

곽상의 정치철학 자연과 자유와 자치

원 정 근*

I. 자연과 인성과 정치

郭象(252-312)은 위진시대의 걸출한 사상가였다. 곽상이 생존한 시대는 대체로 西晉의 건립(265)과 멸망(316)에 이르는 전 과정에 해당한다. 곽상은 자연과 인성과 정치를 통합된 시각에서 바라봄으로써 正始시기(240-249)에서 元康시기(291-299)에 이르는 60여년이나 지속된 위진현학의 우주만물의 자연질서(自然)와 인간사회의 정치질서(名教) 사이의 갈등과 대립을 해소하려고 한다. 곽상은 정치철학의 문제를 해결하기 위해서는 무엇보다 먼저 자연철학의 확립이 급선무임을 자각한다. 왜냐하면 자연의 자연성에 대한 이해방식이 인간의 인간성과 사회의 정치성을 이해하는 선결과제이기 때문이다.

한초의 동중서는 天이라는 절대적 존재에 의거한 왕권신수설을 제창하였다. 위진현학은 동중서의 ‘천인감응론’의 목적론적 자연관에 뿌리를 둔 정치철학을 부정하고, 우주만물의 자연질서에 입각한 새로운 정치철학을 주장한다. 곽상 이전에 등장하는 위진시대의 정치철학은 크게 세 가지로 나누어진

* 증산도 상생문화 연구소

다. 첫째, ‘귀무론’에 입각하여 자연질서에서 정치질서가 발출된다고 보는 왕필(226-249)의 정치철학이다. 둘째, 허위적 현실정치를 강력하게 비판하고 자연으로의 회귀를 주장하는 혜강(223-262)과 완적(210-263)의 정치철학이다. 셋째, ‘송유론’에 근거하여 현실정치의 파수대를 자임하는 배위(267-300)의 정치철학이다.

고대중국에서 자연철학에 대한 이해는 정치철학의 이론적 초석이었다. 광상은 우주만물의 자연질서에 대한 잘못된 이해방식에서 그릇된 정치철학이 생겨난다고 본다. 그래서 광상은 왕필의 ‘귀무론’과 배위의 ‘송유론’의 갈등과 대립을 비판적으로 계승함과 동시에 창조적으로 융합하여 독화와 현명의 자연철학에 입각한 새로운 정치질서를 도출하려고 하였다. 그는 누구보다도 개인의 독자적인 위치와 역할을 강조함으로써 자연과 인간과 사회의 전일적 화해를 추구하였다.

광상에서 우주의 자연과 인간의 본성과 사회의 정치는 상호 밀접한 연관성을 지니고 있다. 왜냐하면 자연과 인성과 정치는 모두 개체와 전체의 전일적 관계에서 저절로 그러하게 발현되면서 살아 움직이는 역동적 변화과정에 있기 때문이다. 광상은 군주 전제제도를 인정하는 바탕 위에서 전제군주의 내적 본성과 외적 치세를 하나로 융합하는 이상정치를 추구한다. 광상의 ‘內聖外王(內神外聖)의 道’가 바로 그것이다.

내성외왕의 도는 천도와 인도에 근거한 군주의 도이다. 이는 군주를 이상적 인간으로 설정하여 세계와 인간의 관계뿐만 아니라 군주와 신민의 관계를 조화하려는 것이다. 이상적 군주는 내적으로는 자신의 본성을 따로 지니지 않은 상태에서 신민의 본성을 자신의 본성으로 삼고, 외적으로는 무위정치를 통해 인간의 자연본성이 온전히 구현될 수 있는 신민의 자치정치를 수립하고자 한다. 군주의 무위통치가 현실화되어야 비로소 신민이 모든 정치적 업무를 독자적으로 처리할 수 있다는 것이다.

우리는 이 글에서 광상이 어떻게 자연과 본성과 정치가 하나로 일치하는

정치철학을 펼치고 있는지를 살펴보려고 한다. 우리는 다음과 같은 순서로 논의를 진행하려고 한다. 첫째, 곽상의 정치철학의 이론적 기초를 ‘獨化’와 ‘玄冥’의 자연철학을 중심으로 논의하려고 한다. 둘째, 위진시대의 정치철학의 근본과제였던 ‘自然’과 ‘名教’의 문제를 자연과 정치의 관계를 중심으로 살펴보려고 한다. 셋째, 곽상의 정치철학을 자연본성과 정치질서의 관계를 중심으로 해명하려고 한다. 넷째, 곽상의 정치철학의 함의가 어디에 있는가를 검토하려고 한다. 그리하여 우리는 곽상의 정치철학의 궁극적 핵심이 우주의 자연과 개인의 자유와 사회의 자치가 따로 또 같이 구현되는 이상세계를 지향하는 데 있음을 제시하려고 한다.

II. 곽상의 정치철학의 이론적 기초: 독화와 현명의 자연철학

곽상은 『장자주』의 서문에서 자신의 철학체계의 핵심과제를 다음과 같이 명쾌하게 설명한다.

그러나 장자가 체득하지는 못했지만, 말은 지극하다. 천지의 계통에 통달하고 만물의 본성을 차례지우며 죽음과 삶의 변화에 달통하여 내성외왕의 도를 밝혀, 위로는 사물을 만드는 사물이 없고 아래로는 사물이 저절로 만들어짐을 알았다.……그러므로 신묘한 그릇은 현묘하게 합치한 상태에서 독자적으로 변화하니, 그 근원의 흐름은 깊고도 멀다.¹⁾

‘神器’는 좁은 의미에서는 천하의 정치질서를 말한다. 『노자』「29장」에 “천하는 신묘한 그릇이니, 억지로 할 수 없다. 억지로 하려는 자는 실패하고, 잡으

1) 郭慶藩, 『莊子集釋』(北京:中華書局, 1982), 3. “然莊生雖未體之, 言則至矣. 通天地之統, 序萬物之性, 達死生之變, 而明內聖外王之道, 上知造物無物, 下知有物之自造也. ……是以神器獨化於玄冥之境而源流深長也.” 우리는 아래에서 곽상의 『장자주』를 인용할 경우 위의 책에 의거하여 편과 쪽만 밝히기로 한다.

려는 자는 잃는다”²⁾고 하여, 신묘한 그릇인 천하의 정치질서는 인간이 조작하거나 작위해서 억지로 다스리려고 해서는 안 된다고 한다. 그러나 광상에서 신기는 넓은 의미에서 정치질서를 포함한 이 세계에 존재하는 모든 것을 뜻한다. 광상은 이 세계에 존재하는 모든 것이 우주만물의 유기적 통일성 속에서 독자적으로 변화한다고 본다. “神器獨化於玄冥之境”이 바로 그것이다. 초자연적 실체로서의 절대적 일자인 조물자가 따로 있어 사물을 만드는 것이 아니라, 모든 사물은 누가 그렇게 강제하지 않아도 저절로 그러하게 만들어진다.

