

의지의 향연*

— 칸트의 자유의지, 니체의 힘에의 의지,
그리고 율곡의 춘의(春意) —

김동희 (전주대학교)

[국문요약]

본 연구에서는 칸트의 자유의지, 니체의 힘에의 의지, 그리고 율곡의 춘의(春意)를 차례로 고찰하며, 방법론적으로는 칸트·니체·율곡이 의지라는 공동 기표를 어떻게 의미화해 가는지 그 과정을 탐구한다. 칸트는 이성의 실천 능력으로서 자유의지라는 매개념으로 물 자체의 예지세계와 현상의 감성세계를 종합하고, 초월적 자유 이념을 이성 주체의 보편적 자율성으로 내면화시킨다. 그런데 칸트의 언명대로 초월적 자유 이념은 경험의 한계를 넘어서고자 하는 이성의 저항할 수 없는 가상이다. 그렇다면 초월적 자유 이념이 내면화된 자유의지의 보편적 자율성, 곧 도덕적 정언명령은 이성 주체의 실천적 욕망이 만든 가상의 증상일 수 있다. 말하자면, 칸트는 자유의지라는 기표 아래 이성 주체의 욕망으로 몸의 감성적 욕망을 규율한다. 이에 반해 니체는 주체할 수 없이 넘쳐나고 부푼 도취된 의지로서 힘에의 의지라는 기표 아래에서 칸트의 이성 주체의 욕망을 몸-주체의 감성적 욕망으로 전복한다. 세계와 ‘몸-나’는 힘이 상호 작용하는 힘에의 의지 외에 아무것도 아니고, 세계의 모든 존재자는 타자를 전제한 상대적

* 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2018S1A6A3A01045347). 또한 전주대학교 한국고전학연구소 HK+연구단과 한국수사학회가 주제 <몸과 욕망의 수사학 그리고 유교적인 것> 아래 공동 주최한 국내학술대회(2021.10.29.)에서 발표한 논문을 수정·보완한 것임.

실존일 뿐이다. 그러므로 니체에게 자기 원인적인 자유의지의 자율성이란 없고, 힘과 힘의 상호작용에서 자기를 극복하는 자유롭게 된 정신만이 있다. 이러한 의미에서 ‘몸-나’ 전체는 큰 이성이고, 칸트의 ‘이성’은 작은 이성으로 ‘몸-나’의 작은 놀이이다. 말하자면, 니체의 힘에의 의지를 통해 칸트의 자유의지의 단일한 이성-주체를 극단까지 밀고가 다수의 몸-주체로 해체하여 근대 주체에 대한 새로운 주인 기표의 형성한다. 율곡의 천지의 의사로서 춘의(春意, 봄 의지)는 니체의 힘에의 의지와 상통한다. 그러나 니체에게 있어서 영원회귀의 세계가 창발적일 수 있는 것은 탈출 불가능한 ‘존재의 수레바퀴’라는 세계에 틈을 내고 상승하는 자기 극복자(Übermensch)가 존재하기 때문이다. 이를테면, 자기 극복자로서 ‘몸-나’가 영원회귀의 생성 세계를 창조한다. 이에 반해 율곡의 성인은 영원회귀하는 생성 세계의 창조자가 아니라, 생생불식(生生不息)하며 순환불이(循環不已)하는 천지의 천도에 그 심지(心志)를 향하도록 입지(立志) 하는 조율자이다. 말하자면 율곡의 자기 극복자는 천지의 천도에 앞서지 않는다. 오히려 조율자로서 ‘작은 몸’이 창발적인 리기모합의 세계인 천지와 하나 됨(同體)으로써 ‘큰 몸(大體)’이 된다.

1. 향연에로의 초대, 연구 방향과 그 목적

만약 의지로 악을 행하는 것이 아니라면, 질책이나 경고는 성립이 안 된다. (질책이나 경고를 없애면) 그리스도교 법규나 모든 종교의 규율은 필히 무너지고 말 것이다. 그러므로 **의지에 의해서 죄를 짓는다**. 또 (사람이) 죄를 짓고 있음이 의심의 여지가 없으므로, 영혼들이 자유의지를 갖고 있음도 의심할 필요가 없다. (아우구스틴 1989, 69)

서양의 철학적 인간학의 중심개념인 자유의지는 그리스도교 전통에서 유래한다. 그 의지의 계보학은 아우구스티누스(Aurelius Augustinus, 354-430)의 위 명제로부터 출발한다: “**의지에 의해서 죄를 짓는다** (voluntate ergo peccatur).” 이 명제를 통해 아우구스티누스는 소크라테스

이래 스토아 철학에 이르기까지의 주지주의(主知主義) 명제 “누구도 알면 잘못하지 않는다(nemo sciens peccat)”를 지양시키고, 윤리학에 주지론(主知論)을 도입하여 서양의 신학적 ‘자유의지’라는 그리스도교 전통을 세운다. 그리고 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1224~1274)는 아리스토텔레스의 ‘소망(boulêsis: 좋은 것에 대한 욕망)’ 개념에 천착하여(아리스토텔레스 2006, 1094a), 이성적 욕망으로서 ‘자유의지’ 개념을 정립하여 그리스도교 자유의지의 전통을 체계화한다.¹⁾ 그리스도교 자유의지의 핵심은 세계의 고통과 악에 대해 신은 정의로운가? 라는 신정론적 문제에 대한 대답이다. 신은 인간에게 자유의지를 주었고, 인간은 자율적 주체로 행하고, 그 행위의 귀속적 책임은 인간에게 있다.

칸트와 니체는 이와 같은 전통적인 신학적 형이상학을 비판하면서도 다른 방식으로 이를 계승한 비판적 계승자들이다. 칸트(Immanuel Kant, 1724~1804)는 이성 자체를 순수이성비판이라는 법정을 세워 선험적 인식의 근원과 한계를 규정함으로써 사변 이성의 월권적 행위인 신학적 형이상학을 비판한다. 그런데 초월적 변증학 제3 이율배반(현상의 감성 세계와 물 자체의 예지세계의 양립 가능성의 문제)에 등장하는 초월적 자유 개념이 윤리 형이상학에서는 다시 그리스도교의 자유의지 전통으로 돌아간다. 니체(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844~1900)의 경우 그 초기 철학의 예술가적 형이상학에서는 칸트의 감성세계와 예지세계의 구분에 입각한 자유의지의 형이상학의 영향력 아래 있었지만, 힘에의 의지에 기초한 예술 생리학으로의 전회에서 칸트와 그리스도교의 자유의지를 비판한다. 칸트의 윤리 형이상학의 정언명법을 ‘잔인한 냄새’가 나는 퇴락한 데카당스 철학으로, 그리스도교를 “교수형 집행자의 형이상학”으로 규정하며 모든 가치의 재평가를 시도한다(Nietzsche 2005(AC), 35).²⁾ 니체가 힘에의 의지로 칸트와 그리스도교의 자유의지 전통을 자

1) 이에 대한 구체적인 논의는 송유례(2016) 논문을 참조할 것.

기 극복하려고 한 것이다. 그런데 아우구스티누스 이래로 칸트를 거쳐 현재까지도 도덕철학의 정초는 암묵적으로 자유의지를 전제한다. 과연 자유의지는 도덕철학의 정초로서 여전히 유효하고 정당한가? 니체의 힘에의 의지는 자유의지에 억눌린 것이 표출된 새로운 형태의 무의식적 자유의지는 아닐까? 나아가 자유의지라는 이념이 부재한 유가철학 전통에서는 어떠한 의지가 어떻게 작동하는가? 그리고 서양과 동양의 의지에 대한 사유 방식과 철학적 개념의 차이에도 불구하고 함께 만날 수 있는 지점은 없을까?

본 연구는 이와 같은 질문을 염두에 두고 칸트의 자유의지, 니체의 힘에의 의지, 그리고 율곡의 춘의(春意, 봄 의지)를 순차적으로 고찰한다. 사실 칸트의 자유의지에 대한 니체의 비판을 탐구한 상당수의 논문이 있는데, 니체의 비판을 긍정하면서 그 논지를 발전시키는 연구³⁾와 니체의 칸트 비판은 근본적인 오해에서 비롯되었다는 부정적인 연구⁴⁾로 나눌 수 있다. 율곡의 춘의(春意)에 관한 연구에 있어서는, 기존에는 수양론적 관심으로 연구⁵⁾되다가 최근에는 일상생활 속

2) Nietzsche의 책, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings* 에 관한 인용에 있어서 이하 *The Anti-Christ*는 ‘AC’로, *Ecce Homo*는 ‘EH’로, *Twilight of the Idols*는 ‘TI’로 표기한다.

3) 대표적인 연구로는 김중기(2010) 논문을 참조할 것. 김중기는 칸트의 자유, 영혼, 신과 같은 물 자체의 예지세계에 대한 비판에 입각한 니체의 큰 이성으로서의 몸이라는 개념을 통해 실천적 유물론을 전개한다.

4) 대표적인 연구로는 최우석(2016) 논문을 참조할 것. 최우석의 주요논지는 통념과 달리 칸트의 도덕은 의지와 감정의 문제를 중시한다는 점에서 니체의 도덕가치의 재평가에 보다 긍정적인 이해와 수용이 구현되어야 한다는 점이다.

5) 대표적인 연구로는 이영경(2001) 논문을 참조할 것. 이영경 연구가 흥미로운 것은 그의 논지의 밑변에 칸트의 초월적 변증학 제3 이율배반이 함께 전개되고 있다는 점이다. 그의 논지의 핵심은 인간의 분수 받은 기질은 결정되어 도덕 실천에 제약이 있으나(‘약한 결정론’), 이를 자유의지로 극복할 수 있다(‘강한 자유의지론’)는 점이다.

에서 도덕 실천의지를 지향하는 지행 병진의 관점에서 연구되고 있다.⁶⁾ 그러나 아직 율곡의 춘의(春意)의 개념을 서양 철학자들의 의지 개념과 비교한 논문은 보이지 않는 것 같다. 무엇보다 이 글에서는 율곡이 말하는 의지에 대해 계보학적인 추적을 통해 그 기원을 천지의 지(志), 곧 춘의(春意)으로 밝히고 칸트와 니체의 의지 개념과 비교를 시도할 것이다. 서로 다른 의지에 대한 철학적 사유를 만나게 함으로써 그 차이를 발견하면서 대조의 효과를 얻고자 하는 것이다. 사실 이러한 시도는 프랑수아 줄리앙(François Jullien)이 도덕의 기초를 세우기 위해 행한 바⁷⁾가 있는데, 본 연구에서는 칸트·니체·율곡이 의지라는 공동 기표를 어떻게 의미화해 가는지 그 과정을 탐구한다. 그리고 결론부에서는 본문의 탐구 과정을 정리하면서 그들 각자의 의지 기표를 ‘몸과 욕망’의 주제에 서로 만나게 함으로써, 그 대조의 효과로서 그들이 자신의 기표로 온전히 의미화할 수 없이 남긴 어떤 증상을 정신분석학적으로 논술한다.

2. 칸트의 자유의지

2.1. 초월적 자유의 이념, 순수이성과 실천이성의 키스톤(keystone)

자유 개념은, 그 실재가 실천이성의 명증적인 법칙에 의해 증명되

-
- 6) 대표적인 연구로는 이천승(2020) 논문을 참조할 것. 이천승은 율곡의 입지(立志)를 율곡과 고봉의 지선(至善)과 중(中)에 대한 논쟁을 재검토하면서 그 도덕 실천의지의 함의를 탐구하고 있다.
- 7) 줄리앙에게 도덕의 기초를 세운다는 것은 칸트의 실천이성비판이나 윤리 형이상학에서의 도덕의 법칙과 원리를 규정하는 것이 아니라 도덕에 가능한 정당성을 부여하는 것이다(프랑수아 줄리앙 2004, 13).

