

莊子와 惠施의 濟梁의 논변에서 본 철학의 근본

彭 錄*

(번역: 全順熙)**

1

철학은 항상 본원을 추구하고 탐구하며 또한 스스로 세계의 根柢와 본원을 발견했다고 자부하는 경향이 있다. 그러나 철학가들의 근저와 본원에 대한 서로 다른 답안들을 대면하면서 우리들은 다음과 같은 곤혹을 갖게 된다: 과연 세계의 진정한 근저와 본원이란 무인가? 우리들이 오랫동안의 연구와 각종 철학학설을 비교한 후에도 여전히 만족할 만한 답안을 얻을 수 없을 때, 우리들은 아마도 더욱 강렬한 의문을 갖게 될 것이다: 과연 소위 세계의 근저와 본원은 존재하는가? 이러한 철학문제는 진정한 문제인가? 이러한 문제를 논의하는 것은 도대체 무슨 의의가 있는가? 등등.

지금부터 잠시 이러한 골치 아픈 철학문제들을 제쳐두고서 먼저 莊子와 그의 논객 惠子와의 논쟁을 살펴보자.

“莊子가 惠子와 함께 호수에서 노닐고 있었다. 莊子가 말했다. “파라미

*北京大 철학과 교수, 미학전공

**북경대 철학과 박사과정 수료

가 한가롭게 헤엄치고 있소. 이것이 물고기의 즐거움이란 거요.” 惠子가 말했다. “당신은 물고기가 아닌데 어찌 물고기의 즐거움을 안단 말이오.” 莊子가 말했다. “당신은 내가 아닌데 어찌 물고기의 즐거움을 알지 못한다 는 걸 안단 말이오?” 惠子가 말했다.“나는 당신이 아니니 당신을 알지 못하고; 당신은 물고기가 아니니 물고기의 즐거움을 알지 못한다는 게 확실하단 말이오!” 莊子가 말하길 “자 처음으로 돌아가 말해 봅시다. 당신은 ‘어찌 당신이 물고기의 즐거움을 안단 말이오?’라고 했지만, 이미 그것은 내가 안다는 것을 알고서 내게 물은 거요. 나는 호수가에서 물고기의 즐거움을 알았소.”¹⁾

莊子와 惠子의 논쟁은 반전이 거듭되고 묘미가 넘쳐난다. 눈앞의 상대를 반박하지 못할 상황으로 몰아놓았을 때, 오히려 예상치 못한 새로운 난제를 제기한다. 한마디로 “겹겹이 산이요 굽이굽이 강이 흐리는 곳에서 길이 없음을 걱정하나 수양버들과 꽃들이 마을이 있음을 가만히 알려준다”라고 표현할 수 있다. 물론 최종적인 승리는 莊子의 것이다. 그러나 惠子 역시 비록 패했을지라도 여전히 영광스럽다고 할 수 있는데, 그의 뛰어난 변론능력이 충분히 발휘되었기 때문이다. 심지어 사람들은 다음과 같이 느낄지도 모른다: 莊子는 단지 물래 개념을 바꾸거나 혹은 견강부회하여 승리를 얻었을 뿐 이므로 논쟁의 진정한 승리자는 惠子이다.²⁾

1) 《莊子·秋水》

2) 이러한 관점을 견지하는 사람들은 적지 않다. 예를 들어, 저명한 중국철학사가인 張岱年은 자신이 이삼십대에 이 문단을 읽으면서 “혜자의 ‘당신은 물고기가 아닌데 어찌 물고기의 즐거움을 안단 말이오’라 한 것이 일리가 있으며, 장자가 말한 ‘이것이 물고기의 즐거움이란 거요’는 단지 주관적인 억측일 뿐이라고 생각했다”고 솔직히 인정한다.(張岱年, 「莊惠濠梁之辯」, 『直道而行』, 大衆文藝出版社, 2000년). “장자는 논의의 초점을 바꿔, 혜시가 본래 ‘어떻게 알 수 있느냐?’의 의미로 쓴 ‘安知’를 ‘어디서 알았느냐’의 의미로曲해한다. 이로써 그는 자연스레 ‘호수가에서 알았소’라고 대답할 수 있게 되고, 이 논변을 원만히 수습할 수 있었던 것이다. 그러므로

그러나 莊子의 승리를 주장하는 사람들은 여전히 대다수를 차지한다. 잠 일성峩溢成의 분석에 근거하면 莊子와 惠子의 “물고기의 즐거움에 대한 논쟁”은 처음부터 끝까지 귀류법을 사용하고 있다. 소위 귀류법이란 상대방의 주장을 반박하기 위하여 고의로 먼저 상대방의 전제를 받아들인 후에 합리적인 논리적 추리를 통하여 앞의 전제로부터 그 전제와는 서로 모순되는 결론을 이끌어 냄으로써 상대방의 주장을 뒤집는 것이다. 莊子는 惠子가 말한 “그대는 물고기가 아닌데 어찌 물고기의 즐거움을 아는가”에 근거하여 “그대는 내가 아닌데 어찌 내가 물고기의 즐거움을 모른다는 것을 아는가”라고 물음을 제기한다; 惠子는 다시 莊子가 말한 “그대는 내가 아닌데 어찌 내가 물고기의 즐거움을 모른다는 것을 아는가”에 의거하여 “그대는 물고기가 아닌데 어찌 물고기의 즐거움을 아는가”라는 물음을 엎어낸다. 여기까지는 마땅히 惠子가 논쟁의 승리자라고 할 수 있다. 그러나 莊子는 다시 처음으로 돌아가서 惠子가 말한 “그대는 물고기가 아닌데 어찌 물고기의 즐거움을 아는가”에 근거하여 다음과 같은 결론을 엎어낸다: 그대가 “그대는 물고기가 아닌데 어찌 물고기의 즐거움을 아는가”라고 말할 때, 그대는 이미 내가 물고기의 즐거움을 안다는 것을 안 연후에 내가 어떻게 물고기의 즐거움을 알았는가를 물은 것이다.³⁾ 여기에서 관건은 莊子가 어떻게 다시 새롭게 惠子가 말한 “그대는 물고기가 아닌데 어찌 물고기의 즐거움을 아는가”에 근거하여 자신이 이미 물고기의 즐거움을 안다는 것을 증명하는 것이다. 이것에 대하여 광상의 해석은 다음과 같다. 惠子의 본래 뜻은 물고기가 아니면

이 논변의 마지막 대목에서 장자 역시 이긴 것이라고 할 수는 없다.”라고 陳癸森는 해석한다(陳癸森, 〈惠施之學術生涯〉, 《鵝湖月刊》三券第三期).

3) 더욱 상세한 분석은 다음을 참고바람. 峩溢成, 〈魚樂之辯之知與樂〉(《鵝湖》月刊三券 第29期, 1977).

