

철학사를 통틀어 가장 위대한 철학자 중 한 사람인 칸트는 데카르트에서 시작된 합리론과 프랜시스 베이컨에서 시작된 경험론을 종합했다. 인식론·윤리학·미학에 걸친 종합적·체계적인 작업으로 사유의 새로운 한 시대를 연 칸트를 우리는 행복하게 만날 수 있을까. 동양철학적 해석을 통해서 그의 사유에 접근해본다.

1강 / 5월 24일(목) : 칸트의 코페르니쿠스적 전회

2강 / 5월 30일(수) : 자유와 도덕법칙, 칸트와 맹자

3강 / 6월 7일(목) : 칸트 미학과 숭고, 기계론과 목적론

4강 / 6월 14일(목) : 칸트철학에 대한 동양철학적 해석

**강사 : 박종식(철학박사)**

부산대학교에서 『칸트철학에서 범주와 그 적용의 타당성 연구』로 철학박사 학위를 취득했다. 현재 부산대에서 강의하고 있다. 연구논문으로는 「현대 과학철학에서 헨슨과 쿤의 칸트주의적 경향」 「칸트, 후설과 唯識哲學에서 인식과 자아 문제에 관한 연구 - 唯識哲學의 三性說과 轉識得智를 중심으로」 외 다수, 번역서로는 『대화윤리를 향하여-칸트와 하버마스의 윤리학 비판』, 『상호문화 철학의 논리와 실천』 외 다수가 있다.



## 1강 : 칸트의 코페르니쿠스적 전회

칸트는 코페르니쿠스적 전회를 통해 대상 중심적 인식론에서 대상을 구성하는 자아를 밝힘으로써 인간이 자연의 입법자임을 공표한다. 자연은 우리의 인식주관에 의해서 구성된 이차적인 존재이다. 더 이상 대상 중심적 인식론은 성립할 수 없다. 그럼에도 칸트는 도덕적 실천 영역을 위해서 물자체 개념을 인정하고 있다. 그것은 인식 영역과 대비되는 도덕 영역을 구체하기 위한 것이다. 칸트는 경험론의 극단적 형태인 흄(Hume)의 회의주의를 극복하기 위해서 필연성과 보편성을 갖춘 객관적 지식이 어떻게 가능한가를 탐구한다. 칸트는 대상을 있는 그대로 수용하는 수동적 이성 활동을 통해서 흄이 도달한 회의주의에 빠질 수밖에 없다고 주장한다. 그는 대상 중심적 인식 방법론을 포기하고 인식주관 중심의 인식 방법론을 모색한다. 천문학에서 코페르니쿠스가 행한 사고방식의 전환을 철학에 도입한다. 이러한 사고방식의 전환을 통해서 흄이 필연적으로 도달할 수밖에 없었던 회의주의에서 벗어난다. “대상의 직관에 관한 한, 형이상학에서도 우리는 코페르니쿠스와 비슷한 방식으로 그런 일을 시도할 수 있다.”<sup>1)</sup> 칸트철학에서 이러한 인식 방식의 전환을 ‘코페르니쿠스적인 전회’라고 한다. 이처럼 대상에 대한 관심을 인식주관에 대한 관심으로 전환함으로써 인식의 보편성과 필연성을 확보할 수 있게 된다. 모든 인간의 순수한 인식주관이 대상에 의미를 부여할 수 있는 선천적인 능력을 지니고 있다. 대상은 있는 그대로 존재하는 것이 아니라, 우리에게 의해서 비로소 대상으로 구성되는 것이다. 이러한 주관주의로의 전환이 코페르니쿠스적 전회가 지닌 의미이다.

인식의 통일을 위해서는 반드시 동일한 하나의 사유주체가 전제되지 않으면 안된다는 것이 칸트의 주장이다. 지각내용을 종합, 통일할 수 있는 유일한 사유주체가 없다면, 우리의 인식은 ‘지각의 광시곡’(eine Rhapsodie von Wahrnehmungen)처럼 순간순간의 지각만이 존재할 뿐, 과거와 현재, 미래의 지각을 종합, 통일하여 비교해 보고 같거나 다르다는 판단을 내릴 수 없게 된다. 그렇게 되면 우리는 어떠한 대상 인식도, 자기 인식도 지닐 수 없게 된다. 결국 아무런 인식도 지닐 수 없게 된다. 그러나 우리는 이미 이러한 종합, 통일적 대상 인식과 자기 인식을 지니고 있기 때문에, 우리는 하나의 단일한 사유 주체를 지니고 있음에 틀림없다. 물론 이 주체는 데카르트의 ‘사유하는 실체’가 아니라, 사유하는 활동으로서의 주체이다. 이러한 사유 활동으로서의 ‘선험적 자아’ 또는 ‘선험적 통각’은 우리에게 주어지는 감각자료를 종합, 통일하는 구성 활동을 통해서 비로소 대상을 대상으로서 인식할 수 있게 해 주는 것이다. 주어진 지각 내용을 있는 그대로 수동적으로 수용하는 소극적인 활동이 아니라, 일차적으로 주어진 대상을 종합, 통일하는 자아의 구성활동이 바로 선천적인 오성 범주를 통한 해석 활동이다. 포스트 모더니즘에서는 이러한 선험적, 순수한 자아(주체)란 존재하지 않는다고 주장하면서 그와 같은 ‘자아의 죽음’을 선언한다. 순수 자아란 존재하지 않는다는 것이다. 오직 구조화된 틀 속에서 한계지워진 자아의 자유만을 인정하다.

---

1) KrV., B XVII. “In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen.”

코페르니쿠스적 전회는 필연적으로 인식 주관주의를, 인간의 인식형식을 넘어선 영역에 대해서는 인식 불가능성을 주장한다. 우리는 감성에 주어진 대상에 대해서만 오성범주를 적용할 수 있고, 감성에 주어지지 않는 대상인 물자체 영역에는 오성범주를 원리적으로 적용할 수 없다. 전통 형이상학은 이와 달리 감성에 주어지지 않은 대상인 영혼, 자유, 신이라는 이념에 대해서 인식하고자 했기 때문에 독단에 빠진 것이다. 인간의 인식능력의 범위와 한계를 제대로 설정했다면, 원리적으로 인식할 수 없는 영역을 인식하고자 하는 헛된 망상을 품지 않았을 것이다. 코페르니쿠스적 전회라는 사고실험을 통해서 현상과 물자체가 필연적으로 구분되며, 물자체 영역을 인식하고자 하는 월권행위에 대해 경고할 수 있게 된다. 따라서 물자체 개념은 코페르니쿠스적 전회의 필연적 산물이다. 칸트가 물자체 개념을 도입한 것은 이론의 영역을 넘어선 도덕의 영역을 구체하기 위한 것이다. 후설은 칸트의 물자체 개념을 비판하지만, 칸트에게는 물자체 개념은 윤리학을 위해 필수적인 개념이다. 물자체 개념에 대한 칸트와 후설의 차이는 철학의 목표가 다르기 때문에 생긴 것이다.

결국 칸트는 경험론과 합리론의 장단점을 종합해서 감성적 요소와 이성적 요소를 결합한다. 감성이 외부의 자극을 수용할 때 이미 물자체X라는 질료와 직관형식(공간, 시간)의 종합을 통해서 우리에게 1차적 재료가 주어진다. 이렇게 감성을 통해 수용된 재료를 이성의 자발적 작용인 오성범주라는 형식을 통해서 구성한다. 인식은 주어져 있는 대상을 있는 그대로 우리 이성을 통해서 수용하는 것이 진리라는 전통적인 진리관은 더 이상 불가능하다. 수동적으로 있는 대상을 그대로 수용하는 것이 아니라, 인간의 심성 속에 있는 감성의 형식(공간, 시간)과 이성의 형식(12범주)의 활동을 통해서 비로소 우리에게 특정한 방식으로 인식되는 것이다. 따라서 우리 인간에게 나타난 대상인 현상(Erscheinung)은 있는 그대로의 사물자체(Ding an sich)가 아니다. 따라서 “우리의 모든 지식은 경험과 더불어서(mit) 시작하지만, 우리의 지식이 모두 경험으로부터(aus) 나오는 것은 아니다.”<sup>2)</sup>

감성은 무엇인지 알 수 없는 혼돈스런 잡다한 질료를 수용해서 우리가 알 수 있도록 질서지운다. 따라서 감성은 수동적인 능력이지만 동시에 질서를 부여하는 능력을 지니고 있다. 잡다한 것의 수용은 우리가 이해할 수 있도록 질서지우는 능동적인 역할을 하는 ‘형식’(form)을 통해서 이루어진다. 즉 인간이 알 수 없는 혼돈스런 잡다한 질료를 인간의 ‘감성형식’을 통해서 이해하게 해주는 ‘해석’작용이다. 따라서 감성은 수동적이면서도 능동적이다. 이런 측면에서 칸트는 감성에다가 경험론의 감성 또는 감각경험과는 다른 기능을 부여하고 있다. 그런데 이런 형식은 경험을 통해서 후천적으로 생겨나는 것이 아니라, 오히려 경험 이전에 우리에게 선천적으로 부여된 것으로 이러한 형식이 경험을 가능하게 하는 것이다. 따라서 이런 감성형식, 즉 직관은 선천적이면서도 동시에 경험(인식) 자체를 가능하게 한다는 의미에서 선형적(transzendental)이다. 우리의 경험을 넘어서 있는, 우리의 경험과 전혀 무관한 것은 초월적(transzendent)이다. 칸트의 선천적인 형식은 선형적인 것이다. 이런 인간감성의 선형적 형식은 공간, 시간이다. 시간과 공간은 객관적 실재가 아니라, 경험을 가능하게 해주는 인간주관의 형식이다. 이런 측면에서 인간의 주관적 인식형식은 객관적 실

2) *KrV.*, B 1, Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.

재가 아니지만, 그렇다고 존재하지 않는 것은 아닌, 경험을 가능하게 해주는 것이기 때문에 선험적 관념론이다.

칸트는 감성의 형식과 오성의 형식을 통해서 대상을 우리가 이해할 수 있는 방식으로 해석해 낸다. 따라서 '우리가 파악한' 대상은 '있는 그대로의' 대상이 아니다. 칸트는 대상에 대한 모사설을 포기하고 인식 구성설을 확립한다. 따라서 인간은 자연적 법칙을 발견하는 것이 아니라, 자연의 법칙을 만드는 자, 자연의 입법자이다. 이처럼 대상 자체에 대한 분석을 통해서 객관적 필연성, 보편성을 확립할 수 없음을 흄을 통해 파악한 칸트는 대상 자체에 대한 분석이 아니라, 대상을 인식할 수 있다고 간주되는 우리의 능력을 탐구한다. 이를 통해서 이성의 능력과 한계를 밝히면서 인식의 한계를 넘어선 영역 즉 신, 영혼, 자유를 인식하려고 시도하는 것은 오류에, 선험적 가상에 빠진다는 것을 지적한다. 이처럼 대상 자체가 아니라, 대상을 인식하는 우리의 이성 능력 자체에 대한 탐구로 방향을 바꾼 것이 칸트철학의 의의인 것이다. 코페르니쿠스적 전회는 필연적으로 우선 인식 주관주의를, 인간의 인식형식을 넘어선 영역에 대해서는 인식 불가능성을 주장한다. 우리는 감성에 주어진 대상에 대해서만 오성범주를 적용할 수 있고, 감성에 주어지지 않는 대상인 물자체 영역에는 오성범주를 원리적으로 적용할 수 없다. 전통 형이상학은 이와 달리 감성에 주어지지 않은 대상인 영혼, 자유, 신이라는 이념에 대해서 인식하고자 했기 때문에 독단에 빠진 것이다. 인간의 인식능력의 범위와 한계를 제대로 설정했다라면, 원리적으로 인식할 수 없는 영역을 인식하고자 하는 헛된 망상을 품지 않았을 것이다. 코페르니쿠스적 전회라는 사고실험을 통해서 현상과 물자체가 필연적으로 구분되며, 물자체 영역을 인식하고자 하는 월권행위에 대한 경고할 수 있게 된다. 따라서 물자체 개념은 코페르니쿠스적 전회의 필연적 산물이다.

결국 칸트는 대상중심적 인식론으로부터 주관중심적 인식론으로의 전환, 즉 코페르니쿠스적 전회를 수행함으로써 철학의 흐름을 해석학적으로 전환한다. 해석학은 '있는 그대로의 대상'이란 원리적으로 불가능하다고 주장한다. 우리의 모든 대상은 이미 우리에게 의해서 이해되고 해석된 2차적 대상일 뿐이다. 우리가 마주하는 대상이 '원본 그대로의 1차적 대상'이라는 환상은 대상중심적 인식론에서 유래한 오류이다. 우리가 마주치는 대상은 이미 우리가 지닌 과학적 사유방식, 세계관, 가치관, 패러다임, 해석체계, 이해관계 등에 의해서 해석된 2차적 존재일 뿐이다. 우리의 관점이나 해석에서 벗어난 있는 그대로의 순수한 대상이라는 생각은 원리적으로 불가능하다. 우리는 백지상태에서 사물을 인식하는 것이 아니라 엄청나게 많은 지식, 가치, 체계, 관점, 패러다임 등을 통해서 이미 대상을 해석하는 것이다. 대상이란 우리에게 의해서 이미 해석된 2차적 존재이다. 따라서 있는 그대로의 대상을 있는 그대로 '수용'하는 소극적 인식능력이 아니라 - 이것은 원리적으로 불가능하다 - 이미 우리에게 의해 해석된 2차적 대상만이 있을 뿐이다. 우리의 주관적 패러다임, 오성범주를 통해서 대상은 이미 분류되고 해석된 것이다. 해석으로부터 독립된 대상이나 가치중립적인 관찰은 불가능하다. 우리의 주관이 선천적으로(a priori) 지닌 선입견, 편견, 선판단, 선이해 등을 통해서 대상은 해석되어 우리에게 마주친다. 우리의 주관이 백지상태(tabula rasa)라는 경험론의 주장은 불가능한 것이다. 있는 그대로의 대상을 있는 그대로 수용한다는 대상중심적 인

식론으로부터 우리 주관에 선천적으로 주어져 있는 인식형식들(감성형식, 오성형식)을 통해서 대상이 '구성'되고 '형성'된다는 주관중심적 인식론으로 패러다임 전환(paradigm shift)을 수행한 것이다. 우리의 세계관, 패러다임이 선천적으로 선행하고 이를 통해서 비로소 대상이 구성되어 우리에게 주어진다라는 것이다.

