不生之生의 道 – 牟宗三의 老子哲學에 대한 이해*

박 승 현 (중앙대)

주제분류 중국철학, 도가철학

주 요 어 '경계형태의 형이상학' '유위' '조작' '무위' '자연' '불생지생'

요 약 문

본 논문은 노자의 도에 관한 牟宗三의 해석에 대한 연구이다. 모종삼은 철학이 갖는 보편성과 특수성이라는 입장에서 동양철학의 특수성을 논하고 있다. 동양철학은 주체적인 실천을 중시한다고 강조한다. 노자의 철학도 그러한 선상에 서있다고 파악한다. 그래서 노자의 도를 서양철학에서 말하는 '실체'나 '제일원인' '만물창생의 기본동력'으로 규정하는 것은 노자의 실천성을 제대로 드러낼 수 없다는 것이다. 모종삼은 '경계형태의 형이상학'이라는 개념을 통하여 노자의 도를 주관적 실천 경지로 이해하였다. 그는 老子의 道는 추론적인 사유의 결과물이 아니라, 고도의 수양을 통하여 체득되어진 마음의 경지(心境)로 이해한다. 노자가 말하는 '無爲' '自然'도 수양공부를 통하여 도달되는 정신적 경지로 해석한다.

모종삼은 노자의 도를 둘러싼 개념의 전개, 즉 도의 이중성으로서의 무와 유, 그리고 천지만물의 관계는 분명 형이상학에 속하지만, 서양을 표준으로 한 존재론이 아니고, 실천적(practical)인 것에 속하기 때문에 실천적 존재론(practical ontology)라는 특수한 용어를 사용한다. 그래서 실천적 존재론을 말하기 때문에 이것을 실천적 형이상학이라고 부른다. 모종삼이 정신적 경지의 의미로 노자의 도를 이해하고 설명하는 것은 바로 주체적인 실천성을 강조하고자 하는 것이며, 노자의 '도'가 구체적이고 실질적인 의미를 확보하고자 하는 노력이다

* 이 논문은 학술진흥재단 2005년도 선도연구자 지원 사업에 의하여 연구되었음 (KRF-2005-041-A00164)

www.kci.go.kr

1. 들어가는 말

동양은 근대에 들면서 서양의 문명과 문화의 충격 속에서 자신이 속한 사회 문화 전반에 대하여 전면적으로 되돌아보지 않을 수 없게 되었다. 이는 자신의 문화적 정체성에 대한 진지한 고민으로 이어진다. 이른바 '전통'과 '현대화'라는 상반된 문제를 어떻게 극복할 것인가 하는 것은 아직도 그 해결점을 찾지 못하고 있다고 해도 지나친 말은 아니다. 서구에서 전통과 현대화는 하나의 문화체계 속에서 벌어지는 논쟁이라고 할 수 있다. 그렇지만 중국을 비롯한 동아시아에서 제기되는 전통과 현대화 문제는 자신의 '전통'을 완전히 부정해야 하는 것이 '현대화'라는 점에서 서양과는 다른 차원의 문제이다.[1)]

'현대 신유가'들이 서양 철학적 개념들을 차용하여 동양의 전통적 사상을 재해석하려는 시도 또한 '전통'과 '현대화'라는 근대 이래의 과제를 해결하려는 시도라고 할 수 있다. 서양철학의 개념 틀을 통해 동양 전통 철학의 현대적 의미를 밝히려 했다고 해서, 현대 신유가들이 서구사상의 틀 속에 중국철학을 끼워 넣으려 한 것은 아니다. 이들이 염두에 두고 있는 가장 중요한 전제는 동양의 관점에서 동양철학의 문제의식과 특징이 어디에 있는 것인가를 밝힌다는 것이다. 그들은 중국 전통문화의 중

1) 汪暉가 "중국 지식인들에게 현대화란 부강한 현대 민족국가를 건립하는 방식이자, 서구 현대사회 및 그 문화와 가치관을 기준으로 삼아 중국의 사회와 전통을 비판하는 과정이었다."라고 말하는 것처럼 우리가 흔히 사용해온 '현대화'는 사실은 '서구화'를 의미한다. '서구화'란 말에는 선진적이고 합리적이고 이성적이라는 뜻을 담아서 사용해왔던 것 같다. 이에 반해 '전통적'이란 말속에는 '서구화되지 않은 것', 즉 시대에 뒤떨어져 있고, 비합리적이고, 비이성적이라는 뜻을 담아 사용해 왔다. 그래서 우리는 지금까지 이른바 이성적이고 합리적이라고 여긴 '서구적' 관점에서 '비이성적'이고 '비합리적'이라고 취급된 동양의 문화를 무비판적으로 부정해 왔던 것이 사실이다. 그러나 지금 현시점에서 볼 때, 자신의 문화적 전통을 부정하고, 막연한 '서구화'를 추종하는 것이 과연 올바른 방향인가에 대하여 다시 한번 우리 자신에게 물어보지 않을 수 없다. (汪暉, 「중국 사상계의 현황과 현대성 문제」, 『새로운 아시아를 상상한다』, 창비, 2003, 42쪽 참조)

www.kci.go.kr

심은 '儒家哲學'이란 점을 인정하고 있다. 그리고 이를 기반으로 한 중국 전통의 문화를 새로운 설명의 틀을 가지고 재해석하고, 현대사회에서 전통문화의 현대적 의미가 무엇인지를 밝히는 것을 목표로 하고 있다.[2] 또한 그들은 중국철학의 또 다른 한 축을 이루고 있는 '도가철학'에 대해서도 현대적인 용어를 빌어서 보다 체계적인 설명을 해내려고 시도를 하였다. 따라서 도가철학이 지금 우리에게 어떤 의미를 갖는가에 대한 물음에 답을 찾는 길목에서 신유가들이 해석한 도가철학에 대한 연구결과를 검토하지 않을 수 없는 것이다.

본 논문은 新儒家들 중에서 牟宗三이 해석한 道家哲學의 관점에 초점을 맞추어 논의를 전개하고자 한다. 牟宗三은 『才性과 玄理』에서 도가철학에 대한 논의를 중점적으로 전개하고 있다. 이밖에도 『現象과 物自體』, 『智的直覺과 中國哲學』, 『圓善論』, 『中國哲學十九講』, 『四因說講演錄』, 그리고 최근 대만의 『鵝湖』 잡지에 연재된 바 있는 「老子哲學講演錄」과 「齊物論講演錄」 등에서도 도가철학의 특징을 논하고 있다. 모종삼은 도가철학을 해석하면서 다른 학자들과 달리 자신만의 독특한 철학적 개념들을 사용하고 있다. 즉 '境界形態의 形而上學'[3], '心境', '無'

2) 1958년초 牟宗三 徐復觀 張君勱 唐君毅 4인이 연명하여 발표한 「중국문화를 위한 세계 인사들에게 삼가 알리는 선언」-부제 : 우리들의 중국학술연구 및 중국문화와 세계문화의 앞날에 대한 공동인식(爲中國文化敬告世界人士宣言)에서 현대 신유가의 사상적 기본 방향을 잘 드러내고 있다. 그들은 여기에서 근대 이래로 서양인들이 중국문화를 연구하게 된 동기와 방법이 대부분 적당하지 못하였음을 지적한다. 서양인들이 중국문화에 대한 연구는 어떤 이는 선교를 목적으로 또 어떤 이는 고대 중국문화에 대한 호기심이었고, 또 다른 이는 중국의 정치와 국제정세의 현실적 관심에서 출발하였기에 여러 가지 오해를 불러 일으켰음을 지적하고 있다. 또한 서구인들이 중국문화를 이미 단절된 죽은 문화로 취급한다는 것이다. 그래서 그들은 이러한 서구적 관점에서 중국문화를 연구하는 태도에서 벗어나, 중국문화를 연구할 때 우선 살아 있는 생명존재를 긍정해야 한다고 지적한다. 그리고 중국학술 사상의 핵심은 심성의 학문(心性之學)임을 강조하고 있다.(『當代新儒家』「爲中國文化敬告世界人士宣言」, 三聯書局, 北京, 1989, 참조)

3) '境界형태 형이상학'은 우리말로 '境地형태의 형이상학'라고 번역하는 것이 의미전달하는 것에 더 합당하지만, 모종삼의 특수한 용어이기에 그대로 사용하고자 한다. 본 논문에서 사용하는 境界는 지역이나 사물이 어떤 기준에 의하여 나누어

www.kci.go.kr

'有'로 이루어진 '道의 이중성', '無爲'와 '自然', '無爲와 無不爲의 관계', 그리고 '不生之生' 등등을 사용하여 도가철학의 의미를 드러내 보이고 있다. 그는 이러한 특수한 용어를 통하여 도가철학이 가지고 있는 실천성을 부각시키고자 하였다.

