

서양인이 읽는 노자를 통해서 본 현대 과학문화 이해¹⁾

최종덕*

1. 서양이 본 동양

지난 15년 동안 한국의 다양한 학술잡지와 세미나에서 동아시아 담론이 거론되어 왔다. 그리고 최근 들어 동아시아 담론의 실천적 대안과 관련하여 전통과 근대 혹은 근대와 탈근대, 종속과 탈식민, 정치성 찾기와 민족주의, 과학비판과 문화담론, 문명의 위기와 관련하여 환경과 생명사상 논의, 우리의 글쓰기와 오늘 속의 고전읽기, 나아가서 정보사회론까지 말하고 있다. 이미 앞서 말했지만 다양한 논의 속에서 그 안에는 자아 찾기의 과제가 공통분모로 들어 있다고 했다. 이러한 시도 속에서 동서양의 갈등구조를 풀어가려는 학제적 연구가 있어 왔다. 이 문제를 풀어가기 위하여 우리는 역설적으로 서구가 동양을 바라보는 시각이 어떻게 놓여져 있는지를 바르게 보아야 한다고 생각한다.

오늘날 서구 지식인 집단은 우리와 마찬가지로 서구인 스스로의 문명위기를 인지하고 그 해결 혹은 대안을 찾기에 부심하고 있다. 그 대

* 상지대학교 교수, 철학

1) 이 논문은 과학문화연구센터 2000년도 연구과제에 의해 수행되었습니다.

안 찾기의 인문학적 과제로서 그들은 먼저 스스로의 서구 이성비판을 큰 과제로 들고 나왔다. 그들의 자체적인 이성비판은 고전과학적 세계관과 산업화에 따른 왜곡된 인간관에 초점이 맞추어져 있다. 서구인 스스로의 비판의 틀은 반드시 서구 나름대로의 대안 찾기에 실천적으로 연결되고 있다는 점을 유의해야 한다.²⁾ 서구의 학문은 그들의 사상사적 맥락에 충실하고 있으며, 동양의 문제를 해결하기 위해서가 아니라 그들 자신의 문제를 해결하기 위하여 동양의 문을 두드릴 뿐이다. 실제로 서양에서 동양학에 대한 이해는 우리가 선입관을 갖고 있는 것 훨씬 이상이다. 서구의 동양학자에 대하여 한국학자들은 서구인의 동양학 연구의 수준을 낮추어 보거나, 그들이 동양학의 본질을 오해하고 있다고 하는 아주 일반화된 평가로 그치는 경우가 허다하다. 그러나 서구의 동양학의 오해는 오해라기보다는 그들의 입맛에 맞는 것만을 취사선택한 결과라고 보아야 한다. 따라서 서구의 학문은 나름대로 이론에 실천이 따르는 필연적 자구책을 모색하고 있다. 서구인이 동양학을 수용하는 수준은 그들의 당위적 요청과 학문적 맥락에 따라 이루어진 결과이지 결코 오해했거나 미숙했다고 단정적으로 평가할 수 없다. 이러한 그들의 출발점을 놓친 채 현상적 평가를 내리는 일은 결국 서양방법론의 학문적 노예가 될 뿐이다.

과거 막스 베버Max Weber에서부터 70년대 세계적인 베스트셀러가 된 『The Tao of Physics』(현대물리학과 동양사상)의 저자인 카프라 F.Capra 등에 이르기까지 서양학자가 본 동양사상은 비록 객관적 연구 수준에 못 미친다해도 오히려 그들의 고향인 서구문명의 적절한 치유

2) 그 중에서 인문학, 좀개는 철학과 연관한 서구의 대안 패턴을 크게 나눌 수 있다면 다음과 같다. 하나는 독일을 중심으로 한 하버마스 및 프랑크푸르트 학파와 다른 하나는 프랑스를 중심으로 한 포스트모더니티의 흐름, 그리고 경제학적 패러다임 내에서 기술낙관주의를 표방하는 소위 미국식 미래학자들의 패턴 등이 있다. 이들의 논의 전개방식은 서로 다르지만 공통적으로 오늘의 문명위기, 환경위기, 인간위기를 인정하고 있다. 이러한 서구의 위기상황을 극복하려는 다양하고 수많은 각론 중의 하나가 바로 동양을 그들의 상황에 맞게 그리고 그들의 전통적 방식대로 수용하려는 태도이다.

책 중의 하나라고 볼 수 있다. 우리 주변에서 서양인이 쓴 동양학의 저서를 흔하게 볼 수 있다. 주역과 노장철학, 중국철학사 등을 볼 수 있으며 불교에 관한 서적은 헤아릴 수 없을 정도로 많다. 희한하게도 서구인이 쓴 동양학 저술의 번역이 일반들에게는 더 쉽게 읽히고 있다는 사실이다. 서구인의 동양학 저술이 그러한데 서양학 자체는 말할 것도 없다.

서양인의 동양학 연구에 대하여 그 연구의 목적 및 연구성과의 완성도를 따지는 일은 이제 구태의연한 논쟁일 뿐이다. 문제는 우리가 우리의 학문적 작업을 어떻게 그리고 제대로 꾸려갈 수 있겠는가 하는 심각한 질문에 놓여 있다는 점이다. 이런 문제를 좀더 부각시키기 위하여 최근 불고 있는 노자연구와 관련하여 동양인이 아닌 서양인이 어떻게 노자연구를 하고 있는가를 주목하였다. 그리고 그러한 서양인의 시각이 현대 과학문화 이해에 어떠한 영향을 끼쳤는지를 살펴보았다.

2. 서양에서 읽는 <노자>

타자와 만나는 방식은 보기와 듣기 그리고 읽기가 있으며, 좀 다른 방식이기는 하지만 (한번에) 트기와 말하기가 있다. 한편 요즘은 컴퓨터와 통신의 발달로 해서 보기, 듣기, 읽기, 말하기를 동시에 하는 다매체의 만남이 유행이기도 하다. 트기, 보기, 듣기, 말하기는 각각에 의존하지만, 읽기는 상대적으로 자유를 더 많이 요구한다. 물론 읽기는 먼저 정보를 담고 있는 기호의 존재를 전제한다. 기호를 읽는다는 것은 기호에 기호를 부여한다는 뜻이기도 하다. 그래서 읽는 행위 속에서 기호는 기호 제작자만의 것이 아니라 읽는 이의 창조적 생산물이 되기도 한다.