“창문 밖 건물 사이로 초록색 벚나무, 배롱나무, 이팝나무가 나란히 서 있고, 그 뒤로는 바다 건너 하늘을 배경으로 봉래산이 자리하고 있고 그 앞 도로에게는 자동차가 달리고 있다.” 이런 진술은 있는 그대로의 대상의 모습을, 사실을 알려주는 것처럼 보이지만 그렇지 않다. 이런 진술이 가능하기 위해서는 우리에게 어마어마한 지식이 이미 축적되어 있어야만 한다. 색깔, 거리, 분류법, 대상의 종류, 공간인식 등의 엄청난 지식이 없으면 불가능한 진술이다. 이미 우리가 갖추고 있는 엄청난 지식을 통해서 이런 진술이 가능하다. 있는 것을 있는 그대로 진술하는 것이 아니라 우리 지식의 체계를 통해 해석되어 구성된 진술이다. 그리고 대상은 개개의 사실 하나 하나를 관찰함으로써 전체 지식 체계를 구성하는 것이 아니다. 개개의 진술이 가능하기 위해서는 개별적 대상들의 연관관계를 먼저 알고 있지 않으면 안된다. ‘나무, 건물, 창문, 산, 하늘, 바다, 앞, 뒤, 안, 밖, 사이, 건너, 맞은 편, 나란히’라는 낱말들의 연관관계와 분류체계를 우리가 미리 지니고 있지 않으면 이런 진술을 할 수가 없다. 있는 것을 있는 그대로 수용한다는 말이 가능하기 위해서도 이러한 엄청난 지식체계를 전제하지 않으면 안된다. 백지상태로는 아무 것도 인식할 수 없다. 대상이나 사실을 개별적으로 관찰하는 귀납적 방식으로 진리에 도달하는 것이 아니라, 우리가 이미 지닌 전체론 또는 패러다임, 세계관, 가치관에 입각해서 비로소 대상이 대상으로서 해석되고 구성되는 것이다. “본다는 것은 안구 운동 이상의 것이다.”(Hanson) 모든 관찰은 이론의존적(theory-laden)이다. 오리너구리, X-레이 사진, 부시맨과 코카콜라병 등을 생각해 보면 모든 것이 다 해석임을 알 수 있다. 우리의 주관에 의해서 대상은, 세계는 구성되고 의미부여되는 것이다. 이러한 패러다임 전환(paradigm shift)을 통해 경험론(논리 실증주의)의 검증이론, Popper의 반증이론이 잘못임을 알 수 있다. 감각자료(sense-data), 기록명제, 기초명제란 불가능한 것이다. 이미 패러다임, 전체론에 입각해서 대상이 분류, 분석, 해석되는 것이다. 대상은 있는 그대로 있는 것이 아니라, 우리가 구성한대로 해석한대로 비로소 존재하는 것이다. 우리가 구성하고 해석함으로써 비로소 그렇게 존재하게 되는 것이다. ‘원래부터 있는 그대로 있다’는 하나의 환상에 불과한 존재론이다. 대상은 우리의 주관의 형식, 틀, 패러다임, 이론, 관점, 전체론의 입장에서 구성되고 해석되어 비로소 그 순간에 존재하기 시작한 바로 그러한 이차적 존재이다.

또한 우리는 대상을 귀납적으로 인식하는 것이 아니라, 특정한 패러다임을 통해서 통째로 인식한다. 대상을 있는 그대로 개별적으로 하나 하나 인식하고 이해하는 것이 아니라, 하나의 전체로, 한 덩어리로 한 방에 해석하고 인식한다. 그것은 이미 우리의 관점에서, 우리의 이론을 먼저 지니고서 대상에 의미를 부여하고 해석을 하는 것이지, 대상을 하나 하나 인식하는 것이 아니다. 개별적 인식이 아니라 하나의 전체로서, 전체론(Holism)의 입장에서 대상들을 한꺼번에 인식하는 것이다. 이것이 가능하기 위해서는 전체를 해석할 수 있는 이론

을 우리가 미리 가지고 있어야 한다. 이러한 전체적인 틀, 이론, 패러다임, 관점은 경험적으로 얻은 후천적인 것일 수도 있고, 선천적으로(a priori) 이미 우리에게 주어져 있는 선천적 인식형식(감성형식, 오성형식)일 수도 있다.

그러나 감성형식(직관형식)은 우리 인간의 인식대상이 되기 위해서는 최소한 공간, 시간이라는 선천적 형식을 거쳐야만 된다는 것이다. 우리가 선천적으로 지니고 있는 공간, 시간 형식을 거치지 않으면 인식대상이 될 수 없다. 대상이 되기 위해서는 여하튼 우리의 선천적 인식형식인 공간, 시간형식을 거쳐야만 한다. 이렇게 일차적으로 우리의 공간, 시간형식을 거쳐서 비로서 우리의 오감에 주어지는 대상은 일차적인 감각적, 지각적 대상이다. 그러라 아직 완전한 인식이 성립한 것은 아니다. 경험론에서 주장하는 ‘감각경험’이 성립한 것이다. 이런 측면에서 경험론은 진정한 인식의 단계에 이르지 못한 일차적인 인식을 ‘인식’이라고 주장하는 것이다. 따라서 경험론(로크)은 모든 인식을 ‘감성화’한다. 감각적 인식이 곧 모든 인식이라고 주장하기 때문이다.

무엇인지 모를 ‘선형적 대상 X’가 감성형식인 공간, 시간을 통과함으로써 비로서 우리의 일차적 대상이 되고, 이 일차적 대상은 또다시 오성형식인 범주(12범주)를 통과함으로써 비로서 보편적, 필연적 인식을 가능하게 한다. 따라서 인식은 감성형식을 통과한 감각경험만으로 성립되지 않는다. 감각경험만으로 인식이 성립된다고 보는 것이 경험론(Locke)이다. 반면 감각경험의 인식 가능성을 부정하고 오직 오성의 능동적 인식만이 진정한 인식의 근원이라고 주장하는 것은 합리론의 극단적 형태인 독단론(Leibniz)의 잘못이다. 칸트는 로크가 모든 인식을 ‘감성화’하는 오류를 비판하면서 동시에 라이프니츠가 모든 인식을 ‘오성화’하는 오류를 비판한다. 인식은 감각경험(감성화)만으로 성립하는 것도 아니고, 오성능력(오성화)만으로 성립하는 것도 아니다. 따라서 경험론과 합리론은 ‘인식 일원론’은 둘 다 잘못이다. 인식은 감각경험과 오성의 작용(범주)이 합쳐져야 비로서 성립하는 것이다. 감성과 오성의 결합이 바로 인식의 성립근거인 것이다. 감성만으로도, 오성만으로도 인식은 성립할 수 없다. 반드시 감성과 오성이라는 두 가지 인식형식을 통해서 인식이 구성되는 것이다. 처음부터 대상을 있는 그대로 수용하는 것이 아니라, 우선 무언지 모를 X가 우리를 촉발(觸發 affizieren) 또는 자극하면, 즉 어떤 X가 우리의 오감을 통해, 우리의 감성형식인 공간, 시간을 통해 우리 오감에 주어지면, X는 비로서 우리에게 ‘나무’ ‘바다’ ‘책상’ ‘사람’ ‘숲’ ‘하늘’ 등으로 나타난다. 따라서 우리에게 일차적인 대상으로서 주어진다. 그러나 이것만으로는 인식이 성립되지 않는다. 경험론자들은 이것으로 인식이 성립되었다고 본다. 즉 감각경험이 모든 경험이기 때문이다.

그러나 칸트는 이것은 아직 ‘인식’=‘경험판단’이 아니라, 단지 ‘지각판단’(감각경험)에 불과하다고 주장한다. 진정한 인식은 보편적, 필연적 인식인 ‘경험판단’의 단계에 이르러야 한다고 주장한다. 즉 칸트가 『순수이성비판』에서 목표로 하는 것은 바로 “어떻게 선천적 종합판단이 가능한가?”(Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?)이다. 이때 선천적 종합판단이란 바로 ‘경험판단’을 의미한다. 종합판단은 분석판단 또는 설명판단과 대비된다. ‘모든 물체는 연장을 지닌다’는 분석판단이다. ‘총각은 결혼하지 않은 남자이다’ ‘연필은 연

필이다’ 등은 모두 분석판단으로서 주어 속에 술어가 이미 포함되어 있는 판단이다. 반면 종합판단이란 주어 속에 술어가 포함되어 있지 않기에 술어를 통해서 우리는 주어보다 많은 지식을 획득할 수 있다. 그래서 종합판단, 확장판단이라고 부른다. ‘모든 물체는 무게를 지닌다’ ‘모든 인간은 행복을 추구한다’ ‘연필은 나무로 되어 있다’ 등은 주어 속에 술어의 내용이 포함되어 있지 않는 판단이므로 종합판단이다.

그러나 칸트는 필연적(분석판단)이면서도 종합적(확장판단)인 판단이 있다는 것이다. 그렇지 않으면 Hume이 주장한 것처럼 모든 인식은 ‘주관적 습관의 산물’에 불과하고 ‘인과율’ ‘자아’ ‘세계’는 필연적인(반드시 ~이다) 것이 아니라, 단지 개연적(아마도 ~일 것이다)라는 단계에 머무르게 된다. 필연성이 없는 개연적 지식은 참된 지식이 아니라 습관의 산물이며 단지 귀납적 일반화에 불과한 것이다. 아무리 많은 백조를 관찰했다고 해도 “‘모든’ 백조는 희다”는 보편적 판단을 도출할 수가 없다. 단지 개연성이 높은 판단 ‘아마도 모든 백조는 희다’는 판단에 그칠 수밖에 없다. 이러한 필연성을 결여한 판단은 필연적, 보편적 ‘인식’이 될 수 없다. 칸트는 이러한 상황에서 필연성, 보편성과 새로운 지식을 가능하게 하는 종합성을 동시에 가능하게 할 새로운 판단형식인 ‘선천적(필연적, 분석적) 종합판단(새로운 내용을 제시하는 판단)’의 가능성을 탐구한다. 이것을 보든 철학의 기초로 삼고자 한다. 칸트는 특정한 판단이 아니라, 모든 판단을 가능하게 하는 근거를 추구하는 것이다. 그리고 칸트는 그것을 바로 우리의 인식능력인 감성형식과 오성형식이야말로 선천적이면서 종합적인 판단이라고 주장한다. 즉 모든 판단은 바로 이러한 감성형식과 오성형식이 없다면 필연성, 보편성을 지닌 판단이 도출될 수 없기 때문에 바로 이러한 감성형식, 오성형식이라는 인간의 인식형식이 바로 진리의 근원이다.

칸트는 ‘햇빛이 돌에 비춰지고 돌이 따뜻해진다’는 판단과 ‘햇빛이 돌에 비춰지면 돌이 따뜻해진다’는 판단을 완전히 다른 판단으로 간주한다. 전자는 ‘지각판단’이고 후자는 ‘경험판단’이다. 전자는 한 순간의 감각지각을 언급한 것이고, 후자는 한 순간이 아닌 보편적, 필연적 오성판단, 즉 오성범주가 작용해서 비로소 생겨난 판단이라는 것이다. 왜냐하면 전자는 단지 한 순간의 사건을 기술한 것이지만, 후자는 인과관계(if~, then...)를 포함하고 있다는 것이다. 그리고 한 순간의 사건을 기술한 것은 단지 감각경험에 불과하기에 여기에는 오성형식(범주)의 작용, 능동성의 작용이 없다. 그러나 후자의 판단에는 오성범주의 작용이, 단지 일차적 대상이 감성형식을 통해서 우리에게 주어지는 단계를 넘어서 일차적 대상에 오성의 능동적 작용으로서 범주작용이 들어가 있는 것이다. ‘이것은 무엇이다’ ‘햇빛이 비치고 돌이 따뜻해졌다’ ‘나무는 푸른 색이다’ 등은 단지 감각경험, 즉 우리의 감성형식인 공간, 시간을 거쳐서 우리의 오감(안이비설신)을 촉발함으로써 우리는 일차적인 인식, 즉 감각경험, 지각을 할 수 있고 이것을 언급할 수 있다. 그러나 그것은 한 순간의 감각경험을 언급하는 것일 뿐 그 이상의 어떤 것도 아니다. 반면 ‘모든 나무는 푸른 색이다’ ‘약간의 나무는 관목이 아니다’ ‘모든 물체는 필연적으로 연장을 지닌다’ ‘모든 인간은 非식물이다’ 등은 모두 인간의 선천적 오성형식(범주)가 작용한 판단들이다. 왜냐하면 그것은 감성형식의 수용성을 넘어서 오성형식의 능동성을 반영하고 있는 판단들이기 때문이다.

칸트 : 간 주관의 선천적 형식(감성, 오성) : 감성형식 - 공간, 시간 : 오성형식 - 12범주 (12판단 -> 12범주)

아리스토텔레스 범주(최고류개념): 실체/분량,성질,관계/장소,시간/상태,소유/능동,피동 양,질, 관계,양상

칸트의 판단 (전칭,특칭,단칭/긍정,부정,무한/정언,가언,선언/개연,실연,필연)

칸트의 범주 (단일성,수다성,전체성/실재성,부정성,제한성/실체속성,인과성,상호성/가능성, 현존성,필연성)

판단표

양 (주어)	질 (술어)	관계	양상
전칭판단 (모든 S는... ) Alle S...	긍정판단 (... P이다) ... ist P.	정언판단 (S-P) (S, P는 개념) ex) 모든 인간은 동물이다.	개연판단 (~일 것이다) ... ist möglich.
특칭판단 (약간의 S는) Einige S...	부정판단 ( ... P가 아니다) ... ist nicht P.	가언판단 (p → q) (p, q는 명제) if p, then q. ex) 만약 비가 온다면, 땅이 젖는다.	실연판단 (~이다) ... ist wirklich.
단칭판단 (이, 저, 그 S는 ) Diese S...	무한판단 ( ... 非P이다) ... ist Nicht-P.	선언판단 (p ∨ q) p or q ex) 그는 학생이거나 운동선수이다.	필연판단 (반드시 ~이다) ... ist notwendig.

