

# 한국 철학을 위한 자유평론

김 형 효\*

- 
- I. 대상학으로서의 과학과 사유학으로서 III. 진리의 세 가지 사유 범주와 세 가지의 철학 철학적 사유
  - II. ‘時代的이지도 않고 超時代的이지도 않는’ 思惟와 한국철학 IV. 溫故知新과 창조적 求道者
- 

## I. 대상학으로서의 과학과 사유학으로서의 철학

과학은 어떤 일정한 연구대상을 갖고 있는데 비하여, 철학은 그런 것을 전혀 지니지 않는다. 이것이 철학과 과학의 큰 차이점일 것이다. 모든 과학 인문사회와 자연과학의 명칭이 다 자신의 고유한 연구대상의 영역을 지시하고 있는데 오직 철학만은 그런 표시가 전혀 없다. 동양어에서든 서양어에서든 이것은 다 마찬가지다. 이런 외형적인 특성이 사실인즉 피상적인 차원에서가 아니라, 과학과 다른 철학의 근본적 본질을 말하고 있는 셈이다. 그 까닭은 과학이 대상적 연구의 학문임에 비하여, 철학은 사유의 학문임을 암시하기 때문이다. 그러나 과학과 철학의 차이점을 저렇게 흑백적인 단순논리로서 대비해서는 안된다. 말하자면 과학은 사유하지 않는 대상학이고, 오직 철학만이 대상이 없는 사유학이라고 여겨서는 안된다는 것이다.

---

\* 한국정신문화연구원 교수, 철학

하기야 하이데거(M.Heidegger)가 ‘과학은 사유하지 않는다’(Die Wissenschaft denkt nicht.)라고 이미 언급하였다. 그 말의 뜻은 과학이 생각하지 않는다는 것을 의미하는 것은 아니다. 생각하지 않는 과학이 애당초에 성립할 수 없는 것은 자명하다. 따라서 하이데거의 저 말은 그런 상식적 수준에서 이해되어서는 안되고, 과학의 본질을 지적한 철학적 입언이다. 과학은 이 세상의 존재를 존재론적으로 사유하지 않고, 다만 모든 것을 대상적으로만 취급하여 존재를 지워버리는 일을 한다는 것을 언급한 것이 하이데거의 저 언표이다. 그러나 우리의 주장은 하이데거의 입언과 같은 수준으로 이해되어서는 안 된다. 우리의 것은 좀 더 소박한 주장에 가깝다. 과학이 대상학이라는 것은 자기의 전공분야의 대상에 대한 지식을 객관적으로 연구조사하는 학문임을 뜻한다. 그런데 그런 객관적 조사연구에 의한 결론이 대상의 이해에 대하여 대단히 표피적이고 현상적인 자료조사의 확인 이상도, 그 이하도 아니라는 것에서 오는 지적인 허전함을 느낄 때에, 사람들은 과학의 철학적 깊이를 요구한다. 말하자면 과학이 단순한 자료의 정리나 자료조사의 객관적 현상의 확인 정도로서는 지성이 만족할 수 없을 때에, 사람들은 과학의 사유를 반성하고 숙고한다. 이 때에 대상학으로서의 과학은 철학적 요구를 갈망한다. 철학적 요구란 곧 사유의 깊이를 요청하는 것이다.

철학은 과학과 같은 대상학이 아니고, 사유학이다. 사유가 사유를 대상으로 하는 경우가 있다. 논리학이 그러하다. 특히 수리논리학은 수학과 함께 인지과학으로 독립되어야 타당하리라. 그러나 철학적 사유는 사유를 대상으로 하지 않는다. 철학적 사유는 사유하는 자의 주체적인 수준과 세상을 보는 눈의 높이와 분리되어서 존립하는 것이 아니기 때문에, 철학자는 자신의 사유로서 사유할 뿐이다. 그러므로 철학에서 사유하는 주체의 사유하는 사유의 깊이와 높이와 너비가 문제된다. 이런 것을 객관성이 없는 주관적 사유라고 말해서는 안 된다. 철학적 사유에서 ‘객관적/주관적’인 것의 대조는 아무런 중요성을 지니지 않는다. 철학적 사유가 객관적이 아니듯이, 그것은 또한 주관적인 것도 아니다. 철학적 사유에서 대상으로 독립가능한 것은 과학으로 분리되어 이탈하였다. 현재의 모든 과학들이 다 옛날에는 철학의 우산 아래에 있었다. 과학들이 분가해 나가니까 철학의 영역이 좁아져서 현재처럼 철학의 위기를 만난 것이 아닌가 라고 여겨질 수 있다. 철학이 과학의 연구조사의 성과 앞에서 열등의식을 느낀다면, 철학은 영양실조로 자연히 죽는

다. 그러나 철학이 대상학이 아니고, 사유학이라는 자각이 뚜렷하다면, 철학은 과학과 다른 길을 가면서 대상적 과학과 다른 사유의 세계를 펼친다.

그러면 철학의 각 분야로 여겨 온 형이상학, 인식론, 자연학, 언어철학 등등은 대상의 영역이 아닌가 하고 의문이 일어날 수 있다. 그렇지 않다. 그것들은 철학의 대상을 말한 것이 아니고, 다만 철학적 사유의 특성을 분류한 것에 불과하다. 말하자면 형이상학적 사유, 인식론적 사유, 그리고 자연학적 사유, 언어철학적 사유 등이 있을 뿐이지, 그것들이 철학의 연구조사 대상을 지칭한 것은 아니다. 언어철학은 정치철학과 같은 대상적 객관적 학문이 아닌가 하고 추정해 볼 수 있다. 언어학과 정치학은 언어와 정치를 대상화하여 객관적으로 그 영역을 조사 연구하여 어떤 지식을 정리하지만, 언어철학과 정치철학은 언어와 정치에 대한 철학적 사유 자체를 문제시한다. 이를테면 과학으로서의 언어학과 정치학은 언어와 정치가 현상적으로 그리고 경험적으로 무엇인가를 규명하기 위하여 분과적으로 연구 조사하지만, 철학은 언어와 정치가 인간의 사유에 어떻게 투입되어 있고, 또 인간의 사유가 언어나 정치를 통하여 어떻게 자신을 투사하고 있는가를 사유한다. 그러므로 과학으로서의 언어학과 정치학은 언어와 정치세계의 제반 현상을 분석의 대상으로 삼지만, 철학은 그런 언어와 정치의 제반 현상을 연구조사의 대상으로 여기지 않는다. 오히려 언어활동과 사유와의 관계와 정치권력과 사유와의 연관성을 철학이 사유한다고 볼 수 있으리라.

따라서 철학에 무슨 연구조사의 대상이 있는 양, 전공의 이름으로 세분하는 것은 철학의 본질과는 별로 상관이 없다. 오히려 그런 분류는 비철학적이다. 가령 대학에서 형이상학 전공·인식론 전공·유학 전공·노장철학 전공·불교철학 전공·근세철학 전공·중세철학 전공·사회철학 전공·언어철학 전공 등을 교과과정에 열거할 수 있고, 그런 전공과목의 학자들을 선별할 수 있다. 그러나 그런 분류는 어디까지나 현실적으로 철학적 사유에의 접근을 다양하게 그리고 용이하게 하기 위한 편법이지, 철학을 그렇게 칸막이 할 수 있다는 것이 결코 아니다. 과학의 전공분류도 그런 편법에 지나지 않는다고 항의할 수 있으리라. 그러나 과학의 전공분류는 과학이 지식으로서 더 세분화하고 더 정밀화하고 더 확실화하기 위한 방법으로서 권장할만한 사항으로서 여겨진다. 같은 과학 안에서도 서로 전공의 벽이 달라서 대화는커녕 이해도 안 되는 그런 사태가 생겨도, 그것은 어쩔 수 없는 과

학적 정밀성의 대가로서, 자랑할 만한 것은 아니지만, 그렇다고 결코 수치스런 것도 아닌 대상적 지식의 전문화에 기인한다고 여긴다. 요컨대 과학은 전문학이다.

그러나 철학은 전문학의 요청과는 반대의 길을 간다. 물론 철학이 과학의 모든 분야를 다 포괄하기 때문에 전문화를 반대한다는 것이 아니다. 그런 일이 일어날 수도 없고 앞으로도 불가능하리라. 왜냐하면 포괄적인 과학으로서의 철학은 현실적으로 불가능하기 때문이다. 철학이 제 과학의 과학이라는 정의는 허구적이다. 그런 정의는 옛날처럼 철학 안에 제 과학이 다 포함되어 있었을 때의 일이다. 그러나 지금은 제 과학이 다 분과되어 나갔고, 또 앞으로도 논리학 같은 학문이 인지과학의 한 분야로서 독립되어 나갈 것이다.

현재는 과학과 기술의 권위가 지배하는 시대이기 때문에 그런 포괄적인 학문으로서의 철학은 이미 존재하지 않는다. 그래서 철학 안에서도 스스로 이미 철학의 종말을 말하는 이들이 많다. 그런 선언이 결코 엽기적인 일이 아니다. 철학이 전공을 합법적으로 따지는 과학의 길을 추종하는 한에서, 철학은 이제 그 사명이 끝났다고 봐도 크게 지나치지는 않으리라. ‘철학의 종말’을 말하는 하이데거와 같은 철학자는 철학이 과학과 기술학의 근거처럼 여기던 과거의 권위가 과학과 기술에 의하여 내팽개쳐졌기 때문에 그런 철학은 이제 죽어야 마땅하고, 이제부터는 다른 철학으로서의 사유가 새로 출범해야 한다는 취지를 밝히고 있다. 이와 함께 철학이 이제부터 그동안 대학의 편의적 아카데미가 추종해 온 방식처럼 전공과목으로 나열하는 방식을 버리고 사유의 근본으로 되돌아가야 한다고 그는 주장한다. 사실상 철학적인 기존의 지식은 과학적인 지식의 유용성과 참신성에 밀려 이미 지식으로서의 기능을 중지 당하였다. 과학의 영역에서는 일년이 멀다하고 지식의 갱신이 이루어져서, 일년 전의 것은 이미 지식이 아닌 유물로서 취급당하고 있는데, 유독 철학에서는 옛날 것이 조금도 변치 않고 그 학설들을 지식으로 가르치니 지식상에서 철학이 과학과 경쟁이 되지 않는다. 지식의 본질은 인생의 현실적 삶의 편리에 기여하고, 효용성을 증대시켜 주는데 있다. 컴퓨터가 그 대표적인 사례다. 아무리 컴퓨터의 문제점을 인간이 지적하여도, 그 기계가 현실적으로 제공하는 편리성과 일 처리의 효율성 앞에서 다른 모든 반대언설이 다 무너진다. 지식의 효율과 편리함은 과학과 기술의 경제성이다. 이런 과학적 지식의 경제성 앞에서 재래의 철학적 지식은 바람 앞의 등불처럼 초라한 신세를 면치 못한다. 인간은 앞으로 더욱

더 과학과 기술의 경제성을 맹렬히 찾으리라.

