

정신인간학과 인간이해의 여러 차원: 근대와 아시아적 전통*

김우창 이화여자대학교

I

사람들에게 가장 절박한 것은 현실 삶의 문제이다. 그러나 여기에 대하여 약간의 지적인 간격을 두고 생각한다면, 이 현실은 일정한 지평 속에서 구성되는 것을 알게 된다. 문제를 보다 개념적으로 그리고 보다 넓은 관점에서 파악하려고 할 때, 이것을 분명하게 하는 것은 특히 중요하다. 그러나 이 현실의 문제와 개념적 이해의 바탕이 되는 지평은, 무의식의 원형과 같아서, 쉽게 그러한 것으로 인지되지 아니한다. 그것은 바로 대상화되기 어려운 삶의 세계 그 자체가기 때문이다.

어떻게 이러한 지평이 형성되는가? 보다 의식적인 차원에서 인문과학자들의 학문적 노력의 하나는 이 지평을 구성하는 일이다. 또는 이러한 지평은 구성되는 것이라기보다는 삶의 근본에 대한 해석의 역사로서 자연스럽게 존재하게 된다고 할 수도 있다. 그것이 지나치게 성급한 체계적인 작업이 되면, 그것은 이데올로기를 만드는 작업으로 전락하기도 한다.

이러한 노력 또는 작업에 선행하여야 할 과제는 현실의 부름에서 한발짝 물러서서, 이 지평을 지평으로서 포착하려는 반성적 노력이다. 그러나 이 지평을

* 2008년 중앙대학교 아시아인문학자대회 그리고 2011년 4월 서울대학교 아시아연구소에서의 강연 원고를 개고한 것임.

완전히 의식의 전면에 가져오는 것은 지난한 일이다. 그리고 그것을 너무 쉽게 하는 것은 삶 자체에 대한 반성적 노력을, 방금 말한 바와 같이, 이데올로기화하는 일이 된다. 릴케는 『두이노 비가』에서, “세계는 마음 이외의 다른 곳에 존재할 데가 없다”고 하고 “지구는 언제나 사람의 내면에 태어나기를 원한다”고 말한 바 있다(*Duineser Elegien*, 7 u.9). 모든 세계 그리고 지평이 결국은 사람의 마음 속에 존재한다고 한다면, 그것을 그러한 것으로 인식하는 것은 거의 불가능하다고 할 수밖에 없다. 유가(儒家)에서 불교의 반성적 노력을 비판하면서 마음으로 마음을 잡으려하는 것은 자기 눈으로 자기 눈을 보고 자기 입으로 자기 입을 물려하는 것과 같다고 한 것도 이러한 어려움을 말한 것이다(성백린, 2002: 365-367). 마음의 밖으로 나가는 것은 거의 세계의 밖으로 나가는 일이다. 사고와 행동 그리고 상상의 테두리로서의 지평은 우리가 서 있는 자리이고 또 그러니만큼 적어도 우리가 서 있는 관점에서는, 모든 것에 대하여 열려 있는 보편성의 지평이다.

그러나 이렇게 말하는 것은 시적, 또는 철학적 극단화이다. 이 지평이 여러 가지 모습으로 제한되거나 더 열리고, 왜곡되거나 더 바르게 되고 하는 일 — 그것을 생각할 수 없는 것은 아니다. 일상적으로도 우리가 생각하고 살고 있는 세계가 세계의 전부는 아니라는 느낌들이 이는 순간들이 없는 것은 아니다.

우리의 세계가 하나의 제한된 지평이라는 것이 가장 분명하게 드러나는 것은 문화가 서로 충돌하는 경우이다. 우리가 보편적으로 받아들이고 있는 지평 그러니까 세계 그것으로 받아들이는 세계의 지도는 우리의 문화의 전부 — 그것으로 여과되는 현실의 전부이지만, 문화 충돌이 일어나고 거기에서 우리 자신의 문화가 열세가 될 때, 우리를 당황하게 하는 것은 우리가 세계로 받아들이고 있었던 지평이 사실은 그 일부를 일정한 관점에서 구성한 것에 불과하다는 것을 깨닫게 된다. 그리하여 그 지평 안의 모든 것이 부분적인 것으로, 이제는 대체되어야 할 어떤 것으로 생각한다.

그런데 새롭게 보편적 지평으로 받아들인 것도 반드시 가장 넓은 지평을 의미하지 않는다. 아이러니는 대체된 그 전의 지평에서는 잘 보였던 것이 새로운 보편성의 지평 속에서는 보이지 않게 될 수 있다는 사실이다. 이것은 서세동점 하에서 일어난 우리의 사고와 행동의 지평에도 그대로 해당된다. 그러나 오늘의 정세는 동과 서 전체를 아우르는, 보다 보편적인 또 균형이 있는 관점을 생각할

수 있게 하는 시점에 이르렀다고 할 수 있다. 이것은 보다 의식적으로 계발되어야 할 관점이다. 물론 그러면서도 이 아우름의 결과가 반드시 진정한 의미의 보편성이 된다는 것은 아니다. 보편성은 지향하는 목표일 뿐 현실의 성취가 되기는 어렵다고 하는 것이 옳을 것이다. 대체로 그것은 시대적 상황 속에서 가능한 포괄성 또는 생산적 결과를 만들어내는 지배적 에너지의 중심을 나타내는 것일 뿐이다. 그러면서도 보편성을 향한 끊임없는 극복과 초월의 노력이 무의미한 것은 아니다.

총체적 지평으로서의 문화의 과정은 대체로 무의식적으로 일어나는 일이다. 그러기 때문에 그것을 객관화하는 데에는 특히 의식적인 노력이 필요하지만, 사실 그것은 사실적 세계의 변화에 수반되어서만 과제로서 의식된다. 세계사적으로 이러한 작업이 새로 요청될 만큼 세계의 여러 부분이 서로 부딪치고 섞이게 된 것이 오늘의 상황이다. 문화 충돌의 한 결과는 단편화된 세계상을 현실로 받아들이는 것이다. 다문화주의라는 이름하에서 주장되는 어떤 관점은 이 단편화된 세계를 그대로 받아들이며 그 안에서 스스로의 편의에 맞추어 선택적으로 향해(航海)하여 가는 것이 좋다는 것이다. 그러나 그것은 집단적으로나 개인적으로나 삶 자체의 단편화를 수용하는 것을 의미한다. 온전한 삶은 일관성과 통일성 그리고 보편성을 지향하는 것이 아닐 수 없다.

오늘날 우리의 삶과 사고를 테두리 짓고 있는 지평은 어떤 것인가? 여기에 대한 답은 어떠한 의미 있는 지평도 볼 수가 없다는 것일 가능성이 크다. 그러한 과제의 설정은 거의 발견되지 않지만, 한때 많이 이야기되던 '전통의 단절'이라는 말은 문화적 지평이 사라진 상황을 잘 나타낸다고 할 수 있다. 사실 오늘 의 사회나 경제 그리고 정치 제도를 설명하는 데에 전통으로부터 빌려 올 수 있는 개념들이 별로 없다는 것은 분명하다. 가령 그에 대한 연구가 없지는 않으나, 조선조 성리학에서의 중심적 논쟁의 대상이 되었던 이기설(理氣說)과 같은 것이 오늘의 현실을 설명하는 데에 큰 도움을 준다고 생각할 수 없는 것과 같은 것이 그 예가 될 것이다. 그렇다고 삶의 모든 것에 대한 전통적 인식 체계가 완전히 소멸되었다고 할 수는 없다. 그것은 문화와 윤리적 실천에 있어서 충효와 같은 가치 규범들이 주기적으로 부상하는 데에서도 볼 수 있다. 그러나 그것은 대체로 절실함이 없는 이념의 조작이라는 느낌을 준다. 그러면서도 문화 속에 집

적된 삶의 관습이 간단히 사라져 버릴 수는 없다. 그것은 무의식 속에 가라앉아 서라도 삶의 관행으로서 남아 있게 마련이다. 그리고 흥미로운 것은 다시 한번 사라졌거나 동면(冬眠)에 들어간 전통 — 이것은 일단 아시아적인 전통이라고 불러볼 수 있지 않을까 한다. 물론 이것은 우리 나름을 그렇게 생각하는 것에 불과할 수 있다 — 그러한 전통에 대한 새로운 관심이 이는 것으로 보인다는 것이다. 거기에서 새로 발견되거나 확인되는 것이 있을 것임에 틀림이 없다. 그러나 이것이 그간의 지배적인 인식 체계를 대체하고 완전히 새로운 지평을 열 수 있을 것이라고 생각할 수는 없다. 어떤 경우에 있어서나 옛날로 되돌아가는 것은 불가능하다. 역사와 시간의 불가역성을 생각한다면 복고나 되풀이는 존재할 수 없다. 또 다른 한편으로 뒷전으로 물러나 있던 아시아의 전통 — 우리 나름의 아시아의 전통을 보편적인 것으로 말하고 서양의 근대 그리고 아시아 이외의 비서양의 다른 여러 문화들을 제외하는 것은 역설적으로 보편성을 스스로 포기하는 것이다. 필요한 것은 현실의 사실적 조건을 잊지 않으면서 우리가 생각하던 아시아 문화에 대한 새로운 해석학을 시도하고, 그러면서 보편적 지평의 가능성을 저울질해보는 것이다.

