

현상즉실재론과 독일 관념론*

윤형식**

초록 이노우에 데쓰지로(1855~1944)의 현상즉실재론은 소위 일본형 관념론의 효시라는 평가를 받는다. 통상 독일 관념론은 이 현상즉실재론의 모태 혹은 사상적 원천 가운데 하나로 거론된다. 어떤 것이 어떤 철학 이론의 '사상적 원천'이라고 말할 수 있으려면 적어도 그것이 그 철학 이론의 '문제의식'을 규정해야 할 것이다. 나는 이노우에의 현상즉실재론이 독일 관념론의 문제의식을 공유하지 않음을 보임으로써 독일 관념론이 그의 현상즉실재론의 사상적 원천이 아님을 밝힐 것이다. 나아가 '자유'의 철학'으로 전개된 독일 관념론의 지향과는 정반대로 이노우에의 현상즉실재론이 일제 파시즘의 국체론을 정당화하는 그의 전체주의적인 '복종'의 윤리론을 뒷받침하는 세계관의 성격을 가진다는 것을 보일 것이다.

주제어 현상즉실재론, 독일 관념론, 이노우에 데쓰지로

1. 들어가는 말

현상즉실재론(現象即實在論)은 메이지 시대 후반 도쿄제국대학 최초의 일본인 철학교수였던 이노우에 데쓰지로(井上哲次郎, 1855~1944, 이하 '이노우에'로 약칭)가 제창한 '철학적 세계관'의 이름이다. 현상즉실재론은 도쿄대

* 이 논문은 2025년도 독일유럽연구센터(ZeDES)의 지원을 받아 작성되었음.

** 유럽인문아카데미 대표

철학과에서 이노우에와 함께 공부하였거나 그에게서 배웠던 또래들에게서 동시에 발견되고, 이후 니시다 기타로를 통해 교토학파로 이어져 소위 ‘일본형’ 관념론이라는 평가를 받는다.¹ 그런데 이 ‘일본형’ 관념론의 사상적 모태로 통상 거론되는 것은 불교의 『대승기신론』과 독일 관념론이다.

이노우에는 도쿄대학 철학과 학생 시절 『대승기신론』과 독일 관념론에 대해 배우면서 “독일관념론과 『대승기신론』이 비슷한 논리로 세계관 혹은 존재를 설명하고 있다는 것에 자극을 받아” 현상즉실재론을 구상하게 되었다고 한다.² 이러한 이노우에의 회고도 있는 데다가, 그가 현상즉실재론을 설파한 글들³에 ‘현상’, ‘인식’, ‘주관’, ‘객관’ 등 독일 관념론에 의해 각인된 여러 철학 용어들이 등장하고, 칸트를 위시한 독일 관념론 철학자들의 이름이 적지 않게 거명되고 있는 사정을 감안하면, 어찌하여 독일 관념론을 현상즉실재론의 사상적 원천 중 하나로 보는 시각이 학계의 정설로 자리 잡게 되었는지 일견 이해가 간다.

그런데 과연 독일 관념론이 이노우에의 현상즉실재론에 ‘사상적 원천’으로서 영향을 끼쳤다고 볼 수 있을까? 결론부터 말하자면, 독일 관념론은 이노우에의 현상즉실재론의 ‘사상적 원천’이 아니다. 어떤 것이 어떤 철학 이론의 ‘모태’ 혹은 ‘사상적 원천’이라고 말할 수 있으려면 적어도 그것이 그 철학 이론의 ‘문제의식’을 규정해야 할 것이다. 현상즉실재론이 독일 관념론에 속하는 철학자들의 이름과 그로부터 유래하는 어휘들로 치장하고

-
- 1 이해경(2024a), 「이노우에 데쓰지로와 일본주의의 시대」, 이해경 외 옮김(2024), 이노우에 데쓰지로 지음, 『철학과 국가: 제국대 교수의 근대일본 만들기』, 민서재, pp. 582-588 참조.
 - 2 이해경(2024a) p. 567; 이해경(2024b), 「해제」, 이노우에 데쓰지로(1901a), 이해경 번역, 「인식과 실재의 관계」, 『日本思想』, 제48호, p. 353.
 - 3 이노우에가 현상즉실재론을 본격적으로 설파한 글로는 「내 세계관의 먼지 한 톨」(1894), 「현상즉실재론의 요령」(1897), 「인식과 실재의 관계」(1901), 「유물론과 유심론에 대한 실재론의 철학적 가치」(1910)가 꼽히는데, 이 글들은 모두 한국어로 번역되었다. 『日本思想』 제48호에 실린 「인식과 실재의 관계」를 제외한 나머지 세 글의 한국어 번역은 모두 앞에 인용한 『철학과 국가』에 실려있다.

는 있지만, 이노우에가 독일 관념론의 문제의식을 공유하고 있다고 볼 수는 없다. 독일 관념론에 속하는 어떤 철학 요소(Philosophem)가 이노우에의 현상즉실재론에 들어있다는 해석은 가능할 것이다. 그러나 그 요소가 독일 관념론이라 통칭되는 일군의 철학자들의 인식관심(Erkenntnisinteresse)을 규정한 ‘문제의식’과 상관이 없다면 그것이 ‘모태’ 내지 ‘사상적 원천’의 역할을 하고 있다고 볼 수는 없을 것이다.

한국어로 번역된 현상즉실재론에 대한 이노우에의 글들을 근거로 보건 때, 그는 독일 관념론 철학의 수행과 이해에 있어 실존적 전제라 할 근대적인 ‘선협적 인식주체’에 대한 인식을 갖지 못했고, 그래서 데카르트 이래 서구 근대철학을 각인한 ‘인식론적 문제의식’을 결여했던 것으로 보인다. 이것은 독일 관념론 철학자들의 ‘시대의식’에 대한 이노우에의 무시 내지 무지로 나타난다. 이러한 이론철학적 정향(定向)은 근대화에 대한 이노우에의 ‘전근대적’, 아니 ‘반(反)근대적’ 대응 태도와 맥을 같이한다. 서구의 과학기술은 인정하고 받아들이되 정신(도덕)은 철두철미 국가주의로 무장해서 국권을 수호해야 한다는 이노우에의 ‘일본주의’ 이데올로기는 결코 ‘근대’의 대안적 추구가 아니다. 독립자존과 자유의 도덕을 비판하면서 복종의 미덕을 설파하고 군국일체(君國一體)의 야마토다마시(大和魂)를 소리 높여 부르짖는 이노우에의 도덕론과 국체론은 근대에 대한 반동(反動)에서 나온 것이다.

2. 관념론과 독일 관념론의 개념 정의

칸트를 ‘독일 관념론’에 포함할 것인지에 대해서는 학계의 의견이 갈린다.⁴ 이 글은 이노우에의 현상즉실재론에 대한 영향사의 측면에서 독일 관

— www.kci.go.kr
4 예를 들어 감(Gamm)은 칸트 철학을 독일 관념론에 포함시키지 않지만[G. Gamm

념론을 고찰하는 작업이기에 칸트를 포함하여 독일 관념론을 논할 것이다. 그렇다면 독일 관념론은 칸트가 『순수이성비판』을 처음 출간한 1781년부터 헤겔이 사망한 1831년까지 약 50년간의 시기에 칸트 철학이 제시한 ‘문제의식’의 규정적 영향력 아래 독일 문화권에서 이루어진 일련의 철학자들의 작업을 통칭하는 말이 될 것이다. 이 철학자 그룹에 누구를 포함시킬 것인지, 이들의 작업이 독일 관념론이라는 명칭 아래 포괄할 정도로 일정한 통일성을 갖는지 등등에 대한 논란이 있지만, 이 글은 글의 취지상 ‘철학사적으로’ 독일 관념론을 대표하는 철학자로 간주되는 칸트, 피히테, 셸링, 헤겔만을 고찰의 대상으로 삼을 것이다.

그런데 이들의 작업을 하나로 묶어서 독일 ‘관념론’이라고 부르는 것이 적절한가? 칸트는 자신의 이론철학적 입장을 ‘선험적⁵ 관념론이자 경험

(2015), *Der Deutsche Idealismus*, Stuttgart, p. 11], *The Cambridge Companion to German Idealism* [K. Ameriks (Ed.) (2000), Cambridge]이나 *Handbuch Deutscher Idealismus* [H. J. Sandkühler (Hg.) (2005), Stuttgart / Weimar]는 별다른 논의 없이 칸트를 독일 관념론에 포함시키고 있다.

- 5 ‘선험적’은 트란스첸덴탈(transzendental)의 번역이다. 칸트의 이 용어는 현재 한국에서 ‘초월적’ 혹은 ‘초월론적’으로도 번역된다. 이러한 번역상의 차이가 생기는 핵심 이유는 아프리오리(a priori)를 어떻게 번역할 것인가, 라는 문제와 연여있기 때문이다. 아프리오리를 ‘선험적’으로 번역할 경우 트란스첸덴탈에 마땅한 번역어가 없게 된다. 여기서 이 용어들을 둘러싼 번역문제를 상론할 수는 없다. 나는 쾰레 말인 아프리오리와 아포스테리오리(a posteriori)를 각각 ‘전험적’(前驗的)과 ‘후험적’(後驗的)으로 옮김으로써 1920년대 일본 칸트학자들이 선택하였고 한국의 초창기 칸트학자들이 받아들였던 트란스첸덴탈의 번역어 ‘선험적’(先驗的)을 살리는 길을 택하였다. 칸트는 트란스첸덴탈이라는 새 용어를 도입하면서, 전통적으로 ‘내재적’(immanent)과 반대되는 말로 사용된 ‘초월적’(transzendent, ‘모든 경험을 넘어서는’)이라는 용어와 구분하고 있다. 칸트에 따르면 “트란스첸덴탈이라는 단어는 모든 경험을 넘어서는 것을 의미하는 것이 아니라, 경험에 선행하되(즉 전험적이면서) 단지 경험적 인식을 가능하게 만들어주도록 규정된 것을 의미한다”[Kant (1783), *Prolegomena, Kant's gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. IV, p. 373f]. 나는 ‘선험적’이라는 말의 한자 의미에 구애받지 말고, 한국의 선배 학자들이 했던 것처럼, ‘선험적’이라는 단어를 “경험에 선행하되(즉 전험적이면서) 경험을 가능하게 해주는” 내지 “경험 가능성의 조건을 다루는”이라는 의미의 트란스첸덴탈의 번역어로 사용하는 것이 개념적 혼란을 줄이는 데 더 유리하다고 생각한다. 물론 똑같이 한자 의미에 구애받지 말고 ‘초월적(超越的)’ 내지 ‘초월론적’이라는 용어를 사용하자고 주

적 실재론'이라고 규정하면서 버클리나 데카르트의 관념론과 차별화를 시도한 바 있다. 따라서 칸트의 철학적 입장을 규정할 때 수식(修飾) 없이 '관념론'이라고만 칭해서는 안 된다. 또한 그 내용이 어떠한 간에 관념론과 실재론의 '통일'을 이론철학적으로 추구하였던 칸트 이후의 저 세 철학자의 입장을 '관념론'으로 약칭하는 것은 이들에게서 볼 수 있는 "지식의 사변적 우주를 관통하는 '실재론'의 강력한 흐름"⁶을 제대로 표현하지 못한다. 물론 나는 철학사적으로 이미 정착된 '독일 관념론'이란 명칭을 사용할 것이다. 그러나 앞으로의 논의를 위해 이 철학사적 명칭과는 별개로 '관념론'이란 용어의 의미를 정의해서 사용할 필요가 있다.

