University innovation
대학혁신
지원사업

HALLYM UNIVERSITY PHILOSOPHY



2026 인문학 축제

2026
11.19
6PM

인문 2관
4406호

철학전공 학술제 자료집

한림 세바시 발표작

20211622 윤지호

EXCHANGE STUDENT PROGRAM

교환학생을 통해 경험한
일본 캠퍼스 생활

학업 · 동아리 · 알바 · 여행으로 채운 1년간의 일본 캠퍼스 생활

일본학과 20211622 윤지호

---

01. MOTIVATION

교환학생을 결심하게 된 계기



언어와 전공 학문의 현지 확장
책과 이미어로만 접하던 일본어를 현지에서 교수진에게 직접 수업.

낯선 문화권에서의 독립적 경험
익숙한 환경을 벗어나 글로벌 시각과 자립심 함양.

다국적 학생과의 네트워크 형성
세계 각국에서 모인 유학생들과의 교류 및 시야 확장.

---

02. DORMITORY

기숙사

한국 대학 기숙사 KOREA

2/3인 1실 중심 거주, 룸메이트와의 공간 공유 및 생활 패턴 조율
통금 및 출입 관리: 카드키 출입, 통금 시간(점호) 및 사생 관리 규칙
학생 식당(학식) 이존, 취업 취사 제한, 학식 중심 식생활

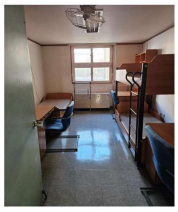
일본 대학 기숙사 JAPAN

1인 1실(Single Room): 철저한 개인 프라이버시 중심 보장
개인 주방(Private Kitchen): 자취형 자가 조리
자율성과 세분화된 분리수거: 자유로운 출입 속 엄격한 쓰레기 배출 규칙

---

02. DORMITORY

기숙사





---

02. GAKUSHOKU CULTURE

일본 대학교 학식(学食)

생협(生協, 세이코) 운영 시스템
학생 소비조합 주도의 영양 밸런스 메뉴 구성 및 영양소 단위 표시 표기.

지역 특산품 및 계절 한정 메뉴
해산물 덮밥, 일본식 카레, 돈카츠 등 다양한 메뉴 제공.

학식 1인석 및 조용한 혼밥 환경
칸막이가 설치된 1인 식사 공간.



학식 포인트 3요소

가성비 (평균 한 끼)	350~550엔
결제 방식	생협 앱 **交通**카드 / **현금**
대표 인기 메뉴	지역**덮밥** & **라멘**

---

04. CLUB & CIRCLE

부활동(部活)과 서클(サークル) 문화

부활동 vs 서클
규율 강도의 명확한 구분
엄격한 룰은 중심 부활동과 친목 · 취미 위주의 자율적 서클.

학생이 주체
학생 주도 즉제 행사
기획부터 대회까지 포함(대회는 운영까지 동아리 단위, 동아리원 대부분 참여.

신입생 환영회
봄철 대규모 부원 모집 행사
4월 새 학기 동아리 홍보 전단지 배포 및 신환 교류 시기.
동아리 및 서클 견학 및 체험 가능.

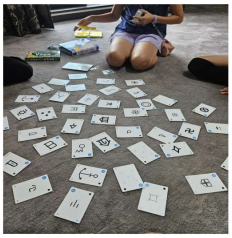


---

04. CLUB & CIRCLE

부활동(部活)과 서클(サークル) 문화





---

05. BAITO EXPERIENCE

일본 아르바이트(バイト)와 접객 문화



자격외활동 허가와 근무 한도
유학생 주 28시간 이내 법정 알바 준수 및 생활비 충당.

철저한 접객 용어(경어) 매뉴얼
'いらっしゃいませ', '少々お待ちください' 등 비즈니스 경어 습득.

현지인 동료들과의 실전 일본어
강의실 교재를 넘어선 현실 생활 회화 및 조직 문화 체득.

05. BAITO EXPERIENCE

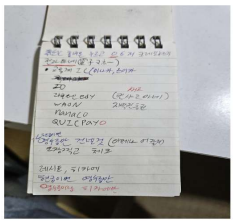
일본 아르바이트(バイト)와 접객 문화

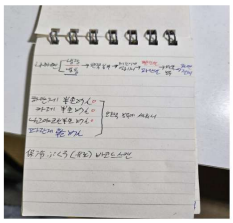




06. BAITO EXPERIENCE

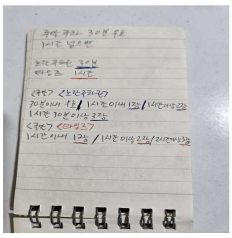
일본 아르바이트(バイト)와 접객 문화

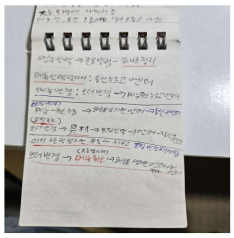




05. BAITO EXPERIENCE

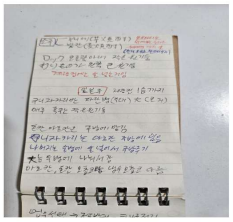
일본 아르바이트(バイト)와 접객 문화

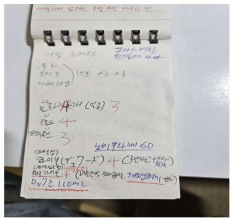




05. BAITO EXPERIENCE

일본 아르바이트(バイト)와 접객 문화





06. ZEMI

일본 대학의 제미(ゼミ)

소규모 제미(ゼミ) 연구

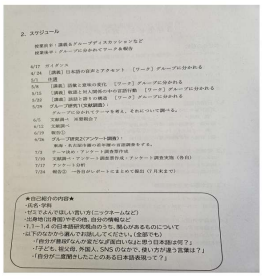
지도교수 및 10명 안팎 학생 중심 토론과 전공심화 수업 및 졸업논문 연구

합숙(合宿) 문화

방학 기간 지방 리조트/온천지에서 진행되는 2박 3일 제미 연구 발표회.

자율적 문헌 탐구

도서관 고문서 및 일본 원서 자료 직접 수집 후 보고서 작성 및 발표



2. スケジュール

授業前半：講義＆グループディスカッションなど
授業後半：グループにわかれてデータ集め

6/17 ガイダンス
6/24 【講義】日本語の音声とアクセント 【ワード】グループにわかれる
6/1 休講
6/8 【講義】語彙と意味の変化 【ワード】グループにわかれる
6/15 【講義】敬語と対人関係のキャラ設定行動 【ワード】グループにわかれる
6/22 【講義】会話と話トラ分類法 【ワード】グループにわかれる
6/29 グループ研究(文献調査)
グループにわかれてリサーチを進め、それについて調べる。
7/6 文献調べ 発表会①
7/13 文献調べ
7/20 休み①
7/27 夏休み 【研究2(アンケート調査)】
8/3 発表・名古屋大学の研究等への言語調査をする。
8/10 テーマ決め アンケート調査作成
8/17 文献調べ・アンケート調査実施(各自)
8/24 アンケート分析
8/31 締め切り 一作目のレポートとまとめて提出 (7月末まで)

★自己紹介の内容★
・氏名・学科
・どうでよんでほしい言い方(ニックネームなど)
・出身地(出身国)やその他、自分の情報など
・1.3~1.4の日本語研究視点のうち、関心があるものについて
・以下のなかから選んで対話してください。(全部でも)
「自分が普段ゲームや変だなど言われるような言う日本語は何？」
「学ども、親父様、外国人、SNSのなかで、使い方が違う言葉は？」
「自分がご混乱したことのある日本語表現って？」

06. ACADEMICS & ZEMI

일본 대학의 수업과 제미(ゼミ) 문화





07. International Exchange Center

국제교류센터 주관 이벤트&행사

지역 어린이 동화책 읽어주기 봉사

지역 도서관 · 유치원과 연계하여 일본 어린이들에게 동화책을 읽어주고 대화하는 체험 기부 활동.

한국어 토크 타임(Korean talk time) 개설

한국 문화와 한국어에 관심 있는 일본 대학 선들과 매주 한번씩 한달동안 만나 한국어로 소통하는 교류 활동.

다문화 교류 워크숍

각국 유학생들이 자국의 전통문화를 소개하는 교류 행사.

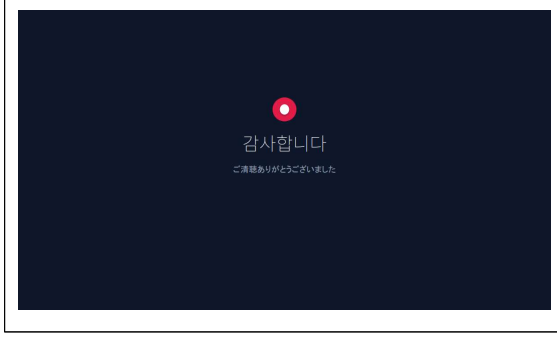
07. International Exchange Center

국제교류센터 주관 이벤트&행사




08. STUDENT LIFE
일본 대학생 라이프
1~2학년
고양 & 서클 탐색
동아리 활동, 학식, 알바 위주의 자유로운 캠퍼스 적응기.
3학년
취활(就活) 본격화
신종 일괄 채용 준비, 관은 수트 착용 및 설명회 참석 시작.
4학년
제미 졸업논문 작성
내정(內定) 획득 후 지도교수 제미 졸업논문 작성 및 졸업 준비.


교환학생을 통해 얻은 성과와 성장
일본어
현지 회화 및 비즈니스 중어
경험
인간관계
다국적 유학생 네트워크
수업과 알바
서로 다른 문화적 맥락을 이해하고 현지 수업 및 알바를 통해 경어와 살아있는 일본어를 접함
독립적 문제 해결 역량
알바·행정문제 등 해외 현지 생활 장벽을 스스로 경험 그리고 극복하며 성장
진로 방향성의 구체화
다양한 국적의 유학생들을 만나고 소통을 통해 글로벌 마인드 성장


감사합니다
ご清聴ありがとうございました

20231060 유영후



QUESTION

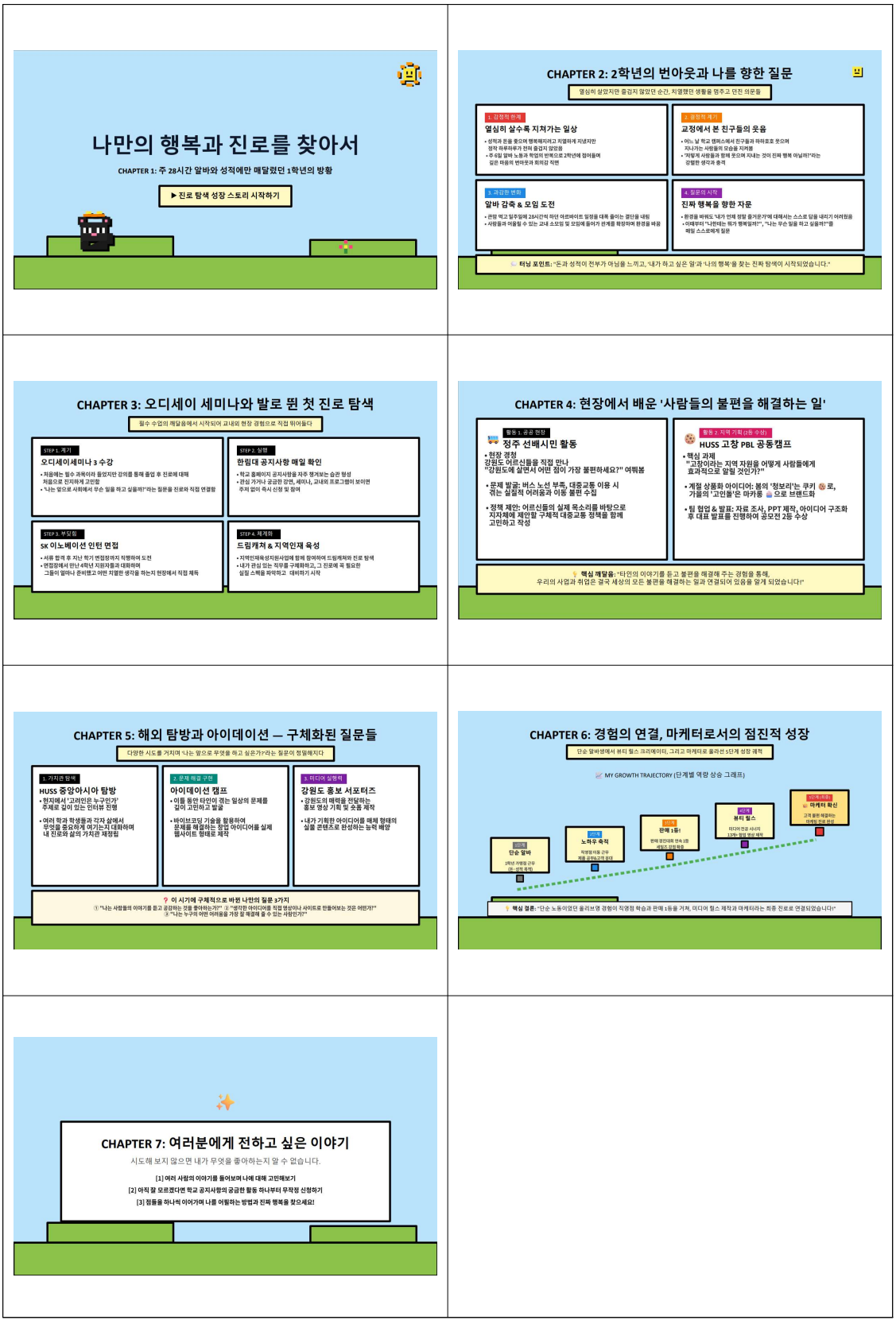
여러분은 무엇이 위해, 왜 공부하고 계신가요?

제게는 방향이 있습니다.
무엇을 공부하고 하는지, 무엇을 하고자 하는지.

어떤 일을 하고, 어떤 공부를 하는지는
더이상 크게 중요하지 않습니다.
스스로 좋아하는 것을 잘 할 수 있는 삶을 권하겠습니다.



20241103 최보미



아직 이 세상을 위해 싸워볼 가치는 있는가

: 버트런드 러셀의 『생각을 잃어버린 사회』를 읽고

철학과
20211005 구현우

“어니스트 헤밍웨이는 이렇게 말했다. 세상은 아름답고 싸워볼 가치가 있다고. 그 말의 후자에 전적으로 동의한다.” 영화 <세븐>의 마지막 대사다. 7대 죄악을 모티프로 한 잔혹한 연쇄살인 사건을 마주한 서머셋 형사는 세상이 아름답다는 믿음을 내려놓지만 그럼에도 싸울 가치는 있다고 말한다. 이는 지독한 염세주의와 체념 속 자그마한 희망을 의미한다.

하지만 이제는 그 자그마한 희망조차 의심스럽다. 세상이 아름답다는 말에도, 싸워볼 가치가 있다는 말에도 고개를 끄덕일 수 없다. 어딘가에서는 전쟁으로 무고한 사람들이 ‘여전히’ 죽어 나간다. 정치적 갈등은 합의 대신 자극적인 구호와 폭력으로 변질된다. 타인을 향한 혐오와 조롱은 더 이상 인터넷 커뮤니티 안에서만 머무르지 않는다. 온라인에서만 나타나던 폭력이 거리와 광장으로, 특정인의 집 앞까지 번지면서 일상마저 위협받기 시작한다. 이 세상이 정상이라고 말하기 점점 어려워진다. 인간은 어리석은 잘못을 되풀이하고 세상은 나아지긴커녕 더 어지러워진 듯하다. 그렇다면 계속 싸운다 한들 그것이 무슨 가치가 있을까? 어쩌면 우리는 아무 의미도 없는 싸움을 하고 있는 게 아닐까?

이런 회의감에 빠져있던 와중 『생각을 잃어버린 사회』라는 책 제목을 보게 됐다. 이 제목만 보고 지금의 현실이 떠올랐다. 생각을 거치지 않고 쏟아지는 말과 행동이 가득한 우리 사회를 이보다 정확히 가리키는 말이 있을까. 이 책의 저자는 버트런드 러셀로 우리에게 『서양철학사』를 쓴 철학자이자 논리학자로 잘 알려진 인물이다. 『생각을 잃어버린 사회』는 러셀이 맹목적 믿음, 전쟁과 종교, 이념 갈등처럼 인간의 어리석은 실수들을 고찰한 여러 에세이를 묶은 책이다. 인간은 왜 똑같은 잘못을 반복하는지, 어째서 과거로부터 배우지 못하는지, 왜 하나하나 따져 보기도 전에 혐오와 분노를 배설하는지 이 책이 그 물음에 대한 단서를 줄 수 있을 것 같았다.

한편으로는 의문도 들었다. 비록 노벨문학상 수상자이자 세계 최고의 논리학자로 평가받는 위인이지만, 당시에 던진 비판이 오늘날 현실에서도 유용할까? 이미 수십 년이 훌쩍 지나갔는데도 그의 진단이 여전히 들어맞을 수 있을까? 그 답을 확인하기 위해 러셀이 이 책에서 말하는 어리석음의 구체적인 모습들을 확인해 보기로 했다.

7장 ‘어리석음에 대한 통렬한 고발’에서 러셀이 짚는 어리석음은 단지 옛날이야기만이 아니었다. 러셀이 제시한 사례마다 최근 뉴스에서 본 장면들이 떠올랐기 때문이다. 그가 말하는 어리석음의 공통된 뿌리는 '자신이 옳다는 확신'이고, 이는 크게 세 가지 사례로 나타난다.

첫 번째는 권위에 대한 맹신이다. 러셀은 영국 상원에서 불치의 병으로 고통받는 환자의 안락사를 허용하는 법안이 도입된 일을 예시로 든다. 법안 소식을 들은 영국 공인 죄 전문가로 알려진 캔터베리 대주교는 환자의 동의는 안락사를 자살로 만들고 자살은 곧 죄라며 안락사를 반대했다. 그러자 귀족들은 그 권위자의 말을 근거로 법안을 거부했다. 환자가 감당해야 할 고통은 무시당하고 오로지 권위의 판단만을 중시한 것이다. 이 대목에서 나는 '권위에의 호소'라는 오류가 떠올랐다. 어떤 분야의 전문가라는 이유로, 높은 직급에 있는 사람이라는 이유로 그의 말을 구체적으로 따져 보지도 않고 믿는 태도 말이다. 이런 모습은

지금도 쉽게 찾을 수 있다. 여러 사람이 연구하고 검증한 자료보다 지도자 개인의 발언을 진실로 받아들이는 모습은 어느 나라, 어느 진영에서든 낯설지 않은 광경이다. 물론 권위 있는 사람의 말이 더 널리 퍼지고 신뢰도도 높은 편이다. 하지만 그것이 곧 진리를 보증하거나 언제나 최선의 해답이라는 뜻은 아니다. 그 주장이 얼마나 타당한 근거에 바탕을 두고 있는지 살펴보지 않고, 그저 권위에서 온 말이라는 이유 하나만으로 믿는 태도가 문제라는 걸 러셀은 강하게 지적한다. 또한 단순히 권위에 따른 판단은 부당한 결정에 정당성을 부여하고 개인의 권리와 존엄을 훼손하는 결과로 이어질 수 있으며 사회 전체에 돌이킬 수 없는 비극을 초래할 수도 있다.

두 번째는 인종과 혈통에 대한 그릇된 믿음이다. 러셀은 특정 인종의 우월성을 거론하는 것이 형태만 달라졌을 뿐 그 본질은 언제나 동일했다고 보았다. 일본에서는 황인종이 우월한 것으로 여겨졌고, 미국 이민법을 만든 사람들에게는 북유럽 백인이 슬라브계나 라틴계 백인보다 우월하게 여겨졌다. 이 확신들이 동시에 옳을 수는 없다는 점만 봐도 과학적인 증거에 따른 주장이 아니라 자부심에서 나왔음을 짐작할 수 있다. 러셀은 이를 권력을 쥔 사람들이 만들어낸 미신으로 여긴다. 이러한 미신은 오늘날에도 이어진다. KBS 다큐 <닛뽄 중독 세대>는 애국심과 일본 민족의 우월성을 앞세우며 과거 일본 제국으로 돌아가야 한다는 일부 청소년과 청년들을 조명했다. 이들은 외국인이 우대받고 일본인이 차별받는다고 믿거나 과거 식민 지배를 정당화한다. 장기 불황과 그에 따른 불안이 커질수록 '우리는 우월한 민족이지만 지금은 부당하게 밀려났다'라는 이야기는 달콤하게 들린다. 자신에게 가해지는 고통이 극심할수록 그 원인을 외부로 돌리려는 시도는 이미 오래전부터 존재해 왔다. 그런 맥락에서 과거의 영광과 민족(혹은 인종)의 우월성을 강조하는 것은 바닥까지 떨어진 자신의 자부심을 끌어 올리고 그동안의 고통을 보상받게 만드는 수단으로 작용할 수 있다. 그러나 이런 헛된 자부심은 이전에 저지른 가해 행위를 지우고 타인에 대한 혐오로 변질되기 쉽다.

세 번째는 거대 국가의 신념 통제다. 러셀은 제2차 세계대전 때 일본과 소련, 독일이 국민에게 신념을 주입해 인간의 자기 보존 본능을 억누르고 서로를 죽이려는 욕망을 촉발시켰다고 지적한다. 독일의 전체주의와 일본의 군국주의 사회에서 개인은 무시되고 모두가 단일한 가치를 위해 단결해야 했다. 전쟁에서 승리하고 국가를 발전시키기 위해 기꺼이 목숨을 바칠 준비가 되어 있어야 할 정도로 인간 존엄성은 바닥을 쳤다. 소련의 사회주의 독재도 마찬가지다. 그렇다면 이런 의문이 생길 수 있다. 국가가 국민을 통제하기 위해 그릇된 신념을 주입할 수 있다면, 반대로 건전하고 합리적인 국민을 길러낼 수도 있지 않을까? 이에 대해 러셀은 명쾌한 해답을 내린다. '만약 국민 모두가 합리적이게 된다면 정부의 최고위층을 찬양하지 않을 것이다.'

러셀은 2차 세계대전을 예시로 들었지만 거대 국가의 신념 통제는 비극적이게도 여전히 진행되고 있다. 스탈린 집권 시기의 소련이 떠오르듯 러시아는 2022년 9월부터 전국 학교에서 매주 애국 교육을 실시했다. 해당 수업은 우크라이나 침공을 정당화하는 국가 선전의 수단으로 활용되고 있다는 비판을 받았다. 국제적으로 인권을 조사하는 휴먼라이츠워치는 러시아가 학교 교육과 역사 교과서를 통해 침공을 정당화하고 우크라이나에 대한 왜곡된 서술을 확산했다고 지적했다. 그뿐 아니라 UN 산하 독립국제조사위원회는 2022~2023년 조사에서 러시아군이 민간인 공격, 고의적 살해, 고문 등을 포함한 다수의 전쟁범죄를 저질렀다고 확인했다. 한 세기가 지났음에도 여전히 국가가 특정 신념을 심고 폭력적인 욕망을 촉발시키며 비판적으로 따지는 태도를 거세하는 시도는 이어지고 있다. 그리고 이러한 시도는

21세기에 다시 전쟁과 학살을 불러왔다. 세 가지 사례는 서로 달라 보여도 닮은 점이 있다. 어느 쪽도 자신이 틀릴 수 있다는 가능성을 진지하게 생각하지 않는다는 것이다. 따라서 어리석음을 줄이는 길은 바로 그 가능성을 받아들이는 데서 시작되어야 한다.

그런 의미에서 우리에게 필요한 건 더 많은 지식이나 더 발전된 기술이 아닌 지혜다. 러셀은 2장 '불확실성을 견디고 판단을 유보하는 힘'에서 기술이 발전해도 인간의 행복은 저절로 따라오지 않는다고 밝힌다. 이 말은 지금에 이르러서도 유효하다. 우리는 어느 때보다 많은 정보를 손쉽게 얻을 수 있다. 그러나 정작 그 많은 정보 중 올바른 정보를 구별하거나 깊이 생각하는 일에는 무심한 것 같다. 기사 제목 한 줄만 읽고 내용을 속단하거나 짧은 영상 한 편에서 내게 맞는 부분만 골라 반응하는 일이 흔하다. 기술은 발전했지만 그 기술을 어떤 태도로, 어떻게 활용해야 하는가에 대한 고민이 결여된 것이다.

