

氣哲學이란 무엇인가?

— 漢醫學이론 형성과정과 黃老之學 —

金 容 沃 *

氣哲學 (The Philosophy of Ch'i) 이란 氣라는 개념에 의하여 세계를 해석하는 체계를 말하며 나의 용법에 있어서 氣論과 동의어이다. 이때 氣가 개념인가 아닌가 하는 문제가 선결되어야 겠지만 이 문제는 다시 개념이란 무엇인가라는 매우 애매모호한 인식론적 문제를 제기하기 때문에 그 문제는 여기서 본격적으로 엄밀하게 검토될 수는 없다. 그러나 우리는 氣가 개념일 수도 있고 개념이 아닐 수도 있다고 생각할 수 있다. 순수히 플라톤적인 이데아로서 개념을 규정하는데 있어서는 氣는 분명 개념이 아니다. 그것은 수학적·관념적 약속의 체계는 아니며 중국고대로부터 하나의 자연의 질서 (The Order of Nature) 라고 생각되어졌기 때문이다. 그러나 이때 또 자연의 질서가 과연 관념의 체계가 아닌가 하는 문제를 다시 제기해 볼 수 있다. 칸트의 구성설을 운운하지 않아도 중국고대인들은 인간과 무관한 객관적 자연이 존재한다는 생각을 하지 않았으며 자연의 질서가 곧 인간의 질서라고 생각하였기 때문이다. 불란서의 천재적 사이넴로지스트 (중국학학자)이며 뒤르겐의 수제자로서 사회학자의 명성을 휘날리기도 했던 그라네 (Marcel Granet 1884-1940)가

*哲學科教授

정확히 지적한대로 고대중국인이 자연을 질서지우는 최초의 행위의 근거가 칼렌다(曆)로서 표현된 것이며 그 칼렌다는 곧 자연의 질서인 동시에 칸트말대로 인간이 구성한 세계의 질서이기도 한 것이며 또한 인간의 질서이며 사회의 질서이다.¹⁾ 雨水와 驚蟄은 봄을 나타내는 자연현상의 표증이기도 한 동시에 그것에 따라서 우리 인간의 사회적 삶이 규정되어야하는 틀이기도 한 것이다. 이렇게 보면 氣라는 것은 중국고대사회에 있어서 칼렌다의 문제와 불가분의 관계를 맺는 것이기도 하며 또 칼렌다라는 것이 갖는 종교적 차원 또한 배제될 수 없는 것이나 이러한 세부적 문제는 차제에 검토될 것이다.

氣는 분명 일차적으로 자연 그자체의 질서를 나타낸다. 그러나 그것이 나타내어지는 것이 어디까지나 인간에게 나타내어지는 것이고 보면 그것은 분명 인간이 자연에 대하여 가하는 해석의 체제임이 분명하다. 그러한 의미에서 氣는 분명히 하나의 개념이다. 그러나 이 개념은 “아버지”와 같이 구체적 사물을 지시하기 위하여 성립한 개념이 아니라 인간과 인간을 둘러싸고 있는 환경전체를 설명하기 위한 가장 원초적이고 보편적인 개념이다. 즉 우주의 원질이 무엇인가에 답하기 위하여 설정된 극히 보편적이면서도 개별적인, 극히 추상적이면서도 구체적인 양면적 개념이다. 다시 말해서 이것을 뒤집어 말한다면, 우주의 원질을 묻는 보편적 물음에까지 인간의 사유가 진화되지 않은 상황에서는 발생할 수 없는 개념이다. 더 상세히 말하자면, 인간의 감각에 나타난 그대로의 현상체를 단순히 있는 그대로 소박하게 인정하고 말아버리는 감각적 사유체제내에서만 발생할 수 없는 개념이며, 감각적 현상을 뛰어넘는 원질 즉 실상(reality)에 대한 탐구, 다시말해서 복잡다단한 감각적 현상(나타난 모습)을 보다 더 원초적이고 실상적인 개념으로 묶어 설명하려는 노력

1) Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, tr. Maurice Freedman (New York: Harper & Row, 1975), p.47.

이 없이는 발생할 수 없는 개념이다. 독자들은 필자가 동·서양의 사유체계를 대비하여 논하는데 있어서 서양에는 본체 (noumena) 와 현상 (phenomena) 에 대한 2원적 사유가 발달한 데 반하여 동양에는 현상일원론적 사유가 발달하였다고 역설하였으므로 氣에 대한 이러한 본체론적 발언을 매우 의아하게 여길지 모른다.²⁾ 그러나 모든 철학체계가 소박한 실재론 (naive realism) 의 단계에서는 발생할 수 없는 것이다. 일단 감각적 세계에 대한 부정이 없이 高揚된 大鵬의 사유는 있을 수 없다. 즉 본체-현상의 이원론이든 현상일원론이든 實相에 대한 탐구는 공통된 것이며 문제는 결국 본체를 어떻게 규정하느냐는 것으로 귀착되는 것이다. 회랍인이나 회브리인이나 지중해연안의 문명권에 있어서는 본체를 시공간 밖에 (outside) 설정한데 반하여 동양인 특히 중국인은 본체를 시공 안에 설정하였다는 것만이 다르다. 그러므로 동양인이 말하는 본체는 엄밀히 말해서 회랍인이 말하는 “누우메나”는 아니다. “누우메나”는 아니지만 우리의 감각을 초월해 있는 세계내적 실상, 그것이 바로 우리가 말하려는 氣와 관계있는 것이다. 예를 들면 『老子道德經』 第十四章에 다음과 같은 주목할 만한 문귀가 있다.

그것을 보아도 보이지 않으니 그것을 이름지어 夷라 하고, 그것을 들어도 들리지 않으니 그것을 이름지어 希라 하고, 그것을 잡아도 잡히지 않으니 그것을 이름지어 微라고 한다. 이 三者는 구획된 인간의 언어적 사고로서는 따질 수 없는 것이니 그러므로 그것들을 뭉뚱그려 하나 (一)로 한다.³⁾

夷는 無色の 상태며 希는 無聲의 상태며 微는 無形의 상태이다. 그리고 이 (夷), 회 (希), 미 (微)는 古代발음에 있어서 동일한 韻을

2) 金容沃, 『東洋學 어떻게 할 것인가』 (서울: 민음사, 1985), pp.177-197. 여기서 내가 주장한 “東洋의 一元論”의 주장의 내용과 비교하여 생각해 보면 나의 논지가 선명히 부각될 것이다.

3) 視之不見名曰夷, 聽之不聞名曰希, 搏之不得名曰微, 此三者不可致詰, 故混而爲一.

밝고 있다. 분명히 이것은 老子가 말하려는 진리의 세계가 우리의 감각(시각·청각·촉각)을 넘어서 있음을 말한 것이다. 그러나 화랍인들처럼 우리의 감각을 넘어서 있다는 것이 곧 초자연적 본체계의 존재를 주장한다고 하는 비약을 허용하지 않는다는 의미에서 철저한 일원론이다. 바로 이러한 일원론의 체계속에 氣哲學의 오묘성이 있는 것이다. 『列子』라는 매우 재미있는 說話集의 제일 첫머리에 나오고 있는 다음과 같은 구문을 다시 상고해 보자.

子列子가 웃으면서 대답했다. “나의 선생 壺子(후쫌)께서 무슨 말씀을 하셨겠는가? 그렇지만 선생께서 伯昏瞀人(뽀훈 우르연)에게 일찌기 말씀하시는 것을 내가 곁에서 엿들은 적이 있지. 그것을 한번 너에게 들려주마. 그 말씀이 다음과 같았어: [이 우주에는] 생성하는 것과 생성하지 않는 것이 있다. 변화하는 것과 변화하지 않는 것이 있다. 생성하지 않는 것은 생성하는 것을 생성시키고, 변화하지 않는 것은 변화하는 것을 변화시킨다. 생성하는 것은 생성하지 않을 수 없고, 변화하는 것은 변화하지 않을 수 없다. 그러므로 항상 생성하고 항상 변화한다. 항상 생성하고 항상 변화하는 것은 생성하지 않는 때가 없고 변화하지 않는 때가 없다. 음과 양이 그러한 것이며 사계절이 그러한 것이다. 생성하지 않는 것은 만물과 짝지우기도 하고 홀로 있기도 하며, 변화하지 않는 것은 가기도 하고 되돌아 오기도 한다. 가고 오는 것은 그 순환에 끝이 없으며, 짝지우고 또 홀로있는 것은 그 변화의 길이 막히는 법이 없다. 『黃帝書』에 말하기를: “계곡의 신령한 작용은 죽는 법이 없으니 이를 일컬어 어두운 암컷이라고 한다. 어두운 암컷의 陰門, 그것이야말로 하늘과 땅의 생성의 뿌리이다. 새끼가 꼬여나오듯 끊어지지 않고 계속 나온다. 그것을 아무리 써도 고갈되지 않는다.” 그러므로 만물을 생성시키는 것은 생성하지 않으며 만물을 변화시키는 것은 변화하지 않는다. 스스로 생성하고 스스로 변화하고, 스스로 형체지우고 스스로 색깔지우며, 스스로 지혜롭고, 스스로 힘이 있으며, 스스로 소멸하고 스스로 번창한다. 그것을 어떠한 존재가 의도적으로 생성

시키고 변화시키고 형체지우고 색깔지우고 지혜롭게 하고 힘이 있게 하고 소멸하게 하고 번창하게 한다면 그것은 그릇된 것이다.”⁴⁾

매우 정연하게 압축된 윗글에서 나타나는 중요한 논리는 그것이 『老子』나 『莊子』에서 이미 나타난 것이기는 하지만 또 그것과 다른 것은 생성하는 것(生)과 생성하지 않는 것(不生), 변화하는 것(化)과 변화하지 않는 것(不化)을 명료히 대비시키면서 그 양자사이에 어떠한 긴장감을 나타내주고 있다는 것이다. 근대 서구라 파식 교육에 의하여 그 세계관이 오염된 대부분의 지식인들은 “不生者能生生, 不化者能化化.”와 같은 구문을 해석하는데 있어서 “자기는 변화하지 않으면서 변화하는 것을 변화시키는” 아리스토텔레스의 第一原因的 不動者(Prime Mover, 혹은 Unmoved Mover)를 연상할 것이다. 그러나 위의 인용문맥에서 自明하게 드러나고 있듯이 여기서 말하는 “不生者” “不化者”는 결코 현상의 질서에 오염되지 않은 純粹形相(Pure Form)을, 다시 말해서 에이도스적 세계를 말하는 것은 아니다. “생성하지 않는 것은 만물과 짝지우기도 하고 홀로 있기도 하며, 변화하지 않는 것은 가기도 하고 되돌아 오기도 한다. 가고 오는 것은 그 순환에 끝이 없으며, 짝지우기도 홀로있는 것은 그 변화의 길이 막히는 법이 없다.”(不生者疑獨, 不化者往復. 往復, 其際不可終; 疑獨, 其道不可窮.)라는 결론적 구절에서 알 수 있듯이 不生者·不化者는 往復疑獨하는 無窮한 변화속에 있는 것임이 저절로 드러난다. 즉 生者와 不生者가, 化者와 不化者가 모두 대자연에 내재적인 것이기는 하나 그 兩者間의 명백한 구분대립이 성립했다는 것, 즉 그 양자사이의 긴장감은 우리의 氣論의 연구에 결정적 단서를 제공하는 것이다. 즉 生者와 不生者의 對立이

4) 子列子笑曰：「聿子何言哉？雖然，夫子嘗語伯昏瞶人，吾側聞之，試以告女。其言曰：有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生；化者不能不化。故常生常化。常生常化者，無時不生，無時不化。陰陽爾，四時爾，不生者疑獨，不化者往復。往復，其際不可終；疑獨，其道不可窮。黃帝書曰：『谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地之根。綿綿若存，用之不勤。』故生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。謂之生化形色智力消息者，非也。』

없이 이 生成하는 우주를 하나의 근원적 원질로 환원시켜 설명하려는 포괄적 개념이 파생하지 않는다는 것이다. 變化 그자체의 절대성으로만은 變化라는 개념이 파생하지 않는다. 變化라는 개념은 그것이 언표를 빌리고 있는한 不變이라는 개념에 대하여 상대적일 수 밖에 없는 것이기 때문이다. 變化라는 개념에 대하여 不變이라는 개념이 성립하는 것은 동서고금에 동일하게 나타날 수 밖에 없는 인간사유의 보편적 현상이다. 그러나 동양인의 사유속에서는 變에 대한 不變의 “不”의 개념이 결코 형식논리적 부정의 “not”이 아니다. 變에 대한 不變은 “변하지 않는 것”이며 “변함이 없는 그 무엇”은 아니다. 형식논리적 부정에 있어서는 부정된 그 무엇이 하나의 實體로 存立할 수 있지만 생성논리적 부정에 있어서는 부정자가 부정의 대상의 성격을 선명하게 드러내기 위한 종속적 위치밖에 지니지 못한다. 變에 대한 不變이 인식되었다는 것은 變 그자체의 인식이 심화되었다는 것을 뜻하며 不變의 세계가 하나의 실체로서 새롭게 인식되었다는 뜻은 아니다. 이러한 變과 不變, 生과 不生, 化와 不化의 생성론적 인식의 심화, 그리고 그러한 인식구조에 따라 우주를 포괄적 체계로서 설명하려는 노력은 매우 일찍이 중국고대사상에 내재하고 있었으나, 그것이, 쿤의 말을 빌리면 하나의 패라다임으로서 즉 인간의 역사적 사유를 지배하는 보편적 틀로서 중국에 정착된 것은 戰國末葉에서 漢代에 걸친 것이다. 바로 위에서 인용하고 있는 『列子』라는 책의 成立年代는 상당한 긴 역사의 시간의 폭을 가지고 있으나 우리가 인용한 구문이 나오는 「天瑞篇」의 成立年代는 漢代가 확실하며 『淮南子』 『易緯』類와 同時代에 성립한 것으로 추정된다. 즉 『列子』의 “有生不生”論은 漢代(주로 前漢)에 새롭게 정착된 어떠한 우주론적 패라다임을 표방하고 있는 것으로 보인다. 이러한 『列子』 「天瑞篇」의 사상의 원형은 이미 『莊子』의 內篇과 外篇에 散在하여 나타난다. 「大宗師篇」에 “옛과 지금이 없