광상의 정치철학은 ‘獨化’와 ‘玄冥’의 자연철학에 기초한다. 독화와 현명은 광상의 세계관과 방법론의 기본전제이다. 독화와 현명은 위진현학의 핵심과제의 하나였던 ‘무’와 ‘유’의 논쟁에 대한 광상의 결론이다. 위진현학은 무와 유의 관계에 대한 논쟁을 통해 우주만물이 어떻게 생성하고 변화하는지에 대한 끊임없는 토론을 벌였다.³⁾ 광상 이전에 무와 유의 관계에 대한 두 가지 이론이 대립하였다. 왕필의 ‘귀무론’과 배위의 ‘승유론’이다.

왕필은 모든 유형의 사물(有)은 우주만물의 무형의 통일성을 뜻하는 無에 근거하여 생겨난다고 주장하였다. 그는 ‘뿌리’(本)와 ‘줄기’(末)의 비유를 들어 설명한다. 뿌리에 해당하는 무가 근본이 되고, 유는 다양한 줄기로서 말단이 된다. 또한 왕필은 무와 유의 관계를 ‘어미’(母)와 자식(子)의 비유를 들어 설명하기도 한다.⁴⁾ 문제는 왕필이 무와 유의 관계를 뿌리와 어미, 줄기와 자식으로 비유하여 설명함으로써 무가 그 어떤 고정적 실체처럼 따로 있어 우주만물을 생겨나게 하는 것으로 오해할 수 있다는 사실이다.

배위는 승유론의 관점에서 귀무론의 무를 아무 것도 없는 것으로 해석한다. 그리하여 배위는 아무 것도 없는 무의 상태에서는 그 무엇도 생겨날 수 없다

2) 樓宇烈, 『老子·周易王弼校釋』(臺北:華正書局, 1983), 77. “天下神器, 不可爲也. 爲者敗之, 執者失之.”

3) 원정근, “위진 철학에서 ‘무’와 ‘유’의 논쟁”(『논쟁으로 보는 중국철학』: 서울, 예문서원, 1994), 185.

4) 樓宇烈, 앞의 책, 95. “守其母以存其子, 崇本以舉其末.”

고 한다. 그는 모든 사물의 통일적 존재근거로 ‘宗極의 道’를 제시하고, 각개 사물은 모든 사물이 하나로 융합되는 도의 상태에서 저절로 그러하게 생겨난다는 ‘自生論’을 주장한다. 배위에 의하면, 도는 아무 것도 없는 것이 아니라 모든 것이 하나로 합치되는 유의 상태를 뜻한다. 배위에서 도는 개별사물처럼 고정된 실체로 따로 존재하는 것이 아니기 때문에 개별적 형체를 지닌 유와는 분명히 구별되어야 한다.

그런데도 배위는 “유를 구제하는 것은 모두 유이다”⁵⁾라고 하여, 하나로 존재하는 통일적 유와 따로 존재하는 개별적 유의 관계를 명확하게 구분하지 않고 있다.⁶⁾ 배위는 모든 사물이 저절로 변화할 수 있는 가능근거로서 사물들 사이의 상호 연관성은 제시하였지만, 각개 사물이 자기 본성에 입각해 독자적으로 변화할 수 있다는 사실은 분명하게 밝히지 못하였다.⁷⁾

곽상의 독화와 현명은 왕필의 귀무론과 배위의 승유론의 문제점을 제기하고 극복하는 과정에서 탄생한다. 곽상은 유와 무의 관계를 독화와 현명의 관계로 새롭게 설정함으로써 양자의 관계를 둘러싸고 벌어지는 여러 가지 논란을 종식시키고자 하였다.

‘獨化’는 개체의 독자적 변화를 뜻한다. 곽상의 독화론은 모든 사물의 궁극적 존재근거로 제시된 초자연적 실체로서 조물자를 부정한다. 모든 변화의 존재근거를 현존하는 사물 그 자체에서 찾기 위해서다. 모든 사물의 변화원인은 사물 그 자체에 있다. 곽상은 “그렇다면 무릇 얻는다는 것은 밖으로 도에 의존하지도 않고 안으로 자기로 말미암지도 않으니, 홀연히 저절로 얻어서 독자적으로 변화하는 것이다”⁸⁾라고 하여, 각개 사물은 그 무엇이 그렇게 되도록 시키지 않아도 독자적으로 생겨나고 변화할 수 있다고 강조한다.

5) 中國社會科學院哲學研究所中國哲學史研究室編, 『中國哲學史資料選集:魏晉隋唐之部』(北京:中華書局, 1990), 332. “濟有者, 皆有也.”

6) 원정근, “배위의 『승유론』, 무엇이 문제인가”, (『도교문화연구』 제25권:서울, 2006), 81.

7) 康中乾, 『有無之辨-魏晉玄學本體論思想再解讀』(北京:人民出版社, 2003), 225.

8) 郭慶藩, 『大宗師注』, 251. “然則凡得之者, 外不資於道, 內不由於己, 掘然自得而獨化也.”

그렇다면 객상은 어떻게 개별 사물이 독자적으로 변화할 수 있다고 보는 것일까? 객상은 개별 사물 그 자체 안에 독자적으로 변화할 수 있는 가능근거가 들어 있다고 본다. ‘玄冥’이 바로 그것이다. 현명은 개별 사물이 자기를 無化하여 다른 모든 사물과 유기적 연관성을 이룰 수 있는 우주만물의 통일적 관계망을 뜻한다. 객상은 “현명은 무라고 이름할 수 있지만 무가 아니다”⁹⁾라고 하여, 고정된 형상을 따로 지니고 있지 않다는 측면에서 무형의 무라고 말할 수는 있지만 아무 것도 없는 것을 뜻하는 것은 아니라는 점을 분명히 한다.

객상이 보기에 모든 사물은 본래 떨어지래야 떨어질 수 없는 하나의 커다란 그물망으로 얽혀 있기 때문에 각개 사물이 독자적으로 활동하는 과정에서 자연스럽게 다른 사물과 유기적 통일성을 이루게 된다. 따라서 객상에서 개별 사물의 독자성은 어디까지나 다른 사물과의 관계성 속에서 발현되는 독자성이다.

그러므로 조물자가 주재함이 없으니, 사물이 각기 저절로 만들어진다. 만물이 각기 저절로 만들어져 의존하는 것이 없으니, 이것이 천지의 올바름이다. 그러므로 피아가 서로 따르고 형체와 그림자가 함께 생겨나는 것이니, 비록 다시 현묘하게 합치하더라도 의존하는 것은 아니다.¹⁰⁾

이 세계에 존재하는 모든 것은 獨化와 玄冥(玄合)이라는 양가적 이중관계를 이루고 있다. 모든 것은 따로 떨어져 있지도 않고 하나로 붙어 있지도 않는 절묘한 관계를 맺고 있다. 온갖 사물은 본래 사이의 존재이자 관계의 존재이기 때문에 타자를 의식함이 없이 각자 독자적인 활동을 수행하는 것이 결과적으로 남을 도와주는 최선의 방책이 되는 것이다. 이런 맥락에서 객상은 “우뚝한 것은 독화를 이르는 것이다. 대저 서로 따르는 공능은 독화의 지극함만

9) 郭慶藩, 「大宗師注」, 257. “玄冥者, 所以名無而非無也.”

