

# ‘법’의 진리와 ‘님’의 진리

—비전의 철학과 현존의 철학

김 형 효

## 1. 보는 비전의 실학과 듣는 현존의 허학

노자의 『도덕경』은 오랫동안 공자의 『논어』만큼 인구에 회자되어 왔다. 그런데 공자의 『논어』는 실학(實學)이고 노자의 『도덕경』은 마치 허학(虛學)의 대명사처럼 그렇게 불려져왔던 것을 사람들은 당연히 여겨왔다. 이 글은 바로 그러한 통념에 대한 일반적인 생각을 씻어내고 실학과 허학의 재래식의 구분이 별로 타당성이 없음을 밝히려는 것을 목적으로 하고 있다. 즉 재래의 개념에 의하면, 실학은 현실적인 생활 세계의 범위 내에서 요청되는 학문이고, 허학은 생활 세계의 바깥에서 인간이 주관적인 상상과 초현실주의적인 사유의 놀이의 기능에 해당될까말까 하는 정도의 의미밖에 없는 것으로 간주되어왔다. 그러나 최근에 텍스트 이론에 입각한 새로운 사고 방식이 등장함으로써 저런 재래의 ‘실학/허학’의 구분 자체가 애매해지면서 오히려 이 세계의 이법이 허학으로 평가되어오던 노장 사상이나 불교적인 사유 논리와 더 가까운 것이 아닌가 하는 생각을 불러일으키고 있다. 따라서 재래의 허학이 세계의 이치를 알리는 학문이고, 재래의 실학은 정반대로 인간의 주관적인 실존의 정감성의 영역에서만

그 타당성을 찾을 수 있는 것으로 보인다. 다른 말로 설명하자면, 재래의 허학이 세계 내의 철학이고, 재래의 실학은 오히려 종교적인 신앙의 내면성과 밀접히 맞닿아 있다는 사유의 전도된 양상을 우리가 생각해볼 수 있다. 여기서 텍스트의 이론이 무엇인가를 자세히 언급하지는 않겠다. 단지 데리다가 말하는 텍스트의 이론은 이 세계의 이치처럼 인간의 생각을 적어나가는 문자로서의 텍스트가 외계의 단선적인 의미로 구성된 것이 아니라, 지구의 위도와 경도처럼 또는 식물 짜기에서의 날줄과 씨줄처럼 그렇게 새끼 꼬기같이 상호 얽혀 있다고 보는 논리를 말한다. 이런 논리는 인간의 본디 생각이 선형적으로 불일이불이(不一而不二)하게 전개되게끔 되어 있는데, 즉 인간의 생각이 근본적으로 자연 세계의 음양의 이치처럼, 회전문의 왕복처럼, 또는 도장의 음각과 양각처럼, 부족불리(不即不離)의 모양처럼 이중화로 형성되어 있는데, 절대적인 것을 찾으려 하는 종교적인 사유의 강력한 영향으로 말미암아 그 동안 인류의 사상사에서 저런 논리가 허학으로 취급받게 되었다고 보여진다. 수천 년 동안 인류는 어떤 절대적인 존재와 그 권위의 현존에 의지하여 인간의 문제와 역사의 모든 갈등을 해결하려 시도해왔다.

그러나 이제 인간의 세계에 등장되는 모든 문제적 갈등은 결코 해결되어야 할 종류의 것이 아니라, 새로운 발상법에 의거하여 조정되거나 경영 관리되거나 해야 할 것으로 생각되어야 한다. 일반적으로 어떤 문제를 해결하겠다는 사고 방식은 서로 대립되는 양쪽을 다 부정하고 제삼자적인 종합을 모색하는 변증법적인 대결 지양의 방법을 택하든지 또는 양자 중에서 한편을 선호하는 형식논리적 방법을 고르게 마련이다. 그런데 그런 해결책의 모색은 언제나 완전하고 진선진미한 하나의 진리가 있다는 믿음을 전제하고 있다. 부분적인 문제의 해결에서도 하나의 진리가 있을 수 있다는 그런 태도는 외연적인 확장을 시도하여 이 세계의 모든 문제에 대하여서도 궁극적으로 시공을 초월하는 하나의 정답이 있다는 생각을 잉태케 한다. 그 정답

이 곧 절대자다. 이것은 절대적 진리고, 또한 절대적 님으로 탈바꿈된다. 절대적 존재가 절대적 님으로 변형하는 까닭은 세상의 문제를 인간의 입장에서 생각하는 인간의 자기 중심적인 나르시시즘의 기질이 인간에게 있기 때문이다.

이 세계의 근원적인 모습이 종교적이나, 아니면 철학적이냐 하는 것은 참으로 결정하기 어려운 난제 중의 하나다. 사람들이 전자라고 여기게 된다면, 사람들은 인간의 문제를 해결할 수 있는 궁극적이고 유일한 존재의 현존이 있다고 추정할 수밖에 없다. 이와는 반대로 사람들이 후자라고 여긴다면, 이 세계에 그런 존재론적 구원이 있을 수가 없고, 이 세계의 문법과 이법 그대로 인간도 하나의 세계내적인 요소가 되어 세계의 여여한 모습 그대로 살아갈 수밖에 다른 길이 있을 수가 없는 셈이 된다. 기독교와 유교는 전자의 계열에 속하는 종교성을 질게 지니고 있는 사상이다. 비록 기독교가 유교보다도 더 강한 절대 존재의 뚜렷한 인격성과 현존성과 역사 의식의 목적성을 제시하고 있는 것은 사실이지만, 기독교의 존재신학적인 사상과 유교의 존재도학적인 사상은 이웃사촌간의 친근감을 지니고 있다. 존재신학적인 사상은 유일 절대 존재인 신(神)으로부터 계시된 신적 존재가 인간 존재의 모방해야 할 선의 화신이요, 모범과 모방의 목표임에 반하여, 존재도학적인 사상은 인간 속에 하늘이 부여해준 영원한 도리가 있어서 그것의 가르침에 따라 살기 위한 수양을 해나가면 인간은 그 도(道)와 드디어 합치하는 완성자의 경지에 이르게 된다는 내용을 담고 있다. 따라서 존재신학은 신에의 신앙 생활이 모든 인간 생활의 으뜸이고 나머지가 종속적이듯이, 존재도학은 도의 명령에 따라 수행하는 수양 생활이 인간 생활의 기본이 된다.

이렇게 보면, 신앙 생활과 수행 생활의 차이가 있는 것처럼 보인다. 왜냐하면 전자는 계시의 진리가 전제되어 있고, 후자의 경우에는 절대자의 가르침과 같은 그런 높은 곳에서 내려온 명령 같은 것은 없

기 때문이다. 그러나 그렇지 않다. 왜냐하면 유교가 말한 인간의 도(道)도 결국은 하늘이 인간의 마음속에 심어준 율법이기 때문이다. 또 전자에는 인격적 절대자가 있지만, 후자의 경우에는 그런 것이 없는 것이 아닌가 하고 쉽게 생각할 수 있다. 그러나 그런 생각도 또한 대단히 단순한 초보적 수준에 그칠 뿐이다. 왜냐하면 유교의 존재도 학이 말하는 그 도도 천명(天命)의 가르침 이외에는 다른 것이 아니기 때문이다. 단지 기독교와 유교의 차이점이 있다면, 전자가 하늘의 가르침이 직접적으로 인간에게 복음의 이름으로 선포된 케리그마 *kerygma* 임에 반하여, 후자는 무언의 침묵으로 하늘이 인간의 심성 속에 은밀하게 그리고 간접적으로 알려준 침묵의 로고스에 불과하다. 기독교의 신은 직접적이고, 유교의 하늘은 간접적인 의미를 지니는 데서 그 차이가 다소간에 있는 것은 사실이다. 그러나 그것도 큰 문제가 되는 것은 아니다. 단지 인격 신의 얼굴이 직접 인간에게 나타났느냐, 아니면 포장 속에 숨어 있느냐의 차이점이 문제될 뿐이다.

물론 기독교적인 절대 신은 그의 로고스인 예수를 직접 이 세상에 보냈다. 그러나 유교의 교리에서 그런 사건이 없는 것은 다 아는 상식이다. 그러나 원시 유교가 언제나 하늘에 대한 인격적인 관념을 안으로 포장해왔던 것도 또한 다 아는 일이다. 공자가 죄를 지으면, 하늘에 대하여 기도할 데가 없다는 말을 『논어』에서 남긴 것을 우리는 알고 있다. 그런데 우리가 주목하고 넘어가야 할 일이 있다. 기독교의 신은 직접적인 말씀을 인간에게 선포하였는데, 유교의 신은 간접적인 말씀의 메시지를 도의 이름으로 전했다. 그런데 다른 한편으로 기독교의 신은 파스칼의 말처럼 언제나 역사에서 '숨은 신 *Deus absconditus*' 으로 작용하여왔기에 간접적인 모습으로 베일 속에 싸여 있다. 그러나 유교의 하늘은 비록 침묵의 절대자이지만, 결코 신비의 베일 속에 감추어져 있지는 않았다. 유교의 하늘은 언제나 인간과 그 세계에 투명하게 현존해왔다. 다만 인간의 마음이 수양을 하지 않고 매가 끼어 있어서 현존해 있는 도의 말씀을 듣지 못할 뿐이다. 그러

므로 천도의 현존을 듣지 못하는 것은 인간의 탓이지, 그 천도가 본래적으로 신비의 베일에 가리어져 있는 것은 아니다. 이렇게 본다면, 기독교와 유교는 각각 역대칭의 모습을 하고 있다고 생각할 수 있다. 데리다의 용어로 풀이하면, 기독교와 유교는 각각 진리로서의 로고스의 말씀에 귀를 기울이고 거기에 잘 복종하는 착한 아들의 효도를 지고의 가치로 여긴다고 볼 수 있다. 유교가 효도의 종교성을 가장 강조하는 윤리 체계임은 부언을 요구하지 않지만, 기독교의 예수도 유교적인 개념으로 언표하면 가장 지순한 효자임에 틀림없다.

