

전통철학과 창조적 철학의 만남의 가능성*

송 영 배
(서울대학교 철학과)

I. 들어가는 말

동아시아의 유교문화권 안에서 자기 나뉠대로의 문화적 자존심과 국권을 4000년 이상 굳건히 지켜왔던 '전통적' 한국사회는 지난 19세기 후반이래 서구문명의 강력한 도전에 의하여 자기의 <국권>이 결정적인 위협을 받으면서, 자기의 문화적 정체성의 "위기"를 맞을 수밖에 없었다. 전근대적인 소박한 농업사회 안에서 소수의 '사대부', 또는 '지식인-관료'들이 문화 교육 행정 등을 주도해나가는 전형적인 '유교적 사회'의 모델은 17, 18세기이래 '계몽주의'로 무장한 '서구'의 '근대적 산업사회', 특히 19세기이래 등장한 강력한 '제국주의 세력'의 동방진출과 함께, 무너져갈 수밖에 없었다. 일찍이 마르크스는 그의 유명한 『공산당선언』(1848)에서 전세계가 바로 '자본주의 체제'에로의 흡수를 역사필연적인 것으로 선언하였다.

생산수단을 급속히 개선하고 통신을 엄청나게 촉진시킴으로써 부루주아계급은 모든 국가들을, 심지어는 가장 야만적인 국가들까지도 문명권 안으로 끌어들었다. 부루주아의 값싼 상품들이 중포(重砲)가 되어 중국의 모든 성벽을 때려부수고 외국인에 대한 야만인들의 대단히 완고한 증오심을 강제로 굴복시켰다. 부루주아계급은, 모든 국가들에게 그들이 멸망하기를 원하지 않는다면 자본주의적 생산양식을 받아들여도

* 이 논문은 1998년도 한국학술진흥재단의 대학부설연구소지원 연구비에 의해 이루어졌음.

록 강요하였다. … 부루주아계급은 자신의 세계를 만들어 가고 있다. 부루주아계급은 농촌을 도시의 지배 아래 놓이게 하였다. … 더 나아가 농촌을 도시에 종속시킨 것처럼 야만국가 내지는 반-야만국가를 문명국에, 농업국가를 공업국가에, 동양을 서양에 종속시켰다.)¹⁾

이런 세계사의 강제적인 ‘과라다임’의 전환 속에서 한국인이 최근 100년간에 어쩔 수없이 감내해야만 했던 수모와 고통은 이루 말할 수도 없다. 특히 19세기말을 전후로 하여 시작된 ‘일제’(日帝)에 의한 한국의 망국과정, 일제에 의한 식민 통치기간(1910-1945), 그리고 남북의 분단과 한국의 전쟁(1945-1953)을 전후로 한 시기까지의 거의 100여 년간 한국인들은 ‘압박 받는’ 약소민족의 온갖 수모와 고통을 겪어야했다. 이런 수난과 고통을 겪으면서, 우리의 <전통적인 문화의 모습>, 즉 <유교적인 세계관에 기초하는 문화적 정체성>은 우리의 ‘생활세계’에서 밀려나서 결국 -- 장례나 제례와 같은 -- 의식의 후미진 변방에서 겨우 명맥이 유지될 정도로 밖에 보이지 않는다. ‘근대적’ 인간의 권리와 자유, 그리고 ‘근대적’인 산업사회의 실현을 재빨리 이룩하려는 ‘국민의 의지’는 -- 물론 많은 문제점을 아직도 안고 있지만 -- 서서히 지난 70년대 이래로 성과를 이루어내기 시작하였다. 그것은 이른바 ‘정부주도’에 의한 산업화 전략이었으며, 그밖에 교육과 문화 등등, 사회전반에 대한 정책도 기본적으로 이러한 ‘관주도’의 ‘근대화’ 정책의 궤도에서 이루어지고 있다고 볼 수 있다. 이러한 ‘관주도’의 경직성에 대한 비판과 저항의 흐름은 1960년의 ‘4.19혁명’이래로 거의 다 ‘진취적’인 학생들과 소수의 ‘양심적’ 지식인들의 투쟁에 힘입은 바가 크다고 할 것이다. 우리 사회에는 ‘관’과 이들 ‘비관’세력 사이의 긴장이 아직도 상당히 남아있다. 그럼에도 불구하고 ‘한국사회’는 동아시아의 유교문화권에 속한 다른 몇몇 나라들(대만, 홍콩, 싱가포르, 중국 등)과 함께 ‘초고속 성장국가’로서 세계시장 안에서 열렬한 몸부림을 하고 있다.

우리는 이와 같이 서구문화의 수용이 100년을 넘어가면서, 바로 자본주의가 주도하는 세계시장체제에 이미 편입된 것이며 이런 역사적 변환은 도저히

1) 줄저, 『중국사회사상사』(증보판), 사회평론, 1998, 428 쪽에서 재인용.

‘거꾸로’ 같 수 없는 것이다. 이런 ‘세계화’, ‘지구화’의 추세는 WTO(세계무역기구, 1995)의 출현과 함께 그 가속력을 더하고 있다. 그러나 이런 ‘세계화’의 현상이 아무리 급박하게 진전된다고 할지라도, 각 지역의 사람들의 일상적인 ‘자기 의식’은 여전히 각기 다른 그들 나름대로의 언어, 관습 등과 그것에 의하여 의식적·무의식적으로 수천, 또는 수백 년간 같은 문화 공간에서 형성되어온 전통적인 문화의식, 윤리관념 등과 분리될 수 없는 것이다. 따라서 여기에 전통적인 ‘문화적 정체성’의 다양한 모습들과 이런 다양성을 하나의 ‘보편적’ 양식으로 묶으려는 ‘세계화’로의 체제 통합 사이에는 갈등과 긴장관계가 나타날 수밖에 없다.

이렇듯 우리가 세계화 시대에 ‘세계인’으로서 이 지구의 다른 지역의 다른 인간들과의 교섭이 바로 우리 일상생활의 필수적인 한 부분이 될 수밖에 없다면, 여기에서 ‘다른 지역에서 다른 문화생활 환경에서 살아온 인간들의 문화적 다양성 속에서 어떻게 <자기 문화의 정체성>을 그것들과 균형 감각 있게 조화시키며 발전시킬 것인가?’ 하는 새로운 차원의 <문화적 정체성>의 정립이 이제 세기적 전환기를 맞은 지금 우리가 해결해야할 한국 학문, 좁게는 ‘한국 철학’의 시대적 사명이 될 것이다.

이 글에서는 우리 시대의 이런 ‘시대적 사명’에 부응하는 시론으로서, 한국 철학의 ‘창조적’ 작업의 가능성을 ‘전통철학’, 특히 ‘유교의 철학적 문제의식’의 재조명을 통하여 모색하고자 하면서, 다음의 몇 가지 문제들을 요점적으로 논의해보고자 한다.

- 1) ‘도구적’ 이성의 남용과 ‘현대사회’의 위기의 문제;
- 2) ‘도구적’ 이성 비판의 목소리와 ‘유교적 공동체주의’와의 만남;
- 3) 유교의 ‘유기체론적’ 도덕형이상학과 학문론에 대한 재평가;
- 4) ‘전통철학’과 우리의 ‘창조적’ 철학의 만남의 가능성

II. ‘도구적’ 이성의 남용과 ‘현대사회’의 위기의 문제

인간의 욕구 충족을 만족시키기 위한 베이컨(1561-1626)의 자연-지배적인 근대적 의식은 자연현상들에 대한 경험적인 연구 분석과 실험을 통하여 강력하게 밑받침되었으며, 자연과학적 지식과 기술의 발전에 혁신적인 성과를 가져왔다. 이런 자연과학적 연구방법의 강조는 무엇보다도 먼저 중세의 ‘목적론적’ 세계관을 부정하는 것이었다. 따라서 자연대상에 대한 이해를 위해서는 기존의 세계관이나 가치관에서 벗어나서, 그 사물의 사실 자체만을 바라보아야 할 것을 말하였다. 여기에 베이컨의 근대과학 방법론이 바로 그의 “우상” 파괴의 가르침으로부터 시작하는 까닭이 있는 것이다. 이로부터 연구자의 가치판단의 개입이 없는 오직 현상적 사실에 대한 엄밀한 분석과 그것에 기초한 가설들의 실험적 증명만을 가장 확실한 학문적 방법으로 추구하는 자연과학적 방법이 근대적 학문방법의 근본원칙으로 성립하게 된다. 이러한 과학주의의 팽창은 경험적 검증의 대상이 될 수 없는 도덕적 원리나 가치론, 요컨대, 형이상학적 주제들에 대한 학문적 열정들을, 과학성이 결여된 **사이비 학문**으로 몰아붙였다. 이에 우리들은 논리적 실증주의가 또한 20 세기를 지배하는 **하나의** 철학으로 성립하게된 소이를 보게 되는 것이다. 바로 이런 자연과학적 실증주의적 방법을 통하여, 근대 계몽주의 시대이래, 목적추구적인 합리적(도구적) 이성은 엄청난 사회생산력의 진보를 이룩했으며, 그것은 또한 결과적으로 자본주의 사회 안에서의 생산력 발전에 결정적인 공헌을 하였다.

