

가라타니 고진(柄谷行人)의 이토 진사이(伊藤仁齋) 독해 — ‘내재 = 초월’ 관념의 비판을 중심으로

황 인 석*

[초 록]

내재 = 초월의 관념은 동양철학·윤리학을 특징짓는 사고방식이라고 일컬어져 왔다. 하지만 가라타니 고진에 따르면, 이러한 사고방식은 동양철학에만 특별한 것이 아니라, 서구 형이상학적 철학의 일반적인 경향이다. 가라타니는 이러한 철학적 논변의 구조를 ‘독아론’이라고 부르는데, 독아론의 가장 중요한 특징은 나에게 타당한 것은 다른 모두에게 타당하다고 취급하는 사고방식이다. 독아론에서 윤리적 고려의 대상이 되어야 할 타자는 ‘일반성 — 특수성’의 회로에 종속되어 결국 ‘나’와 다르지 않은 존재로 취급된다. 가라타니는 이러한 철학의 난점을 극복하는 시도로 비트겐슈타인의 후기 언어철학에 주목한다. 나아가, 가라타니는 이토 진사이의 주자학 비판에서 비트겐슈타인과 같은 언어적·윤리적 전회가 나타나고 있는 점에 주목한다. 주자학을 비판

* 서울대학교 사범대학 윤리교육과 박사과정

주제어: 이토 진사이, 주자학, 독아론, 타자, 가라타니 고진
Ito Jinsai, Neo-Confucianism, Colipsism, The Other, Karatani Kojin

하면서 덕행과 가르침을 강조했던 이토 진사이의 인식은 『논어』라는 텍스트의 대화적·반어적 실상으로부터 유래한다.

1. 서론

가라타니 고진(柄谷行人, 1941~)은 현대 일본의 문학 비평가이자 철학자이다. 가라타니는 1980년대 이후 현재까지 자신에게 세계적 명성을 가져다준 문학비평에서 손을 떼고¹⁾ 철학적인 작업에 집중하고 있다. 그의 주저(主著)라고 할 수 있는 『트랜스크리틱』에 대해 슬라보예 지젝(Slavoj Zizek, 1949~)은 “현대 자본 제국에 대한 대항의 철학적 정치적 기초를 다시 주조하는 가장 독창적인 시도 가운데 하나²⁾”로 논평했을 만큼, 가라타니의 작업은 현대 사상계에 반항과 논쟁을 불러일으키고 있다. 국내 학계에서 또한 문학비평가를 넘어 철학자로서 가라타니의 작업을 소개하고, 이를 제반 학문의 다양한 주제와 접속시키려고 하는 연구를 제출하고 있다.

하지만 가라타니가 칸트와 마르크스 등의 서구 사상가들뿐만 아니라 불교와 성리학, 에도시기 일본 고학(古學)파들의 사조(思潮)를 대상으로도 독창적인 분석을 시도했다는 점은 잘 알려져 있지 않다.³⁾ 이 논문은 가라타니의 일본 고학과, 그중에서도 특히 이토 진사이(伊藤 仁齋) 독해의 요지를 분석하고 이를 통해 기존의 동양철학·윤리학적 전제를 향해 유의미한 문제를 제기하는 것을 목적으로 한다.⁴⁾

1) 그가 더 이상 문학작업에 관심을 두지 않으려 하는 이유는 『근대문학의 종언』에 자세히 서술되어있다. 가라타니 고진(2006), 조영일 역, 『근대문학의 종언』, 서울: 도서출판b.

2) Slavoj Zizek (2004), “The Paralleax View”, *New Left Review* 25.

3) 2019년 9월 22일 현재, 연구자의 KCI (한국학술지인용색인) 검색 결과, 가라타니의 동양철학 독해를 대상으로 하는 연구는 찾을 수 없었다.

가라타니는 서구 형이상학(철학)의 담론사를 비판적으로 성찰했던 일련의 작업에 기초하여, 이토 진사이의 주자학 비판을 단지 동양철학 내부의 논쟁이 아니라, 철학적 사유의 일반적이고도 뿌리 깊은 딜레마로부터 탈피하는 방법을 모색하는 시도로 인식한다는 점에서 연구자의 주목을 끌었다.

‘동양 철학⁵⁾’(East-Asian philosophy)이라는 조어 방식과 유·불·도 전통사상이라는 연구대상의 특성 때문인지, 연구자들은 서구의 철학 전통과 차별화되는 동양철학의 특수한 입장을 부각시키고자 노력해왔다. 더 나아가 이러한 입장을 현대·서구적 문명이 당면하고 있는 문제들, 이를테면 이성 중심주의·물질만능주의·환경파괴의 유의미한 해법으로 소환하곤 했다. 내재성과 초월성을 상호교섭 가능한 것으로 인식하는 구도는 이 서사구조에서 자주 등장한다. 전통적 어법으로 말하자면 인간과 자연의 합일적인 관계 즉, ‘천인합일’(天人合一)로 표현되는 ‘내재 = 초월’의 논리를 동양철학의 고유한 특성이자 장점으로 꼽는 것을 주저하는 학자는 없을 것이다.⁶⁾

하지만 가라타니는 내재적인 차원(자신의 내면이나 마음)을 경유해 초월적인 차원(궁극적 진리, 혹은 세계의 이치)에 접속할 수 있다는 이러한

4) 본 논문에 대한 심사의견 중, ‘가라타니의 제안이 갖는 의미에 대해, 보다 비판적인 평가가 기대된다.’는 소중한 조언이 있었다. 이 논문의 목적에 비추어 볼 때, 그와 같은 비판적인 논의가 부족했다는 점을 인정한다. 추후 다른 지면을 빌려, 심사의견에서 제시해주신 문제를 포함하여 가라타니의 독해가 갖는 맹점과 한계에 대해 논의할 것을 기약한다.

5) 이정우는 일반적으로 유라시아 대륙 동쪽 지역을 “‘동양’ 또는 ‘아시아’라 부르는 것은 근대적 서구중심주의 산물”이라는 점을 지적하고 있다. 예를 들어, 인도는 동아시아에서 볼 때 ‘서역’에 해당하는 지역지만 다분히 서구적인 관점에서 ‘동양’에 속하는 것으로 이해되고 있기 때문이다[이정우(2017), 『세계철학사 2 — 아시아 세계의 철학』, 서울: 도서출판 길, p. 8].

6) 장대년(張岱年)은 이를 중국윤리사상의 기저에 놓인 특성이라고 말하고 있다[장대년(2012), 박영진 옮김, 『중국윤리사상연구』, 서울: 소명출판, p. 323].

‘내재 = 초월’ 논리가 동양철학에만 특수한 것이 아니라고 지적한다. 서구의 철학사는 플라톤의 대화편에서부터 데카르트주의, 소쉬르의 언어학에 이르기까지 이 논리를 외양과 개념만 바꾸어가며 반복하고 있다는 것이다. 이와 같은 논리는 윤리적 차원에서 가장 침해한 존재인 ‘타자’를 단지 일반성에 종속된 개체로 환원시켜버린다는 근본적인 문제를 내포하고 있다. 동양철학사에서, 이 문제는 주자의 철학 내부에서 고스란히 반복되고 있다는 것이 가라타니의 입장이다

우리는 가라타니의 동양철학 독해를 통해, 동양철학의 문제를 철학의 보편적인 지평으로부터 유리시키지 않는 방식으로 평가하는 관점을 획득할 수 있다. 연구자는 동양철학에서 대안적 가치를 발견하려는 여타의 시도에 앞서 이러한 비평적 고찰이 수행되어야 한다고 본다.

2. 독아론 철학의 극복

가라타니는 철학사를 재평가하는 고유한 문제의식에 입각해 주자학에도 사상가들을 재평가한다. 따라서 먼저 그가 철학적 작업에 착수하게 된 문제의식과 그 요지를 파악할 필요가 있다. 1980년대 일본에 불어닥친 프랑스 현대 사상 열풍, 즉 ‘포스트모더니즘’(postmodernism) 사조의 정체를 의심했던 것이 그 중요한 계기였다. 가라타니는 포스트모더니즘이 정치적 좌절의 결과로, 현실에서 불가능한 혁명을 관념상으로 성취하려는 동향이 아닐지 의심했다. 미국과 소련의 대립으로 세계정치 질서가 고착화된 상황에서 일련의 사상가들은 ‘텍스트’⁷⁾ 속으로 도피할 수밖에

7) 가라타니는 이 대목에서 데리다(Jacques Derrida)의 텍스트론을 의식하고 있다. 데리다는 어떤 텍스트도 자기 완결적인 구조를 가지 않기 때문에, 그 구조를 지탱해주는 중심도 없다는 텍스트론을 통해 서구의 주체 중심주의나 이성 중심주의를 비판하는 입장을 취했다. 그는 잘 알려진 언급인 “텍스트 바깥에는 아무것도 없다”

없었던 것이 아닐까. 다시 말하자면, 가라타니에게 ‘포스트모더니즘’이란 “세계에 대한 해석을 바꾸면 세계가 바뀐다는 사태”⁸⁾를 정식화하는 ‘텍스트적 관념론’으로 이해되었다. 그렇다면 가라타니는 이 ‘텍스트적 관념론’을 넘어서기 위해 어떤 작업을 기획했을까. 그의 자전적인 술회를 직접 들어보자.