고 난 후에는 능히 죽지도 않고 살지도 않는 경지에 들어갈 수 있다. 사는 것을 죽게하는 것은 죽지 않으며 사는 것을 살게하는 것은 살지 않는다.”(無古今而後能入於不死不生. 殺生者不死, 生生者不生.) 라고 말한 것도 “不生者能生生, 不化者能化化.”의 논리와 동일한 구조를 지니고 있다고 할 것이다. 또 「在宥篇」(Let It Be, Leave It Alone 으로 이 篇名이 영역됨, 왓슨)에 “큰 것을 가지고 있는 사람은 그것을 것으로 삼지 말아야 한다. 것이면서 것으로 삼지 않기 때문에 오히려 것을 것으로 만들 수 있다. 것을 것으로 하는 것이 것이 아님을 안다면 어찌 하늘 아래의 백성을 홀로 제 손아귀에 쥐고 주물르는 독단적 짓을 하겠는가?”(有大物者, 不可以物. 物而不物, 故能物物. 明乎物物者之非物也, 豈獨治天下百姓而已哉.)라고 한 것도 동일한 논리의 선상에서 이해되어야 할 것이다. 物(것)을 物답게 하는 것이 物이 아니라는 생각. 이 생각에는 이미 物과 非物의 긴장이 배태되어 있다. 이러한 긴장감은 「山木篇」(The Mountain Tree)의 “物을 物답게 하면서도 物에 物되지 않는다”(物物而不物於物)는 초월의 논리에도 동일한 사유구조로서 나타난다. 그러나 『莊子』와 『列子』의 논리에 차이가 있는 것은, 莊선생은 物과 非物의 대립적 논리를 현상적 物욕에 사로잡혀있는 인간의 부정, 그러한 세속적 분별적 가치에 사로잡혀 있는 인간의 초월에 치중하여 말하고 있는데 반하여 列선생은 生과 不生의 대립적 논리를 우주의 실상 그자체를 규명하는데 적용하고 있다는 사실이다. 다시 말해서 莊선생은 인간학적 시각에서 인간의 초탈된 의식의 달성이라는데 관심을 집중시키고 있고 列선생은 우주론적 시각에서 우주의 실상규명에 관심을 집중시키고 있다. 전자의 인간론적 (anthropological) 관심은 戰國시대의 정치적·사회적 혼란 속에서 어떻게 나의 초탈된 의식의 행복을 확보하는가 하는 개인주의적 관심을 반영한다고 하면 후자의 우주론적(co-

smological) 관심은 정착된 漢帝國의 정치적 안정속에서 새로운 우주의 질서를 정착시키려는 과학적 관심을 반영한다고 할 것이다. 그러므로 莊선생의 논리는, 老莊哲學을 통하여 佛敎를 수용하고 佛敎의 토착화에 힘썼던 天才의 사상가이며 鳩摩羅什(344-413)의 수제자이기도한 僧肇(384-414)에게로 연결되고 있는 것은 결코 우연은 아닐 것이다. 즉 莊선생의 논리에 그러한 심리학적·종교적 색채가 강했기 때문이다. 肇는 다음과 같이 말한다.

性이란 본래 항상 전체된 하나이기 때문에, 物로서 삼을 수 없으면서도 또한 物이 아닌 것은 아니다. 物에 의하여 物될 수 있다면 그때는 이름(현상)과 실상(실재)이 따로 따로 드러난다. 物에 物되지 않는다면 그때는 物이 곧 참된 그 실상이다. (性本常一, 不可而物, 然非不物. 可物於物, 則名相異陳. 不物於物, 則物而即眞.)

그러므로 聖人은 物에 物되지 않으면서도 物에 物되지 않는 것이 아니다. 物에 物되지 않는다고 할때 物은 있는 것이 아니며, 物에 物되지 않는 것이 아니다라고 할때 物은 없는 것이 아니다. (是以聖人, 不物於物, 不非物於物. 不物於物, 物非有也. 不非物於物, 物非無也.)

『肇論』에서 말하고 있는 긍정과 부정의 논리 그 자체의 초월이라는 명제는 어디까지나 현상과 본체의 이원적 구분을 전제로 하고 있는 인도·유러피안족의 서양적 사유를 철저히 중국적 일원론 속으로 용해시키려는 의도를 가지고 있다는 사실을 간과해야 할 것이며 사실 이러한 일원과 이원의 역동성이 宋明儒學 특히 朱子學的 체계속으로 숨어들어갔다는 사실 또한 간과해서는 안 될 것이다. 즉 宋明儒學的 세계관의 端緒가 이미 『肇論』적 논리에서도 쉽게 발견될 수 있다는 사실은 결코 나의 私見에 그칠 것은 아니다. 즉 중국 佛敎에서 말하는 “不生不滅”論이나 朱子學的 “理”概念이 바로 이러한 莊선생 내지 列선생의 논리의 맥락을 타고있다는 사실은 쉽게

지적될 수 있을 것이다.

그러나 우리의 관심의 핵심은 이러한 세계관의 사상사적 기술이 아니라 氣를 통하여 본 세계 그 자체의 구조를 규명하는 것이다. 이것은 분명 단순히 전통적으로 규정되었던 철학의 범위를 넘어서는 것이며 넓은 의미에서 과학의 범위를 포용한다. 그리고 앞의 서론적 언급에서 밝혔듯이 이러한 연구는 반드시 문헌적 연구와 실증적 연구의 두 차원을 동시에 확보해야 하며, 실증적 연구가 뒷받침해 줄 수 없 때에는 궁극적으로 空理空論에 머무르고 말 것이다. 그럼에도 불구하고 필자의 연구는 실증적 측면을 체계화하는데까지는 이르지 못하고 있다는 것 또한 고백하였다. 그런데 앞서 인용한 『莊子』 「山木篇」의 “物物而不物於物”의 다음에 다음과 같은 말이 연결되고 있다. “그러한 즉 어찌 이 物의 속세에 연루되어 조잡한 삶을 살 수 있겠는가? 이것이 바로 神農과 黃帝의 法則이다”(則胡可得而累邪? 此神農黃帝之法則也.)라고 한 것이 바로 그것이다. 즉 物을 物답게 하면서 物의이 아닌 그 무엇의 인식과 黃帝라는 이름이 연결되고 있고 또 그것을 黃帝의 法則이라고 까지 표명하고 있는 구절에 우리는 반드시 주의를 기울여야 한다. 여기서 말하는 “法則”이란 근대서구적 “自然의 法則”(laws of nature)을 말하는 것은 아니다. 즉 노모스적인 法則을 말하는 것은 아니다. 이때의 “法則”은 문자 그대로는 “본받아야 할 준칙”이라는 뜻이지만 나는 이 말속에 어느정도 법칙의 개념이 배제되어 있다고 보지는 않는다.⁵⁾ 또한 『列子』 「天瑞篇」에서 不生者·不化者의 논지를 강화하기 위하여 現存하는 『老子道德經』第六章을 引用하고 있는데 『老子道德經』이라고 말하지 않고 『黃帝書』라고 말하고 있다. 여기서 우리

5) 니이담은 중국의 法개념에서 노모스적 法의 개념을 제거한다. 그러나 이러한 주장은 결코 서구적 틀을 전제로 하고 있기 때문에 쉽게 받아들일 수 만은 없다. 그의 SC C 중에서 “Human Law and the Laws of Nature in China and the West”를 참고할 것.

는 세가지 가설을 세울 수 있다. 1) 『道德經』과 『黃帝書』를 동일한 책의 異名으로 간주한다. 2) 『道德經』과 『黃帝書』는 별개의 책이며 『黃帝書』속에 『道德經』의 일부가 인용되어 있는 것을 또다시 「天瑞篇」의 저자가 인용한 것이다. 3) 『黃帝書』는 근본적으로 하나의 구체적 책명이 아니라 黃帝와 관련된 모든 책에 대한 일반명사이므로 그 책을 구체적으로 밝히는 것은 원칙적으로 무리가 있다.

나는 제3의 가설이 가장 신빙성이 있다고 보는데, 그것은 『漢書』 「藝文志」에 『黃帝書』라는 지목된 책명은 보이지 않으며 黃帝라는 이름이 들어간 책이 광범위한 카테고리에 걸쳐 분포되고 있음을 볼 수 있다. 道家者流의 카테고리에만 『黃帝四經』, 『黃帝銘』, 『黃帝君臣』, 『雜黃帝』의 네 책이 실려 있고, 陰陽家, 小說家, 兵家, 曆譜家, 五行家, 雜占家, 醫經家, 經方家, 房中家, 神隱家の 부류에 여러 책명이 散在해 있다. 1973년 馬王推 第三號 漢墓에서 나온 『老子』 乙本의 앞에 부속되어 있는 四篇의 古佚書가 『經法』 『十大經』, 『稱』, 『道原』의 篇題를 가지고 있는데 이 四篇이 바로 亡佚된 『漢志』 著錄의 『黃帝四經』이라고 唐蘭(唐蘭)氏는 단정짓고 있다.⁶⁾ 그리고 이 四篇중에서 『十大經』의 論述形式이 黃帝와 臣下(力黑, 闕冉등) 사이에서 오가는 問答형식과 臣下同志들 사이에서의 대화형식을 취하고 있으며 이것은 현존하는 『黃帝內經』이 黃帝와 臣下와의 問答형식을 취하고 있는 것과 동일하다. 『十大經』이 주로 道家·法家·兵家の 사상을 따르고 있고 刑名과 陰陽과 刑德의 說을 논하고 있으므로 그것이 醫經은 아니지만 동일한 사상적 지반위에서 있음은 쉽게 간파할 수 있다.

여기서 너무 고증적 작업에 휘말리지 말고 우리의 논지를 일단 정

6) 馬王堆漢墓帛書整理小組編, 『經法, 馬王堆漢墓帛書』(北京: 文物出版社, 1976), pp.149-158. 그리고 이 『黃帝四經』이 B.C. 4세기初의 작품이라고 연대를 추정하고 있다.

리하여 보면, 첫째, 동양적일원론이라는 中國古代思想의 틀을 근원적으로 벗어나지 않는 범위내에서, 즉 존재 (Being)의 세계보다는 생성 (Becoming)의 세계의 일원성의 자연주의적 입장을 고수하면서 生者와 不生者의 二元的 인식이 심화되는 방향에서 중국고대문명이 발전하였다.

둘째, 따라서 生者를 生하는 不生者의 법칙을 탐구하는 대규모의 학파가 戰國末葉부터 구체적으로 형성되기 시작하였고 이들은 老子的 형이상학과 인식론에 이론적 근거를 두면서도 자기들의 새로운 패라다임을 黃帝라는 역사적이고도 신화적인 인물에 가탁하여 새로운 사상운동을 표방하였다. 그리고 이 새로운 사상운동은 前漢時代에 중국사회에 완전히 뿌리를 내린 것으로 보인다. 그러면 이 새로운 사상운동 즉 뉴우사이언스는 무엇인가?

우리는 傳統的으로 漢代에 “黃老思想”이라는 막연한 이름으로 규정되는 어떠한 절충주의적 사상조류가 존재했던 것을 알고 있다. 그리고 이 조류는 막연하게 老莊사상의 정치철학적 측면, 즉 農業社會의 자유방임적 無爲사상의 로맨티시즘으로 인상지워져 왔다.⁷⁾ 그러나 이러한 생각은 매우 천박한 것이다. 즉 思想 그자체만을 고립시켜 논한데서 오는 오류에 불과하며, 한 사상을 논하는 데 있어서 그 思想이 가지고 있는 下部構造的 전체성을 총체적으로 조감하지 않은 데서 발생한 오류에 불과하다.

老자의 思想은 그 經의 제일 첫 구절의 분석에서 확연히 드러난다: “道를 道라고 말하면 그것은 常道가 아니다.” 이것은 분명히 인식론적 명제이며 이 명제가 현상적 일원론의 범위를 벗어나지 않는 중국문명의 틀 속에서 발전되어질 수 있는 통로는 다음의 두 가능성으로 요약될 수 있다.

7) 전통적 黃老사상관에 대해서 잘 정리해 놓은 책은: 韓運仙, 『中國中古哲學史要』, 臺灣: 正中書局, 1960.

첫째, 可道之道는 인간의 언표를 빌린 개념적 세계이며, 常道는 항상 그러한 존재의 실상을 말하는 것이라 할때, 可道之道가 常道를 나타내지 못한다는 판단은 곧 언어와 논리의 세계의 불신을 뜻한다. 그러므로 플라톤적 예지계 (cosmos noetos)나 근대서구라파적 양적 이성과 수학적 논리의 세계가 부정됨으로써 비이성적 즉 직관적 신비주의로 흐를 수 있다. 이것은 인간이 인간자신의 언어적 속박으로부터 해방된다는 해탈의 논리로서 逍遙·養生·滅執·不立文字 등의 전통으로 연결된다.

둘째, 그러나 우리는 “道可道非常道”라는 인식론의 負面이 아닌 正面을 꿰뚫고 들어가 볼 필요가 있다. 현상을 주어진 언어의 틀 속에서 소박하게 있는 그대로 받아드리는 인식론의 단계에서는 과학이 발생하기 힘들다. 기껏해야 기술이 있을 뿐이다. 기술 (테크네 techne)이란 원래 환경과의 관계속에서 본능적으로 생물체에 장치된 생존기술 (survival technique)에서 유래하는 것이다. 높은 나무가지에 대롱대롱 매달려서 바람이 불어도 떨어질줄 모르는 새의 등우리를 쳐다볼 때, 아름다운 벌집의 완벽에 가까운 기하학적 형태를 볼 때, 우리는 현대과학으로써도 설명될 수 없는 고도의 기술을 발견할 수 있다. 그러나 과학 (사이언스)은 스킨티아 (scientia)라는 어원이 말하고 있듯이 이 우주에 대한 “체계적 앎”이다. 그것은 하나의 “포괄적 해석”이며 특수적 개별적 사건을 연결지을 수 있는 전체적 법칙이 없이는 성립할 수 없다. 과학이 성립하기 위하여서는 개별적 事象들 사이의 상관성 (correspondence)에 대한 인식이 있어야 하며 그 상관성을 묶어 설명하는 일반법칙 (general law)이 있어야 한다. 그리고 이러한 법칙적 인식은 감각에 나타난 것을 즉각적으로 있는 그대로 받아드리는 사유 속에서만은 성립할 수 없다. 다시 말해서, “道를 道라고 말하면 그것은 常道가 아니다”라는 명제는 매우 과학적 명제이다. 즉 인간의 주관적 편견을 배