범주표

양	질	관계	양상
단일성	실재성	실체-속성	가능성
수다성(다수성)	부정성	인과성(원인-결과)	현존성(현실성)
전체성	제한성	상호성(상호작용)	필연성

관계범주(정언,가언,선언/실체 속성,인과성,상호성)가 범주에서 핵심이다. 우리는 이 관계범주를 인식의 한계 너머까지 확장하려는 본성을 지니고 있다. 범주는 오직 감성형식(공간, 시간) 속에 주어진 대상들에만 적용할 수 있고, 그렇게 할 때 대상에 대한 올바른 인식이 성립된다. 감성형식에 주어진 대상이 없음에도 범주를 사용하게 되면, 관계범주는 근원적 실체로서의 영혼(자아)라는 무제약자, 인과성의 무제약자인 최초원인, 모든 상호관계의 무제약자인 모든 존재의 전체에 도달하게 된다. 이것은 인식론의 측면에서 모두 선험적 가상, 오류들이다. 왜냐하면 인식은 오직 감성형식에 주어진 대상에 대해서만 범주를 적용할 수 있고 이럴 경우에만 올바른 인식이 성립된다. 그러나 감성형식에 주어진 대상이 없다면, 범주를 적용할 수 없다. 그럼에도 감성형식에 주어진 대상이 없음에도 범주를 무제약적으로 무한히 확장하게 되면 '무제약자'에 이르게 되는데 이것은 인식론적으로 아무런 의미도 없을 뿐만 아니라, 인간의 본성이 지닌 형이상학적 욕구에 불과한 오류들이다. 이러한 세 가지 오류들을 다루는 것이 변증론이다. 선험적 변증론은 영혼(자아)를 다루는 오류추리,인과성과 자유를 다루는 이율배반, 절대적 존재(신)를 다루는 이성적 신학으로 구성된다. 이러한 영

혼, 자유, 신은 인식론적으로는 인식의 한계를 넘어선 가상, 오류이지만, 도덕적 실천을 위해서는 반드시 필요한 ‘이념들’이다. 인식론(이론)적으로 가상, 오류이지만, 도덕론(실천)적으로는 도덕이 성립하기 위한 전제조건이다. 인식론의 한계, 막다른 길에서 百尺竿頭 進一步 해야 비로소 도덕적 실천의 영역이 나타나게 된다. 인식의 한계가 바로 도덕의 출발점이 된다. 이것이 칸트가 인식의 한계를 설정한 이유이다. 과학적 인식이 도덕의 영역을 침범하지 않도록 하기 위한 것이다. 칸트가 인식의 한계를 설정한 것은 인간 내면의 도덕적 실천 영역을 보호하기 위해서이다. 모든 도덕은 바로 선천적인 天命之謂性, 率性之謂道에 근거한다. 이것은 과학적 인식에 의해서 부정될 수 있는 영역이 아닌, 인간 내면에 선천적으로 주어진 天命이자 본성인 것이다. 孟子는 인간의 본성은 四德(仁義禮智)을 선천적으로 지니고 있기에 선하다고 한다. 『맹자』의 「이루(離婁)」에는 仁義禮智이라는 근본적인 본성은 밖으로 드러나게 되는데, 이것이 4단(四端)이다. 칸트식 표현으로 하면 四端은 四德을 인식할 수 있는 근거이며, 四德은 四端의 존재 근거가 된다. 근원적 본성인 四德이 없다면, 이것에 의존해서 드러나는 四端은 존재할 수가 없으며, 四端이 없다면 四德은 그 자신을 드러낼 수 있는 방법이 없다. 따라서 四德과 四端은 불가분의 관계에 있는 것이다. 四端이 구체적으로 드러나는 형태는 다음과 같다. 惻隱之心仁之端, 羞惡之心義之端, 辭讓之心禮之端, 是非之心智之端이다. 어떤 상황에서 측은한 마음, 부끄러워하는 마음, 양보하고 사양하는 마음, 시비를 가리는 마음이 드러난다는 것은 우리에게 도덕적 본성이 四德이 있다는 것을 알려주는 근거, 단서가 된다.

요약하면 『순수이성비판』에서는 감성, 오성이 주인공이며, 어디까지 인식할 수 있는가 하는 과학적 인식의 한계를 제시한다. 그러므로 칸트는 자연과학(기계론)의 가능성과 그 한계를 제시한 것이다. 오성범주를 적용할 수 있는 범위를 넘어서면 인식은 성립할 수 없다. 인식의 한계 너머는 사물자체(Ding an sich)의 영역이다. 사물자체 영역은 인식을 통해 도달할 수 없는 영역이며, 바로 인간의 도덕적 본성의 영역이다. 과학적 인식은 현상(Erscheinung)의 영역에만 적용될 수 있고, 사물자체의 영역에는 적용될 수 없다. 사물자체의 영역은 인간의 도덕적 본성의 영역이며, 도덕적 실천의 영역이다. 칸트는 도덕적 실천의 영역을 위해서 ‘인식’의 영역을 제한했다. 인간의 도덕적 실천의 영역은 과학적 방식으로 파악될 수 있는 영역이 아니다. 그것은 오직 ‘실천이성’을 통해서만 알려질 수 있는 도덕성의 영역이다.

사물자체(Ding an sich)는 곧 인간의 이중성을 드러낸다. 인간은 현상 영역에 살아가는 육체를 지닌 감성적 존재이면서 동시에 사물자체 영역, 즉 도덕적 영역에서 살아가는 예지적, 사물자체 존재이다. 우리는 인식이 성립하는 경험적 자아의 영역에 살아가면서 동시에 사물자체인 선형적 자아 영역에서도 살아간다. 인간은 육체적 삶과 욕망의 존재이면서 동시에 인간은 육체적 삶과 욕망을 넘어선 도덕적 존재이기도 하다. 다른 동물들과는 달리 인간은 이러한 이중성 속에서 끊임없이 진동한다. 이것이 바로 去人慾 存天理(거인욕 존천리)라는 동양적 윤리관과 통하는 것이다. 육체적 한계 속에서 육체를 초월하는 것이 인간이다. 육체에 매몰되면 인간의 도덕적 본성은 사라지게 되고, 도덕적 영역에서만 살 수 없기에 육

체적 삶을 보살필 수밖에 없다. 이것이 바로 世間 속에서 出世間하는 것이다. 인간이 몸을 버리고 영혼으로 살아가는 것이 아니라, 몸을 지니고 살면서도 천리를 지키고 出世間하는 것, 내재적 초월의 방법이 바로 이것이다. 육체적 삶에 매몰되고나 오로지 사물자체의 도덕적 삶에만 전념할 수 없다. 현상 속에서 사물자체를, 육체 속에서 영혼을, 현상계 속에서 예지계를 실현하는 것이야말로 인간의 도덕성의 위대성이다.

## 2강 : 자유와 도덕법칙, 칸트와 맹자

칸트는 감성과 오성의 결합을 통해서 인식의 영역을 한계짓는다. 이런 인식의 한계를 넘어서면 선형적 가상이 발생하는데, 이것은 오성이 범주를 감성에 주어진 일차적 대상에 경험적으로 적용할 때에만 올바른 인식이 성립된다. 반면 감성에 주어진 대상이 없음에도 오성의 범주를 선형적으로 사용하게 되면 세 종류의 무제약자인 선형적 가상(Schein)들이 생겨난다. 오성을 경험의 한계 너머로까지 월권적으로 사용함으로써 생긴 선형적 이념(Idee)들은 ‘자아, 자유, 신’이라는 이념들이다. 따라서 칸트는 인식을 감성과 오성의 한계 내로 제한한다.

이러한 선형적 가상들은 인간이 본성적으로 추구하는 개념들이지만, 인식의 한계를 넘어서 추구할 때 생겨나는 가상들, 오류들이다. 그것은 인식의 한계를 넘어설 때 발생하는 가상들로서 인식의 영역에서는 다룰 수 없는 개념들이다. 오성범주는 오성 안에서, 즉 인식의 한계 안에서 ‘경험적으로만 사용’할 때 타당하다. 인식의 한계를 넘어서 오성범주를 적용하면, 즉 ‘선형적으로 사용’하면 가상이, 오류가 생겨난다. 그러나 인간은 인식의 한계를 넘어서 가상의 영역을, 이념의 영역을, 자유의 영역을 끊임없이 추구하고자 하는 본성을 지닌 형이상학적 동물이다. 여기서 실천이성의 자유가 우리에게 다가온다. 맑스(Marx)가 “지금까지 철학자들은 세계를 다양하게 해석해왔을 뿐이다. 그러나 중요한 것은 그것을 변혁시키는 일이다”<sup>3)</sup>라고 말한 것처럼 칸트 역시 세계에 대한 이해에 그치지 않고 실천이성의 실천행위를 요청한다. 이렇게 칸트의 철학은 이제 인식과 자유(도덕)의 이원론이 된다.

칸트의 이원론은 다양한 방식으로 구분된다. 인간 인식 능력을 감성과 오성의 두 요소로 구분하는 인식능력의 이원론, 이러한 구분으로부터 나오는 현상(계)과 물자체(계)의 이원론, 그리고 인식의 영역과 도덕의 영역을 구분하는 인식과 도덕의 이원론, 도덕법칙에 따른 행위와 도덕법칙에 따르지 않는 행위라는 이원론 등으로 나누어질 수 있다. 그 중에서 칸트 이원론의 핵심은 현상(Erscheinung)과 사물자체(Ding an sich)의 구분이다. 그러나 물자체는 칸트 철학의 스캔들이다. 왜냐하면 우리가 원리적으로 결코 알 수 없는 실재가 있다고 주장하기 때문이다. 칸트의 물자체는 인식의 한계를 긋기 때문에 생겨나는 한계개념이다. 인식의 한계 너머를 물자체라고 부른다. 인식하기 위해서는 먼저 감성에 대상이 주어져야

3) Marx, *Thesen über Feuerbach*, 11, Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern.

하는데, 이러한 감성에 주어질 수 없는 대상이 있다면 그것은 물자체이다.

칸트는 도덕법칙의 근거를 자연인과율을 넘어선 선험적 자유의 영역에서 발견한다. 모든 이성적 존재자는 자유로운 존재이기 때문에, 이러한 자유에 기초해서 도덕법칙이 가능하다. 즉 인간의 선험적 자유는 도덕법칙을 가능하게 하는 근거이다. 이러한 자유로운 인간이 자신의 실천이성에 기반한 도덕법칙을 스스로 정립한다. 이러한 자유로운 인격성을 지닌 인간은 자신이 스스로 도덕법칙을 입법하는 자율적 존재인 것이다.

칸트는 도덕영역에서 최고선(das höchste Gut)을 理想(Ideal)으로서 제시한다. 최고선은 최상선(das oberste Gut)과 완전선(das vollendete Gut)을 모두 갖춘 도덕적 이상이다. 최상선은 인간의 의지와 도덕 법칙이 완전히 일치하는 상태이다. 자신의 의지가 무엇을 의욕 하건 그것이 도덕법칙에 조금도 벗어나지 않는 상태를 의미한다. 도덕법칙이 내리는 정언명령을 의무적으로 따르는 것이 아니라, 오히려 자신이 의욕하는 바가 곧 도덕법칙과 일치하는 상태로서 孔子는 이런 상태를 ‘從心所欲不踰矩’라고 표현한다. 이러한 최상선이 가능하기 위해서는 영혼(자아)이 불멸해야 함을 요청한다. 완전선은 도덕과 행복이 일치하는 이상적 상태를 의미한다. 최상선에 도달한 도덕적인 사람이 그에 상응하여 행복을 누리야 한다는 것을 표현한 말이다. 이러한 완전선의 실현을 보증하기 위해서는 절대적인 신이 요청된다. 이처럼 칸트는 도덕철학을 통해서 ‘자유, 자아, 신’이라는 세 가지 이념을 요청하는 것이다.

칸트는 『도덕 형이상학의 기초』의 첫머리에서 “이 세계 안에서, 아니 이 세계 밖에서조차도 우리가 무조건적으로 선하다고 볼 수 있는 것은 오직 선의지(ein guter Wille)뿐”<sup>4)</sup>이라고 말한다. 선의지는 어떤 목표를 실현시키는데 도움이 되기 때문에 선한 것이 아니라, 다만 그 자체로 선한 것이며, 다른 것을 위한 수단으로서 선한 것이 아니라 무조건적으로 선한 것이다. 칸트는 이러한 선의지에 바탕해서 도덕철학을 전개한다. 그런데 선의지는 의무 개념으로부터 도출된다. 약속을 하면 약속을 지켜야 한다는 의무감이 바로 선의지를 잘 드러낸다. 따라서 도덕적 행위는 바로 이러한 ‘의무로부터’(aus Pflicht) 나온, 의무에 근거한 행위이다. 그 밖의 다른 근거로부터, 예를 들면 자신의 이익, 경향성, 처벌의 두려움, 행복, 쾌락 등에 근거한 행위는 도덕적 행위가 아니다. 비록 행위의 결과가 ‘의무에 들어맞다’(pflichtmäßig)고 해도 그 행위는 도덕적 행위가 아니다. 도덕적 행위 여부는 행위의 결과에 의해서 결정되는 것이 아니라, 행위의 내적인 동기(의무)에 의해서 결정된다.

그런데 칸트는 도덕적 행위를 도출하는 의무감은 무조건적인 정언명령으로부터 나온다고 한다. 칸트는 가언명령(hypothetischer Imperativ)과 정언명령(kategorischer Imperativ)을 구분하면서 정언명령만이 도덕적 행위의 필연성을 도출할 수 있다고 말한다. 정언명령은 행위의 결과와 상관없이, 오직 행위가 도출되는 형식 또는 과정과 관계된다. 즉 행위의 결과가 아니라, 행위의 동기, 선의지, 의무와 관계된다.

칸트의 정언명령에서 가장 중요한 것은 보편화 가능성의 원칙이다. ‘너의 행위의 준칙이 언제나 보편 법칙이 될 수 있도록 행위하라.’ 이것은 정언명령의 형식을 규정하고 있다. 개인의 준칙(Maxime)은 보편화 가능해야만 한다. 이러한 정언명령은 다른 종류의 정언명령이

---

4) *Grundlegung*, 393.

도출되는 토대가 된다. 두 번째로 목적 자체를 강조하는 정언명령이다. ‘너 자신의 인격에 있어서나 다른 모든 사람의 인격에 있어서 인간성을 단순히 수단으로써만 사용하지 말고 동시에 목적으로 사용하도록 행위하라.’ 이것은 정언명령의 구체적 내용을 규정하고 있다. 인간은 다른 인간을 목적을 실현하기 위한 수단으로 삼아서는 안된다. 즉 이성적 존재로서의 인간은 목적 그 자체이기 때문이다. ‘동시에 목적으로 사용하라’는 것은 사람을 수단으로 사용하면서도 동시에 목적으로 대우해야 한다는 것이다. 인간을 목적으로만 대우할 수는 없기 때문에, 수단으로 사용하기는 하지만 동시에 목적으로 대우하지 않으면 안된다는 것이다.

이러한 정언명령은 이성적 존재자들이 자신의 의지의 따라서 자율적으로 입법한 도덕법칙이다. 스스로가 입법한 것이기 때문에 자율(Autonomie)이다. 의지의 타율(Heteronomie)에 근거한 도덕법칙은 진정한 의미에서 도덕이 아니다. 의지의 자율은 스스로 도덕법칙을 입법하고 스스로 그에 따라서 행위하는 자유이다. 이러한 자유는 내면적인 의지의 자유인 것이다. 스스로 도덕법칙을 입법하는 주체이면서 동시에 그 자신이 이 법칙에 자발적으로 따르도록 강제되는 객체인 것이다. 도덕법칙의 입법자이면서 도덕법칙에 복종하는 존재이다. 그것도 내면적 자유에 근거해서, 도덕법칙에 대한 존경심에서 그 법칙을 행하는 실천적 주체가 바로 인간이다.