본 논문은 우선 모종삼이 사용하고 있는 특수한 용어의 의미가 무엇인지를 밝히고, 그것을 통하여 노자철학의 함의를 분석하고, 아울러 그것이 갖는 현대적 의미를 찾아보고자 한다.

2. '철학'의 함의에 대한 의미 규정

지금 우리가 흔히 사용하고 있는 'philosophy'의 번역어로서의 '철학(哲學)'의 의미는 다분히 희랍적 전통을 담고 있다. 모종삼은 우선 동양에는 서양 특히 희랍적 전통의 철학적 의미는 없다고 선언하고, 그러한 토대 위에서 그의 모든 철학적 논의를 전개하고 있다. 왜냐하면 철학의 모든 물음은 언제나 철학자 그 자신이 속해있는 민족적, 지리적, 사회·문화적 배경 아래에서 생겨나게 때문이라는 것이다. 동·서양의 철학자들이 자신의 독특한 사상을 형성하게 된 것도 바로 이러한 외부적 환경의 영향을 받을 수밖에 없었다. 동서양철학이 그 출발점에서 '물음의 대상'과 '문화적 중점'을 달리함으로써, 이후 철학적 전통이 다르게 발전하게 되었다는 것을 모종삼은 지적하고 있다.[4] '철학'이 담고 있는 문화적 전통을 간과하고 출발했을 때, 그 철학이 담고 있는 고유한 특수성을 파악해낼 수 없다는 것이다.

철학이 분명 보편적인 진리를 추구하는 학문임을 누구나 인정하고 있다. 그렇다면 철학은 단지 하나만 있을 수 있지, 어떻게 철학이 마치 지

지는 한계를 의미하는 것이 아니고, 우리말로 境地 즉 수양의 과정을 통하여 어떤 단계에 이름을 나타내는 말로 사용한다.

4) 牟宗三, 『中國哲學特質』 1장과 2장, 『中國哲學十九講』1장과 2장, 『中國哲學會通十四講』1장과 2장 참조

www.kci.go.kr

역학인 것처럼 '동양철학' '서양철학'으로 구분을 할 수 있는 가라는 질문에 직면한다. 이것은 과학이 보편적인 진리를 추구하지만, 그곳에 동양의 과학, 혹은 서양의 과학이란 구분이 없고, 국경도 색깔도 없는 오직 하나의 과학만이 존재하는 것과 같은 이치라는 것이다. 그렇다면 철학이 보편적 진리를 추구하면서, 어떻게 '동양철학', '서양철학'으로 구분이 가능한가?

이에 대하여 모종삼은 보편성을 추상적 보편성과 구체적 보편성으로 나눈다. 추상적 보편성(abstract universality)은 수학적 진리와 같이 추상적 개념을 통하여 표현되는 것으로, 여기에는 국경이나 민족이나 개인의 특수성을 논할 수 없다는 것이다. 반면 철학적 진리는 구체적 삶 즉 '생명'을 통하여 표현된다. 예를 들면, 공자가 말한 '仁'은 인간이면 누구나 갖추어야할 보편적 진리를 말하고 있다. 이것은 '2+2=4'라는 수학적 진리와는 다른 것이다. 이러한 보편적 관념은 반드시 인간들의 구체적 삶 속에서 자신의 삶 즉 생명을 통하여 표현된다. 이것을 모종삼은 구체적 보편성(concrete universality)이라고 한다. 이러한 보편성은 인간이기 때문에 생명이라는 특수성에 의하여 언제나 제한 받게 된다. 또한 진리의 내용에 있어서도 수학에서 말하는 진리와 구별된다. 과학적 진리와 마찬가지로 수학적 진리는 인간들의 생명을 통하여 표현되지 않고, 다만 연구자의 지적인 연구를 통하여 드러난다. 이러한 진리를 러셀의 용어를 빌어 외연진리(extensional truth)라고 부르고 있다. 반면 철학적 진리는 바로 우리의 생명을 통하여 표현되어진다. 예를 들면 '仁' '義'와 같은 진리는 연구자의 연구를 통하여 진실한 의미를 확보할 수 있는 것이 아니고, 반드시 우리의 생명을 통하여 표현되어질 때 그 진실한 의미가 확보된다는 것이다. 이것을 내용적 진리(intensional truth)라고 명하고 있다. 모종삼은 바로 여기서 '철학'이라는 보편성 속에서 '중국철학'과 '서양철학'이라는 특수성을 말할 수 있다는 것이다.[5)]

따라서 모종삼은 동서양철학이 그 출발점에서 '물음의 대상'과 '문화적

5) 牟宗三, 『中西哲學會通十四講』, 1장 참조

www.kci.go.kr

중점'을 달리함으로써, 이후 철학적 전통이 다르게 발전하게 되었다는 것을 지적하고 있다. 그렇다면 서양은 무엇에 대하여 관심을 가지고 있었는가? 아리스토텔레스는 '철학은 경이와 지적 호기심에서 출발'하였다고 한다. 이것은 "사물이란 실제로 무엇인가?" 그리고 "우리는 어떻게 사물의 변화 과정을 설명할 수 있는가"라는 물음의 과정으로 이어진다. 한마디로 말해 서양철학은 객관적인 '자연'(nature)에 대한 관심에서 출발한 것이다. 따라서 객체성과 객관적 지식(knowledge)을 중시한다. 그리스 철학의 시작은 자연철학이었다. 그 철학전통의 시작은 동시에 과학전통의 시작이었다고 할 수 있다. 서양의 학문 방법론이 과학적 방법론과 궤를 같이 하고 있는 이유가 바로 여기에 있는 것이다.

모종삼은 동양철학에는 그런 전통이 존재하지 않음을 강조한다. 왜냐하면 동양은 객관적 자연의 본질이나 질서보다는 인간 자신에 대한 관심을 최우선으로 두기 때문이다. 우리의 삶을 돌아보면 인간 자신이 가장 모순덩어리인 존재라는 사실을 확인할 수 있다. 세계를 정복하기보다 자기 자신을 정복하기가 더 어렵다는 말이 있다. 유한한 공간과 시간의 한계 속에서 욕망 덩어리로 살고 있는 인간 자신을 어떻게 보다 더 이상적 인간으로 완성할 것인가를 중심 문제로 삼은 것이다. 이는 우리의 '삶 자체'에 대한 관심에서 출발하고 있다. 그래서 동양철학은 '덕성德性' 관념을 중시하고, 내면적인 수양을 강조한다. 동양철학에서 중점은 바로 '주체성'과 '내재적 도덕성'이다. 그래서 언제나 서양철학에는 없는 '修養' 즉 '실천'의 문제가 대두된다. 따라서 서양에서의 방법론이 '인식의 방법론'이라고 한다면, 동양의 방법론은 '실천'의 방법론이라고 대비해서 말할 수 있을 것이다.[6)]

이러한 동서양의 철학적 차이점에 바탕을 두고 모종삼은 동양철학의

6) 그렇다고 하여 동양철학엔 자연에 대한 관념이 전혀 없고, 서양철학은 우리의 현실적 삶에 대해 관심이 전혀 없다고 말할 수는 없다. 다만 여기서 말하고자 하는 것은 철학의 출발점에서의 '중점'의 차이가 이후 철학적 발전의 방향과 내용을 달리하는 원인이 되었다는 것을 강조하고자 하는 것이다.(牟宗三, 『中國哲學特質』1장참조)

www.kci.go.kr

특징을 '실천적 지혜학'이라는 용어로 설명한다. 여기서 말하는 '지혜'는 최고선(最高善)을 목표로 삼고서 실천을 통하여 그것을 진심으로 추구하는 것이다. 동양에서 유가 도가 불가를 막론하고 각기 '聖人' '至人' '부처' 등 이상적 인간을 지향하고 있다. 이러한 이상적 인간은 인간들 자신이 스스로 실천적 수행을 통하여 도달할 수 있고 실현할 수 있는, 즉 아래에서 배워서 위로 도달할 수 있는(下學而上達) 경지라는 것이다. 반면 기독교에서 말하는 예수는 동양에서 말하는 성인과는 다른 층차이다. 예수는 인간들이 실천을 통하여 도달할 수 있는 경지가 아니라는 것이다. 왜냐하면 예수는 신의 지위에 있기 때문이다. 그것은 인간들의 신앙적 대상일 뿐이다. 그래서 기독교에서는 '신앙'과 '축복', 그리고 '면죄'를 강조하고 있는 것이다. 반면 동양에서 이러한 이상적 인간의 실현 가능성을 언제나 자신의 내면적 근거에서 찾는다. 그래서 자신의 생명을 '이성화' '순결화', 즉 修養과 실천을 강조하고 있는 것이다.[7]

이처럼 모종삼은 언제나 철학이 가지고 있는 보편성과 특수성에 대한 구분을 분명히 하는 것에서 그 출발점을 삼고 있다. 그것은 단지 서양철학적 전통의 개념적 틀에 중국철학을 끼워 맞추려는 시도에서 벗어나서, 동서양철학이 각기 무엇을 문제삼았는지에 대한 문제의식을 분명히 하고, 그것을 토대로 서로가 가진 장점들을 보완함을 통하여 현대에 있어서 철학이 나가야할 방향을 제시하고자 한다. 모종삼이 시도한 도가철학에 대한 분석도 바로 이러한 선상에서 출발하고 있다고 보여진다.