물고기를 알 수 없다는 것이다. 지금 惠子는 莊子에게 어떻게 물고기의 즐거움을 아는가라고 묻는다(莊子는 물고기의 즐거움을 모른다라는 의미가 암시되어있다). 이 물음은 惠子는 이미 내가 물고기가 아니다라는 것을 알고 있음을 보여준다. 惠子가 莊子는 물고기가 아니다라는 것을 알고 있는 이상, 이런 경우의 “앎”은 이것으로 저것을 아는 것이 가능함을 말해준다. 따라서 반드시 물고기여야만 물고기를 알 수 있는 것은 아니다(즉 이것: <물고기 아닌 것>으로써 저것: <물고기>를 알 수 있다) (惠子는 莊子가 아니지만 莊子가 물고기가 아니라는 것을 알 수 있는 것처럼 莊子 역시 물고기가 아니지만 물고기의 즐거움을 알 수 있음을 말해준다). 따라서 惠子가 “莊子 그대는 어찌 물고기의 즐거움을 아는가”라는 물음에 근거한다면 惠子는 이미 莊子가 무엇을 안다는 것을 알고 난 이후에 다시 되돌아와서 莊子에게 물은 것이다. 따라서 莊子는 호濠강에서 물고기의 즐거움을 알 수 있으며 반드시 물고기로 변하여 물 속에서 헤엄쳐야만 물고기의 즐거움을 알 수 있는 것은 아니다.⁴⁾

곽상의 주석 중에서 앞부분의 해석은 분명 莊子의 원문에는 없는 것이다. 莊子는 다음과 같은 추론을 하지 않았다: 당신이 내가 물고기의 즐거움을 모른다고 말한 것은 당신이 나는 물고기가 아니다라는 것을 안다는 것을 의미한다(따라서 물고기의 즐거움을 모른다); 당신은 내가 아니지만 내가 물고기가 아닌 것을 아는 것과 마찬가지로 나 역시 물고기가 아니지만 물고기의 즐거움을 알 수 있다. 실제로 이러한 추론은 성립되기 어렵다. “당신은 내가 아니지만 내가 물고기가 아니다라는 것을 안다”와 “나는 물고기가 아니지

4) 郭象,《莊子注》第六卷：“尋惠子之本言云：非魚則無緣相知耳。今子非我也，而云汝安知魚樂者，是知我之非魚也。苟知我之非魚，則凡相知者果可以此知彼，不待是魚然后知魚也。故循子安知之云，已知吾之所知矣，而方復問我，我正知之于濠上耳，豈待入水哉”

만 물고기의 즐거움을 안다”는 두 가지의 서로 다른 “앎”이다. 먼저, 어떤 것이 무엇이 아님을 아는 것과 어떤 것이 무엇임을 아는 것은 조금 다른 문제이다. 어떤 것이 무엇이 아님을 아는 것은 결코 어떤 것이 무엇이라라는 것을 알 수 있음을 말해주는 것은 아니다. 다시 말해서 莊子는 물고기가 아니다라는 것을 아는 것과 莊子이다라는 것을 아는 것은 다르다.⁵⁾ 다음으로, 어떤 것이 무엇임을 아는 것과 어떤 것의 심리활동을 아는 것 역시 서로 다르다. 피라미가 물고기라는 것을 아는 것과 피라미가 즐거워하는 것을 아는 것은 다른 것이다. 섯째, 惠子가 莊子를 아는 것과 莊子가 물고기를 아는 것 또한 서로 다른 것이다. 惠子가 莊子를 아는 것은 그들이 같은 사람이라는 점에서 동류同類의 깊이이며 莊子가 물고기를 아는 것은 그들이 사람과 물고기로 서로 다르다는 점에서 이류異類의 깊이라고 할 수 있다. 惠子가 莊子를 아는 것은 이것으로써 이것을 아는 것이며 莊子가 물고기의 즐거움을 아는 것은 이것으로써 저것을 아는 것이고 이것으로써 이것을 아는 것으로부터 이것으로써 저것을 아는 것을 도출해낼 수는 없다. 따라서 惠子가

5) 이러한 비평은 馮友蘭이 ‘긍정적 방법’과 ‘부정적 방법’을 동시에 제기한 유명한 방식에도 부합한다. ‘긍정적 방법’과 ‘부정적 방법’은 풍우란이 철학의 방법을 반성하면서 제기한 두 가지 방법이다. “진정한 형이상학적 방법에는 두 가지가 있다. 하나는 긍정적 방법이고 또 하나는 부정적 방법이다. 긍정적 방법은 논리적 분석으로 형이상학을 말하는 것이다. 부정적 방법은 형이상학은 논할 수 없다고 말하는 것이다. 형이상학은 논할 수 없다고 말하는 것 역시 일종의 형이상학의 방법이다.”라고 풍우란은 밀했다(《三松堂全集》第五卷, 鄭州: 河南人民出版社, 1986年, p. 173). 풍우란의 입장에서, 부정적 방법은 형이상학이 무엇은 아니라고 말하는 것으로, “단지 그것이 무엇은 아니라는 것을 안다면, 역시 그것이 무엇인지 어느 정도 아는 것이다”(《中國哲學簡史》, 北京: 北京大學出版社, 1985年, p. 393). 그러나 이러한 깊은 결코 말한 것으로 직접 드러내는 것이 아니라, 다른 반성과 깨달음이 요구된 이후에나 얻을 수 있는 것으로, 일종의 사고의 비약과 변이가 요구된다. 관련된 논의에 대해서 挫文 참고. 〈冯友兰“人生境界”理論的美學維度〉(《北京大學學報》1997年第1期)

莊子는 물고기가 아니다라는 것을 아는 것에서 莊子가 물고기의 즐거움을 아는 것 사이에는 여전히 많은 미지의 부분들이 존재하므로 莊子는 惠子가 莊子는 물고기가 아니다라는 것을 아는 것에 직접 근거하여 그가 물고기의 즐거움을 안다는 것을 도출해낼 수는 없다. 그러나 과상의 이러한 해석은 결코 莊子의 것이 아닌 이상 여기에서 더 이상의 논의는 하지 않아도 무방할 것이다.