칸트는 기존의 도덕론을 비판하면서 도덕의 가치는 행복에 의존하지 않는다고 주장한다. 도덕은 그 자체로서 정당하며 숭고하다고 주장한다.<sup>5)</sup> 그러므로 “그에 대해서 자주 그리고 계속해서 숙고하면 할수록, 점점 더 새롭고 점점 더 큰 경탄과 외경으로 마음을 채우는 두 가지 것이 있다. 그것은 내 머리 위의 별이 빛나는 하늘과 내 마음 속의 도덕 법칙이다.”<sup>6)</sup>

칸트는 인간은 육체를 지닌 존재이기 때문에 당연히 도덕적 상황에서 갈등이 생길 수밖에 없다고 한다. 그러나 갈등이 없다면 이미 목적의 왕국이, 그러므로 육체를 지니지 않는 이성적 존재자들의 공동체가 실현된 것이다. 그러나 인간은 이중적 존재이기 때문에 자연계와 가상계(예지계)에 동시에 발을 디디고 있다. 따라서 도덕적 갈등 상황에서 도덕법칙, 정언명령에 따라서 행위할 때 인간은 도덕적 존재가 되는 것이다. 갈등이 없고, 집착이 없는 인간은 이미 인간이 아니다. 늘 갈등 속에서 인간은 스스로를 도덕적 존재로 인식하게 되는 것이다. 매 순간의 갈등 속에서 인간은 자신의 본모습을, 자신의 도덕심을, 자신의 본질을, 자신의 佛性を 회복하는 것이다. 갈등이 없다면 인간은 자신의 도덕심과 본성을, 佛性を 볼 수가 없다. 갈등이야말로 도덕심과 본성을 드러내는 계기로 작용한다. 去人慾 存天理를 통해서 인간은 스스로의 위대성을 인식하는 것이다. 갈등이 없이 본능에 따라 행위하는 존재는 도덕이 없다. 동물들은 도덕이 없고 신도 도덕이 없다. 전자는 자유가 없기 때문이며 후자는 완전하기 때문이다. 갈등을 모르는 동물에게는 善惡도, 도덕도 없다. 그러므로 인간의 도덕이, 인간의 선의지가 인간을 특별한 존재로 만드는 것이다. 인간은 자유로운 선택을 통해서 자연적 인과성을 벗어나서 도덕적 존재가 될 수 있는 것이다. 이러한 인간만이 인격성

5) 김상봉, 『호모 에티쿠스』, 한길사, 1999. 253쪽.

6) KpV, 162. Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestimmte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.

을 지닌 존재가 된다. 그러므로 “너는 너 자신의 인격과 다른 모든 사람의 인격에 있어서 인간성을 언제나 동시에 목적으로 간주하여야 하며, 결코 단순한 수단으로 간주해서는 안 된다.”<sup>7)</sup> 성경에 나오는 착한 사마리아인은 위협을 무릅쓰고 도덕적 행위를 한다. 사람을 수단이 아니라 목적으로 대우하는 바로 이때가 인격적 존재가 되는 때이다. 행복이나 이익, 경향성이 아니라, 도덕법칙에 따를 때만이 인격적 존재가 될 수 있는 것이다.

이처럼 도덕적 존재, 인격적 존재는 도덕법칙, 양심에 따라 행위하는 존재이며, 경향성에 따르거나 이해관계, 행복을 목적으로 하는 행위는 도덕성과는 아무런 관계가 없는 것이다. 인간은 자연계와 가상계에 동시에 살고 있으면서 늘 갈등에 처하고 그 갈등을 해결하면서 자신의 인간성을 확인하고 회복하는 존재인 것이다. 칸트의 이원론은 인간이 바로 이러한 세간과 출세간을 동시에 살고 있는 이중적 존재임을 보여준다.

칸트는 자연 인과성의 영역인 현상계와 자연 인과성을 넘어선 영역인 물자체 세계(가상계)를 구별한다. 그것은 도덕을 가능하게 하는 자유를 구체하기 위한 것이다. 현상계를 가능하게 하는 “선험적 객관”(B522)이 바로 물자체 개념이다. 그런데 물자체 개념은 자연인식의 영역에서는 불필요하지만, 도덕 영역에서는 반드시 필요한 개념이다. 칸트는 물자체 개념을 인식 영역에서는 거부하지만 도덕 영역에서는 요청한다. 칸트는 이러한 인식과 도덕의 이원성을 도덕철학의 토대로 삼는다. 인간에게는 “감성적 충동의 강제로부터 독립해서 자기 행위를 결정할 수 있는 능력”(B562)이 있다. 이러한 선험적 자유가 인간의 가상적 성격을 보여준다. 인간은 육체를 지닌 존재이기 때문에 현상계와 가상계에 동시에 속한다. 그렇기 때문에 인간은 현상의 자연 인과성에서 벗어나서 새로운 자유 인과성 계열을 시작할 수 있다. 자연 필연성에 지배되는 육체를 가진 인간과 자유 인과성에 따라 행위하는 가상적 인간의 이중성이 인간을 다른 동물과 구분시켜 주는 중요한 역할을 한다.

칸트는 현상적 성격과 가상적 성격의 이중성을 인정해야만 자유와 도덕이 가능하다고 주장한다. 칸트는 사회를 혼란에 빠뜨리기 위해 악의에 찬 거짓말을 하는 사람을 사례로 설명한다.<sup>8)</sup> 그가 거짓말을 한 행위를 현상계의 자연 인과성이 아니라, 물자체계의 자유 인과성에 즉 인간의 가상적 성격에 근거해서 그에게 책임을 물을 수 있다. 거짓말을 한 행위를 현상적 원인으로 돌리지 않고 행위자 자신의 가상적 성격에 근거해서 비난할 때 도덕세계가 열리는 것이다. 동일한 행위를 현상적 원인 탓으로 보는가 가상적 원인으로 보는가에 따라서 인간은 情動的 존재가 되기도 하고 이성적 존재가 되기도 한다. 이처럼 인간은 현상계에 속하면서도 가상계에 속하는 이중성 때문에 자유와 도덕의 영역이 의미를 지니게 된다.

칸트에게 자유는 자연법칙에 따라서 진행되는 현상들의 계열을 스스로 새롭게 시작할 수 있는 원인의 절대적 자발성을 의미한다. 이것이 바로 ‘선험적 자유’ 개념이다.<sup>9)</sup> 반면 실천적 자유는 우리의 決意의 능력을 의미하는데, 감성적 충동들의 강제로부터 독립해서 자발적으로 스스로를 결정할 능력이다. 감성적 충동에 의해서가 아니라, 이성에 근거해서 자신의 행위를 결정할 수 있는 능력이 바로 실천적 자유이다. “선험적 자유는 자연법칙에 어긋나는

7) *Grundlegung*, 429.

8) *KrV.*, B582.

9) *KrV.*, B474.

듯”<sup>10)</sup> 보이지만, 반면 경험은 실천적 자유를 증명할 수 있다. 실천적 자유는 자연의 감성적 충동들로부터 우리를 자유롭게 할 수 있는 능력이다. 그러나 선험적 자유는 “자유 의지의 실천적 개념의 근거”<sup>11)</sup>이며, 이러한 실천적 자유, 의지의 자유(die Freiheit des Willens)는 감성적 충동들의 강제로부터 독립해서 행위의 새로운 계열을 스스로 시작할 수 있는 능력이며, 이것은 강제로부터 벗어날 수 있는 절대적 자발성의 능력이다. 이러한 능력은 자연 인과성으로부터 자유 인과성, 가상계로 이행할 수 있는 능력이다. 이러한 실천적 자유, 자유 의지가 바로 순수이성의 원리인 도덕법칙의 의식이다. “자유는 도덕성의 조건이며, 도덕법칙이 자유의 이념”<sup>12)</sup>인 것이다. 자유는 도덕법칙의 존재근거(ratio essendi)이며, 도덕법칙은 자유의 인식근거(ratio cognoscendi)<sup>13)</sup>이다. 실천적 자유는 이성의 절대적 자발성이며, 이것이 곧 도덕법칙이다. 우리가 선천적으로 지니고 있는 도덕법칙에 대한 의식을 칸트는 “이성의 사실(ein Faktum der Vernunft)”<sup>14)</sup>이라고 부른다.

칸트는 인간에게는 인식능력과 욕망능력의 선천적인 원리들이 존재한다고 말한다. 자유가 인간 의지(Wille)에 속한다는 것을 증명할 수 있다면, 경험적으로 한정된 이성이 아니라, 순수이성만이 무제한적으로 실천적인 것이라는 것이 증명된다. “이러한 순수 실천이성의 존재가 증명된다면, 이러한 실천이성만이 내재적(immanent)이다.”<sup>15)</sup> 반면 경험적으로 제약된 실천 이성 사용은(가언명령) 초월적(transzental)이다. 초월적 이성 사용은 내재적인 순수이성의 경지를 넘어서는 요구들과 명령들로 나타난다. 사변이성은 경험의 한계를 넘어서면 월권인데 반해서, 실천이성은 경험과 관계해서 사용하면 월권이다. 실천이성에서는 경험과 무관하게 순수이성의 실천적 사용만이 이성 자체 안에 존재하는 도덕법칙이나 의무만을 다루어야 정당성을 확보할 수 있기 때문에, 이성의 내재적 사용만이 정당하고, 이성을 경험과 연관시켜서 사용하면 부당하고 월권적이다. 이처럼 순수 실천이성의 경우에는 경험과 연관된 사용은 초월적 사용이며 월권적 사용으로서 배제되어야 한다.

그런데 경험은 오직 현상들의 법칙을, 자연인과성을 인식할 뿐이므로, 경험으로부터 자유를 추리할 수 없다. 그러나 우리가 의지의 준칙을 생각하자마자 우리는 바로 도덕법칙(das moralische Gesetz)을 직접 의식한다.<sup>16)</sup> 순수한 의지 개념, 또는 자유 개념은 이성의 실천법칙, 도덕법칙으로부터 비로소 발생한다. 우리는 도덕법칙을 매개로 해서 비로소 자유를, 순수 의지를 발견한다. 존재론적으로는 자유가 선행하지만, 인식론적으로는 도덕법칙이 선행한다. 즉 도덕성(Sittlichkeit)이 우리에게 자유 개념을 드러내는 것이다. 만약 군주가 거짓 구실로 의인을 죽이고자 위증을 명령한다면, 생명에 대한 애착이 강하다고 해도 생명의 애착을 이길 수 있을 것이다. 그 당사자는 사형을 받아도 위증할 수 없다고 서슴지 않고 인정해야만 할 것이다. 따라서 그는 자기가 무엇을 ‘해야 한다’(soll)고 의식하기 때문에, 그는

10) *KrV*, B831.

11) *KrV*, B561.

12) *KpV*, S.4

13) *KpV*, S.4.

14) *KpV*, §7, S.36.

15) *KpV*, 17.

16) *KpV*, 34.

무엇을 ‘할 수 있다’(kann)고 판단하며, 도덕법칙이 없었으면 보통 잘 알지 못했을 자유를 마음 속에 인식하고 있는 것이다.<sup>17)</sup> 셸러(Schiller)는 칸트의 이 문장을 “Du kannst, denn du sollst”라는 유명한 구절로 바꾸었다.<sup>18)</sup> 즉 ‘너는 할 수 있다. 왜냐하면 너는 해야만 하기 때문에’ 라는 말은 해야만 한다는 당위는 할 수 있다는 능력을 전제로 한다. 따라서 도덕적 당위는 할 수 있는 능력이 있으며, 그것을 할 것이냐 말 것이냐는 개인의 자유에 달려 있다는 것이다.

거짓 증언을 강요당할 때 마음 속에서 ‘거짓 증언을 해서는 안된다’는 도덕명령이 생겨나는데, 이러한 도덕 법칙은 거짓 증언을 하지 않을 수 있는 자유가 있음을 알려주는 것이다. 이를 통해서 우리는 순수한 실천이성의 근본법칙을 발견할 수 있다. “너의 의지의 준칙이 항상 동시에 보편적인 법칙수립이라는 원리로서 타당할 수 있도록 행위하라.”<sup>19)</sup> 비록 애착, 경향성 등이 이러한 행위의 합법칙성을 방해한다고 해도, 이성 스스로에게 순수한 의지의 실천법칙을 따르라고 강요한다.

그리고 의지의 자율(die Automomie des Willens)은 도덕법칙을 따르는 의무들의 유일한 원리이다. 반면 자의의 모든 타율(alles Heteronomie der Willkür)은 아무런 책임도 확립하지 않을 뿐만 아니라, 책임의 원리와 의지의 도덕성에 대립한다.<sup>20)</sup> 도덕법은 순수한 실천이성의 자율 즉 ‘자유’ 이외의 것이 아니다. 이 자유는 그 자체로 모든 준칙의 형식적인 조건이며, 이 형식적 조건 아래서만 준칙은 최상의 실천법칙과 합치될 수 있다.<sup>21)</sup> 만약 법칙과 결합된 의욕의 실질(die Materie des Willens)이 실천법칙 안에 들어오면, 자의의 타율에, 충동(Antriebe)이나 애착(Neigung)에 따르는 자연법칙에, 종속된다.<sup>22)</sup> 의지의 형식이 아니라 실질에 관계되는 순간 자의의 타율에 종속된다. 결국 사물이나 물질에서 벗어나서 이성 자신으로 회귀할 때, 즉 자기 자신을 관조, 반성, 돌이켜 보면서 형식적 법칙에 근거할 경우에만 진정한 자유를 얻을 수 있다. 물질이나 실질, 대상에 대한 욕망, 애착, 충동에 근거한 선택이나 행위는 타율적인 것이기 때문에, 물질을 통해서 물질을 극복하고자 하는 시도는 좌절할 수밖에 없는 것이다.

칸트는 이성에 근거한 도덕적 행위 규칙은 동물의 본능처럼 확실한 것이라고 생각한다. 이성에 근거해서 도덕적 결단을 내리는 능력은 인간의 본능이며 그것이 바로 도덕법칙이다. 칸트의 도덕법칙은 자유 개념에 근거하고 있으며, 자유 개념은 의지의 자유(Willensfreiheit) 개념이다. 인간에게는 현상계를 지배하는 자연인과율 이외에도, 자연에서 나타나지 않는 윤리적 당위 또는 정언명령이 존재한다. 행위를 명령하는 것이 바로 윤리학의 특징이다. 자연적 조건들이 관여하는 것은 의지의 규정 자체가 아니라, 단지 의지의 규정 결과와 그 귀결일 뿐이다. 이것들은 모두 현상 세계 안에 등장한다. 그러나 어떤 것을 하도록 의지

17) *KpV*, 35. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.

18) 『실천이성비판』, 최재희 역, 33쪽 참조.

19) *KpV*, 36. Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

20) *KpV*, 39.

21) *KpV*, 39.

22) *KpV*, 39.

(Wollen)를 충동시키는 자연 근거들이 아무리 많다고 해도, 이러한 것들은 결코 당위를 산출할 수 없다.<sup>23)</sup> 그러므로 자연인과성 이외에 행위를 자율적으로 시작하는 ‘자유인과성’(Kausalität aus Freiheit)이 도덕적 행위의 가능성을 위한 토대가 된다.

