

도가철학의 미래적 전망

崔 珍 哲

1.

오늘부터 열 다섯 밤을 자고 나면, 또 다른 하나의 “내일”이자 새로운 “세기”가 시작된다. 물리적으로야 항상 맞이하던 수 없는 “내일” 가운데 하나이지만, 정서적으로는 기대와 불안 사이를 왕래하며 모두들 그날의 도래를 응시하고 있다.

그러나 우리가 기대와 불안 사이를 왕래하는 것이 단순히 달력 위에 있는 숫자가 큰 범위로 달라지고 있다는 것 때문만은 아닐 것이다. 우연인지 아니면 필연인지 모르게, 달력 위에 있는 숫자의 변화와 함께 우리는 우리 주위에 있는 거의 모든 것이 “지금의 모습”과 변화하는 방향에 서 있는 “또 다른 모습” 사이에 끼어 있음을 알고 있다. 기존의 가족 제도는 붕괴에 직면하고 급기야 동성애 부부도 “부부”로 인정되어 합법적인 가족을 형성하고 독신도 하나의 “가족” 단위로 인정하는 나라가 있게 되었다. 한 여자와 한 남자가 한 두 명의 자녀를 낳아 이루는 단위를 가족이라고 정의하기가 벅차게 되었다. 암컷과 수컷의 생리적 구분도 허물어졌다. “인간”을 비롯한 생명체들은 신에 의해서 창조되는 것이 아니라 인간에 의해 조작되고 변형될 수 있는 것이 이제 우리가 맞게 될 현실이다. 칸트의 코페르니쿠스적 전환이 골목길에서 일

어난 사소한 방향전환 정도로 간주될 수도 있을 것이다. 세상이 “지금의 모습”과 “또 다른 모습” 사이에 끼어 있지 않은 적이 단 일초라도 있었겠는가마는, 지금 우리가 직면하고 있는 문제는 그 변화가 극적일 정도로 크고 근본적이며 또 거의 모든 분야에 걸쳐서 총체적으로 나타나고 있다는 점이다.

2.

이런 변화가 옛 것의 입장에서 볼 때는 당혹스런 “벽”(“窮”)이다. 그러나 이 “벽” 앞에서 일순간 당혹스럽게, 있던 “옛것”은 그 “벽”을 뛰어넘을 방안을 찾아야 되겠다 생각하고 두리번거리게 될 것이다. 그 두리번거림이 잘 진행된다면 그 “옛 것”은 그 “벽”(“窮”)을 뛰어넘게(“通”) 된다. “窮則通!”

우리가 동아시아 권역에서 동아시아 가치를 논하고 있지만 사실은 이것마저도 서양의 논의에 자극 받은 바 크다는 것을 인정해야 한다. 왜냐하면, 아시아적 가치에 대한 최근의 논의는 다양한 계기들을 매개로 촉발되고 또 다양한 형태들을 띄지만, 그 근저에는 서양의 모더니티가 노정한 많은 문제들 앞에서 그런 문제들이 형성한 “벽”(“窮”)을 뛰어 넘어보려는 “두리번거림”의 일환으로 제기되었기 때문이다. 다시 말하면, 서양의 근대성이 벽에 부닥치자 그 벽을 뛰어 넘을 영감을 혹시 동아시아에서 찾을 수 있지 않을까 하는 “서양인”들의 노력으로 비롯된 문제제기라는 것이다. 그런데 동아시아가 계속 경제적으로 침체되어 있었다면 그런 반성의 시선을 끌어올 수 없었겠지만, NICs의 경제적 성공

으로 이런 반성의 시선들이 안심하고 도달할 수 있게 되었다. 따라서 동아시아 가치에 대한 논의를 넓은 지평에 놓고 보면, 결국 모더니티와 포스트모더니티의 문제로 귀결된다.

동아시아 가치에 대한 논의가 어떤 경로로 생겨났고, 지금은 어느 단계에 와 있으며, 그것이 차지하는 문화적 정치적 함의는 무엇인가 하는 문제들은 이미 혼한 토론 주제가 되어 버렸다. 손만 내밀면 그런 결과물들과 자료들은 손쉽게 얻을 수 있다. 따라서 필자는 여기서 다시 시시콜콜하게 논할 필요를 느끼지 않는다. 그런 논의에 참여하기보다는 엿보는 자세로 있다가 계속 미심쩍게 생각했던 문제를 실마리 삼아 그런 논의의 근본적인 지점을 향해 비판적인 시각에서 문제를 제기해보고자 한다. 그것은 주로 “왜 유교인가?”하는 비판적 의문으로 제기되어 “차라리 도가여야 한다”는 주장으로 이어질 것이다.

3.

어떤 한정된 차원에서 유교적인 동아시아 가치를 논하는 것은 충분히 가능한 일인 것 같다. 그러나 그 논의가 만일 더 깊고 넓은 전략을 담고 있어 모더니티를 극복하는 차원에서 동아시아 가치를 논한다면 그것은 유교와 거리를 유지할 필요가 있다. 서구뿐만 아니라 동양까지도 지배하고 있는 근대적 서양철학을 극복하는 새로운 모델의 세계관을 추구하는 차원에서의 동아시아 가치 논의라면 유가보다는 도가여야 한다는 것이 필자의 생각이다. 즉 거칠게 말해 근대적 사고의 대안은 유가보다 도가가 적격이라는

것이다. 왜냐하면 유가는 근대적 사유와 너무 닮아 있기 때문이다. 대안을 구한다면 전혀 다른 사유 모델에서가 더 효과적이지 않겠는가. 마테오리치는 하느님을 전하기 위해서 하느님 사상이 쉽게 기대고 하느님의 우월함을 드러낼 수 있는 사상으로 유가를 택했다. 불교는 전입 초기에 포교를 위해 자신과 유사한 모델인 도가를 파트너로 택했다. 둘 다 자신의 확장을 위해 유사한 파트너를 구한 것이다. 그런데 지금은 근대를 전파하기 위해서가 아니라 근대를 벗어나려고 파트너를 찾는다. 그렇다면 근대성과는 다른 세계관이 되어야 하지 않겠는가.

그런데 많은 학자들이 동아시아 가치 논의가 서구의 근대성 모델에 대한 반성에서 촉발되었음은 인정하면서, 그 반성의 눈길을 바로 유가에 고정시키고 있다. 유가를 찾는 이유는 무엇인가? “탈근대와 유교” 논의에 비교적 적극적으로 참여하는 함재봉은 “유교와 세계화”라는 글의 첫 문장을 “왜 유교인가?”라는 질문으로 시작한다. 그는 스스로 제기한 질문의 여섯 줄 밑에서 그 이유를 국내적인 이유와 세계사적인 이유를 들어 대답하고 있다. “국내적으로 우리는 민주화와 산업화를 이룩한 후 겪고 있는 ‘성공의 위기(crisis of success)’를 극복하고 통일과 21세기를 향한 새로운 도약의 발판을 마련해야 하는 시기에 와 있다. 그러기 위해서는 현재 우리가 처해 있는 상황, 우리의 정체성과 지향에 대한 이해를 새롭게 해야 한다.” 이렇게 말하고 그는 거침없이 결론을 유교에 대한 이해로 내려 버린다. “그런데 이러한 작업에 필수적인 것이 전통사상과 담론, 특히 유교에 대한 이해이다.” 세계사적인 의미가 바로 이어지고 있다. “유교가 보편사적인 의미를 갖는 이유는 한국을 위시한 동아시아 유교권 국가들의 놀라운 경제발전에

기인한다. …… 오늘날 유교 전통을 갖고 있는 일부 동아시아 국가들은 분명 근대 자본주의를 수용하는데 성공하고 있다. …… 그 결과 유교에 대한 관심이 급증하고 있으며 이러한 관심은 곧 유교 사회의 특수성에 한정된 것이 아니라 유교에 대한 논쟁을 통하여 근대 자본주의 사회에 대한 보다 근본적이고 포괄적인 재검토의 기회도 동시에 마련하고 있다.” 바로 여섯 줄 밑에서 그의 논조는 더욱 분명해진다. “분명한 사실은 유교의 컴백으로 인하여 동아시아인들은 자신들의 특수한 문화형태인 ‘유교’를 논하면서 동시에 보편사적인 담론에 참여할 수 있게 되었다는 점이다.”¹⁾ 서양적이고 근대적인 대안을 동아시아에서 찾는다면 바로 유가로 접근하는 이런 논의 전개와 주장은 어느 정도는 한국 학계의 일반적인 경향이라고 할 수 있을 것이다.

