하게 할 것입니다. 또 북청이북의 한 곳에 여진문자에 익숙한 자 1인을 교훈으로 정하고 연소하며 총명한 자 10인을 선택하여 날마다 채업(采業)하게 할 것이며, 서울에 머물러 있는 자 6인 가운데 결원이 생기면 감사로 하여금 재주를 시험하여 서울로 보내어 결원을 보충하게 할 것입니다.²⁵⁾

황희 스스로가 중국어에 능통하여 여러 외교 활동을 활발하게 수행한터라, 그는 누구보다 외국어의 필요성을 절실하게 느꼈을 것이다. 그러나 당대는 역관에 대한 처우가 매우 낮았으며, 회화 위주의 실용외국어 교육이 제대로 수행되지 않는 문제점이 있었다. 황희는 이를 지적하고, 소소한 얘기까지 중국어를 쓰도록 하여 실용외국어의 실질적 교육을 주장하였다. 더 나아가 한족뿐만 아니라 여진족의 문자까지도 교육할 필요성을 논의하기도 하였다. 위와 같이 그의 교육정책은 매우 실질적이고 구체적이며 시대를 초월하여 선진적인 것임을 알 수 있다.

4. 21세기 바람직한 인간상

현대사회는 ‘경제’가 중요한 위치를 점하는 시대로, 경제가치가 모든 가치의 우위에 있다고 볼 수 있다. 이는 개인과 가정 그리고 사회, 국가, 국제관계를 막론하고 보편적인 현상으로 우리사회도 60년대 이후 경제개발이 시작되면서 돈의 위력과 가치를 깨닫고 경제추구에 전념해 왔다. 정부의 주도하에 이루어진 경제개발은 국가의 발전뿐만 아니라 경제력을 획기적으로 향상시켜 오늘에 이르렀다. 가난이라는 절대빈곤을 벗어났고 비록 상대적인 빈부의 격차는 있지만 물질적 풍요를 체감하게 되었다. 또 개인이나 국제관계에서는 경제의 중요성이 강조되었고 저마다 부의 축적을 위해 노력하게 되었다. 그 결과 개인적으로나 국가적으로 경제적 측면에서 성공한 것은 틀림없고 물질적 풍요 속에 살고 있다. 또한 4차 산업혁명을 이야기 하고 있는 지금, 과거 어느 시대보다 인간에게 안락하고 편안한 생활을 가능하게 해주었다. 과학기술의 발달과 경제 발달로 100세 시대라는 말이 유행이 될 정도로 평균수명은 점차 늘어가고 물질적으로 풍요로운 삶을 영위하게 된 것은 현대사회의 장점이라고 할 수 있다. 그러나 그 이면에는 지나친 경쟁주의와 물질 만능주의의 부작용으로 현대사회의 많은 폐단이 일반화 되어 있는 실정이다. 오늘날 우리는 패륜범죄, 혐오현상, 아동학대, 공직자들의 부정부패, 사회지도층 및 자제들의 마약사건 등 여러 병리현상들이 비일비재하게 일어나고 있다. 이는 물질과 경쟁만을 중시하다 보니 정신적 가치의 중요성을 망각하게 된 정신적 위기

25) 『방촌황희선생문집』, 권4, 別集, 二, 「女眞文字의 學業을 권장하기를 청하는 狀啓」, 135쪽.

이자 도덕적 위기이며 올바른 교육의 부재에서 온 것이라고 볼 수 있다.

유학은 무엇보다 인간을 중요시 하고 인간의 가치를 존중하는데 그 특징이 있다. 유학의 이러한 특성이야 말로 유학이 시대와 공간을 뛰어넘어 세계인의 보편적 가치로 존중받아야 할 충분한 이유가 된다. 유학이 인(仁)을 최고의 가치, 최고의 윤리로 삼는 것은 인간성을 의미하기 때문이다. 인간이 인간일 수 있는 이유가 바로 인이다.²⁶⁾ 인간은 인(仁)이 있어 인간일 수 있고, 인을 실현함으로써 인간다운 인간이 될 수 있다. 유학은 이 인간다움으로서의 인의 가치를 매우 중요하게 생각한다. 유학에서 지향했던 인의예지(仁義禮智) 등의 핵심덕목들은 요즈음 흔히 인성교육론에서 사용하는 배려, 실천, 경청, 소통, 봉사 등과 비교할 때 결코 낮은 개념들이 아니다. 더구나 앎을 통한 도덕적 사고력의 신장보다는 그러한 생각을 일상에서 실천할 것을 더욱 강조한다는 점에서 유학은 지식과 덕성 혹은 과학과 도덕의 불일치를 해소하는데 유효한 지침을 얻을 수 있다.

유학은 수기(修己)와 치인(治人), 내성(內聖)과 외왕(外王)을 그 내용으로 삼는다. 유학은 만사의 근본이 수기(修己)라 하여²⁷⁾ 자기관리를 중시하였고, 자기관리의 핵심이 덕성의 함양에 있었던 것이다. 공자나 맹자, 사서삼경을 기본으로 한 전통유교의 정신은 인(仁)의 실현, 인(仁)의 함양에 교육과 수기의 목적이 있었다. 인(仁)은 지성, 덕성, 감성, 욕망, 의지 등을 포함한 포괄적 인격성을 의미한다. 즉 전인적 인격을 말한다. 인(仁)을 체득한 이가 곧 군자(君子)로서 유학의 바람직한 인간상이 되는 것이다.²⁸⁾ 따라서 유학에서의 교육이란 다름 아닌 인(仁)의 실현이요 군자의 양성이었던 것이다.

이런 유교의 관점으로 보면 황희야 말로 이성무의 평대로 ‘위인’의 반열에 설 만큼 훌륭한 인품의 소유자였고,²⁹⁾ 나아가 6조 판서를 두루 역임하고, 대사헌, 한성부윤을 역임하고, 재상만 24년, 영의정을 18년간 봉직하여 국정전반에 걸친 행정책임자로서의 역할을 수행했던 것이다. 즉 황희는 이론으로 수기치인을 얘기 한 것이 아니라 몸소 전 생애에 걸쳐 경세를 실천하였던 것으로 유교적 군자 내지 어진 이에 가까웠던 인물이라 평할 수 있다. 한 사람이 여러 덕목을 아울러 갖기란 그리 쉽지 않은 일이다. 예를 들면 인간이 너그럽고 인자하다보면 공명정대하기 쉽지 않고, 개인적 인정에 치우쳐 판단을 흐리게 하는 경우가 많다. 또 인간이 한없이 후덕하다보면 청렴을 지키는 것도 결코 쉽지 않은 일이다.³⁰⁾ 관후한 그의 인품

26) 『中庸』, 第20章, 眞西山注, “西山眞氏曰 人之所以爲人 以其有此仁也 有此仁而後命之曰人 不然則非人矣.”

27) 『大學』, “自天子至於庶人 壹是皆以修身爲本.”

28) 『논어』는 인에 관한 설명으로 가득 차 있고, 君子가 되어야 한다는 君子學의 성격을 갖는다. 그리고 군자는 곧 仁人을 의미하는 것이기도 하다.

29) 이성무, 『방촌 황희 평전』, 민음사, 2014, 7쪽.

30) 황의동, 『인간 ‘황희’』, 『백성의 신 황희와 그 후예들』, 책미래, 211~212쪽 정리, 2018.

은 다양한 사람들을 이해하고 포용하며, 또 다양한 주장과 견해들을 절충하고 판단하고 정리하며 오랜 관직생활과 한 나라의 국정을 통괄하는 재상의 자리에 오래 머물게 된 큰 자산이었다. 황희는 어떠한 성리학자보다도 도덕적 실천성을 몸소 보여주었고, 효도를 모든 덕행의 근본으로 강조한 공자의 사상을 철저하게 따랐다. 위민과 애민의 정치를 통해 백성들이 안정적인 삶을 영위할 수 있게 하였고 민본에 기초한 인권을 최우선으로 실천하는 유학자의 모습을 보여준 황희의 생애를 통해 우리는 현대사회에서 필요로 하는 인간상을 그려볼 수 있을 것이다.

참고문헌

- 『방촌황희선생문집』, 황의돈, 龐村黃喜先生文集刊行委員會, 1980.
 (사)방촌황희선생사상연구회, 『방촌 황희의 학문과 사상』, 책미래, 2017.
 (사)방촌황희선생사상연구회, 『백성의 신(臣) 황희와 그 후예들』, 책미래, 2018.
 (사)방촌황희선생사상연구회, 『방촌 황희와 서원』, 책미래, 2020.
 오기수, 『민본 시대를 이끈 행복한 2인자 황희』, 교반, 2017.
 황영선, 『황희의 생애와 사상』, 국학자료원, 2013.
 이성무, 『방촌 황희 평전』, 민음사, 2014.
 김익수, 『한국 충효사상의 국민정신교육』, 성균관, 1980.
 광신환, 「겸선의 유자 황희」, (사)방촌황희선생사상연구회, 『백성의 신(臣) 황희와 그 후예들』, 책미래, 2018.
 정두희, 「조선 초기 황희의 정치적 역할」, 『방촌 황희의 학문과 사상』, 책미래, 2017.
 장재천, 「충효윤리의 인성교육적 가치」, 『청소년과 효문화』 7권, 한국청소년효문화학회, 2006.
 이영자, 「방촌 황희의 경세사상과 그 의의」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』 제65호, 2012.
 이현수, 「방촌 황희의 생애와 사상」, (사)방촌황희선생사상연구회, 『방촌학술총서제1집』, 2017.
 황수영, 「유학의 인성이해와 전인교육」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』 제80호, 2016.

조선후기 도가사상

-도가사상 수용의 관점에서 기철학과 문학의 상관성-

이진경

충남대

1. 새로운 세계관의 요구와 도가사상

조선후기의 이단에 대한 태도는 단순하지가 않다. 표면적으로는 이단에 대한 혐의와 비판이 정치적 사상적 논쟁의 핵심으로 작동했다. 그러나 내면적으로는 불교와 도가, 그리고 양명학과 서학이 그 외의 다른 제자학들과 함께 상당한 설득력을 얻고 학문적으로나 이념적으로 빠르고 폭넓게 전파되고 있었다. 조선 초기 이후로 가장 이단 논쟁이 컸으면서도, 성리학 이외의 다양한 사상에 대해 가장 많은 학문적 사상적 침윤과 수용이 일어났던 모순적 시기가 조선후기라고 할 수 있다. 조선후기 이단에 대한 논란은 주자학의 학문적 권위와 이념적 지배가 더 이상 예전 같지 않음을 의미하는 것이다. 그리고 더 나아가 사회가 주자학의 이념 질서와 부합하지 않는 변동을 겪고 있으며, 사람들 사이에 사회와 이념에 대한 입장의 차이가 갈리기 시작했음을 말해주는 것이다.

주자학 이외의 학문사상으로서 가장 폭넓게 수용되고 강한 영향을 끼친 것은 도가사상이다. 표면적으로 우리는 주자학의 대항논리로 실학을 거론하지만, 사실 실학은 특유의 사상이나 학문적 정체성을 가지는 것이 아니라 다양한 학문과 사상적 대안을 모색하고 실용적 학문 방법론과 목적을 추구하는 일종의 사상문화 운동이다. 그래서 실학은 당시 누구도 학문적으로 조명하지 않았고 더더구나 이단으로 경계의 대상이 될 일도 없었다. 서학은 극히 일부에서, 불교는 심리적 측면에서 종교로 기능할 뿐이었다. 다만 양명학은 주자학과 대립적 입지에서 일단의 느슨한 학파적 계승을 가지고 있었고 지식인 사회에 노출되고 경계되었다. 하지만 양명학은 좁은 일부의 학자들 사이에서 조선후기 체제지배 이념인 주자학의 완고하고 억압적인 이념성을 수정하는 대체 논리로 모색되었을 뿐 학문이나 문장으로 지식 대중 일반에 폭넓게 받아들여진 것은 아니었다.

도가사상은 가장 대표적인 이단사상으로서 배척의 첫 번째 공격 대상이었다. 그러나 이러한 양상은 벽면을 장식하고 있는 보검처럼 성리학 이념의 정당성을 빛내는 데 활용되는 것이었다. 도가사상이 공적 영역에서 체제의 건설이나 운영에 대해 대안이나 비판적 언급을 하지 않는 한 다양한 교양과 학문의 하나로서 받아들여졌고, 특히 심성 내면의 수양 혹은 본체와 우주론에 대한 형이상학적 설명 등의 관점에서 필수적인 지식으로 인정되었다. 국가의 출판 목록에도 언제나 노장 등 도가서적이 있었고 학자와 문인들은 도가의 학문과 문장을 공부하지 않는 사람이 없었다. 그리고 이러한 도가 공부의 경향은 조선 후기에 들어오면서 더 본격적으로 공공연히 연구되었고 특히 문장 공부를 위해서 이념을 넘어 일종의 필수 교과목까지 여겨지게 되었다.

조선후기 이단과 도가에 대한 이러한 정황 하에서 조선도가사상사는 두 측면에서 살펴봐야 한다. 하나는 조선후기의 특징적 상황으로서 벽이단의 이념 논쟁 하에 놓여 있는 대타자로서의 도가의 지위와 학문적 명분이 어떻게 다루어지고 처리되었는가이다. 그리고 또 하나는 이념성과 무관하게 그 자체로서 도가의 철학과 문장을 학문적 예술적으로 수용하고 활용한 내용과 방식에 대해서이다. 물론 이 구분 또한 더 세부적인 분류가 필요하기도 하고, 또 양쪽 관점이 서로 연결되기도 한다.

어쨌든 이러한 구분은 도가사상에 대한 접근이 공적 영역에서 명분론적으로 다루어지던 양상과 개인적 차원에서 실제로 일어난 학문적 탐구나 문화예술적 측면에서의 소비가 달랐다는 것을 전제로 한다. 그리고 이러한 문제적 관점은 이 시대에 공적영역에서의 이념과 개인적 생활 영역에서의 학문과 문화 향유의 간격이 넓어지게 된 어떤 원인이 있었음을 함축하고 있다.

여기에는 3개의 근본적인 원인이 있다. 첫 번째로는 두 번의 전쟁이 가져온 지배체제와 이념에 대한 회의이고, 두 번째로는 -첫 번째 원인과 상호 영향 관계이면서 보다 더 근본적인 것으로서- 국가 내외의 정치경제와 사회질서가 변동한 것이다. 그리고 세 번째로는 그동안 축적된 학문적 역량과 자신감이 작용하게 된 것이다. 이러한 원인들로부터 도가사상은(그 외의 기타 학문들도) 이전보다 더 많이 연구되고 활용되었고, 도가의 사상과 문장이 노출되는 빈도에 비례해서 그만큼 벽이단의 비판을 많이 받기도 하였다.

결론적으로 말하자면 정치적 사상적 측면에서 주자학적 진리의 보존과 유교정치체제의 유지를 주장하는 보수적 체제주의자들에게 도가의 상대주의, 탈도덕주의와 개인주의적인 체제윤리, 평등주의적 정치사상은 비판 배척되었다. 그러나 진보적 지식인들은 양란 이후 무너져가는 신분질서로부터 새로운 인간관과 평등한 사회 질서를 건설할 필요를 느꼈고, 오랑

개였던 청이 제국으로 부상(浮上)하고 서구라는 새로운 세계가 등장하는 것을 목도하면서 중화주의적 세계관의 붕괴를 예감했다. 이들은 새로운 세계와 시대에 부합하는 사상으로 도가의 실재적이고 공리적(功利的)인¹⁾ 현실주의를 긍정하게 되었다. 실재성과 공리성 이 두 가지는 모두 의미명분을 벗어난 탈이념적인 것이며, 개별독립자로서 자신의 자율성을 자각하는 주체적 중심으로 조선의 지식인들을 이끌어 내었다. 이러한 자연이연한 개별자의 평등성과 자유로운 독립자의 주체성에 대한 인식, 그리고 무엇보다도 도덕명분을 벗어난 도가의 실리주의와 현실적 사유는 학술적 모색으로서 뿐만 아니라 문화예술과 문학을 통해서도 새로운 이념과 논리를 필요로 하는 지식인 일부에게 스며들게 되었다.

그렇지만 사실 진보적 지식인들도 기성관념의 두터운 토대나 변화하는 시대에 대한 인식이 근본적으로는 보수적 집권세력의 인식과 크게 다를 바가 없었다. 그만큼 성리학자적 정체성과 관습, 중화주의적 세계관이 그들 무의식 속에 질긴 뿌리를 내리고 있었던 것이다. 그래서 우리는 이들이 주자학으로부터 도가적 사유로 완전히 전회, 이주했다고 말할 수는 없다. 다만 부분적으로, 비판 혹은 자연으로의 은둔, 문장에 대한 탐미적 향유 등 각각의 탈주자학적 영역을 개척하고 있었다고 평가할 수는 있을 것이다. 어쨌든 이들은 변화를 거부하고 두려워한 보수층과 달리 시대의 변화를 환영하거나 최소한 사회와 시대 동향을 역사적 필연으로서 인정하였다. 새로운 시대의 도래를 환영하고 그 세계질서를 인정한 가장 진보적 지식인 계층들은 새 시대의 타당성을 설득할 논리적 근거를 도가의 자연실증주의, 상대주의, 실리주의, 개체주체성에서 찾았다. 그리고 이들은 이전의 유교예법 체제의 차별적 도덕명분주의, 공동체적 공인의 사유틀에서 벗어나는 대항 논리를 도가사상에서 발견하였다.

이 논문은 도가의 사상과 문학이 유가의 도덕주의 세계관을 극복하는 과정에 대해 논의해 보려고 한다. 따라서 주로 조선후기 기철학과 문장론의 전개를 따라 도가적 사유와 사상이 확산되는 양상을 정리해볼 것이다.

2. 소옹상수학의 기철학적 토대와 현실 정치의 모색

『실록』의 내용들을 살펴보면 소옹에 대한 논의는 선조 숙종 영조 정조 연간에 활발하였다. 조선 중후기에 들어와 이단 배척의 분위기가 누그러지고 특히 기호유학자들의 소옹에 대한 인식이 달라지면서 소옹은 리학사상가로 인식되었다.²⁾ 무엇보다 서울경기의 학자들에게 많

1) 공리성은 사실 여부와는 별도로 주회를 위시한 성리학자들의 전형적인 도가 인식이다.

2) 박신환, 『조선유학과 소강절 철학』, 예문서원, 2014, 108~109 참조

은 영향을 끼친 서경덕과 조성기의 학문과 사상은 소옹의 상수학에 심취한 결과로 보아도 무방할 것이다. 소옹의 상수학에 의해 서경덕은 세계원리를 기의 법칙성으로 인식하고 세계를 존재의 실재성을 통해 파악하는 기철학적 존재인식을 보여준다. 서경덕의 학술사상은 그의 학파가 참여한 북인을 통해, 그리고 다시 광해군 몰락 이후 북인들이 유입된 근기남인을 통해 현실적 사상성향이 강했던 서울경기의 지식인들에게 이어졌고, 조성기의 사상은 김창협과 김창흡 형제에게 강한 영향을 주었다.

그런데 소옹의 상수학은 비록 일리를 강조하지만 그 리는 물리를 말하는 것이다. 즉 그의 철학은 도덕적 당위의 관념보다 기철학적 법칙성을 세계원리로 보고, 그에 대한 탐구를 하는 것이다. 이런 소옹 기철학의 주요 개념이 관물론이다.