다산 정약용은 분명히 유학자다. 그러나 그는 동시에 천주교도라고 하여도 전혀 무리가 없다. 그가 두 세계 사이에 이론적인 모순을 전혀 느끼지 않았기 때문이다. 그가 유교도이지만 주희(朱熹)의 성리학적 유교보다 오히려 원시 유교 사상에 더 기울어진 것은 결코 우연이 아니다. 왜냐하면 주희의 성리학은 천도의 종교적인 현존을 직접 숭앙하기보다는 오히려 우주(宇宙)를 이기(理氣)의 이론적인 개념으로 생각하는 사유의 논리를 전개시켜나가고 있기 때문이다. 더구나 성리학은 불교철학의 영향으로 이론적으로 절대적인 종교적 현존의 넘을 생각하기보다 이 세계를 이기의 형이상과 형이하간의 관계의 논리로 보려고 하였는데, 이런 사유 방식은 신앙과 수양의 진리 복종적인 태도와는 구분된다. 성리학도 두 가지의 영역을 갖고 있는 셈이다. 그 하나는 동아시아에서 가장 세련되었던 이론 불교의 영향으로 유교가 소박한 생활 윤리 이상을 넘을 수가 없다는 열등 의식이 발동하여, 유교가 그런 차원이 아니라 더 높은 이론의 세련성을 갖고 있음을 보여주기 위하여, 송대의 성리학자들이 분발하여 이기와 심성(心性)과 심신(心身)의 개념을 도입하여 단순한 수양학이 아닌 형이상학과 인식론을 도입하였다. 이런 이론 유학은 현대 철학적인 개념으로 보면, 현상학적인 성격이 농후하기도 하다. 그러나 주자학의 또 다른 모습은 철저한 수양학으로서 완전한 성인(聖人)의 길을 가는 것을 이상으로 여기고 있다. 정약용은 주희가 인간의 본성을 하늘의 말씀을 듣고

그것을 실천하여 옮기는 사행(事行)의 주체인 마음의 경향으로 보지 않고, 불교적인 사상의 냄새를 피워 마치 불교의 고요한 적멸의 마음처럼 인간 본성을 해석하였다고 크게 비판하였다. 이런 비판은 도덕적인 성인되기의 그런 수양학이 아니고, 성리학을 이기의 철학으로 보게 될 때에, 성리학이 하늘의 현존적인 종교적인 님의 존재를 멀리하고, 이론적으로 세계를 오직 안 보이는 이(理)와 보이는 기(氣)의 양가적인 부족불리(不卽不離)의 관계로 보려는 그런 사고 방식으로 나타나는 것에 대한 부정적 태도와 연관되어 있다. 즉 이기의 철학이 말하는 불일이불이(不一而不二)의 논리는 정약용의 눈에는 불교의 무(無)와 유(有)의 부족불리의 철학적인 논리와 다를 바가 없었다. 그래서 그는 주희의 성리학을 기본적으로 배척하였다. 왜냐하면 주희의 철학이 근본적으로 반종교적인 가능성을 갖고 있는 것으로 비쳐졌기 때문이다. 불교도 철학으로서의 불교와 종교로서의 불교에 어떤 차이가 있는 것으로 보인다.

본디 석가모니에 의하여 창도된 불교는 종교적인 신앙의 교설이라기보다 오히려 철학적인 언설의 본질을 더 짙게 지니고 있었다. 그래서 석가모니는 인격적인 절대 유일의 상징으로서의 진리가 아니라, 이 우주를 엮어나가고 있는 법을 깨친 인간으로 간주되었다. 중관학(中觀學)의 나가르주나 Nagarjuna의 사상이나 유식학(唯識學)의 아사가 Asanga의 이론도 한결같이 이 우주의 법의 인식에 관한 철학적 관점의 차이에 불과하였다. 불교가 인도에서 밀려난 가장 큰 동기는 그것이 너무 이론적이고 철학적이었기에 힌두이즘의 신앙 교백에 걸맞지 않았기 때문이다. 그런데 불교가 점차로 종교적으로 변한 까닭은 이 세계가 숙명적으로 안고 있는 고통 때문이다. 이것은 역설이다. 불교는 이 세상에서 인간이 당하는 고통의 질곡으로부터 인간을 해방시키기 위한 길을 찾기 위하여 출발하였다. 그래서 석가가 깨달은 이치는 이 세계의 모든 것이 상호간에 얽혀 있다는 연기의 법인 일이이(一而二)의 대공정의 논리와 이 세계의 모든 것이 다 또한 자성(自

性)이 없다는 무(無)자성인 공(空)의 논리로서 이것도 저것도 다 부정하는 대부정의 법이었다. 그러나 이런 논리는 고통에 신음하는 일반 민중의 실존적 삶에서는 너무 어려웠다. 이해하기 어려운 법의 자리에 가장 쉽게 접근할 수 있는 신앙이 들어온다. 특히 불교가 중국에 유입된 것은 역사적으로 후한 말기에 해당한다. 이 시기의 중국은 대전쟁의 와중으로서 민중의 생활고는 언설로서 표현하기가 어려운 그런 처지였다. 또한 미술사가들의 주장을 보면, 이 시기에 관세음보살 신앙이 크게 유행하기 시작하였다고 한다. 이것은 단적으로 현존하는 절대적 존재의 부드러운 님에 의하여 위안을 받고 싶어하는 인간의 심리와 분리되지 않는다고 보여진다. 관세음보살상이 여성의 모습을 강하게 띤 중성의 상인 까닭에는 이유가 없는 것이 아니다. 그래서 부처가 법에서 님으로 바뀌어졌고, 또한 불교가 대중들에게 철학에서 종교로 탈바꿈되었다.

이렇게 본다면 종교가 지닌 일원적이고 현존적인 님의 진리는 데리다를 위시한 현대 포스트모더니즘에서 보는 것과 같은 해석으로만 환원되는 것만이 아님을 알 수 있다. 데리다와 들뢰즈 Deleuze 및 료타르 Lyotard의 철학에서 현존과 님의 사상은 모두 인간이 자신을 존재로 여기는 자기 동일성의 미망에 사로잡혀 있기 때문에 나온 것이라고 한다. 그럴 수 있다. 그러나 인간 세상에 어떤 경우에도 종교가 사라지지 않고, 또 그것이 철학에 의해서 밀려나는 것이 아닐진대, 종교적 님의 현존적인 진리와 그 신앙도 철학적인 법의 비인격적인 진리와 그 비전과 같은 무게로서 존중되어야 마땅할 것처럼 보인다. 왜냐하면 기도하는 인간의 마음은 실존철학자로서의 하이데거 Heidegger가 말한 인간 실존의 '각자성'과 분리되지 않는 '나의 실존' '나의 몸' '나의 고통과 나의 기쁨' '나의 희망과 절망' 등과 분리되지 않기 때문이다. 그 누구도 이 나의 느낌을 대신하여줄 수가 없기 때문에 인간은 그의 일생에서 절대적인 현존의 존재에 귀의하거나 또는 하늘의 천명(天命)에 순종하여 안심입명을 찾고 싶은 영혼

의 갈구를 바라게 된다. 그래서 종교가 지니는 절대적 진리의 현존성은 인간의 실존적 체험의 불안성과 직결된다. 본디 유교가 불교보다도 종교적인 절대 존재의 현존성을 배경에 깔고 있음에도 불구하고 동양 전통 사회에서 신앙의 자리를 불교에 이양하지 아니할 수 없었던 것은 유교가 인간 실존의 불안에 위안의 정감을 보내지 않고, 영웅적 극기의 의지만을 지나치게 가까이 하였기 때문이다. 그래서 유교가 천명의 현존성을 간직하고 있음에도 불구하고 종교로서의 위치를 굳건히 지탱하지 못하는 것은 저런 이유 때문이다. 그런데 우리가 여기서 현존과 절대적 님의 진리를 법으로서의 철학적 진리와 아울러 보는 까닭은 양자택일의 길을 가기 위해서가 아니다. 또 단순히 평행론적인 진리관이나 두 진리의 병존을 옹호하기 위해서도 아니다. 오히려 우리의 생각은 종교적이고 절대적 진리의 현존으로서의 님의 존재에 대하여 그것이 신앙의 차원을 떠나면, 그 생명력을 유지하기가 어렵다는 사실을 말하려고 하는 데 있다. 신앙은 아까 우리가 하이데거의 표현을 빌려 사용한 '각자성'의 영역과 연관되어 있다. "나는 어차피 홀로 죽어야 하고, 나의 고통과 불안을 대신해줄 수 있는 인간은 어디에도 없고, 사회 생활의 교제 속에서도 나의 고독감이 지워질 수 없다"는 실존적 무력감의 자각이 저 너머에서부터 나를 넘어서 나에게로 오는 초월의 부름에 귀를 기울이고 거기로 회심하고자 하는 영혼의 열림이 일어난다. 공자가 60에 '이순(耳順)'이라고 말한 것은 천명을 귀담아듣고 거기에 순응할 수 있음을 뜻한다. 또 예수가 천국의 메시지를 전할 때에 "들을 귀를 가진 자는 들을지어다 *Qui habet aures audiendi audiat*"라고 운을 떼면서 말문을 열었다는 것도 우연한 일이 아니다. 듣는다는 것은 보는 것과 달라서 자신의 내면적 세계로 말하는 자의 존재를 받아 모시려 하는 '수의성(隨意性) la disponibilité'이 준비되어 있을 때에 가능하다.