예를 들어 강물로 뛰어들어 물에 빠진 사람을 구하는 행위의 원인은 자연 속에서는 나타나지 않는다. 그 행위는 자연 속에서 나타나지만, ‘생명을 구하라’는 도덕적 명령은 자연 속에서 나타나지 않는다. 즉 당위, 도덕법칙, 도덕적 필연성, 양심, 정언명령, 의지의 자유 등은 자연과 충돌하지 않는다. 인간은 자발성, 의지의 자유를 당위로 전환시키는 능력을 지니고 있다. 이것이 인간의 가상적(예지적) 특성이다.

칸트는 도덕법칙이나 의무의 근거를 선의지에 종속시킨다. 이 선의지는 오직 의욕 자체로 선한 것이다. 즉 다른 어떤 결과 때문에, 만족을 주기 때문에 선한 것이 아니라, 오로지 선의지를 의욕한다는 그 자체로 선한 것이다. 그러므로 그 자체로 선한 것은 오직 선의지뿐이다. 어떤 행위가 의무로부터 유래해서 한 행위인지, 의무가 아닌 이해관계, 경향성, 행복으로부터 유래한 행위인지 구별할 필요가 있다. 의지의 형식적인 선천적 원리에 근거한 행위와 의지의 질료적인 경험적 원인 사이에는 도덕 행위 여부를 구분할 수 있는 심연이 놓여 있다.

의무로부터(aus Pflicht) 행위할 때의 의지는 그 자체로 선하다. 도덕법칙에 대한 존경심 때문에 행위할 때, 그 의지는 그 자체로 선하다. 이 도덕법칙은 현상계가 아니라 睿智界(可想界, intelligibel)에서 발견되는 법칙이다. 현상계와 가상계는 인간이 속해 있는 두 가지 세계이다. 육체를 가진 인간은 자연계에 속해 있으면서도 동시에 자연인과성을 넘어서는 가상계의 구성원이기도 한다. 이것이 인간의 이중성이다. 이성적 존재만이 법칙이나 원리에 따라 행위할 수 있는 능력을 지니고 있다. 법칙으로부터 행위하기 위해서는 이성이 필요하며, 의지란 실천 이성 이외의 다른 것이 아니다. 이성은 필연적으로 의지를 결정한다. 도덕과 의지는 ‘초월성’에 근거를 두는 것이 아니라, 인간의 ‘내재성’에 근거를 두고 있다. 이것이 칸트철학의 핵심이다.

우선 순수의지가 기초하고 있는 법칙을 도덕법칙, 또는 순수실천이성의 근본법칙이라고 한다. 도덕법칙은 경험적 제약과 상관없이 타당하기에 정언명법의 형식을 취한다. 이는 가언명법과 구분된다. 후자는 자신의 행복을 위한 수단으로 특정한 행위들을 명령한다. “부유하기를 원한다면, ~ 해야만 한다.”는 형태가 가언명령이다. 반면 정언명법은 다른 것과 관련해서가 아니라, 그 자체로 선한 행위를 요구한다. 정언명법은 자신의 주관적 의도나, 심지어 자신의 행복도 배제하고, 오직 오직 도덕적으로 선하기에 단지 그것 때문에 행위하는 것으로, 이는 객관적, 보편적, 필연적으로 타당하다. 도덕성은 또한 ‘도덕적 감정(사프츠베리, 허치슨, 흄)’에 그 기초를 두고 있지 않다. 왜냐하면 감정은 단지 우연적인 마음의 상태의 표현이고, 이는 보편타당하지 않기 때문이다.

孔子는 인간이라면 누구나 선천적으로 좋은 본성을 지니고 태어났기 때문에 그 본성을 지키면 좋은 존재가 될 수 있지만 습성에 의해서 선한 본성에서 멀어질 수 있다고 보았다. 이

---

23) KrV, B 575.

것이 바로 “性相近也 習相遠也”이다. 공자는 교육을 통해서 선한 본성을 회복할 수 있기 때문에 “가르침에는 종류가 없다.”<sup>24)</sup>고 한다. 만약 선천적 본성이 선하지 않다면 어떻게 모든 부류의 인간들을 교육함으로써 선한 본성을 회복할 수 있겠는가. 모든 인간이 선천적인 선한 품성을 지니고 있다는 것을 의심하지 말라는 것이다. 악한 품성을 지닌 부류의 인간들은 습성으로 악하게 된 것이기 때문이다. 이런 측면에서 이것은 곧바로 孟자의 性善說과 연결된다.

### 3강 : 칸트 미학과 숭고, 기계론과 목적론

칸트의 『판단력비판』은 미의 본질에 대한 문제가 아니라, 우리가 지닌 능력인 미를 관정하는 능력, 즉 취미판단을 다룬다. 칸트는 아름다움의 사실 또는 취미판단의 사실로부터 자신의 논의를 시작한다. 칸트는 『판단력비판』의 목적을 자연과 자유를 조화시키는 것으로 생각한다. 그는 자연과 자유 사이에 놓인 간격을 연결시킬 수 있는 매개로서 판단력, 특히 ‘반성적 판단력’을 도입한다.<sup>25)</sup> 이 반성적 판단력은 오직 매개라는 활동에 몰두하는데, 이론이성과 실천이성을 매개하는 것은 칸트철학의 건축술에서 결정적인 의미를 지니기 때문이다.<sup>26)</sup> 오성과 이성 능력의 중간 항인 판단력은 특수를 보편 아래로 포섭하는 능력이다. 반성적 판단력은 규정적 판단력과는 달리, 특수만이 주어졌을 때 이 특수에 알맞은 보편을 발견할 수 있는 능력이다. 이러한 반성적 판단력을 통해서 자연을 합목적성이라는 보편적 원리 아래서 파악한다.

『순수이성비판』의 규정적 판단력에서는 상상력이 오성이 부여한 법칙에 따라서 감성적 대상을 그 법칙에 포섭시키는 정해진 작업을 한다. 반면 반성적 판단력에서는 상상력이 다양한 대상의 형식을 하나의 이미지로 형성하고자 하지만 미리 정해진 보편, 미리 정해진 오성 개념이 없기 때문에 이러한 보편을 발견하기 위한 창조적이고 자유로운 놀이(Spiel)를 한다.(KU,116) 다양한 대상 형식들을 대하면서 거기에 적합한 법칙을, 미리 규정되어 있지 않는 법칙을 스스로 발견해 나가는 과정은 무미건조하고 단순한 작업이 아니라, 일종의 즐거운 유희라고 볼 수 있다. 다양한 대상 형식들이 미리 정해져 있지 않지만 스스로 탐구해서 도출해낸 법칙에 적합하다고, 일치한다고 느낄 때, 거기에서 미적 쾌감이 생긴다. 이와 같이 상상력과 오성이라는 인식 능력의 자유로운 유희를 발생시키는 다양한 대상 형식들의 합목적성을 아름답다고 말한다.

따라서 아름다움이란 정해진 개념과 법칙이 없이도 보편적인 만족을 우리에게 부여하는 객체로서 생각된다. 아름다움에 대한 판단, 미적 판단은 주관적, 개별적이면서 보편성을 요구한다. 이것이 공통감의 이념이다. 이 공통감에 근거하여 감정을 보편적으로 전달한다. 취미판단의 보편적 동의를 필연성은 사실상 주관적 필연성이지만, 공통감이라는 전제 아래에

24) 『論語』, 「衛靈公」, 子曰 有教無類.

25) *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner, 1974. IX.

29) Bek, M., "Die Vermittlungsleistung der reflektierenden Urteilskraft", *Kant-Studien*, 2001, Heft 3, S. 319.

서는 객관적 필연성으로 표상된다. 이 공통감은 경험에 기초한 것이 아니라, 가능한 모든 경험에 기초를 두고 있다. 칸트는 이 공통감을 인식 능력의 보편적 전달 가능성의 필연적 조건으로 상징한다. 칸트에게 자연의 합목적성이란 자연개념과 자유개념을 매개시킬 수 있는 개념이다. 그런데 이론과 실천을 매개하는 이러한 반성적 판단력의 기본원칙으로서 칸트는 합목적성과 공통감을 들고 있다. 공통감은 이론 이성과 실천 이성에서도 이미 이성의 능력들을 일치, 조화시키는 역할을 수행했다. 그리고 아름다움을 다루는 『판단력비판』에서도 모든 인간들이 똑 같은 아름다움을 느낀다는 것을 전달할 수 있는 가능성의 토대로서 공통감을 전제하고 있는 것이다. 따라서 공통감이라는 이런 전제 위에서 아름다움의 객관성, 보편성, 필연성이 확보될 수 있다. 공통감이 없다면 아름다움은 취향이나 기호의 문제로 되고 말 것이다. 따라서 칸트의 미학은 공통감을 필연적으로 요청하는 것이다. 공통감은 인식, 도덕, 미학 전체를 가능하게 하는 토대로서 작용한다. 이런 측면에서 들뢰즈는 공통감을 더 이상 그 원천을 문제삼을 수 없는 일종의 선험적 사실로 보아야 한다고<sup>27)</sup> 말한 것이다.

그렇다면 아름다움이란 무엇인가? 아름다움이란, 어떤 특정한 목적의 표상이 없이도 합목적성이 어떤 대상에서 지각될 때, 그 대상이 지닌 합목적성의 형식을 말한다. 따라서 아름다움은 목적 없는 합목적성, 형식적 합목적성이라는 근거를 통해서 규정된다. 아름다움이란 어떤 대상이 마치 어떤 목적을 지닌 것처럼 보인다는 단순히 우리의 주관적 표상에 근거를 두고 있다. 이와 같은 주관적 합목적성이라는 형식을 지닌 대상을 대할 때 우리는 즐거움(쾌감)을 느낀다. 쾌적한 것에 대한 만족은 관심과 늘 결부되어 있으나 취미판단은 단지 관조적이며 무관심성에 근거하고 있다.

이제 칸트는 숭고 개념을 통해서 취미판단에서는 발견될 수 없는 새로운 차원의 감정의 영역을 제시한다. 아름다움과 숭고는 모두 반성적 판단력을 전제로 하고 있다. 자연의 아름다움은 대상의 형식에 관계하며, 대상은 한정된 형식을 지닌다. 반면 숭고는 대상의 몰형식에서 발견되는데 여기서는 무한성이 표상된다. 미적 만족은 일차적으로 성질의 표상과 결부되나, 숭고는 일차적으로 분량의 표상과 결부된다. 자연의 아름다움은 그 근거를 대상의 형식에서 발견하지만, 숭고는 그 근거를 자연 대상이 아니라, 우리 인간 이성이라는 내부 속에서 발견한다. 숭고 감정의 바탕에는 인간의 도덕성이 암시된다. 칸트가 아름다움에 대한 판정 능력으로부터 숭고의 판정 능력으로 이행한 것은 바로 숭고의 도덕성을 중시했기 때문이다.

칸트는 단적으로 큰 것에서 숭고를 느낀다고(KU,80) 말한다. 숭고에서 느끼는 만족은 객체가 몰형식적이기 때문에, 객체에 대해서 느끼는 만족이 아니라, 상상력 자체의 확장에 대한 만족(KU,83)이라고 할 수 있다. 아름다움에 대한 감정이 대상의 형식성, 제한성에서 생겨나는 반면에 숭고의 감정은 대상의 절대적 크기, 무한정성, 몰형식성에서 생겨나는 감정이다. 숭고 감정은 대상의 형식이나 질서와의 조화로운 형식을 통해서가 아니라, 오히려 혼돈 속에서, 전혀 규정되지 않은 무질서 속에서 야기되는(KU,78) 것이다.

숭고 감정은 절대적 크기라는 표상을 통해서 총체성의 이념, 무제약자의 이념과 본질적으

27) 들뢰즈, 앞의 책, 50쪽.

로 관계된다. 숭고란 무한성과 총체성을 개념을 통해서가 아니라, 감성적 표상을 통해서 미감적으로 느끼고 반성할 때 일어난다. 그런데 상상력은 이러한 감성계의 사물의 크기를 총괄하고자 하지만 절대적 전체성으로서의 이성의 이념을 총괄하기에는 상상력이 언제나 부적합할 수밖에 없다는 사실로부터 우리 인간의 마음 내부에 있는 초감성적 능력에 대한 감정이 환기된다. 따라서 이렇게 환기된 정신 상태가 숭고한 것이지, 자연 대상 자체가 숭고하다고 불릴 수는 없는 것이다. 즉 숭고 감정이란 그것을 단지 사유할 수 있다는 것만으로도 감관의 모든 척도를 초월하는 어떤 심의 능력이 있다는 증거가 되는 것이다.(KU,85) 이런 측면에서 숭고란 대상의 감성적 형식에 포함될 수는 없고, 오직 이성의 이념들에만 관계할 뿐이다.(KU,77)

아름다움에서 오는 쾌감은 직접적이며 마음의 능력들 사이의 조화로운 활동을 촉진시킨다.(KU,75) 반면 숭고 감정은 간접적이며, 소극적인 쾌감이다. 절대적 크기의 대상에서 우리는 두려움과 공포라는 불쾌감, 즉 부정적 쾌감을 느낀다. 따라서 숭고의 감정을 불리일으키는 대상을 우리는 반목적적(zweckwidrig)이라고 부를 수 있다.(KU,76) 숭고의 감정은 자연 대상에서 생기는 두려움과 공포가 제거되었을 때, 그 대상으로부터 안전한 곳에 있을 때 느끼는 쾌감, 급격한 반전의 쾌감인 것이다.

숭고의 감정은 총체성의 표상과 관계된다는 측면에서는 이성적이지만, 개별적인 감성적 대상을 매개로 해서 생겨난다는 측면에서는 감성적이다. 즉 우리는 무한한 크기라고 느껴지는 감성적 대상에서 총체성의 이념을 느낄 수 있는데, 바로 여기서 우리는 숭고의 이념과 감동을 느낄 수 있다.(KU,87) 결국 숭고의 감정이란 총체성이라는 이성의 이념이 다른 아닌 감성적 방식으로 자신을 드러내는 것이다. 그러므로 아름다움이란 무규정적 오성 개념의 현시이며, 숭고란 무규정적 이성 개념의 현시라고 말할 수 있다. 즉 아름다움이란 감성적 대상의 형식에서 상상력과 오성 사이의 조화로운 협동에 의해 발생하는 것이라면, 숭고란 감성적 대상의 크기와 힘에서 상상력과 이성의 불일치와 그로 인한 불쾌감을 통해서 발생하는 것이다.