함재봉은 “유교가 우리의 이상이 될 수 있는 이유는 근대 사상의 모순을 극복하고 있기 때문이다”고 한다. 즉 “유교의 존재론과 인식론이 근대 서구의 사상이 안고 있는 한계와 모순을 극복할 수 있는 사상이기 때문”²⁾이라는 것이다. 함재봉은 같은 책 260쪽에서 유교적 세계관을 서구 근대사상과 철저히 대립되는 세계관이라고 한다. 그 이유는 유교에서는 ‘절대개인’을 상정하지 않을뿐더러, 유교 안에서 인간은 철저히 간주관적인 존재라는 것이다. 그에 의하면, 이런 ‘간주관성의 존재론’(ontology of intersubjectivity)이 가장 극명하게 표현된 것이 바로 ‘삼강오륜’이다. 필자의 견해에 의하면 함재봉의 논의는 정확한 근대적 문제의식에서 출발하여 잘못된 대안 제시로 나아가고 있다. 이것은 서양 학자

1) 함재봉, 「유교와 세계화」, 『전통과 현대』 1997년 여름호 26-27쪽, 전통과현대사.

2) 함재봉, 『탈근대와 유교』 258쪽, 나남출판, 1998년 서울.

가운데 대표적으로 유교를 근대 서구 사회를 극복할 수 있는 대안으로 제시하는 에임스와 홀의 주장과 거의 궤를 같이 하고 있다. 에임스와 홀의 철학에 대해서 이승환은 다음과 같이 분석한다. “(그들은) 현대 서양이 직면하고 있는 문화적 위기의 해결을 위해 공자 사상을 원용하여 새로운 대안을 제시하려는 데에 있다. 저자들은 공자를 현대 서양에서 진행되고 있는 포스트모던적 담론의 ‘잠재적 참여자’로 끌어들여, 현대 서양에 만연한 ‘문화적 위기’ 또는 ‘철학적 종말’에서 헤어나기 위한 대안으로 삼고자 하는 것이다.”³⁾ 그들이 유교를 대안으로 제시하는 이유를 이승환은 다음과 같이 분석하고 있다: “에임스에 의하면…서양의 사유방식은 ‘초월’ ‘이분법’ ‘실체’ ‘독립’ ‘논리적 질서’ 등의 개념을 기저에 깔고 있으며, 저자들은 이러한 개념에 기초한 서양의 사유방식을 ‘본질주의’(essentialism)라고 부른다. 반면에 ‘내재’ ‘사태’ ‘상호연관성’ ‘미학적 질서’에 바탕을 둔 중국적 사유방식을 저자들은 맥락주의(contextualism)라고 명명한다.”⁴⁾ 이런 에임스의 관점을 이승환은 “에임스의 포스트모더니즘적 공자 독해”라고 부른다. 에임스의 주장 역시 정확한 진단에 잘못된 처방이다. 함재봉이나 에임스 및 홀 등의 주장은 유학 내의 “내용”들로 근대를 처방하려는 주장들보다는 사유 체계랄지 방법론 및 존재론 각도에서 접근한다는 점에서 훨씬 더 근본적이다. 유학의 제3기 발전을 주장하는 “뚜웨이밍(杜維明)은 유가철학을 ‘철학적 인류학’과 ‘도덕형이상학’의 양 측면에서 해석한다. 뚜웨이밍에 의하면 유가철학은

3) 이승환, 「후기 근대 유학 담론의 두 유형: 뚜웨이밍(杜維明)과 에임스(Roger Ames)를 중심으로」, 『東亞研究』 제35집 386쪽, 1998년, 서강대학교동아연구소.

4) 같은 책 391쪽

천도(天道)와 인도(人道), 개인의 인격 발달과 공동체의 완성 등의 문제에 대한 해결책이 들어 있는 보편적 사상 체계라고 본다.”⁵⁾ 뚜웨이밍(杜維明)은 자신이 긍정적으로 계승해야 할 유교 내의 내용들을 “마음의 유교적 습성들”(the Confucian habits of the heart) 즉 학문의 본질적 가치에 대한 인정, 유기적 인간 관계, 신용과 신의에 기반을 둔 공동체로서의 사회, 개인적 이익과 공동선의 조화, 책임과 함께 증가하는 도덕 의식, 지도자들이 도덕적 행동의 실천을 통해 모범이 되어야 한다는 기대, 문화적 엘리트의 사회적 책임, 수재 교육 제도 등으로 들고 있다.⁶⁾ 그런데 이런 류의 주장은 대중요법이라는 인상을 지우기 어렵다. 즉 “근대성과 극단의 이기주의가 서구 사회에 극심한 가치 부재와 사회 위기를 초래하게 되었다는 사실을 인식하게 됨에 따라, 이를 극복할 대안을 찾는 과정에서 타인에의 염려와 배려, 가족 공동체의 중시, 사회적 책임의 자득(自得)과 자임(自任) 등 공동체 윤리를 강조하는 유학 사상에 관심을 가지게”⁷⁾ 되는 것과 같은 태도들이다. 즉 서양에 A의 파괴가 문제로 등장하는데, 동양의 B라는 사상에 A를 긍정하는 사상이 있으니 B를 대안으로 삼아야 한다는 치료법에 불과하다는 것이다. 유교의 핵심체계를 전통과의 조화 속에서 개혁을 지향하는 유교의 사회 개혁론, 여러 욕구의 조화를 통한 욕구의 균형 추구라는 유교적 금욕주의, 이성에 의한 감정의 포용, 실천적 주지주의 및 인격적 합리성 등으로 보는 조혜인의 주장⁸⁾도 내용적인 면에서 접근한다는 점으로 뚜웨이밍과

5) 같은 책 380쪽

6) Tu Wei-ming(Ed.), *Confucian tradition in East Asian modernity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

7) 조궁호, 『유학심리학』 35쪽에서 재인용. 나남출판, 1998년 서울.

같은 맥락에 있다.

4.

서서히 나의 주장으로 진입하기 위하여 우선 본질주의가 무엇이고 그 특성은 어떻게 나타나는지를 보도록 한다. 이것은 유가적 특성이 본질주의임을 증명하기 위한 것이다.

