



한국어로 철학하기

저자
(Authors) 이상수

출처
(Source) [창작과비평 27\(4\)](#), 1999.12, 290-309 (20 pages)
[CREATION&CRITICISM 27\(4\)](#), 1999.12, 290-309 (20 pages)

발행처
(Publisher) [창비](#)
Changbi Publishers

URL <http://www.dbpia.co.kr/Article/NODE00745460>

APA Style 이상수 (1999). 한국어로 철학하기. 창작과비평, 27(4), 290-309.

이용정보
(Accessed) 고려대학교
163.152.133.25
2016/05/30 00:29 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다.

이 자료를 원저작자와의 협의 없이 무단게재 할 경우, 저작권법 및 관련법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

The copyright of all works provided by DBpia belongs to the original author(s). Nurimedia is not responsible for contents of each work. Nor does it guarantee the contents.

You might take civil and criminal liabilities according to copyright and other relevant laws if you publish the contents without consultation with the original author(s).

한국어로 철학하기

이상수

1. 다산의 이율배반

나는 조선사람이니
조선 시를 달게 짓겠노라

다산 정약용의 시 「늙은이의 한 가지 즐거운 일」¹⁾에 나오는 구절이다. 중국의 번거로운 운율에 신경 안 쓰고 붓 가는 대로 마음껏 써버리는 게 늙은이의 즐거움이라는 얘기다. 이 구절은 그의 자주적 문학관을 논할 때 자주 인용하는 대목이다. 그는 이 구절을 다음과 같이 적었다.

我是朝鮮人
甘作朝鮮詩

세삼스런 얘기지만, 이건 완벽한 중국어 문장이다. 중국인이라면 당연히 이를 “위스차오셴런, 간쨤차오셴스”라고 읽을 것이다. 중국문학의 어법에

李相洙 연세대 철학과 박사과정 수료. 『한겨레21』 기자.

엮매이지 않고 조선의 문학을 하겠노라는 자각을 중국어로 기록할 수밖에 없었다는 사실, 이것이 다산과 그의 시대가 지고 간 이율배반이었다.

이런 이율배반은 오늘날에도 되풀이된다. 다음 글을 읽어보자.

우리말을 쓰는 모든 사람들은 우리말의 문자형상으로만 문장을 어어나갈 것이며 외국어를 직접 삽입시키는 오류를 범해서는 안될 것이다. “헤겔의 엔트후렘등이란…”이란 문장은 가능해도 “Hegel의 Entfremdung이란…”이란 문장은 가능하지 않다.²⁾

김용옥(金容沃)의 글이다. 그는 어떤 의미에서 다산과 같은 이율배반에 빠져 있다. 이런 주장을 편 그가 자신의 모든 글에서 한자는 노출하고 있다. 로마자는 노출하면 안되는데 왜 한자는 노출해도 좋은가? 한자는 ‘우리말의 문자형상’에 해당하는가? 그로부터 얼마 뒤에 펴낸 다른 책³⁾에서 그는 서문의 제목을 ‘求原諒’이라고 썼다. ‘求原諒’이란 ‘양해를 구한다’는 뜻의 중국말이다. 중국인이라면 이를 “츄위안량”이라고 읽을 것이다. ‘원량(原諒)’이란 낱말은 조선조 선비들이나 알까, 오늘날 한국어에서는 두꺼운 사전에만 나오는 죽은 말이다.

나는 여기서 한자라는 중국 문자를 한국의 문자에 포함할 수 있느냐 없느냐 하는 지리한 논쟁을 다시 시작하려는 게 아니다. 이 문제는 “나랏말싸미 등곡(中國)에 달아 문정(文字)와로 서르 스뭇디 아니홀썻” 한글을 만들었다는 세종의 말에서 이미 판정이 난 문제다. 한때 이두·향찰 등 한자를 빌려 한국어를 기록하던 시절이 있었지만, 한글을 만든 이후에는 적어도 표기수단으로 한자를 빌려 써야 할 필요는 없어졌다. 물론 조선의 지식인들은 그후에도 문자생활을 거의 전적으로 한문에 의존했으며, 이들의 사상적·문화적 축적 또한 한문을 빌려 이뤄졌다. 이런 이중적 문자생활은 이런

1) 「老人一快事六首」, 效香山體, 其五(『與猶堂全書』 제1책, 여강출판사 1992, 463면).

2) 김용옥, 『여자란 무엇인가』, 통나무 1986, 32면.

3) 『노자철학 이것이다』, 통나무 1989.

대화' 과정을 겪으면서도 청산되지 않았고 오늘날까지 변형된 형태로 남아 있다. 이 글은 이런 이중적 문자생활이 한국인의 사유에 어떤 영향을 끼치고 있는지를 살펴보기 위한 것이다.

2. 케사르의 것은 케사르에게

다산과 김용옥의 이율배반은 개인을 탓하기보다 그 시대에 책임을 물어야 할 문제다. 문학과 수사의 문제에서 그치는 게 아니라 우리 학문 전체를 지탱하는 토대와 닿아 있는 문제이기도 하다. 특히 우리가 문제삼을 철학에서 이율배반의 문제는 더 심각한 결과를 낳았다.

철학과 언어는 서로 떼려야 뗄 수 없는 사개틀로 짜여 있다. 중국어는 중국철학의 논리구조를 예비하며, 한편으로는 그것을 반영한다. 조선의 철학자들이 비록 중국철학자들과 다른 논리구조를 지녔더라도, 그것을 한문으로 기록하는 순간 그 기록은 앞의 다산 시와 같은 처지에 떨어졌다. 자신으로부터 나왔으나 자신의 영역에 속하지 않는 언어(논리)로 표현된 것, 그것이 고대 중국어(한문)로 기록된 한국 전통철학 모두의 이율배반이었다.

조선시기의 철학자들은 자신들의 언어에 대한 치열한 반성이 없었다. 말은 조선어를 하면서도 중국어(한문)로 기록했으며, 그것을 또 조선식 발음으로 읽었다. 중국어 발음은 그 자체가 말 노릇을 하지만, 한문의 조선식 발음은 아무런 말 구실을 하지 못했다. “위스차오센런”이란 소리는 중국인에겐 의미를 전해주지만, “아시조선인”은 조선인에게든 중국인에게든 언어 구실을 못하는, 따라서 언어로서는 불완전한 음동방식일 뿐이다. 이런 조선의 학문을 ‘중국의 패러디’⁴⁾라고 질타한다 해도 그것을 부정할 논리가 궁하다.

조선의 철학자들은 “나라말씀이 중국과 달라 문자가 서로 들어맞지 않는다”고 한 세종만큼의 언어에 대한 반성도 없었다.⁵⁾ 나의 은사 박동환(朴

4) 1893년 조선을 방문한 뒤 『한국과 그 이웃 나라들』(살림 1994)이란 방문기를 남긴 영국의 I. 비숍이 조선에 대해 평한 말.