10) 郭慶藩, 「齊物論注」, 112. “故造物者無主, 而物各自造, 物各自造而無所待焉, 此天地之正也. 故彼我相因, 形景俱生, 雖復玄合, 而非待也.”

못하다”¹¹⁾고 한다. 이처럼 모든 사물은 상호 대립하면서도 상호 융합되어 있는 오묘한 관계를 이루고 있기 때문에 따로 있지만 결코 잠시라도 서로 떨어질 수 없다.

곽상에서 모든 사물은 제각기 독자적으로 활동하는 과정에서 다른 사물과 서로 함께하지 않는 데서 함께하고 서로 위하지 않는 데서 서로 위하는 기묘한 관계에 있다.

대저 천지를 체득하고 변화에 합치한 사람은, 비록 손과 발의 임무가 다르고 장기가 기능을 달리하여 일찍이 서로 함께하지 않지만 온갖 관절이 같이 화합한다. 이것이 서로 함께하지 않는 데서 서로 함께하는 것이다. 일찍이 서로 위하지 않지만, 속과 겉이 함께 이루어진다. 이것이 서로 위하지 않는 데서 서로 위하는 것이다.¹²⁾

봄날의 따사로운 기운이 만물을 사랑하는 것은 아니지만 만물을 소생하게 하고, 가을날의 찬 기운이 만물을 미워하는 것은 아니지만 만물을 시들어 죽게 한다. 사계절의 연속적 순환과정은 사랑도 미움도 없는 무심한 상태에서 절로 그러하게 이루어진다. 따라서 모든 사물은 다른 사물의 생성과 변화에 직접적으로 관여하지 않지만, 신묘하게도 관계하는 것이 없는 방식으로 자연스럽게 관계한다. 예컨대, 오장육부는 제각기 독자적으로 활동하여 다른 장기를 의식적으로 돕거나 위하려 하지 않지만, 온몸 속에서 자연스럽게 하나가 되어 서로가 서로를 도와주고 위해준다.

곽상은 우주만물이 관계적 통일성을 이루는 상태에서 자연히 생성하고 변화하는 역동적 운행과정을 ‘자연’으로 설명한다.

자연이란 곧 사물이 저절로 그러한 것일 따름이다.¹³⁾

11) 郭慶藩, 「大宗師注」, 241. “卓者, 獨化之謂也. 夫相因之功, 莫若獨化之至也.”

12) 郭慶藩, 「大宗師注」, 265. “夫體天地, 冥變化者, 雖手足異任, 五臟殊官, 未嘗相與而百節同和, 斯相與於無相與也. 未嘗相爲而表裏俱濟, 斯相爲於無相爲也.”

천지는 만물로 형체를 삼고 만물은 반드시 저절로 그러함으로 올바름을 삼는다. 자연이란 억지로 함이 없이 저절로 그러한 것이다.¹⁴⁾

여기에서 자연은 우주만물의 자연적 생성방식과 변화방식을 뜻한다. 모든 사물이 저절로 그러하게 생겨(自生)나고 스스로 그러하게 변화(自化)할 수 있는 것은, 각 사물이 개체의 독자성과 전체의 통일성을 동시에 지니고 있기 때문이다. 이런 광상의 자연이해에는 세계와 인간은 그 누가 외적으로 강압하거나 억압하지만 않으면, 개체와 전체의 관계성 속에서 전일적 질서와 조화를 구현할 수 있다는 의미를 함축하고 있다.

광상의 독화와 현명의 자연철학은 모든 사물이 관계성 속에서 독자성을 구현하고 있다는 것을 강조한다. 모든 사물은 개별적 차이와 통일적 관계를 동시에 지니고 있다. 이는 이 세계의 모든 존재가 본래 따로의 독자성을 맘껏 발현하면서도 하나로의 연대성을 동시에 확보할 수 있다는 뜻이다. 여기에는 광상의 정치철학의 핵심과제가 담겨 있다. 그것은 어떻게 하면 개인의 독자적 자유와 공동체적 유대를 동시에 누릴 수 있는 정치질서를 확보할 수 있는가 하는 점이다.

III. 위진시대의 정치철학의 근본과제: 자연과 명교의 관계

동아시아 철학의 핵심과제는 ‘天’과 ‘人’의 관계를 어떻게 해명할 것인가 하는 것이었다. 양자의 관계를 구체적인 문제로 언표한 사람은 사마천이다. 사마천은 『한서』 「사마천전」에서 “하늘과 사람의 관계를 탐구하고 옛날과 지금의 변화에 통달하여 한 학파의 말을 이룬다”(究天人之際, 通古今之變, 成一

13) 郭慶藩, 「知北遊注」, 764. “自然即物之自爾耳.”

14) 郭慶藩, 「逍遙遊注」, 20. “天地以萬物爲體, 而萬物必以自然爲正, 自然者, 不爲而自然者也.”

家之言.)고 하여, 세계와 인간의 관계를 탐구하는 것이 역사가의 사명이자 사상가의 과제라고 강조하였다. 또한 위진현학자 何晏은 王弼을 ‘天人之際’를 함께 말할 수 있는 인물이라고 극찬하였다.¹⁵⁾

동아시아 철학은 천과 인의 관계를 어떻게 설정할 것인가 하는 주제곡을 둘러싸고 이루어진 한 편의 교향악이라고 할 수 있다. 각 시대의 흐름에 따라 양자의 관계를 달리 설정하는 것은 변주곡에 해당한다. 은대의 ‘上帝’와 ‘人’의 관계, 주대의 ‘천’(昊天上帝)과 ‘인’의 관계, 선진의 ‘천’(天道)과 ‘인’(人道)의 관계, 한대의 동중서의 ‘천인감응론’의 관계와 『회남자』의 ‘천도’와 ‘인사’의 관계, 위진 현학의 ‘자연’과 ‘명교’의 관계, 송대 성리학의 ‘천리’와 ‘인욕’의 관계 등이다.

위진현학의 시대적 과제는 ‘자연’과 ‘명교’의 관계를 어떻게 조화시킬 수 있는가 하는 것이다. 자연은 우주만물의 자연적 존재방식과 변화방식을 뜻하고, 명교는 이름에 맞는 직분을 규정하여 사회적 인간관계를 조정하고 통제하려는 도덕규범과 정치제도 등을 총칭하는 것이다. 위진현학이 우주만물의 자연질서를 문제로 제기한 것은 결국 도덕교화를 추구할 수 있는 정치질서를 정초하기 위해서다. 위진현학자들은 자연에 대한 이해방식을 달리하였기에 서로 다른 정치이론을 이끌어낸다.