제하고 있는 그대로의 자연을 직시하자는 객관주의적 태도가 깔려있다. 그리고 너무 “道可道非常道”를 이성과 언어의 배제라는 관점에서만 분석하는 것도 잘못된 것이다. 우리가 馬王堆에서 나온 老子的 책이 『道德經』이 아니라 『德道經』이었다는 점을 감안할 때 “道可道非常道”는 “上德不德是以有德”이란 명제와 패럴렐리즘을 견지하면서 해석되어야 하기 때문이다. “지극한 德은 德스럽지 않기 때문에 오히려 德이 있는 것이다”라는 명제는 우주론적이라거나 인생론적이고 인식론적 언어에 관한 언명이라고 보기보다는 인간의 개별적 덕성에 관한 것이기 때문이다. 즉 可道之道를 관념적 세계로 보기 보다는 감각에 나타난 세계로 볼 수 있는 가능성도 있다. 다음에 “그러므로 항상 欲이 없음으로써 그 妙한 세계를 보고, 항상 欲이 있음으로써 그 구별되어진 세계를 본다.”(故常無欲以觀其妙, 常有欲以觀其微.)라는 명제가 이어지고 있는 것을 보아도 “道可道非常道”는 有欲의 세계로부터 無欲의 세계로의 進入(초월이 아니다)을 의미함을 알 수가 있다. 그것은 즉 감각적으로 나타난 그 세계를 넘어서서 있는 그 자체의 세계를 투시하려는 노력, 즉 앞서 말한 第十四章의 夷·希·微의 混一의 妙有의 세계를 직관하려는 노력이 바로 老子的 인식론에서 배태되었다고 말할 수 있다. 있는 그자체의 세계가 老子에게 있어서는 플라톤의 이데아세계처럼 天上에 떠있는 것은 아니었다. 老子에게 있어서는 리엘리티는 문자 그대로 리얼한 것인 동시에 감관으로만은 포착될 수 없는 것이었다. 조세프 니이담박사는 老子哲學에 있어서 제1의 가능성을 너무 강조한 나머지 제2의 가능성을 철저하게 추궁하지 못했다고 하는 측면이 지적될 수 있을 것이다. 有欲的 인식에서 無欲的 인식으로 진입(ingression)하는 탐구는 우주의 실상을 투시하려는 태도이며 보다 원초적인 개념에 의하여 이 세계를 설명하려는 과학적 작업이 될 수 있다. 이러한 작업은 『莊子』의 物과 非物의 긴장으로

나타나고 또 『列子』의 生과 不生의 긴장으로 나타나는데, 이러한 긴장속에서 배태된 과학적 개념이 곧 “氣”라고 나는 생각한다. 氣라고 말할 수 있는 개념은 『春秋左氏傳』과 같은 문헌에서부터 이미 여러 의미로 나타나고 있고, 그것은 先秦諸子の 문헌에 매우 중요한 개념으로 수없이 등장하기 때문에, 氣가 곧 漢代에 성립된 개념이라는 말은 할 수 없다. 위에서 “긴장속에서 배태된”이란 말 자체가 나는 戰國末葉 혹은 秦漢之際의 역사적 상황을 구체적으로 염두에 두고 한 말이지는 하지만 그러한 긴장자체의 역사가 문헌적으로 추적할 수 있는 것보다는 훨씬 더 소급해 올라갈지 모른다. 예를 들면 陰陽이란 개념은 戰國時代때 성립한 개념이며 그 이상을 절대로 소급하지 않는다. 많은 사람이 陰陽을 『易經』의 사상으로 오해하고 있으나 『易經』과 陰陽은 무관하다. 陰陽은 『易經』에 대한 해설서인 『十翼』중의 「繫辭」(Appended Judgements)의 주류를 이루는 개념이며, 「繫辭」라는 문헌은 분명히 戰國時代의 작품이다. 그러면 중국문명의 근간의 모두를 이루고 있다고 할 陰陽 사상이 겨우 戰國시대때 형성된 것인가? 내가 여기서 말하는 것은 陰陽이라는 아이디어가 아니라 陰陽이라는 말이다. 즉 陰陽이라는 아이디어는 다른 말로 얼마든지 존속할 수 있다. 『十翼』중에서도 비교적 上基層에 속한다고하는 「小象」이나 「彖傳」에는 剛과 柔로 나오고 있고 더 오래된 문헌이라고 추정되는 「大象傳」에는 剛柔의 말조차 하나도 나오지 않는다. 하여튼 『周易』에서 말하는 剛柔의 사상은 陰陽과 동일한 아이디어를 표방한다고 해도 무방할 것이다. 더 古代로 올라가면 天地라는 말자체가 동일한 생각을 표현한다고 할 것이며, 『禮記』에 준거하여 古代祭式적 측면을 살펴볼 때는 魂魄이라든가 鬼神이라든가 하는 말이 바로 그러한 것이다. 『禮記』「郊特牲」에 나오는 “魂氣歸于天, 形魄歸於地”라는 말에 비추어도 알 수 있듯이 古代人들은 인간이라는 유기체는 하늘적인 부

분과 땅적인 부분의 결합으로 이루어진 것이며 죽은 다음에는 그것이 다시 散하는데 하늘적 부분 즉 陽적인 부분인 魂은 하늘로 올라가고, 땅적 부분 즉 陰적인 부분인 魄은 땅으로 내려간다고 생각하였다. 이 魄과 魂에 상응하여 성립하는 개념이 바로 鬼와 神이다. 사람이 죽어서 땅(土)으로 돌아가는 것이 鬼(歸)며, 그 氣가 위로 발양하여 萬物の 精을 이루는 것이 神(伸)이다.⁸⁾ 魂魄과 鬼神은 음양이라는 아이디어의 고대원초종교의 제식적 표현임을 알 수 있으며, 이것은 朱子の 宇宙觀에 까지 면면히 이어지고 있음을 간과해서는 안 될 것이다. 『朱子語類』와 같은 방대한 논술집의 편찬에 있어서 卷之一이 理氣上(太極天地上), 卷之二가 理氣下(天地下), 卷之三이 鬼神으로 되어있는 것만 보아도 鬼神이라는 主題가 理氣와 함께 書頭를 차지하고 있는 사실, 그리고 鬼神이라는 주제가 얼마나 중요한 의미를 朱子에게 지니고 있었는가 하는 것을 잘 알 수 있다. 인간이 하늘의 부분과 땅의 부분으로 형성되어 있다는 생각은 고대 원시종교에 있어서 동일한 것이며 그것이 제아무리 고등종교라고 뽑내든지 또 저등종교라고 얹보든지 간에 오늘 20세기까지 모든 교리의 근간을 이루는 것이다. 그러나 또다시 魂과 魄의 사상은 魂氣·形魄이라는 복합어가 서술해 주고 있듯이 전자가 정신적인 느낌이 강하고 후자가 물질적인 느낌이 강하므로 회랍인의 토착종교인 율페우스종교나 메소포타미아 사막 문명권에서 성립한 靈과 肉의 개념과 동일시하기 쉬우나 그것은 천만의 말쑥이다. 사막문명권에서 성립한 靈의 개념은 天上的인 것이며 超時間的인 것이다. 그리고 플라톤이 말하는 이데아는 바로 이러한 율페우스종교의 신화에

8) 宰我曰：「五聞鬼神之名，不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也，魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉歸于土，陰爲野土，其氣發揚于上，爲昭明焜焜煖煖，此百物之精也，神之著也。因物之精，制爲之極，明命鬼神，以爲黔首則，百衆以畏，萬民以服。」
『禮記』第二十四「祭義」에 있다. 번역은 생략. 魂은 부패한다. 썩는다는 뜻. 陰은 腐과 同字이며, 땅밑의 뜻. 昭明은 시각적으로 볼수 있는 상태, 焜焜은 후각으로 냄새 맡을 수 있는 상태, 煖煖은 마음으로 느낄 수 있는 상태를 말함.

서 성립하고 있는 영혼의 개념에서 성립한 것이다. 바카스의 還生 신화에서 상징적으로 나타나고 있는 영혼의 개념도 바로 이런 면을 단적으로 나타내 준다.⁹⁾ 그리고 플라톤의 유명한 동굴의 비유도 율페우스신화의 변형에 불과하다. 그러나 중국고대사상에서 말하는 魂魄의 개념은 하늘적인 것과 땅적인 것이라는 면에서는 동일하지만 그 모두가 하늘과 땅내의 순환과정에서 성립하는 兩面에 불과한 것이며, 純粹靈과 純粹肉으로 범주화될 수는 없는 것이다. 다시 말해서, 魂과 魄, 神과 鬼가 모두 한 氣의 작용에 불과한 것이다. 이렇게 본다면 『新約聖書』가 표방하고 있는 靈과 肉의 개념은 우리 동양인의 관점에서는 수용되기 어려운 것임에도 불구하고 그것이 20 세기에 수용되었던 가장 큰 이유는 그러한 이원적 세계가 자연과학 (natural science) 라는 강력하고도 독단적인 실명체계를 근세 유럽문명에서 등에 업었기 때문이다. 데카르트의 정신 (Mind) 과 물체 (Body) 라는 이원적 실체구분이 매우 과학적인 것 같이 보이고 또 실제적으로 근세과학이 그러한 靈肉觀위에서 성립한 것이라는 것을 생각할 때, 그것의 실상이 곧 메소포타미아 사막문명권에서 성립한 원시종교적 해석에 기초하고 있다는 명백한 사실을 은폐해서는 안 될 것이며, 또 靈肉의 이원성이 사실의 체제가 아니라 궁극적으로 해석의 체제이며 편견 (prejudice, 하이데가의 해석학적 용어) 의 체제이며 믿음의 체제라고 생각할 때, 그 믿음의 체제를 바꿀 때 새롭게 파생할 수 있는 “세계”의 가능성을 배제할 수는 없을 것이다. 여기서 또한 氣哲學의 새로운 가능성이 발견되다는 사실만 귀찮게 두고 넘어간다.

우리의 본론으로 되돌아가서, 陰陽이라는 아이디어는 이미 甲骨文 시대때부터 존속했으리라고 보나 그 아이디어는 天地→魂魄→鬼神

9) Bertrand Russell, A History of Western Philosophy (N. Y.: Simon & Schuster 1945), p.17.

→剛柔→陰陽의 순서로 말을 바꾸면서 표현되어 왔다고 우리는 쉽게 가정할 수 있다.¹⁰⁾ 여기서 이러한 아이디어는 구체적이고 종교적인 차원에서 점점 더 추상적이고 객관적이고 우주론적인 차원으로 진화되어 왔음을 볼 수 있다. 鬼神보다는 剛柔라는 추상적 성질이 더 많은 것을 설명할 수 있을 것이다. 剛柔라는 현상적 성질의 기술보다는 陰陽이라는 기호적 약속이 더 많은 것을 설명할 수 있을 것이다. 陰과 陽이 모두 투번을 가지고 있는 것을 보더라도 제방에 있어서 해가 비취는 부분과 비취지 않는 부분을 말한 것 같은데, 양지와 그늘이 강함과 유함보다는 더 추상적인 개념이다. 陰陽이 지시하는 양지와 그늘은 순수한 상징적 개념이기 때문이다. 즉 陰陽이라는 개념이 戰國時代에 언어개념으로서 성립했다고 하는 것은 陰陽이라는 상징성으로써 보다 포괄적으로 이 우주를 설명하려는 구체적 시도가 진척되었다는 것을 의미하며, 이러한 시도는 단순히 관념적 발전이 아니라 그 문명을 이루고 있는 모든 요소, 사회, 경제, 정치, 예술, 문학 등등 그리고 의식주와 관련된 모든 과학문명, 건축업, 의류제조업, 機器제조업, 수학·기하학, 음식제조업, 측량, 도량형, 교통기관, 의학등의 종합적 협력관계에 의하여 발전된 것임은 매우 명백한 사실이다. 그러므로 우리의 철학적 탐색이 여태까지 관념과 관념을 잇는 “조류”라는 생각 속에서 규정되어 왔던 오류는 분명히 시정되어야 한다. 여태까지의 哲學史는 모두 이러한 오류를 범하여 왔다고 할 것이다. “조류” 그자체의 분석은 결국 우리의 “오늘”의 관념세계 속에서 이루어지는 투영에 불과하며 그러한 분석방식은 나의 좁은 관념을 벗어날 수 없을 뿐아니라 그것은 현세의 통념을 답습하는데 불과하는 결과를 쉽게 유발한다. 르언 지위(任繼愈)교수가 여태까지의 哲學史는 “流”만 밝혔지 “源”을 밝히지 못했다고

10) 魂魄과 鬼神, 陰陽의 문제를 고대 조상숭배 (The cult of the Ancestors) 종교의 측면에서 분석한 글이 그라네의 『中國人の 宗教』속에 있다. Marcel Granet, The Religion of the Chinese People, pp.80-82. 그리고 동일한 주제에 대한 朱子學의 문제가 J. Needham, SCC, Ⅱ/490-493에 실려 있다.

비판한 것은 정확한 명언이다.¹¹⁾

우리가 말하려는 “氣”라는 개념은 陰陽에 비해 말 그자체로서는 더 긴 역사를 가지고 있으며 매우 다양한 복합어 속에서 다각적 의미를 지니고 있다. 예를 들면 앞에서 인용한 『禮記』의 「祭義」의 구문(註8)속에서는 氣는 魄과 짝지우는 개념이며, 魄이 鬼에 해당된다고 하면 氣는 神에 해당되는 개념이다. (氣也者, 神之盛也. 魄也者, 鬼之盛也.) 여기서 氣는 魂의 다른 이름이며 魄에대한 상대적 개념일 뿐 魂魄·鬼神을 다 포괄하는 元質的 개념으로까지는 진화되어 있을 못하다. 내가 말하는 氣哲學은 이러한 국부적이고 상대적인 개념으로 성립하는 氣를 주제로 하지는 않는다. 그러한 氣는 포괄적 氣의 형성과정을 설명하는 지식 고고학적 가치를 지닐 뿐이다. 즉 先秦文獻을 우리가 치밀하게 분석하여 본다면 氣에대한 의미부여가 변천하는 과정을 알 수 있을 것이다. 내가 말하는 우주에 대한 포괄적 해석체제로서의 氣哲學은 陰陽개념성립 이후의 것이며 그것은 주로 광의에서의 道家계열의 사상발전이라고 보는 것이다. 儒家의 정체가 과연 무엇인가에 대하여서는 새로운 논란이 많이 일어나고 있지만, 시라카와 시즈카(白川靜)씨처럼 儒家의 發興을 고대 샤머니즘의 제사장 무리에 두더라도(그의 力著, 『孔子傳』참조), 그 학파는 어디까지나 고대종교의 제식적이고 의례적 측면, 그리고 거기서 파생하는 사회제도와 사회윤리적 측면에 주안점을 두고 발전해 나왔기 때문에 그들의 우주론적 관심, 그리고 자연과학적 관심은 미소한 레벨에 머물렀다고 말할 수 있다. 반면에 『老子』나 『莊子』의 문헌 속에는 자연현상에 대한 궁금증이 심하게 노출되어 있다. 「天運篇」의 다음과 같은 구절을 음미해 보라. /

하늘은 어떻게 저처럼 움직이고 있는가? 땅은 어떻게 이처럼 가

11) 任繼愈, 『中國哲學史簡編』(北京: 人民出版社, 1974), p.17.