II

어떻게 접근하던지 간에 문화의 지평을 또는 여러 지평들을 전체적으로 생각한다는 것은 거창한 문제일 수밖에 없다. 이러한 문제에 대한 시도가 없는 것은 아니다. 가령 유명한 토인비의 역사에 대한 연구 또는 더 좁게는 F. S. C. 노스롭의 동서 철학의 비교 연구, 보다 근년의 연구로는 이스라엘의 슈미엘 아이젠스 타트 교수의 비교 문명에 대한 연구 등을 생각해볼 수 있다. 그러나 여기에서는 이러한 것을 되돌아보려는 것이 아니라, 우리의 주변에서 발견할 수 있는 문화 충돌 또는 접촉의 문제 하나에 초점을 맞추어 우리의 생각을 지배하는 인식의 지평의 중요성을 지적해보고자 한다. 그 문제란 다문화라고 불리는 사회 현상에 관계되는 것이다. 이것은 많은 사회에서 또 한국에서도 지극히 현실적인 문제가 되어 현실 정치와 사회의 역학 속에서 해결되어야 할 과제가 되어 있다. 그러나

그것은 동시에 현실의 역학을 넘어가면서 그것을 규정하고 있는 문화의 큰 지평에 이어지는 과제이다. 여기에서 시도하고자 하는 것은 이 현실 문제에 관련된 몇 가지 사항들을 검토하면서, 그 저편에 비치는 큰 지평에 대한 암시를 얻어 보는 일이다.

이제는 상투어가 되었으나, 오늘의 세계적 변화를 하나로 요약하는 말은 세계화이다. 세계화는 세계와 세계사의 커다란 변화를 지적하는 말임에 틀림 없다. 그것은 우리의 나날의 삶에 일어나고 있는 여러 가지 변화에서도 쉽게 감지되는 일이다. 이것은 경제와 정치에 드러나는 현상이기도 하지만, 우리의 식생활, 생활 습관, 지식 정보, 건축과 도시의 스타일 또 매일 만나거나 마주치는 사람들을 다르게 하는 일상의 사건이기도 하다. 커피는 이제 한국에서 국민 음료가 되었다. 수년 전 멜라민 독소가 들어 있는 중국산 분유 사건은 세계화가 우리의 삶에 얼마나 깊이 배어 있는가를 말하여 주는 사건이었다. 이제는 그것이 극복되었다는 진단들이 자리해가고 있지만, 미국에서 출발한 금융위기는 세계 경제의 기반을 크게 흔든 사건이었고, 그것은 세계가 얼마나 하나의 체계로 묶여 가고 있는가를 너무나 역력하게 보여준 일이었다.

물질생활과 그 조건에 관계되는 일 외에, 보다 근본적이면서 직접적으로 세계화를 느끼게 하는 것은 사람들의 움직임이다. 지금 한국인은 역사의 어느 시기에 있어서보다 해외여행을 많이 하고 있다. 해외에서 오는 방문객도 날로 늘어간다. 사람의 움직임 가운데에도 더 근본적인 것은 한국으로 아주 이주해오는 사람들이다. 그 중에도 눈에 띄는 것이 국제결혼인데, 농촌 총각의 35%가 외국인 — 대체로 아시아 여러 나라에서 온 외국인 신부와 결혼한다고 한다. 그러나 더 일반적으로 국제결혼의 외국 국적자는 119개의 나라에서 왔다고 한다. 이제 이주노동자를 포함하여 한국에 장기적으로 체류하고 있는 사람들도 백만이 넘었다고 하는데, 국적으로는 이들은 195개국에서 온 사람들이다.

오늘 말하고자 하는 것은 이러한 사실들이 보여주는 문화의 접촉과 교류현상 문제이다. 그러나 그 목적은 사실들의 현실적인 의미를 밝히는 것이라기보다는 이러한 문제를 검토할 때 작용하는 사고의 틀을 생각해보려는 것이다. 다시 말하여 이러한 검토에서 우리의 사고가 얼마나 당대적인 사고 — 시대적인 사고의 틀 안에 있는가를 보여주고 그것을 넘어가는 지평의 가능성을 암시해 보고자

하는 것이다.

한국에서 외국으로 가는 사람들이 새로운 생활에 적응하는 것도 쉽지 않은 일이지만, 그것은 — 적어도 한국의 시각으로 볼 때는 — 대체로 개인적인 문제이고 한국으로 이주한 사람들의 문제는, 그것이 사회의 중심에서 일어나는 일인 만큼, 더 많은 사회적인 관심의 대상이 된다. ‘은자의 나라(The Hermit Kingdom)’라는 말은 한국 또는 조선을 설명하는 말이었다. 그리고 단일 민족이라는 사실에 대한 강조는 한국의 민족의식의 근본을 이루었었다. 그런데 놀라운 것은, 차별과 학대에 대한 보도도 없지는 않지만, 이주민들의 한국 적응에 대한 관심이 적지 않고 그것을 돕기 위한 시민 단체들도 결성되어 있다는 것이다. 여기에는 전통적인 손님 접대의 풍습도 작용한다고 하겠지만, 새로이 형성되는 의식과 태도가 움직이고 있다고 할 수 있다. ‘다문화주의’라는 말이 이주민들을 도와야 한다는 태도를 하나로 묶어주는 말이다. 이 말은 이주자의 문제를 걱정하는 사람들이 사용하는 말이기도 하지만, 그것은 사회와 국가가 받아들여기로 한 과제를 말하기도 한다. 수년 전 나는 국토연구원의 토지와 도시 개발을 위한 연구의제에까지 이 말이 포함되어 있는 것을 보고 놀란 일이 있다.

다문화주의는 어찌되었든 여러 문화가 공존하는 것을 관대하게 수용하는 것을 말하지만, 말할 것도 없이 그러한 수용은 일정한 복합성의 체제를 전제한다. 한 사회는 어떤 조건하에서 여러 문화를 수용하는가? 공존하는 여러 문화는 어떻게 문화의 내용을 더 풍부하게 하는 데 기여할 수 있는가? 또 그것들이 서로 충돌하고 갈등하는 것을 피하는가? 무엇보다도 중요한 것은, 문화가 정치나 경제나 사회 제도에 일정한 영향을 끼친다면, 또는 그 바탕이 된다고 한다면, 문화의 내용은 이 제도 속에 어떻게 수용되어야 하는가? 다문화를 긍정적으로 받아들인다는 것은 사회제도가 이러한 문제들에 답할 수 있는 준비를 갖춘다는 것을 말한다. 다문화의 요청에 대한 답변은 여러 가지일 수가 있다. 그것은 여러 문화가 동등한 자격으로 공존하는 경우와 지배적인 위치에 있는 하나의 문화가 다른 여러 문화를 동화하는 경우와 — 근본 입장의 차이에 따라서 다른 것이 될 것이다. 이 후자의 경우에 지배적인 문화에의 동화라고 하더라도 이 문화 자체도 완전히 변화 없이 남아 있지는 못할 것이다. 그 때, 핵심적 문제의 하나는 그 동화의 과정에서 지배적인 문화가 어느 정도의 심각성을 가지고 자기 수정을 허

용할 것인가 하는 것이다. 우리가 다문화주의의 일부로서 이슬람을 수용한다고 할 때, 정교(政敎)분리의 정치 원리를 넘어 그 일치의 이념을 제도적으로 어느 정도까지 수용할 수 있을 것인가? 또는 일부다처(一夫多妻)의 관습과 제도가 허용될 수 있을 것인가? 이러한 문제들을 생각하지 않을 수 없을 것이다. 그러나 이러한 문제가 지금 우리의 문제라는 말은 아니다. 우리나라에서 다문화주의는 주로 한 국에 이주해오는 또는 결혼의 상대자로 오는 사람들에 대한 관대한 태도를 의미한다. 보다 심각한 차원에서의 다문화주의의 문제는 — 주로 제도적인 문제는 서구의 여러 나라에서 볼 수 있다. 이하에서 주로 생각해보고자 하는 것은 서구 사회가 부딪치게 되는 보다 심각한 다문화의 문제이다. 그것도 문제에 대한 해결책을 찾으려는 것이 아니라, 이미 시사한 바와 같이, 서구적 전통에서의 문제 접근 방향을 살피고자 하는 뜻에서이다. 우리의 관심사는, 다시 말하여, 현실의 문제를 생각하는 틀을 규정하는 지평에 있다.

III

다문화주의란 말은 물론 최근 서양에서 사용되는 것을 빌려다가 번역한 것이다. 유럽에도 이주 노동자의 문제가 있고 미국에는 물론 예로부터 이민자들의 융합의 문제가 있었지만, 최근 몇 십 년 사이에는 이민해 오는 소수자의 문제가 많은 사회에서 크게 관심사가 되었다. 이러한 현상을 이해하는 데에 다문화주의라는 말이 하나의 역할을 맡았다. 사람과 문화의 접촉은, 이미 시사한 바와 같이, 문제를 일으키게 마련이고, 다문화주의는 단순히 현실을 지칭하는 것이라기 보다 현실의 문제를 해결하는 데에 있어서 방법적 의미를 가지고 있다.

주목할 것은 그것이 민주주의적 정치 사회제도를 전제로 한다는 점이다. 개인의 다양한 자유와 평등 그리고 자율성을 허용하는 민주주의의 틀이 없이는 다양한 가치와 행동의 선택의 문제가 있을 수 없다. 다문화주의는 이 연장선상에서 이질적인 문화를 수용하는 방책이다. 그러니까 이주민이 아니라도 사회 안에서의 다양한 개인과 계층과 계급 그리고 요구의 수용에도 적용되는 원칙이 어떻게 보다 크게 확대될 수 있는 것인가가 다문화주의의 핵심적인 고려 대상이다.

