

자유주의적 자유와 동양적 감성*

朴元在**

<목 차>

1. 자유주의와 동양사상
2. 자유주의에 대한 동양적 논의의 허와 실
3. 자유주의, 공동체주의 그리고 동양
4. 이성적 자유와 감성적 자유
5. 맺음말

1. 자유주의와 동양사상

‘1989년’이니 ‘역사의 종말’이니 하는 말을 굳이 환기시키지 않더라도, 자유주의가 우리 시대의 실천적 관심에서 가장 중심적인 화두임을 인정하지 않을 사람은 이제 없을 듯하다. 사실 그런 표면적인 사건들을 떠나서 보더라도, 오늘날 고도자본주의 사회의 사회적·정치적·경제적 생활태도에 깊숙이 숨어들어 있는 공통의, 그리고 가장 강력한 전제는 기독교적인 것이나 봉건적인 것이나 혹은 사회주의적인 것이나 무정부주의적인 것이라기보다는 본질적으로 자유주의적인 것이라는 점을 부정할 수는 없다.) 이 말이 혹 서양중심적인 언사로 들린다면 다음과 같이 수정되어도 무방하다. 오늘날 한국사회의 사회적·정치적·경제적 생활태도에 깊숙이 숨어들어 있는 공통의, 그리고 가장 강력한 전제는 유교적인 것이나 도교적인 것이나 불교적인 것이라기보다는 기본적으로 자유

* 이 논문은 한국학술진흥재단의 1997년도 자유공모과제(공동연구) 연구비지원육 받은 논문임.

** 고려대 강사

1) 노명식, 『자유주의의 원리와 역사』, 15쪽.

주의적이다. 다시 말해서, 자유주의는 이제 세계사적인 측면에서 뿐만 아니라 지금 이 땅에서 전개되는 다양한 삶의 현상들을 설명하는 데 있어서도 설득력있는 설명을 제공하는 원리들 가운데 하나라는 말이다.

그러나 자유주의의 이와 같은 행가래가 자유주의를 위해서도 꼭 긍정적인 것만은 아니다. 이른바 '동양적 지혜'라는 것을 들먹이지 않더라도, 자유주의의 그와 같은 '완승'은 곧 그 자신의 쇠락을 알리는 신호일 수도 있기 때문이다.²⁾ 그리고 이런 분석이 설득력을 지닌다면, 자유주의를 둘러싼 논의는 새로운 지평으로 넘어갈 수밖에 없다. 자유주의의 장단점에만 주목하는 제한된 시각이 아니라 자유주의가 던지고 서 있는 기본전체의 정당성 자체를 되짚어 보는 한층 근본적인 접근이 필요하게 되는 것이다. 근대성을 극복하고자 하는 탈근대적인 관심의 열풍에 힘입은 점도 있기는 하지만, 자유주의에 대한 근래의 논의들이 자유주의를 넘어 그것을 탄생시킨 서양근대의 철학적 성과 자체에 대한 담론과 맞물리면서 전개되는 이유가 여기에 있다. 이런 점에서 지금 우리 시대를 풍미하고 있는 자유주의라는 화두의 성격은 한층 분명해진다. 그것은 윌러스틴의 표현을 빌려 말한다면, '자유주의 이후'의 진로를 진지하게 모색해 보고자 하는, 또 그러기 위해서 그것의 생애를 냉철하게 되돌아보아야 한다는, 즉 자유주의에 대한 총체적인 반성 및 평가라는 모습을 띠는 것이다.

전혀 어울릴 것 같지 않은 자유주의와 동양사상이 한자리에 논의되는 기이한 모습을 최근 심심하지 않게 접하게 되는 것은 바로 자유주의를 둘러싼 작금의 논의가 이처럼 서양 근대의 철학적 성과 전체에 대한 반성과 맞물리고 있기 때문이다. 자유주의에 대한 논의가 그것이 던지고 서 있는 서양적 근대성이라는 발판 자체의 정당성을 문제삼는다는 점에서 그것과 여러모로 대척점을 형성하는 동양적 사유가 자유주의 이후를

2) 이런 시각의 대표적인 예가 윌러스틴의 탁월한 분석이다. 이매뉴얼 윌러스틴, 『자유주의 이후』, 강문구 옮김, 2부 참조.

모색하는 과정에 자연스럽게 발언권을 얻게 되는 것이다.

이 글 역시 그런 발언권의 연장선상에 서 있다. 이 글을 통하여 우리는 자유주의와 관련된 동양적 논의들의 현재적인 모습을 살펴보고 그것이 어떤 문제점들을 자니고 있는지를 하나하나 점검해 나가면서, 궁극적으로 자유주의 이후에 접근하는 동양의 키워드는 무엇이어야 하는지에 대해 함께 고민해 보려고 한다.

2. 자유주의에 대한 동양적 논의의 허와 실

자유주의와 동양사상을 비교 검토하는 현재까지의 논의는 그 성격상 크게 두 가지 유형으로 나누어 볼 수 있다. 하나는 동양의 사상적 전통 속에서 자유주의적 요소를 발견해내고 거기에 긍정적인 의미를 부여하면서 양자를 조화시키려는 것이고, 다른 하나는 자유주의의 문제점을 주목하고 그것을 극복할 수 있는 대안적 가능성을 동양에서 읽는 것이다. 그러므로 이 두 가지 입장의 차이점은 앞의 것은 자유주의적 전통과 동양적 전통 모두에 대해 우호적이거나 최소한 비판적이지는 않은 태도를 보인다는 점이고, 뒤의 것은 자유주의에 대해서 비판적인 시각을 유지하면서 상대적으로 동양에 대해서는 긍정적인 시선을 드러낸다는 점이다.

이 가운데 먼저 자유주의와 동양사상의 소통가능성을 긍정하는 앞의 경우부터 살펴보자. 이 입장에서 서 있는 사람들은 자유주의를 지탱하는 핵심적인 원리들 가운데 '개인'을 '사회'보다 근본적인 것으로 보고 그 '개인'이 모든 사회적 요소들에 우선하는 것으로 보는 '개인주의'에 주목한다. 그리고 그것을 도덕에서 개인적 요소를 중시하는 태도와 관련시킨 '도덕적 개인주의'를 자유주의의 중심적인 특징으로 본다. 그러니까 자유주의와 동양사상의 비교과정에서 양자의 연관성을 옹호하는 이 입장의

요점은 한 마디로 그런 도덕적 개인주의가 동양에서 전혀 낯설지 않다는 주장으로 정리될 수 있다.³⁾

그러므로 이들은 유학적 전통을 중심으로 그런 도덕적 개인주의를 지지하는 요소들을 추출해내고, 그것을 자율적 도덕주체로서의 개인주의와 연결시키려 한다. 이 과정에서 주목받는 대표적인 유학적 요소들은 자기 스스로 책임을 떠맡음을 의미하는 '自任'의 정신, 도덕적 주체의 확립과 직결되는 '自得'의 정신 등이다. 특히 이 가운데 '자득'은 도덕의 핵심원리를 외부가 아닌 자기 내부에서 찾으려는 시도라는 점에서 자유주의의 중요한 특징 가운데 하나인 전통에 대한 자유로운 비판의 정신과도 통한다고 본다.⁴⁾

여기에 따르면, 유학적 전통에서 자유와 양립할 것 같지 않은 '禮'라는 사회적 관습의 준수행위도 다음과 같은 의미로 해석된다. 예의를 지킨다는 것은 사람이 자신의 도덕적 판단을 가능케 하는 주어진 개념의 체계 속에서 적절한 도덕적 언어를 이해하고 거기에 상응하게 처신한다는 뜻이다. 이런 점에서 '예의롭게' 행동하는 것은 적절한 도덕적 언어체계에 맞게 개념적 움직임을 한다는 의미이고, 따라서 이는 곧 '자연스럽게' 행동하는 것이며, 또 그런 맥락에서 이는 다시 '자유롭게' 행동함으로 연결된다는 것이다.⁵⁾ 그러므로 이들이 볼 때, 유학의 '克己復禮'와 같은 말은 인간의 사회생활을 지탱하는 규범인 예의 정신은 개인적인 사욕을 극복하고자 하는 각 개인들 스스로의 자기반성과 수양과 인격도야에서 시작됨을 강조한 것으로서, 이는 곧 개인의 가치와 존엄을 중요시하는 최선의 개인주의의 꽃에 해당한다.⁶⁾

3) Wm. 시어도어 드 배리, 『중국의 '자유'전통』, 표정훈 옮김, 136쪽.