관물이라고 말한 것은 눈으로 보는 것이 아니다. 눈으로 보는 것이 아니라 마음으로 보는 것이다. 마음으로 보는 것이 아니라 이치로써 보는 것이다. 세상의 사물은 이치 없는 것이 없고, 성(性)이 없는 것이 없고, 명(命)이 없는 것이 없다.³⁾

이치로써 보는 것은 즉 물적 법칙성으로 자연의 원리로 사물과 세계를 보는 것이다. 그리고 소옹은 특별히 인간을 보는 다른 관점을 제시하지 않았다. 그런데 위의 소옹의 관물에 대한 설명은 장자의 심재를 차용하고 있다.

안희가 말했다. 감히 여쭙겠는데, 심재(心齋)란 무엇입니까? 공자께서 말씀하셨다. “너의 뜻을 하나로 하여, 귀로 듣지 말고 마음으로 들어라. 마음으로 듣지 말고 기(氣)로 들어라. 귀는 의미 없는 소리를 듣는데 그치고, 마음은 외부의 기호를 구별하는 데 그친다. 기(氣)라는 것은 마음을 비우고 사물에 반응하는 것이다. 도(道)는 비어있는 곳에 모인다. 마음을 비우는 것이 심재(心齋)이다.”⁴⁾

장자의 인식은 주관적 감각과 이성적 경험지를 모두 부정하고 기 즉 물적 현상을 직관하라는 것이다. 이것은 소옹의 “나의 주관적 견해로써 사물을 보는 것이 아니라 하는 것은 사물로써 사물을 보는 것을 말한다”⁵⁾라고 하는 이물관물의 인식방법과 상통한다. 그리고 소옹은 “노

3) 邵康節, 『皇極經世書』, 「觀物內篇」, “夫所以謂之觀物者 非以目觀之 非觀之以目而觀之以心也 非觀之以心而觀之以理也 天下之物 莫不有理焉 莫不有性焉 莫不有命焉”

4) 『莊子』 「人間世」, “回曰 敢問心齋 仲尼曰 若一志 无聽之以耳 而聽之以心 无聽之以心 而聽之以氣 聽止於耳 心止於符 氣也者 虛而待物者也 唯道集虛 虛者 心齋也”

5) 邵康節, 『皇極經世書』, 「觀物內篇」, “不以我觀物者 以物觀物之謂也”

자는 『역』의 체를 안 사람이다. 『도덕경』 5천 글자는 대체로 물리를 밝힌 것이다”⁶⁾고 하여 그가 탐구하는 역의 원리가 물리이며, 그의 역리에 도가적 해석이 개재되었을 가능성을 표출하였다. 이런 정황을 보자면 소옹의 상수학의 유행을 타고 도가적 기철학이 조선후기의 지식인들에게 암연히 흘러들었을 가능성이 있을 것이다.

소옹의 관물론과 기수변화론은 양란 이후 급변하는 국내의 상황에 대해 냉정한 인식과 대응을 하고자 했던 현실주의적 지식인들에게 환영받았다. 그리고 이후의 문화와 사상의 일단에서 사실주의적 조류가 형성되는 데에 기철학적 토대를 제공하였다. 그리고 조선후기의 사실주의적 양상은 곧 주자성리학의 도덕관념주의에 대한 회의와 이탈을 의미하는 것이다. 학술문화의 다양한 방면에서 현실주의적이고 사실주의적 경향이 나타났는데, 개략적으로 열거하자면, 한대 고문경학과 사공학, 소옹상수학의 기철학, 양명학의 현상학적 심학, 고증학, 천문지리학과 서학에 대한 관심, 천기론과 공안과 문학, 진경산수와 조선풍, 황로정치와 왕권중심적 법치주의에 대한 현실적 모색, 실학과 북학론, 탈중화주의 등이 변화하는 시대의식과 함께 등장하였다. 이러한 사상 문화의 단서들 가운데 특히 황로정치와 왕권중심적(패권적) 법치주의 모색과 천기론, 천문지리학, 북학론, 탈중화주의 등이 소옹상수학의 영향과 맥락 위에 놓여 있다고 생각된다. 물론 이러한 조류변화의 근원이 오로지 소옹상수학에 있다는 것은 아니다. 함께 시대조류의 흐름을 타고 있다는 정도로 이해하면 좋을 것이다.

소옹의 상수학의 영향은 역사와 현실정치에 대한 관심을 불렀다. 그리고 중국으로부터 진한고문파의 문풍과 명물도수를 중시하는 고증학(즉 한학)과 한송절충론등의 학문적 조류가 유입되면서, 복합적 원인으로 작용하게 되면서 정치 변화에 대한 내적 요청과 조응하였고 그 결과로 한대 정치에 대한 재평가가 일어났다. 한초 문경지치의 관대하면서도 엄격한 형법체제는 조선후기의 의리 관념에 빠진 무능한 조정의 대안이 될 것으로 기대되었다.⁷⁾ 조성기 역시 한대의 황로정치에 대한 탐구의 필요와 왕권중심 정치사상에 대한 주장을 피력하였다. 그리고 그의 생각은 김창협과 서울경기의 진보적 지식인들에게 큰 영향을 주었다. 황로술은 노자의 무위사상과 법가의 왕권중심적 형명법치가 혼용된 현실적인 패도정치철학이다. 한대 정치술을 모색하자는 주장은 두 가지 쟁점을 가지고 있었다. 한 가지는 유가 왕도정치의 한계를 인정하고 그것을 도가(혹은 도법가)적 패권공리주의 정치로 전환 혹은 보완하자는 이 단적 발상이다. 다른 한 가지는 신권을 견제하고 왕권을 강화하려는 의도가 있었다는 것이

6) 邵康節, 『皇極經世書』, 「觀物內篇」, “老子知易之體者也 五千言大抵明物理”

7) 조성기, 『拙修齋集』, 권4, 「答林德涵書」, “昔漢文帝以寬大濇釋致治. 而用刑亦嚴. 其卷舒運用. 術亦高矣. 但其不能本之以至誠. 而又無禮樂法制. 以導揚大化. 故其效止於富庶. 而其治之盛猶非後世之所及. 今此規模. 若本之身心. 推之政事. 至誠則日. 明白洞達. 則將爲前頭行王政之本. 豈但姑就一時救時之治而止哉.”

다. 성리학의 왕도정치가 내면 인격에 따라 권위를 부여하는 도덕적 인간관 위에서 사대부, 재상을 왕의 스승으로 대우하는 신권중심적 입장인데 반해, 한대의 황로정치는 기철학적 존재론 위에서 현실적 실효성을 중시하면서 정치체제의 법제 구축과 왕의 권력에 의한 통치를 중시한다.

당시 조선의 정치판도에 따라 남인은 주로 왕권중심적 법치를 노론은 주로 신권중심적 성리학 체제를 지지하였다. 그런데 조성기와 그의 영향을 받은 서울경기의 김창협 등의 낙론계 일부는 한대정치체제에 대한 가능성을 모색하는 절충적 양상을 보였다. 이러한 절충적 정치 태도는 아마도 그 토대가 되는 상수학적 세계관이나 문학예술 등을 통해 습윤된 천기론, 진경산수, 공안파 등의 현실주의적 혹은 이단적 사유가 영향을 미쳤을 것이다.

3. 문풍의 변화와 다양한 사상들

문풍의 변화는 새로운 사유가 투입했거나 현실에 대한 대응과 해석이 달라졌음을 말해준다. 특히 문장론은 특정한 형식의 전범을 가지고 있거나 특정 시대의 창작정신을 대변하였는데, 그것은 그 시대의 학술과 사상을 반영하는 것이었고 사회정치적 이념을 동반하는 것이었다. 동양에서 문장은 그것이 내포하고 있는 사상을 반영하고, 모든 사상은 뚜렷한 정치적 이념성을 띠고 있다. 그리고 사상과 이념은 학파와 정파에 따라 결집하게 되므로 어떤 문장론을 수용하고 문장을 답습하는가는 사상과 정치적 견해의 차이, 학파와 당파로 대립하게 된다. 특히 새로운 문풍을 시도하고 주창하는 사람들이 그 시대의 가장 고명한 문인 학자들인 동시에 정치가들이었기 때문에 이들의 문풍은 그들의 정치적 입장과 일치하였다. 그래서 조성기는 문장을 통해 세상에 자신의 존재와 사상을 알리고 문장으로부터 유파와 분쟁이 일어남을 지적하였다.⁸⁾ 남인이 주로 진한고문을 지지하고, 김창협과 낙론계가 진한고문을 비판하면서 당송고문을 주장하고, 허균이나 소외된 지식인, 중인계층의 문장가들이 공안파를 환영한 것은 이들의 정치적 입지가 달랐고 세상에 대해 요구하는 바가 달랐고 그래서 그들이 공명하는 문장과 사상이 달랐기 때문이다.

(1) 17세기 진한고문풍과 도가서 유행

도문일치의 시대에 문체와 문풍의 변화는 그것이 담고 있는 사상의 변화를 의미한다. 문풍의 변화는 문화와 문학을 향유하는 태도, 세계와 현실을 표현하는 방식, 그리고 본질적으로

8) 조성기, 『拙修齋集』, 卷10, 「答金子益書」, “書夫文章者。名譽之所萃。議論之所關也。是故門戶由此而分。爭端由此而起。”

는 세계와 존재를 인식하는 사유의 변화를 의미한다. 당대의 새로운 사조를 선도해 간 지식인들은 구체제를 회의하고 타개하는 일환으로서 체제 이념을 지탱하는 기존의 문체와 사상을 비판적으로 재인식하였다. 그들은 기존의 관념에서 이탈하였으며, 새로운 시대사상과 현실논리를 모색하면서 그들이 지향하는 이상과 부합하는 문체와 사상이념을 과거의 역사와 학술, 문장에서 취득하게 되었던 것이다.

의고문과 즉 진한고문파는 명대에 일어난 복고적 문예사조로서 이전 명대의 문장을 지배해왔던 대각체를 반대하고 선진양한과 성당의 문장을 전범으로 삼고 문체를 모방하였다. 이들은 문필진한 시필성당(文必秦漢 詩必盛唐)을 주장하면서⁹⁾ 당 이후의 문장은 읽지 말라¹⁰⁾고 할 정도였다. 이들이 전범으로 권하는 것은 『장자』 『사기』 『회남자』 등 한대 저술의 웅장한 문체와 당대의 정서적인 시풍들이었다. 진한고문파의 문장가들은 윤근수, 유몽인, 이수광, 신희, 장유, 정두경 등이 대표적인데, 이들은 양란 이후 외교문서, 과거시험 등을 담당하면서 문풍을 주도하였다.¹¹⁾

17세기에서 18세기 초반 진한고문풍의 유행은 한나라의 학문에 대한 호의와 경도를 일으켰으며, 역으로는 송대의 문장과 주자학에 대한 폄하를 불러왔다. 허목을 중심으로 한 근기남인들은 진한고문의 문장을 가학으로 받아들였고, 그것은 이들의 육경학과 맥을 같이 하는 것이었다. 그리고 이들의 고문경학은 다시 한유(漢儒)들과 한대학술에 대한 경도, 그리고 송학으로부터의 이탈로 설명될 수 있는데, 유몽인은 오경사서를 읽으면서 경문 외에 따로 전주(箋註)를 읽지 않았으며 소동파와 주희의 문장을 모두 지루하다고 비판하기도 했다.¹²⁾ 그리고 조익은 『서경천설(書經淺說)] · 『용학근득(庸學困得)] 등을 지으면서 주자장구(朱子章句)를 고쳐 썼다고 한다.¹³⁾ 이 과정에서 주자학에서 『역』 『춘추』 등 경학으로 유학의 중심을 옮기는 경향이 남인 등을 중심으로 전개되었고, 또 다른 일부에서는 『노자』 『장자』 등을 높이 평가하고 제자백가, 양명학에도 폭넓게 관심을 가지는 현상이 나타나게 되었다. 특히 『사기』와 『장자』는 문장공부를 위해 필수적으로 공부해야 하는 것으로 여겨졌다.

9) 『明史』, 卷286, 「李夢陽」, “夢陽譏其萎弱 倡言文必秦漢 詩必盛唐 非是者弗道”

10) 『명사』 권287, 「王世貞」, “其持論 文以西漢 詩必盛唐 大曆以後書勿讀”

11) 강명관, 「16세기 말 17세기 초 의고문파의 수용과 진한고문파의 성립」, 『한국한문학연구』 18, 1995, p.304 참조

12) 柳夢寅, 『於于集』 後集, 卷4, 「答崔評事有海書」, “僕性嗜古文, … 每讀五經四書, 不讀箋註, 惡其文不古也。余於文章, 知有古而不知有今, 未嘗掛眼於唐以下之文。… 僕少時卑蘇文, 不曾一觀, 及得觀之, 始知朱子之文, 論辨義理平坦明白, 與坡文相似, 支離亦似之。始疑朱子力排蘇學, 何嘗效其文哉? 蓋生近代, 氣味相類故也。大明文士有徵於宋文之弛緩, 空同先倡於《左》、《國》, 弇州繼武於兩漢, 意欲一振末、元之頹闌, 惟其長於文、短於理, 果如足下之所云也。”

13) 『효종실록』 권14, 효종 6년 3월 10일(乙未), “其所著《書經淺說》、《庸學困得》等書中, 頗改《朱子章句》, 人以此疵之。”

자연스럽게 성리학의 도덕형이상학보다는 현실적인 경세학에 대한 의지를 가지고 있었다. 한대의 학술과 경세학에 대한 관심은 제자백가에 대한 관심과 함께 한대의 정치와 왕권 중심적 법제주의를 지지하는 태도로도 나타났다. 진한고문파의 전범이 주로 도가적 서책과 문장이었다는 점과 이들이 긍정적으로 평가한 한대의 정치와 사상에 도가사상이 막대한 영향력을 행사했다는 사실은 도가에 대한 긍정적 이해로 나타났다.

이러한 양상은 문장이 단순한 문학적 형식이나 수사가 아니라 사상과 표리를 이루고 이념을 대변하는 매체임을 말해주는 것이다.

(2) 낙론계의 두 개의 문풍-당송고문파와 공안파

그러나 진한고문과 한학에 대한 새로운 경도는 등장부터 송학과 이항대립의 구도를 취하고 있었다. 그리고 문장에서 진한고문파를 비판하는 당송파가 등장하고 의고문파 문체의 고식투와 사상의 이단성을 비판하였다. 당송고문파와 주자성리학은 같은 맥락의 표리관계라 할 수 있다. 이들이 주로 김창협 김창흡을 중심으로 한 서인들이었는데, 이들의 정치적 권력 위상과 사회적 지위 점유를 볼 때, 새로운 문화사조와 세계질서의 변화에 위기감을 느끼고 기존 질서와 입장을 유지하고자 하는 보수성은 충분히 납득할 수 있는 일이다. 이들은 도덕적 인격에 존재가치의 기준을 두고 차별적 사회질서를 구축해서 사대부에게 가장 적합한 사상체계를 제공하는 성리학의 철학을 절대적 진리로 확립하고 문학 예술 문화를 그것을 구현하는 하부적 장치로 확립해 두고자 했다.

당송파는 성리학의 이념을 지키는 보수적 리학자들이었다. 그런데 서인은 노론과 소론으로 나뉘고 노론은 다시 호론과 낙론으로 구분되면서 사상의 차이를 노정하였다. 가장 보수적이었던 호론과 달리, 서울경기의 낙학계열 학자들은 새로운 문화조류에 민감하였고 도가사상과 양명학, 제자백가 등에도 비교적 관용적이었다. 김창협과 김창흡은 소식과 왕양명을 당송고문의 외연 안에서 긍정했다. 그러나 당송고문이 진한고문을 비판하면서 문장이 형식이 아닌 천리와 의리를 담아야 한다고 했고, 그 의리와 천리는 주자성리학의 것이었기 때문에 결국 당송고문파는 주자성리학에 대한 존신 묵수의 입장을 고수했다. 다만 서울경기의 이들이 보수적 산림과 달랐던 것은 문장이라는 융통성 있는 범주에서 정서적인 당시와 소식 양명의 글을 좋은 문장으로 인정하고 받아들였다는 것이다. 이는 장자나 사기에 대해서도 적용되는 것으로서, 송시열이나 한원진, 윤봉구 등의 엄격한 의리관이나 이단배척이 적용된 문장론과 차이가 있다.

김창협은 송시열의 엄격한 의리학적 문장론과 달리 문학과 사상을 분리하는 양상을 보여

준다. 그는 양명학을 이단으로 배척하였지만, 왕양명의 문장은 인정하였다.¹⁴⁾ 여기에서 우리는 성리학자들의 사유에 이단적 사유가 어떻게 투입할 수 있는지의 방식을 보게 된다. 노론계의 보수적 학풍이나 당송파의 이도재문, 도문일치의 주장으로 보자면 마땅히 사상 내용을 승인하지 않는다면 그 문체 역시 허용해서는 안 되는 것이 논리적이다. 이러한 모순은 새로운 시대 조류에 대한 무의식적 호응과 보수적 이념성의 고수 사이에 간격이 만들어 낸 해결책이었을 것이라고 생각된다.

김창협과 낙론계의 학자문장가들은 공론으로 말하지 못하는 사유의 변화를 새로운 문장 형식 혹은 문학적 향유라는 사적 공간을 통해 받아들이고 있었다. 문화가 사유의 방식과 삶의 태도에 대해 사적 자유가 허용되는 양식이기에 새로운 예술 형식과 문화적 내용은 속에 담긴 세계와 인간에 대한 관점과 태도의 변화를 마치 생경한 호기심과 예술적 감수성을 만족시키는 소재인 것처럼 받아들였던 것이다. 이렇게 어색한 병행이 이루어졌다.

이러한 낙론은 한편으로는 당송파의 사상적 건전성을 주장하고, 다른 일부에서는 공안파 문학을 수용하여 가장 자유롭고 분방한 문풍을 주도했다. 대표적으로 이미 김창협과 김창흡의 태도가 상이한 양상을 보여준다. 김창협이 당송파의 성리학적 이념적 문장론을 펼치고 있다면, 김창흡은 보다 문학적인 글을 통해 매우 강한 도가적 성향을 드러내었다.¹⁵⁾ 낙학의 인사들이 주도해간 진경문화의 천기와 진가 담론은 이념을 탈피하고 자연스럽고 자유로운 존재의 진정성에 대해 질문을 하는 것이었는데, 거기에는 무엇보다 도가사상의 영향이 크게 작용했다. 그리고 천기와 진가의 문화적 담론을 통해 성리학적 세계와 질서에서 이탈하는 새로운 관점과 요구가 조선후기 사회에 투입했다.

낙론계의 일부에 공안파의 문장이 확산되었고, 새로운 문풍은 서울경기의 문인들, 낙론계의 지식인들 내부에 사상의 균열을 일으켰다. 보수적 노론 지식인들이나 성리학적 이념을 고수하는 당송파 문장론의 입장에서 도덕적 교화의 기능이 무시되는 문장론은 매우 우려스러운 상황이었다. 그리고 정조 역시 우려스러운 시선을 가지고 문체반정을 시행하였다. 정조는

14) 김창협, 『農巖集』 卷34, 「雜識」 外篇, “양명은 참으로 글을 과장되게 쓴 부분이 있기는 하나, 그는 타고난 재주가 본디 높아 문장 구사에 뛰어났던 것이니 부질없이 장황하게 벌여 쓰기만 한 것이 아니다.” 『陽明誠有誇張處, 然其天才自高, 長於操縱, 非徒爲張皇者也.』

15) 『경종실록』, 2년 2월 21일, “김창흡의 자(字)는 자익(子益)이고, 호(號)는 삼연(三淵)인데, 영의정 김수항(金壽恒)의 아들이다. 타고난 자질이 뛰어났고, 젊은 날 험기(俠氣)를 드날렸으며 약관(弱冠)에 진사(進士)가 되었다. 일찍이 장자(莊子)의 글을 읽다가 마음속에 황연(恍然)하게 깨달은 바가 있어 이때부터 세상일을 버리고 산수(山水) 사이에 방랑하며 고악부(古樂府)의 시도(詩道)를 창도(唱導)하여 중흥조(中興祖)가 되었다. 또 선가(仙家)·불가(佛家)에 탐닉하여 오랫동안 스스로 돌아오지 아니하였는데, 가화(家禍)를 당하자 비로소 그 형 김창협(金昌協)과 함께 학문에 종사하니, 그 견해가 때로 크게 뛰어났다.” (昌翁字子益, 號三淵, 鎮議政壽恒子也. 天資卓犖, 少日俠氣翩翩, 弱冠成進士. 嘗讀莊子書, 恍然有契, 自是遺棄世事, 放迹山水間, 倡爲古樂府, 詩道爲之中興.)

