

개별사물들의 분류를 통해 본 아리스토텔레스의 본질주의와 장자의 선차별의 세계이해

이 상 하*

생활세계 속에는 과학 및 철학의 이론에 의해 쉽게 상대화되지 않는 어떤 당연한 요소들이 있다. 이러한 요소들을 바탕으로 다양한 과학 및 철학이론의 사유물이 되는 세계이해 사이의 차이가 비교될 수 있으며, 그 차이는 우열의 차이가 아니라 문화적 배경의 차이일 수 있다. 이러한 차이의 실례로 개별사물의 분류에 대한 아리스토텔레스와 장자의 관점의 차이를 들 수 있다. 한 과학이론이 그 시대의 문화적 배경에 영향을 받는 한에서, 어떠한 세계이해에도 중립적인 과학이론은 불가능하다. 세계이해의 차이를 초월할 때 과학의 객관성이 성립한다고 보는 관점은 성급한 결론일 수 있다.

【주요어】 사물분류, 본질주의, 장자, 생활세계, 세계이해, 과학과 문화

I 개별사물들의 존재론적 분류에 대한 생활세계의 토대와 목적

§1. 우리가 만나는 나무, 책상 그리고 고양이 같은 일상적 대상들은 '개별사물'(individual things)들이다. 즉 생명체 무생명체와 관계없이 자연계의 모든 일상적 대상들이 바로 개별사물들이다. 이 사물들 그리고 이들과 우리 사이의 인과적 관계가 여전히 알려지지 않을 정도로 복잡하고, 이 대

* 고려대 강사

상들 자체가 지각환경에 따라 다르게 인지된다는 것은 분명하다. 이러한 인지과정을 설명하려는 것이 바로 과학과 철학의 이론적 개념이다. 감각소여(sense data)같은 이론적 개념이 그 한 예이다. 이러한 개념은 왜 개별사물이 있는 그대로 보이지 않는가에 대한 하나의 설명력을 제공한다. 과학적인 인지과정에 관심을 둘 때 빛에 의한 자극이 만들어 내는 어떤 그림을 통해서 바깥 세상은 간접적으로 우리에게 도달한다는 것을 알고 있다. 그러나 일상적인 인지과정에서 볼 때, 감각소여 같은 개념은 우리에게 쉽게 이해되지 않는다. 더욱이 그러한 것이 과연 존재하는가를 묻는다면, 문제는 굉장히 복잡해 진다.

논의를 일상적 인지과정에 국한하면, 개별사물들을 분류하는 방식에는 다음 두 가지 태도가 있을 수 있다. 첫째 지각경험과 관계하여 우리의 일차적 인식대상은 여전히 개별사물들이며, 이 때 개별사물들 사이의 분류는 이것은 이것이고 저것은 저것으로 불리워 진다. 둘째 “한 개별사물 O는 K-류에 속한다 혹은 O는 K이다”와 같은 개별사물들의 분류는 그들 사이의 유사성과 차이성을 구별하는 인지능력(cognitive capacities)과 관계한다. 물론 그러한 인지능력은 언어환경과 생활사의 관점들에 의하여 영향을 받는다. 예를 들어 쥐들은 인도의 한 종교 사원에서 실제로 굉장히 높게 추앙되고 좋은 대접을 받는다. 그 사원에서 쥐들은 신성한 동물로 여겨지며, 그들의 행동패턴은 사람과 친화적인 방식으로 변한 것으로 볼 수 있다. 앞의 두 가지 지적은 ‘개별사물들의 분류에 대한 생활세계의 토대’로 생각할 수 있다. 우리는 일상적인 생활사 속에서 그러한 토대가 어떻게 형성되는가를 크게 문제삼지 않는다. 우리는 우리가 생활하는 역사와 문화 속에서 그러한 토대에 대한 정당화를 필요로 하지 않는 경우가 대부분이다. 이 점은 일상언어와 수학과 같은 형식언어의 차이를 분명히 느끼면서도 그 차이를 문제삼지 않는 것과 같다.

§2. 아리스토텔레스의 본질주의는 한 개별사물이 그것의 고유한 본질(essence)에 의거하여 한 존재범주 K에 속하고 또 다른 범주 K'에는 속할 수 없음을 말한다. 본질주의에 의하면 쥐는 존재론적으로 ‘쥐’로서 분류될 수밖에 없다. 그들이 어떤 종교적 이유에서 신적인 것으로 여겨질 때, 이는 이차적 혹은 사회적인 의미만을 가질 뿐이다. 종교적으로 승격된 쥐의

이차적 분류는 결코 일차적, 즉 존재론적 분류와 혼동되어선 안 된다.

이 논문에서 본질주의는 우리의 생활세계의 바깥으로 한 걸음 더 나간 것으로서, 우리가 이 본질주의를 강요받을 이유가 없다는 것을 논의한다. 그리고 아리스토텔레스의 본질주의와 대비하여 장자의 선차별(先差別)의 세계이해를 생활세계의 토대와 연관하여 논의할 것이다. 장자에 의하면 한 개별사물이 무엇으로 어떻게 분류되는 가는 궁극적으로 다양한 관점들에 의하여 상대적으로 결정될 뿐이다. 그러나 장자의 철학 역시 우리의 생활 세계 바깥으로 한 걸음 더 나아간 것으로서, 우리가 장자의 사물이해를 받아들이도록 강요받을 이유가 없다. 우리의 생활세계 속에서는 아리스토텔레스의 본질주의와 장자의 선차별주의 중에서 어느 것이 옳은가라는 물음에 대하여 중립적일 수밖에 없다. 사물에 대한 이해 혹은 자연을 이해하는 방식에 있어서 아리스토텔레스와 장자의 차이를 일상경험을 바탕으로 하여 표명하려는 것이 이 글의 목적이다. 따라서 생활세계 내에서 그들 사이의 우위비교는 상대화될 수밖에 없다.¹⁾ 그리고 그들 사이의 상대화된 차이는 역사와 문화의 차이가 누적된 결과이므로 문화인류학적인 시간적 망원경을 필요로 한다.²⁾ 결국 개별사물들의 분류에 대한 생활세계의 토대를 기준으로 세계 혹은 자연을 이해하는 방식에는 상대화될 수 있는 문화적 차이가 있음을 보여주는 것이 이 글이 추구하는 바이다. 그러한 차이에 대해 과학이론 또한 예외는 아닐 것이다. 과학이론 또한 어떤 자연관 혹은 세계관을 함축하고 있기 때문이다.

1) 반면에 쉐양 리는 장자의 형이상학이 생활세계 뿐만 아니라 현대과학적 측면에서 아리스토텔레스의 본질주의 보다 더 타당하다고 주장한다. "What-Being: Chuang Tzu versus Aristotle", *International Philosophical Quarterly* Vol. XXXIII No. 3, 1993, pp. 341-353.

2) 아리스토텔레스의 본질주의에 관한 브로디(A. Brody)의 해석을 살펴볼 것이다.(B.A. Brody: *Identity and Essence*, Princeton University 1980) 장자의 철학은 우화로 이루어져 있어서 그의 철학을 체계적으로 재구성해 내기란 쉽지 않다.(최소한 단토 A. Danto는 노자와 장자의 철학의 분석미학(analytical aesthetics)의 한 형태로 재구성해 내려고 시도하였다. *Mysticism and Morality*, Harper&Row 1972) 그 대신 아리스토텔레스의 본질주의와 대조를 이루는 장자의 몇 개의 우화들이 다루어 질 것이다.