4) 드 배리, 앞의 책, 92~127쪽.

5) 이광세, 『동양과 서양: 두 지평선의 융합』, 48쪽. 여기에서 이광세는 유학의 禮를 사람들이 '자연스럽게' 그 안에서 거동할 수 있는, '이미 검증된 거친 사회적 관습과 관행의 역사적 테두리'라고 보는 핑가렛의 견해를 인용하고 있다.(앞의 책, 45쪽 참조)

6) 이광세, 앞의 책, 50쪽. 여기서 이광세는 개인주의를 민주주의의 중심개념으로 언급하고 있

한편, 이와 달리 자유주의에 대한 비판적 시각에서 자유주의의 문제점을 지적하고 그것의 대안으로서 동양을 부각시키는 진영은 개인주의를 포함하여 자유주의가 딛고 서 있는 세계관 자체를 주로 문제삼는 데에서부터 출발한다. 이런 맥락에서 이들은 자유주의는 결정론적 성격과 유물론적 성격을 동시에 가지고 있는 서양 근대의 기계론적 자연관의 산물이라는 점을 무엇보다 강조한다.⁷⁾ 기계론적 자연관의 핵심은 모든 자연적 현상을 그것을 구성하는 기본요소들의 차원으로 환원시켜 설명하는 환원주의에 있다. 그러므로 자유주의가 딛고 서 있는 개체중심적 인간관과 그 개체적 인간의 불가침적 권리라는 생각은 전체는 단순히 부분의 총합에 지나지 않는다고 보는 이런 환원주의로부터 자연스럽게 도출된다.

자유주의의 근본적인 문제점을 이처럼 기계론적 자연관과 거기서 수반되는 원자론적 개인주의로 보고 있기 때문에, 그 대안으로서 이들이 주목하는 동양적 요소는 자연스럽게 유기체적 자연관과 관계지향적 인간관으로 모아진다. 이들의 주장에 따르면, 동양의 자연관은 세계를 언제나 그 움직임에서 포착하고 생성의 측면에서 이해하려는 유기체적인 자연관이다. 따라서 여기서는 세계를 구성하는 각 유기적인 단위들이 독립성과 종속성을 동시에 지니면서, 그를 통하여 전체적으로 생명이 약동하는 보편적 화해의 장으로서의 세계를 연출해낸다.⁸⁾ 세계에 대한 동양의 이런 시각 속에서는 당연히 자유주의적인 개인주의는 들어설 자리가 없다. 자유주의가 말하는, 모든 것과 고립되어 있는 추상적 개인이란 여기서는 불가능하기 때문이다. 그러므로 자유주의자들이 개인의 권리를 옹호하는 방패로서 금과옥조처럼 거론하는 '불간섭의 원칙' 역시 성립할

다. 하지만 그가 말하는 민주주의는 곧 자유민주주의라는 점에서, 이는 자유주의도 염두에 두고 한 말이다. “공명사상과 자유민주주의는 양식은 다르지만 ‘자아’가 중심개념이 되고 있다”(앞의 책, 60쪽)는 그의 발언 속에서 이 점은 한층 분명히 드러난다.

7) 정연교·한형조, 「동서양의 자연과 정치: 서구 자유주의와 그에 대한 동양의 응답」, 42쪽.

8) 정연교·한형조, 앞의 논문, 48~51쪽.

수 없다. 세계의 존재방식이 그렇듯이, 인간 또한 선천적으로 이미 주어진 관계중첩적인 그물망 위에서 자신의 존재를 시작하기 때문이다. 따라서 동양적 관점에서 볼 때, 자유주의의 '불간섭의 원칙'이 전제하는 '타자와 관계하지 않는 한'이라는 조건은 애초부터 성립불가능하다.⁹⁾ 이런 점에서 기계론적 자연관과 원자론적 인간관에 기초한 자유주의가 초래한 부정적인 결과들을 극복하기 위해서는 결론적으로 동양이 강조하는 인간과 사회의 그런 유기성에 대한 새로운 인식론적 통찰이 필요하다고 이들은 주장한다.¹⁰⁾

이상이 근래에 벌어지고 있는 자유주의에 대한 동양적 논의의 대체적인 모습이다. 그러면 동양사상을 자유주의에 대비시켜 논하는 이와 같은 논의들의 논점은 모두 타당한가? 그런데 이 문제를 검토하기 전에 먼저 분명히 하고 넘어가야 할 부분이 있다. 그것은 이 두 입장 사이에 자유주의에 대한 개념적 불일치가 존재한다는 점이다. 역사적으로 볼 때, 철학적으로 대체로 로크에서부터 시작하는 서구의 자유주의적 전통은 일차적으로 국가권력의 부당한 행사로부터 개인의 권리를 방어하려는 목적에서 출발한 정치철학적 기획의 산물이다. 하지만 잘 알려진 대로, 자유주의는 탄생 이후 오늘까지 다양한 시대적인 상황과 교섭하면서 그런 일차적 원리를 지지해 주는 이차적인 가치들을 꾸준히 수용·포섭해 오면서 서양 근대 이후 하나의 인문적 전통을 형성해 왔다. 개인의 자율성에 대한 절대적인 신뢰, 양심의 자유, 정치적 종교적 관용의 정신, 진보에 대한 신념 등이 그 대표적인 예이다. 그러니까 자유주의란, 라카토스의 용어를 빌린다면, 곧 개인의 불가침적 권리라는 '하드코어'와 그것을 에워싸고 있는 제반 가치들이라는 '보호대'로 구성된 이데올로기적 장치인 셈이다.

그런데 앞에서 살펴본 두 가지 입장은 자유주의를 구성하고 있는 이

9) 박원재, 「자유, 질곡과 해방의 경계에서: 자유(민주)주의에 대한 동양적 단상」, 187~197쪽.

10) 정연교·한형조, 앞의 논문, 61쪽.

두 부분 가운데 각각 한 쪽만을 자유주의의 핵심적인 성분으로 설정하고 논의를 전개하고 있는 경향이 강하다. 자유주의와 동양사상의 조화가 가능성을 주장하는 쪽은 주변부분, 즉 보호대에 해당하는 제반 가치들을 자유주의의 주성분으로 보는 반면 자유주의에 대한 대안적 요소로 동양사상을 거론하는 쪽에서는 하드코어 부분을 주성분으로 보고 있는 것이다. 따라서 이 두 입장 가운데 자유주의의 본질을 제대로 잡고 이야기하는 쪽은 후자쪽이다. 또 근래 시대적 화두가 되고 있는 자유주의 역시 그와 같은 ‘정치적 자유주의’라는 점에서 보더라도 후자쪽이 논점을 제대로 설정하고 있다고 할 수 있다. 이런 점에서 본다면 자유주의와 동양사상의 조화가 가능성을 주장하는 진영은 개념적으로나 시대적으로나 일종의 ‘논점일탈의 오류’를 범하고 있는 셈이다. 그러면 이제 이런 점을 일차적으로 염두에 두면서 각 주장의 타당성을 간략히 검토해 보자.

우선 자유주의와 동양사상의 조화가 가능성을 주장하는 입장의 경우는 앞에서 지적한 논점일탈이라는 문제점을 무시하고 보더라도 전체적으로 다분히 오리엔탈리즘적인 색채가 강하다는 느낌을 준다. 하지만 이 문제에 대해서는 더 이상 거론하지 않겠다. 다만 여기서는 하나의 상징적인 반증으로, 이들이 자신들의 주장을 견지해 나가기 위해서는 동양사상, 특히 그 중에서도 이들이 주로 거론하는 유학적 전통에서 파생되는 적어도 다음과 같은 두 가지의 반자유주의적인 전통에 대해서는 해명할 수 있어야 한다는 점을 분명히 하고 넘어가기로 한다.