다소 복잡한 정치적 행적을 가지고 있었고 노론과 남인, 성리학적 왕도정치와 왕권중심의 패권적 법치주의를 긴장 구조 속에 운영해 나갔다. 하지만 국가사회의 안정적 질서와 관련해서 성리학적 국가이념이 흔들리는 것에 대해서는 우려를 하지 않을 수 없었다.

“우리나라를 세운 규모는 오로지 송나라를 모방하였다. 다스리는 법만 서로 같을 뿐 아니라 문체도 그러하다. 이를테면 구양수(歐陽脩)와 소식(蘇軾) 등의 문장은 모두가 천자의 계획을 보좌할 수 있는 문장으로 치세의 기상을 충분히 징험할 수 있다. 명·청의 문집에 이르러서는 오로지 꾸미기만 하여 하나도 볼만한 것이 없다. 지금 사람들이 명·청 시대의 글 보기를 좋아하는 것은 참으로 그 까닭을 모르겠다.”¹⁶⁾

정조의 문체반정은 진한고문의 형식적 전범과 당송고문의 사상적 이념성을 모두 거부하는 공안파의 패관소품적 문체를 대상으로 한 것이었고, 성리학과 당송고문의 문체를 고수하려는 정책이었다. 공안파는 양명학과 양명좌파의 사상적 토대 위에서 규정적 형식과 도덕적 규제 등 일체의 외적 구속으로부터 벗어나 자유로운 정서의 표출과 심지어 욕망에 대해서마저 자유로운 주체를 세우고자 하였다. 특히 양명좌파인 이탁오의 영향이 가장 강한데, 이탁오는 도불유의 삼교회통의 자유로운 사유를 가진 사상가였다. 이탁오의 『동심설』은 노자적 사유가 농후한 저작이었다. 그리고 공안파의 문장가인 원평도의 문학과 시의 상대주의적 사유는 『장자』에 연원을 두고 있었다. 그래서 공안파 문학은 양명학과 양명좌파의 사상을 토대로 하는 것이라고 하지만 이미 양명좌파의 단계에서 유학을 비판하는 등의 도가적 사유가 용용되었으며, 문장 역시 『장자』 등의 도가적 요소가 매우 많이 포함되어 있었다. 공안파는 진시, 천진, 진기(眞機), 천기(天機) 등의 문학비평 용어들을 사용했는데, 이런 용어들의 출처는 노장 등의 도가서들이다.

낙론계가 새로운 문화와 사상의 흐름에서 중요하고도 중간자적 맥락을 유지할 수 있었던 이유는 아마도 서울이라는 지리적 이점과 집권층이라는 권력적 이점 때문이었을 것이다. 그리고 지리와 권력은 다시 계층과 국내의 시대의 변화를 읽을 수 있는 기회와 적응할 수 있는 융통성을 가질 수 있도록 했을 것이다.

16) 『弘齋全書』卷161, 日得錄一, 「文學」一, “我朝立國規模, 專倣有宋, 非因治法之相符, 文體亦然, 如歐蘇等文, 皆可謂輔獻皇猷之文, 足驗治世氣象矣, 至於明清文集, 專事藻繪, 無一可觀, 今人之喜看明清文者, 誠莫曉其故也.”

4. 천기론(天機論)과 천진, 천균의 인간관

천기론은 조선후기의 대표적인 시와 문예 비평이론이다. 천기론의 연원은 도가적 진기(眞機)의 개념으로서 『장자』 대종사편에 “기욕이 심한 자는 천기가 얇다”¹⁷⁾고 기술되어 있다. 즉 천기는 도가적 사유 속에서 이해되어야 하는 개념이다. 그러나 천기론은 『근사록』에서 주희의 성리학적 관점으로 해석되고, 이후에는 문예 이론으로 활용되는 과정에서 도가적 지평을 넘어서서 유학적으로도 해석되게 되었다. 그래서 사람마다 그들의 사상적 지평에 따라 다르게 해석되고, 특히 성리학적 천리와 함께 사용될 때에는 천리라는 당위적 세계원리와 본성이 형기를 통해 순수하게 발현되는 존재의 양상, 혹은 그 계기를 의미하기도 하였다. 그러나 천기의 본래 의미는 어쨌든 도가적 자연존재의 생명적 역량, 물리적 세계 질서와 유기적으로 호응하는 존재의 천진성을 의미하는 것이다. 이런 차이에 의해 우리는 천기의 개념이 조선 문장가들에게 어떻게 사용되었는지, 그 사유 지평이 어떤 사상을 용인하고 있는지 판단할 수 있다.

그런데 천기는 조선후기 공안파의 문예비평에 한정된 담론은 아니다. 비록 그들이 본격적인 문예비평 용어로서 사용하기는 하였지만, 그 이전에 이미 장유 역시 사용하였던 것이다. 그리고 더 앞서서 우리는 서경덕의 「천기」란 시에서 분명히 기철학적인 자연주의적 존재 이해를 만나 볼 수 있다.¹⁸⁾

꽃과 풀은 자연히 푸르러 붉게 피었고, 털짐승과 날짐승은 자연히 뛰고 날게 되었는데 그 누가 그렇게 시켰는가? 현묘한 주재자는 기미도 보기 어렵구나... 사람들이 일상생활에서 목마르면 마시고 추우면 옷 입으니 자기 주위에서 원리를 배운 것이지만 근본에 대해서는 아는 이가 드물다.

위의 서경덕의 「천기」는 도가적 내용과 도교적인 삶의 양식들로 가득 차 있고 소용의 선천역과도 연결되어 있다. 그래서 서경덕의 철학이 세계원리를 기의 법칙성으로 인식하고 세계를 존재의 실재성을 통해 파악하는 것이라는 이해 기반 위에서 볼 때, 이 글의 제목이 말하는 천기가 유가적 천리의 형기적 구현이 아니라 자연의 존재 역량과 기수 운행에 대한 것이라고

17) 『莊子』「大宗師」, “其者欲深者, 其天機淺”

18) 서경덕, 『화담집』, 권1, 「천기」, “壁上糊馬圖。三年下董幃。遡觀混沌始。二五誰發揮。惟應酬暫處。洞然見天機。太一輪動靜。萬化隨旋幾。吹噓盈場橐。闔闢乾坤扉。日月互來往。風雨交陰暉。剛柔崇相盪。游氣吹紛霏。品物各流形。散布盈範圍。花卉自青紫。毛羽自走飛。不知誰所使。玄宰難見幾。顯仁藏諸用。誰知費上微。看時看不得。覓處覓還非。若能推事物。端倪見依稀。張弩發由牙。三軍麾用旂。服牛當以牯。擾馬當以羸。伐柯卽不遠。天機豈我違。人人皆日用。渴飲寒則衣。左右取逢原。原處便知希。百慮終一致。殊途竟同歸。坐可知天下。何用出庭闈。春回見施仁。秋至識宣威。風餘月揚明。雨後草芳菲。看來一乘兩。物物賴相依。透得玄機處。虛室坐生輝。”

추측하는 것이다. 비록 계절변화를 인예의지 사덕으로 설명하지만 이것은 단순한 수사나 일상적 관념으로 보아도 될 것이다. 그외 도덕적 당위원리인 천도에 대해 설명하는 바가 없으며, 도가적 세계이해와 삶의 방식에 훨씬 가깝다.

김창흡은 조선후기의 가장 영향력이 컸던 문인이었다. 그도 여전히 천기와 천리를 형기와 성명, 기와 리, 인심과 도심의 상의적 관계로 해석하고 있기는 하다. 그러나 그는 김창협이 보여주는 당송고문파의 성리학적 이해를 넘어서, 천기를 도가적 자연존재의 생명력이 발현하는 것으로 이해하였다. 그것은 아마도 그가 학자이기보다는 문장가의 면모가 강하고, 문학적 감수성이 도가적 사유 표출을 용이하게 해서일 듯하다.

성리학은 천기를 천리의 형기적 발현으로 본다. 그러므로 천리와 그 품부된 본성을 인물이 동질적으로 가지고 있다고 보는 것이기 때문에 천리가 보존된 개체에서 천기 역시 동일하다. 그러나 천기를 단순히 천리에 종속된 개념으로 볼 수는 없다. 천기가 가지는 구체적 삶의 양상이라는 존재 지평이 천리나 본성이라고 하는 형이상학적 차원과 다른 것이기 때문이다. 그래서 천기에 의해 존재를 인식하는 것은 세계와 인간에 대한, 그래서 사회질서에 대한 새로운 이해의 지평이 열린 중대한 사건이 될 수 있다.

츄고 더움과 굶주리고 배부름을 아는 것은 사물이 사람과 같은 것으로 이것은 곧 인심이다. 옳은 것을 옳다고 하고 그른 것을 그르다고 하고 선을 좋아하고 악을 싫어하는 것은 사람이 사물과 다른 것으로 곧 도심이다. 기육과 천리는 본디 어긋나는 관계이지만 인심의 묘함은 또한 어찌 천기가 아니겠는가. 사슴이 풀을 먹고 꿩이 먹이를 쪼는 것은 사람이 농사 짓고 배불리 먹는 것과 같은 뜻이고, 어두워지면 새가 돌아가야 함을 알고 겨울이면 벌레가 숨는 것은 또한 어찌 어두워지면 편안히 쉬고 아낙과 아이가 처소에 드는 것과 다른 것이겠는가!¹⁹⁾

천기의 개념은 인물성동론과는 다른 계기에서 인간과 사물의 존재 본질이 근본적으로 같음을 증명하고 있다. 인물성동론이 인간과 사물의 존재론적 본질을 모두 도덕성에서 구하고 그 최종적 근거로서 세계의 근본원리를 도덕형이상학적 의지와 질서라는 합목적적 세계관에서 가지고 오는 것과 달리, 천기론은 모든 존재의 본질을 본능적 삶을 영위해 나가는 개체의 자연적 존재역량 즉 생명성에 두고 있다. 그리고 그 생명성은 유기적이지만 무의지적 법

19) 金昌翁, 『三淵集』卷33, 「日錄」己亥三月, “知寒暖識飢飽。物之所以同乎人。卽人心也。是是非非。好善惡惡。人之所以別乎物。卽道心也。嗜慾天機。固爲相奪。而然人心之妙。亦豈非天機乎。鹿食麴豨。與耕鑿含哺。同一樂意。暝鳥知還。冬蟲能蟄。亦豈與向晦宴息。婦子入處異趣乎。”

칙인 자연의 도로서 통일된다. 그래서 인물성동론이 모든 존재를 생성 주재하는 도덕원리 즉 천리의 도덕적 의지는 동일하나 개체의 물질적 차이가 본성의 구현에 영향을 미치는 반가치적 요소로 작용하면서 사물 간의 현실적 존재 가치의 차별성을 야기한다고 말한다. 그리고 그에 반해 천기론은 자연법칙 혹은 생명원리가 동일한 일종의 물질적 원리로서 그 자체에 가치의 차별성이 없어서 다만 발현 양상의 차이에 의한 사물이 다름만이 구분될 뿐이다. 그러므로 천기는 모든 사물마다 다 다르면서 동시에 평등하다. 모든 존재는 가치론적으로 동등하며 존재양상의 차이와 삶의 양식의 차이 즉 개성만 나타난다. 즉 천기는 경험적 일상 속에서 발현되는 것으로서, 천기론의 관점에서는 현상적 일상적 차이를 다양성으로 보고 그 다양성 자체를 세계의 유기적 통일성과 사물의 존재론적 동질성이 구현된 한 양상으로 이해한다. 그래서 도덕적 수양과 그를 통해 회복한 도덕적 본성은 문제되지 않고, 단지 개인의 순수한 자연성, 일상적 삶 속의 진솔함을 투명하게 드러내면 될 뿐이다. 이 때문에 낙론의 인물성동론은 천기론적 관점에서는 신분의 차이를 넘어서 현실적인 일상인의 순수함에 존재 가치를 두는 태도를 보여주었다. 이러한 태도는 경제적 사회적으로 성장하면서 학문과 문학에서도 지식인 사회로 진입하는 중언계층을 포용하는 현실적 변화로 나타났다. 비록 문학과 예술의 영역에 한정된 것이기는 하지만 진실한 심정의 발현을 표현해 내는 천기는 사회적 신분과는 상관없는 평등한 인간 지표로 인정되었다.

김창흡의 문인인 이천보는 역관가문 출신의 문인인 정래교의 문집에 써준 서문에서 천기론적 인간 이해를 선명하게 드러내었다.

시란 천기이다. 천기가 사람에게 나타날 때 지위를 가리지 않으니 세상의 욕망에 담박한 사람은 천기를 얻을 수 있는 것이다. 위항의 선비들은 궁천하여 세상의 이른바 공명과 영리가 밖에서 유혹하고 마음속을 어지럽히는 바가 없으므로 쉽사리 천성을 보전할 수 있으며, 생업에 즐겁게 전념하니 그 형세가 그러한 것이다.²⁰⁾

이천보는 지극히 일상적인 삶 속에서 노동하는 사람들 안에서 천기가 발현됨을 발견한다. 그리고 마치 장자가 미천하고 소박한 평서인들의 삶 속에서 가장 도에 근접한 인간상을 그려 내는 것과 유사한 장면을 묘사하고 있다. 문학은 여전히 사회적으로 용인되지 않는 성리학적 차별 질서와 도덕적 인간관에 대한 시대적 도전을 창작이라는 가공의 무대를 통해 허용하였

20) 李天輔, 『晉菴集』, 卷6, 「沈巖稿序」, “夫詩者。天機也。天機之寓於人。未嘗擇其地。而濫於物累者。能得之。委巷之士。惟其窮而賤焉。故世所謂功名榮利。無所撓其外而汨其中。易乎全其天。而於所業嗜而且專。其勢然也。”

다. 이 시대 중인들의 사회적 입지가 올라갈 수 있었던 것은 경제적 성장이 주요한 원인이기도 했지만 문학이라는 사회적 활동 영역이 마련되었고 신분지위에 차별받지 않고 자연적 존재 그대로 평등하게 어울리면서 인정받을 수 있는 천기론이라는 문학이론 장치가 있었다는 점 역시 일정 부분 도움이 되었을 것이다.

천기론은 낙론계에 한정된 특징적 담론은 아니다. 그러나 천기론의 존재 인식은 낙론계의 인물성동론 등의 심성론의 특징과 융통성 있는 현실인식과 부합하는 측면이 있었다. 특히 천기론이 유학적 사유 내에서 이탈하여 도가의 본연의 개념을 재획득해 가는 변이와 차이를 낙학 내부에서 관찰할 수 있다. 보수적 성리학자인 김창협이 이해하는 천기는 주자학적 심성론과 도덕주의 하에서 천리(天理)를 의미하는 것이었다. 그러나 도가와 장자의 사상과 문장에 심취한 시인 김창흡과 그의 문하인 이천보 등은 천기를 동적인 심성의 발동 혹은 존재 본연의 기적 기틀로 이해함으로써 도가의 본래 개념에 근접한 이해를 보였다. 그리고 문학과 진경문화에서의 김창흡의 영향력은 도가적 천기 이해와 자연주의적이고 평등한 존재 이해를 문화예술과 사회사상에 확산시키는 결과를 낳았다. 탈도덕적이고 존재의 기적 기틀의 순수성을 강조하는 천기론은 차별적 신분사회와 명분의 구속으로부터 이탈하여 자연주의적 인간관을 추구하면서 사회적 정치적 변화를 긍정 혹은 의도하였다.

5. 낙론 이후의 도가적 사유

앞에서 본 서경덕, 김창흡, 이천보 등의 천기론은 개별 사물의 자연적 다양성을 가치 평등한 다름으로 인식하였다. 그리고 그것은 기철학적 토대 위에서 존재의 가치를 자연주의적 관점에서 보는 것으로서 도가적 천균과 진인의 인간관과 연결시켜볼 수 있다.

그런데 낙론계의 사유가 성리학적 논리에서 벗어나면서 일정부분 도가사상으로 치환되고 있음은 북학파의 사유에서 뚜렷이 발견된다. 이들의 천기론은 -비록 이들이 한편으로는 여전히 도덕적 유학적 천리를 인정한다 할지라도- 천리에 종속되지 않는 천리와는 구분되는 즉 도가적 존재 사유의 천기론과 세계관을 가지고 있다. 그리고 우리는 홍대용과 박지원이 여전히 성리학적 사유에 걸쳐져 있는 이전의 천기론적 인간 이해를 넘어서서 자연세계와 존재를 물적 다양성으로 파악하는 태도를 인물균, 인물막변의 논리에서 다시 발견할 수 있다.

천기론의 생명이 약동하는 자연주의적 인간관은 기철학적으로 인물균론과 조응한다. 인물균은 기철학에 기반한 것으로, 성리학의 인물성동론과 다르다. 인물성동론은 천리의 보편도덕률이 인간의 보편적 본성일 뿐만 아니라 모든 사물을 생성하고 주재하는 존재원리이므로 모든 존재가 존재의 정당성을 확보하고 있다는 것이다. 즉 리와 성의 보편성 위에 논의가

확립되어 있다. 물론 기와 질의 차이가 만물과 인간의 차별성을 타당함을 입증한다. 그러나 인물균은 기철학 위에서 기와 질의 차이만을 말한다. 그리고 그 차이에도 불구하고 아니 오히려 기질과 존재 양상의 차이 때문에 모든 사물의 차이가 존재의 자연한 양상이며 여기에 차이가 개입할 여지가 없다고 주장한다.

상수학의 보편적 일리는 일기의 법칙이며, 일기가 변화하여 다양한 사물과 변화하는 세계를 형성하므로 기철학이 조선후기에 전개되어온 계통 끝에서 인물균은 상수학 계보가 도가적 혹은 좀더 과학적인 결론을 맺는 새로운 존재 국면이라고 판단된다. 인물성동론에서 인물균(人物均)으로, 성리학에서 실학적 사유로 전환되는 과정에서 도가의 기철학과 만물제동(萬物齊同), 천균(天鈞)의 사상이 수용되었다. 홍대용과 박지원은 도가의 기철학과 상대주의적 인식론을 가장 적극적으로 수용하였다. 그 결과 인물균(人物均)의 평등한 존재론과 상호주체성을 자각하고, 그것을 바탕으로 탈중화주의의 북학론을 형성하였다. 이러한 소옹의 기철학 이래로 문학, 정치 등의 방면으로 도가적 사유를 수용해온 사상 역정의 마지막 단계에서 성대중의 『청성집』, 홍대용의 『의산문답』, 박지원의 『열하일기』는 장자와 도가의 상대주의적 사유와 천균의 논리를 그들의 주장을 뒷받침하는 근거로 제시하면서 탈중화주의와 북학론을 설파하고 있다. 낙학파와 북학파의 접미지대에 있던 성대중은 기본적으로 주자학적 이념과 조선중화주의를 견지하고 있지만, 북학파에게 소옹의 상수학을 전수하는 역할을 담당하였으며 이들로부터 장자의 상대주의 사상에 토대를 둔 탈중화주의의 영향을 받기도 했다. 그에게 영향을 준 것은 홍대용의 사상이다. 그러나 북학파 내부에서도 이덕무와 같은 경우는 성리학적 이념이 강하여 도가에 대해 비판적인 성향을 가지고 있어서 일괄적으로 말할 수는 없다. 북학파 내부의 북학론이나 인간관의 차이가 이들의 도가 수용과 비례하는지에 대해서도 검토해 본다면, 도가사상이 현실사상과 비례하는지를 좀더 분명하게 구명할 수 있을 것이다.