개인의 자유권을 존중하는 것이 민주주의의 근본이기는 하지만, 그렇다고 민주주의 정치 속에서는 개인이 무엇이든지 할 수 있다는 것은 아니다. 그것이 허용되는 것은 헌법과 법의 범위 안에서이다. 적어도 이러한 법 체제에 동의하는 것이 민주주의적 자유의 전제이다. 이 점에서는, 다양성이 아니라 동일성을 요구한다. 이 요구는 현실의 필연성에서 나온다. 민주주의는 이러한 같음과 다름의 두 모순된 원리를 그 안에 지너가짐으로써 성립한다. 이 테두리 안에서 다문화주의는 한 사회에 무조건적으로 이질적인 것이 개방된다는 것이 아니라 문화의 공존을 가능하게 하는 체제에 동의하는 것 — 즉 다(多)와 함께 일(一)을 받아들이는 것을 말한다. 그것은 그 체제 안에 포함되는 것들의 자기수정을 요구한다. 이러한 모순의 통합이 민주주의의 구성 원리이다. 그것은 모순을 통합하는 방법을 가지고 있는 것으로 생각된다.

어떻게 하여 이 모순 통합이 가능한가? 그것을 위한 방법적 요구의 하나는 통합하는 체제가 개인의 삶의 구체적인 내용으로부터 초연하여야 한다는 것이다. 민주주의는 내용을 빼어버린 형식의 관점에서 삶을 보고 그것을 하나로 엮어 놓을 수 있게 하는 테두리가 되어야 한다. 중요한 것은 삶을 그 내용과 질의 관점이 아니라 갈등이나 평화 공존의 관점에서만 보도록 노력하는 것이다. 물론 이것은 개인적인 것이면서도 제도적인 문제이다. 이것은 또 개인적인 삶에서만 아니라 사회에서도 내용의 의미에서의 문화를 사상(捨象)할 것을 요구한다. 그런데 삶의 내용은 구체적인 것들로 이루어지고 이것들은 윤리나 도덕 또는 문화라는 테두리 속에서만 의미 있게 이해될 수 있다. 그렇기는 하나 통합의 조건 — 갈등의 최소화를 위한 통합의 조건은 많은 것의 형식화에 의하여 충족된다. 그리하여 형식을 중요시할 수밖에 없는 민주주의 체제에서 모든 개인은 윤리나 문화의 선택에서는 자유롭되, 그 선택된 것들의 차이를 조정하는 형식에서는 하나가 된다는 데에 동의하여야 한다. 이것을 법의 관점에서 말하면, 법은 문화적 중립성을 견지하여야 한다. 사회관계에서의 행동 규범이 윤리적 규범이고, 그 윤리는 문화의 토양에서 나온다고 할 때, 법의 문화 중립은 윤리적 중립성까지를 포함할 수 있다. 이것은 매우 엄격한 법률적 사고의 훈련을 요구한다. 가령 어떤 사안에 있어서 그에 관련되는 사실적 내용과 법률적 요건만을 생각하여야 하는 것이 그러한 법률적 사고를 나타낸다. 물론 이러한 가치중립적 사고의

훈련은 개인의 삶에서도 이루어질 수 있어야 한다. 즉 개인도 문화와 윤리 면에서의 이러한 중립을 익힐 수 있어야 한다. 하나의 사회가, 그 자체가 발전시켜온 문화에 추가하여, 새로운 여러 문화 또는 문화를 가진 사람들을 받아들인다고 할 때, 그것은 이러한 민주주의의 원리로 인하여 가능할 수 있다고 할 수 있다. 물론 이것이 그렇게 쉬운 것은 아니다.

민주주의가 요구하는 바 이러한 모순의 타협 조건하에서, 개인의 차이가 하나의 법 체제에 수용되어야 한다는 것은 당연한 것으로 보인다. 그러나 사회는 법과 정치보다는 문화와 윤리의 틀 안에 존재한다. 거기에서 나오는 가치 규범은 사람들의 상호 관계에 있어서 준수되어야 하는 당위적 성격을 가지고 있고 개인의 취향과 선택의 문제로 환원될 수 없는 집단적 요청을 함축한다. 한 사회속에서의 상호 모순되는 문화와 윤리의 존재를 인정하는 것은 사회의 단일성 그리고 나아가 그 분열의 위험을 무릅쓰는 일이 될 수 있다. 그리고 이것은 방금 말한 바와 같이 문화와 윤리가 상당 부분 그 당위성을 버리고 개인적 취미로 환원된다는 것을 말한다. 그러니까 문화는 무내용의, 특히 윤리적 당위를 빼어버린 취미 생활이나 스펙터클로서의 문화 콘텐츠로 변질되게 마련이다. 이것은 사회의 실질적 존재를 위태롭게 할 뿐만 아니라, 자신의 정체성을 사회에서 확인하려는 보통사람들의 절실한 요구를 무시하는 것이 된다. 그런데 또 다른 문제는 법 체제 — 윤리적 중립성을 표방하는 법 체제까지도 사실은 문화의 소산이라는 사실이다. 그리고 그것은, 역설적으로, 그 나름의 문화적, 윤리적 내용을 내장하고 있다. 우리는 법제도가 문화 — 개인의 삶의 위엄은 물론 그것을 규정하는 사회적 정의와 인생의 보람을 시사하는, 일정한 문화로부터 완전히 유리되어 존재할 수 있는 것인가를 물어보지 않을 수 없다.

IV

위에 요약해본 민주주의의 문화 중립성과 윤리 중립성 그리고 그것의 문제적 성격은 일반적으로 이야기할 수 있는 것이지만, 이것은 다문화주의와 자유민주주의를 논하는 마당에서의 위르겐 하버마스의 생각에서 그대로 발견되는 논리

이다. 하버마스의 논의를 검토해보는 것은 문제를 조금 더 분명히 하는 데에 도움이 될 것으로 생각한다. 여기에 대한 그의 토의는 조금 오래된 것이라고 할 수 있는데, 1990년 프린스턴 대학에서 있었던 다문화주의 토론이 독일어 판으로 발행되었을 때, 찰스 테일러 교수가 발표한 주제 논문에 대답한 여러 논평들과 함께 수록되어 있다(이것은 영어 텍스트가 나올 때 첨가되어 출판되었다).

다른 이야기가 거기에 없는 것은 아니지만, 퀘벡의 맥길 대학 교수인 테일러 교수의 강연을 하버마스와 다른 논평자들은 주로 퀘벡의 문화 자주성을 옹호하는 것으로 이해한다. 퀘벡은 물론 영어권 문화에 속하는 캐나다의 프랑스 문화 지역으로서, 그 문화 자주성의 논의는 문화의 만남과 충돌 그리고 융화의 문제에 흥미로운 참고자료가 될 수 있다.

테일러의 퀘벡의 문화 자주성의 옹호는 두 가지 자유주의를 상정한다고 하버마스 교수는 말한다. 하나는 성, 인종, 문화에 관계없이 개인의 자유와 평등을 보장하는 자유주의이고, 다른 하나는 주류 문화 안에서 소수자의 문화를 인정하고 그것을 보호하는 자유주의이다. 첫 번째의 자유주의는 문화적·윤리적 중립을 지키는 법제도를 요구하는 데 대하여, 두 번째 자유주의는 어떤 특정한 문화적·윤리적 관행의 지속을 위하여 이 윤리적 중립을 보류할 것을 요구한다(가령 퀘벡에서 영어 사용자 가족에게까지도 자녀의 불어 교육에 대한 의무를 부과하는 것과 같은 것이 그 단적인 예이다). 이 두 번째 자유주의는 민주주의를 가부장적 관점에서 수정하고 참정권자의 결정권 너머에 특별구역을 상정하는 것인데, 이것은 국민 스스로가 주인으로써 정치와 법제도의 구성에 참여하고 개인적인 문제에 있어서의 선택의 자유를 유지할 수 있어야 한다는 민주주의 근본 원리에 위배되는 일이다 — 하버마스는 이렇게 생각한다. 여기에서 하버마스는 앞에서 우리가 말하였던 바와 같이 민주주의는 일정한 문화를 정치적으로 부과할 수 없다는 것 — 다시 말하여, 그것은 시민 개인의 선택 사항이며, 그러니만큼, 정치 체제는 그것으로부터 독립적으로 존재할 수 있어야 한다는 것을 말하는 것이다.