첫째, 이들은 유학의 뿌리깊은 가부장주의를 자유주의와 조화시킬 수 있어야 한다. 유학적 가부장주의는 단순히 권위주의를 의미하는 차원을 넘어 유학적 실천철학의 핵심영역인 정치에 관한 유학적 사고와 깊숙이 관련되어 있다는 점을 염두에 두어야 한다. ‘教化’라는 말에서도 알 수 있듯이, 유학적 사고에서 정치는 기본적으로 교육의 장이다. 유학에서 정치는 도덕적으로 개명한 통치지가 아직 몽매한 피통치자들을 계발시키는 계몽적 행위이다. 그러므로 그런 목적에서 행사되는 국가권력의 간

섭은 언제나 정당화된다. “국가는 마땅히 개인들의 사적인 일에 관여할 수 있는 자격이 있다고 생각하는, 즉 모든 개개인들은, 심지어 어른일지라도 그 자신의 취향과 동기를 거스르는 어떤 보호가 국가에 의해서 주어질 필요가 있다고 보는 정치적인 신조”를 가부장주의라고 한다면¹¹⁾, 이는 유학이 정당화하는 이와 같은 ‘온정적 간섭주의’의 형식적인 표현이라고 보아도 무방하다. 그렇다면 유학의 이러한 요소와 자유주의의 핵심 성분인 개인의 자율은 어떻게 조화될 수 있을까? 가령, 그것이 사람들의 일상생활과 사회생활의 세세한 측면까지 규율하는 광범하고 부드러운 전제정에 빠질 위험이 있다는 이유 때문에, 주인을 선택할 수 있다고 해서 노예가 노예의 지위를 벗어나는 것은 아니라는 신념에서 민주주의조차도 자유주의의 잠재적인 적으로 간주했던 자유주의자 토크빌의 태도와¹²⁾ 유학의 이런 가부장주의는 어떤 타협점을 찾을 수 있을까?

둘째, 유학의 도통론적 전통과 자유주의의 관용의 정신을 조화시킬 수 있어야 한다. 이들의 주장대로, 유학적 전통에서 도통의식은 “개인이 전통 가운데에서 그 새로운 의미를 발견하고 그것을 근거로 하나의 비판적인 입장을 정리한 뒤, 세상에 횡행하고 있는 악을 공격하여 개혁을 추진하는 과정을 표현하는 관념”이라고 하더라도¹³⁾, 이것은 어디까지나 유학을 중심으로 볼 때나 성립할 수 있는 가설이다. 도통론에 입각하여 이른바 ‘斯文’과 ‘異端’을 칼로 두부자르듯 구분하고 이단을 향해 매번 불퇴전의 전의를 불태웠던 유학적 전통 속에서 과연 진정한 자유주의적 관용이 가능할까? 유학의 그 뿌리깊은 도통의식을 고려할 때 이 점은 회의적이다.¹⁴⁾ 자유주의와 동양사상의 조화가가능성을 주장하는 진영에서는

11) 노르베르토 보비오, 『자유주의와 민주주의』, 73쪽.

12) 강정인, 『자유민주주의의 이념적 초상』, 82~85쪽.

13) 드 배리, 앞의 책, 130쪽.

14) 유학의 도통의식은 孔子의 유명한 ‘斯文’에 대한 자각(『論語』, 『子罕』)에서부터 시작하여 孟子的 이른바 ‘五百世王者必興論’(『盡心下』)을 거쳐 韓愈의 『原道』, 朱熹의 『中庸章句序』, 吳澄의 『謫趙判部書』 등을 면면히 관통하는 유구한 역사를 자랑한다. 한편, 드 배리가 가장 자

적어도 이런 문제에 대해서만큼은 명쾌한 해명이 있어야 할 듯싶은데, 그것이 성공할 가능성은 그리 많아 보이지 않는다.

다음으로 자유주의의 문제점을 인식하고 그 대안적 가능성을 동양에서 찾으려는 주장들을 보자. 이 입장은 정치적 자유주의의 특징과 문제점을 적어도 철학적 측면에서는 비교적 정확하게 인식하고 있다는 느낌을 우선 준다. 그러나 여기에도 다음과 같은 중요한 문제점들이 눈에 띈다. 첫째, 논의의 성격상 어쩔 수 없는 측면도 있겠지만, 이런 주장들은 대부분 설득력있는 논거없이 '좋은 나라/나쁜 나라'식의 전형적인 가치이분법으로 자유주의와 동양사상을 대비시킨다는 점이다. 여기에 따르면, 자유주의는 현대사회가 지니고 있는 모든 문제의 근원이고 동양사상은 그것을 치유할 수 있는 유일한 대안인 것처럼 보인다. 그러나 이런 식의 접근 역시 또 다른 유형의 오리엔탈리즘이라는 점은 굳이 언급하지 않아도 될 것이다.

둘째, 동양에 대한 긍정 일변도의 그런 접근방식 때문에 이 진영에서는 동양을 탈역사적인 그 무엇으로 기술하는 면이 강하다. 여기서 언급되는 동양사상의 여러 장점들은 그것이 호홉하였던 시대적인 맥락은 사상된 채, 그리하여 그것들이 지니고 있는 현실적응력의 부정적인 측면은 은폐된 채 탈역사적인 특징들로 추상화되고 미화되고 있다. 이런 논의들이 대부분 자유주의에 대해서는 거꾸로 그것의 활동무대인 서양 근대라는 시대적인 맥락 속에 위치시켜 그 이데올로기적인 성격을 시종일관 부각시키려 한다는 점을 보더라도 이것은 부정할 수 없는 하나의 편향이다.¹⁵⁾

유주의적인 신유학자였다고 평가하는 黃宗羲조차 이단에 대한 관용의 정신은 주장하지 않았다는 점은 이 문제에 대해 시사적이다. 드 배리, 앞의 책, 161쪽 참조.

15) 예를 들어, "사상을 연구하는 데 가장 중요한 방법론적 원리는 모든 개념을 고유명사로 분할 아는 안목"이라고 강조하면서도 이 원리를 서구의 근대사상에만 적용시키고 동양의 유학적 전통은 시종일관 보통명사화시키고 있는 일부의 모습에서 그런 편향성을 읽을 수 있다. 함재봉, 앞의 책, 215~273쪽, 「근대사상의 해체와 통일 한국의 정치이상」 참조.

셋째, 이들 주장이 지니고 있는 가장 중요한 아킬레스건은 동양을 통한 자유주의 이후에 대한 이와 같은 논의가 당위적이며 선언적인 차원에만 머물고 있다는 점이다. 동양에 대한 대안적 논의가 비록 오리엔탈리즘적인 요소가 있고 추상화되어 있더라도 그것이 현실적으로 구체화될 수 있는 실천적인 방법론을 담지하고 있다면 문제는 달라질 수도 있다. 그러나 애석하게도 이런 논의들의 현재적인 진행상황은 비슷비슷한 담론내용만을 중심으로 서로 맴돌 뿐 구체적인 현실로는 한 걸음도 나아가지 못하고 있는 형편이다. 이런 점에서 본다면, 자유주의에 대한 동양의 대안적 논의가 그리고 있는 현재적인 좌표는 자유주의에 대한 또 다른 형태의 대항담론으로서 동양적 논의와 종종 연결되는 공동체주의가 그리고 있는 그것과 유사한 측면이 있다. 공동체주의가 아직도 자유주의에 대한 부정적 비판의 수준에 머무르고 있을 뿐 그 공동체주의적인 가치의 실현을 위한 구체적인 현실적 전략이 결여하고 있는 것처럼¹⁶⁾ 동양적 논의 역시 그런 상황에서 정체되고 있는 것이다.

이런 정체현상이 생기는 이유는 아마도 근본적 대안이라는 것 자체가 이미 사회경제사적 측면을 포괄한 거시적 논의구조를 전제로 하는 것이므로 보다 많은 학제간적 노력과 현실과 교섭할 시간을 필요로 하기 때문일 것이다. 그렇다면 이런 상황에서 지금 필요한 것은 이 주제에 대한 비슷한 또 하나의 당위적인 선언을 첨가하는 것이 아니라 전체 담론을 지탱하는 세부주제들을 찬찬히 들여다보면서 그 논의의 방향을 한층 분명히 하는 것이 더 필요한 작업이 아닌가 하는 생각이 든다. 다시 말해서, 그 현실적인 전략이 아직 마련되지 않고 있는 이런 상황에서는 자유주의뿐만 아니라 공동체주의까지를 포함하는 근래의 정치철학적 담론 속에서 동양적 대안은 어느 방향으로 그 전략의 출구를 뚫어야 할 것인가를 보다 분명히 하는 작업이 필요할 것이라는 말이다.