6. 결론을 대신하며

뒤에 가서 김창협이 유가적 본령을 회복하였다는 세간의 평가도 있지만, 그것은 그의 사회적 처세 때문이었을 것이라고 생각된다. 김창협은 후기에 자신이 이단으로 비판될 수 있는 요소들을 제거하려고 했다. 그는 어유봉과 자신의 진솔한 내면을 터놓으며 교류했는데 그 중에는 아마도 세간의 논란이 될 수 있는 이단적 내용들이 있었을 것이다. 그리고 그것은 아마도 도가사상에 관련된 진술들일 것이다. 김창협의 어유봉에게 보이는 편지에서 그가 그간 보낸 편지 중에 세상의 빌미가 될 수 있는 말들을 지울 것을 요청하였다.

이렇게 아무렇게나 말하는 것은 이미 정주의 부황에 대한 경계를 범하였으니 다리가 후들거리는 것이야 달게 여기겠지만, 세상 사람들이 시끄러이 떠들어대는 것으로부터 구제하지 않을 수 없으니 한번 읽어보고 바로 편지를 태워버리는 것이 서로를 아끼는 돈독한 정이 될 것입니다.²¹⁾

그리고 “세상의 유자들이 이단을 배척하는 것은 그저 바람소리만 듣고 매도하는 것일 뿐이라고 생각합니다. 그 뜻을 깊이 탐색하거나 그 내력을 힘써 궁구하지 않고 선유의 서론만을 주워들고 서툴게 판단하여 사람을 민망하게 합니다.”²²⁾고 토로하고 있다. 우리는 김창흡의 예를 통해 당시의 지식인들이 그들의 사상과 사유 속에 들어있는 노장에 대한 흔적을 지우고 사상적 정체성을 드러내지 않기 위해 얼마나 애썼는지 엿볼 수 있다. 이단적 사유에 대해 본인이 직접 하거나 후손들이 글이나 논의의 흔적을 지우려고 했을 것이다. 또는 애초에 학문이나 사상 등 공론적 성격의 글을 피해 문학이나 은밀한 서간 등의 공론적 논의성이 약한 사적 정서를 통해 자신의 세계와 인생에 대한 남들과 다른 생각들을 표현하였을 것이다. 이렇게 가정한다면, 조선 중후기 이후 학자들에게서 보이는 문장과 시문의 도가적 정서들이(심지어 우암의 시에서도 쉽게 발견할 수 있는) 충분히 설명이 된다. 공적 영역의 유학 사상과 사적 영역의 도가적 사유(公儒私道), 유교 이념과 도가의 문장(儒道文)의 공적인 담론과 사적인 일상, 정치사회와 문화예술의 사이에서 유지하는 이중적 사유와 애매모호한 긴장감을 설명할 수 있을 것이다.

이런 식의 일들은 무수히 있었을 것이고, 그래서 지금 우리에게 남겨진 것은 그들의 사유의 극히 일부분이며, 바로 이러한 상황들 때문에 우리는 그 흔적의 드러난 양만으로 선불리 당시를 재단하지 못하는 것이다. 그리고 모순적으로 들릴 수 있지만, 그래서 더욱 도가 등의 이단으로 배척되었던 사상에 대해서 문학적 저술, 사적 기록 사이의 행간을 읽어가면서 적극적인 해석을 해야 한다는 생각이 든다.

21) 『三淵集』, 卷21, 「答魚有鳳」, “亦恐如是蔓說, 已犯程朱之戒付黃, 則甘心脚氣之不堪, 啾啾亦不可不恤, 幸覽卽丙紙, 便爲相愛之篤也.”

22) 『三淵集』, 卷21, 「答魚有鳳」, “以爲世儒之所斥邪下異者, 只望風罵去, 未有能深深其意旨, 跟究其窩盤, 而仍襲先儒緒論, 苟爲硬判, 令人腹悶.”

최근 서양철학의 존재론적 전회(ontological turn) 경향과 한국철학의 생명존재론 -신유물론과 사변적 실재론, 홍대용의 ‘인물균’ 사상을 중심으로-

이원진
연세대

1. 서론: 서양철학의 존재론적 전회

21세기 미국, 유럽 등지에서 일어나고 있는 새로운 철학사조의 흐름은 현재 지구가 직면하고 있는 윤리적 문제를 반영하고 있다. 기후위기, 코로나 감염병 유행 등의 복합적 현상은 20세기의 서구 사상이 한계에 직면했다는 위기감에서 출발한다.

2007년경부터 유럽과 미국에서 유행하기 시작한 이 흐름은 ‘사변적 실재론(Speculative Realism)’과 ‘신유물론(New Materialism)’이라는 두 학파로 나뉘어 설명할 수 있는데, 모두 21세기 사상의 최전선에서 활동하는 비교적 젊은 세대의 학자들이 이끌고 있으며, 일반적으로 ‘존재론적 전회(Ontological Turn)’라고 불린다. 이들은 포스트모더니즘이 기존 모더니즘에 대한 언어적 비판에만 머물고 실천을 이끌어내지 못했다고 비판하면서, 자신들은 포스트모더니즘 특히 들뢰즈 등의 문제의식에 기초하되, 동물, 식물, 무기물, 인공물, 기상 등 각종 비인간 존재를 인정하고, 존재의 행위성을 가동하며 참여시키는 방향으로 사회적, 윤리적 흐름을 바꿔내야 한다고 주장한다.

이들의 새로운 존재론은 인간중심주의를 넘어서 비인간(non-human)을 포함한 지구상을 모든 존재자들을 평등하게 다루려는 평평한 존재론(flat ontology)을 표방하고 있다. 예를 들어 인류학의 새로운 존재론을 제시하는 에두아르도 콘(Eduardo Kohn)은 그의 주저작인 『숲은 생각한다(How Forests Think)』에서 ‘인간 너머를 위한 인류학(Toward an Anthropology Beyond the Human)’을 제창하고 있으며, 50년대 SF 소설로는 드물게 학계에서 문학작품으로서 인정받은 시어도어 스테전(Theodore Sturgeon)의 『인간 너머(More Than Human)』란

조어는 최근 존재론적 전회의 표어가 되다시피 하고 있다. 브루스 브라운이 동물과 인간이 함께 살아가는 “인간 너머의 도시(more-than-human city)”(Braun, 2005¹⁾)를 구상했다거나, 종의 경계를 뛰어넘고자 하는 불러(Buller, 2015)의 “트랜스-스피시스 방법론(trans-species methodology)²⁾ 등에서 이 용어를 발견할 수 있다. 이 흐름은 포스트휴머니즘에서는 시도되지 않았던 자연철학과 사회철학의 만남이 될 수 있다.

그런데 어쩐지 이런 흐름은 낯설지 않다. 동아시아의 전통사상은 서구와 달리 자연관 그 자체에서 자연과 인간을 나눈 적이 없다. 자연철학이나 사회철학이 대자연 속에 녹아 있던 것이다. 특히 한국의 문화적 전통 속에 내재된 생태적·평화적 지향은 이미 도도한 흐름을 형성하고 있었다. 마침 이 저력은 2000년대 들어 서구에서 발생하는 존재론적 전회 운동은 생명평화로의 사상적 기반을 마련하려는 기류와 맞닿아 있다. 예를 들어 서구적 근대주의의 사유에서 보면 아마존 원주민의 우주론은 비합리적 야만인인의 생각에 불과하지만 인간중심적 이원론을 극복하는 21세기 사상은 원주민의 생각에서 지구적 윤리의 대안이자 단서를 찾고 주장한다. 따라서 서구-비서구라는 이원적 틀을 벗어나 각 문명권이 가진 독특한 우주론을 발전시켜 온 사상, 특히 한국사상에 주목하고 이를 적극적으로 세계와 교류하는 것은 한국 사회는 물론 전 지구가 처한 현재의 위기를 극복하는 데 더 이상 미룰 수 없는 과제일 것이다. 본 논문에서는 평평한 존재론의 문화교차학적 비교를 통해 존재의 윤리학 담론에서 새 물꼬를 터볼 것을 제안한다. 이를 위해 먼저 이 분야에서는 이례적으로 일찍 비교연구를 했던 레아 칼만슨의 서구 존재론적 전회와 중국사상과의 비교를 알아보고, 이후 한국 사상과의 비교를 시도할 것이다.

2. 문화교차적 철학연구의 시작: 동양 리기론(理氣論)과 서양 존재론적 전회의 만남

서구가 전개하는 21세기 존재론적 전환에는 여러 갈래가 있다. 첫 번째는 사변적 실재론 또는 객체 지향존재론이다. 인간 주체가 만들어낸 기호나 언어는 관념적/유아론적이라는 비판이다. 둘째는 서구 인류학을 넘어 동물과 식물, 자연을 포함시키는 인류학적 전회, 또는 존재론의 인류학이다. 셋째는 ‘신유물론(New Materialism)’ 또는 ‘물질적 전환(Material Turn)’

1) Braun, B. 2005. “Environmental issues: Writing a more-than-human urban geography.” *Progress in Human Geography*, 29(5), pp.635~650.

2) Buller, H. 2015. “Animal geographies II: Methods.” *Progress in Human Geography*, 39(3), pp. 374~384. 최명애, 「한국 인문지리학의 ‘동물 전환’을 위하여: 영미 동물지리학의 발전과 주요 쟁점」, 『공간과 사회』, 2018에서 재인용

이라 불리는 사유다. 김환석은 Fox & Alldred의 연구를 인용하며 그 중 신유물론의 개념을 크게 세 가지로 요약한다.³⁾ 첫째, 관계적 물질성(relational materiality), 즉, 물질적 존재들은 고정된 실체가 아니라 다른 존재들과의 관계를 통해서 그 실재성을 유동적으로 드러낸다. 둘째, 일원론적 존재론(monistic ontology), 즉 주체와 대상, 인간과 비-인간, 문화와 자연을 나누는 존재론적 이원론을 거부하고 모든 실재하는 것들을 물질성의 연속체 안에서 이해한다. 셋째, 비인간 행위성(nonhuman agency), 즉, 사회적 세계를 생산하고 재현하는 능력으로서의 행위성이 인간을 넘어 모든 존재에게 귀속된다. 신유물론적 사유는 이런 개념 하에 크게 세 갈래로 나뉜다. 첫째, 브뤼노 라투르(Bruno Latour)의 행위자-네트워크 이론(Actor-Network Theory). 둘째, 질 들뢰즈(Gilles Deleuze)와 마누엘 데란다(Manuel De Landa)의 어셈블리지 이론(Assemblage Theory). 셋째, 다나 해러웨이(Donna Haraway), 캐런 바라드(Karen Barad), 로지 브라이도티(Rosi Braidotti) 등이 신체의 행위성에 주목하는 학자들이 주도하는 페미니스트 유물론(Feminist Materialism) 등이다.

2.1 현대 서구의 신유물론과 사변적 실재론, 그리고 중국의 송명대 리학과 기학을 연결하기

미 드레이크 대학의 레아 칼만슨(Leah Kalmanson) 교수는 「중국 철학의 전환을 위한 사색: 사변적 실재론과 신유물론 그리고 리학과 기학」(2018)⁴⁾이라는 논문에서 새로운 시도를 한다.

그는 이 논문에서 일단 여러 사조의 학파 중에서 신유물론의 대표주자로서 제인 베넷(Jane Bennett 1957~)의 주저 『생동하는 물질: 사물들의 정치생태학(Vibrant Matter: A Political Ecology of Things)』과 사변적 실재론의 대표주자로 스티브 샤비로(Steve Shaviro, 1954~)의 『사물들의 우주(The Universe of Things)』를 비교하겠다고 선언한다. 특히 샤비로에게서는 우월한 인간의 의식이라는 한계 안에서 사고를 한정짓는 현상학의 유아론을 거부하는 실재론을 택한다고 주장한다. 그러면서 베넷을 따라서는 그간 유물론자나 19세기 생기론자(베르그송, 한스 드리쉬)들도 제시하지 못한 물질 그 자체의 생동성을 택할 것이라고 한다.

그는 이 논문의 서두에서부터 “다소 논쟁적이 될 위험을 감수하고서 모든 비유럽사상이 유럽중심주의 철학 범주로 흡수돼 버리는 점을 격파해 문화회차적(문화횡단적) 철학범주의

3) Fox & Alldred, “Sociology and the New Materialism: Theory, Research, Action”, SAGE Publications Ltd, 2017: 김환석, 「사회과학의 새로운 패러다임, 신유물론」, 『지식의 지평』, 2018, 대우재단, pp.4~5.에서 재인용

4) Leah Kalmanson, “Speculation as Transformation in Chinese Philosophy: On Speculative Realism, “New” Materialism, and the Study of Li (理) and Qi (氣)“, Journal of World Philosophies 3(Summer 2018)

대화가 활성화될 수 있기를 희망한다”고 피력한다. 또 서구 이론을 동양모델로 재분류할 때 새로운 시각과 동양사상이 강조한 체득적 실천을 얻을 수 있을 것이라고 제안한다. 즉 최근 21세기의 지배적 담론으로 서구에서 부상하고 있는 신유물론이나 사변적 실재론이 “완전히 새로운 것이 아니라 중국사상에 이미 있었던 생각이라는 것을 논파하기 위한“ 것이라는 것을 서구가 파악하기 바란다는 것이다. 서구는 자신이 21세기에 내세우는 담론이 담고 있는 생각의 새로움이 크게 1)상관주의(correlationism)⁵⁾, 2)무기물과 생명체를 나누는 뿌리 깊은 편견에 대한 대안을 제시하는 데 있다고 주장한다. 그러나 동양적 사유는 늘 사변은 내면적 주체(주관)의 생성물이 아니며, 오히려 자신과 환경을 상호 변화시키는 역동적 활동성을 담고 있었다고 칼만슨은 반박한다. 총 5장으로 이뤄진 이 논문은 1장에서는 동양의 기 실재론과 서양의 신유물론을 비교, 2장에서는 동양의 리학과 서양의 사변적 실재론을 비교, 3장에서는 소인의 유아론과 상관주의 비교, 4장에서는 소박하지 않은 사변론, 5장에서는 논쟁적 제안을 하며 결론을 맺는다.

2.2 신유물론과 기학, 사변적 실재론과 리학의 유사성

칼만슨이 제시한 동서 사상의 구체적인 유사성은 다음과 같다.

첫째, 서양의 물질성과 동양의 기(Qi)와의 친연성이다. 신유물론자이자 자연, 윤리, 그리고 감정에 관한 연구로 유명한 미국의 정치이론가 제인 베넷은 『생동하는 물질: 사물들의 정치생태학(Vibrant Matter: A Political Ecology of Things)』에서 자신의 초점을 사물에 대한 인간의 경험에서 사물 그 자체로 이동시킨다. 정치 이론은 이제 비인간적 힘들이 사건에 능동적으로 참여한다는 점을 인정할 필요가 있다고 그는 주장한다. 그런 목적을 향해 인간과 비인간적 신체들 모두를 관통하고 가로지르는 “생기적 물질성(vital materiality)”을 이론화한다. 반면 동양의 기(Qi)는 영어로 vital stuff, psychophysical stuff, lively material 등으로, 리(Li)는 principles, patterns, structures라고 불린다. 그런데 이 중 미 캘리포니아주립대의 리우지루 교수가 주창한 ‘기 실재론(Qi-realism)’⁶⁾ 또는 기(Qi)의 번역어인 lively material은 베

5) 이 용어를 제창한 강탱 메이야수(Quentin Meillassoux, 1967~)에 의하면 철학에서 상관주의란 “우리는 주체에 대한 객체의 관계와는 별개로 객체 ‘자체’를 결코 파악하지 못한다”는 신조로 정의된다. 대표적으로 칸트의 선험적 관념론이 상관주의적이며, 후설의 노에시스(noesis)-노에마(noema) 구조도 그렇다. 상관주의자는 우리는 세계 없는 인간에 대해서도 생각할 수 없고, 인간 없는 세계에 대해서도 생각할 수 없으며, 그 둘 사이의 근원적 관계 또는 상관관계에 대해서만 생각할 수 있다고 주장한다. 상관주의에서는 “주체를 객체로부터 분리하는 것, 또는 인간을 비인간으로부터 분리하는 것이 불가능하기 때문에 우리가 그것과 관계를 맺는 것과 무관하게 무언가가 자체적으로 무엇인지 묻는 것은 이치에 맞지 않다.” 또는 “모든 것은 세계에 대한 인간의 접근 문제로 환원되고, 그래서 비인간 관계들은 자연과학에게 내맡긴다.”

6) JeeLoo Liu, “The Is-Ought Correlation in Neo-Confucian Qi-Realism: How Normative Facts Exist in Natural

넷이 얘기한 바, 생동하는 물질로서 “세계를 죽어있는 물질과 살아있는 생명체로 구별하는 습관”에 도전하는 발상과 흡사하다. 베넷은 우리의 이 뿌리 깊은 말습관을 깨기 위해 생명과 물질이라는 말을 비비 꼬고 비틀어서 낯설고 이상하게 들리게 만들면 그제서야 ‘생동하는 물질성’이라는 게 무엇인지 떠오를 거라고 말한다. 그러나 칼만슨은 중국 전통에서는 이런 생각이 낯설지 않다고 말한다. 다니엘 가드너는 “심리-생리학적인 물질은 마음의 작용 등 전 우주와 만물을 담고 있는 에너지다”라고 말하고, 리우지루는 이를 ‘기 실재론(Qi-realism)’이라고 이름 붙이는데 이는 생기주의나 애니미즘, 범심론과도 다르다. 기는 모든 것을 이루고 모든 변화에 참가하고 있기 때문에, 지성이나 감성 같은 별도의 정신이 필요하지 않은 것이 기 실재론이다. 베넷은 행위주체성이 항상 인간적 힘들과 비인간적 힘들의 임시적 배치들의 결과로서 출현한다는 점을 인정한다면 공적 사건들에 관한 정치적 분석들이 어떻게 바뀔 수 있는지 탐구한다. 베넷은 줄기세포, 생선 기름, 전기, 쓰레기 등 일상적인 사물과 물리적 현상에 관한 확장된 논의를 통해 생기적 유물론의 정치적 함의를 검토한다. 이 과정에서 그는 스피노자와 화이트헤드, 니체, 미국 초월주의 철학자의 자연관을 따라 생동하는 물질성을 확보하겠다고 주장하지만 칼만슨이 보기에 기는 이미 이 모든 것을 포괄하는 중요 개념이다. 그는 서양의 21세기 신유물론이 서양 개념에만 머물면 여전히 모호해질 것이라고 단언한다. 물질/비물질의 구분은 애당초 유가에서는 주요한 딜레마가 아니었다. 오히려 기의 확산 등 자아와 사회와 환경을 키울 수 있는 기의 발현을 어떻게 조직할 것이냐는 실천적 움직임이 더 중요했다. 때문에 서구 사상에서의 19세기 유물론과 생기주의를 넘어서려는 21세기 베넷의 시도는 동아시아에서 사단-칠정 논쟁이나 호락논쟁(人物性同異論)으로 뻗어나간 기학과 더 친연성 있게 접합할 수 있다.