어쨌든 1984년 이후는 버블로 인텔리까지 들떠 있었습니다. 예를 들어 광고의 카피로 상품이 팔리기 때문에 카피라이터가 훌륭한다고 여겨졌습니다. 언어가, 차이화가 세계를 만든다는 텍스트적 관념론이 일상적이 되었던 것입니다. 그러나 광고 카피로 제품이 팔릴 리 없습니다. 그것은 팔리지 않게 되면 바로 알게 됩니다. 이런 정세를 나는 혐오했습니다. 그러나 자신이 하고있는 작업(「언어·수·화폐」)이 텍스트적 관념론이었던 것은 부정할 수 없습니다. 그래서 그것을 극복하려면 어떻게 하면 좋을까? 그 실마리 작업이 『탐구I』, 『탐구II』였습니다. 그 안에서 나는 ‘타자’나 ‘외부’라는 단어를 사용했습니다. 특별히 대단한 단어는 아닙니다. 다만 텍스트적 관념론에서 그것을 단지 관념론으로서 거부할 것이 아니라 그 내부에서 부정해 가는 것이 가능하지 않을까? 그것을 모색했습니다.⁹⁾ (강조는 필자)

철학의 ‘관념론적’ 성격을 두고 제기되는 비판은 대개 현실의 사회·경제적 관점을 도입함으로써 수행된다. 이론에 맞서 실천을, 관념에 맞서 객관적 현실을 강조하는 것이다. 하지만 가라타니는 이러한 비판이 철학적 문제에 대한 근본적인 비판이 될 수 없다고 평가한다. ‘현실’의 중요성을 강조하는 입장은 “그 ‘현실’ 안에 이미 특정한 이론적·언어적 체계가 전제되어 있다는 사실을 망각”¹⁰⁾하고 있기 때문이다. 따라서 그러

라는 말을 통해 텍스트에 대한 무한한 해석의 가능성을 긍정했다.

8) 가라타니 고진(2010), 조영일 역, 『정치를 말하다』, 서울: 도서출판b, p. 63.

9) 가라타니 고진(2010), p. 66.

한 비판은 특정한 관념론을 대체해 이름만 바꾼 다른 관념론을 불러오기 쉽다. 가라타니가 관념론을 철학의 내부에서 부정해가는 가능성을 모색한 이유는 그 때문이다. 관념론의 내부에는 철학이 자주 빠져들고 마는 반복적인 사고방식이 존재한다. 이 사고방식 자체에서 탈피하지 않는 한 관념론, 나아가 철학의 문제는 겉모습을 바꾸어가며 다시 등장할 것이다.

앞선 인용문에서 스스로 밝혔듯이, 『탐구』는 철학사에 뿌리 깊게 새겨진 사유 패턴을 고발하고 철학에 ‘타자’ 혹은 ‘외부’를 도입하려는 시도이다. 그렇다면 그가 말하는 ‘타자’ 혹은 ‘외부’란 무엇인가. 가라타니가 행한 ‘공동체’와 ‘사회’의 구분은 그 특징을 분명히 할 실마리를 제공한다. ‘공동체’란 공통 규칙(코드)이 공유되고 있는 장소이다. 우리는 여기서 쉽게 마을이나 국가와 같은 실제적인 공간 이미지를 떠올릴 수 있다. 하지만 가라타니가 자기 대화 즉 의식 또한 공동체로 간주할 수 있다고¹¹⁾ 말한 점에서 보듯이, 공통 규칙(코드)을 공유하고 있는 ‘장소’라면 무엇이든 공동체가 될 수 있다. 공동체에서는 타자가 출현하지 않는다는 점이 무엇보다 중요하다. 규칙이 공유되는 공동체 내부에서 나와 타자는 대칭적 관계에 있고 대화 혹은 교환은 자기 대화로 귀결되기 때문이다. 그에 반해 ‘사회’는 규칙(코드)이 통용되지 않는 공동체의 바깥 혹은 사이를 가리킨다. 여기에서 나와 타자는 비대칭적 관계에 있을 수밖에 없으며, 대화 혹은 교환과정에서 나의 의도, 의미, 진리가 거부되고 반박당할 수 있다는 의미에서 ‘목숨을 건 도약’이 수반된다. 가라타니가 말한 타자는 이 ‘사회’에서만 출현한다.

‘타자’ 혹은 ‘외부’를 도입하기 위해서는, 공동체와 사회의 구분과 동시에 언어에 대한 우리의 일반적인 관점을 전환해야만 한다. 가라타니는

10) 가라타니 고진(2004), 조영일 역, 『언어와 비극』, 서울: 도서출판b, p. 138.

11) 가라타니는 실제로 철학의 역사가 내면과 의식이라는 ‘공동체’를 벗어나지 못하는 사유 양태를 보여 왔다고 비판하기 때문에 이 예시는 중요하다[가라타니 고진 (1998b), 권기돈 역, 『탐구2』, 서울: 새물결, p. 186].

일반적으로 우리가 언어를 ‘말하다 = 듣는다’는 관점에서 이해한다고 지적한다. 이 관점에서 대화란 공통 규칙(코드)을 전제하고 있는 존재와의 커뮤니케이션에 국한된다. 따라서 이는 공동체 내부의 커뮤니케이션 방식이다. 가라타니는 여기에서 벗어나 “언어를 ‘가르치다 — 배우다’라는 차원이나 관계에서 고찰할 때 비로소 그러한 타자가 나타난다.”¹²⁾고 말한다. 그가 제시하고 있는 ‘말하다 = 듣는다’는 관계와 ‘가르치다 — 배우다’라는 관계 양상이 갖는 차이를 구체화해보자.

‘말하다 = 듣는다’는 관계항 사이를 잇는 ‘=’에 주목할 필요가 있다. 공통 규칙(코드)을 전제하고 있는 대상과의 커뮤니케이션 또한 대화라고 불리지만, 이는 사실 내면적 독백(monologue)과 다르지 않다. 대화의 상대방과 자신을 동질적인 존재라고 전제한 채로 커뮤니케이션을 시작하기 때문이다. 따라서 이 관계에서 ‘말하고/듣는’ 주체는 사실상 하나라고 말해도 무방하다. 주체의 자기의식/자기탐구(內省)는 상대방과의 대화를 상정하지만 그가 듣게 되는 것은 자기 내면의 목소리와 다르지 않다. 가라타니는 플라톤의 대화편에서, 진리를 모색해가는 방법론으로 제시되고 있는 변증법(dialectics)을 ‘말하고 = 듣는’ 관계에 입각한 대화의 예시로 든다. 공동체의 공통 규칙(코드)이 상정하는 확실성을 반박할 수 있는 존재(타자)가 부재하기 때문에 플라톤은 자신이 이미 알고 있는 것을 회복하는 활동, 즉 상기(想起, Anamnesis)로 충분히 철학/이데아의 진리성을 확인할 수 있다고 주장한다. 플라톤이 공동체의 근본 규칙을 어지럽히는 존재인 시인을 공화국으로부터 추방해야 한다고 주장한 것은 이러한 진리관의 연장선상에 있다. 플라톤에게 시인이라는 공동체 바깥의 ‘타자’는 철학/이데아의 진리성을 훼손하는 존재에 불과하기 때문이다. 가라타니는 플라톤의 대화편, 그리고 이 안에서 진행되는 탐구가 “자기안의 탐구”¹³⁾에 불과하다고 평가한다.

12) 가라타니 고진(1998a), 송태욱 역, 『탐구1』, 서울: 새물결, p. 11.

13) 가라타니 고진(1998a), p. 200.

