

中國型 Ideologie의 淵源의 形成과 道家思想

——특히 老·莊의 道體論을 中心으로——

故 李 敦 寧*
宋 恒 龍**

I. 序 言

II. 時代精神과 意識形成

1. 原初의 意識類型
2. 中國型 Ideologie의 時代의 反映
3. 道家思想의 形成契機

4. 道家思想의 時代의 反映性

III. 老·莊思想의 哲學的 糾明

1. 老·莊思想의 學的 出發
2. 老·莊의 道의 哲學的 糾明

IV. 結 語

I. 序 言

모든 思想은 時代와 環境의 產物이라고 한다. 그 어느 思想치고 時代를 떠나 社會環境을 無視하고 突出한 思想이 있었는가? 歷史와 社會를 떠나서 文化가 存立할 수 없으며 時間과 風土를 無視하고서는 그 如何한 思想도 出現이 可能할 수가 없는 것이다.

이제 여기서 살펴보려는 것은 時代反映으로 나타나는 道家思想의 形成과 그 主流을 이루는 老·莊思想을 中心으로 특히 그의 道體論을 考察해 보려는 데 있다.

古代 中國의 先秦思想에서 크게 두 主流을 이루고 있는 것은 儒家와 道家였다. 儒家는 在來의 天觀念(人格의 主宰之天)을 어느만큼 그대로 保持하면서 人間 內心으로 파고 들어가 自覺的 反省段階를 거쳐 새 世界의 適應을 꾀하여 새 秩序의 要素를 發見해 내는 데 있었고, 道家는 純粹自然觀에의 復歸로 人間보다는 오히려 大局의인 面에서 本然의 宇宙秩序를 觀察해 보려는 데 있었다.

前者는 人性論을 根據로 하여 人間生活의 合規範的 Moral을 形成해 내는 人道를 確立시키는 데 있었고 後者는 純粹自然論에 根據하여 宇宙 本然의 自然秩序를 糾明해 내는 根本實體인 自然之道를 發見해 내는 데 있었던 것이다.

* 前 本所 研究員, 東洋哲學

** 本所 研究員, 東洋哲學

그러나 이 두 思想은 그 時代 그들에 의하여 갑작스레 創出된 思想이라기보다는 古代中國 原始社會로부터 綿綿히 내려오면서 形成되어 온 諸 Ideologie類型 속에서 어느 한 部分이 그 社會 그 時代의 要請性으로 展開·發展, 또는 널리 擴充되어 나간 것이라고 보아진다.

그리하여 먼저 自然諸基礎條件 위에서 生活 信仰 社會體制 등의 變易과 아울러 이루어져 가고 있는 古代 中國의 原初의 思想形成過程을 살펴봄으로써 그 속에서 道家思想은 어떻게 形成되었으며 그리고 그것이 老·莊으로 하여금 어떤 哲學을 開展시켜 나갔는가를 考察해 보려는 데 이 論文의 目的이 있다.

II. 時代精神과 意識形成

1. 原初의 意識類型

古代人の Ideologie의 原初의 形成은 東西洋이 함께 原始自然觀에서 비롯하였다고 할 수 있다. 그리하여 이제 古代希臘人の 自然神觀과를 비교하여 中國人の 自然觀을 살펴봄으로써 道家思想의 形成契機를 考察해 보고자 한다.

a. 希臘人の 自然神觀

F. Nietzsche는 Sokrates 이전 古代希臘의 純粹한 哲學的 思考圈에게 끊임없이 變化하는 自然自體에 대하여 敵意와 觀察心마저도 없이 虛心과 崇高한 魂의 對話만으로 自然을 向하여 물음을 말할 뿐⁽¹⁾이라고 言表한 바 있다. 이는 希臘初期의 自然(φύσις)을 變化와 繁榮 등 始源的 意味에서 發生, 生長過程上的 素朴한 意味構造를 나타내는 것이었다. 이는 古代人の 思考樣相의 한 特性으로서 이른바 Physik(自然)을 있는 그대로의 總體的實體⁽²⁾로서 보려는 것이다. 「모든 萬物이 그것으로부터 이룩되고 또 最初로 生成되며, 결국 그것에서 消滅되는 바, 바로 그 實體는 不明인채로 그 모습만 變하는 것」⁽³⁾이라는 自然觀이나 自然諸條件의 異常한 世界現象에 대한 Demokritos의 宗教的 恐怖起源說⁽⁴⁾ 또는 Miletos學派에 復歸한 Diogenes의 秩序原理에 입각된 目的論的 原子論에 근거하여 自然을 必然的宿命에로 歸結시킨(原子를 永遠不滅의 第一原理로 한) 萬物有靈說(a theory of universal animation)이나, Pythagoras의 「協和音에서 오는 調和의 窮極的實體의 Kosmos의 樂觀論이나 이같이 自然의 宿命的不可抗力性과 循環的인 自然法則 또는 「無限한 것」(τὸ ἀπείρον)으로서 갖는 正義(δικη), 調和(αρμονία), 運命(μοίρα) 必然(ἀναγκη)性 등을 지닌 것으로 自然을 意識하려는 것은 古代人の 自然觀形成의 特徵인 것이다.

(1) F. Nietzsche, Die philosophie im tragischen Zeitalter der griechen hörners Tarchenausgabe: Bd 70s [266—270]

(2) H. Heidegger: Holzwege S.343. All des Seienden과 同意

(3) Aristoteles; Metaphysica, A 3, 983b

(4) Xenophanes, B 23

게다가 「完全히 義로운 것」⁽⁵⁾으로의 Kosmos의인 想念은 「神的인 것」(τὸ θεῖον)을 追求하게 됨으로써 古代 Idologie의 形成은 自然觀과 神觀을 同時에 包括하는 意識構造를 形成하는 것이다.

따라서 Aristoteles는 「神은 永遠하고 最善의 生命體」⁽⁶⁾라고 하며 Anaximandros는 神的인 것의 特質을 「抱擁한다」(περιεχον), 「支配한다」(Κυβερναν), 「不死不滅」(αθανατονκα ανωλεθρον)인 것으로 「正義」에의 絕對形相으로 보려고 하였다.

그러나 이같은 汎神論의인 自然神觀은 社會의 進化發展과 人間性의 發揚에 따라 점차 唯一支配的인 一元化의 完全包括性을 지니려고 하였다. 따라서 Xenophanes는 「하나의 神이 諸神과 人間사이에 最大의 것이다」⁽⁷⁾라고 하였던 것이다.

神이 人間理性 속에 反映될 때에는 素朴한 自然神觀은 人格의 神에게로 轉化된다. 그리하여 人間理性 앞에 닥아선 實體概念은 存在와 神과 人間과의 本質的인 相關關係의 意味構造를 낳게 되는 것이다. Heidegger는 「存在自體의 本質에서 人間의 本質觀」을 提示하게 했다는 Parmenides의 哲學詩를 引用하기도 하고 또는 Herakleitos의 短篇詩를 「싸움(πόλεμῶ)」, ⁽⁸⁾ 「죽 存在의 對決 속에서 諸神과 人間과의 相互聯關 綜合이 形成된다」⁽⁹⁾고 糾明하기도 하는 것이다.

Heidegger는 더 나아가 Parmenides의 詩를 해석하여 「存在의 길과 無의 길을 한결 같이 고려하려는 가장 오랜 哲學의 原典의 提示性」⁽¹⁰⁾이라고 實體內의 異質的인 對立性을 辨證觀의 立場으로 暗示하기도 하였다. 그러는가 하면 그는 다시 「救出된 光明한 統合의 의미에서 存在者의 存在」가 「始源의 存在의 本質」⁽¹¹⁾로서 「만족스러운 球體」⁽¹²⁾(ἐγκυκλιον σαισις ὀλκωι)로 完結되는 것으로 綜合化의 理論을 糾明하고 있다.

Herakleitos는 自然을 「生과 死, 覺醒과 睡眠, 青春과 老衰」의 相互對立的 循環運動⁽¹³⁾으로 表現하고 있다. 그러나 神은 對立의 統一(ασμονια) 形成의 主宰者로서 그 神은 自然과 實體萬物의 可變者이면서 內在者로 世界를 「가장 아름다운 秩序(ὁ καλλιστοδ κόσμος)」이게끔 開示한다고 보았던 것이다. Herakleitos의 Logos⁽¹⁴⁾만 하여도 「包括的 實體概念으로 永續的이며 萬物의 始源的인 形成根據이며 存在者의 收集精選者인 主宰者의인 것」인 것이다.

이와 같이 自然觀과 符合된 神觀은 形而上學的實體意味로서 이른바 流轉하는 現象界에 內在

(5) Platon; Politeia 379C, Theastetos, 173 E

(6) Aristoteles; Metaphysica A 7, 1072b

(7) Xenophanes, B23

(8) Herakleitos, B53; 싸움은 萬物의 父요 萬物의 王이다. 「그것이 諸神, 人間, 奴隸 또는 自由民을 形成한다.」

(9) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S.110

(10) H. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, SS.84—85

(11) Parmenides, B8, 3—4 「存在는 不生不滅의 것……그것은 完全하고 不動의 無限의 것이다.」

(12) Heidegger; Holzwege S.278

(13) Herakleitos, B88

(14) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S.98

의으로 存在하는 素朴한 本體性을 神의 概念으로 表現하고 있는 것이다. 이는 啓示의 神觀 이전의 自然神觀이 表示될 수 있는 特徵인 것이다.

이와 같은 古代 希臘人의 自然辨證觀의 立場을 具有하는 本體論的 特性은 東洋 古代 中國人의 思想, 즉 自然(天)觀에서도 그 類似性을 찾아 볼 수 있는 것이다.

b. 中國人의 自然天觀

初期 希臘思想에서의 自然辨證觀은 自然과 神의 本體論的인 特徵으로 구현하여 주는 바가 있었다. 그렇다면 原初的인 古代 思想形成過程에 있어서 이 普遍的인 特性은 古代 中國思想形成에 있어서는 어떻게 나타나고 있는가?

우선 夏殷以前은 迷信支配의 原始信仰으로 雜神에 의한 鬼神通力이 萬物을 支配한다는 自然에 대한 畏怖의 感情으로 百神, 즉 多神敎的인 樣相을 띠고 있었다.

이른 바 「億寧百神而柔和萬民 故詩云 惠於宗公 神罔時愆」(大雅文王篇)⁽¹⁵⁾이나 「以供上帝小川百神之祀」⁽¹⁶⁾ 등의 宗公(祖神), 上帝 小川 百神 등에 대한 畏怖 祭祀의 感情은 이를 證明하는 것이라 하겠다.

그러나 漸次 人智의 進歩는 虛心과 崇高한 魂의 對話로 宇宙大自然力에 대한 물음을 發하면서 畏敬의 意識을 가지는데서 素朴한 自然神觀⁽¹⁷⁾을 낳게 되었다.

더우기 支配階級 知識層에 의한 恣意的인 神政觀念의 創出念願은 “天” “帝”의 觀念構造를 形成하였다. 이는 一神論的인 包括集約化의 總體的인 實體概念으로 自然의 意味를 含有하고 있는 것이다. 그러나 이같은 趨勢에서도 아직 한편에서는 恐怖의 感情을 隨伴하는 祖先 偉人 人鬼 社稷, 五祀 六宗 山川 群神 八蜡 등의 萬物有靈說에 根據한 Shamanism的인 民間信仰이 多神的인 觀念群을 造成해 가고 있었다.

그러나 이들의 信仰속에는 두루 古代人의 自然에 대한 宿命的인 不可抗力性, 循環的인 自然法則, 自然生成發展의 始源的인 “無限한 것” “完全히 義로운 것” “必然” “Kosmos” 등에 대한 畏敬의 心魂을 그 意識底流에 含蓄하고 있었다.

무릇 汎神論的 宗教意識은 社會構造의 變遷 發展에 따라 또는 人智의 啓發과 함께 漸次 唯一神에의 一元化로 綜合統一되면서 古代의 素朴한 自然神觀으로 부터 人格的 唯一神으로 人間理性 앞에 닥아서는 傾向을 나타내고 있는 것이다.

中國 古代人의 宇宙間 事物과 人間 人事와의 相關觀念은 이후 法術의 樣相으로 나타나면서 中國 特有的 思考樣式을 具體化시키게 된다. 自然現象과 人間의 禍福을 巫占하는 術數⁽¹⁸⁾의 確固

(15) 「國語」晉語

(16) 「國語」周語

(17) 殷虛第一期의 卜辭에서 表現됨. ① 殷王 狩獵時 往復吉凶의 卜辭, 「壬申卜 貞王田宮 往來亡災」(殷虛書契篇 V2, 30 葉). ② 穀物豐凶의 卜辭, 「甲辰卜 商受年」 「口口卜 萬受年」(殷虛書契編 V3, 30 葉). 「戊午卜 宮受年」(殷虛佚存 734 片)

(18) 「前漢書」藝文誌; 術數의 六 種別에서. ① 天文 ② 歷譜 ③ 五行 ④ 蓍龜 ⑤ 雜占 ⑥ 刑法으로 區分.

化는 바로 그것이다.

“天人交際”의 天과 人의 相關關係는 비단 兩者의 同時의 生成으로서의 一元的 意味構造일 수는 없으나 이는 分明 人事가 自然現象과 天道等 先驗的 實體와 內延 符合되는 觀念樣相인 것이다.

詩, 書, 左傳, 國語에 비친 古代中國의 天 또는 帝의 概念은 神觀과 自然觀의 區別 以前, 素朴한 自然神觀의 表現성을 內包하고 있는 것이라고 할 수 있다. 그러나 天과 宇宙와 人間과의 疎通關係에 있어서 上帝의 人格化로 하여금 그것은 最高至上的 權威와 諸神(百神)을 統御 管轄하는 至上의 唯一神으로서 또는 人間의 吉凶 官職의 任免 등 人事 國事に 이르기까지 全般的인 統制와 豫示, 天意傳達의 他律的 神意⁽¹⁹⁾마저를 認定하는 最高 唯一神으로 意識하고 있었다. 이러한 中國의 古代信仰은 그러면서도 그 속에 自然觀에 의한 實體存在樣相이 그 根底에 脈脈히 흐름으로서 中國 特有의 道體理論을 形成시키고 있는 것이다. 이 道體理論의 特性을 展開한 것이 바로 易傳의 思想이다.

“萬有은 있으면서도 없는 것, 왜냐하면 모든 것은 流轉하여 끊임없이 變化, 그것은 生成過程으로 把握되어야 하기 때문이다.”⁽²⁰⁾

宇宙本體自體는 發生 成長 壞滅의 流轉하는 變易性을 가졌음을 明示하는 것이라 하겠다. 中國의 道體理論에 있어서도 “易不易”의 概念으로, 流轉하면서 交互生成하는 不斷한 對立交替過程을 具有하는 것이다. 相互反撥, 形成, 綜合化하는 運動變易의 樣相을 가진다. 陰陽, 吉凶, 禍福, 大小, 遠近, 內外, 出入, 進退, 往來, 上下, 長短, 前後, 得失, 生死, 泰否, 損益, 夫婦……⁽²¹⁾등 事物 中の 矛盾, 矛盾中の 變化,⁽²²⁾ 變化 중에서 全體的인 實體를 보려고 하는 것이 바로 中國特有의 思考樣相인 것이다. 이러한 思考樣相 속에는 또한 “無爲自然的”인 自然辨證觀이 脈脈히 貫流하고 있음을 찾아 볼 수 있는 것이다.

그러나 이같은 中國의 變易觀은 思想自體의 本質的인 量質의 對立極化로 이루어지는 質的 辨證觀의 極端的인 質的 飛躍과는 자못 다른 바가 있다. 그것은 다분히 相對的인 關係⁽²³⁾에서 連環的 意味構造⁽²⁴⁾를 가지면서 循環的 進化論으로 나아가는데 그 특색을 지니는 것이라 하겠다.