정시현학의 왕필은 자연의 관점에서 정치의 존재근거를 마련하려고 하였다. 왕필에서 자연질서와 정치질서는 뿌리와 줄기, 어미와 자식의 관계를 지닌다. 왕필은 도가의 무위정치론을 전제로 삼아 유가의 유위정치론을 하나로 결합하려고 시도한다. 그는 군주와 신하의 등급제도, 존비귀천의 신분질서 등의 정치제도가 구비되기 이전에는 통치자가 적극적인 유위정치를 통해 자연에 따른 합리적인 정치질서를 건립하는데 주력해야 한다고 본다. 그러나 정치제도가 완비되면, 통치자는 다시 무위정책으로 돌아가야 한다는 것이다.

왕필의 정치원칙은 근원적으로 무위정치이다. 왕필에서 모든 사물은 그 자

15) 徐震堦, 『世說新語校箋』(香港:中華書局, 1987), 106. “若斯人, 可與說天人之際矣!”

체 안에 자연의 자기 조절능력을 지니고 있기 때문에 통치자가 사욕을 지니고 외적 강제수단을 동원하지 않는다면 이상적 정치질서가 구현될 수 있다. 왕필의 정치철학의 목표는 정치제도의 유지와 존속에 있는 것이 아니라, 자연질서에 따르는 진정한 무위정치의 복원에 있다. 문제는 왕필이 자연질서와 정치질서를 어미와 자식의 관계로 보았기 때문에 자연질서에서 생성된 정치질서는 필연적으로 그 모태와 분리될 수밖에 없는 異化의 숙명을 지니고 있다는 점이다.

혜강과 완적을 비롯한 죽림현학자들은 자연질서와 정치질서를 이원화한다. 혜강은 “명교를 초월하여 자연으로 회귀하자”(越名教而任自然)¹⁶라는 명제에 입각하여, 자연질서로부터 이탈된 허구적 도덕질서와 정치질서를 강하게 부정한다. 특히 완적은 현실정치가 왜곡되고 변질되는 이유를 군주제도의 폐단에서 비롯된다고 지적하면서 군주도 없고 신하도 없던 태고의 이상세계로의 복귀를 주장한다.

왕필을 비롯한 귀무론자들의 한계점을 지적하고 비판한 것은 배위의 송유론이다. 배위는 당시의 도덕질서의 붕괴원인을 현실정치에서 찾지 않고 귀무론에서 비롯되는 것으로 규정한다. 배위가 보기에 귀무론은 치명적인 약점을 지니고 있다. 왜냐하면 아무 것도 없는 것을 존귀하게 여기는 귀무론은 인간 사회의 도덕질서와 정치질서를 포함하는 모든 유형의 사물을 부정하는 극단적인 차원에 이를 수도 있기 때문이다.

배위는 “유를 천시하면 반드시 형체를 도외시하고, 형체를 도외시하면 반드시 제도를 버리며, 제도를 버리면 반드시 방비를 소홀히 하며, 방비를 소홀히 하면 반드시 예를 잊어버린다. 예의와 제도가 존재하지 않으면, 정치를 시행할 수 없다”¹⁷고 하여, 유를 경시하는 것은 도덕규범과 정치제도를 등한시

16) 殷翺·郭全芝, 『嵇康執注』(合肥:黃山書社, 1986), 231.

17) 中國社會科學院哲學研究所中國哲學史研究室編, 앞의 책, 330. “賤有則必外形, 外形則必遺制, 遺制則必忽防, 忽防則必忘禮. 禮制弗存, 則無以爲政矣.”

하는 것이라고 비판한다. 그러나 배위의 승유론은 개별사물의 독자적 변화근거를 확보하지 못함으로써 자연질서와 정치질서의 관계를 하나로 융합하는데 실패했다.

그렇다면 곽상은 위진시대 정치철학의 근본과제였던 자연과 명교의 관계를 독화와 현명의 자연철학에 입각하여 어떻게 해명하는 것일까?

IV. 곽상의 정치철학: 자연본성과 정치질서의 관계

왕필의 귀무론은 자연질서와 정치질서를 본말관계와 모자관계로 규명하기 때문에 양자는 서로 다른 것이어서 일체가 될 수 없는 모순관계를 이룬다. 죽림현학의 헤강과 완적은 이상적 자연질서에 착안하여 현실적 정치의 허위성과 작위성을 비판하였다. 자연질서와 정치질서의 구분점에 착안한 것이다. 배위의 승유론은 자연질서와 정치질서를 서로 일치된 것으로 보기는 했지만, 무와 유의 관계에 대한 자연철학의 이론적 한계로 인해 그 양자의 관계를 원만하게 융합하지 못했다.

곽상은 위진현학의 자연질서와 정치질서에 대한 모든 성과를 종합하여 자기 나름의 정교한 정치철학의 체계를 확립하려고 한다. 곽상의 정치철학에서 가장 중요한 범주는 자연이다. 자연은 인간사회를 포함한 우주만물의 전일적 질서와 조화를 설명하는 범주이다. 곽상은 우주만물의 자연질서뿐만 아니라 인간의 자아질서와 사회의 정치질서도 다른 사람이나 사물과의 통일적 관계망 속에서 독자적으로 변화한다고 강조한다. 그는 “뜻으로는 형체와 가르침만을 다할 뿐이니, 내가 현묘한 합치 속에서 독자적으로 변화하는 것을 어찌 알리오!”¹⁸⁾라고 반문하면서, 인간을 개체성과 공동체성의 전일적 관계 속에서 살아가는 자연의 존재임을 분명히 한다. 또한 곽상이 「장자서」에서 제시한 “神器獨化于玄冥之境”은 천하의 정치질서가 공동체 구성원 사이의 통일적 관

18) 郭慶藩, 「徐无鬼注」, 863. “意盡形教, 豈知我之獨化於玄冥之境哉!”

계 속에서 자연스럽게 드러나는 것을 뜻한다.

곽상에서 우주의 자연과 인간의 본성과 사회의 정치는 같은 사실을 다르게 표현한 것에 지나지 않는다. 이 세 가지는 모두 개체의 독자성과 전체의 통일성이라는 이중적 관계구조와 전일적 개방지평을 동시에 지니고 있기 때문이다. 개인의 자기관계를 통해 드러나는 자연이 인간의 자연본성이고, 개인과 사회의 관계를 통해 드러나는 자연이 정치질서이다. 인간의 자연본성과 사회의 정치제도는 모두 개체성과 전체성의 이중구조를 지닌 것으로 끊임없이 변화하는 개방적 지평 속에서 자연스럽게 드러난다.