이런 시대적 상황 속에서 철학은 무엇을 해야 하는가? 철학이 과학기술의 인식론적 근거라고 주장해 보아도, 그런 주장은 이불 속에서 만세 부르는 꼴 밖에 안 된다. 또 그런 주장을 계속 밀고 나가는 경우에, 철학은 과학기술과 같은 경제적 효율성도 없고, 지식으로서의 참신성도 없으므로 자연히 철학을 공부하고자 하는 지망자가 대폭 줄든지, 거의 없는 지경에 이르게 된다. 그 경우에 전공적 연구조사자로서의 대학의 직업적 철학 교수의 자리가 위협을 받게 된다. 대학에서 철학 강좌의 수가 양적으로 크게 축소되었다는 최근의 실태는 시장 논리에 밀린 철학의 형세를 반영한다 하겠다. 그래서 철학 강의를 자신의 대중적 인기를 만회하기 위하여 별의 별 아이디어를 다 짜낸다. 잘 팔리는 상품이 되기 위하여 흥미분위의 제목을 붙이고, 내용도 흥미스러운 일화를 많이 집어넣고 대중으로서의 학생들을 웃기도록 해야 한다고 한다.

철학의 교과목에 여러 가지 전공들의 명칭이 나열되어 있는 것은 본질의 차원이 아니고, 편의의 문제이다. 즉 그런 교과목들의 다양성이 전공의 칸막이를 정당화하는 것이면, 그런 나열이 오히려 철학적 사유에 방해를 일으키는 역기능을 초래하지만, 그것들이 철학적 사유에 접근하기 위한 임시적 방편이라고 보면, 타당한 근거를 지닌다고 말할 수 있다. 왜냐하면 철학적 사유는 막연히 백지의 상태에서 출발하는 것이 아니고, 어떤 주어진 성향의 자각에서 시작하기 때문이다. 그러므로 각 과목들은 각자로 하여금 철학적 사색에 재미를 느끼게끔 해 주는 한시적 통로의 뜻을 지닐 뿐이다. 자기에게 주어진 개성적 성향의 기질에서부터 철학적 사유가 발동되므로, 각 과목들은 그런 다양한 성향의 계발을 보조해 주는 의미를 갖고 있다. 그러므로 철학적 사유는 철학을 하려는 이들 각자의 성향으로 접근의 길을 다양하게 선택케 할 수 있으나, 그것이 각자의 영역을 소유하는 그런 닫힌 봉토가 되게 해서 안 된다. 각자가 자기의 전공영역의 소유의식에 젖어 거기에 닫힌 봉토의 철책을 구축하는 경우에, 철학은 이미 사유가 아니라 대상을 관념적으로 소유하려는 사이버 대상학의 입장으로 전락하고 만다. 과학은 정당한 대상학이지만, 철학은 소유하려는 대상이 없는 사유학이다. 대상적 과학의 요구는 지식에의 요구이다. 그러면 사유의 학으로서의 철학은 무엇을 요구하는 사유인가? 이 물음을 잠시 유보해 두자.

철학이 소생하려면, 그것은 다시 사유의 학문으로 되돌아와야 한다. 철학은 과학이 아니다. 또 그것을 모방해서도 안 된다. 철학은 자신의 본디 길을 다시 가야 한다. 지식은 과학으로 충분하다. 가령 자유의 본질이 무엇이고, 무엇이 평등의 참 의미인가를 사유한다고 가정해 보자. 또 고통은 무엇이고 왜 인간은 고통으로 괴로워하는지, 거기에서부터 어떻게 초탈할 수 있는지 하는 물음이 제기되었다고 가정해 보자. 이 세상에서 변치 않는 근원적 사실이 무엇이고 그것을 우리가 어떻게 알 수 있는지? 이 세상을 우리가 새로 다시 만들 수 있는지? 그래서 혁명이 가능한지? 현실과 이상의 차이는 무엇이고 그 차이를 어떻게 읽어야 하는지? 현실과 사실이 같은 것인지 다른 것인지? 역사의 현상들을 넘어서 역사의 본질이 있는지? 인간은 왜 과학기술을 만들면서 종교를 또 모색하는지? 이기심은 무엇이고, 또 왜 인간들은 그토록 명분을 내세우면서 싸우는가? 대화의 당위적인 요구에도 불구하고 현실적으로 인간관계에서 왜 대화가 그토록 어려운가? 이런 어려움은 언어활동과 어떤 본질적 관련성이 있는지? 이런 종류의 질문들은 어떤 과학의 지식으로 충족되지 않는다. 또 과학은 그런 질문들을 사유하지 않는다. 과학과 기술이 그런 질문들을 스스로 제기할 수 없으니까, 그런 차원들의 질문을 과학적으로 무의미하다고 일축한다.

그러나 인간은 과학에서 처리하지 못하는 비과학적인 물음들을 소멸시키지 못한다. 본디 인간은 그런 존재로 태어났다. 철학은 이제 그런 질문들을 사색하고 모색하는 사유를 해야 한다. 철학이 그런 사유를 안고 사유할 때에 철학이 소생한다. 철학이 오늘날의 한국문화처럼 가벼움의 홍수 속에서 인기를 끌려고 엽기적 행각을 일삼으면, 철학은 스스로 불쌍한 처지로 추락한다. 철학적 사유는 가벼움이 홍수처럼 범람하면 어디에도 숨쉬지 못한다. 가벼움의 홍수는 돈 버는 일이 모든 관심의 주류가 되면서, 즉 돈이 성공의 척도로 인정되면서, 그 성공을 더욱 빛나게 만드는 재치와 교양의 장식품의 정도로서 지성이 대접받는 그런 세상을 연상시킨다. 철학적 사유는 가벼움의 홍수 속에선 익사한다. 철학적 사유는 본질적으로 求道的이다. 구도적인 영혼은 가벼움의 홍수 속에서 우울하다. 즐겁지 못하다. 존재의 가벼움은 철학적 사유의 무게와 같이 가지 않는다. 그렇다고 철학적 사유가 진지함의 병에 걸렸다는 것은 아니다. 존재의 가벼움이 경망스러움의 병을 부르므로 철학적 사유는 진지함을 가까이 하나 그렇다고 거기에 집착하지 않는다. 철학적

사유는 진지한 영혼의 요구에서 내 인생이 이렇게 醉生夢死해서는 안되겠다는 구도적 자각에서 시작하지만, 진지함이 전부인 것처럼 절대화하는 경우에 그 사유는 그 진지함의 노예가 되어서 우울증에 빠지고 말 것이기 때문이다.

## II. ‘時代的이지도 않고 超時代的이지도 않는’ 思惟와 한국 철학

최우간 저런 종류의 질문들이 한국 철학과 무슨 상관이 있는가? 한국 철학은 한국적이어야 할 터인데, 저런 질문들은 도무지 한국적이지 않다. 그래서 한국 철학이 가능한가라는 물음이 또 제기될 수 있다. ‘한국 철학’이라는 명명에 두 가지의 의미가 있을 수 있다. 그 하나는 한국인으로서의 철학자가 예컨대 저런 질문들에 대하여 깊은 지혜가 담긴 사유를 학문적으로 표명하여 철학사의 흐름에서 탁월한 족적을 남기는 경우이다. 이 경우에 그의 생전에 그의 사유가 남들로부터 인정을 받는 경우가 생길 수 있기도 하고, 아니면 사후에 그가 크게 재평가되는 경우도 있을 수 있다. 한국이 그런 철학자를 자주 생산하면 그만큼 한국철학의 세계적 위상은 높아진다. 그러기 위하여 많은 세계인이 이해하는 영어나 불어, 그리고 독어 등으로 자기의 사유를 표현하는 것이 좋다. 한국어와 같은 지역어로서는 큰 철학자가 나오더라도 세계적인 의미를 띄기가 현실적으로 어렵다.

그렇다고 한국어를 알지 못하고서는 한국적 철학자가 창조되지 않는다. 철학적 사유는 그 사유가 나오는 문화사적 언어적 배경을 떠나서 특화되지 않는다. 여기서 특화라는 이상한 용어를 사용하였다. 혈통상 한국인이지만, 영어나 불어를 모국어로 하여 그 문화의 토양에서 사유가 자란 그런 철학자의 출현이 가능하다. 그러나 그 경우에 그는 혈통상 한국인이지만, 필연적으로 그의 사유가 한국적 사유가 아니라고 말하기는 어렵되, 한국의 상황 속에서 줄곧 살아온 철학자의 사유와는 다른 면모를 또한 띠고 있을 것이리라. 그 경우에 그의 사유는 매우 유동적일 수 있다. 철학의 보편화와 특화의 이중적 문제를 다시 우리가 곧 뒤에서 숙고할 것이므로 잠시 그 점을 유보해 두자.