그러나 이 퀘벡의 문제에서 하버마스의 입장은 더 착잡하다. 일단 그가 말하는 것은 문화가 정치적으로 부과될 없다는 것이고 또 그러니만큼 그것은 두 개가 분리되어야 한다고 하는 것이지만, 달리 보면, 그가 불편하게 느끼는 것은,

역설적으로, 퀘벡 문화 자주성의 옹호에 함축되어 있는 바, 문화가 정치의 영역에서 — 민주주의적 정치 과정에서 제외되어야 존재할 수 있다는 생각이라고 할 수 있다. 그는 앞에서 말한 것과 같은 주장에도 불구하고 문화도 민주적 과정으로부터 독립해 존재하는 것이 아니라 그 속에서 형성, 재형성된다고 생각하는 것이다. 여기에서 나오는 한 결과는 어느 쪽이나 역사의 변화 속에 있다는 것이다. (특정한 법제도의 영역은 아마 제외되는 것이라고 하겠지만) 제도나 문화나 다 같이 역사적 변증법 속에 있는 것이다. 유동적 성격은 민주제도 자체의 특징이다. 민주제도가 국민이 만드는 제도라는 것은 그 원리에서만 그러한 것이 아니라, 과정으로서도 그러하다. 그것은 “권리의 제도를 일관되게 현실화”(Habermas, 1992: 112)하는 과정 — 지속적인 토론과 운동과 투쟁을 요구하는 과정이다. 법률상의 권리도 이러한 과정으로서의 움직임 없이는 사실상의 권리가 되지 못한다. 사회적 약자의 권익이나 여성의 평등권 확보가 진전할 수 있는 것은 주권자로서의 국민의 투쟁이 있기 때문이다. 이것은 문화에도 해당된다고 하버마스는 생각한다. 이것은 특정 문화 가치의 문화적 보존에도 해당된다. 그리하여 보호될만한 문화라면, 이 단일한 민주주의의 과정에서 그 보호에 관계된 모든 문제가 해결될 수 있어야 하고, 그것을 보호할 특별 조치가 존재하지 않아도 된다 — 적어도 일단은 이렇게 그는 말한다. 퀘벡의 문화적 독자성의 경우, 그것은 일방적으로 주장될 수 있는 것이라기보다는 민주적 과정 속에서 정립되어야 하는 주제이다(하버마스 교수가 이것을 자세히 논하는 것은 아니지만, 퀘벡의 경우, 이것은 이 민주적 과정의 범위가 주(州)와 연방 어느 범위의 것이 되어야 하는지 하는 문제와 연결될 것이고, 주를 그 범위로 하더라도, 가령, 영어 사용 캐나다인이 퀘벡에 거주할 때, 불어 교육을 의무로서 받아들여야 하는가 하는 개인적 가치 선택의 자유의 문제를 일으킬 것이다).

그러니까 강조하여야 할 것은 민주주의의 정치 과정이다. 그런데 또 하나의 역설은 민주주의의 과정적 개방성 그것이 특정 문화에서 나온 것이라는 사실이다. 그리고 그것은 윤리적 함축을 가진 문화이다. 민주주의가 차이를 가진 시민들의 동등한 정치 참여 그리고 권리를 위한 투쟁을 허용하는 제도라고 한다면, 이 개방성의 제도는 그 자체가 계몽주의 시대 이후의 서구문화 그리고 인간의 삶에 대한 일정한 윤리적 이해에서 나온 서구적 역사와 문화의 산물인 것이다.

그리하여 하버마스는 위에서 말한 “모든 법치 공동체에서 [권리의] 현실화를 위한 과정은 필연적으로 윤리에 의하여 삼투되어 있다”는 것을 인정한다.

이러한 문화나 윤리 그리고 정치 제도의 역설적 일치 — 깊은 차원에서의 일치에 대한 하버마스의 복합적인 입장을 시험하는 것이 서유럽과 미국과 같은 서방국가에서의 이민자의 상황이다. 이민자는 이민해 가는 국가에 들어서자 두 가지 요구를 받는다. 하나는 정치적인 충성에 대한 요구이고 다른 하나는 동화의 요구, 즉 문화적 충성에 대한 요구이다. 원칙적으로 하버마스는 첫 번째 요구 사항은 정당하지만, 자신의 문화적·윤리적 자율성의 포기를 요구하는 두 번째 요구는 정당하지 않다고 생각한다. 민주주의의 기본 원리가 그것을 허용하지 않는 것이다.

그러나 그가 이렇게 말하는 것은 원리와 원칙에 있어서 그렇다는 것이고, 정치와 문화의 분리를 말하면서 그에 대한 반론들을 검토하는 과정에서, 그는 결국 반론의 많은 부분에 일리가 있다는 것을 인정하고 자신의 원칙을 수정한다. 가령 그 이민자가 개인의 자율성을 인정하는 정치적 원칙에 동의하는 경우, 그것은 민주주의 국가의 “헌법 구성의 원리에 동의하는 것”인데, 그것은 “시민의 윤리적·정치적 자기 이해와 나라의 정치 문화의 범위 안에서 그에 동의하는 것”(Habermas, 1992: 138)이라고 말한다. 즉 이 경우에 동의는 정치 문화에의 충성을 서약하는 것을 의미하는 것이다. “시민들의 통합은 [그때 그것을 가능하게 하는] 정치 문화에 대한 충성을 확실히 하는 것이다.” 그리고 “이 문화는 입헌의 원칙들을 역사적 체험의 관점에서 해석하는 데에 기초”(Habermas, 1992: 134)한다(이렇게 볼 때, 다원적 가치의 인정을 부인하는 이슬람의 원리주의자는 서구의 민주 사회에 원칙적으로 수용될 수 없다).

다만 문화적 체험은 강제되는 것이 아니라 설득의 방법을 통하여 내면화되는 것으로 이해된다. 다시 말하면, 통합은 “해석의 작업을 통한, 삶 세계의 문화적 재생산”(Habermas, 1992: 130)으로 이루어져야 한다. 이것이 가능하기 위하여 문화는 성찰적(reflexive) 성격을 가져야 한다(이 성찰이라는 요소 자체가 특정한 문화 — 하버마스에게는 서구 문화 전통의 소산이다). 그리고 이러한 해석과 설득에는 시간이 필요하다. 이것은 원래의 시민이 자신의 문화를 흡수할 때 자연스럽게 일어나는 일이지만, 이민자에도 해당된다. 다만 그것이 이민자의 충성 맹

세에 함축된다면, 그 과정은 조금 더 의식화되고 단축된 시간 안에 일어나는 것이라고 할 수 있다. 그러나 이것이 일방적인 동화만을 말하는 것은 아니다. 다른 한편으로 민주적 절차에의 참여가 동등한 것이어야 한다면, 수용하는 문화도 자기 변용을 받아들일 용의가 있어야 한다. 하버마스는, 이러한 민주적 문화 과정은 주류 문화 자체의 변화까지도 배제하지 않은 것이라는 사실을 받아들인다. 그러나 이 가능성 또한 긴 시간을 요한다. 이것은 성찰이 문화를 철저한 비판의 대상이 되게 한다는 관점에서 나오는 결론이다. 그 성찰적 자기변화의 시간을 하버마스가 어떻게 생각하는가 하는 것은, 토의, 투쟁 그리고 성찰을 통한 다른 문화에로의 변화를 ‘다음 세대’의 가능성으로 남겨두어야 한다고 말하는 데에서 추측할 수 있다(Habermas, 1992: 130).

V

정치와 문화의 깊은 연관에 대한 이러한 생각에도 불구하고, 자유민주주의의 핵심은 그 개방성, 성찰과 비판의 상례화, 윤리 중립의 법치주의 — 이것 자체가 윤리적 선택이라는 것을 인정하고 — 이다. 그리고 지금의 시점에서, 그것은 개인과 사회를 양립할 수 있게 하고 또 여러 문화를 공존하게 하는, 또는 통합하게 하는 유일한 방법으로서, 모든 사회에 보편적 의미를 갖는다.

그러니까 여기에도 모순과 역설이 있다. 서양의 문화적·제도적 업적이 세계적 보편성을 갖는 것이다. 이것이 그렇게 이상한 일은 아니다. 특정 지역에서 나온 어떤 문화적 업적이 보편성을 갖지 말라는 법은 없다. 서양 문명, 인도 문명, 이슬람 문명 등, 칼 야스퍼스의 말을 빌어 인류의 “주축시대의 문명(axial age civilization, Achsenzeit Zivilisation)”, 그리고 거기에서 발전해 온 주축 문명은 이러한 역설적 조합의 소산이다. 작은 문화적 업적의 경우도 어떤 시점에서, 어떤 특수한 문화적 조건에서 이루어진 업적이 인류 전체를 위한 보편적 의미를 갖게 되는 것은 너무나 자주 일어나는 일이다. 동시에 이 경험 세계에서 얻어지는 보편성은 역사의 소산인 만큼 특수한 문화의 특수성을 그대로 지니지 않을 수 없다. 하버마스가 말하고 있는 윤리 중립적 법치주의는 서양 문화의 소산이면서 지금

의 시점에서 우리가 지향해야 할 보편성의 공식이다. 근대화란 제도적 관점에서 입헌 민주제이고 그것을 문화적으로 뒷받침하는 가치는 개인의 자유, 법치, 성찰 등이다. 이것을 배우고 내면화하는 일이 필요한 것이라는 것은 많은 사회 — 비서양 사회에서 받아들여지고 있는 근대의 현실이다. 사회 내에서 개인이나 집단의 이익이 부딪칠 때, 그리고 나아가 문화가 부딪칠 때, 타협의 방책도 근대적 개방성이다. 다만 이 보편성의 공식도 특별한 역사적 지평에서 나온 것인 만큼 어떤 한계를 가지고 있으리라는 것을 생각해보아야 한다. 하나의 관점에서의 열림은 더 큰 차원에서의 닫힘을 내장하고 있을 수 있다.