II 아리스토텔레스의 본질주의

§3. 아리스토텔레스의 본질주의 패러다임에 있어서 일차적 존재란 바로 원초적 사물(primary beings/ ousia)들이다. 이러한 패러다임은 다음과 같은 논의구조로 요약할 수 있다:

(i) "... 우리가 무엇에 대한 존재양상을 말할 때 '하얗다', '뜨겁다' 혹은 '3제곱미터의 길이'라는 식의 대답 대신에 '한 사람' 혹은 '하나의 신'이라고 말한다"(Metaphysics 1028a 16-17); 즉 "무엇인가?"라는 질문은 어떤 실체(substance)에 우선 관계하고, "그 무엇은 어떠한가?"와 같은 질문은 일차적으로 어떤 실체를 규정하는 속성들과 관계한다.

(ii) "... 한 사물의 속성들 중 하나는 본질(essence)로 생각되며, ..." (Metaphysics 1029b 11-12); 본질이란 어떤 것이 무엇인가를 규정하기 때문에 어떤 사람의 피부가 희다라는 것은 그를 그이게끔 하는 그 무엇으로 규정하는 본질이 아니다.

(iii) "... 고정된 정의를 가지는 사물에 대해서만 하나의 본질이 있다"(Metaphysics 1030a 6-7); 한 단어를 기술하는 내용 중에는 심층에 깔린 고정된 의미가 있다. 이 의미를 "주어+서술어"형으로 표시할 때, 주어부는 그 서술어에 의하여 고정적이고 유일하게 정의된다.³⁾

(iv) "... 정의된 원초적 사물은 다른 종류의 실체들이 갖고 있는 속성을 함의하지 않는다"(Metaphysics 1030a 10-11); 사물이 무엇인가를 규정하는 정의는 사물의 이름을 주어로 하고 다양한 속성들 중에서 본질적인 속성을 술어로 받는다. 본질을 나타내는 술어의 의미는 그 사물이 그 사물이게끔 하는 본질을 함축한다. 예를 들어 그 사물을 규정하는 방식으로서 '종(species)'이 정의되는 경우, "한 대분류(genus) 내에서 그 종과 다른 종은 결코 같은 본질을 가질 수 없다"(Metaphysics 1030a 11-12); 실제로 동물류에 속하는 고양이종에 해당하는 한 본질이 있으며, 이 본질에 의거하여 모든 고양이는 그 종에 속한다.

(v) "따라서 원초적 사물들을 넘어서 있는 모든 것은 원초적 사물들에 의하여 서술되거나 혹은 그 관계에 의하여 표현되고, 만약 원초적 사물들이 없다면 그것을 넘어서 있는 다른 어떤 것들도 존재하지 않는다"(Categories 2b 4-6).

3) 아리스토텔레스는 이 점을 Metaphysics의 Book I에서 'φύσις'의 가능한 7개의 의미분석을 통하여 그 중에 '스스로 운동하게 하는 원천으로서의 사물의 본질'이 가장 진실된 의미임을 밝히고 있다.

§4. 사물개념을 생활세계에서 볼 때, 아리스토텔레스의 원초적 사물은 다름 아닌 개별사물이다. 나무나 돌과 같은 개별사물이 바로 일차적 존재라는 상식적 이해가 결론 (v)이다.⁴⁾ 개가 사람이 아니듯이 이것은 이것이고 저것이 아니라는 생각은 아리스토텔레스의 본질개념의 기초이다. 한 사람은 사람의 본질을 가지는 사람중에 속하고, 한 개는 개이도록 하는 개중에 속한다. 종에 대한 개념은 개별사물들의 전제 없이는 불가능하기 때문에 이차적이다. 그러나 이차적인 종에 부속되는 본질은 그 종에 속하는 개별사물들이 분유하고 있는 어떤 고유한 속성이다. 만약 그렇지 않다면 그 종 혹은 그 종의 본질 자체가 그 개별사물들과 무관하게 존재할 수 있다.

물론 한 개별사물의 모든 속성들이 본질적이지 않다. 나의 눈은 나에게 포함된 속성이지만 내가 사람이도록 해주는 고유한 속성은 아니다. 소도 눈을 가지고 있고 도살장에서 죽음을 기다리며 울 수 있다. 반면에 나의 옷은 나의 속성이 아니라 외적으로 부과된 성질이다. 그러므로 한 사물의 특성은 그 사물의 속성이 될 수도 있고 외적으로 부과된 성질일 수도 있다. 결국 한 개별사물을 규정하는 고유한 속성은 그 개별사물의 본질적 특성(essential property)이다.

§5. 아리스토텔레스의 본질주의에 대한 브로디의 해석은 다음과 같이 요약된다.⁵⁾

(BI) “F는 한 개별사물 O의 본질적 특성이다”라고 할 때 이것이 의미하는 것은 (i) O는 지금 F를 가지고 있고, F 없이 O가 존재하였을지도 모르는 어떠한 가능성적 과거는 없으며, (ii) O가 존재하는 혹은 존재하였던 임의의 주어진 시간점에 대하여, O가 F 없이 존재할 수 있는 가능성 미래도 없다.

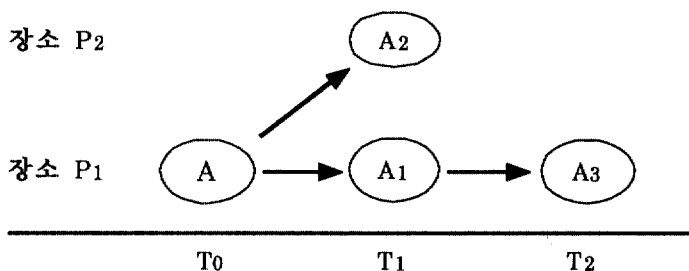
(i)은 O의 과거 역사에서 O가 F 없이 존재했을 가능성을 차단한다. (ii)는 O가 어느 시점에 존재하든, 그 시점에서 O가 미래에 F 없이 존재할

4) 이것은 오늘날 스트로슨(P.F. Strawson)의 일상개념들의 논리-언어적 분석을 통하여 “개별사물들은 동일성과 재확인 관점에서 다른 어떤 종류의 존재들보다 논리적으로 우선한다”라는 논제로 체계화되었다: *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen 1987(8판).

5) B.A. Brody: *Identity and Essence*, p.123.

가능성을 차단한다. 결국 O는 F를 가지는 경우에만 어떤 무엇으로 시공간에 존재할 수 있다. F를 분유하는 모든 개별사물들이 K로 분류될 경우, O는 당연히 K에 속하며 동시에 다른 어떤 K'로 분류될 수 없다. 한 개별사물이 K로 분류될 수 있는 이유는 그것이 그것으로 있게끔 하는 본질적 특성 F를 가지고 있기 때문이다. 이 점은 §3의 논의의 핵심인 (iv)에 이미 함축되어 있다.