또 다른 의미에서 ‘한국 철학’의 개념이 있을 수 있다. 그것은 한국의 역사 속에서 등장된 한국의 기존 철학자들의 사유를 공부하는 일을 의미한다. 한국역사

속의 어떤 철학자의 철학을 사유하고 공부하는 것은 물론 정당하고 온당한 철학공부의 한 방안일 수 있다. 그러나 이것은 앞의 언어철학의 예처럼 철학적 사유의 세계에 들어가는 하나의 임시적인 방안이지, 철학적 사유의 본질을 대변하는 것은 아니다. 예컨대 미국의 한 초학자가 미국역사 속의 한 철학자의 철학을 공부할 수 있고, 그런 작업 자체가 전혀 문제될 수 없다. 그 초학자가 그 미국의 어느 철학자가 좋아서 그가 밟았던 사유의 길을 마치 자기 자신의 求道の 길인 양 그 길을 자기화하려고 정진한다고 가정해 보자. 그러나 그가 그 미국철학자를 전공 지식의 영역으로 대상화하면, 그는 이미 철학적 사유를 포기하고 단지 그 철학자의 학설을 전공적 수준으로 응고시키고 만다. 그가 先哲의 철학적 사유를 공부한다는 것은 그것을 자기화(appropriation)하겠다는 것을 뜻한다. 자기화한다는 것은 그 先哲을 자기의 바깥에 있는 배워야 할 대상으로서 세워 두는 것이 아니라, 그를 가능한 한에서 자기 속에 소화시켜 자기의 사유가 바로 그의 사유와 다르지 않는 수준으로 일체화가 이루어져 있다는 것을 뜻하리라. 그런 일체화가 이루어진 다음에 그는 다시 그 先哲이 되어서 다시 자기의 세상을 물어야 한다. 그 先哲의 사유가 지금 내가 살고 있는 세상을 깨닫게 하는데 부족함이 없는지? 부족하다면 어떤 점에서 그런가? 그가 소화하고 자기화한 先哲의 사유가 지금의 자기 세상을 깨닫는데 부족하다고 여기는 순간에 그는 다시 다른 구도의 길을 떠나게 된다. 이런 사유의 중단없는 추구는 세상에 대한 물음의 단절없는 제기와 함께 일어난다. 철학자는 그의 求道の 정신이 만족할 때까지 끝없이 편력한다.

말하자면 ‘한국 철학’은 한국의 철학자가 탐구하는 철학적 사유로서 이해되어야지, 지역적 대상의 영역에 대한 연구 조사의 의미로 제한되어서 이해되어서는 철학의 의미가 살아 숨쉬지 못한다. 왜냐하면 철학은 정해진 객관적 대상의 영역을 전공하는 과학이 아니라, 道를 탐구하는 구도적 사유의 여행과 분리되어 이해되지 않기 때문이다. 기존의 어떤 한국철학자를 초학자나 초심자가 공부하는 방편으로 선택하는 것은 가하나, 그것을 자기 전공의 대상으로 거의 고착시키는 것은 철학적 사유의 본질이 아니다. 그러므로 한국 철학은 한국에서 철학 공부하는 이들의 철학적 사유의 수준으로 이해되어야지, 한국이란 지역의 철학적 영역을 대상적으로 절대화하는 폐쇄성으로서 인지되어서는 안 된다. 한국의 전통적인 철학의 영역도 여전히 그 先哲들의 철학적 수준과 사유의 깊이로서 평가되어야지, 대학의 교



수 자리를 겨냥한 전공 선택의 봉토 확보의 특정 수단으로 간주되어서는 안 된다. 변호사는 직업적으로 그가 변호해야 할 피고인을 옹호하기 마련이다. 그것이 그의 직업이다. 그러나 철학자는 그가 방편으로 선택한 先哲을 변호사의 피고인 옹호처럼 그렇게 무조건 하지 않는다. 그는 그 先哲의 사유가 하이데거의 말처럼 ‘시대적인 것도 아니고 초시대적인 것도 아니라’(weder zeitlich noch überzeitlich)고 성찰한다.

무슨 말일까? 先哲의 사유가 ‘時代的인 것’이 아니므로 그가 先哲과 시대를 달리함에도 불구하고 그 先哲의 사유를 공부한다. 그리고 또 그 先哲의 사유가 ‘超時代的인 것’이 아니므로 또한 후학들은 그 先哲의 사유가 지금의 현재에서 어떤 결핍을 안고 있는가를 숙고하고 성찰한다. 그러므로 先哲의 사유를 공부한다는 것은 그것을 닮으려고 하고, 그것을 자기화하려 하는 자득의 과정이자만 그 선철의 사유가 <하나의 어떤 진리>(a certain truth)를 보았으나, 그 先哲이 본 진리가 시대적(zeitlich)인 것이 아니므로 여전히 <진리>이나, 또한 그것이 초시대적(überzeitlich)인 것이 아니므로 <하나의 어떤 진리>일 수 밖에 없다. 다시 말하자면 그것이 초시대적인 것이 아니기에 진리의 求道에 대한 시대적 요청과 필요성이 달라진다. 그러므로 각 시대는 새로운 구도의 편력을 요구한다. 철학자는 철학적 사유를 구도의 정신으로 견지하고 있을 때에 가능하다. 구도자의 정신은 先哲에 대한 溫故와 그가 사는 세상의 知新 사이에서 깊이 사유한다. 즉 그는 溫故와 知新 사이에서 편력한다. 편력하는 영혼은 지식을 소유하며 인주하지 않는다. 구도자로서의 철학자는 어떤 전공에 대한 지식의 소유로서 자신을 규정하지 않는다. 지식의 양적인 소유의지는 권력의 양적인 의지처럼 하나의 지배의지요, 권력의지요, 현실적인 자아의 안전판을 지키려는 생존적 사고에 기인한다. 말하자면 그것은 자아의 생존을 튼튼히 확보하기 위한 영지 표지의 말뚝박기와 다를 바가 없는 것 같다. 그래서 일반적인 전공 소유자로서의 철학교수와 철학자는 다르다. 전공적 지식 소유의 차원으로 철학하기를 業으로 택하고 있는 이른바 조사 연구자들은 점차로 어떤 위기를 맞이할 수 있는 길은 가능성에 직면해 있게 된다. 그 위기는 그런 전공적 지식을 선택하려는 학생들이 날로 줄어든다는 사실에 기인한다. 철학적 지식은 지식으로서의 매력을 상실한지 이미 오래고, 지식으로서 실용적 가치를 띠지 않기 때문에 시장성이 거의 없다. 시장성이 없는 지식은 지식 상품으로 대우

받지 못한다. 그런 경우에 전공 칸막이로 안주하는 철학연구는 결국 시장에서 축출당하게 되고, 과거의 유물로서만 회상의 대상이 된다. 한국의 전공적 철학연구가 미구에 그런 처지를 당하게 되리라. 우리는 구도자로서의 철학자와 전공의 직업으로서의 연구자를 구분해야 한다.

철학이 求道の 學으로 사유된다면, 그 때에 철학은 구도의 요구를 각자의 영혼에서 싹틔우고 있는 모든 이들에게 다가오리라. 왜냐하면 철학의 요구는 과학의 요구와 다른 지평에서 있기 때문이다. 철학의 요구는 과학적 지식의 실용성 찾기 요구와 달라 각자가 사는 시대와 그 지역을 아우르는 세상의 깊은 지혜를 학문적으로 갈구하기 때문이다. 이것이 우리가 앞에서 유보해 두었던 철학적 요구의 물음에 대한 대답이다. 그래서 적어도 직업적인 생존의 요구를 넘어서려는 구도자들이 있는 한에서 철학적 사유는 과학적 사고방식이 결코 만족시킬 수 없는 그런 차원을 대변해 준다. 세상의 삶이 자꾸 직업적인 생존 투쟁과 그 성공을 기약하는 그런 야박한 처지로 인간들을 몰아 부치면 부칠수록, 그들은 다른 한편으로 그런 생존을 위한 쟁탈전이 싫어서 인생의 깊은 哲理를 학문적으로 사유하고자 하는 요구를 억누르기 힘들어진다. 그래서 철학적 사유는 전공적 철학연구의 직업을 넘어서 인간의 생생한 정신적 求道の 요구로서 대학에서 다시 제자리를 차지하게 되리라. 그러면 철학적 구도자와 철학의 전공적 연구자와의 차이를 어떻게 구분할 것인가?

물론 구도적 사유자와 전공적 연구자와의 외형적인 차이가 있을 수 없다. 그러나 구태여 그 차이를 밝히자면, 구도자는 마치 『화엄경』의 선재동자처럼 善知識을 찾기 위하여 문수보살의 권유에 따라 발심하여 53분의 선지식을 차례로 여행하면서 법을 청하여 듣는 그런 편력의 여행을 하는 것을 마다하지 않는 마음을 가지고 있다. 말하자면 구도적 마음은 본질적으로 편력한다. 왜냐하면 과학적 사유가 자기 전공의 대상적 진리를 연구조사하는 일인데 비하여, 철학적 사유는 그 사유가 사는 시대와 그 세상이 요구하는 진리를 道로서 터득하고자 하는 그런 마음에서 일어나기 때문이다. 그 마음은 어떤 소유의 제한된 봉토에서 만족을 느끼면서 그 봉토의 주인 행세를 하는 것이 아니라, 그의 구도적 정신이 그 시대와 세상의 진리를 증득할 때까지 편력한다. 그러면 우리가 앞에서 본 하이데거의 말인 철학적 사유는 ‘시대적인 것도 아니고, 초시대적인 것도 아니다’(weder zeitlich noch

überzeitlich)라는 말과 구도의 편력이 상호 밀접히 연관되어 있다고 봐야 한다. 先哲의 사유가 <진리 자체>가 아니라, <하나의 어떤 진리>이므로 변한 시대의 새로운 상황이 또 <다른 하나의 어떤 진리>를 필요로 하기 때문이 아닌가? 그러므로 동서고금의 철학사는 하이데거의 말처럼 <시대적인 것도 아니고 초시대적인 것도 아닌> 그런 사유의 역사가 아닌가? 시대적이지도 않기에 철학적 사유는 濫故이고, 초시대적이지도 않기에 그 사유는 知新의 특성을 함유하고 있다.

