2016년도 제1회 연합학술대회

“생명, 환경, 전통”

일시 : 2016년 11월 19일(토), 12:30-18:30
장소 : 서울현대직업전문학교 지하1층 강당
주최 : 동양철학연구회, 생명문화연구소(서강대학교),
유교문화연구소(성균관대),
(사단법인)신명문화연구원, 한국도가도교학회
개최 : 한국양명학회, 한국동서철학회, 한국환경철학회,
한국도교문화학회, 동아시아불교문화학회,
한국명상학회

제1회 연합학술대회 일정

개회사		사회 : 이봉호(경기대)
12:30 ~ 13:10	접수 및 등록	
13:10 ~ 13:40	개회사 : 안병걸(동양철학연구회장)	
	: 김백현((사)신명문화연구원장)	
	: 강선경(생명문화연구소장)	
	: 신정근(유교문화연구소장)	
	: 김경수(한국도가도교학회장)	
	축사 : 김덕균(한국양명학회장)	
제1부		사회 : 김세정(충남대)
13:40 ~ 14:00	**기조발표:「동양철학의 생명사상」**	
	발표: 최일범(성균관대・동양철학연구회)	
14:00 ~ 14:20	**「비인간중심주의 환경윤리의 내재적 가치·권리론에 관한 일고찰」**	
	발표: 김일방(제주대・한국환경철학회)	
14:20 ~ 14:40	**「새로운 환경과 생명 위기의 한 양상」**	
	발표: 이진경(충북대・한국동서철학회)	
14:40 ~ 14:50	휴 식	
제2부		사회 : 김용재(성신여대)
14:50 ~ 15:10	**「산업사회에서의 생명・자연의 가치와 瞑想」**	
	발표: 배성월(중부대・한국명상학회)	
15:10 ~ 15:30	**「유학에서 본 생명의 존엄성」**	
	발표: 권오향(성균관대・유교문화연구소)	
15:30 ~ 15:50	**「송명유학의 생명관을 통해 본 동물권리」**	
	발표: 정종모(서강대・한국양명학회)	
15:50 ~ 16:00	휴 식	
제3부		사회 : 김완구(서강대)
16:00 ~ 16:20	**「『태일생수』에 나타난 물과 생명의 관계방식 고찰」**	
	발표: 박혜순(서강대・생명문화연구소)	
16:20 ~ 16:40	**「신명으로 본 인성교육-디지털시대의 대한 문명비판적 고찰-」**	
	발표: 김종엽(강릉원주대・신명문화연구원)	
16:40 ~ 17:00	**「노자는 옛날로 돌아가고자 하는가?」**	
	발표: 정세근(충북대・한국도가도교학회・한국도교문화학회)	
17:00 ~ 17:20	**「인도철학의 불살생 전통과 생태주의」**	
	발표: 윤종갑(동아대・동아시아불교문화학회)	
17:20 ~ 17:30	휴 식	
제4부		좌장 : 조민환(성균관대)
17:30 ~ 18:20	종합토론	
18:20 ~ 18:30	폐회 및 간담	

목차

기조발표:「동양철학의 생명사상」
발표: 최일범(성균관대・동양철학연구회) ····· 3

「비인간중심주의 환경윤리의 내재적 가치·권리론에 관한 일고찰」
발표: 김일방(제주대・한국환경철학회) ····· 11

「새로운 환경과 생명 위기의 한 양상」
발표: 이진경(충북대・한국동서철학회) ····· 별지

「산업사회에서의 생명・자연의 가치와 瞑想」
발표: 배성월(중부대・한국명상학회) ····· 33

「유학에서 본 생명의 존엄성」
발표: 권오향(성균관대・유교문화연구소) ····· 51

「송명유학의 생명관을 통해 본 동물권리」
발표: 정종모(서강대・한국양명학회) ····· 별지

「『태일생수』에 나타난 물과 생명의 관계방식 고찰」
발표: 박혜순(서강대・생명문화연구소) ····· 67

「신명으로 본 인성교육-디지털 시대의 대한 문명비판적 고찰-」
발표: 김종엽(강릉원주대・신명문화연구원) ····· 85

「노자는 옛날로 돌아가고자 하는가?」
발표: 정세근(충북대・한국도가도교학회・한국도교문화학회) ····· 97

「인도철학의 불살생 전통과 생태주의」
발표: 윤종갑(동아대・동아시아불교문화학회) ····· 109

제1부 사회 | 김세정(충남대)

「동양철학의 생명사상」

발표 | 최일범(성균관대、동양철학연구회)、3

「비인간중심주의 환경윤리의 내재적 가치·권리론에 관한 일고찰」

발표 | 김일방(제주대、한국환경철학회)、11

「새로운 환경과 생명 위기의 한 양상」

발표 | 이진경(충북대、한국동서철학회)、별지

2 、 2016년도 제1회 연합학술대회 “생명, 환경, 전통”

2016.11.19. 제1회 연합학술대회 발표문

동양철학의 생명사상

최 일범(성균관대・동양철학연구회)

1.

오늘 학회의 주제는 생명, 생태, 전통입니다. 인류가 생명을 영위하는 장(場)이 생태요, 그 역사가 곧 전통이라는 관점에서 보면 오늘의 주제는 서로 유기적 관계를 형성합니다. 생명과 생태는 상호 작용하면서 시간과 공간에 따라 다양한 전통을 형성하고, 전통은 또한 생명과 생태에 영향을 미칩니다. 다시 말하면 생명 주체의 공간적, 시간적 해석이 바로 생명, 생태, 전통이라는 주제로 집약된다는 것입니다.

오늘날 생명, 생태는 철학뿐 아니라 윤리, 종교를 포함한 모든 학문 분야의 주제가 되어 있습니다. 그 원인은 현대인이 직면한 생명의 불안과 생태계의 위기에 있으며, 그 배경에 서구 근대 문명의 전통이 존재한다는 것은 이미 상식이 되었습니다. 기독교의 종교 전통을 비판하고 등장한 근대 인간중심주의(anthropocentrism) 전통은 자연생태를 파괴하였습니다. 하이데거에 의하면, 데카르트에서 시작된 근대 서구의 인문주의는 인간의 이성을 모든 존재의 기반으로 삼지만 동시에 인간의 삶을 담고 있는 근원적 존재와의 단절, 곧 고향의 상실을 가져 왔다고 하였습니다.[1)]

이성주의의 문제는, 존재를 개념화함으로써 과학에서부터 형이상학에 이르기까지 넓은 영역을 확보하였지만, 존재 자체를 그 개념의 배후에 은폐한데에 있습니다. 예를 들면, 고형곤이 지적한 바와 같이, 형이상학적 실체개념은, 제일원인이라고 불리어지든 최고존재자라고 불리어지든 그것은 형이상학적 사변(speculation)에 의해 표상되어진, 하나의 상을 가진 존재자로서 역시 사념된 관념적인 것에 불과합니다.[2)] 다시 말하면 이성주의를 앞세운 근대 문명의 전통에서는 생명을 생명으로, 존재를 존재로 정시하지 못하는 문제를 야기하였으며, 그 결과 자연 생태를 파괴하는 것은 물론 인간 자신마저 소외시키는 결과를 초래한 것입니다.

---

1) 강영안, 우리에게 철학은 무엇인가. 궁리출판 2002, 서울. 60쪽 참조.
2) 고형곤. 선의 세계. 118면.

이성주의는 오늘날 과학과 철학의 근거로서 진리의 절대적 위치를 차지하고 있지만 실제로 가까이 접근해보면 문제가 드러납니다. 예를 들어 오늘 담론의 주제인 “생명”의 개념을 분석해보면 당장 알 수 있습니다. 생명은 삶, 목숨 등 여러 가지 의미로 이해됩니다. 삶(生)이란 동물이나 식물이 죽은 것이나 무생물과 구별되는 것으로, 수명, 영혼, 인생, 생활 등등의 의미도 가지고 있습니다. 생명은 민족이나 문화, 사상에 따라 다르게 해석되므로 생명에 대한 담론은 종종 맞물리지 않고 어긋날 수도 있습니다. 서로 생명이라는 말의 정의가 다르기 때문입니다.

과학적 관점에서 생명에 대해 생각해봅시다. 지금 교통사고로 한 사람이 쓰러져 있다고 하자면 의사는 이 사람의 생사를 어떻게 판정할까요? 먼저 숨을 쉬고 있는지 살펴보고, 맥박도 살피는 등 심장의 운동을 검사할 것입니다. 그리고 빛을 눈에 비추어 동공이 반응하는지 볼 것입니다. 이것이 법적인 생사의 판정 기준입니다. 이 모든 관찰에 부정적인 결과가 나오면 의사는 사망진단서를 쓰게 되지요. 그런데 이 때 시신을 해부하여 심장에 적절한 처치를 하면 심장은 수축운동을 재개하여 혈액 펌프로서 기능을 발휘할 수 있다고 합니다. 즉 개체는 죽었는데 심장은 살아 있는 것입니다. 심장의 기능이 정지되었을 때도 심장을 이루고 있는 세포들을 현미경으로 관찰하면 세포는 아직 살아 있습니다. 사람은 죽고 심장도 정지했는데 말입니다. 그렇다면 이 사람의 삶과 죽음은 어떻게 판정해야 할까요? 생물학이나 이식(移植)의학에서는 세포나 기관에 생사의 기준을 두고 있어서 일반적으로 개체의 생명활동의 정지를 죽음으로 판단하는 것과 차이를 보인다고 합니다. 이처럼 삶과 죽음의 문제는 과학적으로 봐도 간단히 해결되지 않는 것입니다.[3)]

하버드대학에서 인기 있는 강사 마이클 푸엣은 서양 윤리학에서 도덕적, 윤리적 딜레마를 다룰 때 흔히 사용하는 이성적 방법을 유명한 전차 실험으로 설명합니다. 전차가 선로에 있는 5명의 사람을 치기 직전입니다. 다행히 스위치를 누르면 노선을 바꾸어 다른 선로로 갈 수 있으나 그 선로에 1명의 사람이 누워있다면 어떻게 해야 할까요? 철학자와 윤리학자들이 평생 골몰하는 것은 바로 이런 문제들이라는 것입니다. 이런 문제는 훌륭한 지적 게임으로 하루 종일 매달릴 수도 있지만 일상생활에는 어떤 영향도 미치지 못한다는 것이 마이클 푸엣의 결론입니다.

왜냐하면 삶을 이렇게 살아야겠다고 이성적으로 생각하는 것과 실제 살아가는 방식은 다르기 때문입니다. 이렇게 결정해야겠다고 생각하는 것과 실제로 결정을 내리는 방식을 다르다는 것이지요. 실제로 전차를 운행하면서 위험에 닥쳤을 때 반응은 이성적 계산과 아무런 상관이 없을 수 있습니다. 이런 상황에서는 이성보다 감성과 본능이 압도적 힘을 발휘한다는 것이지요. 심지어 자신이 대단히 신중하고 이성적 인간이라고 생각하는 사람도 감정과 본능에 좌우되고, 그것은 저녁을 뭘 먹을지, 어디에

3) 나카무라 하코부 지음, 강호감 등 번역. 『생명이란 무엇인가』.14-16면. 전파과학사. 1997년. 서울.

서 살지, 누구와 결혼할지 등에 대해서도 마찬가지라는 것입니다.[4]

2.

생태의 파괴와 생명의 소외에 대한 반성은 19세기 후반에서 20세기 초반에 이르러 그 불씨를 지펴오다가 마침내 1973년 첫 번째 환경윤리학 논문 “Is There a Need for a New, an Environmental Ethics?"가 발표되었고, 이 논문에서 Richard Sylvan은 서구의 윤리적 전통은 오직 자연 만물에 도구적 가치만을 부여했다고 주장하여 서구 문명 전통에 대한 근본적인 비판과 반성을 제기하였습니다.[5]

이후 환경윤리 또는 생태철학에서 논의된 문제는 어떻게 인간중심주의를 극복하고[6] 비인간중심주의(non-anthropocentrism)를 확보할 수 있을 것인가에 집중되었습니다. 다시 말하면 인간에게 부여되었던 내재가치를 자연생태에도 인정함으로써 생물권의 범위를 얼마나 확대할 수 있는가와 그 논증의 타당성을 논의한 것입니다.

동물의 해방과 권리를 주장한 피터 싱어와 레간, 생명중심윤리를 설파한 슈바이처와 테일러, 대지윤리의 레오폴드, 근본생태주의를 주장한 아른 네스, 생태철학을 사회학으로 확장하여 사회생태론을 주장한 머레이 북친 등은, 차이는 있지만, 비인간자연에 인간과 동등한 생명 가치와 권리를 부여하는 일종의 자연주의적 세계관, 가치관을 탐색하였습니다.

---

4) 더 패스 THE PATH. 세상을 바라보는 혁신적 생각, 마이클 푸엣. 이창신 옮김. 김영사. 2016. 서울.

5) Richard Routley, "Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?" in Bulgarian Organizing Committee, *Proceedings of the 15th World Congress of Philosophy* (Sophia: Sophia-Press, 1973): 205-10.

6) 많은 환경론자들이 지적하듯이 현대산업문명이 초래한 생태위기의 출처는 서양의 인간중심적인 지배적 세계관과 그것에 따른 물질적 진보개념을 들 수 있다. 사회학자 윌리엄 캐튼(William Catton, Jr)과 릴리 던랩(Riley Dunlap)은 서양의 형이상학적 세계관의 기본 가정을 다음 네 가지로 요약한다. (1) 인간은 자신들이 통제(또는 지배)하는 지구의 여타 모든 생물과 근본적으로 다르다. (2) 인간은 자기 자신들의 운명의 주인이다. 인간은 자신의 목표를 선택하고 그 목표를 성취하는데 필요한 것은 무엇이든지 배울 수 있다. (3) 세계는 넓다. 따라서 세계는 인간에게 무제한의 기회를 제공한다. (4) 인류 역사는 진보의 역사다. 모든 문제에는 해결책이 있다. 따라서 진보는 결코 중단될 필요가 없다. 이런 서양의 형이상학적 세계관이나 전망은 그 종교와 철학 속에 담긴 인간중심주의(anthropocentrism)에서 나온다. 인간중심주의는 인간이 모든 가치의 원천이자 기준이라는 견해를 취하게 함으로써 사람들로 하여금 자신들의 무한한 욕구 충족을 위해 자연을 원자재에 불과한 것으로 다루는 오만을 낳은 것이다. (William Catton, Jr. & Riley Dunlap, “New Ecological Paradigm for Post - Exuberant Sociology," *Ameracan Behavioral Science* 24 (1980), pp.15-48 참조.) 다시 말하면 인간중심주의는 자연에 있는 인간 이외의 존재들이 인간에게 이익을 주는 것만으로 그 가치를 인정한다. 다시 말해서 “모든 가치는 인간의 가치에 기여하는 한에서 발생하며 자연은 인간의 이해 관심을 만족시키기 위한 도구적 가치를 갖는다.”고 믿는 것이다.(Bryan G. Norton, "Environmental Ethics Weak and Anthropocentrism" *Environmental Ethics* 6 (1984), p. 133.)

지난 1990년대 초부터 동양철학계에서도 유교, 불교, 도교의 인간관과 자연관을 생태철학적 관점에서 논구하는 연구가 시작되었습니다. 그 성과는 대체로 전통적인 유교의 인(仁)과 불교의 공(空), 도교의 기(氣) 철학에서 인간과 자연만물의 평등한 생명가치를 발견함으로써 동양철학이 전통적으로 생태주의, 생명주의 철학임을 확인하는 한편 서양의 생태철학과 차이 및 문제점을 지적하는 수준에 도달하였습니다.

일례를 들면 유교학자들은 전통적인 유교의 천인합일 사상과 만물일체론(萬物一體論)으로부터, 유교가 인(仁)의 궁극적 확충(full actualization)을 통한 역동적이고 인간우주적(anthropocosmic) 비전을 가지고 있음을 새삼 확인하였던 것입니다.[7] 또한 청충잉은 서구 근대 전통의 휴머니즘과 유교 전통의 휴머니즘을 각각 배타적 휴머니즘(Exclusive Humanism)과 포용적 휴머니즘(Inclusive Humanism)으로 구별하여 인류가 생태주의적 관점에서 유교를 재해석하고 그 미래적 가치에 주목할 것을 주장하였습니다. 불교의 공사상 역시 그 본질은 중생과 불보살이 하나라고 하는 동체대비(同體大悲)[8]의 실현에 있으며, 그런 의미에서 유교의 만물일체와 같은 생태철학적 의미로 해석됩니다.[9] 도교의 기(氣)가 생태학적으로 중요한 개념이 된 것은 더 말할 필요가 없습니다. 아마도 기(氣)의 생태학적 위상을 드러낸 연구 성과는 한면희의『환경윤리』일 것입니다.[10] 그는 서양의 생태철학, 환경윤리의 제 학설을 비판하고 동양철

7) 예를 들면, 유교사상의 현대적 의미를 생태주의적 전환에서 찾는 투웨이밍은 유학의 생태적 신이상 Neo-Idea을 첫째, 자아와 공동체간의 유익한 상호작용 둘째, 인류와 자연의 지속적이고 조화로운 관계 셋째, 인심과 천도 사이의 공명으로 요약한다. 인간중심주의(anthropocentrism)를 초월하는 인(仁, humanity)의 전체론적 비전을 제시한 것이다. 그는 또한 인간이 천지만물과 일체라는 유교의 관점은 자아의 완전한 실현이라는 의미에서 인간우주적(anthropocosmic)이며, 인(仁)의 궁극적 확충에 의한 인간과 우주의 합일이라고 부연하였다.(Tu, Wei-ming. *Confucian Thought.* 10. State University of New York Press, Albany 1985) 유교 인문주의를 생태주의적 관점에서 포용적 인문주의(Inclusive Humanism)로 해석하는 청충잉은 서양의 철학자들이 일반적으로 유교의 인(仁)을 이성적(rational)이고 초월적(transcendental) 근거가 결여된 단순한 도덕철학이라고 생각하지만 이러한 오해는 유교의 철학적 기초인 존재우주론(ontocosmology)에 대한 피상적이거나 부족한 이해에서 기인한다고 주장한다. 그가 말하는 존재우주론이란 『역전(易傳)』의 ‘천지인의 삼위일체’(the Trinity of Heaven, Earth, and Human being)이다. 그는 유교의 고전인 중용과 주역에서 인간과 자연이 조화를 이루는 세계관과 가치관을 발견할 수 있다고 한다. 천(天)은 우주의 창조와 발전을 상징하고, 지(地)는 생태의 조화와 포용을 상징하며, 그리고 인간은 천지(天地)의 결합으로서 온전한 가치와 윤리를 창출하므로, 우리는 유교의 이상적 인간상인 군자에게서 우주와 생태와 윤리가 하나로 된 천지인의 삼위일체(trinity)를 볼 수 있다는 것이다. 청충잉은 또한 서구 근대의 휴머니즘과 유교의 휴머니즘을 각각 배타적 휴머니즘(Exclusive Humanism)과 포용적 휴머니즘(Inclusive Humanism)으로 구별한다. 배타적 휴머니즘에서 인간은 인간 이외의 다른 존재와의 평등적 관계를 부정하며 과학과 기술을 도구삼아 자연을 지배함으로써 인간의 우월성을 드러낸다. 그러나 포용적 휴머니즘에서 인간은 인간의 내재적 가치로서 선한 본성을 추구하고 실현하며, 또한 인간이외의 자연 만물에도 내재적 가치를 인정하여 인간과 자연의 본질적인 상호 연관성을 인정한다. 그의 포용적 휴머니즘이 그가 역전에서 발견한 천지인의 삼위일체와 직접 연관성이 있다는 것은 재론의 여지가 없다.(Chung-ying Cheng, “Cosmology, and Ethics in the Confucian Personhood," *Confucianism and Ecology,* 225. ed. by Mary Evelyn Tucker and John Berthrong, Cambridge: Harvard University Press, 1998).

8) 원효. 대승기실론소별기. 은정희 역. 일지사. 서울. 2002년. 56면.

9) 불교의 생태학적 연구 성과는 Buddhism and Ecology : The Interconnection of Dharma and Deeds. ed. by Mary Evelyn Tucker and John Berthrong, Cambridge: Harvard University Press를 참조할 것.

10) 철학과 현실사. 2000. 서울.

학의 기(氣)야말로 생태의 가장 근원적 개념일 것이라고 주장하였습니다.

3.

생태철학(ecological philosophy), 환경윤리(Environmental ethics) 또는 생명윤리(Bioethics)[11]는 최근 서양 철학에서 문제 삼기 시작했습니다. 그러나 실로 동양철학이야말로 전통적, 본질적으로 "생명", "생태"를 철학적 주제로 발전해 왔음을 확인할 수 있습니다. 그런 의미에서 모종삼(牟宗三)은 동양철학은 본질은 생명 중심의 학문에 있고, 서양철학의 특질은 지식 중심의 학문이라고 하였습니다. 그러나 문제는 동양철학 역시 지난 수십 년 간 서양철학의 지식중심적인 논리적 과학적 사유, 외재적 사변으로서 형이상학 문제에만 주의했고 동양철학의 본질인 생명 중심의 철학에는 미처 주의하지 못했다는 것입니다.[12]

문제의 핵심은 어떤 철학적 주제를 다루는가에 있지 않고 방법에 있습니다. 우리는 생명, 생태를 철학적 주제로 삼아 지난 수 십 년 동안 연구해왔지만, 그 방법이 지식중심적인 논리적 과학적 사유, 외재적 사변으로서 형이상학 문제에 주의했던 것이라면 동양철학의 본질에서 어긋났다고 보아야 할 것입니다. 생명적 학문의 의미는 생명을 철학 주제로 연구하는 데에 있지 않고, 철학에 생명력을 회복하는 방법에 있기 때문입니다. 이런 관점에서 나는 앞에서 언급했던 마이클 푸엣을 여기에 다시 등장시키려 합니다. 마이클 푸엣은 중국철학에 대해 다음과 같이 말합니다.

> 공자, 맹자, 노자, 장자, 순자 이들의 삶과 글은 오늘날의 우리에게 언뜻 모호하고 동떨어진 것처럼 보인다. 어쩌다 그들을 떠올리면 그저 조화니, 자연이니 하며 점잖은 설교를 늘어놓은 조용한 현인이려니 생각하기 쉽다. 그런데 오늘날 우리의 삶은 역동적이고 자유롭고 근대적이다. 우리의 가치, 관습, 기술 그리고 각 문화별 사고방식은 모든 면에서 그때와 전혀 다르다. 그런데 이들 철학자(공자, 노자 등)가 더 나은 사람이 되고, 더 나은 세상을 만들 수 있는 방법에 대해 우리에게 새로운 관점을 제시한다면 어떻게 하겠는가? 이들을 진지하게 받아들여 고대 중국 문헌에 담긴 놀라운 사상으로 우리 삶을 바꿀 수 있다면 어떻게 하겠는가? 우리는 철학이라고 하면 으레 추상적이고 일상에서는 써먹을 수 없는 것이라고 생각한다. 그러나 이 책에 소개하는 철학자들은

11) 생명윤리학이 연구의 한 분야로 형성되기 시작한 것은 1960년대이다. 도덕철학자들은 낙태, 안락사, 전쟁, 사형제도, 동물의 권리 등의 윤리문제에 의견을 발표하기 시작했다. 이 문제들 중 여러 가지가 보건과 생명과학에서의 실제와 관련됨으로써 철학에서의 이런 움직임이 생명윤리학을 정립하는데 기여하였다.(생명윤리학1. 피터싱어 등 편. 변순용 등 옮김. 도서출판 인간사랑. 서울. 2005년. 27면을 참조)

12) 牟宗三. 生命的學問. 台北. 三民書局. 2015. 39면.