베버(M. Weber 1864-1920)에 의하면, 이런 자본주의사회의 발전과정이란 소박한 자연적 분업의 단계로부터 계속적으로 합리적으로 정리·조직되어 가는 노동분업의 무한한 합리화(*Rationalisierung*)의 과정이다. 노동분업의 합리화는 노동과정에 기계의 도입을 가져왔고 이 폭발적인 위력을 가진 기계문명이 최근 200년 이래로 발전시켜온 생산력의 증가는 거의 무한한 것이었다. 이에 따라 온 세계는 **하나의** 생활권으로 묶여져 가고 있다. 여기에서 우리가 주목해야할 문제점은 첫째 생산과정의 극단적인 합리화에 따르는 인간성의 상실이요, 둘째로는 전통적 윤리규범인 도덕과 정신의 타락이다. 인간의 노동과정

이 오로지 합리화의 극단적 추구에 따라서 인간 개개인의 특수한 자질과 취미를 충분히 고려함이 없이 오직 추상적 물량적인 범주에서 될수록 합리적·수단적으로만 조작됨으로써, 그리고 또한 이런 인위적 합리적 조작으로 인하여 인간노동이 전문적으로 세분화됨으로써, 인간은 자신의 노동을 통하여 자기의 가치(이상)를 객관적으로 실현해나가는 --- 말하자면 **자연을** ‘의식적으로’ 그리고 ‘주체적으로’, ‘자유스럽게’ 가공해나가는 --- 인간의 **자기본연의 삶(Gattungsleben)**을 가질 수 없게 된 것이다. 이와 같은 인간의 소외현상은 또한 이 생산활동이 ‘화폐’라는 가장 보편적인 유통 및 축적 수단을 통하여 진행됨으로써 더욱 더 심각해지고 있다. 인간의 생산(사회)활동이 부(富)의 끊임없는 추구, 또는 ‘자본’의 끊임없는 확대에 의해 규정됨으로써 기존 사회의 모든 상하 신분관계와 그와 관련된 윤리적 가치관념은 점차 의미를 잃고 무력해질 수밖에 없다.

자본주의사회에서의 모든 인간의 사회관계가 합리적 노동분업의 원칙에 따라서 추상적 보편적으로만 연결·조직·운동되기 때문에 결국 인간관계는 생산수단 즉 자본의 물질적(물량적) 관계로 나타날 수밖에 없다. 바로 여기에 현대자본주의사회의 인간은 비로소 종래의 신분적 속박에서 해방되어 ‘법률적으로’ 평등한 관계로 나타난다. 그러나 이 현대사회의 문제점은 ‘전통의 목적론적인 세계관’에서 벗어나서, 다시 말해 전통적인 권위와 목적론적인 질서의식을 상실하고 오직 자본주의사회의 끊임없는 이윤추구의 운동(Dynamik) 앞에서 모든 인간들이 --- 개개인들의 법률적 형식적 평등에도 불구하고 --- 현실적으로는 상호간의 물질적 경제적 차별과 치열한 생존경쟁 속에서 인간 본연의 ‘가치’(품위)와 ‘자유’, 즉 스스로 자신의 삶을 자기의 목적으로 설정하고 이끌어 갈 수 있는 기회와 여유가 거의 차단되어 가고 있다는 점이다. 이와 같이 인간이 자신의 삶의 목적을 자기 주체적으로 설정하고 그것을 이끌어갈 수 있는 ‘생활세계’가 근본적으로 ‘왜곡’되고 ‘소외’되어 가는 “생활세계의 식민지화”(Habermas)가 현대사회의 체제적 특성으로 나타나고 있다.

그것뿐만 아니라, 이제까지 발전된 엄청난 과학기술의 진보는, 결국 20세기의 마지막 문턱에 들어선 우리의 인류를 -- 종래의 사회에서 체험해보지 못한

-- 새로운 문제 앞에 서게 하고 있다. 이미 인간의 기술능력은 --- 그것이 긍정적이든 부정적이든 간에 --- 지구상의 모든 생태계의 균형을 유지할 수도, 파괴할 수도 있는 힘을 가지고 있다. 인간은 이미 산업폐기물, 강력한 교통수단(비행기, 선박, 자동차 등)의 매연 및 생활폐수로 인한 공해, 오존층의 파괴, 지난 80년대의 체르노빌의 원전방사능 유출사고, 그리고 최근의 전세계적인 이상 기후변동 등등을 통하여, 우리들이 직접 체험하고 있듯이, 지구촌 전체의 기후변동 및 에너지 변환의 순환운동을 바꾸어 놓고 있는 것이다. 이제 지구의 자연환경을 파괴·변화시키는 인간의 영향력은 가공스러운 것이며, 거의 그 한계를 알 수 없는 것이기도 하다.

요컨대, 인간의 삶에 본질적으로 필요한 '가치'(value)의 문제를 배제하고 오직 '사실'(facts)만의 계량적 목적 합리성만을 추구해온 '근대'의 도구적 이성은 자연적 유기체, 즉 '생명체'로서의 현재의 우리 인간들과 우리의 후손들에게, 더 이상 건강한 삶을 보장해줄 수 없을 정도로, 우리의 '생활환경'(Umwelt)을 극단적으로 파괴하고 있다. "산업 쓰레기가 인간들의 생활 주변에서 마구 버려지더라도 그것이 계속 정화될 수 있을 만큼, 높은 굴뚝이나 깊은 강물은 없다. 이들은 '생리학적인 자연'(physiologische Natur)의 순환 속에서 우리에게 모두 되돌아온다. 납이 들어있는 샐러드로부터 수은을 머금은 생선이나 버섯류, 우유 속에 든 DDT에 이르기까지, 해충들을 없애기 위하여 우리들이 늘 뿌려왔거나, 독극물을 폐기하기 위하여 땅속에 묻어버린 것들이 [모두] 이미 오래 전부터 우리들의 식탁으로 되돌아오고 있다."²⁾ 여기에서 우리는 인간의 이기적인 자연지배, 즉 근대 이성이 초래한 인류생존의 위기라는 비극적 현실을 만나고 있는 것이다. 그렇다면, 우리들이 21세기를 향한 문턱에서 앞으로 나아갈 길은 서양의 '도구적 이성' 중심의 근대화를 무조건 모방하는 데 있지 않음은 너무나 자명한 일인 것이다.

2) Loather Schäfer, "Selbstbestimmung und Naturverhältnis", *Über Natur*, (hrsg. O. Schwemmer), Frankfurt/M., 1991, 35 쪽.

Ⅲ. ‘도구적 이성 비판의 목소리와 ‘유교적 공동체주의’와의 만남

이제 우리는 너무나 자연스럽게 서양문명의 본거지의 도처에서부터, 18세기 이래 전세계를 지배해온 “계몽주의”에 바탕을 둔, “근대이성”의 “도구적 폭력성”에 대한 비판의 목소리를 듣게 된다. (생산)수단의 극단적인 합리화가 엄청난 물질적 사회생산의 부를 축적해가고 있지만, 그러나 이런 계량적 합리성에만 호소하는 자본주의적 생산관계는, 루카치의 지적처럼, 결국 모든 것(인간과 자연)의 소외, 즉 “사물화”(Verdinglichung) 현상의 심화를 모면할 수 없기 때문이다. 그리고 지금에 와서는, 급기야 “생명의 보금자리”(Habitat)를 근원적으로 파괴해 가는 “생태계의 위기”까지를 초래하고 있다. 여기에서 우리 인류는 지금 근대이성의 찬란한 위력과 동시에 가공할만한 폭력성을 만나고 있는 것이다. 그렇다면, 이런 근대이성의 위기로부터의 탈출은 과연 가능한 것인가?

