차이를 인정하는 방법이라면, 악(樂)은 차이를 조화를 시키는 방법이다. 먼저, 예부터 살펴보면 예는 본래 신과 사람의 관계를 나타내던 말이다. 허신(許慎)의 『설문해자』에 의하면, 예는 신(神)을 뜻하는 ‘시(示)’와 제물(祭物)을 뜻하는 ‘풍(豐)’을 합쳐 만든 말이다. “본래 땅귀신과 관련된 글자로 땅귀신에게 풍년이 되기를 기원하는 의미이다”(서근석, 2020:44). 고대 중국 사람들은 신이 만물을 관장한다고 보고 신에게 예물을 바치며 예를 표했다. 하지만 주 왕실 초기에 들어서면서 예의 종교적 의미는 약해지고 거기에 도덕적 의미가 가미되어 예의 내용과 범위는 확대되었다. 공자는 이 예를 인간과 인간의 관계에 도입했는데, 이때의 예는 사람들이 자신이 계층에 따라 행해야 하는 구체적인 규범들이었다. 『논어』에서 제경공(齊景公)이 정치에 대해 묻자 공자는 “임금은 임금답고 신하는 신하답고 아버지는 아버지답고 아들은 아들다운 것입니다(君君臣臣父父子子, 「안연편」)”라고 대답하는데, 이 말은 임금은 임금으로서의 예를, 신하는 신하로서의 예를, 아버지는 아버지로서의 예를, 아들은 아들로서의 예를 지켜야 한다는 말이다. 또 정공(定公)이 군신 관계에 대해 묻자 공자는 “임금은 예로써 신하를 대하고 신하는 충성으로 임금을 섬겨야 합니다(君使臣以禮 臣事君以忠, 「팔일편」)”라고 대답한다. 이처럼 공자는 모든 사람이 자신의 지위에 맞는 예를 갖추어야 가정과 사회의 질서가 확립될 수 있다고 보았다. 그래서 “예가 아니면 보지도 말고, 예가 아니면 듣지도 말고, 예가 아니면 말하지도 말고, 예가 아니면 움직이지도 말라(非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動, 「옹야편」)”고 강변한다. 요컨대, “예는 사람과 사람, 그리고 사람과 신으로 구성된 관계를 조화롭게 구성하는 분·절(分·節)의 기능을 수행한다”(김정탁, 2016:307). 여기서 “분(分)이란 직능별 구분과 지위별 차별에 따라 각자에게 적절한 몫(分)을 배정함으로써 혼란과 쟁탈을 없애고자 하는 것”(idem.)을 의미한다. 그런데 이렇게 사람과 사람을 구분하고 차별만 하면 그 관계는 원만해지기 어렵다. 이를 보완하기 위해 공자는 여기에 악(樂)을 추가한다⁸⁾. 하지만 『논어』는 악이 무엇인지를 명확히 밝히지 않는다. 그나마 가장 명확해 보이는 구절은 「태백편」에 나오는, “시로 일어나고, 예로 서고, 악으로 이룬다(興於詩 立於禮 成於樂)”이다. 여기에는 시, 예, 악이 차례로 나오는데 이 셋은 사람이 군자로 성장해가는 단계로

8) 공자가 말하는 악은 단순한 음악을 뜻하지는 않는다. 이는 “악이다 악이다 말하지만 그것이 종이나 북을 뜻하는 것이겠는가?(樂云 樂云 鐘鼓云乎哉, 「양화편」)”라는 말에서 능히 짐작할 수 있다.

볼 수 있다. 먼저, 시는 그 출발점이다. “시는 감흥하게 하고 볼 수 있게 하고 어울리게 하고 나 무라게 한다(詩 可以興 可以觀 可以羣 可以怨, 「양화편」)”. 이를 좀 더 풀어 말하자면, 시는 사람의 감정을 촉발하고 사정을 두루 살펴보게 하고 타인과 교감하게 하고 현실을 비판할 수 있게 해준다는 것이다. 다음으로, 예는 중간점이다. 사람이 시를 배우고 나면 예를 배워야 한다는 것이다. 그런데 바로 위에서 말했듯이, 예는 훌륭하고 유익한 것이나 사람과 사람을 구분시키고 차별하기 때문에 원만한 관계를 형성하는 데는 충분치 못하다. 그래서 사람과 사람의 관계를 조화시키는 악이 필요한데, 이를 군자의 도착점이라 할 수 있다. “악(樂)은 사람과 사람, 또는 사람과 신으로 구성된 관계에서 시중(時中)을 통한 조화 즉, 관계론적 통합과 조화의 기능을 수행한다”(김정탁, 2016:308). 악의 이런 기능은 『논어』에는 나오지 않지만 다른 경전들에서는 분명히 나타난다. 『장자』 「천하편」은 “악으로 조화를 말한다(樂以道和)”고 말하고, 『사기』 「골계열전」은 “악은 화합하게 한다(樂以發和)”고 말한다. 또 『순자』 「유효편」은 “악이라는 말은 화합을 가리킨다(樂言是其和也)”고 말한다. 결국, 예와 악은 인을 실현하는 두 가지 보완적인 방법으로, “악은 같게 하고 예는 다르게 한다(樂者爲同 禮者爲異, 『예기』 「악기편」)”고 할 수 있다.

이런 화이부동 개념은 상호문화주의 개념에 매우 가깝다. “상호문화주의는 소수자의 권리를 무시하는 1960년대까지의 동화주의를 거부하고, 분열을 조장하고 사회적 응집력을 해치는 1970년대 이후의 다문화주의를 거부하며, 균형과 공정을 내세우는 중도 모형으로 1980년대 출현했다”(Bouchard, 2011: Cattle, 2013:82에서 재인용). 상호문화주의에 대한 지지는 2005년 유럽평의회가 47개 회원국을 대상으로 실시한 설문에서도 그대로 나타난다. 이 설문에서 유럽평의회는 민족들 간 또는 문화들 간의 관계를 다루는 가장 좋은 모형이 무엇이라고 생각하느냐고 물었는데, 회원국들은 (1) 사회응집력을 해치고 분열로 이어지는 다문화주의 거부 (2) 개인적 권리를 침해하는 동화주의 거부 (3) 균형과 공정의 모형, 중도 모형으로서 상호문화주의 선택에 모두 동의하였다. 크게 볼 때, 동화주의는 문화적 차이를 전혀 또는 거의 인정하지 않고, 다문화주의는 이 차이를 최대한 인정한다. 상호문화주의는 (다문화주의처럼) 문화적 차이를 인정하면서도 (동화주의처럼) 만남과 대화를 통해 공동의 문화를 만들어 나가고자 한다. 이 상호문화주의는 20세기 중반 캐나다 퀘벡 주(州)에서 출현했다. 전통적인 이민국가인 캐나다도 1960년대까지는 동화주의를 실시했다. 그런데 1960년대 퀘벡 주에서 민족주의가 부상하자 연방정부는 특별위원회를 만들어 캐나다 사회를 진지하게 분석하게 했다. 이 위원회는 캐나다에는 영어권과 프랑스어권 이외에 다양한 문화 집단이 존재한다고 보고했다. 이 보고서를 근거로 1971년 P. Trudeau 총리는 캐나다에는 두 개의 공식어가 존재하지만, 그 어떤 공식문화도 존재하지 않는다고 말하며 다문화주의를 선언했다. 연방정부가 이렇게 선언하자, 프랑스어권인 퀘벡 주 사람들은 스스로 정체성을 만들고 유지할 수 있는 자기들의 능력을 부정했다고 반발하며 상호문화주의를 내세웠다. 이 상호문화주의는 여러 문화에 대한 인정과 공유된 정체성을 통한 일체성 유지 사이의 균형을 추구하였다(Gagnon, 2000:15). 이 주의의 핵심은 퀘벡 주의 프랑스어 공동체와 여러 문화공동체들 간의 상호작용이었다. 이 주에 따르면, 퀘벡 주 사람들은 이민자를 환대하고, 이민자들은 이 사회에 통합되기 위해 노력해야 하고, 양측은 모두 공동의 문화(common culture)를 만들어 가야 한다. 유럽평의회는 이렇게 출현한 상호문화주의를 유럽에 도입하고 널리 확산시켰다. 유럽평의회는 1986

년에 이미 『상호문화주의: 발상에서 교육적 실행으로, 실행에서 이론으로』라는 보고서를 통해 이 개념을 교육과 연결했다. 1993년에 공식 출범한 유럽연합 역시 상호문화주의를 적극 지지했다. 유럽연합의 회원국은 모두 유럽평의회 회원국이니 이는 지극히 당연한 일이었다. M. Barrett(2013:28-29)은 상호문화주의의 특징을 열두 가지로 정리한다. 이 중 두 가지만 소개하면, 하나는 문화다양성과 복수주의에 가치를 부여한다는 것이고, 다른 하나는 공유된 보편적 가치에 기초한 강한 응집력을 가진 사회를 만들고자 한다는 것이다. 전자는 다문화주의처럼 차이를 인정한다는 것이고 후자는 동화주의처럼 사회적 응집력을 형성한다는 것이다. 결국, 상호문화주의는 차이의 인정과 차이의 조화 사이에서 균형을 유지하려는 화이부동형의 모형이라 할 수 있다.

4. 유사성에서 얻는 시사점

지금까지의 논의를 종합하면, 『논어』의 인(仁) 사상과 유럽의 상호문화교육은, 2500년이라는 시간적 차이와 동양과 서양이라는 공간적 차이에도 불구하고, 그 배경, 목표, 내용, 방법에 있어 상당히 유사하다고 할 수 있다. 그렇다면 우리는 이런 유사성으로부터 어떤 시사점을 도출할 수 있을까? 필자는 다음과 같은 삼단논법에서 그 시사점을 찾을 수 있다고 생각한다. 대전제는 ‘한국은 공자의 인 사상이 매우 강하게 남아있는 나라다’라는 것이다. “한국사회는 어떤 점에서 일본은 말할 것도 없고 중국보다도 더 유교화된 사회이다. 조선시대 이후 한국사회에 깊게 뿌리내린 유교는 오늘날까지도 끈질기게 작용하고 있다”(정수복, 2007:202). 실제로 “비록 2퍼센트의 한국인들만이 자신을 유교의 신봉자라고 밝히고 있지만 한국인의 대다수는 실제로 기본적인 유교 의식을 준수하고 있으며 유교적인 가치에 동조하고 있다”(고병익, 1996:192). 소전제는 ‘공자의 인 사상은 유럽의 상호문화교육과 그 목표, 내용, 방법에 있어서 비슷하다’라는 것이다. 이에 대해서는 본문에서 충분히 논의한 것으로 보고 따로 언급하지 않겠다. 결론은 ‘유학의 핵심인 인 사상이 매우 강하게 남아있는 한국은 상호문화교육을 잘 실행할 수 있다’라는 것이다. 필자가 굳이 이런 삼단논법을 빌어서라도 한국 내 상호문화교육을 강조하는 이유는 한국 학계가 다문화교육에 과도하게 치중하여 상호문화교육의 존재와 가치를 무시하고 있기 때문이다.

한국 학계와 교육계에 다문화교육이 널리 확산된 것은 교육(인적자원)부가 「2006년 다문화가정 자녀 교육지원 대책」을 내놓으면서다. 이 대책은 ‘다문화가정’을 “우리과 다른 민족·문화적 배경을 가진 사람들로 구성된 가정”⁹⁾(p. 1)이라고 정의하고, 이 가정 자녀를 위한 교육을 ‘다문화교육’(p. 17)이라 불렀다. 미국에서 들여온 다문화교육은 본래 “다양한 사회계층, 인종, 민족, 성 배경을 지닌 모든 학생이 평등한 교육기회를 경험할 수 있도록 교육과정과 교육제도를 개선하고자 하는 교육개혁운동”(모경환 외 역, 2008:203)으로, 모두를 위한 교육이다. 이 교육을 전체 학생의 2.8%(2020년 기준)에 불과한 극소수의 이주배경학생을 위한 교육으로 여기는 것은 “다문화교육이 물리쳐야 할 최악의 편견”(ibid.:12)이다. 다문화교육이 다문화교육을 통해 없애야 할 최악의 편견을 오히려 조장하고 있는 셈이다. 이런 용어상, 인식상의 오류에도 불구하고 다문화교육은 국내 학계와 교육계에서 여전히 ‘유일한’, 그래서 ‘최상의’의 교육으로 여겨지고 있다. 이 용어를 사용한 지 20년이 지난 이제는 이런 용어상, 인식상의 오류에 과감히 시정할 때다. 먼저, 다문화

9) 이 용어의 출현 배경에 대해서는 장한업(2011)을 참고하기 바란다.

교육은 다문화 사회의 ‘유일한’ 교육적 대안이 아니다. 미국을 비롯한 영미권에 다문화교육이 있다면, 유럽권에는 상호문화교육이 있다. J. Gundara(Palaiodogou et al., 2015: 4 재인용)는 “캐나다, 미국, 오스트레일리아, 뉴질랜드처럼 이민 온 사람들이 주류집단을 이루는 나라들은 다문화주의를 새로운 이념으로 공식적으로 인정했음을 반영하기 위해 다문화교육을 실시하고, 기존의 정주민이 지배적인 민족을 구성하는 유럽 국민-국가들은 다수집단과 소수집단의 통합을 위해 상호문화교육을 실시하는 경향이 있다”고 말하며 이 두 교육을 구분한다. 또 지구상에서 가장 큰 교육기구라 할 수 있는 유네스코(2006:18) 역시 “다문화교육은 다른 문화를 가르쳐 이 문화를 수용 또는 관용하게 한다. 상호문화교육은 소극적인 공존을 넘어서 다양한 문화집단 간의 이해, 존중, 대화를 통해 다문화 사회에서 함께 살아가게 할 발전적이고 지속적인 방법을 찾아내게 한다”고 밝히며 이 두 교육을 명확히 구분하고 있다. 참고로, 유네스코는 다문화교육을 권장하는 지침서를 낸 적이 없다. 이렇듯 후발이민국인 한국은 전통이민국인 미국보다는 선발이민국인 유럽 선진국과 비슷하고 따라서 유럽 선진국의 교육적 대안인 상호문화교육으로부터 더 많은 시사점을 얻을 수 있다. 다음으로, 다문화교육은 한국 사회에 ‘최상의’ 교육적 대안도 아니다. ‘최상’이라는 말은 그것이 현실에 가장 잘 부합할 때 비로소 의미를 갖는 말이다. 따라서 이 말을 쓰려면 무엇보다도 먼저 다문화와 관련해 지금 한국 교육계가 해결해야 할 가장 중요한 문제가 무엇인지를 생각해 보아야 한다. 한국 교육계가 당면한 문제는 일반학생이 가진 지나친 단일의식을 완화하여 일반학생이 이주배경학생을 함부로 무시하거나 차별하지 않게 하는 것이다. ‘단일의식’, ‘무시’, ‘차별’ 등은 사람과 사람의 관계와 관련된 문제로, “다른 문화를 가르쳐 이 문화를 수용 또는 관용하게” 하는 (다문화)교육으로는 해결하기 어렵다. 이보다는 “다양한 문화집단 간의 이해, 존중, 대화를 통해 다문화 사회에서 함께 살아가게 할 발전적이고 지속적인 방법을 찾아내게” 하는 (상호문화)교육이 더 적합하다. 이 교육은 “인식은 타인이나 자신의 특성이 아니라 타인과 자신이 맺고 있는 관계에 달려있다”(장한업 역, 2010:75)고 보고, 그 목적은 “타인의 문화를 배우는 것이 아니라, 타인과의 만남을 배우는 데 있다”(ibid.:77)고 본다. 이런 타인과의 만남과 관계 설정 문제는 상호문화교육의 핵심이다. 다행스럽게도 교육부의 『2020년 다문화교육 지원 계획』은 “전체 학생 대상 차별·편견 방지 및 상호문화교육 등 다양한 배경의 학생들이 함께 살아가는 교육으로 확장”(p. 1)한다고 밝히면서 ‘상호문화교육’이라는 용어를 공식적으로 처음 사용했다¹⁰⁾. 그리고 경기도 교육청은 2018년부터 기존의 ‘다문화중점학교’를 ‘상호문화이해학교’라고 고쳐 부르고 상호문화(이해)교육을 권장하고 있다. 상호문화교육에 대한 이런 우호적인 분위기 속에서 상호문화교육을 한국인에게 매우 익숙한 공자의 인(仁) 사상과 접목하여 확산시킨다면 한국 사회는 좀 더 나은 다문화사회, 나아가서 상호문화사회로 나아갈 수 있을 것이다.