3. '境界形態의 형이상학'으로서의 道

1) 境界의 의미

형이상학을 천지만물과 관련하여, 천지만물의 존재를 해석하는 것이라고 정의한다면 , 노자에서 '道'와 '無' '有'등의 개념은 분명 형이상학에

7) 牟宗三, 『四因說講演錄』, 上海古籍出版社, 1998년, 48쪽 참조.

www.kci.go.kr

속한다고 할 수 있다. 그러나 노자가 제기하는 형이상학적 문제가 서양의 플라톤이나 아리스토텔레스 등이 제기한 형이상학의 문제와 동일한 문제 영역에 속하는 것인지를 묻지 않을 수 없다. 牟宗三은 여기서 형이상학을 두 가지로 구분한다. 하나는 객관적인 존재로부터 말하는 형이상학으로, 이것을 '實有형태의 형이상학'(metaphysics of being-form)이라고 부른다. 다른 하나는 주관적 경지로 말하는 '경계형태의 형이상학'[8]이라고 부른다.

전자를 모종삼은 플라톤과 아리스토텔레스이 예를 들어 설명한다. 플라톤은 이데아를 실체로 규정한다. 이러한 이데아는 개념적 정의의 과정을 통하여 나온 것이다. 인간들의 이지적인 추론의 과정을 통하여 定義를 내리고, 추상화한 개념을 실체화하여 진실한 것으로 생각하고 이데아로 삼는다. 그리고 아리스토텔레스가 생각했던 형이상학의 주된 관심사는 어떤 특정한 대상이나 행위에 관한 것이 아니라, 참된 실재에 관한 물음이었다. 따라서 형이상학의 과제는 실체의 연구 즉 사물의 본성에 대한 탐구, 다시 말해 존재와 그것의 '원리' 및 '원인'을 밝히는 것이다. 모종삼은 이처럼 서양철학이 직접적으로나 간접적으로 대상 방면에서 존재의 원리를 밝히는 것을 '實有형태의 형이상학'이라고 말하고 있다.

다른 하나는 노자의 道를 주관적 실천의 경지로 해석하는 것이다. 여기 말하는 道는 객관적으로 드러나는 실재가 아니라, 우리의 주관적(주체적)[9] 실천을 통하여 드러난 '마음의 경계(경지)'의 의미로 도를 해석하는 것으로, '境界形態의 形而上學'이 그것이다. '경계형태'에 대하여 牟宗三은 다음과 같이 정의하고 있다. "경계 형태를 나는 'vision form'이라

8) '경계형태의 형이상학'은 도가만이 갖는 특성이 아니다. 유가와 불가 모두 경계형태의 형이상학의 의미를 가지고 있다. 다만 유가는 경계뿐만 아니라 實有의 의미도 가지고 있다고 한다. (牟宗三, 『中國哲學十九講』,103쪽 참조)

9) 老子의 道를 '주관적 심경'으로 이해하면, 종종 '주관주의자' '객관성의 결여'라는 비판을 제기하는 경우가 있다. 그러나 여기서 말하는 '주관적 심경'은 실천을 통하여 도달한 '절대적 주관'이고 또한 '절대적 객관'의 의미를 동시에 갖고 있다. 따라서 주객이 합일하는 경지를 열어 놓는 것이다. 그렇기 때문에 '주관적'이라는 말의 사용에는 주의가 필요하다.

www.kci.go.kr

고 번역하려고 하는데, 말하자면 자신의 수행이 어느 단계 혹은 수준에 도달하면 그 단계 혹은 수준에 근거하여 세계를 본다는 의미이다. 하나의 수준에 도달하게 되면 그 수준에 맞게 세계를 보고, 또 다른 하나의 수준에 도달하게 되면 세계를 보는 눈 역시 달라진다. 세계를 보는 것은 자기 주체의 높고 낮음에 따라서 세계를 보는 그 높낮이 역시 달라지는데 이것을 '경계형태'라고 부른다. 왜냐하면 우리는 객관적 사고나 논변을 통하여 외재세계 속에서 발견한 어떤 것을 '무無'라고 부르고, 그것을 본체로 삼을 수 없기 때문이다."[10]

이처럼 모종삼은 객관적 실유(실재)의 측면에서 노자의 도를 보는 것은 '이론적 정합성'을 중시하는 것이지만, 그러나 그것은 서양철학의 학문의 방법을 그대로 따르는 것이며, 노자의 철학의 문제의식을 제대로 파악하기 어렵다고 본다. 따라서 모종삼은 노자의 도를 '실체' '기본동력' '원리' '규율'이라는 이론적 형이상학(실유형태의 형이상학)의 태도로 도를 규정하는 것을 거부하고, 노자의 형이상학을 수양을 통하여 드러난 '心境'으로 노자의 도를 이해하고자 하였다. 그래야만 노자의 철학이 이론에 머물지 않고 현실 속에서 구체적인 실천성을 확보할 수 있다는 점을 강조하고 있다.

牟宗三은 "말할 수 있는 道는 常道가 아니다. 이름 부를 수 있는 이름은 항상 된 이름이 아니다"(道可道非常道, 名可名非常名)[11]라는 문장을 통하여 老子가 말하는 道는 우리가 일상적 경험 학문에서 말하는 진리의 개념이 아님을 밝히고 있다. 그는 왕필의 주석을 인용하여 常道와 非常道의 구분을 시도하고 있다. 왕필은 "말할 수 있는 도와 부를 수 있는 이름은 事를 가리키고 形을 따르는 것이니(指事造形), 항상 된 것이 아니다. 그러므로 도는 말할 수 없고 이름 붙일 수 없다"[12]라고 주석하고 있

10) 牟宗三, 『四因說講演錄』, 73쪽
11) 老子道德經 1 章,
12) 老子道德經 1章, 王弼注 "可道之道, 可名之名, 指事造形, 非其常也, 故不可道, 不可名也" '指事'의 指는 '指陳'(설명하다), '指示'를 의미하는 것으로, 구체적인 사물을 설명하고, 특정한 대상을 지적하여 설명하는 것이다. '造形'에서 造는 오늘날 우리

www.kci.go.kr

다. 왕필의 견해에 따르면 '말할수 있는 도'(可道之道)는 항상 불변하는 도가 아닌 '非常道'이고, '말할 수 없는 道'(不可道之道)가 궁극적인 常道라는 것이다.

여기서 '말할 수 있는 도'(可道之道)라는 것은 '指事造形', 즉 事와 形(구체적인 사물)을 지시하고 진술함에 따라 형성된 진리를 가리키고, 이것은 恒常不變하는 道가 아니라고 한다. 현상계에 속하는 것은 항상 경험에 의존하고 있기에 언제나 변화할 수 있고, 또한 구체적인 사건에 대하여 진술하는 것은 그 사건에 의하여 한정될 수밖에 없고, 또한 구체적인 사물에 따르는 것은 그 형상에 의하여 한정되어지기 마련이다. 현상계에서 언어로 표현되어지는 진리라는 것은 일정한 개념을 통하여 정의되어지고, 한정되어진 진리를 말하는 것이다.

可道之道는 지금 우리가 말하는 과학적 진리, 즉 '물리학' 혹은 '사회과학' '화학' 등과 같은 경험과학에서 말하는 진리들은 항상 경험에 의존하기 때문에 언제나 변화할 수 있는 것이기에 常道에 속하지 않는 것이다.