모든 사물들은 자연스럽게 얻게 된 각각의 본성이 있다. “천성으로 받은 것은 각기 본분이 있어 도망갈 수도 없고 더할 수도 없다.”¹⁹⁾ 곽상은 “사물마다 본성이 있고 본성마다 한계가 있는 것은 수명과 지력의 경우와 같은 것이니, 어찌 까치발로 바란다고 미칠 수 있으리오!”²⁰⁾라고 하여, 모든 사물은 저마다 서로 다른 본성을 지니고 있을 뿐만 아니라 그 개성에는 한계가 있기 마련이라고 한다. ‘性分’이 그것이다. 성분은 모든 사물이 타고나는 본성의 차이와 구분을 뜻한다. 예컨대, 솔개는 푸른 하늘을 자유로이 날아다닐 수 있지만 물고기는 하늘을 날 수 없고, 물고기는 물 속에서 자유롭게 헤엄칠 수 있지만 원숭이는 물 속에선 살 수 없다. 사물들은 저마다 타고난 본성이 다른 것이다.

곽상은 모든 사물 사이의 개성의 차이를 인정한다. 그러나 모든 사물들이 제 본성에 자족할 수 있다면, 사물들 사이의 차별과 구별에 관계없이 모두가 자유롭게 살 수 있다.

진실로 제 본성에 만족한다면, 대붕이라고 해서 스스로 작은 새보다 귀하게 여길 것이 없고 작은 새라고 해서 천연의 뜻을 부러워할 필요가 없으니, 영예와 바람이 남음이 있게 된다. 그러므로 크고 작음이 비록 다르지만, 소요는 한가지이다.²¹⁾

19) 郭慶藩, 『養生主注』, 128. “天性所受, 各有本分, 不可逃, 亦不可加.”

20) 郭慶藩, 『逍遙遊注』, 11. “物各有性, 性各有極, 皆如年知, 豈跂尚之所及哉!”

대저 형체로 서로 대조한다면, 태산은 가을 터럭보다 크다. 만약 각기 제 본성에 따라 사물마다 그 한계에 합치한다면, 형체가 큰 것도 남음이 있다고 여기지 않고 형체가 작은 것도 모자란다고 여기지 않는다. 진실로 제 본성에 만족한다면, 가을 터럭도 그 작음을 작게 여기지 않고 태산도 그 큼을 크게 여기지 않는다. 만약 본성의 만족함을 큰 것으로 여기면 천하가 족히 가을 터럭보다 더한 것이 없고, 본성의 만족함을 크게 여기지 않는다면 비록 태산이라도 작다고 말할 수 있다.²²⁾

형체를 가지고 비교한다면, 태산은 당연히 가을 짐승의 터럭보다 크다. 하지만 태산과 가을 짐승의 터럭이 각기 제 본성에 만족한다면, 태산이 더 크다고 할 수도 없고 가을 짐승의 터럭이 더 작다고 할 수도 없다. 모든 사물의 개성의 차이는 동시에 다른 사물이나 사람과 하나로 소통하고 합치될 수 있는 공동체성의 근거가 될 수 있다. 각 사물이 주어진 자신의 본성에 자족하여 자타를 이분화하는 대상적 욕망과 지식을 버릴 수만 있다면, 사물 사이의 차별성과 우열성이 없어지기 때문이다.

모든 사물이 그런 것처럼, 인간의 자연본성 안에도 개인의 독자적 본성과 전체의 통일적 본성이 동시에 들어 있다. 개별적 본성으로의 ‘성분’과 공동체적 본성으로서의 ‘명극’이 바로 그것이다. ‘冥極’²³⁾은 개체의 한계성 속에서 발현되는 주객일체의 본성을 말한다. 개체가 자신이 지닌 자연본성과 합치하여 자타의 이분법적 차별과 구별을 잃어버리는 무심의 경지를 뜻한다.²⁴⁾ 따라서 인간이 자신의 본성에 만족할 수 있다면, 누구라도 개체의 자유 속에서 공동체의 평등을 동시에 실현할 수 있다.

21) 郭慶藩, 『逍遙遊注』, 9. “苟足於其性, 則雖大鵬無以自貴於小鳥, 小鳥無羨於天池, 而榮願有餘矣. 故小大雖殊, 逍遙一也.”

22) 郭慶藩, 『齊物論注』, 81. “夫以形相對, 則大山大於秋豪也. 若各據其性分, 物冥其極, 則形大未爲有餘, 形小不爲不足. 苟各足於其性, 則秋毫獨小其小而大山不獨大其大矣. 若以性足爲大, 則天下之足未有過於秋毫也; 若性足者非大, 則雖大山亦可稱小矣.”

23) 郭慶藩, 『養生主注』, 115. “冥極者, 任其至分, 而無毫銖之加.”

24) 王曉毅, 『郭象評傳』(南京:南京大學出版社, 2006), 158-159.

곽상은 인간의 본성을 독화와 현명의 이중구조와 개방지평으로 파악한 뒤 인간의 본성과 사회의 정치성의 관계를 중심으로 자신의 독특한 정치이론을 펼친다.

남종과 여종의 재주를 지니고서 남종과 여종의 임무에 안주하지 못하는 것은 잘못이다. 그러므로 군신의 상하와 수족의 내외는 곧 천리의 자연임을 알 수 있으니, 어찌 진실로 사람이 한 것이리오!……시대가 현명하다고 여기는 자는 군주가 되고 재주가 세상에 부응하지 못하는 자는 신하가 된다. 이는 하늘과 땅이 저절로 높고 낮으며 머리와 발이 저절로 위와 아래에 있는 것과 같으니, 어찌 대신할 수 있으리오!²⁵⁾

군신 사이의 등급관계와 빈부귀천의 신분질서는 天地의 높음과 낮음이나 手足의 위와 아래의 관계처럼 서로 분리되어 있으면서도 서로 연결되어 있는 것으로 자연변화의 역동적 산물이다. 왜냐하면 군주 전제제도의 위계질서는 인간의 자연본성의 차이와 구분에서 비롯되는 것이기 때문이다.

하지만 모든 사물이 날마다 변화하는 것처럼, 인간사회의 도덕규범이나 정치제도 등도 고정적으로 불변하는 실체가 아니기 때문에 그 시대의 흐름에 맞게 변화되어야 한다. 즉 “대저 선왕의 전례는 시대의 용도에 따른 것이니, 시대가 지났는데도 버리지 않으면 백성의 요괴가 된다. 이것이 교정과 모방이 일어나는 실마리가 된다.”²⁶⁾ 또한 곽상은 “성인을 본받는다는 것은 그 자취를 본받는 것이다. 대저 자취란 이미 지나간 사물이어서 변화에 적응하는 도구가 아니거늘, 어찌 숭상하여 고집할 필요가 있으리오!”²⁷⁾라고 하여, 시대의 조건

25) 郭慶藩, 「齊物論注」, 58. “臣妾之才, 而不安臣妾之任, 則失矣. 故知君臣上下, 手足內外, 乃天理自然, 豈眞人之所爲哉!……夫時之所賢者爲君, 才不應世者爲臣. 若天之自高, 地之自卑, 手自在上, 足自居下, 豈有遞哉!”