내성을 통해 확립한 진리를 세계인식과 커뮤니케이션의 공통 규칙(코드)으로 삼는 철학의 반복적인 사고방식을 가라타니는 ‘독아론’(獨我論)이라고 명명한다. 하지만 가라타니는 용어의 표면적인 의미에서 파악되는 인상과 달리, 독아론의 폐쇄성을 비판하고자 하는 것이 아니다. 오히려, 독아론의 특징은 “나에게 타당한 것은 다른 모든 사람들에게도 타당하다는 사고방식”¹⁴⁾이다. 다시 말해, 모든 독아론은 세계 일반을 대상으로 한 개방적인 사고를 표방한다. 애초 독아론의 사고방식은 철학이 ‘타자’와의 소통 문제를 해결하려는 시도에서 유래하기 때문이다. ‘나’의 입장에서 간단히 파악할 수 없는 존재인 ‘타자’와의 소통이라는 문제는 철학의 오랜 문제였다. 하지만 철학은 반복적으로 이 문제를 ‘나’(특수성)와 일반자와 관계 짓고, 타자를 이 일반자에 종속시키는 방식으로 해소해왔다. 내재성과 초월성을 상호교섭 가능한 것으로 생각하는 사유 패턴은 이 특수성 — 일반성 회로의 산물이다. 그러나 그 일반자는 ‘나’의 내성에 의해 확립된 개념적 구조물이기 때문에, 독아론 철학에서 타자가 자기의식을 덧씌운 개체로 파악되는 사태는 필연적이다. 독아론 아래에서는, 애초에 문제가 되었던 타자의 ‘타자성’이 상실되어버리는 것이다. 가라타니는 독아론의 문제를 철학사의 고질적인 문제로 보고, 이를 극복하기 위해서 언어를 ‘가르치다-배우다’의 관점에서 고찰하기를 요구한다.

일반적으로 철학 자체가 ‘내省’(monologue)에서 시작한다고 봐도 좋을 것이다. 바꿔 말해 철학은 ‘말하다 — 듣다’라는 입장에 서있으며 ‘내부’에 갇혀 있는 것이다. 우리는 이러한 태도를 변경하지 않으면 안 된다. ‘가르치는’ 입장 또는 ‘파는’ 입장에 서보는 것. 나의 고찰은 평이한 것 같으면서도 아주 곤란한 이 질문을 둘러싸고 일관할 것이다.¹⁵⁾

14) 가라타니 고진(1998a), p. 14.

15) 가라타니 고진(1998a), p. 12.

가라타니는 일반적인 철학의 사유 패턴과 달리 언어를 ‘가르치다 — 배우다’라는 관점에서 고찰했다고 평가한다. 비트겐슈타인은 그의 후기 철학을 대표하는 저서인 『철학적 탐구』에서, 외국인과의 대화를 예로 들어 언어 문제에 대한 우리의 무의식적인 편견을 지적한다. 가라타니는 이 예화가 비트겐슈타인의 언어론 전반을 관통하는 근본적인 문제의식을 드러내고 있다고 평가한다. 비트겐슈타인이 언급한 “우리 말을 이해하지 못하는 사람, 예컨대 외국인”¹⁶⁾은 “언어를 ‘말하다 = 듣다’라는 차원에서 생각하는 철학·이론을 무효화하기 위해 필수불가결하다고 생각되는 타자를 드러내기 때문이다.”¹⁷⁾ ‘모국어’라는 공통 규칙(코드)에 입각한 방식으로는 외국인과 대화할 수 없을 것이다. 외국인은 공동체의 일원이 아니기 때문이다. 이들은 공동체의 바깥 혹은 그 사이에 존재한다. 외국인이라는 존재는 그렇기에 “나 자신의 ‘확실성’을 잃게 하는 타자”¹⁸⁾의 전형이다.

비트겐슈타인의 ‘사적 언어’(private language) 비판에서 독아론과 이에 맞서는 타자라는 주제는 전면에 등장한다¹⁹⁾ 비트겐슈타인은 ‘아픔’을 대표적인 예로 들어, 사적 언어의 존재를 긍정하는 통념을 비판하고 있다. 우리의 아픔이 타인에게 전달될 수 있는지 묻는 과정을 통해, 비트겐슈타인은 ‘사적 언어’ 혹은 ‘사적 규칙’이란 있을 수 없다고 말한다.

16) 루트비히 비트겐슈타인(2012), 이영철 역, 『철학적 탐구』, 서울: 책세상, p. 33.

17) 가라타니 고진(1998a), p. 11.

18) 가라타니 고진(1998), p. 11.

19) 스스로 분명히 언급하고 있지만, 가라타니의 비트겐슈타인 독해 방식에 큰 시사점을 준 연구는 크립키의 『비트겐슈타인 규칙과 사적언어』이다. 크립키는 기존 연구들이 비트겐슈타인의 후기 철학을 회의주의적 문제를 해소하기 위한 시도라고 평가하는 것과 반대로, 비트겐슈타인의 후기 철학이 가장 급진적인 회의주의적 문제를 제기하고 있다고 독해한다. 가라타니는 크립키의 관점을 큰 틀에서 수용하면서 비트겐슈타인의 ‘회의주의’가 갖는 윤리성·사회성에 부각시키는데 중점을 두고 있다[대술 크립키(2018), 남기창 역, 『비트겐슈타인 규칙과 사적언어』, 서울: 펠로스픽].

404. 누가 고통스러운지를 안다는 것은 대체 무엇을 뜻하는가? 그것은 예컨대, 이 방 안의 누가 고통스러운지 안다는 것을 뜻한다; 즉, 저기 앉아 있는 사람, 또는 이 구석에 서 있는 사람, 금발 머리를 한 저기 키 큰 사람, 등등. — 나는 무엇을 피하고 있는가? 그것은 인물 ‘동일성’의 매우 상이한 기준들이 존재한다는 점이다.

자, ‘나’는 고통스럽다고 내가 말하도록 결정하는 것은 어떤 것인가? 전혀 아무것도 아니다.²⁰⁾

비트겐슈타인은 여기에서 인간들 사이에 공통적인 ‘아픔’에 해당하는 사태가 존재해서 이것이 언어로 표현되고, 타인에게 전달되는 것이 아니라고 말하고 있다. 하지만 가라타니는 이 대목에서 비트겐슈타인의 후기 철학적 입장을 계승했다고 일컬어지는 ‘일상언어학파’의 입장, 혹은 비트겐슈타인에 대한 일반적인 철학사적 서술이 범하는 오독을 지적한다. 알려진 바처럼, 비트겐슈타인은 사적 언어 비판에서 “언어 게임”을 통해 우리의 커뮤니케이션이 어느 정도 규칙(코드)을 따른다는 사실을 말하고 싶어한 것이 아니²¹⁾었기 때문이다. 오히려 비트겐슈타인은 “그러한 규칙(코드)이란 우리가 이해하는 순간에야 비로소 발견된 ‘결과’일 수밖에 없다는 것을 말하고 싶어한 것이다.”²²⁾

이는 타자와의 대화 이전에 ‘의미’를 정초해 놓을 수 있는 공통의 장은 없다는 점을 뜻한다. 우리가 대화를 통해 전달된다고 믿고 있는 언어의 ‘의미’란 대화에 앞서 발화자의 내부에 실재하는 것이 아니다. 앞서 언급한 외국인과의 대화를 떠올려보면 이 논점이 갖는 의미를 더 분명하게 파악할 수 있다. 이러한 타자와의 대화에서는 “내가 말하는 것이 타자에게 무언가를 ‘의미하는지’ 여부 자체가 문제가 되기 때문이다.”²³⁾ 일

20) 루트비히 비트겐슈타인(2012), p. 221.

21) 가라타니 고진(1998a), p. 40.

22) 가라타니 고진(1998a), p. 40.

상언어학파의 인식처럼 문맥(context)이라는 것을 도입해서 대화의 실상을 이해하려고 해도, “그것은 이미 ‘의미한다’는 일이 성립하고 있음을 전제한 것이다.”²⁴⁾ 이처럼 공동체 바깥의 타자, 그들과 대화하는 규칙을 대화 이전에 적극적으로 명시하거나, 이를 사적으로 따를 수는 없다. 결론적으로, 가라타니는 비트겐슈타인의 사적 언어 비판을 통해 철학이 특수한 것과 일반적인 것을 매개시키는 익숙한 방식 즉, ‘공동·상호주관성’을 설정하는 사고에 대한 비판 논지를 도출한다.

비트겐슈타인이 『철학적 탐구』에서 ‘가족 유사성’ 개념을 제시하고 있는 이유 또한 ‘공동·상호주관성’이라는 관념을 거부하는 사적 언어 비판의 논지와 밀접하게 연관되어 있다. 가라타니가 보기에, 비트겐슈타인은 가족 유사성 개념의 제안을 통해 공통의 본질(규칙)을 상정할 수 없는 언어 게임들의 다양성을 드러내고자 했다.

