

진화론적 사유구조로 본 생로병사

최종덕(상지대, 과학철학)

1. 왜 진화론적 사유구조인가

1.1 왜 생로병사인가

텔레비전 방송 프로그램으로 더 유명해진 생노병사라는 말은 모호하지만 하나의 의미로 붙여 사용되곤 한다. 이러한 통상적 의미는 태어남과 죽음 그리고 질병과 늙음에 대한 의료복지의 사회적 관점에서 주로 회자되고 있다. 결국은 질병과 건강 사이에서 어떻게 하면 좀더 잘 살 수 있을까에 대한 관심 증대에 기인한다. 이 글은 생로병사의 의미를 진화론적 사유구조로 재추적함으로써 개인의 건강이 무엇이고 사회의 건강이 어떻게 가능한지를 검토하였다. 진화론적 사유구조란 진화생물학의 진화이론에 국한 하는 것이 아니라 호모사피언스가 갖는 사유구조의 원형으로서 좀더 자연주의적 사유구조를 의미한다. 이러한 사유구조를 통하여 생로병사의 철학적인 원형을 찾아갈 수 있으며 나아가 건강함의 실질적인 기준을 축조할 수 있다.

이를 위하여 동아시아 고전에서 사유하는 생로병사의 역사적 의미를 되짚어 본다. 주어진 경전의 틀이 아니라 진화론적 사유구조로 새롭게 축조된 논리방식에 따라 불교와 유교 그리고 도가의 기준을 전개할 것이다. 그리고 이런 논리구조가 진화론적 사유구조와 어떻게 접동하는지를 보게 된다. 이러한 논지 전개를 통하여 생로병사에 대한 구체적인 접근이 가능해진다.

1.2 진화론적 사유구조란 무엇인가

필자는 진화론적 사유구조가 무엇인지를 필자의 저서 중에서 정리한 적이 있었다. 본고에서는 동아시아 전통적 사유구조를 엄두에 두면서 기존의 정리된 진화론적 사유구조를 다음과 같이 다시 기술하고자 한다. 이 내용은 본고의 논리 전개에서 꼭 필요한 부분이기 때문이다. 1)

첫째, 서양에서는 철학의 역사를 2,500여 년 전, 탈레스Thales 등이 등장하는 고대 자연철학의 시대부터라고 규정한다. 그러나 동양철학의 사유형성은 그와 비슷한 시기였던 춘추전국시대부터 출발하는 것이 아니라 그 이전인 주나라와 은나라, 하나라 더 앞선 초기 상형문자시대까지 거슬러 간다. 하다못해 인류의 시원이며, 집을 처음 만든 유소씨有巢氏와 불을 처음 발견했다는 수인씨燧人氏가 등장하는 상고시대의 도덕과 규범을 이어간다. 그러므로

1) 최종덕, 인문학 어떻게 공부할 것인가, 2003, 6장 ‘연속성의 사유와 진화인문학’ 중에서

서양처럼 신화의 시대에서 탈피하여 이성의 시대로 접어드는 2,500여 년 전 어느 시점에서부터 새롭게 출발하는 철학적 존재론이 아니다. 그런 서양의 존재론은 존재 이면에 실체가 있어서, 불변성과 정지성을 지닌다는 형이상학적인 존재론이다. 그러나 동양적 사유구조는 존재 자체가 항상 변화하는 진화존재론의 양상을 보이는 것이 매우 중요한 특색이다.

둘째, 역사의 흐름은 단절이 아니라 연속이라는 사실이다. 한자문화권의 동양적 사유구조의 특징은 역사적 연속성을 강하게 내포한다. 춘추전국시대의 명命과 법法은 이미 하나라 은나라, 고대 적 문왕 시절부터 있었던 것을 다시 재현해야 한다는 생각과 행동의 연속성을 보여준다. 또한 같은 시기 춘추전국시대라 할지라도 공자, 맹자와 장자, 노자가 아주 밀접한 연속성을 보여준다. 유가와 묵가 및 법가 사이의 논쟁이 치열한 듯 보였지만, 유가와 도가 사이에는 겉보기와 다르게 상당한 연속성을 보이고 있다. 후일 후한대에 들어와서는 실용적인 측면에서 유가와 도가가 거의 연결되는 모습을 보여준다.

셋째, 진화론적 사유를 통해 드러나는 존재는 시공간을 초월하여 불변하고 독립적이며 정지된 그런 서구 형이상학적인 실체론의 존재가 아니라, 지금도 변화하며 서로에게 상관적이며 항상 운동 중에 있는 그런 존재를 함의한다. 동양에서 말하는 천天과 도道, 일一과 태극太極, 음양과 오행 등의 모든 존재양식은 바로 그러한 모습을 지닌다. 반면 서양철학의 사유구조에서 말하는 존재의 실재성은 운동을 부정하고 정지된 실체성을 존재에 부여함으로써 존재에 대한 정의definition와 규정을 고정시켰다. 이렇게 고정된 존재는 실제로 인위적인 관념의 소산물이거나 아니면 운동 중의 자연적인 것을 정지된 것의 집합체로 대체하는 경우이다. 예를 들어 보자. 운동 중의 자연물을 사진기로 촬영한다고 생각하자. 실제로 우리는 원래 움직이는 것을 정지된 화면으로 구성하여 그것들을 순서대로 조립하여 마치 움직이는 것처럼 본다. 그러나 운동의 원래성은 정지된 것으로 조각낼 수 없는 운동 그 자체다. 운동하는 것을 정지된 것으로 바꾸는 작업이 서구 존재론의 필수적인 과정이지만, 진화론적 사유구조는 운동 중의 대상을 운동 상태 그대로 인식한다는 입장을 취한다. 그런데 이런 인식 과정은 기존의 과학적 사유구조와 다른 측면을 보인다. 그 다른 점이란 첫째 그런 진화론적 사유구조에서 드러난 존재는 기성의 서구식 언어로 제대로 기술description되기 어렵다는 점이다. 근대화와 과학화를 이룬 현대에 들어와서 동양적 사유구조를 표현하는 일은 점점 더 어려워지는 것이 사실이다.

