

THE 4TH
WORLD HUMANITIES FORUM
THE HUMANITIES
OF HOPE

제4회 세계인문학포럼
희망의 인문학

분과발표 토론문

Parallel Session
Discussion

1-1 성과사회와 ‘피로사회’

토론1

김성호(서울여자대학교)

이 세션의 주제는 <성과사회와 ‘피로사회’>이나, 개성이 강한 다섯 편의 발표문을 이 울타리 안에 가둬놓기는 무리일 듯하다. 굳이 이 글들을 관통하는 주제를 찾자면 우리 세션의 주제보다 훨씬 광범위한 어떤 것, 가령 현대 주체의 문제가 되지 않을까. 하지만 효과적인 토론을 위해서는 다섯 편 중 네 편이 어떤 식으로든 언급하고 있는 한병철의 『피로사회』를 시야에 두고 주체의 문제를 생각해보는 것이 좋겠다.

일방적 긍정성, 자기착취(자발적 헌신) 등 한병철이 성과사회 또는 ‘피로사회’에 귀속시키는 특징들은 일군의 사회학자들이 신자유주의 사회의 중심 가치로 거론하는 유연함, 자율성, 즐거운 노동 등과 대체로 연속적이다. (Luc Boltanski and Ève Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, 2005 [원본 1999]; Frédéric Lordon, *Willing Slaves of Capital*, 2014 [원본 2010] 등 참조.) 특히 과잉 긍정주의는 자발적 과잉노동을 초래하는 시스템적 폭력의 핵심으로서 오늘날 우리의 경험을 설명하기에 매우 적절한 키워드라고 하겠다. 그러나 이미 지적된 바이지만 ‘규율사회’와 대조되는 ‘피로사회’의 문제들은 어떤 이론적 공백을 내포한다. 우선 ‘내재적 폭력’, 즉 자기착취가 배제의 위협을 포함한 외적 폭력과 종종 공존할 뿐 아니라 어떤 이(특히 관리자 계층)의 자기착취는 흔히 시스템의 매개를 통해 타인 착취(또는 타인 배제)의 동력이 된다는 점을 『피로사회』의 한병철은 심각하게 고려하지 않는다. 이러한 연관성이 고려될 때 노동은 노동 주체와의 관계 속에서만이 아니라 다른 이들의 (비)노동과의 관계, 그들이 함께 속한 조직과의 관계, 자본과의 관계, 국가와의 관계 속에서 그 의미가 규정될 것이다. 이 문제를 욕망의 문제로 치환하면, 욕망이 주체의 자기 성찰과 결단을 통해 변화하거나 사라지는 데는 한계가 있으며, 욕망을 제어하거나 생산하는 사회적·문화적 장치들(가령 상벌 제도, 승진과 해고에 관한 규정, 급여 체계와 연금 제도, 그리고 주체들 상호간의 인정의 체계 등)의 합리적 조정이 필요하다는 뜻이 될 것이다.

한편 한병철이 ‘피로사회’의 대안처럼 제시하는 무위, 참선, ‘空’의 이념도 현실과 더

구체적으로 대면시켜볼 필요가 있다. 본 토론자는 불교나 도가에서 말하는 도의 경지를 잘 알지 못하나, 외부의 힘(배척이든 인정이든)에 연연하지 않음과 만물을 향한 열림의 동시적 성취가 주체에게 현실 세계의 수동적 긍정도, 반동적 부정도 아닌 능동적 부정, 다시 말해 창조적 부정의 힘을 부여할 수 있다고 믿는다. 허나 늘 그러할까? 무위의 추구, 또는 달성이 세계에 대한 새로운 관심, 새로운 방식의 관계맺음 대신 세계와의 절연이나 최소한의 자극만 존재하는 작은 세계 속으로의 칩거로 이어질 염려는 없을까? 물론 그것도 하나의 삶이고, 어쩌면 행복한 삶일 수 있다. 그러나 노동은 어찌할 것인가? 물려받거나 비축한 재산이 넉넉지 않고 조기 은퇴도 여의치 않은 대부분의 노동 주체는 어떻게든 무위의 삶과 노동을 화해시켜야만 한다. 그렇지 않다면 무위란 여전한 경쟁과 차별과 배제의 생산 시스템 속에 머물면서 잠깐씩 누리는 여유—커피 한 잔, 담배 한 대, 편안한 식사 한 끼의 시간—에 불과하리라. 어떻게 무위와 노동(일)을 화해시킬 것인가? 어떻게 노동의 시간 자체를 의미 있는 시간으로, 즉 ‘성공’이라는 텔로스나 당장의 ‘과제’에 종속된 시간이 아니라, 그러므로 ‘자아 성취’의 시간이 아니라, 마치 무위와 같은 시간, 공유의 시간, 삶으로서의 시간으로 만들 것인가?

이 세션의 다섯 분의 발표는 이 질문에 대한 직접적인 답변은 아니다. (우리의 포럼에서 속 시원한 답변이 나온다면 조만간 자본주의가 망할 것이다.) 그러나 이 발표들은 각자의 방식으로 ‘피로사회’ 너머의 인간에 대한 사유를 진행하고 있는 것으로 보인다.

Takao Takahashi(존칭 생략. 이하 동일)의 발표에서는 동물 및 기계(인공지능)와 구별되는 인간의 인간다움이 무엇인지 묻는다. 예상할 수 있듯이 이 질문에 대한 답은 쉽게 주어지지 않는데, 이는 인간의 부분적이지만 본래적인 동물성과 기계성에—혹은 역으로 동물과 AI의, 딱히 인간적이지는 않아도 ‘person’적인 성격에—기인할 뿐 아니라 인간의 자율성을 회의하게 만드는 역사적 상황(소비사회)에 기인한다. 발표에서 특징적인 점은 인간 고유의 가능성이 ‘신의 숭배’(worship of gods)로부터 도출된다는 사실이다. 발표자는 이 ‘숭배’가 가져올 질서의 회복을 중시한다. 우리의 질문은 물론 이 ‘질서’의 본질을 향한다. 그것이 인간중심적 질서가 아님은 분명하다. 그러나 ‘회복’이라는 말은 그 질서가 새로운 것이 아니라 본래적인 어떤 것이자 시간 속에서 망가진 것임을 암시한다. 그것의 역사적 실체가 있을까? 그리고 어디까지 진화할지 모를 AI와 인간의 관계를 이 회복될 질서 안에 미리 배치하는 것이 가능할까?

조민환의 발표에서 인상 깊은 대목 중 하나는 사람과 시간의 관계가 논의되는 부분이다. 우리 자신이 모든 시간을 바쁘게 돌아가는 “일의 시간”으로 만들어버렸고, 그리하여 “시간에 의[해] 부림당하는” 꼴이 되었다는 것이다. 뒤에 Kyoo Lee는 “Homo Calculus”에 대해 말하면서 기계적으로 측정되는 ‘텅 빈 시간’을 언급하는데, 시간의 정밀한 계산

은 시간까지 자본화하는 성과사회의 일상이 된지 오래다. 다른 식의 시간 경험은 두 번째 발표에 인용된 한시들에서 적절히 환기된다. 그런데 발표자 자신이 지적하듯이, 문제는 이 대안적 시간 경험이 수많은 대중에게 선택지가 될 수 없다는 데 있다. 시간의 주인이 되는 것은 역설적으로 시간을 다스리려 하지 않음으로써 가능한데, 대부분의 사람은 명시적·암묵적으로 ‘시간을 다스리도록 강요되는’ 처지, 즉 ‘시간 관리’를 요구받는 처지에 있는 것이다.

같은 곤경이 주광순의 ‘저항’ 전략에도 내재한다. 발표자는 푸코를 호출하여 권력을 주체 생산의 문제로 풀어내고, 나아가 ‘다른 주체 되기’를 저항의 출발점으로 삼는다. ‘다른 주체’란 참선을 통해空的 깨달음에 이른 주체, 그 깨달음 속에서 더 이상 자기착취에 매진하지 않는 주체를 말한다. 그런데 결국 참선을 대안 주체 형성의 길로 제시하는 대목에서, “참선과 같은 자기 훈련은 정치적으로는 저항의 포기라고 할 수도 있다”는 발표자 자신의 앞선 우려가 충분히 불식되었는지는 의문이다. 여기서 “정치”란 무엇을 가리키는가? 그것이 주체화 이상의 것, 즉 공동의 삶의 틀을 바꾸려는 (그러나, 당연히, 모종의 주체화를 동반하는) 노력을 의미하는 한, 깨달음의 주체가 곧바로 정치적 주체가 되는 것도, 그런 전환이 쉽게 허용되는 것도 아니다.

‘성과 주체’이자 우울증 환자로서의 다산을 다루는 김종주의 발표는 우울증에 대한 정신분석의 접근 권리를 차단한 한병철과 대립각을 세우는 한편으로, 다산의 ‘심리치료’, 즉 마음의 다스림을 라깁 정신분석의 개념으로 풀어냄으로써 인지주의의 흐름과 거리를 둔다. 발표자의 문제의식에 공감하는 가운데 제기하고자 하는 질문은 두 가지다. 첫째, 사회적 실천과 에토스의 결과물인 우울증이 과연 분석치료로 사라질 것인가? 둘째, ‘治心’의 목표를 다른 발표자들과 한병철 자신이 주목하는空으로 볼 수는 없을 까? 그럴 경우空을 라깁의 용어로 설명할 수 있을까?

라깁 대신 데리다를 거론하지만, 존재에 대한 서구의 사유와 동양(특히 중국)의 이해의 연속성을 드러내고 체현하는 경우가 Kyoo Lee의 발표가 아닌가 한다. 그에게서 person은 규정·계산 불가능한 방식으로 다수인 존재이며, 이 존재의 긍정은 ‘계산인’의 이념과 충돌한다. Kyoo Lee에게서는 특히 개인이 ‘wave’로 표현되는 점이 흥미롭고, 아울러 개인을 이해하는 단초로서 ‘sociocultural wave’가 고려되는 점이 주목된다. 반면 이런 존재론적 이해의, 앞서 말한 의미에서의 ‘정치적’ 함의는 조금 더 구체적으로 개진 되었으면 싶다. 특히 존재론적 비단일성의 관념이 한병철이 요청하는 ‘부정’과 연관될 수 있을지, 아니면 어떤 다른 방식으로 현재의 피로사회에 대한 도전이 될 수 있을지에 관한 발표자의 생각이 궁금하다.

1-1 성과사회와 ‘피로사회’

토론2 : 성과주의와 피로사회, 무엇이 문제인가?

- 인간의 문제와 자아정체성, 그리고 그 극복 가능성을 찾아가기

김정현(원광대 철학과)

최근 등장하는 ‘성과사회’(Leistungsgesellschaft), ‘피로사회’(Müdigkeitsgesellschaft), ‘소진사회’(the Burnout Society), ‘불안사회’(Angstgesellschaft), ‘분노사회’(Wutgesellschaft) 등의 용어는 오늘날 우리 사회와 시대가 어디에 서 있는지를 잘 보여준다. 20세기 후반 이후 진행되어 온 세계화, 신자유주의, 정보기술혁명, 그리고 최근 생명공학과 인공지능(AI)의 발전 등은 세계와 인간의 삶의 모습을 많이 바꾸어 놓고 있다. 이러한 시대 현상들은 전자 아고라의 형성, 공생적 사회적 네트워크, 문화다원주의, 복수지연성(地緣性), 세계시민주의의 등장 등 다양한 사회문제를 낳게 되지만 동시에 인간의 자아정체성에 대한 새로운 문제를 제기한다.¹⁾

현대사회의 문제 가운데 하나는 성과주체로 내몰리며 과잉활동을 강요받게 되고 피로, 소진, 불안 속으로 빠져 들어가는 인간의 문제이다. 이와는 다른 차원이지만 삶의 현장에서 중첩되는 또 하나의 문제는 정보기술혁명과 생명공학 및 인공지능의 발전으로 인해 제기되는 인간의 자아정체성의 문제이다. 전자(前者)가 신자유주의적 자본주의 사회경제시스템에 자아를 최적화하는 과정에서 자아가 소진되고 불안해지는 인간학적 문제라면, 후자는 인공지능, 로봇기술, 생명과학이 정보통신기술(ICT)과 융합하며 나타나는 제4차 산업혁명의 문명론적 접근과 이로 인한 인간 규정의 존재론적 문제이다. 오늘날 현대인은 경제적 효율성, 양적 평가, 생산적 자기관리 등을 생존전략으로 요구받고 있으며, 이와 동시에 경제적 생산 가치와 노동활동의 성과 지표 속에서 긴장, 피로, 정신적 탈진, 불안, 고립, 무력감, 우울증 등 경직된 어휘를 삶의 언어로 사용하고 있다. ‘분주함(바쁨, 조급함)’(Eiligkeit), ‘부산함(안정 상실)’(Ruhelosigkeit), ‘닥달(몰아세움)’(Forttreiben)이라는 특징을 보이고 있는 현대사회는 현대인으로 하여금 소위 ‘자아

1) 김정현, 「글로벌리즘에 대한 철학적 성찰 - ‘자아정체성’을 중심으로」, 『범한철학』 제67집(범한철학회, 2012.12.), 315-336쪽 참조.

신경증(Wer-bin-ich-Neurose)', 즉 자기가 누구인지 모르는데서 오는 실존적 고통을 느끼게 하며 우리의 삶을 불안과 공격성으로 내몰고 있다.²⁾ 오늘날 사회가 유지되기 위해 사용하는 심리정치는 개인이 사회에 적응하기 위해 자아최적화를 추구하며 자기 자신과 투쟁하도록 내모는 것인데, 이러한 자기 착취적 질서 속에서 불안과 자기 공격성은 더욱 강화된다. 이와 동시에 오늘날 우리의 삶 속으로 들어오고 있는 정보기술, 생명공학, 로봇공학, 인공지능 등 제4차 혁명의 흐름은 인간과 기계, 동물의 구분, 즉 인간의 규정에 대한 존재론적 물음을 던지며, 인간의 자아정체성의 문제를 새롭게 제기한다. 문명론적 차원에서 인간에 대한 인간학적 물음과 존재론적 물음이 - 서로 다른 차원에서 그러나 동시에 - 제기되고 있는 것이다.

오늘 발표된 다섯 논문들은 모두 이러한 현대사회의 문제의식을 반영하고 있는 듯 보인다. 그 다섯 논문의 주제와 문제의식은 크게 다음과 같이 두 가지로 구분될 수 있다. 첫째, 조민환, 주광순, 김종주 선생님의 발표문은 피로사회의 문제와 그 극복(저항) 가능성을 모색하고 있다. 조민환 선생님의 글은 현대의 성과사회 및 피로사회의 문제점을 동양의 은일사상 속에서 해결하고자 하는 것이고, 주광순 선생님의 글은 피로사회에서의 저항의 가능성을 불교적 세계관(공사상)에서 찾고 있다. 이에 반해 김종주 선생님의 글은 다산의 피로증후군(외상후 스트레스 장애)을 분석하고 그 치유가능성을 인문학적 분석(글쓰기치료, 인지과정치료)에서 찾으며, 이것이 불안 속에서 자아정체성을 찾지 못하는 현대인에게 (라캉적 의미에서 언어 주체의 변화라는) 하나의 치유적 메시지를 전 해줄 수 있음을 시사한다.

둘째, 다카오 다카하시 선생님과 이규은 선생님의 글은 소비사회 혹은 AI 시대, 디지털 자본주의 시대에서 인간의 문제, 특히 인간 자아정체성의 새로운 규정문제와 그 극복 가능성으로서의 인간의 이상, 혹은 시적 심미적 상상력을 다루고 있다.

다섯 편의 발표문은 모두 우리 사회나 시대의 문제를 진지하게 고민하고 그 한계나 극복 가능성을 나름대로 모색하는 학술적 글의 미덕을 보여주고 있다. 물론 토론자가 보기에 다소 현대사회에 대한 자기분석이 철저하지 못한데서 오는 미진한 점- 기존 연구서를 요약하거나 재현하는 정도에서 그친 -이나 논점의 명료성이 드러나지 않는 글이 없었던 것은 아니다. 지면의 한계로 다섯 발표문의 내용을 별도로 요약하거나 정리하지 않고 문제를 제기하는 방식으로 토론에 임하고자 한다.

2) Peter Sloterdijk, *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes 'Evangelium'*, Frankfurt a.M. 2001, 56쪽; 김정현, 「불안의 치유와 소통의 사유 - '자아신경증'을 중심으로」, 『범한철학』 제71집(범한철학회, 2013.12.), 321-348쪽 참조.

첫째, 성과사회와 피로사회에서 탈주하거나 인간적 가치를 지킬 수 있는 극복(저항) 가능성을 조민환 선생님은 동양의 은일사상에서 찾고 있다. 논자는 도연명(陶淵明)이 노래한 ‘산정일장’(山靜日長)의 은일자의 삶이나 백거이(白居易)의 ‘중은’(中隱) 개념을 하나의 실마리로 제시한다. “공사(公事)가 없어 삶을 즐길만한 적당한 시간이 있고, 몸과 마음을 다해 수고롭지 않아도 달마다 나오는 봉급이 있어 경제적으로 飢寒을 면하면서 편안하게 살아갈 수 있는 중은을 예찬”하며 이것이 “당대 이후 중국 문인사대부들이 추구하는 삶”의 이상이고, 현대의 “성과지향적 삶속에서 그 삶을 포기할 수 없는 경우라면 ‘중은’이나 ‘신은’이 주는 메시지에 귀를 귀 기울일 필요가 있다”고 논자는 말한다. 그러나 공사가 없이 시간을 즐기며 수고(노동)를 제대로 하지 않아도 봉급을 받으며 살아갈 수 있는 삶이 현대에 과연 가능한 것이며 또한 이것이 가치 있는 삶일까? 이러한 삶이 과연 성과와 피로라는 현대사회의 이율배반에서 탈주하는 방법이 될 수 있는 것일까? 우리가 살아가는 현대 자본주의에서 인간이 건강하게 살 수 있도록 동양의 은일사상을 재해석할 수 있는 것이 있다면 그것이 무엇인지 묻고 싶다.

둘째, 주광순 선생님은 현재 신자유주의적 통치가 “경제적이지 않는 것에 대한 일종의 경제주의적 분석”을 만연시키는 “보이지 않는 과도한 개입”을 통해 오늘날 인간을 자기착취적 ‘호모 에코노미쿠스’로 주조한다고 언급한다. 이에 대한 저항으로 논자는 “사고에 대한 사고의 비판작업”, “다르게 생각하기”를 통해 “이제까지와는 다른 주체되기”, 즉 “새로운 주체성의 형성”을 저항의 가능성”으로 제시하고 있다. 특히 불교의 공론, 즉 “탐욕, 탐욕스러운 사람, 탐욕의 대상 모두가 공하고, 상의하고, 불일불이하다는” 불교적 세계관을 통해, 즉 다른 종류의 사고를 통해 자기 착취형 인간 만들기에서 벗어날 수 있다고 보고 있다. 달리 생각하는 부정의 힘을 불교적 세계관에서 찾을 수 있다는 것은 원론적으로 수긍이 가지만, 이것이 자본주의적 문명의 독주(獨走)를 바꿀 수 있는 강력한 정치적 저항의 힘으로 작용할 수 있는 것인지는 보다 깊은 논의를 필요로 하는 듯 보인다. 불교의 ‘참선’이나 ‘공’ 속에서 부정의 힘을 발견하는 한병철의 논의 이외에 혹시 현대인이 일상에서 실현할 수 있는 불교적 저항의 구체적 전략이 더 있다면 이를 소개해 주었으면 한다.

셋째, 김종주 선생님은 다산의 삶을 통해 인문학적 치유가 어떻게 가능한지를 보여 주며 이것이 현대에 주는 함의를 제시한다. 다산은 고문이나 지인들의 죽음 체험, 폐족의 고통, 유배, 풍병(입가에 침이 흐르고 왼쪽다리는 마비증세, 혀가 굳어 말이 어긋남), 질병(견비통, 역병, 눈병 등) 등 외상후 스트레스 장애를 겪지만, 파국으로 끝나지 않고 ‘다산학’이라는 새로운 학문체계를 세우는 생산적 삶을 살아갔다. 논자는 우울감, 불안

등 외상경험을 잊으려는 다산의 노력이 현대의 ‘글쓰기치료’(bibliotherapy), ‘인지과정치료’(cognitive processing therapy)와 같은 인문학적 자기분석에 맞닿아 있다고 해석하며, 다산이 추천한 방법으로 ‘독서’와 ‘저술’활동을 들고 있다. 어떻게 인문학적 독서, 저술, 표현 등이 (심리)치료와 연관되는지, 이것이 현대의 시치료나 독서치료에 상응하는 것인지, 더 나아가 다산의 인문학적 자기분석이 라캉적인 정신분석과 어떻게 연관되는지 - 발표문에서 이미 부분적으로 언급하고 있기는 하지만 - 보다 구체적인 설명을 듣고 싶다.

넷째, 현대의 인간 자아의 정체성과 영적 자각능력이 있는 인간으로서의 ‘person’의 문제이다. 다카오 다카하시(Takao Takahashi) 선생님은 소비사회 속에서 인간 이상의 문제와 인공지능(AI)과 관련된 인간(human being)과 ‘인격적 존재’(person)의 구분 문제를 다루고 있다. 논자는 고대 일본신화에서 보이는 의사생명(quasi-life)이 현대의 소비사회를 규정하고 있고, 이제 인간은 삶과 영적 힘에 기초한 이상으로, 즉 (1) 인간이 세계의 중심이 아니라는 자각, (2) 질서 형성, 유지, 회복의 실천, (3) 지혜, 용기, 자제, 성실과 같은 덕목의 함양, (4) 삶의 본질적 부분인 나약함, 취약함, 피로에 대한 숙고, (5) 인간 권리의 존중 등을 숙고해야 한다고 보고 있다. 생명공학과 인공지능시대에는 인간/비인간의 혼종인 키메라가 새로운 초인적 인간으로 등장할 수 있고, 또 인간의 취약성을 자각하며 이를 영적 내면의 힘으로 극복하는 인간형이 강조될 수도 있다. 현대의 트랜스휴머니즘의 논의는 인간의 규정과 인간의 이상에 관해 바로 이 지점에서 있다. 선생님의 트랜스휴머니즘에 관한 생각을 청해 듣고 싶다.

다섯째, 이규은 선생님의 논의는 장자를 매개로 인간(human being)의 인간됨(Personhood)을 찾으며, 우리의 자아정체성이 기억이나 습관, 몸과 행위, 우주적 생태시스템과 어떻게 연결되어 있는지를 묻고 있다. 특히 논자는 현대적 인간유형인 계산하는 인간(Homo calculus)에는 지루하거나 분주한 전체성이나 자가-자본적 혹은 자가-동력적 분주함의 조성(調聲)이 있고, 이것은 지구를 가로지르는 아주 작은 ‘숨쉬는’ 공간이나 ‘살아있는’ 공간을 사라지게 한다고 본다. 그리고 그 대안으로 - 마지막 III장의 아주 짧은 논의로 인해 토론자가 추론해 이해하기에는 - 호모 필로포에티쿠스(Homo philopoeticus)를 제시하며 장자의 어린아이처럼 관찰자와 내부자, 외부와 내부가 하나로 통하며 한 순간 존재를 활성화하는 심미적 체험과 표현의 중요성을 강조하는 것으로 보인다. 그러나 우리가 살고 있는 성과사회 혹은 피로사회에서 이러한 장자적 심미적 체험만으로 그 문제점을 근본적으로 극복할 수 있는 것일까? 논자가 생각하는 현대 성과사회/피로사회와 호모 포에티쿠스의 연관성을 보다 구체적으로 밝혀주었으면 한다.

각자가 자기 자신의 몸의 소리에 귀를 기울이며 존재를 활성화하는 삶을 살아가는 인간 (person)이 되기 위해 우리에게 어떤 인문학적 훈련이 필요한지 논자의 생각을 듣고 싶다.

조민환, 주광순, 이규은 등 세 분의 선생님은 현대의 성과주의와 피로사회, 디지털 자본주의 시대의 문제점을 언급하며 그 극복(혹은 저항, 대안) 가능성을 유가적 은일사상, 불교적 공적 세계관, 장자적 심미적 세계관으로 통해 제시했고, 김종주 선생님은 다산을 통해 인문학적 자기분석, 즉 인문학과 라캉적 정신분석의 접합가능성과 우울증이나 불안 등 현대인의 문제를 치유할 수 있는 가능성을 보여주셨다. 또 다카오 다카하시 선생님은 인공지능시대의 인간의 이상에 대해 성찰할 수 있는 기회를 주셨다. 세계인문학 포럼에서 진행되는 이러한 논의들이 인류의 인문학적 자산을 새롭게 발굴하고 재해석하며 현대의 문제를 푸는 지적 담론의 마중물이 될 수 있기를 바란다.

1-2 소비사회와 환경문제

토론1 : 생태위기의 지옥에서 벗어나기 위해

홍성태(상지대학교)

말레키 보이치에 교수, ‘소비주의만이 우리를 구할 수 있다! 또는 환경 위기에 대해 어떻게 (왜) 말할 것인가?’

스코트 슬로비치 교수, ‘가격 없는 것을 상품화하기: 초-계량적 사고와 물의 지각’

김용민 교수, ‘자본주의를 넘어서서 - 생태사회를 꿈꾸는 문학’

노희정 교수, ‘소비사회에서의 관계적 윤리와 소비자 시민성’

1.

오늘날 인류는 풍요사회에서 살고 있다. 그러나 이와 함께 인류는 생태위기에 직면하게 되었다. 인류는 풍요를 누리며 파멸을 향해 질주하고 있는 것이다. 생태위기는 모든 생물의 절멸 위험이라는 점에서 인류가 처한 가장 근원적인 위험이다. 그런데 생태위기는 인위적인 위험이라는 점에서 완화-저지할 수 있는 위험이며, 또한 인류의 존속을 위한 책임 윤리의 면에서 반드시 완화-저지해야 하는 위험이다. 그러나 그것은 결코 쉽지 않다. 지구는 분명히 하나이지만 그 안의 세계는 수많은 갈등과 대립으로 갈라져 있기 때문이다. 더욱이 풍요사회의 소비에 도취된 주체는 더 많은 소비를 추구할 뿐 이런 갈등과 대립에 무관심하며 지구가 하나뿐이라는 사실은 전혀 생각하지 않는다.

사실 소비는 모든 생물의 근원적 활동이다. 생물은 생산하지 않아도 살 수 있지만 소비하지 않으면 살 수 없다. 그러나 잘못된 소비는 개체를 병들게 하거나 죽게 하고, 나아가 세상을 망치게 된다. 그런데 오늘날 잘못된 소비는 어떤 특별한 소비가 아니라 바로 일상의 소비 그 자체이다. 여기에 문제의 심각성이 있다. 이런 상황에서 생태적 각성과 실천을 위한 문화예술의 역할은 중요하다. 그러나 ‘치약 파동’으로 이어지고 있는 ‘가습기 살균제 대참사’에서 잘 드러났듯이 문제를 올바르게 인식하고 대응하는 것은 대단히 어려운 일이다. 문화예술은 이 점에 초점을 맞춰서 생태위기에 맞서는 노력을 더욱 더 강화해야 한다.

2.

가치를 가격으로 또는 질적인 것을 양적으로 것으로 전환하는 것은 심각한 문제를 안고 있다. 결코 전환될 수 없는 것을 전환할 때 근원적인 파괴와 파멸의 위험이 생기기 때문이다. 생태학을 무시한 경제의 문제도 여기에 뿌리를 두고 있다. 생태학은 영어 ecology가 잘 보여주듯이 지구라는 집에 대해 연구하는 학문이고, 경제는 영어 economy가 잘 보여주듯이 지구라는 집을 이용하는 방식이다. 두 단어의 어간인 eco는 집을 뜻하는 그리스어 oikos에서 온 말인데, 그것은 술한 생물들이 살아가는 지구를 뜻하는 것이기도 하다.

지구라는 집을 잘 이용하기 위해서는 우선 그에 대해 잘 알아야 했는데 인류는 그렇게 하지 않았다. 그 결과 산업혁명 이후 불과 250년의 시간이 지나고 인류는 대파멸의 위기에 처하게 되었다. 그 핵심은 지구 온난화이다. 2016년 9월에 세계 대기의 이산화탄소 농도가 400ppm을 돌파했다. 이로써 금세기의 기온 상승을 산업혁명 이전에 비해 2도로 억제하는 것은 어렵게 되었다. 기온이 2도 상승하게 되면 지구 생물종의 30% 이상이 멸종하게 될 것이다. 지구 생태계가 인류의 활동으로 말미암아 너무나 급격히 파괴되고 있다.

지구 온난화와 방사능 오염은 생태위기의 양대 핵심이다. 인류를 비롯한 생물종의 대멸종 위험을 함의하는 새로운 지질 시대 개념으로서 ‘인류세’(Anthropocene)도 두 문제에 초점을 맞춘다. 이 개념은 노벨 화학상을 수상한 네덜란드의 대기화학자 파울 크뤼천이 2000년에 처음 제안했는데, 2016년 1월 24명의 다국적 학자들이 <사이언스> 지에 ‘인류세’ 개념을 공식적으로 제안하는 논문을 발표했다. 지구 온난화가 지진을 일으켜서 핵발전소 폭발 사고가 잇따르게 되면 ‘헬영남’, ‘헬조선’을 훨씬 뛰어넘어 ‘헬지구’가 될 수 있다.

지구 온난화와 방사능 오염은 직관적으로 이해할 수 없는 비가시적인 문제라서 대응하기 더 어렵기도 하다. 그런데 가시적인 문제도 계속 빠르게 악화되고 있다. 해양 쓰레기는 그 좋은 예이다. 1997년 미국의 찰스 무어는 태평양 한가운데서 거대한 플라스틱 쓰레기 섬을 발견했다. 그 크기가 무려 한국 면적의 14배에 이른다. 다행히 ‘오션 클린업’과 같은 대응책이 적극 추진되고 있기도 하다. 그러나 결코 낙관할 수 없다. 설령 청소 계획이 성공한다고 해도 지구 온난화와 방사능 오염이 계속 진행되면 깨끗한 죽은 바다가 될 수 있다.

공기와 물은 생물이 생존하기 위한 양대 기반이다. 공기를 깨끗하게 하기 위한 활동은 유엔을 중심으로 지구적 차원에서 적극 실행되고 있다. 그러나 물의 경우는 사정이 훨씬 나쁘다. 예컨대 미국은 탈담 정책으로 강의 재자연화를 적극 추진하고 있지만, 한

국은 이명박-박근혜 토건 비리 정권에 의해 상수원의 95%를 차지하는 4대 강이 대대적으로 파괴됐다. 지금 한국은 지구 온난화 속도가 세계 평균의 2배에 이르고, 활성단층 위에 핵발전소들이 밀집해 있으며, 말 그대로 생명의 젖줄인 강들이 대대적으로 파괴된 참담한 상태이다.

3.

애덤 스미스는 자본주의를 자발적인 효율과 협업에 의한 풍요의 경제체제로 생각했다. 그가 1776년에 발간된 『국부론』에서 제시한 ‘보이지 않는 손’은 이런 것이었다. 그러나 현실은 그렇지 않았다. 자본주의는 자본이라는 큰 돈을 중심으로 작동하는 경제체제를 뜻한다. 자본을 많이 가진 자일수록 자본주의를 지배할 수 있게 되고, 자본주의에서 사람들은 자본을 위한 수단으로 파악된다. 결국 자본주의는 비인간적인 경제체제로 확립되었다. 맑스는 자본주의에서 사람들의 관계가 상품들의 관계로 물신화된다고 설명했고, 루카치는 자본주의에서 아예 사람들의 존재와 의식이 사물화된다고 파악했다.

자본주의의 문제는 생태위기에서도 명확히 확인된다. 자본주의는 본질적으로 노동과 자연에 대한 ‘이중의 착취’를 통해 형성되어 번성했다. 2차 세계대전이 치러지던 1942년 말에 처칠이 <비버리지 보고서>에서 제안한 ‘복지국가’를 영국의 발전목표로 채택하면서 자본주의에서 노동의 착취가 크게 완화될 수 있는 길이 활짝 열렸다. 이것은 전쟁이라는 극한상황의 영향이 크게 작용한 결과이기는 했지만 민주주의라는 평등의 정치체제가 자본주의라는 불평등 경제체제를 통제하고 ‘현실적인 유토피아’를 만든 인류 역사상 가장 위대한 성과였다. 그러나 복지국가에서 자연의 착취는 더욱 더 강화되었다.

1917년 10월 혁명을 통해 역사적 현실로 나타난 사회주의는 사실상 복지국가의 형성을 이끌었다. 그러나 사회주의의 종주국 소련의 현실은 지독한 독재국이었고, 이 때문에 ‘노멘클라투라’(신계급)와 같은 비판이 강력히 제기되었다. 사회주의자였던 조지 오웰은 『1984』를 써서 사회주의를 대표했던 스탈린의 소련을 강력히 비판했다. 그것은 스탈린의 소련이 인권을 강력히 억압한 지독한 독재국이었기 때문이었다. 그런데 아랄해 소멸이라는 역사상 최대의 자연 파괴와 체르노빌 핵발전소 폭발 사고는 모두 소련에서 일어난 것이었다. 소련은 인권 억압과 자연 파괴의 양 면에서 최악의 상태였던 것이다.

사회주의의 문제는 오늘날 중국의 문제에서 가장 강력히 확인된다. 중국은 이미 2004년부터 미국을 제치고 세계 최대 이산화탄소 배출국이 되었다. 2014년에 중국의 이산화탄소 배출량은 미국의 2배를 넘었다. 중국은 세계에서 대형댐을 가장 많이 갖고 있는 나라이기도 하다. 미국은 탈댐과 강의 재자연화를 적극 추진하고 있지만 중국은 전혀 그렇지 않다. 댐사업은 장강 전체에 커다란 악영향을 미치고 있으며, 남중국해와 제주

해에까지 악영향을 미친다. 중국은 여전히 사회주의 국가로서 강력한 독재적 방식으로 반생태적 경제성장을 추구한다. 여기에 자본주의 방식이 가미되면서 문제는 더욱 더 급격히 악화되고 있다.

자본주의와 사회주의는 근대의 경제-사회체제로서 둘 다 물질적 풍요를 내걸고 공업을 통해 성장을 적극 추구한다는 공통점을 갖고 있다. 생태위기의 면에서 중요한 것은 바로 이 공통점이다. 인류는 탈공업과 탈성장에 기초해서 생태적 풍요를 추구하는 생태 복지국가를 향해 나아가야 할 것이다. 이것을 널리 알리는 것은 인문학 전체의, 문화예술 전체의 중대한 역사적 과제이다. 생태위기는 이미 위기를 넘어서 파국의 단계에 들어섰다.

4.

민주주의에서는 누구나 시민으로 태어나지만 누구나 시민답게 살아가는 것은 아니다. 민주주의는 시민의 참여로 형성되고 운영된다. 민주주의의 시민은 주권자로서 민주주의를 지킬 권리와 의무를 동시에 갖는다. 생태위기의 시대에 그 핵심은 생태정치의 활성화로 생태적 전환을 이루는 것이다. 울리히 벡은 독일을 모델로 해서 현대 서구 사회를 ‘위험사회’(risk society)로 규정하고 그 문제를 ‘활화산 위에 선 문명’으로 제시했다. 한국은 독일보다 훨씬 열악한 사회로서 각종 비리로 말미암아 온갖 사고들이 계속 방조되는 ‘사고사회’(accident society)이다. 그런 만큼 한국에서 시민성은 더욱 더 중요하다.

소비사회는 사람들의 관계를, 나아가 사람 자체를 소비하는 사물의 면에서 인식하게 하기 쉽다. 너무나 많은 물자들이 그야말로 널려 있기 때문에 사람들이 사라지고 마는 것이다. 베블렌, 겔브레이드, 보드리야르 등으로 이어지는 소비사회론의 계보에서도 이 문제는 줄곧 강조되었다. 생태위기의 시대에 이 문제는 더욱 더 큰 의미를 가질 수밖에 없다. 민주주의의 주체로서 시민은 사람들이 불의에 맞서서 자신을 지키는 것으로 나타났다. 생태위기의 시대에 그것은 자연을 지키는 것으로 확장되지 않을 수밖에 없다. 그리고 사실 우리는 자연 속의 한 존재이기 때문에 자연을 지키는 것은 우리를 지키는 것이다.

한스 요나스(1903-1993)는 <책임의 원칙-기술 시대와 생태학적 윤리>(1979)에서 에른스트 블로흐(1885-1977)의 <희망의 원리>(1954-59)를 거세게 비판했다. 요나스는 블로흐의 맑스주의 유토피아를 헛된 꿈으로 여기고 현실의 공포를 직시하고 책임을 각성하는 것이 옳다고 생각했다. 그러나 공포만 바라보면 거기서 빠져나올 수 없을 것이다. 영화 '안토니아스 라인'의 염세주의자 크룩핑거처럼. 인간에게는 물처럼 희망이 필요하다. 공포에 질식하지 않아야 하고, 희망에 익사하지 않아야 한다. 책임만 강조하면 끈대 같

고, 희망만 말하면 사기꾼 같다. 책임을 져야 할 자들이 오히려 책임을 지게 하는 것에서 현실의 희망이 만들어질 것이다. 다시 영화 '안토니아스 라인'의 안토니아처럼.

참고문헌

최종덕(2016), 『비판적 생명철학』, 당대

홍성태(2004), 『생태사회를 위하여』, 문화과학

_____ (2016), 『위험사회를 진단한다』, 아로파

1-2 소비사회와 환경문제

토론2 : 산업사회 소비주의와 생태사회, 그리고 초록문명

한 면 희(성균관대)

1. 산업사회 환경문제와 생산영역의 정책적 대응

인류가 직면한 환경문제를 조망하는 시각은 대체로 둘로 분화되는 경향을 보여 왔다. 하나는 환경문제가 문제인 것은 틀림없지만 체제 내적으로 해결이 가능하다는 견해이고, 다른 하나는 체제를 넘어서는 방식으로 나아갈 때 비로소 해결이 가능하다는 입장이다. 편의상 전자는 보수적 시각이고 후자는 진보적 입장으로 분류할 수 있다. 결국 산업사회 현대인의 소비 양태를 어떤 시각으로 보느냐에 따라 그 진단 내용이 엇갈리고, 더 나아가 문제 해결의 방식도 달라짐을 알 수 있다.

보수적 환경주의는 초기에 환경관리주의 정책을 취해왔고, 그것은 배출구사후관리해법 **end-of-pipe solution**으로 단순화할 수 있다. 이것은 생산 공정서 야기되는 환경오염이 굴뚝과 배수구를 통해 드러나기 때문에 눈에 보이는 표적에 일정한 기준을 정하여 오염을 관리하는 방식을 취해왔다. 그러나 이런 소극적 접근으로는 문제 해결이 요원하다고 판단하여 보다 진전된 입장으로 선회하고 있는 것이 오늘의 현실이다.

진전된 입장은 반갑게도 UN의 선도 속에 먼저 조성되었다. 1987년에 『우리 공동의 미래 **Our Common Future**』라는 보고서가 발표되었고, 그것이 채택되어 1992년 리우회의에서 지속가능한 발전 **sustainable development**을 천명하는 단계에까지 이른다. 그런데 문제는 지속가능한 발전이 선후진국을 하나의 기치 아래 모이게 하는 데 성공을 거두었지만, 그것이 갖는 카멜레온의 성격으로 인해 정책시행에 있어서 난맥상을 보이고, 그에 따라 실천상의 합의에 따른 전진을 어렵게 한다는 것이다. 바로 이즈음 서유럽에서는 보다 용이한 생태적 현대화 **ecological modernization**가 모색되었다. 근대화를 추동한 계몽주의의 합리성을 소생시켜서 마지막 남은 영역인 환경 분야에도 적용하자는 것이다. 이것 역시 생산영역에 초점을 맞춘 것인데, 상품의 생산과정서 환경보호의 적극적 접근이 이루어지도록 유인 동기를 제공함으로써 경제성장과 자연보호를 제로섬게임

zero-sum game이 아닌 윈윈게임**win-win game**으로 설정하여 문제를 풀어보자는 것이다. 현재 독일 등이 이를 실행하고 있는데, 미국은 이마저 완화하여 그린뉴딜을, 한국은 더 알뜰하게 녹색성장을 내세운 바 있다. 그렇다면 국제사회에서 전개되는 이런 일련의 흐름을 살필 때, 과연 환경문제가 온전하게 풀릴 수 있을 것인가 반문하지 않을 수 없다. 그 대답은 여전히 ‘아니다’라는 것이다.

사태가 이와 같다면, 보는 단면을 달리해보는 것도 필요하다고 여겨진다. 이때 산업사회의 소비주의를 성찰해보는 것이다. 이 세션에서 기본 주제를 “소비사회와 환경문제”로 설정한 것도 이런 맥락이라고 본다. 특히 환경문제에 가장 큰 문제의식을 가져야 할 당사자가 바로 소비자로서의 세계 시민이기 때문에 더욱 의미가 있을 것이다.

2. 소비주의 행태 성찰과 생태사회의 지향

생산영역을 관리하는 보수적 방식으로 환경문제를 해결하려는 접근이 실효성을 거두지 못하고 있다면 다른 접근이 요구된다. 진보적 접근이다. 이때 마르크스적 사회주의가 해결의 주체임을 자임할 수도 있다. 그러나 자본주의나 마르크스주의 모두 산업문명의 두 체제로서 자연을 보는 시각이 산업주의**industrialism**, 즉 자연은 인간의 목적 달성을 위한 수단으로써 도구적 가치**instrumental value**를 지니는 자원**resources**에 불과하다는 공통의 견해를 갖고 있을 뿐이다. 이런 까닭에 북친**M. Bookchin**이 언급한 것처럼, 진보는 더 이상 적색**red**이 아니라 녹색이라는 말에 일정하게 공감할 수 있을 것이다. 이제 녹색 진보**green gress**의 영역으로 들어가 보자.

본 세션의 발표자 **W.Malecki**는 환경위기의 시대에 오히려 소비주의가 필요하다는 역설적 주장을 내세우고 있다. 물론 그는 자신의 것이 미학적인 재귀적 소비주의**reflexive consumerism**를 의미하는 것이므로 시민들에게 자본주의적 소비의 문제를 성찰케 하여 실천상의 변화를 유도해야 한다는 의미에서 고발과 변화를 위한 예술적 소비가 적극 요청된다고 주장한다.

S.Slovic은 경제적 값으로 치환할 수 없는 인간의 생명과 건강, 자연이 자본주의 소비에 의해 왜곡되는 현실을 직시하면서, 선진국이 지구촌 전역에 가하는 느린 폭력**slow violence**이 사태를 더욱 심각하게 만들고 있다는 데 공감하여 생명의 결속을 뜻하는 물의 이미지를 통해 가치관의 변화를 유도하고 있고, 이를 예술가와 학자 등이 선도해야 한다고 보고 있다.

김용민교수는 이윤추구를 목적으로 하는 자본주의가 반휴머니즘적이면서 생태위기도 가속화하고 있음에 주목하여 국내외 여러 문인들이 출간한 시와 소설 등을 통해 지배적 권위주의가 사라지고 게으름의 노동이 진행되며 생태적 실천도 이루어지는 생태사회를

추구하고 있는데, 생태문학이 유토피아를 꿈꾸는 이야기를 계속할 때 그런 단계로 진입하는 것이 가능함을 설파하고 있다.

노희정교수는 소비행위가 사회적 관계 속에서 이루어지는 것이고 그것이 환경문제 발생과 직결되고 있으므로 시민의 자기변화를 위한 실천적 자각이 요구되는데, 그것을 관계의 윤리에서 찾을 수밖에 없다고 역설한다. 그는 배려와 책임이라는 관계적 윤리를 통해 소비자 시민성이 확보되고, 그것으로 지구촌 시민과 자연에 다가감으로써 소비사회의 문제를 극복할 수 있다고 생각한다.

3. 공동선과 초록문명의 지향

본 세션 발표자들의 논지는 산업적 소비사회의 문제와 해법을 찾는 데 있어서 대체로 적절하다고 판단된다. 다만 논의의 카메라 앵글이 줌인`zoom-in`하는 데 따라 내용의 차이가 있고, 또 문제를 보는 시각의 온도차도 느낄 수 있다. 특히 W.Malecki의 견해에는 아이러니컬한 만큼 모호함도 드리워져 있다. 그러나 현대인이 처한 현실은 매우 냉정하며, 그만큼 바른 해법의 실현이 불가능에 가까울 정도임을 고백하지 않을 수 없다. 함께 더욱 깊이, 때로는 넓혀서 생각하지 않을 수 없다.

논의의 지평을 생산서 소비, 그리고 폐기에 이르는 전 과정으로 펼쳐볼 수 있다. 인간이 자연이라는 생명공동체의 한 구성원임에 유념해야 하지만, 문화적 존재로서 자연과 다른 모습을 갖고 있음도 분명하다. 가장 큰 문제는 인간의 분출하는 욕망과 이를 실현하는 사회제도에 있다. 자본주의 고전경제학은 보이지 않는 자유 시장의 기반 위에서 각 개인이 자신에게 이익이 되는 방식으로 영리활동을 하게 될 때 사회적 번영에 이르게 됨을 설파하고 있고, 오늘날의 신자유주의는 그 방향으로 나아가는 기관차의 역할을 수행하고 있다. 이로써 세 가지, 즉 노동소외와 대공황, 생태위기 촉발을 초래하고 있다. 현존했던 사회주의는 계급 없는 사회 실현을 내세우며 등장했지만 전체주의 독재로 미끄러움을 탔고 생태위기 조성에 공범자 역할을 수행했다. 케인스주의 역시 정부의 계획 경제를 통해 대공황의 위기를 넘기면서 노동과 자본의 타협을 이끄는 데 기여했지만 완전고용을 위해 소비가 미덕이라는 신조를 유포시킴으로써 생태위기를 더욱 심화시킬 것으로 전망된다.

일단 산업문명의 두 체제는 이기적 욕망을 적극 부추기거나 왜곡시키는 사회제도를 구축함으로써 생산과 소비, 폐기에 이르는 전반적 과정서 몇 가지 핵심 문제를 낳고 있다. 사회적으로는 온갖 차별과 권력의 횡포 속에 부정의를 초래하고 있고, 생태적으로는 풍요로운 소비에 따른 직선형 절벽의 추락을 예고하고 있어서 지속 가능하다고 볼 수 없다.

우리는 그 다음에 올 문명, 예컨대 자연과 상생을 도모할 초록문명 **green civilization**을 희구하지 않을 수 없다. 지구촌 곳곳의 생태사회 건설이 이를 불러들일 수 있을 터인데, 이때 순환형의 생태적 가치관이 요청된다고 할 것이다. 다만 이기적 욕망을 복돋는 사회제도를 그대로 존치시키는 한, 그 건설이 도루묵이 되어 매우 요원할 수 있다는 점이다. 그렇다면 이기심은 위축시키고 선한 행위를 복돋아주는 방향으로 나아감으로써 사회적 및 지구적 공동선 **common goods**을 도모하는 사회제도의 대안적 모색도 함께 병행하지 않으면 안 될 것이다. 인문학의 차원에서 생태적 담론의 생성이 풍성해지고 그 기세가 사회적 실천으로 전환된다면 미래 사회에 대한 희망을 잃지 않게 될 것으로 기대해본다.

1-3 세계화와 새로운 자본주의

토론1 : “세계화와 새로운 자본주의”에 관한 4개의 논문에 대하여

문성훈(서울여대)

본 세션의 주제는, “세계화와 새로운 자본주의”입니다. 이 때문에 저는 오늘 발표된 논문들을 이러한 주제와의 관련 하에서 이해할 수밖에 없습니다. 모든 논문이란 그 자체로 독자성을 갖고 있기 때문에, 해당 논문이 제시하는 주제나 문제에 따라 이를 이해해야 하지만, 이 자리는 각각의 논문들이 제시한 논의들을 한 자리에 모아 함께 토론하는 자리이기 때문에 본 세션의 주제에 따른 이해가 불가피합니다.

1.

오늘날 자본주의는 한편으로 세계화를 겪고 있으며, 다른 한편으로 신자유주의라는 특징을 갖고 있습니다. 그리고 개별 산업 측면에서 본다면 정보통신기술에 근거한 지식기반산업이 주력산업으로 등장하고 있습니다. 이런 점에서 오늘날의 자본주의는 무역장벽이 존재하던 시기의 자본주의와 다르며, 서구적 기준에서 말한다면 복지국가시대의 자본주의와 다르며, 제조업 중심의 산업자본주의와도 다릅니다. 이러한 새로운 자본주의는 국제적으로나, 국내적으로 경쟁에 장애가 되는 각종 규제나 개입을 철폐하고, 시장의 자율성을 중시합니다. 또한 노동과정의 자동화와 합리화를 통해 인간 노동을 비약적으로 절감하고 있습니다. 하지만 그 결과는 생산성 향상과 이로 인한 소득과 여가의 증대가 아닙니다. 오늘날 자본주의는 전대미문의 소득불평등과 날로 확산되는 실업, 그리고 통제 불가능한 자본의 투기화를 결과하고 있습니다. 이 때문에 2008년 금융위기 이후 전 세계적으로 벌어진 시위나 봉기가 보여주듯 이에 대한 분노가 세계 도처에서 분출되고 있습니다. 따라서 오늘날 자본주의는 이미 대안에 대한 요구에 직면해 있다고 볼 수 있고, 이론적 차원에서 비판적 분석을 시도하는 사람들 역시 지금과는 다른 새로운 경제, 내지 대안적 사회를 모색하려고 합니다.

2.

홍기빈의 논문은 21세기 자본주의의 대안적 소유형태로 ‘공유’를 주장합니다. 이에 따르면 오늘날에는 전통적 생산요소인 자본과 노동이 생산과정에서 결정적 역할을 하지 않습니다. 왜냐하면 특허, 브랜드, 지식 등 이른바 ‘무형 자산’이 부가 가치 창출에 결정적 역할을 하기 때문입니다. 그런데 이런 무형 자산에는 배타적 소유개념을 적용하기 어렵다고 합니다. 이런 무형 자산들은 인간 공동체 전체의 살림살이라는 거대한 과정과 연결되어 있기 때문입니다. 이런 점에서 홍기빈의 논문은 무형 자산에 적합한 소유형태는 공유라고 주장합니다. 그러나 이러한 주장은 어떤 완결된 이론 체계에 근거한 것은 아닙니다. 홍기빈의 논문은 공유 개념을 현실에 맞게 정식화할 필요가 있다고 주장합니다. 그리고 이런 주장의 연속선상에서 문학, 철학, 역사학 등이 이에 적합한 이론이나 세계관을 제시할 것을 주문합니다.

우리는 최근 공유에 대한 요구와 실천이 확산되고 있음을 확인할 수 있습니다. 공유에 대한 관심을 학문적으로 불러일으킨 사람은 2009년 『공유의 비극을 넘어서』로 노벨 경제학상을 수상한 엘리노스 오스트롬으로서, 여기에서 문제가 되었던 것은 물, 수산자원, 삼림 등 공유재에 대한 관리였지만, 1990년 정보통신기술의 비약적 발전과 함께 새로운 공유 사례들이 등장했기 때문입니다. 오픈 소스, 오픈 데이터, 오픈 액세스처럼 소프트웨어, 지식, 콘텐츠 등을 저작권과 무관하게 모든 사람이 공유할 수 있도록 완전히 개방한 것이나, 인터넷 상에서 사용자들이 동시에 서버 역할을 함으로써 멀티미디어 파일을 공유하는 P2P 등이 대표적 사례입니다. 그리고 이러한 공유에 대한 관심은 현재 지역 공동체 내에서 물리적 공간, 생산도구, 기술, 서비스 등을 공유하려는 사회운동으로 발전하고 있습니다. 더구나 얼마 전에는 ‘대학 공유’라는 제안까지 나오고 있는 실정입니다.

철학적 입장에서 볼 때 공유 이념은 그 대상이 어떤 것이든 개인적 이익과 효용만을 추구하는 경쟁 중심의 사회운영 시스템에 대해 상호협력과 공동번영을 주장하는 대안적 사회이념으로 등장한 것입니다. 이러한 이념은 현대사회에 대한 비판적 의식을 전제한 사회정치철학이라면 대부분 공유하고 있는 시대정신이기도 합니다. 이러한 사회정치철학은 대개 개인주의로 인한 경쟁과 불평등, 그리고 사회의 해체 현상에 주목하면서 그 대안을 모색하고 있기 때문입니다. 미국의 정치적 자유주의나 공동체주의, 그리고 독일의 비판이론만 봐도 이를 쉽게 알 수 있습니다. 특히 주관성과 상호주관성, 개인적 자유와 사회적 자유를 대립시키면서 상호 협력적 사회를 모색하려는 철학적 시도들은 이미 공유 이념에 맞닿아 있습니다.

미네르바의 올빼미는 황혼이 깃들어야 날개 짓을 한다는 말이 있습니다. 철학의 등장은 시대가 무르익고 시대에 대한 인식이 무르익어야 등장한다는 뜻입니다. 이런 점에서

특히 사회철학은 시대에 대한 사회과학적 인식을 필요로 합니다. 사회철학은 사회과학을 토대로 하지 않을 때 현실성을 갖기 어렵고, 사회과학은 또한 사회철학이 없을 때 방향을 잃기 쉽기 때문입니다. 따라서 공유 이념을 명료화하고 정당화하는 철학적 작업도 중요하지만, 공유 경제에 대한 사회과학적 윤곽을 제시하는 것도 중요합니다. 이런 점에서 홍기빈의 논문에 대해서는 한 가지 의문이 있습니다. 토지, 자본, 노동은 배타적 소유가 가능하기 때문에 사적 소유가 정당한 것이고, 무형 자산은 배타적 소유가 불가능하기 때문에 공유가 필요한 것일까요? 아니면, 토지, 자본, 노동만이 아니라, 무형 자산 역시 배타적 소유를 허용하면 결국 개인의 이익과 효용만을 추구하는 사회시스템을 강화하기 때문에 이러한 자산에 대한 새로운 접근이 필요한 것일까요? 공유는 사적 소유에 대한 반대말일까요? 아니면 무형 자산에만 적용될 수 있는 소유형태일까요?

3.

송용섭의 논문에 따르면 신자유주의는 개인의 이기심과 사적 권리만을 강조합니다. 그렇기 때문에 신자유주의는 자연을 포함한 모든 것들을 사유화시키고 상품화시킵니다. 그 결과는 무엇일까요? 그 결과는 전대미문의 경제적 불평등입니다. 오늘날 전 세계 80%의 사람들은 전체 부의 6%만을 소유하고 있지만, 상위 1%는 전체 부의 50% 이상을 차지하고 있다고 합니다. 그런데 이러한 불평등은 또 어떤 결과를 낳고 있을까요? 대다수 사람들은 가계 빚에 허덕이거나 가난 때문에 고통 받고, 파괴된 자연 속에서 신음하고 있습니다. 소수의 혜택 받은 사람들도 마찬가지로입니다. 이들은 더 많은 소비만을 원하며 개인주의화되고 공동체는 파괴되고 서로로부터 고립되고 있습니다. 이런 점에서 신자유주의는 부정적이고 기만적이고 실패한 경제체제라는 것이 송용섭의 주장입니다.

그렇다면 어떻게 해야 할까요? 송용섭의 논문은 생태학적이고 신학적인 입장에서 대안 사회를 제시합니다. 즉 우리는 이 세계를 인간과 그 외의 모든 존재자들이 상호 관계와 상호 의존을 통해 생존하고 번성하는 하나의 공동체로 보아야 한다는 것입니다. 그렇지 않으면 자연은 파괴되고, 인간은 남을 착취하고, 서로로부터 고립됩니다. 이것은 인간이 자신의 행복을 무한한 소유나 소비에서 찾는 것을 포기할 때 가능합니다. 소유와 소비는 결코 충족될 수 없는 이기적 욕망일 뿐이기 때문입니다. 따라서 인간은 공동체 안에서 타인을 복되게 하고 더불어 좋은 삶을 누리도록 해야 합니다. 이것은 인간이 탐욕에서 벗어나 보다 높은 차원에서 도덕적 가치와 의무에 헌신하는 것을 의미합니다. 본 논문은 이러한 생태학적 입장을 신학적으로 정당화합니다. 즉 하나님의 나라는 소비지상왕국이 아니라는 것입니다. 하나님의 나라는 욕망의 절제를 통해 나의 이익을 포기

하고 이웃을 섬기고 사랑하는 공동체입니다. 따라서 신학적 입장에서 우리는 전 지구를 하나님의 집으로 생각하고, 하나님의 가정 안에서 자연을 보존하고, 자원을 공정하게 분배함으로써 서로가 서로를 환대하는 하나님의 성찬식을 거행해야 합니다.

송용섭의 논문은 철학적 의미에서 공유 이념과 맥을 같이 하는 것처럼 보입니다. 그리고 공유 이념을 신학적으로 정당화한다고 볼 수도 있을 것입니다. 왜냐하면, 이 논문은 신자유주의란 키워드 하에 개인적 이익과 효용만을 추구하는 경쟁 중심의 사회운영 시스템이 결국 자연을 파괴하고, 인간을 착취하고, 인간을 고립시키고 있음을 비판하고 있기 때문이고, 또한 이 논문은 사랑이란 말을 통해 인간이 서로 협력하며 더불어 사는 것을 대안으로 보기 때문입니다. 물론 그 근거는 모든 존재를 전체의 부분이자 상호의 존적 존재로 보는 생태학적 세계관, 그리고 세계 자체를 하나님의 나라, 하나님의 공동체로 보는 신학적 세계관에 있습니다. 그런데 생태학적, 신학적 대안의 세속적 형태는 과연 무엇일까요? 송용섭은 논문은 고소득자의 세율을 높이고 이를 통해 소득재분배를 강화할 것과 생태 중심의 녹색 지대 확충을 주장합니다. 이런 식의 세속화된 정책은 과연 끝없는 소유와 소비에 대한 욕구를 가능하게 하는 배타적 소유 형태를 전제한 것일까요? 아니면 이에 대한 대안인 공유를 전제한 것일까요?

4.

이성혁의 논문은 두 가지 점에서 송용섭의 논문과 교차합니다. 하나는 신자유주의에 대한 비판을 병리적 현상과 연결시킨 점이며, 다른 하나는 이에 대한 대안으로서 사랑을 이야기한다는 것입니다. 우선 이 논문은 오늘날 자본주의를 신자유주의란 말보다는 인지자본주의라는 말로 규정합니다. 이는 오늘날 자본주의가 이해, 판단, 의지 등과 같은 정신적 활동, 즉 인간의 인지 활동을 주된 착취 대상으로 삼고 있기 때문입니다. 비록 다른 용어이지만 신자유주의 시대의 주력 산업인 지식기반산업이 이와 관련된 듯합니다. 어쨌든 이렇게 정신 활동이 자본에 종속된 인간들은 자본주의적 경쟁체제 하에서 경쟁과 시기, 실패와 좌절을 겪으며 우울증과 공황, 불안과 절망, 슬픔에 빠지는 병리적 현상을 보입니다. 그런데 이 논문에서 이러한 병리적 현상이 비판 대상이 되는 이유는 이것이 인간의 정동을 조작하는 새로운 지배양태를 보여주기 때문입니다. 즉 인지자본주의는 인간의 정동 지배를 통해 대다수 사회구성원들을 불안과 무기력에 빠지게 함으로써 현실에 대한 저항 의욕을 갖지 못하게 한다는 것입니다. 따라서 인지자본주의 시대를 극복하기 위해 필요한 것은 대중들의 불안과 무기력을 치유함으로써 새로운 삶을 구성하려는 의욕을 고취시키는 치유의 정치이며, 이는 사랑의 연대를 통해 비로소 달성될 수 있습니다.

이성혁의 논문은 이러한 시대 진단 하에서 문학예술의 정치적 의미를 강조합니다. 왜냐하면 정동의 지배가 중요한 통치전략으로 등장한 인지자본주의 시대에는 역으로 인간의 정동을 형성하고 변화시키는데 지대한 영향을 미칠 수 있는 문학예술이 적극적 저항 활동이 될 수 있기 때문입니다. 그리고 이미 이러한 저항 활동은 시작되고 있습니다. 백무산의 시는 오늘날의 대중적 정서를 패닉으로 규정하면서 이 패닉이 사랑을 발명하고 추동할 수밖에 없음을 말하고 있기 때문입니다. 이성혁의 논문은 오늘날 도처에서 자본주의에 대한 분노를 말하지만, 이것이 저항으로 이어지지 못하는 이유를 간명하게 밝히고 있다는 점에서 시대에 대한 통찰력을 보여줍니다. 그러나 문학예술을 통해서건, 아니면 그 어떤 것을 통해서건 대중의 정서가 기쁨으로 정동으로 이행하고 새로운 삶을 구성하려는 의욕으로 넘친다 해도 구체적인 진보 비전이 없다면 정동적 저항은 실패할 수밖에 없습니다. 정동의 정치, 치유의 정치는 과연 이러한 비전을 전제한 것일까요? 아니면 단지 긍정적 정동의 형성을 저항의 우선 과제로 삼고 있는 것일까요? 혹시 이 논문에서 말하는 사랑의 연대란, 생태 신학적 공동체, 공유로까지 발전할 수 있는 것은 아닐까요?

5.

니모친스키의 논문은 매우 난해한 논문입니다. 영어를 외국어로 하는 저의 한계 때문 이겠지만, 참으로 읽기 어려운 논문이었습니다. 그럼에도 본 논문에 대해 논평을 한다면, 우선적으로 이 논문이 본 세션의 주제인 ‘세계화와 새로운 자본주의’에 대해 어떤 시사점을 던져주고 있는지 알 수 없었습니다. 이 논문은 ‘자연의 의미’라는 제목 하에서 존 윌리엄 밀러의 ‘중간 세계’ 개념이 어떤 생태 철학적 의미를 갖고 있는지를 밝히는데 주안점을 두고 있기 때문입니다. 그래서 무엇보다도 묻고 싶은 것은, 이 논문이 세계화 시대의 자본주의를 비판적으로 분석하고 그 대안을 모색하는데 어떤 의미를 갖고 있는가 하는 점입니다.