> 자신의 가르침을 구체적이고 일상적인 삶의 모습으로 설명하려 했고, 이것이 그들의 강점이다. 그들은 삶을 바꾸는 커다란 변화와 충만한 삶은 다름 아닌 일상에서 시작한다고 믿었다.13)

나는 마이클 푸엣의 말에서 언뜻 붓다의 무기(無記)를 떠올렸습니다. 무기란, 현실의 삶과 유리된 형이상학적이고 초월적인 문제, 세상은 끝이 있는가, 없는가? 생명은 몸인가 아닌가? 부처의 수명에는 끝이 있는가, 없는가? 등을 질문한 제자에게 붓다가 보인 침묵을 말합니다. 붓다는 침묵 후에 “나는 苦와 故習과 苦滅과 苦滅道跡를 한결같이 말한다.”고 하였습니다. 현실적 삶의 현장에서 인간이 겪는 고통을 자각하고 소멸하는 문제야말로 붓다가 문제로 삼은 것이었습니다. 우리는 공자와 그의 제자의 문답에서도 붓다의 무기와 같은 맥락을 발견할 수 있습니다.

> 계로가 귀신(鬼神) 섬기는 것에 대해 물으니, 공자께서 말씀하셨다.
> “능히 사람을 섬기지 못하면 어찌 귀신을 섬길 수 있으리오.”
> (계로가) “감히 죽음에 대해 물습니다.” 하니,
> (공자께서) 말씀하셨다. “삶을 모르는데 어찌 죽음을 알 수 있으리오.”14)

붓다와 공자의 공통점은 삶의 현장에서 문제를 직시했다는 것입니다. 즉 구체적인 일상에서 사람의 모습을 설명하고, 일상으로부터 삶을 바꾸는, 충만한 삶을 위한 커다란 변화를 시작했다는 것입니다. 나는 또 하나의 예로 1970년대 인혁당 사건으로 투옥되었을 때 이른바 壁面症의 고통, 그의 표현으로는, 실존적 위기에 직면해 있던 김지하의 체험에서 찾았습니다.

> 감옥의 쇠창살 틈으로 하얀 민들레 꽃씨가 날아 들어오고, 쇠창살과 시멘트 받침 사이의 틈에 흙먼지가 날아와 쌓여서 그 풀씨를 품고 빗물을 빨아들이고 햇살을 받아 어느 봄날 마침내 싹이 터 자라 올라 그것이 개가죽나무 풀이라는 이라는 것을 알았을 때 ‘생명’이라는 말 한마디가 그렇게 신선하게 마음을 파고들어 소리 죽여 울었다. “아, 생명은 무소부재로구나. 생명은 감옥의 벽도, 교도소의 담도 얼마든지 넘어서는구나! 이것들은 생명 앞에는 걸림돌이 되지 못하는구나! 그렇다면 개가죽나무보다 훨씬 더 영성적인 고등 생명인 내가 이렇게 벽 앞에서 절망하고 괴로울 까닭이 없겠다. 이 생명의 끈질긴 소생력과 광대한 파급력, 그 무소부재함을 깨우쳐 그것을 내 몸과 마음에서 깨우칠 수만 있다면 내게 더 이상 벽도 감옥도 없는 것이다.” 이렇게 생각하며 나는 생명이라는 말 한마디에 매달리기 시작했다. 내가 읽었던 모든 종교의 경전과 과학 서적의 내용이 다 이 생명이라는 한 마디에 연결되면서 새로운 의미를

13) 같은 책.
14) 論語. 先進.

> 갖기 시작했다. 생명은 입자 같은 개인 육체와 나라는 생각안의 고립되고 제한된 움직임이 아니라 전 우주, 전 시간과 전 사회적 삶, 사회 심리의 움직임에 연속되어 있다는 것도 희미하게나마 깨달았다.15)

김지하는 출옥한 후에 자신이 자각한 내용을 토대로 기초생명운동으로 유기 농산물 생산과 공급 운동을 시작하여 이른바 “한살림운동”을 시작하였습니다.

[Time]지가 뽑은 20세기를 변화시킨 100인에 선정된 레에첼 카슨이 지은 “침묵의 봄”은 환경윤리에 대한 철학 논문보다 10년 앞선 1962년에 발표되었으며, 환경과 생명을 주제로 한 어떤 철학논문보다 깊고 넓은 영향을 미쳤습니다. 그 당시만 해도 기적의 화학물질이라고 알려졌던 각종 살충제, 제초제, 살균제 등이 자연생태를 무너뜨리는 주범이라는 사실을 이 책은 “봄이 되었는데 새소리를 들을 수 없는 사실”로 경고하였습니다.

이제 생명, 생태에 대한 철학적 연구는 초월적이고 형이상학적 세계관의 명제에서 일상적인 삶의 현장에서의 자각과 실천으로 회귀해야 할 것입니다. 그것은 또한 대학의 강단에서 이루어지는 수업도 마찬가지여야 합니다.

15) 김지하. 생명학1. 도서출판 화남. 2008년. 서울. 61-63면.

2016.11.19. 제1회 연합학술대회 발표문

비인간중심주의 환경윤리의 내재적 가치·권리론에 관한 일고찰

김 일방(제주대·한국환경철학회)

| 목 차 |

1. 머리말
2. 비인간중심의 환경윤리와 내재적 가치·권리론
3. 비인간중심주의 환경윤리의 내재적 가치·권리론에 관한 비판적 입장
4. 비판적 입장에 관한 고찰
5. 맺음말

[개요]

환경윤리는 크게 인간중심주의 윤리와 비인간중심주의 윤리로 나뉜다. 이러한 구분의 기준은 우리가 내재적 가치.권리를 어떤 존재에까지 부여하느냐 하는 점을 근거로 한다. 인간중심주의자들에 따르면 내재적 가치.권리는 어디까지나 인간에게만 부여될 수 있다. 반면에 비인간중심주의자들은 내재적 가치.권리를 동물, 모든 생물, 생태계, 무생물에 등에까지 확대하여 적용할 수 있다고 주장한다. 이 논문은 바로 이 내재적 가치.권리가 대체 어떤 존재에까지 부여할 수 있는가 하는 물음에 대한 답변을 모색하는 데 그 목적이 있다. 이를 위해 필자는 먼저 비인간중심주의자들의 내재적 가치.권리론을 살펴보았다. 그리고 나서 이에 대해 비판적인 인간중심주의자들 가운데 대표적인 파인버그, 패스모어, 노턴의 내재적 가치.권리론을 고찰하였다. 이상의 고찰을 토대로 필자는 인간중심주의 입장에 서서 위 3인의 주장을 비판적으로 검토하면서 이상적인 대안을 모색하고자 하였다. 그 결과 노턴의 약한 인간중심주의의 내재적 가치.권리론이 가장 이상적인 대안이 될 수 있음을 밝혀보았다.

1. 머리말

환경윤리학의 기본적 입장 중의 하나는 인간중심주의를 비판한다는 점이다. 인간중심주의란 인간이 세계의 중심이고, 인간 이외의 자연과는 차원이 다르므로 자연은 인간에 의해 지배되어야 한다는 사상이다. 이 ‘인간에 의한 자연 지배’가 오늘날의 환경파괴를 초래했다고 환경윤리학은 주장하는 것이다. 그래서 환경윤리학은 대안으로서 ‘비인간중심주의적 윤리학’을 제창한다. 자연 지배라는 인간의 원죄에 반성을 구하고 지금까지와는 다른 윤리학을 모색해야 한다는 주장이다. 인간중심주의야말로 환경파괴의 원인이고 이를 근본적으로 수정하지 않는 한 환경문제를 해결할 수 없다고 보는 것이다.

인간중심주의의 계보로서 유대.그리스도교에까지 거슬러 올라가는 이도 있다. 린 화이트(Lynn White, Jr., 1907-1987)라는 역사학자가 그렇다. 1967년 그의 「현대 환경위기의 역사적 기원」에서 그런 주장이 발표된 이래 이 견해는 일반화되어왔다. 물론 인간중심주의로 전환하게 된 계기로 다른 견해들이 제시되기도 한다. 예를 들면 16세기 이후의 서양 근대화, 18세기 이후의 산업혁명, 20세기의 대량생산.대량소비 경제 등 다양하다. 그러나 어느 지점이 인간중심주의로 전환을 이룬 계기가 됐든, 인간에 의한 자연 지배를 비판하고 지금까지와는 다른 비인간중심주의 윤리를 희구한다는 점에선 공통적이다.

본래 윤리학의 주 연구대상은 ‘인생’ 내지 ‘인격’이었다. 우리가 목적으로 삼아야 할 인생이나 그 인생의 주체적 단위로서의 인격, 또는 그 인생 내지 인격의 기본적 구성요소로서의 행위에 관한 실천적 제문제를 다루는 당위의 학이 윤리학이다.[1] 우리가 지향해야 할 이상적인 인생이나 인격, 사회, 인간관계 등이 무엇인지를 찾아 제시코자 하는 것이 윤리학의 주 과제라고 할 수 있다. 그러니까 본래 윤리학의 영역에선 인간 이외의 존재 문제가 직접적인 고려 대상에 포함될 가능성조차 없었던 것이다. 가령 동물이나 식물, 자연환경에 대한 의무가 고려된다고 한다면 그것은 어디까지나 인격과의 관계 하에서만 간접적으로 언급될 뿐이었다.

그러나 1960년대 후반 응용윤리학의 일부로 출발한 환경윤리학은 인간 이외의 존재도 도덕적 고려 대상 범위에 포함할 것을 주장한다. 윤리학이 이제까지 인간 대 인간, 인간 대 사회의 관계를 다뤄왔다고 한다면, 환경윤리학은 기존의 틀을 깨고 인간 대 인간 이외의 존재와의 관계까지 다루어야 한다는 것이다. 이른바 인간중심주의를 청산하고 비인간중심주의 윤리학을 정립해야 한다는 입장이다.

여기서 우리가 고민해야 할 사항은 인간중심주의와 비인간중심주의를 결정적으로 가르는 기준이 대체 무엇인가 하는 점이다. 그 기준은 다름 아닌 ‘내재적 가치’ 또는 ‘권리’를 어떤 존재에까지 부여하느냐 하는 것이라 본다. 인간중심주의 입장에선 고유한 가치나 권리를 오로지 인간에게만 적용 가능한 것으로 간주하는 반면, 비인간중심주의 입장에선 인간은 물론 동물, 식물, 생태계 등에까지 확대 적용할 수 있어야 한

1) 김태길, 『윤리학』(서울: 박영사, 1981), 24쪽 참조.

다고 주장한다. 그렇다면 고유한 가치나 권리라는 것이 어디까지나 인간만의 사안인지, 아니면 인간 이외의 존재에까지 확대 적용하여 논의할 수 있는 사안인지 하는 물음이 제기된다.

바로 이러한 문제의식 하에 필자는 먼저 비인간중심주의 환경윤리의 내재적 가치. 권리론을 살펴보고, 이어서 이에 대해 비판적인 인간중심주의 학자들의 주장을 검토할 것이다. 그리고 이 비판적 입장의 타당성을 따져본 후 이상적인 대안을 모색하는 순으로 이 글을 전개하고자 한다.

2. 비인간중심주의 환경윤리의 내재적 가치.권리론

1973년은 환경윤리학사에서 기념비적 해라 할 수 있다. 환경윤리학의 공식 데뷔를 알리는 3편의 논문이 발간된 해였기 때문이다.

먼저 첫 번째 논문은 뉴질랜드 출신의 선구적인 철학자 루틀리(R. Routley, 1935-1996, 후에 Sylvan으로 개명)가 소피아에서 개최된 제15회 세계철학회의에서 발표한 「새로운 윤리, 환경윤리는 필요한가?」이다. 이 글에서 루틀리는 유럽사회의 지배적인 전통윤리가 인간 이외의 존재에 대해 내재적 가치를 인정하지 않고 단순히 도구적 가치만을 인정한 것은 오류라고 단정하며, 이를 '마지막 인간'(last man)이라는 가상적 상황을 설정하여 입증한다.

> 지구상에서 살아남은 마지막 인간은 자신이 죽을 때 다른 모든 생물을 절멸시킬 수 있는 경우를 생각해본다. 만약 인간만이 지상에서 유일하게 도덕적으로 가치 있는 존재라면, 마지막 인간이 아마 다른 모든 생명을 절멸시키더라도 도덕적 의미에서의 악행을 범하지 않는 것이 된다. 하지만 그러한 최종적 행위는 아무리 봐도 도덕적으로 잘못이라는, 많은 사람들이 공유하는 강한 직관이 있다. 이 직관을 인정한다면 인간 이외의 생물에도 고유한 가치가 내재해 있음을 전제하지 않을 수 없다.[2]

루틀리의 이 사고실험은 인간중심주의와 비인간중심주의를 구분하는 일종의 리트머스 시험지라 할 수 있을 것이다.

두 번째 논문은 노르웨이의 철학자 네스(Arne Naess, 1912-2009)가 쓴 「피상적 생태운동과 근본적.장기적 생태 운동: 요약」이다. 피상적 생태운동이란 이미 발전을 이룩한 선진국가의 사람들이 자신들의 건강과 물질적 풍요의 향상.유지를 위해 '환경오염과 자원고갈'에만 관심을 두는 환경보호운동을 가리킨다.[3] 네스는 이와 확연히

---

2) Richard Sylvan(Routley), "Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?," in Michael E. Zimmerman, eds., *Environmental Philosophy*(Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1993), p.16.

3) Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary," in

구별되는 자신만의 독자적 사상을 제창하는 바 이것이 바로 근본 생태학이다. 근본 생태학의 사고방식은 ①환경에 대한 관계론적이고 전체론(holism)적인 파악, ②생명권 평등주의, ③다양성과 공생의 원리 중시, ④반계급적 입장, ⑤환경오염이나 자원고갈에 대한 투쟁의 지지, ⑥난잡성이 아니라 복잡성(생태계의 복잡성, 노동의 복잡성)의 존중, ⑦지역자치와 분권화의 지지, 7항목으로 정리되고 있다.[4)]

근본생태학은 네스의 지지자인 드볼과 세션즈에 의해 미국에도 소개되어 비인간중심주의 환경윤리학 관련 논의에 큰 영향을 주었다.[5)] 특히 세션즈는 네스와 더불어 1984년 봄에 공동으로 8항목으로 된 ‘근본생태학운동 강령’을 만들어냈다.[6)] 이 강령을 지탱하고 있는 사고는 모든 생물은 제각기 ‘고유한 가치’를 가지며, 서로 결부된 다양성과 공생 속에서 번영한다는 ‘생명권평등주의’바로 이것이다.

세 번째 논문은 『동물과 인간 그리고 도덕』의 서평으로 발간된 싱어(Peter Singer, 1946-)의 「동물해방」이다.[7)] 싱어는 이 글에서 ‘인간의 생명만이 신성불가침이라는 신념은 종차별(speciesim)적 태도’라고 지적하면서 모든 동물은 평등하다고 주장하였다. 고통을 피하는 것은 선이고 고통을 가하는 것은 악이라고 여기는 싱어는 구체적으로 공장축산이나 동물실험에서 자행되는 동물학대문제를 다루며, 인간에게 그러한 행동을 할 권리가 있는지를 묻고 인간의 학대로부터의 ‘동물해방’을 피력하였던 것이다. 싱어는 동물에 대해 직접적으로‘권리’를 말하고 있진 않지만 동물에게도 인간과 동등한 대우를 요구하고 있다. 싱어의 주장은 자연보호라는 환경윤리의 관점에서 이루어진 것은 아니었지만, 앞의 두 논문과 더불어 비인간중심주의 환경윤리학의 형성에 일정한 영향을 끼쳤다고 볼 수 있다.

도덕공동체의 범위에 인간과 동물 외에 식물까지 포함한 ‘생물공동체’ 중심의 환경윤리를 주장한 학자들도 나타났다. 식물, 조류(藻類), 단세포생물 등을 생물의 범주에 포함하여 논의해야 한다는 생물중심 또는 생명중심윤리다. 그 대표적 학자로는 테일러(Paul W. Taylor, 1923-2015)를 들 수 있다. 테일러는 모든 생물은 바로 그 생명 때문에 평등하며, 인간 역시 생명 있는 다른 존재들보다 우선적 존재로 간주돼선 안 된다는 ‘생물평등주의’를 주장하였다. 그에 따르면 ‘자연의 존경’이란 ‘전체로서의 생물공동체’를 존중하는 것이고, 이는 생물공동체를 구성하고 있는 개개의 동식물의 ‘고유가치’를 인정하는 것이다.

Alan Drengson & Yuichi Inoue, eds., *The Deep Ecology Movement*(Berkeley, CA: North Atlantic Books, 1995), p.3 참조.

4) Ibid., pp.3-7 참조.

5) 네스의 사상을 북미지역에서 제일 먼저 이해했던 학자들 중 대표적인 이들이 이 두 사람이었다. 이들은 『심층생태학』이라는 공저를 펴내 근본생태학운동을 북미지역에 소개하는 데도 큰 역할을 하였다. Bill Devall & George Sessions, *Deep Ecology*(Layton, Utah: Gibbs Smith Publisher, 2007) 참조.

6) Arne Naess and George Sessions, "Platform Principles of the Deep Ecology Movement,” in Arne Naess, op cit., pp.49-53 참조.

7) Peter Singer, "Animal Liberation,” in *The New York Review of Books*, Section 20(1973 April), pp.17-21.

> 자연에 존경하는 마음을 품는다는 것은 지구의 자연생태계에 속하는 야생 동식물이 내재적 가치를 갖고 있다고 간주하는 것이다. 생물이 내재적 가치를 갖고 있다는 사고는 존경의 자세의 근본적인 전제조건으로 생각될지도 모른다.8)

이와 같은 주장은 테일러가 동물은 물론 식물에까지 내재적 가치를 인정해야 한다는 생물중심주의 내지는 생명중심주의 입장에 서 있음을 잘 말해주고 있다.

미국의 대표적인 환경윤리학자 캘리코트(J. Baird Callicott, 1941-)는 레오폴드를 환경윤리학의 아버지로 간주하며, 생태계 전체를 보호할 것을 강조하는 '대지윤리'와 같은 전체론적 환경윤리를 주장한다. 앞서 다뤘던 동물 중심의 윤리에서는 종이 아니라 동물 개체들을 도덕적으로 고려하라고 요구한다. 종에 일어나는 일은 그것이 개체들에 영향을 미치는 한에서만 간접적으로 고려될 뿐이다. 생명중심주의 윤리에서도 마찬가지로 내재적 가치가 인정되는 것은 어디까지나 개별 유기체에 한한다. 반면에 캘리코트가 취하고 있는 '전체론적 환경윤리'는 개체가 아니라 전체로서의 생물권 또는 생물권을 구성하는 거대한 생태계들을 도덕적 고려 대상으로 삼는다. 이 거대한 생태계를 구성하는 인간, 동물, 식물, 바위 등의 개체들은 도덕적 고려 대상에 들지 않는 것이다.

> 환경윤리학에서 궁극적 가치는 생물공동체적인 것이고, 그것을 구성하는 개체의 도덕적 가치는 생물공동체의 이익을 기준으로 상대적으로 결정된다. 아마 이 점이 대지윤리와 동물해방윤리의 가장 근본적인 차이다. 여기서 파생하는 차이점은 많다. 가장 눈에 띄는 차이는 환경윤리학은 동물뿐만 아니라 식물도 그 윤리체계에 포함하고 있는 점이다. 그뿐 아니라 환경윤리학에서는 바다, 호수, 산, 숲, 습지대와 같은 생태계라는 생명을 갖지 못한 존재가 개개의 동물보다 더 중한 가치를 갖는다.9)

캘리코트의 이러한 주장은 생태계에 내재적 가치를 인정하며, 생태계 전체의 보호를 '대지윤리'로서 주장하는 생태계중심주의의 입장에 서 있음을 말해주고 있다.

비인간중심주의 중에서도 가장 포괄적인 입장을 취하고 있는 환경윤리학자로는 독일의 마이어 아비히(K. M. Meyer-Abich, 1936-)를 들 수 있다. 그는 자신의 사상을 명료하게 자리매김하기 위해 윤리학에서 중요한 '고려'의 8형태를 열거한다.10)

① 각자는 자기 자신만을 고려한다.

---

8) Paul W. Taylor, *Respect for Nature*(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), p.71.

9) J. Baird Callicott, "Animal Liberation: A Triangular Affair,"in Robert Elliot, ed., *Environmental Ethics*(New York: Oxford University Press, 1995), p.58.

10) K. M. Meyer-Abich,「미래에 성립될 자연과 인간의 새로운 관계」,『철학사상』제1권(서울대철학사상연구소, 1991. 10), 212-18쪽 참조; 高橋広次,『環境倫理学入門: 生命と環境のあいだ』(東京: 勁草書房, 2011), 91-95쪽 참조.

② 각자는 자기 자신 이외에 자신의 가족, 친구, 지인 및 그들의 직접적인 선조를 고려한다.

③ 각자는 자기 자신, 자신의 주변 사람과 그 공동시민 내지는 자신이 속하는 민족을, 과거의 직접적인 계승자를 포함하여 고려한다.

④ 각자는 자기 자신, 자신의 주변 사람, 자신의 민족 및 전 인류의 오늘날 살아 있는 세대를 고려한다.

⑤ 각자는 자기 자신, 자신의 주변 사람, 자신의 민족, 모든 선조와 후세 사람, 따라서 일반적으로 인류를 고려한다.

⑥ 각자는 일반적으로 인류를, 그리고 모든 의식적으로 감각하는 생물(개체와 종)을 고려한다.

⑦ 각자는 모든 생물을 고려한다.

⑧ 각자는 모든 존재를 고려한다.

이들 중 ①에서 ⑤까지는 인간중심주의에, ⑥은 동물중심주의에, ⑦은 생물중심주의 또는 생태중심주의에 해당할 것으로 보인다. 마이어 아비히 자신은 마지막의 ⑧의 입장을 택하고 있다. 그것은 모든 생물뿐만 아니라 무생물까지도 고려에 포함하는 것으로, 특히 그는 자신의 입장을 자연중심주의에 선 환경윤리라고 자각적으로 규정하고 있다. 그 출발점은 우리는 우리 자신을 자연으로 여김과 동시에 자연을 우리 자신으로서 경험하는 태도에서 구해진다. 그래서 그는 이 사태를 표현하는 데는 ‘주변 세계’를 의미하는 ‘환경’은 부적절하며, ‘共세계’(Mitwelt)로 대체돼야 한다고 주장한다. 왜냐하면 우리가 한 가운데에 서고 다른 모든 존재가 우리 주위에 둘러선다는 것은 아주 잘못된 자기평가이고, 오만스런 태도가 되기 때문이다. 아비히에 따르면 우리 자신은 만물의 척도가 아니다. 인류는 동식물과 함께 땅.물.불.바람과 더불어 전체 생명의 나무로 이어지는 수백만 종 중의 하나로 자연사에 등장했음에 불과하다.

이상의 논의를 간추려보면 이렇다. 첫째, 비인간중심주의 환경윤리는 도덕공동체의 범위에 인간뿐만 아니라 인간 이외의 존재들도 포함시켜 논의해야 함을 주장하고 있다. 동물중심주의는 동물을 , 생명중심주의에서는 모든 생물을, 생태계중심주의에서는 생물권 또는 생태계를, 자연중심주의에서는 무생물까지 포함하여 논의해야 한다는 것이다. 둘째, 비인간중심주의 환경윤리는 도덕공동체의 범위 확장을 위해선 그 확대되는 대상에 내재적 가치 또는 권리를 부여하는 것이 기본 전제가 돼야 함을 강조하고 있다. 인간 이외의 존재에 내재적 가치나 권리가 부여될 때 그들 존재 또한 인간과 동등한 대우를 받을 수 있다는 것이다.

이처럼 환경윤리학계에선 도덕공동체의 범위 확장을 주장하는 것이 대세적 흐름으로 여겨지기도 하지만, 이에 맞서 인간중심주의 입장에서의 저항도 만만치 않음을 이해할 필요가 있다. ‘내재적 가치’라든가 ‘권리’라는 표현은 어디까지나 인간에게 적용될 뿐 그 이외의 존재에는 적용 불가하다는 입장이다. 더불어 그들은 전통적인 유럽의 합리주의 정신에 기초해서도 환경윤리를 구축할 수 있다는 입장을 고수한다. 이에

다음 절에선 비인간중심주의 환경윤리의 내재적 가치.권리론에 관한 비판적 입장을 살펴보도록 한다.