관념론이란 용어는 매우 다의적으로 사용된다. 가령 칸트의 선형적 관념론의 경우에서 보듯이 지식의 대상이 되는 경험세계에 대한 인식조건과 관련하여 관념론이란 용어를 사용할 수도 있고, 버클리의 비물질론(immaterialism)의 경우처럼 관념과 관념을 갖는 마음(정신)만이 존재한다는 존재론적 입장을 가리키는 말로 사용할 수도 있다. 가이어(P. Guyer)와 호르스트만(R.-P. Horstmann)은 이러한 다의적 사용 때문에 생기는 혼란을 피하고 논의를 효율적으로 전개하기 위하여 관념론(idealism)을 "존재하는 것은 모두 어느 면에서 정신적이다(everything that exists is in some way mental)"라는 주장의 '형이상학적 학설'로 정의하고, 이 학설을 정당화하는 두 가지 종류의 논변을 구분하자고 제안하였다.

관념론을 옹호하는 "형이상학적 논변은 존재에 대한 몇몇 일반적 제약 조건을 제시하면서 어떤 종류든 간에 정신(mind)들만이 그러한 조건을 충족한다고 주장하는 논변이다. 인식론적 논변은 인식을 위한 몇몇 조건을 제시하면서 어떤 의미에서든 정신적인 대상들만이 그 인식조건들을 충족

장할 수 있겠지만, 이 경우 트란스첸덴트(transzendent)를 어떻게 적절히 번역할 것인가라는 문제와 다시 대면해야 한다.

6 G. Gamm (2015), p. 13.

할 수 있다고 주장하는 논변이다. 특히 관념론을 옹호하는 인식론적 논변은 인식의 대상 자체가 정신적일 경우에만 성립 가능한, 인식과 그 대상 간의 **필연적 동형성(isomorphism)**이 있다고 상정한다”⁷.

물론 이러한 정의와 논변 구분으로 구체적인 철학적 주장들이 관념론인지 아닌지를 쉽게 파악할 수 있는 것은 아니다. 당장 칸트의 경우만 하더라도 그가 주장하는 선험적 관념론이 관념론인지 아닌지 규정하기가 쉽지 않다. 규정이 어려운 이유는 여러 가지가 있을 수 있겠지만 일차적으로 ‘존재’(existence)라는 말의 의미가 모호하기 때문이다. ‘이론철학적으로’ 칸트는 물자체가 존재한다고 생각한 건 분명하지만 그것이 정신적인 것인지 아닌지는 알 수 없다고 보았다. 따라서 우리의 현상 인식을 촉발하는 물자체의 경우 칸트는 실재론자 쪽에 가깝다. 인식과 대상 간의 필연적 동형성이 성립하지 않기 때문이다. 하지만 인간의 실천이성은 누메논(물자체)일 수 있기 때문에 ‘실천철학적으로는’ 분명 ‘이데알리스트’(Idealist)이다.

칸트에 따르면 우리가 경험을 통해 알 수 있는 현상의 경우, 인식 대상이 정신적이어서 인식이 가능한 것이 아니라 인식의 재료가 되는 감각인상들(‘잡다’, das Mannigfaltige)을 인식주체에 속한 조건들에 맞게 가공하여 인식의 대상으로 만들기 때문에, 즉 정신적인 것으로 만들기 때문에, 인식이 가능하다. 그렇다면 칸트는 현상과 관련하여 관념론자인가? 그렇지 않다. 경험적 인식이 성립하기 위해 반드시 주어져야 하는 재료인 감각인상들은 그 자체로는 ‘정신적인 것’이 아니다. 칸트는 경험적 인식이 성립하려면 ‘객관적인’ 재료와 인식을 가능하게 해주는 ‘주관적인’ 형식이 모두 필요하다고 주장하였다. 그래서 칸트는 현상 인식, 즉 경험적 인식에 대한 자신의 입장을 ‘선험적 관념론’이자 ‘경험적 실재론’이라고 말한 것이다. 현상 인식을

7 Guyer, Paul and Rolf-Peter Horstmann (2023), “Idealism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/idealism/>

가능하게 하는 ‘형식’(Form)의 측면에서는 관념론자이지만 인식의 재료, 즉 ‘질료’(Materie)의 측면에서는 실재론자라는 것이다.

관념론이란 개념의 다의성은 그 상대어를 보면 보다 확실하게 부각된다. 실재론, 유물론, 독단론, 경험론 등 문제의 초점과 논의의 맥락에 따라 관념론과 반대되는 입장은 다양하게 정의되고 호명된다. 관념론을 “존재하는 것은 모두 어느 면에서 정신적이다”라는 형이상학적 학설로 보자는 가이어와 호르스트만의 제안은 ‘관념론 대 유물론’이라는 대립 구도에서 존재론적으로 관념론의 의미를 확정하는 효과가 있다. 이 제안에 따라 성립 가능한 입장은 관념론이나 유물론을 일원론적으로 주장하거나 이원론을 내세우는 것이 될 것이다. 이 경우 실재론의 상대어는 관념론이 아니라 가상론(假象論)이 될 것이다. 이 기준에 따르면 칸트는 이론철학적으로는 실체적 정신(신, 영혼, 자유의지)의 가상론을 제시한 것이다. 물론 실천철학적으로는 자유의지의 실재론을 주장하지만 말이다.

관념론을 내세울 때 형이상학적 논변만을 제시하고 인식론적 논변을 제시하지 않거나 그 논거와 논리가 빈약한 경우 우리는 독단론(獨斷論, Dogmatismus)으로 규정할 수 있을 것이다. 이 정의에 따르면 칸트가 실천철학적으로 신의 존재와 영혼의 불멸성을 요청한 것은 독단론이다. 신의 존재와 영혼의 불멸성과 관련하여 그는 형이상학적 논변은 제시하였지만, 인식론적 논변은 아예 불가능하다고 생각하였다. 신과 영혼 불멸의 ‘인식’은 전적으로 불가능하지만, 그가 ‘최고선’이라고 부른 ‘인류의 자유와 복지의 실현’ 가능성에 대한 희망을 붙들기 위해서는 이러한 독단론이 필요하다고 ‘독단적으로’ 요청한 것이다.

‘경험론’의 규정과 관련하여서는 칸트의 정의가 유용하다. 『순수이성비판』의 ‘선형적 방법론’에서 그는 “순수이성의 역사”라는 이름 아래 철학사를 정리하면서 “순수한 이성인식이 경험으로부터 도출되는가, 아니면 경험과는 독립적으로 이성에 그 원천이 있는가라는 순수한 이성인식의 원천과 관련하여 아리스토텔레스를 경험주의자들(Empiristen)의 우두머리로, 플라톤

을 **이성주의자들**(Noologisten)의 우두머리로 간주⁸ 수 있다고 주장한다. 즉 보편성과 필연성을 갖는 인식의 원천이 경험이나 이성이나에 따른 인식론적 구분인데, 칸트의 이 제안은 ‘경험주의’와 ‘이성주의’(Rationalismus)라는 철학사적 구분으로 관철되었다. 따라서 경험론은 형이상학적 학설인 관념론과는 짝을 이루는 상대어가 될 수 없다.

관념론의 정의에 대한 가이어와 호르스트만의 제안은 독일 관념론 철학자들의 존재론적 입장을 이해하고 정리하는 데 도움이 될 뿐 아니라, 이노우에의 현상즉실재론의 본질적 모호성을 파악하는 데에도 유용할 것이다.

3. 독일 관념론의 문제의식 (1): 선험적 인식주체와 인식론적 문제의식

칸트가 현상과 물자체를 구분하고 선험적 관념론을 제시하게 된 이유는 궁극적으로 자연과학의 등장과 ‘눈부신’ 성취 때문이다. 천동설과 지동설을 둘러싼 천문학 논쟁은 르네상스 휴머니즘 운동으로 성립한 유럽 지식인들의 소통 네트워크(이른바 “문예공화국”)를 매개로 진행되었는데, 이 논쟁은 이 소통 네트워크의 성격을 ‘과학자공동체’라고 불려야 할 정도로 ‘자연과학적 세계관’의 성립에 지대한 역할을 하였다. 에피쿠로스로 대표되는 고대 그리스 ‘원자론 철학’과 플라톤으로 상징되는 ‘수학적 자연관’의 유기적 결합을 바탕으로 성립한 자연과학적 세계관의 핵심 메시지는, ‘세계’는 기독교가 가르치는 것과 같은 신의 창조물이 아니라 오로지 물질로 구성된 ‘자연’이며, 자연은 수학적 구조를 갖는다는 것이었다. 원자론 철학이 함의

8 Kant (1781/1787), *Kritik der reinen Vernunft* (『순수이성비판』), A 854/B 882. 『순수이성비판』 인용은 학계의 관행에 따라 초판(A)과 제2판(B)의 쪽수를 제시하는 방식을 취한다.

하는 유물론적 세계관은 세계에서 신의 아우라를 걷어냄으로써 자연 탐구의 빗장을 열었고, 자연의 수량화는 관찰과 측정을 바탕으로 실험을 통해 자연의 비밀을 밝힘으로써 자연을 통제하고 지배할 수 있는 ‘힘’(테크놀로지)을 가질 수 있다는 전망의 토대가 되었다. ‘아는 것이 힘’이라는 자연과학적 세계관으로 무장한 새로운 지식인들은 자연과학의 성립을 이끈 주역이었을 뿐만 아니라 서구 근대를 연 아방가르드였다. 1687년 출간된 뉴턴의 『자연철학의 수학적 원리』는 근대화에 앞장선 계몽주의자들의 손에 최강의 무기를 쥐여 주었다.