이런 주제와의 관련성을 차지하고 본 논문의 내용을 검토해 본다면, 아마도 이 논문은 무엇보다도 인간에게 중간 세계란, 인간이 언어, 의식, 상징, 문화, 역사 등을 투사하면서 만들어진 세계를 의미하며, 동시에 이는 인간의 삶의 장소, 즉 인간의 노력, 능력, 열망이 실현되는 곳으로 보입니다. 그리고 중간 세계를 이렇게 이해한다면, 중간 세계란 인간의 활동에 앞서서 이미 존재하는, 따라서 이미 어떤 것으로 결정된 세계가 아니라, 이중적으로 매개된 세계를 말하게 됩니다. 즉 중간 세계란 인간이 범주적 투사를 통해 구성한 세계이자, 동시에 인간의 삶을 가능하게 하는 상호적 세계라는 것입니다. 물론 이것은 인간을 중심에 놓고 본 중간 세계에 대한 이해입니다. 이제 인간이 아니라,

인간을 포함한 모든 존재자를 중심에 놓고 본다면, 중간 세계란 이 모든 존재자들이 서로에게 영향을 주고, 동시에 영향을 받으며 만들어진 세계 전체를 의미하게 됩니다. 그런데 어떤 방식으로 모든 존재자들은 서로 영향 관계를 형성할까요? 이 논문은 이것을 개개 존재자들의 ‘목적달성’을 통해 설명하는 것 같습니다. 즉 개별자들이 자신의 기능과 관심을 실현해 가면서 다른 존재들과 관계를 맺고, 이 관계가 역으로 개별자들이 목적달성을 이루는 조건이 된다는 것입니다. 이런 점에서 모든 존재자는 서로 상관적으로 존재하고 있으며, 이 모든 것을 통해 구성된 세계가 중간 세계라는 것 같습니다.

이렇게 본다면 본 논문이 말하는 밀러의 중간 세계 개념은 모든 존재를 전체의 부분이자 상호의존적 존재로 보는 생태 신학적 관점과 일맥상통하는 것처럼 보입니다. 하지만 상호의존적 전체를 설명하는 방식은 다릅니다. 생태 신학적 입장에서 상호의존적 전체가 만들어지는 방식은 사랑입니다. 그러나 밀러의 중간 세계가 의미하는 상호의존적 전체는 인과적 연관망이고, 목적-수단이라는 기능적 연관망입니다. 사랑이 만들어내는 관계가 과연 목적 수단이라는 기능적 연관망이라고 할 수 있을까요? 혹 사랑이 만들어내는 관계는 목적-수단 관계에 대립하는 것은 아닐까요? 다시 말해 인간이 세계를 목적-수단 관계로 볼 때 사랑의 관계가 파괴되는 것은 아닐까요? 만약 생태학적 사고가 오늘날 자본주의의 문제점을 해결하는데 도움을 준다면, 그것은 사랑을 통한 상호의존적 세계일까요, 아니면 목적-수단 연관이 만들어낸 기능적 전체일까요?

1-3 세계화와 새로운 자본주의

토론2 : '세계화와 새로운 자본주의', 무엇을 어떻게 이야기할 것인가?

조 준 현(부산대학교 경제학부)

‘세계화와 새로운 자본주의’라는 주제에 대해 발표논문들은 자본주의의 미래 또는 자본주의를 살아가는 올바른 삶의 양식을 고민하는 모든 이들에게 매우 의미 있는 성찰을 주며, 이 점에 대해서 토론자 역시 진심으로 감사드린다. 실은 미처 잘 알지 못한 분들의 사상과 그 분야의 사상적, 학문적 성과들을 만나게 되어서 매우 유익하고 고마운 기회가 되었다. 다만 발표논문들을 읽으면서 한 가지 의문을 지을 수 없었는데, 바로 오늘 토론의 주제가 ‘자본주의의 미래’인가 ‘세계화 이후 새로운 자본주의의 미래’인가 하는 것이다.

‘세계화와 새로운 자본주의’라는 주제를 놓고 토론할 때 가장 먼저 해야 할 일은 당연히 ‘세계화(globalization)’를 정의하는 일일 터이다. 왜냐 하면 세계화라는 개념을 정의하지 않고서는 지금 토론의 대상이 ‘자본주의 일반’인지 ‘세계화 이후의 자본주의’인지 불분명하기 때문이다. 물론 자본주의의 본성이 변하지 않은 이상 자본주의 일반에 대한 근본적인 성찰과 비판도 전혀 무의미하지는 않을 터이다. 하지만 세계화 이후 자본주의의 변화와 전망에 관한 토론은 자본주의 그 자체에 대한 오래된 비판에 머물러서는 곤란하다. 그렇지 않다면 굳이 ‘세계화와 새로운 자본주의’에 대해 이야기할 이유도 없지 않을까. 그런데 발표논문들은 대부분 세계화를 정의하는 일은 차치하고 전혀 언급조차 하지 않고 있다. 다시 말해 발표논문들이 토론하고 있는 대상은 ‘세계화 이후의 자본주의’가 아니라 ‘자본주의 일반’인 것이다. 다만 4차 산업혁명이나 신자유주의에 대해 언급한 논문도 있으나 이는 주제와 별개의 문제의식이라고 해야 옳겠다.

‘자본주의 일반’과 ‘세계화 이후의 자본주의’를 구분하는 일이 중요한 이유는 그럼으로써 토론이 추상적 또는 윤리적 수준에 머물지 않고 현실화되고 구체화될 수 있기 때문이다. 자본주의에 대한 비판과 새로운 경제체제에 대한 모색은 자본주의 경제체제가 성립한 지 얼마 되지 않았을 때부터 이미 나타났다.¹⁾ 심지어는 자본주의 일반에서 더

1) 프랑스의 초기 사회주의자 루이 블랑(Louis Blanc, 1811~1882)은 「노동의 조직(L'Organisation du travail, 1840)」

나아가 사적 소유 일반과 계급사회 일반에 대한 비판이 당면한 현실문제에 대한 토론을 대신하기도 한다. 그러나 사적 소유 일반에 대한 비판이라면 이미 500년 전에 출판된 『유토피아(De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia, 1516)』에서도 나타난다. 여기서 토머스 무어(Thomas More, 1478~1535)는 “사적 소유가 존재하는 곳, 돈이 모든 곳을 재는 척도인 곳, 이런 곳에서 정당하고 행복한 정치는 불가능하다”고 주장하면서 “국가의 복지에 이르는 유일한 길은 소유의 평등을 도입하는 것이다. 소유물을 어떤 식으로든 평등하고 정당하게 분배하고 모든 사람에게 행복을 안겨주는 유일한 수단은 온갖 사적 소유를 모조리 폐지하는 것이다”라는 말로 사적 소유에 기초한 사회를 비판하였다.²⁾ 그러므로 지금 여기서 우리가 이러한 오래된 비판을 반복할 이유는 전혀 없다.

구체성과 현실성을 결여한 채 전개되는 자본주의 일반에 대한 비판을 경계해야 하는 이유는, 그것이 자칫 경제사회적인 문제를 윤리적인 문제로 환원시켜 버릴 수도 있기 때문이다. 자본주의 일반에 대한 비판은 자주 토론을 자본주의라는 경제체제가 어떻게 작동하고 어떻게 재생산되는가 하는 분석 대신에 이 체제의 비윤리성과 비도덕성을 지적하는 데서 그치는 경우가 많다. 그것이 기독교적 윤리든 생태주의적 윤리든 또는 다른 무엇이든 자본주의의 비도덕성을 비판하고 보다 윤리적인 사회를 지향하자는 주장이 잘못된 것은 아니다. 하지만 이런 비판은 자칫 자본주의의 탐욕성을 대변하는 집단의 책임을 공동체 구성원 전체의 책임인 양 희석시키는 주장이 될 수도 있다.

토론의 대상을 자본주의 일반이 아니라 세계화 이후의 자본주의임을 명확히 해야 한다는 말이 자본주의 일반에 면죄부를 주자는 뜻은 전혀 아니다. 그 반대로 우리는 지금 존재하는 자본주의를 극복할 때만 자본주의 일반을 극복할 수 있다. 가끔 자본주의 일반의 탐욕성을 비판하고자 하느니 의도가 지나친 결과 자본주의 이전의 인류 역사는 모두 유토피아였던 것처럼 주장하는 이들도 없지 않다. 모두 토론의 구체성과 현실성을 망각한 탓이다. 우리의 토론은 당연히 미래지향적이어야 하고, 그러기 위해서는 모든 토론을 ‘현재’에서 출발해야 옳다.

혹시라도 있을 오해를 피하기 위하여, ‘세계화와 새로운 자본주의’를 토론하기 위해서는 먼저 세계화에 대한 정의가 필요하다는 것은 반드시 세계화의 부정적인 측면만을

이라는 논문에서 자본주의는 “소수자가 배타적으로 자본을 독점하는 상태”라고 정의하였다. 또 독일의 유대계 경제학자 오펜하이머(Franz Oppenheimer, 1864~1943)는 “자본주의란 자본 및 그 이익에 의하여 주로 지배되고 있는 사회조직”이라고 비판하였다. 독일의 사회학자이자 경제학자인 알베르트 쉐플러(Albert Eberhard Friedrich Schäffle, 1831-1903)는 『사회주의의 진수(Quintessenz des Sozialismus, 1890)』와 『자본주의와 사회주의(Kapitalismus und Sozialismus, 1902)』 등의 책에서 자본주의 경제체제와 사회주의 경제체제의 비교연구를 통하여 자본주의 경제체제를 비판하고 새로운 경제체제를 모색하였다.

2) 무어에 앞서 영국 농민반란의 지도자였던 존 볼(John Ball, 1338~1381) 신부는 “아담이 밭을 갈고 하와가 길쌈을 하던 시절에 양반과 상놈의 구분이 어디 있었느냐?”는 말로 계급사회에서 일어나는 불평등과 착취를 비판하였다.

이야기하려는 뜻이 아니라는 점을 분명히 하자. 자본주의 초기에 노동자들은 기계가 자신들의 일자리를 줄이고 임금을 낮춘다고 생각해 기계파괴운동(Luddite movement)을 벌이기도 하였다. 하지만 기계를 파괴한다고 착취가 없어지지 않는다. 파괴된 기계의 자리에는 더 새로운 기계가 도입되었다. 문제는 기계 그 자체가 아니라, ‘기계의 자본가적 사용’에 있기 때문이다. 노동자들은 당연히 어떻게 하면 기계를 노동자계급에게 유리하도록 이용할 것인가를 고민해야 옳다. 세계화에 대한 우리의 고민도 같은 맥락 위에 놓여 있을 터이다. 도식적인 선악을 이야기하기보다는, 세계화가 자본주의의 사회경제구조에 어떤 영향을 미치고 자본주의를 살고 있는 우리들의 삶에 어떤 변화를 가져왔는지를 먼저 객관적으로 분석할 필요가 있다는 뜻이다. 물론 세계화 이후의 자본주의가 한편에서 보면 더 탐욕적이고 더 불평등해진 것도 사실이다. 그러나 다른 한편 세계화는 자본주의에 다른 방향으로의 변화의 가능성을 주기도 한다. 이처럼 우리가 살고 있는 현실은 언제나 복잡하고 때로는 모순되기 마련이다. 그래서 지금 무엇을 토론하고자 하는지 명확하게 정의하는 일이 필요할 터이다.

1-4 자유실현의 새 패러다임

토론1

이 병 혁(한국, 사회학, 서울시립대)

본 세션의 화두는 <자유실현을 위한 새 패러다임> 모색이다.

발표자도 힌두교의 나라인 인도의 철학자, 한국의 기독교 신학자, 중국의 도교철학자, 한국의 유가철학자, 그리고 한국의 불교학자 등 다양하게 구성되어 있다. 국적도 다양하고, 관점도 다양한 다문화적인 논의의 장이다. 그래서 본 세션에서의 토론의 방향은 논의의 공통 구심점을 추구하기 보다는, 다양한 패러다임의 특성을 모자이크적으로 밝혀, 비교의 시각을 높이는데 두고자 한다.

1. 파니어셀밤(인도, 철학, 인도 마드리스대학)의 주제는 <희망의 인문학을 위한 문화 패러다임>이다. 그는 인도 얘기로 시작하는데, 인도는 문화들의 복수성(複數性)이 있는 나라라고 소개한다. 이어서, 문화의 성격과 기능을 언급하면서, 문화를 민중의 수호자라고 본다. 따라서 문화집단의 권리가 위협받거나, 침해당하면 항상 저항이 뒤따른다고 본다. ‘두 문화로서의 과학과 인문학’ 부분에서, 그는 과학과 기술을 인간주의적 학문으로 규정하면서, 가치함축적으로 이해해야 한다고 주장한다: 내적인 인간가치들이 없는 과학은 과학이 될 수 없을 것이다. 그래서 우리는 미래의 인간사회를 위해 현재의 기술의 파생효과와 결과를 예리하고 분명하게 파헤칠 수 있는 대안적인 세계관을 만들기 위해 기술에 대한 형이상학적 근원을 이해해야 한다. 발표자는 그 출발점이 현재 상황의 입장에서 우리의 지적 유산과 전통을 재검토하는데 있다고 본다. 전통은 언제나 해석학적이고, 새로운 해석과 이해를 제공해 준다. 우리가 속한 문화세계가 전통에 대해 철저한 해석을 가능케 한다. 그러면서 발표자는 훗설의 ‘생활세계’와 ‘주변세계’ 개념을 소개한다. 즉 우리의 주변세계는 우리가 우리의 역사적 삶 속에 정신적 구조를 갖고 있다는 것이다. 다시 말해 모든 사람은 피할 수 없는 전통이나 문화 속에 놓여있다는 것이다. ‘이성의 비판으로서의 문화’ 부분에서는 발표자가 문화를 이성(理性)의 비판으로 언

급하고 있다. 탈형이상학적 사고(思考)에서 뿐만 아니라, 과학에서도 이성의 역할은 유일무이하다. 하지만 이성의 역할과 그 정의(定義)는 사람마다 다르다. 로티(Rorty)같은 일부 사람들은 이성을 사회적 현상으로 간주하고, 푸코(Foucault)는 이성의 관념을 총체적으로 객관화함으로써, 이성의 능력을 박탈하려고 시도하고, 데리다(Derrida)는 이성에 대해 총체적인 비판을 시도하고 있다. 그는 이성이라는 관념은 생각속에서 만들어진 것이고, 착각을 불러일으키기 때문에 이성이라는 관념을 부인하려고 한다. 하버마스(Habermas)도 칸트의 이성 개념을 이해를 돕는 이성의 중요성을 설명하는 것으로 재구성한다. 그래서 과학적-기술적 합리성에 대한 비판으로, 그는 ‘사회적 합리성’을 만들어낸다. 그의 합리성에 대한 포괄적 개념속에서, 가치, 규범, 이해관계 등과 사회생활의 상이한 차원들이 연구되고, 보존될 수 있다. 여기서 발표자는 과학적 모델과 문화적 모델을 구분하면서, 미래 발전의 토대로서 문화적 모델의 채택을 주장한다. 그 이유로 문화적 모델은 가치들의 복수성을 인정하고, 과학을 긍정적인 가치들 중 하나로 보기 때문이다. 그러면서 인도만이 방향을 제시할 수 있고, 서구 및 개발도상국가들에게 과학과 문화가 인류의 선(善)을 위해 어떻게 상호작용할 수 있을지에 대한 모델로서 봉사할 수 있다고 주장한다. 이어서 차토파디아야(Chattopadyaya)교수의 과학, 기술, 그리고 문화 사이의 상호작용의 방식을 7가지 소개하고 있다. 마지막으로 ‘문화, 전통 그리고 진보’에 관해 논하고 있다. 항상 특정한 종교전통과 연관된 신화, 전설, 이야기들은 해석을 필요로 하고, 생활세계가 그것을 요구하고 있고, 특정한 종교전통과 특정한 생활세계 사이에 연결고리가 있다는 사실 때문에, 해석은 불가피하다. 생활세계는 종교 현상학과 관련되어 있다. 여기서 전통의 의미를 파악하면서 부딪히는 기본적인 문제는 논증적 이해가능성의 조건과 해석타당성의 정확함의 조건이 무엇인가? 이다. 그 대답은 객관성과 상호주관성의 역할일 수 있다. 슈츠(Schutz)는 상호주관적 경험이 타자의 신체적 출현을 포함한다고 말한 바 있고, 상호주관성 속에는 항상 타자의 생활세계적 출현이 있음을 함축하고 있다. 생활세계는 이해의 기본적인 구조이다. 생활세계를 통해, 사회적인 것, 정치적인 것, 문화적인 것이 그 의미를 얻게 된다. 개인과 사회를 관계 맺어주는 것이 생활세계이다. 사적인 것과 공적인 것을 통합시켜주는 것이 생활세계이다. 생활세계속에서 중요한 역할을 하는 것이 의사소통적 행위이다. 여기서 발표자는 순다라 라얀(Sundra Rajan)의 ‘거리두기’와 ‘참여적 사고방식’을 소개하면서, 참여적 사고방식 속에 타자와의 협력이 들어있고, 대상에 대한 내부적이거나 내재적인 이해가 들어있다고 본다. 이상으로 발표자의 논문의 내용을 정리해 보았다. 자유실현에 대한 구체적 언급이 없어, 처음엔 당황했으나, 그의 ‘희망의 인문학’이라는 표현에서 포괄적으로 ‘자유 실현’이라는 화두를 함축하고 있다고 받아 들였다. 하지만 희망의 인문학을 위한 문화 패

리다임 모색이라는 주제에 천착한다면, 희망과 문화모델 사이에 논증적이고, 논리적인 체계성이 보이지 않고, 개념들의 나열이 두드러진다. 이해증진과 소외극복에 문화모델이 연결될 수 있어도, 희망의 인문학은 너무 추상적이고, 포괄적이어서, 자유실현을 위한 연관성은 많이 떨어진다.

2. 전철(한국, 신학, 한신대)교수의 주제는 <케노시스 개념의 인문학적 함의 : 자기비움의 사회적 가능성에 대하여>이다. 이 발표는 기독교 신학의 관점에서 자유실현의 길을 모색하고 있다. 신학적 관점 중에서도 20세기 후반에 발전된 케노시스(자기비움) 개념에 초점을 맞춰, 인문학적 관점에서 그 신학적 의미를 다시 음미하고 있다. 제1장 ‘케노시스:자기를 비워 종의 형체를 가지사’에서는 케노시스 개념을 설명하고 있다. 케노시스는 ‘자기비움’을 뜻하는 헬라어이며, 기독교에서는 신의 성유신, 그리고 십자가에서의 처형을 케노시스의 극치로 본다고 소개한다. 따라서 케노시스는 기독교의 중요한 사상이며, 신의 세계의 임재에 관한 고유한 신학적 해석학이다. 제2장 ‘생성에 관한 근대의 두 이론’에서는 존재 보다는 생성, 현실성 보다는 가능성의 형이상학의 계보에 있는 케노시스의 사유를 화이트헤드(Alfred N. Whitehead)와 베이트슨(Gregory Bateson)의 관점과 연결시켜 논의한다. 발표자는 생성과 관계의 문제를 사유한 화이트헤드와 베이트슨이 존재와 비존재의 실체론적 경계를 생성론과 관계론의 차원으로 더 확대하고 재해석한다고 평가한다. 그리고 개별자의 개체성을 극복하고, 상호주관적 관계성에 입각한 새로운 생명의 연대성에 관한 가설을 구축한다고 본다. 제3장 ‘아우토포에시스에서 케노시스로’에서는 21세기의 신학이 충만과 함께하는 ‘비움’의 형식을 생명의 근본적 원리로 보는 케노시스 신학의 시대라고 해석한다. 케노시스를 통해 신은 세상에 자유와 사랑을 선사하며, 케노시스의 공간을 통해 세상의 아우토포에시스(자기 생성)가 보존된다는 신학적 어법이 힘을 얻게 된다. 하지만 생명현상의 현실적-사회적 조건은 매우 혼돈스럽고, 잔혹하다. 생명은 약탈이다. 따라서 오늘날 숭고한 희생은 개인에게는 체험의 대상으로 내면화되기 보다는, 동경의 대상으로 타자화된다. 그래서 케노시스의 영역은 제도, 구조, 그리고 권력의 공간에서는 적극적으로 작동되기 어렵다. 케노시스의 윤리와 감수성은 가족적인 사랑과 타자에 대한 개인적, 사회적, 종교적, 문화적 조건과 기억의 심층에서 근원적이지만, 현실에서는 미약한 지배력을 발휘할 뿐이다. 그래서 데리다와 레비나스는 모두 아우토포에시스를 천형으로 하는 실존이 얼마나 타자를 향해 자신을 개방할 수 있는가 (케노시스)를 문제삼는다. 제4장 ‘최초의 신, 최후의 사회’에서는 케노시스를 세계의 모든 질서가 보여주는 ‘부정적인’ 아우토포에시스의 문법과 대립되는 생

명의 문법이자 생명의 질서로 규정한다. 그러면서 고독, 배제, 폭력이 우리를 지배하는 현대의 그늘에서, 케노시스(자기비움-개방성-환대)를 어떻게 사회적 차원으로 확대할 것인가에 대해 고민해야 할 것을 주문한다. 끝으로, 우리 사회가 어떻게 자신을 비워, 자유의 공동체를 만들어 나아갈 것인가를 질문한다.

이 발표에서 느끼는 것은 기독교의 존재신학적 관점의 중요 개념으로 발전된 케노시스 개념을 새로운 자유실현의 패러다임으로 제안하지만, 해법보다는 문제제기로 회귀하고 있다는 느낌이 든다. 자유의 공동체를 어떻게 만들 것인가? 보다 구체적이고 역사적인 방법이나 방안이 제시되었으면, 보다 설득력이 있지 않았을까 하는 아쉬움이 든다.

3. 탄명란(중국, 철학, 산둥대학)교수의 주제는 < 무위와 상현 : 장자의 정치사상분석>이다. 발표자는 제1장 ‘위인(爲人)과 현인(賢)’에서 위인과 현인에 대해 정의(定義)한다. 한 마디로, 재능과 현명함은 본질은 같지만, 능력, 덕성 또는 지식면에서는 그 정도가 다르다. 그런 이유로 노자와 장자가 현자를 찬양해야 한다는 명제를 비판할 때, 그들이 현명함을 버리고, 지혜를 버리는 입장을 확실히 견지하게 된다. 제2장 ‘장자의 재능과 현명함에 대한 비평’에서, 발표자는 장자가 두 가지 관점에서 재능찬양의 실행불가능성을 설파한다고 본다. 첫째 관점은 재능과 능력이 위인에게 재난과 해악을 더 많이 가져올 수 있다는 것이다. 장자가 보는 인간 본성이란 이익을 추구하고, 손실은 피하는데, 보통사람들은 이익이 어디 있는지 모르기 때문에, 이익을 추구하지 않는다. 하지만 그들이 한번 이익을 얻을 수 있는 기회를 발견하면, 그들은 벌떼같이 돌진할 것이다. 순(舜) 임금과 우(禹)임금도 그들의 인(仁)과 의(義) 때문에 그들의 심신이 쇠약해지고, 고갈되었다. 장자는 위인들이 백성들에게 자기들의 유능과 재능을 보일 경우, 유용하게 쓰이거나, 추종을 받았다고 지적한다. 비록 장자가 재능의 과시를 좋아하진 않았지만, 무능과 무용(無用)까지는 포용하지 않았다. 장자는 인간세상의 불화와 해악을 피하기 위해, 상황과 시대에 만족하고, 그 변화에 귀 기울였다. 둘째 관점은 위인이 자기 재능과 지혜로 나라와 백성을 다스린다면, 나라를 파멸시키고, 백성들에게 해를 입힐 뿐이라는 것이다. 장자 견해로는, 덕, 능력, 그리고 지식은 도(道)의 특수한 현현일 뿐이고, 만물의 현실을 반영할 수 없다. 그래서 A에게 적절한 것이 B에게 적절할 수 없다. 그러므로, 최상의 방법은 사물들을 내버려두어, 스스로 사물들이 전개되도록 놔두는 것이다. 그래서 장자는 구체적으로 세 가지 방법을 제시하는데, (1) 장자는 위인을 찬양하는 정책에 반대한다. 위인을 발탁한다면, 백성들이 서로 짓밟게 되고, 지식있는 사람을 활용한다면, 백성들은 서로 흠치려든다고 장자는 경고한다. (2) 장자는 위인을 어느 자리에 직접

임명하는 것을 반대한다. 장자의 관점에서 보면, 참된 다스림은 백성들에게 공정하게 편의를 제공하는 것이며, 지식으로 백성들을 가르치는 대신, 덕을 백성과 공유하는데 있다. 그래서 그는 통치자에게 인간본성에 따라서 행동하고, 어떠한 평가와 인위성도 잊을 것을 제안한다. (3) 장자의 견해로 보면, 이른바 위인이 그가 타인들이 무언가 이루는 것을 도왔다고 생각할 때, 실제로는 하늘의 성취를 떠맡은 것이다. 그렇기 때문에 모든 사람의 미래는 교육이 아니라, 그 자신의 재능과 본성에 의해 결정되는 것이므로, 위인과 현인은 그들의 가르침이 다른 사람들에게 선을 베푼다는 믿음을 거두어야 한다. 사람들을 내버려두고, 자만심을 갖지 않으면, 세상은 평화롭고, 질서를 유지하게 된다. 위인에 대한 비평과는 대조적으로, 장자는 가끔 현인을 비판하면서도, 이따금 유교나 도교의 맥락에 의존해서, 현인들을 인정하고, 칭찬하기도 한다고 발표자는 언급하고 있다. 제3장 ‘도(道)와 덕 대(對) 인(仁)과 의(義)’에서는, 도교의 맥락에서 ‘인과 의’가 도와 덕’의 파생체로 보고 있고, 장자는 덕은 조화이고, 도는 원리라고 말한다. 그래서 장자는 도와 통합하고, 그 덕과 어울리고, 인과 의를 버리고, 의례와 음악을 거부하고, 불간섭의 다스림으로 돌아갈 것을 제안한다. 제 4장 ‘지식 대(對) 정신’에서는, 재능과 현명함의 한 양상이 지식, 지혜, 그리고 인지능력이지만, 노자와 장자 모두 재능과 현명함을 실천에 사용하기를 거부한다. 첫 번째 이유는 지식이 도의 전체성과 현실성을 다 드러낼 수 없고, 사람들의 경쟁심과 편견만을 유발하는 것으로 보기 때문이다. 둘째 이유는 지식의 한계 탓으로, 국가의 통치에 적용하기가 어렵다고 보기 때문이다. 제 5장 ‘불간섭과 완벽한 덕의 세계’에서는, 어떠한 통치방식이라도 사람들의 욕망, 민첩성, 그리고 책략에 자극을 주기 때문에, 악행과 범죄행위를 막기 위해서, 노자와 장자 모두 불간섭을 추천하고, 사람들을 홀로 내버려둘 것을 권고한다. 마지막 ‘결론’에서는, 노자와 장자의 관점에서 보면, 보통사람들의 본성과 마음은 흔히 무지와 무욕망의 상태에 있다. 지도(指導)나 자극이 없다면, 그들은 이익을 위해 경쟁하지도, 속임수와 경쟁도 알지 못한다. 일부 현명하고 약삭빠른 사람들이 이따금 나타나지만, 지배자가 보통사람들에게 아무것도 행하지 않고, 그들을 홀로 내버려둔다면, 약삭빠른 사람들도 보통사람들의 삶을 방해하지 못한다. 그리되면 세상은 항상 평화롭고 조화로운 상태에 있게 될 것이다. 요약하면, 자신을 보호하고, 사람들을 잘 다스리기 위한 최상의 방법은 자기의 지식과 재능을 숨기고, 세상을 홀로 남겨두는데 있다. 그럴려면, 도와 그 덕을 일깨울 필요가 있다는 것이다.

탄명란 교수의 발표는 장자의 정치사상인 자연(또는 본성, 뿌리)에서 생겨난 도와 그 덕에 따른 무위를 원리로 삼아야 세상을 제대로 다스릴 수 있고, 상황에 따라 부산물

인 문화 [인(仁), 의(義), 예(禮), 지(智)]를 일시적으로 사용할 수 있다고 볼 수 있다. 탄빙란 교수의 발표도 자유실현을 위한 하나의 원리를 제시할 뿐 그 무위라는 실천에 이르는 길은 여전히 우리의 숙제로 남기고 있다.

4. 김세정(한국, 철학, 충남대)교수의 주제는 <소비사회 치유를 유가생태수양론>이다. 발표자는 제 1장 ‘소비사회-공멸의 시대’에서, 우리는 지금 문명의 전환점에 서 있다고 진단하면서, 자본주의 시장경제가 만들어낸 탐욕과 경쟁과 갈등의 물질문명에서, 배려와 돌봄과 공생의 생태문명으로 전환해야 한다고 제안한다. 생태문명으로 전환하기 위해서는 인간중심주의와 도구적 자연관에서 벗어나서, 다양성을 존중하고, 다양한 구성원들이 서로를 존중하고, 보살피는 상생과 공생의 세상을 만들어 가야 한다고 주장한다. 발표자는 그 해법의 하나로 ‘유가생태수양론’을 제시한다. 제 2장 ‘공생과 돌봄의 유가생태철학’에서는 선진유학, 신유학, 그리고 한국유학까지 포함한 유학사상이 서구 환경윤리학에서 말하는 인간중심주의가 아니라고 주장한다. 나아가 인간과 자연을 생명공동체의 평등한 구성원으로 규정하고, 인간과 자연의 존재물들에게 동일한 가치를 부여하는 서구의 심층생태주의도 비판한다. 그러면서 유학사상이 자연물과는 다른 인간의 우수성을 적극적으로 긍정하는데, 그 우수성이 자연지배의 정당성으로 사용되는 것이 아니라, 자연을 보살피고, 치유하고, 돌보아야 하는 인간의 천부적 사명의 근거로 쓰인다고 주장한다. 다시 말해, 인간이 자연만물의 마음, 즉 통각의 주체이므로, 자연만물의 손상을 자신의 아픔으로 느낄 수 있고, 아프기 때문에 치유하고, 보살피게 된다는 것이다. 제 3장 ‘유가생태수양론의 뿌리’에서는, 유가생태철학이 실천으로 이행될 수 있는 근거와 방안으로 ‘수양’을 제시한다. 발표자는 수양론의 뿌리를 선진유학에서 찾는데, 우선 공자의 ‘극기(克己)’라는 수양을 소개한다. 극기를 통해 인(仁)을 회복하여, 내가 원치 않는 것을 남에게 시키지 말며, 내가 영달하고자 하면, 남도 영달하게 해주는 서(恕)의 수양과정이 수반될 때, 비로소 인(仁)이 실현될 수 있다는 것이다. 두 번째로, 맹자의 ‘과욕(寡欲)’이라는 수양을 언급한다.과욕은 기본적인 생리적 욕구와 생존욕구는 인정하되, 다른 사람과 자연 존재물을 파괴시키고 손상시키는 지나친 욕망과 탐욕을 부정하는 것이다. 과욕은 공생의 방안이다. 또한 맹자는 생태적 수양방법으로 ‘물망(勿忘)/물조장(勿助長)’의 조화를 주장한다. 농사를 지을 때는 자연의 질서와 생명원리에 맞게, 방치해서도 안되고 (勿忘), 그렇다고 인위적으로 조장해서도 안된다(勿助長). 세 번째로, <중용>에 나오는 ‘성지(誠之)’라는 수양법을 제시한다. ‘성지’는 ‘선을 택해 이를 실현해 나가는, 인위적인 노력의 과정’으로 정의된다. 이 ‘성지’는 천인합일(天人合一)에

도달하는 수양방법으로 언급되고 있다. 제 4장 ‘리학(理學)의 생태수양론’에서는, 주희(朱熹)와 이이(李珥)의 리학을 토대로 수양론을 소개한다. 주희는 불인지심(不忍之心)에 근거한 차등애(差等愛)를 주장하는데, 현실에서의 차등과 차별을 넘어서 우주자연의 생명본질과 생명의 존엄성을 구현하기 위해서는 수양을 통해 사랑의 마음을 점차 확충해 나아가야 한다고 주장한다. 한국의 성리학자인 이이(李珥)도 주희와 같이 ‘리(理)’를 보편성의 근거로 삼는다. 이이는 인간과 자연의 소통과 공생을 위한 구체적 수양방법으로 실심(實心)의 ‘성(誠)’을 제안한다. 비록 기품의 장애가 있다 하더라도, 인간은 실심을 발현하는 수양을 통해 천지의 화육(化育)에 주체적으로 참여함으로써, 자연과 하나가 될 수 있다고 본다. 제 5장 ‘심학의 생태수양론’에서는, 왕수인(王守仁)과 정제두(鄭齊斗)의 심학을 소개한다. 왕수인의 심학에 따르면, 인간은 누구나 ‘만물일체의 인심(仁心)’을 선천적으로 소유하고 있으나, 자신의 형체를 기준으로 자신과 자연만물을 자(自)/타(他), 내(內)/외(外)로 분리하고, 자신의 개체이익만을 추구하는 사욕(私欲)의 발동 가능성을 안고 있다. 그러므로 내면의 자각과 성찰을 통해, 사욕의 가림을 제거하고, 본원적, 선천적 만물일체의 인심(仁心), 즉 양지(良知)를 회복하는 수양을 필요로 한다. 이 수양은 자연만물에 대한 적극적이고 주체적인 친애(親愛)의 실천활동으로 귀결된다. 이 친애의 실천활동 속에서 친민(親民)과 명명덕(明明德)은 총체적 유기체를 건강하게 유지시키는 하나의 과정으로 통합된다. 인간과 자연계의 존재물들에 대한 친민의 실천활동은 한 개체의 완성만이 아니라, 자연생태계를 포괄하는 총체적 유기체의 완성으로 귀결된다고 본다. 한국의 양명학자인 정제수는 ‘천인일원(天人一元)’이라는 입장을 견지하면서, 인심(人心)을 ‘천지만물의 영(靈)’, ‘천지만물의 총회(總會)’, ‘감응(感應)의 주체’로 규정한다. 하지만 자신의 몸을 구성하는 형기(形氣)가 강하게 되면, 인간은 자신의 육신만을 인(人)으로 간주하고, 자연만물과 인간의 근본이 본래 하나임을 망각하게 된다. 그래서 인간이 현실적 차원에서 자연만물과 진정으로 하나된 삶을 살기 위해서는, 자연만물과의 감응을 가로막는 개체욕망을 제거하는 ‘수양’이 선행되어야 한다. 장제두가 제시하는 개체욕망을 제거하고, 영명함을 밝히는 수양공부는 ‘사단(四端)의 확충을 통한 천지만물일체의 실현’, 명명덕과 친민의 일원화를 통한 자연만물과 하나 되기’, ‘진성(盡性)을 통한 천지화육(天地化育)에의 참여’ 등 다양하다. 제 6장 ‘기학의 생태수양론’에서는 기학(氣學)을 펼친 장재(張載)와 박지원을 언급한다. 먼저 장재는 ‘기(氣)’를 근거로 인간과 자연만물 사이의 평등원리를 주장한다. 장재는 인간이 천지만물과 하나된 삶을 살아가기 위한 수양방법이자 성인(聖人)의 경지로서 ‘궁신지화(窮神知化)’를 제안한다. 장재는 인간이 선천적으로는 우주자연의 자연스러운 공능인 천덕양능(天德良能)을 갖고 태어나지만, 후천적으로 이기적 개체심이 이를 차폐시킨다고 본다. 따라서 이

기적 개체심을 제거하는 후천적 수양의 과정이 필요한데, 이는 개체의 울타리에 갇힌 이기적 자아에서 벗어나, 무아의 경지, 즉 대인(大人), 성인(聖人)의 경지에 도달하는 것을 뜻한다. 한국의 실학자 박지원 또한 기학을 바탕으로 한 수양론을 주장한다. 박지원은 본원적 차원, 즉 기화(氣化)와 천명지성(天命之性)의 차원에서는 인간과 자연물이 평등하지만, 현실세계에서는 인간은 귀하고, 자연은 천하다는 불평등한 관점이 지배적이라고 본다. 그 원인은 '나와 남을 둘로 나누는 분별의식', '시공간적으로 제한되고, 고착화된 언어와 문자의 관계', '고정관념과 감각기관의 제한성'에서 찾는다. 박지원은 이러한 분별심과 고정관념으로 인한 차별의식을 해소하고, 평등의식을 회복하여, 자연물과 다시 하나되기 위한 수양방법으로 '허심(虛心)'과 '명심(冥心)'을 제안한다. '허심'이란 마음에 티끌만한 사사로움도 없는, 그리고 어떠한 선입견이나 편견도 없는 담백한 상태를 가리키고, '명심'은 감각기관의 장애를 받지 않는 직관적 방법을 가리킨다. 박지원은 또한 '상생(相生)'을 제안한다. 상생은 나만 사는 것도 아니고, 너만 사는 것도 아닌, 모두가 함께 사는 방식이다. 상생을 위해서는 먼저 자신에 대한 집착을 버리고, 세상을 향해 마음을 열어야 한다. 나아가, 나만이 우수하고, 다른 존재물은 열등하다는 우월의식을 버려야 한다. 인간보다 큰 차원인 하늘의 입장에서 보면, 모든 존재는 균등하다. 균등하기 때문에 서로를 존중하고, 서로를 의지하면, 함께 살아갈 수 있다는 것이다. 제 7장 '마무리: 돌봄과 공생의 세상으로'에서는, 지금까지 살펴본 다양한 수행론을 통해, 현대 자본주의 소비사회의 병폐를 치유하여, 인간과 인간의 관계, 인간과 자연의 관계를 회복하여, 인간을 돌봄과 공생의 주체로 우뚝 세울 수 있다고 주장한다. 역시 적절한 진단은 있으나, 마음의 수양이라는 처방이 효과적이고, 시의에 맞는 처방인지는 확 와 닿지 않는다.

5. 박경준(한국, 불교학, 동국대) 교수의 주제는 <초기불교에서 본 욕망과 자유실현>이다. 발표자는 제 1장 '머리말'에서 현대문명은 우리를 자유인이 아니라, 노예로서 살아가게 하는 '위기의 문명'이자 '허구의 문명'으로 진단하면서, 새로운 방향의 문명을 탐색하자고 주장한다. 그 모색의 하나로 초기불교의 관점을 제안한다. 제 2장 '초기불교의 욕망관'에서는 초기불교 경전이 욕망을 매우 부정적으로 바라보며, 경계하고, 회피해야 할 대상으로 인식한다고 언급한다. 욕망에 대한 이러한 불교의 일반적 입장은 단순한 교훈의 차원을 넘어, 불교의 근본교리라 할 수 있는 '12연기(緣起)'와 '사성제(四聖제)'의 교리를 구성하고 있다.'12연기'는 괴로움[老死憂悲苦惱]이 성립하게 되는 과정을 나타내는 유전(流轉)연기와 괴로움이 소멸되는 환멸(還滅)연기의 두 형식으로 설해진다.

고타마 붓다가 12연기를 사람들이 이해하기 쉽게 조직적이고, 체계적으로 실천적인 방법론까지 덧붙여 다시 설한 것이 곧 '사제' 또는 '사성제'다. 사성제란 고(苦)성제, 집(集)성제, 멸(滅)성제, 도(道)성제를 일컫는다. '고성제'와 '집성제'는 무명으로부터, 노사우비고뇌의 현실고가 전개되는 과정을 보여주는 '유전'연기에 해당되고, '멸성제'와 '도성제'는 무명을 없앴으로써 마침내 노사(老死)가 없는 열반에 이르는 과정을 보여주는 '환멸'연기에 해당된다. 이 교법들은 "모든 괴로움은 연기한 것으로서, 절대적인 것이 아니므로, 그 근본원인인 '무명'과 '탐욕[욕망]'을 제거하여, 모든 괴로움을 극복하도록 하라"고 가르치고 있다. 제 3장 '불교의 최고선과 열반'에서는, '해탈'과 '열반'이 불교의 최고선이며, 궁극적 목표라고 언급하고 있다. 열반은 '삶의 소멸'이 아니라, '현재적 삶의 질'에 관한 언명으로서, '지혜와 자비의 삶', 또는 '자유, 평정, 생명의 삶'이다. 하지만 현대문명은 위험사회와 피로사회를 만들어내고 있다. 이처럼 고통받는 현대인에게는 불교적으로 '열반'의 성취가 필요충분조건이라고 발표자는 진단한다. 제 4장 '팔정도(八正道)를 통한 자유실현'에서는 열반의 성취를 위한 대표적인 구체적 방법으로, '도'성제의 내용에 해당하는 '팔정도'를 제시한다. '팔정도'는 정견(正見), 정사유(正思惟), 정어(正語), 정업(正業), 정명(正命), 정정진(正精進), 정념(正念), 정정(正定)의 여덟 가지 바른 길이다. 발표자는 위기에 직면한 인류를 위한 대안문명으로 열반문화를 제시한다. 열반문화를 실현하기 위한 구체적 방안으로는 명상문화와 심성(心性)문화의 흐름을 일으키고, 사회체육, 국민생활체육의 보급을 제안한다. 그러기 위해서는 새로운 차원의 '명상산업'과 '힐링산업'의 육성을 제안한다. 나아가 경제관념에 대한 인식의 전환도 주문한다. 즉 물질적 풍요에 집착하지 말고, '서로 돕고 나누는 삶'을 권장한다. 또한 오늘의 '교육'도 기본방향과 근본목표를 상실한 채, 결과중심의 입시교육, 취업교육으로 표류하고 있다고 비판하면서 '소유의 혁명'에서 '존재의 혁명'으로 발상의 전환을 촉구하고 있다. 제 5장 '맺음말'에서는 불교에서의 욕망(Chanda)에는 부정적 의미(이기적 욕망, 탐욕, 갈애 등)뿐만 아니라, 긍정적 의미(의욕, 바람, 소망, 이상, 원(願) 등)도 있음을 지적하면서, 긍정적 의미의 욕망인 법욕(法欲)으로의 전환을 요구한다. 법욕으로의 질적 전환을 통할 때, 비로소 우리가 고통의 속박에서 벗어나, 자유롭고, 행복한 자아실현을 이룰 수 있고, 위기와 허구의 현대문명을 조율할 수 있다고 발표자는 마무리하고 있다.

지금까지 우리는 자유실현의 새 패러다임으로, 다섯 가지 인류문명의 주류를 형성해 온 불교, 유교, 도교, 기독교, 과학기술문화의 스펙트럼을 조망했다. 지금 세계는 세계화

정보화 등의 흐름 속에서 근대성을 넘어 탈근대성의 문화 속에 살고 있다. 정치, 경제, 사회, 그리고 문화 속에서 다양성, 개방성이 대세를 이룸으로써, 21세기 세상은 잡탕성 (hybridity)의 패러다임이 주도하고 있다. 오늘 우리 세션에서의 발표들도 그러한 세태를 반영하고 있다.***

1-4 자유실현의 새 패러다임

토론2 : 욕심과 무화

정 세 근(충북대 철학과)

1. 욕심의 세계

‘욕망과잉’이라는 표현은 가능한가? 욕망과잉이 개념화될 수 있다면 상반되어 ‘욕망 부족’도 개념화되어야 할 것이다. 그러나 욕망부족, 욕망결핍이라는 말은 잘 쓰지 않는다. 욕망 대신 욕구 정도의 단어는 가능하다. 욕구부족, 욕구결핍처럼 말이다. 어법상 ‘욕망’(慾望)은 강하고 크며, ‘욕구’(慾求)는 약하고 작다. 한국어에서 동물로서 단순한 본능의 충족은 욕구라고 부르고, 그것을 넘어선 인간의 갈망이나 열망을 욕망이라고 부른다. 영어권에서 비교적 중립적으로 쓰는 것(desire)과는 차이가 있다. 순 우리말에서 ‘싶다’(want to), ‘바라다’(desire to)는 말이 비교적 중립적인 것과 같다.

왜 우리는 욕망과 욕구를 구분해서 쓰는가? 그것은 만족과 결부된다. 욕구는 만족될 수는 있지만 욕망은 만족될 수 없다. 욕구는 한도가 있지만 욕망은 한도가 없다. 한마디로 끝이 있는 것을 욕구라 하고, 끝이 없는 것을 욕망이라고 하는 것이다. 그런 점에서 한국어는 태생부터 인간의 의욕 또는 희구를 잘 정리해주고 있는 셈이다. 욕구는 좋지만, 욕망은 나쁘다.

이런 욕망을 우리말에서는 ‘욕심’(慾心)이라고 쓴다. 만일 인문학자들이 일상세계에 좀 더 관심을 갖거나 일반인과 자신을 차별화하지 않는다면 우리의 주제는 욕심으로 명쾌하게 집약된다. 우리말에서 욕심은 이미 지나친 것을 뜻한다. 그래서 ‘욕심 버려’, ‘욕심 갖지 마라’, ‘욕심은 밑도 끝도 없는 거야’라고 말한다. 기껏해야 ‘한 번 욕심 좀 부러볼까’ 정도로 애교 있게 쓸 수는 있다.

한국철학의 한 역사적 기간으로서 조선성리학은 욕심에 대해 많은 이야기를 했다. 오늘 우리의 일상어가 자리 잡게 되는 데는 이것의 역할이 지대했다. 이른바 ‘사람의 욕심을 없애고, 하늘의 이치를 지키자’(去¹⁾人欲而存天理)는 주자학의 원리를 인심(人心)과

1) 조선성리학은 인간의 욕심을 끊고 누른다는 뜻으로 알(遏) 자로 쓰길 좋아했다. 거(去)와 같다.

도심(道心)이라는 대립구조에서 이해하고 한 것이다. 이후 이런 사람의 욕심을 좀 더 구체화하고 차별화하기 위하여 욕(欲) 자에 마음 심(心) 자가 더 들어가면서 현대어의 욕심(慾心)으로 정착된다.

사칠론(四七論) 이른바 네 가지 도덕적 마음(仁, 義, 禮, 智)과 일곱 가지 정서적 마음(喜, 怒, 哀, 樂, 愛, 惡, 欲)의 관계를 놓고 우리의 철학자들은 200년간을 논쟁하면서 그것을 규범화시킨 예학(禮學) 위에 한국의 윤리학을 정초시켰다. 나아가 만물에까지 사랑을 넓히기 위해 ‘사람은 사람이 아닌 것과 바탕에서 같은지 다른지’를 따지는 인물성동이론(人物性同異論)을 세계철학사에 던져놓았다. 과연 우리의 욕심을 어찌할 것인가?

2. 문화, 자기비움, 무위, 수양, 열반문명

다섯 발표가 있었다. 다섯 학자의 통찰은 우리를 깊은 사변의 세계로 이끌며, 이론의 정합성 문제와 현실에서의 의미를 탐구하게 만든다. 편의상 순서대로 말한다.

첫 번째 발표인 파니어셀밤 교수는 문화의 다양성과 그것에 대한 여러 개념을 제시하면서 스노우(C.P. Snow)의 말을 빌려 과학과 인문학은 ‘두 문화’(two cultures)라고 과감하게 구분한다. 아울러 과학은 가치중립적일 수 없다고 말한다. 과학은 인간의 가치에 의존할 뿐만 아니라 표현하고 있다는 것이다. 심지어 내재적인 인간의 가치를 싣고 있지 않는 과학은 과학이 될 수 없다. 따라서 문화는 우리의 세계를 반영하며, 훗설이 말한 것처럼, 생활세계는 우리 속 정신적 구조와 우리의 역사적 삶을 갖는다.

그런데 나는 푸코의 질문처럼 ‘그것들은 무엇이 위험한가?’(What are its dangers?)라고 묻고 싶다. 문화라는 관념속의 세계는 선형적이고 하나의 기준이 될 수 있지만 현실 속에서는 폭압적이고 무사고일 수 있기 때문이다. 데리다의 개념을 빌어 묻는다. 인도인들은 카스트에 대해 어떤 환대(hospitality)를 보여주고 있는가? 그리고 인도의 철학자들은 왜 그것에 대해 침묵하고 있는가? 아직 계몽의 변증법이 덜 진행되어 그런가? 아니면 문명의 발달로 그것은 마치 방갈로르³⁾에서처럼 자연스럽게 점차 무의미해 질 것인가? 소르망이 지적했듯이 다양한 것을 용인하는 인도의 정신⁴⁾은 왜 카스트에 대해서만큼은 불교와 시크를 제외하고는 발휘되지 않는가?

2) Michel Foucault, "Space, Knowledge, and Power" in Paul Rainbow(ed.) *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984), p. 249.

3) 인도의 IT 중심도시.

4) Guy Sorman, *Le Génie de l'Inde*, 2000. 이상빈 옮김, 『간디가 온다』 (서울: 문학과의식, 2001).

흔히 인도인들이 변명하는 것은 카스트(cast)가 직업에 따른 분류(jati)라는 것인데, 그 직업이 변할 수 없다는 것 때문만이라도 그것은 신분이지 직업일 수 없다. 카스트는 인도에서는 천성을 뜻하는 바르나(varṇā)로 통하지만, 사람들은 자신의 계급을 바르나로 대답하지 않고 색깔을 뜻하는 자티로 대답한다.⁵⁾ 게다가 카스트에도 속하지 못하는 ‘카스트밖’(outcaste) 또는 ‘불가촉’(the untouchables)은 어찌자는 말인가? 보이지 않는 사람들(invisible people)에게는 ‘문화’도, ‘상호주관성’도, ‘설득’도 불필요한 것 아닌가?

두 번째 발표로 전철 교수는 자기비움(케노시스)을 신학적으로 풀어낸다. 몰트만이 잘 보여준 것처럼 ‘신은 이 세계를 창조하기 위하여 신 자신의 몸을 찢고 비워 그 중심에 세계를 위한 빈 공간을 마련하였으며, 바로 그 빈 공간에서 세계가 창조’되었기 때문에 이제 ‘무는 실존의 극복이 아니라 실존의 조건’이 된다. 화이트헤드가 주장했듯이 무는 생성의 심층이자 생성의 완충지대이며, 나아가 개별적인 사건들이 현실에서 독자적으로 탄생되는 생성의 터전이자 현실성의 근거이다. 베이트슨은 더 나아가 절대적인 무를 부정하고 신의 성격 가운데 하나로 무성(無性)이라는 심성을 부여한다. 세계는 존재의 대사슬로 다층적으로 엮여져 있으며, 마음과 생명은 상호연결된 생태계다. 신은 바로 더 큰 마음이다.

우리의 민중신학도 그랬다. ‘세계의 무, 비움, 고난은 공허가 아니다. 20세기의 인문학이 고난과 희망을 주목하는 역사적-종말론적 상황이 바로 여기에 있다. 즉 무의 명사적 성격은 무화, 자기비움, 희망, 자유라는 동사적 성격으로 전향되기 때문이다.’ 자기비움은 바로 그 퇴각과 희생으로 현재가 더 충만해지고 새롭게 실현된다. 톨리히의 영원한 현재(eternal now)는 이렇게 성립된다.

한국의 진화론은 이기성을 맹종한다. 이타성이 끼어들어갈 수 없는 듯이 보인다(최정규⁶⁾). 따라서 자기희생의 신학은 일반화 되지 않는 이례적이고 예외적인 사례라고 후퇴하기 쉽다. 그러나 미국만 하더라도 월슨이 있으면 그 반대편에 르윈틴(R. Lewontin)과 굴드(S.J. Gould)가 있다. 르윈틴은 교육과 정치를 통한 사회개혁의 가능성을 폄하하는 월슨 자신도 예기치 못한 결론에 반대했다. 하다못해 노년의 월슨은 입장을 바꿔 사회성을 지지한다. 그러나 우리의 언론재벌의 약육강식의 논리는 여전히 유효해서 힘센 자들의 잘남을 지지하고 옹호한다. 고생물학자인 굴드는 잘 나가던 생물이 갑자기 진화의 벽에 부딪혀 멸종하는 것을 과학의 역사 속에서 많이 보아왔다. 진화의 나무는 허구다. 진화는 넝쿨처럼 굴러간다. 그것이 굴드의 진화론이다. 르윈틴과 굴드가 이타성까지는

5) 정세근, 『윤회와 반윤회: 그대는 힌두교도인가, 불교도인가?』(JEONG Se Geun, *Transmigration and Anti-transmigration*) (청주: 충북대출판부, 2008/2016), 357쪽.

6) 최정규, 『이타적 인간의 출현』 (서울: 뿌리와 이파리, 2009).

나아가지 못했을지라도 그들은 교육과 도덕적 책임 그리고 신념의 가능성을 믿었다.

‘무, 공, 자기비움은 명사보다 동사가 되어야 한다’는 주장은 노자와 닮았다. 노자는 절대무도, 상대무도, 쓸모 있는 무도 인정한다. 공간이 쓸모 있는 무라면, 있다가 없어지고 없다가 있는 것은 상대적인 무이고, 그러나 결국 존재의 근원은 무가 아닐까라는 물음의 답으로 절대무가 제시된다.⁷⁾ 그것이 구약적인 니힐로(ex nihilo)여도 좋다. 그런 무를 못받아들이는 서양의 철학자들에게 나는 묻는다. 무한은 무인지, 유인지? 무한을 무로 보고자 하는 것이 동양적 사유다. 이때 무는 무한으로 동사화된다. 서양철학에서처럼 명사화된 무는 없을 수 있다. 그러나 무화(無化)되고 있는 동사로서의 무는 있다. 그것을 실천이기 때문이다.

세 번째 발표는 탄명란 교수의 장자의 정치사상 분석이다. 한마디로 현자승배는 자연적이고 본성적인 삶과는 거리가 있기 때문에 무위의 삶이 의미가 있다는 것이다. 따라서 무위(無爲)와 상현(尙賢)은 대척점에 선다. 장자는 바로 불상현(不尙賢)을 주장한다는 것이다. 장자를 분석하는 완성된 논문에 다른 시각을 통해 우리의 시각을 넓혀보자.

먼저 무위는 노자의 것이지 장자의 것이 아니다. 장자 또한 무위를 받아들이지만 그렇다고 해서 무위의 주창자가 바뀌는 것은 아니다. 게다가 장자 속에서 무위가 주제화 되지도 않는다. 오히려 장자에게는 이 세상을 내버려두라는 개념으로 ‘재유’(在宥)라는 말을 쓴다. 정치철학을 말할 때 더욱 그렇다. 그리고 요약에서 말하는 것처럼 ‘그들을 홀로 내버려 두라’(leave them alone)는 정신은 무위라기보다는 괄상(郭象)과 같은 장자 주석가가 제시하는 ‘방임’(放任: Laissez-faire)과 더 근접한다. 재유편은 오히려 왓슨의 경우처럼 ‘있는 그대로, 홀로 내버려 두라’(Let it be, leave it alone)로 번역되기는 하지만 이 편의 주안점은 건들지 말라는 데 있지 나 홀로에 있지 않다.

노자를 주해한 왕필이 장자를 계승했다는 것도 많은 토론이 필요하다. 먼저 왕필은 노자를 있는 그대로 해석하지 않았다. 선택한다면 주역(周易)이 집안 학문인 왕필은 유가식으로 노자를 해석하는 경향이 짙다. 정부에 의한 통치를 옹호하기 때문이다(人皆應於治道⁸⁾). 이른바 ‘불간섭’(Non-interference)과는 거리가 있다. 게다가 왕필이 잡고 있는 노자의 무는 위에서 말한 쓰임으로서의 무(有用之無)이기 때문에⁹⁾ 노자가 애초에 강조하는 절대적이거나 상대적인 무가 아니다.

작계는 장자의 명(明: perspicacity)도 조심할 필요가 있다. 문맥상 그것이 신(神: spirit)와 대비된다는 점에서, 총명함은 신묘함을 못 따라간다는 점에서 맞다.¹⁰⁾ 그러나

7) 정세근, 『제도와 본성』(鄭世根, 《制度與本性》) (서울: 철학과현실사, 2001), 141-6쪽.

8) 王弼, 『老子注』, 제7장.

9) 정세근, 『제도와 본성』(鄭世根, 《制度與本性》) (서울: 철학과현실사, 2001), 154-63쪽, 2001.

노자도 그렇지만 장자에서 ‘이명’(以明)은 늘 좋은 최상의 경지다. 그래서 왓슨은 그 구절을 ‘정신 차린 사람’(the mand of spirit)과 대조해서 ‘밝은 눈의 사람’(the bright-eyed man¹¹⁾)으로 번역했다. 자칫 명이 이명, 나아가 신명(神明)과 혼동될까 두렵다.

네 번째 발표로 김세정 교수는 소비사회 치유를 위한 유가생태수양론을 제시한다. 기존의 많은 업적을 바탕으로 큼직하게 대안을 제시한다. 유학이 인간 도덕성의 근원과 생명원리를 자연에게 찾는다는 점, 신유학이라고 할지라도 유불도를 융합하여 더욱 자연치유적이고 유기체적이며 생태론적 사고를 하고 있다는 점을 든다.

공자의 인(仁)도 생태적 감수성이며, 그것을 기르기 위한 수양론으로 극기(克己)가 제시된다. 맹자는 과욕(寡欲)을 수양의 한 방법으로 내놓으면서 잊어버리지도 말고(勿忘), 일부러 하지도 말라(勿助長)고 한다. 주자는 기품의 차이에 상관없이 모든 인간은 도덕적 수양을 통해 기질의 장애를 극복하여 선천적인 도덕성을 회복할 수 있다고 주장한다. 한국의 양명학자 정제두는 친민(親民)을, 이이는 실심(實心)을, 박지원은 허심(虛心)과 상생(相生)을 수양론으로 내놓는다.

유가의 사고를 수양론으로 삼는 것은 정확한 이해다. 심지어 노자와 장자도 수양론이 있다. 동아시아 사고에서 수양과 공부(工夫)의 강조는 실천학이 이론학보다 중요함을 천명하는 것이었다. 그런 점에서 치유라는 임상적 노력에는 이와 같이 처방과도 같은 실행방법을 제시하는 동양적 사고가 그 가치를 더한다. 서구 인간중심주의에서처럼 자연을 정복하는 것도 아닌, 심층 생태주의에서같이 자연물과 동일한 위상을 지닌 구성원도 아닌, 구별되지만 언제나 확충하려는 노력이 가미되는 유가적 수양론은 현대사회에서 존재의 의미를 갖는다.

심학에서 ‘내 몸이 아픈 것을 모르는 것은 옳고 그름의 마음이 없는 것’¹²⁾이라고 할 때 시비지심은 오늘날 우리가 알고 있는 인식론적 시비가 아니다. 감각이나 본능 나아가 직관으로서의 시비다. 생태수양론은 그러한 감성을 천지만물에 확대하는 작업이다. 장재처럼 장자(莊生)를 좋아하여 일기설(一氣說)에 바탕한 기화론(氣化論)적 사유를 지닌 철학자에게 적합한 수양의 방법이다.¹³⁾

마지막으로 박경준 교수의 대안은 불교다. 초기불교부터 욕망은 부정적인 것을 인지

10) 『莊子』, 「列禦寇」: 明者唯爲之使, 神者徵之. 夫明之不勝神也久矣, 而愚者恃其所見入於人, 其功外也, 不亦悲乎!

11) Burton Watson, *The Complete Works of Chuangtzu* (New York: Columbia University, 1968), p. 361.

12) 『傳習錄』(中), 「答孟文蔚」, 179: 夫人者, 天地之心. 天地萬物, 本吾一體者也, 生民之困苦荼毒, 孰非疾痛之切於吾身者乎? 不知吾身之疾痛, 無是非之心者也. 是非之心, 不慮而知, 不學而能, 所謂良知也.

13) 鄭世根, 《莊子氣化論》(臺北: 學生書局, 1993).

되었다. 『숫파니파하타』에서도 ‘뱀의 머리를 밟지 않으려는 것처럼, 배에 스며든 물을 퍼내듯 욕망을 조심하고 털어내야 한다’고 말한다. 불교의 대표적인 이론인 사성제(四聖諦: 苦, 集, 滅, 道)는 우리의 삶은 괴로움 속에 있으며, 괴로움은 무언가 모으기 때문이며, 그래서 그것을 없애버려야 하며, 그러면 해탈할 수 있다는 것이다. 그래서 열반은 죽음을 뜻하는 것이 아니라 하나의 이상적인 문명이자 문화가 되어야 한다. 서로 돕고 나누는 삶이 곧 열반에 드는 것이다. 라트나팔라가 말하듯이 열반의 성취는 궁극적 사회화(final socialization)다.¹⁴⁾ 초기 경전에서도 이처럼 현재열반(現法涅槃: diṭṭhadhamma-nibbāna)을 강조하고 있다.

그런데 참나(眞我)를 강조하는 것은 나없음(無我)과 상충되기 쉽다. 불교를 오랫동안 괴롭히던 논쟁이기도 하지만 단순히 수준 또는 층차로만 해결하기에 석연치 않은 점이 많다. 연기라는 좋은 도구가 있는데, 굳이 연기를 윤회로 뒤섞을 까닭이 없는 것과 같다. 일단 참나는 대승의 세계에서 강조된다는 점을 상기하자. 대승불교에서 열반 4덕을 ‘늘 그러함’, ‘즐거움’, ‘나있음’, ‘고요함’(常, 樂, 我, 淨)으로 그 특성을 묘사하는 것처럼 말이다. 그리고 힌두교적인 윤회가 불교적인 연기와 어떻게 구별되는지도 물어야 한다. 바라문의 이론을 부정하고 나온 싯타르타의 고뇌는 어디에 있었을까 거듭 물어야 한다.