원효(元曉)와 지눌(知訥)은 다 한국 불교계의 고승이다. 물론 신라 중흥기의 원효와 고려 쇠퇴기의 지눌과의 시간적 거리와 역사적·사



회적 배경과의 차이점을 우리가 다 잘 알고 있다. 또 원효는 교종의 거두이고, 지눌은 선종의 대가임을 우리가 모르는 바도 아니다. 그러나 저런 외인적인 요인을 여기서 심각하게 생각할 것은 못 된다. 우리가 주목해야 하는 것은 원효의 저작에는 거의 '자심(自心)'이라는 용어가 등장하지 않는 데 반하여 지눌은 '자심'의 불교학을 전래하였다고 할 만큼 그 개념을 그의 사상의 주된 주춧돌로 쓰고 있다는 점이다. 이것은 무엇을 뜻하는가? 그것은 단적으로 원효는 불교를 이 우주를 보는 철학의 논리로서, 즉 텍스트 이론으로 해독하였고, 지눌은 불교를 수행의 교육학으로 생각하면서 자심 속에 불심(佛心)을 받아 모시는 마음의 내면적인 실존성의 자각을 그의 사유의 기초로 삼았음을 뜻한다. 같은 불교의 고승이라도 원효는 이 세계나 이 우주를 일원론이나 이원론처럼 형이상학적인 실체 개념에 의하여 해석하지 않고, 이 세계가 서로 상반된 두 가지 계열이 차이와 접목의 상감 작용과 새끼꼬기의 데리다적인 차연(差延) *la différence*의 반개념으로 엮어져 있음을 바라본 비전의 철학자였다. 즉 원효는 '일심(一心)'의 철학자였다. 그의 사유 세계에서 일심은 대단히 주요한 길목을 차지하고 있는 용어다. 그래서 그 동안 많은 불교학자들은 원효의 사상이 마치 일심의 형이상학인 양, 즉 일심을 원효의 사상에서 궁극적인 유일의 포괄적인 진리인 것처럼 해석하여왔다. 그러나 저런 그 동안의 해석은 원효를 텍스트의 철학자로서 보는 데 방해를 끼친다. 원효의 일심은 어떤 절대적인 현존의 궁극적인 실체나 종교적인 님의 진리가 아니다. 그 일심은 마치 문을 여닫게 하는 돌쩌귀와 같은 그런 역할을 한다. 돌쩌귀는 마치 직물짜기와 같은 방식이 가로세로의 실을 차이와 묶음의 이중성으로 전개시켜나가듯이, 문의 개폐를 불일이불이의 논리로서 수행해나간다. 즉 원효가 말한 '일심'은 '생멸문(生滅門)'과 '진여문(眞如門)'이라는 두 가지의 세계가 마치 문의 여닫음을 하는 돌쩌귀처럼 공간을 차이나게 하면서도(공간을 둘로 쪼개면서) 또한 공간을 하나로 이어주는 역할을 하는 것을 말한다. 생멸문

이란 쉽게 말하자면 생사병고에 시달리는 불안과 고통의 사바 세계를 뜻한다. 그리고 진여문이란 불안과 고통을 여원 진각의 차원에서 보이는 허공 같은 깨달음의 세계를 의미한다. 그런데 비록 원효가 실존적인 고통과 불안의 세계를 말하고 있지만, 그는 결코 그 세계를 해탈하기 위하여 내면의 깊은 세계에서 부처님을 찾고 거기에 의지하는 신앙을 설파하지 않는다. 그가 생각하는 불교적인 깨달음은 생멸문과 진여문이 얹히고설킨 '젓가락' 운동과 같은 왕복의 교차배어법을 여여한 눈으로 바라보는 비전과 다른 것이 아니라고 보여진다. 그런 비전을 깨닫기 위하여 나라는 존재가 하나의 독립적인 실체처럼 자성(自性)이나 자가성(自家性)이 있는 것이 아니라, 물·불·공기·흙과 같은 세계의 요소처럼 데리다가 말한 일종의 '산종(散種) *la dissémination*' 이나 '흔적 *la trace*' 이외에 다름이 아님을 아는 데에 있다. 원효가 생각한 비전의 철학은 세계를 텍스트의 직물짜기와 같은 얹힘장식이나 격자무늬처럼 읽는 해법과 같다. 예컨대 원효의 생멸문은 가시적인 세계의 '유(有)'와 같고 진여문은 비가시적인 세계의 '무(無)'와 같다. 유(有)의 세계는 이미 이것과 저것이 공놀이처럼 주고받는 연기의 법으로 데리다가 말한 차연의 법칙과 같아서 거기에 어떤 중심도 있을 수가 없지만, 무(無)의 세계도 사르트르 Sartre의 철학이 말한 대자(對自) 존재의 공허와 같은 것이 아니다. 무는 다만 유처럼 적극적인 의미가 아닌 부정적이고 소극적인 의미로 공허와 다른 빈 동굴이나 또는 움푹 파인 웅덩이나 또는 골짜기나, 노자(老子)가 말한 여성의 음곡 정도로 보면 된다. 즉 생멸문적인 유는 도장의 양각과 같고, 진여문적인 무는 도장의 음각과 가깝다. 양각과 음각은 자성이 있는 것이 아니라, 연기의 법처럼 이것이 있기 때문에 저것이 생기게 되므로 이것이 없으면 저것도 사라지게 된다. 그래서 '유/무'는 변증법적인 종합으로 통일되는 것이 아니고, 유무(有無)가 상생적인 상호 의존성을 견지하고 있기에 거기에는 양가성의 이중 긍정이 들어 있고, 또 하나가 없어지면 타방도 없어지기에 그것은 이중 부정

의 비유비무(非有非無)도 내포하고 있다. 그래서 원효는 일심을 말할 때, '일심이문지법(一心二門之法)'이라 하여 양가성의 동봉 법칙을 그는 언제나 상정하고 있다. 즉 양각과 같은 적극적이고 긍정적인 생멸문의 세계와 음각과 같은 부정적이고 소극적인 진여문의 세계를 불일이불이(不一而不一)의 연좌제나 동봉 법칙으로 한 묶음하되, 그 묶음은 일치의 동일성을 창조하는 것이 아니라, 데리다가 말한 '차연'이나 하이데거가 말한 'Auseinandersetzung' (밖으로 떨어지기+하나라 합치기)이나 또는 메를로-퐁티 Merleau-Ponty가 말한 "차이를 통한 그리고 차이 속에서의 일치 *la coïncidence par et dans la différence*"와 같은 그런 성격을 지니고 있다.

그런데 이러한 논법 자체는 데리다가 말하고 있는 문자학적 비전과 다른 것이 아니다. 데리다에 의하면 인간의 생각이 선험적으로 차이에 의하여 전개되지, 자기 동일성에 의하여 자기 스스로 자기 분비를 하면서 독자적으로 발전하는 것이 아니다. 변증법적인 발상으로 말한다면, 인간의 생각은 자기 아닌 다른 것의 매개를 통하여 꽃망울을 터뜨리는 것이다. 그러나 데리다적인 문자학 *la grammatologie*이 비록 변증법적인 요인을 안고 있지만, 결코 그것은 헤겔이 말한 종합적인 통일로 합일되거나 수렴되는 것이 아니다. 문자학의 세계에서는 결단코 완전한 합일은 없다. 그렇다고 양립 불가능한 모순도 없다. 합일은 일원론을 숭상한 형이상학의 물신 숭배 신앙과 크게 거리를 둔 것이 아니고, 또 모순 대립의 논리도 대립되는 쌍방이 각각 자기 내부에서 스스로를 절대시킨 자가 애정이 빛은 타자 배척의 논리와 다른 것이 아니다. 합일론과 모순론은 겉으로 보면 전혀 다른 것처럼 보이지만, 기실 그 둘은 진리를 절대성의 신앙으로 믿었다는 점에서 전혀 차이가 없다. 왜냐하면 합일성은 사실상 한번도 차이로써 나누어져본 적이 없었던 것들이 나누어졌던 것처럼 착각하고 하나의 절대성 앞에 겸허한 통일을 이룬 것처럼 복종하는 시늉을 꾸미는 것이요, 모순 대립의 투쟁성은 서로가 자기 것의 절대성을 고집하

여 상대방의 것은 자가 애정의 나르시시즘의 거울보기에 끼인 때처럼 여겨 제거하거나 닦아내야 할 이물질로 간주하는 것이다.

노자와 원효, 그리고 데리다와 후기의 하이데거나 후기의 메를로-퐁티가 생각하는 불일이불이(不一而二)의 논법은 진리와 자기 자신의 공명일치를 양도할 수 없는 불가침의 신성한 성역 수호처럼 여기는 그런 논리나 사고 방식을 회문화하고 있다. 왜냐하면 그런 사고 방식은 진리중심주의나 자기중심주의의 보물 모으기와 비슷하기 때문이다. 앞에 열거된 두 가지 중심주의는 사실상 동일한 면을 조금 달리 표현한 것에 지나지 않는다. 그 까닭은 진리와 자기 자신의 일치를 구가하는 사유에 있어서 나는 진리의 효자인데, 효자가 아버지와 같은 진리의 존재와 한 몸을 이루는 것 자체가 더없는 영광이기 때문이다. 데리다는 이처럼 진리와 일체를 이룩하는 공자의 '이순'이나 예수의 '당신의 뜻대로 이루어지게 하소서 *Fiat voluntas tua*'의 정신을 로고스중심주의 *le logocentrisme*라고 규정하였다. 아버지 하나님의 말씀을 깊은 영혼의 내면 세계에 받아 모시려는 마음과 '천명(天命)의 성(性)'을 따르는 '솔성(率性)'을 '도(道)'로서 선언한 자사(子思)의 형이상학은 모두 데리다적인 의미에서 로고스중심주의라고 보지 않을 수 없다. 그런 중심주의는 가역 작용이 불가능한 진리에 대한 복종과 헌신, 그리고 믿음을 전제하고 있다. 모든 종교적인 진리는 기본적으로 어떤 경우에도 궁극인 으뜸이기 때문에 거기에 참여하는 인간과 가역적인 순환의 교역을 할 수가 없다. 진리에 순종한다는 것은 거기에 복종하는 것을 뜻하고, 또한 동시에 순종한다는 것은 듣는다는 것을 의미한다. 독일어에 '듣다'의 동사인 'hören'이 '귀속하다'의 동사인 'gehören'과 상통하는 것은 결코 우연이 아니다. 한자에서 듣는다는 데 해당하는 '청(聽)'의 자의적인 뜻은 귀가 들으면 얻는 바가 있다는 회의 문자로서 역시 거기에는 또한 순종하다나 복종하라는 뜻이 깃들여 있다. 또 프랑스어에서 '듣다'에 해당하는 'entendre'도 잘 듣기 위하여 안으로 들어간다는 의미를 함의하고

있다. 조금 전에 우리가 보았듯이, 예수가 천국의 메시지를 전할 때에 거의 예외 없이 “들을 귀를 가진 자는 들을지어다”라고 운을 떼었다는 것은 진실로 들음의 의미가 무엇인가를 우리에게 상징적으로 암시하고 있다.