“窮即通” “盡即返” “遠反復歸” 등의 交替循環의이며 決定必然的인 中國 特有의 質的 飛躍의

(19) 1. 「詩經」玄鳥; 「天命玄鳥 降而生商……受命不殆……殷受命慇懃 ※ 天命, 受命으로 傳授의 神意의 意味提示性.

2. 「書傳」, 湯誓; 「有夏多罪 天命殛之……豫(殷)湯王」畏上帝 不敢不正 致天之罰」

3. 「國語」晉語; 「堯史罔占之……則蓍收也 天之刑神也 天事官成」.

4. 「左傳」昭公 12年 申須 曰 慧所以除舊布新也 天事恒象 今除於火 火出必布焉 諸侯其有火災乎」

(20) Herakleitos, 544—457, v. u. z. 原文 「Alles ist und auch nich. Denn alles fließt is in steter Veränderung, in stetem werden, in stetem vergehen begriffen」.

(21) 八卦는 四對의 相對現象을 六十四卦는 二·三對의 相對現象으로 이같은 矛盾의 相互對立相으로 交互生成하는 原理.

(22) 易下傳, 睽卦 革卦 豐卦, 繫辭上傳, 繫辭下傳, 雜卦傳 全篇 등에서 明示.

(23) 繫辭下傳 「剛柔相雜 變在其中矣」 「日月相推而明生焉……寒暑相推而才成焉」

(24) 1. 易經上에서의 三十卦의 配列順序의 第3段의 進化的 意味內在性과 第10連環에서부터 第10連環까지의 表示 : 郭鼎堂 中國 古代社會史, pp. 91—99)

2. 「詩經」小雅; 「高岸爲谷 梁谷爲陵」.

變易理論에는 반드시 對立의 統一者와 無爲自然的인 宇宙法則의 主宰者의 存在者가 前提되어야 하는 論理的 歸結에 到達하게 되는 것이다.

이와 같은 必然論的 實體意味構造에서 나타나는 中國哲學思想의 要諦인 “道”는 바로 萬物實體의 可變的, 內在的, 包括的, 無限的, 主宰的인 “아름다운 秩序”의 總體的 意味의 內在者로 存立하게 되는 것이다.

이리하여 中國特有의 樂天的 自然觀⁽²⁵⁾의 形成은 天道 人道에 反映되면서 無爲自然的인 意味構造를 이루어 Ideologie의 存在論的 根幹으로 면면히 잠재하여 내려오게 된 것이다.

그러나 自然辯證觀의 初期中國型 Ideologie, 즉 道體論은 漸次 時代의 變易에 따라 그때 그때의 時代精神을 反映시켜 왔던 것이다. 歷史의 變易이 君主權을 強化하여 가고 中央集權의 傾向이 漸增되어 世界帝國을 指向하여 갈 때에는 人間本位主義에로의 積極的인 文化形成이 뚜렷하게 豫示되었고, 個別主義的인 私有意識의 發顯과 統制的 官僚主義의 執權意識 사이에 異質的인 對立相이 서로 綜合 統一되려는 時點에 있어서는 그 社會制度上에 새로운 體系化가 時代的인 要求로 再現되지 않을 수 없었던 것이다.

2. 中國型 Ideologie의 時代的 反映

殷代後期에 접어들면서 君主權의 強化 中央集權의 傾向의 漸增으로 王朝內外에서는 思想的體系化가 要求되지 않을 수 없었다. 殷國家의 存立은 內的으로는 階級間⁽²⁶⁾의 矛盾의 不和⁽²⁷⁾를 平定, ⁽²⁸⁾外的으로는 領土開拓과 外勢에 대한 防衛⁽²⁹⁾가 時代的인 要請이 아닐 수 없었다. 國家政治 國王의 行動을 提示하는 筮法 卜法制度 등 素朴한 宗教儀式에 의한 啓示단의 領域을 넘어 殷王朝의 積極的인 文化創造의 諸樣相으로 나타나 奴隸勞動의 指揮는 물론 文學 音樂 藝術 醫學 天文 曆法 등 모든 方面에 中國 古代文化의 새로운 基礎를 構築해야만 하는 時代的인 要求에 當면하게 되었던 것이다.

그리고 周代社會에 접어들면 階級分布는 支配階級인 百姓(王族 舊王族 百工)과 被支配階級인 庶民(上層 庶民 自由民) 中層 庶民(農奴) 下層 庶民(奴隸)으로 分化되어 分封의 土地制度⁽³⁰⁾가 形成되어 가기 시작하였다. 또 한편 家族單位의 造成이 具體化되면서 長子相續權이 必然的인

(25) 繫辭上 第5章「子曰 天下何思何慮 天下同歸而殊塗 一致而百慮 天下何思何慮」.

(26) 古史學的發展에 따라 奴隸所有者(國家의 貴族=部族國家)와 奴隸의 三大區分.

(27) 尙書; 西伯戡黎, 微子, 詩經의 大雅篇 등 參照

(28) 1. 周公의 「殷之弊」는 殷王朝의 常法

2. 「荀子」正名篇의 刑名은 殷王朝의 刑法에서 由來

3. 「韓非子」內信者說上篇의 殷刑法의 殘酷相의 表現에서

(29) 甲骨文字의 國字의 表記法에서 表示. 或; 武力으로 人口防衛의 表意性

(30) 「尙書」洪範; 1. 筮法; 巫의 歌舞로 疾病의 治療 鬼神의 啓示를 받는 法. 2. 卜法; 史官이 人事의 記錄이나 天上의 觀測을 하는 法.

(31) 王으로 부터 大夫領主 또는 百工 등은 土地所有者, 庶民中 自由民은 主로 農業에 從事하면서 自由民과 農奴는 土地를 分與받아 私田에 農事하나 그 所有權은 없다.

로 擡頭되는 傾向을 나타냈으며 이러한 個別 單位化의 分化는 人間本位主義의 萌芽를 자극시키게 하는 契機를 마련하기 시작하였다. 周代에 와서 巫勢力의 退化는⁽³²⁾ 人間支配의 統治方法이 卜筮의 啓示를 떠나 人間理性的의 啓發로 人間獨自의 權力構造를 現實化하려는 징후를 어느만큼은 엿볼 수 있게 하는 것이라고 하였다.

個別主義에 의한 私有意識의 發現과 統制的官僚主義에 의한 集權化의 두 異質的인 對立相의 激化는 封建制度에 새로운 體系化를 要求하게 되었다. 封建精神의 主役者인 宗法制度만 하여도 嫡長子에의 財産繼承權⁽³³⁾과 一人統治權의 必要에 따라 王田 封邑의 統治權 王位繼承制의 確立 등이 더욱 嚴格化하는 體系를 이루었다. 周公의 宗法上의 祭祀 婚喪制度의 禮制化는 바로 이러한 新宗法의 體系라 할 수 있다. 同性不婚制度⁽³⁴⁾와 嫡長子의 繼承은 時代的 政策要求의 必然的인 所産이었다. 異姓封建諸侯間의 結婚과 分封의 按配로 最高領主인 周王의 隸屬關係를 갖게 하는 것은 王室宗法制度에 따르는 禮制化에 의하여 確立된다. 이와 같이 宗法制度는 封建精神 貫徹의 媒介者로서, 禮 또한 制度化過程⁽³⁵⁾의 形成者로 時代的 反映의 所産임에 틀림이 없다.

또 다른 한편으로는 封建의 宗法制度의 時代的 反映類型으로 天과 國王과의 結緣을 形成하여 國王權의 神聖한 系譜를 造成 即 天意의 賦命者로 國王을 君臨시켜 神權政治의 體系를 確立하였던 것이다.

殷代의 民은 國王의 隸屬의 所有物로서 上帝天命의 豫示의 神意授傳은 龜卜과 骨卜등 巫勢에만 依存하는 素朴한 祭政一致의 統治였으나 周代에 와서는 “烝(衆)民은 天이 告하는 것”⁽³⁶⁾이라 하여 皇天上帝(天)가 烝民의 宗主요, 國民은 天의 元子인 天子로 天命을 받아 行하는 天意의 絕對的 媒介者로 至上의 權力者였던 것이다.

따라서 天子의 政治理念은 곧 天意를 나타내며 그 統治力은 바로 上帝(天)의 代行力이었다. 그리하여 支配階級の 封建精神의 確立을 바로 이 天命에 歸託하여 絕對至上權力을 人間本位化로 形成해 나갔던 것이다.

天子의 意志的 所行과 人間의 自律的인 天命履行의 具體化는 天人一貫의 天道思想⁽³⁷⁾에 있어서 더욱 뚜렷함을 볼 수 있게 되는 것이다.

人間世界에 있어서 支配階級の 優越性을 鞏固化시키려는 것은 時代的 當爲로서 당시의 宇宙進化論的인 意味內在의 自然辨證觀을 人事界에 折衷調和시키면서 人間本位主義의 憧憬的인 實踐倫理를 形成해 나갔은 時代反映의 必然的인 歸結이었다.

(32) 殉葬制度의 變貌; 殷代의 人間奴隸 殉葬制度를 周代에는 家蓄으로 代用 廢止

(33) 支配階級の 一夫多妻制에 의한 嫡子庶子制度의 要求. 周代의 嫡子相續은 殷制의 踏襲이나 이를 더욱 嚴格化하였다.

(34) 殷王朝의 同姓間의 一定制限의 許婚이 周代에는 嚴格한 同姓不婚制度化된다.

(35) 周人의 禮가 殷禮를 傳承變易하여 西周 300年間을 漸進하면서 戰國時代 後半에 이르러서 “禮三百 儀三千으로 하여 完成되는 過程을 밟는다.

(36) 詩經의 大雅 烝民篇參照

(37) 天은 人間內在의 存在者로 되어 本體倫理的인 兩面性을 前提하게 되었다.

그러나 이와 같은 一種의 機械論의 平均主義로 접어든 調和思想은 非發展 不進化的 循環論으로 折衷改良되고 점차 運命論의인 絕對的 絕對觀⁽³⁸⁾을 가져오게 하였다. 現實의인 封建體制的 永續性을 위한 恣意的인 合理化는 世界를 二元的인 階層性으로 規定하고 그 속에 質的變位와 量的變易으로의 轉化變易性을 停止 固定化시켜 絕對者를 위한 Ideologie로 包括하려는 理法이 形成되기도 하였다. 그리고 官僚制의 體系確立에서 大人 聖人은 宗教的 絕對化의 設定으로 祭政一致的인 神道 鬼神肯定 祭祀의 重視卜筮를 다시 道具化시키기도 하였다. 이와같은 折衷改良主義의 人爲的인 造作性에 대하여 傳來의 自然辨證論的인 道體觀은 이제는 오히려 이같은 人爲的인 趨勢에 對立하는 存在性向으로 나타나지 않을 수 없게 되었다.

宇宙 大自然力의 體系化의 努力은 學藝, 占卜術 五行說 陰陽之道 등으로 史官과 知識人들에 의하여 개발됨에 따라 여기서 이른바 天人一貫의 理法은 새로운 意味構造를 가지고 등장하기에 이른다. 鬼神이나 天道의 盲信은 理性앞에서 批判되기 始作하고⁽³⁹⁾ 天 鬼神에 의한 宇宙現象의 說明이 陰陽理論인 哲學的 試圖앞에 人間性的 圈內⁽⁴⁰⁾로 들어오게 된 것이다.

春秋戰國時代에 접어들어 이같은 革命的 思想的 發現은 당시의 封建貴族制度의 崩壞와 龜裂相의 所産인 것이다. 頹落하는 貴族들에 대치하는 新興文化形成者들인 士族의 出現은 時代改革의 當爲意識으로서 그들의 思想은 人爲的인 制度의 專有化에서 脫皮하려는 맹렬한 試圖를 남게 하였다.

無爲自然의 自然辨證觀의 復活⁽⁴¹⁾은 바로 이러한 人間理性的 自覺的인 再現追求에서 오는 것이었다. 이 새로운 時代反映의 端緒는 道家의 Ideologie의 主流를 形成하면서 등장하는 것이었다.

3. 道家思想의 形成契機

春秋戰國時代의 革命的 潮流는 人格의 神化로 된 上帝(天)에의 懷疑가 노골화됨으로부터 始作한다. 神權政治에 대한 既存의 人爲的 造作性에의 否定抗拒는 곧 革命思想으로 발양하는 것이다.

여기서 儒家는 人格의 天을 어느만큼은 그대로 保持하면서 “以德順天”으로의 天人合一을 꾀하여 그 속에서 自覺된 人間을 再發見, 仁義로서 實踐道德을 이루려는 現實妥協의 折衷的 改革主義로 나가지마는 道家에 있어서는 그런 人爲的인 造作性을 完全 脫皮 排除함으로써 本然의 姿勢에서 人間性的 解放을 얻으려는 超現實의 自然主義를 提唱하였던 것이다.

(38) 絕對的 絕對觀은 固定 永遠化의 造作의 人爲性 即相對的 絕對觀은 對立分化와 統一綜合化過程을 前提한 正反合의 止揚의 意味에 反한다.

(39) 「左傳」 「天道遠 人道邇 非所及也 何以知之」, 「仲幾曰 薛微於人 宋徵於鬼 宋罪大矣」, 「論語」 雒也: 「敬鬼神而遠之」

(40) 「左傳」 僖公16年: 「是陰陽之事非吉凶所出也 吉凶由人……」

(41) 「國語」 越語下: 「天道盈而不溢 盛而不驕 勞而不矜其功 夫聖人 隨時以行……因陰陽之恒 順天地之常柔而不屈 強而不剛……天因人 聖人因天 人自生之 天地形之 聖人而成之」

이와 같은 道家思想의 特質은 現實의인 妥協 折衷으로의 改革思想과는 달리 超現實의인 本體論에 歸依한 宇宙萬物一體觀에 根幹을 둔 自然辨證思想으로서, 이는 中國本然의 思想的 端緒이자 이미 孔墨 이전으로부터 그 淵源이 遡及되어 올라감을 앞의 原初的 意識類型에서의 自然觀과 관련하여 쉽게 類推하여 볼 수가 있는 것이다.

그러나 그 學派의 形成은 時代的 反映으로, 人爲的인 制度의 專有化에서 脫皮하려는 時代改革의 要求하에 自然辨證觀의 새로운 復活이 이루어지는데서 꼭 後에 비롯한 것이었다. 이 自然辨證觀의 復活은 單純한 自然觀의 復古라기보다 人間理性的 自覺的인 再現追求의 一面을 一層 深化한데 있었던 것이다.

漢書藝文志에서는 이같은 道家의 形成契機를

“道家者流 蓋出於史官 歷記成敗存亡禍福古今之道 然後知秉要執本 清虛以自守 卑弱以自持 此君人南面之術也. 合堯之克讓 易之謙謙 一謙而四益 此其所長也. 及放者爲之 則欲絕去禮學 兼辨仁義 曰獨任清虛可以爲治”

라고 서술하고 있다.

絕學棄仁하여 清虛를 自任하는 無爲之治의 道家學說은 儒家의 反動的 思想⁽⁴²⁾으로 君臨하면서 그 學派의 形成이 뚜렷해진다고 보기도 하는 것이다. 道德經에서의 絕學棄仁은 확실히 그러한 一面을 提示해 주는 것이기도 하다. 그러나 道家思想의 端初의 淵源은 初期自然觀으로 遡及해 갈 수 있음을 否認할 수는 없다.

4. 道家思想의 時代的 反映性

春秋戰國時代의 革命的 思潮은 人間理性的 自覺, 社會制度의 崩壞와 新興思潮의 沸騰으로 折衷된다.