그러나 과상의 후반부의 해석은 莊子의 본의에 부합할 뿐만 아니라 후반부의 해석은 전반부의 해석에 근거하지 않고서도 성립이 가능하다. 다시 한번 후반부의 해석을 서술해보자: 당신이 제기한 “그대는 어찌 물고기의 즐거움을 아는가”라는 물음에 근거한다면 당신은 이미 내가 무엇을 안다는 것을 알고 난 이후에 다시 되돌아와서 나에게 물은 것이다. 따라서 나는 호강에서 물고기의 즐거움을 알 수 있으며 반드시 물고기로 변하여 물속에서 헤엄쳐야만 물고기의 즐거움을 알 수 있는 것은 아니다. 여기에서는 “〈安知?: 어떻게 아는가?〉”(특히 “安”)에 대한 서로 다른 이해가 관련되어있다. 惠子의 본의는 “어찌 알 수 있는가? How is it possible to know …?”이고 莊子는 그것을 “어떻게 알게 되었나? How to know it …?”로 이해한다. “어찌 알 수 있는가”라는 물음은 알 수 없다는 의미를 함축하고 있다; “어떻게 알게 되었나”가 의미하는 바는 “당신은 이미 알고 있다. 나는 단지 당신이 어떻게 알게 되었는지, 즉 당신이 알게 된 구체적 방법과 과정을 알고 싶을 뿐이다.”라고 할 수 있다. 莊子가 “安知”를 “어떻게 알게 되었나”로 이해하는 것에는 惠子가 이미 〈莊子가 물고기의 즐거움을 안다〉를 알고 있다는 전제가 포함되어있으므로 따라서 그는 이미 물고기의 즐거움을 알고 있다고 말 할 수 있다. 만약 莊子가 단지 이러한 방법으로 승리를 획득했다면 우리들은 당연히 莊子가 몰래 개념을 바꾸었을 뿐 실제로 승리한 것은 아니라고 말 할 수 있다.

그러나 “安知”의 해석을 바꾸지 않고서도 莊子의 승리는 가능하다고 할 수 있다. 다시 말해서 설령 완전히 惠子의 본의대로: “당신은 물고기가 아닌데 어찌 물고기의 즐거움을 아는가”라는 물음에 근거하여 莊子가 물고기의 즐거움을 안다는 것을 증명할 수 있다. 왜냐하면 어떤 물음일지라도 모두가 “묻는 바가 있음”이거나 “원인에 의한 물음”이기 때문이다. “묻는 바가 있음”은 질문을 제기한 사람은 항상 문제에 대해 기대하는 바가 있음을 의미한다. “원인에 의한 물음”이란 질문자의 물음에는 원인이 있다는 것 즉 질문자는 항상 무엇에 근거하여 질문을 제기한다는 것을 말한다. 惠子가 莊子에게 “당신은 어찌 물고기의 즐거움을 아는가”라는 물음에 대해 “묻는 바가 있음”의 관점에서 설명한다면 설령 惠子가 기대하는 대답은 분명 “모른다” 일지라도 가능성으로 봤을 때 “안다”는 가능성이 최소한으로나마 존재한다. “원인에 의한 물음”的 관점에서 설명한다면 이것은 惠子가 이미 莊子가 물고기의 즐거움을 안다는 것에 대하여 어느 정도 아는 바가 있음을 말해준다고 할 수 있으며 단지 莊子의 맘에 대해 의심을 나타내기 위해 이러한 물음을 제기한 것에 불과하다고 할 수 있다.⁶⁾ 만약 惠子가 莊子는 물고기의 즐거움을 안다는 이것에 대해 전혀 알지 못한다고 한다면 惠子 역시 이러한 물음을 제기할 수는 없을 것이다. 莊子는 완전히 “원인에 따른 물음”的 관점에서 惠子 자신이 이미 물고기의 즐거움을 안다는 것을 증명할 수 있으며, 따라서 이 논쟁에서 최종적인 승리를 얻게 된다. 실제로 일반(정상)적인 이해의 차원에서 莊子는 바로 이렇게 승리를 획득한 것이다.

6) 사실 林希逸의 주석은 이미 암묵적으로 이런 의미를 전달하고 있다. “당신이 처음에 ‘나는 물고기가 아닌데 어찌 물고기의 즐거움을 아는냐’고 물은 것은 네가 나의 뜻을 이미 알고 있음이 이 질문 속에 함축되어 있다. 당신이 이미 이처럼 나를 안다면, 나도 호수가에서 이처럼 물고기를 아는 것이다. 이 두사람이 서로에 대해 아는 것은 당시 대화를 생각해 봐도 알 수 있다.”(《庄子口义》卷六)

그러나 莊子는 과연 진정으로 승리한 것인가? 莊子의 최종적 승리는 “이미 내가 아는 것을 알고 있다”에 근거한 것이고 그 결론은 “나는 호수가에서 알았다”라는 것이다. 이제 나(필자)의 문제는: 설령 惠子가 莊子의 이러한 추론을 승인한다고 하더라도 莊子가 완벽하게 승리했다고는 볼 수 없다. 왜냐하면 惠子는 다음과 같은 물음을 제기할 수 있기 때문이다: 나는 그대가 물고기의 즐거움을 안다는 것을 안다. 그러나 이것은 물고기가 정말로 즐겁다라는 것과는 결코 같지 않다; 그대가 물고기의 즐거움을 아는 것은 어쩌면 가상에 의해 속은 것일 수도 있으며 단지 그대 자신이 즐거울 따름이지 물고기의 즐거움과는 무관한 것일 수 있다.⁷⁾ 총괄적으로 말하면 〈누가 물고기의 즐거움을 안다〉는 것과 〈물고기 자신의 즐거움〉 사이에는 여전히 다른 중거가 필요하다. 그러나 莊子가 처음에 밀한 “피라미가 한가롭게 헤엄치는 것은 물고기의 즐거움이다”라는 말은 분명 “물고기의 즐거움”을 가리키는 것이지 “물고기의 즐거움을 안다”는 것을 가리키는 것은 아니다. 따라서 惠子는 충분히 莊子에게 “근본으로 돌아감”을 요구함으로써 莊子는 “물고기의 즐거움”을 증명한 것이 아니라 단지 “물고기의 즐거움을 안다”는 것을 증명했을 뿐이라는 것을 지적할 수 있다. 그러나 유감스럽게도 惠子는 논쟁을 계속 이어가지 않았다.