東煥)은 언젠가 세미나 시간에 이런 발언을 한 적이 있다. “만약 세종이 중국어와 조선어의 다름을 자각한 것만큼 퇴계 이황이 중국철학의 논리와 한국철학의 논리가 다름을 인식했다라면, 그후 한국철학사의 전개는 전혀 다른 면모를 보였을 것이다.”⁶⁾ 나는 그의 문제의식에 온전히 동의한다.

그들은 왜 이런 이중적 언어생활에 대한 자각이 없었을까. 아마 그들이 중국철학의 논리에 젖어들어 다른 대안논리를 모색해야 할 이유를 찾지 못했기 때문일 것이다. 한문으로 철학 논의를 전개한 결과 그 논의의 표층은 중국철학의 연장선상에 있는 아류 또는 ‘패러디’에 지나지 않았다.

이러한 주장에 크게 반발할 한국철학사 연구자들이 많을 것이다. 한국에는 퇴계나 율곡이 있었고, 사단칠정(四端七情) 논변과 인물성동이론(人物性同異論) 논쟁 등 중국철학사와는 내용이 사뭇 다른 독자적인 철학사가 있었다고 주장하는 사람들도 있을 것이다. 이런 논쟁이 중국의 송명리학(宋明理學)을 한층 풍부하게 발전시킨 것이라는 주장을 펴는 사람들도 있을 것이다. 이같은 표층 차원의 ‘한국철학사’가 중국의 그것과 ‘내용이 다르다’는 주장은 가능하지만(같을 수도 없다), 송명리학과 전혀 다른 맥락의 ‘독자적’인 철학사를 구성했다고 주장할 수는 없다. 조선의 성리학이 아무리 화려한 논의를 전개했다 하더라도 그것은 송명리학의 변주곡에 지나지 않았다. 조선 성리학이 세상에 존재하지 않더라도 송명리학은 조금도 모자라거나 아쉬울 게 없다.

이런 주장은 선조들의 철학적 성취를 함부로 무시하기 위한 것은 아니다. 오히려 한국철학의 본디 논리구조를 드러내는 작업의 발판과 출발점을 분명하게 하기 위한 고언이다. 조선 성리학이라는 거대한 문자 덩어리를 표층적 차원에서 연구하고 정리하는 작업은 송명리학의 변주곡을 정리하

5) 가령 다산의 경우 『아언각비(雅言覺非)』나 「천문평(千文評)」 등 언어에 대한 관심을 보인 글은 다수 남겼으나, 거기서 중국어와 조선어를 함께 사용하는 조선 언어현실의 이중성에 대한 문제의식은 찾아보기 어렵다. 그의 주된 문제의식은 후손들에게 한문을 어떻게 교육해야 실질적이고 명확한 인식에 도움이 될 것인지에 있었다. 다산의 언어에 대한 생각을 훑어보려면 유초하, 「정약용의 언어관」, 『한국사상사의 인식』(한길사 1994) 참조.

6) 이황의 저작에서도, 중국 철학자들의 전례를 따라 언어에 대한 불신 또는 언어의 한계를 지적하는 곳은 찾아볼 수 있지만, 조선의 이중적 언어생활에 대한 자각이나 반성은 찾아보기 어렵다.

는 일에 지나지 않는다. 그러한 표층적 논리구조가 조선시기 철학사의 모든 것이라고 주장하는 일은 오히려 그 이면에서 숨쉬는 심층의 논리구조를 지워버리는 일이기도 하다. 만약 조선의 철학자들에게 고유한 논리구조가 있었다면, 중국문자를 빌려 표현한 철학 저작의 이면에도 그런 내용이 반영되어 있을 것이다. 이를 드러내는 작업은, 조선의 성리학자들이 ‘사대주의적’이라는 비판을 받을 정도로 중국문화를 숭상했음에도, 왜 한국의 언어·문화·생활·관습 따위가 중국에 완전히 동화할 수 없었는지를 설명하는 논리를 제공해줄 것이다. 나아가 사단칠정 논변이나 인물성동이론 등 논리의 양상이 일정하게 중국과 다른 방식을 띠 수밖에 없었음을 일관한 논리로 설명할 수 있도록 해줄 것이다. 중국과 한국의 ‘다름’의 깊이는 제법 깊다. 그것은 송명리학과 조선 성리학의 표층적 다름 이상이다.

중국의 논리구조와 다른 한국의 논리구조를 찾는 작업은 국수주의적 발상이나 이른바 ‘원형 찾기’ 따위와는 전혀 인연이 없다. 이 작업은 보편주의 문화가 형성한 중심축의 이면에 숨어 있는 주변부 문화의 논리를 드러냄으로써 인류의 문화 내용을 더욱 풍요롭게 만드는 작업과 연관이 있다. 지금까지는 이런 작업에 성공한 연구가 없어 보인다. 아니, 이런 문제의식을 가지고 한국철학과 한국철학사에 접근한 연구조차 지극히 드물었다고 해야 할 것이다.⁷⁾

3. 논리구조의 다양성

어떤 언어든 고유한 ‘논리구조’가 있으며, 어느 거레 또는 어느 언어공동체의 사유양식은 그로부터 크게 자유롭지 않다.⁸⁾ 여기서 논리구조란 ‘논리

7) 이런 문제의식을 가진 연구로는 박동환의 『동양의 논리는 어디에 있는가』(고려원 1993)가 독보적이다(102~104면 참조). 또 그의 「동서 세계관의 저변에서 찾은 한국말의 자리」란 원고는 한국말의 논리에 관한 매우 흥미로운 통찰을 담고 있지만, 지은이가 아직 공식 발표하지 않은 원고이므로 내용은 인용하지 않기로 한다.

8) 가령 인도의 논리철학자 마티랄(B. K. Matilal)은 “논리학 및 언어철학에 관한 인도철학자들의 견해들은 ‘산스크리트어’의 독특함으로부터 어느정도 영향을 받았다”(박태섭 옮김, 『고전인도 논리철학』, 고려원 1993, 22면)고 인정한다. 언어마다 고유한 논리구조가 있다고 해서, 언어의 수만큼

학'이라는 학문을 통해 명확히 표현하거나 정리한 것은 물론, 다만 습관의 영역에 잠겨 있는 판단과 정당화의 방식까지도 포함한다.

