

## 유영모의 주체성과 레비나스의 타자성의 회통 가능성 모색\*

심상우 (강남대학교 연구교수)

- I. 들어가는 말
- II. 유영모의 자기 이해로서 주체성
- III. 레비나스의 자기를 넘어선 타자성
- IV. 회통의 차원에서 바라본 주체성과 타자성
- V. 나가는 글

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2021.51.09>

\* 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2020S1A5B5A16083753).

---

• ABSTRACT •

---

## Exploration about the possibility of Harmony between Yoo Young-Mo's Subjectivity and Levinas' Otherness

Research Prof., SHIM, Sang-Woo(Kangnam University)

This study explores the possibility of communication between the subject philosophy and the other philosophy by meeting Yoo Young-Mo and Emmanuel Levinas. These two thinkers are representative figures who tried to overcome the national difficulties and existential matters with the spirit of Eastern and Western harmony. Despite this commonality, the orientation of reasons of these two thinkers was very different. While Yoo Young-Mo insisted on establishing a subject to overcome colonialism and partisanship after passing through the Japanese colonial era, Levinas argued for the dissolution of the subject, exposing the Western subject philosophy produces violence that excludes others in the process of pursuing identity. The path of the two thinkers who insisted on "establishing the subject" and "deconstructing the subject" is enough to view modern society critically. As such, the work that first compares and analyzes the perspectives of the two thinkers contrasting with each other over the issue of subjectivity will be a sufficiently meaningful study. However, these two thinkers' efforts to find true peace have unique characteristics. Their ideas were created by harmonizing Eastern and Western views, philosophy, and religion. This study will also attempt a creative meeting between the subject philosophy and the other philosophy in harmony.

**Key words:** Yoo Young-Mo, Levinas, Possibility of Harmony, Subject, Otherness, Philosophy of Other

---

## I. 들어가는 말

인간은 역사적 존재로 역사를 만들고 해석하는 과정을 통해 삶을 영위한다. 역사의 긴 과정들을 돌이켜보면 인간은 동일한 삶의 궤적을 그리며 살아가는 것이 아니라 무수히 많은 변화와 생성의 과정을 경험하며 살아왔다. 따라서 변화된 다양한 삶의 흔적들을 어떻게 이해하고 해석하는지에 따라 인간에 대한 이해는 달라질 수 있다. 이런 의미에서 역사에 대한 이해와 해석은 곧 자기성을 확보하는 토대가 된다. 미래는 단순하게 주어지는 것이 아니라 과거를 경유해 주어지기에 과거에 대한 진단과 해석이 무엇보다 필요하다. 신채호는 “역사를 잊은 민족은 미래가 없다”라고 말했다.<sup>1)</sup> 급박한 변화의 바람이 한반도에 불고 있는 이 시점에 우리는 스스로를 돌아보고 현재를 새롭게 인식할 필요가 있다. 이를 위해 가장 좋은 방안은 우리 역사 속에 자리한 고유하고 독창적인 사상을 찾아보는 것과 더불어 결핍된 요소들은 외부로부터 창조적으로 수혈받는 것이다.

본 연구는 징검다리로서 유영모와 레비나스를 비교·분석함으로써 자기성을 확장해 나가고자 한다. 그렇다면 왜 유영모와 레비나스인가? 두 사상가는 당면한 국가적 어려움과 실존적 문제를 동서양의 회통(會通)정신으로 헤쳐나가고자 했던 대표적인 인물이다. 이런 공통점에도 불구하고 이 두 사상가의 사유의 결은 매우 달랐다. 유영모가 일제강점기를 지나면서 식민성과 당파성을 극복하기 위해 주체의 세움을 주장했다면, 레비나스는 서구의 주체철학이 동일성을 지향하는 과정에서 타자를 배제하는 폭력을 낳는다고 폭로하며 주체의 해체를 주장했다. ‘주체의 세움’과 ‘주

1) 진보성의, 『인물로 보는 근대 한국』 (서울: 세창출판사, 2020), 217. “역사를 잊은 민족에게 미래는 없다”라는 명구는 신채호의 발언으로 불 명확한 사료적 근거가 없다는 것이 진보성의의 주장이다. 다만 1908년의 『대한매일신보』에 연재한 「독사신론」에 그 흔적을 찾을 수 있다.

체의 해체'를 주장하는 두 사상가의 길은 현대사회를 비판적으로 조망하기에 충분하다.

군주제와 봉건제의 오랜 역사적 구조의 영향력 아래 있던 근현대의 조선은 서구의 학문과 종교에 자리한 자유와 인권 사상을 수용하여 타율적 주체의 문제를 해결할 수 있다고 한 인물이 유명모다.<sup>2)</sup> 반면에 서구는 오랫동안 공동체보다 개인의 자유를 위한 노력의 성과에도 불구하고 전체주의의 결과를 낳았다고 비판한 인물이 레비나스다. 유명모와 레비나스는 참된 평화를 갈구한다는 점에서는 같았으나 그 방법론은 너무나 달랐던 사상가들이다. 본 연구는 주체성의 문제를 두고 서로 대비되는 두 사상가의 관점들을 비교·분석함과 동시에 이들 사상의 회통(會通)을 시도해보고자 한다.

## II. 유명모의 자기 이해로서 주체성

우리의 근현대사는 일제강점기, 6.25 전쟁, 군부독재, 민주화, 산업화, 정보화라는 과정을 거치며 지나왔다. 근대화의 과정에서 정신적·물질적으로 열악한 구조에 놓여 있었던 우리는 서구와 서구문명에 기대 일본의 제국주의적 전략에 희생당할 수밖에 없었다. 특히 일본은 조선의 역사성을 식민성, 당파성 그리고 미개성으로 낙인찍으며, 우리의 주체성을 왜곡하거나 제한하였다. 그 결과 우리의 정신문화는 우리만의 정신의 고유성과 독자성을 상실한 민족처럼 살아가게 되었다.

고난의 여정은 여기에서 그치지 않았다. 일본이 패망하자마자 한반도는 세계열강의 패권의 장이 되었고, 결국은 6.25 전쟁이 발발하게 된다. 전쟁의 상흔으로 인해 우리는 생존의 문제에 집중할 뿐, 정체성에 대한

2) 위의 책, 218. '주체란 무엇인가'의 문제를 제기한 신채호에게 미래는 주체성을 회복할 때 인간다움이 실현될 수 있다.

성찰은 엄두도 낼 수 없었던 시기를 보내게 된다. 이후의 역사적 경험도 이전과 크게 다르지 않았다. 신자유주의의 체제하에서 우리의 삶은 주체성을 상실한 채 공학경제의 논리에 경도되어 살아가는 존재가 되었다. 물론 그 과정에서 부정적인 측면만 있었던 것은 아니다. 경제적으로 후발주자 격인 우리는 속도감을 더해 생존권을 획득했을 뿐만 아니라 오늘날에는 물질적으로 풍요로운 선진국이라는 타이틀까지 획득했다.

선진국이 되는 과정에서 우리사회가 가장 중점을 둔 것은 초고속 경제성장이었다. 단순히 경제성장만이 아니라 정신적 성숙함과 같이 자리해야 한다. 그러기 위해선 우리만의 철학에 기반한 지식·경험이 축적돼야 한다. 그런데 우리의 근현대의 성장 과정은 그러지 못했다. 따라서 철학의 부재로 인한 정체성의 혼란을 크게 겪었다. 사실 근현대를 보낸 우리의 선조는 철학의 부재가 초래한 다양한 문제를 직면하기보다는 덮거나 침묵하는 방법을 선택하는 경우가 많았다. ‘무엇을’, ‘왜’, ‘누가’라는 철학적 물음을 뒤로하고 ‘어떻게’에만 초점을 맞춰 살아온 존재가 우리였다. 당시 우리는 세계가 서구를 중심으로 운영되고 있다는 사실과 서구가 만들어 놓은 성공적인 사례들을 잘 따라가면 되었다. 특히 우리는 식민지와 전쟁으로 초래된 가난을 극복하기 위해 ‘어떻게’에만 집중해 살아가면 되었다. 그 결과, 우리는 ‘어떻게’에만 집중하여 살아온 기능인으로서 생존을 위한 속도감을 더할 수 있었다.

그러나 이제는 ‘어떻게’라는 질문 이외의 다양한 요소들을 고려하며 대안적 미래의 길을 모색해야 할 시점이 되었다. 군주제와 봉건제 아래 살아온 다수는 내가 누구인지에 대한 물음과 주변부에 있는 사람들이 자신의 정체성을 묻는 것을 낯설게 여기며 살아왔다. 낯섦이 끊임없이 말을 걸어와도 듣지 못하는 존재가 조선의 백성들이었다. 근대화를 겪으면서 변화와 생성이 지속하는 사회에서 낯설고 이질적인 세계와 대면하며 열

린 나를 만들어갈 이론적 토대를 제공한 사상가로 유명모와 함석헌을 들 수 있다. 함석헌에 비하면 유명모는 일반 대중에게 아직 낯선 인물이다. 하지만 그의 사상을 접한 지식인들은 그 사상적 깊이와 넓이에 감동하게 된다. 유명모는 낯설에 대한 열린 사상을 견지하며 다양한 철학과 종교들을 통섭할 수 있는 길을 열었다. 그는 낯선 서양사상을 비판적으로 수용하며 동서양의 정신문화를 창조적 융합을 통해 독자적인 철학을 구축한 인물이다. 기독교를 기반으로 한 그의 사상은 단순히 기독교의 사상에 머무는 것이 아니라 그것을 넘어서 동서고금의 사상과 회통(會通)을 시도했다. 이러한 그는 회통의 방법론을 통해 존재의 자각을 이루고자 했다.

