2017 동양철학·문화연구소/유교문화연구소 학술대회

인간의 운명과 자유의지

● 일시 : 2017년 6월 2일(금) 13:30~18:30
● 장소 : 성균관대학교 600주년기념관 6층 첨단강의실
● 주관 : 동양철학·문화연구소, 유교문화연구소
● 주최 : 성균관대학교 코어사업단

〈 학술대회 일정 〉

▣ 등　록　13:00 ~ 13:30

▣ 개회식　13:30 ~ 13:40　　사　회: 김미영 (유교문화연구소 책임연구원)
개회사: 신정근 (유교문화연구소 소장)

▣ 주제발표

13:40 ~ 14:20　○ 운명론과 윤리
발표: 정세근 (충북대학교)
논평: 김명석 (연세대학교)

14:20 ~ 15:00　○ 운명과 자유를 보는 선(禪)의 시각
발표: 박재현 (동명대학교)
논평: 박해당 (서울대학교)

15:00 ~ 15:40　○ 무위자연론에서 인간의 위치: 왕충의 숙명론을 중심으로
발표: 양일모 (서울대학교)
논평: 이연승 (서울대학교)

▣ 휴　　식　15:40 ~ 15:50

15:50 ~ 16:30　○ 다산의 운명관과 자유의지: 명(命)과 지(志)를 중심으로
발표: 이애란 (성균관대학교)
논평: 정도원 (성균관대학교)

16:30 ~ 17:10　○ 운, 정의 그리고 행복
발표: 강용수 (고려대학교 철학연구소)
논평: 임건태 (순천향대학교)

17:10 ~ 17:50　○ 인간의 운명과 자유의지: 서양 고중세철학을 중심으로
발표: 강상진 (고려대학교 철학연구소)
논평: 장영란 (한국외국어대학교)

▣ 휴　　식　17:50 ~ 18:00

▣ 종합토론　18:00 ~ 18:30　　좌　장: 백영선 (성균관대학교)

▣ 폐　　회　18:30 ~

목 차

운명론과 윤리 ····· **7**
- 발표: 정세근 (충북대학교)
- 논평: 김명석 (연세대학교)

운명과 자유의지를 보는 선(禪)의 시선 ····· **27**
- 발표: 박재현 (동명대학교)
- 논평: 박해당 (서울대학교)

무위자연론에서 인간의 위치 ····· **47**
- 발표: 양일모 (서울대학교)
- 논평: 이연승 (서울대학교)

다산의 운명관과 자유의지 ····· **57**
- 발표: 이애란 (성균관대학교)
- 논평: 정도원 (성균관대학교)

운, 정의 그리고 행복 ····· **75**
- 발표: 강용수 (고려대학교)
- 논평: 임건태 (순천향대학교)

인간의 운명과 자유의지: 서양 고중세철학을 중심으로 ····· **93**
- 발표: 강상진 (서울대학교)
- 논평: 장영란 (한국외국어대학교)

운명론과 윤리

정 세 근
(충북대학교)

1. 내 옆의 운명론
2. 행복의 조건인 운명
3. 운명이라는 이중과거
4. 팽몽, 전병, 신도의 경우
5. 천명과 천지
6. 운명론의 윤리들
7. 운명단상

1. 내 옆의 운명론

우리에게 운명론은 가깝다. 가까워도 너무 가깝게 내 곁에 있다. 운명론적인 사고가 일상적이지 않으리라는 생각은 오해다. 오히려 운명론적인 사고가 일상적이다.

'아이고, 내 팔자야'라고 말할 때 팔자는 사주팔자(四柱八字)를 가리킨다. 생년월일시를 말한다. 사주의 간지(干支)가 되는 여덟 글자다. 해, 달, 날, 때의 육십갑자(六十甲子)다. 이를 통해 우리는 신수(身數)를 점쳤다. 신수가 좋으면 신수(身手)가 폈고, 그렇지 않으면 망조(亡兆)가 들었다. 팔자라는 말이 우리말에서 일상적인 것은 그만큼 운명론적인 사고를 일상화하고 있다는 증거가 된다. '팔자가 좋다', '팔자가 폈다', '팔자가 사납다', '팔자가 세다', '팔자를 고치다' 등등, 모두 팔자가 늘어지거나 기구함을 나타낸다. 개가(改嫁)하는 것조차 팔자를 고친다고 말하니, 인생의 중대사인 혼인과 이별 그리고 재혼인은 팔자에 딸린 일로 보는 사고다. 결혼하기 전에는 점을 본다며 사주를 풀고, 결혼할 때는 출생증명과 같은 사주단지를 교환한다.

운명론이 멀다고 느끼는 순간 우리는 운명론에 진실로 접근하지 못한다. 따라서 철학적으로는 운명론이라고 표현하지만, 한국적 상황에서는 팔자론이라고 불러야 할지 모른다. 운명론이 이렇게 우리 가까이에서 범람하고 있는 줄 쉽게 알아차리지 못하는 것은 역설적으로 운명론이 이미 문화로 정착했기 때문일 것이다. 이른바 '철학관'이 아니더라도 팔자라는 말은 우리의 사고가 매우 운명론적임을 증명한다. 운명을 푸는 것이 곧 철학이라고 적지 않은 한국인은 생각하고 있다는 것이다.

서양철학에서는 운명론을 결정론(determinism)이라고 부른다. ‘모든 것은 결정되어있다’는 사고다. 누가 결정하는가(By whom)? 그것은 신이다. 절대자, 창조주, 주재자의 역할이 부여되어 있는 어떤 이름의 그다. 우리의 삶은 바로 신에 의해 결정되어있다. 이른바 운명이나 숙명이라는 이름 아래 우리는 계획되어져 있다. 그것을 벗어나는 것은 신의 뜻에서 어긋나는 일이다.

아우구스티누스 이래 주장된 ‘신의 나라’(神國)는 처음과 끝이 설정되어 있다. 처음은 ‘창조’라 불리고 끝은 ‘종말’이라고 불린다. 천지창조(the Creation)와 종말론(eschatology)은 기독교의 기본교리다. 하늘나라로 빨리 가려고 자살을 하면 신의 계획을 어긋나게 하는 것이기 때문에 죄가 된다. 따라서 천국은 그에게 열리지 않는다. 자살이 죄악이 된 것은 바로 이러한 창조와 종말의 결정론이 확립된 아우구스티누스 이후다.

미국에서 결정론에 대한 대규모 학회를 하는 것을 보고 처음에는 그 까닭을 알 수가 없었다. 그것이 왜 그렇게 큰 철학적 주제가 되었는지 쉽게 이해되지 않았다. 그러나 그 이유는 결국 신과 인간 그리고 선악의 문제였음을 세미나를 통해 알게 되었다. 신이 인간을 창조했는데, 완전한 신이 그의 창조물로 인간을 만들었는데, 어떻게 인간은 악행을 저지를 수 있는지를 묻는 것이었다. 결국 많은 사람들이 받아들이는 주장은 ‘대리인 이론’(agency theory)이었다. 삼각형의 맨 위에서 세상을 다 살펴볼 수 없어서 사람에게 자신의 역할을 대신할 수 있도록 자격을 주었는데, 그러다보니 가끔 대리인이 말썽을 부리게 되었다는 이야기다. 인간사회의 악도 거기서 나왔다. 절대선으로부터 악이 나올 수 있는 가능성을 설명한다.

자유의지(free will)는 악을 설명하기 위한 도구다. 오늘날 자유의지라는 말이 아무리 긍정적으로 쓰인다 해서 그 원류를 모른 척 할 수는 없다. 대리인은 자유의지를 부여받았는데, 가끔씩 제멋대로 하다가 잘못을 저지른다. 자유의지란 신의 뜻이 아니기에 그만큼 악으로 빠질 수 있다는 것이다. 자유란 말의 원죄성, 자유란 말의 위험성, 자유란 말의 타락성을 그 말의 탄생배경과 더불어 이해해야 한다. 왜 우리는 자유를 무서워하고 도망치려하는지 위의 철학적인 근거와 더불어 설명돼야 한다.

운명론은 그만큼 우리 주위에 있는 것이다. 특히 종교생활을 한다면 그의 심성은 태반이 운명론적이다. 내 삶은 모두 부처님 손바닥 안에서 벌어지는 주님의 뜻이기 때문이다.

우리는 운명이라 하지만 중국어는 명운이라고 한다. 명은 운보다 강한 것이다. 결정되는 강도 면에서 볼 때, 명이 9이면 운은 1이다. 그러나 횟수 면에서는 운이 9이면 명은 1정도다. 명은 바꾸지 못하게 그저 주어진 것이지만 운은 시시때때로 들락날락한다. 태어나고 죽는 것은 명이지만, 중간 중간 좋은 운이 들 수도 나쁜 운이 들 수도 있다. 그래서 태어나고 죽은 것을 생명(生命)이라고 부르고 운은 좋은 운도 나쁜 운도 있는 것이다.

2. 행복의 조건인 운명

우리는 운명을 통해 위안과 평안을 얻는다. 운명이 우리에게 고통을 줄 것 같지만, 그것은 그리스적 비극에서나 나오는 설정이다. 아무리 고통스러울지라도 그것이 운명이라고 받아들이

는 순간, 인간은 고통으로부터 순화된다. '이건 어쩔 수 없는 일이야, 내 잘못이 아니라 그저 주어진 것이야.' 아무리 슬퍼도 그것이 부처님의 뜻이고 하느님의 뜻인 한, 받아들이게 된다. 내 잘못도, 네 잘못도, 우리의 잘못도 아니다. 그저 신의 뜻이다. 평온은 그때서야 다가온다.

불행을 받아들이기에 행복해진다. 불행을 받아들이지 못할 때 우리는 불행해진다. 아이의 죽음을 받아들이지 못할 때, 아이의 죽음이 나의 잘못인양 여겨질 때, 우리는 살 수가 없다. 내가 그 차를 타라고 했기에, 내가 그 배를 태웠기에, 내가 그 날짜의 비행기를 잡는 바람에 아이가 죽었다고 생각하면, 나는 괴로워죽는다. 그 아이는 그렇게 죽을 '운명'이었구나라고 생각하는 순간, 부모는 아이로부터 죄의식을 덜 느낀다. 운명론은 불행을 받아들이게 하기에 행복의 조건이 된다.

그리스 비극은 운명을 마주하는 순간을 그리지, 운명으로부터 위안 받는 장면은 빼놓고 있다. 그리스 비극은 말한다. '너의 슬픔은 주어진 운명이었어. 아무리 운명으로부터 벗어나려고 하지만 그럴 수 없어. 어리석은 자여.' 그러나 일상의 삶은 말한다. '슬퍼하지 마. 그것은 운명이야. 네가 어찌한다고 어떻게 될 수 있는 것이 아니야. 운명을 받아들이는 슬기로운 사람이 되라.'

그것은 이미 벌어진 일이다. 고칠 수도 없다. 되돌아 갈 수도 없다. 다시 할 수도 없다. 이른바 '엎질러진 물이다.' 콩이나 돌처럼 주워 담을 수 없다. 이미 끝났다. 우리는 콩이나 돌과 같은 성질을 운명이라 부르지 않는다. 바로 물과 같은 성질을 운명이라고 부른다. 불가역성(不可逆性)이 바로 운명의 특징인 것이다.

따라서 되돌아갈 수 없는 일에 매달려 마음을 잡지 못하는 사람들에게 시간의 불가역성을 운명으로 설명하면서 후회에 매달리거나 죄책감에 시달리지 말라고 한다. 어쩔 수 없었다. 그 시간은 다시 오지 않을 것이다.

만일 가역성이 있다면 운명은 우리를 위로할 수 있을 것인가? 시간은 다시 돌이킬 수도 없지만 돌이킬 수 있다면 우리는 괴로울 수밖에 없다. 많은 후회가 바로 이러한 '시간을 돌이킬 수 있다면'이라는 가정 때문에 반복되고 심화되는 것이다. 자꾸만 그 시간이 떠오르고 거듭 생각난다. '왜 그때 그랬을까, 그러지 않을 수도 있었는데, 이렇게만 해도 됐는데'라며 시간의 불가역성을 부정한다. 그러면서 미쳐간다.

따라서 문학에서 운명은 그 시간이 다시 와도 어쩔 수 없을 것임을 강조한다. 잠시 피한 운명일 뿐, 그 일은 다시 벌어진다. 이렇게 피했다고 해서 저렇게 안 오리라고 생각하지 말라. 왼손은 피했지만 오른손은 피하지 못한다. 오늘은 피했지만 내일은 피할 수 없다. 심지어 너는 피했지만 네가 사랑하는 그 사람은 피하지 못한다. 너의 운명은 네가 받거나 너의 분신에게 다가갈 것이다. 따라서 많은 운명론은 시간과 상관없이 반드시 벌어질 것임을 강조한다. 왜? 그것은 위로와 상관한다. 되돌아갈 수 있다면 안식할 수 없다. 되돌아 갈 수 없기에 안식한다. 오늘 벌어지지 않으면 내일 벌어진다. 따라서 운명 속에서 평안하라. 순명(順命)이다.

눈을 찌른 오이디푸스는 어느 날 벌어질 일은 벌어진다는 생각 속에서 장차 평온을 찾을 수 있을지 모른다. 문학이 강조하고, 비극이 강조하는 것이 운명인 까닭이 바로 여기에 있다. 설령 주인공은 운명 속에서 괴로워할지라도 독자는 이야기가 보여주는 삶의 운명성을 통해서

위로를 받는다. ‘괴로워하지 마, 네 잘못이 아니야.’

운명과 싸우기는 인간의 희곡에서나 나온다. 글이 아닌 삶에서 운명은 우리를 늘 위로한다. 너는 어리석게 운명과 싸우지 말고, 그저 받아들여라. 그러면 행복해진다. 많은 스토아적 삶에서 운명에 대한 이야기가 나오는 까닭이 바로 여기에 있다. 모든 것이 정해져 있다고 생각하면 부동심(apatheia)을 얻을 수 있는 것이다. 벌어질 일은 벌어진다. 공연히 마음 쓰지 마라. 벌어질 일은 벌어진다. 그저 받아들여라. 절름발이 노예철학자 에픽테토스는 화가 나서 자신을 때리는 주인에게 말했다. ‘그러시다가는 제 다리가 부러집니다. 거봐요. 부러졌잖아요.’ 자신을 보지 않고, 자신의 운명을 바라보는 여유에 주인은 평정을 잃고 노예는 부동심을 얻는다.

운명은 불행을 받아들이게 해서 행복하게 만드는 기제다.

3. 운명이라는 이중과거

‘네 잘못이 아니야. 너는 할 수 있는 일이 아무 것도 없었어. 그건 그(또는 너)의 운명이었어.’ 이렇게 운명이 위안의 기제가 될 때, 그것은 과거에 대한 설명인 경우가 많다. 운명의 언어는 한마디로 일상용어에서 수시로 과거와 연결된다. 미래형은 드물다. 위의 예문조차도 과거형으로 적힌다.

‘운명과 싸울 것이다.’ 이 정도면 미래형이다. 그러나 그것이 정작 운명을 가리키는지는 모른다. 막연하게 다가온 미래를 운명이라고 부를 뿐이다. 이를테면 이 전쟁에서 내가 죽을 것 같다. 그리고 그것이 불가항력적으로 여겨진다. 그래도 나는 살아남고 싶다. 그때 우리는 운명과 싸운다고 말한다. 전쟁을 앞두고 내 점을 보니 죽을 운명이라고 했다고 하자. 그러나 그 점은 영원히 검증될 수 없는 예언이다. 맞을 수도 있고, 맞지 않을 수도 있는 명제다. 신탁(神託)도 다르지 않다. 맞지 않으면 신의 뜻이 바뀌었다고 말하면 그뿐이다. 그래서 신탁은 공작(工作; work the oracle)을 통해 자기에게 유리한 결과로 이끌 수 있다.

‘운명이 다가오고 있다.’(운명이 다가왔다.) 이때는 반대의 운명만이 아니라 긍정의 운명도 포함된다. 반반의 결과다. 이 전쟁에서 이길 수도 질 수도 있다. 이 시험에서 붙을 수도 떨어질 수도 있다. 그런 점에서 다가온 운명의 날은 ‘다가온 결전(決戰)의 날’로 치환된다. 이쪽저쪽도 선택하지 않은 운명을 정해진 운명이라고 부를 수는 없다. 그것은 판단과 결정의 순간을 뜻한다.

그 밖의 것은 모두 과거적이다. 아니면 적어도 현재적이다. ‘운명적 해후’, ‘이별의 운명’, ‘조국의 운명’, ‘운명의 장난’은 모두 과거를 말한다. 적어도 현재 이후의 일이다. 만일 위의 표현이 미래(‘운명의 날’)로 쓰인다면 그것은 의문형이거나 아니면 추측형이다.

운명이 과거형이라는 말은 사실 항진명제와 비슷하다. 왜냐하면 운명이란 이미 결정되어있는 것이기 때문에, 이미 ‘누구에게는 과거’로 들리기 때문이다. 좀 더 설명을 하자면 이중시점이다. 누군가에 의해 운명이 결정된 시점이 있고, 그 운명이 나에게 다가오는 시점이 있는 것이다. 그런 점에서 운명은 개념상 이중시점적 언사임을 잊어서는 안 된다. 우리의 말 가운데

이중시점을 담고 있는 단어는 모두 운명을 대체하거나 운명을 묘사하고 있다. 팔자, 복, 재수도 비슷하다. 가벼운 예로 로또의 예를 들 수 있겠다. 우리는 로또의 번호가 이미 정해져있고 그 번호가 불리는 것처럼 느끼기 쉬운데, 그것은 내가 이미 로또 번호를 이미 정했기 때문인 것이다. 나는 어제 벌써 로또의 번호를 정했는데(과거), 오늘 로또의 번호가 다시 정해져(또 다른 과거), 돈을 벌거나 돈을 잃는다. 내가 돈을 벌거나 잃는 것은 내게는 이미 정해져 있었다(대大과거).

결국 운명은 과거의 대(代)명사와 같은 역할을 한다. 과거를 총칭하는 말로 운명이 쓰인다는 말이다. 한마디로 우리에게 운명은 과거다. 적어도 과거형으로 쓰인다. 게다가 과거의 과거다.

그런데도 우리는 운명을 미래로 취급한다. '다가올 운명'처럼 말이다. 그러나 운명이 결정된 것은 과거고, 그 과거가 다가오고 있을 뿐이다. '과거의 미래'라고나 할까. 미래의 모습을 한 과거거나 미래에 올 과거다. 은유적으로 말하면 미래에 펼쳐지는 과거의 기록을 우리는 운명이라고 부른 것이다. 실상은 이중과거일 뿐인데 말이다. 다만 대과거는 비밀 속에 감춰져있거나 복서(卜筮)나 신탁(oracle)을 통해 살짝 들춰볼 수 있을 뿐이다. 그것을 동양에서는 점(占)이라 불렀고, 서양은 계시(啓示: reveal)라고 불렀다.

다시 한 번 말한다. 운명은 미래가 아니라 대과거다. 그리고 대과거의 미래화다. 현재에서 이미 벌어진 일에 대한 해석이기 때문에 과거고, 그 과거는 그 과거 이전에 쓰인 것이기에 대과거다. 운명을 엿보려고 하지만 운명은 모두 다 드러나지 않았기에, 우리는 그것을 미래에 놓는다. 복권은 샀지만 복권번호는 미래에 주어지기 때문에 당첨을 기대하고 소망하는 것과 같다. 복권번호가 나오는 순간, 우리는 그 번호를 대과거화 시킨다. 그 번호는 있었고 나는 그 번호를 맞추지 못했을 뿐이다(번호가 새롭게 나온 것이 아니라, 이미 있는 번호를 내가 맞추지 못했다는 것이다). 대과거의 번호는 꿈이나 신비의 세계에서 주어진다.

4. 팽몽, 전병, 신도의 경우

도가를 운명론적으로 보기 쉽다. 그러나 도가는 운명론과는 짐짓 다르다. 허울은 운명론적일 수 있지만 속은 그렇지 않다는 것이다. 도가의 용어가 운명과 관련된 것이 많다고 곧 그들이 운명론자가 되는 것은 아니다. 단어의 빈도가 반드시 어떤 사상을 규정하지는 않는다. 오히려 빈도가 높은 단어는 그 개념에 대한 치열한 반박을 위해서 철학의 도마 위에 올려놓는 경우가 여느 철학에서처럼 많을 수 있는 것이다.

『장자』, 「천하」의 저자는 여러 철학자들을 등장시킨다. 단적으로 「천하」는 최초의 중국철학사다. 이를테면 묵적(墨翟)과 금활리(禽滑釐)의 철학은 옳았지만 실천될 수 없는 것이라고 비판한다. 묵자는 정말로 천하의 좋은 사람(天下之好)이고, 될 수 없으면 말라비틀어질 때까지 애썼던 재사(才士)라고 흠상(欽尙)한다. 그런 다음에 나오는 인물이 송견(宋鈃)과 윤문(尹文)인데, 그들은 묵자와 비슷하지만 그렇게 극단적이지 않아 남과 나의 즐거움을 적절히 조화시키

고자 했다. 오늘날의 자원봉사자와 비슷하게 적은 대가로도 만족하고 마음 비우길 좋아했다. ‘빈 마음’(白心)을 바탕으로 그들은 배고파하면서도 남 돕기를 멈추지 않았다. 천하에 도움 되는 일을 위해서, 밖으로는 전쟁을 막고 안으로는 정욕을 줄이려 했다.

이런 기술의 흐름은 ‘남만을 위해서 사는 것’에서 시작하여, ‘남을 위해서 살지만 그렇게 되기 위해서는 나의 마음을 비워야 한다는 것’에로 사상이 발전하는 양상을 보여주고자 하는 것이다. 천하편의 작자가 철학자(또는 실천가)를 둘씩 엮어 이야기하는 것은 일정한 분류법(classification)을 갖는다는 것인데, 그런 점에서 위에서 말한 것처럼 상당히 철학사적이라는 점을 잊어서는 안 된다. 결국 천하편의 작자의 기준대로라면 철학이 점차 수준 높은 데로 나아가고 있는 것이다. 위의 경우는 묵자처럼 육체적인 것만 생각하지 말고 정신성도 함양하는 것이 중요하다는 평가이며, 남만 위하지 말고 나도 들여다보아야 제대로 사회를 위한 노력을 할 수 있음을 보여준다. 천하편이 실린 곳이 『장자』이다시피 천하편의 끝에는 장주(莊周: 장자)를 최고의 수준으로 평가하고, 그 직전에 관윤(關尹)과 노담(老聃: 노자)을 진인(眞人)의 지위로 격상시킨다.[1)]

운명론에 대한 평가는 송견과 윤문 그리고 관윤과 노담 사이에 출현한다. 천하편의 작자는 운명에 대해 사고하는 철학자들을 ‘뭐든 해야 한다’는 묵자, 그리고 ‘뭐를 해도 좋은데 내 마음이 먼저다’라는 송견과 윤문 사이에 놓음으로써 운명에 대한 논의가 중요함을 간접적으로 시사한다. 대표적인 인물이 팽몽(彭蒙), 전병(田駢), 신도(愼到)로 제나라의 은사들이며 직하학파에 속한다.[2)] 그들의 철학을 천하편의 작자는 일종의 자연주의적 운명론으로 정리한다. 인위적인 영향을 최소화하고 자연에 자신을 맡김으로써 시비선악에서 벗어나고자 하는 철학이라는 것이다.

> 공평하여 당파 짓지 않고, 쉽게 살아 사사로움이 없고, 물이 넘치듯 주된 것이 없고, 사물로 나가더라도 둘이 되지 않는다. 깊게 생각하지 않고 알려들지 않아, 사물을 고르지 않고 그것들과 함께 나간다. 옛 도술이 여기에 있다.[3)]

팽몽, 전병, 신도는 위의 이야기를 자신들의 종지로 삼았다. 개인성을 없애고 사물과 동화되는 것이다. 그러기 위해서는 생각을 줄이고 알려고 들지 말아야 한다. 그것을 그들은 ‘만물제동’(齊萬物)이라고 불렀다. 그들이 바로 장자의 제물(齊物) 사상의 원류인 셈이다. 그들은 주장했다.

---

1) 혜시가 가장 마지막에 나오지만, 그것은 독립되어 혜시철학을 소개한 것으로 보아야 한다. 혜시에 대해서는 그의 주장을 조목조목 요약해놓고서는 ‘소리로 메아리를 없애고, 몸과 그림자끼리 달리기를 시키는 것만 같아 슬프다’고 감정을 드러내기 때문이다.

2) 신도는 일반적으로 법가로 알려져 있으나, 천하편의 작자는 팽몽류로 분류하고 있다.

3) 『莊子』, 「天下」: 公而不黨, 易而无私, 決然无主, 趣物而不兩, 不顧於慮, 不謀於知, 於物无擇, 與之俱往, 古之道術有在於是者.

하늘은 세상을 덮지만 실을 수는 없고, 땅은 세상을 싣지만 덮을 수는 없고, 도는 세상을 껴안지만 따지지 않는다.[4]

뭐가 옳다 뭐가 그르다 말하지 않겠다는 것이다. 각자는 각자의 역할이 있을 뿐이므로 자신들은 거기서 떠나 살겠다는 것이다. 만물은 모두 이럴 수도 있고 이러지 않을 수도 있다. 따라서 모든 것을 치우치지 않게 하겠다는 것이다. 이 가운데 대표격인 신도는 지식을 버리고 자기를 없애는 노력을 통해 외물 앞에서 냉정하게 살고자 했다. 노자도 강조하는 '부득이'(不得已)를 그도 주장한다. 어쩔 수 없이 하라. 자신의 의지와 의도를 최소화하라. 앎은 알지 못하는 것이다(知, 不知: '앓지 못하는 것을 알라'가 아니다). 아무 것도 맡지 말고(無任), 아무것도 행하지 마라(無行). 현자를 우러르는 것을 비웃고, 대성인들을 비난하라.

밀면 걷고, 끌면 나가라. 마치 회오리바람이 불어오듯, 깃털이 떨어지며 돌 듯, 맷돌이 돌아가듯.[5]

이렇게만 살면 어떤 잘못도 범하지 않는다. 비난도 듣지 않고 명예도 얻지 않는다. 무지와 무용으로 산다. 그러면 죄도 우환도 없다. 이러한 신도의 주장에 대해서 사람들은 이렇게 비판했다.

신도의 주장은 산 사람이 실천할 수 있는 것 아니라 죽은 사람의 이론이다.[6]

시체놀이 같은 신도의 주장은 당시에도 괴이하게 여겨졌다. 그러나 그의 주장에서 찾아낼 수 있는 것은 바로 철저한 운명에의 순응이다. 이 사람이 이러라하면 이러고, 저 사람이 저러라하면 저러자. 우리가 할 수 있는 것은 아무 것도 없다. 바람이 불어오듯, 바람에 깃털이 날리듯, 누군가 이 삶의 맷돌을 돌리면 돌리는 대로 나의 삶을 맡기자.

흔히 도가의 철학을 '바람에 깃털이 날리듯' 사는 것이라고 하지만, 여기의 맥락은 신도를 비난하기 위한 소개라는 점을 잊어서는 안 된다. 신도의 입장은 인간사회에서 내게 주어진 것이라면 그것이 무엇이든지 그냥 받아들이라는 점에서 무의도의 철학이고, 무엇인가 나를 맷돌 돌리듯 조작하는 것이 있으면 그렇게 돌아가라는 무의지의 철학이다. 자연주의적 운명론이라는 것은 인간의 운명(運命)을 자연의 운행(運行)과 같은 맥락에서 바라보기 때문이다. 바람에 깃털이 날리듯 나는 시대의 운명을 좇을 것이고, 맷돌을 누군가 돌리면 돌이 따라 돌아가듯 나를 역사의 운명에 맡길 일이다. 앞의 것은 자연 이야기고 뒤의 것은 사회 이야기인데, 신도는 이 둘을 병치시키면서 운명의 자연성을 강조한다. 그러나 천하편의 작자는 신도의 이러한 주장도 완단(魠斷) 곧 독단(doxa)에 불과했다고 말한다. 그들이 말하는 진리는 진리가 아니오, 그들이 옳다는 것도 그릇됨에서 벗어나지 못했다는 것이다. 왜 그런가?

---

4) 『莊子』, 「天下」: 天能覆之而不能載之, 地能載之而不能覆之, 大道能包之而不能辯之.
5) 『莊子』, 「天下」: 推而後行, 曳而後往, 若飄風之還, 若落羽之旋, 若磨石之隧.
6) 『莊子』, 「天下」: 愼到之道, 非生人之行而至死人之理.

이러한 신도의 주장은 자칫 노자의 것처럼 보이기 쉽다. 내용상 무지(無知)를 강조할 뿐만 아니라 부득이(不得已)도 내세우기 때문이다.[7] 그러나 천하편의 작자는 진인의 격인 노자와 달리, 신도류를 도를 모르는 이들로 규정한다. 비록 도를 들은 바는 있지만 말이다. 그들은 노자의 수준에 미치지 못하는 것이다. 무엇이 다른가? 노자처럼 무위(무임, 무행)를 주장하고, 장자처럼 제물을 언급하는 신도는 과연 노장과 어떻게 다른가? 왜 노장은 운명의 깃털론이 아닌가?[8]

천하편의 작자는 관윤과 노담의 철학을 '자신을 본질로 삼고, 외물을 현상으로 삼았음'[9]을 강조한다. 본말(本末)과 정조(精粗)처럼 중요한 것과 그렇지 않은 것이 있다는 것이다. 게다가 『장자』에 나오는 구절로 그들이 그러한 수준에 올랐음을 적시한다. '고요히 홀로 신명(神明)과 함께 한다'[10]고 극찬한다. 그들은 존재론으로는 '없음'(無)을, 형이상학으로는 '큰 하나'(太一)를, 윤리학으로는 자신을 낮추고 만물을 망가뜨리지 않는 것을 제시했다는 것이다.[11] 이는 달리말해 노자는 운명론이 아니라는 철학사적 평가다. 노자는 신도처럼 깃털로 살지 않고 유약하고 겸손함을 삶의 태도로 삼았다.

장자도 마찬가지다. 신명은 물론이고, 천지의 정신(精神)과도 홀로 왕래하면서도 만물에 오만하지 않았으며, 시비를 꾸짖지 않으면서도 세속에서 머물 줄 알았다.[12] 게다가 위로는 '만물을 만드는 것'과 놀고, 아래로는 '삶과 죽음을 벗어나 처음과 끝이 없는 것'과 벗 삼았다.[13]

한마디로 노장과 신도의 차이는 바로 정신에 있었다. 천하편의 작자가 제시하는 신명 또는 정신이라는 표준은 철학자들의 사고가 주체적(홀로獨)이면서도 세계에까지 확산(머물다居; 오간다往來)되고 있는가를 가늠하는 것이었다. 『노자』에는 정신이라는 표현이 나오지 않지만 오히려 신(神)의 용법이 다양하게 나타나며,[14] 『장자』에서는 비로소 정신이 개체만이 아니라 천지에까지 확대되면서 신명의 지위를 얻는다.[15] 노장에서 정신의 강조는 한마디로 주체성의 강조로 형체를 넘어서 존재하는 인간의 자율성과 독립성을 부각시키고자 하는 것이었다. 상대적으로 사회적 규범과 전통적 형식에 매달렸던 공자와 맹자가 관심이 없던 문제였다.[16] 이 점을 천하편의 작자는 철학사적 흐름에 기대어 일종의 '정신의 탄생' 과정을 드러내고자 했던 것으로 보인다. 그의 용어로는 신명의 발견이기도 했다.

---

7) 『노자』, 제3장: 常使民無知無欲, 使夫智者不敢爲也. 제10장: 明白四達, 能無知乎? 제70장: 夫唯無知, 是以不我知. 제78장의 맥락은 좀 다르다. 그리고는, 제29장: 將欲取天下而爲之, 吾見其不得已. 제31장: 不得已而用之, 恬淡爲上. 제30장: 果而不得已, 果而勿强.

8) 영화 <포레스트 검프>(1994)에서 마지막 장면을 깃털이 바람 따라 날라 가는 것으로 마무리 짓는데, 그것은 검프가 바보로 무지(無知)하게 일생을 살았다는 점에서 천하편의 신도와 통한다. 그러나 검프에게도 사랑이라는 일념, 우정이라는 일념이 있었다는 점에서 신도와 다르다.

9) 『莊子』, 「天下」: 以本爲精, 以物爲粗.

10) 『莊子』, 「天下」: 澹然獨與神明居.

11) 『莊子』, 「天下」: 建之以常无有, 主之以太一, 以濡弱謙下爲表, 以空虛不毁萬物爲實.

12) 『莊子』, 「天下」: 獨與天地精神往來而不敖倪於萬物, 不譴是非, 以與世俗處.

13) 『莊子』, 「天下」: 上與造物者遊, 而下與外死生無終始者爲友.

14) 정세근, 「노자의 정신론」, 『동서철학연구』60, 2011.

15) 정세근, 「장자의 정신론」, 『동서철학연구』64, 2012.

16) 정세근, 「공맹의 정신론」, 『대동철학』70, 2015.

신명 또는 정신은 운명을 뛰어넘는다. 운명은 개인을 죽일 수는 있지만, 우리의 정신 또는 신명은 무궁히 이어져 천지신명과 교감하는 또 다른 인간의 신성(神性)이기 때문이다.

> 손이 땔감을 넣으면 불은 이어진다. 그 끝을 알지 못한다.[17]

5. 천명과 천지

묵자의 사상은 운명에 대한 거부를 단적으로 보여준다. 비록 천하편의 작자는 자기희생의 묵자철학을 상급으로 놓지 않았지만, 묵자는 그와는 다른 체계에서 운명의 극복을 이야기한다. 묵자가 운명을 부정하는 철학자인 것은 『묵자』의 편명인 「비명」(非命)으로도 쉽게 알 수 있지만, 운명을 거부하면서도 한편으로 주장하는 '하늘의 뜻'(天志)이 무엇을 가리키는지 물어야 한다.

천명(天命)은 공자와 맹자를 비롯한 유가들이 자주 쓰던 용어다. 그들 가운데 누가 더 주재적이고 인격적인 하늘의 뜻을 말하는가 하는 문제는 차치하더라도, 둘은 모두 천명을 말한다. 특히 맹자는 군주와 관련하여 천명의 역할을 부각시킨다. 그러나 묵자는 천명이라는 말을 버리고 천지라는 말을 쓰기 시작한다. 운명을 부정하는 사람이 천명을 말할 수 없다는 것은 당연하지만, 오해의 여지가 있는데도 비슷한 단어로 천지를 말하는 까닭은 무엇일까?

묵자는 종교적 집단이다. 「명귀」(明鬼) 편은 귀신은 있다는 데 논증을 집중한다. 귀신이 없으면 그들의 헌신적인 노력의 보답이 담보되지 않는다. 이 땅에서는 일만 하다 살았지만 저 세상에서는 보답을 받아야 묵자들에게 주어진 힘들고 외로운 현실이 옹호될 수 있을 것이다. 그들의 자발적 가렴주구(苛斂誅求)는 이렇게 보상을 전제한다. 맹자처럼 의로움(義)을 위해 이익(利)을 버리는 것이 아니라, 묵자는 이익을 위해 의로움을 세운다. 따라서 묵자의 무리는 이타적 희생의 결과로 얻어지는 이익을 기대했다. 이 세상에서의 이익만이 아니라 저 세상 가서도 받을 수 있는 이익이다. 그 이익을 챙겨주는 행위자가 바로 귀신의 역할이며, 이때 하늘은 겸애라는 표준으로 상벌 판단의 기준이 된다.

천명이 임금의 권력은 하늘로부터 나왔다는 왕권신수설의 바탕이 된다면, 천지는 겸애를 한 사람에게는 상을 내리고 그렇지 않은 사람에게는 벌을 내리겠다는 도덕적 보상(심리)의 근거가 된다. 따라서 천지는 왕권의 문제가 아니라 선악표준의 문제다.

묵자는 일찍부터 사회계약론으로 설명되었다.[18] 묵자의 아래와 같은 말은 홉스의 『리바이어던』을 상기시킨다.

> 옛날에 사람이 처음 생겨나고 형벌이 있기 전에는 (…) 천하의 백성이 모두 물과 불 그리고 독약으로 서로를 다치게 하고, 힘이 남아도는 데도 서로 도와줄 줄 모르고, 남은 재화를 썩히면서도 서로 나눌 줄 몰랐다.[19]

---

17) 『莊子』, 「養生主」, 指窮於爲薪, 火傳也, 不知其盡也. 이글이 「양생주」의 마지막 구절임을 주목할 것.
18) 梁啓超, 馮友蘭, 胡外廬 등.

묵자는 이런 상황을 해결하기 위해 상동(尙同)을 제시한다. 상동이란 말을 그대로 풀면 '위와 같아지라'는 것으로, 그것은 아랫사람이 윗사람의 의견을 따르라는 뜻이다. 이런 방식은 전제(專制)군주의 폭력을 인정하는 것으로 오해되기도 했다.[20] 그러나 사회계약설도 '만인 대 만인의 투쟁'이 되지 않기 위해서 권력을 군주에게 양도하고 군주는 그 권력을 독재적으로 쓸 수 있기 때문에 폭압적이라는 면에서 묵자와 같다. 이런 까닭에서 묵자는 동양의 사회계약론자로 해석되는 것이다. 그렇다면 묵자도 홉스처럼 '평화'라는 전제를 보여주어야 윗사람을 무조건적으로 따를 수 있을 것인데, 바로 그것에 해당되는 것이 '겸애'(兼愛)다. 평화를 줄 테니(보장하게) 권력을 양도하라는 것이 홉스의 계약설이라면, 겸애를 할 테니(실행하게) 윗사람을 따르라는 것이 바로 묵자의 천지설인 것이다.[21]

그런 점에서 천지는 또 다른 사회계약론자인 루소의 '일반의지'(General Will)와 닮았다. 많은 사람의 뜻이 바로 의로움으로 보장되는 이익이기 때문이다. 일반의지는 인민의 총지(叢志)라는 점에서 운명이 아니고, 천지는 만백성에게 시행되어야 할 균등한 시혜의 원리이기 때문에 또한 운명이 아니다.

군주가 남은 사랑하고 나를 사랑하지 않는다면 그것은 평등애가 아니기 때문에 천지가 될 수 없다. 따라서 상동의 원칙이 무너지고 끼리끼리 무리 짓는 하비(下比)의 마음이 생겨난다.[22] 평화가 깨지면 권력의 양도라는 계약도 깨진다는 사회계약설과 묵자가 상응하는 까닭이 여기에 있다.

묵자에게 운명은 없다. 묵자에게 이익이 되지 않는 의로움은 없다. 묵자에게 겸애하지 않는 천지는 없다. 인류의 공동번영은 개개인의 사랑의 실천으로 이루어진 하늘의 뜻이다. 하늘의 뜻은 운명이 아니다. 인류가 만들어내는 일반의지다. 그런 점에서 천지는 천명과 상반된다.

6. 운명론의 윤리들

많은 종교는 운명론을 전제한다. 그것은 신의 뜻이거나 자연의 법칙이거나 아니면 하다못해 인류의 과정이다. 운명론 없이는 우리가 왜 여기까지 왔는지, 어디로 갈 것인지 설명하기

19) 『墨子』, 「尙同」上: 古者民始生, 未有刑政之時…天下之百姓, 皆以水火毒藥相虧, 至有餘力不能以相勞, 腐朽餘財不以相分.

20) 郭末若 등.

21) 군주는 겸애를 시행하여 모든 백성에게 평등한 정책을 펴고, 백성은 상동을 실천하여 현명한 군주에게 정치적 판단을 맡긴다는 것은, 논리적으로 앞뒤가 맞는 해석이다. 그런데 문제는 겸애가 사람들끼리가 아니라 군주의 일방적인 시혜라고 해석하면 쌍방윤리적인 의미가 사라지고 만다. 백성은 현군에게 자발적으로 복종하고, 현군은 백성을 소외 없이 보살피는 것이라고 하면, 겸애는 오직 임금의 윤리로 변질되기 때문이다. 겸애가 지배자의 '시혜(施惠) 윤리'지 대중끼리의 '호혜(互惠) 윤리'가 아니라면, '서로 똑같이 사랑하면, 서로 이익이 늘어난다'(兼相愛, 交相利)는 원칙과 어긋난다. 아래의 글처럼 겸애를 지도자나 행정가 측의 윤리로만 볼 때 생기는 문제다. "겸은 전체를 의미한다(『묵자』, 「兼愛」上: 體分於兼也). 겸애는 전체를 사랑함이다." 손영식, 「묵자의 국가론」, 『대동철학』76, 2016.

22) 『墨子』, 「尙同」中: 尙同義其上, 而毋有下比之心.

어렵기 때문에 종교는 자꾸만 운명을 말한다. 우리의 도착지(destiny)는 숙명으로 결정되어 있고, 그 결정의 주체로 신 또는 법칙이 있다. 신은 야훼나 알라로 유일신으로 불릴 수도 있고 붓다나 티르탕카라(Tirthankara)처럼 여럿의 신성으로 불릴 수도 있으며, 법칙은 힌두교와 불교에서처럼 다르마(dharma)라고 불릴 수도 있고 도교나 구약에서처럼 도나 로고스로 불릴 수도 있다.

우선 우리에게 주어지는 문제는 그것들이 얼마나 빼도 박지도 못하게 그려지고 있느냐에 있다. 종교에 따라, 철학에 따라 그 강도와 탄력성이 매우 다르게 나타난다. 그럼에도 수련이나 고행을 통해, 희생이나 봉사를 통해 그것을 조절할 수 있다는 것이 많은 종교의 주장이다. 그렇다면 중요한 것은 앞의 운명론이 아니라 그 뒤의 실천론이라는 가정이 성립한다. 운명은 있다고 치고, 그 운명 앞에서 나는 어떻게 해야 하는가라는 윤리적 문제가 오히려 철학자들의 관심거리가 된다는 말이다. 아래의 예를 보자.[23]

-세상은 내가 어쩌지 못한다. 따라서 그저 바라보며 살자.
-세상은 내가 어쩌지 못한다. 따라서 주어진 것을 받아들이자.
-세상은 내가 어쩌지 못한다. 따라서 즐기자.
-세상은 내가 어쩌지 못한다. 따라서 평정심을 지키자.
-세상은 내가 어쩌지 못한다. 따라서 몸을 맡기자.
-세상은 내가 어쩌지 못한다. 따라서 정신의 자유를 찾자.
-세상은 내가 어쩌지 못한다. 따라서 나를 잊자.
-세상은 내가 어쩌지 못한다. 따라서 이래도 그만, 저래도 그만이다.
-세상은 내가 어쩌지 못한다. 따라서 어떤 행위도 하지 말자.

이를 한자식으로 바꾸면 관조(觀照), 순응(順應), 향유(享有), 평정(平靜), 방임(放任), 소요(逍遙), 무화(無化), 조롱(操弄), 무위(無爲)가 철학적 준칙으로 운명론에 따라붙는 것을 알 수 있다. 관조와 평정은 스토아, 향유와 소요는 에피쿠로스나 장자, 조롱은 디오게네스, 무위는 위에서 말한 천하편의 신도나 오해의 여지는 있지만 노자에 해당된다.[24] 이미 언급된 에픽테토스는 '우리에게 달린 것'과 '우리에게 달리지 않은 것'을 나누고는 우리에게 달리지 않은 것에 윤리를 물을 수 없다고 함으로써 평정심과 정신의 자유를 얻는다.[25] 이렇듯 운명론은 층

23) 정세근,『윤회와 반윤회』(청주: 충북대출판부, 2008/2016), 150쪽.

24) 무위는 타인에 대한 원칙, 자연은 자기에 대한 원리라는 점에서 운명론적이라기보다는 도덕적 준칙이기 때문이다. 정세근, '노자는 옛날로 돌아가고자 하는가', 연합학술대회. 2016.11. "'스스로 그러함'의 발견은 정말로 위대하다. 모든 것의 원인이 나에게 있지 남에게 있지 않다는 선언, 가치를 넣자면, 모든 것의 원인이 내가 되어야지 남이 되어서는 안 된다는 천명, 그것이 노자철학의 핵심이다. 그래서 노자철학이 '자연의 철학'이 된다. 따라서 남이 나에게 이래라 저래라 해서는 안 된다. 그래서 노자철학이 '무위의 철학'이 된다. 나를 중심으로 보았을 때는 자연의 철학이며, 남을 중심으로 보았을 때는 무위의 철학이다." 나아가 자연을 말할 때 '의미적 자연'과 '사실적 자연'의 구별이 필요하다.

25) "우리에게 달려 있는 것들은 믿음(hupolēpsis), 충동(hormē), 욕구(orexis), 혐오(ekklisis), 한마디로 말해서 우리 자신이 행하는 그러한 모든 일이다. 반면에 우리에게 달려 있지 않은 것들은 육체, 소유물, 평판, 지위,

차가 다양할 뿐만 아니라 그 안에서 설명되는 인간의 역할과 윤리적 표준도 각기 다르다.

운명론은 우리의 삶이 결정되어있다는 것으로 그냥 끝나지 않는다. 하다못해 힌두교는 가장 숙명론적이라서 개인이 할 일이 없었지만, 6세기 이후에 타밀나누에서 벌어진 박티(bhakti) 운동으로 자기희생을 통한 직접적인 신과의 교통가능성이 열린다. 그리하여 12세기 이후에는 힌두교 전반에 걸쳐 그것의 중요성이 강조됨으로서 사제중심의 제의와 주술에서 탈피되는 경향을 보여준다.[26] 그것은 어떠한 운명론도 윤리설 없이는 성립이 불가능함을 보여준다.

오독의 여지가 많지만 운명론에서 인간의 역할과 윤리를 거칠게 그려보자.[27] 운명론의 스

한마디로 말해서 우리 자신이 행하지 않는 그러한 모든 일이다." 이 표현은 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』(제3권 제1-2장), 『자연학』(제2권 제4-6장)에 그 기원을 두고 있다고 한다. 에픽테토스 지음, 김재홍 옮김/지음, 『왕보다 자유로운 삶』 (서울: 서광사, 2013). 『엥케이리디온』, 제1장 1절 및 역자주1, 29-30쪽. 마테오 리치는 이를 물유재아자(物有在我者)와 '불재아자'(不在我者)로 나눈다. 만물 가운데 내게 있는 것과 내게 없는 것이라는 뜻이다. 마테오 리치 지음, 송영배 역주, 『교우론, 스물다섯마디 잠언(이십오언), 기인십편, 연구와 번역』 (서울: 서울대출판부, 2000).

