

노자의 통일관념으로 본 남·북한 상호주의와 바람직한 통일문화

허도학

1. 머리말

이 글의 포괄적 주제는 노자의 사상이 통일문제연구에 주는 지혜이다. 보다 세부적으로는 노자의 사상 중에서 통일관념, 그 중에서도 ‘상대주의’에 주목하여 이를 남·북한 상호주의에 연계시키어 그 의미를 짚어본다. 아울러 그 과정에서 생성되는 일련의 통일지향성 가치체계, 즉 ‘통일문화’에도 유념하는 동시에, 특히 이를 기반으로 한 통일문화공동체가 노자의 문맥 안에서 어떻게 읽힐지를 유의한다. 글의 성격은 노자라는 인문학에 통일이라는 사회학이 결부된 만큼 자연스럽게 인문·사회학적으로 경도되고, 이리하여 종래의 통일연구가 사회·정치학적이던 경향을 보완하게 될 것이다.

주지하듯 노자의 ‘상대주의’는 노자의 전체 인식에서도 중심적 지위를 이룬다. 노자는 사물이 모두 저마다 상대적 관련 속에서 그 존재가치를

허도학 문학박사, 전 동국대학교 교육대학원 강사.

드러낸다고 본다. 말하자면 ‘상대’를 ‘나’의 존재 근거로 설정하는 것인데, 바로 이 점에서 이미 그 자체에 어떤 모순을 안고 있다. 통일관념 역시 그 예외가 아니니 노자의 통일관념에도 어떤 모순성이 흐르는 것이다. 이를테면 ‘통일’과 그 반대인 ‘대립’이 서로 하나를 이루는, ‘대립적 통일’(류장운 75) 관계를 이루고 있다. 이런 관계를 관념화하여 노자의 통일관념이라고 할 때, 이는 곧 ‘대립적 통일’관념의 줄임말이 되기도 한다. 노자의 통일관념은 곧 통일의 반대편인 대립까지도 끌어와 ‘대립적 통일’이라는 구도를 이루는 것이다.

이와 관련해서는 일찍이 “대립물이란 상호 의존, 상호 ‘통일’하는 것으로 그러기에 그 중 한 면이 무너지면 전체가 무너진다(후와이루 259~60).”고 한 것과, 또 “대립한다는 것은 서로 다른 것에 의해 존재한다고 믿는 것”(오오하마 아끼라 159)이라면서 “대립은 곧 차원 높은 ‘통일’”(167)이라고 한 것을 떠올리면 ‘대립적 통일’이라는 용어 사용이 무리하지 않음을 알게 된다. ‘대립’속에 ‘통일’, 또 ‘통일’속에 ‘대립’을 서로 공유하는 것이다.

그러나 노자의 통일관념과 그 안의 상대주의적 인식체계가 모순이다, 아니다, 하는 것을 크게 다를 일은 아니다. 원래 노자와 같은 동양철학은 엄정한 인식체계를 추구하지 않는다. 서양철학이 지적 탐구를 위한 것이라면 동양의 그것은 생활에 ‘쓰임’을 보다 중시하기 때문이다. 이에 따라 노자의 상대주의도 사회적 유용성을 떼다고 할 때, 이는 곧 장자의 상대주의와도 구분되는 것이다. 즉 도가의 자연주의 철학도 노장의 구분을 필요로 하는 것이다. 사실 노장이 모두 ‘사회문제’에 관심을 기울인 것은 맞으나, 장자의 관심은 주로 ‘인생문제’에 치우쳤고, 따라서 노자만큼 ‘사회문제’에 인식이 철저하지 않았다(한린허 314, 장징화 <<http://www.confucius2000.com/taoist/zhuangzizhx12.htm>>).

또 ‘통일’자체에도 철학적인 의미가 없지 않다. 먼저 이의 사전식 설명을 보면 “다양한 부분을 제시하면서 하나로 파악되는 관계”라면서 곧 ‘전체

와 종합'을 중시하는 개념이라고 한다. '전체와 종합'인 점에서 '통일'에는 '통합'의 의미가 본래 있다고 보겠다. 실제로도 그러한 유형의 통일연구가 있어왔다. 즉 기존의 정치적 통일을 뛰어넘어 사회 성원의 문화의식을 공유하는 '통합'개념으로 통일의 의미를 넓혀나간 것이다. 예컨대 남북한 사회문화공동체 연구이다. 그렇다면 글의 제목을 노자의 통합관념이라고 했어야하나, '통일'이라고 했을 때가 의미전달이 보다 수월하므로 그대로 둔다.

요컨대 노자의 상대주의를 남북의 상호주의와 접목시키어 그 유용성을 전망해본다. 아직 이러한 선행연구가 없으므로 이를 선점하는 의의는 작지 않을 것이다. 현재 분단의 삶 속에 녹아있는 대립과 통일이라는, 크게 엇갈린 두 정서에 대해, 이를 노자의 관점에서 추슬러 바람직한 통일지향성 문화를 모색해보자.

2. 노자에 나타난 통일관념의 체계

총론적으로 노자의 통일관념은 어떤 인식적 기반 위에 서있는가. 또 그것을 오늘의 남북한 상호주의에 건주어서 성찰하고자 할 때 어떤 교훈적 의미를 얻을 수 있는가. 오늘의 통일문제를 인문학이라는 한 선험적 가치체계로서 이해하려할 때 그 의의는 무엇이고, 왜 이 같이 해야 하는가. 나아가 노자의 통일관념을 뛰어넘어 '통합'관념으로도 의미 설정이 가능한가.

1) '상대주의'의 제(諸) 의미

노자의 '대립적 통일'관념 중에서 가장 형태가 큰 것이 '상대주의'이다. 상대주의가 모순적이라고 함은 그 실체가 모호하다는 뜻이 내포되며, 따

라서 일반적으로 알려진 상대주의를 왜곡함도 없지 않다. 그런 상대주의를 남북한 상호주의가 인용한다면 상호주의 역시 모호함을 면할 수 없을 것이다. 그런 모호성은 노자의 '도(道)'에서 어떤 의미를 지니는지를 살펴 보자.

(1) 모호성과 '대립적 통일'관

노자의 '대립적 통일'관념의 근거는 제2장이 가장 불만하다. 이 장에는 '유무(有無)', '선·불선(善·不善)', '고하(高下)', '장단(長短)' 등이 나오는데, 특이한 것은 이들 상대어끼리가 서로를 배척하기 보다는 서로를 인정하는 것이다. 가령 '유'는 '무'에서, 또 그 반대로 '무'는 '유'에서, 각각의 존재적 의미를 확인하는 것이다(有無相生·21). 그 점에서 '고·하' 등의 상대어끼리는 의견상 '대립'되고 있지만 실상은 내면적으로 '통일'돼 있다고 말할 수 있고, 바로 이를 미루어서 노자의 한 인식체계를 '대립적 통일'이라고 보는 것이다.

노자의 이 같은 사물에 대한 인식을 인간사회의 현실문제, 이를테면 남북의 통일문제에 가져와 음미해보면 노자의 '대립적 통일'이란 기실, 대립이 없으면 통일이 없고, 통일이 없으면 대립도 없다는 뜻이 돼, 이는 곧 '대립 없는 통일'만을 생각해온 '남'의 반공주의자, 그리고 '북'의 주체주의자에게 경종을 울려준다. 대립을 배제시킨 통일보다는 대립이 있는 통일을 끌어냄도 중요하니, 대립은 곧 통일 이전이나 이후, 모두 존재하는 것이다. 노자의 인식체계는 사물이나 자연에 대한 관심과 이해로만 머물지 않고, 이들의 이치나 현상 등을 고차원적인 통치기술로까지 밀려

1) 여기 '2'는 왕필본 등 통행본의 기재에 따라 『노자』 제2장이란 뜻으로 이하 이처럼 표기한다. 또 간단한 원문 인용일 때는 각주로 다루지 않고 본문에서 직접 다룬다. 『노자』의 판본으로는 왕필본 같은 통행본을 중심으로 하되 초기 『노자』와 관련해서는 주로 백서본(帛書本)을 대조해 보기로 하고, 이를 위해 『帛書老子校注』(까오밍 1996)를 참고한다.

와 쓸 수 있게 한다.

노자의 상대주의는 어떤 ‘주의’라고 보기 어려운 실정이다. 그럼에도 불구하고 노자의 상대주의라고 함은 뜻의 전달을 쉽게 하는데 용이한 것이다. 사실 도가의 상대주의라고 하면 이는 장자를 두고 한 말이다. 장자에게는 곧 ‘상대주의’가 보편적 관념 내지 법칙으로 통하는데 거기에는 인간과 자연이 각각의 절대자적 지위를 누리고 있다. 장자철학이 활달한 상대주의적 사유 세계를 전개함도 이 때문이다. 이에 대해 노자는 인간과 자연 외에 ‘사회’라는 것을 보았으며, 따라서 그의 관심은 통치와 경영, 그리고 사회유지에 관한 일정한 정서적 교육까지를 망라한다.

노자가 사회문제해결을 위한 통치철학이라면 장자는 일반인을 위한 인생 철학에 그치는 것이다. 이렇기에 ‘노자와 장자는 철학적 인식론에서는 같았으나 그 철학의 목적과 사회를 보는 관점은 달랐다’면서 “노자와 초기 유가 및 기타 선진(先秦) 제자들의 취향이 같은 데 반하여 장자는 제자백가 외에 독립하였다.”(장정화 2010.1.26)는 말까지 듣게 되는 것이다. 이렇게 되면 ‘사회’문제와 관련한 노자는 공자 등의 다른 선진제자들처럼 견해가 같아지니 노자의 ‘자연주의’는 일정부분 수정이 불가피해진다. 즉 노자의 자연주의를 장자와 같은 순수, 혹은 절대적 자연주의에 대하여 “인문적 자연주의”(허도학, 『노자 인문학의 모색』 117)라고 봄이 그 일례이다.

그러면 노자에서 ‘사회’적 의미는 어떻게 나타나는가? 그것은 한마디로 노자 『도덕경』 할 때의 ‘덕’이라 할 수 있다. ‘덕’에 관한 설명을 먼저 보면 “형이상학의 ‘도’는 물질현상계에 내려와 인생문제에도 작용을 하는데 이가 곧 ‘덕(德)’이다.”면서 “‘덕’은 ‘도’의 작용이며, ‘도’의 구현이다.”(첸구잉, 「노자철학」 12)고 한다. 즉 “하나로 된(混一) ‘도’가 만물을 창조하면서 만물에 내재하여 모든 그 속성을 만들어내니 이가 ‘덕’이니 곧 ‘경험계(經驗界)의 도’가 바로 ‘덕’인 것이다(12).”고 부연한다. 이에 따르면 ‘도’는 ‘형이상’의 선형세계와 ‘형이하’의 경험세계에 각각 그 ‘도’가 있으며, 특히 후자 경험세계의 ‘도’를 ‘덕’이라고 하는 것이다.