§6. 이러한 브로디의 해석에 담긴 아리스토텔레스의 생각은 이것이 저것으로 규정될 수 없다는 기초적 사유에서 출발한다. 현대적인 유전학 수준에서 어떤 동물이 유전자 조작에 의하여 다른 종으로 변하였다면, 그 동물은 더 이상 원래의 종과는 다른 존재일 것이다. 이제 아리스토텔레스의 본질주의는 “단순히 오늘의 내가 어제와 다른 옷을 입는 것과 같은 외양적 변화가 아니라 본질적 의미에서 이것은 저것으로 될 수 없다”라는 관점을 유지한다. 그래서 어떤 생명체가 죽었다면 그 생명체는 단순히 죽은 것에 그치는 것이 아니라 원래 그가 속한 종에 더 이상 속할 수 없는 결과이다. 이 경우를 미래에 있을 행성 탐험에서 발견될 수 있는 아메바의 존재에 적용하여 보자. 미래의 시점에서 행성 아메바는 지구상의 단세포 생물인 아메바와 달리 육안으로 관측할 수 있으며, 그 이외에는 차이가 없다고 하자. 편의상 이 아메바를 마크로-아메바 A라고 부르자. A는 t1에서 A1과 A2로 이분열되고 t2에서 죽었다고 하자:



여기서 시간경과에 따른 A의 동일성 문제를 라이프니츠의 동일성 원칙에 적용해 보자. 두 개별사물 O와 O'가 임의의 주어진 시간 t에서 동일한

특성 F를 공유한다면, 그 둘은 '구별되지 않는 것들의 동일성'(identity of indiscernible)의 원칙을 만족한다. 결국 라이프니츠의 동일성 원칙: $\forall t \forall F(F(O, t) \leftrightarrow F(O', t)). \rightarrow O=O'$ 에 따라서 A는 A1, A2 및 A3와 동일한 반면, A1과 A2는 다르다:

- (i) t_0 에서의 A가 갖고 있는 성질은 시간이 흐른 후 미래상태 t_1 에서 A1의 성질로 이어질 수 있다. 이미 변화된 시점 t_1 에서 A1의 성질은 과거시점 t_0 에서 A의 성질과 공유한다. 이러한 식으로 " $\forall t \forall F(F(A, t) \leftrightarrow F(A1, t)). \rightarrow A=A1$ "이 성립한다.
- (ii) 위와 같은 유추는 A와 A2 사이에도 동일하게 적용된다.
- (iii) 또한 (i)과 같은 유추는 A와 A3 사이에도 동일하게 적용된다.
- (iv) A1은 시간 t_1 에서 p1에 위치하며, A2는 시간 t_1 에 있어서 p2에 위치한다. 따라서 A1과 A2는 동일하지 않다.

여기서 A3가 아메바 A의 죽은 흔적으로만 존재하는 화석인 경우에도 라이프니츠의 원칙을 적용한다면, A와 A3는 동일해야만 한다는 난제에 부딪힌다. 그러나 앞에서 도입된 브로디의 해석 BI를 적용해 보면, 시간상의 차이를 갖는 A와 A3는 동일하지 않다. 반면에 A1과 A2는 동일하다고 말해야 한다. 왜냐하면 죽은 흔적으로서의 A3는 아메바가 아메바로 존재하기 위해서 가져야만 하는 본질적 특성을 이미 상실했기 때문이다. 이렇게 BI를 적용하는 경우, t_2 의 A3는, 즉 화석으로서의 아메바는 살아 있는 아메바 A에 대한 가능성 미래의 존재라고 할 수 없다. 다시 말해서 A에서 A3로의 변화는 본질의 변화이므로 A와 A3는 결코 동일하지 않다.⁶⁾ 이와 같은 설명방식은 살아 있는 것과 죽은 것의 일상적 구별을 설명하는 것으로 해석할 수도 있다.

분열된 상태의 A2와 A는 둘 다 아메바의 본질적 특성을 공유하기 때문에 위의 유추 (ii)는 여전히 성립한다. 반면에 이행추론(transitivity)의 수학적 동일성 조건을 적용하는 경우 " $A2=A$ " 그리고 " $A=A1$ "이면 " $A2=A1$ "이 성립하는데, 위의 추론 (iv)는 " $A2=A1$ "이 성립하지 않음을 분명하게 보여주고 있다. 아리스토텔레스의 본질주의는 A1과 A2가 마크로-아메바 A로

6) 이와 유사한 아리스토텔레스 자신의 설명에 대해서는 다음을 보라: *On Generation and Corruption* 319b 8-24.

부터 나온 것임에도 불구하고 서로 다른 개별사물이라는 것을 잘 설명해 준다. 그러나 이러한 설명력에도 불구하고, 개별사물들의 분류에 대한 생활세계의 토대가 아리스토텔레스의 본질주의를 반드시 수용하는 것은 아님이 앞으로 논의될 것이다.

§7. 우선 §1에서 논의한 개별사물들의 분류에 대한 생활세계의 토대 중에서 “이것은 이것이고 저것이 아니다”라는 첫째 관점은 아리스토텔레스의 본질주의와 일치하는 부분이 있음을 앞에서 보았다. 실천적 지식과 이론적 지식의 전통적 구분을 강조한 아리스토텔레스에게서 고정불변인 개별사물의 존재론적 분류는 이론적 지식에 속하며, 사회적 규범 혹은 문화적 풍토와 연관한 다양한 관점 차이에 의한 사물의 우연적 분류는 실천적 지식에 속한다고 할 수 있다. 따라서 쥐는 어떤 생물종의 차원에서 본 단순한 개별사물이 아니라, 종교적 이유에서 일종의 신의 화신으로 여겨질 가능성은 아리스토텔레스에게서도 배제되지 않는다.

그러나 일상의 생활세계에서는 이론적 지식과 실천적 지식의 구별을 반드시 전제하는 것은 아니다. 인간 사회의 다양한 문화들을 살펴볼 때 본질주의의 분류에 대한 난제가 발생한다. 예를 들어 생활세계 속에서 이것이 반드시 이것으로만 분류되어야만 한다는 필연성과 당위성이 붕괴되는 현상이 있음을 부정할 수 없다.

본질주의에 따르면 방금 생을 마친 어머니는 더 이상 사람이 아니다. 그러나 그렇게만 믿는 자식은 없다는데 문제가 있다. 물론 이것은 삶과 죽음의 경계선을 어떻게 긋는가 라는 문제라고 볼 수 있다. 실례로 1년이 지난 후의 어머니 유골은 그냥 유골일 뿐이다. 그럼에도 불구하고 사람의 본질적 특성으로서 생과 사의 정확한 본질적 경계를 나누는 것은 마치 쌀 한 말의 경계가 정확하지 않는 것처럼 불가능할 수도 있다. 다시 말해 어느 특정 시점에서는 죽은 사람과 죽기 전의 사람 사이에 반드시 본질적 차이가 있다고는 할 수 없다. 생과 사의 일상적 구별은 그 둘 사이의 정확한 경계구분을 전제하지 않는 반면, 아리스토텔레스의 본질주의는 그렇지 못하다.

§8. 또 다른 문제는 종과 개별사물의 관계이다. 이것은 이것이고 저것이 아니라는 일상적 태도를 설명해 주는 이론이 반드시 종들 사이의 엄격

한 경계관계를 논리적으로 전제한다고 볼 수 없다. 예를 들어서 다윈 진화론의 일반적인 해석을 따른다면, 자연선택(natural selection)과 돌연변이에 의하여 진화는 개체 단위에서 일어나는 것이지 종과 종 사이에서 일어나는 것은 아니다. 이와 같이 진화 단위가 개체 차원 혹은 종의 차원에서 일어나는가라는 문제를 무시하더라도, 앞에서 분명하게 논의하였듯이 생물체의 진화에서 양쪽 종에 걸쳐 있는 경계가 불분명한 생명체의 출현은 아리스토텔레스의 관점에서 본 브로디의 본질주의 해석에서는 불가능하다. 그렇게 경계가 불분명한 생명체가 있다면, 그것은 두 개의 본질적 특성들을 가져야만 하거나 혹은 양쪽의 종개념으로 임의적인 분류가 가능해질 것이다. 이러한 가능성은 §3에서 논의했듯이 아리스토텔레스의 분류개념에 대한 정의와 상충한다.