어느 겨레 어느 언어공동체든 살아가기 위해서는 자연과 관계맺는 방식, 인간이 서로 관계맺는 방식이 필요하다. 관계맺는 방식은 다양하지만, 결국은 '싸움'과 '사귄'으로 요약할 수 있다. 싸울 것인지 사귄 것인지를 가르치는 판단에는 나름의 근거가 필요하다. 논리는 이러한 판단 근거에 대한 고민에서 비롯했다. 이렇게 생겨난 공통의 논리구조를 그 겨레의 언어가 복제하고, 언어는 다시 이를 그 사용자에게 물려준다. 언어란 논리구조의 유전형질을 언어사용자들에게 전해주고, 그들 사이에서 일반적으로 굳어진 관습을 갈무리했다가 다시 후대의 언어사용자들에게 전해주는 유전자 노릇을 하는 것이다.

인간 사유의 역사에서 논리학은 하나만 등장한 게 아니지만, 흔히 논리학이라고 하면 고대 그리스인들이 정리해낸 아리스토텔레스의 논리학과 이를 발판으로 전개해온 형식논리학을 떠올리는 경우가 많다. 한국에서 모든 대학의 '논리학 개론' 시간은 거의 예외없이 오로지 이 형식논리학만을 가르친다. 오늘날 세계를 지배하고 있는 논리학은 그리스에서 기원한 형식논리학이다. 그러나 그것만으로 인간의 삶과 자연의 질서를 곡진하게 설명하기엔 역부족이다. 고대 중국인들만 해도 그와는 전혀 다른 성격의 논리학을 구성했고,⁹⁾ 고대 인도인들이 구성한 논리학 또한 형식논리학과는 다른 모습을 띠었다.¹⁰⁾ 그럼에도 지금까지 대부분의 연구자들은 서방의 형식

다양한 논리구조가 있다는 뜻은 아니다. 언어 사이에 일정하게 친족관계를 유추할 수 있듯, 각 언어가 내포하고 있는 논리구조 사이에도 친연관계를 찾아볼 수 있다.

9) 왕피엔지(汪冀基)는 『中國邏輯思想史料分析』 第1輯(北京·中華書局 1986)에서 그리스의 논리학만을 유일한 것으로 보는 시각을 '그리스논리 유일사관(唯希臘邏輯史觀)'이라고 부른다(5면 참조). 박동환은 중국철학의 논리구조를 그리스 전통의 형식논리학과 구분해 '상반상성(相反相成)의 논리학'이라고 부른다. 참고로, 박동환은 동서 논리구조의 차이를 다음과 같이 정리한다. "서양 사람의 논리는 애매함을 밀어내는 정신으로 이루어진다. 그의 논리는 이론의 정신을 나타낸다. 이론은 말의 그물 안에서 펼쳐진다. 그의 논리는 말의 그물을 따라 이어지는 내재함축으로 얽히는 것이다. 동양 사람의 논리는 애매함을 받아들이는 정신으로 이루어진다. 그의 논리는 실제의 정신을 나타낸다. 실제의 사태는 말의 그물 밖에 걸쳐 있다. 그의 논리는 잉여포섭으로 얽혀 짜인다." (박동환, 『서양의 논리 동양의 마음』, 까치글방 1987, 212면).

10) 마티랄의 다음과 같은 발언은 나의 관점과 잘 부합한다. "근본적으로 상이한 구조적 및 논리적

논리학을 유일 불변의 절대 진리값으로 전제한 채 이를 기준으로 프로크루스테스(Procrustes)처럼 고대 중국과 인도 등 비서방지역의 사상을 재단하고 평가해왔다.

한국어는, 그리스에서 기원한 서방의 논리구조는 물론 중국의 논리구조와도 다른, 한국인의 논리구조를 반영하고 있다. 우리는 음식·음악·옷·건축양식 등 수없이 많은 영역에서 중국과 한국이 다름을 피부로 느끼고 있다. 앞에서도 말했듯이 두 문화의 ‘다름’의 깊이는 제법 깊다. 우리가 자각하지 못할 뿐이다. 한국과 중국 두 겨레의 생활양식이 다르다는 것은 생각하는 양식이 다르다는 뜻이다. 삶의 밑바닥에서부터 정리해 올라가 구성한 한국(어)의 논리는 중국(어)의 논리와 사뭇 다르다. 그러나 한국어의 논리구조는 여태껏 언어문자로 정리하거나 논리화한 적이 없다. 한국어의 논리학을 정리하는 작업은 비그리스적·비중국적 사유의 중요한 사례연구 가운데 하나가 될 것이다.

4. 언어의 재설계

중국어를 빌려 생각을 표현했던 개항 이전 시기는 그렇다 치더라도, 오늘날은 한국어로 언어생활을 하는데 왜 한국의 고유한 논리구조가 드러나지 않고 있을까. 이 점을 밝히기 위해서는 오늘날 우리의 언어생활에 대한 반성이 필요하다.

언어에 대한 반성이 없기는 조선시기의 철학자나 오늘날 한국의 철학자나 마찬가지다. 오늘날 우리가 철학의 도구로 사용하는 언어에 대해 철저하게 반성한 글을 한국철학계에서는 찾아볼 수 없다. 언어에 대한 반성이 없다는 것은 그만큼 창조적이고 생산적인 철학 작업이 없다는 뜻이다. 언어와 철학의 관계에 관한 화이트헤드(A. N. Whitehead)의 다음과 같은 발

특성들을 가지고 있는 많은 ‘자연언어들’이 있다는 사실은, 그 언어들 중의 어느 한 가지 언어 속에서만 단독적으로 발견되는 것들보다도 한층 더 다양한 ‘사고방식들’에 대한 논리적 탐구를 위하여 좋은 기회들을 제공한다.”(『고전인도 논리철학』, 22면)

언은 시사하는 바가 많다.

모든 학문은 저마다 자신의 도구를 고안하지 않으면 안된다. 철학의 필수적인 도구는 언어이다. 그렇기 때문에 철학은 물질과학에서 기존의 장치를 고쳐 설계하는 것과 마찬가지로 언어를 고쳐 설계한다.¹¹⁾

그는 기존의 언어로는 자신의 독창적 사상을 적절하게 표현하기 어려워 ‘슈퍼젝트’(superject), ‘콘크레센스’(concrecence) 따위의 용어를 새로 ‘디자인’해냈다. 철학은 언어를 새로 디자인하는 것이다. 이미 존재하는 개념을 새롭게 해석함으로써 그 개념에 새로운 내용을 담아낼 수도 있고, 기존 개념의 한계가 분명해서 도저히 자신의 새로운 사유를 담을 수 없다고 판단될 때는 새로운 개념을 만들어낼 수밖에 없다. 모든 창조적 철학자는 언어를 새로 디자인한다. 화이트헤드나 데리다(J. Derrida)가 새로운 낱말을 만들어낸 것은 이런 맥락에서 이해할 수 있다.