이렇게 말하면, 노자가 말하는 常道는 어떤 개념을 통하여 정의되거나 한정될 수 없다는 것을 알 수 있다. 노자가 말하는 '常道'에는 至高無尙한 진리(highest truth)라는 의미를 포함하고 있는 것이다.[13] 그래서 어떤 개념을 통하여 정의되거나 논리적 추론을 통하여 얻어진 진리라는 것은 노자의 입장에서 볼 때, 반드시 항상 불변한 최상의 진리에 속한다고 할 수 없는 것이다. 그래서 노자가 말하는 '常道'는 '不可道之道'에 속하는 것이데, 그것은 구체적인 사물과 경험적 지식으로부터 출발하는 것이 아니라는 의미를 함축하고 있다. 구체적 사물과 경험적 지식(指事造形)에서 출발하지 않기 때문에 사물이나 경험에 한정되지 않는다. 구체적 대상에 한정된 경험과학의 진리와 달리, 노자가 말하는 항상 불변한 최고의 진

가 造形藝術이라고 할 때, 의미하는 '造'를 말하는 것이 아니라, '尋' '循' '順'의 의미로 '形을 따른다'는 의미이다.(牟宗三, 『才性與玄理』,129쪽 참조)

13) 牟宗三, 「老子道德經講演錄(1)」,『鵝湖』,334호, 4쪽 참고

www.kci.go.kr

리 즉 常道는 말로 표현할 수 없고, 개념으로 한정시킬 수 없는 것이다.

모종삼은 다시 '可道之道'와 不可道之道를 왕필이 말한 '名號'와 '稱謂'에 적용하고 있다. 왕필은 "名이라는 것은 대상을 규정하는 것이고, 稱이라는 것은 대상을 좇아 부르는 것이다. 名은 (객관)대상에서 생겨난 것이고, 稱은 나 자신에게서 나온 것이다.……名號는 (객관의) 형상에서 생겨나고, 稱謂는 (주관과의) 관계에서 나온다. 그러므로 名號는 그 본래의 의미를 크게 잃고, 稱謂는 그 궁극을 다하지 못한다"[14]라고 말한다. 名號라고 분류되는 '可道之道'는 현상계의 구체적인 대상과 연관되어 있고, 오늘날 우리가 쓰는 용어로 말하면, 현상계에 대한 지식을 말하는 것이다. 반면 稱謂라고 분류되는 '不可道之道'는 自我의 주체와 연관되어 있다는 것이다. 모종삼은 이러한 구분을 통하여 노자가 말하는 常道는 대상과 관계된 경험 과학적 지식에 속하는 개념이 아닌, 다른 형태의 '삶의 지혜'에 속하는 것이라고 규정하고 있다.

2) 無爲와 自然

牟宗三은 노자의 道가 생활실천 영역에서 체현되어져 나온 경지의 의미라고 한다면, 노자가 제기하는 '無爲自然'관념도 단순한 추론적 사유의 산물이 아니라, 특수한 경우(particular occasion)에서 연유한다고 주장한다. 다시 말해 노자의 '無爲自然'의 관념은 구체적인 역사적 배경과 문제의식에서 출발하고 있다고 한다. 그것은 바로 주문화의 붕괴, 주나라 문화의 타락에 대처하고, 이를 개선하기 위한 문제제기에서 비롯되었다고 할 수 있을 것이다. 주문화의 기반은 '周禮'이다. 주문화가 문제가 되는 것은 바로 '禮'가 당시 사회와 문화에 있어서 행위규범일 뿐 아니라, 모든 가치의 근간을 이루고 있었기 때문이다. '周禮'가 흔들린다는 것은 당시의 인간들의 행위규범 뿐 아니라, 사회의 모든 가치관념이 혼란을 일

14) 王弼, 「老子指略」, "名也者, 定彼者也, 稱也者, 從謂者也. 名生乎彼, 稱出乎我. …名號生乎形狀, 稱謂出乎涉求, 名號不虛生, 稱謂不虛出, 故名號則大失其旨, 稱謂特未盡其極."(임채우, 『왕필의 노자』, 278쪽)

www.kci.go.kr

으켰다고 할 수 있다. 따라서 모종삼은 노자는 바로 이러한 주문화의 타락의 문제에 대하여 주목하고, 형식화되고 허위의식에 가득 찬 '禮'의 허위성에 대하여 심각하게 문제를 제기하는 것에서 출발한다고 주장한다.[15] 모종삼은 '조작'이라는 개념을 통하여 노자의 인위와 유위를 설명한다. 객관성과 유용성을 모두 상실하게 되어 실천력이 없는 허위 문화는 인간의 자유자재함을 방해하고 구속하고 속박을 하게 된다. 형식적 규범을 시행하거나 따르게 하기 위해서는 '인위'와 '有爲', 즉 '造作'이 따르게 된다. 이러한 '조작' '有爲'로 인하여 인간들은 부자연스럽고, 부자유한 모습을 드러내게 된다. 따라서 노자가 제일 먼저 주목한 것은 바로 '造作'이라는 것이다.

모종삼은 이러한 조작의 발생 원인을 세 단계로 설명하고 있다. 가장 낮은 차원은 자연생명의 분치(紛馳, 제멋대로 날뜀), 즉 인간의 무절제한 욕망의 추구가 사람들을 부자유 부자연스럽게 만든다. 두 번째 차원이 심리적 정서이다. 기쁘고 성나고 덧없음을 느끼는 것, 명예심, 기교를 부리는 마음 등이 바로 심리적 정서를 말한다. 이러한 차원에 머무는 것도 사람들을 매우 번거롭게 만든다. 세 번째 차원은 사상이며 이론적 조작이다. 이데올로기(ideology, 의식 형태)와 같은 관념의 조작을 의미한다. 이러한 이념적 조작은 어떤 의견이나 편견을 제시하는 것에 지나지 않으며, 어떤 지혜를 얻기 위한 조금의 지식도 제공하지도 못하는 것이다.[16] 이러한 '조작'은 인간들로 하여금 허위의식을 낳게 하고, 자신의 본성을 상실하게 만든다. 이러한 본성의 상실은 바로 인간을 부자유한 단계로 떨어뜨리게 된다. 조작은 우리들 생명의 자유자재함에 대해서 말하면 모두 속박이고, 질곡이다. 이러한 질곡으로부터 탈출하여 정신적 자유자재를 구하고자 하는 것이 노자철학의 궁극적 목적이다. 바로 이러한 상황에서 노자가 비로소 무위자연의 개념을 제시하고 있다는 것이다.

---

15) 모종삼은 도가뿐 아니라 제자백가의 기원도 周文疲弊(주문화의 타락)의 문제를 해결하기 위하여 출현하였다고 한다. (牟宗三, 『中國哲學十九講』, 3강 참조)

16) 牟宗三, 『中國哲學十九講』, 92쪽 참조

www.kci.go.kr

모종삼은 노자에서 말하는 無爲는 두 가지 의미를 가지고 있다고 말한다. 첫 번째는 有爲 造作에 반대하고 부정을 통하여 제기된 관념이 바로 無爲라는 것이다. 따라서 노자에 있어서 '無爲'는 단지 '아무 것도 하지 않는 것', 즉 '不動'(inaction)의 의미로 해석되어져서는 안 된다는 것을 강조한다.[17] '有爲' '人爲' '造作'을 반대하고 거부하는 적극적인 작용의 측면에서 제기된 관념이 바로 '無爲'라고 할 수 있다. 여기서 말하는 '無爲'에서 '無'를 '동사'로 보면, '부정하다' 제거하다'의 의미이고, 그 부정의 대상이 되는 것이 바로 依持, 허위 ,조작, 외재, 형식적인 것들이다. 노자는 '絶聖棄智", '絶仁棄義'(19장), 絶學無憂(20장)를 말하고 있다. 여기서 말하는 '聖智' '仁義' '學'과 '知'[18]등이 인간들을 무한한 욕망충족의 길로 몰아가고, 인간들이 자신의 본성을 상실하게 하게 만들어, 인간들을 이러한 상태에 구속되게 되어 부자연 부자유하게 되는 것이다. 노자가 보기에 이러한 것들은 진정한 자유를 획득하기 위하여 우선 부정되어야 것들이다.