곧 뒤에서 우리가 들음과 음악과의 연관성에 관하여 우리의 생각을 전개시켜나가겠지만, 현대 철학자 가운데서 들음의 철학자로 분류됨직한 프랑스의 가브리엘 마르셀은 그의 저서인 『인간의 존엄성과 그 실존적 기반 *La dignité humaine et ses assises existentielles*』에서 보이는 수준에서 흠어져 있고 미완성적인 것이 안 보이는 것에서 모이고 완성적인 것으로 나타나게 해주는 것이 정신적인 실재로서의 음악이라고 언명하였다. 이렇게 보면 듣는 철학은 음악의 철학이라고 하여도 과언이 아니다. 초기의 하이데거는 후기의 하이데거에 비하여 보다 더 실존적이며, 보다 더 들음의 음악적인 철학에 가깝다고 여겨진다. 이것은 그의 후기 철학이 존재를 존재와 무의 이중성으로 보고 있다는 점에서 보는 비전의 철학에 더 기울어졌음을 암시하는 것과는 좀 다르다. 초기의 『존재와 시간 *Sein und Zeit*』에서 그는 ‘양심의 목소리 *die Stimme des Gewissens*’의 들음을 이른바 ‘세상 사람들 *das Man*’의 비본래적인 실존의 타락된 양식으로부터 벗어나 본래적인 실존의 결단에 이르는 계기라고 생각하였다. 그에 의하면 양심의 목소리는 침묵의 말과 같고, 그런 양심의 부름에 대한 응답이 실존의 본래적인 주체로서의 각자성 *Jemeinigkeit*의 깊은 자각을 일깨운다. 그래서 그는 양심의 부름은 나로부터 나오지만 그러나 나를 넘어서 온다고 말하였고, 또한 현존재인 실존은 그런 양심의 부름에 고요히 응답함으로써 자기 자신을 부르는 것과 같다고 생각하였다. 이 시절의 하이데거에 있어서 존재의 부름에 대한 양심의 응답은 존재와 실존으로서의 현존재와의 사이에 어떤 공명의 일치를 가장 높은 인간 진리의 숭고한 모습으로 보았던 것 같다. 말하자면, 진리란 현존재로서의 인간의 실존이 그 가장 깊은 내면의 세계에서 존재의 부름과 합

일하는 인간 존재의 '단순성 *simplex*'를 뜻하고 있는 것처럼 보인다. 종교적인 성자나 현인, 또는 성인이 무엇인가? 그들은 그들의 존재 양식에서 가장 직접적으로 영혼의 단순성을 자양으로 삼았던 사람들이 아니겠는가?

## 2. '법'의 비전과 '님'의 현존

그러나 노자와 원효와 데리다적인 문자학의 사유에서 보면, 저런 내면 세계의 단순성은 현실적으로 성립할 수가 없는 하나의 환상에 불과하다. 왜냐하면 인간의 현실적인 모든 사유는 자기 자신이 아닌 바깥의 타자에 의한 매개의 접목과 상감에 의하여 생긴 흠에 의하여 가능하기 때문에, 어떤 경우에도 인간이 그의 사유에서 지극한 단순성에 도달할 수가 없고, 언제나 인간의 사유가 기본적으로 하나의 '내적 복잡성 *implex*'을 지닐 수밖에 없다고 '보는 비전'의 철학은 생각하기 때문이다. 문자학이란 무엇인가? 문자학은 일종의 도장학의 기호와 같다고 하겠다. 즉 문자학은 도장의 기호학이다. 예컨대 노자가 말한 '도(道)'는 재래의 학설처럼 '도'의 현묘하고 신비스러운, 즉 언설이 불가능한 그런 형이상학을 뜻하는 것이 아니다. 노자가 언설하기가 불가능하다고 말한 것은 도가 불가지의 신비가 되어서 그런 것이 아니고, 도가 말의 논리학으로 이루어져 있지 않기 때문에 그런 것이다. 말의 논리학인 로고스중심주의는 단가적인 가치를 내세우지 않을 수가 없다. 왜냐하면, 말(로고스)중심주의는 그것이 중심주의이기 때문에 근원적인 하나를 지향하지 않을 수 없다. 중심이 산종(散種)처럼 흩어진 초점 불일치는 이미 중심이 아니기 때문이다. 좀더 쉽게 설명하자면, 말의 논리는 언제나 긍정과 부정의 양자 가운데서 하나를 선택하지 않으면 말로서 성립하지 않는다. 우리는 동시에 긍정문과 부정문을 사용할 수가 없기 때문이다. 노자가 말

한 도(道)는 문자 *l'écriture*나 또는 '원(源)문자 *l'archi-écriture*'와 같다. 원문자란 데리다의 용어로서 경험적인 문자가 나오기 이전의 선험적인 인간의 사유 방식과 같다. 모든 문자는 그것이 원시인의 도형이든 또는 문명인의 문자이든간에 모두 저 원문자의 소산으로 문자는 차이를 알리는 기호에 불과하다. 그런 점에서 노자의 도는 데리다가 말한 원문자다.

노자의 『도덕경』의 1장을 보자. “도(道)라고 말할 수 있는 ‘도’는 상도(常道)가 아니고, 이름을 명명할 수 있는 이름은 상명(常名)이 아니다. 무명(無名)은 천지의 시작이고, 유명(有名)은 만물의 어머니다. 고로 항상 무욕(無欲)으로 그 묘(妙)함을 보고, 항상 유욕(有欲)으로 그 차이를 본다. 이 둘은 동시에 나왔지만 이름을 달리한다. 동시에 이것을 일컬어서 ‘현(玄)’이라 한다. 현하고 또 현해서 중묘(衆妙)의 문(門)이라 한다(道可道 非常道 名可名 非常名 無名天地之始 有名萬物之母 固常無欲以觀其妙 故常有欲以觀其徼 此兩者同出而異名 同謂之玄 玄之又玄 衆妙之門).” 말할 수 있는 도는 상도(常道)는 아니지만 역시 도 아님이 아니고, 말할 수 있는 이름도 상명(常名)은 아니지만 역시 이름 아님이 아니다. 이것은 문법적으로 ‘비상(非常)’이 부분 부정의 의미를 함의하고 있기 때문에 그러하다. 따라서 도는 그 내부에 이미 ‘내적 복합성’처럼 쪼개어져 있다. 즉 도는 상도의 도와 상도 아닌 도로 이중화되어 있고, 명(名)도 그러하다. 그래야만 그 다음에 나오는 무욕과 유욕과 상응한다. 상도의 도는 무욕의 도고 비상도(非常道)의 도는 유욕의 것과 대응된다. 즉 도는 무와 유, 불일이 부이(不一而二)와 같다. 무욕은 텅 빈 동굴이나 접힌 주름의 내벽 안의 공간과 같고, 유욕은 나라의 차이를 가르는 국경의 경계나 또는 타국이나 타자와 매개나 교역을 뜻하는 장소로서의 봉합선이나 또는 주름과 같다. 매개나 교역이 가능하기 위하여 그 사이에 차이를 짓게 하는 공간이 있어야 한다. 그 공간이 바로 무요 무욕이다. 유욕은 언제나 타자 지향이다. 욕망의 본질이 그러하다. 그래서 욕망은 라캉의

말처럼 스스로는 '존재의 결핍 *le manque d'être*' 이면서 즉 내부에 무의 공간을 갖고 있으면서 타자의 것을 받아들이는 그런 구조를 갖고 있다. 그런 점에서 유, 즉 존재는 서로서로 공놀이를 주고받는 연기의 법과 같다. 이 법은 곧 색세계의 욕망과 같다. 고로 무욕은 그런 연기의 법을 가능케 하여주는 차이의 공간과 같고, 유욕은 차이의 빈터전에서 서로 상감과 흔적을 타자에 남겨놓는 상처내기와 같다. 천지(天地)는 이미 시작이 없는 시작부터 공간을 사이에 두고 갈라져 있기에 '시(始)'라 하였다. '시'자는 『설문해자(說文解字)』의 풀이에 의하면, '초(初)'와 같아서 여자가 칼을 들고 옷을 재단하는 것을 상징한다. 즉 재단은 갈라놓는 것이며 쪼개진 것을 상징한다. 시작은 하늘과 땅처럼 이미 갈라져 있다. 그러나 천지는 나누어져 있지만 결코 모순 대립된 것은 아니다. 유명(有名)은 이미 차이의 기호와 같다. 소나무는 밤나무와 다르기에 그 이름이 생겼다. 따라서 모든 이름은 어머니[母]의 갈라진 두 유방 사이에서 왕복하면서 아기가 젖을 빨고 있는 것과 같다. 이처럼 무의 계열과 유 의 계열은 동시에 나온 것이지만 이름을 각각 이중성으로 지었을 뿐이다. 노자가 말한 '현(玄)'은 이런 이중성의 'implex'를 말한다. 무는 그 자체 비어 있어서 아무하는 일이 없지만 또한 유로 하여금 일을 하도록 하기 때문에 하지 않는 것도 아니기에 "무위이무불위(無爲而無不爲)"여서 '묘(妙)'라고 부를 수밖에 다른 방법이 없고, 또 유는 문처럼 왕복 운동을 하니 '문(門)'이라 부르게 된다. 이것이 '중묘(衆妙)의 문(門)'이라고 하는 까닭이다.