이미 우리가 위에서 철학사의 각 철학은 ‘진리 자체’(truth itself)가 아니라, ‘하나의 어떤 진리’(a certain truth)라는 말을 한 적이 있다. 그 말이 다시 여기서 유효하다. ‘하나의 어떤 진리’는 대상적이고 과학적 진리의 특정성과 같은 차원으로 이해되어서는 안 된다. 말하자면 과학적 진리는 특정한 진리들(the truths in particular)을 가리킨다. 그러나 철학적 진리는 어떤 특정한 대상의 영역의 진리를 말하지 않는다. 그것은 각 시대마다 요구되는 구원적인 세상보기의 진리를 뜻한다. 세상을 어떤 특정한 대상적 영역에서 인식하는 것이 아니라, 세상을 시대적, 공간·지역적 세상으로서 인식하고 그 세상의 지혜를 자득하는 깨달음이다. 그렇다고 철학적 진리가 진리일반(the truth in general)이란 추상적 진리를 가공하는 것이 아니다. 그런 진리는 이 세상의 구체적 진리가 아니고, 다만 과학적 진리를 만들기 위하여 인위적으로 정립된 허구일 뿐이다. 그렇다면 철학사에서 빛나는 진리들은 무엇을 의미하는가? 메를로-뽕띠(M. Merleau-Ponty)의 개념을 빌려서 말한다면, 그것들은 다 어떤 ‘하나의 전체’(un tout)이지, ‘전체 자체’(le tout)가 아니다. 이 개념은 우리가 앞에서 사용한 ‘하나의 어떤 진리’와 ‘진리 자체’의 의미와 같이 간다. 과학적 사유와 철학적 사유의 본질적 차이가 이제 더 명백해졌다.

철학은 구원적 진리를 그 ‘전체 자체’에서 사유하려 하나, 각 시대는 그 시대의 인연이 형성한 특이성 때문에 그 시대의 상황에서 성찰될 수밖에 없는 하나의 특화를 지닌다. 그러므로 철학적 사유는 메를로-뽕띠가 말한 ‘하나의 어떤 전체’(un tout)에 의한 세상보기를 말할 수밖에 없다. 따라서 하이데거의 상기의 언표를 여기에 다시 적용시키면, 철학적 사유는 시대적인 것이 아니므로 救援의 ‘진리’라고 말할 수 있고, 또 초시대적인 것이 아니므로 ‘하나의 어떤 이라는 형용사적 제한을 받을 수밖에 없다. 그래서 선재동자의 구도행각이 철학적 사유의 구도여행과 꼭 일치하는 것은 아니지만, 철학적 사유가 본질적으로 편력적이라는 점에서 철학자

와 선재동자의 구도에는 유사한 점이 있다.

여기서 어떤 사유상의 혼선이 야기되는 것처럼 보인다. 즉 철학적 사유는 동서 고금의 先哲이나 善知識을 찾아가는 구도의 편력이라고 표명되었다. 말하자면 철학적 사유는 진리의 求道와 같은 보편적이고 구원적 사유의 요구라는 뜻을 담고 있는데, 또 우리가 위에서 한국의 철학자는 역시 한국적이어서야 한다는 철학적 사유의 어떤 공간적·지역적 특화가 있는 것처럼 말하였기 때문이다. 그런 점에서 철학적 사유에서 보편적 구원의 정신과 시대적이며 공간적·지역적인 구원의 요구가 독립된 별개의 추상적 의미로 분리되어 생각될 수 없는 것처럼 보인다. 그리고 또 우리는 위에서 求道の 정신은 궁극적으로 그 진리의 자기화(appropriation)와 같다고 말하였다. 그렇다면 구원의 보편적 정신과 시대적 공간적·지역적 구원과 진리의 자기화가 상호 회통되는 개념인 것으로 이해되어야 할 것으로 보인다. 즉 진리의 자기화는 濫故를 통한 先哲들의 사유를 우리 시대와 지역에서 과연 타당한 구원의 道가 되는지 깊이 사유하고 체득하는 것과 다르지 않으리라. 濫故의 진리가 시대적이지 않기에 우리가 그것을 터득하지만, 또한 초시대적이지 않기에 각 시대와 지역은 구원을 위한 새로운 시각(new look)을 知新으로 필요로 한다. 이런 의미에서 철학적 사유는 상황적 사유와 온전히 일치하는 것은 아니나 또한 전혀 별개의 것으로 분리되지도 않는 것 같다.

철학적 사유는 한 철학자의 몸이 담겨 있는 시공적 상황을 벗어나서 그의 사유가 발생하지 않는다. 인간은 그가 운명적으로 살게끔 되어 있는 상황과 몸을 벗어날 길이 없다. 그래서 인간은 상황 속의 존재이다 이미 철학적 사유가 초시대적이지 않다는 명제가 상황의 제약을 벗어날 수 없다는 것을 암시한다. 상황의 특이성은 시공적 상황의 구조적 제약이 달라짐에서 오는 <새로운 시각>의 필요성과 통한다. 그리고 先哲들의 사유도 그들이 살았던 상황 속의 사유에 해당하므로 이런 시각에서 보면, 철학사의 모든 철학들은 다 상대적인 변설에 불과한 것이 아닌가 하는 의구심을 저버릴 수가 없으리라. 그러면 보편적 구원의 道가 과연 존재하는가 하는 의심이 다시 일어난다. 이 구원의 道가 무엇인가 하는 점을 다음 절에서 우리가 보게 되겠지만, 그 구원의 道가 시공적 상황과 분리되어 추상적으로 존재하는 것이 아님을 바로 위에서 훑어 보았다. 그리고 이 시공적 상황을 극도로 좁히면 결국 개인적이거나 실존적 자기화의 의미로 축소되기도 한다. 궁극적으로

자기의 실존에 구체적으로 접목이 안되는 보편적 구원이 관념적인 공허한 추상의 차원이 아니고 무엇인가?

좌우간 철학적 사유는 실존으로서 부터 발동이 시작되어 자기 시대와 지역의 아픔으로부터 벗어나고자 하는 정신의 요구를 가리킨다. 그런 정신의 요구 속에 이미 특수한 시대와 지역이란 상황적 아픔이 이미 혼용되어 있다. 말하자면 구도적인 욕망은 구체적으로 실존적이고 상황적인 시공의 아픔과 분리되어 존재하지 않는다. 시공의 상황 속에서 아프기 때문에 구원을 찾고 철학적 사유를 시작한다

그러므로 한국 철학은 한국이란 시공적 상황의 아픔과 분리되어 이해될 수 없으리라. 그 시공적 상황의 아픔 속에는 실존적 아픔도 용해되어 있다 한국 철학은 우리가 살고 있는 한국의 시대적, 공간·지역적 상황의 아픔을 각 실존이 어떤 시각에서 느끼고 있는가 하는 방향에 따라 철학적 구원의 요구가 달라지리라. 예컨대 한국의 아픔이 조선시대의 도학적 세상보기의 마음이 강화되어야 구원의 길이 보이리라고 생각하는 사람들과 조선시대의 도학적 명분론의 주장이 새로운 시각으로 전환되어야 한국의 아픔이 치유될 수 있으리라는 주장과의 사이에는 큰 괴리가 있다. 이런 괴리가 발생하는 까닭은 시대를 인식하고 지역적 병을 진단하는 방식이 다르기 때문이다. 우리가 여기서 어느 길이 더 유효하느냐 하는 것을 철학적으로 논의하지는 않겠다. 우리의 생각은 구도적인 정신의 욕망은 구체적으로 사실상 이미 그 욕망 안에 시대적, 공간적·지역적 아픔이 깃들여 있기 때문에 일어난다는 것이다. 그러므로 구원의 道를 철학적으로 발견하기 위하여 선결적으로 필요한 일은 철학적 사유가 사는 시대적 공간적·지역적 상황을 어떻게 읽어야 하는가 하는 일이다. 상황을 제대로 읽는 것이 지혜를 찾는 구체적 길이리라 그러므로 철학적 지혜로서의 진리는 상황의 구체적 인식과 불가분의 관계를 맺고 있으므로 어떤 경우에도 철학적 사유는 메를로-뵈띠가 비판한 ‘飛翔의 사유’(la pensée de survol) 일 수는 없다. 비상의 사유는 상황에서 분리되어 구체성이 없이 공중에 붕 떠서 맴돈다. 공중에서 맴도는 사람의 생각은 말이 많으나 실질이 없어 믿을 수 없다 홍수가 나서 물이 도처에 범람하지만 마실 물이 귀하다. 철학적 사유는 깊은 통찰을 찾는다. 깊이를 추구하는 사유는 붕 뜬 사유를 친구로 하지 않는다. 붕 뜬 사유는 대개 유치한 감상적 수준에서 맴돈다.

### III. 진리의 세 가지 사유 범주와 세 가지 철학적 사유

서양철학에서 대개의 영미철학은 실용-과학적이고 경험적이면서 심리적인 양식에 입각한 상식의 현실주의의 정치철학을 애호하고, 독일철학은 대체로 형이상학적이고 정신적이면서, 정감적이고 깊은 내면성의 신비주의를 회임하고 있고, 프랑스철학은 일반적으로 의식의 뚜렷한 직관을 높이 평가하고, 고도로 정치한 논리의 놀이를 즐겨하고, 이성적 이상주의를 사회의 이념으로 제시하기를 좋아한다. 이런 일반적 경향은 문화적 특성이 빛은 제약으로서 그 나라의 철학자들은 자기들도 모르는 사이에 이런 구조적 배경을 자연스럽게 회임하여 탄생된다. 이런 특화는 동양에서도 예외가 아니다. 인도는 중국에 비하여 매우 논리적이고 사변적이며 비판적 인생의 체험을 기본으로 하고 있는 경향이 있고, 중국은 거기에 비하여 직관적이고 유기적이면서, 현세적이고 낙관적인 인생의 체험을 일반적인 철학의 바탕으로 깔고 있는 것으로 보인다. 한국은 일본에 비하여 보다 이념적이면서 종교적이고, 자연적이고 감정적 순수성을 지향하려는 경향이 있음에 반하여 일본은 보다 실용적이고 의례적이면서, 전문가적이어서 어떤 일가견을 존중하는 성향을 함의하고 있는 것 같다.