는 한, 순수이성의, 그러니까 사변 이성까지를 포함한, 전 구성 체계를 연결하는 키스톤(keystone)을 형성한다. (Kant 2015, 5:4)

칸트의 자유 개념은 『순수이성비판』 초월적 변증학(이성적 형이상학의 비판)에서 순수이성의 세 번째 이율배반에 나타나는 ‘초월적 이념’이다. 칸트에게 있어서 이성이란 ‘선험적 인식의 원리들을 제공하는 능력’인데, 그 선험적 인식에는 한계가 있다. 순수이성의 선험적 인식은 감성과 지성의 협업으로서 그 인식의 선험적 형식(감성의 직관 형식인 시·공간과 지성의 사고 형식인 범주)에 의해 구성된 경험 대상의 영역, 곧 현상세계에 대해서만 타당하다. 말하자면 직관을 통해 주어지는 선험적 감성 형식으로서의 순수 잡다한 표상들을 범주에 따라 종합하는 지성의 자발적 사고 활동에 의해서 보편타당한 선험적 종합판단(인식)이 가능하다.⁸⁾ 그러나 경험 대상으로 나타나지 않는, 다시 말해 선험적 인식의 형식 조건에 제약받지 않는 무조건적인 것들, 곧 사물들 자체에 대해서는 타당하지 않다. 그럼에도 “이성은 모든 조건적인 것들의 계열을 완성하기 위하여 사물들 자체에서 무조건적인 것을 절대적으로 요청한다(Kant 1998(CPR), BXX).” 이 절대적으로 요청되는 무조건적인 개념이 ‘초월적 이념’이다: ‘초월적 이념들’은 ‘현상에서 모든 조건들 일반의 무조건적인 종합 통일’, 곧 ‘현상에서 이성의 통일(the unity of reason in appearance)’에 상관하는 순수 이성의 개념들이다(Kant 1998(CPR), B383): “범주들이 지성에 대해서 자연스러운 것이듯, 초월적 이념들 또한 이성에 대해서 자연스러운 것”이다(Kant 1998(CPR), A643/B670). 칸트는 현상에서 이성의 절대적(무조건적) 통일로서 초월적 이념들을 그 내용에 따라 세 종류 - 1) 영혼

8) 이런 점에서 칸트의 초월 논리학은 사유와 판단에 있어서 개념의 내용을 사상하고 오직 개념의 연관 관계, 곧 판단의 순수 논리적 형식만을 다루는 형식 논리학과 다르다.

(불멸성): ‘사고 주체의 절대적 통일’, 2) 세계 자체(자유): ‘현상 조건 계열의 절대적 통일’, 3) 신: ‘사고 일반의 모든 대상 조건의 절대적 통일’ - 로 분류한다(Kant 1998(CPR), A334/B391).⁹⁾

칸트에 따르면, ‘현상 조건 계열의 절대적 통일’을 추구하는 순수이성은 이율배반을 피할 수 없다. 이율배반은 현상들의 총체인 세계에 대해 초월적 이념을 생각하는 순수이성의 자기모순으로, 현상의 한계를 넘어서는 무조건적인 것에 선험적 인식의 범주를 확장 적용하기 때문에 발생한다. 칸트는 현상 조건 계열의 절대적 통일을 4가지 범주 - 양(quantity), 질(quality), 관계(relation), 양태(modality - 에 따라 4가지 이율배반을 전개하는데, 관계 범주에 따르는 세 번째 이율배반을 통해 자유라는 ‘초월적 이념’을 해명한다. 순수이성은 관계 범주에서 ‘현상 일반 발생의 절대적 완결성(the absolute completeness of the arising of an appearance in general)’을 위해 ‘초월적 자유(transcendental freedom)’의 원인성(정립 명제)¹⁰⁾을 추정한다. 자연법칙에 따라 발생하는 현상 계열의 무한퇴행은 절대 원인 없이 원인의 원인성만 발생하므로 자연 인과성과 상충하고 현상 일반 발생이 완결되지 못한다. 그러므로 순수이성은 “자연법칙에 따라 발생하는 현상 계열을 자기로부터 시작하는 절대 원인의 자발성”(Kant 1998(CPR), A446/B474), “현상

9) 칸트는 1) 영혼(불멸성): 사고 주체의 절대적(무조건적) 통일에 대해서는 ‘순수이성의 오류추리’에서, 2) 세계: 현상 조건 계열의 절대적 통일에 대해서는 ‘순수이성의 이율배반’에서, 3) 신: 사고 일반의 모든 대상 조건의 절대적 통일에 대해서는 ‘순수이성의 이상’에서 이성적 합리론의 독단주의를 비판한다. 칸트 이전 근대철학자들은 이 세 종류의 초월적 이념을 각각 사유적 실체, 물질적 실체, 무한실체로 논했다.

10) 자유에 의한 인과성의 정립명제는 다음과 같다. “자연법칙을 따르는 인과성은, 세계의 모든 현상들이 파생되는 유일한 인과성이 아니다. 세계의 모든 현상들을 설명하기 위해서는 자유를 통한 또 다른 인과성을 추정하는 것도 필연적이다”(Kant 1998(CPR), A444/B472).

에서 원인의 무조건적 원인성”(Kant 1998(CPR), A419/B447), 곧 초월적 자유라는 원인성을 사유한다. “이성은 현상에 대해 원인성을 갖는다”(Kant 1998(CPR), A551/B579). 그런데 초월적 자유의 무조건적 원인성에 관한 한, 경험 가능한 모든 것은 오로지 보편적 법칙(원인의 원인성은 다시금 원인을 가져야 한다)을 따라 발생한다는 ‘현상들의 무조건적 필연성’인 ‘자연의 기계적 필연성’(반정립 명제)과 상충한다(Kant 1998(CPR), A419/B447).¹¹⁾ 초월적 자유의 절대적 원인의 자발성이 전제되면, 인과의 무한연쇄라는 자연 필연성의 연쇄 고리가 끊어질 수 있기 때문이다.

칸트에 따르면, 두 이율배반적 명제는 모순처럼 보이나 객관을 현상의 감성세계와 물 자체의 예지세계로 구분함으로써 서로 양립가능하게 된다. 자연 필연성은 현상의 감성 세계에 속하고, 초월적 자유의 자발성은 물 자체의 예지세계에 속한다.¹²⁾ 현상의 감성세계가 시간 형식과 시간 계기의 조건들에 종속하는 데 반하여, 예지세계는 그 형식과 계기에 종속되지 않는다. 그러므로 예지세계의 물 자체는 감성적 직관 안에 주어지는 경험대상이 아니다. 또한 칸트는 물 자체의 사물을 인식대상으로 하는 지성적 직관을 상정하지 않으므로 초월적 자유의 개념은 인식할 수 없지만, 가상으로 사유하는 것은 논리적으로 가능하다.¹³⁾ 그 객관적 타당성, 곧 그 실재적 가능성은 이론적 인

11) 자연법칙을 따르는 인과성의 반정립명제는 다음과 같다. “세계에 자유는 없고, 다만 세계의 모든 것은 오직 자연법칙만을 따라 발생한다”(Kant 1998(CPR), A445/B473).

12) “그러면 바로 동일한 의지가 현상에서는 (가시적인 작용들에서는) 자연법칙에 필연적으로 종속되고 그러한 한 자유롭지 않다고 생각되면서도, 다른 한편으로 자연법칙에 종속되지 않는 사물 자체에 속하는 것이니 자유롭다고 여전히 생각되므로, 어떤 모순도 발생하지 않는다”(Kant 1998(CPR), BXXVii-BXXViii).

13) 칸트는 예지세계를 소극적인 의미와 적극적인 의미로 이해한다. 소극적 의

식 원천인 사변 이성에서가 아닌 실천적 인식의 원천인 실천이성에 놓여 있다. 이러한 의미에서 초월적 이념으로서 자유 개념은 그 실재성이 실천이성의 명증적 법칙에 의해 발견되는 한, 사변이성을 포함한 이성의 전 구성 체계를 연결하는 ‘키스톤(keystone)’이다.

2.2. 실천적 인식, 윤리 형이상학의 인식 방법

만약 우리가 이 자유의 무조건적 원인성의 속성이 인간의 의지에 (그래서 또한 모든 이성적 존재자의 의지에) 실제로 속함을 입증하는 근거를 발견할 수 있다면, 그러면 순수이성이 실천적일 수 있을 뿐만 아니라, 경험적으로 제한된 이성이 아닌 순수이성만이 경험적으로 무조건 실천적이라는 것을 발견할 수 있다. (Kant 2015, 5:15)

칸트의 순수이성은 어느 가능한 경험 인식으로도 도달할 수 없는 초월적 이념에 따라 하나의 체계적 통일성을 추구한다(Kant 1998(CPR), A568/B596). 말하자면 경험의 한계를 넘어서고자 하는 ‘한 날, 그러나 저항할 수 없는 가상, 곧 속임수’인 이성의 초월적 이념은 자연스러운 경향(natural propensity)’이다(Kant 1998(CPR), A642/B670). 그런데 그 이념에 객관적 실재성을 부여하려는 순간 순수이성의 사변적 이성은 오류와 이율배반에 빠진다. 이것이 순수이성의 선험적 인식의 한계, 곧 이성적 형이상학 비판이다. 다만, 지성의 범주와 같이 이성의 초월적 이념은 경험적 대상으로 주어지지 않지만, 지성의

미는 어떤 사물이 감각적 대상이 아닌 물자체로 이해하고 이에 대한 직관 방식을 사상(abstract)할 때이다. 그리고 적극적 의미는 사물자체의 사물을 비 감각적 대상으로 이해하고 이를 직관할 수 있는 특수한 종류의 지성적 직관을 상정했을 때이다. 다만, 칸트는 적극적 의미의 예지세계를 객관화하는 지성적 직관을 긍정하지 않는다(Kant 1998(CPR), B307).

모든 가능한 경험적 활동의 통일을 체계화하는 ‘규제적 원리(regulative principle)’로 사용할 수 있다. 칸트의 윤리 형이상학은 순수이성의 선험적 인식의 한계 지점인 초월적 이념을 대상으로 하고, 그 대상을 현실화 한다. 그 방법에 관한 한, 대상을 실재적이게 하는 이성의 실천적 인식(practical cognition) 방법을 사용하는데, 이는 감성 직관에 주어진 대상을 구성하는 순수이성의 이론적 인식과는 다르다(Kant 1998(CPR), BX). 말하자면, 이성 하나는 이성이지만, 그 사용방식에 따라 순수이성과 실천이성으로 구별된다. 또한 윤리 형이상학은 당위 윤리학으로서, 실제 어떻게 행위 하는가와 상관없이 모든 이성적 존재가 어떻게 행위 해야 하는가라는 필연적(무조건적)이고 보편적인 선험적 종합 실천 명제들, 곧 정언명령들(도덕법칙과 원리들)의 체계로 구성된다. 순수이성의 선험적인 이론 인식과 달리, 실천이성의 선험적 인식은 범주들을 감성 직관의 순수 잡다한 자료에 적용하는데 관계하는 것이 아니라, 어떠한 자연적 경향성의 전제조건 없이 행위를 의지에 연결하는 실천적 선택에 관계한다. 그러므로 이성의 실천적 명제는 행위의 의욕을 이미 전제된 의욕으로부터 분석적으로 이끌어 내는 것이 아니다. 오히려 이성적 존재자로서의 의지 개념과 직접적으로, 그 안에 포함되어 있지 않은 보편적 도덕법칙과 원리로 연결된다(Kant 1998(GMM), 4:420). 그렇다면, 이성적 존재자는 의지의 주관적 준칙들에 의해 자기 자신을 동시에 보편적인 법칙 수립자로 간주 될 수 있는 준칙에 따라서 행위 해야 한다. 이것이 다른 아닌 정언명령의 정식이고 보편적 도덕법칙이다.

2.3. 자유의지, 이성적 존재자의 의지로서 순수 실천이성의 능력

이성적 존재자의 의지는 오로지 자유의 이념 아래서만 자신의 의

지일 수 있고, 그러므로 자유 의지는 실천적 의도에서 모든 이성적 존재자들에게 부여되어야 한다. (Kant, 1998(GMM), 4:448)

그럼 어떻게 보편적인 종합적 실천 명제가 선험적으로 가능하고 왜 필연적인가?” 다시 말해 “어떻게 정언 명령은 가능한가?” 칸트는 이에 대해 『윤리형이상학 정초』 3절(윤리 형이상학에서 순수 실천이성 비판으로 이행)에서 ‘제3의 인식(a third cognition)’, 곧 자유 개념의 연역으로부터 정언 명령의 가능성에 대한 타당성을 성찰한다. 이성의 실천적 사용에 있어서 실천이성은 의지를 규정하는 능력이고(Kant 2015, 5:15), 자유의지는 이성적 존재자가 갖는 욕구 능력으로서 ‘일종의 원인성’(Kant 1996, 6:213),¹⁴⁾ 법칙의 표상에 적합하게 행위 하도록 자기 자신을 규정하는 자기 원인성이다(Kant 1998(GMM), 4:427/4:412). 이때 의지의 자유는 의지를 규정하는 타율적 원인들(자연 필연성)과 독립해서, 모든 행위에 있어 의지 자신에게 법칙인 자율로서 ‘의지의 속성’이다(Kant 1998(GMM), 4:446). 말하자면 의지의 보편적 규정을 함유하는 실천 명제들에서 자유의 이념은 자율성의 개념으로 발견된다(Kant 2015, 5:19/Kant 1996, 6:221).¹⁵⁾

의지는 그 내적 규정 능력이 이성에 있다는 점에서 자연적 경향성(감성적 충동, 외부적 자극), 곧 정념적인(pathological) 동인에 의해 촉발되는 ‘의사(the capacity for choice)’와는 구별된다. 의사에는 자유의사(free choice)와 동물적 의사(animal choice)가 있다. 동물적 의사는 자연적 경향성에 의해 촉발되고 또한 정념적으로(pathologically)만 규정되는 의사인 반면에, 자유의사는 감성적 충동에 의해 촉발되나 순수

14) 욕구 능력이란 “자기가 표상한 표상들의 대상 원인이 되는 능력”이다(Kant 1996, 6:211).