26) 정세근, 『윤회와 반윤회』 (청주: 충북대출판부, 2008/2016), 151-2쪽

27) Diversity of Determinism(my Lecture at WSU, 2006)

	Principle	**Human Role**	**Ethics**
Stoa	law of nature	adaptation	moderation
Christianity	god: eschatology	free will	penitence
Hinduism	deity: Brahman	transmigration(samsara)	sacrifice
Buddhism	action(karma)	awakening	ascetic practice
Confucianism	heaven: Goal	enlightenment	ritualization
Taoism	natural unification	enjoyment	minimization
The Yi Jing	reveal	divination	following order
Zhuangzi	actuality	momentum	staying
Shendao(legalist)	politic (power)	contemplation	reliance(in *Zhaungzi*)
Wangchong(王充)	immutability: history	acknowledge	assent
Augustine	God's will	obedience	belief
Kant	universal necessity	freedom	compatibility
Schopenhauer	will	will-to-live	poverty & chastity
Nietzsche	power of world	love of fate	overman
Marx	economical commune	revolution	unity
Ideal determinism: Theological determinism ↑ (historical determinism) ↓ Material determinism: Economical determinism			
Human Behavior vs. Determinism			

-The limitation of human will: life and death (Confucianism)

-The breakthrough onto determinism: by practice (Buddhism)

토아는 자연법을 삶의 원리로 받아들이면서 인간에게는 적응을 요구고 절제라는 윤리적 표준을 제시한다. 기독교는 종말론을 교리로 내세우면서 인간에게는 자유의지를 주면서도 윤리로는 참회를 강조한다. 불교는 모든 것이 업이라고 말하면서도 인간이 깨달음을 통해 속박에서 벗어날 수 있다고 주장하는데 그 생활의 윤리는 금욕이었다. 유교는 천명을 말하면서 인간이 교화되기를 희망하고 그 윤리적 표준을 예(禮)로 정리한다. 도교는 자연과의 합일을 우선시하면서도 인간의 즐거움을 받아들이고 삶을 담담하게 최소화(색嗇,[28] 검儉,[29] 염담恬淡[30])할 것을 윤리로 제기한다.

동양의 운명론도 거칠게 그려진다. 주역은 점을 통해 길흉을 드러내주지만 가장 중요한 것은 천지의 질서를 따르라는 것이다. 장자는 어쩔 수 없는 현실을 목도하면서도 삶에 활력이 되는 기(氣)를 강조하면서도 정치와 사회로부터는 일정한 거리를 두기(staying out)를 말한다. 법가로서의 신도는 모든 것이 힘의 논리로 짜여있지만 관조를 통해 모든 것이 상호의존적임을 알아차리기를 희구한다. 왕충은 가장 극단적인 숙명론자로 역사는 불가역성을 갖는다고 보면서 벌어진 일은 그저 인정하라고 충고한다.

서양철학자들도 거칠게 그려질 수 있다. 아우구스티누스는 모든 것이 신의 뜻이라면서 사람은 순종하여야 하며 따라서 신앙을 갖으라고 권한다. 칸트는 우주적인 필연성을 말하면서도 인간의 자유를 말하기 때문에 그 둘의 양립성을 말한다(윤리는 필연과 자유의 양립 속에서 성립한다). 쇼펜하우어는 의지와 표상의 세계 속 인간의 생존의지를 강조하면서도 윤리규범으로서는 소박하게 청빈과 순결을 내세운다. 니체는 권력과 마주하여 사람은 운명을 사랑하는 초인의 자세를 갖아야 한다고 주장한다.

종교를 인정하지 않는 마르크스도 다르지 않다. 역사는 결정되어 있다고 하면서도 인간의 역할을 혁명에 두고 있다. 그런 점에서 역사적 운명론이 관념주의로 나갈 때 신학적인 결정론이 되고 물질주의로 나갈 때 경제적인 결정론이 됨을 알 수 있는 것이다.

운명 앞에서 가장 낙관적인 견해를 보이는 학파가 도가류라면, 가장 비관적인 견해를 보이는 종교가 힌두교라고 할 수 있겠다. 비관과 낙관을 동시에 보여주는 관점은 기독교로 종말과 천국론이 바로 그에 해당한다. 좀 더 가볍게 말해, 운명 앞에서 사람이 가진 본성대로 누

Optimistic View	Pessimistic View	Both Sided View
Taoism(playing)	Hinduism(suffering)	Christianity (eschatology and paradise)

-Compatibility and uncompatibilist: soft and hard (Agency theory) cf. Western libertarianism

-Historical necessity and human action: revolution in the charge of determinism

1) Hegel: Napoleon as an agency of the Spirit (by craft of reason)

2) Marx: the role of Marx and Engels in the History (cf. history w/o them)

cf. The Decree of Heaven in the philosophy of Confucius and Mencius.

28) 『老子』, 제59장: 夫唯嗇, 是以早服.

29) 『老子』, 제67장: 我有三寶, 持而保之. 一曰慈, 二曰儉, 三曰不敢爲天下先. 慈故能勇; 儉故能廣; 不敢爲天下先, 故能成器長. 今舍慈且勇; 舍儉且廣, 舍後且先; 死矣! 이 검(儉)은 '줄이고, 거둔다'는 뜻에서 수렴(收斂)의 염(斂)과 통한다.

30) 『老子』, 제31장: 不得已而用之, 恬淡爲上.

려보자는 쪽이 디오게네스(그것도 개처럼), 장자(놀자), 니체(적극적으로 사랑하자)라면, 운명에 아예 아무 생각 없이 순응하거나 아니면 끌려 다니지 않도록 욕망을 줄여보자는 쪽이 붓다(고행하는), 신도(천하편에서 말하는 빈 마음白心), 왕충(담벼락이 무너져 깔려죽는 것도 정해졌으므로 무조건 받아들이는), 그리고 쇼펜하우어(정숙貞淑)다.

다시 한 번 강조한다. 운명론이 중요한 것이 아니라 운명론의 윤리가 중요한 것이다. 운명론이 중요한 것이 아니라 운명론 속 인간에게 제시된 역할이 중요한 것이다.

7. 운명단상

기독교의 윤리설은 결정된 것 속에서 벌어지는 악을 설명하기 위해 자유의지의 역할을 강조했다. 사람은 신의 대리인으로서 권한을 위임 받았다. 그 권한을 잘못 썼을 때 우리는 참회하고 고백하고 속죄해야 한다.

유가는 천명(decree of heaven)을 강조하면서 왕권신수설의 경향을 띰으로써 권력을 정당화했지만, 아울러 천명은 민의를 반영한다고 주장하여 왕권교체의 가능성을 열어놓기 위해 노력했다. 폭군을 죽이는 것은 나쁜 한 사내를 주살(誅殺) 것이지 멀쩡한 임금을 시해(弑害)한 것이 아니라는 주장이었다.[31]

도가는 개체의 정신이 우주의 신명까지 나아갈 수 있음을 강조함으로써 결정된 세계보다는 인간이 할 수 있는 영역을 확대시켰다. 개인의 정신적 역동성이 천지를 바꿀 수 있고, 시대를 뛰어넘어 전승되는 인간성이 곧 천지우주의 핵심이 되리라고 믿었다.

아울러, 니체가 제기한 운명애는 운명론이 아니다. 운명을 사랑하는 것은 오히려 운명에 대한 적극적인 해석이자 운명을 뛰어넘는 해결 방안이다. 운명애는 운명에 대한 태도로 운명에 끌려다닐 수도 괴로워할 수도 슬퍼할 수도 있지만, 사랑함으로써 운명을 사람의 손아귀에 넣어둔다. 운명을 소극적으로 피하는 것이 아니라 운명을 능동적으로 받아들이는 것이기 때문이다.[32]

우리의 가장 큰 문제는 운명론을 말하면서 윤리설을 말하지 않는 것이다. 윤리설이 없는 운명론은 정말 나쁜 철학이다. '그저 받아들여라'에서 끝나고 사람의 역할과 윤리표준을 제시하지 않는 운명론은 운명론이 아니라 계급론이다. 힌두교의 계급론이 숙명론에 바탕하고, 숙명론의 설명도구로 윤회가 제시되는 한 그것은 정치지 철학이 아니다. 불교가 '무기업'(無記業)을 통해 직업으로서의 살생은 업에 기록되지 않음을 이론으로 창도한 것이 바로 계급론을 타파하기 위한 방안이었음을 기억해야 한다.[33] 힌두교는 계급을 인정하고 불교는 계급을 인정하지 않는다. 『장자』를 숙명론으로 주해한 곽상(郭象)도 계급론에 해당되는 까닭이 여기에 있다. 마소가 사람에 부림을 받는 것도 운명이고, 남녀노예(臣妾)가 높으신 분에게 부림을 받는

31) 『孟子』, 「梁惠王』上: 聞誅一夫紂矣, 未聞弑君也. 나아가, 맹자가 공자보다 천명을 더 인격적으로 강조한다면 그 까닭도 이와 관련된다. 개인적이지 않지만 집체적인 인격으로서의 천명이다.

32) 정세근, 「죽음을 넘어 사랑으로-도가의 운명애와 사생관」, 『동서철학연구』71, 한국동서철학회, 2015.

33) 정세근, 『윤회와 반윤회』 (청주: 충북대출판부, 2008/2016), 41-2, 45-6쪽.

것도 운명이라면,[34] 그것은 조화의 이론이 아니라 폭력의 이론에 가깝다.

이상과 같은 논의 아래 운명을 논하면서 잊지 말아야 할 몇 가지를 추려본다. 단상들이다.

첫째, 운명은 문학적 수사다. 과거와 관련된 사건을 우리는 운명이라고 부른다. 다가올 운명도 이미 정해졌다는 점에서 미래에 올 과거에 불과하다. 그것과 운명의 존재는 다른 문제다.

둘째, 운명은 필연(명命)과 우연(운運)을 동시에 일컫는다. 태어나고 죽는 것과 맺어지는 일들은 명이고, 삶 속에 벌어지는 일들은 운이다. 따라서 운명은 필연을 가장한 우연의 연속에 가깝다.

셋째, 운명은 안식의 어휘다. 운명은 위로의 언사고 수용의 논리다. 운명은 우리를 편하게 만든다. 따라서 불행한 자는 운명을 받아들이지 못하고 행복한 자는 운명을 받아들인다. 달리 말해, 운명은 행복을 위해 기획된 단어다.

넷째, 운명은 계급의 언어다. 자신의 계급을 벗어나지 못할 때 운명이라고 부른다. 운명론이 그 윤리를 갖거나 극복의 단초를 제시하지 않는 한, 운명은 계급 속에서 머문다. 윤회조차 그것으로부터의 해탈을 상정한다.

다섯째, 운명은 성향(性向)이다. 이렇게 될 수밖에 없었던 것은 운명에 그렇게 적혀있었다기보다는 자신의 성향에서 기인되는 경우가 많다. 그래서 성명(性命)학이 탄생한다.

여섯째, 운명을 넘어 정신이 있다. 운명이라는 수사 앞에서 철학자들은 고심했다. 그리고서 내세우는 것이 바로 인간의 정신이다. 정신은 운명을 넘어 유창(流暢)한다.

일곱째, 운명과 운명애는 다르다. 운명이 사태라면 운명애는 태도다. 사태가 중요한 것이 아니라 태도가 중요하다. 사태는 있을 수도 없을 수도 있다. 그러나 태도는 늘 벌어진다. 우리는 정신 때문에 태도를 가질 수 있는 것이다.

운명 앞에서 우리는 늘 비극적이거나 희극적이다. 아리스토텔레스가 말했듯이, 자기보다 나은 것을 닮으려 하면 비극이 되고, 자기보다 못한 것을 닮으려 하면 희극이 된다.[35] 내가 신이 아니면서 신을 닮으려는 것은 비극이고, 내가 개가 아니면서 개를 닮으려는 것은 희극이 된다는 것이다. 나의 운명은 사람이지 신이 아닌데도 신을 닮으려니 비극이다. 하늘을 날지도 못하는데도 날아보겠다고 뛰어내리다간 죽는다. 거꾸로 나의 운명이 사람인데도 개를 닮으려니 희극이다. 뼈다귀를 물고 네 발로 뛰지도 못하면서도 흉내를 내니 우습다. 운명은 이렇게 우리를 웃기고 울린다.

34) 정세근, 『제도와 본성』 (서울: 철학과현실사), 214쪽.

35) 정확히는 '현실의 인간'이다. 아리스토텔레스, 『시학』, 제2장. 1448a. *On Poetics* (trans. Ingram Bywater).

정세근 교수님의 “운명론과 윤리”에 대한 논평

김 명 석
(연세대학교)

정세근 교수님(이하 필자)의 논문 “운명론과 윤리”는 우리 일상 속의 운명론에서 시작하여 운명과 관련한 동서양의 주요 철학사조를 두루 살펴보고, 다시 운명론의 윤리에는 어떠한 것들이 있으며 바람직한 운명론과 윤리의 관계는 어떠해야 하는가를 넓은 시각에서 조망하는 좋은 글이라고 생각됩니다. 아래에서는 몇 가지 세부주제들을 나누어 제가 궁금한 것을 여쭙고 가르침을 청해 보고자 합니다.

1. 운명론과 결정론의 구분

『스탠포드 철학백과사전(Stanford Encyclopedia of Philosophy)』에 따르면, 운명론(fatalism)은 우리가 어떻게 행위하는가와 상관 없이 세상의 모든 (혹은 일부의) 일들이 반드시 일어나도록 결정되어 있다는 입장을 말하고, 발생하는 여러 사건들의 필연성은 자연법칙보다는 신의 의지나 예지력, 또는 우주에 내재하는 목적론적 측면 등에 의한 것으로 여겨진다고 합니다. 반면 결정론(determinism)은 세상의 모든 존재들이 발생하고 또 특정한 양태로 지속되거나 변화하는 데에는 충분한 이유가 있으며, 이러한 이유들은 원칙적으로 예외를 인정하지 않는 자연법칙에 의거하여 설명이 가능하다는 생각에 바탕을 두고 있는 것으로 보입니다. 저의 생각에는 운명론과 결정론에 대한 이러한 구분을 염두에 두고 공자와 묵자, 팽몽, 전병, 신도 등의 사상을 살펴볼 때 운명과 윤리에 대한 그들의 입장을 보다 명확히 이해할 수 있지 않을까 합니다.

2. 팽몽, 전병, 신도의 운명론

예컨대 필자는 팽몽, 전병, 신도의 입장을 “자연주의적 운명론”으로 규정합니다. 필자에 따르면 자연주의적 운명론이란 “인위적인 영향을 최소화하고 자연에 자신을 맡김으로써 시비선악에서 벗어나고자 하는 철학”을 말하는데, 이는 한편으로 “개인성을 없애고 사물과 동화되는 것”, 그리고 “생각을 줄이고 알려고 들지 않는 [태도]” 등과 결부되어 있는 것으로 보입니다. 비유하자면 깃털이 바람을 타고 선회하며 떨어지듯, 옳고 그름에 대한 태도를 정하지 않고 떠밀려서 부득이하게, 혹은 심지어 죽은 사람처럼 살아가야 한다는 것입니다. 이 때 이들의 입장이 “깊게 생각하지 않고 알려 들지 않는(不顧於慮, 不謀於知)” 것이라고 한다면, 이들은 미래의 일들을 미리 정해 놓은 신과 같은 존재 또는 자연의 목적론적 흐름이 있는지(운명론), 혹은 자

연이 자연법칙에 따라 인간의 바람과는 무관하게 운행하는 정해진 길이 있는지(결정론)에 대해서도 '모르겠다(不知)'는 입장을 취할 것이며 따라서 운명과 관련한 이들의 입장을 분명히 규정하는 것은 매우 어려운 일이 아닌가 생각됩니다. 또 한편으로는 이들이 무엇에 떠밀려야만 움직이고 아무런 생각이나 느낌도 없는 흙덩이처럼 되고자 했다는 말로 볼 때, 그들은 모든 것이 자연법칙에 의해 결정되어 움직이므로 구태여 자신을 내세워 세상을 바꾸려 할 필요가 없다는 일종의 결정론적 사고를 가졌던 것으로 해석될 수는 없는지 궁금합니다.

3. 운명과 노장의 정신

필자는『장자』에서 나타나는 정신 혹은 신명의 개념은 "철학자들의 사고가 주체적이면서도 세계에까지 확산되고 있는가를 가늠하는" 표준이며, 노장에서 정신을 강조한 이유는 "한 마디로 주체성의 강조로서 형체를 넘어서 존재하는 인간의 자율성과 독립성을 부각시키고자 하는 것"이라고 주장합니다. 도가는 운명론을 주장하지 않았다는 필자의 말, 그리고 "신명 또는 정신은 운명을 뛰어넘는다"는 말 등과 함께 생각해 볼 때 이러한 기술(description)들은 노장이 운명론을 부정하고 자신의 운명을 독립적으로, 주체적으로 개척해 나가는 인간의 자율적 노력을 긍정한 것처럼 이해되기가 쉽습니다. 하지만 죽음과 삶은 인간의 운명(命)으로서 인간이 개입할 여지가 없다는『장자』「대종사」편의 말, 그리고 온 몸이 뒤틀리는 알 수 없는 병에 걸려 조물자가 다음엔 자기 몸의 일부를 어떻게 바꾸어 놓을지를 해학적으로 궁금해 하는 자여(子輿)의 태도 등은 모두 운명을 인정하면서도 이를 초연한 마음으로 받아들여야 한다는 점을 말하는 것으로 보입니다. 만일 이러한 생각들을 노장의 정신 개념과 연결시킬 수 있다면, 자신을 넘어 세계로까지 확산되는 노장의 정신은 인간의 독립성과 주체성을 강조하기 위한 것이라기보다는 세계에 편만한 천(天) 또는 조물자의 영향력을 투철하게 관조하되 조물자에 의해 정해진 자신의 운명에 인간적 감정을 가지고 반응하지 않는 태도를 제안하기 위한 것이 아닐까 생각됩니다.

4. 운명론과 윤리

필자는 "어떠한 운명론도 윤리설 없이는 성립이 불가능하다"고 주장하며, 중요한 것은 운명론이 아니라 운명론의 윤리 혹은 운명론 속 인간에게 제시된 역할이라고 합니다. 제가 보기에 이러한 말들은 운명론과 윤리설이 양립가능하다는 생각을 담고 있는 것 같은데, 저의 생각에 '윤리설'은 최소한 자신의 행동에는 책임이 따른다는 생각, 그리고 자신이 지향하는 도덕적 이상의 성취는 중요한 의미에서 자신의 노력 여하에 달려 있다는 생각 등을 함축하는 것으로 이해되어야 하며, 그렇게 이해되는 한－혹은 그렇게 이해되는 그만큼－운명론과 윤리설은 서로를 배척할 수 밖에 없을 것 같습니다. 예컨대『논어』에서는 부귀와 장수 등이 하늘에 달려있다는 운명론적 생각이 보이지만 이러한 종류의 운명은 유교에서 그다지 중시하지 않으며, 천명(天命)은 도덕적 명령으로서 도덕적 성취가 전적으로 개인의 노력 여하에 달려있다는 생각을 바탕으로 합니다. 또한 불교의 업설이나 기독교의 종말론 또한 결정론적 사고를

보이는 것 같지만 개인이 다음 생에, 혹은 세계가 멸망할 때 어떤 운명에 처하게 될 것이냐는 전적으로 현생에서 개인이 어떻게 사느냐에 달려있다는 점에서 운명론과 윤리설이 결합된 형태라고 보기보다는 운명론을 부정하고 철저히 개인의 주체적 노력을 강조하는 윤리설로 보아야 하지 않을까 생각됩니다. 만일 운명론을 필수적 요소로 하는 윤리설이 있다면, 그것은 앞서 말씀드린 『장자』 「대종사」편의 윤리설이 그 전형적인 예가 되지 않을까 싶습니다.

운명과 자유의지를 보는 선(禪)의 시선

박 재 현
(동명대학교)

Ⅰ. 들어가는 말
Ⅱ. 현대판 운명론의 엄습
Ⅲ. 인도불교 전통에서 운명과 자유의지의 문제
Ⅳ. 운명을 대하는 선의 태도, 최상승선
Ⅴ. 공안 하나, 운명과 인과
Ⅵ. 맺음말

Ⅰ. 들어가는 말

운명 혹은 결정론과 자유의지의 문제는 오래된 문제다. 또 보편적인 문제다. 불교에서 운명과 자유의지를 대하는 태도에 대한 대답은 대개 정해져 있다. 붓다는 결정론과 우연론 둘 다 거부했다고, 불교학개론에는 그렇게 적혀있다. 둘 다 아니면 불교는 어떤 태도냐고 물을 수 있다. 이에 대해서는 연기(緣起)나 중도(中道)라는 대답이 준비되어 있다.

그런데 연기나 중도란 뭐냐고 재차 물으면 곤란해진다. 준비된 답이 없기 때문이다. 이런저런 말이 없지는 않다. 그 말들이 집적되어 교학불교(敎學佛敎)가 되었다. 하지만 말은 또 다른 무수한 말들을 불러들였을 뿐 납득할 만한 의미는 끝내 길어 올리지 못했다. 그래서 연기나 중도라는 대답은 끝내 납득되지 못해 난감한 대답이 되고 만다.

이심전심(以心傳心)이나 직지인심(直指人心)은 이런 와중에 튀어나온 선(禪)의 말귀일 것이다. 운명은 잘 모르겠지만 자유의지가 적어도 마음(혹은 의식)과 연관되어 있다면, 운명 혹은 결정론과 자유의지의 문제는 이 선의 말귀에서도 단서가 찾아지지 않을까 싶다. 그래서 본 논문은 바로 이 지점에서 출발한다. 여기서는 불교 중에서도 선(禪)의 맥락에서 운명과 자유의지의 문제를 생각해보려는 시도이다.

불교는 인류사에서 마음에 대해 가장 심도 깊은 이해와 통찰을 보여주었다. 또 불교에는 업(業)과 인과(因果)로 대표되는 인도 문화 전통이 낳은 강력한 운명적 요소가 있고, 그에 대처한 붓다의 흔적도 남아있다. 또 선(禪)에서는 공안(혹은 화두) 수행을 통해 운명에 대처하고

수행자의 자유의지를 신장하고자 했던 기록이 오롯이 남아있다. 따라서 운명과 자유의지의 문제를 살피는 데 선은 어쩌면 가장 적절한 소재일 수 있다.

본 논문에서 사용하는 '운명'이라는 개념은, 인간의 의지와 무관하게 미리 예정 혹은 결정되어 있을 것으로 상정되는 모든 것을 총칭한다. 또 '결정론'이라는 개념은 서양철학에서 규정하고 있는 의미에 크게 상관하지 않고 '운명'과 호환하며 사용하고자 한다. 그리고 '자유의지'는 인간의 사고나 행동이 비결정적이고 자발적이라는 의미 정도로 느슨하게 사용하고자 한다.

그리고 논제를 다루는 순서는 다음과 같다. 먼저 운명과 자유의지를 대하는 태도와 관련해서 결정론적인 관점이 득세하고 있는 현대의 상황을 검토한다. 구체적인 사례로는 물리주의를 중심으로 한 실재론적 관점과 생물학, 뇌과학이 내포하고 하고 결정론적 세계관 등이 되겠다. 이어서 결정론적 성격이 강한 인도문화 전통과 인도불교에서 보이는 운명과 자유의지의 문제를 살펴본다. 그리고 당대(唐代) 종밀(宗密, 780~841)의 오종선(五種禪) 이론을 통해 인과(因果)에 대한 선불교의 관점을 전체적으로 조감해 보고, 끝으로 구체적인 공안(公案)의 사례를 통해 운명과 자유의지에 대한 선의 태도를 정리할 것이다.

Ⅱ. 현대판 운명론의 엄습[1)]

삶의 고민들을 운명에 내맡겼던 시대의 사람들은 답답하면 하늘을 바라보면 그만이었을 것이다. 그들에게 세상이 돌아가는 이법(理法)은 까마득했을 것이고 자유의지 같은 것은 상상되지 않았을 것이다. 운명 같은 결정론적 세계관은 선택되거나 개발된 것이 아니라, 자의식이 생겨나기 이전의 인간이 세상을 읽어 들이는 자연스러운 통로가 아니었을까 싶다.

서양의 학문적 전통을 기준으로 보면, 근대(近代)에 즈음해서 이성(理性)이 세상을 읽어 들이는 과학적인 도구로 인정되면서 자유의지에 무게가 실리게 된 것 같다. 그리고 이후 이성 혹은 자의식은 더욱 강렬해지는 방향으로 전개되었다. 심지어 이성의 극단 혹은 탈이성의 면모를 보이는 포스터모더니즘으로까지 이어졌다. 이러한 사상적 흐름의 저변에는 이성과 자유의지에 대한 강력한 믿음이 있다.

그런데 최근 들어 결정론에 힘이 실리는 추세가 이어지고 있다. 이러한 분위기가 고조되는 이유를 철학적으로 따져봤을 때 심신관계를 다루는 관점이 일단 중요한 영향을 미친 것으로 보인다. 심신관계 이론의 주된 논의들을 살펴볼 때, 물리주의(physicalism) 대 반물리주의(antiphysicalism)의 대결로 압축할 수 있을 것이다. 자연주의와 기능주의 그리고 행동주의 등이 물리주의에 입각해 있으며, 물리주의에서는 정신적 속성들이 물리적 속성들로 환원된다는 환원주의적인 입장을 취한다.

---

1) 이 부분에 기술된 서양철학과 과학이론에 관련된 내용은 논지 전개상 필요에 의해 필자가 아는 범위 내에서 개론적인 수준의 정보를 정리한 것에 불과하다. 필자는 이 분야에 대한 전문적인 지식과 정보를 가지고 있지 못하다. 따라서 좀더 정확하고 전문적인 내용은 관련 분야의 전문 연구자와 연구성과물을 통해 고찰되어야 할 것이다.

물리주의에 대한 비판적 견해도 없지 않다. 브라운 대학의 김재권 교수는 다음과 같이 설명한다. “환원주의자 혹은 환원적 물리주의자는, 심적 속성들은 물리적 속성들로 환원될 수 있고, 그리하여 궁극적으로는 물리적 속성에 불과한 것으로 드러나게 될 것이라는 입장을 취한다. … 하지만 지난 이십여년 동안 환원주의는 급격히 쇠퇴했고 가장 영향력 있는 물리주의로 비환원적 물리주의(nonreductive physicalism)가 부각되었다. 이는 심적 속성들이 다른 상위(higher-level)의 속성들과 함께 물리적인 영역으로 환원되기를 거부하는 자율적인 영역(autonomous domain)을 구축한다는 견해이다.”[2)]

이러한 비판적 식견을 바탕으로 그는 비환원적 물리주의와 비슷한 수반적 물리주의를 제출하는데, “수반적 물리주의는, 우리에게 환원 없는 결정이나 상호의존적인 관계를 제공하는 것 같다.”[3)]고 설명한다. 그런데 필자가 보기에는 비환원적 물리주의라고 하든 수반적 물리주의라고 하든 간에, 이러한 이론들 역시 일종의 변형된 물리주의라고 봐야 하지 않을까 싶다. 비환원적 물리주의 혹은 수반적 물리주의가 비록 물리적 영역으로 환원되기를 거부하는 자율적인 정신의 영역을 인정하기는 하지만, 정신의 근거와 원인은 어디까지나 물리세계에 있고, 따라서 인간이 탐구하고 조절할 수 있는 영역은 물리세계에 국한될 뿐이기 때문이다.

그렇다고 해서 반물리주의의 입장을 따라 심(心)을 선천적으로 자율적인 영역을 확보하고 있는 실체로 인정하는 것도 만만치 않은 문제를 낳는다. 이렇게 보게 되면, 자유의지가 들어설 수 있는 영역은 확보되지만 심신 인과론을 설명할 수 있는 방법을 마련하기 어렵게 된다. “마음을 물리영역으로 완전하게 가져오지 못한다면 마음이 어떻게 물리적인 인과적 과정에 참여할 수 있는지 설명할 희망이 없"[4)]게 되기 때문이다.

결국 일정 수준의 설명하기 곤란한 부분을 남겨놓을 수밖에 없다손 치더라도, 현대철학은 물리주의적 세계관에 힘을 실을 수밖에 없었던 것 같다. 비환원적 물리주의 혹은 수반적 물리주의로 불리는 일종의 연성 물리주의가 현대 심리철학에 대두되고 있는 상황이 그렇게 읽힌다. 그리고 이렇게 물리주의에 기대어 심리를 이해하려는 태도 속에서 자유의지는 기어코 거부될 수밖에 없는 것 아닌가 싶다.

또 한편, 과학 분야에서는 생물학이 유전자를 앞세워 통섭(統攝, consilience)이라는 듣도 보도 못한 깃발을 내걸고 학문의 제왕으로 등극하면서, 의지의 자유는 말할 것도 없고 일체의 형이상학에 조종이 올리는 분위기가 엄습하고 있다.[5)] 물론 에드워드 윌슨이 consilience라는 제목의 저술을 출판했을 때부터 문제제기는 가볍지 않았다. “야심차고, 모호하고, 철학적으로

2) 김재권, 하종호 역, 『심리철학』, 철학과현실사, 1997, p.358.

3) 앞의 책, p. 377.

4) 김재권, 「의식과 심적인과: 현대 물리주의의 두 세계 매듭」, 대우재단 제1회 석학연속강좌 자료집 『극단에선 물리주의』, 2000, p.17.

5) 이러한 기조를 대표하는 저작을 소개하면 다음과 같다. Richard Dawkins, 홍영남 역, 『이기적 유전자』, 을유문화사, 2006; 에드워드 윌슨, 장대익·최재천, 『통섭: 지식의 대통합』, 사이언스북스, 2005. 이에 대한 부정적 문제제기도 만만치 않다. 대표 저작 하나만 소개한다. 이인식, 『통섭과 지적사기』, 인물과사상사, 2014.

는 나이브하다"는 혹독한 서평까지 있었다.[6]

국내에서는 통섭이라는 낯선 번역어부터 먼저 문제시되었다. 통섭이라는 번역어가 그에 상응하는 영어 표현인 컨실리언스(consilience)를 사실상 왜곡 번역했다는 지적까지도 있었다. 통섭론에 대한 비판적 논점의 대강을 살펴보면, 통섭론이 학문적 제국주의 혹은 생물학적 결정론으로 의심되고, 그 배경으로 불교 특히 원효의 사상을 언급하는데 원효는 그런 엇비슷한 생각도 나타낸 적도 없다는 지적 등이 보인다.

통섭이라는 말이 제출되기까지의 배경을 보면 사실 소박해 보인다. 컨실리언스를 통섭으로 번역한 당사자의 말을 들어보면 다음과 같다.

> 에드워드 윌슨 교수의 책 <<consilience>>를 번역하면서 적절한 단어를 찾느라 고심하던 중 우연히 두툼한 우리말사전에서 '通涉'을 찾았습니다. 하지만 저는 윌슨 교수의 consilience 개념이 '사물에 널리 통함'이라는 뜻의 '通涉'보다는 좀 더 포괄적인 개념이라고 생각하여 '큰 줄기' 또는 '실마리'의 뜻을 지닌 '거느릴 統'과 '잡다' 혹은 '쥐다'의 '잡을 攝'을 붙여 새로운 단어를 만들었습니다. '큰 줄기를 잡다'라는 뜻의 신조어라고 생각했지만 책이 출간될 무렵 統攝이 이미 오래전부터 있었던, 다만 널리 쓰이지 않았던 단어라는 사실을 깨달았습니다. 일찍이 통일신라시대 원효대사로부터 조선말기의 실학자 최한기에 이르기까지 우리는 이미 이 개념에 익숙해 있었습니다.[7]

위의 인용문에서 보면, 컨실리언스의 번역어 통섭은 기존의 개념이 아니라 번역자가 임의로 만든말[造語]임을 알 수 있다. 그리고 통합 내지는 총괄의 의미를 강조하기 위해서 통섭이라는 개념을 사용했다는 것을 알 수 있다. 하지만 모든 사태를 총괄하는 어떤 것, 모든 것이 소급되어 귀결되는 어떤 것이 있다는 관점을 견지하는 이상, 결정론적 태도처럼 보인다는 의심을 걷어내기는 쉽지 않아 보인다.

더욱이 통섭이 불교 특히 원효의 사상과 별 관계가 없는 것이 분명한데, 우선 한자어부터가 다르다. 원효는 통섭(通攝)이라고 썼다. "원효는 섭(攝)을 설명하면서 '통(通)'이라는 한자어를 추가함으로써 상이한 것들을 서로 '연결'시킨다는 의미를 보강하여, 섭(攝)이 통섭(統攝)으로 이해되는 사태를 방지했다. 이렇게 되면 통섭이라는 개념에서 무게 중심은 섭(攝)에서 통(通)으로 옮아가게 된다. 통은 곧 소통(疏通)일 것인데, 소통이 전제되어야만 섭(攝)은 비로소 가능해진다는 것이 원효의 통찰이다."[8]

통섭(統攝)이나 컨실리언스(consilience)라는 개념이 통합 혹은 융합보다는 환원주의적 결정론이 아니냐는 의심은 걷어내기 쉽지 않아 보인다. 그런 류의 이론을 제안하거나 전했던 사람들이 그런 의도는 아니라고 수차례 해명하기도 했지만, 이미 만들어진 분위기는 어찌하기

---

6) 김우재, 「통섭의 경계」, 『물리학과 첨단기술』, 한국물리학회, 2010년 9월호, pp.45-47; H. Allen Orr, "The Big Picture, <Consilience: The Unity of Knowledge> by Edward O. Wilson", *Boston Review*, October/November (1998). <http://bostonreview.net/books-ideas/h-allen-orr-big-picture>

7) 도정일·최재천, 『대담』, 휴머니스트, 2015 중에서 10주년기념판 머리말.

8) 박재현, 「해석학적 문제를 중심으로 본 원효의 會通과 和諍」, 『불교학연구』 24, 2009. p.391.

어려워 보이고, 또 그런 의심이 전혀 근거가 없는 것처럼 보이지만은 않는다는 게 더욱 문제다. 진(gene)은 운명의 또 다른 이름처럼 보이는 것이다.

현대판 운명론의 또 다른 부류는 뇌를 들고 들이 닥쳤다. 뇌과학(brain science, 腦科學)은 과학이라는 형식을 취하여 객관성과 보편성을 확보했다. 그리고 뇌 혹은 뇌에서 일어나는 현상을 다루는 모든 연구자들을 뇌과학의 영역으로 끌어들였다. 생물학이나 의학은 말할 것도 없고 철학이나 종교 분야의 연구자들까지도 뇌과학 연구자가 되었다.

뇌과학은 일부 의견의 차이는 있지만, 정신 혹은 마음이라는 비물리 영역의 현상이 사실은 뇌라는 물리영역의 산물이라는 관점에서 별로 벗어나지 않는다. 다시 말해서 그냥 모든 게 다 뇌라는 물리적 현상의 결과라는 것이다. 네들란드 암스테르담대학의 신경생물학자이면서 뇌과학자인 디크 스왑(Dick Swaab, 1944～)은 "우리는 그냥 우리의 뇌일뿐(We are our Brains)"이고 "자유의지는 환상에 지나지 않는다(Free will is an illusion)"고 주장한다.[9] 또 신경생리학자 샘 해리스(Sam Harris, 1967～)는, 가치(Values)는 일종의 사실(facts), 즉 의식을 가진 존재의 행복(well-being)에 관한 사실이라고 말한다. 가치에 대해 이야기 할 때 우리는 사실에 관해 이야기를 하는 것이 된다. 따라서 가치라는 것은 의식을 가진 존재가 의식적으로 경험한 사실(facts about the conscious experience of conscious beings)로 환원 가능하다는 것이다.[10]

뇌과학은 아직 확정적으로 말하지 못하고 모두 증명해내지는 못하지만, 인간의 모든 행동양식과 의식현상은 결국 뇌의 물리현상으로 환원될 수밖에 없다는 것을 보여준다. 뇌가 바로 운명인 것이다. 따라서 뇌만 규명되면 운명을 알 수 있고, 여차하면 바꿀 수도 있다. 뇌가 가소성(可塑性, plasticity)이라는 좀 별난 특징을 보여주기는 하지만, 그것 역시 운명이 약간 유동적일 수 있다는 정도를 의미하는 것일 뿐, 뇌 결정주의에 맞서 내지는 못한다.

이상 개괄적으로 살펴본 바와 같이, 현대는 과학을 기반으로 물리주의적 결정론에 치중하고 있는 경향을 보인다. 예전의 사람들이 하늘이나 생시를 살펴 운명을 읽어내려고 했다면, 요즘의 과학자들은 유전자와 뇌를 헤집어 타고난 것과 기필코 벌어지고야 말 것들에 대해 말한다. 게다가 이른바 제4차 산업혁명시대는 신경과학, 뇌과학, 인공지능 등이 주도할 것이라고 예측되고 있다. 자유의지는 이런 도도한 흐름에 걸리적거리는 의식의 그림자처럼 보인다.

Ⅲ. 인도불교 전통에서 운명과 자유의지의 문제

불교의 토양이 된 인도는 운명을 좀 지나치게 존중하는 문화다. 운명 혹은 결정론과 자유의지의 문제는 대개 이 둘이 서로 맞부딪치는 상황을 전제로 한다. 그런데 인도문화에서 자유

9) Jon Day, "We are our Brains: From the Womb to Alzheimer's by Dick Swaab, review", *The telegraph,* 09 Feb 2014. <http://www.telegraph.co.uk/culture/books/scienceandnaturebookreviews/10622596/We-are-our-Brains-From-the-Womb-to-Alzheimers-by-Dick-Swaab-review.html>

10) Sam Harris, "Science can answer moral questions", TED. com, 2010. <https://www.ted.com/talks/sam_harris_science_can_show_what_s_right?language=en>

의지는 좀 다른 맥락에서 논의된다. 의지는 운명을 거스르거나 헤쳐 나가는 것이 아니라 운명이라는 결정론적 요소를 가납하고 기꺼이 순복할 수 있는 의식의 힘을 의미한다. 처음부터 의지를 운명에 순복케 함으로써 인도문화에서는 이 둘 사이의 갈등을 극복한다. 그 대표적인 사례가 『바가바드기타』에서 보인다.

늘 적을 죽여야만 했던 전장의 영웅 아르주나는 무사(武士)로 타고난 자신의 운명에 대해 괴로워했다. 친척과 전쟁을 벌여야 하는 상황을 앞두고, 무사로서의 사회적 책무와 골육상쟁 사이에서 그의 고민과 갈등은 더욱 깊어졌다. 싸움을 피하면 책무를 저버리는 것이 되고, 나가 싸우면 골육상쟁을 피할 길이 없게 된다. 이 고민의 해결사는 아르주나의 마부로 등장하는 크리슈나, 비슈누신의 화신이다. 크리슈나가 아르주나를 설득한 방식을 간략히 정리해 보면 다음과 같다.

> ⑴ 선험적 논증: 크리슈나는 아르주나에게 존재(아트만)의 영원성을 이야기하며, 그 사실은 경험에 비추어보지 않고도 알 수 있다(선험적)고 말한다. …… ⑵ 요가 체험을 바탕으로 하는 논증: 위에서 아트만이 어떻게 개인의 육신에 내재할 수 있는지에 대해 문제 삼았는데, 『기타』는 특수한 요가 체험에 의해 아트만이 편재(遍在)함을 알 수 있다고 말한다(아트만을 아는 지혜(jñāna)는 보통 감각기관을 통해서 얻는 지식(vijñāna)과는 다른데, 요가 철학은 이 두 가지 지식을 다 갖추어야만 아트만의 비밀을 알 수 있다고 주장한다). …… ⑶ 절대자에 대한 믿음을 강조하는 논증: 『우파니샤드』가 어원상 '가까이 앉다'라는 뜻을 가지고 있다는 점에서 볼 수 있듯이 그 가르침은 비밀스런 전달방식을 취하고 있음을 알 수 있다. 따라서 『우파니샤드』가 논증하려 한 아트만에 관한 진리도 비밀스런 체험(요가 체험)에 의지할 수밖에 없다. 이것은 아트만이 비인격적 형이상학적 실재이기 때문이다. …… 이상과 같은 논리로써 아르주나가 계급의 의무를 다하도록 한 크리슈나는 사성계급의 의무와 행위들을 그 계급 구성원의 본성(svabhava)와 관련시키는데, 이는 그러한 계급 제도가 우주의 법도에 의해서 정해진 절대적인 가치를 지니고 있음을 강조하는 것이기도 하다.[11]

아르주나는 무사의 운명을 타고났다. 이런 운명적 조건을 개념화하면 인과(因果) 혹은 업(業)이 된다. 크리슈나가 설득하는 내용은 강렬한 의지를 가지고 그 운명을 타개해 나가라는 것이 아니다. 오히려 그 반대다. 그 운명을 받아들일 뿐만 아니라 운명에 충실하도록 의지를 발휘해야 한다고 권고했다. 그것이 자신의 본성 즉 아트만에 충실하고 그것을 체험할 수 있는 길이기 때문이다. 이와 반대로 친족과의 전쟁, 그 운명을 피하고 싶은 마음은 환영(幻影, maya)에 불과한 것이므로, 그것에 현혹되거나 집착해서는 안된다.

이렇게 "『바가바드기타』는 사회적 불평등이라 할 수 있는 계급간의 차별을 개인의 기질적 자연적 본성에 기인하는 것으로 보고 있으며, 이런 점에서 현대적 의미의 정의(justice) 개념은 찾아볼 수 없다고 해야 할 것이다. 오히려 『바가바드기타』는 신애의 요가를 강조함으로써 신 앞의 평등만을 강조할 뿐, 그 이면에 사성 제도를 굳건히 옹호하려는 의도가 나타나 있다고

11) 심재룡, 『동양철학의 이해 1』, 집문당, 2002.

해야 할 것이다."[12] 따라서 이러한 브라만 전통의 운명과 자유의지에 대한 태도는, 개인의 의지를 운명에 종속시켰다는 지적에서 벗어나기 어려워 보인다.

불교를 설명하면서 혁명(revolution)이라는 개념이 드물지 않게 쓰이는 이유는, 불교가 이러한 인도문화 속에 있으면서도 운명과 자유의지를 다루는 방식이 브라만 전통의 그것과는 많이 달랐기 때문이다.[13] "'業(karma)' 개념이 인도문화를 관통하는 키워드라는 사실에 대해서는 누구도 이의를 제기하지 않을 것이다. 이 개념은 제의서에서 처음으로 등장한 이후 초기 우파니샤드인 Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad(4.4.6)에서 윤회의 원인을 가리키는 것으로 사용된 이래 인도철학의 핵심 개념으로 등장했다고 보인다."[14] 붓다는 업이라는 결정론적 요소를 부정하지 않았다.

하지만 "불교사상사는 붓다 당시 인도에는 많은 사문(śramaṇa)들이 행위(업)와 행위의 결과(업과) 사이를 이어주는 업 개념을 다양한 방식으로 해석하고 있었고, 붓다는 이들의 해석에 대해 비판적이었음을 보여준다."[15] 붓다는 업을 부인하거나 신봉할 대상이 아니라, 정확하게 이해해야 할 것으로 봤다. 붓다에게 업은 무조건 전제하고 신봉할 대상이 아니었다. 그 존재성을 증명하거나 사실관계를 밝힐 대상도 아니었다.

운명과 관련된 유형의 궁금증이나 질문에 대해 붓다는 대답하지 않는 것으로 맞섰다. 이를테면, 세상은 영원한가 영원하지 않은가 혹은 영혼은 있는가 없는가 같은 유형의 질문이다. 이런 존재론적인 질문에 붓다는 대개 침묵으로 대응했다. 그의 침묵이 '알지 못함'인지 '말할 수 없음'인지는 분명치 않다. 시쳇말로 전략적 모호성(Strategic Ambiguity)이라고 볼 수도 있겠다.

그의 침묵에 불만을 토로하는 이들을 향해 붓다는 유일하게 저 유명한 '독화살의 비유'로 반응했을 뿐이다. 붓다는 말한다.

> 이런 것들은 의(義)에 상응하지 않고, 법(法)에 상응하지 않으며, 범행(梵行)의 근본이 되지도 않으며, 지(智)로 나아가게도, 각(覺)으로 나아가게도, 열반(涅槃)으로 나아가게도 하지 않기 때문이다. 그래서 나는 이런 것들에 대해서 말하지 않는다.[16]

이 독화살의 비유를 통해 보면 붓다의 무기는 '알지 못함'이거나 '말할 수 없음'이라기보다는 '말할 필요 없음'에 가까워 보인다. 그가 운명 혹은 그것과 관련된 문제를 대하는 태도는

---

12) 심재룡, 앞의 책.

13) 가까운 몇 가지 가까운 사례를 살펴보면 다음과 같다. "붓다는 인류 역사상 가장 혁명적인 분이다. …… 사료를 볼 때 붓다는 제일 경계했던 것이 '제사'다. 제사는 블랙홀이다. 제사는 당시 최고의 의례 행위였다. …… 붓다는 제사를 반대했고 브라만을 부정한다. 오죽했으면 평민들에게 '소를 뺏기지 말라'고 했겠는가. 소를 뺏기니까 가난해진다고 했다. 붓다는 모든 악의 근원은 가난, 제사, 전쟁 등에서 나오며, 사람이 재물에 대해 명민해야 한다고 했고, 재물을 지킬 수 있어야 한다고 했다." 이광수, 「역사상 가장 위대한 혁명가, 붓다」, 『불광』 499호, 불광출판부, 2016 5월호, pp.64-71 참조.

14) 안성두, 「불교에서 업의 결정성과 지각작용: 결정론을 둘러싼 논의에서 불교의 관점은 무엇인가?」, 『인도철학』 32, 2011, p.142-143.

15) 안성두, 앞의 논문, p.142

16) 『中阿含經』, 大正藏1, 805b-c. 此非義相應，非法相應， 非梵行本，不趣智、不趣覺、不趣涅槃， 是故我不一向說此.

불가지론(不可知論)이나 신비주의가 아니었다. 그는 실제적이거나 실용적인 시선으로 운명과 그에 관련된 문제를 대한다. 대답되어질 수 없기 때문에 물을 필요가 없고, 불필요하기 때문에 물을 필요가 없고, 묻는 행위가 삶에 아무런 보탬이 되지 않기 때문에 또 물을 필요가 없는 것이다. 그것뿐이다.

경전상에 보이는 붓다는 지나치리만치 자세하게 대답하는 인물이었다. 그는 자기에게 물어오는 질문에 강박증이나 결벽증이 의심될 정도로 세밀하게 대답했다. 대충 얼버무려도 될 만한 밑도 끝도 없는 질문에도 끝까지 대답하고 빠짐없이 대답했다. 혹시라도 못 알아듣거나 오해하지나 않을까 싶어 거듭 말하고 다시 확인했다. 예를 들어 눈[眼]의 작용에 대해 장황하게 설명한 후에 다른 감각기관 또한 그러하다고 말해도 될 만한 상황에서도 그는, 감각 기관들 하나하나를 짚어가며 똑같은 말을 몇 번이고 반복했다. 그렇기 때문에 그의 무기(無記)는 더욱 무겁게 다가온다.

붓다의 무기는 의지를 운명에 종속시켰던 인도의 브라만 전통에 대한 혁명적 태도였다. 그러면서도 또 불가지론이나 신비주의적 태도를 취하지 않았다. 그의 무기는 말하거나 궁금해하거나 고민할 '필요 없음'이라는 매우 실제적인 의식의 소산이었다. 운명을 포함해서 인간의 삶을 미리 규정짓는 어떤 결정론적인 요소들이 있든 없든 간에, 그것에 대해 말하거나 궁금해하거나 고민하는 것은, 붓다의 관점에서 볼 때는 다 부질없는 짓이다.