10) 유감스럽게도 ‘2020년 다문화교육 지원계획’은 이 ‘상호문화교육’이라는 용어를 삭제했다.

참고문헌

- 고병익, 1996, Confucianism in Contemporary Korea, in Tu Wei-Ming (ed.), Confucian Traditions in East Asian Philosophy: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dracons, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- 교육부, 2006, 2006년 다문화가정 자녀 교육지원 대책.
- 교육부, 2020, 2020년 다문화교육 지원계획.
- 권상우, 2017, 『유학의 소통과 융합』, 도서출판문사철.
- 김경일, 1999, 『공자가 죽어야 나라가 산다』, 바다출판사.
- 김정탁, 2016, 『禮 & 藝, 한국인의 의사소통 사상을 찾아서』, 한울아카데미.
- 김주노 역, 2012, 『또 다른 세계화』, 살림. (D. Wolton, 2004, L'autre mondialisation, Flammarion).
- 김태호, 2009, 『실사구시 교육철학』, 양서원.
- 김형기, 2001, 유교, 종교인가?, 『N세대를 위한 유교철학 에세이』, 성균관대학교 출판부.
- 모경환 외 역, 2008, 『다문화교육 입문』, 아카데미프레스. (J. Banks, 2007, An Introduction to Multicultural Education, 4/E, Person Education Inc.)
- 박상리, 2001, 『N세대를 위한 유교철학 에세이』, 성균관대학교 출판부.
- 박성규 역, 1999, 『중국철학사 (상)』, 까치. (Y. Feng, A History of Chinese Philosophy, Princeton University Press.)
- 박일봉, 2000, 『論語』, 육문사.
- 서근석, 2020, 공자(孔子)가 언급한 예(禮)의 의미에 관한 연구, 『동양철학연구』, 103집.
- 송태현, 2014, Voltaire's View of Confucius, 『外國文學研究』, 3.
- 심경호, 2013a, 『논어 1』, 민음사.
- 심경호, 2013b, 『논어 1』, 민음사.
- 심경호, 2013c, 『논어 1』, 민음사.
- 양유빈, 2008, 相遇性 윤리학으로서의 仁說 - 丁若鏞과 阮元, 『한국문화』 43집.
- 이어령, 2015, 『이어령의 가위바위보 文明論』, 마로니에북스.
- 이춘식, 2007, 『중국 고대의 역사와 문화』, 도서출판 신서원.
- 이혜경, 2014, 국제이주·다문화연구의 동향과 전망, 『한국사회』, 15 (1).
- 임현규, 2020a, 『3대 주석과 함께 읽는 논어 I』, 도서출판 모시는사람들.
- 임현규, 2020b, 『3대 주석과 함께 읽는 논어 II』, 도서출판 모시는사람들.
- 장한업 역, 2010, 『유럽의 상호문화교육: 다문화 사회의 새로운 교육적 대안』, 한울아카데미. (M. Abdalldh-Pretceille, 1999, L'éducation interculturelle, Presses Universitaires de France)
- 장한업, 2011, 한국 이민자 자녀와 관련된 용어 사용상의 문제점 - '다문화가정', '다문화교육'-, 『이중 언어학회』, (46).
- 정수복, 2007, 『한국인의 문화적 문법』, 생각의 나무.
- 정일균, 1999, 다산 정약용의 《心經》·《小學》論, 『泰東古典研究』 16집.

- 최영갑, 2001, 인간은 본성적으로 평등하다, 『N세대를 위한 유교철학 에세이』, 성균관대학교 출판부.
- 한국고전번역학회, 2018, 『한국 經部 번역의 현황과 전망』, 학술대회 자료집.
- 함현찬, 2001, 쟁구머리 공자, 『N세대를 위한 유교철학 에세이』, 성균관대학교 출판부.
- Abdallah-Pretceille, M., 1998, *Éthique de la diversité et éducation*, PUF.
- Barrett, M.(ed.), 2013, *Interculturalism and Multiculturalism: Similarities and Differences*, Strasbourg: Council of Europe.
- Bennett, M., 2013, *Basic Concepts of Intercultural Communication: Paradigms, Principales, & Practices* (2th edition), Intercultural Press.
- Bouchard, G., 2011, What is Interculturalism ?, *McGill Law Journal - Revue de droit de McGill*, 56 (2).
- Cante, T., 2013, *Interculturalism as a new narrative for the era of globalisation and super-diversity* from M. Barrett (ed.), *Interculturalism and multiculturalism: similarities and differences*, Strasbourg: Council of Europe.
- Cantle, T., 2012, *Interculturalism. The New Era of Cohesion and Diversity*, Palgrave Macmillan.
- Cohen-Émérique, M., 1993, L'approche interculturelle dans le processus d'aide, *Communauté culturelles et santé mentale II*, 18(1), *Revue Santé mentale au Québec*.
- Council of Europe, 1995, *Education pack: All Different - All Equal*.
- European Centre for Modern Languages, 2003, *Mirrors and Windows: An intercultural communication textbook*, Council of Europe.
- European Union, 2004, *INCA The Theory*, LdVII.
- Fantini, A., 2007, *Exploring and Assessing Intercultural Competence*, (CSD research Paper No. 07-01) St. Louis, MO: Washington University, Center for Social Publications.
- Gagnon, A., 2000, *Plaidoyer pour l'interculturalisme*, *Possibles*, 24 (4).
- Palaiologou, N. et al., 2015, *Diversity within the school context: Valuing diversity and committing to it*, https://www.researchgate.net/publication/281100957_Diversity_within_the_school_context_Valuing_diversity_and_committing_to_it
- Rey, M., 1986, *Former les enseignants à l'éducation interculturelle?*, Strasbourg: Conseil de l'Europe.
- UNESCO, 2006, *UNESCO Guidelines on Intercultural Education*.

발 표 5

과학문화와 정신문화의 상호타자성

과학문화와 정신문화의 상호타자성

권영우*

1. 상호문화철학의 탐구범위에 대한 재고

통상적으로 상호문화적 문제를 다룰 때 우리는 지역적으로 경계를 갖는 서로 다른 두 문화권의 상호적 작용과 문화적 갈등을 주제로 삼는다. 혹은 하나의 문화권 안으로 스며든 다른 문화와의 상호적 작용을 문제 삼기도 한다. 문화란 인간이 사는 방식이다. 사는 방식은 사람마다 다르고 사람들이 모인 집단마다 다르기 마련이다. 이런 점에서 보자면 인간의 모든 활동은 상호문화적 연구주제가 될 수 있을 것이다. 만약 이렇게 상호문화철학의 탐구범위가 너무 넓어 주제를 한정할 수 없다면 상호문화철학의 영역이 확장될 수 있다는 긍정적 측면이 있을 수 있겠으나 다른 한편으로는 주제의 무한성 때문에 오히려 상호문화철학의 정체성이 모호해질 수 있을 것이다. 본 필자는 상호문화철학이 하나의 철학적 분야로서 분명히 자리매김하기 위해서는 전자의 긍정적 측면보다 후자의 부정적 측면을 더 경계할 필요가 있다고 생각한다.

다행이 일반적으로 상호문화철학은 지역 혹은 언어 등의 경계를 갖는 문화권들의 만남과 갈등으로 발생하는 문제부터 이러한 문제의 해소방안과 문화들의 융화현상까지 어느 정도 주제를 한정할 수 있는 범위 내에서 연구가 이루어지고 있는 것으로 평가된다. 그런데 어떤 형태든 경계를 갖는 문화권 사이의 문제가 아니라 하나의 문화권 안에 사실상 실질적 경계를 갖기 어려운 상호문화적 문제가 있다고 생각한다. 그중에 하나가 과학문화와 정신문화의 갈등이다. 오늘날 과학기술을 통해 발전을 이룬 국가나 지역 혹은 문화권 안에서 자연과학에 근거한 삶의 방식, 가치관, 세계관 등이 전통적, 종교적, 혹은 소위 인문학적 문화들과 충돌하는 현상을 우리는 어렵지 않게 발견할 수 있다.

이런 관점에서 보자면 상호문화철학의 탐구범위는 경계를 갖는 문화들 혹은 문화를 담지한 인간 간에 발생하는 다양한 문제들뿐만 아니라 하나의 문화권 안에서 일어나는 과학적 세계관과 전통적 세계관의 대립 등에까지 미칠 수 있다고 생각한다. 바로 이런 점에서 이 글은 상호문화철학이 다루어야 할 주제로서 과학문화와 정신문화의 상호적 타자성을 제시한다.

과학문화와 정신문화의 상호타자성을 살피기 전에 이 글에서 규정하는 과학문화와 정신문화에 대해서 우선 살펴볼 필요가 있을 것이다. 그런데 사실상 과학문화와 정신문화는 우리가 통상적으로 여러 가지 형태와 맥락에서 사용하는 개념이기는 하지만 정확히 정의 내

* 한국외국어대학교

리기는 쉽지 않다고 생각한다. 따라서 이글은 과학문화와 정신문화를 전통적으로 자연과 정신을 대립적 관계로 설정하고 각각에 대한 학문을 자연과학과 정신과학으로 규정하는 철학적 사유전통에 입각해 과학문화와 정신문화를 규정해 보고자 한다.

2. 자연과학과 정신과학의 대립

서양철학적 관점에서 볼 때 자연과 정신은 전통적으로 대립적 관계를 이루는 것으로 파악되었다. 자연과 정신을 대립적으로 파악한 대표적인 철학자로 데카르트를 꼽을 수 있지만 사실 데카르트 이전부터 플라톤 철학과 기독교적 세계관은 서양문화권 내에서 자연과 정신을 대립적으로 이해하도록 만들었다. 정신과 자연을 대립적으로 이해하는 것 자체는 여기서 다루고자 하는 상호문화철학적 주제가 될 수 없다. 이글에서 문제가 되는 것은 정신과 자연의 대립을 기초로 정신에 관한 학문과 자연에 관한 학문이 서로 다른 독자적 지식체계를 구축하고 세계에 대한 서로 다른 관점을 제공함으로써 삶의 방식에 대한 두 가지 서로 다른 태도를 형성했다는 점이다. 따라서 이글은 과학문화란 자연과학적 태도에 입각한 삶의 방식의 총체로 규정하고 정신문화란 비자연과학적 태도에 입각한 삶의 방식의 총체로 규정한다.

따라서 과학문화와 정신문화의 대립은 자연과학(Naturwissenschaft)과 정신과학(Geistwissenschaft)의 대립에 기초한다고 볼 수 있다. 그렇다면 자연과학과 정신과학의 차이와 대립점이 무엇인지 살펴볼 필요가 있을 것이다.

오늘날 과학(science)이란 특수한 학문의 한 종류로 이해되는 경향이 있지만 사실 과학이라는 말은 학문 일반(scientia)을 통칭하는 말에서 유래되었으며 오랫동안 학문이라는 의미로 사용되었다. 그래서 존재하는 것을 정신과 자연으로 구분하고 각각에 대한 학문을 나눌 때 정신과학(Geistwissenschaft)과 자연과학(Naturwissenschaft)으로 구분된다. 독일어의 “Wissenschaft”라는 말은 “과학”이라는 의미도 있지만 “앎”을 뜻하는 “Wissen”에서 파생된 말로 참된 지식의 체계로서 “학문”이라는 의미로 이해하는 것이 더 적합해 보인다.

그런데 정신과학과 자연과학은 마치 정신과 자연이 상호대립하듯이 서로 대립하는 학문으로 구분되었다. 그리고 학문 전체를 정신과학과 자연과학으로 구분한 철학자는 딜타이다. 물론 딜타이 이전에 이미 헤겔은 철학을 자연철학과 정신철학으로 구분한 바 있었다. 그리고 자연철학은 사실상 자연과학적 내용을 담고 있었고 정신철학은 정신에 관한 철학을 의미한다. 하지만 자연철학은 자연에 관한 일반적 학문과 구분된다는 점에서 헤겔의 자연철학은 딜타이의 자연과학과 일치하지는 않는다. 그리고 헤겔의 정신철학은 정신의 구분에 따라 주관정신에 관한 철학, 객관정신에 관한 철학, 절대정신에 관한 철학으로 구분되지만 딜타이의 정신과학은 이러한 정신의 구분에 따르지 않고 정신에 관한 학문 일반을 의미한다. 따라서 딜타이의 정신과학이 헤겔의 정신철학보다 외연이 더 넓다고 볼 수 있다.