15) 『순수이성비판』 방법론에서는 실천적 자유는 경험에 의해 증명될 수 있다고 하였다(Kant 1998(CPR), A802/B830).

이성에 의해서 표상되는 ‘동인들(motives)’을 통해 규정될 수 있는 의사이다(Kant 1998, A802/B830). 인간적 의사(human choice)는 동물적 의사와 같이 자연적 경향성에 의해 촉발되고, 자유의사와 같이 그 감성적 충동에 의해 규정되지 않고 순수이성에 의해 규정될 수 있다. 그러므로 인간적 의사는 동물 의사이면서 자유의사이다. 다만 자유의사에 있어서 자유의 이념은 인간은 자연 필연성이라는 타율로부터 독립성을 갖는다는 소극적 의미의 자유를 가질 뿐이다. 인간은 이성적 존재자로서 자연 필연성이라는 타율로부터 독립할 뿐만 아니라, 자기로부터 자기에게 법칙을 세우고 지키는 입법자와 준법자로서 자율성을 가지고 있는 바, 이것이 자유 이념의 적극적인 의미이다(Kant 1998(CPR), A534/B562). 이러한 적극적인 자유의 이념 아래에서의 이성적 존재자의 의지는 “실천이성 그 자체”이고(Kant 1996, 6:213), 자유의지는 순수 실천이성의 능력이다.

자유의지의 실천이성의 능력은 ‘법칙 수립 능력(lawgiving capacity)’인 바, 의지의 주관적 준칙을 보편적 법칙 수립에 적합하게 하는 형식을 제공한다(Kant 1996, 6:214). 보편적인 법칙 수립적 형식이란, 경험적으로 주어진 법칙의 질료(준칙의 객관)를 일체 떼어내고 남는 것으로, 이에 따라 의지의 준칙은 보편적 법칙에 적합하게 되고, 행위의 객관적 원리인 실천법칙(도덕법칙)이 된다(Kant 2015, 5:27).¹⁶⁾ 이것이 보편적 법칙을 입법하는 의지의 원리이다. “의지가 자기의 준칙에 의해 자기 자신을 동시에 보편적으로 법칙 수립하는 자로 볼 수 있는, 그런 준칙 이외의 것에 따라서는 행위하지 말라(Kant 1996, 6:434).”

16) 보편타당하고 필연적인 실천법칙은 자연의 인과 법칙에 대해서 ‘자유법칙’ 또는 ‘도덕법칙’이고, 이 도덕법칙과 합치된 행위를 ‘도덕성’이라고 한다. 다만 자유법칙에는 도덕법칙 외에도 사법적 법칙이 있는데, 사법적 법칙은 단지 외적 행위들과 그 행위들의 합법칙성만 지시하며, 이 법칙에 합치한 행위를 합법성이라고 한다(Kant 1996, 6:214).

그렇다면 실천적인 순수이성의 능력으로서 자유의지는 자연 필연성의 타율에 대하여 자율의 개념과 분리할 수 없고, 동시에 자율의 개념은 보편적 실천법칙과 결합되어 있다. 자연 법칙이 모든 현상들의 근거인 것처럼 보편적 도덕법칙은 자유의 이념 안에서 이성적 존재자의 모든 행위의 근거가 된다(Kant 1998(GMM), 4:446-447/452-453). 그러므로 순수 실천이성의 능력으로서 보편적인 법칙 수립 능력은 모든 이성적 존재자들에게 어떤 경우에도 동일하고 유일한 의지 규정 근거이면서 실천적으로 그 자체가 자유의지이다.¹⁷⁾ 말하자면, 이성적 존재자의 의지는 오로지 자유의 이념 아래서만 자신의 의지이고, 자유 의지는 실천적으로 모든 이성적 존재자들의 도덕적 행위의 필연적인 전제 조건이다(Kant 1998(GMM), 4:448).

자유의지의 실천적 필연성은 또한 정언명령을 가능하게 한다. 이성적 존재자로서 인간은 자신을 물 자체의 예지세계의 성원으로도 보고 현상의 감성세계의 성원으로도 본다. 서로 이질적인 세계의 종합이 이성적 존재자인 인간이다. 일체의 경험적 동인 없이 이성이 표상하는 선형적 원리들(도덕 법칙과 원리들)의 근원인 ‘순수의지(pure will)’로서 인간은 예지세계의 성원이다(Kant 1998(GMM), 4:390/ Kant 2015, 5:44/ Kant 1996, 6:221). 예지세계에서 인간은 신적 의지로 당위적 정언명령이 필요하지 않다. 순수 의지는 도덕법칙과 일치하기 때문이다. 이에 반해 감성세계의 성원으로 인간은 감성적 조건들에 의해 촉발된 의지로서 자연 필연성의 타율적 인과법칙에 지배를 받는다. 그러나

17) 예를 들면, 이성적이면서도 유한한 인간의 필연적인 요구인 행복은 의지의 불가피한 규정 근거이지만, 이때 의지는 현상들의 인과적 자연법칙에 종속된다. 왜냐하면 행복은 주관의 쾌나 불쾌에 대한 특수한 감정과 이 감정의 변화에 따라 달라지는 요구에 근거를 두기 때문이다. 그러므로 행복은 주관적으로는 필연적인 의지의 준칙일 수 있으나, 객관적(보편타당한)으로는 의지를 충분히 규정하는 근거일 수는 없다(Kant 2015, 5:25).

이성적 존재자로서 자유의지인 인간은 예지세계의 성원이기 때문에 정언명령이 가능하다. 예지세계 성원이기만하면 도덕법칙으로부터 촉발된 우리의 모든 행위는 의지의 자율에 적합하겠지만(would), 감성세계의 성원으로서 우리는 자기 스스로 입법한 보편적인 도덕법칙에 따르지 않을 만큼 자유하다; 그러므로 감성세계에 속한 의지의 행위는 동일한 의지이지만 예지적 순수의지의 자율에 적합해야 하는 바(ought), 감성적으로 촉발된 타율적 의지가 자유의 이념 아래에서 예지 세계의 자율적 의지에 종합적으로 결합된다(Kant 1998(GMM), 4:454). 다시 말해 실천 이성(마땅히 해야만 하거나 하지 말아야 하는 금지나 명령의 당위적 형식)을 띠고, 이전의 어떠한 경험적 실례가 없어도 행할 바를 지시명령(precept), 곧 정언명령 한다. 여기에서 의지를 보편적인 객관적 법칙들(정언명령)에 적합하게 규정하는 실천적 강요로서 행위의 필연성, 또는 법칙에 대한 존경으로부터 말미암은 행위의 필연성, 곧 의무의 개념이 도출된다(Kant 1998(GMM), 4:400/Kant 1996, 6:222). 이러한 이성의 자유의지에 대한 의무의 규정, 곧 정언명령이 ‘순수 실천이성의 근본법칙(basic law of pure practical reason)’이다. “너의 의지의 준칙이 항상 동시에 보편적 입법 원리로서 타당할 수 있도록, 그렇게 행위하라(Kant 2015, 5:30).” 이 근본 법칙은 모든 도덕법칙의 최고 원리로서 이에 상충되는 도덕법칙이란 있을 수 없는 엄연한 ‘순수 이성의 유일한 사실’이다. 그러니까 이 근본 법칙은 이성적 존재자인 모든 인간에게 직접 발견되는 자명한 원리로서 논증할 필요도 없고 가르쳐 주지 않아도 아는 필연적이고 보편타당한 선험적 종합 실천명제이다.

3. 니체의 힘에의 의지

3.1. 예술가 형이상학에서 예술 생리학으로

이것(『음악정신으로부터의 비극의 탄생』)은 헤겔적인 역겨운 냄새가 나고, 몇몇 정식들은 쇼펜하우어의 송장 썩은 냄새가 배어 있다. 형이상학으로 옮겨진 한 ‘이념’, 디오니소스적인 것과 아폴론적인 것의 대립; 이 이념의 전개로서 역사자체; 비극으로 지양된 대립; 이 관점을 통해 보면, 이전에 한 번도 서로 마주하지 않았던 것들이 갑자기 나란히 놓이고, 서로를 확증하면서 이해된다. (Nietzsche 2005(EH), 108)

위 인용구는 『음악정신으로부터의 비극의 탄생』(1872)에 대한 니체의 철학적 자기비판이다. 사실 『음악정신으로부터의 비극의 탄생』에서 헤겔에 대한 직접적인 언술은 없지만, 니체는 그리스 예술역사를 자연의 두 가지 예술 충동(힘) - 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것 -의 대립의 변증법적 통일과정으로 전개한다.¹⁸⁾ 아폴론적 충동과 디오니소스 예술 충동은 인간의 생리적(근본적) 충동인데, 전자에서 비롯된 인간의 꿈은 조형적 예술과 서사로, 후자에서 비롯된 도취는 비조형적 예술(음악, 서정시)로 표출된다. 그리고 아폴론적이면서 디오니소스적인 아티카 비극(attic tragedy)은 두 대립적 충동의 신비로운 통일이다. 디오니소스적인 것에 대한 아폴론적인 것은 광란의 바다 위에 뱃사람이 의지하고 있는 조각배와 같이 고통과 모순이 가득 찬

18) 니체에 따르면 그리스 예술의 변증법적 통일의 역사는 5단계 - 거인적이고 야만적인 디오니소스적 철의 시대(Iron Age), 아폴론적 호메로스 세계(Homeric World), 디오니소스적 충동의 범람, 아폴론적 도리스 예술과 세계, 아티카 비극 -로 전개된다. 이에 대해서는 다음을 참조할 것(Nietzsche 1999, 25-28).

현실세계의 특정한 시공간(개체화의 원리)에 제한받는 개체이면서 이러한 현실세계를 꿈(가상)속에서의 꿈(가상)으로 변용한 ‘아름다운 가상(형상)’으로서 ‘마야의 베일’과 같다(Nietzsche 1999, 16-17). 이에 반해 아폴론적인 것에 대한 디오니소스적인 것이 자연 전체에 스며들어 환희로 채워지는 강력한 봄기운처럼 개별화의 모든 제한이 파괴되고 마야의 베일이 갈기갈기 찢기며 도취의 전율 속에서 ‘신비로운 근원적 일자’가 자기 자신을 제시한다(Nietzsche 1999, 17-19).

그런데 『음악정신으로부터의 비극의 탄생』에서 니체의 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것의 대립적 구상은 칸트의 현상의 감성세계와 물 자체의 예지세계, 그리고 이에 기초한 쇼펜하우어(A. Schopenhauer, 1788~1860)의 표상과 의지의 세계라는 이분된 세계에 대한 영향사적 의식이다. 니체가 칸트와 쇼펜하우어가 소크라테스의 이성주의의 한계를 증명했다고 보고, 그 증명과정에서 윤리와 예술에 대한 그들의 개념적 파악을 ‘디오니소스적 지혜’라고 까지 높인 것인 이러한 영향사적 의식의 증거이다(Nietzsche 1999, 94-95). 또한 『음악정신으로부터의 비극의 탄생』의 바그너에게 바치는 서문에서 니체가 “예술이 이 삶의 최고의 과제이고 진정한 형이상학의 활동”이라고 확신한 것도 이러한 맥락이다. 여기에서 형이상학이란 현상을 가능하게 하는 물 자체의 예지세계 또는 개체의 표상 세계의 배후에 존재하는 형이상학적 근원적 의지(세계의지)와의 합일을 추구하는 ‘예술가의 형이상학(artiste’s metaphysics)’이다; “내가 지금 유감스럽게 생각하는 것은.....칸트와 쇼펜하우어의 정신과 취향에 근본적으로 대립되는 낯설고 새로운 가치평가를 그들의 정식에 따라 표현하려고 힘썼던 점이다(Nietzsche 1999, 10).” 그러나 니체가 예술을 바라보는 관점을 ‘예술가의 형이상학’에서 예술가의 삶의 생리 조건을 탐구하는 ‘예술 생리학’으로 전환하였을 때, 전면적으로 드러나는 진정한 현실적 대립 - 삶

에 대한 퇴락적 본능(the degenerate instinct)과 최고의 긍정(the highest affirmation) -을 발견하고, 칸트와 쇼펜하우어의 영향력 아래서의 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것의 대립을 지양한다(Nietzsche 2005(EH), 108-109). 삶에 대한 현실적 대립의 구도하에서 보면, 칸트와 쇼펜하우어의 철학은 고통과 원한을 가지고 현실적 삶을 등지게 하는 퇴락적 본능에서 비롯된 철학이기 때문이다. 예를 들면, 물 자체의 예지세계에 속하는 초월적 이념들(영혼, 자유, 신)을 학적으로 인식 불가능하면서도, 도덕적 의무행위와 그 행위의 귀책 가능성을 위해 요청하는 칸트의 윤리 형이상학을 니체는 ‘뒷문 철학(backdoor philosophy)’라고 규정한다(Nietzsche 2005(TI), 200).