이에 러셀은 판단을 유보하는 힘의 중요성을 역설한다. 러셀은 아는 것을 확신하는 교조주의도, 알 수 없다고 확신하는 회의주의도 모두 비판한다. 특히 교조주의에 대한 통렬한 비판은 많은 깨달음을 준다. 러셀은 '나는 이것을 안다' 대신 '나는 이와 비슷한 것을 어느 정도 알고 있다'라고 말하는 것을 제안한다. 가령 '복지는 확대되어야 한다'라는 말이 있다고 해보자. 러셀식으로 따지자면 첫째, 이 말이 2+2=4라는 것만큼 확신할 수 없다. 둘째, 복지라는 용어는 정확히 정의하기 어렵다는 점이다. 그렇다면 이 문장은 다음과 같이 바꿀 수 있다. '비교적 더 어려운 여건에 놓인 사람들이 지금보다 더욱 행복하고 안정된 삶을 영위할 수 있도록 사회적 지원을 우선적으로 확대하는 것이 중요하다고 나는 꽤 확신한다.' 이는 내가 무엇을 얼마나 아는지 스스로 점검한 문장이다. 만약 여러 논쟁에서 확신을 요구하는 태도 대신 '내가 아는 한 그럴 가능성이 높다'라는 말을 쓰는 사람이 늘어난다면 지금보다 덜 과열된 분위기가 형성되지 않을까. 물론 그렇다고 판단 자체를 포기하자는 건 아니다. 러셀은 불확실한 가설에 근거해 행동할 땐 그 가설이 틀렸을 경우 좋지 않은 결과를 초래하지 않도록 행동하라고 말한다.

특히 러셀은 의견 차이로 화가 날 때마다 주의하라고 강조한다. 화가 난다는 것은 내 의견이 증거가 보증하는 범위를 넘어서고 있다는 증거일 수 있기 때문이다. 예를 들어 '1+1=4'라고 진지하게 주장하는 사람을 본다면 우린 분노보단 측은함을 느끼거나 무시하고 지나갈 것이다. 이미 수학적으로 증명이 된 문제를 틀렸다고 한 것이기 때문이다. 하지만 특정 주식의 전망에 대한 주제로 그것이 오를 것이냐 내릴 것이냐에 대해 첨예한 논쟁이 지속된다면 이는 두 의견에 합리적 근거가 부족하기 때문일 것이고, 곧 내가 그것에 대해 충분히 알지 못한다는 것을 증명하는 꼴이다. 다른 집단의 의견을 직접 경청하라는 권유도 마찬가지다. 나와 비슷한 견해를 가진 사람들만 모인 커뮤니티와 내가 선호할 만한 정보만 보여주는 알고리즘 속에만 머무르게 된다면 기존의 관점이 더욱 공고해질 뿐이다. 반면 나와 정반대인 사람들의 의견을 경청하고 서로의 생각을 비교하거나 토론하는 과정에서는 미처 알아차리지 못했던 새로운 관점을 마주하고 이해할 수 있다. 이는 자기가 지금까지 가져왔던 생각을 재검토하는 계기가 될 뿐 아니라 세상을 바라보는 시야를 넓히는 일이기도 하다.

더 나아가 러셀은 10장 '파멸의 역사'에서 오늘날 세계에 전쟁을 막는 정치 조직, 생산적으로 일할 수 있는 경제 조직, 진정한 국제주의를 형성하는 교육 조직 같은 제도와 자비와 관용이라는 도덕적 자질이 모두 필요하다고 말한다. 이 관용이라는 말에서 나는 영화 <콘클라베>의 한 장면이 떠올랐다. 새 교황을 뽑는 투표를 앞두고 로렌스 추기경이 동료 추기경들 앞에서 자신이 가장 두려워하는 죄는 '확신'이라고 말한다. 확신은 통합의 적이자 관용의 적이라는 것이다. 올바른 신앙이란 무엇인가에 대한 로렌스 추기경의 대사는 러셀의 주장을

지지하는 토대가 된다. 러셀이 비판한 것은 믿음 자체가 아니라 의심을 허락하지 않는 확신이다. 확신은 대화를 단절시키고 독선과 오만에 빠지게 만든다. 반면 의심은 나약함의 증거가 아닌 더 성숙한 믿음으로 나아가게 만든다. 앞서 말한 혐오와 조롱이 넘치는 현실은 서로의 차이를 인정하는 관용이 사라진 분위기와 연결된다.

정리하면 러셀의 처방은 확신하지 않는 태도, 그것을 일상에서 훈련하는 방법, 그리고 이를 받치는 제도와 도덕이라는 세 겹으로 이루어져 있다. 그런데 이 처방은 오늘날 현실에서도 통할까? 러셀의 처방을 현실에 적용해 보자면 우선 제도가 걸린다. 전쟁을 방지하는 정치 조직이라고 하면 우리는 UN과 같은 국제기구를 떠올린다. 2차 세계대전 이후 국제 평화와 안전 유지를 위해 설립된 기구이지만, 우크라이나와 가자지구처럼 큰 전쟁이 발발할 때마다 안전보장이사회는 상임이사국의 거부권 행사에 이러지도 저러지도 못하는 상황이 반복된다. 국제 평화를 목적으로 만든 기구가 정작 가장 필요한 순간에 제 역할을 하지 못하는 모습을 보면 러셀이 제시한 조직이 과연 현실에서 잘 돌아갈 수 있을지 의문이 든다.

그렇다면 판단을 유보하는 태도는 어떨까? 자극적인 주장이 더 잘 퍼지는 지금 같은 환경에서는 확신에 찬 목소리가 더 크게 들리고 판단을 유보하는 사람은 우유부단하다는 조롱을 받거나 다른 소음에 묻히기 십상이다. 그러나 러셀이 말한 판단 유보의 목적은 단순히 논쟁에서 이기기 위함은 아니다. 내 안의 근거 없는 확신을 경계하고, 틀린 것을 피하고, 설령 틀렸더라도 그 해악을 줄이는 데 있다. 이러한 태도 만큼은 확신에 가득 찬 채로 서로를 공격하는 지금 사회에서 우리가 반드시 가져야 할 태도라고 생각한다. 물론 러셀이 말한 판단 유보의 태도를 '둘 다 일리가 있다'라는 식의 기계적 중립으로 받아들여선 안 된다. 러셀이 강조한 것은 모든 주장을 똑같이 의심하라는 것이 아니라 증거가 허용하는 범위 내에서만 확신하라는 것이다. 증거가 충분한 사실마저 판단을 유보하는 것은 지혜가 아니라 회피다.

러셀의 통찰은 우리 사회에 뿌리 깊게 박혀 있는 혐오와 갈등을 단번에 해결해 주진 못할 것이다. 그러나 내가 증명이 완료되지 않은 특정 주제에 대해 정확히 알지 못한다면 판단을 유보하고, 오류 가능성을 인정하는 습관을 들이고, 나와 다른 목소리에 귀를 기울이는 일은 갈등을 멈추는 출발점이 될 수 있다. 그것이 가장 어려운 일이지만 해야만 하는 일이다. 앞서 나는 러셀의 오늘날 현실에서도 유용할지 의문을 제기했었다. 책을 읽으면서 당시의 문제와 지금의 문제는 많이 닮아있고, 그렇기 때문에 그의 통찰이 지금에 이르러서도 빛을 발한다는 것을 깨달았다. 이는 반가우면서도 한편으로는 씁쓸하기도 하다. 여전히 인간은 그때나 지금이나 자신이 저지른 잘못으로부터 배우지 못하고 있기 때문이다.

<세븐>에서 서머셋 형사는 세상이 아름답다는 말은 믿지 못하면서도 싸울 가치만큼은 있다고 인정했다. 이 책을 다 읽은 나는 아직도 세상이 아름답다고, 싸울 가치가 있다고 믿지는 못하겠다. 그러나 세상이 어지럽고 과거의 실수가 반복된다는 이유로 행동하려는 시도조차 하지 않는 것은 회피일 수도 있겠다는 깨달음을 얻었다. 러셀의 통찰을 하나씩 실천한다면 언젠가는, 어쩌면, 변화의 움직임이 보일 지도 모르겠다는 생각이 든다. 중요한 것은 내 안의 확신을 주의하는 것이다. 로렌스 추기경의 말처럼 철학을 한다는 것은 의심과 손을 잡고 걷는 일이지 않을까. 생각을 잃어버린 사회가 다시 생각하는 법을 되찾는 것도 거기에서 시작될 것이다.

질문하는 인간, 성장하는 정신

버트런드 러셀의『철학의 문제들』을 읽고

이름: 이락규 | 학번: 20232124 | 도서제목:『철학의 문제들』

나는 고등학생 때부터 철학에 관심이 많았다. 칸트의『순수이성비판』이나 니체의 저서들을 사서 읽어보려고 했지만, 대부분은 너무 어려워 끝까지 읽지 못했다. 그나마 읽었던 책이 니체의『차라투스트라는 이렇게 말했다』였는데, 이야기 형식이라 읽는 것 자체는 비교적 수월했지만 지금 돌아보면 그 의미를 충분히 이해했다고 보기는 어렵다. 그렇게 철학은 늘 관심이 가는 분야였지만, 혼자 힘으로 본격적으로 시작하기에는 너무 벅찬 학문처럼 느껴졌다. 그래서 마음 한편에 '나중에 제대로 해보고 싶은 것'으로 남겨두고 있었다.

한편 나는 원래 사람에 대한 호기심이 많은 편이었다. 사람은 왜 그렇게 생각하고 행동하는지, 무엇을 옳고 그르다고 판단하는지, 더 좋은 삶이란 무엇인지 늘 궁금했다. 과학과 수학을 좋아했던 나에게 인간은 오히려 가장 복잡하고 이해하기 어려운 대상이었다. 이러한 관심은 심리학으로 이어졌고, 결국 나는 심리학과에 진학하게 되었다.

그런데 사람을 이해하고 싶어서 시작한 질문들은 어느 순간 나 자신을 향하고 있었다. 나는 왜 이런 생각을 하는가, 내가 옳다고 믿는 것은 정말 옳은가, 내가 추구하는 가치는 무엇이며 그것을 정당화할 수 있는가와 같은 질문들이 계속해서 떠올랐다. 세상에 대한 불만도 많았고, 무엇이 더 좋은 것이고 무엇이 더 옳은 것인지에 대해서도 자주 고민했다. 때로는 성경을 읽으며 기독교적 교리에서 그 답을 찾아보려 하기도 했다. 그렇게 오랫동안 질문하며 살아왔지만, 정작 그것이 철학적인 활동일 수 있다는 사실은 깊이 생각해 보지 않았다.

그러던 중 대학에서 우연히 철학 동아리 활동을 시작하게 되었다. 다양한 철학적 주제에 대해 토론하고 다른 사람의 생각을 접하면서, 혼자서는 쉽게 다가가기 어려웠던 철학을 실제로 가까이서 만나게 되었다. 특히 기억에 남는 것은 동아리에서 한 회원이 니체의『도덕의 계보』를 발표했던 일이다. 그 발표를 듣고 흥미가 생겨 나는 그날 바로 책을 읽었고, 하루 만에 끝까지 읽어버렸다. 그런데 책을 읽고 난 뒤 내게 남은 것은 니체의 사상을 이해했다는 만족감보다, 오히려 나 자신을 향한 불편한 질문이었다.

나는 정말 진리를 찾고 있었던 것일까. 아니면 내가 이미 중요하다고 생각한 가치들을 정당화하기 위해 성경과 교리의 내용을 끌어오고 있었던 것일까. 나는 그때 처음으로 내가 무엇을 믿고 있는지뿐 아니라, 왜 그것을 믿고 싶어 하는지까지 질문하게 되었다. 그것은 신앙의 옳고 그름을 단순하게 판정하는 경험이 아니었다. 오히려 내가 가진 믿음의 근거가 얼마나 취약한지, 그리고 내가 얼마나 쉽게 외부의 권위를 빌려 스스로를 정당화하려 하는지를 돌아보게 만든 계기였다.

하지만 철학 동아리에서의 활동은 동시에 하나의 한계도 느끼게 했다. 다양한 철학적 주제와 사상을 접할 수는 있었지만, 기초적인 개념부터 차근차근 배울 수 있는 환경은 아니었다. 철학에 대한 관심은 분명했지만, 정작 철학의 기본이 무엇인지에 대해서는 충분히 정리되어 있지 않다는 생각이 들었다. 그런 나에게 추천된 책이 바로 버트런드 러셀의『철학의 문제들』이었다.

처음에는 이 책이 철학이 무엇인지 설명해 줄 것이라고 기대했다. 그런데 막상 읽어보니 전혀 다른 경험을 하게 되었다. 철학에 대한 이해가 깊어질수록 궁금증이 해결되기보다는 오히려 새로운 질문들이 생겨났기 때문이다.

책의 첫 장에서 러셀은 합리적인 사람이라면 의심할 수 없을 만큼 확실한 지식이 존재하는지 묻는다. 이 대목을 읽으면서 나는 어린아이들이 끊임없이 "왜?"라고 묻는 모습이 떠올랐다. 아이들은 어른들이 당연하게 여기는 것조차 당연하게 받아들이지 않는다. 아직 세상의 규칙을 충분히 내면화하지 않았기 때문에 모든 것이 질문의 대상이 된다. 어른이 된 우리는 많은 것을 익숙함 속에서 받아들이지만, 철학은 바로 그 익숙함을 다시 낯설게 만든다.

러셀은 눈앞의 책상조차 정말 우리가 보는 그대로 존재하는지 질문한다. 우리가 경험하는 색과 형태는 사물 자체의 성질인지, 아니면 감각을 통해 나타나는 것인지, 외부 세계의 존재는 어떻게 알 수 있는지 묻는다. 얼핏 보면 지나치게 사소하고 당연한 것을 의심하는 것처럼 보일 수도 있다. 그러나 그 질문을 따라가다 보면 우리가 당연하다고 생각했던 믿음들이 사실은 수많은 전제 위에 서 있다는 사실을 알게 된다. 그리고 바로 그 지점에서 철학은 시작된다.

특히 인상 깊었던 것은 러셀이 참인 믿음과 지식을 구별하는 부분이었다. 어떤 사람이 우연히 정답을 맞혔다고 해서 정말로 안다고 말할 수 있는가? 러셀은 어떤 믿음이 참이라는 사실만으로는 그것을 지식이라 부를 수 없다고 말한다. 그 믿음에 도달한 근거와 과정 또한 중요하다는 것이다. 이 대목을 읽으며 나는 자연스럽게 교육을 떠올렸다. 학창 시절에는 이해하지 못한 내용을 일단 외우고 넘어가라는 말을 자주 들었다. 물론 암기는 학습 과정에서 필요한 부분이다. 그러나 이해하지 못한 채 정답만 맞히는 것이 학습의 최종 목표가 된다면, 그것은 지식을 대하는 태도 자체를 왜곡할 수 있다. 학생이 어떤 내용을 기억하고 있다는 사실과, 그것을 이해하고 정당화할 수 있다는 사실은 다르기 때문이다.

이 지점에서 나는 철학 공부와 철학하기의 차이를 생각하게 되었다. 고등학생 시절의 나는 철학을 하려면 먼저 어려운 철학책을 읽고 철학자들의 사상을 많이 알아야 한다고 생각했다. 그러나 지금 돌아보면 나는 이미 오래전부터 철학적인 질문들을 던지고 있었다. 다만 그 질문들을 체계적으로 검토하고, 개념을 분명히 하고, 근거를 따지며 논증하는 방법을 알지 못했을 뿐이다. 철학에 관한 지식을 배우는 일은 물론 중요하다. 하지만 철학에 대한 지식을 많이 아는 것과 실제로 철학하는 것은 같은 일이 아니다. 철학을 한다는 것은 결국 자신이 알고 있다고 생각하는 것들에 질문을 던지고, 그 답을 검토하며, 다시 생각할 수 있는 태도를 가지는 일에 더 가깝다고 느꼈다.

그래서 나는 철학이 단지 지적인 능력만의 문제가 아니라고 생각하게 되었다. 철학을 하려면 자신이 틀릴 수 있다는 사실을 인정할 수 있어야 하고, 성급하게 결론 내리지 않을 인내심도 필요하다. 타인의 주장에 반박할 수 있어야 하지만, 동시에 타당한 반론을 받아들이고 자신의 생각을 수정할 수도 있어야 한다. 특히 자신의 믿음과 자기 자신을 구별하는 태도가 중요하다고 느꼈다. 내가 내세운 주장이 틀렸다고 해서 곧 내가 잘못된 사람이라는 뜻은 아니다. 그러나 자신의 생각을 자신의 일부처럼 붙들고 있으면, 반박을 받아들이는 일 자체가 불가능해진다. 진리를 탐구한다는 것은 결국 자신이 세운 생각을 끝까지 밀고 나가는 힘과, 필요할 때는 그것을 내려놓을 수 있는 힘을 함께 요구하는 일인지도 모른다.

책의 마지막 장에서 러셀은 인간에게 육체를 위한 양식뿐 아니라 정신을 위한 양식도 필요하다고 말한다. 이 말은 내게 매우 크게 다가왔다. 우리는 아기가 처음 몸을 뒤집고, 걸음마를 시작하고, 말을 배우는 과정을 자연스럽게 성장이라고 여긴다. 하지만 그 과정에서 성장하는 것은 몸만이 아니다. 아이는 자신과 타인을 구별하고, 보이지 않는 대상도 계속 존재한다는 사실을 이해하고, 점차 자신이 속한 세계를 인식하게 된다. 나는 철학 역시 이러한 정신적 성장의 연장선에 있다고 생각한다.

아이는 처음에 부모로부터 세계를 배운다. 규칙과 가치, 질서와 관계 맺는 방식을 배운다. 그리고 어느 순간부터 그 세계를 향해 "왜?"라고 묻기 시작한다. 그 질문은 처음에는 부모가 보여준 세계를 향하지만, 점차 자기 자신을 향해 깊어지고, 다시 주변과 사회와 세계를 향해 넓어진다. 나는 이 과정을 한 문장으로 표현하고 싶다. **생각은 깊어지고 관점은 넓어진다.** 철학은 바로 그러한 성장을 가능하게 하는 활동이라고 느꼈다.

또한 이 책을 읽는 과정에서 나는 오랫동안 잊고 있던 어떤 감각을 다시 발견했다. 그것은 순수한 호기심이었다. 평소 내가 던지는 질문들은 대체로 현실적인 문제와 연결되어 있었다. 어떤 선택이 더 유리한지, 지금 무엇을 해야 하는지, 어떤 방법이 더 효율적인지와 같은 질문들 말이다. 그런데 『철학의 문제들』을 읽는 동안에는 그런 현실적 필요와 무관하게 질문이 생겨났다. 흰색이라는 보편자는 어떻게 존재하는지, 수학은 발명인지 발견인지, 우리가 참이라고 믿는 것을 어떤 근거로 지식이라고 부를 수 있는지, 그 자체가 궁금했다. 그것은 당장 내 삶을 편하게 만들어 주는 질문은 아니었지만, 그렇기 때문에 오히려 더 순수한 질문처럼 느껴졌다.

물론 현실적인 문제에서 출발한 질문이 철학적이지 않다는 뜻은 아니다. 중요한 것은 질문의 출발점보다 그것을 대하는 태도일 것이다. 자신이 원하는 결론을 미리 정해놓고 근거를 끌어다 붙인다면, 아무리 거창한 주제를 다루어도 철학적 탐구라고 보기는 어려울 것이다. 반대로 현실적인 불만과 경험에서 출발한 질문이라도, 그 답을 진지하게 검토하고 자신과 다른 결론을 받아들일 준비가 되어 있다면 충분히 철학적일 수 있다. 결국 나는 이상을 생각하지만 실제를 살아가는 사람이며, 철학 역시 그 둘을 완전히 분리하는 것이 아니라 서로를 비추게 만드는 작업에 가깝다고 느꼈다.

이런 생각은 자연스럽게 오늘날의 인공지능 문제로도 이어졌다. AI 기술이 발전하면서 인간의 지능, 창작, 노동, 심지어 인간이라는 존재의 가치에 관한 질문들이 새롭게 제기되고 있다. AI가 인간의 일을 대신할 수 있다면 인간의 노동은 어떤 의미를 가지는가, AI가 인간처럼 말하고 사고하는 것처럼 보인다면 우리는 의식과 자아를 어떻게 이해해야 하는가와 같은 질문들이다. 이러한 문제들은 단순히 기술의 성능만으로는 답할 수 없다. 결국 인간이란 무엇인가, 지식이란 무엇인가, 어떤 가치를 지켜야 하는가라는 철학적 질문으로 되돌아가기 때문이다. 어쩌면 기술이 고도로 발전할수록 철학과 인문학이 더 절실해지는 이유도 여기에 있을지 모른다. 더 많은 것을 할 수 있게 되는 것과, 무엇을 해야 하는지를 더 잘 알게 되는 것은 전혀 다른 문제이기 때문이다.

처음 나는『철학의 문제들』을 통해 철학이 무엇인지 알고 싶었다. 그리고 지금은 그 질문에 예전보다 훨씬 분명하게 답할 수 있을 것 같다. 그러나 역설적이게도, 그 답에 가까워질수록 더 많은 질문들이 생겨났다. 예전에는 당연하다고 여겼던 것들이 더 이상 당연하지 않게 되었고, 내가 알고 있다고 생각했던 것들도 다시 검토의 대상이 되었다.

하지만 이제는 그것이 철학의 한계라기보다 오히려 철학의 가치일 수 있다고 생각한다. 철학은 모든 질문에 최종적인 답을 주는 학문이 아니라, 우리가 무엇을 질문해야 하는지 깨닫게 하는 학문이기도 하기 때문이다. 철학을 통해 나는 단지 몇 가지 개념을 배운 것이 아니라, 내 자신의 믿음을 대하는 태도가 달라질 수 있음을 경험했다. 그리고 그것은 내가 철학을 이해하게 되었다는 의미이면서 동시에, 이제야 비로소 철학을 시작하게 되었다는 의미이기도 하다.

인간이 앞으로 어떤 시대를 살게 되든, 그리고 어떤 기술을 만들어내든, 우리는 계속해서 질문해야 할 것이다. 자신이 무엇을 알고 있는지, 무엇을 믿고 있는지, 무엇을 가치 있게 여기는지, 그리고 어떤 존재가 되고 싶은지를 말이다. 생각은 깊어지고 관점은 넓어진다. 그것은 인간이 성장하는 방식이며, 철학이 우리에게 주는 가장 중요한 힘이라고 생각한다.

사랑과 시간 그리고 사랑

철학전공 20221063 우태성

사랑이란 무엇인가? 사랑은 대표적인 추상명사이다. 나아가 인간. 사람이 아닌 人間이 발휘할 수 있는 거의 유일한 기능이다. 우리는 우리가 마음 주는 모든 것에 사랑이라는 명사를 부여한다. 그것은 사랑이란 어휘를 남용해서가 아니다. 그 모든 다른 모습의 사랑에 분명한 공통 분모가 있기에 감각적으로 사용하는 것이다. 나름대로 찾은 그 공통분모는 희생이다. 자아의 축소와 타자의 수용이 반드시 요청된다는 점에서 그렇다.

이 점에서 사랑은 손해처럼 보일 때가 많다. 허나 그것이 정말 손해와 실패로 귀결될지라도, 사랑은 인간의 유일한 기능이다. 단순히 합리성의 잣대를 떠나 “너 그것을 버리고 대체 무엇을 바랄 수 있는가”라는 질문 앞에 우리는 아무런 대답도 할 수 없다. 결국 사랑은 비논리의 영역으로 귀결된다. 인간 기능의 에센스, 가장 이성적인 동물인 인간이 비이성적으로 판단하고 행위하는 것, 그것이 사랑이다.