16) 박정순, 「자유주의 대 공동체주의 논쟁의 방법론적 쟁점」, 57쪽.

3. 자유주의 · 공동체주의 그리고 동양

현재 진행되고 있는 정치철학적 담론의 두 축은 두말할 필요도 없이 자유주의와 공동체주의이다. 정치철학적인 측면에서 볼 때 자유주의는 국가로 대표되는 공동체를 바라보는 어떤 독특한 시각과 관련된 것으로, 이는 구성원들에게 행사되는 공동체의 권력과 기능은 제한적이어야 한다고 보는 신념의 체계이다. 즉 국가는 권력을 가장 적게 행사하는 국가이어야 하고, 그리고 그것의 논리적 귀결로서 소극적 자유의 영역이 가장 확대되어야 한다는 입장이 자유주의가 견지하는 그 신념의 내용이다.¹⁷⁾ 여기에는 물론 앞에서 말한 기계론적 자연관과 개인주의로 대표되는 원자론적 인간관이 그 철학적 토대로 깔려 있다. 이에 반해 공동체주의는 무엇보다도 자유주의가 딛고 서 있는 그런 개인주의적 전제들 자체를 비판한다. 왜냐하면 이들은 이 문제에 대하여 개인의 자아를 규정하는 사회적 관계가 개인에 앞서 존재하며 따라서 개인은 그들이 속한 공동체에 의해 적어도 부분적으로 구성된다는 입장을 취하고 있기 때문이다.¹⁸⁾

'개인'의 성격에 대한 이와 같은 기본인식상의 차이, 그리고 그로부터 파생되는 개인과 공동체의 우선 문제로 말미암아 자유주의와 공동체주의 사이에는 도덕적 규범의 성격과 정당성의 근원문제 그리고 정치적 공동체의 지위와 목적 등에 대한 뚜렷한 시각차가 존재한다.

자유주의자들이 볼 때, 개인은 사회에 우선하므로 도덕적 주체로서의 개인은 자유롭게 가치관을 선택하고 변경하고 수정할 수 있다. 따라서 개인은 당연히 그런 과정을 거쳐 선택되는 가치관과 목적에 선행한다.

17) 노르베르토 보비오, 앞의 책, 99쪽.

18) 황경식, 「자유주의와 공동체주의」, 425쪽.

자유주의에서 도덕적 규범은 그렇게 사회에 우선하는 개인의 본성과 권리, 혹은 개인들 사이의 계약적 합의와 협상에 근거하고 있으며, 도덕적 규범은 또 바로 그러한 근거를 통할 때 보편적으로 정당화될 수 있다. 자유주의가 주로 권리근거적 혹은 의무론적/법칙론적 윤리체계를 취하고 있는 이유는 이 때문이다. 그것은 개인들 사이의 다원적인 가치관들 사이에서 중립적인 절차를 통해서 도덕규범을 산출하기 위한 것이다. 즉 순전히 도구적 합리성을 근거로 사회적 규범을 산출하려 한다는 말이다. 그러므로 자유주의자들에게 있어서 정치적 공동체의 기본적인 목적은 개인들이 그들의 협동적 이득을 얻는 한에서 참여하는 기초적인 것일 뿐이지 정치적 참여가 본질적인 가치를 지녔기 때문은 아니다.

반면에 공동체주의자들이 볼 때, 도덕적 주체로서의 개인은 추상적 자아가 아니라 공동체적 삶의 구체적 가치를 수용하며 또 그러한 방식으로 구성되는 존재이다. 따라서 도덕적 규범은 개인의 합의나 계약에 의한 것이 아니라 역사적 공동체의 특수한 사회문화적 전통 속에 내재하므로, 그것은 방법론적 총체주의를 통해서 서술적으로 혹은 해석적으로 발견되거나 수용되어야 한다고 본다. 공동체주의가 덕 혹은 개인의 품성에 근거하는 목적론적 윤리체계를 주로 취하고 있는 것은 이 때문이다. 그것은 그러한 목적론적 가치관을 통해서 공동체적 통합성을 제공하기 위한 것이다. 즉 합리성을 단순한 도구적 합리성이 아니라 본래적 가치를 선택할 수 있게 가치추구적 합리성으로 보고 개인적 도덕과 공공도덕의 통합을 시도한다는 말이다. 그러므로 공동체주의자들에게 있어서 정치적 공동체의 목적은 개인들이 그 곳에서의 적극적 참여를 통해 시민적 덕목과 자아를 실현하는 본질적 가치를 가진 것으로 간주된다.¹⁹⁾

자유주의와 공동체주의의 이와 같은 대립구도를 정치철학적 담론의 절대적인 범주로 받아들인다면, 그리하여 이 주제에 관한 동양적 전통을

19) 자유주의와 공동체주의에 대한 이상의 비교는 박정순, 앞의 논문, 35~36쪽에 나와 있는 자유주의와 공동체주의의 방법론적 특징들을 기초로 재구성한 것이다.

이 둘 가운데 어느 하나에 배속시켜야 한다면 우리는 심정적으로 공동체주의로 기울게 된다. 가령, 외부로부터의 강제가 부재하는 소극적 자유보다는 공동체의 도덕규범으로의 적극적인 일치와 동화를 중시하는 적극적 자유를 지향하고, 이를 위해 권리주장보다는 덕의 함양을 필수적인 것으로 받아들이며, 공동선을 위해 개인적 이익의 무분별한 추구를 자제함으로써 궁극적으로 타자와의 조화로운 화해를 꿈꾸는 유학적 전통은 분명 자유주의적이라기보다는 공동체주의적이기 때문이다.²⁰⁾ 그리고 그런 동양적 사고방식의 밑바닥에 가로 놓여 있는 유기체적 자연관이나 관계지향적 인간관 역시 자유주의적이기보다는 공동체주의적이다. 그러므로 자유주의와 공동체주의의 논쟁에서 동양이 공동체주의쪽으로 경도되는 것은 동양적 사고의 이런 특성들을 염두에 둘 때 지극히 자연스러운 현상일 수도 있다.

그러나 여기서 우리는 지극히 자연스러운 것으로 받아들여지는 그런 현상이 과연 타당한 것인가 하는 문제를 심각하게 되물지 않을 수 없다. 이것은 다음과 같은 이유 때문이다. 만약 근래의 정치철학적 담론에서 동양적인 전통이 것처럼 공동체주의로 자리매김되는 것이 지극히 당연한 것이라면 우리가 굳이 '동양'을 이야기해야만 하는 당위성은 무엇인가? '동양'이 공동체주의로 완전히 흡수될 수 있다면, 그리고 진정으로 '동양'에 대한 우리의 강조가 '서양'을 상대로 한 국수주의적인 관심에서 나온 것이 아니라면 굳이 '동양'을 이야기할 필요는 없는 것 아닐까? 아니면 '동양'은 서구적 공동체주의로는 결코 환원될 수 없는 그 무엇을 가지고 있는 것일까? 그렇다면 그것은 무엇인가? 만약 이 문제를 분명하게 정리하지 못한다면 동양적 전통에 대한 근래의 정치철학적 논의들은 그 현실적인 적실성을 잃고 말 것이다.

그러면 '동양'과 서구적 공동체주의의 차이점은 과연 무엇일까? 관심

20) 이승환, 『유가사상의 사회철학적 재조명』, 232~253, 「유가는 '자유주의'와 양립가능한가」.