3.2. 데카당스와 개념의 우상 숭배자들

세계를 받은 ‘참된’ 세계로 받은 ‘가상’ 세계로 나누는 것은 그것이 그리스도교적인 방식이든 칸트(궁극적으로는 *교활한* (underhanded) 그리스도교인)의 방식이든 단지 데카당스의 기표에 지나지 않는다. (Nietzsche 2005(TI), 170)

니체에 따르면, 소크라테스와 플라톤은 생리적으로 그리스의 건강한 비극 정신을 해체하는 도구로서 본능이 결여되어 있으며 본능에 저항하는 몰락하는 삶의 징후이고, 병든 강한 인간으로 ‘범죄자 유형’에 속한다. 그러므로 소크라테스에게 독배를 준 것은 그리스 아테네가 아니라 병든 자기 자신이었다; 그리고, 소크라테스와 플라톤으로부터 그 이후 자연적 경향(본능)에 대해 억압하면서 이성을 폭군으로 전면화시킨 퇴락적 본능의 철학을 데카당스의 역사로 정의하고, “본능과 싸워서 이겨야만 한다는 것”을 데카당스의 공식으로 정식화한다(Nietzsche 2005(TI), 166). 이러한 데카당스의 역사에서 철학자들은 ‘병

든 거미들’ 곧 ‘개념의 우상 숭배자들’로, ‘역사적 감각 결여와 생성이라는 관념 자체를 증오하는 이집트주의’라는 공통된 특이체질을 가지고 있다. 말하자면, 그들은 ‘영원이라는 개념 아래에서(sub specie aeterni)’ 모든 존재자들의 생성과 소멸의 사태를 개념의 미라로 탈역사화하여, 그 사태를 부정한다. “존재하는 것은 생성하지 않는다. 생성하는 것은 존재하지 않는다(Nietzsche 2005(TI), 166-167).” 곧 존재하는 것은 이미 있는 것이고, 또한 존재하지 않는 것은 이미 없는 것이므로 생성하는 것은 존재하지 않는다는 것이다. 결국 데카당스 철학자들에게 영원히 불변하는 ‘존재’의 세계만 있다. 그리고 그들에게 있어서 그 존재의 세계는 ‘참된(true)’ 세계로서 이성적 사유의 빛에 의해서만 파악할 수 있는 바, 이성의 인식을 방해하는 기만자가 몸의 감성이고, 그 감성에 기초해서 이루어진 현상의 감성세계는 존재세계의 환영으로 기만적인 ‘가상(illusory)’ 세계일 뿐이다(Nietzsche 2005(TI), 167). 니체는 현상의 ‘감성세계’를 가상세계로 환원시키고 개념의 존재세계를 참된 세계로 꾸며내는 데카당스 철학자의 특이체질을 삶을 비방하고 깔보고 뺏으며 삶에 복수하는 퇴락적 본능의 징후로 본다. 이러한 맥락에서 세계를 ‘참된’ 세계와 ‘가상’ 세계로 나누는 그리스도교적인 방식과 칸트의 방식은 데카당스의 기표에 지나지 않는 것이다.

니체에 따르면 그리스도교식 참된 세계는 소크라테스와 플라톤 이후 이성적 사유로만 도달할 수 있는 이데아의 이념이 더욱 정교하면서도 이해할 수 없는 방식으로 진보하여 회개한 죄인들에게 약속된 세계이다; 칸트에 이르러서 그리스도교식 참된 세계는 약속된 세계도 아니고 도달할 수도 증명할 수도 없지만, 사유 가능한 물 자체의 예지세계로 이성적 존재자들의 의무와 정언명령이 된다(Nietzsche 2005(TI), 171). 이 지점에서 니체는 데카당스 철학자들의 가상세계와

아폴론적 예술 표현으로서 가상세계, 곧 삶의 실재로부터 선택되고 강조되고 수정된 가상세계를 명확하게 구별한다. “비극적인 예술가는 염세주의자가 아니다. - 그는 의심스럽고 가공할 만한 모든 것을 긍정한다. 그는 디오니소스적이다(Nietzsche 2005(TI), 170).” 칸트의 현상과 물 자체의 구분에 기초한 ‘예술가의 형이상학’에서 니체는 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것의 대립을 ‘예술 생리학’에 있어서는 디오니소스적 도취의 두 종류로 재해석한다. 아폴론적인 예술적 조형 행위를 위해서는 ‘생리적 예비조건’, 곧 도취가 필수적이다. 다양한 도취가 있지만, 궁극적으로 ‘주체할 수 없이 넘쳐나고 부푼 의지의 도취’, ‘힘의 충만과 고양의 느낌’이 도취의 본질이다. 이 도취된 의지가 힘에의 의지이고, 이 의지로 탄생한 예술에서 인간은 자신을 완전한 존재로 향유한다(Nietzsche 2005(TI), 195-197). 이에 반해 데카당스 철학자들이 구상한 참된 세계는 인간을 쇠약하게 하고 피폐하게 하게 하는 반예술가적 작품이다. 그들의 참된 세계는 그들이 기만적인 가상세계라고 부정하지만 힘에의 의지가 충만한 현상세계를 가리는 허구 세계일 뿐이다. ‘예술 생리학’에서는 “‘현상(apparent)’세계가 유일한 세계이다(Nietzsche 2005(TI), 168).”

3.3. 힘에의 의지, 영원회귀의 세계

이 세계는 힘에의 의지이다 - 그리고 그것 이외에 아무것도 아니다. 당신 자신조차도 이 힘에의 의지이다 -그리고 그것 이외에 아무것도 아니다. (Nietzsche 1967, 550)

『힘에의 의지』의 마지막 구절이다. 니체의 ‘영원회귀(the eternal recurrence)’의 세계는 ‘힘에의 의지(will to power)’의 사상에 입각한다. 칸트와 같이 니체에게 있어서 세계는 경험적으로 실재하는 드러난 현

상세계이다. 말하자면 세계는 감각직관의 형식인 시공간에 있는 것, 우리에게 그렇게 나타나 있는 현상 세계이다. 그러나 칸트와 달리 니체에게 있어서 세계는 ‘현상에서 원인의 무조건적 원인성’으로서 예지세계에 속하는 초월적 자유에 의해 작용하는 ‘현상 조건 계열의 절대적 통일’이 아니다. 니체의 세계는 하나이면서 다수이다(Nietzsche 1967, 550). 이 세계는 힘에의 의지이므로 힘에의 의지도 하나이면서 다수이다. 그런데 여기에서 하나는 다수 개별자들의 실재성을 근거짓는 형이상학적인 단일 실체가 아니다. 오히려 무규정적인 다수 질료의 통일성(또는 동일성)이며, 그 통일성은 “오직 조직과 합동으로서만 통일성이다(Nietzsche 1967, 303).” 곧 세계, 힘의 의지가 하나라는 것은 무규정적 다수의 힘들의 조직적 통일성을 가리킨다. 그러나 여기서 조직적 통일성이란 무규정적인 다수의 힘의 기저에 놓인 개념적 기체(hypokeimenon)나 다수의 힘들의 속성의 담지자로서 이념적 물 자체 x 에 의한 동일성이 아니라, 즉자적 차이의 통일성이다. 말하자면 즉자적 차이의 통일성이 개념적 동일성을 선행한다. 그러므로 세계의 통일성은 무규정적 다수의 힘의 고정적 평형 상태가 아니라, 역동적 비평형 상태를 지시한다. 왜냐하면 세계는 그들의 즉자적 힘의 차이로 인해 끊임없이 상호 작용하는 힘의 장이고, 그 과정에서 세계는 생성과 소멸이라는 힘에 의지의 양극적인 현상으로 나타난다: “대립자의 투쟁에서 모든 생성이 발생한다(Nietzsche 1998, 55).” 여기에서 다시 한번 주의를 기울여야 하는 것은 니체의 다수 질료의 대립과 통일이라는 표현이다. 대립하는 질료는 어떤 배타적인 원자적 실체, 곧 존재하기 위해서 그 어떤 다른 것도 필요하지 않고 독립적이면서도 분할 불가능한 것과 같은 실체적 질료를 뜻하지 않는다. 니체에게 있어서 그러한 질료는 없다. 또한 통일이란 이러한 실체적 질료가 대립하고 있다가 이를 지양하는 헤겔식의 이념의 변증법적 통일이 아니다.

니체에게 있어서 하나의 통일체로서 세계는 즉자적 ‘힘과 힘의 파동들이 작용하는 에너지의 바다’와 같다(Nietzsche 1967, 550). 그러니까, 세계의 모든 존재자는 단지 상대적 실존일 뿐이며, 또한 같은 종류의 상대적 실존을 가진 타자를 통해서 그리고 이 타자와 더불어 존재한다(Nietzsche 1998, 50-56).

그러므로 힘의 차이로 인한 대립과 통일은 세계의 내적 본질로 힘의 충만과 고양을 향한 힘에의 의지이다. 이러한 까닭에 니체에게 전체적인 삶의 조건은 결핍이나 굶주림이 아니라, 오히려 풍요와 호사 심지어 ‘탕진’이다. 그러므로 힘에의 의지의 관점에서 볼 때, 삶의 조건을 결여에 둔 멜서스의 인구론이나 다윈니즘의 생존을 위한 투쟁과 자기 보존의 본능은 증명된 것도 아니고, 차라리 예외적인 것이다. 왜냐하면 다윈이 생각했던 것과는 정반대로, 생존을 위한 투쟁은 강자는 불리하고, 계속해서 약자(무리)가 강자의 지배권을 쟁취해 왔기 때문이다. “어디엔가 투쟁이 있다면, 그것은 힘을 위한 투쟁이다(Nietzsche 2005(TI), 199).” 또한 삶은 자신의 힘을 발산하고자 하는 의지이니, 자기 보존이라는 것은 힘에의 의지가 나타나는 결과 중 하나일 뿐이다. 그러므로 자기 보존을 유기체의 기본적인 본능을 정립하는 것에 대해 심사숙고가 필요하다. “삶 그 자체는 힘에의 의지”이다.

또한 니체의 세계는 ‘힘에의 의지의 전개와 분기’로서 힘들이 더불어 춤을 추는 생성-소멸의 원환운동(circular movement)이다. 그러므로 원환운동으로서 세계는 시작도 끝도 없으며 끊임도 없다: “세계는 생성과 소멸로 유지된다....세계는 자신(itself)으로 살고, 자신의 배설물을 먹는다(Nietzsche 1967, 548).” 말하자면 어떤 생성된 세계의 소멸(배설물)은 사라짐이 아니라, 또 다른 세계의 생성을 길러내는 양식으로, 이는 세계의 그 시작과 끝이 서로 맞물려 회귀하는 원환 운동을 의미한다. 그러므로 신학적 동기를 숨긴 채 논리적으로 장황한 절차로 ‘창

조된(created) 세계를 논증하려는 궁극적 시도는 미신시대의 흔적일 뿐이다. 또한 세계의 영원회귀는 칸트의 초월적 자유의 원인성에 의해 담보되는 자연의 기계적 필연성과 다르다. 자연의 기계적 필연성은 작용인에 대한 최종적인 상태로서 결과라는 인과적 연쇄 관계의 무한 반복으로, 모든 사건이 무한 시간 속에서 특정한 시간 주기로 필연적으로 동일하게 돌아가는 결정론적 순환운동이기 때문이다. 이러한 자연 필연적 순환운동은 난장이의 ‘중력의 정신(the spirit of gravity)’이고(Nietzsche 2006, 123-124), 차라투스트라의 옆을 지키던 동물들의 영원한 ‘존재의 수레바퀴(the wheel of being)’와 같다(Nietzsche 2006, 175). 니체는 ‘중력의 정신’과 ‘존재의 수레바퀴’의 권태에 구역질을 내며, 차라투스트라를 통해 자신의 영원회귀 사상을 전개한다. 이에 따르면, 세계는 무한 퇴행(infinite regress)과 무한 진보(infinite progress)가 맞물린 ‘지금(Instant) 여기(Here)’에서 새로움을 생성시키는 힘에의 의지이다: “매 지금 존재는 시작된다; 바로 여기 주위를 저곳이라는 공이 구른다(Nietzsche 2006, 175-178).” 바로 이 생성의 순간은 영원히 탈출 불가능할 것 같은 ‘존재의 수레바퀴’를 상징하는 목구멍에 기어든 ‘뱀의 머리’를 물어뜯어 뱉어 버린 한 젊은 목자의 힘에의 의지와 같다(Nietzsche 2006, 127). 이렇게 생성이 세계의 되어감(존재)을 각인시킨다.