문제는 이 비이성적인 몰입이 자기중심적인 환상과 결합할 때 발생한다. 상대를 소유하고자 하는 욕망이 사랑이라는 착각을 한다는 말이다. 정말로 우리는 너무도 쉽게 사랑과 소유욕을 혼동할 때가 많다. 카톡을 몇 분 동안 읽지 않는 연인에게 사랑이 식었다는 말을 하고, 휴일날 자신이 아닌 다른 사람과 시간을 보낸다는 이유로 화를 내고, 내 아들을 영재로 만들기 위해 본인이 원치도 않는 유명한 학원에 등록시키는 등의 사건들은 모두 '너를 사랑해서'라는 명목 아래 일어난다. 하지만 실상은 내 결여를 채우기 위해 상대를 마음대로 재단하는 것에 지나지 않는다.

만약 내가 신을 사랑한다면 신을 쳐다보고 행동함에 있어 신의 말을 고려하고, 자신이 만든 결과가 신에게 심판받을 수 있음을 두려워할 것이다. 반대로 신을 소유하려 하는 순간 신은 신의 지위를 잃고 나의 집착을 돕는 도구로 전락해버리고 만다. 사랑과 소유욕에는 이런 차이가 있다. 내 아들, 내 여자친구, 내 남자친구, 내 친구. 어떤 관계이든 간에 타인을 소유하려 하는 순간 타인은 나의 욕망을 실현해 주는, 결여를 메워줄 도구로 수단화된다.

이처럼 한 인간이 다른 인간에게 내비치는 소유욕은 독립된 존재로서의 타인을 부정하고 오직 ‘나’라는 자아만을 팽창시키는 행위라는 걸 알 수 있다. 젊은 사문이었던 싯다르타가 세존 고타마의 교리를 떠나 세속의 삶과 고통을 통과한 끝에 강가에서 얻어낸 깨달음. 그가 찾아낸 궁극의 지혜와 그것에서 비롯된 라이프스타일은 어린 아들에게는 한낱 답답함, 감옥에 불과했다. 결국 아들은 바수데바와 싯다르타의 도그마에서 벗어나기 위해 도시로 탈출하고, 싯다르타는 아들에 대한 애착에 사로잡혀 그 뒤를 쫓아 나선다.

도시의 입구에서 싯다르타를 따라온 그의 친구이자 스승 바수데바는 이렇게 말한다. ”당신의 어린 아들만은 당신이 사랑한다고 해서, 당신이 그 애의 번민과 아픔과 실망을 덜어주고 싶다고 해서, 그것이 가능할 줄 아느냐“고. 덧붙여 “그 애를 위해 열 번씩 죽는다 한들 그것으로 당신이 그 애의 운명을 손톱만치라도 덜어줄 수는 없다.“라고. 싯다르타 본인도 사문 시절의 고행, 세속

의 삶을 살던 시절의 방황과 죄업을 직접 겪고 난 후에야 비로소 깨달음을 얻었다. 그는 아들을 세상의 고통으로부터 보호하고 평화로운 삶을 살게 하려 했으나, 아들 역시 세상에 직접 부딪혀 방황하는 과정을 거치지 않고서는 스스로의 지혜를 얻을 수 없고, 중도의 길을 걸을 수 없음을 인정하게 된다. 싯다르타는 그렇게 아들을 쫓는 걸 포기하고 집으로 돌아간다.

싯다르타에서 발견한 사랑이란, 타인을 나와 별개의 독립된 주체로 받아들이는 것이다. 독립된 주체로서 타인이 나와 다른 길을 선택할 권리, 심지어는 스스로 길을 잃고 방황할 권리까지 온전히 인정해 주는 것. 상대를 내 품에 바짝 당겨 안으려는 욕망을 거두고, 자기의 경험, 자기의 인식, 자기의 삶을 가진 나와 타인이 서로 독립적인 두 주체로 관계할 수 있게 하는 것. 이것이 싯다르타를 읽으며 생각해 본 사랑의 모습이다.

그렇다면 인간은 왜 결여를 느낄까? 우리는 왜 끊임없는 갈증을 느낄까? 그 이유인 즉 우리가 시간을, 정확히는 선형적인 시간을 믿기 때문이다. 과거에서 미래로 나아가는 시간이라는 도로 위에서 우리는 현재의 나를 미래를 위해 극복하고 보완해야 할 미완성의 상태로 생각한다. 미래를 위해, 미래를 향해 자신을 던져야 한다는 이 목적론적인 시간관이 만들어낸 불안이 우리가 바닷물을 모조리 마셔도 목이 마르게 하는 원인인 것이다. 싯다르타는 강을 통해 시간의 무실재성을 체험한다. 강물은 수원지와 폭포, 하류에 동시에 존재하고, 그 어디에 있어도 강물이요, 강 그 자체임에는 변함이 없다.

이처럼 젊은 사문이었던 싯다르타, 세속의 쾌락에 빠져 자살을 결심한 싯다르타, 주름진 얼굴의 뱃사공 싯다르타는 앞에서 뒤로 발전한 것이 아니라 이미 겹쳐져 있는 하나의 거대한 '지금'인 것이다. 그 모든 '나'가 그 '지금' 속에서 완전했음을, 우리가 시간을 따라가는 것이 아니라 시간이 우리를 스쳐 지나가는 것임을 알아야 한다. 선형적인 시간이란 것이 사실은 실재하지 않는 것임을 안다면 '미래의 나' 같은 것 또한 허상임을 알게 되고, 그렇기에 '지금의 나'는 '미래의 나'를 위해 보완해야 할 존재가 아니게 되고, 그렇기에 나의 모든 결여 또한 잘못된 집착에서 나온 허상이라는 귀결에 도달한다.

결국 내 안의 결여는, 내 욕망이라 믿는 타인들의 욕망은 가짜인 것이다. 헤르만 헤세의 싯다르타가 알려준 이 존재론적 해방이 선행되어야지만 비로소 우리는 사랑하는 사람을 '니꺼 내꺼' 라고 하는 생각에서 벗어나 진정으로 사랑해 줄 수 있지 않나 싶다!

답사기 발표작

20243957 조하경









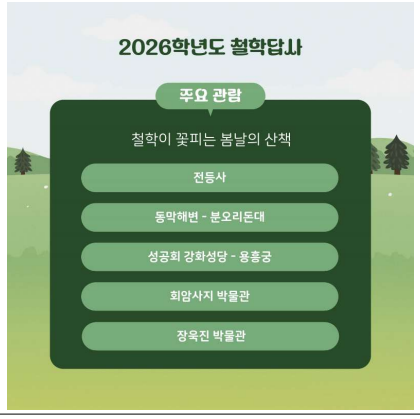


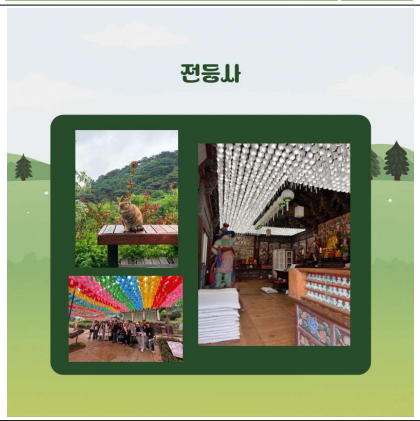




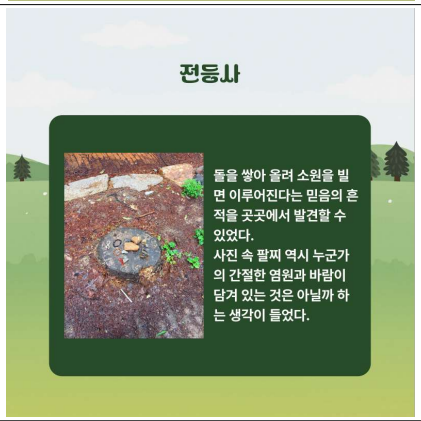
20261001 강한율

















성공회 강화성당 – 용흥궁




성공회 강화성당 – 용흥궁





용흥궁을 구경한 후 자유시간에 선배님들과 거리를 둘러보던 중 작은 빈티지 샵을 발견했다. 입구부터 가게 가장 안쪽까지 영국적인 분위기가 물씬 풍겼고,

가게 안은 오렌지 마멀레이드 향으로 가득 차 있었다

회암사지 박물관






회암사지 박물관




회암사지는 유교 사회를 지향했던 조선시대에 왕실의 적극적인 후원을 받으며 번영했던 조선 최대의 왕실 사찰이다.
지공·나옹·무학 삼화상의 비와 부도가 모두 남아 있어 깊은 역사적 의미를 지닌다.
광활하게 펼쳐진 유적지 곳곳에는 금계국이 만개해 있어, 엄숙한 역사의 흔적 속에서도 따스한 생명력을 느낄 수 있었다.

장욱진 박물관



장욱진은 서양화를 바탕으로 동양적 정신과 형태를 접목해 한국적 모더니즘을 창조한 화가이다. 장욱진 미술관에서는 그의 작품 하나하나를 통해 그가 추구한 모더니즘의 의미와 철학을 생생하게 느낄 수 있었다.

장욱진 박물관





장욱진 박물관





마치며

답사는 아주 좋았다.
일정은 다양하고 꽉 차있었으나
활동이 자유로워 편하게 다닐 수 있었고, 무엇보다 소중한 인연을 만나게 된 것 같아 기뻤다.



장소가 바뀔 때마다 짧은 시간 동안 깊이 있는 이야기를 전해주시는 교수님들과, 그 곁에서 즐겁게 배움을 얻는 학생들의 모습을 보는 것은 신기하면서도 이상적인 장면이었다.

처음 만난 사람들과 함께 학문을 탐구하고 서로의 생각을 나누는 일이 색다른 즐거움이자 귀한 경험이라는 것을 알게 되었다.

짱욱진 박물관



감사합니다.

사르트르의 철학에서 현존에서 실존으로의 전환

-인간은 언제, 어떻게 기투(企投)하게 되는가

한림대학교 인문대학
철학전공
문진우
2026년 6월25일

목차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 본론
1. 기성 휴머니즘의 자기기만: 실존주의 비판에 대한 사르트르의 해명
2. 실존적 주체성의 회복과 기투의 존재론적 의미
3. 희망 없는 행동의 실존적 필연성: 소설『구토』를 통하여
Ⅲ. 결론

요약문

본 논문은 사르트르 실존주의 철학에서 우연적 '현존'이 주체적 '실존'으로 전환되는 사유 구조를 철학적으로 규명한다. 인간은 존재의 무의미함과 우연성을 자각하는 순간 자신의 절대적 자유를 직시하고, 미래를 향해 스스로를 던지는 '기투'의 주체로 거듭난다. 본 연구는 이 실존적 각성과 주체성 확립의 과정에서 '문학'이 수행하는 철학적 매개 역할을 고찰한다. 끝으로 소설『구토』에 투영된 사르트르의 시각을 검토함으로써, 즉자존재에서 대자존재로 나아가는 실존적 결단과 기투의 실천적 의의를 조명하고자 한다.

Ⅰ. 서론

장폴 사르트르(Jean-Paul Sartre)는 프랑스의 문학가, 극작가, 평론가이자 실존주의 철학자로, 제2차 세계대전 전후의 인간 소외와 가치 상실의 시대를 정면으로 마주한 20세기의 대표적인 지성이다. 사르트르는 '신이 없다면 모든 것이 허용된다.'라는 무신론적 실존주의의 핵심 명제와 인간은 그 어떤 선험적 규칙에도 구속되지 않는다는 주장을 필두로 독자적인 사상을 전개하였다. 그의 기획은 신의 부재라는 허무주의적 조건 속에서 인간이 어떻게 삶을 주체적으로 입법하고 창조할 수 있는가를 규명하는 데 집중되어 있었다.

그러나 사르트르가 상정한 절대적 자유의 도식은 현실 인간의 구체적인 삶의 양식과 마주했을 때 모순을 일으킨다. 사르트르의 선언대로 인간이 본질적으로 자유를 선고받은 주체라면, 왜 현실의 수많은 인간은 그 자유를 온전히 누리지 못하는 것일까? 실제로 인간은 스스로의 주체성을 포기한 채, 주어진 환경이나 절대자, 혹은 사회적 제도 뒤로 숨어드는 자기기만(Mauvaise foi)[1]에 빈번히 빠져든다. 이는 인간이 자유의 무거움과 그에 따르는 존재론적 불안을 회피하려는 성향을 지니고 있음을 방증한다. 따라서 사르트르 철학의 핵심 과제는 단순히 자유의 원초적 상태를 선언하는 것에 그치지 않는다. 그것은 우연히 세계 내에 내던져진 이유를 묻지 않고 맹목적으로 존재하는 '현존'의 상태에 머물던 인간이 언제, 그리고 어떻게 자신의 절대적 자유를 직시하고 미래를 향해 자신을 내던지는 진정한 '실존'의 단계로, 즉 '기투(Projet)'의 단계로 전환되는지 그 실천적 메커니즘을 해명하는 데까지 나아가야 한다.

1) 사르트르 지음, 박정태 옮김,『실존주의는 휴머니즘이다』, 이학사, 2008, 128쪽 용어 설명 참조.

본 연구가 주목하는 것은 이러한 전회의 과정에서 '문학(Littérature)'이 수행하는 역할이다. 사르트르가 그의 사상적 형성기이자 출발점에서 소설 『구토(La Nausée)』를 발표했다는 사실은 단순히 문학적 취향이나 서사적 흥미의 차원에 그치지 않으며 문학이 철학에 방법론적으로 필요하다는 것을 시사한다. 특히 소설 『구토』는 존재의 층위를 설명하기 위해 문학의 구조로 철학을 전개한 대표적인 시도이다. 본론 2장에서 자세히 설명할 사물과 하나가 되려는 시도를 비판하고 인간의 주체성을 고찰하며 문학을 통해 주체성을 회복하려 시도한다. 그런 이유에서 사르트르에게 문학은 철학의 단순한 대중적 보조 수단이 아니라, 독자에게 주체적 결단을 요청하는 수단이 된다.

사르트르는 주체의 결단이 단지 사적인 선택에 머무는 것이 아니라, 인류 전체의 보편적 인간상을 정립하는 존재론적 책임을 동반한다고 주장한다. 즉, 개인이 스스로의 실존적 이미지를 구축하는 행위는 곧 시대와 인류 전체가 지향해야 할 보편적 가치를 동시에 입법하는 과정이라는 것이다.

> 우리가 되기 원하는 인간을 창조하는 행위는 그 자체가 또한 우리가 꼭 그렇게 되어야 한다고 판단하는 인간의 이미지를 창조하는 행위이기도 합니다. 우리의 행위 중에서 그렇지 않은 행위는 없습니다. 이것이 될까 또는 저것이 될까를 선택하는 행위, 그것은 우리가 선택하는 것의 가치를 확인하는 행위이기도 합니다. 왜냐하면 우리는 결코 악한 것을 선택할 수 없기 때문이다. 다시 말해 우리가 선택하는 것이 우리에게 선한 것처럼 모든 이를 위해서도 마찬가지로 선하지 않고서는 결코 그 어떤 것도 우리에게 선할 수가 없기 때문입니다. 우리는 이 점을 또한 다음과 같이 말할 수 있습니다. 만약 실존이 본질에 앞선다면, 그리고 우리가 우리의 이미지를 만듦과 동시에 실존하기를 원한다면, 이렇게 만들어진 우리의 이미지는 모든 이를 위해서도, 또 우리의 시대 전체를 위해서도 마찬가지로 유효하다고 말입니다.[2)]

이처럼 개별적 주관성을 매개로 인류 보편의 가치 정립에 동참하고자 하는 실천적 태도를 사르트르는 '앙가주망(engagement)'[3)]이라 일컫는다. 이것은 인간이 자기 고유의 상황에 대면해서 자신의 전적인 책임을 의식하고 그 상황을 변경, 유지, 고발하기 위하여 행동하는 태도를 말한다. 자신의 행동이 곧 인류와 시대의 가치에 영향을 주는 행위임을 인지하고 책임을 짐으로써 실천하는 것이 사르트르 실존주의에 핵심적인 주장이다.

본 논문의 구체적인 목적은 당대 기성 휴머니즘의 결정론적 기만성을 폭로한 사르트르의 비판을 검토하고, 우연적 현존에서 주체적 실존으로 이행하는 사르트르의 사유 구조 내에서 문학이 수행하는 매개적 의의를 소설 『구토』를 중심으로 규명하는 데 있다. 기성 도덕과 종교가 제공하는 설계도를 거부하고, 무의미한 세계의 진실을 직시하는 과정에서 도출되는 사르트르 특유의 실존적 시각을 조명함으로써, 현대의 무기력 속에서 주체성을 재정립할 수 있는 실천적 대안을 모색하고자 한다.

---

2) 사르트르 지음, 박정태 옮김, 『실존주의는 휴머니즘이다』, 이학사, 2008, 34쪽.
3) 사르트르 지음, 박정태 옮김, 『실존주의는 휴머니즘이다』, 이학사, 2008, 128쪽 용어 설명 참조.

Ⅱ. 본론

1. 기성 휴머니즘의 자기기만: 실존주의 비판에 대한 사르트르의 해명

사르트르가 『실존주의는 휴머니즘이다』를 집필한 일차적 배경은 당대 지성계가 실존주의를 향해 퍼부은 전방위적 비판을 반박하는 데 있다.[4] 당시 마르크스주의를 비롯한 좌파 진영은 실존주의를 혁명의 가능성을 닫아둔 채 절망에 안주하는 '부르주아 철학'이자 퇴폐적 사상으로 비난했으며, 가톨릭을 중심으로 한 유신론 진영은 실존주의가 인간의 어두운 면만을 강조하여 인간성을 파괴한다고 비판했다. 그러나 사르트르는 실존주의야말로 인간에게 주체적 행동의 가능성을 열어주는 가장 낙관적인 독트린(doctrine)임을 표방하며 반박에 나선다.

사르트르가 가장 강력하게 논박하는 지점은 실존주의에 덧씌워진 '정적주의(quiétisme)[5]'의 혐의다. 정적주의는 인간 스스로의 적극적인 노력이나 의지를 배제한 채 절대자나 정해진 운명에 영혼을 맡겨 수동적인 평안 상태에 머무르는 태도를 뜻한다. 이러한 태도는 자신의 절대적 자유와 그에 따르는 무거운 책임을 회피하기 위해 기성 시스템 뒤로 숨는 자기기만에 불과하다. 일례로 단순히 신만을 관상하며 머무는 내면적인 기도를 바칠 때 우리 내면에 현존하시는 신과 일치할 수 있다고 주장한 몰리노스의 정적주의[6]를 들 수 있다. 사르트르에 따르면 실존주의는 결코 무기력한 절망에 머무는 철학이 아니며, 오히려 '상황이 이러하니 어쩔 수 없다.'라는 식의 패배주의적 정적주의를 타파하려는 시도이다.

사르트르는 실존주의가 정적주의 반대편에 서 있는 고유한 '휴머니즘'임을 해명한다. 다만 그가 주장하는 휴머니즘은 당대의 기성 휴머니즘과 분명한 단절을 이룬다. 기성 휴머니즘은 신이 인간을 설계했다거나 인간에게 선험적인 이성이 존재한다는 전제하에, 이미 정해진 보편적 인간 본성이 존재한다고 주장한다. 이러한 주장에는 '본질이 실존에 앞선다.'라는 결정론적 도식이 함축되어 있다. 반면 사르트르의 실존주의적 휴머니즘은 인간에게 그 어떤 선험적 틀도 주어지지 않았음을 선언하며, 인간은 오직 주체적인 결단과 미래를 향한 '기투'를 통해서만 매 순간 자신의 존재 이유를 스스로 증명해 나가는 존재임을 역설한다.

사르트르가 규정하는 실존주의의 핵심은 '실존은 본질에 앞선다(l'existence précède l'essence)'[7]라는 명제로 집약된다. 그의 무신론적 실존주의는 도스토옙스키(Fyodor Dostoevsky)의 소설 『카라마조프가의 형제들』에 등장하는 '신이 없다면 모든 것이 허용된다.'[8]라는 문장을 철학적 출발점으로 삼는다. 신이 부재하다면, 인간은 도구처럼 사전에 부여받은 목적으로 규정될 수 없다. 일례로 종이를 자르는 가위는 '종이를 자르는 도구'라는 명확한

---

4) 사르트르 지음, 박정태 옮김, 『실존주의는 휴머니즘이다』, 이학사, 2008, 13쪽 참조.
5) 종교학대사전 편찬위원회 지음, 『종교학대사전』, 한국사전연구사, 1998, '정적주의' 항목 참조.
6) 백영민 기자 지음, 『[전영준 신부의 가톨릭 영성을 찾아서]』, 가톨릭 뉴스, 2018, '(80) 17세기 – 정적주의' 항목 참조, https://news.catholic.or.kr/WZ_NP/Section/view.asp?tbcode=SEC07&cseq=1&seq=147648(최종검색일: 2026.10.16.).
7) 사르트르 지음, 박정태 옮김, 『실존주의는 휴머니즘이다』, 이학사, 2008, 29쪽 '두 종류의 실존주의자가 있다.' 참조.
8) 도스토옙스키 지음, 김연경 옮김, 『카라마조프가의 형제들 1』, 민음사, 2015, 586쪽 이반 카라마조프 대사 참조.

목적인 본질이 가위라는 물리적 형태인 실존에 앞선다. 그러나 인간은 어떠한 선험적 본질이나 설계도도 없이 그저 세계 내에 툭 던져진 '피투체(被投性, Être jeté)'에 불과하다. 즉, 인간에게는 '있음(실존)'이 '무엇임(본질)'보다 선행하는 것이다.

비판자들은 바로 이 지점, 즉 인간에게 주어진 궁극적 목적을 부여하는 신이 없다는 선언을 빌미로 실존주의를 허무주의나 비관론으로 몰아세웠다. 그러나 사르트르는 인간에게 정해진 본질이 없다는 사실이, 역설적으로 인간은 그 무엇으로도 고착되지 않으며 매 순간 스스로 채워나갈 수 있는 절대적 자유를 쥐고 있음을 의미한다고 보았다. 앞서 언급한 예시인 가위는 평생 종이만 잘라야 하는 운명에 갇혀 있지만, 인간은 정해진 운명이 없기에 스스로 삶의 의미를 발명해야 하는 주체다.

사르트르는 앞선 철학자들의 휴머니즘을 인간의 절대적 자유를 은폐하는 자기기만 체계로 규정한다. 그가 비판한 기존의 휴머니즘은 크게 두 가지 양상으로 나뉜다.[9] 첫째는 인간을 이미 완성된 가치이자 숭배의 대상으로 삼는 '고전적 휴머니즘'이다. 고전적 휴머니즘은 '인간은 비행기를 발명했으므로 위대하다.'라는 식으로 타인의 업적과 가치에 의탁하려 한다. 사르트르는 이를 두고, 개별 인간이 주체적으로 결단하고 행동하지 않으면서 인류라는 거대한 명사 뒤로 숨어 자신의 실존적 책임을 회피하려는 기만일 뿐이라고 비판했다. 인간은 스스로 행동하는 총합이며, 아직 도래하지 않은 미래를 향해 만들어가야 할 과정이지 결코 숭배받아야 할 완성품이 아니기 때문이다. 둘째는 신의 존재만 부정할 뿐 기존의 고정된 도덕 가치는 그대로 유지하려 했던 '세속적 부르주아 휴머니즘'이다. 당대 프랑스 세속적 도덕주의자들은 신이 없더라도 정직, 박애, 법질서 같은 선험적 가치들은 그대로 유지해야 한다고 주장했다. 그래야 사회가 안정적으로 유지되기 때문이다. 그러나 사르트르는 이를 '신만 부재한 결정론'에 불과하다고 보았다. 신이 없다면 인간을 구속할 선험적인 가치나 도덕률 또한 함께 소멸하는 것이 필연이다. 결과적으로 선험적 가치의 고착성을 신봉하는 태도는 정해진 본질에 안주하는 정적주의 기만에 해당한다. 도덕마저도 주체의 자유로운 선택을 통해 매 순간 발명해 나가야 하는 실존적 책임을 지닌다는 점이 사르트르의 핵심 통찰이다

이러한 맥락에서 사르트르는 당대의 기성 휴머니즘을 인간의 자유를 은폐하고 스스로를 속이는 자기기만으로 규정하며 다음과 같이 논한다.