을 이쪽으로 돌렸을 때 서구의 정치철학적 전통 속에서 자유주의와 공동체주의는 기본적으로 동일한 사고방식의 산물이라는 일부의 지적이 우리의 눈길을 끈다. 여기에 따르면, 자유주의와 공동체주의가 비록 기계론적 자연관과 목적론적 자연관이라는 상이한 자연관적 토대 위에 있는 듯이 보이지만, 이 둘 모두는 그러한 외양의 차이만 있을 뿐 근본적으로는 서구의 유구한 사유형태인 본질주의의 양태 가운데 일부에 지나지 않는다. 이들이 딛고 서 있는 기계론적 자연관과 목적론적 자연관의 근저에는 공통으로 분리와 지배의 서구적 태도가 자리잡고 있는데, 이와 같이 분리하고 지배하려는 태도 속에는 설명대상의 본질을 발견하고 거기에 배타적인 지위를 부여하려는 본질주의가 가로놓여 있다.²¹⁾

이런 점에서 본질주의는 곧 토대주의적이며 환원주의적이다. 그것은 하나의 근본적인 출발점으로부터 세계를 연역해내고자 한 서구의 뿌리깊은 연역주의적 사고의 결정이다. 그것은 세계의 출발점으로서의 제일원인, 즉 '본질'이나 '진리'·'실재' 혹은 '실체' 등을 상정하고 세계를 그 밑에 종속적으로 계열화시킨다. 이런 점에서 본질주의는 본성상 다시 이분법적 사고의 전형이기도 하다. 여기에는 본체/현상, 인간/자연, 정신/물질(육체), 의식/대상, 음성/문자, 남성/여성 등과 같은 뿌리깊은 이분법적 도식과 이로부터 도출되는 종속적 위계구도의 전략이 깃들여 있다. 세계를 하나의 초월적 기의로부터 연역해내려는 그런 시도를 해체시키려는 목적에서, 그와 같은 출발점이 사실은 순수한 일점 근원이 아니라 이미 이분법적 구도 속에서 근원적인 타자를 배제시키거나 은폐시킨 뒤에 이루어지는 오염된 근원이라는 점을 폭로시킴으로써 서구의 형이상학적 담론전통 자체를 해체시키고자 하는 데리다의 작업으로부터 우리는 서

21) 정연교·한형조, 앞의 논문, 56~59쪽. 이러한 진단을 토대로 저자들은, 만약 자유주의의 근본적인 문체가 이처럼 본질주의적인 사고방식에서 비롯되었고 그것의 대항담론인 공동체주의도 결국 같은 뿌리에서 나온 것이라면 서양철학의 전통 안에서 문제를 해결할 수 있는 가능성은 요원하다고 볼 수밖에 없다고 덧붙인다.

구의 그런 본질주의적 사유전통의 근본적인 성격을 읽는다.

그렇다면 이러한 본질주의적 사고에 기초하고 있는 서구의 공동체주의적 전통과 동양을 같은 선상에 놓고 이야기한다는 것은 분명 문제가 있을 수 있다. 동양적 사유전통은 그런 본질주의에 기초한 이분법적 구도를 거부하는 일원론적 사유에 굳건히 뿌리를 내리고 있기 때문이다. 동양적 사유전통에서 본체와 현상에 대한 논의가 있더라도, 그 본체는 서양적 의미에서의 제일원인이라든가 궁극적인 실체가 아니다. 동양에서 본체와 현상은 질적으로 구분되는 두 세계를 가리키는 것이 아니라 순환적 세계의 두 측면 혹은 현상적 세계와 그 세계의 본성이라는 두 측면에 붙여진 이름에 지나지 않는다. 동양철학에서 이 양자를 구분해서 보려는 시각을 끊임없이 경계하는 이유도 바로 여기에 있다. 유가의 '理(性)/氣(情)' 관계가 그렇고, 도가의 '道/器(萬物)' 관계가 그러하며, 불교의 '空/色'의 관계 역시 그러하다.

'月印千江'의 비유에서도 보듯이 유학에서 '太極'으로서의 근원적 '理'는 자체적으로는 아무런 손상없이 그대로 개체의 속으로 관주되고²²⁾, '常/變'의 논리적 구조를 통해 도가의 '도' 역시 '만물'의 다방향적 운동의 상쇄작용에 의해 구현되면서 동시에 만물의 그런 운동 안에 내재한다.²³⁾ 불교에서 말하는 '空'이 결코 '色'을 부정하는 어떤 실체가 아니라 다만 그 '色'의 본성을 바로보게 하기 위한 술어일 뿐이라는 점도 동일한 맥락이다. 이른바 '體用論'이라는 것은 동양의 이러한 사고를 종합적으로 보여주는 담론형식이다. 우리는 '체'와 '용'을 각각 바람과 파도의 관계로 유추해서는 안된다. 그것은 어디까지나 물과 파도의 관계인 것이다.²⁴⁾

이런 까닭에, 흔히 거론되듯이, 동양적 사유전통에서는 서양식의 이분법적 사고가 들어설 자리가 별로 없다. 이 점은 자유주의의 대항담론

22) 朱熹, 「太極圖說解」, 「蓋統體是·太極, 然又·物各具·太極」.

23) 박원재, 「도가의 이상적 인간상에 대한 연구」, 73~80쪽.

24) 시마다 겐지, 「주자학과 양명학」, 김석근·이근우 옮김, 8쪽.

인 공동체주의 역시 자유주의와 마찬가지로 정치질서가 근본적으로 '인간의 이익과 능력의 관점에서' 설명되고 평가될 수 있는 원리를 모색하는 담론이라는 것을 고려할 때 시사적이다. 자유주의와 공동체주의의 차이점은 그러한 이익이 고립된 개인의 관점에서 볼 수 있는 것인지, 아니면 인간성이란 조직화된 사회집단의 관점에서만 존재하는 것인지에 대한 차이에 지나지 않는다.²⁵⁾ 즉 자유주의와 공동체주의는 공동체의 가치에 대해 의견이 다르다기보다는 전자는 개인의 권리가 사회적 관행을 지탱한다고 믿는 데 비해 후자는 그것이 불안정과 불화의 위험을 낳는다고 믿는다는 점에서 의견이 갈릴 뿐²⁶⁾, 양자 모두 사실상 모종의 잘 발전된 인격의 개념이 정치이론의 적절성 또는 유효성을 평가할 수 있는 목표나 기준이라는 데에는 합의하고 있는 것이다.²⁷⁾

여기에서 우리는 자유주의에 대한 근래의 논의가 철학적으로만 보더라도 단지 자유주의라는 이데올로기만을 상대로 그것의 시대적 적실성을 문제삼는 것이 아니라 서양의 근대적 사고방식의 정당성이라는 보다 큰 틀 속에서 진행되는 다양한 세부담론들 가운데 하나라는 점을 다시 한번 상기할 필요가 있다. 그것은 이성중심적 사고와 그로부터 파생된 이분법적 사고방식이 초래한 서로 연관된 일련의 철학적 문제들, 즉 도구적 합리성의 문제, 왜곡된 자연관과 그로 말미암은 생태환경의 파괴문제, 의식에 의한 몸의 억압문제 등과 맞물리면서 전개되는 담론이라는 점을 염두에 두어야 하는 것이다.

자유주의에 대한 문제제기가 이처럼 이른바 서구적 근대성이라는 것에 대한 총체적인 반성과 연관되어 있는 것이라면 자유주의 이후에 대한 대안이 그것과 뿌리를 같이하고 있는 사고방식을 대상으로 모색되어서는 당연히 곤란하다. 그러므로 자유주의에 대한 대안적 모색은 서양

25) 조지 세바인 외, 『현대 민주주의론의 경향과 쟁점』, 강정인·김세걸 역음, 98쪽.

26) 황경식, 앞의 논문, 461쪽. 이것은 부캐년의 견해이다.

27) 조지 세바인 외, 앞의 책, 110쪽.

근대의 이성중심적 사고방식이 야기한 제반문제들을 근본적으로 극복하려는 시도와 보폭을 같이할 수 있는 방식이 되어야 한다. 자유주의 이후에 대한 논의에서 '동양'이 서구적 공동체주의로 무반성적으로 편입되는 것은 이런 이유 때문에 경계되어야 하는 것이다. 다시 말해서, 만약 자유주의 이후에 대한 논의에서 '동양'이 발언권을 확보할 수 있다면, 그 발언권은 서구적 자유주의와 공동체주의 모두가 놓치고 있는 점을 일깨우는 방향으로 행사되어야 하는 것이다. 그렇다면 그 방향은 어디일까? 이제 그 가운데 하나를 찾아가 보자.