만이 있는가? 해와 달은 어찌 그 위치를 지키려고 싸우고 있는가? 누가 과연 이런 현상을 주관하고 떠고 있는가? 누가 과연 이런 현상을 질서지우고 있는가? 누가 아무 탈없이 앉아서 이것들을 빌어 움직이는가? 혹시 무슨 거대한 기계장치가 되어 있어서 멈출 수 없이 스스로 움직이고 있는가? 혹시 일단 움직이어 풀러가기 시작한 후에는 자력으로 스스로 멈출 수 없게 되어있는 것은 아닌가?

구름은 비가 되는구나. 비는 구름이 되는구나. 도대체 누가 구름을 뭉게뭉게 지우고 비를 내리는가? 누가 아무 탈없이 앉아서 음탕하게 즐기면서 이런 현상이 일어나도록 권고하고 있는가? 바람은 北方에서 일어나서 한번 西로 부는가 하면 한번은 東으로 불고 어떤 바람은 위로 올라가서 방향없이 방황하기도 한다. 누가 과연 내 품었다 빨아 들였다 하여 이런 바람을 불러 일으키는가? 과연 누가 아무 탈없이 앉아서 이 세계를 흔들어 놓고 있는가? 감히 이 우주가가 어떤 까닭에서 그러한지를 묻고 싶다.¹²⁾

이러한 물음속에는 그것이 원시신앙적 색채를 풍기든 안튼간에, 우주에 나타난 현상의 움직임(運行)의 배후에 장치되어 있는 어떠한 매카니즘(機軸)에 대한 물음이 있다. 하늘의 운행, 바람, 구름, 비 등의 자연현상을 작동하고 있는 어떤 것이 무엇인가? 그 “어떤 것”을 어떻게 해석하느냐에 따라 이 질문의 성격이 구체화 될 것이다. 위의 문장에서 “孰”字를 인격적으로 해석해야 하는가 비인격적으로 해석해야 하는가는 문제가 있다. 그러나 실상 양면이 다 포괄된다고 해도 일원론적 구조에서는 동일한 결론에 이른다. 비가 내리는 현상을 “누가 편히 앉아서 음탕하게 즐기고 있는가?”라고 표현한 것은 비를 하늘과 땅의 성교(교접)로 보아 비를 인간의 성교시의 사정행위로 유추한 것이며 이런 면만 보아도 고대의 애니미즘적 세계

12) 天其運乎. 地其處乎. 日月其爭於所乎. 孰主張是? 孰維綱是? 孰居無事, 推而行是? 意者其有機軸而不得已邪? 意者其運轉而不能自止邪? 雲者爲雨乎. 兩者爲雲乎. 孰隆施是? 孰居無事, 淫樂而勳是? 風起北方. 一西一東, 有上彷徨. 孰嘘吸是? 孰居無事而被拂是. 敢問何故.

관을 탈피하고 있지 못하다고 하겠지만, 결국 일련의 질문은 “敢問何故”란 결어로 종결되고 있다고 볼때, 우주현상의 까닭(何故)을 묻는 인과론적 사유가 배태되어 있다는 사실을 부정할 수는 없다. 다시 말해서, 비라는 현상을 대기의 습도와 기류의 현상으로 설명하든, 하늘과 땅이라는 유기체의 교접현상으로 설명하든 간에 그것이 인과론적 설명임에는 동일하며 또 그것이 인간에게 지니는 의미는 그 인간이 세계를 바라보는 눈에 의하여 결정될 것이지 어떠한 절대불변의 객관적 기준이 있을 수는 없다. 이러한 自然現象의 탐구는 道家 계열의 형이상학적 논리에 의하여 뒷받침되었으며 그것은 上記의 우리가 논의한바 物과 非物, 生과 不生의 긴장으로 표출된 것이다. 즉 生의 현상을 넘어서 不生의 법칙을, 즉 일상적 감각에 나타난 세계를 넘어서 希微(老子용어)한 세계를 탐구하는 데로 중국문명은 발전하지 않을 수 없었으며, 이러한 법칙탐구의 발전은 특히 칼렌다체계의 완성이라는 天子(Son of Heaven)의 지상명령적 과업의 성숙과 일치하는 것이다. 칼렌다는 인간이 자연의 변화의 혼돈된 현상속에서 추출한 최초의 질서이기도 하지만, 역으로 인간이 자연에 부여한 질서이기도 한 것이다. 칼렌다는 자연의 변화의 규율을 인간이 정리해 놓은 것인 동시에 고대인들은 逆으로 칼렌다에 의하여 이 우주가 운행된다고 믿었다. 그러기 때문에 우주의 비정상적인 현상(anomalies), 즉 災害와 같은 것은 칼렌다의 반포자인 天子의 책임이라고 생각하였다. 그들은 인간 뿐만 아니라 山川草木이나 금수도 칼렌다에 의하여 생활한다고 생각하였던 것이다. 그러기 때문에 칼렌다의 정립이라는 것은 古代군주에게 있어서는 治世의 제1의 과업이었던 것이다. 그리고 칼렌다라는 것을 우리는 책상머리에 걸어 놓는 日·月·年志라고 생각하기 쉽다. 종이도 없었고 전파통신도 없었던 고대사회에서는 칼렌다라는 것은 주기적인 祭式이었으며, 칼렌다가 곧 고대종교의식을 말하는 것이며, 칼렌다의 주관이 곧 고대

종교제도의 담당관의 주임무였다. 의·식·주, 사회정치제도, 관직이 모두 이 칼렌다에 의하여 결정되는 것이며, 칼렌다의 이해가 없이 중국고대문명을 이해한다는 것은 一管之見이라 아닐할 수 없다. 민간 농촌사회에 있어서는 민요가 칼렌다 역할을 한다는 사실 또한 잊어서는 안될 것이며, 古代민요집인 『詩經』의 분석도 결국 이 칼렌다 시스템의 연구가 뒷받침되어야 충분한 해독이 가능할 것이다. 중국의 모든 正史에 律曆志가 있는 것을 보아도, 이 律曆에 대한 이해가 없이 禮樂, 刑法, 食貨, 郊祀, 天文, 五行, 地理, 溝洫 등 諸志의 성격을 완전히 이해할 수 없을 것이다. 칼렌다는 하늘을 기준으로 하기 때문에 그것이 더 보편적이고 通貫的 성격이 강하다. 그라베는 농촌사회 (rural life)에서는 땅의 숭배 (Earth cult)가 발달하고 도시사회 (urban life)에서는 하늘의 숭배 (Heaven cult)가 발달한다는 매우 재미있는 문화인류학적 가설을 세우고 있는데, 이러한 가설을 받아들이면 칼렌다의 정비는 필연적으로 고대도시국가의 성립과 그 정치권력의 정당화에도 깊은 상관관계를 맺게 된다. 나는 요즈음 광의에서의 天文學의 연구가 古代문화와 철학을 이해하는데 결정적 관건을 제시한다고 생각하게 되었으나 우리가 받아들인 교육이 구획된 틀속에서 잘못된 것이었기 때문에 아직 구체적인 천문학적 연구에 착수할 만큼 나 자신 여력이 있지는 못하다. 서구문명뿐만 아니라 이 지구상의 모든 문명을 바빌로니아의 천문학에 의하여 설명하려는 팬바빌로니아니즘과 같은 사상운동도 있으나 바빌로니아 천문학과 중국고대 천문학에 상통이 있다면 그것은 직접적 영향관계라기 보다는 동일한 인간의 인식구조에서 그 인과적 설명을 구하는 것이 보다 정직한 방향이 될 것이다. 그리고 秦漢之際 정도로만 내려와도 당시 중국문명이 도달한 천문학의 수준은 당시 세계어느문명권에 서도 그 유희를 볼 수 없을 정도의 고도의 수준을 과시하고 있다는 점은 사제의 학자들에 의하여 충분히 지적된 것이다. 중국의 醫經

들을 접할 때 우리가 경탄을 금치 못하는 것은 그것이 사람의 인체에 관한 醫書인지 天文學 책인지를 모를 정도로 天文·律曆에 관한 언급이 많다. 즉 인체의 변화를 天地의 변화와의 상관속에서 설명하기 때문에 그러한 결론이 발생하는 것이다. 쉽게 설명하자면 인간의 인체는 자연의 일부인 자연물이며 나무하나가 사계절의 순환에 따라 싹을 내고 무성하고 시들고 잠자듯이 인간의 몸도 똑같은 과정을 거친다는 것이다. 여름에는 밤이 짧음으로 잠을 적게 잘수 밖에 없으며 겨울에는 밤이 길므로 잠을 많이 잘수 밖에 없다. 식사の内容도 계절에 따라 달라질 수 밖에없고 땀을 내는 양도 달라진다. 겨울에는 피부가 까칠까칠하고 여름에는 피부가 윤기가 넘친다(반대일수도 있다). 뿐만 아니라 하루 밤 낮의 음양의 변화에 따라서도 우리 몸은 변화하게 되어있다. 이러한 자기자신의 몸의 변화를 자기 자신이 민감하게 체험할 수 없도록 도시문명은 인간존재를 외계로 부터 차단하고 있는 것 같아 그를 무시하고 획일적으로 생활하고 있지만 분명 아직도 사계절의 변화가 있고 그 변화된 대기속에서 나의 몸이 숨쉬고 생활하고 있다는 엄연한 사실을 인지할 때 나에게서 발생하는 대부분의 질병이 이 순환구조와 배치되는 생활을 함으로써 일어나는 현상이라는 것은 확연한 것이다. 소위 중국고대로부터 발달한 養生法이라는 것은 오늘날로 표현하자면 예방의학적 지혜라고 하겠지만 그것 역시 칼렌다의 발전과 불가분의 관계에 있는 것이다.

여기서 우리는 우리연구의 초점을 漢代에 성립한 뉴사이언스의 패러다임의 정체에 맞추어 설명할 필요를 느끼게 된다. 단도직입적으로 결론부터 꺼내자면 나는 그 패러다임의 정체를 黃老之學(黃老之術, 黃老思想등으로도 불리움)이라고 규정한다. 黃老之學은 전통적으로 이해되었던 것보다는 훨씬 더 광범위하고 절충주의적(eclectic) 사상체제이며 漢代의 중국인들이 세계(인간)를 바라보았던 틀이다. 전통적으로 黃老之學이 방임주의적 治術이나 무슨 미신적 雜

學으로 오해되었던 이유는 다음과 같은 몇가지 사실로 분류되어 정리될 수 있을 것이다.

첫째, 黃老之學을 하나의 독립된 사상체제로서 인식하고 철학조류속에서 개념화하기 시작한 것은 모두 20 세기의 일이고 보면, 20 세기를 지배한 뉴사이언스의 패러다임은 서구라파문명권의 독특한 문화현상이었던 자연과학 (natural science) 이라는 것이었다는 비교문화론적 시각이 반드시 상기되고 거론되어야 할 것이다. 다시 말해서 서구라파문명에서 잉태되어 인류를 그 막강한 힘으로 지배하기 시작한 자연과학의 충격적 세뇌속에서는 자연과학이외의 모든 사이언스의 체계는 하루아침에 그 정당한 평가를 받을 기회를 상실한 채 미신으로 전락해 버렸다. 이러한 전락은 우리가 과거역사를 해석하는 눈에서 그 해석의 대상을 총체적으로 바라볼 수 있는 시력을 빼앗아가 버렸다. 그것이 미신이던 황당무제한 것이던 간에, 그것이 바로, 자연과학이 우리의 삶의 공간속으로 들어오기이전에, 우리의 삶을 규정하고 그 삶이 영위되는 바탕인 우주를 규정한 엄연한 체제라는 매우 소박한 사실을 못보도록 만들었다. 따라서 黃老之學을 규정하는데 있어서도 그것이 그 당대의 과학의 총체였다는 엄연한 사실, 그리고 그것위에 漢帝國이라는 막강한 엠파이어의 문명이 성립했다는 소박한 사실을 볼 수가 없었다. 마치 漢代의 사람들이 요새 우리가 생각하고 있는 과학문화에 해당되는 삶의 공간에 있어서는 그것에 상응하는 어떤 과학문화가 그들을 지배하고 있었고 黃老之學과 같은 것은 무슨 잡스러운 미신의 또 하나의 체제로서 漢人들에게 동떨어지게 존재했던 것처럼 착각하는 오해를 불러 일으켰다. 다시 말해서 과학과 미신이라는 오늘날의 二分的 사유의 구획화 (fallacy of bifurcate compartmentalization) 를 그렇게 구획화 될 수 없는 고대문명에 그대로 적용시키는 오류를 무의식적으로 저질렀다. 그럼으로 黃老之學을 종합적 문화현상으로 성실하게 관찰하는 눈이 20세기

의 중국사상사가들에게 결여되어 있었다.

둘째, 20 세기에 들어와서 中國哲學史를 쓴 거개의 사상가들이 서구문명의 강력한 도전에 대한 아폴로지로 중국철학을 생각하였고, 이러한 자기변명적 태도 속에서는 중국철학의 일면만 부각되지 않을 수 없었다. 즉 서구의 과학문명에 대하여 우리는 우월한 정신문명을 가지고 있다는 아폴로지적 편협한 생각때문에 중국철학의 정신사적 흐름의 측면만을 고립시켜 강조하는 편견적 태도로 치우치지 않을 수 없었다. 따라서 철학을 철학으로서만 생각했지, 그 철학이 당시의 과학적 세계관의 반영이든가 또는 새로운 과학적 세계관의 기초를 구성하는 작업이라는 너무도 당연한 생각을 하지 못했다. 데카르트(DeCarte)의 心身二元論은 뉴우턴적 세계관의 정당화라는 문맥을 떠나서는 이해할 수 없다. 흄의 인과성부정은 하이젠베르크의 불확정성원리의 세계관의 기초를 이루는 先河的 역할을 했다는 문화론적 의의를 떠나서 운운키 힘들다. 경험과학의 등장과 근세경험주의의 관계가 그렇고, 실증주의와 금세기 초엽의 과학적 세계관의 관계가 그렇고, 구조주의와 새로운 물리학적 세계관의 패러다임의 관계가 그러하다. 그렇다면 중국의 모든 철학사상체계가 철학을 위한 철학으로서 사대부들의 순수의식속에서 사유의 회룡으로 존속했다는 생각 또한 터무니 없는 것이나 유감스럽게도 많은 사람이 그렇게 철학을 생각해왔다는 것 또한 사실이다. 그러한 생각의 뒤에는 “중국에는 과학이 없다”는 충격파에서 온 자기최면적 망상이 깔려 있었다. 과학이 그 문명에 결여되어 있기 때문에 철학을 논하는데 있어서도 그 철학을 잉태시키고 또 그 철학이 태동시킬려고 하는 과학과의 연결이 결여될 수밖에 없는 것이다. 이것은 분명히 망상이다. 이것은 분명히 그릇된 것이다. 주시(朱熹)의 理氣를 논하는데 있어서 그것을 지탱하고 있었던 당시의 과학적 세계관의 이해가 없이 운운하는 것은 매우 어리석은 일이다. 孟子的 浩然之氣를 논하는데 있어서도 맹자가 가지

고 있었던 자연에 대한 인식방법이나 그의 인체에 대한 해부학적 지식에 대한 이해가 없이 운운한다는 것 또한 가소로운 일이다. 마찬가지로 黃老之學을 논하는데 있어서도 그것이 지향하고자 했던 과학적 세계관의 “성실한” 탐구가 없이 그것을 운운할 수는 없는 것이다. 여기서 “성실한”이란 “서구적 나의 인식방법의 편견을 팔호에 집어넣고”란 뜻이다. 철학과 과학의 대화, 이것은 오늘날 우리가 중국철학사를 기술하는데 있어서 빼어놓을 수 없는 새로운 과제인 것이다.