그런데 자연과학적 세계관을 바탕으로 한 자연과학의 등장과 근대화는 서구 근대인의 자기이해와 세계이해에 동요와 균열을 초래하였다. 자연과학적 지식이 지식의 본보기가 되면서 현상과 본질(실체)의 차이에 대한 인식론적 문제가 부상하였고, 이제 ‘진리’임을 부정할 수 없는 뉴턴 물리학과 그 바탕이 되는 자연과학적 세계관이 갖는 무신론적 함의는 서양인의 삶에 의미를 부여하고 ‘구원’을 약속하였던 기독교적 세계관에 대한 믿음을 흔들 어 놓았다.

새롭게 ‘지식’의 모델로 확립된 과학지식의 획득에 계시라는 초월적 인식의 길이 허용되지 않게 된 이상, 내가 세계를 인식할 수 있는 유일한 통로는 나의 감각기관을 통한 지각뿐이다. 그런데 자연과학은 나의 지각을 신뢰할 수 없다는 것을 확인시켜 주었다. 그렇다면 내 정신 속에/앞에 가득한 이 관념들은 과연 세계의 참된 반영인가? 이것은 가령 내 앞에 있는 테이블만이 아니라 지금 나와 대화하는 상대방에 대해서도 해당되는 의심이다. 다만 그 존재를 의심할 수 없는 것은 지금 생각을 하고 있는 ‘나’뿐이라는 데 카르트의 통찰은 원자론적 개인관을 서구 근대철학의 출발점으로 만들었다. 마치 자연을 구성하는 원자처럼 홀로 존재하는 ‘생각하는 나’에게 직접적으로 주어진 것은 나의 의식 속에/앞에 주어진 관념들이었다.

서양 근대철학에서 ‘객체’의 위치를 짐하게 된 용어 오브젝툼은 원래 오브젝툼 멘티스(objectum mentis)의 줄임말로써 ‘나의 정신 앞에 던져져 있

는 것', 즉 나의 의식 속의 표상을 가리키는 말이었다. 데카르트에 의해 '생각하는 나'(cogitans sum)가 유일하게 의심할 수 없는 존재로 확인되면서 '나'는 세계의 존재근거를 확보하는 부동의 출발점인 실체(substantia)로 격상되었다. 이제 세계의 '근저에 놓여 있는 것'(subiectum)은 바로 실체로 격상된 '나'이다. '나'는 이제 나의 '의식 속 표상들로 존재하는 것들'의 '객관성'(objectivity)을 확보해야 하는 과제를 짊어준 '주체'(subject)가 되었다. 칸트의 '선험적 인식주체'가 탄생한 배경이다.

칸트의 선험철학의 핵심 성과는 선험적 인식주체가 짊어져야 할 인식의 객관성 입증의 과제를 명확히 특정하였다는 데 있다. 칸트는 감각적 지각이 제공하는 정보가 대체로 신뢰할 만하며 경험을 통하지 않고서 지식을 확보할 수 있는 방도는 없다는 베이컨의 통찰을 공유하였다. 동시에 그는 경험만으로는 보편성과 필연성을 특징으로 하는 과학적 지식의 정당성의 근거를 확보할 수 없다는 흄의 발본적 회의의 타당성에 공감하였다. 뉴턴 물리학을 위시한 자연과학의 인식론적 성립근거는 무엇인가? 이 질문을 칸트는 이렇게 표현하였다. "선험적(前驗的)⁹ 종합판단은 어떻게 가능한가?" 그리고 선험적 관념론이 이 질문에 대한 답이었다.

경험, 즉 감각지각을 통해 인식주체에게 주어지는 정보는 상상컨대 그 자체로는 어떠한 차이와 질서도 없는 '잡다'일 것이다. 그런데도 불구하고 인식주체가 감각지각을 통해 주어진 잡다한 정보를 바탕으로 일정한 범칙들에 따른 통일성과 체계성을 갖는 세계를 인식해낼 수 있는 이유는 인식주체가 가지고 있는 선험적 인식능력 덕분이라는 게 칸트의 주장이다. 칸트에 따르면 인식의 구성요소는 '질료'(재료)와 '형식'인데, 감각지각, 곧 직관(直觀)을 통해 주어진 저 '잡다'가 '질료'이고, 감성이라 불리는 직관 능력이 작동될 때 수동적으로 부여되는 직관형식(시간과 공간)과 지성이라 불리는 사유 능력이 작동하면서 자발적으로(spontan) 부여하는 사유형식(범주)이

— www.kci.go.kr

9 주 5 참조.

‘형식’이다. 그런데 인식의 성립에서 과학지식을 특징짓는 보편성과 필연성을 확보해주는 것은 바로 저 사유형식, 즉 범주들이다. 범주들은 직관을 통해 확보되는 잡다를 체계적이고 통일적으로 정리하여 하나의 정합적인 세계로 구성해낼 때 인식주체가 따르는 원칙들로 작용한다. 따라서 경험의 대상인 세계, 즉 모든 현상의 총체로서의 ‘자연’(물질적 측면에서의 자연, *natura materialiter spectata*)이 일정한 법칙에 따른 하나의 통일된 체계로 구성될 수 있는 까닭은 지성이, 그리하여 인식주체가 자연에 법칙을 부여하기 때문이다. 즉 “자연의 입법자”는 신이 아니라 바로 인간이다.

인간이, 특히 지성이 자연의 입법자라면 이 세계는 지성의 산물일 것이므로 정신적인 것인가? 그렇다면 인간이 경험에서 물질이라고 표상하는 것은 실재하지 않는다는 말인가? 이런 반론을 예상하여 칸트는 ‘현상’과 ‘물자체’를 구분하는 전략을 구사하였다. 인식주체가 경험을 바탕으로 하나의 통일된 세계로 구성해내는 자연에 ‘인식주체에게 나타나는 것’이라는 의미의 ‘현상’(Erscheinung)이라는 명칭을 부여한 것은, 그것을 현상으로 나타나도록 ‘촉발하는’(affizieren) 것, 즉 ‘사물 자체’가 있다는 점을 독자에게 항상 상기시킴으로써 자신의 입장이 일반적으로 이야기되는 ‘관념론’과는 다르다는 점을 천명하려는 의도였을 것이다. 하지만 이 의도는 먹히지 않았다. 『순수이성비판』이 출간되자마자 칸트는 버클리주의자라는 비판을 받았다. 충격을 받은 칸트는 자신의 입장이 버클리류의 독단적 관념론도, 데카르트류의 회의적 관념론도 아니라는 점을 해명하기 위해 많은 노력을 기울였다. 이런 해명의 시도 중 대표적인 것이 『순수이성비판』 제2판(1787)을 내면서 새로 추가한 “관념론 반박”이다. 여기서 칸트는 자신이 인식을 구성하는 요소 중 ‘형식’과 관련하여서는 관념론자이지만 ‘질료’와 관련해서는 관념론자가 아니라고 주장한다.

칸트는 데카르트나 버클리의 관념론을 인식의 재료인 ‘질료’와 관련하여 대상들의 실재를 부인하는 관념론으로 규정하면서 자신은 “우리 외부의 공간 속 대상들의 존재”를 인정한다고 주장한다. 선험적 관념론은 인식을

구성하는 형식과 관련한 관념론, 즉 '형식적' 관념론일 뿐, 질료와 관련하여서는 실재론이라는 주장이다. 가이어와 호르스트만의 정의를 적용하면, 물질실재론(materialism)이라는 것이다. 그렇다면 '물자체'라는 용어는 바로 현상의 존재론적 실재성을 강력히 드러내기 위해 도입된 것이라는 추정이 더욱 힘을 얻는다.

그런데 칸트는 여기서 새로운 주장을 하나 더 추가한다. 칸트의 기본입장은 물자체, 즉 누메논은 인식의 한계를 일깨우기 위한 한계개념(Grenzbegriff)이라는 기능만을 갖는 소극적(negativ) 개념, 즉 그것 말고는 어떠한 규정도 갖지 않는 개념이라는 것이다. 그런데 데카르트의 회의적 관념론을 비판하면서 칸트는 데카르트적 '선험적 인식주체'의 규정을 부정하는 놀라운 주장을 내세운다. 데카르트가 구성한 선험적 인식주체의 경우, '직접적으로' 지각할 수 있는 것은 우리 정신 속의 관념(표상)들이다. 우리 외부의 공간 속 대상들에 대한 지각은 이 관념들을 매개로 '추론'한 '간접적' 지각일 뿐이어서 그 객관적 실재성 여부는 불확실하다. 그래서 데카르트적 선험적 인식주체 개념을 받아들이면서 형이상학적 관념론을 피하기란 어렵다. 이를 피하려면 선험적 인식주체 개념을 새롭게 규정하는 수밖에 없다.

칸트는 "나 자신의 현존에 대한 순전한, 그러나 경험적으로 규정된, 의식은 내 밖의 공간 속 대상들의 현존을 증명한다"라는 주장을 내세우면서 선험적 인식주체에게 "내 밖의 공간 속 사물들"에 대한 직접적 지각의 가능성을 부여한다. 칸트의 증명은 이렇다. 나 자신의 현존에 대한 나의 의식은 시간 속에서 이루어지는데 '시간'이라는 규정이 가능하려면 항구적인 것의 지각이 반드시 있어야 한다. 시간은 그 자체로 지각 가능한 것이 아니기 때문에 변화를 지각할 수 있게 기준 역할을 할 항구적인 것이 나의 지각 속에 있어야 한다는 것이다. 그런데 내 정신 속에 있는 것은 표상들뿐이다. 이것들은 모두 가변적이다. 하지만 내 자신의 현존을 시간 속에서 의식하는 나는 항구적인 것에 대한 지각을 갖고 있다. 따라서 이것은 내 밖에 있는 것일 수밖에 없다. 그러므로 내 자신의 현존에 대한 나의 의식은 반드시 내

밖에 실존하는 사물들에 대한 지각에 의해서만 가능하다. 다시 말해 “내 자신의 현존에 대한 의식은 동시에 내 밖의 다른 사물들의 현존에 대한 직접적 의식이다”. 이와 같은 방식으로 칸트는 “데카르트가 의심하지 않았던 우리의 내적 경험도 오직 외적 경험을 전제하고서만 가능하다는 것을 입증”함으로써 외적 경험은 본래 직접적이라고 주장한다. 선형적 인식주체의 존재의 확실성(“내적 경험”)은 오히려 나의 정신 밖의 공간 속 사물들의 현존에 근거한다는 것이다.¹⁰