이념을 포착하거나 이념을 현시하기에는 우리의 상상력이 너무나 부적합하다고 느낄 때 생기는 감정이 경외심이다.(KU,96) 상상력은 모든 현상을 하나의 전체성으로 총괄하라는 이성의 요구를, 감성적으로 현시하기 위해 아무리 노력해도 상상력 자신의 한계와 무능력만을 드러낼 뿐이다. 결국 상상력 자신이 그 이념을 현시하기에는 부적합하다는 감정이 일어난다.(KU,88) 그럼에도 이성은 이러한 무한한 것을, 이념적인 것을 감성적으로 현시된 것으로 사유하도록 강요한다. 따라서 숭고의 감정이란 유한과 무한, 절대적인 것과 자연적인 것 사이를 미감적으로, 감성적으로 매개해 주는 것이다. 따라서 숭고의 감정을 통해서 우리는 무한하고 파악하기 불가능한 대상을 부정적인 방식으로 계속해서 현시함으로써 우리는 스스로 이성의 이념을 조금씩 느낄 수 있게 되고, 더 나아가서는 이 이념이 우리 자신의 내부에 있음을 알게 된다. 결국 자연 대상에서 느끼는 숭고의 감정은 우리 내부의 이성 이념과 그것을 현시하고자 하는 우리의 사명에 대한 경외의 감정에 다른 아님을 알게 된다. 우리는 우리 자신이 지닌 인간 이성의 이념에 대한 경외심을 자연 대상에 대한 경외심으로 치환

(Subreption)함으로써 자연 대상에 대해서 숭고의 감정을 느꼈던 것이다.(KU,97) 결국 숭고의 감정은 일차적으로는 자연 대상에 관한 것이지만, 실질적으로는 인간의 이성 그 자체에 대한 것이다. 결국 칸트는 진정 숭고하고 경외로운 것은 자연이 아니라, 인간 이성이라고 생각한 것이다.

취미판단에서는 자연이 인식 주체에 대해서 합목적성을 갖지만, 숭고에서는 자유가 인식 주체에 대해 합목적성을 갖는다. 따라서 칸트가 아름다움에서 숭고의 감정으로 이행한 것은 자연 대상을 통해서 도덕적 영역을 드러내려는 목적 때문이다. 또한 칸트는 단순히 무한성의 이념이 아니라 도덕적 이념을 드러내기 때문에 수학적 숭고에서 역학적 숭고로 이행한다. 여기서 칸트는 아름다움을 도덕의 상징으로 보고 있다. 수학적 숭고에서는 자연과 인식 주체의 근거인 초감성적인 것이 주어지지만, 역학적 숭고에서는 도덕적 이념, 즉 자유가 감지되며, 바로 여기서 주체의 합목적성을 통해 자연과 자유가 통일되는 것이다.

아름다움과 숭고에 대한 칸트의 논의에서 상상력이 본질적인 역할을 한다. 상상력이 오성의 규정된 개념에 의존하지 않고 자유롭게 활동하든지, 자신의 한계를 넘어서 이성의 이념과 관계하든지 상관없이 상상력은 『판단력비판』에서 본질적인 역할을 수행하고 있다. 그런데 이 상상력을 활동하게 하는 것이 바로 판단력이다. 그런데 규정적 판단력과 반성적 판단력은 하나의 범주에 속하는 두 가지 종류가 아니다. 왜냐하면 “반성적 판단력은 규정적 판단력 속에 숨겨져 있는 심연을 보여주고 또 자유롭게 한다. 그러나 이미 규정적 판단력은 오직 그 살아 있는 그 심연 덕분에 판단력일 수 있기”<sup>28)</sup> 때문이다. 중요한 것은 규정적이고 입법적인 능력 아래서 능력들의 모든 규정적 일치는 규정되지 않은 자유로운 일치의 현존과 가능성을 전제한다는 것이다. 바로 이 자유로운 일치 속에서 판단력은 자신의 고유한 원리를 드러낸다. “판단력은 능력들 중의 하나를 통해 이미 규정된 일치 속에서 입법적 역할을 수행하든지, 규정되지 않은 자유로운 일치 속에서 판단력 비판 일반의 최종적 대상을 정립하든지 간에, 판단력은 그저 하나의 능력 속에 있는 것이 아니라, 능력들의 일치 속에 있다.”<sup>29)</sup>

『판단력비판』에서 상상력은 대상의 형식을 반성하면서 가장 근원적인 자유를 보여준다. 상상력은 가능한 직관에 대해 임의적 형식을 발견할 수 있는 원천으로서 자발적이고 생산적인 상상력이 된다. 여기에서 자유로운 상상력과 규정되지 않는 오성 규칙의 일치가 있다. 이것은 능력들 사이에서 형성될 수 있는 그 자체로 자유로우며 규정되지 않은 일치이다. 이러한 일치가 바로 미감적 공통감을 규정하는 것이다.<sup>30)</sup> 상상력과 오성 사이의 자유로운 활동은 오성적으로 알려질 수는 없고 오직 느껴질 수만 있을 뿐이다.(KU,§9) 왜냐하면 이러한 활동은 개념적 인식의 활동이 아니라 반성적 판단력의 활동이기 때문이다. 따라서 개념이 전혀 개입되지 않고서도 똑 같은 느낌이 전달될 수 있다는 우리의 가정은 능력들의 주관적 일치라는 이념 위에 근거하지 않으면 안된다.

우리는 일반적으로 미감적 공통감이 앞에서 말한 논리적 공통감과 도덕적 공통감을 완성

28) 들뢰즈, 앞의 책, 108쪽.

33) 들뢰즈, 앞의 책, 108쪽.

30) 들뢰즈, 앞의 책, 90쪽.

시켜 준다고 생각하지만 사실은 그렇지 못하다. 왜냐하면 미감적 공통감은 능력들의 객관적 일치로 표상하지 않기 때문이다. 미감적 공통감은 상상력과 오성이 각각 독립하여 자발적으로 활동하는 순수 주관적인 조화를 표상한다. 따라서 미감적 공통감은 다른 두 공통감을 완성시키지 못하는 것이다. 그러나 다른 두 가지 공통감을 근거지우거나 가능하게 한다. 왜냐하면 모든 능력들이 함께 미감적 공통감이 수행하는 자유로운 주관적 조화를 먼저 이루지 못한다면, 그 중의 어떤 한 능력도 입법적이며 규정적인 역할을 수행할 수는 결코 없을 것이기 때문이다. 최소한 능력들 사이의 주관적인 조화를 전제해야만 규정적인 역할을 수행할 수가 있기 때문이다.

송고에서는 상상력과 이성 사이의 주관적 관계가 문제가 된다. 그러나 이 관계는 일치보다는 불일치에서, 이성의 욕구와 상상력의 힘 사이에서 체험된다. 그러나 그 불일치의 심층에는 일치가 있다. 여기서 일치란 곧 상상력과 이성의 불일치를 의미하며, 이성뿐 아니라 상상력도 바로 이념적인 것을 현시하는 초감성적 용도를 지닌다는 점에서 일치한다. 이런 상상력과 이성의 일치 속에서 우리는 초감성적 통일을 감지한다. 상상력과 이성의 일치는 먼저 불일치 속에서 발생한 것이다. 따라서 송고의 느낌에 대응하는 공통감을 통해서 우리 운명을 지배하는 본질적인 것은 이념적인 것, 도덕적인 것임을 알 수 있다. 이성의 이념들은 사변적으로 규정되지 못하고 실천적으로 규정된다. 수학적 송고와는 달리 역학적 송고에서 우리 능력들의 초감성적 용도는 도덕적 존재로서 깊어져야 할 운명으로 나타난다. 송고감은 송고가 어떤 보다 높은 합목적성을 준비하고 또 우리 스스로가 도덕법칙의 출현을 준비하는 방식을 통해 우리 안에서 발생하는 것이다. 이를 통해 우리는 이성의 이념을 지닌 우리 자신을 경외하지 않으면 안된다는 사실을 알게 된다.

자연 개념의 감성적 영역과 자유 개념의 초감성적 영역 사이에는 건널 수 없는 커다란 심연이 존재한다. 따라서 자연에서 자유로 이행하는 것은 불가능한 것처럼 보인다. 그러나 자유 개념은 자연 개념에 영향을 미친다. 실천 이성은 자유 법칙에 의해 부과된 목적을 감성계에서 실현해야 한다. 따라서 자연의 합법칙성과 자유의 궁극 목적은 일치할 수 있어야 한다. 자연의 근저에 놓여 있는 초감성적인 것과, 자유 개념의 실천적 목적과의 통일이 필요하다. 이것을 가능하게 하는 것이 바로 자연의 합목적성이라는 개념이다. 자연의 합법칙성으로부터 자유의 궁극 목적으로의 이행은, 반성적 판단력의 자연 또는 예술의 합목적성이라는 매개 개념에 의해 가능하다. 자연에서만 그리고 자연의 법칙들과 조화됨으로써만 실현될 수 있는 궁극 목적은 이 매개 개념에 의해서 인식되기 때문이다. 결국 칸트는 오성이나 이성과는 달리, 판단력 자신은 자신의 고유 영역이나 기반을 갖지 않으며, 단지 능력들간의 이행을 보증하는 매개 능력이라고 말한다. 따라서 판단력은 자신의 임무인 매개 활동에 전념할 수 있다.

칸트는 분열을 인정하면서도 통일을 추구한다. 이것은 적극적 통일이 아니라, 이념적인 소극적 통일이다. 이런 정신이 잘 반영된 개념이 반성적 판단력이다. 『판단력비판』의 목적은 『순수이성비판』과 『실천이성비판』의 종합하는 것이다. 반성적 판단력은 차이성과 분열성, 그리고 통일성을 동시에 인정하고, 양자의 대립적 통일을 소극적으로 이루어내는 “사이

의 철학”이다. 이처럼 이질적인 것들 사이의 조화와 매개 활동을 통해서 타자를 있는 그대로 인정하면서도 소통을 가능하게 하는 것이 미감적 공통감이다.

여기에서 우리는 『순수이성비판』과 『실천이성비판』, 그리고 『판단력비판』에 나타나는 각각의 이성 능력들의 역할이 각 영역마다 상이하다는 것을 알 수 있다. 각 영역에서 중심적인 역할을 하는 이성 능력이 있고 이 능력은 다른 능력과 조화를 이루지만 그러나 또 다른 영역에서는 서로 다른 역할 때문에 갈등하고 분쟁한다. 그러나 이런 부조화를 결국 조화, 일치시키는 역할을 하는 것이 『판단력비판』에서 말하는 공통감(sensus communis)이다. 이 공통감에 근거해서 이성의 각 관심 영역에서 조화와 일치가 가능하다.

이처럼 칸트 철학의 전체계는 인식 능력들의 조화와 일치, 매개라는 상호적인 관계를 통해서 진리에 대한 내재적인 기준을 제시해 준다. 이것이 바로 칸트가 코페르니쿠스적 혁명을 통해서 실제로 제시한 진리관이다. 초월적인 기준에 의해서 진리 여부가 판단되는 것이 아니라, 인간 이성이 지닌 각각의 능력과 각각의 관심 영역들 속에서 각각의 능력은 다른 능력과 분쟁하고 갈등한다. 그러나 이 능력들은 결국 일치, 조화, 매개를 수행하는데 이것이 가능한 궁극적 근거는 바로 공통감이다. 이것이 없다면 각 능력들과 각 관심 영역에서 상호적인 조화를 통한 인식, 도덕, 아름다움을 획득할 수 없을 것이다. 이런 측면에서 칸트의 철학은 이성 능력들의 분리와 단절을 통한 조화, 매개, 일치의 철학이다.

자연을 궁극목적이지 아닌 인간의 도덕성이라는 궁극목적에 종속된 수단적, 제한적 목적성을 지닌 것으로 파악한 것은 칸트의 인간중심주의의 분명한 한계이다. 순수이성비판의 기계적 인과성, 실천이성비판의 자유의 인과성, 판단력비판의 주관적 목적성(Als Ob)은 서로의 영역을 인정하는 동시에 하나의 통일을 이루고 있다. 즉 인간의 도덕성의 궁극목적이라는 최종목적에 의해 봉사한다. 그렇다고 각 영역이 폐기되는 것은 아니다. 따라서 자연은 기계적 인과성에 종속되면서도 또한 자연은 마치 목적을 지닌 것처럼(als ob) 보인다. 이처럼 기계적 인과성과 목적론 양 측면에서 자연을 고찰할 때 자연이 더 잘 이해될 수 있다. 따라서 자연에 대한 기계적 파악과 목적론적 파악이 동시에 진행되어야 한다. 그러나 목적론적 파악은 반성적 원리에 의거한 것이기 때문에 여전히 객관적인 파악은 아니다. 그럼에도 자연을 더 잘 이해할 수 있는 또 다른 원리이기도 하다. 그러나 비록 자연에 대한 목적론적 파악이 주관적이고 반성적이라고 하더라도 기계적 자연 이해가 지닌 폐해를 극복할 수 있는 계기를 우리에게 부여할 수도 있을 것이다. 왜냐하면 자연은 기계적 인과성에 종속되면서도 또한 목적론적인 것이기 때문에 자연을 오로지 자연인과성에 근거한 죽은 자연으로 파악해서 지배, 정복하는 것이 드러낸 생태의 위기를 바로 목적론적 사고에 입각해서 막을 수 있을 것이다. 자연은 기계적 인과성과 목적성의 양 측면을 지닌 것이기 때문이다. 따라서 칸트는 인간중심주의의 한계를 지닌 동시에 인간중심주의를 극복할 수 있는 계기인 목적론을 동시에 지니고 있다고 해석할 수 있다.

자연목적이라는 내적 합목적성의 관점에 따르면, “사물이 그 자체로... 원인과 결과인 경우, 그것은 자연목적(Naturzweck)으로 존재한다.” 즉 어떤 대상이 그 자체가 원인이면서 결과가 된다는 것이다. 나무가 자양분을 얻어서 성장하고 열매를 맺고 하는 과정은 기계적인

인과관계로 설명하기 힘들다. 유기체의 경우 자연목적으로서 그 자체가 원인이면서 결과라는 ‘목적론’으로 설명하는 것이 ‘기계론’으로 설명하는 것보다 더 적절하다. 자연과학에 목적론을 도입하는 것이 적절한지의 문제가 여기서 제기된다. 칸트는 ‘자연 메카니즘’이라는 표현을 통해 자연을 기계적, 인과적으로 이해하는 것이다. 뉴턴 물리학은 인과적, 기계적 설명의 모범적 학문이다.