이 ‘경험’의 ‘도’에 대해서 언어적 표현이 가능하나, 그 ‘선협’의 ‘도’에 대해서는 언어적 표현이 불가능한 것은 잘 알려진 바다. 곧 노자 도덕경 제1장 첫머리에 나오는 “도가도 비상도(道可道, 非常道)”의 경우, 이를 “도가 말로 표현(可道)되는 것이라면 진정한 도(常道)가 아니라”(13)고 하게 된다. 하지만 이 대목에서 ‘가도(可道)’란 언표(言表) 가능한 ‘도’가 되지만 이 ‘가도’가 미치지 않는 부분에 ‘상도’라는 언표불능의 ‘도’가 있다는 뜻을 되짚어볼 수 있다. 다시 말해 ‘도’란 어떤 경우든 언표불능의 것만 존재한다는 뜻이 아니게 된다. ‘상도’는 곧 “세계를 구성하는 실체이자 우주를 창조하는 동력(動力)”으로 “영원히 존재”(14)하는 것이지만 이와 더불어 현상계를 대변하는 ‘가도’의 존재설정도 가능한 것이다. 노자의 ‘도’를 언표가능한 ‘도’라는 뜻으로 ‘가도’를 명사화할 때, 이 ‘가도’는 ‘덕’과 더불어 노자의 경험세계를 공유하고 그 점에서 ‘가도’의 경험세계는 다름 아닌 ‘사회’일 것이다.

노자의 ‘도’는 각각 ‘가도’와 ‘상도’로서 서로 ‘대립’하면서 ‘통일’을 이루어 가는, ‘대립적 통일’관계를 이루는 것이다. 하지만 노자는 정작 ‘도’의 성격이나 내력에 대해 세세한 설명을 하지 않았다. 대표적으로 “도는 항상 이름이 없다(道常無名 32)”고 하거나, “도는 감추어져 이름이 없다(道隱無名 41)”고 하면서 아예 “나도 그 이름을 모르겠는데, 다만 이름을 짓자면 ‘도’이다(吾不知其名, 強字之曰道 25).”고 노자는 강조하였다. 사실 무엇이라고 이름(名)을 붙이는 순간, 그 이름에 둘러싸여 결국 존재적 의미는 한정되고 만다. ‘도’의 이런 성격, 이를테면 선협계의 ‘무(無)’와 현상계의 ‘유(有)’의 교류·대립·접합 등과 관련한 그 생성·파생의 의미를 제1장 27머리에 “아주 깊고 깊어 모든 오묘함이 나오는 문(玄之又玄, 衆妙之門).”에 비유하였다. 여기서 ‘도’는 어떤 성질로든 ‘현(玄)’의 모호성과 ‘중(衆)’의 다양성을 띠고 있다고 할 수 있다. 곧 ‘도’의 의미영역이 확대되면서 일정부분 모호성(2)을 떠안게 되니, 모호성은 곧 다양성의 또 다른 이름인 셈이다.

다음으로 ‘대립적 통일’관념을 이루는 상대주의의 두 요소인 대립과 통일의 경우, 이들의 관계는 ‘하나’인가, 아니면 ‘둘’인가 하는 것도 검토를 요한다. 이것은 노자의 상대주의가 ‘가치중립’인가, 아닌가, 하는 문제와도 맞물린다. 만약 ‘가치중립’이라면 판단유보, 가치배제이고, 이는 곧 노자가 상대되는 것 중에서 어느 것도 지지하지 않음이 된다. 실제로 “노자가 생각한 이 세상의 근원적 사실은 양가적(兩價的)이고 이중적”이라며 이를 “불일이불이(不一而不二)”, 즉 “하나도 아니고 둘도 아님”의 “상관적 차이, 또는 상관적 대립과 같은 구조”를 띠다면서 노자의 상대주의를 ‘가치중립’이라고 평한다(김형호 49-51).

이런 구도에 ‘통일’과 ‘대립’을 대입시키면 노자의 통일관념은 자칫 미궁에 빠질 수 있다. 왜냐하면 ‘둘’이 아니라고 하면 ‘하나’이겠으나, ‘하나’도 아니라고 하니, 통일과 대립은 서로 만나지 못하는 것이다. 때문에 통일과 대립은 서로 ‘하나도 되고 둘도 되는’것으로 이해할 필요가 있고, 이에 따라 노자의 상대주의는 ‘가치중립’을 지양하게 된다. 즉 ‘둘’인 경우가 ‘대립’이라면 ‘하나’인 경우는 ‘통일’일 것이고, 이것은 곧 노자의 인식 체계가 늘 ‘대립’으로만 흐르지 않고 ‘통일’도 있다고 함을 뒷받침해준다. 다시 말해 ‘하나도 되고, 둘도 되는 것’이라면 적어도 하나가 되는 순간, 상대 끼리는 만날 것이다. 이를 한자로 표현하면 곧 ‘둘이면서 하나’인 “이이일(二而一)³⁾”이거나 ‘하나이면서 둘(一而二)’인 것이다.

2) ‘도’의 모호성에 관해 ‘도’자체가 언어화 할 수 있는 대상이 아니라면서, 그 이유는 ‘도’가 ‘모호’해서가 아니라 자연 질서가 관계와 변화 속에 있고, 관계와 변화 자체가 언어와 친화적이지 않기 때문이라고 한다. 예컨대 道는 언어적으로 체계화하는 것과는 친하지 않는데, 이것은 세계가 관계와 변화 속에 있음을 드러내주는 범주인 道에는 언어적 재단이 들어맞지 않는다는 뜻이지, 道가 초월적이어서 언어로 담을 수 없다는 뜻은 아니라(최진석 130)고 한다. 하지만 본고는 ‘도’에 관한 그 같은 형이상학적 관념 외에 형이하학적 관념인 ‘사회’인식도 있다고 본다. ‘도’가 자연 질서와의 관계를 떠나 인간과 사회문제까지도 관련을 맺게 된다면 결국 ‘도’를 둘러싼 해석 문제는 기존의 ‘경계’만으로는 한계가 있다. ‘탈경계’가 필요한 것이다.

노자의 상대주의가 갖는 모호성이란 가치의 중립성에 있다기보다는 상대주의를 첨예하게 내세우지 않는 데 있다. 말하자면 ‘균형(均 32)’와 ‘조화(和 · 2; 4; 18; 42; 55; 56; 79)’의 의미가 강한 것이다. 이것이 바로 노자가 현실에서 “고 · 하”, “장 · 단” 등의 ‘모순’을 만났을 때, 이를 부정하고 제거하려 들기 보다는 끌어안고 나아가는 모종의 변화, 곧 ‘화(和)’같은 제3의 발전관으로, 일종의 변증법⁴⁾ 같은 것이다. 노자의 ‘화’는 그 나름의 사회문제 해결을 시사(示唆)한 것이어서, 이리기에 노자가 ‘상대주의’를 ‘수단화’(김홍경 539)한다는 말을 듣게도 된다. 노자가 상대주의를 ‘수단화’함은 실은 상대주의를 왜곡함이지만 동시에 이는 노자의 인문학이 인문학에만 머물지 않고 그 개념이 사회적으로 응용, 확대되는 뜻이기도 하다.

노자의 상대주의⁵⁾가 ‘모호’하다고 함에는 노자의 전체 문맥에서 나타

-
- 3) 이 ‘둘이면서 하나(二而一)’의 경우, “‘도’와 ‘덕’의 관계는 ‘둘이면서 하나’라며 노자는 ‘체’와 ‘용’을 발전시키어 도와 덕의 관계를 설명하였다.”(첸구잉 12)고 함을 볼 수 있다. 노자의 ‘도’와 ‘덕’은 곧 ‘체용’관계로서 상대적 관계에 있으며 ‘도’의 또 다른 이름인 ‘유(有)’와 ‘무(無)’역시 상대적 관계가 된다. 노자의 철학이 이렇듯 ‘도덕’, ‘유무’등으로 상대적 관계에 놓이는 이상, 얼핏 보아 노자의 철학은 이원론이 될 것 같으나 실은 ‘도’가 ‘덕’을 낳는 동시에 ‘덕’에 ‘내재’한다는 앞의 인용문(첸구잉 12)을 참고할 때, 노자의 철학은 일원론이면서 이원론인 특성을 지니는바 이는 곧 ‘도’의 모호성을 엿보게 한다.
- 4) 노자의 철학이나 사상을 변증법으로 보는 견해는 주로 대륙 중국에서 한때 유행하였다. 만약 『노자』가 그렇게 변증법이 되면 노자철학은 곧 유물론이 되고 말 것이다. 그러나 노자의 사상에서 가장 중요한 것 중의 하나인 ‘복귀’를 중시할 때 노자의 사물과 인간에 대한 인식이 그저 제3의 발전관으로만 내달릴 수는 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 제3의 발전관이라고 한 것은 ‘도’의 운동성을 나타내기 위함이고 그나마 ‘복귀’의 전(前)단계에 해당하는 것임을 부연해둔다.
- 5) 노자의 ‘상대주의’는 제42장 “만물은 ‘음’을 걸머지고 ‘양’을 그러인다(萬物負陰而抱陽)”고 함에도 나타난다. 노자 시대에 ‘음양’의 개념이 형성되고 있었는지의 여부는 따로 미루더라도 노자가 직접 ‘음양’을 거론한 것만으로도 그 사상의 구조가, 혹은 인식의 전개가, ‘상대주의’의 범주에 들어와 있음을 알게 한다. 그러나 그 현실적 적용 내지 사회적 응용에 이르러서는 후술할 “반자도지동(反者道之動40)”에 따라 때로는 ‘상반’(대립), 때로는 ‘상성’(통일)을 연출, ‘반(反)’자의 쓰임이 일관하지 않다. 이로 보건대 노자의 상대주의는 사회적 응용이라는 다양성으로 인해 모호성에 덧씌워있다.

나는 그 반어법적 수사 관행도 한몫을 더한다. 예컨대 “굽음이 곧 온전함(曲則全 22)”이라든지, 또 “크게 끝은 마치 굽은 것 같다(大直若屈 45).”고 하는 것 등이다. 통일은 곧 대립과 반목 등을 깔끔히 해결한 다음에야 비로소 다가오는 아님을 이해할 수 있다. 통일의 진정한 가치는 ‘대립’이 있기에 가능한 것이다. 노자는 또 “위대한 성공은 오히려 결함이 있는 것 같다(大成若缺 45).”고 하였으니, ‘완벽한 통일’이란 애당초 있을 수 없고, 설령 있다고 해도 그 안에는 모종의 결함, 즉 어떤 모순이나 대립이 들어있는 것이다.