Ⅳ. 운명을 대하는 선의 태도, 최상승선

인도문화에서 결정론적 관점을 내포하는 업과 인과라는 개념에 대해 붓다는 혁명론적 전환을 모색했다. 그래서 불교에서도 물론 인과를 중요하게 말하지만, 불교의 인과는 인도 전통이나 서양철학의 맥락에서 상정되는 결정론적 성격과는 많은 차이를 보인다. 따라서 "결정론과 관련된 불교의 논의맥락이 서양철학의 그것과는 다르다는 점을 인식하는 것이 중요하며, 서양철학의 용어에 따라 불교의 대응하는 이론을 결정론이나 자유의지론으로 규정하려는 시도는 불교의 현상론적 분석에서 그대로 수용되거나 인정될 수 없다"[17]

불교 이전의 인도 전통에서 상정되었던 업과 인과 같은 개념은 서양철학 전통의 결정론과 많이 닮아 보인다. 그리고 붓다는 이를 재해석함으로써 운명론적 성격을 상당부분 걷어냈다고 평가할 수 있다. 그 결과 업과 인과는 불교의 핵심 이론으로는 자리매김 되지 않았다. 특히 불교의 중국 전파와 선(禪)의 성립과 맞물려 불교이론에서 운명적 요소는 많이 약화된 것으로 보인다. 여기에는 인도에 비해 상대적으로 실제적 사고 경향이 강한 중국문화의 특징과 해체론적 성향을 보여주는 선의 특징이 작용한 것으로 생각된다.

17) 안성두, 앞의 논문, p.133. 안성두는 그 이유에 다음과 같이 부연해서 설명하고 있다. "업이 어떤 하나의 상태를 낳은 원인이라고 설명되고 있을 때, 이를 결정론적 설명과는 다른 뉘앙스로 이해할 필요가 있다. A가 원인이 되어 B를 낳을 때, A-B 사이의 관계를 불교에서는 조건적 관계, 즉 연기적 관계라고 보는 것이지 A에 의해 B의 상태가 모든 면에서 결정되었다고 보지는 않기 때문이다. 적어도 불교적 관점에서 말하자면 A-B 사이의 연기적 관계는 우연론이나 결정론을 벗어날 수 있는 여지를 주는 것이다."(p.146).

운명론적 요소를 대하는 선의 태도를 살펴보면 불교적 특징과 중국적 특징이 나타난다. 당나라 시대의 규봉(圭峯) 종밀(宗密, 780~841)은 당대 최고의 학승이었다. 교학(敎學)과 선(禪) 양쪽을 종횡으로 오가며 큰 족적을 남겼다. 그의 저술은 지금까지도 한국의 불문(佛門) 안쪽에서 출가자들의 교과과정에 포함되어 있다. 그는『도서(都序)』에서 선 수행을 5가지로 분류했다.

> 범부와 성인에는 차별이 없지만, 선(禪)에는 깊고 얕음이 있어서 단계가 다르다. ① 둘로 나누는 생각을 가지고[帶異計], 나아지는 것은 기꺼워하고 못해지는 것은 꺼려서[欣上壓下] 수행하는 것을 외도선(外道禪)이라고 한다. ② 인과관계를 곧이곧대로 믿고[正信因果] 기꺼워하거나 꺼리는 마음을 가지고서[以欣厭] 수행하는 것을 범부선(凡夫禪)이라고 한다. ③ 자아가 공함을 알고[悟我空] 치우친 진리관[偏眞之理]에 의거하여 수행하는 것을 소승선(小乘禪)이라고 한다. ④ 자아와 대상이 모두 공함을 알고[悟我法二空] 그런 다음에 드러난 진리[所顯眞理]에 의거하거 수행하는 것을 대승선(大乘禪)이라고 한다. ⑤ 자신의 마음은 본래 청정하고, 번뇌가 없으며, 지혜가 본래 갖추어져 있어서 부처와 다를 바 없다는 것에 의거하여 수행하는 것을 최상승선(最上乘禪)이라고 한다. [최상승선을] 여래청정선(如來淸淨禪), 일행삼매(一行三昧), 진여삼매(眞如三昧)라고도 부른다. 이것[최상승선]이 모두 삼매의 근본이 되는 것이니, 생각마다 닦고 익히게 되면 자연히 점차 백 천 삼매를 얻게 되는 것이다. 달마의 문하에서 대대로 전한 것이 바로 이 선이다.[18]

언뜻 도식적 선 분류처럼 보이는 위의 인용문 가운데서, 아무래도 가깝게 느껴지는 항목은 외도선과 범부선이다. 외도선은 글자그대로 불교적 세계관과 부합하지 않는 수행법 혹은 그것을 일삼는 부류를 가리킨다. 내용 설명을 보면, 좋고 나쁜 것을 이분법적으로 나눠 놓고 다짜고짜 나아지는 것만 바라는 수행 태도를 가리킨다.

그 다음은 범부선이다. 글자 그대로 일반 사람들이 보통으로 하게 되는 수행 태도를 가리킨다. 여기서 인과(因果)라는 개념이 등장한다는 점에 주목할 필요가 있다. 범부선 역시 뭔가 좀 나아지고 싶고 나빠지고 싶어하지 않는 단순한 마음에서 출발한다는 점은 외도선과 같다. 하지만 인과를 곧이곧대로 믿는다[正信因果]는 점에서 차이가 있다. 범부선은 다짜고짜 나아지기만을 바라는 무지막지한 태도가 아니라, 합리적인 선에서 인과관계 정도는 염두에 두는 태도이다. 좀 거칠게 예를 들어보면, 무조건 부자가 되기를 바라는 태도가 외도선이라면, 적선지가(積善之家)와 필유여경(必有餘慶) 사이의 인과관계 정도나마 염두에 두는 태도가 범부선이라고 할 수 있겠다.

5종선 목록에는 들어있지만 외도선과 범부선은 사실 불교와는 별 상관이 없다. 명칭상으로나 내용상으로 불교적 세계관을 반영하고 있는 면모를 찾기 어렵다. 특히 범부선의 경우에는

---

18) 宗密述,『禪源諸詮集都序』, 大正藏48, 0399b. 凡聖無差, 禪則有淺有深, 階級殊等. 謂帶異計欣上壓下而修者, 是外道禪. 正信因果亦以欣厭而修者, 是凡夫禪. 悟我空偏眞之理而修者, 是小乘禪. 悟我法二空所顯眞理而修者, 是大乘禪(上四類, 皆有四色四空之異也) 若頓悟自心本來淸淨, 元無煩惱, 無漏智性本自具足, 此心卽佛, 畢竟無異. 依此而修者, 是最上乘禪, 亦名如來淸淨禪, 亦名一行三昧, 亦名眞如三昧. 此是一切三昧根本, 若能念念修習, 自然漸得百千三昧. 達摩門下展轉相傳者, 是此禪也.

인과에 대한 강력한 믿음을 전제로 하는 율법주의적인 면모가 나타나며 브라만 전통의 수행 태도처럼 보인다. 불교 수행이라고 할 수 있는 것은 소승선부터 해당된다.

소승선 이후로는 인과가 등장하지 않는다. 대신에 그 자리에 공(空)이 등장한다. 소승선과 대승선은 소승과 대승이라는 차이는 있지만 공을 통찰하고 있다는 점에서 같다. 공은 결정론적 인과관계를 전제하는 사고를 '해체'하는 불교인식논리학의 핵심 개념이다. 공은 부정(denial)이나 불신(distrust)이 아니라 해체(deconstruction)라고 해야 적절하다.[19] 공을 통해 인과과 사이의 결정론적 관계, 행위 주체와 행위 대상의 실체성(혹은 존재성)에 문제를 제기함으로써, 결국 인과를 부정도 긍정도 할 수 없는 의식 상태로 몰아간다. 공이 겨냥하는 지점은 인과 그 자체가 아니라 인과에 목매고 있는 그 마음이다. 바로 이것이 인과 즉 운명을 대하는 불교 수행론의 관점이 되는 것이다.

하지만 아직도 선불교의 면모는 드러나지 않았다. 선불교의 선은 당연히 최상승선이다. 여래청정선(如來淸淨禪), 일행삼매(一行三昧), 진여삼매(眞如三昧) 등 여러 가지 명칭으로 불린다. 최상승선의 특징은 공조차도 넘어서서 자신 그대로가 이미 부처와 다를 바 없다는, 즉 이미 해탈하여 인과에서 벗어나 있다는 믿음을 전제로 하는 데 있다. 이를 바탕으로 삼매에 매진해 나가는 것이 바로 최상승선이다.

여래청정선은 공과 같은 해체론적 부정화법에서 벗어나 긍정화법으로 전환된 것이라고 할 수 있다. 이것은 선이 결정론적 운명론을 단순히 해체하는 것을 넘어, 어떠한 결정론적 조건에도 얽매여있지 않은 마음[心]을 전제로 하고 그것을 지향하고 있다는 것을 보여준다. 그리고 그 마음에 대한 믿음을 바탕으로 수행하면 삼매에 도달하게 된다고 최상승선에서는 설명한다.

주지하듯이 삼매(三昧)는 범어 사마디(Samādhi)를 음역한 것이다. 三摩提로 음역하기도 하고, 정신이 고요하고 집중된 상태라는 의미를 살려 등지(等持), 정심행처(正心行處) 등으로 번역하기도 했다. 여기서 청정이나 삼매는 어떠한 외적 조건으로부터도 자유로운 의식 상태를 의미한다고 할 수 있다. 이 마음을 두고 자유의지라고 불러야 할지 아니면 뭐라고 불러야 할지는 모르겠다. 뭐라고 부르든 간에 억지로 이름붙이는 것[强爲之名]일 뿐이기 때문이다.

명칭과 무관하게 이상의 내용을 통해 중국 선불교에서는 인과나 업과 같은 운명론적 요소를 사실상 불교와는 별다른 관련이 없거나 부합하지 않는 것으로 보았음을 알 수 있다. 그리고 외부의 어떠한 결정론적 조건에도 구애받지 않는 마음의 다른 측면에 주목했고, 그것에 주안점을 두고 수행해 나가는 것이 바로 선의 본령 즉 여래청정선이라고 봤다. 그러면 이러한 태도가 어떻게 적용될 수 있는지, 구체적인 사례를 통해 확인해 보자.

---

19) 空과 해체를 연결시켜 연구한 성과는 의외로 많다. 대표적인 몇 가지만 나열하면 다음과 같다. Zong-Qi, Cai. "Derrida and Mādhyamika Buddhism: from linguistic deconstruction to criticism of onto-theologies." *International philosophical quarterly* 33.2 (1993): 183-195. Park, Jin Y. *Buddhisms and deconstructions*. Rowman & Littlefield, 2006. Mabbett, Ian W. "Nāgārjuna and deconstruction." *Philosophy East and West* (1995): 203-225.

Ⅴ. 공안 하나, 운명과 인과

백장화상이 매일 설법하면 으레 한 노인이 법문을 듣다가 대중을 따라 흩어지곤 했다. 그러던 어느 날 설법이 끝나고 사람들이 법당에서 물러갔는데도 그 노인만 혼자 남아 있었다. 백장이 그에게 말했다.

- 내 앞에 서 있는 이는 누구인고?
- 저는 사람이 아닙니다. 저는 오래전 전생에 이 절의 주지로 살았는데, 하루는 어떤 학인이 크게 수행한 사람도 인과에 떨어지느냐고 묻기에, '불락인과(不落因果)'라고 대답했습니다. 그 때문에 저는 오백 번이나 여우의 몸을 받아 태어났습니다. 화상이시여, 제발 이 여우의 몸에서 벗어날 수 있도록 한 말씀해 주십시오."

애기를 다 들은 백장이 말했다.

- 물어라.

노인이 곧 다시 물었다.

- 크게 수행한 사람도 인과에 떨어집니까?

백장이 대답했다.

- 불매인과(不昧因果)니라.

노인은 크게 깨달아 절하고 떠나며 말했다.

- 제가 이미 벗어버린 여우의 몸이 뒷산에 있을 것입니다. 스님께서 죽은 스님에게 하듯 장례를 치러 주시기 바랍니다.

백장 선사가 유나를 시켜 '식후에 죽은 스님의 장례가 있다'고 대중에게 고하게 하니, '모두 평안하여 열반당에 한 사람의 병자도 없었는데 어째서 죽은 스님의 장례가 있다고 하는가?'하고 대중이 수군대었다. 식후에 백장 선사가 대중을 데리고 뒷산 바위 밑에 이르러 지팡이로 죽은 여우를 끄집어내 화장하였다.[20]

위에서 인용한 이야기는 선문(禪門) 안쪽에서는 너무나 잘 알려져 있는 공안(公案)이다. 제목은 「백장야호(百丈野狐)」이고, 『무문관(無門關)』 제2칙으로 올라있다. 전체적인 이야기의 구성은 다른 공안에 비해 상대적으로 평이하다. 처음 보는 사람이라도 그냥 쭉 읽으면 이해에 별다른 어려움이 없다. 이 공안의 핵심은 말할 것도 없이 불락인과(不落因果)와 불매인과(不昧因果)라는 말이다. 쉽게 짐작할 수 있듯이 여기서 인과는 논리적 혹은 과학적 맥락에서의 원인(cause)과 결과(effect)를 의미하지는 않는다. 불교 전통의 결정론적 세계관 혹은 법칙을 의미한다.

인과는 인도문화 전통에서 굳어진 운명론이고 결정론이다. 존재 세계 전체가 인과법으로 꽉 짜인 구조 속에서 영원히 윤회한다. 중생으로 불리는 모든 존재는 인과의 법칙에서 벗어

20) 『禪宗無門關』, 大正藏48, 293a. 百丈和尙, 凡參次, 有一老人, 常隨衆聽法. 衆人退, 老人亦退. 忽一日不退. 師遂問: "面前立者, 復是何人?" 老人云: "諾, 某甲非人也. 於過去迦葉佛時, 曾住此山. 因學人問, '大修行底人, 還落因果也無', 某甲對云, '不落因果'. 五百生墮野狐身. 今請和尙代一轉語, 貴脫野狐." 遂問: "大修行底人, 還落因果也無." 師云: "不昧因果." 老人於言下大悟. 作禮云: "某甲已脫野狐身, 住在山後. 敢告和尙, 乞依亡僧事例." 師令無維那白槌告衆, 食後送亡僧. 大衆言議, 一衆皆安, 涅槃堂又無人病, 何故如是. 食後只見師領衆, 至山後巖下, 以杖挑出一死野狐, 乃依火葬.

날 수 없다. 인과에서 자유로울 수 있는 유일한 존재로 상정되는 대상이 바로 깨달은 자, 붓다이다. 중생과 붓다의 결정적 차이는 바로 인과라는 결정론에 구속되는지 여부이다.

이런 불교 전통 배경을 이해해야 여우의 질문이 이해된다. 인과는 생사윤회이고 해탈은 생사윤회에서 벗어난다는 뜻임은 불가의 상식이다. 그런데 해탈을 경험한 적이 없는 이상, 해탈하면 정말로 인과에 떨어지지 않는지 의구심이 생길 수밖에 없다. 환생해서 여우의 몸을 받은 노인, 즉 한때 주지였던 이에게 질문했던 학인 역시, "열심히 수행하면 인과에서 벗어날 수 있다는 말이 진짜일까' 하는 답답한 마음에 주지에게 물은 것이다.

불락인과라고 한 환생한 여우의 대답은 전혀 하자가 없는 대답이었다. 불교 이론에 따르면 깨달음은 곧 해탈이고 해탈의 대상은 인과임에 분명하다. 붓다는 인과에서 벗어난 존재이고, 인과에서 벗어난 존재라서 붓다로 불리는 것이다. 따라서 이에 입각해서 명확히 대답했는데, 그 대답이 잘못되어 여우의 몸으로 환생한 것은 도저히 납득되지 않는 것이 당연하다. 어쩌면 억울하기까지 한 일이다. 여우가 백장선사의 법석(法席)에 꾸준히 참여한 데에는 이런 의구심과 억울함이 한몫했을 것이다.

그래서 여우의 몸을 받은 노인은, 한 학인이 자신에게 물었던 똑같은 질문을 다시 백장선사에게 던진다. 그의 질문 내용은 "불락인과라는 내 답변이 도대체 뭐가 잘못된 것입니까"로 번역되어야 상황을 더욱 적절히 반영하는 것이 아닐까 싶다. 어쨌든 이 물음에 대해 백장선사는 불매인과(不昧因果)라고 대답했고, 이야기의 전개상 이 답변이 불락인과보다 더 적절한 대답이라는 암시를 주고 있다. 그렇다면 불락인과의 세계관에서 출발한 불교가 동아시아로 넘어오면서 특히 선에 이르러 불매인과의 세계관 중심으로 바뀌었다고 해석하면 되는 것일까.

그런데 바로 여기에 이 공안의 함정이 있다. 이 공안을 읽게 되면 이야기의 전개상 대개 불락인과(不落因果)는 틀렸고 불매인과(不昧因果)는 옳다거나, 불매인과에는 불락인과를 넘어서는 어떤 통찰이 내재해 있다는 식의 가치판단을 하게 된다. 표면적으로 락(落)에 대비하여 매(昧)를 부각시키는 것이 바로 이 공안이 가지고 있는 함정인 것이다. 절밥 오래 먹은 수행자도 이 함정에 곧잘 빠진다. 옛 선사들은 이를 염려하여 이 공안을 두고서, "만일 말을 따라 뜻을 받아들이면 사나운 개가 돌덩이를 쫓아가는 격이요, 줄 없이 스스로 결박하는 것"[21]이라고 경책했다.

학인이 질문한 입각점은, "열심히 수행하면 정말로 인과에서 벗어날 수 있는 것일까" 하는 의구심이었다. 그래서 답답한 마음에 주지에게 물은 것이다. 불락인과라는 대답 자체는 틀린 게 없다. 다만 대답이 학인의 잘못된 입각점을 관통하고 있지 못했기 때문에 문제가 된다. 학인의 의구심은 인과를 존재론적으로 파악하는 관점에서 제기될 수 있는 것이었고, 불락인과라는 주지의 답변은 학인의 의구심을 풀어주거나 스스로 되돌아보도록 하기보다는, 인과를 존재론적 관점에서 파악하는 태도를 심화하는 결과를 가져올 뿐이었다.

불매인과라는 백장의 대답은 이중적 포석을 지니고 있다. 첫째는 인과를 락 혹은 불락과 같은 존재론적 관점에서 파악해서는 안된다는 것을 의미한다. 두 번째는 '불락인과라는 답변이 도대체 뭐가 잘못된 것이었을까' 하고 생각하는 환생한 여우의 의구심이 내포하는 문제점을

21) 혜심각운, 김월운역, 『선문염송·염송설화2』, 동국역경원, 2005, p. 371.

지적한 것이기도 하다. 다시 말해서 불락인과라고 대답했기 때문에 오백 번이나 여우의 몸으로 환생했다는 그 생각도 순전히 여우 자신의 생각에 불과한 것 아니냐는 지적인 것이다.

환생한 여우의 고백은 결국 오백 번이나 여우로 환생한 그 긴 세월동안 자신은 인과에 목매고 있었다는 사실을 말해준다. 불락인과라는 대답 자체가 문제가 아니라, 어쩌면 그 대답 때문에 자신이 여우로 환생한 것이 틀림없다는 바로 그 생각이 환생의 동인(動因)이었던 것은 아닐까. 이렇게 보았을 때, 백장선사가 말한 불매인과를 고쳐 번역해보면, '인과에 목매지 말라'는 뜻 정도가 되지 않을까 싶다. 백장선사는 이렇게 말하고 싶었을 것이다. "불락인과라고 잘못 대답했기 때문에 여우로 환생했다고 누가 그러더냐. 인과에 목맨 그 생각부터 내려놓아라."

본 연구자는「백장야호」공안에 운명과 자유의지의 문제를 대하는 선의 세계관과 인간관이 압축되어 있다고 생각한다. 인과에 대해 알뜰히 아는 것이 불매인과(不昧因果)가 아니다. 인과와 같은 운명적인 요소들에 대해 존재론적 관점에서 접근하지 말 것, 운명적 요소에 목메지 말 것 등이 불매인과에 내포된 의미가 아닐까 싶다.

유가(儒家)의 말귀이기는 하지만 허령불매(虛靈不昧)라는 개념이 있다. "마음이 거울처럼 맑고 영묘하여 무엇이든 뚜렷이 비추어 일체의 대상을 밝게 본다"는 뜻 정도로 거칠게 이해해보면, 불매하기 위해 즉 밝게 보기 위해서는 허령으로 묘사되는 심적 자유상태가 전제(혹은 동반)되어야 함을 알 수 있다. "마음이 거울처럼 맑고 영묘"하다는 허령이라는 개념의 의미는 아득해서 가늠하기 어렵지만, 선의 공적영지(空寂靈智)와 크게 다르지 않을 수도 있다고 봤을 때, 허와 공이라는 한자어로 표현되는 개념에는 분명 외부의 결정론적 조건보다는 마음의 비결정성에 비중을 두는 태도가 내재되어 있는 것으로 볼 수 있겠다.[22]

Ⅵ. 맺음말

증명 가능성 여부와는 상관없이 운명으로 총칭될 수 있는 결정론적 관점이나 태도는 인간의 삶 속에서 늘 상정될 수밖에 없다. 왜냐하면 이해되지 않거나, 납득할 수 없거나, 용납되지 않는 것들은 늘 있을 수밖에 없고, 인간은 소화시키지 못한 그것들을 어딘가에 게워내야 하기 때문이다. 본 논문에서는 불교 중에서도 선(禪)의 맥락에서 운명과 자유의지의 문제를 생각해보았다.

여기서는 먼저 물리주의, 생물학, 뇌과학 등을 중심으로 결정론적 세계관이 점차 보편화되고 있는 현재의 상황을 검초하였다. 그런데 필자에게는 별자리와 생시를 살펴 운명을 점친 옛 예언자들과, 유전자와 뇌를 헤집으며 신경과학, 뇌과학, 인공지능이 주도하게 될 이른바 제4차 산업혁명을 예언하는 세련된 시장주의자들이 별로 달라 보이지 않는다.

22) 종밀의 5종선 분류에서 최상승선은 곧 三昧와 통하는 것으로 봤다. 삼매의 昧와 不昧因果의 昧가 공교롭게도 중첩된다. 불매의 매는 어둡다는 뜻이고, 삼매의 매는 범어 사마디를 音譯한 것에 불과하니, 같은 글자가 사용된 것은 그냥 우연에 불과한 일이라고 생각해도 그만이지만, 관련지어 좀더 생각해볼 필요도 있지 않을까 싶다.

불교의 토양이 된 인도문화 전통에서 의지의 미덕은 운명을 거스르거나 헤쳐 나가는 것이 아니라 운명에 순복하는 데 있는 것으로 봤다. 이것은 마치 사람이 직접 운전하는 자동차의 운행방식을 인공지능이 탑재된 자율주행차량의 운행 방식에 맞추는 것과 같다.[23] 자유의지는 운명이라는 도도한 흐름에 걸리적거리는 잘못된 의식에 불과하므로, 의지는 미리 결정된 어떤 것에 종속될수록 아름답고 혹시 그렇지 못한 경우가 있으면 철저히 솎아내야 할 것으로 본다는 점에서, 브라만의 인과론자들이나 현대판 결정주의자들의 세계관은 유사하다.

붓다는 당시 인도인들이 신봉했던 운명론에 대한 이해에서 혁명적 전회를 모색했다. 그는 운명에 대해 설명하지 않았다. 불가지론이나 신비주의적 태도를 취하지도 않았다. 그는 다만 운명을 포함해서 인간의 삶을 미리 규정짓는 어떤 결정론적인 요소든 그것을 신봉하거나 궁금해 하는 것은 잘못된 태도라고 설득했다. 이러한 붓다의 태도는 불교가 중국으로 전파된 후, 특히 선(禪)에서 더욱 적극적으로 나타났다.

당대의 규봉 종밀은 오종선(五種禪)을 분류하면서 인과(因果)에 대한 태도를 외도선과 범부선을 가르는 중요한 기준으로 삼았다. 그리고 본격적인 불교의 시작이라고 할 수 있는 소승선이나 대승선에서는 아예 인과 자체를 언급하지 않는다. 그리고 아공(我空)과 법공(法空)이라는 개념에서 드러나듯이 공(空)이라는 비결정적인 성격을 불교 수행론의 핵심적 가치로 삼았다. 이러한 선의 태도는 공안을 통해 구체적으로 다시 확인된다.

「백장야호」 공안은 운명과 자유의지의 문제를 대하는 선의 세계관과 인간관이 압축되어 있다. 이 공안은 불락인과와 불매인과를 대조하여 불매인과의 우위를 보여주는 것 같지만, 사실은 이중적 포석을 지니고 있다. 인과를 존재론적 관점에서 파악해서는 안된다는 것과 목매서는 안된다는 것이다. 공교롭게도 매(昧)라는 한자어가 겹치는 유가의 허령불매(虛靈不昧)와 선의 공적영지(空寂靈智)에서도 외부의 결정론적 조건에 구애되지 않는 마음의 자유에 비중을 두는 태도가 포착된다.

마음에는 결정론적 측면과 비결정론적 측면이 있다. 다르게 얘기해도 된다. 마음이 대상을 대할 때 결정론적으로 작동하기도 하고 비결정론적으로 작동하기도 한다라고 말해도 무방하다. 선의 대답은 다음과 같이 정리할 수 있을 것 같다. 마음 혹은 세계는 운명론적 측면과 자유의지의 측면이 다 있다. 어느 한쪽만 유효한 것은 아닐 것이다.

선에서는 자유의지에 대한 강렬한 믿음을 토대로 의식의 궁극적 자유를 추구하도록 권하다. 운명에 자꾸 눈길을 주는 것은, 그 믿음이 굳지 못하거나 추구하는 것이 힘겨워 그 포기의 명분을 찾는 행위다. 그것은 부처되기를 포기하고 인과의 윤회전생에 몸을 내맡기기를 달가워하는 중생의 업력의 소산이다. 그 업력을 버텨낼 수 있는 유일한 방법은, “마음은 본래 청정하고, 번뇌가 없으며, 지혜가 본래 갖추어져 있어서 부처와 다를 바 없다”는 확신과 수행이라는 것이 선의 결론이다.

---

23) 자율주행자동차가 상용화되는데 최대 걸림돌이 바로 사람이 직접 운전하는 자동차라는 것은 시장에서는 이미 보편화된 생각이다. 가까운 미래에 도로에서 사람이 직접 운전하는 것을 금지하는 법령과 각종 규정이 입안될 것이고, 이에 대한 연구는 이미 진행중이다.

<참고문헌>

『中阿含經』, 大正藏1
宗密述,『禪源諸詮集都序』, 大正藏48.
無門慧開撰,『禪宗無門關』, 大正藏48.

김재권, 하종호역,『심리철학』, 철학과현실사, 1997.
도정일·최재천,『대담』, 휴머니스트, 2015.
리처드 도킨스, 홍영남역,『이기적 유전자』, 을유문화사, 2006.
심재룡,『동양철학의 이해1』, 집문당, 2002
에드워드 윌슨, 장대익·최재천역,『통섭: 지식의 대통합』, 사이언스북스, 2005.
이인식,『통섭과 지적사기』, 인물과사상사, 2014.
혜심각운, 김월운역,『선문염송·염송설화2』, 동국역경원, 2005.
Park, Jin Y., *Buddhisms and deconstructions,* Rowman & Littlefield, 2006.

김우재,「통섭의 경계」,『물리학과 첨단기술』, 한국물리학회, 2010년 9월호.
김재권,「의식과 심적인과: 현대 물리주의의 두 세계 매듭」(대우재단 제1회 석학연속강좌 자료집『극단에 선 물리주의』), 2000.
박재현,「해석학적 문제를 중심으로 본 원효의 會通과 和諍」,『불교학연구』 24, 2009.
안성두,「불교에서 업의 결정성과 지각작용: 결정론을 둘러싼 논의에서 불교의 관점은 무엇인가?」,『인도철학』32, 2011.
이광수,「역사상 가장 위대한 혁명가, 붓다」,『불광』499호, 불광출판부, 2016/5.
H. Allen Orr, The Big Picture, “Consilience: The Unity of Knowledge” by Edward O. Wilson, *Boston Review*, October/November 1998.
Jon Day, “We are our Brains: From the Womb to Alzheimer’s by Dick Swaab, review”, *The telegraph*, 09 Feb 2014.
Mabbett, Ian W. “Nāgārjuna and deconstruction.” *Philosophy East and West,* 1995.
Sam Harris, “Science can answer moral questions”, *TED.* com, 2010.
Zong-Qi, Cai. “Derrida and Mādhyamika Buddhism: from linguistic deconstruction to criticism of onto-theologies.” *International philosophical quarterly* 33.2, 1993.

http://bostonreview.net
http://www.telegraph.co.uk
https://www.ted.com

<운명과 자유의지를 보는 선(禪)의 시선>에 대한 논평

박 해 당
(서울대학교)

1

박재현선생의 이 글은 동서양을 넘나드는 해박한 지식과 능란한 글솜씨로 읽는 내내 눈은 호강하고 마음은 황홀해지는 즐거움을 가득 맛보게 합니다. 그런 한편으로는 그 아름다움 때문에 자칫 나무만 보고 숲을 보지 못하거나 길을 잃고 헤맬 수도 있겠다는 생각이 들기도 합니다. 이에 이 글에서 말하고자 하는 바를 조금이라도 더 분명하게 이해하는 데 도움이 되지 않을까 싶어서 몇 마디 말을 덧붙여 논평을 대신하고자 합니다.

2

붓다가 우연론, 운명론, 존우론 등을 비판한 것은 행위와 그 결과를 중시하지 않았기 때문이 아니라, 그러한 관점에서는 행위에 대한 책임을 물을 수 없기 때문인 것으로 보입니다. 사실 세상이 어떤 식으로 전개되어 가며, 우리가 그 세계 속에서 어떻게 행위할 것인가 하는 문제는 증명의 문제가 아니라 선택의 문제일 것입니다. 예컨대 크리쉬나가 말한 것처럼 세계는 이미 정해진 다르마의 질서 속에 존재하고, 우리가 해야할 일은 타고난 계급에 의해 정해졌다는 운명론적 주장을 받아들이고 그에 순종하며 살아갈 수도 있고 거부할 수도 있겠지만, 운명의 존재 자체는 증명할 수 있는 것이 아닙니다. 세상이 우연인가 아닌가도 그렇고, 존우[절대적인 신적 존재]의 존재 또한 그러합니다. 그렇기 때문에 붓다는 이들을 비판하면서 '사실이 아니다'라고 말하지 않고, 그러한 세계관이 가지는 의미에 대해 말합니다.

"사람이 하는 일 모두가 절대적인 존재가 지은 것이라고 말한다면, 그대들은 모두 산 목숨을 죽이는 사람이다. 왜냐하면 모든 것은 절대적인 존재가 지은 것이기 때문이다. 이처럼 그대들은 모두 주지 않는 것을 가지거나 사음하며 거짓말하고 나아가 삿된 결해를 가진 사람이다. 일체가 다 절대적인 존재가 지은 것이라고 진실로 여긴다면 자기 생활 속에는 해야 할 일과 해서는 안될 일에 대해서 도무지 적극적인 의지도 없고 방편도 없을 것이다. 그대들이 해야할 일과 해서는 안될 일에 대해서 진실 그대로 알지 못하면 곧 바른 생각을 잃을 것이고, 바른 지혜가 없다면 남을 가르칠 수 없을 것이다."[중아함경, 도경(度經)]

붓다가 볼 때 우연론, 운명론, 존우론에서는 공통적으로 자기 선택에 의한 행위가 불가능하고, 이는 필연적으로 행위에 대한 책임을 물을 수 없다는 결론에 이른다는 것입니다. 아르주나가 크리쉬나의 말에 따라 전장에 나서서 수천만명을 죽인다고 하여도 그 살생은 아르주나의 책임이 아니게 되고, 예루살렘의 법정에서 '나는 명령에 따랐을 뿐이다'라고 주장하는 아

이히만에게 유태인 학살에 대한 어떠한 책임도 물을 수 없게 될 것이며, 대통령의 지시를 따랐을 뿐이라는 국정농단 사태의 당사자들도 벌할 수 없을 것입니다. 그렇다면 자기가 생겨나기도 전에 정해진 운명이 저지른 일에 대해 자기 책임인 것처럼 고통스러워하며 스스로 눈알을 뽑고 방랑의 길을 떠난 오이디푸스는 그저 어리석인 사람일 뿐입니다.

붓다는 이러한 세계관은 바람직하지 않다고 보고, 결정된 의무의 수행이 아니라, 스스로 사유하고 결단하여 행위하고 그 결과에 대해 책임지는 새로운 세계관을 제창하는데, 그것이 바로 마음과 몸과 말의 세 가지 행위가 원인이 되고, 다른 조건과 더불어 결과를 만들어낸다고 하는 연기의 세계관입니다. 모든 행위의 바탕에는 항상 마음이 놓여 있는데, 그것은 미리 결정된 마음이 아니라, 끊임없이 사유하면서 변화하는 마음이고, 그 주인은 자신입니다.

붓다는 오직 스스로의 사유와 결단에 의한 행위만이 인간을 판단할 수 있는 유일한 근거이고, 태생에 의한 계급, 성차, 인종 등 이미 행위 이전에 결정된 것들은 배제해야 한다고 말합니다.

“이와 같이 생물에게는 태생에 따른 특징이 여러 가지로 다르지만 사람에게는 그 특징이 다를 수 없다.

머리카락이나 머리, 귀, 눈, 코, 입술이나 눈썹에 대해서도.

목이나 어깨, 배, 등, 엉덩이, 가슴, 생식기에 대해서도.

손이나 발, 손가락, 손톱, 종아리, 허벅지, 피부색이나 음성에 대해서도, 다른 생물처럼 태생에 따른 특징의 구별이 사람에게는 결코 없다.

몸을 가지고 태어난 생물 사이에는 각기 구별이 있지만, 인간에게는 그런 구별이 없다. 인간 사이에서 구별이 있는 것은 다만 그 이름 뿐이다.

<중략>

세상에서 쓰는 이름이나 성은 부르기 위한 것에 지나지 않는다. 사람이 태어나는 그때마다 임시로 붙여지는 것이다.

이름이나 성이 임시로 붙여진 것임을 모르는 사람은 그릇된 선입견을 오래 가지게 된다. 모르는 사람은 말한다. ‘태생에 의해서 바라문이 된다’고

태생에 의해 바라문이 되는 것은 아니다. 태생에 의해 바라문이 못되는 것도 아니다. 행위로 인해 바라문이 되기도 하고, 행위로 인해 바라문이 못되기도 하는 것이다.

<중략>

현자는 이와 같이 행위를 있는 그대로 본다. 그들은 연기를 보는 자이며, 행위와 그 결과를 잘 알고 있다.” [숫타니파타, 젊은이 바셋타 품]

이처럼 붓다의 가르침은 자기 선택에 의한 행위의 중요성을 누구보다도 강조합니다.

3

선불교의 바탕에 놓여 있는 불교 교리는 성기설입니다. 세상이 불성의 드러남이라고 하는 화엄의 이 이론은 선불교의 이론적 토대가 됩니다. 그런데 성기의 세계를 탐구해보면 결국 연기의 세계로 돌아갑니다. 깨닫기 전에는 우뚝 솟은 산과 그 밑에 흐르는 물이 과연 참된 존재

인지 의심하며 다른 참된 세계를 찾아 떠났지만, 진리의 세계에 도달해서 보니 바로 떠난 그 자리입니다. 불교 교학이 발달하면서 번쇄한 개념의 그물이 촘촘하고 정교하게 짜여 의식을 오히려 더 강하게 얽어매지만, 결국 붓다가 처음 말한 결정되지 않은 자아, 정해진 실체 없는 존재, 마음에서 일어나 몸과 말로 드러나는 온갖 행위들이 겹겹으로 관계를 맺으면서 만들어내고 유지하고 바꾸고 없애고 또 만들어내는 끝없는 연기의 세계를 벗어나지 않습니다.

백장은 왜 '불락인과'가 아니라 '불매인과'라고 하였을까요? 조금 전에 읽은 숫타니파타의 한 구절이 여기에서 다시 연결이 됩니다.

"현자는 이와 같이 행위를 있는 그대로 본다. 그들은 연기를 보는 자이며, 행위와 그 결과를 잘 알고 있다."

이런 상상을 해봅니다. 선수행을 하겠다고 백장에게 모여든 제자들 가운데에는 행위와 그 결과의 엄중함을 충분히 인식하면서 진지하게 수행하는 이들도 있었겠지만, 깨닫고 나면 무슨 짓을 해도 상관없다고 여기는 이들도 있었을 것입니다. 그들을 어떻게 깨우쳐주어야 하나 고심하던 백장 앞에 마침 동굴에서 죽은 여우의 시체가 발견됩니다. 그리하여 백장은 그런 이야기를 만들었을 것입니다. 그러니 애초에 이 이야기는 제자들에게 내리는 따끔한 경책이었을 것입니다. 세월이 흘러 이미 죽어버린 말들을 다시 긁어모아 공안이니 화두니 하면서 호들갑을 떨지만, 애초에 그 말들은 그때그때 상황에 가장 적확한 교화의 수단으로 고안된 방편일 뿐입니다.

백장은 선승들 가운데도 구체적인 행위를 중요하게 여긴 수행자였습니다. 저 유명한 '하루 일하지 않으면 하루 먹지 말라'는 원칙을 세우고 몸소 지켰으며, 자칫 방일해질 수 있는 선 수행자들의 행위 규범이 되는 '청규'를 만들기도 한 사람입니다. 그는 불교 가르침의 요체는 결국 행위에 있는 것이고, 모든 행위의 바탕에는 마음이 놓여 있기 때문에 마음 수행이 가장 중요하다는 것을 분명하게 알았을 것입니다. 그리고 그 마음은 본래 무엇으로도 결정되어 있지 않은 공한 것이고, 부처 중생 할 것 없이 그저 하나의 마음이 있을 뿐이어서, 그 마음을 부처처럼 쓰면 바로 부처고, 중생처럼 쓰면 바로 중생일 뿐이라는 것 또한 분명하게 알았을 것입니다.

그렇다면 이제 남은 일은 모든 행위를 벗어난 저 초월의 세계에 목을 매는 것이 아니라, 바로 지금 이 자리에서 벌어지고 있는 내 마음의 움직임과 그에 따른 행위, 그리고 그것이 가져올 결과를 분명하게 아는 것이 있을 뿐입니다. 그 마음이 바로 기뻐하고 슬퍼하고 좋아하고 미워하는 일상의 마음 밖에 있는 것이 아니기 때문에 어떤 이는 '평상심이 바로 도이다'라고 말하기도 하고, 중요한 것은 스스로 행위의 주체로 우뚝 서는 것이기 때문에 또 어떤 이는 '있는 곳마다 주인이 되면 서 있는 곳마다 다 진리의 자리다'라고도 하였는데, 모두 하나로 관통하는 말입니다.

4

선의 언어는 발랄하고 황홀하고 아득하고 화려합니다. 그렇지만 그 모든 것 밑에 놓여 있는 진리는 붓다가 설한 정해진 무아와 연기, 마음과 행위 밖으로 나가지 않는다고 봅니다. 마음

이 중요하기 때문에 마음 닦기를 강조하지만 '마음만으로 다 된다'고 보는 입장을 결코 아니며, 수백명의 죄없는 목숨이 바다에서 억울하게 죽음을 당하고 불시에 터지는 폭탄이 애 어른을 가리지 않고 죽음으로 몰아넣는 이 세계를 보면서도 그저 청산처럼 아무 말도 없고, 뜬구름처럼 아무 관심도 없는 사이코패스를 만드는 것은 더더욱 아닐 것입니다. 태어나는 것은 한 조각 구름이 일어나는 것이고, 죽는 것은 한 조각 구름이 사라지는 것과 같이 정한 모습이 없고 덧없는 것이라 할지라도, 그 과정은 같지 않습니다. 더운 여름날 햇볕을 막아 그늘을 드리우는 구름이 될 수도 있을 것이고, 메마른 땅에 단비를 내려주는 구름이 될 수도 있을 것이며, 폭우를 쏟아내어 막대한 피해를 입히는 구름이 될 수도 있을 것입니다. 어떤 구름이 될 것인지를 결정하는 것은 자기의 사유와 선택, 그리고 행위입니다. 그렇기 때문에 붓다는 행위만이 인간을 판단할 수 있는 유일한 근거라고 하였으며, 백장 또한 불매인과를 이야기했을 것입니다.

5

부처님 눈에는 부처님만 보이고, 돼지 눈에는 돼지만 보인다고 하니, 그저 경전이나 논서를 읽으며 문자속이나 밝히는 범부 중생이 무슨 지혜의 눈이 있어서 깨달은 이들의 높은 경지를 논할 수 있겠습니까마는, 그저 옥을 다듬는 돌처럼, 불교를 이해하는 데 작은 보탬이라도 될 수 있다면 나름 가치 있는 일일 것이라고 억지로 위안을 삼으면서 글을 마칩니다.

무위자연론에서 인간의 위치

- 왕충의 숙명론을 중심으로

양 일 모

(서울대학교)

1. 머리말
2. 운명론의 기원
3. 운명과 우연성
4. 命定論의 세계
5. 인간의 작위와 자연의 질서
6. 명정론에 대한 평가

1. 머리말

그들의 만남은 운명이었다. 이 말은 문학적인 표현이기도 하면서 그들에게는 심오한 의미를 지니고 있다. 인간을 포함한 세계의 모든 것을 지배하는 것을 운명이라고 한다면, 운명의 여신은 섭리에 가까운 의미이다. 운명이 거역할 수 없는 절대자의 섭리라면, 그들은 운명을 겸허하게 받아들일 것이다. 그렇지만 사람들의 수명이나 부귀가 운명에 의해 지배되고 있다고 한다면, 설령 그것이 절대자의 섭리라 하더라도, 사람들은 이러한 주장을 선뜻 받아들이지 않을 것이다. 언덕 위로 무거운 바위를 날라야 하는 시지프스와 같은 운명이 주어진다면, 사람들은 실존의 고뇌에 빠지거나 운명에 저항하는 강렬한 삶을 살아갈 것이다. 이러한 행동은 근대적 인간이 능동적으로 세계를 지배할 수 있다는 믿음을 갖고 있기 때문이다. 이처럼 운명은 받아들여야 하는 것이요 한편으로는 저항해야 하는 양면을 지니고 있다.

운명과 관련된 논의는 중국철학사에서 중요한 부분을 차지하고 있다. 고대 중국에서는 인간의 본성[性]에 관한 논의가 활발했던 만큼, 운명[命]에 관한 논의도 인간의 본성과 자연의 질서와 관련하여 다양하게 논의되었다. 이 글은 비판적 철학자이며 동시에 숙명론자로 평가되기도 하는 후한 시대의 사상가인 왕충(27-100)의 운명에 관한 논의를 새롭게 조명해보고자 한다. 그는 사람의 빈천과 부귀, 생사와 수요(壽夭)가 운명적으로 정해져 있다고 말한다. 또한 그는 세계가 어떤 의지나 목적을 갖고 있지 않고 스스로 그렇게[自然] 운행된다고 주장한다. 한편 그는 인간이 의지적 행위를 통해 사회를 구성하고 자연을 극복하는 유위적 존재라는 점

을 무시하지는 않는다.

이 글은 왕충의 무위자연(無爲自然)의 철학에 내재하는 인간의 인위적 행위와 자연의 무위적 운행 사이에 나타나는 긴장 혹은 모순에 대하여 우연성과 필연성의 관점에서 검토해보고자 한다. 따라서 먼저 중국철학사에서 운명론과 관련된 논의를 간략하게 검토하면서, 왕충이 자연의 질서에서 제시한 우연성[偶]과 필연성[命]의 의미를 규명하고, 나아가 그의 운명론 속에서 인간의 의지와 작위성이 어떻게 가능한지 살펴보고자 한다.

2. 운명론의 기원

운명론과 관련된 한자어는 명(命)이다. 고대 중국에서 '명(命)'이라는 글자가 운명이라든가 천명의 뜻으로 사용된 사례는 없다. 은과 주 시대에 걸쳐 전통적인 종교관에 토대를 둔 상제의 의한 명(命) 관념이 존재하였고, 전국시대 제자백가에 이르러 길흉화복으로 대표되는 운명이라는 의미와 도덕적 본성이라는 의미를 지니게 되었다.[1)]

공자의 언술에서 "知天命"이 잘 알려져 있지만, 『논어』에는 운명이라는 의미의 '命' 개념이 이미 등장하고 있다.

① 伯牛有疾, 子問之, 自牖執其手曰, 亡之. 命矣夫. 斯人也而有斯疾也, 斯人也而有斯疾也. (『논어』「옹야」)
② 哀公問, 弟子孰爲好學? 孔子對曰, 有顔回者好學, 不遷怒, 不貳過, 不幸短命死矣. 今也則亡, 未聞好學者也.(『논어』「옹야」)
③ 司馬牛憂曰, 人皆有兄弟, 我獨亡. 子夏曰, 商聞之矣, 死生有命, 富貴在天. 君子敬而無失, 與人恭而有禮, 四海之內, 皆兄弟也, 君子何患乎無兄弟也.(『논어』「안연」)

공자는 덕행이 뛰어난 제자 염백우가 불치의 병에 걸려 어찌할 수 없게 되자 운명이라고 말하면서 탄식했다. 가장 아끼던 제자인 안연이 젊은 나이에 죽자 불행한 죽음에 슬퍼했다. 염백우의 죽음을 운명으로 돌릴 때, 공자의 탄식에는 아쉬움과 원망이 깔려 있었을 것이다. 안연의 죽음에는 불행이라고 밖에 설명할 수 없었다. 뛰어난 제자가 오래 살고 자신의 능력을 충분히 발현할 수 있어야 된다는 것은 당위적 주장이다. 공자는 이러한 당위적 주장이 현실에서 실현되지 않을 수 있음을 인정한 것이다. 자하가 공자에게 들었다는 "死生有命, 富貴在天"은 인간의 삶과 죽음뿐만 아니라 경제적 부와 정치적 권력에서도 당위적 주장이 언제나 성립하는 것은 아니라는 것을 말해주고 있다. 『논어』에는 인간의 수명이나 부귀영화와 같은 외재적인 것을 규율하는 운명이 있고, 또한 도덕의 근거로서 天命이 있다. 유교의 처세술이라 할 수 있는 "樂天知命, 故不憂"(『역경』「계사전」)는 개인의 도덕적 수양의 당위성과 현실적 운

1) 溝口雄三 외 편저, 김석근 외 옮김, 『중국사상문화사전』, 민족문화문고, 2003, 131-132쪽.

명의 우연성을 연결시키고자 하는 하나의 방법이었다.

선진시대의 사상에서 운명의 실재를 주장하는 유가의 주장에 정면으로 반론을 제기한 것은 묵자였다.