필자가 보기에 근대의 형이상학은 실체관이고 이 실체관을 지탱하는 기본 논리는 바로 “동일율”이며 그 철학적 태도는 본질주의이다. 근대의 실체관(자기 동일성, 자기 원인)을 지탱하는 동일율은 “ $A=A$ ”라는 형식으로 기호화 될 수 있다. 즉 A에는 A를 B나 C 혹은 D, E 등등과 다르게 만드는, A만이 가지는 고유하고 배타적인 성질이 있고, 그 고유하고 배타적인 성질 때문에 “그것”은 “그것” 외의 “다른 것”들과 달라지게 되고 자신만의 고유한 존재를 확보한다는 것이다. 이 “고유하고 배타적인 성질”을 우리는 “본질”이라고 한다. 인간의 본질, 김철수의 본질, 세계의 본질 등... 그런데 이 본질은 어떤 “존재”의 존재 근거가 되기 때문에 가치론적으로 최소한 중립적이거나 아니면 옳다. 따라서 자신만의 고유하고 배타적인 본질을 가지는 모든 존재는 그 본질을 확인하고 또 확장하는 것이 존재론적 사명이 된다. 그런데 본질 확인과 본질 확장이라는 사명에는 “효율성”이 반드시 필요하게 된다. 더 효율적으로(빨리, 정확히) 본질에 접근하고 더 효율적으로(빨리, 강하게, 널리) 그 본질을 확장해야 한다. 이런 효율성을 뒷

8) 조해인, 「유교와 포스트모더니즘: 배버 유교관의 지양을 통한 전향적 대화」, 『동아연구』 제35쪽, 서강대학교 동아연구소, 1998년.

받침하는 덕목들이 바로 우리가 오랫동안 누려온 본질주의적 근대철학의 덕목이 되어 왔다. 예를 들면, 게으름, 차가움, 텅 비움, 야만, 소극, 휴식, 해체, 약함, 해체, 여성성, 부정 등보다는 부지런함, 뜨거움, 짙 채움, 문명, 적극, 노동, 건설, 강함, 건설, 남성성, 긍정 등이 바람직한 덕목으로 받아들여진 것이 이런 동일율을 기초로 한 본질주의 철학과 무관하지 않다. 이런 “바람직한 덕목”들은 바로 본질을 확인하고 확장하는데 훨씬 더 효율적이기 때문이다. 반면에 “바람직하지 못한 덕목”들은 바로 본질을 확인하고 확장하는데 훨씬 더 비효율적이기 때문이다. 이런 본질주의 철학 내에서는 개체와 개체 사이, 종과 종 사이, 유와 유 사이 나아가서는 인간과 자연 사이도 “본질”을 근거로 “분리”되게 된다. 본질은 바로 “배타성”과 “고유성”을 특징으로 하기 때문에, 이런 본질주의에서는 분열과 구분이 필연적으로 도출될 수밖에 없다.⁹⁾ 이런 본질주의적 세계에서는 “본질”이 “이상”이 되고, 이 “이상”을 정점으로 사회는 “차등”화 되며 이 “이상”에 접근하기 위한 노력들이 바로 경쟁을 조장하는 시스템들이다. 따라서 “더 나은 것” “최고” 등이 항상 요청될 수 밖에 없다. 어느 학파를 막론하고 유가 철학 내에서는 모두 인간을 “최고”의 가치를 가진 존재로 보는 것은¹⁰⁾ 그 본질주의적 세계관의 특성이 드러난 것이다. 이것이 바로 인간중심주의이다.

9) 최진석, 「도가철학의 자연주의와 현대 환경문제에의 시사점」, 『철학』 별책 제7권, 1999년 겨울 (발간 예정).

10) “水火有氣而無生,草木有生而無知,禽獸有知而無義,人有氣有生有知,亦且有義,故最爲天下貴也.” 『荀子·王制』
 “惟人也,得其秀而最靈” 『太極圖說』
 “蓋天地萬物與人原是一體,其發竅之最精處,是人心一點靈明” 『傳習錄』下『黃省曾錄』 274

5.

필자는 여기서 유가를 두 가지 방향에서 분석함으로써, 근대를 극복하는 대안으로는 적합하지 않다는 점을 지적하겠다. 즉 뚜웨 이밍 류의 내용적 접근이 허망한 것임과 에임스 류의 儒家에 대한 이해가 오류임을 지적한다. 특히 에임스는 근대를 본질주의(essentialism)로 규정하고 맥락주의(contextualism)로서의 유교가 근대를 극복할 수 있는 대안이라고 하는데, 필자는 오히려 유가를 근대와 같은 본질주의(essentialism)라고 주장한다.

물론 유가 내에 맥락주의적 요소가 없는 것은 아니다. 어느 경향에 있던지 간에 유가를 근대적 대안이라고 주장하는 편에서는 유가의 맥락적 요소가 있음에 주의를 기울인다. 즉 “유교는 출발점에서부터 이미 다른 사람의 존재 및 그와의 관계를 전제하고 있다”¹¹⁾는 것이다. 이런 “관계”를 출발점으로 해서 김석근은 유가의 구성원리를 ‘관계(relationship)’ ‘미덕(virtue)’ ‘의무(obligation)’ ‘가족(family)’¹²⁾과 같은 범주로 본다. 나는 어떤 내용적 독특함이나 강조를 가지고 대안을 제시하는 이런 접근 방법을 앞에서 말한 대로 대증요법 혹은 피상적 접근이라고 부른다. 우리가 동서양의 철학사를 자세히 읽어보면 거의 모든 내용들이 시기와 지역을 달리하면서 양쪽 모두에 포함되어 있음을 알게 된다. 훈설과 장자, 계몽주의 시대 인간/자연의 구분과 荀子の 明天人之分, 헤겔

11) 김석근, 「자유주의와 유교: 만남과 갈등 그리고 화해」, 『전통과 현대』 1997년 여름호 119쪽, 전통과현대사.

12) 같은 책 118쪽

철학과 음양, 하이데거와 노자 등등 비교철학적 접근이 시도된 것만 보아도 셀 수 없을 정도로 많다. ‘미덕(virtue)’ ‘의무(obligation)’ ‘가족(family)’ 등이 서양에서는 서양 문화의 구성 원리의 한 권을 전혀 차지하지 못하는가. 필자는 아니라고 본다. 이런 내용적 접근은 차라리 인류학적 접근을 하는 것이 바람직하다. 필자는 여기서 아주 다루기 어려운 것처럼 보이는 “관계” 문제에 치중하여 다뤄보려고 한다. 왜냐하면 그것이 훨씬 더 근본적인 차원에서 접근한 방식이기 때문이다.

“에임스에 의하면 ‘현실적 세계’를 ‘초월적 세계’와 이원론적으로 대립시켜 그 중 ‘초월’을 동경하는 서양의 사유방식은 개념의 운용에 있어서 배타적인 이분법을 사용한다. 즉 존재/비존재, 주체/객체, 정신/육체, 실체/속성, 선/악과 같은 이분법이 그것이다. 그러나 중국적 사유의 기저에 깔려 있는 내재적 우주관은 배타적인 이분법을 거부하고, 대신에 상호 연관된 그리고 상호보완적인 ‘개념의 짝’(conceptual polarity)을 운용한다. 중국에서 상호연관적인 ‘개념의 짝’의 대표적인 경우는 음/양이라고 할 수 있다. 음과 양은 배타적이 아니라 서로 의존하는 개념들이며, 한 개념의 존립을 위해서는 상대방을 필요로 하고, 또 서로 순환·생성하는 ‘상호 내재’(mutual immanence) 혹은 ‘대칭적으로 관련된’(symmetrical relatedness) 개념의 짝이다.”¹³⁾ 이런 견해는 언어관에까지 극단화되어서 나타난다. “공자가 사용하는 언어는 소쉬르가 말하는 ‘차이의 언어’(language of deference)와 유사하다. …… 언어의

13) 이승환, 「후기 근대 유학 담론의 두 유형: 두웨이밍(杜維明)과 에임스(Roger Ames)를 중심으로」, 『東亞研究』 제35집 390쪽, 1998년, 서강대학교동아연구소.