3. 비인간중심주의 환경윤리의 내재적 가치.권리론에 관한 비판적 입장

(1) 파인버그(Joel Feinberg, 1926-2004)의 입장

여기서는 미국의 정치.사회철학자인 파인버그의 논문「동물과 미래세대의 제권리」(1974)에 의거하여 논의를 전개하고자 한다. 이 논문의 목적은 당시의 비인간중심주의의 흐름에 대해 '권리'라는 낱말이 어디까지 확장될 수 있는지 그 기준을 설정하려는 데 있다. 따라서 이 글은 인간중심주의와 비인간중심주의를 가르는 기준 역할을 하고 있는 내재적 가치 또는 권리 개념을 검토하는 데 소중한 단초를 마련해줄 것으로 판단된다.

먼저 파인버그는 '권리' 개념을 제대로 파악하기 위한 방법으로 흥미 깊은 제안을 하고 있다. 그것은 '성인'과 같이 권리 부여가 너무나 당연한 경우, 바위와 같이 권리 부여 자체가 무의미한 경우, 그리고 위 두 명백한 경우 사이에 덜 명확한 경우로 나누어 고찰하는 것이다. 파인버그는 앞의 두 가지 경우는 제외하고 경계 사례에 해당하는 것으로 ①개별적 동물, ②식물, ③모든 종, ④죽은 인간, ⑤식물인간, ⑥태아, ⑦미래세대 등을 들고 이들에 대한 권리를 말하는 것이 의미가 있는지 그 여부를 면밀히 검토하고 있다.[11]

파인버그는 "어떤 존재가 권리의 적절한 주체가 되려면 그는 이익관심(interests)을 가져야 한다. 이익관심이 없다면 그는 자기 자신의 '선'을 갖지 못한다"[12]는 표현에서처럼 권리 부여 기준을 이익관심의 소유 여부에 두고 있다. 다양한 이익관심을 갖고 있는 혹은 가질 수 있는 존재만이 다양한 권리를 가질 수 있다는 것이다. 그 이유로 파인버그는 다음 두 가지를 들고 있다.

> ①권리 소유자라면 누군가가 그를 대신하여 대리자로 나설 수 있어야 한다. 다양한 이익관심을 전혀 갖지 못하는 존재의 대리자가 되는 것은 불가능하다. ②권리 소유자라면 그는 자기 자신이 수익자가 될 수 있어야 한다. 다양한 이익관심을 갖지 않는 존재들은 타자로부터 위해를 받는 일도, 이익을 얻는 일도 없다.[13]

---

11) Joel Feinberg, "The Rights of Animals and Unborn Generations," in William T. Blackstone, ed., *Philosophy & Environmental Crisis*(Athens, GA: University of Georgia Press, 1974), pp.43-68 참조.
12) Ibid,, p.50.
13) Ibid., p.51.

파인버그에 따르면 권리란 누군가 대신해서 주장할 수 있는 것이다. 그리고 누군가의 권리를 대리로 주장하는 것이 의미를 지니려면 그 대리를 통해 권리 위임자에게는 무엇인가 좋거나 나쁜 결과가 있어야 한다. 반대로 권리 대리 주장이 권리 위임자에게 좋거나 나쁜 일이 전혀 없다면 그 대리 행위는 무의미하다는 것이다. 그리고 파인버그는 어떤 존재가 이익관심을 가지려면 의욕적 삶, 곧 의식적 소망, 욕구, 충동, 목적 등의 특성이 필요하다고 주장하고 있다.[14)]

파인버그는 이러한 기준을 7가지 사례에 그대로 적용하면서 논의를 전개해간다. 먼저 동물의 경우는 고등동물과 그 이외의 동물로 나뉜다. 전자는 권리를 갖는 반면 후자는 그러지 못한다. 그 이유는 전자는 식욕, 의욕적 충동, 기본적 목적 등을 가지고 있으나 후자는 그러지 못하기 때문이다. 식물은 권리 주체와 한참 거리가 멀다. 이익관심의 요소 중 어떤 것도 식물은 갖고 있지 못하기 때문이다. 그런 면에서 종 역시 마찬가지다. 이익관심의 소유 여부 면에서 볼 때 “종 역시 그것이 식물이건 동물이건 개별적인 식물을 다루는 경우와 거의 마찬가지”[15)]기 때문이라는 것이다. 다음은 죽은 인간의 사례다. 파인버그는 ‘죽은 인간’에 대해선 한시적 권리 소유 주체로 평가한다. “나는 어떤 생물이건 간에 자신이 지니고 있는 관심이 사후에도 보호받기를 기대하고 있다고 생각한다. 적어도 그와 동시대에 살았던 사람들이 살아 있는 동안은 죽은 인간의 관심이 보호돼야 하는 것이 너무나 온당하다.”[16)] 죽은 인간의 이익관심이 침해받는 일은 없을 것이다. 하지만 파인버그는 죽은 인간의 이익관심을 그가 죽었기 때문에 전적으로 무시하는 것은 옳지 못하며, 따라서 죽은 이의 이익관심을 잘 인지하고 있는 동시대인들이 살아 있는 동안은 그 관심을 보호해주어야 한다는 입장이다. 다음은 식물인간이다. 파인버그는 이익관심의 소유 측면에서 볼 때 식물인간은 하등동물과 다를 바 없다고 본다. 다만 예외적인 경우가 있는데 그것은 식물인간이 회복 가능한 경우다. 식물인간이 치료를 통해 정상을 회복할 수 있다면 인격으로서의 대우를 받을 수 있다는 의미다. 다음 사례는 태아다. 파인버그는 태아를 권리 주체의 범위에 포함한다. 태어나기 이전의 제조건은 태어난지 수 시간 후의 신생아의 그것과 다름없이 “애초부터 고통감지능력이 있으므로 이 사실만으로써도 이익관심과 권리를 인정할 수 있는 충분한 근거가 된다”[17)]는 것이다. 마지막 사례는 미래세대다. 이 역시 파인버그는 권리 주체로 인정한다. “미래세대는 현 시점에서 살기 좋은 세계를 만들어달라는 요구를 하며 자신들의 권리를 주장할 수 없다. 그러나 현재 그들의 입장을 대변할 수 있는 대리인은 많다.”[18)] 대리인을 통해서 미래세대의 권리를 충분히 주장할 수 있다는 것이다. 그리고 파인버그는 아무리 멀리 떨어져 있는 미래인들이라 하더라도 인간으로서의 기본적 이익관심에는 차이가 없다고 본다.[19)]

요컨대 파인버그는 이익관심의 소유 여부를 권리 주체가 될 수 있는 기준으로 설

14) Ibid., p.49 참조.
15) Ibid., p.55
16) Ibid., p.57
17) Ibid., p.62
18) Ibid., p.65
19) Ibid., p.65

정해놓고 이에 따라 하등동물, 식물, 죽은 인간, 종 등은 권리 주체 범주에서 제외했고, 죽은 인간(한시적), 식물인간(회복 가능한 경우), 태아, 미래세대 등은 그 범주에 포함시켰다. 이를 보면 파인버그의 논의는 인간중심적 틀 안에 머물고 있음을 알 수 있다. 태아를 비롯한 미래세대, 식물인간, 한시적이긴 하나 죽은 인간까지 권리 주체의 범주에 포함하고 있는 것이다. 다만 고등동물을 권리 주체의 범위에 넣은 것은 70년대 초반이라는 시대적 상황을 고려한다면 진보적이라 볼 수 있겠지만, 그 포함 기준이 어디까지나 인간적 특성을 공유한 고등동물에 한정하고 있다는 점에서 여전히 인간중심적이라 할 수 있다.

⑵ 패스모어(John Passmore, 1914-2004)의 입장

패스모어는 서양의 전통적 도덕이나 과학으로는 환경파괴 행위를 단죄할 수 없고, 따라서 비인간중심주의로 대체되어야 한다는 입장을 거부한다. 그는 서양의 도덕이나 자유주의적 정치이론에 특징적인 인간중심주의 입장에서도 파괴적 개발은 유해하다고 비판할 수 있는 힘을 지니고 있다고 본다. 인간중심주의 관점에서도 어떠한 환경적 작용이든 그 결과가 바람직한 사회생활을 거스른다면 그것은 분명히 문제라고 지적할 수 있다는 것이다.

패스모어는 자연의 권리.내재적 가치 문제에 대해 '보전'(conversation)과 '보존'(preservation)이라는 용어를 토대로 논의를 전개해간다. 그에 따르면 보전이란 '화석연료나 금속을 미래의 사용을 위해 절약하는 것'인데 반해, 보존이란 '어떤 종을 멸종 위기에서, 원생림을 토지개발업자의 손에서 구하는 것'을 의미한다.[20] 보전론자와 보존론자 양측 모두는 '자연을 보호한다'는 목적은 동일하지만 그 동기가 다르기에 종종 대립하는 경우도 있다. 예를 들면 원생림의 보호 방식에 관해 전자는 벌채를 허용하되 미래세대 역시 목재가 필요한 만큼 그들을 염두에 두고 벌채를 삼가자는 입장인데 반해, 후자는 원생림을 구성하는 나무의 내재적 가치.권리를 존중하여 벌채를 아예 그만두고 미개상태 그대로 유지하자는 입장이다. 패스모어에 따르면 보전론과 보존론의 차이는 자연을 인간의 이익이나 행복을 실현하기 위한 수단.도구로 여기고 보호할 것인가, 아니면 자연 전체의 내재적 가치를 존중하고, 인간과 마찬가지로 생존권을 지닌 존재로서 자연을 다룰 것인가의 차이에 있다.

패스모어는 이 양 입장 중 후자를 비판하는 반면 전자를 수용한다. 우선 보존론과 관련하여 패스모어는 자연세계의 권리.내재적 가치를 인정하지 않는다. 인간이 자연을 사랑하고 자연을 아름답다고 느끼기에, 이른바 효용가치가 있기 때문에 자연은 가치가 있다는 것이다. 우리가 자연을 보호할 책임을 갖고 있긴 하지만 그러한 책임의 근저에는 우리의 이익관심이 놓여 있다. 반면에 그는 자연에 손을 가하지 않고 그대로 두자는 강한 자연보호(보존)에 대해선 단호히 반대한다.[21]

---

20) John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, 2nd ed.(London: Duckworth, 1980), p.73 참조.

그에 따르면 보존론은 생태계의 다양성을 찬미하지만 생물종을 절멸시키는 것은 인간에 한정되지 않는다. ‘섭리’라든지 ‘대자연’에 의해서도 얼마든지 종의 절멸이 일어날 수 있다는 의미다. 자연의 섭리에 맡긴다고 하여 반드시 종의 보존이 보장되는 것은 아니라는 것이다. 더불어 패스모어는 생태계의 다양성이 풍부한 것이 좋은지 적은 것이 좋은지도 모르며, 어떤 경관도 외래동식물의 도입에 의해 그 원형이 변용돼선 안 된다고 말할 수 없다고 말한다.[22]

패스모어에 따르면 보존론은 또 문명의 발달을 가로막는다. 인간 이외의 생물을 침해 불가한 인격으로, 이른바 생존권의 소유자로 간주한다면 세계문명은 형성될 수 없다는 것이다. 보존론은 결국 자연에 대한 복종을 선으로 여기는 자연숭배사상으로 이어진다고 그는 본다. 그런데 이 사상이야말로 전체주의국가와 같이 인간의 존엄성과 개인의 자유를 부정하고, 모든 것은 전체로서의 자연의 일부에 지나지 않는다고 여기는 신비주의, 원시신봉주의를 수용하는 것이며 결국은 과학과 기술, 민주주의와 자유경제, 요컨대 서양문명에 반하는 것으로 무지와 야만으로의 복귀를 설파하는 것에 불과하다고 단죄한다.[23]

패스모어에 따르면 자연신비주의를 택할 필요 없이 유럽의 전통적 도덕으로도 환경파괴 행위를 동기지우는 탐욕, 둔감, 근시안을 충분히 비판할 수 있다. 더불어 그는 서양의 인간중심주의적 태도에 대한 반성을 요구한다. 이제는 자연과 인간과의 관계에 대해 주류파를 이루어왔던 형이상학적 관념이 자연에 대한 스튜어드 정신 혹은 파트너십으로 대체되어야 한다는 것이다.[24] 그러니까 패스모어는 서양전통의 형이상학적 관념, 곧 인간은 오만하게 자연을 지배하는 ‘전제 군주’로서 자연은 자신이 의도하는 대로 변형될 수 있는 단순한 밀랍에 불과하다는 사고를 개선하고, 자연을 친구처럼 여기는 파트너십으로서의 역할을 강조하고 있다. 인간은 신의 재산 관리자로서 단순한 신의 명령의 집행자가 아니라 적극적인 배려의 의무를 지닌 스튜어드여야 함을 강조하고 있는 것이다.

⑶ 노턴(Bryan G. Norton, 1944-)의 입장

노턴 역시 패스모어와 마찬가지로 자연의 내재적 가치를 승인하길 거부한다. 바로 그 점에선 패스모어와 유사하지만 자연에 부여하는 가치의 성격은 다르다. 즉 패스모어의 경우는 자연을 어디까지나 도구적 가치 그 자체로 여기는 반면, 노턴의 경우는 자연이 도구적 가치뿐만 아니라 인간의 정신을 고양시켜주는 다원적 가치를 갖추고 있다고 본다. 자연을 소비의 대상으로밖에 보지 않는 패스모어의 강한 인간중심적 견해와는 선을 긋고 있는 것이다.

노턴은 경제적 평가에 치우치는 강한 인간중심주의와 자연의 고유가치를 중시하는

21) Ibid., pp.116-17 참조.
22) Ibid., pp.118, 125 참조.
23) Ibid., p.126 참조.
24) Ibid., pp.185-86 참조.

비인간중심주의, 양자 사이의 온건한 선택지로서 약한 인간중심주의를 자리매김한다. 그리고 그는 약한 인간중심주의의 핵심을 이루는 규범적 개념으로 '변환가치'를 들고 나온다. 그에 따르면 다양한 자연과의 교류를 통해 우리는 개발적.소비 중심적 선호로부터 생태학적 세계관과 양립할 수 있는 환경 쪽으로 마음을 전환할 수 있게 된다. 그럼으로써 인생을 보다 깊게 살아가는 유연성이 확장된다는 것이 그의 견해다. 요컨대 노턴의 주 과제는 비인간중심주의에 따르지 않더라도 인간중심주의 입장에서 윤리의 확장을 충분히 정당화할 수 있는 이유를 보여주는 데 있었다. 이를 위한 그 주장의 핵심은 이렇다.[25]

	인간의 내재적 가치 (오로지 인간의 이익만이 고려됨)	인간 아닌 존재자의 내재적 가치 (인간의 이익만이 아니라 인간 아닌 존재자의 이익도 고려됨)
요구가치(demand values)	①강한 인간중심주의	③협의의 비인간중심주의
변환가치(transformative values)	②약한 인간중심주의	④생명중심주의

노턴은 가로축에는 인간과 인간 이외의 존재에 각각 내재적 가치를 인정하는 입장을, 세로축에는 수단적 가치로서 요구가치와 변환가치를 배열하고, 이를 조합하여 네 종류의 종 보존 이유를 들었다. 인간중심주의란 인간에게만 내재적 가치를 인정하는 입장인 반면, 비인간중심주의란 인간 이외의 존재에도 내재적 가치를 인정하는 입장을 말한다. 그런데 노턴에 따르면 어떤 대상에 내재적 가치를 인정한다고 하여 그것이 다른 존재에게 유용한 가치를 갖는 것을 자동적으로 부정하는 것은 아니다. 이 유용한 가치로 노턴은 필요가치와 변환가치를 구분한다. 전자는 단순히 어떤 필요성을 충족시키는 것에 불과한 것이고, 후자는 필요가치의 차원을 넘어서 그 이상의 다른 가치로 변환될 수 있는 가치를 말한다. 노턴은 인간중심주의 중에서도 필요가치에 위치하는 입장을 ①강한 인간중심주의(인간 이외의 존재는 인간의 필요가치를 충족시켜 주는 한에 있어서만 가치를 갖는다는 주장), 변환가치에 위치하는 입장을 ②약한 인간중심주의(인간 이외의 존재는 인간을 위한 필요가치에 더하여 변환가치 또한 갖는다는 주장), 비인간중심주의 중에서도 필요가치에 위치하는 입장을 ③협의의 비인간중심주의, 변환가치에 위치하는 입장을 ④생명중심주의 또는 존재중심주의로 분류하였다.

④의 입장은 자연적 객체가 의식을 갖는다는 견해인데 이는 너무나도 사변적.형이상학적이어서 정책 형성에 영향을 미칠 수 없다고 여겨져 검토 대상에서 제외된다. 노턴은 나머지 세 입장의 종 보존 정당화 접근을 상세히 검토하고 있는데, 특히 ②와 ③에 주력하고 있고 그 중 자신의 입장인 ②를 부각시키는 데 논의를 집중하고 있다. ②를 이해하려면 변환가치의 의미를 숙지해야 한다.

---

25) Bryan G. Norton, *Why Preserve Natural Variety?*(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987), pp.11-13 참조.

어떤 대상이 선호를 단순히 만족시키기보다 그것을 검토하거나 바꾸는 기회를 제공할 때 변환가치를 갖게 된다. 이런 경우를 생각해보자. 록 뮤직의 매니아인 한 십대는 자신이 제일 좋아하는 록 스타 콘서트에 가기 위해 30달러를 기꺼이 지불할 의사가 있다. 이때 콘서트 티켓은 그에게 있어 30달러의 요구.필요가치를 갖는다. 그 십대의 조부모께서 그에게 생일카드와 티켓이 든 봉투를 건네주자 처음엔 너무 기뻤으나, 그 티켓이 유명한 심포니 오케스트라의 연주 입장권임을 알게 되자 그는 상심이 컸다. 그가 티켓을 버리려 했으나(티켓이 그에게 더 이상의 요구가치가 없다는 것을 말해줌), 그의 부모가 조부모께서 불쾌하지 않도록 하려면 심포니에 가야만 한다고 그를 설득했다. 마지못해 공연에 겨우 가긴 했으나 거기서 그는 클래식 음악이 신나고 즐겁다는 사실을 깨닫게 된다. 록 스타를 여전히 좋아하는 한편으로 그는 클래식 CD 또한 사기 시작하고, 가능할 때마다 심포니 콘서트에도 가며, 그리고 마침내 평생의 즐거움과 성취감을 얻는다. 처음에는 아무런 필요가치도 없던 티켓이 이제는 소중한 변환가치를 갖게 된 것이다.[26]

약한 인간중심주의에서는 인간 이외의 존재들이 인간의 필요가치를 충족시켜줄 뿐 아니라 변환가치 또한 갖고 있는 것으로 본다. 노턴에 따르면 이 변환가치를 아주 실감나게 발견할 수 있는 것이 자연체험이다. 자연체험의 가치를 누구보다 중시했던 이들이 미국의 초월주의자들(에머슨, 소로 등)이었기에 노턴은 그들의 자연관을 끌어들인다. 인간의 자연과의 교류는 인간으로 하여금 생태학적 관점에 서서 자신을 반성하고 타자와의 관계를 묻도록 촉구하는 효과가 있다. 그리고 이 효과로 인해 환경과 인간의 조화를 긍정하는 이상적 규범을 만들어낼 수 있는데, 바로 그 전형을 보여주었던 이들이 초월주의자들이었다는 것이다.

“초월주의자에게 있어 자연적 객체의 경험은 시공을 초월한 큰 체계 안에서 자신의 위치에 관한 사유를 수정하는 기회임과 동시에 ‘보다 숭고한 사유’를 위한 기회가 된다.”[27] 그들에게 있어서 “자연 체험은 인간적 가치체계를 변환시키고, 물질주의의 기초를 허물며, 우리의 생계를 꾸리고 부를 획득하려는 매일매일의 걱정에서 벗어나 우리의 가치를 높여준다.”[28] 즉 인간적 가치를 고양시키는 이상을 추구하는 데 있어서 원생자연의 체험이야말로 환경적 가치의 현대적 관념을 전개하기 위한 지침을 제공해준다는 것이다. 노턴에 따르면 자연은 인간에게 공리적.경제적 자원의 의의를 갖는데 머물지 않고, 우리에게 생태학적 상호관계를 가르쳐주며 우리의 자기 인식을 위한 은유를 제공해주고 우리의 가치를 형성함과 동시에 비판하는 기회를 준다. 이러한 의미에서 자연이 갖는 변환가치는 수단적 가치 그대로이면서 ‘약한 인간중심주의’를 훌륭하게 기초지우는 역할을 하고 있다.

---

26) Ibid., pp.10-11 참조.
27) Ibid., p.192.
28) Ibid., p.195.

4. 비판적 입장에 관한 고찰

파인버그는 권리를 갖는다는 말의 의미가 너무나 명백한 사례(정상적인 성인), 그 표현 자체가 난센스인 사례(바위), 그리고 그 말의 의미가 애매한 경계사례에 해당하는 경우, 이렇게 세 가지로 먼저 구분짓고 나서 위 경계사례에 해당하는 7가지를 들고 이들을 일일이 검토하는 방식으로 논의를 진행하였다. 그 결과 7가지 사례 중 고등동물, 죽은 인간(그와 동시대인이 살아 있는 한시적 기간 동안), 식물인간(회복 가능한 경우), 태아, 미래세대 등은 권리 주체 범주에 포함한 반면, 하등동물, 식물, 죽은 인간, 모든 종 등은 그 범주에서 배제하였다. 그 기준은 이익관심이었다. "어떤 존재가 권리주체가 되려면 그는 반드시 이익관심을 지녀야 하며, 권리에 의해 보호돼야 할 자기 나름의 선과 목적을 가져야 한다."[29]

결국 파인버그가 권리를 인정하고 있는 범위는 과거, 현재 및 미래의 인간 그리고 고등동물에 한한다. 그가 설령 고등동물에 권리를 승인하고는 있지만 그것은 인간과 유사한 능력을 지닌 고등동물에 한하고 있기에, 그의 주장은 어디까지나 인간중심적 틀 안에 머물고 있다. 하지만 파인버그의 주장은 동식물을 비롯한 가장자리 인간의 도덕적 지위에 관한 최초의 현대적 논의 중 하나라는 점, 그리고 환경윤리 측면에서 의미 깊은 기초를 다지고 있다는 점 등의 큰 장점을 지닌다. 환경윤리의 기본적 과제 중의 하나인 도덕공동체의 범위 확대 문제에 대해 나름대로 의미 있는 대안을 제시하였기 때문이다.

하지만 우리가 잊지 말아야 할 것은 파인버그가 제안하고 있는 권리 부여의 기준인 '이익관심'이 절대적 기준이 아니라는 점이다. 어떤 존재에까지 권리를 부여할 수 있는가 하는 물음에 이제까지 많은 학자들이 다양한 기준을 제시해왔다. 예를 들면 이익관심, 쾌고감수능력, 이성과 선택의 능력, 인격체적 특성 등이 그러하다. 그러니까 '어떤 존재가 권리를 가질 수 있는가'하는 물음에 대해 일치된 어떤 답변을 찾기가 현재로선 거의 불가능에 가깝다.[30] 따라서 파인버그가 제시한 이익관심이라는 기준은 권리 소유 여부를 결정하는 여러 대안 중 하나일 뿐이다. 인간 이외의 존재의 권리 문제를 논할 시 파인버그의 치밀한 분석적 연구방법은 타산지석 삼을 만한 가치가 충분해보이나, 이 연구 결과가 권리 문제에 관한 최종적 해답은 아니라는 점을 강조하고 싶다.