반면에 개별사물들의 일상적 분류는 반드시 종들의 엄격한 구별을 요구하는 것은 아니다. 아프리카의 한 부족이 파리를 잡아먹는 식물도 식물도 아니고 동물도 아닌 어떤 것으로 분류할 가능성은 논리적으로도 현실적으로도 충분하다. 이것은 이것이고 저것이 아니라는 일상적 태도는 현실세계 속에서 경험하는 개별사물의 성질에 근거하는 것이지 어떤 추상적인 본질에 근거하는 것이 아니다.

그렇다면 한 생명체의 본질적 특성은 오늘날 생물학이 함축하는 자연적 특성인지에 대한 질문을 던져야 한다. 어떤 생명체의 본질적 특성은 유전자의 구조와 같은 생명체의 원자론적 성격으로 축소될 수 없다. 유전자 구조로서 인간을 분류한다면, 이집트의 미이라 역시 현존 인간과 같이 분류될 수 있다. 이것은 분명히 아리스토텔레스의 본질주의에 의하면 인정할 수 없다. 그에 의하면 생명체의 본질적 특성이란 그것의 삶과 죽음을 구별하여 주는 것으로 가정되기 때문이다.⁷⁾

§9. 앞에서 본 §3의 논의 (i)-(v) 속에는 세계에 대한 우리의 사고가 우리의 언어 속에서 반영된다는 점이 함축되어 있다. “주어+서술어”의 기본

7) 반면에 자연종(natural kinds)의 고정문제와 관련해 많이 다루어진 크립케(S. Kripke)의 본질주의는 생물체의 삶과 죽음 혹은 비본질적 및 본질적 변화에 관심을 두지 않는다. 이러한 이유 때문에 브로디의 본질주의 해석이 훨씬 더 아리스토텔레스적이다.

구조를 갖는 언어의 논리적 구조는 개별사물과 자연종의 존재론적 구별에 대응한다. 개별사물이 주어부에 들어가고 술어부는 그것의 본질적 특성을 나타낼 때 그 개별사물은 술어부에 의하여 고정된 종으로 분류된다. 또한 개별사물의 사라짐과 생성 그리고 본질적 그리고 비본질적 변화를 구별하기 위하여 본질적 특성이 가정되었다.

일상언어가 많은 경우 단순히 애매모호한 것이 아니라 잘못 사용되고 있음을 본질주의는 함축한다. 의사가 “이 사람은 지금 죽었다”라고 말할 때 그의 표현은 잘못된 것이다. 본질주의에 따라서 그 죽은 사람은 더 이상 사람이 아니므로, 죽었다는 특성을 그 사람에게 부여하는 것은 옳바르지 않기 때문이다. 결국 자연 안에 유일하고 고정된 존재론적 분류만이 있다는 가정 아래서, 일상언어가 옳바르게 사용된다면 개별사물과 종의 구별은 단 하나의 정의를 가진다. 이러한 존재이해를 ‘언어는 세계의 논리적 모사’라는 논제라고 한다.

‘나무’와 ‘물’이라고 불려지거나 분류되는 것은 지각 혹은 경험에 의하여 나무는 나무고 물은 물이라는 일상적 태도를 전제한다. 언어는 지각된 것을 명명하고 개념화하기 위한 도구로 보는 것이 더 상식적이다. 이러한 언어의 도구적 기능은 사람의 감정과 욕구를 언어에 의하여 남에게 표현할 수 있는 사실과 잘 부합한다. 이렇게 언어의 도구적 관점은 “세상에 관하여 언어는 누가 무엇을 어떻게 생각하는지에 대한 증거”라는 일상적 관점과 모순되지 않는다. 결국 언어에 대한 일상적 관점을 설명하기 위해 ‘언어는 세계의 논리적 모사’라는 논제만이 전제될 이유는 없다.

§10. §7에서 §9까지의 논의는 아래의 도표로서 정리할 수 있다.

생활세계	아리스토텔레스의 본질주의
이것(한 나무)은 이것이고 저것(한 돌멩이)이 아니다	브로디의 해석 BI (§5)
세상에 관하여 언어는 누가 무엇을 어떻게 생각하는가에 대한 증거이다.	언어는 세계의 논리적 모사

이 도표에서 생활세계의 두 관점은 아리스토텔레스의 본질주의의 설명 범주 안에 있는 것 같지만, 생활세계 그 자체는 본질주의가 함축하는 두 논제에 중립적일 수 있다. 다시 말해서 생활세계는 브로디의 본질주의 해석과 언어의 모사론 논제에 종속되지 않는다. 결국 우리세계 안에서 우리가 본질주의 논제를 반드시 받아들여야 할 이유는 없다. 퍼트남(H. Putnam)은 이 점을 간파하였다.⁸⁾

“듀이의 관심사는 일상세계를 방어하려는 아리스토텔레스의 정신을 이어받기 때문에 형이상학자들과 소피스트들이 만든 잉여의 개념들을 경계하고 있음을 보여준다. 물론 그 과정에서 아리스토텔레스가 제안한 그러한 형이상학적 본질주의에 동의하지 말아야 한다”.

생활세계 안에서 본질주의의 논제를 반드시 받아들여 할 이유가 없는 한에서, 우리는 이에 대한 다른 방식의 사물이해 태도를 수용해 보아야 한다. 그 하나로서 장자의 선차별의 세계이해를 제안한다.

III 장자의 선차별(先差別)의 세계이해

§11. 지식과 이성에 대하여 실천적 측면과 이론적 측면을 구별하는 것은 장자의 세계이해 방식에는 없다. 개별사물의 분류에 일차적으로 존재론적 의미를 부여하는 것은 장자에게 무의미하다. 장자에 의하면 개별사물의 분류는 근본적으로 우리의 생활방식(life style)에 의존한다. 다시 말해서 누가 어떻게 한 개별사물을 분류하는지는 그가 어떤 상황과 환경 속에서 사는가에 종속된다. 장자는 얘기하기를:⁹⁾

“요리사 포정이 임금 문혜왕 앞에서 소를 잡았다. ... ‘오, 놀랍다!’라고 왕은 말했다. ... 포정은 칼을 놓고 대답했다. ‘... 제가 처음 소를 잡기 시작했을 때 눈에 보이는 것은 소 그 자체였습니다. 3년이 지나서

8) H. Putnam: "Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Power of Human Mind", *The Journal of Philosophy* 1994, p.447.

9) Chuang Tzu: *Basic Writings*, B. Watson 옮김, New York: Columbia University 1996(2판), pp.46-47.

전체로서의 소는 더 이상 소로 보이지 않았습니니다.”

우리가 ‘소’라고 부르는 것은 일상적인 현실의 소로 분류된다. 요리사 포정의 우화에서 포정은 소를 일반적인 의미체로 보는 것이 아니라 단순히 뼈와 살의 집합체로 본다. 그 이유는 포정과 소의 상관관계가 우리와 다른 방식으로 형성되었기 때문이다. 물론 이 점 때문에 소를 소이계끔 하는 본질적 특성을 갖는 소의 존재가능성이 논리적으로 배제되지 않는다. 그러나 개별사물의 분류가 사물과 사물을 대하는 사람 사이의 관계에 의하여 의존된다는 점을 이 우화는 암시한다. 그래서 세계에 대한 절대적이고 고정된 존재론적 분류는 없다.