주체성의 회복은 단순히 서구 사상을 수용하는 데 있는 것이 아니라 창조적인 회통이 통할 때 가능하다는 것이 유명모의 주장이다. 그는 동서 사상과 회통 할 때 서구의 사상적 권력과 논리적 정합이 높다고 해서 그것을 무조건적으로 수용하거나 우위에 두지 않았다. 만약 서구의 정신사가 월등하다 하여 그것을 우위에 두면 자기 삶의 토대가 된 정신사가 비하된다. 유명모는 일찍이 이러한 사실을 감지하고 동양문명(유교·불교·도교·대종교·동학)의 뼈에 서양문명(기독교와 서양철학)의 골수를 심으려 했다.<sup>3)</sup> 그가 기존의 다른 사상가들과 다른 점은 동양과 서양의 정신문화를 서로 대등하게 놓고 창조적으로 융합하려 했다. 그 과정에서 그는 한편에서는 서구가 가진 철저한 개인주의와 식(食)과 색(色)의 욕망으로부터 결별하고자 했으며, 다른 한편에서는 동양의 주체성 상실과 평등사상의 결여를 극복하고자 했다. 궁극적으로 그는 동양이 지닌 보수적·형식적인 측면과 서양의 물욕적·약탈적 측면을 비판적으로 검토하며 동서양의 창조적 대통합을 시도한 것이다.

그는 동양의 경전만을 아는 동양인보다 서양 경전만을 아는 서양인보

3) 박재순, 『다석 유명모』 (서울: 홍성사, 2017), 43-44.

다 더 깊고 넓은 인간 이해와 자기성을 확보할 수 있는 길이 회통이라고 생각했다. 그에 따르면 ‘참 자기’는 동서양의 다양한 사상이 만남과 더불어 철학과 종교가 서로 회통 할 때 찾을 수 있는 것이다. 다시 말해 이런 대통합의 과정을 통해서 인간다움을 실현한 길이 폭넓게 열린다. 참된 자기인식은 전쟁이나 폭력을 조장하는 국가주의나 민족주의의 이데올로기의 편협함이 아니라 평화를 지향하게 된다.<sup>4)</sup> 유영모가 평생을 거쳐 찾 고자 했던 핵심은 얼이 깃든 참된 주체성의 회복이다.

‘알라 함은 육체적 욕망에 사로잡힌 제나(自我)가 아닌 ‘참 된’ 깨달음을 얻은 자아를 가리킨다. 일반적으로 자기를 잃어버린 자를 ‘얼빠진 존재’라고 지칭하곤 한다. 유영모가 볼 때, 조선 백성의 가장 큰 문제는 군중에 갇혀 자기가 누구인지 묻지 않는 존재였다. 주체를 찾기 위해선 개인의 자유와 신분제로부터 평등권을 추구해야 하지만 조선의 백성들은 군주제와 봉건제에 안주하며 자기성찰적 노력을 게을리하였다.<sup>5)</sup> 바로 이러한 성찰적 태도의 부재가 식민지를 겪게 했다고 그는 생각했다. 그런데 그가 받아들인 기독교는 모든 사람이 신 앞에서 양반과 상놈의 구분이 없이 평등함을 가르쳤다. 나아가 인간은 신으로부터 자유를 부여받은 존재이기에 충분히 자율적 존재다. 이렇듯 서구의 신학은 유영모에게 타율적 주체에서 자율적 주체로의 길을 안내했다. 그는 서양적 전통에 있는 기독교를 동양적으로 수용한다. 그는 신성을 외부에서만 찾는 것에 집중하기 보다는 아우구스티누스의 고백처럼 내 안에 있는 신성을 찾는 노력에 더 집중했다. 후자의 강조는 불교적인 전통과 맥을 같이 하는데, 속 ‘알이 이미 나에게 있다는 것이다. 신의 신성을 나 자신에게서 찾아야 하며 이

4) 민족이라는 개념은 서구의 개념으로 국수주의적인 것으로 읽힐 수 있다. 반면에 신채호는 배타적 민족주의가 아닌 열린 세계로의 이행을 추구하게 된다. 타인들의 자유를 침해하지 않는 민족의 정체성을 추구하게 된다.

5) 박영호, 『진리의 사람 다석 류영모』 (서울: 두레, 2000), 204.

것이 곧 주체성의 회복이다. 칸트가 질서를 부여하는 힘이 타자에게 있는 것이 아니라 주체에게 있어야 한다는 것과 맥을 같이 하는데, 일이 갖든 참된 자기 이해야말로 주체의 정당성을 확보할 수 있는 길이 된다는 것이 그의 주장이다.

‘얼나가 된다는 것은 내 안의 신성과 소통하며 존재론적 새로운 사람으로 태어나는 것을 의미한다. “얼나”는 이성적 앎으로 그치는 것이 아니라 수행적 노력이 필요조건이다. 일식(一食)과 단색(斷色)을 하며 생각을 다 듣는 노력 없이는 ‘얼나’에 이를 수 없다. 즉 몸의 욕망을 조율할 때만이 곧 정신의 세계로 나가는 길이 된다. ‘얼나’의 대척점에 있는 ‘제나’는 곧 육체적 욕망에 굴복한 존재로, 식(食)과 색(色)에 경도된 존재다.<sup>6)</sup> 불교에서 말하는 탐·진·치(貪·瞋·癡)에 경도된 존재가 ‘제나’적 존재다. ‘제나’는 생각 없이 욕망에 자기를 던지는 존재다. 인식의 주체가 보편타당한 의미를 깨달을 수 있을 때 ‘제나’가 ‘얼나’로 자리할 수 있는데 이는 신과 소통함으로 가능하다. “식색(食色)의 문제에 꼼짝 못 하는 것을 부끄러워할 줄도 모르고 무슨 자랑처럼 여기고 영웅이나 된 것으로 생각한다.”<sup>7)</sup> ‘얼나’라 함은 자신의 생각을 불살라 신과 소통을 추구해야 한다. 생각하는 곳에 곧 신이 있기에 생각의 주체인 신이 곧 나의 주체가 된다. 여기서 거론된 생각은 신의 뜻을 밝히는 것이다.<sup>8)</sup>

‘얼나의 존재가 된다는 것은 이중의 의미로서 존재하게 되는데, 절대자를 생각하는 것이 첫 출발이지만 단순히 절대자만을 생각만 하는 것만으

6) 박영호류음, 『다식 류영모 어록: 제나에서 얼나로』 (서울: 올리브나무, 2019), 259.

7) 위의 글, 324.

8) 위의 글, 123. 류영모는 성경만을 진리고 먹는 것이 아니라 유교, 불교, 도교, 대종교의 경전에서도 지혜를 구한다. 나아가 서구철학에서도 지혜를 구한다. 그러면서도 그는 “내게 선생이라고는 예수 한 분밖에 없다. 예수를 선생으로 이는 것과 믿는다는 것과는 다르다. 나는 선생님이라고는 예수 한 분밖에 모시지 않는다”(위의 글, 124) 류영모는 기독교에만 절대 진리가 있다고 주장하지 않았다. 그는 기독교뿐만 아니라 불교에서의 법(法)이나, 유교에서의 길(道)도 진리를 찾을 수 있다고 이야기한다.

로는 가능하지 않다. 스스로 자기가 절대자처럼 되려고 끊임없이 노력을 기울려야 한다.<sup>9)</sup> 미완고(未完稿)인 인간은 구도자처럼 수련을 진행해야 한다. 스스로 자각한다는 것은 돈오(頓悟)만이 아니라 점수(漸修)가 필요하다. 신과 소통한다는 것은 단번에 되는 것이 아니라 그 이후에는 지속적인 생각을 깊이 할 때 가능한 것이다.

생각은 자기를 깊이 뚫어서 위로 신과 소통하고 옆으로 사람과 만물과 소통하며 자기 내면 속으로 깊게 침잠할 수 있게 만든다. 우리 스스로는 자신이 가진 생각을 깊게 함으로 신의 말씀을 알게 된다. 신을 알게 될 때 우리는 세상의 이치와 통하게 될 뿐만 아니라 자연 만물의 이치와도 통하게 된다. 이렇듯 내가 누구인지 알아가기 위해서 우리는 생각의 불꽃을 피워 생각 너머의 것을 향할 수 있어야 한다. 생각은 곧 우리의 삶과 정신의 중심에 있다. 그런데 이때 생각은 사변적이고 관념적인 것이 아니다. 이렇듯 유영모의 사상은 매우 실천적인 특징을 지닌다. 다시 말해 ‘생각함’이란 인식론의 차원에 머무르는 것이 아니라 존재론과 가치론의 차원에서의 접근이 되어야 한다. 존재론적 차원에서 메시아적 조건을 갖추기 위한 노력을 수도승처럼 묵묵히 진행할 때만이 주체성을 회복하게 된다. 얕이란 곧 행위로 드러나지 않으면 이는 것이 아니다. 그의 이러한 태도가 서구가 지향했던 사변적 합리주의와는 결을 달리했던 점이다.

그렇다면 서구의 주체성과 유영모의 주체성은 어떤 상관성을 지니는가? 먼저 서구의 주체성은 하나로 정의할 수 없을 만큼 매우 다양하다. 하지만 주체의 문제를 논할 때 반드시 거론되는 보편의 화두는 자유와 평등이다. 서구 민주주의의 모태가 된 이 두 용어는 봉건제와 군주제를 꺾으면서 시민이 얻어낸 피의 결과물이다. 이들 역시 조선의 역사처럼

9) 레비나스 역시 자신이 메시아처럼 세상의 모든 고통을 지고 가야 한다고 주장하는데 이는 곧 유영모의 주장과 동일한다. 참조 어거스틴, 선한용 역, 『성어거스틴이 고백록』 (서울: 대한기독교서회, 1990), 1990, 316.