이 가능성은 하버마스의 다문화론에서도 보이는 것으로 생각된다. 위에서 언급한 글이 그 뒷부분에서 다루고 있는 것은 난민 문제이다(이것은 이민과는 달리 불가피한 상황에서 일어나는 이동의 경우가 된다). 그는 정치적 난민을 수용하는 것이 모든 정상적인 나라의 의무라는 난민에 관한 제네바 협정(1947, 1992)에 동의한다. 그에게 특이한 것은, 독일을 포함한 여러 유럽 국가들에서의 일반적인 여론 그리고 정부들의 입장과는 달리, 소위 경제 난민의 수용에 대하여서도 긍정적인 입장을 취하고 있다는 점이다. 특이한 것은 그 정당성에 대한 하버마스의 이론이다. 19세기 초부터 20세기 초까지 다른 지역과 나라로 이민한 것은 유럽인이고 미국인인데, 그 동기는 대체로 경제적인 것이었고 그들은 이것으로 거대한 이익을 거두었다. 그러나 이제는 그것을 갚아야 할 ‘도덕적’ 의무가 있다는 것이다. 물론 이민의 문을 활짝 열어야 한다는 것보다는 유연한 이민정책을 채택하여야 한다고 그는 말한다(물론 이것은 이론적인 것과 함께 현실적인 상황을 고려한 데에서 나온 설명일 것이다).

여기에서 주목하고자 하는 것은 경제 이민을 위한 변호가 도덕이라는 말에도 불구하고 반드시 도덕적 입장에서 이야기되는 것이 아니라는 점이다. 이민을 받아들이는 것이 ‘도덕적 근거’를 가지고 있다고 할 때, 그가 말하고 있는 것은 간단한 의미에서의 인도주의가 아니다. 여기의 도덕은 빚지고 빚을 갚는 — 물질적 호혜주의의 도덕이다. 그러나 이것이 반드시 도덕이라고 부를 수 있는 도덕인가? 호혜의 도덕만이 도덕이라면, 그러한 관계가 없는 이민자는 아무런 권리를 가질 수 없다는 말이 될 것이다. 그 도덕적 의무는 이민의 역사를 가지고 있는 유럽에는 해당하겠지만, 그러한 역사가 없거나 극히 최근의 일인 나라에는

해당되지 않을 것이다. 여기에는 한국도 포함된다. 한국 또는 다른 나라에서 오는 이민자는 이러한 호혜와는 관계가 없는 경우인데, 그렇다면 그들을 대할 때의 근본 원칙은 무엇이어야 하는가? 물론 이러한 나라에서의 경제 이민자가 반드시 이익 관계를 초월하여 인간적인 대접을 받는다는 말은 아니다. 이주 노동자 자신의 입장은 경제적 도움을 필요로 하는 난민이고, 그들을 받아들이는 나라에서는 그 노동력이 필요하여 그들을 수용한다. 여기의 관계는 철저하게 이익 호혜주의에 입각한다(독일에서 터키인들을 비롯하여 여러 외국인이 이주하여 온 것도 독일의 필요에서 시작된 것이다). 그런데 받아들이는 나라의 필요에 의하여 이주 허가를 받는 사람이 아니라 순수하게 자신의 형편 때문에 다른 나라에 입국하고자 하는 사람들은 어떻게 할 것인가? 하버마스의 설명으로는 독일의 경우, 이러한 이민자의 경우에는 ‘도덕적’ 원리가 작용하여야 한다. 그러나 그것은 위에서 말한 바와 같이 이익 호혜의 원칙을 조금 더 넓게 적용하는 것에 불과하다. 그것은 현재의 이익 호혜를 넘어 역사적 과거의 이익의 관계로 전이해 놓은 것이다.

이익의 호혜 관계는 어떤 사회에도, 특히 민주주의 사회에 있어서 고려되는 사항이라고 할 수 있다. 그러나 이 호혜 관계는 아무렇게나 성립하지 않는다. 그것은 그 자체로 충족적인 것이 아니라 그것을 초월하는 어떤 전제에 기초한다. 이민이 문제가 되는 것도 사실은 이로 인한 것이다. 이민자가 이 테두리 안에 들어 올 수 있는가 아닌가가 문제인 것이다. 이 테두리는 단순화된 이익 관계를 넘어가는 여러 가지 것들을 포함한다. 그리하여 이익에 기초하여 일단 이민자가 사회의 테두리에 들어오는 경우에도 그 다음 곧 사회는 단순히 경제적 기여를 넘어가는 인간으로서의 그의 필요와 요구를 수용하여야 한다. 이 테두리는 경제적 이해관계로 단순화될 수 있기는 하지만, 절대적으로 주어져 있는 사실로서의 테두리이다. 그것은 운명적 성격을 가지고 있다. 현대 사회가 공동체적 사회가 아니라 이익 사회라는 것은 흔히 이야기되는 사회학적 관찰이다. 그러면서도 이익에 기초한 사회도, 그것이 인간의 사회인 한, 이익을 초월하는 공동체적 테두리를 완전히 무시할 수는 없다. 이민자가 들어가게 되는 테두리는 이 공동체적인 테두리라고 할 수 있다.

다만 이 테두리는 공동체라는 말로만 설명하기에는 조금 더 복잡하다고 할

것이다. 그것은 일단 사람들이 수용하게 되는 필연의 구속이라고 하는 것이 옳을는지 모른다. 이익의 관계는 이 구속이 있는가 없는가에 따라서 두 가지로 나뉘어진다. 이 테두리가 선행하는 경우 이익의 거래는 피할 수 없는 것이 된다. 그렇지 않은 경우, 그것은 간단하게 거부될 수 있다. 즉 불이익이 분명한 경우 타협 또는 거래 자체가 거부될 수 있는 것이 된다. 민주주의 사회의 중요한 원리는 사회생활에 있어서의 이익 — 개인의 이익 그리고 때로는 집단의 이익을 존중하는 것이다. 그러나 그것은 하나의 테두리의 불가피성 안에서 강요되는 요건이다. 그리하여 그가 누가 되었든지 체제로부터 축출할 수 없다는 것이 전제가 된다(아테네의 ostrakismos는 정치 공동체의 테두리로부터 사람을 축출하는 행위이고 오늘날도 그에 해당하는 법률적, 정치적 조치가 없는 것은 아니지만, 이것은 공동체적 테두리가 많은 것에 선행한다는 것을 증거하는 일이라고 할 수도 있다). 그리하여 개인의 이익은 주장되면서 또 전체의 질서에 의하여 한정되지 않을 수 없다. 그 결과 이익의 추구는 동시에 협상과 타협을 포함한다. 개인이나 집단의 이익이 권력 질서에 의하여 전적으로 무시되는 경우를 생각해 볼 수 있다. 이에 대하여 민주주의는 이러한 일방적으로 부과되는 일체적 질서를 거부한다. 그리하여 개인적 이익의 타협 체제를 규범적으로 또는 법질서로 확립할 필요가 생겨난다. 권리는 이러한 질서 속에 인정되는 개인의 이익들을 말한다.

방금 말한 것은 이익과 권리와 타협 이전에 전제되어 있는 것이 공동체적 또는 필연의 테두리이지만, 역설적으로 그것은 불안정과 갈등의 원인이 되기도 한다(하버마스의 민주주의 이해의 중요한 부분이, 위에서 본 바와 같이, 이 점에 대한 강조이다). 한 테두리 안에서의 공존을 피할 수 없기 때문에 바로 여러 사람과 집단의 이익과 권리는 갈등 속에 들어가고 또 무시되거나 인정되지 않을 가능성을 갖는다. 그것은 늘 부인될 수 있는 것이다. 그것은 쟁취되고 옹호되어야 하는 대상이다. 물론 다른 해결의 방법이 협상과 타협과 협약이다. 갈등도 일체성의 조건으로 일어나지만, 협약도 그것으로 인하여 불가피한 것이 된다. 여기서 원칙의 차원에서 주장되는 것이 그것을 위한 배분과 공평성과 정의이다. 가치의 차원에서 윤리적 중립성을 가진 법질서의 필요도 여기에서 생겨난다.

VI

그런데 다시 한번 모든 것의 테두리가 되는 일체성은 무엇을 의미하는가? 이것은 공동체이고 그 내용으로서 민족이나 종교 원리일 수 있다. 그러나 이것은 이민자를 수용하는 원리가 되지는 못한다. 사람들이 가지고 있는 전체성의 개념 그리고 신념의 원리들은 서로 다른 것이 될 수 있을 터인데, 그 경우에는 어떻게 할 것인가? 하나의 테두리를 만드는 보다 중립적인 개념은 생존의 근거로서의 시·공간의 일체성과 같은 것이라고 할는지 모른다. 오늘날 시·공간의 일체성에 대한 현실적 표현은 국가 — 역사적 기억과 업적을 포함하는 국가 내지 국가 공동체일 수 있다. 그리하여 보다 현실적으로는 국가를 시·공간의 일체성의 구체적 표현으로 볼 수 있을 것이다. 물론 이것이 국가주의일 수는 없다. 자유민주주의의 국가는 이익과 권리의 충돌과 거래와 타협의 공간에 가까워 간다. 이러한 국가는 이민자도 이익의 거래에 기초하여 국가의 일원으로 수용할 수 있을 것이다. 그러나 다시 한번 이익 관계를 초월하는 이민자의 문제는 풀리지 아니한다.

그런데 참으로 사회를 규정하는 테두리를 이익의 갈등과 협약의 공간으로서 한정하여 규정할 수 있는가? 이익과 권리를 가진 개인은 누구인가? 개인은 이익과 권리를 통하여 인정되는 존재이면서 그것을 초월한 복합적인 요구를 가진 존재이기도 하다. 인간적 존엄성이라는 말이 있지만, 개인을 말하면서 그 존엄성을 말하는 것은 개인이 윤리적 의미를 갖는다는 것을 말한다. 개체들을 개체로 인정하면서 하나로 묶는 사회적 테두리의 진정한 기초는 윤리적인 것이라고 할 수밖에 없다.