다음으로 모종삼은 '無爲'가 갖는 두 번째 의미로 '境界'의 의미를 제시한다. 노자는 '조작' '유위' 등을 부정하고 제거하는 끊임없는 수행의 과정을 통하여 도달하는 경지의 의미로 '無爲'를 말한다.[19] 노자에서 '虛'와 '靜'이라는 비움의 과정(損之又損)을 통하여 도달하는 텅 비어있는 경지를 가리킨다. 이러한 경지의 상태를 명사화하면 바로 '無'라고 표현한다. 모종삼은 이러한 無는 개념을 통하여 그것을 한정시킬 수 없고, 無形無狀 無聲無臭하다는 측면에서 '없음'을 나타내는 '無' 즉 'nothingness'라고 표현할 수 있다는 것이다.[20] 노자는 이러한 '無'의 경지를 다른 말

17) 牟宗三, 위의 책, 89쪽

18) 여기서 말하는 '聖'은 聖人을 말하는 '聖'의 의미 즉 최고 수양의 경계가 아니라, 스스로 총명함을 과시함을 말한다. '仁義' '智' '學' 등도 그것이 가지는 본래의 의미를 부정하는 것이 아니라, 인위적이고 작위에 의하여 일탈한 '인의' '기교'등을 부정하고자 하는 것이다.

19) 老子道德經, 48章, "損之又損, 以至於無爲"

20) 모종삼은 여기서 말하는 無는 서양철학에서 말하는 無를 'no-being'으로 이해하는 것과는 다른 것을 지적한다. 여기서 말하는 無(없음)는 有(있음)과 마주하여

www.kci.go.kr

로 道라고 표현한다.

따라서 모종삼은 노자에서 말하는 '無爲'는 바로 고도 수양의 과정을 통하여 도달하는 정신적 경지와 연관하여 말하지 않을 수 없다는 것이다. 이는 무위를 단지 객관적 실체로서 자연의 도가 가진 작용이나 속성으로 이해하는 것과는 분명한 차이를 보이고 있는 것이다.

牟宗三은 노자에서 말하는 自然도 우리가 일반적으로 사용하는 자연계의 의미로서 '自然'과 분명히 구별되어야 한다고 주장한다.[21] 牟宗三은 道家에서 말하는 自然은 고도의 수양을 거쳐서 도달된 정신적 경계이며, 마음의 경지(心境)로 보아야 한다는 것이다. 노자가 말하는 '自然'은 바로 自由自在이고 스스로 그러하고(自己如此), 아무 데도 의거하는 바가 없는 '정신의 독립'을 의미한다. 정신이 독립해야 비로소 自然이라고 생각할 수 있기 때문에 초월적 경계이다. 그래서 노자가 말하는 '自然'은 우리가 흔히 생각하는 자연세계(natural world)를 의미하는 것은 아니다. 자연계 중의 현상은 엄격히 말하면 모두 다 다른 어떤 것을 원인으로 하여 결과를 가져오는 인과법칙에 의지하고 있기 때문에 他然(다른 것에 의하여 그러함)이라고 할 수 있다. 다른 것을 기다려야 그렇게 되는 것이며, 다른 것에 의존하여 그러한 결과를 낳게 되는 것이다. 자연계의 현상은 모두 인과관계 속에서 너는 나에게 의존하고 나는 너에게 의존한다. 반면 노자가 말하는 自然은 독립을 의미하는 정신적 자유를 말하고 있는 것이다. 즉 自然은 정신적(spiritual)인 것이고, 수행을 통하여 도달하는 최고의 경지이다. 그래서 노자가 말하는 道는 自然으로 해석되는 것이다.[22]

모종삼이 정신적 경지의 의미로 노자의 도를 이해하고 설명하는 것은

그 배후에 있는 존재론적 개념이라고 할 수 있다. (牟宗三, 위의 책, 93쪽 참조)

21) 이에 반하여 노자가 말하는 '自然' 그리고 '道法自然'을 객관적 자연, 혹은 과학적 사유와 연결시켜 해석하는 경우를 자주 보게 된다.(蕭萐父,「道家風骨略論」『(道家文化研究』, 제2집, 7쪽 참조) , 그리고 많은 경우 無爲自然을 自然界의 속성으로도 간주한다.(朱伯崑, 「道家的思惟方式與中國形上學傳統」,『道家文化研究』2輯, 17쪽 참조)

22) 牟宗三, 『中國哲學19講』, 90쪽 참조

www.kci.go.kr

바로 주체적 실천의 면을 강조하고자 하는 것이며, '도'가 구체적이고 실질적인 의미를 확보하고자 하는 노력이다.

4. 道의 이중성

앞에서 말한 것처럼 모종삼은 노자의 無는 서양의 존재론적 개념이 아님을 밝히고 있다. 서양철학의 입장에서 존재론을 말할 때, 일반적으로 그리스 전통의 형이상학적 존재론을 말한다. 그러나 모종삼은 노자에서 말하는 無는 존재론적 의미가 없지만, 무의 지혜를 철저히 발휘시킬 때, 또 다른 하나의 존재론을 나타낼 수 있는데, 그것은 서양을 표준으로 한 존재론이 아니고, 실천적(practical)인 것에 속하기 때문에 실천적 존재론(practical ontology)라는 특수한 용어를 사용하고 있다. 실천적 존재론을 말하기 때문에 이것을 실천적 형이상학이라고 말한다는 것이다.[23] 그래서 모종삼은 '무'를 서양의 존재론적 개념으로 파악하는 것을 거부하고 구체적인 삶 자체로부터 이해하고자 한다. 형이상학은 천지만물을 해석하는 것이다. 노자에서 도를 둘러싼 개념의 전개, 즉 무와 유, 그리고 천지만물의 관계는 분명 형이상학에 속하는 것이지만, 노자가 갖는 특수성이 내재하고 있음을 간과해서는 안 된다.

모종삼은 도와 만물의 관계를 『도덕경』1장에 나타난 無와 有, 그리고 玄을 통하여 설명하고 있다. 노자는 '無'를 통하여 '道'를 규정하게 된다. 이 無가 단지 無 자체로만 존재하게 되면, 활동성을 상실하게되고 죽어있는 것으로, 의미가 없다. 道가 '無'의 상태로 머물러 있는 것이 아니라, 언제나 '有'를 통하여 활동성을 드러내고 있다. 일반적으로 '有'를 말하면 곧 바로 현상계의 구체적인 사물과 연관시켜 생각한다. 老子가 "천하만물은 有에서 생하고, 有는 無에서 생한다"[24]하고, "無는 天地의

23) 牟宗三, 위의 책, 93, 94쪽
24) 老子道德經 40章「天下萬物生於有, 有生於無」

www.kci.go.kr

시작이고, 有는 만물의 어머니이다"[25]라고 말한다. 여기에 근거해서 쉽게 천지만물의 來源을 有이고, 또 有는 無에서 생겨난다고 하는 도식적 이해를 하기 쉽다 그래서 일반적으로 노자에서 말하는 '有'를 현상계의 구체적 사물로 생각하고, '無'는 현상계의 배후에 그 무엇으로 이해하고 있는 것이다. 그러나 모종삼은 '무'가 서양에서 말하는 존재론적 개념이 아닌 것과 마찬가지로 '有'도 존재론적 개념이 아니며, 유를 반드시 만물의 층차가 아니라 道의 층차에서 이해해야한다고 말한다. 그래서 '無'와 '有'를 道의 이중성이라고 말한다.[26] 이러한 道가 가지는 '有' '無'의 이중성으로부터 萬物의 존재를 설명하게 된다. 그러나 모종삼은 여기서 말하는 만물도 흔히 생각하듯이 구체적으로 실재하는 만물을 의미하는 것이 아니라는 것이다. 허정심을 통한 관조함 속에 드러나는 만물이다. 관조의 태도를 취하는 것은 사물을 간섭하거나 분석하지 않으려는 태도를 취하게 된다는 것이다.[27]

도덕경 1장에서 노자는 '無'는 천지의 시작(始), '有'는 만물의 어미(母)라고 말한다. 여기서 말하는 天地와 萬物은 동일한 상황을 다른 각도에서 말한 것이다. 즉 전체의 입장에서 말하면, 天地라고 할 수 있고, 개별화되는 측면에서 말하면 만물이라고 할 수 있다.[28] 이렇게 보면, 無와 有는 다같이 萬物의 근원을 이루고 있는 것이다. 모종삼은 '無'는 시원(始)을 말하는 것이고, 有는 母로써 만물의 형식적 근거를 제공하는 것이라고 본다.