기능을 지시에 두지 않는 공자의 언어관은 소쉬르의 언어관과 유사할 뿐 아니라 데리다의 ‘차연’(differance) 개념과도 유사하다. …… 고대 중국의 언어는 ‘차이’의 체계이다. 공자의 형이상학에서 이미 살펴본 바와 같이 공자의 사유체계에는 ‘보편과학’도 없으며 ‘일반 존재론’도 없다. 공자는 다만 ‘구체성의 언어’(language of concreteness)와 ‘개별성의 언어’(language of particularity)를 수사하고 있으며, 이는 서양철학의 고도로 추상화된 ‘지시적 언어’와 단적으로 대비된다.”¹⁴⁾ 아마 에임스와 홀은 “구체적”이고 “개별적”이면 바로 “해체”로 연결되어야 한다고 생각하는 것 같다. 그것은 서양인으로서의 에임스와 홀이 “서양 철학의 고도로 추상화된 ‘지시적 언어’와 단적으로 대비되는 모습”에 너무 함몰되어서 나타난 오류가 아닌가 한다.

그렇다면 이제는 유가 철학¹⁵⁾이 본질주의 철학임을 증명할 순서이다. 유가 철학이 본질주의 철학임이 논증되면 앞에서 필자가 기존의 유가에 대한 입장을 비판한 것이 한꺼번에 입증되는 효과를 거두게 될 것이다. 김석근은 유가의 구성 원리를 ‘관계(relationship)’ ‘미덕(virtue)’ ‘의무(obligation)’ ‘가족(family)’이라고 보는데, 필자가 보기에 김석근이 제시한 이런 것들은 구성 원리가 아니라 구성 원리가 구체화 된 것 혹은 구성 원리가 형성한 “내용”들로 이해해야 할 것이다. 차라리 뚜웨이밍(杜維明)은 솔직

14) 같은 책 404-405쪽

15) 유가 철학은 다양한 층차와 단계를 형성하며 변화 발전하였기 때문에, 하나의 층차를 선정하여 그것을 유가 철학의 대변자로 삼기는 힘들다. 그러나 유가 철학 안에는 다양한 형태의 변화 발전에도 불구하고 공통적으로 기능하는 세계관이 있고, 그것이 선진의 공자, 맹자 그리고 순자에게서 기본적으로 확립되었기 때문에, 여기서는 선진의 유가철학을 그 논의의 대상으로 삼는다.

하다. 두웨이밍(杜維明)은 유교에서 계승할 가치가 있는 것들을 구성 원리가 아니라 “내용”이라는 개념으로 설명하고 있기 때문이다. 그는 긍정적으로 계승해야 할 유교 내의 내용들을 “마음의 유교적 습성들”(the Confucian habits of the heart) 즉 학문의 본질적 가치에 대한 인정, 유기적 인간 관계, 신용과 신의에 기반을 둔 공동체로서의 사회, 개인적 이익과 공동선의 조화, 책임과 함께 증가하는 도덕 의식, 지도자들이 도덕적 행동의 실천을 통해 모범이 되어야 한다는 기대, 문화적 엘리트의 사회적 책임, 수재 교육 제도 등으로 들고 있다. 이런 “내용”들은 모두 그보다 훨씬 심층에서 기능하는 “원리” 내지는 세계관 위에 떠 있는 것들로서, 우리가 주의를 기울여야 할 것은 바로 이 세계관 부분 즉 원리인 것이다.

필자가 보기에 유교의 초석을 놓은 공자의 세계관을 조직하는 범주들은 위에서 언급한 “내용”들 보다 훨씬 심층에 있는 “仁” “禮” “分” “名” “親” 등이다.¹⁶⁾ 공자와 노자는 동시대의 변동 상황 앞에서 그 시대를 치유할 각기 다른 두 세계관을 제시하는데, 공자의 구도는 인간 사회가 바람직한 형태로 나아가기 위해서는 우선 親을 근거로 해서 구분을 하고 그 구분 사이의 행위 규범을 정한 후 그것을 반복 학습하여 나중에는 외재적인 규정이 아니라 도덕성의 자발적인 발로로 느끼는 단계까지 성숙 발전시킴으로써 사회의 균형과 질서를 유지할 수 있다는 것이다. 그 구분된 직분을 규정하는 도구가 공자에게서는 名이다. 그런데 공자가 보기에

16) 이 내용은 이미 발표한 「사회적 맥락에서 본 노자의 철학」(『哲學研究』 제44집 1999년 봄, 철학연구회)이란 논문에서 자세히 언급하였기 때문에 여기서는 간단히 언급한다.

이러저러한 구분이나 행위 규범 등은 모두 인간의 가장 기본적인 정서에 기초하거나 또 그것을 보장하는 방향이어야 하는데, 그 가장 기본적인 정서 그것이 바로 仁이다.

조금 더 구체적으로 보자. 孔子는 당시 사회의 변동을 天下無道한 혼란으로 규정하고, 그런 혼란을 극복하고 사회질서를 회복하기 위해서, 서주 사회를 이상적 모델로 상정한 다음, 당시의 사회에 서주 사회의 “禮”를 실현하려는 이상을 가지고 있었다. 서주 사회의 이상적인 통치를 모델로 하는 유가 사상에서는 모든 덕목의 기초나 신분을 나누는 기준이 모두 “親”을 가장 기본으로 하고 있었다. 즉 “親疎”의 정도(그 가운데 소수는 공훈의 정도)에 따라 신분을 나누고, 그것을 기초로 신임의 정도를 결정한 것이다. 더 나아가서는 친한 사람을 친하게 여기고 신임하는 것이 인간의 가장 기본적인 정서이며 그 기본적인 정서를 발현시키고 그런 정신을 유지해야 가치 있는 사회 정의가 실현된다고 보았다.¹⁷⁾ 『尙書』의 「周書」에서 가장 나쁜 악을 不孝와 不悌로 보는 것¹⁸⁾도 인간이 가지고 있는 가장 근저의 정서를 파괴하고서는 어떤 것도 정의로울 수 없다는 인식에 기초하는 것이다. 孔子는 이런 전통을 계승하여 “親”을 모든 덕목을 가능케 하는 기본 심성으로 이해한다. 그래서 양을 훔친 아비(“親”)를 고발하지 못하고 숨겨 주는 자식의 마음가짐을 가장 기본적인 심성으로 본다.¹⁹⁾ 정직함도 “친친”을 실천할 수 있는 능력 하에서라야 비로소 의미를 갖게 된다는 것이다. 孔子는 군자의 “친친”함을 백성들의 “仁”의

17) “人人親其親長其長而天下平” 『孟子』 「離婁」

18) “元惡大憝，矧惟不孝不友” 『尙書』 「康誥」

19) “孔子曰 吾黨之直者 異於是 父爲子隱 子爲父隱 直在其中矣” 『論語』 「子路」

실천으로 바로 연결시키고 있다.²⁰⁾ 孔子를 계승한 맹자도 “親親”을 유가 사상의 핵심인 “仁”을 실천하는 기본 내용으로 본다.²¹⁾ 유가에서 “親”이 모든 덕목의 가장 기본적인 출발점임을 알 수 있다.