이 주장은 확실히 데카르트와는 반대되는 주장이지만 ‘내 밖의 공간 속 사물들의 실존’에 대한 칸트의 증명 역시 선형적 인식주체의 ‘지각 속의 항구적인 것’에서 출발하는 추론에 근거한다는 점에서 데카르트의 의식철학적 패러다임을 벗어나지 못한다. 그런데 증명의 성공 여부와는 무관하게 여기서 주목할 점은 칸트가 선형철학자라면 하기 어려운 ‘외적 경험의 직접성’을 주장하고 있다는 점이다.¹¹ 나아가 그는 “우리가 직관으로서 실체 개념의 바탕으로 삼을 수 있을 항구적인 것은 그저 **물질**뿐이다.”¹²라고 주장한다. 즉 우리는 항구적 물질이라는 실체 덕분에 천태만변의 사물들을 ‘직접적으로’ 지각한다는 것이다. 이 말은 물질이 현상을 촉발하는 궁극적 실체, 즉 ‘물자체’라는 말이 아닌가? 물론 칸트는 경험의 영역에만 유효한 범주인 ‘실체’ 개념을 선형철학적 한계개념인 ‘물자체’와 혼동하지 말라고 반박할 것이다. 이 주장은 현상으로서 물질의 ‘현실성’(Wirklichkeit, 실재성)은 “추론할 필요 없이 직접적으로 지각하는 현실성”¹³이라는 자신의 ‘경험적 실재론’, 곧 ‘선형적 관념론’에 대한 설명이라고 말할 것이다. 하지만 이로써 ‘현상’과 관련하여 ‘물자체’ 개념이 갖는 존재론적 역할이 더욱 부각된다.

10 이 문단의 인용들은 Kant (1781/1787), B 275 - 277 참조.

11 “내적 경험은 오직 간접적으로만, 외적 경험을 통해서만 가능하다.”(Kant (1781/1787), B 277)

12 Kant (1781/1787), B 278.

13 Kant (1781/1787), A 371.

그런데 “관념론 반박”에서 외적 경험의 직접성 주장으로 칸트가 의도한 것은 ‘내 밖의 공간 속 사물들’에 대한 경험적 인식의 객관적 실재성에 대한 입증이다. 이를 통해 칸트는 자신의 선형적 인식주체 개념이 데카르트의 유아론적 자아 개념과는 다르다는 것을 주장한 셈이다. 사실 인간이 자연의 입법자라는 칸트의 주장은 데카르트적 인식주체를 전제할 경우 버클리주의와 어떻게 다른지 차별화가 쉽지 않다. 칸트는 외적 경험의 직접성을 주장함으로써 의식철학 패러다임의 원자론적 인식주체 개념이 갖는 한계를 극복하고자 한 것이다. 인식주체의 선형성이 개체적 선형성이 아니라 인간 모두가 공유하는 유적(類的) 선형성이라면 외부 사물에 대한 경험적 인식의 실재성은 절대적인 신의 관점과 같은 형이상학적 이론장치가 아니라 ‘보편적 객관성’을 통해 인식론적으로 확보될 수 있다. 인식주체의 선형성을 구성하는 직관형식과 사유형식이 타고난 것이 아니라 “근원적으로 획득한 것”¹⁴이라는 칸트의 주장은 인식주체의 선형성이 인간의 사회적 진화의 산물인 언어를 통한 인간 개체의 사회화를 통해 획득되는 것이라는 시각에서 해석할 수 있는 탈(脫)선형화의 가능성을 보여 준다.

하지만 칸트는 유적 선형성을 명시적으로 주장하지 않았고, 따라서 인간이 자연의 입법자라는 그의 주장은 이후의 독일 관념론 철학자들의 비판 대상이 된다. 이들의 비판 초점은 인간이 자연의 입법자라면 인간은 도대체 무엇인가라는 물음에 맞춰졌다. 인간이 자연의 일부라는 것은 부정할 수 없는 사실인데 자연의 일부인 인간이 어떻게 자연의 입법자일 수 있는가? 그런데 이 물음 앞에서 이들이 출발점으로 삼은 것 또한 칸트가 제시한 이성 개념이었다. 칸트는 인간의 육신은 자연의 일부지만 인간의 이성은 누메논으로서 자연인과성의 사슬에서 벗어나 스스로 새로운 인과의 사슬을 만들어낼 수 있는 ‘선형적 자유’의 주체일 수 있다고 주장하였다. “이성은 모든

14 Kant (1790), *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. VIII, pp. 221–223.

시간상황에서 인간의 모든 행위에 현재(現在)하며 한가지(통일체, *einerlei*)이지만, 그 자체는 시간 속에 있지 않고, 가령 자신이 이전에 있지 않았던 새로운 상태에 빠져들어 가지 않는다. 이 새로운 상태와 관련하여 이성은 **규정하는**(*bestimmend*) 것이지 **규정당할 수**(*bestimmbar*) 있는 것이 아니다.¹⁵ 이성이 자연의 일부가 아니라 누메논이라는 것이다. 이 통일체인 누메논적 이성은 보편적이고 필연적인 인식을 가능하게 하는 순수한 이성이성일 뿐만 아니라 자유의지로 도덕적 행위를 실천하는 순수한 실천이성이라는 주장이다. 이러한 이성을 가진 인간을 칸트 이후 독일 관념론 철학자들은 ‘주체’(주관)라고 부르면서 이른바 ‘주객분리’의 통일적 해소 내지 화해라는 문제에 도전하게 된다.

칸트가 현상과 물자체를 구분하고 ‘선험적 관념론’을 제시한 일차적 이유는 과학지식과 같은 보편적이고 필연적인 지식의 정당성의 근거를 확보하는 데 있었다. 그리고 이 작업을 통해 그는 신의 존재와 영혼의 불멸성 그리고 자유의지의 가능 근거에 대한 ‘지식’은 가능하지 않다는 것을 밝힘으로써 형이상학의 숨통을 끊어 버렸다. 이로써 전통적으로 유럽인에게 삶의 의미를 확보해준 기독교적 ‘구원’의 희망도 박살이 났다. 계몽주의자들은 자연과학과 테크놀로지가 인류의 삶에 가져다줄 개선과 복지의 전망에 환호하였지만, 동시에 자연과학의 성립을 추동한 자연과학적 세계관이 인간에게서 삶의 의미를 박탈함으로써 초래될 도덕적 아노미 상황에 대한 두려움에 전율하였다. 진리와 구원 사이에서 영혼이 찢긴 채, 근대 유럽의 지식인들은 뉴턴 물리학으로 대표되는 과학지식의 진리성과 양립이 가능한 구원의 길을 모색하였고, 부지런히 변신론들을 시도하였다. 칸트도 예외가 아니었다. 다만 칸트가 찾은 구원의 길은 종교적 피안이 아니라 현세에서 인류 전체가 행복을 누릴 수 있는 궁극적 조건으로서 정의롭고 평화로운 세상의 실현 가능성에 대한 희망의 제시에 있었다.

— www.kci.go.kr

15 Kant (1781/1787), A 556/B 584.

형이상학을 박살내버린 『순수이성비판』의 제2판 머리말에서 칸트는 『순수이성비판』을 통해 무엇을 성취했는지를 논하면서 “나는 믿음의 자리를 마련하기 위해 앎(지식)을 폐기하여야 하였다”¹⁶고 말한다. 『순수이성비판』의 목적을 과학적 지식의 정당성 근거를 확보하려는 시도로만 보는 이들에게는 ‘뜻밖의’ 말이다. 이 말로 칸트가 의도한 것은 자신의 목적이 형이상학의 파괴가 아니라 인간의 자유와 인류의 보편적 복지의 실현 가능성을 확보해줄 수 있는 진정한 형이상학의 모색이며, 그 성과가 바로 순수이성의 실천적 사용의 가능성과 정당성의 확보로 구현되었음을 밝히는 것이었다. 이렇게 칸트의 ‘선험적 인식주체’의 정립 시도와 인식론적 문제의식은 근본적으로 ‘실천철학적’이고 ‘실천적인’ 동기에 의해 추동되었다. 그리고 이론이성에 대한 순수실천이성의 “우위”(Primat)¹⁷로 정식화된 칸트의 철학관은 ‘자유’의 실천철학으로 구현되었다. 피히테, 셸링, 헤겔 등이 칸트의 추종자로서 그의 철학을 계승하여 ‘독일 관념론’이라 불리는 철학적 성취를 이룬 바탕은 이와 같은 칸트의 실천철학적이고 실천적인 문제의식을 열광적으로 공유한 데 있다. 이들은 칸트의 시대진단을 공유하였고, 이들을 하나로 묶은 키워드는 “자유”였다.

4. 독일 관념론의 문제의식 (2): 비판적 시대의식과 ‘자유’

1804년 2월 칸트가 죽은 직후 3월에 발간된 『프랑켄 국가 및 지성인 신문』(Fränkische Staats- und Gelehrten-Zeitung)에 29살의 셸링은 추도의 글을 기고하였다. 이 글에서 그는 칸트의 철학과 프랑스 혁명을 비교, 언급하면서 다

16 Kant (1781/1787), B xxx.

17 Kant (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. V, pp. 119-121 참조.

음과 같이 쓰고 있다.

프랑스 혁명이라는 대사건이 그[칸트]에게 그의 철학 자체만으로는 결코 성취할 수 없었을 보편적이고 공적인 영향력을 확보해주었다는 것은 단지 피상적인 주장에 불과하다. 그를 열광적으로 추종하는 무리 중 많은 이들이 거기에 나타난 특별한 섭리(Schickung)를 보지 못한 채 그들이 보기에 똑같이 중요한 두 변혁이 동시에 일어난 것에 감탄한다. 그들은 이미 오래 전부터 형성된 하나의 동일한 정신이 민족성과 상황의 차이 때문에 저곳에서는 실제적(real) 혁명으로, 이곳에서는 이념적(ideal) 혁명으로 숨 쉴 곳을 찾아 터져 나온 것이라는 점을 생각하지 못한다.¹⁸

칸트 철학의 영향력을 프랑스 혁명과 같은 선상에 놓고 프랑스 혁명에 버금가거나 심지어 능가하는 것으로 평가하는 시각은 이후 독일 지성계의 상식이 된다. 이러한 평가에는 칸트의 철학이 “사유방식의 혁명”을 이루어 냈을 뿐만 아니라 시대정신을 반영하고 있다는 생각이 자리한다. 칸트의 철학이 인간의 자유와 인류의 평화를 기치로 내건 프랑스 혁명의 정신을 철학적으로 구현하고 있다는 생각은 이미 피히테를 위시한 1세대 칸트주의자들부터 공유하였다. 이들은 『순수이성비판』 초판(1781) 머리말에서 칸트가 제시한 다음과 같은 시대진단에 공감하면서 칸트와 함께 칸트 철학을 무기로 불합리한 양시앵 레짐에 맞서는 ‘자유의 전사’가 되기로 작정하였다.