① 昔者, 桀之所亂, 湯治之, 紂之所亂, 武王治之. 此世不渝而民不改, 上變政而民易教. 其在湯武則治, 其在桀紂則亂. 安危治亂, 在上之發政也, 則豈可謂有命哉 ! (「非命下」)

② 今也農夫之所以蚤出暮入, 强乎耕稼樹藝, 聚叔粟, 而不敢怠倦者, 何也？ 曰, 彼以爲强必富, 不强必貧, 强必飽, 不强必饑, 故不敢怠倦. (「非命下」)

③ 今用執有命者之言, 則上不聽治, 下不從事, 上不聽治, 則刑政亂. 下不從事, 則財用不足. (「非命上」)

묵자는 실용주의 혹은 현실주의의 관점에서 운명의 문제를 고찰하면서 운명론을 부정하고자 했다. 하나라 걸왕과 은나라 탕왕의 고사, 그리고 은나라 주왕과 주나라 무왕의 역성혁명을 사례로 들어볼 때, 다 같은 백성이요 동일한 시대임에도 걸과 주는 통치에 실패했고 탕왕과 무왕은 성공한 정치로 전해지고 있다. 묵자는 정치의 성공 여부가 운명, 유가에서 말하는 天命에 달려 있는 것이 아니라 군주의 정치적 의지와 노력에 달려 있다고 주장한다. 농부가 아침 일찍부터 저녁 늦게까지 열심히 일하는 것은 열심히 노력하면 부자가 될 수 있고 배불리 먹을 수 있다는 희망을 갖고 있기 때문이다. 묵자는 정치가가 국가의 안정을 위해 노력하고 농부가 생산을 위해 노동할 때 노력의 과정과 그 결과가 상관성을 지니고 있다고 주장한다. 따라서 묵자는 이러한 연관성이 부정되고 그 결과가 운명의 소산이라면, 정치가와 생산자가 모두 자신의 일을 소홀히 하게 될 것이라고 진단하면서 운명론이 무용할뿐만 아니라 폐기되어야 한다고 주장한다.

천명에 근거하는 유가의 운명론은 이상주의적 색채를 지니지만, 현실에서 천명이 반드시 실현된다고는 하지 않는 점에서, 그리고 도덕적인 사람이 반드시 부귀를 누리는 것이 아니라는 것을 인정하는 점에서는 현실적이며 또한 낙천적이다. 현실주의적 관점에서 출발한 묵자는 유가의 운명론을 부정하면서 정치적 혹은 경제적 영역에서 인위적 노력의 결과가 당연히 보장되어야 한다는 당위적 주장을 제시하는 점에서 오히려 이상적이다. 이처럼 운명론을 둘러싼 유가와 묵가의 논쟁은 서로 다른 주장은 제시하고 있지만, 다 같이 당위와 현실의 두 차원을 설명하고자 하고 있다.

3. 운명과 우연성

착한 사람은 복을 받아야 한다. 능력 있는 사람은 성공해야 한다. 노력하면 성공해야 한다. 사람들은 이러한 원칙이 관철될 때 희망이 있는 좋은 세상이라고 생각한다. 그렇지만 이러한 원칙이 현실 속에서 반드시 성립한다고 믿는 사람은 많지 않다. “積善之家, 必有餘慶”이라고

하지만 이때 '必'자의 의미는 그러한 결과가 꼭 이루어지기를 기약한다는 희망을 나타내고 있다. 선한 행동과 이에 따른 보상은 필연적이라기보다는 반대의 결과도 초래될 수 있는 느슨한, 혹은 전혀 상관성이 없는 관계이다. 왕충은 보통 사람들이 좋은 세상의 조건이라고 할 수 있는 이러한 주장의 느슨함을 정면으로 파고들고 있다. 그는『논형』첫 편에서 개인의 지적 도덕적 능력과 개인의 출세와 성공 사이에는 필연적 상관관계가 성립하지 않는다고 주장했다.

> 操行有常賢, 仕宦無常遇. 賢不賢, 才也, 遇不遇, 時也. 才高行潔, 不可保以必尊貴, 能薄操濁, 不可保以必卑賤. 或高才潔行, 不遇, 退在下流. 薄能濁操, 遇, 在衆上. 世各自有以取士, 士亦各自得以進. 進在遇, 退在不遇. 處尊居顯, 未必賢, 遇也. 位卑在下, 未必愚, 不遇也.(「逢遇」)

경험적 사실로부터 볼 때, 개인이 지닌 재능의 유무가 반드시 정치적 출세를 보장하는 것은 아니다. 왕충이 지방의 하급 관리로서 불우한 생애를 경험했기 때문에 이러한 주장을 한 것이라고도 할 수 있다. 고위 관직에 오른다는 것, 특히 군주제 체제에서 군주의 뜻에 맞아 등용된다는 것은 개인의 능력만으로 이루어지는 것은 아니다. 왕충은 군주의 뜻에 맞아 등용되는 것을 '遇'로 설명하고 그렇지 못한 경우를 '不遇'라고 설명한다. 여기에는 시대적 조건[時]도 포함되어 있다. 이 주장은 개인의 능력과 정치적 출세의 관계만을 설명할 뿐만 아니라, 역으로 고위 관직에 있다고 해서 반드시 도덕적 능력을 지니고 있다는 주장이 성립할 수 없다는 측면까지 포함하고 있다.

왕충이 능력과 출세의 상관관계를 비판한 것은 정치적으로 출세한다는 것이 예측 가능하지 않다는 점이다.

> 且夫遇也, 能不預設, 說不宿具, 邂逅逢喜, 遭觸上意, 故謂之遇. 如准推主調說, 以取尊貴, 是名爲揣, 不名曰遇. 春種穀生, 秋刈穀收, 求物得物, 作事事成, 不名爲遇. 不求自至, 不作自成, 是名爲遇. 猶拾遺於塗, 摭棄於野, 若天授地生, 鬼助神輔, 禽息之精陰慶, 鮑叔之魂默擧, 若是者乃遇耳. 今俗人旣不能定遇不遇之論, 又就遇而譽之, 因不遇而毁之, 是據見效案成事, 不能量操審才能也.(「逢遇」)

왕충은 예측 가능한 일과 불가능한 일을 각각 "揣"와 "遇"로 나누어 설명한다. 봄에 씨앗을 뿌리고 가을에 수확하는 것은 예측 가능한 일이며, 길을 가다가 황금을 줍는 것은 예측이 가능하지 않고 행운에 해당한다. 전자는 원인과 결과 사이에 어느 정도 인과 관계를 설정할 수 있지만 후자는 그러한 관계가 성립하지 않는 것이다. 물론 왕충이 자연의 세계에 인과 관계나 법칙적 질서를 부정하는 것은 아니다.[2] 개인의 품성과 출세 사이, 즉 인간의 사회적 활동에서 그러한 인과관계가 성립한다는 점을 부정하고자 한 것이다.

왕충은 이러한 논리를 정치의 영역에서 일상생활에까지 확장하여, 개인의 품성이 일상생활

2) 春夏囚死.秋冬王相.非能爲之也；日朝出而暮入.非求之也.天道自然.(「命祿」)

에서의 상벌이나 재난에서 행운을 보장하는 것이 아니라고 주장한다.

> 凡人操行, 有賢有愚. 及遭禍福, 有幸有不幸. 擧事有是有非, 及觸賞罰, 有偶有不偶. 並時遭兵, 隱者不中. 同日被霜, 蔽者不傷, 中傷未必惡, 隱蔽未必善, 隱蔽幸, 中傷不幸. 俱欲納忠, 或賞或罰. 並欲有益, 或信或疑, 賞而信者未必眞, 罰而疑者未必僞. 賞信者偶, 罰疑不偶也.(「幸偶」)

지진이나 홍수가 나더라도 삶과 죽음의 갈림길에서 어떤 사람은 살아남는다. 우리들의 일상생활에서는 운이 좋았다고 밖에 설명할 수 없다. 왕충은 이러한 경우를 "偶"로 설명하며, 우연으로 돌린다. 살아남은 사람은 우연에 의해서 그런 것이며, 죽은 자는 우연에 의해서 그렇게 된 것이다. 즉 偶와 不偶이다.

세상의 사태는 인과관계로 설명할 수 있는 일도 많지만 우연으로밖에 설명할 수밖에 없는 일도 적지 않다. 왕충은 인간의 출현도 자식의 탄생도 모두 우연의 세계로 설명한다.

> 夫天地合氣, 人**偶**自生也. 猶夫婦合氣, 子則自生也. 夫婦合氣, 非當時欲得生子, 情欲動而合, 合而生子矣. 且夫婦不**故**生子, 以知天地不故生人也. 然則人生於天地也, 猶魚之於淵, 蟣虱之於人也. 因氣而生, 種類相產, 萬物生天地之間, 皆一實也.(「物勢」)

모든 사물은 음과 양으로 구성된 존재라는 가설을 따라 간다면, 천지가 인간을 만들었다고 할 수 있다. 왕충에 의하면, 하늘이 의도적으로 사람을 만들지 않았고, 만물을 의도적으로 만든 것도 아니다. 오히려 하늘의 작용은 의도[故]가 아니라 우연[偶]이다. 이러한 주장은 하늘과 인간 사이의 밀접한 관계를 설정하는 유가의 주장, 특히 동중서의 천인감응론에 대한 전면적인 비판의 논거가 될 수 있다. 하늘의 고의성, 즉 주재자의 의도성이 배제된 객관세계는 인간의 의지뿐만 아니라 절대자의 주재도 개입되지 않는 객관적 대상세계이다. 독립된 객관세계의 과정에는 하늘의 의지뿐만 아니라 인간의 의지도 개입할 수 없다. 이러한 주장은 인간의 도덕적 행위나 통치자의 정치적 과오가 자연의 질서에 영향을 미친다는 당시의 천인감응설에 대한 비판의 근거가 되는 것이다.[3)]

왕충은 우연의 영역을 만물의 세계로 확장하면서 만물의 생성과 자연의 변화를 중국사상의 기본 범주인 氣의 운동성으로 설명한다.

> 하늘의 운행은 만물을 생성시키고자 한 것이 아니다. 만물은 스스로 생성하는 것이다. 이것이 자연이다. 기를 방출하는 것은 만물을 위해서가 아니다. 만물은 스스로 자신의 생을 영위한다. 이것이 무위이다. 하늘을 자연과 무위라고 부르는 까닭은 무엇인가? 기는 담박하고 아무런 욕망이 없다. 작위도 없고 고의적인 사건도 일으키지 않는다.

> 夫人之施氣也, 非欲以生子, 氣施而子自生矣. 天動不欲以生物, 而物自生. 此則自然也. 施氣不欲爲物, 而物自爲, 此則無爲也. 謂天自然無爲者何? 氣也. 恬澹無欲, 無爲無事者也.(「自然」)

3) 양일모, 「『논형』에 나타난 자연과 기의 사상」, 『철학논구』17, 1989.

한대 사상에서 세계는 일반적으로 기-음양 - 오행으로 설명된다. 기를 바탕으로 세계의 생성과 변화를 설명하는 왕충의 주장이 한대 사상의 기본적인 특징을 크게 벗어난 것은 아니다. 중국 학계에서는 대체로 "왕충의 유물주의 자연관은 기일원론이다."[4]라고 평가하고 있다. 유물주의에 대한 평가는 잠시 보류하더라도, '元氣'를 천지만물의 원시적 물질적 기초로 본다는 점에서 왕충을 기일원론으로 평가한다면, 한대의 다른 사상가들도 마찬가지일 것이다. 왕충의 기 철학이 지니는 특징은 오히려 세계의 운동 과정이 기의 운동성에 의해 자발적으로 - 인간의 의도가 개입되지 않고 - 기계적으로 진행되며, 아울러 어떤 목적성을 지니고 있지 않다는 점에 있다고 할 수 있다. 왕충은 도가적 전통에서 빌려온 무위자연의 개념을 사용하면서 세계의 무목적성을 강조하고 있으며, 이를 통해 오히려 세계가 인간의 의지와 관련 없는 법칙성을 지니고 있다고 본 것이다.

4. 命定論의 세계

왕충은 인간을 운명적 존재로 서술하며, 인간을 포함한 세계의 질서를 기에 의한 운동으로 파악한다. 인간이 운명적 존재라면, 여기에는 예측할 수 없는 우연이 작용한다는 의미이다. 반면에 무위자연의 세계는 어디까지나 예측 가능한 법칙적 질서이다. 이처럼 왕충의 사상은 우연과 법칙이 혼재하고 있다. 기의 작용에 의해 만물이 생겨난다는 것을 일단 법칙으로 본다면, 왕충은 자연의 운행에는 어떤 일정한 법칙이 있다고 보았다고 할 수 있다. 그는 기의 厚薄으로 인해 인간이 되고 때로는 동물이 된다고 설명한다. 다만 그 결과만을 볼 때, 왜 인간이 되고 동물이 되었는지 하는 문제는 命으로 설명한다. 즉 음양의 조합으로 인간이 되고 동물이 되는 것은 우연의 결과라는 것이다.

> 俱稟元氣, 或獨爲人, 或爲禽獸. 並爲人, 或貴或賤, 或貧或富, 富或累金, 貧或乞食. 貴至封侯, 賤至奴仆, 非天稟施有左右也, 人物受性有厚薄也. (「幸偶」)

사람의 삶은 정치적으로 출세를 하는 것뿐만 아니라 삶과 죽음, 일찍 죽고 오래는 사는 일의 명이 정해져 있고, 부귀빈천의 명이 있다. 개인의 신체에 따르는 운명과 사회적 활동에서 오는 운명이 있다.

> 凡人遇偶及遭累害, 皆由命也. 有死生壽夭之命, 亦有貴賤貧富之命. 自王公逮庶人, 聖賢及下愚. 凡有首目之類. 含血之屬, 莫不有命.(「命祿」)

> 人有命, 有祿, 有遭遇, 有幸偶. 命者、貧富貴賤也 ; 祿者、盛衰興廢也. …… 遭者、遭逢非常之變. …… 遇其主而用也. 雖有善命盛祿, 不遇知己之主, 不得效驗. …… 幸者、謂所遭觸得善

4) 北京大學哲學系中國哲學教研室,『中國哲學史』, 北京大學出版社, 제2판: 2003, 144쪽.

惡也. 獲罪得脫, 幸也, 無罪見拘, 不幸也. 偶也, 謂事君也, 以道事君, 君善其言, 遂用其身 偶也, 行與主乖, 退而遠. …… 故夫遭、遇、幸、偶, 或與命祿並, 或與命離. 遭遇幸偶, 遂以成完, 遭遇不幸偶, 遂以敗傷, 是與命並者也. 中不遂成, 善轉爲惡, 若是與命祿離者也. 故人之在世, 有吉凶之性命, 有盛衰之禍福, 重以遭遇幸偶之逢, 獲從生死而卒其善惡之行, 得其胸中之志 希矣. (「命義」)

왕충의 운명론은 물론 단순히 어떤 사람에게는 어떤 운명이 주어져 있다는 것이 아니다. 운명론의 논리를 심화하기 위해서 遭, 遇,幸, 偶 등의 개념을 활용하고 있다. 어떤 사람이 부귀영화를 누릴 운명으로 태어났다고 하더라도, 사회적인 삶 속에서 제시되는 다른 변수들을 고려한 것이다. 뿐만 아니라 어떤 국가나 지역에 대규모의 재해가 발생해서 수 많은 사람들이 동시에 죽는 사태가 발생했다는 경우를 상정해보면, 이때의 희생자가 모두 동일한 운명으로 태어났다고 볼 수 있을까? 이는 묵자가 운명론을 비판하기 위해 제시한 논거이다. 이러한 주장에 대해 왕충은 國命이 人命에 앞선다고 해석하면서 묵자의 반론에 대응한다.(「名義」)

왕충은 운명론을 국가의 영고성쇠에까지 확장한다. 정치와 역사의 방향에도 운명론이 적용되고 있다는 의미이다.

孔子曰, 道之將行也與, 命也！道之將廢也與, 命也！ 由此言之, 教之行廢, 國之安危, 皆在命時, 非人力也.(「治期」)

國當衰亂, 賢聖不能盛, 時當治, 惡人不能亂. 世之治亂, 在時不在政. 國之安危, 在數不在教. 賢不賢之君, 明不明之政, 無能損益.(「治期」)

5. 인간의 작위와 자연의 질서

인간은 운명적 존재이다. 국가와 역사도 정해진 운명이 있다. 왕충의 운명론은 자연과 사회의 모든 영역에 운명이 있다고 전제한다. 그렇다고 해서 왕충이 인간을 운명의 신에게 지배당하는 수동적 존재로 본 것은 아니다.

어떤 사람이 물었다. 사람이 천지에서 생겼고 천지는 無爲이다. 사람이 천성을 품부 받았으면 당연히 無爲이어야 할 텐데 어째서 有爲인가? 대답해서 말한다. 순수한 덕을 지닌 사람은 天氣를 많이 품수 받았기 때문에 하늘을 본받아 自然無爲가 가능하다. 기를 양적으로 적게 품수 받은 사람은 도덕을 지키지 못하고 하늘을 닮지 않았다. 그래서 不肖라고 한다. 不肖라는 것은 하늘을 닮지 못했다는 의미이다. 천지와 닮지 못하고 성현과 같지 않기 때문에 有爲이다. 하늘과 땅이 용광로가 되어 조화의 작업을 하는데 기의 품수가 고르지 않기 때문에 모두 현자가 될 수는 없다.

問曰, 人生於天地, 天地無爲, 人稟天性者, 亦當無爲, 而有爲, 何也？ 曰, 至德純渥之人, 稟天氣多, 故能則天, 自然無爲. 稟氣薄少, 不遵道德, 不似天地, 故曰不肖. 不肖者, 不似也. 不似天地, 不類聖賢, 故有爲也. 天地爲爐, 造化爲工, 稟氣不一, 安能皆賢？

보통사람은 유위적 존재이며 운명적 존재이다. 인간이 무위의 세계에 차지하는 위치를 왕충은 알묘조장의 예를 들어 다음과 같이 설명한다.

> 도가가 자연을 논하고 있지만 사물에 근거하여 그 주장을 논증할 줄을 몰랐다. 비록 객관적 대상세계가 스스로 운행한다 할지라도 역시 인간의 의지적 행위가 보조적으로 가미되어야 한다. 쟁기나 보삽으로 밭을 갈고 봄에 씨를 뿌리는 것은 인간의 행위이다. 그러나 씨앗을 땅에 뿌리고 난 뒤 밤낮으로 성장함에 이르러서는 인간의 행위가 미칠 수 없다. 만약 인간이 의도적으로 키우려 한다면 그것은 망치는 도리이다.
>
> 道家論自然, 不知引物事以驗其言行. 故自然之說未見信也. 然雖自然, 亦須有爲輔助. 耒耜耕耘, 因春播種者, 人爲之也. 及穀入地, 日夜長夫, 人不能爲也. 或爲之者, 敗之道也.宋人有閔其苗之不長者, 就而揠之, 明日枯死. 夫欲爲自然者, 宋人之徒也.(『논형』「自然」)

자연의 세계에서 인간의 지위는 결코 독보적이지 않다. 인간은 기의 관점에서 볼 때 다른 동물과 다르지 않다. 다만 인간은 만물 가운데 지혜를 가졌다는 점에서 만물의 영장이라는 지위를 차지하고 있다.[5] 자연을 극복의 대상으로 삼지 않고 오히려 무위자연의 원리를 체화하며 살아갈 것을 요청하고 있다. 그 방법은 자연의 질서에 순응하여 쟁기 갈고 씨 뿌리는 노동이었다.

왕충이 상정한 운명, 天命은 인간이 파악하기 어려운 것이다. 내가 부자의 운명으로 태어났는지 가난한 운명으로 태어났는지는 알기 어렵다. 따라서 왕충은 구해도 얻을 수 없을 수는 있지만 구하지 않고서 얻는 일은 없다고까지 말하고 있다.

> 天命難知, 人不耐審, 雖有厚命, 猶不自信, 故必求之也. 如自知, 雖逃富避貴, 終不得離. 故曰, 力勝貧, 愼勝禍. 勉力勤事以致富, 砥才明操以取貴, 廢時失務, 欲望富貴, 不可得也. 雖云有命 當須索之. 如信命不求, 謂當自至, 可不假而自得, 不作而自成, 不行而自至？夫命富之人, 筋力自强, 命貴之人, 才智自高, 若千里之馬, 頭目蹄足自相副也. 有求而不得者矣, 未必不求而得之者也. 精學不求貴, 貴自至矣. 力作不求富, 富自到矣.(「命祿」)

왕충의 명정론에서 인간은 자연을 보조하면서 노력하는 존재로 묘사되고 있다 그렇지만 세계를 운명의 관점에서 설명하고 있기 때문에 거역할 수 없는 운명의 신을 상정하고 있다. 운명이라면, 시대적 조건이 허용하지 않는다면 구해도 구할 수 없다는 것이다. 그래서 지혜로운 자는 하늘을 작용을 이해하고 관대하고 담박한 마음으로 살아간다고 주장한다.[6]

---

5) 夫倮蟲三百六十, 人爲之長. 人、物也. 萬物之中有知慧者也. 其受命於天, 稟氣於元, 與物無異.(「辨崇」)

6) 命則不可勉, 時則不可力, 知者歸之於天, 故坦蕩恬忽. (「命祿」)

6. 명정론에 대한 평가

운명에 순응하며 살아갈 것을 주장하는 왕충의 운명론에 대해서 기존의 평가는 대체로 부정적이다.

① 왕충은 과도한 인위적 간섭을 배제하는 도가의 '자연'상태를 자신의 '기'론으로 존중하며, 자연필연의 운수의 지배를 믿었기 때문에 인간의 주관능성을 전적으로 결여한 심각한 숙명론에 빠졌다.[7]

② 영혼불멸, 재이설, 신선설 등 유교의 협작물을 비판하고 유교를 순수하면서 오히려 신이 없는 윤리의 입장이 갖는 유교적 한계를 보이고 거기에 감추어진 비극성을 분명하게 나타내었다.[8]

③ 자연계의 규율로 사회현상을 직접 설명하고자 해서 명정론에 빠지게 되었다.[9]

④ 왕충의 기철학이 외부와 연결되는 지점을 차단하는 것과 동시에 그 자신은 운명의 덫에 포획되었다. 내가 아무리 꿈을 꾸더라도 그 꿈을 실현할만한 사유와 실천의 기반이 허물어져 버린 것이다.[10]」

⑤ 왕충은 자연의 필연성을 맹목적으로 숭배하고 나아가 그 필연성을 사회 영역으로 확대하여 인간의 모든 주관적 능동성을 배제하고 완전히 필연의 지배에 복종하고 있다. …… 순자의 "制天命而用之"보다 사상적으로 후퇴하고 있다.[11]

이상의 견해는 기본적으로 근대적 인간관에 의거한 평가로서 왕충의 철학이 인간의 주체적 능동성을 확보하는 데 실패했다는 점에 주목하고 있다. 근대적 인간은 운명을 거역하고 자연을 극복하는 존재로 묘사되기 때문이다. 근대적 자연관의 관점에서 볼 때 왕충의 자연관은 인간의 능동적 영역이 축소되어 있다고 할 수 있다. 그렇지만 왕충의 운명론을 자연 속에서 인간의 지위라는 관점보다, 세계를 목적론으로 규정하지 않고서 전개할 수 있는 인간의 삶과 운명이라는 관점에서 파악할 수도 있을 것이다.

이 연구는 왕충 사상에 내재하는 우연성의 의미를 보다 더 적극적으로 해석하기 위한 시도이다. 세계는 질서가 없고 우연성이 지배한다고 한다면, 우리는 쉽게 동의하지 않을 것이다. 반대로 세계는 일정한 법칙이 있고 인과율에 의한 결정론이 지배하고 있다고 한다면, 이 견해에도 선뜻 동의하기도 쉽지 않을 것이다. 세계는 결정론으로만 설명되기 어려운 복잡한 구조로 되어 있기 때문이다. 더구나 인간의 선한 행위가 반드시 보답을 받을 수 있다는 상관관

7) 戶天芳郎,『漢代の學術と文化』, 研文出版, 2002, 48쪽.
8) 森三樹三郎,「왕충의 운명사적 의미」, 金谷治 외 저, 조성을 옮김,『중국사상사』, 이론과 실천, 1986, 157쪽 재인용.
9) 北京大學哲學系中國哲學教研室,『中國哲學史』, 北京大學出版社, 제2판: 2003, 152쪽.
10) 신정근,「기(氣) 철학자들의 우연성에 대한 성찰」, 동양철학연구, 2007, Vol.52.
11) 王友三,「王充的無神論-無神論理論體系的形性」, 牙含章・王友三 主編,『中國無神論研究』, 青海人民出版社, 1986. 76-77쪽.

계는 신이나 내세를 고려하지 않고서는 논증할 수 없다. 왕충이 현실의 세계에서 전개되는 다양성을 우연성으로 파악하고, 이러한 우연성의 이면에 놓인 법칙성[命]을 상정한 것으로 볼 수도 있을 것이다.

다산의 운명관과 자유의지

- 명(命)과 지(志)를 중심으로

이 애 란

(성균관대학교)

Ⅰ. 여는 글
Ⅱ. 운명(運命)과 사람의 의지
Ⅲ. 천명(天命)과 사람의 의지
Ⅳ. 맺는 글

Ⅰ. 여는 글

운명(運命)의 사전적 정의는 '인간을 포함한 모든 것을 지배하는 초인간적인 힘. 또는 그것에 의하여 이미 정하여져 있는 목숨이나 처지'를 말한다. 때문에 운명은 인간의 능력으로 어찌할 수 없는 힘으로써 길흉화복이나 수명과 같은 개인적인 차원을 포함하여 사람이 살아가는 시공간적 차원, 역사적 상황 등과 맞물려 있다. 이러한 운명과 상대되는 자유의지란 인간 본연의 힘으로써'철학적 견해로는 결정론(determinism)과 자유론(비결정론)의 두 가지 입장이 있다. 결정론은 자유의지를 부정하는데, 인간의 행위가 생리학적 또는 심리학적 법칙으로 환원될 수 있고, 선행하는 사태와 후속 사태의 인과적 필연성이 인간의 행위를 설명할 수 있다고 주장한다. 따라서 물리적, 인과적, 심리적, 생물학적, 신학적 등 다양한 방식을 통해 인간의 의지가 자유롭지 않다는 입장을 지지한다. 반면 자유론은 인간의 의지가 그 어떤 외재적인 요인에 의해서도 인과적으로 영향을 받을 수 없다는 입장이다.[1)]'

본고는 다산 정약용(茶山 丁若鏞, 1762~1836)의 명관(命觀)과 자유의지에 대한 논의를 명(命)과 지(志)의 측면에서 살펴보고자 한다. 명관은 삶의 차원에서 운명과 도덕적 차원에서의 천명으로 나누어 살펴보고, 또한 다산의 자유의지가 결정론과 자유론 가운데 어느 입장에 서 있는지 밝혀보기로 한다. 다산의 저서에서 명(命)은 대개 천명을 가리키며, 『사서』의 주석을 통해 다산의 독창적인 견해들이 잘 드러나 있다. 길흉화복과 같은 운명에 관한 내용을 다루

1) http://terms.naver.com/entry.nhn?docId=1134040&cid=40942&categoryId=31433 네이버,『두산백과』참고.

는 경우는 매우 드문데 반해 인간의지와 관련한 논의는 그의 저서 곳곳에서 발견할 수 있다.

자유의지의 경우 권형(權衡) 개념에 대한 연구가 활발하게 이루어지고 있는데, 이는 다산의 저서에서 권형의 도덕적 자율성에 대한 언급이 구체적으로 나타나 있기 때문이다. 하지만 다산의 권형 개념이 앞서 살펴본 자유론에 해당하는가의 문제에는 이견이 있는데 이는 후술하기로 한다. 본고에서는 특히 권형 개념보다는 사람의 의지를 뜻하는 지(志)의 맥락에서 자유의지와 관련한 논의를 서술해보고자 한다.

Ⅱ. 운명(運命)과 사람의 의지

1801년 2월 26일 밤, 다산 정약용(茶山 丁若鏞, 1762~1836)은 신유사옥(辛酉邪獄, 1801) 당시 옥에 갇혀 있던 중, 꿈에서 한 노인을 만난다. "자네는 동심(動心), 인성(忍性)하는 공부를 더욱 성의(誠意)로써 해야 되겠네. 옛날 한나라 소무(蘇武)는 19년 동안 옥에 갇혀 있었어도 참고 견디었는데, 자네는 겨우 19일 동안 옥에 갇혀 있으면서 그렇게 번뇌하는가?" 노인의 말을 듣고 잠에서 깨어나자 나오라는 소리가 들렸다. 투옥된 지 19일만이었다.[2)]

> 옥에서 나오던 때를 당하여 헤아려 보니 옥에 있던 것이 꼭 19일이었다. 유배지에서 고향으로 돌아옴에 다하여 헤아려 보니 경신년 벼슬길에서 물러나던 때로부터 또 19년이 되었다. 인생의 화와 복이란 정말로 운명에 정해져 있지 않다고 누가 말하겠는가.[3)]

다산은 22세(1783)에 진사과에 합격하여 성균관 학생으로 정조와 만나 28세(1789)에 과거에 급제하고 초계문신으로 발탁되어 벼슬길에 들어선 이후 12년 동안 정조의 신임을 받으며 노론의 견제를 받으면서도 요직에 발탁되며 승승장구했다. 그러나 정조 승하(1800) 이후 불어닥친 천주교도 박해 사건을 피할 수는 없었다. 젊은 시절 한 때 천주교에 몸담은 적이 있었고, 형제와 친척들이 모두 천주교와 관련이 있었던 데다가 정치적인 탄압까지 더해져 목숨은 부지했지만 유배형에 처해졌으며 19년의 세월을 유배지에서 보내야만 했다.

인생의 화와 복은 운명에 정해져 있다는 다산의 말은 자신의 의사나 의지와 관계없이 굴곡 진 삶을 살아간 다산의 가슴 깊은 깨우침이었을 것이다. 스스로의 의지로 어찌할 수 없는 시대와 그 시대의 흐름과 그를 둘러싼 인연들과 그가 속한 환경들 가운데서 다산은 역사적 흐름이라는 거대한 물결에 휩쓸리면서 다산은'운명'과 마주하였다.[4)]

---

2) 이덕일, 『정약용과 그의 형제들』2: 어둠의 시대, 김영사, 2007, 96쪽 인용. "정약용은 훗날 자신의 귀양 기간도 19년이었다며 이 꿈 또한 우연은 아니라고 말했다고 한다."

3) 『文集』卷十六, 「墓誌銘」, 自撰墓誌銘: 始辛酉春, 在獄中, 一日愁悶, 夢有一老父責之曰, "蘇武十九年忍耐, 今子不忍苦十九日乎?" 及出獄計之, 在獄十九日, 及還鄕計之, 自庚申流落, 又十九年也. 人生否泰, 可曰無定命乎?

4) 박석무, 『다산 평전』, 민음사, 2014, 79쪽~84쪽 참고. 다산이 태어난 곳은 경기도 광주의 마재라는 마을이다. 한강 상류 둔치에 자리한 이 말은 다산 5대조부터 역사가 이어졌고, 한국 천주교 초창기 거물들이 모여들었

1. 공자가 말했다. “부와 귀는 사람들이 하고자 하는 것이나 정상적인 방법으로 얻지 않았으면 처하지 않으며, 빈과 천은 사람들이 싫어하는 것이나 정상적인 방법으로 얻지 않았다 하더라도 버리지 않아야 한다. 군자가 인을 떠나면 어찌 이름을 이룰 수 있겠는가. 군자는 밥을 다 먹는 동안도 인을 떠남이 없으니, 경황 중에도 이 인에 반드시 하며, 위급한 상황에도 이 인에 반드시 하는 것이다.[5]

2. 나는 바닷가로 귀양을 가자 “어린 시절에 학문을 뜻을 두었지만 20년 동안 속세와 벼슬길에 빠져 옛날 어진 임금들이 나라를 다스렸던 큰 도를 알지 못했다. 이제야 겨를을 얻었구나.”라는 생각이 들어 그 때야 혼연히 스스로 기뻐하였다. 육경과 사서를 가져다가 골똘히 생각에 잠기고 밑바탕까지 파내었다. 한나라, 위나라 이후부터 명, 청에 이르기까지의 유학사상으로 경전에 도움이 될 만한 모든 학설을 광범위하게 수집하고 넓게 고찰하여 잘못되고 그릇되었음을 확정해 놓고는 그 가운데 취사선택하고 나름대로 학설을 마련하여 밝혀놓았다.[6]

인용문 1에서 공자는 부와 귀는 사람이 원하는 것이고 빈과 천은 사람들이 싫어하는 것이라고 전제하고 부귀는 정상적인 방법으로 얻지 않았으면 처하지 않지만, 빈천은 정상적인 방법으로 얻지 않았다 하더라도 버리지 않아야 한다고 말하고 있다. 군자는 단 한 순간도 인을 떠나지 않으니 급하고 구차한 때이건, 위급한 상황에 처하건 인을 떠나지 않는 것이 중요하다고 보았다. 인용문 2에서 볼 수 있듯 다산 역시 귀양을 가게 된 불행 앞에서도 오히려 큰 도를 알게 될 겨를을 얻었다고 생각하며 기뻐하고 있다. 위급한 상황에 처해 있으면서도 벼슬살이 때문에 하지 못한 공부에 몰두할 수 있다는 사실에 기뻐할 수 있었던 것은 다산 역시 공자와 같이 길흉화복과 같은 운명에 휘둘리기보다 자신이 할 수 있는 일에 몰두하며 그 안에서 삶의 의미를 찾았던 것이다.[7]

내가 유배 생활에서 풀려 몇 년간이라도 너희들과 생활할 수만 있다면 너희들의 몸과 행실을 바로잡아 효제를 숭상하고 화목하게 지내는 일에 습관이 들게 하며 경서를 연구하고 시례

던 장소이며 사도세자의 죽음으로 시파와 벽파의 당파 싸움이 벌어지던 시대 상황이 다산의 삶과 함께 얽혀 있던 곳이었다. 천주교와 끈끈한 인연이 있었고 남인 시파의 가계로 태어난 다산, 다산은 천주교 문제로 파란만장한 일생을 살아갈 수밖에 없었지만 천주학으로 인해 서양 과학 사상까지 섭렵하여 사상의 폭이 넓어진 측면도 있었다. 오랜 세월 유배 생활로 고난의 시간을 보내기도 했지만, 벼슬에서 멀어진 채 학문 연구에 몰두하여 위대한 업적을 이룩하기도 하였다.

5) 『論語』「里仁」5: 子曰, “富與貴, 是人之所欲也, 不以其道得之, 不處也. 貧與賤, 是人之所惡也, 不以其道得之, 不去也. 君子去仁, 惡乎成名? 君子無終食之間違仁, 造次必於是, 顚沛必於是.”

6) 『文集』第六卷.「墓誌銘」: 鏞旣謫海上, 念幼年志學, 二十年沈淪世路, 不復知先王大道, 今得暇矣. 遂欣然自慶, 取六經四書, 沈潛究索, 凡漢・魏以來, 下逮明・淸, 其儒說之有補經典者, 廣蒐博考以定訛謬, 著其取舍, 用備一家之言.

7) 이택용, 「『논어』 ‘樂’(즐거움)에 대한 고찰」, 『동방학』제34집, 2016년. 이 논문에서 필자는 공자는 불행한 삶을 살았지만, ‘德樂一致’의 행복론을 통해 부귀가 아니라 자기 자신만의 최고 가치를 설정하여 그것을 향해 나아가는 삶을 살았다고 보았다.

> 를 담론하며 삼, 사천 권의 책을 서가에 진열하고 1년 정도 먹을 양식을 걱정하지 않도록 밭에 상마와 소과, 화훼, 약초 등을 심어 잘 어울리게 하고 그것들이 무성하게 자라는 것을 구경하면 마음이 즐거울 것이다. 마루에 올라 방에 들어가면 거문고 하나가 놓여 있고 주안상이 차려져 있으며 투호 하나, 붓과 벼루, 책상과 도서들이 품위 있고 깨끗하여 흡족할 만한 때에, 마침 반가운 손님이 찾아와 닭 한 마리에 생선회 안주 삼아 탁주 한 잔에 맛있는 풋나물로 즐겁게 먹고 어울려 고금의 일을 논하면서 흥겹게 산다면, 비록 폐족이라 하더라도 안목 있는 사람들이 부러워할 것이고, 그렇게 한두 해의 세월이 흐르다 보면 반드시 중흥의 여망이 비칠 게 아니냐.[8]

아무리 거센 운명이 휘몰아쳐도 사람에게는 늘 스스로를 어떻게 이끌어가야 하는지를 선택할 수 있다. 운명에 휩쓸려 행불행에 자신을 내맡긴 채 살아갈 수도 있고, 상황에 매몰되어 자신을 잃어버릴 수도 있으며, 다산처럼 자신이 어찌할 수 없는 운명 앞에서도 그 안에서 자신이 할 일을 찾아 또 다른 길을 열어갈 수도 있다. 그리하여 다산은 미래를 꿈꾼다. 지금은 비록 폐족의 신세이지만 언젠가 해배가 되어 집으로 돌아가게 되면 자식들과 함께 공부하며 1년 동안 먹을 농사가 잘 지어지는 것을 보면 즐거울 것이며, 선비의 풍류를 즐길 수 있는 거문고와 투호, 붓과 벼루까지 정갈하고 깨끗하게 놓인 방에 들어선다면 또한 얼마나 흡족할까. 거기다 지우(知友)라도 찾아와 함께 이야기 나누며 흥겹게 산다면 언젠가 반드시 좋아질 수 있으리라는 희망도 잃지 않고 있다.

폐족의 신분이지만 학문에 힘쓰기를 바라는 아버지의 마음을 읊은 편지글이지만, 다산은 마치 그림을 그리는 듯 선명하게, 매우 구체적으로 미래를 꿈꾸고 있다. 1803년 유배를 떠난 지 만 이년, 고난의 세월 속에서도 스스로는 학문에 몰두하고 아버지로서는 아들들을 훈육하며 행복한 나날들에 대한 희망을 잃지 않았다. 이처럼 그의 삶을 들여다보면 확실히 다산은 어찌 할 수 없는 운명에 마음 쓰기보다 사람이 할 수 있는 일에 집중했으며 누구보다 사람의 의지에 주목했음을 알 수 있다.

> 상은 습관으로 인하여 변하고, 형세는 상으로 인하여 이루어지는데, 그 형국이나 운세의설을 말하는 사람은 거짓이다. 아주 어린아이가 배를 땅에 대고 엉금엉금 길 적에 그 용모를 보면 예쁠 뿐이다. 하지만 그가 장성해서는 무리가 나누어지게 되는데, 무리가 나누어짐으로써 습관이 서로 갈라지고, 습관이 서로 갈라짐으로써 상도 이에 따라 변하게 된다. 서당에 다니는 무리는 그 상이 아름답고, 시장의 무리는 그 상이 검고, 목동의 무리는 그 상이 산란하고, 뱃사공이나 마부 같은 무리는 그 상이 사납고 약빠르다. 대체로 그 익히는 것이 오래됨으로써 그 성품이 날로 옮겨가게 되니 그 마음속에 생각하고 있는 것이 겉으로 나타나서 상이 이로 인하여 변하게 되는데, 사람들은 그 상의 변한 것을 보고는 또한 말하기를 “그 상이 이렇

8) 『文集』卷十二,「寄兩亞」: 使我而得數年間赦還, 使汝輩而能飭躬礪行, 崇孝弟風敦睦, 研窮經史, 談論詩禮, 揷架書三四千卷, 粟可支一年, 園圃桑麻・蔬果・花卉・藥草之植, 位置井井, 蔭翳可悅, 上其堂入其室, 有琴一張, 投壺一口, 筆硯・几案・圖書之觀, 雅潔可喜, 而時有客至, 能殺雞切膾, 濁酒・嘉蔬, 欣然一飽, 相與揚扢古今, 則雖曰廢族, 亦將爲具眼人所豔慕. 一年二年, 水雲漸邈, 有如是而不中興者乎?

> 게 생겼기 때문에 그 익히는 것이 저와 같다"고 하니 그것은 틀린 말이다. 대저 학문을 익힌 사람은 사리를 통달하는 데 효과가 있고, 이로움을 익힌 사람은 재물을 모으는 데 효과가 있고, 힘을 익힌 사람은 비천한 일에 몸을 마치고, 악을 익힌 사람은 패망에 몸을 마치게 되니, 익힘과 효과가 아울러 진보함으로써 효과와 상이 모두 변하게 된다. 그런데도 사람들은 그 상의 변하는 것을 보고 또한 말하기를 "그 상이 이러하기 때문에 그 효과가 저와 같은 것이다"라고 하니, 어쩌면 그리도 어리석은가.[9]

조선시대에도 관상을 보며 길흉화복을 예측하는 일은 매우 흔했었는지 다산은 「상론(相論)」이라는 이 짧은 글을 통해 관상에 대한 비판적인 견해를 드러내고 있다. 다산이 볼 때 사람의 상(相)이란 습관에 따라 생기고 또한 그 상에 따라 형세가 결정이 된다. 태어난 지 얼마 안 되어 엉금엉금 기어다니는 아이들은 그저 예쁠 뿐이지만, 커가면서 그들이 몸소 어떤 습관을 쌓느냐에 따라 상이 달라졌으며, 또한 그 상으로 인해 일의 형세가 결정이 된다는 것이다.[10] 때문에 서당에 다니는 무리들의 상이 아름답고 마부들의 상이 사납고 약빠른 것은 그들이 태어날 때부터 그런 상이었던 것이 아니라 그들이 어느 곳에서 무엇을 배우고 익혔는가, 다시 말해 몸소 쌓은 습(習)에 따라 그러한 상이 되었다고 주장하고 있다. 그런데도 사람들은 그 사람의 외형과 하는 모양을 보고 그 형세를 결정하고 있으니 어리석다고 본 것이다. 따라서 다산은'저렇게 생겨서 저렇게 되었다'는 사람들에게'저 사람은 저런 습을 쌓았기 때문에 저렇게 생긴 것이다'라고 말하고 있다.

이러한 다산의 주장은 상 역시 타고나는 것이 아니라 결국 사람이 스스로 어디에서 무엇을 익히고 배우냐에 따라 상이 바뀌고 이 상에 따라 형세가 결정된다는 점에서 결정론보다 자유론에 무게를 두고 있다.[11] 이는 도덕적 차원에서 선악의 문제도 같은 방식으로 논의를 하게

---

9) 『文集』卷十一,「相論」: 相因習而變, 勢因相而成, 其爲形局流年之說者, 妄也. 嬰穉之蒲服也, 觀其貌, 夭夭已矣. 暨其長而徒分焉, 徒分而習岐, 習岐而相以之變, 塾之徒, 其相藻, 市之徒, 其相漆, 牧之徒, 其相蓬, 江牌馬弔之徒, 其相哮而儇. 盖以其習日遠而其性日遷, 誠於其中, 達於其外, 而相以之變. 人見其相之變也, 而方且曰, "其相如是也, 故其習如彼也. " 噫, 其舛矣!

10) 하지만 다산은 두 아들들에게 보내는 편지에서는 "평민으로서 배우지 않으면 못난 사람이 되고 말지만 폐족으로서 배우지 않는다면 마침내 도리에 어긋나 비천하고 더러운 신분으로 타락하게 되고 아무도 가깝게 지내려 하지 않아 결국 세상의 버림을 받게 되고 혼인길마저 막혀 천한 집안과 결혼하게 되며, 물고기의 입술이나 강아지의 이마 몰골을 한 자식이 태어나면 그 집안은 영영 끝장나는 것이다."(『文集』卷十二,「寄兩亞」: 平民而不學者, 特爲庸劣人而已, 廢族而不學, 遂爲悖戾鄙穢不可近之物, 爲世所棄. 婚姻不通, 而嫁娶及於賤流, 一傳而有魚吻・犬顙之子出焉, 則家遂不可問矣.)라고 하여 앞서 「상론」에서 아이가 엉금엉금 기어 다닐 적의 용모는 예쁠 뿐이지만 그가 익히는 습에 따라 상이 달라진다고 주장한 부분과 달리 말하고 있다. 특히 천한 신분의 비루한 사람이 되어 낳는 아이의 외모를 '물고기의 입술이나 강아지의 이마 몰골을 한 자식(魚吻・犬顙之子)'이라고 표현한 부분을 보면 다산 역시 천한 신분에 대한 상(相)의 이미지가 없었다고 할 수 없다.

11) 이영경, 「다산 정약용의 심성론에서 자유의지의 문제와 윤리적 특징」, 『대동철학회』제38집, 2007. "다산은, 인의예지의 덕이 인간에게 온전히 갖추어져 있다고 한다면 인간은 어떤 경우에도 선하다는 결론이 도출될 수밖에 없는 주자의 선험적 도덕결정론에 문제가 있다는 입장을 취한다. 이것이 주자학의 선험적 결정론을 논박하는 다산의 요지이다."(3쪽) "다산은 자주지권설을 통해 인간은 어떠한 선험적 요소에 의해 결정되지 아니한 '자유'의 존재임을 천명한 것이다. 즉 다산은 인간의 본질을 사실상 '자유'로 규정하고, 그 대척점에

되는데 결국 스스로의 행사에 따라 어떤 습을 익히는가에 따라 그 사람의 삶은 달라질 수 있다. 모든 것은 결국 자신의 몫이며, 따라서 다산에게 문제는 상(相)이 아니라 습(習)이 중요하며, 습은 또한 각자의 의지의 문제로 귀결이 된다. 정해진 것은 없다. 사실상 모든 결과는 자신의 뜻에 의한 선택과 그에 따른 행위로 만들어진다고 주장하고 있는 것이다.

Ⅲ. 천명(天命)과 사람의 의지

조선 후기 사대부였던 다산은 유학을 공부한 유학자였다. 유학자들이 생각하는 사람의 길(人道)이란 하늘로부터 받은 천명을 성의정심으로 갈고 닦으며 군자로서 살아가는 것이다.[12] 길흉화복과 같은 운명은 마치 정해져 있는 것 같고 때로 그 운명이 공정하게 움직이지 않는다 하더라도 군자는 그것을 받아들이고, 나아가 천명에 따라 사람의 길을 뚜벅뚜벅 걸어 나가야 한다. 사람의 길을 걸어가면서 사람은 스스로 할 수 있는 일에 눈을 뜬다. 이처럼 주어진 운명 앞에서‘그럼에도 불구하고’ 자신의 길을 찾고 자신이 추구하는 가치에 따라 살아가는 것이야말로 인간의 의지에 따라 살아가는 방법이 될 것이다.