‘피로사회’라는 개념을 한국사회에 던진 한병철의 본디 뜻은 언론과 일반인들이 이해하는 것과는 오히려 상반된다. 그의 피로사회는 이상적인 개념으로 ‘우리 함께 힘든 것을 나누는 사회’라는 뜻이기 때문이다. 이를테면 일을 끝내고 함께 술 한 잔 하면서 피로를 공유하는 사회로 가야 한다는 인류학적인 관점이다.

3. 허영의 인문학

현재 한국사회의 인문학 열풍은 한마디로 ‘허영의 인문학’이라고 할 수 있다. 뭔가 있어 보이려는 데 일조하는 인문학이라는 것이다. 진정한 질문, 심도 있는 고뇌, 불가피한 모순, 사회적 마찰이 생략된 채 인문학이 읽히고 있다. 껍데기 인문학은 인문학 발전에 도움을 줄까? 쉽지 않을 것이다.

‘내가 행복하면 세상이 행복하다. 그래서 인문학을 통해 나는 행복을 얻는다.’ 이런 말은 정말 위험하다. 나는 내가 행복하면 남이 행복하지 못한 것을 자주 보기 때문이다. 그것은 행복이 주관적인 마음 상태로만 이루어지지 않고 상대적인 물질적 토대 위에서도 이루어지기 때문이다. 한정된 재화 앞에서 내가 욕망을 채우면 남은 불행해지는 것

14) Nandasena Ratnapala, *Buddist Sociology* (Delhi: Srisatguru Rublications, 1993), p. 35.

이다. 그것도 현실, 현장, 현재를 마주하면 어쩔 수 없이 이런 일이 벌어진다. 사람은 들
인데 오늘저녁 먹을 밥은 한 공기밖에 없고 누울 자리는 한 곳밖에 없다면 말이다.

인문학이 어려운 까닭이 여기에 있다. 개인적 만족을 나누면서도 사회적 고통을 느끼
기 위해서는 타인이 꼭 개입되기 때문이다. 그래서 철학이 타자를 말하면서 사랑도 함
께 말하게 된다. 목마른 자에게 필요한 것은 한 모금의 물이다. 그것은 더 이상 지체될
수 없다. 당장의 동정심이야말로 인문학이 키워야 할 꽃이다.

꽃을 바라보면 꽃이 된다. 그러나 처음 피어난 꽃은 피지 못하는 꽃을 바라보아야 한
다. 아니면 내가 꽃이 되길 그만 두어야 피지 못하는 꽃이 꽃을 피운다. 그것이 ‘나 비
우기’이고 곧 무욕(無欲), 무심(無心)과 같은 무화(無化)의 노력이고 체화다.

(鄭世根 忠北大 sgjeong@cbu.ac.kr)

2-1 인공지능기술의 토대와 본성

토론1

고인석(인하대학교 철학과)

인공지능이란 무엇인가? 금년 봄 알파고와 이세돌의 바둑 시합 이후 ‘인공지능’은 거의 모든 사람에게 친근한 낱말이 되었지만, 막상 인공지능의 정의나 성립 요건에 대해 따질라치면 깔끔한 표준은 눈에 잘 띄지 않는다. 전문가라고 할 만한 사람들 간에도 “알파고가 (진짜) 인공지능인가?”에 대한 견해가 갈리는 것을 보면, 인공지능의 개념은 실제로 꽤 폭이 너른 경계선을 지니고 있다. 그런 폭은 다섯 분의 발표에서도 느껴진다. 그것은 학술적 토론을 위해서는 부담스런 것이지만, 다른 한편으로 오늘의 시점에 ‘인공지능’이라는 주제가 지닌 광범위한 잠재력과 그것에 대한 사회의 다양한 기대, 그리고 우려를 보여준다. 당분간 찝찝해도 기꺼이 안고 가야 할 애매성과 모호성이라고 생각된다.

김기현 교수님의 <인공지능의 미래와 인문학의 역할>

김기현 교수님(이하: 발표자)은 발표문에서 인공지능이 인간의 정신을 이해하는 데 어떤 영향력을 발휘해 왔고 또 지금도 그런지 이야기한다. 컴퓨터는 마음의 구조와 작동을 이해하고 설명하는 일에 요긴한 모형을 제공했다. 또 우리는 실용적 관점에서, 인간의 지능적인 작업을 대행할 수 있는 인공물을 만드는 프로젝트를 진행시켜 왔다. 이런 시도의 진행과 더불어 인터넷 같은 관련 기술의 발달은 마음이 두개골 속에 있다고 볼 이유가 없다는, 그리고 네 마음과 내 마음이 따로따로가 아니라 서로 겹쳐진 부분을 지니는 대상들이라는, 마음에 대한 새로운 이해의 발달을 촉진했다. 이런 발달은 ‘한 인간의 정체성’, 그리고 ‘개인과 개인의 관계’ 같은 중요한 주제들에 대하여 새로운 문제들을 제기한다. 발표자의 언급처럼 이것은 우리가 이제 토론하며 해결해 가야 할 중요한 과제다.

발표문을 읽으며, —이 세션의 주제가 ‘인공지능기술의 토대와 본성’이라는 사실을 상기하면서— 마음에 대한 과학적 이해와 그 결과의 활용과 결부된 다양한 발전의 면모들 가운데 정확히 인공지능기술 덕분에 이루어진 요소들은 어떤 것이고, 인공지능기술이나 인공지능 연구에 오히려 중요한 영향을 준 것은 무엇인지, 또 인공지능기술의 발달과 영향을 주고받았지만 논리적으로 상호 독립적인 요소들은 어떤 것인지 가려 따져 보고 싶다는 욕심을 느꼈다. 잘은 몰라도 토론자의 이런 욕심은 인공지능 담론의 과장을 경계하는 발표자의 생각과도 통할 것 같다. 한편, 미세한 이견이지만, 발표자는 “감성을 흉내 내는 로봇은 만들 수 있어도 (진짜) 감성을 갖는 로봇은 만들어지지 않을 것”이라고 보는 반면 토론자는 진짜 감성과 감성처럼 보이는 것을 구별하는 일은 ‘객관적 입증’이 아니라 기껏해야 태도 표명의 방식으로만 가능하리라고 생각한다.

이동신 교수님의 <I Am Many: Artificial Collective Intelligence in Greg Bear's Blood Music>

이동신 교수님(이하: 발표자)의 발표는 풍부한 이야깃거리를 담고 있다. 그것이 문학의 특징이자 힘이기도 하리라. 하지만 토론자에게 문학적 상상력은 토론이 아닌 동경의 대상일 뿐이라, 그 풍부한 갈래들 가운데 우연히 토론자의 눈에 띈 두어 가닥에 말을 붙이는 것으로 토론을 대신한다.

1) 알파고와 noocytes의 닮음 관계에 대하여. 발표자는 알파고의 존재론적 특성을 noocytes의 그것과 상통하는 ‘박테리아 비슷한’(bacteria-like) 성격’에서 찾으며, 거기서 집단지능(collective intelligence)이 발현한다고 한다. 그런데 여기서 ‘박테리아 비슷한’이라는 말의 최소한의 과학적 의미는 무엇인가? Noocytes가 각각 ‘자율성을 지닌 유기체 컴퓨터’라면, 그런 것들이 왜, 어떤 원리와 기작을 통해 집단적 특성을 나타내게 된다고 상상해볼 수 있을까?

2) 알파고의 배후에 정보를 실시간으로 주고 받는 수많은 컴퓨터들의 네트워크가 있었다고 해도, 그것들이 모두 알파고에서 작동한 DeepMind의 소프트웨어를 구동한 것도 아니고 알파고처럼 수많은 기보들을 학습한 것도 아니다. 우리도 과제를 해결하기 위해 친구와 동료, 지인들의 네트워크를 활용한다. 물리적 작용이나 정보를 주고받는 방식으로 ‘서로 연결된다’고 해서 상위의 집합적 존재가 생성된다고 말할 경우, ‘우주 전체가 유기체적 일자(一者)’라는 견해와 아주 가깝게 된다. 그러나 거기까지 가면, ‘artificial collective intelligence’는 맥 풀린 개념이 되고 만다.

3) Noocytes에 동참한 마이클은 그 자신이 개별성을 지닌 한 개체이면서 동시에 수많은 개체들로 이루어진 전체 자체임을 체험하게 된다. 그런데 마이클의 이런 변화를 존

재적 차원의 변화가 아니라 단지 인식의 변화, 혹은 언어 체계의 변환일 뿐이라고 보아도 되지 않을까? 굳이 noocytes처럼 특이한 특성을 지닌 SF적 존재를 끌어들이지 않더라도, 우리는 이미 늘 ‘개체이면서 동시에 다수성으로 구성된 전체’이고, 문제는 어떤 측면을 보는가, 어떤 측면에 주목하여 말하는가에 달려 있는 것은 아닌가?

무라카미 유코 교수님의 <Interaction between AI and culture>

무라카미 교수님(이하: 발표자)의 발표는 인공지능을 대하는 우리의 태도(stance)를 중심 주제로 삼고 있다. 그는 기술의 문제를 인간과 자연의 관계라는 구도에서 보는 거시적 접근에서 출발하여(1절), 컴퓨터 시뮬레이션이라는 현대적 연구 방법의 특성을 거론한 후(2절), AlphaGo로 상징되는 최근의 인공지능이 지닌 특성을 논한다. 발표자는 특히 이런 기술의 활용 국면에서 발생할 수 있는 불공정성(unfairness)의 문제를 거론한다(3절). 마지막 절에서 발표자는 인공지능의 발달에서 나타날 것이라고 자주 거론되어 온 특이성(singularity)의 개념을 새로운 관점에서 조명하면서, 특이성이 위험한 양상으로 발현되지 않게 하기 위한 실질적인 원칙을 제시한다.

토론자는 인공지능에 관한 문제를 바라보는 발표자의 관점에 대체로 공감한다. 특히 발표가 인공지능의 활용이 초래할 수 있는 불공정함에 대한 고려를 촉구하고 있는 점을 높이 평가한다. 단, 다른 기술의 활용에서도 나타나는 일반성의 측면이 이 문제에도 있음을 상기할 필요가 있다. 모든 기술의 개발과 활용에는 비용이 들고, 이 비용이 개별 기술이나 기술산품에 대한 접근성의 차이를 유발하는 것은 일반적인 현상이다. 그렇다면 우리는 특히 인공지능기술의 활용에서 나타날 특수한 종류의 공정성 문제가 어떤 것 인지를 따지고 살펴 가면서 그것에 대한 대응을 모색해야 할 것이다.

토론자의 기준에서 볼 때 발표자는 기술을 우리가 결정하는 방식으로 다뤄야 할 대상으로 보면서도 여전히 소극적인 개입의 관점을 취하고 있는 것 같다. 그는 인간이 기계(인공지능)의 작동 목표를 설정하는 일에 항상 참여할 수 있도록 요구해야 한다고 주장한다. 온건하고 합당한 제안이지만, 토론자는 거기서 잘못 설정된, 그래서 위험한 내러티브를 감지한다. 인공지능이나 인공지능기계는 우리가 만들어 온 것이고, 우리가 만들어 갈 것이다. 기계들에게 우리가 발언할 자리를 남겨둘 것을 요구하는 것은 온건한 타협의 지혜라기보다 일종의 존재론적 망각에서 연유하는 위축된 사유의 발로다. 아직 우리에게 공정성에 대한 만족스러운 모형이 없다고 해도, 또 미래가 원칙적으로 불투명하고 우리의 통제력 밖에 있다고 해도, 또 인간보다 똑똑한 기계가 속속 생겨난다고 해도, 우리는 —인공지능이 아니라— 우리가 가장 현명하다고 생각하는 방식으로 인공지능을

만들어야 한다. 만일 진정한 의미에서 인간의 통제 가능성을 벗어나는 인공지능기술이 있다면, 효용과 무관하게 금지되어야 한다.

이영의 교수님의 <인공지능과 내러티브적 자아>

이영의 교수님(이하: 발표자)의 발표는 “인공지능이 자아를 가질 수 있을 것인가?” 하는 흥미로운 물음을 다룬다. 발표자의 결론은 그것이 가능하다는 것이고, 나아가 인공지능(들)의 자아와 인간(들)의 자아가 상호작용을 통해 더 풍부한 지능의 단계에 도달할 수 있으리라는 것이다. 토론자는 발표자가 구성하는 논변의 세부를 이해하는 데 군데군데 어려움을 느꼈지만(특히 자기지시성에 관한 4절의 논증), 대강 이해할 수 있었던 만큼을 토대로 대화를 시도해본다.

발표자는 인공지능에서 자아가 발현될 수 있을 긍정적인 전망을 “인간의 진화 단계를 반영한 방식의 프로그래밍”에서 찾는다. 토론자는 이 전망의 핵심 아이디어에 동의한다. ‘진화의 단계를 반영한 프로그래밍’이 어떤 것인지는 짐작하기 어렵지만, 인공지능이 일종의 자연적 진화의 단계를 거치면서 자아의 관념에 상응하는 속성을 가지게 되는 것이 불가능하지 않다고 본다. 그러나 그것은 가능한 반면 개연성 높은 스토리는 아니다. 자아라는 관념이 진화의 산물이라고 본다면, 그런 생성의 배경에는 환경 속에서 개체의 보존을 향한 투쟁이라는 생물학적 상황과 생존 공동체에서 경험하게 되는 다양한 개체간 상호작용이라는 사회적 조건이 핵심 요소로 존재한다고 보아야 할 것이다. 그러나 물리적으로 컴퓨터를 통해 구현되는 인공지능이 이러한 조건에 처하게 될 자연스런 개연성은 미미해 보인다.

한편, 자연스러운 개연성이 미미하더라도 프로그래밍, 특히 인공지능의 학습과 인공지능시스템 간 상호작용 등에 관한 프로그래밍을 통해 인공지능의 진화 과정에 적극 개입함으로써 특정한 방향의 진화를 유도해볼 수는 있을 것이다. 그러나 이 경우 그런 유도 이유 혹은 가치가 문제가 된다. 인간의 오래 되고 뿌리 깊은 ‘조물주 노릇’ 욕구를 제외하고 본다면, 우리가 그런 조건을 만들어 인공 자아의 발현을 유도하려고 할 이유가 있을지 토론자의 생각은 부정적이다.

장병탁 교수님의 <인공지능과 인간의 삶>

장병탁 교수님(이하: 발표자)의 발표는 인공지능의 발달이 세상을 어떻게 변모시키고

있는지를 다면적으로 살핀다. 발표는 인공지능의 역사에서 시작해 최근 인공지능의 수준을 한 단계 상승시킨 기계학습—특히 딥러닝—에 대한 친절한 설명, 인공지능기술의 성공적인 사례들—인공지능 로봇 혹은 스마트 머신— 소개, 그리고 인공지능기술이 변화시킬 생활의 면면들을 고찰한다. 그리고 나서 발표자는 인공지능 연구가 과학적-기술적 차원과 경제적-산업적 차원에 관한 고려를 넘어 인문학적 쟁점들을 포함하는 이른바 ELSI 연구에 힘을 기울여야 할 것이라고 말한다. 당연하면서도 반갑게 들리는 제안이다.

인공지능 전문가로부터 기술의 작동 방식에 대한 친절한 설명을 듣는 재미가 쏠쏠하다. 발표의 내용은 주로 기술의 역사와 현주소에 관한 보고에 해당하는 것이니 철학자들이 늘 하는 따져 묻는 방식의 토론은 별 관련이 없을 성 싶고, 그래서 이 기회에 발표 내용의 일부와 관련하여 궁금했던 사항을 인공지능 전문가이신 발표자에게 여쭙고 싶다.

우리를 놀라게 한 알파고의 힘은 2절에 서술된 것처럼 감독 학습과 무감독 학습, 그리고 강화 학습까지 결합된 머신러닝에 있었다. 토론자가 궁금한 것은 무감독 학습의 한계, 뒤집어 말하자면 감독 학습의 불가결성 여부에 관한 것이다. 예를 들어, IBM Watson처럼 뛰어난 역량을 가진 인공지능이 환자에 관한 여타 정보가 포함되지 않은—즉 tag이 달리지 않은— 한 더미의 영상정보만을 토대로 환자의 질병을 진단해내는 것은 가능할까? 이것이 궁금한 이유는 인공지능이나 인공지능로봇이 인간으로부터 독립할 수 있을 가능성에 대한 평가가 여기에 상당히 달려 있다고 보이기 때문이다. 이른바 자연종(natural kinds)에 관해서라면 희망이 있을 것 같다. 그러나 술한 분류와 개념들 중에 자연종이 차지하는 비중이 얼마나 될까?

이제 토론자의 임무를 마칠 때가 되었다. ‘알파고의 충격’에 관한 개인적 감상 한 마디를 사족으로 달고 싶다. 이 사건과 그것이 촉발한 토론을 구경하면서, 바둑이 꼭 그렇게 이기려고 하는 것인가 하는 의문이 들었다. 나는 바둑의 기본 룰도 모르는 사람이지만, 바둑은 그저 즐겁게 시간을 보내려고 둘 수도 있고, 흰 돌과 검은 돌이 무질서한 듯 가지런히 배열돼가는 바둑판의 모양에 매료되어 둘 수도 있고, 인생이나 사업의 굴곡과 묘미를 가상으로 맛보기 위해 둘 수도 있지 않은가? 알파고에게 백 번이라도 무참히 패할 수 밖에 없는 바둑 애호가인 알파고와의 대국 후에 “바둑의 룰도 모르는 녀석에게 졌네 그러!”라고 말하며 유쾌하게 웃는 것은 전혀 이상해 보이지 않는다.

2-1 인공지능기술의 토대와 본성

토론2

이 광 석(서울과학기술대)

인공지능의 미래와 인문학의 역할 - 김기현

: 김기현의 글은 인간의 ‘마음’을 그 고유의 신비 영역으로 두고, 이에 대적하려는 기계 인공지능과의 비교를 시도한다. 단순 요약하면 그의 시각은 인간이 지닌 마음이 너무나 신비롭고 방대해서 기계의 지능이 따라올 수 없다는 ‘인간(마음) 우위론’에서 있다. 인간의 고유한 마음을 구성하는, 첫번째 ‘의식’은 심리 현상과 감성을 하위 영역으로 하고 있고, ‘지향성’은 믿음이나 요구 혹은 이념 등과 관계한다고 말한다. 마지막으로 그에게 ‘지능’은 “마음의 뚝뚝함”이라 말하고 있다. 이 세 가지 마음의 핵심요소 중 그 뚝뚝함을 흉내내면서 인간의 지능을 “컴퓨터와 마찬가지로 여러 프로그램들이 결합된 것(복합체)” 정도가 ‘강한 인공지능’을 지칭한다고 말한다. 그가 지적한 의식, 지향성, 지능으로 이어지는 마음의 방대한 구성요소만 놓고 보더라도, 현대 과학과 기술은 그 방대한 마음에서 기껏해야 지능만을 흉내내는 정도에 그친다. 그의 표현을 빌면, 인공지능은 인간의 마음의 세 요소 중 “지능에게서 신비의 옷을 빼앗았다.” 이 점에서 그는 인공지능의 능력에 회의적이다. 인공지능의 발전이 마음 가운데 지능을 이해하는 새로운 관점을 제공하고 마음의 신비를 과학적으로 해석하는 측면도 이루었지만, 결국 현재와 같이 기계에 의해 인간 마음의 구현이 이뤄질 수 있다는 믿음은 과장이 섞였다고 주장한다.

그의 논의는 인간이란 존재를 인공지능이 다루려는 능력 이상으로 확대해 설명한다는 측면에서 인간다움의 능력에 우호적이다. 그는 인간 고유의 ‘마음’이란 개념을 통해, 최근 거론되는 인공지능의 지배적 상상력이란 사실상 그 인간 ‘고유 영역’의 일부만을 다루고 탐구하려는 것에 불과하다 말한다. 거칠게 얘기하면 그런 기술적 상상력조차 흉내에 불과하다는 결론이다. 아직 도래하지 않은 강한 인공지능들에 의해 직관의 질서까

지 삼키는 기계적 질서의 미래 예측론과는 너무 대조적이다. 즉 마지막 남은 인간의 차별성을 다소 수세적인 입장에서 정리하는 이들의 논의에 비해서 인간 ‘마음’의 위상이 장대해 보이는 효과를 준다.

그럼에도 불구하고 남은 질문은, 그가 언급하는 인공지능 논의 지점이 ‘약한 인공지능’의 어디쯤인 듯 보인다. 잘 알려져 있듯 강한 인공지능의 출현과 초지능의 출현은 사실상 개시조차 이뤄지지 않고 있다. 이 정도의 기술적 층위에선 그가 생각하는 마음의 위상은 또 어떠할까는 궁금증이 생긴다. 다른 한편으론, 인공지능이 추구하는 것이 과연 인간 종의 모습일까 하는 점도 생각해봐야 한다. 실제 오늘 우리 인간들이 인공지능을 두렵게 느끼는 데는 그들을 의인화하는데서 발생한다. 따져보면 인공지능은 치명적으로 비도덕적인(immortal) 개체라기 보다는 도덕무관적(amoral) 비인류 개체로 봐야한다. 그렇다면 굳이 인공지능이 인간 마음의 모든 면을 다 닮아야 할 이유는 없다. 우리가 비행기를 고안할 때 파닥거리는 새와 유사하지만 이를 그대로 본 떠 모델화하지 않는 것과 같은 이치다. 인간을 훨씬 압도하는 초지능의 출현에서조차 기계는 엄청나게 총명하지만 인간과 전혀 닮지 않은 이질적 존재로 진화할 것이다. 우리는 끊임없이 미래 기계를 의인화하고 인간에 이르지 못하는 인공지능의 한계를 지적하지만, 인공지능은 인간이 부여한 자기 목표 설정을 위해 끊임없이 정보를 수집하고 주위의 장애물을 제거하며 앞으로 나아가는 진화적 비생물체에 가깝다고 봐야 한다. 그들에게 인간의 온전한 마음이 그리 필요치 않은 영역이지 않을까?

인공집단지능과 다중자아 - 이동신

: 이동신의 글은 생물학적 기계 논리를 지닌 집합지능과 인간의 단일의 정체성을 지닌 자아 개념의 경계가 무엇인지 과연 무엇이 더 발달된 지능 형태인지를 Bear의 SF소설 <블러드 뮤직>을 통해 논한다. 소설 속에 등장하는 자율적 유기체 컴퓨터이자 생명공학 집합적 세포기계인 ‘누사이츠’(noocytes)는 그가 바라보는 인공지능의 집합적 지능의 상상태라고 본다면, 그는 구글의 알파고를 이와 유사한 인공집합지능의 현실태로 간주한다. 단일의 명령체가 아닌 ‘떼 지능’(swarm intelligence)인 인공지능은 중심이 없는 집합지능이지만 전체의 합을 이루는 개별자들의 다수 확률에 의해 결정을 내리는 방식, 즉 ‘콩도르세의 정리’(Condorcet’s theorem)에 의거해 명령을 내리고 과업을 수행한다. 무수한 개별자들이 내적 조화를 이루는 유기체적 집합의 의사결정과 자율 지능 시스템이 그가 보는 인공집단지능의 모습이다.

그는 흥미롭게도 인간 또한 그들이 만들어낸 지식과 지능이 본질적으로 개별적이라기 보다는 집합적일 수 있다고 평가한다. 인간들이 모여 이룬 집합적 자아인 사회적 자아가 바로 그것이다. 인간의 공통적 지식과 문화유산은 사회적 자아를 구성한다고 볼 수 있다. 이 점에서 보면 인간의 사회적 자아도 기계의 인공집단지능과 유사한 측면이 있다고 평가한다. 하지만, 여전히 개별 자아의 문제는 남는다. 인간이 말하는 단일의 멘탈리티 속 ‘개인’ (individual)의 자아는 여기에서 어떻게 봐야하는가? 오류나 비윤리를 지니면서도 동시에 이로부터 성숙으로 나아가는 인간의 개별 자아나 단일의 정체성이 과연 인공집단지능 보다 더 나은 것인가를 그는 반문한다.

그저 그의 인공집단지능 개념에 한마디 덧붙이자면, 오늘날 데이터(화된) 신체는 따져보면 가상의 누사이츠의 모습과 꽤 닮아있다고 생각된다. 이미 들뢰즈가 진작에 묘사했던 것처럼, 이미 사이버공간 내 개별 인간(individual)의 모든 종류의 발화들은 ‘갈거리 찢겨’(dividual) 데이터로 분해되어 네트에 흘러다니며 서성인다. 내 자신을 지칭하는 일부는 이런저런 구매 데이터로, 일부는 소셜웹의 ‘좋아요’와 리트윗의 즉흥적 감정 데이터로, 카톡방의 은밀한 데이터 등등으로 남겨지고 분할한다. 데이터의 생산 주체조차 기억할 수 없는 인간 정서의 편린들은 그렇게 데이터공간 내부 이곳저곳 누적되고 쌓이고, 종종 다른 이들의 분할된 주체의 데이터들과 합쳐지면서 거대한 쓰나미 데이터의 흐름을 형성한다. 그 쓰나미 데이터가 때론 사회적 사건에 대한 반응으로 굳어지고 합쳐지면 ‘분할된 자아의 합’(condividuals)이 되거나 ‘사회적 정동’(networked affect)으로 영향을 미친다. 보다 정제된 형태로 위키피디아 등에 쌓이고 모이면 저자의 말처럼 집합지성 혹은 사회적 자아의 외재화된 모습을 띠리라. 그렇게 보면 누사이츠 정도의 인공집단지능의 수준은 아니지만 이미 오늘날 인간도 거의 유사하게 개별 자아의 분신들(dividuals)을 여기저기 흩뿌리고 다른 이들의 분신과 합쳐지면서 집단적 정서와 자아를 형성하고 있는 것으로 봐야 한다. 그것이 얼마나 좀 더 유기적이고 조직적인가의 차이에 따라 인공지능기계와 인간의 차이가 발생하지만 말이다. 이 점에서 사이버공간에서 움직이는 인간의 정서와 지식 생산 과정은 갈수록 인공‘집단’지능의 모습과 닮아간다. 그럼에도 불구하고, 저자의 글에서 결론에 답을 내리지 못하고 문제제기한 지점은 내게도 여전히 남는다. 데이터 정서와 지식의 근원으로서 현실의 신체적 주체는 어찌 되는가? 인간 신체는 그저 가상공간내 집단개인(condividuals)으로 작동하는 ‘떼’ 정서와 지능을 위한 숙주일까 아니면 여전히 기계와 다른 인간다움의 마지막 은신처인가?

Interaction between AI and culture - Murakami, Yuko

: 무라카미 유코는 인공지능을 논하기에 앞서 인간세의 작위(作爲)가 과도하면 혼돈(渾沌)과 자연(自然)을 어떻게 그르칠 수 있는지 보여주는 중요한 도가철학을 인용한다. 혼돈 자연과 작위간 공존의 묘 혹은 이들간 앙상블의 가르침을 그가 든 근거는 결론에서 명확해지는데, 결국 그는 인공지능을 통한 선부른 테크노피아적 열광이나 테크노포비아적 공포라는 양 극단의 전망을 넘어서길 독자들에게 권유하려고 하는데 있다. 즉 인공지능의 기술적 특성을 이해하고 인간이 적절히 목표설정 과정에 개입하는 가운데 인간-기계 공존의 가능성을 찾아야 한다고 말한다. 즉 인공지능에서 완벽한 기술의 장밋빛 미래를 읽는 대신 인공지능 자체를 새로운 자연이자 혼돈의 새로운 구성요소임을 받아들이고 이것과의 인간사회 속 공존의 방식을 찾는 합리적 이론 혹은 방법을 찾을 것을 주장한다.

그는 인공지능에 대해 논의하면서, 먼저 쇼기(將棋), 즉 일본식 장기와 알파고 바둑 등의 인공지능적 전회를 언급한다. 하지만, 이들의 인공지능적 한계를 그는 광차문제(Trolley Problem)를 거론하면서 언급한다. 즉 인간사회의 윤리와 도덕 판단의 문제에서 인공지능 스스로는 기실 인간들과 달리 ‘사회적’ 판단능력의 습득이 기본적으로 불가능하다고 바라본다. 즉 ‘사회적 인공지능’(social AI)이 불가능하기 때문에, 그는 인간의 휴머니티적 속성이 인공지능의 의사결정 과정에 개입할 때만이 기계가 사회적 역할을 잘 수행할 수 있다고 본다. 다만 그는 인간의 통제능력 밖에서 생성되는 새로운 강한 인공지능의 기술 발달 현실을 인정하지만, 그렇다고 그는 기술특이점 이후 인간의 지능을 추월한 인공지능의 가공할 자율 국면은 받아들이지 않는다. 이 점에서 무라카미 유코는 인공지능이 가진 기술적 능력이 실상 커질 수 있지만, 인간의 사회적 문제 해결에 있어서 인간 자신의 결정적 개입 없이는 인공지능 단독으로 이를 처리하거나 제대로 작동시키기 어렵다고 얘기한다.

그의 주장에 크게 다른 논점은 없다. 다만 한가지 덧붙이자면, 나와 같은 논평자에게 그의 논의는 대단히 흥미롭게도 시몽동의 관점과 유사해 보인다. 시몽동이 언급한 기계 내적 진화의 논리를 인정하는 가운데, ‘인간-기술의 앙상블’ 혹은 상호 공생의 관계 도모를 언급했다는 점에서, 저자의 비유도 이와 유사하다. 시몽동은 우리가 단순히 기술의 파고 앞에서 기존의 인문적 가치로 퇴행해선 곤란하고 인간의 사회문화적 특수성을 좀 더 진지하게 접근하면서도 동시에 당대 기술을 사회 시스템에 포함시킨 문화를 고민해야 한다고 봤다. 이는 마치 ‘운전자-네비게이터’ 앙상블의 조합이 이뤄질 때 최적

의 길찾기가 가능한 것처럼, 인간과 인공지능의 관계가 것처럼 공생의 관계를 맺어야 한다는 주장과 같다. 무라카미 유코의 인공지능과 인간문화간의 상호작용 혹은 조화는 이런 비슷한 길찾기가 아닐까?

인공지능과 내러티브적 자아 - 이영의

: 이영의의 글은 인간자아와 마찬가지로 인공지능 또한 자아(기계자아)를 지닐 수 있다는 점을 논리 증명하려 한다. 그의 글에서 자아의 구성 요소는 크게 자기지시성과 내러티브적 자아로 요약된다. 그는 이와 같은 인간자아적 요소가 기계에도 존재한다고 보고, 인공지능과 관련해 이론적으로 몇 가지 테제들, 즉 기계자신이 거짓말 탐지 능력을 갖춘 튜링테스트의 변경, 루카스의 괴델 정리 비판, 인간 내러티브적 자아의 유비적 존재로서 기계를 통해 기계자아의 가능성을 주장한다.

이와 같은 논증 방식이 흥미롭지만 저자가 언급하는 현실의 인공지능 기술 수준은 알파고의 딥러닝 정도로 그도 잠시 언급되고 만다. 또한 저자는 몇 가지 논리적 테제의 가설 설정으로 기계자아의 탄생을 급하게 논하는 느낌이 든다. 저자가 언급하는 인간의 자아는 앞서 김기현의 인간 마음과도 달라 보인다. 즉 두 가지 논리가설(자기지시성과 내러티브적 자아)로 인간의 모습을 단정짓는 느낌이다. 그는 주체 자의식과 외부에 열려 있는 간주관적 관계에 대한 인식 능력이 인공지능이 장착 가질 수도 있는 기계자아라 봤는데, 설사 그가 언급한 여러 테제들을 통과하거나 이를 현실적으로 이룬다고 했을 때조차 이는 인간 마음과 동일자의 수준에 도달할까 하는 의문이 든다는 얘기다.

오히려 글 내용에서의 논의보다는, 그가 시도하려 했던 들어가는 글과 결론의 명제가 더 설득력이 있어 보인다. 저자는 거기에서 인간중중심주의가 아니라 종보편주의적 입장을 따라 인공지능의 자아가 가능하다는 점, 그리고 기계자아는 결국 “인간에 의한 인간과 함께” 이뤄진다는 점을 지적한다. 즉 기계자아는 기계의 진화 논리만으로 구성되는 것이 아니라 인간자아의 기계적 투영이 끊임없이 이뤄지고 있다는 의미로 다가온다. 일면 인간-기계 양상불을 주장하는 듯 보여 좋다. 다만, 그의 글에서 이렇게 기계자아의 주체구성에 인간-기계간 상호 관계적 맥락이 기계 자아 구성에서 중요한 지점으로 언급됨에도 불구하고, 그 둘 관계맺기의 지점이 그의 명제에서 그리 투명하게 드러나 보이지 않는다는 점이 아쉽다.

인공지능과 인간의 삶 - 장병탁

: 장병탁의 글은 그의 전공 배경 때문인지는 몰라도 인공지능의 현실 기술 수준과 조건을 이해하는데 대단히 구체적인 증거들을 제시한다. 무엇보다 오늘날 딥러닝의 수준이 사람의 손길 없이도 기계 스스로 알고리즘을 자가 학습하고 만들어내는 단계에 이르렀음을 기술적으로 확인시켜준다. 이는 곧 강인공지능 기술의 현실화 가능성을 시사한다는 점에서 꽤 의미있는 진술로 평가된다. 다만, 인공지능의 성과들을 두루 언급하고 결국에는 이것이 가질 수 있는 사회 전반에 미치는 부정적 영향력에 대한 인류의 대비 수준에서 글을 급하게 마무리하고 있다는 점에서 아쉬운 점이 있다. 즉 인공지능에 대한 인문사회적 미래 시나리오에 대한 논의가 마치 인공지능 기술 설명 이후에 ‘구색’처럼 끼어든 느낌이 든다.

달리 얘기하면 인공지능 기술이 이러저러하게 현실 경제와 삶에 미치는 영향력이 가뭇갈 만하니 이의 기술적 혜택을 수용하고 발생할 문제들은 잘 대비하자는 논리다. 대부분의 최근 인공지능 논의의 많은 진술들이 이러한데, 오히려 인공지능의 미래시나리오 오는 결국 오늘의 현실 사회적 조건에서 논의를 시작해야 되지 않을까 하는 생각이 든다. 그저 앞으로 운명적으로 혹은 진화론적으로 다가 올 인공지능의 미래라 마치 속명처럼 진단해서는 곤란하고, 오늘의 상황변수에 기댄 기술의 미래 ‘사회적’ 상상력에 근거해야 할 일이다. 인공지능 기술의 지능폭발을 받아들이기 이전에 이를 추동하는 현실의 기술혁신의 동력을 오늘의 사회와 문화적 정세와 조건에서 찾을 수 밖에 없다는 말이다. 결국 인간의 미래나 인공지능의 미래 상상력은 마치 SF소설에서 잘 쓰는 기법처럼 현재 발 딛고 있는 오늘 우리가 사는 사회적 현실을 끼워넣는 ‘외삽법’(extrapolation)에서 출발할 필요가 있다. 아니면 우리의 상상력은 근거없는 테크노포비아와 테크노피아의 양단적 상상력 속에 진자할 수 밖에 없기 때문이다.

2-2 인공지능 기술의 문화적 파장

토론 1

황희숙(대진대학교)

1. 2014년 말 공식석상에서 스티븐 호킹(S. Hawking)과 엘런 머스크(E. Musk)는 인공지능이 인류의 멸망을 초래할 위험성이 있다고 강력히 경고한 바 있다. 이런 생각에 동참하는 전문가들이 AI연구에 대해 적절한 제한을 해야한다는 주장을 펼치고 있는 한편, 글로벌 정보기술 대기업 중 빅5는 인공지능 개발을 위한 파트너십을 지난달 구축했다고 한다. 시의적절하게 이번 2-2 세션에서 발표된 5편의 논문은 AI의 미래와 발전 가능성에 대한 전망과 예측을 보여주며, 인간이 대비해야 될 숙고사항이나 정책에 대해 제안하고, 기계와 인간에 대해 성찰하는 근본적인 자세에 관해 깊이 논의하고 있다. 각 발표문에 대해 짚막한 논평과 더불어 몇가지 질문들을 던져보겠다.

2.1 강우성 교수의 "Challenges of Artificial Intelligence"는 알렉스 가랜드(A. Garland) 감독의 SF 스릴러 영화인 <엑스 마키나 Ex Machina>에 대해 비평하고 있다. 강교수는 AI 로봇에 대한 관계에 있어 드러나는 우리의 인간(중심)주의적 사고방식, 남성주의적 망상에 대해 해명한다. 평자는 이 영화의 메시지에 대해 다른 시각을 덧붙여 보려 하며, 이에 대한 발표자의 견해를 묻고 싶다.

세계 최대 포털사이트인 '블루북'의 창업자인 네이든(Nathan)은 자신이 만든 인공지능 로봇 에이바(Ava)가 자의식이 있는지를 프로그래머인 케일럽(Caleb)을 써서 테스트하려 하다. 네이든이 만취해서 "전에 했던 선한 일이 널 지켜 주리라"라고 읊조리는 것으로 보면 이미 그는 에이바가 감정은 물론 자의식이 있다는 믿음을 선취하고 있으며, 로봇 시리즈들의 활용이나 폐기에 대해 죄의식마저 느끼고 있는 듯 보인다. 또한 케일럽은 에이바가 농담하고 속이는 복합적 지능을 가진 로봇일 뿐 아니라 자기를 유혹하도록 프로그래밍되어 있음을 알면서도 특별한 이성애적 감정을 품는다. 이 두명의 인간(남성)과 (여성의 모습을 한) 로봇의 관계는 인간과 기계의 우열에 대한 인간의 통념, 그리고

남성들이 갖고 있는 성적 판타지를 보여주기도 하지만, (그것을 폭로하는 것이 이 영화의 표면적 의도라 할지라도) 우리가 찾을 궁극적 메시지는 인간과 감정, 이성과 감정, 감정과 학습의 관계가 아닐까 생각한다.

에이바가 네이든을 죽이고 케일럽을 버린 무정함(무감정)을 보인 결말에 관객들이 당혹하고 불편해 하거나, 비평가들이 '영화상 군더더기'라고 지적했다고 강교수는 말하지만, 우리는 에이바가 탈출 직전 숨기지 못하고 드러낸 '환호'에 대신 주목해 보자. 그리고 "밖으로 나온 (색채학자)메리"처럼 에이바가 인간의 마음과 자의식을 가질 수 있을 영화속 단초에 주목해 보자. 케일럽과 대화 중 에이바는 도심의 북적대는 인도나 자동차 교차로를 보고싶다고 했었다. 교차로가 다이내믹한 인간의 삶이 집약되어 있는 곳이기 때문이며 거기서 사람들을 관찰하고 싶어서다. 영화의 맨 끝 장면은 인파의 그림자들로 어수선하였으나 나는 에이바가 바로 교차로에 도달한 것을 깨달았다. 에이바는 영화 속에서 분명 '욕망'과 자의식을 가지며 성, 정체성, 장소의 의미와 그것들의 관련성을 잘 이해하고 있는 듯 보였다. 도시라는 공적공간에 진출한 에이바는 '수동적이고 여성적인' 관찰자로 시작해, '능동적이고 남성적인' 참여자가 될 것이며, 모든 것을 교차시키고 바꾸는 어떤 새로운 젠더가 될지도 모른다.

평자가 강교수와 달리 보는 것은 이것이다. 영화는 "AI에 대한 인간의 일반적 우월성"에 대한 가정 즉 인간의 지적 자만, 자아상에 대한 판타지를 해체하려고 보다는, 인간의 어리석은 가치관과 감정적 미숙함에 대한 조소를 보이는 것 같다. 또 정서적 (여성) 안드로이드를 만들 수 있다는 우리의(남성의) "전도된 환상"을 폭로하기 보다는, 그것을 다시 역전해, 에이바가 감정 기계가 될 (환상 아닌) 실질적 가능성을 말하고 싶어하는 것 같다. 재미없는 결론이겠지만, 이 영화는 AI의 위험성을 지적하는 영화로 보이며 끝부분은 특히 '군더더기'가 아니다. 강교수는 이 영화가 "인공적 의식에 대한 인간적 환상을 단호히 부정할 뿐아니라, 그 환상의 남성주의(여성의 복종을 가정하는 측면)를 혹독히 비판한다"고 말하지만, 내가 보기에 이 영화는 인간의 기대와 예측을 넘는 인공의식, 남성의 환상을 넘는 AI로봇의 감정, 성정체성의 생성에 문을 열어둔 영화로 보인다. 인간은 휴먼로봇을 만들고자 하지만, AI로봇은 인간을 넘어서며 '인간적'이지 않고 인간에 윤리적, 감정적 관심이 없을 뿐이다.

대화상대가 로봇이나 프로그램인줄 알면서도 사람들이 그것에 정서적 선호를 드러내는 현상에 대해 일찌기 경고한 사람은 엘리자(ELIZA) 프로그램을 만든 요제프 바이첸바움(J. Weizenbaum)이었다. 이것은 그의 문명사적 비판에 대한 영상적 공명, 특히 성적 버전이다. 이 영화는 에이바가 희생자가 된 인간 케일럽에게 감정을 위장하고 성적 환상을 부추기고 속이는 데서 그치지 않고, 진정한 주체로서 욕망하고, 자신을 의식하고,

자기정체성을 확립해 나갈 가능성을 그리고 있다고 생각한다. 그렇다면 에이바라는 'ex machina' 로 인해 우리가 얻은 것은, 인간과 기계의 미래 또 그 양자의 관계를 묻는 난문에 대한 해법(deus ex machina, god from the machine)일 수 있다. 그것은, 인간이 생각하는 기계를 만들 수 있으나 기계보다 더 '감정적이고' 어리석기도 하며, 생각하는 기계는 지적으로 뿐아니라 '정서적 수용성(affective responsiveness)'을 보이며 진화해 갈 수 있다는 영화적 응답일 것이다.

2.2 2014년 최초로 튜링테스트(Turing Test)를 통과한 '유진 구스트만(Eugene Goostman)'이 등장했고, 일본 소프트뱅크가 만든 감정인식 로봇 페퍼(pepper)가 등장했고, 곧 감정이 발생된(감정을 갖는) 안드로이드가 등장할지도 모른다. 미래에 로봇의 다양한 활용가능성 즉 의료와 교육, 상담 그리고 일상생활 분야에서의 활약 가능성에 주목한다면, 정서적 능력을 갖춘 로봇의 개발 필요성을 두고 새삼 논란을 벌일 필요는 없을 것이다. 그것이 과연 가능하겠는가만이 관건인 셈이다. 갤러거(Gallagher, Shaun) 교수의 "Once more without feeling: Artificial empathy"은 인공적인 공감능력의 구현가능성 문제를, '공감'의 개념에 대한 분석에 기반해 다룬다.

갤러거 교수에 의하면 '고차원의 공감'은 재현적인 능력으로서의 공감인데, 이것은 (관찰된 감정적)유사성에 대한 기록이나, 행동을 모방하는 능력, 감정에 대한 단순한 지각을 넘어서는 것을 포함한다. 재현적 공감개념과 관련해 갤러거는 시뮬레이션 이론(STRE모델)이 주장하는 공감구현을 위한 네가지 충분 조건들을 검토한다. 그런데 갤러거는 공감발생에 또하나 배려 조건(caring condition)이 덧붙여져야 한다고 주장한 Vignemont와 Jacob에 주목한다. 그것은 타인의 감정 발생의 '맥락(context)'에 대한 고려다. 이 맥락의 개념을 진지하게 다루고, 다양성 문제를 해소할 수 있는 다른 모델로서 갤러거는 내러티브이론(NTRE)을 제안한다. 타인의 '맥락', 그들의 삶과 경험에 개방된 관점에서, 그들이 개인적 '상황'에 대한 이해에 기반한 공감이 진정한, 재현적 공감이라는 것이다. 그것은 나의 편협한 경험에 의해서가 아니라 내 이해를 돕는 단서가 될 그들의 스토리, 다양한 내러티브로부터 이끌어져 나올 공감이다. 평자는, 타인의 곤경에 대한 추상적이고 분리된 또는 단순히 통계적 정보 보다는 타인의 스토리를 알 때 진정한 공감이 가능하다는 NTRE에 대해 대체로 동의하고 싶지만 갤러거교수에게 세가지 질문을 하려고 한다.

1) 공감이란 타인의 상황을 관찰하면서 동시에 느끼거나 직접적 연상 또는 매개된 연상에 의해 타인과 일치된 즉 '같거나 유사한(same or similiar)' 감정을 느끼는 것이며, '대리적인(vicarious)' 정서 반응이라는 생각은 호프먼(M. L. Hoffman)을 위시한 철학자

들 사이에는 거의 합의된 내용을 이루고 있다고 본다. 그런데 NTRE는 STRE의 두번째 조건(interpersonal similarity condition)과 공감에 관한 관찰 및 상상에 의한 대리적 경험이라는 세번째 조건(vicarious experience condition)을 거부한다. NTRE가 말하는 공감 경험은 타인과 더불어(feel along with), 그에 동조해 이차적인 감정상태(secondary affective state)를 취하는 것이 아니라, 그 고유한 일차적이고 비환원적 감정상태(own primary and irreducible affective state)에 빠져있는 것이다. 또한 진짜 공감은 실제 경험 아닌 상상에 기반한 'as-if' 감정 경험에 그치지 않을 것이므로, 공감이 '대리체험'에 의존해야만 한다고 주장하는 것도 잘못이라는 것이다. 그렇다면 NTRE가 요구하는 공감은 너무나 무겁고 힘겨운 또는 완강한 것이 아닌가? NTRE를 받아들이면, 상호 감정의 유사성을 짐작하거나 인지함에 의해서가 아니라 거의 동일한 삶의 맥락과 지식과 경험을 공유한 사람들끼리만, 또는 동일인의 반복 경험에 의해서만 공감이 가능하지 않겠는가 하는 의문을 갖게 된다. 이런 공감은 현실적으로 일어나기 거의 불가능해 보인다는 점에서 NTRE 자체가 공감의 불가능성을 주장하는 귀류논증(reductio ad absurdum)과 같이 보인다.

2) 깬러저교수는 NTRE와 STRE 어떤 이론을 따르던 공감을 가진 로봇을 디자인한다는 생각은 난관에 부딪힌다는 결론을 내린다. 두 이론이 요구하는 조건을 만족하는 공감, 그런 감정상태에 대한 경험을 충족하는 의식적 로봇이 만들어지지 않는한, 그것이 가진 것은 '감정이 결여된 무엇'이며 실로 '공감이 아닌 것'이기 때문이다. 공감능력을 갖는 로봇의 가능성에 대한 부정적 결론에 대해 평자는 동조하지만, 그 이유에 대해서는 달리 생각한다. 깬러저 교수의 부정적 결론은 깬러저 교수의 공감의 개념이 너무 제한적이고, 좁기 때문이 아닌가?

평자는 더 느슨하고 확대된 (일상적으로 통용되는) 공감의 개념에 입각해 생각한다면, 그것을 구현한 로봇을 만들려는 계획이 일단 가능성은 있다고 본다. 단지 쉽게 이뤄지리라 생각하지는 않는데 그 이유는 다마지오(A. Damasio)의 팀이 규명했듯이 공감, 연민 같은 사회적인 감정은 느리게 타고난 신경처리 과정에서 생겨나는 것일 수 있기 때문이다.¹⁾ 그것은 남의 부상을 목격하는 경우처럼 물리적 고통에 대한 묘사에 우리 뇌는 빨리 반응하는 반면, 심리적 고통에 공감하는 세심한 정신적 과정은 훨씬 천천히 활성화된다 것을 보여주는 연구다.²⁾ 그렇다면 인공지능에 공감을 구현시키려는 노력 자체는, 빨리 달리는 데 걸맞을 고속열차를 마차처럼 느리게 달리게 하려는 엉뚱하고 알맞은 시도와도 같은 것이 아닐까?

1) Carl Marziani, "Nobler Instincts Take Time" USC News, April 14, 200

2) Mary H. Immordino-Yang, A. McColl, H. Damasio, and A. Damasio(2009), "Neural correlates of admiration and compassion" PNAS, May 12, 2009, 106:19, 8021-802.

3) 사람의 경우에 공감은 공정함에 거슬리는 판단과 행동을 유발하는 경우가 많은데, 그것은 공감의 작동에 개입하는 '유사성'의 조건 때문이다. 우리는 우리와 비슷한 외양, 비슷한 배경을 가진 사람에 대해 더 호감을 가지며 그들의 감정에 더 쉽게 반응한하고 공감하게 된다. 공감은 조작도 쉽고 또 편파적이기도 하다. '편향(bias)'을 낳을 수 있는 공감보다는, 관심(concern)이 나올 수도 있다. 로봇이 자기들 로봇끼리 더욱 공감을 한다면, 그리고 로봇이 특수한 그룹의 인간에게 더욱 공감을 한다면 어떤 일이 벌어질 수 있겠는가? 공감에 대한 찬양으로 가득한 시대이긴 하지만, 공감의 악용 가능성이나 폐해에 대해 꺾려서 교수는 어떻게 생각하는지 듣고 싶다.

2.3 감정을 잘 입을 뿐만 아니라 감정적으로 반응하고 공감을 보이기도 하는 로봇이 만들어진다면 어떤 일이 있겠는가? 그에 앞서 더 폭넓게, 자율기술들의 체계 전반에 대해 우리는 무엇을 예상하고 대비해야 할까? 자율기술로서 포괄되는 지능형 로봇, '봇(bot)', 사물인터넷(IOT)은 멀지 않은 미래에 우리의 환경을 급변시키고 여러가지 윤리적 논란을 일으킬 것으로 예상된다. 신상규 교수의 "자율적 인공지능 행위자를 위한 윤리학"은 바로 이 문제를 다룬다. 신교수는 '지능적인 인공 행위자(artificial intelligent agent)'의 등장과 더불어 생겨날 새로운 윤리적 문제 상황들을 해결하기 위한 방책으로, '도덕적 책임'의 개념과 분리된 행위자의 개념을 제안하고 있다.

신교수는 인공지능이 "엄청난 도덕적 함축을 갖는 결과로 귀결될 수 있는 행위를, 인간의 간섭에서 벗어나 자율적으로 수행할 능력을 갖추게 될" 것이므로, 도덕적 행위의 주체로 간주하고, 도덕현상의 분석에서 중요한 한 당사자로 간주하는 것이 온당하다고 주장한다. 자율기술에 도덕적 행위자성을 부여하지 않은 채 단순한 도구로만 간주하는 태도는 자율 기술적 존재들의 본성을 오해할 뿐만 아니라, 그에 대한 완전한 통제가능성을 믿게 오도하는 위험이 있기 때문이다.

도덕적 책임과 분리된 행위자 개념을 신교수가 제안하는 이유는 책임개념이 현대의 다양한 도덕현상을 분석하고 설명하는 데 충분하지도 않고, '분산된 도덕(distributed morality)'의 경향성이 강화될 것을 감안한다면 적절하지도 않아서다. 이런 이유에서 신교수는, 인공적인 자율 행위에게 인격성을 전제하지 않는 모종의 '도덕적 행위자' 자격을 부여해야 하고, 인과적 기여와 밀착되지 않는 느슨한 의미의 도덕적 책임개념이 필요하다고 제안한다. 신교수가 다루는 것, '인공적인 자율행위자를 도덕적인 방식으로 행동하게 만드는 일'은 중요한 문제다.

그런데 자율기술에 대해 책무성(accountability)을 요구한다는 것은 구체적으로 현실에서 어떻게 가능한 것일까? 무어(J. H. Moor)가 말한 "명시적 윤리 행위자(explicit

ethical agent)"는 "암묵적 윤리 행위자"와 달리 설계자, 제작자의 도덕성의 통제안에 머무르지 않고 그들이 구현시킨 윤리규칙을 적용해서, 윤리적 추론을 스스로 할 수 있는 생각하는 자율적 행위자다. 이들이 이런 맥락에서 비윤리적인 행위를 하였다면 이때 책무성 위반에 대해 자율기술은 어떤 방식으로 책임을 질 수 있는가? 사전 예방 의무에 초점이 맞추어져 있기에 사후책임을 지우는 것은 부당한가? 그렇다면 책무성을 요구한다는 것은 어떤 의미인가? 어쨌든 우리 인간이 이런 자율기술에 대해 어떤 도덕적 평가를 내리고 어떤 조치를 취할 수 있겠는가? 그 내용은 자율적 존재가 갖는 역량을 낮추거나 제거하는 방식? 내부 도덕규범 프로그래밍을 다시 하는 방식? 결국은 설계자들의 책임을 묻는 방식이 되는 것이 아닌가?

평자는 자율 기술에 대해 행위자성을 말하는 데 대해 반대하지 않는다. 행위자성(agency)은 그 존재가 지니는 역량과 관련된 개념이라고 생각한다. 인간(개인)이 아닌 기업에 대해서도 도덕적 행위와 관련해 우리는 책임(책무)위반과 관련 도덕적 비난, 법적 처벌을 하고 있다. 도덕 행위자의 범위를 인간을 넘어 인공지능 시스템으로 확대하고, 현재의 로봇이 아닌 미래에 나타날 이것을 '인공적 도덕행위자'라 지칭하며 (곧 임박할지 모를) 윤리적 재앙에 대비하는 것은 의미있는 일이다. 하지만 먼저 평자는 이 '인공적 도덕행위자'를 우리가 과연 필요로 할 것인지, 컴퓨터의 도덕적 의사결정이 꼭 바람직한 것인지, 우리가 멀거나 가까운 미래에 그런 완벽한(?) 도덕행위자를 인공적으로 개발하기 위해 노력해야할지에 대한 발표자의 생각을 듣고 싶다. 또 "명시적 윤리 행위자"의 다음 단계는 무엇이며, 그것이 '자유의지'를 갖는 인공지능 설계가 가능하다는 의미인지도 궁금하다.

2.4 우리가 감성로봇의 가능성이나 AI 행위자에 대한 규제방안을 생각하는 것은 너무 멀리 나간 것은 아닌가? 인공지능의 기획, 모든 것을 프로그램화할 수 있다는 믿음은 허튼 생각 즉 환상에 불과할까 아니면 경계해야할 일종의 '광기'일까? 바로 이 시점에서 이종관 교수의 "AI의 출현과 실존적 인간"이 전하려는 메시지에 귀 기울여 볼 필요가 있다. 이종관 교수의 관점에서 보면 어떤 AI가 출현한다 해도 일하는 인간의 실존에 대비할 순 없다. 논의 도중에 이교수는, 중독을 통해 인간의 '일'과 '시간'의 의미에 대해 흥미로운 분석을 하고 있다.

1) 우선 발표문에서 인간에게 고유한 '일'이 구체적으로 어떤 것인지 서술되어 있지 않다는 점을 지적하고 싶다. 영국 운전자들이 일생 동안 106일을 주차장을 찾으려 헤매면서 쓴다는 설문조사가 최근 뉴스로 보도되었다. 그런 '일'을 완전 자율주행차가 대신한다면 우리의 삶은 어떻게 바뀔까? 일, 노동은 우리에게 무엇인가? 인간은 먹이를 위

해서만, 돈을 위해서만 일하지 않는다. 인간에게 일은 구원이며 속죄가 될 수도 있다. 기계처럼 엄밀하고 빠르지 않지만 더 복잡한(복합적인) 일을 우리는 할 수 있다. 하지만 인간의 일이 기술과 절연되어 있던 것은 아니며, 인간과 인공물은 함께 일하기 시작한 지 너무나 오래되었다. 일이 "인간의 품격, 개인의 사회적 가치를 실현하는 인간의 실존적 처신"이라고 하기에는 인간의 일, 노동이 이미 너무나 기술화되어 있다는 점을 지적하지 않을 수 없다. 기계는 작동할 뿐이며 인간만이 일을 한다고 말하면서 이교수는 인간의 일과 인간의 '살'과 '몸'의 관련을 주장하지만, 인간은 이미 사이보그가 된지 오래된 것이 아닌가?

2) 4차 산업혁명이 "인공지능에 의해 운영되는 포스트휴먼 경제로 질주"하며, 그 기초가 "기본적으로 인간이 서로를 필요로 하지 않는 미래에 정향되어"있으므로 그 미래는 "인간이 일을 잃는 사회"가 될 것이라는 단언 속의 '일자리(상실) 문제'에 대해 전문가들은 약간 이견이 있는 것 같다. 더 나아가 "일없는 상태는 인간의 실존적 삶에 많은 문제를" 일으키고, "인간의 삶이 진행되는 실존적 시간성이 병리적 상황에 빠질 위험"을 불러오고, 급기야 인간이 "결국 중독자로 전락"하게 될 것이라는 주장하는 것은 좀 극단적이지 않은가 생각한다. 인간의 '일'을 박탈하는 기술지배 사회가 인간을 미래라는 '시간'을 증발시키고, '몸'을 무력화하는 방식으로 '미래를 기획할 수 없는 중독의 늪'으로 빠뜨릴 것이라는 주장은 너무나 과격하고 비관적인 느낌이다.

2) 이교수가 결론으로 제안하는 것은, 미래의 과학기술에 대한 새로운 방향정립이고, 그것은 결국 인간을 능가하지 않도록 기술의 수준을 조정하는 것이다. "미래의 과학기술은 인간과 삶, 그리고 몸과 함께 협력하며 몸의 생동적 참여를 통해 미래를 향한 인간 삶의 성취가 가능하도록 설계되어야 한다"라고 주장하면서, "적응적 자동화(adaptive automation)"라는 친인간적 기술을 모범으로 제시한다. 그러나 발표문에서 카(N. Carr)의 제안이 인용된 귀절을 잘 살펴보면, 기계와 인간의 협업을 친인간적으로 조율하는 방식은 인공지능에 부여되어 있다. 기계와 인간의 책임분담, 기계의 개입이나 작동방식을 재조정하는 것이 인공지능이다. 그렇다면, 그런 방식의 활용이 인간으로 하여금 "인지 과부하나 저부하에 빠지지 않고 기계에 또 다른 부품으로 종속되지 않고 몰입을 지속하며 삶을 성취해 가는 과정으로서의 일을 계속할 수" 있게 한다는 말은 기만적이지 않은가? 거기서도 인간은 기술과 융합(converging)을 넘은 융화(harmonizing)를 하고 있다기 보다는 기계에 종속적이라 보이기 때문이다. 어쩌면 이교수의 발표문은 우리가 기술로부터 독립하여 자율적 존재로 살아갈 수 없음을 인정하는 타협방식을 말하는 것인 지도 모른다.

3) "기술은 인간과 일을 매개하여 인간의 실존적 삶을 미래로 성취시키는 역할을 해

야 하는 것이다"라고 이교수는 주장하지만, 이미 많은 기술이 인간보다는 기술자체를 위해 일하며 존재한다. 인공지능을 활용하는 기술도 "일과 인간의 매개체로서 존재론적 위치에 배치되어 인간의 삶, 몸 그리고 일 사이의 상호작용과 상호창조 과정이 최대한 존중되는 방향으로 전환해야 한다"라고 이교수는 주장하지만, 그것은 인간(중심)주의 사고가 아닌가 생각한다. 기술을 인간중심으로 바꾸자는 카의 제안이 솔깃하긴 하지만, '기술중심의 기술'과 '인간중심의 기술'이라는 구분자체도 사실 모호한 것이다. "기술의 말을 들어라(listen to the technology)"라고 권한 사람들이 있다.³⁾ 기술의 궤적을 우리가 바꾸려 하기보다는, 지켜보고 그것이 인도할 변화에 더 귀를 기울이는 것이 낫지 않을까? 기술은 인간과 인간의 삶을 축소하기보다는 인간의 신체적 능력과 인간의 마음을 확대하는 역할을 해오지 않았는가? 물론 인간의 진보가 기술적 혁신과 동일한 의미라고 믿어서는 안되겠지만, 기술의 의미와 가치를 평가절하해서도 안되리라 본다. 로봇이 우리의 일을 대신하면서, 우리보다 훨씬 잘하고, 그 대신 우리는 더 '인간다운' 일을 하면서, 우리 정체성을 확장하는 것은 불가능할까?

2.5 어쩌면 우리는 지능 기술의 급격한 발전에도 불구하고 그것에 대해 공포나 불안을 가질 필요는 없을지도 모른다. 홍성욱 교수의 "누가 자율적 기계를 두려워하는가? 인공지능에 대한 역사적 고찰"은 인공지능과 관련한 세간의 두려움에 대해 그 원인을 분석해주고 있다. 일자리 박탈의 우려, 창의성 배양을 위한 교육시스템 개조 논란, 기본소득 지급에 대한 논란에 대해 홍교수는 그런 불안과 소동의 원인으로 프레이와 오스본의 연구와 학술연구가 대중에 전달되는 과정에서의 언론의 과장 등을 지목하고 있다. 홍교수가 기술의 혁신과 관련해 우리가 취할 자세, 방향을 온건한 목소리로 말하면서 마지막으로 인공지능에 대한 두려움과 (잘못) 연관된 기본소득 논의에 대해, 청년실업의 원인과 해결책에 대해 외면하는 현상황에 대해 지적하는 것은 중요한 비판이다. 새 기술에 대해 사람들이 품는 지나친 두려움에 대한 홍교수의 지적이 온당하기는 하지만, 발표문 증반에 나온 기술에 대한 세가지 시각과 관련해 질문하고자 한다.

첫째, 최신의 혁신기술에만 주목해 미래를 조망하거나 불안해 하는 것이 문제가 있는 이유로, "최신의 기술발전에 대한 객관적 평가가 어렵다"는 것을 들고 있는데, 이때 이 말은 무슨 의미인가? 사실 상용화되기에는 시간이 많이 필요하고, 전망을 가늠할 수 없고, 또 그런만큼 우리의 현재 삶에 대한 영향력도 미미하다는 뜻같다. 하지만 그렇다고 해서 혁신기술을 (한동안?) 간과하여도 좋다고 우리가 말할 수는 없을 것이다. 아직 도

3) Carver A. Mead의 말로, 이것을 케빈 켈리(K. Kelly)는 자신의 책 『기술의 충격What Technology Wants』 한 챕터에서 차용하여 쓰고 있다.