26) 郭慶藩, 「天運注」, 513. “夫先王典禮, 所以適時用也. 時過而不棄, 卽爲民妖, 所以興矯效之端也.”

27) 郭慶藩, 「法箴注」, 344. “法聖人者, 法其迹耳. 夫迹者, 已去之物, 非應變之具也, 奚足尚而

에 맞게 새로운 정책과 제도를 입안하는 것은 자연의 변화에 따르는 것이라고 한다.

전제 군주정치에서 모든 권력은 군주 개인에 집중되었기 때문에 전제권력의 남용과 오용은 불가피한 현실이다. 곽상은 전제 군주제도의 폐단을 이렇게 지적한다. “무릇 사람에게 군림하는 자는 움직임에 반드시 사람을 타기 마련이다. 한 번 성내면 앞드린 시체에서 피가 흘러내리고, 한 번 기뻐하면 고관이 길을 메운다. 그러므로 사람에게 군림하는 자가 나라를 썸에 가버이 해서는 안 된다.”²⁸⁾ 하지만 곽상은 군주제도의 현실적 필요성을 다음과 같이 인정한다.

천 사람이 모임에 한 사람으로 군주를 삼지 않는다면, 어지럽지 않으면 흩어진다. 또한 현자가 많다고 해서 군주가 많을 수 없고, 현자가 없다고 해서 군주가 없을 수 없다. 그것은 하늘과 사람의 도이니, 반드시 지극히 마땅한 것이다.²⁹⁾

중국 봉건사회에서 전제 군주제도는 피할 수 없는 숙명적 조건이었다. 군주제도에 여러 가지 문제점이 많은 것은 사실이다. 하지만 통일적 군주가 없다면 천하의 만 백성이 독자적으로 활동할 수 있는 기반을 잃기 때문에 현실정치가 파국의 상태에 이를 수도 있다. 곽상이 보기에 군주제도는 인위적으로 만든 것이 아니라, 하늘과 사람의 도로써 지극히 마땅한 인간사회의 정치질서이다.

자기와 천하는 서로 따라서 이루어지는 것이다. 지금 자기 한 사람으로 천하를 전제한다면, 천하가 막힐 것이니 자기인들 어찌 통할 수 있으리요!³⁰⁾

執之哉!”

- 28) 郭慶藩, 「人間世注」, 132. “夫君人者, 動必乘人, 一怒則伏尸流血, 一喜則軒冕塞路. 故君人者之用國, 不可輕之也.”
- 29) 郭慶藩, 「人間世注」, 156. “千人聚, 不以一人爲主, 不亂則散. 故多賢不可以多君, 無賢不可以無君, 此天人之道, 必至之宜.”
- 30) 郭慶藩, 「在宥注」, 394. “己與天下, 相因而成者也. 今以一己而專制天下, 則天下塞矣, 己

전제 군주제도의 꽃은 통치권력의 정점에 있는 군주이다. 군주 개인과 천하의 정치질서는 서로 따라서 이루어지는 상호 보완적 관계로 맞물려 있다. 따라서 군주가 모든 일을 독단적으로 처리할 경우 천하의 정치질서의 소통과 연대가 이루어지지 않을 뿐만 아니라 자기 자신조차도 막히어 통할 수 없게 된다.

대저 큰 근심은 자아를 잃어버리는 데 있다.³¹⁾

대저 사물의 형체와 본성은 무엇 때문에 잃게 되는가? 모두 군주가 요동시키기 때문에 이런 근심에 이르게 되는 것이다.³²⁾

우주만물의 자연적 질서와 화해가 파괴될 수밖에 없는 것은 두 가지 원인 때문이다. 하나는 인간이 자신의 본성을 상실하여 자기 본성 밖의 외물을 부러워하고 갈구함으로써 자타의 갈등과 대립을 빚기 때문이다. 다른 하나는 군주가 독단적인 유위정치를 시행함으로써 신민들로 하여금 본성을 상실하게 하고 천하의 전일적 화해의 관계망을 파괴하기 때문이다.³³⁾

그렇다면 이상적 군주정치란 어떤 정치인가? 그리고 이상적 군주의 정치적 역할은 어디에 있는가? 박상은 군주의 내적 본성과 외적 치적의 관계를 ‘所以迹’과 ‘迹’의 관계로 설명한다.

자취를 이루는 까닭은 참된 본성이다. 무릇 참된 본성에 내맡기는 것은 그 자취이니, 곧 육경이다.³⁴⁾

豈通哉!”

31) 郭慶藩, 『法筌注』, 356-357. “夫天下之大患者, 在失我也.”

32) 郭慶藩, 『則陽注』, 903. “夫物之形性何爲而失哉? 皆由人君撓之以至斯患耳.”

33) 余敦康, 『魏晉玄學史』(北京:北京大學出版社, 2004), 366.

34) 郭慶藩, 『天運注』, 532. “所以迹者, 眞性也. 夫任物之眞性者, 其迹則六經也.”

‘소이적’은 정치적 성과와 업적이 이루어지는 근거인 군주의 내적 자연본성을 말하고, ‘적’은 자취로서 군주의 외적 치세작용을 말한다. 여기서 ‘육경’은 고대의 聖王이 남긴 정치적 활동과 업적을 기록한 것을 말한다. 이는 인간의 내적 자연본성과 외적 정치질서가 따로 있는 것은 아니라는 뜻이다.

곽상은 “무심이 저절로 변화하는데 내맡기는 사람이라야 응당 제왕이 된다”³⁵⁾고 하여, 모든 사물이 저절로 그러하게 변화하는 것에 내맡길 수 있는 사람이라야 군주의 자격이 있다고 한다. 군주는 자아가 따로 없는 무심한 상태에서 이항대립의 차별성이 없기 때문에 어떤 사람이나 사물과도 소통과 연대를 이룰 수 있다.³⁶⁾ 군주의 역할과 공적은 신하와 백성을 비롯한 모든 사물이 저마다 제 본성에 만족하여 자유롭게 살아갈 수 있는 터전을 마련하는데 있다.

천하에 현명한 군왕이 없다면, 아무도 자득할 수 없다. 자득할 수 있게 하는 것은 실로 현명한 군왕의 공덕이다. 그러나 공덕은 무위에 있으니, 도리어 천하에 내맡긴다. 천하가 모두 스스로 맡을 수 있다. 그러므로 현명한 군왕의 공덕이 아닌 것처럼 보인다.³⁷⁾

현명한 군주는 엄중한 형벌이나 가혹한 통치를 행하는 것이 아니라, 무위정치를 시행하여 모든 사람이 제각기 자신의 정치적 임무를 독자적으로 처리할 수 있게 해주는 통일적 역할을 해준다. 따라서 군주와 신민은 현명과 독화의 관계에 있다.

무위란 조용히 침묵한다는 말이 아니다. 단지 각자 스스로 하도록 맡겨두면, 성명이

35) 郭慶藩, 「應帝王注」, 287. “無心而任乎自化者, 應爲帝王也.”