딜타이에 따르면 정신과학과 자연과학의 차이는 다음과 같다. 정신과학의 대상은 정신이며 정신을 아는 방식은 이해다. 즉 정신과학은 정신의 활동을 이해하는 정신에 대한 탐구

다. 그런데 정신의 자유로운 활동은 삶으로서 나타난다. 따라서 정신과학은 삶에 대한 이해를 추구하는 학문이다. 그에 반해 자연과학의 대상은 자연이고 자연과학은 자연적 현상을 인과적으로 설명하는 방법으로 자연에 대한 앎을 추구한다. 따라서 정신과학은 삶을 이해하는 방법으로, 그리고 자연과학은 자연현상을 설명하는 방법으로 각각의 학문을 수행한다.

여기서 정신과 자연은 데카르트가 주장한 것처럼 사유하는 실체(res cogitans)와 크기를 가진 실체(res extensa)를 의미하지 않는다. 정신과학과 자연과학에서의 정신과 자연은 정신이 구성한 것들이다. 정신과학의 대상인 삶은 정신의 이해를 통해 정신 자신의 대상으로 구성되는 것이고 자연과학의 대상인 자연은 정신의 인식을 통해 구성된다. 이러한 점으로 볼 때 딜타이는 정신과 자연을 데카르트처럼 서로 대립하고 상호작용하지 않는 두 가지 실체로 보지 않았다는 점을 확인할 수 있다. 오히려 딜타이는 칸트의 초월론철학(Transzendentalphilosophie)을 계승하여 정신이 세계를 구성한다는 입장을 취한다. 이러한 입장은 자연과 정신을 모두 절대적 이념의 서로 다른 이념 자신의 현상으로 이해한 헤겔의 입장을 계승한다고 볼 수 있을 것이다. 그리고 헤겔의 절대적 관념론은 칸트의 초월론철학의 체계를 계승하고 있다.

정신과학과 자연과학의 대립은 각각의 대상인 정신(또는 삶)과 자연의 대립에 기초한다. 그런데 정신과 자연의 대립은 주관독립적 객관적 실체들의 대립이 아니라 정신과 정신 자신이 만든 구성물 사이에서 발생하는 대립이다.

그러면 정신과학적 입장에 기초한 세계관과 자연과학적 입장에 기초한 세계관은 분명히 다를 수밖에 없을 것이다. 그리고 각각의 세계관은 서로 다른 삶의 태도를 형성할 것이다. 이런 점에 입각하여 과학문화와 정신문화의 상호적 타자성을 살펴볼 것이다.

3. 과학문화와 정신문화의 대립의 단초로서 “삶의 위기”

후설은 자연과학과 정신과학의 대립을 “삶의 위기”로 평가한 바 있다. 그런데 이 대립은 단지 학문이나 지식체계의 대립을 넘어서 일종의 문화적 대립을 의미할 수 있다는 점을 우리에게 알려준다. 그리고 동시에 이 위기는 정신과학이라는 학문의 위기이기도 하다. 후설에 따르면 삶의 위기를 의미하는 정신과학의 위기는 근대의 자연과학이 수학적으로 세계를 이념화함으로써 초래되었다. 후설은 근대 갈릴레이 이후 자연과학의 학문적 발전은 매우 성공적이었음에도 불구하고 사실상 학문은 위기에 처했다고 주장한다. 세계를 수학적으로 이념화하는 자연과학은 세계 전체를 주관으로부터 독립된 대상적 객관세계로 파악한다. 따라서 이러한 이념화는 정신이 가장 직접적으로 마주한 생활세계를 몰아내고 세계를 오로지 수학적으로 파악된 정량적 대상으로 구축한다. 정신은 사실 수학적으로 이념화된 대상적 세계를 우선적으로 마주하는 것이 아니라 삶의 여러 다양한 의미로 구성된 세계 속에 살고 있다. 수학적으로 이념화되기 이전에 세계는 우선 삶의 의미로 이해되는 생활세계다. 그런데 자연과학의 발전은 마치 고향과 같은 생활세계의 위기를 초래하게 되었다고

후설은 평가한다.

후설에 따르면 생활세계란 “근원적인 명증성의 세계”다. 객관적 세계에 관한 지식체계로서의 자연과학의 명증성은 생활세계의 명증성에 근거하는 것이지만 생활세계 이전에 자연과학적 세계가 앞서 존재하는 것이 아니다. 자연과학적인 객관적 대상세계는 명제나 표상 그리고 추론으로 구성된 것이지만 우리가 접하는 생활세계의 사물들(돌, 집, 나무 등)로 구성된 것이 아니라고 후설은 말한다. 즉 자연과학적 세계는 주관의 구성물로서 그 명증성을 사실상 생활세계의 명증성에 둘 수밖에 없다는 것이다. 자연세계를 수학화하는 것은 “하나의 방법”에 불과함에도 자연과학은 이것을 마치 “참된 존재”로 여김으로써 생활세계를 수학적으로 이념화된 객관세계로 대체하게 되었다는 것이다. 생활세계를 자연과학적 객관세계로 대체했다는 것은 가장 명증하게 학문 이전에 직접적으로 주어지는 세계를 객관세계로 자연과학은 착각한다는 의미로 해석될 수 있다. 후설에 따르면 학문이 근본적으로 다뤄야 하는 주제는 객관세계가 무엇인가에 관한 문제가 아니라 인간의 현존에 관한 문제여야 한다. 그런데 실증과학은 바로 “‘번영’에 현혹되어” “진정한 인간성에 결정적인 의미를 지닌 문제들을 무관심하게 외면”하게 되었다.

그런데 후설이 바로 이러한 점을 “현대 문화의 위기”로 규정한다는 점에 주목할 필요가 있다. 정신과학의 위기는 삶을 학문의 본질적 대상으로 탐구해야 하는 학문 전체의 위기다. 그리고 이러한 위기는 단지 학문의 위기가 아니라 생활세계의 위기이자 삶의 위기로 규정된다. 삶이 위기에 처했다는 것은 결국 “문화의 위기”를 의미하게 된다.

이러한 삶의 위기이자 문화의 위기는 자연과학이 지배적 학문으로 등장하면서부터 발생하게 되었다. 자연과학이 지배적인 학문으로 등장하기 시작한 것은 소위 말하는 17-18 세기의 근대 시기다. 베이컨은 새로운 학문적 방법론(Novum Organum)을 주장하면서 기존의 과학적 방법론으로 여겨졌던 아리스토텔레스의 방법론(Organon)을 낡은 방법론이라고 비판했다. 베이컨이 주장하는 새로운 학문적 방법론은 경험에 기초해 지식체계를 구축해야 한다는 경험적이고 실증적인 태도를 견지한다. 경험적으로 실증할 수 없는 주장들은 우상에 불과하고 경험적으로 실증할 수 있는 것들만 신뢰할 수 있는 지식으로 받아들여야 한다는 입장이다. 이러한 입장은 자연과학을 경험적 방법으로 발전시켜야 한다는 과학적 방법론의 구축을 의미한다. 갈릴레이는 아리스토텔레스의 자연학을 실험을 통해 검증하면서 아리스토텔레스의 자연과학을 비판하고 새로운 근대적 자연과학의 기틀을 마련했다. 갈릴레이는 자연을 수학화하여 주관독립적인 대상적 세계를 자연과학이 구성할 수 있도록 했다. 근대적 자연과학은 수학적으로 구성된 자연세계를 우리가 직접적으로 마주하는 생활세계보다 더 직접적이고 근원적인 자리에 위치시킴으로써 정신의 활동과 삶의 의미로 점철된 진정한 의미에서 근원적인 생활세계의 위기를 초래했다는 것이 후설의 주장이다. 갈릴레이에 이어 뉴턴도 자연을 보다 치밀하고 완벽하게 수학화함으로써 주관으로부터 완전히 삶에 무관심한 자연적 객관세계를 구축했다. 근대적 자연과학은 경험적인 실증과 수학화라는 방법을 통해 자연세계를 구성했다. 하지만 이렇게 구성된 세계를 가장 직접적이고 근원

적이며 주관과 독립적인 세계 자체라고 생각하는 것은 일종에 오해일 수 있다.

칸트는 우리가 인식할 수 있는 자연세계가 주관과 독립적인 자연 그 자체가 아니라 이성이 구성한 대상세계라는 점을 명확하게 해명한 바 있다. 이에 따르면 자연법칙은 자연 그 자체의 법칙이 아니라 이성이 자연에 부여한 법칙을 의미한다. 이러한 칸트의 입장은 자연과학적 지식이 자연 자체에 대한 지식이 아니라 이성이 구성한 대상세계에 한정된다는 점을 강조한다. 따라서 주관으로부터 독립적인 인식 가능한 객관적 세계란 불가능하다. 이러한 칸트의 입장에 기초하여 딜타이와 후설은 자연과학적 세계관을 비판한다고 볼 수 있다. 근대 이후부터 현재까지 이어지는 자연과학의 발달로 자연과학적 세계관이 우리의 삶과 문화를 지배하게 되었다는 점을 비판하는 것은 단지 세계를 구성하고 세계를 바라보는 학문적 태도의 변화만을 지향하지 않는다. 이러한 비판이 지향하는 근본적 목적은 자연과학과 기술의 발전으로 인한 삶의 위기를 극복하고 인간에게 근원적이고 직접적 세계인 생활세계를 복원하는 것이다.

학문이 삶의 위기를 초래하기도 하고 학문에 대한 비판이 삶의 위기를 극복하는 방법이 될 수 있다는 주장은 하나의 전제를 갖는다. 그 전제는 지식이 삶의 방식인 문화를 형성한다는 점이다. 만약 학문과 삶이 완전히 분리되어 있고 학문이 삶에 전혀 영향을 미치지 못한다면 학문의 위기는 삶의 위기가 될 수 없으며 삶의 위기를 극복하기 위한 방법으로 학문에 대한 비판은 무용지물이 될 것이다.

학문과 삶은 상호 영향을 주고받을 수밖에 없으며 이러한 상호영향관계 속에서 서로를 구성한다. 후설에 따르면 학문의 본질적 대상은 삶이다. 그리고 삶은 지속적으로 생동하며 변한다. 따라서 학문은 삶의 변화에 의해 구성된다고 볼 수 있다. 반대로 학문은 삶의 방식을 변화시킬 수 있는 기술-여기서의 기술은 과학기술만을 의미하지 않는다-을 배태시킴으로써 문화와 문명을 구성하는 힘으로 작용한다. 또한 학문은 삶을 이해하는 태도와 방식을 구성함으로써 의미체계로 구축된 정신세계를 구성한다.

그러면 이제 다시 “삶의 위기”의 원인으로 돌아가보자. 삶의 위기는 생존의 위기가 아니다. 삶의 위기는 자연과학이 지배적인 학문으로 등장하면서 자연과학적 세계가 생활세계를 위협하면서 생겨난다. 생활세계에 대한 위협이란 인간에게 더 근원적이고 직접적인 세계는 자연과학적으로 수학화된 대상세계가 아니라 인간이 살면서 직접적으로 마주하는 삶의 다양한 의미들로 구성된 생활세계임에도 불구하고 수학화된 자연세계가 근원적인 세계로 오해되는 것을 의미한다. 이러한 오해는 자연과학이 지배적인 학문으로 등장하고 발전하면서 더욱 가속화되었고 따라서 자연과학이 삶의 위기를 초래한 것이다. 자연과학이 삶의 위기를 초래했다고 자연과학을 부정하거나 거부해야 한다는 당위가 성립되지는 않는다. 왜냐하면 정신이 구성한 자연에 대한 정신의 인식이 자연에 관한 지식체계로서 자연과학을 구성하기 때문이다. 자연현상에 대한 인과적 설명으로 자연에 대한 지식을 확장해 나가는 것은 정신의 자연스러운 하나의 활동이라고 볼 수 있다. 하지만 자연과학적인 대상세계가 생활세계보다 보다 더 근원적인 세계라고 말하거나 간주하는 것은 삶의 자리에 가장 직접적이

고 근원적으로 있어야 할 생활세계의 자리를 빼앗는 것이 된다. 자연과학이 지배적이고 모든 학문을 압도하는 자리에 위치하게 되면 주관독립적 객관세계를 지배적인 하나의 보편 세계로 간주하게 되는 문제가 발생하게 된다. 이러한 문제는 생활세계의 위기이자 정신적 존재인 인간에게 삶의 위기로 다가올 수 있다. 학문에는 자연과학만 있는 것이 아니라 수 학화시킬 수 없는 다양한 의미체계로 구성된 정신의 삶을 연구하는 정신과학도 존재한다. 정신과학적으로 이해된 세계는 자연과학적으로 설명되는 인과적 물리세계와 구별될 뿐만 아니라 대립한다. 두 세계의 이러한 대립은 마치 두 개의 서로 대립하는 실체적 세계가 주관독립적으로 존재함을 함축하는 것처럼 보일 수 있다. 하지만 자연적 대상세계와 생활세계의 대립은 마치 데카르트가 주장한 정신과 물질의 대립처럼 실체적 세계의 대립을 의미하지 않는다. 자연세계와 생활세계는 모두 정신의 구성물로서 존재하는 것이기 세계 그 자체로서 존재하지 않는다. 인간의 정신은 이 두 세계를 구성하는 능력을 가졌고 인간은 자신이 구성한 이 두 세계에서 살아간다. 삶의 위기란 어찌보면 이 두 세계의 균형이 깨짐으로써 발생한 것이라 볼 수 있다. 삶의 위기란 생존의 위기가 아니라 고향과 같은 생활세계가 자연세계로 대체되면서 발생하게 된 일종의 생활세계의 위기로 이해될 수 있다. 따라서 삶의 위기는 생활세계와 자연세계의 대립을 함축하며 이 두 세계를 구축하는 정신과학과 자연과학의 학문적 대립을 함축한다. 그런데 이러한 학문적 대립은 단지 지식체계들의 이론적 대립에 그치지 않고 삶의 방식을 의미하는 문화의 대립을 의미할 수밖에 없다. 따라서 삶의 위기는 과학문화와 정신문화가 서로 대립하고 있음을 알려주는 중요한 단초가 된다.

4. 과학문화와 정신문화의 대립에 관하여

과학문화와 정신문화의 대립과 공존의 문제를 문화의 상호적 관계 속에서 이해하기 보다는 자연과학과 정신과학의 대립의 관점에서 보려는 경향이 강하다. 그렇기 때문에 문화적 문제를 철학적으로 탐구하는 데 있어 과학문화와 정신문화의 상호성은 주목받지 못했다고 생각한다. 그런데 과학문화와 정신문화의 상호적 타자성을 살피기 이전에 이 두 문화를 형성하도록 하는 기반이 무엇인지를 살펴볼 필요가 있다.