人格의 神으로 化한 天은 懷疑의 渦中으로 휘말려 들어가고, 現實에 대한 反抗精神은 激化되며, 神權政治意識이나 既存의 人爲의 造作性을 露顯하고 있는 社會體制에 대한 否定的인 革命的 時代精神은 新興社會形成을 지향하는 Elite들에게나 貫流하는 思潮였다. 여기에 人間解放의 極端의 表現으로 個人主義的인 思考形成과 自然辨證觀에 따른 無爲 自然的 變易觀에서 超現實의 理想主義의 自然主義의 脈絡이 時代精神의 表相으로 나타난 것이 다름아닌 道家였던 것이다.

道家는 文化主義的인 折衷 調和로 하여금 現實適應에 따르는 相對的 形成論을 斷乎히 否定, 本然의 原初的 自然秩序으로 歸依함으로써 止揚的 傳統主義를 形成하였던 것이다.

이러한 道家의 人爲의 現實體制化의 止揚은 現實否定에까지 내달아 現實로부터 隱遁, 獨善의

(42) 蔡元培, “中國倫理學史”參照

인 個人主義 利己主義로 그 岐流를 펴려는가 하면 다른 한줄기는 極度の 現實否定인 革命政治 哲學 社會改革的 先歐理念으로 發展하여 나가기도 하였다.

이른바 楊朱 宋榮子 등 道家的인 性格所有者들은 超現實의 本位論에 依據된 宇宙萬物의 本體라는 道觀을 創出하여 主觀的인 小我를 減하고 大我를 保全, 自然의 神氣인 精 靈氣에 仰合⁽⁴³⁾ 純粹客觀世界에 潛入하는 「靜因之道」를 體認하려는 隱者의 理法을, 또는 春秋末期 이후의 「全生·葆眞」의 「衛生의 經」으로 個人主義의 隱遁癖의 盛行이야말로 中國 特有의 前來思想樣相을 보다 合理的으로 形成한 時代精神의 確立이라 할 수 있겠다.

그러나 또 이와는 달리 齊國의 威王 宣王時에는 楊老의 思想을 把持⁽⁴⁴⁾하고 당시 激動하는 現實社會의 革命氣流를 合理化하는 理法追求에 道家가 結緣되기도 하였던 것이다. 이른바 “國을 竊한 사람은 諸侯가 된다”는 등의 言表 등은 秦國이 墨子를 擁立하여 保守的인 趨勢에 잠기려는 立場에 대한 正面對立된 思想이기도 한 것이다. 道家思想의 形成을 變位的 史觀에 立脚한 革命理法에서 찾는다면 그같은 思想은 오히려 당연한 一面일 수도 있는 것이다.

그러나 中國古代思想 全般에 걸친 體系化에의 共通指向의 相關關係에서 社會變易의 時代精神을 創出하여가는 過程을 考察해 본다면 儒·道 兩思想은 相對的인 두 主流을 이룬다고 하지 않을 수 없는 것이다.

그러면 이제 道家를 대표하고 있는 老·莊은 自然觀에 根據를 둔 그의 思想을 如何히 體系化시켜 나가고 있는가? 특히 여기서는 그의 道體論을 中心으로 孔·孟과 比較하여 살펴보기로 한다.

Ⅲ. 老·莊思想의 哲學的 糾明

1. 老·莊思想의 學的出發

春秋戰國時代에 접어든 新興思潮의 革命的 氣流는 既存의 社會體制에 대한 懷疑 否定에서 부터 出發한다. 人爲的인 造作性的 既存 社會體制는 封建體制를 永續化하려는 支配階級의 恣意的인 合理化로 神權政治를 이루는데 있었으며 이것의 根據는 天을 人格의 神化시킨데서 비롯되었던 것이다.

그러므로 時代精神의 要請인 革命的 氣流를 타고 新興社會를 形成하려는 Elite들에게는 우선 무엇보다도 人格의 神化된 天觀念의 懷疑로부터 始作하는 것이다.

그리고 그러한 懷疑는 그것으로부터 이루어진 既存의 社會體制에 대한 反抗 내지 現實否定으로 들어가, 新世界의 새로운 社會體制를 具現하려는 試圖로서 百家의 理論이 創出하게 되는 契

(43) ① 管子의 靈氣, ② 孟子의 浩然之氣 등도 類似하다.

(44) 당시 齊秦二代強國에서는 각각 楊墨이 流行, 이는 당시 社會形相의 對立인 동시에 內在性的 表現일 수 있겠다.

機를 맞는 것이다.

여기에서 儒家는 文化主義의인 折衷 調和의 立場을 취하면서 現實適應과 함께 人間性의 內心으로 파고 들어가 그 속에서 社會의 合規範의 Moral을 發見해 내는데 反하여 道家는 人爲의인 것의 一切를 철저히 否定 拒斥, 本然의 原初의 自然秩序에 歸依하는 止揚의 傳統主義를 취한다. 그러므로 儒家에서 問題삼는 것은 人道요 道家에서의 要諦는 自然之道인 것이다.

그러면 이제 道家, 특히 老·莊에 있어서 自然之道는 어떠한 過程을 밟아 定立되는 것이며 그 展開過程은 如何한가를 살펴보고자 한다.

a. 老·莊의 懷疑

否定은 懷疑의 結果에서 오는 概念이다. 懷疑의 길은 그것이 그대로 否定의 길인 것이다.

〈無〉를 中心한 〈無名〉, 〈無爲〉, 〈無欲〉 등 道德經 五千餘言과 莊子內外篇이 모두 거의 否定辭로 엮여지고 있는 老·莊의 否定은 다름아닌 懷疑의 길을 밟아온 것임을 證明하는 것이라 하겠다.

老·莊의 懷疑는 在來의 天觀念에서부터 始作한다. 人格神화된 天觀念의 否定이다.

天 概念의 發生은, 古代 鬼神의 多神(百神)論에서 漸次 一神論의 趨勢로 唯一至上論으로서의 上帝로서 諸神이 統御되는에서 비롯하였다. 端初의인 天의 意味는 自然態로서의 蒼蒼之天, 즉 諸神을 統御하고 있는 唯一至上神인 上帝가 居處하는 곳으로서의 天, 곧 居住處로서의 物質(自然的) 天이었다. 그러므로 「天帝」는 上帝가 天에 居住한다는 意味의 天帝였다. 그러나 「天即帝」로서 天과 上帝가 漸次 同義語化해감으로 해서 비로소 天은 人格의 神인 主宰之天으로 되어 여기에서 信仰對象의 天觀念이 發生⁽⁴⁵⁾하였던 것이다.

이와 같은 人格의 神化의 天觀念은 國家의 存廢興亡은 물론 人間 個個人의 吉凶 禍福까지를 左右하는 恐怖의 對象으로 내려 왔으며 이러한 天觀念이 社會體制 全般을 形成하는 基調를 이루고 있었던 것이다. 뿐만 아니라 封建體制의 永續을 위한 支配階級들이 指導體制 確立을 위한 속박의 수단으로 이는 더욱 擁護化하는 造作性을 이루기도 하였다.

그러나 束縛에서 벗어나려는 新興勢力은 그러한 在來의 天觀念의 소용돌이 속에 휘말려 들어가 점점 人爲의인 造作性을 나타내고 있는 社會體制 속에 머물러 있을 수가 없었다. 여기에서 天觀念의 懷疑는 切實하게 要求하게 되었으니, 孔·孟에 있어서는 周公에서 發見된 自覺된 人間을 더욱 內心으로 끌어들여 人間과 人間의 關係에서 自覺된 새로운 모습의 天을 發見 「以德順天」으로서 天人合一을 꾀하였다. 그러나 老·莊에 있어서는 그 懷疑를 더욱 徹底한 데로 들어가 一切의 人爲의인 要素를 끊어버리는 原初의 自然態로 돌아감을 꾀하는 것이다. 그러므로 老·莊의 天은 그러한 人爲의인 人間思维를 介在시킴으로써 人格의 또는 意志의 天으로 보는 것이 아니라 一切 그러한 것이 排除된 상태의 自然, 즉 自然態 그대로의 天을 天으로 보려는데 있었던

(45) 馮友蘭, 中國哲學史 “鬼神論과 天”; 蔡元培, “中國倫理學史”; 武內義雄, “老子的研究序說”; 金敬琢, “老子的 道” 등 參照

것이다.

뿐만 아니라 老·莊은 人爲의인 造作性에 대한 懷疑는 天概念에만 局限시키고 마는 것이 아니라 그러한 懷疑를 더욱 擴充시켜 宇宙全般에서부터 事物 個個에 이르기까지 徹底하게 懷疑의 濾過를 거쳐나가게 하는 것이었다. 人間이 안다고 하는 知, 생각하는 思惟 이것마저를 그러한 懷疑라는 濾過器를 거쳐 나가게 한다.

“麗之姬 艾封人之子也 晉國之始得之也 涕泣沾襟 及其至於王所與同筐牀食芻藿 而後悔其泣也 予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎”(46)

“夢飲酒者 且而哭泣 夢哭泣者 且而田獵 方其夢也 不知其夢也 夢之中 又占其夢焉 覺而後知其夢也 且大有覺 而後知此其大夢也”(47)

“昔者莊周夢爲胡蝶 栩栩然胡蝶也 自喻適志與 不知周也 俄然覺則蓬蓬然周也 不知周之夢 爲胡蝶與 胡蝶之夢爲周與”(48)

이상의 몇가지 例文만 보더라도 老·莊의 懷疑가 얼마나 徹底하게 들어가고 있는가를 알 수 있는 것이라 하겠다. 우리의 日常的인 思惟와 그에 의하여 일어나는 無根據한 知에 대한 切迫한 懷疑를 드러낸 것이라 하겠다.

吳康은 이러한 懷疑를 主觀的 懷疑와 客觀的 懷疑로 分類하여 客觀的 懷疑主義를 不可知論이라 하여 “承認事物之自身爲不可知 吾人所見所知者 祇事物見於感覺中之現象而已 至其本身是否如此 則未由知也”라고 하여 Kant의 先驗哲學과 같다(49)고 하였고 主觀的 懷疑主義는 “純以個人 評判爲辨別表準 我以爲是者則是之 以爲非者則非之 他人亦然 故真妄然否 憑之觀而割分 善惡是非 無客觀之對象”이라하여 善惡是非가 客觀對象이 아니요 오직 그것은 個人主觀에 있는 것으로서 그것은 마치 “사람은 萬物의 尺度”(Panton chrematon metron anthropos)라고 하는 Sophist派의 學說과 같은 것으로 이 두 思想, 즉 主觀的 客觀的 懷疑思想의 並합이 老·莊思想이라고 論하고 있다. (50)

그리하여 主觀論에서 方生說(51)과 兩行說(52)을 例로 들고 있으며 客觀論에서 齧缺과 王倪의 問答(53)을 例로 들어 不可知論을 說明하고 있다.

(46) 莊子 齊物論

(47) 同上

(48) 同上

(49) 吳康, 老莊哲學, p. 90

(50) 吳康, 老莊哲學, 知識論編, p. 90

(51) “道惡乎隱而有真偽 言惡乎隱而有是非 道惡乎往而存 言惡乎存而不可: 道隱於小成 言隱於榮華 故無客之是非 以是其所非 而非其所是 欲是其所非 而非其所是 則莫若以明. 物無非彼 物無非是 自彼則不見 自知則知之 故曰彼出於是 是亦因彼 彼是方生之說也 一莊子齊物論一

(52) 可乎可 不可乎不可 道行之而成 物謂之自然. 惡乎然 然乎然 惡乎不然 不然乎不然. 物固有所然 物固有所可 無物不然 無物不可 故爲是舉莛與楮 厲與西施 恢恠憭怪 道通爲一. 其分也成也 通也者得也 通得而幾矣. 因是已 己而不知其然 謂之道. 勞神明爲一 而不知其同也 謂之朝二 何謂朝三 曰狙公賦茅 曰朝三而暮四 衆狙皆怒 曰然則朝四而暮三 衆狙皆悅. 各實未虧 而喜怒爲用 亦因是也 是以聖人和之以是非 而休乎天均 是謂兩行. 一莊子齊物論一

方生說이나 兩行說은 懷疑過程을 거쳐서 들어난 無知의 狀態를 말한 것이요 不可知論은 知의 限界를 밝힌 것으로서 역시 絕對根據를 갖지 못한 知의 不信을 說明하는 것으로 懷疑에 根據하여 들어가고 있음을 볼 수 있다.

老·莊의 이러한 懷疑는 知로하여금 어디에서도 彷徨하지 아니할 絕對의 根據를 가져야 하며 그 絕對의 根據란 무엇인가 라고 하여 一切의 規定的(人爲的)인 것 그것이 經驗의이전 先驗의이건 그것으로 하여금 일어나는 表象 概念 判斷等 一切의 思惟까지를 懷疑 否定하여 들어가는 것이다. 하나의 規定은 是非, 즉 “이다” “아니다”로서 이미 絕對를 벗어나는 것의 어느 한 立場이기 때문이다. 方生 兩行說이 이러한 것을 나타내는 말이요 不可知論 역시 規定上의 絕對知의 不成立을 說明한 것이라 하겠다.

여기에 비로소 老·莊은 否定의 길을 밟지 않을 수 없는 根據가 있게 되는 것이다.

그러면 老·莊의 이러한 懷疑過程을 거쳐 規定上의 一切를 否定하는 段階에서 導出해 내는 것은 무엇인가?

b. 老·莊의 否定(無)

老·莊은 接하는 萬有諸法 森羅萬象을, 심지어는 생각하는 思惟마저를 懷疑의 도가니로 몰아 넣는다. 그리고 이 도가니에서 最後로 무엇이 남는가를 찾아내어 그것을 絕對根據로 하여 다시금 六合에 가득 채워지는 길을 밟는 것이다. 이것이 바로 다른아닌 老·莊哲學의 學的 展開인 것이다. 이것은 마치 西歐에서 Descartes나 Husserl가 眞理의 基準을 찾기 위하여, 즉 참된 〈알〉이기 위하여 日常的인 自然的 態度에서 이루어지는 知, 다시말하면 우리가 보통 〈안다〉고 하는 이른바 熟知를 否定 拒斥함으로써, 즉 方法的 懷疑에서 또는 現象學的 Epoche에 의해서 知의 出發點으로서의 確固한 基底를 마련하고 있는 點과 恰似하다고도 하겠다.

그러면 老·莊에 있어서 一切를 懷疑의 도가니에 넣었다가 最後에 남아서 드러나게 되는 絕對根據는 무엇인가? 그것은 無規定的인 것이다.

이 無規定的인 것이야말로 絕對超越로서 一切 모든 것의 참 基準이며 따라서 知의 根據로서 眞理요 老·莊에서의 自然으로서의 道인 것이다.

故로 老·莊의 이 道는 懷疑의 結果에서 導出된 概念이며 規定上의 一切를 否定하는 無規定이기 때문에 그것은 〈無〉로서 言表되기도 한다. 懷疑의 도가니에 넣어 一切를 否定하는 段階에서 最後에 남는 것은 결국 無이기 때문이다. 그러나 여기서 〈無〉는 〈空虛〉로서의 無가 아님은 물론이다. 오히려 그것은 一切의 規定(人爲)을 否定한 無規定으로서의 純粹有다. 이것의 規定的 表現이 바로 老·莊에서의 自然이요 道인 것이다. Hegel에 있어서 〈純粹有〉가 곧 〈無〉라고 할 때에 있어서 그 純粹有가 一切의 規定을 除去한 最後의 有로서 論理學的 始元으로 잡고 있

(53) 「齋缺問乎王倪曰 子知物之所同是乎? 曰吾惡乎知之? 子知子之所不知邪 曰吾惡乎知之? 然則物無知邪 曰吾惡乎知之 雖然 嘗試言之 肅詎知吾所謂知之不知邪 肅詎知吾所謂不知之非知邪? 且吾嘗試問乎女 民經癢則腰疾偏死 鯁然乎哉? 木處則惛憊懈懼 緩疾然乎哉 三者 孰知正處? ……」 — 莊子齊物論 —

는 das reine Sein으로 無와 同一임을 말하고 있는 것⁽⁵⁴⁾과 비슷한 點이 있다고 하겠다.