같은 계단을 날마다 오르락내리락 하는 사람도 그 계단 수가 몇 개 인지는 잘 모른다. 그 이유는 계단을 밟는 사람이 기호에 기호를 불일만한 필요성이나 실용성을 별로 느끼지 못하기 때문이다. 이를 거꾸로

생각해 볼 때 건물계단 설계용역을 맡은 사람이거나 재미 삼아 계단 수를 세는 사람처럼 필요나 의도가 있을 경우 열심히 계단을 셀 수밖에 없다. 마찬가지로 서양인이 읽는 동양학은 그들 나름대로의 역사적 요청이 개입되어 있다. 다시 말해서 그네들이 동양학을 읽는 데에는 디리학이나 인류학 그리고 고고학 등이 필요성과 실용성이 있다는 말이다. 근대 서양에서 시작한 제3 세계 지리학이나 인류학 그리고 고고학 등이 필요성과 실용성에 의한 제국주의 산물의 학문이라는 점에 이제는 별로 이의를 다는 사람이 없다. 그러나 역사적 요청이란 앞서 말한 경우처럼 서구 제국주의의 도구로 전락된 경우도 있지만 모두 그렇다는 것은 물론 아니다. 어떤 경우 그들의 문명적 병리현상을 반성하는 학문적 작업에서 유발되기도 하였으며, 또한 연구자 개인의 순수 학문적 요청일 수도 있다.

그 중에서 동양고전 중의 하나인 <노자>를 읽는 서양인의 태도는 문명적 반성작업 혹은 종교적 화합의지와 가장 많이 연계되어 있다. 18세기부터 시작된 서양인의 노자 읽기에서도 역시 생소한 남의 읽을거리를 열심히 읽는 데에는 다 그럴만한 이유가 있었다고 보여진다. 서양인의 노자 연구가 반드시 제국주의 산물이라고 말할 수 없다. 그러나 그들은 그들의 문제해결을 위해 노자를 연구하고 그에 따른 읽기의 창조를 일구어 낸 것이지, 동쪽의 땅 저 너머 멀리 있는 동양인의 문제해결을 위해 노자 연구를 한 것은 아니었다. 서구의 노자 연구 초기에 가장 두드러진 노자 읽기의 원동력은 기독교 신의 영광이 동양에도 비추어지고 있었다는 해석이었음을 인지해야 한다. 어쩌면 당연한 역사적 과정이었는지도 모른다.

3. 서양의 도덕경 번역

노자『도덕경』의 최초 서양어 번역은 예수회 선교사에 의해 라틴어로 번역되었다. 그리고 이 필사본이 매튜 레이퍼(Matthew Raper)에 의해 1788년 영국왕립학회에 소개되면서 노자의 도道는 기독교 신비주의

서양인이 읽는 노자를 통해서 본 현대 과학문화 이해 281

와 연계되었다. 당시 (1) 도道는 창조주 신의 최고 이성으로 투영되었으며, (2) 화육신(The Incarnate God)의 의지가 『도덕경』 안에 숨겨져 있다고 보았으며, (3) 심지어 프랑스 중국어 교수였던 아벨-레무사(Abel-Remusat)의 경우 『도덕경』 안에는 야훼를 표음한 한자어까지 있다는 주장을 하였다.³⁾ 이런 서양인의 노자 읽기는 당연히 오해와 왜곡의 읽기이지만 사실 따지고 보면 그들 사유의 지평선의 한계이지, 서양인이 일부러 그렇게 왜곡을 한 것은 아니라고 본다.

이런 왜곡된 이해를 떨쳐 버리려는 중요한 연구자가 나오는데 유명한 레그(James Legge)이다. 19세기 레그의 번역은 그의 탁월한 중국어 실력과 철저한 중국문화 이해에 바탕을 두었다. 레그는 기존의 성경에 비춰진 거울 번역과 당시 상당한 영향력을 지녔던 소설가 줄리안(Stanislas Julian) 류의 왜곡된 프리즘 번역을 과감히 비판하면서 철저한 고증과 역사의식을 바탕으로 한 제대로 된 번역을 내놓았다. 영어권의 번역은 그 이후 많이 나왔지만 1960년대까지 레그의 것이 기초가 되었을 정도로 영향력이 있었다. 근대적인 의미에서 노자의 객관적 읽기는 1950년대 보데 교수⁴⁾에 의해 시작되었다. 이런 학문적 연구풍토는 하버드 대학 아시아 연구소의 위상을 한층 올려놓았고 이때부터 도도라는 길이 인간이 가야 될 길이면서 동시에 자연 원래의 길임을 인지하였다. 이러한 엄밀한 연구성과 위에서 동양적 자연주의는 서양의

- 3) 김시천, 거울과 프리즘-서양인의 노자 읽기, 시대와 철학 12권2호(2001년 겨울)
- 4) 보데의 대표적 자료들 (1) Bodde, D. Chinese "laws of nature": a reconsideration. Harvard Journal of Asiatic Studies, 39 (1979), pp. 139-55.
- (2) Bodde, Derk, Further remarks on the identification of Lao Tzu: a last reply to Professor Dubs. Journal of the American Oriental Society, 64 (1944), pp. 24-7.
- (3) Bodde, D. Myths of ancient China. In S. N. Kramer (ed.), Mythologies of the Ancient World, Doubleday & Co. Anchor Books, Garden City, N. Y., 1961, pp.389-94
- (4) Bodde, Derk, The new identification of Lao Tzu proposed by Professor Dubs, Journal of the American Oriental Society, 62 (March 1942), pp. 8-13.
- (5) Bodde, Derk. Evidence for "laws of nature" in Chinese thought. Harvard Journal of Asiatic Studies, 20 (1957), pp. 709-27.

물질적 자연주의와 다른 길임을 알게 되었다. 이로부터 물질 위에 정초된 서구의 기계문명이 보여준 부작용의 치료제로서 노자를 포함한 도교 수용이 학문 외적으로도 넓어지게 되었다.