니체는 이러한 자신의 영원회귀의 사상에 기초하여 루소의 근대적 진보개념(예를 들면 만민 평등설)은 필연적 자연으로의 회귀에 기초한 바, 유럽의 19세기는 루소의 데카당스의 세기로 돌아가려는 도덕적 피로한 본능일 뿐이라고 비판한다(Nietzsche 2005(TI), 221-223). 이에 반해 니체의 자연은 필연이 아니라 ‘우연’이고, “자연은 과장하고 왜곡하며 틈새를 남긴다(Nietzsche 2005(TI), 195).” 그리고 세계의 영원회귀는 최종적인 어떤 상태를 향한 필연적 자연으로의 회귀에 기초

한 근대적 진보가 아니라, “높고 자유로운, 심지어 두려운 (우연적인) 자연과 자연적인 것”으로의 상승을 의미한다(Nietzsche 2005(TI), 221). 이러한 새로운 진보의 의미에서 자연으로의 영원회귀는 힘의 충만과 고양을 향한 힘에의 의지인 것이다. 니체의 ‘동일한 사건들의 무한 회귀’(an infinite recurrence of identical cases)라는 영원회귀의 원환 운동은 이러한 힘에의 의지의 맥락에서 이해되어야 한다(Nietzsche 1967, 548-549). 그러므로 힘에의 의지인 영원회귀의 세계는 “더 이상 원인과 결과가 없는 영속적인 창조 활동” 그 자체이고(Nietzsche 1967, 545), 영원한 자기창조와 영원한 자기파괴의 디오니소스적 세계인 것이다(Nietzsche 1967, 549-550).

3.4. 몸, 전체

나는(I) 전적으로 몸이고, 그 외에 아무것도 아니다; 그리고 영혼은 단지 몸의 어떤 것에 붙여진 말일 뿐이다. 몸은 하나의 큰 이성(a great reason), 하나의 의미를 가진 다수성, 전쟁과 평화, 가축 떼와 목자이다. 나의 형제여, 네가 ‘정신(spirit)’이라고 부르는 것, 너의 작은 이성(a small reason)도 또한 너희 몸의 도구, 곧 너의 큰 이성의 작은 일과 놀이(a small work-and playing)이다. 네가 “나(I)”라고 말하고 이 말을 자랑스러워한다. 그러나 너는 더 큰 것 - 너의 몸과 그 큰 이성 - 을 믿으려 하지 않는다. 그것은 나라고 말하지 않고 나를 행한다. (Nietzsche 2006, 23)

니체에게 있어서 세계와 몸의 내적 본질은 힘에 있다. 세계가 힘의 충만과 고양을 향한 생성의 힘에의 의지인 것처럼, 몸도 내부로부터 솟아나 흘러넘치는 힘에의 의지 그 자체이다. 마찬가지로 세계와 몸은 구조는 같다. 현상세계가 유일한 세계이듯이, 드러난 ‘나(I)’는 몸

외에 아무것도 아니다. 몸은 그 자체가 전체(totality)이다. 그러므로 몸을 경멸하는 자들(the despisers of the body)인 데카당스 철학자들과 그 대중기관인 그리스도교 사제나 목사는 가르치거나 설교해서도 안 된다. 또한 ‘나’를 몸과 영혼으로 구성되어 있다는 어린아이 같은 통념으로 말해서도 안 된다. 나는 오로지 전체로서 몸, 곧 ‘큰 이성’이기 때문이다. 이러한 의미에서 현상세계와 예지세계, 감성과 이성, 동물적 의사와 자유의사, 자율성과 예지적 자유 등으로 몸을 개별적인 것으로 분리하고 후자를 전자의 현상에 대한 조건으로 사유하는 칸트는 몸을 경멸하는 자들에 속한다. 이에 반해 니체에 따르면, 이성, 감성, 감정, 의지의 분리에 맞서 전체로서 몸의 온전성(wholeness)을 추구한 괴테는 유럽적 사건이다. 니체의 괴테는 끔찍하고 고통스러운 삶으로부터 등을 돌리지 않고, 그 삶의 한복판에 자신을 두고 ‘자신에게, 자신 위에, 자신 안으로’, 삶을 온몸으로 받아들이고 온전성을 추구하여 ‘**자기 자신을 스스로 창조한**’ 자기 극복자이다; 또한, 비현실적인 데카당의 **약함**을 제외하고는 그 어떤 것도 허용하고, 데카당스 시대에 삶을 더 이상 부정하지 않는 독실한 현실주의자로서 ‘**자유롭게 된 정신**’이 니체의 괴테이다. 이 ‘**자유롭게 된 정신**’은 “몸 전체로 모든 것은 구원받고 긍정된다”는 믿음 안에서 자기 운명을 사랑한다(Nietzsche 2005(TI), 222-223).

‘자기 자신을 스스로 창조한’ ‘자유롭게 된 정신’에게 모든 의식에 수반되는 칸트의 초월적 통각¹⁹⁾과 같은 예지적 ‘나’는 작은 이성으로 큰 이성인 몸의 ‘도구’이고, 그 작은 이성적 사유의 도약과 상승은 몸의 일과 놀이이다. 예를 들면, 몸이 고통을 느끼고, 몸은 어떻게 그

19) 이경배는 초월적 통각을 편견과 선입견의 제거한 텅 빈 대지 위에 진리를 정초하고자 한 데카르트와 베이컨의 계몽 이상과 달리 칸트의 과제를 프랑스 혁명이라는 역사적 사건과 더불어 등장한 주체를 철학적으로 정의하는 것이라고 보고 있다(이경배 2019, 11~14쪽).

괴로움을 그치게 할 것인가를 생각하지 않으면 안 되고, 마찬가지로 몸이 쾌락을 느끼고 몸은 어떻게 하면 계속해서 쾌락을 지속시킬 것인가를 생각하지 않으면 안 되는데, 이 생각하지 않으면 안 되는 순간에 큰 이성인 몸은 작은 이성을 사용한다. 몸은 자기 자신을 위해 그 힘에의 의지의 손으로 자신을 넘어 정신을 창조한다(Nietzsche 2006, 23-24). 그렇다면 니체에게 의지는 정신을 창조하는 몸의 활동 과정에 수반되거나 결여되어 있을 수 있는 것이고(Nietzsche 2005(TI), 176-177), 그 의지의 자유는 “행위, 창조, 작용, 의욕에서 보이는 원숙함과 숙달의 표현, 안정된 호흡, 궁극적으로 도달된” 자유이다(Nietzsche 2005(TI), 179). 말하자면 자유의지는 힘에의 의지의 결과이다. 그러므로 니체의 힘에의 의지의 관점에서 볼 때, 현상에서 원인의 무조건적 원인성인 자유의 이념과 그 실재가 발견되는 이성적 존재자의 행위의 원인성으로서 자율과 그 도덕법칙은 아무런 설명을 주지 못하는 원인과 결과를 혼동하는 오류이다. 니체에 따르면, 도덕과 종교의 모든 명제는 이러한 오류를 포함하고 있는데, 특히 칸트의 정언 명령은 ‘이성의 커다란 원죄’이고 이 정신을 전도하는 것이 모든 가치평가를 재평가하는 출발점이다(Nietzsche 2005(TI), 176). 이는 힘에의 의지의 본능을 분산하고 퇴화시키기 데카당스의 징후 때문이다.

4. 율곡의 춘의(春意, 봄 의지)

4.1. 리기묘합(理氣妙合)의 세계, 두 원리와 두 이론

어떤 사람이 신(臣)에게 “리와 기는 일물(一物)입니까? 이물(二物)입니까?”라고 묻기에 대답하기를, “선유의 가르침을 상고해 보면,

리와 기는 하나이면서 둘이요, 둘이면서 하나이다. 리와 기는 혼연하여 어떤 틈도 없어(渾然無間) 본래부터 서로 떠나지 않으므로(元不相離) 이물로 여길 수 없다....그러나 (리와 기가) 서로 떠나지 않고 혼연무간할지라도 진실로 서로 뒤섞이지 않으므로(實不相雜) 일물로 여길 수 없다....그러므로 두 가지 원리를 합해서 깊이 음미해 보면, 리기묘합(理氣之妙)의 의미를 거의 알 수 있을 것이다. 대체로 리는 무형(無形)인데 기는 유형(有形)이기 때문에 리통이기국(理通而氣局)이요, 리는 무위(無爲)이고 기는 유위(有爲)이기 때문에 기발이라승(氣發而理乘)이다....이것이 리기를 궁구하는 큰 단서이다”라고 하였습니다. (『栗谷全書』(卷二十), 59b-60a)²⁰⁾

울곡에게 있어서 세계는 리기묘합의 세계이고, 이 세계를 두 가지 원리와 두 가지 이론으로 설명한다. 두 가지 원리란, 리기 원불상리(元不相離)와 실불상잡(實不相雜)이다. 원불상리는 리와 기가 혼연하여 그 어떤 틈도 없고 본래 서로 떠나지 않아서 이물로 볼 수 없다는 원리이다. 그 의미는 리기묘합의 세계는 리와 기가 배타적인 원자론적 실체(리와 기가 각각 존재하기 위해 그 무엇도 필요로 하지 않는 독립적 실체)로 이분화된 이원적 세계가 아니라는 뜻이다. 또한 실불상잡 원리는 리와 기가 혼연무간하나 진실로 서로 뒤섞이지 않는다는 원리이다. 그 의미는 리와 기가 어느 하나로 환원되어 리 또는 기에 의해 발생하는 일원적 세계가 아니라는 뜻이다. 리는 무형(無形) 무위(無爲)이고 기는 유형(有形) 유위(有爲)로 어느 하나로 동일화될 수 없

20) “有問於臣者曰, ‘理氣, 是一物, 是二物.’ 臣答曰, 考諸前訓, 則一而二, 二而一者也. 理氣, 渾然無間, 元不相離, 不可指爲二物...雖不相離, 而渾然之中, 實不相雜, 不可指爲一物...合二說而玩索, 則理氣之妙, 庶乎見之矣. 論其大概, 則理無形而氣有形, 故理通而氣局, 理無爲而氣有氣, 故氣發而理乘...此是窮理氣之大端也.” 이 글에서 이하 『栗谷全書』 권내 페이지의 좌우를 알파벳 각각 b와 a로 표기한다.

다. 율곡은 이 두 원리에 따라 리기묘합의 세계를 두 가지 이론으로 전개한다. 두 가지 이론이란 세계를 형상적 측면에서 바라본 리통이기국(理通而氣局)과 그 운동적 측면에서 바라본 기발이리승(氣發而理乘)이다. 말하자면 리통이기국은 리기묘합적 세계의 존재 양태이고 기발이리승은 생성과 소멸이라는 운동 과정을 가리킨다. 다만 두 이론에 주목해야 하는 바는 리통이기국(理通而氣局)과 기발이리승(氣發而理乘)에서 접속사(而)는 원불상리의 원리에 따라 시공간적 선후를 나타내는 접속사가 아니라, 리와 기의 다름을 보존하면서도 이분할 수 없는 본합(本合) 상태를 나타내는 계사라는 점이다. 이러한 의미에서 리와 기는 이물이 아니면서 일물도 아니다. 하나이면서 둘이요 둘이면서 하나이다(一而二, 二而一). 또한 두 이론에서 리와 기는 변증법적 운동을 가능하게 하는 대립자가 아니다. 두 이론에서 모든 능동적 운동성은 기국(氣局)과 기발(氣發)에 있고, 리통(理通)과 리승(理乘)은 수사학적 표현으로 실제로 리(理)가 능동적으로 통하고 타는 것이 아니고, 기(氣)가 국하고 발하는 소이연(所以然: 그러한 까닭)이다.

4.2. 천지의 의지(志), 춘의(春意, 봄의지)

낳고 낳는 것을 역(易)이라 하는데, 이것이 하늘(天)이 도(道)가 되는 까닭이다. 하늘은 다만 낳는 것을 도(道)로 여기는데, 이 낳는 이치(生理)를 계승하는 것이 곧 선(善)이다. 선에는 일개 원(元)이라는 의사(意思)가 있는데, 원은 선의 으뜸이다. 만물에 모두 춘의(春意)가 있는데, 곧 이 천도의 생리를 계승하는 것이 선이다. 이 립(成)은 만물이 스스로 그 성이 이루어지는 것을 기다려 얻게 되는 것이다. (『栗谷全書』(卷二十), 37a)²¹⁾

21) “程子曰, 生生之謂易, 是天之所以爲道也. 天只是以生爲道, 繼此生理者, 卽是善也. 善便有一箇元底意思, 元者, 善之長. 萬物皆有春意, 便是繼之者善也. 成.