우리 시대는 진정한 **비판**의 시대이며, 모든 것은 비판에 굴복해야 한다. **종교**는 자신의 **신성함**을 내세우면서, **입법**[통치권력]은 자신의 **존엄함**을 내세우면서 통상 비판을 면하고자 한다. 그러나 그러할 때 이것들은 자신들

18 Schelling (1804), “Immanuel Kant”, F. W. J. Schelling, *Schriften von 1801-1804*, Darmstadt 1981, p. 590. [] 속 보충은 필자.

에 대한 정당한 의혹을 불러일으키고, 이성이 오직 자신의 자유롭고 공개적인 검증을 견뎌낼 수 있는 것에 대해서만 승인하는 꾸밈없는 존경에 대한 요구를 내세울 수 없을 것이다.¹⁹

여기서 칸트는 중세 이래 당시까지 유럽을 지배한 성속(聖俗)협동지배 체제의 두 축을 정확히 비판의 주요대상으로 확정하면서 『순수이성비판』이 순수이성을 먼저 비판의 대상으로 삼아 철저히 검증하여 순수이성의 능력과 한계를 밝힘으로써 이후 종교와 정치권력을 위시하여 모든 것에 대해 순수이성이 행사할 비판의 근원적 정당성을 확보하는 시도라는 것을 암시한다. 이 시도를 통해 칸트는 인간의 이성, 즉 ‘선형적 인식주체’에게 ‘선형적 자유’의 가능성이 있다는 것을 확인하였다. 『실천이성비판』에서 칸트는 이 선형적 자유의 가능성을 토대로 도덕적 자유의 실제성을 이끌어낸다.

칸트는 아무리 평범한 사람이라도 도덕법칙을 ‘깨닫고’(sich bewußt) 있다고 주장한다. 물론 칸트는 모든 이가 자신이 ‘정언명령’(『도덕형이상학의 정초』) 혹은 ‘순수실천이성의 근본법칙’(『실천이성비판』)이라는 이름하에 제시한 것과 같은 방식으로, 즉 “너는 너의 의지의 준칙이 항상 동시에 보편적 입법의 원리로 타당할 수 있도록 행위하라”²⁰와 같은 방식으로 도덕법칙을 ‘알고’ 있다고 생각한 것은 아니다. 하지만 뉴턴이 만유인력 법칙을 알아내어 정식화하기 전에도 만유인력은 작용하고 있었지 않은가! 칸트는 자신이 정언명령의 형태로 도덕법칙을 최초로 정식화함으로써 자연에 관해 뉴턴이 이룩한 것에 버금가는 성취를 도덕과 관련하여 이루어 냈다는 자부심을 가졌을 것이다. 도덕법칙은 누구나 깨닫고 있기에 실제한다는 이 주장은 자유(자유의지)의 실제성의 근거로 제시된다.

19 Kant (1781/1787), A xi. []속 보충은 필자.

20 Kant (1788), p. 30.

이 근본법칙[정언명령]에 대한 의식을 우리는 이성의 사실(Factum der Vernunft)이라 부를 수 있을 것이다. 왜냐하면 우리는 이 근본법칙을 이성 에 미리 주어진 것으로부터, 가령 자유의 의식으로부터(자유 의식은 우리에게 미리 주어지지 않기 때문에) 궤변을 부려 도출할 수 없고, 그것이 그 자체로 순수직관이든 경험적 직관이든 간에 어떠한 직관에도 근거하지 않은 전형적 종합명제로서 우리에게 솟구쳐 떠오르기 때문이다. (...) 이 법칙은 경험적 사실이 아니라 순수이성의 유일한 사실인데, 이 법칙을 통해 순수이성은 자신이 근원적으로 입법적임(내가 의욕하는 바를 나는 명령한다; sic volo, sic iubeo)을 천명한다.²¹

도덕법칙이 경험적 사실로서가 아니라 이성의 사실로서 존재한다는 칸트의 주장은 이후 독일 관념론의 전개를 정향(定向)하는 중요한 의미를 갖는다. 한국어로 ‘사실’로 번역되는 팩툼(Factum)은 능동적으로 무언가를 하거나 만든다는 의미를 갖는 라틴어 동사 ‘파케레’(facere)의 과거분사에서 온 외래어로서 ‘완료’의 동사 상(相, Aspekt)을 갖는다. 한국어로 직역한다면 ‘소위’(所爲)라는 말이 가장 가까울 것이다. 이성이 그렇게 의욕해서(wollen) 만듦으로써 있게 된 사실(Tat-sache = fact), 즉 소위인 사실로서 존재하는 것이 도덕법칙이라는 것이다. 이로써 자연의 인식과 관련하여 자연의 입법자인 이성은 도덕법칙의 존재와 관련하여서도 입법자이다. 그런데 자연의 입법자인 이론이성의 경우, ‘지성’이라는 이름으로 호명된 ‘법체계’(선형적 인식구조)는 이성이 스스로 만든 것이 아니라 ‘근원적으로 획득된’ 것이다. 즉 이론이성의 입법은 결국 ‘주어진’ 선형적 인식구조에 의해 제약되는 것이다. 반면 ‘정언명령’의 형태로 존재하는 도덕법칙 자체는 이성이 스스로 만들어서 존재하게 된 것이다.

이렇게 선형적 자유를 실현하는 ‘누메논’으로서 스스로 인과의 사슬을

— www.kci.go.kr

21 Kant (1788), p. 31. () 속 내용은 칸트 자신의 설명임. [] 속 보충은 필자.

창설하는 진정한 의미의 자주적 ‘이성’은 실천이성이다. 그런데 이론이성 이니 실천이성이니 하는 명칭은 사실 ‘하나’인 이성의 이론적 사용 내지 실천적 사용을 가리키는 말이므로, 이성의 본질은 다른 어떤 것에 의해서도 제약받지 않는 ‘절대적’(absolut) 행위 내지 활동이[어야 한다. 따라서 이성이 도덕법칙의 입법으로 도덕의 세계(‘목적의 나라’)를 스스로 창설하는 ‘입법 이성’(gesetzgebende Vernunft)이라면, 그리고 도덕 실천의 결과가 현상하는 곳이 다름 아닌 자연(현상세계)이라면 자연의 ‘질서’(이성의 입법)만이 아니라 칸트가 물자체로 입론한 ‘자연 자체’도 이성의 소위일 수 있는 가능성은 없는가? 피히테와 셸링, 헤겔은 모두 이 절대적 이성의 가능성을 탐색함으로써 칸트가 현상과 물자체로 ‘나뉘놓은’ 세계를 하나로 만들고자 시도하였다.

명령은 명령을 받은 자가 할 수 있는 것일 때에만 ‘명령’일 수 있다. 그런데 할 수 있다는 것은 하지 않을 수도 있다는 것을, 그리하여 하거나 하지 않을 ‘자유’가 있다는 것을 전제한다. 이렇게 도덕법칙(정언명령)의 실재성은 행위주체에게 자유가 있음을 입증한다. “자유는 도덕법칙의 존재근거(ratio essendi)이고, 도덕법칙은 자유의 인식근거(ratio cognoscendi)이다.”²² 도덕법칙을 통해 전험적(前驗的)으로 자유를 인식하는 ‘선행적’ 인식주체는 동시에 이기적 이해관계와 욕망에 휘둘리지 않고 순수한 실천이성의 발휘를 통해, 즉 ‘순수의지’로, 정언명령을 자신이 따를 최고의 도덕법칙으로 ‘자율 입법’(Selbstgesetzgebung)하여 이를 실천할 수 있는 도덕적 행위주체이다. 스스로 창설한 도덕법칙에 대한 의무를 자율적으로 자신에게 지음으로써 자유를 실현한다는 칸트의 ‘자율로서의 자유 개념’의 출처는 루소의 사회계약론이다.

데카르트가 방법적 회의를 통해 구성해낸 선행적 인식주체는 유아론적 자아(solus ipse)이다. 정치철학적으로 방법적 회의는 기성의 모든 관습과 권

— www.kci.go.kr

22 Kant (1788), p. 4.

위가 부재한 ‘자연상태’의 착상으로 나타났고, 데카르트의 유아론적 자아는 자연상태에서 무한한 자유를 누리는 원자와 같은 개인으로 등장하였다. 사회계약을 맺음으로써 ‘자연적 자유’(liberté naturelle - 루소)를 포기하고 국가에 대한 무조건적 복종을 선택하는 자율적 자유를 행사함으로써 원자와 같이 고립되어 있던 개인은 ‘정치적 신체’(Body Politique - 홉스), 즉 공동체의 유기적 일원이 된다. 그런데 루소는 국가에 대한 무조건적 복종이 자신의 자율적 선택에 의한 것이므로 오로지 자기 자신에게만 복종하는 것이기에 공동체의 일원이 된 사회계약의 주체는 여전히 그전과 같이 자유로운 존재라고 주장한다.²³ 이 주장에 따르면 자연상태의 개인은 사회계약을 통해 인신과 재산의 보호만 확보하는 것이 아니라 여전히 자유로우면서도(‘시민의 자유’, 곧 ‘도덕적 자유’를 누리면서도) 공동체의 일원이 되는 존재적 변용(變容)을 성취한다. 이제 이성능은 더이상 유아론적 자아의 이기적 계산 이성이 아니라 간주체적(intersubjective) 자아의 공화주의적 입법 이성으로 변용된다. 이것이 바로 칸트의 도덕적 실천이성의 모델이다.