우리는 앞서 자연과 정신이라는 두 가지 큰 축에 따라 자연과학과 정신과학, 자연세계와 생활세계, 과학문화와 정신문화의 개념쌍들을 살펴보았다. 자연과학과 정신과학은 자연과 정신에 대한 학문적 층위고 자연세계와 생활세계는 자연과 정신에 대응하는 세계의 지평이다. 그런데 과학문화와 정신문화는 마치 자연이 자연과학에 대응되고 정신이 정신과학에 대응하듯이 자연과 정신에 대응하지 않는다. 왜냐하면 과학문화와 정신문화는 모두 문화라는 삶의 방식의 테두리 안에 있기 때문이며 삶의 방식 자체가 자연과학이 다루는 자연이나 자연세계가 될 수 없기 때문이다. 따라서 과학문화와 정신문화는 삶의 지평에서 이해되어야 하기 때문에 자연과학이 자연에 대응하는 것처럼 과학문화는 자연에 대응되지 않는다.

과학문화란 자연과학적으로 구성된 문화로 규정될 수 있다. 인간의 삶의 방식은 세계에 대한 태도와 해석방식에 따라 달라질 수 있다. 세계를 자연과학적 관점으로 파악하면 세계 속에서 이루어지는 우리의 삶은 자연적 현상으로 이해될 수 있고 인간은 자연의 일부로서 살아간다고 생각할 수 있다. 따라서 과학문화란 인간이 과학적 태도로 자신의 삶을 자연법칙에 따르는 자연의 일부로서 받아들이고 살아가는 방식의 총체로 간주할 수 있다.

정신문화란 비자연과학적 태도로 구성된 문화로 규정될 수 있다. 세계를 자연과학적 관점이 아닌 정신과학적 관점으로 파악하면 우리의 삶은 단순히 자연적 현상이 아니라 다양한 의미로 구성된 하나의 역사로 이해될 수 있고 인간은 단지 자연의 일부가 아니라 정신적으로 구성된 세계 자체로서 이해될 수 있을 것이다.

따라서 인간은 자연과학적 태도에 따라 과학문화를 형성하는 동시에 정신과학적 태도에 따라 정신문화를 형성한다. 그리고 인간은 과학문화에 입각한 삶의 방식과 정신문화에 입각한 삶의 방식을 모두 취하고 있다. 따라서 우리는 때때로 마치 서로 다른 문화를 오가며 사는 것처럼 생각될 때도 있다.

우리의 삶은 하나의 전체를 이루는 것이지 마치 자연과학과 정신과학의 대립처럼 하나의 삶이 과학문화와 정신문화에 의해 나뉘거나 구별되는 것은 아니다. 하지만 우리는 하나의 삶 속에서 서로 대립된 방식으로 살아가기도 한다. 그러한 대립된 삶의 방식들은 과학문화와 정신문화로 나타난다. 예를 들어 동일한 사람이 어떤 때는 종교적 신앙에 따라 행동하기도 하고 또 다른 때는 과학적 지식에 근거해 행동하기도 한다. 종교적 신앙에 따른 삶은 과학문화와 대립할 수 있다. 반대로 과학에 기초해 행동하고 어떤 결정을 내리는 것은 종교적 신앙과 대립할 수 있다. 이러한 대립을 다음과 같이 하나의 예를 들어 살펴보도록 하자.

한 사람이 병에 걸려 아플 때 우리는 그 사람의 병이 낫기를 바라며 기도할 수 있다. 종교적 신앙에 따라 기도를 통해 병이 치유될 수 있다고 믿고 또 희망하며 병이 걸린 환자를 위해 기도한다. 이런 기도 행위 속에는 초자연적인 신이 존재한다는 믿음이 있다. 더욱이 기도는 때때로 병의 원인이 자연적 인과계열을 벗어난 영적인 영역에 있다는 믿음을 함축하기도 한다. 이러한 기도 행위가 병을 낫게 한다는 믿음은 종교적 신앙 안에서 얼마든지 허용될 수 있지만 과학적으로 볼 때 병의 치료를 위해서는 쓸데없는 일에 불과하다. 병을 치료하기 위해 병의 원인을 찾고 그 원인을 제거할 수 있는 의료적 방법을 찾아 시도하는 것이 의학적으로 볼 때 합리적이지만 기도를 한다고 병이 낫는다고 생각하는 것은 전혀 과학적이지 않다. 그런데 우리는 병이 걸리면 병원에 가서 진료와 치료를 받는 동시에 기도를 하기도 한다.

병원에서 치료를 받는 것은 과학문화에 속하고 기도를 하는 것은 정신문화에 속한다고 볼 수 있다. 그런데 앞서 살펴본 것처럼 병원치료는 과학적인 반면 기도는 과학적이지 않다. 만약 과학적 태도로 본다면 기도 행위는 불필요하고 사라져도 무방한 문화로 취급받을 수 있다. 하지만 환자를 위한 기도는 비록 실제로 병을 치료하지는 않는다고 하더라도 우

리가 환자의 고통을 마치 나의 고통처럼 생각하면서 추체험하고 환자의 고통스러운 삶을 이해하면서 환자의 쾌유를 희망하고 바라는 행위로서 의미를 갖는다. 우리가 누군가의 행복을 바라고 모두가 행복한 삶을 살길 바라는 마음에서 하는 행동들이 비록 실제로 행복을 가져다주지 않는다 하더라도 그런 행동이 쓸모없다거나 그런 행동을 하는 문화는 사라져야 한다고 생각하지는 않는다. 이러한 문화 속에서 인간은 서로의 삶을 이해하고 공감하며 함께 살 수 있는 삶의 양식들을 발전시킨다. 따라서 기도 행위가 비록 병을 치유하지는 못하더라도 기도는 타인의 행복을 바라는 소망을 표현하는 문화적으로 의미 있는 행위라고 충분히 여겨질 수 있다.

우리가 함께 살아가는 삶의 방식에 해악을 주지 않고 삶에 위안과 행복을 가져다 주는 것으로 널리 인정되는 종교적 신앙과 과학문화는 큰 충돌과 대립 없이 양립할 수 있는 것으로 볼 수 있다. 하지만 하나의 극단적인 경우를 상정해 보자. 가령 미신과 과학문화 사이의 대립이라든가 아니면 병원치료를 거부하고 종교적 신앙에 따라 기도로만 치료를 시도하는 경우 혹은 과학적 입장에만 의거하여 기도나 종교행위가 쓸모없기 때문에 없어져야 한다고 주장하는 경우다. 이런 경우 분명히 과학문화와 정신문화는 양립하기 어려운 대립양상을 보이게 된다.

5. 과학문화와 정신문화의 상호타자성

과학문화와 정신문화는 상호적으로 타자성을 띤다. 그런데 이 타자관계에서 어느 하나를 중심에 두고 다른 하나만을 객체로 이해하는 것은 두 문화의 상호적 공존에 위협이 될 뿐만 아니라 앞서 살펴본 두 문화의 극단적 대립을 초래한다. 이 두 문화가 형성하는 타자관계는 어느 한 문화만을 주체로 혹은 객체로 볼 수 없고 각각의 문화는 주체인 동시에 객체가 될 수 있어야 한다. 이 두 문화는 자연과학과 정신과학의 대립의 산물인 것처럼 보이지만 사실이 두 문화는 삶이라는 하나의 지평에서 이해되어야 하는 삶의 방식들의 모습이다. 따라서 과학문화와 정신문화의 대립은 삶 전체의 하나의 지평 안에 있는 자기부정성이다. 이런 맥락에서 이 두 문화의 상호타자성은 삶의 자기관계적 자기부정성 속에서 파악되어야 한다.

오늘날 과학기술의 급속한 발전과 과학기술적 세계관이 지배적 문화를 형성하면서 삶의 위기는 그야말로 생존의 위기로 전환되고 있다. AI와 인간의 공생을 문명적 발전을 위한 하나의 당위로 주장하거나 더 나아가 인류의 문화적 공존이 아닌 인간 자체의 기계화를 지향하는 포스트휴머니즘 등은 앞서 언급한 삶의 위기 수준을 뛰어넘어 생물학적 인간에서 기계적 인간으로의 진화를 지향하면서 인류의 삶을 소거시키는 위협으로 다가오고 있다고 생각한다. 이러한 흐름은 과학문화가 자신의 타자성을 인정하지 않고 오로지 자신을 중심에 둔 주체로서 지배적 위치를 점하기 때문에 생기는 현상이라고 생각한다.

발 표 6

근대성과 상호문화

주광순 교수님 퇴임 기념 고별 강연

근대성과 상호문화성

— 신채호와 김교신을 중심으로 —

주 광 순*

1. 들어가는 말

이 글은 근대성과 상호문화성을 대조시켜서 근대화 담론과 민족주의 담론의 문제점을 드러내고 이를 극복하고자 하는 상호문화철학의 노력을 제시해 보는 것을 목표로 한다. 이 기획을 위한 참고인물 두 사람이 신채호와 김교신이다. 여기서 상호문화철학이 비판하고자 하는 근대성에는 일차적으로 근대화 담론이 속하지만 그와 동시에 민족주의 담론도 속한다. 왜냐하면 —필자 생각에는— 근대화 담론의 대항 담론으로 생겨난 것이 민족주의 담론이기 때문이다. 우리가 비판적으로 반성하는 것은 여러 가지 의미를 담은 근대성 중에서 이 두 담론들이라는 요소이다. 그런데 이 두 담론들 그리고 그 입장에 선 사람들은 서로 밀접하고 복잡하게 얽혀 있다. 민족주의 담론이 대항 담론이기 때문에 근대화 담론에 —특히 그 보편주의에— 반대하지만, 강한 중심주의라는 공통점을 가지고 있다.

상호문화철학이 근대화 담론을 비판하는 이유는 상호문화철학이 모든 문화들이 원칙적으로 동등한 존엄성을 가지고 있다고 믿는데, 근대화 담론은 이것을 부정하기 때문이다. 근대화 담론은 서구 중심주의에 근거하고 있는데, 서구 중심주의는 단적으로 문명인 서구와 야만인 비서구의 이분법이다. 우리가 비판하는 근대화 담론은 ‘서구 문명만이 근대성(modernity)을 성취했으며 바로 이 근대성이 보편이며 역사적 진보의 목표라고 믿는다’는 요소와 ‘비서구가 문명화하기 위해서는 이 서구의 근대성을 성취해야 한다’는 요소, 이 두 요소로 구성되어 있다. 이 두 요소들은 당연히 지극히 서구 중심주의적이다. 그래서 문화들의 동등한 존엄성을 신봉하는 상호문화철학은 근대화 담론을 받아들일 수 없다. 서구 문화만 문명인 것도 아니고 또한 근대화 담론의 근대는 서구의 근대이기 때문에 근대화한다는 것은 서구화를 의미하고 그래서 비서구의 자기 문화 포기이기 때문이다.

민족주의 담론은 근대화 담론과 미묘한 갈등 관계에 있다. 민족주의자들은 서구의 허구적이고 위선적인 보편주의에는 극렬 반대하지만, 근대 서구의 우수성은 어느 정도 받아들인다. 실제로 서구가 압도적인 힘으로 비서구를 침략하는 현실 속에서 민족주의자들은 서구 근대 문명의 위력을 인정하지 않을 수 없을 뿐만 아니라, 또한 민족의 자주를 지키기 위해서라도 그것을 받아들이지 않을 수도 없기 때문이다. 그래서 신채호와 김교신 둘 모두 강한 민족주의자이지만, 근대화 담론을 원천적으로 부정하지는 못하고 다만 자기의 특수성을 강조할 뿐이다. 그래서 그들은 모두 서구식 근대화를 해야 하지만 문화이식과 같은 방식이 아니라, 서구의 주체적 수용을 원한다. 그

* 부산대학교, 한국상호문화철학회 회장

래서 민족주의 담론이 —그것이 약자의 것인 경우에 특히— 이렇게 어느 정도는 상호문화철학적 정신에 부응하는 것은 사실이다. 그렇지만 상호문화철학은 그것이 자기 민족과 그 특수성을 강조하느라 타자와 대화하고 함께 어울려 살아가기를 등한히 하기 때문에 그것도 역시 비판한다. 민족주의가 보편주의를 주장하지는 않지만 서구 중심주의처럼 민족 중심주의이기 때문이다. 그래서 Fanz Martin Wimmer는 서구 중심주의를 **팽창적(expasiv) 중심주의** 그리고 민족주의를 **분리적(separativ) 중심주의**로 특징짓는다.¹⁾

신채호와 김교신이 모두 강하게 민족주의적이기는 하지만, 김교신이 기독교로 개종했기 때문에 서구 문화의 핵심 중 하나라고 할 수 있는 기독교 수용이라는 문제에 관해서는 신채호와 다르다. 민족주의자로서²⁾ 신채호가 보여주는 강한 문화상대주의는 전형적으로 상호문화철학이 비판하는 분리적 중심주의이다. 신채호는 문화 생성의 주요원리로 이해타산을 들기 때문이다. 부처나 공자나 예수도 모두 자기의 이해타산에 근거해서 자기 사상체계를 건설했지 단지 옳고 그름에 근거하지는 않았다는 것이다. 이것은 문화에 대한 과격한 상대주의이고 민족주의 담론적이고 분리적인 중심주의이다. 그에 반해서 기독교로 개종한 김교신은 ‘성서조선’을 창간해서 지속적으로 발간해왔다. 즉 그에게는 조선만이 아니라, 외래경전인 성서도 중심이고 그가 반대하는 것은 성서가 아니라 서구적 성서 해석이고 서구적 교회이다. 그러므로 상호문화철학으로서는 이 두 사람의 차이나는 타자에 대한 태도를 검토해 보는 것은 우리 시대의 상호문화철학을 건설하는 데에 이바지할 것으로 여겨진다.

2. 근대화 담론과 민족주의 담론 그리고 상호문화성

신채호와 김교신이 경험한 조선의 상황을 먼저 분석해 보자. 일본은 메이지유신을 통하여 비서구의 그 어느 나라보다 먼저 근대화에 성공했으며 성공하자마자 서구와 마찬가지로 식민지 경쟁에 뛰어든 제국주의 국가가 되었다. 그리고 신채호와 김교신 두 사람 모두 일제의 조선 식민지화에 맞서서 저항했던 인물들이다. 다른 비서구 국가들의 경우와는 달리 서구가 직접 조선을 침공한 것이 아니라, 근대화에 성공한 일제가 조선을 식민지화하고 여기에 근대화를 강요하였다. 이때 근대화는 세계를 양분했다. 근대화가 거기에 성공한 몇몇 국가들에게는 힘과 부를 가져왔지만, 다른 대다수의 비서구 세계에게는 재앙을 가져왔다. 그것은 ‘**불균등한 발전(uneven development)**’ 때문이었다. 근대화 담론의 이념은 서구의 발전된 문명이 서구라는 중심으로부터 시작해서 시간이 가면서 점차로 변방의 비서구로 **균등하게 확산**될 것이라고 주장했으며 많은 서구인들이 그렇게 믿기도 했다. 그리고 비서구의 근대화 초기에 —마치 조선 개화기의 개화파나 그보다는 약하지만 동도서기론자들처럼— 많은 비서구 엘리트들도 많건 적건 간에 이 주장에 공감했기 때문에 자기 나라도 서구를 따라서 근대화해야 한다고 믿었다. 근대화의 목표는 “‘서구적인’ 산업사회와 그 가치표상과 그 지식수준’³⁾이다. 그러나 실제로 이 서구 주도의, 일방적인 세

1) Wimmer(2004) SS.54-59 참고.