67. 나는 이러한 유사성들을 “가족 유사성”이란 낱말에 의해서 말 고는 더 잘 특징지을 수 없다. 왜냐하면 몸집, 용모, 눈 색깔, 걸음걸이, 기질 등등 한 가족의 구성원들 사이에 존재하는 다양한 유사성들은 그렇게 겹치고 교차하기 때문이다. — 그러므로 나는 ‘게임’이 하나의 가족을 형성한다고 말하는 것이다.²⁵⁾

‘언어란 무엇인가’와 같은 본질주의적인 질문에는 언어의 복수적인 규칙 체계를 하나의 규칙 체계 아래에 기초 지을 수 있다는 믿음이 자리하고 있다. 가라타니는 대표적으로 소쉬르의 언어학이 이러한 믿음에 기초하고 있다고 말한다. 소쉬르에게 인간 언어활동의 실상은 ‘의미’를 이해하기 위한 과정으로 파악된다. 하지만 앞서 고찰했던 바와 같이 의미를

23) 가라타니 고진(1998a), p. 32.

24) 가라타니 고진(1998a), p. 32.

25) 루트비히 비트겐슈타인(2012), p. 71.

이해한다는 것은 대화의 결과(다시 말해, ‘가르치다 — 배우다’는 과정의 결과)로 대화의 당사자들이 ‘규칙’을 공유한 이후에야 벌어지는 사태이다. 결국, 소쉬르의 언어학에서 언어활동의 사회적이고 체계적 측면을 가리키는 개념인 ‘랑그’(langue)는 내성을 통해 발견되는 특정 공동체 내부의 규칙에 해당한다. 다시 말해, 소쉬르는 사회적 의사소통에 ‘가르치다-배우다’라는 과정이 필수적으로 선행한다는 것을 무시하고 ‘말하고 = 듣는’ 주제로부터 출발해서 ‘공동/상호주관성’에 입각한 언어학을 구축하고 있다.

이는 앞서 언급한 독아론 철학의 전형적인 사고방식과 궤를 같이한다. 자기탐구(내성)에서 도출한 일반성을 토대로 ‘공통의 본질’이나 ‘통약가능성’(commensurability)을 규정하는 철학은 그것이 아무리 외부로 향해 열려있다는 점을 강조해도 내부에 갇히는 것을 피할 수 없다. 비트겐슈타인은 언어와 의사소통에 대한 관점의 전환을 통해서, 언어게임의 무수한 다양성을 해소하고 근본적인 차원에서 기초지울 수 있다는 믿음에 어떠한 근거도 없다는 사실을 보여주려고 했다. 가라타니는 『철학적 탐구』에 드러난 비트겐슈타인 회의주의의 논점을 다음과 같이 요약한다. “사물의 본질 혹은 원리를 묻는 철학은 우리 커뮤니케이션(교환)의 ‘사회성’을 은폐시켜버린다.”²⁶⁾ 하지만 가라타니는 비트겐슈타인의 비판을 실용주의적인 의미로 이해해서는 곤란하다는 점을 다시 한번 강조한다. 일상 언어학파의 실용주의적 관심과 달리, 비트겐슈타인은 언어의 진실을 탐구하면서 내적 의미(사적 언어)로부터 출발하는 대신 타자와의 소통이라는 차원으로 돌아가서 생각해야 한다는 윤리적 관심에 따른 문제를 제기하고 있기 때문이다.

결국, 가라타니가 독아론 철학의 사유 패턴을 반박할 수 있는 타자의 존재와 그 속성을 반복적으로 논증하고 있는 이유는 철학을 향해 윤리의

26) 가라타니 고진(1998a), p. 152.

문제를 제기하기 위해서이다. “‘내성’에서 출발하는, 다시 말해 사후에 발견된 규칙에서 출발하는 사고(철학)”은 철학사의 다양한 국면에서 보듯이, “내부에서 타자나 외부를 생각해버리는” 일을 반복했다는 문제의 식이 그 안에 있다.²⁷⁾ 가라타니는 이에 관해 흥미로운 예시를 든다. 우리가 흔히 상상하는 외계의 존재조차 사실 공동체 내부에서 상정된 일반성(유형)에 종속되어 있다는 것이다. “괴물, 잡귀, 똥보, 꼬마, 기형, 외국인, 코쟁이 등등. 형태가 다른 것, 모습이 다른 것은 그렇다고 이야기되는 것과 반대로 진부할 정도로 유형적이라는 사실에 주의해야 한다.”²⁸⁾ 이런 존재의 이질성은 타자의 ‘타자성’을 평면화시키는 상징으로 기능한다. 공동체 내부 존재들의 정상성 혹은 일반성을 보증하기 위한 수단으로 활용되는 장치로 이용되기 때문이다.

‘언어적 분절을 넘어서는 실재’를 지향하는 신비주의 또한 개체에게 내재된 초월성, 즉 내재 = 초월의 사고방식에 입각해있다.²⁹⁾ 그러므로 또한 타인을 강제하는 권력으로 이행하지 않을 수 없다. “왜냐하면 그것은 ‘실재’(진리)를 장악하고 있으며, 따라서 만인이 그것을 따라야 하기 때문이다.”³⁰⁾ 반대로, 이 신비적 진리의 실현을 방해하는 사람은 공동체로부터 배제되어야 한다. 가라타니는 근대 합리주의를 추동했던 ‘보편적 이성의 힘’ 또한 근대 국가의 구체적인 제도라는 특정 규칙(코드)에 입각한 특정 공동체의 ‘마술’(신비주의)과 다르지 않다고 평가한다.

독아론적 사유의 윤리적 문제는 현대철학에서도 반복적으로 출현한다. 가라타니는 한나 아렌트(Hannah Arendt)와 하버마스(Jürgen Habermas)

27) 가라타니 고진(1998a), p. 47.

28) 가라타니 고진(1998b), p. 186.

29) 내재 = 초월의 사고방식이 전형적인 독아론의 구조 즉, 일반성 — 특수성의 회로의 산물이라는 것은 앞서 언급했다. 독아론은 개개의 존재가 일반성을 접속하고 인식할 수 있는 근거로 나의 내부(내면)에 초월적 계기가 존재한다는 점을 들기 때문이다.

30) 가라타니 고진(1998b), p. 252.

의 예를 든다. 이들은 정치적 문제 영역에서의 ‘공공적 합의’를 강조하지만, 이는 어디까지나 “공통감각을 지닌 사람들 간의 합의”³¹⁾이다. 이 공통감각은 현재 살아있는 성인 인간 사이에서만 성립하는 상호주관성이 라고 말해야 할 것이다. 단적인 예로, 하버마스는 코소보공습을 ‘공공적 합의’에 의한 것으로 지지했다.³²⁾ 하지만 그것은 유엔의 동의도 거치지 않은 유럽 안에서의 합의에 불과하다. 전쟁과 환경파괴 등 현대 세계를 종국으로 몰아붙일 수 있는 문제에 대해 근본적 차원의 윤리적 고려를 위해서는 ‘죽은 자’와 ‘미래의 인류’까지 포함하는 ‘타자성의 윤리’를 도입해야 한다. 가라타니는 이처럼, 공동체 구성원의 ‘합의’에 기초해 윤리의 문제를 해소하려는 시도는 철학사가 반복해온 독아론의 맹점에 빠질 위험성을 언제나 내포하고 있다고 말한다.

3. 이토 진사이의 주자학 비판

3.1. 『논어』의 대화성

만약 하나하나의 ‘어둠 속의 도약’³³⁾을 사후적으로 정당화하고 규칙화하는 사고를 헤겔의 변증법에서 발견한다면 그것은 헤겔에

-
- 31) 가라타니 고진(2018), 윤인로·조영일 역, 『윤리21』, 서울: 도서출판b, p. 96.
 32) 주정립(2004), 「지구화시대의 인권과 국가주권: 코소보 사태에 관한 하버마스의 논의를 중심으로」, 『철학사상』 19, 서울대학교 철학사상연구소, p. 233.
 33) 크립키가 『비트겐슈타인의 규칙과 사적언어에서』 언급한 용어이다. 크립키는 우리가 말을 새로운 상황에 적용하는 것은 어떤 정당성이 근거가 있기 때문이 아니라 맥락에서 이 용어를 사용하였다. 가라타니는 크립키의 용어와 그 맥락을 수용하는 동시에, ‘상품에 가치가 있는가 없는가’ 하는 문제는 사전에 정해질 수 없으며 그것이 ‘팔리는가(교환되는가) 안팔리는가’라는 ‘목숨을 건 도약’(salto mortale)에 달려 있다는 마르크스의 생각과도 유사하다고 보고 있다. 본 논문에서는 『탐구』에 등장하는 가라타니의 마르크스 독해에 관련해서는 상세히 논하지 않았다.