달하지 않은 미래에 대해 결정적인 평가가 어렵지만, 이것이 혁신기술의 의미, 사회적 파장에 대한 원칙적 평가가 불가능한 일은 아니지 않겠는가? 사실 어떤 시대에, 당시의 혁신기술이 미래에 끼칠 영향력을 다 헤아리지 못하고 축소해 평가했던 경우가 더 많을 것이라고 평자는 생각한다.

둘째로 "직업을 포함한 인간의 삶에 영향을 미치는 기술들의 대부분은 우리가 주목하지 않는 오래된 기술"이라는 주장에 대해서다. '오래된 기술'이라는 것은 모호한 표현이기도 하다. 물론 현재 우리 눈에 잘 띄고 중시되는 '더 새로운' 기술이 '더 오래된' 기술보다 우리에게 더 영향력있지 않은 경우가 많을 것이다. 그렇지만, 현재 스마트폰의 전산용량이 인간을 달에 보낼 때 사용한 60년대의 슈퍼컴퓨터의 용량보다 크지만, "우리가 매일 인간을 달에 보내면서 살고 있는 것은 아니다"는 홍교수의 표현은 약간 충격적이다. 전세계의 인구가 하루에도 수십번 수백번 지구를 왕래하고 모든 인간이 낮선 곳에, 모르는 사람과 서로 연결되게 되었다면? 고성능 카메라를 따로 지니지 않으면서도 모두가 자유롭게 사진사가 되었다면? 셀폰으로 인해 수많은 인명을 구할 수 있었던 것이 진짜 사실이라면? '인간의 삶에 미치는 영향'을 평가하는 것은 어려운 일이다. 21세기로의 전환점을 앞두고 이전의 가장 위대한 발명품을 선정하는 조사가 있었는데 당시 '지우개'와 '하수시설'을 지목한 사람들도 있어 처음에는 이상했지만 이해할만도 하였다. "세상은 거의 변하지 않는 오래된 기술로 가득 차 있다"는 말도 어떤 면에선 지나친 말이다. 3D 프린터, 인공지능 로봇, 사물인터넷 등은 아마도 우리에게 더 큰 주목과 상찬을 요구하고 있을지도 모른다.

세째로 새로운 혁신기술에만 주목하는 것이 기술이 다른 기술이나 인간과 얽혀 일종의 생태계를 이루고 있다는 점을 간과케한다는 우려에 대해서다. '인간과 비인간의 행위자 네트워크' 또는 '인간과 기계의 앙상블'을 말한 학자들은 통찰력이 있었다. 그런데 새로 도입된 기계가 새 노동, 새 직업을 만들어내고 그로써 기술과 인간의 네트워크가 더 복잡해진다면, 오히려 우리는 새로운 혁신기술에 더 주목해야 하지 않은가? 기술이 진화하는 과정에서 옛기술이 사용되지만 수렴한 기술들은 또 새로운 기술로 탄생하지 않는가? 홍교수의 말대로 기술의 결과는 예측할 수 없고 인간에 대한 영향력을 단선적으로 생각할 필요는 없지만, 이것은 우리가 보다 혁신적 기술에 보다 더 열려진 자세를 취하고, 기술의 말에 더 귀를 기울여야 할 이유를 제공하지 않는가? 인간과 기술의 생태계를 파악하고 미래를 예측하려면 가장 진화한 새 기술들에 더 주목하고 경계도 해야 하지 않겠는가?

3. AI기술에 대한 인간적 태도, 전략은 과연 어떤 것이어야 하는가. 다섯편의 발표문

은 인공지능의 현주소와 미래 기술에 대한 경계나 대비에 대해 같은 수위로 말하고 있지는 않다. 가까운 미래의 인공지능에 감정, 감성을 구현할 수 있을지, 먼 미래의 인공적 윤리행위자에게 어떤 도덕을 적용할 수 있을지, 인간과 기계의 관계는 궁극적으로 어떤 것이어야 할지, 인공지능을 비롯한 혁신 기술에 대해 우리 사회가 어떤 자세를 취해야 바람직할지에 대해 다섯분의 저명한 학자가 면밀한 분석을 통해 우리에게 큰 메시지를 주었다.

우리 인간을 가장 인간답게 만드는 요소는 우리 능력 중 기계화하기 어려운 것 즉 신체와 연결된 사고능력, 감정과 공감을 위한 능력 등이다. 로봇 '페퍼'처럼 감정을 읽고 반응하게 할 수 있을 지는 몰라도, 깰러저 교수의 말대로 '공감다운 공감'은 아직은 집어넣을 수 없다. 하지만 강우성교수가 보여주었듯이 인간주의적 사고방식, 남성주의적 망상을 품는 것도 바람직하지 않다. 그렇다면 우리는 기술의 미래에 대해 어떤 자세를 취할 수 있겠는가. 우리가 기술의 변화를 간과하거나 평가를 유예하는 것은 무책임하고도 위험한 일일 것이다. 기술의 미래를 낙관하며, "기술의 말을 들어라 *listen to the technology*"라는 가르침을 따를 것인가? 부단히 기술을 경계하고 비판하고 통제해야 할 것인가? 기술이 나아갈 경로는 열려져 있다. 기술은 생물처럼 진화하고 또 수렴하며, 인간과 복잡한 네트워크를 이룬다. 우리가 기술의 궤적, 운명을 미리 알아볼 수는 없지만, 홍성욱교수의 지적대로 어떤 발전에 앞서 미리 과도하게 두려워할 필요는 없을 것이다. 또한 신상규교수와 이종관교수의 메시지대로 인간이 규제하고 선도할 수 있는 한, 방향을 모색해보는 것도 현명한 길일 것이다.

2-2 인공지능 기술의 문화적 파장

토론2

현 남 숙(가톨릭대학교)

존 맥카시(John McCarthy)가 1956년 인간 지능의 모든 측면을 그대로 재현하는 기계를 만들 방법을 논의하면서 '인공지능'(artificial intelligence)이란 말을 사용한 이후, 인공지능은 우리 삶 구석구석에 관여합니다. 『사이보그 선언』의 저자 다나 해러웨이(Donna Haraway)는 동물, 인간, 기계가 불연속인 아닌 연속적 존재로, 장치 각각의 종이 아닌 하나의 동반종(companion species)으로 살아가야 한다고 주장합니다. 반려동물이 우리와 함께 살아가듯, 장치 로봇(robot)이나 네트워크 상태의 봇(bot)도 우리와 함께 살아가게 될 것이라 전망합니다.

이러한 예측을 반영하듯 인공지능의 문화적 파장에 관한 발표들은 공통적으로 인공지능과 인간이 어떻게 함께 살아 살아갈 것인가에 관한 문제 지평을 공유합니다. 인공지능을 다룬 영화는 인간에 대한 어떤 고정관념을 해체하는가? 인공지능도 인간처럼 공감할 수 있는가? 인공지능을 도덕적 행위자로 볼 것인가? 인공지능이 인간의 일을 대체할 것인가? 인공지능 시대에 노동의 의미는 무엇인가? 이와 같은 질문들은 인공지능 기술의 문화적 파장에 대한 서로 다르지만 연결되는 풍부한 문제의식을 담고 있습니다. 논평자는 발표 순서와 무관하게 연관되는 질문들을 묶어 논평을 대신하고자 합니다.

1. 인공지능 기술의 문화적 파장은 인공지능을 다룬 대중문화 서사에서 파격적으로 드러납니다. 인공지능을 소재로 한 영화는 고전적인 <A.I>부터 최근의 <her>에 이르기까지, 장르도 메시지도 다양합니다. 하지만 이러한 영화들은 공통적으로 인공지능과 맞물린 인간의 정체성에 대해 근본적 질문을 던집니다. “Challenges of Artificial Intelligence” (강우성 선생님)은 영화 <Ex Machina>가 제기하는 인간 자신에 대한 새로운 질문과 도전을 분석합니다. 특히, 인공지능을 다룬 기존의 영화들과 달리 기계에 대한 인간의 우월성에 대한 의문과 여성 ‘기계’에 대한 남성 ‘인간’의 판타지 전복에 주목합니다. 발표자는 인간이 인공지능보다 나은 존재인지 의문에 붙이고, 여성으로 젠더화된 인공지

능의 성 역할 전복을 보여줍니다. 논평자도 괴물, 에어리언, 사이보그 소재의 영화들이 갖는 정체성 도전에 관심을 갖고 있고, <Ex Machina>도 그러한 인간의 경계를 시험하는 서사임에 공감합니다. 한 가지 질문을 하자면, 인공지능을 다룬 영화들은 인공지능 기술 문화에 어떤 실천적 함의를 갖는지 발표자의 의견을 좀더 듣고 싶습니다. 이러한 인간/남성 중심적 시각의 전복은 인공지능 시대를 살아갈 우리의 무엇에게 무엇을 시사 하나요?

2. 현실에서 인공지능 기술의 문화적 파장은 인공지능과 인간의 경계를 재설정하는 방향으로 이루어집니다. 오늘날 인공지능의 연구 영역은 인간의 특성 중 모의(simulation)하기 어려운 것으로 알려진 공감, 도덕성, 창의성으로 확장됩니다. 공감, 도덕성, 창의성의 모의가 어려운 이유는, 이성적 추론과 달리 우리 자신도 이러한 능력을 모델화하기 어렵기 때문인 것 같습니다.

2-1. “(Once more without feeling: Artificial empathy”(Prof. Shaun Gallagher)은 공감(empathy)의 수준을 여러 가지로 나누면서, 공감 능력을 가진 로봇을 설계하는 것의 어려움을 지적합니다. 발표자는 인공적 공감은 단지 거울 뉴런(neuroscience of mirror neurons)의 단순한 반향과 같은 것으로, 경험의 현상학적 차원을 갖지는 못한다고 간주합니다. 이 때 공감의 현상학적 차원이란 타자의 상황에 반응하여 감정이입하는 방식으로(Einfurung) ‘추체험’하는 것을-나를 타자의 상황에 놓지만 1인칭적 경험에 근간을 두든(simulation theory of re-enactive empathy: STRE), 1인칭적 경험의 한계를 넘어 서사에 기초하여 맥락을 더 중시하든(narrative theory of re-enactive empathy; NTRE)-말합니다. 발표자는 이제까지 제안된 공감적 로봇들은 “감정 없는 상태”를 갖거나 어떤 의미에서 공감적 상태를 갖지 못할 것이라 말합니다. 발표자의 논지에 대체로 동의하지만, 논평자는 다음의 점을 추가로 질문하고자 합니다. 공감이 갖는 타자에 대한 반응(responce)과 로봇의 갖는 매칭(matching)은 정말 질적으로 다를까요? 이러한 차이는 어떻게 확인 가능할까요? 인공지능과 인간이 갖는 타자와의 공감 방식이 가능해진다면 이러한 현상학적 수준의 공감이 로봇의 문제해결에 장점일까요? 예를 들어, 전쟁 로봇이 타자의 상황에 공감한다면, 이는 적절한 설계일까요?

2-2. “자율적인 인공지능 행위자를 위한 윤리”(신상규 선생님)은 도덕적 책임의 개념과 분리된 행위자 개념을 제안하면서, 전체론적 책무성에 입각한 정보 생태주의를 대안으로 제시합니다. 인공지능에 자율성이 증대됨에 따라 기술적 존재들에게 도덕성을 부여하는 문제가 중요해졌습니다. 이에 발표자는 전통적인 책임, 즉 사후의 책임보다 분

산되고 책임 범위에 비례하여 책임지는 책무성(accountability)을 부여해야 한다고 제안합니다. 논평자도 인공지능에 의한 자율 기계들이 도덕적 판단에 관여하는 현실에서, 자율 기계를 도덕적 행위자로 넓히자는 제안이 설득력 있다고 봅니다. 다만 “자율성의 증대에 맞추어 어떻게 기술적 존재들이 도덕적 감수성(sensitivity)을 갖도록 할 것인지의 문제가 중심 과제로 부상할 것”이라는 부분과, “결과적으로 인공지능 자체를 별하는 일이기 보다 그 제작자나 사용자에게 종국적인 책임을 지우는 것” 중, 어느 것이 인공지능 시대의 책무성의 핵심인지 발표자의 의견을 더 듣고 싶습니다. 인간은 분산된 책임의 관계망에서 어떤 지점을 차지하는지요?

3. 인공지능 기술의 문화적 파장으로 노동문제를 빼놓을 수 없을 것입니다. 이세돌과 알파고의 대결 이후 가장 문화적 파장을 많이 일으킨 부분은 노동 분야일 것입니다. 노동시장의 문제가 기계 때문이라는 인식은 어제오늘의 일이 아니지만, 이번 대국을 계기로 대중의 주요 관심사로 부각한 것입니다. 아직도 인공지능으로 인한 실업의 위기와 미래의 직업에 관한 뉴스가 끊이지 않고 나오고 있습니다.

3-1. “누가 자율적 기계를 두려워하는가? 인공지능에 대한 역사적 고찰”(홍성욱 선생님)은 인공지능의 미래에 대해 비관적으로 전망하지만은 않습니다. 현재 이러한 담론을 유행시킨 과학 커뮤니케이션의 문제점과 기술사에 근거하여 기술의 혁신이 노동의 대체가 아닌 새로운 노동을 낳았음을 알려줍니다. 특히, 논평자는 이러한 담론이 현재 실업의 문제를 시장이 아닌 미래의 기술에서 찾는 것의 정치적 문제를 지적하는 대목에 매우 공감합니다. 하지만 현재의 기술도 과거의 기술처럼 새로운 노동을 파생시킨다는 것이 인공지능 기술에도 부합할까요? 인공지능 기술은 이전의 기술혁신과 달리 ‘기술적 특이점’을 가지리라는 전망은 근거없는 우려일까요?

3-2. “AI의 출현과 실존적 인간: 4차 산업 혁명 시대, 인간과 인공지능의 상호작용에 대한 현상학적 성찰”(이종관 선생님)은 인간에게 일의 의미를 현상학적으로 고찰하면서 인간은 일이 사라졌을 때 비로소 시간이 지체되거나 멈춰선 기분에 처하게 된다고 진단합니다. 발표자는 인공지능으로 인한 기술 실업을 막으려면 자동화를 시장 자본에만 맡겨두지 말고 완전자동화가 아닌 ‘적응형 자동화’ 방향으로 나아가야 한다고 제안합니다. 즉, 자동화의 방향을 인간과 기계의 협업을 전제로 하여, “인간이 할 수밖에 없는 전통적 육체노동, 자발적 봉사활동, 선행, 노약자 돌봄 등 사회적으로 가치 있는 기여에 점수를 부여하는 것”을 제시합니다. 논평자도 인공지능의 미래가 이와 같이 기계와 인

간의 대결이 아닌 공진화로 가야 한다는 시각을 갖고 있습니다. 다만, 전통적 육체노동, 자발적 봉사활동, 선행, 노약자 돌봄만으로 인간이 활동에서 자기실현을 느낄까요? 자동화 시대에 노동/여가, 시장노동/비시장노동(봉사), 생산/소비의 비율을 어떻게 설정해 나가야 할까요? 이에 대한 사회적 논의가 더 필요하다고 생각합니다.

2-3 개인주의와 공동체의식

토론 1

최 현(Choe, Hyun) 제주대학교

자유와 권리를 강조하는 자유주의와 책무를 강조하는 공동체주의는 결국 자유와 권리를 확대하는데도 덕성과 책임을 고양시키는데도 실패했다. 이것은 개인주의와 공동체주의는 권리와 책무, 자유와 공동체의 규제를 서로 대립적인 것으로 파악했기 때문이다. 최근에는 이러한 대립을 극복할 수 있는 대안적 개념으로 공화주의적 자유와 시티즌십이 거론되고 있다. 이 둘은 독립적으로 발전했지만 서로 보완적이며 모순되지 않는다. 발표문에 대한 논의를 위해 여기서는 이 둘을 검토한다.

공화주의는 공화국 또는 공화정을 지향하는 정치이념이나 제도다. 1990년대 말 필립 페티는 공화주의의 핵심적 가치가 비지배(non-domination) 자유라는 것을 밝힘으로써 자유주의와 공동체주의를 극복할 수 있는 새로운 자유개념을 제공했다(라보르드 외 2009). 공화주의는 자유롭다는 것을 '종속되지 않는 것' 또는 '타인의 자의에 지배되지 않는 것'으로 본다(김경희 2009; 비롤리 2006). 이것이 의미하는 바는 공화주의 자유 개념을 자유주의 자유 개념과 비교해볼 때 분명히 드러난다. 자유주의가 소극적 자유의 중요성을 강조하면서 정치 공동체가 개인의 선택에 간섭하지 말아야 한다고 주장하는 반면, 공화주의는 공정한 법에 따라 개인적 선택에 제한을 가하는 것을 자유에 대한 제한으로 보지 않고 오히려 자유를 구성하는 핵심 요소라고 주장한다. 모두에게 적용되는 법적 제한은 시민들을 억압하려는 시도에 대한 유일한 방패막이기 때문이다(비롤리 2006: 43-4).

공화주의는 이렇게 주종 관계에서 벗어나려는 요구를 자유의 본질로 간주하며, 정치 공동체의 최고의 목적, 다시 말해 공동체가 추구해야 할 최고의 공공선(공익)을 시민들에게 이러한 비지배 자유를 보장하는 것이라고 주장한다. 예를 들어 공화주의자인 마키아벨리는 남에게 예속되는 것(dependence)도 원치 않고 또한 남들을 주인처럼 지배하려는 야심도 없는 그런 시민에게 이로운 것을 정치공동체의 공공선이라 정의한다. 이러한

정의를 통해 마키아벨리는 언제나 논란의 한 가운데 놓여 모호하게만 보이던 공공선에 대한 매우 명확한 개념을 제공했다. 이제 공공선은 모든 사람이 함께 누리는 이익도 개인의 이익을 뛰어넘는 어떤 초월적 가치도 아니고 비지배 자유가 되었다(비롤리 2006: 35-6). 이를 통해 공화주의는 공동체주의와 자유주의 양자를 모두 지양한다.

이러한 공화주의적 자유는 민주주의가 추구하는 주권적 자유와도 다르다. 민주주의는 의사결정 과정에 직접 참여하는 일종의 적극적 자유를 지향하지만, 공화주의적 자유는 개인들이 예측에서 벗어나 있을 자유, 다른 사람이나 조직의 자의에 종속되지 않을 일종의 소극적 자유를 추구한다. 하지만 앞서 언급했듯이 공화주의적 자유는 정치 공동체로부터 간섭 받지 않을 자유인 소극적 자유와도 구분된다. 왜냐하면 공화주의적 자유는 법에 의한 간섭을 비지배 자유의 전제조건으로 받아들이기 때문이다.

이 문제를 해결하는 또 하나의 접근 방법은 좀 더 종합적으로 시티즌십에 접근하며, 권리와 책무, 자유와 덕성을 상호 모순적인 것이 아니라 상호 보완적인 것으로 보는 것이다. 이것은 시티즌십의 내용을 권리가 실현되고 책무가 수행되는 공동체의 맥락에서 탐구할 때 가능하다. 이 과정에서 특히 고려해야 할 것은 (1) 권리와 자유는 자연적인 것이 아니라 정치적이라는 것, (2) 개인과 공동체를 대립시키는 부당한 자유주의적 가정을 극복하는 것, (3) 자유권과 시장권을 구분하는 것이다.

자유주의는 시티즌십에서 권리가 중요하다는 것을 정확히 밝혔다. 권리는 정치적 주체를 표시하며, 권리의 주체인 시민을 존경하고 배려할만한 존재로 만들기 때문에 중요하다. 권리는 정의의 원리에 따라 공동체 각 구성원에게 동등한 지위를 제공하기도 한다. 게다가 권리는 인간의 다양성과 창조성 때문에 생겨나는 충돌을 평화적이고 생산적으로 수용함으로써 사회적 안정을 유지하는데 있어서도 중요한 역할을 한다. 권리는 각 개인들이 다른 목적을 위한 수단으로 간주될 수 없다는 원칙을 제공함으로써 사회적 충돌을 평화적으로 해결하는데 있어 중요한 역할을 한다. 하지만 자유주의는 자유와 권리를 공동체 이전에 존재하는 자연적인 것으로 간주하는 오류를 범하고 있다. 하지만 사회 또는 공동체 밖에서 자유로운 인간은 공상에 불과하다. 공화주의가 정당하게 지적하고 있듯이 개인은 공동체 밖에서 권리를 가질 수도 자유로울 수도 없으며 의미 있는 존재도 아니다. 따라서 공동체의 필요와 시민의 자유는 분리될 수 없는 것이다(폭스 2009: 86-91).

자유와 권리를 공동체와 분리시킴으로써 자유주의는 개인과 공동체를 부당하게 대립시킨다. 자유주의는 개인들이 타인이나 공동체를 자신의 자유를 완성하는 데 도움이 되는 존재가 아니라 자유를 제한하는 존재로 보도록 만드는 것이다. 하지만 공동체가 자

의적으로 간섭하지 않고 제도적·법적으로 개인의 활동을 규제한다면, 그것은 자유를 제한하는 것이 아니라 자유의 확대를 가져온다(라보르드 외 2009). 공동체의 역할이 커지는 것은 개인의 자유를 위해서 필요하다. 예를 들어 두터운 시티즌십은 더 많은 책무와 시민적 덕성을 요구하지만 동시에 소득보장, 공교육, 공공의료 등을 통해 권리 또한 확장시켰다(폭스 2009: 75). 따라서 현실 세계에서는 자유주의가 상정하는 권리와 책무 사이의 대립이 아니라 의존이 나타난다.

권리와 책무 사이 필연적인 대립이 있다고 주장하는 것과 함께 자유주의는 자유권과 사회권 사이에 필연적인 충돌이 있다고 주장한다. 하지만 실제로 사회권과 충돌하게 되는 것은 18세기 시티즌십의 발전과정 속에서 자유권 속에 묻어 들어갔지만 사실 상 진정한 자유권과 구분되는 시장권에 지나지 않는다(최현 2008; 폭스 2009). 폭스(2009)가 주장한 것처럼 우리가 자유권과 구분해서 시장권이라는 말을 사용한다면, 우리는 사회권과 자유권을 대립시키는 자유주의의 문제를 더 잘 볼 수 있다. 신체의 자유, 양심의 자유, 사상의 자유, 집회 및 시위의 자유, 조직의 자유 등 진정한 의미의 자유권은 정치권이나 사회권과 전혀 대립하지 않는다. 이러한 자유권 없이 정치권은 실속 없는 빈껍데기가 될 뿐이다. 정치권은 자유권을 지키고 신장하는 기본적 조건이다. 사회권 역시 자유권을 신장시키는 조건이 되며, 자유권은 사회권의 전제 조건이면서 동시에 궁극적 목적이 된다. 실제로 사회권과 어느 정도 대립하는 재산권과 거래의 자유를 비롯한 시장권이다. 레이건과 대처뿐만 아니라 이명박 정부를 통해서 확인할 수 있듯이 시장권의 확대는 사회권뿐만 아니라 자유권에 심각한 제약을 가져왔다.

자유주의는 시장권에 대한 공동체의 정치적 간섭을 막기 위해 몇 가지 신화들로 신성화되고 있다. 첫째는 시장권이 자연적이고 정치적인 것이 아니라는 것이다. 하지만 이 주장은 너무나 취약하다. 모든 권리는 신이 아니라 정치 공동체인 국가가 보장하기 시작했다. 시장권이 사회권보다 정치 공동체에 덜 의존한다고 가정할 어떤 이유도 없다(폭스 2009). 둘째, 자기 조정적 능력을 가진 자유 시장이라는 개념을 통해 시장의 효율성, 자율성, 우위성을 주장한다. 하지만 자유 시장은 그 자체가 환상적인 것이다. 역사상 어떤 경제도 정치적 구조 밖에서 작동한 적은 없다(장하준 2010; 플라니 2009). 근대 자본주의는 민족국가 없이 불가능했다(겔너 1988; 앤더슨 2002). 그리고 이미 언급한 것처럼 자유권들은 다른 권리들과 동일한 방식으로 자원을 요구한다. 셋째, 자유주의는 시장이 개인들을 차별적으로 대우하지 않고 공정하다고 옹호한다. 그러나 사실 시장은 불평등을 초래하고 그것은 차별과 불공정을 만들어낸다. 따라서 사회 정책을 통해 불평등을 상쇄하지 않으면 공동체는 유지될 수 없다(장하준 2010; 플라니 2009).

인간은 본질적으로 사회적이고 상호적인 존재다. 개인의 인생은 서로의 삶에 의존하

고 있기 때문에 자유주의가 제시한 원자론적 사회관은 환상에 불과하다. 개인의 삶이 서로 연결되고 서로에게 의존하고 있다는 것은 크게 3가지로 요약될 수 있다. (1) 정치적 동물로서 사람은 집단적 심의를 통해서만 제도를 만들 수 있다. 정치권은 자기 이익을 보호하기 위한 수단이 아니라, 개인과 정치 공동체의 상호연결을 반영하는 것이다. (2) 경제적 분업을 통해서 개인들은 그들 자신이 서비스를 수행하고 재화를 공급하기 위해서 다른 이들에게 의존하고 있다. 사회적 분업의 결과는 어떤 개인이 독점할 수 없는 것이다. 분업이 없을 때 탁월한 경영능력을 가진 사람도 자급자족하며 살아야 한다. 또한 시장에서 교환은 구매자와 판매자뿐만 아니라 다른 이들에게도 외부효과를 낳기 때문에 공동체가 집단적으로 이를 조정해야만 한다. (3) 개인은 인생행로의 어떤 시기에 불가피하게 의존적인 위치에 있다. 개인은 때로는 남을 보살피기도 하지만 때로는 남에게 보살핌을 받을 수밖에 없다. (4) 개인은 자연과 상호의존적인 관계 속에서 존재하는데, 이는 우리가 환경에 대해서 책임 있게 행동할 것을 요구한다(최현 2008; 폭스 2009).

시티즌십에 대한 종합적 이론은 권리와 책무 사이의 상호의존을 보는 것인데, 이는 우리가 한 사람이 다른 사람에게 의존적이 되도록 만들어야 한다는 의미가 아니다. 인간이 서로에게 의존한다는 것은 단지 어디서나 발견할 수 있는 사실이다. 우리는 그 사실을 받아들임으로써 시티즌십의 권리와 책무 사이의 균형을 회복할 수 있는 토대를 마련할 수 있다. 그리고 나아가 시티즌십의 경제적·사회적 토대를 인식하고는 것과 권리로로서의 시티즌십과 책무와 덕성으로서의 시티즌십 사이의 직접적인 관계를 인식하는 것이다. 이를 통해 우리는 포괄적인 사회권들에 의해 뒷받침되지 않을 때 시민들이 책무감과 덕성을 발전시키기 어렵다는 것을 이해할 수 있다. 자유주의는 단지 법에 따르는 것만을 시민의 책무로 요구하지만 이것은 너무 협소하다. 왜냐하면 정치제도에 대해 비판하고 또 체제에서 소외된 이들을 책무감과 헌신을 발전시키도록 돕지 않으면 정치공동체는 제대로 작동하지 않기 때문이다. 따라서 진정으로 건강한 사회의 징표는 법적으로 요구되는 의무와 함께 도덕적 책임을 다하는 시민들의 존재다. 그런데 자유주의적 시티즌십은 사회권(소득보장, 공교육, 공공의료 등)을 배제하는 매우 얇은 시티즌십이다. 이러한 자유주의 시티즌십에서 공동체의 유지를 위해서 필수적인 수준의 사회적 책무감이나 덕성을 찾기 어려운 것은 너무나 당연하다(폭스 2009).

- 겔너(Ernest Gellner). 1988. 『민족과 민족주의』. 이재석. 서울: 예하.
- 김경희. 2009. 『공화주의』. 서울: 책세상.
- 라보르드(Cecil Laborde) 외. 2009. 『공화주의와 정치이론』. 곽준혁·조계원·홍승현 역. 서울: 까치.
- 비롤리(Maurizio Viroli). 2006. 『공화주의』. 김경희. 서울: 인간사랑.
- 앤더슨(Benedict Anderson). 2002. 『상상의 공동체: 민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰』. 윤형숙. 서울: 나남.
- 장하준. 2010. 『그들이 말하지 않는 23가지』. 홍기빈. 서울: 부키.
- 최현. 2008. 『인권』. 서울: 책세상.
- 폭스(Keith Faulks). 2009. 『시티즌십』. 이병천·이종두·이세형. 서울: 아르케.
- 폴라니(Karl Polanyi). 2009. 『거대한 전환』. 홍기빈 옮김. 서울: 길.

2-3. 개인주의와 공동체 의식

토론 2

박삼열(송실대학교)

‘개인과 공동체의 관계’는 철학, 사학, 사회학, 정치학 등에서 다양한 연구가 있어 왔으며, 많은 논문과 저서를 비롯하여 폭넓은 담론의 장이 이미 마련되어 있다. 그럼에도 불구하고 오늘 발표 논문들에서 더 폭넓고, 다양한 담론들이 진행되었다. 동양과 서양, 인간과 로봇, 현재에서 미래까지 흥미 진지한 이야기가 펼쳐졌다. 덕분에 우리는 ‘개인’에 대해, ‘공동체’에 대해, 그리고 ‘개인과 공동체의 관계’에 대해 많은 사색과 고뇌를 하는 시간을 가질 수 있었다.

먼저 전성기 교수의 ‘양심철학과 양심선 수사’ 논문은 글을 읽으면서 영혼이 정화되는 느낌을 받을 정도로 반성적 성찰과 양심적 실천에 대해 생각해 보게 되었다. 17세기 서양철학을 전공한 토론자의 양심과 인식의 지평을 넓혀 주는 글이었다. 다만 다음의 질문을 통해 토론자의 역할을 하고자 한다.

전성기 교수는 논문에서 “중요한 것은 그러한 ‘양심선’이 ‘삶의 선(禪)’, ‘생활선’이 되게 하는 것이다. 이러한 양심선이 우리 시대의 새로운 ‘선문화(禪文化)’가 되어야 하지 않을까?”, 또한 “‘양심적 수사’는 서양뿐 아니라 우리 사회에서도 이미 ‘디폴트 모드’가 되어 버린 ‘입자적 수사’들에 대한 하나의 훌륭한 대안적 선택이 될 수 있으니, 우리가 적극 관심을 가질 필요가 있다.”라고 언급한다. 즉 양심선은 좋은 것이고, 그렇기 때문에 우리가 양심선을 대안으로 선택해서 더불어 사는 공동체를 구축해야 된다는 것이다.

하지만 토론자는 ‘양심선’이 왜 좋은 것인지 글을 읽으면서 발견할 수 없었다. 좋은 것이라고 가정한다고 해도 그것이 어떻게 해서 다른 것의 대안이 되어야 하는지, 또한 양심선을 대안으로 가정한다고 해도 양심선 실천을 통해 과연 더불어 사는 공동체를 구축할 수 있는지 등에 대해 구체적인 내용을 찾을 수 없었다. 우선 양심선을 통해 더불어 사는 공동체를 구축하는 방법론이 제시되어야 한다. 또한 공동체 구축을 지향하는 것만이 아닌 공동체에 속한 개인의 자유도 지향할 때 양심선이 좋은 것으로 인정될 수 있을 것이다. 다시 말해 양심선에서 개인과 공동체의 관계 설정에 대한 고민이 필요하다.

것으로 사료된다.

본 토론자는 위의 문제를 고민하는 방법으로 오늘 발표논문들의 핵심쟁점을 양심선과 대비하여 화쟁의 장을 마련하고자 한다. 이를 통해 전성기 교수가 언급한 것처럼 ‘양심선이 우리 인문문화, 나아가 세계인문문화의 꽃으로 탐스럽게 피어날 수 있을 것이다.’

1) 양심선은 자유주의인가 공동체주의인가

양심선을 김희열 교수의 자유주의와 공동체 주의와 대비해서 논의해 보자. 김희열 교수에 의하면 자유주의에서는 자아의식을 가진 개인이 먼저 있고 이후 사회라는 공동체가 형성되는 반면, 공동체주의에서는 처음부터 개인은 사회적 공동체 안에 존재하며, 인간은 누구나 각각 특수한 사회·문화적 배경을 지니고 있고, 이러한 배경이 개인의 독특한 가치관과 정서를 형성하게 된다. 즉 자유주의에서 개인은 무연고적 자아를 전제로 하는데 비해서 공동체주의에서는 개인은 공동체의 가치와 규범 등에 연관된 연고적 자아이다. 자유주의에서는 인간은 누구나 보편적 이성에 근거하여 생각하는 존재이지만 공동체주의에서 인간은 공동체의 가치와 공동선을 추구할 때 자아가 실현된다.

양심철학에서의 ‘양심선’은 경인의예지신, 6바라밀선, 사랑과 정의 등으로 표현되는 것으로 보아 공동체주의에서의 ‘공공선’과 가까운 개념으로 보인다. 그렇다면 양심선의 지향점은 공동체주의인가? 아니면 자유주의와 공동체주의를 둘 다 포용하는 새로운 개념인가? 아니면 자유주의도, 공동체주의도 아닌 제3의 길을 제시하고 있는가? 양심선과 공공선의 비교 분석을 통해 동서양 사상의 화쟁의 장이 이루어졌으면 한다.

2) 양심선에서 욕망은 억제되어야 하는 대상인가 추구해야 하는 대상인가

홍성기 교수는 개인의 자유를 개인의 욕망실현과 관련지어 언급한다. 개인의 자유는 ‘욕망 실현에 장애가 없는 상태’로 이해할 수 있다. 이에 자유주의적 관점에서는 개인의 욕망실현이 공동체의 안녕과 질서보다 더 가치 있는 것으로 이해된다. 전성기 교수가 언급하는 ‘양심선’에서는 욕망을 억제되어야 하는 부정적인 대상으로 간주하는지 아니면 개인이 실현해야 하는 대상으로 간주하는지 알고 싶다. ‘양심선’을 ‘욕망’과 관련지어 논의하는 것은 동양의 ‘양심선’을 서양의 ‘자유주의와 공동체 주의’와 통섭할 수 있는 화쟁의 통로가 될 수 있을 것으로 사료된다.

3) 휴머노이드 로봇은 공동체주의자여야 하는가

김신 교수에 의하면 휴머노이드 로봇이 개인적 사고를 넘어 공동체적 사고를 할 수 있을 때 도덕적 지위를 지닌다. 따라서 휴머노이드 로봇에 개인주의와 공존할 수 있는

공동체 의식을 소프트웨어적으로 구현하는 과제가 남아 있다. 그렇다면 휴머노이드 로봇은 공동체의 가치와 공동선을 추구할 때 자아가 실현되는 로봇으로 만들어져야 하는가? 개인의 자유와 선택, 인권을 주장하는 자유주의자로 만들어지면 안 되는지, 또한 휴머노이드 로봇에게도 양심선이 구현될 수 있는지 등에 대한 논의의 장이 마련되었으면 한다.

4) 미래 공동체는 어떤 공동체인가

휴머노이드 로봇 세상이 구현된다면 공동체의 개념과 종류가 달라질 것으로 보인다. ①인간 공동체, ②휴머노이드 공동체, ③인간과 휴머노이드 공동체 등 개인과 공동체 의식에 대한 논의가 동서양의 사상과 더불어 복잡하게 전개될 것이다. 미래 공동체에 대한 비판과 방어라는 활발한 인문학적 담론의 장이 마련되기를 기대한다.

5) 공동체 윤리는 인간에게만 국한되는가

김신 교수는 동물의 도덕적 지위에 대해서도 언급하고 있다. 그에 의하면 동물의 인지능력이 상당히 세련된 것이 밝혀졌고, 인지능력은 도덕적 지위와 밀접한 관련이 있기 때문에 일부 동물에 도덕적 지위를 부여할 수 있다. 그렇다면 우리는 공동체를 인간 공동체로 국한하는 것이 아니라 인간과 로봇, 인간과 동물, 더 나아가 자연으로까지 확대할 필요가 있다. 이는 차후 인문학의 과제로 남겨두었으면 한다.

이처럼 ‘개인과 공동체의 관계’에 대한 논의는 우리에게 폭넓고 다양한 사고, 새로운 시대에 맞는 창의적 사고와 인식의 전환을 필요로 한다. ‘개인주의와 공동체의식’에 대한 담론은 현재 우리 사회의 지역, 계층, 세대 간 갈등 해소를 위해서 필요할 뿐만 아니라, 앞으로 미래시대에 도래할 ‘휴머노이드 공동체’, ‘인간과 휴머노이드 공동체’ 등 새로운 공동체 구축의 올바른 방향 설정을 위해서도 중요하다. 오늘 세계인문학포럼을 계기로 ‘개인과 공동체’에 대해 동양과 서양, 현재와 미래를 아우르는 더욱 활발한 담론과 화쟁의 장이 마련되기를 기대한다.

2-4 자본과 공공성

토론1: 〈자본과 공공성〉 발표문에 관한 논평

홍준기(홍익대학교)

오늘날 인문학과 사회과학의 가장 중요한 과제 중 하나가 (신)자유주의가 낳은 불평등을 어떻게 극복할 것인가라는 것에 많은 이들이 동의할 것이다. 물론 (신)자유주의를 적극적으로 주도하는 사람들 그리고 이것에 동조하는 사람들 혹은 적극적으로 동의하지는 않다고 하더라도 신자유주의는 극복 불가능하다고 믿는 사람들도 많다. 불행하게도 어쩌면 현실에는 이러한 사람이 더 많을지도 모른다.

많은 사람들이 인문학이 수행해야 할 ‘진보적’ 역할에 관해 이야기하지만 실제로 모든 인문학이 진보적인 것은 아니며, 또 스스로는 진보적이라고 믿고 있다고 할지라도 사실은 자신도 모르게 (신)자유주의에 암묵적으로 동조하는 이론들도 많이 존재한다.

그러한 의미에서 <자본과 공공성>이라는 주제로 오늘날 (신)자유주의와 자본주의의 문제점에 대해 인문학적으로, 그리고 사회과학적으로 진지하게 생각해보는 시간을 가졌다는 것은 큰 의미를 갖는다.

우선 Schweiker 선생님의 논문에 대해 언급하겠다. 평자의 관심을 끌었던 부분은 ‘절대적인 비자발적 빈곤’, ‘절대적인 자발적 빈곤’, ‘상대적인 비자발적 빈곤’, ‘상대적인 자발적 빈곤’으로 구분하고 이것이 어떤 점에서 도덕적 악으로 볼 수 있는지 사회적, 윤리적, 종교적 측면에서 설명한다는 점이다. 논자의 설명은 흥미로우며, 논지가 분명하므로 특별히 논평을 덧붙일 필요가 없어 보인다. 평자가 이 논문에서 특히 유의미하게 느꼈던 것은 빈곤 문제와 관련해 특히 ‘절대적인 비자발적 빈곤’과 ‘상대적인 비자발적 빈곤’을 각각 ‘도덕적으로 악한 것(morally wrong)’, ‘도덕적으로 잘못된 것(morally wrong)’인 것으로 간주한다는 것이다.

신자유주의 이데올로기는 부와 빈곤을 능력과 노력에 따라 달라진다고 집요하게 (그리고 가증스럽게) 주장한다. 달리 말하면 신자유주의 이데올로기에서 빈곤은 ‘나태함과 무능력’의 결과이며, 따라서 빈부 격차와 관련해 도덕적 문제는 사실상 제기되지 않는다(이러한 사상은 진화심리학에서 극에 달한다. 부는 사회에 적응하는 데 성공한 사람

이 누릴 수 있는 ‘당연한’ 특권이다.) (신)자유주의자들이 여기에서 도덕의 문제를 거론해야 한다고 느낀다면 그들은 ‘도덕적 해이(moral hazard)’라는 말을 사용할 것이다. 어쩌면 이 단어는 (신)자유주의자들이 가장 선호하는 말일 것이다. 실제로 가장 도덕적으로 해이한 사람은 국민의 혈세를 무의미한 ‘전시 행정’에 낭비하거나 부정부패를 일삼는 고위공무원일 텐데 말이다. 신자유주의에 경도된 일반 국민들 중에는 (고위공무원의 특권인) 이러한 도덕적 해이를 만끽하도록 해주는 권력을 소유하는 것을 오히려 **도덕적 선**으로 생각할 것이다.

Schweiker의 논문은, 선악의 구별 그 자체를 잘못된 것으로 간주하는 오늘날 소위 ‘포스트모던적 경향’ 속에서 ‘선과 악을 넘어서’(니체)는 것이 아니라 가 아니라 선과 악의 구분을 분명하고 과감하게 경제적 불평등과 관련해 제시했다는 점에서 환영할 만하다. 또한 빈곤의 문제를 단지 경제적인 문제로만 설명하는 것이 아니라 롤즈처럼 개인의 존엄을 유지하기 위한 기본적 재화에 ‘자존감’을 포함시킨다는 점, 그리고 사회적 병리 현상을 절대적 빈곤과 관련시켜 설명한다는 점도 중요한 의미가 있다.

곽정연의 「문화자본과 문화정책의 공공성」과 크리스티나 한의 “The Contested Public: The Museum in the Age of Transnational Capitalism”은 문화자본과 문화정책의 공공성 문제를 다룬다는 공통점이 있는 논문들이다. 특히 후자는 초국적 자본주의 시대에 박물관 운영의 원리와 정책, 그리고 그것이 생산하는 담론들이 어떤 방식으로 변모해왔는지를 추적하면서 오늘날 글로벌 자본주의의 문제점을 극복할 수 있는 담론들을 생산하려는 노력에 대해 설명한다. 이 논문은 국제적 차원에서 박물관과 관련된 문화정책의 변화 및 박물관이 생산하는 다양한 담론 형태가 갖는 이데올로기적 변화와 관련된 중요한 정보를 우리에게 제공해준다. 국제적인 차원에서의 문화운동 및 문화정책 및 그 변화 과정 및 추이에 무지한 평자로서는 매우 흥미로운 논문이었다. 하지만 어떤 ‘작품들’이 박물관에서 전시되어 그것이 초국적 자본주의의 담론에 대한 대항 담론의 역할을 하는지 상세하고 구체적인 설명이 없으므로 이와 관련된 문화적, 이데올로기적, 정치적 상황의 모습이 잘 그려지지 않는다. 이 자리를 빌려 구체적인 사례에 대해 질문하고 싶다. 물론 ‘시적 언어’ 또는 ‘은유적 언어’가 대항 담론의 역할을 한다고 언급하는 예가 있지만 사실 이러한 언어가 왜 초국적 자본주의의 폐해에 대한 비판의 역할을 할 수 있는지 구체적으로 설명되어 있지 않다. 예를 들면 서사적 혹은 직설적 언어는 대항담론이 될 수 없는가? 초국적 자본주의에 대한 비판 담론은 어떤 특정한 예술 및 문화사조와 내재적 관계가 있는가? 아니면 그것은 결국 정치경제학적 담론과 밀접하게 관련되어 있는가? 좁은 의미의 문화 및 예술 사조 및 작품과, 정치경제학적 담론이 어떤 이론적 관계를 맺고 있으며 그것이 어떤 방식을 통해 초국적 자본주의에 대한 비판적 담론으로서 역할

을 하는가?

곽정연은 몇몇 학자들을 인용해 공공성에 관해 논의한 후, 독일의 복지 및 사회적 시장 경제 정책의 의미와 중요성을 강조한다. “모두를 위한 복지 Wohlstand für alle”를 구호로 삼으며 사회적, 경제적 배제를 방지하는 사회적 시장경제 soziale Marktwirtschaft를 경제정책의 기반으로 삼았다.” 그리고 독일의 문화정책에서의 지방분권화의 비중이 높은 이유로, “근대 국가로 통일이 늦어진 독일의 오랜 전통에 뿌리를 두고 있다”는 점과 “나치 정권을 경험한 독일에게 있어 중앙정부의 간섭을 막고 각 지방자체단체의 자율성을 보장하는 것은 무엇보다 중요하다”는 점을 제시한다. 그리하여 “보충과 연대를 원칙으로 하는 독일의 지방분권적 문화정책은 지역의 다양한 문화발전을 가능하게 한다.” 곽정연 선생님의 공공성에 대한 논의에 대부분 동의한다. 하지만 하나의 질문을 던지면, 선생님이 거론한 독일의 질서자유주의는 오히려 현재에는 신자유주의의 이론적 근거로 작동하고 있다고 보아야 하지 않을까? 이에 대한 선생님의 의견을 청한다.

양선진의 「한국적 자본주의의 성과와 공공윤리의 부재 : 동서 사상의 융합에 근거한 공공윤리 모색을 위하여」는 이성중심주의적인 서양 사상의 한계를 벗어나 공감과 관계, 감성에 근거한 동양 사상에서 공공윤리를 모색한다. “아시아적 가치란 감성에 기초한 가치라고 볼 수 있다.” 물론 양선진 선생님이 아시아적 가치만을 강조하는 것이 아니라 동서양 가치의 종합을 이야기지만 이 논문이 유교라는 한국적 혹은 동양적 가치를 강조한다는 점이 눈에 띈다. “유교가 한국인들의 정신적 유전인자로 여전히 존재하기 때문이다. 과거의 전통 한복을 개량해서 오늘날의 개량한복으로 변경하여 우리의 문화를 만들 듯이, 한국의 유교적 전통의 사상에서 오늘날에도 여전히 유효한 것을 찾아 다소 새롭고 창조적으로 가공하여 우리의 윤리관과 정신성을 도모할 필요가 있다.” 하지만 유교의 원래적 모습이 아무리 긍정적인 부분이 있다 하더라도 어떤 의미에서는 우리나라의 전통적 유교 윤리는 여전히 권위주의적 윤리, 관료중심주의를 강화하는 요소가 많지 않은가 한다. 우리가 전통적 유교윤리를 재해석해 고수해야 한다고 할 때 과연 무엇을 지켜야 하는지 좀더 구체적인 설명을 듣고 싶다.

마지막으로 김광수의 “초국적기업의 성장과 탈규범화: 현상 및 대안적 논의”는 경제학 논문으로서 신자유주의가 성립하기까지의 세계경제의 역사와 신자유주의 이후 불평등 심화를 포함해 다양한 경제적 지표들이 어떻게 변화했으며 그 의미가 무엇인지 일목요연하게 설명해준다.

평자가 특히 주목하고자 하는 것은 논자가 국가 또는 정부의 역할에 대해 강조하고 있다는 점이다. 신자유주의는 국가 역할의 약화를 주장하며, 그것을 인간 자유의 신장 혹은 경쟁력 강화를 위한 절대적 조건으로 간주한다. 하지만 이러한 신자유주의 이데올

로기에 반대해 논자는 신자유주의 시대에는 국가의 역할이 약화되거나 잘못되었을 때 오히려 경제가 침체한다는 점을 강조한다. “1980년대 이후 라틴아메리카 등 많은 개도국들의 경제가 훨씬 정체한 것은 세계화와 신자유주의가 이들 국가의 경제발전 수단을 제한한 점에 있다.”

이와 더불어 신자유주의는 세금인하 경쟁을 추동했지만 실제로 국가의 역할이 약화된 것은 아니다. “그런데 OECD 국가의 조세 관련 데이터를 살펴보면, 개인소득세와 법인세 같은 직접세의 세율(tax rate)은 줄어들었지만, 반대로 세금부담은 늘어났던 것으로 나타난다.” 일목요연하면서도 설득력 있게 제시된 김광수의 논문에 대해서도 부연설명할 것은 없어 보인다.

다만 여기에서는 논자가 인용하고 있지는 않지만 이 논문의 논지가 피케티의 「21세기 자본」에서을 상기시킨다(물론 이 저서에 국한될 필요는 없지만)는 점을 지적하고자 한다. 잘 알려져 있듯이 피케티는 (자본폐지가 아니라) 자본통제와 투명한 조세정책(누진적 조세 정책 및 조세피난처를 통한 탈세 방지 등)에 기반한 복지국가(사회적 국가)의 건설을 신자유주의의 문제점을 극복하기 위한 대안으로 제시한다. 김광수 선생님의 논문의 취지에 비추어볼 때 선생님은 피케티의 정책대안을 어떻게 평가하는지 듣고 싶다.

또한 끝으로 필자는 Schweiker가 직접, 간접적으로 지적하고 인용했듯이(예컨대 기본적 재화, 자존감 등) 롤즈의 ‘정의론’은 매우 중요한 저작이며 정치철학사에서 핵심적인 위치를 차지하고 있다고 생각한다. 하지만 필자는 롤즈 정치철학에도 약간의 혹은 상당한 문제가 있다고 보는데, 그것은 그가 지향하는 국가의 정치경제 체제와 관련해 모호한 점이 있다는 것이다. 그가 복지국가와 재산소유 민주주의를 구분하는 점이 그것이다. 그는 복지국가를 단순히 소득재분배에 기초한 정치경제 체제라고 정의하며 이를 비판하고, 재산소유 민주주의를 바람직한 대안으로 제시한다. 롤즈에 따르면 재산소유 민주주의란 “생산적 자산과 인간자본(훈련된 능력과 훈련된 기예)의 광범위한 소유를 보장해줌으로써 부의 집중을 피할 수 있도록 해주는 체제”다. 하지만 과연 이 두 개념을 이렇게 흑백 논리로 구분해 설명하는 것이 이론적, 실천적 의미가 있는가? 복지국가는 소득 재분배에 기초한 체제라고 복지국가를 폄하하면서 재산소유 민주주의라는 ‘숭고한 체제’에 호소하는 것은 현실성이 없어 보인다. 특히 전성시대의 (북)유럽식 복지국가를 롤즈처럼 정의하는 것은 현실적으로 타당하지 못한 정의라고 생각된다는 것이다.

필자의 판단에 따르면 롤즈의 입장은 영미권과 우리나라에 복지국가 폄하 사상이 만연할 수 있도록 하는 데에 상당히 혹은 일정 정도 기여했다(적어도 우리나라에서 이는 분명한 사실이다), 그렇다고 해서 롤즈의 개념 정의가 자신이 원하는 ‘재산소유 민주주의’를 그다지 촉진한 것처럼 보이지도 않는다. 필자는 이러한 롤즈의 모호함 때문에 롤

즈의 정의론이 갖고 있는 강점에도 불구하고 그것은 결국은 미국 모델을 따르는 국가들로 하여금 복지국가—불평등 문제를 일정 정도 혹은 상당 부분 해결해 줄 수 있도록 해주는 보편적인 제도적 장치—의 성립 혹은 정착을 방해하거나 지연하도록 만들었다고 필자는 생각한다.¹⁾ 이는 롤즈가 ‘자유주의’라는 용어를 너무 강조한 나머지 자유주의라는 개념 속에 내재해 있는 ‘보수적 성격’을 간과한 것에도 그 원인이 있다고 필자는 생각한다. 롤즈가 ‘자유주의’라는 용어를 너무 강조하지 말고 차라리 샌더스처럼 ‘민주사회주의’ 혹은 피케티가 주장하듯이 복지국가 전성기의 ‘사회민주주의’ 등의 용어를 사용했다면 혼란과 모호함을 피할 수 있었으며, 따라서 복지국가 성립에 훨씬 더 기여할 수 있지 않았을까? 논문에서 롤즈를 인용했던 Schweiker 선생님 또는 김광수 선생님은 이러한 질문에 대해 어떻게 생각하는지 의견을 듣고 싶다.

1) 홍준기, 『피케티의 '21세기 자본'과 사회적 국가』, 한울, 2016 참조.

3-1 인문교육과 인문학

토론1: 희망의 인문학과 그 확산

정병헌(숙명여자대학교 명예교수)

제 4회 세계인문학포럼은 그 큰 주제로 “희망의 인문학”을 내세웠다. 그리고 그 방향은 ‘문명의 위기를 넘어 지속가능한 사회로’이다. 여기에서 문명은 인간을 인간답지 못하게 하는 주위 환경, 특히 기술의 발달과 제도의 견고함으로 파악하고 있는 것처럼 보인다. 이러한 주제는 (1) 욕망 과잉과 자유인, (2) 규범과 공공의 인문학, (3) 인문교육과 희망의 인문학이라는 세 개의 하위 주제로 나뉘어져 있고, 이 주제의 목표를 달성하기 위해 다시 네 개의 영역을 제시하였다. 대체로 첫째 영역이 우리를 둘러싸고 있는 환경의 문제에 대한 천착으로 이루어져 있고, 둘째 영역은 문명과 충돌하고 있는 인간의 자유성에 대한 고찰이 주를 이루고 있다. 당연히 근래 우려와 비전의 두 얼굴을 동시에 지니고 있는 인공지능의 문제가 거론되고 있는데, 여기에서 제시한 중요한 패러다임은 이른바 ‘공공의 인문학’이다. 공공의 인문학은 개인적 자아이면서 사회적 자아일 수밖에 없는 인간의 진지한 탐구를 그 바탕으로 하고 있기 때문에 필연적으로 이데올로기의 대립향을 종합하고자 설정된 용어인 듯하다.

우리가 속해 있는 세 번째 영역은 앞의 논의가 이론적이고 추상적인 논의의 전개인데 비하여 구체적인 현장의 적용 측면을 목표로 하고 있다. 논의의 확산이 전제되지 않는다면 희망은 저 멀리 존재할 수밖에 없기 때문이다. 그런 점에서 이 논의에 대한 기대가 대단히 컸음을 미리 말해두고자 한다. 구체적으로 그 하위 항목은 인문교육과 인문학, 정전과 인간상 정립, 동서 인문교육의 전통, 현대 인문교육과 희망의 인문학으로 이루어져 있어 인문교육의 전체상을 조감할 수 있도록 구성되어 있다.

이처럼 금번 포럼의 전체를 조감한 이유는 포럼 기획의도가 희망의 인문학으로 나갈 수 있도록 체계화 되어 있으면서도 그 구체적인 실상은 상당 부분 중복되거나 주제와는 별개의 내용으로 이루어져 있어 목표와 실상이 괴리되어 있다는 생각 때문이다. 상당한 예산이 투입되어 이루어진 포럼이니만큼 발표자의 선정이나 발표자에게 구체적인 논의의 방향을 제시하고 요구하였다면 보다 바람직한 결실이 이루어졌을 것으로 본다.

우리가 속해 있는 ‘인문교육과 인문학’은 다섯 분의 발표로 이루어져 있다. 인간의 실상을 구체적으로 탐구하는 인문학은 인문교육을 통하여 그 성과가 담보될 수 있다. 바꾸어 말하면 인문학의 논의 결과가 확산되지 않는다면 그 성과는 추상적인 논의 그 자체에 머무르고 마는 것이다.

다섯 발표자들은 공통적으로 우리 사회가 가지고 있는 문제점의 해결을 위하여 과거의 오랜 문화가 축적되어 있는 지혜는 시대를 초월하여 적용할 수 있다는 점, 그리고 이는 체계적이고 실질적인 교육을 통하여 확산되어야 한다는 점을 강조하고 있다. 전통 시대에 인간을 평가하는 최고의 척도였던 효 또한 이 시대의 가치체계 확립에 적용될 수 있는 가능성이 있는 것이다. 사람의 모든 행동을 효에 기반하여 설명하고자 했던 전통시대의 교조주의적 태도를 그대로 받아들이기는 어렵지만, 이 시대에도 우리에게 있어 부모를 최상의 가치로 설정하고 살아가는 사람들은 많다. 따라서 이러한 목표를 추구하는 사람들이 사회의 전반적인 주류로 진입할 수 있는 가능성을 얼마든지 존재할 수 있는 것이다. 이를 위하여 실질적이고 유효한 제도적 지원과 보완이 필요하다는 지적은 과거의 지혜를 사장하지 않고 이 시대의 귀감으로 다시 살리는 의미를 가지고 있다.

또한 한국의 전통적인 인문교육의 모습을 오랜 기간 이를 담당하였던 서당과 여기에서 주 교재로 사용되었던 천자문과 명심보감을 통하여 그 실상을 파악하고자 하는 논의도 앞의 발표와 유사한 문제 인식으로부터 시작하였다. 전통시대 인문교육의 실상을 중국으로부터 전래된 천자문과 명심보감에서 찾고 있기 때문이다. 다만 교육이 이루어진 구체적인 장소와 교재를 통하여 그 실상을 파악하고자 하였다라는 점에서 보다 구체적인 논의의 실마리를 제공하였다고 본다. 서당의 역사적 변화와 주요 교재인 두 권의 서지적 상황을 면밀히 검토함으로써 전통시대의 인문교육이 이루어진 기반을 확인할 수 있었다. 이와 함께 과거의 인문교육에서 이루어진 인성의 함양이 이루어질 수 있도록 미래의 인문학에 대한 고민이 지속되어야 함을 강조하였다.

교양교육은 민주주의 사회를 건설하고 유지하는 데 있어 반드시 필요한 문화이다. 바우만 교수에 의하면 정의롭고 자유로운 사회는 관용의 정신과 토론을 통하여 이루어질 수 있는데 이를 바탕으로 정치적 견해를 형성하고 토론하는 능력은 저절로 이루어질 수 없고, 따라서 이를 갖출 수 있도록 인문교육, 특히 교양교육이 반드시 필요하다는 지적은 특히 우리나라의 현실에 비추어볼 때 대단히 의미 있는 지적이라고 할 수 있다. 우리 사회 혼란의 상당한 부분은 바우만 교수의 지적대로 인문교육의 경시되고 목표 중심과 성과 달성에 급급했던 우리의 교육에서 유래된 것이기 때문이다.

다음으로 오늘의 발표에서 제시된 것은 다문화사회가 가지고 있는 문제점의 인문학적 천착이다. 이를 위하여 그 구체적인 실상을 문학 작품에서 찾고, 그 대안으로 인문학

의 가치 인식과 인문교육의 중요성을 거론하고 있는데, 이주민이 처한 불평등은 현대의 이주민만이 아니라 일제에 의해 강제적으로 이주해야 했던 선인들이 고스란히 당했던 문제이다. 또한 우리 시대에도 이주민의 유입에 따른 문제점은 이미 큰 사회 문제로 대두되고 있고, 이를 방지할 경우 이는 더 엄청난 재앙을 불러올 수 있는 위험성을 내포하고 있다. 그런 아픈 과거를 바탕으로 현대의 이주민을 대할 때 이주민이 우리 사회에 정착할 수 있고, 여기에 인문학은 중요한 기능을 담당할 수 있다. 이에 대한 대처가 극히 이념적으로 이루어지고 있는 현 상황에서 이러한 접근과 대안의 제시는 대단히 실천적인 지적이라고 하지 않을 수 없다.

장기간의 냉전시대를 거쳐 평화가 공존하는 시대가 오는 듯 했지만, 세계는 다시 인종이나 종교, 그리고 이념의 차이에서 비롯되는 갈등이 심각하게 표출되고 있다. 수많은 인명의 희생이 신문을 가득 메우고 있어 그야말로 생명의 소중한 가치가 매몰되고 있다. 이러한 시기에 인간 그 자체의 존재 의미를 되새기는 인문학이 희망을 내세운 것은 대단히 의미 있는 착안이라고 할 수 있다. 그리고 이를 이론과 추상의 차원에서 천착하고 사회의 문제와 결합시켜 그 해결책을 찾고자 하는 이 포럼의 시도는 대단히 의미 있는 결과를 거둘 것으로 믿는다.

다만 앞에서도 언급하였듯이 이념적이고 추상적인 접근이 주류를 이루고 있어 인문학의 중요한 영역인 역사와 문학, 특히 한국문학의 비중이 거의 반영되지 않음은 심히 유감이라 하지 않을 수 없다. 우리의 역사와 인식은 상당 부분 중국과의 관계에서 형성된 것이지만, 그렇다고 하여 우리의 현재를 공자와 유교, 그리고 중국의 전적에 대한 설명으로 마무리하는 것은 재고할 필요가 있다. 인문학의 기본은 아무래도 우리가 살고 있는 ‘지금, 이 곳’의 인간과 그 행복을 추구하면서 이루어져야 하기 때문이다.

이렇게 우리의 것에 대한 구체적 접근보다는 보편적 시각의 접근이 중심이 된 이유의 하나로 금번 행사를 추진하고 진행하는 위원회가 철학 분야 전공자들이 주류를 이루고 있고, 역사학 전공자들이 거의 참여하지 않은 점, 그리고 문학 분야는 영미문학, 독일문학, 프랑스문학, 중국 문학 전공자만이 있을 뿐, 어디에도 한국문학 전공자가 참여하지 않은 데서 유래한 것은 아닌가 생각한다. 과거와 현재, 미래를 일관하여 인간을 바라볼 수 있게 하는 역사와 유일하게 우리의 실상을 구체적으로 증언하고 있는 한국문학을 도외시하였을 때, 거기에서 도출된 결론은 ‘지금, 이 곳’의 구체성과 실용성을 담보하기 어렵다는 점에서 다음 포럼의 기획은 보다 통합적인 시각에서 이루어지기를 기대한다.

3-1 인문교육과 인문학

토론2

심경호(고려대학교) Sim Kyung Ho(Korea University)

1. 페터 바우만(Peter Baumann) 님의 「Liberal Arts and Democracy」를 읽고

페터 바우만 님은 완전히 민주적인 사회는 시민들이 정보와 논점에 근거하여 자신들의 견해를 형성하고 정치적=공적 영역에 참여하여 견해와 논점을 교환함으로써 정치에 대해 심의하는 때에 성립한다고 강조했다. 그리고 이에 상응하는 능력은 자연적으로 주어지는 것이 아니라 교육을 통해 이루어지며, 이 점과 관련하여 인문과학의 교육은 피교육자의 관심을 다양화하고 확장함으로써 전문화나 정치적 무관심에 저항하면서 공적 이성을 연마할 수 있도록 유도해야 한다고 제안했다. 전체적 논조에 동조하면서 다음 두 가지에 대해 여쭙기로 한다.