아리스토텔레스는 자연과 인간을 분리하지 않는 그리스 사유전통에 있지만, 그의 본질주의 사유는 자연적 대상이 인간과 분리하여 사유의 객관적 대상이 될 수 있음을 함축한다. 그러나 장자에게서 인간의 이해방식과 분리되어 자연의 고립된 요소로서의 객관적 대상은 없다. 그러므로 실천적 지식과 이론적 지식을 구별하는 논리적 존재이해는 장자에게 있어서 무의미하다. 왜냐하면 전통 서양철학에서 이론적 지식의 목적은 불변하는 진리와 그 진리에 대한 믿음의 객관적 지향에 있는 반면, 장자에게 있어서는 그러한 식의 진리를 부정할 뿐만 아니라 진리가 있다 하더라도 진리의 불변성은 적극적으로 부정되기 때문이다.¹⁰⁾

§12. 장자는 언어를 사다리로 볼뿐이다:

“모든 것은 ‘저것’과 ‘이것’을 가진다. ‘저것’이라는 관점에서 너는 원래 있는 그것을 볼 수 없지만, 이해를 통하여 너는 그것을 알 수 있다. 그래서 나는 말하기를, ‘저것’은 ‘이것’을 생성하고 ‘이것’은 ‘저것’에 의존한다. 즉 ‘이것’과 ‘저것’은 서로 서로를 살려준다”(Basic Writings, p. 34-35).

이 인용문에는 언어가 의사소통의 위한 하나의 도구라는 점만이 함축되어 있는 것이 아니다. 물 자체 혹은 개별사물들을 있는 그대로 인식하는데

10) B. Cert: "Rationality" in R. Audi(Ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University 1995, pp.674-675.

오히려 방해물이 된다는 점을 강조한다. 여기서 “우리는 결코 한 언어를 탈출할 수 없다” 혹은 “세계는 일종의 한 언어적 구성물일 뿐이다”라는 관점에 국한하여 이 인용문의 장자를 이해해서는 안 된다. 오히려 그는 개별사물들 자체와 만날 것을 강요하고, 언어 저편의 실재를 볼 것을 요구한다. 일상경험에서 나무와 같은 개별사물이 언어 혹은 개념을 통하여 그 진정한 모습이 결코 드러날 수 없음을 말하고 있다. 위의 인용문에서 ‘이것’은 단순히 한 사람 혹은 둘맹이를 지칭하는 것이 아니라 세계를 바라보는 관점을 함의하고 있다. 다시 말해서 하나의 실재가 여러 가지 다양한 관점들에 의거하여 다원적으로 해석될 수 있다.

그렇다고 해서 소가 소이면서 동시에 사람이 될 수 있다고 말하는 것이 아니라 하나의 개별사물이 환경에 따라 혹은 관점에 따라 다양한 방식으로 분류될 수 있음을 말한다. 여기서 말하는 환경과 관점이란 단순히 임의적이거나 주관적이라는 것은 아니다. 다시 말해서 환경과 관점의 다양한 간섭 때문에 개별사물이 무작위적으로 분류된다는 식의 극단적 상대주의자로서 장자를 이해하는 것은 잘못이다. 일상경험을 근거로 개별사물들이 무작위적이 아닌 다원적으로 분류될 수 있음을 장자는 주장하였다. 그러나 앞으로 보게 되듯이 타오의 영역에서는 이것은 이것이고 저것이 될 수 없다는 일상적 태도는 사라져야만 한다.

§13. 장자는 한 개별사물이 본성을 갖고 있다는 것을 부정하지 않는다. 한 개별사물이 오래가면 그 자체의 본성이 남아 있는 것이고, 한 개별사물의 본성에 맞지 않게 그것을 다루면 그것은 오래가지 못한다. 이러한 식의 장자의 우화는 굳이 인용을 하지 않더라도 곳곳에서 찾아 볼 수 있다. 물론 장자가 말하는 사물의 본성이란 아리스토텔레스가 말하는 본질적 특성은 아니다. 이 점은 장자의 사물분류 개념을 일상성(life praxis)과 타오의 두 측면에서 고려할 때 분명해 진다. 개별사물의 구별과 분류는 일상성의 측면에서는 당연하지만, 인간의 관점을 넘어서 저편에 있는 타오의 영역에서는 소거된다. 한 개별사물에게 이러저러한 본성이 있다는 것이 타오의 영역에서는 무의미하다. 왜냐하면 타오의 영역은 분류가 아니라 통합의 수사적 세계에 안착되어 있기 때문이다. 타오란 전체로서 세계의 방향성을 결정하여 주는 일종의 길(Way)이다. 전체로서 세계는 개별사물들의 인과

적 관계에 의하여 형성되는 것이 아니다. 적어도 타오의 영역에서 장자의 존재론(ontology)의 근본요소는 개별사물들이 아니라 전체로서 세계 그 자체이다. 그리고 일상생활에서 구별되는 한 개별사물의 본성 또한 전체로서 자연에 내재하고 있는 타오의 기능의 산물이다. 결국 한 개별사물의 본성은 타오의 영역에서 개별사물이 아닌 전체 세계에 맞다아 있다. 본성 자체는 타오의 작용에 의해 전체 세계의 다른 부분들과의 연대적 관계를 맺는 속에서 비로서 실현된다:

“동쪽자가 장자에게 물기를, 타오라고 불리는 것이 도대체 어디 있느냐? 장자가 대답하기를, 그것이 존재하지 않는 곳은 어디에도 없습시다”(Basic Writings, p. 16); “사물들의 씨앗(타오)은 많은 창발적인 의미를 가지고 있다. ... 그래서 모든 창조물들은 (타오의) 창발적인 의미에서 나오고 다시 그것으로 돌아간다”(Basic Writings, p. 117).

한 개별사물이 그 자체의 본성을 가지고 있다고 하더라도, 그 본성은 다른 사물들과의 관계 속에서만 의미를 가진다. 그러한 관계성이 아리스토텔레스의 본질주의에 해당된다고 보기는 힘들다. 아리스토텔레스의 존재론의 근본요소인 개별사물은 그것의 고유한 본질적 특성에 의하여 자연 속에서 이미 그 자체의 독립적이고 객관적인 위치를 차지한다. 그러나 타오의 입장에서 볼 때 자연 안의 개별사물은 그 독립적 지위를 보장받을 수 없다.

아리스토텔레스의 본질주의 속에는 세계 혹은 자연의 범주적 구별은 언어의 논리적 구조 속에서 재발견될 수 있다는 생각이 함축되어 있다. 반면에 앞에서 언급하였듯이, 장자는 세계의 객관적 기술이 가능하다는 본질주의의 태도에 대하여 회의적이다. 만약 ‘아무 것도 없는 것으로부터의 관점’(standpoint from nowhere) 혹은 ‘모든 것을 다 포함하고 있는 관점’을 가진 이가 있다면, 그는 본질주의의 관점에서 볼 때 객관적인 분류를 총괄하는 분류 카탈로그를 소유한 것과 같다. 반면에 장자에 의하면, 그러한 사람은 총괄적인 분류 카탈로그를 기술할 수 없을지언정 타오와의 연대성 속에서 사물의 진정한 인식이 가능하다. 이러한 인식은 시공간 안에 의존된 사물인식이 아니라 시공간을 초월한 세계의 비어 있음을 볼 수 있다. 이제 장자의 타오이즘과 아리스토텔레스의 본질주의를 아래 도표에 의하

여 대비할 수 있다.