리기묘합의 세계는 그 자체로 천지 또는 우주이다. 천지를 벗어난 그 어떤 형이상학적 세계가 따로 존재하는 것이 아니다. 리기묘합의 세계로서 천지는 천도의 생리를 계승하는 선의 으뜸인 원(元)의 의사, 곧 계절로 하면 춘의(春意, 봄 의지)가 가득하다. 율곡은 이 천지의 춘의(春意)를 만물의 생성과정과 변화에서 다양한 이름으로 논술하는 바, 천지의 의지(志)로서 기의 장수(帥)라는 의미로서 원기(元氣), 신기(新氣), 생기(生氣), 유기(游氣) 등으로 사용하고 있다. 『역수책(易數策)』에 따르면, 천지의 춘의가 발현하는 만물의 생성과 변화는 ‘리기묘합적 전개(理氣之妙用)’인데(『栗谷全書』(卷十四), 48a), 이 전개 과정은 리기의 ‘순환불이(循環不已)’와 ‘생생불식(生生不息)’의 두 측면으로 논할 수 있다. 말하자면, 순환불이는 음양을 일기(一氣)로 말하는 것이고,生生불식은 음양을 대대(對待)하여 이기(二氣)로 말한 것이다(『栗谷全書』(卷三十一), 34b). 다만 그 전개에서 순환불이,生生불식 하는 것은 기(氣)이고, 기가 순환불이하고生生불식 하는 소이연(所以然)이 리(理)이다. 리기의 순환불이에 관한 한, 차라투스트라의 탈출 불가능한 ‘존재의 수레바퀴’의 원환 운동처럼, “음양 양단의 순환은 한 순간도 멈춘 적이 없다....음이 다하면 양을 낳고 양이 다하면 음을 낳아 한번은 음하고 한번은 양하고”, “시작도 끝도 없고, 그 밖도 없으니, 일찍이 동하지 않고 정하지 않은 적이 없다.”; 그리고 음양의 순환을 떠나 리가 홀로 존재하는 때란 없고, 음양의 일동일정 순환에 있지 않은 곳이 없다는 의미에서 리(太極)는 기가 음양 순환하는 근본이 된다(『栗谷全書』(卷九), 18b-20a). 그러나 리기의 이와 같은 순환불이는 창발성이 없는 칸트의 자연 필연적인 인과적 연쇄 운동이 아니다. 리기묘합의 순환불이는生生불식의 원환 과정이기 때문이다.

却待萬物 自成其性, 須得” “춘의(春意)”는 『周易』繫辭上傳 “(一陰一陽之謂道) 繼之者善也, 成之者性也”를 주해한 『二程集』 「二程遺書」(二上)에 나오는데 율곡은 이를 인용한 것이다.

율곡에 따르면, 순환불이 하는 일기는 원기(元氣)이고 이 원기가 유행하면서 생생불식 하여 천지를 낳으니, 이 천지가 다하여도 다시 새로운 천지가 출현한다. 생생불식 하는 “원기는 만 갈래로 갈라져 나뉘어도 더해지거나 덜해지는 것 없이 언제나 새롭게 낳고 낳는 창발적인 ‘신기(新氣)’이다. 비유하자면 담수가 넘치거나 줄어들지도 않으나 가는 것은 지나가고 오는 것이 이어지니 날마다 항상 새롭고 묵은 것이 아니다(『栗谷全書』(卷三十一), 17a-b).”²²⁾ 이와 같은 원기의 유행과 생생불식 하는 ‘신기’에 포함된 생생지리(生生之理, 낳고 낳는 이치)로서 유행지리(流行之理, 원기의 유행에 탄 리)가 천도(天道)이다. 그런데 천(天)은 오로지 낳고 낳는(生生) 것을 도(道)로 삼은 것인데, 이는 저절로 그러한 것이다. 이 낳고 낳는 이치, 곧 천도를 잇는 것이 곧 선(善)이며, 이 천도를 이룬 것이 성(性)이다. 그러므로 리기모합의 생성과정은 무구한 것이고, 만물은 각각 천도를 이룬 것으로 그 자체로 선하다. 또한 천도를 이룬 만물에는 이 생생지리가 갈마 들어 있고, 만물은 모두 이 생생지리를 발산하려는 의지가 있다. 율곡은 이 생생지리를 발산하려고 하는 의사(意思)를 봄처럼 생동한다는 의미에서 ‘춘의(春意)’라고 한 것이다. 그렇다면 리기모합의 세계인 천지와 만물은 그 본연의 성에 있어서 동일하게 선하고, 생생지리를 발현하려는 춘의를 갖추고 있는 것이다.

율곡에 따르면, 기에는 대소(大小, 큼과 작음), 편정(偏正, 기울어짐과 바름), 후박(厚薄, 두터움과 얇음), 청탁(淸濁, 맑음과 탁함)의 질이 있는데, 이에 따라 천지와 만물의 다양 다종한 생명이 생성된다. 천지²³⁾는 생생지리의 춘의가 가득한 만물 중에 가장 크고 바르고 후한

22) “曰, 元氣分數, 雖無加減, 而常生生底乃新氣也, 譬如潭水, 雖無盈縮, 而往者過來者續, 日常新而非舊也. ……曰, 此言是.”

23) 율곡에 따르면, 양기의 가장 크고 가장 바르고 가장 후한 것은 그 동이 극에 달하여 그 리는 하늘(天)이 되고, 음기의 가장 크고 가장 바르고 가장 후

기질을 얻은 생기(생명력의 근원)로서 만물을 생성한다. 만물의 생성하는 천지의 생기(生氣)에 관한 한, 건곤(乾坤)을 부모로 비유하고 있는 장횡거(張橫渠, 1020~1077)의 『서명(西銘)』에 대한 주희암(朱晦庵, 1130~1200)의 주해를 율곡은 인용한다. “건은 양(陽)이요, 곤은 음(陰)이다. 이 천지의 기(氣)는 천지에 충만하고, 인물(人物, 사람과 그 외의 모든 사물)은 이를 바탕으로 몸을 이룬 것이다. 건은 건(健)이요, 곤은 순(順)이다. 이 천지의 의지(志)는 기(氣)의 장수이고, 인물은 이를 실현하여 성(性)을 이룬 것이다(『栗谷全書』(卷二十四), 3a).”²⁴⁾ 천지를 음양의 생기로 말하면 건곤(乾坤)이고, 음양의 생리로 말하면 건순(健順)이다(『栗谷全書』(卷十九), 12b). 말하자면, 천지의 의지(志)는 기의 장수로서 춘의인 생기(生氣)이고, 만물은 이 춘의를 바탕으로 한 몸이고, 만물 안에 있는 생리 곧 성(性)은 춘의의 실현이다. 이러한 의미에서 천지의 생리와 생기의 분수(分數)는 온전히 헤아릴 수 없고, 만물은 천지의 여분일 뿐이다(『栗谷全書』(拾遺卷五), 22b).

『어록(語錄)』 따르면, 율곡의 문인 사이에 “만물이 천지의 기로부터 생성되어 형체를 갖춘 뒤에는 각각 일기가 되어 천지의 기와 관계없이 종별 생식적 결합에 따라 번식한다”고 강론한 사람이 있었던 것 같다; 이에 문인 김진강은 “음양이기가 천지에 충만하고 사람의 일상 생활은 이 기속에 둘러싸여 생활한다. 그러므로 생식적인 성적결합에 유기(游氣)가 합해져서 인물이 생성한다”고 하였는데, 율곡은 진강의 대답을 수긍하였다(『栗谷全書』(卷三十一), 33b-36a).²⁵⁾ 인용구의 유기

한 것은 그 정이 극에 달하여 그 리는 땅(地)이 된다(『栗谷全書』(拾遺卷五), 22a-b).

- 24) “(西銘曰) 乾稱父, 坤稱母, 予茲藐焉, 乃混然中處 (朱子曰, 以藐然之身, 混合無間, 而位乎中.) 天地之塞, 吾其體, 天地之帥, 吾其性. (朱子曰, 乾陽坤陰, 此天地之氣塞乎兩間, 而人物之所資以爲體者也, 乾健坤順, 此天地之志爲氣之帥, 而人物之所得以爲性者也. 深察乎此, 則父乾母坤, 混然中處之實, 可見矣.)

는 천지에 충만한 천지의 생기의 다른 이름으로, 음양의 생생불식의 측면이다. 천지의 기가 사람의 성생활에 참여한 예는 순(舜)의 탄생에서 찾아볼 수 있는데, 율곡은 순(舜)이 성인에 이른 것은 “부모의 기는 분수가 적고, 천지의 기는 분수가 많으므로 아버지 고수(瞽叟)의 탁한 기가 천지의 맑은 기를 필적할 수 없었기 때문”이라고 하였다(『栗谷全書』(卷三十一), 3b).²⁶⁾ 그러나 부모의 기가 천지의 기보다 분수가 적다고 하더라도, 부모의 기 없이는 천지의 기는 의거할 곳이 없어 생리가 끊겨 화육하지 못한다. 그래서 천지의 기와 부모의 기의 차이에 대해 율곡의 문인들이 서로 더불어 의견을 나눌 때, “그 근본을 추구하면 일기일 뿐이지만, 그것이 기에 국한된 것으로써 논하면 부모와 천지는 각각 그 일기를 가지고 있다. 대저 부모의 기가 없으면 천지의 기는 기댈 곳이 없어서 형상화하는 리가 끊어질 것이다”라고 논한 것이다(『栗谷全書』(卷三十一), 33b-36a).²⁷⁾ 천지의 만물을 생

25) “齋中諸友，相與講論曰，當初氣化之時，萬物做出於二氣之氤氲，而及其形化之後，萬物各一其氣，牛生牛，馬生馬，而天地之氣無與焉。振綱答曰，陰陽二氣，充塞兩間，人之動靜云爲，皆囿於是氣之中，故構精之際，游氣合而生人物也。是以，先儒曰，人居天地之氣中，如魚之在水中也。……曰，陰陽五行對舉，則有異耶。曰，陰陽氣也，五行質也。……先生曰，此段議論，大概亦是。但以陰陽爲氣，五行爲質則恐非也。摠言之則陰陽，而分言之則五行也。五行也有氣質。” 율곡은 “이 논의가 대체로 옳다”고 하면서 지적한 곳은 인용한 김진강의 대답이 아니라, 이후에 논의된 음양과 오행에 관한 논의로, “음양을 기(氣)로, 오행을 질(質)로 말하는 것은 아마도 그른 것 같다”고 하였다.

26) “問，男女構精之際，游氣合於其間，然後人得而生焉。舜之生也，瞽叟之氣雖濁，而稟游氣之至清，故爲聖人耶。曰，然。大抵父母之氣分數少，天地之氣分數多，故瞽叟之濁氣，不能當天地之清氣，此舜之所以爲聖人也。譬如一勺辛水，投於一瓮蜜水，則辛味渾化爲甘味也。” 순(舜)의 아버지 고수(瞽叟)의 탁한 기에 대해서는 『사기(史記)』「오제본기(五帝本紀)」를 참조할 것.

27) “曰，然則天地之氣，父母之氣，一而無異耶。曰，推其本則一氣而已，以其局於氣而論之，則父母天地，各一其氣也。大抵無父母之氣，則天地之氣無所寓，而形化之理絕矣。”

하고자 마음도 부모의 생식적 결합에 의한 정(情)의 소통 없이는 화육할 수 없는 것이다.