2. 老·莊의 道の 哲學的 糾明

a. 道の 字意上的 意味

우리는 老·莊의 道를 살펴보기 前에 道라는 말의 字意上的 意味가 무엇인가를 먼저 살펴 볼 必要가 있다.

「道」의 文字上的 意味는 “路” “理” “通” “術” “由” “言” “治” “引” 등의 여러 가지 意味를 가지고 있다. R. B. Blankney는 東洋에서의 道の 意味를 다음과 같이 기술하고 있음을 본다.

“Tao(道): a road, a path, the way which people travel, The way of nature and finally the Way of ultimate Reality. The Chinese character is composed of a head, representing a knowing person, and another part that primitively depicted the process of walking”⁽⁵⁵⁾

이것은 「道」字의 여러가지 意味와 특히 說文에 “辵行乍止也 首頭也”라는 것을 말하는 것인데 說文에는 또 “一達謂之道 四達謂之衢 九達謂之衢”라고 說明되고 있다. 이로서 보면 「道」字의 本來의 意味는 “길(路)”, 즉 발로 걸어가는 路線의 意味였다. 그러나 “길”이라고 할 때에 있어서 그 길은 單純한 意味만을 지니지는 않는다. “걸어가는 길”이라고 하여 “간다(行)”라는 말과 關聯지을 때 가는 데에는 方向이 問題될 수 있고 通하여 達하는 方法, 達하는 目標이 問題될 수 있다. 그리고 특히 그것이 다름아닌 사람이 걸어가는 길을 “道”라고 한다고 할 때 여기에는 또 사람이 問題가 된다. 그러므로 “人之所當行之路”⁽⁵⁶⁾가 곧 다름아닌 “道”라고도 하는 것이다. 그러면 “人之所當行”이란 또 무엇인가를 묻지 않을 수 없게 된다. 여기에 비로소 그러면 “道”는 무엇인가 하는 “道” 概念의 어려운 問題, 即 그것은 單純한 “길” “Road”나 “path”의 意味를 벗어나 보다 根本的인데로 들어가게 되는 것이다. 앞에서의 “理” “言” “治” “通” 등의 意味도 벌써 그러한 單純한 “길(路)”의 意味만은 아니요 또 “天不可信 我道惟寧王德延”⁽⁵⁷⁾이라 할 때의 人道나 더구나 “自然之道” 또는 根源實體로서의 道(The way of nature and finally the Way of ultimate Reality)라고 할 때의 道の 意味는 全然 次元을 달리하게 된다.

老·莊과 孔·孟은 그 두 思想이 判異하게 다르면서도 다 함께 “道”라는 文字로서 言表하고 있다.

그러면 老·莊과 孔·孟에서 다루고 있는 “道”의 性格은 如何한 것인가? 여기서는 老·莊. 을 問題 삼으려는 것이니만큼 老·莊의 道에만 局限시킬 것이나 理解에 도움을 주는 정도의 比較로서 먼저 孔·孟의 道 性格을 잠깐 살펴보기로 한다.

(54) Hegel 大論理學 “何を學の始元とすべきか?”

(55) R. B. Blankney, Lao Tzu p. 37

(56) 朱子註解

(57) 書經 君奭篇

b. 人性論에 根據한 孔·孟의 道

7. 人間 中心思想: 孔·孟에 있어서는 古代 西歐哲學에서처럼 宇宙萬象의 根源은 무엇인가 하는, 즉 Arche 또는 Substanz를 問題삼는 것이 아니라 어디까지나 人間을 中心으로 한 人間生活, 즉 社會規範으로서의 “當爲性(Sollen)”을 問題삼고 있다. 이 當爲性의 行爲目標가 곧 孔·孟에 있어서는 道인 것이다. 故로 形而上學的인 觀念보다는 現實을 土臺로 한 人間性을 中心으로 파고 들어가 人間 共同生活속의 合規範的 Moral을 發見해 냄으로써 實踐道德을 이루어 나가는데 있었다. 때문에 孔·孟에서 道라고 할 때 그것은 어떤 固定形式 또는 恒久不易의 어떤 standard를 意味하지는 않는다.⁽⁵⁸⁾ 그러나 그 道德律이 人間의 共同生活(Cooperate world)에서 찾아지고 있는만큼⁽⁵⁹⁾ 人間을 中心으로하여 個個人の 內心, 즉 人性에 根據하여 나가고 있으며, 그 속에서 如何한 것을 끄집어 내어 “道”의 形成基底를 이루고 있는가? 그것은 “人之生也 直 罔之生也 幸而免”⁽⁶⁰⁾에서 나온 “仁”인 것이다.

ㄴ. 仁: 孔子는 仁에 대하여 묻는 弟子들에게 다음과 같이 對答하고 있다.

「顏淵問仁 子曰克己復禮爲仁」⁽⁶¹⁾

「仲弓問仁 子曰出門如見大賓 使民如承大祭 己所不欲勿施於人 在邦無怨 在家無怨」⁽⁶²⁾

「司馬友問仁 子曰仁者其言也訒」⁽⁶³⁾

「樊遲問仁 子曰愛人」⁽⁶⁴⁾

「樊遲問仁 子曰居處恭 執事敬與人忠」⁽⁶⁵⁾

「樊遲問仁 子曰仁者 先難而後獲 可謂仁矣」

「仁者不憂」 「仁者必有勇」⁽⁶⁶⁾

「子張問仁於孔子 孔子曰能行五者於天下爲仁矣 請問之 曰恭寬信敏惠」⁽⁶⁷⁾

「唯仁者 能好人 能惡人」⁽⁶⁸⁾

「仁者如射 射者正己而後發 發而不中不怨 仁者反求諸己而已矣」⁽⁶⁹⁾

「孔子曰里仁爲美 擇不處仁 焉得智 夫仁天之尊爵也 人之安宅也 莫之御而不仁 是不智也」⁽⁷⁰⁾

以上에서 보면 孔子가 말하는 仁은 무엇을 意味하는 것인지 한마디로 말할 수 없다. 然이나

(58) 「道爲虛位 義仁爲定名」

(59) Creel, Confucius

(60) 論語, 雍也篇

(61) 論語, 顏淵

(62) 同 上

(63) 同 上

(64) 同 上

(65) 論語, 子路

(66) 論語, 憲問

(67) 論語, 陽貨

(68) 論語, 里仁

(69) 孟子, 公孫丑

(70) 孟子, 里仁

그 仁은 直心에서 나오는⁽⁷¹⁾ 觸發의 狀態라고 筆者는 말하고 싶다. 즉 未發의 中에서 觸發의 契機가 되는 要諦라고 본다. 故로 未發狀態에서 「中」은 “仁”이 問題될 수가 없고 그 이전의 것이다. 未發狀態의 中은 어떤 對象(Gegenstand)의 觸發로 因하여 發揚한다. 그러나 그 發揚한 狀態를, 즉 已發狀態를 곧 그대로 仁이라고 할 수는 없다. 七情도 觸發에서 나온다. 그렇다면 未發의 狀態에서는 「仁」을 問題삼을 수 없다는 것을 意味할 뿐이다. 그것은 仁이 相對關係에서가 아니고는 그 觀念의 發生을 생각할 수가 없기 때문이다. 「仁」字가 「二人」으로 구성된 것부터가 그 自體속에 그런 까닭을 지니고 있는 것이라고 볼 수도 있다. 그러면 發하게 하는 것은 무엇인가? 즉 未發의 中에서 觸發하게 하는 것은 무엇인가 發하게 하는 要因이 없이 中의 狀態에서 어떻게 發하는가? 이것을 깊이 問題삼는 것이 다름아닌 宋代의 性理學이라고 본다. 그러나 孔·孟에 있어서는 未發의 狀態를, 즉 性自體의 問題 分析 理論의 어떤 解明을 要求하지 않는다. 「性相近 習相遠」이라고 孟子·荀子에 있어서 性善 性惡의 問題를 다룸으로써 性自體의 論究가 없는 것은 아니지만 여기서의 性 그것은 “人之性也直”이라는 直이 善이나 惡이나는 問題에 지나지 않는 것으로 즉 稟賦받은 天性의 如何를 말하는 것이요 已發 未發의 問題를 파고드는 데 있지는 않았다. 孔·孟에 있어서는 오직 「仁」(孟子는 仁義)을 問題 삼았을 뿐이다. 그러므로 이 仁을 問題삼은 만큼 對人關係에 그 基底를 둔다고도 하겠다. 이것이 곧 社會規範 人間の 共同生活秩序의 行爲目標로 나아가게 된다.

仁은 直에서 나왔다고 하였다. 直은 直心이다.⁽⁷²⁾ 이 直心은 經驗以前, 즉 先驗的(Transzendental) 또는 先天的(apriori)인 마음을 意味한다. 未發의 中 을 性이라고도 할 수 있다. 여기에 經驗의인 것이 들어 올 때 비로소 提起되는 것이 仁이다. 그러나 그 先驗的인 것이 Kant에서 말하는 純粹悟性的의 意味를 含有하고 있는지의 與否, 또는 直心 그 自體가 어떤 能動的인 힘을 가지고 仁을 發하는 것인지의 與否는 後代 性理學 특히 韓國에 와서 退溪·栗谷이 論한 바 理發氣發, 즉 理氣問題에 接近하는 것이 아닐까 한다. 그러나 孔·孟에 있어서의 仁의 問題는 어떻게 하여 仁이 發生하느냐의 問題에 있는 것이 아니라(直心에서 對人關係로 나온 것이라는) 仁이 人間內心속에서 發함으로 해서 그것이 모든 行爲規範의 土臺를 形成해 나가는 要因으로 보는 것이다. 故로 이 仁의 要請性으로의 目標가 곧 다름아닌 道로서 發揚하는 것이라 하겠다. 즉 仁의 目標가 「道」다. 그러면 仁은 결국 道를 이루게 하는 것 바로 그 自體가 된다. 道를 이루게 하는 그 自體란 무엇인가? 그것은 社會秩序의 要請性이라고 할 수 있다. 仁이라는 것이 對人關係에서 이루어지는 概念이라면 對人關係에서의 要請性은, 곧 社會秩序의 要請性 社會意識 이외의 것일 수 없다. 그러나 仁 그대로의 狀態에서는 아직 單純要請性 그대로요 遂行의 段階에까지 이르러지는 못한 段階이다. 이것이 禮에 이르러 비로소 實踐의 要求가 나오게 된다. 여기서 이루어져

(71) 論語 雍也「人之生也直 罔之生也幸而免」

(72) 金敬瑬, 老子의 道 p.7

는 것이 곧 「道」다. 그러므로 「道」는 곧 社會秩序, 즉 道德律이다.

그러면 孔·孟에서의 道가 仁에 基本하고 있음을 다음에서 좀 더 考察해 보자.

二. 道와 仁: 「子曰參乎 吾道一以貫之 曾子曰唯 子出 門人問曰何謂也 曾子曰夫子之道 忠恕而已矣」.

여기서 가장 問題되는 것은 「吾道一以貫之」라고 하는 「一」이다. 이 〈一〉이라는 것이 과연 무엇인가? 曾子는 「忠恕」라고 말하고 있다. 〈一〉에 대해서는 學者들 間에 많은 理論을 가져오게 하는 것이지만, 實은 이 「一」은 「仁」 이외의 것이 아니다.⁽⁷³⁾ 故로 曾子가 말하는 忠恕가 또 한 「仁」 이외의 것이 아닌 것은 물론이다. 다만 忠恕라고 하는 것은 仁을 方法的으로 分析해서 말한데 지나지 않는다. 그리고, 그것은 同時에 仁의 意味를 完全하게 보다 明確하게 보려는 데 있다. 「仁」을 求하는 方法이 忠恕이기 때문이다. 「忠恕違道不遠」⁽⁷⁴⁾ 「強恕而行求仁無近焉」.⁽⁷⁵⁾ 그러나 忠恕 그것이 「仁」 이외의 다른 意味를 內包하고 있지는 않다.⁽⁷⁶⁾ 故로 忠恕의 全部는 仁 이라고 할 수 있으나 仁의 全體가 곧 忠恕라고 할 수는 없다. 때문에 「子張問曰 令尹子文 三仕爲令尹無喜色 三已之 無愠色 舊令尹之政 必以告新令尹 何如? 子曰忠矣乎 曰仁矣乎 曰未知焉得仁」⁽⁷⁷⁾라고 孔子는 否定하고 있고 또 弟子들이 問仁할 때 앞의 例에서 본 것처럼 여러 가지로 對答한 것을 보면 仁은 仁 이외의 것으로 말할 수가 없는 것임을 알 수가 있다. 다만 그때 그 場所로서의 「適切한 것」을 이를 따름이다. 오히려 이 「적절한 것」이것이 孔·孟에 있어서의 思想 다름아닌 「道」요 적절하라는 要請性이 곧 仁이라고 할 수 있을 것이다.

「子曰道不遠人 人之爲道而遠人 不可以爲道」⁽⁷⁸⁾

「道也者不可須臾離也 可離非道也」⁽⁷⁹⁾

道는 須臾라도 사람을 떠날 수 없다고 하였다. 이것은 곧 仁이 對人關係에서 일어나는 概念이요 對人關係에서의 要請性으로서의 概念은 곧 秩序維持의 要請性, 즉 調和秩序要請性을 意味하는 것이 된다. 그러므로 孔·孟의 道는 唯一超越者에게서는 問題될 수 없는 것임을 뜻하게 된다. 언제 어디서나 人間에 있어서요 그것도 한 個人에게서가 아니요 二人 以上の 相對關係에서 問題되는 概念이다. 이것은 곧 다름아닌 社會秩序를 意味한다. 즉 行爲目標인 것이다. 仁의 目標로서의 道인 것이다. 그러므로 人과의 關係를 벗어나면 道는 存在하지 않는다.

「子曰君子務本立而道生 孝弟也者 其爲仁之本」⁽⁸⁰⁾ 道의 問題를 論한 것이라 하겠다. 여기서 務本의 本은 곧 다름아닌 仁을 意味하고 務는 當爲性(Sollen)을 意味한다. 이 當爲性의 結果로서 나

(73) 簡野道明도 論語解義에서 仁으로 봄.

(74) 中庸

(75) 孟子

(76) 論語 子罕 “夫子循然善誘人 博我以文 約我以禮”

(77) 論語 公治長

(78) 中庸

(79) 同上

(80) 論語 學而

타나는 것이 道다. 즉 「仁」의 要請性으로서의 道의 存在를 意味한다. 孝悌는 人間關係요 또 그 關係속에서의 秩序, 곧 人倫이요 다름아닌 道, 즉 社會秩序의 要請性인 仁의 目標이다. 故로 道는 目的이 된다. 때문에 만약 道가 없으면 그것은 無目的이기 때문에 空虛하다. 그러면 이 當爲性의 行爲目標이 되고 있는 道는 무엇인가? 社會秩序 그 自體인 것이다. 「有子曰其爲人也孝悌而好犯上者鮮矣 不好犯上而作亂者 未之有也」⁽⁸¹⁾ 「子曰入則孝 出則悌 謹而信 汎愛衆而親仁」⁽⁸²⁾ 여기서 그 目標이 곧 社會秩序인 것을 明確히 알 수 있다. 이 社會秩序가 곧 道다. 그러므로 道는 社會規範이요 즉 道德律이다. 그러나 道의 本質은 社會規範으로서의 秩序形成에 있는 것이 아니라 秩序要請의 精神에 있는 것이다. 그리하여 仁을 根據로 問題삼고 있는 것이며 그 用의 端初를 가장 가까운 孝悌에서 잡고 있다. 즉 孝悌에서 秩序의 端初를 엿보게 된다는 것이다. 앞의 例에서 務本의 本은 凡事의 根本을 意味하는 것으로서 그 根本은 人間이 마땅히 하여야 한다는 當爲性, 즉 다름아닌 秩序要請인 仁인 것이다. 이것이 그 行爲의 目標인 秩序(道)가 孝悌에서 그 端初를 이루게 된다는 意味다. “德有本 本立則其道充大 孝悌行於家而後仁愛及於物”이라고 註한 朱子の 말도 또한 仁愛로서의 社會秩序의 要請性(當爲性)은 그 行爲實踐이 孝悌에서 비롯하는 것임을 意味하는 것 이외의 것이 아니다.