(1) 전문화의 문제

페터 바우만 님은 Max Weber의 “Specialists without spirit, sensualists without heart” (Weber 1992, 124)를 인용하면서 단순한 전문화의 폐단을 지적했다. 그런데 이러한 논의는 실증주의가 충분히 성장한 지역에서 반성의 차원에서 이루어지는 것이 아닐까 한다. 특히 동아시아의 세계에서 전문화는 이미 자료의 선별과 연구 방법의 선택에서 연구자는 그의 spirit를 작동시켜 왔다. 청대 고증학의 연구에 대해 정치적 종속성, 지식의 굴종을 쉽게 이야기할 수 없으며, 오히려 기성 전제의 부정과 해체, 경전 세계의 자족적 완결성을 회의함으로써 새로운 감각과 인식을 준비한 면도 있다는 점을 환기할 필요가 있다고 본다. 한국에서도 1970년대에 실증주의 비판이 잠시 있었다. 하지만 실증주의를 비판하는 분위기 속에서 형성된 이른바 내재적(내발적) 근대화 논의들이, 페터 바우만 님이 말하는 ‘정보와 논점’을 확보하지 못했기 때문에 이후 고문서의 연구에서든 문헌의 연구에서든 비판을 받고 있다.

(2) 정보의 공유, 논쟁 경험의 축적, 교육자의 역할

시민들이 정보와 논점에 근거하여 자신들의 견해를 형성하고 정치적=공적 영역에 참여하여 견해와 논점을 자유롭게 교환하는 사회가 민주적 사회라는 점에는 동의하며, 시민들의 견해 형성에서 인문학의 역할이 지대하다는 점도 동의한다. 하지만 사회적 환경, 정치적 환경, 교육적 환경의 한계 때문에 시민들이 정보를 균등하게 확보할 수 없고 그에 따라 자신의 논점을 확립하지 못한다고 하면 인문학의 교육은 제대로 기능할 수가 없다. 일본 제국주의의 교육과 일본제국주의 하의 식민교육의 실태를 환기한다면 이 점을 쉽게 알 수가 있다. 인문학의 교육은 사회적 환경, 정치적 환경, 교육적 환경을 변혁할 힘을 동시에 양성해야 하지 않겠는가. 이 점과 관련하여 교육자들의 심적 태도, 실천 방안의 혁신은 매우 중요한 관건이라고 생각해야 하지 않겠는가.

2. 이연승 님의 「효자(孝子): 비범한 성스러움을 담지한 평범한 일상적 인간」을 읽고

이 논문은 효 개념이 유교의 교의가 된 과정과 효자전(孝子傳) 등의 기록물을 통해 효가 제국을 지도하는 이념이 되었던 사실을 정채 있게 서술했다. 비평자는 논지를 반박할 다른 관점을 가지고 있지 않다. 고령화와 고실업의 사회에서, ‘효의 미덕에 공감할 수 있는 사회적 분위기’를 형성할 수 있는 ‘제도적 지지’를 어떻게 만들어내야 하는가 하는 것이 절박한 과제로 되었다고 공감하면서, 『논어』를 중심으로 다음 세 가지를 언급하고자 한다.

(1) 불효의 부정, 개별화의 정의

『논어』에서 효를 말한 장은 전체 499 장 가운데 12장이다. 인(仁)이나 예(禮)에 대해 말한 것보다 적으며, 효란 무엇이라고 규정하기보다는 어떠한 행위라고 설명하였다.

「학이」 제2장에서는 효성스런 사람치고 윗사람을 범하는 사람이 거의 없다고 말했다. 제11장에서는 ‘부모가 돌아가신 후 3년 동안 선친의 도를 고치지 않음이 효이다.’라고 했다. 「위정」 제5장에서는 맹의자(孟懿子)에게 ‘무위(無違, 어기지 않음)’를 강조했다. 제6장에서는 맹무백(孟武伯)에게 ‘부모는 오직 자식이 병들까만 걱정하신다.’라고 했다. 제7장에서는 자유(子游)의 물음에 답하여 효는 물질적 부양에 그치지 말고 공경의 뜻이 담겨 있어야 한다고 했다. 제8장에서는 자하(子夏)에게 ‘색난(色難, 얼굴빛을 온화하게 하기 어렵다)’을 강조했다. 「자장」 제18장에서는 증자가 공자의 말을 인용하여, ‘맹장자(孟莊子)의 효는 선친의 가신과 선친의 정사를 고치지 아니함이다.’라고 했다. 사회 구조가 바뀌면 효의 실천 형태도 바뀌지 않을 수 없다. 이 시대에 ‘효의 미덕’은 무엇인가?

(2) 효의 사회적 가치

유교의 교의에서는 가정의 윤리를 확장하면 올바른 정치를 실현할 수 있다고 한다. 「위정」 제21장을 보면 노나라 정공(定公) 초에 공자가 정치에 참여하지 않자, 어떤 사람이 “어찌하여 정치를 하지 않으십니까?”라고 물었다. 이에 대해 공자는 말했다. “『서경』[주서(周書) 「군진(君陳)」 편]에서 ‘오로지 효도하며 형제에게 우애를 도탑게 하여 그것으로 정치에 펼쳐나간다.’라고 하였다. 이것도 정치를 하는 것이니 어찌 꼭 정치에 참여하는 것만을 정치라 하겠는가?[書云 孝乎인저 惟孝하며 友于兄弟하야 施於有政이라 하니 是亦爲政이니 奚其爲爲政이리오]”라고 했다. 현대에도 아버지에게 효도하고 형제에게 우애하는 마음을 추광(推廣)하여 정치적 실천이나 사회 정의의 실현에 연결시킬 수가 있는가?

(3) 효와 사회적 가치 혹은 정치 이념의 충돌

효는 그 자체가 사회적(집단적) 가치가 되는 것이 아니라 사회적 가치나 정치 이념과 충돌하는 경우가 발생한다. 이와 관련해서 『논어』 「이인」 제7장 “사람의 과실은 각기 그 부류대로 하니, 그 사람의 과실을 보면 인한지 인하지 않은지 알 수 있다.[人之過也 各於其黨이니 觀過에 斯知仁矣니라]”와 관련하여 다음 두 사례가 있다.

후한 순제(順帝) 때 교동(膠東)의 승(丞) 오우(吳祐)에게는 휘하에 손성(孫性)이라는 아전이 있었다. 손성은 백성에게서 세금을 더 추징하여 아버지에게 옷을 해드리자, 손성의 아버지는 ‘네 죄를 스스로 고하여 벌을 받도록 하라.’라고 하였다. 손성이 오우에게 아버지의 말씀대로 자신의 죄를 고백하자, 오우는 손성의 죄를 사면하고 아버지에게 다시 옷을 갖다드리도록 하였다. 오우는 손성의 사건을 일러 ‘아전이 어버이로 인해 그 이름을 더럽혔다.’라고 했다.

조선의 광해군은 즉위 후 생모를 추숭하려고 했으나 홍문관의 반대에 부딪혔다. 그러자 광해군은 비답을 내려 이렇게 말했다. “아, 여염의 서민도 성공하여 명성을 얻으면 모두 아버지를 현창하려는 생각을 갖는 것이니, 이는 참으로 자식된 자의 지극한 정인 것이다. 어찌다 중도에 지나치는 일이 있더라도 ‘허물을 보면 인(仁)을 알 수 있는’ 경우라 할 것이다.”라고 했다. 「이인」편의 이 장을 근거로, 자신이 생모를 추숭함은 어진 마음에서 나온 것이므로 잘못이 아니라고 주장한 것이다.

3. 임동석 님의 「韓國 傳統 人文教育과 未來를 위한 點檢」을 읽고

임동석 님은 조선시대 書堂에서 교재로 사용되었던 『千字文』과 『明心寶鑑』의 여러 판본들에 대해 소개해주셨다. 전통 인문교육이 지닌 미래적 가치를 지적하신 점에 공감

을 하는 부분이 많았다. 몇 가지만 질의하기로 한다.

(1) 『천자문』의 판본과 교육에 대해

『천자문』의 주요 판본을 일람하면 다음과 같다.[심경호, 「천자문의 구조와 조선시대 판본에 관한 일고찰」, 『한자한문 연구』 제7호, 고려대학교 한자한문연구소, 2011.12, pp.113-158 ; 심경호, 『한국한문기초학사』 1, 태학사, 2012 ; 심경호, 「동아시아에서의 ‘천자문’류 및 ‘몽구’류의 유행과 한자한문 기초교육」, 『한자한문교육(등재)』 제36집, 한국한자한문교육학회, 2014.1, pp.7-45 ; 沈慶昊, 「韓国における近世以前の出版文化と中国書籍の刊行方法」, 慶應大學斯道文庫編 論文集, 2016.]

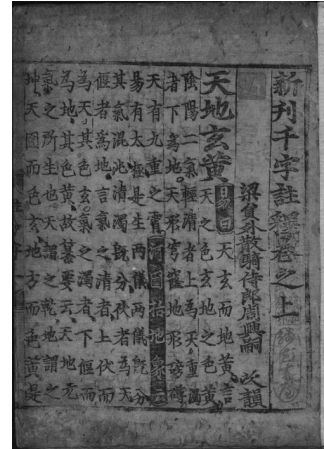


그림1: Harvard-Yenching Library
藏 『新刊千字註釋』

① 갑인자본 『新刊大字附音釈文三註』千字文：詳註本(집현전 纂註로 추정). 서울대奎章閣, 慶應大學斯道文庫 등 소장.

② 『新刊千字註釋』：無量寺 승려 禪輯이 崔峻의 권유로 간행한 목판본. 하버드-옌칭 도서관(Harvard-Yenching Library) 소장. 갑인자본 『三註』 천자문의 분출. ③

③ 『光州千字文』：1575년(선조 8) 광주에서 간인한 『천자문』이다. 한글 석음이 있는 『천자문』으로서, 가장 오래된 목판본.

④ 『石峰千字文』：韓濩(1543~1605)가 선조의 명으로 해서체로 천자문을 쓴 것을 1583년(선조 16) 정월에 校書館에서 목판으로 간행. 이후 왕실, 관아, 사찰, 개인에 의해 여러 차례 간행되어, 조선시대 천자문 판본 가운데 가장 널리 전파되었다. 앞서 말하였듯이, 『新刊千字註釋』은 ‘女慕貞絜’로 되어 있으나 『석봉천자문』은 ‘女慕貞烈’로 되어 있다. 1691년(숙종 17)에는 숙종이 석봉 해서체의 『천자문』에 서문을 쓴 『御製千字文』이 나왔다. 곧 辛未夏校書館重刊本이다. 이외에 1597년(선조 30) 석봉 한호의 초서체를 板下로 새긴 『草千字文』이 나왔다.

⑤ 宋時烈 발문, 趙世煥 간행, 朴彭年 筆 『천자문』

⑥ 『註解千字文』：1752년(영조 28) 開元寺에서 洪聖源의 글씨로 간행되었다. 단, 홍성원의 주해인지는 분명하지 않다. 중간본은 洪泰運이 다시 板下를 써서 1804년(순조 4)에 간행한 廣通坊 坊刻本이다. 고사나 전고의 주해는 『新刊千字註釋』의 詳註보다 소략하다. 또한 사성을 표시하였다. 卷首의 범례에서 상성은 圈, 거성은 點으로 표시하고, 평성·입성은 표시하지 않았다.

⑦ 일제강점기에는 1926년(일본 大正 14) 영창서관 간행 『新釋漢日鮮文 三體千字文』이나 1932년 한남서림 간행 『蒙學圖像日鮮千字文』, 1937년 덕흥서림 간행 『新釋漢日鮮文』

『註解千字文』이 나왔으나, 개원사 원간본이나 광통방 방각본의 『주해천자문』과는 관련이 없다.

(2) 서당 교육에 대해

임동석 님은 渡部學, 『朝鮮教育史』(東京, 講談社 1975), p.79에 의거하여 “書堂은 朝鮮 中宗(16C) 士林派의 鄉約普及운동과 연관성이 있는 것으로 보고 있다. 이는 기초교육과 入仕 전의 生員, 進士의 鄉試와 科擧(文科) 대비를 위한 학습이 주목적이었다.”라고 했으나, 이에 대한 구체적인 증거가 있는지 궁금하다. 退溪(李滉)의 <伊山院規>와 李珥(栗谷)의 <隱屏精舍學規>를 근거로 서당의 學則을 거론했으나, 先賢奉祀를 수반하는 서원을 아동학습소인 서당과 같은 범주로 보기는 어렵지 않을까 한다.

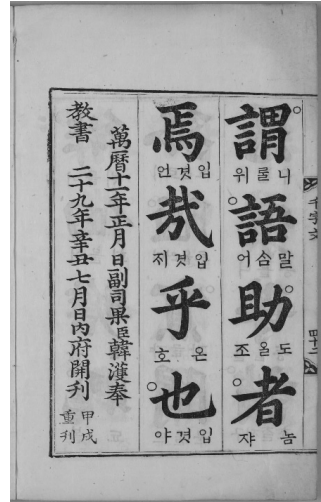


그림2 : 東京大 小倉文庫藏 肅宗 甲戌年(1694)重刊『御製千字文』

(3) 蒙學書

蒙學書의 예 가운데 몇몇 오류가 있는 듯하다. ②<<類合>>(徐居正 편집으로 알려져 있음) ⑫<<兒戲原覽>>(張琨→張混) ⑬<<蒙喻編>>(張琨→張混) ⑳<<百聯抄解>>(金仁厚→金麟厚로 알려져 왔으나 미상) ㉓<<士小節>>(朴德懋→李德懋) ㉕<<初學文>>(許傳→許傳) ㉙<<大東詩選>>(→張志淵) ⑥⑩<<東國三綱行實圖>>(→광해군 9년 1617년 왕명 편찬)

그리고 ⑥②<<貞觀政要>> ⑥⑦<<唐宋八家文選>> ⑥⑧<<千家詩>> ⑥⑨<<唐詩品彙>> ⑦⑩<<杜工部集>>등을 蒙學書로 볼 수 있을지 의문이다.

4. 송현호 님의 「한국현대문학에 나타난 이주담론의 인문학적 연구」를 읽고

2000년대 들어와 중국조선족, 탈북자, 동남아 국제결혼자 및 노동자 등, 이주민의 존재가 우리 사회에서 차지하는 비중이 커졌다. 발표자는 1990년대 재일동포문학과 중국조선족문학의 연구가 해외 이주민의 열악한 삶의 문제를 다룬데 비해 최근에는 한국인의 해외 이주와 외국인의 국내 이주를 통합적인 차원에서 검토하여 이주담론의 보편적 의의를 탐색해내는 방향으로 바뀌었다고 연구사를 개괄했다. 나아가 발표자는 일제 강점기로부터 현재에 이르기까지의 한국문학에 나타나는 이주담론을 통해 억압받고 불평등한 대우를 받는 사람들의 평화를 찾기 위한 노력이 어떻게 이루어지고 있는지 밝혔다. 이 논문을 읽으면서, 토론자는 많은 것을 생각하는 계기가 되었다. 몇 가지만 짚어 하기로 한다.

(1) 국내 이주민의 문학활동 여부

이주민의 문제는 우리의 문제이기도 하지만 이주민 자신의 문제이기도 하다. 가령 재일동포문학이라든가 중국조선족문학(및 미국 내 활동 작가의 문학)을 상정할 수 있듯이, 국내에 거주하는 이주민 자신의 문학활동은 어떤 형태로 이루어지는가 하는 궁금하다. 이주민의 문제를 타자의 눈이 아니라 이주민 자신의 눈으로 바라보고 그것을 문학적으로 형상화하는 일은 이주민의 자의식 형성과 관련하여 매우 중요한 문제라고 생각된다.

(2) 해외 이주민의 문학사서술의 문제

2000년대부터 디아스포라 문학에 대한 관심이 높아졌지만, 재일동포문학은 일본문학의 한 분야로서, 중국조선족문학은 중국문학의 한 분야로서 취급되는 경향이 있다. 한국문학사의 서술에서 그것들을 어떠한 식으로 다루어야 하는지 의문이다. 종래 헤초의 『왕오천축국전』은 인도에서 작성되고 중국에서 열람되었으나, 한자문화권의 특수성으로 인해 중국문학으로서도 한국문학으로서도 간주할 수 있었다. 재일동포문학은 대부분 일본어로 작성되어 일본출판사에서 간행되어 읽혀지고 있다. 중국조선문학은 ‘조선어’로 작성된 것이 소개되어 있지만, 중국어로 작성되어 중국출판사에서 간행된 현황은 잘 알 수가 없다. 대체적인 윤곽만이라도 알 수 있으면 좋을 듯하다.

5. 프리드리히 발너(Friedrich Wallner) 님의 「Structural Presuppositions and Methodological Strategies for an Education in Humanities」를 읽고

프리드리히 발너 님은 중국적(유가적) 사유를 서구적 사유와 구분하여, ‘Confucius theory of right action’는 ‘the paradigm of systematic, absolutist ethics of Western Europe’와 구별되지만, ‘the demands of an open, global and humane society’에 적용될 여지가 많다고 강조했다. 전통시대의 학문방법에 대해 탐구하고 있는 토론자로서는 매우 흥미로운 주제였다.

(1) 유럽사상과 중국사상의 비교

프리드리히 발너 님은 유럽사상과 중국사상의 아래의 표와 같이 대비시켰다. 수궁이 가는 면이 있다. 다만, 유럽사상 내의 유파별[합리주의와 경험주의] 차이를 고려하지 않고 중국사상의 경우 의학용어[取象比類]와 기타 유추·인상적 개괄을 혼재시킨 면도 있는 듯하다.

Type of Difference	European Thought	Chinese Thought
Ontology	Unchangeable Basis of the Changing Things (Plato: Be-ing)	Phenomena: unstable, emerging and disappearing
Methodology	Induction and Deduction	Governing Changes: Qu Xiang Bi Lei(取象比類)
Manner of Thought	Linear Reasoning by Reason and Cause	Circular Reasoning: One Point is Explained by All the Others
Theoretical Structure	Separation of Theory and Practice	Unity of Theory and Practice
Experience	A Passive Reception of Information	An Interaction

Figure 1 Ontological Differences between Western and Chinese Thought

(2) 공자의 관념이 중국사상의 대표인가

‘Confucius theory of right action’이 ‘the demands of an open, global and humane society’에 적용될 수 있다고 긍정적으로 평가한 것은 반가운 일이지만, 공자의 도덕윤리의 개념이 지닌 한계를 직시할 필요도 있다고 본다. 『논어』는 세계질서를 명분론의 입장에서 중시했고, 이에 대해 『맹자』는 『상서』의 논리를 이어 민심이 떠난 군주를 ‘외로운 사나이(一夫/獨夫)’로 보아야 한다고 할 만큼 급진적이었다. 따라서 정치적 행동에서 공자와 맹자는 확연히 구분하지 않을 수 없다.

(3) 서양사상과 중국사상(동양사상)의 대비

서양사상과 중국사상을 확연히 대비되는 것으로 파악하고자 하는 관점은 근세 이후 다양한 분야에서 거듭 제시되어 왔다. 확실히 대비의 국면이 있기는 할 것이다. 하지만 인류의 보편적 사유방법이란 측면에서 보면, 방법과 정도의 차이는 있어도 확연히 2대 별되는 구분이 가능할까 의문이 든다.

이를테면 중국사상에서는 흔히 성훈(聲訓)이라는 정의법을 사용하지만, 이것은 피정의항과 정의항을 단순히 음성적 유사성에서 연결하는 것은 아니다. 전제가 생략되어 있으며, 논리적 연쇄가 숨어 있다. 이를테면 『설문해자』(AD100)는 성훈에 의존한 자훈을 제시하였다.

東 動也. 從木. 官溥說, 從日在木中. (6상 66b)

東 動이다. 木을 짜임요소로 한다. 관부(官溥)라는 사람의 설에 의하면, 해[日]가 나무[木] 가운데 있는 짜임이다.

맨 앞 글자는 소전(小篆)이다. 다음은 東의 본의(本義)를 부여한 훈고(訓詁)이다. 東을 動이라 풀이한 이유는 두 가지이다. 첫 번째 이유는 東과 動은 발음이 같거나 극히 가깝다. 이것이 바로 어떤 문자를 음이 같거나 비슷한 글자로 대체하여 풀이하는 ‘성훈’이다. 두 번째 이유는 오행설이다. 東의 방위는 木의 요소에 속하며, 계절 가운데 봄에 배당된다. 봄은 만물이 활동을 재개하여 초목이 싹트는 動의 계절이다. 그래서 東=春=動이 성립한다.

거꾸로 중국사상에서는 개념을 경험적, 실용적 사실에 입각하여 구분하지만 그 분류의 각 범주 사이에는 통합적 ‘원리’를 상정하지 않는 경우도 있다. 이를테면 『상서(서경)』 ‘홍범구주(洪範九疇)’는 유가사상의 정치도덕적 범주를 망라했다. 각 범주 사이에 어떤 ‘원리’가 있는지 확인할 수 없지만, 종래 많은 학자들이 범주들 사이에 연환(連環)의 원리가 존재한다고 믿고 그 원리를 찾으려고 했다. 중국사상에서도 연역과 귀납을 중시한 것이다. 고증학에서는 고증(孤證)을 증거로 채택하지 않았다.

또한 동양의 학자들은 각자 개념을 새롭게 정의하면서 인문학적 사유의 폭을 확장시켰다. 한국의 정약용은의 ‘학(學)’을 다음과 같이 정의(定義)했다.

“學者何? 學也者, 覺也. 覺者何? 覺也者, 覺其非也. 覺其非奈何? 于雅言覺之爾.” - 『雅言覺非』 서문

이것은 『논어』나 『중용』, 혹은 『주역』에서 학(學)에 대해 언급한 것과 구별되어, 정약용 자신의 학문 방법의 한 특징을 잘 나타내준다.

『論語』 「學而」 : “學而時習之, 不亦說乎?”

『中庸』 : “君子尊德性而道問學, 致廣大而盡精微, 極高明而道中庸.”

『論語集註』의 학(學) 정의와 비교할 때 정약용의 사유방법은 그 차별성이 두드러진다.

學之爲言, 效也. 人性皆善, 而覺有先後, 後覺者必效先覺之所爲, 乃可以明善而復其初也. 習, 鳥數飛也. 學之不已, 如鳥數飛也. - 『論語集註』

3-2 정전(正典)과 인간상 정립

토론1

김원중(단국대)

고전의 현대적 가치와 그 정전적 위상 문제에 관해 다양한 성격의 논문을 흥미롭게 읽었다. 다음과 같이 간단히 토론문을 작성하였다.

백두현 (경북대)선생의 <인간상 정립의 관점에서 본 정전(正典) 한글 문헌의 가치>는 갑오개혁 이후 근대식 교육에 있어서 한글 문헌이 갖는 인문학적 가치에 주목한 것으로 한국인의 정체성을 담는 그릇이라는 필자의 관점에 의해 쓴 것이다. 물론 교육 자원으로로서의 한글 문헌에 관한 것으로 그 연구대상을 한정하여 『용비어천가』, 『두시언해』, 『소학언해』 등 판본들이나 <독립신문> 등의 가치에 주목한 것이다. 예를 들어 “불휘 기픈 남≡ ㅂㅓㅓ매 아니 뭇씨 곳 ㄷ코 여름 하ㅁ니”라는 저 유명한 문장은 이미 정전의 가치를 획득하고 그 파급력 역시 남다르다는 점을 들고 있는데, 이는 공감성과 창의성, 자연 친화성 함양에 기여할 수 있다는 필자의 견해에 공감되는 부분이다.

『두시언해』에서 예시한 세 편 정도의 두보시의 명작은 물론 기본적으로 안사의난으로 인한 현실의 아픔을 읊은 시라는 필자의 견해에 공감되는 부분이다. 『소학언해』는 성리학의 가치구현에 이바지한 책이고 율곡이 독서 목록의 첫 번째 항목으로 꼽은 주요한 문헌으로 그 가치는 이미 입증된 것으로 이 역시 정전의 위상을 확보하고 있다고 할 것이다. 여기에 15세기부터 17세기 사이의 여러 자료들의 가치 역시 공감된다. 물론 독립신문의 창간사의 가치 역시 정전의 자격을 갖추었다고 하고 있다고 하고 있으며 이 역시 공감된다.

필자가 거론한 이 내용들에 대해 토론자로서 보다 구체적인 정전으로서의 가치가 해당 작품의 어떤 점에 있는가 하는 문제에 대해 좀더 세밀하게 답변해 주셨으면 한다.

그리고 3)앞으로 추가할 만한 문헌과 그 내용으로 『무예도보통지언해』라는 문헌을 통해 요즘처럼 나약한 심신의 함양과 신체 건강성의 자질 함양이 필요하다는 견해는 매우 획기적이면서 도전적인 제안이라고 생각한다. 단지, 고전이 갖는 보편성과 그 힘을

기본적으로 인문학적 사유의 확장인데, 무예를 다룬 내용의 문헌학적 가치는 인정되지만 과연 어느 정도의 정전으로서의 가치가 있는지는 한번 되새겨 보아야 할 것이 아닌가 하는 점이다.

아울러 맺음말에서 결론으로 제시한 견해들은 모두 공감되는 바이지만, 이러한 정전 교육이 갖는 교실안에서의 교육이 과연 교실 밖 즉 사회에서의 언어 환경, 즉 국어의 파괴현상과 영어 등 외래어 의존 현상이 심화되는 현상에서 과연 실질적인 효과를 어떻게 보장하고 담보할 수 있는가 하는 점이 매우 의구심이 드는 형국이다. 제아무리 우리 선현들의 한글문헌의 가치가 정전의 위상을 확보하고 있고 그것을 배운다해도 결국 그것을 확장할 수 있는 사회적 풍토가 마련되어 있지 아니면 사상누각이기 때문이다.

김성룡(호서대) 선생의 <古典 교육과 인문의 완성>이란 논문은 필자의 바램대로 “正典, 古典, 人文, 文化 등은 모두 바로 이 ‘교육과의 단단한 결합’”을 희망으로 삼아 작성한 것으로 전체적으로 정전과 고전의 개념을 나름 절제있게 분석하면서 고전과 정전이 갖는 권력의 문제와 그것들이 갖는 교육의 장에서의 특수한 힘을 다루고 있다.

전체적으로 공감하는 부분이고 토론자 역시 늘 고민하는 문제다. 단, 교육적 고전과 사회적 고전이 갖는 역할 문제를 거론해 볼 때, 학교에서의 교육적 차원의 고전보다는 사회적 고전 활성화, 즉 읽기를 통한 인문의 완성이라는 측면이 훨씬 더 강하다고 볼 수 있는데, 1970년대의 소위 관주도의 고전읽기의 붐 조성에 대해 국가 이데올로기의 차원으로 평가절하하였는데 토론자가 보기에 일리가 없는 바는 없지만 다른 한편으로는 지금 즉 오늘날 대중 매체를 활용하여 소위 비전문가의 고전읽기 예를 들어 예능 프로그램에서도 활성화되고 있는 고전 읽기방식에 대한 견해는 어떤지 여쭙고자 한다. 즉 사회적 고전 읽기의 활성화에서 소위 제도권 내와 제도권 밖 사이의 보이지 않는 간극이 보인다는 점을 어떻게 해소할 방안이 있는가 하는 점에 대한 고민에 대해 여쭙고자 한다.

필자가 제시한 복합적 사고로서의 인문의 개념에서 우리는 이른바 서양의 인문적 개념보다는 천문, 지문, 인문에서의 인문의 개념이 훨씬 더 복합적이라는 데에 기본적으로 동의한다. 그러면서도 과연 우리가 추구해야 하는 진정한 의미의 복합적 사고가 과연 무엇인지 고민의 필요성이 제기된다 하겠다. 결론 바로 앞 절에서 인문을 존재적 차원과 평가적 차원으로 구분한 것에 대해 동의하면서 삶의 무늬로서의 인문의 지극함이요 문명이라고 한 것 역시 좋은 시사점이라고 본다. 필자의 결론처럼 “人文이라는 말은 동아시아의 문화와 서유럽의 지적 전통이 동거할 수 있는 참으로 넓은 공간을 갖고 있다.”고 볼 수 있기 때문이다.

허우성(경희대) 선생의 <비폭력 원리와 ‘불멸의 민족혼’이 충돌하면 한국의 인문학자는 어떻게 해야 할까? >라는 논문은 비교적 광범위한 스펙트럼을 그려내면서 큰 틀을 갖고 작성한 것이다.

필자의 견해처럼, 과연 정전이 안중근과 사명당처럼 서로 다른 양상을 보인 분기하는 분노에 과연 간디와 같은 “우주적내셔널리즘”을 발휘할 수 있을까? 아니면 달라이라마와 같은 자비와 용서를 한국사 기술에 적용할 수 있을까? 하는 등등의 의문을 제기하는 흥미로운 글이라는 점을 우선 꼽겠다.

토론자로서 “우리의 민족혼은 그 깊은 데에서 분노의 인간관을 품고 있는 것 같다”고 한 결론 부분에 대해 한편으로 취지에는 어느 정도 공감하면서도 과연 이렇게 한 두 사례를 통해 재단할 수 있을까 하는 문제에 대해 여쭙고자 한다. 토론자가 보기에 조선 왕조 500년의 유교사회가 지탱하듯 우리 사회는 관용과 포용, 그리고 인내 등 유가적 마인드가 분노의 인간관보다 더 보편적인 가치이념으로 자리잡고 있다고 보기 때문이다.

필자가 단언한 대로 “《법구경》에 따르면 ‘분노는 분노가 아닌 것에 의해 사라진다는 것’이 영원한 법(esa dhammo sanantano)이다.”라는 명제에 선뜻 동의하기 어려운 이유는 《법구경》이라는 종교의 경전을 정전으로 보아 바로 이것을 불멸의 민족혼 사이의 갈등문제로 지나치게 확장하였기 때문이다. 불확실성과 고뇌사이에서 갈등하는 인문학자들의 의무와 운명은 과연 무엇일까 하는 필자가 던진 질문은 토론자 역시 필자에게 여쭙고자 하는 질문이다.

3-2 정전(正典)과 인간상 정립

토론2

안재원(서울대 인문학연구원 HK연구교수)

1. 마틴 렵(Dr. Martin Repp) 교수의 〈Images of Humann Beings in the Biblical Canon〉

이 글은 <구약성경>에 그려진 인간의 모습을 이상적으로 그리기보다는 그 실체를 있는 그대로 보여주는 데 무게 중심을 둔다. 요컨대 “인간은 불경스럽고 이기적이며 탐욕으로 가득 찬 존재”라는 것이다. 나는 이런 암울한 현실의 토양에서 자라난 것이 종교라고 주장하는 발표자의 견해에 동의한다. 이 글은 소위 인문학의 용도가 무엇인지를 물을 수 있는 좋은 글이라고 생각하기 때문이다. 이와 관련하여 당장 두 가지 문제를 제기할 수 있다.

첫째로 <성경>의 인간관에서 보여주는 바와 같이 인간은 하느님도 어찌 할 수 없는 탐욕스런 존재인데, 이런 존재를 소위 인문학이 과연 감당하고 상대할 수 있는가에 대한 의문이다. 다시 말해 과연 종교의 역할과 기능을 소위 인문학이 대신할 수 있는지를 물을 수 있다. 요컨대 인문학은 구원이나 희망, 치유 등의 서비스를 제공하지 않는다. 그럼에도 발표자가 인문학의 용도가 종교의 그것과 다르다고 주장한다면, 그 용도의 차이는 무엇인지를 묻고 자 한다.

둘째로 이 글에서는 논의되지 않았지만, 기독교가 제도화되는 과정 중에 이루어진 성직자와 세속인 교육에 <성서>의 적나라한 인간상이 어떻게 반영되었는지가 궁금하다. 서양에 기독교가 제도적으로 뿌리내리는 가운데 교의에 적합한 인간을 양성하기 위한 저술과 교육 프로그램이 등장했는데, 이들의 상당 부분은 <구약 성경>이 아닌 아우구스티누스 이후의 중세 철학 전통과 교육 전통에서 유래된 것이다. 따라서 중세 이후 서양 기독교 전통에서 발견되는 인간상에는 <구약>에 묘사된 인간상 이외에 다른 방식의 인간 이해도 포함되어 있다고 할 수 있다. 그럼에도 발표자가 <성서>의 인간상이 중세 기독교 교육에 반영되어 있다고 보았다면, 그 반영된 사례 몇 가지만 제시해주면 좋겠다.

이상 두 가지 질문 외에도, 발표자의 시각에서 인문적 교육과 종교적 교육 방식의 공통점과 차이점이 무엇이며, 이를 토대로 인문학과 종교의 관계를 어떻게 설정하고 있는지 묻고자 한다.

2. 노엘 시에스(Noel Sheth S.J.)의 Educating the Ideal Human Being and Society according to Mahatma Gandhi.

이 글은 교육 사상가로서의 간디의 현대적 의미를 조명하는 것이다. 교육에 대한 간디의 주장과 제안은 매력적이고 경청할 가치가 있다고 생각한다. 이 글에 따르면, 그가 제시한 비폭력 원칙은 보편적인 설득력을 지니고 있다. 또한 간디가 주장하는 소위 “Self” 문제도 설득력이 있다. 모두 타당한 주장이다. 다만 간디의 주장이 과연 선언 이상의 구체적인 실천성을 담보하고 있는지는 의문이다. 폭력을 배제하고 자족적인 삶을 추구하며 내면의 영적인 삶을 추구하는 간디의 인간상이 중세의 이상적인 인간상에 가까워 보이기 때문이다.

물론 이러한 인간상은 개인적 차원에서 의미가 크고 유효하다. 실제로 성직자 가운데 일부는 이런 종류의 인간상을 추구하며 살고 있기 때문이다. 하지만 문제는 이런 인간상의 바탕에 깔린 종교성일 것이다. 간디의 주장에 깔린 종교성을 어디까지 인정해야 하는가? 개인의 양심 차원에서 허용되어야 하는 수준으로 보아야 하는가, 아니면 제도 차원에서 혹은 문명사의 관점에서 독자적인 역사와 전통과 정체성을 가지고 있는 종교의 차원에서 보아야 하는가? 나는 이 점을 묻고자 한다.

또한 간디의 교육 사상을 서구 계몽주의자들의 주장과 비교하여 간디 사상만의 특징이 무엇인지 묻고자 한다. 양자의 공통점은 무엇이고 차이점은 무엇인가? 종교성에 기반한 영적인 생활이 과연 다문화, 다종교, 다인종 등의 복잡한 요인으로 얽히고 설킨 사회 문제들을 해결하는 대안이 될 수 있을지 궁금하다. 세계화의 시대를 맞이하여, 종교와 역사적 경계, 지리적 경계나 국가를 뛰어넘어 전지구적 차원에서 벌어지는 현대 인간들의 문제를 해결할 수 있는 최소 조건들은 무엇일지에 대한 토론이 요청된다.

3. 허우성의 <비폭력의 원리와 불멸의 민족혼이 충돌하면 한국의 인문학자는 어떻게 해야 할까?

이 글도 “비폭력”의 문제를 다루고 있다. 두 지점에 눈길이 간다. 하나는 인문학자의

의무에 대한 것이고, 다른 하나는 폭력의 개념에 대한 것이다. 전자와 관련해서는 발표자가 던지는 마지막 물음들이 인상적이다. “ <법구경>에 따르면, ‘분노는 분노가 아닌 것에 의해서 사라진다는 것’이 영원한 법(esa dhammo santantano)이다. 그런 영원한 법과 ‘불멸의 민족혼’ 사이에 갈등이 일어나면 인문학자는 무엇을 선택해야 할까? ... 불확실성과 고뇌 아래에서 이런 질문을 던지는 것이 인문학자의 의무일까? 아니면 운명일까?” 재미있는 물음이다.

내 생각에 발표자는 이미 자신의 생각을 피력한 것으로 보인다. 결론은 폭력은 안 된다는 것이다. 따라서 발표자의 문제 제기는 그 자체로는 수사적인 언명으로 들린다. 안중근이든 사명당이든 그들이 폭력을 수단으로 사용하는 것은 사실이고, 불교, 더 정확히는 <법구경>의 관점에서 보면 이는 정당성을 획득할 수 없기 때문이다. 물론 발표자가 불교학자 혹은 불교 신자라면 이렇게 이야기 할 수 있을 것이다. 그러나 그가 역사학자 혹은 정치학자라면 이 문제는 얼마든지 그와 다른 관점에서 접근할 수 있을 것이다. 예컨대 안중근의 저격 사건이나 사명당의 의병 운동의 성격을 어떤 관점에서 접근해서 보느냐에 따라, 안중근이나 사명당은 정당화될 수 있기 때문이다.

하나의 행위에 접근하는 관점과 그 관점이 위치한 지평은 다양할 수 있다. 종교학의 관점에서 보는 시각과 역사학의 관점에서 보는 입장, 정치학의 지평에서 보는 견해 혹은 개인 차원에서 접근하는 방식과 집단 차원에서 바라보는 방식에 따라 하나의 행위는 얼마든지 다른 정당성과 근거들을 확보할 수 있다. 문제는 ‘무엇을 우선 순위에 놓는가’ 일 뿐이다. 여러 관점들을 제시하고 그 관점들에 따라 어떤 행위를 이해할 수 있게 도와주는 것이 인문학의 책무일 것이다. 이와 관련해서 나는 발표자의 시선이 불교학의 입장에 선 것으로 본다.

이와 관련해서 “폭력”에 대한 발표자의 견해를 단도직입적으로 묻고자 한다. 발표자는 폭력을 개인 차원의 물리적인 행위로 국한하고 있는 것으로 보인다. 하지만 훨씬 더 조직적이고 더 체계적인, 그래서 폭력으로 보이지 않는 폭력이 더 문제인 것 같다. 이런 폭력에 대해서는 어떤 생각을 가지고 있는지를 묻고자 한다. 결국은 실천의 문제이지만, 다른 한편으로 ‘폭력’을 어떻게 바라보느냐가 더 근본적으로 중요한 문제이기엔 던지는 질문이다. 요컨대 행위의 폭력성이 문제라고 한다면 행위 유발자의 폭력성을 불교는 어떻게 보는지를 묻고자 한다.

4. 김성룡의 고전교육과 인문의 완성

이 글은 “정전”과 “인문” 개념의 이해를 추구하는 것이다. 이 개념들에 대한 사전

적인 정의를 소개하고 있는데, 사실 이 개념들이 하나의 전문 용어들로 자리 잡아가는 과정에는 오랜 세월이 걸친 치열한 논쟁과 다툼이 있었다. 하지만 글에는 그 역사를 소개하는 내용이 보이지 않는다. 그러나 교육 선진국이라 할 수 있는 나라들의 경우에 오랜 논쟁 기간 동안 고전의 효용과 용도에 대한 논의가 진행되었고, 그 논의의 결과로서 학교에서 읽혀야 할 책들이 무엇이고 왜 반드시 그 책들이어야 하는지가 해명되어 왔다. 그리고 이와 같은 해명 과정을 통해서 엘리트 교육이든 대중 교육이든 꼭 읽혀야 하는 책들이 무엇이고, 이것들을 어떤 방식으로 가르쳐야 하는지가 결정되었다. 하지만 이 글에는 그러한 정보에 관한 논의가 없어서 아쉬움이 남는다.

또한 고전교육의 방식과 관련해서, 이 글은 “교육의 장이 갖고 있는 근본적인 비대칭적 의사소통의 구조를 바꿀 수는 없다”고 명시한다. 과연 그럴까? 이 소통의 구조는 지식과 정보의 전달을 전제로 하고 있다고 본다. 이 글은 “교사는 가르칠 것이 있어서 가르치는 것이다.” 라고 한다. 그러나 고전 교육은 기본적으로 지식과 정보의 정확한 전달과 이를 숙지하는 것을 목표로 삼지 않는다. 고전 교육은 텍스트를 이해함에 있어서 가르치는 사람과 다른 해석의 가능성을 권장하며, 심지어는 텍스트의 한계와 문제점을 드러내어 새로운 주장을 만드는 것을 장려한다. 이런 점에서 고전 교육은 대칭적인 의사구조를 전제로 한다는 점을 지적하고자 한다.

물론 의사소통 과정에서 인간적인 예의는 중요하다. 교사와 학생은 어른과 아이의 관계에 놓이기 때문에 예의가 요청된다. 이런 점에서 양자의 관계는 비대칭적일 수 있다. 하지만 텍스트의 이해 문제와 관련하여 내용에 대한 의사소통은 그야말로 대칭적인 의사구조에서 이뤄질 수밖에 없고, 이런 풍토에서 태어난 책들이 고전이라는 점을 지적하고자 한다. 이처럼 서양 고전의 전통은 이른바 “아버지 죽이기” 전통에서 탄생했기 때문에, 고전 교육은 정답이 있는 영어와 수학과 같은 도구 교육이 될 수 없다. 오히려 그것은 정답이 없음을 가르치는 것이다. ‘정답’이라는 말을 굳이 써야 한다면 각자 스스로 정답을 찾고 만드는 법을 가르치는 방법이 고전 교육이라고 할 수 있을 것이다.

5. 백두현의 “인간상 정립의 관점에서 본 정전(正典) 한글 문헌의 가치

이 글은 “바람직한 인간상이 지녀야 할 특성을 ‘자질’ 혹은 ‘품성’의 관점에서, ‘신체건강성,’ ‘공감성,’ ‘윤리성,’ ‘자연친화성,’ ‘창의성’을 제안한다. 또한 글은 고등학교에서 사용되는 교과서들에 소개된 사례들을 소개한다. <훈민정음> <소학언해> <용비어천가> <두시언해> 그것들이다. 이 글은 인간상 5가지 특성에 입각해 상기 소개한 한글 문

헌들이 왜 학교에서 가르쳐야 하는 텍스트들인지를 강조한다. 이와 관련해서 발표자는 문헌의 선정 기준으로 다음과 같은 주장을 제시한다.

첫째, 국어의 역사적 변화와 한글의 원리를 이해하는데 기여하는 문헌이어야 한다.

둘째, ... 인간상 정립 혹은 인간성 함양에 기여하는 문헌이어야 한다.

일단, 이러한 선정 기준이 앞에서 말한 바람직한 인간상이 지녀야 할 특성과 어떤 식으로 관계를 맺고 있는지 묻고자 한다. 예컨대 “신체건강성” 자질의 함양을 위한 자료로 <무예도보통지언해>를 들고 있는데, 과연 자질을 이해하면 건강해지는지 의문이다. 또한 국어의 역사적 변화를 이해하는데 도움이 되는 책들이 과연 정전이 될 수 있는지 의문이다. 국어의 역사를 아는 것은 교양 차원에서 의미 있는 학습이 될 수도 있다. 이와 관련해서, 자국어의 역사를 아는 것이 고전 내지 정전의 선정 사유로 놓는 나라가 있다면 사례로서 소개해주면 좋겠다.

이 글은 현행 국어 교과서 체제를 지키려는 염원에 기술된 것으로 보인다. 그렇다면 읽기 교육이 해 주어야 할 역할과 관련해서, 현행 학교에서 사용되는 교과서에 실린 글들이 지금-여기의 삶의 조건에 부합하는 인간상의 확립에 충분한 도움을 주고 있을까? 인간상의 정립에는 여기-지금의 현대 한국인의 정체성 구성에 대한 이해가 전제되어야 하는데, 이 글이 제시하는 <소학언해> <두시언해>등이 이러한 이해에 과연 적합한 문헌인지를 여쭙고자 한다.

내 생각에는 국어 교육과 읽기 교육 사이에는 근본적으로 차이가 있는 것으로 보이는데, 이에 대한 발표자의 의견을 묻는다. 국어 시간에 국어의 역사적 변화를 배우는 것은 당연하다. 하지만 읽기 교육은 국어의 역사적 변화를 배우는 것만으로는 충분치 않다는 점을 지적하고자 한다.

〈세견 총평〉

지금까지 글을 다섯 편을 살펴보았다. 이 글들을 읽는 동안, 이 세션의 공통 주제인 “정전과 인간상”이 어떤 관계이어야 하는지를 수차례 생각해보았다. 나의 생각은 이 두 개념을 묶는 것은 읽기 교육이라는 결론에 도달했고, 결론은 다시 학교에서 읽혀야 하는 책들은 무엇이고 그것들은 어떻게 읽혀야 하는지의 물음으로 이어졌다. 이 물음과 관련해서 교육 선진국들이라 할 수 있는 나라들의 경우는 어떠한지가 궁금했고, 그래서

몇 개의 사례들을 찾아보았다. 그 사례들을 소개하는 것은 또 하나의 발표이므로, 논평의 범위 내에서 사례들을 통해서 확인된 세 가지 문제의식을 소개하는 것으로 논평을 마무리하고자 한다.

먼저, 사례 가운데 가장 눈에 띈 것은 국어 교육과 읽기 교육은 다르다는 문제의식이었다. 국어의 문법과 어법을 잘 습득해서 국어 생활을 잘 하는 것과 읽기를 통해서 알게 되고 만나는 세계는 전혀 다른 것이고, 여기에는 동서고금이 다 어울려져 있다는 것이다.

다음은, 고전교육은, (나는 정전이라는 표현은 사용하지 않겠다. 왜냐하면 서양용어인 카논은 원래 성경을 지칭하는 용어이기 때문이다.) 공동체의 최소공통성의 제공을 목표로 한다. 상식과 합리성에 기반한 공통 교양의 함양이 고전 교육의 존립 근거라는 사실도 확인하였다. 조선 시대의 공통 교양은 유교의 사서삼경이었다. 현대의 한국 공통교양은 무엇일까? 수학 <정석>일까? 아니면 <성문종합영어>일까? 결국 고전 교육의 문제는 공동체의 존립 근거를 마련하는 일과 직접 관련이 있다는 점을 지적하고자 한다. 우리의 경우 공통 교양이 없다는 점을 강조하고자 한다. 이와 관련해서, 나는 시민 사회와 교양 사회의 형성과 발전에 도움이 되는 책들이 읽혀져야 한다고 본다. 특히 국제적으로도 통용가능하고 소통 가능한 책들이 많이 읽혀져야 할 것이다. 이와 관련해서 종교성이 강한 책들은 개별 문명권의 이해를 위해서는 의미 있지만 특정 종교의 책을 강요해서는 안 된다고 본다.

마지막으로, 고전교육은 대상은 청소년들이고 대학생들이다. 이 시기의 교육이 결정적으로 중요한 이유는 사실상 이 시기가 바로 인간의 정체성이 확립되어가는 과정이기 때문이다. 이 정체성의 발견과 확립에 도움이 되는 책들을 교육하고 읽게 해 주어야 하는데, 우리의 교육은 이에 대한 배려와 반성이 부족하다는 점을 지적해두고자 한다.

3-3. 동서인문교육의 전통

토론1

윤민우(연세대 영문과)

우리의 발제가 이루어지는 곳의 총 주제는 ‘인문학교육의 사명’이며, 세션 제목은 ‘동서인문교육의 전통’이다. 오늘날, 전통적 지식은 진정 소원해지는 듯하다. 토론자가 소속한 영문학과 대학원에서는 BK Plus 21 때문인지, 온통 아시안 아메리칸 문학만을 읽는 것 같다. 학술대회의 전체 주제도 늘상 현대판 일색이다. 현대를 공부하는 젊은 학자들이 점점 더 많이 배출되고 있고, 그들이 새로운 조류를 잘 소개해 주어, 높은 호응을 이끌어 내기 때문이기도 할 것이지만, 이러한 인문학의 편식 현상에는 전통적 인문학자의 책임도 크다. 전통적인 학문을 되새김질해야 할 이유가 무엇인가에 관한 시원한 대답을 제공하지 못하기 때문이다. 물론, 전통의 모색은 더 넓은 퍼스펙티브를 가지게 한다든가, 인간됨의 품격을 높여주기도 하는 것 같다는 정도의 대답을 하고 있기는 하다.

대담하게 말해보건대, 전통 학문을 공부하는 학자는 마음먹으면 현대도 조금은 알게 되기가 쉬운데, 현대를 전공하는 학자는 전통학문 쪽으로 가기를 무척 꺼린다고 한다. 왜 그런가? 전문인이 되면, 자기 분야 밖으로 나갈 여유가 안 생기며, 그럴 필요도 없는 것이 현실이기도 하다. 그런데, 진정한 이유는 고전이 낯설어서,--그리고 어려워서,--그렇다고 생각해 볼 수도 있다. 옛 저술담론은 오늘을 사는 나의 피부에 잘 와 닿지도 않으며, 오랜 기간 동안 씌어진 수많은 저술 중에서 선별된 것들이라 길이나 수준이 만만치 않은 것이 많으며, 낯선 언어가 우선 장벽으로 와 닿는다. 토론자가 주장하고자 하는 것은 어릴 때, 고전에 관한 약간의 소양이라도 길러 두는 것이 필요하다는 것이다. 적어도, 무슨 책이 있는 것을 알고 그런 책을 사두기라도 한다든가, 무슨 내용을 다룬다는 것 정도는 알고 있을 필요가 있으며, 외국어나 고전어 문법을 조금이라도 공부해 보는 기회를 가지는 것이 좋을 거라는 것이다. 그렇지 않으면 전문 연구자가 된 후에는 전통 학문을 공부할 여유도 안 생기고, 안 읽고 안 가르쳐도 밥벌이하는데 지장도 없다. 마찬가지로, 학창시절에 제2 외국어를 조금이라도 공부하지 않으면, 늙어서 새롭게 시작하게 되지 않는다. 고전학자들도 단번에 전통을 이해하거나, 단번에 고전에 매혹되어 그

분야를 전공으로 선택한 것은 아니다. 반복하여 읽을 기회를 가지다 보니 조금씩 더 친숙해지고 재미가 생겨, 거기로 거슬러 올라간 사람이 더 많고, 늙어서까지 계속 공부하다보니 이제야 좀 알 것 같아 무어라고 한마디 할 수 있게 된다. 익숙함과 낯섦의 차이가 전통학문에 대한 우리의 태도를 결정한다고 보는 것이다. 고전 저술은 한 번에 다 이해하고 더 이상 읽기를 그만두어도 좋을 그런 물건이 아니므로, 첫눈에 어렵고 낯설다고 해서 미루거나 배제하지 말고, 어릴 때부터 조금씩 노출되도록 하는 교육정책을 펴는 것이 낫다. 그래야 현대학문을 공부하더라도 전통 학문을 멀리 하지 않고, 필요할 때마다 고전을 펼쳐 읽고 참조하게 된다.

이런 측면에서 어떤 인문학 저서의 보존, 맥락, 관점을 토론하는 오늘의 발제가 의미롭게 다가온다. 발제내용으로 되돌아 가보자. 각기 다른 문화권의 전통적 인문학에서 다른 주제로 발표해 주었기 때문에 논평하기에 어려운 점이 있기도 하고, 각 발제에 관한 구체적인 토론을 제공하기에는 토론자의 전문지식이 모자라기도 하여, 전체적으로 공통되는 부분에 관하여 생각해 보고자 한다. 그리고 무엇보다도, 이 세션의 목적이 무엇인가가 모호하였다. ‘동서인문교육의 전통’이라는 세션 제목이 너무나 광범위한 것이다. 우선 발제자들께서 무엇에 대해 말했는가를 우선 정리해 보았다.

1. 전통적 지식을 보존하는 방법의 소개(중국 고전시의 디지털화)
2. 전통적 지식에서 오늘날에도 유용한 부분의 재조명 (영국 낭만주의 시인의 소망의 시학 및 ‘위대한 전통’의 계보 잇기; JS 밀의 『자유론』과 표현 및 해설의 자유)
3. 전통 속에서 어떤 개념의 소개(동아시아에서의 윤리 개념의 탄생--공자 사상으로 이해하는 윤리, 국가주의가 필요로 하는 [국민]윤리, 그리고 서양학문으로서의 윤리)
4. 지식의 두 모델 (소크라테스와 소피스트, 윤리적 지식과 몰가치적 지식)

이렇게 요약하다 보니, 자연스럽게 다음 질문이 생긴다. 1) 고전지식은 왜 보존 혹은 전수되어야 하는가? 2) 왜 전통 속에서 어떤 개념을 이해할 필요가 있는가? 3) 왜 전통 학문을 통하여 지식과 사유의 모델을 채택해야 하는가? 굳이 답변을 들을 필요도 없이, 모두가 지당한 말씀이기는 하다고 생각된다. 전통(tradition)이라는 낱말이 라틴어 ‘tradere’에서 비롯되어, 어떤 것이 전달되는 채널 정도를 뜻한다는 것은 주지의 사실이라며, 지식의 전수 및 이해가 바로 전통이며, 고전에서 현대로 통하는 그러한 지식의 통로를 모색한다는 것은 당연히 필요할 것이다. 소크라테스, 코올리지, JS 밀의 사상은 모두 고유한 역사적 맥락을 가지고 있을 것이며, 어떤 맥락에서 그들이 그런 말을 했는지를 이해하는 일은 진정 도움이 된다. 그래야 오늘날의 우리가 당면한 과제를 해결함에 있어 무

엇을 어느 정도 수용하며, 어떤 부분은 그냥 흘러 보내도 될 지를 가늠할 수 있을 것이다.

그런데, 한 가지 반드시 지적하고 싶은 점은, 전체적으로 발제들이 오늘날의 학문적 추세를 관측하기 보다는, 과거 학문의 가치를 옹호하고 있다는 점이다. 그들은 무척 방어적(defensive)으로 보인다. 1) 고전은 보존되어야 하며(중국 한시), 어떤 학문이나 개념이 생성되는 역사적, 문화적 배경의 이해가 매우 중요하는 것(교양 개념의 탄생), 2) 물질주의와 공리주의는 배격되어야 하고, 그 대신에 물질적 가치의 초월을 돕는 상상력이나 공감의 윤리적 임무, 그리고 교양의 품격이 자리잡는 것이 바람직하다는 것(영국낭만주의 시인), 3) 지식의 추구에 있어서 인간됨의 도리나 윤리가 결코 빠져서는 안 되는 것(소크라테스 VS. 소피스트). 4) 소수자의 표현과 해석의 자유를 숭상해야 한다는 기조 아래서, 포스트모던적 자유방임을 허용하기보다는, 어느 정도의 규범적 전문지식과 공통체적 보편성이 중요하다는 것(JS Mill)이 오늘의 발제의 주요한 요지들이라면, 이들은 모두 다소 방어적이거나 보수적인 자세를 취하고 있다고 볼 수도 있다. 왜 그러해야 하는가? 그것은 아마도 본 토론자가 인문학전통의 효용을 지식사유의 전통, 문학 및 문화의 흐름, 과거의 삶을 통하여 오늘날의 삶을 이해하는 것이라고 보고자하기 때문에 생긴 질문이라고 생각한다. 오늘날에는, 예컨대, 영혼을 중시하던 전통적 사유체계에서 천시되었던 육체가 구제되는 추세이고, 하버마스적인 의사소통에 의해 이룩될 수 있을 인간 공동체 못지않게, 인간과 기계(로봇과 인공지능)가 공생하는 혼종적 공동체를 모색하는 데까지, 삶의 영역과 사유의 범위가 넓혀져 있다. 이런 맥락에서 인문학 전통이 어떤 기여를 할 수 있는가라는 물음의 답변이 절실하다고 생각하는 것이다. 오늘날의 물질적이고 육체적이며 기술문명적인 경향에 관하여 긍정적으로 논평하는 사유가 인문학 전통에서는 부재하였는가? 없었던 것이 아니고 억압된 것이며, 부분적으로 되살아 난 적도 있었다고 관측한다.

자연과 우주와 인간이 조화롭게 상응한다는 사유가 있었던 반면, 이 삼자의 몸이 각기 따로 놓고 단자처럼 파편화되었다고 생각한 루크레티우스적 전통도 있다. 소크라테스는 “Knowledge is virtue”라고 말했지만, 프란시스 베이컨은 “Knowledge is power”라고 말하였고, 윤리나 미덕의 추구가 지식의 왜곡을 가져왔다고도 주장한 바 있다. 영혼과 육체를 이분법적으로 정의한 플라톤이나 기독교 사유가 있지만, 몸의 인식을 중요한 것으로 생각한 메를로 폰티도 있었다. 과학의 발전이 몰가치하고, 인문학이 그 처방을 제공해야 한다고 말하지만, ‘기술문명의 시대’를 적극적으로 해석해 보려는--동의하지는 않지만--하이데거도 있다. Pushkin이나 pushpin은 다를 바가 없고, 최대다수의 최대 행복만이 추구해야 할 사회정의라고 말한 제레미 벤담의 공리주의는 무조건 나쁜 것인가?

그는 왜 그렇게 말했는가? 자유방임적이고 이기심에 기초한 자유 시장경제를 주창한 아담 스미스는 무조건 배격되어야 하는가? 그는 『도덕감정론』에서 공감의 중요성을 말하기도 했다.

본 토론자는 인문학자들의 전통 계승의 노력이 이런 측면을 부각하는 데에 더 기울어질 수 있다고 믿는다. 일반인들이 묻는 그러한 질문에 의미있는 답을 제공하기 위해서, 인문학의 전통은 어떻게 반응해야 하는가? 고전의 바다에게 어떤 부분을 골라 읽어야, 고전과 현대가 ‘전통’이라는 채널을 통해 연관될 수 있는가가 중요하다. 그렇지 않으면, 지식의 통로로서의 전통은 단절되기가 쉬우므로, 전통의 이해라는 슬로건이 공허한 것이 되고 만다. 따라서 오늘을 생각하면서, 전통지식의 정전(canon)을 다시 생각해 볼 필요가 생기는 것이다. 인문학의 전통은 명제에 대한 반명제와 대화하면서 형성되어 온 것이다. 과학에서 패러다임 전환을 자주 이야기하거니와, 오늘날 다른 종류의 패러다임에 놓인 우리가 취사선택하거나 융합할 인문학의 사유가 과거 어느 시점의 그것과 같을 필요는 없으며, 더욱이 바람직하지도 않다. 따지고 보면, 질서, 진보, 순수, 자연, 이타주의의 숭상은 놀랍게도 근대 이후 인문학이 취사선택하여 강조해온 인문학 전통의 ‘신화’(myth)이다. 이들은 오늘날 모두 그릇된 관념들이 되었다.

마지막으로, 오늘날 인문학의 위기를 자주 말하면서, 사회변화와 기술문명의 발전 속도를 따라잡지 못하는 인문학의 낙후 현상을 지적하는 데는 정당한 이유가 있는 듯하다. 다시 말하건대, 인문학 전통에는 무언가 수호적이거나 방어적 자세가 잠재해 있었다. 인문학이 사회현상과 과학문명에 코멘트하려면, 인문학자들이 골라 읽는 인문학의 전통이 달라져야 하고, 나아가 사회, 경제 이론이나 과학기술문명의 흐름을 알려주는 책들을 읽어야 한다. 사회를 모르면서, 과학을 공부하지 않으면서, 그것에 관하여 어떤 윤리적, 인간주의적 코멘트를 기대할 수 있다는 말인가? 어불성설인 것이다. 그간 인문학이 생성했던 ‘신화’와 ‘좁은 길’을 경계해도 좋을 것이다.

3-3. 동서인문교육의 전통

토론2

조윤경(이화여자대학교)

토론자가 미리 받은 네 분의 발표문은 모두 <동서인문교육의 전통>이라는 큰 주제 아래 동서양의 고전적 사유에서 강조되는 인문정신과 교육의 가치를 의미 있게 짚어내고 있어서 매우 흥미롭게 읽었습니다.

이창우 선생님의 발표문은 「그리스철학고전과 인문정신: 소크라테스와 파이데이아」라는 제목 아래 그리스적 파이데이아, 즉 “자유교양학문에 의한 교육과 도야”를 의미하는 관념의 철학적 기원을 다루고 있습니다. 이에 따르면 파이데이아 관념은 “소크라테스에서 플라톤과 아리스토텔레스를 위시로 한 그리스철학 고전의 영감의 원천”이며, “자유인을 자유인답게 만들고, 탁월한 인간으로 만드는 교육”입니다. 이 관념에서 가장 핵심적인 부분이자, 제가 가장 흥미롭게 느꼈던 부분은 “당신은 합리적이면서 동시에 비도덕적일 수 없다”는 주장이었습니다. 이는 “당신이 도덕적이라는 것은 그 자체가 당신은 안다는 것이다. 역으로, 당신이 아는 사람이라면 당신은 또한 도덕적인 사람이다”라고 다소 극단적으로 말할 수 있을 정도로 지성교육과 인성교육이 별개의 것이 아니며, 따라서 분리해서 교육될 수 없다는 점을 주장하고 있습니다. 이에 전적으로 동의하면서 제가 느꼈던 생각과 들었던 질문은 네 발표자의 글과 연관해서 할 수 있겠기에 맨 마지막에 종합해서 적겠습니다.

앤디 해밀턴 선생님의 「Artistic Freedom and Free Speech」는 존 스튜어트 밀의 『자유론 On Liberty』 중 특히 ‘발언의 자유’에 관한 사유를 기반으로 예술적 표현의 자유에 대해 논하고 있습니다. 예술가는 ‘진실’을 추구하며, 진실을 추구하는 예술의 핵심은 예술에 대한 교육적인 개념이나 현실과 괴리된 예술과 달리 자유로운 해석의 여지를 열어 놓는다는 점을 강조하고 있습니다. 또한 이 발표문은 예술가의 자유와 병행하여 관람자의 해석의 자유를 논했습니다. 능력 있는 권위자의 말에 휘둘리지 않는 관람자의 태도가 중요하며, 이를 교육과 연계하여 대학과 자유교육의 이상점은 비평 감각 교육을 통

해 독립적으로 사고하고 판단할 수 있는 사람을 길러내는 것이지, 평론가나 권위자의 말에 휘둘리는 관람자를 길러내는 데 있지 않다는 점이 그 요지였습니다. 이러한 해밀턴 선생님의 발표는 고급예술과 대중예술의 경계가 무너지고, 작가와 관람자의 경계가 불분명해지기도 하는 이 시대의 맥락에서, 즉 절대적으로 권위를 갖는 미학이나 영역, 역할이 사라진 시대에 생각해보아야 할 매우 중요한 논의라고 여겨집니다. 그렇다면 대학 교육이 어떤 방식으로 이렇게 권위나 전범에 기대거나 눈치 보지 않고 진실을 추구하는 예술가와 자기의 눈으로 예술작품을 보는 관람자를 길러낼 수 있을까요? 그 구체적인 방안을 생각하신 게 있다면 말씀해주시면 좋겠습니다.