대한 비판이다. 또 불변의 동일성(이데아적 규칙 의미)을 배후에 상징해버린 사고를 플라톤에게서 발견한다면 그것은 플라톤에 대한 비판이다. 그렇지만 이처럼 특정한 이름이나 시기에 이 문제를 한정할 필요는 전혀 없다. **이런 종류의 사고는 ‘서양 형이상학’에만 고유한 것이 아니기 때문이다.**³⁴⁾ (강조는 필자)

앞서 논의했던 바와 같이, 『탐구』는 서구 철학사의 독아론을 고발하는 작업이었다. 독아론은 자기탐구[內省]를 통해 도출한 일반성을 초월적 규칙(코드)로 상징한 뒤, 이를 근거로 타자의 ‘타자성’을 ‘특수성 — 일반성’의 회로 속에서 해소해버리고 마는 사유 패턴이었다. 하지만 인용문에서 가라타니는 이와 같은 독아론이 서양형이상학(철학)만의 문제가 아니라고 말하고 있다. 이 대목에서 가라타니가 이미 동양철학의 문제를 염두에 두었는지 확인하기는 어렵지만, 주자학과 이토 진사이를 독해하는 그의 문제의식은 독아론과 이를 극복하려는 언어적·윤리적 전회라는 『탐구』의 문제의식과 중첩된다. 가라타니는 주자학을 비판한 에도시대의 철학자 이토 진사이에게서 비트겐슈타인의 사적언어 비판과 유사한 언어적·윤리적 전회의 양상을 읽어내는 것이다.³⁵⁾

가라타니는 더 나아가, 1980년대 당시 포스트모더니즘의 ‘텍스트적 관념론’을 철학의 내부에서 극복하고자 한 자신의 기획과, 주자학의 내부에서 그 용어를 사용하면서 주자학을 극복하려고 했던 에도시대 이토 진

34) 가라타니 고진(1998a), p. 58.

35) 성리학과 에도사상사에 대한 가라타니 고진의 저술은 단독 저서의 형태로 출간되어 있지 않다. 가라타니는 스스로 언급했던 바와 같이, 1986년에 「주석학적 세계」라는 연재로 에도사상사에 관해 쓰고 있었지만 중단했고 그 중 일부를 「이토 진사이론」이라는 제목으로 『유머로서의 유물론』에 실고 있다. 또, 『탐구』연작을 쓰고 있을 시기 행해진 강연(인터뷰)을 모은 저서인 『언어와 비극』에 실려 있는 「에도 주석학과 현재」, 「‘리’ 비판 — 일본사상에서 프리 모던과 포스트 모던」 에도 시대를 대상으로 한 논의가 전개되고 있다. 본 논문은 이들 문헌을 종합적으로 활용하여 서술한다.

사이의 기획 사이에서 모종의 친연성을 확인하는 듯하다. “서양에서 가장 전위적인 사상이 우리 일본인에게는 반대로 자연스럽고 대수롭지 않은 것처럼”³⁶⁾ 보이는 이유는 주체와 중심, 본질과 기원에 대한 믿음을 기반으로 한 서양 형이상학의 구조를 탈구축(Deconstruction)하는 것으로 규정될 수 있는 포스트모더니즘과 같은 사유 실험이 이미 에도시대에 행해졌기 때문이다. 그의 서술을 빌려 다시 말하자면, 데리다의 맥락에서 “로고스 중심주의 비판에 해당하는 작업이 일본에서는 앞서 이야기한 것처럼 겐로쿠(元禄)시대에 시작되어 거의 1세기(17세기 후반에서 18세기 후반) 사이에 철저한 형태로 이루어져 있다.”³⁷⁾

가라타니의 이토 진사이 독해는 에도사상사의 맥락에서 의미 부여된 기존의 이토 진사이 독해와 차별화된다. 대표적으로 마루야마 마사오의 경우를 보자. 이 연구에서 에도사상은 주자학의 체계를 비판하면서 단계적인 발전을 이뤄간 것으로 평가된다. 그러므로 이토 진사이에서 오규 소라이(荻生 徂徠), 모토오리 노리나가(本居 宣長)로 이어지는 사상사 서술 아래, 이토 진사이는 일본의 근대에 이르는 서곡으로 즉, 체계적인 구조를 갖지 못한 초기 형태의 철학으로 규정된다.³⁸⁾ 하지만 이는 역사적 사실과도 다르다. 마루야마가 후에 자신의 견해를 수정했듯이, 도쿠가와[徳川]막부 시대에 주자학이 영향력을 행사한 이유는 역으로 이토 진사이와 오규 소라이의 주자학 비판 덕분이다. 17세기 조선으로부터 유입되어, 도쿠가와 막부의 정통성과 체제 강화를 위한 목적에서 피상적으로 읽혀왔던 일본의 주자학은, 주자학의 원리에 철저했던 에도 유학자들의 비판에 직면해서야 폭넓은 관심을 불러일으킨 것이다. 물론, 일본의 주자학은 이들의 비판을 수용하는 동시에 지속적으로 변모하여 메이지

36) 가라타니 고진(2004), p. 134.

37) 가라타니 고진(2004), p. 193.

38) 마루야마 마사오의 에도사상사 서술에 관한 보다 구체적인 서술은 다음을 참조하라. 마루야마 마사오(1995), 김석근 역, 『일본정치사상사연구』, 서울: 통나무.

유신[明治 維新]의 ‘존황양이’(尊皇攘夷) 관념을 뒷받침하는 데까지 이르렀다는 것은 잘 알려져 있다.

가라타니는 이처럼 이토 진사이를 ‘일본적 근대’에 이르는 과정의 맹아적 단계로 독해하기를 거부한다. 에도 사상가들의 주자학 비판은 각각 이 역사적 순서에도 불구하고 단선적인 맥락에서 의미를 부여할 수 없을 만큼 독특하다는 것이다. 그러나 다른 한편으로 가라타니는 이토 진사이의 주자학 비판이야말로 주자학의 ‘리’(理)에 대한 가장 철저하고 주효한 비판이었으며, 오규 소라이와 모토오리 노리나가가 진사이를 극복해가는 것이 아니라 오히려 그 반대라고 평가한다.³⁹⁾

가라타니는 이토 진사이의 주자학 비판이 “‘리’에 대한 비판이기 이전에 ‘리’의 철저화”⁴⁰⁾였다는 점에서 가장 근본적이라고 언급한다. 그 말은, 이토 진사이의 주자학 비판이 한때 선과 주자학에 경도되었던 자기 자신에 대한 비판이었다는 측면과 함께, 그러기 위해서라도 성급하게 현실의 사회·경제적 관점을 빌려와 문제를 회피하기보다 주자학의 이론체계나 언어체계 내부로부터 주자학을 전복해야만 했다는 것을 뜻한다. 이토 진사이의 ‘현실’에서 주자학을 자신의 외부에 위치시킨다는 것은 불가능했다. 이토 진사이가 주자학 비판의 방법으로 택한 것은 『논어』에 대한 주석이었다.

주저(主著)인 『논어고의』와 『맹자고의』를 따라, 이토 진사이의 학문은 고의학(古義學)으로 불린다. 하지만 가라타니는 이토 진사이 학문의 실체가 ‘고의’(古義)라는 말에서 우리가 쉽게 유추할 수 있는 내용과 거리가 멀었다는 점을 강조한다. 만약, 이토 진사이의 ‘고의’가 『논어』에

39) 가라타니가 1986년에 「주석학적 세계」라는 연재로 에도사상사에 관해 쓰고 있었지만 중단한 이유가 이와 관련이 깊다. 그가 이러한 인식에 이른 뒤, 오규 소라이와 노리나가에 대해 언급하는 것은 ‘쓸데없는 것’으로 밖에 생각되지 않았기 때문이었다. 가라타니 고진(2002), 이경훈 역, 『유머로서의 유물론』, 서울: 문화과학사, p. 208].

40) 가라타니 고진(2002), p. 212.

등장하는 여러 개념들의 의미를 본질적으로 확정해가는, 그럼으로써 공자의 사상을 체계화시키는 것을 의미했다면, 그 작업은 주희의 주석 작업, 즉 『논어집주』(論語集註)와 다르지 않은 일이 될 것이다. 『논어』라는 파편적인 대화록의 본질·본래적 의미를 탐구해가는 것이야말로 주희가 행한 주석 작업의 궁극적인 목표였기 때문이다.⁴¹⁾ 따라서 이토 진사이가 주목한 것은 『논어』의 ‘의미’가 아니라, 『논어』의 언어, 더 구체적으로 말해 『논어』라는 텍스트의 존재 양식이었다. 주자학이라는 학설(이론)에 대해 다른 학설(이론)을 세우는 비판을 기획한 것이 아니라, 『논어』의 언어적 실상에 주목함으로써만 개시되는 윤리적 차원을 논하고자 한 것이다. 물론 이는 『탐구1·2』에서 가라타니가 분석한 비트겐슈타인의 언어적 전회를 다분히 연상시키는 구도이다. 『논어』의 언어가 지나치게 평이하고 담백하여 송대 유학자들의 글에 비해 의미를 찾아내기 어렵지 않느냐는 자문(自問)에 이토 진사이는 아래와 같이 답한다.