모종삼의 이러한 해석은 왕필이 주석한 "有는 모두가 無에서 시작한다. 그러므로 未形 無名일 때, 만물의 시원이 되고, 有形 有名일 때, 만물

25) 老子道德經 1章「無名天地之始, 有名萬物之母.
26) 牟宗三 『才性與玄理』,131쪽
27) 牟宗三, 四因說講演錄, 85쪽 참조
28) 이것은 帛書本을 통하여 직접 확인해 볼 수 있다. 왕필본에는 '天下'와 萬物로 구분되어 있지만, 帛書老子 甲乙本 모두 "無名, 萬物之始也, 有名, 萬物之母"로 되어 있다. '天地'를 '萬物'로 표기되어 있음을 알 수 있다. (高明,『帛書老子校注』, 222쪽 참조)

www.kci.go.kr

을 성장 발육하게 하고, 만물을 성숙하게 한다"[29]것에 근거하고 있다. 道가 '아직 드러나지 않고 이름이 없을 때(未形無名之時)'를 無라고 말하고, '형체가 드러나 이름이 있을 때(有形有名之時)'를 有로 말하고 있다. 道의 근원의 상태를 설명하는 것은 '無'로, 道가 어떤 조짐을 보이는 상태, 또는 작용을 일으키는 상태를 '有'로 보고 있는 것이다. 그래서 無는 근원적으로 말하여, 만물의 시원이며, 有는 도가 만물과 연관되어 작용을 일으키는 작용성의 의미를 갖는 것이라 할 수 있다.

모종삼은 한 걸음 더 나아가 無와 有에 대한 이러한 이해는 "항상 無로써 그 묘함(妙)을 관조하고, 항상 有로써 그 徼를 본다"[30]는 문장을 통하여 보다 구체적이고 생활 실천의 경지임을 설명하고 있다. 여기서 말하는 '觀其妙'라고 할 때, '其'는 바로 '道'이다. 道를 앞에서 말한 것처럼 우리의 마음의 경지로 이해할 때 其는 心으로 말할 수 있다. 이때의 心은 '道心'이라고 할 수 있다.[31] 無는 道를 말하고, 妙는 無가 가지고 있는 無限妙用을 말한다. '無'가 아니면 '妙'해질 수 없기 때문이다. 無를 통하여 도의 무한묘용함을 드러내는 것이다.

그러면 모종삼은 '有'를 어떻게 규정할 수 있는가? 모종삼은 有는 객관 존재로부터 말하는 것이 아니고 완전히 주관적으로 무한한 心境의 요향성(방향성)에서 말하는 것임을 강조한다.[32] 이것은 無의 無限妙用을 근본으로 한 道의 작용성을 표현하는 것이다. '有는 만물의 어미(母)다'라고 말하면서 '항상 유로써 만물을 관조한다'고 한다. 여기서 말하는 요(徼)는 만물로 향하여 생겨나려고 하는 조짐이며, 어떤 구체적 방향으로 움직여 가는 徼向性(矢向性, 방향성)이라고 할 수 있다. 이 有性에 의하여 만물은 존재하게 되는 것이다. 無限妙用한 道는 특정한 방향을 가지고 있지 않지만, '有'에서 비로소 특정한 사물로 구체화하게 된다. 노자가 '有'를

---

29) 老子 道德經 王弼1章注 "凡有皆始於無, 故未形無名之時, 則爲萬物之始. 及其有形有名之時, 則長之育之, 亭之毒之 爲其母也"

30) 老子道德經 1 章「常無欲以觀其妙, 故無欲以觀其妙, 有欲以觀其徼」」

31) 牟宗三, 「老子道德經講演錄(一)」, 『鵝湖』334호, 4쪽 참조

32) 牟宗三, 『中國哲學十九講』, 98쪽

www.kci.go.kr

母로 나타낸 것은 바로 有가 만물의 형식적 근거[33]임을 설명하기 위한 것이라고 할 수 있다.

따라서 無가 無 그 자체로만 있을 때는 죽어 있는 無라고 할 수 있다. 이러한 無가 구체적 의미를 갖기 위해서는 有의 작용성을 가지고 있어야 한다. 그러나 有로부터 구체적 대상으로 작용을 일으키게 됨으로 인하여 만물은 비로소 존재하게 된다. 그렇지만 有의 작용이 일어나지만 어떤 한 대상에 고정되고 집착하게 되면, 그 활동성을 잃어버리게 된다. 그렇게 되면 道의 무한묘용을 잃게 된다. '有'의 활동성으로 인하여 만물이 존재하게 하지만 그 활동성을 잃지 않기 위해서는 그 대상에 고정되거나 집착하지 않고 다시 그 근원의 상태인 '無'의 무한묘용으로 돌아와야 하는 것이다. 이처럼 無에서 시작되어 나와서, 만물의 존재를 근거 지워주는 有의 작용으로 옮겨가고, 이러한 有는 有 자체에 머무는 것이 아니라, 다시 무한 묘용함을 지닌 '無'로 다시 돌아간다. 이것은 마치 원 위에서 순환적으로 돌고 있는 것과 같다. 그래서 無이면서 無가 아닌 有이고, 有이면 有가 아닌 無이다. 모종삼은 이것을 노자가 제시하는 '지혜'에 속하는 것이라고 한다. 이러한 지혜의 순환 과정을 모종삼은 노자의 '玄'이라는 개념을 통하여 설명한다.[34] '현'은 깊다는 것이다. 이러한 비유적인

33) 모종삼은 형식적 근거에 대하여 다음과 같이 말한다. "'有'는 母(mother ground)이다. mother ground는 formal ground(형식근거)이다. 母는 근거이고 근거는 형식적 의미(formal sense)이다. 일반 사람들은 mother ground는 구체적인 어떤 것이라고 생각한다. 그것은 일반인들이 철학적 훈련과 논리적 훈련이 없기 때문이다. 일반인들의 생각에 따르면 그는 '근거'는 구체적인 것이며, 구체적인 것은 다시 구체적인 어떤 것을 찾아서 그의 근거로 삼는다고 여긴다. 그는 구체적인 것 배후에 늘 하나의 근거가 있어야 한다는 것을 생각하지 못한다. 논리적인 훈련이 조금이라도 있는 사람이라면 구체적인 사물의 근거를 말하면 그 근거는 반드시 다시 구체적일 수 없고, 반드시 formal한 것이라는 것을 모두 안다. 우리가 물리세계의 모든 현상의 최후의 것은 전자 양자 원자라고 말한다면, 원자 전자 양자는 구체적인 것이다. 이것은 과학적 해석이지 철학적 해석이 아니다. 플라톤이 하나의 사물에는 그것의 근거가 있고, 그것의 理가 있다고 말하는 것은 그것은 최후의 것(final)이다. 이러한 설명방식이 바로 philosophical한 것이다. <도덕경>에서 '有名, 萬物之母'라고 말할 때, 이 母는 최후의 것이며, 형식근거이다."(牟宗三, 「老子道德經講演錄(六)」, 『鵝湖』 339호, 5쪽)

www.kci.go.kr

표현을 통하여 구체적인 현실의 세계에서 드러나는 노자의 지혜를 설명하는 것이다. '玄'의 단계에서 道는 구체적이고 진실한 의미를 드러내게 된다. 그래서 "양자(유와 무)는 같은 곳에서 나왔지만, 이름을 달리한다. 모두 다 玄妙하다고 한다"[35]고 하는 것이다. 같은 곳이란 노자의 道이며, 이러한 道의 이중성(有와 無)의 활동을 '玄'이라고 표현하는 것이다. 이러한 도의 작용, 즉 道心의 작용을 통하여 만물의 존재를 설명하는 것이다. 모종삼은 道의 양면성 즉 '無'와 '有'를 '無爲'와 '無不爲'와 연결하여 설명한다. 노자는 "도는 항상 無爲하지만 하지 않는 것이 없다(無不爲)"[36] 라고 말한다. '無爲'는 '無'와 같고, '無不爲'는 有와 같은 것이다. 道는 '無爲'하지만 무위에 머물지 않고, 또한 無不爲하게 된다. 無爲와 無不爲는 항상 함께 연결되어 있다. '無爲'는 '無不爲'의 작용을 일으키고, '無不爲'는 '無爲'를 근본으로 하고 있다. 이것이 바로 노자가 생각하는 道의 '實現의 작용'이라는 것이다.[37] 이것은 뒤에서 말하는 '不生之生'의 원리에서 잘 나타난다.