36) 劉澤華主編, 『中國政治思想史: 魏晉南北朝卷』(杭州: 浙江人民出版社, 1996), 507.

37) 郭慶藩, 「應帝王注」, 296. “天下若無明主, 則莫能自得. 令之自得, 實明王之功也. 然功在無爲而還任天下. 天下皆得自任, 故似非明王之功.”

편안하게 된다.³⁸⁾

성왕을 귀하게 여기는 것은 그 다스릴 수 있는 것을 귀하게 여기는 것이 아니다. 그 함이 없이 사물이 스스로 하도록 내맡기는 것을 귀하게 여기는 것이다.³⁹⁾

無爲政治란 아무 것도 하지 않는 無爲徒食의 정치를 말하는 것이 아니다. 신하와 천하 사람들이 각자 자기의 일을 독자적으로 완수할 수 있도록, 군주가 “하지 않는 것으로 하며”⁴⁰⁾ 다스리는 것 없이 다스리는 것을 말한다. 군주의 無爲(不爲)와 不治의 정치는 신하와 천하 사람들이 각자 自爲와 自治를 행할 수 있게 해준다.

무릇 천하를 다스릴 수 있는 것은 천하를 다스리지 않는 것이다. 그러므로 요는 다스리지 않는 것으로 다스렸으니, 다스려서 다스린 것이 아니다.⁴¹⁾

이는 모두 자득의 장에 놓이면, 다스리지 않아도 저절로 다스려진다는 것을 말한다.⁴²⁾

군주의 정치는 무위정치를 통해 다스리는 것 없이 다스려 신민이 독자적으로 다스리는 자치를 목표를 삼는다. 군주정치의 핵심은 군주가 “비록 천하를 소유하고 있더라도 모두 백관에 기탁하고 만물에 맡기어 관여하지 않”⁴³⁾고 신민이 스스로 다스릴 수 있도록 내버려두는 데 있다. 따라서 군주와 신민은

38) 郭慶藩, 「在有注」, 369. “無爲者, 非拱默之謂也, 直各任其自爲, 則性命安矣.”

39) 郭慶藩, 「在有注」, 364. “所貴聖王者, 非貴能治也, 貴其無爲而任物之自爲也.”

40) 郭慶藩, 「逍遙遊注」, 32. “常以不爲爲之耳.”

41) 郭慶藩, 「逍遙遊注」, 24. “夫能令天下治, 不治天下者也. 故堯以不治治之, 非治之而治者也.”

42) 郭慶藩, 「應帝王注」, 293. “言皆放之自得之場, 則不治而自治也.”

43) 郭慶藩, 「山木注」, 675. “雖有天下, 皆寄之百官, 委之萬物而不與焉.”

비록 지배자와 피지배자의 신분관계를 맺고 있지만, 정치활동의 측면에서 신민은 제 본성에 의거해 독자적인 자치의 활동을 수행한다.

V. 곽상의 정치철학의 함의

곽상은 개체와 전체의 관계를 중심으로 자연과 본성과 제도가 따로 또 함께 어우러지는 정치철학을 구축하였다. 그는 자연과 인성과 정치를 하나로 융합함으로써 모든 생명이 개체의 독자성과 공동체의 평등성을 함께 누릴 수 있는 전일적 정치질서를 지향하였다. 그렇다면 곽상의 정치철학은 어떤 의미를 지니고 있는가?

첫째, 곽상은 모든 생성과 변화의 실체적 근거를 부인하고, 자연질서의 합리적 근거 속에서 정치질서의 새로운 정당성을 모색한다. 곽상이 우주만물의 외재적 원인성과 인과관계를 부정한 것은 각개 사물이 독자적으로 생겨나고 변화할 수 있는 원동력을 현존하는 사물 그 자체에서 찾기 위해서다. 독화와 현명의 자연철학이 그것이다. 곽상의 자연철학은 우주만물의 전일적 질서와 조화 속에서 개체의 독자적 자유와 공동체의 연대를 동시에 확보하기 위한 정치철학의 이론적 기초이다.

둘째, 곽상의 정치철학은 자연질서와 정치질서의 전일적 관계를 논증하려는 것이다. 이는 위진시대의 자연과 명교의 관계에 대한 논쟁에 중지부를 찍고 현실정치와는 판연하게 구별되는 이상정치의 참모습을 제시하려는 것이다. 곽상에서 자연질서와 정치질서는 둘이면서 하나이고 하나이면서 둘인 묘한 관계에 있다. 정치질서는 모두 누가 그렇게 되도록 시키지 않아도 저절로 그러하게 발현하는 자연질서 그 자체이다.

자연질서와 정치질서는 똑같이 개체의 독화성과 전체의 현명성이라는 이중구조와 개방지평을 동시에 지니고 있다. 다만 양자가 서로 다른 것은 자연질서가 우주만물 사이의 관계 속에서 이루어지는 것이라면, 정치질서는 인간과

인간의 사회적 관계 속에서 이루어진다는 점이다. 따라서 정치질서는 자연질서의 외적 표현이고, 자연질서는 정치질서의 내적 본질이다. 자연질서와 정치질서는 결국 내적 본질과 외적 작용이란 측면에서 하나도 아니고 둘도 아닌 이중적 관계구조를 지니고 있다.

셋째, 광상은 자연철학에 근거하여 자연본성과 정치질서가 하나로 통섭되는 정치철학을 구축하고자 한다. 모든 사람의 본성은 차이와 구분이 있다. 하지만 인간이 자신의 본성에 만족하여 자족한 상태에 이르면, 개성의 차이에도 불구하고 다른 사람과 통일적 관계성 속에서 독자적인 자유를 누릴 수 있다. 이렇듯 인간의 본성에는 개체의 개체성과 전체의 공동체성이 동시에 내재되어 있기 때문에 인간이 자기본성에 순응하여 자족할 수 있다면, 자아의 개별성 속에서 사회의 공동체성을 동시에 확보할 수 있다. 광상은 이런 양가적 본성을 지닌 이상적 인간으로 군주를 제시한다.

군주가 사회를 통치하는 것은 인간을 포함한 모든 사물이 제각기 자신의 자연본성에 자족하여 자유롭게 살 수 있는 정치질서를 만들기 위한 것이다. 광상은 이런 정치를 ‘다스리는 것 없이 다스리는 정치’(不治治之)로 규정한다. 이는 정치의 주체와 객체를 이분화하지 않는 무위의 정치를 말한다. 무위의 정치란 아무 것도 하지 않는 다스림이 아니라 군주가 신민의 본성을 자신의 본성으로 삼아 모든 신민이 독자적으로 다스릴 수 있는 자치의 전제조건을 말한다. 신민은 바로 이런 군주의 무위의 통치에 입각하여 자발적인 정치를 행할 수 있다.