패스모어의 입장 역시 인간중심적, 그것도 강한 인간중심주의에 속한다고 볼 수 있다. 이를 잘 보여주는 대목이 보전에는 찬성하지만 보존에는 반대한다는 점이었다. 보전이 개발과 이용을 전제로 한 보호(자연의 현명한 이용)라면 보존이란 현상유지(자연에 손을 가하지 않고 그대로 둠)를 의미한다. 패스모어에 따르면, 보존론자들이 현상유지를 주장하는 까닭은 자연세계에 내재적 가치가 있는 것으로 보기 때문이며, 따

29) Feinberg, op. cit., p.49.
30) 브랜다 아몬드, 「권리」, 피터 싱어 편, 『규범윤리의 전통』, 김성한 외 역(서울: 철학과현실사, 2005), 257쪽 참조

라서 자연에의 복종이 곧 선이라는 자연숭배사상과 보존은 밀접하게 결부돼 있다. 패스모어는 이와 같이 자연에의 복종을 주장하고 자연세계에 인격과 마찬가지의 권리를 인정하는 것은 전체주의를 수용하는 것과 같다고 말한다. 곧 인간의 존엄성, 개인의 자유를 부정하고 자연계의 개별 존재는 자연의 일부에 지나지 않는다고 보는 신비주의, 원시신봉주의를 취하는 것이나 다름없다는 것이다. 결국 보존의 길을 택하는 것은 서양문명에 반하는 것이고 무지와 야만에의 복귀를 의미한다는 주장이다.

필자가 보기에 패스모어는 보존의 의미를 지나치게 경직되게 이해하고 있다고 판단된다. 환경문제를 적절히 해결해나가려면 보존과 보전이 동시에 필요하다는 게 필자의 생각이다. 환경파괴가 심각하여 원상회복이 절실히 필요한 경우라면 보존이 필요할 테고, 현세대에게 꼭 필요한 자원이긴 하지만 미래세대의 사용도 염두에 두어야 할 경우라면 보전 또한 필요할 것이다. 패스모어와 같이 보존은 원천 배제하고 보전만을 유일한 대안으로 삼는 것은 환경문제에 대한 현명한 접근 방안이 아니라고 본다.

패스모어는 내재적 가치.권리 개념 또한 너무나 완고하게 적용하고 있다. 자연세계의 어떤 존재를 보존한다고 하여 그 존재에 내재적 가치.권리를 필연적.항구적으로 주어지는 것으로 간주할 필요는 없다고 생각된다. 가령 한라산의 노루가 멸종 위기에 직면해 있다고 가정했을 때, 그 멸종을 막기 위해선 노루에게 내재적 가치 또는 권리를 부여해야 할 것이다. 그러나 노루보호정책이 성공적으로 시행되어 다수의 노루를 확보하게 되었고 점차 노루가 과증식한 나머지 이제는 개체수 조절이 필요하다면 일부의 노루에 수단적 가치를 부여하는 방안이 고려돼야 할 것이다.

이처럼 인간 이외의 존재에 내재적 가치.권리를 부여한다고 했을 때 그것은 인간의 입장에서 전체 생태계를 고려한 바탕 위에 유연하게 결정돼야 한다고 본다. 패스모어의 주장처럼 어떤 존재가 내재적 가치.권리를 갖는다고 하여 그 권리가 절대 권리로써 영구불변히 주어지는 것으로 볼 필요는 없다는 의미다. 권리는 절대적일 수가 없기 때문이다. 설령 어떤 권리가 절대적이라 해도 그런 권리는 극소수에 지나지 않는다. 인간의 생명과 자유의 권리 정도가 그런 극소수 부류에 들 것이다.[31] 이외의 다른 모든 권리들은 조건적인 것들이며 따라서 상황에 따라 제한될 수도 있다는 뜻이다.

노턴 역시 패스모어처럼 자연의 내재적 가치.권리를 승인하지 않는 입장이다. 그러나 패스모어가 자연을 단순한 재산.물질적 가치의 대상으로만 여기는데 반해, 노턴은 자연이 내재적 가치는 갖지 않는다 해도 단순한 도구적 가치가 아니라 그 이상의 다른 가치로 전환될 수 있는 대상으로 여긴다. 그러기에 패스모어를 강한 인간중심주의자라 한다면 노턴은 약한 인간중심주의자로 자리매김할 수 있다.

약한 인간중심주의가 인간중심주의 유형인 것은 인간 이외의 종에 어떠한 내재적 가치도 부여하지 않기 때문이다. 하지만 묵인되는 인간적 가치의 범위가 강한 인간중심주의에서보다 훨씬 넓은데, 이는 인간 이외의 존재들이 인간적 이상을 형성하는 데

31) 위의 책, 261-62쪽 참조.

가치 있는 것으로 고려되기 때문이다. 그러니까 노턴은 인간중심적 세계 안에서 자연환경이 내포한 다원적 가치의 의의를 강조하고 있는 것이다. 이를 위해 노턴이 들고 나온 개념이 변환가치다. 강한 인간중심주의에서는 인간 이외의 존재들의 가치가 인간의 필요가치에 얼마나 기여하는가에 따라 결정된다고 보는데 반해, 약한 인간중심주의에서는 그 존재들이 필요가치의 한계를 벗어나 변환가치를 지닐 수 있는 것으로 본다. 즉 인간 이외의 존재들은 인간의 필요를 충족시켜줄 뿐만 아니라 그 필요를 개선.비판.계몽해줄 수도 있다는 것이다.[32]

비인간중심주의자들은 한결같이 인간 이외의 존재에 내재적 가치를 인정하자는 주장을 편다. 반면에 강한 인간중심주의자들은 인간 이외의 존재는 오로지 인간을 위한 수단적 가치만을 갖는다고 보기에 어떠한 내재적 가치도 승인하지 않는다. 전자는 비합리적 인식이라는 단점이 있고, 후자는 에코시스템을 파괴할 우려가 있다. 바로 이 딜레마를 훌륭하게 해결할 수 있는 방안으로 노턴이 제안하고 있는 것이 변환가치다.

변환가치의 의미를 강조하고자 노턴은 미국의 초월주의자들에 주목한다. 일찍이 자연은 단순한 수단적 가치만이 아니라 변환적 가치 또한 지니고 있음을 절실히 파악했던 이들이 바로 그들이었기 때문이다. 미국의 대표적인 초월주의자의 한 사람인 에머슨의 말을 직접 살펴보면 이렇다.

> 자연은 희극이나 비극 모두에 잘 어울리는 배경이다. 건강할 때 공기는 믿기 어려울 정도의 강력한 효력을 지닌 강장제와 같다. 해질 무렵 흐린 하늘 아래 눈으로 질퍽거리는 황량한 광장을 빠져나가고 있으면 … 나는 더할 수 없는 희열에 감싸인다. 그것은 거의 공포를 불러일으킬 만한 기쁨이다. 숲속에서 인간은 마치 뱀이 허물을 벗듯 자신의 나이를 완전히 벗어던지고, 인생의 어느 시기에 있든지 간에 언제나 어린애 그대로가 된다. 숲에는 영원한 젊음이 있다.[33]

> 숲속에서 우리는 이성과 신앙으로 되돌아간다. 여기에서 나는 내게 어떤 일이 일어나든 어떤 치욕이나 재난도 자연이 치유하지 못 하는 것이 없다고 느낀다.[34]

자연은 우리의 영혼을 정화시켜주는 원천이라는 의미다. 자연은 재난과 치욕의 상처를 치유하여 인간을 그 본래적인 상태로 되돌려주는 갱생력의 원천이요, 인간을 어린애로 만드는 '영원한 젊음의 터전'이라는 것이다. 이와 같은 자연의 변환가치야말로 자연이 고유가치를 갖든 갖지 않든 관계없이 자연을 보존하는 데 충분한 이유를 제공해준다고 볼 수 있다.

비인간중심주의자들은 자연을 내재적 가치.권리의 소재지로 승인하자고 주장한다.

---

32) Norton, op. cit., pp.13, 135 참조.
33) 에머슨, 『자연』, 신문수 옮김(서울: 문학과지성사, 1998), 20-21쪽.
34) 위의 책, 21쪽.

그러나 그들은 권리의 기준을 너무 폭넓게 설정하다보니 권리 주장의 고유한 힘을 잃고 있다. 그들의 논리에 따르면 자연의 가치를 소중히 여기고 존중할 수는 있지만 자연에 어떠한 인위적 작용도 불가능해진다. 반면에 강한 인간중심주의자들은 자연을 단순한 상품생산을 위한 원재료적 가치 이상으로 보지 않기에 얼마든지 인위적 작용은 가할 수 있지만 초월주의자들이 높이 평가했던 자연의 가치는 발견하지 못한다. 노턴의 약한 인간중심주의는 바로 이러한 딜레마를 해소해나갈 수 있는 한 방안으로 활용될 수 있다는 점에서 큰 의의가 있다고 판단된다.

5. 맺음말

비인간중심주의 환경윤리학자들의 공통적 특징 중의 하나는 도덕적 고려 대상의 범위를 확대할 것을 주장한다는 점이다. 동물, 생물, 생태계, 그리고 무생물에까지 내재적 가치.권리를 부여함으로써 인격체와 다름없는 평등한 대우를 하자는 것이다. 반면에 이에 대한 비판적 입장인 인간중심주의 환경윤리학자들은 내재적 가치.권리란 어디까지나 인격체에만 적용 가능한 것으로 인간 이외의 존재에는 부여할 수 없다고 반박한다.

양 입장의 이러한 상충을 해소하려면 두 가지 문제 해결이 요청된다. 하나는 인간중심주의와 비인간중심주의 가운데 어느 입장을 택하는 것이 타당한가 하는 것이고, 다른 하나는 위 입장 선택이 결정됐다면 그 입장의 내재적 가치.권리론을 토대로 가장 실천 가능성이 높은 대안을 도출할 수 있는가 하는 것이다.

전자에 대한 필자의 입장은 인간중심주의, 그 중에서도 약한 인간중심주의 입장을 취하고자 한다. 이는 곧 비인간중심주의와 강한 인간중심주의를 거부한다는 의미인데 그 이유를 해명하면 이렇다. 먼저 비인간중심주의를 거부하는 까닭은 이 입장을 따를 경우 실천 가능한 방안 제시가 어렵다는 데 있다. 비인간중심주의가 내세워지는 그 배경을 이해하지 못하는 바 아니지만 필자는 이러한 물음을 제기하고 싶다. 그 동안 환경윤리학계에서 줄기차게 주장해온 비인간중심주의 윤리는 환경윤리로서 그 기능을 제대로 수행할 수 있는가 하는 것이다. 환경윤리란 우리가 자연환경을 대할 때 우리를 이끌어주는 규범체계라 할 수 있다. 그 규범체계는 우리가 야생자연을 다룰 때 따라야 할 도덕적 지침을 제공함과 더불어 환경보호론자들의 도덕적 요구를 견고하게 뒷받침해줄 수 있어야 한다. 실천과 연결되지 않고 실천적 결과를 동반하지 않는 환경윤리는 공허한 관념으로만 남게 된다. 환경문제는 구체적 현실 문제다. 그러기에 감상적.즉흥적으로 반응할 문제가 아니다. 이성적.체계적으로 대처해야 할 사안인 것이다. 그러려면 자연에 대해 냉정하면서도 객관적이고 정확한 지식에 근거해야 하며 실천 또한 염두에 두어야 한다. 이런 관점에서 볼 때 비인간중심주의 환경윤리는 결정적 한계를 지니고 있다고 생각된다.

한편 강한 인간중심주의에서는 인간 = 목적 = 전제군주, 자연 = 수단 = 신민이라

는 엄격한 이분법적 사고 하에 인간 이외의 모든 존재는 오로지 인간의 물질적 복리를 위한 도구적 가치만을 갖는 것으로 파악한다. 그런 관점에 설 경우 인간에게 주어지는 중대한 책임이란 자연을 지배.관리하는 데 있게 된다. 물론 그 지배.관리의 근원적 동기는 인간의 편익 증진일 것이다. 이럴 경우 아무리 현명하게 자연을 관리한다 해도 환경보호의식은 과거 수준과 별반 차이가 없을 것이고, 결국 자연 파괴는 멈출 수 없게 된다.

그러기에 자연의 가치는 물론 자연계에서 인간의 지위를 새롭게 인식할 것을 장려하는 약한 인간중심주의를 택하는 것이다. 약한 인간중심주의에서는 강한 인간중심주의와는 달리 인간 이외의 존재에 수단적 가치만을 부여하지 않는다. 도구적 가치 외에도 다양한 차원의 가치를 발견하고자 한다. 가령 자연은 어느 하나의 가치만을 갖는 게 아니라 다양한 방식으로 인간에게 봉사함을 인정한다. 자연은 우리의 감각을 충족시키고 즐겁게 해주는 많은 편익, 효용성의 발원지이다. 뿐만 아니라 자연은 아름다운 형상과 다양한 색채를 통하여 인간의 심미적 욕구를 충족시켜준다. 자연은 지적 호기심의 대상이 되기도 하며, 영혼의 안식처로서 우리 삶을 더욱 풍요롭게도 해준다.

이와 같이 자연에는 물질적 이득을 위한 단순한 도구적 가치만이 아니라 물질적 가치로 환산할 수 없는 다차원의 가치가 있음을 알아야 한다. 이러한 다원적 가치를 노턴은 '변환가치'라는 말로 표현하고 있는데 이는 매우 적절해 보인다. 인간의 생명과 자유의 권리를 제외하고서 절대적 가치.권리는 거의 찾아볼 수 없는 게 우리의 현실이다. 그렇다면 인간 이외의 존재를 어느 한 특정가치만의 담지자로 파악하는 것은 합리적이지 않다. 인간 이외의 존재를 변환적 가치의 담지자로 파악하여 좀 더 유연한 가치론을 펴는 것이 합리적이라 판단된다.

약한 인간중심주의는 자연계에서 차지하는 인간의 지위에 대해서도 반성을 요청한다. 인간 = 전제군주처럼 파악하는 입장에 서선 합리적인 환경이론을 도출하기가 어렵기 때문이다. 레이첼즈에 따르면 바람직한 도덕이론이란 무엇보다도 사물들의 체계 안에서 인류가 차지하는 지위에 대해 겸손해야 한다.[35] 46억 년 전에 등장한 지구 역사의 계보학적 시간에서 볼 때 인류는 단지 '어제' 태어났을 뿐이다. 그러나 인류의 조상은 태어나자마자 자신들이 모든 피조물 중에서 으뜸인 존재로 생각했다. 이들은 자신들의 이익 보호가 궁극적 가치를 지니며, 인간 이외의 피조물은 자신들을 위해 창조되었다고 추론했다. 그러나 그 동안의 과학적 발견에 의해 우리 인간은 다른 모든 종들과 마찬가지로 진화적 우연에 의해 등장한 한 종에 불과함을 우리는 알고 있다. 인간의 오만함은 정당화될 수 없다는 것이다. 그러나 인간의 오만이 충분히 정당화되진 않지만 그렇다고 전혀 정당화될 수 없는 것도 아니다. 다른 피조물과 비교할 때 인간에게는 탁월한 지적 능력(이성)이 있기 때문이다. 그러기에 필자는 인간중심주의에 서면서도 겸손한 인간의 지위를, 그리고 변환가치를 강조하는 약한 인간중심주의가 이상적인 환경윤리의 접근 방안이 될 수 있다고 보는 바이다.

---

35) 제임스 레이첼즈, 『도덕철학의 기초』, 노혜련 외 역(서울: 나눔의집, 2006), 340-41쪽 참조.

<참고문헌>

김태길, 『윤리학』, 서울: 박영사, 1981.

브랜다 아몬드, 「권리」, 피터 싱어 편, 『규범윤리의 전통』, 김성한 외 옮김, 서울: 철학과현실사, 2005.

에머슨, 『자연』, 신문수 옮김, 서울: 문학과지성사, 1998.

제임스 레이첼즈, 『도덕철학의 기초』, 노혜련 외 역, 서울: 나눔의집, 2006.

Meyer-Abich, K. M., 「미래에 성립될 자연과 인간의 새로운 관계」, 『철학사상』 제1권(서울대철학사상연구소, 1991. 10), 211-24.

高橋広次, 『環境倫理学入門: 生命と環境のあいだ』, 東京: 勁草書房, 2011.

Callicott, J. Baird, “Animal Liberation: A Triangular Affair,” In Robert Elliot, ed., *Environmental Ethics*, New York: Oxford University Press, 1995.

Devall, Bill & Sessions, George, *Deep Ecology*, Layton, Utah: Gibbs Smith Publisher, 2007.

Feinberg, Joel, “The Rights of Animals and Unborn Generations,” In William T. Blackstone, ed., *Philosophy & Environmental Crisis*, Athens, GA: University of Georgia Press, 1974.

Naess, Arne and George Sessions, “Platform Principles of the Deep Ecology Movement,” In Alan Drengson & Yuichi Inoue, eds., *The Deep Ecology Movement*, Berkeley, CA: North Atlantic Books, 1995.

Naess, Arne, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary,” In Alan Drengson & Yuichi Inoue, eds., *The Deep Ecology Movement*, Berkeley, CA: North Atlantic Books, 1995.

Norton, Bryan G., *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

Passmore, John, *Man's Responsibility for Nature*, 2nd ed., London: Duckworth, 1980.

Singer, Peter, “Animal Liberation,” In *The New York Review of Books*, Section 20(1973 April), pp.17-21.

Sylvan(Routley), Richard, “Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?,” In Michael E. Zimmerman, eds., *Environmental Philosophy*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1993.

Taylor, Paul W., *Respect for Nature*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

2016.11.19. 제1회 연합학술대회 발표문

새로운 환경과 생명 위기의 한 양상

이 진경(충북대・한국동서철학회)

“별쇄본”

제2부 사회 | 김용재(성신여대)

「산업사회에서의 생명의 가치와 명상」

발표 | 배성월(중부대 · 한국명상학회) · 33

「유학에서 본 생명의 존엄성」

발표 | 권오향(성균관대 · 유교문화연구소) · 51

「송명유학의 생명관을 통해 본 동물권리」

발표 | 정종모(서강대 · 한국양명학회) · 별지

2016.11.19. 제1회 연합학술대회 발표문

산업사회에서의 생명・자연의 가치와 瞑想

裵 聖月(중부대・한국명상학회)

| 목 차 |

Ⅰ. 序言(서언); 산업사회의 환경과 생명・자연
Ⅱ. 산업사회의 가치관과 생명의 가치 ; 가치의 개념?
Ⅲ. 瞑想(명상) 목적과 효과
Ⅳ. 명상을 통한 생명・자연에 대한 (자각과) 인식

Ⅰ. 序言(서언); 산업사회의 환경과 생명・자연

현대를 산업사회 더 나아가 고도산업사회라고 칭하기도 한다. 자본주의적 사회체계를 기반으로 높은 생산성, 물질적 풍요 그리고 편리성과 효율성을 중요시 한다. 동시에 끊임없이 이러한 것들을 목표로 하는 연구・개발을 추구함으로서 물질과 자본을 확대 재생산 한다. 대부분의 인간은 이것을 문명의 발전, 산업의 발전으로 생각한다. 이것은 자본주의적 시각에서는 분명한 善(선)이라고 할 수도 있다. 한편 인간의 쾌락과 편리성 추구, 자본증식, 물질적 탐욕, 등은 자본주의와 산업 발전의 동기이며 원동력이라고 할 수 있다.

하지만 지속적인 소위 발전의 추구와 무분별한 자연 훼손 자연개발 행위로 인한 부작용은 우리 인류에게 서서히 악영향을 미쳐 왔다. 요즈음은 그 속도가 더 해져서 소위 인류에 대한 자연의 반격이라는 표현까지 나타나고 있다. 자연개발은 자연파괴였으며 자연 생명경시는 이기적이고 오만한 일종의 오락이자 패배를 전혀 예측 못하는 어리석은 공격이었다고도 할 수 있다.

20세기 이후로 지구별에서 인간의 영향으로 인해 멸종한 동식물종은 학계에서도 정확히 파악이 되지 아니하고 있다. 하지만 우리가 확인 불가능한 멸종된 동식물종

이 확인 가능한 것 보다 훨씬 더 많을 수 있을 가능성은 충분하다고 할 수 있다.

이것은 지구의 재앙이기 전에 직접적이고 공포스러운 인류의 재앙으로 다가오고 있으며 이미 시작되었다는 의견도 제시되고 있다. 이러한 자연파괴와 자연생명경시로 인한 인류생존에 대한 재앙의 우려와 위협은 우리의 생태학자들에 의하여 이미 명백히 알려지고 있으며 필자의 경우도 이미 기후변화를 포함한 환경변화를 실제로 느끼고 있다.

이렇듯 우리인간은 지속적인 산업발전, 자본의 증식, 인간중심적 편의와 이익, 물질의 풍요를 넘어선 탐욕 등으로 인하여 자연과 생명(인간의 생명을 포함한 모든 생명), 환경 등에 배려는커녕 오만한 지배자, 주인, 정복자 행세를 하여 온 댓가를 치러야 할 상황에 처해 있다. 그것도 흥정이 불가한 매우 비싼 댓가를 반드시 치러야 할 듯하다.

환경변화는 자연의 변화이며 자연의 변화는 생명생태계의 변화를 가져오고 결국 인간의 생존을 위협한다고 할 수 있다. 고로 우리 인류는 자연•생명 존중과 환경보호(혹은 복원까지)에 대하여 이제부터라도 더욱 적극적인 논의와 어떤 실천이 반드시 병행되어야 할 것이다.

우리의 후손을 위해서도 이 문제는 현재의 우리가 엄중히 풀어나가야만 할 의무가 있다고 해야 할 것이다.

이글은 가능한 한 타인의 사상에 의양하지 아니하고 필자의 논지를 펼쳤음을 고지한다.

Ⅱ. 산업사회의 가치관과 생명의 가치

1. 산업사회의 가치관

앞서 서술했듯이 현대를 고도산업사회라고도 하는데 산업사회의 가치관은 주로 높은 효율성, 생산성, 편리함 등과 자본의 증식에 있다고 할 수 있다. 산업사회의 가치는 자본적 재화 혹은 총체적 자본에 있다고 할 수 있다.

끊임없이 자본의 증식을 위한 이러한 고효율성, 생산성, 편리성 등을 목표로 다양한 연구•개발을 추진함으로서 물질과 자본을 확대 재생산 한다. 특히 생산성의 감소와 위축 그리고 자본의 축소나 자본증식이 정체되면 사회적인 불행의 시작으로 여긴다.

2. 인간의 가치관

우리는 행복을 추구하며 살고 있다. 인류사상 항상 인간의 가치관은 인간중심주의로 형성되어 왔다. **행복을 추구하는 가치관**은 자연주의적이거나 형이상학적인 것도 있겠으나, 소위 세속적인 가치관은 ① 욕구와 욕망의 지속적 충족 ② 물질적 풍요와 자본적 확대(이익의 증가)재생산 ③ 편의와 쾌락을 위한 기술·과학적 진보 ④ 지속적이고 효율성, 생산성, 편리함 등 이다. 이러한 사항들은 주로 자본주의와 연결된다. 자본과 물질에 의한 충족과 깊은 관계가 있다. 그리고 편의와 안락을 개인적이고 사적인 의지에 의한 욕망인 측면에서 보자면 자유와 평화라고 볼 수 있다. 여기에 평등을 더하면 민주주의가 될 것이다.
한마디로 표현한다면 인간이 추구하는 가치는 행복지향에 있다고 할 수 있다.

하지만, 이기적 가치관을 신념하기도 한다. 모든 자연물은 인간을 위해 존재한다고도 생각하거나 절대 神(신)의 어떤 축복이자 선물이라고 생각하기도 하여 왔다. 심지어 모습은 유사하더라도 자신의 종족과 다른 종족은 지배하고 순화내지는 교화하며 이용할 권리가 있다고 믿기도 하였다. 절대 신을 신봉하는 신앙에서도, 결국은 모든 일이 인간중심 그리고 자기중심적 이익을 추구하는 수단이었다. 그리하여 인간이 인간을 사냥하는가 하면 종속관계로 억압하거나 지배하기도 하여 왔으며 심지어 동물보다도 못한 취급을 하며 동시에 노예로 부리기도 하였다. 한편, 인간의 가치관은 인간중심주의거나 자기중심주의가 사실 당연한 것일 수도 있다. 비록 어리석은 판단에 의해 왜곡된 불행한 가치관이기는 하지만...

3. 생명의 가치

우리 모두가 주지하듯이 생명의 가치는 다른 물질적 가치나 어떠한 재화로도 평가할 수는 없는 문제라고 할 수 있다. 생명은 죽음 이 후에는 다시는 되돌릴 수가 없기 때문이며, 어떠한 재화나 물질로도 복원하거나 살려 낼 수가 없기 때문이다.
물리과학적인 엔트로피의 법칙에도 마땅히 해당된다고 할 수 있다.