5. 실현의 원리로서의 道 – 不生之生

모종삼은 노자가 '無'에서 '有'가 生한다는 것은 창조의 의미가 아니라 실현의 의미임을 강조한다. 道의 이러한 無와 有의 작용성(徼向性)을 통하여 만물의 創造와 創生을 설명한다. 그런데 여기서 말하는 '生'이 마치 기독교에서 하나님이 無에서 萬物을 창조하는 것과 같은 그러한 창조로 이해되어져서는 안 된다는 것이다. 모종삼은 道가 만물을 生하는 '生'은 결코 실재 층차에서 하나의 도체를 긍정하고, 이러한 도체가 갖는 창조성으로부터 만물을 창조되어져 나온다는 것을 말하는 방식이 아니다. 여

34) 牟宗三, 中國哲學十九講』, 99쪽
35) 老子道德經 1장, "此兩者, 同出而異名, 同謂之玄"
36) 老子道德經, 37章, "道常無爲而無不爲"
37) 牟宗三, 『才性與玄理』, 177쪽

www.kci.go.kr

기서 모종삼은 도가에서 말하는 '生', 즉 창생의 의미를 '不生之生'이란 특수한 용어를 통하여 설명하고자 한다. '생하지 않지만 생한다'(不生之生)는 것은 무엇을 의미하는 것인가? 이것은 노자가 보는 만물의 관념과 연관이 있다. 앞에서 말한 것처럼 여기서 말하는 천지만물은 실재하는 구체적인 사물을 가리키는 것이 아니다. 우리의 관념에 드러나는 관조의 대상으로서 만물이다. 따라서 여기서 말하는 생은 만물을 직접 창생하고 주제하고 조작하려는 적극적인 의미가 아니고, 소극적인 生의 작용을 나타내는 것으로, 만물을 만물 스스로 생장하도록 공간과 기회를 제공하는 것이며, 이를 통하여 만물이 자유자재하게 스스로 생장하도록 하는 것이다.

모종삼은 노자가 말하는 萬物은 모두 '自化' '自生'할 수 있는 능력을 근본적으로 갖고 있는 존재라고 생각한다. 다만 만물이 '自化'할 수 있는 것은 외적인 구속이 없는 상태에서 가능한 것이다. 無爲함을 통하여 만물이 自化할 수 있는 환경을 만들어 주고자하는 것이다. 이것도 천하만물이 모두 자기의 본성을 잘 유지하고 발휘하고 자신의 위치를 제대로 잡아간다는 의미에서 보면 다른 형태의 창조적 과정이라 할 수 있다.

이것은 道가 만물에 대하여 "낳지만 소유하지 않고, 작위하지만 자신의 능력이라고 믿지 않고, 길러주지만 주재하지 않는"[38] 無爲의 작용으로부터 얻어지는 결과이다. 이것을 모종삼은 왕필이 말한 "근원을 막지 않고"(不塞其原), "그 본성을 금하지 않고"(不禁其性), "내가 주재해서 이루어진 것이 아니다"(不吾宰成)라고 주석을 인용하여 설명하고 있다. 여기서 '기'(其)가 지시하는 것은 바로 만물이다. '만물의 본성을 금하지 않고, 만물의 근원을 막지 않는다'라는 것은 만물에 대하여 간섭하지 않으려고 하는 것이다. 앞에서 말한 것처럼 만물에 대하여 관조의 태도로 보려고 하는 것이다. 이러한 '虛靜' '無爲'한 작용이 발휘될 때, 만물은 스스로 생겨나고(自生), 스스로 가지런하게 되고(自濟), 스스로 자라고 만족하게 된다(長足)는 것이다.[39] 바꾸어 말하면, '道'가 만물에 대하여 한 걸

38) 老子道德經, 51章, "生而不有, 爲而不恃, 長而不宰, 是謂玄德"

www.kci.go.kr

음 물러나서 양보하고, 만물들을 간섭하거나 조작하지 않으면, 만물은 그 스스로 생장할 수 있다고 생각하는 것이다. 만물이 이처럼 '自生'하는 근원을 살펴보면, 소극적인 측면에서 역시 도가 가진 '무위함'에서 비롯되었다고 할 수 있는 것이다. 이러한 측면에서 도가 만물의 존재의 근원이고 생성의 근원이 될 수 있는 것이다.

이러한 실현의 원리는 노자가 제시하는 '無'의 공부를 통해서 가능한 것이다. 한 걸음 물러나 만물을 관조하고, 만물이 자생할 수 있도록 하는 것은 노자가 말하는 소극적 측면에서 '生'인 것이다. 이러한 면에서 노자에서 말하는 '生'을 道에 의한 직접적인 '창생'으로 이해하는 것은 노자의 '無爲'의 의미를 제대로 반영하지 못한 것이다. 노자에서 말하는 '生'은 '생하지 않지만 생하는(不生之生)' 소극적 의미로 이해해야 하는 것이다.[40] 도가 만물을 '化生'하는 것은 소극적이며, 한 걸음 물러나서 관조하는 위치에 머물며, 각기 만물들이 스스로 성장할 수 있도록 도와 주는 것이며, 그 자신의 德(본성)에 의거하여 自我를 실현하도록 작용을 일으키는 것이다. 이렇게 한 걸음 물러나는 것은 상당한 수양공부가 필요한 것이다. 노자는 "그 자신을 뒤로 물러나지만 오히려 앞서게 되고, 자신을 밖에 놓아두지만 도리어 자신을 보존할 수 있다"[41]라고 한다. 대부분 사람들은 자신을 과시하려고 하고, 자신을 앞세우려고 하는데, 누가 뒤로 한 걸음 물려고 하겠는가? 도가만이 한 걸음 물러나라고 주장한다. 우리가 한 걸음 물러남을 통하여, 모두 다 함께 살 수 있는 길을 찾고자 하는 것이다. 모종삼은 이것은 바로 道 즉 '마음의 경지'(心境)에서 발휘되는 '삶의 지혜'라는 것이다.

---

39) 不塞其原, 則物自生, 何功之有? 不禁其性, 則物自濟, 何爲之恃? 物自長足, 不吾宰成, 有德無主, 非玄而何? 凡言玄德, 皆有德而不知其主, 出乎幽冥 (老子道德經,10章,王弼注)

40) 牟宗三, 『四因說演講錄』, 74쪽

41) 老子道德經 7章, "是以聖人後其身而身先., 外其身而身存"

www.kci.go.kr

6, 나오는 말

이상에서 牟宗三의 도가철학에 대한 이해를 근거하여 노자의 도에 대하여 논술하였다. 우선 모종삼은 철학이 갖는 보편성과 특수성이라는 입장에서 동양철학의 특수성을 말하고 있다. 동양철학은 이론적 분석을 통한 객관적 진리를 밝히는데 초점이 있는 것이 아니라, 주체적인 실천을 통하여 진리를 체현해내려는 노력에 중점이 모아져 있다는 것을 밝히고 있다. 노자철학의 관심도 객관세계의 존재의 양상, 즉 "사물이란 실제로 무엇인가?" 그리고 "우리는 어떻게 사물의 변화 과정을 설명할 수 있는가"라는 것에 대하여 물음을 던지는 것이 아니다. 그래서 노자의 도에 대한 의미 규정을 서양의 '실체'나 '제일원인' '만물창생의 기본동력'이라고 하는 것은 노자의 구체적인 문제의식과는 거리가 있음을 말하였다. 따라서 모종삼은 노자에서 나타난 형이상학적 의미는 서양의 형이상학적 의미와는 다른 차원의 물음임을 밝히고 있다. 그는 '경계형태의 형이상학'이라는 개념을 통하여 노자의 도를 주관적 실천 경계로 이해하였다. 牟宗三은 老子가 말하는 道는 이성의 추론적인 사유의 결과물이 아니라, 고도의 수양을 통하여 체득되어진 경계의 의미로 이해되어져야 한다고 주장한다.

그래서 노자가 말하는 道와 無爲 自然은 모두 생활실천상의 개념이라는 것이다. 따라서 노자의 철학적 물음은 구체적인 역사적 배경을 가지고 출발하고 있음을 지적한다. 노자가 주목한 것은 주나라 문화의 타락이라는 것이다. 외재화 형식화된 문화가 낳은 것은 '허위의식'이고, 실천할 수 없는 규범은 인간을 고통에 빠져들게 한다. '조작'과 '술수'를 '有爲'라고 할 수 있다. '有爲'로 인하여 인간들은 부자연스럽고 부자유한 모습을 드러내게 된다. 노자가 이러한 有爲 造作에 반대하여 제기한 것이 바로 '無爲'이다. 無爲의 수양과정을 통하여 도달하는 경지를 '無'라고 하는 것이다. 無의 경지는 '自由' '自然'의 경지이다. 노자에서 말하는

www.kci.go.kr

‘無’는 결코 ‘客觀 實體’의 개념이 아니라, 有爲의 부정을 통한 無爲라는 실천의 과정을 통하여 도달된 하나의 ‘마음의 경지’를 의미한다. 이것은 ‘虛’와 ‘靜’의 수양의 공부을 통하여 드러나는 ‘마음의 경지’(心境)이고, 모종삼은 이것을 道라고 표현한다.