넷째, 철학적 우주론의 입장에서 볼 때, 진화론적 사유는 존재의 처음과 끝을 상정하지 않는다. 그래서 존재는 탄생하는 것이 아니라 원래부터 있었던 그런 존재이다. 예를 들어 기氣와 같이 진화론적 사유구조에서 나온 존재의 양상은 바로 앞서 말한 바와 같이 변화성과 운동성을 가지므로 주어진 현재 시점에서 존재 상태를 정량적으로 규정할 수 없으나 전체적인 존재의 총량은 보존된다는 자연철학적 의미를 보여준다. 이는 동양적 사유를 이해하는 매우 중요한 접근태도이다. 처음과 끝이 없다는 말은 존재의 생성과 소멸은 절대적이 아니며 일종의 변화의 특이점(critical point; 특정 시점)에 지나지 않는다. 생성과 소멸은 존재양상의 변화를 가져다주는 계기일 뿐이라는 점이다. 그래서 존재의 총량이 변하지 않는다고 말할 수 있다. 더 쉽게 말해서 어느 하나가 소멸하는 것은 그 질과 양을 바꾸어 다른 것으로 새롭게 생성한다는 표현이다. 결국 동양의 사고 안에는 서양과 같은 그런 소멸과 생성에 해당하는 것을 찾기 어렵다.

다섯째, 진화론적 사유구조는 존재와 그 존재가 뿜어내는 양상樣相 사이에서 존재의 계층을 따지지 않는다. 다시 말해서 본질과 현상을 구분하지 않으며, 앞서 말했듯이 실체와 양태의 위상을 분리하지 않는다. 그리고 존재와 인식을 연속의 관계로 보며, 나아가 존재, 인식, 행위를 하나의 존재 통합성으로 간주한다. 이 의미는 매우 어려운 듯 보인다. 쉽게 말해 보자. 즉 언어 상의 동사와 주어를 구분하지 않는다는 뜻이기도 하다. 동사에 이미 주어의 주체를 포함하고 있으며, 주어는 동사와 함께 할 때만 의미가 부여된다. 강하게 표현한다면 동사나 형용사가 없는 주어는 의미가 없다는 뜻이다. “나는 길을 걷는다.”, “나는 밥을 먹는다.”, “나는 학교에 간다.”, “나는 지금 매우 즐겁다” 로서의 내가 있는 것이지, 동사나 형용사 없는 형이상학적 주체로서의 ‘나’는 일종의 허상에 지나지 않는다는 말이다.

이러한 진화론적 사유구조로서 생로병사를 조명한다면 새로운 방식의 구체적인 인문의학이 구축될 것으로 판단한다. 그러기 위하여 ‘생’의 개념이 동아시아 전통에서 어떻게 다루어졌는지를 검토하는 일이 순서이다.

2. 불교에서 말하는 생의 의미

생로병사의 개념은 원래 불교에서 생겨났다. 세존의 입멸을 자세히 서술한 <대반열반경>大般涅槃經에서 생로병사라는 말이 붙은 채로 자주 등장한다. 부처의 가르침을 실은 초기경전 중의 하나인 <아함경>에서도 자주 등장한다.²⁾ 부처가 세속인이었을 당시 신하의 호위를 받으면서 사람들 사는 고통의 모습을 보게 된다. 이때 늙음과 병들음, 그리고 죽음에 대하여 나름대로 무엇인가를 느끼게 된다. 즉 그 안에서 고통의 원형이 무엇인지를 어렴풋이 느끼게 된다. 이런 싯달타의 느낌은 곧 출가의 계기가 된다. 싯달타의 당시 느낌은 단지 병들고 늙고 죽어가는 사람들에 대한 여느 사람들의 동정심과 달랐다. 보통 사람들은 늙고 병들어 죽는 현상에 대하여 감성 차원의 동정심으로 국한되지만, 싯달타가 가졌던 동정심의 내용은 그런 감성 차원의 동정심을 넘어서 있었다. 첫째는 고통의 원인이 바로 그런 현상 즉 가시적인 늙고 병들고 죽는 현상에 있었다는 점이고, 둘째로는 고통의 원인이 그런 가시적인 원인에 그치는 것이 아니라 원인의 원인이 또 있었다는 점을 찾았다는 데 있다. 그런 가시적인 현상들 즉 늙고 병들고 죽는 이유가 바로 살아있기 때문이라는 한발 더 나간 원인찾기에 도달했다는 점이다. 이러한 고통을 인식한 싯달타는 출가를 하는 결정적 판단을 한다. 그런데 그의 출가는 고통을 피하기 위한 출가가 아니라 고통과 대면할 수밖에 없다는 필연적 결과였다. 늙고 병들고 죽는 것을 일으킨 앞선 원인이 바로 살아있음이라는 엄연한 사실을 깨달은 둘째 원인에 맞닥트렸기 때문이었다.