노자의 상대주의적 인식 근거는 ‘선택과 집중’이 아닌, ‘성찰과 포용’안에 묶여있음도 특기할 부분이다. 노자의 ‘성찰과 포용’을 어떤 형태로 묘사하자면 그것은 곧 “천망(天網⁶) 73)”으로, ‘하늘 그물’일 것이다. “천망”이라 그 모양이 성기고 고로 ‘크게 걸러냄’이라는 속성을 갖는다. 이는 곧 노자가 거론한 ‘대제불할(大制不割 28)’과도 의미가 겹친다. ‘큰 제도’나 이념 등은 나눌 수 없다는 것으로 노자의 관심은 각론이 아닌 총론에 있었다. 즉 ‘온전함’이 총론이라면 ‘굽음’과 ‘곧음’은 그 각론이고, 또 ‘통일’이 총론일 때 상대주의의 두 축을 이루는 ‘반공’과 ‘주체’는 그 각론인데, 이때 각론이 어떠한지 노자는 큰 관심을 두지 않는다는 뜻이다. 노자의 상대주의는, 상대주의가 일반적으로 함축하는 ‘가치중립’의 범주를 뛰어넘는 것으로 이는 곧 그 의미가 모호, 다양하다는 것과는 통한다.

6) 물론 이 “천망”이란 “대제”등과 더불어 가치가 개입되지 않은, 혹은 인위적이지 않은, 무위적 상태를 표현하는 것이다. 인위적으로 세세하게 조직된 제도나 법률로는 천하를 다스릴 수 없다는 뜻이다. 무위의 실천성을 은유하는 표현이다. 따라서 무슨 힘의 방향이 선택보다는 균형, 집중보다는 조화에 있다는 내용으로 비약할 수 있을까 할 수 있다. 하지만 노자의 사상과 그 인식체계를 이같이 ‘무위’의 틀에서 볼 경우, 노자의 사회학적 유용성은 원천적으로 배제될 형편이다. 노자의 ‘무위’가 가치중립의 ‘무위’로만 끝나지 않는 것이다. 선택보다는 ‘균형’, 집중보다는 ‘조화’라고 할 때의 균형과 조화는 딱히 어떤 인위적인 노력을 기울이는 것이라기보다는 선택과 집중을 하지 않음으로써 갖게 되는 어떤 무위의 실천성이 담보되는 공간, 또는 성질이 ‘균형’과 ‘조화’인 것이다.

(2) 남·북한 ‘상호주의’와의 관련성

전술한 바대로 노자의 한 인식체계인 상대주의에 대해 길게 파고드는 것은 동양철학이 본래 갖는 실용성에 비추어볼 때 큰 의미를 갖지 못한다. 고전에서 어떤 지식, 어떤 삶의 지혜를 취하느냐 하는 것은 전적으로 이를 읽고 받아들이는 이의 몫이다. 노자의 상대주의가 어떤 것인가 하기 보다는 그것이 어떻게 통일문제연구에 유용하느냐, 혹은 바람직한 통일 문화의 함양에 여하히 기여하느냐의 여부가 보다 중요할 것이다. 즉, 고전의 교훈적 읽기이다.

‘통일’이라는 엄연한 정치·사회적 문제를 다루는데 있어서도 인문학적 ‘감정이입’이 필요할 수 있다. 남북의 실제 장면에서도 그런 면이 잦다. 『노자』는 본래 ‘5천자’의 음율, 즉 시적(詩的) 체계로 쓰인 탓에 어떤 고전보다도 인간감성의 존중이라는 면이 많다. 노자의 반전(反戰) 사상은 유명한데, 이의 근간을 이루는 것이 인간의 생명애호, 감성존중이다. 이 점에서 제2장에 나오는 상대주의의 개념을 감정이입의 차원에서 남·북한 상호주의에 빗대어보는 것도 유익한 정보를 갖게 해준다.⁷⁾

첫째, “어려운 일과 쉬운 일은 서로 이루어진다.”는 “난이상성(難易相成 2)”의 경우, 남북은 ‘난사(難事)’를 정면으로 맞닥뜨리려 하기보다는 일단 비켜서서 쉽게 다룰 수 있는 ‘이사(易事)’가 무엇인지를 유념할 필요가 있음을 깨우쳐준다. ‘난사’라고 해서 철저히 ‘난사’만이 아니고 ‘이사’라고 해서 온통 ‘이사’만이 아닌 것이다. 이리기에 노자는 “세상의 어려운 일은 반드시 쉬

7) 흔히 사회과학은 가치중립을 지향한다고 한다. 즉 나타난 현상에 대해 이를 경험적과 학적으로만 다루고자한다. 이에 대해 인문학적 통일연구법은 때로는 선형적일 수 있다. 북한에 대한 남측의 ‘인도적 지원’은 상호주의의 관점에서 보면 ‘호혜평등의 원칙’과는 무관한 일종의 인문학적 ‘감정이입’을 한 결과이다. 문제는 그렇게 해서 남북관계가 나아진다면 인문학적 통일연구범이야말로 필요한 것이다. 또 노자의 ‘무위’에 대해 가치지향이 결여된 것이라고 본다. 즉 노자는 감정과 가치가 배제된 자연의 상태를 그 사유 원천으로 삼는다고 한다. 하지만 이러한 형이상학적 노자인식은 구체성을 갖기 어렵다.

운 데서 일어난다(天下難事, 必作於易 63).”고 하였다. 즉 ‘쉬운 일’이 더 어려울 수 있음을 경고한 것이다. 하지만 이명박 정부의 대북정책은 ‘난사’와 ‘이사’의 구분이 엄격하고 또 해법 역시 ‘난사’를 먼저 풀 뒤에 ‘이사’에 접근할 수 있다는 자세이다. 이에 대해 이전의 김대중·노무현 두 정부는 ‘난사’와 ‘이사’를 혼용하였고, 이리하여 분단 후 최대의 성과라는 남북이산가족상봉을 비롯하여 개성공단사업과 금강산관광사업 등이 있을 수 있었다. 이들 사업은 핵과 미사일 같은 ‘난사’는 일단 뒤로 미루고, 남북의 의지대로 할 수 있는 것에 초점을 맞추었기에 성사가 가능했던 것이다.

둘째, 흔히 ‘길고 짧은 것은 대보야 안다’고 하는데, 노자의 “장단상교(長短相較 2)”에 함축된 의미가 그러하다. 주지하다시피 분단 후 남북 이질화의 골은 더욱 깊어졌고, 그 반면에 남북의 동질화를 가로막는 벽은 더욱 높아만 갔다. 이 ‘동질성 회복’문제와 ‘이질성 극복’ 문제를 예로 들 때, 남북 간 “장단”의 “상교”가 미칠 부분은 ‘동질성’이지, ‘이질성’이 아님에 주의를 기울여야 한다. “상교”의 대상은 ‘동질성’이지 ‘이질성’이 아닌 것이다. 사실 ‘북’의 사회주의와 ‘남’의 자본주의는 각기 이질화의 상징으로, 비교할 대상인 ‘상교’가 되지 않는다. ‘이질화’는 배척과 동화의 대상이 아니라 배려와 존중의 대상이다.⁸⁾

셋째, “앞선 것과 뒤진 것은 서로를 좇다”고 하는 “전후상수(前後相隨 2)”도 시사하는 바가 많다. 남북이 각자 갈 길만을 재촉하지 말고 서로를 돌아보라는 교훈으로 읽힐만한 것이다. 이는 곧 북한에 비해 50배 이상의 국력을 가진 것으로 평가되는 남한에게 더 많은 시사성을 안겨주니, 말하자면 ‘북한이 얼마나 잘 따라 오는지를 유의하라’는 뜻이다. 북한이 설령 핵과 미사일로 무장하더라도 국민경제가 받쳐주지 못하는 한, 군비확장은 한순간에 허물어지고 말 것이다. 그런 북한에 대해 남한이 인도적 지원을 유지함은 “대국이 소국을 섬김”⁹⁾과 같은, 또 다른 관용·포용의 자세이다.

8) 바로 이 ‘배려’가 포스트모더니즘이 즐겨 찾는 ‘다름’과 ‘차이’에 관한 명제이다. 즉 포스트모더니즘에 따르면 남북은 서로 다른 체제를 인정하게 된다.

대개 통일이란 남과 북이 ‘하나 됨’을 일컬으나 실은 그렇게 되지 못한 상태에서 ‘둘로 삶’ 또한 중요하다. 남북이 서로 공존에 익숙한 나머지, 그 결과 분단의 영구고착화를 가져온다고 해도 그 삶은 전쟁 있는 통일보다 낫다. 이 점에서 남북 공존의 정서는 서로의 생활 속에 녹아들 필요가 있다. 체제적 통일은 아니더라도 남북이 서로 으르렁거리지 않고 살아가는, 어떤 공존의 법칙 같은 것을 좇는 그런 ‘생활’¹⁰⁾상의 ‘대립적 통일’도 중요한 것이다. 노자의 통일관념은 곧 남북 간의 충돌 방지에 크게 기여한다.

(3) ‘현동(玄同)’의 복합적 상대주의

노자의 상대주의가 갖는 모호성을 달리 말하면 복합적이라 할 수 있다. ‘복합’이란 관련되는 경계가 많아 분명치 않다는 뜻이다. 노자에 이런 의미와 대상에 대해 잘 말해주는 것이 “현동(玄同 56)”과 “대방(大方 41)”이다. “현동”은 곧 ‘갈기는 한데 확실하지가 않다’¹¹⁾이다. 왜 그런가. 관련되는 부분이 많기 때문이다. 즉 선택과 집중이라는 ‘통일’의 의미를 벗어나고 있다. 고로 ‘현동’은 통일이 아닌, 통합의 의미에 더 가깝다. ‘통합’은 곧 ‘모든 부문을 망라하다’는 의미이다. 노자에 이런 통합의 의미로 볼 것이 곧 “대방(大方)”이다. ‘현동’이 통합의 특성을 말한다면 ‘대방’은 그 형태를 말함직하다.

노자는 “아주 큰 그릇은 구석이 없다(大方無隅 41)”고 하였는데, 이 말은 앞에서 든 “대제불할”과도 뜻이 겹친다. “대방”은 마치 그 행위가

9) 『노자』 61: “고로 대국은 소국의 아래가 됨으로써 소국을 취하게 된다(故大國以下小國, 則取小國).”

10) 사회학자 하버마스(J. Habermas)의 ‘의사소통패러다임’(마르크스의 ‘생산패러다임’을 비판하며 제시한 것)에 따르면 사회는 같은 ‘체제’인 동시에 같은 ‘생활세계’를 갖는다고 한다.

11) 『노자』 4; 56: “그 날카로움을 꺾어 그 분분함을 풀고, 그 빛남을 누그러뜨려서 티끌과 같이 되니, 이를 ‘현동’이라고 한다(挫其銳, 解其紛, 和其光, 同其塵. 是謂玄同).” ‘현동’은 곧 ‘예(銳)’와 ‘광(光)’으로 해서 생긴 어떤 침예해진 ‘경계’를 허무는 것이다. 즉 ‘진보’니 ‘보수’니, ‘좌’니 ‘우’니, 너무 각을 세우지 말라는 뜻이다.