“모든 이성적 존재자는 자신의 준칙을 통해 보편적인 목적의 나라의 입법 성원인 것처럼 행위해야 한다.”²⁴는 ‘정언명령’의 또 다른 표현은 통상 개인윤리를 규율하는 ‘의무윤리학’으로 좁게 이해되는 칸트 윤리학의 지평이 정치철학적이라는 것을 보여준다. “자신만이 아니라 다른 모든 사람을 결코 단지 수단으로서가 아니라 언제나 항상 목적 그 자체로 대하는”²⁵ 목적의 나라를 구현해야 한다는 칸트의 ‘윤리학적’이면서 동시에 ‘정치철학적’

23 장-자크 루소(1762), 김영욱 옮김, 『사회계약론』, 후마니타스 2022(제2판), p. 24 참조. 그래서 사회계약을 통해 얻은 ‘도덕적 자유’만이 인간을 진정으로 자신의 주인으로 만든다. 왜냐하면 오로지 욕구에만 매달리는 충동은 노예상태이고, 스스로 규정한[입법한] 법에 복종하는 것은 자유이기 때문이다.”라고 루소는 주장한다. 장-자크 루소(1762), p. 30. [] 속 보충은 필자.

24 Kant (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. IV, p. 438.

25 Kant (1785), p. 433.

인 이념에 이후의 독일 관념론자들은 열광하면서 칸트의 자율로서의 자유 개념을 그들의 철학적 화두로 받아들였다.

저자들 간의 모든 차이에도 불구하고 독일 관념론자들의 철학을 관통하는 하나의 중심사상(Leitgedanke)을 발견할 수 있는데, 그것은 바로 **자율로서의 자유**에 대한 이성이론적 해석이다. 심지어 이것을 (...) 독일 관념론 전체의 핵심 프로젝트라고 보아도 좋을 것이다.²⁶

피히테는 자신이 제시한 철학 시스템을 “처음부터 끝까지 오로지 자유 개념의 분석”이라고 규정하면서 자신의 철학을 “자유에 관한 철학”이라고 불렀다.²⁷ 셸링은 친구 헤겔에게 보낸 1795년 2월 4일 자 편지에서 다음과 같이 쓰고 있다.

나에게 모든 철학의 최고 원리는 순수한 나(das Ich), 절대적 나다. 즉 아직 전혀 객체들에 의해 제약되지 않고 **자유**에 의해 정립된 순전한 나인 한에서의 나 말이다. 모든 철학의 알파이자 오메가는 자유다.²⁸

프로이센 절대주의를 옹호한다는 비판을 받았던 만년의 헤겔이 베를린대 교수 시절 행한 역사철학 강의에서 “세계사는 자유의 의식에서의 진보이며 우리는 이 진보의 필연성을 인식해야 한다”²⁹고 말한 것은 유명하

26 G. Mohr (2005), “1. Moralphilosophie im Deutschen Idealismus – zur Einführung”, H. J. Sandkühler (Hg.) (2005), p. 144.

27 Fichte, Briefwechsel, II, p. 206. Georg Mohr (2005), p. 154에서 재인용.

28 *Aus Schellings Leben. In Briefen.* Leipzig 1869, Band 1, p. 76. Walter Schulz (1975), “Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie”, F. W. J. Schelling (1809), *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1988, p. 11에서 재인용.

29 G. W. F. Hegel (1970), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Theorie

다. 정신의 본질을 자유로 보는 헤겔이 같은 강의에서 프랑스 대혁명에 대해 논하면서 “이론적으로 독일에서 **칸트의** 철학에 의해 제시된” (...) “의지의 자유의 원칙이 현행법에 맞서서 스스로를 관철하였다”³⁰라고 말했다 때, 그는 자신의 철학의 출발점이자 화두가 칸트가 제시한 ‘자율로서의 자유’의 이념이라는 것을 다시 한번 떠올렸을 것이다.

독일 관념론을 추동한 비판적 시대의식과 독일 관념론을 관통하는 자율로서의 자유라는 중심사상을 무시한 채, 독일 관념론의 인식론적, 윤리학적, 정치철학적 문제의식을 공유하지 않으면서, 독일 관념론을 ‘사상적 원천’으로 삼는 것이 가능한 것일까?

5. 이노우에의 현상즉실재론

5.1. 현상즉실재론의 핵심 주장

이노우에는 「현상즉실재론의 요령」(1897)에서 현상즉실재론을 다음과 같이 설명하고 있다.

실재와 현상은 궁극적으로 동일한 세계이다. 현상이 실재로부터 생긴 것이라고 말하기보다는 현상 그 자체가 즉 실재이다. 실재와 현상은 내가 추상하여 이들을 구별하지만 원래 한 몸이 두 모습으로 나타난 것이다. 같은 몸이므로 분리될 수 없으며 근원적으로 다르지 않다. 현상을 떠나 실재 없으며 실재를 떠나 현상 없으니 양자는 합일하여 세계를 이룬다. 세계는 내게 두 모습으로 표상된다. 나는 객관적으로 경험하여 이를 현상으로 표상

Werkausgabe Bd. 12, Frankfurt am Main, p. 32.

30 G. W. F. Hegel (1970), p. 525; p. 528.

하고 또 주관적으로 생각하여 이를 실제로 표상한다. 세계는 이와 같이 양면을 가진다.”³¹

본디 하나인 세계가 개별 인식주체인 ‘나’에게 두 “모습”으로 표상된다는 것이다. 그런데 이노우에는 왜 하나인 세계가 ‘나’에게 ‘하나의 세계’로 표상되지 않고, 현상과 실재라는 두 모습으로 표상되는가라는 물음은 제기하지 않는다. 그래서 ‘나’, 즉 인식주체에 대한 성찰이 없다.

그리고 동일한 세계의 두 모습 중 현상은 내가 객관 세계에서 경험하는 바이며 실재는 내가 직접 내부에서 자증(自證)하여 얻는 바이다. 요컨대 현상은 유형이며 실재는 무형이다. 그렇기 때문에 현상은 형이하이며 실재는 형이상이다. 그렇기 때문에 철학의 연구 목적은 형이상인 실재의 관념을 명확하게 하는 데 있다.³²

나아가 “일체의 현상계를 해석할 중국의 최대 원리(主義)”가 바로 “평등무차별의 실재”인데, “실재는 내가 이를 인식할 수 없어도 내가 내부에서 직관하는 바이며, 또 객관적으로 고찰하여 도달할 수 있는 바이다. 지금 이를 긍정하면 세계는 해석할 수 있으며 이를 부정하면 세계는 의문투성이가 된다”고 주장한다.³³ 「현상즉실재론의 요령」이라는 하나의 글에서 이노우에는 실재와 관련하여 “**주관적으로 생각하여 이를**[= 세계를] **실제로 표상**”한다거나, “내가 직접 내부에서 **자증하여 얻는 바**” 혹은 “인식할 수 없어도 내가 내부에서 **직관**하는 바이며, 또 **객관적으로 고찰하여 도달할 수 있는 바**”라고 정의하는데, 인식과 직관은 무엇이고 어떻게 다르며, 내부에서 자증한다는 것은 또 무엇이며 어떻게 이루어지는 것인지, ‘주관적으로 생각’하는

31 이노우에 테쓰지로(1897), 「현상즉실재론의 요령」, 이해경 외 옮김(2024), pp. 222-223.

32 이노우에 테쓰지로(1897), p. 224.

33 이노우에 테쓰지로(1897), p. 257.

것과 ‘객관적으로 고찰’하는 것은 무엇이며 이 둘은 어떻게 같길래 실재를 표상하거나 실재에 도달할 수 있는 방법이 되는지에 대해 어떠한 설명도 하지 않는다.

실재가 “평등무차별”하다는 것을 어떻게 알게 되는지 모르지만, 확실한 것은 이노우에가 말하는 ‘실재’는 정의상 경험적 인식이 불가능한 것이어서 어떤 술어로도 규정이 불가능하다는 것이다. 이것이 “평등무차별의 실재”라는 표현이 가질 수 있는 유일하게 유의미한 용법일 것이다. 그렇다면 어떠한 규정도 불가능한 이 ‘실재’ 개념이 어떻게 “일체의 현상계” 혹은 “세계”를 해석할 수 있게 해주는 궁극적 원리로 쓰일 수 있다는 말인가? 도통 요령부득이다. 그런데 요령부득인 것은 ‘현상’ 개념도 마찬가지다.

‘현상’ 개념을 명확히 규정하려는 시도는 이노우에에게서 찾아볼 수 없지만, “객관세계에서 경험하는 바” 운운하는 것으로 보아 현상은 감각적 경험을 통해 인식주체가 갖게 되는 표상들의 총체를 의미하는 것으로 보인다. 그런데 이노우에는 감각적 경험을 통해 획득한 표상이 실재의 인식이 될 수 있는 가능성은 없는지, 없다면 왜 없는지 등의 인식론적 물음은 제기하지 않는다. 물건은 원소이고 원소는 물건이어서 현상즉실재라고 주장한 다거나,³⁴ 돌을 인식한다고 해도 사실은 돌 자체를 인식하는 것이 아니라 주관적인 색과 형태, 질감 등에 대한 주관적인 지각에 그친다고 주장하는³⁵ 것을 보면 이노우에는 보편적이고 필연적인 경험적 인식의 성립 가능성의 근거를 따져 묻는 근대 인식론적 문제 제기에 대한 이해가 없는 것으로 보인다. 그는 거두절미하고 감각적 경험을 통한 세계 인식을 ‘현상’이라고 부르면서 이에 대비하여 ‘현상을 현상으로서 존재하게 하는 근거’라는 함의를 갖는 것으로 받아들일 수밖에 없는 ‘실재’라는 말을 도입하고, 이 둘이 본디 하나라고 ‘독단주의적으로’ 천명한다.

34 이노우에 테쓰지로(1894), 「내 세계관의 먼저 한 돌」, 이혜경 외 옮김(2024), p. 198 참조.

35 이노우에 테쓰지로(1901a), p. 359 참조.

현상즉실재론에 대한 이노우에의 글들은 거의 모두 이런 식이다. 자신이 사용하는 주요 개념들을 정의하는 데 별 관심이 없고, 따라서 자신이 사용하는 주요 개념의 출처인 다른 철학자들의 개념 사용과 주장을 비판적으로 분석하여 자신의 개념과 이론을 정립하려는 시도도 보이지 않는다. 궁극적으로는 그저 현상과 실재는 두 모습으로 내게 나타나지만 실제로는 하나의 실재라는 주장이 되풀이되는데, 도대체 그가 말하는 ‘실재’가 무엇인지도 통 알기 어렵다. 그는 실재를 정신 혹은 마음이라 규정하고, 현상을 물질이라 규정하는데, 현상이 곧 실재이고 둘이 하나라면 하나인 실재는 정신인가 물질인가? 이 실재가 정신이라면 어떻게 그리고 왜 물질로 현상하는가? 이 독일 관념론의 핵심 문제는 제기되지 않는다.