여기에 대하여 (서양)세계의 철학자들은 모두 갖가지 처방들을 내놓고 있다. 소위 “포스트 모더니즘”이란 이런 “근대이성”의 패러다임에 대한 원천적 “부정”의 래디칼한 목소리라고 할 수 있다. 이와는 달리, 하버마스는 한편 인간의 노동(Arbeit), 즉 생산행위를 이끌어 가는 자본주의 “체제”(System)의 폭력성을 예리하게 보면서도, 다른 한편 이성적 인간의 또 다른 행위, 즉 “의사소통의 행위”(kommunikatives Handeln)를 통하여 “공론의 장”을 넓혀감으로써, 점차 소외로부터 해방되는 “생활세계”(Lebenswelt)의 ‘탈-식민지화’의 가능성을 설득하고 있다. 그러나 이와 같이 ‘이성’의 ‘의사소통행위’에 낙관적인 희망을 부여하고 있는 하버마스와는 달리, 미국에서 주로 활동하는 맥킨타이어는 이런 이성의 해방적 기능의 가능성에 대하여 훨씬 더 회의적이다.

맥킨타이어는 계몽주의이래 인간의 목적론적 본성이 송두리째 부정되었다고 본다. 다만 “욕구”(desires)의 충족만을 추구하는 “현실적인 인간”은 결국 “정감적 자아”(the emotivist self)에서 자기의 본성을 찾을 수밖에 없다고 본다. 그렇다면, 도대체 어떤 도덕적 신념들도 그저 개개인들의 사적인 “취향들”(preferences)에 불과한 것이기 때문에, 어떠한 도덕적인 담론들도 남의 행

동을 규제하고 영향을 미칠 수 있는 보편적인 규범성을 확보할 수 없다고 맥킨타이어는 지적하고 있다. 따라서 그는 현대 윤리학에서의 도덕적 논쟁이란 서로 끝까지 합치하는 결말을 볼 수 없는 허무맹랑한 것임을 지적하고 있다.

맥킨타이어는 그의 유명한 저술: 『덕론』(*After Virtue*, 1984)의 17장에서, 자유주의적 개인주의를 대표하는 가상적 두 인물: A와 B, 그리고 그들의 입장을 각각 지지하고 나선 노직(R. Nozick)과 롤스(J. Rawls)의 철학적 입장을 대비시키고 있다. 그는 이 둘 사이의 서로 합의를 볼 수 없는 논변을 통하여, 바로 자유주의적 개인주의의 입장에만 서 있다면, 결국 자유주의에서 강조하는 가장 중요한 덕목인 ‘절차적 정의’(procedural justice)에 대한 개념적 합의의 도출조차 현대사회에서는 실패할 수밖에 없음을 날카롭게 지적하고 있다.

A를 작은 점포소유자나 하급직 공무원 정도라고 생각하면, 그는 부지런히 벌어야 겨우 작은 내 집을 마련할 수 있고 자녀를 대학에 보내고 부모를 근근히 봉양할 수 있다. 정부가 그로부터 세금을 더 걷어서 곤궁한 빈민을 위한 사회복지를 한다고 한다면, 그는 이런 정부의 중과세 정책은 자기 생계에 대한 “위협”이 되기 때문에, 그것은 정의롭지 못하다(*unjust*)고 볼 것이다. 자기의 합법적인 소득에는 자기만이 권리를 가지며 누구도 간섭할 수 없다고 주장할 것이다. 그러나 우리들이 B를 자유직업을 가진 사람 또는 사회사업가이거나 좀 넉넉한 유산을 상속받은 사람 정도로 보면, 그는 사람들의 재산, 수입, 기회의 분배가 너무 자의적으로 이루어진 것이며, 이런 불평등의 결과로 인하여 빈민층들은 자기들의 생활조건을 개선할 여지가 거의 없다고 생각할 수 있다. 따라서 그는 이런 불평등은 정의롭지 못하다(*unjust*)고 보기 때문에 개선되어야 한다고 생각하며 그러기 위해서는 경제성장이 요청되지만, 현재의 사회적 여건으로는 빈민들의 복지 향상을 위한 정부의 중과세 정책은 소득의 재분배에 기여한다는 점에서 정의롭다고 볼 것이다.

여기에서 A는 합법적 권리에 호소하고 B는 인간다운 삶의 물질적 필요에 근거하여 각각 정의를 주장한 것이다. B를 대변하는 롤스의 정의관에 의하면, 누군가가 현재 아주 궁핍한 상황에 처해 있다면, 그것은 과거에 ‘정의’가 잘못 적용된 것이기 때문에 현재의 정의의 실현에는 ‘재분배’가 요청된다고

본 반면, A를 대변하는 노직의 입장은 과거의 재산 획득 과정이 적법했기 때문에 현재의 재분배의 요청은 정의의 실현에 적절하지 못하다는 주장이다. 이런 상반된 전제에서 출발하는 이 대립적인 주장들은 오로지 개인의 '이해'(interest)에 대한 권리에만 호소하는 자유주의적 개인주의의 입장에 서있기 때문에, 결론코 서로 합의를 볼 수 없다고 맥킨타이어는 말한다. 그에 의하면, 이 둘은 모두 정의의 문제를 개인의 소유에 대한 '권리'에만 근거하여 주장하였지, 결코 자기가 속해 있는 공동체 안에서의 그들 각각의 실천에 의거하여 요구할 수 있는 "응분의 값어치"(desert)에 근거한 주장을 하지 않고 있다는 것이다. 이런 기준에 의하면, A의 주장은 자기의 힘든 노동생활을 통하여 얻은 소득은 바로 자기가 향유해야할 '응분의 값어치'를 가졌다는 것이요, B의 주장은 현재의 빈곤과 박탈은 그들이 받아야할 '응분의 값어치'가 아니라는 주장이 된다. 그러나 롤스나 노직 모두가 자유주의적인 개인주의의 입장을 고수하기 때문에, 그들에게는 언제나 분명한 자기 자신의 이해 관계를 가진 개인이 원초점이 된다. 따라서 개인들의 이해의 표명이 우선적으로 고려되는 것이요, 이들에 의한 "어떤 도덕적 또는 사회적 유대의 구성은 부차적인 것"이 되기 때문에, 공동체 안에서의 실천행위들에 입각한 '응분의 값어치'에 대한 주장이 고려될 여지가 없다고 맥킨타이어는 말하고 있다.³⁾ 따라서 '응분의 값어치'의 개념은 오직 구성원들이 그 안에서 공동의 인간 '선'을 추구하는 "공동체의 맥락" 안에서만 "자연스러운 개념"이 된다는 것이다.

맥킨타이어는 이제 전통이 부여한 공동체적인 맥락 안에서의 자기들의 끊임없는 실천을 통하여 이루어 내야하는 인간의 본성, 또는 본질에 대하여 형이상학적 목적론적 해석이 18세기 '근대'계몽주의의 등장 이래로 '자연과학적-기계론적인' 인간 행동 과학으로 대체되고 그것들에 의해 밀려나면서 도대체 도덕명령의 규범적 의미가 -- 각인 각색의 '취향'(preferences)대로 -- 이지러지고 파편화 되었다고 본다. 이런 현대의 몰가치적 상황, 다시 말해, 어떻게 행

3) A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984, 244-250 쪽 참조.

동하는 것이 '정의'의 덕을 실현해 내는 것인가? 하는 기본원칙조차도 함의를 볼 수 없는 현대사회의 개인주의적 도덕의 위기 앞에서, 철저한 역사주의적 관점에 서있는 맥킨타이어에게는 규범적 윤리학이 가능하려면, 공동체의 다른 인간들과의 연관 관계에서 그 개인의 역할, 또는 그 이상적 덕성(virtues)을, 규정해낼 때 -- 예를 들어 아리스토텔레스 식의 목적론적 세계관을 전제할 때 -- 예야 비로소 가능하다는 것이다.

이와 같이 그는 궁극적으로 볼 때 계몽주의 이래 강하게 뿌리내린 개인주의적 자유주의에서 비롯되는 도덕원리의 "과편화"나 "아노미" 현상들을 예리하게 비판하면서, 이런 현대사회의 도덕적 혼란의 극복의 가능성을 -- 결국 개인들의 행위가 구체적으로 전개되는 **공동체와의 연결 맥락 속에서 -- 인간의 덕성의 발견, 즉 덕의 윤리**에서 찾고 있다. 사실 인간이란 관념적으로 추상화된 보편적 존재가 아니고, 결국 사회적 정치적, 즉 총체적 문화 흐름을 겪고 사는 "역사적 존재"(the historical)이기 때문에, 맥킨타이어는 더 나아가서 현재 인류들이 각기 속해있는 서로 다른 -- 다원주의적 -- 문화적 역사적 전통의 흐름 속에서 각각 고유한 "덕성"의 발견과 '덕의 윤리'의 실천을 권장하고 있다.

이제 우리가 만약 이러한 맥킨타이어의 현대 윤리학 비판의 답론에 주목할 가치가 있다고 보고, 그의 입론에 동조를 한다면, 우리는 다시금 일찍이 20세기초에 동양의 계몽적인 선구자들이나 아직도 주위에서 왕성하게 활동하고 있는 '전반서화론자'(全般西化論者)들에 의하여 폐기 처분된 유교의 윤리적 담론, 요컨대, **유교식의 덕의 윤리**에 또한 주목할 필요가 있는 것이다.