周나라는 혈연적 유대를 기초로 해서 직분과 신분을 나누어 통치하였는데, 이 직분과 직분 그리고 신분과 신분 사이에는 구체적인 행위 규범이 정해져 있었다. 귀족들 사이의²²⁾ 이런 사회규범을 예(“禮”)라고 한다.²³⁾ 회씨(姬氏)를 중심으로 한 종족 지배가 발전하면서 “禮”는 서주의 지배 계층 내에서 행동 규범 즉 지배 체제의 공고화를 강하게 뒷받침하는 사회질서의 기능을 하게 되었다.²⁴⁾ 이 때문에 주(周)의 통치는 예를 국가의 근본 뿌리로 여겼다.²⁵⁾ “禮”에 대한 이런 기본적인 이해는 孔子를 거쳐 순자에 이르기까지 일관되게 적용된다. 孔子도 행위를 할 때 따라야 하는 기본 규범 내지는 원칙을 “禮”로 이해한다.²⁶⁾ 이 “禮”에 의해 조절되지 않으면 어떤 행위도 정당화 될 수 없다.²⁷⁾ “공손하면서 예

20) “君子篤於親則民興於仁” 『論語』 「泰伯」

21) “親親仁也” 『孟子』 「告子下」

“親親仁也，敬長義也” 『孟子』 「盡心上」

22) “禮不下庶人，刑不上大夫” 『禮記』 「曲禮上」

23) 夏基松, 「孔子思想的歷史淵源和階級實質」, 『孔子哲學討論集』, 1972, 홍콩, 198쪽.

24) 宋榮培, 『中國社會思想史』, 1987년판, 한길사, 서울 한국, 25쪽.

25) “禮，國之幹也” 『左傳』 「襄公30年」

“禮，國之紀也” 『國語』 「晉語4」

“禮，王之大經也” 『左傳』 「昭公15년」

26) “入於禮” 『論語』 「泰伯」

“禮以行之” 『論語』 「衛靈公」

“約之以禮” 『論語』 「顏淵」

“齊之以禮” 『論語』 「爲政」

27) “不以禮節之，亦不可行也” 『論語』 「學而」

에 맞지 않으면 수고스럽기만 하고, 조심조심하는 것이 예에 맞지 않으면 겁나 보이고, 용맹스럽지만 그것이 예에 맞지 않으면 오히려 혼란을 가중시키고, 강직하지만 그것이 예에 맞지 않으면 너무 억박지르는 꼴이 된다”²⁸⁾ 선진 철학자 가운데 이 “禮”를 자신의 이론 체계의 중심 문제로 발전시킨 荀子에게 있어서도 이 “禮”가 계층이나 개인들 사이에서 발생할 수 있는 욕망의 충돌을 조절해서 사회의 질서를 유지시키는 역할을 하는 사회규범이다.²⁹⁾ 따라서 周나라부터 孔子를 거쳐 荀子에 이르기까지 이 “禮”의 기본 의미는 “親”을 근거로 해서 나눈 신분을 인정하는 기초 위에서, 각 신분이나 직분에 맞는 “정해진” 행위 규범이다. 이 “禮”는 “親” 및 “分”과 밀접하게 연관될 수밖에 없고, “구분”과 그 “구분”의 질서 있는 운용을 지향하는 유가의 전략에 내에서 “禮”는 적극적으로 기능한다. “구분이 제대로 되어 있지 않으면 禮는 작동할 수가 없다.”³⁰⁾

공자가 말하는 “천하무도”의 내용은 구체적으로 신분질서의 붕괴이고, 그 신분질서의 붕괴는 경제적으로 힘을 얻은 피지배 계층에 있던 사람이 위로 올라 올려는 욕구를 분출하는 모습이다.³¹⁾ 다시 말해, 孔子가 이상적인 사회로 생각하던 서주 사회까지는 통치하는 “군자”와 생산에 종사하는 “소인”이라는 두 계층으로 분명

28) “恭而無禮則勞 愼而無禮則憊 勇而無禮則亂 直而無禮則絞” 『論語』 「泰伯」

29) “禮起於何也。曰，人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義而分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。” 『荀子』 「禮論」

30) “無別，不可謂禮” 『春秋左傳·僖公22年』

31) 宋榮培, 『中國社會思想史』, 1987년판, 한길사, 서울 한국, 42쪽.

히 “구분”되어 있었는데,³²⁾ 주나라 봉건제 실시 600여 년이 지난 孔子의 시대에 와서는 소인이라고 불린 생산 계층의 일부가 생산력의 발달을 토대로 경우에 따라서는 자신을 위한 잉여 생산물을 생산함으로써 직접적인 생산 활동에서 벗어나 이제까지 하늘로부터 규정된 숙명을 떨쳐버리고 지배계층으로 들어가려는 과감한 시도를 했고, 지배층인 세습귀족은 이들의 시도에 당연히 반기를 들었다. 이러한 대립적인 계층간의 충돌³³⁾에 의해서 사회적인 변화가 발생했는데, 孔子는 이것을 “亂”이나 “無道”라는 부정적인 용어로 보게 된 것이다. 孔子의 “군자는 조화를 꾀하지 똑같아지려 하지 않으며, 소인은 똑같아지려고 하지 조화를 꾀하지 않는다”³⁴⁾라는 말은 신분의 구분과 신분질서의 교란에 대한 孔子의 인식을 아주 잘 드러내고 있다. 즉 지배층에 있던 군자는 차등을 이루는 신분질서 속에서 소인들과 조화를 이루려고 하지 그들과 지배적인 자신들의 신분을 나누어 같이 누리려고 하지 않으며, 고착된 신분질서 속에서 계속 생산을 담당해야 하는 소인들은 군자들의 의도와 달리 군자들의 지위로 올라가서 군자들과 그들과 신분상 같아지려고 한다는 뜻이다. 孔子는 물론 소인들의 태도에 반대한다.

유가에서 이렇게 “分”을 강조한 것은 바로 신분의 구분을 분명히 해야 사회가 지서를 유지할 수 있다고 보는 이런 역사 인식을 기초로 하고 있고, 이것은 이 후의 유가의 내용을 결정하게 되었

32) “君子務治，而小人務力” 『國語』 「魯語」上

“君子勞心，小人勞力，先王之制也” 『左傳』襄公 9年

“無君子，莫治野人。無野人，莫養君子。” 『孟子』 「滕文公」

33) 송영배의 책 42쪽이나 侯外廬의 『中國思想通史』 제1권 145쪽을 참고할 것.

34) “君子和而不同，小人同而不和” 『論語·子路』

다.³⁵⁾ 맹자는 이런 신분의 구분을 “天下之通義”라고 함으로써 이런 인식에 보편성을 부여한다. 순자는 “分”이 인간에게만 있는 능력이자 보편성이라고 까지 규정한다.³⁶⁾ 후에 유가의 방향을 사실상 결정한 맹자의 인성론은 인간을 본질적 차원에서 다른 것들과 구분하는 이론을 확립하였다. 즉 그가 보기에 인간은 동물들과 별 차이가 없는데(“孟子曰 人之所以異於禽獸者 幾希” 『孟子·離婁下』), 무엇이 인간을 동물들과 구분 짓고 인간을 인간이게 하는가 하는 문제에 착안한다. 그런데 맹자가 보기에 인간을 인간이게 하는 본질은 인간에게 원래 갖추어져 있을 것으로 추정되는 惻隱之心이나 是非之心 등의 “四端”이다. 따라서 “四端”은 인간을 다른 것들과 구분하는 인간의 “본질”로 자리잡게 된다. 그런데 이 “사단”은 도덕적 가능성이자 도덕력이다. 이 후의 유가가 모두 도덕적 인간, 도덕적 사회를 지향하는 것은 이때부터 인간의 본질을 이미 도덕적으로 파악하였기 때문이다. 본질로 규정된 존재는 그 본질을 벗어날 수가 없다.