셋째, 黃老之學의 研究의 수준을 제고시킬 수 없었던, 黃老之學과 특수한 관련을 갖는 哲學史內的 주요이유는 道敎에 대한 종합적연구의 부재였다. 中國文明의 3대지주로서 흔히 儒·佛·道를 들면서도 그때 道라는 것은 老莊哲學을 말한 것일뿐, 道敎라는 中國生活宗教 현상의 총체적 개념이 아니었다. 中國文明을 얼핏보기에 基督教과 같은 보편적(catholic) 教會組織이 없으므로 中國에는 종교가 없다고 착각하고 中國宗教로서는 기껏해야 外來的(exogenous)인 佛敎의 연구에 종교현상의 초점을 맞추어왔을 뿐이었다. 그러나 20세기 후반에 들어서면서부터는 기독교적 종교정의의 편협한 틀을 벗어나 보다 포괄적이고 개방적인 종교개념으로서 인간의 종교현상을 연구할 수 있는 길이 열림으로서 중국문명에 내재하는 종교현상의 총체적 연구가 다시 요구되기 시작하였고 이에 부응하여 부상한 것이 “道敎”(Religious Taoism)의 연구다. 즉 중국철학사를 논하는데 있어서 道敎의 종합적연구가 결여된 상황에서 기술되었고 道敎연구 자체가 금세기 7·80년대에나 와서 어느정도 윤곽을 드러내기 시작했다는 것, 그리고 그것도 중국인자신들에 의한 노력에서가 아니라 일본인과 불란서인들의 노력에 힘입은바 크다는 것 등등의 사실이 지적되어야 마땅하다. “日本道敎學會”는 이차대전후 결성되어 “中國文化의 이해는 먼저 道敎의 이해로부터”라는 캐치프레이즈를 내걸었던

것이다.¹³⁾ 『중국인의 종교』(The Religion of the Chinese People)를 쓴 그라네에게도 당시(1922) 도교의 중요성에 대한 인식은 있었으나 그에게 가능한 정보는 너무도 제한된 것이었다. 그라네는 다음과 같이 쓰고 있다: “만약 그러한 견해가 옳다면 道敎는 이 책의 상당부분을 점령해야만 한다. 그러나 나의 변명은 다음과 같다. 내가 지금 도교에 대해서 생각하고 있는 것이 옳다는 것을 보장할 수가 없다. 道敎는 우리에게 알려져있지 않기 때문이다.”¹⁴⁾ 그러나 그라네는 자신이 내면적으로 심오한 무신론자이며 정치적으로는 의회민주주의적 사회주의(democratic socialism)의 신봉자임에도 불구하고 중국인의 종교현상에 깊은 통찰력을 발휘했다.¹⁵⁾ 그의 관심은 “성직자 없는 종교이며, 도그마(교의)가 진정한 중요성을 갖지 못하는 종교, 단순히 도덕적 실증주의의 근거위에서 사회의 생활방식의 일치에 의하여 유지되는 종교”였던 것이다.¹⁶⁾ 우리가 종교를 이러한 각도에서 규정하고 들어온다면 중국문명의 종교학적 차로는 산더미같은 것이다. 도대체 인간의 삶의 집단에 종교가 부재한다는 생각 또한 망상이었던 것이다. 기독교인들은 기독교라는 종교를 이식시키기 위하여 그것이 이식되는 토양에는 종교가 본래적으로 없다는 착각을 하기가 일쑤였다. 그 착각이 없으면 복음주의적 전도라는 개념이 성립하지 않는다. 그리고 그 토양에 종교가 발전된다면 파괴

13) 道敎연구의 역사에 관하여는 『道敎 第一卷 道敎とは何か』(東京: 平河出版社, 1983)의 酒井忠夫의 「序言」과, 같은 시리즈의 第三卷의 福井文雅, 「海外の道敎研究」, 野口鐵郎, 「日本の道敎研究」를 참조할것.

14) Marcel Granet, The Religion of the Chinese People, p.35.

15) And fully to understand what he read into China we should need to take into account not only his Durkheimian sociological heritage but also his deep-lying atheism and his unswerving adherence to democratic socialism, Ibid., p.28
영역자인 프리드만(Maurice Freedman)의 그라네에 대한 평가이다.

16) It is odd that we can justify the somewhat large place devoted in this account to a religion without a clergy, a religion whose dogma has no real importance, a religion based simply upon social conformity and founded upon moral positivism. Ibid., p.34.

밖에는 없다. 그러한 파괴를 싫어하는 지성인들은 파괴할 아무것도 없다고 자기최면을 걸어버리게 마련이다. 그러한 자기최면이 곧 동양에는 종교가 없다는 생각의 정체요 뿌리다. 기독교가 말하는 하나님은 몇년 몇월 몇일에 선교사 뉘뽀무니를 줄줄따라 같이 중국이나 한국에 入國했다고 한다면 그것은 분명히 하나님이 아니다. “종교”가 몇년 몇월 몇일에 같은 모습으로 동양에 入國하였다면 그것은 분명 “종교”는 아닌 것이다.

黃老之學은 분명히 道敎라는 종교현상과의 관련에서 규명되어야 하며 또 黃老之學이 제시하고자 하는 뉴사이언스의 패러다임은 바로 道敎라는 종교현상과의 역동적 긴장감 속에서 이해되지 않으면 안된다. 과학과 종교는 인류역사에 있어서 불가분의 관계에 있으며 과학적 세계관은 종교적 세계관이 제시하고 지향하는 어떠한 형상을 구현하는 역동적 관계에서 형성되는 경우가 허다하다. 조세프 니이담은 그의 유명한 「중국과 서양에 있어서 인간의 法과 自然의 法則」(Human Law and the Laws of Nature in China and the West)이란 일문에서 근대 서구라와 자연과학에서 말하는 “自然의 法則”이 과연 中世紀의 신학적 단계 (theological stage)를 거치지 않고 가능할 수 있었겠는가 라는 매우 재미있는 질문을 던지고 있다.¹⁷⁾ 다시 말해서 “法則”이란 개념자체가 天上의 立法者로서의 인격적 존재 (celestial lawgiver) 즉 하나님의 존재를 전제로하지 않고서는 불가능하다는 것이며 서양에서의 “실정법” (positive law)의 발전과 자연과학의 法則의 발전은 맥을 같이 한다는 것이다. 즉 케플러, 데카르트, 보일, 뉴우톤에 있어서의 자연의 법칙은 인간의 마음에 제시된 (revealing) 것이며 그것은 超인간적·超이성적 존재에 의하여 반포된 칙령이었다는 것이다 (Ⅱ / 564). 신과 인간사이에 존재하는 긴장에 의하여 성립된 개념이 곧 “法則”이며 이 법칙은 양적

17) SCC, Ⅱ / 582.

방법론에 의하여 뉴우튼적 자연법칙으로 표현된 것이라는 것이다. 그런데 반하여 동양에서는 실정법 대신에 禮라는 자연법 (natural law)이 발전되었을 뿐만 아니라, 신성한 칙령 (divine edicts)이나 그것을 반포할 신성한 조물주 (divine creator)가 없었기 때문에 뉴우튼적 자연과학이 중국에서는 발달할 수 없었다는 것이 그의 결론이다. 그에 반하여 중국적 자연은 자족적이며 자발적이며 그 질서를 자체내에 포함하고 있다는 것이다. 이 모든 니이담의 주장은 동서문화의 중요한 측면을 정확히 지적하고 있고 많은 오류를 시정하고 있는 획기적 연구업적으로 평가되지만, 니이담의 과학사상연구의 전체적 윤곽을 세밀히 검토해 본 한사람으로서의 느낌은 그가 뉴우튼 물리학적 세계관이 어떻게 서양에서 나왔으며 왜 그러한 세계관이 동양 (중국)에서는 발전하지 않았는가 라는 부정적 질문에 대한 엄밀하고 치밀한 대답은 주고 있지만, 그렇다면 서구적 과학이 아닌 중국적 과학은 어떻게 해서 발생되었는가? 어떠한 사상이 과연 중국적 과학을 잉태시켰는가라는 긍정적 질문에 대한 대답에 있어서는 크게 성공하고 있지 못하다는 것이다. 이런 의미에서 니이담의 연구는 사상사적으로는 막스 베버의 비판적 망언을 본질적으로 탈피하고 있지는 못하다. 물론 니이담이 베버와는 달리 중국문명을 서구 문명보다 더 높게 평가하고 있는 점, 즉 중국문명의 장점을 최대한 긍정적으로 평가하려는 적극적 태도를 취하고 있다는 점에서 베버보다는 훨씬 더 솔직히 서구라파문명의 우월성과 편협성을 탈피해보려는 노력이 여실히 보이지만 그것은 어디까지나 궁극적으로 감정적이며 동양의 과학문명을 잉태시킨 사상의 내면적 논리구조를 집요하게 파헤쳐 들어간 흔적은 보이지 않는다. 그는 중국의 氣哲學的 세계관을 뉴우튼적 세계관의 반성을 거치지 않은 화이트헤드적 유기체관이라고 규정짓고 있지만 나는 그러한 규정이 매우 타당하다고 생각하면서도 그 내면의 어떠한 조직적 논리가 좀더 엄밀하게 검토되어야 하지 않을까라는 생각을 가지게 되었다. 그러나 나는 지금 현시

점에서 니이담의 연구를 초월할 수 있는 어떠한 체계를 제시할만큼 성숙되어 있지는 못하다. 그렇지만 니이담의 과학개념이 또 다시 서구라파 근대과학의 개념 속으로 함몰되고 있지 않은가라는 질문은 던져볼 수 있다고 생각한다. 즉 그의 명문 「중국과 서양에 있어서 인간의 法과 自然의 法則」에 한정해서 생각해 보더라도 너무 그는 자연과학이라는 개념을 초자연적 신적 존재와 자연적 이성적 존재 사이에 성립하는 긴장이라는 측면에서만 규정하고 그 관점을 떠나서 성립할 수 있는 루트를 밝히고 있지는 않다.

본논문은 인간과 신의 긴장을 生者と 不生者の 긴장으로, 化者와 不化者の 긴장으로, 物과 非物の 긴장으로 대치해서 과학을 설명해 보려는 시도이다. 이러한 시도자체가 서구적이라는 또하나의 비판도 성립할 수 있다는 염두를 나 자신 버릴 수 없지만, 분명 이러한 시도는 앞으로 많은 것을 설명할 수 있다고 나는 믿고 있다. 여기서 대두되는 문제의 핵심은 生者と 不生者の 긴장 사이에서 성립한 氣라는 포괄적 개념인데 과연 이 氣의 法則(Laws of Ch'i)을 어떻게 발견할 수 있는가에 있다. 氣의 法則에 의하여 이 우주를 체계적으로 설명한 사상을 나는 氣哲學이라고 부른다. 그리고 그 氣哲學의 원형을 나는 黃老之學에 둔다. 이 黃老之學은 당시의 과학이며 철학인 동시에 중국의 토착적 종교 즉 신앙체제와의 역동적 관계속에서 형성된 것이다. 중국인의 신앙체제(belief system)의 자연법칙적 구현이 곧 氣哲學이며 黃老之學이다. 그렇다면 黃老之學은 김용옥이 漢代의 사상계를 규정하기 위한 허구적 가상체인가? 그렇지 않다. 그렇지 않다면 黃老之學의 패러다임을 구체적으로 살펴볼 수 있는 文獻이 존재하는가? 존재한다. 그것이 바로 여태까지 哲學界에서 무시해왔던 『黃帝內經』이라는 醫經이다. 우리는 漢代哲學 하면 董仲舒의 『春秋繁露』나 『淮南子』나 識緯류를 연상하기 쉽다. 이것은 기실 馮友蘭의 『中國哲學史』의 餘毒에 불과하다. 哲學史가 일단 그렇게 정리가 되어버리면 그 다음의 哲學史는 그러한 문

현의 연구로만 일관되어야만 하는 것같은 착각에 빠지게 된다. 나는 漢代의 어떠한 서적도 『黃帝內經』만큼 포괄적인 우주론과 인생론, 그리고 철학과 과학과 종교를 하나로 융해시킨 체계를 제시한 책은 없다고 생각한다. 그리고 이책이 醫家들에 의하여 傳해내려오고 오늘날 까지도 그들에 의하여만 연구되고 있기 때문에 그 철학사적 중요성이 아직도 철저히 인식되어 있지 못하다. 醫家들은 대부분 임상적 관심에만 급급하여 그 문자를 해석할 수 있는 철학적이고 문화사적인 포괄적 배경적 지식을 가지고 있지 못하기 때문이다. 『黃帝內經』은 결코 침술사나 건재약상의 손아귀에서 주물러질 수 있는 문헌이 아니다. 그것은 先秦科學文明의 총집결이다. 나는 이 문헌을 中共의 새로운 唯物史觀에 의하여 편찬된 철학사자료집인 『中國學術名著今釋語譯』(兩漢編)에서 처음(1972년) 접하였는데 그곳에는 다음과 같이 쓰여있었다.