둘째, 상관주의의 비판이다. 이 이론의 제창자인 메이야수는 인간이 종 우월주의에 빠져 상관주의 철학에만 기대는 한, 유아론에 빠지고 ‘거대한 야외(great outdoors)’를 놓칠 것이라고 얘기한다. 이는 ‘상관주의’의 철학자인 칸트가 말한 바, ‘물 자체’는 알 수 없다고 한 언명에 대한 비판이다. 메이야수는 칸트 이후의 철학의 ‘상관주의적’ 경향에 이의를 제기하며 의식 바깥의 절대적 실재를 구출하려 한다.

셋째, 사변적 실재론과 리학의 친연성이다. 베넷이 근대의 이원론의 폐해를 극복하기 위해 인간중심주의를 검토해야 한다고 주장한 데 이어, 사변적 실재론자인 스티브 샤비로(Steve Shavero, 1954-) 역시 『사물들의 우주(The Universe of Things)』에서 “소크라테스 이전 철학

States of Qi”, Contemporary Chinese Thought, 2011. 여기서 리우는 중국 명청대의 기 철학자, 나훔순, 왕정상, 왕부지 등을 따라 唯氣論 또는 氣一元論이라고 불려온 기의 우주론을 오늘날의 시대에 맞게 ‘기 실재론(Qi-realism)’으로 부르자고 제안한다.

자, 스피자, 라이프니츠, 윌리엄 제임스와 화이트헤드까지 범심론은 거대한 귀환을 하고 있다”는 점에 주목한다. 그런데 칼만슨이 보기에 범심론은 무엇보다 중국적 생각이었다. 리학(理學)을 발전시킨 정주학과에 이어 주희는 허령불매(虛靈不昧), 사려미맹(思慮未萌)을 말하고 또 만물에게는 심(心)이 있다고 말하는데, 여기서 ‘사려는 비록 아직 생기지 않았지만 이미 영적인 상태’는 바로 샤비로가 말하는 범심론과 유사하다. 상관주의가 묶어놓은 칸트의 매듭(kantian Knot: 주체와 사물 간의 매듭)을 풀기 위해서는 중국 철학의 개념으로 재분류해 보는 작업이 필수적이지 않겠냐고 그는 제안한다.

다른 존재의 외부와 직접 만날 수 없고, 그저 우리는 우리 내면의 인식을 통해 외부를 인식한다고 생각하는 상관주의에 반대해, 샤비로는 “모든 존재에는 외부-내부가 있다”고 언명하며 “사변적 존재론은 인식론이 아니라, 내재적이고 비인지적인 영역에서의 미학으로 구성된다”고 말한다. 그러나 칼만슨이 보기에 이 미학적 완성도는 동양의 성인론(聖人論)에서 가장 직접적으로 나타난다. 기와 마음이 함께 연마되는 수양론은 미학적 수련을 통해 외부와 내부가 활연관통하게 되는 경지다.

동양에서는 이런 감응론(correlational thinking 또는 cosmic resonance)을 “소우주와 대우주의 논리가 함께감, 또는 구조적 합동이나 구조적 조율 등으로 말한다. 이것이 바로 메이야수가 말한 ‘거대한 야외’와 만나는 경지다. 따라서 동양적 관점에서 볼 때 인간중심주의 사상은 매우 소인(小人)적 발상이다.⁸⁾ 실제로 천지인(天地人)이 같은 기로 이뤄져 상호작용하는 감응론이나 풍수지리설 등은 우리가 현 시대에 찾고 있는 환경윤리를 위한 엄청난 가능성을 품고 있다.

이상이 칼만슨이 전개한 동서 개념 비교론의 요지다. 하지만 칼만슨의 이론은 비교 연구의 틀을 애초에 중국 송명시대의 이기론에 초점을 맞춤으로서 동양 사상이 갖고 있는 다문화적 갈래를 또 다시 중국 이기론의 범주로 포함시켜버리는 우를 범할 수 있다. 그는 리기론에 대해 언급하며 한국의 경우 사단칠정 논쟁과 호락논쟁이 전개됐다는 한 줄 정도의 주석을 붙여넣기는 하지만, 한국의 이 논쟁이 중국 또는 서양과 어떤 차별성을 갖는지를 전혀 설명하지 않고 있다.

7) 여기서도 ‘correlation’이란 용어가 등장하는데 이는 메이야수가 칸트를 비판하는 의미에서의 상관주의가 아니라, 구조적 합동과 공명을 뜻한다. 중국 자연철학의 기초는 감응론, 즉 우주적 공명(cosmic resonance)으로 대표된다. 진나라 재상 여불위가 기원전 240년 저술한 여씨춘추에서 제기됐고 이후 제후 유안에 의해 편집돼 서기 139년 한무제에게 헌정된 <회남자>에서 한나라의 주류 지식인들에게 인정된 철학적 사상으로 수용된 이 이론은 중국의 우주론과 고대 자연철학의 독특한 이론으로서 공간적으로 멀리 떨어져있고 서로에게 관찰 가능한 단선적 인과관계를 갖지 않는 사태나 사물들이 보이지 않는 동시적인 영향을 서로서로 미친다고 보는 관점을 말한다.

8) 여기서 칼만슨은 주자의 활연관통만을 인용하지만, 사실 동양사상에서 이는 도가의 상호흡침, 무의식적 합일 또는 상호침투(interpenetration)과 닮았다.

3. 한국 사상과 서양의 평평한 존재론의 만남

2장에서는 리기론과 신유물론 그리고 사변적 실재론의 비교에 관한 레아 칼만슨의 선행 연구를 살폈다. 그는 결론에서 이제는 존재론적 전회 뿐 아니라 ‘문화교차적 전회(cross-cultural turn)’가 일어나야 할 때라고 강조한다. 실제 비교연구는 이제야 제대로 시작된지도 모른다. 그러나 아직 한국의 사상과 현대의 평평한 존재론 또는 신유물론과의 비교는 이뤄지지 않았다. 따라서 이번 장에서는 한국 사상이 갖고 있던 존재에 대한 다른 생각의 생명평화적 근원을 밝히고 그것이 어떤 점에서 21세기 서구를 선도하는 존재론적 전회와 맥을 같이 하며 새로운 출구를 제안할 수 있는지를 규명해볼 것이다. 특히 중국철학과 비교되는 한국철학의 흐름을 비춰볼 것이다.

한국의 전통 사상은 오랜 태교문화와 삼신 신앙 등에서 보듯 생명에 대한 존중을 남다르게 간직해왔다. 흔히 태어나자마자 한 살로 치는 이른바 ‘세는 나이’는 주로 동아시아 한자 문화권에서 사용했지만 아직도 그렇게 나이를 세는 나라는 한국이 유일하다. 태교사상이 오래 전부터 발달해왔기 때문이다. 또 천지만물을 모두 이롭게 하자는 ‘홍익인간(弘益人間)’의 정신을 담은 단군사상, 우주 만물이 가까이 사귀어 서로 감화하고자 하는 접화군생(接化群生)의 풍류 정신 등 한국인의 고유한 생각이 모두 생명에 대한 새로운 이론을 담고 있다.

3.1 한국의 전통사상의 생태적 특성

한국의 전통사상 중에서 생태 사상을 찾는 연구를 지속해온 박희병은 한국인의 생태적 관점에는 세 가지가 가장 두드러진다고 평가했다.⁹⁾ 그에 따르면 첫째, 만물이 근원적으로 평등하다는 것을 역설했다. 이규보(李奎報, 1169-1241)의 「슬견설(虱犬說)」에서 보듯 사물의 외관이 갖는 차별성 너머에는 생명의 근원적 동일성(萬物一類)이 있다.

“무릇 피(血)와 기운(氣)이 있는 것은 사람으로부터 소, 말, 돼지, 양, 벌레, 개미에 이르기까지 모두가 한결같이 살기를 원하고 죽기를 싫어하는 것입니다. 어찌 큰 놈만 죽기를 싫어하고, 작은 놈만 죽기를 좋아하겠습니까? 그런즉, 개와 이의 죽음은 같은 것입니다. 그래서 예를 들어서 큰 놈과 작은 놈을 적절히 대조한 것이지, 당신을 놀리기 위해서 한 말은 아닙니다. 당신이 내 말을 믿지 못하겠으면 당신의 열 손가락을 깨물어 보십시오. 엄지손가락만이 아프고 그 나머지는 아프지 않습니까? 한 몸에 붙어 있는 큰 지절(支節)과 작은 부분이

9) 박희병, 「한국 전통사상의 생태주의적 음미」, 『철학사상15』, 2002.

콜고루 피와 고기가 있으니, 그 아픔은 같은 것이 아니겠습니까? 하물며, 각기 기운과 숨을 받은 자로서 어찌 저 늙은 죽음을 싫어하고 이늙은 좋아할 터이 있겠습니까? 당신은 물러가서 눈 감고 고요히 생각해 보십시오. 그리하여 달팽이의 뿔을 쇠뿔과 같이 보고, 매추리를 대붕(大鵬)과 동일시하도록 해 보십시오. 연후에 나는 당신과 함께 도(道)를 이야기하겠습니다.”¹⁰⁾

이렇게 한국사상이 제시한 만물평등론에 대한 가장 강렬한 이론을 전개한 사람은 조선 후기 실학자 홍대용(洪大容, 1731-1783)이다. 1766년 사신단 일원으로 중국을 갔다 온 뒤 쓴 과학소설 『의산문답(醫山問答)』을 통해서다. 이 소설은 모든 사람이 진리라고 믿는 것을 풍자한다는 점에서 1623년 갈릴레이가 쓴 천동설과 지동설에 대한 오디세이 즉 「두 우주 체계에 관한 대화」에 종종 비견된다. 여기서 그는 중국 의무려산에서 벌이는 허자(虛子)와 실옹(實翁)의 문답으로 ‘천지 간 생물 중에 오직 인간만이 귀하다’는 당시 유학의 인간 본위적 관점을 타파했다. 성리학자인 허자는 전통에 매몰돼 진정한 진리를 보지 못하는 사람으로, 실옹은 해외의 자연과학을 받아들여 새로운 학문을 터득한 사람으로 묘사돼 있다. 2장 레아 칼만슨의 논문에서 살펴본 맥락으로 보면 현대 사변적 실재론 등에서 샤비로 등이 수행하는 칸트식 상관주의에 대한 비판을 연상케 한다. 실옹은 허자의 어리석음을 질타하며 깨우치도록 유도한다. 대신 하늘의 입장에서 보아 인간과 물은 균등하다는 ‘인물균(人物均)’ 사상을 설파했다. 이는 사람과 금수 및 초목이 모두 동등하다는 사상이다. 허자가 인간우위 주장을 한 데 대해 실옹은 “인간과 자연계 모든 사물은 각기 자기 삶의 방식에 따라 평화롭고 행복한 삶을 누리려 한다는 점에서 차별이 없다”고 말한다. 인간이 다른 사물보다 더 귀하다는 주장은 인간 중심적 사고에 불과하며 하늘의 입장에서 보면 모두 동등한 가치를 지닌 존재일 뿐이다. 이 책에서 실옹은 허자에게 ‘인물균(人物均)’ 사상 이외에도, 지구가 우주의 중심이 아니라는 ‘무한 우주론’, 중국이 천하의 중심이 아니라 내가 있는 곳이 세계의 중심이라는 ‘역외춘추론(域外春秋論)’, 지구는 둥글다는 지구설(地球說), 지구 자전설(自轉說) 등 당시로서는 파격적 주장으로 사회를 뒤흔들었다. 그의 추론은 지전설에서 멈추지 않고 우주가 무한하다는 것으로까지 나아갔다. 이는 메이야수가 『유한성 너머(After Finitude)』란 책에서 제시하고 있는 선조성(ancestrality) 개념을 연상케 한다.¹¹⁾ 홍대용은 당시 주자학의 핵심에 있는 석실서원(石

10) 『동국이상국전집』, 권 21.

11) 메이야수는 특히 존재의 절대는 오직 수학을 통해 사유할 수 있다는 점을 강조한다. 현대수학은 모든 집합의 집합이 존재하지 않음을 증명함으로써 세계의 근본적 비이유율을 드러냈고 여러 무한 사이의 구분을 가능하게 함으로써 유한성 바깥을 사유할 수 있음을 보여준다. 우주의 탄생, 지구의 형성과 같은 사건 등 인간과 무관한 실재는 항성 발광이나 방사성 동위 원소 등의 증거를 통해 수학화할 때에만 우리를 ‘거대한 바깥(the

室書院) 학파였으나, 자기를 중심으로 ‘추이확지(推而擴之)’하여 나로부터 가족, 가족에서 이웃, 이웃에서 사물까지 ‘인(仁)’을 확장하는 유가의 차등애¹²⁾를 부정하고 평등애라는 새로운 생각을 선보였고, 동아시아에서는 별로 볼 수 없었던 새로운 프레임을 만들어냈다. 조선 성리학적 체계의 근간을 이룬 ‘화이론(華夷論)’도 비판했다. 홍대용이 소설의 배경으로 의무려산을 선택한 이유도 이곳이 북경 방문길에서 화이의 구분과 경계가 생겨나는 상징적 공간이었기 때문이다. “동근 지구에는 중심세계가 없고, 모두가 세계의 중심이다” “무한한 우주 속에 중국은 극히 일부분일 뿐” 등의 표현은 ‘화이론’을 부정하는 것이다.

그는 지구상의 모든 국가와 민족, 지역이 관점에 따라 세상의 중심이 될 수 있으며 각기 자신만의 고유한 문화와 가치를 지니고 있다는 점에서 동등하다는 논리를 제시한다. 그래서 중국 중심의 세계관을 비판하며 조선의 독자성을 부각시켰다.

“하늘에 가득한 별들치고 저마다 세계 아닌 것이 없다. 못 별에서 본다면 지구 또한 하나의 별일 뿐이다. 한량없는 세계가 우주에 흩어져 있거늘 오직 지구가 그 중심에 있다는 말은 이치에 닿지 않는다. 그러므로 별들은 다 세계며 모두 회전한다. 못 별에서 보면 지구에서 보는 것과 똑같이 그 별이 중심이라 여기게 된다. 별들은 모두 하나의 세계이기 때문이다.” (『의산문답』 092절)

둘째, 물(物)의 관점에서 인간과 문명을 반성적으로 되돌아봤다. 예를 들어 문장가 장유(張維, 1587-1638)는 ‘와명부(蛙鳴賦: 개구리 울음소리)’에서 인간을 비판했다. 개구리 울음소리를 듣고 천지와 음양의 조화를 터득했다는 장유가 볼 때, 인간은 제가 보고 듣고 먹기에 즐거운 사물은 마음껏 이용하고, 보고 듣고 먹기에 괴로운 사물은 없애려 드는, 듣기 싫은 소리를 내는 “큰 개구리”에 불과하다. 오히려 다른 생물에게 끼치는 해악은 조그만 개구리에 비할 바가 아니다. 장유가 중요하게 여기는 것은 바로 인간과 사물의 관점을 동시에 취하는 것, 달리 말해 나와 남의 관점을 동시에 취하는 것이다. 만물은 저마다 하늘로부터 받은 본성에 따라 살아가는데 천도를 벗어나 있는 인간의 위선적이고 사악한 언행은 개구리 울음소리보다 더 시끄럽다. 박지원(朴趾源, 1737-1805) 또한 「호질(虎叱)」에서 호랑이 입을 빌려, 위선적인 유자를 풍자하고 자연에 대해 잔인하고 약탈적인 인간과 문명에 대한 깊은 성찰을 제기했다.

great outdoors)’으로 되돌려 보낸다.

12) 孟子, 盡心章句上 45, “曰君子之於物也 愛之而弗仁 於民也 仁之而弗親 親親而仁民 仁民而愛物”

셋째, 자연의 도와 인간의 삶을 통일하고자 했다. 자연은 만물의 존재론적 근거이자 인간 삶의 윤리적 근거다. 김시습(金時習, 1435-1493)은 자연의 도인 생생지리(生生之理)를 사회와 정치에 적용하며 사람과 물은 근본적으로 차별이 없다고 봤다. 모두 천지의 기를 타고 세상에 나와 똑같이 천지의 인에 의해 길러진다는 이유에서다. 따라서 임금이란 호생지덕(好生之德) 즉 모든 생명을 사랑하는 생태적 마음을 갖춰야 한다. 박희병은 이렇게 홍대용, 김시습, 장유의 인물공생은 물론 화담 서경덕의 물물상의(物物相依)란 개념은 만물의 상관관계 또는 만물의 상호 관련 즉 존재의 사슬을 말하고 있다고 강조한다.

홍대용의 사례에서 보듯 한국의 사상 중에 가장 강력한 문단과 담론을 형성해온 것은 역시 유학이다. 그러나 위에서 살펴본 조선후기 사상가들은 유학으로부터 출발해, 유학이 가진 인간중심주의를 넘어서려는 시도를 끊임없이 지속해왔다. 그렇다면 동양사상 중에서 유학이 지녔던 인간중심주의란 어느 정도인가.

3.2 유학의 ‘강한 인간중심주의’와 ‘약한 인간중심주의’

미국의 유학자 메리 에블린 터커와 존 버트롱은 1996년 하버드대가 연 ‘유교와 생태학회’에서 학자, 종교 지도자, 환경운동가 등이 당면한 위기를 비서구, 즉 동양의 종교에서 찾기 위해 협업한 저작물인 『유학사상과 생태학(Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Human)』를 2010년 출간한다. 이 책은 동양의 유가와 도가의 두 전통이 유기체적(organic)이고 전체적(holistic)이며 역동적인(vitalistic) 세계관을 공유한다는 점에서 현대 생태주의에 줄 수 있는 통찰력을 설명했다. 실제로 유교는 천도(天道)와 인도(人道)의 합일을 지향하며 인도를 설명한다. “대인은 천지와 그 덕을 합하고, 일월과 그 밝음을 합하고, 사시와 그 질서를 합하고 귀신과 더불어 그 길흉을 합한다”¹³⁾는 『주역』의 글귀에서 보듯 유가철학은 인간과 우주를 포함하는 일체 만물을 하나의 큰 유기적 생명체로 파악한다. 중국철학자 두연명은 같은 책의 「계몽주의를 넘어서」라는 논문에서 이를 “존재의 연속성(continuity of being)” 개념으로 설명한다. 도가와 불가의 영향을 받아 집대성한 성리학은 유기체인 자연과 인간이 교감하고 연속체를 이루는 천인합일(天人合一)의 생명적 우주관을 보여준다. 장재(張載)는 「서명(西銘)」에서 천지는 부모이며 인간은 자식이라 만물은 동포며, 천지 섬기기를 자식이 부모 섬기듯이 해야 한다고 말한다. 「서명」에 의하면 나와 다른 모든 생명체들은 천지의 이(理)와 기(氣)를 받고 함께 태어난 점에서 공통적이지만 남과 나는 절대로 동일한 존재일 수는 없다. 또 사람은 내 형제요 만물은 함께 살아가는 벗이라는 ‘민포물여(民

13) “夫‘大人’者, 與天地合其德, 與日月合其明, 與四時合其序, 與鬼神合其吉凶.”, 『周易』乾卦 文言傳

胞物與)’ 사상이 여기서 나온다. 물론 기의 순수/잡박성에 의해 인간과 타 동물, 인간 내에서의 차이가 생길 수 있지만 우주안의 생명이 하나이며 연결돼 있다는 주장은 오늘날 생명공학 시대에서도 과학적으로 새삼 확인되는 강력한 사상이다.