그의 글에 독일 관념론 철학자들의 이름이 거론되고 그들에 의해 각인된 철학 용어들이 등장하기는 한다. 하지만 앞에 서술한 대로 독일 관념론의 인식론적 문제의식과 시대의식을 이노우에가 공유하고 있다는 흔적은 전혀 찾아볼 수 없다. 사실 이노우에의 현상즉실재론이 무엇인지 이해하기 어려운 이유 중 하나는 현상즉실재론이라는 세계관을 추동한 문제의식이 명시적으로 드러나지 않기 때문이다. 나는 이노우에의 현상즉실재론의 동인 중 하나가 근대화의 거센 압력 앞에서 해체될 위기에 처한 일본의 ‘국체’를 수호하겠다는 ‘반근대적’ 문제의식이라는 것을 보일 것이다. 이 문제의식은 전체주의적인 ‘복종’의 윤리를 지향한다는 점에서 자유의 철학인 독일 관념론과 정면으로 배치된다. 이는 이노우에에게서 독일 관념론 철학자들이 씨름하였던 문제들을 찾아볼 수 없는 이유이기도 하다. 이런 이유로 나는 독일 관념론을 이노우에의 현상즉실재론의 ‘사상적 원천’으로 볼 수 없다고 생각한다. 물론 이노우에에게 독일 관념론의 철학 요소로 볼 수 있는 것이 없지는 않다. 대표적으로 「인식과 실재의 관계」에 등장하는 ‘활동’ 개념을 들 수 있을 것이다. 그러나 이 활동 개념은 이노우에의 현상즉실재론의 핵심 주장과 정합(整合)하지 않는다. 아마도 그 핵심 출처가 피히테와 셸링일 것으로 추정되는 활동 개념은 불교의 『대승기신론』에 바탕을 둔 이

노우에의 ‘일여적 실재’ 개념과 모순된다.

5.2. 「인식과 실재의 관계」에 등장하는 ‘활동’ 개념과 그 이론적 역할

현상즉실재론에 대한 이노우에의 글 중에서 「인식과 실재의 관계」는 다른 글들에 비해 비교적 논리적이고 사변적인 논증의 ‘외관’을 갖는다. 이노우에의 논증은 인식이 있다는 것은 부정할 수 없다는 것, 즉 “인식의 사실”로부터 출발한다. 인식은 인식하는 ‘주관’과 인식되는 ‘객관’의 구별을 전제한다. 그런데 “인식하는 주관은 마음이며, 인식되는 객관은 물질이다.”³⁶ 그렇다면 이 ‘상이한’ 둘이 상호작용하여 성립하는 인식은 어떻게 가능한가? 그것은 이 둘이 본래 둘이 아니라 하나이기에 가능하다. “주관과 객관의 구별은 논리적 추상에 의해 비로소 일어나는 것으로, (...) 이러한 구별은 주관적 작용의 결과로서 본래 객관적으로 있는 것이 아니다. (...) 주관과 객관은 합일하여 일체를 이룬다. 즉 본래 미분리의 일원적 상태에 있다.”³⁷

그런데 우리의 인식은 주객의 변별을 전제하므로 우리가 인식할 수 있는 것은 ‘피차의 변별이 가능한’ 현상뿐이다. 그렇다면 인식의 한계를 넘어 실재가 있다는 것은 어떻게 ‘증명’할 수 있는가? 이노우에는 증명은 인식의 대상이 될 수 있는 현상계에 대해서만 가능할 뿐, 실재에 대해서는 불가능하다고 말한다. 하지만 세계를 올바르게 해석하기 위해서는 실재에 대한 관념이 필요하다고 주장하면서 다른 글들에서 그랬던 것처럼 독단적으로 실재 관념의 필요성을 여러 예시를 들어 설명한다. 그는 ‘객관적 실재’와 ‘주관적 실재’를 나누면서 왜 이 두 종류의 실재 관념을 “긍정”할 수밖에 없는지 설파한 다음, 이 두 종류의 실재 관념은 사실상 “실재 관념에 도달하는 방면

36 이노우에 테쓰지로(1901a), p. 366.

37 이노우에 테쓰지로(1901a), p. 381.

상에서 차별한 것일 뿐”이며, “실재에 객관과 주관의 구별은 없다”고³⁸ 천명한 뒤 이른바 “일여적(一如的) 실재의 관념”을 제시한다.

「인식과 실재의 관계」는 ‘논증’의 외관을 갖지만 전체적인 논지와 서술 방식은 앞에 서술한 현상즉실재론의 핵심 주장을 독단적으로 천명하고 있다는 점에서 다른 글들과 다르지 않다. 다만 이 글의 차이점은 이노우에가 적극적으로 ‘활동’ 개념을 내세워 실재 관념을 설명하려고 시도한다는 데 있다. 명시적으로 제시되지는 않지만 ‘활동’ 개념은 현상이 곧 실재라는 주장이 함의하는 현상과 실재 간의 개념적 연속성을 드러내기 위한 장치로 보인다.

이노우에는 인식이 궁극적으로는 ‘총동’에서 기원하는 자발적 활동의 결과이고, 따라서 이러한 자발적 활동은 인간만이 아니라 모든 유기체에 공통된다고 주장한다. 여러 생물학자, 심리학자, 생리학자들을 인용하며 자신의 주장의 ‘과학적’ 근거를 제시한 뒤, 이노우에는 어떠한 근거도 제시하지 않은 채 사실은 유기체만이 아니라 세계 전체가 ‘활동’이라는 주장으로 비약한다.

행동은 주관과 객관을 포용하여 일원(一元)으로 전변시킨다. (...) 행동은 내계와 외계의 구별 없이 결과를 미치는데, 행동이라는 점에서 말하면 주관과 객관은 의미가 없다. 바꿔 말하면, 행동은 주관과 객관을 초월한다. 세계는 하나의 큰 행동이다. 크계는 무수한 천체에서 작계는 무수한 원자에 이르기까지, 밖으로는 수많은 물리적 현상에서 안으로는 수많은 심리적 현상에 이르기까지, 모두 행동 아닌 것이 없다. 만약 행동이라고 하는 말이 반드시 공간을 예상한다는 혐의가 있다면, 나는 이를 활동(Thaetigkeit)이라고 하겠다.³⁹

38 이노우에 테쓰지로(1901a), p. 410.

39 이노우에 테쓰지로(1901a), p. 382.

주객의 변별로 성립하는 현상만이 아니라 일원적 세계, 즉 실재가 활동이라는 주장은 현상이 곧 실재, 즉 현상과 실재가 하나라는 주장의 강력한 개념적 근거가 될 수 있다. 그런데 이노우에는 활동 개념을 가지고 현상즉실재론을 정립하는 사변적 시도는 하지 않고, 이 주장과 배치되는 실재 개념, 곧 어떠한 변화도 없는 상주불멸(常住不滅)의 ‘일여적 실재’ 개념으로 복귀한다. 짐작컨대 그 이유는 활동 개념이 철학적으로 자율적이고 자유로운 개인 개념의 기반이기 때문일 것이다. 활동 개념은 바로 피히테와 셸링의 ‘자유의 철학’의 개념적 기반이었다.

칸트의 이원론을 극복하고자 한 피히테는 철학에는 전적으로 무조건적인 제일 원리가 요구된다고 주장하면서 “자아는 근원적으로 무조건적으로 자기 자신의 존재를 정립한다”⁴⁰는 명제를 제일 원리로 제시한다. 스스로 자신을 정립하는 이 절대적 자아의 정립 행위를 피히테는 “자아의 순수한 활동”⁴¹으로 규정하면서 이것을 ‘탓-한들룽’(Thathandlung, 직역하면 ‘사실-행위’)이라고 명명한다. 자신의 존재라는 ‘사실’을 정립하는 이 순수한 활동은 곧 자신의 존재를 산출하는 규정을 행함으로써 동시에 이와 대립하는 타자를 정립하는 활동이기도 하다. 이로써 피히테는 일원론적 세계이해의 기초를 마련한다.

[이 명제로] 피히테는 자유에 가장 발본적이면서도 매우 열정적인 표현을 부여하였다. 그의 동시대인들은 그의 문구에서 그들이 행위를 통해 실현하고자 하였던 이상들에 대한 정당화를 발견하였다. 바로 세계를 이성의 조건에 복속시키기 위해 행해야 하는 결정적 행위(Entscheidungsakt) 말이다. 인간의 해방과 이론의 승리가 단 하나의 사건으로 집약된 것으로 보였다.⁴²

40 Fichte (1794), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Fichtes Werke*, hg. von I. H. Fichte, Band I, Berlin 1971, p. 98.

41 Fichte (1794), p. 96.

42 Dieter Henrich (1982), *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, p. 70. [] 속 보충은 필자.

셸링의 철학은 통상 1809년 출간된 『인간의 자유의 본질에 관한 철학적 연구』를 분기점으로 전기와 후기로 대별된다. 칸트와 피히테의 철학 프로그램을 계승하면서 이 프로그램의 개선을 시도한 전기 셸링 역시 피히테처럼 “주체와 객체가 매개 없이 하나인 포인트(Punkt)”를 순수한 자기의식, 즉 절대적 자아에서 찾는다. “우리가 나(자아)라고 부르는 자기의식의 저 영원한, 어떠한 시간 속에도 들어있지 않은 행위는 모든 사물에 현존을 부여하는 것으로서 그 자체는 그것을 지탱해줄 어떠한 다른 존재도 필요로 하지 않으며 스스로를 지탱하고 지지하면서 객관적으로는 영원한 생성(Werden)으로, 주관적으로는 무한한 생산(Produciren)으로 현상한다.”⁴³ 이렇게 자아가 영원한 생성이자 무한한 생산으로 현상하는 이유는 자아가 “근원적으로 오로지(nur) 활동이기”⁴⁴ 때문이다. 청년 셸링이 피히테의 절대적 자아 개념을 계승하는 이유는 그 역시 동시대인들과 마찬가지로 피히테의 제일 원리에서 인간 해방을 위한 자유의 철학을 보았기 때문이었다.

이와 달리 이노우에의 경우 활동 개념은 자유가 아니라 복종을 정당화하는 이론장치로 도입된 것으로 보인다. 그는 개체적 정신의 발달, 즉 자주적이고 자유를 추구하는 의식을 가진 개인의 형성이 활동의 발현이라는 것을 인정하지만, 이내 “활동은 실재의 현현으로서, 개체적인 것이 아니”라고 단언한다.⁴⁵ “실재로서의 정신은 자각을 갖지 않아도 활동으로서 세계에 존속한다”는 것이다.⁴⁶ 이 주장을 뒷받침하기 위해 그가 제시하는 논거는 다음과 같다.