4. 이성적 자유와 감성적 자유

일반적으로 기존의 사회적 현상들을 추인하며 정당화시키려 하는 관심에서나 또는 그것을 비판하고 새로운 모델을 제시하려는 관심에서 입론되는 대부분의 실천적 이론들은 그 속에서 자신들이 고안한 소프트웨어를 작동시킬 '인간'이라는 하드웨어의 성격이나 본성에 대한 얼마간의 가정을 깔고 있다. 이 과정에서 인간을 구성하는 현실적인 요소들은 그 관심에 따라 적절히 취사선택되면서 그 가운데 일부는 과도하게 조명되고 그와 반대되는 요소들은 또 그에 비례하여 지나치게 무시되곤 한다. 즉 모든 실천적 이론에는 그 현실적 필요에 따라 적절히 가공된 인간상이 전제되게 마련인 것이다.

그러면 자유주의적 가공을 거친 인간상은 어떤 유형의 인간일까? 그것은 두말할 필요도 없이 '자율'적 인간이다. 자유주의의 시각에서 볼 때, 모든 인간은 자신의 이익에 대한 최선의 판단자이며, 모든 인간은 자신의 이익을 극대화하고자 한다.²⁸⁾ 모든 인간이 자신의 이익에 대한 최선의 판단자일 수 있는 것은 인간에게 '자연의 빛'으로서의 이성이 갖추어

져 있기 때문이다. 그러므로 자유주의적 인간을 보다 구체적으로 말하면, 그는 '합리성에 기초한 자율적 인간'이다. 자유주의라는 이데올로기의 중심적 표제어인 '자유'는 이 '자율'이라는 개념으로부터 자연스럽게 도출된다. 인간은 자신의 행동에 대한 최선의 입법자이고, 그런 의미에서 절대적으로 자율적인 존재이다. 그러므로 모든 개인은 타인의 자율성을 해치지 않는 한 어떠한 외부적인 힘에 의해서도 그 자율성을 침해받지 않을 천부의 권리를 지닌다. 이 상태, 그러니까 자율성을 침해받지 않을 권리가 완벽하게 보호되는 상태, 다시 말해서 외적 강제가 없이 자신의 자율성에 의해서만 스스로 규제받는 상태가 곧 자유의 상태이다.

그렇다면 무엇이 문제였을까? '합리적 자율성'을 지닌 자유주의적 인간이 왜 자본주의의 충실한 주구로 비난받는 처지로 전락했을까? 이것이 단순히, 하버마스식으로 말하면, 의사소통적 합리성에 대한 도구적 합리성의 우위가 초래한 결과일 뿐일까? 그렇다면, 이상적 합의의 절차나 합리적 소통의 규범이 해결할 수 있는 소통장애란 사실 사소한 것들에 지나지 않고, 정작 필요한 것은 의식경험의 지평변화인데 그런 식의 의식적 반성은 의식경험의 지평 안에만 머물 뿐이라는 비판²⁹⁾은 또 어떻게 받아들여져야 할까?

문제를 분명하게 하기 위해서 보다 범위를 넓혀서 이야기해 보자. 자유주의를 포함한 서구적 근대성에 실질적인 초석을 놓았던 데카르트는, '명석하고 판명한' 자기의식에서 출발한 절대적인 진리의 체계를 구상했던 그 데카르트는 왜 '혼잡하고 애매한' 정념을 완벽하게 이성의 틀 안으로 구획지으려는 노력을 중국엔 포기할 수밖에 없었을까? 그것은 명증한 분석의 추구자 데카르트에게서마저도 정념은 이론적 정리와 합리적 해석을 무력화시킨다는 사실을 말해 주는 것 아닐까? 그렇다면 그것은 인간이성의 합리적 능력은 끝내 자신의 비합리적 본성에 의하여 상대화

28) 강경인, 앞의 책, 25쪽.

29) 이정원, 『의식과 자유』, 76쪽.

될 수밖에 없다는 사실을 보여주는 것 아닐까?³⁰⁾ 데카르트와 마찬가지로 이성에 기초한 완벽한 철학의 체계를 꿈꾸었던 이성의 철학자 칸트가 결국에는 '취미'라는 감성적 판단의 영역에다 자신의 최후의 승부처를 설정할 수밖에 없었던 것 역시 이런 이유 때문이 아니었을까?³¹⁾

이런 의문들이 마음에 와닿는다면 다음과 같은 가설이 그냥 하는 소리만으로 들리지는 않을 것이다. 우리의 자아란 우리들의 의식경험을 실질적으로 규제하는 무의식적인 기대나 예측으로 이루어지는 문맥들의 체계이다. 그런가 하면 우리의 자아는 의식의 표면에 부단히 모습을 드러내면서 그런 체계의 안위와 지출상태를 감찰하는 감정(과 느낌)의 동요이기도 하다. 즉 문맥들이 행위자(agent)로서의 자아라면 부단히 동요하는 감정과 느낌은 감찰자(observer)로서의 자아이다. 마음을 운반하는 체계의 안위와 자원 지출을 감찰하는 감찰자로서의 감정은 단지 체계의 안위와 지출상태를 감찰할 따름이다. 그러므로 우리의 자아체계가 자유로운 출구를 찾아내지 못한다면 그 감정이라는 감찰자는 의식을 에워싸고 있는 무의식이라는 저변을 보호하려 들고, 그렇게 해서 현상유지를 도모하려 할 것이다. 그러나 체계가 출구를 찾아낸다면 그리고 출구를 통해 프로그램을 다시 깔 듯이 체계의 실로 유연한 힘을 입증해 보일 수 있다면, 감정은 그것을 쾌감과 회열로 보고하고 지지할 것이다. 감정(과 느낌)은 이렇듯 유기체 혹은 그 체계의 안위, 그 자원에 가해지는 부담 등을 감찰함으로써 체계의 안전과 항상성을 확보해 나가는 기구이다. 냉정하게 따지고 계산하는 이성이 추론이나 계산에 착수하는 것은 이렇게 신체적 상태의 변화와 관련된 감정의 자동적 감찰과정이 그 선택지의 범위를 결정적으로 좁혀놓은 다음이다. 그러므로 감정은 이성의 바깥에서 이성을 보완할 수도, 훼방을 놓을 수도 있는 '다른 변수'가 아니라 이성을 제대로 기능하게 하는 이성 자체의 일부이다. 다시 말해서, 감정이

30) 김상환, 「데카르트의 『정념론』과 철학적 이성의 한계」, 120쪽.

31) 이정원, 앞의 책, 188~197쪽.

나 느낌과 함께 하지 못하는 이성은 아예 기능할 수조차 없는 것이다.³²⁾

데리다식의 해체주의적 관점에서 말한다면, 그리고 자유주의라는 우리의 관심영역으로 다시 들어와서 말한다면, 자유주의가 말하는 ‘합리적 자율성’은 이렇듯 서구적 근대성의 기반인 이성이 자신의 활동을 가능케 하는 전제로서의 감성의 기능을 철저히 은폐시킨 결과이다.³³⁾ 이런 점에서 자유주의 이론가들은 “자아가 제어하기 어려운 수동적 정념이라는 사실을 꿰뚫어 보고”³⁴⁾ 있었을 것이다. 인간이라는 존재의 원초적인 비자율성과 거기서 연원하는 제어하기 어려운 파토스를 꿰뚫어 보고서는 그것을 우선적으로 진정시키기 위해 쫓기듯 절박하고 다급하게 내린 처방으로 보지 않는다면, 절대군주를 옹호한 홉스나 소유를 미화하고자 한 로크나 최소수혜자에게 거부권을 부여하려고 한 롤즈의 작업은 다르게 이해할 방도가 없는, 가혹하거나 천박하거나 경직된 처방이기 때문이다.³⁵⁾

여기까지 오면 자유주의적 자유가 왜 소극적 자유일 수밖에 없는가 하는 점이 분명해진다. 그것은 ‘소유권’의 절대적 정당화를 통하여 인간이라는 현상을 떠받치고 있는 수동적 정념에게 활로를 열어주기 위한 최소한의 요청인 것이다.³⁶⁾ 그렇다면, 즉 지금까지의 가설이 일정한 설득력을 지닌다면, 문제의 핵심은 더 이상 ‘형식적 합리성과 본질적 합리성’ 혹은 ‘도구적 합리성과 의사소통적 합리성’의 조화에 있는 것이 아니다. 그것은 그런 수동적 정념의 새로운 출로, 그 수동성이 능동성으로 고양

32) 이정원, 앞의 책, 107~154쪽. 저자의 주장을 변질시키지 않는 범위 내에서 우리의 의도에 따라 그 요지를 축약하였다.