자연 인과성은 하향적이지 상향적이 될 수 없는 일방성에 있다. 원인은 결과를 불러일으키지만 결과가 원인이 될 수 없다. 그러나 목적 인과성(목적이라는 이성개념에 따른 인과성)은 쌍방향성을 지닌다. 원인과 결과가 상호적으로 작용할 수 있다. 원인-결과보다는 목적-수단이 더 적절한 표현이다. 자연은 그 자체로 목적을 추구하고 수단이 다시 목적이 되는 목적-수단의 쌍방향성을 지닌다. 목적론은 인과성의 경쟁개념이 아닌 보완개념이라고 볼 수 있다. 인과적, 기계적 설명에 만족할 수 없다. 자연은 목적론을 통해 설명하는 것이 더 적절하다. 유기체의 경우는 더욱 그러하다. 부분과 전체에 대한 기계적, 인과적 설명으로는 부족하다. “유기체는 단지 기계에 불과한 것이 아니다. 기계는 오로지 움직이는 힘만을 지니고 있지만, 유기체는 자신 속에 형성하는 힘을 지니고 있다.” 식물과 시계를 비교하면 잘 설명된다. 시계의 각 요소들은 유기적으로 작동하지만, 성장, 생식, 자기보충이라는 특성을 지니고 있지 못하다. 따라서 목적론적인 설명은 유기체의 경우에 적절하다. 우리는 원칙적으로 기계론적, 인과적 설명에 의존하지만, 그런 설명이 적용될 수 없는 유기체의 경우 각 대상들은 그 자체로 목적을 지니고 있는 것처럼(als ob) 받아들이는 목적론을 수용할 필요가 있다. 이렇게 자연에 대한 양립 가능한 설명이 가능하다. 반성적 판단력을 통해서 우리는 인간을 자연의 최종목적이라고 부를 수 있다. 인간은 스스로 목적을 설정할 수 있기 때문에 자연을 넘어선다. 인간이 자신의 삶의 관계를 스스로 형성할 수 있다는 것은 인간의 고유한 본성이다. 이성적 존재자의(자유의) 능력을 목적관계에서 산출할 수 있는 것이 문화이다. 그러므로 문화만이 인간종의 관점에서 자연을 종속시킬 근거가 되는 최종목적(der letzte Zweck)일 것이다. 자연과 문화는 대립되는 것이 아니라, 문화를 형성하는 것이 인간의 특징이자 소질인 것이다. 도덕적 존재로서의 인간은 최고의 목적 자체를 자신 속에 가지고 있다. 인간이야말로 창조의 궁극목적이다. 도덕적 존재로서의 인간이 창조의 궁극목적이다. 실천철학의 관점에서 반성적 판단력은 도덕적 존재로서의 인간을 궁극목적으로 간주할 수 있다. 자연존재로서의 인간은 도덕적 존재로서의 인간을 매개할 수 없다. 자연과 도덕 사이에는 자연주의적 오류가 있다. 판단력비판의 반성적 판단력을 통해 자연과 도덕이 매개되고 연결될 수 있다. 자연의 최종목적, 궁극 목적을 통해 자연과 도덕이 매개되는데, 이것이 칸트의 이상주의적 관점이다. 자연과 도덕을 매개하는 것은 목적 개념을 통해서이다. 자연은 인과성과 목적성(도덕성)이 양립할 수 있는 곳이다.

이점에서 ‘너의 준칙이 인간 모두에게 보편적 법칙이 되도록 행위하라’는 인간의 정언명령으로부터 ‘인간의 준칙이 자연의 모든 존재자들의 보편적 법칙이 되도록 행위하라’는 모든 자연존재의 정언명령으로 이행하고 확대할 수 있는 가능성이 칸트의 자연목적론에서 발견될 수 있을 것이다. 이것이 바로 칸트의 자연 목적론을 생태적으로 독해할 수 있는 가능

성이다.

#### 4강 : 칸트철학에 대한 동양철학적 해석

칸트의 감성과 오성의 이원론을 전제로 해서 진행되는 인식과 도덕의, 현상과 물자체의, 현상계와 가상계(예지계)의 이원론은 나가르주나(龍樹)의 二諦說과 유사하다. 특히 현상계와 가상계의 대립과 모순을 나가르주나의 세간과 출세간, 중생과 부처의 이원성과 유사하다. 인간은 끊임없이 욕망과 행복이라는 외적 가치를 추구한다. 그러나 칸트는 현상계 속에서도 실천이성의 도덕법칙을 추구하는 순간 인간은 자유를 얻게 된다고 주장한다. 이것이 바로 현상계 속에서 인간은 현상계를 넘어서 자유를 누릴 수 있다는 것이다. 나가르주나는 세속과 불도량, 세간과 출세간, 중생과 부처의 이원성은 空性和 緣起를 체득하는 순간 世間이 곧 出世間이며 衆生이 곧 부처라는 것을 보게 된다고 주장한다. 깨달으면 부처요 깨닫지 못하면 중생이라는 표현은 바로 중생과 부처가 다르면서 같고 같으면서 다르다는 것을, 그리고 중생과 부처가 따로 있지 않음을 나타내는 不一不二論을 말하는 것이다. 중생들은 자신들이 부처인 줄 모르기 때문에 중생인 것이며 부처임을 아는 순간 중생이 곧 부처가 되는 것이다. 세수하면서 코 만지는 것보다 쉬운 것이 자신의 불성을 보는 것이지만, 마음을 돌이켜 반성하지 않으면 몇 겁을 지나도 불성을 볼 수 없다. 깨달으면 눈에 보이는 게 모두 菩提와 眞理이지만 깨닫지 못하면 分別만 낼 뿐이다. 칸트는 이미 지니고 있는 도덕적 본성을 발견하지 못하고 육체의 욕망에 이끌려 사는 삶은 무의미하다고 주장한다.

觸目菩提라는 말이 있다. 보살은 法을 눈으로 보고, 중생은 法을 귀로 듣는다고 한다. 菩薩은 눈에 보이는 게 모두 菩提이고 진리이지만, 중생은 귀로 듣고 분별하고 생각하고 찾는다고 한다. 찾지 말고 보아야 한다. 눈앞에 보이는 모든 것이 菩提이고 깨달음이다. 진리의 자리는 다른 어떤 곳이 아니라 지금 여기이다. 지금 이곳을 떠나서 진리를 찾는 것은 몸을 버리고 죽어서 극락에 가겠다는 것과 다를 바 없다. 극락과 천국은 죽어서 가는 곳이 아니다. 바로 지금 이 자리에서 자신의 마음을 보는 순간 바로 여기가 천국이고 극락이다. 마음은 있는 것도 아니고 없는 것도 아니다. 실체도 없고 형체도 없지만 그렇다고 없는 것이 아니요, 늘상 몸뚱이를 따라 다니면서 욕심내고 분별하고 고민하지만 그렇다고 있는 것도 아니다. 있지도 않고 없지도 않은 것이다. 이것이 나가르주나가 말한 不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出의 의미이다. 따라서 세간과 출세간, 중생과 부처, 세속제와 승의제가 둘이 아니고 하나이기에 바로 지금 이곳에서 돌이키면 곧 진리의 자리인 것이다. 이것이 칸트가 말한 현상계 속에서 예지계를 실현하는 것이며, 육체적 한계 속에서 내면의 도덕적 실천하는 것이다.

칸트는 이 세계 안이나 밖 어디에서건 아무런 조건 없이 선한 것은 오직 선의지뿐이라고 한다. 선의지는 오직 의욕하는 것 자체로 선한 것이다. 선의지는 목적이나 결과를 실현시킬 수 없다고 하더라도 그 자체로 보석처럼 빛나며, 모든 가치를 자기 자신 안에 가지고 있기 때문에 빛난다고 한다. 그냥 그 자체로 선한 것이며 이것은 나가르주나가 말한 佛性 그 자체이며, 불성의 空함을 되돌아보는 활동 자체이다. 이러한 선의지는 현상계의 법칙과는 대

비되는 가상계(예지계)의 자유법칙과 관계된다. 몸을 지닌 인간은 현상적 존재이면서 동시에 가상적 존재라는 이중성을 지닌다. 그러나 이러한 이중성은 인간을 인간답게 하는 계기로서 작용한다. 인간은 도덕법칙을 통해서 현상계의 자연법칙을 넘어설 수 있지만 육체를 벗어나서 다른 세계로 가는 것이 아니라, 여전히 현상계 속에서 현상계를 벗어나는 것이다. 이것이 자유법칙, 도덕법칙에 따라 행위하는 것의 의미이다.

『中庸』에는 “天命을 性이라 하고, 性에 따르는 것을 道라고 하고, 道를 닦는 것을 教라고 한다.”<sup>31)</sup> 본성(性)에 따르는 “道는 잠시라도 떠날 수 없다.”<sup>32)</sup> 天命은 초월적인 객관적 법칙이지만 그것은 인간에게 선천적으로 내재된 보편적 도덕법칙으로서 드러난다. 孟子는 이처럼 인간에게 선천적으로 내재된 天命이 良心, 良知, 良能이라고 한다. “사람이 배우지 아니하여도 능한 것은 본래 능한 것(良能)이요, 생각지 않아도 아는 것은 본래 아는 것(良知)이다.”<sup>33)</sup> 인간에게 내재된 양심, 즉 良知 良能이란 “사람들은 모두 다른 사람들에게 차마 하지 못하는 마음(不忍之心)을 지니고 있다.”<sup>34)</sup> 이러한 양심이 도덕성의 근거인 것이다. 孟子는 良知, 良能과 不忍之心을 다음과 같이 말한다. “사람은 모두 남에게 차마 하지 못하는 마음(不忍人之心)이 있는 것이다... 사람마다 사람에게 차마 하지 못하는 마음이 있다 하는 까닭은 이제 어떤 사람이 문득 한 어린아이가 우물 속으로 빠지려는 것을 보고 모두 깜짝 놀라서 측은한 생각을 갖게 되는 것이니 ... 이것으로 말미암아 보자면 측은하게 생각하는 마음이 없다면 사람이 아니며, 부끄러워하는 마음이 없다면 사람이 아니며, 사양하는 마음이 없다면 사람이 아니며, 옳고 그른 것을 판단하는 마음이 없다면 사람이 아니다. 측은하게 여기는 마음은 仁의 실마리며, 부끄러워하는 마음은 義의 실마리요, 사양하는 마음은 禮의 실마리요, 시비를 가리는 마음은 智의 실마리다...이처럼 부끄러움을 느끼는 것이야말로 도덕성의 존재근거이다.

이처럼 실천이성의 自由와 도덕법칙은 인간을 넘어서는 신적인 존재의 명령과 같은 초월적인 것으로부터 유래하는 것이 아니라, 철저하게 인간이성의 자유와 도덕법칙의 내재성으로부터 유래하는 것이다. 도덕법칙의 초월성은 인간이성이 초월적 도덕명령을 따르게 되는 것이기 때문에 도덕법칙의 근거는 인간이 아니라 초월적 존재나 초월적 명령이 된다. 칸트는 이런 도덕을 자율적 도덕법칙이 아닌 타율적 도덕법칙이라고 한다. 그리고 타율적 도덕법칙은 도덕법칙이라는 개념 자체와 모순된다고 한다. 왜냐하면 도덕법칙은 인간이 스스로 입법하기 때문에 자율적인 것이며, 이러한 자율적 도덕법칙이야말로 인간의 자유로부터 비롯되는 것이다. 외부의 초월적인 어떤 것으로부터 유래하는 도덕법칙은 인간이 스스로 입법한 것이 아니라 인간에게 강제로 따르도록 강제된 도덕법칙이기 때문에 도덕법칙의 자율성을 위배한 것으로써 이것은 도덕법칙의 자율과 자유를 위배한 것이다. 따라서 그것은 인간의 도덕법칙이 될 수 없다. 육체적 지닌 현상적 인간은 선천적으로 현상적 성격과 가상적 성격이라는 이중성을 지니고 있다. 이러한 이중성, 양면성 때문에 자유와 도덕법칙이 가능

31) 『中庸』 1장, 天命之謂性 率性之謂道 修道之謂教.

32) 『中庸』 1장, 道也者 不可須臾離也.

33) 『孟子』 「盡心 上」, 孟子曰 人之所不學而能者 其良能也 所不慮而知者 其良知也.

34) 『孟子』 「公孫丑 上」, 孟子曰 人皆有不忍人之心.

하게 된다.

天命은 객관적인 자연법칙이 아니라, 인간 본성이 外在化된 법칙일 뿐이다. 天命이란 인간의 마음에 의해서 구성된 법칙이라는 것이다. 이와 같이 모든 사물은 인간의 마음, 또는 자아가 구성한 것이지, 인간의 마음과 독립적으로 존재하는 사물은 아무 것도 없다는 것이 陽明의 心外無物 사상이며, 이것은 칸트가 수행한 코페르니쿠스적 전회(die kopernikanische Wendung)와 일치한다. 칸트에게 인식활동은 외부의 대상을 있는 그대로 수용하는 소극적 활동이 아니라, 인간의 선천적 인식틀을 통해서 외부 대상을 적극적으로 구성하는 활동이다. 인식 대상이 객관적으로 먼저 존재하는 것이 아니라, 인간의 주관적 인식틀을 통해서 인식 대상이 비로소 구성되는 것이다. 이것은 대상 중심의 인식론으로부터 주관 중심의 인식론으로 패러다임 전환(paradigm shift)을 수행한 것이다. 형이상학적 실재론으로부터 선형적 주관주의로 전환한 것이다. 따라서 이제는 인간의 마음, 자아가 자연을 구성하고 해석하는 입법자가 된다. 그런데 中庸과 時中은 단순한 중간이 아니라, 때와 상황에 맞게 그 中을 잡는 것이다. 君子の 中庸은 時中을 하는 것이고, 小人의 反中庸은 원칙도 없이 마음 내키는 대로 거리낌 없이 마구 행동하는 것이다. 무식하면 용감하다고 했듯이 그들은 법칙이나 원칙을 무시한 채 자기 기분에 따라 마구 행동하는 것을 中庸이라고 생각하는 것이다. 도덕법칙이나 원칙을 무시하고 마구 행동하는 것과 도덕법칙이나 원칙을 엄두에 두고 상황에 맞게 행동하는 것은 완전히 다른 것이다. 원칙에 따라서 상황을 해석해서 행동하는 것과 원칙없이 자기 소신이나 상황에 따라 행동하는 것은 다른 것이다. 中庸의 本體가 논리적으로, 존재론적으로는 선행하지만 中이 구체화되기 위해서는 時中의 과정이 필요하다. 時中을 통해서만 中의 體가 드러난다. 선천적인 未發之中이 發而皆中節하는 과정은 칸트의 도덕법칙이 자연 인과율로부터 벗어나 자유 인과율의 계열을 새롭게 시작하는 과정과 유사하다. 『中庸』은 未發之中의 性을 실현하는 구체적 방법이 時中임을 밝혀준다. 時中은 상황에 맞게 中을 찾아서 행하는 隨時以處中이다. 時中은 아리스토텔레스의 중용처럼 단순한 중간을 의미하는 것이 아니다. 中의 體 자체가 드러나는 것이 아니라, 時中의 행위를 통해서 구체화된다. 時中이야말로 中庸의 핵심이다.

孟子는 구체적인 예를 들면서 선천적인 良知, 良能과 不忍之心을 설명하고 있다. “사람들이 모두 다른 사람들에게 차마 하지 못하는 마음이 있다고 말하는 까닭은, 지금 갑자기 어린 아이(孺子)가 우물에 빠지려 하는 것을 본다면 누구나 다 깜짝 놀라고 측은한 마음(惻隱之心)이 들게 되니, 이는 아이의 부모와 친분을 맺으려고 하는 것도 아니며, 동네 사람들과 친구들에게 명예를 얻으려는 것도 아니며, 구하려 하지 않았다는 소리가 듣기 싫어서 그러는 것도 아니다.”<sup>35)</sup> 이처럼 어린 아이가 우물에 빠지려 하는 것을 보는 순간 인간은 모두 자신의 이해관계와 상관없이 그 아이를 측은해 하는 마음이 저절로 생기게 되는데, 이것은 후천적으로 배우거나 생각해 보지 않아도 바로 알 수 있는 것으로 인간의 선천적 본성인 것이다. “갑자기 어린 아이가 우물로 빠져 들어가는 것을 보았을 때에 그 마음이 깜짝 놀라는 것이 바로 眞心이다. 이것은 생각하여 아는 것도 아니며 힘써서 맞는 것도 아니니, 天理의

35) 『孟子』「公孫丑 上」, 所以謂人皆有不忍人之心者 今人乍見孺子 將入於井 皆有怵惕惻隱之心 非所以內交於孺子之父母也 非所以要譽於鄉黨朋友也 非惡其聲而然也.