힘 잡을 데 없어, 아무런 저항도 불러오지 않는다는 “성인(聖人¹²)”의 모습과 같다. “대방”은 또 아직 목수의 손을 타지 않은 ‘통나무(樸)’같은 것이다. 즉 성인의 대범·원만·포용 등을 나타내고 있다. 실제 노자는 “성인”의 그런 ‘덕넉함’에 대해 “돈후함이 ‘박’과 같다(敦兮其若樸 15)”고 하였다. 노자가 또 자신의 ‘세 가지 보물(三寶 67)’로 든 ‘자애(慈哀)¹³’, ‘검소(儉素)’, 그리고 “세상 앞에 나서지 않는다(不敢爲天下先 67).”고 한 것과 관련하여 이 중 세 번째가 ‘모남’을 경계한 것으로, 곧 원만과 포용을 지향함이다. “현동”은 곧 노자의 상대주의적 통일관념이 복합화하는, 일종의 ‘통합’관념인 것이다. 이러한 ‘통합’개념은 분석과 파악을 통해 이루어지기 보다는 성찰과 종합을 통해 이루어진다.

성찰과 종합을 특색으로 하는 “현동”의 개념을 남·북한 상호주의에 대입할 때 그 의미는 남북이 그 주의·주장을 침체화하지 말라는 것이다. ‘북’의 사회주의와 ‘남’의 자본주의가 절충점을 찾아가는 것도 “현동”에 담긴 의미이다. 또 “현동”의 세계에는 ‘대립적 통일’관념이 상존하니, 곧 ‘대립’ 속에 ‘통일’, ‘통일’ 속에 ‘대립’이 내재하고, 이는 곧 통일 이전이나 이후가 구분이 없음이 된다. 또한 “현동”에 이르러 노자의 통일관념이 통합관념으로 거듭나는 점에서 “현동”은 ‘대방·천망’과 더불어 노자의 통일·통합관념의 중핵이 됨을 부연해둔다.

2) “복귀(復歸)”와 ‘재통일’의 의미

노자의 통일관념이 그 속성의 하나로 추가할 것은 “복귀”의 의미인데, 이

-
- 12) 『노자』에 “성인(聖人)”의 출처는 무려 26장에 걸쳐있다. 즉 2, 3, 5, 7, 12, 22, 26, 27, 28, 29, 47, 49, 57, 58, 60, 63, 64, 66, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 81장 등으로, 이때의 뜻이 거의 사회에 대한 노자 나름의 통치지지를 피력한 것이다. 노자를 형이하학적으로도 읽어야할 이유이다.
- 13) 원문에는 “一曰慈, 二曰儉, 三曰…”로 되어있다. 대개 “慈”에 대해 ‘자애(慈愛)’로 보나 노자가 전쟁으로 헐벗은 민중의 삶을 애절히도 읊고 있음을 볼 때, ‘슬피함(哀)’가 더 어울리지 않을까 한다.

를 남북의 통일관념에 빗대어 보면 그것은 곧 분단 이전으로의 복귀가 된다. 이런 통일의 의미는 미래지향적이기 보다는 과거지향적인 의미가 짙다. 실제 전자의 통일지향을 ‘새 통일(New unification)’, 후자를 ‘재통일(Re-unification)’이라고 한다. 통일에 갖는 이런 ‘복귀’의 의미가 노자의 통일관념에서도 묻어나는데, 물론 노자의 복귀관은 보다 근원적인 의미를 갖는다.

노자는 곧 사물의 최종 단계를 “‘박’으로의 복귀(復歸於樸 28).”라고 본다. “박”은 사물마다에 갖든 고유성질을 말한다. 만물은 ‘박’으로 귀환하기 전에 갖가지 명칭과 모양을 이루는데 노자는 이를 ‘그릇’에 비유, 모든 현상과 형상은 “‘박’이 흩어져 ‘그릇’이 된 것(樸散則爲器 28).”이라고 한다. 노자는 또 “‘박’에서 “기(器)”로 되었다가 다시 “박”으로 돌아가는 것을 모자관계에 비하고 있다. 즉 “세상에 처음이 있으니 이를 천하의 어머니라고 한다.”면서 “이미 모체를 알아 돌이킴으로써 그 자식을 알 수 있다.”¹⁴⁾고 하는 것이다. 이에 ‘박’은 ‘모체’, ‘그릇’은 ‘자식’이라 하겠는데, 이는 곧 어머니를 ‘생성’, 자식을 ‘복귀’라 보는 것과 같다. 바로 그 ‘생성’과 ‘복귀’인 점에서 이를 ‘도’의 운행 법칙과도 관련지어볼 수 있다.

노자에서 ‘도’의 운행과 관련되어 제시된 것이 “‘반’은 ‘도’의 운동이다(反者道之動 40)”고 하는 “반(反)”이다. 이 ‘반’자에 대해 ‘맞서다’로 볼 것이냐, 아니면 ‘돌이키다’로 볼 것이냐는 논란이 있어왔다. 전자의 ‘상반(相反)’일 경우 그것은 기존질서에 대한 반항을 나타내는데, 이렇기에 노자는 중국 공산주의의 유물론과도 통한다고 하는 평을 받기도 하였다. 또 그 후자라면 뜻은 ‘순환·반복·복귀·반환’ 등에 해당할 것이다. 그런데 이렇게 가르키기보다 그 둘을 절충하는 것이 바람직하니, ‘상반’은 곧 “복귀”가 진행되기 이전까지의 한 과정이라고 할 수 있다.

만물은 처음의 ‘생성’에서 마침내 ‘복귀’에 이르기까지 때로는 ‘서로 맞

14) 『노자』 52: “天下有始，以爲天下母，既得其母，復知其子.”

섬'(상반), 때로는 '서로 이룸'(상성)을 연출한다. 즉 '생성'과 '복귀' 안에는 '상반상성(相反相成)'이 부단히 일어나는 것이다. 그러니 노자의 상대주의적 통일관념을 '상반상성'¹⁵⁾의 원리라고 보아 무방하다. 이는 곧 남북관계에 상반상성의 일희일비(一喜一悲)가 늘 반복됨을 뜻한다. 남북교류라는 '수레'에 마찰음이 잦기는 해도 여하튼 굴러간다는 의미이다. 즉 남북관계를 '반공'과 '주체'로서 싹둑 끊을 게 아니라는 뜻이다. 앞에서 노자의 '상대주의'에도 일정 부분 모호성과 복합성을 함축한다고 보았으므로 이런 관점에서 '새 통일'과 '재통일'의 의미를 다시금 음미해보자.

노자의 통일관념은 각각 한반도 민족주의의 성숙적 복귀라는 '재통일'과 더불어 인류문명사적 의의를 추가하는 '새 통일'의 의미로 귀결된다. 다만 '재통일'이라 할 때, 그것은 '시간'상의 과거회귀가 아니라, '정서'상의 과거회귀를 뜻한다. 즉 과거에 통일을 이루었던 역사적 배경을 중시하는 것이다. 또 '재통일'에는 단순한 보수회귀성이 아니라 거기에는 일종의 '가지치기 식의 창조'가 있다. 즉 나무의 줄기에서 새로운 가지가 뻗어나오는 것과 같다. 그런데 '새 통일'이 갖는 창조의 의미 또한 전혀 새로운 것이 아니다. 지난 경험에서 조금 달라진 것을 추구할 뿐이다. 이렇게 '창조'의 관점에서 보면 '재통일'과 '새 통일'의 의미는 별반 달라 보이지 않는다. 민족주의에도 '새 통일'의 의미가 있을 수 있는 것이다.

그리고 "복귀"와 관련, 모든 사물이 본래의 모습대로 돌아가는 것은 아니다. 고유 성질을 잃지 않아야 '복귀'가 가능하니, 이 같은 복귀의 성질을 '남북'에 빗대면 남북은 최소한 '동질성'이 회복 가능한 상태로 있어야만 한다. 만약 동질성이 회복 불능의 상태로 빠졌다면 그것은 사물이 본래의 '순수'와 '원시'를 잃어 "박"으로의 "복귀"가 불가해지는 처지와 같아진다.

15) 이 '상반상성'의 관계를 달리 말하면 "변증관계"가 된다. 즉 전술한 "유무상생"과 관련 "모든 사물은 그 안에 대립면이 있음으로 해서 고립되거나 혼자 존재하는 것이 아닌데, 곧 대립물 간에는 상호의존의 관계가 있다."면서 "이런 변증관계의 형성이 소위 상반상성의 법칙이다."(첸구잉, 「도와 물의 관계…」 99)고 함을 참고할 수 있다.

노자로 본 바람직한 통일문화란 이를 적극적으로 모색, 정립해나가기 보다는 비록 소극적이거나 남북 간에 동질성이 더 이상 악화되지 않도록 유의하는 것이다. 노자의 통일관념이란 적극적으로 '통일'을 추구함으로써 얻어지는 결과가 아니다. 오히려 어떤 가치를 선택적으로 집중하지 않음으로써 그 결과 '전체와 종합'이라는 균형이 허물어지지 않을 때를 최선이라고 보며, 이때가 곧 소극적 의미의 '통일'상태가 된다.

노자의 '대립적 통일'관념에서는 대립하는 것이야말로 서로 만나고 어울리니, 바로 그런 성질, 그런 결과를 통틀어 모두 '통일'이라고 말할 수 있다. 즉 '통일'이 그 과정일 수 있고, 또는 그 귀착점일 수 있다. 통일이 만약 후자의 귀착점이라고 한다면 이 경우, 통일은 "복귀"의 의미와 대동소이해진다. "복귀"란 바로 이러저러한 변화를 겪고서 마침내 자기의 본래 모습으로 돌아가는 일종의 '자아실현'인 것이다. 거듭 밝혀 '통일'이란 일상적으로 '대립'과 부단히 만나 때로는 성립, 때로는 상반하면서 최종적으로 균형·조화의 '통일'로 안착하는 것이다. '통일'이 '복귀'와 만남으로써 빚어지는 이 같은 근원적인 인식문제는 다음의 '귀일'의 의미에서도 일부 중복된다.

3) '통일'의 '일'과 관련한 '귀일(歸一)' · "포일(抱一)"의 의미

노자의 통일관념은 기실 '대립적 통일'관념이며 그러한 속성으로서 '상대주의'가 갖는 의미를 살펴보았다. 그런가 하면 '통일'에는 본래의 고유성질 회복이라는 어떤 '근원'으로의 "복귀"라는 의미도 들어 있었다. 이제 "복귀"에 이은, 그런 근원적 의미로 '귀일'의 의미를 추가하기로 하는 동시에, 노자의 또 다른 통일관념인 "포일"의 의미에 대해서도 주목하기로 하자.