실제에 있어서 하나의 사회 안에서 인간관계를 원활하게 하고 그 자체로 만족할 만한 것이 되게 하는 것은 단순히 이익 관계가 아니라 인간의 상호 유대감이다. 이것도 현대적 정치 이념 속에서는 집단 이익을 위한 결속으로 이해될 수 있지만, 그 심리적 기초는 보다 원초적인, 인간이 인간에 대하여 갖는 어떤 유대감이다. 그것은 사람이 다른 사람에 대하여 자연스럽게 느끼는 동정이나 연민과 같은 감정에서 가장 직접적으로 표현된다. 이것을 일반화하면, 그것은 기독교의 이웃에 대한 사랑이나 불교의 자비심 또는 유교의 인(仁)과 같은 것이다. 이러한

정감은 보다 심화하여 생각될 수 있다. 생물학자 E. O. 윌슨은 모든 생명체들 사이에 존재하는 ‘생명친화감(biophilia)’을 말한 바 있다. 그에 유사하게 사람에게에는 ‘인간친화감(anthropophilia)’이 있다고 할 수도 있다. 또는 사람을 하나로 묶는 것은 (하이데거의 존재론적 관점에서의) ‘공존재(Mitsein)’에 대한 직관이라고 할 수도 있다. 이러한 것들은 따로 있으면서 하나로 있는 인간의 생명을 보다 원초적인 차원에서 이해하려 하는 개념들이다.

그러나 이에 대하여 자유주의의 이념에서 강조되는 것은 이익과 권리의 요인들이다. 하버마스에서도 이것은 마찬가지이다. 하버마스가 이러한 원초적 유대감을 말하지 않는 이유의 하나는 아마 이러한 감정적 또는 생물학적 요소에 대한 언급, 그에 대한 의존이 인간 문제의 현실적 해결에 장애가 된다고 보기 때문일 것이다. 그러나 그가 이민자를 옹호할 때, 자신이 그렇게 말하지 않더라도 거기에 움직이고 있는 것도 그가 가지고 있는 인도주의적 감성이다. 이것은 그의 사회이론 전체의 근본 동기라고 할 수도 있다. 단지 이론적으로 이것을 인정하지 않는 것이다. 정치를 현실적으로 생각하는 사람들은, 이념적 근거가 어디에 있든지 간에, 부드러운 감정이나 원초적 생명의 기초 또는 존재론적 기초를 말하기를 두려워한다. 그것은 약한 마음을 보이는 것이고 현실적 해결을 피하는 일이 될 수 있기 때문이다. 이에 대하여 갈등과 투쟁 그리고 그 조정이라는 관점에서 현실에 접근하는 것이 해결을 가져오는 방법이라고 생각된다.

갈등의 힘으로 인간사를 설명하려는 가장 중요한 시도는 마르크스주의이다. 다만 마르크스주의는 계급의 철폐가 궁극적으로는 이 갈등을 해소할 것으로 생각한다. 자유주의는 이 갈등을 계급 갈등만큼은 강력하게 말하지 않지만, 개인 간의 갈등 또는 잠재적 갈등은 사회를 생각하는 데에 있어서 중요한 요인이다. 하버마스는 마르크스의 이론을 이어받은 사회이론가이다. 물론 다른 마르크스주의자와는 달리 그는 개인의 권리가 중요하다는 생각을 가지고 있다. 그러면서도 그의 투쟁적 현실주의는 그에게서 근본적 전제의 하나이다. 이것은 현실 문제에 대처하는 데에 있어서 방법론적 고려 때문이라고 하는 것이 옳을 것이다. 현실 개조의 방법은 현실의 동역학 사이에 틈새를 찾고 거기에 췌기를 꽂아 그 움직임을 근본적으로 바꾸어 놓는 일이다. 이러한 탐색에서 권리, 이익, 정의, 집단 이러한 것들은 모두 힘에 관계되는 개념이다.

그러나 위에서 말한 바와 같이, 민주주의 질서에서 개인 이익이 중요한 것은 개인들의 인간 존재와 생명 현상이 존귀한 때문이라고 할 수 있다. 문제는 이것을 일반적인 인식이 되게 하고 현실 세계의 힘이 되게 하는 것이다. 그 하나의 방법은 이러한 윤리적 존중을 규범화하는 것이다. 개인의 관점에서 그 생명의 존엄성은 나 자신의 존재에 가치를 부여하는 데에서 출발한다. 이것은 단순한 사욕(私慾)의 입장에서의 자기주장일 수도 있지만, 보다 객관적인 존재론적 인식으로 고양된 자기 인식이 될 수도 있다. 그 계기의 하나는 나의 입장을 다른 사람의 입장으로 옮겨서 생각하는 것이다. 유교에서 말하여지는 역지사지(易地思之)는 공감의 객관화의 과정을 말한다. 이 과정에서 자기 존엄성은 일반적 규범 속에서 이해된다. 칸트의 지상명령의 규범도 그러한 고양된 자기 인식을 포함하는 개념이다. 칸트의 도덕철학은 스코틀랜드의 도덕철학자들, 샤프츠베리(Shaftesbury)나 허치슨(Hutcheson)의 심정의 윤리 — 선의(benevolence)에 기초한 심정의 윤리를 대체하는, 당위적 의무의 도덕과 윤리를 밝혀내려는 기획이다. 당위로서의 규범은 심정에 비하여 그 나름의 무게와 힘을 갖는다. 물론 이것도 진정한 현실적 힘이 되기 위해서는 법과 제도 속에 정립되어야 한다. 그리하여 인간의 삶의 존귀함은 권리, 그리고 권리를 옹호하는 제도가 되고, 법 집행의 문제가 된다.

이러한 변용은 납득할 수 있는 것이지만, 여기에서 보이지 않게 되는 것은 사람과 사람을 묶고 있는 테두리에 대한 보다 근본적인 인식이다.

VII

보이지 않게 된 차원이 어떤 것인가를 여기에서 적절하게 설명할 수는 없다. 다만 우리에게 가까운 전통 — 일단 우리 나름의 아시아의 전통에서 두어 개의 단편적인 가능성을 들어 그것을 시사(示唆)해보려는 것이 필자의 의도이다.

우리는 시험 삼아, 권리를 위한 투쟁을 핵심으로 하는 민주주의 공동체의 담론을, 가령, 『바가바드기타』의 인간의 삶의 정향에 대한 세 가지 구분에 해당시켜 생각해 볼 수 있다. 여기에 비추어보면, 하버마스과 서방의 이해관계 그리고

권리 투쟁의 담론은 이 세 가지 중 높은 차원의 것을 하나 빼어 놓은, 좁은 사고의 지평에서 이루어지는 것이라고 생각하지 않을 수 없다. 칸트의 지상명령은 인간의 내면에 작용하는 윤리적 규범을 확인하려는 것이지만, 그것은 내면적으로 의식되는 당위일 뿐, 세계의 구성 원리가 되지 못한다(그것을 세계상으로 확대하는 것은 이성적 규칙의 한계를 넘어 가는 일이다).

『바가바드기타』는 인간의 존재방식에, 사트와, 라자스, 타마스의 세 차원이 있다고 한다. 그 중 위쪽의 두 차원, 사트와와 라자스에 따른 삶의 정향은 다음과 같이 구분하여 말하여진다.

사트와에서 나오는 앎이 있으니,
 그것은 모든 생명체에 있는
 죽음 없는 하나의 존재를 앎이라.
 그것은 모든 가름을 넘어 온전하다.

라자스의 앎은 차이만을 아노니.
 거기에서 수없는 생명체에 수없는 영혼,
 모두가 다르고 모두가
 다른 생명체로부터 서로 떨어져 있다.

이러한 서로 다른 앎의 방식으로부터 서로 다른 행동 방식이 나온다.

아무런 집착도 없이 이루어지는 —
 쾌락을 탐하여 그러는 것도 아니고,
 누를 수 없이 솟아오른 분노로
 말미암은 것도 아닌 행동,
 성스러운 의무의 행함,
 사트와에서 오는 것은 이런 것이니.

지겨운 고역으로서의 행함,
 주어진 사명을 거스르며,
 욕욕의 채찍에 밀려,

자아의 굳은 의지로 하여,
 행하는 것, 그것은 라자스의 행함이라(*Bhagavad Gita*: 122-132)

“성스러운 의무의 행함”은 현세 너머의 피안에서 완성될 수 있을 뿐이다. 그러나 그 수련은 차세(此世)에서 시작한다. 사트와의 삶은 덕성을 닦는 수련의 삶이다. “마음의 평정, 동정, 아트만에 대한 명상, 관능의 사물로부터의 초연함, 동기의 순수성” — 이러한 덕성은 현세적인 의미를 갖지 않을 수 없다. 개인과 집단의 차이를 넘는 조화를 이룩함에 있어서, 평화롭고, 공정하고, 성찰적인 마음가짐, 이 모두가 중요한 것이라 하겠으나, 그 중에도 동정심은, 적어도 고통의 문제에 있어서는 가장 중요하다. 그러나 이것이 단순히 직접적인 감정의 표현에 그치는 것은 아니다. 모든 마음의 덕은 “엄격한 기율의 실천” — “몸의 기율”, “언어의 기율”, “마음의 기율의 실천”으로서만 얻어질 수 있다. 즉 절제의 고통이 들어가는 단련이 필요하다.