서구에서 60년대는 반문명, 반전, 평화, 여성, 생태 운동이 시작되는 시기였다. 이성비판, 포스트모더니티의 경향이 시작되기도 했다. 이때부터 서양은 동양의 불교와 도교를 다른 관점에서 보기 시작했다. 그 전까지는 선교와 식민화의 한 흐름으로 다룬 연구경향이었으나 이차대전 이후에는 산업화의 장막에 가려진 소외된 인간을 되찾기 위한 정신적 도구로서 불교와 도교를 찾는 경향이 뚜렷해졌다. 이때부터 노자 읽기는 기독교의 눈으로 읽기보다는 신비주의의 눈으로 읽기가 부쩍 늘어났다. 그래서 Logos, Virtue, Order라는 성서 수준의 개념보다는 wisdom, sympathy, nothingness 등의 서정적 혹은 수동적 개념이 많이 들어왔다.⁵⁾

4. 우리가 읽는 노자

앞서 말한 『현대물리학과 동양사상』의 저자며 신과학운동의 기수로 유명해진 카프라도 많은 부분을 할애하여 노자를 나름대로 해석하였다. 카프라의 노자 읽기는 분명히 문명적 읽기에 해당한다. 문명적 읽기는 일종의 정신적 치유제의 기능을 속에 숨기고 있다. 그러다 보니 아무래도 교조적인 냄새가 배어들게 되어 있다. 그의 노자 읽기를 통해서 노자의 글은 교조적인 것을 거부하는 것이지만 반교조적인 것이 다시 교조적인 것으로 되는 아이러니가 생겼다. 그 대표적인 현상이 바로

서양인이 읽는 노자를 통해서 본 현대 과학문화 이해 283

신과학운동이다. 신과학운동에서 노자의 도덕경은 일종의 반언어적, 반문명적, 반이성적인 읽기의 대상이 되고 있다. 카프라의 원래 의도와 달리 이런 읽기는 신과학운동이라는 대중적 확산에 힘입어 혹세무민의 유혹이 된 것이 사실이다. 이런 읽기는 서양은 과학, 동양은 신비라는 이분법적 체계를 형성해야만 설득력이 강해지는 문명왜곡을 낳았다.

문제는 이런 서구식의 읽기가 한국에 들어오면서 서양은 기계적, 동양은 인간적이라는 잘못된 이분법으로 온근슬쩍 변모하여 동양학의 열기로 이어졌다는 데 있다. 동양의 열기는 구체적으로 한의학, 김용옥, 기공 등의 키워드로 매체를 타고 급속히 번졌다. 나쁜 현상은 아니지만 서양은 기계, 이성, 과학, 합리, 동양은 인간, 신비, 생태, 직관으로 이분화 되는 현실적이 우려가 문제였다. 우리 풍토에서 이런 읽기의 현상이 어떤 결과를 초래하는지 우리들은 좀 더 숙고해야 한다. 이 문제는 우리 문화연구의 큰 과제이며 사회인류학의 연구대상이다.

2001년도에 동양의 열기에 대한 불만을 토해낸 논쟁이 있었다. 다양한 학술 매체에서 이런 노자 읽기의 열풍을 진단하였다.⁶⁾ 그 중에서 김진석 교수의 「동양담론의 공허함」이라는 원고는 지나간 과거 속에서 우리 것 읽기에 대한 맹목적인 흐름을 도저히 묵과할 수 없음을 강하게 표출하였다. 그의 주장을 줄이면 다음과 같다. (1) 서양학에 대한 반기로서 인문학적 동양학을 반성 없이 수용하는 것은 결코 대안이 될 수 없다. (2) 전통 서양학의 명리적 문제들과 맞부딪친 해체론과 같은 서양학문 일단의 흐름들을 텍스트 읽기의 꼼꼼한 분석 없이 너무 쉽게 동양의 노자 사유와 연계시키는 것은 전적으로 오류이다. 노자 철학 역시 단순한 수양론의 범주가 아니라, 그 안에 장기적인 지혜 이데올로기의 논리가 숨겨져 있다. (3) 오늘날 문명위기에 대한 책임을 전적으로 서구에 뿌리를 둔 과잉된 기술(technology)에만 돌릴 수 없다. (4) 지나간 동양학 해석에 빠진 최근 대중 인문학의 흐름들은 일종의 문화 패

5) 서양어로 쓰여진 서양의 노자 연구 자료목록을 만들었는데, 10호 글자 크기로 A4 용지 50매에 해당하는 대단한 분량이다. 서구인의 그러한 누적된 연구성과를 놓고 우리 것 읽기에 대한 맹목적인 흐름을 도저히 묵과할 수 없음을 강하게 표출하였다. 그의 주장을 줄이면 다음과 같다. (1) 서양학에 대한 반기로서 인문학적 동양학을 반성 없이 수용하는 것은 결코 대안이 될 수 없다. (2) 전통 서양학의 명리적 문제들과 맞부딪친 해체론과 같은 서양학문 일단의 흐름들을 텍스트 읽기의 꼼꼼한 분석 없이 너무 쉽게 동양의 노자 사유와 연계시키는 것은 전적으로 오류이다. 노자 철학 역시 단순한 수양론의 범주가 아니라, 그 안에 장기적인 지혜 이데올로기의 논리가 숨겨져 있다. (3) 오늘날 문명위기에 대한 책임을 전적으로 서구에 뿌리를 둔 과잉된 기술(technology)에만 돌릴 수 없다. (4) 지나간 동양학 해석에 빠진 최근 대중 인문학의 흐름들은 일종의 문화 패

6) 『오늘의 동양사상』, 5집(2001) 및 <교수신문>에서 다름

권주의이다. (5) 이 점을 망각할 때 최근에 열기를 뿐어대는 동양 담론은 공허할 뿐이다. 사실 이런 주장에 대해서 반론을 제기할 것이 없다. 왜냐하면 옳은 말도 많기 때문이다. 작금의 현실을 보면 동양철학 간판을 걸고 약 장사, 인생상담 장사, 기공체조 장사와 종교의 양상을 떤 제사장 장사에서부터 전통 생태주의를 빙자하여 개인의 보신주의에 빠진 사람들이나, 그에 대한 사이비 지적 대안들을 내놓는 사람들이 많은 것이 사실이다.