33) 김상환, 앞의 논문, 112쪽, “정념은 있어야 하면서 동시에 배제되어야 한다. 이것이 감추어진 데카르트적 의식의 모순이다.”

34) 이정원, 앞의 책, 157쪽.

35) 이정원, 앞의 책, 156쪽.

36) 이정원, 앞의 책, 159쪽, “로크에서 소유는 수동적 정념으로부터의 출구가 아니라 오히려 수동적 정념의 활로로 이해되어야 한다. … 소유에 대한 추구는 수동적 정념의 ‘안전한’ 살 길이기 때문이다.”

되는 새로운 출로를 어떻게 터 나가느냐에 달려 있는 것이다. 그리하여 감성의 피안이 아니라 역설적으로 “최고의 감정, 최고의 느낌이 깃드는 곳”³⁷⁾에 자유에 대한 새로운 전망의 이정표를 쫓을 수 있어야 한다.

자유주의 이후에 대한 논의에서 ‘동양’이 정작 출발해야 하는 지점은 서구적 공동체주의가 그어놓은 출발선이 아니라 근본적으로 여기가 되어야 하지 않을까? 왜냐하면 동양의 전통적 윤리학의 핵심테제는 늘 이성이 아니라 감성이었기 때문이다.³⁸⁾ 공자의 세계 속에서 ‘仁’은 ‘인간의 조건’이다. 그러나 그 조건은 이성적 합법칙성에 의해 정초되는 것이 아니라 감성적 순수정감에 의해 지지되는 그런 조건이다. ‘仁’은 피붙이에 대한 친애의 감정과 같은 인간의 자연적 정감이 아무런 왜곡없이 우리들 삶의 전영역을 관류할 때 획득되는 덕목이다.³⁹⁾ 규범과 제도는 인간의 그러한 정감적 세계에 의해 지지되는 이차적인 장식들일 뿐이다.⁴⁰⁾

이런 점에서 보면, 공자의 후예인 맹자가 자신의 도덕론을 인간의 자연스러운 ‘네 가지 정서적 모티브(四端)’에서 출발시켰다는 사실은 결코 새삼스러운 것이 아니며, 주자학에서 양명학으로의 이행 역시 유학에 선재하는 동양의 그런 감성론적 전통에 비추어 볼 때 지극히 자연스러운 전개이다. 주자학은 왜 양명학으로 이행될 수밖에 없었을까? 여러 가지 분석이 가능하겠지만 우리의 논의구도 속에서 말한다면, 그것은 분명 감성에 대한 과도한 억압의지가 초래한 반작용의 결과이다. 周敦頤의 ‘主靜’에서 程頤의 ‘敬’으로 이어지는, 선행적인 분위기 속에서 주자학은 감성을 철저하게 도덕적 합리성의 규제 밑에 두는 데 동의했다. ‘理’와 ‘氣’

37) 이정원, 앞의 책, 149쪽.

38) 이승환, 「눈빛·낯빛·몸짓: 유가 전통에서 덕의 감성적 표현에 관하여」, 127쪽.

39) 『論語』, 『學而』 2, “有子曰: ‘其爲人也孝弟, 而好犯上者, 鮮矣; 不好犯上, 而好作亂者, 未之有也. 君子務本, 本立而道生. 孝弟也者, 其爲仁之本與!’” 孝弟의 정감이 ‘인을 실천하는 근본’이라는 풀이는 주자학적인 관심이 투영된 해석일 뿐이다. ‘논어’에 배어 있는 공자의 근본정신은 孝弟의 정감이 곧 ‘인의 근본’이라는 것이다. 그러므로 이 점에만 국한시킨다면, 朱熹보다 『識仁篇』에 담겨 있는 程頤의 생각이 그런 정신의 적용을 있고 있다고 보아야 한다.

40) 앞의 책, 「八佾」 3, “子曰: ‘人而不仁, 如禮何? 人而不仁, 如樂何?’”

의 관계에서 양자의 '분리불가능성(不相離)'과 '혼합불가능성(不相雜)'을 동시에 거론하지만 실질적인 포인트는 전자에 아니라 후자에 있다는 점, 따라서 이것은 '기'에 대한 '리'의 우위를 묵시적으로 승인하는 것이라는 점에서 우리는 주자학의 그런 성격을 충분히 읽을 수 있다. 왜냐하면 감성은 기본적으로 '리'가 아니라 '기'의 영역에 속하기 때문이다. 그러므로 우리의 도덕적 본성만이 세계의 당위적 합법칙성과 일치한다는 주자학의 '性卽理'의 테제를 거부하고 그런 도덕적 본성과 감성의 영역을 포괄하는 '마음 그 자체가 바로 리'라는 '心卽理'의 명제를 선택한 양명학은 주자학의 그런 불균형을 극복하고 동양의 감성론적 전통으로 복귀하려는 자연스러운 반작용의 결과인 것이다.⁴¹⁾

그러나 감성의 충동적인 힘을 거부하거나 규제하려는 것이 아니라 오히려 그 힘 안에서 능동적으로 고양되어 가는 자아를 경험하려는 시도는 동양적 전통에서 역시 유학보다 도가적 사유에서 두드러진다. 수동적 정념의 포로인 자아의식에 구속되어 있는 감각의 작용을 중단시키고 인식대상과의 일치성 여부에만 집착하는 마음의 이성적 작용을 거두어 들인 뒤 우리 몸의 자연스러운 활동리듬을 타는 것이 세계의 근원적인 질서와 합일하는 길이라는 장자의 주장⁴²⁾ 속에서 우리는 그런 능동적 정념의 가능성을 읽는다. 그리하여 우리가 우리 자신이면서 동시에 우리 자신이 아닐 수 있을 때, 우리는 자신의 전존재를 아무런 왜곡없이 기쁨 그 자체로 끌어안을 수 있다.⁴³⁾ 즉 우리 내면의 충동적인 힘은 더 이상

41) 양명 이후 사상계의 현저한 특징 가운데 하나가 '生生'이라든가 '生生不息'이라는 용어의 범람이라는 지적은 양명학의 그런 성격을 잘 보여주는 상징적인 사례이다. 시마다 겐지, 앞의 책, 173쪽.

42) 『莊子』, 『人間世』, "回曰: '敢問心齋.' 仲尼曰: '若一志, 无聽之以耳而聽之以心, 无聽之以心而聽之以氣. 耳止於聽, 心止於符. 氣也者, 虛而待物者也. 唯道集虛. 虛者, 心齋也.'"

43) '장자'를 버리고 '나비'가 되는 것이 아니라, '장자'이면서 곧 '나비'이고 '나비'이면서 곧 '장자'인 것이다. 불교의 唯識의 관점에서 말하면, 깨달음은 '遍計所執性=依他起性'의 자기가 그대로 '圓成實性=依他起性'의 자기로 전화되는 것이다. 존재 그 자체를 나타내며, '識'이 작용하는 장소 그 자체인 '의타기성'은 우리들 중심에 있으면서 결코 움직이지 않는다. 그 상태

수동적이기를 그만두고 바로 그 자리에서 삶의 매 순간순간을 능동적으로 돌파하는 적극적이며 창조적인 힘으로 전화될 수 있는 것이다. 이것은 우리 자신의 내적 충동성을 외면하지 않고 직시하면서 그 안에서 고양된 기쁨의 정서를 확인하고 경험하려는 태도, 다시 말해서 삶을 하나의 심미적인 '유희의 과정(逍遙遊)'으로 보려는 적극적 태도이다.⁴⁴⁾ 그리고 그럴 때 우리는 진정으로 자유롭다. 그러므로 이것은 자신의 이익과 불이익을 계산하는 데에만 그 귀중한 '천부의 권리'를 사용하는 자유주의적 자유의 편협성을 넘어서는, 인간의 존재론적 자유에 대한 진정한 회구인 것이다.⁴⁵⁾

자유에 대한 동양의 이런 경험은 서구적 전통 속에서는 확실히 낮선 것이다. 그것은 감성을 외면하는 것이 아니라 그것을 인간의 현실적인 존재상황으로 인정하고 그 감성의 파동치는 힘 안에서 적극적으로 '자유'의 가능성을 읽어내려는 시도들이기 때문이다. 그러므로 '자유주의 이후'에 대한 논의에서 동양이 서구적 자유주의와 공동체주의가 모두 놓치고 있는 점을 일깨우는 방향으로 발언권을 행사하려 한다면 '동양'은 당연히 자신의 역사 속에 스며들어 있는 이와 유사한 경험들을 주목해야 할 것이다. 동양은 '동양일 수 있을 때' 서양에도 유익한 참고가 될 수 있기 때문이다.