2) 신채호가 모든 측면에서 그리고 언제나 그랬다는 것은 당연히 사실이 아니다. 그가 민족주의자나 아나키스트로서는 이러한 민족 중심주의나 문화 상대주의를 극복하려고 노력하고 있다. 여기서 문제 삼는 신채호는 민족주의자로서 신채호일 뿐이다. 이에 관해서 상세히는 주광순(2017)의 7.2.3. 신채호의 아나키즘 장을 참조할 것.

계화가 가져온 것은 불균등한 발전이었다. 서구 제국주의가 보편주의와 문명 확산과 균등한 발전이라는 선전으로 서구화를 강요하였지만, 현실은 달랐던 것이다. “실제로는 상업의 정신과 돈의 힘은 지구의 여러 지역에 차례로 침입하면서 원시적 욕망의 갱신을 초래했다. 그것들은 전쟁을 더욱 부채질했다. 민족의 차이가 장벽으로서 덜 중요해지기는커녕 사회조직의 새롭고 지배적인 원칙으로 정립되었다.”⁴⁾ 왜냐하면 약소민족들은 사정없이 침략당하고 수탈당했기 때문이다. 근대의 서구 주도 지구화는 문명의 균등한 확산보다는 불균등한 발전과 그로 인한 비서구 민족들의 차별, 착취, 억압으로 이어졌다.

대다수 민족들이 희생당했던 역사적 상황은 비서구에 근대화 담론의 대항 담론으로서의 민족주의 담론이 생겨나게 만들었다. 그래서 민족주의 담론은 태생부터 근대화 담론의 대항 담론이었다. 어네스트 겔러(Ernest Gellner)는 ‘원래부터 이미 독자적이고 실체적으로, 바로 그렇게 존재하고 있던 민족들이 침략, 차별, 착취, 억압에 맞서기 위해서 민족주의를 주창했다’고 하는 민족주의 담론의 일상적 통념을 너무 단순하다고 비판한다. 이미 존재하던 “민족들의 욕구가 민족주의를 창출하는 것이 아니라, 민족주의가 [그 특수한] 민족을 창출한다.”⁵⁾ 겔러는 오히려 일군의 사람들을 하나로 모아야 할 특수한 필요, 즉 민족주의적인 동기가 —꼭 그런 식으로 하나의 단위로 고정해서 생각해 오지는 않았을— 사람들을 하나의 **특정한 민족**으로 불러 모았다고 주장하는 것이다. 그래서 베네딕트 앤더슨(Benedict Anderson)에 따르면 “민족은 본래 제한되고 주권을 가진 것으로 상상되는 정치공동체이다.”⁶⁾ 민족은 실제로 독자적이고 실체적인 공동체라기보다는 오히려 상상 속에서 그렇게 여겨진 공동체이다. 근대화의 불균등한 발전이 ‘일군의 사람들을 “지배적인 외세에 맞서 자신의 독립된 주체를 강력하게 (비록 신화적일지라도) 의식하게끔 된 전투적이고 초계급적인 공동체를 의식적으로 형성”⁷⁾하도록’ 만들었다. 이것이 근대화 담론에 맞서는 민족주의 담론이라는 대항 담론이다.

비서구가 서구 제국주의에 대항하기 위해서 민족주의 담론을 불러일으킨 것은 그들에게는 강한 외세에 저항할 수 있는 수단이 거의 없었기 때문이었다. “있는 것은 민중과 그 지역의 특징뿐이었다. 물려받은 종족(ethnos), 언어, 민속, 피부색 등등 말이다. 민족주의가 이와 같은 차별적 특징을 통해 작용하는 것은 그럴 수밖에 없기 때문이다.”⁸⁾ 그 결과 서구 제국주의가 허구적으로 보편주의를 주장한 반면에, 비서구 민족주의는 특수주의를 주장할 수밖에 없었다. 이것은 우리의 대표적인 민족주의자 신채호로부터도 분명히 알 수 있다. 그에게도 다른 수단이 없기에 민족을 불러냈다. 그에게 민족주의란 제국주의의 침략에 맞서서 “민족을 보존할 유일한 길”⁹⁾이다. 그리고 그는 민족주의를 “우리민족 국가는 우리 민족이 주장(主張)한다!”라는 강한 자의식과 자기주장으로 규정한다. 그러므로 민족주의란 “타민족의 간섭을 용납하지 않는 이념”이다. 자주와 외세 반대는 민족주의 담론의 중심축들 중 하나이다. 서구나 일제의 허구적 **보편주의**에 맞서서 민족주의자 신채호는 조선 민족의 **특수주의**를 내세운다. 그래서 톰 네언(Tom Nairn)은 불균등한 발전

3) Wimmer(2004) S.55

4) 한스 콘 외, 230쪽

5) 한스 콘 외, 160쪽

6) 앤더슨, 25쪽

7) 한스 콘 외, 234쪽.

8) 한스 콘 외, 234쪽

9) 신채호 하, 108쪽. 여기에 많은 한자어가 등장하는데 현재 우리에게 익숙하지 않아서 현재의 말투로 바꾼다.

과 그 폭력과 참상을 민족주의의 기원으로 지칭한다. “불균등한 발전은 균등한 발전에 반대되는 말이다. 그러나 이 반대는 언어상의 반대지 현실적인 것이 아니다. 왜냐하면 산업혁명 이래로 인류사회가 겪어야 했던 모든 실제 ‘발전’은 고르지 않기 때문이다. 하지만 균등한 발전의 개념과 이에 대한 갈망은 강력한 것이니만큼 우리는 여기서 출발하는 것이 옳겠다. 따지고 보면 그것은 서양적 내지는 ‘유럽중심적’ 세계관—아직도 역사에 대한 우리의 사고방식을 지배하고 있기 쉽고 따라서 (다른 여러 가지와 더불어) 민족주의에 대한 사고방식도 지배하고 있기 쉬운 세계관—의 핵심에 가깝다.”¹⁰⁾ 비서구 민족주의자들도 서구 근대의 균등한, 즉 자기 민족이 약탈당하지 않을 수 있을 정도의 균등한 발전을 꾀하지만 현실은 불균등하고 차별받고 있기에 민족주의 담론을 개발하게 된다.

상호문화철학이 근대화 담론을 문제 삼는 것은 서세동점 이후의 서구에 의한 세계화의 이러한 물리적 참상 때문만은 아니다. 오히려 서구의 문화제국주의 때문이다. 서구는 비서구를 경제적, 정치적, 군사적 침략과 개입을 수행했을 뿐만 아니라 비서구에 자기 문화를 이식했던 것이다. 상호문화철학이 개선을 요구하는 차별은 물리적 힘의 차등과 그로 인한 착취와 억압이라기보다는 서구의 문명-야만 담론으로 인한 **문화적 차별**이다. 서구 문화제국주의의 목표는 “처음에는 서부 유럽에서 국지적이고 지역적으로 생겨난 것, 즉 합리주의적이고 개인주의적이고 세속주의적이고 과학적인 기본태도를 지닌 [서구] 문명에 [비서구 전체를] ‘보편적으로 동화시키는 것’”¹¹⁾이다. 그러나 상호문화철학은 상호문화성이 문화 발전의 **자연스러운 사실**이라고 믿는다. 즉, 문화는 진공 속에서 홀로 태어나는 것이 아니라, 외래문화와 상호 교류하고 영향을 주고받으면서 발생, 성장, 변화를 겪게 마련이다. 그러므로 비서구에 서구문화가 들어 온 것은 어떤 의미에서는 환영할 만한 일이다. 한국에도 불교와 유교가 들어왔기 때문에 한국 고유의 문화가 발전하였다. 그리고 이 상호문화성은 중심과 보편을 자처하는 서구 문화라 하더라도 다를 바가 없었다. 그러므로 상호문화철학이 회구하는 것은 민족들과 인종들과 종교들과 문화들이 상호 인정하고 상호 소통하며 상호 영향을 주고받으며 **함께 어우러져서 사는 것**이다. 그러나 서구는 이러한 상호문화성을 전적으로 무시하고 비서구에 자기 문화를 강압적이고 급박하게 강요했기에 비서구에게 심지어 외래문화를 자기화할 **시간과 여유**조차 허용하지 않았다. 더욱 이때 서구의 사고방식이 서구 중심주의적이어서 비서구는 단적으로 야만으로 취급했으며 그들의 문화의 존재 자체를 인정하려고 하지 않았다. 그 결과 비서구가 근대화하기 위해서는 **자기 문화를 부정**해야 했다.

그런데 비서구가 이렇게 자기 문화적 전통을 강제로 단절시키고 외래문화에 사로잡히게 되는 근대화의 과정은 서구 스스로가 근대화했던 것과는 아주 달랐다. 서구의 근대화 과정에서는 근대 서구의 계몽주의와 산업혁명이 아무리 중세를 부정하고 자신의 독창성을 주장하더라도 과거로부터의 자연스러운 발전이었다. 평가에 따라 차이가 나지만, 비서구의 근대화와 비교해 보자면 서구 근대는 서구 중세로부터의 **연속**이었다. 그에 반해서 서구 문화의 이식으로 이루어진 비서구의 근대화는 강력한 **단절**이었다. 그러므로 여기서 상호문화성은 사실이 못되고, **당위로** 등장한다. 즉 서구 근대가 비서구의 문화적 전통을 단절시키고 세계문화에서 배제시켜서 **서구 특유의 근대**만을 **보편으로** 관철시키려는 근대화 담론의 추구는 상호문화적이 아니라고 비판받아야 마땅하다.

10) 한스 콘 외, 229쪽

11) Wimmer(2004) S.55

오히려 서구나 비서구 모두 상호문화성을, 즉 서로서로 자극하여 서로서로를 교정하면서 발전시키고 그 결과 서로서로 세계문화의 다양성에 기여해야 함을 인정해야 한다. 상호문화(interkulturell)철학 개념에서 “여기에 라틴어 접두어 상호inter는 상호적인 관계를 나타내기 위하여 사용되어 지”¹²⁾고 그래서 상호문화철학은 문화들의 다양성과 문화들 간의 대화를 전제로 한다. 다양성과 상호성에 기초한 대화는 그래서 결국 서로서로 함께 어우러져 살기는 상호문화철학이 제시하는, 근대화 담론을 비판하는, 대안이다.

서구 식민주의에 맞서야 했던 민족주의자들은 자신을 지키기 위해서라도 “공장과 의회와 학교 등등을 원했으므로 어떤 식으로든 선두주자들을 모방해야만 했다. 그러나 그것은 외세의 직접적인 개입이나 통제에 의해 이런 것들을 단순히 이식하는 것을 배격하는 방식으로 이루어져야 했다. 이것이 깊은 애매성을 낳았고 민족주의의 대다수 형태들을 특징짓는 양면성을 낳았다.”¹³⁾ 근대 서구 수용과 주체성 강조는 민족주의 담론의 모호성의 원천이 되었다. 민족주의자들은 한편에서 서구 근대 문명을 받아들여야 하는데, 다른 한편 근대화로 인한 자기 부정은 원치 않았다. 그들도 서구 근대의 보편성을 부정하기는 힘들지만 자기 민족의 특수성은 주장하고 싶어 하였다. 여기서 분리적 중심주의가 등장하게 된 필연성이 있다. 근대화 담론은 근대에 “유럽의 국가와 민족들이 그 밖의 세계로 팽창해나간 역사”¹⁴⁾를 정당화하기 위한 논리로 가득 차있다. 이러한 팽창적 중심주의에 맞서려는 민족주의 담론은 민족별로 분리를 지향하는 중심주의가 될 수밖에 없었다. 서구 문명은 받아들이면서 서구의 문화제국주의와 그 보편주의를 반대하려면 상상의 공동체인 자기 민족과 자기 문화를 중심에 놓고 사고하는 분리적 중심주의를 택하게 마련이다. 이것이 약자의 경우에는 정당하게도 근대화 담론을 비판한다고 하는, 역사적으로 긍정적인 역할을 해왔다. 그러나 이것도 상호문화성에 어긋나기는 근대화 담론과 마찬가지로이다. 분리적 중심주의가 과격해지면 생기게 마련인 “철저한 분리적인 견해는 철학함에 있어서 결과적으로 치명적이다. 왜냐하면 이 견해는 엄밀히 말해서 논증의 포기를 요구하며 타자들의 사고들과 가치표상들은 받아들여지지 않으며 그것들에 대해서 내용이 있게 논증하는 대화를 필수적이라거나 가능하다고 여기지 않는다는 점에서 도달해야 할 목표를, 최대로 보아야, 타자들에 대해서 ‘이해’나 ‘관용하기’라고만 생각하기 때문이다.”¹⁵⁾ 여기서 결여된 것은 역시 다양성과 상호성에 근거한 대화이고 함께 어울려 살기이다.

3. 신채호

민족주의자로서 신채호의 사상은 민족주의 담론의 전형적인 모호함을 드러낸다. 한편 1)그는 근대 서구 문명의 보편성을 부정하지 못한다. 다른 한편 2)그는 서구를 자기 전통에 연결시켜서 이해하기 원한다. 1)우선 그도 근대 서구의 우수성과 보편성을 시인한다. 그의 문명사적 평가에 따르자면 동양에서는 인도와 중국이 예전에는 문명이 발달했었지만 이제는 그 발전이 지체되었으며 그에 반하여 서양은 예전의 발달된 문명이 중세 암흑기를 지나더니 근대에 다시 황금기를

12) Wimmer(1988) S.9

13) 한스 콘 외, 233쪽.

14) 윌러스틴, 15쪽

15) Wimmer(2004) SS.56-57

맞이하였다.(신채호 별 213 참고) 이것은 전형적인 근대화 담론의 진보사관이다. 그래서 서구 근대 문명의 우수성에 대해서는 이전의 동도서기론자들보다 더 후하다. 동도서기론자들이 물질은 서양이 우수하지만, 정신은 동양이 우수하다고 주장했던 것에 반해서 그는 서구 근대의 물질적인 우수성뿐만 아니라 정신적, 사회적 우수성조차 확인한다. 서구 근대는 도덕, 정치, 경제, 종교, 무력, 법률, 학술, 공예 등 모든 분야에서 장족의 진보를 성취하였다. 그러므로 이것을 받아들이지 않는 민족은 멸망할 정도로 보편이 되었다.