그러면 노자가 무엇 때문에 도를 그런 이중성으로 생각하게 되었을까? 그것은 이 세계의 깊은 문법이기 때문이다. 이 세계의 그 무엇도 이 세계를 벗어나지 못하는 한에서 이 세계가 지닌 문법의 이치를 벗어날 길이 없다. 도덕과 윤리의 세계도 그러하다. 선과 악은 결코 이원적으로 분리되어 있지 않고, 선의 영역은 이미 악의 잠재성을 품고 있다. 이 세상에 순수한 선은 없는 셈이다. 또 그 역도 마찬가지



다. 어떤 사상이나 인간이 순수한 선의 화신이라고 자타가 공인하는 경우에 그는 이미 독선의 악을 자기 주위에 발산하고 있는 셈이다. 사회과학적으로도 역시 마찬가지다. 어떤 제도도 그 출발에 있어서 선의지로 출발하였다고 하여도 그 제도는 이미 그 자체에 있어서 악의 어둠을 새겨놓고 있기에 일점일획도 상처가 없는 그런 진선진미한 제도는 이 세계에 존재할 수가 없다. 따라서 진선진미한 인간으로서의, 즉 성인으로서의 요순(堯舜)도 없고 지상낙원과 같은 그런 요순 사회도 존재할 수가 없다. 노자가 언제나 인의예지(仁義禮智)가 만개된 그런 요순 임금과 요순 사회를 이상으로 그리워하면서 그것을 다시 재창조해보고자 한 유가 사상을 한결같이 풍자한 것은 그것이 이 세계의 문법을 어졌기 때문이다. 혹자는 이루어질 수 없는 이상을 꿈꾸는 것이 없는 것보다 더 인간의 타락을 예방하는 데 도움이 되지 않겠는가라고 생각할지도 모른다. 그러나 이루어질 수 없는 이상 사회의 꿈이 역사에서 엄청난 고통과 재난을 초래한 경우가 한둘이 아니다. 역사에서 모든 순수주의자들은 절대적 신화를 창조하면서 인간의 인간적인 것들을 반역하였다. 그들은 이른바 다고네 Dagognet가 경계한 '최고의 논리 *la logique de maximum*' 만을 겨냥한다. 최고의 논리는 유일 가치의 논리요, 배척의 사고 방식이며, 또한 외곡의 신앙이다.

그러나 노자가 말한 이중적인 교차배어법의 문법인 도의 새끼꼬기와 같은 이중성과 불일이불이(不一而二)의 문자학의 이른바 반논리는 다고네의 말을 빌려 표현하면, '최적의 논리 *la logique d'optimum*'에 해당하는 셈이다. 다고네는 의사이면서도 철학자다. 그에 의하면 치료의 논리는 병균이나 병리 현상을 전멸시키는 데 있는 것이 아니라, 역시 의사요 철학자인 캉길렘 Canguilhem의 말과 같이 모든 생리가 다 근원적으로 병리의 잠재성을 이미 품고 있기 때문에 양가성의 동봉 법칙처럼 유기체 전체의 균형과 내성을 키워주는 것이 중요하다는 것이다. 병과 악은 박멸되지 않고, 선과 건강도 그 자체 불변의

고정된 실체가 아니므로, 치료약은 유기체의 자연적인 관리와 내성의 신장을 도와주는 데에 있다. 건강한 인간은 자기의 생각 속에 언제나 선악이 동봉되어 있음을 알고, 결코 자기가 어떤 수양의 과정에 의해서도 절대적인 선의 화신이 될 수 없음을 인정하고, 오히려 자신의 내성을 강화시켜나가면서 절대선의 주장보다 병리에 대한 저항력을 가꾸거나, 또는 건강한 몸이 자기 자신을 의식하지 않듯이 선악의 집념을 망각하는 것으로 비유된다. 건강한 사회도 모든 제도의 양가성을 의식하여 외곬의 주장을 포기하는 데서 성립한다. 그러나 이런 주장은 소극적인 발상이다. 보다 적극적인 것은 인간과 사회가 선연(善緣)의 계기를 갖는 것이다. 선연이란 같아지려는 동일성의 요구에서 오지 않고, 같다는 것이 데리다나 메를로-퐁티의 말처럼 '다름의 다름' 이외에 다른 것이 아님을 깨달아서 세계의 본질이 거울의 반사와 같음을 이해하는 데서 출발한다. '최적의 논리'는 인위의 논리가 아니고 자연의 논리다. 그 동안 인류의 역사를 통하여 인간은 같은 것은 자기와의 같음이고, 다른 것은 같은 것의 바깥에 있는 이물(異物)이라고 간주하여 이 이물을 객관화하여왔다. 서양 철학사는 이 이물을 어떻게 규정하여왔는가의 역사라고 보아도 과언이 아니다.

이 이물이 주관의 관념적인 표상이라고 하면, 그것은 관념론이요, 그 이물이 관념과는 별개의 실재라고 하면, 실재론이 되고, 그 이물이 합리적인 자아의 실험장이라고 보면, 합리론이 대두되고, 그 이물이 주관의 감각적인 경험을 채워주는 데이터의 장소라고 여긴다면, 경험론이 나타난다. 서양의 철학사는 그 이론이 다양하고 그 사상이 난숙하리만큼 풍성해도 결국 그 기본에서 범주로 분류하면, 모든 철학은 위의 저 네 가지 중의 하나에 속하게 된다. 이 철학들은 한결같이 '주관/객관'이나 '중심/변두리'의 두 쌍들이 서로 연관되어 주함수나 종속 함수를 형성한다. 그리하여 중심을 향하여(변두리를 싫어하기 때문에) 주관과 객관이 서로 각각 경쟁하듯이 치닫는다. 관념론과 합리론은 주관적인 것의 중국적 승리를 뜻하고, 실재론과 경험론

은 객관적인 것의 중심론이다. 주관의 승리는 객관을 구성하고, 객관의 승리는 주관의 복종을 요구한다. 이제 서양도 이런 종류의 철학에 종언을 고하려 하고 있다. 왜냐하면 이것은 ‘최적의 논리’와 거리가 멀기 때문이다. ‘최적의 논리’는 일자 지향이나 궁극 지향의 사고 방식에서 가능하지 않고, 노자가 『도덕경』 25장에서 말한 바와 같이 “人法地 地法天 天法道 道法自然”의 명제 의미와 통하기 때문이다. 이 구절의 의미에 대하여 많은 재래의 주석가들은 ‘법(法)’을 모방한 다거나 또는 본받다의 뜻으로 풀이하여 앞의 개념이 뒤의 개념을 모델로 생각하는 그런 유형으로 해석하였다. 그러나 노자가 말한 법(法)은 변두리가 중심을 모방하는 것이 아니라, 동봉의 법이나 연좌의 법이나 또는 공모의 법을 뜻하고, 노자는 그런 종류의 법을 ‘포일(抱一)’의 법이라고 불렀다. ‘포일(抱一)’의 법은 태일의 법이나 또는 합일의 법과도 다르다. ‘포일(抱一)’의 법은 『도덕경』의 22장에 나오는 “曲則全 枉則直 窪則盈 蔽則新 少則得 多則惑”을 포일(抱一)이라고 여기는 것에서 연유하고 있다. 여기서 안을 ‘포(抱)’는 던질 ‘포(拋)’자와 서로 능기적으로 통한다. 그래서 ‘포일(抱一)’은 곧 ‘포일(拋一)’이다. 이런 우리의 주장에 대하여 억지춘향 격이라고 여길 분들이 있겠지만, 그런 사람들은 기호언어학에서 쓰이는 아나그램 *anagramme*의 뜻을 이해하면 저절로 풀리리라 본다. 예컨대 정월 대보름날 달밤에 여자들이 나들이를 하여 다리를 밟으면 다리병이 낫는다는 한국의 민속이 있다. 여자들의 나들이가 부자유스러웠던 조선 시대의 중세 사회에서 그런 사고 방식이 나오게 되었는데 그런 민속의 발생은 달과 다리(足)와 다리(橋)의 아나그램이 언어의 기호로서 형성되었기 때문이다. ‘포(抱)’자의 발음이 중국어로 ‘p’ao’고 또 ‘포(拋)’자의 발음도 역시 ‘p’ao’임을 알아야 한다. 그리고 한자의 자의에서도 둘 다 ‘던지다’의 공통적인 의미를 함의하고 있음도 부기되어야 한다. 따라서 노자가 말한 ‘포일(抱一)’은 두 가지의 의미를 함의하고 있다. 첫째로 그것은 하나 중심의 사고 방식을 버리는 것이

요(抛一), 둘째로 그것은 하나가 이미 하나 아닌 것과 연좌되어 있거나 또는 공모되어 있다(抱一)는 것이다. 그러므로 25장의 해독은 인(人)과 지(地), 지(地)와 천(天), 천(天)과 도(道), 도(道)와 자연이 모두 '포일즉포일(抱一卽抛一)'로서의 연좌나 연루의 법으로 연기 관계를 형성하고 있다는 의미로 읽혀져야 한다. 다고네가 말한 '최적의 논리'는 곧 좋은 연기의 법칙을 뜻한다.