2) 大般涅槃經卷第三十五 寔
P1062b15L: 如,色是生老病死之相,因滅是色,獲
P1062b16L: 得解脫非生老病死相之色.受、想、行、
佛言:「富那,若有人說,世間是常,
P1071c13L: 之人爲見所纏,不能遠離生老病死,
P1071c14L: 迴流六趣受無量苦.乃至非如去非
P1071c15L: 不如去,亦復如是.富那,我見是見有
P1071c16L: 如是過,是故不著不爲人說。」

이때 초기 경전에는 생로병사 중에서 ‘생’에 대하여는 구체적인 경험사례가 별로 나오지 않는다. 그 이유는 다음과 같다. 늙고 병들고 죽는 현상은 가시적이며 구체적이고 경험적이다. 그럼에도 불구하고 생로병사를 묶어서 고통의 원인으로 규정했다는 점이 바로 불교의 핵심이기도 하다. 생birth이란 함은 단순한 태어남이 아니라 살아있다는life 사실 전체를 포함한다. 살아있음은 늙고 병들고 죽는 과정에 이미 겹쳐져 있다. ‘생’은 ‘병로사’ 그 자체이며 그의 원인이기도 하다. 그래서 ‘생’을 ‘병로사’와 같은 차원에 배열하는 것은 자칫 범주오류 category mistake로 보일 수 있다. 논리적인 분류에 의하면 그렇게 오류로 보일 수도 있다. 그러나 싯달타의 출가는 논리적 분류의 제한을 넘어서 있었다.

남들은 ‘생’을 최고의 혜택이라고 받아들이는데 붓타만큼은 ‘생’을 고통의 최고 원인이라고 보았다. 여기서 불교가 탄생한다. ‘생’이 최고의 고통원인인 이유는 ‘생’이 모든 생명체(동물계)를 넘나드는 윤회의 사슬이라는 점에 있다. ‘생’의 고통을 근원적으로 없애려면 ‘생’ 자체를 정지시켜야 한다. 그런데 이 ‘생’은 동물계 내에서 순환하기 때문에 ‘생’을 유지하는 한 고통을 근원적으로 없앨 수 없다. 그래서 고통을 근원적으로 없애려면 ‘생’의 순환을 없애면 된다. 불교 용어로 윤회를 단절하면 된다는 뜻이다. ‘생’ 자체도 업의 결과이기 때문에 업의 해소는 실천 불교의 핵심이기도 하다.

고통과 윤회를 연결하는 이러한 논리는 이미 너무나 잘 알려져 있다. 이러한 생각은 ‘생’의 모든 것은 시간적으로 연결되어 있고, 또한 공간적으로 연결되어 있을 것이라는 당시 사회의 풍속에 기인하기도 하다. 싯달타 당대에는 자이나교가 성행했었는데 자이나교의 중요한 세계관의 하나가 바로 시간상으로 그리고 공간적으로 상호 연결되어 있다는 생각이었다. 그래서 고통을 근원적으로 없애기 위하여 연결의 고리를 끊는 일이라는 논리는 당시의 당연한 생각이었다고 본다.

이래서 요즘 텔레비전에서 말하는 생로병사의 ‘생’과 불교 원전에서 말하는 원래 생로병사의 ‘생’은 다를 것이다. 텔레비전 ‘생로병사의 비밀’에서 말하는 생은 마치 늙어가는 속도를 지연하고 질병이 없는 그런 건강한 상태를 암묵적으로 시사하고 있기 때문이다. 우리들 대부분도 그렇게 생각하고 있다. 그래서 ‘병로사’는 나쁜 것이지만, 그 반면에 ‘생’은 좋은 것이라는 이분법적 판단을 쉽게 하는 것이다.

불교라는 종교적 의미를 벗어나기만 한다면, ‘생’은 정말 좋은 것이다. 나도 오래 살고 싶기 때문이다. 너도 그렇다. 이미 깨달은 붓타 역시 그렇게 생각했다는 점이다. 마치 역설같지만 말이다. 고통을 없애기 위하여 고통의 원인인 ‘생’ 자체를 부정하면 결국 인간의 종교로서의 의미가 상실된다. 인간은 ‘생’ 그 가운데서 ‘생’을 반성하는 것이지, ‘생’ 없는 ‘생’의 반성은 있을 수도 없고 의미도 없다. 불교의 중요한 측면은 우리가 맞닥처 있는 현실의 ‘생’ 가운데서 ‘생’을 반성하자는 점에 있다. 그 ‘생’은 너의 생이 아니라 나의 ‘생’에서부터 깨달음이 시작하고, 또한 깨달음의 완성이 그 안에 있다. 이 점은 서양 유태교 전통과 결정적인 차이를 갖는다. 유태교 전통에서는 나의 ‘생’의 깨달음의 기준은 반드시 외부의 절대 ‘생’에 의존한다. 반면에 불교에서는 바로 구체적인 나의 ‘생’ 안에서 나의 깨달음이 가능하다. 오히려 외부의 ‘생’을 빌리는 일은 허망함의 표본이 된다. 외부의 절대성을 필요로 하지 않는다. 그래서 불교는 내가 의존해야 rely-on 하는 서양적인 의미의 religion 릴리전이 아니다.

3. 유교와 도가에서 본 ‘생’의 의미

3.1 유가의 捨生取義

릴리전이 아니라는 점에서 동아시아 종교 대부분이 그 점에 해당한다. 유교도 그렇고 도교도 그렇다. 유교나 도교는 불교 이상으로 릴리전 조건에 부합하지 않는다. 유교와 도교에서 보는 ‘생’의 의미를 살펴보면 무슨 뜻인지 확인해진다. 유교나 도교에서 보는 ‘생’에는 절대적이고 선형적인 ‘생’의 기준이 없다. 단지 내가 현실에서 어떻게 살아야 하는가라는 ‘생’의 경험적인 가이드라인이 있을 뿐이다.