> 어쩌면 사람들은 여기에서 다음과 같이 반박할지도 모르겠습니다. "하지만 스스로를 자기기만의 방식으로 선택하면 안 됩니까?"라고 말입니다. 이에 대해서 나는 그런 사람들을 도덕적으로 평가할 필요는 없지만 그 사람의 자기기만을 오류로 정의한다고 답변합니다. 즉 이 점에 있어서 사람들은 결코 진리에 대한 판단을 피할 수가 없는 것입니다. 자기기만은 분명히 거짓된 것입니다. 왜냐하면 자기기만은 앙가주망이라는 전적인 자유를 은폐하고 있기 때문입니다.[10]

결과적으로 사르트르가 기성 휴머니즘을 자기기만으로 비판한 이유는, 그것이 인간에게 기

9) 사르트르 지음, 박정태 옮김, 『실존주의는 휴머니즘이다』, 이학사, 2008, '고전적 휴머니즘' 84쪽 참조, '세속적인 도덕' 42쪽 참조.
10) 사르트르 지음, 박정태 옮김, 『실존주의는 휴머니즘이다』, 이학사, 2008, 76쪽.

성 설계도를 줌으로써 실존적 불안과 주체적 행동의 책임을 면제해 주기 때문이다. 실존주의는 이러한 기만을 걷어내고 의지할 곳 없는 절대적 자유를 직시할 때 비로소 진정한 주체성이 시작됨을 선언한다. 따라서 기성 휴머니즘의 기만성을 폭로하고 실존의 가능성을 확보한 사르트르의 논의는 자연스럽게 인간이 어떻게 주체성을 회복하고 미래를 향해 스스로 던지는지, 즉 '기투'의 존재론적 메커니즘이 어떠한지 규명하는 단계로 이행된다.

2. 실존적 주체성의 회복과 기투의 존재론적 의미

사르트르는 인간을 기투하는 존재라고 선언하며, 실존적 주체성의 회복을 주장하였다. 인간은 선험적 이유 없이 던져진 피투체로서, 고유한 본질 없이 존재한다. 기투란 바로 피투체만이 할 수 있는 행위로 주체가 미래의 가능성을 향해 자신을 던지는 실천적 행위를 의미한다. 앞서 본론 1절에서 언급했듯이, 사르트르는 신은 없으므로 우리는 외부의 존재에게 자신의 책임을 양도할 수 없고 자신의 선택에 온전히 책임을 져야 한다고 주장했다. 그에 따르면 '인간은 자유롭도록 선고받은 존재(l'homme est condamné a être libre)'[11]라고 말하여 자신의 존재 방식을 스스로 입법해야 한다. 이러한 맥락에서 기투는 미래의 가능성을 향해 주체적으로 전개하고 자신의 존재 방식을 스스로 입법해 나가는 행위이다.

그렇다면 기투할 수 있는 존재는 무엇인가. 사르트르는 모든 존재를 의식(conscience)의 유무로 사물과 인간을 구분하고 있다. 사르트르의 존재론에서 의식은 중요한 개념이다. 의식이란 깨어있는 상태에서 자기 자신과 사물을 인식하는 작용을 의미한다. 의식은 외부를 향해 나아가면서 자신의 실재성을 확보한다. 외부를 향해 끊임없이 투사하는 의식의 지향성은 인간 고유의 주체성을 성립하는 바탕이 된다. 의식을 갖지 않은 사물은 즉자존재(l'être-en-soi)이고, 인간은 의식을 가진 대자존재(l'être-pour-soi)이다. 사르트르는 대자존재를 나와 타인으로 분리하고 타인의 존재 방식을 대타존재(l'être-pour-autrui)로 정리한다. 사르트르의 철학을 이해하는 데 있어 대타존재는 매우 중요한 개념이다. 그러나 본 논문의 주된 목적은 우연한 현존에 머물던 주체가 의식을 통해 미래의 가능성으로 자신을 던지는 기투의 메커니즘을 규명하는 데 있다. 따라서 대타존재의 구체적인 구조와 타자론에 관한 논의는 본 논문의 핵심 범위를 벗어나므로 심도 있게 다루지 않기로 한다.[12]

먼저 즉자존재는 사물의 존재 방식이다. 사르트르의 설명으로 사물은 의식을 갖지 않으므로 외부의 대상을 인식하지 않고 스스로 존재한다. 즉자존재를 이해하기 위해 테이블을 생각해보자. 테이블의 본질은 물건을 올려놓는 도구에 있고 그 본질이 정해진 채 제작된다. 본질이 정해진 채로 존재하기에 스스로를 변화시킬 필요가 없다. 테이블을 다른 용도로 사용한다 해도 마찬가지이다. 그 본질에 다르게 사용하길 선택하는 것은 테이블이 아닌 사용자이기 때문이다. 따라서 즉자존재는 외부를 향한 지향성이 없다. 사물은 자신을 이루는 본질로 가득 차 있는 형태이고 외부를 향하여 의식을 뻗지 않는다. 사물들은 각각이 본질로 빈틈없이 채워져 있어 충만하다. 충만함은 내부에 어떠한 분열이나 여백도 허용하지 않으므로, 언제나 자신

11) 사르트르 지음, 박정태 옮김, 『실존주의는 휴머니즘이다』, 이학사, 2008, 44쪽 참조.
12) 대타존재, 타자의 시선, 그리고 시선 투쟁의 존재론적 구조에 대해 더 깊이 고찰하고자 한다면 다음의 문헌을 참조하라. 사르트르 지음, 변광배 옮김, 『존재와 무』, 민음사, 2024, 제3부 「대타존재」, 487~894쪽.

과 완벽히 일치하는 상태(A=A)인 자기동일성을 띤다. 즉자존재는 시간의 흐름 속에서 자신을 변화시키거나 새로운 가능성을 향해 자신을 기투하지 못하며, 오직 현재의 상태 속에 고착되어 존재한다. 즉자존재는 스스로 기투할 수 없는 사물의 존재 방식으로서 다음에 올 대자존재와 대비된다.

대자존재는 인간 존재의 방식이다. 대자존재는 항상 자신과 완전히 일치하지 못하는 존재이다. 사르트르는 에드문트 후설의 지향성 철학을 비판적 수용하여 인간을 의식을 지닌 존재로 규정하고 인간은 자신이 아닌 다른 무언가를 채우려 한다고 주장했다. 사르트르에 따르면 의식은 그 자체로 충만한 실체가 아니라 언제나 '무엇에 대한 의식(La conscience est conscience de quelque chose)'일 뿐이다.

의식은 무엇인가에 대한(de) 의식이다. 이것은 초월성이 의식의 구성적 구조임을 의미한다. 다시 말해 의식은 그 자체가 아닌 하나의 존재의 도움을 받아(portée sur) 발생한다. 이것이 바로 우리가 존재론적 증거(la preuve ontologique)라 부르는 것이다.[13]

즉자존재가 자신과 일치하여 꽉 차 있는 충만함인 반면, 대자존재는 스스로를 인식하기 위해 자신을 분리하여 바라봄으로써 인식 과정에서 자신과 거리를 두게 된다. 나를 인식하기 위해 '인식하는 나'와 '인식의 대상이 되는 나' 두 존재가 발생한다. 의식이 성립하려면 둘 사이에 반드시 거리가 존재해야 한다. 의식은 끊임없이 자신을 인식하고 그것을 부정하며 새로운 것으로 채우려 하기 때문에 본질적으로 비어있다. 이러한 비어있음 때문에, 사르트르는 의식을 무(Néant)라고 칭한다. 의식이 본질적으로 무라는 것은 대자존재가 결여의 구조를 띠고 있음을 의미한다. 대자존재는 자신과 일정한 인식의 거리를 둘 수 있는 비어있는 공간이므로, 자신을 돌아보고 비판할 수 있다. 대자존재 의식 내부의 이 비어있는 구멍은 현재 대자존재의 부재한 가치나 미래를 끊임없이 갈망하게 만드는 동력이 된다. 일례로 책상에 앉아 공부하는 순간 공부하고 있는 내 모습을 발견하게 된다. 그러나 해당 모습은 과거의 나를 현재의 내가 포착한 모습임으로 과거와 현재에 틈새가 발생한다. 이 틈새는 의식이 스스로 거리를 둠으로써 외부에 있는 대상을 초월하려고 하는 의식의 지향성이다. 이러한 비어있음은 고정된 상태에 머물지 않고 능동적인 행위로 발현된다. 여기서 무화작용(néantisation)이 발생한다. 무화작용이란 내부에 존재하는 무로 현재 상황에 매몰되지 않고 부정하며 새로운 상태를 지향하는 과정을 의미한다. 의식이 세계를 지각할 때 특정 대상을 선택하고 나머지 배경으로 밀어내는 것, 과거의 나와 현재의 나 사이에 단절을 만들어 내는 것은 모두 현실에 일정한 거리를 확보하는 무화작용이다. 즉 무화작용은 충만한 세계를 부정하고 거리두기함으로써 의식의 주체성을 확보하려는 실천이다. 과거의 공부를 하는 나를 현재의 내가 봄으로써 두 시간 사이에 틈이 발생하고 다시 현재의 나를 정의하는 과정이 발생한다. 과거를 통해 나를 추론하고 그 추론된 결과를 다시 미래와 대조함으로써 새로운 자신을 선택하는 과정이다.

대자존재는 무와 무화작용을 통해 결정론을 반박할 수 있다. 불우한 환경에 놓인 사람이 있다고 가정해보자. 가정폭력을 당하고 학습 성취가 낮은 사람이다. 결정론에서는 이 사람은 범죄를 저지르거나 교도소에 갈 확률이 높다. 그러나 의식은 거리를 둠으로써 무화작용을 실행한다. '내 환경이 불우하지만, 그 환경이 '나'인 것은 아니다. 미래는 가능성의 세계이며 나

13) 사르트르 지음, 변광배 옮김, 『존재와 무』, 민음사, 2024, 46쪽.

는 그것을 창조할 수 있다.'라며 현실과 나 사이에 틈새가 벌어진다. 사르트르가 저서 『실존주의는 휴머니즘이다.』에서 제자가 자문을 구하는 과정을 들려주는 이유도 이와 같다. 그의 제자는 정치 견해가 다른 두 부모 밑에서 자라 혼란을 겪다 전쟁을 참전할지 고민하는 상황이다. 이러한 상황을 겪다가 사르트르에게 자문을 구하지만, 사르트르는 그저 스스로 발명해내라는 말을 할 뿐이다. 이는 자신의 환경과 가정이 어떠한 환경에 놓여있든 인간은 선택할 수밖에 없고 자신을 발명해내야 하는 처지에 있음을 말한 것이다.

과거를 배경으로 밀어내고 새로운 선택을 하는 무화과정을 통해 대자존재는 자유를 본질적 계기로 삼는다. 인간은 환경을 직시하고 미래를 어떻게 구성해나갈지 고민하며 선택하는 행위를 할 수 있으므로 자유롭다. 무화작용을 통해 자유를 확보한 대자존재는 즉자존재와 달리 실존(있음)이 본질(목적)에 앞선다. 그러나 이러한 자유는 자신의 모든 선택과 결과에 책임져야 하는 강제성을 지닌다. 앞서 본론 1장에서 살펴보았듯이 사르트르는 무신론으로부터 실존주의를 전개하였기 때문에, 역사와 종교에 인간의 책임을 투사할 수 없다. 고로 자신의 모든 선택을 책임진 인간은 불안(angoisse)에 시달리게 된다. 대자존재는 불안을 견디지 못해 끊임없이 외부를 자신의 실재성으로 확보하려고 한다. 자신의 존재를 사물화하여 즉자존재처럼 자기 자신과 완벽히 일치하려 한다. 사르트르는 의식이 자신과 일치하여 나라는 존재의 충만함을 채우는 것, 곧 '즉자-대자의 결합(fusion de l'en-soi-pour-soi)[14]'이 인간 존재의 목표임을 주장한다. 그러나 사르트르는 이를 불가능한 목표라고 보았다. 본질로 가득 채워진 사물과 달리 인간의 의식은 항상 무이다. 대자존재는 일시적으로 즉자존재와 일치할 수는 있으나 이내 다시 그것을 소화해내며 외부를 지향한다. 자신의 불안과 무를 채우기 위해 끊임없이 노력하지만, 결코 도달할 수 없는 이러한 과정을 사르트르는 '무용한 수난(passion inutile)[15]'이라 지칭한다. 그러나 이러한 한계적 상황에서 절망하는 것이야말로 기투의 출발점이 된다.

불안과 절망은 정적주의로의 퇴행을 의미하지 않는다. 구원이 부재함을 직시하는 절망은 오히려 주체적 기투로 나아가는 출발점이 된다. 주체가 절망을 통하여 행하는 기투는 단순히 결의나 관념에 머물 수 없으며 구체적인 행동으로 드러나야 한다. 사르트르에게 있어 자신의 자유를 미래로 기투하는 가장 대표적인 실천 행위는 글쓰기이다. 글쓰기는 인간의 가능성을 미래로 기투할 수 있는 유일한 행위이다. 사르트르는 글쓰기를 이렇게 설명했다.

작가란 세계와 특히 인간을 다른 사람들에게 드러내 보이기를 선택한 사람인데, 그 목적은 이렇게 드러낸 대상 앞에서 그들이 전적인 책임을 지도록 하기 위한 것이다. (중략) 우리에게는 글쓰기란 하나의 기도(企圖)[16]이다. 작가는 죽기에 앞서 살아있는 인간이다. [17]

이처럼 사르트르에게 글쓰기는 고정된 과거를 답습하는 것이 아니라 자유를 동력 삼아 새로운 의미를 발명하여 미래로 던지는 실천적 행동이다. 그러나 모든 글이 기투의 동력이 되는 건 아니다. 사르트르에게 글쓰기를 통한 기투는 오직 문학, 특히 소설을 통해서만 이루어진다.

---

14) 사르트르 지음, 변광배 옮김, 『존재와 무』, 민음사, 2024, 227쪽 참조, 원문은 '즉자-존재-로서의-자기(le-soi-comme-être-en-soi)'로 적혀있으나 논문의 전개상 '즉자-대자의 결합'으로 적겠다.
15) 사르트르 지음, 변광배 옮김, 『존재와 무』, 민음사, 2024, 1255쪽 참조.
16) 기투와 기도는 엄밀하게 다른 행동이지만 본 논문은 예정된 수난에 자신을 던지는 행위의 측면에서 두 행동을 동일한 의미로 해석하였다.
17) 사르트르 지음, 정명환 옮김, 『문학이란 무엇인가』, 민음사, 1998. 37쪽, 53쪽 참조.

소설은 구체적인 인물을 창조하고 특정 상황 속에 던져놓음으로써 기투를 감행하는 행위이다. 작가는 자신의 일부를 반영하되 독립된 실존을 지닌 등장인물을 창조해낸다. 그 순간 작가와 피조물은 분리된다. 작가는 서사를 전개함으로써 인물을 불안과 끊임없는 선택, 그리고 책임의 상황 속으로 내몰고, 등장인물은 창조자인 작가의 경험적 한계를 초월하는 존재로 거듭난다. 일례로 살인을 저지르는 인물을 창조해냄으로써 작가는 살인이라는 가능성에 간접적으로 참여하고, 자신이 만든 피조물을 경험 바깥의 세계 속으로 내던지게 된다. 이로써 작가는 세계의 진실에 대해 더 이상 무지하다고 변명할 수 없는 상황에 놓이게 되며, 자신이 드러낸 가치에 전적인 책임을 지는 상황에 직면한다. 즉, 작가는 문학을 통해 세계에 앙가주망하는 동시에 자신의 존재 가능성을 미래로 기투하게 되는 것이다. 이러한 문학적 기투의 단계는 소설『구토』의 주인공 로캉탱이 고착된 과거의 역사를 정리하던 작업을 포기하고, 불확실한 독자를 향해 새로운 소설을 써 내려가기로 결단하는 전회의 과정에서 선명하게 입증된다.

3. 희망 없는 행동의 실존적 필연성: 소설『구토』를 통하여

사르트르의 소설『구토』는 자기 철학의 존재론의 구조를 개별 주체가 구체적으로 겪어내는 체험의 서사로 형상화한 작품이다. 소설의 주인공 앙투안 로캉탱이 겪는 신체적 이상 증세인 '구토'는 즉자존재의 우연성을 대면했을 때 느껴지는 현기증이다. 사르트르는 문학이라는 양식을 통해 독자에게 지적 동의를 구하는 것을 넘어, 주체적 결단을 요청하는 실존적 기투를 유도하고자 했다. 즉,『구토』는 사르트르 철학의 단순한 보조 수단이 아니라, 현존에서 실존으로 나아가는 전회의 과정을 증명하는 철학적 방법이다. 따라서 본 절에서는 소설 속 핵심 서사를 통해 즉자존재의 허무와 대자존재의 기투가 교차하는 실존적 필연성을 규명하고자 한다.

소설의 초반부에서 로캉탱은 부빌이라는 도시에 머물며 18세기 인물인 롤레봉 후작의 전기를 집필하는 역사 연구에 몰두한다. 역사학자로서의 이러한 작업은 이미 과거에 고착되어 변경 불가능한 즉자존재와 하나가 되려는 시도이다. 그러나 로캉탱은 점차 일상적인 사물과 신체에서 낯선 이질감을 느끼기 시작하며 사회가 부여한 의미 체계의 균열을 목격한다. 사회가 정립한 언어와 질서, 그리고 도구의 개념들이 의식 표면에서 효력을 상실하자 사물들은 날것의 형태로 드러나기 시작한다. 과거의 역사에 매달림으로써 자신의 실존적 불안을 은폐하려던 로캉탱의 자기기만은 사물들의 본질 앞에서 점차 무력화된다. 이 단계에서 주체는 기성 가치가 제공하던 가짜 설계도를 상실하고 고독한 현존의 상태로 내몰리게 된다.

로캉탱이 존재의 진실을 목격하는 결정적인 사건은 공원의 마로니에 나무뿌리를 바라보는 일화에서 정점에 달한다. 그는 나무뿌리를 보며 인간이 사물에 부여했던 식물학적 명칭이나 기능적 쓸모가 완전히 벗겨지는 충격을 경험한다.

마로니에 나무가 내 눈을 짓누르는 것 같았다. (중략) 존재하는 것은 그 어느 것도 코믹할 수 없다. 그것은 마치 어떤 코미디의 상황들과의 흐릿한 유사성, 거의 포착하기 힘든 유사성 같은 것이다. 우리는 자신에 거북해하고 당황해하는 무수한 존재자들이었다. 우리는 누구를 막론하고 거기에 있어야 할 이유가 전혀 없었다. 각 존재자는 당황해하고 막연하게 불안해하면서 스스로가 다른 존재자들에 대해 쓸데없이 더해진 존재라고 느끼고 있었다. 쓸데없이 더해

짐, 이것이 그 나무들, 그 철책들, 그 자갈들 사이에서 발견할 수 있는 유일한 관계였다. 나는 마로니에 나무의 숫자를 세어보고, 그들을 벨레다 상에 대해 위치시켜보고, 그들의 높이를 플라타너스들의 그것과 비교하려 해봤지만 허사였다. 그것들은 각각은 내가 그 안에 가두려 하는 관계들에서 벗어나고, 고립되고, 넘쳐나고 있었다. 이 관계들은(내가 인간세계의 붕괴를 늦추기 위해 유지시키려 애쓰는 것들, 크기, 양, 방향) 모두가 자의적으로 느껴졌고, 더 이상 사물들과 맞물리지 않았다. 내 맞은편, 약간 왼쪽에 있는 마로니에 나무는 쓸데없었다. 벨레다 상도 쓸데없었다.... (중략) 이제 '부조리'라는 단어가 내 펜 끝에서 흘러나온다. 조금 전 공원에서 나는 이 단어를 찾아내지 못했지만, 그것을 찾지도 않았다. 그게 필요치 않았으니, 나는 단어들을 사용하지 않고 사물들에 대해, 사물들을 가지고 생각했던 것이다. 부조리는 내 머릿속의 어떤 관념이나 어떤 목소리가 아니었고, 내 발치에 있는 그 기다란 죽은 뱀, 그 나무로 된 뱀이었다.[18]

로캉탱이 마주한 이 존재의 진실은 사물들이 그저 쓸데없이 더해진 것(de trop)에 불과하다는 부조리이다. 그는 인식의 붕괴를 막기 위해 크기, 양, 방향 등의 자의적 개념으로 사물을 통제하려 했으나, 즉자존재는 인식의 틀을 뛰어넘었다. 결국 어떤 관념이 아니라 구체적인 실체로 다가온 존재의 부조리를 직접 접촉했을 때, 주체는 비로소 기성 가치관의 은폐에서 벗어나 구토라는 실존적 각성의 열쇠를 쥐게 되는 것이다.

이러한 우연성의 자각은 로캉탱에게 심한 신체적 거부 반응인 구토를 필연적으로 유발한다. 구토는 주체가 세계의 무의미함과 자신의 존재가 지닌 무를 은폐할 수 없을 때 발생하는 각성이다. 인간은 끊임없이 즉자존재의 충만함을 획득하여 안정되고자 갈망하지만, 실존하는 한 결코 그 목적에 도달할 수 없다. 대자존재에게 주어진 자유는 스스로 존재의 근거를 입법해야 하는 '실패가 예정된 수난'이다. 로캉탱이 느끼는 구토는 자신이 이 무의미한 우주에서 아무런 필연성도 없는 무용한 존재에 불과하다는 사실을 신체적으로 확인한 결과이다.

존재의 과잉과 구토로 고통받던 로캉탱을 새로운 국면으로 인도하는 매개체는 카페에서 흘러나오는 재즈 음악이다. 공간을 무겁게 점유하는 마로니에 나무뿌리와 달리, 음악의 선율은 물리적 실체를 지니지 않는 비물질적 형태를 띤다. 음악은 매 순간 앞선 음이 소멸하고 새로운 음이 탄생하는 과정이 반복된다. 선율의 창조와 파괴가 음악의 존재를 완성한다. 이처럼 과거의 음을 부정하고 미래의 선율을 향해 나아가는 음악은 곧 대자존재의 실존 방식과 정확히 일치한다. 로캉탱은 물리적 세계를 가득 채운 즉자존재의 완결성을 깨뜨리는 이 선율을 통해 우주에 난 의식의 구멍, 즉 '무'의 도입을 경험한다. 선율의 청취는 주체로 하여금 즉자존재의 허무에 매몰되지 않고, 그것을 초월하여 새로운 의미를 산출할 수 있다는 대자존재의 가능성을 암시한다. 즉 막연한 희망의 환상을 폐기하는 절망은 역설적으로 미래를 향해 스스로를 던지는 주체적 '기투'의 실존적 필연성을 도출한다.

소설의 결말부에서 로캉탱이 롤레봉 후작의 전기 집필을 영구히 중단하고 새로운 소설을 창조하기로 결심하는 것은 이러한 전회의 완성이다. 이미 고정된 과거의 데이터를 정리하는 역사 연구가 즉자존재와 일치하기 위한 삶이었다면, 소설 집필은 무의 상태에서 새로운 가치를 발명하는 대자존재의 기투이다. 로캉탱은 재즈 음악의 작곡가와 가수처럼, 자신 역시 타인의

18) 장폴 사르트르, 임호경 옮김, 『구토』, 문예출판사, 2020, 298~300쪽.

의식 속에 존재론적 흔적을 남기고 의미를 생산하는 주체가 되기를 갈망한다.