다만 유학에서는 우주를 거대한 생의 질서 체계로 보고 사람을 천지의 화육을 돕고 천지와 함께 인극(人極)을 만들 수 있는 위대한 존재, 즉 소우주로 여긴다. 「서명」에서 보듯 천지와 부모를 동일시하는 것은 이런 우주의 질서에 참여할 수 있게 해준 사건 즉 탄생보다 은혜가 큰 것을 비할 데가 없기 때문이다. 하늘과 땅은 삼라만상과 모든 존재자의 근원이며 부모이며, 모든 생명체가 한 가족을 이루고 광대화해(廣大和諧)하는 세계를 실현하는 자각한 주체가 바로 인극(人極)이다. 인극을 확립한 사람은 천극(天極), 지극(地極)과 함께 삼극을 이뤄 우주 만물의 양육에 참가할 수 있게 된다. 여기서 유가철학 특유의 ‘생생불식(生生不息)’ 개념이 나오는데, 『주역』, 「계사전」의 “생생지위역(生生之謂易)”에서 만 이 말은 끊임없이 순환하고 변화해 새로운 사물을 발생시키는 것을 의미한다. 생생의 원리 이면에는 이 우주를 보편 생명의 흐름, 즉 생명의 연속성으로 파악하는 유가의 생명관이 깔려 있다. 이렇게 유학은 인극으로서 천지와 감응하지만 천지를 화육하는 즉 인간의 주체성을 강조하며, 자연 속에 있되 묻혀버리지 않는 도덕적 자연관을 갖고 있다.

『유학사상과 생태학』에서 다룬 아이반호(Philip J. Ivanhoe)의 논문 「원시 유교와 환경 윤리」는 이런 유학의 인극을 약한 인간중심주의로 본다는 점에서 의미 있는 연구다.¹⁴⁾ 그의 입장에서 볼 때 도덕성과 책임을 강조하는 인간중심주의는 무조건 폐해라고 볼 수는 없다. 그래서 아이반호는 인간중심주의를 세 가지로 분류해 인간적 개념을 통해 세상을 이해한다는 인식적 인간중심주의, 인간이 자연의 주인으로 그 위에서 있다는 형이상학적 인간중심주의, 인간에게만 윤리적, 미적 가치가 문제가 된다는 윤리적 인간중심주의가 그것이다. 오늘날 지탄의 대상이 된 인간중심주의는 강한 형이상학적 인간중심주의며, 인식적, 윤리적 인간중심주의는 인간으로서 벗어나기 힘들다고 아이반호는 보고 있다. 예를 들어 공자는 자연의 변화를 예민하게 경청했는데, “날씨가 추워진 후에야 소나무 전나무가 더디 시늬를 알게 됐다(자한, 28)거나 “가는 것이 이와 같구나, 밤낮으로 흘러 쉬는 일이 없구나”(자한, 17)거나 “하늘이 무엇을 말하더냐, 사계적이 운행되고 만물이 생겨나지만 하늘이 무엇을 말하더냐(양화, 18)”라는 논어의 구절을 인용하며 그는 공자가 자연 안에서 윤리적 영감과 위로, 기쁨, 편안함 등을 얻었다고 말한다.

아이반호는 특히 원시 유가 학설 중에서 인간과 자연의 관계에 관심을 지닌 순자를 비롯해

14) 『생태문제에 종교가 답하다』229p의 김승혜 교수의 요약을 참조.

유가가 약한 인간중심주의라고 설명한다. 필자가 보기에 인간중심주의를 두 단계로 나누고 도덕적 자연과, 윤리적 인간중심주의를 도출해내고자 했다는 점에서 아이반호의 작업은 인간중심주의의 극복을 위한 첫 걸음을 걸었다. 그럼에도 불구하고 아이반호는 유가의 생각은 인간중심주의를 벗어나지 못하고 있다는 점을 시인하고 있다. 때문에 3장 1절에서 검토한 조선 후기 사상가들은 이런 유가의 약한 인간중심주의를 더욱 벗어나 사물과의 평평한 존재론을 확립하고자 한 것이다. 특히 홍대용은 원시 유가가 가진 약한 인간중심주의가 시대가 흐름에 따라 변질됐다고 생각하고 인간중심주의의 반전을 꾀하고자 했던 18세기 사상의 최전선이자 아이콘이었다.

안타까운 점은 김세정이 『돌봄과 공생의 유가생태철학』(2018)에서 이미 지적했듯이, 이 책을 제외하고 별다른 유가와 생태학 논의가 진전되고 있지 않다는 점이다. 1996년, 벌써 14년 전에 진행된 회의의 한국어판이 출간된 것은 2010년이다. 한국의 종교인 대화모임이 2015년에 편저한 『생태문제에 종교가 답하다』도 여전히 이 책에 기초해서 토론을 이어가고 있다. 하지만 지난 20년간 생태논의는 거듭 변천해 왔으며 이제는 기후위기와 각종 전염병이 창궐하는 시대에 실천적으로 응답해야 한다. 따라서 이런 상황을 반영한 서구의 21세기 담론과의 대화가 다시 필요할 것이다. 동양의 지적 전통이 서양의 재개념화에 어떤 영향을 줄 수 있을지를 지금의 시대에 맞춰 적극적으로 모색해야 한다. 그런 점에서 레아 칼만슨의 도발적인 재개념화는 매우 의미 있는 출발점이다.

이런 시대적 흐름은 오늘날 출간되는 책들의 제목을 보면 알 수 있다. 『숲은 생각한다(2018, 에두아르도 콘)』, 『매혹하는 식물의 뇌(2016, 스테파노 만쿠소, 알렉산드라 비올라)』, 『식물의 사유(2020, 루스 이리가라이)』, 『나는 풍요로웠고 지구는 달라졌다(2020, 호프 자런)』 등에서 보듯 사회과학자들은 비인간인 식물 역시 생각할 수 있는 뇌와 사고능력을 갖추고 있음을 증언하고 있다. 동물을 넘어 식물에게도 표상능력이 있다는 주장은 아이반호의 분류 기준으로 볼 때 형이상학적 강한 인간중심주의를 넘어 인식적 인간중심주의와 윤리적 인간중심주의라는 ‘약한 인간중심주의’까지 강력하게 와해시킬 수 있다.

3.3 인물성동론(人物性同論)을 넘어 인물균(人物均)까지: 홍대용의 기학(氣學)의 세계

홍대용이 『의산문답』에서 표명한 인물균 사상은 자연과학 특히 천문학의 연구를 통해 상대적 관점을 심화시켰기 때문에 가능했다. 그리고 그 상대적 관점주의를 심성론에 투영해 일찌감치 「심성문(心性問)」에서 인물성동론(人物性同論)의 심화발전을 거쳤다. 이런 과정을 통해 인물성동론에서 인물균 사상까지 이르면서 유가의 강한 인간중심주의를 타파하고, 전

환을 이룩했다. 여기서 人과 物, 星界와 地界(지구), 華와 夷, 서양과 중국, 이 모두가 상대적인 것으로 파악된다.

약한 인간중심주의를 넘어 인간중심주의 자체를 와해했다는 점, 즉 당대의 유가 사상이 전개해온 인물성동론을 넘어 인물균까지 이른 조선 사상의 최전선인 홍대용의 사상이 가지는 가치를 좀 더 살펴보려면 그의 기학의 세계를 자세히 알아야 할 필요가 있다.

허자가 말했다.

“천지 간 생물 중에 오직 사람이 귀합니다. 금수한테는 지혜가 없고 초목한테는 감각이 없으니까요. 또한 이들에게는 예의가 없습니다. 그러니 인간은 금수보다 귀한 존재이고, 초목은 금수보다 천한 존재이지요.”

실옹(實翁)은 고개를 들어 꺾꺾 웃으면서 이렇게 말했다.

“너는 실로 사람이로구나! 오륜(五倫)과 오사(五事)는 사람의 예의(禮義)요, 무리져 다니고 소리쳐 울고 젖을 먹이고 하는 것은 금수(禽獸)의 예(禮)요, 떨기가 모여 덩굴이 되고 오리 오리로 뻗어 자라는 것은 초목(草木)의 예의(禮義)이다. 사람으로서 물(物)을 보면 사람이 귀하고 물(物)이 천하나, 물(物)로서 사람을 보면 물(物)이 귀하고 사람이 천하다. 하늘로부터 사람을 보면 사람과 물(物)이 마찬가지로. 무릇 대도를 해치는 것으로 뽑내는 마음보다 더 심한 게 없다. 인간이 자기를 귀하게 여기고 물을 천하게 여김은 뽑내는 마음의 근본이다. 너는 왜 하늘의 입장에서 물을 보지 않고 사람의 입장에서 물을 보느냐?”(『의산문답』중)

홍대용은 기철학자(氣哲學者)였다. 그는 “하늘은 기(氣)일뿐이요, 만물은 기(氣)의 조박(糟粕)이다”거나 “땅은 만물의 어머니요, 해는 만물의 아버지며, 하늘은 만물의 할아버지다”고 했다. 홍대용은 ‘천(天)의 입장에서 인간중심주의도 물중심주의도 모두 성립될 수 없으며, 그렇기에 천은 특정 존재의 우월성을 부정하는 궁극적 원리이다. ‘자연’(自然)의 입장에서 보면 존재에 우열과 귀천과 상하는 없으며, ‘만물은 제동(齊同)’인 것이다. 홍대용이 말한 ‘천’은 기철학에서 ‘태허’라는 개념과 관련하여 이해할 수 있다.

조선 후기의 성리학은 기의 청탁(淸濁)을 넘어 기의 균질성을 확보하기 위해 정이천, 주희의 성리학에서 다소 떨어진 장재(張載, 1020-1078)의 기일원론을 재등장시킨다. 장재의 기철학은 ‘태허/일기(太虛/一氣)-기(음양)-만물-태허’라는 순환구도를 갖는다. 그의 기 개념은 태허라는 보편성과 만물이라는 개별성을 매개하면서 그 둘을 포괄한다. 장재는 도교를 통한 기론을 수용하면서도 본체와 현상, 자연과 인간, 생성과 소멸을 기 개념으로 일관되게 설명한다는 점에서 이후 전개되는 성리학적 세계관의 지평을 넓혔다. 태허는 텅 비어있으되 만물을

낳는 세계의 1원리다. 그것은 기(氣)입과 동시에 기(氣)의 궁극적 근거이기도 하다.

홍대용은 이런 장재의 기일원론을 받아들여 지구를 하나의 활물(活物), 즉 살아 있는 존재로 이해하고 있다. 이는 2장에서 살펴본 제인 베넷이 제시한 ‘생동하는 물질’ 그리고 ‘사물의 행위성’ 개념과 비슷하다. 그는 “지구는 활물이다. 맥박과 경락, 영위(營衛)가 실상 사람의 몸과 같은데, 다만 그 몸뚱이가 크고 무거워 사람처럼 뛰고 움직이지 못할 뿐이다”거나 “대저 지구는 허계(虛界)의 활물이다. 흙은 그의 살이고, 물은 그의 정기와 피이며, 비와 이슬은 그의 땀이고, 바람과 불은 그의 혼백이며 영위(營衛)다. 그러므로 물과 흙은 안에서 빚어내고, 태양의 화기(火氣)는 밖에서 쪼이므로, 원기(元氣)가 모여 온갖 물(物)을 낳는다. 풀과 나무는 지구의 모발 이고, 사람과 짐승은 지구의 벼룩이며 이(蝨)다.”(『의산문답』)고 했다.

이렇듯 홍대용은 지구를 그 전체로서 하나의 살아 있는 유기체적 존재로 간주하고 있다. 지구적, 우주적, 존재론적 관점으로 인간과 물은 각기 서로 대등한 하나의 주체이다. 여기서 아마존 원주민이 동물, 식물, 무생물, 기상 현상, 인공물 등 모든 비인간에게도 인간과 동등한 영혼이 있다고 보고 이와 공존하고자 했던, 인류학적 전회가 발견한 사상과의 유사성이 발견된다. 오늘날 인류학적 전회의 경향은 주객의 이분법을 벗어나 비인간을 인간과 동등한 행위자로 보려고 한다. 예를 들어 미국의 총기살인은 총과 사람의 공동 구성물이며, 디지털 중독 현상은 스마트폰에 손을 하루에도 2000번쯤 갖다 대는 나와 각종 빅데이터로 실시간 나를 유혹하는 SNS 앱의 알고리즘과의 공동 구성물이다.

3.4 홍대용과 ‘인류학적 전회’ 사상과의 공통점

홍대용의 관점에는 이렇게 인간과 물의 공생을 위한 지혜가 일관된다. 박희병은 이를 “‘인(人) 대 물(物)의 관계’가 ‘인(人) 대 인(人)의 관계’로 전이(轉移)되는 통찰”¹⁵⁾이라고 해석한다. 존재론적 평등론은 곧 지배/피지배, 주체/타자의 관계에 따른 정치 권력의 평등성과 평화성에 대해서까지 논하게 하기 때문이다. 수 천 년 간 동아시아를 규율해온 ‘화이론’ (華夷論)의 사상을 ‘화이일(華夷一)’의 테제로 균열을 내며, 종족·인종·국가 간의 평등한 관계를 구상한 것이다. 따라서 이 사상은 생태적이며 동시에 평화주의적이다. 그런 점에서 보면 한국의 비폭력성이나 치안의 우수성 등 해외에서 주목하는 평화주의 특징의 근거에는 생명에 대한 생태주의적 지향이 있으며 오늘날 우리는 그 영향권 안에 있는지 모른다. 홍대용에 의하면 문명의 차이가 곧 우열이 될 수 없는데, 이는 오늘날 인류학적 관점에서 볼 때도 매우 앞선 사상이라고 볼 수 있다. 때문에 일본의 학자 오가와 하루히사(小川晴久)는 “홍대용이 이룩한 사상

15) 박희병, 『한국의 전통적 생태사상과 평화주의: 홍대용의 경우』, 『통일과 평화』, 2012.

은 한국 뿐 아니라 동아시아 세계의 무대에서도 칭송될 만한 것이다.” 라고 말한 것이다.¹⁶⁾

인류학적 관점에서 홍대용의 사상은 서구 인류학적 전회의 ‘퍼스펙티브즘(관점주의)’와 놀랍게도 유사하다. 박희병은 홍대용의 글에서 보이는 장자적 면모를 지적하면서, 『장자』 「추수편(秋水篇)」을 인용한다.¹⁷⁾ “도의 입장에서 본다면 물(物)에는 귀천이 없다. 그러나 물의 관점에서 보면 자기가 귀하고 상대방이 천하다”(以道觀之, 物無貴賤; 以物觀之, 自貴而相賤). 장자에게 도라는 것은 모든 차별과 대립과 구분을 넘어선 궁극적 지경(地境)을 뜻한다. 이와 비슷하게 브라질 출신의 인류학자 에두아르두 비베이루스 지 카스트루(Eduardo Viveiros de Castro)는 원주민의 세계관 속에서 우주의 행위자들은 기본적으로 같은 종류의 잠재적인 인격, 곧 영혼을 지니고 있지만, 신체적인 차이에 의해서 제각기 다른 ‘관점’을 갖게 된다는 점을 발견했다. 예컨대 포식자인 재규어가 먹잇감으로서 우리를 바라볼 때, 재규어는 자신을 인간으로, 우리를 자신이 잡아먹을 동물로 본다. 우리의 피는 재규어에게는 맥주다. 카스트루는 이런 원주민의 세계관으로부터 인간이란 주체의 자리를 고정하고 ‘사물 그 자체’로서 타자를 바라보는 ‘나르시시즘’에 충격받아서, ‘관점주의’를 제안한다. 우리가 피라고 보지만 재규어는 맥주라고 보는 미지의 ‘무엇’은 존재한다기보다는 우리가 피로 보고 재규어가 맥주로 보는 자연적 대상은 “피/맥주” 다양체일 뿐이다. 재규어와 우리의 자연은 동일하지 않으며, 관점의 수만큼 다양체를 구성하는 면이 늘어날 뿐인 것이다.

서구의 인류학적 전회를 이끌고 있는 또 다른 프랑스 인류학자 필리프 데스콜라는 자연과 분리돼 있고 그것에 대립하는 문화의 영역 안에 인간이 자리한다는 관념은 근대 서구인 또는 서구화된 인류의 전유물임을 지적한다. (홍대용에 따르면 사실 서구의 전유물이 아니라 인간이 모두 그랬다). 이에 반해 데스콜라가 연구한 아마존의 아추아인에게는 서구 인류가 자연이라고 대상화했던 숲과 강이 바로 자신들이다. 이들은 숲과 강의 존재들과 육체적·영적으로 교류하는데 동식물 종들이 영혼을 가지고 자율적인 삶을 살아가기에, 아추아인은 상호표상의 방식을 비인간까지 확장한다. 이들은 꿈꾸는 자의 영혼이 몸의 굴레에서 벗어나 역시 꿈을 꾸고 있는 다른 비인간의 영혼과 교류한다고 여긴다. 사냥꾼은 내일 사냥할 동물의 영혼과 꿈에서 만나는데, 꿈속에서 모든 존재가 인간의 형상을 하고 있다.

데스콜라는 이를 통해 서구중심주의적 근대성은 언제나 ‘타자’인 대상을 객관적으로 인식하는 것을 추구해왔으며 이때 타자는 인간인 주체에 의해 고정되며, 인간은 타자 속에서 자기와 같거나 다른 모습을 찾아내는 ‘나르시시즘’에서 벗어날 수 없다는 점을 비판한다. 아

16) 박희병, 허남진, 임종태, 「담현(澗軒) 홍대용(洪大容)을 보는 시각들」, 2017년 하계학술대회 종합토론, 2017.

17) 박희병, 「한국의 전통적 생태사상과 평화주의: 홍대용의 경우」, 『통일과 평화』, 2012.

마존의 루나족을 연구한 인류학자 에두아르도 콘 역시 아마존의 다양한 생명체가 저마다 ‘자기(self)’로서 기호를 해석하는 것으로 본다. 이들은 기호의 연쇄로 ‘자기들의 생태계(ecology of selves)’를 엮어낸다. 『숲은 생각한다』란 책은 인간중심주의의 허구성을 강렬하게 보여주며 시작한다. 저자인 콘이 루나족 캠프의 초가지붕 아래 엎드려 누워 있을 때, 루나족 원주민 친구가 다가와 “반듯이 누워 자! 그래야 재규어가 왔을 때 그 녀석을 마주 볼 수 있어. 엎드려 자면 재규어는 너를 아이차(먹잇감)로 여기고 공격한다고.”라고 조언한다. 이는 루나족이 재규어와 동등하게 서로 마주보며, 동물이 세계를 어떻게 인식하는지를 민감하게 포착하는 원주민 사고의 정수라 할 수 있다. 이런 점에서 오랫동안 인류학의 관찰 대상, 곧 타자이기만 했던 아마존 원주민의 우주론이 새로운 ‘탈식민’ 기획의 중요한 배경이 된다. 그리고 이는 홍대용이 중국 중심의 화이적 세계관을 탈식민해온 배경과 같은 맥락이다.

4. 한국이 만든 생태적 존재론의 철학적 의미

4.1 삼태극의 함께성: 하늘(天極)-땅(地極)-인간(人極)

유가가 제창한 ‘천인합일’이나 ‘만물일체’ 등은 그간 다소 범심론적이고 신비주의적인 것으로 비판받아 왔지만 이제는 인류학과 사변적 실재론에서 도리어 핵심적인 개념이 되어가고 있다. 3장에서 살펴본 ‘인류학적 전회’를 대변하는 학자군, 즉 비베이루스 지 카스트루나 에두아르도 콘, 필리프 데스콜라 모두가 동물과 영적 교감을 나누는 사머니즘을 역설하고 있다.