임헌규는 공자 이래 유가는 인간 본성의 덕을 사물적인 사실의 영역이 아니라 형이상학적인 천명(天命)에서 찾았다고 보고, 공자 이래 유가는 이 천명에 대한 인식을 통한 군자의 자기 정립을 가장 중요한 학문의 요체로 삼고 있다고 하였다. 또한 사람의 길은 자유의지에 따라 천명의 역운(歷運)에 동참하여 천지와 더불어 우주의 삼재(三才)가 되는 것이 인간의 당위이며 인간 자유의 실현이라고 보았다.[13] 다산의 천명 또한 큰 틀에서 보면 여기에서 크게 다르지 않다. 다만 다산은 사람이 스스로 자신의 의지대로 선택하고 직접 일을 행하는 데 더욱 집중했다고 할 수 있을 것이다. 이번 장에서는 다산이 바라본 천명의 개념과 함께 사람의 의지[志]에 대해 본격적으로 살펴보고자 한다.

1. 천명과 본성

사람이 다른 생명체와 다른 점 가운데 가장 중요한 것은 바로 ‘의지’를 가질 수 있다는 것이다. 의지를 가지고 있다는 것은 선택할 수 있는 자유가 있다는 것이고, 사람은 이 의지에 따라 스스로의 판단에 따라 선택하고 행동할 수 있다. 사람이 도덕행위를 할 수 있는 것도 자신의 의지에 따라 선택할 수 있는 힘이 있기 때문이다.

> 벌의 속성은 어쩔 수 없이 왕벌을 호위하는데, 논하는 사람이 충이라 여기지 않는 이유는 그것이 정해진 마음이라고 여기기 때문이고, 범의 속성은 어쩔 수 없이 생물을 해치는데, 법을 집행하는 자가 법을 적용하여 벌주기를 논의하지 않는 이유는 그것이 정해진 마음이라 여

주자학적 인간관의 선험적 결정론이 있음을 지적하고 이를 비판한다.”(5쪽)

12) 『중용』1: 天命之謂性, 率性之謂道, 脩道之謂教.

13) 임헌규, 「천명과 윤리」, 『溫知論叢』30집, 2010년. 418쪽 참고.

> 기기 때문이다. 사람은 이들과 달라 선을 할 수도 있고 악을 할 수도 있어서 주장해 나가는 것이 자신에게 있고 행동해 나가는 것이 일정하지 않기 때문에 선은 공이 되고 악은 죄가 된다. 그러나 선할 수도 있고 악할 수 도 있는 이치가 이미 서로 반반이면 그 죄는 응당 덜어주어야 될 듯하지만 죄를 지어 그 책임을 피할 수 없는 이유는 성이 선한 점 때문이다. 성이 선을 좋아하고 악을 수치로 여기는 점이 분명한데, 이 성을 거스르고 악을 한다면 그 죄를 면할 수 있겠는가?14)

벌은 여왕벌의 번식을 위해 자신을 희생하며 일하지만 사람이 이것을 충(忠)이라고 하지 않고 호랑이가 다른 동물을 해친다고 하여 벌을 받지 않는 것은 그들의 '뜻'에 따라 그렇게 하도록 선택하여 행동한 것이 아니라 단지 본성에 따라 행동했기 때문이다. 사람만이 자신의 '뜻'을 가지고 자신의 행동을 결정할 수 있으므로 사람의 행위는 선과 악이라는 가치판단이 내려지고 행위의 결과에 따라 공과 죄가 나뉠 수밖에 없다. 만약 선과 악의 이치가 딱 반반이라면 죄를 덜어줄 수도 있지만, 사람은 선을 좋아하고 악을 싫어하는 본성이 분명히 있기 때문에 이를 거스르고 악을 행하게 되면 그 죄를 면할 수 없다. 사람만이 자신의 의지에 따라 선악을 선택할 수 있기 때문에 그에 따른 책임 또한 그의 몫이다.

> 사람은 선을 좋아하고 악을 부끄러워하여 자신의 몸을 닦고 도를 지향하고자 하는 것이 그 본연이고, 개는 밤을 지키며 도둑을 보면 짖고 똥을 먹으며 새를 쫓는 것이 그 본연이며 소는 멍에를 차고 무거운 짐을 나르며 풀을 먹고 새김질하며 뿔로 떠받는 것이 그 본연이다. 각각 천명을 받은 것이어서 바꿀 수 없다. 소가 억지로 사람이 하는 바를 할 수 없고, 사람이 억지로 개가 하는 바를 할 수 없는 것은, 그 형체가 같지 않아 서로 통할 수 없기 때문이 아니고, 곧 그들이 품부 받은 바의 이치가 원래 스스로 같지 않기 때문이다. 그러므로 금수 가운데도 형체는 같지만 종족을 달리하여 성품이 같지 않은 경우를 이루 다 헤아릴 수 없다. 이리와 개는 형체는 같지만 성품이 서로 통할 수 없으며, 꿩과 닭은 혀에는 같지만 성품이 서로 통할 수 없으니 하늘로부터 품부 받은 명이 원래 스스로 같지 않기 때문이다. (중략) 지금 사람이 새를 쫓고 도둑을 보고 짖을 수 없으며 소가 책을 읽고 이치를 궁구할 수 없으니 근본이 같다면 어째서 이렇게 서로 통하지 않는 것인가? 사람과 동물은 성품을 같이 할 수 없음이 분명하다. 대체로 사람이 지각하고 운동하며 식색을 추구하는 것은 금수와 조금도 다를 바 없다. 오직 도심이 발하는 바에 형체도 바탕도 없어, 영명하고 통혜한 것이 기질이 붙어 주재자가 되므로 상고시대로부터 인심도심설이 있어왔다. 인심은 기질이 발한 것이고 도심은 도의가 발한 것이다. 사람은 이 두 가지 마음을 가질 수 있지만 금수의 경우에는 본래 받은 것이 기질의 성일 뿐이다.15)

---

14) 『孟子要義』卷一, 「滕文公」第三: 蠭之爲物, 不得不衛君, 而論者不以爲忠者, 以其爲定心也. 虎之爲物, 不得不害物, 而執法者不引律議誅者, 以其爲定心也. 人則異於是, 可以爲善, 可以爲惡, 主張由己, 活動不定. 故善斯爲功, 惡斯爲罪. 然且可善可惡之理, 旣已參半, 則其罪似當末減, 所以作孽之不敢逭者, 以性善也. 性之樂善恥惡, 旣眞確矣, 拂此性而爲惡, 罪其可逭乎?

15) 『孟子要義』卷二, 「告子」: 六人則樂善恥惡, 修身向道, 其本然也, 犬則守夜吠盜, 食穢蹤禽, 其本然也, 牛則服軛任重, 食芻齕觸, 其本然也. 各受天命, 不能移易. 牛不能强爲人之所爲, 人不能强爲犬之所爲, 非以其形體不同, 不能相通也, 乃其所賦之理, 原自不同. 故禽獸之中, 其異族同形, 而其性不同者, 不可勝數. 狼與犬同形, 而其性不能相通, 雉與鷄同形, 而其性不能相通, 天賦之命, 原自不同故也. (중략) 今也人不能蹤禽吠盜, 牛不能讀書窮

사람과 소와 개가 다른 이유는 각기 받은 천명이 다르기 때문이다. 천명이란 각기 다른 그 형체를 말하는 것이 아니라 각기 다른 성(性)을 말한다. 사람이 개처럼 짖거나 소처럼 멍에를 할 수 없듯이 소 역시 사람처럼 책을 읽고 이치를 궁구할 수 없는 것은 각각 하늘로부터 받은 성(性)이 다르기 때문이다. 물론 식색을 추구하는 기질적인 측면만 놓고 본다면 사람 역시 인심이 있으므로 이 부분에서는 금수와 다를 바는 없다. 하지만 사람은 선을 좋아하고 악을 싫어하는 성(性)인 도심(道心)이 있으므로 사람만이 도덕행위를 할 수가 있다. 또한 하늘은 사람에게만 형체도 바탕도 없는 허령불매한 영지(靈知)를 품부하였다.[16]

1. 김희가 말했다. “마음은 어떤 것인가?” 내가 말했다. “형체가 있는 마음은 나의 내부 장기다. 형체가 없는 마음이 나의 본체이니 이른바 ‘텅 비고 신령스러워 어둡지 않은 것’이다.” 김희가 말했다. “허령불매한 것은 무엇인가?” 내가 말했다. “이것은 형상이 없는 것으로, 혈육에 속하지 않는 것이다. 이것은 온갖 현상을 포괄하여 모든 이치를 오묘하게 깨달을 수 있는 것으로, 사랑하고 미워할 수 있는 것이다. 이것은 내가 처음 태어날 때 하늘이 나에게 부여해준 것이다.”[17]

2. 만약 “사람이 명을 받은 초기부터 그 분수가 이미 정해진다”고 한다면 군자와 소인도 어찌 분수가 정해지는 것이 아니겠는가? 분수가 정해진다는 것은 바로 자기의 마음속에 의리를 헤아려 스스로 그 분수를 정하는 것이다. 군자의 도는 영달하더라도 도를 떠나지 않고 곤궁하더라도 의를 잃지 않는다. 우와 후직이 자기 집 앞을 지나면서도 들르지 않은 것도 본성대로 행한 것이며 안회가 누추한 거리에서 산 것도 본성대로 한 것이다. 이는 모두 자기의 마음속에 분수를 본래 정해놓기 때문이다. 만약 하늘에서 받은 분수라고 한다면 어찌 군자뿐이겠는가?[18]

인용문 1을 보면, 다산은 마음을 유형과 무형으로 나누고 유형의 마음은 신체 장기인 심장으로 설명하고 무형은 허령불매라고 보고 있다. 이 허령불매는 사람이 처음 태어날 때 하늘

理, 若其本同, 何若是不相通也? 人物之不能同性也, 審矣. 大抵人之所以知覺運動, 趨於食色者, 與禽獸毫無所異. 惟其道心所發, 無形無質, 靈明通慧者, 寓於氣質, 以爲主宰, 故㥯自上古, 已有人心道心之說. 人心者, 氣質之所發也, 道心者, 道義之所發也. 人則可有此二心, 若禽獸者, 本所受者氣質之性而已.

16) 다산의 ‘천명’과 관련된 논의는 다음 논문을 참고하시오. 백민정, 「정약용 인성론에서 ‘천명지성’이 갖는 의미」, 『동양철학』28집, 2007. “다산은 성(性)의 의미를 설명할 때 이렇게 말한 적이 있었다.성(性)이 나에게 있지만 이것은 천명에 근본을 둔 것이라고. 사람들은 자기에게 있으므로 업신여기는데 좀 더 생각해보면, 이 성이 하늘로부터 부여받은 천명임을 알 수 있다는 것이다. 비록 윤리적 기호로서의 성, 즉 도의지성이 나에게 있지만, 존재론적으로 볼 때 그 뿌리는 분명 천명(天命)임을 새삼 역설했던 것이라고 볼 수 있겠다.” 131쪽 인용.

17) 『大學講義』「傳七章」: 憙曰, “心是何物?” 鏞曰, “有形之心, 是吾內臟. 無形之心, 是吾本體, 卽所謂虛靈不昧者也.” 憙曰, “虛靈不昧者, 是何物?” 鏞曰, “是無形之體, 是不屬血肉者. 是能包括萬狀, 妙悟萬理, 能愛能惡者. 是我生之初, 天之所以賦於我者也.”

18) 『孟子要義』卷二, 「盡心」第七: 若云稟命之初, 其分已定, 則君子小人, 孰不分定? 分定者, 正是自家心中, 稱量義理, 自定其分也. 君子之道, 達不離道, 窮不失義. 禹・稷以過門, 行其所性, 顔回以陋巷, 行其所性. 皆其自己心中, 分量素定故也, 若論天分, 奚但君子已哉?

이 부여해 준 것으로 형상이 없어서 혈육에 속하지 않고, 온갖 현상을 포괄하여 모든 이치를 오묘하게 깨달을 수 있는 것으로서 (선을) 사랑하고 (악을) 미워할 수 있는 것이라고 주장하고 있다. 사람은 이 허령불매가 있기 때문에 생각하고 이치를 깨닫고 또한 도덕행위를 할 수 있다. 이 점이 바로 다른 생명체와 사람의 가장 큰 차이이다. 하지만 하늘이 내려준 것은 이 허령불매일 뿐 사람의 명까지 정해주는 것은 아니다.

인용문 2에서 다산은 분수가 정해진다는 것은 자기 마음속의 의리를 헤아려 스스로 정하는 것이라고 보고 있다. 마음속의 의리를 헤아릴 수 있는 능력, 그리고 스스로 자신의 의지를 세울 수 있는 것도 하늘이 사람에게 내려준 허령불매가 있기 때문이다.[19] 군주가 되어도 도를 떠나지 않고 곤궁해도 의를 잃지 않는 것은 모두 자기 마음속에 분수를 정해놓고 그것에 따라 살아가기 때문에 가능한 것이지, 군자의 분수나 소인의 분수를 처음부터 하늘이 정하여 주는 것은 아니다. 사람에게 천명이란 선을 좋아하고 악을 싫어하며 도를 지향하며 사는 것이지 하늘이 군자나 소인의 분수까지 정해주는 것은 아니다. 따라서 사람은 누구나 '허령불매'라는 천명을 갖고 태어나지만, 군자가 되거나 소인이 되거나 혹은 선인이 되거나 악인이 되는가는 모두 자기 자신에게 달려있다.

2. 사람의 의지

지금까지 살펴본 것을 정리해보면, 사람의 길은 천명에 따라 사는 것이고 이 천명은 선을 좋아하고 악을 싫어하는 성(性)으로써 도심으로 발하고, 물리적인 몸에서 비롯하는 사사로운 욕심인 인심도 있다. 사람은 자신의 의지에 따라 두 마음 가운데 하나를 선택하여 자주적으로 행동할 수 있다. 때문에 도덕적 차원에서 선과 악이 나뉘는 순간은 바로 지금 내가 어떤 뜻을 가지고 있는가에 따라 이후의 선택과 행동이 달라진다.

> 원래 우리 인간이 나서 길러지고 움직여 깨닫는 것은 오직 혈과 기 두 가지 물이 있기 때문인데, 그 형질을 논하면 혈은 거칠고 기는 정미하며 혈은 둔하고 기는 예리하다. 무릇 희로애구가 발하는 것은 모두 마음이 발해서 지(志)가 된 것이고 지는 기를 부리고 기는 곧 혈을 부리게 되니, 이에 얼굴에 나타나서 사체에 퍼지게 된다. 지는 기의 장수요, 기는 혈을 거느리는 것이 된다. [20]

---

19) 허령불매는 영지(靈知)를 말한다. 다산은 하늘이 내린 성(性)은 선을 좋아하고 악을 싫어하는 기호다. 하지만 하늘의 주재자인 상제는 사람에게 영지(靈知)를 부여하면서 성(性)의 이치만 부여한 것이 아니라 선을 하기보다 악으로 흐르기 쉬운 세(勢)와 선을 할 수도 있고 악을 할 수도 있는 재(才)의 이치까지 포함하였다. 이 영지가 사람의 몸과 결합하면서 심(心)에서 성(性)은 도심으로 발하여 선을 하고자 하고 세(勢)는 인심으로 발하여 사사로운 욕심을 따르고자 하며 재(才)는 권형으로 발하여 자주(自主)와 자력(自力)으로 선을 할 수도 있고 악을 할 수도 있는 자유의지가 되는 것이다. 『梅氏書評』卷四, 「閻氏古文疏證百一抄」: 天之賦靈知也, 有才焉有勢焉有性焉. 才者其能其權也, …… 人則其才可善可惡, 能在乎自力, 權在乎自主, 故善則讚之, 以其有可惡之機, 故讚之, 惡則訾之. …… 勢者其地其機也. 食色誘於內, 名利引於外. 又其氣質之私, 好逸而惡勞, 故其勢從善如登, 從惡如崩. 天非不知而使之然也, 爲如是然後其爲善者可貴也.

20) 『孟子要義』卷一, 「公孫丑」 第二: 原夫吾人之所以生養動覺, 惟有血氣二物. 論其形質, 血粗而氣精, 血鈍而氣銳. 凡喜怒哀懼之發, 皆心發爲志, 志乃驅氣, 氣乃驅血, 於是見於顔色, 達於四體. 志者, 氣之帥也, 氣者, 血之領也.

지(志)는 기(氣)의 장수요, 기는 혈(血)을 거느린다. 사람은 감각적 정보를 통해 어떤 상황에서 자연스럽게 기뻐하거나 노여워하거나 슬프거나 두려워하는 등의 감정이 생겨난다. 감정이 모두 마음에서 발하여 뜻이 되는데, 자신의 마음을 제대로 세워서 지(志)가 되면 이 지가 기운을 부리고 이 기운은 다시 혈을 다스리게 되는 것이다. 이는 마치 객기나 혈기로 툭하면 싸움질을 하던 사람이 어느 순간 깨달아 다시는 그러지 말아야겠다고 마음먹은 다음부터 싸움을 하지 않게 되면 사나운 기운이 바뀌면서 외형이 변하는 것과 같다.

> 성대로 따르는 것을 도라고 한다. 그러므로 성에서 나온 것을 도심이라고 한다. 도심이란 항시 선하려고 하며 또한 능히 선을 가리기도 한다. 한결같이 도심의 하고자 하는 대로 따르는 것(그 욕망을 따르는 것), 그것을 솔성이라 하니, 솔성이란 천명을 따르는 것이다. 의롭지 못한 음식이 앞에 놓여 있을 때 구복의 욕심이야 넘쳐흐르겠지만 도심이 그에게 조용히 이르기를, “먹지 말아야 한다, 이것은 의롭지 않은 음식이다”라고 하면 내가 그 말에 따라 먹지 않는 것이 솔성이라 하니 솔성이란 천명을 따르는 것이다. 온몸이 고달프면 항시 눕고 싶어 하지만 도심이 그에게 말하기를 “눕지 말아야지, 이건 태만한 습관이다”라고 하면 나는 그가 말한 대로 벌떡 일어나 앉는 것을 솔성이라 하니, 솔성이란 천명을 따르는 것이다. 하늘이 성을 부여한 시초에 이 명이 있었고 또한 살아가는 동안에도 시시각각 명은 계속되고 있다. 하늘은 차근차근 타이르듯 명을 내릴 수 없는데, 못하는 것이 아니라 하늘의 혀는 도심에 깃들어 있으니 도심이 경고하는 것은 성천이 명하신 경고나 다를 바 없다.[21]

천명대로 산다는 것은 도심을 따르는 것이고, 도심을 따라 선한 본성으로 사는 것이 바로 사람의 길이다. 천명이란 사람이 처음 날 때 부여되기도 하지만, 도심에 깃들어 사사로운 욕심이 일어 본성을 어기려할 때마다 마치 양심의 소리처럼 나를 깨우고 다시 생각하게 만들고, 인심대로 하고자 하는 마음을 멈추게 한다. 만약 배가 몹시 고픈 내 앞에 의롭지 않은 음식이 있다고 할 때 우선 인심은 허기를 채우고자 할 것이다.[22] 하지만 이 때 하늘의 명인 도심은 의롭지 않은 음식이니 먹지 말라고 할 것이며, 두 마음은 다투게 된다. 배를 채우는 게 먼저라면 도심을 외면하고 음식을 먹겠지만 나중에 마음이 불편할 수 있고, 당장은 배가 고프지만 도심이 시키는 대로 음식을 먹지 않으면 몸은 힘들겠지만 마음은 편안할 수도 있다. 따라서 나의 뜻을 어디에 두는가의 문제는 도덕적 상황에서 나의 선택을 결정하는데 중요한 역할을 하게 된다.

다산의 주장은 매우 명확하다. 천명이란 모두 생명체에게 각각 다르게 품부되었고 특히 사람은 생각하는 능력과 더불어 스스로의 뜻에 따라 자신의 길을 만들어갈 수 있다는 것이다. 물론 도덕적으로 천명은 ‘선을 좋아하고 악을 싫어하는 성(性)’에 따라 이미 올바른 길에 대

---

21) 『中庸自箴』一: 率性之謂道, 故性之所發, 謂之道心. 道心常欲爲善, 又能擇善. 一聽道心之所欲爲, 【循其欲】 玆之謂率性. 率性者, 循天命也. 不義之食在前, 口腹之慾溢發, 心告之曰 ‘勿食哉, 是不義之食也’, 我乃順其所告, 郤之勿食, 玆之謂率性, 率性者, 循天命也. 四體繭然, 常欲疲臥, 道心告之曰, ‘勿偃哉. 是怠慢之習也’, 我乃順其所告, 蹶然起坐, 玆之謂率性, 率性者, 循天命也. 天於賦生之初, 有此命, 又於生居之日, 時時刻刻, 續有此命. 天不能諄諄然命之, 非不能也, 天之喉舌, 寄在道心, 道心之所儆告, 皇天之所命戒也.

22) 때문에 다산은 행사의 차원에서 보면 선을 행하기보다는 악을 행하기가 쉽다고 했다. 『心經密驗』「序」: 若據行事而言之, 則又不惟可善可惡而止. 抑亦從善如登, 從惡如崩, 斯則形氣之累, 居多耳.

한 답은 나와 있지만, 이 길을 만들어가는 것은 결국 자신의 몫이고 그렇기 때문에 선을 행하는 것은 귀한 일이다.

> 깨우친 뒤에 뜻이 서고, 뜻이 선 뒤에 익히는 것이 익숙해진다. (중략) 가령 여기에 두 사람이 있다고 하자. 그들이 의와 이를 깨닫지 못하였을 때는 타고난 그대로 똑같은 유의 사람이다. 그러나 어느 날 그 가운데 한 사람이 분명하게 자기 마음에 합치됨이 있어 말하기를 "사람이 살아가는 것은 의일 뿐이다. 이 하찮은 하나의 도시락밥이지만 어찌 나의 의를 해칠 수 있겠는가?" 라고 하여, 오늘 하나의 도시락을 사양하고 내일 하나의 선을 행해서 점차 의를 깨달아 부지런히 선에 나아간다. 이렇게 하여 나아가면 나아갈수록 더욱 깨달아 천명을 훤히 알아서 그 행동이 확고부동해지는 이가 있으니 이것이 군자다. 그 가운데 다른 한 사람은 또 분명하게 자기 마음에 합치됨이 있어 말하기를, "사람이 살아가는 것은 이 일뿐이다. 이 하찮은 하나의 도시락밥도 또한 나의 이에 보탬이 된다."라고 하여 오늘 하나의 도시락을 취하고 내일 하나의 악을 행해서 점차 이를 깨달아 부지런히 악에 나아간다. 이렇게 하여 나아가면 나아갈수록 더욱 깨달아 인욕에 깊이 빠져 그 행동이 확고부동해지니, 이것이 소인이다. 그 처음에는 대개 털끝만큼의 차이가 있었을 뿐인데, 그 결과의 극한에 이르러서는 하늘과 땅 사이로 서로의 거리가 만 리나 된다. 이 사람은 순이 되고 저 사람은 도척이 되며, 이 사람은 사람이 되고 저 사람은 금수가 되어 명백하게 그 유를 달리한다.[23]

위 인용문을 보면 다산은 깨우침이 먼저고 그 다음에 뜻을 세운다고 주장하고 있다. 비슷한 환경에서 자라 큰 차이가 없는 사람들이라도 어디서 무엇을 깨우쳐 어떤 뜻을 세우냐에 따라 완전히 다른 사람이 될 수 있고 보았다. 의롭지 않은 도시락을 두고 한 사람은 의로움에 깨우쳐 의로운 행동을 한 반면 또 다른 사람은 이로움에 눈을 떠 계속해서 그 길을 가게 된다고 할 때, 다산은 어떤 상황에서 깨우치는 것이 뜻보다 앞선다고 주장하고 있다. 예를 들어 다산은 잘 나가던 벼슬아치에서 유배자의 신세가 되었을 때, 오히려 공부할 겨를이 생겼다고 여기고(깨우치고) 학문에 뜻을 두어 위대한 업적을 남길 수 있었다.

삶의 방식이란 옳고 그름의 문제가 아니기 때문에 다른 이에게 해만 끼치지 않는다면 각자의 방식대로 살아갈 수 있다. 하지만 도덕적 차원의 경우, 사람은 선한 본성을 이미 부여받았기 때문에 정답은 정해져 있다. 다산의 논리에 따르면 도심에 따라 뜻을 세우는 것이 도덕적으로 올바른 방법이다. 때문에 의로움에 뜻을 세우면 군자가 되고 사람이 되지만, 이로움에 뜻을 세우면 악인이 되고 금수가 되는 것이다. 그러나'도심에 따라야 한다'는 정답이 정해진 상태에서 '도심을 따를까, 인심을 따를까'라는 결정을 스스로 내릴 수 있다는 것만으로 자유의지라고 할 수 있을지는 고민의 여지가 있는 듯하다.

---

23) 『論語古今注』卷二, 「里仁」第四: 喩而後志立, 志立而後習熟. (중략) 有二人於此, 其義利之未喩也, 天然同類人也. 一日其一人犁然有契于心曰, "人之生也, 義而已. 是一簞食, 亦足以害吾義也?" 今日辭一簞, 明日行一善, 駸駸然喩於義, 而孳孳然進乎善. 彌進彌喩, 洞見天命, 確乎其不可動, 於是乎君子也. 其一人犁然有契于心曰, "人之生也, 利而已. 是一簞食, 亦足以輔吾利也." 今日取一簞, 明日行一惡, 駸駸然喩於利, 而孳孳然進乎惡. 彌進彌喩, 墊溺人欲, 確乎其不可動, 於是乎小人也. 其始也, 蓋毫釐之差耳, 及其至也, 一天一壤, 相距萬里. 此舜而彼蹠, 此人而彼獸, 赫然異類也.

Ⅳ. 맺는 글

다산의 철학과 관련된 연구는 인성론과 심성론 등 다양한 방향으로 많은 연구가 이루어졌고, 지금도 꾸준히 연구되고 있다. 본고에서도 확인할 수 있듯 도덕적 차원에서 천명(天命)이나 자유의지와 관계가 있는 자주지권(自主之權), 권형(權衡) 개념 등은 충분히 논의가 된 내용이라고 할 수 있다. 때문에 본고에서 초점을 맞춘 것은 허령불매(虛靈不昧)한 천명의 능력, 예를 들면 이치를 헤아리고 깨닫는 등의 능력에 주목하고 또한 이 가운데서 사람이 의지를 뜻하는 지(志)를 통해 도덕적 차원을 넘어 사람이 스스로의 뜻에 따라 자신의 길을 만들어가는 과정을 살펴보고자 하였다.

삶의 차원에서 다산은 불행한 운명 앞에서도 자신이 할 수 있는 일을 찾아 자신의 길을 스스로 만들어가는 삶을 살았다. 삶의 차원에서는 주어진 운명 앞에서 어떻게 살아가는 것이 정답인지 알 수 없기 때문에 이 가운데 사람의 의지란, 자신만의 방식대로 삶을 이끌어나가는 것이라고 할 수 있다. 하지만 도덕적 차원에서 볼 때 사람은 천명을 따라야 하는 존재이므로[24] 사람의 자유의지가 쇼펜하우어가 말한 것과 같은 "도덕적 자유는 어떤 것을 의지하는 데에 있어서 동기의 방해가 없는 상태"[25]인지는 의문이다. 왜냐하면 다산의 도덕적 의지는 사람으로서 천명을 따라야 한다는 동기가 매우 분명하기 때문이다.[26]

그러나 다른 측면에서 보면 도덕이란 옳고 그름에 대한 가치판단이기 때문에 정답이 정해진 것은 당연하다고 얘기할 수도 있다. 또한 "삼군의 장수는 빼앗을 수 있지만, 필부의 뜻은 빼앗을 수 없다."[27]는 공자의 말처럼 사람의 뜻이란 내 마음에 달려있고, 오로지 자신만이 가질 수 있기 때문에 사람이 뜻을 세운다는 것은 매우 귀중한 일이다. 뜻을 가지고 행동을 할 때 기운도 부릴 수 있고, 맹자의 말처럼 이 마음을 키우고 확장한다면 천하를 손바닥 위에 놓고 움직일 수도 있는 일이다.[28]

필자가 본고에서 선택할 수 있는 능력인 권형보다 지(志)에 주목한 이유가 바로 여기에 있다. 뜻이란 사람의 힘으로 어찌할 수 없는 운명이나 사람으로서 따라야 하는 천명과 같은 외부적 상황이나 조건과 관계없이 오직 자기 안에서 스스로 세우는 것이다. 선할 수도 있고 악할 수도 있는 권형을 준 것도 하늘이고 생각하고 이치를 헤아릴 수 있는 능력을 인간에게 품

24) 김우형, 「다산 윤리학의 실천적 특성과 이론적 한계」, 『다산학』20호, 2012. 246쪽 참고."인간 존재는 자신의 공동체를 유지하려는 인륜지향성으로서의 '영지의 기호'가 본질적인 성향임을 자각하기 때문에 '권형'은 덕에 대한 선호로 기울게 되어 있다. 이때 '권형'은 '영지' 내부에 부여됨으로써 의意의 자의성이 상쇄된 것이고 이로써 '영지'는 주희의 지각 개념에 유사해"진다고 보았다.

25) 장효진, 「행위의 도덕성과 존재의 도덕성: 자유의지에 관한 쇼펜하우어의 관점」, 『도덕교육연구』22권2호, 2011년, 323쪽 참고.

26) 이영경은 이러한 다산의 윤리적 입장에 대해 실천적 특징과 도덕적 책임감에 주목했다고 보았다. 이영경, 「다산 정약용의 심성론에서 자유의지의 문제와 윤리적 특징」, 『대동철학회』제38집, 2007.

27) 『논어』「자한」25: 子曰, "三軍可奪帥也, 匹夫不可奪志也."

28) 『맹자』「공손추」상 6장 참고.

부한 것도 하늘이다. 이 가운데 사람의 의지[志]은 주어진 능력 안에서 오직 자신만이 세울 수 있는 가장 확실한 '자유'라고 할 수 있지 않을까. 목적을 만들고 의도를 갖고 의지를 세우는 일은 그야말로 사람만이 할 수 있는 길이며 혹은 내 안에서 나만이 할 수 있는 일이기도 하다. 이러한 측면에서 본다면 유배지에 있었던 다산도 자유로웠고, 천명의 정해진 길을 가는 다산도 자유로웠다고 할 수 있지 않을까.

<참고문헌>

『여유당전서』
『논어』
『맹자』
『중용』
박석무, 『다산 평전』, 민음사, 2014,
이덕일, 『정약용과 그의 형제들』2: 어둠의 시대, 김영사, 2007

김우형, 「다산 윤리학의 실천적 특성과 이론적 한계」, 『다산학』20호, 2012.
이영경, 「다산 정약용의 심성론에서 자유의지의 문제와 윤리적 특징」, 『대동철학회』제38집, 2007.
이택용, 「『논어』 '樂'(즐거움)에 대한 고찰」, 『동방학』제34집, 2016년.
임헌규, 「천명과 윤리」, 『溫知論叢』30집, 2010년.
백민정, 「정약용 인성론에서 '천명지성'이 갖는 의미」, 『동양철학』28집, 2007.
장효진, 「행위의 도덕성과 존재의 도덕성: 자유의지에 관한 쇼펜하우어의 관점」, 『도덕교육연구』22권2호, 2011년.

한국고전종합DB: http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp (원문)

「다산의 운명관과 자유의지 : 命과 志를 중심으로」를 읽고

정 도 원
(성균관대학교)

다산의 글이나 그에 관한 논문을 읽을 때마다 느끼는 것은 다산이 주자학의 용어를 사용하고는 있지만, 그 의미나 용법이 원래의 것과는 많이 다르다는 것이다. 주자학을 전혀 모르는 사람이라면, 그대로 하나의 이야기라고 생각할 수도 있을 것이다. 그러나 주자학에 얼마간이라도 소양이 있는 사람이라면, 다산의 이러한 논술이 매우 혼란스럽다고 느낄 수밖에 없다. 특히나 다산에 대한 논문이라면서 이 개념적 혼란을 충분히 정리하고 있지 못하다면, 독자로서 느끼는 난해함은 정도를 넘을 수 있다. 다산에 관한 독립적인, 철학 분석이라면 그나마 사정이 나을 수도 있다. 하지만 만약 다산을 포함하여 앞뒤의 사상가를 다루는 경우라면 문제는 심각해진다. 여기에 다산의 종교적 정체에 대한 분명한 결론이 결여되어있다면, 조선후기 사상사의 일대 과제였던 천주교와 서양 과학 기술에 대한 근기 남인 학자들의 관심을 다산의 주장과는 완전히 다르게 풀어낼 수도 있다. 그리고 다산의 글은 보여주기 위한 글과 순수한 자기 속내를 담은 글이 다를 수도 있다. 여러 모로 자료의 선택과 개념 이해, 맥락 파악 등에 신중하지 않을 수 없는 사상가가 바로 다산이라고 할 수 있다.

이애란, 「다산의 운명관과 자유의지 : 命과 志를 중심으로」는 이런 일반적 어려움 위에 서양 철학적인 운명과 자유의지의 문제를 추가하고 있다. 논자의 고심이 많았을 것으로 생각한다. 특히 결론 즈음에 이르러 이러한 고심이 많이 느껴지는 것을 보면, 다산의 자유의지에 관한 논의가 그 동안 학계에서 많이 논의되었음에도 별 도움이 되지 않았던 것 같다는 생각을 하지 않을 수 없다. 아마도 앞서 지적한 문제들 때문은 아니었을까? 이러한 고심의 흔적을 밖에서 훑어본 정도에서 얼마간 췌언을 더하는 것은, 현재 한국사상사에서 다산이 차지하는 비중이 크고, 그럼에도 다산 연구와 주자학 연구, 실학 연구 등이 유기적으로 소통되고 있지 못하다는 판단 속에서 나오는 안타까움의 표출이다. 부족하나마 이 논평이 논자의 고심을 한 편의 논문으로 승화시키는 데 일조하기를 바란다.

1. 다산의 주자학 개념 사용에 대한 선긋기와 지금 언어로의 번역

앞서 지적했듯이 다산은 주자학의 개념을 적극 사용하고 있지만, 사실 다산의 용법은 주자학적으로는 말이 되지 않는다. 무엇보다 다산이 전통적인 주자학의 "형이상"과 "형이하"를 무시하고 있기 때문이다. 예를 들어 논문에서 인용하고 있는 각주 17번을 보면, 다산은 心과 虛靈不昧, 無形의 體를 연결하고 있다. 虛靈不昧 "자체"는 形而下, 즉 氣에 따른 것이고 無形의

體는 원래 形而上의 본체를 표현할 때 사용하는 표현이다.

虛靈不昧 “자체”가 氣에 따른 것이라는 것은, 이것이 상대적이고 특수한 능력이기 때문이다. 즉 인간 혹은 완성된 인격의 “남과 다름”인 것이다. 하지만 이 능력은 원래 보편적 理의 구현체인 明德의 특성이기도 하다. 즉 天理가 실현된 “도덕 판단 및 실천 능력”이다. 주자학의 정의에 따른다면 인간이 완성해야 할 수양의 목표인 동시에 태생적으로 주어진 “本然”의 心, 그 자체이기도 하다. 따라서 이를 理 혹은 性으로 보아야 하느냐 아니면 순수하게 心是氣의 차원에서 이해해야 하는가를 놓고 동시대 서인-노론 내부가 분열되었다.

순수하게 퇴계의 논리로만 따진다면 ‘虛靈不昧 자체는 氣의 결과, 虛靈不昧할 수 있는 것은 理 때문이다. 이것이 인간 본연의 모습[本心, 道心]이자 太極으로서의 心[心爲太極]이다. 그러므로 理와 氣가 합쳐졌다고 해도 인간의 순수 도덕 능력, 즉 天理의 발현’이라고 할 것이다. 心을 理氣의 合이라고 보기 때문인데, 다산이 속하는 성호좌파라고 하더라도 도덕적인 심리작용이므로 ‘천리의 발현’이라고 할 수 있다.

어느 쪽에서 논하더라도 理에 초점을 맞추고, 氣와 구분하려드는 것은, 형이상과 형이하가 서로 다른 “세계”이기 때문이다. 둘은 떨어질 수 없는 것이지만 그렇다고 하나로 뭉뚱그릴 수도 없다. 不離의 현실에서 不雜을 말하지 않는다면 氣學이나 理一元論이 되어 주자학이 아니게 된다.

이점에서 다산의 논의는 기존의 논의를 벗어나고 있다고 할 수 있다. 사실 다산의 이 心에 관한 주장을 보면 뿌리가 여헌 장현광의 心 구분과 이를 계승한 성호의 心 구분이 그대로 반영되어 있다고 할 수는 있다. 하지만 그렇다고 이처럼 표현하게 되면, 여헌과 성호에게도 가해졌던 “心을 性으로 잘못 알았다”거나 “氣를 理로 잘못 알았다”는 비판으로부터 자유로울 수 없다. 다산은 이들보다 더 나가고 있다.

논자로서는 이러한 점을 염두에 두어 “또한 하늘은 사람에게만 형체도 바탕도 없는 허령불매한 영지를 품부하였다”(각주 16번이 붙은 본문)와 같은 해설을 지양할 필요가 있을 듯하다. 다산의 글 자체가 모호하여 오해의 소지가 있는데, 굳이 “性인 道心”이라던가 “각기 다른 性” “‘허령불매’라는 천명”과 같은 식으로 표현하여 혼란을 더할 필요가 없는 것이다.

‘다산의 개념이 주자학과 다르다’는 사실 지적과 ‘다산의 원의를 지금의 언어로 표현하면 어떻게 된다’는 논의가 선행된 바탕에서 이와 같은 진술이 있어야 할 것으로 보인다. 사실 이러한 선긋기와 번역이 이루어졌다면 굳이 다산의 용어를 빌 필요가 없을지도 모르겠다.

이점에서 본 논문의 주요 개념으로 보이는 “命”에 대한 개념 분석이 선행되지 않은 것을 지적하지 않을 수 없다. 논자는 “命”과 “운명”, “천명”을 묶어 쓰고 있다. 읽다보면 天命이라고 되어 있어도 “하늘이 준 (것)” 정도의 단순한 의미로 읽어야 할 것과 “하늘이 부여한 본연”이라는 주자학적인 의미로 읽어야 할 것이 있을 듯한데, 논자의 글에서는 구분되지 않고 있다. 이렇게 되면 다산학과 주자학을 갈라 이해하기 힘들어질 것 같다.

“志” 역시 “意” 개념과 함께 깊이 숙고해야 할 개념인데, 너무도 쉽게 “의지”라는 지금 말로 옮겨지고 있는 것은 아닌가 싶다. 예를 들어 각주 20번을 설명한 본문에서 논자는 “자신의 마음을 제대로 세워서 志가 되면”이라는 표현을 쓰고 있는데, 이 원문은 맹자의 氣와 志에 관

한 것이지만 다산이 쓴 "心發爲志"라는 표현은 "心發爲意"라는 주자학적 전제 중 하나를 염두에 둔 것으로 생각된다. 그렇다면 이와 같은 번역 내지 해설은 사상사적 맥락을 전연 고려하지 않은 것이 된다.

다산의 생각을 그대로 전달하는 것과 그것을 풀어내는 것, 그리고 그에 대해 평가하는 것은 각각 다르다. 따라서 논문을 읽는 독자로 하여금 '이 부분은 다산의 이야기구나' '이 부분은 그에 대한 논자의 이해구나' '이 부분은 논자의 평가구나'하는 것을 잘 알 수 있도록 해주었으면 좋겠다. 자칫 논자의 의도를 제대로 읽지 못하고 다 되어 있는 내용을 다시 주문하고 있는 것은 아닌지 모르겠다. 평자의 독해력이 떨어져서만은 아니라는 생각이 들어, 가독성 높은 논문이 되기를 바라는 마음으로 부탁해본다.

2. 다산의 자유의지는 가능한 것인가?

여기서 본 논문의 주제로 돌아가 보자. 논자는 기존 연구가 "권형"에 근거하여 인간의 자유를 논하는 것과 달리 "사람의 의지"를 뜻하는 "志"의 맥락에서 자유의지에 관하여 논의해보고자 한다고 하였다.(Ⅰ. 여는글) 그리고 "사람의 의지[志]는 주어진 능력 안에서 오직 자신만이 세울 수 있는 가장 확실한 '자유'라고 할 수 있지 않을까"(Ⅳ. 맺는 글)라고 하고 있다. 그러나 결론의 바로 앞 단락 마지막에서 "그러나 '도심에 따라야 한다'는 정답이 정해진 상태에서 '도심을 따를까, 인심을 따를까'라는 결정을 스스로 내릴 수 있다는 것만으로 자유의지라고 할 수 있을지는 고민의 여지가 있는 듯하다."라고 하고 있다. 앞뒤의 진술이 와 닿지 않는다. 논자 내적으로 이에 대한 확실한 결론을 내리지 못하고 있는 것이 아닌가 싶다.

논자는 여는 글에서 "권형"에 대해서 후술하겠다고 하였지만, 막상 결론에서는 "충분히 논의된 내용"이라고 넘어가고 있다. 또한 19번 주석에서 靈知의 세 모습[才, 勢, 性]이 언급된 내용을 인용하였지만, 이 셋에 대한 자세한 논의 없이 대강의 설명을 단 주석 후에, 결론에서 "선할 수도 있고 악할 수도 있는 권형"과 "생각하고 이치를 헤아릴 수 있는 능력"으로 나열하여, 19번 주석에서 權能(논문에서는 "권형"으로만 표현)으로 언급된 才에 대한 이해를 어렵게 하고 있다. 논자는 분명 주석에서 "才는 권형으로 발하여 自主와 自力으로 선을 할 수도 있고 악을 할 수도 있는 자유의지가 되는 것"이라고 하였다. 그렇다면 이는 일종의 판단 및 실천 능력으로서 "도덕이 결여된" 良知良能의 모습을 띄는 것이라고 할 수 있다. 그럼에도 "선할 수도 있고 악할 수도 있는 권형"이라고 하여 "도덕 능력"을 더하기도 하고 다시 "생각하고 이치를 헤아릴 수 있는 능력"라고 하여 단순 판단능력으로 기술하기도 하면서 양자를 구분하여 서술하고 있다. 정리가 필요할 것 같다.

논자는 여러 곳에서 "定心"과 "자유"를 대비시켜 논의하였는데, 이것이 맹자의 命과 性 구분과는 어떤 관계인지, 그리고 이 定心과 本性 혹은 선을 좋아하고 악을 싫어하는 本性 내지 道心과는 무엇이 다른지에 대한 설명도 필요한 듯하다. 논자의 글을 따라가다 보면 "두 마음은 다투게 된다" "나의 뜻을 어디에 두는가의 문제" "이미 올바른 길에 대한 답은 나와 있지만" "천명대로 산다는 것은 도심을 따르는 것이고, 도심을 따라 선한 본성대로 사는 것이 바

로 사람의 길”(각주 21에 대한 설명 중에서)라는 표현이 보인다. 일단 이 답이 의지적인 선택인가, 定心의 결과인가가 분명치 않다. 그리고 才와 勢, 그리고 性의 관계를 보면 마치 Freud의 Ego, Id, Superego의 관계를 보는 것과 같고(각주 19) “두 마음은 다투게 된다”“나의 뜻을 어디에 두는가의 문제”와 같은 표현도 이러한 심증을 가지게 하지만, 동시에 “이미 올바른 길에 대한 답은 나와 있지만” “천명대로 산다는 것은 도심을 따르는 것이고, 도심을 따라 선한 본성대로 사는 것이 바로 사람의 길”이라는 표현은 전통적인 주자학의 윤리학적 결론과 다르지 않아 매우 혼란스럽다.

이러한 부분들을 정리하여 “사람의 의지[志]는 주어진 능력 안에서 오직 자신만이 세울 수 있는 가장 확실한 ‘자유’”라는 말의 의미를 보다 명료하게 설명해줬으면 한다. 논자가 언급한 “동기의 방해가 없는 상태”나 “定心” 중 어느 것인지, 아니면 이 둘 사이의 어떤 지점인지, 그도 저도 아니면 이를 벗어난 것인지 알기가 어렵다. 모쪼록 이러한 혼란이 정리되어 다산의 자유의지에 대한 분명하고 심도 깊은 이해가 가능해진다면 학계로서나 전공하는 개인으로서나 더할 나위없는 고마움을 느끼게 될 것 같다. 논자의 정진을 바란다.

운, 정의 그리고 행복

강 용 수
(고려대학교)

1. 들어가는 말
2. 운명과 정의
3. 운의 재분배 가능성과 그 한계
4. 운명애와 행복
5. 위대한 정치와 개인주의
6. 나오는 말

"인간이 원하면 운명은 그를 이끌지만
인간이 원하지 않으면 운명은
그를 내팽개쳐 버린다"
- 세네카

1. 들어가는 말

최근 한국의 가장 큰 사회적 문제는 구조화된 불평등의 구조라고 할 수 있다. 그러한 불평등을 해소하기 위한 논의가 정치적인 영역에서는 행복추구권과 같은 기본권의 회복과 경제적인 영역에서는 부의 재분배의 주장으로 이어지고 있는 것이 사실이다. 그렇다고 무작정 결과만을 재분배하는 것이 아니라 어떤 원칙과 절차가 필요하다면 '정의'에 대한 논의에 집중할 필요가 있다. 아무런 권리도 없는 사람에게 좋음을 분배하는 것은 잘못된 것이기 때문에 그 기준은 여전히 고전적인 의미에서 탁월성, 응분의 몫이 될 수 있다.[1)]

최근 사회적으로 논쟁이 되는 '흙수저·금수저'의 이분법으로 삶의 출발선의 불평등과 그것이 차후에 지속적으로 미치는 불공정이 뜨거운 화두로 다루어지고 있다. 이것이 한편으로는 세습되는 부와 자산에 대한 비판의식을 드러내지만 다른 한편으로는 젊은이들에게 패배주의와 자포자기의식을 심어준다는 점에서 심각한 문제가 된다. 분명 잘못된 숙명론은 로또와 같은 행운이 인생 전체를 결정하게 된다는 서글픈 예정론이다. 그렇다고 '수저계급론'[2)]에 맞서 당장 흙수저

1) 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』 참조

와 금수저의 불평등을 없애자는 것은 이상적이지만 현실적으로 이루어질 가능성도 없다.

비록 플라톤의 『국가』의 제1편에서 소크라테스가 케팔로스 옹과 나눈 대화에서 그의 재산이 '상속이냐 취득이냐'[3]의 논쟁은 그 당시 중요한 화두가 되지 못했지만, 경제적인 불평등이 대물림되고 가난이 고착화되는 우리나라에서 부모의 재력과 배경에 따라 자식의 스펙이나 인생이 결정되어서는 안된다는 것은 우리 상식적 분노감에 부합한다.

운과 관련해 최근의 철학적 논의를 보면 인간의 운명이란 알 수 없는 것이기에 자유의지로 결정하지 못한 행위의 결과에 대해 책임을 물을 수 없다는 사실이 윤리학에서 문제점으로 지적되고 있다.[4] 운명은 노력이나 기여도와 무관한 경우가 많기 때문에 자유의지와 대립하는 것으로 볼 수 있다. 따라서 인간이 선택하지도 않은 '운명에 따른 불평등을 어떻게 수용하고 극복할 수 있는가'의 물음에 쉽게 대답할 수 있는 일은 불가능해 보인다.