4.3. 사람의 의지(志), 수기치인의 출발점

사람은 천지의 마음이므로, 사람의 마음이 바르면 천지의 마음도 바르고, 사람의 기가 순하면 천지의 기도 순한 것이다. (『栗谷全書』(拾遺卷五), 24b)²⁸⁾

천지의 마음은 생생지리의 천도를 실현하고자 하는 춘의(春意)이다. 율곡에게 있어서 기의 장수인 천지의 춘의는 사람의 마음에서의 한 경계인 의지(志)에 해당하고, 입지(立志)는 수기치인의 출발점이다. 율곡의 논의에서 성(性)은 마음에 있는 리(理)이고, 심(心)은 허령(虛靈) 지각(知覺)하는 기(氣)이고(『栗谷全書』(卷十二), 20b), 정(情)·의(意)·지(志)는 모두 심(心)의 발용이다(『栗谷全書』(卷二十), 59a-b). 정은 내 외부의 자극에 감응하는 것(感而遂通) 것이고, 의(意)는 정(情)의 실마리를 찾아 생각하는 것(緝繹商量)이다(『栗谷全書』(卷十四), 33b). 그리고 지(志)는 의(意)의 사고 활동을 마치고 마음이 갈 방향을 정한 의지(心有所之)이다. 말하자면 의지(志)는 결심으로 행동으로 나아갈 결정적인 계기인데, 율곡은 이 의지를 선악의 분기점이라고 했다(『栗谷全書』(卷二十), 59a).²⁹⁾ 그러나 의지가 선악의 분기점이라는 말은 선악이 의지로 말미암아 처음으로 나누어진다는 말이 아니다. 막 발한 심의 정(情)에 이미 선악이 있는데, 그 선악의 실마리를 찾는 의(意)를 정성스럽게 하여 선을 굳게 지킨다는 뜻이다(『栗谷全書』(卷二十), 5b). 말하

28) “人者，天地之心也，人之氣和，則天地致其和矣，人之氣不和，則天地失其度矣。”

29) “志者，心有所之之謂，情既發而定其趨向也，之善之惡，皆志也。”

자면, 율곡은 선악의 실마리를 인심(人心) 도심(道心)에서 찾는 바, 발한 정이 도심이면 확충(擴充)하고 인심이면 정찰(精察)하여 도심으로 절제하고 도심에 청명(聽命)하여 과·불급(過·不及)의 악에 구속되지 않도록 격물치지(格物致知), 성의(誠意), 정심(正心)하려는 마음의 확고한 지향이 의지이다. 그러므로 선과 악의 분기점이란 궁극적으로 천리(天理)와 인욕(人慾), 요순(堯舜)과 걸척(桀跖), 왕도와 패도, 곧 선과 악의 변환점이다. 그러므로 소위 율곡의 인심(人心) 도심(道心)의 ‘불능상겸(不能相兼)’과 ‘상위종시(相爲終始)’에 관한 이론은 이와 같은 의지에 대한 이해에 입각한 것이라고 할 수 있다.

정(情)은 인심의 형기(形氣)의 사적 의도에서 발한 것이거나 도심의 성명(性命)의 바른 이치(正理)라는 공적 의도에서 발한 것으로 서로 결합할 수 없다. 그러나 정의 단서를 궁리하는 의(意)의 과정에서 도심이 이를 굳게 지키려는 의지에 머물지 않으면 정리를 거스르는 인심으로 흐를 수 있고, 인심이 그 시작에서는 정리를 거슬렀으나 의지로 인해 이를 깨달아 절제하여 굴복하지 않고 인욕을 따르지 않으면 도심으로 끝나는 것이다(『栗谷全書』(卷九), 34b).³⁰⁾ 다만 인심 도심의 ‘상위종시(相爲終始)’론에서 주의를 기울여야 할 점이 있다. 율곡에게 있어서 인심과 도심은 발한 의도에 따른 두 이름이나 하나의 마음에서 발한 정을 가리키는 것이고(『栗谷全書』(卷十), 4b),³¹⁾ 또한 그 자체

30) “人心道心相爲終始者，何謂也。今人之心，直出於性命之正，而或不能順而遂之，間之以私意，則是始以道心，而終以人心也。或出於形氣，而不拂乎正理，則固不違於道心矣。或拂乎正理，而知非制伏，不從其欲，則是始以人心，而終以道心也。”

31) “人心道心雖二名，而其原則只是一心。” 이 인심 도심의 이론에서 퇴계와 율곡이 갈라진다. 퇴계는 사단칠정을 리기호발(理氣互發)로 주창했는데 그 근원을 살펴보면 바로 인심도심을 명칭이 아니라 정이 발하는 두 근원으로 본 것이기 때문이다. 다만 퇴계의 이러한 호발에 대한 논의는 수사학적인 표현이라는 점을 아무리 강조해도 지나치지 않다.

가 선과 악으로 갈라칠 수 없다. 만약 사적 의도에서 발한 인심의 정
이 정리를 거스르는 인욕으로 흘렀다면 불선한 것이지만, 정리를 벗
어나지 않는 경우 도심과 다르지 않다. “도심은 순전히 천리이므로
선만 있고 악은 없지만, 인심에는 천리와 인욕이 있기 때문에 선과
악이 있고” 몸의 생리적 욕구는 “성인도 피할 수 없는 바, 이것은 천
리이고”, “식색(食色)의 생각이 지나치게 흘러 악하게 되는 것이 인
욕”이라 하였다(『栗谷全書』(卷十四), 4b).³²⁾ 그렇다면 배고프면 먹고,
추우면 입고, 성인이 된 사랑하는 남녀가 몸을 나누려는 인심은 오히
려 생생지리의 천도를 잇는 것이고, 천도를 잇고 천리의 도심을 굳건
히 지키기로 결심이 바로 의지이다. 율곡이 ‘심은 몸(一身)의 주재이
다’고 할 때 심의 주재는 정밀하게 말하면 의지를 가리키고, 의지가
‘기의 장수’라고 한 것도 의지가 형기를 제어하고 지도하고 이끄는
기능을 강조한 것이다.

그러나 율곡은 의지에 대한 논의를 정(情)-의(意)-지(志)라는 일련의
마음 작용의 순서뿐만 아니라, 그 역으로도 전개하고 있다. “지(志)는
의(意)가 정해진 것이고, 의란 지가 아직 정하여지지 않은 것이다. 그
러니 지(志)가 의(意)의 사고 활동 후에 있는 듯하나, 혹 지가 먼저 서
면 의가 뒤따라 사고 활동을 하는 경우가 있고, 혹 의(意)의 사고 활
동 후에 지가 뒤따라 정해지는 것도 있으니, 일률적으로 개론할 수
없다(『栗谷全書』(卷二十), 59a).”³³⁾ 율곡이 『성학집요(聖學輯要)』의 첫
조목에 입지장(立志章)을 두어 배움의 첫 번째가 의지를 세우는 것이
라 한 것(『栗谷全書』(卷二十), 3b)과³⁴⁾ 『어록(語錄)』에서 배움의 시작

32) “道心純是天理，故有善而無惡。人心也有天理也有人欲，故有善有惡。如當食而食，當衣而衣，聖賢所不免。此則天理也。因食色之念而流，而爲惡者，此則人欲也。”

33) “志者，意之定者也。意者，志之未定者也。似乎志在意後，然或有志先立，而意隨而思者，或有意先經營，而志隨而定者，不可以一概論也。”

은 천도를 잇는 선을 행하고 인욕의 악을 버리려는 의지에 있음을 권면한 것은 좋은 예인데(『栗谷全書』(卷三十一), 43b), 여기에서 입지란 마음의 도덕적 방향성을 뜻한다. 율곡은 『학교규범(學校模範)』에서 “배우는 자는 먼저 모름지기 의지를 세워 도(道)를 자신의 책임으로 떠맡아야 한다”고 하였는데(『栗谷全書』(卷十五), 34a),³⁵⁾ 이는 『논어(論語)』의 “도에 마음의 지향을 두라(志於道)”는 문구를 따른 것이다. 이에 대해 주희암은 지(志)와 도(道)에 관해서 “지(志)라는 것은 마음의 지향을 말하는 것이고, 도(道)라는 것은 사람이 일상생활에 마땅히 행해야 할 것이다”고 주해했다(朱熹 2012, 『論語集註』述而).³⁶⁾ 율곡은 회암의 해석과 함께 진서산(眞西山, 1178~1235)의 “의지는 덕에 나아가는 기본이고, 성현은 이 의지를 배움의 출발점으로 삼았으니, 아무리 멀어도(遠) 이르지 못할 것 없고, 아무리 견고해도(堅) 들어가지 못할 것도 없다”는 문구와 진북계(陳北溪, 1159~1223)의 “의지를 세운다는 것은 마음이 온전히 도를 지향하는 것이니, 만약 하다가 말든지 중도에 물러설 의사가 있다면 이는 의지라고 말할 수 없다”는 문구로 의지의 본의를 밝혔다(『栗谷全書』(卷二十), 3b),³⁷⁾ 또한 율곡은 「옥당시폐소(玉堂時弊疏)」에서 나라의 치란과 흥망도 의지의 지향하는 바에 달려 있음을 논하였으니, 도에 마음의 지향을 두는 의지는 수기(修己)와 이를 미루어 가정, 나라, 천지에도 나아가는 치인(治人)의 출발점이라고 할 수 있다(『栗谷全書』(卷三), 27a).

무엇보다 의(意)에 대한 입지의 우선성은 『격몽요결(擊蒙要訣)』10개

34) 「聖學輯要」의 수기상의 제1장은 수기총론이지만, 그 내용상으로 볼 때는 제2장인 입지(立志)장이 본문의 첫 장이라고 말할 수 있겠다.

35) “一日立志, 謂學者先須立志, 以道自任”

36) “子曰, 志於道 (志者, 心之所之之謂, 道則人倫日用之間, 所當行者, 是也).”

37) “眞氏曰, 志者, 進德之基, 聖賢發軔乎此. 無遠不達, 無堅不入....北溪陳氏曰, 志於道, 是心全向於道, 若有作輟退轉底意思, 便不得謂之志”

조의 제1조항 입지장(立志章)에 분명하고, 그 핵심 내용은 편변되 기질을 고쳐 다스리는 ‘교치기질(矯治氣質)’에 있다.

생각해보건데, 중인(衆人)과 성인(聖人)은 그 본성은 동일하나 기질에는 청탁·수박의 차이가 없을 수 없다....사람의 본성은 본래 선하고 예나 지금이나 현명함과 어리석음의 다름이 없는데, 성인은 어떠한 연고로 성인이 되고 나는 어떠한 연고로 중인이 되는가? 의지(志)를 바로 세우지 않았기 때문이다. 이로 말미암아 의(意)의 사고 활동에도 얽매 이르지 못하고, 그 행동도 둔독(敦篤)하지 못한 것이다. (『栗谷全書』(卷二十七), 4a)³⁸⁾

그럼 어떻게 의지를 바로 세우는 것이 가능한가? 기질에 구애받지 않는 마음의 허령지각에 있다.

사람의 용모는 못생긴 것을 바꿔 곱게 할 수 없고, 그 체력은 약한 것을 바꿔 강하게 할 수 없고, 그 신체는 짧은 것을 바꿔 길게 할 수 없다. 이는 이미 정해진 분수이므로 고칠 수 없기 때문이다. 다만 마음에 의지가 있다면 어리석음을 지혜로운 것으로 바꿀 수 있고, 못남을 현명한 것으로 바꿀 수 있다. 이는 마음이 허령(虛靈)해서 부여받은 기질에 구애받지 않기 때문이다....사람이 이 의지를 보존하고 견고히 하고 물러서지 않으면 도에 가깝다고 할 수 있다. (『栗谷全書』(卷二十七), 4a)³⁹⁾

38) “蓋衆人與聖人。其本性則一也。雖氣質不能無清濁粹駁之異...人性本善。無古今智愚之殊。聖人何故獨爲聖人。我則何故獨爲衆人耶。良由志不立。知不明。行不篤耳。”

39) “人之容貌。不可變醜爲妍。膂力不可變弱爲強。身體不可變短爲長。此則已定之分。不可改也。惟有心志。則可以變愚爲智。變不肖爲賢。此則心之虛靈不拘於稟受故也...人存此志。堅固不退。則庶幾乎道矣。”

상술했듯이, 천지는 지극히 바르고 통한 기(氣)로 만물을 생성하는 생생지리를 도(道)로 삼은 생명력의 근원으로 발산과 응축의 힘은 헤아릴 수 없다. 또한 천지의 마음은 사적 의도가 없는 공평무사한 마음이므로 따로 의지를 세울 필요가 없다. 만물은 편향된데다가 막힌 기질로 인해 의지를 세울 수 없다. 사람에게도 그 청탁(淸濁, 맑음과 탁함)·수박(粹駁, 순수함과 잡박함)의 분수 된 기질에 따라 만 가지로 다름이 있고, 이미 분수 된 형기의 질은 바꿀 수 없다. 그러나 천지의 바르고 통한 빼어난 기(秀氣)를 얻은 허령(虛靈)한 마음으로 자신을 구애하는 기질을 꿰뚫어 알고(洞徹) 탁한 기질을 바꿔 맑게 할 수 있고, 잡박한 기질을 바꿔 순수하게 하여 본연의 성을 회복할 수 있다(『栗谷全書』(卷十), 3a-b). 그러므로 편벽된 기질을 고쳐 다스리는 수위의 공(修爲之功)은 사람에게만 있고, 성인과 중인의 차이는 부여받은 기질에 있는 것이 아니라, 그 기질을 바꾸려는 의지(志)에 있는 것이다. 이러한 수위의 ‘교치기질(矯治氣質)’을 통해 마음의 지기(志氣)를 날마다 기르면 편향된 것이 바르고 막힌 것이 통하여 호연지기(浩然之氣)가 성대하게 흘러서 천지에 가득해지니 천지와 한 몸(同體)이 된다(『栗谷全書』(卷二十一), 19b).