흑인 여자가 노래한다. 그렇다면 우리는 자신의 존재를 정당화할 수 있단 말인가? 아주 조금이라도? 지금 나는 극도로 겁먹고 있는 것 같다. 그것은 내가 너무 많은 것을 바라기 때문이 아니다. (중략) 나도 한 번 시도해볼 수 있지 않을까..... 그것은 물론 어떤 음악은 아닐 테고..... 다른 장르로 해볼 수 있지 않을까.....? 그것은 어떤 책이어야 하리라. 내가 할 수 있는 것은 이것뿐이니까. 하지만 어떤 역사책은 아니다. 역사는 존재했던 것에 대해 말하는바, 존재자는 결코 다른 존재자의 존재를 정당화할 수 없다. 내가 범한 실수는 롤르봉 씨를 부활시키려 했다는 점이다. 다른 종류의 책이 필요하다. 그게 어떤 것인지는 잘 모르겠지만, 사람들이 그것을 읽으며 인쇄된 단어들 뒤에서, 페이지들 뒤에서 존재하지 않을 어떤 것, 존재 위에 있는 어떤 것을 짐작할 수 있어야 할 것이다. 예를 들면 어떤 이야기, 결코 일어날 수 없는 어떤 것, 어떤 모험 같은 것이리라. 그것은 아름답고 강철처럼 단단하며, 사람들로 하여금 그들의 존재를 부끄럽게 느끼도록 만들어야 할 것이다. [19]

결국 사르트르는 로캉탱의 구토를 존재의 부조리와 우연성을 직시했을 때 느끼는 현상으로 규정했다. 사회가 부여한 명칭과 질서를 거부하고 자신의 본질인 무의 상태에서 스스로 존재 이유를 입법해야만 하는 상태를 깨닫자 로캉탱은 문학을 집필하기로 마음먹게 된다. 로캉탱의 실존적 각성을 통해 문학이 인간의 의식을 깨우고 기투를 감행하게 만드는 궁극적 철학 매개체임을 입증한다. 이로써 『구토』에 투영된 사르트르의 시각은 우연적 현존에 머물던 주체가 절망을 통과하여 어떻게 주체적 실존으로 도약하는가에 대한 실천적 해답을 제시한다.

Ⅲ. 결론

본 논문은 사르트르의 전기 실존주의 철학을 관통하는 존재론적 도식을 추적함으로써, 인간이 우연적 '현존'의 무기력함에서 벗어나 어떻게 주체적 '실존'으로 전회하는지, 그리고 그 과정에서 문학이 수행하는 철학적 매개로서의 의의가 무엇인지를 규명하고자 했다. 이를 위해 본론Ⅱ장 1절에서는 사르트르가 『실존주의는 휴머니즘이다』를 통해 당대 좌우파 지성계의 오해를 불식시키고, 선험적 설계도를 제공함으로써 실존적 책임을 면제해 주던 기성 휴머니즘의 속성을 '자기기만'으로 폭로하는 과정을 검토했다. 이어지는 2절에서 『존재와 무』의 핵심 존재 범주인 즉자존재와 대자존재의 비대칭성을 분석하고, 기투를 어떻게 할 수 있는지 글쓰기를 통해 논거하고 대자존재의 회복되는 존재론적 역동성을 고찰했다. 마지막으로 3절에서는 소설 『구토』의 서사를 전개하여, 주인공 로캉탱이 마로니에 나무뿌리에서 즉자존재의 본질과 우연성을 목격하고 느낀 '구토'의 감각이 어떻게 재즈 음악이라는 비물질적 선율을 통해 대자존재의 무화작용으로 승화되는지, 그리고 마침내 소설 집필이라는 실천적 결단으로 이행하는지 그 과정을 추적했다.

이러한 논의를 바탕으로 본 논문이 제기했던 핵심 질문, 즉 '인간은 언제, 어떻게 기투하게 되는가'에 대한 존재론적 해답을 다음과 같이 제시할 수 있다. 우선 인간이 기투를 하게 되는 시점은, 기성 가치와 사회적 질서가 약속하는 선험적 본질의 설계도가 허구임을 깨닫고, 자신

19) 사르트르 지음, 임호경 옮김, 『구토』, 문예출판사, 2020, 408~410쪽.

을 직시할 때 도래하는 ‘불안’의 순간이다. 외부의 초월적 구원 가능성을 배제하고 절망을 정면으로 응시할 때 비로소 주체는 기투의 문턱에 서게 된다. 다음으로 인간이 기투를 감행하는 방식은, 이미 지나간 고정된 과거의 데이터나 환경에 자신을 일치시키지 않고, 의식 내면에 도입된 ‘무’를 동력 삼아 미래의 가능성을 향해 자신을 전개하는 무화작용을 통해서이다. 로캉탱이 죽은 과거를 정리하는 역사 연구(즉자존재와 융합하려는 노력)를 청산하고 공백의 상태에서 새로운 가치를 산출하는 소설 집필(기투)을 결심한 것처럼, 인간은 고착된 현존을 부정하고 스스로의 행동을 책임지는 실천적 앙가주망을 감행함으로써 기투의 주체로 거듭난다.

결과적으로 사르트르 사상에서 현존에서 실존으로의 전환을 매개하는 ‘문학’의 역할은 지대한 철학적 의미를 획득한다. 사르트르에게 문학은 단순히 철학적 논리를 대중적으로 전달하는 도구적 서사가 아니라 존재의 날것이 주는 구토와 자유의 형이상학적 현기증을 독자에게 주체적 ‘체험’의 형태로 제시하는 실천적 통로이다.

본 연구가 조명한 사르트르의 실존주의적 결단과 기투의 메커니즘은, 기성 시스템의 결정론적 구조 속에서 무기력한 정적주의와 허무주의에 빠져드는 현대인들에게 중요한 시사점을 제공한다. 인간은 주어진 환경의 피조물이 아니라 매 순간 자신의 존재 이유를 스스로 발명해 나가야 하는 엄숙한 입법자라는 사르트르의 통찰은, 판단마저 인공 지능에 맡기는 현시대 개별 주체가 책임을 회복하고 주체적 삶을 재정립할 수 있는 강력한 실천적 이정표가 될 것이다.

참고문헌

백영민 기자,「전영준 신부의 가톨릭 영성을 찾아서: (80) 17세기 - 정적주의」,『가톨릭 뉴스』, 2018.
변광배 지음,『존재와 무: 자유를 향한 실존적 탐색』, 살림, 2005.
장폴 사르트르 지음, 임호경 옮김,『구토』, 문예출판사, 2020.
장폴 사르트르 지음, 정명환 옮김,『문학이란 무엇인가』, 민음사, 1998.
장폴 사르트르 지음, 박정태 옮김,『실존주의는 휴머니즘이다』, 이학사, 2008.
장폴 사르트르 지음, 변광배 옮김,『존재와 무』, 민음사, 2024.
철학아카데미 지음,『처음 읽는 프랑스 현대철학』, 동녘, 2013.
한국프랑스철학회 엮음,『현대 프랑스 철학사』, 창비, 2015.

인문대학 철학전공 졸업논문

장자의 좌망 재고
:수양의 방법에서 사후적 상태로

한림대학교 인문대학
철학전공
김 태 준
2026년 11월 4일

목차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 방법론적 해석의 모순과 좌망의 사후성
1. 좌망을 수양의 방법으로 보는 해석
2. 성심(成心)·피시(彼是)·도추(道樞)의 논리와 방법론적 해석의 모순
3.『장자』「내편」에 나타난 좌망(坐忘)의 사후적 성격
Ⅲ. 결론

요약문

기존의 통설은『장자』에 나온 '앉아서 잊는다'는 의미의 좌망(坐忘)을 수양의 방법으로 해석한다. 그러나 이는 정작 좌망을 어떻게 실천하는지 설명하지 못한다. 잊으려 할수록 잊고자 하는 그 대상이 떠오르기 때문이다. 이 글은 좌망이 수양의 방법이 아니라 인위가 남김없이 덜어졌을 때 확인되는 상태임을 논증한다. 좌망을 방법으로 삼으면 좌망을 이룬 상태를 옳다고 고집하는 편견인 성심(成心)이 생기고, 이는 좌망한 상태와 그렇지 않은 상태를 가르는 피시(彼是)의 대립을 낳아 도의 관건인 도추(道樞)를 가로막기 때문이다.「내편」의 남곽자기·포정·안회의 사례도 이상적 경지를 방법이 아닌 사후적 상태로 그리며, 특히 안회가 좌망이라는 이름을 스스로 붙이는 대화가 이를 직접 보여준다. 이러한 재해석에 따르면, 기존 해석이 좌망의 실천 방법을 제시하지 못한 것은 메워야 할 결함이 아니라 좌망의 성격에서 비롯된 것이다.

Ⅰ. 서론

좌망(坐忘)은 앉아서 잊는다는 의미로, 단어 자체는 『장자』「대종사」(大宗師) 편의 공자와 그의 제자 안회가 나눈 문답에서 나온다. 안회는 스승 공자에게 자신이 나아진 상태를 세 차례 보고하는데, 처음에는 인의(仁義)를 잊었다고 하고, 다음에는 예악(禮樂)을 잊었다고 하며, 마지막에는 "저는 좌망하였습니다"라고 답한다. 공자가 놀라 "무엇을 좌망이라고 하는가?"라고 되묻자, 안회는 "사지와 몸을 무너뜨리고 총명을 물리치고 몸을 흩뜨러버리고 지식을 버리고 대통과 하나가 됩니다. 이를 일러 좌망이라고 합니다."[1]라고 답한다. 여기서 좌망이라는 이름과 그 내용은 모두 안회 자신이 이미 도달한 상태를 스스로 진술하며 붙인 것이지, 공자가 가르치거나 지시한 것이 아니다.

그러나 기존의 통설은 이러한 서술 구조와는 달리, 좌망을 장자가 제시한 이상적인 경지에 도달하기 위한 수양의 방법으로서 서술해 왔다. 장자철학을 정신치료적 관점에서 연구한 장윤수[2]와 박서연[3], 전통수양론의 틀에서 도달의 단계로 읽은 이영주[4]가 대표적이며, 심지어 고등학교 『윤리와 사상』 교과서[5]에서도 좌망은 장자 철학의 방법론으로서 소개된다. 이종성은 좌망을 방법이자 경지라는 양면적 개념으로 절충하여 이러한 통설을 보완하려 하지만, 좌망을 방법으로 설정한다는 점에서는 마찬가지이다.[6]

그런데 좌망을 방법으로 삼게 되면 정작 좌망 자체의 방법에 대해서는 서술하지 못한다는 문제가 생긴다. 무엇인가를 잊고자 하면 그 대상이 떠오르기 마련이기 때문이다. 심리학에서 말하는 아이러니 효과(혹은 역설적 효과)가 이를 설명한다.[7] 흰 곰을 떠올리지 말라는 말을 들으면 오히려 흰 곰을 떠올리게 되는 현상을 일컫는다. 이 현상을 좌망에 적용하면, 앉아서 잊고자 할수록 잊고자 하는 그 대상이 떠오른다는 문제가 생긴다. 이러한 문제점에 대해 기존 통설은 해법을 제시하지 못한다.

실천 방법이 서술되지 않는다는 이 문제는 『장자』「내편」 자체에서도 드러난다. 좌망의 방법에 초점을 맞추어 「내편」을 살펴보면, 정작 장자가 그 방법 자체를 서술하지 않았다는 사실이 드러난다. 「제물론」의 남곽자기가 말한 오상아(吾喪我), 「양생주」의 백정 포정의 칼질, 「대종사」의 안회 문답은 모두 좌망의 성격을 보여주는 사례들인데, 이들은 한결같이 좌망을 비롯한 이상적 경지에 도달하기 위한 방법이 아니라 이미 도달한 자리에서 확인되는 상태로 서술한다. 오히려 장자는 무엇인가를 특정하고 고정하려는 태도 자체를 경계하고 비판한다. 상술하였듯 좌망은 앉아서 잊는다는 뜻인데, 정작 어떻게 잊는지에 대한 절차는 어디에도 없다. 이처럼 좌망을 방법론으로 서술하려는 시도가, 좌망 자체의 실천 방법에 대해서 설명을 제시하지 못하는 것은 우연이 아니다.

또한, 좌망을 방법으로 설정하는 기존의 해석은 『장자』「내편」 안에서 자기모순에 빠진다.

---

1) 이강수·이권 역, 『장자』, 도서출판 길, 2005, 365쪽.
2) 장윤수, 「장자철학의 정신치료적 함의 : '자유'이념과 '좌망'의 방법을 중심으로」, 『철학논총』 제50집 제4권, 새한철학회, 2007, 357-381쪽.
3) 박서연, 「노자의 일손(日損)과 장자의 좌망(坐忘) 및 심재(心齋)를 중심으로 한 노장의 수양치료적 의의」, 제주대학교 사회교육대학원 석사학위논문, 2020.
4) 이영주, 「장자의 수양론 연구 : 심재와 좌망을 중심으로」, 원광대학교 대학원 박사학위논문, 2022.
5) 교육부, 『윤리와 사상』, 미래엔, 2019, 79쪽.
6) 이종성, 「장자의 '좌망'론」, 『대동철학』 제24집, 대동철학회, 2004.
7) Daniel M. Wegner, David J. Schneider, Samuel R. Carter, Teri L. White, "Paradoxical Effects of Thought Suppression", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 53, No. 1, 1987, p. 5.

좌망을 도달해야 할 목표로 설정하는 순간, 그 상태에 이른 것을 옳은 것으로 여기고 이에 집착하게 되는데, 이것이 곧 장자가 경계한 성심(成心)이다. 이처럼 성심은 좌망한 상태(是:이것)와 그렇지 못한 상태(彼:저것)를 가르며, 이 구분 자체가 피시(彼是)의 대립을 낳는다. 이러한 대립에서 벗어나려면 피시의 분별에 따르지 않고 있는 그대로를 비추어보는 인시(因是)에 이르러야 하는데, 좌망을 목표로 고정하는 순간 이미 피시에 갇혀 인시로 나아갈 길이 막힌다. 그 결과 장자가 말하는 도추(道樞), 도의 관건에도 이를 수 없다. 즉 좌망을 방법론으로 설정하는 것은 「내편」의 개념적 차원과 아이러니 효과라는 심리적 차원 양쪽에서 동시에, 장자 철학의 이상적 경지로 이르는 길을 막아버리게 된다.

이러한 자기모순과 공백은 해석이 불완전해서가 아니라 해석의 방향 자체가 잘못되었기 때문에 생긴다. 그렇기에 이 글은 좌망을 방법으로 설정하는 것이 성심에서 피시로 이어져 도추에 이르지 못하게 되는 자기모순적 태도이며, 『장자』 「내편」의 비유적 표현을 수양의 처방으로 오독한 결과임을 밝히고자 한다. 좌망을 방법론이 아니라, 무언가를 억지로 하고자 하는, 도가에서 지양하는 행위인 인위(人爲)가 남김없이 덜어진 자리에서 사후적으로 확인되는 상태로 재해석함으로써 잊으려 할수록 잊히지 않는다는 역설 때문에 기존 통설이 설명하지 못한 실천적 공백을 결함이 아닌 좌망의 성격에서 비롯된 것으로 이해할 수 있다는 데 이 글의 의의가 있다.

좌망이 방법이 아닌 사후적 상태임을 논증하기 위해 『장자』 「내편」을 근거로 삼는다. 그중 「제물론」 편의 성심·피시·인시·도추 개념과 남곽자기의 오상아, 「양생주」 편의 포정해우 그리고 「대종사」 편에 나오는 안회와 공자의 좌망 문답을 중심으로 논의를 전개한다. 또한 『장자』 「내편」 일곱 편을 장자 사상을 반영하는 통일된 텍스트로 간주한다. Ⅱ장 2절과 3절에서는 「내편」의 여러 편들을 장자의 주장으로 간주하고 논리를 펼치는데, 「내편」을 장자 본인의 사상을 보여주는 통일된 글로 보지 않는다면 논리 자체가 힘을 잃기 때문이다. 오늘날 학계에서는 「내편」에 간혹 후대의 글이 섞여 들어갔다는 주장도 있으나[8], 대체로 장자 본인의 작품이라고 보는 설이 지배적이다.[9] 실제로 유소감(劉笑敢)은 「내편」이 「외편」, 「잡편」에 비해 가장 이른 저작이며 장자 본인의 저작에 가장 가깝다는 분석을 제시하여[10] 이 설을 뒷받침한다. 이러한 견해에 기반하여 『장자』의 나머지 편들인 「외편」과 「잡편」은 다루지 않는다.

다만 이 글이 『장자』 「내편」을 통일된 텍스트로 간주하는 것은, 「내편」 전체가 빈틈없는 하나의 체계임을 주장하려는 것이 아니다. 저자가 동일하다는 사실에 근거하여, 이 글이 다루는 성심·피시·도추·좌망·오상아를 서로 연관지어 읽을 수 있는 최소한의 근거를 마련하려는 것이다. 더구나 이 전제가 이 글의 논증에서 차지하는 비중은 크지 않다. 「내편」의 통일성은 Ⅱ장 2절, 3절에서 논할 주장들을 장자의 주장으로 간주하기 위함일 뿐, 결론 자체를 떠받치는 근거는 아니기 때문이다.

또한 이 글에서 심재(心齋:마음의 재계)와 오상아(吾喪我)를 좌망과 나란히 놓인 또 하나의 수양 단계로서 다루지는 않겠다. 선행 연구들은 종종 심재·좌망을 하나의 수양 체계로 묶어 단계적으로 서술하지만, 이 글의 비판과 재해석의 대상은 좌망 하나로 한정한다. 이러한 구분은 『장자』 「내편」의 텍스트를 근거로 한다. 「인간세」 편에서 심재의 경우, 안회가 공자에게 "감히 심재를 묻습니다"라고 먼저 물음을 던지고 이에 공자가 답하는 문답의 구조를 취한

8) Liu Xiaogan(劉笑敢), *Classifying the Zhuangzi Chapters*, trans. William E. Savage, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1994, p. 38 참조.
9) 이강수·이권 역(2005), 13쪽.
10) Liu Xiaogan(1994), p. 45.

다.[11] 반면 좌망은 안회가 스스로 도달한 상태를 먼저 진술하고, 공자가 이에 대해 “무엇을 좌망이라고 하는가”라며 되묻는다. 심재와는 정반대의 구조를 취하는 것이다. 이 글에서는 이러한 구조적 차이 때문에 심재를 제외하고 좌망만을 논의의 대상으로 삼는다. 오상아는 좌망이 방법이 아닌 사후적 상태임을 뒷받침하는 텍스트 근거로서만 다루겠다.

이 글에서 말하는 방법, 혹은 방법론은 특정한 목표를 미리 설정하고 그 목표에 이르기 위해 의식적으로 좇는 절차를 뜻한다. 이러한 절차는 목표에 도달했는지를 가늠하는 판별 기준을 함께 요구한다. 하나의 절차가 올바르게 수행되었는지, 그리고 목표에 도달했는지를 판별할 기준이 없다면 그것을 애초에 방법이라 부를 수 없기 때문이다. 따라서 이 글이 부정하는 것은 시간에 걸친 수련이나 과정 그 자체가 아니라, 이러한 의미의 방법이다. 좌망을 ‘사후적으로 확인되는 상태’라고 할 때에도, 인위가 소진되는 데 시간이 걸릴 수 있다는 점을 부정하는 것이 아니라, 소진과 좌망 사이에 목표를 향한 매개적 절차가 놓여 있다는 점을 부정하는 것이다. 후술할 백정 포정과 공자의 제자 안회의 사례는 과정을 거쳤다는 의미에서는 시간의 흐름을 보여주지만, 이 글이 말하는 의미의 방법론이라 할 수는 없다. Ⅱ장 1절에서 살펴볼 연구들 역시 이러한 의미로 방법을 사용하고 있다는 점을 Ⅱ장 2절에서 밝힌다.

Ⅱ장 1절에서는 좌망을 수양의 방법으로 보는 기존의 연구들을 검토한다. 2절에서는 「제물론」의 성심·피시·도추의 논리를 통해 이러한 해석이 자기모순에 빠짐을 보인다. 3절에서는 남곽자기·포정·안회의 서술에서 좌망의 사후적 성격을 확인한다.

Ⅱ. 방법론적 해석의 모순과 좌망의 사후성

1. 좌망을 수양의 방법으로 보는 해석

기존의 선행 연구들은 좌망을 장자 철학이 주장하는 이상적인 경지에 도달하기 위한 수양의 방법으로서 규정한다는 공통점을 보인다. 정신치료적 관점과 전통 수양론의 관점이라는 서로 다른 이론적 배경에서 출발했음에도 이러한 해석이 반복된다는 점, 그리고 이 해석이 고교 교과서에까지 이어진다는 점은 이러한 통설이 특정 개인의 견해에 그치지 않고 폭넓게 통용되고 있음을 암시한다. 이러한 연구들은 크게 세 갈래로 나뉜다. 하나는 좌망을 정신치료적 관점에서 접근하는 장윤수[12]와 박서연[13]의 연구이며, 다른 하나는 전통적인 수양론의 틀 안에서 도달의 단계로서 읽는 이영주[14]의 연구이고, 나머지 하나는 좌망을 방법이자 경지라는 양면적 개념으로 절충하는 이종성[15]의 연구이다.

좌망을 정신치료적 관점에서 다룬 장윤수는 「장자철학의 정신치료적 함의 : ‘자유’이념과 ‘좌망’의 방법을 중심으로」에서 “장자는 이러한 경지에 이를 수 있는 방법으로 ‘좌망’을 강조한다.”라고 서술한다.[16] 그런데 그는 “아쉽게도 장자의 직접 언설에서 좌망의 구체적인 하위방법론을 찾기 어렵다. 이러한 이유 때문에 우리는 당대 도교학자 사마승정의 좌망론을 통해 장자철학의 정신치료적 의의를 보완하고자 하였다.”라고 덧붙였다.[17] 『장자』「내편」에서는 좌망

11) 이강수·이권 역(2005), 207쪽.
12) 장윤수(2007) 참조.
13) 박서연(2020) 참조.
14) 이영주(2022) 참조.
15) 이종성(2004) 참조.
16) 장윤수(2007), 369쪽 참조.
17) 장윤수(2007), 357쪽 참조.

의 방법론을 찾지 못하여 당나라 시대의 자료를 참고하여 그 공백을 메우고자 시도한 것이다.

그런데 사마승정(**司馬承禎**)은 장자보다 약 천 년 뒤인 당대(唐代)의 인물이다. 그의 『좌망론』은 도가 철학이 아니라 후대에 형성된 종교인 도교에서 나온 것으로, 신선의 경지에 이르기 위한 수행으로서 좌망을 다룬다. 도가가 말하는 무위(無爲)는 특정한 절차가 아니지만, 사마승정의 『좌망론』은 득도(得道)에 이르는 일곱 단계의 절차를 갖춘 구체적인 수행 체계다.[18] 『장자』「내편」에서 좌망의 구체적 실천 방법을 찾지 못하자, 시대는 물론 사상적 성격 자체가 전혀 다른 도교 텍스트를 끌어와 그 공백을 메우려 한 것은, 오히려 좌망이 『장자』「내편」 안에서는 방법론으로 완결되지 않는다는 사실을 역설적으로 보여준다.

박서연 역시 좌망을 정신치료적 수양법의 하나로 다룬다. 「노자의 일손(日損)과 장자의 좌망(坐忘) 및 심재(心齋)를 중심으로 한 노장의 수양치료적 의의」에서 "노장이 말했던 수양의 방법으로는 노자의 『도덕경』 제48장의 일손(日損)과 『장자』「내편」〈대종사〉의 좌망(坐忘) 및 『장자』「내편」〈인간세〉의 심재(心齋)가 있다."라고 서술한다.[19] 이러한 주장의 근거는 서론에서 상술한 「대종사」 편의 안회와 공자의 좌망에 대한 대화이다.

다음으로는 전통 수양론의 관점에서 좌망을 다룬 연구이다. 이영주는 "『莊子』에서 道에 도달하는 방법으로 心齋·坐忘을 말하고 있으며 이는 자아로부터 탈피와 동시에 근원적 자아로 회귀를 지향한다."라고 서술한다.[20] "그의 사상은 心齋와 坐忘의 수양론을 실행함으로써 이상적인 인간인 至人·神人·聖人·眞人 등의 경지 도달에 이르게 된다."[21]라고 박서연[22]과 마찬가지로 『장자』「내편」, 「대종사」 편 안회와 공자의 대화를 인용하여 좌망에 대해 일관되게 서술하고 있다.[23]

마지막으로 이종성은 좌망에 관해 "이 때 자기 부정적 행위와 자기 긍정적 세계는 시간의 선후를 통하여 이루어지는 것이 아니라 동시적으로 이루어진다고 할 수 있다."[24]라며 좌망을 방법이자 경지라는 양면적 개념으로 파악한다. 그는 좌망에 대해 '버린다(잊음)'는 부정적 방법과 '알맞음(무엇에도 매이지 않는다는 적당함)'이라는 긍정적 경지가 별개의 단계가 아닌 한 사건의 두 측면이라고 주장함으로써[25] 다른 연구들이 마주했던, 좌망이 방법이지만 좌망 자체의 실천 방법론을 서술하지 못한다는 공백을 우회하려 한다. 이러한 시도가 그 공백을 메우는지는 2절에서 후술한다.