이런 상황적 특성은 일부러 인위적으로 꾸미려고 하는 장식의 소치가 아니라, 거의 무의식적이고 의식 이전적인 체질과 같은 구조이기에 거의 철학적 사유의 선천적 기반과 같다. 이런 선천적인 기반을 메를로-뵈띠는 술어이전적 사유(*la pensée anté-prédicative*)라고 칭하기도 하였다. 그의 생각을 栗谷의 개념과 결부시켜 논의한다면, 모든 동서고금의 철학적 사유는 이 술어 이전적인 사유의 상황적 ‘氣局’을 통하여 보편적 理의 사유인 ‘理通’이 구체적으로 이루어진다는 것이다. 이 개념은 栗谷 李珥의 철학적 개념인 ‘理通氣局’에서 빌린 것이다. 저 개념의 의미는 철학의 사유로서의 理通은 상황의 氣局을 떠나서 구체화되지 않는다는 것이다. 이 율곡의 표명법을 하이데거의 사유에 적용시키면 철학적 사유가 理通이기 때문에 시대적이지 않고, 또 그 사유가 氣局이기 때문에 초시대적이지 않다는 그런 이중부정의 방식을 채택할 수 있다. 그러므로 동서고금의 철학사가 다양한 학설들의 전시장처럼 보이는 까닭은 각 철학자들의 처한 시공적 상황(시대적, 공간적·지역적 상황)이 제각기 다양하기 때문에 발생하는 운명적인 제약의 소치라고

인정해야 하리라. 氣局의 상황이 그토록 다양하였으므로 그것은 철학사의 흐름을 발생시켰고, 또 동시대의 철학도 각축의 긴장관계를 유지하였다. 그러나 그것들이 철학의 이름을 받을 자격이 있는 사유라면 다 진리 아닌 것은 아니다.

그렇다면 理通의 진리는 어떠한가? 氣局의 상황적 다양성에 대하여 우리는 理通은 일반적인 보편성을 함의하고 있다고 주장한다. 理通의 보편적 함의는 어떤 방식으로 구조화되어 있을까? 동서철학사를 음미해 보면, 인류의 철학적 사유의 보편성은 주로 세 가지 대 범주로서 집약되는 것으로 보인다. 즉 많은 철학자들의 철학적 사유가 존재해 왔음에도 불구하고, 그 다양한 철학적 사유들은 결국 세 가지의 대 범주로서 유사성들의 집합을 하고 있고, 각 철학자들이 그 세 가지 대 범주의 묶음 아래에서 선택적 사유를 한다는 것이다. 그러므로 구조적으로 봐서 인간의 철학적 사유의 보편성이 무한한 것처럼 보이거나 실질적으로 유한하고, 그 유한성을 다시 분류하면 마지막으로 세 가지의 범주로서 수렴된다는 점이다. 그 세 가지 진리의 대 범주를 편집해서 말하자면, 그것은 事實性(Facticity), 現實性(Reality), 그리고 理想性(Ideality)으로 분류된다. 동서고금의 철학사를 구조적 유형으로 음미하면, 결국 <진리 자체>가 아니고 <하나의 어떤 진리>, <전체 자체>가 아니고 <하나의 어떤 전체>로서의 모든 先哲의 사유는 事實성의 진리, 현실성의 진리, 그리고 이상성의 진리 중에서 선택적으로 어느 것을 자득하려는 그런 求道의 과정인 것처럼 보인다. 즉 철학사는 상기의 세가지 대범주들이 서로서로 선택적으로 순환해 나가든지 아니면, 서로 유기화나 병립하기도 하는 그런 역사의 흐름인 것으로 보인다.

사실성의 진리는 無爲의 사유를 본질로 한다. 무위의 사유란 인간의 지성이나 의지가 작위적으로 세상에 대하여 간섭을 하지 않고 세상을 자연의 존재방식으로 존재케 하는 그런 철학으로 이어진다. 그러므로 사실성은 자연처럼 존재하는 세상의 존재방식으로서의 근원적인 법과 같은 개념을 지칭한다. 무위적 사유는 세상의 자연스런 사실의 문법을 존재하는 그대로 인식하는 마음의 태도와 직결된다. 그런 사유는 마음이 아무 것도 발명하지 않고 사실을 그대로 조영하는 거울의 역할로서 이해된다. 그런 사실의 법을 불교에서는 緣起의 법이라 불렀고, 노장에서는 玄妙之道라고 하였고, 현대의 하이데거나 데리다(J.Derrida) 등의 포스트 모더니즘에서는 差延(la différence, der Unter-Schied)이나 交織性(la textualité)이라 명명된다.

데리다가 ‘텍스트 바깥은 없다(II n’y a pas de hors texte) 라는 명제를 밝혔다 이 말은 또 ‘텍스트 이전에는 아무 것도 없다(II n’y a rien avant le texte.) 는 언표와 같은 의미로서 이해되어야 한다. 여기에 씌어진 ‘텍스트’(le texte)라는 개념은 세상이라는 것이 하나의 근원적인 텍스트이고, 그 텍스트의 의미는 세상이 일목요연한 한가지의 줄거리로서 전개되어 起承轉結이 선명한 소설책과 같은 것이 아니라, 서로 상반된 것들이 새끼꼬기처럼, 실타래처럼 얽혀 있어서 직물이 짜여져 나가는 그런 직물성(la textilité)과 같은 어원을 지닌 교직성(la textualité) 과 같이 이해되어야 한다는 것이다. 메를로-뽕띠는 데리다 보다 조금 앞선 세대에 살았지만 현상학자이면서도 이미 포스트-모던적인 차연의 법을 선구적으로 예감하였던 것으로 보인다. 그래서 그는 이런 차연의 법을 애매모호성(l’ambiguïté) 이라고 개념화했는데, 이 개념의 의미는 곧 이중성의 동거현상을 지적한 것이다. 서로 반대되는 것들이 얽힌 교직의 상태는 다른 것들이 한자리에 동거하고 동봉되는 그런 同異의 이중성을 암시한다. 이것이 差延의 특성이고 이런 差延의 특성은 불가적인 緣起의 법과 다르지 않고, 또 도가에서 늘 말해오던 道의 玄妙함을 상징하기도 한다.

세상의 道와 법이 이처럼 차연의 관계이외에 다른 것이 아니므로, 이 세상에는 어떤 고착된 불변의 의미가 존립할 수 없고, 모든 것은 관계를 짓는 매듭의 만남에 불과하다. 그래서 사실성은 곧 관계성을 말하고, 사실이라는 고정된 실체가 성립하지 않는다. 이것이 무위적 사유의 진리로서의 사실성이다. 사실성은 우리의 마음이 청결하게 비워 있어서 욕심의 我相이 없을수록 더 잘 보이고, 또 사실성은 無와 空의 배경을 여백으로 남겨 두어야 사실의 차연적 관계가 가능해진다는 것을 말하고 있다. 왜냐하면 無와 空은 존재로서의 관계를 맺어주고 풀어주는 ‘탈근거의 근거’(Ab-grund)에 해당하기 때문이다. 이 용어의 뜻은, 데리다의 해석을 빌리면, ‘근거라는 것이 없는 근거(le fond sans fond) 의 의미와 같다. 그 동안의 서양 철학은 하이데거의 적실한 지적처럼 이 無와 空을 존재와 양립이 불가능한 허무(nihil)로 전락시킴으로써 존재를 ‘있는 것으로서의 존재자(das Seiende)로 만들어서 ‘있는 어떤 것’의 존재자적인 실체만이 있고, 無를 세상의 이해에서 추방시켰다. 無가 추방됨으로서 존재는 인간의 손아귀에 잡히는 존재자적인 어떤 것으로 산정되고, 무위적 사실이 유위적이거나 당위적인 작위의 자료로서 탈바꿈해 버렸다. 무위적 사유는 인간의 임의적 어떤 작위도 이 세상을 결코 구원하지 못한다는



관점에서, 인간의 철학적 사유는 모든 인위적 작위의 포기과 함께 세상의 근원적 법으로서의 사실의 인식과 일체를 이루게 하는 그런 求道の 길을 가도록 권장한다.

이런 무위의 법과 사실의 존재에 대하여 有爲의 사유는 과학적 사유와 유사한 논리를 전개한다. 과학적 사유는 곧 우리의 생활의 실용적 향상과 발전에 기여하는 대상적 사유와 닮았다. 이런 대상적 실용적 사유가 인간의 철학사에서 근원하게 된 주 원인은 인간이 이기적 동물이기 때문에 그렇다. 인간의 이기심을 근원적 인간의 현실로 받아드릴 것을 제안하면서, 이 과학 기술적 사유는 이기심의 현실에서 살아 남기 위한 방안을 찾는다. 이 세상은 불행히도 생존투쟁의 장소이고, 적자생존의 법칙에 따라 강자만이 살아 남는 그런 곳이다. 현실성의 철학은 역사를 그렇게 읽는다. 그래서 이기심을 사회화시켜 나가는 것이 公共의 복리라고 여긴다. 철학은 이기심의 사회화와 이것을 가능케하는 과학기술화의 진리 정립에 다름 아니다. 그래서 유위적 사유는 과학기술과 경제적 관점의 진리를 크게 부각시킨다. 서양의 인식론과 사회철학의 역사와 동양의 법가사상이 이런 범주에서 멀리 떨어진 것이 아니다. 그래서 이 유위적 사유는 점차로 철학으로부터 분가하여 과학의 대상적 사고로 이행되어 갔다고 볼 수 있다. 그러므로 이 유위적 사유는 이미 철학에서 분리되어 과학의 영역으로 이관되었다. 그래서 과학은 사회과학이든 자연 과학이든 다 현실성을 고려하는 ‘현실적인 것의 가공적 이론’(Betrachtung des Wirklichen)이라고 말한 하이데거의 주장을 깊이 새기지 않을 수 없다.

유위적 사유가 과학기술과 경제적 관점의 진리를 조명하고 있다면, 當爲의 사유는 지성보다 선의지에 입각한 도덕과 종교적 사유의 대부분을 차지한다고 볼 수 있다. 이 세상은 이기심으로 점철되어 있고, 이기심을 만족하기 위한 역사는 악의 승리를 도와주는 방조의 길을 밟을 뿐이라는 것이다. 그래서 이 당위적 사유는 무위적 사유나 유위적 사유보다 훨씬 선/악의 대립과 투쟁 의식이 강렬하다. 그래서 선의 중국적 승리를 위하여 이 세상과 그 역사는 선의지에 입각한 도덕적, 종교적 이상에 바탕을 둔 새 역사의 새판 만들기가 필수적이라고 여긴다. 이른바 도덕적, 종교적 이상에 의한 혁명의 의지를 이 당위적 사유는 겨냥하고 있다. 그래서 당위적 사유는 이상성과 다른 것이 아닌 혁명의 역사철학과 실천의지를 높이 평가한다.