논자는 이 글에서 운명이 빚어내는 여러 문제점을 철학의 관점에서 자유주의 윤리학과 니체의 철학의 대비를 통해 논의하고자 한다. 운(명)이 인생을 전적으로 결정한다면 그 사회는 정의롭지 못할 뿐만 아니라 행복하지도 않다. 물론 우리는 '로또 사회'가 될 위험을 미리 막아야 할 최소한의 의무를 갖지만, 그것에 못지않게 자신의 운명을 스스로 인정하고 받아들이는 긍정의 태도 또한 중요할 것이다. 운에 따른 행복과 불행을 어떻게 조절해야하는지는 사회의 책무[5]이기도 하지만 피할 수 없는 자신의 불운을 극복하는 것은 개인의 수양의 과제이기도 하다.

논자는 예측할 수 없는 개인의 운에 따른 '차이'에 대해 사회적인 책임을 요구하는 것과 관련해 '차이'를 자신의 '개성'을 구성하는 다양성으로 선택하여 긍정하자는 니체의 입장(amor fati)을 행복철학의 관점에서 소개하고자 한다.

2. 운명과 정의

동·서양을 막론하고 인간의 행복과 불행을 신의 섭리, 우주의 원리, 선조의 공과(功過) 등으로 설명하는 운명론과 숙명론이 존재하였다. 운명론이란 한마디로 인간의 삶이 미리 결정되어 있어서 그것을 바꿀 수 있는 인간의 자유의지는 없다는 결정론이다. 태어나면서 뿐만 아니라 삶의 과정에서 차이, 우열, 행복과 불행이 인간의 힘으로 어쩔 수 없는 필연적인 법칙으로 작용한다는 것이다.

---

2) 이것은 금수저, 은수저, 동수저, 흙수저로 부모가 가진 재산에 따라 자녀 신분이 달라지는 시대를 칭하는 신조어다.

3) 플라톤, 『국가』 박종현 역주, 서울: 서광사, 2007, 60쪽.

4) 도덕운(Moral Luck)은 일상적인 운을 모두 지칭하는 포괄적 개념이 아니다. 토마스 네이글(Thomas Nagle)에 따르면 도덕적 평가대상을 결정하는 '운이 도덕적 차이를 가져오는 경우를 우리는 도덕운(moral luck)이라고 부를 수 있다.' Andrew Latus (2003): ""Constitutive Luck"", Metaphilosophy 34, p. 461. 국내에도 도덕 운에 대한 논의는 양선이, 이장희, 구인회 등이 다루고 있다.

5) 이러한 주제와 관련해 국내의 논의로는 『공정과 정의사회』 황경식 외 9, 2011, 참고할 것. 특히 황경식 「공정한 경기와 운의 중립화」, 김비환, 「행운과 불운, 그리고 공정사회」 논문이 이 주제와 밀접한 관련이 있다.

분명히 인간의 삶은 탄생과 함께 시작된다. 그러나 우리가 삶을 스스로 선택하거나 원했던 것은 아니며 그저 우연히 '던져진 것'(Geworfenheit)이다. 문제가 되는 것은 달리기 경주를 예로 들면 출발선을 기준으로 어떤 사람은 태어나면서 100m 앞서 달리고 어떤 사람은 100m 뒤처지며 아예 달리지 못하는 사람(장애)도 있다는 사실이다. 이렇듯 삶의 시작과 함께 생겨나는 불평등과 차이가 운명이라는 개념을 갖게 한 계기가 되었는데 종교와 신화는 출생으로 빚어지는 각양각색의 '삶의 차이'를 설명하기 위한 필요성에서 고안된 이론이다.

현대윤리학에서 운(Luck)에 대한 논의는 자유와 책임의 문제로 연결된다. 운은 인간의 '통제 밖'에서 자유의지와는 무관하게 일어나는 것으로 인간이 책임질 수 없다는 주장이다. 네이글(Th. Nagle)과 윌리엄스(B. Williams)에 따르면 도덕적 평가의 차이를 가져오는 운이 도덕 운(moral luck)이다. 네이글은 '운'의 개념을 '통제의 부족(lack of control)'의 개념과 동일시하고 운에 의해 결정되는 도덕적 평가방식, 곧 도덕 운을 '결과적 운(resultant luck)', '인과적 운(causal luck)', '상황적 운(circumstantial luck)', 그리고 '구성적 운(constitutive luck)'으로 구분한다.[6]

여기서 가장 중요한 '구성적 운'은 행위자의 성격의 형성과 관련해 개인이 스스로 선택하거나 결정할 수 없는 교육, 성장 환경, 유전자 등이 그의 성격을 형성하는데 지속적인 영향을 미친다는 사실에 근거한다. '도덕 운' 가운데 구성적 운이 큰 영향력을 발휘하는 이유는 우리 자신의 인간성(인간됨, Pesonality)이 선택할 수 없는 '통제'의 밖의 일에 의존하며, 많은 경우 타고나면서 결정된 경우가 많기 때문에 성격을 교정하는 것이 불가능하기 때문이다. 그렇다면 우리의 가치평가가 도덕 운에 종속되는 경우, 타고난 성품에 의해 결정된 행동의 결과에 대해 책임을 물을 수 없는 것이 되는가?

도덕적 운에 대한 영미철학의 논의(Th. Nagle, B. Williams, M. Nussbaum[7])는 칸트의 윤리학에서 배제된 도덕에 미치는 외부적인 우연의 영향을 '도덕적 운'의 개념으로 끌어들여 새로운 사유의 지평을 형성하고 있다. 윌리엄스의 '구성적 운'의 개념을 세부적으로 다뤄 도덕적 책임의 문제를 '통제의 부족'으로 본 네이글의 '운'의 개념은 운에 의해 빚어진 결과에 책임을 면제시켜준다.[8] 특히 인간의 성격, 기질, 성품은 대부분은 태어나면서 우연적으로 결정되는 경우가 많다.

우리는 운에 의한 일이 일어나지 않기를 기대하지만 그것을 우리가 막을 수 없다는 한계를 인지한다. 칸트의 도덕적 정당화에서 선의지는 운이 전혀 개입될 수 없는 영역이지만, 그것을 제외한 인간의 의도와 통제의 범위를 벗어난 행위에 대해서는 비난을 하거나 책임을 물을 수 없는 것이다. 곧 '도덕 운'을 둘러싼 논의가 자유의지와 책임, 도덕적 정당화의 문제에 직면하는 것은 당연하다.

---

6) 양선이, 「도덕운과 도덕적 책임」, 『철학연구』 91, 철학연구회, 2010, 269쪽 참조.

7) M. Nussbaum, *The fragility of goodness*의 제1장 'Luck and ethics' 1-21쪽 참조할 것.

8) 양선이에 따르면 윌리엄스에 따르면 어떤 사람의 동기, 의도 그리고 성격이 운에 영향을 받는다는 사실은 어쩔 수 없이 인정해야만 한다. 이러한 사실을 그는 구성적 운(constitutive luck)이라고 부른다. 윌리엄스는 "자아의 영역에 있지 않은 것은 통제의 범위를 벗어난 것이며, 따라서 운에 종속된다." Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, 20쪽; 반면에, 토마스 네이글은 '운'이라는 개념을 '통제의 부족(lack of control)'과 동일시하면서 책임의 여부와 통제가능성의 여부를 연결시키는 것은 도덕 운을 거부하는 것이라 주장한다.

존 롤즈는『정의론』에서 ‘운의 문제’를 ‘절차적 정의론’과 관련지어 고찰하고 있다. ‘삶의 출발선이 같아야 한다’는 요청에서 정의로운 사회는 절차적으로 운에 의해 이득을 보는 최대치와 최소치의 격차를 조절할 필요가 있다는 것이다. 사회의 기본구조가 출발선을 조정하여 불평등을 통합하는 것에 기초한다고 할 때, 그의 기본관심은 “우연히 얻게 될 천부적인 재능과 사회적인 환경의 우연성을 무력화시키는 정의의 개념을 찾는 것이다.”[9] 즉 탄생과 함께 얻게 되는 ‘최대수혜자’의 운은 ‘최소수혜자’의 입장에서 재조정되어야 한다는 ‘운-평등주의’(Luck egalitarianism)를 주장한 것이다. 롤즈에게 “최소수혜자”는 “우연성에서 가장 불우한 사람들”에 속해 “천부적 재능으로도 유리한 형편에 있지 못하며, 살아가면서 운수나 행운(Luck) 역시 보잘 것 없는 것으로 드러난 사람들”[10]이다. 운은 크게 사회적인 것(재산, 지위)과 자연적 것(재능, 외모, 성격) 두 가지로 구분할 수 있다. ‘운의 무력화’(nullifying) 또는 ‘운의 중립화’는 삶의 출발선과 관련해 자연적 우연성과 사회적 우연성에서 아무도 이익을 볼 수 없다는 주장이며, 만약 예외적으로 우연성을 허용한다면 천부적으로 유리한 처지에 있는 사람은 아주 불리한 처지의 사람의 여건을 향상시켜준다는 조건하에서만 그들의 행운에 의해 이익을 볼 수 있다는 것이다.

> 천부적으로 혜택받은 사람들은 그들이 재능을 더 많이 타고났다는 바로 그 이유만으로는 이득을 볼 수 없으며 훈련과 교육비를 감당해야하고 불운한 사람들도 도울 수 있도록 그들의 자질을 사용해야 한다. 아무도 자신의 보다 큰 천부적 능력이나 공적을 사회에 있어서 보다 유리한 출발지점으로 이용할 자격은 없다. 하지만 물론 이것이 이러한 차이점들을 무시하거나 없애야할 이유는 없다. 그 대신 기본구조는 이러한 우연성이 최소수혜자의 선을 위해 서작용할 수 있도록 편성될 수 있다. 따라서 우리는 만일 우리가 아무도 대신에 보상해줄 이익을 주거나 받음이 없이는 그의 천부적 자질이나 최초의 사회적 지위가 갖는 임의적 위치를 사용해서 이익을 보거나 손실을 보지 않도록 사회체제를 세우고자 한다면 차등의 원칙에 이르게 된다.[11]

그러나 롤즈의 운의 제거는 완전히 성공한 것처럼 보이지 않는다. 왜냐하면 부모의 탁월성에 의해 형성된 재산과 지위를 후손이 물려받는 것을 완전히 막을 수 없기 때문이다. 만약 상속을 금지한다면 개인은 열심히 노력하여 부를 축적하거나 저축하지 않으려고 하기 때문이다. ‘미래세대’를 위해 제한된 자원의 효율적 활용을 고려한 지속가능한 정책이 에너지 절약을 덕목으로 추천[12]하듯이 미래의 ‘삶의 계획’이 가능하기 위해서는 비록 다음 세대의 삶의 출발선의 차이를 가져온다고 해도 선조의 축적된 재산이 자손에게 넘겨지도록 허용되어야만

---

9) His overriding concern is to “look for a conception of justice that nullifies the accidents of natural endowment and the contingencies of social circumstance.” John Rawls, *A Theory of Justice, Cambridge*, Mass.: Harvard University Press, 1971, 15쪽.

10) 존 롤즈,『정의론』, 황경식 옮김, 서울: 이학사, 2008, 147-148쪽.

11) 존 롤즈, 앞의 책, 153쪽.

12) 미래세대에 대한 의무와 관련해 데자르뎅,『환경윤리』, 김명식 옮김, 서울: 자작나무, 1999, 4장 참고

한다. 그것이 금지된다면 한 세대에서 모든 부는 소진될 가능성이 높고 한 세대만을 위해 노력한다면 문화의 계승이나 전통의 연속성도 불가능해질 수 있다.

한편 사회적 재산 외에 자연적인 재산인 재능 역시 사회적 정의의 고려 대상이 된다. 삶의 출발선에서 가장 불리한 위치에 있는 사람에게 이익이 극대화되도록 운의 개입을 없애려는 롤즈의 '운의 중립화'의 기획은 재능의 사유화를 통해서 가능해진다. 곧 개인의 탁월한 재능은 개인의 것이 아니라 '공동체 소유'라는 주장이다. 따라서 최소극대화의 차등의 원리는 개인의 "천부적 재능의 분배를 공동의 자산(common asset)"[13]으로 간주하도록 한다. 그러나 사적인 권리를 공유화하는 것은 노직(R. Nozick)같은 자유주의자와 대립각을 세운다. 즉 개인의 신체는 배타적인 성격이 강해 남과 공유할 수 없는 것인데, 공적자산으로 인정하면 개인의 신체 독점권이 침해받게 된다.

자유와 권리, 임금과 재산, 권한과 기회 등이 최대한 공정하게 분배되어야 한다는 롤즈의 정의론의 기준은 최소수혜자에게 최대의 이익이 되도록 하는 것, 미니맥스(minimax)이다. 그러나 현대사회에서 재산의 상속과 관련해 세금을 통해 부의 재분배를 통해 차등을 줄이려는 시도가 있지만 자칫 선조의 공적(desert)에 따른 정당한 분배를 부정하면서 사유재산권을 침해하는 위험이 있다. 롤즈의 반대편에 선 노직의 '권원적 정의론'에 따르면, "교환에서 자유로운 선택의 규칙만 어기지 않았다면 남들이 더 부유하다는 것이 자신에게 불행(unfortunate)이 될 수는 있지만, 부당(unfair)한 것은 아니다."[14] 즉 롤즈의 절차적 정의에 따른 분배는 국가적 차원에서의 재분배 정책을 추진할 가능성을 높이는데, 노직은 재산의 소유, 양도, 이전이 정당하게 이루어졌다면 비록 '시기심'에 의해 불행감을 가져도 정당한 부로 인정해야 한다는 것이다. '정당하게 획득된 부'가 비록 시기심과 상대적 박탈감을 준다고 해서 그 감정을 해소(Entneidung)[15]하기 위한 재분배를 해서는 안된다는 것이다. 또한 그렇게 정당하게 취득된 '잉여의 부'(superfluous wealth)와 관련해 공리주의자 시즈윅(Sidgwick)은 부자의 잉여의 부를 가난한 자에게 나눠주는데 반대한다.[16] 이처럼 부의 강제적 재분배가 불가능하다면 노블레스 오블리쥬, 자선, 기부, 또는 포틀레취[17](인디언 풍습) 등에 의해 자발적인 재분배는 어느 정도 가능할지 모른다.

롤즈의 절차적 정의가 최소수혜자의 입장에서 '좋은 것'의 재분배를 주장했다면, 노직의 교환적 정의는 '권원'의 정당성에 초점을 맞춘 소유의 정의론이다. 그러나 잉여의 부의 재분배와 같은 결과적 정의는 결과적 평등을 목적으로 하기 때문에 앞의 두 가지 정의 원칙인 분배와 소유 뿐만 아니라 자유주의 정의론과 정면으로 배치되는 것이라고 할 수 있다.

---

13) 존 롤즈, 앞의 책, 152쪽.

14) K. Lebacqz, *Six theories of justice : perspectives from philosophical and theological ethics*, Minneapolis, 1986, 46쪽. It may be "unfortunate" that some are wealthier than others, but it is not "unfair," provided the rules for free choice in exchange have not been violated.

15) W. Kersting의 Entneidung(시기심의 해소)와 관련해 "Kritik der Verteilungsgerechtigkeit", in: Kursbuch Heft 143, Berlin 2001, 23-37쪽 참조.

16) 공리주의자 시즈윅은 잉여의 부를 가난한 자에게 나누어주는 것에 반대한다. K. Lebacqz, 앞의 책, 30쪽.

17) 프랑스 구조주의자들이 연구한 인디언의 포트래취는 선물과 증여의 문명의 구조를 밝혀내는 것이다.

결론적으로 ‘삶의 출발선이 같아야 된다’는 취지의 롤즈의 운의 중립화는 개인의 신체권의 침해와 사유재산권의 침해의 문제를 갖고 있기 때문에 한계점이 드러나며, 그 대신 ‘운의 최소화’[18]라는 가능성을 생각해볼 수 있다.

3. 운의 재분배 가능성과 그 한계

사회가 연대성을 지향해야하는 이유는 공동운명체의 의식이 있기 때문이다. ‘한 배를 함께 탔다’는 인식의 공유야 말로 사회가 지탱해야할 최후의 안전장치라고 할 수 있다. 그렇다면 좋은 운을 가진 사람과 나쁜 운을 가진 사람의 ‘이익조정’을 통해 운의 (재)분배는 가능한가? 가장 불운한 사람에게 가장 큰 행운을 가진 자의 결과물을 자발적으로 양도하는 것은 가능한가? 우리는 출생으로 결정되는 운의 종류를 사회적인 것과 자연적인 것으로 구분하여 생각해볼 필요가 있다.

사회적인 자산의 경우 ‘타인의 권리를 침해하지 않는 범위에서 소유’(J. Locke)할 수 있을 뿐만 아니라 세금이나 기부 등을 통해 자발적인 재분배가 가능하다. 그러나 ‘자연적인 것’과 관련해 재능, 외모, 성격 등은 분배가 불가능하다는 점에 주목할 필요가 있다. 어떤 사람은 뛰어난 지능, 잘 생긴 얼굴, 긍정적인 성격을 타고났다면, 다른 사람은 나쁜 머리, 못생긴 얼굴, 염세적인 성격을 타고 난다. 유전을 통한 우연성은 앞으로 과학기술이 발달한다면 유전자를 선택함으로써 최소화할 수 있지만, 현재로선 우생학적인 관점에서 완전히 막을 방법은 없다. 선천적으로 뛰어난 사람이 불우한 사람을 돕는 ‘재능기부’에는 한계가 있기 마련이다. 우연성과 관련해 경제적인 불평등보다 더 관심을 가져야할 것은 인간이 타고난 기질로서의 ‘성격’을 어떻게 잘 이해하고 개선하고 변화시키냐의 문제다.

쇼펜하우어의 경우 행복의 세 가지 조건을 누구인가(Was einer ist), 무엇을 갖고 있는가(Was einer hat), 무엇을 내세우는가(Was einer vorstellt)[19] 쇼펜하우어에게 소유하는 부와 자산, 그리고 타인의 평가에 의존하는 명예는 나의 본질과 무관한 외적인 선이며 안정성을 갖고 있지 못한다. 나의 인간됨을 결정하는 여러 가지 요소 가운데 어머니로 물려받는 지성과 아버지로 물려받는 성격이 중요한 역할을 한다. 인간은 누구나 부모의 유전자에 따라 정해진 고유한 성격을 갖고 태어나며 그 성격은 신체처럼 부모의 뇌의 주름을 그대로 물려받아 틀에 찍히듯 만들어져 평생동안 변하지 않는다. 쇼펜하우어에게 재산과 평판은 우연적인 요소이지만, 나의 ‘성격’은 평생 동안 나와 떼어놓을 수 없는 본질적인 것이다. 정확히 말해 ‘나는 누구인가’라는 질문에 답을 찾는 철학함이야말로 행복에 이르는 가장 좋은 길이다. 이렇게 타고난 기질이 제1의 성격이라면, 오랜 교육을 통해 ‘자신이 원하는 것’(욕망)과 ‘자신이 할 수 있는 것’

18) ‘운의 최소화’의 필요성을 ‘자존감’에서 고찰한 졸고, 「우연의 최소화로서의 정의」, 2013, 참조.

19) A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena, Kleine philosophische Schriften*, Sätliche Werke IV, Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löneysen, Frankfurt am Main, 1986, 377쪽.

(능력)에 대한 정확한 인식을 통해 얻게 되는 제2의 성격은 후천적으로 끊임없는 공부와 수양을 통해서만 획득되는 성격이다.[20] 쇼펜하우어에 따르면 인간의 성격은 부모로 물려받는 점에서 결정론적이고, 본질상 변하지 않는다는 점에서 고정적이지만 노력과 학습에 따라 어느 정도의 개선의 가능성은 열려있다고 할 수 있다. 또한 이러한 성격은 자신의 고유한 본성을 이루고 있어서 타인과 공유할 수도 없으며 분배할 수도 없는 자신만의 개성을 이룬다.

덧붙여 쇼펜하우어의 '의지의 형이상학'에서 가장 중요한 주제는 개성이라는 인간의 독특한 특성이다. 개별적 특성(개성)은 무생물과 생물과 인간을 구분짓는 존재론적인 특징이다. 쇼펜하우어에 따르면 생명의 낮은 단계일수록 종적 특성(종속(種屬)특성Gattungscharakter)을 갖지만 높은 단계로 올라갈수록 개별적 특성(Individualcharakter)을 갖게 된다. 곧 인간은 이 세상에서 가장 다채롭고 다양한 개성을 실현해야할 존재의 위치에 있다.[21]

윌리엄스와 네이글의 '도덕 운'의 논의와 비교하자면, 조상으로 물려받은 유전자, 성격, 천부적인 재능, 신체의 건강과 질병, 면역 등이 통제할 수 없는 행위의 원인이 될 때 구성적 운이 되는데, 나의 동일성의 형성의 주체가 나 자신이 아닌 '구성적 운'인 경우 책임을 물을 수 없다. 쇼펜하우어도 성격이 태생적 운에 큰 영향을 받는다는 사실을 인정한다. 따라서 넓은 의미에서 인간의 성품, 감정, 성향을 포함한 인격을 형성할 때 도덕 운의 개입은 삶에 예측할 수 없는 변화를 가져온다.

쇼펜하우어에게 선천적 성격은 유전에 의해 필연적으로 정해지게 된다. 비록 자신이 선택하지 않는다는 점에서 자유의지와 통제의 밖의 일이지만, 성격은 인간됨을 실제로 구성하고 있으며, 성격을 갖춘 인간은 우주에서 '가장 개성이 있는 존재'라는 객관적 지위에 맞게 살아야 된다. 따라서 성격의 가변성을 고려한다면 인간은 타고난 1차적 성격에는 책임을 질 수 없지만 노력에 의해 획득되고 변경된 2차적 성격에 대해서는 책임이 있다고 할 수 있다. '성격'이 자신의 자유의지로 선택된 교육과 계발을 통해 다채로운 색깔을 발휘할 수 있다는 점에서 쇼펜하우어의 행복한 삶의 기준은 개성을 가장 잘 발휘하는 다양성의 실현이다.

4. 운명애와 행복

철학사의 전통에서 스토아주의는 개인 보다 전체를 중시하며 신의 섭리와 운명에 순응하고 조화를 이루려는 결정론이다. 이러한 운명 앞에 노예(에픽테투스)나 주인(아우렐리우스)은 모두 평등하다. 흥미롭게도 누스바움(M. Nussbaum)은 니체를 '신스토아주의자'로 새롭게 규정하고 니체의 기획을 '자기지배와 자기형성의 스토아적 가치의 부활'(a revival of Stoic values of

20) A. Schopenhauer, *Die Kunst glüklich zu sein*, F. Volpi(hg.), Müchen, 1999, 정초일 옮김, 불행한 철학자 쇼펜하우어의 행복의 철학, 서울: 푸른숲, 2001, 24-27쪽.

21) A. Schopenhauer, 의지와 표상으로서의 세계 , 홍성광 옮김, 서울: 을유문화사 2015, 233쪽 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, Sätliche Werke, Bd. I, Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löneysen, Frankfurt am Main, 1986, 197쪽.

self-command and self-formation)로 재해석한다.[22] 따라서 니체의 윤리학은 자기-형성 혹은 자기-지배라는 스토아적 가치와 맞닿아 있다고 볼 수 있다. 스토아주의는 덕에 기초한 행복의 윤리학이다. 덕이 탁월성, 자족성, 완전성을 의미하기 때문에 자기 충족적(self-sufficient)인 '훌륭한 사람은 해를 입지 않는다'(a good person cannot be harmed).[23] 곧 진정한 가치를 지니는 개인의 덕과 사유는 운에 의해 피해를 입지 않는다. 탁월한 사람이 외부의 운명에 흔들리지 않는 이유는 좋음에 관한 중요한 요소를 바깥(외적인 선)에 두지 않고 자신의 덕과 사유 안에 두기 때문이다. 스토아주의는 인간이 운명의 노예가 되지 않기 위해서 운을 자기지배, 자기완성의 계기로 본다. 스토아학파는 자신을 운명의 지배자로 인식하고 스스로 자존감(self-respect)을 갖고 살아간다. 이러한 맥락에서 삶의 우연성에 대한 무한한 긍정을 담고 있는 니체의 '운명애'는 스토아 윤리를 반영한다고 할 수 있다.

『도덕의 계보』에서 니체는 운(명)의 의미부여와 관련해 그리스적 해석(고통)과 기독교적인 해석(죄)을 비교한다. 그리스인은 인생에서 다채롭게 벌어지는 비극과 희극을 통해 삶을 이해하였고 행복과 불행을 그 자체를 받아들였다. 그리스인들은 악이 자신에게서 나오는 것이 아니라 운명을 거스른 참담함에서 빚어진다고 믿고 죽은 자들이 나쁜 짓을 저지를 때, 스스로 많은 재화와 불운을 원인으로 인정했다. 인간이 불행한 것은 운이 없기 때문이다. 그리스인들은 자신의 불행을 신의 탓으로 돌렸지만, 그리스도교인들은 자신의 탓, 죄로 여겼다. 여기서 기독교에서 원죄가 대속자의 개념을 통해 인간 스스로 구제받을 수 없다는 개념으로 고착화되어 상속된다는 비판이 제기된다. 기독교는 원죄의 해석으로 고통에 대한 필연적인 원인이 있다는 운명론을 바탕으로 원죄를 '대속자'를 통해 갚아버림으로써 인간 스스로 구원할 수 없는 '영원한 죄'라는 관념을 갖게 되었다. 즉 기독교는 인간의 운명을 원죄와 대속이라는 필연적인 굴레로 묶어버린 것이다. 이와 반대로 그리스 전통과 스피노자에서 고통은 '죄'와 연결되는 것이 아니라 '고통'과 연결된다는 사실이다.

그렇다면 인간의 우연성과 관련해 니체의 철학적 인간학에서 바라본 인간의 본성은 무엇인가? 니체는 반목적론과 반형이상학에서 '달리 행동할 있는 선택의 가능성'로서가 아니라 인간이란 무엇인가라는 물음에서 인간의 우연성을 근거짓는다. 니체의 '아직 확정되지 않은 동물'[24]이라는 규정은 미확정성(nichtfestgestelltseins)이자 미완성(unfertigseins)을 의미한다. 인간의 본질이 아직 확정(fix)되지 않았다는 것은 미래에 어떻게 되어야 한다는 명확한 지침, 목적, 계획이 존재하지 않는다는 뜻이다. 인간은 미리 결정된 것이 없다는 점에서 우연적이면서 자유로운 존재다. 미리 주어진 확정된 목적이 없다는 것은 현재로선 인간의 본질이 정의(definition)될 수 없다는 의미이기도 하다. 그러나 만약 미래에 정해진 본래의 목적이 있다면 그것의 성취로 자신의 존재의미가 확정된다면 인간은 더 이상 삶의 역동성을 가질 수 없게 된다.

---

22) M. Nussbaum, "Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism", in: *Nietzsche, genealogy, morality essays on Nietzsche's Genealogy of morals*, R. Schacht(ed.), University of California Press, 1994, 140쪽.

23) 마사 누스바움, 앞의 책, 130쪽 Gregory Vlastos, Socrates: Ironist and Moral Philosopher, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 그리고 Nussbaum의 review in The New Republic, September 1991 참고.

24) Mensch ist "noch nicht festgestellte Thier" JGB 62; KGW VI/2, S. 79.

인간은 아직 자신의 본질이 무엇인가를 찾기 위해 자기 자신을 실험할 수 있다는 좋은 기회이기도 하지만 위험하기도 하다. 따라서 '아직 확정되지 않은 동물'은 행복할 수가 없다.[25] 그러나 끊임없는 자기시도와 시험 속에서 아직도 되어질 가능성이 있는 그 무엇이 되는 것이다. 따라서 미확정성을 긍정적인 의미로 인간이 미래로 무한히 열려있다는 의미로 해석이 가능하다면, 미확정성의 주제는 선험적으로 주어진 목적이나 본질을 실현하는 것을 넘어서 인간에게 끝없는 완전성에 대한 요구를 담고 있는 것처럼 보인다.

따라서 '아직 확정되지 않은 동물'이라는 규정은 전통형이상학에서 내세운 본질(형상)과 목적론을 거부하는 점에서 '결핍'으로 보이지만 확고한 정체성도 없으며 따라서 앞선 목적에 따라 본질이 규정될 수 없다. 인간은 무와 존재 사이에서 생성으로 놓여있으며 끊임없는 삶의 과정에 참여하고 있으면서 오직 미래에서 완성될 수 있는 우연적 존재다.

이러한 우연성의 개념은 니체의 주사위 놀이의 비유에서 잘 이해될 수 있다. 「정신의 세 가지 변화」에서 마지막 단계인 '아이는 순수이고 망각, 새로운 출발, 놀이, 스스로 구르는 바퀴, 최초의 운동, 성스러운 긍정'으로 정의된다. 사자는 더 큰 힘을 원하는 힘에의 의지의 표상이지만 어린아이는 놀이를 하는 '우연에의 의지'를 갖고 있다.[26] 사자가 자신의 힘으로 세계를 지배하려고 하지만, 아이는 세계를 지배할 수 없다는 인식을 갖고 오히려 우연을 의욕하는 긍정의 태도를 취한다는 것이다.

세계는 무한한 우주의 가능성이며 인간은 오직 '우연의 하늘'로 삶의 주사위를 자유롭게 던지지만, 땅으로 떨어지는 주사위는 '필연성'을 갖는다. 인간은 주사위만 던질 수 있고, 그 패의 숫자를 정하는 것은 하늘, 우주, 신의 의지다. 따라서 우연에 대한 긍정은 인생이 인간의 뜻대로 되지 않는다는 불가능성, 무력함의 의지, '처분불가능성'에 근거하게 된다. 만약 인생의 운과 불운을 주사위 패처럼 결정할 수 없다면, 오직 할 수 있는 일은 '우연의 하늘'로 끊임없이 주사위를 던지는 일을 반복하는 것이다. 이렇듯 우연성을 필연성으로 긍정하는 것이 니체의 운명애(amor fati)라고 한다면, 인간의 삶은 우연으로의 던짐(자유)과 필연으로의 던져짐(운명)의 합으로 규정될 수 있다.

5. 위대한 정치와 개인주의

미국 소설 '얼굴의 정의'(Facial Justice)[27]은 현대사회에서 불평등의 문제의 해결을 비유적으로 잘 지적하고 있다. 국가가 국민의 얼굴을 아름답게 성형하도록 지원한다고 할 때 어느 기준을 잡아야 하는지 논란이 된다. 똑같은 얼굴을 만든다면 공산주의가 되고, 장애가 있는 사

25) 왜냐하면 인간은 그 어느 다른 동물보다 더 병들고, 불안정하며, 변덕스럽고, 불완전하다....인간은 병든 동물이다...틀림없이 인간은 다른 모든 동물들이 합쳐진 것보다 더 대담하고, 더 새로운 것을 행하고, 더 과감하고, 더 운명에 도전해왔다. F. Nietzsche. KSA. 5. 367

26) Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, Gallimard, 1945, 231쪽.

27) L. P. Hartley, *Facial Justice*, 1960.

람에게만 수술을 하는 경우 복지국가가 된다. 그러나 국가가 모든 국민의 얼굴을 성형하도록 하는 것은 사실상 불가능하며, 모든 국민이 성형한 나라가 행복한 사회라고 말할 수 없다. 왜냐하면 불평등, 불공정은 제거할 필요가 있지만 차이와 개성은 인정할 필요가 있기 때문이다. 사실 약간 못생겨도 개성있는 얼굴이 가장 아름다운 것이다.

니체의 위대한 정치는 엘리트주의에 근거한 귀족적 정치다. 허카(Th. Hurka)에 따르면 롤즈가 최소의 극대화(minimax)를 지향하다면 니체는 최대의 극대화(maximax)를 추구하는 점에서 정반대의 입장에 서있다.[28] 즉 교육을 통해 엘리트의 장점을 최대화하도록 교육시키고 후원하는 것이 국가정책의 목표가 된다. 이것은 평등에 대한 비판을 염두에 두고 있는데, 근대의 평등은 삶의 조건이 같아야 한다는 이념에서 자신보다 더 뛰어난 사람을 인정하지 않으려는 심리적 기제(시기심, 원한)가 배경에 있다. 따라서 특출한 개인을 다수의 횡포로 억압하는 개인주의는 자본주의의 병폐인 물질적 평등에 집착한다. 평등에 반대한 니체의 귀족주의는 고상함에 대한 관심도 없고 자신의 삶의 주체로서의 자유의 실현에 관심이 없는 대중에 대한 혐오를 보인다. 귀족의 계보나 가문도 없이 경제적 평등과 소유를 주장하는 평준화된 '물질적 개인주의'를 거부한 것이다.

니체는 자유주의, 공리주의, 공산주의를 포함한 근대정치를 작은 정치라고 폄하하고 '위대한 정치'를 구상한다. 자유주의와 공산주의는 '신 앞의 평등'과 같은 기독교 교리에 바탕을 두고, 시장주의는 경쟁의 투명성과 인간의 자기실현에 대한 믿음을 전제로 행복추구를 삶의 궁극적인 목표로 정한다. 그러나 근대 정치이념은 약자가 자신의 이념을 내세워 강자를 지배하기 위해 '작은 정치'를 펴게 된 것이다. 그렇다면 니체가 말한 '위대한 정치'란 무엇인가? 그것은 덕(탁월성)의 인정에 바탕을 둔 '귀족주의'를 말한다. 노예는 귀족의 질적 차이, 우월성, 덕, 가치(axia)에 따른 분배를 인정하지 않고 평준화, 동일화하려는 무리본능을 갖는다. 차이는 귀족의 덕목이며, 동일화는 노예들의 욕망의 자기투사다. 정의 이념의 근간인 자유나 평등은 노예도덕에서만 있을 뿐이며 세계를 부정하고, 신체를 경멸하려는 것은 모두 자연적인 위계질서를 부정함으로써 귀족을 지배하려는 노예의 숨겨진 전략이 있다는 것이다.

사실상 근대의 법이란 강자의 삶의 의지, 자연권을 공정성이라는 이름으로 제한하는 규범이다. 계약으로서의 법은 약자의 재산침해의 방지와 생명권 보호라는 차원에서 강자의 권리를 제한하고 축소하는 결과만을 가져왔다. 자유와 평등으로 덧칠된 근대 정치의 이념 뒤에 은폐된 노예도덕이 가져오는 평면화된 정치지형에 맞서 니체는 차이와 덕을 인정하는 새로운 귀족주의적 정치를 구상한다. 대중사회에서 "특수화된 유용성으로 인간이 왜소화되며 이 유용성에 순응하는 것과는 반대의 운동-종합적이고 총계화하며 승인하는 인간을 산출하는 운동이 필요"한데, 이러한 인간이 '평준화된 인간'에 대해 "거리감"(das Distanz-Gefühl)을 갖는 "좀 더 높은 귀족주의의 형식이 미래의 귀족주의의 형식이다."[29]

요약하면, 자유주의, 공산주의, 공리주의 등 근대의 정치적 이념이 '차이'를 없애고 위계가

---

28) Th. Hurka, *Perfectionism*, Oxford, 1993, 75쪽.

29) N 10[17]; KGW VIII/2, 129쪽, 『니체 전집』 22, 백승영 옮김, 서울: 책세상, 2000, 152쪽. 번역 일부 수정.

없는 ‘평등’한 사회를 가져온 상황에 맞서, 니체의 귀족주의는 ‘위대한 개인’의 덕과 가치에 따른 위계를 재정립하는 ‘차이의 정치’의 복권을 강조한다.[30] 이러한 점에서 평등의 이념과 관련해 ‘약자 우선’의 입장을 지지하는 롤즈와 ‘강자 우선’의 입장을 지지하는 니체는 큰 차이를 보이고 있다. 니체에 따르면 평등사회가 반드시 정의로운 사회가 될 수 없다. 타자의 차이와 탁월성, 장점은 칭찬과 선망의 대상이 되어야지 시샘이나 질투의 대상이 되어서는 안된다.

6. 나오는 말

최근 운과 우연에 대한 현대적인 논의(Moral Luck)의 핵심은 인간이 자유의지의 결과가 아닌 운에 대해 도덕적 책임이 있는가 여부다. 인간의 행복과 불행이 탄생이라는 삶의 출발선과 함께 결정된다면 우연과 운은 사회적 정의를 통해 제도적으로 최소화할 필요가 있다. 그러나 니체는 그 대신 삶의 예술가적 조형과 운명에 대한 미학적 긍정을 통한 정당화로 삶의 우연성을 극복하려고 한다. 운과 우연, 특히 인간을 무력하게 만드는 불운은 정치적 논의와 사회적 분배로 완전히 제거할 수 없기 때문이다.

우리나라 헌법에서 보장하는 행복추구권은 인간의 다채로운 인격(개성)의 제약없는 발현을 허용하고 있다.[31] 따라서 즉 재능과 능력에 따라 인간의 운명은 충분히 바뀔 수 있다는 것이다. 또한 개개인의 차이에 대한 관용과 승인을 바탕으로 행복추구권을 포괄적으로 규정하고 있다. 누구나 태생운을 노력운을 통해 결과운으로 바꿀 수 있다는 것이다. 개인의 삶의 가치의 다양성과 차이의 인정이 필요하다. 따라서 행복추구권을 규정하고 있지만 행복의 내용을 구체적으로 적시하고 있지 않는 이유는 국가가 개인의 행복의 개별적 내용에 간섭할 수 없는 이유처럼 행복의 내용이 사람마다 각각 다르기 때문이다. 개성있는 삶을 위한 자유를 최대한 보장하면서 상호간의 권리침해만을 제한하고 있는 것이다. 어떤 삶이 행복한가를 결정하는 것은 개개인이 다르게 판단 할 수밖에 없는 영역이므로 국가나 사회가 주도적으로 행복의 객관적인 목록을 제시하지는 않는다.

운이 인간의 삶을 미리 결정하지 않아야 한다는 공감대가 형성된다면, 국가가 해야할 일과 개인이 해야 할 일을 구분할 필요가 있다. 개인이 타고난 운(명)에 대해 국가가 할 수 있는 일은 사회적 조건(재산, 환경, 지위)에 따라 불공정한 일이 발생하지 않도록 하는 최소한의 투명하고 공정한 절차를 마련하는 것이다. 그러나 국가가 개인의 모든 운을 통제할 수 없는 이유는 인간의 삶 자체가 예측할 수 없는 우연에 놓여있고, 무엇보다 인간이 개별성과 자유의 특

30) 니체의 귀족주의에서 중요한 것은 플라톤과 아리스토텔레스의 정치철학에서 논의하는 덕에 대한 재해석이다. 니체에 대한 매킨타이어의 논의는 이진우, 「공동체주의의 철학적 변형 - 공적과 정체성의 개념을 중심으로」, 『철학연구』 42권, 철학연구회, 1998년, 243-273쪽 참조.

31) 장영수 헌법학자에 따르면 독일법에는 원래 행복추구권이라는 개념이 없는데, 일본과 한국에서 유일하에 행복추구권을 명시하고 있다. 그것은 독일 기본법 제2조 제1항의 인격의 자유발현권(das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit)에 근거한 것이다. 장영수, “헌법상 행복추구권의 의미와 실현구조”, 2017년 5월 12일 전문가 초청강연회. 고려대학교 철학연구소

징을 갖고 있기 때문이다. 인간이 행복한 삶을 위해 자신이 누구인지, 무엇이 되고자 하는지는 스스로 결정하기 까지는 많은 시간이 걸릴 뿐만 아니라, 그러한 철학적 물음에 답을 쉽게 찾지 못하는 이유는 자신이 미완성된 끊임없는 변화의 존재이기 때문이다. 따라서 삶의 과정에 개입하는 운과 우연의 요소는 인간 자신이 받아들이고 극복하면서 감내할 필요가 있다.

이러한 점에서 오늘날 수저계급론은 각자가 추구해야할 가치를 단일한 기준에 종속시키려는 잘못된 해석은 아닌가 생각된다. 인간의 운명을 수저의 빛깔로 결정짓는 것은 인생의 목적을 성공이나 취직, '저녁이 있는 삶'을 물질적 행복을 강조하는 자본주의의 단일한 지표로 몰아가는 것은 아닌가 생각된다. 삶의 출발선이 나빴다고 그의 삶 전체가 반드시 불행할 것이라는 것은 잘못된 예단이다.

니체는 인간의 본성을 재능과 능력으로 구분하지 않고 개체성으로 정의한다. 개인주의에서 개체성은 어원상 '둘로 쪼갤 수 없는'(in-dividuum) 고유한 개성이 있다는 것이다. 개체성은 인간의 삶의 실존적 조건이 된다. 니체는 삶을 부분의 합이 아닌 전체로서 구상하고 있다. 곧 재산, 명예, 부, 재능, 성격 등을 모두 합쳐 행복한 삶이 되는 것이 아니라 삶은 그 부분으로 떼어놓을 수 없는 그 자체로서의 전체의 성격을 갖는다. 여기서 '존재론적인 결핍'(장애)과 관련해 차이는 인정할 수 있지만 우열과 차별은 존재하지 않는다. 따라서 '우연의 구제'를 통한 니체의 운명애는 자신의 삶 전체에 대한 더함도 뺌도 없는 그대로의 긍정이지 선택적인 긍정은 아니다.[32] 삶의 긍정이라는 행복감은 부정성과 긍정성을 모두 포괄하는 새로운 차원의 반성적 긍정감이기 때문이다.

운명의 긍정이란 동일성에 대한 요구가 아니라 '차이'에 대한 긍정이다. 삶의 차이는 개별성의 원칙에서 유래하는 것으로 인간은 누구나 다르게 고유한 방식으로 살아가는 것이다. 따라서 '동일성', '평등'이란 노예들의 무능력함의 표상에 불과하다. '개별성'의 관점에서 보면 인간의 삶은 다양하며, 좋은 조건과 나쁜 조건도 그러한 차이에서 이해할 필요가 있다. 니체에게는 '인간의 길에는 가지 않은 수천 가지의 길이 있다.'[33] 운명과 관련해 따라서 삶의 출발선에서 차이가 나는 것은 좋음과 나쁨의 문제이지 선과 악(죄)의 문제는 아니다. 니체의 지적처럼 운명과 관련해 부채감을 선조와 원죄의 개념으로 확대해서는 안된다.[34] 니체의 운명의 긍정은 타자의 삶과 자신의 삶에서 '차이'와 '우연'의 극대화를 통한 '위험한 삶'에 대한 희망을 담고 있는 것이 사실이다.

32) 니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, '구제에 관하여' 장을 참고할 것.

33) "아직 밟아보지 못한 천 개의 작은 길이 있다. 천 개의 건강과 천 개의 숨겨진 삶의 섬들이 있다. 세계를 만들어 나갈 수 있는 천 가지 방식이 남았다. 갈 길을 못 찾았다고? 그러나 길은 없어진 게 아니라 넘쳐나고 있다. 길의 부재가 아니라 과잉으로서의 카오스! 그런데 반듯한 길이 사라지고 미로뿐이라고? 덕분에 길은 여행자들에게 나누어줄 기쁨을 숨겨둘 수 있었지."

34) 니체의 『도덕의 계보』 참조

“운, 정의 그리고 행복”에 대한 논평

임 건 태
(순천향대학교)

과연 인간은 이미 정해진 운명을 어쩔 수 없이 따라야 하는 수동적 존재인가, 아니면 그러한 운명을 극복할 수 있는 자유의지를 지닌 능동적 존재인가? 운명이냐 자유의지냐 하는 문제는 서양철학의 고전적 테마 가운데 하나인 동시에, 설득력 있는 답을 구하기 어려운 대표적 물음이라고 할 수 있다. 이에 대한 몇 가지 전형적인 대응 방식을 제시하면 다음과 같다. 우선, 스피노자는 누군가에 의해 던져진 돌이 날아가면서, 그런 사실을 알지 못한 채, 스스로 자유롭다고 착각하는 것과 마찬가지로, 인간의 자유의지란 환상이며, 자연의 필연성에 대해 냉철하게 통찰하는 것이 필요하다고 주장한다. 다음으로, 칸트는 인간이 자유로운 존재인가 아닌가 하는 소모적인 이론적 탐구를 멈추고, 도덕적인 차원에서 가능한 실천이성의 자유를 모색했다. 끝으로, 니체는 생성밖에 존재하지 않는 영원회귀의 세계 속에서 피할 수 없는 인간 자신의 운명을 기꺼이 긍정하고 사랑하기를 요구한다.

사실 이 같은 세 가지 입장은 각각의 맥락에서 나름대로 의미와 중요성을 갖지만, 우리가 지금 살아가는 현실에 대한 직접적인 함축을 거기서 발견하기에는 부족함이 커 보인다. 그런 의미에서 강용수 선생님(이하 논자로 약칭)의 이 글은 운명과 자유의지라는 추상적이고 거창한 주제를, 현재의 상황으로 자연스럽게 옮겨와 좀 더 친숙한 정의나 행복과 연관시켜 논의하고 있다는 점에서 그 의의를 찾을 수 있다. 아래에서는 논자의 주장을 간략히 요약(1~6)하고, 요약한 내용을 중심으로 논평자의 의문 사항 내지 소견을(1-1~6-1) 피력해 볼 것이다. 그리고 끝으로 글의 전체적인 내용과 관련하여 두 가지 사항을 덧붙이고자 한다. 쟁점이 잘 드러나지 않는 이 글의 특징으로 인해, 논평자 나름대로 쟁점을 만들어내려고 하다 보니, 의문 사항 내지 소견이 다소 많아진 점에 대해 양해를 구한다. 동시에 “사람은 답을 발견할 수 있는 물음들만 듣는다.”(*Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, Aph. 196, 505쪽)는 니체의 경구를 떠올리며, 논자의 우문현답을 기대한다.

1. 한 편으로, 운에 따른 행복과 불행을 조절함으로써 정의를 도모하는 것은 사회의 책무이다. 그러나 다른 한 편, 타인과의 차이를 자신의 개성을 구성하는 다양성으로 긍정함으로써 불가피한 불행을 극복하는 것은 개인 수양의 과제이다. 전자는 롤스의 입장이며, 후자는 니체의 입장이다.

1.1. 논자는 여기서 사회가 조절할 수 있는 운의 영역과, 개인이 수양을 통해 넘어서야만 하는 운의 영역을 구분하고 있는 듯이 보인다. 그렇지만 과연 그러한 매끄러운 구분이

가능한지 의문이다. 가령, 재산이나 지위와 같은 사회적 운이 있고, 재능, 외모, 성격과 같은 자연적 운이 있다고 할 때, 이 가운데 어떤 것이 사회가 개입하여 최소한으로 줄일 수 있는 운이고, 어떤 것이 그럴 수는 없고, 오직 개인의 태도를 통해서만 극복 가능한 운인가? 물론 피상적으로 보면, 전자가 사회적 개입이 가능한 운이고, 후자가 개인의 태도와 관련된 운이라고 답할 수 있겠지만, 재산이나 지위가 재능이나 외모, 성격에 기인하는 경우가 많다는 사실을 감안하면 문제는 훨씬 더 복잡해진다. 구분의 이러한 모호성은 논자가 나오는 말에서, 운명에 대한 니체의 미학적 긍정이 롤스의 제도적 접근을 대신한다고 언급하고 있다는 점을 통해서도 더욱 커진다. 다시 말해, 들어가는 말에서 논자는 롤스의 입장이 한계에 부딪히는 곳에서 니체의 입장이 의미를 갖기 시작하는 것처럼 주장하다가, 나중에는 마치 니체의 운명애가 롤스의 접근을 완전히 대체하는 것처럼 주장하고 있기 때문이다. 이런 점에서 롤스의 입장과 니체의 입장 사이의 관계나 구분에 대해 논자는 분명한 의견을 제시할 필요가 있다.