상술한 전문가들의 학술 논문 외에도, 고교 교과서에서까지 장자의 좌망은 그의 사상을 이루기 위한 방법론으로서 설명된다. "장자는 제물과 소요의 경지에 도달하기 위한 수양 방법으로 좌망(坐忘)과 심재(心齋)를 제시하였다."[26]라는 구절을 통해 이를 확인할 수 있다. 마찬가지로 좌망을 장자 철학의 방법론으로서 해석하는 기존의 패러다임에 철저하게 따르고 있다.

좌망을 정신치료적 관점에서 보는 방향, 전통 수양론의 틀에서 보는 방향 그리고 방법이자 경지라는 양면적 개념으로 절충하는 방향, 이 세 방향 모두 좌망을 수양 방법의 일종으로 여긴다는 점에서 일치한다. 이는 이 통설이 특정 연구 계열에 국한된 우연이 아님을 시사한다. 그러나 이러한 해석은 좌망을 방법으로 규정하면서도 「내편」 안에서 그 실천 방법을 제시하지

---

18) 김백희, 「사마승정의 『좌망론』」, 『동서철학연구』 제43호, 한국동서철학회, 2007, 247쪽.
19) 박서연(2020), 3쪽 참조.
20) 이영주(2022), 2쪽 참조.
21) 이영주(2022), iii쪽 참조.
22) 박서연(2020), 13쪽 참조.
23) 이영주(2022), 61쪽 참조.
24) 이종성(2004), 587쪽 참조.
25) 이종성(2004), 587쪽 참조.
26) 교육부(2019), 79쪽 참조.

못한다는 공통적인 문제점을 안고 있다. 예를 들어, 장윤수는 좌망을 장자 철학을 이루기 위한 수양의 방법론으로 여기지만, 이를 실천하는 구체적인 방법론을 찾기 어렵다고 말한다.[27] 박서연[28]과 이영주[29]는 『장자』「내편」의 서술이 사후적 진술인지 절차적 진술인지 검토하지 않은 채 좌망을 방법론으로 단정한다. 그리고 이종성은 "'좌망'이란 자연한 세계에 복귀하기 위한 방법이면서 동시에 그 복귀가 이루어진 경지이기도 하다."[30]라며 방법과 경지를 양면적으로 절충함으로써 그 공백 자체를 봉합하려 한다.

다음 절에서는 『장자』「내편」의 논리를 통해 좌망을 방법론으로 삼는 것이 왜 모순되는지, 그리고 이종성의 절충이 왜 이 모순을 실질적으로 해소하지 못하는지를 살펴본다.

2. 성심(成心)·피시(彼是)·도추(道樞)의 논리와 방법론적 해석의 모순

이 절에서는 「제물론」의 성심과 피시·도추 개념을 통해 좌망을 방법으로 삼는 것이 왜 자기 모순인지 드러내고, 이어 이종성의 절충이 이 모순을 피하지 못함을 밝힌 뒤 예상되는 반론들을 검토한다.

> 대저 그 성심을 따라 그것을 스승삼으면 누구인들 스승 없겠는가? 하필 갈마들임을 알아서 마음으로 스스로 얻음이 있는 사람이라야 그것이 있겠는가? 어리석은 사람도 거기에 더불어 참여함이 있느니라. 마음에 미처 이루어지지 않고서도 시비가 있다면 이것은 오늘 월나라에 갔으나 어제 이르렀다는 따위이다.[31]

「제물론」에서 성심에 대해 비판하는 구절이다. 이는 좌망이 방법이 아니라는 주장을 뒷받침하는 논리의 시작이 된다. 『장자』(도서출판 길)를 번역한 이강수·이권 역자는 성심을 "국한이 있는 정서가 막혀서 일가의 편견을 고집하는 것을 성심이라고 한다"라고 풀이한 『장자』의 대표적 주석가인 성현영의 해석에 근거하여 이를 일종의 편견으로 보고 있다.[32] "성심을 스승삼으면 누구인들 스승이 없겠는가"라는 구절은 성심을 예찬하는 말이 아니라 반어이다. 성심이란 어리석은 자도 다 가지고 있는 하찮은 편견에 불과하다는 것이다. 이어지는 문장의 논리는, 시비(是非) 판단이 성립하려면 그에 앞서 이미 어떤 고정된 관점, 즉 성심이 형성되어 있어야 한다는 것이다. 성심이 형성되지 않았는데도 시비가 있다고 하는 것은, 마치 오늘 월나라로 떠나 어제 이미 도착해 있었다고 말하는 것과 같은 시간적 모순이다. 즉 이 구절은 성심이 바람직하다는 것이 아니라, 시비 판단이라는 것 자체가 이미 편견(성심)을 전제로 해야만 성립할 수 있는 하찮은 것임을 지적하는 것이다.

좌망을 방법론으로 설정하는 것 역시 마찬가지이다. 좌망을 방법론으로 삼는다는 것은 이미 '좌망에 이르렀다/이르지 못했다'는 시비 판단을 전제로 한다. 그런데 위 구절의 논리에 따르면, 이러한 시비 판단이 성립하려면 그에 앞서 이미 성심, 즉 좌망한 상태를 옳은 것으로 여기는 고정된 관점이 형성되어 있어야 한다. 따라서 좌망을 방법론으로 세우는 순간, 이미 성심에 사로잡혀 있음이 드러난다. 이는 좌망이라는 방법론이 정당화되는 것이 아니라, 오히려

---

27) 장윤수(2007), 357쪽 참조.
28) 박서연(2020), 3쪽 참조.
29) 이영주(2022), 2쪽 참조.
30) 이종성(2004), 588쪽 참조.
31) 이강수·이권 역(2005), 107쪽.
32) 이강수·이권 역(2005), 106쪽.

그 방법론 자체가 장자가 경계한 편견 위에서만 성립 가능하다는 것을 보여줄 뿐이다.

이러한 성심의 작동 방식은 서론에서 서술한 심리학의 아이러니 효과가 보여주는 현상과 유사하다.[33] 무언가를 잊고자 하면 그것이 떠오르게 되기에, '떠올리지 않기'라는 고정된 목표를 세우는 순간 그 목표의 달성 여부를 계속 점검하게 되고, 이 점검 행위 자체가 대상을 의식에 붙들어두기 때문이다. 고정된 목표를 세우는 것과 그 목표를 확인하려는 태도가 오히려 대상을 의식에 붙들어 둔다는 이 구조는, 성심이 어떻게 작동하는지를 심리적으로 보여준다.

장자는 「제물론」에서 피(저것:彼)와 시(이것:是)의 구분을 통해 좌망이 방법이 되면 장자 철학의 목표를 달성할 수 없음을 보여주고 있다.

> 저쪽에서 보면 이쪽이 보이지 않고, 스스로 안다고 여기면 알게 되나니, 그러므로 이르기를 피가 시에서 나온다고 하면 시도 피에 말미암게 된다. 피와 시는 동시에 나오는 말이다. [...] 시(是) 따라 비(非) 따르고 비(非) 따라 시(是) 따르니, 이 때문에 성인이 이에 말미암지 않고 천(天)에 비추어보는 것은 또한 이에 맡기는 것이다. [...] 피와 시가 그 짝을 얻을 수 없는 것을 도추라고 하나니 추(樞:문의 회전축)를 비로소 얻게 되면 그것이 환중(둥근 고리, 순환왕복하는 천지만물의 변화에 대한 비유)이다.[34]

「제물론」에서 피(彼)와 시(是)의 구분에 관한 설명이 나오는 부분이다. 이것과 저것의 구분, 피시의 구분은 의미가 없는 것이며, 이를 통해서는 도의 관건, 도추를 얻을 수 없다고 말한다. 이처럼 무엇인가를 이것, 저것으로 특정지어 구분하는 것, 장자가 기피하는 것이 피시이다. 반대로 장자는 인시를 추구한다. 위 인용문 중 '천에 비추어 보는 것'에 대한 서술이 인시를 가리킨다. 인시란 피시의 분별에 따라 세상을 바라보는 것이 아닌, 자기 중심주의에서 벗어나 하늘에 비추어 있는 그대로 바라보는 것을 의미한다.

앞서 보았듯 좌망을 방법론으로 삼을 때 형성되는 성심은 좌망에 이른 상태와 이르지 못한 상태 사이에 분별을 낳는다. 이 분별이 곧 피시의 대립이다. 「제물론」에서 옳고 그름을 판단하는 시비와 이것과 저것을 구분하는 피시의 대립은 서로 다른 문맥에서 논의될지라도, 이러한 판단은 결국 하나를 이것(是)으로 긍정하고 다른 것을 저것(彼)으로 밀어내는 분별 행위라는 점에서, 모두 같은 분별 작용을 가리킨다. 이 대립에 머무는 한 인시로 나아갈 수 없고, 인시에 이르지 못하는 한 도추 역시 얻을 수 없다. 도추의 추(樞)는 지도리, 즉 문의 회전축을 의미한다. 회전축이 없이는 문을 제대로 여닫을 수 없듯, 피시의 대립에 갇힌 채로는 도의 관건에 이를 수 없다. 이처럼 좌망을 방법론으로 삼는 것은 『장자』「내편」의 논리와 정면으로 충돌한다.

1절에서 상술한 이종성이 제시한 절충안의 경우,[35] 그는 부정적 행위(잊음)와 긍정적 경지(도달)가 시간의 선후 없이 동시에 일어난다고 보아 좌망을 방법이자 경지로 규정하였다. "'좌망'이란 현실의 여러가지 제약들로부터 벗어나 본연한 존재의 경역에 자연하게 명합하는 과정을 가리킴과 동시에 그 경지를 가리킨다고 볼 수 있다."[36]라고 서술한 부분을 통해 이를 알 수 있다. 그는 이러한 규정을 통해 좌망을 "무위이무불위(無爲而無不爲:도는 언제나 자연스럽게 '무위'이지만 행하지 아니함이 없다)"[37]라는 도가 논리 안에 편입시키려는 의도에서 이러한 절

33) Wegner, Schneider, Carter, White(1987), p. 5 참조.
34) 이강수·이권 역(2005), 113쪽.
35) 이종성(2004), 588쪽 참조.
36) 이종성(2004), 587쪽 참조.
37) 소준섭 역, 『도덕경』, 현대지성, 2019, 129쪽.

충을 시도한다.

그러나 이종성의 양면적 규정은[38] 앞서 살펴본 논리와 정면으로 충돌한다. 좌망을 방법으로 설정하는 순간, 그것이 경지와 동시에 이루어진다고 보든 아니든, 이미 '좌망에 이르렀다, 이르지 못했다'는 시비 판단을 전제로 한다. 방법과 경지가 동시에 이루어져 둘 사이에 시간적 간격이 없다고 하더라도, '좌망인 상태'와 '좌망이 아닌 상태'의 구분 자체는 사라지지 않는다. 좌망을 방법으로 삼는 이상, 행위자는 지금 자신이 그 상태에 있는지를 확인하지 않을 수 없기 때문이다.

이러한 확인이 곧 성심의 작동이며, 앞서 보았듯 성심이 작동하는 한 도추에는 이를 수 없다. 이종성이 말하는 '경지'가 장자가 말하는 참된 경지, 도추에 이른 상태를 가리키는 것이라면, 그가 동시에 주장하는 '방법'이라는 규정이 그 경지에 이르는 길을 스스로 막아버리는 셈이다. 방법과 경지가 한 사건의 양면으로 공존할 수 없는 이유가 여기에 있다. 따라서 이종성의 양면적 절충은 자기모순적이며, 좌망은 방법이 아닌 사후적 상태로만 성립할 수 있다.

이제 예상되는 반론들을 검토한다. 먼저, "집착 없이 방향성만 지닌 채 나아가는 수행이라면 성심을 전제하지 않을 수 있지 않은가"라는 반론이 가능하다. 그러나 이 반론은 방법론이라는 개념 자체의 요건과 충돌한다. 서론에서 밝혔듯, 판별 기준이 없는 절차는 애초에 방법이라 부를 수 없다. 그런데 그 기준을 적용하는 행위 자체가 이미 '이른 상태(是)'와 '이르지 못한 상태(彼)'를 가르는 시비 판단이며, 이는 곧 성심의 작동이다. 따라서 이러한 반론은 두 갈래로 귀결된다. 판별 기준을 유지한다면 여전히 성심을 전제하는 것이고, 판별 기준을 완전히 내려놓는다면 그것은 더 이상 '방법론'이라 부를 수 있는 것이 아니다. 어느 쪽이든, 좌망을 방법론으로 규정하려는 기존의 시도는 성립하기 어렵다.

이러한 판별 기준의 요건은 임의로 부과한 것이 아니라, 비판 대상인 1절의 연구들 자체의 서술에서도 이미 전제되어 있다. 장윤수는 좌망을 방법으로 규정하면서도 "좌망의 구체적인 하위방법론을 찾기 어렵다"라며, 도를 얻는 것을 목표로 하여 도달 여부를 판별 가능한 사마승정의 단계적이고 구체적인 절차를 끌어와 그 공백을 메우려 했다.[39] 만약 그가 애초에 좌망을 판별 기준 없는 느슨한 지향으로 이해했다면, 굳이 시대와 사상적 배경이 전혀 다른 텍스트에서 좌망의 실천 방법을 찾을 필요가 없었을 것이다. 이영주 역시 "좌망에 목표를 두고 있다"[40]라고 서술함으로써 좌망을 도달 여부를 확인할 수 있는 목표로 두고 있다. 이처럼 선행연구들은 표현상으로는 방법을 느슨하게 사용하는 듯 보이지만, 실제 논증의 전개에서는 판별 기준이 있는 절차를 이미 전제하고 있다.

다만, 사후적으로 좌망을 확인하는 것 역시 '이르렀다/이르지 못했다'는 시비 판단이 아닌가라는 반론이 제기될 수 있다. 그러나 좌망을 방법론으로 사용하여 시비를 판단하는 경우, 그 판단은 앞으로 어떻게 행위해야 하는지를 계속 지시하는 기준으로서 작동한다. 기준점에 이르지 못했다는 그 판단 자체가 성심이다. 사후적 확인은 과정이 이미 끝난 후 이루어지는 한 번의 진술에 불과하다. 앞으로의 행위를 다시 이끌거나 반복적으로 점검하지 않는 것이다. 그렇기에 이 경우는 성심이 작동할 여지가 생기지 않는다.

이 글의 재해석 자체가 '옳은 해석과 그렇지 않은 해석'이라는 시비 판단에 의존하므로 성심에서 자유롭지 않다는 반론이 있을 수 있다. 그러나 성심은 목표를 붙들고 도달 여부를 반복적으로 점검할 때 작동하는데, 이 글의 판단은 「내편」 해석에 대한 진술일 뿐 행위자의 수행

38) 이종성(2004), 588쪽 참조.
39) 장윤수(2007), 357쪽 참조.
40) 이영주(2022), 61쪽 참조.

을 이끄는 기준으로서 작동하지 않는다. 또한 이 글은 외부에서 새로운 기준을 가져와 방법론적 해석을 재단하지 않는다. 이 글이 기존 해석을 그르다고 판정할 때, 이들이 전제하는 도달 여부의 판별 기준과 『장자』「내편」이 말하는 논리를 나란히 놓아 그 둘이 함께 성립할 수 없음을 보일 뿐이다. 다시 말해, 이 글이 사용하는 시비의 잣대는 비판 대상인 기존 해석들과 『장자』「내편」에서 빌려온 것이다. 끝으로, 이러한 반론이 성립한다면 「내편」을 읽고 이를 해석하는 모든 주장들이 똑같이 성심에 빠지게 된다. 따라서 이 반론은 이 글에만 해당하는 약점이 아니며, 비판 대상인 방법론적 해석 역시 예외가 아니다.

3. 『장자』「내편」에 나타난 좌망(坐忘)의 사후적 성격

2절에서는 좌망의 방법론적 해석이 자기모순임을 보였다. 이는 『장자』「내편」에서 좌망에 대해 애초에 서술할 절차가 존재할 수 없다는 말이다. 따라서 이어지는 논의는 「내편」의 서술에서 좌망의 방법이 발견되지 않는다는 사실을 새로운 근거로 제시하려는 것이 아니라, 2절에서 이미 보인, 좌망이 방법론으로서 성립 불가능함이 남곽자기, 포정, 안회의 서술 안에서도 일관되게 확인됨을 드러내는 절차이다.

『장자』「내편」에는 이상적인 경지에 다다른 여러 인물들이 등장한다. 「제물론」 편의 남곽자기, 「양생주」 편의 포정 그리고 「대종사」 편의 안회가 그들이다. 남곽자기는 아무런 과정이 서술되지 않은 채 그저 어느 순간 특정 경지에 이르러 있다. 반면 포정과 안회는 여러 해, 혹은 여러 차례의 눈에 보이는 과정이 있다. 그러나 이 과정이 있었다는 사실이 곧 방법론의 존재를 의미하지는 않는다. 서론에서 정의한 방법론과 달리, 목표를 고정하지 않은 채 이어지는 과정은 도달 여부의 판별을 요구하지 않으므로 피시의 대립을 낳지 않고 인시에 머무를 수 있다. 즉 '과정이 있었는가'와 '그 과정이 의도된 목표를 향해 수행되었는가'는 별개의 물음이며, 이는 곧 인시에 머무는 과정과 피시에 갇힌 방법론의 구분이기도 하다. 세 사례가 이 구분을 어떻게 보여주는지는 각 사례를 살펴본 뒤 정리한다.

「제물론」 편의 남곽자기와 그의 제자 안성자유의 대화는 장자가 추구하는 경지가 방법론을 논할 수 있는 것이 아님을 보여준다.

> […] 지금 탁자에 의지하고 있는 분은 이전에 탁자에 의지했던 분이 아닌 것 같습니다." 자기가 말했다. 언이여, 좋지 않은가? 그대의 물음이여! 오늘 나는 나를 잃었으니 너는 그것을 아는가? […] "감히 그 이치를 묻습니다!" […] 밤낮으로 앞에서 번갈아들되 그것을 싹트게 하는 것을 알 수 없나니, 그만두어라! 그만두어라! 우연히 어느 날 아침에 이것(싹트게 하는 것)을 터득하게 되면 만물이 그에 의하여 생겨났다는 것을 알 수 있을진저![41]

스스로를 잊은 자신의 스승에게 제자가 그 이치를 묻자 남곽자기는 고민해도 답을 얻을 수 없으리라는 말을 한다. 남곽자기가 "나는 나를 잃었다(吾喪我)"라고 말할 때, 본인이 이를 의도했거나 특정 절차를 밟았다는 서술은 없다. 그저 자신에게 일이 일어난 후에 제자에게 이야기한 것이다. 오상아는 방법론도, 행위 의지의 결과도 아니고 그저 사후적으로 확인되는 상태에 불과하다. 고민해도 답을 얻을 수 없다는 남곽자기 자신의 말은, 오상아가 애초에 절차로서 서술될 수 있는 대상이 아니었음을 보여준다.

---

41) 이강수·이권 역(2005), 91쪽.

> 이 때문에 (그러한 관념을 쓰지 않고) 떳떳함에 맡기나니, 떳떳한 것은 작용하게 되고, 작용하는 것은 통하고, 통하는 사람은 터득하게 되니, 터득함에 이르면 거의 가까워진다. 이에 맡길 따름이니 이미 그렇게 하면서도 그러하다는 것을 모르는 것을 도라고 한다.[42]

「제물론」 편의 다른 구절이다. 도가에서 목표로 하는 도에 이르는 것을, 그저 몸을 맡기면 이에 대해 자각조차 하지 않으면서도 이미 도에 가까워질 것이라고 서술하고 있다.
「양생주」 편의 백정인 포정도 칼질에 도를 담는 경지에 이르렀지만 이를 위해 특별히 이름 붙은 방법론을 사용하지 않은 인물로서 서술된다.

> 제가 좋아하는 것은 도인데 기술의 경지를 넘어선 것입니다. 처음 제가 소를 풀어낼 때에는 온통 소만 보였습니다. 삼 년 뒤에는 소의 몸체가 보이지 않게 되었습니다. 이제는 제가 신명으로 만나되 눈으로 보지 않습니다. 감관과 지각 작용은 멈춰지고 신명이 움직이려 함에 소의 자연스러운 결에 따라 힘줄과 뼈 사이를 치고 골절 사이의 빈 곳으로 칼을 집어넣습니다. […] 솜씨 좋은 요리사는 일 년 만에 칼을 바꾸나니 당겨 자르는 방법을 많이 쓰기 때문이요, 대부분의 요리사는 달마다 칼을 바꾸나니 쪼개어 꺾는 방법을 주로 쓰기 때문입니다. 이제 제 칼은 십구 년을 사용했고 풀어낸 소도 수천 마리나 되지만 칼날이 아직도 숫돌에서 방금 갈아낸 듯합니다. […] 문혜군이 말했다. "훌륭하도다! 나는 포정의 말을 듣고 양생의 도를 터득하게 되었노라."[43]

포정은 칼질에 도를 담는 경지를 처음부터 목표로 삼아 이에 도달한 것이 아니다. 처음에는 그도 다른 이들처럼 소만 보였다. 하지만 3년이 지나자 소의 몸이 보이지 않게 되었고, 대화하는 시점에는 눈이 아닌 신명(神明:정신[44])으로 만나는 경지에 이른다. 그리하여 그의 칼은 소의 살과 뼈, 힘줄 사이를 자연스레 오가며 19년을 사용했지만 방금 숫돌에서 갈아낸 듯한 상태를 유지하고 있다. 그저 오랜 수련 끝에 어느 순간 자연스러운 상태에 도달한 것이다. 이러한 상태는 그의 입을 통해서 사후적으로 확인할 수 있을 뿐이지, 처음부터 명명된 목표로서 설정되고 도달된 것이 아니다. 처음 소를 잡을 때가 인위로 칼질하던 때이고, 3년 후 소가 보이지 않게 되던 때는 인위가 점차 소진되던 과정이며, 신명으로 만나게 된 경지는 그 결과 자연스레 도달한 경지이다.

도가에서 강조하는 무위는 행위의 전면적인 중단이 아니라, 자연의 규율에 맡긴 채 눈앞의 사태에 응하는 태도를 뜻한다.[45] 포정이 소를 대하는 방식은 완벽한 칼질이라는 결과에 집착하지 않고 매 순간 소의 결에 따라 응한다는 점에서 무위적 태도 그 자체이다. 인위의 소진은 이러한 무위적 태도가 삶 속에서 반복되는 가운데 뒤따르는 결과이며, 포정의 경우 그 반복이 19년간 이어진 끝에 인위가 완전히 소진된 것이다. 따라서 무위는 아무것도 하지 않아도 된다는 허무주의적 방치와는 다르다.

그렇다면 무위적 태도가 반복된다는 서술이 곧 하나의 방법론을 함축하는 것은 아닌지 의문

---

42) 이강수·이권 역(2005), 119쪽.
43) 이강수·이권 역(2005), 175쪽.
44) 이강수·이권 역(2005), 120쪽.
45) 소준섭 역(2019), 164쪽.

이 제기될 수 있다. 그러나 앞서 살펴본 아이러니 효과의 핵심은, 대상을 목표로 마음에 붙들고 그 도달 여부를 계속 확인하는 데 있다. 포정은 매 순간 눈앞의 소에 응했을 뿐, 신명으로 소를 대하는 경지를 목표로 붙잡고 자신이 거기에 도달했는지를 점검하지 않았다. 이처럼 목표를 붙들고 확인하는 행위가 없다면, 성심이 작동할 조건 자체가 성립하지 않는다.