또한 道는 無와 有라는 이중성을 통하여 도의 근원상태와 활동성을 설명한다. ‘無’는 無限妙用을 가진 도의 근원을 설명하는 것이고, ‘有’는 구체적 사물로 구체화되어지는 활동을 설명한다. 無와 有는 그 자체로 고정된 것이 아니고, 언제나 원 위에서 순환의 과정을 거치는 것처럼 계속 활동하고 있다. 이러한 오묘한 움직임을 노자는 ‘玄’이라고 표현한다. ‘無’와 ‘有’의 순환의 과정을 거치면서 道는 萬物과의 관계를 형성하고 있다.

노자에서 道는 만물이 자기의 본성을 모두 실현할 수 있도록 배려해주고 책임지는 존재이다. 만물이 자신의 본성 즉 ‘自己如此’한 自然의 본성을 어떻게 自生自化할 수 있는가에 관심이 모아져 있다. 따라서 노자가 말하는 ‘生’의 의미는 道가 직접 만물을 창생하는 의미가 아니라, 道가 無爲하게 되면 만물은 스스로 자신의 본성을 발휘하여 자신의 위치를 잡아나갈 수 있게끔 해주는 ‘不生之生’의 의미이다. 이것이 바로 노자가 말하는 “無爲而無不爲”의 지혜인 것이다. 그러므로 노자에서 生은 적극적인 창생의 과정을 설명하는 것이 아니라, 한 걸음 물러나서, 만물이 자기의 본성을 실현할 수 있도록 배려해 주는 소극적 의미의 ‘不生之生’의 지혜를 말하고 있는 것이다.

모종삼은 老子의 道에 대해서 동양철학의 문화적 특수성의 입장에서 노자철학의 특성을 보다 더 부각시키려고 하였다. 그것은 바로 실천성의 확보에 있다. 장자도 “진인이 있은 뒤에야 비로소 참다운 지식이 있게 된다”[42]라고 말한다. 이 말은 동양철학이 객관적 지식의 명증성을 확보하는 것에 목표를 두는 것이 아니라, 이상적 인간을 스스로 실현하는데 그 목적을 두고 있음을 말하는 것이다. 보다 이상적 삶을 향하여 스스로

42) 莊子 大宗師, 且有眞人而後有眞知

www.kci.go.kr

결단하고, 그것을 실현하기 위하여 끊임없는 실천을 행할 때 참다운 지식은 그 진정한 의미를 확보하게 된다는 것이다. 철학은 자신의 삶을 고양하기 위한 주체적인 결단을 결행할 수 있어야 그 진정한 의미를 확보할 수 있을 것이다. 철학을 배우는 것은 분명 어떤 종류의 기술을 배우는 것과는 다르다. 우리가 철학을 배우고, 철학함은 삶 전체를 걸고 하는 작업(life work)일 것이다.[43] 牟宗三이 도가철학에서 실천성을 확보하기 위한 이론적 작업은 동양철학이 가지고 있는 본 모습을 회복하는 것이라고 할 수 있으며, 도가철학이 가지는 현대적 의미를 새롭게 조명하기 위한 한 통로가 될 수 있을 것이다.

43) 牟宗三, 『中西哲學會通十四講』, 32쪽 참조

www.kci.go.kr

참고문헌

牟宗三, 『中國哲學十九講』, 學生書局, 1983, 台北
『才性與玄理』, 學生書局, 1983, 台北
『現象與物自體』, 學生書局
『智的直覺與中國哲學』, 臺灣常務印書館
『四因說講演錄』, 上海古籍出版社
「老子哲學講演錄」, 『鵝湖』
『齊物論講演錄』, 『鵝湖』
『中國哲學的特質』, 學生書局
『圓善論』, 學生書局, 1985
樓宇烈, 『王弼集校釋』, 華正書局,
馮友蘭, 『中國哲學史』, 中華書局, 1992
馮友蘭, 『中國哲學史新編』第一冊, 第二冊, 人民出版社, 1992
勞思光, 『中國哲學史』第一卷, 三民書局, 1980, 台北
王邦雄, 『老子的哲學』, 東大圖書公司
徐復觀, 『中國人性論史-先秦篇』, 台灣商務印書館, 1982
許抗生, 『帛書老子注譯與研究』, 浙江人民出版社, 1982
陳鼓應, 『老子注譯及評介』, 中華書局, 1992, 北京
陳鼓應, 『莊子今注今譯』, 中華書局, 1991, 北京
陳鼓應, 『老莊新論』, 上海古籍出版社, 1992
袁保新, 『老子哲學之詮釋與重建』, 文津出版社, 臺北, 1990
憨山大師, 『老子道德經憨山解』, 琉璃經房, 1974
王 卡, 『老子道德經河上公章句』, 中華書局, 1993

www.kci.go.kr

余培林,『新譯老子讀本』, 三民書局, 1982, 台北
錢 穆,『莊老通辨』, 東大圖書公司, 1990, 台北
劉笑敢,『莊子哲學及其演變』, 中國社會科學出版社, 1988, 北京
『노자철학』(김용섭역), 청계출판사, 2000
王 博,『老子思想的史官特色』, 文津出版社, 台北
吳 康,『老莊哲學』, 台灣商務引書館
李康洙,『道家思想의 硏究』, 고대민족문화연구소, 1984
李康洙,『老子와 莊子』, 길, 1997
金炯孝,『데리다와 노장의 독법』, 한국정신문화연구원출판사, 1994
최진석,『노자의 목소리로 듣는 도덕경』, 소나무, 2001
김형효,『사유하는 도덕경』, 소나무, 2004

www.kci.go.kr

不生之生的道-牟宗三對老子之道的理解

朴 勝 顯

本論文是對牟宗三所解釋的老子的道的研究. 在老子的哲學中, '道'是一個很重要的觀念. 在這個方面, 牟宗三有很獨特的主張, 他把老子的道視爲一種主觀的境界, 卽心境, 把它關聯著生活實踐方面來說. 他所說的境界是主觀方面的心境, 主觀上的心境修養到什麽程度, 所看到的一切的東西都往上昇, 就達到什麽程度. 他認爲老子的形而上學是從主觀上講, 不從存在上講. 所以他給老子或道家的形而上學起了個新的名字, 稱之爲'境界形態形而上學', 與客觀地從存在講的'實有形態的形而上學'對說.

牟宗三認爲老子的道是通過無來說, 來顯示的, 由無以展示道是一種主觀實踐境界. 不過, 這個無是簡單化的總持的說法, 並不是老子本來便提出來的. 他直接提出的原是'無爲', 那是對著'有爲'而說. 老子反對有爲. 牟宗三認爲, 這裡牽涉一種他當時的特殊的機緣, 那便是'對周文疲弊而發'. 老子的那個時代, 周代的文制已完全形式化, 而顯得疲弊無力, 不能指導人的生活方向. 老子便把周文看成是一種束縛, 視之爲外在的、形式的空架子, 是造作有爲的東西, 對我們生命的自由自在狀態都是束縛桎梏. 爲了對治有爲造作, 他提出'無爲'的觀念來, 由無爲說自然. 講無爲就涵著自然這個觀念. 這個'自然'不是自然世界的東西, 而是通過高度修養而達到的一個心靈境界, 可以看成是一種心境.

牟宗三認爲, 道是主觀的實踐境界, 它有無與有兩方面的性格. 依牟宗三的看法, 道有無與有的雙重性格, 道卽透過這無與有的徼向性來創生萬物. 那麽, 道的這種透過無與有的徼向性來生成萬物, 是否眞的有創生創造萬物的意思, 如西方基督教上帝從無中創造萬物那樣呢? 不是的. 牟宗三特別提出, 道的生萬物的生, 並不是在實有層次上肯定一個道體, 從這個道體的創造性來講創造萬物. 牟宗三特別所提出的生是'不生之生', 認爲這才是道家或老子所說生的本意. 這是消極地表示生的作用, 讓萬物自己生自己長, 只是提供一個空間、一個機會, 讓萬物能自由自在地生長. 這樣地任萬物自己生其所生、長其所長,

www.kci.go.kr

這需要一種工夫、一種見地, 以至一種智慧, 才能成就. 由此可開拓出一種實踐的境界. 牟宗三通過'境界形態的形而上學'這個概念來特別强調老子哲學所具有的實踐性.

Key Words: '境界形態的形而上學' '有爲' '造作' '無爲' '自然' '不生之生'

박승현 e-mail : psh310@hanmail.net

www.kci.go.kr