오늘날 한국철학계에서 언어에 대한 반성을 찾아보기 어려운 것은, 자신의 작업도구에 대한 최소한의 반성적 검토를 진행하고 있는 철학자가 없다는 뜻이기도 하고, 궁극적으로는 현재 사용하는 한국어로 표현하기 어려울 정도로 새로운 철학을 하고 있는 철학자가 없다는 뜻이기도 하다. 과연 현재의 한국어는 아무 반성 없이 철학하는 도구로 사용하기에 부족함이 없는 것인가.

5. 한국어, 불철저한 근대화

나는 오늘의 한국어를 새롭게 디자인하지 않고서는 한국어 사용자 가운데 현대철학에 새로운 내용을 보탬 사람이 나올 수 없다고 생각한다. 한국어는, 이른바 ‘근대화’ 과정에서 한국의 사회구조가 심하게 비틀린 것 이상

11) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, ed. D. R. Griffin and D. W. Sherburne, New York: The Free Press 1978, 11면(오영환 옮김, 『과정과 실재』, 민음사 1991, 62면).

의 비틀림을 겪었기 때문이다.

언어의 영역에서 근대화란 중세의 신분질서와 결합한 모든 언어신비주의로부터 벗어나는 과정이다. 그것은 구체적으로는 세속어의 인정과, 입말과 글의 일치(언문일치)를 이뤄가는 과정이었다. 세속어를 인정한다는 것은, 어떤 언어든 종교적·학술적·논리적 내용을 표현할 수 있음을 인정한다는 의미이다. 종교개혁자 마르틴 루터(M. Luther)가 기독교의 『성경』은 라틴어로만 기록해야 한다는 독단의 미봉을 깨고 이를 세속어인 독일어로 번역한 것은 서방에서 근대언어의 성립을 보여주는 상징적 사건이었다.

이런 관점에서 볼 때, 한국어의 근대적 전환이란 한문(고대 중국어)이라는 동아시아사회의 지배언어에서 벗어나 입말과 일치하는 글(겨레말)로 학술·종교·문학·일상활동을 진행함을 의미한다고 할 수 있다. 그러나 실제 역사의 전개과정에서 그 전환은 매우 불만스러운 것이었다.

오늘날 한국어의 실상을 드러내주는 사례를 한가지 들어보자. 어떤 법대 교수는 시험답안을 작성할 때 모든 법률용어를 한자로 적어야 맞고, 한글만 적으면 틀린 답으로 채점한다고 한다. 이를테면 ‘物權’이라고 적어야 맞고, ‘물권’이라고 적으면 틀린 답이라는 것이다. 그의 의식은 한국어의 근대적 전환이 얼마나 불철저하고 비틀린 것인지 잘 보여준다.

한문과 한글(언문)을 함께 쓰던 전통사회의 이중적 언어생활이 겨레말 중심의 언어생활로 전환하는 과정이 매우 불철저했기 때문에 오늘날까지도 한국에서 헌법과 법률의 모든 개념어는 한자로 적고 토씨만 한글로 적는다. 하위법인 대통령령과 시행규칙은 한글로 적지만, 이들의 모법인 헌법과 법률은 여전히 온전한 국한문혼용체 문장이다. 한자로 적어야 개념의 명징성을 보장받을 수 있다고 믿기 때문이다. 마치 금본위제에서 금이 태환지폐의 교환가치를 보장하듯, 한국어에서는 헌법과 법률에 적어둔 한자가 한글만 썼을 때 생길지도 모를 의미의 혼란을 방지하는 표준 노릇을 하는 셈이다. 이를 ‘한자본위제’ 언어정책이라고 불러야 할까?

한국어의 근대적 전환은 한문중심의 언어생활을 해체함으로써 한문과 한글(언문)의 이중적·계층분단적 언어생활을 넘어서는 과정을 뜻한다. 이

거대한 전환의 완성은 한글이 갈무리해온 한국인의 논리구조가 학술·종교·문화·일상활동 전반에서 드러날 때 가능할 것이다. 한문중심 언어생활의 해체는 1876년 개항과 함께 시작했으며, 표기법의 전환으로 구체화했다. 지식 생산과정에서 절대적 우위를 차지하던 한문체에 국한문혼용체와 국문체 표기법이 강력히 도전해온 것이다.¹²⁾ 표기법은 단순히 글을 어떻게 적느냐는 개인 취향의 문제에 그치지 않고, 거래의 언어생활을 어떤 방향으로 이끌 것인가 하는 전략과 깊은 연관이 있는 문제이다. 이 과정에서 오로지 한글만으로 적을 것을 주장한 『독립신문』의 급진적 실험보다, 한문과 국문을 절충한 국한문혼용체가 일단 지배적인 표기법으로 등장했다.¹³⁾ “나랏말싸미 등궤에 달아”로 시작하는 『훈민정음언해』에서 이미 기원한 국한문혼용체는 이 시기에 오면 한문중심의 지식생산체계를 해체하는 유력한 무기로 부각한다. 임형택의 지적대로 한글을 ‘언문’이라 부르는 대신 ‘국문’이라 부른 일 자체가 한문(고대 중국어)은 다른 나라에서 온 것이며 우리말의 마땅한 표기수단은 한글이라는 자각을 바탕으로 깔고 있었다.¹⁴⁾

그러나 한문중심 언어생활의 해체가 국한문혼용체의 일반화에서 그친 까닭에, 한국어의 근대적 전환은 철저하지 못한 상태에서 굳어졌다. 국한문혼용체는 한문 문장을 해체하는 데에는 유력한 수단이었지만, 한국어의 어휘부를 점령한 한자어를 해체하는 데는 전혀 힘을 발휘하지 못했다. 이후 조선이 일제의 식민지로 전락하고 한자를 노출시켜 사용하는 일본어의 배타적 영향권 아래 들어감으로써, 한국어의 근대적 전환이라는 거대한 실

12) 한문에서 국한문혼용체 표기법으로의 전환과정에 대해서는 임형택, 「근대계몽기 국한문체의 발전과 한문의 위상」, 『민족문학사연구』 14(민족문학사연구소 1999) 참조.

13) 임형택은 같은 글에서 “『독립신문』이 선도했던 국문체로의 급진적 전환은 일단 실패한 것으로 보아야 할 것 같다. 일반의 호응을 얻지 못해서 국한문체에 주류적 위치를 내주지 않으면 안되었다”고 지적한다(26~27면). 그러나 이 문제는 좀더 검토해볼 필요가 있다. 그가 말하는 ‘일반의 호응’이란 주로 지식계층을 염두에 두고 한 말인 듯하다. 앞의 인용문 바로 밑에서 그는 『대한매일신보』가 따로 간행한 국문보(한글판)가 “국한문체에서 소외된 부녀층 및 민중을 주로 겨냥한 것”이며 이 국문보가 부녀층과 하층에서 읽혔음을 인정한다. 지식계층이 언어생활에서 주도권을 쥐고 있는 것은 예나 지금이나 마찬가지이지만, 중세언어에서 근대언어로의 전환을 둘러싼 전략(표기법 논쟁)을 평가하면서 지식계층만을 기준으로 삼은 점은 옳지 않다.