난삽하고 기벽해 금방 이해하기 어려운 것은 오히려 이해할 수 있으나, 『논어』만은 알 수가 없다. 지극한 말[至言]은 평범한 것 같고 괴상한 말[邪說]은 쉽게 사람을 움직이지. 평범한 것 같기 때문에 알 수가 없고, 괴상한 말은 쉽게 사람을 움직이지. 평범한 것 같기 때문에 알 수가 없고, 쉽게 사람을 움직이기 때문에 자신이 함정에 빠진 줄 깨닫지 못하는게야. 온후하고 화평하며 조용하고 정대한 사람이 아니라면 결코 『논어』의 오묘함을 이해할 수 없으니, 기질이 치우치고 강해 기이한 것을 좋아하고 고원한 것에 힘쓰는 사람이 알 수 있는게 아니야⁴²⁾

진사이가 여기에서 ‘괴상한 말’[邪說]이라고 부르는 것은 주자학이다.

41) 나아가 주희는 사서(四書) 전체에 대한 주석 작업을 통해 경전의 복수성을 아우르는 진리의 전승, 즉 도통(道統)의 존재를 확인하는데 이른다.

42) 이토 진사이(2013), 최경열 역, 『동자문』, 서울: 그린비, p. 26.

그것은 사물의 현상에 만족하지 않고 그 본질이나 근거[理]를 확인하고자 한다. 그러므로 주자학을 공부하는 사람은 모두가 동의할 수 있는 하나의 목표를 갖고 있다. 그것은 ‘성인은 배워서 이를 수 있다’[聖人可學而至]는 목표이다.⁴³⁾ 주자학이 많은 사람을 쉽게 움직이게 할 수 있는 것은 이와 같은 이유 때문이다. 하지만 이토 진사이의 『논어』의 언어는 그렇지 않다고 말하고 있는 것이다.

그 이유는, 『논어』가 시종일관 특정한 맥락에서 구체적인 상대방과 대화하는 형식을 취하고 있기 때문이다. 더 정확하게는, 대화라는 형식 속에 본질적인 ‘의미’를 숨겨두고 있기 때문이 아니라 “‘대화’로서가 아니면 결코 표명될 수 없는 사상”⁴⁴⁾을 담고 있기 때문에 이토 진사이에게 『논어』는 ‘지극한 말’[至言]로 파악된다. 『논어』의 공자는 무언가를 적극적으로 주장하지 않는다. 오히려 “누군가가 적극적으로 주장한 것에 대한 반어(아이러니)로서만 존재한다.”⁴⁵⁾ 예를 들어, 공자는 죽음 및 사후 세계에 대해 “내가 아직 삶을 모르는데, 허물며 죽음이라”⁴⁶⁾라고 말하며, ‘인(仁)’에 대해서는 “인이 멀리 있는가. 내가 인을 바라면, 여기에 인이 온다.”⁴⁷⁾고 말한다. 가라타니는 공자의 이와 같은 언급이 “죽음에 대해서는 알지 못하지만 적어도 삶에 관해서는 알고 있다고 여기는” 지자(智者)에 대한 반어로, “‘인’이 도달하기 어려운 높고 먼 것이라는 주장”⁴⁸⁾에 대한 반어로 제기된 것이라고 말한다. 그러므로 『논어』의 말을 그 대화의 상대방인 구체적 ‘타자’를 고려하지 않고 이해한다는 것은 불가능하다. 이처럼 적극적인 명제를 통해서가 아니라, 언제나 그 부정을

43) 본래 이 말은 주희 이전의 송대 성리학자 정이(程頤)가 처음 주창한 말이다.

44) 가라타니 고진(2002), p. 216.

45) 가라타니 고진(2002), p. 216.

46) 『論語』「先進」, “未知生, 焉知死.”

47) 『論語』「述而」, “仁遠乎哉 我欲仁, 斯仁至矣.”

48) 가라타니 고진(2002), p. 216.

통해서만 무언가를 이야기하는 『논어』의 언어는 그 자체로 주자학의 본질적인 ‘원리·근거[理]’를 부정한다.

4.2. 덕행(德行)과 가르침[教]의 중요성

이토 진사이는 주자학이 선(禪)에 치우쳐 있다고 비판한다. 주자는 당대 선불교의 출세간적·반인륜적 성격을 비판하면서 자신의 학설을 확립했으나, 그 근간에는 선에서 유래한 ‘내재 = 초월’의 사유가 놓여있다는 의미에서다.

『근사록』 『사서집주』 등에 선과 노장의 언어를 사용한 것은 다 거론할 겨를이 없을 정도지. 이 중 심한 것을 끄집어내 말해주겠다. …… 정좌(靜坐)공부 조식잠(調息箴)도 오로지 노장과 불교의 가르침을 사용한 것이지. 『논어』와 『맹자』에는 본래 이런 말이 없고 이런 이치도 없다. 성인은 잠꼬대 할 때조차 스스로 이런 따위의 말은 하지 않아. 그 근본이 다르기 때문이다.⁴⁹⁾

선불교에서는 ‘공’(空)이라는 초월적 경지를 상정함과 동시에 개개인에게는 이를 직관할 수 있는 ‘불성’(佛性)이 있다.⁵⁰⁾ 이와 마찬가지로 주자학에는 ‘천 = 천명 = 태극’을 상정함과 동시에 모든 인간에게는 미발(未發)의 성이 있다. 선불교에서 내면의 불성에 대한 자각을 통해 공의 인식에 이르듯이, 주자학에서 수양으로써 ‘명경지수’(明鏡止水)의 경지

49) 이토 진사이(2013) p. 424.

50) 선불교의 공을 초월적 경지라고 이해하는 가라타니의 견해가 타당한지에 대해 의문을 제기하는 심사의견이 있었다. 물론, 플라톤의 ‘이데아’ 개념에서 보이듯이 현상을 넘어 독립적으로 존재하는 차원이 아니라는 점에서 선불교의 공은 의미를 달리하지만, 이 또한 내적인 성찰을 통해 확립하여 타자의 존재에 앞서 세계 일반에 적용할 수 있는 보편타당한 진리로 설정된다는 점에서 가라타니가 이해하는 ‘초월성’에 포섭된다고 말할 수 있다.

에 도달하는 일, 즉 앞서 말했듯이 배워서 성인에 이르는 일은 천명 혹은 태극을 인식하는 일과 같다. “자기 내부의 ‘리’[性]와 세계의 ‘리’는 이렇게 상호 변환가능한 관계에 있다.”⁵¹⁾

‘내재 = 초월’의 사유는 결국 내재적인 입장일수 밖에 없다. 고립된 개인의 ‘마음’이나 ‘의식’에서 출발하기 때문이다. 여기에서 도출한 초월성은 그러나 개인이 소속된 ‘공동체’의 규칙(코드)에 불과하다. 이 내재성은 주자학이 선불교를 비판하면서 자연학, 정치학, 역사학 등의 영역으로 확장해 합리주의적 탐구를 진행했던 일과 모순되지 않는다.⁵²⁾ 독아론을 고찰했던 앞 장에서 이미 논했지만, 일반성 — 특수성의 회로의 산물인 ‘내재 = 초월’의 사유는 그 사유가 아무리 외적 대상에 대한 탐구를 표방한다고 해도, 이미 타자의 타자성을 배제한 독백에 의해 성립하기 때문이다. 이토 진사이가 “(송나라 유학자들처럼) 마음 거둬들이는 것만 오로지 일삼으면, 맑고 고요해져 혹 불만은 하겠지만 사랑의 뿌리는 찍혀나가고 사려져, 바로 인의의 양심을 막아 버린다.”⁵³⁾”고 비판한 이유는 이 때문이다.

그러므로 이토 진사이가 주자학 비판으로 이뤄내야만 했던 것은, 이 ‘내재 = 초월’의 구도를 넘어서는 일이었다. 직접적으로 주자학 내부의 견지에서 다시 말하자면, 그것은 ‘체용’(體用)의 폐쇄된 순환으로부터 벗어나는 일이었다.

51) 가라타니 고진(2002), p. 242.

52) 가라타니는 실제로 에도시대 이후 일본에서 주자학적 합리주의를 바탕으로 난학(蘭學)을 비롯한 서양 과학기술의 이념과 성과가 활발히 수용되었다고 지적한다. 일본의 양학자들에게 “세계에 리가 내재한다.’는 생각은 형이상학적 도그마가 아니라 자연 연구를 동기 부여하는 동시에 용기를 북돋는 신념이었다.”[가라타니 고진(2004), p. 150].