5. 향연 뒤물이, ‘몸과 욕망’의 증상에 대한 정신분석학적 스케치

이상 칸트의 자유의지, 니체의 힘에의 의지, 그리고 율곡의 춘의(春意)를 의지라는 공동 기표로 고찰하면서 그들이 어떻게 각자의 기표를 의미화했는지 탐구했다. 이제 본문에서 탐구한 의지의 기표를 ‘몸과 욕망’의 주제에 서로 만나게 함으로써, 그 대조의 효과로서 그들이 자신의 기표로 온전히 의미화할 수 없이 남긴 어떤 증상을 정신분석학적으로 논술하고자 한다.

칸트는 이성의 실천능력으로서 자유의지라는 매개념으로 물 자체의 예지세계와 현상의 감성세계를 종합하고, 초월적 자유 이념을 이성 주체의 보편적 자율성으로 내면화시킨다. 그런데 칸트의 언명대로 초월적 이념들은 경험의 한계를 넘어서고자 하는 이성의 저항할 수 없는 속임수, 그러니까 초월적 자유 이념은 미지의 예지세계와 앎의 감성세계 사이의 심연을 매우려는 양 세계의 이중국적을 가진 자기 분열적 이성 주체의 욕망이 만든 환상이다. 그렇다면 초월적 자유 이념이 내면화된 자유의지의 보편적 자율성, 곧 도덕적 정언명령은 동일한 이성 주체의 실천적 욕망이 만든 환상의 증상일 수 있다. 말하자면, 칸트는 이성 주체의 욕망이 자유의지의 자율을 통해 몸의 감성적 욕망을 규율한다. 이에 반해 니체는 주체할 수 없이 넘쳐나고 부푼 도취된 의지인 힘에의 의지라는 기표를 아래에서 칸트의 이성 주체의 욕망을 몸-주체의 감성적 욕망으로 전복한다. 세계와 ‘몸-나’는 힘들이 상호 작용하는 힘에의 의지 외에 아무것도 아니고, 세계의 모든 존재자는 타자를 전제한 상대적 실존일 뿐이다. 그러므로 니체에게 자기 원인적인 자유의지의 자율성이란 없고, 힘과 힘의 상호작용에서 자기를 극복하는 자유롭게 된 정신만이 있다. 이러한 의미에서 ‘몸-나’ 전체는 큰 이성이고, 칸트의 ‘정신’은 작은 이성으로 ‘몸-나’의 작은 놀이이다. 그렇다면 니체의 힘에의 의지를 통한 칸트의 자유의지의 전복은 자유의지의 단일한 이성-주체를 극단까지 밀고가 다수의 몸-주체로 해체하는 근대 주체의 새로운 주인 기표의 형성이다. 율곡의 천지의 의사로서 춘의(春意, 봄 의지)라는 기표는 니체의 힘에의 의지와 상통한다. 그러나 니체의 영원회귀의 세계가 창발적인 것은 세계와 시대의 ‘존재의 수레바퀴’에 틈을 내고 상승하는 자기 극복자(Übermensch)가 존재하기 때문이다. 이를테면, 자기 극복자로서 ‘몸-나’가 영원회귀의 생성 세계를 창조한다. 이에 반해 율곡의 성인은 영원

회귀하는 생성 세계의 창조자가 아니라, 생생불식(生生不息)하며 순환 불이(循環不已)하는 천지의 천도에 그 심지(心志)를 향하도록 입지(立志) 하는 조율자이다. 말하자면 율곡의 성인은 천지의 천도에 선행하지 않는다. 오히려 조율자로서 ‘작은 몸’이 창발적인 리기묘합의 세계인 천지와 하나 되어(同體) ‘큰 몸(大體)’이 된다. 그럼, 니체의 몸-주체로서 힘에의 의지라는 기표를 통해 영원 회귀하는 세계를 창조하는 자기 극복자와 율곡의 ‘작은 몸’으로서 춘의라는 기표를 통해 천도를 지향함으로써 ‘큰 몸’이 되려고 하는 성인은 칸트의 이성 주체와는 그 의미는 다르지만, 그 실재에 있어서는 거세된 분열 주체를 지시하고 있는 것일 수 있다. 또한 니체의 자기 극복자가 창조한 영원회귀의 세계와 율곡의 리기묘합의 세계인 천지의 천도는 칸트의 이성 주체의 실천적 욕망이 만든 환상의 증상에 상응하는 것일 수 있다.

참고문헌

- 김용찬(1998), 「니체의 형이상학 비판에 관한 고찰」, 『한국사회과학』 20(4), 105-144.
- 김종기(2010), 「큰 이성으로서의 몸과 니체의 유물론」, 『코기토』 68, 341-376.
- 김한라(2013), 「칸트의 『도덕형이상학정초』 3장에서의 연역 구조」, 『철학논집』 34, 83-127.
- 니체, 프리드리히(2007), 『비극의 탄생』(박찬국 옮김), 아카넷.
- _____ (2013), 『안티크리스트』(박찬국 옮김), 아카넷.
- _____ (2015), 『우상의 황혼』(박찬국 옮김), 아카넷.
- 맹주만·김형주(2009), 「칸트의 정언명법에 대한 명제적 해석」, 『철학탐구』 25, 23-53.

- 박종식(2008), 「칸트의 제3 이율배반과 선험적 자유」, 『철학연구』 106, 105-131.
- 박찬국(2020), 「니체와 쇼펜하우어의 비교고찰: 『비극의 탄생』을 중심으로」, 『현대유럽철학연구』 57, 1-38.
- 백종현(2014), 「칸트에서 선의지와 자유의 문제」, 『인문논총』 71(2), 11-42.
- 손경민(2008), 「니체의 ‘힘에의 의지’: 자유의지론과 결정론을 넘어서」, 『대동철학』 45, 213-234.
- 송유레(2016), 「의지의 기원과 이성적 욕망: 아리스토텔레스의 소망(boulêsis) 개념 연구」, 『서양고전학연구』 55(2), 59-86.
- 아리스토텔레스(2006), 『니코마스 윤리학』(이창우 외 옮김), 이제이북스.
- 아우구스티누스(1989), 『참된 종교』(성염 역주), 분도출판사.
- 이경배(2019), 「선입견과 편견: 유교문화의 철학적 해석학 I」, 『현대유럽철학연구』 54, 1-37.
- 이영경(2001), 「율곡의 인간관에 있어서 결정론과 자유의지의 문제」, 『대동철학』 14, 1-22.
- 이천승(2020), 「지선(至善)과 중(中)의 관계를 통한 율곡 이이의 도덕 실천의지(立志) 함의」, 『동양철학연구』 103, 261-295.
- 정지훈(2020), 「자기에게 충실함으로서의 자유 개념: 니체와 철학사적 맥락」, 『철학논집』 63, 147-168.
- 칸트, 임마누엘(2012), 『윤리형이상학』(백종현 옮김), 아카넷.
- _____ (2006), 『순수이성비판』(1,2)(백종현 옮김), 아카넷.
- _____ (2005), 『윤리형이상학정초』(백종현 옮김), 아카넷.
- _____ (2002), 『실천이성비판』(백종현 옮김), 아카넷.
- 줄리앙, 프랑수아(2004), 『맹자와 계몽철학자의 대화: 루소, 칸트』(허경 옮김), 한울아카데미.
- 최우석(2016), 「니체의 칸트 비판 고찰: 『도덕의 계보』를 중심으로」, 『철학연구』 53, 83-117.

한자경(2019), 『실체의 연구』, 이화여대학교출판문화원.

Allison, Henry E.(2011), *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, New York: Oxford University Press.

_____ (1990), *Kant's Theory of Freedom*, New York: Cambridge University.

Copleston, Frederick(1961), *A History of Philosophy(VI)*, Maryland: The Newman Press.

_____ (1965), *A History of Philosophy(VII)*, Maryland: Th Newman Press.

Heidegger, Martin(1965), *Kant and the Problem of Metaphysics*, James S. Churchill(trans.), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Kant, Immanuel(2015), *Critique of Practical Reason*, Mary Gregor(trans. and ed.), New York: Cambridge University Press.

_____ (1998), *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer(trans. and eds.), New York: Cambridge University Press.

_____ (1998), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Paul Guyer(trans. and ed.), New York: Cambridge University Press.

_____ (1996), *The Metaphysics of Morals*, Paul Guyer(trans. and ed.), New York: Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich(2007), *On the Genealogy of Morality*, Carol Diethe(trans.), New York: Cambridge University Press.

_____ (2006), *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, Adrian Del Caro(trans.), New York: Cambridge University Press.

_____ (2005), *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, Aaron Ridley and Judith Norman(eds.), New York: Cambridge University Press.

- _____ (1999), *The Birth of Tragedy and Other Writings*, Ronald Speirs(trans.), New York: Cambridge University Press.
- _____ (1998), *Philosophy in the Tragic Age of the Geeks*, Marinne Cowan(trans.), New York: A Gateway Edition.
- _____ (1967), *The Will to Power*, Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale(trans.), New York: Vintage Books.
- _____ (1966), *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, Walter Kaufmann(trans.), New York: Vintage Books.

- 程顥, 程頤(2012), 『二程集』(上·下), 中華書局.
- 朱熹(2012), 『四書章句集注』, 中華書局.
- 陳淳(2011), 『北溪字義』, 中華書局.
- 周敦頤(2010), 『周敦頤集』, 中華書局.
- 李珣(2007), 『栗谷全書』(栗谷學研究叢書資料編), 栗谷學會.
- 朱熹(1983), 『朱子語類』, 中華書局.
- 張橫渠(1966), 『張子全書』, 台灣中華書局.

[Abstract]

A Symposium of Will

– Kant’s Free Will, Nietzsche’s Will to Power, and Yulgok’s
Spring-Will(春意)–

Kim, Donghee (Jeonju Univ.)

In this research, Kant’s Free Will, Nietzsche’s Will to Power, and Yulgok’s Spring-Will(春意) are fully considered in turn. Concerning a research method, this paper explores how they make it signified the joint signifier of Will. Kant synthesizes the intelligible world of thing-in-itself and the sensible world of phenomena with the middle concept of Free Will as the practical ability of reason, and internalizes the transcendental idea of freedom into the universal autonomy of the rational subject. However, as Kant said, the transcendental ideas are an irresistible illusion of reason that seeks to overcome the limits of experience. If so, the universal autonomy of Free Will, into which the transcendental idea of freedom is internalized, that is, the categorical imperative of the moral law can be a symptom of illusion created by the practical desire of the rational subject. In other words, Kant regulates the sensible desire of the body with the desire of the rational subject under the signifier of Free Will. On the contrary, Nietzsche subverts Kant’s rational subject’s desire into the body-subject’s desire under the signifier the intoxicated Will to Power, which is uncontrollably overflowing and swollen will. The world and ‘Body-I’ are nothing other than the Will to Power in terms of interacting forces, so all beings in the world are only relative on the premise of others. Therefore, for Nietzsche, ‘free will’ is not a self-causing autonomy, but only a free spirit obtained in the process of overcoming oneself from the interaction of forces. In that regard, ‘Body-I’ in totality is ‘a great reason’, and Kant’s ‘reason’ is ‘a

small reason' that 'Body-I' plays with. Yulgok's Spring-Will(春意, Chunyui) is in line with Nietzsche's Will to Power. However, for Nietzsche, since there is a self-overcoming person (Übermensch) who rises up through her(or his) own made split in the world of 'the wheel of existence', the world of eternal recurrence can be emergent; so to speak, 'Body-I' as a self-overcoming person, 'Body-I' creates a world of eternal recurrence. On the other hand, Yulgok's seongin(聖人) is not the creator of a becoming world that recurs infinitely, but the tuner who positions his(or her) own will of mind-and-heart toward the Heavenly Way(天道) of the Heaven-and-Earth(天地) that constantly circulates with giving birth restlessly. In other words, Yulgok's self-overcoming person is not ahead of the Heaven-and-Earth. Rather, as a tuner toward the Heavenly Way the 'small body' becomes a 'big body' by being united with the Heaven-and-Earth, a becoming world of Li-Gi-Myohap.

주제어: 의지의 향연, 칸트의 자유의지, 니체의 힘에의 의지, 율곡의 춘의(春意), 예지세계와 감성세계, 영원회귀의 세계, 리기묘합의 세계

Key Words: Symposium of Will, Kant's Free Will, Nietzsche's Will to Power, Yulgok's Spring-Will(春意), The Intelligible World and The Sensible World, The World of Eternal Recurrence, The World of Li-Gi-Myohap

논문투고일: 2021년 11월 18일

논문심사일: 2021년 12월 10일

게재확정일: 2021년 12월 10일

김동희

전주대학교 한국고전학연구소 연구교수

이메일: dhkrpeace@gmail.com