14) 같은 글, 39면 참조.

힘은 국한문혼용체에서 박제로 변했다.

한문 문장의 해체에는 성공했으나 어휘부의 구조조정으로까지 나아가지 못한 까닭에 한국어는 오늘날까지 추상적 어휘를 한자어에 절대적으로 의존하는 구조를 지니고 있다. 추상적 내용을 절대적으로 한자어에 의존하는 언어생활은 다음과 같은 세 가지 문제를 낳고 있다. 우선, 언어생활이 이중화하여 철학과 삶, 철학과 현실이 겹도는 구조를 재생산한다. 둘째, 철학용어가 생활언어와 동떨어진 까닭에 실제 추상 정도 이상으로 언어사용자 대중에게 어렵게 느껴진다. 나는 이를 ‘가짜 어려움’이라고 부른다. 셋째, 일상어와 입말의 생동감이 한자어에 의해 죽임을 당한다. 이 세 가지는 서로 밀접한 연관이 있다. 이제 이런 문제들을 하나하나 살펴보기로 하자.

6. 한글날말과 한자어의 수직분업

이 문제를 좀더 분명히하기 위해 한자어와 한글날말을 구별해 논의할 필요가 있다.¹⁵⁾ 이 문제는 ‘언어 디자인’의 문제와도 깊은 연관이 있다.

오늘날 한국어에서 추상도가 높은 어휘의 절대 다수를 한자어가 독점하고 있다. 한글날말 가운데 추상적 날말은 거의 없다. 억지로 몇가지 찾아보자면 하느님, 한울, 씨울, 한얼 정도이다. 존재, 이성, 시간, 공간, 절대자, 진리, 초월, 관념, 경험, 인과율, 논리, 자아 등 개념어는 모두 한자어로 이루어져 있다.

15) 앞으로 편의상 중국어(한문)에서 온 말은 ‘한자어’, 한국의 고유어는 ‘한글날말’이라 부르겠다. 한국어 안에는 물론 외래어로부터 받은 수많은 자양분이 있다. 가령 몽골어나 만주어에서 온 말 따위를 일일이 가려내기란 매우 어렵다. 한국어에서 출신성분을 가장 두렵이 구별해낼 수 있는 어휘무리는 오히려 한자어이다. 이 글에서 문제삼는 것은 한자어와 비한자어 사이의 관계이다. 오해를 피하기 위해 밝혀두자면, 이른바 ‘한글 오로지 쓰기’를 주장하려는 게 이 글의 목적은 아니다. 한자어를 없애고 오로지 한글날말로만 언어생활을 하자는 주장은 언어의 사회성에 눈을 감은 주장이다. 실현 가능성도 거의 없다. 그러나 한글날말과 한자어를 구별해 논의하는 일에 대해 무조건 ‘국수주의’라 비판하는 것도 온당하지는 않다. 한국어에서 ‘지배적인 이질적 성분’인 한자어와 한글날말을 나누어 그 성격을 검토하는 일은 전통시대 동아시아 한자문화권의 지배문자인 한자가 주변의 다른 언어생활자의 사유구조를 어떻게 지배해왔는지를 드러내기 위해서는 피할 수 없는 방법이다. 한국인과 한국어 나름의 논리구조를 캐보기로 한 이상, 이 방법은 매우 중요하다.

언어생활에서 추상적 표현을 거의 전적으로 한자어에 의존한 결과, 한글 낱말의 추상화 작용은 정지했다. 어떤 언어의 추상적 개념도 그 어원은 구체 사물이나 사태를 가리키는 낱말에서 출발했다. 중국철학사에서 최고 개념 가운데 하나인 ‘도(道)’를 예로 들어보자. ‘道’자는 갑골문에는 보이지 않는다. 갑골문에서 사람이 다니는 길은 ‘途’라고 썼는데, 이는 본래 “사람이 밟고 다녀 드러나게 된 것”¹⁶⁾이란 뜻이었다. 이 평범한 낱말은 점차 은유적 의미를 더해가면서 중국철학에서 가장 중요한 개념의 하나가 됐다. ‘道’자는 『역경(易經)』 시대까지만 해도 모두 ‘사람이 걸어나가는 길’이란 의미였다.¹⁷⁾ 그러다 공자(孔子)와 노자(老子)의 시대에 오면 도는 이미 지고의 철학적 개념으로 자리매김된다. 공자가 “아침에 도를 들으면 저녁에 죽어도 좋다”¹⁸⁾라고 한 것이나, 노자가 “말로 표현할 수 있는 도는 늘 그러한 도가 아니다”¹⁹⁾라고 했을 때의 도는 이미 걸어나가는 길에서 훨씬 높게 신분 상승해 지극히 추상적인 개념을 표현하는 낱말 구실을 하고 있다.

도란 낱말은 우리말에서도 그대로 한자어로 쓰이고 있다. 한자어 ‘도’와 한글낱말 ‘길’은 현대 한국어에서 한자어와 한글이 어떻게 각자의 구실을 나눠 맡고 있는지를 잘 드러내는 예이다. 우선 사전의 풀이를 그대로 인용해보자.

- 길** ① 사람이나 물건들이 어떠한 곳에서 다른 곳으로 옮겨가려고 물에나 공중에나 정하여 두고 다니는 선(線). ② 사람이 사는 동안에 지켜가는 도리.²⁰⁾
- 도(道)** ① 사람이 마땅히 밟아야 할 도리. ② 종교상으로 깊이 깨달은 지경. ③ 방술(方術)이나 기예(技藝)를 시행하는 방법.²¹⁾

16) “所行道也.”(許慎, 『說文解字』)

17) 張立文 主編, 『道』, 北京: 中國人民大學出版社 1989, 19~21면; 줄고 「숨음과 드러남: 『주역(周易)』이 그린 자연과 인간」, 연세대 석사학위 논문, 1995, 51~52면 참조.

18) “朝聞道, 夕死可矣.”(『論語』 里仁)

19) “道可道, 非常道.”(『道德經』 1章)

20) 한글학회, 『새한글사전』, 정양사 1968.

21) 같은 책.

중국어 사전에서 ‘道(dao)’란 낱말의 풀이는 다음과 같다.

道 ①길 ②도리 ③방법 ④도덕 ⑤도, 학술 또는 종교의 사상체계(이하 생략).²²⁾

중국어 사전에서 ‘道(dao)’는 길이라는 구체 사물에서 ‘학술 또는 종교의 사상체계’라는 추상적 내용에 이르기까지 일체의 내용을 포함하고 있다. 이를 한국어의 상황과 비교해보면, 따오(道)에서 추상도가 낮은 의미(도로·도리)는 ‘길’이 가져가고, 추상도가 높은 의미(도덕·사상체계)는 ‘도(道)’가 맡고 있음을 알 수 있다. 이는 한국어 안에서 한자어와 한글낱말이 ‘수직분업’ 관계에 있음을 보여준다. 이런 예는 ‘생각’과 ‘사상’, ‘나’와 ‘자아’, ‘열립’과 ‘개벽’ 등 수없이 많이 찾아볼 수 있다.