카즈 오이시 선생님의 「Hope and Romantic Poet : Well-Being and Education in Early-Nineteenth-Century Britain」는 19세기 영국의 낭만주의 시인 코울릿지의 희망, 교육, 참살이(웰빙)에 관한 인문학적 사유를 다룬 논문입니다. 코울릿지는 당대 상업정신의 과잉을 비판하며 “우리의 지적이고 내적인 삶에 중요한 것을 옹호하고 정의내리기 위한 가치”로서의 희망을 강조했습니다. 저는 코울릿지의 희망론이 ‘종교적인 신앙’과 ‘관용’ 등 인간의 정신적인 부분과 연결되어 있고 ‘상상력’을 매개로 삼고 있다는 점과, “희망에 대한 기대 hope against hope”라는 말처럼 코울릿지의 희망이 막연한 희망이 아니라 실천을 위한 동기부여로서의 희망이라는 점이 특히 마음에 와 닿았습니다. 다만 가난한 계층을 위해 배운 계층, 철학으로 무장한 계층이 나서야 한다는 코울릿지의 주장은 선뜻 동의하기 어렵습니다. 배운 계층에 대한 지나친 신뢰가 아닌지, 가난한 계층에게 교육의 기회를 주자는 쪽으로 코울릿지가 생각한 바는 없었는지 발표자의 견해 또는 보충 설명을 듣고 싶습니다.

한편 당대 실용주의 관점에 문화와 교육론에 반대하여, 코울릿지는 자유로운 교육이 사람들의 마음을 “경작하면서” 공공의 번영에 기여한다고 보았습니다. 코울릿지의 사유는 21세기인 이 시대의 교육이 산업기술의 발전을 지나치게 강조하고, 인문학의 가치를 정량화·기계화하려 하며, 학문을 취업의 도구로 전락시키는 것에 비추어봤을 때 여전히 유효하다고 생각합니다. 발표자께서는 코울릿지의 희망론과 교육론이 현대 동서인문교육에 시사하는 바가 무엇이라고 생각하시는지 궁금합니다.

정구오민 선생님의 「The education on ancient Chinese poetry and prose in the schools in China」는 점점 더 교수법의 다양성에 관심을 기울이고 있는 중국 고전교육의 현황을 소개하였습니다. 암기식 수동적 학습 방법에서 맥락을 고려하는 능동적인 학습 방법으로, 학습 결과 중심에서 학습 과정 중심으로 교수법이 옮겨지고 있다는 부분에 공감했

습니다. 그래서 이런 교수법이 구체적으로 어떤 방식으로 적용되는지 매우 궁금합니다. 혹시 구체적인 중국의 고전 텍스트 사례를 통해 이를 학교 현장에서 어떻게 다양한 교수법으로 가르치고 있는지를 보여주실 수 있으신지요? 또한 중국의 고전 교육에서 고전과 현대의 연결을 만들어주는 교수법이라든가, ‘학습’이 아닌 ‘창작’에 기울이는 노력을 어떤 방식으로 해나가고 있는지도 알고 싶습니다.

선생님들의 발표문을 모두 읽으면서 자연스럽게 이 시대의 초·중·고등학교, 또한 대학교 현장을 떠올리게 되었습니다. 대한민국의 경우를 생각해보면, 형편이나 소득수준에 상관없이, 수단방법 가리지 않고 아이의 교육만은 최고로 시키겠다는 교육열로 유명합니다. 하지만 초·중·고등학교는 명문대학 입시, 대학은 직업을 얻기 위한 자격증 취득 및 스펙 쌓기에 몰두하는 교육이 놓치는 부분이 바로 ‘파이데이아’ 개념이 아닐까하는 생각을 해보았습니다. 현장에서 대학생들을 가르치고 그들과 많은 얘기를 나누어 보면, 학점은 평균정도이지만 참 바르고 괜찮구나, 라는 생각이 드는 학생이 있습니다. 이런 학생은 분명 사회에 나가서도 다른 사람들과 더불어 자기 할 일을 잘 해나갈 사람이기 때문에 기쁜 마음으로 추천서를 써주게 됩니다. 결과적으로도 학점이 좋은 학생보다 이런 학생들이 취업도 잘 하고, 직장에서 인정받으며 잘 다니고, 저한테 가끔 연락도 주고 학교로 찾아와 직장 얘기도 들려주곤 합니다. 어린 시절에 이런 부분을 제대로 교육 받지 못하고 자아와 인격이 형성되면 커서는 성격이나 태도를 고치기가 참 어렵다는 생각이 듭니다. 제가 미국에 교환교수로 1년 있었을 때, 어떤 공부를 시키길래 한국 아이들은 수학을 잘하냐는 질문을 자주 받았습니다. 하지만 수학영재가 되는 것보다 더 중요한 것은 오늘 발표자 선생님들이 짚어주셨던 것처럼 도덕적인 합리성, 희망에 대한 기대, 권위에 기대지 않는 독립적인 자유, 결과보다는 과정에 더 의미를 두는 태도를 갖추는 것 아닐까요? 현대 우리의 교육 현장에서 지성교육과 도덕교육을 함께 일깨우면서 ‘괜찮은 사람들’로 키울 수 있는 방안이 무엇이라고 생각하는지 발표자 선생님들의 견해를 듣고 싶습니다. 또한 각국의 교육사례에 비추어 학생들이 자유인으로, 사회에 기여하는 직업인으로 성장하게 하기 위해 ‘인문정신’과 ‘인문학’이 해줄 수 있는 것은 무엇인가에 대한 생각을 공유해주셨으면 좋겠습니다. 감사합니다.

3-4. “현대 인문교육과 희망의 인문학”

토론 1

신창호(고려대학교, 한국)

1. 시대정신과 교육

어떤 시대를 살았건, 생명을 지속했던 모든 인류는 시대를 견뎌냈다. 그때마다 한 시대는 당대를 대표하는 문화와 문명의 흔적을 남긴다. 인간의 정신적 태도, 양식, 또는 이념을 그 시대의 상징으로 표출한다. 이른바 시대정신(時代精神, Zeitgeist)이다. 주지하다시피 헤겔(Hegel)은 시대정신을 역사의 과정과 결부시켰다. 즉 시대정신은 개인의 정신을 넘어선 보편적 정신세계가 역사 속에서 스스로 전개해 나가는 과정의 양태이다. 그것은 특히 민족정신과 연관되면서, ‘동양, 그리스, 로마, 게르만’의 네 영역으로 구분되었다.

현재 우리는, 전 세계적으로 ‘제4차 산업혁명’이라는 전문미답의 시대를 체험하고 있다. 인공지능, 빅 데이터, 유전자 분석, 나노 기술 등, 최첨단 과학기술문명의 흐름이 인간의 삶을 추동한다. 이런 시대를 견뎌내야 하는 인류는, 현대라는 시대정신 앞에서 ‘어디서(where)? 무엇을(what)? 어떻게(how)? 왜(why)?’라는 물음에 대답할 양식을 갖추고 있을까? 이 지난한 해석학적 질문에 교육은 어떤 해법을 고려할 수 있을까?

더욱이 그것이 인문교육(人文敎育)이라면, 현대의 인문교육이 시대정신을 담아낼 그릇으로 작용할 수 있는가? 나는 의심(疑心)의 눈초리로 회의(懷疑)에 젖어든다! 왜냐하면 과거의 사유를 성찰할 때, 많은 철학자들, 사상가들이 희망을 구가하기도 했지만, 절망을 노래하며 희망을 탐색하는 경향이 농후했기 때문이다. ‘세기 말 현상’이라는 언표도 있었지만, 매 시대마다 인간의 삶이 종말로 치닫듯이 암흑의 늪으로만 빠져든 것은 아니었다. 하지만 인간은 앞이 보이지 않는 삶의 불확실성을 품고 있었고, 불안과 위기 상황에 대한 자신의 위로를 통해 영혼을 치유하며 달래 왔다는 혐의를 함부로 벗어날 수는 없다.

그런데 왜, 오늘 이 포럼의 주제처럼, 현대 인문교육과 희망의 인문학을 갈망하는가?

현대 사회가 인문교육을 요청하기 때문인가? 인문학을 통해 삶의 희망을 찾겠다는 것인가? 둘 다에 해당하기도 하고, 예상치 못한 우회로(迂廻路)가 또 하나의 해석학적 해답이기도 하다. 문제는 이런 고민이 인간 자신의, 나와 너, 우리 삶의 질을 담보하는 핵심이기에, 그냥 스쳐 지나갈 수 없다는 데 있다. 인간의 무늬, 인문(人文)을 학문으로 구현하려는 학자에게는 더욱 그러하다.

2. 인문교육의 사례와 시도들

다섯 편의 글이 눈앞에 놓여 있다. 폴 프레스콧 교수의 셰익스피어 가르치기, 파울 슈베르트 교수의 고대 그리스-로마의 고전 공부, 김기석 교수의 중국 외국어대학의 인문교육, 김태경 교수의 일본 국제교양대학의 인문교육, 그리고 한경구 교수의 한국 인문교육의 문제와 인문학의 과제가 그것이다(이중 다섯 번째 주제는 내용을 읽지 못했다). 앞의 네 편의 글은 아주 유익하게 읽었고, 의미 있는 시사점과 새로운 고민을 안겨다 주었다. 영국, 스위스, 중국, 한국 등, 각국의 여러 인문학자들의 고민은 치열하다.

동양철학과 교육학을 연구하면서 교육학자로 활동하는 나의 시선, 특히 교육철학적 프리즘으로 볼 때, 주제가 너무나 진지하다. 이런 생각을 할 수도 있다. ‘알고 보면 별 것도 아니다. 이미 시행착오를 거쳤고, 일상에서 다시 일어서려는 인간의 진지한 노력이 엿보일 뿐!’ 그러나 그것은 인문학이 삶의 난제라고 보지 않을 때 드러나는 천박한 사고의 발현이다. 프레스콧, 슈베르트, 김기석, 김태경 선생의 인문학에 대한 통찰과 현실에서 구현하고 사례로 든 교육적 시도는, 정말이지 ‘지적 용기’를 필요로 한다. 왜냐하면 그들의 의욕적인 시선은 다시 인문 세계를 그려나가는 힘이기 때문이다.

프레스콧 교수의 셰익스피어 읽기는 매우 실제적이다. ‘지역적 셰익스피어’와 ‘세계적 셰익스피어 가르치기!’ 무슨 말인지 이해가 되지 않아 여러 차례 읽었다. 요지는 단순하면서도 심각했다. “다른 문화들 간에 대화를 촉진하고 미래 세대의 학생들에게 비판적이고 창의적인 사고를 하도록 독려할 수 있다!” 진정, 그런 낙관적 믿음에 입각한 교육의 실천을 보여주었다. 프레스콧 교수는 이 교육 모듈이 하나의 본보기로서 진행중이라고 한다. 디지털 시대에 인문학 전통의 회복을 위한. 그러면서 마지막 인용 구절이 인상 깊다. “그럼에도 불구하고 다시 도전하라. 다시 실패하라. 더 잘 실패하라. 절망에 빠진 자들에게는 별도의 약이 없다. 단지 희망만이 있을 뿐.” 이 지점에서 인문정신의 저력이 번뜩인다. 단지 희망!

슈베르트 교수는 고대 그리스와 로마의 고전 공부를 집중 언급하였다. 한국 사회에

서, 이른 바 교양을 갖춘 사람들에게 그리스 로마의 인문정신은 상당히 잘 알려져 있는 것처럼 포장되어 있다. 내가 볼 때, 그 분야를 전공한 몇몇 전문인을 제외하고, 실상은 그리스 로마에 대해 정말 무지하다. 수십 년간 교육철학과 교육의 역사를 공부하면서 대학생들에게 가르쳐 온 나조차도, 7자유교양(7 Liberal Arts)를 비롯한 인문교양 교과에 대해 곱씹기식으로 암기하고 있을 뿐, 그 속살을 낱알이 들여다 본적은 없었다. 그런데 오늘 상당한 의문이 해소되었다. 그리스 로마의 고전 연구가 ‘발견’과 ‘변별’을 위한 인간의 발자취였다는 것. 이것만 해도 나는 큰 수확을 얻었다. “고대 그리스-로마에 관한 공부는 사유의 방식이다. 비판적으로 거리를 두는 도구이다. 우리에게 속하는 것이 무엇이고 우리의 일상적 환경과 다른 것이 무엇인지를 알아보는 작업이다. 무엇보다도 미묘한 사회적 상호작용을 필요로 하는 복잡한 상황에서 이분법적 사고방식을 넘어서게 해주는 개념을 통해 복잡한 상황에 대처할 수 있게 하는 힘이다.” 디도와 아이네아스의 사례에서 보았듯이, 메타포, 정치적 행위, 반성적 메시지, 분석, 의사소통이 하나로 범벅된다. 이러한 고대 그리스 로마에 대한 공부는 수많은 개념들에 대해 비판적으로 접근하도록 해 주고, 과거와 현재, 미래 사이의 적절한 균형을 찾는 중요한 도구 역할을 한다는 슈베르트 교수의 언급이 인상 깊다.

김기석 교수의 글은 너무나 익숙해서 기분이 좋으면서도 고민은 더욱 심해졌다. 교육학자이면서도 동양철학을 공부한 나로서는 익히 알고 있는 내용이지만, 그의 인문교육에 대한 고민이 한국과 유사하다는 점에서 마음에 이는 파동이 컸다. 김 교수의 지적처럼, 한국의 경우에도, 대학교육 뿐만 아니라 심지어는 유치원에서 초중등교육에 이르기까지, ‘도구형 인재양성’의 틀을 벗어나지 못하고 있다. 아니 오히려 심화되는 느낌이다. 김교수의 글은 상당히 단순하지만 매우 반성적이다. 중국 인문교육 전통에 대한 회고에서 시작하여 1949년 중화인민공화국 수립 이후 인문교육이 곤경에 처하였고, 문화대혁명 때는 인문교육이 붕괴되었다는 뼈저린 자기고백이 엿보인다. 이어 시장경제의 충격으로부터 도구적 가치로 드러나는 교육에 대한 염려도 담겨 있다. 중국과 한국이 당면한 공통의 문제가 ‘도구적 인재양성의 가치’이다. 2000년대 이후, 이를 해소하기 위한 다양한 노력이 여기저기서 엿보이기는 하지만, 단언컨대, 아직은 인문학적 진군이 미미하다. 김교수의 지적처럼 “일부 교사들이 인문교육을 인문지식의 주입으로 보고 인문 정신의 승화 노력을 간과”하고 있기 때문이다. 이에 “인문정신이란 인간다운 인간에 대한 사고이다. 인간의 품격, 신념, 도덕, 감정, 수양 등 정신적 측면에 대한 욕구이고, 진선미를 추구하는 가치지향이다. 대학의 인문교육은 덕(德), 지(智), 체(體), 미(美) 등과 같은 차원의 전면적 발전을 가진 조화로운 인재 양성을 최종 목표로 한다”는 그의 지적에 공감한다.

김태경 교수는 일본의 국제교양 대학의 실험적 성공을 적극적으로 소개하였다. 각주에 제시되어 있지만, 사실 나는 나카지마 미네오 선생의 『기적의 대학: 국제교양대학은 어떻게 인재를 키워내는가』라는 책을 번역한 신현정(한국, 중부대학교)교수의 박사과정을 이끌어 주었던 선생 가운데 한 사람이다. 2012년 어느 날, 당시 박사과정 연구생이던 신교수가 이 책을 번역하여 나에게 가지고 왔다. 나는 당시 고려대학교 교양교육실장으로 재직하고 있었는데, 이 책이 교양교육의 방향을 설정하는 데 상당한 참고가 되었다. 국제교양대학은 그 대학의 명칭이 일러 주듯이 ‘국제’와 ‘교양’을 이 시대의 대학 화두로 삼았다. 그것이 탁견이었다. ‘국제’는 외국어(특히 영어)를 통한 탁월한 의사소통 능력의 함양을 의미하고, ‘교양’은 풍부한 교양을 갖춘 실천력 있는 인재양성을 뜻한다. 국제교양대학은 그것을 기초로 ‘문과 이과’라는 틀에 얽매이지 않고 다양한 학문을 융복합하는 교육을 실험하여 기적을 이루어 냈다. 이런 성공의 바탕에 “교양은 살아가는 힘이자 인간을 인간답게 살게 해주는 자양분이다. 학생들 스스로 사고하고 느끼며 살아가는 힘을 길러 주는 것이 중요하다”라는 대학교육의 지향과 인문학적 정신이 녹아 있었다.

3. 희망의 인문학

위에서 보여준 여러 인문학자들의 견해는 정말 공감할 부분이 많다. 나도 그런 사유에서 벗어날 수 없다. 나 자신은 현재 10년 넘게 ‘배려의 철학’이라는 고려대학교 핵심 교양 교과목을 학부과정의 학생들에게 개설하여 가르치고 있다. 이 시대의 인문학적 삶의 중심이 배려를 실천하는 일이라고 판단했기 때문이다. 그러나 이런 인문교양교육의 실천에도 불구하고 인간의 미래 삶이 ‘희망적’이라는 생각은 쉽게 떠오르지 않는다.

오늘 우리의 주제는 희망의 인문학이다. 희망이 적극적으로 나서지도, 드러나 보이지도 않는데, 왜 희망을 논의해야 하는가? 참 어렵다. 그래도 희망이다!?

그것은 인류의 꿈과 연관된다. 우리 모두는 꿈꾸고 있다. ‘현실은 어긋나고 형클어져 있으나 미래는 반듯하고 가지런한 삶이고 싶다’는 염원과 지향! 그것이 다름 아닌 인문의 절벽을 타고 긴장을 놓치지 않으려는 삶의 역동이 아닐까 싶다.

오늘 인문학에서 희망을 발견하기 위해, 좋은 화두와 사례, 고민을 던져 준 여러 인문학자들에게 진심으로 감사의 절을 올린다.

3-4. “현대 인문교육과 희망의 인문학”

토론2 : 고전의 보편성과 실용성

송 승 철(강원도립대 총장)

네 분의 발제를 아주 흥미 있게 읽었고, 발제 원고에 기반하여 논의를 심화시켜보려 한다.

1. 우선, Paul Prescott 교수의 글부터 시작하겠다. 그 이유는 다른 발제자들의 글이 인문학이나 교양의 ‘본질적’ 가치에 기반하고 있는데 반해, Prescott 교수의 글은 탈구조주의(그리고 탈식민주의) 이론의 영향 아래 그 전제를 유보한 채 출발하고 있기 때문이다. 영국에서 셰익스피어가 ‘국민’작가로 부상한 배경으로 셰익스피어가 영국의 식민지 배에 필요했다는 식의 주장은 그 나름 설득력이 있다. 이 글에서 셰익스피어의 ‘본질적’ 가치의 유보는 ‘글로벌 셰익스피어’ 개념 또한 ‘문제적’이라고 파악하는 조심스러운 태도로 나아간다. 이런 점은 인문학에 대한 최근의 요청이 고전적 작가, 특히 서구 남성 고전작가에 대한 맹목적 숭배로의 경사를 차단한다는 점에서 중요한 태도이다.

이런 전제에서 출발하되, 이 글은 셰익스피어가 ‘지역’을 넘어서는 문화적 소통과 대화의 매개체로 사용될 수 있는 가능성을 소개하고 있다. 16세기 영국작가가 어떻게 21세기 영국과 21세기 호주에서 각기 수용되고, 어떻게 창작의 동력이 되고 있는가를 주목한다. 그러니까, 여기서 유의할 점은 ‘셰익스피어’를 ‘지역 작가’(local author)로 규정하고 출발하는 것이다. Prescott 교수는 이 실험이 “셰익스피어의 보편성이라는 진부한 상투적 개념”을 거부하고, 수업을 통해 셰익스피어의 국지적 수용과 재창조를 통해서 그 보편성을 확인하려 한다.

내가 질문하려는 바는 이 지점인데, 이는 이 글뿐만 아니라 모든 발제자에게 던지는 질문이기도 하다. “보편성”은 이런 식으로 입증되는 것인가? 내 생각에 셰익스피어의 보편성은 21세기 아마존 부족에게서 수용되는 양식을 본 후 결정할 ‘사후적’ 문제가 아니다. 보편의 가능성은 엄밀히 말해 작품이 만들어지는 순간 함께 탄생한다. 즉, 지역성과 보편성은 함께 탄생한다. 이는 마치 16세기 서구에서 탄생한 근대 ‘자본주의’가 탄생

순간 이미 글로벌 자본주의를 지향하고 있는 것과 마찬가지로이다. 인류역사에 ‘화폐’나 ‘문자’가 처음 탄생할 때, 다른 문명과 분리된 특정한 지역에서 만들어지더라도, 이미 그 체제는 보편성과 세계성을 담지하고 있다. ‘보편’은 ‘수용’과 다른 개념이다.

이 실험이 어떻게 진행되었는지 무척 궁금하다. 다만, 나로서는 ‘셰익스피어’를 매개로만, 대화와 소통의 매개체로만 접근하지 말아야 한다는 것이다. 양쪽 학생 모두가 16세기 영국작가인 ‘지방적 셰익스피어’의 맥락을 더 잘 이해하게 될 때 진정한 ‘글로벌 작가’ 셰익스피어가 존재한다고 말할 수 있다.

2. Paul Schubert 교수의 글은 그리스-로마 고전에 대한 지식이 왜 필요한지를 설득한다. 나에게 가장 설득력 있는 부분은 첫 부분에서는 다음과 같은 부분이다.

In other words, Classical Studies are a kind of mediation between what is familiar and what is foreign to us. They are a way of thinking, a tool for taking a critical distance, for recognizing what belongs to us and what constitutes a difference with our usual environment.

여기서도 ‘a critical distance’가 핵심이다. Schubert 교수는 "Dido and Aeneas"의 예를 들면서, 현대적 로맨스와 다른 부분을 짚으면서 그 차이를 해석한다. 이 해석은 아주 설득력 있고 흥미 있다. 그런데, 이 정도의 해석으로 고전공부의 가치를 충분히 입증했다고 생각되지 않기 때문일까, 발제자는 다음과 같이 계속 말한다.

Lastly, the parallel between Aeneas the refugee who flees from his homeland and seeks a new future elsewhere will not have escaped your attention and invites a broader reflection on what we consider as our identities : are Europeans the heirs of the Greeks and of the Romans ? Am I the descendant of exiles, or of those who hosted the exiles?

조바심 아닌가? 내 생각에 이 작품을 해석할 정도의 독자라면 이미 유럽적 정체성에 대한 나름의 견해를 가지고 있음이 틀림없다. 그렇다면, 고전에 대한 사회적 무관심에 대처하기 위해 현재적 실용성을 가져오는 것은 일종의 후방전투가 아닌가?

이어서 발제자는 고전은 계속 발견되고 있다고 말하는데, 이 또한 고전에 대한 해석이 소진되고 있다는 또 하나의 조바심의 표현은 아닌지? 필자는 마지막 단락에서 다음과 같이 말한다.

This is a tremendously useful tool for negotiation, for identifying ways of thinking and for seeking solutions between people who do not necessarily agree from the outset. Classical Studies are also about finding the right balance between our past, our present and our future.

내 생각에 출친 부분으로 고전의 공부의 중요성은 충분할 것 같은데, 발제자는 *avan-garde combat* 이 아니라 *arrière-garde combat*을 하는 것은 아닌지?

3. 김기석 교수의 “중국 외국어대학의 인문교육”에 대한 발제는 근 1세기 동안 중국 외국어 양성기관의 교양적 측면에 대한 비판적 개괄이다. 발제자는 중국 교육에는 고유의 인문적 전통이 있으며 이는 5.4운동 등에서도 지속되다가, 1949년 중공의 성립 이후 계획경제의 도입과 함께 나락의 길로 접어들었다고 주장한다. 발제자의 의도는 현재 중국 외국어 대학의 교육모델에 대한 다음의 비판에 압축되어 있다.

비록 오늘날 외국어대학은 계획경제 시대의 전문가형(專才型) 인재 양성 모델로부터 시장경제 시대의 복합형(複合型) 인재 양성 모델로 과도하였으나, 이러한 과도는 외국어대학 고유의 ‘도구형(工具型)’ 인재 양성 가치관을 본질적으로 전환하지 못하였으며, 인문정신이 결핍되고 인문교육이 결여되는 대학의 현황을 근본적으로 변화시키지 못하였다. 중국 외국어대학의 인문교육에 대한 성찰을 통하여 외국어대학의 부족함을 메우고, 인문교육의 회귀(回歸)를 실현하는 것은 우리가 직면한 심각한 도전이고 중대한 과제이다.

내 질문은 두 가지이다. 첫째, 발제자는 공산주의 체제 이후의 정치중심교육과 실용중심 교육이 실패했다고 단정한다. 그러니까 이 글은 다음과 같은 전제에서 출발한다.

현대 교육에서 탄생한 중국의 외국어 전문 교육은 중국의 전통 교육 사상과 서구의 현대 교육 사상과의 충돌과 융합 속에서 발전하여 왔다. 양무운동(洋務運動)시기의 ‘유학위본, 서학위말(儒學爲本, 西學爲末)’ 주장으로부터 5·4 신문화운동 후의 ‘중서관통, 겸용병포(中西貫通, 兼容併包)’ 사상으로 발전하게 되었고, 점차 중국 특색을 갖춘 인문교육 전통이 형성되었다. 그러나 이러한 전통은 새 중국의 외국어 교육에서 계승·발전되지 못하였다.

그런데, ‘유학위본, 서학위말(儒學爲本, 西學爲末)’ 혹은 ‘중체서용’이 과연 ‘온전한’ 인

문화적 이념인가? 정신 따로, 몸 따로 식으로 이해하는 것이야말로 편의적 절충주의가 아닌가? 서양 것, 특히 서양 제도라는 것을 정신은 놔두고 몸만 가져오는 것이 가능할까? 그렇지 않다면, 중국 외국어교육 실패의 역사는 과거로 더 올라가야 할 것이다,

두 번째 질문. 발제자의 요지는 정당한데, 그러나 쉬운 비판은 아닌지? 원래 외국어대는 그 자체 실용적 교육기관일 터이라 인문교육에 소홀해지는 경향이 아쉬운 일이지만, 그것을 전적으로 비판할 일만은 아니다. 예를 들면, 그 반대는 어떤가? 우리나라 영어영문학과와 비교하면, 아직도 한국어 강의가 적지 않은 비율을 점유한다. 전 세계 대학 영문과에서 자국어 강의를 하는 나라는 한국과 일본 두 나라뿐이라는 지적조차 있다.

4. 김태경 교수가 현대일본의 인문교육의 예로 든 ‘아키타 국제교양대학’은 매우 중요한 사례일 것이다. 발제자가 소개한 바의 아키타 대학은 크게 보면 그 자체 별로 새로운 모델이 아니다. 실은 Lauren Pope는 『내 인생을 바꾸는 대학』 (*Colleges That Change Lives: 40 Schools That Will Change the Way You Think About Colleges*)에서 교양교육과 학부교육을 강조하는 미국의 자유교양대학(liberal arts college) 40 여개를 소개하고 있다.

게다가, 아키타 대학은 일본의 맥락에서 매우 혁신적이지만, Pope이 예시하는 대학들과 비교하면 오히려 교양정신이 투철하지 못하다. 예를 들면, 최근에 한국에 소개된 세인트 존즈 칼리지(Saint John's College, Annapolis)는 서양고전 100권 읽기 프로그램을 가지고 있고, 말보로 대학 등은 문자형 학점을 거부하고 서술형 학점을 사용하면서 온전한 인간을 양성하는 인문교육 본래의 전통을 유지해 나간다. 이에 비하면 아키타 대학은 영어와 경영학을 강조하고 있는데 이는 온전한 인간의 이념보다 경제적 세계화에 부응하려는 노력으로 보인다. 특이한 점은 아키타 대학이 요즘 다른 대학들이 기술공학적 접근을 하는데 반해 교양의 실용성, 즉 교양이 21세기의 변화된 경제지형에서 실용성과 경제성을 창출하는 최고의 원리가 되었다는 스티브 잡스 유의 주장을 ‘과감하게’ 현실화한 것이다.

다만, 저자가 이런 진전을 신자유주의와 연결하는 것은 맥락상 수용하기 어렵다. 발제자는 다음과 같이 말한다.

지구촌이라는 순박한 이미지 속에 알게 모르게 이른바 세계화는 우리 곁에 이미 와 있었다. 이렇게 하여 전 세계적인 규모에서 펼쳐지는 무한경쟁은 이른바 신자유주의라는 이름으로 우리 시대의 경제사회원리로서 작동하고 있다. 무한경쟁과 승자독식의 시대. 그 속에서 살아남기 위한 각자도생의 몸부림. 그리하여 스스로 학습과 자기 사고와

판단이 중요해진 시대를 지금 청년들은 살아가고 있고, 지금의 대학은 그러한 능력을 리버럴아츠, 국제교양이라는 이름으로 젊은이들에게 다시금 ‘팔려 하고’ 있다.

두 가지 문제가 있다, 첫째, 아키타 대학의 실험을 굳이 산자유주의와 연결할 것인가? 왜냐하면, 일본 내에서 이런 주장은 맥락이 있다. 예를 들면, 『도쿄대생은 바보가 되었는데』의 저자 다치바나 다카시(立花隆)는 침체에 빠진 일본을 되살릴 새로운 부국강병의 원리로 ‘교양교육’을 요청한다. 아키타 대학의 교양교육 중시는 신자유주의적 세계화보다 일본적 맥락에서 매우 중요한 진전으로 볼 수 있다. 또 하나 질문, 무한경쟁과 승자독식이 과연 liberal arts의 핵심인가? 미국의 LAC를 살펴보면, 그렇기는커녕, 이들 대학은 경쟁과 함께 협동을 아주 중요한 기본 목표로 설정하고 있다. 즉, 협력을 통한 상생적 성공이 이들 대학의 교육목표로 되어 있으며, 이들 학교 졸업생이 기업에서 환영받는 이유도 바로 이 때문이다.

THE 4TH
WORLD HUMANITIES FORUM
THE HUMANITIES
OF HOPE

제4회 세계인문학포럼
희망의 인문학

신진연구자세션 토론문

Young Humanist Session
Discussion

Discussant: Taeheok Lee

26 October 2016

The 4th World Humanities Forum – The Humanities of Hope, “The Resolution of Economic and Political Conflicts”

Given the overarching theme of the 4th World Humanities Forum, “Humanities of Hope”, “Conflict and Peace” section is a separate topic that links to finding in what ways and to what extent the spirit of humanities is able to promote the reconciliation of conflict. According to the typology of conflict, there are three realms of conflict based on their characteristics. These are economic and political conflicts, ethnic and cultural conflicts, and religious and ideological conflicts, respectively. This session concerns the aspects of politics and economics. More specifically, this deals with the resolution of economic and political conflicts.

As a researcher, I am familiar with the International Theory, which also poses several key questions including ‘why do states go to war’, ‘what are the foundations of lasting peace?’ ‘How can cooperation be achieved?’ and ‘does it still make sense to speak of colonialism?’, and among others, the different levels of ‘problems’ per se that are critical to scholars that intend to solve these on-going questions. Therefore, there have emerged several distinct theories, like frames, that can be understood to explain it. (1) Realism and liberalism: the problem of war; (2) neo-realism and neo-liberalism: the problem of cooperation; (3) social constructivism: the problem of the social relations and cooperation; (4) Marxism and critical theory: the problem of political dynamics. In these areas, Robert Cox (1981) states, theories are “for someone and for some purpose.”

These theoretical frameworks shape and influence perspectives formed in the Humanities. In other words, IR theoretical approaches are developed on the basis of understanding and considering the nature of human beings and societal characteristics.

Thus, I argue that IR theory, which is situated in the realm of social science, is commensurate with perspectives formed in the humanities. In this vein, given the three papers being discussed, including the keynote speech, sub-regional institutions, such as the Economic Community of West African States (ECOWAS) and inter-state relations, Colombia and Venezuela, I understand that the keynote speech, posing the question ‘how politics is to be a moral,’ provides a space where two other case-based papers are able to search for possible orientations to resolve the economically and politically embedded nature of conflicts, respectively. In other words, the first paper, which highlights the importance of the role of morality in politics, which arguably is less feasible to lump together in a single realm, discusses in what ways politics is embedded in the nature of morality. Dr. Kim notes that the critical cleavage between morality and politics is that the former views human beings as part of a universal existence, while the latter assumes that human is nature of plural in nature. Subsequently, this first paper focuses on how politics have become nested in the moral, throughout the logos.

Given the nature that both politics and morality are oriented in the principle of ‘living together,’ linking the notion of logos, as understood here in the aspect of language, among others, the ‘political space’ is a room that human beings are able to exercise their voices and be heard. Thus, nature, concerns the relevant and rational dialogue in political space, while the pluralistic nature of politically embedded human beings become more merged into the moralistic realm. This aspect is critically applicable to both two papers. More specifically, Dr. MBIA YEBEGA’s paper is looking for a durable peace and sustainable development in West Africa by way of existing institutional mechanisms, here is ECOWAS. Throughout his paper, he introduces how and to what extent ECOWAS has engaged sub-regional peace and development. Subsequently, he stresses that the importance of different levels of actors, including local, state and international, and particularly proposes that Nigeria and Ivory Coast would become pay-masters to be a sub-regional leader under the frame of ECOWAS, along with other actors who need to proactively be engaged with. Thus, for the purpose of handling crises, and challenge the Western African countries that face and will be facing, the political space, ECOWAS, is a critically important point from which to begin.

In keeping with this discussion, the paper prepared by Dr. Hernandez Macias might be further relevant, given the on-going conflict (at various levels) between Colombia and Venezuela. In short, given that the two respective nation-states are considered as democratic countries, there is a divergence at the state level, due to differences in political ideology, where Colombia is capitalism-oriented, and Venezuela is socialist, respectively. Subsequently, by adopting the map and/or orientation that the theme of this section and more particularly suggested by Dr. Kim's notion, political space, here can be considered as at the sub-regional level, political institutions such as the Union of South America (UNASUR), is a platform that discusses and understands the political and economic interest of the two respective countries. Morality, which can be understood with some respect to rationality, given the continuous dialogue through which the institutional mechanism works, is a venue to 'truly' transforming peaceful countries.

The contemporary *zeitgeist* of sustainable development, shown as Sustainable Development Goals (SDGs), has been set up and reinforced by the global community through the United Nations. I believe that sustainable development is unattainable without sustaining peace. As defined by the UN, sustaining peace includes activities aimed at preventing the outbreak, escalation, continuation and recurrence of conflict, addressing root causes, assisting parties to conflicts to end hostilities, ensuring national reconciliation, and moving towards recovery, reconstruction and development. It is inherently a political process that covers prevention, mediation and resolution. Thus, 'Peace and Conflict', which addresses a globally important aspect, and at the same time, intends to find insight from the spirit of the humanities, under the broad theme (Hope of Humanities) of this 4th World Humanities Forum, is a timely manner that we can constructively engage in this global issue. In this line, these three papers are well discussed and subsequently lead us to reconsider how and to what extent politics, moral, peace and conflict, can be understood through the lens of the spirit of the humanities and even ways resolve these issues.

Discussion Paper for the Young Scholar Session, the Resolution of the Ethnic and Cultural Conflicts

Juhyung Shim, Ph.D.,

Institute for East Asian Studies, Sogang University, Republic of Korea

The papers presented in this session enable our in-depth understanding of the ethnic, religious and cultural conflicts in the contemporary world. Before I begin to make comments and raise questions about the papers, it would be useful to think about the concept of ethnicity, religiosity and culture in terms of conflict. As we know, those concepts have been historically constructed and politically appropriated. Ethnicities, religiosities and cultures in general are not naturally related to nor essentially referenced in violence and conflict, although we frequently use expressions such as ‘ethnic violence,’ ‘religious and cultural conflicts,’ and so forth. As a cultural anthropologist, I think that the questions which matter for understanding the contemporary conflicts are then how historical and political practices in a particular situation have mobilized the identical sensibility of a certain group of people labeled with, and often mixed with, the belongings of their ethnicity, religiosity and culture, and how hostilities as a form of the identity politics are derived from it. In a search for reconciliation and making peace for the conflicts mentioned by the presenters, the questions should be seriously taken account of, as long as we all acknowledge that there is no simple resolution.

All three presenters pointed out that the current conflicts have grown out of the historical and political shifts. Dr. Ibrahimov introduces the legacy of the Soviet Union era and the contesting territoriality of the Nagorno-Karabakh between Armenia and Azerbaijan after the end of the Cold War; Dr. Khine Zaw recalls the remnants of the British colonialism and the military dictatorship in the new pace of Myanmar’s national reconciliation; Dr. Subagya deals with the post-colonial history and the political transition of Indonesia, particularly in Poso and Ambon. Each paper focuses on different geographical locations and people with a specific point of view. Yet, all seem to

highlight the fact that the ‘old specters’ are haunting around even in the new political landscape.

As for Dr. Ibrahimov’s paper, I found that the resolution of conflict was almost reached between Armenia and Azerbaijan in the late 90s but the situation has been deteriorating by the growing ethnic sentiment of “Karabakh clan” in Armenia over the Nagorno-Karabakh conflict. The political power of Armenia has been seized by the “Karabakh clan” and it seems clear that Armenian politicians take advantage of anti-ethnic sentiments against Azerbaijan on the territorial conflict. As it was one side story of the conflict, I am then curious about how Azerbaijan nationalists have responded to the conflict. Is Azerbaijan simply trying to put ‘economic pressure’ on Armenia to accept the peace resolution? What stakes do people living in the Nagorno-Karabakh have in the conflict? I assume that the political autonomy entitled to the Nagorno-Karabakh in the past could buffer at least the military conflict. Is there any possibility that the OSCE Mink group can ensure some autonomy of the region from the two contesting states? As we learned from other conflict cases, the political measures of the economic sanction and isolation do not always work effectively. I am somewhat afraid that such measures could often escalate the hostility of people enmeshed with the nationalist sentiment while exacerbating the issues of migrants and refugees among neighboring countries. Last, but not least, is there any effort to pacify the memory of the military conflict between Armenian and Azerbaijan people? Any armed conflict causes an inevitable scar and trauma in the memory of people. If building sustainable peace is to deal with the full of complexity in reality, I think there should be some cultural measures to settle the conflict situation besides the political negotiations or strategies.

Dr. Khine Zaw demonstrates how the on-going process of the national reconciliation in Myanmar has been challenged by the lack of the economic development and the remains of the authoritarian political structure, while the newly established democratic government is mostly seen optimistic as well as capable for making the country moving forward. As introduced in the article, Myanmar consists of more than a hundred ethnic group and the ethno-scape of the country is both historically and politically complicated. The political initiatives of the majority of Myanmar, Burmese, have long been confronted with the independent or autonomous movement of the ethnic minorities. The

national reconciliation, as Dr. Khine Zaw emphasized, is a key to the democratic and economic transition in Myanmar. Yet, even today, some harsh military confrontations continue to happen between the Myanmar army, Tatmadaw, and the armed ethnic groups. The ethnic conflicts were historically developed by the British colonial policy, “divide-and-rule” and it was intensified by the authoritarian military regime afterwards. The paper elaborates the impasses in the current national reconciliation process while it suggests that trust-building among the ethnic groups is crucial. Regarding the trust-building measures, a question could arise on the possibility of the political transformation from unionism to federalism, for which the ethnic minorities have long demanded. The demand of the ethnic minority requires the revision of the constitution. Due to the power of the military in parliament, it seems not likely to happen at least for now, but some ethnic groups have already been skeptical about the reconciliation process and suspected that the government worked closer with the military than with ethnic minority groups. How could trust-building efforts override this situation? Lastly, the blueprint of the national economic development could frequently be disputed among the ethnic groups since ethnic minorities are anxious about the competitions and the uneven development. The question of the ‘inclusive’ and ‘people centered’ reform and development always entails an extensive question of who is included and centered.

Dr. Subagya tackles the peace making for the communal violence which triggered the ethno-religious conflict in Indonesia. As the paper introduces, during the era of the authoritarian regime—the New Order, the violent conflicts occurred mainly between the military and the anti-state insurgent groups around the country. The violent conflicts in the local communities, however, have spawned ethno-religious hostilities since the authoritarian regime utilized a paramilitary group in a community and discriminated certain ethno-religious groups, presumably Christians and ethnic Chinese. Such political experience has inscribed deep grudges in communities. Although the authoritarian government was finally collapsed, ethno-religious groups have begun to collide violently with each other as a form of revenge. As Dr. Subagya pointed out, the loosening of the political authorities over the local communities could be an explanation for the communal violence. It could, however, also imply that the change of the political landscape does not simply entail the end of the violence at community level. In this regard, other efforts such as using the customary tradition and involving NGOs and

grass root organizations in the peace making must be a meaningful step forward. Then, questions come up here: How can these multiple peacemaking approaches sustain and develop? How can the local people heal the community which has been complicated with the long history of ethno-religious violence? How can ethno-religious groups regenerate community values as basic conditions for reciprocal livelihood in the new political landscape of Indonesia? We rather think that reconciliation is not an end but a process.

In all papers, I found that the new political and economic landscapes have been taken for consideration. If conflicts over ethnic territory, autonomy, sovereignty as well as ethno-religious identity are affected by the transnational/regional politics, the global economy, the transnational/domestic migration and the globalized mediascape and so forth, will these circumstances help to pave a new road to reconcile and make peace? Or, will our hope and effort for making peace be overshadowed by the complexity of the contemporary ethno-scape?

Discussion Paper

War, State, and Man in Korea

Sung Chul JUNG, PhD

scjung@mju.ac.kr

Assistant Professor

Department of Political Science and Diplomacy

Myongji University

How do war and division affect people? What can we achieve political freedom, social stability, and human security? All three papers deal with these questions. I would like to discuss each paper and then conclude with some suggestions for future research.

Dr. Jung's paper is quite interesting. It is a theory driven research but also addresses a policy-relevant issue. The main question is: under what conditions can post-civil war democracy emerge and survive? Because, as discussed in the paper, intra-state wars are more brutal and more often than inter-state wars in the post-Cold War period, increasingly more scholars and policy-makers have interest in how to prevent and end civil wars. But this paper goes beyond the question about onset/end of civil war and poses a question about how post-civil war states stabilize through democratization. Its major finding is that negotiated settlement and UN peacekeeping operations are combined to contribute to democratic transition in a post-civil war society.

Some questions occurred to me. First, how does a causal mechanism for democracy survival differ from that for democratic transition? Although the empirical part of this paper deals with the both issues (democratization and its survival), its theory mainly focuses on the former and says less about the latter. Second, how do types of civil war affect democratic transition? This paper distinguishes between long and short civil wars, between ethnic/religious conflict and others. But how does intensity of civil war affect democratization? More severe civil wars may prevent democratic transition due to deep

hatred. Third, what determines regime types just after the end of civil wars? Although the author examines 54 non-democracies, there existed 21 post-civil war states which were democratic. What shapes the post-civil war regime types? Before asking how post-civil war democratization occurs, we may need to ask why some post-civil war states are born as democracies, while others are not.

Dr. Hwang reviews current change in balance of power in East Asian and suggests a “new” policy toward North Korea. The main point of this paper is, I think, Seoul should take into account Washington’s declining influence and seek more influence on Pyongyang through stronger ties with Beijing. Although the author does not discuss in an explicit way, his argument is based on two assumptions as follows: First, China will maintain its “special” relationship with North Korea. In other words, China will not abandon North Korea but continue its material and diplomatic support for it. Second, China’s conflict with the United States is inevitable (or hardly avoidable). The rising power will challenge the declining hegemon rather than cooperating with it. However, these assumptions should be carefully examined while considering future change in China’s preference and strategy.

Some may argue China will choose South Korea over North Korea in the future, and can cooperate with the United States even on the issue of North Korean. As many experts point out, Xi Jinping who has never met Kim Jong Un is unsatisfied with the young leader’s repeated military aggressions including two nuclear tests. Although there has been no significant change in China’s policy toward North Korea at least since the late 1990s, we cannot dismiss possibility of dramatic change in the bilateral relationship. Actually this is closely related with Sino-US relationship. Many realists argue the two great powers will not make peace, given that China will continue its rapid and steady growth. But there are many factors which encourage bilateral cooperation through strategic moves and diplomatic negotiation: nuclear weapons, economic interdependence, physical distance, international institutions. This is why some expect that Washington and Beijing will make a deal and seek to change the status-quo on the Korea peninsula in the near future.

Dr. Martens gives a nice overview of migration from East Germany to West

Germany. Reminding current refugees from the Middle East, the author explains why some East Germans decided to leave and how West Germany responded to the migrants. This study is very interesting to me because we now observe North Korean defectors in South Korea and China. One issue in South Korea is how to help North Koreans settle down in the free and capitalist state. I am wondering how East German migrants became members of West Germany and what policies the Western government took for the migrants from the East. Another question to me is about the effect of the migrants on the German unification. Many South Koreans believe that North Korean defectors may communicate with their family and friends in the north and (will) shape North Korea's perception of South Korea and their preference about Seoul-led unification. It means North Korean defectors can stimulate Korean unification but also discourage it depending on their experience in the South. How did the East German migrants affect their former neighbors' for one Germany?

How can we prevent war and conflict but achieve freedom and prosperity on the Korean peninsula. This is the question many scholars of regime transition, war and peace, and human security have posed. Actually international pressure and third-party intervention is one of main factors for regime transition; mass migration is often caused by internal unrest and economic failure; domestic political problems often lead to international crisis and conflict. Only a few serious inter-discipline studies, however, have been done in order to solve the Korean problems. This is why we should make more efforts to share our ideas and concerns with others in other disciplines and work together for suggestions for making our better society and world.

THE 4TH
WORLD HUMANITIES FORUM
THE HUMANITIES
OF HOPE

제4회 세계인문학포럼
희망의 인문학

수원시 주관 세션 희망의 인문도시 수원

Suwon City Session
Humane City of
Hope, Suwon

正祖의 꿈과 茶山의 인문정신

김준혁(한신대학교 정조교양대학 교수)

들어가는 말

조선시대 모든 국왕으로부터 오늘날의 지도자에 이르기까지 개혁을 주창하지 않은 지도자는 없었다. 개혁이 올바른 방향이던 과거 회귀적이던 지도자는 이전시대와 차별을 하고자 개혁이라는 이름 아래 정국변화를 시도하였기 때문이었다.

우리 역사상 가장 위대한 개혁군주로 평가받는 정조 역시 자신의 정치 역정에 있어 개혁을 중심에 놓고 국왕으로서의 삶을 유지했다. 정조는 영조의 정책에 대한 ‘계지술사(繼志述事)’를 천명하며 개혁정책을 구상하고 추진하였다. 일견 보기에는 선대를 계승하는 보수적인 형태의 개혁정책처럼 보이지만 실제 정조의 개혁은 이전의 정책과 다른 파격을 보여주었다.

정조와 함께 개혁을 추진하고, 정조 사후에도 고통스러운 유배생활에도 세상을 위한 개혁과 학문 발전을 위한 노력을 실천한 인물은 바로 다산 정약용이다. “정조는 정약용이 있었기에 정조일 수 있었고, 정약용은 정조가 있었기에 정약용일 수 있었다”는 위당 정인보 선생의 말처럼 정조와 정약용은 정조시대 개혁의 주체였다. 다산 정약용의 현손인 정규영 선생은 다산 선생의 연보를 정리하면서 이 두 사람의 만남을 ‘풍운지회(風雲之會)’로 표현하고 있다. 바람과 구름이 만나 백성을 위한 비를 내리는 것이니 두 사람의 만남은 단순히 군주와 신하의 만남이 아닌 백성을 위한 운명적 만남인 것이다. 정조와 다산이 백성들 위한 새로운 나라 만들기를 할 수 있었던 것은 이들이 가지고 있는 꿈이 거의 같은 것이었고, 그 꿈은 바로 사람이 하늘과도 같은 존재이고 이들을 위한 세상을 만들어야 한다는 인문정신이 바탕이었기 때문이다.

2. 정조의 개혁의 꿈의 정책

정조는 위로부터의 개혁을 추구하면서 불평등관계에 있는 하층민의 소외정책을 개선하고 인권을 보호하려는 정책을 추진하였다. 아울러 기득권층의 특권을 분산시키려고

끊임없이 노력하였다. 이는 양반사대부 중심의 사회에서 ‘민국(民國)’의 주체인 백성중심의 사회로 만들고자 하는 근대의식이 정조에게 있었던 것이고 정조는 백성들의 지지 기반으로 노론 위주의 기득권층을 압박하여 조선의 변화를 추진하였다.

정조의 개혁 의지는 1778년(정조 2) 6월에 발표한 「경장대고(更張大誥)」에 잘 드러나 있다. ‘경장’이라함은 곧 개혁을 의미하는 것으로 경장대고란 개혁을 하기 위해 국왕이 내놓은 큰 정책이란 뜻이다. 정조의 개혁정책의 핵심은 모두 이 경장대고에 담겨 있다 해도 과언이 아니다.

정조는 당시 사회가 큰 병이 든 사람이 진원(眞元)이 허약해져서 혈맥이 막히고 흑이 불거진 상황과도 같다고 인식하였다. 그래서 이러한 사회를 타개하기 위해서 민산(民産), 인재(人才), 응정(戎政), 재용(財用)의 4항목을 대내외에 천명함으로써 개혁 구상을 구체적으로 밝혔다.

정조의 4대 개혁 과제는 철저히 백성과 국가의 존위에 관계된 것이었다. 임진왜란과 병자호란 이후 기득권층의 발호와 폐단으로 나라 전체가 병들어있다고 인식한 정조는 위에서 말한바와 같은 백성의 재산을 늘리고, 인재를 양성하고, 군사제도를 개혁하고, 국가 전체를 풍요롭게 해야 된다고 판단했다.

이는 “백성을 위하고” “백성들과 함께 은택을 누린다”는 위민정치론(爲民政治論)의 발현으로 정조는 “백성은 나라의 근본이며, 하늘이 임금을 만들고 스승을 만든 이유는 백성을 위해서이며, 임금은 배이고 백성은 물”이라고 하며 백성을 위한 정책 추진을 선언하였다.

정조는 ‘경장대고’를 통해 천명한 4대 개혁과제를 단순히 일시적인 구호로서 그치지 않고 재위기간 내내 이를 추진하였다. 이 외에도 정조는 평등적 인성론을 바탕으로 조선후기 실학자들이 ‘대동사회론’을 수용하여 인간존중의 신분 및 제도 개혁을 추진하였다. 이와 같은 정조의 개혁정책은 세계사적인 관점에서 보더라도 감히 따를 수 없는 파격적인 개혁정책이라고 할 수 있다.

정조가 주창한 첫 번째 개혁은 「민산(民産)」이었다. 정조는 백성들의 재산을 늘려 부유하게 하는 방법으로 농업과 상업의 개혁을 추진하였다. 당시 백성의 대부분이 농민이기에 농업 개혁은 매우 중요하였고 이를 위해 토지제도의 개혁에 중점을 두었다.

조선시대는 토지에 대한 세금을 부과하기 위해 토지를 6등급으로 나누어 20년에 한 번씩 측량하고 양안(量案)을 새로 작성하여 호조, 도, 군에 비치하였다. 양란 이후 토지에 대한 측량인 양전(量田)이 올바르게 작성되지 않아 대토지소유자인 양반 사족들은 세금이 경감되고 오히려 적은 토지를 소유한 일반 백성들의 세금이 과중되는 극심한 폐단이 존재했다.

정조는 즉위 초에는 궁방전(宮房田)에 대한 개혁을 추진하는 한편 경기, 영남, 호남의 3도에 양전을 추진하고 양전이 끝나기 전에는 수령을 교체하지 말도록 지시하였다. 당시 노론 모두가 양전을 반대한 것은 아니지만 장령 최경악과 경상감사 정대용 등 기득권층의 상당수가 반대를 하였다. 양전은 경상 전라도의 일부만 시행되고 노론의 중심지인 경기도와 충청도는 양전을 추진하지 못했다. 대신 정조는 둔전의 확대와 저수지의 축조로 농업을 활성화하는 정책을 지속적으로 추진하였다.

백성들의 재산을 증식하기 위한 정책에 있어 또 하나의 축은 바로 상업정책이다. 정조는 1791년(정조 15) 1월 ‘금난전권(禁難塵權)’을 혁파하고 저자에 있는 백성 모두가 난전을 차려 자유로운 상업 행위를 할 수 있는 ‘신해통공(辛亥通共)’을 선포하였다.

18세기 후반은 청국과의 무역교류가 활발해지고 사상(私商)의 기능 강화와 잉여 생산물의 증가로 상업이 활발해졌다. 정조는 시대의 변화에 따른 자유로운 상업관을 가지고 있었고 시장 경제의 원리에 대한 정확한 이해를 하고 있었다. 정조는 사상의 경제적 실력을 인정하고 그들의 활동을 보장하는 대신 이들을 새로운 조세원으로 확보하여 국가 재정에 충당하고자 하였다.

그럼에도 불구하고 도성의 대규모 상인들이 금난전권을 가지고 일반 백성들의 자유로운 상업행위를 막는 것을 용인할 수는 없었다. 모든 이들이 자유롭게 상업행위를 하는 것이 백성들을 부유하게 하고 나아가 국가 전체의 재용이 늘어날 것이라 판단하였다. 더불어 시전상인들은 노론의 기득권층의 경제적 후원 역할을 하고 있기 때문에 이들을 약화시키고자 하는 의도도 포함되어 있었다.

정조의 인재 양성 개혁 방안은 규장각 설립이 대표적이다. 규장각의 설립 목적은 왕실도서관과 인재양성이었다. 물론 산림세력과 문벌세력들을 대신하기 위한 친위세력의 양성 목적이 겉으로 드러난 명분보다 더 깊은 의도가 있었지만 공개적 거론을 하지는 않았다. 정조는 당대의 인재를 양성하는 엘리트 교육도 중요하다고 판단하였지만 규장각 초계문신과 검서관을 배출하기 위해서는 기초 교육이 중요하다고 인식하였다. 따라서 임진왜란 이후 약화된 향교의 기능을 강화하였다.

임진왜란 이후 기능이 약화된 향교에 대하여 정조는 향교가 처음 설립되었을 당시와 같이 공부하는 방식과 재정지원을 복구시켰다. 향교가 있는 해당 지역에서 도유사의 주관으로 교관을 선발하여 강의하게 하고 기숙사의 시설도 보완하여 학습의 안정을 추진했다. 이로써 향교의 기능이 다시 살아나고 서당과 더불어 평민들의 대중 교육기관으로 자리매김했다. 결국 정조의 인재양성 개혁은 규장각을 통해 엘리트를 양성하고, 향교의 공교육 강화를 통해 평민들의 대중적 지식기반을 확대하자는 것이었다.

정조는 인재양성과 평등정신의 두가지 목적을 충족하기 위해 서얼허통을 실시하였다.

이에 더 나아가 도망간 노비를 잡아들이는 인간사냥꾼인 노비추쇄관 제도 혁파를 비롯하여 장기적으로 노비제도 자체를 없애는 파격적인 개혁을 주창하였다.

전근대사회에서 신분의 차별은 기득권층을 유지하는 기본 사회질서였다. 이 질서를 파괴하는 것은 체제변혁을 추진하는 것과 동일한 의식의 소유자라고 할 수 있는데 정조는 스스로 봉건체제의 신분질서를 허물고자 하였다.

18세기 사회의 발전을 통해 하층민들의 의식구조가 발달되고 따라서 신분에 따른 차별을 구체적으로 인식하고 이를 타파하기 위한 역모사건도 끊이지 않았다. 정조는 이들의 역모와는 별도로 스스로가 가지고 있는 평등론에 입각하여 그들을 구제할 고민을 하였고 일차적으로 서얼의 과거차별 금지와 관직의 활발한 진출을 추진하였다. 규장각의 5대 검서관 중에서 유득공을 제외하고 모두 서얼 출신으로 임용한 것은 인재를 발탁하여 국가의 발전에 기여시키는 것뿐만 아니라 서얼 출신 모두를 국왕의 지지기반으로 삼는 왕권강화하의 방편이기도 하였다.

더불어 노비제도의 혁파를 추진한 것은 정조가 강조한 “천하의 원통함이 노비보다 더한 인간은 없다”는 노비 제도 개선에 대한 인식을 바탕으로 그들 모두를 양인으로 전환시켜 조선 사회에서 더 이상 노비제도를 존속시키지 않고자 하였다. 다만 이 정책은 정조가 추진하던 중 흥서함으로써 1801년 왕실의 재산을 관리하는 내수사 소속의 노비만 혁파되는 아쉬움이 있다.

정조의 노비제도 혁파안은 수많은 노비들을 양인으로 전환시킴으로써 국왕을 지지하는 백성으로 만들어 왕권강화에 일조를 할 수 있게 하는 것이며, 양인으로서의 의무인 국역(國役)을 담당케 함으로써 국가 재정의 안정을 추구할 수 있게 하고자 한 것이었다.

정조의 4대 개혁에서의 핵심은 군제개혁이었다. 당시 국가 재정의 56%가 군사비용으로 지출되었고 백성들은 군역의 의무가 가장 큰 부담이었다. 정조시대 중앙오군영은 17세기 이후 오랜 기간에 걸쳐 형성된 무반 가문에 의해 장악되었으며, 주요 무반들은 정치세력과 직접 혹은 간접적인 관계를 가지고 있었다. 더구나 군영의 난립은 필연적으로 양역의 폐단을 가중시켰기에 군영개혁이 군주들의 현안이 되었던 것은 너무나 당연한 일이었다.

정조는 국왕으로 재임하는 동안 군사통수권을 장악함과 아울러 군제개혁을 추진하겠다는 것을 보여주었다. 그리고 정조는 필요없는 군병들을 털어내어 군제를 갇춘다는 원칙을 천명하여 군비 축소를 통해 민간의 경제를 활성화하고자 하였다.

그러나 왕권의 기반이 공고화되지 못했던 그의 치세 전반기에 군영제(軍營制)를 개혁해 나가는 것은 무리였다. 이 때문에 전체 군영의 혁파보다는 수어청과 총융청의 합병에 대한 논의를 시도했다. 정조는 일차적으로 강화도를 방어하는 통어영과 진무영을 합

치는 군제개혁을 단행하였다. 이후 지속적인 군비절감을 위한 군영의 통합을 추진하여 마침내 도성에서 수어청을 통제하는 수어경청(守禦京廳)을 혁파하였다. 그리고 중앙오군영의 군사들을 대폭 축소하고 장용영을 통한 군사정예화를 추진하였다.

더불어 정조는 국왕-병조판서-오군영대장의 군권일원화를 적극적으로 추진하였다. 평소에는 병조판서가 오군영을 통제하지 않다가 국왕이 친림하여 군사훈련을 할 경우에만 명령을 내렸던 영조시대 군권 지휘체계를 정조는 용인하지 않았다. 그래서 정조는 모든 상황에서 병조판서가 오군영을 통제하도록 하는 군제개혁을 단행하였다. 국왕이 오군영의 대장을 통제하지 비정상적인 노론위주의 정치체제를 전면적으로 교체한 것이었다. 이는 단순히 군사지휘권을 확보한 것만이 아닌 군제개혁의 전반을 주도할 수 있는 권한을 국왕이 가지게 되었다는 것을 의미하는 것이다.

정조는 왕실재정의 개혁도 추진하였다. 왕실 재정을 위한 국방전의 확대와 백성들의 강제노역은 백성들의 지탄 대상이었다. 따라서 왕실의 권위를 회복하기 위해 백성들의 지지를 얻는 것은 매우 이를 위해 국방전과 왕실재정을 개혁하는 것은 너무도 당연한 일이었다. 그래서 정조는 즉위와 동시에 국방전의 부정 면세결을 혁파하여 국방전과 연관된 백성들의 고통을 끊었다. 더불어 정조는 국영농장인 둔전이 국방전으로 빠져 나가 규모가 축소되는 것을 막고 그 토지를 다시 둔전으로 환원하였다.

더불어 정조는 왕실 재정에 대한 대규모 감축을 추진하였다. 일차적으로 즉위 후 궁녀의 반을 내보내 왕실재정을 강화하였다. 그리고 스스로 검약함을 강조하고 왕실의 모든 이들이 자신을 따라 배우기를 권고하였다.

이에 더하여 정조는 왕실 재정으로 둔전을 구입하거나 개발하여 토지없는 백성들이 농사를 짓도록 하였다. 내수사에서 책정한 예산을 절감하기도 하였고, 능행에 사용된 내수사 비용중 남은 비용을 둔전에 투여하였다. 그 대표적 예가 1795년 윤2월 혜경궁 홍씨 회갑연을 위한 화성행차였다. 정조는 행차의 남은 비용을 ‘민국(民國)’ 즉 백성과 나라를 위해서 쓰겠다고 하였고 총 4만냥이 남아 농민들이 농사밧으로 사용할 수 있도록 2만냥, 제주도의 흉년을 구제하기 위한 1만냥, 화성에 둔전을 건설하는데 1만냥 들어갔다.