보다 낮은 차원이 삶의 정향에서도, 괴로움의 단련이 있다. 다만 라자스에 있어서, 그것은 “이기적인 프라이드, 명성과 명예와 맹신”을 그 동기로 갖는다. 그러나 “그 단련의 효과는 오래가지 않는다. 그것은 해결이 없기 때문이다” — 『바가바드기타』는 이렇게 말한다. “해결이 없는 것은 그 동기와 행동이 갈등의 변증법의 무궁동(perpetual motion)에 사로잡혀 있기 때문이다. 그러면서도 라자스의 차원은 타마스의 단련 — “어리석은 목적 때문에, 자기학대의 흥분감 때문에, 다른 사람을 해치고자 하기 때문에”(Bhagavad Gita: 118) 행하는 타마스의 단련보다는 한 단계 위라고 할 수는 있다.

힌두이즘에 스케치된 인간 희극은 — 불교에도 비슷한 인간관이 있다고 할 수 있을 터인데 — 오늘날에도 그대로 맞아 들어가는 것이 아닌가 한다. 다만 사트와의 측면이 보이지 않게 된 것이 오늘날이다. 사트와가 반드시 인도주의적 행동을 의미하는 것은 아닐 것이다. 그것은 카스트 제도 속의 인도에서 일정한 카스트에게 주어진 의무를 충실히 행하는 것을 말할 수 있다. 그러나 그런 경우에도 그것은 개인적인 동기가 아니라 도덕적 의무 의식에서 이루어지는 카루나(karuna)를 포함할 것이다. 이 자비심의 표현은 존재의 일체성의 인식에서 나오는 당연한 행위이다.

이러한 정신적 그리고 현세로 확대되는 일체성의 세계에 대하여 민주주의가 제시하는 바 서로 갈등하는 개인의 권리에 대한 해결책이 반드시 라자스의 차원에서 일어나는 인간사를 말한다고 할 수는 없다. 그러나 프라이드, 명성과 명예와 맹신의 경쟁이 자유주의적 사회의 특징이 되어 있는 것은 틀림이 없다. 뿐만 아니라 여기에서는 쾌락과 탐욕과 분노, 욕욕과 굳은 자기 의지 — 이러한 것들은 의도적으로 허용되는 것이 아니라 하더라도 자연스러운 삶의 동기가 된다. 협약에 의한 해결이 필요해지는 것은 당연하다. 그러나 그 해결책은 위에서 나온 비유를 되풀이하여 무궁동의 순환이 될 가능성이 크다. 갈등의 변증법들 — 힘으로 힘을 통제하려는 갈등에 대한 여러 방책들은 속절없는 되풀이가 되는 것이다. 라자스의 세계에 자기 훈련이 없는 것은 아니지만, 그것은 대체로 명성과 명예에 관계된 것이고 인간의 인간됨을 위하는 것은 아니다. 또 그 세속적 훈련은 쉽게 타마스에서 풀려나는 허황된 목적과 사도마조키즘에 의하여 침윤된다. 자기 기율이 없는 해방이 현대인의 지상 목표이다. 스스로의 몸과 마음의 단련을 요구하는 사트와의 기율은 모든 것을 외적인 관점에서만 보는 현대인에게는 너무 무리한 요구로 보인다.

VIII

『바가바드기타』의 인간관은 보다 일반적으로 너무 금욕적이고 피안적인 감이 있다. 이에 대하여 유교는 자주 지적되는 바와 같이 보다 현세적인 인간관을 제시한다. 그러면서도 그것이 정신적 차원을 완전히 떠나는 것이라고 할 수는 없다. 서구 근대의 사고를 규정하고 있는 지평을 생각하면서, 한국의 입장에서 되돌아보지 않을 수 없는 것은 말할 것도 없이 유교의 인간 이해이다. 그러나 여기에서 할 수 있는 것은 어떤 본질적인 문제보다도 그 가능성을 잠깐 살피는 일일 뿐이다.

잠깐 생각해보고자 하는 것은 예(禮)의 문제이다. 이것은 유교의 핵심에 있는 인간 행동의 양식이다. 그리고 위에서 문제 삼았던 갈등의 행동 방식에 대체적인 인간 상호관계의 양식을 말한다고 할 수 있다. 물론 예는 삶의 피상적인 표

면일 뿐이라는 인상을 줄 수 있다. 이것의 극복을 위해서는, 존재론적 해석이 필요하다. 더 면밀하게 검토되어야 할 문제이기는 하지만, 여기에서는 이 연결을 시사하는 관점에서 예에 관해 잠깐 언급하는 데에 그칠 수밖에 없다.

한 세대 전에 공자에 대하여 가장 높은 해석을 시도한 미국의 철학자 허버트 핑가레트의 저서 제목은 『공자 — 성스러움으로서의 세속(Confucius: The Secular as Sacred)』(1972)인데, 이 제목은 인간 존재 안의 역설적인 일체성 — 현재적인 삶과 그 정신적 바탕의 일체됨을 표현한다고 할 수 있다. 공자에 있어서 인간의 본질적인 존재 방식은 사회적이다. 그러나 그것은 개인에 대한 반대 명제로서의 사회라기보다는 그 이전에 원초적으로 존재하는 사회성 또는 공존성이다. 이 사회성은 경험적인 이해관계로부터 형성되는 것이 아니라 인간존재에 거의 선형적으로 주어지는 초인간적인 일체성으로부터 나온다. 그리하여 그것은 성스러움의 바탕이 된다. 이 사회성 — 성스러운 사회성의 본질은 예(禮)에서 가장 잘 표현된다.

예는 사람을 하나의 기초 속에 엮어 놓는 장치이다. 그리하여 사회에 정신적 이면서도 정치적인 구조를 만들어내는 원리이다. 예의 사회 정치 질서에는, 적어도 그 근원에서는, 강제적인 요소가 크게 작용하지 않는다. 예의의 질서는 사회질서이면서 개인의 인격체로서의 자기실현을 가능하게 하는 것이기 때문이다. “개체성의 마당(the locus of the personal)”은 바로 사회성의 마당이다. 개체의 본질이 거기에 맞닿아 있기 때문이다. 아름답고 위엄 있는 의례는 일을 저절로 이루어지게 하는 신비한 힘을 가지고 있다. 예의 수행에 숙달하기 위해서 개인은 학문과 인격의 수양의 단련을 받아들여야 한다. 그러나 그것은 개인으로 하여금 사회를 움직이는 힘을 얻게 하는 수단이기도 하다. 그것은 삶 그것의 움직임이다.

핑가레트가 말하는 사례들에는 현대적 일상에서 일어나는 일들이 많다. 그것은 예가 어떻게 삶에 자연스럽게 내재하는 것인가를 보여준다. 악수를 위하여 내미는 손은 저절로 다른 사람의 화답을 불러낸다. 예절 있는 밥상에서의 공동식사는 사람을 하나의 질서 속에 묶어 준다. 연주곡에 최대한 충실하고자 하는 피아니스트의 연주는 자기를 버리는 일이면서 자신을 충실하게 실현하는 일이다. 예는 내면화된 인(仁)의 외면화이다. 연주하는 곡과 자신에 충실한 피아니스

트는 인을 실천하는 사람이다. 인은, 핑가레트의 해석으로는, 생명의 행동 원리이다. 인의 실현은 극기복례(克己復禮)로써 이루어진다. 이것은 자기를 단련하여 예의 아름다운 양식에 자기를 일치시키는 행위를 말한다. 이러한 일치에서 주와 객, 나의 의지와 사물의 질서, 나와 다른 사람 — 이러한 대립 항목들이 하나의 질서에 있다.

이것을 사회적으로 말하면, 사람들은 의례의 실천을 통해서 신뢰와 상호 존중으로 묶이는 사회를 구성하게 된다. “거대한 의례의 공연, 완전하게 수행된 제례 행위에 따르는 엄숙성과 가벼움, 이것을 특징으로 하는 절묘한 종교 절차, 이러한 것들의 성스러운 아름다움을 가진 의식”(Fingarette, 1998: 76) — 예(禮)를 매체로 하는 공자의 사회는, 이러한 의식 바로 그 자체이다. 이 의식은 개체와 사회가 동시에 태어나는 매트릭스이고 여기에서 인간은 존엄성을 얻는다. 그것은, 위에서 말한 바와 같이 성스러운 바탕을 가지고 있다. 인간의 공존이 성스러운 존재의 바탕에 기초한다는 이러한 인간관은, 핑가레트가 지적하고 있듯이, 인간을 생존경쟁 속에 있는 동물 또는 기계에 비유하는 인간관과도 다르고 상충하는 이익의 원자로서의 개체들이 사회계약을 맺어서야 비로소 일단의 질서를 찾는다고 보는 인간관과도 다르다. 되풀이 하건대, 성스러운 의식 속에 있는 인간은 경쟁과 투쟁의 관계에 들어가기 전에 근원적인 일체성 속에 있고, 이 일체성의 바탕 위에서 사람들은 이미 상호 신뢰와 존경의 관계 속에 있다. 인도주의, 윤리, 법 또는 모든 계약과 타협 아래에도 이 근본이 놓여 있다. 그러나 이것이 감추어져 있는 것이 현대 세계이다. 이에 대하여 고대의 인간학이 보여주는 것은 보다 근원적인 인간의 모습, 그 정신적 차원을 잃지 않는 인간의 모습이라는 느낌을 준다.