한자어가 추상 영역을 절대적으로 독점한 결과, 한글낱말은 의미형성력과 개념과생력을 갖출 기회를 잃어버렸다. 한자어와 한글낱말이 추상도를 기준으로 ‘수직분업’ 관계에 놓임에 따라 한글낱말의 수직적 의미 범위의 확장은 차단당했다. 한자어를 빌리지 않고서는 추상적 내용을 다룰 수 없는 지경에 이른 것이다.

현대 한국어에서 추상적 어휘와 일상생활의 생생한 구체적 어휘는 서로 물과 기름처럼 섞이지 않고 겹돈다. 한가지 예를 들어보자. 구조와 열개란 말은 둘 다 structure란 뜻이다. 그러나 파생어를 만들어가는 방향은 전혀 다르다. 열개는 ‘엮어만들’ 또는 ‘엮어서 만든 것’을 뜻한다. 이 낱말의 언저리에는 열개하다, 엮다, 열기설기, 열크러지다, 엮동이다 등 수많은 생생한 일상언어의 표현들이 살아움직이고 있다. 그러나 한자어 ‘구조’란 낱말은 낙하산식으로 추상적 개념의 자리를 차지한 개념의 점령군이다. 추상적 개념이 되 일상생활어에서 추상화 과정을 거쳐 지위가 올라간 개념이 아니다. 따라서 일상생활어 안에 뿌리가 없는 개념이다. 그러나 그 나름대로 파생어를 만들어간다. 다만 그 방식이 ‘열개’와 매우 차이가 있다. 건축구조, 구

22) 고대민족문화연구소 중국어대사전 편찬실, 『중한대사전』, 고대민족문화연구소 1995.

조주의, 구조적 모순, 구조적 결함, 구조 설계 등의 쓰임에서 알 수 있듯이, 한자어는 공식적이고 개념적인 방향으로 파생어를 만들어간다.

이런 예는 수도 없이 많다. 이는 우리의 언어생활이 거대한 지구대로 분리되어 있음을 말해준다. 추상적 표현은 일상언어에서 뿌리를 찾을 수 없고, 일상언어는 추상적 개념을 파생시킬 힘이 없다. 언어생활의 이같은 이중성은 한국에서 철학과 현실을 곁들게 만드는 가장 주요한 요인 가운데 하나다. 우리의 삶을 철학으로 표현하는 길이 차단되어 있는 것도 이 때문이며, 철학이 일반인들에게 터무니없이 어려운 이야기로만 받아들여지는 까닭도 여기에 있다.

8. 가짜 어려움: 이비인후과 증후군

한국어에서 추상적 개념과 일상언어가 서로 등짐에 따라, 추상적 개념에 접근할 수 있는 사다리를 찾지 못할 지경에 이르렀다. 한자어는 자기 논리 구조(중국어의 논리구조)에 따라 새로운 개념을 만들고 파생운동을 해가지만, 그렇게 만들어진 신조어들은 일상언어에 친숙한 사람들에게겐 암호처럼 느껴질 뿐, 어떤 이해의 실마리도 던져주지 못한다.

신조어가 가장 많이 만들어지는 것은 주로 서방에서 발전시킨 새로운 기술·과학·사상의 내용을 번역할 때이다. 최근의 번역 신조어들은 불철저한 근대화 과정에서 수입된 한자어의 문제를 고스란히 되밟고 있다.

예를 들어, 데리다의 ‘la dissémination’이란 개념²³⁾은 흔히 ‘산종(散種)’이란 낱말로 옮긴다. 만약 이를 ‘씨뿌리기’라고 옮긴다면 이 말에서 우리는 일단 어떤 구체적인 모습을 떠올릴 수 있다. 그 구체적인 모습이 데리다가 이 낱말에 담은 사유의 정확한 개념적 이해는 아니지만, 그것을 위한 실마리는 던져준다. 그러나 이를 ‘산종’이란 말로 옮기면 독자가 읽을 때 아무

23) 텍스트가 “의미와 무의미, 의미의 단수와 복수의 재래적인 인식이론적 테두리를 벗어나서 의미 자체를 흩어버린다”고 주장하기 위한 데리다 철학의 주요 개념(김형호, 『데리다의 해체철학』, 민음사 1993, 25면).

런 실마리도 잡을 수 없다. 한자의 조어방식에 대한 이해가 없는 독자에게는 ‘산종’이라 하든 ‘죽은 종’이라 하든 아무런 차이가 없다. 산종은 중국어 어법에 맞는 낱말이기 때문이다. 산종은 산(散)과 종(種)이란 두 낱말이 결합해서 만들어졌지만, 이같은 조어방식은 한국어 사용 대중의 언어중추에 들어 있지 않은 전혀 낯선 방식이다. 반면에 ‘씨뿌리기’를 구성하는 두 낱말인 ‘씨’와 ‘뿌리기’는 둘 다 일상언어에서 구체적인 뜻을 가지고 있으며, 그 조어방식도 한국어 사용 대중의 언어중추에 심어진 프로그램 안에 들어 있다.

나는 ‘산종’과 같은 암구호라야 철학의 전문용어로 삼을 만하고, ‘씨뿌리기’ 같은 일상언어는 철학의 전문용어로 삼을 만하지 않다고 생각하는 사람들이 한국사회에서 철학을 구체적인 삶과 현실로부터 동떨어진 쓸모없는 암호 문치, 학자 집단에서만 통용하는 폐쇄적 은어 문치로 만드는 주범이라고 생각한다. 어차피 ‘la dissémination’을 ‘산종’이라는 신조어로 옮길 때는 “종(種)을 산(散)한다”는 실마리를 던져주려는 의도임이 분명하다. 그 실마리를 구체적이고 생생한 언어로 던져주면 왜 아니되는가. ‘산종’에 담을 의미를 그대로 ‘씨뿌리기’란 낱말에 담아 정확히 정의를 내리면 ‘씨뿌리기’도 훌륭한 철학의 언어가 될 수 있다.