먼저 '귀일'의 '일'만 본다면 그것은 노자에서 우주 만물의 생성비밀과도 관련되고 있다. 노자에 '귀일'이라고 쓰인 예는 없지만 노자에 쓰인 "일"에서 '귀일'의 의미를 유추해내기란 어렵지 않다. 노자에 '일'의 의미가 가장 잘 들

보인 것이 42장의 이른바 ‘도가 만물을 낳다(道生萬物)’고 하는 대목이다. 그런데 ‘도생만물’은 본래 한 용어가 아니니, 이것은 “삼(三)이 만물을 낳다(三生萬物 42)”고 하는 “삼생만물”에서 취한 것이다. 그런데 ‘삼’은 ‘이(二)’에서, ‘이’는 ‘일(一)’에서, 그리고 ‘일’은 ‘도’에서 나왔다고 하므로 결국 ‘도생만물’이 성립하는 것이다.¹⁶⁾

다만 숫자 ‘일·이·삼’이 구체적으로 무엇을 뜻하는지는 오랜 논란이 되어왔다. 그런데 ‘일·이·삼’에서 가운데 ‘이’를 중심으로 이것의 의미를 ‘대립·상대’의 뜻으로 보아 그 앞의 ‘일’은 ‘대립·상대’로 분화하기 이전의 모습, 그리고 그 다음의 ‘삼’은 ‘대립·상대’로 말미암아 새롭게 생겨난 어떤 ‘변화’라 할 수 있다. 이렇게 되면 만물은 처음의 ‘생성(一)’에서 ‘상반상성’의 ‘대립(二)’으로, 거기서 ‘통일’의 ‘화(三)’로 진행됨과 동시에 대단원의 ‘복귀’에 이른다고 하겠다.

노자가 “서른 개의 바퀴살이 한 바퀴통에 모인다(三十輻共一轂 11).”고 한 것도 ‘일’의 의미를 새삼 일깨워준다. “일”은 곧 ‘모아짐’의 통일 의미를 갖게 해주는 것이다. 만약 서른 개의 바퀴살이 한 바퀴통으로 향하는 순간, 바퀴통 하나가 서른 개의 바퀴살 역할을 대행한다면, 그것은 곧 ‘선택’과 ‘집중’의 논리로 대체될 수 있다. 하지만 바퀴살과 바퀴통은 본래의 기능을 여전히 수행하는 것이다. 즉 보완의 관계이고, 따라서 ‘선택’과 ‘집중’으로 인해 다른 모든 것이 사라지는 것과는 성격이 다르다. 여기서 통일정책은 다양하게 추진되더라도 평화적 수단이라는 대원칙을 지켜야한다고 함을 받아들일 수 있다. 통일정책이 바퀴살이라면 ‘평화적 수단’은 그 바퀴통일 것이다.

아울러 ‘귀일’의 ‘일’이 어떤 꼭지의 정점(頂點)을 나타내기 보다는 어떤 중앙의 구심점(求心點)을 뜻하는 점에서 ‘귀일’의 의미구조는 ‘수직적’

16) 『노자』 42: “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物.” 이 대목은 노자의 저명한 “만물생성론(萬物生成論)”을 제기한 것이라고 한다(첸구잉, 『노자의 주역과 비평 및 소개(老子注譯及評介)』 225).

이기보다는 ‘수평적’이라고 할 수 있다. ‘귀일’의 의미구조가 수평적이라고 함은 “하나”로 그러안음(抱一 10).¹⁷⁾이라는 의미와도 통하게 된다. 노자에서 그런 ‘어우러짐’의 모습을 바다로 흘러드는 모든 물줄기에 비하면서 그것은 마치 백성을 품에 안는 “성인(聖人)”의 모습과도 같다고 하였다. “성인”은 곧 모든 물을 그러안는 ‘강해(江海)’인 터다. “성인”의 그런 넉넉함을 노자는 이를 “일”로서 표현하기도 한다. “일”은 곧 “도”이니, 그런 ‘도’를 안는 “성인”은 마치 ‘천지’가 그러하듯 “일”로서 모든 것을 포용함이다.¹⁸⁾

또한 ‘일’은 그 자체에 근원적인 의미가 함축돼 있다. 곧 “태초에 ‘일’을 얻음이 있으니, 하늘이 ‘일’을 얻어서 맑고, 땅이 ‘일’을 얻어서 편안하다”¹⁹⁾고 한다. “일”도 “도”인 까닭에 하늘과 땅의 ‘천지’가 각각 맑고 편안한 연유는 ‘천’이 ‘도’를 얻어 ‘천도(天道)’를, 그리고 ‘지’가 ‘도’를 얻어 ‘지도(地道)’를 실현하기 때문이다. 만물은 곧 그 생멸(生滅)의 자리인 ‘일’에서 나와 ‘일’로 돌아가니, 곧 ‘복귀’이자 ‘귀일’을 실행하는 것이다.

‘도’는 이처럼 무엇인가를 크게 ‘감쌌 · 그러안음 · 에워쌌’ 등의 의미를 상징적으로 나타내곤 ‘일’을 빌려와 쓰고 있는데 이를 웅변하듯 “포일(抱一)”이 그러하다. 전술한 “천망”이 무위의 실천력을 말한 것이지만 그 형태에서는 ‘포일’을 형상화한 것이라고 할 수 있다. 어떤 관용 내지 포용

17) “포일(抱一)”은 노자에 두 번 나오는데, 10장의 “혼과 백을 ‘하나’로 그러안아 서로 떨어지지 않게 하겠느냐(載營魄抱一，能無離乎)”와 22장의 “이로써 성인은 ‘하나’를 그러안아 천하경영의 방책을 삼았다(是以聖人，抱一爲天下式)”고 하는 대목이 그것이다. 왕필본 10장은 백서본과 차이가 없으나, 22장의 경우 약간의 이동(異同)이 있다. 왕필본 22장은 백서본 23장에 나와 있는데 “포일이” “집일”로, 또 “천하식”이 “천하목”으로 돼있는 외, “이(以)”가 추가돼있다. 즉 “是以聖人，執一以爲天下牧”이다. 아울러 “집일과 ‘포일’은 다르니, 노자가 말하는 ‘집일’은 ‘집도(執道)’를 뜻하는 것으로 이에 대립과 통일의 변증법칙을 장악함을 일컫는다.”고 하는 주석(까오밍 340)도 볼 수 있다.

18) ‘성인’과 ‘강해’에 대해서는 『노자』 3: “譬道之在天下，猶川谷之於江海。”를 참고. 또 ‘성인’과 ‘일’에 관해서는 위의 주 17)의 “是以聖人，執一以爲天下牧”을 참고.

19) 『노자』 39: “昔之得一者，天得一以清，地得一以寧。”

으로서 ‘전체’와 ‘종합’이라는 면모를 중시하는 ‘통일’의 의미이기도 하다. 이렇게 보면 ‘귀일’보다는 정작 ‘포일’의 의미가 노자의 통일관념에 더 알맞다고 하게 되고, 따라서 노자의 통일관념은 기실 통합관념이라고 할 수 있다. 즉 ‘귀일’이 ‘통일’의 의미에 보다 가깝다면, ‘포일’은 ‘통합’의 의미에 보다 가까운 것이다. 이에 ‘통합’의 가치를 단적으로 표현해주는 ‘통일문화’와 그 문화가 일구는 공동체적 특징에 대해 이를 노자의 관점에서 좀더 보기로 하자.

3. 노자로 본 바람직한 통일문화 · 통일문화공동체

노자의 통일관념 속에는 노자의 균형 · 조화 있는 사고(思考) 내지 그런 인식경향을 포함한다. 때문에 현재의 모습이 균형과 조화를 잃었다면 그것을 회복하고자 하는 복귀의 성질이 강하다. 다양성을 존중하되, 전체적으로는 두루뭉술하기에 이를 ‘하나’라고 표현할 수 있고, 그런 ‘하나’로 돌아가고자, 혹은 실현하고자 하여, 무엇을 나누기보다는 감싸려드니 곧 분석·배척보다는 종합·포용이라는 가치지향성을 견지하는 것이다. 그런 가치지향성을 한마디로 통일문화라고 할 수 있고, 그러한 삶의 영위를 위한 공동체적 의의를 통일문화공동체라고 할 때, 문제는 이를 노자의 문맥 속에서 여하히 접목시켜내느냐, 하는 점이다. 이에 그것은 각각 “대도(大道)”의 통일문화, “소국과민(小國寡民)”의 통일문화공동체라고 하게 된다. 왜 그러한가.

1) “대도(大道)”의 통일문화

사실 문화란 그 구성원 간의 상호교감체계이고, 따라서 남 · 북한 통일 문화라 할 때 그것은 바로 남북 간 통일지향성의 상호배려 · 상호존중과

지가 모두 포함된다. 실제로 남북이 표방해온 ‘호혜평등의 원칙’이 그러하다. 그러나 이명박 정부의 “비핵(非核)·개방·3000”은 남북한 상호주의를 엄격히 실현하려는 취지이고, 이에 따라 이전의 김대중·노무현 두 정부가 상호주의를 다소 모호하게 처리한 것과는 극적인 대조를 이룬다. 이전 정부가 남북 간 이산가족상봉, 금강산관광 등의 ‘변화’를 위해 상호주의를 제한했다면 지금 정부는 상호주의를 위해 변화를 제한하는 것이다.

그런데 상호주의에 관한 의미를 노자에서 찾아보면 그것은 곧 상대주의를 말하고, 그 성격은 실은 모호하고 복잡적이었다. 게다가 노자의 전체사상도 온통 대립을 배제한 채 통일만을 끌어가려는 것이 아니라, 대립을 끌어안은 채 통일로 나아가는 것이었다. 전술한 ‘대립적 통일’관념이 그러하다. 노자의 상대주의를 이렇게 보아 이것을 오늘의 남북한 상호주의에 대입할 경우 이명박 정부의 대북정책과는 맞지 않고, 김대중·노무현 정부와는 맞는 것이다. 다만 이 글에서는 노자의 ‘대립적 통일’관으로 오늘의 통일문제를 보자는 것으로 역대 정부의 통일정책이 좋고 나쁜지를 평가하려는 데 있지 않음을 거듭 밝혀둔다.²⁰⁾

먼저 ‘통일’이란 말이 『노자』에는 어떻게 나와 있는지, 이제라도 살펴보자. 노자에는 정작 ‘통일’이란 말이 없다. 뿐만 아니라 ‘통일’의 개념과 유사한 ‘균형·조화·귀일·평화’ 등의 용어가 노자에는 보이지 않는다. 하지만 낱글자 ‘합(合)’, ‘균(均)’, ‘일(一)’, ‘화(和)’ 등이 있어 그런 의미를 대신해주

20) 노자의 상대주의적 통일관념을 남북한 상호주의에 인용하여 바람직한 통일문화를 구축해 보려는 것이 본고의 목적이라면 그 반대로 노자의 통일관념을 인용하지 않았을 경우 남북관계는 어떤 불이익이 있을지도 함께 검토돼야 할 것이다. 물론 지금의 남북관계를 두고 ‘제자리’를 잡아가는 과정이라며 ‘바람직하다’는 견해도 있다. 하지만 노자의 사상이 통일문제에 주는 지혜는 어떤 비전제시가 아니다. 다만 무엇이 바람직하지 않다는 데 대한 성찰을 하게 해주는 ‘소극적’인 힘이다. 상호주의란 남북의 의지만으로 충분하지만 그럼에도 불구하고 잘되지 않는 것은 역시 노자의 “어려운 일은 쉬운 데서 비롯된다.”고 하는 말이 허투루 들리지 않는 증거다.