『內經』은 『黃帝內經』이라고도 불리우며 黃帝라는 이름에 가탁하여 이방면의 科學의 건립을 표시하였다. 이 책명에는 장기에 걸친 발전과정이 포함되어 있음을 알 수 있다. 동시에 당시 같이 전해졌던 『扁鵲內經』과 『白氏內經』과 구분된다. ……『內經』은 醫和, 扁鵲, 倉公과 같은 醫學家의 의료경험을 총결하고 또한 先秦各家의 학설을 흡수하였다. 특히 陰陽術數家의 학설중에서 적극적 성분을 흡수하였고, 五行의 상생상극의 변화원리를 씀으로써 生理와 病理의 각방면의 문제를 분석하고 설명하였으며 保健醫療 각방면의 기본이론을 천명하였다. 그중 과학적 방법론사상이 적지 않으며, 辯駁키 힘든 명백한 사실의 예증으로써 “信巫不信醫”(巫를 믿고 醫를 믿지 않는다)의 종교미신을 분쇄하였으며, 사람의 삶과 죽음에는 명백한 길이 있다(死生有道)는 과학논증을 가지고 숙명론자들이 흔히 말하는 사람의 삶과 죽음은 命에 달렸다(死生有命)는 신비적 관점을 부정하였다. 그리함으로써 사람들로 하여금 부단히 自然의 規律를 추구하고 장악하여 人類의 命運을 콘트롤할 수 있도록 하였다.¹⁸⁾

18) 『中國學術名著今釋語譯-兩漢編』(臺北:西南書局, 1972), p. 1.

이러한 언급은 『內經』의 중요성을 일면적으로 파악하였을 뿐 그것의 철학사적 총체적 중요성의 본질을 꿰뚫고 있지 못하다. 그리고 과학의 개념을 너무 유물론적 관점에서만 정의하고 있다. 그러나 『內經』의 체계는 종교의 부정위에서만 성립한 것이 아니라 그것과의 융화위에서 성립한 것이라는 측면도 또한 아울러 강조되어야 할 것이다.

당시의 수많은 黃帝書들이 現存하는 것이 거의 없는데 왜 하필 유독 醫經인 『內經』만 남았는가? 이에대한 해답을 얻기란 결코 어렵지 않다. 이것은 氣라는 개념에 의하여 설명되는 우주의 모습을 밝히면 그 해답이 저절로 드러난다. 앞서 말했듯이 중국인의 우주는 태초로부터 하늘과 땅의 교섭으로 이루어진 것이므로 자족적인 것이다. “자족적”이란 말은 “생성에 있어서 그 자체의 힘밖의 어떠한 힘을 필요로하지 않는다”는 뜻이다. 그리고 카렌다의 예를 들어서 설명했지만 이러한 우주에 있어서는 자연의 질서와 인간의 질서가 분리될 수 없다. 자연의 질서가 만물중의 하나인 인간 “밖의” 어떤 존재에 의하여 “부자연하게” 즉 노모스적으로 주어지는 것이 아니기 때문이다. 자연의 질서와 인간의 질서의 합일은 곧 철학적으로는 사실의 세계 (the world of fact)와 가치의 세계 (the world of value)의 합일이라는 특성을 드러낸다. 모든 사실은 인간에게 가치를 지닌 것으로 드러나게 마련이며, 모든 가치는 궁극적으로 그 가치를 성립시킨 사실과 분리될 수 없다. 임마누엘 칸트는 서구ropa 자연과학을 성립시킨 세계관의 철학적 특질을 사실과 가치의 분리로 보고 그러한 二分위에서 순수이성과 실천이성을 분리시켰지만, 그것은 그 자체대로는 타당할 수 있는 논리를 성립시킬 수도 있지만 궁극적으로 오늘날의 자연과학이 제시하는 새로운 세계관에 비추어 타당성을 지닐 수 없다. 이와같이 가치와 사실이 분리되지 않는 세

계관에서는 생물과 비생물, 유기체와 무기체의 구분이 근원적으로 성립하지 않는다. 그리고 또 天氣와 地氣, 魂과 魄, 鬼와 神의 聚散(모였다 흩어짐)으로 설명되는 人間에 있어서 靈과 肉이 二元的으로 구분되지 않는다. 따라서 인간의 인식작용에 있어서도 靈과 肉이 근원적으로 구분된 기능으로 나타나지는 않는다. 이러한 우주를 나는 유기체론적 우주(organismic cosmos)라고 부른다. 이러한 유기체론적 우주관 속에서 발달할 수 있는 과학은 무엇인가? 그 대답은 명약관화하다.

우리가 흔히 근세 서구라와 자연과학(natural science)이라고 할 때, 그 자연과학의 개념은 통상 20세기 후반기의 자연과학을 지칭하는 것이 아니고 16세기로부터 20세기 초에 걸치는 뉴우토니안 패러다임을 말하며 데카르트나 칸트의 자연과학관이 정확히 이러한 패러다임을 모델로 하고 있다. 이것의 특징은 이 세계를 量化(quantification)하여 설명하는 것이며, 따라서 이러한 패러다임의 主流는, 근대 자연과학을 크게 생물학, 화학, 물리학으로 三分할 때, 자연히 물리학이 될 수 밖에 없었다. 그것은 회랍철학의 원자론으로부터 시작하여 중세기의 신학적 세계관을 거쳐 근대 르네상스인문주의로 흘러나오기까지 하나의 필연적 흐름이 되지 않을 수 없었다. 그러나 유기체론적 우주의 패러다임에서 발생하는 과학의 주류는 자연히 생물학이 되지 않을 수 없다. 전우주가 하나의 생명체이기 때문이다. 만약 근대서구의 자연과학의 발전이 생물학이 그 본원적 주류를 이루었다면 오늘의 과학문명은 매우 다른 양상을 띠고 있을 것이라는 것은 상상키 어렵지 않다. 그리고 또 인간적 우주(humane cosmos)에 있어서는 생물학에 있어서도 자연생물에 관한 탐구보다는 곧 “내몸”에 관한 탐구가 주류를 이룰 수 밖에 없다. 그리고 우리가 주목해야 할 중요한 사실은 모든 과학적 탐구는 우리의 일상

적이고 범상적인 상계의 인식구조 속에서는 발생하지 않는다는 것이다. 즉 “범상”의 인식자체가 “비범”이 파생할 때 이루어진다는 역동적 논리에 주목해야 한다. 그러므로 모든 사물의 관찰 (observation)은 고대로부터 비범하고 비상한 사례 (anomaly)에 대한 관심으로부터 이루어졌다. 그러기 때문에 고대인들은 천체의 관측에 있어서 일식과 월식이라는 현상을 중하게 여겼으며, 지진·천동·벼락이라든가, 또한 이례적 사물의 출현, 즉 돌연변이와 같은 현상에 깊은 관심을 가지게 된다. 중국의 고문헌에 이러한 현상이 자주 기록되는 것은 바로 이 때문이다. 그러므로 “나”라는 생체의 탐구는 나라는 생체에서 이례적으로 일어나는 현상, 즉 정상적 기능을 이탈한 현상의 탐구로부터 이루어지게 마련인 것이니 그것이 곧 “인간의 질병의 탐구”이며 그것이 곧 “의학의 성립”이다. 원래 고대 사회에 있어서는 의학의 발생은 무속신앙의 발생과 때를 같이 하는 것이다. 인간의 질병을 고치는 것은 巫人들의 일이었다. 인간이 없는 우주는 없다. 인간이 없으면 인간이 보았던 우주는 사라진다. 나가 없는 세계는 나에게 있어서 무의미하다. 이런 의미에서 巫人들의 治病은 이 우주를 장악하는 힘으로 여겨졌으며 그것은 곧 祭政一致사회에 있어서 정치적 권력을 의미하는 것이다. 醫와 巫과 古字에 있어서 통한다는 것은 이미 밝힌 바있다.¹⁹⁾ 그러나 이러한 신앙체계와 未分된 巫治 (faith healing)를 우리는 “의학”이라고 부르지 않는다. 서양에서 학 (-logy)이라는 것은 로고스적 언어의 체계를 말하며, 이것은 곧 우주의 객관적 규율에 대한 체계적 인식이 있어야 한다는 것이다. 우리가 동양에서의 의학의 성립을 운운할 때에도 반드시 우리는 “반복가능한” 법칙에 대한 인식의 유무를 가려야 하며, 그러한 인식에 대한 실증성의 여부를 가려야 한다. 범

19) 金容沃, “철차탁마대기만성 (제이편).” 『세계의 文學』 (서울: 민음사, 1983 겨울) 통권 30, p.180.

상한 인간의 특수능력에 의한 치료라든가, 반복불가능한 일회적 사건을 우리는 “학”이라고 부를 수는 없다. 그러면 중국인에게는 그러한 태도가 있었는가? 물론 『內經』學의 체계는 그러한 질문에 긍정적 대답을 던진다. 『內經』에는 의사에게 찾아가지 않고 무당에게 찾아가는 인간의 우매함을 비판하는 대목이 자주 발견되며 객관적 자연의 규율에 대한 확연한 인식이 있다. 「五常政大論篇」(우주의 다섯원리로 그 큰것을 다스림) 第七十의 마지막 부분에 다음과 같은 岐伯의 언급이 있다: “우주의 변화는 인위적으로 대신할 수 없는 것이며 그 변화의 때는 거역할 수 없는 것이다.”(化不可代, 時不可違.) 이에 대하여 왕빙(王冰)은 다음과 같은 註를 달고 있다:

여기서 변화라는 것은 우주의 변화(造化)를 말하는 것이다. 목수를 대신하여 꿀질을 하면 그 손을 다치게 된다. 하물며 이 우주변화의 氣를 사람이 인위적으로 대신할 수 있겠는가? 대저 태어나고 자라나고 수렴하고 저장하는 것은 자기 봄, 여름, 가을, 겨울의 변화에 상응하는 것이며, 아무리 정교롭고 지혜로운 사람이라 할지라도 자연의 때를 마음대로 움직이어서 이르게 할 수는 없는 것이다. 이것은 명백히 사람의 능력이 미치는 바가 아니다. 이러한 원리에 비추어 본다면, 사물의 태어나고 자라나고 수렴하고 저장하는 변화는 반드시 그 때를 기다리게 되는 것이며, 사물의 이루고 패하고 다스려지고 어지러워지는 것 또한 그 때를 기다리는 것이다. 사물이 그럴진대 인간 또한 마땅히 그러한 것이다.²⁰⁾

이것은 인간과 자연의 조화라는 순응적 자연관의 입장에서도 분석할 수 있지만, 명백히 인간의 힘으로 대치할 수 없는, 인간이 따를 수 밖에 없는 객관적 자연의 규율에 대한 그들의 인식을 반영하고 있다. 물론 이러한 자연법칙은 서양이 말하는 연역적이고 수학적인

20) 化, 謂造化也。代大匠斲, 猶傷其手, 況造化之氣, 人能以力代之乎。夫生長收藏, 各應四時之化, 雖巧智者亦无能先時而教之, 明非人力所及。由是觀之, 則物之生長收藏化, 必待其時也。物之成敗理亂, 亦待其時也。物既有之, 人亦宜然。

체제와는 다르다. 그러나 이것은 어디까지나 법칙적이며 인간의 자연에 대한 객관적 인식이다. 「氣交變大論篇」(氣가 교접하여 우주를 변화시키는 논의) 第六十九의 마지막 부분에 黃帝는 다음과 같이 말하고 있다. :

내가 듣건데, 하늘을 잘 말하는 사람은 반드시 그것을 인간에게 적용시키고, 옛을 잘 말하는 사람은 반드시 그것을 오늘에 증명한다. 氣를 잘 말하는 사람은 반드시 그것을 구체적 사물에서 볼 수 있게 드러내고, 氣의 적용(상응)을 잘 말하는 사람은 하늘과 땅의 변화에 동화되는 체험을 한다. 그리고 이 우주의 화학적 변화와 물리적 변화를 잘 말하는 사람은 신묘하고 밝은 이치에 통하는 체험을 한다.²¹⁾

마지막 구절의 “신묘하고 밝은 이치”(神明之理)의 정체가 무엇인가하는 것은 궁극적으로 더 깊은 연구에 의하여 밝혀질 문제이지만, 위의 논술은 명백히 현실적이고 경험적이고 실증적이며 객관적인 태도를 나타내고 있다. 「寶命全形論篇」(보배로운 命으로 인간의 몸을 온전케 함) 第二十五에는 “자연의 법칙(길)에는 鬼神이 없으며 그것은 독자적으로 오고 가는 것이다”라고 명쾌히 못박아 이야기 하고 있다.²²⁾ 그리고 「舉痛論篇」(갑작스러운 통증에 관한 논의) 第三十九에는 黃帝는 岐伯에게 다음과 같은 질문으로 말미를 열고 있다.²³⁾

내가 듣건데 하늘(우주)을 잘 말하는 사람은 반드시 그것이 사람에게서 증명되는 일이 있게하고, 옛을 잘 말하는 사람은 반드시 그것이 지금의 상황에 들어맞는 일이 있게 한다. 사람을 잘 말하는 사람은 반드시 그것이 자기몸에서 반응이 일어나는 일이 있게 한다. 이

21) 余聞之，善言天者，必應于人；善言古者，必驗于今；善言氣者，必彰于物；善言應者，同天地之化；善言化言變者，通神明之理。

22) 道无鬼神，獨來獨往. 여기서의 鬼神은 미신적이고 인격적인 것이며 오늘날의 용법과 비슷한 위앙스가 있다.

23) 舉痛의 舉는 추의 의미이며 “갑작스러운”의 뜻이다. 이 篇은 「五藏舉痛」이라고도 한다.

와같이 하면 자연의 질이 의혹스럽지 않게 되며 그 중요한 법칙이 드러난다. 이것이 이른바 밝음(明)이라고 하는 것이다. 지금 내가 그대에게 묻건대, 만약 [진리가] 말해서 알아들을 수 있고 보아서 구체적으로 볼 수 있고 만져서 잡아낼 수 있는 것이라면, 또한 자기몸에 증험해 봄으로써 무지를 퇴우고 의혹을 풀 수 있는 것이라면 한번 묻고 싶다. 내가 그대로부터 물어 들을 수 있겠는가? 24)

이러한 黃帝의 질문은 분명히 객관적 자연의 규율을 말하고 있는 동시에, “우주→인간→나(의 몸)”이라는 패러다임을 명백히 표시하고 있다. 나의 몸에 일어나는 구체적 현상을 증험(to experiment)함으로써 그것에 유추하여 우주를 증험하고자하는 매우 인간 중심주의적이고 유기체론적인 사유가 깔려있다. 이러한 사유는 매우 구체적이며 또 동시에 우주적(cosmic)이다. 나의 몸에서 갑자기 일어나는 통증의 현상(卒然而痛)을 어떠한 신비적 힘의 작용에 의하여 설명하는 것이 아니라 그러한 현상이 발생할 수 밖에 없었던 필연적 이치를 매우 조직적으로 설명하고 있다. 그러한 설명은 血氣와 經絡의 변화관계를 틀로 하여 이루어지며 동시에 우주의 氣의 운행과의 관계라는 맥락을 떠나지 않는다. 『莊子』의 「知北遊篇」(Knowledge Wandered North, 왓슨역)과 『列子』의 「天瑞篇」(하늘의 상서로움)에 동시에 나오고 있는 고사 하나를 여기 소개한다.