좋은 연기의 법은 『도덕경』의 42장에 나오는 내용과 상응한다. “도(道)는 일(一)과 같이 생(生)하고, 일(一)은 이(二)와 생(生)하고, 이(二)는 삼(三)과 생(生)하고 삼(三)은 만물(萬物)과 생(生)한다. 만물은 음기를 업고 양기를 안고 있다. 그리고 충기(沖氣)로서 화(和)한다.” 과거의 많은 해석가들은 여기서 나오는 ‘생(生)’자를 ‘더불어 함께 산다’나 ‘공생한다’로 보지 않고, 그냥 ‘낳다’로 해석하여 마치 도(道)가 하나의 원본이나 근원적인 창조의 주체인 양 보아왔다. 그러나 노자의 도는 결코 창조설의 궁극적인 주체가 아니다. 즉 도는 모델로서의 원본도 아니고, 나머지도 변두리의 사본이 아니다. 그 도는 시작이 없는 시작부터 이미 안에서 쪼개진 하나의 ‘내적 복잡성 implex’ 이고, ‘차연(差延)’의 연기 관계를 형성한 이중성이다. 그래서 도는 일(一)과 함께 공생하고 있고, 일(一)은 이(二)와 더불어 살고 있고, 이(二)는 삼(三)과 함께 살고, 삼(三)은 만물과 같이 살고 있다고 위의 구절이 해석되어야 한다. 도가 이미 갈라진 틈이라면, 왜 도가 일(一)과 더불어 산다는 말이 나오게 되었겠는가 하는 의문이 나올 수 있으리라. 그러나 도가 비록 상반된 두 가지로 나누어져 있지만, 그 이중성이 단순한 양립 불가의 이원적 모순성이 아니고 ‘불일이불이(不一而不二)’의 불이적(不二的) 측면을 갖고 있음을 가리키기 위하여 ‘일(一)’이 사용되었다. 그러나 그 ‘일(一)’은 유일한 일원의 하나가 아니기에 이미 음양의 ‘이(二)’를 내적 복잡성으로 안고 있다. 그래서 ‘충기(沖氣)’는 세번째의 것으로 음기와 양기와 충기가 합쳐 세 개가 된다. 그러면 ‘충기’로서 표현되는 것은 무엇인

가? 그것은 양기와 음기의 이중적인 보충 대리의 관계를 가능케 해주는 공간적인 간격의 무(無)를 뜻하기도 하고, 시간적인 차이인 시차를 뜻하는 대기의 의미를 가리키기도 한다. 이런 무의 공간과 시간이 있기 때문에 양기와 음기가 공놀이처럼 서로가 주고받는 반송의 관련을 지을 수가 있고, 음기와 양기가 서로서로 새끼꼬기를 교체해나갈 수가 있다. ‘화(和)’라는 한자에는 ‘알맞다’ ‘서로 옹하다’ ‘화평하다’ ‘모이다’ ‘사이를 좋게 하다’ ‘바꾸다’ 등의 뜻이 깃들여 있음에 우리가 주목해야 한다. 그러므로 다고네가 말한 ‘최적의 논리’는 만물이 양기·음기 그리고 충기의 세 가지가 자연의 문법으로서 서로 균형과 조화를 이루고 있다는 논리와 맞닿고 있다. 균형과 조화는 동일성을 숭상만 하는 일치의 통합도 아니요, 대립의 모순도 아니다. 그것은 노자가 말한 포일(抱一)의 논리다. 포일의 논리는 우리가 계속 반복해서 언급한 ‘불일이불이(不一而不二)’의 사유 구조를 뜻한다.

인간의 세계에는 그 동안 줄곧 절대적의 논리가 지배해왔다고 보아도 과언이 아니다. 그 절대적의 논리에 대항하여 상대적의 논리를 펴온 적이 없었던 것은 아니다. 그러나 저 상대적의 논리도 각자가 자기의 논리가 자폐적인 절대성을 갖고 상대방에 대하여 무관심의 등을 돌리고 있다는 점에서 내숭을 떼면 절대적의 제스처에 지나지 않는다고 봐야 하리라. 그래서 인류의 현실은 늘 자가성의 소유를 위한 싸움, 투쟁, 음모, 명분 찾기, 자기 것 쌓기 등을 위한 니체적인 계보학이나 또는 푸코가 말한 ‘권력의 계보학=지식의 계보학’으로 점철되어왔다고 봐도 과언이 아니다. 그러나 그런 징후가 앞으로 언젠가는 사라질 수 있으리라는 조짐을 우리가 가질 수가 없다. 니체나 푸코가 중국적으로 허무주의에 빠지게 된 것은 우연이 아니다. 이제 우리는 이런 허무주의와 마찬가지로 저런 절대주의(또는 상대주의)의 신화로부터 벗어나서 이 세계가 노자가 말한 그런 도(道)의 문법으로 짜여져 있음을 깨달아야 한다. 이 세계의 병을 치유하고자 하는 어떤 절대

(상대)의 처방도 그것이 늘 새로운 병을 잉태시켜온 발병의 근원임을 깨달아야 한다. 종교의 진리는 이 세계의 것이 아니다. 노자가 본 이 세계의 진리는 자연의 이중적인 연기성을 비전화한 것이다. 그는 인간과 이 세계가 자연의 문법대로 돌아갈 것을 언명하였다. 그는 기원 전의 인물로 이 세계를 있는 그대로 바라본 역사상의 가장 탁월한 비전 *la vision*의 철학자였다. 이 세계의 모든 존재가 동물이 바라본 것 같이 평면적으로 누워 있는 이차원의 것도 아니고, 그렇다고 그 동안 사람들에게 습관화된 삼차원적인 칸막이의 뻗뻗이 마주서 있는 자존심의 대결도 아니고, 상호의 인력으로 모든 존재가 약간씩 휘어지고 구부러진 모습을 하고 있음을 노자가 보았다고 여겨진다. 휘어진 존재의 비전에서 절대나 상대의 개념은 사라지고, 따라서 절대적인 진(眞)이나 절대적인 선(善)이나 절대적인 미(美)의 관념은 모두 인간이 이상으로 만든 신화에 불과하다. 노자는 모든 존재가 양가적인 '약/독'이나 'gift/Gift(선물/독)'로서 직물짜기를 하고 있음을 보았고, 따라서 건강은 그 양가성을 해소시키는 데 있는 것이 아니라, 오히려 그 양가성의 관리나 경영에 있다고 보았던 것으로 생각된다. 그래서 우리는 이제 재래의 전통 철학이 주장해온 바와는 달리 노자적인 사유의 발상이 오히려 실학(實學)에 속하고 유학이 오히려 하나의 허학적(虛學的) 범주에 포함된다고 생각한다. 왜냐하면 종교의 세계인 신앙의 자리는 이 세계의 경영에 참여하기가 적합하지 않기 때문이다. 여기서 말한 종교는 어떤 특정의 제한성을 갖고 있지 않다. 모든 종교가 다 여기에 속한다. 우리가 아는 대표적인 종교로서 기독교나 철학이 아닌 종교로서의 불교, 그리고 의사종교의 형태를 지니고 있는 유교도 이 세계의 현실적인 문제의 관리나 경영의 차원에 등록될 수 없는 것으로 보인다. 왜냐하면 이들 종교는 현존적인 진리인 절대적인 님의 부름에 귀의하고, 그 님의 목소리를 듣고, 거기에 가장 가까이에 근접하여 님과 하나의 공명적인 일치를 희망하는 그런 진리를 사랑하기 때문이다. 그러므로 철학이 보는 비전이라면, 종교

는 듣는 음악과 유사하다. 철학이 보이는 세계를 바라보는 눈에 비친 요철(凹凸)을 이중성의 연루 법칙으로 짜는 문법학이라면, 종교는 안 보이는 다른 세계를 귀를 통해서 듣는 음률과 화음의 기도요, 기원이 라고 볼 수 있다. 메를로-퐁티는 안 보이는 세계를 보이는 세계의 음각이라고 보고, 안 보이는 것을 보이는 것의 옷 안으로 여겨, 안 보이는 것을 보이는 것의 안 보이는 것으로 읽었다. 그래서 보이는 적극적인 요소와 안 보이는 소극적인 것의 요소를 하나의 비전의 야누스적인 측면으로 그는 생각했다. 그것은 마치 고산의 준봉과 심곡의 심연을 동시에 바라보는 비전의 직물짜기와 다를 것이 없다.

그러나 그의 안 보이는 것의 의미는 철두철미 눈의 비전에 머물고 있어서, 영국의 낭만주의 시인인 셸리 Shelley가 말한 “안 들리는 멜로디의 아름다움”을 연상시키지는 않는다. 따라서 메를로-퐁티가 말한 안 보이는 세계는 가시적인 양각의 빛에 대한 비가시적인 음악의 어둠을 뜻하지, 모든 비전의 시각을 초월해 있는 안 보이는 존재의 공동체에 대한 현존의 증언과 영원의 한 방식에 대한 표현으로서의 음악적 감동과 같은 것을 의미한다고 볼 수는 없으리라. 그런 음악적인 감동을 가브리엘 마르셀 Gabriel Marcel은 베토벤 Beethoven의 음악을 통하여 그 음악은 어떤 특수한 개인적인 감성이나 기질을 무한히 넘는 확실성으로서의 ‘우리-모두’의 존재를 들려준다고 말하고 있다. 파스칼이 이성의 질서와 다른 마음의 질서를 이야기하였지만, 안 보이는 세계를 들려주는 음악은 분명히 마음의 질서에 속한다고 생각된다. 눈과 달리 귀는 문자학적인 차연처럼 우리를 비전의 연좌나 연루의 법칙에 얽어매지 않지만, 베르그송 Bergson의 철학이 강조하고 있는 ‘열린 영혼 *l'âme ouverte*’의 자유를 그윽하게 맛보게 하여준다. 귀는 눈과 달라 이 세계가 안고 있는 어떤 얽힘 장치의 연기로부터 우리를 떠나게 하여 우리를 자유롭게 한다. 그런 자유는 자유를 생각하는 자유에 의해서만 상상될 수 있다는 마르셀의 언명처럼 우리의 영혼 깊은 내부에 저러한 자유에의 요구가 또한 있기 때문에 가능하