고 있다. 예컨대 ‘통(統)’은 ‘합(合)’인 것이다. 노자에 ‘합’자가 더러 나오는데, “천지는 서로 합해진다(天地相合 32).”고 하는 의미가 그 대표적이다. “상합”은 곧 ‘통합’으로, 이 하나만으로도 ‘통일’의 의미를 넘은 ‘통합’으로, 그 의미가 확대되고 있다.

바로 이 ‘통합’이라는 관점에서 오늘의 통일문제연구를 바라볼 때, 노자의 인용은 한결 그 의의가 더해진다. 왜냐하면 원래 통일이라는 정치·사회문제를 노자의 인문학적 관점에서 보자는 것은 지나친 의욕일 수 있었다. 하지만 이때의 기준이 통일이 아니라 통합이라면 문제는 달라진다. 통합은 인문학과 사회학을 망라한다고 보기 때문이다. 그런데다 아무리 정치적인 통일문제라 하지만, 결국 그것은 이를 결정하는 사람들의 몫이고, 몫인 점에서 남북의 ‘통일정서’는 무시할 수 없는 변수이다. 이 통일정서를 다른 말로 표현하자면 다름 아닌 ‘통일문화’이고, 바로 이 ‘문화’와 ‘정서’인 점에서 이것은 사회학이 아닌 인문학의 접근을 보다 용이하게 해준다.

‘통일문화’라는 개념이 나온 지는 오래된다. 1987년 ‘6월’이후, 남북 간에도 관점의 변화가 일어났다. 특히 남한의 경우, 통일문제에 적극적인 관심이 일었다. 기존의 ‘반공문화’대신에 북한을 일정부분 끌어안는 ‘통일문화’가 제기된 것이다. 이리하여 1990년대 이후 통일문화를 주제로 한 강연·회의·출판 등이 봇물을 이루었다. 대체로 통일문화라 할 때의 ‘문화’란 통일지향성의 가치관을 의미한다.

그러나 일각에서는 ‘문화’란 본래 다양·다원성을 생명으로 하기 때문에 통일문화라 하여 통일에 바람직하고 필요한 것만을 ‘문화’로 포섭할 수는 없다면서 남북의 ‘반공·주체’ 등이 통일문화의 ‘모범’은 아니지만 통일문화형성에 지대한 ‘영향’을 미치는 만큼, 이들 또한 통일문화의 범주에 넣어야 한다고 한다. 즉 ‘반공’과 ‘주체’가 통일문화에 들지 않는다고 해서 다루지 않는 것과, 넣어서 그 시정을 모색하는 것과는 의미가 사뭇 다르다는 것이다. 즉 ‘주체’에 대한 이해 역시 통일문화인식에 필요하다는 견해이다(허도학, 『통일문화교육론』 177).

잘 알려진 대로 반공과 주체의 갈림길은 좌우의 대립에 있었다. 그런데 노자에 마침 그런 좌우에 휘둘리지 말 것을 깨우쳐주고 있다. 물론 노자가 말한 ‘좌우’는 이데올로기로서의 개념이 아니다. 하지만 오늘의 좌우대결을 푸는데 한 시사성을 주고는 있다. 곧 “큰 도가 넘쳐나니, 왼쪽·오른쪽을 가리지 않고 자유자재하다(大道汎兮, 其可左右).”(김홍경 843)²¹⁾고 한다. 노자에서 말하는 ‘자유자재’란 “‘도’가 본래 그러함”이라는 “도법자연(道法自然 25)”을 일컫겠지만 현실적으로 이를 받아들인 말은 ‘통념’이 그 중 하나일 것이다. ‘통념’이라면 곧 남북에서 두루 쓰이는 것이어야 하겠는데, 이에 합당한 말로는 민주주의와 민족주의를 연상할 수 있다. 다만 민주주의의 경우, 북한이 쓰는 인민민주주의와 남한이 쓰는 자유민주주의는 그 개념이 아주 다르니, 이를 논외로 하자. 민족주의도 남북 간에 쓰이는 개념이 다르긴 하나,²²⁾ 이것은 본래 어떤 제도를 취하지 않으므로 크게 문제를 일으키지는 않는다는 점에서 민족주의를 남북 간에 두루 통하는 ‘통념’, 즉 “대도”의 하나로 보기로 한다.

민족주의가 분단 후 남북대화의 합의문으로 처음 등장한 것은 1972년 ‘7·4공동선언’이다. 남북은 이때 ‘자주·평화·민족대단결’의 ‘조국통일 3대원칙’에 합의하였고, 이 연장선상에서 1989년 ‘민족공동체통일방안’²³⁾, 1992년 ‘남북기본합의서’ 제정, 그리고 2000년 ‘6·15’와 2007년

21) ‘백서’에는 이 부분이 “道汎呵其可左右也”로 되어 있다. 뜻은 통행본과 크게 다르지 않다.

22) 민족주의가 처한 현실은 그렇게 고무적이지 않다. 북한에서야 일찍이 ‘계급’이 ‘민족’에 선행한 만큼 민족주의에 대한 왜곡은 불가피하였다. 현재 남한의 민족주의에 대한 비판담론은 그것이 대내적으로는 ‘독재와 연결되고, 대외적으로는 배타성과 폐쇄성을 벗어나지 못해 ‘세계 시민’의 지향인 세계화시대에는 맞지 않다는 것이다 (김귀옥 43-62). 그런가 하면 민족주의의 ‘극성’으로 ‘파시즘화가 우려된다고 하고, 이에 대해 ‘민족주의가 너무 많은 것이 아니라 너무 적은 것이 문제’(김영명 52)라는 반론도 있다. 또 설령 “민족주의의 과잉”이 문제가 된다면 하더라도 그 실체는 정념상의 구호, 예컨대 ‘단군’의 강조 등인 바 ‘우려할 게 아니라고 함(강준만 91)도 나오고 있다.

23) 이때 남북 간에 첫 공동체 인식이 제기되었다. ‘민족공동체란 ‘민족이라는 추상성과

‘10·4’공동선언이 각각 표명되었다. 이명박 정부 이후, 이 같은 정의에 대해 논란이 일고 있지만 적어도 남북합의문에 흐르는 정신은 민족주의의 고양이었다.

북한이 단군을 민족사의 근원으로 보나, 북한민족주의의 정점에 놓인 것은 단군이 아니라 뜻밖에도 ‘김일성주의’이다. 남한의 경우 민족사의 근원문제는 단군을 떠나 인류사적 차원에서 접근하고 있다. 북한이 단군을 한 역사적 사실로 보는 것과 달리 남한에서는 단군이 한 신화적 지위로 머무는 것이다. 북한이 말하는 “우리민족제일주의”²⁴⁾할 때의 민족주의는 넓은 의미의 “김일성주의”²⁵⁾, 좁은 의미로는 곧 “주체”를 뜻한다. 북한의 통일문화라고 한다면 그것은 김일성주의의 “수령”문화²⁶⁾로, 곧 “주체”문화인 것이다. 민족주의에 대한 이런저런 제약에도 불구하고 민족주의가 통일담론에서 차지하는 비중은 여전히 높다.

통일담론이란 남북의 당국 간 대화와는 별도로 민간교류가 열리는 장(場)이다. 시민사회가 발달하지 못한 북한으로서는 통일담론, 통일문화라고 불릴 게 실은 없다. 노자의 “대도”를 민족주의에 비할 때, “대도”의 민족주의란 바로 ‘홍익인간(弘益人間)’²⁶⁾을 앞세운 민족주의를 근간으로

‘공동체라는 가능성이 결합한 것으로 이는 남북 간 이질화의 심화를 제도적 차원만으로는 해결이 어렵다고 보아 제기되었다(강광식 6-9.)

24) 북한은 1992년 4월의 개정 헌법에서 “우리민족제일주의”를 표방하였다. 이로써 북한식 사회주의가 세계의 여느 사회주의와는 다르다고 하는 소위 ‘우리식 사회주의’를 열었다. 북한은 당시 소련(蘇聯)의 해체 등, 사회주의의 몰락과는 상관이 없다는 뜻이었다. 북한에는 헌법보다 상위개념인 노동당 ‘규약’이 있고, 거기에는 여전히 한반도 남반부를 적화하려는 ‘통일혁명’론이 상존한다. 따라서 북한의 통일문화는 기실 ‘통일혁명’문화인 셈이다.

25) 북한은 1998년 헌법 개정에서 아예 ‘김일성헌법’이라고 명문화하여 “수령절대주의”를 한껏 고조시켰다. “주체”자체가 정치적 종교화이지만 이를 더욱더 나타내준 것이 “수령”주의이다.

26) 북한은 ‘단군’을 역사 유물론적으로 다루어 기리지만 정작 단군의 치세이념인 ‘홍익인간’은 빠뜨리고 있다. 이는 북한의 민족주의가 폐쇄적임을 뜻한다. 반면에 홍익인간을 교육이념으로까지 떠받드는 남한의 경우, 그 민족주의가 결코 배타적폐쇄적일 수 없다.

하고 여기에 세계의 다른 민족주의와도 융합하는 것임을 특기해둔다. 특정지역에서만 통하는 민족주의라면 그것은 보편성을 갖기 어렵고, 따라서 “대도”가 되지 못한다.

민족주의의 ‘대칭’인 ‘세계화’의 경우, 그것은 개혁·개방으로부터 멀어질 수 없는 명제이다. 북한의 개혁은 ‘선군정치’에 밀리어 그 입지가 매우 약한 편이나 ‘개건’이란 이름으로 자주 쓰이고 있음을 볼 때, 완전히 잊혀진 것은 아니다. 북한도 결국 개혁·개방으로 나설 것이다. 다만 현재로서는 남한이 바람직한 ‘통일문화’의 진원지가 돼야한다. 그러면 무엇을 진작시켜야할까.

그것은 일단 남·북한 사회문화공동체²⁷⁾에 관한 내용을 빌려와 쓸 것이나, 실은 그 내용이랄 것이 남·북한 민간교류의 활성화에서 크게 벗어나지 않는다. 그러나 민간교류가 있고, 없고의, 차이는 크다. 남북교류는 정치적인 의미가 크지 않은 데서 시작하는 것이다. 노자의 사상이 통일에 시사하는 바는 남북교류를 적극 활성화하라는 것이 아니다. “천릿길도 밟아래서 시작된다(天里之行, 始於足下 64).”고 하였듯이 작은 실천이나 마 중시하라는 것이다. 그런 소극적 맥락에서 노자가 강조한 “화” 즉 평화론을 보자면 그것은 남북교류가 왕성해지기보다는 그 중단을 우려하는 것이다. 이런 소극성은 노자의 전체 문맥과도 관련이 깊다.