53) 이토 진사이(2013), p. 143.

체용의 논리를 세워 설명하면 근본원리가 체가 되고 일은 용이 되며, 체는 근본이 되고 용은 말단이 되며, 체는 귀중하게 되고 용은 경시된다. …… 성리학에서 정을 주로 하고 욕구가 없는 것을 주장하는 말만이 체가 되고, 효제충신은 전부 용이 돼버리고 말아 특히 도를 해치는 것이 심하다. 허나 적자 같은 것은 본래 모두 노자와 불교에서 늘 하는 말이지 우리 성인의 책에는 모두 없는 것이다.⁵⁴⁾

주자학의 근간에서 작동하는 체용론⁵⁵⁾은 존재론에서는 이기론(理氣論)으로, 윤리학에서는 성정론(性情論)으로 변주된다. 하지만 그 작동방식은 어디에서나 같다. 단적으로 말해, ‘체’(體)는 경험적·감각적 인식 대상이 아닌 본체·본질을 ‘용’(用)은 경험적·감각적으로 인식할 수 있는 작용·현상·발현을 의미한다. 하지만 체와 용의 관계는 서로에 대해서 배타적이라기보다 매개적이다. 주자학은 현상[用]을 있는 그대로 인정하면서도, 현상을 그와 같이 존재하게 하는 원리나 본질[體]이 현상에 내재해 있다는 방식으로 둘을 불가분하게 관계시키기 때문이다. 주자학은 이 관계성을 ‘체용일원’(體用一源)이라는 개념으로 표현한다.

주자학에 대한 근본적인 비판을 수행하는 일이 결코 녹록치 않은 이유는 바로 여기에 있다. 니시타 기타로(西田 幾多郎)와 같이 반합리주의를 표방하든, 기(氣)적 현실성을 강조하는 유물론을 표방하든 주자학의 체용론은 이미 그와 같은 비판을 내적으로 해소할 수 있는 이론(철학)을 예비하고 있기 때문이다. 가라타니는 이와 같은 견지에서, “오늘날 근대 합리주의를 비판하며 ‘신체성’으로 향한다든지, 실체주의를 비판하며 ‘관계주의’를 주장한다든지 하는 사람은 오히려 주자학을 새로 읽는 편이

54) 이토 진사이(2017), 최경열 역, 『어맹자의』, 서울: 그린비, p. 47.

55) 송원대 성리학에 대한 최초의 철학사적 저술이라고 볼 수 있는 『송원학안』에서 “체를 명백하게 파악하고 그 작용을 실현하는 학문”[明體達用]이라는 서술로 신유학을 규정하고 있는 데에서 보듯이, 체용론이 성리학의 핵심이라는 것은 성리학 내부의 평가이기도 하다.

좋은 것”⁵⁶)이라고 말한다. 한때 스스로가 선과 주자학에 깊이 경도되었던 이토 진사이 또한 이 점을 잘 알고 있었다. 이토 진사이는 『논어』의 대화성이나 반어(아이러니)에 주목하면서 획득했던 관점을 바탕으로, 동일한 개체적 본질[性]을 전제하지 않은 비대칭적 타자를 향한 덕행(德行)을 유학의 핵심적 문제 상황으로 설정한다.⁵⁷)

이토 진사이는 ‘도’(道)에 대해 “도는 길이다. 사람들이 왕래하고 통하는 곳”⁵⁸)이라고 풀이한다. 또한 “성인은 소위 도를 모두 인도(人道)를 가지고 말했다.”⁵⁹)고 덧붙이고 있다. 이는 천도(天道)와 지도(地道)와 같은 초월적인 원리·규칙에 대한 탐구를 단념하겠다는 이토 진사이의 기획을 드러내는 구절이다. 주자학은 이와 같은 탐구 즉, ‘격물치지’(格物致知)를 통해 윤리적인 문제 또한 해소하려고 하지만, 이토 진사이가 보기에 그와 같은 시도는 윤리의 문제를 지적으로 해소하려고하는 공허한 시도에 불과하다. 가라타니는 초기불교의 붓다 또한 ‘무기’(無記)라고 불리는 논법을 통해 유사한 의도를 관철시키고 있다고 평가한다. 자아나 본체가 있는가 없는가 하는 질문에 대해 대답을 거부함으로써 붓다는 “그런 일은 ‘아무래도 좋다’, 중요한 것은 그런 문제가 아니라고 말하고 싶은 것이다.”⁶⁰) 공자가 직접 쓰지 않으면서 자신과 다른 인식을 가진 자들과의 ‘교제’를 통해서만 말했던 것처럼, 이토 진사이 또한 비대칭적인 관계에 놓여있는 타자와의 ‘교제’ 즉, 덕행만이 윤리적 영역에서의 유일하고 첨예한 문제라고 말하고 있는 것이다.

56) 가라타니 고진(2002), p. 240.

57) 이 대목에서 당대 주자학의 주지주의적 경향을 비판하면서 지행합일의 도덕적 실천을 강조한 왕양명(王陽明)을 연상할 수 있겠으나 둘은 다르다. 주희의 ‘성즉리’(性即理)에 대한 반론으로 제출한 ‘심즉리’(心即理) 또한 그 주안점만 다를 뿐 체용의 본체론에 입각한 ‘내재 = 초월’의 구도를 그대로 따르고 있기 때문이다.

58) 이토 진사이(2017), p. 11.

59) 이토 진사이(2017), p. 11.

60) 가라타니 고진(2002), p. 224.

그들이 성인과 어긋나는 것은 무엇 때문인가. 말해 본다. 후세의 유자들은 전적으로 논리적인 글을 위주로 했지 덕행을 근본으로 하지 않았으므로, 그 형세가 자연 그럴수 밖에 없었다. 더욱이 리를 위주로 하다 보면 꼭 선이나 노장으로 귀착한다. 일반적으로 도는 행동으로 말하므로 살아 있는 글자다. 리는 존재로 말하므로 죽은 글자다. 성인이 도를 본 것은 실제였다.⁶¹⁾

이토 진사이는 다른 곳에서 인(仁)은 “필경 사랑[愛]에 그치지[止]. 사랑은 실덕[實德]이야.”⁶²⁾라고 말한다. 하지만 주자라면 인을 ‘사랑의 이치’[愛之理] 즉 사랑의 본질이라고 규정했을 것이다. 주자학에서 ‘측은지심’[惻隱之心]과 같은 현실적이고 구체적인 사랑은 그것을 인이라는 본질[性]로까지 심화시켜나가지 않으면 안 되는 ‘정’[情]의 차원의 일이다. “측은지심은 인의 단서”⁶³⁾라는 맹자의 말을 주자는 이처럼 풀이한다. 이토 진사이가 위의 인용문에서 ‘리’는 죽은 글자라고 말하는 이유는 군신, 부자, 부부, 형제, 친구 등과 같은 구체적 타자와의 대관계를 떠나서 일반화된 ‘사랑의 이치’는 덕행으로 이어지지 않는 공허한 논의라고 여기기 때문이다.

또한 이토 진사이는 모든 사람에게 공통된 ‘성’[性]이 내재되어있다는 주자학적 관념을 거부함으로써, 주자학의 ‘내재 = 초월’ 구도를 해체하고 덕행의 실질을 강조한다. 『논어』의 “성은 서로 가까우나, 습속[習]에 의해 멀어진다”⁶⁴⁾는 구절을 “만인의 마음에 ‘미발의 성’이 내재함을 부정하고 ‘성’이 다양적·차이적이라고 말하는”⁶⁵⁾대목으로 읽음으로써다. 그러므로 이토 진사이에겐 유학이 목표로 하고 있는 윤리적 삶을 기획하기

61) 이토 진사이(2017), p. 43.

62) 이토 진사이(2013), p. 121.

63) 『孟子』, 「公孫丑章句上」, “惻隱之心, 仁之端也.”

64) 『論語』, 「陽貨」, “子曰, 性相近也, 習相遠也.”

65) 가라타니 고진(2002), p. 244.

위해 필요한 것은 ‘인’(仁)이라는 본질에 대한 탐구가 아니라 ‘가르침’ [教]이다. 개개인의 다양한 ‘성’으로부터 ‘도’에 이르기 위해서는, 비트겐슈타인처럼 언어를 ‘가르치다 — 배우다’는 관점에서 고찰하여 구체적이고 현실적인 타자의 ‘타자성’과 마주할 필요가 있다. 주자는 『中庸』을 독해하면서 성·도·교를 일체의 것으로 관련짓고 있지만⁶⁶⁾ 진사이는 ‘성’에서 ‘도’로 이행하기 위해 반드시 ‘가르침’이라는 계기가 필요하다고 역설한다. 이토 진사이에게 공자의 가르침은, 보편적인 ‘도’는 이론적 차원에서가 아니라 타자를 향한 실천 속에서만 있을 수 있다는 사실을 일깨워 주었기 때문이다.