그러므로 道의 本質은 仁이요 實現된 것이 社會秩序인 것이다. 그리고 仁은 그 글자 생김새대로 二人의 關係에서 즉 對人關係에서 問題되는 것으로서, 社會意識으로 要請되는 精神이다.⁽⁸³⁾ 그러므로 이것은 곧 秩序의 要請이다. 그런데 이 要請性이 道로서의 目標로 나아가게 하는 것이 무엇인가. 그것은 곧 다름아닌 忠恕인 것이다.

己. 誠·忠恕: 「誠」은 中庸에서의 「誠」이요 「忠恕」는 曾子가 말한 바로 그 忠恕다. “主忠信”이 그것이요 樊遲가 問仁하였을 때 “與人忠”이라 한 것이 그것이요, 子貢이 問仁하였을 때 “其恕乎”라 함이 그것이다. 그리고 孟子도 “強恕而行求仁無近焉”이라 하고 있다. 忠恕는 對人關係에서 취할 바 自己態度이다. 그리고 이것은 「誠」에 基底를 둔다. 그러므로 Kant에서의 命法과 비슷한 구실로서의 「誠」이라고 할 수 있다. 그러므로 朱子는 “蓋至誠無息者 道之體也 萬殊之所以一本也 萬物各得其所者 道之用也 一者忠也 以貫之者 恕也 體一而殊”⁽⁸⁴⁾라고 말하고 있으며 清全祖望은 經史問答에서

「一貫之說 不須註疏 但讀中庸 便是註疏一者也誠也 天地一誠而已矣. 其爲物不惑則其生物不則 維天之命 於穆不已 天地之一以貫之者也 諸者非自成己而已也 所以成物也 成己仁也 成物知也 性之德也 合內外之道也 故時措之宜也 聖人之一以貫之者也 忠恕違道不遠 施諸己而不願

(81) 同上

(82) 同上

(83) Die Natur des Menschen heißt Yen(仁), Yen(仁) ist Menschlichkeit und in eins Sittlichkeit. Das Schriftzeichen bedeutet Mensch und Zuri, das heißt: Menschen ist in Kommunikation sein — Kai Jaspers, “Die grossen Philosophen”

(84) 朱子 論語註

亦勿施於人學者之一以貫之者也」⁽⁸⁵⁾

라고 하여 「誠」이 一切凡事의 所以가 됨을 밝히고 있다. 「誠」「一」「참(眞)」은 통하는 意味다. 그리고 仁과 같은 내용이다. 다만 仁을 用으로서 말할 때 誠이 되는 것이다. 그러므로 이것은 同時에 또한 道의 體가 되는 것이다. 때문에 誠이 缺如하면 아무것도 存在하지 아니한다. 空虛해지고 만다. 不誠無物이다. 그러므로 孔·孟에서의 道는 忠恕에서 비롯하는 것이다. “一貫忠恕 是堯舜禹湯以來 聖賢相傳之道 于此不明則並屬異學 非孔子徒矣”⁽⁸⁶⁾라고 閻若璩는 말하고 있다. 그러므로 社會秩序要請으로서의 行爲目標인 社會意識, 즉 孔·孟에서의 道는 人間社會의 理想目標로서의 人道다. 이것은 仁에서 出發하였다. ⁽⁸⁷⁾仁은 곧 道德性命이다. 누구나 따라야 할 바의 當爲(Sollen)로서의 命法이다. 그러므로 胡適은 “仁是理想的人道 做一個人須要能盡人道”⁽⁸⁸⁾라 하였고 陳北溪는 性理學義에서 “其實道之得名. 須就人所道行說 只是日月人事所當然之理 古今所共由底路 所以名之曰道”라고 말하고 있다. 그러면 道德性命은 무엇인가? “西山眞氏曰道德性命者 理之精也 事親事長灑掃應對之屬事之粗也 能盡其事親 事長之道則道德性命不外乎此矣”, ⁽⁸⁹⁾ 즉 社會秩序 곧 社會意識이다.

□. 時中之道: 以上에서 보면 孔·孟의 道는 人性論에 根據하여 나온 社會秩序의 行爲目標이다. 「仁」이라는 概念이 二人 以上の 相對關係에서 비롯함이라 한다면 언제나 社會 人間의 共同生活과의 關係에서 社會公準으로서의 道로서 問題된다⁽⁹⁰⁾고 할 수 있다. 道德性命으로 當爲性이다. 그러므로 人之所共由者가 그것이고 所當行之理가 또한 그것이다. 언제나 人間과 人間의 關係에서 “Mussen”이 아닌 “Sollen”으로서의 無條件 따르지 않으면 안되는 것으로서의 命法이다. 이것은 Kant의 定言命法(Kategorischer Imperative)과 같은 意味를 內包하고 있다. 即 社會秩序의 意識이다. 結果보다 그 意識自體다. 그러므로 孔·孟에서의 道는 實踐豫期로서의 人道다. 荀子말대로 「非天之道 非地之道」요 바로 人之所道인 것이다. 이러한 點은 Creel의 다음과 같은 글에서도 잘 說明되고 있다.

The Way is the way in which Confucius thought that individuals, states, and the world should conduct themselves and be conducted……(It's principle) was a vision of a cooperative world. It was the conviction that antagonism and suspicion, strife and suffering, were largely unnecessary. It was a profound faith that men's true interests did not conflict but complemented each other, that war and injustice and exploitation injured those who profited by them as well as those they caused to suffer.

(85) 全祖望, 經史問答

(86) 閻若璩, 「四書勝盡人道」

(87) 「一者仁之謂也 仁德之元 義禮智皆從此出」—清戴震論語註—

(88) 胡適, 中國古代哲學史

(89) 眞德秀 論語註

(90) Karl Jaspers, “grosen Philosophen”

The Way: the conception of the Way, as the way in which this vision of a better world could be made into reality was thus no sterile moral code of not doing wrong, but a body of principle that demanded positive and sometimes dangerous action.....

Tao(道):is what Confucius considered to be the ideal way of life for the individual and the state. It is a way of life which includes all the virtues, sincerity, respectfulness, justice, kindness, and the like. It pays full attention to the rules of propriety(li 禮) and to music(樂).

Like the human body however, It is more than the sum of its parts: for by a kind of "emergent synthesis it attains a character and a power of its own....."(91)

孔·孟의 道는 社會學的 觀點에서 考察되어져야 하며 Group의 한 member로서 所當然之理요 人之所共由者인 것이다. 즉 道는 人性論을 根據로 한 社會意識으로서 人間生活의 vision(The ideal way of life for the individual and the state)이다. 그러므로 이것은 어느 部分도 아니요, 그 部分의 綜合도 아니요, 調和融合으로서의 普遍性을 가지는 社會規範으로서의 統一的 道德法則인 것이다. 社會意識으로서의 內心속에서 自覺된 統一的 社會公準이다. 이것은 fixed한 것이 아니라 flexibility한 것이다. 그러므로 時中之道라 한다. Creel은 Suitability라고 하고 있다. 子思의 中庸之道가 그것이다. 中이 無過不及 不偏不倚라하여 中間의 意味인 듯하나 이 中庸의 中은 참(眞)의 意味로 곧 誠自體임을 주의해야 한다. 故로 가장 嚴格하고 峻嚴한 意味를 가진다. 그리고 孔·孟에 있어서는 形式에 있는 것이 아니라 自己反省으로서의 社會意識에 있다. 孔·孟에 있어서 가장 重要한 點은 바로 이곳에 있다. 秩序要請의 精神 人間의 態度에 問題點이 있다고 하겠다.

社會秩序의 要請性은 그 發現에 禮의 形式을 밝는다. 禮는 곧 履인 것이다. 그러나 禮는 또 그 自體의 形式에 있는 것이 아니요, 禮性 即 社會秩序로서의 마음 態度에 있는 것이다.

曰. 禮: 「子曰禮與其奢也 寧儉 喪與其易也 寧戚」⁽⁹²⁾ 「子曰人而不仁如禮何 人而不仁如樂何」⁽⁹³⁾ 「子曰禮云禮云 玉帛云乎哉 樂云樂云 鍾鼓云乎哉」.⁽⁹⁴⁾

이들의 말에서 보면 禮는 社會秩序를 意味하는 것임을 알 수 있다. 그것은 秩序의 形式이 아니요, 秩序要請의 마음 態度임을 알 수 있다. 그러므로 孔·孟에 있어서는 秩序要請의 根本要因인 「仁」을 가장 問題示하고 있는 것이다. “程子曰 仁者天下之正理 失正理則無序而不和”⁽⁹⁵⁾ 仁이 天下의 正理라고 한 것은 秩序의 要請性을 意味한다. 이 要請性이 없이 秩序가 이루어질 수

(91) Creel, "Confucius, pp. 123—124

(92) 論語八佾.

(93) 同上

(94) 論語 陽貨.

(95) 論語小註.

없다. 이 要請性的 發現目標이 곧 道다. 故로 道는 孔·孟에 있어서의 모든 것의 目標요, 契機의 發現目的이다. 때문에 目的으로서의 道 自體에 보다는 本質로서의 合規範的 社會意識, 秩序要請의 마음姿勢 精神態度를 問題삼는 데 있다. 이것이 곧 仁當爲性으로서의 主忠信, 즉 誠에서 비롯하게 된다.

b. 純粹自然論에 根據한 老·莊의 道

위에서 살펴 본 바와 같이 孔·孟은 人性論을 根據로 하여 仁·義를 中心으로 社會規範으로서의 社會秩序維持, 즉 社會意識을 問題삼음으로써 實踐道德의인 倫理學의 範圍를 벗어나지 않지 않는 老·莊에 있어서는 一切 既規定을 否定 拒斥함으로써 既規定 이전의 根本的인 것, 즉 規定(人爲)의 否定 拒斥으로 드러내지는 本質을 問題삼고 있다.

故로 老·莊은 本體論的인 最底根原, 즉 Arche를 問題삼음으로써 古代 希臘哲學에서 萬物의 根源을 模索했던 것처럼 本體論的인 哲學으로 들어가고 있다.

老·莊의 이러한 本體論的인 哲學的 思考는 原初的 自然觀에의 復歸에 있으며 純粹自然論에 依據하여 否定의 길을 밟는 그의 自然哲學이 開進되어 나가는 것이다.

7. 純粹 自然觀에의 復歸; 老·莊에서 純粹自然觀에의 復歸는 우선 在來의 “天” 觀念의 懷疑로부터 人爲的인 神格化의 天을 否定함으로써 原初的 自然態로의 天을 回復하는 데 있었다.

i) 自然之天; 老·莊에서의 天은 單純한 自然態로서의 物質的 天과 無窮轉變하는 過程上에서 본 自然理法으로서의 天, 두 가지로 나누어 생각해 볼 수 있다. 前者(物質之天)는 “地”와 相對하는 對立的 意味로 눈에 보이는 그대로의 蒼蒼之天을 가르키는 것이니 “天長地久” “天下” “天地” “垂天” “天之蒼蒼” 등의 표현이 그것이고, 後者(自然之天)는 無窮轉變하는 變化過程上에서 變化不測한 作用性(또는 公理)을 가리키니 “天道” 또는 “天”으로 표현되는 이른바 自然이 그것이다. 이것은 人爲的인 神格化의 要素, 즉 人格的 主宰之天인 종래의 天觀念을 否定 拒斥, 人爲的인 要素 一切를 徹底히 排除한 데서 드러나는 純粹自然 그대로의 모습인 것이다.

老·莊은 바로 이 自然을 問題삼는 데 있다. 老·莊의 天은 純粹自然 그대로가 곧 天인 것이다. 吳康은 이 天觀念의 變易, 즉 純粹自然인 原初的 天概念에의 回復에서 原始宗教的인 中國의 信仰의 思想이 비로소 哲學思想으로 突入하는 것이라고 말하고 있다.⁽⁹⁶⁾ 在來의인 天觀念을 어 느만큼은 그대로 保持하고 있는 儒家思想이 倫理學의 範疇를 벗어나지 못하고 있는 까닭도 바로 이곳에 있다고 하겠다.

ii) 天即道 道即自然; 老·莊에 있어서 “天” “道” “自然”은 모두 同義語로서 “樸” “一” “無”와 함께 自然을 이룬다.

「天乃道 道乃久 沒身不殆」⁽⁹⁷⁾

(96) 「自然之天 止是一普遍性存在之觀念 而非爲有意志有智力世主宰明矣 此由宗教信仰衍變而爲哲學思想之明證也」

—吳康老莊哲學 p.9—

(97) 道德經 16章

「天法道 道法自然」⁽⁹⁸⁾

王弼註에 보면 “天不違道 乃得全覆 法道也. 道不違自然 乃得其性 法自然者 在方而法方 在圓而法圓 於自然無所違也”라고 하여 있다. “天” “道” “自然”이 곧 하나임이 說明된 것이라 하겠다. 그리고 自然이라는 것은 無稱之言이요, 窮極之辭라 하였다.⁽⁹⁹⁾ 意志나 智力的 主宰性을 가진 것도 아니며 形魄 精象이 있는 것도 아니다. 무어라고 이름할 수 없으며 그래서 無名이요, 始終도 없고 前後도 없다.⁽¹⁰⁰⁾ 보자고 하면 보이지 아니하고 그래서 이름하여 夷라고 하고, 들(聽)으려도 들리지 아니하니 그래서 이름하여 希라고 하고, 잡(搏)으려도 잡히지 아니하니 그래서 이름하여 微라고 한다.⁽¹⁰¹⁾ 있다고 하면 있는 것도 아니요(若存若亡), 그래서 〈無〉이기도 하다. 그러나 獨立不改요 周行而不殆다.⁽¹⁰²⁾ 無所不至요 無所不窮⁽¹⁰³⁾이다. 그래서 또한 自然이다. 自然은 무엇을 指稱하는 것이 아니요, 그대로 自己存在며 自己如此다. 그대로 그런 까닭을 가짐으로 해서 自然이다.

老·莊은 이것(自然)을 가지고 宇宙萬象의 根源이요, 萬有諸法의 所本인 原理를 삼으니 이것을 이름하여 〈道〉라고 한다.

言語를 통한 하나의 言表는 벌써 그것이 하나의 規定이다. 그래서 〈道〉라고 할 때 그것은 言語를 통한 또 하나의 規定이기 때문에 엄밀한 意味에서 老·莊이 問題삼고자 하는 참 根源의인 道는 아니고 만다. 規定은 이미 하나의 어떤 限界를 가지는 것이며 根源은 그런 限界性을 가진 어느 무엇일 수 없기 때문이다. 道德經 1章 첫 句節에서 「道可道 非常道 名可道 非常名」이라고 한 것은 바로 이 點을 밝힌 것이라 하겠다.

그러나 무엇으로든 그것은 言表되어야만 한다. 그래서 억지로 이름을 붙이자니 〈道〉라고도 하고 〈大〉라고도 한다는 것이다.⁽¹⁰⁴⁾ 老·莊이 問題삼고자 하는 根源(自然)을 〈道〉라는 하나의 記號로서 表示해 보자는 뜻이다. 그러므로 여기서 道라고 할 때 그것은 어떤 規定의인 意味를 지니는 것은 아니다.

그러면 老·莊에서 如此한 道の 性格은 어떻게 說明되고 있는가? 또 存在方式은 如何히 說明되고 있는가?