그리고 “대도”만 해도 그것은 남북에서 두루 통할 수 있어야한다고 하고서, 실제 그 주요내용인 통일문화는 남한에서만 거둔다고 한 것은 모순이라 할 것이다. 하지만 해야 할 것에 대해 이를 할 수 없다고 보아 아예 거론조차 하지 않는 것은 마치 ‘주체’가 통일문화와는 상관없이 무시해도 무방하다는 것과 같을 것이다. 또 남북통일의 지향은 자유민주

27) 민족공동체 이론 중에서 부담이 가장 적은 것이 문화공동체이론이다. 이것은 정치공동체처럼 일정한 지역이나 법과 제도 등의 규범장치를 필요로 하지 않는다. 이를테면 문학·예술·체육 등의 교류만으로도 공동체의 구성이 얼마든지 가능하다. 이런 이유로 사회문화공동체를 “추상적인 집합체”라면서 그 정의를 “하나의 민족이 공통의 사회문화를 구현하는 장”(김귀옥 72)이라고 한다.

주의의 확장에 있지만 그렇다고 해서 북한의 사회주의를 무시해버리면 그것은 사회주의 안에서 살아가는 북한 ‘인민’의 삶을 보잘것없다고 여기는 것이나 같다. 노자의 메시지는 통일을 적극적으로 도모하라는 것이 아니라, 무엇이 통일의 가치를 저해(沮害)하는지를 삼가라는 것이고, 그 점에서 ‘소극적’이게 된다.

“대도”란 특정 가치의 선택이나 집중을 지양하므로 전술한 “대제불할(大制不割 28)”과도 통한다. “대도”가 바로 “대제”일 수도 있고, “대제”는 곧 “대기만성(大器晚成²⁸) 41)”의 “대기”와도 통할 수 있다. 인위가 가해지기에는 너무나 규모가 큰 것이다. 아직 가공, 즉 ‘분산’되지 않은 상태이다. 그 ‘분산’을 ‘분단’으로 볼 때, “대제”는 곧 ‘분단’ 이전의 ‘통일’된 모습이고, 그러한 ‘복귀’의 성향을 일컬어 “대도”라 할 수 있다. 그런데 ‘분단’의 구체적 내용을 보자면 그것은 바로 ‘민족 분단’을 뜻하고, 여기에 ‘복귀’관을 빚대면 그것은 바로 ‘민족 통일’을 뜻할 것이다. 이러면 “민족”은 “복귀어박”할 때의 “박”인 동시에 그 ‘민족주의’는 “대도”로 귀결되는 것이다. 노자와 통일은 이렇듯 연관성이 높다.

아울러 통일의 성취 시점과 관련해서는 이는 노자 특유의 ‘무위’의 실천성이 미칠 부분이라고 함을 덧붙여둔다. 즉 순한 인고(忍苦)의 시간을 필요로 한다는 뜻이다. 또 통일의 성취 효과 내지 그 규모에 대하여는 지나친 기대를 하지 말 것도 담겨있다. ‘분단’상태에서 ‘분단’되지 않은 상태로 되돌아감이 곧 ‘통일’, 즉 이전의 경험했던 세계로 돌아갈 뿐이다. 통일에 대한 확대해석은 금물이니, 노자는 곧 “큰 나라를 작게 여겨라, 많은 백성도 적게 여겨라”(첸구잉, 『노자평전』 225)고 하는 “소국과민(小國寡民 80)”론을 내세우고 있다. 이에 따른 노자 식의 소박한 공동체 운영방안은 무엇이고 그것이 어떻게 통일문화공동체²⁹)와 연계될까.

28) “대기만성(大器晚成)”은 백서본에 “대기면성(大器免成)”으로 나와 있다(최진석 332). “진정으로 큰 그릇은 늦게 이루어지는 것이 아니라 특정한 모양으로 결정되는 완성의 단계가 없다는 뜻”(333)이라고 함을 참고할 수 있다.

2) “소국과민”의 통일문화공동체

통일은 어떤 형태로든 그 집적(集積)이 커질 수밖에 없다. 통일은 분명 북한 ‘인민’에게 독재의 사슬로부터 벗어나게 하는 것이다. 그런데도 이에 임하는 자세는 확대 지향이 아닌, 축소 지향이어야 한다는 것이 ‘소국과민’에 배어있는 의미이다. 통일이 실현되더라도 환희에 찬 들뜬 마음이 되기보다는 본래의 자리로 되돌아간다는 차분한 마음가짐이 필요하다. 지나친 기대, 이를테면 통일로서 동북아의 패권을 노리는 한 계기를 삼는다든지, 혹은 통일로서 경제적 부(富)의 성장을 더욱 획기적으로 늘릴 전망을 갖는다든지 하는 것은 금물이다. 통일에 임하는 자세는 마치 ‘평생학습’이 ‘평생’동안 추구할 수 있는 것이어야 하지, 한갓 출세나 승진을 위한 도구로 쓰여서는 진정한 자기만족·자기성취를 이룰 수 없음과 같다(허도학, 「노자의 지식학습관…」 98).

통일의 목표점 설정은 남북의 민초들이 큰 부담 없이 참여할 수 있는 그런 수준이어야 하고 그러기에 남북 간 균형과 조화를 살려나가야 함이 곧 바람직한 통일문화의 구축(構築)이다. 그런 통일문화를 기반으로 하여 이루어지는 통일문화공동체의 정신은 특히 남한의 민중에게 통일은 현재보다 더 못살 수 있음을 일깨워준다. 통일에 관한 소위 ‘시너지 효과’를 따지는 것은 노자의 ‘무위’의 실천력을 과소평가함이나 같다. 통일은 그런 효과의 유무를 떠나, 해야 할 때, 또 할 수 있을 때, 하는 것이 순리이고 자연스럽다.

29) 통일문화공동체는 통일담론에서 자주 등장하는 사회문화공동체 이론과 별반 다르지 않다. 통일문화를 쓰는 점에서 통일문화공동체라고 명명해보는 것이다. 그리고 사회문화공동체 이론은 종래의 통일이론을 한 단계 더 뛰어넘는 통합이론으로 그 안에는 남북의 관습·종교·통남·지식언어 등의 민족 고유정서가 포함되고 있음을 들어둔다. 곧 정치적 부담이 적은 데다, 교류협력화해만으로도 ‘장(場)’을 얼마든지 넓혀갈 수 있다. 바로 그런 ‘장’이 넓어갈수록 공동체 구성원의 심리적 안정화에도 기여하는데, 이리기에 기존의 ‘정치제도 통일지향’을 반성하고 ‘사회문화적 동질화 지향’으로 거듭나야한다고 한다(김도태, 이경화 1997).

노자가 멀리하고자, 또는 버리고자 한 것은 불필요한 제도였다. 제도란 인위(人爲)를 조직화, 규율화한 것으로 각종 형태로 분화되었다. 노자가 “대제”의 ‘큰 제도’를 주장한 것은 바로 그런 세세한 제도로서 인간사회를 일일이 엮으려들을 부정하기 위해서다. 노자가 “대도가 사라지니 인의가 나왔다(大道廢, 有仁義 18)”고 한 대목을 볼 때, 세분화한 제도는 곧 ‘인의(仁義)’와도 결부되었다. 노자가 이상시한 사회는 인간사회를 될 수만 있으면 그대로 내버려두는, 그래서 이른바 ‘자연 상태’가 되게 하는 것이고, 그런 상태가 지속되게 하는 ‘힘’이 곧 ‘대도’이다. 노자가 꿈꾼 이상사회는 다름 아닌 ‘대도’유행의 ‘대도 사회’였다.

그러나 시간의 변화는 더 이상 인간의 그런 ‘대도 사회’를 ‘자연 상태’로서 내버려두지 않았다. 벌써 노자 당시만 하더라도 전체적 군주가 나와 꺾병전쟁을 일삼았다. 제후들도 군주를 참칭하며 저마다 몸집을 불리려 들었다. 그 폐단은 고스란히 민초의 삶을 억누르는 것으로 나타나니, 각종 명목의 징병·징세·징용 등이 그러하였다. 만약 왕이나 정부, 혹은 군대가 백성의 삶을 그렇게 유린함으로써 존재하는 것이라면 차라리 그런 왕, 그런 국가, 그런 군대는 없어도 좋으리라. 노자의 ‘소국과민’은 바로 그 대안이었다.

그런데 앞에서 언급한 대로 노자는 장자와 달리 ‘사회’라는 것을 중시하였다. 노자가 왕이나 국가, 그리고 정부와 군대 등의 ‘제도’를 일일이 부정하였다면 노자에는 아예 ‘사회’라는 것이 들어와 있지 않았을 것이다. 하지만 노자는 ‘왕’을 ‘천·지’등과 더불어 “사대(四大·25)”의 하나로 보았고, 또 ‘소국과민’에서 ‘소국(小國)’이나마 인정하고 있는 점에서 그가 국가를 부정했다고는 보기 어렵다. 무엇보다도 ‘성인(聖人)’정치의 강조는 정부·정치의 무용론과는 거리가 멀다. 노자가 전쟁을 반대했으나 아무 전쟁이나 반대한 무조건적인 평화주의자는 아니었다. 노자는 곧 군대의 필요성을 인정하였다. 결국 노자는 ‘제도’를 모두 파기하려던 것이 아니라, 다만 잘못되고 세분화한 그 운용을 비판해 ‘천망’같고, ‘대제’같은,

그런 ‘대도’의 ‘무위정치’를 펴고자하였다.

‘성인정치’란 ‘무위정치’에 다름이 아니니, 그런 정치가 실현되면 사실 백성은 정치가 무엇인지, 왕이 누구인지조차 모른다. 물론 국가, 즉 영토에 대한 개념이 있을 리 없다. 하지만 ‘소국과민’에 왕, 국가, 정치 등이 보이지 않는다고 해서 그런 것이 없는 것이 아니다. ‘소국과민’에는 그 나름의 ‘문명’이 묻어나고 있다. 곧 “그 음식이 달고, 그 의복이 아름다우며, 그 주거가 편안하고, 그 풍습 또한 즐겁다.”³⁰⁾고 한다. 이렇기에 일찍이 이를 두고 “이것은 원시사회의 야만경계만을 뜻한 것이 아니라 야만을 포함한 문명경계인 것”이라며 “대문명은 야만과 같다”면서 “야만적 문명이야말로 오래갈 수 있는 문명”³¹⁾이라고 하였다. 즉 ‘야만’과 ‘문명’은 서로 ‘경계’를 이루고 공존할 때에야 비로소 생명력이 긴 문명을 낳을 수 있다는 것으로 곧 ‘대립적 통일’관념을 대변해준다.

‘소국과민’의 문명은 곧 질박한 것이었다. 그런 ‘순수’를 잃지 말아야 전술한 “복귀”가 가능한 것이다. 고로 ‘순수’를 지킬 필요가 있으니, 그 점에서라도 노자는 “늙어죽도록 서로 왕래하지 않는다(民之老死, 不相往來 80).”며 극도의 분리·폐쇄주의를 택했을 수 있다. ‘소국과민’자체가 노자의 목적일 수는 없고, 무엇인가를 위한 수단이라 본다면 ‘소국과민’은 곧 노자의 이상사회를 뜻함이 아니라, 이상사회로 가기 위한 조건 같은 것이다. ‘소국과민’은 곧 노자의 ‘무위’정치, ‘무위자연’의 사회를 엿보게 하는 한 축소판이다.