군중 속에서 자기 상실을 경험해 본 적이 많았다. 그들은 군주나 왕에 의해 지배되지 않고 자기 삶의 주인으로서 자유와 평등의 가치를 획득했다.

서구 근대철학의 주체 문제는 데카르트로 인해 선명해졌는데, 유영모는 데카르트의 주체철학에 존경에 마지않는다.<sup>10)</sup> 존재와 사유의 동일성을 주장했던 데카르트의 사유가 그에게 매우 혁신적으로 여겨졌다. 내가 있다고 믿었던 모든 것이 사실은 공허한 것일 수 있기에 참 나일 수 있는 것이 무엇인지 검토하는 과정에서 데카르트는 “나는 생각한다, 그러므로 나는 존재한다.”라고 단언하게 된다. 이 말인즉 생각과 있음이 하나가 된다. 내 생각은 곧 나의 있음 그 자체가 된다. 내가 생각한다고 생각할 때 적어도 그렇게 생각하는 동안에 내가 존재하지 않을 수 없게 된다. 진리란 곧 생각과 있음이 일치할 때를 가리킨다. 데카르트가 남긴 ‘나와 ‘생각’의 문제에 천착한 유영모는 “생각이 주인이다”라는 데카르트의 명제를 자신의 방식으로 수용한다.<sup>11)</sup> 생각을 통해 보편타당하고 확실한 필연적 실재를 찾고자 했던 유영모는 데카르트가 주장한 이성의 강조점을 수용하여 내가 참으로 존재하게 되는 때는 생각할 때라는 주장에 공감한다.

“생각이 없는 곳에서는 나도 없다”라고 유영모는 말하며, 참으로 있어야 할 것은 육체적인 내가 아니라 ‘생각하는 나’임을 강조한다. “나는 생각한다, 나를 위해 생각한다. 생각의 중심이 나이다. 나는 있다. 나는 참이다. 이 나는 예(땅)에 있는 내가 아니라 계(한얼나라)에 있는 나이다. 영원한 생명인 얼나이다.”<sup>12)</sup> 이 말은 곧 데카르트에 존경을 표하면서도 그와 구분되는 부분이다. 데카르트에게 감각적 사물의 존재는 회의의 영역에 있기에 이성의 차원에서만 존재하게 된다. 이때 이성은 물질적 생산력과

10) 다석학회 엮음, 『다석강의』 (서울: 교양인, 2016), 229.

11) 박재순, 『다석 유영모』 (서울: 흥성사, 2017), 192.

12) 박영호엮음, 『다석 류영모 어록: 제나에서 얼나로』, 110.

욕망의 근거가 되는 자연 세계에 대한 논리적이고 과학적 인식에 기초하고 있다. 그런데 유영모는 데카르트의 이런 사유를 제한적이라는 이유로 비판한다. 그에게 생각은 신을 아는 것과 나를 아는 것이어야 하는데, 이는 곧 주체의 절대적 우위 속에 자리한 은폐된 객체에 대한 가치를 밝히는 개념이다. 신을 안다는 건 주체가 다른 것과의 관계 속에서 은폐된 참된 주체적 진리를 아는 것을 가리킨다. 따라서 관계의 앎은 곧 윤리적 존재이자 사랑의 존재임을 아는 것이다. 유영모가 말한 생각은 곧 인식론적 원리도 되지만, 더 근원적인 신과의 관계로부터 사랑의 원리를 아는 것을 의미한다.

생각한다는 것은 곧 사랑과 같은 생명의 빛을 밝히는 것이다. 그는 ‘생각을 넘어선 생각’을 통해 하나님과 자신이 일치된 삶을 추구해야 한다고 생각했다. 생각은 내 안의 참된 나를 발견하게 하며 이 발견이 곧 하나님과 통하게 한다. 생각의 논리적인 추론은 단순히 논리적인 영역에만 머무는 것이 아니라 영적인 초월의 깨달음을 가져다주는 데까지 이르러야 한다. 영적인 깨달음은 곧 자기를 초월한 사랑을 아는 것이다. “나를 생각한다는 것은 사랑한다는 말입니다.”<sup>13)</sup>라고 말하며, 이러한 사랑은 남을 위한 마음이어야 한다. 이것이 곧 성숙이며 자기의 굴레로부터 자유로워지는 것이다. “나는 생각하니까 내가 나옵니다. 생각에 불이 붙어서 개개인의 내가 나옵니다. ‘나’가 있음으로써 ‘나’가 있는 것입니다.”<sup>14)</sup> 스스로 생각을 하게 되니 그곳에서 내가 나온다고 유영모는 말한다. ‘생각의 힘’이 불붙어 있을 때 나는 더욱 성숙한 존재가 된다. 정신을 높이는 것은 인간 본연의 자세이자 사랑을 끌어오르게 하는 힘이다.<sup>15)</sup>

한편 서구의 나르시시즘적 주체는 자기 속에서 타자를 정립하게 한다.

13) 다석학회 엮음, 『다석강의』, 229.

14) 위의 글, 227.

15) 위의 글, 298

자기 속에서 타자를 정립한 정신이 곧 보편자의 정신이 된다는 것이 서구 주체철학의 특징이다. 자기 속에서 정립된 이 타자는 타자적 주체가 아니라 언제나 표상화된 대상이며 객체인 것이다. 타자를 자기 안으로 끌어들이 자기 방식으로 규정하고 지배하게 된다. 다시 말해 자신의 외부에 존재하는 타자를 자신과의 관계 속에 끌어들이 자기 존재와의 관계로 환원하게 된다. 이런 점에서 타자는 진정한 타자가 아닌 타아(alter ego)가 된다.<sup>16)</sup> 레비나스에 있어 주체가 타자에게 가하는 '존재론적 폭력성'은 곧 동일성의 폭력인 것이다. 나르시스적 주체는 타자의 전적인 다름을 인정하기보다는 내 안에 표상화 된 타아로 이해한다. 이러한 문제의식에 호응한 현대의 대표적인 사상가가 사르트르, 부버, 마리옹, 리쾨르다. 이들 모두를 이곳에서 깊게 논의할 수 없지만, 이들 모두는 '홀로 주체성'이 아닌 '상호 주체성'을 주장한다.

하지만 이러한 주체성을 보다 급진적으로 전개시킨 인물이 데리다와 레비나스다. 이들은 주체보다 앞선 타자에 대한 책임에 주목한다. 그렇다고 자유를 전적으로 희생시키지는 않는다. 다만 이들은 주체보다 타자를 강조하며 윤리적 책임성을 새롭게 성찰한다. 레비나스는 타자에 대한 주체의 책임성을 선-근원적 특징으로 든다.

### III. 레비나스의 자기를 넘어선 타자성

유영모의 회통 사상처럼 레비나스는 구소련인 리투아니아에서 태어나 프랑스 그리고 독일에서 학문적 업적을 쌓으며 회통의 여정을 시작한다. 특히 그는 유럽의 학문적 전통에 유대교의 하시딴(Hassidim)에 저항하는 미트나그딴(Mitnagdlim) 전통을 수용한 회통의 사상가다. 그의 회통은 기

16) Félix Perez, *En découvrant le quotidien avec Emmanuel Lévinas ; ce n'est pas moi, c'est l'être*, (Paris: L'Harmattan, 2002), 258.

존의 서구의 전통이 달려온 주체철학을 해체하는 것으로 시작된다. 서구의 정신이 자기 자신에 대한 나르시시즘에 빠진 것은 바로 자기 자신의 자유만을 발전시켜온 방식이 문제라는 것이 레비나스는 생각했다. 이 주체철학은 타자에 대한 책임보다는 자유를 서양의 참된 정신으로 여긴다. 이 자유는 본질적으로 자기의식이다. 자기의식 속 정신은 일체의 타자와의 관계로부터 자기에게 돌아와 자기 자신을 정립하게 된다. 이렇듯 서구의 개인의 자유는 타자에 대한 책임보다 상위에 있다.

반면 레비나스는 인간의 본질적인 핵심을 자유보다 타자에 대한 윤리적 책임을 강조한다. 때문에 타자는 주체보다 항상 우위에 있을 수밖에 없다. 앞서 거론했듯이 주체의 세움이 서구의 오랜 전통이라면, 레비나스는 주체의 해체를 주장하며 타자가 주체보다 선행함을 강조한다. 서구의 주체 개념은 주체의 절대적 위상을 강조할 뿐 은폐되어 있는 객체인 타자의 가치를 밝히는 일에는 소홀했다. 전통 형이상학에서 주체는 다른 것과 관계 속에서가 아닌 그 자체로 고정불변한 의미를 지닌다. 예컨대 나의 자유는 내가 스스로 나의 모든 것을 근원적으로 정립하지 않으면 안 된다는 것이 전통 형이상학자들의 주장이기에 나의 자유는 타자의 자유를 제한할 수밖에 없다. 즉 나는 타자들과의 관계에서 아닌, '나' 자신에 의해서 만들어진다. 레비나스는 이러한 서구의 자기 이해에 대해서 동의하지 않았다.

레비나스는 주체를 이해함에 '수동적인 것보다 수동적'이라는 표현을 설명한다. 주체는 수동적 존재임으로 타자를 주체보다 우위에 둘 수밖에 없다. 따라서 수동적 존재인 주체는 타자로 인해 자유로울 수 없는 존재다. 그렇다고 오랫동안 자리매김했던 수동적 주체 철학의 긍정적인 의미를 레비나스는 모르지 않았다. 예컨대 서구의 전통에서 능동적 주체의 등장은 타자의 억압에 대한 공포로부터 자유와 평등의 가치를 만들 낼

수 있는 기반이었다. 타자는 나보다 권한을 많이 가진 혹은 나와 동등한 타자는 언제라도 나를 수동적 존재로 만들 수 있는 존재였다. 즉 나의 자유와 평화를 빼앗을 수 있는 권력을 지닌 존재가 바로 타자였기에 지배 당하기 싫은 주체는 어떤 식으로든 타자와의 관계를 새롭게 정립해야만 했다. 이것이 곧 서구 주체철학이 대두된 근본적인 이유다. 이런 배경 속에서 타자는 이들에게 부정적인 대상일 수밖에 없었다.