물론 이것은 이상화된 투시도이다. 예의 질서가 많은 현실적인 문제를 가질 수 있는 것임은 새삼스럽게 말할 필요도 없다. 이론적으로도, 예의 인간학은 중국 문명의 특수한 조건 — 또는 그러한 가르침을 윤리와 문화 전통의 핵심으로 삼았던 한국의 특수한 역사적 조건에 뿌리를 내리고 있는 인간 생존의 투시도로서 그것이 참으로 보편적인 의미를 가질 것인가 하는 것은 확실하지 않다. 예라고 할 때 그것은 역사적으로 발달한 특정한 예절, 제례의식 그리고 행동양식을 말한다. 이것은 현대에서 형식화된 껍질이 되고 그 내적 의미를 상실하였다.

외적 표현으로서의 예절은 사회마다 지역마다 다를 수밖에 없다. 오늘날 이렇게 서로 다른 양식으로 발달하고 그 양식을 문화의 내용으로 고정화시킨 문화들이 다문화적 만남에 있어서 보편적 호소력을 가진, 조화의 의식으로 통합되리라는 것은 생각하기 어렵다. 그러나 주목할 수 있는 것은 인간을 성스러운 유대에 묶어 놓는 것이 예라는 전통적 인간학의 통찰이다. 이것은 지금은 잊혀진 인간의 근원적 존재방식을 조금은 엿보게 한다. 근대의 정치 리얼리즘에서 보이지 않게 되는 것이 인간 존재의 이러한 부분이다.

IX

갈등의 변증법 저쪽에 생각되는 인간존재의 정신적 차원 또는 근원적 차원을 말하는 것은 반드시 서구에서 시작한 근대의 인간관 그리고 그것이 가진 인간해방의 가능성을 부정적으로만 말하자는 것이 아니다. 베다 철학이나 공자의 철학은 불평등과 억압과 계급과 신분의 질서예의 순종을 옹호하는 이데올로기로 해석될 수 있다. 그리고 이러한 인간학의 역사적 운명과 결과를 볼 때, 우리는 이러한 비판적 해석의 타당성을 수긍하지 않을 수 없다. 또 서양에도 보다 윤리적인 관점에서의 사회적 유대의 원리가 없었던 것은 아니다. 그러나 그것도 쉽게 계급제도와 개체의 자유의 억압에 밀접하게 연결된 이데올로기가 되었다. 이에 대하여, 전통 사회의 억압적 제도로부터의 해방을 가져온 것이 개인의 권리를 핵심으로 하는 민주주의 제도이다. 이것은 여러 가지의 강제력에 의하여 또는 강제력을 내포하고 있는 정치 제도, 법률 제도로써 개인의 권익을 옹호한다. 그러면서도 그것은 인간의 정신적 차원을 등한히 하게 하는 요소들을 함유하고 있다. 이에 비하여, 그 억압적 현실 결과를 가감하고 본다면, 아시아의 세계관에서 우리는 이러한 차원에 대한 통찰을 얻을 수 있지 않나 한다. 그러나 그것은 내면적인 통찰로 환원될 수 밖에 없다. 그리고 너무나 약한 것이 내면적 원리에 호소하는 것이다. 그리고 그것은 쉽게 현실 권력의 도구로 전락한다. 서양의 정신적 전통에 대한 사실적 비판이 필요했듯이 비서양의 전통도 비판적 검토를 통하여 구출되어야 한다. 이러한 비판의 한 이점은 비판 자체를 넘어 보다

넓은 인간 존재의 차원을 살필 수 있게 한다는 것이다. 동양의 전통에서 새로운 것을 발견하는 것도 여러 비판적 접근의 종합적 결과로 가능해진다. 인도나 유가의 전통에서 발견할 수 있는 정신적 차원이 이러한 전통에서만 고유의 차원이라면, 그것은 보편적인 것일 수 없다. 이러한 차원이 어떤 전통에 고유한 것이 아니라 그것이 쉽게 소거(消去)될 수 없는 인간의 본질에 속하는 것이기에 일반적인 관심 사항이 될 수 있는 것일 것이다.

위에서 말한 것들은 이것을 시사하는 단편적 이야기들이었다. 이것을 의미 있게 밝히는 데에는 보다 심각한 연구가 필요로 할 것이다. 인간 존재의 문화적, 사회적, 물질적 조건을 널리 연구하고자 하는 학문으로 문화인류학, 사회인류학 등이 있다. 또 이러한 경험적 인간학에 대하여 인간의 존재 방식을 보편적 또는 선형적 관점에서 성찰의 대상으로 하는 철학적 인간학이 있다. 그런데 이것을 조금 더 심화하면서 동시에 경험적, 역사적 차원으로 끌어내리는 인간학이 있을 수 있다는 생각이 든다. 인간 존재의 여러 방식을 보다 깊고 넓게 바라보고자 하는 — 선형적이고 초월적인 것을 포함하면서도, 인간 문화에 집적된 지혜와 인간 심성에 깊이 내재하는 요구로 볼 때, 경험적인 사실임에 틀림이 없다고 할 — 인간의 정신적 존재방식을 연구하는, 정신인류학이 있을 수 있지 않을까 하는 것이다. 그것은 선형적으로 확인될 수 있는 인간 존재의 정신적 차원에 대한 관심을 가지되, 그것을 어떤 하나의 초월적 원리로 환원하는 것이 아니라 여러 전통에서 드러나는 정신의 다양한 이해 그리고 여러 다른 종류의 사회에서 발견되는 정신성 등을 통해 비교 연구하는 학문이 될 것이다. 여기에서 드러나게 될 인간 정신의 깊이에 대한 인식은 학문적 관심의 대상이 될 수 있을 뿐만 아니라, 오늘의 인간이 부딪치는 문제를 폭 넓게 생각하는 데에 중요한 도움을 줄 수 있을 것이다.

그러나 다시 한번 거꾸로 강조하여야 할 것은 지금의 시점에서 민주주의와 그 법치주의가 갖는 보편적 의미이다. 이것은 한 사회가 보다 인간적인 사회로 나아가는 데에 필요하고, 또 우리가 당초에 제기했던 다문화적 차이의 조절에도 필요한 가장 현실효율적인 정치 사회 제도이다(이것은, 하버마스가 지적하는 바와 같이, 여러 가지의 섬세한 또는 투쟁적 조정의 절차를 포함한다). 위에서도 말한 바와 같이 선진국에 이르지 못한 나라들은, 경제와 과학기술에 있어서만이

아니라 이 점에 있어서 뒤떨어져 있기 때문에 선진국이 아니라고 할 수 있다. 그러면서도 전통적인 문화 속에 보존되어 온 인간 존재에 대한 다른 차원의 이해와 통찰을 잃어버리게 된 것이다.

그러나 아이러니컬한 것은 전통문화 속의 인간에 대한 잃어버린 통찰들이 다시 관심을 끌게 되는 것은 비서양국가들이 경제적 근대화를 어느 정도 이룩한 결과라는 사실이다. 경제적으로 발전한다는 것은 바로 전통적인 인간 이해를 벗어난다는 것을 말한다. 오늘날 새로이 경제발전을 이룩한 아시아의 나라들 — 한국과 같은 나라들에서 보게 되는 것은 인간과 인간 사이의 분열과 갈등의 폭발이다. 그러면서 우리는 갈등을 이성적으로 또 인간적으로 조절할 제도를 확립하지 못하고 있다. 경제발전에도 불구하고 합리성의 발전은 바르게 이룩하지 못한 것이다. 그러면서 또 하나 말해야 하는 것이 이러한 합리성만으로도 해결할 수 없는 문제가 존재한다는 사실이다. 합리적 투쟁과 타협의 제도에서 개인과 집단의 권익을 바탕으로 하는 합리성은 늘 잠재적인 갈등의 요인으로 그리고 인생의 본질적 존귀함을 손상하는 요인이 될 수 있다.

되풀이 하건대, 사람의 현실적 삶의 운영에는 그것을 이끌어가는 지평이 있다. 근대화된 사회에서 그것은 서구의 계몽주의의 이상이 이룩한, 현세적 인간해방을 약속하는 이성의 지평이다. 그러나 합리적 이성의 지평 밖에는 이것을 넘어가는 다른 지평이 있다. 또는 모든 것은 무한으로 넓어지는 공간 속에 있고, 그것이 하나의 지평 속에서만 저울질될 수는 없다. 많은 전통적 인간 이해에는 이 넓어지는 공간을 위한 통찰들이 시사되어 있다. 물론 이것은 새로 인지되고 해석됨으로써만 의미 있는 것이 된다. 이것을 위한 노력은 아시아 인문 사회과학의 핵심적 과제이다. 물론 더 중요한 과제는 이것을 참고하면서 보다 유년한 인간이해를 획득하고 그에 맞는 현실제도를 창출하는 일이다. 이것은 오래 걸릴 수밖에 없으면서도 반드시 있어야 하는 미래의 과제일 것이다.

참고문헌

성백린 역주. 2002. 『心經附註』. 전통문화연구회.

Bhagavad Gita, trans. Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood. New York: New American Library, Mentor Books, n.d.

Finagarette, Herbert. [1972] 1998. *Confucius: The Secular as Sacred*. Illinois: Waveland Press.

Habermas, Juergen. 1992. "Struggle for Recognition in the Democratic Constitutional State" in Amy Gutman. ed. *Multiculturalism*. Princeton University Press.