L. 道の 性格

i) 超感覺의인 實在; 一切 感覺의인 것, 經驗의인 것을 超越한 것으로 無形⁽¹⁰⁵⁾ 無情⁽¹⁰⁶⁾ 無

(98) 道德經 25章

(99) 「自然者無稱之言 窮極之辭也」—王弼註—

(100) 「莫知其始 莫知其終」—莊子太宗師—

“迎之不覩其首 隨之不見其後”—道德經 14章—

(101) 「視之不覩 名曰夷 聽之不聞 名曰希 搏之不得 名曰微」—道德經 14章—

(102) 道德經 25章

(103) 莊子 知北遊

(104) 「強名曰道」—清淨經 道德經河上公本—「強爲之名曰大」—道德經 25章—

(105) 「無象之象」道德經 4章 「無狀之狀」道德經 14章

(106) 「獨立不改 周行而不殆」道德經 25章

名⁽¹⁰⁷⁾한 것이다. 「老君曰 大道無形 生直天地 大道無情 運行日月 大道無名 長養萬物 吾不知其名 強名曰道」⁽¹⁰⁸⁾ 「視之不見 名曰夷 聽之不聞 名曰希 搏之不得 名曰微」⁽¹⁰⁹⁾ 「可傳而不可受 可得而不可見」⁽¹¹⁰⁾

ii) 超時空的 實在: 「迎之不視其首 隨之不見其後」⁽¹¹¹⁾ 「莫知其始 莫知其終」⁽¹¹²⁾ 「大道不終」⁽¹¹³⁾

iii) 道の 遍在性; 螻蟻, 稊稂, 瓦壁, 屎溺에도 內在⁽¹¹⁴⁾ 「老子曰 夫道於大不終 於小不遺 故萬物備 廣廣乎無不容也 淵乎其不可測也」⁽¹¹⁵⁾ 「道無所不在」⁽¹¹⁶⁾

iv) 道の 作用性; 「反者道之動」⁽¹¹⁷⁾ 「獨立不改 周行而不殆」⁽¹¹⁸⁾ 「大道無形 生直天地 大道無情 運行日月 大道無名 長養萬物」⁽¹¹⁹⁾ 「天地之間 橐籥乎 虛而不屈 動而愈出」⁽¹²⁰⁾

v) 道の 永遠性; 「谷神不死 是謂玄牝之門 是謂天地之根 綿綿若存 用之不勤」⁽¹²¹⁾ 「生物者不生 化物者不化 殺物者不殺」⁽¹²²⁾ 「天長地久 天地所以能長且久者 以其不自生 故能長生」⁽¹²³⁾

그러면 이제 이상에 보인 道の 性格을 다시 體系的으로 言及하여 老·莊의 道 概念을 좀더 明確히 糾明해 보기로 하자.

ㄷ. 存在者 아닌 存在로서의 純粹有; 위에서 살펴본 바와 같이 道는 完全超越의인 것이기 때문에 一切의 感覺의인 것, 經驗的인 것을 否定한다. 앞에서의 無形 無情 無名の 意味가 그것이다. 때문에 無形이나 無象之象 無狀之狀이요, 無情이나 獨立不改 周行而不殆로 經驗的인 知的活動의 拒斥을 意味한다. 無名 역시 既規定의 否定으로 規定以前 또는 超規定의인 最底本質, 즉 道自體를 가르키는 것으로 存在否定을 意味하는 것은 아니다. 그리하여 “視之不見 名曰夷요, 聽之不聞 名曰希요, 搏之不得 名曰微”라고 하고 있으며 오히려 그림으로 해서 그것은 生直天地하며 運行日月하며 長養萬物하는 根源일 수 있다는 道の 性格을 뚜렷하게 하고 있다. 道는 如何한 規定上의 意味도 不許하는 純粹持續의 그 自體로서 無先後, 無始終인 것으로 時空上의 超越의 存

(107) 「吾不知其名 字之曰道 強爲之名曰大」—道德經 25章—「大道不稱」—莊子齊物論—

(108) 清淨經 道德經 河上公本

(109) 道德經 14章

(110) 莊子 太宗師

(111) 道德經 14章

(112) 莊子 太宗師

(113) 莊子 天道

(114) 「東郭子 問於莊子 曰所謂道惡乎在 莊子曰無所不……曰在螻蟻……曰在稊稂……曰在瓦壁……曰在屎溺. 一莊子知北遊—

(115) 莊子 天道篇

(116) 莊子 知北遊

(117) 道德經 40章

(118) 道德經 25章

(119) 道德經 河上公本

(120) 道德經 5章

(121) 道德經 6章

(122) 列子 天瑞篇

(123) 道德經 7章

在이다. 純粹持續이기 때문에 若存若亡으로 有無의 相對的인 意味를 벗어나 純粹有로서의 存在意味를 가지며 이것을 〈無〉로 나타내기도 한다. 때문에 道의 名稱에 있어서의 純粹有로서의 絕對有의 意味를 가질 뿐이다. 無名, 無象之象이 그것이요, “一”⁽¹²⁴⁾ “夷” “希” “微”⁽¹²⁵⁾ “素” “樸”⁽¹²⁶⁾이 또한 그러하다. 이 모든 것은 純粹有로서의 道 自體이다. 그러나 이 有는 固定된 有가 아니다. Hegel에 있어서 論理學의 始元이 되고 있는 直接性的인 純粹有의 性格을 가지면서 Heidegger에서의 存在者(Das Seiende) 아닌 存在(Das Sein)로서의 有와 같은 存在의 意味를 갖는다. 따라서 老·莊에서는 存在者 아닌 存在를 問題삼는다고 할 수 있다.

이러한 存在를 筆者는 老·莊에서 變自體即道라고 본다. 때문에 老·莊에서 本體라고 할 때 本體는 古代 西歐에서 本體라고 할 때의 意味와 달라진다. 따라서 關係性임직도 하다. 그 關係는 個體的인 獨立存在와 어떻게 되는가? 關係 이전의 獨立存在가 可能한가? 關係가 먼저냐, 存在가 먼저냐? 이것은 달걀이 먼저냐, 닭이 먼저냐의 問題와 같은 것이다. 그러나 Cassirer는 關係 이전의 獨立存在는 不可能하다고 봄으로써 關係를 가장 重要視하고 있다. 뿐만 아니라 現代 科學哲學이 이러한 思考方式으로 들어가고 있음도 事實이다. 古代에는 地, 水, 火, 數라 하여 實體가 무엇인가를 더듬어 왔지만 사실은 그것이 實體가 있는 것이 아니요, 關係가 어떻게 되거나 하는데서 오는 것이라 하여 現代는 漸次 이 關係概念으로 轉向하고 있다.⁽¹²⁷⁾ 故로 認識論에 있어서도 그 實體를 아는 것이 아니라 關係를 먼저 아는 데서 認識이 成立된다고 보고 있다. 關係性을 알지 못할 때 그것은 무어라 또 存在한다고도 할 수 없다고 본다. 이것은 마치 佛家에서 〈緣〉과 같은 意味이다. 때문에 佛敎에서는 심지어 對象(Gegestand)이 없다고까지 이야기되고 있다. 즉 固定된 實體로서의 對象이 없다는 것이겠다.

老·莊에서의 道의 概念도 根源으로서의 하나의 固定된 實體가 아니라 “有”의 否定에서 오는 純粹有로서 存在者 否定으로 나타나는 變(自然) 自體라고 생각된다. 變化라는 것은 有(存在者)와 他有(他存在者)와의 關係지만 變自體라고 할 때의 變은 그러한 規定上의 意味를 지니는 것이 아니요, 如何한 意味도 첨가되지 않은 純粹有(存在)로서의 變이다. 이것이 老·莊에서의 自然이요, 道라고 본다.

그러면 老·莊에서의 道가 根源의으로서의 어떤 個體的인 實體가 아니요, 또한 Platon의 Idea와 같은 固定的인 存在概念도 아닌 純粹持續으로서의 變自體라는 點을 좀 더 자세히 糾明해 보기로 하자.

二. <純粹動作으로서의 變(自然)自體> : 老·莊의 道體論을 論하는데 있어 그 道를 本體論과 現象論으로 區分하여 論하는 點에 있어서는 거의 例外가 없다. 그러나 그 本體論에 있어

(124) 道德經 10章, 23章

(125) 道德經 14章

(126) 道德經 24章, 37章

(127) 朴鍾鴻 認識論學

서 道의 概念을 어떻게 다르느냐에 있어 見解가 달라진다. 특히 本體論의인 道의 概念을 固定된 實體로 보느냐, 또는 動的인 氣로 보느냐에 있어서 固定된 實體로서의 道라면 現象의 流出이, 즉 運動概念이 如何히 생기느냐가 問題되는 것이고, 氣라고 할 때에 있어서는 그 氣가 太極과 如何한 關係를 가지느냐, 즉 易傳繫辭에는 形而上者是 謂之道요, 形而下者是 謂之 器(氣)라고 하였는데, 이 때의 氣인가? 아니면 理인가? 아니면 包括로서의 陰陽未分の 太極 自體인가? 하는 問題일 것이다. 金 敬琢教授는 道體論에서 (1) 生成者の 生成으로서의 道, (2) 自然의 氣로서의 道, (3) 超時空의으로서의 道, (4) 兩極超越者로서의 道의 四局面으로 分類하여 考察함으로써 道即氣임을 論하고 있는데 이 氣는 理氣라고 할 때의 氣가 아니요, 陰陽未分の 純粹動作인 原氣라고 하였다. 形而上者謂之道 形而下者 謂之器라는 것과 一陰一陽之謂道の 易傳繫辭의 文句를 朱子は 解析하되 陰陽迭運者氣也 其理則所謂道라고 하고 있는데 道를 理라고 본 것은 잘못이라고 하였다. 金教授는 易傳이 秦漢之際에 나온 作品으로서 老·莊思想을 받은 것이기 때문에 一陰一陽之謂道の 道는 老·莊에서의 “道生一”의 道와 같은 것으로 易傳에서의 道와 老·莊에서의 道는 같은 氣라고 보는 것이며 다만 同一한 氣를 가지고 老·莊은 虛와 無를 보았고 易傳繫辭에서는 實과 有로 展開시키는데 差異點이 있다고 論하고 있다. 그리고 氣가 物質化하기 이전의 狀態가 無요, 氣가 物質化된 이후의 狀態가 有라고 함으로써 一切의 物質은 氣의 變形으로 氣가 無形일 때는 道요, 氣가 有形일 때는 物質이라고 하였다. (128)

이상 金教授의 論한 바 老·莊의 道는 氣로서 純粹動作이라고 보는 點이 注目할만하다. 道가 根源의인 實體로서 氣의 作用을 일으킨다는 것이 아니라, 氣 自體로서 純粹動作 그 自體라고 보는 點이다. 때문에 生成者の 生成으로서의 道 概念을 定義하고 있다. 여기서 生成이라고 하는 것은 生成하게 하는 要因으로서의 어떤 것이 아니라, 生成 그 自體가 곧 道라고 본 것이라 짐작된다. 그러나 道即氣요, 氣即純粹動作이라고 할 때 그것을 有形, 無形으로 나누어 無形일 때는 道요, 有形일 때는 物質이라고 보는 點에 있어서 약간의 釋然치 않은 點이 있다. 즉, 純粹動作에 있어 有形과 無形の 區分을 가져올 수 있는가 하는 問題다. 도대체 動作에 있어 有形 無形の 區分이 可能한가? 動作은 物質은 아니다. 動作하는 것은 物質이요, 때문에 有形일 수가 있지만, 動作自體는 物質이 아니기 때문에 有形일 수가 없다. 이 動作이야말로 어디에서나 無形이요, 또한 一切를 超越한 것으로서의 純粹動作으로 氣自體인 것이다. 때문에 無 아닌 것으로서의 無다. 이것이 다름아닌 老·莊에서의 道다.

그러면 現象, 즉 物質은 어떻게 說明될 것인가. 金教授의 見解에 따라 氣의 無形은 道요, 有形은 物質이라고 한다면 그때의 그 氣는 純粹動作으로서의 氣가 아니라 氣하는 것, 즉 動作 自體가 아니라, 動作하는 것으로서의 어떤 것이 設定되며 결국 道는 動作, 즉 氣自體라는 것에서 逸脫되는 矛盾에 빠지게 된다. 이것은 氣를, 즉 純粹動作을 有形 無形이라고 區分하는데서 오는

(128) 金敬琢, 老子的 道篇 道體論

誤謬라고 보아진다.

그러면 純粹動作에서 有形 無形の 區分이 있을 수 없는 것이라면 現象은 如何히 說明될 수 있는 것인가.

現象: 一切의 모든 現象은 道の 變化에서 오는 것이 아니라, 道の 結果에서 온 것이라고 본다. 純粹動作, 즉 道の 過程上에서 생겨나는 것이 物質 또는 現象이다. 金教授의 生成者로서의 生成이 바로 그러한 것임직하다. 그러나 存在없이 生成이 可能할 것인가, 또는 生成없이 存在가 可能할 것인가의 兩者의 先後를 斷定하기는 힘든 일이다. 다만 存在 生成의 어느 面을 취하느냐에 따라 存在哲學이 되고 生成哲學이 됨으로써 대개 西洋哲學은 存在問題에 重點을 두었고, 東洋哲學은 生成問題에 重點을 두어 나가고 있다고 하였다. 그러나 生成이라고 할 때 그 生成은 純粹動作으로서 生成者가 아님을 注意해야 한다. 이것은 Heidegger에서 Das Seiende와 Das Sein으로 나누어 본 點과 같다고 할 수 있다. 存在는 存在者가 아닌 것이다. 存在者일 때 그것은 固定住着을 나타내지마는 存在라고 할 때의 그것은 動的인 意味를 갖는다. Heidegger는 存在는 時間上에 있어서 發現되는 것이라고 하였다. 生成의 問題에서도 그렇다. 生成者라고 할 때의 그것은 固定住着이지마는 生成이라고 할 때의 것은 流動的으로 純粹動作自體를 意味하는 것이라 하겠다. 그런데 生成이 果然 存在없이 可能한 것인가? 즉 純粹動作이라고 할 때 무엇이 動作하는가의 무엇이 問題되는 것이 아닌가! 그리고 무엇이 生成한다고 하면 生成하게 하는 것으로서의 무엇이 또 問題됨으로써 결국 最底 根源으로서의 어떤 存在者를 要求하게 됨직하다. 그러나 이것은 存在아닌 存在者로서 또는 生成아닌 生成者로서 問題삼을 때 그러한 要求가 오는 것이며, 存在 또는 生成自體를 問題삼을 때 있어서는 그러한 最底 根源者를 追求하는 것이라기보다 純粹動作 自體를 問題삼음으로써 存在者 아닌 存在로서의 純粹有의 意味를 함께 지닌다. 즉 純粹動作이 곧 純粹有요, 純粹有가 곧 純粹動作이다. 그러면 現象, 즉 物質, 다시 말하면 存在者는 어떻게 發揚하는가?