그렇다면 이들에게 주체는 타자를 완전히 배제한 고립무원의 주체인가? 그렇지 않다. 왜냐하면, 어떤 주체도 타자 없이는 생각할 수 없기 때문이다. 다만 이때 타자는 절대타자가 아닌 타아적 존재다. 여기서 바로 폭력의 속성인 타자를 타자로 인정하지 않는 문제가 발생할 수밖에 없다. 반면에 레비나스는 절대타자의 타자성을 주장한다. 그는 기존의 주체 중심의 이해에서 타자 중심의 세계로 전향한다. 그의 이러한 생각의 기저에는 유대주의 사상과 깊은 관계가 있다. 유대 전통에서는 주체의 인식 이전에 먼저 타자인 신의 명령이 선행해 존재한다. 주체인 나는 신의 명령을 따를 수밖에 없는 수동적 존재인 것이다. 물론 그 과정에서 나의 자유를 앞세워 신의 명령을 수용하지 않을 수 있다.<sup>17)</sup> 하지만 응답에 앞선 명령이 선행한다. 레비나스는 자기 삶의 주인이 타자임을 고백한다. 자유는 모두 좋은 근거임에는 분명하지만 타자에 대한 윤리적 책임감은 이런

17) 참조 심상우, “레비나스 사상에서 윤리적 정치의 조건,” 한국해석학회 편저, 『해석학연구』 2010, 92. 레비나스는 실체적 자기 속에서 스스로 정립하는 조건을 인간이 가지는 것이 아니라 타자와의 관계를 통해 자기가 정립된다. 문제는 주체와 타자의 상호주관적 관계보다 비대칭적 대속의 관계에 있다. 주체의 본질이 타자성이기에 주체는 타자의 볼모(otage)로 있다. 서구의 형이상학적 전통은 타자 배제하는 특성을 지니게 된다. 레비나스는 이러한 형이상학적 전통이 폭력의 근원을 낳았다고 생각한다. ‘나(je)’라는 존재의 이해를 통해서, ‘나’는 ‘나의 존재에 대해 스스로 확실성을 확보할 수 있다는 것이 서구의 전통적 주체 이해다. 따라서 서구 전체성의 이념은 각각의 개체들을 포괄할 수 있는 보편적인 상호연관성을 만들었다. 그 결과 타자에 대한 인식은 인간의 자기 자신에 대한 의식에 항상 종속된다. 주체가 타자와 맺는 관계는 타자가 주체의 표상으로 환원되기 때문이다.”

나의 자유에 선행한다. 즉 레비나스에게 있어 자아의 본질은 자유가 아니라 타자에 책임이다. 그에게 메시아는 자유보다는 책임을 수행하고자 하는 존재다. 나는 타자를 향한 열림의 존재가 되어야만 한다. 왜냐하면, 내가 곧 메시아적 존재이기 때문이다. 그에게 메시아는 나의 존재함의 근본적 토대로서 타자의 고통을 대신 짊어지는 대속적 존재다. 메시아적 존재인 우리는 다른 사람을 책임지는 것을 계시받은 존재다. 주체는 다른 사람에 대해 명령하는 존재가 아닌 응답하는 존재인 것이다. 명령은 법 이전에 메시아의 계시적 의미로서 자리한다. 더 나아가서 레비나스는 “메시아 시대를 기대하려면 메시아의 약속이 없더라도 윤리적 의미를 인정해야 한다”<sup>18)</sup>라고 말한다.

한편 유영모의 경우 생각을 깊게 함으로 신을 알 수 있다는 가정을 했다면, 레비나스는 인간은 신을 직접적으로 알 수 없다고 생각한다. 다만 신을 알 수 있는 길은 신의 형상을 입는 타자의 얼굴을 통해서이다. 이때 얼이 담긴 그릇인 얼굴은 곧 계시적 의미로 윤리적 응답을 나에게 요청한다. 레비나스에게 얼굴은 매우 복잡한 구도로 전개되는데, 별거벗은 얼굴은 이중적인 특징을 지닌다. 한편에서 한편에서는 폭력을 저지르는 듯한 조건을 내포하면서도 또 다른 한편에서는 살인을 금지할 것을 요청한다. 레비나스는 전자보다 후자의 입장에 보다 집중하는데 얼굴의 등장은 계시적 의미를 지닌다. 여기서 ‘계시’란 상처받을 수 있는 별거벗은 얼굴이 자기를 드러내 보이는 행위다. 이러한 계시는 지적인 앎을 벗어난 혹은 넘어선 특징을 지닌다. 여기서 언급된 ‘계시’는 절대적 경험으로서 다른 어떤 것으로도 환원할 수 없는 특징을 지닌다. 나아가 이 계시는 어떤 매개물도 필요로 하지 않는 신과 인간의 직접적 관계를 말한다. 계시 된

18) Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini*, (Montellier: Librairie Arthème Fayad et Radio France, Livre de poche, 1982), 111.

타자의 얼굴의 현현은 곧 윤리적 요청에 해당한다. 타자의 등장만으로 이미 어떤 것을 말하고 있기에 계시라 지칭할 수 있다. 얼굴의 현현 자체가 계시인 것이다. “너는 살인하지 말라”(Tu ne tueras point)라는 명령은 얼굴이 드러낸 신의 계시인 것이다.<sup>19)</sup> 그렇지만 명령인 살인을 금지했다고 살인이 불가능하지는 않다. 다만 선행적 명령이 있다는 사실은 너무도 명확하게 자리한다.

인간은 타자의 전적인 다름을 인식할 수 없는 존재론적 한계를 가진 존재다. 무한성을 인식하는 계시적 의미는 직관적 합리성에 의해 파악되는 것이 아니라 토라의 이해를 통해서만 설명 가능하다. “책 중의 책이 토라다”라고 말하는데, 토라의 뜻대는 윤리를 말하고 있다. 윤리가 토라 전체를 지배하고 있다는 것이 레비나스의 강조점이다. 토라가 예언의 열매로서 윤리적 의미를 내포한 가운데 문자로 기록되어 있다.<sup>20)</sup> 우리는 예언의 열매로서 윤리적 의미를 내포한 토라에 대한 주해를 통해서 신의 존재론적 의미를 우회적인 방식으로 이해할 수 있다. 여기서 토라의 해석은 유한 속의 무한을 발견하는 것과 같다.<sup>21)</sup> 해석한다는 것은 유한성을 지닌 의미를 통해 신적 초월적 사랑의 무한성을 이해하는 것이다. 토라는 스스로 깨우치게 하는 힘이 있다.<sup>22)</sup> 이성을 지닌 주체는 한계성을 지닌 불완전한 존재라는 사실로부터, 토라의 해석을 통해 초월적 존재의 의미를 이해할 수 있다. 즉 내가 될 수 있는 길은 토라를 경유해서만이 내가 될 수 있다고 생각하며, 레비나스는 다수의 토라 주석을 작성하게 된다.

19) Emmanuel Levinas, *A l'heure des nations*, (Paris: Minuit, 1988), 214.

20) Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini*, 113.

21) Emmanuel Levinas, ; *L'au-delà du verset*, (Paris: Minuit, 1982), 7.

22) 위의 글 100. 박재순, 『다석유영모의 철학과 사상』 (서울: 한울, 2013), 67. 한편 동양의 경우 송산의 메시지도 주목할 만하다. “나는 생각하지 않는다. 그러므로 나는 없다. 내가 없어야야 비로소 참 삶을 살 수 있다”고 했다. 내가 없어야야 참 나를 알 수 있다는 것이 송산의 생각이다.

레비나스에게 주체는 선-근원적 윤리적 책임성을 내포하고 있다는 사실을 토라를 통해 알 수 있다. 의식의 영역은 명령 이후에 응답에 해당된다. 따라서 나는 언제나 타자의 명령에 수동적으로 반응해야 할 존재다. 타자들은 주체의 세계로 들어오지 않고 '사유의 저편' 혹은 '존재와는 전혀 다른 낯선 존재'로 있다.<sup>23)</sup> 주체는 자기 스스로 존재 이유를 가질 수 없을 뿐만 아니라 자기 스스로에 의해 구원될 수 없다. 주체란 이미 타자에 대한 책임성을 전제하고 있기 때문이다.

물론 레비나스의 타자철학은 전기를 거쳐 후기에 이르러 미세한 조종이 일어난다. 그 변화는 데리다와 리퀴르와의 대화를 거치면서 구체화된다. 그의 전기 사상에서는 타자는 초월적이고 외재적인 '존재 저편'에 그리고 '존재와 다른' 차원의 타자임과 동시에 주체는 타자에 대한 선-근원적 윤리적 책임이 있다. 후기 사상에는 타자에 대한 윤리적 책임이 조정된다. 물론 그가 윤리에 근거한 정의를 말하고 있지만, 윤리가 제한적으로 적용된다. 여기서 언급된 정의는 제삼자들의 존재에 대해 윤리적 책임을 지는 것이 불가능하다. 따라서 제삼자인 그와 그들을 위한 책임은 일정 부분 조정된다.