2. 토마스 네이글이나 버나드 윌리엄스에 따르면, 도덕적 평가의 차이를 가져오는 운이 도덕적 운이다. 도덕적 운에 대한 이런 논의는 칸트의 윤리학에서는 배제된 요소, 즉 도덕에 미치는 외부적인 우연의 영향을, 도덕적 운 개념으로 윤리학에 포함시켜 다룸으로써, 새로운 사유의 지평을 형성하고 있다.

한 편, 롤스의 기본 관심은 우연히 얻게 된 천부적인 재능과 사회적인 환경의 우연성을 무력화시키는 정의의 개념을 찾는 것이다. 이는 탄생과 함께 얻게 되는 최대수혜자의 운은 최소수혜자의 입장에서 재조정되어야 한다는 운-평등주의이다. 만약 예외적으로 운의 우연성을 허용한다면, 천부적으로 유리한 처지에 있는 사람은 아주 불리한 처지에 있는 사람의 여건을 향상시킨다는 조건에서만 자신의 운에 의해 이득을 볼 수 있게 해야 한다는 것이다.

그러나 롤스의 입장은 크게 두 가지 이유로 인해 성공하지 못한다. 우선, 부모의 탁월성에 의해 형성된 재산과 지위를 후손이 물려받는 것을 완전히 막을 수는 없기 때문이다. 만약 그런 상속을 금지한다면, 사람들은 열심히 노력하여 부를 축적하거나, 저축하지 않을 것이다. 둘째, 롤스가 시도한 운의 중립화는 재능의 공유화를 통해서만 가능한데, 노직과 같은 자유지상주의자는 재능과 같은 사적인 권리의 공유화에 반대할 것이기 때문이다.

2.1. 우선, 칸트의 윤리학을 보완한다는 측면에서 의미를 갖는 논의, 즉 도덕적 운에 대한 영미 철학의 논의와 그에 뒤따르는 롤스 입장 간의 관계에 대해 분명히 해명할 필요가 있어 보인다. 논평자가 보기에, 롤스가 운의 무력화를 말하는 맥락은 도덕적 운과는 무관해 보이기 때문이다. 만약 두 진영 사이에 관련성이 있다면, 서술해 주면 좋겠다.

다음으로, 논자는 두 가지 이유를 들어 운을 무력화하려는 롤스의 기획이 성공하지 못했다고 평가하고 있다. 하지만 논자가 언급하고 있는 두 가지는 그의 기획이 실패한 이유라기보다는, 롤스에 대한 두 가지 종류의 반박으로 이해하는 편이 나을 듯싶다. 따라서 두 가지 반박에 대한 비판 가능성도 고려해봄직하다. 우선, 운에 의한 상속을 금지하면, 재산

축적을 위한 동기 부여가 힘들 것이라는 첫 번째 반박에 대해서, 전적인 상속 금지가 아니라, 어느 정도의 상속 상한선만 정하는 제한적 상속 금지로 그의 시도에 변경을 가한다면, 롤스의 기획 자체를 폐기하지 않아도 될는지 모른다. 어떻든 간에 이 문제는 기술적인 차원에서 접근하여 해결할 수 있는 문제처럼 보인다. 다음으로, 자유지상주의자의 입장에서 롤스를 비판하는 것은 납득할만하며, 이는 사실상 가치관의 차이로 볼 수 있는 여지가 충분하다. 하지만 노직이 말년에 자신의 강한 자유지상주의를 포기했다는 사실을 염두에 두면, 운의 평등을 주장하는 롤스의 견해를 정통 자유주의 진영에서도 전적으로 무시하기 어려울 것이라는 점은 어느 정도 예견할 수 있다.

3. 좋은 운을 가진 사람과 나쁜 운을 가진 사람의 이익 조정을 통해 운의 재분배가 가능한가? 사회적인 자산의 경우, 세금이나 기부 등을 통해 자발적인 재분배가 가능하다. 그러나 자연적인 것과 관련된 재능, 외모, 성격 등은 분배가 불가능하다.

쇼펜하우어에 의하면, 타고난 기질이 제1의 성격이라면, 오랜 교육을 통해 자신이 원하는 것(욕망)과 자신이 할 수 있는 것(능력)에 대해 정확히 인식함으로써 얻게 되는 제2의 성격은 후천적으로 끊임없는 노력과 수양을 통해서만 획득되는 성격이다. 이러한 후자의 성격은 자유의지로 선택된 교육과 계발을 통해 다채로운 색깔을 발휘할 수 있다는 점에서, 쇼펜하우어가 말하는 행복한 삶의 기준은 개성을 가장 잘 발휘하여 다양성을 실현하는 삶이다.

3-1. 이 부분에서는 서두에서 제시한 내용, 즉 운의 재분배는 사회적 자산과 관련된 경우에는 가능하지만, 자연적 자산과 관련해서는 불가능하다는 주장과, 말미에 등장하는 쇼펜하우어의 입장이 어떤 식으로 연결될 수 있는지 불분명하다. 다시 말해 논자가 자연적 자산의 재분배 불가능성을 해결할 수 있는 방안으로 쇼펜하우어의 견해를 고려하고 있다면, 조금 더 구체적으로 그 견해가 어떤 방식으로 해결책이 될 수 있는지 설명이 필요할 것이다. 가령, 다음과 같은 해석이 가능한지 모르겠다. 자연적인 자산과 관련된 제1의 성격은 비록 재분배가 불가능하지만, 후천적인 노력과 수양을 통해 그러한 성격을 제2의 성격으로 변화시킴으로써 나름의 개성 있는 삶을 영위하는 것이 바람직하고 행복하다면, 굳이 자연적 자산이나 운의 분배가 불가능하다는 점에 대해 좌절할 필요가 없을 것이다.

4. 누스바움은 니체가 자기지배와 자기형성이라는 스토아적 가치를 부활시켰다고 해석한다. 니체는 이런 의미에서 신스토아주의자이다. 스토아주의는 인간을 운명의 노예로 만들지 않기 위해, 운을 자기지배나 자기완성의 계기로 삼는다. 삶의 우연성에 대한 무한한 긍정을 표현하는 니체의 운명애는 이 같은 스토아적 윤리를 반영한다.

니체가 말하는 우연성과 운명 개념은 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에 나오는 「정신의 세 가지 변화」와 주사위 놀이의 비유에서 잘 나타난다. 사자는 더 큰 힘을 원하는 힘에의 의지의 표상이고, 어린아이는 놀이를 하는 우연에의 의지를 갖는다. 사자는 자신의 힘으로 세계를 지배하려고 하는 반면, 어린아이는 세계를 지배할 수 없다는 인식을 하고, 오히려 우연을 의지하는 긍정적 태도를 취한다.

인간은 오직 우연의 하늘로 삶의 주사위를 자유롭게 던질 뿐이고, 땅으로 떨어지는 주사위는 필연성을 갖는다. 인간은 주사위만 던질 수 있고, 그 패의 숫자를 정하는 것은 하늘이다. 이렇듯 우연성을 필연성으로 긍정하는 것이 바로 니체의 운명애이다.

4-1. 우선, 논자는 니체가 신스토아주의자라는 누스바움(Martha Nussbaum)의 주장을 그대로 수용하고 있는데, 왜 니체를 그런 식으로 해석할 수 있는지 보충 설명이 필요하다. 다시 말해 단순히 운명을 자기완성이나 자기지배의 계기로 삼는다는 점에서 스토아주의와 니체의 공통점을 말할 수 있는 것인지 의문이다. 그 밖에 니체를 스토아주의로 규정할 수 있는 또 다른 특징들이 있다면, 소개가 필요하다. 더 나아가 스토아주의에 대한 니체 자신의 평가 역시 궁금하다. 그런 평가가 니체를 신스토아주의자로 바라보는 입장의 적절함을 판단할 수 있는 중요한 한 가지 기준이 될 수 있기 때문이다.

다음으로, 논자는 니체가 말하는 우연성과 운명 개념을 설명하기 위해 두 가지 비유를 사용하고 있는데, 우선, 어린아이의 비유와 관련하여 보자면, 논자도 각주에서 밝히고 있듯이, 어린아이가 놀이하는 우연에의 의지를 갖고 있다는 주장은 니체 자신의 입장이 아니라, 바타이유(Georges Bataille)가 니체의 힘에의 의지를 나름대로 변형시킨 해석이다. 결국 논평자가 보기에 논자는 니체의 저술에서는 분리되고 독립된 놀이하는 어린아이와 힘에의 의지를 바타이유의 해석을 통해 연결시키고 있는 셈이다. 어떻게 그런 식의 연결이 가능한지 바타이유의 입장에 대한 좀 더 상세한 설명과, 그에 대한 논자의 견해를 듣고 싶다.

셋째, 논자가 우연성을 필연성으로 긍정하는 니체의 운명애에 대한 논거로 제시하고 있는 주사위 놀이의 비유 역시 니체가 하늘의 우연성과 땅의 필연성을 직접 주장하고 있는 내용이라기보다는, 주사위가 등장하는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 몇 몇 구절을 들뢰즈(Gilles Deleuze)가 『니체와 철학』(*Nietzsche and Philosophy*, trans. by H. Tomlinson, London: The Athlone Press, 1986, 25-27쪽)속에서 해석하는 가운데 등장하는 대목이라고 할 수 있다. 니체 자신이 들뢰즈의 해석과 유사한 맥락에서 주사위 놀이를 언급하고 있는 부분이 있다면, 오히려 그 부분을 중심으로 논자의 주장을 펼치는 것이 더 낫지 않나 싶다. 또 니체가 스스로 운명애를 처음 언급하는 『즐거운 지식』 276절에 대한 논의 역시 여기서 필요해 보인다.

넷째, 논자는 여기서 니체의 운명애에 대해서만 집중적으로 다루고 있지만, 이 학술 대회의 전체 주제를 고려한다면, 자유의지에 대한 니체의 입장 역시 간략하게나마 소개해 주면 좋겠다. 그래야 운명애에 대한 니체의 주장 역시 더욱 부각될 수 있을 것이다.

5. 니체는 자유주의, 공리주의, 공산주의를 포함한 근대 정치를 작은 정치라고 비판하고, 위대한 정치를 내세운다. 위대한 정치란 탁월성의 인정에 바탕을 둔 귀족주의이다. 노예는 질적 차이, 우월성, 덕, 가치에 따른 분배를 인정하지 않고, 평준화하고 동일화하려는 무리 본능을 갖는다. 차이는 귀족의 덕목이며, 동일화는 노예들이 가진 욕망의 자기투사이다. 자유나 평등으로 덧칠된 근대 정치의 이념 뒤에 은폐된 노예도덕이 초래한 평준화된 정치 지형에 맞서

니체는 차이와 탁월성을 인정하는 새로운 귀족주의적 정치를 구상하고 있다. 이런 점에서 평등과 관련해 약자 우선의 입장을 지지하는 롤스와, 강자 우선의 입장을 지지하는 니체는 큰 차이를 보인다고 할 수 있다.

5-1. 우선, 글의 전체 구성이라는 측면에서 볼 때, 이 부분이 어떤 역할을 하고 있는지 불투명하다. 물론 끝에 가서 롤스와 니체의 입장을 대비시키고 있기는 하지만, 그러한 대비를 위해 니체의 위대한 정치를 논의했다고 보기는 어렵기 때문이다. 따라서 니체가 염두에 두고 있었던 위대한 정치를 언급하는 것을 어떤 맥락에서 이해해야 하는지 논자의 해명이 필요해 보인다. 그렇지 않으면 글의 전체 흐름과는 크게 상관없는 사족을 덧붙였다는 오해를 살 수밖에 없다.

다음으로, 니체가 말하는 위대한 정치는 논자의 주장대로 귀족주의적 엘리트주의로 볼 수 있는 여지가 충분하며, 대개 반민주주의적인 함축을 지닌 것으로 받아들여져 왔다. 하지만 간과해서는 안 되는 사실은 여러 가지 논란의 소지가 있음에도 불구하고, 니체가 위대한 정치를 작은 정치의 대안으로 제시하는 맥락은 철저하게 문화적 차원이라는 점이다. 니체는 이미 초기부터 당시 독일 문화에 대해 비판적이었고, 이런 경향은 후기 사상까지 변함없이 이어진다고 할 수 있다. 따라서 니체의 위대한 정치나 민주주의에 대한 반감을 고려하려 할 때, 그러한 태도는 우선적으로 문화의 지평에서 이해할 필요가 있다.

셋째, 니체가 사용하고 있는 귀족이나 노예, 강자나 약자라는 개념이 우리가 통상 이해하는 내용과 다르다는 점에 세심한 주의를 기울일 필요가 있다. 니체가 귀족이나 노예, 혹은 강자나 약자를 구분하는 기준은 권력이나 재산의 많고 적음, 혹은 무력의 강도 차이가 아니다. 오히려 그런 기준이란 가치를 스스로 창조할 수 있는지 아니면 그렇지 않고 기성의 가치체계에 순응하는지 여부이다. 따라서 우리가 흔히 생각하는 귀족이나 강자 역시 그들에게 가치를 창조할 수 있는 능력이 없다면, 니체의 입장에서는 노예나 약자일 수밖에 없는 것이다. 논자도 이 같은 사실을 알고 있겠지만, 독자들을 위해 다시 한 번 환기시킬 필요가 있다.

6. 운이 인간의 삶을 미리 결정하지 않아야 한다는 공감대가 형성된다면, 국가가 해야 할 일과 개인이 해야 할 일을 구분할 필요가 있다. 개인이 타고난 운명에 대해 국가가 할 수 있는 일은 사회적 조건(재산, 환경, 지위)에 따라 불공정한 일이 발생하지 않도록 투명하고 공정한 최소한의 절차를 마련하는 것이다. 그러나 국가가 개인의 모든 운을 통제할 수 없는 이유는 인간의 삶 자체가 예측할 수 없는 우연에 놓여 있고, 무엇보다 인간이 개별성과 자유의 특징을 갖고 있기 때문이다. 따라서 삶의 과정에 개입하는 운과 우연의 요소는 인간 자신이 받아들이고 극복하면서 감내할 필요가 있다. 이런 점에서 수저계급론은 각자가 추구해야 할 가치를 단일한 기준에 종속시키는 잘못된 해석이다.

삶의 차이는 개별성의 원칙에서 유래하는 것으로 인간은 누구나 다른 방식으로 살아간다. 개별성의 관점에서 보면, 인간의 삶은 다양하며, 좋은 조건과 나쁜 조건도 그러한 차이에서 이해할 필요가 있다. 니체에 의하면, 인간의 길에는 가지 않은 수천가지의 길이 있다. 니체가

말하는 운명에 대한 긍정은 타자의 삶과 자신의 삶에서 차이와 우연의 극대화함으로써 위험한 삶을 살려는 희망을 담고 있다.

6-1. 우선, 논자는 수저계급론을 각자 추구해야 할 가치를 단일한 기준에 종속시키는 해석이라고 비판한다. 이 부분에 대한 보충 설명이 필요하다. 소위 수저계급론은 타고난 여러 가지 조건에 의해 삶이 결정되는 불합리함을 표현하는 청년세대들의 자조 섞인 개념이라고 할 수 있다. 따라서 거기서 논자가 지적하고 있는 것처럼, 가치를 단일한 기준에 종속시키는 경향과 같은 것을 발견하기는 어려워 보인다. 특히 청년들의 절망이 단순히 물질적 가치의 빈곤에만 기인하는 것이 아님을 고려할 때 더욱 그러하다. 그들의 절망은 오히려 사회 전반의 계급적 고착화에 뿌리박고 있다고 보는 편이 더 합당할 것이다.

둘째, 논자는 결론 마지막 부분에서 니체가 말하는 운명의 긍정을 통해 차이와 우연을 극대화하는 위험한 삶을 제시하고 있다. 이 구절이 무엇을 의미하는지 대략적으로 파악할 수 있지만, 조금 더 구체적인 차원에서 우리가 마주하고 있는 현대 사회 속의 불가피한 운명적 조건에 대해 어떤 식의 태도를 지니는 것이 바람직한지 다시 한 번 설명해주면 좋겠다. 물론 니체 자신에게 이런 물음을 묻는다면, 그 해답은 스스로 찾는 것이라고 답할 가능성이 크지만 말이다. 더불어 니체의 이런 결론적 입장에 대한 논자의 평가 역시 듣고 싶다.

끝으로, 글의 전체적인 내용과 관련하여 두 가지만 덧붙이고자 한다. 우선, 논자는 이 글에서 운과 운명이란 개념을 혼용하고 있다. 과연 두 개념이 같은 내용을 가리키는지 궁금하다. 논평자가 보기에 전자는 일시적인 성격이 강한 반면, 후자는 영속적이고 불변적인 성격이 강하지 않나 싶다. 그리고 니체가 그리스 비극 등과 관련시켜 말하는 운명은 이 후자와 더 가까워 보인다.

다음으로, 이 글의 핵심으로 볼 수 있는 니체의 운명애 혹은 운명에 대한 긍정이 과연 통속적 결정론이나 숙명론과 어떤 뚜렷한 차이가 있는지 좀 더 명확히 알고 싶다. 만일 그런 차이가 미미하거나 없다면, 니체의 입장은 자신의 불가피한 상황에 대해 그냥 그것이 팔자이려니 하고 살라는 충고 아닌 충고 이상이 되기 어렵기 때문이다. 더불어 스토아주의 결정론과 니체 운명애 간의 차이 역시 섬세한 구분이 필요한 부분이다.

인간의 운명과 자유의지: 서양 고중세철학을 중심으로

강 상 진
(서울대학교)

1. 들어가는 말
2. 아리스토텔레스: 인간적 노력의 한계로서의 운명
3. 아우구스티누스: 원죄로 인해 상처받은 인간본성이라는 운명
4. 보에티우스: 섭리의 지평에서 이해되는 인간의 의지
5. 맺는 말

1. 들어가는 말

서양고중세 철학에서 학술대회의 주제인 인간의 운명과 의지라는 말이 가장 가깝게 서로를 부각시키는 방식으로 주제화되는 작품 중의 하나는 아마도 보에티우스(476년 경 ~ 524년 경)의 『철학의 위안』일 것이다. 막을 내려가는 그리스-로마 문명의 거의 마지막 지식인이었던 보에티우스는 재판 없이 처해진 사형판결의 집행을 기다리는 감옥에서 이 작품을 썼다고 전해진다. 당대의 기준으로 보자면 도덕적이고 모범적인 정치인으로 살아온 그가 처한 운명은 이해할 수 없는 것이었다. 작품은 슬픔에 잠긴 보에티우스에게 철학의 여신이 나타나 그 운명을 충분히는 아니지만 적어도 원리적으로 이해가능한 섭리로 만드는 과정을 보여주며, 이것이 감정적 위안이 아닌 지성적 이해를 통해 위안, 철학의 위안이라는 제목이 붙은 이유이다. 이 과정에서 운명(fatum)이 그리스도교적 섭리(providentia)로 소화되는 장면과 그 귀결은 서양 고중세의 운명과 자유의지에 관한 중요한 변곡점을 그려준다. 서양 고중세의 사유가 운명과 의지에 관해 어떤 사유를 했는지 살펴보기 위해서는 먼저 각각의 개념이 자신의 의미를 획득하는 맥락이 무엇인지 살펴볼 필요가 있다. 인간적 노력의 한계로 운명을 이해한다는 것이 무엇인지, 의지 개념을 이전 전통과 다르게 이해한다는 것이 어떤 함축을 갖는지 먼저 이해해야 보에티우스에 이르러 새롭게 열리는 두 개념의 차원과 해소의 양상을 음미할 수 있을 것이다. 거의 이천년에 이르는 서양 고중세를 균형있게 일별하기는 어려운 일이라 이후 전통이 된 사유들을 보여주는 세 사람의 사상가, 아리스토텔레스, 아우구스티누스, 보에티우스를 중심으로 이 주제에 관한 서양 고중세적 사유의 토대와 대체적인 방향성을 보이는 것이 이 글의 목적이다.

이 글에서는 먼저 아리스토텔레스(기원전 384-322년)와 아우구스티누스(기원후 354-430년)를 통해 보에티우스 이전에 인간의 운명과 자유의지가 어떤 방식으로 개념화되고 문제로 등장하는지 그 맥락을 살펴볼 것이다. 이어서 보에티우스 자신이 이렇게 확보된 전통을 어떤 방식으로 자신의 운명을 이해하는 데 활용하고 있는지, 그 과정에서 어떤 변형이 일어났는지, 그의 사유가 어떤 의미에서 이후 이 주제에 관한 중세적 사유의 전형으로 작동하는지를 살필 것이다. 맺음말에서는 운명과 자유의지에 관한 서양 고중세철학의 통찰을 정리하고 이런 통찰이 우리 시대에 가질 수 있는 의미에 대해 간단하게 언급할 것이다.

2. 아리스토텔레스: 인간적 노력의 한계로서의 운명

2.1. 행복과 외적인 선

아리스토텔레스 자신은 의지란 말도 운명이라는 말도 쓰지 않지만, 그의 윤리학 체계는 행복(eudaimonia)를 향한 인간적 노력(epimeleia) 일반의 한계로서 우리가 운명이라고 부르는 것을 지적하고 있다. 진정한 행복이 무엇인지 제대로 설득되면 성공할 수 있는 노력의 방향을 제시한 후 아리스토텔레스는 그러한 설득과 노력의 범위를 벗어나는 '외적인 선'들이 있음을 지적한다. 아리스토텔레스가 이러한 선들을 '외적'이라고 부르는 이유가 이미 행복에 필요하지만 우리의 노력으로 만들어낼 수는 없는 것이라는 생각 때문일 것이다.

> 그럼에도 불구하고 우리가 앞에서 말한 바와 같이 행복은 명백히 추가적으로 외적인 좋음 또한 필요로 한다. 일정한 뒷받침이 없으면 고귀한 일을 행한다는 것은 불가능하거나 쉽지 않기 때문이다... 또 이를 테면 좋은 태생, 훌륭한 자식, 준수한 용모와 같이 그것의 결여가 지극한 복에 흠집을 내는 것들이 있다. 용모가 아주 추하거나 좋지 않은 태생이거나, 자식 없이 혼자 사는 사람은 온전히 행복하다고 하기 어려우며, 더 어렵기는 아마도 아주 나쁜 친구와 나쁜 자식들만 있는 사람, 혹은 좋은 친구와 자식들이 있었지만 지금은 죽어서 없는 사람일 것이다. 그래서 행복은 우리가 말한 바와 같이 이런 종류의 순조로운 수급을 추가적으로 요구하는 것 같다. 바로 이런 까닭에 다른 사람들은 탁월성(덕, arete)을 행복과 동일시하지만, 어떤 사람들은 행운(eutychia)을 행복과 동일시하는 것이다. (『니코마코스 윤리학』 1권 8장)

이 인용문에서 아리스토텔레스가 외적인 선으로 꼽고 있는 것은 용모, 태생, 친구, 친구들의 구존 등이다. 친구 개념이 우리보다 넓어서 가족이나 친척도 친구에 포함되니 자식 없이 혼자 사는 사람이 온전히 행복하다고 말하기 어려운 이유 혹은 좋은 친구와 자식들이 있었지만 지금은 죽어서 없는 경우의 불행도 이해할 수 있을 것이다. 용모나 태생이 일종의 선천적인 조건이라면, 친구의 죽음과 같은 것들은 행복에 영향을 주는 후천적인 사건들이라고 할 수 있을 것이다. 전자의 예는 플라톤의 『국가』 1권에 등장하는 테미스토클레스와 세리포스 사람의 일화에서, 후자의 예는 아리스토텔레스 자신이 언급하고 있는 솔론과 크로이소스의

일화에서 찾을 수 있을 것이다. 아리스토텔레스는 주로 후자의 경우, 특히 좋은 선천적 조건을 갖추고 태어났고 지금까지 훌륭한 삶을 살았다 하더라도 언제 어떻게 닥칠지 모르는 큰 사건으로 인해 무너지는 행복의 불안정성을 문제로 제기한다.

하지만 선천적 조건에서의 약점은 통제할 수 없는 외부적 사건보다는 훨씬 내적인 방식으로 행복에 영향을 끼치는 것으로 보인다. 아리스토텔레스적 행복이 인간 본성의 탁월한 발휘(활동)에서 성립하고 그러한 탁월성 중의 하나가 '자유인다움'이라면 다음과 같은 어려움이 발생하기 때문이다. 용기나 절제가 우리 안의 감정인 두려움이나 쾌락에 대해 적절한 태도에서 성립한다면 '자유인다움'은 보통 규모의 재물이라는 외적인 선에 대한 적절한 태도에서 성립한다. 간단히 말하자면 너무 인색하거나 너무 낭비하지 않고 써야할 때 쓰고, 쓰지 말아야 할 때 쓰지 않는 항상적 태도에서 발휘되는 탁월성이다. 이러한 탁월성은 발휘의 기회가 주어졌을 때 자주 반복함으로써 습관이 되고 좋은 습관화의 결과로 항상적 태도인 덕으로 자리잡게 된다. 그런데 집이 가난하여 써야할 때에도 쓸 수 없는 상황이 지속되는 청소년기를 보낸 사람의 경우는 어떻게 될까? 인간적 훌륭함의 덕스러운 발휘는 그만큼 장애를 겪는다고 해야 할 것 같고 만약 그렇다면 선천적 조건의 한계는 생각보다 내적인 방식으로 행복에 영향을 준다고 할 수 있을 것이다. 아리스토텔레스 자신은 언급하고 있지 않지만 노예의 신분으로 태어난 사람이나 여성으로 태어난 사람, 혹은 선천적 장애를 가지고 태어난 사람도 비슷한 논리로 내재적인 방식으로 행복의 한계로 작동하는 것처럼 보인다. 이런 문제들에 대한 아리스토텔레스의 답변은 행복이 최고선으로 더 이상 바랄 것이 없는 자족성의 상태라는 견해에 비추어 비교적 간단하게 주어진다. 최고선으로서의 행복은 모든 조건이 최고로 주어진 상태에서 인간성이 가장 훌륭하게 발휘될 때 성립한다. 노력으로 성취할 수 있는 내적인 훌륭함은 외적인 선도 충분히 잘 갖추어졌을 때 더 밝은 빛을 발한다. 성격도 좋고 공부도 잘하고 나머지 다른 점에서도 더 이상 바랄 수 없이 좋지만 키가 조금만 더 컸으면 더 좋았을 것이라고 말하는 순간, 그는 그 소망만큼 부족한 셈이다.[1] 안타깝지만 선천적 조건에서의 부족, 더 나아가 삶의 진행에서 만나게 되는 우연적 사건들이 훌륭함의 발휘를 막게 되는 일들은 부인할 수 없는 방식으로 행복에 부정적인 영향을 줄 수밖에 없다. '행복'으로 번역하고 있는 그리스어 에우다이모니아(eudaimonia)는 그런 의미에서 내가 통제할 수 없는 이 온갖 외적인 것들이(daimon) 나의 내적인 노력과 잘(eu) 맞아주는 상태이다. 용모와 태생, 집안 형편이나

1) 최고선으로서의 행복이 갖는 이러한 자족성 때문에 '행복한 사람에게 친구가 필요한가?'라는 질문이 친애를 다루는 니코마코스 윤리학 8~9권의 물음으로 등장한다. 행복하다면 더 이상 필요한 것이 없는 상태일 텐데, 모든 좋은 것을 다 가졌다 하더라도 친구 없는 삶은 누구도 선택하지 않을 것이라는 직관과 충돌하기 때문이다. 행복이 최고선으로 부족함이 없다는 생각은 순교자가 부활할 때 어떤 몸으로 부활할 것인가라는 질문에서도 의미있게 작동한다. 순교로 인해 받은 흉터와 신체적 절단의 상태는 부활할 때 정상인 상태로 복구될 것인가? 이런 것들이 순교의 의미있는 상징이므로 흔적 없이 사라져서도 안 될 것 같지만, 동시에 그대로 부활할 경우 그만큼 아름다움이 결여되어 최고선의 상태에서 멀어지는 것이 되어 이것도 곤란해 보인다. 아우구스티누스는 부활할 때의 몸이 "부분들의 부조화가 초래하는 기형이 전혀 없을 것이"며, "그때는 불량한 것들은 교정되고, 온당함보다 부족한 것은 창조자가 아는 방식으로 보충될 것이며 온당함보다 지나친 것은 질료의 온전성은 보전된 채로 제거될 것"이라고 한다. 아우구스티누스, 『신국론』 22권 19장, 성염 역주, 분도 2005.

성별과 같이 나의 노력과 무관하게 주어진 것들은 그것의 결여가 지극한 복에 흠집을 내는 한에서 나의 행복의 최고치를 제한할 수 있다. 바로 그런 이유에서 운명은 최고선이자 자족적인 행복에는 한계로 작동할 수 있다.

2.2. 솔론의 역설과 해결

행복의 한계로서의 운명에 대한 아리스토텔레스의 관심은 선천적인 조건보다는 후천적인 사건 쪽에 더 많은 무게를 두는 것으로 보인다. 그리스에서 온 현인에게 자신이 세상에서 가장 행복한 사람이라는 확인을 받고 싶어했던 리디아의 왕 크로이소스는 “모든 것의 끝을 주목해야만 하고, 어떻게 그 끝이 맺어지는지를 보라”[2]는 말이 틀리지 않았음을 패전한 나라의 국왕으로 화형을 당할 처지에 놓인 자신의 운명을 통해 확인한다. 아리스토텔레스는 이러한 운명의 가변성이 인간 중 누구도 그가 살아 있는 동안에는 행복하다고 말할 수 없게[3] 만드는지 묻는다.[4] 아리스토텔레스는 솔론이 “한 인간이 죽었을 때에야 비로소 온갖 악과 불운들을 벗어나게 됨으로써 지극히 복받은 사람으로 확실하게 찬양할 수 있음을 이야기한 것”[5]이라 하더라도 피할 수 없는 많은 문제들이 있음을 지적한 후 인간적 행복에 결정적인 것은 탁월성에 따르는 활동이고, 그 반대의 활동은 불행에 결정적임을 다시 확인한다. 인간의 삶은 이런 운들을 추가적으로 필요로 하는 것이지 결정적으로 필요로 하는 것은 아니라는 것이다. 외적 조건의 가변성이라는 난제를 빠져나가는 아리스토텔레스의 길은 결국 탁월성의 지속성과 안정성이다. 인간이 가진 것 혹은 가질 수 있는 것 중에 탁월성처럼 지속성과 안정성을 갖는 것이 없다는 것이다. 행복을 이 탁월성의 발휘로 정의했으므로 행복한 사람은 이 안정성을 갖게 될 것이며, 그의 일생 내내 행복한 사람으로 살 것이라는 전망이 가능하다. 행복한 사람이 진정으로 좋은 사람이며 어느 구석 빠지는 데 없이 반듯한 사람이라면 인생의 갖가지 운들을 가장 훌륭하게, 모든 점에서 전적으로 적절하게 견뎌낼 것이다. 연이어 닥치는 크고도 많은 불운들은 행복의 활동들을 방해하지만 그것이 탁월성을 갖춘 사람을 비참하게 만들 수는 없다. 고귀함은 그러한 불운들 가운데서도 빛을 발한다는 것이 아리스토텔레스의 생각이다.[6] 솔론의 역설은 탁월성이 갖는 안정성을 통해 살아있는 사람도 ‘행복’하다고 말할 수 있는 토대가 있음을 지적함으로써 해소된다. 하지만 이 역설의 해소는 적지 않은 대가를 지불해야 가능한 것이었다. 아리스토텔레스 자신의 말을 들어보자.

> 우리가 말했던 것처럼 활동이 삶에서 결정적인 것이라고 한다면, 지극히 복된 사람들 중 누구도 비참하게 되지는 않을 것이다. 그는 결코 가증스러운 일이나 비열한 행위들을 하지

2) 헤로도토스 『역사』 1권 30-33절
3) 소포클레스의 작품 『오이디푸스 왕』의 마지막 대사에서도 이러한 생각을 읽을 수 있다. "죽을 수밖에 없는 인간은 저 마지막 날을 내다보는 동안에는 누구도 행복하다 할 수 없도다. 아무 고통도 겪지 않은 채 삶의 문턱을 넘어서기 전에는." 1528-1530행
4) EN 1권 10장
5) 같은 곳.
6) 강상진, 「아리스토텔레스의 덕론」, 『가톨릭철학』 9, 2007.

않을 테니까. 또 우리는 진정으로 좋고 분별 있는 사람은 모든 운을 품위 있게 견뎌 낼 것이라고, 현존하는 것으로부터 언제나 가장 훌륭한 것들을 행위할 것이라고 생각하기 때문이다. 마치 훌륭한 장군이 현존하는 부대를 전략적으로 가장 적절하게 사용하고, 좋은 제화공은 주어진 가죽으로부터 가장 훌륭한 구두를 만들어 내며, 또 다른 모든 전문적인 기술자들도 같은 방식으로 행하는 것처럼.

만일 사정이 이렇다고 한다면 행복한 사람은, 물론 프리아모스가 당한 것과 같은 비운이 덮친다면야 지극히 복될 수도 없겠지만, 결코 비참하게 되지는 않을 것이다...

그렇다면 완전한 탁월성에 따라 활동하며 외적인 좋음들을 충분히 구비하고 있는 사람을, 어떤 특정한 시간 동안만이 아니라 전 생애에 있어서 행복한 사람이라고 부르지 말라는 법이 어디 있단 말인가?... 만약 그렇다고 한다면 우리는 살아 있는 사람들 가운데서 우리가 이야기했던 것들을 가지고 있고 앞으로도 가질 사람들을 지극히 복된 사람이라고, 물론 인간인 한에서 지극히 복된 사람이라고 부를 것이다. (아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』 1권 10장)

인용문에서 배울 수 있는 큰 통찰은 운에 대한 태도이다. 물론 현존하는 조건이 더 좋은 것이 그렇지 않은 것보다 더 좋은 결과를 낼 수 있겠지만, 주어진 것에서 최선을 만들어내는 것이 훌륭한 장군과 모든 전문가들의 방식이라면 진정으로 훌륭한 사람은 우리 삶의 주어진 조건으로부터 언제나 가장 훌륭한 것들을 만들어내는 사람이다. 앞 절에서 행복의 논의가 다소간 이상적인 조건에서 주어졌다면 지금 아리스토텔레스는 현실적인 인간의 행복에 대해서 논하고 있다고 평가할 정도로 운명의 한계 안에서 훌륭함을 발휘하는 길을 제시하고 있다.

인용문에서 솔론의 역설을 수용하는 것으로 보이는 것은 두 가지다. 첫 번째는 행복한 사람이 운명의 가변성에도 불구하고 결코 비참하게 되지 않을 것이라는 다소 소극적인 논변에 머무는 것이고, 두 번째는 살아있는 사람 중 일정한 조건을 충족하는 사람들 행복하다고 부르되 '인간인 한에서' 그러하다는 유보를 붙이는 점이다. 솔론의 역설을 돌파할 길을 인간적 탁월성(덕)의 안정성에서 찾았지만, 여전히 최고선의 완벽한 보장은 인간인 한 누구도 할 수 없다는 점을 충분히 의식하고 있는 것으로 보인다.

2.3. 행복(인간의 노력)과 운명

불리한 운명에도 불구하고 살아있는 사람에게 행복을 얘기할 수 있는 토대를 가까스로 마련했지만, 솔론의 지적을 수용하는 방식은 운명이 인간적 행복을 무화시킬 위협까지는 아니더라도 무시할 수 없는 영향력을 가지고 있음을 강하게 시사한다. 아리스토텔레스의 해결책 혹은 균형 전략은 인간적 노력과 활동을 행복에 있어서 결정적인 것으로, 좋은 운을 추가적으로 요구되는 것으로 만드는 것이었다. 운명이 신적인(daimon) 방식으로 도울 때만 더 이상 바랄 것이 없는 최고선으로서의 행복에 도달하겠지만, 현존하는 것에서 최선을 만들어내는 것이 인간이 할 수 있는 최대치인 셈이다.

큰 그림을 위해 단순화시켜서 말하자면 오이디푸스식 운명 이해가 갖는 파국적 전망을 지성과 인간적 노력에 대한 신뢰를 통해 봉합하는 형국이라 할 수 있을 것이다. 무엇이 궁극

목적으로 적합한 것인지, 지적인 이해와 설득을 통해 행복과 탁월성으로 가는 길을 스스로 만들어낼 수 있다는 낙관적 전망이 예측할 수 없는 우연과 운의 요소를 인정하면서도 그것에 주도권을 내주지 않는 구도를 가능하게 하고 있다. 아리스토텔레스는 용모나 태생, 성별, 집안, 국적, 신분과 같은 운에 따른 요소들이 행복에 없어서는 안 될 의미를 갖는다는 점을 인정한다. 최고선으로서의 행복은 부족함이 없어야 하고, 그 우연적 요소가 더 좋을 수 있었다는 여지를 남기는 만큼 우리는 온전한 행복에서 멀어지는 것은 부인할 수 없기 때문이다.

아리스토텔레스는 왜 이런 운명이 닥쳤는지에 대해 묻지 않는다. 아마도 운명은 극복은 커녕 이해조차 할 수 없는 것이라는 전통적인 사유를 수용하고 있기 때문이라고 필자는 이해한다. 주어진 것에서 최선을 만드는 것을 인간적 행복의 현실적 길로 제시할 뿐, 왜 누구에게 이런 운명이 주어졌는지를 설명하는 것은, 어떻게 하면 이런 운명을 극복할 수 있는지를 모색하는 것은 실천적 학문의 과제로 생각하지 않았던 것으로 보인다. 좋은 삶, 행복한 삶을 위한 지적 설득의 길은, 유래와 이유를 설명할 수 없는 우연적 요소들이 행복에 기여함을 인정하되 행복에 결정적이지는 않은 것으로 설명함으로써 방향을 잡는다. 행복을 향한 인간적 노력은 언제든지 예상할 수 없는 운명에 의해 비틀거릴 수 있는 것이다. 아리스토텔레스에 따르면 우리는 운명을 이해가능한 것으로 만듦으로써, 혹은 운명을 개선함으로써가 아니라 주어진 운명에서 최선을 만들어냄으로써 인간적 한계 안에서 행복해진다.

3. 아우구스티누스: 불투명한 의지

아리스토텔레스를 비롯한 고전 문명의 사유를 그리스도적 지평에서 소화해야 했던 과제를 수행하던 아우구스티누스에 오면 인간적 노력과 운명 혹은 자유의지와 운명에 관한 사유에서 중요한 변화가 일어난다. 아리스토텔레스에서 관찰할 수 있었던 인간의 내적 설득 가능성 및 인간적 노력에 따라 실제로 행복이 성취될 수 있다는 믿음이 다른 모델에 의해 대체되는 것이다. 이 대체는 고전적 세계관이 사상적 정산을 통해 그리스도적 세계관으로 수용, 변화, 통합되는 큰 과정의 일부[7]이다. 보통 주지주의(intellectualism)에서 주의주의(voluntarism)로의 전환과 연결해서는 많이 논의되지만 우리 주제인 운명과 자유의지에 대해서도 적지 않은 함축을 갖는다. 일단 의지(voluntas) 개념이 어떤 맥락에서 어떤 내용을 가지고 도입되는지 살펴보도록 하자.

3.1. 의지의 불투명성[8]

아우구스티누스는 『고백록』 8권에서 지성으로는 그리스도교가 참된 길임을 이해하지만, 자신 안에 있는 어떤 습관 때문에 온 마음이 회심하지는 못하는 시기가 있었음을 고백한다.

7) 강상진, 「명저탐방: 아우구스티누스, 『신국론』: 문명의 전환은 어떻게 철학적으로 소화되는가?, 『철학과 현실』 75 (2007) 230-246

8) 이 절의 내용은 강상진, 「아우구스티누스: 불투명한 마음」, 서울대학교 철학사상연구소기획, 『마음과 철학』, 서양편 상 (서울대학교출판문화원 2012)의 일부를 요약, 변형한 것이다.

그리스도교로 회심하면 더는 충족할 수 없는 성적인 욕망이 중추에 있는 이 습관을 그는 '육적인 습관'(consuetudo carnalis)라고 부른다. 무화과 나무 아래에서의 극적인 회심이 있기까지의 최소 몇 달간의 이 시기에서 그는 마음과 마음이 싸웠다고, 좀더 아우구스티누스적으로 표현하자면 "육체적 의지와 영적 의지가 서로 싸웠다"고 기술한다. 아우구스티누스는 이러한 사태를 영혼의 병(aegritudo animi)으로 이해한다. 보통의 경우 마음이 명령하면 육체가 복종하지만, 회심 직전의 자신에게는 마음의 의지에 대해 육체의 의지가 저항하는 병적인 상태가 지속되고 있었다는 것이다. 그는 이러한 상태를 괴로워한다. 아우구스티누스는 자신의 이러한 상태를 "나는 내가 하는 것을 이해하지 못합니다. 나는 내가 바라는 것을 하지 않고 오히려 내가 싫어하는 것을 합니다"[9]라고 고백하는 사도 바울의 경험과 연결시킨다.

눈치가 빠른 독자라면 여기서 기술되고 있는 상황이 아리스토텔레스가 아크라시아(자제력 없음)이라고 부른 현상에 해당함을 알아차렸을 것이다. 가령 건강을 위해 금연해야 함을 알면서도 금연하지 못하는 것처럼 지성이 내린 최선의 판단에 반하는 행동을 하는 셈이기 때문이다. 주의해야 할 점은 아리스토텔레스에게서 아크라시아가 적은 양(낮은 도수)의 술로도 보통 사람보다 빨리 취하는 사람과 같이 강한 욕망의 제어에서 어려움을 겪는 소수의 문제로 파악되는 반면, 아우구스티누스와 그의 입장을 받아들인 사람에게는 이런 종류의 내적 분열이 인간 실존의 보편적 조건[10]처럼 이해된다는 점이다. 지성으로서는 잘 설명이 되지 않고, 그래서 지성이 마음 전체를 온전히 장악하는 데 장애가 되는 불투명한 것이 의지 개념의 일차적 의미 내용이라고 정리할 수 있다.

아우구스티누스는 하느님의 아름다우심에 마음이 쏠렸다가도 '모르는 사이'에 자신의 무게 때문에 미끄러지고, 낮은 데로 떨어지는 경험을 했다고 하는데, 그는 이 '무게'를 정확히 '육체의 습관'이라고 부른다. 순결을 주시라고, 절제를 달라고 빌지만 정작 '지금은 (주지) 마시라'는 기도는 모든 이성적 설득이 단 하나의 길을 가리키고 있음에도 정작 그 길에 들어서지 못하게 막고 있는 것이 육체의 습관임을 보여준다. 이 상황에 대한 기술에서 주목할 만한 점은 아우구스티누스가 이러한 육체적인 습관을 마음의 일부로 파악하고 있다는 점이다. 앞 절에서는 습관이 비교적 낙관적인 전망 속에서 몸이 된 마음, 체화된 지성이었다면, 이 이야기에서 육체의 습관은 마음의 일부로 자리 잡아 지성과 싸우는 존재로 이해된다.

3.2. 불투명한 의지의 함축

1) 아우구스티누스는 우리 마음의 불투명성이 지성에 의한 습관을 통해 제거 혹은 적어도 완화될 수 있으리라는 생각에 회의적이다. 지성이 습관을 통해 장악할 수 있는 마음의 비이

9)「로마신자들에게 보낸 서간」 7:15

10) 아우구스티누스는 이러한 현상을 인간의 원죄에 대한 벌로 이해하는 것처럼 보인다. "이 야릇한 일이 대체 어디서 오는 것이오니까. 어째서 이러한 것이니이까. 당신의 자비가 비추어져 나로 하여금 묻게 하소서. 인간 벌의 심연, 아담의 후예의 암담한 고뇌에 대한 답변을 누가 할 수 있겠는지." 『고백록』 8권9장, 최민순 역 212쪽

성적인 부분, 혹은 몸은 한계가 있을 수밖에 없고, 바로 그 이유 때문에 그 한계 바깥 부분은 불투명할 수밖에 없다고 생각하기 때문이다. 두려움의 감정을 잘 길들인 훌륭한 병사가 전장에서 죽음의 공포를 어떤 방식으로든 관리할 수 있다고 해도, 혹은 자기 생명의 가치를 경멸할 수 있음을 자랑하던 철학자라해도, 폭풍우 때문에 난파의 위험에 처한 배 위에서 일단 얼굴이 창백해지는 것을 막지는 못할 수 있다. 그렇다면 죽음의 공포 앞에서도 의연할 수 있던 대담한 마음, 당신이 어렵게 쌓아왔던 습관은 일정 정도의 무력함을 드러낼 수밖에 없다. 이제 아리스토텔레스가 진정한 행복에 대한 올바른 이해로부터 우리의 감정과 욕망을 설득한 결과로 어렵게 구축했던 올바른 습관으로서의 탁월성(덕)은 어떤 방식으로든 의지의 동의 없이는 힘을 발휘할 수 없는 형국이 된다. 의지가 왜 그 방향으로 움직이는지는 원칙적으로 설명할 수 없다. 아우구스티누스는 자유의지 때문에 세상에 악이 존재한다는 설명의 끝에서, 자유의지가 악을 지향하는 것은 결국 그 존재론적 기초가 우리가 무로부터 창조된 피조물이라는 점임을 지적한다. 악으로 향하는 자유의지는 왜 거기로 향하는지 설명될 수 없다. 그리고 이런 의미에서 자유의지는 지성의 관점에서 소극적으로만 상정될 수 있다. 자유의지의 방향을 다 설명해낼 수 있는 순간 자유의지는 더 이상 자유의지가 아닌 것이다.