그것은 純粹動作에서 나타나는 假象이라 할 수 있겠다. 이것은 運動要因인 根源者를 問題삼는 것이 아니고 運動自體를 問題삼는 것이기 때문이다. 즉 運動이 무엇에서 왜 생기는가가 問題가 아니라, 運動自體가 根源으로서 그 이상의 邇及을 不許하기 때문이다. 그렇지 않고 만약 道가 運動自體가 아니요, 根源者로서 運動要因이라고 한다면 그 運動概念은 如何히 發生하는가가 問題될 것이요, 矛盾概念없이 運動이 可能한 것인가 하는데 미치면 결국 老·莊에서의 道는 矛盾概念이 內包된 것으로서의 根源者로서 생각되어야 할 것이고 만일 그렇지 않고, 道 自體가 運動을 發生케 하는 것이라고만 한다면 Hegel의 아랫 단계에서, 즉 運動概念의 要因을 파고들지 못한 한층 떨어진 段階에서 出發한다고 밖에 생각할 수 없게 된다. 이것은 根源者の 追求로서 根源者에서 現象의 發生을 發展段階로, 즉 存在者로서의 運動概念을 發見하고자 하는 데서 오지마는 老·莊에서의 <道>라고 할 때의 “道”는 그런 存在者로서의 根源을 設定함으로써 根

源者로부터의 運動에 의해서 現象의 發展으로 보는 것이 아니라, 運動 自體, 즉 純粹動作自體를 問題삼기 때문에 生成者에게서 現象이 나오는 것이 아니라 生成에서 즉 純粹動作過程에서 生成者로서의 現象 物質이 生起되는 것이다. 때문에 存在者를 問題삼는 것이 아니라 存在를 問題삼기 때문에 存在는 固定住着하는 概念으로 생각하기 쉬으나 이것은 存在者와는 달라 固定住着이 아니라, 純粹動作自體인 것이다. 이것이 곧 老·莊에서의 道인 것이다. 때문에 根源者를 存在者로 問題삼을 때 그것은 固定住着의 概念을 要求하지마는 根源者를 存在로 問題삼을 때 그것은 流動의인 것으로 運動概念이 要求되지 않는다. 때문에 老·莊에서의 道는 Hegel의 아랫 段階에서 始作한다고 보는 그러한 思考로 들어갈 수는 없다. 즉 이것은 根源者로서의 固定된 運動概念의 導出이 아니라 運動自體를 根源者로 보기 때문이다. “易有太極”(129) 하나의 <易>이 또한 純粹動作으로서의 運動自體인 것이다. 易은 變也라 하는 變이 곧 그것을 意味한다. 흔히 <變>은 有와 他有와의 關係요, 生成은 有와 無와의 關係로 보지마는 여기에 言及되는 變과 生成은 그 이전의 純粹動作自體를 意味하는 것이기 때문에 存在者와의 關聯없이 存在即動作으로서의 純粹運動自體다. 때문에 “易有太極”에 있어 易이 어떤 存在者로서의 易을 意味하는 것이 아니다. 모든 相對關係를 超越한 것으로서의 變自體라고 본다. 「易有太極 是生兩儀 兩儀生四象」.(130) 이것은 모두 變自體속에서, 즉 純粹動作 중에서 現象過程을 說明한 것이라 하겠다. 老·莊에서도 꼭 같은 說明을 하고 있다.

「道生一 一生二 二生三 三生萬物」(131)

여기서 道가 根源者로서의 固定된 하나의 存在者가 아니라 純粹動作의 運動自體로서 「易有太極」의 「太極」과 같은 것이며 거기서 現象過程을 說明함으로써 根源者를 밝힌 것이다. 「太一出兩儀 兩儀生陰陽 陰陽變化上下 合而成章」(132)이라는 것도그러한 것의 說明이라 하겠다. 따라서 老·莊에서의 道는 生成自體요, 生成者가 아니다. 生成者를 生成되게끔 하는 要因으로서의 生成自體 그것은 즉 純粹動作으로서 自然이라고 한다. 自然은 自然物과는 달라서 存在者로서의 固定住着의 概念이 아니라 存在로서 流動轉變하는 運動 그 自體인 것이다. 흔히 自然을 自然法則이라고 하지마는 그것은 잘못된 表現이다. 運行法則은 運動自體가 아니기 때문이다. 法則은 運行의 結果로서 얻어지는 概念으로서 運動軌跡上的 問題요, 때문에 이것은 自然自體는 아니다. 때문에 法則은 動作이 아니요, 動作으로 얻어지는 結果이다. 그러므로 自然法則이라고 할 때 그것은 自然을 意味하는 것이 아니라 오히려 自然物을 意味하는 것이 된다. 故로 (道)는 自然法則이 아니다. 自然自體다. 自己存在 自己如此인 것이다.

「敢問天籟 子綦曰 夫吹者萬不同而使其自己也 咸其取怒者 其誰耶?」(133)

(129) 易傳繫辭

(130) 易傳繫辭

(131) 道德經 42章

(132) 呂覽大樂篇

(133) 莊子齊物論

여기서 (天籟)라고 함은 곧 道를 이름이다. 衆寡와 吹와의 統一은 木(寡)도 아니요, 바람도 아니다. 人體에서 생각할 때 諸器官의 機能의 統一은 心도 아니요, 體도 아니다. 이것은 어떤 무엇, 즉 그것은 곧 天籟요, 天籟는 自然 그 自體의 意味다. 즉 作用性自體가 道라는 것이다. 如此한 純粹動作인 道가 作用上에 萬物을 生生한다고 하는 것이다. 그러나 純粹動作 自體는 生하는 것도 滅하는 것도 아니다. 또한 相對를 가지는 것도 어떤 形象을 가지는 것도 아니다. 그러나 存在하는 것이다. 綿綿若存하여 周行而不殆다. 그리고 動作自體이기 때문에 動作上의 템포 또는 形像을 問題삼을 수 없으며 따라서 이러한 것을 純粹動作이라고 한 것이다. 즉 純粹動作이라고 하는 意味는 存在者의 運動이 아니라 存在의 意味만을 가지는 動自體다. 때문에 이것은 純粹有로서의 無요, 無이되 無가 아닌 無다. 즉 有無의 相對를 超越한 純粹有로서의 無이다. 故로 “有生於無”⁽¹³⁴⁾라고 하였다. 여기서의 無는 「空虛」한 無가 아니요, 純粹動作으로서의 運動, 즉 作用性自體요, 곧 道인 것이다. 그리고 〈有〉라는 것은 運動過程上에서 發生하는 現象을 意味한다. “泰初有無無有無名”⁽¹³⁵⁾의 無 또한 그러한 意味다. 때문에 無即道는 「無爲無形可傳而不可受可得而不可見 自本自根 未有天地 自古以固存」⁽¹³⁶⁾ 「莫知其始 莫知其終」⁽¹³⁷⁾으로서 道の 時間的 超越이요, 또한 “老子曰大道於大不終 於小不遺 故萬物備 廣廣乎無不容也 淵乎其不可測也”⁽¹³⁸⁾로서 道の 空間的 超越을 나타내며 그러면서도 蟻蟻, 稊稗, 瓦壁, 屎溺에도 道가 있고 筵與楹屬與 西施 恢恠憭怪에도 道通爲一⁽¹³⁹⁾이라고 하여 無所不周의 遍在性을 말하며 또 「大道不稱」⁽¹⁴⁰⁾이라 하여 既規定 이전의, 即自態(an sich)임을 나타내고 있는 것은 道가 有無의 無가 아님을 確實히 한 點이라 하겠다.

口. 道即自然即現象; 道, 즉 자연이요, 自然 즉 現象이다.

이상에서 살핀 것으로 보면 老·莊은 運動要因을 問題삼는 것이 아니라 運動自體를 問題삼는 것으로 運動이 무엇에서 왜 생기는가가 問題가 아니라 運動自體가 根源으로 그 以上の 溯及을 論하지 않고 論할 수 없으므로 運動自體, 즉 自然(變) 自體가 最底根源으로 보는 點이다. Herakleitos는 pan ta Rei를 主張하여 火를 말하지만 이것 역시 根源者를 要求하는 데서요, 火의 現象보다 火의 作用自體를 말할 때 그것에는 火의 概念은 사라진다고 하겠다. 따라서 老·莊은 火의 現象이 아니라 作用性自體만을 問題삼는데 있었다고 하겠다. 때문에 道는 어떤 個體의 運動이 아니다. 道를 意味하는 것이요, 氣의 作用에 있어 無形일 때는 道요, 有形일 때는 現象이라고 함은 作用과 氣와의 分離의 設定이라 할 수 있다. 왜냐하면 運動者는 有形일지 모

(134) 道德經 40章

(135) 莊子 天地篇

(136) 莊子 大宗師

(137) 莊子 大宗師

(138) 莊子 天道篇

(139) 莊子 齊物論

(140) 同上

르나 運動自體는 有形일 수가 없기 때문이다. 다만 이것은 다음과 같이 말할 수 있다. 즉 運動自體는 道요 運動自體에서 나오는 것이 現象이다라고, 그러면 運動過程에서 어떻게 現象이 나오게 되는 것인가? 그것 또한 道에 의한 것이다. 現象으로 되는 것이 곧 道다. 現象自體가 또한 그대로의 道라고 할 수 있다. 왜냐하면 現象이 道없이 따로 存立하는 것이 아니요, 또한 現象없이 道가 따로 存立하느냐 하면 그런 것도 아니기 때문이다. 다만 論理的 分析으로서 理氣를 分함과 같이 道 現象을 分해 말할 수 있을 뿐이다.

그런데 大部分의 論者들은 道를 宇宙의 本體라 하고 그 本體인 道의 運動에서 現象의 展開를 說明하고 있다. 張起鈞은 그의 老子哲學에서 道의 運動은 段階的 運動이라하여 辨證法的 發展을 述하고 있으며⁽¹⁴¹⁾ 吳康 또한 老莊哲學에서 “道生萬物 復歸於道”라고 道의 發展段階를 說明하고 있는데 最後의 發展段階는 무엇인가? 그것은 곧 道요 張起鈞은 渾沌이라고 하였다.⁽¹⁴²⁾ 그리고 現象은 發展過程에 나타나는 生滅의 假象처럼 說明되고 있다. 그러나 發展段階라 하였지만 「道生萬物」의 道와 最後發展處로 보는 「復歸於道」의 道는 어떤 差異가 있는 것인가? 그것이 明確하게 說明되지 않고 있다. 辨證法的 發展段階를 밟는다면 반드시 前者의 道와 後者の 道와는 差異가 있어야 할 것이다. 그러나 果然 道에 그러한 差異가 있을 수 있을 것인가, 즉 道에 發展 이전의 道가 있고 發展 이후의 道가 따로 있을 수 있다는 것인가? 疑心스러운 點이 아닐 수 없다. Hegel에 있어서의 正反合의 最後發展處는 絕對者에 있지마는 老·莊에 있어서는 道에 있느니만치 果然 Hegel에서와 같이 最後發展段階를 說明할 수 있을 것인지 問題가 된다. 張起鈞은 正反互易의 最後發展段階를 混沌이라고 보고 渾沌의 境界는 最高의 合理境界라 하여 說明하고 있으나,⁽¹⁴³⁾ 그 渾沌이라는 것이 곧 道라면 그 道의 說明이 어떻게 變形된 狀態의 것인지가 說明되어야 할 것임직하다. 그렇지 않고는 盲目的인 永遠循環作用에 不過할 것이기 때문이다. 그리고 이 現象이 곧 다른아닌 道이고 보면 現象과 道의 差異點은 또 如何한 것인지? 또 한가지는 道의 運動이 如何히 생기는 것인지가 問題다. Hegel은 運動概念은 矛盾概念에서 찾고 있다. 果然 矛盾없이 運動은 不可能한 것이기 때문이다. 그러면 老·莊에서의 道는 矛盾을 含有한 것으로서의 어떤 것이어야 한다.

老·莊의 道에 있어서 辨證法的 解釋에 있어서는 如此한 難關에 부닥치게 된다. 이것은 모두 老·莊의 道가 最底根源者로서 古代 希臘哲學에서의 Arche를 問題삼았던 것처럼 그러한 根源者의 追求에서 要求되는 問題라 하겠다. 그러나 老·莊에서는 그러한 根源者를 問題삼은 것이 아니다. 앞서서도 言及된 것처럼 根源者를 追求한 것이 아니라 根源을 問題삼았다고 할 수 있겠다. 예를 들어 古代 Herakleitos가 “萬物은 流轉한다”하여 流轉에 根據하여 그 根源者를 火에서

(141) 張起鈞, 老子哲學, p. 18

(142) 「正反互易循環不停 但演進到最後時 却一同歸於渾沌」—老子哲學 p18—

(143) 「因爲道出於渾沌 而入於渾沌的 而渾沌的境界才最高合理境界」—老子哲學 p. 18—

찾았지마는 老·莊에서는 根源者로서의 火를 要求하지 않고 그대로의 流轉을 根源으로 보는 點이라 하겠다. 流轉者는 火일 수도 水일 수도 있다. 그러나 流轉은 火도 水도 그 어느 것도 아닌 流轉自體다. 老·莊에서의 道가 바로 이러한 것이라 하겠다. 그런데 果然 存在者없이 存在가 可能할 것이며 流轉者없이 流轉이 可能할 것인가? 그러나 또한 存在없이 存在者가 可能할 것이며 流轉없이 流轉者가 可能할 것인가도 問題다. 즉 老·莊에서 말하면 運動自體가 道라고 한다면 運動者없이 運動이 可能할 것인가라는 點이다. 다시 말하면 道없이 現象이 可能하며 現象없는 道가 存立할 수 있는 것인가 하는 點이다. 老·莊은 이것을 斷乎히 否定함으로써 道即現象이라고 본 것이 아닌가 한다. 그러나 論理的으로는 道가 根源이라고 할 수 있다. 道는 永遠持續이지만 現象은 그때 그때 生滅하는 것들이라고 보기 때문이다.

道가 純粹持續이라는 點은 Herakleitos의 “轉變하지 않는 것은 없다. 그러나 轉變하지 않는 것은 없다라는 事實 하나만은 變하지 않는다”라는 말과 같다. 故로 老·莊의 道는 常道일 수가 있다. 즉 變自體만은 變하는 것이 아니다. 變自體인 純粹動作(自然)은 感覺 知慮 一切의 超越로서 虛와 靜이기도 하다. 그러나 同時에 그것은 空虛한 靜虛가 아니다. 다만 一切 超越의 純粹動作이라는 意味다. 故로 虛靜은 곧 道를 意味한다. “故曰 致虛則極 守靜則篤 萬物並作 吾以觀其復 夫物芸芸然 各復歸根 歸根曰靜 靜曰復命 復命曰常 知常曰明”(144)이라고 하여 道의 意味를 밝히고 있다. 常은 앞에서 말한 純粹持續의 常이다. 즉 道이다. 道를 아는 것이 明인 것이다. 蔡元培는 老·莊을 厭世主義로 보는 根據가 바로 이곳에 있다(145)고 言及하고 있다.

그러나 虛靜이 곧 道요, 道가 곧 純粹動作自體임을 생각하면 虛靜은 오히려 反對의 意味로 發揚한다. 虛靜이 純粹動作인 道自體임을 알지 못하고 虛靜이 따로 있고 道가 그 虛靜에 根本한다고 볼 때에 그 虛靜은 靜의 退嬰의 意味를 갖게 되며 따라서 虛無主義 厭世主義로 보게 될 우려가 생기는 것이다. 故로 여기서의 虛靜은 “빔(空)” “머뭇(止)”의 虛靜이 아니라 純粹動作(自然)으로서의 道自體라는 意味다. 때문에 致虛則極이요 守靜則篤이다. 그렇지 않다면 極일 수 없고 篤일 수가 없다. 空虛로서의 虛요 靜止로서의 靜이라면 그것에서 어떻게 動이 流出될 수 있으며 萬物을 生生할 수 있을 것인가?

이상에서 살펴 본 바로서 老·莊의 道는 純粹動作으로서의 自然自體요 따라서 自然이 宇宙萬象의 根本이 되고 있다. 老·莊은 根源者로서의 存在者를 追求한 것이 아니라 存在者 이전의 存在를 問題삼는다고 할 수 있겠다. 그러나 存在者 이전의 存在를 어떻게 問題삼을 수 있을 것인가의 點에 있어서 老·莊은 곧 道即現象임을 말하고 있다. 現象을 떠나 孤立하여 道가 獨存하는 것도 아니요, 道를 떠나 現象이 獨立하여 存立하는 것도 許하지 않는다. 다만 論理的으로 따져 根源을 말할 때 道를 問題삼을 수 있을 뿐이다.