지금부터 나는 두개의 다른 용어를 사용하여 〈“물고기의 즐거움”〉과 〈“물고기의 즐거움을 안다”〉를 개괄적으로 설명할 것이다: “물고기의 즐거움”은 하나의 사실이며 “물고기의 즐거움을 안다”는 것은 하나의 사건이다. 위의 논쟁에서 우리들은 단지 “莊子가 물고기의 즐거움을 안다”라는 이 사

7) 역대 주석가들이 이에 대해 이미 밝힌 바가 있다. 예를 들어 疑獨은 “내가 호수가에서 즐거운 것을 미루어, 고기의 즐거움을 안 것이다”라고 했고, 碧虛은 “내가 한가하니 물고기의 한가로움을 안다”라 주석했다. 모두 다음을 참고. 褚伯秀, 《南華真經義海纂微》卷五十五。

건을 설명할 수 있을 뿐이지, 도대체 “물고기의 즐거움”이라는 이 사실을 증명할 수는 없다.⁸⁾

위의 설명에 따른다면 莊子는 위의 논쟁에서 정말로 진 것이 되고 만다. 그러나 莊子의 후학들은 분명 莊子가 졌다고는 여기지 않는다. 그렇지 않다면 그들이 위의 논쟁을 기록하여 전했을 리가 없다. 우리들이 이 논쟁을 읽을 때 대부분 莊子가 졌다고는 여기지 않는다. 이것은 도대체 어찌된 일인가? 莊子가 논쟁에서 졌다는 전제는 莊子가 말한 “피라미가 한가롭게 헤엄치는 것은 물고기의 즐거움이다”라는 말이 하나의 사실판단으로 간주되고 사건의 묘사로 간주되지 않는다는 것이다. 그러나 사실상 이것은 莊子를 잘못 이해한 것이라 할 수 있다. 위의 말은 단지 사건에 대한 묘사라고 할 수 있을 뿐 사실 판단이 아니다. 근본적으로 〈물고기의 즐거움〉이라는 [객관적] 사실은 존재하지 않기 때문이다. 우리들이 사실로 간주하는 “물고기의 즐거움”은 실제로는 단지 우리들이 “물고기의 즐거움을 안다”라는 사건에 불과하다. 더 나아가서 “물고기의 즐거움”이라는 [莊子의 感興과 無關한] 사실 자체는 莊子에게는 아무런 의미가 없으며 그가 자신에게 아무런 의미가 없는 심지어 그와 전혀 관계없는 일에 대해 말했을 리는 없다. 莊子에게 의미 있는 것은 그가 “물고기의 즐거움을 안다”는 이 사건이다. 따라서 그가

8) 宋의 李士表은 이를 이를 주목했었다. 그는 이 논변이 결코 ‘물고기가 한가롭게 헤엄치고 있는 것은 물고기의 즐거움이다’라는 사실을 설명하고자 한 것이 아니라고 여겼다. 그는 “이러한 것이 물고기의 즐거움인 것을 또한 어찌 장자를 기다린 후에야 알 것인가?”(褚伯秀, 《南華真經义海纂微》卷五十五)라고 했다. 이는 즉 설마 물고기가 물속에서 자유자재로 헤엄쳐 다니는 것을 물고기의 즐거움으로 여길 수 있겠는가, 만일 이를 물고기의 즐거움으로 삼는다면, 어찌 장자를 기다린 이후에나 비로소 물고기의 즐거움을 알 수 있겠는가를 반문하는 것이다. 또한 만일 물고기의 즐거움이 객관적인 사실이라면 모든 사람이 알 수 있는 것이지, 장자를 기다린 연후에나 비로소 밝혀질 것은 아니라는 것이다. 이러한 주석은 암묵적으로 ‘물고기의 즐거움’이 객관적으로 존재하는 사실이 아님을 의미한다.

“피라미가 한가롭게 헤엄치는 것은 물고기의 즐거움이다”라고 한 말은 단지 그가 “물고기의 즐거움을 안다”는 이 사건을 겨냥한 것이지 자신의 감정과는 전혀 무관한 “물고기의 즐거움”[이라는 객관적 사실]을 가리키는 말은 아니다. 만약 莊子의 “피라미가 한가롭게 헤엄치는 것은 물고기의 즐거움이다”라는 말이 단지 그가 “물고기의 즐거움을 안다”라는 이 사건에 대한 묘사이고 “물고기의 즐거움”이라는 것에 대한 사실판단이 아니라면 이 논쟁의 승리자는 여전히 莊子이다.

2

위의 분석을 통하여 우리들은 안심하고 莊子가 최종적으로 이 논쟁에서 승리하였음을 말할 수 있다. 그러나 이러한 분석은 철학과 어떤 관계가 있는가? 더욱이 우리들이 찾으려하는 철학의 본(本)과는 어떤 관계가 있는가? 만약 철학의 본(本)이 곧 분석이라고 한다면 아래의 내용은 사족이 될 것이다. 우리들은 이미 성공적으로 莊子와 惠子의 난해한 논쟁을 분명하게 밝혀냈기 때문이다. 분석은 단지 철학의 기술일 뿐 여기에서 말하고자 하는 철학의 본(本)은 아니다.

위 분석의 종결점에서 이야기를 다시 시작해보자.

우리들은 이미 분석을 통하여 사건과 사실을 구분하였을 뿐만 아니라 사건은 쉽게 설명할 수 있으나 사실은 증명하기 어렵다는 것을 지적하였다. 莊子와 惠子의 논쟁을 통하여 우리들은 언제나 먼저 사건과 접촉하고 그 후에야 비로소 사실을 접한다는 것을 알 수 있다(심지어 사실은 존재하지 않는다). 우리들은 분명하게 사건을 경험하지만 반드시 명확하게 사실을 파악할 수 있는 것은 아니다. 사건은 당시 직접적으로 주어진 것이며 사실이란

오히려 이후에 증명한 것 심지어 구성된 것이다. 만약 철학이 언제나 의심의 여지없이 확실한 곳으로부터 시작되어야 한다면 마땅히 사실이 아닌 사건에서부터 시작되어야 한다. 그러나 전통철학은 오히려 우리들이 경험하고 있는 사건이 의심의 여지없는 확실한 것이라는 점을 언제나 승인하지 않으며 오히려 의심스러운 사실을 철학의 근저와 본원으로 간주한다. 이것은 왜 일까? 그 이유는 사실은 항상 영원한 진실로 설정되어지고 사건은 단지 당시의 진실로 간주되기 때문이다. 영원진실한 사실과 비교하여 만약 당시의 진실로서의 사건이 사실과 부합하지 않으면 그것은 곧 헛된 것이 되고 만다.

그러나 전통철학에서 근저로서의 사실은 이미 현대철학의 전면적인 해체에 부딪쳤다. 이러한 본원성의 사실을 승인할 것인가의 문제는 전통철학과 현대철학의 분계선이 된다고 할 수 있다. 갈수록 많은 현대철학은 “해석되지 않은 것은 없다”⁹⁾라는 것을 주장하며 현대철학의 이러한 경향은 해체주의(deconstruction)에서 정점에 이른다.

그러나 현대철학의 영원히 진실한 사실에 대한 해체는 결코 지금 눈앞에 나타난 진실한 사건을 승인하는 것으로 나아간 것이 아니라 또 다른 극단(완전히 진실과는 무관한 부호들만의 차이 유희)을 향하여 나갔다. 이 점은 데리다에게서 분명하게 드러난다.