언어란 사회적 약속일 뿐이다. 철학의 개념어도 똑같이 사회적 약속이다. 그러나 다른 낱말이 언어 사용 대중의 관습에 의해 뜻이 더해지고 멀어지는 운명에 놓여 있는 반면, 철학의 개념어는 철학자의 사유작업에 의해 그 개념이 채워지고 새로워지는 속성을 지닌다. 가령 ‘존재’(being)란 낱말은 그전부터 있어왔지만 하이데거(M. Heidegger)라는 철학자를 만나 새로운 개념 내용을 얻었다. 마찬가지로 ‘실존’(existence)이란 낱말도 사르트르(J. P. Sartre)를 만남으로써 전혀 새로운 의미를 부여받았다. ‘씨뿌리기’와 같은 한국어의 생생한 일상어도 얼마든지 새로운 사유를 담는 그릇이 될 수 있다.

이런 언어전락은 철학의 추상적 논의와 일상생활을 하나의 언어로 꿰는 효과를 낳는다. 그럼으로써 가짜 어려움을 극복할 수 있다. 산종이란 낱말

에서 느껴지는 어려움은 가짜 어려움이다. 그런 예는 얼마든지 들 수 있다. ‘차연(差延)’이란 해괴한 단어도 마찬가지다. 나는 데리다의 저작을 초기에 소개한 학자들에게 이 단어의 유래를 캐물어본 적이 있다. 그 결과 데리다의 디페랑스(*la différence*)란 개념을 한국에서 가장 먼저 ‘차연’이라는 단어로 옮긴 교수로부터 “일본어 번역을 참고했다”는 실토를 받아냈다. 참고한 게 아니라 그대로 가져온 것이다. 이를 다른 데리다 사상 수입자가 다시 그대로 사용함으로써, 이 번역어는 그럴듯한 철학용어로 거의 자리를 잡았다. 한국의 일반대중들이 차연이라는 해괴한 ‘철학적’ 단어에서 느끼는 낯섦과, 프랑스의 일반대중들이 데리다의 신조어인 디페랑스에서 느끼는 낯섦은 비교도 되지 않는다. 차연에 대한 우리의 느낌은 당혹감 그 자체이지만 프랑스어 디페랑스는 ‘다름’이란 뜻의 ‘디페랑스(*différence*)’와 발음은 같고 철자만 하나 일부러 달리 쓴 것일 뿐이기 때문이다.

한국어의 근대적 전환을 비틀어놓은 일본식 신조어는 오늘날에도 여전히 ‘학문의 오퍼상들’에 의해 수입되고 있다. 이런 해괴한 한자어를 써야 철학을 할 수 있다고 믿는 것은 한자어 신비주의자들의 신념이다. 이런 유치한 신비화를 되풀이하는 한, 한국의 철학은 가짜 어려움의 늪에서 빠져나올 수 없을 것이다. 하나 더 예를 들어보자. ‘오성(悟性)’이라는 무시무시한 단어는 영어 ‘understanding’의 번역어이다. 한국의 중학생 가운데 오성이 뭔지 설명할 수 있는 학생은 단 한명도 없겠지만, 반대로 ‘understanding’을 모르는 중학생은 거의 드물 것이다. ‘오성’이란 암호 같은 단어로 사유하는 사람들이 과연 ‘understanding’ 같은 쉽고 명쾌한 단어로 사유하는 사람들과 경쟁이 될 수 있을까.

문제는 철학에서 그치지 않는다. 직접적이고 구체적이고 분명한 표현을 회피하는 언어습관은 한국인의 삶의 이중성과도 무관하지 않다. ‘이비인후과’ 같은 낱말이 대표적이다. 이비인후과를 영어로는 ‘nose, ear, and throat hospital’이라고 한다. 너무도 분명하지 않은가. 우리도 ‘귀·코·목 병원’이라고 하면 다섯살배기 아이들도 뭐하는 곳인지 알 수 있을 것이다. 물론 영어에도 ‘이비인후과’에 해당하는 단어로 ‘otorhinolaryngology’라는 무시무

시한 단어가 있기는 하다. 그러나 어떤 병원도 이런 암호 같은 단어를 간판으로 내거는 무지한 짓은 하지 않는다.

‘산중’과 ‘차연’과 ‘이비인후과’는 똑같은 정신상태의 산물이다. 그건 철학 용어도 전문용어도 아닌 허위의식이 만들어낸 부도수표이다. 그건 한국의 철학과 학문을 이율배반과 자가당착의 그물에서 벗어나지 못하게 얹어매는 자기기만의 물귀신이다. 나는 이런 현상을 ‘이비인후과 증후군’이라고 부른다.

철학은 어려울 수도 있다. 고도의 추상적 개념을 매개로 논의를 전개할 필요가 있는데 어떻게 쉬울 수만 있겠는가. 그러나 고도의 추상화 과정으로 인해 생기는 어쩔 수 없는 어려움과, ‘이비인후과 증후군’에 속하는 가짜 어려움은 구별해야 한다.

9. 한자에 갇힌 한글의 생동감

한자어로 철학을 할 때 생기는 또다른 문제는, 한국의 논리구조를 한자어로는 알맞게 드러낼 수 없다는 점이다.

한가지 예를 들어보자. 조동일은 『카타르시스·라사·신명풀이』에서 최한기(崔漢綺)의 ‘신기(神氣)’라는 개념을 가지고 한국의 ‘신명풀이 연극’을 특징지었다. 그런데 ‘신(神)’이나 ‘기(氣)’라는 개념은 중국철학사에서 차지하는 성격과 지위가 너무도 확고하고 인상적이기 때문에, 그런 용어를 써서 한국의 고유한 특징을 논하는 순간, 다산의 이율배반을 또 한번 되풀이하는 결과를 낳는다.

한자어가 완전히 장악하고 있는 추상적 개념어들로 철학을 할 때, 일상언어를 구성하는 한글의 생동감은 희생해야 한다. 그러나 일상언어에 담긴 생동감은 추상화를 위해 내다버려야 하는 ‘저 낮은 특수성’이 아니라, 한국인의 마음, 한국인의 고유한 논리구조와 질긴 끈으로 이어져 있다. 우리의 관심은 이것을 드러내는 일이다.

중국어는 중국어로 읽을 때는 그 자체의 생명력과 생동감이 있다. 그러

나 그것을 한국인이 한자어로 읽을 때는 아무런 생동감도 생명력도 없는 문자 구두 수단으로 전락한다. 한국어에 관한 한, 한자어는 한글의 생동감을 감당해낼 수 없다.