한국인은 무속의 문화와 함께 유불도 삼교통합적 입장에서 이미 오래전부터 하늘 땅 사람(천지인)의 삼재 또는 삼극으로 구성된 다원적이고 동중심적 실재를 믿어왔다. 이번 장에서는 3장에서 살핀 한국 전통사상의 특징을 통해 한국적 생태론의 철학적 의미를 구성해보려고 한다. 그중 첫 번째가 바로 삼태극, 즉 천지의 삼극의 ‘함께성’이다. 이는 유가에서 말한 약한 인간중심주의라고 볼 수도 있겠지만, 만물을 연결된 존재자 그물로 본다는 점, 3의 형이상학적 생각을 선호해온 한국적 특성을 잘 나타내는 단어라고 생각한다. 동아시아에서 천지는 자연을 가르치는 말이었고 천지인의 삼태극은 그 생명존재론을 이어받는다. 기를 바탕으로 하는 세계관은 인간을 자연과 분리해보지 않고 하나의 흐름으로 보며, 인간과 자연을 주객으로 나누지 않았다. 우(宇)는 생명이 숨쉬는 집이요, 주(宙)자는 여자가 웃고 있는 집, 따라서 우주는 생명과 조화가 있는 몸집이다. 우주는 전 생명체 몸의 근원이 되는 큰 몸이요, 생명이 숨쉬고 사는 집이요, 동학에 가면 한울님이 생명의 살림살이 하는 한울이다. 그런 의미에서 한국인의 삼태극의 삼위일체적 어울림(묘합)을 잘 재구성해야 한다.

한국인의 언어인 한글은 홀소리에서 이 삼태극 사상을 잘 반영하고 있다. 또 한국말로 철학하기에 앞장선 다석 류영모의 사상을 통해 한국적 신학 즉 ‘도의 신학’을 표방하는 김흡영은 생활 곳곳에 삼태극 문양을 디자인하고, 택해왔던 한국인의 문화를 가르치며, “주역괘의 묘사는 인과율적인 것이라기보다는 천지인을 한꺼번에 파악하는 통시적(synchronistic)인 통찰이고, 화살과 같이 직선적 시간관의 아날로그적인 것이라기보다는 동시다발적인 디지털적인 것에 근접한다”고 설명한다.¹⁸⁾ 이 디지털적인 삼극의 움직임을 근원적으로 상징화한 것이 삼태극이요 음양의 변화로 단순화한 게 태극이라는 것이다. 삼태극 사상은 기독교 사상과 융합되는데, 유학자인 쟁충잉은 “성자는 이상적 사람, 성부는 창의적 영으로서 하늘, 성령은 수용적 영으로 땅”으로 생태적 삼위일체를 제안한 적이 있다.

중국 자연철학의 기초를 마련한 감응론은 한국에서 더욱 자기화, 수리화하며 전개됐다. 오구라 기조는 『한국은 하나의 철학이다』에서 “한국인들은 우주를 아름다운 조화의 세계로 파악하고 그것의 표현인 수리를 좋아한다. 이것은 전 세계의 고대 문화 사머니즘 문화에서 자주 보이는 질서 지향이지만 특히 한국인은 숫자 1, 2, 3을 선호한다. 하늘 땅 사람의 삼재로 대표되는 3이다. 한국인은 중국인의 음양이원론을 완전히 자기화했다”고 평가한다.

4.2 안과 밖의 함께성

건축가 유현준은 책 『공간에 대한 공간』에서 풍수지리가 발달했던 한국의 건축양식에 대해 “내외부의 경계가 모호한 공간감이 발달했다”고 분석했다. 즉 안에서 밖을 보는 일이 일상이었고 집의 내부와 바깥 경치의 관계가 중요했다는 것이다. 그래서 우리는 주변 경관과의 관계를 생각하며 건축물의 배치를 결정했다. 밖에서 안을 어떻게 보느냐가 중요한 서구 건축과 달리 안에서 밖이 어떻게 보이느냐가 건축 디자인의 중요한 결정요인이었다. 한국은 온대성 기후와 농경문화 사회라는 특징, 즉 비가 많이 오고 습기가 많은 지역적 특성과 맞물려 기둥식 구조의 건물이 많이 배치됐다. 벽으로 단절된 서구 건축과 달리 기둥을 통해 시원하게 안과 밖을 동시에 넘나드는 공간감이 강조된 한국의 건축은 이런 문화적 특징과도 관련된다. 김흡영은 기가 성서에 나오는 헬라이어 프뉴마(pneuma)와 흡사하며 외적으로는 바람, 내적으로는 숨, 기능적으로는 에너지라고 한다. 기는 이원론적이거나 분석적이 아니고 종합적이고 포괄적이고 해방적이고 화해적이라는 것이다. 그는 숨의 해방을 제시한다. 물아일체(物我一體)와 내외무간(內外無間) 사상은 이런 문화적 특성에서 비롯됐다.

18) 김흡영, 『가온작기: 다석 류영모의 글로벌 한국신학 서설』, 동연, 2013.

4.3 무중심성(가운데 철학)

이렇게 안과 밖, 천지와 만물의 함께성은 결국 무중심성을 가지게 된다. 예를 들어 3장에서 살표본 홍대용의 사상을 이어받은 연암 박지원은 명심(冥心)이란 단어를 통해 외물과 내아의 구분이 사라져 둘이 통일된 마음상태, 감각적 인식을 넘어서 주객합일이 된 경지의 현실 대응 태도를 강조한다. 명심한 자에겐 이목이 누가 되지 않지만 이목만을 믿는 자는 보고 듣는 것이 밝으면 밝을수록 병이 된다. 『열하일기 권 14』 「환희기」(권 14)에 나오는 ‘진정견(眞定見)’과 『열하일기 권 11』 「도강록」에 나오는 ‘평등안(平等眼)’은 감각이 아닌 심안(心眼)을 통한 사물의 미적 인식을 말한다. 이런 인식에서 연암은 만물에 도가 편재해있다고 생각했다. 존재들과의 수평적 관계망을 인정한 것은 물아(物我)의 동일성을 확신한 것이다. 물아의 동일성은 중심이 없어도 아니 오히려 중심이 없기에 공존과 공생이 가능한 세계를 그릴 수 있다.

물 쪽에서 나를 보면 나 또한 물의 하나다. 만물 가운데 생명을 지닌 것으로 선하지 않은 거은 없다. 그 타고난 본성을 즐기고 하늘의 명을 따름은 물과 나가 다르지 않다.¹⁹⁾

박지원에게서 명심의 의미는 첫째, 편견에 갇히지 않고 세계를 객관적으로 보는 것이다. 둘째, 자기를 부정하는 것이다. 셋째, 나를 비움으로써 모든 허위로부터 벗어나는 것이다. 그런 점에서 그는 ‘사이의 생태학’을 선보인다. 박지원은 이분법적 태도를 거부하고 이쪽과 저쪽의 사이를 세심하게 보자고 주장했다. ‘사이’는 가치의 위계화가 무너지고 모든 존재가 동일하게 서는 곳이다. 연암은 중심주의를 해체하고 주변을 중심과 동등한 자리에 놓고자 하였다.

홍대용 역시 ‘이(夷)’에서 보면 자기가 중심이고 ‘화(華)’에서 보면 자기가 중심이므로, 중심은 따로 없다는 생각으로 중심 자체를 부정해버리며 화이론(華夷論)을 와해시키려 했다. 그리고 바로 이 중심의 부정을 화이론 뿐 아니라, 신분제, 사물의 철학에까지 확장시켰다.²⁰⁾

다시 1장으로 돌아가보자. 신유물론의 대표 주자인 제인 베넷은 『생동하는 물질』에서 사물의 물질성과 활기성을 명료하기 따지는 과업을 달성하기에는 언어적 수단이 다소 부적절하다는 한계를 인식하면서도 과감히 설명을 시도했다. 그는 우리를 둘러싸고 있는 비인격적 생명에 대한 감수성을 향상시키고 신체들 사이에서 불화하는 관계들의 복잡한 그물망에 대

19) 「答任亨五論原道書」, 『燕巖集』, 卷2.

20) 오늘날 종교생태학에서 ‘비움’을 의미하는 케노시스(Kenosis) 사상이 유행하는 것 역시 무중심성과 관련있을 것이다. 이에 대한 논의는 차후로 미룬다.

한 섬세한 인식을 통해 우리가 생태계에 더욱 사려깊게 개입할 수 있게 되길 바랐다. 그가 지했던 미국 초월주의 철학자인 헨리 데이비드 소로는 『소로의 일기』에서 “나의 감각은 나의 사유만큼이나 유유자적해야 한다. 내 눈은 보되 바라보지 말아야 한다. 대상에 다가가지 말아야 한다. 그것이 내게 다가오도록 만들어야 한다.”고 말했다. 또 베넷이 인용한 스피노자는 『신과 인간과 인간의 행복에 대한 짧은 논문』에서 “우리가 사물에 대한 무언가를 확인하거나 거부하는 것이 아니다. 사물 그 자체가 우리 안에서 자신에 대해 확인하거나 거부하는 것이다.”라고 했다. 자동론이나 기계론에 귀속됐던 긴 역사로부터 물질을 사면하고 물질성에 고유한 생기를 나타내고자 사물-권력thing-power를 언어로 나타내려 베넷이 시도할 때 비로소 물질이 가지는 강력한 배치assemblage, 그리고 공적인 삶에서 비인간 물질의 능동적 역할이 강조된다. 한국학자 최봉영은 한국말은 상대주의적이라고 말한다. 한국사람은 그래서 한자어 中을 ‘가운데 중’이라고 푼다. 가운데와 한 가운데는 다르다. 한가운데가 중심점을 의미한다면, 가운데는 ‘가에서 온데’ 그러니까 이쪽과 저쪽 사이에 있는 모든 것을 말한다. 한국말이 이러면 이 말을 매일 쓰는 한국사람은 당연히 그런 삶의 방식을 갖게 된다. 말 안에서 안쪽과 바깥쪽이 늘 함께 한다. 한국 사람은 나와 이쪽 저쪽 모두의 실체성을 인정하고 나아가 이 실체의 변화를 존중한다. 따라서 무중심성은 한가운데라는 유아론에 빠지지 않고, 또 나의 사유라는 편견에 갇히지 않고 ‘가운데’에서 모든 실체를 인정하고 그 실체의 배치와 사물-권력에 귀기울이는 사려깊은 삶의 태도다.

5. 결론

본고는 21세기 미국, 유럽 등지에서 일어나고 있는 새로운 철학사조의 흐름을 크게 은 ‘사변적 실재론(Speculative Realism)’과 ‘신유물론(New Materialism)’이라는 두 학파로 나눠 설명했다. 또 이들은 인간중심주의를 넘어서 비인간(non-human)을 포함한 지구상을 모든 존재자들을 평등하게 다루려는 평평한 존재론(flat ontology)을 표방하고 있다는 점에서 ‘존재론적 전회(Ontological Turn)’이다. 2001년 미국의 9.11 테러, 2008년 미국발 금융위기, 그리고 2011년 대기화학자 폴 크루첸이 인류의 활동이 지구 생태계에 족적을 남기기 시작한 현 시대를 인류세라는 새로운 지질시대로 명명한 사건 등은 모두 인간중심주의의 극복이 필요하다는 점을 역설한다. 인간중심주의가 파생하는 폭력적, 편견의 사고에 대한 교정이 요구되는 것이다. 신유물론과 사변적 실재론은 1)인간 이외의 비인간 요소들 모두를 존재론적으로 동등한 행위자로 상정하는 점, 2)이 존재자들의 그물망적 네트워크의 영향관계 하에서 사고하려 하는 점, 3)모든 행위자의 윤리적 책임을 촉구하는 점 등에서 동아시아적 감응(感應)의

사고방식과 유사한 점이 적지 않다. 브루노 라투르의 말대로 서구 근대, 더 정확하게는 서구적 근대 자본주의에 의해 생긴 지구적 문제에 대한 해결책은 서구 근대 이전을 참조할 수밖에 없다.²¹⁾ 현대 인류의 문제를 극복하기 위한 지구적 차원, 즉 인류적 차원에서 윤리적 각성과 상호협력을 필요로 하면서도 아직 그 토대가 될 수 있는 철학 분야 특히 존재론에서의 동서양의 협력은 충분치 않아 보인다. 요즘 한국이나 일본의 학자들은 최근 서양의 존재론적 전회 흐름을 열렬히 번역하고 학습하고 있지만, 이 연구자군 역시 동양사상과의 연관성 상에서 이 흐름을 분석하는 데는 그다지 큰 관심을 갖고 있지 않다. 때문에 앞으로 존재론의 혁신적 흐름을 동서 철학자들이 서로 비교철학적으로 검토하며 ‘지구학적 사유’의 흐름으로 규정하고 상호 토론하는 일은 매우 중요해 보인다. 본고는 이 상호토론에 대한 선행연구로 미 드레이크대 레아 칼만슨(Leah Kalmanson) (2018) 교수가 사변적 실재론과 신유물론을 각각 리(理)와 기(氣)에 대입시켜 논의한 점을 분석했다. 그러나 이 시도는 칼만슨이 매우 논쟁적일 수 있다며 본격적 논의를 뒤로 미루고 있는 점, 또 동양적 사고를 중국이라고 명명해 지역적으로 한정된 점에서 뚜렷한 한계를 갖기도 한다. 나는 중국 리기론을 바탕으로 전개된 조선 후기 한국철학의 흐름 특히 홍대용 사상의 비교를 통해 사변적 실재론과 신유물론적 관점을 비교하는 연구가 필요하다는 점, 그래서 한국사상이 서구의 존재론적 전회 흐름과 공명하며 상호재개념화하는 작업이 필요하다는 점을 주장한다.

이어령은 『한국인이야기』에서 한국인은 배속에서부터 이름을 주는 태명(胎名, *tae-myung*) 이 있고, 산모가 생명의 기원인 바다의 기운을 담은 ‘미역국’을 먹으며, ‘포대기’로 키워서 분리불안을 일으키지 않는 전통 문화를 갖고 있다고 강조한다. 즉 한국은 동아시아에서도 매우 차별화된 생명에 관한 탁월한 감수성의 문화유전자를 갖고 있다는 것이다. 실제로 『태교신기(胎教新記)』(1801)는 조선시대 권장한 태교의 문화를 담고 있는 대표적 문헌이다.

서구의 존재론적 전회가 회복하고자 하는 20세기의 패배는 동서를 아울러 자본주의 근대 체제의 패배다. 유불도라는 전통사상의 자산과 20세기 사회주의와 자본주의라는 체제 경합이 가장 치열하게 일어났던 현장의 한반도는 이런 사상의 변화를 온몸으로 맞이하며 전통 속의 생명사상을 흐릿하게 망각해왔다. 하지만 이제 적극적 재개념화와 복구가 필요하다.

스페인의 트랜스젠더남성(MTF) 철학자 폴 프레시아도(Paul B. Preciado)는 유럽의 근대적 개인의 형상 속에 면역/면책(*immune*)된 주체에 대한 환상이 자리잡고 있다고 보고 있다.²²⁾ 그는 면역(Immunity)와 공동체(Community)는 모두 같은 어근 명사 *Munus*(빛, 의무,

21) 브루노 라투르, 『우리는 결코 근대인이었던 적이 없다』, 홍철기 역, 갈무리, 2009.

22) 김강기명 “다시, 유럽이 한국으로부터 배울 수 없는 것”, 2020.4.16, <http://fabella.kr/xe/blog/7/83855>에서 인용.

호의, 선물)에서 왔다는 점을 상기시킨다. 면역(Immunity)은 이 단어에 부정 어두가, 공동체 (Community)는 ‘함께’라는 뜻을 가진 긍정 어두가 붙어있는 것만 다르다. 즉 면역(immunity)이란 빛진 것이 없는 존재를, 공동체(community)란 서로가 서로에게 빛지고 있는, 그리고 선물을 주고 있는 존재를 일컫는다. 21세기 서구에서 일고 있는 존재론적 전회를 통해 서구의 면책된 개인이 공동체로 재생, 복원되기를 바랄 수 있을까. 그 과정에 한국철학의 생명존재론이 답할 수 있기를 기대한다.

참고문헌

- 김태오, 「해강 사상의 생태주의적 교육원리」, 『한국교육철학회』, 2008.
- 김태오, 「해강의 대동론과 소동론 그리고 교육생태학」, 『한국교육철학회』, 2010.
- 김흡영, 『가운뎃기: 다석 유영모의 글로벌 한국신학 서설』, 동연, 2013.
- 박희병, 「한국의 전통적 생태사상과 평화주의: 홍대용의 경우」, 『통일과 평화』, 2012.
- 박희병, 「홍대용 사상에 있어서 물아의 상대성과 동일성」, 『한국의 생태사상』, 20.
- 박희병, 「한국 전통사상의 생태주의적 음미」, 『철학사상15』, 2002 .
- 박희병, 허남진, 임종태, 「담현(湛軒) 홍대용(洪大容)을 보는 시각들」, 2017년 하계학술대회 종합토론, 2017.
- 박수밀, 「21세기 문명과 박지원의 생태정신」, 『동아시아문화연구』, 2010.
- 브루노 라투르, 『우리는 결코 근대인이었던 적이 없다』, 홍철기 역, 갈무리, 2009.
- 차성환, 「정약용 경학사상이 생태환경 위기의 시대에 주는 시사점」, 『한국사회역사학회』, 2010.
- 허남진, 「조선후기 기철학의 성격」, 『한국문화』, 1990.
- 김세정, 『돌봄과 공생의 유가생태철학』, 소나무, 2018.
- 에두아르도 콘, 차은정 옮김, 『숲은 생각한다: 인간너머를 위한 인류학』, 사월의 책, 2019.
- 유현준, 『공간이 만든 공간』, 을유문화사, 2020.
- 오구라 기조, 『한국은 하나의 철학이다』, 조성환 역, 모시는사람들, 2017.
- 이어령, 『너 어디에서 왔나: 한국인 이야기-탄생』, 파람북, 2020.
- 이경순, 박재순, 차옥승, 『한국 생명사상의 뿌리』 (서울: 이화여자대학교 출판부, 2001).
- 제인 베넷, 문성재 옮김, 『생동하는 물질: 사물에 대한 정치생태학』, 현실문화, 2020.
- 종교인 대화모임 편저, 『생태문제에 종교가 답하다, 세상에서 가장 아름다운 대화 두 번째 이야기』, 운주사, 2015.
- Mary Evelyn Tucker, John Berthrong 등 저, 『유학사상과 생태학』, 오정선 역, 예문서원, 2010.
- 에두아르두 비베이루스 지 까스뜨루, 『식인의 형이상학』, 박이대승, 박수경 역, 후마니타스, 2018.
- Leah Kalmanson, “Speculation as Transformation in Chinese Philosophy: On Speculative Realism, “New” Materialism, and the Study of Li (理) and Qi (氣)”, Journal of World Philosophies3 (Summer2018).
- Michael C. Kalton, “Extending the Neo-Confucian Tradition: Questions and Reconceptualization for the Twenty-First Century”, Journal of Chinese Philosophy, 2008.
- Philip J. Ivanhoe, “Early Confucianism and Environmental Ethics”, Confucianism and Ecology: the interrelation of heaven, earth, and humans, edited by Mary Evelyn Tucker and John Berthrong,

- Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1998.
- Cheng Chung Ying “The trinity of cosmoslogy, ecology, and ethics in the confucian personhood, confucianism and ecology, the interpretation of heaven earth, and humanity.
- JeeLoo Liu, “The Is-Ought Correlation in Neo-Confucian Qi-Realism: How Normative Facts Exist in Natural States of Qi”, Contemporary Chinese Thought, 2011.
- Fox & Alldred, “Sociology and the New Materialism: Theory, Research, Action”, SAGE Publications Ltd, 2017.
- Braun, B. 2005. “Environmental issues: Writing a more-than-human urban geography.” Progress in Human Geography, 29(5), pp.635~650.