이런 당위의 사유가 그리는 이상성은 유위적 사유의 지성적 작위에 비하여 선 의지적 작위성을 귀중하게 여기고 있다는 점에서 有爲의 기술과 當爲의 도덕은 能爲性에서 서로 이웃하고 있다고 보지 않을 수 없다. 그래서 서양 철학이 오랜 세월동안 전통적으로 유위적 현실성의 지성과 당위적 이상성의 도덕을 양 날개로 하여 전개되어 온 것은 우연이 아니다. 칸트(I.Kant)가 『순수이성비판』과 『실천이성비판』의 두 책을 양날개로 펼치고 있는 것도 역시 같은 취지의 의미라고 읽어야 한다. 서양의 그리스도교적 도덕과 종교가 과학기술을 낳았으면서도 혁명적 도덕 신학을 잉태시킨 것은 다 當爲와 有爲가 能爲의 사유를 공통으로 갖고 있음을 보여준다 하겠다. 동양에서 주자학이 당위의 도덕학이고 도덕정치학으로서의 道學이면서, 다른 한편으로 과학기술에 의한 實學으로서의 면모를 함의하고 있다는 것 자체가 역시 도덕적 당위와 기술적 유위가 그렇게 멀리 떨어진 것이 아님을 짐작케 한다. 유위적 사유가 주로 자연의 과학적 경제적 이성에 의한 지배를 담당하고 있다면, 당위적 사유는 사회의 도덕적, 정치적 이성에 의한 지배를 겨냥하고 있다. 그런 점에서 유위적 사유는 당위적 사유와 마찬가지로 이성적 사유의 맥락에 포함된다.

지금까지 우리는 동서고금의 철학사에 등장하는 철학적 사유의 보편성과 그 진리를 구조적인 범주의 각도에서 음미해 보았다. 철학적 사유가 상황적 특수성과 구원적 세상보기의 보편성을 아울러 애매모호하게 품고 있기 때문에 저 두 가지의 축을 가지고 우리가 어떻게 한국 철학을 사유할 것인가를 숙고해야 할 차례에 이르렀다. 한국 철학이 철학 연구의 專攻의식을 넘어서 어떻게 철학적 사유의 求道 의식으로 승화될 수 있을까? 어떻게 하면 오늘의 한국사회에 넘치는 비철학적인 가벼움의 홍수를 극복할 수 있을까?

그러기 위하여 우리는 孔子가 『論語』, 「爲政」에서 천명한 ‘학문을 배우지만 사유하지 않으면 어둡고, 사유를 하지만 학문을 배우지 않으면 위태롭다(學而不思則罔, 思而不學則殆)’라는 말을 다시 음미해 볼 필요가 있다. 이 구절은 공부한 이라면 거의 모두가 다 알고 있다. 그런데 저 말의 뜻이 무엇일까? 그렇게 자명하게 쉽게 다가오지 않는다. 가장 문제가 되는 단어가 <罔>(망)과 <殆>(태)라는 두 글자이리라. 사전에 보면<罔>은 <그물에 얽혀 갇힌 것·어두운 것(맹목적인 것)·없다는 것> 등으로 의미화된다. 또 <殆>는 <위태로운 것·의심스런 것·두렵게 하

는 것> 등으로 이해된다. 우리가 저 구절을 단순히 위에서와 같이 번역하였지만 기실 공자의 저 언명은 저런 단순한 번역 이상의 그 무엇을 함의하고 있는 것으로 보인다. 그런 점에서 상기의 진술을 다시 음미하면, 그것은 “학문을 배우지만 사유하지 않으면 <그물에 갇혀 얽어 매이게 되고 배운 것만 알고 다른 사리에는 어두운 맹목적인 식자가 되기 쉽고 배웠으나 자득한 것이 없고, 사유하기는 하나 학문을 배우지 않으면 <황당한 생각을 도라고 여겨 대단히 위태롭고 그런 생각이 허황하여 의심스럽고 무계한 생각이 대단히 무서운 공상적 광기로 흐를 수 있다>는 그런 뜻으로 풀이될 수도 있으리라. 보통 공자의 저 진술을 너무 간단히 언급하고 지나가는데, 우리는 저 진술에서부터 우리의 생각을 다시 의지해야 한다고 믿는다.

학문을 배우지만 사유하지 않으면, 그런 사람은 배운 지식은 소유하고 있으나 배운 것의 학문에 포로가 되어 전공의 벽 속에 갇힌 管見이 세상의 전부인줄 착각하면서 자기 그물에 동여 매인 자가 되든지, 또는 그런 식자는 세상을 꿰뚫어 보는 통찰력이 결여되어 배운 것 이외에 다른 것에는 까막 눈이 되거나, 또는 듣고 보고 배웠으나 깨달은 것이 없기에 아무것도 그에게 남아 있지 않다는 의미로 풀이된다. 이와는 달리 사유는 왕성하게 하나 학문을 배우지 않으면, 그런 자는 그의 사유가 황당무계해서 스스로 道를 깨달았다고 하나 그런 주장이 위태하고, 의심스럽기도 하고, 경우에 따라서 광기를 띠어서 무서운 행태를 나타내기도 한다는 것이다.

공자의 저 진술은 우리의 철학적 사유가 어떤 길을 가야할 것인가를 비쳐준다. 철학적 사유는 먼저 학문이어야 한다. 그래서 배워야 한다. 말하자면 先哲로부터 道를 익히고 배워야 한다. 철학적 先哲들은 동서고금의 철학사에서 등장한다. 철학사의 학문을 통하여 先哲들이 터득한 학문의 道를 익히고 배움으로서 우리는 동시에 그들의 사유를 배우면서 우리 자신의 사유를 심화시키고 낫내기의 냄새를 지우면서 성숙시킨다. 누구나 다 철학사를 배운다. 무엇이 그렇게 대수인가? 동서고금의 철학사를 학설의 다양한 전개로서 배우면, 철학사는 철학자들의 묘지명에 불과하고, 드디어 진리를 주장하는 각 학설들이 다 다르니, 철학사는 시끄럽게 떠드는 소음으로 다양한 학설들이 개진되어 있는 시장이 되고 만다. 도대체 찾고자 하는 道가 없어 보이고, 진리는 각자가 중구난방으로 외쳐대는 자기주장의 독선과 야합과 다르지 않는 것으로 보인다. 그래서 드디어 자기의 구도를 위한 편력이 덧

없는 것이 아닌가 하는 회의가 일어난다.

그러나 철학사를 철학자들의 다양한 학설들의 묘지명으로 보아서는 안된다. 그것은 그들이 각 상황의 특화된 제약 속에서 그들이 살았던 시공과 그 세상의 구원적 이치를 터득하려는 구도의 여행으로 읽어야 한다. 이러나 저러나 다 같은 것이 아닌가 하고 반문을 제기하리라. 다르다. 學說史는 철학을 지식의 측면으로 개진하기 위하여 연구조사한 자료의 정리이지만, 求道史는 先哲이 닦은 진리를 자기의 생명과 정신으로 삼으려 하는 그런 五體投地의 修行과 같다. 여기서 씌어진 수행의 개념을 꼭 종교적 개념으로서 생각할 필요는 없다. 수행은 求道の 요구가 진리의 자기화와 다른 것이 아니라고 믿을 때에 일어나는 진리와의 일체를 터득하는 방편과 같다. 공자의 언설처럼, 철학은 학문과 사유를 분리시키지 않는다. 그래서 철학자는 조숙한 지성의 열매를 따는 젊은 天才의 학문이라기 보다, 오히려 오랜 세월을 거치면서 서서히 익어가는 노숙한 賢人の 학문이라고 말해야 하리라. 그러므로 철학적 사유는 先哲의 학문을 가급적 완전히 소화할 때 까지 숙고하고 또 숙고해야 한다는 것이다. 그 先哲의 학문을 자기 것으로 소화하지 못하면 그 사유는 나의 사유로 숙성되지 않고 늘 맞지 않는 병마개처럼 헛돌게 된다. 그럴수록 주체적 사유는 요원해진다.

역시 공자가 『論語』의 「爲政」에서 ‘옛 것을 익히고 새 것을 알면 스승이 될만하다’(溫故而知新 可以爲師矣)고 언급하였다. 학문을 배우는 것은 先哲이나 지나간 선지식의 학문을 음미하고 또 음미해서 그것을 자기의 영양소로 소화하는 것이 <溫故>의 바른 의미리라 본다. 이미 앞에서 溫故知新의 의미를 소략하게 언급하였지만 다시 그 의미를 되새겨 보자. 그 先哲의 사유가 나의 것과 비교가 되지 않을 만큼 깊고 그윽하기 때문에 그는 나에게 스승이다. 사유가 깊고 그윽하다는 것은 세상의 어떤 道를 그가 소화하고 있었다는 것을 말한다. 그러나 선철과 선지식의 道를 소화하기가 쉽지 않다. 어떤 철학적 사유가 어렵다는 것은 그 사유가 나의 사유보다 훨씬 높고 심오해서 나의 이해력의 손아귀에 쉽게 장악이 안 된다는 것을 의미한다. 그러므로 어려운 사유가 반드시 좋은 사유는 아니되, 그러나 영양가가 많은 사유일 가능성은 높다.

그러나 이런 난해성은 사이비적인 난삽성과 반드시 구분되어야 한다. 난해성은 진리의 암호해독에 비유된다. 그래서 그것은 사유의 심오한 깊이와 지성의 논리적

고답성과 같이 가는 수가 많다. 그러나 난삽성은 그런 차원이 아니다. 쫓내기가 난해한 사유를 제대로 소화하는데 필요한 濫故의 저작을 충분히 거둬들이지 않고, 성급하고 조급하게 토해내어 자기도 제대로 알지 못하고, 그래서 결국 남에게도 올바르게 이해시키지도 못하는 뚱뚱하고 결끄러운 사유의 정도가 곧 난삽성이다. 겉으로 보면 난해성과 난삽성이 동일해 보이나, 철학적 사유의 흐름을 타 온 이들에게 그 두 가지의 실체는 바로 판명된다. 그러나 일부러 자기의 사유를 난해하게 표현하여 남들이 쉽게 접근하지 못하도록 하는 철학자는 거의 없으리라 본다. 다만 철학적 사유가 대중성을 띠어서 자기의 사유가 안이하게 상업화, 유행화 되는 것을 철학자들이 싫어하는 것은 사실이다. 왜냐하면 일반적으로 대중은 깊게 사유하기를 싫어하고 간단히 구호화하는 것을 즐겨하기에 그 이름을 받을 만한 가치가 있는 철학자는 대중의 열광 속에서 대중의 스타가 되기를 늘 경계한다.