데리다는 이전의 서양형이상학을 모두 현전적 형이상학(the metaphysics of presence)이라 하여 비판한다. 이러한 형이상학은 먼저 절대적인 진실세계가 존재한다는 것을 가정하고 그것을 철학묘사의 궁극적 대상으로 삼는다. 진실의 존재는 언어묘사의 대상이며 언어는 또한 문자묘사의 대상이 된

9) 곧 현대철학의 비조로 추앙되는 니체(Friedrich Nietzsche)가 언급한 것과 같다. “정확하게 말해, 사실은 존재하지 않는다. 존재하는 것은 단지 해석뿐이다.” (Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (New York: Vintage Press, 1968), para. 481.)

다. 따라서 서양형이상학의 도식에서 진실의 현전은 최고의, 혹은 중심적인 지위에 놓이게 되며 문자는 상대적으로 열등하거나 주변적 위치에 처하게 된다. 데리다는 근본적으로 이러한 현전에 우선성을 부여하는 경향에 반대 한다. 그는 우리들이 [인간의 이해관계나 관심으로부터] 고립되어 [그자체만으로] 적나라한 진실존재를 소유한다는 것은 근본적으로 불가능하며 우리들이 소유할 수 있는 것은 단지 차이의 유희뿐임을 주장한다. 데리다의 “차연(延異)” 개념에 근거하면 어떠한 사물도 그가 그러한 바는 근본적으로 모두 그것의 그렇지 않은 바의 것에 의한 일종의 작용이다; 사물은 본질상에서 그와 그로부터 구분되어져 나온 다른 사물과의 차이관계로 구성되며 다른 사물과 관련된 차이가 없다면 사물은 그러한 바의 그것일 수가 없다. 혹은 그가 그러한 바처럼 드러날 수 없다. 따라서 어떠한 사물도 완전히 그 자신 안에서 드러날 수 없고 혹은 간단히 그 자신으로 구성되어질 수도 없다.¹⁰⁾

데리다가 현전의 형이상학을 반대하는 것은 그가 철학은 현전의 사실로부터 시작되는 것이 아니라 현전되지 않는 언어 심지어 문자부호로부터 시작되어야 함을 주장한다는 것을 말해준다. 그러나 내가 지적하려는 것은 데리다가 반대하는 현전은 사실상 현전되지 않는 것이라는 점이다. 그것은 마치 莊子와 惠子의 논쟁중의 “물고기의 즐거움”처럼 사람들은 항상 그것을 현전의 사실로 오인하여 받아들이지만 사실상 그것은 현전하지 않으며 진정으로 현전하는 것은 “물고기의 즐거움을 안다”는 사건이라고 할 수 있다.

“물고기의 즐거움”이라는 사실은 결코 현전하지 않는다. 그러나 이것이 곧 철학이 부호의 차이유희 안으로 완전히 퇴각할 수 있다는 것을 의미하는 것은 아니다. 어쨌든 “물고기의 즐거움을 안다”라는 이 사건은 여전히 현전 하며 철학은 완전히 이 현전의 사건을 무시할 수는 없기 때문이다.

10) Jacques Derrida, *Positions* (London: Athlone, 1981), p. 26 참고.

호강에서의 논쟁의 상황으로 보면 철학의 근본을 “물고기의 즐거움”이라는 사실 위에 세우든지 혹은 언어 유희위에 세우든지 모두가 오직 惠子가 승리할 수 있을 뿐이며 철학의 근본을 “물고기의 즐거움을 안다”라는 사건 위에 확립할 때만이 비로소 莊子가 승리할 수 있게 된다.

지금의 문제는 왜 철학은 그 근본을 현전의 사건위에 확립하는 것이 쉽지 않고 오히려 현전하지 않는 사실 혹은 언어 유희위에 확립하려는 경향을 띠는가에 대한 것이다. 이것의 원인은 아마도 추상적 사유와 정태적 관조에 익숙한 철학가들이 현전의 진실을 쉽게 이해할 수 없다는데에 있을 것이다. 많은 철학가들에게 있어 만약 본질적인 사실의 진실이 없다면 진실이란 어찌한 의미도 갖지 못하므로 아무런 거리낌없이 언어유희를 진행할 수 있는 것처럼 보인다. 그러나 莊子의 생각은 다르다. 莊子에게 있어 절대진실의 사실과 진실과는 무관한 언어유희 사이에 사건이라는 의의 상에서 진실이 존재한다. 사건의 진실은 영원한 절대진실이 아닐 뿐만 아니라 영원히 진실하지 않은 것도 아닌 현전의 진실을 가리킨다. 이것이 바로 철학이 의거할 수 있는 곳이다.

이제, 우리들은 세 가지의 서로 다른 철학의 근본에 대한 관념을 갖게 되었다: 영원 진실한 사실, 진실과 무관한 언어유희 그리고 현전하는 진실(찰라 진실)로서의 사건. 첫 번째 관념은 전통서양철학의 일반적 입장이며, 두 번째 관념은 “언어전향” (Linguistic Turn) 이후의 현대서양철학의 보편적 입장이고 세 번째 관념은 莊子를 대표로 하는 동양철학의 기본입장이다. 莊子 철학이 채택한 이러한 입장에 대해 좀더 심층적인 해석이 필요할 것이다.

분명 莊子는 현대철학의 언어 유희적 관념을 지지하지 않는다. 그는 명확하게 언어, 문자 및 모든 부호 상에서의 차이의 의의를 폄하한다.¹¹⁾ 莊子의

11) 《莊子》의 다음 인용들을 참조. “世之所貴道者，書也。書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也。而世因貴言傳書，世雖貴之，

‘제물(齊物)’은 어떤 의미에 있어 부호의 기표 의의 상의 차이를 제거시키고 존재의미상의 일치를 강조한다. 본인이 자주 사용하는 용어로 표현한다면 재현성(再現性)의 차이를 말소시켜 드러남(呈現)의 동일을 두드러지게 한 것이다. 이른 바 드러남(呈現)이란 바로 사물이 그것임과 같은 존재를 말하며, 이른 바 재현(再現)이란 사물이 그것임과 같은 존재에 대한 묘사 즉 언어를 통한 묘사이든 아니면 그 이외 어떤 방식을 통한 묘사이든 말이다.