김진석은 현대인의 노자 읽기를 지나치게 강한 비판적 입장에서 다루었지만 우리는 그의 비판을 새겨들을 필요가 있다. 특히 위진시대 및 하상공⁹⁾ 노자 해석은 김진석의 노자 비판의 내용과 맞아 떨어지는 부분이 있기 때문이다. 노자 읽기에는 분명 다른 방식의 읽기도 존재함을 인정해야 한다. 군주다움, 신하다움, 아비다움, 자식다움의 신분적 정체성을 지배권력의 유지를 위한 봉건적 정명론正名論으로 간주하는 읽기, 나아가 노자 사상 역시 은폐된(장기적인) 처세술의 범주로 보는 읽기, 그래서 노자의 탈정치적인 은둔의 철학은 실상 당장 드러난 것은 아닐지도 장기적으로 볼 때 정치적 욕망의 또 다른 표현 방식에 지나지 않는 것이라고 해석하는 그런 읽기 등을 이제는 내놓고 이야기할 수 있어야 한다고 본다. 이와 관련하여 수양이나 무위에 대한 해석이 많이 대두하였다.

사실 서양철학자인 김진석의 노자 읽기는 새롭거나 특이한 해석은 아니다. 이미 정명론이나 노자에 대한 다양한 해석이 비판적으로 제기되어 왔다. 예를 들어 김진석이 못마땅하게 여길 수 있는 무위에 대한 해석을 보자. 도덕경 38장 “上德無爲而無以爲”는 단순히 “그러므로 하려고 하지 않는다”로 그치는 것이 아니라, 한비자 해로편에서는 같은 문구를 而無爲로 해석하여 “하지 못함이 없다”로 해석한다. 무위無爲는 덕을 지닌 통치자의 덕목이자 곧 지배방식이라고 보는 해석이다. 이

7) 김시천, “노자, 하상공, 그리고 황로학”, 시대와 철학 13권1호(2002), 87-116쪽

노자의 측면을 매우 위험스럽고 봉건적 음모가 개입된 그런 공허함으로 느꼈을 것으로 본다. 이런 느낌은 동양철학을 신비주의로 해석했던 서양인의 읽기 방식이 그대로 우리에게 유입되었고 그것을 동양사상의 요체라고 생각하는 사람들이 많았던 이유와 무관하지 않다.

지나온 노장 해석이 동양적 신비주의에 빠져 있었음을 인정할 수밖에 없다. 도가 계열을 사회 유지체계인 유가 계열과 완전히 대비시킴으로써, 추상성과 신비성, 무위사상의 반사회성, 욕심의 철저한 배제, 집단적 이익보다는 개인적 양생養生 등이 강조되어 온 것이 사실이었다. 이러한 사유방식은 경쟁과 물질 만능주의에 눈 먼 우리들에게 많은 반성을 던져주는 것 또한 사실이다. 그러나 이러한 사유는 물질로부터 해방하는 순기능을 갖고 있기는 하지만, 그것이 지나칠 때 사회와 단절하여 개인 수양에 도취하며 자기만족과 자기위안에 빠지는 역기능이 대단하다. 지금도 그런 역기능을 주변에서 많이 볼 수 있다. 양생養生은 단순히 개인적인 차원에서만 이해할 것이 아니다. 그 당시 전쟁이 끊이지 않았던 춘추전국시대에서 강권정치의 한무제에 이르기까지 한 관료 개인이 살아남는 일이란 자연사와 질병사로부터 연장하는 일도 있지만 폐전 혹은 권력에서 밀려난 정치적 죽음으로부터 벗어나야 하는 아주 현실적인 의미를 갖는다. 이런 점에서 당시 그들에게는 사회적 의미의 양생이 절실히 요청되었다고 볼 수 있다. 우리는 그들의 역사를 직시해야 한다.

노장의 철학을 현대 해체론 철학과 후기 비트겐슈타인 혹은 생태주의 사상과 연관하여 재해석하는 최근의 연구들도 나름대로 중요한 의미를 갖는다.⁹⁾ 그러나 신과학 해석처럼 지나칠 경우가 문제이다. 물론 반신비주의 해석 혹은 희남자 식의 비판적 읽기는 결코 노장을 이해하는 전부를 대신할 수 없다. 몇몇 비판적 서양철학자들이 동아시아의 정체성과 동양철학의 실체를 비판하고 부정하고, 문명위기에 대한 대안

련 해석에서 중요한 것은 무위無爲와 불위不爲를 구분해야 한다는 지적으로서 이미 많이 논의되었으며 새롭다고 볼 수 없다. 또 예를 들어 보자. 왕은 신하들과 함께 정치적 결정과 결단을 내려야 할 자리가 많다. 이때 왕은 아무 말도 안하고(무위) 신하들의 조언과 방법론, 그리고 새로운 제안을 듣고만 있을 뿐이다. 어떤 신하가 내놓은 제안은 반드시 그 신하가 책임지고 일을 마무리해야 한다. 예를 들어 전쟁 제안을 내놓은 신하는 그 전쟁을 책임지고 수행하고 패전과 승전에 따른 책임도 져야 한다. 즉 신하의 유리는 위험부담율이 매우 크며, 왕의 무위는 무위하면서도 손해 볼 것이 하나도 없는 것이다. 결국 왕의 무위는 최고의 정치적 방법론이며, 사회적 요청과 연관되었다고 볼 수 있다. 왕의 대처방식은 무위의 태도이지만 그렇다고 불위는 아니었다.

또 20장 絶學無憂만 본다면 배움을 부정하는 것 같지만 64장 “聖人慾不慾.. 學不學” 즉 “성인은 욕심내지 않는 것을 욕심내며, ... 배우지 않는 것을 배운다”라고 하여 등등, 이미 김진석이 제기한 음모화된 탈정치화, 혹은 은폐된 처세술을 증거하기 위한 노자의 인용들은 견강부회일 수 있다. 다시 말해서 노자 혹은 노자에 대한 해석에서 탈정치화, 반제도적 해체주의, 장기적인 차원에서의 처세술이 하나도 없다고 잡아떼는 것이 아니라, 이미 노자 밖의 텍스트에서는 물론이거니와 노자 텍스트 안에서도 무위의 인간학이 은폐됨 없이 공개적으로 제공되고 있다는 점이다.