유교에서 보는 ‘생’은 내가 살아가는 윤리적 기준의 준거이기도 하다. 삶의 최고 지표는 성인聖人이 되는 데 있다. 성인이 되어야 하는 당위성을 기술하는 것이 유가 원전의 많은 부분을 차지한다. 예를 들어 성인이 되어야 하는 당위성을 가장 크게 강조한 원전은 맹자였다. 맹자에게서 인성의 최고 지향점이며 동시에 최고의 사회적 가치가 되는 것은 바로 사생 취의捨生取義였다.³⁾ 삶을 양보해서라도 의를 취해야 한다는 것이다. 정확히 해석한다면 의를 취하기 위해서라면 가장 소중하고 가장 좋은 ‘생’을 포기할 수 있어야 한다는 말이다. 그렇다면 인성의 최고 지향점이며 최상의 사회적 가치가 과연 어떤 근거에서 그런 최고의 지위를 갖게 되느냐가 관건이다. 선진유가에서는 그런 가치기준은 하늘에서 품부받은 것이므로 최고의 격상을 지닌다는 논리를 유지한다. 인간사회에서 형성된 경험적인 가이드라인이 좀더 지위격상하면서 하늘의 지위를 얻게 된 것이다.

맹자에게서 역시 그런 당위성은 절대자로부터 뿜어나온 명령체계와는 무관하다. 인의예지를 낳게 한 원래의 마음이 있다는 것이다. 그런 마음을 모두 구유하고 있다면 그 사람은 바로 성인 것이다. 그러나 맹자 역시 그런 성인이 별종의 인간이 아니라 누구와도 같은 부류의 사람이 될 수 있다고 한다.⁴⁾ 그래서 선진유가 역시 서양적 의미의 릴리전일 수 없는 것이다.

그렇게 좋은 것을 과감하게 버릴 수 있으려면 다음의 조건을 만족해야 한다. 첫째 나중 것은 원래 좋은 것을 충분히 버릴 만큼 더 좋아야 한다. 둘째 원래 좋은 것을 버릴 만큼 더 좋으려면 그 나중 것은 분명히 거의 절대적으로 좋은 것이어야 한다. 왜냐하면 원래 좋다고 한 것은 거의 대부분의 사람들이 원래부터 좋다고 ‘아주 오래 전’부터 여겼기 때문이다. ‘아주 오래 전부터’ 그렇게 좋다고 여겼던 것은 대부분 자연적인 것들이다. 자연적인 것의 기원은 밝혀지지 않는다. 너무 오래되었기 때문이다. 어쨌든 원래 것이 좋다는 것은 분명한 사실이다. 유가에서는 그 좋은 것보다 더 좋은 것이 있는데 왜 더 좋은 것을 취하지 않겠느냐 라는 논리로 사람들이 성인으로 되게끔 최대한 유도한다. 그러기 위해서는 기존의 원래 좋은 것이 사실 알고 보면 좋았던 것이 아니라 개인의 이익만 챙기는 것이었음을 유가는 폭로하고자 했다. 이 점은 공자의 기본적인 입장이다. 그래서 앞의 사생취의捨生取義는 사리취의捨利取義로 재해석된다. 결국 ‘생’은 정말 좋은 것이 아니라 개인의 이익을 챙기는 행위에 지나지 않는다는 것이다. 개인의 이익을 배제하는 정도의 최고의 수준은 살신殺身이다.

3) 맹자 고자 上 “舍生而取義者也”

4) 맹자 고자 上 “聖人亦人耳, 其性之善, 無不同也”

즉 사생捨生의 최고 단계는 자기 살신殺身이다. 자기 살신殺身을 통해 유가의 최고덕목인 인成仁에 도달할 수 있다는 표현은 유가에서 ‘생’을 어떻게 해석하는지를 단적으로 잘 보여 준다.

3.2 도가의 메타포

그런데 한편에서는 과연 그렇게 좋은 ‘생’을 과감하게 버릴 수 있는지에 대한 의구심이 생기기 시작했다. 유가에 대한 노자와 장자의 반론이다. 인심이 흉흉하고 전란이 끊이지 않았던 춘추전국시대의 인간들 속에서 도덕적 모델을 찾는 것이 당시 사회의 가장 중요한 당위였다. 이에 유가들은 너무나 당당히 仁을 입론했지만, 노자는 仁을 숨기고 無爲를 내세웠다. 유가의 인은 이기주의에 대한 규범적 질타를 당당히 했지만, 도가는 이기성을 질타한다고 해서 이기성이 사라지는 것이 아님을 깊이 깨닫고 있었다. 그래서 도가에서는 우선 각자가 자기 안에 움튼거리는 이기성의 발로를 꺾어틀기보다는 잠시만이라도 ad hoc 도구적 무관심의 틀 안에 가두어 놓기를 제안했다. 바로 무위라는 개념적 장치였다. 무위를 통해서 개인의 ‘인’보다는 자연의 ‘생’을 그대로 재현하기를 희망했다.

노자는 ‘생’을 자연을 자연이게끔 하는 힘의 원천으로 보았다. 이제 나 개인의 ‘생’은 개인의 도덕적 발판이기보다는 자연의 전체 ‘생’의 한 조각 투영일 뿐이다. 그래서 노자는 개인의 도덕이란 껍질에 지나지 않는다고 한다. 결국 그렇게 좋은 ‘생’을 버리는 일은 가식적일 수 있다는 것을 지적한다.