> 만약 저 움직임, 다시 말해서 주 하느님으로부터 돌아서는 의지의 배향이 죄악임에 의심할 나위가 없다면, 죄악의 장본인을 하느님이라고 말할 수 있지 않을까? 그런데 저 움직임이 하느님으로부터 유래하지는 않을 것이다. 그렇다면 도대체 어디서 유래하는가? 그러한 질문을 제기하는 그대에게 내가 '모르겠다'는 대답을 한다면 그대는 매우 섭섭해하겠지만, 나는 참말로 '모른다'고 대답해야겠다. 허무인 것은 알 수 없기 때문이다. (『자유의지론』 2권 37-38, 성염 역 263)

2) 아우구스티누스는 이렇듯 지성이 온전히 파악할 수 없지만 특정한 방향으로 움직이게 하는 의지 혹은 사랑을 중력에 비유한다. 지성이 그토록 어렵게 길들이려고 했던 우리의 감정 혹은 비이성적인 마음들의 정향(定向)은 사실 뿌리 깊은 어떤 사랑을 의미하는 것으로 이 사랑은 마치 중력처럼 우리를 이끈다는 것이다. 이전에는 지성과 반대되는 감정에도 불구하고 당신의 지성이 파악한 목표에 따라 만든 당신의 습관과 성격이 당신이 누구인지를 알려주는 것이었다면, 이제는 당신이 무엇에서 기쁨을 느끼고 무엇에서 고통을 느끼는지가 당신의 사랑이 당신을 어디로 이끌고 있는지, 당신이 누구인지를 알려주는 것이 될 것이다.[11]

> 선한 것을 아는 사람이 선한 사람이 아니라, 선한 것을 사랑하는 사람이 선한 사람이기 때문이다… 우리가 사랑해서는 안 될 것을 사랑하는 사랑도 우리에게 있다. <마땅히 사랑할 것을 사랑하는 사람은 자신 안에 있는 그 사랑을 미워한다.> 이 두 가지 사랑이 다 한 사람 안에 있다… 만일 우리가 짐승이라면 우리는 육적이며 감성적인 생활을 사랑하며, 그것으로 만

11) 강상진, 「아우구스티누스와 고전적 덕론의 변형」, 인제대학교 인간환경미래연구원 편 『인간·환경·미래』 5 (2010) p.149

> 족할 것이다…. 우리가 돌이나 물결이나 바람이나 불꽃 같은 것이라면, 감각과 생명이 없을 것이 사실이지만, 그래도 우리에게 고유한 위치와 자연적인 질서를 향하는 일종의 충동이 있을 것이다… 영혼이 사랑으로 어떤 방향으로 끌려가는 것처럼 물체는 무게로 끌려간다." (『하나님의 도성』, 11.28 조호연 김종흡 옮김 크리스챤 다이제스트 1998 p.570, 번역 일부 수정)

우리는 물론 우리의 사랑이 어떤 것인지를 이해하고 그 사랑에 대해서도 태도를 취할 수 있다. 우리 안에 있는 사랑을 사랑할 수도 있고 미워할 수도 있는 것이다. 그리스도교 신자라면 모순 없이 자신이 진정으로 하느님을 사랑할 수 있도록 도와달라고 기도할 수 있다. 우리 안에 현존하는 사랑 혹은 미움에 대한 태도에서 성립하는 마음을 이차적 의지 혹은 이차적 사랑이라고 부를 수 있다면 바로 이것에 근거해서 의지를 주어진 것과 단절하면서 과거와 달리 새롭게 시작할 수 있는 능력[12]이라고 이해할 수 있을 것이다. 지금까지 특별한 방식으로 살아왔다는 것이 계속 그렇게 살아야 할 이유를 제공하지는 않는다. 나에게는 언제나 지금까지와 다르게 시작할 자유가 있다. 이것이 아우구스티누스 의지 개념에서 놓치지 말아야 할 두 번째 의미 내용이다.

3) 의지 개념의 이러한 이해는 불가피하게 당신이 무엇을 사랑하고 있는지, 또 무엇을 진정 사랑하고 싶은지를 가장 중요한 문제로 만든다. 현재의 조건은 그것이 선천적인 것이든 후천적인 것이든 미래를 향해 열려있는 의지의 자유 앞에서 중요성의 빛을 잃는다. 아우구스티누스는 사랑의 대상 혹은 방향에서 그의 정치철학을 관통하는 두 도성 이론의 핵심원리를 얻는다.[13] 우리가 현재 살고 있는 지상의 정치적 공동체를 우리가 지향해야 하는 천상의 도성으로 가는 불가피한 단계로 파악하게 되면, 아리스토텔레스에서 행복에 결정적이지는 않지만 불가결한 요소였던 외적인 선들의 비중이 이론적으로 무화될 가능성까지 도달한다. 물론 이러한 경향은 아우구스티누스에서 처음 등장한 것이라기보다는 햇볕을 가리니 춥다고 비켜달라는 부탁을 알렉산드로스 대왕에게 했던 디오게네스와 같은 철학자들에게서 관찰할 수 있는 것이었다. 아리스토텔레스에게서는 중요한 차이를 갖던 외적인 선들이 더 이상 행복에 중요한 요소가 아니라고, 황제이든 걸인이든, 노예든 자유인이든, 남자든 여자든, 감옥에 갇혔든 그렇지 않든 간에 중요한 것은 세상을 대하는 당신의 태도라는 생각[14]에서처럼, 내면이 강조

---

12) Kent, B., "Augustine's ethics", Stump, E./Kretzmann, N. (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge 2001) 229; Horn, Chr., "Augustinus", Erler, M./Graeser, A. (eds.) *Philosophen des Altertums: vom Hellenismus bis zur Spaetantike* (Darmstadt 2000) 178

13) "두 사랑이 두 도성을 이루었다. 하느님을 멸시하면서까지 이르는 자기 사랑(amor sui)이 지상 도성을 만들었고, 자기를 멸시하면서까지 이르는 하느님 사랑(amor Dei)이 천상도성을 만들었다. 전자는 스스로 자랑하고 후자는 주님 안에서 자랑한다. 전자는 사람들에게서 영광을 찾고 후자는 양심의 증인인 하느님이 가장 큰 영광이 된다." 『신국론』 14권 28장, 성염 역 1537-1539

14) "세상만사가 당신의 뜻대로 되기를 바라지 말고, 그것이 당신의 뜻인 양 당신의 의지를 통제하라. 그래야만 당신은 평화를 얻을 수 있다....당신은 연극배우임을 명심하라. 그리고 극작가가 그런 배역을 선택했음을 명심하라. 그가 단역을 주면 단역을 맡아야 하고 긴 대사를 외우게 하면 그렇게 해야 한다. 그가 가난한 사람의 역할을 주면 당신은 온 힘을 다해 그 역을 맡아야 하고, 당신이 절름발이나 군주 혹은 필부의 역할을 해야 한다고 해도 역시 마찬가지이다. 당신이 해야 할 일이란 당신에게 주어진 성격을 잘 소화하여 훌륭한

될수록 외적인 것의 영향력은 축소되기 마련이다. 아우구스티누스에게서 새로운 것이 있다면 현존하는 세상의 비참이 원죄의 결과 상처받은 인간 본성 때문이라는 진단이다. 정의와 공공선에 대한 사랑이 아니라 지배욕과 같은 잘못된 사랑이 전쟁을 일으키고 역사를 움직였으며, 기울어진 운동장처럼 우리는 잘못된 사랑과 무질서로 끌려가고 있다는 것이다. 그래서인지 아우구스티누스는 개개인의 운명적 조건의 차이보다는 종으로서의 인간 전체가 스스로 만든 비참함이라는 조건에 더 큰 관심을 보인다. 이런 상황에서 상선벌악이라는 신적 정의는 의미를 갖는가?[15]

> 누구든 두려워하고 싶지 않은 자는 그 자신의 가장 깊은 곳의 자아를 스스로 면밀히 음미하도록 하라. 너 자신 속으로 내려가서, 네 가슴의 가장 깊은 구석에 닿도록 하라. 그러고 나서 조심스럽게 그것을 점검하고, 거기에서 이 세상에 대한 소모적인 사랑으로 중독된 혈관이 아직도 뛰고 있는지, 육체적 욕망으로 인해 동요하지 않는지, 헛된 자랑으로 의기양양해지지 않았는지, 어떤 헛된 근심으로 풀이 죽지는 않았는지 살펴보라. 너는 너의 내적 존재의 가장 깊은 구석에서 모든 것을 음미한 후에야 비로소 네가 순전하고 수정처럼 깨끗하다고 감히 선언할 수 있다. (Serm. 348, 2)[16]

3.3. 자유의지와 운명

아리스토텔레스에서 운명은 지적으로 이해할 수는 없지만 우리의 노력에 근본적인 장애일 수는 없는 것이었다. 아우구스티누스에게서 이해할 수 없는 것은 우리 바깥의 비참한 현실이라기보다 지적으로 파악되지 않는 사랑과 의지의 방향이다. 지성이 파악한 질서와 그에 따른 욕구의 순치에서 진정한 자아를 구성하고 행복한 삶의 가능성을 확보하는 것이 아리스토텔레스의 철학이었다면, 원죄로 인해 불가피하게 비참하고 불행하게 된 현실[17] 속에서 인간이 할 수 있는 최선의 것으로서 의지에 집중하는 것이 아우구스티누스 철학의 방향인 셈이

연기를 하는 것이다. 배역의 선택은 다른 사람의 몫이다." 에픽테토스(55-135 A.D.), 『엥케이리디온, 도덕에 관한 작은 책』 8~17장, 김재홍 역 (까치 2003); "이런 일이 나에게 일어나다니, 나야말로 불운하구나!" 천만에. 그렇게 말할 것이 아니라 이렇게 말하라. "나는 이런 일을 당했는데도 고통을 겪지 않았고, 현재의 불운에도 망가지지 않고 미래의 고통도 두렵지 않으니, 나야말로 행운아로구나!" 그런 일은 누구에게나 일어날 수 있지만, 그런 일을 당하고도 고통을 겪지 않는 것은 누구에게나 주어지는 것이 아니기 때문이다." 마르쿠스 아우렐리우스 (121-180A.D.) 『명상록』 IV.49 천병희 옮김 (숲 2005) 68-69.

15) 앞서 잠깐 언급했던 일차적 의지와 이차적 의지의 구별이 대체로 아우구스티누스가 이 문제를 푸는 방향으로 보인다. 원죄로 인해 상처받은 본성 때문에 일차적 의지는 자유롭지 않지만, 은총을 청하는 이차적 의지에서는 자유가 가능하고 이것에 근거해서 책임을 물을 수 있다는 것이다. 간단하게 말하자면 병이 걸린 것은 당신 책임이 아니지만, 의사를 찾으면 나을 수 있음을 알면서도 의사를 찾지 않은 것은 당신 책임이라 말할 수 있다는 것이다. 아우구스티누스, 『자유의지론』, 3.19.53 성염 역주 (분도 1998) 379-381 참고.

16) 브라운, 『아우구스티누스 - 격변의 시대, 영혼의 치유와 참된 행복을 찾아 나선 영원한 구도자』 정기문 역 (새물결 2012) 612 에서 재인용.

17) "인류의 말할 수 없이 엄청난 비참함은 인간의 감정에 어떤 희생을 치르더라도 주시는 자, 즉 하느님이 행하신 치밀하고 두려운 정의의 행위로 간주되어야 한다. 오직 '말로 표현할 수 없는 죄'만이 전능하시고 아낌없이 주시는 창조자로 하여금 좋은 것들의 흐름 속에 그렇게 거대한 고통을 섞으시게 할 수 있었기 때문이다." 앞의 책 465-466

다. 우리의 비참한 현실이라는 운명적 조건이 인간 종의 죄에 기인한 것이라는 이런 생각은 우리의 고통이 악이지만 완전히 제거할 수는 없고 일정 정도 감수해야 할 것이라는 태도와 연결된다. 자유의지에 대한 이러한 생각이 구체적 악으로서의 노예제에 대해 어떤 태도로 드러나는지를 살피는 것이 도움이 될 것이다.

> 사람의 종이 되었든 죄의 종이 되었든, 그 어느 인간도 하느님이 원래 인간을 창조한 자연 본성에 의해서는 종이 아니다. 하지만 죄벌로 인한 종살이는 자연의 질서를 보존하라고 명하고 그 질서를 유린하지 말라고 금하는 바로 그 법리에 의해 질서지어진 것도 사실이다. 왜냐하면 그 법리를 거슬러 무슨 짓을 저지르지 않았다면, 죄벌로 인한 종살이에 강제로 처해지는 일도 없었을 것이기 때문이다. 그래서 사도는 종들을 훈유하여 주인에게 복종하라고, 선의를 갖고 진심으로 주인을 섬기라고 한다. 비록 주인의 손으로 자유의 몸이 되지 못할지라도 자신의 종살이 자체를 어느 방도로든 자유로운 것으로 만들어 보라는 뜻에서. 교활한 두려움으로 그렇게 할 것이 아니라 신실한 사랑으로 그렇게 섬기라는 것이다. 불의는 지나가고 일체의 지배와 인간 권세는 없어지며 하느님이 모든 것 안에 모든 것이 될 때가 올 때까지. (아우구스티누스, 『신국론』 19권 15장, 성염 역주 (분도 2004) 2205 번역 일부 수정)

인간이 원죄를 범함으로써 원래 의도된 자연적인 질서를 벗어나 무질서와 잔인함과 공포의 세계를 스스로 만들어 실질적인 종의 상태에 들어갔지만, 인간의 이 자승자박 속에서도 상처받은 의지를 진정한 사랑의 도시 쪽으로 재정향하는 의지적 섭리가 작동한다. 원죄로 인해 타락한 인간에게 이생에서의 삶을 그나마 견딜 수 있게 만다는 것은 바로 이 재정향의 과정이며 이것이 내세에서 완성될 재구조화를 시작하게 만든다. 아우구스티누스는 비록 노예제를 끔찍한 것으로 판단하고 그가 할 수 있는 한 개선하려고 하지만 폐지하려고 하지는 않는다. 그가 제안하는 것은 주인과 노예가 각자의 방식으로 사랑을 실천함으로써 자신의 제한된 자유를 만들자는 것이다.[18] 이런 생각이라면 아마도 아우구스티누스가 실제 역사처럼 주교로서 생을 마감했는지, 혹은 원래 그가 원했던 것처럼 알려지지 않은 수도사로 생을 마감했는지도 전체로서의 그의 삶이 큰 차이를 만들 것 같지 않다. 과거로부터 주어진 조건이 아니라 미래를 향해 열려있는 의지를 어떻게 쓰는지가 더욱 중요할 것이기 때문이다.

4. 보에티우스: 섭리의 지평에서 이해되는 인간의 의지[19]

보에티우스(476년경 ~ 524년 경)의 『철학의 위안』은 중세에서 가장 많이 읽히고 주석되었던 작품 중 하나이다. 선에 대한 추구가 좌절되는 죽음 앞에서 과연 정의로운 삶은 최후의 보상을 받는 것인가라는 의문이 작품 전체를 끌고 가는 물음이다. 이 물음은 정의로운 삶과 좋

18) Harrison, C., *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity* (Oxford 2000) 214-215

19) 이 절의 내용 일부는 강상진, 「고대철학의 종언 혹은 새로운 모색: 아우구스티누스에서 보에티우스까지」, 『서양고대철학 2』 (길 2016) 421-454의 해당부분을 토대로 작성되었다.

은 삶, 행복한 삶의 연결을 의심치 않았던 고전적인 세계관에 대한 강력한 도전인 셈인데, 보에티우스는 이 문제를 철학의 한계와 그리스도교의 극복이라는 단순한 구도 속에서 풀지 않는다. 그는 오히려 고전 철학이 운명(fatum)이라고 불렀던 것이 섭리(providentia)와 어떻게 연결되는지를 보여주는 방식으로 푼다. 운명 개념에서는 확보되지 않던 새로운 차원이 '섭리'에 의해 추가되지만, 이 이성적 논증과 그에 따른 설득이 죽음 앞에서도 그리스도에서 위안을 찾지 않고 궁극적으로 '철학'에서 위안을 찾는 모습으로 나아간다. 개인의 도덕성과 행복 혹은 좋은 삶이라는 실존적 문제가 사유를 통해 섭리와 같은 우주론적 차원과 어떻게 엮어지는지를 잘 보여주는 것이다. 작품 속에서 논증이 실제로 성공했는지 여부는 차치하고서라도 중세는『철학의 위안』을 통해 개인의 실존적 문제가 우주 안에서 개인의 위치와 연결되는 큰 그림을 전수받게 되었다. 운명과 자유의지라는 학술대회의 주제와 관련해서는 원리적으로 이해할 수 없는 것으로 상정되던 개인의 운명이 섭리의 틀에서 지적으로 이해 가능한 것의 영역으로 들어오게 되는 점이 중요한 철학사적 성취라고 해야 할 것이다.

4.1. 운명과 섭리

> 만물의 생성과 가변적인 것들의 모든 변화, 어떤 방식으로든 움직이는 모든 것은 그 원인, 질서, 형상을 신적 정신이라는 항구성에서 배정받은 것이다. 그 근원의 단순성 속에 정초된 이 정신은 세상을 다스리기 위해서 여러 겹의 양식(modus)을 제정하였다. 이 양식은 신적 지성의 순수성 안에서 고찰될 때 섭리(providentia)라고 불린다. 반면에 이 양식에 의해 움직여지고 배치되는 사물들과 관련될 때 옛사람들은 이를 운명(fatum)이라고 불렀던 것이다. (보에티우스,『철학의 위안』제4권, 산문 6, 7-8)

인용문에서 보에티우스는 동일한 것이 그것을 바라보는 서로 다른 두 관점에 따라 서로 다른 이름, 즉 섭리와 운명으로 불린다고 주장한다. 모든 변화가 항구적인 어떤 것으로부터 원인과 질서를 부여받는다는 생각, 그리고 이 원인과 질서의 통로가 양식이라는 것까지 쉽게 따라갈 수 있다. 동시에 항구성과 단순성, 지성과 순수성이라는 한 편과, 변화, 여러 겹(multiplex), 사물과 시공간성이라는 다른 한 편 사이의 대비도 어렵지 않게 파악된다. 약간 어려워지기 시작하는 것은 이 두 편을 이어주는 여러 겹의 양식을 바라보는 시각의 차이이다. 신적 지성의 순수성 관점에서 보면 섭리인 것이, 이 양식에 의해 실제로 움직여지고 배치되는 사물들의 관점에서는 운명인 것처럼 서술되고 있기 때문이다. 보에티우스는 아무 문제가 없다는 듯 고전철학의 운명 개념을 그리스도교의 섭리 개념과 연결시키는 것처럼 보이지만 철학에서 위안을 구하는 작품 전체의 목표에 비추어 찬찬히 음미해야 할 대목이다.

1) 우선 지적해야 할 것은 운명의 무의미성과 섭리의 유의미성 사이의 대비이다. 고전적 세계관에서 운명은 현실을 구성하고 있기는 하지만 인간의 지성으로는 이해할 수 없는 것이었다. 운명은 주어진 것이지만 왜 나에게 하필 이 몫이 주어졌는지 그 이유를 근본적으로 알 수 없고, 따라서 불행한 운명이라면 어쩔 수 없이 받아들이기는 하지만 감사할 수는 없는 것이

었다. 하지만 그리스도교적 섭리 이해는 불운에 대해서조차 무의미를 인정할 수 없으며, 그것을 이해할 수는 없지만 궁극적으로는 그것조차 의미가 있고 이 의미를 인정하는 한 감사와 기도의 대상임을 주장한다. 작품의 마지막에서 자신의 불행한 운명을 예언한 신탁의 작동방식을 드디어 이해하게 된 오이디푸스가 한 일은 무엇이었던가? 자신이 깨닫게 된 운명에 대한 그의 답변은 결국 직접 보는 것을 영원히 거부하는 것, 즉 장님이 되는 것이었다. 만약 그가 기도한다면 어떤 기도를 할까, 아니 할 수 있을까? 오이디푸스는 아마 이런 운명을 점지한 신에게 적어도 감사하기는 어려웠을 것이다. 반면에 그리스도교적 섭리 이해는 태어나면서부터 장님인 사람도 그의 몫에 이유가 있다는 신념을 포기하지 않고, 어떤 점에서는 장애인으로 태어나게 된 점을 오히려 감사하는 데서 마지막 답변을 얻게 될 것이다.

2) 운명에서 섭리로의 전환에서 주목할 두 번째는 불운해 보이는 섭리의 이해 가능성이다. 흠잡을 것 없이 훌륭하게 살아온 삶이 그런 삶에 상응하는 보상은커녕 재판 없는 사형이라는 불의를 당하는가라는 문제는 섭리 개념이 함축하는 목적적 개입을 통해 설명된다. 불의하게 보이는 사람이 진정으로 불의한 것은 아닐 수도 있고, 정의롭지만 시련을 통해 더욱 강하게 만들기 위해서 불운을 허용할 수도 있고, 불의하지만 그나마 불운 없이 삶을 사는 정도가 적절하다고 판단해서 마땅히 받아야 할 처벌을 지금까지 받지 않았을 수도 있다. 우리에게 알려져 있지 않지만 원칙적으로 세상에 일어나는 모든 일이 섭리의 관장을 받고 있다는 사실을 받아들이는 순간, 이런 설명의 길이 열리는 것이다. 물론 이렇게 모든 것을 설명하는 섭리는 다른 문제를 불러일으킨다. 이런 섭리의 질서 속에서 인간에게 자유의지가 있다고 볼 수 있느냐는 것이다. 보에티우스는 이 문제를 자신의 상황 속에서 기도하는 것이 의미가 있는가라는 질문으로 정리한다. 구체적으로 어떤 논변으로 이해할 수 없었던 운명이 이해 가능한 섭리가 되고, 그래서 철학에서 지적 위안을 얻게 되는지 검토하는 것은 일단 제쳐두고 이런 점만 지적해 두고 싶다.

고전 문명에서의 운명을 그리스도교적 섭리로 치환하면서 보에티우스는 아리스토텔레스나 아우구스티누스에서는 볼 수 없었던 새로운 이해의 길을 가게 된다. 이민족 왕이 다스리는 로마에서 정치적 희생양으로 죽는 일이 발생하는 것이 프리아모스가 트로이아 전쟁에서 패하는 것과 같은 수준의 운명적 사건이라면, 이 운명적 사건을 이해하기보다는 불운에서도 비참하지 않게 되는 정도로 만족하거나, 노예로 살면서 죄의 종이 되는 것보다는 인간의 종이 되는 것이 낫고 그 안에서 사랑을 통해 제한된 자유를 만드는 방식으로 버텨야 했을지도 모른다. 하지만 보에티우스는 지적 이해라는 정면 돌파의 길을 간다. 우리가 이성을 가진 존재로 창조되었다는 것과 의지를 가졌다는 것 사이에는 끊을 수 없는 연결이 있고, 우리 눈에 잘 보이지 않는 신적 정의가 잘 숙고해보면 작동하는 것으로 분석되는 한 보에티우스라는 구체적인 개인의 이 운명에도 의미가 있을 수밖에 없다는 것이다. 그 구체적인 의미가 무엇인지 보에티우스는 얘기하지 않고 일반적인 수준에서 이 상황에서 기도하는 것의 의미를 지적으로 확보하는 선에서 지적 위안을 얻지만, 한 개인의 실존적 문제가 신적 섭리라는 우주론 내지 존재론적 차원에서 해명될 수 있다는 사유는 운명 개념의 역사에서 새로운 지평을 연 것으로 평가할 만하다.

4.2. 운명과 자유의지

> 자유의지(libertas arbitrii)가 없는 이성적 본성(rationalis natura)이란 있을 수가 없다. 왜냐하면 그 본질상 이성을 사용할 수 있는 존재는 인식할 수 있는 판단능력을 갖고 있기 때문이다. 그래서 이성적 본성은 피해야 할 것과 원해야 할 것을 스스로 식별하는 것이다. 또한 누구든지 원해야 할 것으로 판단하면 그것을 찾고, 피해야 할 것으로 생각하면 그것을 멀리한다. 그러므로 이성이 있는 존재에 있어서는 원할 수도 있고 거부할 수도 있는 자유가 있는 것이다. 이렇다고 이런 자유가 모든 이성적 존재에게 꼭 같지는 않다. 숭고한 신적 실체들은 명철한 판단과 손상되지 않은 의지와 그 원하는 바를 실현시킬 힘을 갖고 있다. 그런데 인간 영혼들은 신의 정신에 대한 명상에 머물 때는 필연적으로 더 자유로운 것이며, 물질로 분심하게 될 때는 그 자유는 보다 작아지며, 영혼들이 지상의 지체에 얽매여질 때는 더욱더 그 자유가 작아지는 것이다. 마지막 단계는 노예적 상태이니 이 상태에서는 영혼들이 악에다 자신을 내맡김으로써 그 이성의 소유마저 상실하는 것이다. (『철학의 위안』 5권 산문 2, 정의채 역 187, 번역 일부 수정)

보에티우스는 우리가 이성적 존재라는 사실이 필연적으로 자유의지를 가진 존재임을 함축한다고 생각한다. 단 이때의 자유는 방향에 따라 자유의 정도가 증가하기도 하고 감소하기도 하는 것이다. 이미 운명과 섭리를 정의할 때 신적 지성의 단순성과 순수성의 방향과 물질적 질서의 다수성과 가변성을 대조했었는데, 인간 영혼이 신의 정신으로 갈수록 자유로워지고, 물질로 내려갈수록 덜 자유로워지는 것으로 묘사하고 있다. 이상하게 들릴지 모르겠지만 보에티우스가 자신이 감옥에 갇혀 있고 그래서 딱딱한 침상 위에 앉아 있고 지금 춥고 배고프다는 것을 의식할수록 그는 부자유하며, 섭리의 질서가 근본적으로 합리적이나 인간의 이해를 넘어서는 방식으로 작동함을 이해하려고 노력할수록 자유로워진다는 것이다. 시공간적이고 인과적인 질서에 잡힐수록 부자유하고, 지성적이고 무시간적인 참의 세계로 나아갈수록 자유롭다는 생각을 하고 있다고 해석할 수 있을 정도이다.

보에티우스 자신은 명시적으로 주제화하지는 않았지만 아마도 보에티우스의 섭리가 열어주는 새로운 차원은 대체로 이런 것 같다. 즉 운명을 넘어서는 길은 운명의 마지막 실타래를 섭리적 연관 하에서 지적으로 이해하는 것이라는 점 말이다. 운명의 관점에 따라 물질화되고 다수화되고 시공간의 속박 속에 있는 인간으로 가면 갈수록 피할 수 없는 인과의 사슬에 묶이지만, 인간에게는 그런 속박 이상의 차원이 있다는 것이다. 그리고 그 차원이 인간이 지닌 물질성이나 동물성 이상의 차원이며, 시공간의 속박을 넘어서 순수하고 단일한 지성적 존재를 지성적으로 이해하는 길인 동시에 기도를 통해 자신의 삶의 의미를 이해하는 길로 보인다. 보에티우스의 『철학의 위안』의 마지막에 주제화되고 있는 기도는 기도를 통한 시공간 안의 운명의 변화가 목표가 아니라 시공간을 넘어선 것과의 연결과 이해가 목표인 것처럼 보인다. 운명이 이미 결정되어 돌이킬 수 없는 것이라면, 기도는 그렇게 물질화된 현실에서 돌이킬 수 없게 된 것의 최종적 의미를 지성적으로 파악하고 그 이해 속에서 받아들이는 것과 연결

된다. 설명할 수 없는 운명에서부터 무의미할 수 없는 섭리의 물질적 현현이라는 의미를 받아내는 셈이다.

보에티우스는 자유의지를 통해 운명을 그렇게 돌파한다. 3차원의 시공간적이고 인과적인 질서로서의 운명을 자기에게 유리하게 바꾸어 달라고 기도하는 방식이 아니라 불운을 이겨냄으로써 자신을 입증하고 새로운 운명을 만들어내는 기회로 이해하는 방식으로[20] 말이다.

4.3. 철학의 위안

그리하여 섭리와 자유의지의 양립가능성에 관한 지적 검토가 끝난 후 보에티우스는 이렇게 말할 수 있게 된다. 문헌으로 전해지는 그의 마지막 말을 들어보자.

> 사리가 이러하기 때문에 인간에게는 손상되지 않는 자유의지가 있는 것이다. 그러므로 모든 필연성에서 해방된 자유로운 의지에 상과 벌을 제시하는 법은 결코 부당한 것이 아니다… 그러므로 신께 둔 희망과 신께 바친 기도는 헛된 것이 아니다. 또 이런 희망과 기도가 바른 것일 때 그런 것들은 효과가 없을 수 없는 것이다… 너희가 스스로를 속이고자 하지 않는다면 너희는 바르게 살아야 할 크나큰 필연성을 지니고 있으니 즉 너희는 모든 것을 투시하는 재판관의 눈 앞에서 행동하기 있기 때문이니라. (『철학의 위안』 5권 산문 6, 정의채 역 211)

운명과 섭리는 동일한 사태를 서로 다른 개념으로 부를 뿐인 것처럼 보에티우스는 설명하고 있지만, 실제로는 그가 생각했던 것보다 더 깊은 세계관의 차이를 함축하는 전환이다. 운명(fatum)에서 섭리(providentia)로 이행하는 과정에서 확인했듯이, 시공간을 넘어선 것[신]에 대한 이해는 고전적인 전통으로부터 물려받은 것이라고 할 수 있다. 하지만 아리스토텔레스가 설명할 수 없는 우연의 영역으로 넘긴 운명이 시공간을 넘어선 것으로부터 의미를 부여받고 있다는 통찰은 고유하게 그리스도교로부터 시작된 것이라고 해야 할 것이다. 아니 이제 그리스도교의 전통이 될 사유라고 해야 할 것이다. 라틴 문명권 안에서 더 이상 고전적 운명 중심의 사유를 대변할 목소리를 잃은 상황에서 작가와 그가 남긴 작품의 관계처럼 작가는 죽고 작품은 살아남게 되었다. 그의 비극적 죽음이 남긴 이 걸작은, 철학사에서 수행했던 작품의 역할에서 보자면, 고전 문명의 운명관을 그리스도적 섭리의 지평으로 옮겨줄 사상가를 필요로 했던 섭리가 이 작품을 위해 마련해 준 '기회'를 섭리에 부합하는 방식으로 소화한 결과라고 할 수 있을 정도이다[21]. 고전문명에서 극복은커녕 이해조차 할 수 없었던 불가해한 운명은 이제 신적

---

20) "말하자면 곤란 자체는 이들 양자, 즉 용감한 사람에게는 자기 영광을 전파할 재료를 주고 현자에게는 자기 지혜를 확고히 입증할 재료를 제공하는 것이다. 원래 덕이란 말은 자기 힘으로 역경을 이겨낸다는 데서 유래한 것이다....너희는 온갖 운명과 치열한 전쟁을 감행하고 있는 것이니 걱정 근심에 사로잡히지 말것이며 어떤 유쾌한 쾌락으로 부패되지도 말아야 할 것이다… 너희가 너희 자신을 위하여 어떤 운명을 만들려는지는 오직 너희 손에 달린 것이다." 『철학의 위안』 4권, 산문 7, 정의채 역 175

21) 국내의 한 장애우 동화작가는 자신의 장애가 장애우들에게 목소리가 되라는 의미였음을 늦게야 깨달았다고 고백한 바 있다. 그런 깨달음이 그간 이해할 수 없이 겪어야 했던 장애의 고통이 드디어 이해 가능한 것이 되는 순간이었을 것이라 감히 짐작한다.

섭리 안에서 원리적으로 이해가능하고 의미를 부여할 수 있는 모습으로 등장한다. 물론 모든 개인이 보에티우스처럼 그 의미를 새길 수 있는 것은 아니다. 적어도 실천 가능성의 관점에서 보자면 보에티우스보다 설명 없이 받아들이는 아우구스티누스가 더 용이해 보이는 것이 사실이다. 그럼에도 불구하고 보에티우스의 길이 운명 개념 이해와 관련하여 고유한 성취의 차원을 가지고 있음은 부인할 수 없다. 섭리로 이해되는 운명적 조건들은 우리에게 이 조건들이 근본적으로 주어진 이유가 있으니 거기에서 최선을 만들어낼 것을 요청한다.

5. 맺는 말

지금까지 살펴온 자유의지와 운명의 관계에 관한 얘기들을 정리해 보자. 아리스토텔레스나 아우구스티누스에게 선천적인 조건으로서 혹은 후천적인 사건으로서의 운명은 인간적 노력과 자유의지의 실현에서 무시할 수 없는 조건 내지 한계로 작동하고 있는 것이었다. 왜 하필 나에게 이런 운명이 주어졌는지는 이해할 수 없거나 더 중요한 것에 집중하기 위해 그 의미를 자세히 묻지 않는 것들이었다. '운명에도 불구하고' 행복을 위한 노력과 탁월성의 연마, 인간성의 발휘를 멈추지 말아야 하며, 선한 사람이 되기 위한 의지를 발휘해야 하는 것이었다. 말하자면 운명은 인간의 적극적 노력과 진정한 성취에 부정적이거나 소극적인 방식으로만 의미를 갖는 것들이었다. 이 그림은 보에티우스가 운명 개념을 섭리 개념으로 전환하면서 극적으로 달라진다. 운명은 섭리의 이해가능성[22]과 함께 우리 삶의 적극적 구성요소로 등장하게 되는 것이다. 인간적 이해와 노력에 대한 지적 장애물에서 우주론적 지평에서 의미를 획득할 수 있는 삶의 구성요소로 자리잡게 된 것이다. 앞에서 잠깐 언급했듯 이러한 전환은 개인의 운명과 실존의 의미가 통상적인 도덕적, 정치적 차원에서는 해명될 수 없고 섭리와 같은 우주론적, 존재론적 차원에서만 제대로 해명될 수 있다는 점을 암시한다. 개인의 윤리적 차원과 신의 창조라는 우주적 차원 간의 연결을 성공적으로 보여주고 있다는 점에서 우주 안에서의 개인의 위치, 삶의 정향이라는 문제와 같은 형이상학적 욕구의 해결 방향을 보여주는 셈이다.

혹자는 아우구스티누스의 의지 이해에 들어있는 원죄의 서사(narrative)나 보에티우스의 섭리 개념 뒤에 있는 신 개념이 이런 류의 사유를 수용하기 어렵게 만든다고 지적한다. 더 이상 그리스도교의 신을 믿지 않는 사람에게는 운명과 자유의지에 관한 이런 사유가 무의미하는 것이 되는 것일까? 더 이상 신을 최종적 의미의 지평으로 삼지 않는 세계에서는 이 모든 설명이 무화되는 것일까? 필자는 그렇지 않다고 생각한다. 오늘날 제우스 신과 올림푸스 신들의 존재를 믿지 않고서도 그리스 신화를 감상할 수 있는 것처럼, 그리스도교 신앙을 갖지 않고서도 아우구스티누스나 보에티우스가 보여주는 논증과 논증의 전제로 기능하는 신앙의 내

22) 섭리를 우리가 현실적으로 다 이해할 수 있다는 뜻이라기보다는 원리적으로 이성적인 질서가 세상을 움직이고 있다는 뜻으로 한 말이다. 수학에서 증명도 반증도, 증명불가능성도 증명되지 않는 명제가 있어도 그것 때문에 수학의 합리성을 부인하지는 않는 것처럼, 우리가 지금은 이해할 수 없는 섭리도 원칙적으로 이성적이라는 생각이라는 뜻에서 '이해가능성'이란 말을 썼다.

용들을 감상할 수 있을 것이다. 경우에 따라서는 그러한 전제를 수용했을 때에야 비로소 보이기 시작하는 사태들과 철학적 통찰들을 만날 수도 있을 것이다. 고유하게 그리스도교적 전제는 궁극적으로 수용하지 않으면서도 그 전제들로부터 나온 결론이나 통찰들로부터 많은 것을 배울 수 있을 것이라고 믿는다. 우리는 제자 안연의 죽음에 하늘이 자기를 버린다고 한탄했던 공자[23] 시대에살지도 않고, 하늘에 죄를 지으면 기도할 곳이 없다[24]는 말을 진지하게 받아들이지 않는다 하더라도 여전히 모순없이 盡人事 待天命의 태도로 살 수 있지 않은가?

우리는 이전 시대가 주어진 것으로 받아들였던 것, 인간의 노력을 바꿀 수 없는 것이라고 믿었던 것이 더 이상 그렇지 않은 시대에 살고 있다. 성형수술로 용모를 바꿀 수 있고, 트랜스젠더가 될 수도 있으며, 어느 시점에서는 우리 후손의 유전적 소질까지도 결정할 수 있을지도 모른다. 하지만 그렇다고 우리가 바꿀 수 없는 것이 없어지지는 않는 것 같다. 각 시대는 자신의 기술적 가능성과 가치판단에 따라 설명할 수 있는 것, 바꿀 수 있는 것과 없는 것의 경계에 대해 매번 새롭게 정의하고 그런 이해에 따라 살아가는 것처럼 보인다. 철학자로서 우리가 살고 있는 시대의 조건은 닥치는 대로 역량을 결집해서 정신없이 학회를 조직하고, 이렇게 저렇게 재원도 마련해야 하고 또 규정에 맞게 지출하는 데 많은 신경을 쓰면서 그 와중에 철학을 공부해야 하는 것처럼 보인다. 다른 좋은 공부 기회들이 있지만 바빠서 참석하지 못하고, 좋은 줄 알면서 하지 못하는 많은 것들과 함께 살아야 하는 비참 속에서 이런 자리를 마련해 주셔서 감사할 뿐이다. 주어진 것을 선용하는 하나의 예로 이해한다. 무엇을 바꾸고 무엇에 집중할지는 우리에게 허락된 시간과 노력을 어떻게 배분하는 것이 좋을지에 대한 가치판단과 무관하게 진행되지는 않을 것이다. 아리스토텔레스나 아우구스티누스나 보에티우스나 각 시대가 보여주었던 운명과 인간의 노력, 자유의지에 대한 이해가 그런 시대적 배경을 공유하지 않은 사람에게도 유의미한 시사점을 줄 수 있기를 희망할 뿐이다.

23) 『논어』, 「선진」편, 天喪予
24) 『명심보감』, 獲罪於天 無所禱也

<참고문헌>

아리스토텔레스

Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxford: Clarendon Press. 1894

아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』 이창우, 김재홍, 강상진 옮김, (이제이북스 2006, 길 2011)

아우구스티누스

Confessiones 『고백록』 (ed.) Verheijen, L., Corpus Christianorum Series Latina 27 (Turnhout 1981) 최민순 번역, (바오로 1965) ; 선한용 번역 (대한기독교서회 2003)

De beata vita 『행복한 삶』, (eds.) Green, W.M./Daur, K.D., Corpus Scriptorum Ecclesiasticum Latinorum 29 (Turnhout 1970) 성염 역주 (분도 2016), 박주영 옮김 (누멘 2010)

De civitate Dei 『신국론』 (eds.) Dombart,B./Kalb, A. Corpus Christianorum. Series Latina 47-48 (Turnhout 1955) 성염 역주, 분도 2005.

De libero arbitrio 『자유의지론』 (eds.) Green, W.M./Daur, K.D., Corpus Christianorum. Series Latina 29 (Turnhout 1970) 성염 역주, 분도 1998

Retractationes, (ed.) Mutzenbecher, A., Corpus Christianorum Series Latina 57 (Turnhout 1984)

In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 『요한 서간 강해』, 최익철 옮김, 최원오, 이연학 해제・역주, 분도출판사, 2011.

보에티우스

Boethius, *De consolatione philosophiae,* (ed.) Moreschini, Claudio, Opuscula theologica, Bibliotheca Teubneriana, 2nd ed. (2000), Munich, Leipzig: K. G. Saur, 2005.

(ed.) O'Donnell, James J., 3 vols, Bryn Mawr Latin Commentaries, Bryn Mawr, Pa.: Thomas Library, Bryn Mawr College, 1990.

보에티우스 『철학의 위안』 (정의채 역, 바오로 1964); 이세운 옮김 (필로소픽 2014)

강상진, 서양 고중세의 인문정신과 인문학, 『지식의 지평2: 인문정신과 인문학』, 한국학술협의회 편 (아카넷 2007) 61-82

강상진, 「명저탐방: 아우구스티누스, 『신국론』: 문명의 전환은 어떻게 철학적으로 소화되는가?」, 『철학과 현실』 75 (2007) 230-246

강상진, 「아리스토텔레스의 덕론」, 『가톨릭철학』 9 , 2007. 11-39

강상진, 「아우구스티누스와 고전적 덕론의 변형」, 『인간 환경 미래』 5 (2010)

강상진, 「서양철학의 행복론: 인간적 행복과 신적 지복」, 박찬욱 기획, 김재성 편집, 『행복,

채움으로 얻는가 비움으로 얻는가』 (운주사 2010) 224-273
강상진, 「아우구스티누스: 불투명한 마음」, 서울대학교 철학사상연구소기획, 『마음과 철학』, 서양편 상 (서울대학교출판문화원 2012) 89-114
강상진, 「고대철학의 종언 혹은 새로운 모색: 아우구스티누스에서 보에티우스까지」, 『서양고대철학 2』 (길 2016) 421-454
이창우, 「행복, 욕구 그리고 자아: 헬레니즘 철학의 이해」, 철학연구회 편『철학연구』 62, 2003, 57-74
이창우, 「우리에게 달려 있는 것 -에픽테토스의 메시지와 소크라테스-」『서양고전학연구』 31, 2008, 33-56
이태수, <최선의 삶과 행복에 관하여>, 석학과 함께하는 인문강좌 07: 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』 2009.05.30 강연록
전헌상, 「소망과 품성 : 이성적 욕구와 영혼의 비이성적 상태들」, 『서양고전학연구』 21 , (2004) 107-138

Chadwick, H., *Boethius, the Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, 1981
Dihle, A., *Die Vorstellung vom Willen in der Antike,* Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985 [=*The Theory of Will in Classical Antiquity*, California: University of California Press, 1982]
Frankfurt, H., "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1. (Jan. 14, 1971), pp. 5-20.
Gruber, Joachim, *Kommentar zu Boethius,* De consolatione philosophiae, Berlin 2006
Harrison, Carol, Augustine: *Christian Truth and Fractured Humanity*, Oxford, 2000.
Marenbon, John (ed.), *The Cambridge companion to Boethius*, Cambridge Companions to Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
Rist, J.M., *Augustine. Ancient Thought Baptized,* Cambridge, 1994.
Stump, E., "Augustine on free will", Stump & Kretzmann (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine,* Cambridge, 2001, 124-147
Wetzel, J., *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge, 1992.

“서양 고중세 철학의 인간의 운명과 그리스도교의 섭리”

장 영 란
(한국외국어대학교)

강상진선생님의 “인간의 운명과 자유의지”는 서양 고중세 철학의 아리스토텔레스의 운명관과 아우구스티누스의 자유의지론에 대한 논의를 보에티우스가 『철학의 위안』에서 어떻게 수용하고 발전시켰는지를 설명하고 있다. 특히 고대 철학에서 논의되는 운명에 대한 논의를 그리스도교적 사유 속에서 ‘섭리’(providentia)로 이해되는 과정을 알 수 있는 사상적 단초를 제공하고 있다. 이를 위해 필자는 고중세에 운명론과 자유의지론과 관련하여 대표적인 세 명의 철학자, 즉 아리스토텔레스와 아우구스티누스 및 보에티우스의 논의를 세부적으로 분석한다. 첫째 아리스토텔레스는 운명이나 자유의지라는 용어를 직접적으로 사용하지는 않았지만, 고대 그리스의 운에 대한 논의를 행복론에 끌어들이고 있다. 근본적으로 아리스토텔레스는 인간의 능력의 한계 내에서 탁월성의 훈련을 통해 행복한 삶을 살 수 있다고 생각하지만, 인간이 노력한다고 해도 결코 피할 수 없는 부분이 있다고 생각한다. 그럼에도 불구하고 아리스토텔레스는 “운명의 한계 안에서 훌륭함을 발휘하는 길”을 제시하고 있다.

둘째, 아우구스티누스는 세상이 비참한 것은 원죄의 결과로 상처받은 인간의 본성 때문이라고 하며, 인간이 할 수 있는 최선의 것으로서 의지에 집중한다. 인간은 의지를 통해 현생의 삶을 견디어나갈 수 있는 것이라고 한다. 셋째, 보에티우스는 신적 지성의 순수성의 관점에서 섭리를 말하며, 운명은 그 원리에 의해 실제로 움직여지고 배치되는 사물들의 관점에서 운명을 말한다. 우선 운명의 무의미성과 섭리의 유의미성을 대비시키고 있다. 보에티우스는 섭리를 통해 불운조차도 의미가 있으며 감사와 기도의 대상이라고 설명한다. 다음으로 불운에 대한 섭리에 대한 이해 가능성이 있다고 주장한다. 기도를 통해 결코 이해할 수 없던 운명이 이해 가능한 섭리로 변화된다는 것이다. 즉 불운을 극복하여 자신을 입증하고 새로운 운명을 만들어내는 기회로 이해하는 방식을 통해서이다. 필자는 고대 철학에서 극복하기는커녕 이해조차 할 수 없었던 불가해한 운명은 이제 신적 섭리 안에서 원리적으로 이해가능하고 의미를 부여할 수 있는 모습으로 등장한다고 설명한다. 논평자는 필자의 논의들에 대해 다음과 같은 몇 가지 질문에 대해 설명을 제기해보고자 한다.

1. 필자가 아리스토텔레스의 운명 개념을 논하면서 외부적 선에 대한 논의를 도입하고 있다. 논평자는 고대 그리스에서 사용하던 운명 개념과 운의 개념에 대한 보다 분명한 구분이 필요하다고 생각하기 때문에 필자의 입장을 보다 구체적으로 알고 싶다.

2. 필자는 아리스토텔레스에 대해 “왜 이런 운명이 닥쳤는지에 대해 묻지 않는다. 아마도 운명은 극복은커녕 이해조차 할 수 없는 것이라는 전통적인 사유를 수용하고 있기 때문이라고 필자는 이해한다”(5)고 말한다. 고대 그리스인들이 운명을 극복하기는 어렵다고 생각했던 것은 분명하지만 과연 운명을 이해할 수 없는 것이라고 생각했는지에 필자의 견해를 알고 싶다.

3. 필자는 아우구스티누스에 대해 주로 인간 본성의 타락과 의지의 재정향에 대해서만 주로 설명하고 있다. 아우구스티누스는 그리스도교의 원죄개념을 통해 인간에게 고통을 근본적으로 제거할 수 없는 것이라고 생각하며 견디어내야 한다고 생각하고 있다. 그는 자유의지 때문에 원죄가 생겨났고 세상에 악이 존재한다고 설명한다. 그러나 신에 대한 사랑을 통해, 그리고 신의 은총을 통해 인간이 새롭게 시작할 수 있는 능력을 가질 수 있고, 새로운 자유의지를 가질 수 있다고 설명한다. 필자는 아우구스티누스의 자유의지론을 중심으로 설명하고 있지만 운명 또는 신의 섭리와의 양립가능성에 대한 보다 분명한 설명을 듣고 싶다.

4. 필자는 고전철학에서 운명이라고 불리던 것이 중세 철학에서 섭리로 변화되는 과정에 대해 보에티우스의 견해를 중심으로 인간의 관점과 신의 관점에서 운명과 섭리를 각각 설명하고 있다. 그는 인간이 이성적 동물이기 때문에 인간에 주어진 운명의 의미를 설명해낼 수 있다고 생각한다. 인간은 이성을 가지고 있기 때문에 필연적으로 자유의지를 가질 수밖에 없다. 그렇지만 비록 인간은 물리적 차원에서 인과관계에 얽매여 벗어날 수 없지만 자유의지를 통해 운명을 돌파할 수 있다고 한다. 그럼에도 불구하고 보에티우스가 신학 아닌 철학에서 위안을 찾는 이유가 무엇인지가 분명하게 드러나지 않아 보완 설명이 필요가 있다고 생각한다.