에서 그것은 미망의 '의타기성'에서 깨달음의 '의타기성'으로 전화되어 갈 뿐이다. 太田久紀, 『불교의 심층심리』, 정병조 역, 232쪽.

- 44) 『莊子』, 같은 곳, “絕迹易, 无行地難. 爲人使易以爲, 爲人使難以爲. 聞以有翼飛者矣, 未聞以无翼飛者也; 聞以有知知者矣, 未聞以无知知者也. 瞻彼閼者, 虛室生白, 吉祥止止. 夫且不止, 是之謂坐馳. 夫徇耳目內通而外於心知, 鬼神將來舍, 而況人乎!” 이 점과 관련하여 우리는 유학조차도, 『논어』에 나오는 공자의 태도에서도 보듯이(『述而』7, 『先進』26 참조), 그 궁극적인 지향점은 일종의 심미적인 경지라는 점을 상기할 필요가 있다.
- 45) 지금의 시각에서 읽는다면, 『莊子』 『德充符』편의 끝에 나오는 莊子와 惠施의 대화에서 주제로 등장하는 '無情論'은 자신의 이익에 골몰하는 그런 자유주의적 합리성이 인간의 진정한 가능성은 결코 아니라는 주장과도 통한다.

5. 맺음말

우리는 지금까지 자유주의와 동양사상을 연계시키는 근래의 몇몇 논의들의 유형을 살펴보고 그것들이 어떤 문제점이 있는가를 간략히 점검하면서, 그런 논의들 속에서 '동양'이 생산적인 역할을 할 수 있기 위해서는 어디에서부터 출발해야 하는가에 대하여 모색해 보았다. 그 과정에서 우리가 주목한 것은 이성에만 외곬로 매달리는 것이 아니라 감성까지를 포괄하는, 더 정확히 말한다면 감성을 오히려 중심영역으로 삼음으로써 인간의 현실적인 존재상황을 그대로 끌어안고 나갈 수 있는 '자유'의 가능성이었다. 우리가 볼 때, 자유주의는 물론 서구의 공동체주의적 사유와도 구분되는 '동양'의 고유영역은 '자유'에 대한 그런 확장된 경험일 듯하다. 그러므로 동양은 자유주의 이후에 대한 논의에서 서구적 공동체주의에 대한 선부른 답아가기를 그만두고, 전통 속에 녹아 있는 자신의 그런 독창적 영역들을 주목하고 그 의미를 재해석해냄으로써 그것을 우리 시대의 화두로 던지는 노력을 꾸준히 해야 하리라 본다.

물론 동양에서 말하는 그런 식의 자유가 자유주의가 문제삼는 사회적·정치적 맥락의 자유인 것은 아니다. 하지만 그런 자유는 사회정치적 맥락을 떠난 지극히 개인적인 자유일 뿐이라고 하는 지적 역시 전적으로 타당한 것은 아니다. 그보다 오히려 사회가 가능한 것은 인간의 이성 때문이 아니라 오히려 감성 때문이라는 점을 솔직히 인정하는 것이 필요하지 않을까? 이성이야말로 개체적인 것이고 타자와의 통로를 뚫는 것은 우리의 감성이라는 점을 인정해야 하는 것 아닐까? 우리가 이 점을 인정하고, 따라서 자유주의적 자유의 편협성을 넘어서는 '자유'에 대한 새로운 전망을 목표로 한다면 자유에 대한 이와 같은 동양적 경험은 그 전망의 여로에서 확실히 소중한 것이다.

‘자유주의 이후’에 대한 모색이 곧 서구적 근대성에 대한 총체적인 반성을 함축하는 것이라면 그것은 필연적으로 ‘인간’에 대한 새로운 전망을 요청한다. 그리고 그 전망은, 서구적 근대성의 성격을 염두에 둘 때, 그 동안 억눌려 왔던 감성적 존재로서의 인간에 대한 새로운 눈뜸일 것이다. 그런 요청이 아니더라도 시시각각으로 밀려들고 밀려나면서 우리의 의식에 자신의 존재를 직접적으로 각인시키는 저 감정의 파도를 외면하고 따로이 명석하고 판명한 출발점을 구하고 또 구할 수 있다고 생각한다면 그것이야말로 ‘명석하고 판명한’ 자기기만일 뿐이다. 동양에서 자유주의 이후에 대한 가능성을 읽으려는 앞선 시도들처럼 우리가 지금까지 진행해 온 논의 역시 처음의 의도와 달리 여전히 추상적이며 선언적 선에 머물고만 아쉬움을 감출 수 없다. 하지만 그런 자기기만을 계속하는 것을 포기하고 진정으로 우리의 존재상황을 있는 그대로 직시하며 대안을 모색하고자 한다면 그런 선언성은 언젠가 현실로 내딛는 힘찬 발걸음으로 이어질 수 있는 계기를 마련하게 될 것이라고 믿는다.

〈參考文獻〉

『論語』 『莊子』

朱 熹, 『太極圖說解』

강정인, 『자유민주주의의 이념적 초상』(서울:문학과 지성사, 1993)

노르베르토 보비오, 『자유주의와 민주주의』, 황주홍 옮김(서울:문학과 지성사, 1994, 4판)

노명식, 『자유주의의 원리와 역사』(서울:민음사, 1992)

Wm. 시어도어 드 배리, 『중국의 '자유' 전통』, 표정훈 옮김(서울:이산, 1998)

시마다 겐지, 『주자학과 양명학』, 김석근·이근우 옮김(서울:까치, 1986)

이광세, 『동양과 서양: 두 지평선의 융합』(서울:길, 1998)

이매뉴얼 윌러스틴, 『자유주의 이후』, 강문구 옮김(서울:당대, 1996)

이승환, 『유가사상의 사회철학적 재조명』(서울:고대출판부, 1998)

이정원, 『의식과 자유』(서울:동녘, 1998)

조지 세바인 외, 『현대 민주주의론의 경향과 쟁점』, 강정인·김세걸 옮김(서울:문학과 지성사, 1994)

太田久紀, 『불교의 심층심리』, 정병조 역(서울:현음사, 1989)

합재봉, 『탈근대와 유교』(서울:나남출판, 1998)

김상환, 「데카르트의 『정념론』과 철학적 이성의 한계」(오영환 외, 『과학과 형이상학』, 서울:자유사상사, 1993)

이승환, 「눈빛·낮빛·몸짓: 유가 전통에서 덕의 감성적 표현에 관하여」(정대현 외, 『감성의 철학』, 서울:민음사, 1996)

박원재, 「도가의 이상적 인간상에 대한 연구」(고대대학원 박사학위논문, 1996)

, 「자유, 질곡과 해방의 경계에서: 자유(민주)주의에 대한 동양적 단상」(중국철학회, 『현대의 위기, 동양철학의 모색』, 서울:예문서원, 1997)

박정순, 「자유주의 대 공동체주의 논쟁의 방법론적 쟁점」(철학연구회, 『철학연구』 33집)

정연교·한형조, 「동서양의 자연과 정치」(송영배 외, 『인간과 자연』, 서울:철학과 현실사, 1998)

황경식, 「자유주의와 공동체주의」(『사회철학대계』, 서울:민음사, 1993)