	본질주의	장자의 타오이즘
근본요소 :	개별사물들	전체로서 자연
세계(자연)의 구성	개별사물들의 모임	타오의 작용자
세계(자연)의 성격	기술가능	타오의 비어 있음

§14. 위의 도표를 보면, 본질주의가 장자의 타오이즘보다 우리의 생활 세계에 더 잘 맞는 것 같다. 그러나 장자의 사유를 우리의 일상성에 국한한다면, 그의 사유가 생활세계로부터 크게 벗어난 것은 아니다. 이 점은 §11과 §12에 함축되어 있다. 개별사물의 분류는 우리가 사는 현실세계에 의존되며, 현실세계는 생활 혹은 환경에 의하여 좌우된다. 그렇다면 왜 장자는 타오의 선차별성을 필요로 했을까? 이 문제는 인간본성에 대한 그의 관점에서 대답될 수 있을 것 같다.

우리는 선택의 자유를 가지고 있다. 그리고 선택은 다양한 관점, 약속, 욕구, 선호도 그리고 목적들에 영향받는다. 장자는 오히려 이러한 요소들이 인간의 자유를 제한한다고 보고 있다. 자유가 이러한 요소들에 의해 의존되어 있다면, 그 자유는 이미 완전한 자유는 아니다. 장자는 행위 속의 선택과 개별사물들의 분류에 있어서 연루되는 다양한 관점, 약속, 욕구 그리고 선호도들을 인간사의 갈등과 모순을 낳는 원인으로 본다. 행위 및 분류에 대한 하나의 객관적인 관점 및 보편적인 가치가 혹시 있다고 하여도, 그것이 모든 이에게 동의되지 않는 한 여전히 인간사의 갈등과 충돌의 원인이 될 수 있다. 그렇게 객관적이고 보편적인 가치로 위장된 자유는 갈등과 충돌을 넘어서 다른 이들을 계몽하고 억압하는 도구로 이용될 수 있음을 장자는 지적하였다. 아마도 장자는 인간사의 갈등의 원인이 되는 참과 거짓 그리고 올바름과 틀림의 극단적 양분성이 사라지는 따라서 모든 사물들과 생명들이 동등하게 다루어지는 이상 세계를 말하였다. 이러한 세계를 바로 타오의 선차별적 작용자라고 말할 수 있다. 선차별의 세계, 즉 인간의 관점을 벗어난 타오의 영역에서 모든 구별은 사라진다:

“사람들은 모희와 여희는 아름답다고 말하지만, 물고기가 그들을 보

면 물밑으로 숨어 버린다. 새들이 그들을 보면 날아가 버리고, 사슴이 그들을 보면 도망친다. 이들 중 누가 세상에 대한 아름다움의 기준이 어떻게 결정되는지를 아는가? ...”(Basic Writings, p. 41); “차이의 관점으로부터 어떤 것에 크다라는 특성이 있기 때문에 그것이 크다면, 수많은 것들 중 크지 않는 어떤 것도 없다. 우리가 한 사물에 작다는 특성이 있기 때문에 그것을 작다고 한다면, 수많은 것들 중 작지 않는 어떤 것도 없다”(Basic Writings, p. 101).

이 인용문에서 보듯이 타오의 영역에서는 선차별의 작용이 상대화의 작용으로 나타난다. 이러한 의미에서 장자의 철학을 절대적 상대주의라고 부르는 사람도 있을 수 있다. 결국 선차별의 세계를 깨달은 사람은 어떠한 관점 및 가치도 상대화 시켜 볼 수 있어야 하는 이유로 자기만의 기준이란 무의미하다:

“남해의 정복자는 숙, 북해의 정복자는 흘, 중앙의 정복자는 혼돈이라 불렸다. 숙과 흘은 혼돈의 지역에서 만나기 위해 왔고, 혼돈은 그들을 용서히 대접하였다. 숙과 흘은 어떻게 그의 호의에 답할 것인가를 논하였다. 그들은 말하기를, ‘모든 사람은 7개의 구멍을 가지고 있어 볼 수 있고 들을 수 있고 숨을 쉴 수 있지만, 혼돈만이 그 구멍을 가지고 있지 않다. 우리가 그를 위해 구멍을 뚫어 주자!’ 그들은 날마다 하나의 구멍을 뚫었으며, 7일째 결국 혼돈은 죽고 말았다”(Basic Writings, p. 95).

자기의 고정된 기준에 의해서 무엇을 하려는 행위 자체가 아무 것도 하지 않음만 못하다. 우리는 위의 인용문에서 결국 자기를 구속하는 고정된 분류의 행위가 차별의 세계를 벗어나지 못하고 있음을 알게된다.

§15. 그러나 우리의 생활세계 안에서 작용하는 모든 관점들과 가치들이 완전히 상대화될 수 있을까? 생활세계가 환경 및 다양한 종교적, 정치적 그리고 과학적 세계관에 의하여 영향을 받더라도, 문화와 역사의 맥락 속에서 생활세계의 기술적(descriptive)인 분석은 어떤 관점들과 가치들은 상대화될 수 없음을 보여줄지 모른다. 어쩌면 장자의 선차별의 세계는 모든 현상들을 조화롭게 통일하려는 우리의 이상적인 지향에 불과할지 모른다. 이러한 태도가 오늘날 얼마나 긍정적으로 수용될 수 있는가를 따지는 것은 이 글의 범위를 벗어난다. 더욱이 선차별의 세계에서는 모든 것이 단순

히 상대화되는 것이 아니라 한 개별사물이 그 자체의 동일성을 유지한 채 다른 것으로 바뀔 수 있음을 말하고 있다:

“북해의 검은 바다에 한 물고기가 있다. 그것의 이름은 곤이었다. 곤은 너무나 커서 그것의 길이가 몇 리나 되는지 알 수 없다. 그는 변해서 붕이라 불리는 새가 된다.
... 우주의 조화는 아주 놀라운 것들을 기록하고 있다”(Basic Writings, p. 23)

내가 나 자신의 동일성을 잃어버리지 않고 밤에 호랑이가 되고 아침에 다시 사람으로 돌아온다는 상상은 할머니의 옛날 이야기 이거나 공상과학 영화에 나오는 상상일 뿐이다. 장자의 우화에 나오는 상상적인 이야기들은 현실에 대한 사실적 기술이 아니다. 그러한 이야기들은 선차별의 깨달음에 다다르기 위한 타오의 문을 두드리는 소리를 형상화한 것이다.

§16. 장자의 철학은 상당 부분 우리가 사는 방식과 환경에서 출발한다. 개별사물의 분류 또한 예외가 아니다. 개별사물의 분류에 대한 장자의 입장은 개별사물의 분류가 언어와 관점에 의존한다는 둘째 관점(§1)에 대한 반성에서 출발한다. 동시에 개별사물의 분류가 생활방식에 좌우된다고 하여 이것(사람)은 이것이고 저것(소)이 아니라는 일상적 태도가 완전히 깨지지 않는다는 것도 앞의 §12에서 논의하였다. 그렇지만 이점은 우리의 일상경험의 영역에서만 타당하다. 타오의 영역에서는 이것은 또한 저것이 되고 어떠한 구별성도 사라지게 된다. 더욱이 장자는 타오의 기능 혹은 전체로서 자연은 언어로 결코 포섭되지 않는다는 입장(§13)을 취한다. 결국 장자의 선차별의 세계는 우리의 생활세계에서 출발하였지만 이 세계 바깥으로 한 걸음 더 나아간 것이다:

일상경험에 대한 장자의 반성 영역	장자의 선차별의 영역
개별사물의 분류가 사는 방식 및 환경에 좌우되는 한 분류는 다원적임	어떠한 구별도 상대화 되므로, 궁극적으로 어떠한 차이도 없음
언어는 의사소통을 위한 도구	언어는 세계 혹은 자연전체를 파악하는데 있어서의 방해물

IV 생활세계와 옳고 그름의 상대화된 차이

§17. 과연 아리스토텔레스와 장자 중 누가 옳은가? 누구의 철학이 오늘의 상황에 더 잘 맞는가? 현대는 과거의 유산을 바탕으로 하지만 또한 만들어 가는 과정이다. 우리는 과거와 현대를 대립적인 충돌의 양상에서 보고 있다. 특히 현대과학은 그 대립적 경계선을 더해주고 있는 듯하다. 그러나 그 경계선은 세계와 일상성을 올바르게 이해하는데 곤혹스러움을 보여주었다. 고정된 분류의 개념이 일상성을 다 설명할 수 없듯이, 경계선 짓기라는 차별의 논리는 우리의 삶을 해명해 낼 수 없다. 과거와 현대의 경계가 동양과 서구의 경계로 대체될 수 없으며 일상성과 과학성의 경계로도 대체될 수 없다. 예를 들어서 현대 음악의 경우를 생각해 보자.

재즈라는 음악의 장르에서 스탠더드로 여겨지는 비밥(bebop)계열 또한 한 때는 주류가 아니었고, 그 후 퓨전을 걸쳐 인도의 라가(raga)와 같은 민속음악까지 소화하는 소위 '세계음악'(world music)으로 발전하는 양태를 보인다.¹¹⁾ 더욱이 재즈는 클래식에 비해 열등하다고 많은 철학자들은 여겼다. 비슷한 양상으로 순수과학은 기술 및 예술보다 우위에 있다고 여겨졌다. 이러한 우위비교는 과학적, 기술적 그리고 예술적 지식의 엄격한 경계구분이 요청된다. 그리고 이러한 생각은 전통적으로 보편적인 진리를 추구하는 이론적 지식과 실천적 지식의 구분을 전제하고 개별사물의 분류가 본질적이어야 한다는 생각에 사로잡혀 있기 때문에, 예를 들어, 과학과 예술의 범주가 통약불가능(incommensurability)할 수 있다.

그러나 장자의 선차별의 세계에서는 언어와 관점에 의한 분류가 소거되듯이 과학과 예술의 경계가 무너질 수 있다.¹²⁾ 분명한 사실은 장자의 선차별의 세계가 그들간에 우열비교는 절대로 고정될 수 없음을 시사한다. 그렇지만 여전히 과학과 예술의 목적이 같다고 할 수는 없을 것이다. 이러한 난제는 아리스토텔레스와 장자 중 어느 누구에 의해서 간단히 풀릴 것

11) 자세한 점에 대해서는 다음을 보라. E. Jost: *Sozialgeschichte des Jazz in den USA*, Fischer, 1986.

12) 박은진: 「예술의 과학적 성격과 과학: 과학기술의 예술적 수용」, 한국과학철학회 2000년 봄 심포지움 발표문.

같지는 않다.

§18. 한때 현대 양자역학(quantum mechanics)이 타오이즘에 잘 부합된다고 논의한 신과학 운동이 있었다. 광양자(photons)와 같은 소립자는 신비한 이중성을 가지고 있다. 그것은 한편으로는 입자처럼, 또 한편으로는 파동처럼 행동한다. 그러한 소립자가 과연 아리스토텔레스가 말하는 고정된 고유한 본질이 없다고 하여도, 광양자의 이중적 성질을 장자의 선차별 세계와 직접 대응시키는 일부의 주장은 아무 근거가 없다. 광양자의 이중적 성질은 입자적 본성과 파동적 본성을 동시에 같이 갖고 있다는 것이 아니다. 오히려 그것은 한 상황에서는 입자처럼 행동하고 또 다른 상황에서는 파동처럼 행동한다는 것이 올바른 기술이다. 장자의 선차별의 존재론을 서구의 본질주의와 대립적으로 볼 경우, 이와 같은 광양자의 이중성은 신비주의 과학에 선전적 사례로 도용될 수 있다. 결국 이러한 대립은 타오이즘을 신비주의로 몰고 가는 범주오류를 초래할 수 있으며, 현대과학의 잘못된 이해를 면죄하는 결과를 낳는다. 이런 경우 과학은 일종의 신화가 되는 반면에 한의학은 서구인들에게 여전히 과학이 아닌 하나의 신비로 여겨진다는 딜레마에 빠진다.¹³⁾

V 맺음말

§19. 이 글의 목적은 아리스토텔레스의 본질주의와 장자의 선차별의 세계이해 중 어느 하나만을 선택해야 한다는 것이 아니다. 단지 그 둘간에 차이를 현시하고, 그 둘에 함축된 개별사물과 세계에 대한 이해방식을 비교함으로써 좀 더 나은 사물에 대한 이해방식을 자극하는데 있다. 개별사물의 분류에 있어서 장자와 아리스토텔레스의 입장 중 어느 것이 더 올바른가라는 질문이 생활세계 내에서 단순히 대답될 수 없기 때문에, 생활세계는 이 두 입장 사이의 우열을 판단하지 않는다.

13) 양자역학을 신과학 운동을 옹호하는 논증근거로, 오늘날 물리학의 문제가 동양적 사유에 의거하여 해결된다고, 동시에 동양적 사유는 단순한 신비라고 보는 것은 신과학 운동에 의하여 발생된 잘못임을 최종덕은 지적한다. 최종덕: 『부분의 합은 전체인가』, 소나무 1995, pp.258-274.

그 둘 사이의 차이는 결코 우열의 차이가 아니라 단지 문화적 배경의 차이일 뿐이다. 근대 계몽주의적 사유와 헤겔 및 낭만주의 사유의 영향력 아래 집단정신을 연구하는 ‘민족심리학 (Volkpsychologie/ folk-psychology)’에서도 세계이해에 있어서 문화의 차이는 중요한 논쟁 거리였다. 그렇지만 이 경우 문화적 차이는 상대적 의미를 띤 것이 아니라, 타문화를 열등한 것 혹은 야만적인 것으로 규정하기 위해 악용된 역사적 사례를 우리는 보아 왔다.¹⁴⁾

오히려 문화적 차이는 대립과 우열비교의 전제가 아니라 조화와 조합의 조건이어야 한다. 예를 들어 동서양의 근본적인 사유방식의 차이는 그들 사이의 대립적 상황을 노정시키는 것으로 간주하는 것이 아니라, 그들 사이의 대화가능성을 타진하는 과정이다. 이 글의 관심은 동서양의 차이를 말하는 것이 아니기 때문에 문화상대주의에 대해서는 언급하지 않았다. 다만 사물분류와 세계를 이해하는 방식의 차이가 아리스토텔레스와 장자에 게서 두드러지게 나타나기 때문에 그 둘을 비교한 것이며, 동양과 서양의 사유방식에 있어 근본적 차이를 밝히려고 한 것이 아니다.¹⁵⁾

더욱이 서양에서도 세계를 이해하는 방식이 계속 변천하여 왔다. 특히 우주와 인간 사이의 유추를 통하여 그리스 사유와 17세기 과학혁명의 사유가 다르듯이, 과학혁명 이후 과학과 종교는 서로 다른 세계이해 방식을 갖게 되었다. 이와 마찬가지로 서양의 자연개념과 동양의 자연개념은 하나의 잣대로 상대방을 포섭할 수 없는 병존의 관계인 것임을 알고 있다.¹⁶⁾

14) 이에 대해서는 야호다(G. Jahoda)를 보라: *Crossroads between Culture and Mind*, Harvard University 1993, Part III. 물론 예외적인 학자들도 많다. 실례로 훔볼트(W.v. Humboldt)를 들 수 있겠다. 그는 유럽인들이 야만인으로 규정한 종족들의 언어에 관심을 갖고 그들 또한 유럽인과 유사한 지적능력이 있음을 강조하였다.