넷째, 광상의 정치철학은 궁극적으로 우주의 자연과 개인의 자유와 정치의 자치를 따로 또 하나로 통합하려는 것이다. 그런데 주목해야 할 것은 광상이 말하는 개인의 자유는 결코 개인의 고립적 자유를 말하는 것이 아니라, 우주 만물의 통일성과 인간사회의 공동체성을 기본전제로 깔고 있는 관계성 속의 자유라는 점이다. 따라서 광상이 말하는 이런 이상정치가 구현되기 위해서는 무엇보다 먼저 정치의 구성원인 군주와 신민이 모두 자타를 둘로 가르는 대

상적 사유를 제거해야 한다. 여기에는 공동체 구성원의 주객일체의 수양론을 강조하는 곽상의 정치철학의 특성이 내재되어 있다.

다섯째, 곽상의 정치철학은 전제 군주정치에서 가장 합리적인 정책결정과 동시에 가장 이상적인 통치예술을 구사할 수 있는 이상적 군주상을 모색하기 위한 것이다.⁴⁴⁾ 그러나 곽상이 생존한 시기는 무능하기 짝이 없던 어리석은 서진의 2대 황제인 惠帝가 등장하고 제후 왕끼리 황제 자리를 두고 골육상잔을 벌이는 ‘팔왕의 난’(291-306)이 일어났다. 그러니 곽상이 아무리 자연과 자유와 자치를 통섭하려는 정치이상을 품었다고 할지라도, 현실정치에서 그 꿈은 물거품이 될 수밖에 없었다.

여섯째, 곽상은 우주만물의 자연질서처럼 인간사회의 정치질서도 끊임없이 변화하는 역동적 과정에 있기 때문에 시대의 흐름과 정치적 상황에 따라 마땅히 바뀌어야 한다는 사실을 강조한다. 문제는 곽상이 모든 사회적 제도와 위계질서를 자연적인 것인 것으로 옹호하고 있기 때문에 현실의 부조리하고 불합리한 정치질서조차도 이론적으로 합리화하고 정당화하는 위험성을 지니고 있다는 사실이다.⁴⁵⁾

<접수일: 2010. 4. 28, 심사일: 2010. 5. 9, 게재확정일: 2010. 5. 20>

44) 余敦康, 앞의 책, 373.

45) 김용수, “‘자연’·‘명교’ 논쟁을 통해 본 도가적 합리성”(『동양철학』 제21집, 한국동양철학회, 2004), 183-184.

국문초록

곽상의 정치철학 자연과 자유와 자치

원 정 근

이 글은 곽상이 어떻게 자연과 본성과 정치를 하나로 융합하고 있는가를 살펴보는 데 그 목적이 있다. 우리는 네 가지 관점에 초점을 맞추어 논의를 진행하려고 한다. 첫째, 곽상의 정치철학의 이론적 기초를 ‘獨化’와 ‘玄冥’의 자연철학을 중심으로 논의하려고 한다. 둘째, 위진시대의 정치철학의 근본과제였던 ‘自然’과 ‘名教’의 문제를 자연과 정치의 관계를 중심으로 살펴보려고 한다. 셋째, 곽상의 정치철학을 자연본성과 정치질서의 관계를 중심으로 해명하려고 한다. 넷째, 곽상의 정치철학의 함의가 어디에 있는가를 검토하려고 한다. 그리하여 우리는 곽상의 정치철학의 궁극적 핵심이 자연과 자유와 자치가 따로 또 같이 구현되는 이상세계를 지향하는 데 있음을 제시하려고 한다.

독문초록

Die politische Philosophie von Guo Xiang Spontaneität, Freiheit und Selbstverwaltung

Won, jeong-keun

Die vorliegende Arbeit zielt darauf, zu untersuchen, wie die politische Philosophie von Guo Xiang die Spontaneität, die Eigenschaft der Natur und die Politik zu einem vereint. Wir wollen das Thema unter folgenden vier Aspekten behandeln:

Erstens wird die theoretische Grundlage der politischen Philosophie von Guo Xiang in bezug auf die naturphilosophischen Begriffe wie ‚Selbst-Umwandlung‘ und ‚Tief- dunkler Zustand‘ erörtert.

Zweitens werden die Begriffe ‚Spontaneität‘ und ‚Konfuzianistischer ethischer Kodex‘, die während der Wei- und Jin-Dynastie den zentralen Streitpunkt in der politischen Philosophie bildeten, unter dem Aspekt des Verhältnisses zwischen der Naturordnung und der politischen Ordnung betrachtet.

Drittens wird die politische Philosophie von Guo Xiang unter dem Aspekt der Eigenschaft der Natur und der politischen Ordnung in Betracht gezogen.

Viertens wird die politische Philosophie von Guo Xiang als Ganzes zusammengeführt, wobei die folgende Schlussfolgerung gezogen werden soll: Die politischen Philosophie von Guo Xiang zielt in ihrem Kern auf eine ideale Welt, in der die Spontaneität, die Freiheit und die Selbstverwaltung verwirklicht werden.

관련어: Spontaneität, Freiheit, Selbstverwaltung

참고문헌

- 정세근. 1996. 『제도과 본성:현학이란 무엇인가』. 서울: 철학과 현실사.
- 김용수. 2004. “‘자연’·‘명교’ 논쟁을 통해 본 도가적 합리성.” 『동양철학』 제 21집.
- 서대원. 2002. “왕필과 곽상의 자연관과 사회관의 연구.” 『철학사상』 제14호.
- 원정근. 1994. “위진 철학에서 ‘무’와 ‘유’의 논쟁.” 서울: 예문서원.
- _____. 1993. “위진 현학에서 ‘자연’과 ‘명교’의 논쟁.” 『철학』 제40집.
- _____. 2006. “배위의 『승유론』, 무엇이 문제인가.” 『도교문화연구』 제25권.
- 郭慶藩. 1982. 『莊子集釋』. 北京:中華書局.
- 樓宇烈. 1983. 『老子·周易王弼校釋』. 臺北:華正書局.
- 徐震堦. 1983. 『世說新語校箋』. 港港:中華書局.
- 康中乾. 2003. 『有無之辨-魏晉玄學本體論思想再解讀』. 北京:人民出版社.
- _____. 2008. 『魏晉玄學』. 北京:人民出版社.
- 楊立華. 2010. 『郭象《莊子注》研究』. 北京:北京大學出版社.
- 余敦康. 2004. 『魏晉玄學史』. 北京:北京大學出版社.
- 殷翔·郭全芝. 1986. 『嵇康執注』. 合肥:黃山書社.
- 王曉毅. 2006. 『郭象評傳』. 南京:南京大學出版社.
- 中國社會科學院哲學研究所中國哲學史研究室編. 1990. 『中國哲學史資料選集:魏晉隋唐之部』. 北京:中華書局.
- 劉澤華主編. 1996. 『中國政治思想史:魏晉南北朝卷』. 杭州:浙江人民出版社.
- 韓國良. 2009. 『道體·心體·審美』. 北京:中華書局.