孔자의 “正名” 사상은 그의 역사관에 근거하고, 기본적으로 사회질서의 확립을 목적으로 하고 있다. 본래 周 나라는 그들 지배의 확립을 위해 천자와의 친소(親疎)에 따라 신분(分)을 다양하게 구분하고 그들 사이의 행위 규범(禮)에 따라 행위를 함으로서 질서를 유지하였다. 그런데 이런 질서가 사회적 변화 속에서 흔들리

35) “或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也” 『孟子』 「滕文公」

36) “力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰，人能群，彼不能群也。人何以能群？曰，分。” 『荀子』 「王制」

“人者何已也？曰，以其有辨也……故人之所以爲人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也……故人道莫不有辨，辨莫大於分，……” 『荀子』 「非相」

고, 모든 명분이 모두 그 본래적 의미를 상실하였다. 그래서 孔子는 이 본래적 의미의 명분 회복을 정치 행위의 제일요건으로 삼은 것이다.³⁷⁾ 사회질서의 확립을 위해서는 모든 이름이나 명분 다시 말해 신분은 그 신분이 정하고 있는 고유한 내용, 즉 주례(周禮)에 따라 그 이름에 본래적으로 부여되어 있는 요청들과 일치해야만 했다.³⁸⁾ 孔子에 있어서 “名”은 변동될 수 있는 의미를 가진 임의의 기호가 아니라, 그 안에 주례로 규정된 불변의 내용을 가지고 있고, 각각의 신분 속에서 요청된 명분을 가진 사람은 그 명분에 맞게 그 내용을 실현해야 하는 것이다.

이상에서 유학의 기본을 확정한 공자, 맹자 그리고 순자를 통해 유가는 어떤 기준을 근거로 구분을 하고, 그 구분들 사이의 조화를 기도하는 체계임을 알았다. 따라서 에임스나 홀이 말하는 식의 “관계”는 그 구분 위에 떠 있거나 그 구분 후의 일이 되는 것이다. 유가에서의 “관계”는 인간을 사회적 관계를 떠나서 살 수 없는 존재로 보기 때문이다. 이런 사회적 관계를 맹자는 “人倫”이라 하는데, 이 인륜은 “오륜” 즉 다섯 가지의 주요 관계(군신, 부자, 형제, 부부, 붕우)로 개괄된다. 그런데 이 “인륜”들은 인간의 본성에 근거하고 있다. 맹자는 말한다. “仁에 근거하고서도 아버지를 버리는 사람은 없고, 義에 근거하고서도 군주를 무시하는 사람은 없다.”(“未有仁而遺其親者也 未有義而後其君者也” 『孟子·梁惠王上』) 즉 인간의 본성(仁과 義)을 근거로 해서만이 정상적인 “父子” 관계나 “君臣”

37) “子路曰, 衛君待子而爲政, 子將奚先? 子曰, 必也正命乎. 子路曰, 有是哉, 子之迂也, 奚其正? 子曰, 野哉 由也. 君子於其所不知, 蓋闕如也. 名不正, 則言不順. 言不順, 則事不成.” 『論語』 「子路」

38) “齊景公問政於孔子. 孔子對曰, 君君臣臣父父子子. 公曰, 善哉! 信如君不君, 臣不臣, 父不父, 子不子, 雖有粟, 吾得而食諸?” 『論語』 「顏淵」

관계가 가능하다는 것이다. 여기서도 인간의 “본질”로서의 “본성”이 우선권을 가지고 적용된다. 군주와 신하 관계도 상호 교화적인 관계인 듯하나 사실은 주도권이 군주에게 있는 관계이다. “군자가 없다면 누가 백성을 다스리고, 백성이 없다면 누가 군자를 먹여 살리겠는가”³⁹⁾ 본질주의 철학의 출발점은 “구분”에 있다. 다음의 몇 가지 말을 보면 더욱 분명해질 것이다. 순자가 목자를 비판 할 때도 목자가 공리와 실용을 숭상하고, 검소 절약을 중시하지만 차등을 소홀히 한⁴⁰⁾ 점을 지적하는데, 여기서도 역시 “차등”이 강조되고 있다. 모종삼은 “육예를 드러내어 그 의미(meaning)를 밝히고 그 원칙(principle)을 밝히는 것이 바로 유가가 유가로 되는 까닭인 것이다.”고 한다.⁴¹⁾ 의미(meaning)나 원칙(principle)은 본질주의 주위를 맴돈다. 한형조도 “유교를 기본적으로 보수적이고 자체 충족적인 체계”이자 “가치를 선형적으로 절대화시키는 체계”⁴²⁾로 봄으로써 유가가 본질주의 철학 체계임을 드러내주고 있다.

요약하면, 유가 철학에서 “관계”나 “맥락”을 이야기 하지만 모두 “구분”을 전제로 한 “관계”이고 “구분”을 전제로 한 “맥락”임을 알 수 있다. 이상에서 필자는 유가가 본질주의 철학임을 증명하였다. 이런 본질주의 철학은 서양 근대나 유가 철학에 공통으로 있는 것이지만 시간과 공간의 차이로 인해 그것이 다르게 나타났다. 이 다르게 나타난 내용에 치우쳐서, 그 내용을 가능케 한 배후의 세계관 및 논리를 간과하면 안 된다.

39) “無君子，莫治野人，無野人，莫養君子” 『孟子·滕文公』

40) “上功用，大儉約而優差等” 『荀子·非十二子』

41) 정인재·정병석역, 모종삼저, 『중국철학특강』 63쪽, 형설출판사, 1985년, 서울.

42) 『오늘의 동양사상』 창간호 21쪽

6.

유가가 본질주의 철학임을 증명하였으니 이제 우리가 할 일은 근대를 극복하는 대안으로는 도가가 적격임을 증명하는 일이 되겠다. 그것은 도가가 해체 철학임을 증명하는 방식으로 진행되면 될 것이다.

도가 철학이 해체적임은 노자와 장자를 중심으로 본다. 노자 철학의 해체적 특성은 바로 “도”라는 범주의 해석만을 통해서도 간단히 알 수 있다. 왜냐하면 노자 철학에서 “도”는 노자의 세계관이 농축된 범주이기 때문이다. 노자의 “도”에 “실체”나 “본체”의 의미는 없다. 그 대신 “도”에는 대립적인 것들의 “관계”와 반대편으로 향하는 운동력이 있다. 노자는 이 세계를 대립항들(有와 無, 高와 下, 音과 聲, 長과 短, 難과 易, 前과 後 등. 『道德經』 2章)이 상호 존재 근거가 되면서 “反”이라는 운동력을 매개로(“反者道之動” 『道德經』 40章) 交織되어 존재한다고 이해하는데, 세계가 이렇게 이루어져 있다는 원리 내지는 법칙 혹은 그렇게 이루어져 있는 사실을 “道”라는 말로 억지로(“吾不知其名, 强字之曰道” 『道德經』 25章) 표현할 뿐이다. 다시 말하면 노자에게서 만물은 “道”라는 근원으로부터 연역적으로 발생되어 나오는 것이 아니라 대립항들의 “관계”라는 형식으로 존재하는 것이다. 그렇기 때문에, 다시 말하면 “도”는 이 전체 세계(“자연”)가 존재하는 형식이자 원리이기 때문에 거기에는 아무런 본질적 내용이 담겨있지 않다. 그래서 노자는 『도덕경』에서 “道”를 텅 빈 것으로 묘사한다.