장자는 노자의 진지함 대신에 우화 가득찬 메타포를 통해 자연적인 ‘생’이 인위적인 ‘의’義보다 더 중요하고 좋은 것임을 일깨우고자 한다. 장자는 ‘의’ 자체를 부정하지 않는다. 다만 한 개인이 자신의 최고 가치인 ‘의’를 표현하는 방식에서 가짜를 경계하고 나아가 ‘의’의 허세보다는 실질적인 것을 찾자는 뜻을 담고 있다. 노자 역시 유가의 규범성을 거부했지만 그들의 규범 자체를 부정한 것이 아니었다. 단지 규범의 실질적인 내용을 충실히 전달하기 위하여 규범 외적인 도구적 무관심이 훨씬 효율적이라는 뜻을 전하고자 했다. 도구적 무관심은 상대가 안심할 때 허를 찌르는 전략일 수도 있다. 그렇게 해석하면 노자는 최고의 술수가이며 지략가가 되는 것이다. 노자 이후 송대가 되기 전까지 노자는 그렇게 인식되었던 모양이다.⁵⁾ 한편 장자에게서 도구적 무관심은 세간 사이의 이해관계 굴레에서 벗어나는 것을 의미한다. 문제는 도가에서 말하는 무위無爲 혹은 제물 齊物은 인위적인 규약이 없이도 가능하다는 것을 전제해야 한다. 그러나 유가의 입장에서 볼 경우 세간사에서 인위적인 규약이 없다는 것은 도가가 갖는 일종의 허망함으로서 노장의 메시지는 현실성이 없다고 비판한다.

4. 양육은 어디까지 가능한가

4.1 유가와 도가 사이의 양육 방법론의 차이

유가나 도가나 할 것 없이 양육의 중요성을 강조한다. 여기서 말하는 양육은 실제로 수양론

5) 전호근/김시천, 번역된 철학 작중된 근대, 2010, 140-145쪽

의 한 방법론이다. 유가의 양육은 인의예지의 근원이 아무리 선善하다고 하더라도 그것을 잘 키워내지 않으면 아무 쓸모없음을 말한다.⁶⁾ 반면 노장자에게서 도덕은 인간의 인위적인 작품이며 원래 자연 즉 '생' 안에는 존재하지 않았음을 강조한다. 그래서 도가에서 말하는 '생'은 단지 건조하고dry 색깔이 없으며colorless 차가운cold 자연의 모습일 뿐이다. 그래서 엄밀하게 말하면 도가의 '생'은 양육이 되질 않는다. 맹자가 말하려는 '생'은 말 그대로 한 개인의 신체 그대로이다. '여기서 '생'은 양육을 반드시 받아야만 하는 대상이며 그래야만 겨우 존속이 가능하다. '생'은 하루라도 지나치게 덥거나 오랜 동안 춥게 되면 금방 죽을 수도 있어서 항상 양육이 필요하다는 뜻이다.⁷⁾ 반면에 도가에서 말하는 '생'은 유가에서 말하는 '생'을 움직이게 하는 원리적 힘에 해당한다고 볼 수 있다. 이러한 도가 친화적인 원리적 '생'은 개체적 '생'에서 분리될 수 없다. 실제로도 원리적 '생'이란 비가시적이고 추상적이며, 어느 정도 형이상학적으로 해석될 여지를 많이 품고 있다. 개체적 '생'과 원리적 '생'은 그 존재론적 차원에서부터 다르다. 그러나 노자의 원리적 '생'도 실제로는 개체적 '생'으로부터 출발했다. 이런 점에서 맹자와 도가는 상통한다. 물론 노자의 원리적 '생'은 도교의 개체적 '생'을 보존하는 근거이다. 이를 보통 양생론이라고 말하기도 한다.

결국 이런 차이는 자기 양육의 방법론 즉 수양의 방법론도 달리 표현한다. 유가의 '생'을 양육하려면 처음부터 가뒀놓고 억박지르고 해야 하지만, 도가의 '생'을 양육하려면 잘한다고 얼러주고 잘 북돋아주기만 하면 된다. 이런 양육 혹은 자기 양육 즉 수양 방법론의 차이는 유가와 도가의 결정적인 차이이다. 유가와 도가는 인간 사회의 미래를 좋게 만들어가자는 데서 동일하지만, 그 지향 방법론에서 차이가 난다는 뜻이다.

4.2 '생'의 이중성 - 양육론과 계급론 혹은 양육과 본성

유가의 '생'은 이중적인 모습을 보인다. 자연 상태의 '생'은 원래부터 좋은 것이었기 때문에 더욱더 '생'에 대하여 경계심을 유지해야 한다는 점이다. 순자나 법가 계열에서 보는 '생'은 말할 나위도 없지만 善性을 주장하는 맹자에게서조차도 주어진 성품을 계속 갈고 닦지 않게 되면 나중에는 순자가 생각하는 성과 결국 비슷해진다는 것을 유념했다. 이렇게 앞서 말했듯이 유가의 '생'은 일종의 개인의 이익을 지향하는 이기적인 모습으로 비춰졌다. 그래서 그런 '생'은 반드시 극복의 대상이며 해소의 대상이다. 그 극복과 해소가 바로 유가의 양육이며 수양론의 중심이다. 어떤 측면에서 유가에서 보는 '생'은 전반적으로 '심'의 원천이기도 하다.⁸⁾ 그래서 '생'은 개인의 특성을 보여주는 지표이기도 하다. 김철수의 '생'과 이철남의 '생'은 서로 상관성이 없으며 김철수의 '생'은 김철수라는 성품을 발현하며, 이철남의 '생'은 이철남의 성품을 발현할 뿐이다. 주어진 '생'을 어떻게 수정하고 관리하고 보전하느냐에 따라 이철남이 소인으로 머물기도 하고 김철수가 대인으로 뛰어 오를 수도 있다는 것을 전제로 한다. 그래서 유가에서는 한 개인의 성품 상의 미흡은 그 개인의 노력부족으로 판단할 수 있다.