4. 결론

비트겐슈타인은 『철학적 탐구』에서 사적 언어 비판을 통해 타자와의 대화에 앞서 개개인이 규칙을 사적으로 선택하거나 적극적으로 기술할 수는 없다는 회의주의를 관철했다. 마찬가지로, 이토 진사이는 윤리적인 영역에 대해서 타자에 대한 사랑이라는 덕행보다 앞서는 것은 없다는 입장을 견지했다. 주자학과 같이 “인간의 본래적인 동일성, 진리나 완전한 해방에 도달할 가능성이라는 이념은, 오히려 타자에 대한 ‘잔인각박’으로 전화”⁶⁷⁾한다고 생각했기 때문이다. 만인이 본성적 차원에서 동일하다는 낙관적인 신념을 바탕으로 두고 있다고 해도, 주자학의 독아론하에서 진리에 도달한 자와 진리에 도달하지 않은 사람간의 권력관계는 해소되지 않는다. 실제로 이토 진사이의 동지회(同志會)는 회장을 매회 추첨에

66) 주자학에서처럼, 만인이 초월성과 연결된 공통된 성을 가지고 있다면 ‘배워서 성인이 된다’는 목표를 달성하기 위해 필수적인 것은 타자와의 ‘배우고 가르치는 관계’가 아니라 자기탐구, 즉 내면 수양이기 때문이다.

67) 가라타니 고진(2002), p. 250.

의해 선발하는 민주적 운영방식을 채택하고 있었으며, 강의가 아닌 심포지움식의 토의를 통해 ‘가르치고 — 배우는’ 관계를 존속시키고자 했다.

하지만 동양철학계 내부에서, 선불교 혹은 주자학에서 유래한 ‘내재 — 초월’의 구도는 여전히 극복의 대상이 아니라 오늘날에도 이어나가야 할 대안적 사유로 인식된다. 그 예시로, 여영시(余英時)의 ‘내향초월’(內向超越)론을 들 수 있을 것이다. 여영시는 초월적 신이나 실체(實體), 본체(本體) 개념을 중심으로 전개되어왔다는 점에서 서양 문명을 외재초월 문화형으로, 그보다는 내면적 덕성의 완성이라는 문제에 관심을 기울여 왔다는 점에서 동아시아 문명을 내향초월 문화형으로 구분할 수 있다고 말한다.⁶⁸⁾ 여영시는 중국 고대의 ‘철학적 돌파’ 이후로, ‘도’나 ‘배움’을 위해 ‘자기를 돌아보고’, ‘스스로 얻는’ 내향초월의 정확한 의미가 확립되었으며 이는 단지 과거의 유물이 아니라, “전통문화의 구조 아래에서 ‘내향 초월’ 문화권의 지식인들이 나아가야 하는 유일한 출구”⁶⁹⁾라며 대안적 가능성을 강조한다.

가라타니의 이토 진사이 독해는 동양철학의 제반 논의에 다음과 같은 시사점을 갖는다. 첫째, 오늘날 재조명할 수 있는 동양철학만의 대안적 가치를 탐사하기에 앞서 철학의 보편적인 지평에서 사상의 구조와 함의를 평가하는 작업을 선행해야 한다는 것이다. 여영시의 견해와 달리, 가라타니는 내재 = 초월의 구도가 동양철학에만 고유한 것이 아니라 서양 철학사의 면면에 존재했다고 말하고 있다. 이는 내부(내면)에 갇힌 철학 일 수밖에 없으며, 타자를 일반성 — 특수성의 회로 속에서만 취급하는 윤리적 문제를 낳는다. 동양철학의 내부적 시선에서 벗어나, 가라타니의 이와 같은 비판을 진지하게 취급해야 한다.

이어서 둘째, 동양철학의 존재 근거를 서양 철학과 차별화되는 특수성에서만 모색할 필요는 없다는 것이다. 가라타니가 본 이토 진사이의 주

68) 여영시(2014), 김병환 역, 『여영시의 동양문화 다시 읽기』, 서울: 교육과학사, p. 6.

69) 여영시(2014), p. 232.

자학 비판은 동양철학의 특수한 맥락에서 진행된 논의가 아니라 독아론과 이를 극복하려는 윤리적·언어적 전회라는 철학사의 결정적인 분기점에서 진행된 논의이다. 가라타니는 에도시대의 유학자들을 간단히 부정하거나 업신여기면서 ‘포스트모더니즘’과 같은 현대적 사조에 휩쓸리는 지식계의 경향성을 비판하면서 다음과 같이 말한다. “우리는 현재 여러 가지 새로운 관념을 알고 있지만, 에도시대 일본인이라고 아무것도 생각하지 않았던 것은 아니고, 어떤 의미에서는 유례가 없을 정도로 철저했으며 또 불가피한 형태의 발전이나 탐구를 응축적으로 행하고 있었습니다.”⁷⁰⁾ 연구자는 향후, 이토 진사이의 주자학 비판과 자주 비교되는 정약용을 대상으로 한 후속 연구를 계획하고 있다. 철학적 관점 하에서만 조명되는 정약용의 주자학 비판이 내포하고 있는 윤리적·언어적 함의에 대한 새로운 논의를 개진할 수 있기를 기대한다.

70) 가라타니 고진(2004), p. 173.

참고문헌

【논저】

『論語』.

『孟子』.

『童子問』.

『語孟字意』.

『論語古義』.

『孟子古義』.

『四書章句集注』.

『宋元學案』.

가라타니 고진(2018), 윤인로·조영일 역, 『윤리21』, 서울: 도서출판b.

_____ (2010), 조영일 역, 『정치를 말하다』, 서울: 도서출판b.

_____ (2006), 조영일 역, 『근대문학의 종언』, 서울: 도서출판b.

_____ (2004), 조영일 역, 『언어와 비극』, 서울: 도서출판b.

_____ (2002), 이경훈 역, 『유머로서의 유물론』, 서울: 문화과학사.

_____ (1998), 송태욱 역, 『탐구1』, 서울: 새물결.

_____ (1998), 권기돈 역, 『탐구2』, 서울: 새물결.

루트비히 비트겐슈타인(2012), 이영철 역, 『철학적 탐구』, 서울: 책세상.

마루야마 마사오(1995), 김석근 역, 『일본정치사상사연구』, 서울: 통나무.

솔 크립키(2018), 남기창 역, 『비트겐슈타인 규칙과 사적언어』, 서울: 필로소픽.

여영시(2014), 김병환 역, 『여영시의 동양문화 다시 읽기』, 서울: 교육과학사.

이정우(2017), 『세계철학사 2 — 아시아세계의 철학』, 서울: 도서출판 길.

이토 진사이(2013), 최경열 역, 『동자문』, 서울: 그린비.

_____ (2013), 최경열 역, 『어맹자의』, 서울: 그린비.

장대년(2012), 박영진 옮김, 『중국윤리사상연구』, 서울: 소명출판.

주정립(2004), 「지구화시대의 인권과 국가주권: 코소보 사태에 관한 하버마스
의 논의를 중심으로」, 『철학사상』 19, 서울대학교 철학사상연구소..

Slavoj zizek (2004), “The Paralleax View”, *New Left Review* 25.

원고 접수일: 2019년 10월 6일

심사 완료일: 2019년 11월 5일

게재 확정일: 2019년 11월 7일

ABSTRACT

Karatani Kojin's Interpretation of Ito Jinsai:
Focused on the Critic of 'Immanence = Transcendence' Concept

Hwang, In Sok*

It is noted that the 'Immanence = Transcendence' concept is a characteristic of Eastern Philosophy · Ethics. However, according to Karatani Kojin, that concept is not that exceptional but in fact is associated with a long legacy of western idealism. Karatani calls the structure of philosophical argument 'solipsism'. The critical characteristic of the solipsism is an attitude that the one which is correct to me is always correct to the other. On solipsism, 'the other' who should be subject to ethical consideration subordinates to the circuit of 'generality – specificity', so in the end, it is treated as a being that is not different from 'I'. Karatani notices Wittgenstein's late language philosophy in order to overcome that kind of philosophical problem. Furthermore, Karatani notes that there are linguistic and ethical transformations, such as Wittgenstein in the criticism of Ito Jinsai's Neo-Confucianism. While criticizing Neo-Confucianism, Ito Jinsai's perception of emphasizing on virtue practice and teaching comes from the dialogue and ironic reality of the text of "The Analects".

* Ph.D. Candidate, Department of Ethic Education, Seoul National University