자연스러움이다.”<sup>36)</sup> 그러므로 만약 그 부모와 교분을 맺기 위해서 또는 명예를 구하기 위해서, 구하려 하지 않았다는 악평을 듣기 싫어서 그렇게 한다면, 그것이야말로 바로 “인욕의 사사로움”(人慾之私)<sup>37)</sup>인 것이다.

그러므로 孟子는 인간의 본성에 대해서 다음과 같이 말하고 있다. “이것으로 보건대, 惻隱之心이 없으면 사람이 아니며, 羞惡之心이 없으면 사람이 아니고, 辭讓之心이 없으면 사람이 아니며, 是非之心이 없으면 사람이 아니다. 측은지심은 仁의 실마리(端)요, 수오지심은 義의 실마리이며, 사양지심의 禮의 실마리이고, 시비지심은 智의 실마리이다. 사람에게 이러한 사단(四端)이 있다는 것은 四肢가 있는 것과 같다. 이 사단이 있으면서 스스로 仁義禮智를 행할 수 없다고 말하는 자는 스스로를 해치는 자이다.”<sup>38)</sup> 이에 대해서 朱子는 “惻隱 羞惡 辭讓 是非는 정(情)이요, 仁義禮智는 성(性)이다. 마음(心)은 性과 情을 통합한 것이다. 단(端)은 실마리(緒)이다. 情이 발함으로써(情之發) 성의 본연함(性之本然)을 볼 수 있으니, 마치 물건이 가운데에 있으면 실마리가 밖에 나타남과 같은 것이다.”<sup>39)</sup>라고 해석하고 있다. 이와 같이 모든 인간은 선천적으로 善한 마음(良知)과 善을 실천하려는 경향(良能)이 있다. 주자의 해석에 따르면 仁義禮智의 四端은 性이며, 이 四端이 드러나는 형태인 惻隱 羞惡 辭讓 是非는 情이다. 즉 仁義禮智는 良知의 본질적 내용이고, 惻隱 羞惡 辭讓 是非, 즉 喜怒哀樂의 감정은 仁義禮智라는 본질적 내용을 구체화시키는 방법이다. 우리는 구체적 상황에서 이와 같은 구체적 감정을 통해서 良知, 良能이라는 仁義禮智(양심)가 자신 안에 내재해 있음을 알게 된다.

그런데 이러한 仁義禮智의 四端이 性이라면 이러한 性(본성)은 어디서 유래한 것인가? 이에 대한 대답을 『中庸』의 天命之謂性에서 찾을 수 있다. 우리는 天命을 직접 인식할 수는 없지만, 그럼에도 天命之謂性이라는 『中庸』의 선언을 통해서 인간 본성(性)의 근원이 天命임이라는 사실을 이해할 수 있다. 즉 모든 인간이 지니고 있는 본성인 良知, 良能과 그 내용인 仁義禮智, 본성이 표현되는 방법인 惻隱之心 羞惡之心 辭讓之心 是非之心이 모두 天命으로부터 유래한 것이며, 초월적인 天命이 인간에게 내재화된 것임을 이해할 수 있다. 그러나 우리는 초월적 天命을 인식할 수 있는 방법이 없다. 우리가 天命에 접근할 수 있는 유일한 길은 우리에게 내재된 본성(性)과 정(情), 즉 四端과 七情을 통한 간접적인 길 뿐이다. 보다 정확하게 말한다면 본성인 四端도 직접 인식할 수 없고, 우리는 오직 四端이 구체적으로 드러나는 惻隱之心 羞惡之心 辭讓之心 是非之心만을 직접 인식할 수 있을 뿐이다. 이러한 喜怒哀樂의 情이라는 실마리를 붙잡고 들어가면 仁義禮智라는 性을 만날 수 있다. 마치 미노타우르스를 처치한 테세우스가 아리아드네(Ariadne)의 실마리(端緒)를 통해서 미로를 벗어날 수 있었던 것처럼, 이렇게 드러나는 감정을 실마리로 삼아서 仁義禮智의 四端에, 性

36) 『孟子』「公孫丑 上」, 方乍見孺子入井之時 其心怵惻乃真心也 非思而得 非勉而中 天理之自然也.

37) 『孟子』「公孫丑 上」, 內交 要譽 惡其聲而然則人欲之私矣.

38) 『孟子』「公孫丑 上」, 由是觀之 無惻隱之心 非人也 無羞惡之心 非人也 無辭讓之心 非人也 無是非之心 非人也. 惻隱之心 仁之端也 羞惡之心 義之端也 辭讓之心 禮之端也 是非之心 智之端也 人之有是四端也 猶其有四體也 有是四端而自謂不能者 自賊者也.

39) 『孟子』「公孫丑 上」, 惻隱羞惡辭讓是非情也 仁義禮智性也 心統性情者也 端緒也 因其情之發而性之本然 可得而見猶有物在中而緒見於外也.

에 도달할 수 있다. 情을 통해서 비로소 性의 존재를 인식할 수 있는 것이다. 물론 이러한 四端이 없다면 惻隱 羞惡 辭讓 是非의 감정이 생기지도 않을 것이다. 따라서 性은 이러한 감정을 통해서만 자기 존재를 드러낼 수 있고, 이러한 감정은 性에 근거해서만 발생할 수 있다. 性은 情의 존재 근거이며, 情은 性의 인식 근거라고 할 수 있다.

만약 天命이 본성, 四端의 근원으로서 존재하지 않는다면 본성은 의존할 데가 없게 될 것이며, 인간 본성의 존재를 인식할 수 없다면 그 근원인 天命의 존재를 추리할 수가 없을 것이다. 따라서 天命은 본성(良心)의 존재 근거이고, 본성은 天命의 인식 근거인 것이다. 즉 天命은 인간 본성이 존재할 수 있기 위한 근원으로서 반드시 전제되어야 하며, 역으로 본성을 통해서 우리는 비로소 天命의 존재를 요청(Postulat)할 수 있는 것이다. 天命은 오직 본성(性)의 형태를 통해서만 자신을 드러낼 수 있을 뿐이기 때문에, 天命을 확인하기 위해서는 본성의 존재를 확인하는 방법밖에 없다. 따라서 인식론적으로는 본성의 존재가 일차적 대상이며 天命의 존재는 본성에 의존적이다. 그러나 존재론적으로는 天命이 일차적 존재이며 본성은 天命에 의존적이다. 그러나 우리가 직접 확인할 수 있는 일차적 대상은 惻隱 羞惡 辭讓 是非의 감정이며, 이러한 감정을 통해 인간 본성인 仁義禮智를 이차적으로 확인하게 된다. 그리고 모든 인간에게 내재된 이러한 본성의 근원으로서 天命의 존재가 요청되는 것이다. 따라서 天命은 惻隱 羞惡 辭讓 是非의 감정을 통해서, 그리고 仁義禮智의 性을 통해서 그 존재가 절대적으로 전제되는 것이다. 칸트는 이처럼 절대적으로 전제하지 않으면 안되는 것을 ‘요청’(Postulat)이라고 한다. 天命과 본성의 관계는 존재론적으로, 인식론적으로 상호 의존적이다. 따라서 인간 본성을 떠난 天命이나 天命을 떠난 본성에 대해 말하는 것은 무의미하다.

인간이 天命을 인식하고 天命과 관계할 수 있는 길은 인간에게 내재된 天命인 本性을 따르는 방법뿐이다. 이렇게 인간에게 내재된 天命인 本性을 따르는 것을 道라고 부른다.(率性之謂道). 자신의 본성에 충실한 것이 天命을 따르는 방법이며 이것이 바로 인간의 道理(人之道)이다. 天命을 따른다는 것은 인간 외부에 초월적으로 존재하는 天命을 따르는 것이 아니라, 오로지 天命이 內在化된 인간 본성을, 즉 양심을 따르는 것을 의미한다. 인간에게 내재화된 天命인 본성을 따르는 것 이외에 따로 天命을 따를 수 있는 방법은 없다. 초월적으로 존재한다고 간주되는 天命은 인식론적으로 인간에게 무의미하기 때문이다. 인식론적 의미에서 天命은 인간 외부에 초월적으로 존재하는 天命이 아니라, 구체적 인간의 경험 속에서 드러나는 인간 본성이다. 이것은 天命을 초월적 존재로 보는 것이 아니라, 인간에게 내재된 것으로 보는 관점이다. 존재론적 의미에서 초월적 天命을 인정할 수 있다고 하더라도, 인식론적 의미에서는 인식될 수 없는 天命의 존재를 결코 인정할 수 없다. 물론 칸트는 ‘物自體’(Ding an sich)에 대해서 인식론적으로는 부정하지만 도덕적, 실천적으로는 긍정하는 입장을 취한다. 왜냐하면 인간의 도덕법칙을 확보하기 위해 인식론적 관점으로부터 도덕적 관점으로 이행이 요구되기 때문이다. 칸트의 논리와 유사하게 『中庸』에서도 天命의 인식불가능성으로부터 天命의 도덕적 요청으로 이행을 한다. 그러나 칸트는 증명할 수 근거 없이 우리 외부의 초월적 대상이 있다고 믿는 입장을 형이상학적 실재론 또는 초월적 실재론이라고

한다. 칸트는 불필요한 존재를 쓸데없이 늘리는 것은 오류라는 오컴의 면도날(Occam's Razor) 원칙에 의거해서, 이러한 형이상학적 실재 또는 초월적 실재와 같은 天命은 제거되어야 한다고 생각한다. 그러한 초월적 실재를 인정하는 것은 불필요하게 존재의 수를 증가시키는 오류를 범하는 것이기 때문이다.

그런데 이러한 초월적 天命을 따른다는 것은 곧 내재된 인간 본성을 따르는 것이며, 이러한 본성을 따르는 것이 道이다. 이렇게 天命에 따르는 것, 자신의 본성과 양심에 따르는 것이 바로 中庸이다. 중용은 인간에게 내재된 天命인 인간 본성을 따르는 것이며, 역으로 天命은 인간 본성을 外化시키고 投射한 것에 불과하다. 즉 天命은 객관적인 자연법칙이 아니라, 오히려 인간 본성의 外在化된 형태일 뿐이다. 즉 인간의 마음에 의해서 구성된 법칙일 뿐이다. 모든 사물은 인간의 자아가 구성한 것이지, 인간의 마음과 독립적으로 존재하는 사물은 아무 것도 없다는 이러한 주장은 포이어바흐(Feuerbach)가 ‘神은 인간 본성의 외적 投射일 뿐이다.’라는 명제를 통해서 일반화했다. 이 명제를 통해서 그는 神의 초월성을 神의 내재성으로 전환시킨다. 신의 초월적 무한성은 인간의 내재적 무한성을 外化한 것이기 때문에 신의 무한성과 완전성은 곧 인간의 무한성과 완전성에 불과하다는 것이다. 칸트는 이미 『판단력비판』에서 외부 대상에서 느끼는 崇高美(das Erhabene)는 인간이 지닌 이성 이념에 대한 숭고를 외부로 置換(Subreption)한 것이기 때문에, 숭고감의 핵심은 인간 이성의 이념에 대한 숭고를 표현하는 것이라고 주장한다.<sup>40)</sup> 포이어바흐의 神論은 이러한 칸트의 사상에 근거하고 있다. 이러한 사유방식의 전환은 칸트의 ‘코페르니쿠스적 전회’(die kopernikanische Wendung)<sup>41)</sup>에서 체계적으로 수행되었다.

王陽明은 龍場悟道를 통해서 理는 외부 사물로부터 유래하는 것이 아니라, 우리의 마음 속에 이미 내재해 있는 것이라고 주장한다. 사물로부터 도덕법칙인 理를 궁리하는 태도를 버리고 의미를 부여하는 마음의 우선성을 강조한다. 후설(Husserl)은 noesis-noema의 관계는 상관적이기 때문에 인식작용과 인식대상은 분리해서 생각할 수 없다고 주장한다. 왕양명도 이와 유사하게 사물과 마음이 따로 객관적으로 존재하는 것이 아니라 상호 의존적이라고 주장한다. 마음을 떠난 사물이나 사물을 떠난 마음은 원리적으로 불가능한 것이다. 인식작용을 통해서 대상이 구성된다는 후설의 생각이 곧 왕양명의 心外無物 사상이다. 이러한 후설과 왕양명의 입장은 칸트의 코페르니쿠스적 전회와 동일한 귀결을 지닌다. 우리의 의식에서 벗어나 있는 초월적 존재라고 간주되는 사물자체(Ding an sich)라는 것은 단지 우리의 사유의 한계를 지시하기 위한 개념이며, 진리를 밝혀주는 구성적 의미를 지니지 못하고 오직 인식의 한계를 나타내는 규제적 의미를 지닌다. 의식과 그 의식이 구성한 사물만이 의미를 지니는 것이다. 의식을 벗어난 초월적 대상은 공허한 망상에 불과하다는 것이 바로 후설, 칸트와 왕양명의 마음의 구성이론의 의미이다.

모든 인간은 선천적으로 양지, 도덕법칙, 불성을 지니고 있다. 인간이 선천적으로 지닌 그러한 양지, 선의지, 여래장을 실현하는 것이 곧 성인의 길이자 도덕적 행위이고 부처가 되는 길이다. 이러한 양지, 선의지, 불성은 선천적으로 부여된 것이기 때문에 배우지 않아도,

40) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 97.

41) *KrV.*, XVI.

생각하지 않아도 알고 행할 수 있는 것이다. 양지는 객관적인 천리가 우리에게 부여된 것이기 때문에 인간의 도덕성의 근거가 될 수 있는 것이다. 이렇게 내재화된 천리를 온전하게 실현하기만 한다면 사사물물의 이치를 객관적으로 탐구하지 않고서도 모든 사물의 이치를 이해할 수 있게 되는 것이다. 인식과 도덕은 결국 하나이기 때문에 우리의 마음에 대한 탐구와 반성을 통해서 우리는 어떻게 행위해야 할 것인지를 직관적으로 알 수 있는 것이다. 구체적인 상황 속에서 어떤 행위를 할 것인지를 양지, 선의지, 불성이 직관적으로 알려주는 것이다. 인욕과 감성적 욕망, 번뇌와 집착에 물들지 않은 본래적 마음이 바로 모든 도덕적 행위의 선천적 근거가 된다. 이처럼 인간의 본래적 마음을 가리고 방해하는 인욕과 감성적 경향성과 집착으로부터 벗어나는 공부가 바로 마음공부이며, 거인욕 준천리의 수행공부이며 자기반성의 공부인 것이다.