6) 맹자 고자 上 “故苟得其養，無物不長。 苟失其養，無物不消 山木人心其理一也”

7) 맹자, 고자 上, “雖有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。 吾見亦罕矣，吾退而寒之者至矣，吾如有萌焉何哉”

8) 양명학 ****(추가 보완)

반면에 도가의 '생'은 전체 혹은 집단의 '생'을 염두에 둔다. 즉 김철수의 '생'과 이철남의 '생'은 내적으로 연관되어 있다. 나아가 모든 인간들의 '생'은 서로 연관한다. 더 나아가 세상의 모든 만물들이 갖는 각각의 '생'들이 서로 연관되어 있다. 물론 도가 일반을 싸잡아 규정할 수 없지만, 당시 선진 유가와 상대적으로 비교할 경우 그렇다는 것이다. 황로학 이후 도교가 자리 잡는 시기에는 모든 '생'들이 하나로 묶여 전체의 내적 자기동일성을 소유하게 된다.⁹⁾ 따라서 내 안에 투영된 나의 '생'은 따지고 보면 나만의 '생'이 아니라 공동의 '생'이기도 하다. 이런 '생'의 공동성을 간과하는 눈을 가졌다면 그는 어느 정도 道에 근접했다고 볼 수 있다.¹⁰⁾ 문제는 오히려 여기에 있다. 내가 가진 나의 '생'은 나만의 것이 아니라서 따라서 나의 '생'을 나 스스로 관리하고 제어할 수 없기 때문이다. 상황이 이렇게 되면 나는 나를 변화시켜 다른 모습의 나를 만들어가기 어렵다.

도덕성이란 철저하게 개인의 차원에서 이루어진다. 그래서 도덕적 수양의 요청은 유가에서 아무 문제가 없이 타당하다. 그러나 개인의 자기동일성이 모호한 도가에서는 도덕적 요청을 개인에게 하기 어려운 점이 드러난다. 따라서 도가에서는 유가와 달리 양육의 가능성이나 수양론의 사회적 요청이 적절하게 적용되기 쉽지 않다. 그래서 도가에서는 가치중립성의 요소가 얼핏얼핏 느껴지게 된다.

사실 이런 문제는 유가에서도 비슷한 고민을 담고 있었다. 중앙집권 정치가 정착되는 당대 이후부터 유가나 도가 모두 정치권력적 해석에서 자유롭지 못했다. 그래서 한편에선 '생'을 변화시킬 수 있다는 양육론과 다른 한편에서는 주어진 '생'은 변화되는 것이 아니라는 계급론이 공존해 왔던 것이 사실이다. 이는 유가나 도가에서 마찬가지로었지만, 유가나 도가의 철학적 사유체계 자체의 결손과는 무관하다. 오히려 권력 위정자들이 그런 철학을 권력유지의 수단으로 도구화했다는 데 문제가 있다.

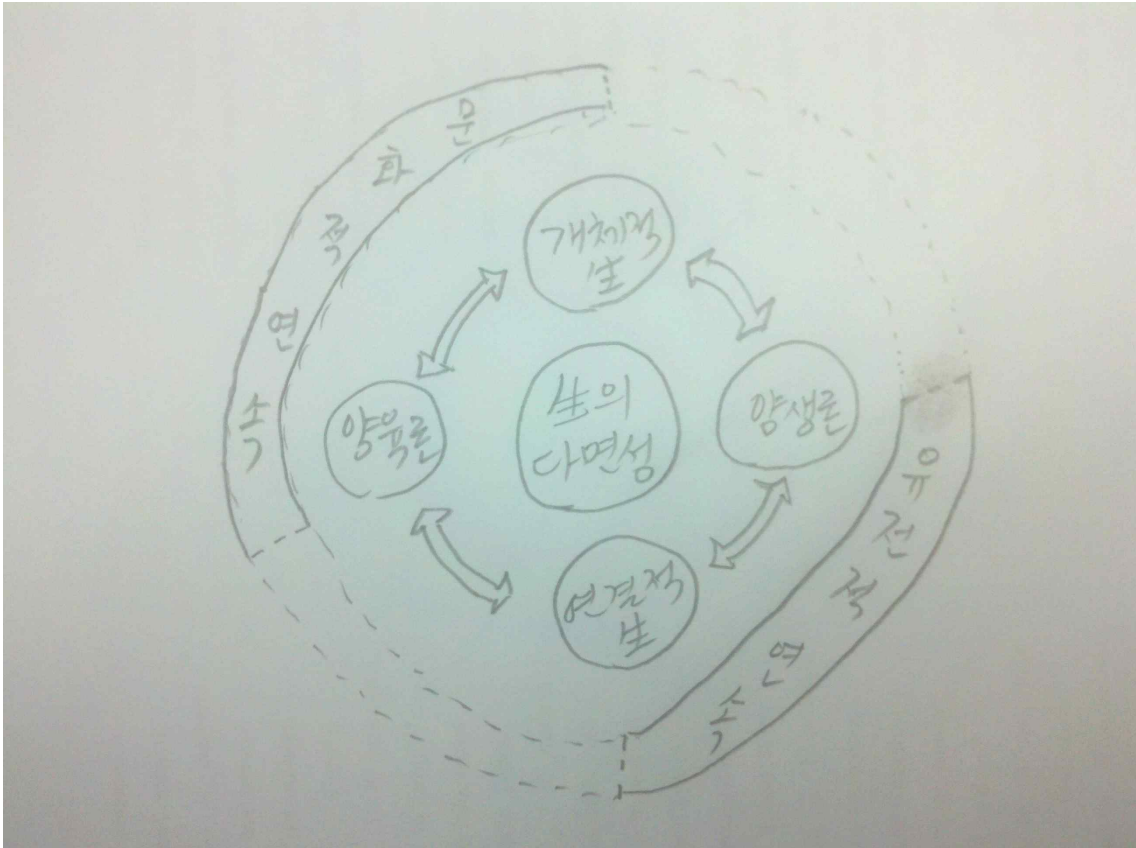
5. 로병사는 생의 개체화된 현상들이다

5.1 생의 발현

이중성이라는 용어는 통상 부정적 이미지로 드러난다. 그러나 본고에서 말하려는 '생'의 이중성은 오히려 '생'의 본질이라는 점이다. 생 자체는 이미 로병사 및 희로애락을 포함한 생의 전체 전개과정을 의미한다. 다시 말해서 로병사는 '생'의 개체화된 현상들이다.