舜曰: “내가 스승인 烝에게 질문을 했다: “길(道)을 얻어서 소유할 수 있습니까?” 烝이 대답했다: “너의 몸은 내가 소유하고 있는 것이 아니다. 하물며 너는 어찌 길을 얻어 소유할 수 있겠는가?” 舜曰: “내몸이 내가 소유한 것이 아니라면 누가 그것을 소유한 것입니까?” 대답하여 말했다: “그것은 하늘과 땅이 너에게

24) 黃帝問曰: 余聞善言天者, 必有驗于人; 善言古者, 必有合于今; 善言人者, 必有厭于己. 如此, 則道不惑而要數經, 所謂明也. 今余問于夫子, 令言而可知, 視而可見, 捫而可得, 令驗于己而發蒙解惑, 可得而聞乎?

잠시 맡겨 놓은 형체이다. 너의 생명은 네가 소유한 것이 아니다. 그것은 하늘과 땅이 너에게 위탁하여 이루어 놓은 조화이다. 너의 性과 命은 네가 소유한 것이 아니다. 그것은 하늘과 땅이 너에게 위탁하여 이루어 놓은 따름(順)이다.”²⁵⁾

이 구절을 분석하는데 있어서 우리는 이 구절에 나타나고 있는 사상이 명백히 老子의 “生而不有”(production without possession, 버트란드 러셀역)의 정신의 발전이라고 볼 수 있겠지만 그보다 더 우리의 관심을 끄는 사실은 나의 몸을 내가 소유하고 있는 것이 아니라 생각하는 나의 몸이 나의 의지의 인위적 조작에 의해서가 아니라 어떠한 대자연의 자연적 법칙에 의하여 스스로 그러한 움직이고 있다는 매우 객관적 태도가 잉태되어 있고 또 그러한 이데올로기의 구조 속에서 중국의학이 성립했다는 명명백백한 사실이다. 나의 몸은 天地가 나라는 어떠한 추상적 존재에게 잠시 위탁하여 놓은 것(天地之委形)임으로 그 몸은 위탁자에 의하여 관리될 뿐이다. 물론 이때의 위탁자는 중동문명권에서처럼 인격적 존재자가 아니다. 그것은 곧바로 天地며 氣다. 그래서 이 단은 다음과 같은 간략한 언사로 끝나고 있다. “하늘과 땅의 살아움직이는 힘은 氣다. 또한 어찌 그 형체도 없는 氣를 잡아내어 소유하겠다는 것인가?”²⁶⁾

나의 몸은 나의 소유가 아니므로 나의 몸이라는 유기체가 작용하는 법칙은 하늘과 땅의 氣의 운동변화에 의하여 설명되어야 마땅하다. 이러한 氣의 인체내에 있어서의 법칙적 설명이 곧 『黃帝內經』의 체제이며 곧 중국의학의 성립이다.

앞서 인용한 「學痛論篇」의 언급에서 우리가 간과할 수 없는 철학적 명제는 “말해서 알아들을 수 있고 보아서 구체적으로 볼 수

25) 舜問乎丞曰：「道可得而有乎？」曰：「汝身非汝有也，汝何得有夫道？」舜曰：「吾身非吾有，孰有之哉？」曰：「是天地之委形也，生非汝有，是天地之委和也，性命非汝有，是天地之委順也。」(下略)。

26) 天地強陽，氣也。又胡可得而有邪？ 여기서 強陽이란 “強한 陽”의 뜻이 아니다. 強陽은 尙羊，襄羊으로도 쓰이며 단순히 발음상의 疊韻運轉字이다. 운동의 뜻을 나타낸다(郭象說). 나는 “살아움직이는 힘”으로 번역하였다.

있고 만져서 잡아낼 수 있다”(言而可知，視而可見，捫而可得.)라는 구절이다. 이것은 老子(14장)가 말한 “보아도 보이지 않고, 들어도 들리지 않고, 잡아도 잡히지 않는다.”(視之不見，聽之不聞，搏之不得.)라는 말과 정상반되는 대조를 이루고 있다. 老子에게서 부정적이었던 명제가 黃帝에게서는 긍정적으로 나타나고 있다. 전자는 시각·청각·촉각을 넘어선 우주의 실상을 말한데 반하여 후자는 그러한 인간의 감각에 드러난 구체적 현상을 실증하려는 태도가 여실하다. 즉 老子의 형이상학은 『內經』에 내려오면 매우 실증적이고 경험적이며 구체적인 현상론으로 바뀌고 있다. 나는 모든 醫學의 발달은 戰爭과 관련이 있다고 본다. 나는 독일 문헌의 다하우포로수용소의 유적지를 돌아보면서 나치군의 관과 그들에게 협조한 의사들이 전쟁포로들을 상대로 차마 눈뜨고 볼 수 없는 생체실험을 자행하고 있는 장면들을 진열관 유리창 속에서 목격했다. 이차대전후에 독일의학이 발달했던 것도 분명 이러한 실험의 숨은 공로가 무시될 수 없을 것이다. 생명의 값이 혼할때 얻을 수 있는 절호의 실험의 기회가 인류역사에 있어서 나치포로수용소에만 주어졌다고 생각하는 것은 상상의 빈곤에 불과하다. 중국의 春秋戰國시대는 諸子百家의 사상이 百花怒放한 매우 낭만적인 휴머니즘의 시대로 부상되기 일췌지만, 그 휴머니즘의 이면에 깔린 그 수없는 영웅호걸들의 장난에 의한 전쟁, 그 전쟁에서 목숨을 잃어간 민중들의 아우성, 그리고 재해와 기아에 허덕여야만 했던 인간들의 불안한 삶의 모습을 상상키란 어렵지 않다. 어느 역사에 있어서든지 아름다움의 이면에는 추함이 있는 것이고, 휴머니즘의 이면에는 가공할 비인간적 행위가 숨어있는 아이러니를 외면할 수 없다. 그것은 동서의 휴머니즘에 공통된 현상이다. 『詩經』의 「秦風」의 黃鳥三章 三十六句에 나오는 억울한 죽음, 즉 秦穆公의 망언에 나라의 동량감이었던 훌륭한 청년 3인(子車奄息, 子車仲行, 子車鍼虎)이 아무 죄없이 순장을 당한 사

전에 대한 사람들의 분노가 민요로 표출되고 있는 사실은 그 극적인 예의 하나지만, 그때만해도 그 3인과 함께 177명이 같이 생매장을 당했던 것이다(『史記』에 의거). 先秦時代에 이러한 일이 비일비재했을 것이라는 생각과 더불어 중국의 의학의 발달을 뒷받침한 생체실험이 수없이 자행되었으리라는 나의 생각을 나는 단순히 하나의 가설로서만 남겨둘 수는 없다. 그리고 『黃帝內經』과 직접 관련하여 볼 때 秦의 六國統一과정에서 있었던 대규모의 전쟁과 秦帝國의 멸망과정에서 있어서 수많은 民亂과 劉邦과 項羽의 전쟁의 폐허에서 발생한 질병을 어떻게 퇴치하느냐하는 매우 구체적인 문제를 안고 부심한 당시의 과학자그룹의 존재를 우리는 쉽게 상정할 수 있다. 그들에게는 “보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않고 잡아도 잡히지 않는” 오묘한 세계의 실상의 관념적 탐구보다는 “보아서 볼 수 있고 들어서 들을 수 있고 잡아서 잡을 수 있는” 세계의 실증적 연구가 더 시급한 것으로 여겨졌을 것이다. 그러나 여기서 말하는 “실증성”(驗)은 근대 서구유럽의 감각주의(sensationalism)적 실증성을 말하는 것은 아니다.

『內經』의 저자들이 추구하는 것은 어디까지나 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않고 잡아도 잡히지 않는 세계의 탐구이며, 그것은 生과 不生, 物과 非物의 긴장의 구조를 벗어나지는 않는다. 그러나 『內經』의 저자들은 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않고 잡아도 잡히지 않는 세계는 보아서 보이고 들어서 들리고 잡아서 잡히는 세계를 통해서 드러난다는 새로운 인식에 도달한 것이다. 視之不見의 希微한 세계가 視而可見의 세계를 통해 드러난다고 할 때, 視之不見의 가설은 視而可見의 실험을 통해 증명되는 것이며 이것은 인류에게 공통된 과학정신인 것이다. 그러나 이때 우리가 주의해야할 점은 視而可見의 세계에 의해서만 視之不見의 세계가 전적으로 규정되는 것은 아니라는 점이다. 오히려 視而可見의 세계가 視之不見의 세계

에 의하여 연역적으로 규정될 수도 있으며 또 후자는 전자의 영원한 영감의 원천이 되기도 한다. 그리고 양자의 관계는 궁극적으로 기능적(functionalistic)이다. 다시 말해서 視而可見의 세계의 기능(用, function)에 의하여만 視之不見의 세계의 존재성이 확보될 뿐이며, 視之不見의 세계 그 자체는 감각적으로 실증될 수 없다. 그것이 실증될 수 있다면 그것은 視之不見이 아니다. 현재까지 漢醫學 특히 針學(acupunctural science)의 기초를 이루고 있는 經絡(meridian system)이 감각적으로 실증될 수 없는 이유는 바로 이러한 논리에 있는 것이다. 그리고 그것 자체를 감각적으로 실증하려는 노력이 모두 실패로 돌아갈 것은 뻔한 이치이다.²⁷⁾ 그러나 經絡체계를 감각적으로 실증될 수 없다고 하여 미신이나 고대인의 허구로 간주해버리는 태도는 근대 서구과학의 본질을 깨닫지 못한 이들의 미신에 불과하다. 하이젠베르크가 그의 자서전 『부분과 전체』에서 말하고 있듯이 사물의 분자구조를 화학책에 그려져있는 그대로 영원히 육안으로 쳐다볼 수는 없다.²⁸⁾ 그것은 사물을 화학적으로 규정하기 위한 하나의 架構에 불과하다. 『內經』에 그려진 十二經脈의 구조가 우리 육안으로 쳐다볼 수 있는 체계는 아니지만 그것은 우리 몸을 규정하는 하나의 架構이며, 또 그것은 그것이 규정하는 현상의 기능을 통해 실증될 수 있다. 그러나 이러한 논의는 매우 구체적 범칙적 근거위에서 이루어져야 함으로 여기서 더 이상 논지를 확대하지는 않겠다.

우리는 이제까지 중국제국의 과학문명의 성립과정, 특히 의학의 성립과정을 둘러싼 철학적 사색의 단서를 추적하면서 그 우주론적 근거를 밝히는데 주된 관심을 뒀다. 나는 우선 내가 말하는 氣哲學을 “東洋의一元論”이라는 우주론적 구조 속에서 정의하였고 그것

27) 북한에서 한때 김봉환이라는 인물이 經絡을 실증했다고 하여 한때 日本을 비롯한 東洋醫學界를 떠들석케한 적도 있으나 그것이 결국 구체적 근거와 효용성이 없는 연구에 불과했음이 드러난 것 같은 사건은 좋은 실례가 될 것이다.

28) Werner Heisenberg, *Physics and Beyond* (New York : Harper, 1972)의 제1장, “First Encounter with the Atomic Concept(1919-1920)”에 나오는 대화에서 나는 많은 감명을 받았다.

이 서구적 전통내에 있어서의 과학성과 다른 근거위에서 성립할 수 있는 가능성을 밝혔다. 그리고 그 氣哲學적 세계관의 정립을 漢代(주로 前漢)에 두고 그것을 黃老之學의 성립과 일치시켰다. 黃老之學의 일반적 인상은 『列子』 「黃帝」 第二의 첫머리에 나오는 유토피아론적 고사에 의거하고 있으나 이것은 漢帝國文明의 매우 片面的인 이해에 불과하며 黃老之學은 결코 자유방임의 治術論적 사회현상에 그치는 것이 아니라 매우 포괄적인 우주·인생론적 사유체제이며, 그것은 종래에 생각해왔던 것처럼 구체화될 수 없는 전반적 문화현상으로 이해되어야 마땅하다는 것을 밝혔다. 그리고 그 黃老之學의 성립을 곧 차이나제국의 과학문명의 성립으로 보고 그 핵심은 漢醫學의 성립이라고 본 것이다. 그리고 이것은 先秦文明에서 싹튼 유기체론적 우주관의 오랜 결집에서 이루어진 인류의 가장 위대한 창업중의 하나로 본 것이다. 그리고 이러한 결집의 역사와 성과를 밝힐 수 있는 방대한 문헌이 현존하는 『黃帝內經』 속에 수록되어 있으며 이 『黃帝內經』의 분석으로부터 중국고대문명을 들어나가는 실마리를 얻을 수 있다고 판단한 것이다. 그리고 종래의 연구처럼 黃老之學과 『黃帝內經』의 黃帝學派의 학설을 따로따로 분리시켜 다른 조류로 보고 비교하는 것이 아니라 黃老之學의 원형이 곧 『內經』의 黃帝學派의 체제라고 본 것이다. 이러한 동일성을 불가능하게 만들었던 요소는 단지 『黃帝內經』이 얼마나 포괄적이고 복잡다단한 복합성을 가지고 있는가에 대한 단순한 인식부족과 그것의 철학적(우주론적) 의의를 고찰하는 능력의 부족에서 기인한 것이다. 그러면 이제부터 우리의 관심의 초점은 매우 명백하게 『黃帝內經』이라는 一書에 모아진다. 『黃帝內經』은 과연 어떤 책인가? 무엇을 우리에게 말해주고 있는가? 이에대한 대답은 결코 쉽지 않다. 현재 우리에게 주어진 지면과 시간의 제약은 이러한 대답을 할 수 있는 여유를 허용하지 않는다. 새로히 독립된 논술의 자리를 마련하여 체계적으

로 하나 들씩 考究해나가고자 한다. 단 이 논문을 끝맺기 전에 앞으로 연구되어야 할 방향과 문제들을 제시하고자 한다.

첫째로, 氣라는 글자와 그 글자와 관련된 글자들의 문자학적 그리고 성운학적 연구, 즉 역사적 관점을 포용한 소학적 연구가 반드시 선행되어야 한다. 물론 이러한 연구는 최근까지 발전되어 나온 甲骨文學의 성과와 『說文解字』 및 타 문헌의 엄밀한 분석의 성과를 빌려 이루어질 것이다.

둘째로, 氣라는 글자 및 그와 관련된 개념들의 문헌학적 연구가 선행되어야 한다. 여기서 말하는 문헌학적 연구는 주로 의미론적 맥락을 말하며, 先秦내지 漢代에 걸친 문헌에서 이 氣의 用例가 어떠한 의미의 맥락에서 쓰여지고 있는지를 밝혀야 한다. 이를 위하여 先秦의 방대한 문헌이 철저히 조사되어야 하며 그 문헌의 철학적 意義의 개념적 분류가 없이는 의미없는 일이다. 그러므로 이러한 문헌학적 연구는 동시에 철학사적 개념의 分化 혹은 전개의 탐구가 될 것이다.