그리고 그것은 언뜻 보면 “존재하는 것 같지만” 사실은 “어떤 것”으로서 존재하는 것이 아니고, “마치 만물의 근원이나 실체 같지만” 사실은 그렇지 않다고 하는 것이다.⁴³⁾

사실 노장의 “도”에는 본체나 실체로서의 의미가 없고, 그저 세계의 가장 기본적인 존재 형식 내지는 존재 원리의 의미만 있다. 노자에 의하면 어느 것도 독자적인 본질을 배타적으로 가지고서 존재하지 않는다. 근대적 사고에서는 모든 것이 각자의 본질을 가지고 독자적으로 존재한다. 근대를 시작한 데카르트의 실체관을 보자. 데카르트는 이 세계에 상호 환원이 불가능한 궁극적 존재 두 개를 상정하는데, 하나는 정신이고 다른 하나는 물질이다. 정신은 사유라는 본질 속에서 배타적으로 존재하고, 물질은 연장이라는 본질 속에서 또 정신과 아무런 관련이 없이 존재한다. 즉 정신이 정신인 이유는 정신이 가지고 있는 사유라는 본질 때문이고, 물질이 물질인 이유는 물질 자체가 가지고 있는 연장이라는 본질 때문인 것이다. 노자는 이 세계를 개괄하는 두 가지 범주 즉 無와 有를 상정하는데, 有가 有인 이유는 有 자체에 있는 것이 아니라 無와의 관계에 있다. 無도 無 자체가 아니라 有에다 자신의 존재 근거를 두고 비로소 無가 된다. 모든 것은 다른 것 특히 그 반대되는 것을 자신의 존재 근거로 해서 존재한다. 또한 어떤 것의 존재 상태도 반대되는 방향을 향해 변화하는 “과정” 속에서만 의미를

43) “道，沖而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存，吾不知誰之子，象帝之先。”『道德經』4章

노자가 “道”를 “似萬物之宗”이나 “似或存” 등과 같이 “~이다”가 아니라 “~인 것 같다”(“似”)로 표현하는데, 이는 “萬物之宗”이나 “存”이 아니라는 뜻이다. 즉 만물의 본체나 실체 혹은 “어떤 것”이 아니라는 뜻이다.

갖는다. 따라서 노장 철학에서는 존재론적으로 “中心”의 위치를 갖는 것이 있을 수 없고, 모든 것은 “관계” 속에서 존재한다.

앞에서 설명한 것과 비교한다는 의미에서 조금 더 구체화시켜 보자. 老子를 필두로 한 도가 철학의 특징은 陳鼓應이 주장한 것처럼 天道에서 人道를 연역해 내는 사유구조의 특징을 가지고 있다.⁴⁴⁾ 유가가 형이상학 체계와 관련 없이 인간사의 일을 해결하려는 것과 달리 老子는 천도와와 유사성을 확보하는 것을 인간 행위의 모범으로 삼은 것이다.⁴⁵⁾ 그래서 老子에게서는 인간 행위의 준칙을 찾기 위해 세계의 구성 원리나 존재 형식을 파악하는 것이 선결 요건이었다. 그런데 老子가 보기에 인간 행위의 준칙으로 삼을 수 있는 세계의 존재형식 내지는 우주의 원리는 특별히 어떤 것을 더 사랑하거나 친하게 여기지 않고(“天道無親”) 모두 공평하게 대하는 특징을 가지고 있다. “道”를 본받아서 하는 행위를 최고로 보는 老子 철학 체계에서 “親親”이 덕목이 될 수 없는 것은 당연한 일이다.⁴⁶⁾ 孔子의 철학에서 “親親”이 가장 기본적인 요소라면 老子는 “無親”을 주장한다. 56장에서 老子는 구체하여 정의하는 식의 앎을 지혜로운 것으로 보지 않고(“知者不言, 言者不知”), 친소의 구분 없이(“不可得而親, 不可得而疏”) 그 안에 섞이는 것(“玄同”)을 높은 가치의 것으로 본다. 이것은 천도의 운행

44) 陳鼓應, 「易傳與道家思想」, 臺灣商務印書館, 1994年, 臺北 臺灣, 28쪽.

45) “孔德之容, 惟道是從” 「道德經」21章

그리고 「道德經」의 표현법을 보면 먼저 이 세계의 존재형식을 설명한 후, 이것을 본 딴 성인의 행위 방식을 말하고 있다. “是以聖人”이라는 표현법을 주의 깊게 볼 필요가 있다.

46) 장자의 다음과 같은 말을 참고할 수 있다.

“百骸九竅.六藏,胥而存焉,吾誰與爲親? 汝皆說之乎? 其有私焉?” 「莊子」 「齊物論」

원리가 특별히 편애하는 것 없이 親疎 관계나 관심의 정도에 따라 하지 않기 때문에(“天道無親”) 그것을 본떠서 하는 행위 원칙이다. 老子의 철학을 발전시킨 것으로 간주되는 장자는 그런 의도를 더욱 분명히 드러내고 있다. 장자도 무엇을 특별히 사랑하지 않는 “無親”의 태도를 가장 높은 경지의 행위 원칙으로 삼는다.⁴⁷⁾ 무엇을 특별히 사랑하는 태도는 궁극적인 의미에서 바람직하지 않다는 뜻이다.⁴⁸⁾

『장자』 「천운」 편에는 老子와 孔子의 대화가 중언의 형식으로 실려 있다.⁴⁹⁾ 老子와 孔子가 실제로 이런 대화를 나눴는지 확실증하기는 어렵지만, 老子와 孔子 사이에 기본적으로 다른 점이 있고, 그 다른 점의 내용을 보여주고 있다는 점에서는 가치 있는 구절이다. 북방의 현자인 孔子가 남방의 철학자인 老子에게 가르침을 구하려고 왔는데, 孔子는 자신이 도수를 기본 방법으로 한다(“吾求之於度數”)고 대답한다. “度數”는 인위적으로 정한 “禮”나 규범 등 즉 제도를 가리킨다.

“구분”(“分” “別”)을 전제로 하고 그 구분들 사이의 관계를 규정한 禮에 대해서도 老子나 莊子は 사뭇 비판적이다. 孔子가 老子에게 “禮”를 물었다는 史實 뿐 만 아니라,⁵⁰⁾ 『道德經』 31장의 내용을 보더라도 老子가 “禮”의 의미를 잘 이해하고 있음을 알 수 있다. 그렇지만 老子는 “禮”의 기능과 역할에 대해서 孔子 만큼 긍정적이지 않다. 老子가 보기에 “禮”는 가장 수준 높은 차원에서라도

47) “至仁無親” “天運”, “於事無與親” “應帝王”

48) “有親, 非人也” “大宗師”

49) “孔子行年五十有一而不問道, 乃南之沛見老聃. 老聃曰, ‘子來乎? 吾聞子, 北方之賢者也, 子亦得道乎?’ 孔子曰, ‘未得也.’ 老子曰, ‘子惡乎求之哉?’ 曰, ‘吾求之於度數, 五年而未得也.’” 『莊子』 「天運」