나는 이미 우리에게 익숙한 한자어들을 모두 폐기처분하지는 헛된 주장을 펴는 것은 아니다. 한자어는 한국어에서 이미 깃털이 아니라 몸통이다. 그러나 한국어의 어휘부, 특히 추상적 어휘를 완벽하게 장악한 한자어를 해체하는, 적어도 틈새를 내는 전략은 여전히 필요하다. 이런 전략에 동원할 수 있는 수단이 많지는 않다. 그러나 이런 틈새만으로도 한국어의 논리구조를 들여다보는 일은 가능해지리라고 본다. 이런 틈새내기의 수단으로, 가령 새로운 학문을 들어오거나 새로운 사유를 전개하면서, 일제 신조어의 수입이 낳은 언어생활의 이중구조를 유지·온존·확대하지 않도록 일상언어를 채용하는 것을 들 수 있다. 어떤 언어든 어휘부의 낱말은 우리 몸의 세포처럼 끊임없이 새로 생겨나고 일부는 죽어간다. 앞에서 말했듯 철학의 개념어는 사유작용에 의해 그 개념이 새로운 내용으로 채워질 수 있다. 새로운 사유를 가능하면 두렷하게, 일상의 표현으로, 한글낱말로 그려내는 일을 통해 나는 한자어가 장악한 한국어 어휘부에 어떤 틈새를 낼 수 있다고 본다. 이런 작업이 쌓임에 따라 언어생활의 이중성과 가짜 어려움의 문제는 충분히 극복할 수 있다. 나아가 이런 어휘부의 해체작업을 통해 한국어의 논리구조를 엿보고 그 성격을 재구성하는 일도 가능해질 것이다.

나는 한문을 빌려 펼친 전통시기의 철학 내용이 한국의 철학사에 편입될 수 없다는 주장을 펴려는 것도 아니다. 오히려 이 자료들은 한국철학의 본디 논리구조를 드러내고 한국에서 새로운 철학을 전개하기 위해 매우 소중한 자료들이다. 그런 일은 어떻게 가능할 것인가.

10. 현상되지 않은 필름

그리스 출신 앙겔로포울로스(T. Angelopoulos) 감독의 만년작 「올리췌즈의 시선」(1996)에서 주인공인 감독 에이(A)는 그리스 영화의 개척자로 불

리는 어느 감독의 현상되지 않은 필름을 찾아 발칸반도를 떠돈다. 호머 서사시의 주인공 울리씨즈와도 같은 방랑 끝에 그는 저격수들의 총구가 섬뜩하게 거리의 사람들을 노리고 있는 사라예보에서 현상되지 않은 필름 세 두루마리를 찾아낸다. 마침 짙은 안개가 사라예보를 뒤덮고, 집안에만 틀어박혀 있던 사람들은 강가로 몰려나와, 가톨릭계 청년들과 이슬람계 청년들이 함께 조직한 아마추어 교향악단의 음악을 들으며 축제를 벌인다. 안개가 저격수의 총구를 눈멀게 만들었기 때문이다. 그 짙은 안개 속에서 감독 에이는 필름을 찾도록 도와준 늙은이와 그의 딸이 어느 편인지 확인할 수 없는 군인들에게 끌려가 안개 속에서 무참히 죽임을 당하는 일을 겪는다. 안개에 뒤덮인 현실은 현상되지 않은 또하나의 필름이다. 현실이 안개 속에 잠겨 있을 때, 감독은 시선을 필름 속에 가둔다.

영화 밖으로 나와 현실로 돌아오자. 한국 역사에 산더미같이 쌓여 있는 철학적 저작들은 현상되지 않은 거대한 필름더미다. 앙겔로포울러스의 영화에서는 필름만 현상을 기다리고 있는 것이 아니라, 현실도 현상을 기다리고 있다. 두 가지 문제는 서로 떨어져 있지 않다. 마찬가지로, 우리 앞에서 현상을 기다리는 것은 역사 속에 남아 있는 방대한 철학적 저작뿐 아니라 현실 속에 살아 있는 한국의 고유한 논리구조이다.

분명히 우리 겨레에는 서방은 물론 중국과도 다른 논리구조가 있어왔고 지금도 그렇다. 오늘날 우리 겨레의 모습을 설명할 수 있는 논리가 현상을 기다리고 있다. 그 논리가 숨어 있는 대표적인 곳은 한국어와 옛 문헌이다.²⁴⁾ 음악·미술·공예·음식·생활문화 등 다른 많은 분야에서도 이런 논리구조는 얼마든지 찾아볼 수 있다. 한국의 고유한 논리구조는 단순한 관념적 철학의 문제가 아니라, 현상을 기다리는 현실의 문제이다. 우리 스스로를 우리의 논리로 설명하기 위해 건너뛸 수 없는 작업이기도 하다.

「울리씨즈의 시선」에서 주인공인 감독은 “가두어진 시선을 해방시키라”고 외친다. 한자어에 갇힌 조선의 생각도 소리친다. “나를 문자의 감옥에서 해

24) 가령 최한기의 『기측체의(氣測體義)』 같은 글을 들 수 있다. 이 글은 한문으로 쓰였지만 중국의 논리구조와는 사뭇 다른 한국인의 논리구조를 탐색하는 데 좋은 자료이다.

방시키라!” 한자로 씌어진 조선 철학자들의 글은 현상되지 않은 필름이다.

앙젤로포울러스의 영화에서, 현실이 현상되지 않은 안개 속에 있을 때, 올리씨즈의 시선은 현실을 현상하려 한다. 그에겐 낡은 필름을 재생할 수 있는 섬세한 현상액이 필요하다. 한국의 철학적 저작에도 현상액이 필요하다. 이 저작들을 한글 토씨만 붙인 국한문혼용체로 현상해서는 어떤 논리 구조도 드러낼 수 없다.

한국어의 분석은 한국인의 논리구조를 드러내는 데 매우 중요한 작업이다. 박동환은 통사구조에서 한국어의 어법이 어떤 정합주의를 지향하는지에 대한 분석을 통해 그 논리구조를 드러낼 수 있다고 본다.²⁵⁾ 여기에 한가지 덧붙인다면, 한국어의 논리구조를 드러내기 위해서는 통사구조뿐 아니라 의미론적 분석도 필요하다. 예컨대 한국어의 의미론적 특성은 ‘떨림’이다. 빨강색에 대한 영어 표현은 ‘red’ ‘crimson’ ‘scarlet’ 등 두세 가지를 넘지 못하지만, 한국어에서 빨강에 대한 표현은 ‘빨강다’ ‘새빨강다’ ‘빨졌다’ ‘시빨졌다’ ‘붉다’ ‘불그죽죽하다’ ‘불그스레하다’ ‘불그스름하다’ 등 셀 수 없을 정도다. 한국어의 이런 특성은 철학적으로 무엇을 의미하는가. 사태를 ‘떨림’의 과정으로 본다는 의미가 아닐까? 그렇다면 그 의미는 무엇인가. 고정 불변의 어떤 실체를 인정하지 않으려는 태도로 읽을 수 있을 것이다. 한국어는 ‘감당할 수 없는 직접성’을 간직하고 있는 언어다. 이런 언어로 서방식 형이상학을 만들어내는 일은 가능하지 않아 보인다. 그렇다면 한국어에 잠겨 있는 논리구조란 어떤 성격의 것인가. □

25) 박동환, 앞의 책, 103면 참조.