내가 갖는 심리활동은 부모가 내게 유전으로 전해준 것으로, 나 또한 이

43 Schelling (1800), *System des transcendentalen Idealismus*, F. W. J. Schelling, *Schriften von 1799-1801*, Darmstadt 1982, p. 376.

44 Schelling (1800), p. 380.

45 이노우에 테쓰지로(1901a), p. 407.

46 이노우에 테쓰지로(1901a), p. 409.

를 자손에게 전해준다. 즉 나와 부모와 자손은 연결된 대아(大我)이다. (...) 요컨대 내가 갖는 심적 활동은 거의 생각도 할 수 없을 정도로 아득한 역사를 거쳐 유전되었다. (...) 그러므로 확충해서 고찰하면, 개체는 비교적 말에 불과하다. 참으로 개체는 있지 않다. 단지 무한의 활동이 있을 뿐이다.⁴⁷

활동 개념이 개체적 정신의 발현과 개념적으로 묶여 있음을 아는데도 이노우에가 개체를 부정하는 이유는 무엇일까? 그 해답은 그가 내세우는 전체주의(국가주의)적 ‘복종’의 윤리에 있다. 그는 「독립자존주의의 도덕을 비판함」이라는 글에서 개인은 사회의 한 성분으로서 상대적 개체에 불과하며 개인은 국가와 사회에 복종해야 한다고 주장하면서 “‘현상즉실제’의 이치”를 운운한다.⁴⁸ 이 주장은 국체론으로 이어진다. 유사시에 인민은 진아(眞我)인 “군주와 국가를 위해 신명을 던진다. 여기에 야마토 민족의 국가주의가 있다.”⁴⁹ 이보다 더 적나라하게 자유의 철학과 반대되는 주장을 펼칠 수 있을까?

6. 맺음말

이노우에에 따르면 종교는 “지적 포부 따위는 없이” “신앙을 통해 정신의 위안을 얻기 위해 필요”한 것인 반면, 철학은 “지적 해결을 성취하여 세계와 인생에 대해 주의와 방침을 확정하고자 하는 필요에서 일어난다.”⁵⁰ “정신과 물질, 즉 물과 심 둘을 하나의 실재로 융합하고 조화”하는 실재론

47 이노우에 테쓰지로(1901a), p. 408.

48 이노우에 테쓰지로(1901b), 「독립자존주의의 도덕을 비판함」, 이해경 외 옮김(2024), pp. 170-176.

49 이노우에 테쓰지로(1925), 「우리 국체와 국민도덕」, 이해경 외 옮김(2024), p. 460.

50 이노우에 테쓰지로(1915), 「철학의 요구 및 장래」, 이해경 외 옮김(2024), pp. 483-484.

인 현상즉실재론 역시 “정확하고 건실한 세계관과 인생관을 세우려고” 시도된 것이다.⁵¹ 즉 현상즉실재론은 세계관일 뿐만 아니라 인생관이거나 인생관의 토대이다. 인생관을 실천철학으로 이해한다면 그것은 이노우에의 경우 ‘충효’로 요약되는 복종의 개인윤리와 국체론으로 구현된다. 이러한 이노우에의 세계관과 인생관은 스스로 잘 인식하고 있다시피 당시 일본이 당면한 시대적 필요에 부응하기 위한 “주의와 방침”으로 제시된 것이다.

거부할 수 없는 근대화의 물결 앞에서 이노우에는 일본의 안위를 염려한다. 위협은 서구 열강의 정치적, 경제적 침략만이 아니라 보다 근본적으로는 일본 고유의 정신을 잃어버리도록 만드는 서양의 개인주의다. 일제 파시즘을 대표하는 문건 중 하나인 「교육칙어」(1890)의 핵심 실천윤리는 이노우에에 따르면 “나의 몸은 국가를 위해 바쳐야 하며 군주를 위해 죽어야 한다는 것이다. 이것이 우리나라 사람들이 예로부터 역사적 결함을 이루어 실천해 온 바이다. (...) 그러므로 칙어의 취지를 한마디로 표현하면 바로 국가주의이다.”⁵² 이 국가주의, 곧 “일본주의는 일본 민족 자위(自衛)의 주장이다. 만약 이것이 없다면 일본 민족의 전도는 위험하다.”⁵³ 그래서 일본 민족이 역사적 결함을 이루어 지켜온 군국일체의 국체를 수호하는 철학을 제시하는 것, 이 ‘반(反)근대적’ 과제가 바로 이노우에가 스스로 떠맡은 철학적 과제이다.

현상즉실재론은 이 반근대적 과제를 해결하려는 차원에서 시도된 세계관의 측면을 갖는다. 이노우에가 자유의 철학으로 전개된 독일 관념론 철학자들의 책을 읽기는 읽었지만, 글자만 읽었을 뿐 그 정신은 읽지 못했거나 읽지 않은 이유는 그의 반근대적이고 국수주의적인 문제의식에 있다. 이노우에의 현상즉실재론에서 독일 관념론의 철학 요소를 찾아볼 수는 있지만

51 이노우에 테쓰지로(1910), 「유물론과 유심론에 대한 실재론의 철학적 가치」, 이해경 외 옮김(2024), p. 283.

52 이노우에 테쓰지로(1893), 「교육과 종교의 충효」, 이해경 외 옮김(2024), p. 46.

53 이노우에 테쓰지로(1899), 「종교의 장래에 관한 의견」, 이해경 외 옮김(2024), p. 164.

그 요소들이 현상즉실재론과 유기적으로 결합되지 않은 이유도 여기에 있다. 독일 관념론은 이노우에의 현상즉실재론의 ‘모태’ 혹은 ‘사상적 원천’이 아니다. 현상즉실재론의 사상적 원천을 찾자 한다면 근대 이전 일본 사람들이 “역사적 결합을 이루어 실천해 온” 불교와 유교, 신도(神道) 등에서 찾는 것이 합당할 것이다.

참고문헌

- 이노우에 테쓰지로(1925), 「우리 국채와 국민도덕」, 이해경 외 옮김(2024).
- 이노우에 테쓰지로(1915), 「철학의 요구 및 장래」, 이해경 외 옮김(2024).
- 이노우에 테쓰지로(1910), 「유물론과 유심론에 대한 실재론의 철학적 가치」, 이해경 외 옮김(2024).
- 이노우에 테쓰지로(1901a), 이해경 번역, 「인식과 실제의 관계」, 『日本思想』, 제48호.
- 이노우에 테쓰지로(1901b), 「독립자존주의의 도덕을 비판함」, 이해경 외 옮김(2024).
- 이노우에 테쓰지로(1899), 「종교의 장래에 관한 의견」, 이해경 외 옮김(2024).
- 이노우에 테쓰지로(1897), 「현상즉실재론의 요령」, 이해경 외 옮김(2024).
- 이노우에 테쓰지로(1894), 「내 세계관의 먼저 한 톨」, 이해경 외 옮김(2024).
- 이노우에 테쓰지로(1893), 「교육과 종교의 충돌」, 이해경 외 옮김(2024).
- 이해경 외 옮김(2024), 이노우에 테쓰지로 지음, 『철학과 국가: 제국대 교수의 근대일본 만들기』, 빈서재.
- 이해경(2024a), 「이노우에 테쓰지로와 일본주의의 시대」, 이해경 외 옮김(2024).
- 이해경(2024b), 「해제」, 이노우에 테쓰지로(1901a).
- 장-자크 루소(1762), 김영옥 옮김, 『사회계약론』, 후마니타스, 2022(제2판).
- Ameriks, K. (Ed.) (2000), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge.
- Fichte (1794), *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Fichtes Werke*, hg. von I. H. Fichte, Band I, Berlin 1971.
- Gamm, G. (2015), *Der Deutsche Idealismus*, Stuttgart.
- Guyer, Paul and Rolf-Peter Horstmann (2023), “Idealism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/idealism/> (접속일: 2025. 1. 21.).
- Henrich, Dieter (1982), *Selbstverhältnisse*, Stuttgart.
- Hegel, G. W. F. (1970), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Theorie Werkausgabe Bd. 12, Frankfurt am Main.

- Kant (1790), *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. VIII.
- Kant (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. V.
- Kant (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. IV.
- Kant (1783), *Prolegomena*, *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. IV.
- Kant (1781/1787), *Kritik der reinen Vernunft* (『순수이성비판』), *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. III / Bd. IV.
- Mohr, G. (2005), “1. Moralphilosophie im Deutschen Idealismus – zur Einführung”, H. J. Sandkühler (Hg.) (2005).
- Sandkühler, H. J. (Hg.) (2005), *Handbuch Deutscher Idealismus*, Stuttgart / Weimar.
- Schelling (1800), *System des transcendentalen Idealismus*, F. W. J. Schelling, *Schriften von 1799-1801*, Darmstadt 1982.
- Schelling (1804), “Immanuel Kant”, F. W. J. Schelling, *Schriften von 1801-1804*, Darmstadt 1981.
- Schulz, Walter (1975), “Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie”, F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1988.

원고 접수일: 2025년 7월 10일, 심사완료일: 2025년 7월 27일, 게재 확정일: 2025년 8월 19일

ABSTRACT

The Theory of Phenomena Qua Reality and German Idealism

Yun, Hyong-Sik*

Inoue Tetsujirō (1855–1944)’s ‘theory of phenomena qua reality’ (*genshō soku jitsuzai-ron*) is widely regarded as the point of departure for what has come to be known as Japanese-style idealism. It is commonly assumed that German idealism served as one of the primary intellectual sources or philosophical foundations for this theory. However, for any system of thought to be legitimately considered as an intellectual source of another, it must at the very least inform or determine the latter’s fundamental problematics. In this paper, I argue that Inoue’s theory of phenomena qua reality does not share the central philosophical concerns of German idealism, and thus it cannot be said to derive its core orientation from that tradition. Furthermore, I contend that, in stark contrast to the orientation of German Idealism towards a philosophy of freedom, Inoue’s theory of phenomena qua reality bears the character of a metaphysical worldview that undergirds his totalitarian ethics of obedience, which, in turn, served to legitimate the *kokutai* ideology of fascist imperial Japan.

Keywords *Genshō Soku Jitsuzai-Ron*, German Idealism, Inoue Tetsujirō

* President, Academy of European Humanities