50) “孔子適周, 將問禮于老子” 司馬遷, 『史記』 「仲尼弟子列傳」

자기가 한 것에 대해서 반응이 없으면 사람들을 억지로 끌어다가 그것을 지키게 한다.⁵¹⁾ 인간의 자율성에 의지한다기 보다는 일정한 내용으로 규범화한 “禮”의 편협성과 제한성 및 그 경직성을 공격한 것이 아닌가 싶다. 老子가 보기에 “禮”는 우주적 차원의 순수한 본성이 몇 단계 파괴된 후 나타나는 그다지 수준 높은 덕목이 아니다.⁵²⁾ “해체”가 “본질”화 한 것이라고나 할까. 이런 식의 “禮”는 우리 인간의 순수한 본성을 보장하거나 관용적인 태도를 실현하기보다는 정해진 “禮”를 경직된 태도로 지키게 하는 강제성만 드러나게 할뿐인 것이다. 그래서 “禮”가 우리의 본성을 지키고 그것을 기초로 사회적 질서를 진정으로 유지시키는 기능을 한다기 보다는 오히려 충성심과 신뢰를 걸보기로만 지키는 듯이 하다가 결국은 사회를 혼란으로 몰고 간다는 것이다.⁵³⁾

앞에서 말한 “禮” “親”에 대한 부정적 시각은 사실 “分”에 대한 부정에서 출발한다. 도가 즉 老子는 변화와 관계를 강조하고 “分”을 부정한다. 老子 철학에서 “변화”와 “관계”는 아주 중요한 핵심 개념이다. 즉 어떤 것도 그 독자적으로 존재하지 않고 반대되는 것과의 관계 속에서 존재한다. 『道德經』 제2장에서 어떤 것도 독자적으로 “구분”되어 존재하지 않음을 잘 보여주고 있다.⁵⁴⁾ 세계의 이런 원리를 老子는 “道”로 표현하고 있는데, “道”의 핵심 내용은 반대 방향을 지향하는 운동력 즉 “反”이다.⁵⁵⁾ 필자가 추측컨대 老子는 史官으로서 우주나 역사가 변화 속에 있음을 너무나

51) “上禮爲之而莫之應，則攘臂而扔之”『道德經』38章

52) “故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮”『道德經』38章

53) “夫禮者，忠信之薄，而亂之首”『道德經』38章

54) “有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨，恒也”

55) “反者，道之動”『道德經』40章

철저히 인식하고 있었다.⁵⁶⁾ 따라서 어떤 것도 변화하지 않거나 독립적으로 존재할 수 없음을 분명히 말하고 있다. “反”이라는 말로 孔子식의 “分”과는 다른 태도를 취하고 있는 것이다. 그가 孔子의 신분질서를 유지시켜주는 “親”이나 “禮”를 부정하는 것도⁵⁷⁾, 그 “親”이나 “禮”가 신분질서를 고정시키는 역할을 함으로써 우주 운행 원리의 기본 내용인 “反”과는 다르기 때문이다. 장자에게서도 “分”에 대한 부정은 매우 강력하다. 『莊子·齊物論』에 나오는 “物化”는 반대편의 것과의 구분만 해소되는 것이 아니라 다른 종이나 유들 사이에서의 구분까지도 해소시켜 버리는 개념이다. 장자가 보기에 “구분”은 경쟁과 “싸움”을 야기하는 것일 뿐,⁵⁸⁾ “氣”의 聚散으로 되어 있는 세계의 진상과는 거리가 있다.

孔子和 달리 老子는 변화를 수용하고, 변화를 우주 원리의 핵심 내용으로 이해한다(“反者道之動”). 따라서 어떤 명분이나 명칭도 고정 불변의 것으로 있을 수 없음을 『道德經』 1장에서 “하나의 개념으로 규정된 ‘名’이 항상 그 ‘名’의 진정한 의미를 나타내는 것은 아니다”(“名可名非常名”)라고 분명히 밝히고 있다. 노자가 『道德經』 2장에서 말하는 “不言之教”도 “침묵의 가르침”을 말하는 것이 아니다. 노자가 보기에 “언어”(“言”“名”)는 세계를 어떤 본질 속으로 가두는 역할을 하는데, 세계는 모든 것이 반대편의 것과의 “관계” 속에서 존재하기 때문에 어떤 본질로 한정될 수 없다. 그래서 “언어”는 세계의 진상을 담을 수 없다. 『논어』가 계속 “孔子曰...”하는 방식으로 언어에 담긴 내용들을 따를 것을

56) 王博, 『老子思想的史官特色』, 文津出版社, 1993年, 臺北 臺灣.

57) “失道而後德, 失德而後仁, 失仁而後義, 失義而後禮, 夫禮者, 忠信之薄, 而亂之首,……” 『道德經』 38章

58) “有左,有右,有倫,有義,有分,有辯,有競,有爭” 『莊子·齊物論』

요구하는 형식으로 쓰여진 것과는 크게 대조를 이룬다. 老子의 철학적 주제는 어떻게 하면 우주적 원리를 이해해서 그것을 그대로 인간사에 적용할 것인가 하는 점이었다. 老子가 보기에 사회질서는 고정적인 신분의 구분을 통해서가 아니라, 고착된 명분을 소지하지 않은 “道”의 질박함을 본받음으로써 더욱 잘 유지될 수 있다.⁵⁹⁾

7.

이상에서 도가의 미래적 전망을 유가 비판이라는 부정적인 방법을 통하여 알아보았다. 필자의 논의는 매우 간단하다. 서구적 근대 모델을 극복하려는 시도로 아시아에 눈을 돌리고 아시아에서는 유교에 초점을 맞춰 논의를 진행하는데, 이렇게 하는 것으로는 큰 효과를 기대할 수 없다. 왜냐하면 유가적 세계관이 바로 근대적 세계관 즉 본질주의이기 때문이다. 본질주의를 극복하려면 비본질주의로의 접근이 요청되는데 그 비본질주의적 세계관은 바로 도가에 있다. 따라서 필자는 유가가 본질주의적 세계관임과 도가가 해체적 세계관임을 논증하는 방식으로 도가적 미래 전망을 제시하였다.

근대성을 극복하려는 문제 의식에서 출발하여 해체에 이른 것임을 인정한다면 우리는 본질주의보다는 해체주의 쪽에서 근대성의 극복 가능성을 타진해 보아야 한다. 해체의 전략은 실체관과 주체 그리고 모든 중심주의를 극복하고 다양성과 차이를 긍정하는 “관계” 속으로 진입하려는 것이다. 그리고 이것은 집중보다는

59) “化而欲作，吾將鎮之以無名之樸，無名之樸，夫亦將無欲，不欲以靜，天下將自定” 『道德經』 37章

분산, 통일보다는 해산, 중앙집권보다는 지방 자치, 불변하는 추상성보다는 변화 속의 구체성, 강건함보다는 부드러움, 절대성보다는 상대성, 경쟁보다는 상호 인정, 실체보다는 관계, 동일성보다는 차이성, 금욕적 이상보다는 행복한 일상으로의 방향으로 열려 있다. 그렇다면 이것은 도가의 전략과 더 잘 맞아떨어진다. 따라서 벽에 이른 서구에서 동양 쪽으로 시선을 돌려 아시아적인 것에서 무슨 돌파구를 구하려고 한다면 유사한 사유체계를 가진 유가보다는 전혀 다른 세계관을 가진 도가에서가 훨씬 효과적일 것이다. 서구적 근대 모델 속에 있는 우리에게도 비록 익숙하지는 않지만 이런 방법이 더 요청되어야 하지 않을까 생각한다.