#### IV. 濫故知新과 창조적 求道者

濫故는 반드시 오랜 옛 고전만을 익히는 것을 말하는 것은 아니다. 자기 보다 정신적으로 앞섰고, 견식이 높은 선철과 선지식의 사유를 배우고 본받는 것이 곧 濫故의 참 뜻이리라. 그러면 濫故의 뜻에 이어서 철학적 의미에서의 知新이 무엇인지 생각하지 않을 수 없다. 知新을 현대적 의미로 풀이하면, 그것은 창조의 의미로 번안될 수 있을 것 같다. 어떻게 해서 철학적 창조가 우리 나올까? 보통 창조는 새로운 아이디어로 전대미문의 새로운 의미의 발견이나 발명을 말하는 것이라고 여긴다. 과학적·기술적 발명의 경우는 여기서 제외된다. 왜냐하면 우리가 그 영역에서 먼 거리에 있기 때문이다. 철학적인 창조는 새로운 사유에 의한 道와 진리의 그리기를 말한다. 그런데 그 새로운 사유란 동서고금의 철학사의 선철과 선지식들이 이미 발견한 그 道와 진리와 전혀 새로운 것을 말하는 사례가 거의 없다. 태양 아래에 새로운 것이 없다는 격언이 철학적 사유의 영역에서는 타당한 것이 아닌가 여겨진다. 그것은 철학적 사유가 보편적으로 위에서 우리가 음미한 세 가지 범주적 사유인 사실성의 진리, 이상성의 진리, 그리고 현실성의 진리의 울타리를 벗어나지 않는 것임을 말한다. 그럼에도 불구하고 철학적 사유는 새로운 시

각(new look)을 뜻한다. 이 새로운 시각은 시대적, 공간적·지역적 상황의 변화에서 새롭게 필요한 사유의 요구를 말하는 것이다. 새로운 시각이라 하여 천지개벽할 전대미문의 새로움이 아니라, 세가지 범주의 진리를 선택적으로 또는 유기적으로 자기 시대와 지역의 아픔을 구제하는 구원의 道로서 수용하면서 그 濫故의 진리들의 어떤 범주를 아주 새롭게 해석하는 것을 뜻한다. 그런 점에서 새로운 시각으로서의 知新은 어떤 濫故의 진리의 새로운 해석과 같다. 철학은 이미 先哲들에 의하여 제기된 세 진리들의 선택이요 선택에 따른 새로운 해석법에 다름 아니다. 모든 철학은 해석학이다.

우리가 앞에서 검토한 철학적 사유의 대범주로서의 세 가지 진리인 事實性(Facticity), 現實性(Reality), 그리고 理想性(Ideality) 등이 철학적 사유의 전부를 다 포함하는 것이 아닌가 여겨진다. 그런 점에서 濫故의인 성숙의 단계를 정통적으로 거치지 않는 知新은 다만 잔머리를 굴리는 엽기적인 피의 저차원으로 전락하고 만다. 그러므로 오늘의 한국 사회에 유행처럼 번지는 창의성 교육이 희한하고 경박한 엽기성을 권장하는 것이어서는 안 된다. 그것은 정통적인 교육의 중후한 교양의 바탕 위에서 자연적으로 우러나는 사유의 자기화를 의미하리라.

그러므로 知新의 창조는 다른 다양한 濫故의 매개를 거치면서 움튼다고 보여진다. 매개의 개념이 여기서 대단히 중요한 뜻으로 씌어졌다. 매개는 어떤 것이 자기와 다른 것과의 교유나 교섭을 통하여 자기의 의미나 내용이 더욱 풍요해지고 동시에 자기의 정체성이 자각되는 그런 사유의 행정을 뜻한다. 예컨대 중국의 유학이 서역에서 들어 온 불교나 중국 자체에 있어 온 老莊사상과의 매개를 통하게 됨으로써 자기의 정체성에 대한 자각이 일어나게 되고, 또한 그 의미와 내용이 더욱 풍성해져서 드디어 성리학으로 발전하게 되었다. 말하자면 유학은 불교학과 노장학과의 매개를 거치면서 주자학을 낳았다고 볼 수 있다. 그런 의미에서 타자와의 매개는 자기의 동일성 정립과 의미의 살을 두텁게 하는데 필수적이라고 볼 수 있다. 그런데 철학사에서 시공을 달리하는 사유들 끼리의 매개가 문화사에서의 실질적 매개현상처럼 그런 방식으로 일어날 리가 없다. 그런 점에서 다만 철학자의 구도적 편력 와중에서만 그런 매개가 일어날 뿐이다.

철학적 사유는 동서고금을 막론하고 결국 濫故知新의 사유를 말한다고 보여진다. 그러므로 저 사유는 너무도 평범하여 새롭게 주해할 필요가 전혀 없는 그런

차원이기도 하다. 철학적 사유는 濫故로부터 시작한다. 그렇다면 전공적 철학연구도 濫故가 아닌가? 아무 차이가 없지 않는가? 아니다. 분명 차이가 있다. 철학적 사유는 다양한 濫故의 매개를 통하여 자신의 사유를 구도의 수행으로 심화시켜 나가지만, 전공적 철학 연구는 전공의 대상을 고정하여 거기에 고착한다. 그러므로 전공적 철학연구에는 구도자의 구원의식과 진리와 한 몸을 이루어 진리의 정신이 되려는 간절한 悲願이 희박하다. 구도자의 간절한 비원은 그가 그의 상황 속에서 아픔을 체험하였기 때문에 일어난다. 실존적 아픔을 겪지 않는 이가 구원의 비원을 절실히 희망할 수 없다. 연구자는 전공의 대상에 대한 풍부한 지식을 습득함으로써 편력하는 영혼의 비원 없이 성공에 가까운 학문을 마무리 지을 수 있다. 그러나 사유자는 스스로 그의 정신이 아프기에 구원의 진리와 가까워지기 위하여 많은 매개의 과정을 거치면서 우회적 길을 밟는다. 이것이 濫故를 통한 願意이다. 그러면 그런 원의에서 知新이 어떻게 설명되는가? 그 원의가 강렬하면 할수록 知新의 가능성은 더 농후하게 솟아 나올 수 있다.

濫故而知新에서 知新은 하이데거의 지적처럼 철학적 사유가 ‘시대적인 것이 아니고, 초시대적인 것도 아닌 이중부정의 방식과 분리되어 이해되는 것이 아니라’는 데서 옴튼다. 말하자면 철학적 사유는 시대적으로 제약된 것이 아니므로 다양한 濫故의 매개를 통하여 사유를 현재에서 익혀나가고, 또 그 사유가 초시대적인 것이 아니므로 知新의 가능성이 거기서 솟아난다. 그 사유가 초시대적인 것이 아니라는 말은 그 사유가 시공의 변화를 벗어날 수 없음을 말한다. 철학적 사유가 보편적인 사유를 함의하고 있기에 현재의 시점에서 濫故를 통하여 다양한 매개의 사유를 익혀나가야 하고, 그 사유가 상황적인 생리를 띠고 있기 때문에 옛날과는 다르게 知新의 새 지평을 열어나가야 한다. 이렇게 보면 濫故는 철학적 사유가 구조적으로(유형적으로) 세 가지 대 범주의 본질을 벗어나지 않는 세상의 진리의 종류를 익히는 것이고, 그래서 그 濫故의 진리는 시대적인 것이 아닌 의미를 띠고, 知新은 그 사유가 상황적으로 시공의 제약에서 운명적으로 특화되어 다양하게 표출될 수밖에 없음을 말한다. 그러므로 철학적 사유는 濫故知新的 사유인데, 그 사유의 근간은 유한한 사유에 의한 보편적 진리를 철학자가 자기의 상황적 테두리에서 새롭게 해석해야 함을 뜻한다. 새롭게 해석하나, 기실 知新은 각 시대와 장소의 아픔이 요구하는 진리가 무엇인가를 깨닫는 것이다. 사실성, 이상성, 현실성의 각

진리는 동서철학을 통하여 각 상황에서 제기된 구원의 道인데, 각 상황은 늘 새롭게 전개되므로 저 세 가지 진리의 범주들에서 어느 道가 더 특별히 상황의 필요로서 합당한가 하는 것을 깨닫는 것이 知新의 의미이리라.

그런 점에서 한국 철학이라는 말이 성립한다면, 그것은 오로지 한국적인 濫故를 대상화하는 것을 의미할 수는 없다. 이 말은 한국적인 것을 전공의 대상으로 하는 철학연구를 뜻하는 것인데, 그런 연구가 엄밀한 의미에서 철학적 사유의 본질을 말하지 않음을 우리가 위에서 여러 번 성찰하여 보았다. 한국의 철학은 예나 이제나 한국어를 모국어로 하는 한국의 철학자가 濫故知新하는 것을 말한다. 元曉나 退溪가 한국적인 것을 대상으로 철학을 연구하지 않고 한국인으로서 濫故의 사유를 사유하였기에 한국의 철학자에 등록될 수 있었다. 그 濫故를 통한 간접한 상황적 비원이 있었기에 그들은 또 知新을 그들의 시대에서 할 수가 있었다. 知新은 우리가 이미 성찰해 본 바와 같이 각 철학적 사유가 태어난 시공적 상황의 제약이 불가피하게 철학적 사유의 구체성에 녹아 있기 때문에 생긴다. 知新이 창조고, 이것이 또한 새로운 시각에 의한 해석이라면, 그것은 억지로 짜듯이 토해내는 내용물이 아니라, 과거의 것을 현재완료적으로 음미하는 가운데에 과거의 현재완료적 해석이 자연히 새로운 상황 속에서 실질적인 변용이나 해방의 승진을 빚을 때에 일어난다.