레비나스에 따르면 제삼자의 등장으로 '비교 불가능한 것을 비교'하면서 로고스, 의식, 노동, 중립적 개념이 탄생하게 된다. 이를 두고 레비나스는 정의의 가능성이 새롭게 제기된다. 예컨대 너만을 위한 윤리적인 책임이 다수의 타자로 인해 불가능으로 자리하게 된다. 다시 말해 윤리는 타자에 대한 전적인 책임이지만 정의는 타자들을 공평의 차원에서 검토하게 된다. 이때 꼭 필요한 것이 로고스와 합리성이다. 윤리의 실행이 제한적인 조건이기에 정의의 문제로 귀결될 수밖에 없다.<sup>24)</sup> 다만 이때 초래된

23) Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. (La Haye: M. Nijhoff, 1974 / Livre de poche, 1991), 145/180-181.

24) François-David Sebbah, "La fraternité selon Lévinas", in: *Les Cahiers*

정의는 법적인 한계를 넘어선 정의를 지향한다. 그렇지 않으면 윤리적 의미가 축소되거나 현실적 적용의 차원에서 제한되고 말 것이다. 레비나스는 정의를 넘어선 정의를 지향하는 것을 목표로 했다. 즉 모두가 함께 하는 세계에서 상호 관계 속에서 윤리의 의미들을 새롭게 정립하게 된다. 마치 법의 한계를 넘어서 자비의 땅을 향하여 떠나는 출애굽의 정신헌처럼,<sup>25)</sup> 이처럼 레비나스의 후기 타자철학의 핵심은 바로 윤리와 정의의 상관성의 논증이다. 레비나스의 타자에 대한 책임윤리와 유영모의 주체철학이 만날 수 있는 부분 역시 레비나스의 후기 사상에 해당한다. 관련하여 유영모와 레비나스를 회통(會通)의 차원에서 함께 검토해보고자 한다.

#### IV. 회통의 차원에서 바라본 주체성과 타자성

앞서 검토했듯이 유영모와 레비나스의 주체 이해는 전혀 다른 길을 걷는다. 유영모는 생각의 불꽃을 피워 참된 ‘얼나’에 도달할 수 있다고 말한다. 즉 생각의 불꽃을 피워 도달한 세계에서 주체는 타자와의 상호 합일에 이르게 된다. 이성적 자아를 불살라 제사 드림으로 ‘얼나’의 지위를 획득하는 것인데 이때 ‘얼나’는 절대적 주체를 확립하는 것이다.<sup>26)</sup> 유영모에게 참된 깨달음은 내 안에 참된 나를 획득하는 것에 있다. 이러한 주체의 강조는 곧 ‘생각의 힘’이 솟아나 하나님의 말씀과 통하면 곧 이치가 통하게 되고 신과 통하게 되는 것을 의미한다. 즉 그에게 생각은 신을 탐구해 신과 통하고 자기 속에서 자연 만물과 변화를 알게 되는 것을 의미한다.

---

*Philosophiques de Strasbourg Lévinas et la politique*, n°14, éd. G. Benussan, (Strasbourg: 2003), 54-55.

25) 심상우, 「레비나스 사상에서 윤리적 정치의 조건」, 98.

26) 김홍호, 『다석일지 공부 6』 (서울: 솔, 2001), 99.

유영모에게 주체는 신과의 존재의 합일을 추구하는 능동적인 존재인 반면, 레비나스에게 참된 주체는 수동적 존재로 타자의 볼모로 잡혀 있는 존재다. 후자의 주체는 타자로 인해 자기동일성이 해체될 수밖에 없는 존재를 의미한다. 그에게 주체는 자기동일성을 지닌 우월한 대상이 아니라 타자들과의 관계로 주어진 존재다. 때문에 레비나스에게 주체는 수동적인 것보다 더 수동적 존재다. 윤리를 향한 발걸음 안에서 주체와 타자의 관계는 '비대칭'(dissymétrie)적이자 불평등으로 자리한다. 이러한 비대칭성의 관계는 자유보다 책임적 존재로서, 특히 타인이 나를 책임지라고 요청하지 않은 가운데 내가 타인에 대한 윤리적 책임을 지는 차원의 관계다.

레비나스의 주체와 타자의 비대칭적 관계는 곧 균열과 틈새 그리고 단절의 가능성을 내포하고 있다. 그러므로 주체는 불완전성 속에서 자기행위에 대한 책임을 져야 하는 존재다. 레비나스에게 주체는 타자를 통해서만 자신의 존재 이유를 찾을 수 있다면, 유영모에게 주체는 자신의 성찰을 통해 참된 자기가 된다. 즉 자기를 알기 위해선 무엇보다 나를 극복하는 것을 목표로 한다. “나는 내가 잡아먹어야지, 나는 나 안 먹고는 못 산다.”<sup>27)</sup>라며 자기성(ipséité)의 회복의 가능성을 유영모는 말한다. 물론 그가 주장하는 자기성은 고전적인 의미에서 유아론적 주체가 아닌 타자를 필요로 하는 주체다. 이러한 그의 주장은 자기성을 가진 타자다. 그러므로 타자성과 주체성은 완전히 구별되는 것이 아니라 자기로 존재할 수 있는 자가 진정한 의미에서 타자이며 주체다. ‘참 나’가 되기 위해선 타자와의 관계에서 자기가 되는데 이때 타자는 곧 신과의 관계 아래 있다. “나는 나의 나(참나)입니다. 다른 것이 있을 리 없습니다. 그래서 성(誠)은 자성(自誠)이요, 도(道)는 자도(自道)입니다.”<sup>28)</sup> 유영모의 자성(自誠)과

27) 위의 글, 133.

자도(自道)는 능동적 주체로서 군자론의 입장을 취하게 된다. 그런데 자성(自誠)과 자도(自道)는 곧 생명을 살리는 일을 목표로 한다.

주체는 능동성인 존재로서 신과 소통함을 통해 자기동일성을 확보할 수 있다. 신을 탐구하고 신에 대한 앎을 토대로 만물을 변화를 깊이 알 수 있다.<sup>29)</sup> 사람의 깊은 곳에서 하나님의 본성을 찾을 수 있다. 사람의 마음속에 하나님과 사물이 만나게 된다. “사람이 된다는 것은 만물의 변화와 발전의 법칙을 실현하며 하나님을 탐구하는 것이다.”<sup>30)</sup> 신은 내 안에 말하는 자이자 듣는 자이기도 하다. 곧 내가 곧 너(신)이고 너(신)가 나에게 되는 이치와 같다. 내가 내 내면에서 울리는 나의 소리를 들을 때 그 목소리를 가리켜 너(신)라고 부른다. 이때 너가 나 밖에 있는 실제적 타인이 아닌 것은 너무도 당연하다. 고통당하는 타자들을 자기 것으로 느끼면서 도와주려는 행위는 자기 안에 신이 있기 때문에 타자로부터 촉발되지만, 자리를 내어주는 행위는 타자에 대한 자기의 반응이다. 인간은 공감과 배려에 근거한 자기와 타자의 상호 관계에 들어가게 된다.

유영모의 이해와 달리 레비나스는 우리가 정의롭도록 명령하는 얼굴임을 밝힌다. 여기서 언급된 타자의 얼굴은 소외된 자의 얼굴이다. 이 얼굴은 타자와 나의 상호적이지 관계에 들지 않는다. 타자는 명령의 주체이지 대상이 아니다. 따라서 모든 것은 나의 책임이다. 다시 말해 레비나스에게 주체는 타자의 절대타자성을 수용할 수밖에 없는 존재다. 주체는 이미 타자의 불모인 존재로서 ‘타자를 위한 존재의 수동성’(passivité de l'être pour l'autre)을 인정해야 한다. 그러므로 내 입에 있는 빵을 떼어내어 타자들을 주어야 하는 윤리적 존재다.<sup>31)</sup> 윤리적 행위를 명령받은 나는 수동

28) 다석학회 역음, 『다석강의』, 397.

29) 박재순, 『다석 유영모의 철학과 사상』, 124.

30) 위의 글, 126.

31) Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 91, 116.

적인 존재로서 응답할 수밖에 없는 존재다. 신의 형상을 입은 타자는 나에게 자신을 책임져 달라고 요청하는 존재다. 이러한 명령은 인식론적인 통찰에 선행한 윤리임을 강조한다. 이때 윤리는 규범적 윤리의 차원에서 논의되는 것이 아니라 윤리의 선-근원적 본성으로부터 출발한다. 따라서 유영모의 주장은 내가 곧 신이고 신이 곧 나라는 합일된 고도의 자기 동일성을 추구하게 된다. 그 과정에서 이성은 합일된 자기 정립이 이뤄진다. 하지만 이러한 유영모의 주장이 지닌 맹점은 동일성의 세계로 귀환이 지닌 오염과 왜곡의 가능성이다.

레비나스는 동일성의 세계로부터 거리 두기를 시작하는데, 타자는 모두 이질적이고 외재적 특징을 지닌 존재로 수수께끼, 애매함, 깜박거림의 방법으로 이해할 수밖에 없다. 다만 기원 이전에 주체는 신의 명령인 토라를 해석하며 본질적인 의미를 깨닫는 존재다. 주체는 타자를 책임져야 하며, 이것은 거부하거나 피할 수 없는 관계이다. 레비나스는 인식 주체와 인식 대상인 타자가 주체의 깊이에서 하나의 전체가 될 수 있다는 유영모의 가정에 동의하지 않는다. 그렇지만 그럼에도 불구하고 후기 레비나스는 주체와 타자가 상호주관성으로 이해될 수 있다. 다만 타자의 절대 타자성과 주체와 타자의 상호주관성 사이의 긴장감을 유지해야 하는 태도를 보인다. 이와 관련한 주장은 이후에 다루게 될 레비나스의 ‘말함’(Dire)과 ‘말해진 것’(le Dit)언어 분석의 과정에서 더 선명해질 것이다.