유교사상에는 -- 동서양을 막론하고 근세이전에 생겨났던 인류의 다른 위대한 사상들과 마찬가지로 -- 여러 면에서 전근대적 사회의 특징적인 사회질서 의식들, 예를 들면 가족중심주의, 가부장적인 권위질서, 남녀의 불평등 등등이 나타나 있다. 그러나 우리가, 아리스토텔레스가 페미니스트나 자유민주주의자가 아님을 비난하는 것이 -- 현실의 문제의식을 과거에 투영시켜서 역지로 재단해내려는 시대착오적(anachronisch)인 -- 무리한 비판이라고 생각한다면, 유교사상이 안고 있는 시대적 제한을 유교의 핵심적 결점으로 몰아붙이

는 기획 또한 **시대착오적인 무분별한 발상**이라고 보아야할 것이다. 그렇다면 우리는 이제 **유교의 덕의 윤리**의 가르침의 초시대적인 보편적 메시지는 무엇이라고 보아야할 것인가를 묻지 않을 수 없다.

공자(기원전 551-479)가 물론 2500여 년 전의 인물이긴 하지만, 그의 사상, 특히 사회이론 속에서는 다음과 같은 지극히 인문주의적인 면모가 깔려 있다. 그를 전후로 한 고대중국사회(즉 기원전 9-3 세기)에 끊임없이 계속되는 전쟁 속에서 종래의 군소의 작은 봉건국가들이 하나의 대규모 관료주의적인 중앙 집권국가의 형성을 지향하며 변화 발전, 또는 엄청난 사회적 혼란[공자의 용어로는 “天下無道”]을 거듭했다면, 그런 대변혁의 와중 속에서 공자가 파악한 인간의 본질은 고전교육을 통한 자기계발의 가능성에 있었다. 즉 공자는 배움[學 Learning]이 인간을 동물과 구별시키는 인간의 본성이라고 본 것이다. 따라서 인간은 이런 ‘배움’을 통한 자기 계발의 정도에 따라서 서로 다르게 구분될 수밖에 없다고 보았다. 그리고 이런 ‘배움’의 과정은 한편으로 고전들 [즉, 詩, 書, 禮, 樂 등]을 익히고 배움으로써 자기인격을 계발시킬 수 있는 도덕적 인격을 닦아나가는, 즉 수기(修己 Sich-Ausbildung)의 과정이요, 또 다른 한편으로는 도덕적 인격을 갖춘 ‘군자’[현대적 용어로 풀자면, ‘지도자’, 또는 ‘경영인’]로서 자기 주위의 다른 사람들을 지도 계발해줌으로써, 개인적 이기주의에서 출발하는 개인적, 또는 사회적 갈등들을 필수록 조화와 화합으로 이끌어 안정된 ‘태평세’를 이루어내려는 것이었다. 유교가 추구하는 이상은, 전문용어로 말하면, “내성외왕(內聖外王)의 실현에 있는 것이다. 따라서 공자의 사회윤리론의 핵심은, 학문과 도덕계발을 통한 끊임없는 자기인격의 계발과 동시에 주위사람들에 대한 연민과 관심[즉 忠과 恕] 속에서 그들을 지도하고 깨우쳐서, 그들과 더불어 조화로운 안정된 사회, 유교적 용어로 말하면, “대동”(大同, die grosse Harmonie) 사회를 실현하는 데에 있었다. 그리고 당대 사회에서 인간사회의 기본 단위는 “가족”이었기 때문에 “개인”의 사회적 관계의 발전은 “개인과 가족” 간의 관계에서 자연스럽게 얻어진 -- 이해타산의 관계를 넘어서는 -- 순수한 사랑과 협동의 마음을 점차적으로 주위의 ‘이웃’들에게 확대해 나가는 일이었다.

우리가 인간집단의 사회적 분화를, 근대시민사회에 들어오면서, ‘자연적-유기적인 모임’(Gemeinschaft)과 이득추구를 위한 ‘인위적-계약적 모임’ (Gesellschaft)으로 구분하여 생각한다면, 유교의 덕의 윤리는 말하자면 후자 속에서 전자의 이상을 실현해내려는 인문주의적인 이상세계를 지향한다고 말할 수 있다.

이렇게 본다면, 순전한 개개인들의 사적인 이해관계를 일차적으로 고려하면서 계약사회를 유지하려는 서구적인 현대사회의 자유주의적인 개인주의와는 달리, 개개인들의 타산적 이해관계의 고려보다는 오히려 공동체 전체의 화합과 안녕을 이루어내기 위하여, 한편으로 ‘지도자’ 엘리트들의 ‘배움’과 ‘반성적 사유’를 강조하면서, 또 다른 한편으로 하나의 공동체 안에서 서로 각기 다른 역할을 하면서도, ‘자기’가 관계하고 있는 주위의 ‘다른 사람들’에게 각별한 “배려”[惻]를 강조하는 유교의 덕의 윤리는 결국 개인을 공동체 안에서의 자기가 실현해 내야 할 역할을 통해서 규정해내는 일종의 유기체론적인 세계관에 그 뿌리를 두고 있음에 틀림이 없다. 따라서 유교의 덕의 윤리에 대한 비판이나 공격의 대상은 일차적으로 -- 그것이 안고 있는 시대적인 한계 -- 말하자면, 혈연을 중시하는 가족중심주의, 또는 가부장적인 불평등한 인간관계 등등이 아니라, 차라리 근원적으로 보자면 바로 유교적 세계관이 갖고 있는 도덕형이상학의 유기체론적인 특성에 대한 비판이나 공격이 되어야 할 것이다.

IV. 유교의 ‘유기체론적’ 도덕형이상학과 학문관에 대한 재평가

기본적으로 농업이 기본 산업이었던 전통적인 유교적 사회에서는 인간과 자연의 관계는 서로 친화적이었다. 농업의 번성이 그러하듯이, 변화하는 자연 운행과의 순조로운 화합이 -- 개별적이든 집단적이든 -- 인간 사회가 이룩해야 할 과제이었다. 근대 계몽주의 이전, 즉 서양의 고대나 중세의 자연관에서도 자연 자체가 자기 목적을 가지고 움직이는 유기체로서 그 나름의 고유

한 권리가 인정되었던 것처럼,⁴⁾ 동양(즉 유교문화권)에서도 자연은 늘 변화하는 생명적 유기체로서 이해되었다. 그리고 이런 무한 변동의 존재원인으로서 그 안에 선형적으로 내재하는 이상적 질서, 즉 도(道)에는 자연[天]과 인륜도덕[人]의 공동의 원천으로서 절대적인 권위가 부여되었다. 따라서 유가(儒家)에서는 일찍부터 자연과 인간의 가치론적 합일[天人合一]이 설파되었고, 또한 인위적인 그 무엇으로도 간섭할 수 없는 천도(天道 *Ordnung der Natur*)에 근거하는 일종의 ‘자연권’(Naturrecht) 사상이 지배적이었다.

일찍이 유교에서는 자연운행의 법칙성과 쉽이 없는 성실성[誠]이 ‘자연 질서’[天道]라면 그것은 또한 지도자의 소임을 맡은 지식인[君子]들이 기필코 실현해 내어야 할 성실성[誠之], 즉 ‘인륜 질서’[人道]이었다.⁵⁾ 공자에게서 자연의 쉽이 없는 운행은 더 이상 굳더더기 말이 필요 없이 묵묵히 자기가 할 일만을 실천해나가는 도덕적/이상적 행위의 전범(典範)이었다.⁶⁾ 이들 유가와 달리, 개개인간들의 개성적 발전이나 정신적 자유의 추구를 보다 더 강조하는 개인주의적인 도가(道家) 사상가들에게는 인간의 사회제도나 이를 뒷받침하는 사회적 이념들이란 모두 인간의 인간에 대한 차별과 종속을 강요하는 지배적 폭력 이상으로 보이지 않았기 때문에, 사회관계 성립 이전의 자연 상태가 바로 -- 군자와 소인의 차별이 없는 -- 이상적 평등의 상태로 미화되었다.⁷⁾ 이런 소박한 자연관에 입각한 도덕이상론은 주자(朱子 1130-1200)에 이르러서는 하나의 도덕형이상학으로 발전하였다.

불교의 공(空)의 존재론이나 도교의 무(無)의 존재론을 극복하기 위하여, 송명(宋明)시대의 유학자들은, 공(空)과 무(無) 대신에, 천지자연의 모든 변화와 흐름의 현상을 생명의 전개로 파악하였다.⁸⁾ 그리고 이런 우주의 유기체적

4) 이 점에 관하여는, 졸문, 「유기체적 자연관과 동서철학융합의 가능성」, 『인간과 자연』(송영배편), 철학과 현실사, 1997 참조.