莊子가 보기애 (본래는) 일(一)일지라도 언어로 재현한 뒤에는 곧 삼(三)이 된다.¹²⁾ 언어재현은 사물의 다양한 외관을 만드는 근원이다. 이것은 莊子와 많은 현대언어철학자들이 일치하는 점이다. 그들이 일치하지 않는 점은 현대언어철학가들은 이러한 언어에 의해 조성된 다양성을 긍정하나 莊子는 이러한 언어적 다양성을 부정한다. 莊子는 언어의 사물에 대한 재현을 반대할 뿐만 아니라 인과 관계에 근거한 어떠한 다른 재현도 모두 반대한다. 드러남은 언제나 “현재” “여기”의 드러남이다. 그러나 사람들은 항상 “과거”와 “미래”에 근거하여 “현재”를 해석하고 “저기”에 근거하여 “여기”를 해석하는 것에 익숙해져있다. 따라서 “현재” “여기”의 드러남은 언제나 “과거”, “미래”와 “저기”(물론 언어 등의 각종 부호형식을 포함하여)에 의해 재현되어지고 가려지므로 진정한 드러남이 실현될 수 없으며 진정한

我犹不足贵也，为其贵非其贵也。”(《天道》)；“荃者所以在鱼，得鱼而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉！”(《外物》)；“劳神明为一而不知其同也，谓之朝三。何谓朝三？狙公赋芧曰：‘朝三而暮四’。众狙皆怒。曰：‘然则朝四而暮三。’众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用，亦因是也。”(《齐物论》)。특히 朝三暮四에서 장자가 언어문자를 편하고 있다는 나의 판단이 잘 지지된다. 조삼모사와 조사모삼의 구별은 단지 언어표기상에 있을 뿐이며 존재상의 의미를 갖고 있지 않다.

12) 《庄子·齐物论》：“天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎！故自无适有以至于三，而况自有适有乎！无适焉，因是已。”

“一”에 도달할 수 없게 된다.

그러나 莊子는 “一”이 영원 진실한 사실이라고 주장하지 않으며 그것은 다양한 현전의 진실로서의 사건이라고 주장한다. 莊子의 제물은 모든 사물을 모두 동일하게 변화시키는 것이 아니라 모든 사물을 동일하게(동등하게) 다름이 되게 하는 것이다.¹³⁾ “도”는 우주만물의 본원일 수 있으나 우주본원으로서의 “도” 자신은 어떤 의미도 가지고 있지 않다. 이런 의미에서 “도”는 “무(无: non-presence)”로 이해되어지곤 한다. “무”로서의 “도”가 갖는 가장 큰 특징은 어떤 제한도 가하지 않음으로써 우주만물이 충분히 자기 본래 모습대로 존재할 수 있고 우주만물 각자가 충분히 자기 자신을 전개할 수 있도록 한다는 데에 있다. 이것이 바로 이른 바 “천뢰天籟”이다.¹⁴⁾

사물의 지금 여기에서의 존재는 완전히 그 자신과 동일한 “一”이다. 그것에 대한 어떠한 재현성의 묘사일지라도 모두 “一”을 가리는 “多”를 초래할 것이다. 하나의 사물은 지금 여기에서의 존재 “一”일 가지고 있으며 그때

13) 《庄子·齐物论》: “物故有所然，物固有所可。(郭注: 各然其所然，各可其所可。)无物不然，无物不可。故为是举莲与櫓，厉与西施，恢诡谲怪，道通为一。(郭注: 夫莲横而櫓纵，厉丑而西施好，所谓齐者，岂必齐形状同规矩哉？故举纵横好丑，恢诡谲怪，各然其所然，各可其所可，则形虽万殊而性同得，故曰道通于一也。)” 이로써 알 수 있는 것은 장자가 말하는 ‘齊’는 결코 사물의 형상이나 법칙 방면에서의 일치를 가리키는 것이 아니고, 사물이 본성상 ‘각기 그러한 바를 그려하고 각기 퍼한 것을 퍼하는’ 것을 말한다.

14) 《庄子·齐物论》에서 “天籟”에 대한 해석은 다음과 같다: “夫吹万不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其谁也哉。”郭象注: “此天籟也。夫天籟者，岂复别有一物哉？即众窍比竹之属，接乎有生之类，而共成一天耳。无既无矣，则不能生有。有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然耳。自己而然，则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之。以天言之，所以明其自然也，岂苍苍之谓哉？而或者谓天籟役物使从已也，夫天且不能自有，况能有物哉？故天也者，万物之总名也。莫适为天，谁主役物乎？故物各自生而无所出焉，此天道也。物皆自得之耳。谁主怒之使然哉？此重明天籟也。”

거기에서의 존재 “一”도 가지고 있다. 사물의 여러 개의 존재 “一”은 다를 수 있으나 그들은 모두 자기와 동일한 “一”이라는 점에서 공통점을 갖고 있다. 심지어 더욱 극단적으로 한 사물의 다른 시간 다른 장소에 있는 여러 존재 “一”을 여러 개의 각기 다른 사물이라고 이해할 수도 있다. 꿈에 나비가 된 장주와 꿈에서 깨어난 장주는 한 장주의 다른 시간에서의 존재형식이라고 간주될 수 있고 또한 극단적으로 서로 완전히 무관한 나비와 장주(혹은 두 명의 서로 전혀 관련이 없는 장주)로 이해할 수도 있다.¹⁵⁾ 더 나아가서 삶과 죽음은 인생의 서로 다른 시간에서의 두 가지의 다른 존재형식으로 이해할 수 있으나 또한 완전히 다른 두 가지의 인생으로 이해할 수도 있다.¹⁶⁾ 다시 말해서 우리들에게 유일하고 영원 진실한 장주는 없으나 진실한 장주가 전혀 없다는 것은 아니다. 우리들이 가질 수 있는 것은 단지 서로 다른 사

-
- 15) 《庄子·齐物论》에서 “庄周夢蝶”의 고사와 과상의 주석은 이러한 논점을 매우 잘 지해 준다: “昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。(郭注：自喻适志与。自快得意悦愉而行。)不知周也。(郭注：方其梦为蝴蝶而不知周，则与殊死不异也。然所在无不造志，则当生而系生者，必当死而恋死矣。由此观之，知夫在生而哀死者，误也。)俄然觉，则蘧蘧然周也。(郭注：自周而言故称觉耳，未必非梦也。)不知周之梦为蝴蝶，与蝴蝶之梦为周与？(郭注：今之不知蝴蝶，无异于梦之不知周也。而各适一时之志，则无以明蝴蝶之不梦为周矣。世有假寐而梦经百年者，则无以明今之百年非假寐之梦者也。)周与蝴蝶则必有分矣。(郭注：夫觉梦之分，无异于死生之辩也。今所以自喻适志，由其分定，非由无分也。)此之谓物化。(郭注：夫时不暂掉，而今不遂存。故昨日之梦，于今化矣。死生之变，岂异于此而劳心于其间哉？方为此，则不知彼梦为蝴蝶是也。取之于人，则一生之中，今不知后丽姬是也。而愚者窃窃然自以为知生之可乐死之可苦。未闻物化之谓也。)” 이 고사에 대한 상세한 분석에 대해서는 다음을 참조. Hans-Goreg M Iler, “Zhuangzi's 'Dream of the Butterfly': A Daoist Interpretation,” (Philosophy East and West, Vol. 49, no. 4, (Oct. 1999), pp. 439-450).
- 16) “庄周夢蝶”의 고사에 대해 언급하기 앞서 장자는 다음과 같은 고사를 통해 생사의 구분에 대해 설명한다: “丽之姬，艾封人之子也晋国之始得之也，涕泣沾襟，及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蕲生乎！” (《庄子·齐物论》)

건 중에서 진실하게 현전하는 장주이다.