유영모에게 타자는 곧 자신이 하나님을 만나 자신이 되는 것과 같다. “나는 나라 하고, 하느님을 너라고 하였을 때 나를 하느님 너 속에 바쳐서 넣으면 하느님께서 너가 나아지리라고 하십니다. 그래서 ‘나너 너나’입니다.”<sup>32)</sup> 나와 너는 나너(나누어)지는 것인데 여기서의 나너가 하나가 될

32) 박영호, (2020-12-23), 일나의 성자 다석 류영모(88) 9억번의 숨이 멈추다, <https://news.nate.com/view/20201223n16948?mid=n1101>, 2021.10.10.

수 있다. 이렇듯 유영모는 나와 너의 관계를 정의한다. 이는 곧 서로 주체를 실현하고 완성하는 관계로 나와 하나님은 온전히 하나가 되는 세계를 의미한다. 나아가 신과 만나 올바르게 사람 노릇만 한다면 하나의 나면 그만이다. “참된 하나는 하나(전체)의 하나입니다.”<sup>33)</sup> 이렇듯 유영모에게 신과 주체는 온전히 하나 되는 관계를 지향하며 그것이 가능하다고 생각한다.

유영모의 주장과 달리 레비나스에 있어 신은 절대타자로서 언제나 초월적이며 숨겨져 있다. 따라서 이 신은 지시하고 규정할 수 있는 존재가 아니라 명명할 수 없는 존재로서 절대적인 초월적 특징을 지닌다. 마치 고대사회에서 야훼는 규정할 수 없는 존재인 것이다. 레비나스의 이러한 주장은 헤겔의 동일성의 철학에 대립하는 지점이다. 헤겔은 인간의 이성 은 자기완성의 과정을 통해 진리에 도달할 수 있다고 생각하며 그는 개개인이 신과 절대 특수한 인격적 관계를 맺기보다는 모두에게 적용되는 보편타당한 접근이 가능하다고 생각했다. 다시 말해 인간 일반의 본성인 이성의 법칙에 따라 사유함으로써 진리에 이를 수 있다고 생각했다. 헤겔과 맥을 조금 달리하지만, 유영모도 여러 가지로 나누었던 것이 하나로 합치되는 귀일(歸一)사상을 주장한다. 그 과정에서 나와 신과의 관계도 합일되는 동일성의 세계를 지향함을 간과할 수 없다. 한정이 없는 전체이자 참 하나님에게 돌아가는 것이, 곧 귀일인 것이다. “내가 하나님을 보는 것은 하나님이 나를 보는 것이다. (...) 내가 신을 보는 것은 신이 자기를 보는 것이다.”<sup>34)</sup> 유영모에게 있어 우리가 하나님을 사랑하는 것은 하나님이 하나님을 사랑하는 것이라 할 수 있으며, 우리 자신 역시 하나님의 일부분이다. 인간 스스로의 자각(自覺)이 곧 신각(神覺)이 된다. 하나님이

33) 다석학회 역음, 『다석강의』, 397.

34) 김홍호, 『다석일지 공부 2』, 209.

자기를 사랑하기 위하여 우리를 사랑하는 것도 바로 이러한 이치다. 주체성을 이야기할 때 나를 아는 것이 하나님을 아는 것이며 나를 사랑하는 것이 곧 하나님을 사랑하는 것이기도 하다. 따라서 참된 인간됨은 하나님을 모심도 필요하고 스스로 자각도 필요하다.

유영모에게 신은 깨달음은 곧 자신과 동일성을 유지하게 된다. 그 과정에서 한편으로 하나님을 자신보다 우위에 두기도 하지만, 또 다른 한편에서 자기 자신의 내부로 깊이 들어가 자기 자신의 삶과 연결해 바라보기도 한다. 그 과정에서 주체적 존재는 곧 신을 닮거나 혹은 되어가는 동사적 존재로 묘사한다. “영원한 생명(얼나)은 고정할 수 없다. 고정하면 죽는다. (...) 이름은 고정된 개념이 아니다. 그러므로 참나(얼나)는 이름이 있을 수 없다.”<sup>35)</sup> 나를 찾으려면 내 속에 들어와야 한다. 가까운 이웃, 친구, 친척에서 나를 찾을 수 없다. 오직 내 맘속에서 생각해 나를 찾을 도리밖에 없다.<sup>36)</sup> 인간과 하나님이 어떻게 하나가 될 수 있는가? 유영모는 생각을 통해서 나를 불사름으로써 하나님에게 나아가는 과정으로 이해한다. “내가 생각하니까 내가 나온다. 생각의 불이 붙어서 내가 나온다. 생각에서 내가 나온다.”<sup>37)</sup> 그런데 하나님은 몸이 아니 얼로서 있다. 얼이라는 것은 없이 있다. “인생의 구경은 없이 계시는 하느님 아버지를 모시는 것이다.”<sup>38)</sup> 생각에서 나온 하느님은 없이 계신다는 아이러니한 표현을 통해 드러나게 된다. 하나님은 몸이 아니라 얼이다. 얼은 없이 계신 하나님을 만나는 것으로, 곧 내가 하나님의 자녀가 되는 길이다.

레비나스는 유영모의 자각과 신각에 대한 논의에 동의하지 않는다. 왜냐하면 자각과 신각은 곧 전체성이자 동일성으로 환원될 수 있는 문제점

35) 박영호역음, 『다석 류영모 어록: 제나에서 일어나로』, 80.

36) 같은 글 64.

37) 유영모, 『다석일지 上』(영인본), (서울: 김홍호편, 1982), 740(박재순 재인용).

38) 박영호, 『다석 류영모의 생애와 사상, 하권』(서울: 문화일보사, 1996), 68.

을 안고 있기 때문이다. 물론 그렇다고 유영모의 도가적 신 이해는 조금 더 분석이 요청된다. 그렇지만 유영모의 자각과 신각이 지닌 동일성의 가능성은 레비나스에게 매우 비판적 요소가 된다. 서구의 존재신론의 주장과 유영모의 주장이 결을 같이 하기 때문이다. 레비나스에게 타자는 동일성으로 환원될 수 있는 존재가 아니라 나와 전적으로 다르고 나의 사유와 인식으로부터 벗어나 있어야 하는 존재다. 즉 이질적이고 낯선 존재로서 타자는 나를 새로운 질서 속으로 포섭하는 존재다. 예컨대 벌거벗은 썩은 얼굴을 한 낯선 이방인들은 이미 명령권을 가진 얼굴을 통해 자신을 돌보아 달라고 요구한다. 이러한 요구는 자각 이전에 명령인 것이다. 타자에 대한 책임감은 외면할 수 없는 가장 인간적인 조건이자 선-근원적 기원인 것이다. 얼굴의 명령은 마치 나에게 들려진 하나의 계시와 같다. 신을 직접적으로 경험할 수 없는 인간은 타자와 직면하며 신과의 관계를 인지할 수 있게 된다. 얼굴은 신과의 관계를 초월적으로 이해할 수 있는 토대가 되며 가장 구체적인 윤리적 책임감을 나에게 요청한다. 나 자신의 무한 관념 또는 신에 대한 관계는 타인에 대한 관계에서 오는 구체성과 이웃에 대한 책임감인 사회성에서 찾아온다. “그 책임감이란 어떤 경험으로도 포착할 수 없던 것이며 다만 타인의 얼굴과 그 타자성, 그 낯섦에서 오는 것으로서 내가 알 수 없는 곳에서 오는 명령이다.”<sup>39)</sup>

이렇듯 두 사상가는 서로 다르다. 하지만 회통의 지점이 없는 것은 아니다. 앞서 거론했듯이 레비나스의 후기 사상을 통해 이 둘의 회통의 가능성을 열어 볼 수 있을 것이다. 레비나스의 윤리가 가진 긍정적인 측면에도 불구하고 타자의 절대타자성이 앎의 세계로 이해되지 않는다면 실천적인 영향력은 제한적일 것이다. 유영모의 주체성도 인간에 대한 과도

39) *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, 1961, (La Haye: M. Nijhoff, Livre de poche, 1990), 179.

한 신뢰는 타자의 절대타자성을 간과하는 과정에서 동일성의 세계로 매몰될 여지가 있다. 타자철학에 기반한 주체철학의 능동성의 요청이 무엇보다 중요한 요소다.

우리는 레비나스의 후기 사상의 정수라 할 수 있는 언어적 구조를 설명하는 과정에서 두 사상의 회통의 가능성을 엿볼 수 있다. 즉 타자철학과 주체철학의 만남의 논리적 이해가 바로 언어적 구조를 설명하는 과정에서 흐릿하게 드러난다. 그는 ‘말함’(Dire)과 ‘말해지 것’(Dit)의 관계를 설명하면서 절대타자성과 동일성의 관계를 새롭게 분석한다. 그런데 그의 논증은 매우 복잡한 구조로서 논증함에 있어 혼란을 야기한다. 먼저 ‘말함’(le Dire)은 전-근원성인 특징으로서 서술된 말로 표현할 수 없는 존재의 저편에 위치함과 같다. 마치 데리다가 진리를 동일성이 아니라 타자성에서 의미를 찾는 것과 같이, 레비나스에게 있어 주체인 내가 담지하고 있는 기존의 인식과 지식체계로는 인식 불가능한 부분이 있다는 것을 인지한다. 기존의 형이상학과 인식론의 지식체계가 도달하지 못하는 점이 있다. 따라서 주체보다는 타자로서의 진리를 받아들여지게 되는데, 그 과정에서 ‘말함’에 기반한 ‘말해진 것’을 인식하려 하게 된다. 그런데 레비나스에게 ‘말해진 것’은 ‘말함’의 주제 속에서 초래된 존재함의 다른 방식이다. ‘말해진 것’은 ‘말함’을 기반하지만, 여전히 왜곡과 제한적 이해의 요소들을 내포하고 있다. 즉 ‘말해진 것’은 ‘말함’을 왜곡하거나 은폐한다. 하지만 또 한 특징은 ‘말함’은 ‘말해진 것’을 통해 드러날 수밖에 없다.