통일문화공동체든 사회문화공동체든 공동체이론이 통일연구에서 주목을 끄는 이유는 그것이 통일 전이나 후를 막론하고 똑같이 쓰일 수 있기 때문이다. 공동체이론이란 한마디로 남북한 동질화이론에 다름이 아니다. 남북 간의 이질화를 극복하고 나아가 서로 납득할 수 있는 인식공간

30) 『노자』 80: “甘其食, 美其服, 安其居, 樂其俗.”

31) “此非只是原始社會之野蠻境界; 此乃包含有野蠻之文明境界也. …大文明若野蠻. 野蠻之文明, 乃最能持久之文明也”(평여우란 238).

을 넓혀나가는 것이다. 다만 통일문화논의의 주체는 현실적으로 남한 민중의 몫이다. 살기에 급급한 북한 인민에게는 그것이 낫설 수 있기 때문이다. 따라서 남한은 통일문화를 어떻게 가져갈 것인가 하는 것이 대단히 중요하고, 특히 북한과의 눈높이를 여하히 맞춰나갈지도 고민해야한다. 그러자면 남한의 문화가 ‘소국과민’같은 순박성을 띠어야할 것인바, 그런 ‘순수’만으로는 통일이 이뤄지는 것은 아니지만 통일이라는 한 ‘이상’을 실현하는 데는 중요한 정신적 소양이 되어준다. 예컨대 통일 후에도 국가를 ‘작은 나라(小國)’으로 여기어 검약을 실천해 가는 것이다.

4. 맺음말

지금까지 노자의 지혜를 통해 오늘의 통일연구방법이 안고 있는 문제를 어떻게 인식해야할지를 돌아보았다. 통일문제 중에서도 다루기에 가장 묘한 것이 남북한 상호주의이다. 상호주의란 실천이 쉬운 것 같지만 막상 하려들면 어려운 것이다. 이에 상호주의의 바람직한 형태는 무엇일지를 노자의 문맥을 통해 살펴왔다. 한마디로 그것은 노자의 ‘상대주의’가 그러하듯 남북의 ‘상호주의’역시 ‘모호’하게 가져갈 필요가 있었다. 또 노자의 통일관념은 기실 ‘통합’관념이었다. 그럼에도 불구하고 제목에서 처럼 ‘통일’관념이라고 한 것은 ‘통일’이 의미의 전달을 쉽게 해주기 때문이다. 다만 ‘관념’은 ‘개념’에 비해 그 인식체계가 덜 여물어진 상태라 보아 노자의 ‘통일개념’하지 않고 노자의 ‘통일관념’이라고 하였음을 이제라도 덧붙여둔다.

그동안 『노자』에 과연 통일이란 개념 적용이 가능할까, 하는 것이 회의적이었다. 그러나 그것이 ‘통합’이라면 가능하다. ‘통합’의 개념은 인문학과 사회학을 망라한 것이라 볼 때 노자는 한 인문학으로서 접근이 쉬워

진다. 문제는 ‘소국과민’이다. 분리·폐쇄주의의 한 극단적 표현인 ‘소국과민’이 어떻게 통일문화공동체의 한 속성으로 거듭날까, 하는 것이다. 이에 대해서는 ‘폐쇄’와 통일정부에 대한 이해를 종전과는 다르게 함으로써 해법을 찾았다.

첫째, ‘소국과민’에 폐쇄성이 없지 않지만, 그것은 겸병전쟁이나 일삼는 정부로부터 벗어나기 위한 일종의 ‘경계’였다. 그 ‘경계’안에는 “주여(舟輿 80)”, “갑병(甲兵 80)”등의 문명의 이기가 갖추어져 있음에도 불구하고 원시적 “결승(結繩 80)”에 의존하는 등 그 나름의 순박함을 잃지 않는 것이었다. 곧 순박함을 지키기 위한 것인 만큼 그 동기가 ‘순수’하였다. 둘째, 통일정부에 대한 기대가 지나침은 금물이니, 장차 한반도 통일 은 자유민주주의의 ‘선택’에 고도의 자본주의를 ‘집중’하는 것이겠지만 이를 전면(前面)에 내세움은 북한의 저항을 불러올 수 있다.

특히 ‘소국과민’에는 ‘큰 나라도 작게 보라, 많은 백성도 적게 보라’는 의미가 들어있다. 통일이 부국강병의 요처(要處)가 아니니, 만약 통일이 군사대국화로 가는 지름길이라고 믿는다면 그것은 도리어 통일을 더디게 하거나 더욱 어렵게 만들 소지(素地)가 크다. 즉 노자의 ‘소국과민’장(章)이 주는 교훈은 통일의 시대임에도 불구하고 순박한 마음가짐이 얼마나 중요한가를 새삼 일깨워준다. 노자의 지혜는 곧 남한 민중으로 하여금 통일에 대한 기대를 차분하게, 즉 들뜬지 않게 해준다.

그밖에 노자의 ‘대립적 통일’관을 위시한, ‘복귀·귀일·포일’의 제(諸) 통일관념은 과거 반공일변도에 내몰린 편향성을 극복하게 해준다. 동시에 그러한 가치문화로 수렴되는 통일문화는 세계화와 성장주의의 구호 아래 그만 잊고 지냈던 또 다른 동포가 반도의 저쪽에서 신음하고 있다는 것을 눈뜨게 해준다. 소위 ‘분배’와 ‘균형’은 남남갈등을 치유하는 척도이지만 그것에 못지않게 남북갈등을 치유하는 데도 좋은 척도가 된다. 그러한 새 통일문화의 구축은 인문학의 성숙 없이는 결실이 어렵고, 바로 이 점에서 노자의 인문학을 통일에 접목시키어 다룬 본고의 의의가 작지

않다고 하겠다.

참고문헌

- 강광식. 『남북한 문화공동체의 지속과 변동-그 연구의 방향과 과제』. 서울: 교육인적자원부, 2000.
- 강준만. 『민족주의 논쟁-나의 정치학사전』. 서울: 인물과사상사, 2005.
- 김홍경. 『老子-삶의 기술, 늙은이의 노래』. 서울: 들녘, 2003.
- 김귀옥. 「남북 사회·문화공동체 형성의 전망과 대안」. 『정신문화연구』 24(2001).
- _____. 「세계화 시대의 열린 민족주의-한국의 민족문제와 민족주의를 둘러싼 성찰과 전망」. 『탈경계 인문학』 2. 서울: 이화여자대학교 이화인문과학원, 2009.
- 김명영. 「한국 민족주의의 진로」. 『본질과 현상』 6(2006).
- 김형효. 「무엇이 평화인가-老子사상에 바탕하여」. 『본질과 현상』 9(2007).
- 최진식. 『老子的 목소리로 듣는 도덕경』. 소나무, 2001.
- 허도학. 「노자 인문학의 모색」. 『인문과학연구』 27(2009).
- _____. 「노자의 지식학습관이 평생학습에 지니는 교육학적 의의」. 『탈경계 인문학』 1.1.1(2008).
- _____. 『통일문화교육론』. 과주: 한국도서정보기술원, 2006.
- 까오밍(高明). 『帛書老子校注』(新編諸子集成). 北京: 中華書局, 1996.
- 류장륜(劉長允). 『天不變道亦不變-老子縱橫談』. 北京: 中華書局, 2009.
- 오오하마 아끼라(大濱皓). 『老子の 철학』. 東京: 勁草書房, 1962.
- 왕뻬(王弼). 「老子注」. 『諸子集成』3. 臺灣: 中華書局, 1954(北京, 1993년 제8차 인쇄).
- 장송웨이(張松輝). 『老子研究』. 北京: 人民出版社, 2006.
- 장징화(張京華). 「莊子和老子的比較」. confucius2000. 검색일: 2010.1.26
(<http://www.confucius2000.com/taoist/zhuangzizhx12.htm>)
- 첸구잉(陳鼓應). 『老子評傳』. 臺灣: 文史哲出版社, 2002.
- _____. 『老子註譯及評介』(修訂增補本). 北京: 中華書局, 1984 (2009

重印).

_____. 「論道與物關係問題-中國哲學思想的一條主線」. 『臺大文史哲學報』 62. (2005): 89-118.

평여우란(馮友蘭). 『中國哲學史』. 北京: 中文出版社, 1934.

한린허(韓林合). 『虛己以遊世-莊子哲學研究』. 北京大學出版社, 2006.

후와이루(侯外廬). 『中國思想通史』 1(古代思想, 1957). 北京: 人民出版社, 7
쇄.

Reciprocity Between South and North Korea and Desirable Unification Culture Based on Lao-tzu's Unification Concept

Hur, Dohak

(Graduate School of Education at Dongguk University)

The purpose of this article is to approach today's unification problem through Lao-tzu's wisdom. The most delicate thing to deal with among various unification problems is reciprocity between South and North Korea. The principle of reciprocity looks easy to practice but is actually hard to do, so depending on the point of view for dealing with this, the content will vary in many ways. In today's context, what is the desirable form of reciprocity, and what kind of character should the inter-Korean unification culture - the community of the unification culture - have so that such a desirable reciprocity will be produced? Those are the matters that this article brings up, and the answers can be as follows.

First, the viewpoint of Lao-tzu's unification conception is not confined within things. Balance, harmony, arrangement, and peace for the society of mankind are all understood as the status of unification, which means that the current South-North division is the status of unbalance and anti-arrangement. Second, the notion of relativism, which is the core of Lao-tzu's unification conception, is vague and complicated concerning truth. One example is the

antagonistic unification, that is, confronting but orienting toward unification with each other. The reciprocity between South and North Korea can be dealt with vaguely through such relativism. Third, reinstatement and *hsiao-kuo-kua-min* (小國寡民, small state and sparse population), which constitute other core terms in Lao-tzu's unification concept, show that a humanistic approach is very important in the discussion for unification. In particular, in the case of South Korea, where the social atmosphere is turbulent due to globalization, the South will be awakened if it does not lose the past and the purity toward one nation, in which case, the discussion over the unification culture and the community of the unification culture can be continued.

Finally, Lao-tzu's unification concept is, in fact, that of integration. The reason for using the expression Unification Concept in the title of this article is because the word unification can easily convey the meaning. Some insist, however, that the interchange between the South and the North should be normalized by developing the concept of integration rather than that of unification, as shown in a sociocultural community. The uniqueness of Lao-tzu's unification conception is its flexibility to receive any idea, whether about unification or integration.

주제어: Lao-tzu(노자), antagonistic unification(대립적 통일),
relativism(상대주의), reinstatement(복귀), integration
(통합), unification culture(통일문화)

논문제출일: 2009. 12. 15
심사완료일: 2010. 01. 20
게재확정일: 2010. 01. 23