위의 분석을 통하여 우리들은 이른 바 사건의 진실을 어렵지 않게 이해할 수 있을 것이다. “피라미의 즐거움”은 오직 莊子가 호강에서 물고기의 즐거움을 알았다는 이 사건 안에서만이 진실한 것이다. 그것은 이 사건을 이탈하는 보편적인 진실성을 갖고 있지 않으며 또한 완전히 헛되고 진실 되지 않은 언어유희도 아니다.

3

서로 다른 철학의 근본은 서로 다른 철학관념을 초래할 수 있다. 개괄적으로 말한다면, 철학의 근본을 영원진실한 사실의 기초 위에 세우든 혹은 진실과는 무관한 언어유희의 기초 위에 세우든 이것은 모두 철학을 일종의 담론형식으로 이해하게 될 것이며 철학의 근본을 현전적 진실의 사건의 기초 위에 세우는 것은 철학을 일종의 생활형식으로 이해하게 할 것이다.

“물고기의 즐거움”이라는 사실과 “물고기의 즐거움”과 관련된 언어담론은 실제로 우리들의 생활과는 무관한 것(혹은 밀접한 관계가 없는 것)이며, 오직 “물고기의 즐거움을 안다”는 사건만이 우리들 생활의 부분이다. 우리들이 莊子와 惠子의 논쟁을 읽을 때 항상 莊子가 승리했다고 느끼는 까닭과 일단 우리들이 분석을 하게 되면 반대로 惠子가 승리했다고 느끼는 까닭은, 사람들은 일상적 상황이라면 부지불식간에 생활사건의 각도에서 언어담론을 이해하고, 단지 특수한 (예를 들어 철학논쟁과 같은) 상황에서 비로소 언어담론의 각도로 생활사건을 이해하는데에 그 원인이 있다. 철학이 현전의 사건을 이탈하는 것은 사실상 생활을 이탈하는 것이다. 현대철학의 “언어전향” 이후에 거의 대부분의 사람들은 생활형식으로의 철학이 가능하다는 것

을 믿지 않는다. 현대 철학이 현장을 이탈하면 할수록 전문화 경쟁의 압력과 현장을 이탈한 자유는 철학으로 하여금 언어 상의 참신함만을 추구하는 언어유희에 빠져들게 한다. 로티(Richard Rorty)는 공개적으로 더 많은 단어를 점유하고 참신한 언어를 창조하는 것을 통하여 자아를 풍부하게 하고 자아를 창조하는 목적을 이룰 수 있다고 선언한다¹⁷⁾; 카벨(Stanley Cavell)은 철학 실천은 단지 언어 영역 중의 실천이며 그 기본 형식은 읽기와 글쓰기라고 솔직하게 지적한다.¹⁸⁾ 철학은 사람들의 생활로부터 멀어지고 있으며, 심지어 철학가 본인의 생활에서도 멀어지고 있다. 이것은 바로 전문적인 현대 철학이 갈수록 대중적 기반을 잃어 갈수록 추상화되고 빈곤해지는 주요한 원인이다.

그러나 일종의 생활 형식으로서의 철학 실천은 동서양 철학사를 막론하고 일찍이 매우 강력한 전통을 이루고 있었음을 근거를 갖고 말할 수 있다.¹⁹⁾ 중국 철학사에서 철학은 언제나 생활 방식으로 간주되어 선택되고 실천되었

17) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 24, 73-80.

18) Stanley Cavell, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism* (Chicago: Chicago University Press, 1988), pp. 10, 18. *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (Chicago: Chicago University press, 1990), p. 42.

19) 프랑스의 철학자인 Pierre Hadot은 고대 철학에 대한 철저한 연구 후에 그의 철학에 대한 시각을 다음과 같이 말했다. “고대에 있어, ‘철학’ 이란 현상의 본질적 특징은, 그때 철학자들은 우선 철학의 방식으로 생활하던 사람이라는 데에 있다. 다시 말하면, 철학자란 그 생활이 그 혹은 그녀의 이성에 의해 인도되는 사람이다. 철학자는 덕을 갖춘 사람이자 실천가이다. … 원초적인 의미에서 철학은 우선 생활 방식의 선택이다. 철학 담론은 생활의 방식에 공정성과 이론적 기초를 제공할 수 있다. 그러나 철학 담론과 철학은 동일한 것이 아니다. … 이러한 담론은 철학의 본질적인 부분이 아니며, 그것은 단지 철학이 생활과 관계를 맺을 때 비로소 가치가 있게 되는 것이다(Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, pp. 281-282).

다. 《莊子·천하》편에서는 대부분 담론방식이 아닌 생활방식의 관점에서 당시의 각 학파를 묘사하고 있다.²⁰⁾ 우리들이 오늘날 서로 다른 철학학파로 여기는 선진 제가는 당시에는 단지 서로 다른 사람들로 구성된 서로 다른 특징을 갖는 생활단체였다. 어떤 학파의 사상을 받아들이려 한다면 반드시 먼저 그것의 생활방식을 받아들이고 실천해야 한다.

철학의 근본을 우리들 생활사건위에 놓음으로써 철학으로 하여금 우리들이 이 현전적 생활을 더욱 완전하게 하는 것을 돋고 지금 여기의 생활의 의의를 충분히 드러내는 것을 돋는 것, 이것이 莊子 철학의 심오한 지혜라고 할 수