레비나스의 수제자인 톨랑의 주장 역시 언어의 복잡한 구조를 흐릿하게 논증한다. 그렇지만 그 역시 언어가 지닌 이중적이고 애매한 부분들을 따른다. 마치 타자의 타자성을 이성의 영역이 범접할 수 없는 요건을 내포하고 있듯이 달리 바라보는 관점을 가진다. 먼저 그는 “‘말함’은 ‘말해진 것’이 아니다.”라고 말한다. 그렇지만 역설적으로 ‘말함’은 ‘말해진 것’안에

서 유일하게 이해된다. ‘말함’과 ‘말해진 것’ 사이의 관계는 분절과 회귀의 관계를 지속하게 된다. 예컨대 텍스트는 기원적이지만 결코 기원의 지위를 획득할 수 없다. 텍스트는 대상을 지시하는 대리보충으로서 기능으로 제한되기 때문이다. 그렇다면 왜 그는 이러한 방식을 취한 것일까? 레비나스에게 ‘말함’과 ‘말해진 것’의 관계는 애매함과 수수께끼와 같은 긴장감들 속에 머물 때 온전히 그 의미가 보존될 수 있기 때문이다.<sup>40)</sup> 왜냐하면 ‘말함’은 ‘말해진 것’을 통해서 그 의미를 전달하지만 어떤 방식으로든 이미 ‘말해진 것’은 ‘말함’의 흔적으로 남을 뿐이며 더 이상 계시적인 것에 직접 도달하지 못하기 때문이다. 이러한 의미에서 ‘말해진 것’은 ‘말함’을 왜곡하거나 은폐의 요건을 가진다. ‘말함’은 ‘말해진 것’에 의한 새로운 왜곡을 항상 중단시키기 위해선 분절이 필요하다. 레비나스는 ‘말함’과 ‘말해진 것’의 관계를 애매성(ambiguïté), 수수께끼(énigme), 깜박꺼림(clignotement)이라는 용어로 표현한다. ‘말함’이 지닌 본질적 의미가 인간의 이해와 해석으로 들어오는 과정에서 정수가 전달되기도 하지만 왜곡되고 축소되게 된다. 따라서 이러한 문제들은 해결하기 위해 계시를 늘 필요로 할 수밖에 없다.

‘말함’과 ‘말해진 것’의 관계는 ‘윤리’와 ‘정의’의 관계도 동일하게 적용된다.<sup>41)</sup> 만약 ‘말해진 것’이 ‘말함’으로 회귀가 가능하다면 자기 구원이 될 것이며, 이런 결과는 누구나 바라는 바일 것이다. 하지만 레비나스는 인간이 지닌 해석과 이해의 한계를 엄격하게 인정한다. 생명의 기본 원리가 참된 열의 지향이지만 경우에 따라선 왜곡과 제한적 이해의 가능성이 있다는 것이다. 우리는 레비나스의 이러한 주장에 동의한다. 생명의 기본 원리이자 인간관계의 대전제인 윤리가 있기에 타인들을 문 앞에서 “먼저

40) Jacques Rolland, *Parcours de l'autrement*, (Paris: PUF, 2000), 189-197.

41) 심상우, “레비나스 사상에서 윤리적 정치의 조건,” 101.

들어가지요!”(Après vous, Monsieur!)라는 말이 가능하다.<sup>42)</sup> 책임 윤리는 타자의 명령에 기인한 것이다. 하지만 또 다른 한편으로 우리는 제삼자들과 함께 살아가기에 타자들 모두에 대한 전적인 책임이 가능하지 않다. 제삼자의 등장은 공평한 가운데 윤리적 실천을 행해야 한다. 다만 나의 몫이 배제된 가운데 결정내릴 때보다 공정해질 수 있다. 윤리가 정의로운 결정에 이르는 결과를 낳기도 하지만 또 다른 한편에서는 정의를 수행하는 과정에서 윤리가 제한되고 왜곡된 결과를 낳을 수 있다.

## V. 나가는 글

한반도의 근현대사를 보면서 가장 뼈아팠던 상처는 주체를 잊고 살아왔던 구조의 문제였다. 철학이 부재한 사회에서 이제 돌이켜 미래를 준비하기 위해선 주체성의 회복을 기해야 한다. 주체성의 회복을 기하는 과정에서 우리의 고유한 전통을 되살림과 동시에 서구가 이뤄왔던 주체성의 문제들을 비판적으로 검토함으로 우리만의 창조적 주체성을 만들어갈 필요가 있다. 주체성의 회복을 위해 회통의 정신을 실현한 레비나스와 유영모의 만남은 매우 유의미하다. 유영모의 사상을 한마디로 요약하면 주체 철학이고, 레비나스는 타자철학이다. 유영모가 주목한 주체는 생각하는 주체이자 생명의 살리는 존재다. 서구의 주체가 인식론의 명제에 국한되어 있지만, 유영모의 주체는 존재론적인 차원까지 확장된 주체다. 생각하는 주체는 지식과 관념과 같은 외부작용의 영향력을 넘어 '나의 존재가 생명의 빛을 밝히는 행위와 연관된 주체다. 참된 주체성의 회복을 꿈꾼 그는 톨스토이와 간디처럼 실천적 삶을 살아간 참된 스승이었다.

레비나스의 삶은 유영모의 삶처럼 실천적 삶을 살아갔다고 할 수 없다. 다만 그는 폭력의 근원을 찾는 과정에서 코기토의 주체 철학의 문제를

42) Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini*, 84.

비판적으로 검토하게 된다. 그런데 그는 주체의 세움을 주장하는 것이 아니라 주체의 해체를 주장하며 타자철학을 주장하게 된다. 서구 사상의 오랜 전통은 나르시시즘적 주체로서 타자들에 의해 지배되지 않고 자기 삶의 주인으로서 자유와 평등의 가치를 가장 높은 이상으로 간주했다. 나르시시즘은 곧 확고한 자기 긍지로 나타나게 된다. 이러한 긍지는 타자들보다 위에 있는 것으로 대자적 방식이기보다는 대타적 방식을 취하게 된다. 따라서 남들보다 위에 있는 자기는 타자들이 자기보다 아래 있기에 지배의 대상이 된다. 타인을 사랑하지 못하는 나르시시즘적 정신은 언제나 자기 속에 머물러 자기와 관계한다. 그것은 타자와의 만남을 거부하는 정신이다.

유영모와 레비나스는 주체에 대한 이해가 다름에도 불구하고 사랑과 책임윤리의 차원에서 맥을 같이 한다. 다시 말해 주체의 타자에 대한 이해는 다르지만 도달한 결론은 동일하다. 참된 ‘얼나의 사람은 ‘제나의 삶을 버리고 타자에 대한 사랑을 실천하게 된다. 성숙한 사람은 자기를 타자들을 위해 내어놓을 수 있는 희생적 자세를 가지게 된다. 다만 깨달음이 주체적 노력을 통해 획득할 수 있느냐 아니면 이미 명령으로 있느냐의 문제만 남는다. 유영모에게 생각한다는 것은 신과의 관계이자 자기 자신과의 관계다.

반면에 레비나스에게 관계는 곧 타자인 신이나 타인과의 관계 속에서 자기를 알게 된다. 레비나스에게 메시아는 곧 타자성이 현실에서 실현되는 것을 의미한다. 메시아는 내가 타자를 향한 열림의 존재가 되게 만든다. 메시아적 존재인 나는 그 자신이 타인들의 고통을 그 자신이 취하는 정의로움으로 있다. “모든 사람들이 메시아이다. 즉 세상의 모든 고통은 자신이 취해야 하며, 나 자신으로서 나(Le Moi)는 이러한 역할을 위해 모든 유일함으로 지시된다.”<sup>43)</sup> 레비나스에 따르면 나는 세상의 모든 책임

을 지기 위해 스스로 양양되어야 한다. 주체인 나는 실존으로 존재하는 타자와의 관계를 통해서만 신을 경험할 수 있다. 즉 신은 ‘타자의 얼굴’을 통해서 이미 현현하고 있다. 얼굴에 나타난 신의 현현은 곧 계시로 나타나는 신의 고유 형상이다.

결론적으로 우리는 레비나스의 타자철학은 주체철학이 지닌 실천이 요청되고, 유영모의 주체철학 역시 타자철학의 선-근원적 형이상학적 윤리가 요청된다. 레비나스의 형이상학적 윤리가 실존과 상관성을 지니지 못하게 된다면 공허해질 뿐이다. 레비나스의 타자철학이 실천에 적극적이지 못한 이유는 곧 주체의 자기인식의 직접적인 한계성 때문이다. 반면에 유영모는 자기의 내면을 통한 자기인식은 곧 ‘얼나’에 도달할 수 있다고 생각했다. 그런데 문제는 자기인식의 확립이 동일성의 폭력을 초래할 수 있다. 한계성을 지닌 인간이라는 사실을 인지함과 더불어 지속적으로 모두를 파악하기 위한 노력이 요청된다. 레비나스가 유영모와 회통 할 수 있는 부분이 바로 이 부분이다. 주체가 타자철학이 지닌 수동적인 것보다 수동적인 존재임을 인지한 가운데 주체적 능동성이 발현되어야 한다. 나아가 타자철학의 출발인 수동적 존재임을 크게 강조하다 보면 주체의 능동성이 상실될 것이다. 따라서 타자철학과 주체철학은 지속적인 회통이 가능해야 한다.