그러나 2) 그가 서구 근대를 유교적 전통에 입각해서 평가함으로써 그는 근대화 담론으로부터는 거리를 둔다. 그것은 “專制封建의 舊陋가 去하고 立憲共和의 福音이 遍하여 國家는 人民의 樂園이 되며, 人民은 國家의 主人이 되어 孔·孟의 輔世長民主義가 此에 實行되며 루소의 平等自由精神이 此에 成功되었”(신채호 별 213)다는 서구 근대에 대한 평가에서 드러난다. 봉건전제 정치의 극복과 입헌공화제와 민주제에 도달함은 서구 근대의 자부심이었다. 그러나 신채호는 여기에 굳이 유교의 보세장민주주의의 근대적 구현이라고 첨언한다. 그는 사회정치적 서구 근대의 우수성을 논하면서 이러한 정신이 고대 동양에도 존재했었다고 주장함으로써 민족주의 담론적이다. 그도 역시 서구의 보편주의를 부정할 수 없지만, 결국 민족 특수주의를 내세운다. 입헌공화제나 민주제가 보세장민주주의의 당대적 구현이라고 이해한 것은 물론 정확한 이해는 아니지만 상호문화철학적으로 볼 때 흥미 있는 발상이다.¹⁶⁾ 왜냐하면 근대화 담론의 요구에 맞서서 그는 전통을 버린 것이 아니라, 한편 전통을 통해서 외래문화를 평가하면서 동시에 전통 자체에는 외래문화를 따라 변혁을 요구했기 때문이다.

신채호가 근대화된 강력한 일제에 맞서 싸울 힘을 획득하기 위해서 서구 근대 문명을 받아들려고 했지만 그가 진정으로 바란 것은 서구의 조선 이식이 아니다. 전통 문화로써 외래문화를 소화해서 조선이 새로워지는 것이다. 이 점은 그의 유교 확장론에서 잘 드러난다. 그가 살던 조선조는 유교의 시대이고 공맹은 조선의 전통이다. 그가 비록 유교의 폐단을 잘 알고는 있었지만 자기 전통을 버리려고 하지는 않는다. 그러므로 그는 “한국은 유교국이라”(신채호 별 108)고 확인하고 유교국 조선의 현재 쇠약은 유교 자체 때문이 아니라, 유교 고유의 “도를 얻지 못했기 때문”이라고 주장한다. 그가 근대화 담론의 서구화 주장에 대해서 근대화는 하고자 하지만 자신의 전통도 그에 못지않다고 주장하는 것이다. 우리가 유교를 단지 노예처럼 맹신하느라 그 도를 놓쳤기 때문에 현재에 쇠약해졌을 뿐이다. 신채호는 우리가 정말 유교의 도를 간직했더라면 서구 없이도 입헌군주제에 도달했을 거라고 상상하는 것 같다. 그러므로 그는 당시에 유교를 확장자는 논의를 환영하였다.(이하 논의는 신채호 하 119-120 참고) 그러나 그는 전래의 유교에 대해서는 비판적이었기에 제대로 유교를 확장하려면 ‘유교의 진리를 확장해서 허위를 폐하고 실학을 힘써서 유교의 빛을 세계에 드러냄으로써 애국하여야 한다’고 역설했다. 여기서도 그는 당대의 유교와 유교 고유의 진리를 구분한다. 이것이 그가 근대화 담론의 보편주의를 피하고, 민족중심의 특수주의적이고 분리적인 중심주의로 가는 길이다.

이렇게 그는 당대의 유교의식에 변경을 가한다. 그는 일차로 유교의 본래 취지는 군주에게 충성하고 나라를 사랑하고 세상을 구하고 도를 행하는 것이라고 주장한다.(신채호 별 106 참고) 그러나 그는 서구 근대의 영향으로 당대의 유교적 의식을 벗어나서 —당대로 보자면 위험하게도—

16) 이에 대한 자세한 논의는 주광순(2018) 158-160쪽 참고

군주에 충성하는 것과 나라를 사랑하는 것을 구분한다. 군주나 황실에 충성하는 것은 거짓 충성이고 진정한 충성은 국가로 향해야 하며 국민을 사랑하는 것이다.(신채호 별 179 참고) 입헌군주제가 유교의 보세장민의 구현이라는 주장은 이러한 맥락에서 이해해야 한다. 여기서 신채호는 한편 유교적 전통과 다른 한편 서구 근대 사이에서 많은 대화를 하고 있다. 그는 전통적인 유교에만 머물지도 않고 그렇다고 서구 근대에 노예가 되려고도 하지 않았다. 그는 서구의 과학 기술과 산업뿐만 아니라, 입헌군주제나 민주제도 들어오고 싶어 한다. 그러나 그는 단순히 조선에 서구 문명이 단순히 이식되는 것만은 거부한다. 자기의 전통을 단절하지 않고 오히려 이 입장에서 서구 근대를 들어오고 싶어 한다. 물론 그 과정에서 자기 전통은 또한 변화를 겪는다. 대표적인 것이 군주에 대한 충성 대신 국가에 대한 충성이고 왕정 대신에 입헌군주제이다.

여기서 우리는 자문해 볼 수 있다. 신채호가 이렇게 서구 근대로부터도 그리고 자기 전통으로부터도 거리를 두려는 이유가 무엇일까? 우리는 그에게 조선민족이 중심이기 때문이라고 답하고 싶다. 신채호는 중화주의를 조선을 중국의 노예로 만드는 것이라고 비판했다. 그와 마찬가지로 서구 중심주의도 비판한다. “우리 朝鮮사람은 排양 利害以外에서 眞理를 찾으려 하므로, 釋迦가 들어오면 朝鮮의 釋迦가 되지 않고 釋迦의 朝鮮이 되며, 孔子가 들어오면 朝鮮의 孔子가 되지 않고 孔子의 朝鮮이 되며, 무슨 主義가 들어와도 朝鮮의 主義가 되지 않고 主義의 朝鮮이 되려 한다. 그리하여 道德과 主義를 위하는 朝鮮은 있고 朝鮮을 爲하는 道德과 主義는 없다. 아! 이것이 朝鮮의 特色이나, 特色이라면 特色이나 奴隸의 特色이다. 나는 朝鮮의 道德과 朝鮮의 主義를 위하여 哭하려 한다.”(신채호 하 26) 그는 중화주의에 대해서 조선의 공자가 아니라, 공자의 조선을 만드는 식의 노예적 태도라고 비판한다. 공자의 조선이란 중국 유교의 조선 이식을 의미한다고 할 수 있을 것이다. 그에 반해서 조선의 공자는 유교의 조선의 상황과 문맥에 맞추어 변형하기를 의미한다. 그가 거부하는 것은 외래문화를 배움이 아니라 이식함이다. 문화의 우수성과 우리의 필요에 따라 외래문화를 배울 필요가 있다. 그러나 그 배움은 반드시 주체적이어야 한다. 그는 문화 발달에 있어서 상호문화성을 인정하고 그 당위성을 주장한다.

이제 신채호가 생각하는 문화 교류에 대해서 논해 보자. 그는 문화의 상호문화성을 설명하기 위해서 ‘선천적 실질(先天的 實質)’과 ‘후천적 형식(後天的 形式)’을 구분한다. “무릇 先天的 實質부터 말하면 我가 생긴 뒤에 非我가 생긴 것이지만, 後天的 形式부터 말하면 非我가 있는 뒤에 我가 있나니.”(신채호 상 32) 문화가 발달하기 위해서는 우선 선천적 실질이 제대로 서 있어야 하는데, 이것은 바로 “情神의 確立”이다. 한 민족의 문화는 먼저 그 정신이 확립되어 있어야 발달할 수 있다. 이때 정신은 “歷史的으로 傳來하는 風俗·習慣·法律·制度 等の 精神”(신채호 별 116)이고 정신의 확립을 위해서는 민족 문화의 정수인 국수(國粹)를 보존해야 한다.(신채호 별 117 참고) “國粹가 곧 國家의 美”(신채호 하 133)이고 그것은 바로 풍속, 언어, 역사, 종교, 정치, 풍토, 기후 등에서 뽑은 아름다움이다. 선천적 실질 다음이 후천적 형식이다. 이것은 주위 환경이고 그렇다고 해서 무시할만한 것은 아니다. 신채호는 민족주의 담론의 민족 중심성을 어느 정도는 비판적으로 자각하고 있기 때문에 선천적으로 보자면 자기 민족이 먼저이지만 후천적으로 보자면 역으로 주위 환경이 먼저라고 사태를 객관적으로 평가하고자 한다. 완전히 일방적이지는 않다! 그래서 민족이 발달하고 문화가 발달하려면 두 요소가 모두 필수적이다. 즉, 우선적으로 정신을 확립하여 선천적 실질을 확보하고 그 다음 “環境의 順應으로 後天的의 것을 유지하되”(신채호

상 33), 둘 중의 하나라도 모자란다면 패망의 길을 걷게 마련이다. 이것은 한편 상당히 상호문화적이지만 또 한편 근대화 담론 앞에 선 민족주의 담론의 자기변호라고도 할 수 있을 것이다. 민족주의 담론이라고 해도 서구 근대의 비서구를 삼키는 강력한 힘 앞에서 그 문화를 받아들이지 않을 수는 없지만, 그 허구적 보편주의를 용납할 수는 없고 자기 민족의 특수성과 아름다움을 강조하는 분리주의적이라고도 특수주의적이 될 수밖에 없다. 그래서 신채호는 결국 이 두 속성에 위계질서를 부여한다. “대개 個人이나 民族이 兩個 性이 있으니, (一)은 恒性이고, (二)는 變性이니, 恒性은 第一 自性이요, 變性은 第二 自性이니”(신채호 상 71) 둘이 위계적이기 때문에 선천적 실질은 항성(恒性)이고 제일 자성(第一 自性)이고 후천적 형식은 변성(變性)이고 제이 자성(第二 自性)이다. 하지만 그렇다고 해서 하나만 있으면 안 되고 둘 모두 필요하다. 변성이 부족하면 환경에 순응하지 못해서 —당시의 조선처럼— 강자에게 망하겠고 그렇다고 해서 항성이 부족하면 —필자의 생각으로는 현재의 대한민국처럼— 자신의 정체성이 없어진다.

신채호가 여기까지는 상호문화철학적으로 보더라도 대단히 긍정적이다. 그러나 그는 지나친 특수주의, 과격한 분리주의에도 도달한다. 그가 세계적인 사상들 일반에 대해서 단적으로 이해타산뿐이라고 평가하기 때문이다. “그러므로 人類는 利害問題뿐이다. 利害問題를 위하여 釋迦도 나고 孔子도 나고 예수도 나고 마르크스도 나고 크로포트킨도 낳다. 時代와 境遇가 같지 안하므로 그들의 感情이 衝動도 같지 않아야 그 利害標準의 大小廣狹은 있을망정 利害는 利害이다. 그의 弟子들도 本師의 精義를 잘 理解하여 自家의 利를 求하므로, 中國의 釋迦가 印度와 다르며, 日本의 孔子가 中國과 다르며, 마르크스도 카우츠키의 마르크스와 레닌의 마르크스와 中國이나 日本의 마르크스가 다 다름이다.”(신채호 하 25) 그에게 불교나 유교처럼 이미 조선에 들어와 있던 것이든 아니면 이제 서구 근대가 새롭게 가져온 기독교나 마르크스주의나 크로포트킨주의든 그 어떠한 외래사상도 예외 없이 이해타산에 따라 생겨났다. 이것은 흔히 보편적 사상이라고 인정되는 불교, 유교, 기독교 같은 종교나 공산주의 같은 것도 모두 “그 利害標準의 大小廣狹은 있을망정 利害는 利害” 때문에 생겨났다고 주장하는 것이다. 그것이 이 사상들이 전파되는 경우도 마찬가지이다. 수용하는 측의 이해타산에 따라 예컨대 중국의 유교가 일본에 가서 달라졌다. 그런데 —아까 인용했던 본문에서— 조선 유학자들에게 ‘왜 그들만 노예근성을 가지고 있느냐’고 질타한다. 그들은 조선의 공자를 만들 생각은 하지 않고 다만 공자의 조선에 안주하고 있다! 이것은 극단적인 분리주의이고 문화 상대주의이다. 신채호도 사상의 표준으로서 진리를 말하기를 한다. 그러나 이 진리가 공리주의적이고 자기중심적이다. 그래서 그렇지 못한 조선을 비난하는 것이다. “우리 朝鮮사람은 매양 利害以外에서 眞理를 찾으려”고 하는 것이 문제이고 그래서 이렇게 쇠약해졌다. 신채호에게 민족의 가변적인 자성인 후천적 형식은 환경에 자기중심적으로 적응하는 것을 의미한다. 이렇게 되면 정말 Wimmer의 비판을 모면할 수 없다. 과격한 민족주의 담론은 “엄밀히 말해서 논증의 포기를 요구하며 타자들의 사고들과 가치표상들은 받아들여지지 않으며” 단지 그것들을 자신들의 이해타산을 위한 도구로 삼을 뿐이다. 이것을 신채호에게 단적으로 적용하는 것은 필자가 보기에 물론 지나치다. 그렇지만 여기서 보이는 신채호의 태도가 너무 극단적이어서 필자에게도 문화상대주의적으로 여겨지는 것은 사실이다.