「아리스토텔레스에 있어서 우애, 그리고 사랑」(손윤락)에 대한 논평

전종윤
전주대

손윤락의 발표논문은 ‘에로스(사랑)와 관련해서 아리스토텔레스는 어떤 생각을 가지고 있었을까’라는 물음에 대한 연구이다. 논문은 이 문제를 주로 아리스토텔레스가 필리아(우애)에 대해 논의한 윤리학과 정치학의 맥락에서 다루고 있는데, 기존의 연구들은 아리스토텔레스가 에로스 관련 논의를 거의 안 했거나 부수적으로 언급했다고 이해한 것과 달리 손윤락의 연구는 상당히 많은 텍스트가 산발적이지만 연결되는 방식으로 존재한다는 사실을 밝혔다. 논문에 따르면, 에로스 논의는 아리스토텔레스의 실천학 텍스트의 여기저기에 나타나 복잡한 형태로 필리아 문제와 연결되어 있으며, 에로스와 필리아는 때로 구분되기도 하고 연결되기도 한다. 논문이 아리스토텔레스의 실천학에 나타나는 에로스 논의를 정리한 것은 다음과 같다.

첫째, 사랑(eros)은 우애(philia)를 닮았다. 사랑에는 두 가지 계기가 있다. 하나는 육체적인 것이고 하나는 심리적인 것인데, 후자는 우애를 닮은 것이다. 사랑에 있어서 성관계는 목표가 아니라 전제이며, 사랑은 근본적으로 우애를 추구한다. 둘째, 에로스적 사랑에서는 ‘보기’가 중요한데, 사랑하는 자가 보려고 하는 것은 결국 사랑받는 자의 마음이 열리는 것이다. 우애에서 ‘함께 살기’가 중요한 것도 서로 ‘보기’가 실현되기 때문이다. 셋째, 당시의 에로스 문제는 소년애라는 사회적 맥락을 전제로 한다. 고대 아테네에서 남녀 간의 자유연애는 없었고 결혼은 장인과 사위 간의 계약으로 이루어졌으며, 연애 문제란 대개 국사에 참여하는 일에서 시장보는 일까지 도맡았던 자유로운 남성이 소년애에 대해 가지는 관계 즉 소년애의 문제였다. 철학자의 에로스 논의도, 남녀 간의 관계를 배제하지는 않지만, 기본적으로 소년애라는 구도 속에 펼쳐진 것이다. 여기까지가 손윤락의 연구의 결론적 요약이다.

발표논문은 그동안 아리스토텔레스 연구에서 본격적으로 다루지 못했던 ‘에로스적 사랑’에 대한 본격적인 연구로서 상당한 의의가 있다고 하겠다. 이 발표논문에 대한 논평자로서, 몇 가지 궁금한 점에 대해 질문하고 싶다.

1. 에로스를 사랑으로 번역한다면, 그것은 논문에서 사용하려고 하는 ‘육체적인 사랑’보다 더 넓은 개념이 아닌가?
2. 에로스적 사랑이 다시 육체적인 계기와 심리적인 계기로 나뉜다는 것도 이상하지만, 그중 심리적인 것이 우선된다는 것이 잘 이해가 안 된다.
3. 에로스적 사랑에서 왜 다른 감각에 비해서 ‘보기’가 더 중요한가? 촉각이 더 중요한 것 아닌가?
4. 에로스적 사랑에 대한 아리스토텔레스의 논의는 당시의 관습인 소년애의 구도 위에 있다고 했는데, 그것이 에로스의 가장 중요한 구도인가?

플레오넥시아(pleonexia)의 유혹으로부터 벗어날 수 있을까?

— “플라톤과 절제(sōphrosynē)의 인간학”에 대한 논평—

박규철

국민대

서영식 교수(이하 발표자)의 “플라톤과 절제의 인간학”은 플라톤의 대화편들, 그 중에서도 『카르미데스』와 『국가』 그리고 『법률』 등을 중심으로 플라톤의 절제 개념을 천착(穿鑿)하면서, 절제 개념의 도덕·정치철학적 의미에 대한 분석은 물론, 현대 민주사회에서 민주시민교육과의 연관성도 고찰하고 있는데, 하루가 멀다 하고 공직자의 탐욕(貪慾)과 무절제(無節制)의 사례들이 속출하고 있는 현 시점에서 가짜 공정과 사이버 정의가 아니라, 진짜 공정과 참된 정의를 생각하게 하는 유의미하고 시기적절한 논문이라고 판단된다. 발표자의 주된 생각을 좀 더 부각시키고 토론을 활성화하기 위해 몇 가지 문제를 던짐으로써 논평자로서의 소임을 다하고자 한다.

1. 논평자기 보기에, 플라톤의 평생 골칫거리 중의 하나는 ‘탐욕’, 즉 ‘플레오넥시아(pleonexia)’의 문제가 아닐까 싶다. 물론, 이 탐욕의 문제는 플라톤만의 고유한 문제는 아닐 것이다. 불교에서도 탐욕을 탐진치(貪瞋痴)라는 삼독(三毒)의 첫 번째에 위치시키고 있으며, 동서고금(東西古今)의 많은 철학자들도 인간 욕망이 얼마나 인간의 인격성을 파괴시킬 수 있는지에 대해서 많은 담론을 쏟아내고 있기 때문이다. 그런데 그 가운데서도 탐욕의 문제를 ‘정의(dikaiosyne)’의 문제와 연결시키고, 그것을 다시 절제(sophrosyne)의 문제 등과 연결시키면서, 인간의 탐욕 문제를 그 본질까지 해부하면서 연구하였던 철학자는 플라톤이 아닐까 생각한다. 왜냐하면 플라톤은 탐욕을 정당화하는 『국가』의 트라시마코스(Trasymachos), 『고르기아스』의 칼리클레스(Callicles) 등과 대결하면서, 인간을 인간답게 하는 것은 탐욕이 나 쾌락이 아니라, 정의와 절제임을 분명히 하고 있기 때문이다. 이런 점에서 볼 때, 절제의

인간학을 다루는 발표자의 논문은 유의미하다고 판단된다. 특히, 절제를 “‘이상국가’(kallipolis) 내의 특정 계층에게 귀속되는 ‘지혜’나 ‘용기’(andreia)와 달리 사회 구성원 모두가 영혼 속에 내면화시켜야 할 일종의 보편적으로 바람직한 품성상태를 의미하는 것”으로 표현하는 1페이지의 언급이나, 절제를 “생산자 계층의 덕목으로 오해하는 경향이 있으나, 『국가』에서 절제가 생산자 계층에게만 필요한 덕목이라고 주장된 것은 아니며, 오히려 정의로운 이상국가 건설을 위해 구성원 전체가 공통으로 갖추어야 할 덕목으로 규정(cf. 『국가』 431d ff.)”하는 5페이지의 각주 19의 언급, 그리고 절제를 “즉흥적으로 선택하거나 외부의 강요 때문에 어쩔 수 없이 행하는 자기억제와는 전혀 다른 것임을 함축한다. 나아가 절제는 단순히 행동을 통해서 드러나는 덕이 아니라, 영혼의 이성적인 부분이 지닌 헤아리고 분별하는 능력이 제대로 작동함으로써 도달하는 일종의 평정심으로 이해할 수도 있을 것이다.”라는 7페이지의 언급 등은 종래의 플라톤 해석에서는 찾아보기 힘든 발표자만의 독특한 플라톤 읽기가 아닌가 싶다. 또한 발표자는 9페이지에서 “플라톤이 『법률』에서 제시한 일반 시민을 위한 교육의 방향이나 방법 관련 논의에는 현대의 시민교육 담론에서도 주목할 만한 장면이 여러 군데 등장한다. 예컨대 이 작품에서 절제는 최고 통치자(참주)가 바르고 성공적인 국정 운영을 위해서 ‘지혜’와 더불어 반드시 갖추어야 할 품성상태로 규정되고 있다. 나아가 ‘정의’를 포함해서 영혼 안의 모든 덕목(aretē)들은 절제와 함께 할 경우에만 온전히 기능을 수행할 수 있으며(696b f.), 따라서 절제는 일반 시민을 대상으로 한 교육에서도 사실상 가장 중요한 덕목임이 곳곳에서 암시된다.”라고 언급함으로써, 플라톤의 절제의 인간학이 단순히 과거의 담론이 아니라, 21세기 한국 사회에서 현재 진행 중인 민주시민교육과도 연결될 수 있는 현실적인 담론임을 언급하고 있다. 이 또한 유의미한 주장이라고 판단된다. 그런데, 이 지점에서 논평자는 하나의 의문을 제기하고자 한다. 만약 논평자가 앞에서 언급한 플레오넥시아에 대한 논의가 추가되고 그러한 맥락 하에서 절제의 문제가 논의되었다면, 아마도 본 논문의 완결성은 더 강력해지지 않을까 생각한다. 이에 대해 발표자는 어떻게 생각하시는지의 견을 듣고 싶습니다.

2. 앞서도 언급했듯이, 발표자는 『카르미데스』와 『국가』 그리고 『법률』 등을 관통하는 플라톤의 절제의 인간학을 잘 정리해주고 있습니다. 4페이지의 “크리티아스는 절제를 자기 인식으로 규정하면서 자신의 입장의 근거를 델피신전의 경구에서 찾을 수 있다고 주장하였지만, 그의 주장은 사실상 자기 자신의 무지와 한계에 대한 인식을 핵심으로 하는 전통적인 차원의 절제 그리고 델피신탁 이후 역사적인 소크라테스가 강조했던 ‘무지의 지’와 정반대

의 입장 즉 ‘전지전능한 절대자인 신에게나 귀속될 법한 완벽한 지혜’ 내지 ‘일종의 보편적 인식능력’에 대한 오만한 주장에 다름 아니기 때문이다.”의 언급이나, 7페이지의 각주 24의 “통치자 그룹(수호자 포함)이 삶 속에서 극단적으로 욕망을 억제하도록 강요받은 보다 근본적인 이유는 따로 있다. 플라톤은 통치계층이 일상 속에서 사적인 욕구를 억제하고 극복하기를 반복함으로써, 가족이나 사유재산의 소유보다 훨씬 더 큰 욕망의 대상인 자신들의 정치권력을 사유화하거나 남용하는 행태를 미연에 방지하고자 했던 것으로 보인다.”라는 언급, 그리고 9페이지의 “시민들이 절제 있는 태도를 생활화하기 위해서는 마음의 건전한 변화를 유도할 수 있는 적절한 교육프로그램이 필수적이다. 이에 『법률』에서는, 예컨대 시민들은 아직 지혜에 따른 ‘지성적 판단능력’(nous)을 확보하거나 현실화하기 훨씬 이전인 어린아이 시절에 교육적 차원에서 기획된 ‘합창가무’(choreia)에 적극 참여함으로써, 인간 내면에 원초적으로 존재할 수밖에 없는 반항적이며 난폭하고 제멋대로인 성향을 초년기부터 스스로 통제하는 기회를 가지며, 이를 바탕으로 마음속에서 쾌락과 사랑, 고통과 혐오 등의 가치감정이 적절한 방식으로 표현될 수 있는 길을 자연스럽게 터득하는 것으로 묘사된다.”라는 언급 등은 발표자가 천착하고 있는 절제의 인간학이 『카르미데스』와 『국가』 그리고 『법률』 등을 관통하는 공통주제임을 잘 보여주고 있다. 또한, 하나의 주제를 중심으로 플라톤의 전 대화편, 즉 초기와 중기 그리고 후기 대화편을 아우르는 발표자의 논의는 매우 성공적이지 않나 생각한다. 그런데 대부분의 플라톤 연구가들은 발표자의 연구방법보다는 하나의 대화편을 깊이 있게 분석하는 경향을 선택하고 있는데, 이는 플라톤 대화편의 숨은 코드를 다 읽어내기가 그만큼 힘들다는 하나의 방증(傍證) 아닐까 싶다. 물론, 이러한 어려움에도 불구하고 발표자는 대화편 전체를 훌륭하게 엮어내고 있지만, 발표자도 1페이지에서 언급했듯이, 즉 “이 글에서는 플라톤 철학의 전개과정에서 표면상으로는 명확히 드러나지 않으나”라고 언급했듯이, 대화편 전체를 아우르는 작업은 지난(至難)한 작업이고, 고려해야 할 변수가 너무 많기에, 가급적 지양(止揚)되어야 한다는 해석도 있는데, 이에 대해서 발표자는 어떻게 생각하는지 의견을 듣고 싶습니다.

3. 발표자는 6페이지 각주 23에서 다음과 같이 언급하고 있습니다. “한 나라의 행복과 안정의 현실적인 토대로 일종의 경제정의를 내세우고 있다는 사실이다. 즉 플라톤은 국가의 타락과 분열의 일차적인 원인을 시민들 사이에 존재하는 지나친 부와 빈곤 현상에서 찾았다. 개인의 과도한 부는 “사치와 게으름 및 변혁을 초래”하는 반면에, 지나친 빈곤은 “변혁에 더하여 노예근성과 기량의 떨어뜨림을 초래”(422a)한다는 것이다. 극단적인 부와 빈곤이 공존

하는 나라는 더 이상 “한 나라(mia polis)”가 아니라, 국가 구성원 상호간의 불신과 경제적 이익추구를 위한 부정부패가 만연하고 따라서 언제라도 붕괴될 수밖에 없는 “수많은 나라”에 다름 아니다. “그런데, 플라톤의 이러한 경고에도 불구하고, 동서고금의 인간사회에는 경제적 불평등, 부정부패, 정실인사 그리고 시민들 간의 불신은 사그라지지 않고 있습니다. 오히려, 그러한 문제들이 더욱 더 증폭되고 있습니다. 미국이나 중국이나, 우리나라나 다른 나라나 정도의 차이는 있겠지만, 구조적이고 본질적인 면에 있어서는 플라톤의 시대나 지금이나 별반 차이가 없다는 말도 있습니다. 플라톤의 노력에도 불구하고 인류는 왜 이리 정의와 절제의 문제에 둔감하고 무지할까요? 다소 광범위한 질문이나, 플라톤의 절제의 인간학을 발표하신 발표자는 이 문제에 대해서 어떠한 생각을 가지고 계시는지 고견을 듣고 싶습니다.

이상으로 논평을 마치겠습니다.

“윤리학으로서의 메를로-퐁티 철학에 대한 국내 연구의 관점과 새로운 해석의 가능성”에 대한 논평문

심귀연
경상대학교

한우섭(이하 발표자)교수님의 논문 “윤리학으로서의 메를로-퐁티 철학에 대한 국내 연구의 관점과 새로운 해석의 가능성”에 관한 논평을 하게 된 것에 대해 감사드립니다. 논평을 위해 논문의 내용을 간단히 정리한 후, 몇 가지 의문을 표하는 방식으로 논평을 대신하고자 합니다.

메를로-퐁티 윤리학을 구체적이고 명료하게 정립하려는 탐색은 시대요구 및 상황과 결부하여 볼때 시의적절하며 중요한 연구작업이라고 생각한다. 그런 의미에서 논자의 문제제기가 가진 긍정적인 의미는 매우 크며 가치가 있다. 특히 발표자가 국내 연구자들의 연구를 의미있게 분석하고 비판적으로 검토하면서 메를로-퐁티의 윤리학적 가능성을 검토해보고 있다는 점에서는 더욱 그러하다.

발표자는 메를로-퐁티 윤리학에 대한 국내 연구를 “첫째 신체-주체적 관점으로부터의 윤리학의 문제, 둘째 살 개념의 관점에서의 윤리학의 문제”로 요약한다.

발표자에 따르면 신체-주체적 관점으로부터의 윤리학적 가능성은 상호신체성에 기반한 상호주관성의 주장을 통해 간접적으로 제시된다. 상호주체성에서 상호성과 동등성은 나와 타자의 양방향적 윤리성, 즉 윤리적 책임을 각자에게 부여하는 동기로 작동한다. 그러나 이리할 때, 메를로-퐁티의 윤리학은 상대주의적인 것으로 귀결될 수 있다고 논자는 비판한다.

살 개념의 관점에서의 윤리학의 가능성은, 살이라는 근원적 일반성으로 인해 각 항들의 존재론적 공조작용의 원리로 작용하지만, 윤리적 항의 범위가 타자뿐 아니라 탈-인간적인 것들로까지 확장된다. 그리고 살의 관점에 초점을 맞추면 최소한 보편적인 것으로 결론이 난다.

그러나 윤리학에 대한 연구자들의 저 두 관점이 “(1)상호성과 동등성에 따른 존재론적 충

위의 와해, (2) 평준화된 존재론적 층위에 따른 상호주관성의 확립 (3) 세계의 공존성 혹은 공조직으로 형성된 세계의 육화 가능성이라는 흐름 속에서 직접적으로 혹은 간접적으로 상대주의적 윤리관을 형성한다는 공통점을 가진다.”(6쪽)라고 주장한다.

특히 발표자는 이 두 관점의 윤리학이 “‘공동 세계 속의 동등한 주체성’이라는 기치 아래 존재론적 위계의 차이를 갖지 않게 되고, 따라서 윤리적 역학 관계 혹은 종속관계 역시 사라지며, 이는 타자 사이의 이상적 윤리 관계를 형성하게끔 한다. 이러한 상황은 상호성과 동등성에 기반한 윤리 관계를 자연스럽게 상대주의적 윤리학의 지점으로 이동”(6쪽)한다고 말하고 있다.

발표자의 문제의식과 연구의 필요성에는 동의하지만, 발표자의 주장 속에 다소 이해가 안 가는 몇가지 중에서 3가지를 묻고자 한다.

첫 번째, 존재론적 위계의 차이가 없어지는 것이 왜 상대주의적 윤리학의 지점으로 이동하는 것이 되는가? 상대주의적 윤리와 다원주의적 윤리는 다르다. 상대주의적 윤리학이란 관점에 따라 그 가치가 달라지는 것을 의미할 텐데, 메를로-퐁티에게서의 존재론적 위계의 해체는 관점에 따라 달라지는 가치가 아니라, 관계의 동등한 위상에서 기대할 수 있는 윤리적 가치이다. 그런 의미에서 내가 보기엔 메를로-퐁티의 윤리는 상대주의적이라기보다는 오히려 다원주의적이다. 논자는 어떤 의미에서 살 개념 윤리가 상대주의적이라고 생각하는지 묻고 싶다.

두 번째, “신체-주체의 지각적 장이란 ... 결국 내재적 장에서만 온전할 것이라는 비판을 넘어서기 힘든 것이 사실이다”(4쪽)라고 말하면서 메를로-퐁티 철학의 내재적 한계를 지적하고 있다. 그러나 <<지각의 현상학>>에서 **메를로-퐁티는 결코 내재적 인간 속에 머물지 않는다고 말해왔는데, 내재적이라고 주장의 근거는 무엇인가?**

메를로-퐁티는 후설의 생활세계에서 논의를 시작한다. 그러나 생활세계에 머물지 않고 지각의 문제를 신체의 문제와 함께 다룸으로써 후설적 생활세계에서의 내재적 의미를 넘어서었다. 메를로-퐁티에게서의 생활세계는 지각세계이다. 그것은 고유한 신체와 이 신체들의 상호주체성에 대한 이해없이 설명불가능한 지각장이다. 발표자가 말하듯, ‘생활세계의 인식상황’(7쪽)을 의미하지는 않다고 생각한다.

세 번째, 발표자는 “의무가 부여되지 않는 윤리란 가능한가? 만일 가능하지 않다면 이는 윤리학이란 필연적으로 인간적인 관점에서 파악되어야 한다는 점을 의미할 것이다. 왜냐하면, 사자에게 ‘너는 인간을 죽여선 안돼’라는 기준을 적용할 수는 없을 테니 말이다. 이러한 관점을 기준으로 삼는다면 탈-인간적인 존재론이란 이미 윤리학으로 정초될 수 없는 운명에