포정이 자신의 실력을 도에 빗대어 말하는 구절을 들어, 그가 도라는 목표를 지향했던 것 아니냐는 반론이 있을 수 있다. 그러나 '도를 좋아한다'는 것은 도달 여부를 판별 가능한 목표가 아니라 막연한 지향에 불과하다. 실제로 그는 처음 소를 잡을 때는 온통 소만 보였다고 말하는데, 이는 그가 처음부터 신명으로 소를 대하는 구체적 경지를 목표로 설정하고 단계적으로 점검해 나간 것이 아니라, 결과적으로 그러한 경지에 이르렀음을 사후적으로 확인했음을 보여준다.

또한 포정이 양생의 도를 터득한 사례를 좌망에도 적용 가능한지에 대해 의문을 제기할 수 있다. 그러나 후술할 「대종사」 편의 안회와 공자의 대화에서 "사지와 몸을 무너뜨리고 총명을 물리치고 몸을 흩뜨러버리고 지식을 버리고 대통과 하나가 됩니다. 이를 일러 좌망이라고 합니다."[46]라는 구절이 나온다. 처음에는 눈으로 소를 보던 포정이 이후에는 신명으로 만나는 것은 '사지와 몸을 무너뜨리고 [...] 지식을 버리고 대통과 하나가 됩니다'라는 구절에 해당한다고 읽을 수 있다. 서론에서 밝혔듯 『장자』 「내편」의 7편을 하나의 통일된 텍스트로 간주하기에 가능한 해석이다.

「대종사」 편의 진인(眞人)에 대한 서술도 같은 맥락이다. 다음 대목은 장자가 주장하는 이상적인 인간, 진인이 행하는 것에 대해 서술한다.

> 옛적의 진인은 그 모습이 우뚝 높고 크되 붕괴되지 않으며, 부족한 듯하면서도 받아들일 것이 없다. [...] 형으로써 몸통을 삼는다는 것은 천도처럼 여유롭게 죽이는 것이고, 예로써 날개를 삼는다는 것은 그로써 세상에 행해지는 바에 따르려는 것이며, 지혜로써 시기의 변화에 적응한다는 것은 세상사에 대하여 부득이에 따르려는 것이고, 덕으로써 사물의 본래적인 성향에 따른다는 것은 발을 가진 사람이 언덕에 오르듯이 하려는 것인데도 사람들은 참으로 고달프게 걸어야 이를 수 있다고 생각한다.[47]

발을 가진 이에게 언덕을 오르는 일은 특별한 방법이 필요한 것이 아니라 자연스러운 일이다. 이는 포정의 경지와 같은 맥락이다. 포정에게 신명으로 소를 대하는 것이 오랜 과정 끝에 도달한 자연스러운 상태이지 특별히 고안된 방법의 산물이 아니듯, 진인의 행함 역시 발을 가진 자가 언덕에 오르는 것처럼 자연스러운 것인데도 사람들은 그 뒤에 고달픈 노력의 과정이 있었으리라 여긴다. 좌망 역시 마찬가지로 읽어야 한다. 사람들이 그것을 고달픈 수양의 방법으로 오해하지만, 실제로는 인위가 소진된 자에게 자연스레 확인되는 상태일 뿐이다.

좌망을 직접적으로 언급하며 경지에 도달했다고 나오는 인물도 있다. 「대종사」 편의 안회와 공자의 대화에서 이를 확인할 수 있다.

> 안회가 말했다. "저는 나아졌습니다." 공자가 말했다. "무슨 뜻으로 말하는가?" 안회가 말했다. "저는 인의를 잊었습니다." 공자가 말했다. "괜찮기는 하지만 아직 덜 되었다." 다른 날 다시 뵙고 말했다. "저는 나아졌습니다." 공자가 말했다. "무슨 뜻으로 말하는

46) 이강수·이권 역(2005), 365쪽.
47) 이강수·이권 역(2005), 313쪽.

> 가?” 안회가 말했다. “저는 예악을 잊었습니다.” 공자가 말했다. “괜찮기는 하지만 아직 덜 되었다.” 다른 날 다시 뵙고 말했다. “저는 나아졌습니다.” 공자가 말했다. “무슨 뜻으로 말하는가?” 안회가 말했다. “저는 좌망하였습니다.” 공자가 깜짝 놀라 말했다. “무엇을 좌망이라고 하는가?” 안회가 말했다. “사지와 몸을 무너뜨리고 총명을 물리치고 몸을 흩뜨러버리고 지식을 버리고 대통과 하나가 됩니다. 이를 일러 좌망이라고 합니다.” 공자가 말했다. “도와 같아지면 좋아할 것이 없고 변화에 함께하면 일정한 것을 지키지 않나니, 너는 과연 훌륭하도다! 나는 청컨대 너의 뒤를 따르리로다.”[48]

좌망이 장자 철학을 이루기 위한 수양의 방법이라는 주장의 근거로 주로 제시되는 구절이다. 안회가 자신의 스승인 공자에게 자신의 성취를 보고한다. 인의를 잊고, 예악을 잊고 끝내 좌망을 한다. 1절에서 서술한 기존 연구들은 이 구절을 근거로 좌망을 장자 철학의 방법론으로서 해석한다.

그러나 이 대화에서 결정적인 것은, 좌망이라는 이름과 그 내용을 모두 안회 자신이 붙이고 설명했다는 점이다. 공자는 “무엇을 좌망이라고 하는가”라고 되물었을 뿐, 안회에게 좌망이라는 것을 가르치거나 지시하지 않았다. 만약 좌망이 공자가 안회에게 제시한 수양의 방법이었다면, 안회가 그 이름을 스스로 말했을 때 공자가 놀라며 되묻는 일은 일어날 수 없다. 이 구조 자체가, 좌망이 미리 주어진 방법이 아니라 이미 도달한 자가 자신의 상태에 사후적으로 붙인 이름임을 보여준다. 안회는 그저 포정이 자신의 성취를 문혜군에게 이야기한 것과 같은 맥락에서 공자에게 이야기할 뿐이다. 어떻게 좌망하였는지에 대해서는 전혀 서술되지 않는데, 이는 2절에서 보인, 좌망이 방법론으로 성립 불가능하다는 점과 정확히 부합한다.

혹자는 공자의 되물음을 소크라테스식 질문법, 즉 이미 아는 내용을 안회 스스로 설명하게 하려는 교육적 장치로 해석할 수 있다고 반론할 수 있다. 그러나 공자는 ‘깜짝 놀라’ 되묻는데, 이는 이미 답을 아는 자의 반응이라기보다는 예상치 못한 진술에 대한 반응에 가깝다. 공자가 실제로 몰랐다는 이러한 해석은 같은 「대종사」 편의 다른 대목과도 부합한다.

> “저들은 현실세계를 초탈하여 노닐고 나는 현실세계 안에서 노니는 사람이로다. 밖과 안이 서로 미치지 않거늘 내가 너로 하여금 가서 문상하게 하였으니 내가 생각이 좀 짧았구나. [...]”[49]

자상호의 장례에 제자 자공(子貢)을 보낸 공자의 반응이다. 장례에서 노래하는, 장례 예절에 어긋나 보이는 이들의 행동을 제자가 공자에게 보고하자 공자는 자신의 무지를 깨닫는다. 이처럼 공자는 「대종사」에서 이미 답을 알고 묻는 소크라테스식 스승이 아닌, 현실세계를 초탈하여 노니는 경지에 이르지 못한 인물로 그려진다. 따라서 안회의 좌망 보고에 그가 놀라며 되묻는 것 역시, 이미 알면서 짐짓 되묻는 소크라테스식 질문이 아니라 실제로 무지하여 보인 반응으로 읽는 것이 자연스럽다.

이 점에서 공자가 안회의 앞선 두 보고에 “괜찮기는 하지만 아직 덜 되었다”라고 평가한 대목도 다시 읽어야 한다. 이 평가는 더 나아갈 지점이 있다는 판정이므로, 도달 여부를 가리는 기준이 대화 안에 있는 것처럼 보일 수 있다. 그러나 앞서 보았듯 공자는 「대종사」에서 이상적인 경지에 이르지 못한 인물로서 그려지며, 그의 평가는 안회가 이미 이른 바에 대한 논평

48) 이강수·이권 역(2005), 365쪽.
49) 이강수·이권 역(2005), 349쪽.

일 뿐 무엇을 어떻게 하라는 절차를 제시하지 않는다. 무엇보다 대화 끝에서 그는 안회에게 "[...] 너는 과연 훌륭하도다! 나는 청컨대 너의 뒤를 따르리로다."라고 말한다. "아직 덜 되었다"라며 판정하던 스승이 오히려 제자의 뒤를 따르겠다고 말하는 것은, 공자의 판정이 좌망에 이르는 기준이 아니었으며 좌망이 스승이 가르친 방법도 아니었음을 「내편」 스스로 보여주는 것이다. 공자는 좌망한 이를 두고 "도와 같아지면 좋아할 것이 없고 변화에 함께하면 일정한 것을 지키지 않나니"라고 말하는데, 이는 무엇을 옳다고 고정해 붙드는 성심이 사라진 상태를 가리킨다. 결국 기준을 세우고 도달 여부를 판정한 쪽은 경지에 이르지 못한 공자였고, 그 경지에 이른 안회는 자신이 이른 바를 보고했을 뿐이다.

안회가 세 차례 '나아졌다'라고 보고한 것 역시 반복적 점검으로 볼 수 없다. 각 보고는 이미 일어난 변화를 사후에 진술할 뿐, 다음에 무엇을 잊어야 하는지 미리 목표로 세운 것은 아니다. 실제로 안회는 인의를 잊은 뒤 예악을, 예악을 잊은 뒤 좌망을 미리 예고한 적이 없으며, 각 단계의 이름은 언제나 도달한 뒤에야 붙었다.

이제 이 절에서 세운 구분, 즉 인시에 머무는 과정과 피시에 갇힌 방법론의 구분에 따라 세 사례를 정리할 수 있다. 남곽자기의 경우 '과정이 있었는가'라는 물음부터 성립하지 않는다. 그는 어떤 과정도 서술되지 않은 채 이미 도달해 있었으며, 이는 이상적 경지가 절차 없이 일어날 수 있음을 보여준다. 반면 포정과 안회에게는 여러 해, 혹은 여러 차례에 걸친 과정이 분명히 있었기에, 이 둘의 사례는 자칫 방법론적 절차로 오해되기 쉽다. 그러나 '그 과정이 의도된 목표를 향해 수행되었는가'라는 물음에는 둘 모두 그렇지 않다고 답한다. 포정의 19년과 안회의 세 차례 보고 모두, 그 과정이 진행되는 동안에는 도달해야 할 목표로 명명되지 않았고, 그들이 이른 상태는 도달한 이후에야 문혜군과 공자에게 사후적으로 진술되었다. 즉 포정과 안회는 과정을 거쳤으나 그 과정은 피시에 갇힌 방법론이 아니라 인시에 머무는 과정이었다. 이처럼 과정이 있었든 없었든, 그들이 이른 상태가 미리 설정된 목표가 아니라 지나고 난 뒤에야 진술된 것이라는 점에서 세 사례는 같다.

안회의 사례를 통해 좌망이 사후적으로 진술된 상태임이 직접 확인되었으므로, 서론에서 전제한 「내편」의 통일성에 기대어 남곽자기의 오상아가 보여준 사후성을 좌망에 적용하는 것도 정당화된다. 오상아 하나만으로 이러한 적용을 주장했다면 성급한 유비에 그쳤겠지만, 「양생주」와 「대종사」라는 서로 다른 편에서 포정과 안회의 사례가 각각 동일한 결론에 이른 이상, 오상아의 사후성 역시 우연한 일치가 아니라 「내편」 전체를 관통하는 하나의 패턴으로 확인된다.

이처럼 『장자』 「내편」은 일관되게 좌망을 비롯한 이상적 경지를 사후적 상태로 묘사한다. 남곽자기의 오상아는 과정이 서술되지 않은 채 그에게 찾아온 것이고, 포정의 경지는 방법이 아니라 오랜 과정 끝에 이른 자연스러운 상태였으며, 안회의 좌망은 그가 스스로 이름 붙여 스승에게 보고한 사후적으로 진술된 상태였다. 어느 경우에도 이상적 경지는 미리 정해진 방법을 통해 도달된 것으로 서술되지 않으며, 좌망 역시 그러한 방법으로 제시된 적이 없다.

Ⅲ. 결론

이 글은 『장자』 「내편」의 좌망이 수양의 방법이 아니라, 인위가 덜어진 뒤 사후적으로 확인되는 상태임을 논증하였다. 기존의 연구는 물론, 고등학교 교과서에 이르기까지 좌망은 장자 철학의 수양 방법론으로서 알려져 있었다. 하지만 이러한 해석은, 이상적인 경지에 이르는 방법이 좌망이라면서 정작 좌망의 직접적인 실천 방법에 대해서는 설명하지 못한다는 문제점이

있다. 나아가 이러한 해석은 「내편」의 논리와도 모순된다. 좌망을 방법론으로 설정하는 순간 좌망에 이른 상태를 옳은 것으로 여겨 집착하게 되는데, 이것이 곧 성심이며, 성심은 좌망한 상태와 그렇지 못한 상태 사이에 피시의 대립을 낳는다. 이 대립에 머무는 한 있는 그대로를 비추어 보는 인시로 나아갈 수 없고, 인시에 이르지 못하는 한 도의 관건인 도추 역시 얻을 수 없다. 좌망을 방법론으로 세우는 것은 이처럼 도에 이르는 길을 스스로 막아버리는 자기모순적 행위이다.

「내편」의 서술도 이와 일치한다. 남곽자기는 어떠한 과정도 서술되지 않은 채 어느 순간 나를 잃은(吾喪我) 상태에 이르렀다. 포정과 안회에게는 과정이 있었지만, 그 과정은 미리 정한 목표를 향한 절차가 아니었으며, 그들이 이른 상태는 지나고 난 뒤에야 진술되었다. 포정은 처음에는 인위로 칼질하였지만, 오랜 수련 끝에 인위가 자연히 소진되자 칼질에 도를 담을 수 있게 되었다. 안회는 인의와 예악을 잊는 과정을 거쳐 좌망이라는 상태에 이르렀는데, 결정적으로 좌망이라는 이름과 그 내용을 모두 안회 자신이 붙이고 설명하였다. 공자는 그것이 무엇인지 몰라 되물었고, 제자의 성취를 들은 뒤에는 오히려 안회의 뒤를 따르겠다고 하였다. 「내편」 어디에서도 좌망은 방법으로 제시되지 않는다.

이러한 재해석은 기존 해석이 남겨 둔 실천 방법의 공백을 달리 볼 수 있게 한다. 기존 해석이 좌망의 실천 방법을 서술하지 못한 것은, 잊으려 할수록 잊히지 않는다는 역설 때문이었다.[50] 그러나 이 역설은 좌망을 방법으로 오인했기 때문에 발생하는 현상일 뿐, 좌망 자체의 결함이 아니다. 좌망이 방법이 아니라 사후적으로 확인되는 상태이기에, 「내편」에 그 실천 방법이 서술되어 있지 않은 것은 결함이 아니라 당연한 일이다. 장윤수는 「내편」에서 좌망의 실천 법방을 찾지 못해 사마승정의 도교 문헌으로 이를 메우려 했지만,[51] 이 글은 그 공백을 「내편」의 논리에서 비롯된 것으로 읽을 수 있음을 보였다.

다만 이 해석은 좌망의 도달 여부를 외부에서 객관적으로 검증할 기준을 제공하지 못한다. 이는 고정된 판별 기준을 거부하는 좌망의 성격상 불가피한 한계이다. 그러나 실천 방법을 「내편」 밖의 문헌에서 가져온 방법론적 해석[52] 역시 「내편」 안에서는 좌망의 도달 기준을 제시하지 못하였다는 점에서, 이 한계는 이 글만의 부담이 아니다.

좌망은 애써 도달하고자 하는 목적지가 아니라, 인위가 남김없이 덜어졌을 때 비로소 사후적으로 확인되는 자리이다. 안회가 스스로 그 이름을 붙였듯, 좌망에 이르렀는지는 도달한 자만이 뒤늦게 알 수 있을 뿐이다.

---

50) Wegner, Schneider, Carter, White(1987), p. 5 참조.
51) 장윤수(2007), 357쪽 참조.
52) 장윤수(2007), 357쪽 참조.

참고문헌

교육부, 『윤리와 사상』, 미래엔, 2019.

김백희, 「사마승정의 『좌망론』」, 『동서철학연구』 제43호, 한국동서철학회, 2007, 245-262쪽.

박서연, 「노자의 일손(日損)과 장자의 좌망(坐忘) 및 심재(心齋)를 중심으로 한 노장의 수양치료적 의의」, 제주대학교 사회교육대학원 석사학위논문, 2020.

소준섭 역, 『도덕경』, 현대지성, 2019.

이강수·이권 역, 『장자』, 도서출판 길, 2005.

이영주, 「장자의 수양론 연구 : 심재와 좌망을 중심으로」, 원광대학교 대학원 박사학위논문, 2022.

이종성, 「장자의 '좌망'론」, 『대동철학』 제24집, 대동철학회, 2004, 573-599쪽.

장윤수, 「장자철학의 정신치료적 함의 : '자유'이념과 '좌망'의 방법을 중심으로」, 『철학논총』 제50집 제4권, 새한철학회, 2007, 357-381쪽.

Liu Xiaogan(劉笑敢), *Classifying the Zhuangzi Chapters*, trans. William E. Savage, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1994. 원저: 劉笑敢, 『莊子哲學及其演變』, 北京: 中國社會科學出版社, 1988.

Daniel M. Wegner, David J. Schneider, Samuel R. Carter, Teri L. White, "Paradoxical Effects of Thought Suppression", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 53, No. 1, 1987, pp. 5-13.

인문대학 철학전공 졸업논문

사르트르의 타자론 :타자의 이중성과 문학적 상호주체성

한림대학교 인문대학
철학전공
김 새 하
2026년 6월 5일

목차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 본론
1. 사르트르 타자론의 이중성
1.1. 대자존재의 구조: 결여와 자유
1.2. 타자의 시선과 존재 근거
1.3. 초월과 동화의 구조적 실패
2. 타자와의 긍정적 관계: 문학적 소통을 중심으로
2.1. 쓰기와 읽기의 상호의존성
2.2. 고매한 마음(générosité)과 자유
2.3. 문학적 상호주체성과 타자론의 존재론적 재구성
Ⅲ. 결론
참고문헌

요약문

본 논문은 사르트르 타자론의 이중성을 분석하고, 문학적 소통을 통해 타자와의 긍정적 관계를 구축할 가능성을 모색한다. 『존재와 무』에서 사르트르가 묘사하는 인간은 근본적 결여 속에 놓여 있다. 이 구조 안에서 타자의 시선은 나를 객체화하여 주체성을 빼앗기도 하고, 나의 존재 근거를 제공하기도 하는 필수적 매개자다. 그러나 이 이중성으로 인해 타자를 향한 초월과 동화의 태도는 모두 실패하며, 사르트르는 이를 인간의 '원죄'로 규정한다. 본 논문은 『문학이란 무엇인가』를 통해 이 비극적 순환을 넘어설 가능성을 검토한다. 문학적 소통에서 작가와 독자는 '고매한 마음'에 기반해 서로의 자유를 목적으로 삼으며 긍정적인 관계를 맺는다. 이를 통해 사르트르의 타자론이 갈등의 필연성을 인정하면서도 문학을 통해 상호주체성의 가능성을 모색함을 밝힌다.

Ⅰ. 서론

사르트르의 실존주의에서 타자의 문제는 단순한 인간관계론이 아닌 존재론의 핵심이다. 이를 이해하기 위해서는 먼저 사르트르의 인간 존재 규정에 대해서 살펴봐야 한다.[1] 사르트르는 『존재와 무』에서 세계의 모든 존재를 '사물'과 '인간'의 두 영역으로 구분하고, 인간을 다시 '나'와 '타자'로 나눈다. '사물', '나', '타자'가 '존재의 세 영역'이고, 각각 '즉자존재(l'être-en-soi)', '대자존재(l'être-pour-soi)', '대타존재(l'être-pour-autrui)'에 해당하며, 사르트르는 인간 존재의 문제를 이 구도 위에서 전개한다. 여기서 대자존재로서의 인간은 본질적으로 '결여(manque)'의 상태에 있다. 이 결여로 인해 인간은 자신의 힘만으로는 채울 수 없는 부분을 타자와의 관계를 통해 메우려 한다.

이러한 존재론적 결여 구조 안에서 타자는 이중적인 의미를 가진다. 사르트르는 이러한 문제를 설명하기 위해 '시선(regard)'의 개념을 도입한다. 타자의 시선은 내가 스스로는 가질 수 없는 나의 존재 근거를 제공하는 매개자이지만, 나를 객체화하여 주체성을 빼앗기도 한다. 이 이중성으로 인해 사르트르는 타자를 "나 자신에게 매개해 주는 필수 불가결한 존재"로 규정하면서도, 다른 한편으로는 "지옥, 그것은 타자이다"(희곡 『닫힌 방』)라고 주장한다.

본 논문은 이 이중성을 사르트르의 타자론 분석을 통해 규명하고, 나아가 이 존재 구조가 '초월(transcendance)'과 '동화(assimilation)'라는 두 태도의 실패로 이어질 수밖에 없음을 논증한다. 그리고 타자 관계에서 갈등의 필연성을 인정하면서도, 사르트르 자신이 『문학이란 무엇인가』에서 제시한 새로운 타자 관계, 즉 작가와 독자 상호주체성의 가능성에 주목한다. 이를 통해 사르트르의 타자론이 실패로 끝나는 것이 아니라 문학이라는 매개를 통해 그 너머를 모색한다는 점을 밝힌다.

Ⅱ. 본론

1. 사르트르 타자론의 이중성

1.1. 대자존재의 구조: 결여와 자유

사르트르의 타자론을 이해하기 위해서는 먼저 그의 존재론적 출발점인 대자존재의 구조를 파악해야 한다. 사르트르에게 인간의 순수한 의식은 언제나 자기 바깥에 있는 사물 존재를 향하면서 그것의 의미를 부여한다. 이때 의식이 세계를 향해 움직일 수 있는 원동력은 의식 스스로가 파생시키는 '무(néant)'이다.[2]

> 대자존재는 부정, 가능성, 선택, 자유와 동의어이며, 시간적으로는 과거가 아니라 현재이고 항상 미래를 향해 열려있다. 의식이 그 속에 최소한의 내재성도 갖지 않은 '무'라면 의식은 본질을 지니지 않으며, 어떤 식으로건 본질이 될 수도 없다. 의식이란 순수한 현전이자 실존이다. 의식의 실존 전체는 실존하는 의식으로서 존재하며, 의식은 자신이 아니라 자신의 기투(企投)이다. 다시 말해서 의식에게 있어서는 '실존'이 '본질'에 선행한다.[3]

---

1) 이하 서론의 사르트르 존재론 서술은 변광배, 「장뽈 싸르트르: 인간 존재 이해를 위한 대장정」, 한국프랑스철학회 엮음, 『현대 프랑스 철학사』, 창비, 2015, 118~125쪽 참조.

2) 지영래, 「장폴 사르트르: 현상학적 실존주의」, 한국현상학회 기획, 『프랑스 철학의 위대한 시절』, 반비, 2014, 70~71쪽 참조.

3) 지영래(2014), 71쪽.

이처럼 대자존재로서의 인간은 본질적으로 자유로운 주체이며, 자신을 만들어가는 존재이다. 즉, 인간은 우선적으로 미래를 향해서 자신을 던지는 기투의 존재로서, 이러한 자유 속에서 자신의 본질을 직접 창조해야 한다.[4)]

그러나 이 자유는 동시에 인간에게 근본적인 결여를 안겨준다. 고정된 본질 없이 매 순간 외롭게 선택하고 책임져야 하는 인간은, 역설적으로 아무런 고민도 흔들림도 없이 그 자체로 완벽하게 꽉 차 있는 사물, 즉 즉자존재의 충만함을 부러워하게 된다.[5)] 사르트르는『존재와 무』에서 이를 다음과 같이 표현한다.