그러므로 창조에는 두 가지의 것이 철학적 사유로서 가능하다. 그 하나는 濫故의 理通을 내가 先哲로부터 수용하여 그것을 내가 살고 있는 특수한 상황으로 氣局的으로 변용하는 해석을 뜻한다. 인도에서 불교를 수입하여 韓·中·日 삼국이 다 대승불교를 창안하였으나, 각 나라의 氣局的 특성에 따라 특이한 불교의 문화를 철학적으로 일구었다. 이런 현상이 바로 수용된 理通을 氣局化시킨 변용과 해석에 해당하리라. 중국의 유교가 韓·日에 수용되어 한국에는 孝의 유교, 일본에는 忠의 유교가 주안점으로 전개되었다는 것도 역시 理通의 氣局化 현상이리라. 좀 더 이를 좁혀서 논한다면, 거의 동시대인데 退溪는 주자학을 종교적 신학적 道學으로 선회시켰고, 栗谷은 그것을 경제적 현상학적 實學으로 해석하게 되었다는 것은 역시 거의 동시대를 산 두 유학자의 氣局的 業의 차이가 낳은 理通氣局的 주자학의 실존적 변용이고 해석이리라. 그런가 하면 같은 양명학자이면서도 거의 동시대에 산 王守仁의 두 제자인 錢德洪(緒山)의 점수적 당위학(도덕학)과 王畿龍



溪)의 돈오적 무위학(자연학)의 차이와 그 논변도 결국 理通의 양명학에 대한 실존적 氣局의 차이를 뜻하리라. 孟子와 荀子の 철학적 차이도 거의 동시대임에도 불구하고 유학사상의 차이를 잉태시킨 것은 전자가 자연을 낭만적 도덕적 선의 고향으로 보았고, 후자는 자연을 생존적이며 생물학적인 투쟁의 장소로 보았던 변별적인 사유에 기인한다. 자연은 지극히 아름답고 동시에 지극히 투쟁적인 곳이다. 이런 실존적 氣局의 차이가 공자의 유학을 다르게 자기화하였다. 서양의 철학에서도 다 같은 근대화의 시대적 흐름 속에서 세속적인 것의 상징으로서 부각된 이기심을 주로 ‘긍정적인 것/부정적인 것’으로 보았는가 하는 실존적 氣局의 차이가 아담 스미스(Adam Smith)와 칼 마르크스(Karl Marx)의 사상적 분기를 이루는 계기를 만들었다. 이 모든 실존적 氣局의 차이를 가져오게 한 원인은 각자가 살았던 시대와 지역의 상황을 읽는 독법이 달랐고, 그 다름은 각자가 느낀 실존적 아픔의 진단이 차이를 떠었기 때문이리라.

그런 점에서 대부분의 철학적 사유는 이런 理通氣局의인 사유로서 이른바 창조적인 해석과 변용을 이루어 先哲의 理通의 보편성을 자기화(실존화)하는 것을 지칭한다. 우리는 이것을 <변용적 창조>라고 부른다. 아마도 동서고금의 철학에서 대부분의 철학적 창조는 기존의 理通의 사유를 철학자가 수용하여 자기화하는 상황적 변용과 知新的 해석에서 구체화되는 것으로 보인다. 변용은 철학적 사유가 몸을 떠나서 일차적으로 구체화되지 않기 때문에 생기지 않을 수 없는 상황 구속성이다. 칸트의 철학은 합리론과 경험론의 창조적 수용과 변용이며, 주자학은 기존의 유가적 전통으로 향한 불가와 도가의 도전에 대한 대응적 수용과 변용을 뜻한다. 그런가 하면 양명학은 불가와 도가의 사유에 대한 융화적 수용과 변용을 의미한다. 현대의 포스트 모더니즘의 사유도 서양의 모더니즘의 철학이 지닌 자의식 중심과 인간중심의 사유에 대한 전면적인 해체를 겨냥한다. 이런 해체는 과거의 理通에 대한 수용과 변용이 아닌 것처럼 보이지만, 과거의 재해석을 담으면서 해체시키고 있다. 예컨대 데리다의 해체주의는 과거의 로고스중심주의의 서양철학을 해체 부정하면서도, 先哲들의 사유 속에 잠재되어 있던 差延의 사유를 발견해 내는 일을 하고 있다. 하이데거 같은 철학자는 플라톤(Platon) 이후의 서양철학을 해체하면서 부정비판하고 있으나, 그는 또한 소크라테스 이전의 그리스 철학을 수용하고 변용하면서 그의 독창적인 사유를 펼쳐 보인다.

이런 하이데거의 사유의 경우에 이루어진 <변용적 창조>의 의미는 모더니즘의 철학에서 주요한 화두였던 과학기술과 경제제일주의와, 다른 한편으로 이기심의 사회구조를 혁명하려는 사회주의의 역사를 다 함께 해체시키려 하는 그런 새로운 시각적 知新의 요구라고 읽어야 하리라. 이렇게 포스트-모던적인 상황에서 우리나라 오는 새로운 요구는 과거의 모더니즘에서 발생한 아픔을 치유하고자 하는 상황적 구원이라고 말할 수 있다. 철학사의 흐름에서 선철의 理通과 무관한 知新은 거의 발견하기가 어렵다. 한국 철학이 심화되기 위하여 선철의 理通을 익히면서 그것이 새로운 상황의 아픔을 치유할 수 있는가를 음미하고 사유하고 숙고하는 그런 주제적 사유를 익혀야 한다. 그런 사유의 속성은 한갓 우연히 선택한 전공을 연구 교수하는 태도와는 다르다. 한국 철학도 철학적 사유의 속성 속에서 선철들의 理通을 濫故하면서 그 哲理를 시대화, 자기화, 한국화하는 구원적 변용을 통하여 동서 철학사에서 독특한 위치를 확보해 나갈 수 있다.

이런 <변용적 창조>이외에 또 다른 원본적인 철학의 창조가 있다. 이런 창조를 우리는 <해방적 창조>라고 부를 수 있겠다. <해방적 창조>는 자기의 業 속에 쌓여 온 무의식적이거나 반성이전적인 氣局的 전통을 오랜동안 숙고한 濫故 끝에 드디어 전대미문의 새로운 理通의 해방을 이루어 놓는 위대한 사상의 창조를 말한다. 氣局의 제한을 業의 운명으로 지니고 있다가 그 業의 지역성을 과감히 떨치고 보편적 정신의 부름을 인류에게 보냄으로서 인류로 하여금 최고의 정신적 자유와 해방을 얻도록 하는 철학적 사유가 해방의 창조이다. 이 <해방적 창조>는 理通氣局的인 <변용적 창조>에 비할 수 없으리만큼 자양이 많은 지혜를 담고 있고 인류는 그 지혜의 빛으로 살아가고 있다고 해도 과언이 아니다. 이 <해방적 창조>를 율곡적 용어의 뉘앙스로 굳이 명명하자면, 氣局理通이라고 불리워져야 하리라. 이른바 인류의 역사에서 야스퍼스(K. Jaspers)가 정의한 대로 ‘인류의 基軸시대’의 전무후무한 큰 스승들이라고 불리워지는 공자와 노자, 그리고 석가 세존과 소크라테스와 예수 그리스도 등이 해방적 창조의 전형적 모범에 해당한다.

우리는 孔子를 인간 지성과 의지의 적극적 의미를 불록하게 양각화하는 지혜로, 老子를 인간 지성과 의지의 적극적 무의미를 오목하게 음각화하는 지혜로 읽을 수 있지 않겠는가 하고 생각해 본다. 마찬가지로 석가 세존과 예수 그리스도의 관계를 엮어 볼 수 있을 것이다. 석가 세존은 진리의 신비와 은적을 상징하는 空의 침

목을 알려주는 예수요, 예수는 진리의 말과 현시를 상징하는 有의 계시를 몸으로 보여주는 석가 세존이라고 부를 수 있으리라.1) 노자와 공자는 중국의 상고 전통을 온고한 끝에 그 전통의 氣局的 業을 실존적 자각을 통하여 해방시켜 인류의 열린 정신을 부르는 道家와 儒家를 창조하였고, 석가와 예수는 각각 그들의 전통이었던 인도의 브라흐마니즘(brahmanism)과 유다이즘(judaism)의 잠재적인 業의 氣局을 濫故한 끝에 새로운 창조로서의 理通의인 새 세상보기를 이룩하였다. 불교와 그리스도교는 브라흐마니즘과 유다이즘의 理通化고 보편화요, 빛나는 자유와 해방의 승진이 아니겠는가? 또 소크라테스는 이전의 자연철학과 상대주의적인 논쟁술의 사유로부터 이성의 법을 사회적 진리의 틀로서 구축한 이성주의의 효시가 아닌가? 이들은 아스퍼스의 말처럼 인류사의 지혜의 철학적 基軸이다. 그 기축은 이미 시공적 변화의 차원을 넘어서 인간이 이를 수 있는 가장 높은 有의 말씀과 그 계시, 그리고 말씀이 다 퍼내지 못하는 깊고 깊은 침묵의 無와 그 신비를 표시하고 있지 않는가? 또 이들의 가르침은 동서고금의 철학사에서 반복적으로 상황의 변화에 따라 나타나는 無爲의 道와 能爲의 道를 각각 기능케 하는 原木이요 源泉이 아니던가?

● 투고일 : 2003. 4. 29

● 심사완료일 : 2003. 5. 20

● 주제어(Key words): 대상학으로서의 과학(Science is a learning for object) · 사유학으로서의 철학(philosophy is a learning for thinking) · 시대적이지도 않고 초시대적이지도 않는(neither temporal nor super-temporal) · 사실성(Facticity) · 이상성(Ideality) · 현실성(Reality) · 차연(the difference) · 濫故知新(Way to applicate newly the-reviewing-old-wisdom to the new situation) · 理通氣局(universal Li(理) restrained by particular Ki(氣)) · 氣局理通(particular Ki(氣) liberated to universal Li(理)) · 변용적 창조(transformative creation) · 해방적 창조(liberating creation) · 學과 思(learning and thinking)

1) 이 구절은 본원의 이종철 교수와 필자와의 차 한잔의 대화에서 이종철 교수가 필자에게 한 대화의 한 토막에 근거했다.