5) “誠者, 天之道也. 誠之者, 人之道也.”, 『中庸』(20章).

6) 子曰: “子欲無言.” 子貢曰: “子如不言, 則小子何述焉?” 子曰: “天何焉哉? 四時行焉, 百物生焉, 天何焉哉?”, 『論語』, 『陽貨』(17:19).

7) “夫至德之世, 同與禽獸居, 族與萬物並. 惡乎知君子小人哉?”, 『莊子』, 『馬蹄』편.

8) “天地之大德曰: 生.” 『周易』, 『繫辭』下편 참조.

생명의 흐름을 인간(人)세계와 자연세계(物 또는 天)의 존재론적 기초로 제시하였다. 이들은 개개의 구체적 인간들이나 만물들의 본성 안에 내재하는 이런 생명성(生)의 원활한 전개가 만물들(개개 인간들이나 우주의 산물 전체)이 이루어 내야할 형이상학적 도리[道]라고 파악하였다. 주자의 입장에서 볼 때, 무궁하고 무한한 우주만물의 생성과 변화 발전을 주재하는 초월적 인격 신이란 인정할 수 없었다. 그러나 그는 이런 무한한 생명적 변화 운동이 맹목적이거나 혼돈일 수는 없다고 보았다. 이런 우주의 만물만상의 변화에는 그것을 그렇게 하도록 하고, 그렇게 움직이게 하도록 하는 우주만물의 존재론적 근거(즉 萬物の 所以然之故와 所當然之則)가 선험적으로 미리 주어져 있다는 것이다. 이것이 주자가 말하는 도덕형이상학의 존재론적 근거로서의 ‘이’[理 또는 天理]의 세계인 것이다. 이런 ‘이’는 현상계의 만물이 존재하기 이전부터 그와는 별개의 범주로 존재하는 것이다. 따라서 이러한 ‘이’의 측면은 현상계에 속한 구체적인 만물들과 존재론적으로 구분되는 것이다. 그렇지만, 실제의 현상계의 만물들은 수시로 변하고 유동적인 기(氣)의 흐름(流行)에 의하여 실제적인 존재로 나타난다. 특히 이런 무목적적이며 무정형하게 무한히 흘러가고 변화해 가는 ‘기’는 형이하학(形而下學)적인 것으로, 절대로 존재론적 차원에서 합목적적인 가치론의 근거인 형이상학(形而上學)적 ‘이’와 서로 혼동해서는 안 된다(理氣不相雜)는 것이다. 그러나 이 우주에 실제적으로 존재하는 실체는 오직 ‘기’ 하나뿐인 것이다. 따라서 형이상학적인 ‘이’는 존재론적으로는 선험적이지만, 현실적으로는 형이하학적인 ‘기’를 떠나서 달리 어디에 의거할 수 없는 것(理氣不相離)이다. 따라서 주자의 철학은 이원적 사교(理氣不相雜)인 동시에 일원적 실체관(理氣不相離)이다.

주자는 이 ‘이’의 총체적인 근원을 태극(太極)이라고 불렀으며, 이 태극의 총체적 원리는 또한 동시에 모든 구체적인 개개 인간들이나 만물들에 내재적으로 존재하는 것이다.⁹⁾ 따라서 ‘태극’인 ‘이’는 총체적 존재론적 원리로서 ‘이일’(理一)이면서도 동시에 무한한 구체적 만물 속에 각기 다른 모습으로 내

9) “人人有一太極，物物有一太極.” 『朱子語類』卷94 참조.

재함으로써 만수(萬殊)인 것이다. 이것이 주자의 ‘이일분수’(理一分殊)론이다. 주자는 이 ‘이일분수’론으로 우주적 전체 체계 안의 전체적 움직임과 동시에 그 전체적 질서 안에서 각각의 구체적 인간들이나 사물들이 각기 부동하게 차지하고 수용해야할 각자의 합목적적인 역할분담의 전체적 체계의 틀을 제시하고 있다. 이제 주자 및 그의 이론을 따르는 전통적 유교문화권 안의 지식인들은 이 전체적인 틀을 우주와 인간의 완전한 질서(天理)로 확보하게 된 셈이다.

그러나 실제 세계의 무수한 인간이나 만물들은 부도덕하고 또한 완전하지도 못하므로 ‘문제투성이’인 것이다. 그것은 왜 일까? 그것은 모든 구체적 인간이나 사물들의 생성은 모두 무정형하고 무목적이고 늘 변화 유행하는 기(氣)에 의해 생성된 것이고, 따라서 ‘기’에 의해 제한을 받고 있기 때문이다. 주자는 개인이나 개개의 사물에 내재하는 하나의 ‘분수리’(分殊理)를 특히 성(性)이라고 불렀다. 이와 같이 한 개체(物) 안에서 이런 합목적적이고 완전한 지선(至善)의 가치를 가진 ‘이’, 즉 그것의 성(性)을 가리켜 ‘천지지성’(天地之性) 또는 ‘본연지성’(本然之性)이라 명명했고, 이와 대치되는 실제적 개체 안의 그 무정형하고 불선(不善)한 ‘기’와 혼재된 성(性)을 ‘기질지성’(氣質之性)이라고 불렀다. 인간의 마음(心)에는 이런 순선(純善)한 ‘본연지성’으로서의 성(性)의 측면과 선악(善惡)의 가능성이 병존하는 정(情)의 측면이 함께 존재하는 것이다(心統性情).

주자는 이와 같이 순선(純善)의 가능성을 ‘이’의 측면에서 확보하고, 다른 한편 그 ‘이’를 불완전한 ‘기’(氣)의 측면과 대비시킴으로써, 그의 도덕형이상학의 확고한 입지점을 확보함과 동시에 현실적인 부족함이 계발될 수 있는 가능성의 여지를 또한 열어 놓은 셈이다. 따라서 사대부적 입장에서 출발하는 **인륜세계와 천지자연 모두를 관통하는 그의 도덕형이상학**이 등장하게 되었다. 그리고 그는, 그의 도덕이상세계를 확보하고 실현하기 위하여, “천리의 보존과 인육의 근절”(存天理, 滅人欲)을 강조함으로써 초세속적인 도덕주의의 모습을 보이고 있다.

더 나아가서, 12세기 당대의 혼란한 사회 속에서 주자는 먼 옛날의 (하, 은,

주) 삼대(三代)에 가탁하여 만민을 위한 보편적인 교육의 이념을 펼쳤다. 주희의 「대학장구서」(大學章句序)에 의하면, 이상적인 ‘삼대’의 시대에는, 도시로부터 농촌에 이르기까지 어느 곳이고 “학교”가 있어서, 사람이면 -- 왕, 공, 사대부들의 자제로부터 천한 백성들에 이르기까지 -- 누구나 다 교육의 기회를 누렸다. 누구든, “8세에 <소학(小學)>에 입학하여” 인륜생활에 필요한 기본지식과 실제로 요구되는 여러 예절 등을 배우고 그리고 “15세”에는 귀족의 자제뿐만 아니라 천한 백성이라도 우수한 인재는 <대학(大學)>에 입학하여 ‘수기(修己)하고 ‘치인(治人)하는 철학적 원리, 즉 도덕형이상학을 연마한다는 것이다.

주자에게 있어서, 이런 <배움>, 즉 ‘학문’이란 바로 “과거시험”이나 “세속적 성공”을 추구하는 <남을 위한 학문>(爲人之學)이 아니라, 바로 “진정한 자기-이해를 목표로 하는 <자기를 위한 학문>(爲己之學)이었다.¹⁰⁾ 그렇기 때문에, 주자는 문장만을 외워서 과거시험에 합격하여 출세하기 위한 <도구적 성격>의 학문을 배격하고, 인간에게 부여된 <도덕성>의 회복을 통하여, 모두가 (특히 군주나 사대부들이) 성인으로 자신을 계발해나가는 <성인의 학>(聖人之學)을 강조하였다.

그리고 드 베리(de Bary)의 해석에 의하면, 이러한 주자의 <자기 계발>의 교육은 결코 -- 보통 ‘극기복례’라는 말에서 우리들이 쉽게 오해할 수 있는 것처럼 -- 개개인의 개별적 특성을 하나의 “집단적 규율”에 종속시키는 것이 아니라는 것이다. 주자 교육의 요점은, 누구나 **공통된 인간의 ‘본성’(性)**을 가지고 있지만, 동시에 개인의 자질, 생활환경, 사회적 지위 등 서로 다르게 주어진 **‘개별적인 특성’**(“其性之所固有”)에 따라서 각자는 **<마땅히 해야 할 서로 다른 자기의 직분>**(“職分之所當爲”)을 알아야하며 그것에 각자가 노력을 다하는데 있다는 것이다.¹¹⁾ 개인의 ‘자기-교정’, ‘자기-기율’이란 결코 “자기

10) Wm. Theodore de Bary, "Chu Hsi's Aim as an Educator", in *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, (ed.) de Bary/Chaffee, Univ. of California Press, Berkely, LA, London, 1989, 189 쪽 참조.