셋째로, 黃帝라는 가상적 인물과 관련된 모든 神話의 연구가 이루어져야 한다. 黃帝神話의 발생과 그 동기, 그리고 그것의 역사적 전개, 또 그것과 관련된 인간들의 의미부여의 변천 등등이 소상히 밝혀져야 할 것이다. 이러한 연구는 黃老之學의 정체를 밝히고 또 所謂 넓은 의미에서의 道敎의 구조를 밝히는 데도 큰 도움을 줄 것이다. 그리고 老莊哲學과 道敎, 그리고 中國科學文明이라는 이 세자의 관계를 규명하는데 보다 포괄적 인식의 실마리를 제공할 것이다.

넷째로, 黃老之學 내지 『內經』學의 정체를 밝히기 위하여 中國古代天文學(律曆)에 대한 독자적이고 포괄적인 이해가 있어야 할 것이다. 中國古代天文學에서 말하는 질서(order)의 개념에 대한 구체적 탐구가 없이 醫經의 실제적 분석은 불가능하다는 것이 현금 나의 생각이며 주장이다.

이상의 네가지는 『黃帝內經』을 연구하기 위하여 선행되어야 할

시설적 연구에 불과하다. 그렇다면 『黃帝內經』 그 자체는 어떠한 시각과 방법으로 접근되어야 하는가? 이에 대하여 지금 내머리에 떠오르는 몇몇의 단상을 소개하면 다음과 같다.

첫째, 『黃帝內經』이란 書名의 의미를 정확히 밝혀야 한다. 內經의 內는 과연 정확히 무엇을 말하는 것인가? 이 문제는 반드시 漢書 『藝文志』에서 말하는 方技略 三十六家 四種중의 一種인 醫經 七家 二百一十六卷에 대한 엄밀한 분석의 기초위에서 이루어져야 한다. 그리고 전통적으로 書名에 쓰이는 內와 外의 용법의 전면적 조사와 四庫全書내의 醫經類의 분석과 동시에 이루어져야 할 것이다.

둘째, 「漢志」에 수록되어있는 『黃帝內經』과 지금의 현존하는 『黃帝內經』의 同異문제가 거론되어야 할 것이다. 지금의 현존하는 『黃帝內經素問』은 唐나라 때 王冰이 자기 멋대로 개편한 『次註本』을 底本으로하여, 北宋의 仁宗皇帝의 勅을 받아 林億등이 校定한 『宋本』 텍스트를 또 다시 明나라의 顧從德이 模刊한 『顧本』인 것이다. 그러므로 현존하는 텍스트를 漢代의 『黃帝內經』이라고 볼 수는 없다. 그러나 현존하는 텍스트를 통하여 고대의 모습을 볼 수 있다면 그 異同을 어떻게 보아야 할지를 반성해 봐야 할 것이다.

셋째, 그리고 『黃帝內經』이란 책을 구성하고 있는 『素問』과 『靈樞』의 관계가 밝혀져야 한다. 卷數의 문제와 깊게 관련된다.

넷째, 『黃帝內經』의 古本의 원형에 더 가깝다고 여겨지는 현존의 『太素』의 연구가 이루어져야 한다. 『太素』는 王冰本에 앞서 성립한 텍스트이며 隋에서 唐初의 사람이라고 여겨지는 楊上善이 편집한 것이나 현존하는 모습은 결질이다. 그러나 이 『太素』의 연구는 『內經』의 연구에 많은 도움을 줄 것이다.

다섯째, 최근 馬王堆漢墓의 第三號墓로부터 六篇의 醫書가 발견되었는데, 그중 四篇이 『黃帝內經』에 수록되어있는 三篇의 논문과 직접 관련이 있으며 『內經』의 그것보다 시대적으로 앞서는 祖型으

로 여겨지고 있어, 『內經』의 성립과정에 많은 새로운 실마리를 제공하고 있다. 이러한 새로운 자료의 분석 또한 소개되어야 마땅하다.

여섯째, 『黃帝內經』은 단연코 一人의 저작이 아니며, 그것은 방대한 학파의 多人의 논문집이며, 따라서 各篇 사이에 동일한 주제에 대해서만도 많은 異同이 존재한다. 그리고 이러한 문헌의 성립연대는 장시간에 걸친 것으로 볼 수 밖에 없다. 여기서 우리는 이 문헌들의 절대적 연대는 고증할 수 없더라도 各篇사이의 상대적 연대를 규정하는 것은 어느정도 가능하다. 그러면 우리는 어떠한 근거 위에서 그 상대적 연대를 결정할 수 있겠는가하는 문제에 봉착하게 된다. 이때 우리는 어떠한 근거위에서 『黃帝內經』의 상한선과 하한선을 결정할 수 있겠는가라는 문제가 토론되어야함과 동시에 어떠한 근거위에서 그 시간영역속에 들어오는 문헌을 배열할 수 있는가하는 문제를 토론해야 한다.

일곱째, 우선 「漢志」에 저록되어있는 七家の 문헌중 『外經』과 『旁經』을 제외한 3개의 『內經』, 즉 『黃帝內經』(18卷), 『扁鵲內經』(9卷), 『白氏內經』(38卷)의 三經의 의미를 중국고대 의학 성립과정에 드러난 三大學派로 보고 그것을 黃帝學派, 扁鵲學派, 白氏學派로 규정하는 야마다(山田慶兒)氏의 주장이 어디까지 타당할 수 있는가하는 것이 검토되어야 한다. 이 설을 받아들인다면 『黃帝內經』은 三派中 一派인 黃帝學派의 경전이 된다.

여덟째, 현존하는 『黃帝內經』을 분석하는데 있어서 가장 눈에 띄는 것은 問答양식이다. 즉 이 問答양식(dialogue forms)은 다음과 같이 분석된다. 1) 한 篇이 問答양식을 취하고 있는가 아닌가? 2) 問答양식이 단순한 두 사람의 주장의 나열인가? 정말 질문과 대답의 논리적 오감인가? 3) 問答에 어떤 사람들이 연루되어 있는가? 4) 問答양식에 있어서 누가 묻고 누가 대답하는가? 이러한 각도에서 분석된 결과로 도출되는 문답자의 組合은 雷公—黃帝, 黃帝—岐

伯, 黃帝一伯高, 黃帝一少俞, 黃帝一少師가 된다. 이에 따라 야마다 氏는 『黃帝內經』내의 학파를 黃帝派, 岐伯派, 伯高派, 少俞派, 少師派의 五派로 나누고 그것은 총집결을 黃帝學派라고 부르고 있는데, 이러한 學派의 分派관계의 史的고찰이 어디까지 타당할 수 있는가? 다시 말해서, 이러한 문답양식의 기준에 의한 분류가 곧 사상적 형태의 분류에까지 연결될 수 있는가하는 문제가 各篇의 내용의 분석에 의하여 검토되어야 할 것이다. 陰陽五行이론의 차이, 經脈觀의 차이, 脈診法의 차이등에 의한 이론적 분류와 그러한 문답양식의 분류가 과연 어디까지 조화될 수 있는지는 나로서는 궁금한 문제이며 아직 확답을 내릴 수 없다.

물론 이외로도 『黃帝內經』의 철학적 분석을 둘러싼 무궁무진한 문제들이 산적해 있다. 이 모든 문제를 다 해결할 수는 없다. 철학의 위대함은 문제의 해결에 있는 것이 아니라 문제의 발견에 있는 것이다. 단지 많은 사람들이 문제의 발견 그자체를 두려워 하고 기피한다. 발견은 곧 규명의 실천이 전제되지 않는 한 불가능할 뿐만 아니라 무의미하기 때문이다. 이것이 바로 오늘날 현대지성의 나약함이다. 진리를 과감히 발견하려고 하는 용기 그자체의 결여에서 진리의 발견을 부담스럽게 느끼고 회피한다. 나는 철학을 하는 사람이며 의사는 아니다. 그러나 오늘날 의사라고 자처하는 사람이라면 철학하는 내가 의학에 대하여 관심을 갖는 만큼의 관심은 철학에 대하여 가져야 마땅하다고 생각한다. 漢醫科大學에서 자기들 醫學의 기초를 이루고 있는 최고의 최대의 경전인 『黃帝內經』을 운운하는데 있어서 내가 제기하는 문제정도의 인식조차도 없이 『黃帝內經』을 운운한다면 어찌 가소로운 일이 아니겠는가? 漢醫學을 공부할 한다고 하면서, 최소한 漢醫學의 기초를 이루고 있는 세계관과 인성관에 대한 확연한 인식이 없이 과연 그것이 가능할 수 있다고 믿는가? 나는 나의 부족한 지식을 과시하는 과장병에 걸려 이런 말을 하는 것이

아니며 누구를 비판하기 위하여 이런 말을 하는 것도 아니다. 나는 이땅에 나와 같은 생각을 하며 한의학의 연구에 전념하는 많은 양심 있는 학도들이 있다고 믿는다. 나는 그들에게 이땅의 철학인의 한 사람으로서 새로운 인식 (new awareness) 의 실마리를 제공하는데 일조를 할 수 있다면 그것으로써 만족할 뿐이다. 지성은 힘이다. 그 힘은 새로운 인식이 생겼을 때 개발하면 되는 것이다. 우리는 우리의 힘의 부족을 탄하고 앉아 있을 수만은 없다. 진리는 그 자신의 역동성에 의하여 자신을 드러낼 것이다. 漢醫學이 말하고자 하는 진리는 결코 어느 특정그룹의 전유물은 아니다. 이 땅의 지성은 외칠 것이다. 외쳐야 한다. 앞으로의 연구에 독자들의 관심과 협조를 바랄뿐이다.

* 본 논고는 필자가 평생의 사업으로 생각하고 있는 氣哲學 (The Philosophy of Ch'i) 연구의 방대한 구상의 일환으로 계획된 것이다. 필자가 이미 대학시절에 철학을 공부하고 중앙철학을 전공으로 선택하게 된 所以然이 바로 이 氣論에서 주어졌다고 말해도 과언이 아니다. 氣論에 대한 이론적 인식으로 인하여 철학적관심이 방향지워졌다고 말하기 보다 는 氣에 대한 실존적체험속에서 어쩔 수 없이 그러한 방향으로 경도되었다고 말하는 것이 보다 정직한 기술이 될 것이다. 즉 나의 철학은 나의 신체, 그리고 그 곳에서 파생하는 질병이라는 현상으로 인하여 출발되었기 때문이다. 氣에대한 나의 관심은 20년 가까이 집요하게 지속된 것이며, 나는 이 氣라는 개념으로 설명될 수 있는 세계가 인류에게 이 우주와 인간을 해석하는 새로운 안목을 제공할 수 있다는 확신을 가지게 되었다. 그러나 이 확신은 아직 믿음의 단계로서, 하나의 직관의 형태로서 머물러 있을뿐이며 구체적 법칙을 제시할만큼 성숙되어있지는 못하다. 왜냐하면 氣하나로 설명될 수 있는 이 우주는 너무도 광대한 체계이며 그 광대한 영역이 서로의 법칙적 상관성을 확보할 수 없는 한 그것은 결코 신빙성있는 체계로서 인간에게 인식될 수 없기 때문이다. 본문에서 자세히 부연하겠지만 이 氣論의 연구는 반드시 방대한 문헌적연구와 실증적연구의 두 차원을 동시에 확보하여야 한다. 문헌적연구란 문헌에 나타난 의미형상의 체계를 통하여 거기에 반영된 인간의 인식구조를 밝히는 작업이며, 실증적연구란 살아움직이는 인간의 실존적 모습, 즉 감지될 수 있는 인간의 자연적 행위의 분석을 통하여 문헌적연구에서 밝혀진 인식구조를 기능적으로 (functionally) 실증해내는 작업이다. 나는 이 양차원의 연구에 동시적인 관심을 지속시켜 왔으나 지금 현단계에서는 문헌적연구의 차원에서만 견문하게 머물 수 밖에 없다고 생각한다. 본 논고는 원래 先藥時代에 있어서의 氣개념의 발전을 문헌적으로 밝히는 작업을 위하여 기획되었으나 워낙 쫓기는 삶의 스케줄의 압력으로 이 시점에서 그 목적을 달성할 수 있는 물리적 시간의 여유를 얻을 수가 없었다. 지난 겨울방학 (84-85) 동안에 민족문화추진회의 간청에 못이겨 기독교 『聖書』의 전 세계적 번역사업에서 이루어진 성과를 토대로 구성한 번역이론에 관한 탁월한 역자를 하나 번역하는 작업에 나의 정력이 다 소모되었기 때문이었다 (Eugene A. Nida and Charles R. Taber, The The-

ory and Practice of Translation, Published for the United Bible Societies by E. J. Brill, Leiden, 1974. 제 1장과 제 2장이 번역되어 『民族文化』, 제 10집에 실렸다). 이에 따라 나는 원래의 계획을 수정하여 나의 지금까지의 연구과정에서 가장 친숙하게 느끼는 체제로부터 서술하여 탐구해 들어가기로 마음먹었다. 이렇게하여 선택된 체제가 宋明儒學 (Neo-Confucianism)에서 성립된 氣哲學체제이며, 그 체제의 원형은 장짜이(張載)의 『正蒙』 (Correction of Ignorance)에서 잘 드러나고 있다고 본다. 장짜이는 필자의 박사학위논문과도 깊은 관련이 있는 인물이다. 나의 논문의 주제를 이루고 있는 왕후우즈라는 인물이 바로 『正蒙』에 대하여 으뜸가는 주석을 낸 인물이기 때문이다. 그러나 본 연구는 지면의 제약으로 『正蒙』 그 자체의 체제를 포괄적으로 밝히는 데 까지도 이를 수가 없었다. 氣哲學자체의 정의 (definition) 문제와 그 문제를 둘러싸고 전개되는 先秦思想의 경위와 漢代의 黃老之學의 경제규명이 실행되지 않을 수 없었기 때문이다. 黃老之學에 대한 가설은 나의 독서범위가 허용하는 한에 있어서 완전히 나의 독창적 체제이며 여태까지 철학적 연구가 무시해왔던 측면의 허를 찌른 것이다. 이 黃老之學에서 성립한 氣의 개념의 윤곽을 밝힌 후에 그것을 규명하는데 핵심적 문헌이라고 생각되는 『黃帝內經』의 철학사적 의미, 그리고 그것이 연구되기 위하여 선행되어야 할 연구방향, 그리고 그 문헌자체를 분석하는 방법론적 과제등을 포괄적으로 언급함으로써 앞으로 전개될 氣哲學연구의 緒頭를 장식하는 소략한 차원에서 단축하려 한다.