생명의 가치를 측정불가 하기는 하나 인간들은 결국 화폐가치로 환산하여 평가하며 특정한 상황에 적용한다. 예컨대 인간을 제외한 생명체를 인간의 재산으로 보고 평가하는 것은 물론이려니와 인간의 어떠한 죽음이나 신체적 훼손에 대하여도 보상의 필요성이 있는 경우에는 물질적 가치에 적용하는 재화로 환산한다. 어쩌면 이것은 역설적으로 볼 때, 달리 어찌할 방법이 없기 때문이기도 하다고 볼 수 있다.

생명체는 물질로 구성되어 있으나 단순한 물질이 아니라, 더불어 생명이 깃들어 있다. 생명체에서 생명성과 물질을 분리해 낼 수는 없다. 사멸한 것을 필요에 따라 다시 원상태로 되돌리는 것도 역시 불가능하다. 소위 불가역적이다.

생명의 사멸은 돌이킬 수 없음이 틀림없다. 그러나 이렇게 돌이킬 수 없는 불가역

적인 일이 생명에 관한 것 뿐 만은 아니라 하더라도 대표적으로 회생이나 복원시킬 수 없는 것이 바로 생명이라고 할 수 있다. 인간이 만든 대부분의 물질적인 생산품은 유사한 것을 다시 제작할 수도 있다. 하지만 생명체는 비록 복제한다고 하여도 외모와 유전자적 요소(DNA)가 같기는 하지만 그 안에 깃든 생명의 의식과 정신은 같을 수가 없다. 그리고 적어도 지구상의 모든 생명체의 각각의 種(종)은 단독적이고 독립적으로 존재할 수가 없으며 생태적 관계가 유기적인 순환고리로 형성되어 있다. 그러므로 이 생태계가 훼손된다면 인간을 포함한 모든 지구상의 존재들이 생존방식에 영향을 받을 수 있으며 곤경과 혼란에 처할 수 있다. 그러나 문제는 단지 우리 인간들만이 이로 인해 곤경과 혼란의 상황을 맞을 수 있게 된다는 것이 아니다. 앞에서도 기술하였듯이 이미 훼손되거나 변경된 유기적인 생태계는 되돌리기가 어렵거나 불가능하다.

그러므로 생명의 가치는 그야말로 소중하다는 표현을 넘어서 어떠한 표현으로도 그 가치를 나타내기에는 너무나 부족하다고 할 수 있다.

인간은 자연보호, 환경보호를 외치면서도 인간의 번영을 위한 이기적이고 탐욕적인 무차별적 자연훼손, 개발행위를 함으로써, 무수한 자연생명이 즉시 또는 서서히 개체소가 줄어 들거나 멸종의 상태로 간다. 생존환경을 파괴당함으로써 서식처 등을 잃거나 생존능력이 저하되어 결국 멸종하는 생명체가 증가하고 있다. 인간의 무분별한 개발행위 등으로 생태계가 파괴되거나 왜곡되며 오만하고 탐욕적인 생명산업 등으로 인하여 우리가 원치 않는 생명체의 변형 또는 새로운 생명체의 출현 등도 얼마든지 가능할 수 있다. 이로 인한 다양한 위협과 위험에 빠지는 상황이 발생한다면, 인간사회는 그야말로 혼돈과 공포상황으로 떨어 질 수도 있다. 그리고 결과와 부작용은 상상보다도 매우 클 것이며 아마도 전혀 돌이킬 수 없을 것이다. 이와 같이 자연과 생명의 가치를 경시한다면 그야말로 우리 인류의 비극적인 상황을 야기할 수도 있을 것이다.

우리 인간이 살고 있는 지구상의 자연과 생명은 측량불가한 무한가치를 지녔다고 할 수 있다. 그 이유는 우리 인간의 생존 조건이 바로 이 지구의 자연 속에 있으며, 이 지구의 생명생태계 안에 존재하기 때문이다. 인간은 자연과 생명의 가치를 자본적 가치와 비교해서는 안 될 것이다. 생명에 대한 경외심을 더욱 인식하고 더불어 자연과 생명의 무한가치를 언제까지나 존중해야 할 것이다.

4. 인간의 생명에 대한 자세

자연생명의 가치에 대하여 논하자면 먼저 자연을 바라보는 기본적 시각 그리고 자연에 대한 개념과 자세를 살펴 볼 필요가 있다.

인간생명에 대한 가치평가가 물질적인 가치평가를 포함한 그 어떠한 방법으로도측량하거나 환산불가하다면 우리 인간은 인간생명에 대하여 과연 어떠한 자세를 취하여

야 할 것인가? 아울러 인간이 아닌 여타 생명체에 대하여는 어떠한 대응을 할 것이며 더 나아가 비생명체인 존재와 개체에 대한 적절한 자세는 어떠한 것이 있을까? **동서양을 막론하고** 이 세상에서 인간이 우선이며 인간을 만물의 영장이라고 생각하기도 하였다. 하지만 자연을 바라보는 시각은 동서양이 조금 달랐다고 할 수 있다.

동양적인 사상은 이 세상에서 인간을 최우선으로 보고 만물 중 가장 고귀한 가치를 가지고 있는 존재라고 여겼으나 동시에 인간을 자연의 일부분으로 취급하였다. **동양에서는 예로부터** 전통적으로, 이기적인 인간의 과도한 욕망과 인간중심적 행위를 자재하며 자연과 생명을 소중히 여기는 사상이 있어 왔다고 할 수 있다. 예를 들어 특히 이 땅의 선조들은 1766년(영조42)에 씌어진 농서인 『증보산림경제』(유중림의 **『산림경제』**를 증보하여 엮은 책)를 보건데 누에고치에 관한 이야기가 나온다. '누에고치에서 실을 채취하기 위하여 끓는 물에 누에고치를 넣으면 고치가 뱅그르르 도는 데 이것은 고치안의 번데기가 살고자 하는 몸부림이다. 고로 재산을 늘리기 위해 누에고치를 무분별하게 희생시키는 것은 인자의 도리가 아니므로 노인의 옷을 짓거나 수의용으로 쓸 만큼만 누에를 치는 것이 옳다.'라고 하였다. 이처럼 인간의 생활에 필요한 것이라도 자연과 생명을 귀히 여기는 자애로운 자세와 무분별한 탐욕과 소비를 자제하는 근검한 마음의 자세가 있었다고 할 수 있다.

서양에서는, 대부분의 자연자원 이용과 소모행위들은 고유한 인간의 권리와 능력이라고 여겨져 왔다. 이 권리는 절대신 으로부터 부여받았다고 하는 신앙적 사상도 하나의 신념이었다고 할 수 있다. 역사이래로 인류를 위하는 일이라고 생각하고 판단되는 일에 있어서 자연은 그저 인간의 소모품이자 이용물이었을 뿐이다. 어떠한 자연도 정복의 대상이자 승리의 대상, 개발의 대상이었다. 단지 높은 산의 정상에 올랐을 뿐이지만 그것을 정상정복이라고 하고 그 과정을 인간의 한계에 대한 도전이라고 하며 자연에 대한 승리의 과정이라고 하면서 최초의 경험을 처녀정복이라고도 하면서 투쟁적이며 지배적인 남성우월주의까지 나타낸다. 즉 자연은 인간의 정복의 대상이자 지배의 대상이며 인간의 생존을 위협하는 장애물일 수도 있다고 생각하기도 하였다.

인간의 자연자원의 사용과 소모는 지극히 당연한 일이며 피할 수 없는 일이라고 할 수 있을 것이다. 하지만 인간도 자연물의 하나일 뿐이며 무생물을 포함한 생태계의 일원이자 한 요소로써, 이 지구상의 자연생태계와 유기적 관계를 갖고 있는 존재임을 다시 한번 자각하여야 할 것이다. 그리고 만일 자연생명, 생태계가 인간의 탐욕으로 인해 발전이라는 명분아래 무분별하게 파괴되거나 과도하게 훼손된다면 우리 인간은 돌이킬 수 없는 재앙을 당할 수도 있다는 것을 명심하여야 할 것이다.

즉 우리 인간은 자연과 생명에 대하여 정복자 지배자 우월자가 아닌 자연생명에 대한 우호적, 공존적 관계, 친화적 관계임을 잊지말고 겸손과 자애의 자세를 가져야 할 것이다.

5. 산업사회와 생명산업

현대산업중의 새로운 한 분야가 생명산업이다. 간단히 말하자면 생명체를 이용한 산업으로서 사전적 의미는 ‘생명체의 능력을 활용하거나 목적에 맞는 새로운 생명체를 만들어 인간 생활에 유용하게 응용하려는 산업’이다. 이 생명산업을 바이오산업(Bio industry)이라고도 한다.

현대의 의료부문은 단순히 치료와 치유의 개념인 의학적 개념을 넘어서 공학적 개념까지로 확장하였다. 그리하여 이제는 생명공학과 의생명공학 이라는 말이 낯설지 아니하다. 생명의 현상과 개념 그리고 가치는 이제 산업사회의 대표적인 개념인 공학적 기술과 가치로 분석되거나 평가되고 연구개발 되고 있다.

이미 생명분야가 산업의 한 분야가 되어버렸다고 할 수 있다. 노화예방, 유전자복제, 세포줄기, 유전자 변형, 동물복제, 장기배양, 세포이식 등 기타 생명관련 기술이 의료를 위한 인술을 넘어서 고부가가치를 생산해 내는 의료산업이 되었다. 이 의료산업은 미래에 막대한 경제적 이익을 창출해 낼 것이라는 것이 의료계의 전망이다. 즉 **현 시대의 생명에 관한 시각은 이제 전통적 관념을 넘어서, 적어도 고도산업사회적인 시각과 가치관 즉 물질적 기준과 생산성, 자본적 가치로 새로이 바라보게 되었다.**

이 생명산업을 생명과학산업 또는 유전자산업이라고도 한다. 동식물의 선택법이나 교잡법 등을 통하여 새로운 품종을 유도해 내기도 하며. 미생물까지도 이용하여 식품산업 등에 응용한다. 그리고 근래에는 비약적인 생명과학기술의 진보로 인하여 분자생물학이라는 새로운 학문분야까지 출현하였으며 더 나아가 새로운 생명체를 만드는 기법인 유전자 재조합기술이 새로이 개발되기도 하였다. 그리고 세포융합과 유전자재조합을 통하여 원하는 새로운 생명체를 만든 후에 이 생명체의 물질생산능력을 활용하여 목적하는 물질을 생산할 수도 있게 되었다.
또한, 이렇게 새로이 개발한 생명체를 대량으로 배양하여 이 생물체의 활동을 의약품, 식량 그리고 에너지 등 가능한 방면의 생산에 이용하며 화학공업과 환경정화 등에 까지 응용하여 인간에 이롭게 하려는 기술을 총체적으로 생명공학(biotechnology)이라고 말한다.

생명공학의 생명산업으로의 각 방면의 대표적인 응용 예를 분류해 보면 다음과 같다.

① 식량분야에서는 소출이 많고 질병이나 기후 재해에 저항력이 강한 벼를 포함한 식물품종을 개발하고 식용 가축의 품종 개선과 개발 등에 응용하고 있다.

② 에너지 분야에서는 공해발생 문제와 유한한 에너지원의 한계성을 가지고 있는 화석연료에 의존하고 있는 현재의 에너지 문제로부터 벗어나기 위하여 기존의 태양에너지, 조수에너지 그리고 수소나 알코올 등을 이용한 대체 에너지개발에 있어서 종래의 개발방법에서 더 나아가 생명산업분야에서는 미생물활동을 응용한 수소, 알코올 등 대체에너지 생산 방법을 연구하고 있다.

③ 의약품 분야에서는 유전자 연구와 생체조직, 세포, 미생물 등을 변형, 증식, 이용하여 동일한 형질의 생물(가축 등 동물까지)을 복제 및 번식시키기도 하며, 어떤 물질이나 생체조직을 다량으로 생산하여 인간의 질 병치료에 이용하기 위한 연구개발 활동을 지속하고 있다.

④ 환경오염과 공해문제에 미생물의 기능을 활용하여 오염물질과 공해물질을 무해한 상태로 변화시키거나 분해하고 제거하거나 할 수 있는 방법을 연구개발하고 있다.

유전자의 조작이나 재조합에 대하여, 예측할 수 없는 위험하고 부정적인 결과나 유해한 효과, 현상 등의 사고 발생을 우려하여 그동안 대체로 규제되었었던 유전자 관련 연구나 실험이 최근에는 대폭 완화되었다.

하지만 생명체를 응용 및 이용하기 위한 연구실험과 개발은 자칫 상상할 수 없는 급격하고 공포적인 결과를 가져올 수도 있으므로 무분별한 연구와 개발은 철저히 자제하고 세심한 주의를 기울여야 할 것이다. 생명체가 변형되고 새로운 형태의 생명체가 탄생된다는 것은 경이로우면서도 예측 불가능한 결과도 예상이 되므로 한편 두려움도 수반되어야 함이 당연하고 생각할 수 있다. 그러므로 생명에 관한 연구, 실험과 개발 등은 신중하고 또 신중해야만 한다고 생각 된다. 이 생명산업, 생명과학 분야는 그야말로 인간에게 큰 이익을 가져올 수도 있겠으나 한편 그야말로 대재앙을 유발할 수도 있다고 본다.

6. 미래의 산업사회

미래의 산업은 모든 분야에 IT를 융합한 융합산업이 될 것으로 보인다. **IT 기술을 다양한 기술분야에 접목하여 응용하며 융합해 인간의 삶의 편리성을 더욱 확장하고 고부가가치를 창출하는 자본적 가치증장을 도모할 것이다. 산업은 현재보다 더욱 고도화 될 것이다.**

하지만 자본적 이익이 생산되지 아니하는 분야는 상대적으로 낙후 될 것이다.

현재의 사물인터넷이라든가 스마폰, 무인운행차량 등과 같이 목적과 무관해 보였던 여러 분야와 영역의 경계를 허물어 버리는 각 기술 간 융합은 이 시대의 새로운 산업적 개발과 자본투자의 모티베이션이 되었다. 이러한 상상가능한 미래지향적 산업은 선입견, 편견 그리고 고정관념을 무너뜨리고 다양한 상상력과 창의성을 추구하지 아니하면 안될 것이다. 즉 의식의 새로운 시각과 해석이 필요하며 그야말로 각양

각색의 화려한 상상력과 창의성이 요구 될 것이다. 한편 의당 자본적 투자가치가 동반되어야 할 것이다. 물론 자본주의 논리에 의하여 자본 재생산적 가치가 수반되지 않는 분야는 개발되지 않을 것이지만 전반적으로 소위 제 4 세대의 산업사회가 될 것으로 보인다.

수렵채취와 농업목축시대를 거친 인간은 단순한 기계적 기술중심시대에서 기술과 정보가 융합된 IT시대를 지나, 이제 기술, 정보, 생명, 감성 그리고 인성까지를 융합한 산업시대가 될 것이다. 그리고 학문적으로는 과학과 인문을 융합하고 조화하는 융합학문의 시대가 전개 될 것으로 예측 된다.

이러한 시대적 상황에서 생명분야에 대하여는, 일반적인 기존의 산업이나 과학분야와는 전혀 다른 시각을 가지고, 생명의 존엄성을 우선적이고 차별적으로 명확히 인식하여야 한다고 본다. 인간은 생명의 존귀함과 무한가치의 중심에 서서 그 중요성을 더더욱 인식하여야 하며, 동시에 자연•생명•인간과 산업 그리고 기술의 유기적 관계를 어떻게 최대한 조화롭고 우호적인 상태로 만들고 지속적으로 유지하여야 할 것인가를 심각하게 고민하여야 할 것이다. 우리는 후손에게 희망적인 미래, 더 나은 세상을 살 수 있는 유산을 물려주어야 할 의무가 있지 않을까 한다.

Ⅲ. 瞑想(명상)의 목적과 효과

1. 명상의 전통적 개념과 목적

명상은 한국, 인도, 중국, 티벳, 일본 등을 비롯한 동아시아, 중앙아시아와 그리고 예수교의 카톨릭교회 등에서 고래로 전해 내려 온 수행법이었다. 하지만 근래에는 약 40년 전부터 유럽, 미국 등 서방의 여러 지역에서 주로 지식층을 중심으로 서서히 명상이 보급되어 오고 있으며 한편 현대인의 마음수련방법, 건강과 심신치유를 위한 영적인 힐링방법으로 접근하여 학문적인 연구와 일상적인 생활보급 또한 활발하다고 할 수 있다.

명상의 전통적 목적은 지역에 따라 달랐었다. 즉 지역적으로 크게 나누어 보면 동양, 중앙아시아, 그리고 서양에서의 전통적 목적과 개념이 모두 다르다.

동양에서의 명상은 자연과의 합일 또는 자신의 성찰을 통하여 지극히 완벽한 평화와 자유의 상태로 가기 위한 수행의 행위 였는 바 ① 동아시아 특히 한국, 중국, 베트남, 일본 등의 불가에서는 명상을 禪(선)이라는 이름으로 부르며, 어떠한 내외부의 작용으로부터도 완벽하게 자유로운 상태를 해탈이라고 보고 명상(선)수행을 통하여 해탈의 경지인 대자유에 이르고자 하였다. 한편, ② 도교에서는 坐忘(좌망), 存思(존사)법이라는 명상법을 통하여 내면의 眞我(진아)의 발현과 육신적 해탈을 완성하여 영원불사의 신선이 되기 위하여 수행을 하였다. 그리고 ③ 인도 등 중앙아시아에서의 명상(Dhyana)은 요가수행의 하나로써 우주(자연계)와의 합일(완전한 자연과의 同和(동

화))를 통한 ‘삶이 苦(고)’인 인간상태로부터의 해탈을 목적으로 하는 수행의 한 방법이었으며, ④ 서양적 명상(Meditation)은 신에 대한 완벽한 헌신, 완벽한 받아들임을 통한, 절대신의 완전한 사랑과 용서 속에 들어서 행복한 영생의 은총을 얻기 위한 기도 행위였는데 ‘자기존재의 중심에서 절대자 하나님을 알고 사랑하는 깨달음’을 구하는 向心(향심)과 ‘신앙적 진리를 직관하고 신적 존재와 합일하는 것을 목표로 하며 절대자 하나님 안에서 안식’을 구하는 觀想(관상)이 있었다. 그 밖에 이슬람계통 및 기타의 명상법이 있으나 여기서는 논하지 아니한다.

전체적으로 보자면 명상은 초월적 해탈의 존재가 되고자 하는 수행방법이었다고 할 수 있으며 특히 불교적인 **명상의 목적은 자타의 실존적 행복을 이룩하는 데에 있었다.**

한편 요즈음도 일부 전문수행자들은 전통적 목적을 성취하기 위하여 여전히 범상치 아니한 수행의 길을 가고 있다.

2. 현대의 명상

현대의 명상은 더 이상 동양의 신비적인, 어떤 신앙적 행위나 특별한 기도행위 또는 영적인 수행행위로만 여겨지지 아니한다. 얼마 전까지는 특정한 신앙적 혹은 종교적 집단의 구도적, 신비적, 신앙적 행위로만 오해 하였으나 현대의 명상에 대한 인식변화는 다음과 같다고 할 수 있다. ‘명상은 심리학적 연구와 검증을 거친 정신심리학적인 탁월한 심신치료방법이며 누구든지 손쉽게 접근하여 심신치유와 내면의 평화부터 일상의 행복까지 발견할 수 있는 마음의 길이다’라는 것이다. 더욱이 ‘기존의 많은 갈등을 최소화하며 자신과 외부와의 조화와 인정, 포용, 자비, 배려와 존중, 용서 등을 자각하며 행복하고 성공적인 인생을 성취할 수 있는 마음공부의 길’이라고 인식하는 것이다.

10여 년 전, 예일, 하버드, MIT 교수들로 이루어진 '뉴잉글랜드 프론티어사이언스 그룹'에서 '명상은 이제 동양의 신비가 아닌, 증명된 과학(Meditation is no longer a mystery in Asia, but proven in science)'이라는 결론을 내렸고, 시사주간지 '타임'은 '명상의 과학(the Science of Meditation)'이란 특집기사를 통해서 명상의 실행 효과에 대하여 의학적 근거를 제시한 이후 명상에 심취하여 일상적으로 명상을 즐기는 인구 수는 지속적으로 증가하는 추세에 있다.([LA중앙일보]발행 2014/03/18 미주판 28면)

이제 명상은 그 효과에 있어서 뇌와 신경과학 그리고 심리학적, 생물학적으로 과학적인 검증을 지금까지 지속적으로 거쳐 왔다. 40여 년 전 미국의 허버트 벤슨, 존 카밧진 등이 명상에 대한 과학적인 검증 및 연구를 시작하였었다.

현대의 명상은 현재 일상적 생활의 심신의 힐링 대안으로 점차 확산, 각광받고 있는 바, 많은 세계의 명사들이 근자에 명상을 일상적으로 실천하고 있다. 예를 들면 스티븐시걸, 리차드기어, 브레드핏,탐크루즈, 멜깁슨, 키아누리브스, 등등의 영화배우, 저커버그(facebook), 스티브잡스(apple), 빌게이츠(마이크로소프트), 레리페이지(google), (nike) 등 세계의 유명 대기업과 그 총수들이다. 그 외 레이건, 오바마, 등 정치인, 기업인들, 유명 연예인, 유명 체육인 같이 잘 알려진 다수의 소위 공인들을 비롯하여 많은 일반인들까지도 명상을 일상적으로 즐기고 있다.

NYT의 2016년2월 보도에 의하면 1970년대 7%에 이르던 미국의 명상 인구는 근래(2015년)에 들어 2000만명이상(20%)을 넘어선 것으로 추정된다고 한다.

현대의 명상은 굳이 어떠한 신앙이나 사상에 속박 받지 아니하면서도 호흡과 觀照(관조)로서 의식의 집중을 통하여 자신의 내면과 외면 혹은 의식까지 살펴 들어가며 갖가지 평화와 성취를 얻고, 지극한 평화로 가는 길을 걷는 것이다.

3. 현대적 명상의 개념

과거의 특정한 수행목적이나 신앙적인 개념을 벗어난 현대적 명상의 개념을 정리하자면 다음과 같다.

명상은 내면에 집중하여 자신의 내외부를 관하고 집착과 장애를 알아차리고 과거 현재 미래의 일체 갈등과 그 모든 소지를 없애며 선입견, 편견, 고정관념을 벗어나는 것이다. 모든 것을 배려하며, 수용하고 포용하며 그 속에 있으되 그것들에 집착하거나 억매이거나 구속됨, 걸림이 없이 대자유의 세계에 如如(여여)히 드는 것이다.

(1) 명상은 자신의 정신적, 심리적 성찰을 통한 내면의 상처를 치유하고 행복하고 성공적인 인생을 성취하기 위한 훌륭한 삶의 한 방편이다.

(2) 명상은 생명존중의 인식이다. 이름 없는 풀 한포기, 파리, 모기 한 마리 그리고 아무리 하찮은 미물일지라도 지구의 소중한 일원임을 인식하고 모두의 공존과 조화와 행복을 추구하는 것이다.

(3) **명상은 자타의 실존적 행복을** 추구하고 **완성하는 데에 있다.** 我(아)는 타가 있을 때에 존재한다. 자아는 타가 존재하는 그 때에만 의미가 있다. 타는 자아 이외의 인간을 포함한 일체의 생명체 그리고 일체의 非(비)생명체를 포함한 모든 자연물이라고 할 수 있다.

근래에는 태극권, 요가, 무술 등과 같은 정적이며 동시에 동적인 요소도 함께 포함하여 일반인들의 접근을 더욱 친화하고 영역 없는 포용을 확산시켜 나가고 있다.

4. 명상의 효과

명상의 효과에 관한 과학적 연구는 1993년 미국 국립보건원(NIH)의 대체의학연구소(OAM)에서부터 공식적 연구를 위하여 연구비를 지원하기 시작하였다. 그러나 이미 40여 년 전부터 미국의 허버트 벤슨(1975년부터)과, 존 카밧진(1979년부터) 등을 시작으로 해서 지금까지 지속적으로 연구와 임상치료 등이 이루어지고 있다. 2010년도 기준, 미국의 심리학회나 의학관련학회에서는 매년 명상 관련 논문이 1200여 편 정도 발표되고 있다.