노자 400년 이후 <회남자>에서는⁸⁾ 이 부분이 솔직히 드러나고 있으며, 황로학에서는 개인적 양생이라는 옷으로 바꿔 입고 나타나기도 한다. 그래서 유가는 물론이거니와 도가 사상 역시 처음부터 수양론과 사회철학이 묘하게 결합된 형태로 나타나고 있다. 그 점 때문에 오늘날에도 동양 담론의 의미가 있다. 반면에 애초에 동양 사상의 사회철학적인 면을 인정하지 않았던 사람들은 오히려 수양론과 결합된 정치철학적인

8) 김용섭, 회남자 철학의 세계, 경산대 출판부, 1997 참조

으로서 동양은 존재하지 않는다는 강한 논지를 펼쳤지만, 이미 이런 반성과 자기비판은 소장 동양학자에게 제기되어 왔다. 문제는 동양학에 대한 대중적 이해를 어떻게 수용해야 하는가이다. 현대 문명사회에서 갖는 신비주의로 보는 노장자 읽기의 순기능적 의미는 학문적 논쟁과 관계없이 여전히 유효하다는 입장이 우세하기 때문이다. 어쨌든 이런 논의는 우리 현실 사회가 안고 있는 실천적 문제와 직결될 수 있는 문제이기도 하다.

노자에 대한 실천적 해석은 사실 위진시대 노자 해석에서 이미 다 이루어졌다고 보아도 된다. 이 점에서 정세근의 노자 해석은 우리 일반인이 갖고 노자 이해에 관하여 아주 중요한 전환점을 제시한다. 정세근이 보는 노자의 욕심에 대하여 살펴보자.

유가 책을 펼치면 첫 장부터 욕심을 버리라고 한다. 도가 책도 앞을 펼치면 욕심을 버리라고 하는데, 한 장을 더 넘기면 욕심을 버리고자 하는 그런 욕심마저 버리라고 한다. 그런데 불가 책을 보면 욕심을 버리려는 욕심, 그런 욕심의 근원 자체를 버리라고 한다. 다시 말해서 버릴 것 자체가 없는 그런 비어 있음을 말하는 것 같다. 정세근은 <제도와 본성>에서¹⁰⁾ 검약儉과 줄임嗇이라는 image象을 강조함으로써 책을 마무리했고, 또 그의 다른 책 <노장철학>에서는¹¹⁾ “無와의 만남”이라는 이미지로 책을 끝냈다. 그러나 불가는 검약과 줄임 혹은 “만나야 할 무”도 없는 것 같다. (물론 유식론에서는 다르지만) 그런데 유불선의 이런 차이는 있지만 유불선 모두 인간의 욕심을 어떻게 제어할 것인가에 귀착되는 것 같다. 내가 이렇게 장황하게 쓴 이유는 동양철학 일반(전체가 아니지만)은 결국 수양론으로 한정되는 것이 아닌가라는 의구심 때문이다. 개인의 수양이전, 제도권(사회)의 수양이전 관계없이 말이다. 수양론으로 제한되는 것이 나쁘다는 말이 아니다. 고답의 성균관

10) 정세근, 제도와 본성, 철학과 현실사 2001년

11) 정세근, 노장철학, 철학과 현실사 2002년

9) 이승종, “노장의 해체와 분석”, 오늘의 동양사상 6호, 16-32쪽

유생이나 절간의 수행승이나 산속의 도사들 모두 엄밀히 따지고 보면 수양의 문제가 제일 관심사가 아니라는 질문이다. 여기서 동양철학 전반에 걸친, 특히 노장철학의 문제를 제기한다. 그렇게 수양론의 문헌과 그 문장대로 따라 살면 현대에 사는 우리들도 정말 잘 살 수 있을까라는 질문이다.

정세근은 위진현학과 노장을 제도와 본성이라는 새로운 틀로 나누어, 문명(名教)과 자연, 유와 무 사이에 놓여진 스펙트럼의 차이를 설명한다. 이런 차이를 설명하는 과정에서 이분법적 구도를 일반화시켜 놓은 풍유란 해석의 오류를 지적한 것은 매우 중요하다고 본다. 예를 들어 본질과 현상의 이분논리를 가상적인 이야기를 들어보자. 어느 독실한 기독교 신자에게 교회가 이렇게까지 황폐해져야 되겠냐고 물었다. 그는 답변하기를, 교회가 안고 있는 병리적 현상을 인정하지만 그것은 기독교 본질의 문제가 아니라 어디까지나 시대적 상황이 낳은 현상의 문제일 뿐이라고 답한다. 다시 말해서 현상은 겹테기여서 현상의 문제가 다소간 있다손 치더라도 속의 본질은 여전히 좋은 것이어서 지금의 문제가 되고 있는 현상도 얼마 후에는 고쳐 질 것이라는 답변이다. 이 말은 본질과 현상이 다르다는 전형적인 이분법 논리에 의존한다. 이 논리는 이미 서양 고대철학과 기독교 신학에 정착된 이분법의 틀이기도 하다. 더 나아가서는 서구사상 밑에 깊이 갈려 있는 자연/인간, 하늘/땅, 존재/인식, 정신/물질, 주관/객관의 이분 구조와 맞닿아 있다.

반면 노장 사상은 본질/현상의 논의조차 설정할 수 없는 齊一의 구조를 보인다. 아예 카테고리가 달라서 서양은 이원구조, 동양은 일원구조라는 대비적 표현도 맞지 않는 것 같다. 동양철학의 齊一의 논리를 수양론으로 좁히지 말고 다른 틀로서 설명하는 것이 중요하다. 그 다른 틀이란 동양적 자연주의로 동양철학 일반을 설명해 보자는 뜻이다. 그 근거는 다음과 같다. (1) 선진 유도 문헌에 설득력/논리적 근거로 무수히 등장하는 동물/산천초목 등의 자연물 현상 ; 대봉, 개구리, 달, 물

새 등과 같은 자연물의 등장 (2) 서양 파르메니데스 이후 有의 절대적 근거인 존재와 자연물 사이에는 넘지 못 할 간극이 있지만, 전국시대 전후로 설정되는 음양/오행, 도의 틀은 자연물의 image象으로부터 도출된 것으로 생각된다. (3) 서구 고대철학은 보통 신화의 시대에서 이성의 시대로 전이하는 과정을 그렸다고 하는데, 동양의 백가사상은 자연의 시대에서 인간(사회)의 시대로 전이하는 과정을 그렸다고 볼 수 있다. 문무왕, 탕, 요순 그보다 더 오랜 과거는 서양적 신화의 관점에서 보기보다는 일종의 자연화 과정을 숙성하게 하는 무의식의 과거라고 보면 좋다. 기억이 확실히 나지 않지만 아주 없었던 것이 아닌 지난 자연의 아스라한 기억들이다. 이를 시간적 玄이라고 말하면 적절하다. 노장(특히 장자)에 등장하는 산천초목과 동물들의 유비는 실제로 아리스토텔레스적인 유비논법에 국한하는 것이 아니라, 일종의 자연화 논법에 해당한다.