20) 여기에서는 묵자에 대한 묘사; “후세에 사치를 가르치지 않고 만물을 꾸미지 않으며 법제(法制)를 어지럽히지 않고 인의(仁義)의 규제(規制)로 스스로를 격려하며 재물을 축적하여 위급한 일에 대비한다. … 너절한 옷을 입게 하고 나막신이나 짚신을 신게 하며 밤낮 쉴새없이 일을 하여 고생이 최고라고 생각하게 만들었다. 그리고 또 말하기를 ‘이런 일을 할 수 없으면 우(禹)의 도가 아니며 묵가(墨家)가 될 수 없다’고 했다.”: 宋鉢, 尹文에 대한 묘사; “세속적인 일에 폐를 입지 않고 사물을 꾸미지 않으며 남을 어지럽히지 않고 세상 사람들에게 거역하지 않으면서 천하가 평화로워 백성이 살 수 있고 남도 나도 함께 모두 의식(衣食)이 충분하기를 바라며 이렇게 함으로써 스스로의 마음을 명백(明白)하게 한다. … 위아래가 균평한 모양의 관(冠)을 만들어서 자기네 학파를 상징하고 만물에 각기 구분을 지어 서로 범하지 않음을 첫째 주의(主義)로 삼았다. 사람의 정욕(情欲)에 대해 밀하며 이를 마음의 행위(行爲)라고 이름붙였다. 연약(軟弱)한 태도로 사람들의 기쁨을 한데 합쳐놓고 이것으로 나라 안을 조화(調和)시키며 화합의 마음이 으뜸이 되기를 바랐다. 남에게서 모욕을 받아도 부끄럽게 여기지 않고 백성의 싸움을 멈추게 하며 공격이나 무력을 금지시켜서 세상의 싸움을 없애려고 했다. 이 학설을 들고 널리 천하를 돌며 윗사람을 설득하고 아랫사람을 교화(教化)했다. 천하 사람들은 비록 그 주장을 받아들이지는 않았지만, 시끄럽게 떠들어 대기를 그치지 않았다.”: 그리고 彭蒙, 田駢, 慎到에 대한 묘사가 등장한다; “공평한 입장은 택한 채 한쪽으로 기울지 않고 까다롭지 않고 쉬우면서도 사심(私心)이 없으며 얹매인 것을 떠나 무엇을 주(主)되게 내세움이 없고 만물에 순응하면서 그와 나의 입장을 내세우지 않으며 생각에 잠기지도 지모(智謀)를 꾸미지도 않고 [선악이나 시비를 고려해서] 사물을 선택하지도 않으며 모두 만물과 함께 [동화(同化)되어] 행동한다.”

있다. 그러나 이러한 지혜는 이미 잊혀진지 오래되었을 뿐만이 아니라 아주 쉽게 오해에 부딪치곤 한다. 마지막으로 조금 더 보충설명을 하도록 하자.

철학의 근본을 다시 새롭게 진실한 사건 위에 확립하는 것은 우리들로 하여금 현재를 새롭게 인식하게 한다. 우리들은 항상 과거에 근거하거나 혹은 미래에 근거하여 현재의 의의를 가늠하는데 익숙하고 현재 안에서 현재의 의의를 깨닫지 못한다. 뿐만 아니라 일단 우리가 정말로 현재를 주시하게 되면 현재는 마치 존재하지 않는 것처럼 보여지는 듯하다. 특히 현대과학의 영향으로 인해 우리들의 시간은 이미 극히 작은 파편으로 분할되어버렸다. 우리들은 비록 현재에서 생활하지만 근본적으로 현재를 경험할 수 없게 되었다. 현재는 근본적으로 경험될 수 없는 찰나로 분할되어 과거와 미래의 빠른 흐름 안에 처해있다. 현재의 상실은 사실상 우리들 생활의 의의가 상실되어짐을 말한다. 철학의 근본을 진실한 사건 위에 확립함은 우리생활중의 현재는 무한히 분할되어질 수 없음을 의미하는 것이다. 우리들은 분명 현재를 느낄 수 있으며 이러한 현재는 끌 수도 있고 작을 수도 있는 것처럼 보여진다: 어떤 현재들의 시간은 간격이 크고 어떤 시간들의 간격은 작다. 우리생활중의 현재는 무한히 분할되어지는 시간점(時間點)이 아니라 우리들이 직접 경험하는 사건전체가 된다. 바꿔말하면 우리들은 사건으로써 현재를 계산하고 경험하는 것이지 시간으로써 현재를 경험하는 것은 아니다.

현재로의 복귀는 결코 과거의 역사와 미래의 이상을 소멸시키지 않는다. 분명 현재로의 복귀는 반드시 현재와 과거, 미래의 인과관계를 끊어내므로써 현전적 존재로 하여금 충분히 그 자신의 의의를 드러내게 해야함을 의미한다. 그러나 이것은 결코 현전적 존재가 과거와 미래의 시간적 측면을 갖고 있지 않다는 것이 아니다. 현전적 존재로의 복귀는 단지 과거와 미래 그리고 거기와의 관계를 현전적(지금 여기) 존재의 기초 위에 세우는 것을 의미할 뿐이다. 과거, 미래와 거기는 현전적 존재로부터 뗌어 나온 것이지 반

대로 과거, 미래, 거기가 현전적 존재를 결정하는 것은 아니다.

현전적 존재로의 복귀는 향락주의(hedonism)를 의미하지 않는다. 향락주의는 무절제하게 존재를 소모하기 때문에 언제나 비판받는다. 향락주의에 대한 비판에서 우리들은 온연중에 현전적 존재가 두 가지 측면으로 분열되는 것을 가정한다. 하나는 현존적 존재의 측면이며 다른 하나는 현존적 존재에 대한 소모와 향유의 측면이다. 현존으로 복귀하는 철학은 이러한 이분적 입장을 채택하지 않을 뿐만 아니라 최대한 이러한 이분화 특히 수단과 목적의 이분화를 제거하려 한다. 현존적 존재의 의의를 충분히 드러낸다는 것은 당연히 존재의 의의를 향유함을 의미한다. 그러나 이러한 향유는 “존재에 대한” 향유가 아니라 “존재 안에서”的 향유를 말한다. 이러한 “존재 안에서”的 향유는 존재의 소모를 대가로 치루지 않을 뿐만 아니라 오히려 존재에게 내재적 동력과 충만한 열정을 부여한다. 사실상 현전적 존재로의 복귀는 어떤 의미에서는 “고행”的 의미를 갖고 있다. 이러한 원인은 거기와 과거, 특히나 미래로 부터 오는 각종의 욕망들을 억제하는 것을 결코 쉬운 일이 아니며 험난한 수행을 통해 비로소 우리들의 존재를 현재와 여기에 집중시킬 수 있기 때문이다.

현전적 사건에 복귀하는 철학은 이론이면서 실천이기도 하다. 이것은 철학이 사람들의 생활예술을 위해 이론적인 해석과 지도를 제공할 것을 요구하며 또한 철학가 본인이 모범적인 생활예술의 본보기가 되어야 함을 요구한다. 철학가는 사람들에게 실천할 수 없는 생활예술의 언어판본만을 제공하는 것이 아닌 자신의 생활을 실험 삼아 실현할 수 있는 생활예술의 전형을 찾아야 한다. 이것은 철학가들이 생활세계에 관련된 지식뿐만이 아니라 생활실천에 뛰어드는 용기와 구체적 문제를 해결하는 지혜를 갖출 것을 요구한다.