명상의 효과는 첫째 자아와 자타관계에 대한 집중적인 성찰을 통하여, 자타의 유기적 관계와 인과 연의 필연적 작용과 상호적 현상과 인과관계를 깨닫게 되며, 둘째, 제 현상과 사물에 대한 인식의 긍정적 영역확대와 이기적이며 편견적 가치관의 개선을 가져 올 뿐만 아니라 셋째, 나 아닌 타체에 대한 배려와 존중의식이 생성되거나 더욱 증장된다는 것이라고 할 수 있다.

명상의 이러한 효과는 인간의 생명과 존엄성을 더욱 확인하게 해 줄 것이며 인간 외의 생명체와 비생명체의 존재까지도 그 소중함과 가치에 대하여 더욱 존귀하게 인식하도록 만들어 줄 것이다.

명상의 효과는 우리의 신체적 정신적인 면에 있어서 그야말로 다양하고 폭 넓게 나타날 수 있다. 나 자신과 타인과 사회에 대하여 바람직한 변화를 유발하며 그 이익은 경제적인 효과에 까지도 미칠 수 있다.

명상은 우리의 몸과 마음 그리고 일상적인 모든 일에 크고 작은 긍정적인 영향을 미치게 되며 거의 언제나 기분 좋은 정서에 젖고 품위 있는 삶, 성공적인 삶을 즐기고 유지할 수 있게 할 수 있다.

그러나 중요한 점은, 명상의 영향이 우리에게 아무리 좋은 효과와 결과를 가져다 준다 하더라도 직접 몸소 실행하고 체험해 보지 않는 이상 그 아무것도 자신에게 이익된 것을 느낄 수 없다는 것이다.

명상의 구체적인 효과는 대체로 아래와 같다.

- 성공적인 삶과 행복•평화의 세계로 가는 길을 스스로 찾게 해준다.
- 명상은 용서와 자비를 행하게 하고 복수심•원망심을 거두게 한다.
- 명상은 육체와 영혼을 힐링하며 건강을 개선•강화 시킨다.
- 명상은 창의력과 지적 능력을 발휘케 한다.

ㆍ명상은 화합과 평화와 사랑과 존중심을 일으킨다.
ㆍ명상은 지혜와 직관과 통찰력을 증장시킨다.
ㆍ명상은 궁핍과 결여에서 풍요와 만족으로 가는 용선이다.
ㆍ타인과 우호적인 관계를 생성•유지케 하며 갈등을 개선한다.
ㆍ내면의 평화와 행복을 누리게 하며, 삶의 기쁨을 느끼게 한다.
ㆍ명상은 근심과 걱정을 해소케 하고 공포심을 최소화 시킨다.
ㆍ명상은 분노와 슬픔을 정화케 한다.
ㆍ명상은 쾌락과 유흥에서 자유롭게 한다.
ㆍ명상은 어리석음과 집착으로부터 나를 자유롭게 한다.
ㆍ명상은 성공을 위한 혜안이 열리게 한다.
ㆍ명상은 집중력, 관찰력, 활동력을 강화시킨다.
ㆍ명상은 기억력과 이해력 등 학습능력을 개선시킨다.
ㆍ명상은 잘못된 습관과 생활양식, 중독으로부터 벗어나게 한다.
ㆍ선입견, 편견과 고정관념을 변화시켜서 몸과 마음이 열리게 한다.
ㆍ명상은 발상의 영역을 확장하고 다변화한다.
ㆍ명상은 모든 정서적 장애에 현저히 놀라운 치유력을 발휘한다.
ㆍ명상은 몸과 마음의 질병에 직간접적으로 치유의 효과를 보여준다.
ㆍ명상은 질병에 대한 면역력 향상과 노화를 늦추어 준다.
ㆍ만사가 원만하게 진행되도록 의지를 조절하게 하여 준다.
ㆍ명상은 자연의 이치와 우주의 섭리를 깨닫게 하여 준다.
ㆍ명상은 언제 어디서나 어느 경우에나 불안감을 최소화하고 안정된 정서를 유지하게 하며 최대의 능력을 발휘하게 하여 준다.
ㆍ명상은 자신의 문제해결을 용이하게 한다.
ㆍ명상은 정서안정, 면역력 증가, 정신적 육체적 피로의 감•해소, 스트레스 감•해소, 집중력 향상 등
ㆍ명상은 일체의 두뇌 작용을 활성화한다.

Ⅳ. 명상을 통한 생명•자연에 대한 자각과 인식

1. 인간중심주의와 예견되는 비극

대체로 일반적인 사람들은 인간의 생명은 지극히 고귀하고 존엄하다고 생각한다고 할 수 있겠으나 이러한 생각이 모든 인간에게 늘 적용되지는 않는다고 할 수 있다.

특히 서양의 자연에 대한 인간중심적 사상은 인간 이외의 생명체와 자연에 대하여 일반으로 인간이 우월하며 아울러 지배하고 소유할 권리가 있다는 정서가 이어져 내려왔다고 할 수 있다. 인간 그중에서도 일찍이 기술적인 문명시대를 먼저 만들어 나

갔던 서유럽의 백인들의 관점이라고 말할 수 있다. 그리하여 자연(nature)을 바라볼 때 자연은 인간을 위한 환경, 인간과는 다른 별개의 대상, 인간을 위하여 이용 가능한 대상, 정복의 대상, 소유와 지배의 대상이라고 생각하였다. 심지어 같은 사람에 대하여도 종족이 다르거나 외모가 현저히 차이가 있을 겨우 어떤 지배의 대상, 종속의 대상, 어떤 자신들만의 절대신에 의하여 이용이 허용된 대상이라고 착각하였었다. 그 뿐만이 아니라 자신들 보다 문명적 열등과 후진적 생활을 하며 신앙적 행위가 다른 종족들은 정복하고 지배하며 파괴하여 교화해야한다고 생각하고 아예 동물이나 가축처럼 사냥하고 사고 팔며 노예로 부리는 끔찍한 만행도 있었다. 특히 전쟁이나 어떤 대립적 관계상황에서는, 나와 혹은 가족, 소속 단체에 속하지 아니한 적대적 상대의 생명에 대하여 경시할 뿐만 아니라 상상할 수도 없는 끔찍하고 잔인무도한 행위를 서슴치 아니하고 무자비하게 저지르기도 하다. 물론 지금도 어떤 상대와 갈등을 유발하는 교만한 우월감과 절대신에 의한 선민의식을 여전히 갖고 있는 인간들을 주위에서 흔히 볼 수 있다. 이러한 행위와 사상은 지울 수 없는 인류의 상처가 되며 영원한 원수가 되고 복수와 복수가 이어지는 끊임없는 고통의 윤회가 될 것은 자명하다고 할 수 있다.

아울러 자연에 대한 인간중심주의는 이미 그 과오에 대한 댓가를 치르기 시작하고 있다고 할 수 있다. 관련학계의 발표나 대중매체의 현장기사에 의하면, 인간의 탐욕을 충족시키기 위한 무분별한 대규모의 삼림파괴, 갯벌매립, 각종 생활쓰레기, 산업 배출물, 방사능유출 등 갖가지 자연과 생명 생태계의 파괴와 오염은 이미 한계점을 넘었을 수도 있다는 것이다. 20세기를 거쳐 21세기에 들어선 이제, 자연생태계의 교란은 뭇 생명들의 생태적 특성과 환경을 흔들어 놓았으며 그로 인한 인간의 생존을 위협하는 예측 불가능한 질병, 질환이 나타날 수 있다는 사실은 이미 학계와 일반인에게 잘 알려진 사실이다. 벌써 그러한 상황이 시작되었을 수도 있다는 것이다.

이러하듯 인간의 이기적 탐심은 인간중심주의를 낳았고 이어서 생명경시, 자연경시의 사상으로 인한 인간의 短見(단견)적인 이기적 활동은 이제, 우리 인류의 생존을 위협하는 무수한 비극과 불행의 부메랑이 되어 돌아오기 시작하고 있다고 할 수 있다. 자연생명은 우리 인간을 먼저 공격할 이유도 공격한 일도 필요도 없었다고 본다. 다만, 산은 산으로 물은 물로 바람은 바람으로 그 자리에 그렇게 존재하였었을 뿐…. 아마도 자연생명이 독자적인 의식이 있다면 인간에 대한 반격과 공격은 사실 (아마도) 원치 않는 일일 것이다. 왜냐하면 너무나 크나 큰 비극이 일어나는 것은 그 누구도 그리고 우리의 자연·생명도 결코 원치 아니할 것이라고 보는 때문이다.

2. 인간중심주의에서 자연중심주의로

그린피스, 녹색연합, 늘푸른환경, 국제자연보호연맹, 동물권리옹호단체 등 국내외의 여러 자연환경단체들은, 인간과 자연과의 평화롭고 조화로운 공존을 위하고, 궁극적으로 인간의 미래를 위하여 자연과 생명의 존귀함을 호소하는 활동을 하고 있다.

이들은 인간의 탐욕적인 생명자연의 파괴행위 등을 규탄하고 저지하기 위해 노력하며 자연생명존중의 중요성을 전파하고 있다. 이와 같이 인간 이외의 동물을 포함한 모든 생명체의 소중함과 자연 의 존엄함을 인식하고 우호적이며 친화적인 활동과 아울러 타 생명체와의 공존의 필요성과 그 가치를 호소하는 개인이나 단체들도 있다. 그로인해 많은 사람들이 이러한 **자연보호주의자나 환경단체 등**의 주장에 공감을 하기도 한다. 하지만 이들의 활동은 사실 아직은 그다지 큰 영향력을 발휘한다고 보여지지 아니한다.

그러나 한편, 다행한 것은 UN에서 범 지구적인 **환경과 자연보호, 생명존중을 위한 국가간 조약**을 맺거나 헌장과 원칙을 제정하기도 하며 산업적인 규제(탄소배출권 같은)를 실시하는 등 나름의 **지속적인 고민과 관심**을 기울이고 있는 듯하다. 그러나 많은 사람들은 인간 이외의 생명체에 대하여 공존의 필요성과 존귀함을 아직 현실적으로 뼈아프게 느끼고 있다고 할 수는 없을 것이다.

이제 우리 인류는 우리나라의 급격한 기후변화를 예로 보더라도 우리의 산업적인 면과 일상의 모든 생활을 인간중심주의에서 자연중심주의로의 인식개선이 가능한 한 빨리 이루어져야 한다고 본다. 자연의 파괴와 일그러진 변화로 인한 대재앙을 맞지 않기 위하여 우리가 우선적으로 해야하며 할 수 있는 것은 먼저 적극적인 의식의 전환이라고 할 수 있다. 이러한 급격한 의식의 전환은 쉽지 않을 것이다. 하지만 위의 전장에서 서술한 바와 같이 명상적 생활과 사상을 보급한다면 그 어떠한 방법보다 효과적일 것이다. 명상을 통한 인간중심주의에서 자연중심주의로의 개념전환과 의식의 확장이 절실하다고 본다.

3. 지구상의 모든 존재는 소중하다.

‘인간을 포함한 지구상의 모든 생명체와 일체의 비생명체는 동시에 순위에 무관하게 소중하고 존귀하다.’

지구상의 모든 생명체와 일체의 비생명체는 당연히 지구의 구성요소이다.

그러므로 지구의 모든 생명체가 잘 보존되고 존중되어야 한다.

그러나 인간을 포함한 일체 생명체가 생명을 이어가기 위해서는 어쩔 수 없이 반드시 유기화합물을 가진 어떤 다른 생명체를 음식물로 섭취하여야만 한다. 즉 다른 생명체를 사멸시켜 자신의 생명체에 흡수하여야 한다. 이것은 지구의 탄생부터 지금까지 자연스럽게 진화되어 온 생태계의 한 순리이다. 그러므로 이 생태계의 고리를 급격하게 끊거나 파괴하는 것은 생태계의 구성원들이 고통과 비극(멸종 등)을 겪게 하는 원인이 되는 것이다. 하지만 기존의 생태계를 자극하거나 충격을 주지 않는 생존을 위한 타 생명체의 희생은 전혀 문제가 되지 않는 자연스러운 순환계의 일상이다. 오히려 타 생명체의 희생이 없다면 현재의 생태계에는 심각한 변화가 올 것이다.

하지만 이러한 지구의 소중한 자연생태질서를 위협하는 것은 인간의 탐욕이다. 인

간의 탐욕에 의해 발생하는, 대규모 또는 급격한 자연과 생명 파괴행위이다. 위 장에서도 언급한 바와 같이 이러한 인간의 이기적인 생명경시행위와 탐욕스런 자연파괴행위는 우리 인간의 생존조건을 스스로 파괴하는 것이기도 하다.

'생명존중'과 배치되는 말은 **'생명경시'**라고 할 수 있는데 '생명경시'라고하면 인간의 대규모 개발과 자연환경 훼손과 파괴가 떠오른다. 그리고 **'생명존중'**을 생각하면 동시에 자연보호, 자연훼손, 환경보호, 생태계 보호 이런 단어들이 떠오른다. 인간은 만일 인간이 진정으로 지구의 생태계중 최상위의 존재라고 인식한다면, 지구의 모든 것**(일체의 생명체와 비생명체)**을 존중하고 인간과 자연생명을 위한 최적의 환경을 유지보존해야 할 의무와 책임이 있다고 본다. '인간을 포함한 지구상의 모든 생명체와 일체의 비생명체는 동시에 순위에 무관하게 소중하고 존귀하다.'

4. 자본과 권력 그리고 어리석음과 탐욕

사실 인간중심주의로 인한 현재의 자연생명훼손과 파괴는 또한 인간의 우매함과 끝 없는 탐욕이라고 할 수 있다. 한편 인간의 생존을 위한 경제적 활동과 그 지속적 발전을 위한 불가피한 행위라고 주장할 수 있다. 그러나 자연파괴와 생명경시는 산업적 이유 즉 인간의 번영(경제적 풍요)을 위해 정당화 될 수 없다. 왜냐하면 결국 우리 인간을 향한 칼날이 되어 불행을 초래할 것이기 때문이다. 그리고 경제는 어찌하여, 늘 지속적으로 성장하여야만 하는 것인가? 경제지표 따위가 멈춰 있거나 조금 하향하면 큰 재앙이 오는 것인가? 생산과 소비의 감소는 사회적, 개인적 불행을 초래하는가? 지속적인 경제성장과 끝없는 자본의 확대 재생산이 우리 사회의 행복과 번영을 언제까지나 유지토록 할 수 있을까? 자본의 확대 재생산과 경제성장의 끝은 도대체 어디인가? 끝이 있기나 한 것일까? 필자는 그동안 자본주의와 탐욕주의자들에게 이러한 부분에 대하여 논쟁하지 아니한 것이 참으로 이상한 일이라고 생각한다. 이러한 심각한 문제를 가지고 있는 자본주의와 경제논리에 대하여 지속적인 논의가 필요하며 적절한 답안과 대안이 반드시 도출되어야 한다고 본다.

과연 지속적인 경제성장이 결코 행복한 사회의 조건일까? 조금만 생각한다면 우리는 '전혀 아니다 !'라고 자신 있게 대답할 수 있다. 경제발전은 사회와 개인의 복지적 필수요소라는 착각과 오도에서 벗어나야 한다. 대체 경제는 어디까지 성장해야 한다는 말인가? 영원무진하게 인류가 멸종(사실 상상조차도 원치 않지만)할 때까지 성장해야 한다는 말인가?

인간은 경제발전과 자본주의 우선의 논리와 함정에서 탈출해야 행복할 수 있다. 현대의 인간은 경제와 자본의 노예라고 생각해 본 적은 없으신가?

경제적 발전과 자본의 확대재생산은 그야말로 탐욕의 늪에 빠진 극히 어리석은 논리라고 본다. 경제는 글자그대로 경세제국이면 되지 아니할까? 자본은 반드시 증가되어야만 하는가? 자본은 인간의 경제적 도구이면 충분하다. 하지만 자본과 자본적

지배욕은, 악취가 진동하는 한 줌도 안 되는, 권력의 노예이자 주인이다. 죽은 파리 한 마리나 모기 한 마리도 결코 다시 살릴 수 없는, 그러한 가엾고 허망한 권력의 노예이자 주인이다.

무한 탐욕으로 인한 苦(고)의 지속적 생산은 지금껏 또 다른 인간의 불행과 비극을 연쇄적으로 생산해 왔다. 명상은 탐욕적인 인간의 마음을 정화하고 모든 인식체계를 확장하여 정신적 풍요와 행복을 가져 온다. 정신적 풍요와 행복은 내면의 평화와 외적인 행복까지도 이루어 준다. 명상은 물질과 향락의 탐욕과 집착 그리고 그로인한 어리석음까지를 각성하게 만들어 인간의 심신을 평화롭고 행복한 길로 동행케 할 수 있다. 그러므로 인류가 진정한 마음고요의 평화와 후회 없는 진리의 삶을 위 없는 행복을 원한다면, 글자 그대로 禪(선)적이며 명상적인 삶과 명상활동을 접하는 것이 바람직하다고 본다.

5. 명상을 통한 생명•자연에 대한 자각과 인식

사실 **인간은 생존을 위하여 자연자원이 반드시 필요하다.** 더욱이 자본주의적인 현실과, 쾌락과 물질적 욕망의 충족을 추구하는 탐욕 앞에서 자연스럽게 인간 스스로 자연존중과 생명존중의 자제력을 발휘하기는 어려울 수 있다. 하지만 이것은 인간의 가치관의 문제이기도 하다. 인간의 모든 행동은 정서와 가치관에서 나온다. 가치관은 선입견, 편견 그리고 고정관념에 의해 형성된다. 그리고 감성은 지식보다 먼저 발생하기도 한다. 즉 합리적인 판단과 행동보다 감정적, 습관적, 정서적인 인성이 앞서는 경우가 하다하다. 가치관이 합리적인 판단과 논리에 의하여 형성되기도 하겠으나 사실 가치관의 형성은 선입견을 지나 편견이 되며 아예 고정관념으로 변하는 과정을 거쳐 완성 된다. **인간은 학습적 존재이다. 인간은 태어난 이후로 끊임없이 그야말로 일생동안 학습을 계속하며 살아간다고 할 수 있다. 하지만 그 학습이란, 살아가는 요령 즉 사익을 위한 방편, 불이익으로부터의 회피방법, 사회적 성공, 부와 명예의 성취 등 자신의 이익을 위한 목적이 대부분이다. 서점에는 많은 책들이 있다. 성공하는 법, 사랑하는 법, 다이어트 방법, 각 종 건강법, 심리파악법, 여러 종의 서적이 즐비하다. 하지만 상대를 기쁘게 하는 법, 자비를 베푸는 법, 누군가에게 도움을 주는 방법, 화합하는 법, 누군가를 응원하고 옹호하는 법, 화를 풀게 하거나 오해를 풀게 하는 법, 누군가를 행복하게 하는 법, 진정으로 용서하는 방법, 자타가 행복해 지는 법, 자타가 함께 성공하는 법 등 나 자신의 상대방을 위하거나 자타를 동시에 위로하는 공동의 동반성공을 주제로 한 책은 그리 많지 않은 듯하다.**

명상은 인간의 인식영역을 확장시켜 준다. 그리하여 기존의 선입견, 편견, 고정관념 등 모든 편향된 개념의 변화와 개선을 유발한다. 그리하여 가치관을 재정립하게 하여 준다. 그런데 우리 인간은 생명체이므로 우리의 인식은 본능적으로 우선 생명을

주제로 자신의 생명상태를 살펴 보며 자신의 존재를 성찰한다. 그리고 우리 인간의 생존 조건은 환경과 직결되므로 자연상황과 생태계에 대하여 본능적으로 통찰력을 발휘한다. 이러한 이치로 명상은 우리 인간이 스스로 자신에 대한 성찰과 더불어 자연과 생명 그리고 무생명체를 포함한 모든 우주적 존재에 까지 무한한 각성과 인식을 하게 된다. 오직 자신만을 바라보던 편협한 마음과 우매와 집착으로 고정된 경계에서 벗어나 무한한 자유의 상태, 자타의 행복과 평화를 위한 완성의 상태를 지향하게 된다. 이 과정에서 우리 인간은 자신과 모든 생명체 그리고 자연을 영혼의 눈으로 바라보고 자각할 수 있을 것이다. 그리고 이렇게 인식하게 될 것이다. '인간을 포함한 지구상의 모든 생명체와 일체의 비생명체는 동시에 순위에 무관하게 소중하고 존귀하다.'라고.

<참고문헌>

『생명산업 정보과학』 고광현 저, 명지사, 2015.03.02.
『생명공학기술과 바이오산업』 김승욱 저, 고려대학교출판문화원, 2016.09.27.
『미래 생명산업과 식량』 오주성 저, 동아대학교출판부, 2014.08.29.

2016.11.19. 제1회 연합학술대회 발표문

유학에서 본 생명의 존엄성

권 오향(성균관대・유교문화연구소)

| 목 차 |

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 본론
1. 생명의 본질
2. 고대유학에서 생명관
3. 정주리학에서 생명관
4. 양명심학에서 생명관
5. 명청실학에서 생명관
Ⅲ. 결론

Ⅰ. 서론

생명은 그 존재 자체로 존중되어야 하며 어떠한 목적으로든 생명을 수단으로 사용할 수 없다. 이와 같은 생명의 존엄성은 탄생과 삶, 그리고 죽음으로 이어지는 전체 생애주기에서 모두 지켜져야 한다. 과학기술과 의료기술의 발전하고 물질만능 풍조가 만연한 현대문명사회에서 생명의 존엄성 문제는 점점 다양하고 복잡한 경향을 보이고 있다. 전쟁과 테러에 의한 인명 살상이나 인권유린의 고전적 문제에서부터 생명공학 발전으로 나타난 인간복제, 의료기술의 발전에 따른 수명연장과 안락사, 낙태와 자살, 사형제도 등과 같은 새로운 생명 존엄성 문제가 대두되고 있다.

뿐만 아니라 새롭게 대두된 생명 존엄성 문제들은 복잡한 측면을 지녀 논쟁의 대상이 되고 있다. 예를 들어, 끊임없는 논쟁이 되고 있는 안락사에 대한 윤리적 시각은 두 가지 상반된 주장으로 나뉜다. 의사의 본분은 질병을 치료하고 생명을 살리는 것이며 생명을 죽이는 것은 비윤리적 행위다. 그러나 환자가 죽음보다 못한 삶을 영위하는 것을 방치하는 것 또한 비윤리적이다. 다른 예를 들어보면, 인간복제는 치유할

수 없는 질병으로 생명의 존엄성을 유지하는데 도움이 되지만, 다른 한편으론 생로병사의 섭리를 인간이 개입하여 임의로 결정하는 것은 천리에 어긋나는 비윤리적 행위라는 것이다.

이처럼 동일 문제에 대해 상반된 윤리적 시각이 있다면 그 윤리의 잣대는 무엇인가? 전자는 부여받은 생명은 그 자체로 존귀한 것이며 어떠한 경우이던 그 삶과 죽음을 인위적으로 결정해서는 안 된다는 것으로 생명의 본질을 중시한다. 반면에 후자는 생명의 본질보다는 생명의 존재적 실체로서 생명이 처하고 있는 실제적 상황을 더 중시하는 시각이라고 볼 수 있다. 여기에는 건강하고 온전한 생명의 유지도 중요하지만 인격체로서의 품위를 유지하는 인간의 존엄성도 중요하다. 생애주기의 관점에서 보면 전자는 죽음에, 후자는 삶 즉 생존의 방식에 더 무게를 두고 있다고 볼 수 있다.

따라서 생명의 존엄성에 대한 윤리적 시각은 생명의 본질과 생명의 존재적 가치의 두 가지 관점에서 바라보아야 할 것으로 본다. 이 글은 인간 생명의 존엄성에 대한 관점을 유학에서 가장 관련이 높은 본체론과 심성론을 중심으로 고찰해보고자 하는데 목적이 있다. 또한, 유학의 본체론과 심성론은 시대에 따라 변천되어 일의적으로 해석할 수 없기 때문에, 유학사적인 의미를 갖는 시대별로 어떠한 관점의 차이를 갖는가를 구분하여 살펴보고자 한다.