만약 이런 자연주의에 조금이라도 고개를 끄덕인다면, 노장과 왕필과 같은 현학은 자연스레 연결될 수 있다고 본다. 즉 제도와 자연은 배종율의 관계가 아니라 자연화 과정에서 나타나는 연속의 관계라는 점이다. “현학은 제도”, “노장은 자연”이라는 인명 속에는 이미 제도와 자연은 다른 것이라는 이원논리가 은연중에 끼어 들어 있다. 이런 이원논리에 구속되지 않을 수가 있다면, 우리는 제도는 억지로 생긴 것이 아니라 그러저러하게 (유연하게 그리고 저절로) 생긴 것이라는 생각이다. 이것이 왕필의 입장이라고 본다. 이런 입장이 설득력을 가지려면 한 인간의 자연화와 그 인간이 속한 군집(사회)의 자연화를 동일한 과정으로 여길 수 있는지를 먼저 따져야 하는데, 이 논의를 하려면 진화론적 사유의 구조를 말해야 하고, 이는 아주 골치 아픈 일이 된다. 그런데 내경에서는 세계(우주), 사회, 인간, 심리의 4 가지 기틀이 동형적(isomorphism)이라는 틀에서 출발한다는 점을 유념한다면 더욱 왕필과 노장은 연속적 스펙트럼에서 정도 차이일 뿐으로 생각할 수 있다. 자연주의는 필히 연속의 사유와 행위를 수반한다. 인위적이고 유위적인 것은

개미 한 마리 호박씨 하나 이루지 못한다고 말했는데, 이점에 대해 나도 동감하지만, 약간 다른 해석이 가능하다. 유의 전형적인 장르인 자연과학을 통해서 개미와 호박씨 나아가서는 인간도 복제 될 수 있다는 위협적인 생각이 현실로 다가오는 상황을 무시할 수 없게 되었다는 점이다. 개미를 도저히 이를 수 없다는 생각은 貴無이며 혹시 만들 수도 있지 않느냐 하는 생각은 崇有에 이어진다. 無는 통찰과 진화와 포월(김진석 교수 표현), 돈오 성향적이지만 有는 집진적, 창조와 초월(형 이상학, 기독교), 돈수 성향적이다.

무의 범주에서는, 욕심만 버리면 누구나 성인 군자가 될 수 있다고 말을 하지만, 참으로 요원하고, 좀 할라치면 나름대로 상당한 공부가 필요하다. 욕심 버리기가 그렇게 쉽지 않은데 노장에서는 너무 당위적 입장에서 욕심을 버릴 것을 요청한다. 바로 이 점은 현대인인 갖는 모순이며 자기갈등일 수 있다. 왜냐하면 극단의 물질문명 환경 속에 사는 대부분의 현대인은 물질에 대한 욕심이 거의 본능적인 차원에서 작용하고 있기 때문이다. 그러므로 욕심을 버리는 일은 당연한 인간적 정언 명제이지만 주어진 욕심을 무작정 버리는 것이 아니라 필연적으로 주어진 욕심을 어떻게 조절하고 관리하는 것이 더 중요한 문제일 수 있다. 이 점에서 서양 사람들을 모두 물질에 빠져있다고 일방적으로 욕하기에는 유의 실제적인 능력을 무시하는 처사인 듯 하다.

5. 동서비교의 한계

서양에서 말하는 존재, 이데아, 실체, 절대자, 본질 등은 대체로 유일성, 절대성, 정지성, 완전성, 불변성, 무모순성, 무시간성, 보편성 등의 추상적 성질을 띠고 있다. 더욱 중요한 것은 그것이 비록 형이상학이지만 실재한다는 점이다. 나중에 기독교에서는 그런 존재의 특성에 인격성이 추가된다. 이를 존재 일반이라고 하자. 서양의 존재가 갖는 감성적 유비법이 있을 수 있는데, 서구 존재는 차갑고 cold, 건조하며 dry, 무

색colorless이라는 점이다. 이성이 감성의 색깔과 따듯함 그리고 축축한 생명수를 모두 제거시킴으로써 객관/주관, 물질/정신, 세계/자연, 인간/세계, 본질/현상, 법칙/운동의 이분법적 분리를 만들어 놓았다. 이로써 형이상학과 기독교 신학, 자연과학, 물질적 풍요의 성과를 가져왔지만 원래 색깔을 지녔던 삶의 소외와 위기가 왔다고 한다. 이성의 힘으로 축조한 실체의 감옥에 갇힌 인간을 구원하고자 모든 기틀을 해체하고자 하는 시도가 서구에서 이차대전 이후 찾아졌는데 그들의 해체 시도가 과연 진정한 해체인가라는 질문이 강하게 요청된다.

정세근은 노장의 도의 특징을 말하는 부분에서¹²⁾ 염(편안하고 평정한 마음 상태)과 담담을 말하는데, 염은 조용하고 평안한 상태이지만 달리 보면 남이 좀 혼들어도 그 마음이 도무지 안 통하는 상태이기도 하다. 담은 욕심에 매이지 않아 담담하지만 달리 보면 아무 맛도 없어 건조하기 그지없다. 그래서 도의 염과 담은 서구 존재의 cold, colorless, dry 와 결보기에 많아 있다. 그러나 서구의 존재는 그것이 무미건조하여 비극을 낳게 하는 원천이 되어 왔지만 노장의 도는 그것이 이 담담하여 사소한 인간시비에 휘말릴 필요가 없어 희극을 낳게 하는 원천이 될 수 있다. 비극은 철저히 崇有의 장르에서 비극적 세계에 대한 흠토를 자아내지만, 희극은 더 이상 무엇을 할 필요가 없는 貴無의 장르에 속하는 것이어서 은둔이나 생태적 공동체를 지향한다. 비극은 과학탐구의 원천이며 자본축적의 동기가 되기는 하는데, 그것이 과도하면 과불급이라 현대산업사회에서는 오히려 이것이 너무 문제되어 소외의 심각한 인간위기를 낳기도 한다.