(144) 道德經 16章

(145) 「言道本虛靜故 萬物之本體亦虛靜 要當純任自然 而後歸於虛靜之境 此則 老子厭世主義之根本也」 —中國倫理學史—

다만 여기서 말하고 싶은 것은 老·莊에서의 着眼點은 보다 根源的인 an sich 상태에서 出發하고 있다는 點이다. 즉 Herakleitos가 轉變을 根源이라 하면서 그 根源者를 火로 設定함에 反하여 老莊은 根源者를 要求하지 아니하고 轉變(自然) 그 自體를 根源으로 問題삼은 點이라 하겠다. 轉變自體는 火일 수는 없기 때문이다. 故로 老·莊에서의 道는 存在者로서의 意味를 喪失하고 다만 存在의 意味만을 가질 뿐이다. 그런데 그 存在는 老·莊은 純粹動作(自然) 그 自體를 意味하는 것이다. 그것이 그대로 一切의 根源이 되는 道로서 自然自體, 즉 自然即自(an sich)인 것이라고 하겠다.

IV. 結 語

道家思想의 形成은 당시 大部分의 思想이 그러했듯이 春秋戰國時代의 革命的 氣流를 타고 既存社會體制의 矛盾相을 指摘 剔抉 그에서 逸脫하여 完全한 人間性的 解放을 얻으려는 데서 出發하였다.

그 矛盾은 人格의 神化된 天觀念으로부터 비롯하는 人爲的 造作性이었다.

儒家는 在來의 天觀念(人格의 主宰之天)을 어느만큼은 그대로 保持하면서 以德順天으로서의 天人合一을 꾀하여 그 속에서 自覺된 人間모습을 再發見, 合規範的 Moral을 形成해 나가는 現實妥協의 折衷의 改革主義를 취하였으나, 道家는 天觀念의 懷疑로부터 人爲的인 造作性과의 現實的 妥協을 斷乎히 拒否, 純粹自然觀에의 復歸(Kehre)로 否定(無爲)의 길을 밝게 하고 있다.

이러한 自然觀에의 復歸는 老·莊으로 하여금 徹底한 懷疑의 길을 밝게 하였고 〈無〉는 그러한 懷疑를 통하여 思之 又思之한 思考의 窮極에서 얻어진 概念이라고 할 수 있다.

그러므로 여기에서의 〈無〉는 佛敎에서 般若의 空이 空虛한 空이 아닌 것 같이 아무 것도 없는 空虛한 〈無〉가 아니다.

老·莊에서의 〈無〉는 곧 〈道〉다. 人爲的인, 즉 僞的인 要素를 모두 없이 한다는 無일 수도 있다. 거기에서 참 모습이 드러나는 바가 道다. 그래서 〈樸〉이라고도 言表하고 있다. 〈樸〉은 아무런 손질(人爲的 造作性)도 加해지지 않은 原木, 素朴한 그대로의 나무토막을 意味한다. 그대로의 모습 그것이 다름아닌 〈自然〉이다.

그런데 老·莊은 그대로의 모습, 즉 自然이 어떤 個體의 現象을 意味하는 것이 아니라는 데 있다. 그 自然은 어떤 個體個體의 現象 모습이 아니다. 그대로 (自然)이게끔 하는 作用性을 意味하는 것이다.

즉 老·莊에서의 自然은 變自體인 自然이다. 變者도 變하게 하는 어떤 超越者도 아니요, 變(作用性)自體, 즉 自然即自(an sich)이다라고 結論을 내린다.

이것이 老·莊에서 宇宙秩序의 根本이요, 純粹自然觀에의 徹底한 歸向(Kehre)에서 얻어진 概念이다.

그러나 思想史的인 面에 있어서 孔·孟思想은 現實參與에의 意識이 강하게 내려 오고 있는데, 反하여 老·莊에 있어서는 지나치리만큼 徹底한 自然觀에의 立場에서만 모든 것을 보려했기 때문에 哲學的 深奧性은 깊었으나 現實適應上에 있어서는 無力하였고 이후 漸次 世上을 忌避하는 隱遁思想과 迎合 神秘化해 가면서 오히려 哲學性마저를 喪失해가는 길을 밟지 않을 수 없었던 것은 그 思想이 가지는 必然的인 歸趨라 하겠다.

編輯者註: 本稿는 本所 研究員으로 在職한 故 李敦寧先生이 生前에 執筆하다 未完成인 채로 絕筆이 되고 만 抄稿를 찾아다 本所 宋恒龍 研究員에게 整理를 付託한 것이다.

위낙 制限된 出版日程 때문에 故人的 遺志를 十分 받들어 再三 推敲할만한 餘裕를 마련하지 못했음을 저으기 慙懼하게 생각한다. 促迫한 時日안에 加筆 脫稿해준 宋先生에게 謝意를 表한다.

(1972. 12. 25)

Original Formation of Chinese Type Ideology and Taoism

—With Special Reference to Lao-Tzu and Chang-Tzus' Tao—

The late Don-nyung Lee
Hang-ryong Song

Formation of Original Consciousness

Formation of original consciousness in ancient Chinese was caused to feel awe about the Tien (天)—the Lord (上帝), which appeared to be various gods as polytheistic Form owing to the emotion of awe about the Nature but turned out to be the only Supreme God with the current of the monotheism according to the progress of the human intelligence later.

The relative idea of human activity against the natural things in the cosmos in the ancient Chinese was embodied as the characteristic form of Chinese thought by the with-craft which tells the human fortune and natural phenomena since.

The only idea which was resulted from the basis of the Chinese religion in general that recognized the supreme absolute authority as the personification of the supreme God (天) and the right of monotheistic jurisdiction reigning over all the other gods, and the consistent interference of the gods' Will with the state affairs including the private affairs such as appointment and dismissal of government post and the fortune-telling—was passed through continuously in the relation of the mutual understanding between the god and the human beings.

When it appeared as the substance under the view point of pure Nature, the theory of "Tao" (道) was formed.

The characteristic formation of Chinese thought results from it, and this thought of the Nature (Naturalism) was in common with the form of original Chinese consciousness in the ancient times.

The Moment of Formation of Taoism(Taoist)

The idea of personal Tien(天, God) which has absolute authority lets the ruling class

make the artificial fabrication, owing to their applying it to the political and social institution during Yin (殷) and chow (周)-dynasty. The progressive class that has searched for true humanity comes to face revolutionary current.

Destroy of feudal system and disagreement of social institution are caused to rise the élité forming the new culture to reform the social system, entering the period of Chún-chiú Chuan- Kuo (春秋戰國). And they tried to escape completely from artificial social institution.

From hence, the revival of natural dialectic view of Nature Without-doing (無爲自然), namely the return of pure natural view came from searching for the new humanity consciously, and a new clue of reflecting the age appeared forming the main current of Taoistic Ideology.

While the Confucian retained the thought of personal Tien without changing it to a certain extent and, trying to unite the Tien and human beings by following the Tien with virtue. And they persue the reform reaching the practical moral with Yen (仁, Virtue) and I: (義, Justice), compromising with traditional social institution. Then Taoist established the natural dialectic thought that rooted in the united view of the universal things, returning to the super-actual theory of substance with excluding such a artificial fabrication, which came from the clue of chinese original thought.

Philosophical exposition of Lao-Tzu and Chang-Tzus' Tao

Science of Lao-Tzu and Chang-Tzu began with scepticism and it reached to the truth through the course of Un-knowledge (不知) with finding out concealment and excluding such factors, which was the way to the negation of Lao-Tzu and Chang-Tzu including "Without-doing" (無爲). That which arrived to the ultimatum through the course of such a Negation is Tao (道, Way).

Wu Wei Tzu-Jan (無爲自然): It is Nature Without-doing and means pure nature itself that was brought out truth after excluding artificial fabrication. Therefore they say that "Pó" (樸). "Po" is a kind of tree and hence a "virgin block" of wood, untooled, and not artificial: raw material and hence, the natural state of things. It is also a symbol of the Way and its Virtue. Therefore "Po" is sometimes a synonym for Wu Wei and a model of Tzu-Jan. But it is immaterial, unfeeling, invisible things.

However it produces all things and makes Sun and Moon go round, brings up all cre-

ation. It is not stopping-things but moving-things. Tzu-jan(自然) is only pure movement-itself and pure durability without first move and the last move or beginning and ending.

Wu(無): It means self-nature as the root of all things, namely substance before determination. It is not relative "Wu"(無, Nothing) which means that there is not anythings as when Empty(空) of Buddhism is not empty which means that there is not anythings. It is pure existence as the substance of all things that transcend "Being"(有) and "Nothing"(無) or contains both.

But such "Being" is not Being which means that an individual is still, but retains the character of "Pure Be" (das reine Sein) before the definition which composed of the foundation of science of Logic in Hegel and "Be" (das Sein) which is not Being (das Seiende) in Heidegger. It is Nature and Nature-itself as it is, namely changing (energy) itself. Because it is pure "Be" without definition it is "Nothing"(無). If we express it in positive meaning, it is the origin and the substance of the cosmos, and Tao of Lao-Tzu and Chang-Tzu.

Tao(道): It is a road, path, the Way by which people travel, the Way of nature and finally the Way of ultimate Reality. The Chinese character is composed of a head, representing a knowing person, and another part that primitively depicted the process of walking. It is impossible to say how old some of the overtones of word are. Certainly it had a limited meaning for Confucius; but to the Chinese mystics, It came not only to refer to the way the whole world of nature operates but to signify the original indiffer-entiated Reality from which the univers is evolved. -R.B.Blankney Lao-Tzu-

Tao of Lao-Tzu and Chang-Tzu is real existance that transcends sense and we can't define. It is the existance by itself as the origin of all things.

Tao is comprehensive existance and all things can not exist without it.

Really Tao is not meaning-construction of existance as Being but it corresponds to the conception of absolute Nothing that is pure "Be" as that which constitute the existance as Being and includes relative opposition of Being and Nothing.

Therefore the operation of Tao-itself is without doing but it is to do without-doing as the cause of operation of all things in univers. It is right Nature of pure operation itself, namely it is not natural thing but nature itself. Therefore Tao is the conception of infinity(limitless) or eternal unchanging as pure operation and continuation that tran-

scends times and space a the changing of life and death.

Such theory of Lao-Tzu and Chang-Tzus' Tao began with the doubting about the traditional thought and actual situation that we face, and is caused to turn out the origin before definition as contradicting a situation (matter) of difinition. The original substance that is brought out through the Way of negation is Tao.

Tao= Tzu-Jan=phenomenon: Lao-Tzu and Chang-Tzu do not ask the cause of movement but the movement-itself and regard it as Substance of the cosmos. Therefore Tao is not movement of an individual thing. Tao is "Chi" (氣, energy or essence) which is just operation itself. When the operation of Chi is immaterial it is Tao, and when is material it is phenomenon, which result in the dividing operation from Chi(氣), because moving-thing is material but moving-itself(Operation) is not material. Then how can we describe the phenomenon? The phenomenon is just Tao. To be made phenomena as it is, is Tao. Phenomenon is also Tao itself. For the phenomena do not exist without Tao. To be able to say Tao and Phenomenon is established only such as we can divide Li(理) and Chi(氣) in logical analysis. Then, the most of scholars who study Lao-Tzu and Chang-Tzu consider that Tao is substance of cosmos, and explain that phenomena happend from movement of Tao.

As Chang Chi Chun thought that moving of Tao is gradual moving, he pursues dialectical developement of Tao. Oh kang also, considering Tao as move of development, says "Tao occurs from creation, all things revolve to Tao"(道生於萬物 萬物復歸於道). Then here, what is the last developing step of Tao? While he asserts that it is Tao, Chang Chi Chun contends that it is Hun-tun(渾沌, caos), and phenomena are explained as appearance of living and extermination accuring in the course of Tao-development. However, they didn't explain how we can distinct Tao before development from that after development, if Tao is developing.

If Tao passes through the course of dialectic development, Tao of that and Tao of this must be different from each other. But how can be such distinction in Tao? It is doubtful how such distinction can be in Toa. Lao-Tzu and Chang-Tzu considered that it was Tao, while Hegel thought the ultimate step of development of theisis-Antitheisis -syntheisis is absolute spirit, but it is the problem how Lao-Tzu and Chang-Tzu can explain the ultimate step of development such as in Hegel.

If not so, Hegel searches for the conception of movement in the conception of contra-

diction, because movement can't be possible without contradiction.

Then Tao of Lao-Tzu and Chang-Tzu must be something that includes contradiction, because we can't help saying this begins with the lower step of Hegel.

We face the difficulty in Hegel's dialectic interpretation of Lao-Tzu's Tao, because Tao of Lao-Tzu and Chang-Tzu as the ultimate "Being" is the problem which brings about from searching for such ultimate Being(根源者) as Arche which was made the problem of ancient Greek philosophy. But Lao-Tzu and Chang-Tzu didn't deal with such ultimate Being as Arche. As mentioned above, Lao-Tzu and Chang-Tzu didn't deal with the ultimate Being but the Ultimate(根源). For example, while Herakleitos said that all things flows and searched for the ultimate Being as the basis of flowing from "fire", Lao-Tzu and Chang-Tzu didn't consider "fire" as the ultimate Being. In this point of view, Lao-Tzu and Herakleitos were differed each other. Lao-Tzu and Chang-Tzu regarded Flowing as the Ultimate. What makes Flowing possible (the Flowing-being) can be "fire" or "water" as the Ultimate-thing. But the Flowing is neither "fire" nor "water", but Flowing-itself. That is just Tao, Lao-Tzu and Chang-Tzu said.

But how can we say "Be" without "Being" and the Flowing without Flowing-thing? It is also the problem wheather "Being" without "Be" and Flowing-thing without the Flowing is possible or not. This is the same as the problem so to speak, if movement-itself is Tao, wheather moving-itself without moving-thing(運動者) is possible or phenomena without Tao and Tao without phenomena is possible.

In the view point of that, Lao-Tzu and Chang-Tzu deny both throughly and transcend, they regard Tao namely phenomena. But the substance when they say it in logical order, is not phenomena but only Tao because Tao is eternal continuous and phenomena are living and dying from time to time.

Tao is pure sequence, which is alike with Herakleitos said ; that there is not anything without flowing but such a fact that there is not anything without flowing does not change. Therefore Tao of Lao-Tzu and Chang-Tzu is eternal Way(常道). Namely the Flowing-itself dose not change. Flowing itself is purly operation-itself that transcend sense and wisdom. Therefore it is Wu (無), but it is not Wu that there is not anythings but it indicates the direct character of Nature-itself (自然即自) as the original root of all things.

Conclusion

As mentioned above, Tao of Lao-Jzu and Chang-Tzu is Nature-itself which is pure operation, and it is not natural things but the operation itself that all things (creation) are become themselves such it is, which is right "Tzu-Jan". Lao-Tzu and Chang-Tzu regarded that such Nature was the substance of all things in the cosmos.

"Tao is Nature that all things bring about themselves as it is and the reason that all things are caused. The reason is a formality that all things are realized and Tao is the cause that all things are accomplished."

Tao is not the cause that all things are accomplished but Nature-itself that all things are turned out themselves as it is. With a view point of phenomena, Tao is the cause that all things are accomplished, with a view point of Tao it is self-Nature which all things bring about themselves as it is.

As we pursue the cause of all things, we demanded existing Being and so arrived the absolute(God), but as we make the problem of nature-itself (所然者) we does not request such the absolute.

Nature itself is the substance of cosmos.

All things which nature produces are all Fairness, all Fairness are just the truth itself. It is namely Nature itself. The reason that Wu(無) is Tao(道) is just that.

Therefore, Wu is self-basis and phenomenon is self-revelation of Tao.

Tao is not occurred in any basis of something but it is self-Nature that is self-Being and itself.