11) “其學焉者，無不有以知其性之所固有，職分之所當爲，而各俛焉以盡其力.”，朱熹，「大

밖에 있는 어떤 이념이나 모델”(an idea or model external to the self)¹²⁾에 대한 굴종이 아니라는 것이다. 따라서 <자신을 위한 학문>의 실현은 결코 ‘보편적 윤리규범’에 의한 개성의 말살이 아니라 ‘자기-내재적인 도’와 ‘자기-밖의 도’를 하나로 융합하는 개성적 발전의 여유 공간이 있다는 것이다.¹³⁾

주자는 남송 시대 당시의 극도로 혼란한 정치·경제적 여건¹⁴⁾ 때문에 관학의 장려 정책보다는 여러 단계의 사학의 발전을 기획하였다. 그 첫 번째가 ‘백록동(白鹿洞)서원’의 발기(1178)이다. 주자는 사대부의 지방적 차원에서의 민간교육을 위한 서원을 창시했을 뿐만 아니라, 좀더 소규모의 기초단위로서 아동의 교육에 주목하여, <서당>교육을 장려하였다. 그리고 이런 교육기관에서 사용할 교과서를 제공하기 위하여, 주자는 동료들과의 공저, 또는 자신의 독자적인 편집을 통하여 각종의 저술을 편찬하였다. 그중 중요한 것들은 아동교육용으로 『동몽수지』(童蒙須知), 『소학』(小學) 등이고, 사대부들의 교육을 위해서는 『향약』(鄉約), 『주자가례』(朱子家禮), 『사서집주』, 『근사록』(近思錄), 『이락연원록』(伊洛淵源錄) 등이다. 황제의 교육용으로는 『경연강의』(經筵講義)가 있다. 그밖에, 역사교육을 위하여 『통감강목』(通鑑綱目)을 편찬하였고, 교육을 통한 인재양성을 위하여 「백록동서원학규」(白鹿洞書院學規), 「학교공거사의」(學教貢舉私議) 등을 저술하였다.

당시 발달된 인쇄기술로 인한 저술의 보급이 확산되면서, 주자의 이와 같은 사교육 운동은 결국 13세기 원(元 1271-1368)제국을 거치면서 20세기초까지 동아시아의 유교문화권지역에 결정적인 영향을 미쳤다. 사대부들의 지방적 영향력을 대표하는 서원의 수는 중국에는 청(淸 1644-1911)말까지 무려

學章句序」, 『四書章句集注』, 北京(中和書局), 1983, 1 쪽 참조.

12) de Bary, 앞의 글, 191 쪽 참조.

13) 바로 이런 관점에서, 드 베리는 신유학에서의 개인의 “자유의 전통”(the liberal tradition)을 크게 조명하여 주고 있다. 이 점에 관해서는, 드 베리, 『중국의 ‘자유’ 전통』, 표정훈 옮김, 도서출판 이산, 1998 참조 바람.

14) 이승환, 「주자의 형이상학에 나타난 공직자 윤리관의 연구」, 『동양철학』, 제10호, 1998.12, 239-240 쪽 참조.

4395개소나 되었다.¹⁵⁾ 조선에서도 사림세력의 정치적 입지가 확고하게 확립되는 16세기의 명종(明宗, 통치 1545-1567)과 숙종(肅宗, 통치 1659-1674) 년간에 관학은 별로 융성하지 못하였으나 서원의 성립은 활발하여 399개소에 이르렀다. 그 중 정부로부터 재정적 지원과 권위를 인정받는 사액서원(賜額書院)만도 195개소였다. 대원군이 왕권의 강화를 위하여 1863년부터 양반세력의 지방적 세력기반이었던 서원을 (47곳만을 제외하고) 철폐한 곳이 무려 600여 개나 되었다.¹⁶⁾ 이와 함께 유교적 이념의 기초교육기관으로서의 서당은 양반사족층에 의해서 전국적으로 일반화되었으며, 그밖에 중인층이나 상민층에까지 서당교육의 기회가 주어졌다.¹⁷⁾ 그리고 조선에서는 국왕의 교육을 위한 ‘경연강의’가 특히 왕성하여, 국왕의 전제적 의지가 사대부들의 ‘윤리이상’, 즉 성리학적인 ‘공론’의 운용에 의하여 결정적으로 제한되었다고 볼 수 있다.

이와 같이 주자에 의해 시발된 사학의 발달은 유교적 이념을 동아시아의 유교문화권안에 확고하게 자리잡게 하였다. 이 결과 ‘자신의 도덕 계발을 위한 학문’(爲己之學)의 기치 아래, <수기>(修己)를 주목적으로 하는 주자의 학문관은 실로 문학과 철학과 사학을 총괄하는 총체적 인문교육의 성격을 띠고 있다. 그리고 이런 인문학의 목표는 큰 인격체로서의 <대인>(大人), 즉 도덕적으로 훌륭한 지도자를 키워내는 일이었다.

그러나 이런 <대인>이 되기 위해서는 언제나 공리적인 관심을 배격해야 했기 때문에, <치인(治人), 즉 백성들을 다스릴 수 있는 실무적인 학문은 경시될 수밖에 없었다. 일찍이 공자가 말한 <군자불기>(君子不器)라는 교육이념을 그대로 계승하고 있는 주자로서는 실제적 실무능력인 <기>(器), 즉 ‘특정 기술’에 대한 교육과 습득은 언제나 하급지식인들에게 부과되는 부차적의 과제가 되었을 뿐이다. 따라서 지도자의 윤리의식의 제고를 통하여 사회적 화합을 이루어 내려는 ‘도덕적 원리’, 즉 ‘도’의 추구는 사대부들에게 인문학적인 학문

15) 楊布生/彭定國편저, 『中國書院與傳統文化』, 湖南教育出版社, 1992, 224-225 쪽 참조.

16) 『한국사』 28, 국사편찬위원회편, 1996, 287 쪽; 변태섭, 『한국사통론』, 삼영사, 1989, 400 쪽 참조.

17) 우용계 등, 『근대한국초등교육연구』, 교육과학사, 1998, 27 쪽 참조.

훈련만을 상대적으로 크게 부각시켰다. 따라서 17세기이래 중국에 들어온 서양의 예수회선교사들의 저술을 통하여 서양의 실용적인 학문과 과학기술을 접하게 된 일부 '진취적'인 사대부들은 이런 지나친 <도학>(道學) 중심의 학문에 점차 비판적인 시각을 갖게 되었다. 전통적 '도학'(道學)은 홍대용(洪大容 1731-1783)에 의하여 드디어 '허학'(虛學)으로 폄하되었다.

그러나 이런 도덕형이상학은, 주자에 의하면, 실제로 맹자(孟子) 뒤에는 사라진 것이요, 이제 '송명'시대의 신유학자들에 의해서 비로소 다시 그 참뜻이 이어졌다는 것이다. 따라서 그는 이런 참뜻에 입각하여, 특히 지식인들의 사명이란 학문적으로 이런 뜻을 분명히 밝혀, 스스로 먼저 깨닫고 그것을 후진에게 깨닫게(先覺覺後)하는 일이라는 것을 말하였다. 그래서 그는 『사서』(四書)는 물론 『오경』(五經)에 대하여 체계적인 주석을 달았다. 그의 체계는 방대한 것이다. 그는 **가상적으로 설정한 천리(天理)의 도덕형이상학을 실제적 의미로 깨닫고** 자기의 본성(이상적 가능성)을 실현(완성)해 나가는 존덕성(尊德性)을 말함과 동시에 학문연구에 몰두하는 도문학(道問學)이라는 지식인의 과제를 마련해 준 것이다. 이와 같은 우주의 유기체적 생명관에서 출발하는 주자의 도덕형이상학과 학문관이 유교적 문화권에서 12세기이래 동양의 유교적인 문화전통 속에서 지배적인 영향력을 발휘하여 왔다. 그렇다면, 그것은 오늘날 '세계화'의 시대에 어떤 메시지로 읽혀져야 하는가?