Ⅱ. 본론

1. 생명의 본질

생명은 사람이 살아서 숨 쉬고 활동할 수 있게 하는 기간을 말하기도 하나 살아가는 힘을 말하기도 하며 사물이 존재할 수 있는 중요한 요건을 말하기도 한다.[1] 즉, 刑器의 生과 死의 문제에 해당하는 존재론적 생명과 삶을 어떻게 살아가는가 하는 가치론적 생명의 두 가지 형태를 말하고 있다.

유학적 생명의 본질은 존재론에 있어서는 천과 결부되어 우주 본체론의 사유와 연계되어 있고 삶의 가치문제는 도덕의 문제로 승화되어 심성론의 사유와 관계된다고 할 수 있다. 이는 유학에서 정자와 난자의 조합을 존재의 근원으로 보지 않고 천을 본질로 삼은 것은 인간이 밥만 축내고 커가는 동물과는 다름을 설명하기 위해서 인간으로 하여금 도덕성을 지니게 하는 근거를 제시하기 위함이다.

고대에는 태어남과 죽음을 천의 명령이라고 여겼다. 천명으로 형체와 정신을 받아 태어남을 이룬다고 여긴 것이다. 때문에 인간이란 선천성을 지닌 개체가 되어 철학자

1) 국립국어원 표준국어대사전: (1) 사람이 살아서 숨 쉬고 활동할 수 있게 하는 힘. (2) 여자의 자궁 속에 자리 잡아 앞으로 사람으로 태어날 존재. (3) 동물과 식물의, 생물로서 살아 있게 하는 힘. (4) 사물이 유지되는 일정한 기간. (5) 사물이 존재할 수 있는 가장 중요한 요건을 비유적으로 이르는 말이다.

들에 의해 인간은 형기와 정신을 천으로부터 받은 하나의 物로 말해진다. 이 때의 物은 동물 중의 하나인 物일 뿐이나 인간은 천으로부터 개체를 품수받을 때 동물과 다른 우수한 정신을 받았다. 이 때문에 인간은 존재적 생명만 중시하는 것이 아니라 생명의 가치를 중시하게 된다.

존재적 생명은 『역경』과 「중용」에서 그 본질에 대해 잘 설명해 주고 있다. 『역경』에 태극이라는 개념을 도입하여 실존적 기의 작용과 음양오행의 변화 원리를 가지고 인간이 태어남의 근원과 살아감의 근원에 대한 설명하고 있다. 태극이란 인간 생명의 본질적 개념이면서 우주를 이루는 본체이다. 또 존재론적으로는, 태극에 있는 음양의 기가 그 기의 변화를 가지고 만물이 존재하게 하는 원동력이 되게 한다. 우주에 내재된 태극은 만물이 형성된 후에는 만물의 본성이 된다. 때문에 본성은 만물이 지니는 생명근원이 되는 것이다. 이러한 본체적 사유가 후대 유학자들로 하여금 자신의 본체론과 인성론을 펼치는 기본 틀이 된다.

생명을 이루는 본질 중 하나는, 음양의 기로써 '한번 음이었다가 한번 양이 되는 도[一陰一陽之道]'를 가지고 설명된다. 이는 음양의 변화 원리로 만물의 생성원리이며, 우주의 원리에서 태어나는 인간에게는 생명의 도인 것이다. 다른 하나는 『역경』이 죽음보다 生의 道를 중시하기 때문에 生命을 잘 지킬 수 있는 道인 점이다. 곧 『주역』에서는 생명의 본질이 태어남과 삶아감의 道로써 설명되고 있다. 이 둘을 합하여 '生生之道'라고 한다.

『중용』에서 본 생명의 본질은 天과 性으로 규정하여 천명을 성이라 한다[天命之謂性]고 하였다. 때문에 인간 생명의 본질은 性이 된다.

『중용』에서 '성을 따르는 것이 도[率性之謂道]'라고 하였는데 이는 인간 생명의 본질은 성으로, 생명의 가치는 성을 따르는 필연으로 말하고 있다. 필연은 곧 저절로 그러함의 의미를 지니고 우주의 운행을 따르는 것이다. 「중용」에서 '천명지위성'은 태어남의 본질을 말하는 것이고 '솔성지위도'는 살아감의 방법을 말하는 것이다. 이 둘이 합쳐져서 생명의 본질이 된다.

2. 고대유학에서 생명관

1) 유학이 생겨나기 전 생명의 존엄성

고대 유학에서는 인간의 생이 천에서부터 기인하는 것으로 여겼다. 殷대에는 인간의 생이 모두 천의 뜻에 의해 지배된다고 생각했었기 때문에 천에는 帝 또는 上帝라는 지상신이 있다고 믿고 그 지상신은 기후.재앙.농작물의 풍흉 등 자연계와 전쟁.제사.관리 등 인간계의 모든 현상을 주재한다고 믿었다. 때문에 인간은 상제를 두려워했다. 당시에는 巫가 상제와 인간을 이어주는 역할을 맡았다. 은의 왕은 巫를 통해 거북점을 쳐서 재앙의 시기와 전쟁의 결과를 미리 알거나 주술을 통해 피해를 미리 막고자 했다. 그들은 제사를 통해 상제와 소통하였을 뿐 아니라 巫는 점술을 통해 상제

의 뜻을 인간에게 알려주는 역할을 하였다. 서주시대에는 개국을 천명으로 받은 것으로 알고 영광스럽게 여겼으며 천은 덕이 있는 군주를 도와주고 덕이 없는 군주는 벌한다는 개념을 지니게 되어 인격신으로 이해되었다. 때문에 주의 군주는 천의 명령으로 나라를 다스리니 천의 아들인 천자가 되었고 천자는 천을 두려워 해야 하는 존재가 되었다.

『시경』에 “문왕께서 삼가고 조심하여 상제님을 밝게 섬기고 많은 복을 누리시네.”[2] “위대하신 상제가 아래를 굽어보심이 밝으시어 사방을 관찰하시어 백성의 안정을 구하시니, 이 두 나라가 그 정사를 얻지 못했기 때문에 오직 저 사방나라에서 이에 찾고 이에 헤아리시니, 상제가 이루고자 하심은 그 규모를 크게 하심이라. 이에 서쪽을 돌아보시고 이곳에 거처할 집을 주셨느니라.”[3] 하였다. 시에서 당시 상제는 인간의 일을 관여하고 있었음을 알 수 있다. 서주시대에는 고대 夏.殷의 생활방식을 답습하여 상제를 섬겼다. 이 시대의 인간에게는 개체적 존엄성은 찾아보기 힘들고 다만 상제에 의해 조정되는 허수아비나 상제에 대해 두려움을 느끼는 부속물에 지나지 않았다.

서주 후기에 인간에게 자아가 생겨나기 시작한다. 때문에 상제가 자기에게 아무런 도움을 주지 않는 데에 대해 불만을 토로한다. 『시경』에 “어찌하여 천에 벌 받는가? 내 죄가 무엇일까”[4]하고 천을 원망하는 말이 여러 곳에서 보이는데 상제를 부정하지는 않지만 인간이 지니고 있는 도덕성에 대한 문제와 상제의 상벌에 대한 불평등 문제에 대해 의문을 표시하고 있었다. 그 후, 동주시기가 되어서는 인간의 존엄에 대해 자각하기 시작하였다. 이는 인간 존재에 대해서만 관심을 보이던 것이 인간의 삶에 대해 인간의 본질이 무엇인가에 대해 관심을 가지기 시작하였다는 의미를 지닌다.

2) 성과 천의 관계

인간 생명의 본질은 천과 성과의 관계로부터 생겨난다. 天은 인간에게 性을 부여하여 인간생명의 본질로 설명하고 있다. 고대의 性은 生자와 통용되었고 性은 忄(心)과 生이 합쳐진 글자이다. 性은 즉 生으로 받은 心과 같은 글자이기도 하다. 때문에 고대에는 性과 心을 뚜렷하게 구분하지 않고 生을 心으로 바로 말하기도 한다. 고대의 性이 生으로 대신하고 있던 것이 전국시대 중반에 와서야 태어남의 본질로 등장하게 된다.

『역경』에서 천을 가지고 인간의 태어남의 본질에 대해 설명하고 있다. ‘도를 형이상이라고 부르고 형기를 형이하라고 부른다.[5] 라고 했다. 천을 위의 것[上]으로 말하여 천에 있는 것은 도가 되고 혼이 되고 영혼이 되나 이것이 인간으로 되면 땅인 아

2) 『시경, 大雅』: 維此文王, 小心翼翼, 昭事上帝, 聿懷多福.
3) 『시경, 大雅』: 皇矣上帝, 臨下有赫, 監觀四方, 求民之莫. 維此二國, 其政不獲, 維彼四國, 爰究爰度, 上帝耆之 憎其式廓. 乃眷西顧, 此維與宅.
4) 『시경, 小雅』: 何辜于天, 我罪伊何.
5) 『역경·계사』: ‘形而上者謂之道, 形而下者謂之器.

래에[下] 있게 되어 형이하의 형기가 되고 백이 되고 신체가 된다는 것이다. 천의 존재는 도를 지닌 上의 것으로 인정하고 땅의 것은 下로 설정한 것으로부터 인간은 천의 부속물이고 천의 지배를 받는 존재로 타고 난 것이다. 결국 인간이 태어남의 본질은 天에 따른 것이다.

전국시기 중반에 와서는 성의 본질이 무엇인가에 대해 깊이 논의되기 시작한다. 당시 사상가들 중 『맹자』에는 천이 인간에게 선한 본성을 부여하고 본성은 사단의 심으로 드러난다. 맹자는 性을 心과 따로 나누어 보지 않았던 것으로 보인다. 맹자는 고자가 "생이 바로 성이다.[生之謂性]"라고 하였던 것을 틀렸다고 지적한 것을 보면, 맹자는 生이 바로 心이라고 본 것이다. 고자의 경우는 生을 태어남으로 보고 태어남의 본질은 性이라고 본 것이고 맹자는 인간이 태어나면서 선한 심을 지니는 것이 본질이라고 보았다.

본성은 인간이 태어나 죽는 날까지 함께 하는 것이다. 본성은 선악의 본질은 달라질 수 있다. 하지만 선천성의 성은 사라지거나 소멸되는 것이 아니다. 생명과 본성은 늘 함께 한다고 할 수 있다. 인성론을 연구하는 학자들은 생이 없는 성도 없지만 성이 없는 생도 없다고 본다. 생과 하나로 붙어있는 인성은 결국 천과 불가분의 관계다. 때문에 인성은 천도로써 말해진다. 맹자가 인성이 선하다는 것은 천도를 그대로 지니는 것으로 말하고 인성이 악하다는 것은 천도가 인성에서 사라진 것으로 말해진다.

3) 공자의 도덕가치적 생명, 樂과 仁

공자이전에는 생명의 본질만을 논했으나 춘추시대 공자가 등장하여 인간의 생명의 가치에 대한 논의를 시작한다. 공자는 생명의 본체론적 성이나 천도에 대해서는 중시하지 않았다. 단지 그가 아끼는 제자 안연이 죽었을 때 "천이 나를 버리는구나!"하였으니, 인간의 생과 사의 문제에서는 어찌할 수 없는 천명이 있다고 여긴다. 그래서 군자는 천명을 두려워해야 하고 50살 쯤 살면 천명을 알아야 한다고 하여 인간은 때가 되면 죽음의 문제를 생각해야 함을 말하고 있다.

공자는 생사는 천명으로 여기나 가치에서 본 생명의 본질은 즐거움[樂]을 추구하는 것을 원칙으로 삼는다. 그는 "무엇이든 아는 자는 좋아하는 자만 못하고 좋아하는 자는 즐기는 자만 못하다."[6]라 했다. 그는 모든 일에서 즐거움을 동반할 때에는 최고의 높은 경지라도 쉽게 이룰 수 있다고 말한다. 하지만 그는 樂이 인간 감정의 희열로만 말한 것이 아니라 도덕적 완성의 경지에서 얻을 수 있는 최고조의 감정으로 말한다. 그는 감정이 최고조에 놓인 상태를 樂이라고 말하고 도덕적 절재는 仁으로 말한다. 공자가 말하는 仁은 다양한 의미를 지닌다.

仁의 어원은 『설문해자』에 '從二人'으로 人과 二의 결합이라고 한다. 사람과 둘이 합해진 것은 두 사람의 친함과 의미가 통할 수 있다. 그래서 초기에 仁은 두 사람 사

6) 『論語』, 「學而」: 子曰 : 知之者, 不如好之者 ; 好之者, 不如樂之者.

이에서 親의 의미나 愛의 의미로 쓰였다. 공자시대에 와서 仁은 忠孝와 忠恕의 개념으로 쓰였고 이는 곧 德의 의미로 쓰인 것이다. 덕은 개인의 도덕적 가치로만 말해지지 않고 인간의 생명과 연관성을 맺고 있다. 仁은 性과는 다른 점이 있다. 태어남에 있어 성이 없으면 태어남도 없으나 仁은 없더라도 인간으로 태어난다. 性은 선천성만을 지니고 후천적으로는 좋아지거나 나빠질 수 있는 것이지만 仁은 선천적으로 지닌 부분도 있고 또 많은 부분이 후천적으로 새롭게 생겨난다.

『논어』에서 仁을 中道로 말한다. 공자는 인간에게 늘 시대를 파악하고[與時偕行] 시대와 함께 걸어가야 한다[聖之時者也][7]고 가리치고 있다. 때문에 공자는 中을 중시한다. 그는 때에 맞는 중[時中]을 중시하였다. 공자의 이러한 때를 중시하는 가르침은 인간이 주어진 命을 온전히 하게하기 위한 양생법이다.

또 자기를 수양하여 예로 돌아가는 것을 인이라 한다.[克己復禮爲仁]는 것은 仁을 자기를 수양하는 도덕법칙으로 제정한 것이다. 또 다른 의미로 공동체 안에서 행하는 예절을 인이라고 하였다. 그래서 “인한 사람은 자신이 서고자 할 때 남도 서게 되고 자신이 통달하고자 할 때 남도 통달하게 해준다.”고 하니 이는 자기 내면에 인이 다른 사람에게 미치게 됨을 말하며 인이 점점 확장해 나아가서는 ‘사회 재통합’이라는 맥락에서 말하여진다. 또 “가까운 데에서 취해 비유할 수 있다면 인을 하는 방법이다”[8]라고 하였으니 인은 개체의 修身이나 도덕성, 예절보다 더 넓은 범위를 선택하여 사회공공의 문제로 다루고 있어 인은 나 자신의 마음의 문제에서 공동체로 또 백성에게로 다른 사람을 끌어 모으는 매력을 지닌 용어이다.

3) 공자유학에서 생명 가치인 仁과 殺身成仁

춘추시대 약 250년 동안은 많은 제후국들이 서로 나라 키우는 것을 일삼아 크고 작은 전쟁이 쉬지 않고 일어났었고[9] 자기 나라 안에서도 殺君을 일삼았다. 또 백성들은 농사철에는 전쟁터 군인들의 식량보급을 담당하고 농사철이 아닐 때는 전투에 참여하거나 혹은 성곽을 짓는 부역에 나아갔다. 이들의 생명은 개체생명의 주요성보다 나라를 위한 하나의 物에 불과했다.

자기 나라 안에서 殺君의 예는 괴외와 첩, 부자지간에도 있었다.[10] 이들은 생명을 중시하지도 않고 義나 仁을 중시한 것도 아니다. 단지 권력을 빼앗기 위해서 아들을 왕의 자리에서 끌어내리고 죽음으로 몰았다. 위나라 괴외와 첩의 경우는, 욕망 앞에서는 생명에 대한 존엄이나 忠孝의 문제는 함께 사라져 버렸다.

공자에 이르러 인간의 생에 대한 사유가 중시된다. 공자는 어지러운 정세를 바로

---

7) 『論語』, 「萬章 下」: 孔子, 聖之時者也

8) 『論語』, 「述而」: 能近取譬, 可謂仁之方也已.

9) BC722 ~ BC468로 보았을 때 255년간이 춘추시대이다. 이 기간에 크고 작은 전쟁이 531회 있었다고 한다. 이 기간 중 1년에 2회 정도 전쟁이 있었으며 5개국이상이 전쟁에 참여 했다. 신정근, 『사람다움의 발견』(서울, 이학사, 1996) 참조.

10) 『史記·仲尼弟子列傳』: 出公立十二年，其父蕢聵居外，不得入。子路為衛大夫孔悝之邑宰。蕢聵乃與孔悝作亂，謀入孔悝家，遂與其徒襲攻出公。出公奔魯，而蕢聵入立，是為莊公。

잡고자 충효를 부르짖고 인을 강조한다. 공자가 주장하는 인은 바로 사회 재통합의 인으로 국가나 사회를 위해 자신을 희생할 수 있는 공공의 인이 중시되었다.

『효경』에서 “우리 몸은 털 하나라도 부모에게 받지 않은 것이 없으니 함부로 다치지 않게 조심하는 것이 효의 시작이다.”[11]라고 하였다. 부모가 주신 몸이 중요하다고 나를 소중히 여겨야 함을 말한 것은 생명을 단지 개체로만 여긴 것이다. 개체의 생명을 가장 중시했던 학자는 양주다.

양주는 『맹자』에 따르면 '내 터럭 하나를 뽑아 천하에 이익이 되더라도 하지 않겠다.'라는 주장을 남겼다고 한다. 이 주장은 위아설(爲我說)이라고 하는데 지극히 개인주의이기 때문에 맹자에 의해 비판받고 있다. 양주의 생명의 존엄성은 단지 형기의 중요성을 말할 뿐 공공의 이익이나 대중, 혹은 국가나 사회에 대한 배려는 조금도 찾아볼 수 없어 보이나 그는 천하를 평정하려는 전쟁을 중단하고, 전쟁에 동원되는 것을 민중이 다 함께 거부하면 세상에 평화가 올 것이라는 바램이 있었으니 극도의 개인주의였었던 것은 아니었던 것 같다.

고대에는 왕이 전쟁에 패하여 죽임을 당하면 그 신하들은 따라 죽어야 했고 한 대까지도 살아있는 사람을 순장하는 제도까지 있었다. 진정 생명의 존엄이라는 말은 찾아보기 힘들었다. 이러한 배경에서 양주는 인간 생명의 존엄성을 중시하여 강하게 외친 것임에 틀림없다.

공자는 뜻있는 사람과 어진 사람은 인을 해쳐서 삶을 구하지 않고 자신을 죽여서 인을 이루어야 한다.[殺身成仁][12]고 하였다. 이는 인이 인간 생명의 존엄보다 위에 위치하여 인은 형이상의 경지에 인간의 생명은 형이하의 경지에 놓은 것이다. 공자는 “아침에 도를 듣고 저녁에 죽어도 가하다.”[13]라든가 “뜻있는 선비와 어진 사람은 살기 위하여 인을 해치는 일이 없고, 오히려 자신의 목숨을 바쳐 인을 행할 뿐이다.”[14] 하여 도와 인을 자신의 생명까지 바쳐서라도 이루어야 할 만큼 중요하고 절실한 것으로 표현한다. 공자가 말한 志士는 도덕과 의리에 뜻을 둔 사람을 말하고, 仁人은 어진 덕성을 갖춘 사람을 말한다. 하지만 이런 사람을 찾아보기 어렵기 때문에, 공자도 ‘살신성인’을 접근하기 어려운 이상으로 보았다. 그래서 “백성들의 인에 대한 필요는 물과 불보다 절실하다. 물과 불을 건드리고 죽는 사람은 내가 보았지만, 인을 실천하면서 죽는 사람은 보지 못했다.”고 하였다.[15] 공자의 仁은 천도이어서 어길 수 없는 법칙이다. 공자는 性과 天의 형이상의 세계에 대해서는 직접 말하지 않고 오히려 일용적이고 평상적인 생, 곧 삶의 철학으로 인을 중시하여 그는 공공의 인을 말하였고 사회 대통합의 인으로 말하였기 때문에 개체 인간의 행위보다 높은 경지에서 인을 말하고 있다. 이는 인을 성과 천도와 더불어 형이상학의 사유를 한 것이라 할 수 있다.

---

11) 『孝經』, 「開宗明義」: 身體髮膚 受之父母 不敢毁傷 孝之始也.
12) 『論語』, 「衛靈公」: 志士仁人, 無求生以害仁, 有殺身以成仁.
13) 『論語』, 「里人」: 子曰, 朝聞道, 夕死可矣.
14) 『論語』, 「衛靈公」: 子曰, 志士仁人, 無求生以害仁, 有殺身以成仁
15) 『論語』, 「衛靈公」: 子曰, 民之於仁也, 甚於水火. 水火, 吾見蹈而死者矣. 未見蹈仁而死者.

3. 정주리학에서 생명관

1) 程朱理學에서 본 생명의 본질

주희는 “천이 음양.오행으로 만물을 화생할 적에 氣로써 형체를 이루고 理 또한 부여하니 명령함과 같다. 이에 사람과 물건이 태어남에 각각 부여받은 바의 理를 얻음으로 인하여 健順.五常의 덕을 삼으니 이른바 性이라는 것이다.”[16] 라고 하여 생명의 근원인 형기는 하늘로부터 氣로 부여 받으나 인간에 내제하는 性은 天理의 리가 그대로 부여되는 것으로 이론화 하였다. 즉, 인간의 본성이 바로 천리라고 하였다. 그의 리와 기의 이론은 ‘理先氣後’로 상당히 동태적이면서 복잡한 사안이라 학자들 사이에서도 의견이 분분하나 분명한 것은 시간상의 선후 문제가 아니라는 점이다. 그가 주장하는 리는 많은 학자들이 태극의 리로 형이상의 개념이고 기는 형기를 말해 형이하의 개념이라고 말한다. 주희의 이런 사유는 이정의 ‘성즉리’ 사상을 받아들인 것이다.

이정은 기와 리의 선후문제를 언급하지 않았고 오히려 ‘성즉리’는 천리와 인성을 일치시켜 천인합일의 근거로 삼았다. 이는 인간이 존엄하다고 여기는 사유의 발판이 되나 태극의 理는 인간에게만 부여한 것은 아니고 보편적으로 모든 사물에 부여하였기 때문에 인간만이 존엄하다고는 할 수는 없지만, 태극의 리와 인간의 성이 같다고 하여 인간이 바로 태극과 동등한 것으로 말하니 그들의 성즉리는 결국 천인합일을 밝히는 것이 된다. 이 때문에 인간은 존엄한 것으로 이해할 수 있게 된다.

하지만 주희는 “태극의 뜻은 바로 리의 극치를 말할 뿐이고 리가 있으면 사물이 있게 되는데 선후나 순서를 말할 수 없다. 그래서 ‘역에 태극이 있다.’고 말한다면 태극이 음양 중에 있다는 것이지 음양 밖에 따로 태극이 존재한다는 것이 아니다.”[17]하였다. 주희는 이정이 성과 천리를 동일하게 보고 주장했던 ‘성즉리’를 본체론적으로 새롭게 논증하여 理本體論의 사유를 지니게 된다.

2) 정주리학에서 생명의 가치

주희는 천리를 높이 받들고 인간의 형기와 정신 모두 리 아래의 문제로 여겨 인간의 존엄성은 중시하지 않고 삶에 있어 도덕성만 중시한 것으로 볼 수 있다. 즉, 인간은 리의 하부에 놓이게 되어 리 앞에 인간은 전혀 존엄한 존재가 될 수 없었다. 주희의 리는 바로 도덕 가치와 동일시되어 생명의 존엄성 문제를 두고 말할 때, 리의 가치가 인간 생명가치보다 우위에 자리한 것이다.

그는 생명의 가치에 대한 문제에 있어서, 인간은 끊임없이 수양과 공부로써 도덕

16) 『中庸集註』: 天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也. 於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也.

17) 朱熹, 『文集』, 권37「答程可久第三」: 太極之義正謂理之極致耳. 有是理卽有是物, 無先後次序之可言, 故曰易有太極, 則是太極乃在陰陽之中而非在陰陽之外也.