---

43) Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, (Paris: A. Michel, 1963, Livre de poche, 1984), 129.

## 참고문헌

- 강영안. 『타인의 얼굴』. 서울: 문학과 지성사, 2005.
- 김종두. 『키에르케고르의 실존사상과 현대인의 자아 이해』. 서울: 새물결플러스, 2014.
- 김흡영. 『가온찍가: 다석 류영모의 글로벌 한국신학서설』. 서울: 동연, 2013.
- 김홍호. 『다석일지 공부1-7』. 서울: 솔, 2001.
- \_\_\_\_\_. 『제소리: 다석 류영모 강의록』. 서울: 솔, 2001.
- \_\_\_\_\_. 『동양 사상가 신학: 동양적 기독교 이해』. 이정배(공)편, 서울: 솔, 2002.
- Levinas E., ; *De l'existence à l'existant*, 서동욱 옮김. 『존재에서 존재자로』. 서울: 민음사, 2003.
- 박경미 외. 『서구 기독교의 주체적 수용: 류영모, 김교신, 함석헌을 중심으로』. 서울: 이화여자대학교출판부, 2006.
- 박영호. 『진리의 사람 다석 류영모(上,下)』. 서울: 두레, 2001.
- \_\_\_\_\_. 『다석 류영모 명상록: 진리와 참 나』. 서울: 두레, 2000.
- \_\_\_\_\_. 『다석 류영모 - 우리 말과 글로 철학한 큰 사상가』. 서울: 두레, 2009.
- \_\_\_\_\_. 『공자가 사랑한 하느님 - 다석강의로 다시 읽는 중용사상』. 서울: 교양인, 2010.
- \_\_\_\_\_. 『다석전기 - 류영모와 그의 시대』. 서울: 교양인, 2012.
- \_\_\_\_\_. 『죽음공부』. 서울: 교양인, 2012.
- 박원빈. “신학담론으로서 타자윤리의 가능성과 한계.” 『기독교사회윤리』 제16집 (2008), 217-237.
- \_\_\_\_\_. 『레비나스와 기독교』. 서울: 북코리아, 2010.
- 박재순. 『다석 류영모의 철학과 사상』. 서울: 한울, 2013.
- \_\_\_\_\_. 『다석 류영모』. 서울: 흥성사, 2017.
- 박종균. “레비나스와 본회퍼의 책임윤리.” 『기독교사회윤리』 제16집(2008), 239-265.
- 서동욱. 『타자와 차이』. 서울: 문학과 지성사, 2000.
- 심상우. “레비나스 사상에서 윤리적 정치의 조건.” 『해석학 연구』 제25집(2010),

85-116.

- \_\_\_\_\_. “레비나스의 경제에 대한 고찰.” 『프랑스철학』 제4집(2010), 76-99.
- \_\_\_\_\_. “레비나스에게서 존재론의 의미.” 『해석학 연구』 제29집(2012), 53-80
- \_\_\_\_\_. “무원리성의 신과 레비나스.” 『기독교사회윤리』 제 22집(2013), 135-165.
- 심상우외. 『세상을 바꾼 철학자들』. 서울: 동녘, 2015.
- 심상우외. 『텍스트로보는 근대한국』. 서울: 세창출판사, 2020.
- 오정숙. 『다석 류영모의 한국적 기독교』. 서울: 미스바, 2005.
- 류영모. 『다석일지(上,中,下 영인본)』. 서울:솔, 2001.
- \_\_\_\_\_. 『씨알의 말씀』. 서울: 홍익재, 1989.
- \_\_\_\_\_. 『다석강의』. 서울: 교양인, 2016.
- \_\_\_\_\_. 『씨알 강의 1959~1961』. 서울: 교양인, 2015.
- \_\_\_\_\_. 『다석중용강의』. 서울: 교양인, 2011.
- \_\_\_\_\_. 『다석 마지막 강의 - 육성으로 듣는 동서회통의 종교사상』. 서울: 교양인, 2011.
- \_\_\_\_\_. 『다석 류영모 어록: 다석이 남긴 참과 지혜의 말씀』. 서울: 두레, 2002.
- \_\_\_\_\_. 『다석 류영모 명상록』. 서울: 두레, 2001.
- 윤대선. 『레비나스의 타자철학』. 서울: 문예출판사, 2009.
- 윤석빈. “다석 류영모와 마르틴 부버의 관점에서 본 사이존재로서의 인간.” 『동서 철학연구』 제38호(2005), 349-371.
- 이기상. ““태양을 꺼라!” 존재 중심의 사유로부터의 해방, 다석 사상의 철학사적 의미.” 『인문학연구』 제4집(1995), 1-34.
- \_\_\_\_\_. “다석 류영모에게서의 텅 빔과 성스러움.” 『철학과 현상학연구』 제16집(2001), 245-301.
- \_\_\_\_\_. “존재에서 성스러움으로! 21세기를 위한 대안적 사상모색: 하이데거의 철학과 류영모 사상에 대한 비교 연구.” 『해석학연구』 제8집(2001). 353-393.
- 이정배. 『없이 계신 하나님, 덜 없는 인간 - 다석 신학의 얼과 틀 그리고 쓰임』. 서울: 모시는 사람들, 2009.
- \_\_\_\_\_. 『빈탕한테 맞춰 놀이: 多夕으로 세상을 읽다』. 서울: 동연, 2011.
- 정양모. 『나는 다석을 이렇게 본다』. 서울: 두레, 2010.
- \_\_\_\_\_. 『하루를 일생처럼』. 서울: 두레, 2011.

\_\_\_\_\_. “다석 류영모 선생의 신앙.” 『종교신학연구』 제6집(1993), 457-480.

Derrida, J. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée, 1997.

\_\_\_\_\_. *Donner le Temps*, Paris:Galilée, 1991.

\_\_\_\_\_. *De l'hospitalité*, Paris: Calmann-Levy, 1997.

Hayat, P. *Emmanuel Lévinas. Éthique et société*, Paris: Kimé, 1995.

Jankélévitch, V. *L'imprescriptible*, Pardonnez : Dans l'honneur et la dignité,  
Paris: Seuil, 1986.

\_\_\_\_\_. *La Mauvaise conscience*, Paris: Champs Flammarion, 2019.

Lévinas, E. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hilérisme*, Paris: Rivages  
poche Petite Bibliothèque, 1997(1934).

\_\_\_\_\_. *Totalité et infini*, Essai sur l'extériorité. La Haye: M. Nijhoff, 1961/Livre  
de poche, 1990.

\_\_\_\_\_. *Difficile liberté*. Paris: A. Michel, 1963/Livre de poche, 1984.

\_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: M. Nijhoff, 1974 /  
Livre de poche, 1991.

\_\_\_\_\_. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, Edition de poche, 1992 (1982).

\_\_\_\_\_. *Ethique et Infini*. Montpellier: Librairie Arthème Fayard et Radio  
France, Livre de poche, 1982.

Poché, F. *Penser avec Arendt et Lévinas - Du mal politique au respect de  
l'autre-*. Lyon: Chronique sociale, 2003.

Ponzio, A. trad., Nicolas Bonnet, *Sujet et Altérité sur Emmanuel Lévinas. Suivi  
de deux dialogues avec Emmanuel Lévinas*, Paris: L'Harmattan, 1996.

Rolland, J. *Parcours de l'autrement*. Paris: PUF, 2000.

Sebbah, F-D. “La fraternité selon Lévinas”, in: *Les Cahiers Philosophiques de  
Strasbourg Lévinas et la politique*, n°14, éd. G. Benussan, Strasbourg:  
2003.

Vanni, M. *L'impatience des réponses*, Lyon: CNRS, 2004.

『이주경제』 2020,12,23. “얼나의 성자 다석 류영모(88) 9억번의 숨이 멈추다”  
<https://news.nate.com/view/20201223n16948?mid=n1101> (2021,10,10)

논문투고일: 2021년 11월 11일

심사개시일: 2021년 11월 15일

게재확정일: 2021년 12월 13일

---

 • 국 문 초 록 •
 

---

이 연구의 목적은 주체철학과 타자철학의 회통 가능성을 모색하고자 한다. 동양의 성자로 불려지는 유영모의 주체철학과 서양의 윤리를 새롭게 모색한 레비나스의 타자철학의 만남의 시도함으로써 도래하는 우리 미래의 새로운 길을 모색하고자 한다. 이 두 사상가는 당면한 국가적 어려움과 실존적 문제를 동서양의 회통의 정신으로 헤쳐 나가고자 했던 대표적인 인물이다. 이런 공통점에도 불구하고 이 두 사상가의 사유의 결은 매우 달랐다. 유영모가 일체강점기를 지나면서 식민성과 당파성을 극복하기 위해 주체의 세움을 주장했다면, 레비나스는 서구의 주체철학이 동일성을 지향하는 과정에서 타자를 배제하는 폭력을 낳는다고 폭로하며 주체의 해체를 주장했다. ‘주체의 세움’과 ‘주체의 해체’를 주장하는 두 사상가의 길은 현대사회를 비판적으로 조망하기에 충분하다. 이처럼 주체성의 문제를 두고 서로 대비되는 두 사상가의 관점들을 일차적으로 비교·분석하는 일 자체만으로도 충분히 유의미한 연구가 될 것이다. 하지만 참된 평화를 찾는 이 두 사상가의 노력은 매우 독특한 특징을 지닌다. 이들의 사상에는 동양사상과 서양사상이 그리고 철학과 종교가 서로 회통한다. 이 연구 역시 회통의 차원에서 주체철학과 타자철학의 창조적 만남을 시도하게 될 것이다.

**주제어:** 유영모, 레비나스, 회통, 주체성, 타자성, 타자철학

---