다. 이래서 음악은 그런 요구를 실현시키기 위하여 안으로부터의 영혼의 내적 모음을 준비하지 않으면 안 된다. 공자가 『논어』의 「술이(述而)」 편에서 순임금의 음악인 '소(韶)'를 들으시고 석 달 동안 고기의 맛을 몰랐을 정도로 거기에 심취하였다는 이야기가 전해지고 있다. 아마도 그의 귀에 순임금의 음악이 진선진미하게 들렸던 것 같다. 그 음악이 지금 전해지지 않으니 우리가 들을 수는 없지만, 그 음악이 공자의 마음에 모든 이욕을 초월한 지순의 순수를 느끼게 하였던 것으로 봐도 큰 틀림은 없으리라. 그러나 저 너머 멀리서부터 울려 퍼지는 저 세계의 소리가 인간으로 하여금 현실의 모든 이욕을 잊게 하고 님의 현존적인 부름과 일체가 되는 공명의 순간을 맛볼 수 있게끔 하여도, 그것은 지극히 찰나적이다. 왜냐하면 인간이 이 세계의 존재로 던져진 한에서 한 순간도 이욕의 갈등에서 헤어나지 못하기 때문이다. 그래서 노자의 사상은 이욕의 갈등에 대한 완전한 해결로서의 무균의 세계를 유토피아처럼 그리지 않고, 모든 인간은 다 보균자이기 때문에 균을 잘 관리하는 실학적인 '포일(抱一)'의 법칙을 말하였을 뿐이다. 그런 점에서 공자는 이 세계의 문법과 다른 세계를 그리워한 낭만주의적인 허학적인 종교적 사유의 화신이라고 보아도 큰 무리는 없을 성싶다. 이 세계의 것은 언제나 노자나 현대의 포스트모던의 철학자들이 읽고 있는 것처럼 잠중이고 '웅덩이(渾)'처럼 혼탁하다. 또 모든 창조적인 치료약은 잠중에서 태어났지 순중에서 움트지 않았다.

순수는 이 세계에서는 지극히 무력하든지 아니면, 대단한 독기를 흘뭉린다. 우리의 영혼을 하나로 모으게 하는 그런 순수는 보이는 이 세계의 것이 아니라, 안 보이는 초월적인 저 세계의 것이다. 그래서 모든 신비적인 것의 체험은 저 세계의 것이 간헐적으로 흘러나온 초월의 암호다. 야스퍼스 Jaspers가 암호를 초월자가 보내는 것으로 해독한 것은 일리가 있다. 인간은 초월자가 보내는 암호를 해독하는 한에서만 인간은 형이상학자가 된다. 그러나 그 형이상학은 이 세계 어



디에도 자기의 고향을 발견하지 못한다. 종교적인 신앙으로서의 천국이나 극락 그리고 요순의 사회는 이 세계를 바라보는 눈에서 보면 하나의 신화에 불과하지만, '둘을 귀를 가진 자'의 귀에서는 이 세계가 영원히 줄 수 없는 평화와 위안이 밤하늘의 별들의 속삭임같이 아늑하고 그윽하게 들리리라. 만약에 그 순수가 이 세계의 구조에 접목될 수 있는 것으로 착각한다면, 그 순수는 이 세계의 구조가 허용하지 않는 필연성에 의하여 한없이 메스껍게 하는 위선으로 보통 수준보다 못한 전략을 가면 속에 감추는 짓을 자행하게 되리라.

### 3. 눈과 귀의 철학적 차원

안 보이는 세계의 메시지는 프랑스의 음악적인 철학자였던 장켈레비츠 Jankélévitch의 표현처럼, 이 세계에서 보면 "내가 모르는 어떤 것 *le-je-ne-sais-quoi*"이요, 그래서 나의 눈에는 "거의 아무것도 아닌 것 *le presque-rien*"으로 비쳐진다. 그러나 그 '어떤 것'은 현실적인 것으로 이 세계에 실존하는 것은 아니지만, 그러나 가장 아름다운 것으로 우리의 영혼 속에 등록되어 있다. 그래서 우리는 그 "내가 모르는 어떤 것"으로서 "거의 아무것도 아닌 것"이 하나의 질적으로 전혀 '다른 것'으로 여기게 된다. 그래서 그 '다른 어떤 것'은 현실적인 것의 실화에 대한 하나의 허학으로 여겨지며, 크게 보면 기쁨 것도 슬픔 것도 없는 이 세계의 논리에 대한 하나의 꿈과 같은 상상으로 여겨지며, 공화국의 조심스런 언행에 비하여 왕국의 솟아나는 노래로서 춤춘다. 그래서 그 노래를 부르는 영혼은 사람을 휘어잡는 달변의 웅변이 아니라, 한없이 수줍고 한없이 청아한 영혼이 거의 들릴까말까 하는 정도에서 가까스로 말을 안 하는 듯이 하는 놀변의 주체일 수밖에 없다. 공자가 "인자(仁者)는 어눌하다(訥)"고 한 말이 무엇일까? 어눌한 자는 이 세계에서 언제나 상처받고 견디기 어려운 고통을

당한다. 공화국의 진리는 죽음의 알 수 없는 저편을 넘지 못한다. 왕국의 진리는 죽음의 알 수 없는 저편에서 넘어오는 암호와 같다. “거의 아무것도 아닌 것”이 죽음의 저편에서는 상상할 수 없으리만큼 큰 것인지도 모른다. 그러나 그 저편의 것은 직업적으로 말만 번지르르하게 남 보란 듯이 잘하는 사람의 입을 통하여 전해지는 것이 아니라, 깊은 침묵 속에 잠겨 있는 영혼의 매력에서 은은히 나타난다. 매력의 의미를 여기서 보다 더 잘 이해할 수 있는 곳이 없는 것 같다. 매력은 마르셀이 잘 지적한 것처럼 어떤 목적 의식이 칼날처럼 서 있지 않은 자에게 풍기는 일종의 희미한 신비와 같다. 믿으려는 마음에 들리는 님의 소리는 이 세상을 심판하는 예리한 판관의 카랑카랑한 목소리가 아니라, 그냥 그이의 앞에 서면 우리의 마음이 이중성으로 갈라지지 않고 하나로 모으게 할 수 있는 그런 화음 자체다. 그런 소리는 어린아기나 병든 노인의 위안이요, 힘없는 자의 의지처다. 그러나 그 소리는 결코 거창한 혁명을 부추기는 행진곡이 아니다. 집은 세계와 좀 다르다. 조금 다를 뿐이지 크게 다르다고 착각해서는 안 된다. 마르셀과 가스통 바슐라르 Gaston Bachelard는 집의 존재론적 중요성에 대하여 말한 점에서는 다른 철학자들이 간과한 것을 회복시켜준 업적을 분명히 갖고 있지만, 그러나 그들은 집도 세계 속의 한 요소로서 세계의 무심한 문법이 담과 문풍지의 틈새를 통하여 불청객으로 들어오는 것을 주의 깊게 보지는 못하였다. 그러나 집은 도무지 낭만적이지 않은 이 세계에서 그래도 가장 작은 양으로나마 합법적으로 낭만이란 낱말을 쓸 수 있는 유일한 시공의 매듭인 것처럼 보인다. 바슐라르는 말하였다. “바깥 세계의 추억은 결코 집의 추억과 똑같은 운치를 가질 수가 없다. 집의 추억을 회상하면서 우리는 꿈의 가치를 불어나게 한다. 우리는 결코 참 역사가는 아니고, 언제나 약간씩 시인이다. 우리의 정감은 아마도 시(詩)만을 읊길 수 있을 뿐이다” (*La poétique de l'espace*, p. 25).

눈은 보고, 귀는 듣는다. 낮에는 눈이 가장 중요하고, 밤에는 귀가

열려진 나의 몸을 상징한다. 깊은 밤의 시각에 듣는 이름 모를 뒷동산 산새의 우는 소리는 나의 영혼을 가장 조용한 순수의 시공으로 이끌어주는 전령사의 역할을 한다. 그러나 날 밝으면 세상의 소음 속에서 저 새도 어딘가 숨을 곳이 없는 숨을 곳에서 자신을 감출 것이다. 세상의 소음은 시작이 없는 시작부터 있어왔다. 소음은 세상이 이미 깨어져 있음을 상징한다. 소음은 그 어떤 처방에 의해서도 사라지지 않을 것이다. 낮의 법칙은 그래도 깨어진 것이 서로 연기의 그물망을 형성하고 있음을 보는 것이다. 밤은 보는 시공이 아니라 듣는 시공이다. 귀는 우리에게 현존을 믿게 하고, 눈은 우리에게 현존은 신화고 존재의 법칙은 아누스의 얼굴임을 깨닫게 한다. 눈은 그림을 감상케 하고, 귀는 음악을 듣게 한다. 지금의 시간에서는 보는 비전의 철학이 듣는 현존의 철학보다 더 철학적인 무게중심을 갖고 있는 것 같다. 그 까닭은 지금의 이 시대가 절대성의 가치를 신화로 평가절하하고, 어떤 중심의 논리도 인정하지 않으려 하는 그런 시대적인 사상의 흐름을 타고 있기 때문이리라. 그러나 음악이 주는 현존적 힘을 철학에서 완전히 배제하기가 불가능한 것으로 보인다. 왜냐하면 영화를 상상해보자. 영화의 화면을 구성하는 감독의 비전은 분명히 시각의 논리적·미학적 세련미에서 그리고 음양의 적절한 배합에 의하여 예술성의 수준을 형성한다. 그리고 연기자의 순간적인 표정과 동작의 의미를 '차연'의 법칙으로 하여 교묘하게 포착하는 것이 매우 중요하리라. 그런데 만약에 그 영화에 음악의 효과가 없다면, 그 영화는 어떻게 느껴질까? 음악의 소리는 물론 하나의 언어 활동처럼 차이에 의한 분절의 나눔과 이음이기 때문에 눈의 비전과 다를 바가 없다. 그러나 관중은 음악의 선율과 화음을 통하여 스크린에 전개되는 화면의 구조를 구조로서만 보는 데 그치지 않고, 그 이어지는 장면의 분위기와 하나로 흠뻑 젖는 일체감의 감동을 그의 내면에서 느끼게 되리라. 음악이 없는 영화는 영혼이 도망간 사람들의 생활을 보는 것처럼 전혀 공명의 공동 매체가 없는 것을 먼발치서 팔짱끼고 구경해보

는 것에 비유될지하다. 경우에 따라 말소리가 들리지 않은 상태의 영화 장면이 관객의 웃음을 폭발시키듯이, 음악이 배경으로 깔리지 않은 영화의 장면에서 슬픈 배우의 모습이 관객에게 슬픔으로 전달되지 않고, 경우에 따라서는 하나의 냉소적인 반응을 유발할 수도 있으리라.