해체론의 과제는 비극을 희극으로 만들어 보자는 데 있다. 그런데 현대서구사회에서 과학탐구와 자본축적의 유발심은 거의 인간 본능과도 같아 결코 없어지지 않는다. 그래도 소외의 문제는 너무 심각하여 뭐 하나를 고쳐보려고 하는데 그것이 바로 이성의 틀이다. 그래서 이성을

12) 그의 책, 노장철학, 77-79쪽

해체하자는 것이 아니라 이성의 불편함과 지나온 잘못된 점을 개선하여 좀 더 정교한 이성의 축조물을 쌓아보자는 것이 서구 해체론의 핵심이다. 이것을 놓치고 서구 해체론이 그들의 승유를 해체하여 동양의 규모로 돌아오니 “참으로 동양은 좋은 것이오, 지 잘난 서양은 결국은 동양으로 돌아오네”라는 헛부른 생각은 착각이며 일종의 신화며 허상일 뿐이다. 그들의 해체는 덜 성숙한 이성을 더 정교한 이성으로 개선하자는 것이며, 그 개선책 중에 동양사유를 받아들이는 것도 있기는 한데, 아주 일부분일 뿐이다.

우리는 간혹 동양과 서양을 전통과 근대, 정신과 물질, 비과학과 과학 혹은 인간 중심주의와 자연 중심주의라는 이분법적인 구도로 놓는 잘못을 범하고 있다. 우리가 이러한 이원구도에 빠질 때 서구의 사상가들은 그들의 실천적 요청에 따라 부지런히 통합의 사유를 만들어 가고 있다. 우리가 서구 의존적이라는 말은, 서구인이 주장해 왔던 그들의 사유형태가 아니라 그 주장이 무엇을 위한 실천 과제와 연관되어 있는 가를 도외시한 채 그들의 겉보기 주장만을 따라했을 때 생긴 말이다.

예를 들어 마음의 문제를 보자. 天地之心의 마음은 천지가 만물을 낳기는 하지만 천지와 만물 그리고 마음이 하나인 자기 회귀적인 성격을 지닌다. 천지와 만물을 하나로 봄으로써 초월적 지위를 지닌 생성의 창조자를 찾아 볼 수 없으며 단지 운동의 주재자만이 있고 그것도 외부가 아닌 내부에 있을 뿐이다. 심과 물이 따로 존재하는 것으로 보는 테카트의 심신이원론이나 물물과는 다른 차원의 영원적 존재인 부동의 존재(Unmoved Mover) 같은 것을 동양사상에서는 도무지 찾을 수 없을 것이다. 서구에서 말하는 부동의 존재는 자신은 운동하지 않지만 다른 모든 것을 제어하고 따르게 하여 운동시키는 존재를 뜻한다. 부동의 절대존재는 정말 완전한 그 곳, 그리고 최고의 그 곳에 이미 도달된 존재이다. 그래서 그 존재는 더 이상 완전할 수도 없고, 또 더 이상 최고가 될 수도 없다. 그래서 그 존재는 불변이며 정지성을 지닌다고 말

한다. 다시 말해서 서구의 최고의 진리를 담지 하는 존재는 정지성을 지닌다고 한다. 이 사실은 서양철학을 이해하는 가장 기초가 되는 생각이다. 그러한 초월자는 정지해 있으며 저기 멀리 there is 존재한다. 물론 이렇게 또 하나의 초월적 존재를 양산함으로써 형이상학의 르네상스를 맞이한 서구 합리주의의 역사는 근대에 들어와서 과학혁명의 위업을 달성할 수 있었다. 과학의 세계관은 반드시 외적인 초월적 존재가 요청되기 때문이다. 단지 그 초월적 존재는 형이상학적 존재가 아니라 자연법칙의 지위를 지닐 뿐이다.

반면에 동양에서는 그 존재의 절대성이라는 수식어 자체가 어울리지도 않지만 절대적이라고 하여도 그 존재는 스스로 존재 안에서 변화가 쉽 없이 들끓고 운동하는 동사형의 동태적인 그 무엇이다. 대상화된 고정성에서 벗어나 인식과 행위에서 비로소 드러나는 운동력일 뿐이다. 그것이 태극太極이 되든지 리理가 되든지, 아니면 성聖이 되든지 혹은 천天이나 도道가 되든지 관계없이 양의兩儀를 낳고 사상四象을 낳으며 만물까지를 이어 낳는 태극의 지위는 도저히 객관적 초월자일 수 없다. 一이 二를 낳고 그가 4, ..., 64로 나아가 만물의 생성과정 그 자체가 태극이어서 운동력과 운동자의 구분이 없어지게 된다. 선진유가의 우주분석에서 양의와 사상, 그리고 팔괘와 만물은 물론 그 구분이 있기는 하지만 전일적全一의인 정체성을 지니는 태극의 적소적適所의인 분화결과일 뿐이다. 그러므로 그 각각의 분화된 영역은 상호 침투가 가능하며 상호 변화의 가능성을 열어 놓고 있다. 이는 중국철학의 기본적인 우주론이며, 변화철학의 중심이 되어 왔다.

도가의 철학 일반을 모두 전일적 세계관을 지닌 철학이라고 단정짓기는 어렵다. 왜냐하면 그렇지 않은 사상적 흐름도 있기 때문이다. 나아가 동양과 서양을 한 칼로 잘라 나누고 정의하는 일처럼 위험한 것도 없다. 그러나 동서양의 종합을 궁극적으로 염두에 둔다면 먼저 그 특징적인 차이를 보이고자 대비적인 설명이 필요하고 따라서 동서양의

주된 사상사적 흐름의 전더기를 페치는 일도 의미 있다. 이런 양해가 이루어진다면 먼저 이성을 통한 하늘의 세계를 추구한 것을 은유하여 서양사상이라고 하고, 동양사상은 세계보다는 인간의 수양론에 비중을 더 두었다고 말할 수 있다. 자연을 대상화시키고, 정적인 것으로 보고 추상화시킨 서구의 과학과 달리 동양사상은 동적인 자연에 대한 즉자적인 직관을 중시하였다. 하다 못해 최상의 합리주의를 추구했던 신유가 프로그램 역시 경험적 자연의 끈을 놓지 않았다. 동양의 자연해석 특히 노자의 이해는 앞서도 말했듯이 추상적이고 논리적인 사유에 놓여 있는 것이 아니라 주관의 경험과 세계를 하나로 한 통일적이고 연속적인 세계를 추구했다는 점에서 서양과 분명한 차이가 있다. 도가의 사상은 주관의 영역과 객관의 영역을 원래적 하나로 보고 있기 때문에 세계는 인간과의 관계 속에서만 이해되고 있다.