4. 김교신

신채호의 상대주의를 다룬 지금 우리는 김교신을 다루기에 좋은 위치에 도달했다. 김교신은 기독교인이기 때문에 최소한 기독교에 대해서만은 급진적 분리주의적 태도를 보이지 않을 것이기 때문이다. 신채호에게 민족만이 끝까지 지켜야 할 지점이라면 김교신은 다르다. 그에게는 조선뿐만 아니라 기독교도 역시 결코 버릴 수 없는 초석들이다. 신채호와 마찬가지로 그도 역시 근대화를 이룩해야 함을 알고 있었다.(이하 논의는 김교신1 22 참고) “과학 지식적 토대 위에 새 조선을 건설하려는 과학조선의 운동이 시대에 적절하지 않음이 아니요, 그 인구의 8할 이상을 차지한 농민으로 하여금 덴마크(丁抹國)식 농업조선을 중흥하려는 기도(企圖)가 시의에 부합(不合)함이 아니며, 기타 신흥 도시를 위주(寫主)한 상공조선이나 사조(思潮)에 과도치는 공산조선 등등이 다 그 진심 성의로만 나온 것일진대 해로울 것도 없”다. 아무리 민족주의자들일지라도 신채호와 마찬가지로 김교신도 역시 근대화 담론을 부정하지는 못 한다. 그러나 그는 근대화 담론이 불충분함을 지적하지만 그 비판의 논점은 민족주의 담론적이지 아니다. 그것은 이 모든, 일상적인 의미에서의 근대화 노력들이 단지 일시적인 효력밖에 없다는, 다소 의외의 비판이다. 조선이 영구한 기반을 마련하려면 오히려 “그 지하의 기초공사가 즉 성서적 진리를 이 백성에게 소유시키는 일이다. 널리 깊게 조선을 연구하여 영원한 새로운 조선을 성서 위에 세우라. 그러므로 조선을 성서 위에.” 김교신에게 무엇보다 앞서는 일은 외래경전인 성서의 진리를 조선에 정착시키는 것이다. 그렇지만 신채호와 마찬가지로 그도 역시 철저한 민족주의자이기 때문에, 그는 조선을 널리 깊게 연구하기 원하고 영원한 새로운 조선을 원한다. 다만 그 길이 조선을 성서 위에 세우는 것일 뿐이다. 그래서 그가 지속적으로 발간한 잡지가 『성서조선』이다. “다만 우리 염두의 전폭(全福)을 차지하는 것은 ‘조선’ 두 자이고 애인에게 보낼 최진(最珍)의 선물은 성서 한 권뿐이니 둘 중 하나를 버리지 못하여 된 것이 그 이름이었다.”(김교신1 20-21) 신채호에게 민족 하나만이 버릴 수 없는 것이었지만 김교신에게는 민족과 함께 성서도 지켜야만 할 것이다. 그러므로 그는 한편 조선을 고집함으로써 특수주의적이면서도 다른 한편 당대의 보편을 주장하는 성서를 고집함으로써 보편주의적 색채를 띠기도 한다.

민족주의자로 김교신의 강한 자의식은 “아무리 한대도 너는 조선인이다!”(김교신1 20)에서도 드러난다. 그러나 그의 민족주의는 외래종교인 기독교를 배척하지 않고, 오히려 기꺼이 받아들인다. 왜냐하면 그는 기독교를 **보편적 진리**라고 믿기 때문이다. “예수는 단지 유대인이나 기독교 국민의 구주가 아니요, 또한 동시에 이방인의 구주시오 전통에 속하지 않은 천한 신분인 자와 무식자와 서자와 빈자에게도 구주되심을 사실로써 증명하셨으니 이것이 위대한 복음이 아닌가. 기독교는 한 민족이나 한 교파만이 독점할 고식적(姑息的) 종교가 결코 아니요, 포(抱)세계적, 포인류적, 포우주적 대중교요, 전우주를 주재하시는 참 하나님의 계시의 진리인 것이 이러한 전기[= 룻의 전기, 룻기] 중에도 확연히 나타나 있다.”(김교신3 63-64) 그에게 예수는 동족인 유대인 그리고 당대의 기독교 국민인 서구인뿐만 아니라 모든 인류에게도 구원자이다. 또한 기독교는 한 민족이나 한 교파의 소유물이 아니라, 세계와 인류 전체 심지어 우주 전체를 포괄하는 진리이다. 이것은 그의 신앙이지만, 어떻게 보자면 근대화 담론의 보편주의를 그대로 답습하는 것처럼 보이는 한다. 그렇지만 그는 이 보편성을 조선이라는 특수성에 연결시켜서 생각한다. 예컨대 그가

류영모의 좌담회에 참석하고 나서 기독교만이 한국 민족과 그 역사의 의미를 제대로 깨닫게 해 준다고 평가하기 때문이다. “기독교가 들어오기 전에 조선을 바르게 볼 줄 아는 역사가가 났을 리가 만무하며, ... 반만년 감추어 있던 오의(奧義)가 나타나게 된 것이다. ... 성서에 비추어 볼 때에 반도의 반만년사라는 것이 전 세계와 또 전 우주적 상관에 있어서 이렇게도 의의가 있구나, 이렇게도 줄기가 있구나 하는 것을 밝히 깨닫게 되는 것만은 사실이다.”(김교신 5 150) 이렇게 그는 기독교를 통해서 한국 민족이 세계사 속에서 그리고 심지어 우주 속에서 차지하는 의미와 역할을 이해했다. 이러한 기독교 진리를 조선 중심으로 확신하는 것은 신앙의 동지인 함석헌 강의에 참석하고서도 마찬가지였다.(김교신 5 148 참고) 이것을 보편주의라고 규정할 수는 있겠지만, 근대화 담론의 서구 중심적 보편주의는 아니다. 그가 근대화 담론에 상응하는 점은 외래종교인 기독교와 성서를 보편적 진리로 받아들였다는 점이고 근본적으로 차이나는 점은 자기 전통을 배제하지 않고 오히려 그 전통 위에서 외래문화를 평가한다는 점이다. 그에게서는 조선과 기독교가 그래서 특수와 보편이 하나로 결합되고 있다. 이렇게 볼 때 그가 신채호보다 더 상호문화철학적이다. 즉 민족주의 담론의 과도한 특수주의를 피하고 있다.

이 점은 그가 기독교로 개종하게 된 과정에 대한 자전적 서술에서 가장 명확하게 확인된다. 그는 원래 전형적인 유교도였다. 유교적 전통에 따라 그는 사후 세계에 대해서는 관심이 적고 현생의 완성이 인생의 목표였다. “어떻게 하면 나의 현재의 육체와 심정 이대로를 가지고서 현생에서 하루라도 완전에 달성할까 이것이 나의 최대 관심사이었다.”(김교신 2 127) 그가 열성적인 유교도였기 때문에 유교 성인인 공자보다도 더 일찍 인생의 완성인 ‘마음대로 행동해도 도에 어긋나지 않는’ 경지에 도달하려고 노력하였다. “공자보다는 10년을 단축하여 ‘육십이종심소욕불유구(六十而從心所欲不踰矩)’라고 불러 보리라고 내심에 기약하고 일야초심(日夜焦心)하였었다.” 그러나 그가 아무리 애를 써서 노력하여도 완성에는 도달할 수 없고 그래서 절망에 빠질 수밖에 없었다. 이때에 그는 기독교 전도자와 조우하였다. 그 전도자는 신앙을 받아들인다면 70까지 기다릴 필요 없이 지금 20세에라도 못 달성할 것이 없다고 간증했다. 거기서 그는 희망을 발견하고 기독교로 개종한 것이다. 이것을 보면 그가 기독교를 제대로 알아서 개종한 것이 아니라, 자기의 원래 해오던 노력의 성취를 희망했기 때문이다. 그가 외래종교를 받아들여지게 된 것은 일차적으로 개인적으로 해결할 수 없는 문제를 해결하기 위한 것이고 문화적으로 보자면 전통인 유교가 답이 될 수 없을 때 그 답을 얻기 위해서 그랬던 것이다. 그러므로 그의 외래문화 수용은 전통의 단절이 아니라, 거기에는 “인간의 본능적 욕구를 극복하고, 도덕적인 완전성을 추구하는 ‘성인의 도’ 달리 말하면, 유교적 修道의 방법은 여전히 이어져 있다”.¹⁷⁾ 그에게는 외래문화가 이식되지 않았고 오히려 전통의 연장이었다. 일차적으로 이것은 상호문화성에 상응한다.

그러나 어떻게 보자면 그의 개종은 유교를 기독교에 투사한 것이어서, 기독교의 실상에는 아직 도달하지 못했다고도 평가될 수 있다. 그러므로 이제 그에게는 좀 더 외래문화에 접근해야 하는 과제가 남았다. 그것은 ‘타자들의 사고들과 가치표상들을’ 기존의 편견에 따라 평가하는 것이 아니라, 제대로 이해하면서 받아들이는 과정이다. 왜냐하면 그가 기독교인 된 이후에도 종교만 바뀌었을 뿐 그의 유교식 열심은 변하지 않았기 때문이다. 그것은 “마음의 소원인 바 유교의 도덕을 기독교 전도사가 술(述)하는 바 성령의 권능을 빌어 속성하여 보려는 노력이었다.”(김교신 2

17) 김정근, 211쪽

128) 이때에 그는, 유교와는 다른, 기독교의 고차적 도덕성을 발견한다. 그의 견해에 따르자면 예수의 산상수훈은 유교보다 더 높은 도덕률을 가르친다. 유교가 의를 행하지 않는 것이 용기가 없음이라고 가르친 것을 산상수훈은 그것을 죄라고 가르치고 유교가 원한에는 원한으로 덕에는 덕으로라는 인간적인 교훈이라면 기독교는 원수를 사랑하라는 초인적 교훈이다. 유교의 ‘자기가 싫어하는 바를 남에게 하지 말라’라는 금지를 듣다가 기독교의 ‘자기가 원하는 대로 남에게 행하라’는 명령을 듣고 나서 그는 아직 기독교가 무엇인지 확실치는 않지만 “도덕률로만 보아도 기독교의 교훈에는 유교의 그것보다 훨씬 심원고대(深遠高大)한 무엇이 있음을”(김교신 2 128) 알아챌 수 있었다. 그는 유교적 선입견의 인도 하에서 이기는 하지만 성서의 가르침에 이전보다 더 가까이 간 것이다. 그의 유교적 선입견은 새로운 문화적 타자 앞에서 자신의, 유교적 도덕률만이 최고라는 자부심이 깨어지는 변화를 겪고 있다.

그러나 그는 아직도 유교적이었다. 왜냐하면 기독교를 단지 현세 중심적인 도덕률로 평가하기 때문이다. 그래서 이제 그는 유교보다도 더 완벽한 도덕률을 실천할 기대에 차 있었다. 그러나 그 기대조차 그에게 절망만을 불러일으켰다. 왜냐하면 그가 원하지만 그것을 실행하는 것이 불가능하다는 현실 인식에 맞부딪혔기 때문이다. 그는 “자아를 좀 더 명확하게 알게 됨에 이르러 선한 성품이라고는 하나도 내재함이 없고 또 선을 보고도 이를 감행할 만한 용기를 전결(全缺)한 가련한 죄악의 대피임을 알게 되었다.”(김교신 2 130) 이것은 새로운 단계이다. 유교가 성선설에 입각하여 도덕적 완성을 추구한다면 기독교는 ‘인간이 원칙적으로 그럴 능력이 없다’고 하는 원죄설을 가르친다. 김교신은 여기서 단순한 수행의 차원을 넘어서 바로 이 인간 본성의 차원으로 상승한 것이다. 그가 전통을 포기하지 않고 유교식으로 수행의 종교라는 면은 유지하면서도 유교의 본성론 안에서는 해결되지 않는 현실에 부딪쳐서 성선설을 기독교의 원죄의 인간관으로 바꾼 것이다. 여기서 절망이 찾아온다. 인간은 태생적으로 도덕적 완성에 도달할 수 없다. 그러나 기독교의 또 다른 축이 드러나면서 그는 이 절망도 다시 극복한다. 이것은 기독교적인 구원의 길인 ‘이신득의(以信得義)’, ‘행위가 아닌, 신앙으로 의롭게 됨, 즉 구원을 얻음’이다. 그는 드디어 제대로 된 기독교 신앙에 도달한 것이다. “... 내가 의인을 부르러 온 것이 아니요 죄인을 부르러 왔노라’고 선언하신 이에게 달음박질하여 간 것이 내가 예수께로 따라간 걸음이었다.”(김교신 2 131) 그는 후에 이 경험을 다시 반추하여 스스로 ‘이신득의’ 개념을 사용하여 재해석을 하고 있다. 그가 기독교로 개종한 뒤에도 유교도였을 때와 마찬가지로 “교회의 모든 의식과 규칙을 잘 존봉(尊奉)하여 왔었고 성심으로 신이 기뻐하시는 일은 전력을 다하여 힘써 보았으나 결국은 자기의 성력과 선행으로 득의(得義)하려는 생각 밖에 다른 의미가 없었습니다. ... 그러나 이신득의(以信得義)의 주의 가벼운 멍에와 쉬운 짐을 바꾸어 진 이후 자연 마음에 평화와 기쁨의 샘이 흐르고 생명의 성신의 축복으로 나날이 내 영이 새로워 가는 향상장성(向上長成)의 길을 밟게 되었습니다.”(김교신 2 252) 김교신은 우치무라 간조의 로마서 강의를 들음으로 이 이신득의를 깨닫게 되었다. 그래서 그는 이신득의가 담긴 로마서를 인류 최대의 저작이라고 인정한다. “이 소책자[=로마서]가 일찍 인류가 저작한 서적 중에 최대의 저작이라고 한다. 왜냐, 이 소책자 속에 개인의 구원과 전인류의 구제와 도덕생활의 근거와 표준이 간명, 충족하게 해명되어 있는 까닭이다.”(김교신 3 353)

이러한 그의 전기는 대단히 상호문화철학적 과정이다. 왜냐하면 그가 한편 1)유교적 전통에

서 있으면서도 기독교를 수용하였으며 다른 한편 2)기독교의 이해가 깊어져 가도 유교적 전통이 계속 남아 있기 때문이다. 1)유교도였던 그가 기독교도가 되었고 기독교의 고차적 도덕률을 발견하였고 인간의 태생적 죄성을 깨달았고 신앙으로만 의로워질 수 있음을 자각하였다. 그러나 이러한 기독교 이해의 증진에도 불구하고 2)그는 ‘성령의 권능을 빌어 속성으로’ 수행하려 했고 기독교에서 종교적 측면보다 ‘고차적 도덕률’을 발견하였고 신앙으로 ‘구원뿐만 아니라 도덕생활의 근거와 표준을’ 얻었다. 유교적 전통이 사라진 것이 아니라 오히려 외래종교를 통해서 더 상승해 갔다. 왜냐하면 이신득의에 도달한 뒤로 그는 ‘자신의 영이 나날이 새로워지는 향상장성(向上長成)을 이루게’ 경험을 하게 되었기 때문이다. 그렇다면 이러한 과정은 근대화 담론처럼 서구를 이식한 것도 아니고 극단적인 민족주의 담론처럼 과격한 분리주의, 문화 상대주의도 아니다. 그는 서구와 동양 모두를 받아들이면서도 그것들을 변형시켰더니 —최소한 그의 이해에 따르자면— 그것들 모두는 동반 상승하는 체험을 하였다.