> 인간으로 있는 것은 신으로 있고자 하는 것이다. 또는 달리 말해, 인간은 근본적으로 신이고자 하는 욕구이다.[6)]

요컨대, 인간은 사물처럼 충만하게 존재하면서도 자유로운 의식을 누리는 완벽한 합체 상태 즉, '즉자-대자(l'en-soi-pour-soi)'를 꿈꾸는 것이다.[7)] 하지만 이러한 결여는 애초에 채워질 수 없다. 인간은 즉자존재가 될 수 없으며, 살아 있는 한 끊임없이 선택하고 책임져야 하는 자유로부터 벗어날 수 없다. 만약 인간이 이러한 자유의 책임을 피하려 한다면, 사르트르는 이를 자신을 속이는 '자기기만(mauvaise foi)'이라 부르며 비판한다.[8)] 결국 인간은 결코 채울 수 없는 완벽함을 좇는 "무용한 정열(passion inutile)"의 상태로 살아갈 수밖에 없다. 스스로의 힘만으로는 결여를 채울 수 없다는 한계 때문에, 인간은 자신의 바깥에 있는 존재인 '타자'를 향하게 된다. 타자와의 관계를 통해 내가 스스로는 가질 수 없는 나의 존재 근거를 확보하기 위해 타자의 시선 속에서 나의 모습을 발견하고, 나 자신을 규정하려 한다.[9)]

1.2. 타자의 시선과 존재 근거

결여를 채우기 위해 타자를 향하는 인간은 타자와의 만남에서 오히려 자신의 주체성을 위협받는 역설적인 상황에 부닥친다. 사르트르는 타자를 "나를 바라보는 자(autrui est celui qui me regarde)"로 정의하면서, '시선'을 타자론의 핵심 개념으로 도입한다. 이 시선은 단순한 눈동자의 움직임이 아니라 그 끝에 닿는 모든 것을 객체화하는 '힘(puissance)'으로 규정된다.[10)] 타자의 시선은 나를 바라보는 순간 나를 하나의 고정된 사물처럼 만들어버리는 힘을 가진다는 것이다.

사르트르는『존재와 무』에서 이를 구체적인 예시로 설명한다. "이를테면 내가 질투심에 불타서, 호기심이 일어나, 또는 못된 버릇이 고개를 쳐들어, 문에 귀를 바짝 붙이고 열쇠 구멍으로 안을 들여다본다고 상상해 보자."[11)] 이때 나는 홀로 있으며 순수한 의식의 차원에 있다. 그런데 갑자기 복도에서 발소리가 들리고 누군가의 시선을 느끼는 순간, 수치심을 경험한다.[12)] 타자의 시선이 나를 객체로 전락시키는 것이다. 혼자였을 때 나는 자유로운 주체였지만,

---

4) 사르트르, 장-폴, 박정태 옮김,『실존주의는 휴머니즘이다』, 이학사, 2008, 34쪽 참조.
5) 변광배(2015), 121~122쪽 참조.
6) 사르트르, 장-폴, 정소성 옮김,『존재와 무 II』, 동서문화사, 2019, 903쪽.
7) 사르트르(2019), 902쪽.
8) 지영래(2014), 73쪽 참조.
9) 변광배(2015), 121~123쪽 참조.
10) 변광배(2015), 124쪽 참조.
11) 장-폴 사르트르, 정소성 옮김,『존재와 무 I』, 동서문화사, 2018, 436쪽.
12) 장-폴 사르트르(2018), 438~439쪽 참조.

타자의 시선이 개입하는 순간, 나는 더 이상 행동의 주체가 아니라 '들여다보이는 자'로 객체화된다.

사르트르는 수치심을 "타자 앞에서 내가 나 자신에 대해 갖는 감정"이라는 이중성 속에서 파악하며, 여기서 출발해 '타자'라는 새로운 유형의 존재에 대한 탐사와 필요성을 지적한다.[13] 혼자 있을 때는 나의 행동이 무엇이든 나의 자유로운 기투의 표현이다. 그런데 누군가가 나를 바라본다는 것을 알아차리는 순간, 나는 내가 하고 있던 행동이 타자의 시선에 포착되어 고정된 하나의 의미로 굳어버리는 것을 느낀다. 자유로운 대자로서의 내가 타자에 의해 즉자처럼 객체화되는 것이다. 내가 내 세계의 중심이었다면, 타자의 시선은 그 중심을 빼앗아 간다. 나는 타자의 세계 속 하나의 사물이 되어버린다.[14]

그런데 타자의 시선이 가져오는 효과가 부정적인 것만은 아니다.[15] 타자의 시선이 포착한 나의 모습은 내가 스스로는 결코 획득할 수 없는 나의 존재 근거를 담고 있다. 사르트르는 이를 타자가 나의 존재에 대해 갖는 '나의 성질(ma nature)' 또는 '나의 외부(mon dehors)'라고 표현한다. 즉, 나는 스스로를 아무리 들여다 봐도 알 수 없는 나의 모습을 타자의 눈을 통해서만 확인할 수 있다. 예를 들어 내가 스스로를 '용감한 사람'이라고 생각하더라도, 타자들이 나를 그렇게 바라보지 않는다면 나의 자기 이해에는 균열이 생긴다. 반대로 타자들이 나를 '용감한 사람'으로 바라볼 때 나는 비로소 그 근거를 획득한다. 사르트르는 이런 의미에서 "나에 대한 진리를 얻기 위해서 이처럼 나는 타자를 거쳐야만 한다"고 주장한다.

이처럼 타자의 시선은 나의 주체성을 빼앗기도 하고, 나의 존재를 가능하게도 하는 이중성을 지닌다. 사르트르는 이에 따라 타자가 나와 '협력하는 것을 거절하는 자'이면서도 나를 나 자신에게 매개해 주는 "필수불가결한 존재"임을 밝힌다. 이 이중성이 다음에 살펴볼 두 태도의 실패를 낳는 근본적인 원인이다.

1.3. 초월과 동화의 구조적 실패

이처럼 타자의 시선이 지닌 이중성은 나와 타자 사이에 관계를 갈등의 구조로 몰아간다. 타자의 시선이 나를 객체화하면서도 나의 존재 근거를 제공한다는 이중성으로부터, 나는 타자에 대해 두 가지 근본적인 태도 중 하나를 취하게 된다. 이는 '초월(transcendance)'의 태도와 '동화(assimilation)'의 태도이다.[16] 먼저 초월의 태도는 타자의 시선에 맞서 주도권을 빼앗으려는 시도이다. 타자가 나를 바라봄으로써 나를 객체로 만들려 한다면, 나는 반대로 타자를 객체로 만들려 한다. 내가 먼저 타자를 사물로 고정해 버림으로써 주체의 자리를 지키려는 것이다. 이 태도를 바탕으로 정립되는 구체적 관계들로는 사디즘, 성적 욕망, 무관심, 증오가 있다. 초월의 태도가 어떻게 작동하는지는 사디즘의 예에서 잘 드러난다. 고문하는 자는 상대를 극한의 고통으로 몰아넣어 자백을 받아냄으로써 상대를 완전히 객체화하려 한다. 고문당하는 자가 결국 자백하는 순간, 그는 주체성을 상실하고 순수한 객체로 전락한다.

그러나 이 초월의 태도는 필연적으로 실패한다. 내가 타자를 완전히 객체화하는 데 성공하는 순간, 타자는 더 이상 나의 존재 근거를 담은 나의 외부를 제공할 수 있는 주체가 아니게 된다. 나는 나의 존재 근거 자체를 스스로 무너뜨리는 셈이다. 더욱이 타자는 언제든 다시 그의 시선을 폭발시켜 나를 객체로 끌어내릴 수 있기 때문에, 초월의 시도는 결코 성공할 수 없

13) 변광배(2015), 124쪽 참조.
14) 지영래(2014), 74쪽 참조.
15) 이하 타자의 시선이 가져오는 효과에 관한 서술은 변광배(2015), 125~126쪽 참조.
16) 이하 초월과 동화의 구조적 실패에 관한 서술은 변광배(2015), 126~128쪽 참조.

다.

다음으로 동화의 태도는 반대 방향으로 움직인다. 타자가 주체로서 나를 바라볼 때 나의 존재 근거가 생긴다면, 차라리 그 타자의 시선을 거부하지 않고 받아들이는 것이다. 타자가 나를 어떤 사람으로 보는지 인정하고, 그 모습을 나 자신으로 흡수하려는 시도이다. 이 태도를 바탕으로 정립되는 구체적 관계들로는 사랑, 언어, 마조히즘이 있다. 그러나 이 태도 역시 실패로 끝난다. 사랑은 타자의 자유를 필요로 하지만, 그 자유는 온전히 소유할 수 없고, 언어 역시 내가 말한 것이 타자에 의해 왜곡될 가능성이 존재하며, 마조히즘은 주체인 내가 나 자신을 객체라고 속이는 것이기 때문에 구조적으로 실패일 수밖에 없다.

결국 초월과 동화라는 두 태도는 모두 실패로 돌아간다. 초월은 타자를 객체화함으로써 나의 존재 근거를 스스로 파괴하고, 동화는 타자의 자유를 온전히 포획할 수 없다는 구조적 한계를 넘어서지 못한다. 사르트르는 이 비극적인 악순환을 고려하여 타자가 있는 이 세계에 내가 출현한 사실 자체를 나의 '원죄(péché originel)'로 규정한다. 이 실패 구조는 특정 개인 간의 문제가 아니라 타자의 시선이 존재하는 한 어떤 사회적 맥락에서도 반복될 수밖에 없다. 그러나 이 실패의 순환이 사르트르 타자론의 최종 결론은 아니다. 만약 두 자유가 서로를 침범하지 않고 공존할 수 있는 관계가 가능하다면, 그것은 어디서 찾을 수 있을까? 다음 장에서는 사르트르의 『문학이란 무엇인가』를 통해 그 가능성을 살펴본다.

2. 타자와의 긍정적 관계: 문학적 소통을 중심으로

2.1. 글쓰기와 읽기의 상호의존성

초월과 동화라는 두 태도가 모두 실패로 귀결된다는 사실은, 타자 관계가 근본적으로 갈등을 벗어날 수 없음을 보여준다. 그러나 사르트르는 『문학이란 무엇인가』에서 이 비극적 순환을 넘어서는 가능성을 문학적 소통이라는 영역에서 모색한다. 이를 이해하기 위해서는 먼저 사르트르가 글쓰기와 읽기를 어떻게 규정하는지 살펴볼 필요가 있다.

사르트르에 따르면 글쓰기는 근본적으로 혼자 완결될 수 없는 행위이다. 작가는 쓰면서 자신의 주관성 이외의 것과 접촉할 수 없으며, 자기 작품을 독자의 눈으로, 객관적으로 바라볼 수 없다.[17] 사르트르는 이를 다음과 같이 표현한다.

> 쓴다는 작업은 그 변증법적 상관자(相關者)로서 읽는다는 작업을 함축하는 것이며, 이 두 가지의 연관된 행위는 서로 다른 두 행위자를 요청한다. 정신의 작품이라는 구체적이며 상상적인 사물을 출현시키는 것은 작가와 독자의 결합한 노력이다. 예술은 타인을 위해서만, 그리고 타인에 의해서만 존재하는 것이다.[18]

이처럼 작품은 작가 혼자서는 완성할 수 없는 것이다. 사르트르에 따르면 작가는 자신이 쓰는 동안 이미 그 말들을 알고 있기 때문에 독자들과 같은 방식으로 작품을 볼 수 없다. 작가에게 글쓰기란 이미 머릿속에 있는 것을 기호로 설계하고 조정하는 작업이다. 반면 독자는 작가가 가져다 놓은 기호들을 따라가면서 그 너머의 의미를 능동적으로 구성한다. 독자가 온전히 몰입할 때, 개별 문장은 각각의 의미가 아닌, 하나의 전체적인 형태를 이루는 부분으로 기

17) 이하 쓰기와 읽기의 상호의존성에 관한 서술은 장-폴 사르트르 지음, 정명환 옮김, 『문학이란 무엇인가』, 민음사, 2000, 62~69쪽 참조.
18) 사르트르(2000), 63~64쪽.

능한다.

이 글쓰기와 읽기의 변증법적 구조로부터 사르트르는 문학 작품의 본질적인 성격을 다음과 같이 규정한다.

> 창조는 오직 읽기를 통해서만 완성될 수 있기 때문에, 예술가는 자기가 시작한 것을 완결시키는 수고를 남에게 맡기기 때문에, 그리고 그는 오직 독자의 의식을 통해서만 자기가 제 작품에 대해서 본질적이라고 생각할 수 있기 때문에, 모든 문학 작품은 호소(呼訴)이다.[19]

이 지점에서 문학적 소통이 앞서 살펴본 타자 관계와 근본적으로 다른 구조를 가진다는 점이 드러난다. 초월과 동화의 구조에서 타자는 나의 주체성을 위협하는 존재였다. 그러나 문학적 소통에서 작가는 처음부터 독자의 자유를 목적으로 삼아 쓴다. 작가는 독자의 자유에 호소하여 자신이 시작한 창조를 끝내줄 것을 요청하고, 독자는 그 호소에 응답함으로써 작품이라는 세계를 공동으로 창조한다. 누구도 상대의 자유를 침범하거나 객체화하려 하지 않는다. 사르트르에 따르면 강요나 매혹으로는 절대 타자의 자유에 호소할 수 없다. 자유는 오직 상대의 자유를 인정하고 신뢰할 때만 자유에 호소할 수 있기 때문이다.

2.2. 고매한 마음(générosité)과 자유

이 문학적 소통 구조는 '고매한 마음(générosité)'이라는 핵심 개념으로 표현된다. 사르트르에 의하면 '고매하다'는 단어는 "자유에서 우러나는 동시에 자유를 목적으로 삼는 감정"이다.[20] 다시 말해 이는 자신의 자유를 타자에게 내어주는 태도로, 어떠한 강요나 계산 없이 오직 자유로운 결단에서 비롯되는 것이다. 사르트르는 독자가 읽기 중에 경험하는 감정의 성격을 다음과 같이 설명한다.

> 따라서 이 상상적 믿음의 바탕에서 조성되는 그 모든 감정들은 말하자면 나의 자유가 개별적으로 변조(變調)되어 나타난 것과 같은 것이다. 그 감정들은 나의 자유를 흡수하거나 은폐하는 것은 결코 아니다. 그러기는커녕 도리어 자유가 그 자체를 스스로 드러내기 위해서 선택한 하나하나의 양상들이다.[21]

이 구조는 앞서 본론 1에서 살펴본 초월과 동화의 구조와 근본적으로 대비된다. 초월과 동화에서 자유는 경쟁이 되었다. 말하자면, 내가 주체이면 타자는 객체여야 하고, 타자가 주체이면 나는 객체가 되는 구조였던 것이다. 그러나 고매한 마음에서는 다른 양상이 나타나 있다. 사르트르는 작가와 독자 사이의 관계를 다음과 같이 표현한다.

> 읽기란 작가와 독자 사이에 맺어진 고매성의 협약이다. 서로가 상대방을 신뢰하고, 상대방에게 기대하고, 자기 자신에게 요구하는 만큼 상대방에게도 요구한다. 그러한 신뢰 그 자체가 고매한 마음이다. 왜냐하면 그 누구도 작가로 하여금 독자가 자기의 자유를 행사하리라고 믿도록 강요할 수 없고, 또 독자로 하여금 작가가 자기의 자유를 행사했다고 믿도록

19) 사르트르(2000), 68쪽.
20) 사르트르(2000), 74쪽.
21) 사르트르(2000), 73쪽.

강요할 수도 없기 때문이다. 그 신뢰는 양자가 다 같이 취한 자유로운 결단에서 나오는 것이다.[22]

이 인용에서 드러나듯, 고매한 마음의 협약은 누구도 강요할 수 없는 자유로운 결단에서 비롯된다. 작가는 독자에게 강요하거나 매혹하려 하지 않으며, 독자 역시 의무감으로 읽는 것이 아니다. 독자와 작가는 오직 자유로운 신뢰 위에서 서로의 자유를 인정한다. 사르트르에 따르면 나의 자유는 자신을 드러내며, 타자의 자유를 인식하게 만든다. 이에 따라 내가 더 자유롭게 읽을수록 작가의 자유가 더 선명하게 보이게 되는 것이다.[23] 이처럼 문학적 소통에서 두 자유는 서로를 침범하는 대신 서로의 자유를 강화한다. 이것이 문학을 통해 가능해지는 상호주체성이다.

2.3. 문학적 상호주체성과 타자론의 존재론적 재구성

본론 1에서 살펴보았듯, 두 태도가 실패하는 근본적인 원인은 두 자유의 공존 불가능성에 있었다. 필연적으로 내가 주체이면 타자는 객체여야 하고, 타자가 주체이면 나는 객체가 된다. 그러나 문학적 소통에서는 이 구조가 역전된다. 작가는 처음부터 독자의 자유를 목적으로 글을 쓰며, 독자는 작가의 자유를 인정하며 글을 읽는다. 누구도 상대의 자유를 침범하거나 객체화하려 하지 않으며, 상대방의 자유를 자신의 자유 조건으로 삼는다. 사르트르에 따르면 쓴다는 것은 세계를 드러내며, 드러난 세계를 독자의 고매한 마음에 과업으로 제시하는 행위이다.[24]

이 전환이 가능한 것은 '작품' 자체의 존재론적 위상 때문이다. 작가에 의해 창작된 작품은 작가 자유의 주관성을 담은 '대자'로서의 측면과 독자 앞에서 하나의 사물로 놓인 '즉자'로서의 측면을 동시에 가진다.[25] 그러므로 작가가 독자에게 작품을 보일 때, 그는 '작품-즉자'로 존재하는 작품을 증여하는 것이고, 이를 통해 작가는 독자의 주체성, 자유, 초월을 파괴하거나 굴종시키지 않게 된다.[26]

나아가 독자의 협조를 얻어 작품의 창작이 완성되었을 때, 작가는 '존재론적 안정감'을, 독자는 '미적 희열'을 느끼게 된다. 작가는 작품을 창작함으로써 애초에 원했던 '대자-즉자'의 결합을 이 순간 실현하면서 존재근거를 확보하게 되고, 이를 바탕으로 그의 잉여 존재로에게서 벗어나게 된다.[27] 사르트르는 글을 쓰는 사람은 글을 쓴다는 사실로 독자의 자유를 인정하고 글을 읽는 사람은 책을 펼친다는 사실로 작가의 자유를 인정하기 때문에 상호 관계성의 모순이 문학작품이 매개 기능을 할 때 이 모순을 해결할 수 있다고 보았다.[28] 일상적 관계에서 타자의 시선에 포착된 나의 객체화된 모습은 위협이었다. 그러나 문학적 소통에서 나의 대타는 작품이라는 매개를 통해 오히려 존재근거를 확보하는 계기로 전환된다.

사르트르는 이 문학적 실천이 단순한 예술 행위를 넘어서는 의미를 가진다고 본다. 사르트르에게 작가란 "세계와 특히 인간을 다른 사람들에게 드러내 보이기를 선택한 사람"이며, 그 목적은 "드러난 대상 앞에서 그들이 전적인 책임을 지도록 하기 위한 것"이다.[29] 드러낸다는

---

22) 사르트르(2000), 80쪽.
23) 사르트르(2000), 80쪽 참조.
24) 사르트르(2000), 86쪽 참조.
25) 변광배, 『사르트르의 문학이란 무엇인가 읽기』, 세창미디어, 2016, 146~147쪽 참조.
26) 변광배(2016), 130~131쪽 참조.
27) 변광배(2016), 149쪽 참조.
28) 사르트르(2000), 89쪽 참조.

것은 바꾼다는 것이며, 드러냄은 오직 바꾸기를 꾀함으로써만 가능하다는 점에서,[30] 작가의 고매한 마음은 독자 개인을 향한 호소에 그치지 않는다. 그것은 독자가 몸담은 사회에 대한 책임 의식으로 이어진다. 나아가 사르트르는 문학이 인간을 사회 속에서 교환 가능한 부품으로 축소하는 '분석 정신'을 극복하고, 인간을 '전체'로 보는 "종합적 인간학 (anthropologie synthétique)"의 수립에 이바지할 수 있으며, 또 그래야 한다고 주장한다.[31] 글을 쓰는 사람은 자유로운 사람들에게 호소하는 자유인이다.[32] 이처럼 문학적 소통은 단순한 미적 교환을 넘어, 인간을 전체로서 회복시키고 자유로운 인간들 사이의 연대를 가능하게 한다.

Ⅲ. 결론

본 논문은 사르트르의 타자론이 가지는 이중성을 두 측면에서 분석하였다. 먼저 타자가 나의 주체성을 빼앗는 '지옥'이면서도 나의 존재 근거를 제공하는 필수적인 매개자라는 이중성을 살펴보았고, 이어서 이 이중성이 초월과 동화라는 두 태도의 실패로 귀결됨을 알아보았다. 타자를 객체화하려는 초월은 나의 존재 근거를 스스로 파괴하고, 타자와 하나가 되려는 동화는 타자의 자유를 온전히 가질 수 없다는 한계에 부딪힌다. 사르트르가 타자 관계를 '원죄'라고 부른 것은 바로 이 때문이다.

그러나 사르트르는 『문학이란 무엇인가』에서 문학적 소통을 통해 이 악순환을 넘어설 가능성을 제시한다. 작가와 독자가 고매한 마음의 협약 안에서 서로의 자유를 목적으로 삼을 때, 타자는 더 이상 나의 주체성을 위협하는 존재가 아니라 나의 자유를 증폭시키는 존재가 된다. 이것이 사르트르가 문학을 통해 발견한 상호주체성의 가능성이다.

이러한 사르트르의 통찰은 오늘날에도 유효하다. 가깝지만 멀고, 연결되어 있지만 고립된 현대의 인간관계 속에서 사람들은 타인의 반응을 통해 자신의 존재가치를 확인하려 한다. 그러나 이는 본론에서 살펴본 초월과 동화에 반복에 불과하며, 타인이 만들어낸 이미지에 자신을 가두는 것은 사르트르가 비판한 '자기기만'의 현대적 형태이다.[33] 이 두 태도가 구조적으로 실패할 수밖에 없다는 점에서, 타인의 시선으로 존재를 확인하려는 현대적 자아 역시 사르트르적 실패 구조 안에 놓여 있다.

이를 고려할 때, 사르트르가 제시한 고매한 마음의 모델은 현대적 연대의 가능성으로서 의미를 가진다. 사르트르는 작가가 사회의 외부가 아니라 내부에 살고 있으며, 동시대를 사는 사람들과 같은 배를 타고 있다고 말한다.[34] 이 인식 위에서 글쓰기는 단순한 미적 실천이 아니라 인간을 고립된 부품이 아닌 전체로 되돌려 놓으려는 실천이 된다. 고매한 마음의 현대적 의의는 타인을 지배하거나 타인에게 흡수되려는 시도를 멈추고, 상대의 자유를 목적으로 삼으며 자신의 자유를 내맡기는 데 있다. 이 고매한 마음의 태도는 문학에만 국한되지 않으며, 진정한 인간관계를 포함한 모든 인간적 실천으로 확장될 수 있는 원리이다.

---

29) 변광배(2016), 51쪽.
30) 변광배(2016), 50쪽 참조.
31) 변광배(2016), 22~25쪽 참조.
32) 사르트르(2000), 90쪽 참조.
33) 지영래(2014), 73쪽 참조.
34) 변광배(2016), 23쪽 참조.

참고문헌

변광배, 「장뽈 싸르트르: 인간 존재 이해를 위한 대장정」, 한국프랑스철학회 엮음, 『현대 프랑스 철학사』, 창비, 2015.
변광배, 『사르트르의 문학이란 무엇인가 읽기』, 세창미디어, 2016.
사르트르, 장-폴, 정소성 옮김, 『존재와 무 I』, 동서문화사, 2018.
사르트르, 장-폴, 정소성 옮김, 『존재와 무 II』, 동서문화사, 2019.
사르트르, 장-폴, 정명환 옮김, 『문학이란 무엇인가』, 민음사, 2000.
사르트르, 장-폴, 박정태 옮김, 『실존주의는 휴머니즘이다』, 이학사, 2008.
지영래, 「장폴 사르트르: 현상학적 실존주의」, 한국현상학회 기획, 『프랑스 철학의 위대한 시절』, 반비, 2014.



2026
철학전공 학술제자료집

문의
철학전공 행정실
☎ 033-248-1550
de1550@hallym.ac.kr