음악을 통해서 느끼는 감동은 그것이 우리의 영혼을 열어놓는 데 있다. 음악이 우리의 영혼에 젖어들어오는 만큼 우리의 영혼은 거기에로 그만큼 열려진다. 이 경우에 우리는 받아들인다는 것이 스스로를 열어놓는 것이고, 따라서 나 자신을 주는 것이라는 것을 이해할 수 있다. 이때에 내가 나 자신을 음악의 소리에 바친다는 것은 우스운 비유다. 오히려 나는 음악의 소리 넘어 저 멀리서 그리고 깊은 곳에서 나에게로 울려퍼지는 정신적 현존의 빛이 나를 한없이 단순하게 만들고 나를 신선하게 만드는 그런 내적 변화에 참여하는 그런 체험을 갖게 된다. 순수성은 음악이 창조한 기적이다. 음악의 소리가 나의 귀를 통하여 이미 어떤 의미를 증언하고 있다. 이때에 영혼은 무엇을 소유하지 않고, 다만 무엇을 마중할 뿐이다. 음악은 어떤 정신적인 현존과 하나가 되는 분위기를 잉태시켜준다. 음악을 듣는 영혼이 현존을 경험할 때, 우리는 거기서 종교적 체험의 기원을 본다. 그러나 그 체험은 꿈꾸는 영혼의 것이지, 사회 생활의 과정 속에서 일하는 자가 꿰뚫어보아야 할 비전일 수는 없다. 왜냐하면 우리는 매일매일 잃어나가야 할 '문제 *le problème*'의 기호적 부유(浮遊) 시공에 살지, 정신적으로 마중해야 할 '신비 *le mystère*'의 현존적 분위기에 머무르지 않기 때문이다. 문제의 기호 세계는 언제나 이중적 양면성을 갖고 서로서로가 애매한 의미 작용의 연관 속에서 많은 어려움을 구체적으로 제시하고 있다. 그래서 판단하기는 늘 어렵고, 각자가 올바르다고 생각한 것이 때로는 마법에 홀린 술 취한 사람의 것인 양 전혀 예기치 않은 일로 전개되어가는 수가 너무 많다. 그래서 '최적의 논리'를 찾지 못해 많은 사람들이 역사의 이상한 심술 속에서 그

들의 선의에도 불구하고 희생된 경우가 너무나 많았다. 이 세계는 간단없는 폭력이 휴일을 가져본 적이 거의 없었다고 해도 과언이 아니다. 매일 이 세계에는 폭력이 일어난다. 그 폭력은 비단 물리적인 것만을 뜻하지 않고, 언어적인 것에 의해서나 감정상에 의해서도 생기는 상처를 말한다. 더구나 우리가 생존하기 위하여 매일 먹지 않으면 안 된다는 사실도 우리가 먹이사슬의 근원적인 폭력 구조에서 결코 벗어날 수 없음을 말하는 것이 아닌가? 그 이름을 받을 자격이 있는 모든 종교는 다 반폭력의 신앙을 기본 이념으로 내세우고 있다. 그래서 종교는 평화의 상징으로 우리에게 다가온다. 그러나 제도화한 모든 종교가 세계에서 생존하기 위하여 세력 확장을 시도하는 전도 행위를 진리의 전파라는 이름 아래서 필연적으로 표출하자마자 모든 종교는 자기도 모르는 사이에 폭력의 사슬 속으로 말려들어간다. 세계가 폭력의 바자르였음은 어제오늘의 일이 아니었다. 시작이 없는 시작부터 시작이 이미 켜개졌고, 아누스의 얼굴을 시작이 이미 하고 있다는 것 자체가 폭력이 이 세계의 운명임을 암시하고 있다. 이 세계의 사랑도 낭만주의자들이 상상하듯이 그렇게 지순하지 않다. 사랑도 질투와 오해의 갈등을 이미 자신의 이면으로 갖고 있고, 열렬한 사랑은 그만큼 질투의 폭력을 은닉하고 있다. 폭력은 이 세계가 관계의 그물로 짜여져 있기 때문에 불가피하다. 어떤 이상주의자도 폭력을 세계로부터 씻어내지 못한다.

그래서 노자는 어차피 관계의 그물로 짜여진 세계에 폭력이 없는 유토피아의 창조는 '헛된 정열'에 불과하고, 가능한 문법은 폭력의 조절이요, 경영 관리라고 생각하였다고 보인다. 그는 『도덕경』 58장에서 “화(禍)여! 복(福)이 의존하는 바이고, 복(福)이여! 화(禍)가 잠복하는 바다. 누가 그 끝을 알겠는가? 고로 세상에 정(正)과 사(邪)가 없다. 정상적인 것이 다시 비정상적인 것이 되고, 좋은 것이 다시 요사스런 것이 된다(禍兮福所倚 福兮禍所伏 孰知其極 其無正邪 正復爲奇 善復爲妖)”라고 갈파하였다. 그는 폭력을 경영하는 요체로서 “빛

과 화합하고, 먼지와도 동아리를 맺을 것(和其光 同其塵)”을 주장했다. 그 생각의 풀이를 북송(北宋)의 여혜경(呂惠卿)은 빛은 먼지 밖에서 그 빛이 어둡고, 먼지는 빛 안에서 그 먼지가 밝게 보이기 때문에 빛과 먼지는 동거하며 다르게 존재하지 않는다는 이치를 노자가 천명한 것이라고 주해하였다. 노자가 생각한 “화기광(和其光) 동기진(同其塵)”의 구체적인 처세 논리는 예컨대 “방정해도 잘라내지 않고, 청렴해도 상처를 주지 않고, 곧아도 방자하지 않고, 빛나도 돋보이지 않는 것(方而不割 廉而不刿 直而不肆 光而不耀)”으로 나타난다. 이것은 선의 승리를 위하여 종교 전쟁을 하는 성전의 태도가 아니다. 그냥 아슬아슬하게 선연을 맺으려는 비전일 뿐이다. 아마도 세상의 모든 인간과학은 어떻게 하면 보이는 제도에서나 안 보이는 마음에서 허약하기 짝이 없는 저 선연의 그물망을 형성할 수 있을 것인가를 탐구하는 것일는지도 모른다. 그런 어려움을 넘의 현존을 듣는 귀는 잘 알지 못한다. 눈과 귀, 둘 다 한 인간의 것이다. 한 생명 속에 있는 이 두 가지의 상이한 양식을 어떻게 철학적으로 아울러 해석해야 할지 나는 아직도 모른다. 낮과 밤과의 교대처럼 인간도 눈의 비전과 귀의 현존과의 교체로서 이해되어야 하는지 아직도 나에게서는 알 수 없는 철학적인 과제다.

칸트 Kant는 인간의 역사를 “비사교적 사교성 *ungesellige Geselligkeit*”으로 보았다. 역사 현실 앞에서 그의 엄숙한 도덕의 무상 명령이 무력감을 느낀다. 칸트의 역사에 관한 저 생각은 역사에서 진서진미한 해결책이 없음을 스스로 뼈저리게 느낀 노년기의 고백이다. 칸트가 본 역사의 이중성은 동양인의 이중적 사유보다 훨씬 더 어둡다. 중국 당의 고승으로 화엄종의 4대 조사인 징관(澄觀)은 삼라만상의 연기를 보는 비전을 이야기하면서 이사무애(理事無碍)의 단계까지도 넘어 모든 사사물물이 서로 거울 비추기처럼 반사하는 사사무애(事事無碍)의 경지까지 말한다. 하이데거도 후기에 가서 화엄적인 사유를 방불케 하는 ‘하늘/땅/인간/제신(諸神)’들의 사중물(四重物) *das*

*Geviert*이 서로 놀이하면서 *spielen*, 동시에 서로 비추는 *spiegeln* 부드러운 차원의 세계를 읊고 있다. 징관과 하이데거는 다 같이 역사를 떠나 자연의 세계로 회귀하고 있다. 그렇다면, 눈으로 세계를 보는 비전의 철학도 역사를 생각할 때는 거칠고 *tough*, 어두운 *dark* 이중성을 갖는 것 같고, 자연을 생각할 때의 문자학은 부드럽고 *soft*, 밝은 *bright* 이중성을 띠는 것 같다. 비전의 철학도 역사의 비전과 자연의 비전으로 또 나누어져서 거기에서도 어떤 금이 이미 가 있는 것으로 보인다. 비전의 실학도 자연학과 역사학으로 이중화되어 있다. 거기다가 현존의 허학도 엄연한 인간의 경험이다. 이 세 가지 차원을 비동시적인 동시성으로서 읽는 방법이 무엇인지 더욱 묘연해진다. 인간이 자연이고 역사고 신비라고 나열만 하는 것은 하나의 지성적 나태로 여겨진다. 그래서 우리의 사유는 미래를 향하여 미완의 도전을 할 수밖에 없다.