15) 그러한 사유방식의 근본적 차이를 서양의 참과 거짓 혹은 선과 악 그리고 동양의 음양의 개념의 대조관계에서 그래햄(A.C. Graham)은 찾고 있다: *Unreason within Reason*, LaSalle: Open Court, 1992, Ch. 4. 참 혹은 선은 거짓 혹은 악 없이도 존재가능하지만, 역은 성립하지 못한다. 반면에 음양의 개념은 가치비교에서 차이를 만들어 낼 수는 있지만, 양과 음은 어느 한쪽 없이는 존재불가능한 상보적(complementary)인 관계에 있다.

16) ‘자연’이라는 이념 자체가 서양철학에서 어떻게 변천하여 왔는지에 대해서는 콜링우드(R.G. Collingwood)를 보라: *The Idea of Nature*, Oxford University 1972(원판).

세계를 이해하는 방식은 한 문화권 안에서도 역사적 차이가 있고, 또한 그 방식은 같은 시대에서도 서로 다른 문화권들 사이에서 차이를 보일 수 있다. 이 점은 과학이론들에도 유효하다. 왜냐하면 뉴턴역학이 결정론 혹은 입자론의 세계관을 함축하듯이, 어떠한 과학이론도 우리가 세계를 이해하는 방식에 중립적일 수 없기 때문이다. 세계이해에 있어서 문화적 차이에 대한 과학의 비중립성은 개별 과학이론과 시대별 세계관 혹은 그 안에 함축된 철학사유 사이의 상호작용에 관한 깊은 역사적 연구 없이는 충분히 설명되지 않는다. 물론 그러한 연구는 이 글의 범위를 벗어나지만, 한 시대의 과학이란 세계를 이해하는 유일한 방식이 아니라 다양한 방식 중에서서 유효성이 높은 하나의 길로 보는 입장이 중요하다.

세계를 이해하는 방식에 있어서 차이와 다양성을 인정한다고 해서 과학의 객관성이 사라지는 것은 분명히 아니다. 과학은 세계를 이해하는데 있어서 신화와 주술의 방식을 제거해 왔다. 그러나 그 제거과정에서 일상성의 생활세계마저도 제거된다면, 과학 역시 새로운 권력의 신화를 갖게 될 것이다.

§20. 생활세계는 인간이 만든 그 어떤 이론에 의해 대치될 수는 없다. 그러나 생활세계 역시 과학기술 및 종교와 정치적 이데올로기에 의하여 영향을 받고 변한다. 그렇다면 생활세계가 어떻게 세계를 이해하는 방식에 있어서 문화적 차이를 분석하는데 토대가 될 수 있는가? 여기서 나의 대답은 간단하다. 바다의 거대한 소용돌이 속에서도 바닥에 위치한 바위는 쉽게 변하지 않는다는 것이다. 개별사물의 분류에 대한 생활세계의 태도 (§1)로 여겨진 “이것은 이것이고 저것이 아니다”라는 태도와 “분류는 우리의 관점에 영향을 받는다”라는 태도는 그러한 바위에 비교될 수 있다. 역사에 흐름과 관계없이 개별사물을 보는 생활세계의 두 가지 태도는 결국 본질주의와 선차별의 세계이해 사이의 차이점을 보이는데 사용되었다.

이제 이 글에서 추구된 바와 얻어진 바를 다시한번 명시하면서 결론을 짓자. 첫째 이 글에서 추구된 바는 세계 혹은 자연을 이해하는 방식에는

1945). 신학자들의 관점에서 과학과 종교의 분리성에 대한 비판적 입장에 대해서는 다음을 보라. P. Beier(Ed.): *Zum Dialog der Theologie mit den Naturwissenschaften*, Neukirchener, 1997.

상대화될 수 있는 문화적 차이가 있을 수 있다는 점이다. 그러한 차이의 실례로 아리스토텔레스의 본질주의와 장자의 선차별의 세계이해가 비교되었다. 둘째 그 비교의 토대는 생활세계였다. 이 글에서 얻어진 바는 그러한 비교의 토대로서 생활세계의 당연시 여겨지는 어떤 일상적 측면을 전제할 수 있다는 점이다. 여기에는 생활세계의 그러한 측면을 찾는 작업이 과학이론들 속에 함축된 세계관에 있어서 문화적 그리고 시대별 차이를 비교하는데 봉사할 수 있다는 기대감이 담겨져 있다. 그러한 차이의 실례로 한의학과 서양의학에 담긴 세계이해의 차이 그리고 뉴턴역학과 진화론에 담긴 세계이해의 차이 등을 들 수 있다. 이러한 실례를 이 글에서 다루지 않았지만, 세계이해의 차이를 초월할 때 과학의 객관성이 성립한다는 관점은 성급한 결론일 수 있다.

참고문헌

- 박은진, 「예술의 과학적 성격과 과학: 과학기술의 예술적 수용」, 한국과학철학회 2000년 봄 심포지움 발표문.
- 최종덕, 『부분의 합은 전체인가』, 소나무, 1995.
- P. Beier(Ed.), *Zum Dialog der Theologie mit den Naturwissenschaften*, Neukirchener, 1997.
- B. A. Brody, *Identity and Essence*, Princeton University, 1980.
- Chenyang Li, "What-Being: Chuang Tzu versus Aristotle", *International Philosophical Quarterly* Vol. XXXIII No. 3, 1993, pp.341-353.
- R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford University, 1972 (원판: 1945).
- Chuang Tzu, *Basic Writings*, B. Watson 옮김, New York: Columbia University, 1996(2판).
- A. Danto, *Mysticism and Morality*, Harper & Row, 1972.
- B. Gert, "Rationality" in R. Audi(Ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University, 1995, pp.674-675.

- A. C. Graham, *Unreason within Reason*, LaSalle: Open Court, 1992.
- G. Jahoda, *Crossroads between Culture and Mind*, Harvard University, 1993.
- E. Jost, *Sozialgeschichte des Jazz in den USA*, Fischer, 1986.
- T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago, 1962.
- H. Putnam, "Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Power of Human Mind", *The Journal of Philosophy*, 1994.
- W. D. Ross(Ed.), *Aristotle*, Oxford University, 1930.
- P. F. Strawson, *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen, 1987(8판).

Aristotle's Essentialism and Chuang Tzu's Standpoint from No-Distinction in the Classification of Individual Things

Lee Sang Ha

The main purpose of this paper is to argue that in our understanding of the world difference can be relativized to a cultural dimension. For this purpose Aristotelian essentialism and Chuang Tzu's standpoint from No-Distinction will be analyzed, because they show a sharp cultural contrast in the classification of individual things. This analysis is based on unquestionable aspects of our life-world. Hence they are presuppositions for the comparison between Aristotle's and Chuang Tzu's understanding of the world. Since our scientific thinking presupposes a world-view as its background, life-world can also serve as a methodological basis for a historico-cultural comparison between various scientific ideas. This cannot be fully captured in this paper. But philosophers with historical mind acknowledge that no scientific thinking without historico-cultural background has existed.