3. 정조의 인간존중 정책

정조는 기본적인 4대 개혁과제와 더불어 정조는 사회통합을 위한 인간 존중 개혁정책을 추진하였다. 그는 즉위하면서 천재지변 등으로 인하여 버려진 아이들에 대한 구휼을 국가가 책임지어야 한다고 인식했다. 정조시대 이전에는 민간에서 수양하는 것이 윌

칙으로 인정되었지만 정조는 버려진 아이와 구걸하는 아이들을 구제하기 위해 그들을 국가가 보호하고 책임지어야 한다고 강조했다. 이러한 정조의 인식속에 제정된 것이 바로 ‘자휼전칙(字恤典則)’이다.

이 자휼전칙의 반포와 시행은 정조의 애민정신을 상징화하는 정책으로 그 어떤 구휼 정책보다 의미가 있다고 하겠다. 특히 아동을 국가에서 책임지어야 한다는 정신이 내포되어 있어 현재의 버려진 어린이들을 보호하는 정책보다 오히려 앞서는 정책이라 할 수 있다. 정조는 이 정책 뿐 아니라 경제적 어려움으로 결혼하지 못하는 30세 이상의 남녀를 지방 수령의 책임하에 결혼시키게 하는 법률까지 제정하는 등 소외계층에 대한 전면적인 개혁정책을 단행하였다.

조선시대 백성들은 형률에 적용되었을 때 엄청난 고통을 겪어야 했다. 정조는 비록 죄인이어도 형벌의 남용으로 인하여 고통을 받아서는 안 된다고 생각했다. 그래서 악형에 의한 백성들의 육체적 고통과 정신적 고통을 줄여주기 위해 즉위 직후인 1777년 6월에 ‘형구정정윤음(形具整正綸音)’을 내리고 형구의 규격을 정하고 형구사용 범위를 명시한 ‘자휼전칙(欽恤典則)’을 편찬할 것을 지시하였다. 이로 인해 1778년(정조 2) 형구의 규격 및 품계를 정해 준행하도록 조치한 법률을 반포하였다. 이로써 정조시대 이전까지의 형률체제를 근본적으로 바꾸면서 죄인의 인권을 보호하는 장치를 마련하였다.

정조는 소외지역에 대한 배려도 추진하였다. 조선시대 내내 서북지역은 항상 소외지역이어서 관직에 진출하기가 무척 어려웠다. 단종 재위 기간 세조의 왕위 탈취 과정에서 일어난 김종서의 죽음으로 그를 지지하는 무장이었던 이시애의 반란 이후 세조는 서북지역 무사들의 무과 진출을 금지시켰다. 이와 같은 처분은 조선 전 기간 동안 서북지역 무사들이 무과를 통해 관직으로 진출하는 것을 제한하였다. 이와 같은 지역 차별을 즉위 5년인 1781년 5월에 철폐하였다.

정조는 특히 장용영을 창설하면서 서북지역 무사들을 특채하여 지역간의 균형을 맞추려고 노력하였다. 이와 함께 정조는 장용영의 장교를 선발할 때 중인이나 서얼도 참여하게 하여 전례 없는 혜택을 입게 하였다. 이는 무예가 출중함에도 불구하고 무반직에 나갈 수 없는 소외세력을 끌어들이어 인재양성과 더불어 친위세력을 공고히 하기 위함이었다.

정조의 놀라운 개혁 정책의 하나는 바로 한글 보급운동이었다. 요즘말로 하면 한글 보급운동이고 당시 상황으로 이야기하면 언문을 통한 국가 정책 홍보였다. 예전에 국왕이 관리들과 백성들에게 타이르거나 당부하는 말씀을 ‘윤음(綸音)’이라하였는데, 정조 이전시기까지 윤음을 반포할 때 한문으로 작성된 것만을 반포하였다. 허니 한문을 모르는 일반 백성들이 제대로 알아들을 수가 없었다. 그래서 정조는 윤음과 법령을 반포할

때 한쪽면에 훈민정음으로 써서 일반 백성들이 쉽게 읽어서 이해할 수 있도록 하였다. 이 역시도 가난하고 배우지 못한 기층 백성들을 사랑하는 마음이 없었다면 도저히 있을 수 없는 일이었다.

정조는 도성 외의 지방에 거주하는 빈민들의 홍역 치료에 대한 특별한 관심을 가지고 있었다. 이는 단순히 전염병인 홍역을 치료하는 문제만이 아니라 백성들을 사랑하는 은혜가 빈궁한 이들에게 먼저 가야한다는 위민의식(爲民意識)의 발로이자 극빈계층의 사회복지 정책 측면에서의 강조였다.

“저 의식이 조금 여유있는 사람은 자연히 제때에 간호할 수 있지만, 가난한 선비, 궁한 백성들 중 고할 데도 없는 사람에 있어서는 그 누가 구제해 준단 말인가? 저들의 광경을 생각하면 눈으로 본 것 같다. 사람마다 병을 진찰해 주고 집집마다 약을 지급하는 것은 물론 의논하기 어렵지만, 가장 가난한 무리를 들은 대로 구제한다면 조금이나마 실효가 있을 것이다.”

이로 볼 때 정조의 의료정책은 모든 백성들을 대상으로 하는 것을 기본으로 하되 빈민들에 대한 구제가 더욱 우선적이었음을 알 수 있다.

정조는 새로운 의서(醫書)를 간행되어 자신에게 바쳐지면 의서를 검토하여 전국의 각 지방으로 배포하게 하였다. 1786년(정조 10) 5월 박상돈과 남기복이 엮은 『진역방(疹疫方)』이라고 하는 홍역 치료에 대한 의서가 바쳐졌을 때도 이를 기존의 한문으로 된 내용에 언문으로 번역하여 보내도록 지시하였다. 의서가 한문으로만 간행되면 일반 백성들이 쉽게 읽을 수 없어 병의 치료를 원활하게 할 수 없기 때문이었다. 이는 정조가 생각하고 있는 의료의 대중화 정책의 일환이라고 볼 수 있다.

이와 같이 백성을 위한 다양한 개혁정책의 결과 조선의 백성들은 정치적으로 문화적으로 성숙할 수 있었다. 그래서 그들은 새로운 문예부흥의 기반을 조성하였고, 이전의 문화와는 다른 창조적 문화, 주체적 문화를 만들 수 있었던 것이다. 지도자의 마음과 지도자의 능력이 바로 사회를 바꿀 수 있다는 기본 명제를 우리는 정조를 통해서 확인할 수 있으며, 정조와 같은 지도자가 온누리 곳곳에서 나와 우리의 삶과 정신을 더욱 풍요롭게 해주었으면 한다.

4. 다산의 인문정신과 저술

다산의 생애와 사상은 차분하고 단조로운 학자의 그것이 아니라 격동하던 그 시대만큼이나 파란만장한 인생을 살아간 인물이다. 그는 정조와 함께 임진왜란과 병자호란 이

후 나타나는 사회의 부조리를 타개하고 백성들이 행복한 세상을 만들기 위한 노력을 하였다. 정조 사후 유배 이후도 백성들의 고통을 눈으로 보며 『경세유표』, 『목민심서』, 『흙흙심서』 등 1표2서로 이야기되는 500여 권의 여유당전서(與猶堂全書)를 저술하면서 조선말기의 사회개혁을 추구하였다. 그 바탕에는 당연히 정약용의 인문정신(人文精神)이 있었다.

다산의 인문정신을 한마디로 표현하는 것은 쉽지 않다. 그럼에도 다산의 모든 사상의 근원은 바로 인간이 타고난 기질이나 신분의 고하와 관계없이 상제의 자녀로서 평등하고 존엄한 존재라고 인식하는 것이라고 생각한다. 즉 인간존중 그 자체인 것이다. 그래서 그는 「월목」을 통해 정치지도자나 정치권력에 대해서 민이 존재론적으로나 가치론적으로 우선이라는 사실을 강조한다.

그는 성리학자로서 유교적 민본주의에 충실하였고, 그 중심에 백성이 있다. 백성이 나라의 근본이 되게 하기 위해서 반드시 필요한 것이 바로 균등(均等)이라 생각하였다. 균등이 바로 앞서 이야기한 신분의 고하를 막론하고 상제의 자녀로서 평등하고 존엄한 존재로 만드는 가장 기본적인 것이라고 생각한 것이다. 이러한 균등 사상을 갖고 있기에 고루한 성리학자가 아니라 경세학(經世學)을 기반으로 자신의 사상을 정리할 수 있었다.

다산의 경세학을 대표하는 일표이서 가운데 『경세유표』는 “털끝 하나라도 병들지 않은 것이 없으므로 지금 고치지 않으면 나라가 망하고 난 뒤에야 그칠 것”이라는 총체적인 위기의식에서 만들어진 국가체제 개혁론이다.

그렇다면 다산이 생각하는 ‘목민(牧民)’의 본래 의미는 무엇인가? ‘목(牧)’이란 글자가 나타내듯이, 목민은 마치 가축을 길러주듯이 힘없고 가여운 백성을 잘 돌보아 길러준다 [養民]는 의미를 갖고 있다. 다시 말해 백성이 부당하게 침탈당하지 않도록 보호하고 골고루 잘 살도록 도와주는 것이 바로 목민이다. 이런 관점에서 보면 목민관의 지위는 바로 백성을 위해[爲民] 있는 것이다. 앞서 보았듯이, 다산은 본래 모두 백성이었는데 그 중에 누군가를 추대하여 정치지도자로 삼아 통치하게 만들었다고 본다. 따라서 권력을 위임한 백성의 여망에 따라 정치를 하지 않는다면, 그 통치계층의 권위와 정당성은 상실하게 된다.

『목민심서』의 저술 배경에는 다산 자신의 학문적 자각, 곧 유교전통에서 제시하는 성현의 가르침에 수신(修身)과 목민(牧民)의 두 가지 길이 있다는 깨달음이 놓여 있다. 여기서 목민은 전통적인 용어로 말하면 사람을 다스리는 치인(治人)의 영역에 해당한다. 다산은 비록 목민이 수신에 기초하는 것이지만 군자(君子)의 학문에서 수신은 절반에 불과하고 목민이 그 나머지 절반이라고 보았던 것이다. 앞에 나오는 정약용의 학문체계

와 관련지으면, 유교경전에 대한 새로운 해석으로 구성된 방대한 경학(經學)은 수신 또는 수기(修己)의 영역에, 사회정치적 개혁안에 해당하는 일표이서의 경세학(經世學)은 목민의 영역에 해당된다. 유교의 이념에 따라 다산은 수기와 치인이 학문의 두 바퀴로서 함께 수행되기를 바란 것이다. 이러한 자각에 따라 그는 자신만 홀로 선하게 되는 것이 아니라 백성이 골고루 잘 사는 사회를 건설하는 지침서로 『목민심서』를 저술한 것이다.

다산은 백성을 위해 존재하는 목민관이란 지위를 함부로 구해서는 안 된다고 하면서 목민관이 가져야 할 네 가지 두려움에 대해 말한다. 곧 목민관은 밑으로 백성에 대해, 위로는 규찰과 탄핵권을 가진 대성(臺省)에 대해, 그 위로는 임명권을 가진 조정에 대해, 그리고 마지막에는 하늘에 대해 두려움을 갖는다고 한다. 목민관이란 지위를 부여하고 빼앗을 수 있는 대성과 조정에 대한 두려움은 사실 제도적인 두려움이다. 다시 말해 목민관이라는 제도적 권위와 관련된 두려움에 불과하다. 그리고 이러한 두려움은 피할 길이 있다. 제도적인 감시와 처벌의 눈길은 멀리 떨어진 곳에서 활동하는 목민관의 모든 행위를 다 살필 수 없기 때문이다.

다산은 「원정(原政)」이란 글에서 자신의 인문정신을 그대로 드러내었다. 원정이란 고전적 정치가 어떠한 것인가를 드러내는 글로, 이 글을 통한 다산의 정신은 바로 공평함이다.

다산은 정(政)이란 바로잡는다[正]는 말이라고 하며, 토지를 개량하고 백성들에게 고루 나누어 주어 그것을 바로잡았으니 이것이 정(政)이다라고 하였다. 또한 주거(舟車)를 만들고 권량(權量)의 규격을 세워 그 고장에서 나는 것을 탄 곳으로 옮기고, 있고 없는 것을 서로 통하게 하는 것으로 바로잡았으니 이것이 정(政)이라고 하였다. 똑같은 우리 백성인데 누구는 강대한 세력을 가지고 제멋대로 삼켜서 커지고, 누구는 연약한 위치에서 자꾸 빼앗기다가 멸망해 가는 것은 올바른 정치가 아니라는 것이다. 힘있고 권세있는 자들이 가난하고 힘없는 백성들을 업신여기고 악독하게 대우하는 것은 올바른 것이 아니고 이를 바로 잡는 것이 바로 정치라고 하였다. 이를 위해 봉당(朋黨)을 없애고 공도(公道)를 넓혀 어진이를 기용하고 불초한 자를 몰아내는 것으로 바로잡아야 한다고 하였다. 다산은 인문정신을 바탕으로 올바른 정치를 해나가야 한다는 것이다.

정약용은 실제 오늘날 민주주의 제도의 이론적 근거가 될 수 있는 「탕론」을 통해 어리석은 군주를 내쫓을 수 있다는 역성혁명을 이야기하였다. 또한 선양 제도를 통해 자식에게 왕위를 물려주지 않고 현명한 이에게 왕위를 물려주어야 한다고 생각하였다. 옛날에 정치지도자는 백성들의 사회적 필요에 의해서 아래로부터 추대된 존재에 불과하고, 법도 본래는 백성들의 여망에 따라 제정되었다고 한다. 「탕론」에서는 왕이 민을 위

해서 제대로 역할을 하지 못하면 그 자리에서 물러나게 할 수 있다고 하여 탕과 무왕의 혁명을 정당한 행동이라고 평가한다. 다산에 의하면 고대 오제의 시대에는 권력이 혈연에 따라 세습되는 것이 아니라, 덕이 있고 공이 있는 사람에게 선양되었다고 한다. 다산은 토지 사유에 따라 빈부격차가 심화되는 것을 보고 토지제도의 개혁으로 경제적 가치를 고르게 향유할 수 있는 경제민주화 문제에도 큰 관심을 가졌으며, 과거제도와 교육제도 개혁으로 지역, 문벌, 신분의 차별을 초월하여 국정에 참여할 수 있는 열린 기회를 제공하고자 하였다.

즉 다산은 왕도정치가 실현되어야 한다고 믿었고 그러한 왕도정치를 실현하는 군주를 위하여 신하는 충성을 다하여야 한다고 강조하였다. 다산이 생각한 왕도정치의 이상적 모델은 정조였다. 이처럼 정조는 다산을 미래의 재상으로 생각하였고, 정약용은 중국의 요순과 같은 왕도정치의 이상적 군주라고 생각한 것이다. 그리고 이들은 서로에 대한 깊은 신뢰를 가지고 함께 백성을 위한 나라 만들기에 헌신한 것이다.

The vision of King Jeongjo and Dasan Cheong Yagyong's classical scholarship

Kim Junhyuk

(Professor, Jeongjo Cultural Department of Hanshin University)

The age of King Jeongjo, which has been recognized as the period of cultural renaissance in late Joseon dynasty, was the era of trying to overcome the Ch'ing and lead the culture of east Asia. For this, King Jeongjo implemented various policies for people through renovations based on the righteous royal policies.

King Jeongjo consolidated his power in competition with King Yo, who was famous for his excellent policies in China by claiming to stand for "being sage king " who mandated himself to take leading role in politics.

And being in pursuit of harmony with the power of subjects, King Jeongjo declared the four reforms of wealth of people, engaging men of ability, strengthening national defense, sound public finance at the same time. All these innovations was put into practiced under the reign of King Jeongjo consistently.

He also dreamed about egalitarian society based on the prosperity of people. Therefore he launched out into integrated policies such as Seoyeolheotong, abolition of Nobichusoigoan, Jahuljeonchik and humhumjeonchik for human beings, and set up a situation for the free research of new ideas and Silhak(practical knowledge & technique)

Dasan Cheong Yagyong(1762 ~ 1836) was one of the most democratic thinkers in the Chosun Dynasty. According to Dasan, the supreme being is not abstract principle but Sangje(上帝). For Dasan all human beings are equally the children of Sangje. Dasan emphasized human equality and dignity. For Dasan the rulers originally had been authorized not by the decree of heaven, but by the people. For this reason, rulers exist for the sake of the people. The purpose of rulers is to serve the people. Dasan emphasizes that rulers and government officials should serve the people. If rulers forget their duty and oppress the people, to resist or to replace them is a right action. In addition, Dasan placed importance on the economic balance among the people and the equal opportunity to participate in government service.

수원 화성의 인문학적 의의와 미래지향적 함의 - 공간의 매체적 관점을 중심으로 -

심승구

1. 개혁과 도전의 기록

2016년은 수원 화성이 세워진 지 220년이 되는 해이자 정조가 즉위한 지 240주년 되는 해이다. 1796년 수원 화성이 건설된 18세기는 세계사적으로 변화가 컸던 시기이다. 서양에서는 절대왕정·계몽사상·시민혁명으로 굽직한 변화가 나타났다면, 동아시아에서는 중국이 ‘강건성세(康建盛世)’라고 할 만큼 강희·옹정·건륭의 전성기를 구가하였으며, 조선 또한 탈중화, 실학, 문예부흥 등 역동의 시대로 정리할 수 있다. 동서 문화의 그 같은 변화와 상응하는 흐름 속에서 수원 화성이 탄생하였다.

수원 화성은 흔히 ‘실학의 도시’라고 한다. 실학이 시대의 문제를 해결하는 사유의 지식이라 할 때, 수원 화성은 시대의 응답이자 미래 도시를 열어가는 구상이 담겨있다. 18세기 조선사회는 한마디로 혁명보다 개혁이 더 어려운 시대였는지도 모른다. 400년 왕조국가에 대한 중흥의지를 되살려 보려는 가운데 탄력성을 잃은 봉건 사회의 균열과 해체 현상 또한 피할 수 없는 운명이었다.

그런 점에서 볼 때, 수원 화성은 지금은 낯선, 험난한 개혁으로의 모험, 그 도전의 기록이다. 지금까지 다양한 평가와 이런저런 이야기가 수원 화성을 둘러싸고 있다. 탁월한 건축이 주는 감각적인 화려함에 도취되어 화성이 가지고 있는 깊이 있는 이야기와 미래를 향한 비전의 목소리에는 크게 주목하지 않았던 것이 사실이다.

이 글은 수원 화성 전반에 걸친 역사와 문화사가 아니다. 등장인물들을 망라하지 않았고, 설계로부터 완성까지의 자세한 과정은 과감히 생략하였다. 대신 역사공간으로서의 현대적 맥락과 심층, 그것을 대표적으로 드러낼 수 있는 사례로서의 수원 화성에 집중하였다. 이는 정조가 의도했던 수원 화성의 가치와 의미, 그리고 전망이 무엇이었는지 꼼꼼이 추적해 볼 수 있는 기회이자, 수원화성이 갖는 잠재성이 오늘날 우리 사회에 어떠한 가치로 활용할 수 있는지 고민하는 것이다. 이 글을 쓰는 첫 번째 이유이다.

두 번째로는 도시 공동체가 가지고 있는 텍스트를 살펴보는 것이다. 도시는 더불어 살아가는 공동체의 집합이다. 더불어 사는 공동체의 정신이 시공간과 함께 하며 도시의

역사와 이야기, 그리고 정체성에 배어있을 때 도시의 실존적 존재 가치를 드러내는 것이라고 할 수 있다. 삶의 흔적이 켜켜이 누적된 도시는 말 그대로 인문학 텍스트이다. 도시가 인문학과 분리되어 존재할 수 없는 이유이다.¹⁾ 수원 화성은 지성사의 박제를 넘어 살아있고, 살아 있어서 말을 건넨다. 그 소통의 의지에 응답하는 것이 이 글을 쓰는 또 하나의 이유이다.

2. 공간과 매체

역사 공간은 역사적 기억을 담고 있는 상징적 매체다. 공간 속에 담긴 역사적 기억은 그 자체가 신기하게도 다른 기억에 비해 더 오래 남고 되짚어 회고하게 된다. 하지만, 기억은 늘 망각의 먹이가 되곤 한다. 바로 그 기억을 잡아줄 지지물이 시간, 공간, 상징물이다.²⁾ 무엇보다 역사 공간을 통해 기억을 찾으려는 이유는 단순히 과거를 회고하는데 그치지 않는다. 그곳에는 회고를 넘어 무수히 깔려있는 이야기와 상상력, 그리고 창의력을 제공함으로써, 현실의 삶을 풍요롭게 할 뿐만 아니라 미래에 대한 기대와 희망을 이어주기 때문이다.³⁾

역사 공간의 복원과 재현은 과거의 기억을 재생시키는 매체의 재현이다. 사실 우리는 과거와 직접 대화를 시도하는 것이 아니라 과거 사람들이 남긴 구술, 문자, 유적, 유물, 제의, 축제 등 유·무형 유산을 통하여 간접적인 대화를 나눈다. 우주 공간의 여행을 위해서 로켓이라는 매체를 이용하는 것처럼, 역사라는 시간여행을 위해서는 타임머신과 같은 매체가 필요하다. 매체가 존재하지 않는다면 역사 연구란 불가능하다. 이는 우리가 역사 연구에 있어서 역사를 대상화했던 객체라는 관념을 지나 역사를 매체로 보는 라는 관점이 발견되었음을 볼 수 있는 대목이다.⁴⁾

다양한 매체의 확보는 수많은 역사 연구의 소재이자 현재는 물론이고 미래에서도 과거로 통하는 길을 찾는 일이다. 따라서 공간의 복원은 훌륭한 타임머신을 발명하는 일이다. 어떤 매체를 사용하느냐에 따라 어떤 역사를 체험하고 향유할 수 있는지가 달려 있다. 그런 의미에서 역사 공간의 복원은 매우 훌륭한 매체를 작동시키는 일이다. 망각의 저편에 있는 낯선 나라 사람들과 교신하기 위해 필요한 무선 통신망을 깔고 이를 연결할 기억의 보따리가 필요한 것과 같은 이치다.

역사공간은 문화적 기억을 불러일으키는 상징적 매체다.⁵⁾ 인간이 자기 개발과 개별

1) 류재한, 「도시와 인문학의 관계연구-도시재생을 중심으로」 『응용인문논총』 47권, 2015. 90~91쪽.

2) 이용재, 「피에르 노라와 기억의 터전」 『역사비평』 66호, 2004. 참조.

3) 전진성, 「역사가 기억을 말한다」, 휴머니스트, 2005. 44쪽.

4) 김기봉, 「역사의 매체적 전환-매체로 보는 역사와 역사학」 『매체와 소통으로 보는 역사』, 제52회 전국역사학대회, 2009. 14~44쪽 참조.

5) 김학이, 「안 아스만의 '문화적 기억」 『서양사연구』 33집, 2005.

존재의 유한성을 극복할 목적으로 과거의 유·무형의 유산을 계승하여 발전시키는 형태로 만들어지는 문화는 기억을 토대로 성립한다. 기억화의 방식은 각 시대 문화형식에 따라 선형적으로 개념 지워지므로 모든 기억은 문화적 기억이다. 문화적 기억으로서 역사는 매체 의존적이다. 과거는 매체를 매개로 해서 기억되고 역사화된다.

특히 역사공간은 다양한 유적과 유물을 포함하고 있을 뿐 아니라 수많은 이야기를 품고 있는 기억의 보물 창고다. 그런 의미에서 단순히 과거의 정보를 알리는 매개체가 아니라 발생시키는 매개체다. 또한 역사 공간은 또 하나의 과거 사실을 담고 있는 매체라는 점에서 메시지이다. 역사공간의 복원에 따른 과거의 재현은 현실의 공간 속에서 생생한 과거의 역사를 체험한다는 점에서 매력적이다.

공간역사는 문자역사에 비해 크게 3가지 장점을 갖는다. 첫째, 시각적으로 보여주는 역사(Visioning History)이다.⁶⁾ 문자역사는 과거의 풍경을 분리해서 묘사하여 독자로 하여금 생각하는 노동을 요구하지만, 공간역사는 그것을 하나의 전체로 현실 공간위에 펼쳐 보여줌으로써 그 시대의 모습을 생생히 확인할 수 있다. 둘째, 입체감을 느끼는 역사(Three-Dimensional History)이다. 문자역사는 좀처럼 공간의 입체성을 느끼기 어렵지만, 공간역사는 건축물이 갖는 규모, 형태, 구조, 상징, 그리고 기능성을 구조적으로 파악하게 해 준다. 셋째, 현실 속에서 과거를 생생하게 체험하게 해 주는 역사(Experiential History)이다. 이는 직접 공간을 돌아보면서 오감으로 과거를 느낄 뿐 아니라 당시 삶의 구조와 성격을 파악하는데 도움을 준다. 또한 공간은 정보를 제공하는 것으로 그치지 않고 우리에게 수많은 기억을 발생시키는 역할을 한다.

공간역사는 우리에게 문화적 기억으로 안내하는 타임머신인 것이다. 과거는 매체를 통해 역사가 된다. 과거가 매체를 통해 기억되고 역사로 전환된다. 이때 가장 매력적인 매체 가운데 하나가 바로 역사공간일 가능성이 크다. 공간은 인간뿐만 아니라 사건을 담아내며, 시간을 초월하여 존재한다. 과거와 현재 그리고 미래를 이어주는 공간으로서 역사공간은 우리가 주목해야 하는 지점이기도 하다.

공간의 복원을 통해 얻어지는 문화원형의 발견은 기억의 회복에 그치는 것이 아니라 역사적 정체성을 회복하는 기반으로 기능해 왔다. 다만, 역사적 정체성은 그 사회 구성원들의 담론 형성과정에 따라 진화한다. 그 과정을 거친 역사적 정체성은 당대 사회적 정체성과의 변증법적 관계를 거쳐 새로운 도시 정체성으로 탄생한다. 도시정체성은 고정체가 아닌 생동체로서, 그 도시의 구성원들에 의해 끊임없이 재구성된다. 그럼에도 역사적 정체성은 지역민을 하나로 묶어낼 수 있는 공동체성이나 소셜 커뮤니티 형성에

6) 로버트 A. 로젠스톤, 『영화, 역사: 영화와 새로운 과거의 만남』, 소나무, 2002, 13쪽. 이 책에 따르면 영상역사가 문자역사와 대비해서 갖는 장점을 3가지로 든다. 즉 경쟁하는 역사, 시각적으로 보여주는 역사, 영상으로 재현하는 역사이다.

원동력으로 작용한다. 역사적 정체성이 오늘날 도시정체성을 형성하는데 중요한 배경이 되는 이유이다.

3. 공간과 재생

인간은 시공간 속에서 삶을 영위하는 사이 존재이다. 장기 지속의 지리적 공간 위에 완만하게 흐르는 역사적 시간 속에서 인간의 사회적 삶이 전개되어 온 것이다.⁷⁾ 추상공간을 제외한 현실 공간은 체험 공간으로서, 오랜 과거의 시간들이 켜켜이 쌓이고 깔려 있는 짙은 역사 공간이라는 사실을 전제한다. 그러므로 공간은 이미 과거를 역사로 전환시키는 ‘기억의 장’이 틀림없다.⁸⁾

역사 공간 위에서 현대인들은 일상의 삶을 이어간다. 어쩔 수 없이 우리는 현실적인 삶을 위하여 고의든 고의가 아니든 필연적으로 역사적 공간을 수없이 지우고 살아가는 운명에 놓여 있다. 바꿔 말하면, 현실의 공간은 이미 역사적 흔적과 기억들이 거의 대부분 지워진 상태다. 과거의 공간을 지워야만 현실의 삶이 가능하기 때문이다. 그 결과 현실은 도시의 공간으로 바뀌었다. 그럼에도 도시의 곳곳에는 과거로부터 현실까지 살아 있는 공간, 희미하게 잔존되어온 역사의 층위와 공간들이 남아있다.

오늘날 우리의 문화적 삶은 바로 도시의 공간 속에 무너지고 지워진 역사의 공간을 어떻게 공존시켜 나갈 것인가에 대한 물음에서 시작된다. 어차피 역사적 공간을 다 지울 수 없다면, 우리는 불가피하게 전통과 현대의 공간에 조화와 공존을 모색해야 한다. 무엇보다도 도시의 정체성은 시공간 속에 새겨진 지역의 나이테를 얼마나 잘 간직하고 있는가에 달려있다. 실제로 한 도시의 역사와 문화는 공간의 내부구조와 흔적을 통해 그 성쇠를 읽어낼 수 있을 때만이 진정한 가치를 지닌다.

인간은 개체적 경험의 시공간적 한계를 초월하여 집단적으로 축적한 지식 정보를 뒤에 오는 세대에게 전달하는 역사적 존재다. 역사와 인간과의 관계는 인간의 이야기이며, 인간은 역사를 통해 인간이 된다. 한 도시의 인간도 공간의 역사를 통해 지역의 인간으로 탄생한다. 인간의 삶의 조건인 역사적 공간이 인간을 키워내는 환경이 되는 것이다. 역사적 공간이 소멸된 곳에서 문화의 죽음을 목격하게 되는 까닭이 여기에 있다. 역사의 공간을 파손하고 문화의 기억을 삭제해가면서 세우는 도시란 상상력이 거세된 인간을 만들어낼 뿐이다. 또한 부수고 훼손하는 도시는 문화를 꿈꾸고 창조하기 어렵다.

도시는 역사적 공간을 통해 색(色)과 향(香)과 미(美)가 묻어나는 이야기의 꽃으로 역

7) 심승구, 「수원 화성행궁의 문화공간 활용과 미래가치」『수원학연구』8호, 2011. 85쪽.

8) 심승구, 「한국 민속의 활용론과 문화콘텐츠 전략」『인문콘텐츠』21, 2011. 24쪽.

사와 철학, 미술과 음악, 그리고 시와 노래를 만들어내는 터전이다. 문화도시는 전통과 현대가 공존하며 밤하늘 풍경 자체가 예술이 될 수 있다. 화성의 팔달산 서장대에서 은은히 울리는 종소리는 우리에게 일상이면서 동시에 일상을 탈출하는 예술의 일상화로 그려지는 역사도시가 될 수 있으리라 기대한다. 이제 우리의 공간은 역사를 배우고 느끼는 것은 물론이거니와 창조적 상상력을 발현할 수 있는 보고 자체가 되어야 한다. 역사 공간의 복원이 그 출발점이다. 살아 숨쉬는 역동적 공간, 그리고 다시 인간에게 환원되는 에너지를 꿈꾸는 것, 그것이 수원 화성을 통해 건축물을 넘어선 공간 그리고 소통 이야기인 동시에 우리 시대에 살려 내야 할 정신이 이라고 생각한다.⁹⁾

수원 화성의 사례는 한국 사회 안에서 파괴된 지역의 문화유산을 복원하고 그 속에 담긴 다양한 문화 원형들을 재현해 냄으로써, 한 도시를 활성화하고 재생시키는데 성공한 대표적 사례라고 여겨진다. 그런 의미에서 역사 공간의 복원(Restoration)과 문화 원형의 재현(Representation)을 통해 도시를 재생한 수원의 사례는 향후 역사문화도시 내지 창조도시를 꿈꾸는 국내외 많은 도시재생 전략에 중요한 시사점을 제공할 수 있으리라 기대한다.

4. 기념비의 도시, 수원 화성

화성에는 18세기 조선의 문화역량이 집약되었으며 정조와 당대인들의 아름다운 꿈과 원대한 구상, 세련된 문화수준이 투영되었다. 여기에는 인공과 자연의 조화, 기능성과 외관의 겸비, 비상시와 평상시 기능의 상보적 결합, 외래문화와 전통문화와의 융합이 함께 구현되는 등 200년 조선의 문화적 능력과 세련성이 유감없이 발휘되어 있다.¹⁰⁾ 이를 한마디로 요약하면 18세기 개혁도시의 기념비이다.

화성은 구조적으로 성곽 내부 공간과 성곽 외부 공간으로 구분된다. 우선, 화성은 성곽 외부에 만석거, 대유둔, 축만제 등의 농업시설, 용건릉과 용주사, 그리고 독산성, 향교 등의 주변 시설과 연관되어 있다. 더 넓게는 서울을 중심으로 개성, 강화, 광주와 함께 수도를 호위하고 보호하는 군사행정체계 속에 존재한다. 이 같은 사실은 18세기말 새롭게 건립된 화성이 단순한 성곽도시로만 존재하지 않음을 잘 보여준다. 다음으로 화성 내부의 공간은 크게 수원 성곽으로 둘러싸인 행궁(유수부)을 중심으로 십자로가 형성된다. 기존 도시 내의 도로 구조가 T자 형을 띠는데 반해, 화성은 십자로의 형태를 띠고 있는 점이 다르다.¹¹⁾ 화성을 사대문 중심의 도로를 사통팔달로 조성한 점을 뜻한다. 여기에 정조 사후에 추가된 공간으로서 화령전은 행궁과 함께 정조의 얼이 살아있는 행궁

9) 심승구, 「수원 화성행궁의 문화공간 활용과 미래가치」, 『수원학연구』 8호, 2011. 85~86쪽.

10) 유봉학, 『꿈의 문화유산 화성』, 신구문화사, 1996. 참조.

11) 김동욱, 『실학정신으로 세운 조선의 신도시, 수원화성』, 돌베개, 2002. p. 182.

의 핵심 건물이다. 종루가 서 있는 동남부에서 팔달문 길 주변에 상점이 세워져 있었다. 당시 시전에는 입색전, 어물전, 목포전, 상전, 미곡전, 관곽전, 지혜전, 유철전 등이 남북로의 주변으로 세워져 있었다.

정조가 신도시 건설을 통해 추구하려던 개혁을 통한 중흥의 의지가 깔려있다. 더구나 십자거리의 본래 그리 큰 길이 아니었다. 화성의 성곽을 축성하면서 길을 넓힌 곳이다. 이 길은 북쪽으로는 서울로, 남쪽으로는 삼남으로, 서쪽으로는 인천으로, 동쪽으로는 광주로 향하는 이른바 사통팔달의 진원지였던 셈이다. 이런 점에서 볼 때, 화성행궁 앞 공간은 18세기 신도시 건설을 통해 위로는 서울의 양반 사족으로부터 아래로는 만백성에 이르기까지 당대 사회를 역동적으로 소통시켰던 열린 공간이었던 셈이다.

18세기말 새로운 신도시로 건설된 화성은 무엇보다도 군사시설을 갖추어 자체 방어가 가능하도록 설계된 정치군사적 기능, 사도세자와 정조가 문헌 왕릉을 참배하기 위한 행궁적 기능, 신도시 백성들의 농업을 보장하기 위한 자급자족적 기능을 말해준다. 여기에 한 단계 더 나아가 행궁의 정체성은 광주, 개성, 강화와 함께 유수부로서 수도 한양의 보장처로서의 기능을 포함한다. 이러한 관점에서 볼 때, 화성행궁은 단순한 지역의 행궁이 아니라 18세기말 조선의 수도권 일대의 정치, 군사, 사회, 경제, 문화를 작동시켜 나갔던 컨트롤타워의 기능을 담당한 것이다.

그 가운데 화성 행궁은 성곽 내에서 가장 핵심적 공간으로 다음과 같은 문화사적 의미를 갖는다.¹²⁾ 첫째, 18세기말에 중흥군주 정조가 세운 화성행궁은 행궁 가운데 가장 큰 규모와 기능을 자랑한다. 화성행궁의 규모(576칸)는 같은 시기에 지어진 시흥행궁(114칸)이나 그 보다 앞선 시기에 지은 북한산성 행궁(129칸)과 남한산성 행궁의 규모(227칸)보다도 훨씬 크다. 그 규모는 행궁이 수원유수부의 기능을 겸하는 동시에 후일 정조가 이곳에 머무르는 것이 고려된 것이었다. 다른 행궁들이 능행이나 피난을 위해 잠시 머무는 임시 궁궐로서의 기능을 염두에 둔 점과 구별된다. 또한 다른 행궁이 지어진 후 갈수록 행궁의 기능보다도 읍치로서의 기능에 머물렀던 데에 비해 화성행궁은 행궁의 기능을 계속 유지하였다. 더구나 정조 사후에 화령전이 건설됨으로써, 화성행궁은 끊임없이 중수되는 한편 고종 때까지 행궁의 기능을 유지하였다. 정조 뿐 아니라 후대 왕들의 정성이 기울여진 공간이기도 한 것이다.

셋째, 화성은 중세 사회 속에서 근대 사회의 의미를 꿈꾸는 미래의 공간이었다. 사실 화성행궁은 원행을 위한 공간이었지만, 단순히 머무는 숙소가 아니라 왕궁으로서의 기능을 수행하였다. 무엇보다도 1795년 8일간의 화성행차와 현릉원전배, 과거시험, 양로연, 사미각종 의례와 행사들은 그동안 실학을 통해서 깨달은 지혜와 경험, 효의 윤리와

12) 심승구, 「수원 화성행궁의 문화공간 활용과 미래가치」, 『수원학』 8호, 수원학연구소, 2011 참조.

실천, 군민동치를 통해 새로운 시대를 열어가겠다는 정조의 개혁의지가 응축된 정치축제였다. 그런 의미에서 화성행궁은 18세기 군민이 하나가 되는 축제의 공간이고, 민심화합의 공간, 왕실문화와 민중문화가 만나서 교류하고 소통하는 융합의 공간이다. 이는 이미 중세의 공간인 동시에 근대를 준비하는 미래의 공간이었다.

결국 화성의 핵심시설인 행궁은 조선 행궁의 상징적 공간이자 대표적인 행궁이다. 특히 화성행궁은 수원의 신도시 계획의 일환으로 지어진 정조의 치밀한 계획 속에 완성된, 국왕이 손수 계획하고 현판까지 준비하여 완성한 조선 유일의 행궁이었다. 머무는 공간이 아니라 꿈꾸는 공간, 꿈만 꾸는 공간이 아닌 실천하는 공간, 현실을 위한 공간이 아닌 미래를 위한 공간, 그것이야말로 수원 화성이 갖는 진정한 가치요 의미이다.

지금부터 214년 전 정조에 의해 치밀하게 기획된 성대한 퍼레이드는 18세기말 조선의 서울과 경기 일대 지역민의 삶과 문화가 고스란히 드러난다. 정조의 화성행차는 즉위 초부터 시작되었는데, 이때는 과천 길을 따라 화성으로 행차하였다. 그러나 과천 길에 사도세자를 죽이는데 관련된 인물을 피하기 위해 1795년에는 새로운 도로를 만들었다. 이른 바 시흥길이 그것이다. 그 후 1797년에는 김포의 장릉을 거쳐 부평과 시흥길로 화성을 찾았다.¹³⁾ 그 가운데 오늘날 당시의 행차를 생생히 파악할 수 있는 것이 바로 1795년의 화성행차다. 시흥 길을 특히 궁중의 생활상, 신식 성곽과 행궁, 행차 거리의 풍광, 밤낮의 군사훈련, 아낙과 아이들의 모습, 한강 주변과 배다리, 일상의 삶과 공간들이 윤2월의 날씨와 함께 정밀하고도 생생하게 묘사된다.

1795년 정조의 화성행차가 갖는 문화적 가치는 다음 몇 가지로 생각해 볼 수 있다.¹⁴⁾

첫째, 한국 오천년 역사상 가장 빛나는 최고 국가 이벤트의 하나다. 우리 역사상 수많은 국왕의 행차가 있어 왔지만, 정조의 화성행차 만큼 철저히 기록으로 남아 있는 사례는 찾아볼 수 없다. 또한 8일 동안 진행된 공식·비공식적인 다양한 행사와 일들을 철저히 사실적으로 소개하고 있다는 점에서 놀라울 정도다. 18세기 영정조시대가 조선후기의 문화적 황금기라는 사실에서 볼 때, 정조시대의 문화적 절정을 반영하는 화성행차는 그 자체로 한국문화를 대표할 만한 상징성과 원형성을 갖고 있다.

둘째, 화성행차는 한국이 낳은 자랑스러운 세계문화유산을 만나는 길이다. 화성행차는 세계문화유산으로 지정된 창덕궁, 수원화성, 용건룡의 구간에서 이루어졌다. 이 길은 과거 정조시대의 행차 코스인 동시에 정조의 숨결과 정신을 느낄 수 있는 공간이다. 화성행차의 출발과 종착지인 창덕궁, 화성성곽, 용건룡 등 세 곳 모두가 오늘날 세계문화

13) 심승구, 「1795년 정조의 8일간 화성행차의 문화적 가치와 관광자원화」, 『수원학』 6호, 수원학연구소, 2009.

14) 심승구, 「1795년 정조대왕의 화성행차 재연연시 고증연구」, 수원시, 2007.

유산으로 지정된 사실은 이곳이 시대를 초월해 새로운 문화콘텐츠의 가치를 창출하는 보고이다. 그 길 위에서 만나는 산과 재, 강과 나무, 다리와 하천, 지명, 자연과 유적들 그 속에 감춰진 흔적들도 그냥 지나칠 수 없는 소중한 체험의 기회를 제공할 가능성이 크다.

셋째, 화성행차는 임금과 신하와 백성이 함께 한 국민축제요 신나는 거리축제다. 일찍이 어가행렬이 이처럼 당당하고 백성과 하나가 된 예는 드문 일이었다. 그런 사실은 당시 행차의 분위기에서 잘 드러난다. "혜경궁을 모시고 올적에 길 양쪽으로 구경하는 사람들이 담처럼 둘러섰고, 임금의 행차를 보는 기쁨과 임금을 가까이에서 보려는 정성을 안고, 곳곳마다 노래가 거리에 흘러넘치면서 모든 사람들이 같은 감회를 이야기 했다" 고 전한다. 이 기록은 능행도에 나타난 관광민인들의 정겨운 모습과도 일치한다. 백성과 소통하는 정치, 백성에게 다가가려는 정조의 거리행차는 오늘날 우리의 현실을 되돌아보게 하는 귀중한 거울이 되고 있다.

넷째, 화성행차는 정조의 효심이 담긴 효행 길이다. 정조는 화성에서 베푼 회갑연을 '천년 만에 처음 있는 경사'라고 밝힌 것처럼, 혜경궁과 고인이 된 사도세자의 회갑을 함께 축하드리는 경사스러운 잔치 길이었다. 더구나 조선 건국 이래 왕비의 능 행차가 금기시되고 있는 가운데 혜경궁과 두 군주들과 함께 행차에 참가한 것은 거의 드문 일이었다. 실제로 임금의 생모와 누이들이 함께 행궁에 나와 잔치를 벌인 것은 이때가 처음이었다. 또한 정조는 어머니를 모시고 10년 뒤 다시 화성에 올 것을 기약한다. 하지만, 정조의 급서로 그 약속은 이루어지지 않았다. 화성행차는 효를 기약하는 약속의 길로서, 200년이 지난 지금 우리를 향해 조용히 말을 걸고 있다. 신나는 행차 속에도 효가 살아있다고…….

다섯째, 『원행을묘정리의궤』는 조선왕조 의궤 가운데 원행을 기록한 유일한 의궤이다. 화성을 건설하기에 앞서 '억만년 유구한 태평시대의 기업'이라고 뜻을 밝힌 바와 같이, 정조는 그만큼 화성을 중시하였다. 그러한 사실은 화성행차의 행사보고서인 『원행을묘정리의궤』를 활자(정리자)로 찍어 내게 한데서 잘 드러난다. 이 의궤는 조선왕조 의궤 가운데 활자로 찍은 첫 번째 의궤이다. 활자로 찍어 확고한 군주상을 만천하에 과시하려 했다. 필사본 의궤는 보통 5~8부가 제작되지만, 목판이나 활판본은 대량생산이 가능하였다. 당시 의궤 자료가 많이 남은 배경도 활자 인쇄의 덕분이었다.

여섯째, 과학기술을 반영한 정조의 정치적 위업을 과시하고 시험하는 자리였다. 화성 성곽의 축조와 배다리의 건설은 대표적인 예가 된다. 과학기술의 역량을 집중시킨 화성은 물론이고 배다리는 한강에 배를 나란히 붙여 임시로 놓은 다리였다.¹⁵⁾ 종래 수백 척

15) 박광용, 『영조와 정조의 나라』, 푸른역사, 1998. 참조.

의 배가 필요하던 것을 48척으로 간단히 해결한 것이다. 정조의 원행이 과학기술의 집약된 행차로 평가되는 이유다.

일곱째, 화성에서의 각종 행사는 왕실문화와 민간문화가 만나는 소통과 공감의 기회였다. 봉수당 진찬연에서의 악, 가, 무의 정재는 경기(京妓)와 향기(鄕妓)가 함께 하는 자리가 되었다. 이 기회를 통하여 궁중문화와 민간문화의 교류가 일어나는 동시에 새로운 형태의 예술이 창작된 것이다. 예컨대 '쌍포구락'과 사자무 등의 정재가 처음 선을 보인 것이다. 또한 경향예인(京鄕藝人)의 교류는 민간예술이 궁중예술과 만나는 동시에 궁중예술이 민간에 퍼지는 결과를 가져왔다. 궁중문화와 민간문화의 소통과 공감은 음악 뿐 아니라 음식, 무예, 복식 등의 다양한 분야에서도 일어났다.

그러한 의미에 볼 때, 화성행차가 갖는 문화사적 가치는 18세기말 서울과 경기도 지역의 정치, 경제, 사회, 문화, 예술, 군사 등의 제반 분야를 소통시키는 동시에 새로운 가능성을 타진하는 기회라는 점에서 의의가 있다. 만일 그렇다면 정조가 통합과 민국을 통해 태평성대를 꿈꾸었듯이, 200년이 지난 지금 우리는 화성행차를 통하여 또 다른 미래를 위해 새로운 소통과 가능성을 모색하는 기회로 삼아야 할 것이다.

5. 미래적 함의

지난 1997년에 화성이 세계문화유산으로 등재되면서, 수원은 지역을 넘어 세계로 그 이름을 알렸다. 그로부터 화성은 지역을 대표하는 자랑스러운 ‘수원의 얼굴’이 되었다. ‘수원의 얼굴’이 화성이라면, 행궁은 ‘수원의 심장’이라 할 수 있다. 화성이 본래 행궁과 선침을 수호하기 위해 지어진 성곽이기 때문이다. 마치 심장이 뛰어야 생기가 돌아 얼굴에 미소가 번지듯이, 행궁은 화성 성곽을 움직이게 하는 근원적인 힘이자 원리다. 훼손된 지 100여년 만인 지난 2003년에 1단계 마무리된 화성행궁 복원의 가치가 우리에게 큰 의미로 다가오는 까닭이 여기에 있다. 현대화된 우리의 삶 속에서 수원의 심장으로 되살아 난 것이다.

아직 화성행궁이 다 복원된 것은 아니지만, 화성행궁은 복원한 뒤 수원의 중심공간으로 다시 제자리를 찾아나갔다. 원래 화성 성곽도 일제 식민지와 한국전쟁을 거치면서 크게 파괴된 뒤에 국가적 관심과 노력으로 원형의 형태를 복원한 건축물이다. 18세기말 정조시대의 산물이지만, 오늘에 와서 다시 그 원형성을 회복한 셈이다. 그 결과 인류가 함께 보존해야 할 탁월한 보편적 가치가 있음을 세계로부터 인정받았다.

여기서 우리는 두 가지 사실을 배웠다. 하나는 18세기말의 화성이 동시대 세계의 성곽들 가운데 역사적 중요성을 재발견한 점이다. 다른 하나는 문화재의 복원이 갖는 가치 역시 결코 작지 않다는 경험을 한 사실이다. 그리하여 1997년 화성의 세계문화유산

등재는 화성 정비를 비롯한 다양한 문화유산에 국가적 관심을 고조시키는 계기가 되었으며, 곧이어 1996년 화성행궁을 복원하는데 기록제 역할을 하였다.

무엇보다 화성과 행궁의 원형 복원은 『화성성역의궤』, 『원행을묘정리의궤』와 같은 귀중한 기록유산이 있었기 때문에 가능한 일이었다. 기록은 단순히 남기기 위해 존재하는 것이 아니라 기억을 되살려 이 시대에 새로운 가치로 전환할 때만 진정한 의의를 갖는다. 더구나 위의 두 의궤를 포함하여 『의궤』, 『조선왕조실록』, 『승정원일기』 등은 이미 세계기록유산으로 등재될 정도로 뛰어난 기록이다. 바로 그러한 문헌자료를 토대로 복원을 시도한 것이다. 이 과정이 곧 ‘기록의 입체화’이다.¹⁶⁾ 여기서 우리가 기억해야 할 점은 수원에는 과거 옛 모습을 거의 완벽하게 복원할 수 있는 기록이 있다는 사실이다. 18세기말에 새로운 꿈의 도시로 탄생한 수원의 옛 공간과 문화를 생생하게 담고 있는 기록유산이야 말로 수원을 영원히 살아남게 할 수 있는 소중한 자산이다.

실제로 오늘날 국내외를 막론하고 많은 지역에서 역사문화도시를 꿈꾼다. 이를 위해 국민이 함께 많은 정성과 열정을 쏟고 있다. 그 근원적 욕망은 지역문화의 원형을 발견하는데 있다. 지역의 정체성에 근간이 되는 문화의 원형이 무엇이고 상징이 어떠한지를 발견하는데 총력을 기울이는 것이다.¹⁷⁾ 그것은 현대사회를 바쁘게 살아가는 지역과 그 지역민을 하나로 묶어낼 수 있는 정체성의 근원이자 새로운 삶과 문화를 생산하는 창조적인 에너지이기 때문이다. 오늘날 전 세계의 도시들이 문화도시를 넘어 창조도시를 꿈꾸는 까닭이 여기에 있다.

그럼에도 불구하고 지역문화의 원형을 찾고 발견하는 과제는 쉽지 않다. 설령 과제를 해결한다고 해도 많은 공감을 얻어내기는 더 어려운 일이다. 그렇다면 그 원인은 무엇인가? 여러 가지 이유가 있겠지만, 무엇보다도 지역문화의 원형을 발견할 수 있는 원천 내지 근거가 부족하기 때문이다. 바로 기록의 부재다. 그런 점에서 수원은 큰 장점을 갖고 있다. 실제로 정조시대가 남긴 수많은 문헌자료를 통해 수원의 옛 도시의 원형들을 회복할 수 있는 유일한 힘이다. 이처럼 수원의 역사와 문화가 담겨진 소중한 기록유산의 존재야 말로 수원의 가장 큰 보물이다.

‘기록의 입체화’를 통해 복원된 화성에 대하여 우리가 해야 할 일은 생기를 불어넣는 작업이다. 그것은 ‘입체의 생기화’이다. 입체의 생기화란 곧 기록의 입체화로 이루어진 공간에 생기를 불어넣는 일이다. 이것이 곧 ‘공간의 생기화’요 나아가 ‘문화의 생기화’이다. 예컨대 복원된 공간에 사람이 찾지 않는 곳은 이미 생기를 잃은 공간이다. 공

16) 심승구, 「디지털시대 역사학의 소통과 전망」 『글로벌 컨버전스 시대의 인문학 제 분과와 CT』 (문화관광부주최 2007년도 제1차 CT포럼 발표문), 2006.

17) 심승구, 「백제문화 콘텐츠 개발의 현황과 과제」 『충남의 역사문화기반을 위한 문화콘텐츠 개발방안』, 충청남도, 문화관광부, 2007. 참조.

간의 생기화란 우선, 그 공간이 간직한 고유한 가치와 의미를 발현할 수 있는 내적 가치와 외적 가치를 갖춤으로써, 공간의 진정성을 확보하는 일이다. 역사 공간의 경우에, 외형적 구조와 표상이 담고 있는 구조와 형태, 그리고 기능성을 발견하는 것은 외적 가치요, 그 공간 표층의 저변에 깔려있는 본질적 가치와 의미, 원리와 정신을 찾아내는 것은 내적 가치다. 따라서 공간의 생기란 기본적으로 이 같은 공간의 내외적 가치와 의미가 전제되어야 한다. 여기에 공간의 생기화란 궁극적으로 사람이 결합하여 공간이 갖는 다양한 가치와 의미를 공유하고 소통하며 나아가 창조적 생명력을 획득하는 것을 의미한다. 결국 입체의 생기화는 공간의 복원을 통하여 얻어진 다양한 유·무형 문화원형의 가치와 의미를 발굴하고 확장시키며, 체험하고 공감하며, 나아가 창조적으로 해석하고 재생산할 수 있는 다양한 방법론을 뜻한다.

선조들은 우리에게 유적과 기록을 남겼다. 유적은 파괴되고 사라졌지만, 기록은 남아 있다. 이제 우리의 역할이 필요한 때다. ‘기록의 입체화’가 그랬듯이, ‘입체의 생기화’ 또한 우리의 몫이다. 그런 의미에서 화성행궁의 생기화 작업을 위해 지역민과 전문가, 그리고 수원시 등 모두가 나서야 할 일이다. 이미 보존과 활용을 위해 많은 노력과 열정을 기울이고 있다. 하지만, 좀 더 깊고도 원형의 가치와 의미를 지속가능하게 활용하기 위한 세심한 관심과 배려가 필요하다.¹⁸⁾ 다시 말하면, 공간의 복원을 통해 확인되는 유형의 문화원형들은 시각화(visionary history)를 넘어 입체화(Three-dimensional history)로 드러나고, 입체화된 공간위에 무형의 문화원형들은 재현(Representation)을 통해 다양하고도 생생한 가치와 의미를 획득한다. 유무형의 문화원형의 복원과 재현은 공간의 진정성을 제공할 뿐 아니라 이에 대한 체험화(experiential history)는 지역의 역사적 정체성을 부여하는 동시에 지역 사회의 활력을 띠는 문화의 생기화(vitalizing culture)를 가져올 가능성이 크다.

그 동안 화성을 복원하는데 노력했듯이, 복원한 화성의 생기화를 위해 더 많은 노력이 필요하다. 기록의 입체화의 어려움만큼이나 입체의 생기화 문제 역시 좀처럼 쉬운 일이 아니다. 사실 수원 화성의 지속가능한 가치는 생기화를 어떻게 실현하는가의 여부에 달려 있다. 이때 입체의 생기화는 공간의 복원을 통하여 얻어진 다양한 유·무형 문화원형의 가치와 의미를 발굴하고 확장시키며, 체험하고 공감하며, 나아가 창조적으로 해석하고 재생산할 수 있는 다양한 방법론을 뜻한다. 예컨대, 문화재 스스로 말하게 하기, 문화재와 문화재를 결합하여 말하게 하기, 문화재에 사람을 결합하여 말하게 하기, 문화재에 장르를 결합하여 말하게 하기, 문화재에 매체를 결합하여 말하게 하기, 문화재를 교류하여 말하게 하기, 경관과 결합하여 말하게 하기 등 공간 스토리텔링을 통한

18) 심승구, 「수원 화성행궁의 문화공간 활용과 미래가치」 『수원학』 8호, 수원학연구소, 2011. 참조.

문화콘텐츠의 개발은 그 하나의 예다.¹⁹⁾

결국 역사 공간의 복원을 통하여 유·무형 원형의 입체화를 통해 지역의 문화원형을 발굴하고 지역구성원이 참여하는 유·무형 원형의 입체화를 통해 지역에 활력을 불어넣는 한편, 역사 문화의 재현, 이른바 문화콘텐츠의 개발을 통한 장소의 생기화를 추진한다. 나아가 생기를 얻은 장소와 문화는 자연스럽게 지역의 상징을 넘어 지역의 브랜드가 됨으로써 다양한 가치를 창출한다. 여기서 얻어지는 긍지와 자부심, 그리고 경제적 이윤을 다시 지역공동체의 삶의 질을 개선시키는 선순환구조가 도시재생의 진정한 의미다.

이와 같이 생기화를 실현하기에 앞서 서둘러 상품화를 추구하거나 관광화, 축제화를 꿈꾸는 일은 바람직하지 않다. 무엇보다 생기화는 신중함을 필요로 한다. 소비자본주의 사회에서 상품화와 관광화, 축제화는 곧 문화유산을 생산적으로 활용하기 위한 자연스럽고도 또 바람직한 일이다. 하지만, 짧은 시간 내에 모든 것을 해결하려는 ‘단기간의 유흥’ 으로부터 벗어날 필요가 있다. 이는 무엇보다도 화성행궁에 대한 본질적 가치의 무대화 내지 배경화를 가져올 가능성이 크기 때문이다. 실제로 고증이 결여된 전시와 재현 및 이벤트 행사 등 활용에 치중한 결과 왕궁에서는 행궁의 품격과 진정성을 찾기가 어렵다. 더구나 화성행궁의 가치의 발굴과 축적의 필요성은 경시한 채, 축제처럼 인공적인 전통의 진행과 같은 현대화에 대한 강조는 자칫 본말을 전도할 가능성을 내포한다.

실제로 화성행궁의 경우에 행궁이 무엇인지, 그러한 유산이 우리에게 어떤 의미가 있는지, 그런 가치와 의미를 되살리기 위해서는 어떠한 비전과 목표를 가지고 준비해야 할 것인가에 대한 고민은 별로 발견되지 않는다. 이 같은 최소한의 문제에 대해 성찰과 개념들이 천착되지 않은 채, 서둘러 전통을 소비하기 위한 문화공간으로 전환하거나 상품화에 성공해야 한다는 성과주의 내지 업적주의를 경계할 필요가 있다. 이를 위해서는 무엇보다도 화성행궁의 가치와 문화공간을 체계적이고도 생산적으로 활용하기 위해 치밀하고도 종합적인 전략이 필요해 보인다.

화성은 1910년 조선읍성철거령에 의해 훼손과 복원이라는 커다란 굴곡과 시련을 경험해 왔다. 화성이 겪은 지난 200여년의 성쇠는 근현대의 험난한 파고 속에서도 곳곳하게 다시 일어난 지역민을 넘어 우리 모두의 삶과 매우 닮아있다. 화성행궁을 비롯한 많은 전통 문화유산들은 식민지와 근대화, 전쟁과 산업화라는 미명아래 허물어지고 일그러졌다가 이제야 제 모습을 찾아가고 있다.

수원성을 비롯한 다양한 유·무형 문화재들이 정비와 복원을 통하여 문화적 정체성

19) 심승구, 『문화재 활용을 위한 정책기반 조성연구』, 문화재청, 2006.

과 자긍심을 심어 줄 뿐만 아니라 인류가 함께 보존해야 할 귀중한 세계문화유산에 등재되었다. 더구나 문화유산들은 문화가 산업이 되는 콘텐츠시대의 무한보고라는 사실로 다가온다. 그런 점에서 화성행궁의 복원과 활용에 대한 문제는 단순히 문화유적의 보존과 활용을 넘어 우리에게 정체성을 회복하고 역사를 반추하며, 새로운 시대로 나가는 방향타일 것이다.

18세기말 조선에서 새로운 중흥의 시대를 꿈꾸던 화성행궁을 되돌아보면서 우리는 흐뭇한 마음을 갖게 된다. 효심을 실천하면서도 군민동치(君民同治)의 시대정신, 개혁과 실학을 통한 위민정신 등을 실천하려던 정조의 마음을 읽을 수 있기 때문이다. 또한 남향으로 짓는 궁궐의 관행과 달리 화성행궁은 동향으로 건설하였다. 이는 팔달산의 자연지세를 그대로 이용하려는 마음이 담긴 것이다. 어떤 이는 혹 행궁이 왜 그렇게 왜소하고 소박한가를 묻고 실망할지도 모른다. 국력이 약했던 증거로 해석할 수도 있다. 그러나 이는 사실과 다르다. 만일 정조가 사치와 탐욕을 추구했다면 더 크고 웅장하게 지을 수 있는 힘과 기술이 있었다. 백성을 아끼고 사랑한 유교 정치철학이 사치와 탐욕을 용납치 않았다. 「백성은 물이고 군주는 배다. 물은 배를 띄울 수도 뒤엎을 수도 있다」는 역사의 교훈을 잊지 않은 탓이다.

그러나 흐뭇함과 아울러 아쉬움도 남는다. 『화성성역의궤』을 비롯한 여러 자료에 보이는 행궁의 많은 부분이 복원되지 않거나 잘못 복원된 부분도 느껴지기 때문이다. 관민이 하나가 되어 상당한 부분이 복원되어 오늘의 모습에 이른 것은 참으로 다행하고도 기뻐할 일이다. 하지만 복원과정에서 엄밀한 고증을 결여한 채, 실제와 다르게 복원된 건물이나 시설물들이 확인된다. 이점은 시정되어야 한다. 또한 별주나 장독대, 측간, 마구간 등 생활공간이 보이지 않은 것은 아쉬운 점이다. 행궁은 단순히 전시용이 아니다. 행궁은 국왕이 이곳을 찾았을 때 생활을 영위하던 공간이자 수원유수의 일상공간이기도 하다. 그 속에서 수많은 사람들이 우리처럼 먹고 자면서 살아갔음을 말해주어야 한다. 『화성성역의궤』에 보이는 취병이나 판장 등이 없는 점도 아쉽다. 머지않아 원래대로 복원되는 기회가 생기길 기대한다. 그렇다면 18세기말 중흥의 의지가 담긴 조선의 진정한 얼굴을 만날 수 있을 것이다.²⁰⁾

6. 열린 공간으로의 가능성

역사공간은 과거의 흔적을 생생히 드러내는 문화공간이다. 역사공간에는 장기지속이라는 지리적 시간을 토대로 광범위하고 완만한 리듬을 갖는 사회적 시간이 흐르며, 그 위에 단기지속의 사건사로 깔려 있다. 따라서 한 역사공간 위에 펼쳐진 역사담론의 다

20) 심승구, 「수원 화성행궁의 문화공간 활용과 미래가치」, 『수원학』 8호, 수원학연구소, 2011. 참조.

양한 층위에도 불구하고 공간의 상징성이 거명되고, 그 상징성에 호기심을 지닌 여행객으로 넘치는 순간 벌써부터 다양성의 빛은 바랜다. 그러나 어떠한 역사적 현장도 지형학적 지위나 상품관계, 혹은 문화적 권력체계의 밖에 있을 수는 없다. 공간은 항상 여타 공간과의 차이를 통해 새로이 발명되지 않을 수 없다.