이제 우리의 과학지식은 우리 인간 및 그 주위를 둘러싸고 있는 자연환경 속에서 자기의 보금자리(Habitat)를 확보해야하는 하나의 특수한 유기적 생명체임을 확인시켜주고 있다. 따라서 우리는 우리 밖의 '생리학적인 자연'(physiologische Natur)과의 생명친화적인 긴밀한 신진대사(Stoffwechsel)를 새롭게 확보해야한다. 그러나 서구에서 시작된 근대 이성은 -- 이제 고도로 발달된 과학기술 때문에 이런 '생리학적 자연의 순환'에 적극적으로, 그러나 거의 무목적적으로 개입함으로써 -- '생리학적 자연의 생명성'을 위협하고 있다. 그 결과 우리 인류 자신 및 그 후손들이 살아갈 '생활 근거지' 자체가 근원적으로 파괴되어 죽어가고 있는 '생태학적 위기'라는 비극적 현실을 자초하였다. 따라서 이런 비극적 곤경으로부터의 탈출의 문제는 바로 현재의 우리 인류와

계속 이어질 그 후손들의 생명 보호의 문제인 것이다. 이점에서 전세계를 지배해온 근대 이성의 자연 지배적인 태도가 근본적으로 수정되고 인간과 인간, 그리고 인간과 자연 간의 관계를 새롭게 규정해야 할 고도 기술문명 시대의 새로운 윤리 정립의 정립이 요청되는 소이가 있는 것이다. 이제 필자는 이러한 새로운 윤리 정립의 요청과 관련하여 유교의 윤리관에 대한 칼튼(Michael. C. Kalton)의 다음과 같은 말에 주목하고자 한다:

서양의 철학자들은 일반적으로 도덕의 문제를 ‘합리성’과 ‘자유 의지’와 같은 오로지 인간적 속성들만을 바탕으로 하는 아주 뚜렷한 [인간의] 영역으로만 다루어 왔다. 칸트는, 실천의 문제에 대하여는 단순히 ‘조건적’ ‘당위’로 보지 않고, [언제나] 도덕적 “당위”를 “정언명법”으로 제시함으로써, 이런 [서양의] 전통을 매우 또렷하게 각인시켰다. 이것은 도덕적 선/악은 다른 종류의 선/악과는 달리 하나의 [인간만의] 영역에 속한다는 일반적인 생각을 구체화시킨 것이다. [그러나] 무신론적(sic! ‘유기체론적’)¹⁸⁾ 세계관에 서있는 유학자들은 말하자면 자연적 사실로부터 도덕적 의무에, ‘존재’(is)에서 ‘당위’(ought)에로 손쉽게 넘어감으로써 그러한 엄격한 구별을 하지 않았다. [그들은] 서양철학의 훈련을 받은 사람들에게 그런 것이 무슨 큰 문젯거리가 되는지를 눈치채거나 설명할 수가 거의 없었다. [물론] 도덕의 문제가 그들의 중추적 관심사이었다. 그러나 그들은 새나 짐승들, 또는 다른 차원에서는, 사계절의 순환 속에서도 [인간과] 같은 도덕적 특성들이 부분적으로 나타난다고 보는 것에 결코 주저하지 않았다.¹⁹⁾

인간과 자연을 생명적 유기체로 보고 인간과 자연을 관통하는 유교의 ‘유기체론적’ 도덕형이상학에서는 도덕의 문제가 단순히 인간적인 차원의 문제로 끝나는 것이 아니다. 그것은 자연과 함께 조화하며 화합하는 자연화합적인 도덕론인 것이다.

18) 여기에서 유교윤리의 형이상학적 기초를 ‘유기체론적’ 세계관이 아니라, 단순히 ‘무신론적’ 세계관으로만 바라보는 칼튼의 입장에 대하여 필자는 오히려 유교윤리관의 ‘유기체론적’ 특성에 초점을 맞추고자 한다.

19) Michael C. Kalton, "Extending the Neo-Confucian Tradition: Questions and Reconceptualization for the Twenty-First Century", in *Confucianism and Ecology*, ed. Tucker/Berthrong, Harvard University Press, 1998, 86쪽 참조.

오늘날 ‘도구적’ 이성의 비약적 발전에 기인하는 현대산업사회에서 그것이 비록 21세기를 향한 ‘세계화’의 길로 매진한다고 할지라도, 우리 인류들은 이제 ‘생리학적’ 자연 순환의 총체적인 위기 앞에서, 도대체 우리 인류가 생존을 계속하려면, 첫째로 자연 운동 자체의 생명적 고유성과 자율성의 존중, 그리고 둘째로 이런 생명존중의 연대와 사랑이 우리 인간들 서로에 대해서 뿐만 아니라 또한 우리와 함께 살고 있는 자연에까지 확산되어야 한다는 -- 요컨대 자연[天]과 인간[人]사이의 생명적 화합에 대한 -- 도덕적 당위가 필수적으로 요청된다. 그렇다면, 이런 ‘생태학적인’ 위기상황으로부터의 탈출이 가능하기 위해서는 의심할 여지없이 우리들의 문화적 정체성 안에 용해되어 있는 유교의 이와 같은 자연화합적인 도덕형이상학의 목소리에 우리들은 여전히 열심히 귀를 기울일 필요가 있다고 필자는 생각한다.

V. 결론 : ‘전통철학’과 우리의 ‘창조적’ 철학의 만남의 가능성

물론 과거 소박한 농업경제 하에서 중심이 되는 ‘사대부’(士大夫), 즉 ‘지식인-관료’ 계층을 향하여 그들에게 확실한 책임의식과 도덕의식을 고취하였던, 이런 전근대적인 유교의 윤리론이 바로 고도로 발전된 지금의 현대사회에 그대로 대안으로서 적용될 수는 없다. 특히 주자의 철학에서는 지식인 중심의 관료사회에서 지식인들의 주관적 도덕이상이 ‘관념적 실재’로서 정형화되었기 때문에 그 규범적 질서 외에 다른 가치규범이나 사회질서는 용납될 수가 없다. 인간과 인간 그리고 인간과 자연과의 관계는 주자의 도덕형이상학에 의하면 그가 정형화한 천리(天理) 밖으로 나갈 수 없는 것이다. 여기에 주희 철학의 보수적 한계가 있는 것이다. 그의 철학에는 엄밀한 의미에서 인간이 자연을 바꾸어 나가는 진보적 역사철학의 자리는 있을 수 없다. 오직 하나의 교의(教義)에 간혀진 주관적 심리적 궁리(窮理)만이 허용될 뿐이다. 따라서 유교의 윤리론, 특히 주희의 도덕형이상학이 현대사회에 적용하기 위해서는 **현대 사회의 본질적인 문제들에 대한 적극적인 이해가 전제되어야 하며, 동시에 그에 따른 새로운 천리(天理)의 내용 제시가** 요구된다.

바로 이점에서 우리는 유교의 공동체적인 맥락 안에서 덕의 윤리, 또는 그것의 형이상학적 기반으로서의 ‘유기체적’ 도덕형이상학이 과연 -- 타인으로부터의 간섭이나 제제로부터 -- 해방하려는 개인의 자유와 권리의 보장을 요구하는 자유주의의 강한 요구에 어떻게 대답할 것인가에 대하여 반드시 진지한 성찰과 합리적 비판이 요구되지 않을 수 없다.

17세기이래 홉스나 록크와 같은 자유주의자들에 의하면, 국가성립 이전의 자연상태에서는 -- “인간은 다른 인간에 대하여 (서로 갈취하는) 늑대”(homo homini lupus)라는 홉스의 말처럼 -- 개인의 생명과 재산이 위협을 받는 극단적인 위기의 상태로 상정되었다. 따라서 독립적인 개개인들의 생명과 자유를 -- 이기적이고 적대적인 이해관계를 가진 -- 타인들로부터 보장받기 위하여, 사회계약의 체결을 통한 ‘국가’라는 정치적 제도가 요청된다고 그들은 주장하였다. 요컨대, 국가나 사회의 기능은, 내가 타인을 해치지 않는 한, 나는 나의 의지대로 자유롭게 활동할 수 있는 자율성과 권리의 확보를 마련하는데 있다는 것이다. 따라서 만인이 만인에 대한 경쟁관계에서 -- 타인에게 피해를 주지 않는 한 -- 개개인들의 최대의 자율성을 보장받는 ‘권리’의 획득이 자유주의적인 개인주의의 핵심이다. 따라서 이런 자유주의적 개인주의의 관점에서 바라보자면, 서로 경쟁관계에 서있는 개인들에게 있어서 개인의 이해관계는 언제나 사회의 그것보다 우선하는 것이요, 사회조직의 필요는 항상 개인의 이해관계를 적극적으로 실천해내려는 합리적인 도구 이상의 의미를 가지지 못한다.