9) 이런 개념 성장은 바로 기氣 개념의 새로운 탄생과 밀접하다.

10) 노장 선진도가에서는 '도'에 근접했다는 표현 자체에 문제가 있다. 왜냐하면 도이면 도이고 도가 아니면 도가 아니기 때문이다. 도에 대한 박진성迫眞性의 정도를 따질 수가 없다.



<생의 다면성>

최종덕©

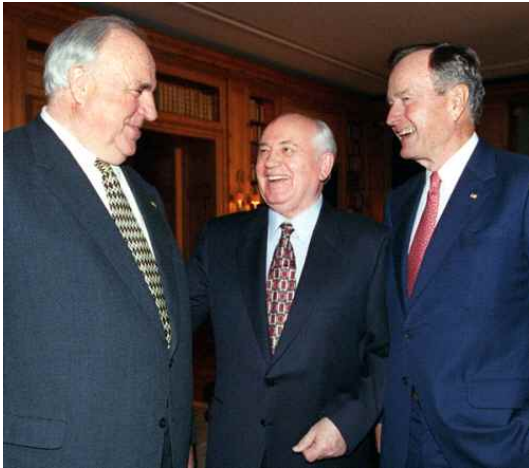
생

로병사 老病死	생, 건강 生, 不仁
------------	----------------

감정적 요인	신체적 요인	사회적 요인
슬픔, 무서움, 화남, 싫어함, 원함, 기쁨, 좋아함, 부끄러워함, 시기함, 즐거움, 외 감정들 怒 哀 懼 惡 慾 喜 愛	비만, 표정, 몸짓, 발화행위	관계 스트레스, 정치적 무력감, 사회적 불평등,

5.2 적용사례 : 부모의 역할

5.3 적용사례 : 비만



독일통일 당시 세 사람, 1989년 <20년 후>

독일통일 20주년 기념행사에 나온
그때 그 사람, 2009년

5.4 적용사례 : 성인병

6. 개체적 '생'의 자기양육(수양)과 양생은 연결적 '생'의 건강함에 달렸다.

2010년5월29일
정리조차 안 된 발표를 위한 토론용 원고입니다.
최종덕 <http://eyeofphilosophy.net>

2010년11월13일 한국철학회 논평문

강신익 교수의 '노화의 과학과 철학'에 대하여

최종덕 (상지대; <http://eyeofphilosophy.net>)

이 논문은 과학이 철학과 어떻게 만나야 하는지를 보여주는 범례적 글쓰기라고 생각된다. 노화라는 소재를 통하여 동서, 고급 및 자연-문화 사이의 절묘한 대화가 이루어지는 것을 보게 된다. 그는 ‘늙어감’을 익숙해지다가 다시 낯설어지는 과정이라고 표현했다. 일종의 문화적 삶의 전개로서 여겨졌다. 동시에 그러한 생의 변화를 뇌의 신경접합(시냅스) 혹은 먼역적 기억의 동력학에 유비할 수 있다는 흥미로운 제안을 하였다. 문화적 실존과 과학적 실재 사이의 밀접한 상관성 혹은 상보성을 시도한 글이었다고 보여진다. 나이듦과 늙어감을 구분하면서도 결국은 삶 속에서 통하게 된다는 필자의 입장을 전개하는 논변을 좀더 분명히 하기 위하여 몇몇 질문을 하고 싶다.

첫째, 노화는 질병이 아니라고 전개한 논변에 대한 질문이다. 노화를 방지하는 입장보다는 노화를 수용하는 것이 더 건강한 노인의 삶이 될 수 있다는 말은 언뜻 역설적으로 들리지만 삶의 실존을 이해하는 중요한 점이라는 데 동의한다. “젊음의 샘은 없다”라는 노화전문가 그룹의 발표는 이를 더욱 확증해준다. 그러나 죽음과 노화를 기꺼이 받아들이는 순응의 태도 혹은 공자가 말하듯 나이 일흔을 받아들이는 초연함의 자세는 보통 살아가는 삶으로부터 너무 멀리 동떨어져있다고 느껴진다. 쉽게 말해서 대부분의 일상 사람들은 죽음을 두려워하고 죽음으로 가는 통로로서 늙어감을 되도록 막아보려는 행동을 하기 때문이다. 도교적 의미의 양생론은 그 초연함과 불로장생의 집착이라는 양면을 다 포함한다고 생각한다. 양생養生은 죽음을 멀리하려는 일련의 생물-문화적 시도들의 조합이다. 불로초 등의 신선환에서부터 황제내경의 처방 등에 이르는 생물학적 양생이 있다. 한편 당대 춘추전국시대에서 후한대에 이르는 전쟁의 혼란기에는 새로운 방식의 사회적 양생이 요구되었다. 한때 흥하다가도 갑자기 망하는 권력 이동이 극심한 상황에서 왕을 포함한 관리들이 앞에 나서서 하는 주장과 발언 및 행동을 자제하는 길은 확실한 양생의 한 방법이었다. 나쁘게 말해서 복지부동을 해서라도 내 한 목숨 연장해 보자는 말이다. 반면 아주 좋게 말해서 그런 양생법을 무위無爲의 도라고 볼 수도 있다. 어쨌든 이런 태도는 문화적 양생에 해당한다. 목숨을 부지하고 몸을 보양하여 좀 더 오래 살아보자는 것이 생명의 원래 모습이 아닌가라는 질문을 드린다. 도가의 잠언 수준인 성스런 무위 개념을 이렇게 천박하게 낮추어 해석하는 것에 대하여 노장 전공자들의 비난이 있을 수 있다. 그러나 자손 생식의 의무를 마친 이후 현재를 더 버티려는 머무름의 삶과 <황제내경>에서 말하는 정精기氣신神 중에서 정精에 집중하여 지속적으로 보양하여 자손 생식을 더해보려고 기를 씌으로써 진화론적 노화에 도전하려는 시도들, 모두 무위 안에 이중적으로 포섭되어 있을 수 있다. (정의 보양이 기준이 된다는 점에서 진화론적 노화해석이나 황제내경-도교적 노화 해석은 상대적으로 남성중심적 상징을 내재한다) 어쨌든 죽음과 노화를 삶의 마지막으로 미루는 삶의 애닦음이나 노화를 막아보려는(anti aging) 삶의 전쟁이 과연 어디에서 차이가 생기는 것인지 질문드린다.