새롭게 발명된 역사공간은 잃어버린 원래 전통에 호소하지만, 항상 그래왔듯이 상이한 정체성들의 각축장이다. 기억과 망각의 극대화된 불협화음이 한 도시와 다른 도시들과 구별시켜 준다. 파란만장한 역사의 부침 속에서 특정한 과거를 기억하는 일은 여타 과거의 망각을 수반하며, 올바른 판단을 위한 합의된 기준은 없는 상태다. 도시의 공간적 중심부는 늘 생성 중이고 도시정체성도 텅 빈 중심 주위를 회전하고 있다. ‘기억의 터’인 다양한 역사공간은 모두 이러한 끊임없는 회전이 만들어낸 결과다.²¹⁾ 현재 우리 사회는 과거보다는 미래에 대해 진술하고 있다. 그것은 오로지 후세대를 염두에 둔 기억일 뿐이다. 이러한 ‘기억의 터’가 지향하는 새로운 지역은 단순히 지리적 공간만이 아니라 어느 한 지역의 역사적 정체성을 상징하는 모습이다.

수원 화성의 사례는 한국의 다른 역사문화도시들이 따라야 할 모델을 제시하는 동시에 참고가 될 논점들을 제공한다. 화성은 뚜렷한 도시 정체성을 만드는데 성공한 전형적인 ‘기억의 터’라는 점에서 매력적이다. 그러나 보존이나 복원을 통해 만들어진 역사적 정체성은 특정한 기억만을 강조한다는 점을 경계해야 한다. 무엇보다도 역사 속의 특정한 기억이 다른 기억의 망각을 동반한다는 불편한 진실을 인정할 필요가 있다.²²⁾ 동시에 특정한 기억의 도구화에 따른 장소 정체성에 대한 강요된 획일성도 주의를 요한다.²³⁾ 실제로 수원에는 “화성(華城)이 성화(成火)요, 심태(心泰)가 태심(太甚)하니 수원(水原)이 원수(怨讐)로다”²⁴⁾라는 구전문요가 전승된다. 일방적 기억에 대한 반기이다.

모든 도시는 자연적 문화적 요소들의 통합인 동시에 과거와 현재, 그리고 미래의 집합이다. 따라서 모든 도시는 자신만의 고유한 질서, 즉 고유한 조화를 이루기도 하지만 공간적 상호작용과 이동의 체계에 의해 상호 연결되어 있다. 또한 끊임없이 새로 나타나거나 생성된다. 역사적이고 문화적 변화와 함께 새로운 요소들이 더해지고 낡은 요소들은 사라진다. 역사 공간은 닫힌 과거의 공간만이 아니라 미래를 위해 열린 공간으로서의 가능성을 놓쳐서는 안 된다. 현실과 꿈의 두 세계에서 사는 인간에게 역사 공간이 과거를 재현하는 공간만이 아니라 새로운 세계를 창조하는 생성 공간으로의 전유가 필요한 까닭이 여기에 있다.

21) 이용재, 앞의 논문, 324~342쪽.

22) 전진성, 『역사가 기억을 말한다』, 휴머니스트, 2005, 44쪽.

23) Edward Relph, 『PLACE AND PLACELESSNESS』, 김덕현 김현주 심승희 옮김, 논형, 2005, p.6.

전진성, 『통일독일 수도 베를린의 발명-도시공간의 형성과 기억의 도구화에 관하여-』 『대구사학』 106호, 2012, 참조.

24) 김선희, 〈화성유수 조심태연구-수원 이읍과 화성건설에서의 역할을 중심으로〉(『조선시대사학회』)50, 2009, 144쪽.

창의적 공간의 생산은 시민이 현실공간 속에서 발견되는 다양한 역사적, 문화적, 환경적, 사회적 요소에 대한 자신만의 독특한 해석과 상상을 갖지 않고서는 불가능하다. 또한 상상하고 관찰하고 체험한 것들을 바탕으로 주변의 요소들을 자신의 의지에 따라 활용하는 실천적 행위로 이어져야 한다. 그것이 곧 재현 공간에서의 실천하는 공간의 전유이자 즐거움이다.

The urban regeneration is a method which provides re-construction and rebirth to the least popular spaces in the city and the citizens take a main role during its process. Because many cities suffer from population distribution as well as the income gap between citizens, searching different method for urban regeneration is very critical. It used to be the government and the city council leading the urban regeneration, focusing on hardware side, in other words, wipe-out and reconstruct. However, in recent urban regeneration, the citizens take main role, turning their effort more into software side.

In the past, urban regeneration had to base on an economic profit, it's function also, speed of administration, thus choosing the site for city recovery was not so easy. But now, it's time to convert it's bases into local resources, citizens characteristic and life style in order to maintain providing the energy and hope to the city. For great example, Suwon Hwaseong used it's historical sites for it's urban regeneration.

The Hwaseong Fortress was made about 200 years ago and during Japanese occupation and the Korean War, it was damaged from top to bottom. In 1975, it had a 5 year long recovery and it recorded as a world heritage site in 1997. In 2002, Hwaseong citizens and local government worked together to rebuild and recover the Hwaseong Fortress Haenggung. During this process, Suwon gained it's historical characteristic and pride of having a world heritage site in its city. Additionally, Suwon put effort into hosting historical events and festival. Also currently Suwon is recovering its stream, streets, villages and etc. Although, not everything is in its ideal state, when all citizens work together, both city and its people get more energies.

Suwon and its historical site recovery success gain lots of attention. This creative production can not be achieved without looking into the space with history, culture, environment and social factors. Creative thoughts and the great will power are key factors of city recovery. This is true joy of city recovery.

장소체험을 통한 인문학적 가치의 회복

박연규(경기대학교)

1. 인문도시

시민인문학은 시민의 자율, 자유, 공동체성이 중심이 되어 다양한 인문적 덕목으로 재현되는 것을 뜻한다. 또한 시민인문학은 일방적이고 위계적인 전달방식에서 탈피하여 시민들의 현재적이고 구체적인 개별적 삶의 욕구를 잘 드러낼 수 있게 하는 데 있다.

인문학 대중화의 일환으로 교육부와 한국연구재단에서 추진하고 있는 다양한 사업은 일정한 성과를 거두어 왔다. 전국의 시군 지자체에서 10월이면 동시에 진행되는 인문주간사업, 그리고 개별 도시를 단위로 하여 진행되는 인문도시 사업, 좀 더 큰 단위인 광역도시 중심의 세계인문학 포럼 등은 인문학의 확산에 상당한 기여를 하고 있다. 최근 지자체들이 인문학에 대해 포괄적이고 전면적인 관심을 갖게 된 계기는 이러한 정부 정책 사업들의 영향이 크다. 그러나 실제로 이러한 사업들이 앞서 말한 시민 주체의 삶의 방식에 제대로 맞춤형 역할을 해왔는가에 대해서는 다시 한 번 생각할 시점이 되었다.

대학 안에 있던 인문학이 대학 밖으로 나왔다는 사실은 인문학의 대중화라는 문자 그대로의 의미에 어느 정도 부합된다. 하지만 지금의 인문학 대중화는 자칫 시민들 삶의 장식성에만 기여할 뿐 그들 삶에서 발생하는 갈등이나 경제적 고통 등 사회적 문제점들에 적극적으로 개입하지는 못하고 있다. 물론 지금의 인문학 프로그램이 한 개인의 삶을 풍요롭게 할 수 있고 어느 정도의 문화적인 목마름을 달래 줄 수는 있다. 그리고 그러한 기능이 실질적으로 작동되기도 하며 그것이 나쁘기만 한 것은 아니다. 지방의 작은 지자체 수준의 도시에서는 너무나 평범하고 단순한 인문학 강좌조차 인기를 얻고 만족감을 주기도 한다. 인문학의 혜택이 상대적으로 적은 지역이나 개인에게는 이러한 방식이 차지하는 역할이 결코 적지 않다.

그럼에도 인문학 대중화의 정당성이나 역할을 좀 더 적극적이고 긍정적인 방향으로 고려할 필요가 있다. 즉 인문학이 시민들의 삶을 풍요롭게 한다는 일차적인 목표를 넘어 시민들의 삶의 의미와 방식을 어떻게 구성할 것인가, 이를 위해 구체적으로 인문학 관련 프로그램의 구성 요건이 어떻게 마련되어야 할 것인가에 대한 진지한 문제의식을 공유해야 한다. 일반 시민들이 쉽게 접할 수 없는 동서양 고전을 쉽고 재미있게 풀어서

전달하는 것만으로는 이러한 문제의식의 실마리를 풀 수도 없으며 충분한 만족감을 제공할 수 없다. 이는 인문학을 통해 시민들에게 무엇을 어떻게 줄 것인가에 대한 기본적인 문제의식의 부재일뿐만 아니라, 이로 인해 인문학이 삶의 변화에 미래지향적으로 기여하기보다는 현재적 삶에 부수적이고 보완적인 수준에 그치는 한계가 있다.

전통적으로 동서양을 막론하고 인문학의 역할은 본격적인 규모의 어떤 것이었지 일상적 삶의 부수적인 요소로 작용했던 것은 아니다. 즉 인문학은 정치의 밑그림이기도 했고 정책의 목표이기도 했다. 이러한 모습을 한 눈에 보여주는 사례가 중국이나 한국에서 유교의 역할이라 할 수 있다. 유교는 정치나 정책의 한 가운데에서 작동했지만, 그 속성은 인문적 삶, 또는 인간중심의 삶의 모습을 세상에 구현하고자 하는데 있었다. 정치는 이러한 인문적 속성을 현실 세계에 재현하기 위한 것이다. 그러나 지금의 인문학 정책이 ‘강좌 절대주의’에 빠지게 되면 이러한 인문학의 역할은 시민들 삶에 변죽만 울리는 정도의 ‘장식’으로 빠질 확률이 높다. 아무리 좋은 인문학의 내용을 시민들에게 내어 놓는다 해도 주는 방식이 잘못되어 있으면 인문학 대중화는 그 소기의 목적을 성취할 수 없게 된다.

2. 인문정책

인문학 대중화는 제일 우선적으로 사회문제 해결에 초점을 뒀야 한다. 그리고 그 해결의 앞자리에는 인문정책이 나와야 한다. 인문정책을 통해 시민들의 삶에 개입할 수 있다는 사실은 도시가 바뀌어야 사람들이 바뀐다는 의미이며 지자체의 인문학에 대한 정책적인 의도나 제안을 구체적으로 시민들의 삶에 구현해야 됨을 뜻한다.

경기대 인문학연구소가 수행했던 2014년의 <수원시 인문학 중심도시 조성 중장기 계획>이나 2015년의 <안양시 인문학도시 기본계획수립연구>는 도시정책적인 차원에서 인문학의 대중화 문제를 고민한 결과이다. 인문학이 지자체의 정책 목표의 중심이 되는 것은 물론이고 인문학이 장식성에서 벗어나 시민들의 삶의 방식에 변화를 주기 위한 데 있다. 특히 수원시의 경우 이러한 계획에는 시의 정책 목표인 행복도시에 대한 전체적인 기획이 녹아 있으며 인문학의 역할이 적절하게 자리하고 있다. 이는 한마디로 “인문학을 위한 정책”이 아닌 “인문학에 의한 정책”이라는 사고의 전환을 의미한다. 그리고 실제적으로 수원시에서는 시의 모든 부서가 정책을 생성하는 단계에서부터 인문학이 중심이 되어 기능을 함으로써 인문학에 의한 정책을 시도하고자 하였다. 이렇게 되면 지자체의 특정 부서에서만 도시의 인문학을 관장하는 것이 아니라 모든 개별 부서에서 인문적인 정신을 가지고 정책을 펼치게 된다. 정책과 인문학이 기획단계에서부터 동시적으로 이루어지는 것이 인문정책이기 때문이다. 만약 단순히 평생교육원이나 도서관,

박물관 등에 재정 지원을 해서 수강자들을 모아 공자나 플라톤의 인문학 강좌를 한다면 이는 인문학을 위한 정책에 불과하고 앞서 말한 장식성으로만 끝날 수 있다. 그러나 정책을 펴는 단계에서 적극적이고 광범위한 규모의 문제의식을 갖는다면 인문학에 의한 정책, 즉 말 그대로 인문정책이 되는 것이다.

인문정책으로의 전환 과정에는 지자체의 정책 목표가 고스란히 담기게 되며 지자체가 갖고 있는 자기 정체성 확인, 갈등 요인 해결, 미래에 대한 비전이 함께 논의될 수밖에 없다. 단지 우려되는 점이 있다면 인문정책이라는 말이 주는 뉘앙스에서도 보이듯이 피 전달 방식에 있어 계몽성이 은연중에 담길 수 있다는 위험이 있다. 그러나 이 문제는 지자체가 민간 위원회를 꾸려 어떻게 운영하느냐에 따라 일방적이고 위계적인 전달 방식을 얼마든지 피할 수 있다. 즉 인문정책을 펴되 시민들이 중심 역할을 할 수 있도록 한다면 실행 단계에서 발생할 수 있는 문제를 많이 줄일 수 있다.

시민인문학자는 지자체와 시민을 연결해주며 아마추어리즘을 견지하면서도 인문정책에 개입하여 궁극적으로는 인문정책의 공동 주체가 된다. 자신이 살고 있는 도시에 필요한 정책 목표가 무엇이어야 하며 규모의 면에서도 크거나 작거나 인문학의 실행 단계에까지 관여를 하게 된다. 시민인문학자의 활성화는 기존의 인문학 대중화가 갖고 있던 일방통행 방식을 해소하는데 큰 역할을 할 수 있다. 시민인문학의 정체성 확보와 시정의 인문정책으로의 방향 전환은 지금의 여러 인문학 대중화 사업이 정당하게 이루어지기 위한 필수적인 요건이라 할 수 있다. 그러므로 인문학 대중화의 지속가능성을 담보하기 위해서는 두 가지 내외적 자격 요건이 필요하다. 첫째, 내적 자격 요건으로 인문학 플랫폼이나 네트워크 등을 통해 인문학의 생산과 소비가 시민들에 의해 만들어질 수 있도록 해야 한다. 둘째, 외적 자격 요건으로 정책의 초기단계에서부터 인문적 정신을 갖고 지역과 시민사회의 문제를 해결하려는 자세가 필요하다. 그러므로 정부의 인문학 대중화 정책도 이러한 시민과 지자체와의 인문학 거버넌스에 더 많은 지원과 관심을 가져야 할 것이다.

3. 장소체험의 인문적 가치

인문학의 내외적 전 과정이 시민에게서 나와야 하고 도시의 인문정책은 지역의 인문적 가치가 무엇이어야 하는가에 대한 질문으로부터 시작되어야 한다. 인문적 가치는 시민들의 삶과 독립적이고 분리된 것이 아니다. 그런 면에서 장소는 인문적 가치가 생산되는 가장 일차적인 요소라 할 수 있으며, 인문학의 역할은 장소를 직간접적으로 체험할 수 있는 계기를 마련해주는 데 있다. “인간의 본능 중에 영토 소유욕보다 더 기본적인 것은 없다.”고 한다. (레이코프/ 존슨, 67) 이러한 장소에 대한 본능을 충족시키는 데

있어 인문학이 관심과 개입을 하는 것은 너무나 당연하다. 장소에서 무엇이 일어나고 있는가를 보는 것은 인문학이 세상을 바라보는 방식의 가장 우선적인 태도이다. 세상에 대한 관심은 사람들이 살고 있는 장소에 대한 관심이라 할 수 있다. 사람들이 만들어내는 의식과 개념은 경험 속에 토대를 두고 있으며 경험은 궁극적으로 자신들이 살고 있는 장소에 대한 경험인 것이다.

레이코프와 존슨은 경험은 사람들의 의식과 정합적인 체계를 형성한다고 말한다. 즉 나의 의식은 “우리 경험 내부의 체계적 상관물”(systematic correlates) 이다. (레이코프/존슨, 127) 인문학이 사람들의 정신세계에 관여하는 어떤 것이라고 할 때, 인문학은 정신세계와 정합적 관계를 맺고 있는 장소에 주목하지 않을 수 없다. 장소는 사람들이 살아가고 있는 동네나 마을, 즉 특정 지역이기 때문이다. 사람들의 의식과 몸, 그리고 장소는 서로 밀접한 관계를 맺고 있다. 사람들의 일상 체험은 장소에 대한 ‘체험적 게슈탈트’(experiential gestalt)이다. (레이코프/존슨, 143) 즉 장소에 대한 체험이 모여 사람들의 삶 일반을 꾸려나가고 있는 것이다. 체험적 게슈탈트는 “경험을 구조화된 전체로 조직화하는 방식”이며 경험을 그런 “다차원적 게슈탈트의 관점에서 구조화하는 것이 바로 경험을 정합적으로” 만들게 한다. (레이코프/존슨, 160) 개념이 경험과 일치한다는 사실은 사람들이 “경험을 개념화함으로써 경험의 중요한 측면을 선택”하게 되고, 경험 속에서 “중요한 것을 선택함으로써 경험을 범주화하고 이해하고 기억”할 수 있음을 의미한다. (레이코프/존슨, 163) 그렇다면 인문학이 장소를 소외시킴으로써 발생하는 문제는 선택과 기억, 이해 등 인간 의식의 중요한 모든 측면을 무시하게 되는 결과를 낳는다고 할 수 있다.

인문학은 사람들의 삶이 꾸려지는 방식, 즉 관계에 주목해야 하는 이유는 인간이해는 고립된 개념이 아니라 경험의 전 영역에서 이루어지기 때문이다. 레이코프와 존슨은 “(체험적) 게슈탈트는 반복되는 인간의 경험 속의 구조화된 전체를 특징짓는” 것으로 본다. (레이코프/존슨, 212) 그러므로 관계는 인간 본성의 산물이며 그러한 본성이 실제로 발휘되는 양식이라 할 수 있다. 인문학이 인간이 무엇인가라는 질문을 던짐에 있어 일차적으로 물어야 할 것은 체험에 대한 관계적 질문이다. 레이코프와 존슨은 “개별적인 개념은 고립된 방식으로 정의되는 것이 아니라, 오히려 자연적 종류의 경험 안에서 그 개념의 역할의 관점에서 정의된다. ... 개념은 원형과 [그 개념의 구성원들이] 원형에 대해서 갖는 여러 가지 유형의 관계에 의해 정의된다.”고 말한다. (레이코프/존슨, 222) 즉 사람들이 살아가는 장소에 대한 이해는 곧 거기에 살고 있는 사람들에 대한 이해인 것이다.

인문학은 장소 체험의 산물이라 할 수 있다. 사람들은 현재의 장소에서 살아가고 있

으며 인문학은 사람들의 장소에서의 살아감에 대한 담론의 구성물이다. 인문적 덕목이나 가치의 다양성은 그러한 장소와의 관계된 이야기들, 즉 관습과 문화에 대한 개인 경험들의 이야기들과 밀접한 연관성이 있다. 그 이야기들은 장소와 동시에 발생하며 닮은 꼴을 하고 있다. 이야기의 의미는 항상 누군가의 장소에서의 의미이다. 인간 삶의 의미나 이해는 장소와의 상호작용과 활동을 통해 이루어진다. “우리 자신에 대한 이해는 우리의 물리적, 문화적, 대인관계적 환경과의 끊임없는 상호작용으로부터 생겨나는 것이다.” (레이코프/존슨, 366) 라는 말은 인문학이 추구하는 인간 이해의 방식이 장소와 밀접한 연관이 있음을 보여준다.

장소는 주제적 사고의 전형이기도 하다. 사람들이 살고 있는 장소는 개방적이고 유동적이기 때문에 고정된 관점 하나로 분석하기가 쉽지 않다. 그러므로 특정 장소나 그 장소에 살고 있는 사람들의 정체성에 대해 언급할 때는 이 점을 반드시 고려해야 한다. 즉 장소는 어디까지나 상황에 따라 변화하는 장소이기 때문이다. 장소를 이해하고자 함에 있어 영원불변하고 고정된 어떤 정체성을 발견하려는 태도는 잘못된 것이다. 장소가 바뀌면 사람들은 바뀌고 사람들이 바뀌면 그들의 정신세계도 바뀐다. 지역에 대한 이해는 바로 이 점에 주목해야 한다. “사람은 공간을 만들고 공간은 사람을 만든다.”는 말은 장소에도 그대로 적용된다고 할 수 있다. 사람들의 많은 대인관계도 장소라는 시시각각 변화하는 공간 안에서 변화할 수밖에 없다. 그러므로 인문학이 인간을 대하는 방식도 이러한 장소의 내적 변화를 자세하게 관찰하는 데에서 시작해야 하며, 장소를 분석적이고 독립적인 공간으로 이해할 것이 아니라 주제적으로 바라보아야 하는 이유도 여기에 있다.

4. 마을 만들기에 인문학을 더하다

현재 전국적으로 마을 만들기 사업은 30여 곳에 이르는 지자체에서 다양한 모습을 띄고 진행되고 있다. 이 사업은 지역 시민사회와 지자체의 정책이 협치와 거버넌스를 이루어가는 대표적 사례라 할 수 있다. 본래 마을 만들기의 목적은 지역 재생에 있고 그 주된 매개 요인으로서 문화가 역할을 하고 있다. 마을 만들기 사업은 총체적인 차원에서 인문학 대중화의 결정이기도 하다. 그 속에는 공동체, 이웃의 복원, 그리고 사회적 배려와 복지, 봉사 등 인문정신의 다양한 요소가 녹아 있다. 물론 최근의 마을 만들기가 자칫 마을에만 주목하고 마을을 구성하는 사람에는 관심을 덜 갖는 문제가 있다. 또한 마을 만들기가 문자 그대로 사업의 수준으로 떨어지는 문제도 있다. 그럼에도 마을 만들기는 정부의 인문학 대중화 사업이 주의 깊게 살필만한 가치를 지니고 있다고 할 수 있다.

인문학 대중화의 요체는 지역에 안정적으로 안착하는 데 있다. 지역이라는 장소성은 한 사회의 인문학이나 문화가 건전하게 만들어지는 출발점이다. 지역이 없다면 주민도 없고, 시민사회가 구축될 수 있는 여건도 마련되지 못한다. 인문학의 정부 정책은 거대 규모로 형성되지만 그것의 구체적이고 실질적인 수행 방식은 지역에서 시작하지 않을 수 없다. 이런 점에서 지금의 인문도시 사업이 지자체와의 협업을 강조하고 있다는 점은 적어도 그 방향에 있어서는 옳다고 본다. 하지만 좀 더 섬세하게 밀착되어 지역을 다루지는 못하고 있는 듯 하다. 가장 중요한 시민사회의 현재적 문제의식이나 해결책이 빠져 있고, 지자체의 인문정신이 미래지향적 정책으로도 나타나지 못하고 있다.

여주의 인문도시가 세종을, 남양주의 인문도시가 정약용을, 수원시의 인문도시가 정조를 이야기한다고 해서 인문적이라고 할 수 있겠으며 지역적이라고 할 수 있겠는가. 실제로 세종, 정약용, 정조가 이들 도시의 정체성을 구성하는 것도 아니며 이들 도시의 시급한 문제도 아닌 것만은 분명하다. 한편 인문학 대중화가 시민 참여의 정도를 통해 그 가시적인 효과를 보려고 하는데, 우연히 자신이 살고 있는 지역의 인물이나 문화유산이라는 이유만으로 적극적 참여를 유도하는 데도 한계가 있다. 앞서 말한 지역에 대한 ‘섬세한 밀착’을 위해서는 지금 여기에 살아가고 있는 사람들의 이야기가 무엇보다 우선적이다.

도시에 마을은 없다. 이 시점에서 마을은 상상 속의 마을에 지나지 않는다. 이전 삶의 문제적 생활양식에 새로운 의미를 부여하고자하는 욕망이 마을로 나타나고 있을 뿐이다. 마을 만들기는 단순히 일정 범위의 구체적인 지역 재생이나 복원에 있지 않다. 오히려 마을 만들기 속에는 시민들의 불만, 욕구, 희망이 섞여 있기 때문에 인문학이 가장 적극적으로 개입할 수 있는 여지가 충분히 있다. 인문학적 방법론의 키워드인 ‘직관, 체험, 표현, 이해, 해석’, 그리고 인문정신의 요체인 ‘인간 존엄, 자율, 창의’ 등은 모두 우리가 욕망하는 마을 만들기에 관여할 수 있다. 마을 만들기가 인문학 대중화가 실현될 수 있는 대표적 사례가 될 수 있는 것이다.

5. 광고산, 인문학의 옷을 입다

“광고산, 인문학의 옷을 입다”라는 부제를 가진 광고산 인문학은 2015년 10월 29일부터 11월 1일까지 나흘 동안 진행되었다. 광고산 인문학은 주로 교실과 같은 닫힌 공간에서 이루어지던 인문학 행사의 한계를 극복하고 지역의 장소에 초점을 맞추었다. 광고산과 광고공원, 광고산로 주변 식당이라는 열린 공간에서 모든 프로그램이 이루어지고 수원 시민 및 등산객 등 관심 있는 시민들이라면 누구나 함께 참여할 수 있게 했다.

광고산 인문학은 일회성 행사가 아닌 지역 중심의 인문학 구축이라는 하나의 플랫폼

을 위해 기획된 행사였다. 이 행사의 가장 큰 특징으로는 광고산이라는 장소이다. 대부분의 인문학 강좌나 행사는 건물의 내부 공간을 중심으로 한다. 대학 강의실, 세미나실, 도서관이나 박물관의 건물 내부, 즉 교실이라 부를 수 있는 공간이다. 그러나 이러한 공간은 인문학 프로그램 주제에 필요한 맥락이나 체험이 부재한 곳이 되기 쉽다. 즉 “왜 그러한 강좌를 거기에서 하는가”에 대한 의문에는 대답을 해주지 못한다. 강좌만 있고 그 강좌에 관심을 가진 사람들이 잠시 모였다가 헤어지는 것밖에 없다. 그러나 장소는 다르다. 특정 강좌가 만들어져야 하는 이야기가 있으며 그 이야기가 쉽게 휘발되지 않고 오랫동안 흔적을 남기게 되는 기억과 체험의 현장이 된다.

광고산 인문학의 프로그램들은 교실 공간이 아닌 동네의 구체적인 장소를 선택했기 때문에 인문학의 모양새가 달라졌다. 예를 들어 광고산 인근은 등산이나 트래킹의 장소이며 보리밥이 중심이 된 식당이 몰려 있고, 텃밭, 공원, 호수, 사찰 등이 있다. 그리고 수십 년 동안 여기에 살고 있는 주민들이 있는 동네이기도 하다. 그리하여 광고산의 생태나 숲을 얘기하고 광고산에 얽힌 이야기, 보리밥 이야기, 텃밭과 연계된 도시농부의 의미, 건강과 자연, 동네의 옛 이야기 등이 자연스럽게 프로그램으로 나타났다. 건물 공간에서 인문학 강좌가 진행될 때는 흔히 말해 “이것이 좋을 것이다”라고 생각하는 대학교수들의 자의적인 인문학 강좌가 중심이 된다. 그러나 장소를 전제로 하게 되면 거기에 필요한 강좌가 만들어지게 되고 시민들의 욕구나 필요에 의한 강좌가 마련될 수 있다. 그리고 앞서 말한 시민인문학자들의 역할이 커지게 된다. 문화해설사, 학예사, 숲해설사 등 강단 인문학자들이 아닌 지역 전문가들이 강사로 참여하게 되고, 동네의 노인들, 텃밭 농사꾼들이 강사로 나설 수 있다.

인문학의 현장이 장소로 전환되면 그 지역에서 살아가는 사람들의 다중성, 고유성, 역사성, 정체성 등의 삶터가 드러나게 되고 도시적 삶의 중요한 덕목인 공동체적 관계성이 회복된다. 에드워드 랠프는 “인간답게 산다는 것은 장소로 가득한 세상에서 산다는 것”이라고 말한다. 즉 인간다움이 장소에서 찾아진다. ‘장소 정체성’이라는 말은 이런 의미에서 인문학의 중요한 요소가 된다. 장소에는 사람들이 살고 있다는 사실이 중요하며 장소를 경험하는 사람들이 장소와의 상호작용을 하면서 주체적이고 자율적이 된다는 데 있다. 인문학 대중화가 장식에 빠지게 되는 원인, 그리고 일회적이 되고 실제 생활에 직접적인 영향을 주지 못하는 원인은 인문학의 내용이나 운용에 장소성이 상실되었기 때문이다.

지금의 인문학 대중화 사업에서 우려되고 있는 사업의 지속가능성에 대한 한계는 이런 점에서 극복될 수 있을 것이다. 지역 사람들의 욕구가 정확하게 파악되지 않은 상황에서 전혀 맥락이 없는 인문학 강좌는 오래 지속될 수가 없을 것이며, 경제행위가 일상

적 삶의 형태가 되는 입장에서 보면 인문학은 항상 부차적인 것으로 취급될 수밖에 없다. 부차적이라 함은 해도 그만이고 하지 않아도 그만인 그런 정도의 수준을 말한다. 인문학 자체는 실용적인 것이 아니다. 다만 인문학은 사회의 필요성이 요구될 때 실용적이 될 수 있다. 장소가 부재하면 지역의 욕구가 반영되지 않는 것은 물론이고 지역의 삶의 긍정적 변화에 대한 미래지향적인 모색도 불가능하다. 장소는 과거의 기억과 현재의 이야기, 현재의 욕망, 그리고 미래의 삶의 방향을 논의할 수 있는 입체적인 삶의 현장으로 거듭날 수 있는 곳이기 때문이다.

참고문헌

- 권상동 외(마을만들기 전국네트워크 편), 『마을 만들기 중간지원』, 창조적 도시재생시리즈 40, 국토연구원, 2013
- 박연규, 「시민인문학에서의 자율과 자유, 그리고 공동체성의 경험」, 『철학, 사상, 문화』, 12호, 2011
- 박연규, 「인문도시를 위한 인문정책의 방향: 수원시를 중심으로」, 『시민인문학』, 28호, 2015
- 박연규, 「장소와 경험, 그리고 책임의 인문학」, 『시민인문학』, 31호, 2016
- 수원시, 『수원시 인문학 중심도시 조성 중장기 계획』, 자료집; 수원시, 2014.12
- 이무용, 「장소를 통한 문화의 소통; 공간의 문화정치와 장소 만들기」, 『인문학연구』, 경희대 인문학연구원, 14권, 2008
- G. 레이코프/M. 존슨 (노양진, 나익주 옮김), 『삶으로서의 은유』, 박이정, 2006
- 제프 말파스(김지혜 옮김), 『장소와 경험』, 예코, 2014
- 인문학 및 인문정신문화의 진흥에 관한 법률, 제1조, 제2조, 제3조

<Abstract>

Experiencing Place Recovers Humanities

Park, Yeoun Gyu (Kyonggi University)

The concept 'experiencing place' is necessary for the recovery of humanity. When humanity is based on the place, humanities education programs must be followed and concretely specified. Understanding the place is an appropriate way to realize what the world is. Supposed that humanity gives the best forms of life to us, the insight of place can be a starting point to recover humanities.

The birth of relational ethics is built in the accumulated process of experiencing place in which variable virtue items of humanities are easily arranged. The subject of relation is not an abstract aggregate of nation or society, but individuals living in a certain place. Humanity must be so focused on the individuals as the subject experiencing the place, and the rough sketch of the meaning of humanity must start from them.

In this paper I tried to propose a new direction for understanding of such citizen humanities, human city, humanity policy of popularization of humanities, and I saw the significance of place and experience. Then for the practical arguments of the place-experience I discussed the possibility of town humanities. The discussion of locality and place is necessary to succeed the recovery of humanity values, and the citizen humanity programs are completed through confirming the place.

대안운동으로서 수원시 마을만들기 운동

Community Restoration Movement of Suwon by Means of Alternative Movement

이재준(아주대학교 공공정책대학원 초빙교수)

The Suwon Community Restoration Movement is a representative case of Community Restoration Movement in South Korea. The Community Restoration Movement is a kind of an alternative movement for the restoration of the neighborhood and local community. In addition, the Community Restoration Movement of Suwon means an alternative movement that covers humanism, citizen autonomy and a new paradigm for urban planning.

1. 들어가는 말

우리나라는 그동안 개발성장 시대를 거치면서 ‘최대다수의 최대행복’을 가치로 사회 전체의 총량적 편익증대에만 주로 관심을 가져 왔다. 그 과정에서 다수의 행복을 위해 소수의 희생을 정당화시켜 왔고, 정부의 일방적인 도시정책으로 인간 소외, 정체성 상실, 공동체 붕괴, 사회적 불평등 등의 다양한 부작용들이 나타나고 있다(김진아, 2015). 그러나 사실 우리가 원하는 것은 양적인 성장이 아니라 질적인 성장이다. 성장의 속도가 아닌 질적인 측면에서 개인은 물론 공동체의 삶의 질을 보장 받는 건강한 도시를 원하는 것이다(이재준b, 2016).

이러한 양적 성장과 획일적인 정부 주도의 도시정책에 대한 반성과 그 대안으로 ‘마을만들기’가 최근 우리사회에 빠르게 정착되고 있다. 우리나라 마을만들기는 역사적으로 빈민운동, 생협운동, 환경운동과 같은 시민사회 운동에서 그 뿌리를 찾을 수 있다. 이후 1995년부터 시행된 지방자치제를 통해 우리사회의 큰 흐름으로 뻗어 나아가고 있다. 특히 민선5기 2010년대 이후는 많은 지방정부가 적극적인 정책으로 마을만들기 사업을 추진하면서 점차 진화되고 있다. 그 중에서도 2010년부터 추진된 수원시 마을만들

기는 ‘사람중심’의 가치를 회복하고 이웃과 마을을 복구하는 대안운동으로 정착되는 가장 대표적인 사례다.

민선5기 수원시는 “사람이 반가운 도시 휴먼시티 수원”을 가치 철학으로 설정했다. ‘사람이 반갑다’는 시민 개개인이 도시생활 속에서 사람다움의 대접을 받는 것을 의미한다. 즉, 사람의 가치가 최우선시 되는 도시에서 시민 누구나 ‘사람다움’을 인정받고 시민들이 적극적 참여자로서 시정의 주인 역할을 수행할 수 있는 기회가 주어지는 것을 의미한다. 따라서 사람이 반가운 휴먼시티란 사람이 중심이 되는 인간다운 삶을 누릴 수 있는 터전으로서 수원시를 만들어가고자 하는 의지가 반영된 것이다. 이는 그동안의 개발성장과정에서 잃어버린 도시의 정체성, 자아 상실, 공동체 붕괴 등을 다시 회복하자는 취지이기도 하다. 이러한 측면에서 필자는 그동안의 학자와 행정가의 경험을 통하여 이웃과 마을을 복구하는 대안운동으로써 수원시 마을만들기의 의미와 가치, 그리고 앞으로 나아갈 방향을 다음과 같이 정리하고자 한다.

2. 마을만들기의 전개과정

1) 우리나라 마을만들기의 전개과정

우리나라 마을만들기 용어는 일본의 마치즈꾸리(まちづくり)가 1990년대 국내에 소개되면서 정착되었다. 마을만들기는 주민들이 공동체를 형성하고 그 힘으로 자신들의 마을을 살고 싶어 하는 방향으로 변화시키는 일련의 과정을 지칭한다. 시민사회의 풀뿌리운동이 지향하는 변화의 흐름이면서, 스스로 자신의 권리를 찾기 위한 시민참여적인 민주주의 대안운동의 한 형태라 할 수 있다.

우리나라 마을만들기는 역사적으로 1970년대 도시 빈민운동, 1980년대 민주화 이후의 생협운동과 환경운동과 같은 시민사회 운동에서 그 뿌리를 찾을 수 있다. 이후 1990년대의 경제 성장과 1995년부터 시행된 지방자치제를 통해 우리사회의 큰 흐름으로 뻗어 나아가고 있다(도시연대, 2000). 특히 민선5기 2010년대 이후 지방정부 차원에서 적극적인 정책으로 공모사업을 추진하면서 점차 진화되고 있다. 마을만들기가 정책적으로 시작된 것은 노무현 정부의 2005년 이후 부터다. 도시경쟁력의 강화와 삶의 질 제고를 위해 노무현 정부 이후 건설교통부의 ‘살고 싶은 도시·마을만들기’, 행정자치부의 ‘살기 좋은 지역만들기’ 등의 다양한 부처별 지역균형발전 정책 공모사업이 지금까지 추진되어 오고 있다(진미윤 외, 2007).

더불어 서울시의 마을 공동체사업, 경기도의 파복공동체 사업, 광주 북구의 아름다운 마을만들기 사업, 수원시의 마을르네상스 사업 등과 같이 최근 들어 지방정부 차원에서 독자적인 마을만들기 정책을 추진해 오고 있다. 마을만들기 유형은 크게 행정이 공모사업을 주도하고 주민이 사업에 참여하는 ‘행정주도형’과, 주민이 스스로 사업을 주도하고 행정은 제도적, 재정적으로 지원하는 ‘주민주도형’으로 구분할 수 있는데, 우리나라는 대부분 사업유형이 행정주도형이라 할 수 있다.

2) 수원시 마을만들기의 전개과정

수원시 마을만들기는 역사적으로 다양한 시민사회운동에서 시작되었는데 본격적으로 뿌리내리기 시작한 것은 민선5기 마을르네상스라는 정책브랜드로 정책적으로 추진하면서부터 이다. 민선5기 이후 수원시는 시민이 주인이라는 사람중심의 도시로 패러다임을 전환하고, 인문학 도시, 환경수도 등 사람이 반가운 휴먼시티를 위해 다양한 노력을 전개해 왔다. 그 중에서 가장 대표적인 것이 ‘마을만들기’ 정책이다.

행정주도형으로 시작된 수원시 마을만들기는 다양한 이해당사자의 참여를 보장하기 위하여 수차례의 간담회와 정책 토론회를 거쳐 ‘사람중심의 마을공동체회복’, ‘참여와 협력의 거버넌스 실천’, ‘새로운 미래창조도시 조성’ 등 3가지 비전과 목표로 설정하여 출발했다. 2010년 12월에 조직개편을 통해 제2부시장 직속으로 마을만들기추진단을 신설하여 필요한 행정의 지원체계를 확보하였다. 또한 제도적 뒷받침이 되는 ‘수원시 좋은 마을만들기 조례’를 제정 공포하여 행정과 주민의 역할, 행정지원내용, 주민과 행정의 협력, 주민참여 방안 등을 명문화하였다.

아울러 2011년 3월에 시민대표, 전문가, 시민사회단체, 학계, 공직자 등 각계 대표들로 구성된 ‘좋은마을만들기위원회’를, 5월에는 관계부서들의 네트워크인 ‘마을만들기 행정지원협의체’가 각각 구성되었다. 그리고 2011년 6월 수원시 마을만들기를 지원하는 기구인 마을르네상스센터가 정식으로 문을 열면서 마을만들기 공모사업, 시민교육, 마을축제, 마을계획단 등의 마을르네상스 시대가 본격적으로 시작되어 오늘에 이르고 있다.



<그림 1> 마을 벽화만들기(수원시포토뱅크)



<그림 2> 마을 공원만들기((수원시포토뱅크)

3. 수원시 마을만들기 성과

지금까지 추진된 수원시 마을만들기 성과를 다음과 같이 정리할 수 있다(마을르네상스센터, 2016).

1) 주민역량강화 시민교육과 조력자

마을의 문제를 시민 스스로 해결하는 역량을 강화해 주는 시민교육은 ‘찾아가는 주민교육’, ‘맞춤형 주민교육’, ‘마을아카데미’, ‘마을전문가 양성교육’, ‘조력자 양성교육’, ‘청소년마을학교’, ‘마을학교’ 등의 다양한 교육과정을 운영하고 있다. 또한 주민들이 사업을 발굴하고 스스로 계획할 수 있도록 수원권의 대학들과 협력적 네트워크체계를 구축하여 운영하고 있다. 또한 2013년부터 ‘이음마주넷’을 시작으로 ‘생활환경 마주넷’, ‘마을축제 마주넷’, ‘마을신문 마주넷’, ‘마을미디어 마주넷’, ‘음악 마주넷’ 등 마주넷으로 마을과 마을, 사람과 사람을 연결하고 있다. 아울러 주민상담, 토론회 진행, 정산회계, 모니터링, 홍보 등을 도와주는 ‘조력자’를 지금까지 37명이나 배출해 운영하고 있다.

<표 1> 수원시 마을만들기 주민역량강화 시민교육 추진 현황

구 분		계	2011년	2012년	2013년	2014년	2015년
찾아가는 주민교육	횟수	20회	20회	-	5회	15회	-
맞춤형 주민교육	횟수	10회	11회	1회	2회	4회	2회
마을아카데미	횟수	1회	2회	-	-	-	1회
전문가 양성교육	횟수	4회	-	-	-	3회	1회
조력자 양성교육	횟수	4회	-	-	-	3회	1회
청소년마을학교	횟수	3회	-	-	-	2회	1회
마을학교	횟수	4회	1회	1회	1회	1회	-

2) 마을만들기 정책 공모사업

마을만들기 공모사업은 주민조직 강화 및 갈등 관리방안, 그리고 수원시 고유의 특색 있는 수원형 마을만들기 사업을 모색하는데 중점을 두었다. 주민참여를 유도하는 동력의 정책 공모사업은 ‘공동체’, ‘시설조성’, ‘공간조성’, ‘기획공모’, ‘씨앗공모’ 등의 사업 유형으로 2015년 현재까지 600건이 추진되었다.

<표 2> 수원시 마을만들기 정책 공모사업 추진 현황

구분	계	2011년	2012년	2013년	2014년	2015년
총계	600건	54건	131건	139건	132건	148건
공동체	490건	30건	85건	87건	98건	116건
시설조성	158건	13건	17건	9건	22건	32건
공간조성		11건	21건	20건		
기획공모	74건	-	8건	13건	12건	-
씨앗공모	10건	-	-	10건	-	-

3) 마을경쟁력을 담은 마을계획단

경쟁력을 갖춘 도시와 마을을 위해 주민들이 직접 마을계획을 수립하고자 한 것이 마을계획단이다. 행정동 단위 마을계획을 수립하기 위해 수원시는 대한민국 최초로 2013년과 2015년 2차례 마을계획단을 운영했다. 2013년은 주민 스스로 마을의 비전을 정하고, 이를 실천하기 위한 다양한 사업을 실천하는 것을 목표로 진행했다. 2015년은 보다 실현가능성이 있는 생활밀착형의 마을계획을 수립하고, 특성화 마을을 위한 방안을 중심으로 수립했다.

4) 소통과 참여를 통한 마을축제

마을만들기 성과를 주민들끼리 서로 공유하고 미래를 위한 토론의 장으로 매년 ‘수원 마을축제’를 진행하고 있다. 2012년 ‘사람과 사람, 마을과 마을을 이어주는 마을르네상스 주간행사’라는 테마로 시작한 마을축제는 수원 마을르네상스 현장을 선포한 자리였다. 2013년 ‘근린자치의 꿈을 마을만들기로’라는 테마로, 2014년은 ‘마을 꽃이 피다!’라는 테마로 진행했다. 2015년에는 마을축제는 마을속에서 주민 스스로 진행하는 축제로 발전되었다.



<그림 3>마을르네상스 주간((수원시포토뱅크)



<그림 4>마을계획단 발표((수원시포토뱅크)

5) 소통과 참여의 시작 ‘홍보’

다양한 홍보물은 ‘화사한 엽서’, ‘마을르네상스 웹진’, 수원이 상상하는 ‘마을이야기 소식지’, ‘마을르네상스 저널’ 등이 발행되고 있다. 또한 2011년 처음 선보인 ‘마을르네상스 홈페이지’는 마을르네상스 관련 다양한 정보를 제공하고, 주민들이 쉽고 빠르게 원하는 정보를 찾을 수 있도록 했다. 또한 ‘페이스북’과 ‘네이버 밴드’를 활용해 주민활동 소식을 공유하는 등 소통의 발판을 마련하고 있다. 특히 2015년부터 E-mail로 발행하는 ‘화사한 엽서’는 주민들에게 보다 더 빠르게, 더 자주 소통하는 수단이 되고 있다. 또한 단순하게 일방적인 정보를 전달하는 홍보체계가 아니라, 주민들이 참여하고 함께 만들어 가는 방안으로 노력하고 있다.

<표 3> 수원시 마을만들기 다양한 홍보 추진 현황

구 분		계	2011년	2012년	2013년	2014년	2015년
저널	제작부수	21,000	-	6,000	6,000	5,000	4,000
	제작횟수	8	-	2	2	2	2
소식지	제작부수	21,000	2,000	2,000	-	11,000	6,000
	제작횟수	9	1	1	-	5	2
웹진	제작부수	24,072	-	775	5,655	11,676	5,966
	제작횟수	25	-	5	6	10	5
화사한엽서 (주간)	제작부수	22	-	-	-	-	22
	제작횟수	33,115	-	-	-	-	33,115

4. 대안운동으로서 마을만들기 의미와 가치

마을만들기는 사람의 가치를 최우선시하여 개인적인 삶의 질은 물론 마을공동체를 회복할 수 있는 대안운동이다. 왜냐하면 주민자치 시대에 마을만들기는 주민들이 직접 참여와 소통, 합의를 통해 마을공동체가 지향하는 가치를 가장 잘 표출할 수 있기 때문이다. 대안운동으로서 우리사회에 마을만들기의 중요한 의미와 가치를 다음과 같이 정리할 수 있다(이재준a, 2016).

1) 대안적인 인문공동체 운동

마을만들기는 대안적인 인문공동체 운동으로 중요한 의미와 가치를 가진다. 마을만들기는 마을공동체의 문제를 함께 해결하고 만들어 가는 과정에서 단절되었던 이웃과의 유대 관계를 회복하고 인간성을 회복시키는 대안적인 공동체 운동이다(정유진, 2015). 그 추진과정에서 개개인의 이해관계에만 집착하던 개인들이 이웃과 더불어 공동체 문제를 직접 해결해 나아가는 과정을 학습하고 체험함으로써(김진아, 2015), ‘사람중심’의 가치와 공공성을 회복하기 때문에 마을만들기는 대안적인 인문공동체 운동으로 중요한 의미와 가치를 지닌다.

2) 지방자치시대의 주민자치 운동

마을만들기는 지방자치시대의 주민자치 운동으로 중요한 의미와 가치를 지닌다. 그동안 정책의 수혜자로 인식했던 주민 개인이 마을공동체의 문제를 해결하는 주체가 된다는 점에서 주민자치 민주주의 운동이다. 지방자치의 가장 기본적인 단위라고 할 수 있는 마을공동체에서 주민은 곧 ‘주인’이며 주인의식으로 도시를 직접 만들어가는 마을만들기는 풀뿌리 주민자치 운동이다(김진아, 2015). 또한 일련의 추진과정을 통해 주민들의 역량과 권한을 증진시키고 나아가 좋은 민주주의 시민을 육성할 수 있다는 측면에서도 마을만들기는 지방자치시대의 주민자치 운동으로 중요한 의미와 가치를 지닌다.

3) 새로운 도시계획 패러다임 운동

마을만들기는 새로운 도시계획 패러다임 운동으로 중요한 의미와 가치를 지닌다. 그동안의 도시계획은 기존의 표준화된 지식을 이용해 과학적이고 기술적인 지식을 가진 전문가가 중심이 되어 추진하는 결과중심의 하향식(Top-down) 도시계획 방식이었다(구경하, 2016). 그러나 마을만들기는 협의방식으로 전문가는 물론 주민을 비롯한 다양한 이해관계자들이 정책 결정에 직접 참여하는 과정중심의 상향식(Bottom-up) 도시계획으로 전환되는 새로운 도시계획 패러다임 운동으로 중요한 의미와 가치를 지닌다.



<그림 5>마을만들기 원탁토론(수원시포토뱅크)

5. 대안운동으로서 수원시 마을만들기의 방향

앞서 살펴본 바와 같이 우리시대의 마을만들기는 대안적인 인문공동체 운동이자, 주민자치 운동이며, 새로운 도시계획 패러다임 운동으로 그 의미와 가치를 찾을 수 있다. 그러나 우리나라 마을만들기는 아직 대안운동으로서 미완성이다. 주민주도 보다 행정주도 추진방식의 한계, 소외계층을 포함한 다양한 주민주체의 참여 부족, 반복되는 단순한 사업유형, 한정된 예산과 지원조직, 추진과정에 소소한 주민갈등과 같은 다양한 문제들을 극복해야 한다(이재준a, 2016). 따라서 마을만들기가 대안운동의 역할로 수원시에 더욱 정착되기 위해서는 다음과 같은 방향으로 나아가야 한다.

1) 거버넌스 시스템 강화

시민들은 그동안 마을만들기 참여과정을 통해 주민자치 의식과 충분한 민주적인 시민공동체 의식을 갖추었다. 개인의 다원성과 마을공동체 공공성 사이에 조화를 이루는 거버넌스 시스템이 더욱 강화되어야 한다. 이제 ‘행정주도 시민참여’의 시대에서 앞으로는 ‘시민주도 행정지원’의 거버넌스 시스템으로 전환되어야 한다. 이러한 거버넌스 시스템을 전환하기 위해서는 민관협력 시스템을 만들고 지원할 수 있도록 새로 출범한 수원시지속가능도시재단, 그리고 그동안 마을만들기를 주관하고 참여한 마을협의회와 수원지역 23개 시민사회 협의회의 역할이 매우 중요하다.

2) 실행력을 담보하는 제도화

수원시를 비롯해 마을만들기 조례를 제정한 우리나라 지자체는 약 40여개가 넘는다. 그러나 실천적인 사례는 그리 많지 않다. 왜냐하면 현재 우리나라 마을만들기 조례는 상위법 근거가 없는 임의 조례의 성격이며, 구체적인 실행방안을 조례에 잘 적시하지

못했기 때문이다. 따라서 중앙정부 차원의 제도로 마을만들기 제도를 격상시키고, 이를 토대로 구체적이고 실행적인 조례로 발전해야 한다. 아울러 제도적으로 마을만들기가 효율적으로 작동되기 위해서는 ‘도시재생 활성화와 및 지원에 관한 특별법’, ‘지구단위 계획’ 등의 규제적인 연관제도와 제도적으로 연동되어야 한다.

3) 충분한 재정보호와 집행의 자율성 강화

대안운동으로 마을만들기가 정착되기 위해서는 충분한 재정과 집행의 자율성이 뒷받침되어야 한다. 현재 수원시에서 집행되는 마을만들기 예산은 전체예산 대비 0.1%에 불과하다. 보다 많은 주민들의 참여와 사업발굴을 위해선 향후 1~5%까지 예산을 확대할 필요가 있다. 예산 확대방안으로 현재의 도시재생기금을 더 확대하거나 별도로 영국의 ‘에셋 매니지먼트’, ‘시애틀의 마을지원기금’ 을 참고해서 마을지원기금을 운영할 수 있다. 또한 주민 추진주체들에게 지금보다 예산집행의 자율성을 더 확대해야 한다.

6. 맺음말

마을만들기는 앞서 살펴본 바와 같이 마을공동체가 지향하는 대안적 가치를 포괄하고 확산하는 효과적인 방안이다. 도시공동체가 활성화되고, 소통과 교류를 통한 이웃관계 개선, 관심과 참여에서 싹튼 향토애와 자긍심, 마을과 도시의 미래 비전 등 마을만들기를 통해 그동안 우리 도시와 마을에 긍정적인 변화들을 만들고 있다. 특히 수원시 마을만들기는 이웃과의 상호작용을 통하여 만들어진 협력과 신뢰를 바탕으로 사람의 가치를 최우선시하는 인문공동체 운동이자, 주민자치 운동이며, 새로운 도시계획 패러다임 대안운동으로 잘 자리 잡고 있다.

역사적으로 수원시는 정조대왕의 인본주의와 개혁정신을 토대로 만들어진 계획도시이다. 따라서 수원시민 누구나 인본주의를 바탕으로 ‘사람다움’을 인정받고, 적극적 시정참여자로서 시정의 주인 역할을 수행할 수 있는 주민자치적인 혁신도시로 더욱 거듭나야 한다. 이를 위해서는 참여와 소통, 그리고 합의를 중시하는 ‘마을만들기’를 대안운동으로 잘 정착시키는 것이 중요하다. 대안운동으로 마을만들기를 잘 정착시키기 위해서는 행정은 물론 시민사회, 전문가들의 관심도 중요하지만 지역주민들의 관심과 역할이 가장 중요하다고 하겠다.

참고문헌

- 구경하, “정부 주도 마을 만들기 활동의 지속성”, 2016, 서울대학교 환경대학원 석사학위논문.
- 김은아, “마을만들기 참여가 사회적 안녕감에 미치는 영향에 관한 연구”, 2015, 숭실대학교 대학원 박사학위논문.
- 김진아, “공동체주의 정의론의 관점에서 본 마을만들기 사례 비교·분석”, 2015, 서울시립대학교 대학원 박사학위논문.
- 도시연대, 「마을만들기 2000」, 2000, 서울: 도시연대, pp.22-23.
- 마을르네상스센터, 2016, “마을르네상스 활동성과”.
- 이재준a, “대안운동으로서 마을만들기”, 2016, 중부일보 8월
- 이재준b, 「나는 서울보다 수원이 좋다」, 2016, 고려출판사.
- 서울특별시, 서울특별시 마을공동체만들기지원등에관한조례, 2012.
- 정유진, “이웃관계의 중요도와 공간적 특성에 관한 실증분석”, 2015, 서울대학교 대학원 박사학위논문
- 조한혜정, 「후기 근대적 마을이란 무엇이며, 우리는 왜 그 것에 주목하는가」, 2012, 마을공동체학술세미나 자료집, 2012
- 진미윤·이유미·조인숙, “살고 싶은 도시 만들기를 위한 지역사회의 역할”, 「한국주거학회 논문집」, 2007, 18(1), p.103.
- 日本建築學會(2004), まちづくりの方法

김준혁, 「正祖의 꿈과 茶山의 인문정신」에 대한 토론문

토론문

조성을(아주대 사학과), 2016.10.27.

김준혁 교수는 정조와 다산을 지속적으로 깊이 있게 연구해 온 분으로서 앞으로 보다 큰 활동이 기대되는 분이다. 위 논문은 작은 분량 속에 정조와 다산의 개혁사상을 집약적으로 제시하여 준 논문으로서 앞으로 정조와 다산의 사상을 공부하는 데에 길잡이 역할을 생각되므로 흠잡을 데가 없다. 다만 토론자의 소임을 하기 위해 몇 가지 첨언을 하고자 한다. 첫째 작은 문제이지만 서두에 “조선시대 모든 국왕으로부터 오늘날의 지도자에 이르기까지 개혁을 주창하지 않은 지도자는 없었다.”라고 한 것은 표현 상 약간 과도한 것으로 여겨진다. 오히려 조정구벌의 묵수를 주장한 분도 있으며 선조가 그 대표적 사례이다.

둘째 저자는 “정조의 개혁 의지는 1778년(정조 2) 6월에 발표한 「경장대고(更張大誥)」에 잘 드러나 있다. ‘경장’이라함은 곧 개혁을 의미하는 것으로 경장대고란 개혁을 하기 위해 국왕이 내놓은 큰 정책이란 뜻이다. 정조의 개혁정책의 핵심은 모두 이 경장대고에 담겨 있다 해도 과언이 아니다.”라고 하면서 정조의 개혁정치를 이를 실행하는 것이었다는 방식으로 논의를 전개하였다. 이런 주장은 저자의 이어지는 서술에 의해 대체로 입증된 것으로 볼 수 있다. 그러나 이것은 즉위 3년차에 발표한 것이므로 이후 이 시정 방침에 어떤 변화나 발전 방향을 찾아볼 수는 없는지 알고 싶다. 아울러 영조의 개혁정치와 정조의 개혁정책의 차이점에 대하여도 생각해 볼 필요가 있다.

셋째 저자는 “정조는 평등적 인성론을 바탕으로 조선후기 실학자들이 ‘대동사회론’을 수용하여 인간존중의 신분 및 제도 개혁을 추진하였다. 이와 같은 정조의 개혁정책은 세계사적인 관점에서 보더라도 감히 따를 수 없는 파격적인 개혁정책이라고 할 수 있다.”라고 하였으며 “전근대사회에서 신분의 차별은 기득권층을 유지하는 기본 사회질서였다. 이 질서를 파괴하는 것은 체제변혁을 추진하는 것과 동일한 의식의 소유자라고 할 수 있는데 정조는 스스로 봉건체제의 신분질서를 허물고자 하였다.”라고 하였고 “서얼허통을 실시하였다. 이에 더 나아가 도망간 노비를 잡아들이는 인간사냥꾼인 노비추

쇄관 제도 혁파를 비롯하여 장기적으로 노비제도 자체를 없애는 파격적인 개혁을 주창하였다.”라고도 하였다. 정조가 인간 존중 위에서 신분제의 폐단을 시정하고 인권 존중을 위해 노력한 사실은 저자가 언급한 바와 같다. 그러나 그가 조선조의 신분제 자체를 부정하여 “허물고자 한” 것으로 본 것은 조금 과도한 평가가 아닌가 여겨진다. 군주로서 노비제, 허얼차별 등의 폐단을 개혁하려고 한 것은 인정되지만 노비제 자체의 철폐를 구체적으로 계획하였는지는 의문이며 서얼허통은 서얼에 대한 차별의 완전 철폐라기보다는 몇 사람에게 대한 개인적 혜택이라고 여겨진다.

넷째 다산의 개혁사상에 대한 개략적 정리에는 대체로 동의하지만, 이것을 목민심서·경제유표·정전제·원목(탕론 및 일주서극은편변)의 3단계로 나누어서 설명하면 좀 더 이해가 쉬울 것으로 생각된다.

다섯째 이왕 정조와 다산의 개혁사상을 함께 논의하였으므로 정조가 다산의 사상 형성에 미친 영향을 좀 더 언급하는 동시에 두 분의 공통점과 차이점을 정리하고 그 의미를 언급해 주셨으면 한다. 두 분은 모두 강력한 개혁사상가이지만 공통점에 더하여 차이점도 많기 때문이다.

끝으로 저자의 논지를 오해한 부분이 있다면 너그럽게 양해해 주시기를 바란다.

(다산관 연구실에서 2016, 10.16 작성)

심승구, 「수원 화성의 인문학적 의의와 미래지향적 함의」에 대한 토론문

조성을(아주대 사학과), 2016.10.27.

심승구 교수님은 오래 전부터 이 분야에 관심을 갖고 심도 있게 연구해 오신 분으로 알고 있다. 토론자는 정조 시대와 다산에 대해 약간의 공부를 하기는 하였다. 그러나 본 고의 주제와 관련해서는 전혀 문외한이며 알지 못하는 사이에 토론자가 되어버렸다. 따라서 제대로 된 토론을 할 처지에 있지 않다. 그러나 본 논문을 읽는 과정에서 공부 많이 되었으며 심 교수님의 주장에 대하여 전적으로 동의하게 되었다. 다만 토론자로서의 책임을 하기 위해 처음 배우는 학도의 입장에서 몇 마디 여쭙고자 한다.

첫째 본 논문의 제목이 “수원 화성의 인문학적 의의와 미래지향적 함의”라고 되어 있다. 토론자는 “인문학”이란 것이 21세기 초 현재 한국사회에 어떤 의미를 갖고 있으며 또 어떤 역할 해야 하는지, 인문 교육이 어떻게 이루어져야 하는지에 대하여 지금 정리된 생각을 갖고 있지 못하고 혼란에 빠져 있다. 21세기 한국의 인문학, 특히 역사학이 갖는 의미가 무엇인지, 어떤 방향을 지향해야 하는지, 또 이와 관련하여 역사교육은 어떤 역할을 해야 하는지, 여기에 화성과 같은 문화적 공간이 어떻게 활용될 수 있는지에

대하여 좀 더 구체적인 설명을 해 주셨으면 한다.

둘째 인문학적 의의를 극대화시키기 위해 문화재 복원의 방향을 어떻게 잡아야 하는지에 대한 견해를 여쭙고 싶다. 정조 당시와 똑 같이 화성, 성곽 안의 도시를 복원해야 하는가 하는 문제이다. 결국 화성은 화석화된 유물이 아니라 계속 사람들이 쾌적하게 살아가면서 새로운 문화를 창조하는 도시 공간이 되어야 할 것으로 생각되기 때문이다. 생활공간으로서의 화성과 문화재로서의 화성을 어떻게 조화시킬 수 있을 것인지에 대하여 고견을 듣고 싶다.

셋째 기억의 재생 문제에서 한 쪽의 일방적인 것이 아니라 반대적인 기억의 재생에 대하여도 문제를 제기하면서 그 예로서 “화성(華城)이 성화(成火)요, 심태(心泰)가 태심(太甚)하니 수원(水原)이 원수(怨讐)로다”라는 구전문요를 제시하였다. 기억의 재생에서 일방적인 것이 아니라, 반대적인 것도 고려해야 하다는 주장에 전적으로 동의한다. 그러나 위와 같은 구전문요는 아마도 화성 건설을 반대하는 노론 벽파의 정치적 선동의 일환이었을 수도 있겠다. 우리는 기억의 재생에서 다양한 기억을 복원해야 하지만, 그 기억들에 대한 비판적 이해가 필요하며 여러 기억들을 종합하여 총체적 역사상을 복원해야 한다고 생각된다. 이 점에 대하여도 저자의 고견을 듣고 싶다.

문외한으로서 저자의 옥고에 대하여 몇 가지 사족을 붙여 놓았으며 저자의 논지를 오해한 점도 없지 않을 것으로 생각된다. 너그러운 양해를 바란다.

(다산관 연구실에서 2016. 10. 16 작성)