우리는 이러한 그의 자기이해의 상호문화성을 가다머의 해석학적 틀에 따라서 설명할 수 있을 것이다. 가다머는 일차적으로 현재 독자가 과거 문헌을 이해하는 과정을 염두에 두었지만, 우리는 이것을 동양 유교도가 서구 기독교를 만나는 과정에 적용시키고자 한다. 김교신은 유교와 기독교 사이에서 해석학적 순환을 진행하다가 결국 이 둘 모두를 더 높은 보편성으로 상승시키기에 이르렀다. 유교나 기독교는 모두 하나가 다른 하나로 쉽사리 환원될 수 없는 독특한 개성을 가진, 두 개의 서로 분리된 특수성들이었다. 그래서 그가 기독교도가 된 처음에는 그의 유교적 선입견이 기독교 이해의 전제로 작용하여 그의 기독교 이해를 주도하는 차원에 머물렀다. 그는 자신의 개종을 ‘성령의 권능을 빌어서’ 유교적 이상을 ‘속성으로 달성하려는 노력’으로 자각한다. 이것은 —가다머에 따르자면— 이해가 선입견에 좌우되므로 당연한 시작이다. 기독교가 도덕적 완성을 약속하지 않았다면 그는 기독교도가 되지 않았을 것이다. 하지만 그의 도덕적 완성을 향한 지속적 노력은 두 가지 측면에서 유교적 “특수성에 기인하는(partikulare Natur) 선입견을 소멸시켜”¹⁸⁾ 주었다. 하나는 유교를 최고의 도덕률이라고 간주했던 선입견과 다른 하나는 수행을 통해서 도덕적 완전성에 도달할 수 있다는 선입견이다. 전자는 —가다머의 해석학적 표현을 빌자면— 산상수훈의 기독교가 그에게 “말을 걸어오는 데서 시작”¹⁹⁾되었으며 후자는 기독교의 ‘성령’을 아무리 빌려와도 ‘속성으로’ 완전성에 도달하지 못했다는, 무능력한 현실이 그에게 “말을 걸어오는 데서 시작”되었다. 여기서 유교와 기독교와 현실이 한데 어우러져서 서로를 자극해서 김교신이 도덕률과 인간실존에 대한 더 높은 이해에 도달하도록 만들었다. 현실을 매개로 해서 그의 유교와 기독교 이해는 상호작용을 하면서 상승하고 있다. 그의 최종적 상승은 기독교의 이신득의가 유교의 수행을 포섭하는 차원이다. 이것은 우치무라 간조의 로마서 강의가 그에게 “말을 걸어오는 데서 시작”되었다. 현실이 유교의 이상을 완전히 좌절시키는 듯 했지만, 이신득의를 통해서 좌절은 극복되었다. 왜냐하면 그가 ‘자기의 성령과 선행으로’ 의로워지는 것을 포기하고 신앙의 ‘가벼운 멍에와 쉬운 짐을’ 지었더니 그는 ‘자신의 영이 나날이 새로워 가는 향상장성(向上長成)’하는 것을 느꼈기 때문이다. 그가 말 걸음에 충실히 귀 기울였더니 그의 유교적인 특수한 선입견 중 어떤 부분이 소멸하였다. 그러나 그의 충실한 귀 기울임은 새로운 종교인 기독교에 대한 “진

18) 가다머, 182쪽

19) 가다머, 182쪽

정한 이해를 이끄는 선입견은 그것대로 드러나게 하는 작용도”²⁰⁾ 하였다. 왜냐하면 그의 기독교적인 ‘영이 나날이 새로워 가는 향상장성(向上長成)’은 유교적 수행을 내포하기 때문이다. 이것은 그가 이신득의를 “주의 가벼운 명에와 쉬운 짐을 바꾸어 진” 것으로 평가하는 데에서 찾아질 수 있다. ‘자신의 영이 나날이 새로워 가는 향상장성(向上長成)’은 자신의 유교적 짐이 아니라, 기독교 예수의 짐을 지게 됨으로써 얻은 결과물이다. 그는 단순한 유교적 수행이 아니라, 신앙으로 수행했더니, 이전보다 훨씬 가볍고 쉽게 도덕적 완성을 향해 나아가는 것을 체험한 것이다. 그래서 그는 신앙으로 의로워짐 속에 “개인의 구원과 전 인류의 구제”뿐만 아니라 전 인류를 위한 “도덕생활의 근거와 표준”도 함께 들어있음을 발견한다. 이렇게 해서 김교신은 유교와 기독교 사이에서 하나가 하나를 배제하는 것이 아니라, 둘 모두를 포괄하는 더 높은 보편성에 도달했다. 가다머는 개인들 간의 이해를 더 높은 보편성에 도달하는 것이라고 설명한다. “나의 개성을 타인의 개성 속으로 감정이입하는 것도 아니고 타인을 나의 가치기준에 종속시키는 것도 아니며, 나 자신의 개인적 특수성과 상대방의 개인적 특수성까지도 극복하여 더 높은 보편성으로 고양되는 것을 뜻한다.”²¹⁾ 이것을 유교도였던 김교신의 기독교 이해에 적용시켜 보자면 그는 유교의 개성과 특수성을 기독교의 개성과 특수성 속에 투사하여 기독교를 유교의 가치기준에 종속시키던 초기 단계를 극복하여 그의 이 두 특수성들이 모두 지양되어 더 높은 종합으로, 더 높은 보편성으로 고양되기에 도달한 것이다. 그는 유교의 수행을 통한 도덕적 완성과 기독교의 신앙을 통한 구원에 이르게 됨 속에 보이는 각각의 특수성들을 모두 극복하고 더 높은 단계인 신앙을 통한 도덕적 완성에 도달한 것이다. 이것은 가다머의 지평 개념을 통해서도 설명된다. 제대로 된 이해는 더 높고 더 넓은 지점에 도달함을 뜻한다. “시야가 넓은 사람은 시야에 들어오는 모든 사물의 의미를 그 원근과 대소에 따라 올바르게 판단할 줄 안다.”²²⁾ 김교신은 유교의 지평과 기독교의 지평을 융합하여 더 높은 지평에 도달하여 드디어 유교의 ‘수행을 통한 도덕적 완성에 도달함’과 기독교의 ‘신앙을 통한 구원에 도달함’을 그 둘이 서로 다른 지평에서 서로 다르게만 표현하려고 한 사태들의 ‘의미를 그 원근과 대소에 따라 올바르게 판단할 줄 알게’ 된 것이다. 이것을 —가다머의 “모든 의사소통과 이해의 목표는 어떤 사태에 대한 동의(Einverständnis in der Sache)”²³⁾라는 주장의 표현을 사용해보자면— 김교신의 유교나 기독교는 모두 이제 그 특수성들이 극복되었기 때문에 서로 달리 이해되었던 도덕적 완성과 구원이라는 사태에 대해서 동의하게 되었다.

물론 얼마나 제대로 된 종합이고 상대적 보편성이나 하는 점은 논외로 친다면, 김교신의 신앙의 노정 속에서 유교와 기독교의 지평들의 특수성과 일면성이 끊임없이 서로서로 작용하는 가운데 지평의 융합이 일어나서 더 높은 보편성 속에서 근대화 담론의 허구적 보편주의와 민족주의 담론의 극단적 특수주의가 어느 정도는 모두 극복되고 있다. 근대화 담론의 모든 것을 포괄하려는 탐욕스러운 팽창과 거기에 저항해서 자기 것을 고수하려는 지나친 분리는 김교신 속에서 어느 정도 완화된 것이다. 어떻게 보자면, 여기서 문제로 등장하고 있는, 두 담론 모두 아주 틀린 것만은 아니다. 근대화 담론의 보편주의 지향은 그것이 자기를 표준으로 하고 다른 대안들을 배제한다는 약점이 있지만, 장점도 없지는 않다. “사실은 어떤 사람도 절대적으로 [이를테면 급진적

20) 가다머, 182쪽

21) 가다머, 191쪽

22) 가다머, 187쪽

23) 가다머, 173쪽

민족주의 담론처럼] 급진적 상대주의를 일관되게 주장할 의향이 있는 것은 아니다. ... 왜냐하면 그렇지 않을 경우 우리는 진짜로 부정부적인 세계, 즉 우리의 생존을 즉각적으로 위협하는 세계에 살 것이기 때문이다.”²⁴⁾ 그래서 상호문화철학도 약한 상대주의는 환영하지만, 강한 상대주의는 받아들일 수 없다. 그렇게 되면 어떠한 판단도 기준도 가치도 주장할 수 없게 될 것이기 때문이다.

그와 동시에 민족주의 담론도 타당성이 있다. 민족주의 담론의 분리주의와 특수주의를 지향하기 때문에 약점도 있지만, 장점도 있다. 보편주의 담론의 예상과는 달리 문화들 사이에는 **공약불가능성**도 존재한다. “문화적으로 제약된 가치 표상들과 신념들의 다원성이 존재하고, 그로 인해 지구적 소통의 가능성이 현저히 방해를 받고 있는 것이 현대 인간의 상황이다. 특정한 문화에 기원을 둔 가치 표상들은 다른 문화의 가치 표상들과 비교될 수 없으며, 다시 말해, 공약불가능한데, 이것은 학문적 패러다임 또는 언어 체계가 공약불가능한 것과 마찬가지로 그렇다.”²⁵⁾ 문화들 간의 대화에 있어서 문화들의 다양성과 과격한 다름의 현실적 귀결인 공약불가능성의 사실을 간과하는 것은 자기의 폐쇄적 선입견으로 타자를 오해할 위험에 종종 부닥치게 되며 오해는 편견과 차별과 억압을 가져 오게 마련이다. 그러므로 상호문화철학이 보편성을 원칙적으로 부인하지는 않지만, “너무 빨리(vorschnell) ‘보편적’이라고 자칭하는, 어떠한 형태의 철학에 대해서라도 거절함”²⁶⁾은 반드시 필요하다고 주장한다. “따라서 공약불가능한 입장들을 그 자체로 확인하고, 투명한 것으로 대하는 것은 상호 문화적 노력에서 중요한 관심사가 되어야 한다.”²⁷⁾

5. 나가는 말

서구화된, 서구 주도의 근대 세계는 근대화 담론과 민족주의 담론들로 점철되어 있다. 이것들이 비록 주도권을 다투지만, 이 둘은 근대의 역사에 깊이 뿌리를 내리고 있고 그래서 서로서로 아주 다르지만 공통점도 많이 있다. 한 쪽이 보편주의를 허구적으로 주장하고 다른 쪽이 이에 맞서서 특수주의와 분리주의를 과격하게 주장하지만, 이 둘 모두 문화적 다양성을 인정한 상호 대화와 함께 어울려 삶을 방해하는 중심주의라는 점에서는 동일하다. 상호문화철학을 통하여 이 둘을 모두 극복하기 위한 노력으로 우리는 우리 근대 역사 속의 신채호와 김교신을 살펴보았다. 이 두 사람 모두 서구의 허구적 보편주의를 비판하고 서구 근대를 수용하면서도 주체성을 강조하여 단순히 서구의 조선 이식이 되지 않기 위해서 노력해왔다. 그러나 필자의 결론으로는 신채호가 좀 더 민족주의 담론의 과격한 특수주의에 가까운데 반하여 김교신은 이것을 좀 벗어나 있다. 물론 신채호도 민중주의자나 아나키스트로서는 이것을 벗어나 있지만, 여기서 그 점까지 다루지는 않고 민족주의자 신채호만을 다루었기 때문에 그렇다. 우리가 그렇게 한 이유는 근대화 담론과 민족주의 담론을 모두 극복할 수 있는 길은 없을까 고민했기 때문이다. 이 담론들 뒤에는 당연히 보편주의와 상대주의 내지 특수주의의 갈등이 놓여 있다. 이 둘을 검토하는 가운데 김교신식의 ‘한국과 서구를 넘어서 좀 더 높은 보편성에 도달하기’를 배우게 되었다. 이 좀 더 높은 보편성은

24) 윌러스턴, 85쪽

25) C. Bickmann 외, 272쪽

26) Fornet-Betancourt, S.12

27) C. Bickmann 외, 274쪽

당연히 아직 제대로 된 보편성이 아님은 인정해야만 한다. 우리는 “철학에서 진정한 보편성은 아직 [현실이 아니라 단지] 계획(Programm)이라는 점을 인정해야만 한다”.²⁸⁾ 우리가 필요에 의해서 상대주의를 받아들이지만 이 상대주의는 약화된 상대주의, 즉 어느 때인가 보편에 도달하려는 길로서 수용한다. 그렇지만 우리는 근대화 담론이 이상으로 설정했던 근대 서구 문명의 ‘균등한 발전’도 이상으로 믿지 않는다. 오히려 다양한 문화들이 함께 어울려서 살고 있는 지구를 꿈꾼다.

28) Fernet-Betancourt, S.13

참고문헌

- 김교신, 노평구 엮음, 『김교신전집 1 인생론』, 『김교신전집 2 신앙론』, 『김교신전집 3 성서연구』, 『김교신전집 4 성서개요』, 『김교신전집 5 일기 I』, 『김교신전집 6 일기II』, 부키, 2001.
- 김정근, 「한국무교회주의의 초석 김교신(金敎臣)의 유교적 에토스에 대한 고찰」, 『퇴계학논집 10호』, 201-238쪽
- 김정환, 「金敎臣의 民族精神史의 遺塵 — 「聖書朝鮮」의 日記를 中心으로」, 169-201쪽
- 베네딕트 앤더슨, 윤형숙, 『상상의 공동체 - 민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰』, 서울 나남출판사, 2004
- 신채호, 丹齋 申采浩 先生 紀念 事業會, 『丹齋 申采浩 全集 上』, 『中』, 『下』, 『別集』, 형설출판사, 1987.
- 이매누얼 윌러스틴, 김재오, 『유럽적 보편주의: 권력의 레토릭』, 창비, 2008
- 주광순, 『다문화시대의 상호문화철학』, 부대출판사, 2017
- 주광순, 「동서 문화 교류의 입장에서 본 홍대용과 신채호 - 근대화 담론과 민족주의 담론을 중심으로」, 『코기토』 86, 2018, 141-168쪽
- 한스 게오르크 가다머, 임홍배, 『진리와 방법 2』, 서울, 문학 동네, 2012
- 한스 콘, E. H. 카아 외, 백락청 엮음, 『민족주의란 무엇인가』, 창비, 1988
- Claudia Bickmann, R. A. Mall 외, 김정현 엮음, 주광순, 박종식, 김정현 외, 『상호문화 철학의 논리와 실천』, 서울 시와 진실, 2010
- Franz Martin Wimmer, “Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie”, polylog - Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren Nr. 1, 1988, SS.5-12
- , Interkulturelle Philosophie - Eine Einführung, Wien, 2004.
- Raúl Fornet-Betancourt, Interkulturalität in der Auseinandersetzung, Frankfurt/M & London, 2007