둘째, 생명의 물리적 제한과 연관한 질문이다. 생명의 물리적 제한은 철학적으로 존재의 결정론적 운명이라고 표현될 수 있다. 필자가 말했듯이 염색체 양단에 위치한 텔로미어 telomere는 세포분열의 횟수에 비례하여 점점 짧아진다. 텔로미어 존재는 2009년도 노벨의 학상을 받게 된 주제였고 관련 연구성과는 꽤 오래전부터 있었지만, 그 메커니즘은 아직 밝혀지지 않았다. ‘telo’는 아리스토텔레스 목적원인 개념에서 나왔다. 세포 내 효소인 텔로미어는 정해진 존재의 목적을 향해 운동하게끔 하는 원인자 집단에 해당한다. 나아가 세포의 생명을 좌우하는 결정론적 생명물질이 존재한다는 메타포를 강하게 심어주었다. 더 나아가 죽음의 프로그램이 세포 안에 내장되어 있다는 유추를 가능하게 해주었다. 목적을 향해 운동하고 변화한다는 뜻에서 텔로미어라는 이름이 붙여졌다. 텔로미어의 존재와 기능을 강조할 경우, 노화가 내재적 원인에 한정된다는 점만을 부각하는 것으로 보일 수 있다. 필자는 이러한 내재적 원인의 결정론적 이해를 거부하면서, 노화의 외재적 혹은 환경론적 원인을 재조명해야 한다고 주장하는 것처럼 여겨진다. 환경론적 원인 혹은 상관적 원인을 조망하기 위하여, 필자는 뇌신경세포의 시냅스 작용과 면역기능의 의미를 경험적 사례로 들었다. 시냅스 활동이 보여주는 가소성neuroplasticity과 면역의 기능을 세상과 자아의 통로라고 설명하는 필자의 논거가 과연 결정론적 내재원인론의 대안이 될 수 있는지 다시 한번 묻고 싶다. 시냅스의 가소성이나 면역의 자-타 간 통로기능도 여전히 상관성의 외적 원인론으로 간주될 수 없다고 논평자는 생각하기 때문이다.

셋째, 언제까지 채우고 언제부터 덜어내느냐에 대한 질문이다. 고향을 떠나면 낯설고 고향에서는 익숙해진다. 생명의 고향이 원천적으로 있었다는 것인지 묻고 싶은 것이다. 논의가 여기에 이르면 이미 과학적 논변이 아니라 실존적 추론에 가까워진다. 그렇다면 채우다가 덜어내는 임계점에 대한 물리적 시점을 묻는 논평자의 질문은 이 논문의 맥락에서 동떨어진 것일 수 있다. 논평자의 질문은 그런 물리적 임계 시점을 묻는 것이 아니다. 논평자가 생각하기에 채웠다가 덜어내는 생명의 행로는 순차적이지 않다는 것이다. 생명이 태어나면서, 삶이 시작하면서 채우는 일과 덜어내는 일은 함께 한다고 여겨진다. 몸의 신진대사 혹은 신경세포의 정착이라는 과학적 사실도 그러하지만 마음의 기억과 재현이라는 실존적 사실도 그러하다. ‘양육과 본성’nurture or nature 논쟁에 참여 중인 양육론자가 아니라면, 다시 말해서 경험론적 인식론 주창자가 아니라면 오히려 삶이 시작하는 아기 때부터 채워지기는커녕 덜어내는 일이 나도 모르게 내 몸에서 혹은 내 마음에서 작동되고 있을 것이라는 생각에 동의할 것 같다. 플라톤이나 데카르트와 같은 철학자가 이런 생각을 어느 정도 했을 것이다. 나이듦도 마찬가지로 생각한다. 나이 들어가면서도 덜어낼 뿐만 아니라 채우기도 한다. 노인의 인지구조에서 암묵지란 과거에 주어진 지식네트워크를 재현한다는 뜻만이

아니라 새로운 네트워크를 재구성한다는 뜻도 포함한다. 이 의미는 가소성의 다른 표현일 수 있다. 물론 인생의 끝에서 모든 것은 의지와 무관하게 떨어내어진다. 사람들은 갑자기 떨어내어지는 상황에 매우 당황한다. 그래서 어릴 때부터 채우는 연습과 더불어 떨어내는 연습이 혼용되어야 한다. 그러면 늙어서 죽어가는 삶의 행로에 순응하기가 상대적으로 쉬울 수 있다고 본다. 내 질문의 요점은 다음과 같다. 채우고 떨어내는 행로가 예측가능하다면 혹시 생명체를 고치거나 새것으로 바꾸어 다시 쓸 수도 있지 않을까라는 의문이다. 사랑과 일 그리고 놀이로 이어가는 삶의 내러티브는 당사자에게 물론이거니와 보는 사람에게도 즐거움을 준다. 강신익의 글을 읽는 것도 내 공부의 텍스트를 만들어가는 즐거운 내러티브의 콘티 한 조각을 채우는 것 같아서 좋다. <끝>