6. 이분법을 넘어서

동양사상의 궁극 목표는 이렇게 형이상학적인 존재탐구나 절대 인식에 이르는 길이 아니라, 행위의 지혜를 찾아가는 것이다. 서구 관점에서 볼 때 인간의 자연적 도덕관은 하나님의 사회 윤리 혹은 법적인 범주에서만 다루어지지만 동양에서는 자연관의 다른 양상에 지나지 않는다. 따라서 서양에서는 자연을 관찰하는 일이 과학을 위해서만 필요하지만 동양에서는 인간이해를 위한 첫발이 된다. 자연의 이해는 곧 인간의 이해를 직접 가져다주는 것으로 보았기 때문이다. 자연의 이해방식과 인간의 이해방식이 서로 다른 길을 가는 서구의 세계관과 달리, 동양의 자연관은 자연과 인간의 일체를 강조하는 우주론으로 통합된다.

예를 들어 도가의 철학을 음양의 자연이치와 연관짓는 일이다. 선진 도가에서 음양론은 물론 형이상학적 문제이기보다는 현실의 문제를 풀기 위한 실천적 사유라고 본다. 자연의 운동방식과 인간사의 운동방식이 동일하다는 관점은 송대에 와서 철학적으로 더욱 세련되는데, 대비

되는 음과 양의 두 개념은 전체 속에서 서로 조화되며, 그 둘은 고정된 실체가 아니라 힘의 운동성에 대한 상반적 관계를 표현한다. 따라서 세계의 모든 현상은 자연뿐만 아니라 인간사 역시 음과 양의 상호작용의 한 결과로 보는 흔한 이야기를 하게 된다. 음양은 정지된 양극성이 아니라 상호작용을 일으키는 힘의 단초일 뿐이다. 음양의 대대관계에 근거한 자연관은 天人관계를 대우주와 소우주의 상응성으로 보는 복합체계를 그린다. 따라서 그것은 이원론적 원리가 아니라 한 실재의 두 양상일 뿐이다. 그 둘은 결코 분리될 수 없으며 통일 속에서 있지만 아무리 작은 개별적 통일체 속에서도 두 양상은 사라지지 않고 다른 차원의 음양이 생긴다. 마치 자기의 플러스 극과マイ너스 극의 홀극(monopole)이 분리될 수 없으며 항상 같이 존재한다는 사실과 유비될 수 있다. 이는 상호 모순적 관계가 아니라 상보적 관계를 지니는 자연의 원리가 인간사에 투영된다는 기본적인 우주관의 표현일 뿐이다. 물론 이런 초보적인 동양철학 이야기는 최근 들어 동양학의 열기에 힘입어 여기저기서 회자되고 있어서 많이 들어보았을 것이며, 동양학 전공자는 코웃음이나 칠 소리로 들리기도 한다. 문제는 이러한 동양의 우주론이 세간에서 수없이 말해지고 있기는 하지만, 현실에서는 여전히 성현의 좋은 덕담이나 팬찮은 인용거리로만 받아들이거나 뿌리 없는 현대적 접목만이 난무하는 것이 문제이다. 그래서 동양학자의 코웃음보다는 좀 더 심각한 표정이 요구된다.

전통적으로 서구의 과학은 하나 속에 서로 다른 두 개가 공존한다는 사실을 받아들일 수 없었다. 이 점 때문에 서구과학은 그 많은 업적에도 불구하고 오늘날 심각해진 문명위기의 주범으로 주목받고 있다. 앞서도 말했듯이 과학 자체의 원인이기보다는 과학의 탐구방법론을 갖고 인간을 해부하려는 무모한 모험심에서 원인을 찾을 수 있다. 그리고 과학에 대한 반성과 비판이 곧 동양철학을 반성 없이 수용하여 지나치게 치장하고 신비화시키는 빼뚤어진 신과학운동이나 주술적 생태주의의 흐름을 비판적으로 볼 수 있어야 한다. 다시 말해서 동서양을 구획하는

획일화된 이분법적인 마음에서 과감히 벗어나 동양을 서양의 눈이 아닌 동양의 눈으로 보자는 것이다. 그 때 비로소 서양과학을 바르게 수용할 수 있다고 본다. 이 점에서 동서양의 경직된 구획을 넘어서야 한다. 서양은 물질, 동양은 정신이라는 구태의연한 이분법의 방식으로는 오늘의 문명위기를 벗어나기는커녕 대립의 질곡으로만 끌고 갈 뿐이다. 서구 과학정신, 과학성과, 과학기술로부터 이어진 “현대”的 현상은 단순히 동양의 대척점이 될 수 없으며 또한 과학이 물질과 정신을 가르는 특이점critical point이 될 수 없다. 현대의 문명 위기 혹은 과학기술 만능주의의 폐해, 작게는 현대 산업 사회의 환경 위기를 해결할 수 있는 대안으로서 동양 철학을 무턱대고 무반성하게 말할 수 없다는 것이 나의 주장이다. 그러나 방법론적으로 그리고 유비적으로 동서양의 차이를 말하는 것이 중요하다. 그 차별성을 말하려는 의도는 동서양의 경직된 구획을 긁기 위해서가 아니라 오늘의 문명 위기를 벗어날 수 있는 대안 찾기의 한 작은 시도를 위해서라고 보면 된다.

참 고 문 헌

- 王忠(이주행 옮김) 論衡, 소나무, 1996
- 陳鼓應(최진석 옮김), 老莊新論, 소나무, 1997
- 董光璧(이석명 옮김), 도가를 찾아가는 과학자들, 예문서원, 1994
- 김용섭, 회남자 철학의 세계, 경산대 출판부, 1997
- 정세근, 제도와 본성, 철학과 현실사, 2001
- 정세근, 노장철학, 철학과 현실사, 2002
- 정세근, 위진현학, 예문서원, 2001
- 오늘의 동양사상 5집(2002), 예문서원
- Lao/R.Ames(trans.), Yuan Dao: Tracing Dao, New York;Ballantine, 1998
- Eva Wong, Taoism, Boston;Shambhala, 1997
- Julian Pas, Historical Dictionary of Taoism, London;Scarecrow Press, 1998
- 김시천, “노자, 하상공, 그리고 황로학”, 시대와 철학 13권1호(2002), 87-116쪽
- 이승종, “노장의 해체와 분석”, 오늘의 동양사상 6호(2002)