그러나 유교의 유기체적인 세계관에서는 -- 일찍이 데카르트가 공표했던 것처럼 “생각한다. 고로 존재한다.”와 같은 -- ‘추상적’이고 ‘원자적’(atomistic)인 인간존재는 있을 수가 없다. 일찍이 순자(荀子, 기원전 약 300-230)가 정의한 것처럼, 유교적인 세계관에 의하면, 인간은 자기의 의지에 따라서 사회형태를 선택하는 것이 아니라, 인간은 천부적으로 사회적 존재로 태어나는 것이다:

물과 불은 기(氣)는 있어도 생명은 없고, 풀과 나무는 생명은 있어도 지각능력은 없고, 금수는 지각능력은 있어도 사회적 의(義)를 모른다. 사람은 기도 있고 생명도 있고 지각 능력도 있고, 또한 사회적 의도 가지고 있으므로 천하에서 가장 고귀한

존재이다. (그들은) 힘이 소처럼 강하지도 못하고, 달리는 것이 말과도 같지 못하지만 소나 말이 사람의 부림을 받는 것은 무슨 까닭인가? 이것은 사람은 모여서 '사회'(群)를 이루지만, 소와 말은 그렇지 못하기 때문이다. 사람은 어떻게 사회를 이룰 수 있는가? 그것은 '분업'(分)이 있기 때문이다.²⁰⁾

이와 같이, 유교적 인간관에 의하면, 인간의 본질적 특성이 바로 타인과의 사회분업적인 인간관계 속에 규정되기 때문에, 이런 사회적·공동체적 맥락에서 일탈하여 고립적으로 존재하는 서구적인 근대의 자유주의적인 인간관은 유교적 문화의식의 틀 속에서는 수용될 여지가 없다. 개개인들은 사회적인 인간관계 속에서 각기 주어진 자기의 역할을 수행하면서, 동시에 타인에 대한 배려를 해야하는 것이다. 따라서 유교적 윤리관에서는, 하나의 유기체적인 공동체 안에서의 '공공의 선'을 실현해내기 위하여, 언제나 개인적인 '사심'의 극복을 말하는 '덕'의 윤리가 높은 평가를 받는다.

요컨대, 근대적인 자유주의에서는 외부로부터의 간섭이나 침탈에 대응하려는 개인의 주체적 자율성과 권리의 제도적인 보장에 초점이 맞추어져 있다면, 유교적 윤리에서는 언제나 자기 심리 안에서 한편 '저급한 욕구'를 따르려는 자기의 '사적'인 의지(즉 人心)와 '공공선'을 추구하려는 '고급 의지'(즉 道心) 사이의 갈등과 간극을 없애려는 정신적·도덕적 해방이 자기 인격 완성의 최종 목표인 것이다.

이제 최고의 과학기술의 집약과 자본의 집중에 의하여 무자비하게 관철되어 나갈 '세계화' 체제의 실현과 발전은 오직 기술과 자본의 '무한 경쟁'에서 살아남을 수 있는 최고 수준의 유지를 추구하는 끊임없는 맹목적인 무한 경쟁 자체를 의미한다. 그리고 이러한 '신자유주의'에 입각한 무한 경쟁의 결과는 전 인류를 한편 승리하는 소수(20%)의 지배적인 엘리트 그룹(또는 집단)들과 또 다른 한편 경쟁에서 밀려난 다수(80%)의 소외계층이라는 두 계층으로의 이분화의 심화를 의미한다.²¹⁾ 그리고 동시에 '세계화' 체제의 강화는 필

20) 『荀子』, 「王制」편 참조.

21) Martin/Schumann, 『세계화의 뒷』, 강수돌역, 서울: 영림카디널, 1998, 28 쪽 참조.

연적으로 민족국가들의 주체적 대응역할과 능력을 상대적으로 무력화시켜나갈 것이다. 이런 엄청난 시대적 격변 속에서 우리들이 풀어야할 <창조적>인 ‘한국 철학’의 주제는 과연 무엇이 되어야할 것인가?

개개인들의 경쟁적 관계에서 -- 서로가 서로에 대하여 -- 방어적인 자유주의적인 개인주의의 실현이 -- 우리 주위에 있는 전반서화론자(全般西化論者)들의 주장처럼 -- 우리의 동아시아의 유교적 전통을 지닌 국가들이 여전히 전력을 쏟아서 추구해 나가야할 아직도 유효한 ‘근대화-현대화’의 길인가? 아니면 우리들의 의식 속에 관습적으로 존재하고 있는 유교적 윤리론의 비판적인 계승이 우리들이 추구해야할 새로운 대안의 길인가? 만약 우리가 후자의 길을 선택한다면, 개개인들이 ‘사심’을 극복하고 ‘공공선’을 추구해내려는 높은 도덕의식이 전제되어야 한다. 그리고 모든 인간의 평등한 권리와 자유가 제도적으로 보장되는 투명한 민주주의적 제도가 실현되어야만 한다. 왜냐하면 ‘공론’의 사회적·제도적 보장이 뒷받침되지 않는 ‘온정주의적인’(paternalistic) 공동체주의는 언제나 ‘패거리주의’(cronyism)에 끌려 다닐 수밖에 없기 때문이다.

이와 같이, 필자는 ‘한국 철학’의 ‘창조적’인 작업의 가능성을 바로 아직도 우리들의 의식의 밑바닥에 남아 있는 전통철학, 즉 ‘유교적 문화의식’, 또는 ‘유교식 공동체주의’의 합리적인 요소와 연관하여 찾고자 하였다. 그러나 우리에게 여전히 남는 문제는 ‘유교식 공동체주의’가 의미 있는 새시대의 <창조적>, <대안적> 철학이 되기 위해서는, 도대체 어떻게 우리사회 안에 ‘일반적 의지’(the general will), 또는 ‘공론 영역’(public sphere)을 확보해 내느냐? 하는 문제와 직결되지 않을 수 없다. 여기에서 우리가 호소할 수 있는 것은 -- 일찍이 주자(朱子)가 시도하였던 것처럼 -- 개개인들의 도덕수준을 높일 수 있는 ‘인문교육’의 강화가 될 수밖에 없다고 본다. 그렇다면, 그러한 ‘교육’의 실제적인 내용으로서, 우리가 합의를 볼 수 있는 ‘공론 영역’, 말하자면, 현대에 적합한 ‘새로운’ <천리>를 어떻게 구성해내고 또한 그것을 어떻게 설득시킬 수 있는냐에 앞으로 ‘한국철학’의 ‘창조적’인 작업을 기대해볼 수 있다고 필자는 믿는다.

試論傳統哲學與創造性哲學嫁接的可行性

宋 榮 培
(漢城大學)

四千多年來，傳統的韓國社會在東亞儒教文化圈中固守着自身的文化自尊和國家主權。可是，進入19世紀後期以來，它受到了西歐文明的強烈衝擊。從此，不得不面臨自身文化整體性的危機。17、18世紀以來以啓蒙主義標榜的西歐近代產業社會，尤其是19世紀以來帝國主義勢力開始進軍東方，使得儒教社會典型的模型即由少數‘士大夫’或‘知識分子-官僚’階層主導社會的文化、教育、行政等諸領域的模型，漸漸地倒塌。

近百年來韓國人在波瀾壯闊的世界史強制性的轉換過程中所蒙受的侮辱和痛苦是一言難盡的。步入本世紀70年代以來，韓國社會有了新的發展，它以‘超速發展國’的姿態與東亞文化圈的其他國家一起，拚命地掙扎在世界市場的潮流中。如今是世界多元化的時代，作為世界人與他國人進行交流，這已經成為我們日常生活中不可缺少的一部分。那麼，在不同文化環境的多元文化中，韓國人應該如何把自身文化的整體性合理地與它們相結合并發展起來，這是韓國學問更確切地說是韓國哲學所面臨的歷史使命。

本文着重論述四大部分，試圖進行韓國傳統哲學與創造性哲學轉換的可行性研究。第一，工具理性的濫用與現代社會的問題；第二，批判工具理性的之聲與儒教社群主義的融合；第三，對儒教的有機體論道德形而上學與學問論的重新評價；第四，傳統哲學與韓國的創造性哲學嫁接的可行性分析。

總而言之，近代自由主義所關注的是個人本體的自律性和權力的制度化保障問題，即如何針對外部的干涉和掠奪；而儒教的倫理觀所追求的是精神與道德的解放，即認為完善人格的最終目標是消除人心與道心之間的矛盾衝突和隔閡。

本文試圖從殘留在我們的深層意識中的傳統哲學，即儒教文化意識或儒式社群主義的合理的相關因素中着手，追尋韓國哲學的創造性工程的可行性彼岸。然而，圍繞着儒式共同體主義怎樣才能成為新時代有價值的創造性、彼岸性哲學這一問題，我們應該如何把一般意志或公論領域確保在我們的社會當中，這是時代賦予我們的課題之一。