심을 함양해야한다고 강조한다. 이는 善을 최고의 도덕가치로 보고 인간이 도달해야 할 최고의 경지가 선이라[止於至善]고 주장하는 것이다. 인간은 善을 이루기 위해 갖은 고통과 시련을 겪으며 도덕심을 단련시키는데 이는 인간이 살아감의 생명에 지녀야 할 가치인 즐거움[樂]과 편안함[安]을 앗아가는 것이라 볼 수 있다.

주자리학에서 생명의 가치인 리가 인간에게 드러나면 바로 인과 같다. 그는 심과 인을 우주의 본체인 생생의 리가 인간의 생명 본질로 구체화한 것이라고 한다. 인간이 기를 받아 태어났기 때문에 그 마음이 바로 인이고 인이 바로 생이다.[18] 생명의 본질이 仁인 것이고 성을 잘 보존하여 외물에 응접하여 움직이되 중절할 수 있는 마음이 도덕가치이며 생명 가치가 된다. 원래 마음은 性에 의거해서 寂然不動하다가도 情에 이끌리어 感而遂通하게 되는 物이기 때문에 정좌와 도문학을 통해서 고요하게 性을 보존해야 하는 것이다. 그의 생명 가치인 仁은 이루기 어렵다.

4. 양명심학에서 생명관

왕양명은 기론을 가지고 인간 본체를 설명하지만 심을 중시하고 심에 천리를 가져다 심어준다. 곧, “천리가 바로 심이다[心卽理].”라고 주장하여 인간의 심을 천리와 같은 단계로 올려 인간이 존엄함을 주장한다. 性이거나 心이거나 이런 것들은 모두 태어남에 있어 천으로부터 부여 받았다고 보았고 樂을 천리와 같은 단계에 두고 善은 높은 경지로 올리지 않는다. 오히려 선도 없고 악도 없는 경지[無善無惡]가 바로 止善이라고 하였다. 이 止善과 樂은 바로 心의 본체이면서 천리이다. 그는 정주리학의 선의 개념을 보충하고 樂을 본체로 삼아 도덕 가치와 행복가치를 동시에 취했다고 볼 수 있다. 그의 생명 가치는 치양지이다. 양지는 맹자가 말한 양지.양능의 개념이며 실생활을 살며 저절로 양지가 실현되는 것이 생명의 가치가 된다.

5. 명청실학에서 생명관

명대에 중기로 접어들면서 주희가 주장하는 리가 인간을 구속한다고 여긴다. 명대에는 인간 생명이 중시되지 않는 정주리학이 점점 생명력을 잃어가게 되어 왕수인을 중심으로 하는 심학적 사유와 왕정상을 중심으로 하는 실학적 사유가 정치 사회 전면에 등장하게 된다.

기학자들은 본성이 태어남의 본질로 보고 고자의 생지위성과 같은 사유를 한다. 이는 인간이 기로 이루어진 개체이기 때문에 생명 본질인 본성을 기로 받았다는 것이다. 이는 천리와는 무관하고 음양의 기가 인간을 만들어 본성의 선악이 중시되지 않고 단지 기의 자연스러움을 부여받았다. 기는 존재하는 物로써 객관 존재의 실체이다. 때문에 기학아래에서 생명은 도덕 가치이기보다 살아가는 힘이고 에너지가 된다. 즉, 활동력이고 생명력이 된다. 기는 형체가 있지만 미세하여 보이지 않고 손에 잡히

18) 朱熹, 『朱子語類』권5: 發明心字, 曰, 一言以蔽之, 曰生而已.

지 않지만 느낌이 있는 실재로 존재하는 객관적인 실체이기 때문에 변화와 작용 그리고 힘의 문제로 쓰여진다.

그렇다면 생명의 가치는 없는 것인가? 이러한 질문을 받을 수 있어 송대의 장재는 기본체론을 말하면서도 인간의 성에 천리의 성과 기질의 성 두 부분으로 나누어 인간의 성에 도덕적 근거를 마련하였다. 하지만 명대기학에서는 도덕근거를 심어줄 천리를 등장시키지 않는다. 명대 기학자 왕정상이 氣가 근본이라는 기본체론의 기초 위에서 기의 변화를 논의 한 것은 정주가 기의 변화만을 말하고 기의 근본을 말하지 않은 것과 선명한 대조를 이룬다. 그는 태극의 원기를 우주의 본체이자 만물을 구성하는 재료로 보았다. 그래서 원기가 변화하여 만물이 되고 만물은 원기를 받아서 태어난다.[19]고 하였다. 또 “천지가 아직 생겨나기 전에는 다만 원기만 있을 뿐이고 원기가 갖추어지면 사람과 사물을 조화시키는 도리가 이에 바탕하여 존재한다.”[20]고 하였다. 그래서 기가 조화의 핵심이고 모든 사물의 존재와 운동 변화의 근원이라는 것을 근원으로부터 논증해야 한다고 생각한 것이다. 그는 보편적 존재로써 인간을 말하지 않고 각기 개별성과 특수성을 지닌 인간으로 설명하여 인간 개개인의 개성과 자아를 존중한다. 이는 도덕적 가치와 비교할 수 없는 개체의 존엄성을 더욱 강조하고 있다고 보는 것이다. 때문에 기학을 실학이라고 부른다.

청대 실학자 왕부지와 대진도 기질지성만을 성의 실체로 보았고 도덕성 함양보다는 실생활에서 실천을 강조하였다. 그들은 생명의 가치를 도덕성에 두지 않고 현실참여에 두었다.

Ⅲ. 결론

지금까지 생명의 본질과 생명의 존재적 가치라는 두 시각을 중심으로 생명의 존엄성에 대한 유학의 관점을 논의하고 이것이 시대적으로 어떻게 변화되어 왔는가를 살펴보았다.

고대에는 인간의 생이 천에서부터 기인하는 것으로 여겼다. 천에는 帝나 上帝가 있었고 인간의 삶은 모두 상제에 의해 결정되었다. 하지만 공자가 인간은 즐겁고 편안한 삶을 살아야 한다하여 삶의 가치에 대해 논하면서 인간의 생명이 존엄하게 되었다. 하지만 즐거운 삶을 위해 禮를 통해 절제를 강조하고 禮로 복귀하기 위해서 仁이 중시되었다. 인은 공리주의적 사유를 지닌다. 즉, 나 한 사람 희생하더라도 공공의 이익이 된다면 목숨도 기꺼이 바쳐야 한다는 주장을 하여 생명은 존엄하나 公共이 더 중요함을 말한다. 공자가 주장하는 殺身成仁은 사회 대통합의 仁으로, 사회 공동체를 위한 공공의 인으로 설명된 것을 알 수 있다. 유관순이나 안중근 의사의 仁이 바로 이런 부류에 속한다.

---

19) 王廷相,『雅述上』: 元氣化爲萬物, 萬物各受元氣而生.
20) 王廷相,『雅述上』: 天地未生, 只有元氣, 元氣具則造化人物之道理卽此而在.

맹자는 義를 중시하여 공공의 이익이 아니라 다른 한 사람이 어려운 일을 겪더라도 측은지심이 생기면 기꺼이 희생하라고 한다. 백이와 숙제가 義를 위해 수양산에서 굶어죽은 것은 그들이 생명보다 義를 더 중시했으며 생명의 존엄성이 강조되는 시기일수록 殺身은 더욱 인함을 빛나게 할 수 있다. 공맹의 사유인 고대유학은 생명보다 소중한 것이 仁義였던 것이다.

하지만 주자의 리학에서는 리가 중시되어 삶의 가치보다 생명의 본질이 더 중시되었고 실학에서는 천은 자연천이고 인간도 자연적으로 생겨난 것이라 삶의 가치도 자신이 만들어 가는 것이다. 때문에 삶과 죽음의 선택 역시 자신이 하는 것이고 그것이 도덕적인 것이 된다.

삶과 죽음에 대한 현대 의학의 난제는 안락사가 정당한 행위인가의 문제다. 안락사는 의사측 입장은, 질병은 치료해야 하는 것이고 생명은 존귀하기 때문에 반드시 살려야 하는 것이며 살아있는 생명을 죽이는 것은 비도덕적이라고 본다. 또 보호자측 입장에서는, 식물인간으로 사는 것은 생명이라고 볼 수 없고 이는 오히려 죽음보다 못한 삶을 영위하는 것으로 인간을 방치하는 행위에 불과하니 이 또한 비도덕적이라고 여긴다.

두 경우 모두 비도덕적이라면 유학에서 말하는 도덕의 올바른 잣대는 무엇인가? 전자는 천명으로 부여받은 생명은 그 자체로 존귀한 것이며 어떠한 경우이던 삶과 죽음을 인위적으로 결정해서는 안 된다는 것으로 생명의 본질을 중시하고 있다. 반면에 후자는 생명의 본질보다는 환자의 삶이 생명의 존재적 실체로서 생명이 처하고 있는 실제적 상황에 대한 가치를 더 중시하는 시각이라고 볼 수 있다. 여기에는 건강하고 온전한 생명의 유지도 중요하지만 인격체로서의 품위를 유지하는 인간의 존엄성도 중요하다. 다른 각도에서 보더라도 전자는 생명의 기간을 중시한 것이고 후자는 생존방식을 중요시한 것이기 때문에 근본적으로 다름이 있어 찬반토론이 거듭 되고 있다.

안락사의 찬반 문제를 유학의 변천에 따라 해석해보면, 고대유학의 입장인 공자는 형기의 죽음보다 삶의 가치인 樂이 중요하다고 여긴다. 때문에 락을 추구할 수 없는 삶은 죽음이나 같아서 안락사를 찬성하는데 표를 던질 것이다. 하지만 맹자의 사유에서는 측은지심 때문에 천이 준 생명을 그리 쉽게 포기하지 못할 것이라 반대에 한 표를 던질 것이다.

주자학적 사유에서는 천명이 중요하다. 천명은 바로 리인데 리를 거역하는 것은 도덕적으로 죄악이 된다. 그래서 생명은 천명이라 성리학 사유에서 안락사는 부도덕한 행위이기 때문에 주자는 반드시 반대에 투표할 것이다. 양명학에서는 천리가 마음이라 천리가 중시되지만 치양지 할 수 없고 성인될 수 없는 삶은 즐거움을 주지 못한다. 즐거움 역시 천리이기 때문에 생명의 가치인 즐거움이 없다면 삶의 가치가 없어진다. 그래서 양명도 찬성표를 던질 것이다.

기학자들은 생이 바로 성이고 인간은 형기도 소중하나 실생활에서 삶의 가치를 중시하나 실학적 사유에서는 천명이란 없다. 천은 천의 운행 원리에 맞추어 운행을 하는 자연천이고, 인간의 삶다운 삶을 사는 것은 인간의 도리이다. 인간의 삶이 천에

구애받지 않기 때문에 인간의 존엄성에 따르는 삶과 죽음의 형태는 인간이 결정할 수 있다. 그들은 죽음의 선택에 있어, 환자 자신이 직접 선택할 권리가 존중되어 스스로 삶이 가치가 없다고 여겨지면 안락사가 행해져야 한다고 할 것이다. 삶과 죽음을 결정해야하는 가장 중요한 순간에 당사자의 뜻이 반영된다는 것은 생명경시가 아니라 생명존중이라고 여겨지기 때문이다. 그래서 실학의 사유에서 안락사는 인간 스스로 결정할 수 있는 도덕적 행위인 것이다. 그들은 분명 찬성표를 던질 것이다.

그렇다면 자살의 경우도 다시 생각해 볼 수 있다. 자살을 반대하는 것은 단지 생명을 기간으로 보는 견해인 것이지 자살을 감행하는 사람들은 생명의 가치를 어디에 두는 것이가? 하는 문제에 해당하는 것이 아니다. 사실상 자살은 생명의 가치문제와는 관계되지 않는다. 단 내 몸을 내 마음대로 할 수 있는가하는 문제가 더 중요하게 된다. 이는 내 몸을 받은 것이 천명이라서 천을 거역한다고 하면 큰 죄를 짓는 것이 된다. 또 내 몸이 부모님이 주신 것이라 하면 효를 거역하는 것이라 도덕성에 위배된다. 하지만 삶의 가치라는 입장에서 보면, 본인이 삶의 가치가 더 이상 없다고 여겨져 자살을 선택하는 것은 생명경시가 아니라 생명존중이 될 수도 있겠다는 생각이 든다.

지하철 선로에 떨어진 사람을 구한다든지, 침몰한 세월호의 승객들을 구인하기 위해 거센 풍랑 속에 잠수하는 등 타인의 생명을 구하기 위해 위험을 무릅쓰는 용기 있는 의인들도 없지는 않지만 仁義 를 세우기 위해 자신의 생명을 포기하는 데에 선뜻 동의하는 사람들은 많지 않다. 그러나 인의를 세우기 위해 자신의 생명이 아닌 다른 일부분을 희생하는 살신성인의 의지를 가지신 분들은 주변에 많이 본다. 생명은 존재의 본질보다 그 가치를 부여할 때 그 존엄성이 더욱 빛을 발하게 된다고 본 것이다.

2016.11.19. 제1회 연합학술대회 발표문

송명유학의 생명관을 통해 본 동물권리

정 종모(서강대・한국양명학회)

“별쇄본”

제3부 사회 | 김완구(서강대)

「태일생수에 나타난 물과 생명의 관계방식 고찰」

발표 | 박혜순(서강대、생명문화연구소)、67

「신명으로 본 인성교육-디지털 시대의 대한 문명비판적 고찰」

발표 | 김종엽(강릉원주대、신명문화연구원)、85

「노자는 옛날로 돌아가고자 하는가?」

발표: 정세근(충북대、한국도가도교학회、한국도교문화학회)、97

「인도철학의 불살생 전통과 생태주의」

발표 | 윤종갑(동아대、동아시아불교문화학회)、109

2016.11.19. 제1회 연합학술대회 발표문

『태일생수』에 나타난 물과 생명의 관계방식 고찰*

박 혜순(서강대・생명문화연구소)

| 목 차 |

Ⅰ. 들어가며
Ⅱ. 『태일생수』의 우주생성론
Ⅲ. 태일과 물
Ⅳ. 태일생수의 보(輔)사상
Ⅴ. 나가며

Ⅰ. 들어가며

물은 대부분의 종교전통에서 만물의 모태, 생명 창조의 원천, 우주의 어머니로 그려지고 있다. 엘리아데의 『종교형태론』에서 물은 만물의 씨앗이며, 모든 존재의 기본이며, 시작점이다.물은 모든 잠재적 형질을 내포하고 전체세계의 기초를 이루며, 모든 것의 원천과 기원(fons et origo), 모든 존재의 가능성의 모태로서 모든 형태를 이루는 근원적인 물질이며, 창조의 근원이다.[1] 현대과학에서도 물은 생명 존재의 가능성을 알려주는 가장 확실한 근거라고 한다. 물이 있다고 반드시 생명이 존재한다고 볼 수 있는 것은 아니지만 물이 없는 곳에는 생명이 존재할 가능성이 없다는 것이 현대과학의 결론이다.[2] 일찍이 탈레스(Thales, BC. 640-545)[3]는 물이 이 세계에 실재하

* 이 논문은 필자의 학위논문 일부를 수정 보완한 연구임.

1) Mircea Eliade/이은봉 옮김, 『종교형태론(Patterns in Comparative Religion)』(서울: 한길사, 1996.), pp.264-269. 엘리아데에 따르면 고대 원시 우주창조설화에서는 태초에 이미 물이 있었고 거기서부터 여러 세계가 생겼다는 전통이 많이 발견되고 있다. “물은 형태가 없는 것, 잠재적인 것의 원리로서 모든 우주적 표명의 토대이자 모든 씨앗의 용기(容器)로서, 모든 형태가 발생하는 원초의 물질을 상징하고 있다.” 인도의 베다 전통에서 물은 모든 사물, 모든 존재의 원천이며 유형, 무형의 모든 것의 잠재적 원리로 모든 존재가 가능하게 하는 모태, 모든 형태가 발생하는 원초적 물질의 상징, 모든 창조의 잠재적 원리, 존재의 모든 차원에서 생명과 성장의 근원이다.

는 다자들의 공통된 요소 및 유사성, 모든 물질적 실재의 근저에서 다자들을 연결하는 일자(一者, the one)이며 다자들(多者, the many)의 행동이나 변화의 원칙을 내포하는 공통요소로서 모든 것의 원리인 아르케(原質, arche)라고 생각했다(아리스토텔레스, 『형이상학』, 1권 3장).[4] 이처럼 만물의 근원으로 여겨지는 물은 어디서 어떻게 생겨났는가.

그리스도교의 창세기 설화에서 어둠과 물은 천지창조 이후에 가장 먼저 존재한다.[5] 테르툴리아누스에 따르면 물은 성령의 첫 번째 자리이고, 살아있는 피조물 즉 생명을 가진 것을 창조하도록 최초로 요구받았다.[6] 창세기에서 물이 생명창조의 필수조건인 것은 분명해보인다. 그런데 정작 물의 기원은 알 수 없다. 물의 기원을 밝힌 자료를 찾기란 쉽지 않다. 중국고대문헌 가운데 “서북생수(西北生水)”[7], “천일생수(天一生水)”[8] 등이 물의 기원을 다루고 있었다고 하지만 아쉽게도 전해지지 않는다. 아마도 물의 기원을 밝힌 현존하는 유일한 자료는 『태일생수』인 것 같다.[9] 『태일생수』는 1993년 중국 호북성 형문에서 발굴된 곽점 죽간의 하나로 물의 기원과 생명의 생성과정을 비교적 자세히 밝히고 있는 문헌이다. 여기에는 고대 중국인의 ‘상수(尙水)’, ‘수본원론(水本源論)’, ‘수생론(水生論)’에 관한 통찰과 의식이 탁월하게 반영되고 있다는 점도 눈여겨볼만하다.

『태일생수』는 그 서체와 형태가 『곽점 초간』에서 발굴된 『노자』 병조와 같다는 이

---

2) 이덕환, [이덕환의 과학세상](240) 달 탐사의 의미(디지털타임스, 2009.11.26)

3) 철학사에서 탈레스의 유의미성은 그가 새로운 사유의 길을 열었다는데 있다. 탈레스가 최초의 철학자로 추앙받는 이유는 “사유의 기초를 신화적 근거로부터 과학적인 탐구로 옮겨 놓았다”는데 있는 것이지, 만물의 구성에 대한 분석 때문은 아니었다. 즉 자연의 과정을 해명할 수 있는 뚜렷한 요인을 자연 자체 속에서 찾아내려고 함으로써 과학적 사유의 길을 열었다는 데서 철학의 아버지라는 칭호가 부여됐다는 점이다. Samuel Enoch Stumpf, *A History of Philosophy*(MeGraw-Hill, Inc.1975) 제2판. 이광래 옮김, 『서양철학사』(서울: 종로서적, 1991), p.13. Sterling Power Lamprecht, *Our Philosophical Traditions*(1955), 金泰吉·尹明老·崔明官 옮김, 『서양철학사』(서울: 을유문화사, 1996), p.24.

4) Samuel Enoch Stumpf, 같은 글, p.12.

5) 한 처음에 하느님께서 하늘과 땅을 지어내셨다. 땅은 아직 모양을 갖추지 않고 아무것도 생기지 않았는데, 어둠이 깊은 물 위에 뒤덮여 있었고 그 물 위에 하느님의 기운이 휘돌고 있었다. 하느님께서 “빛이 생겨라!” 하시자 빛이 생겨났다(창세기1:1-3).

6) Mircea Eliade, 같은 글., p.276.

7) 중국의 지형은 서북이 높고 동남은 낮은 세 개의 계단 모양을 이룬다. 중국문화의 형성과정 중에서 고대인의 활동범위 안에 있는 하류는 거의 서쪽에서 동쪽으로 혹은 북쪽에서 남쪽으로 흐른다. 乔清举,「새로운 생명관과 물과 하천의 자연생명」,『생명연구 15집』(서강대학교 생명문화연구소, 2010), p.176.

8) 東漢의 鄭玄에 따르면, “天一은 북쪽에서 물을 생성하고 地二는 남쪽에서 불을 생성한다. 天三은 동쪽에서 나무를 생성하고 地四는 서쪽에서 금을 생성한다. 天五는 중앙에서 흙을 생성한다. 양도 짝이 없고 음도 짝이 없어서 아직 서로를 생성하지 못한다. 地六은 북쪽에서 물을 생성하고 하늘과 나란하다(天一生水于北, 地二生火于南, 天三生木于東, 地四生金于西, 天五生土于中. 陽無耦, 陰無配, 未得相成. 地六成水于北, 與天一幷).” 여기서 '天一'은 하나의 개념이 아니고 '천'을 숫자 '일'과 결합시킨 것에 불과하다. '地六' 또한 하나의 개념이 아니고 하늘만 있으면 물의 생성을 완성할 수 없고, 반드시 땅의 배합이 있어야 한다는 사실을 말한 것에 불과하다. “天一生水”, “地六成水”는 음양이 서로 합하여 물을 생성하는 것을 말한다. 乔清举, 같은 글, pp.177-178 참조.

9) 허왕생은 이 정도로 물의 근원 및 생명창조기능을 강조한 전적(典籍)은 현재로서는 찾기 힘들다고 한다. 許抗生, 「初讀<太一生水>」, 『道家文化研究』 第17輯(郭店楚簡專號), (三聯書店, 1999), pp.306-315, 박봉주,「戰國時代 楚地域의 宇宙自然觀에 대한 一考察」,『역사문화연구』제21집(서울: 외대 역사문화연구소, 2004), p.164에서 재인용.

유에서 『노자』의 일부분으로 보기도 한다.[10] 노자철학이 초나라 문화권의 영향권 안에 있다는 것과 물의 철학적 요소가 강하다는 사실로 보아 『노자』와 『태일생수』의 연관성을 완전히 배제할 수는 없어 보인다. 하지만 정세근은 『태일생수』를 독립된 저작으로 보아야 한다고 이의를 제기한다. 그는 『태일생수』를 『노자』의 일실(佚失)로 볼 수 있으려면 적어도 고대 문헌의 한 부분에 '노자왈'로 태일생수를 인용한 근거가 있어야 하는데 그렇지 않고, 『노자』와 『태일생수』는 서술내용 뿐만 아니라 지향점도 다르기 때문에 『태일생수』를 도가계열의 독립된 저작으로 보아야 한다는 것이다.[11] 『태일생수』는 노자철학과의 연관성도 무시할 수 없고 독립저작이라는 주장도 타당성이 있어보인다. 이 글의 주된 관심사는 『태일생수』의 우주생성론에서 물이 차지하는 위상과 존재원리를 밝히는데 있으므로 여기서는 일단 『태일생수』가 하나의 독립저작이라는 정세근의 견해를 수용하여 논의를 진행해나갈 것이다.

Ⅱ. 『태일생수』의 우주생성론

중국철학사에서 『태일생수』가 지니는 문헌학적 가치는 우주생성론을 기록한 가장 오래된 자료라는 점이다. 『태일생수』의 발굴로 중국의 우주생성론이 BC.4세기경에 이미 존재하고 있었다는 사실이 밝혀졌다. 박봉주에 따르면 『태일생수』의 우주생성론은 11세기에 나온 주렴계의 「태극도설」보다 약 1500년이나 앞선다.[12] 이와 관련해서 정세근은 한대에 등장하는 우주생성론의 원초적인 형태가 『태일생수』에서 발견되고 있고 이에 따라 도가 사유에서는 전국시대까지 우주 생성론이 드러나지 않는다고 여겨온 통설을 재고할 필요가 있다고 주장한다.[13] 『태일생수』에서 우주생성의 가장 근원적인 물질은 물이고, 물은 태일에서 나왔다. 우주생성과정을 살펴보면 다음과 같이 9단계로 이루어진다.

> 태일이 물을 낳는다. 물이 돌아가 태일을 돕는다. 이로써 천(天)을 이룬다. 하늘[天]이 돌아가 태일을 돕는다. 이로써 땅을 이룬다. 하늘과 땅이 서로 돕

10) 『곽점초간』은 전국 중후기(B.C. 300년 전후) 초나라 문화권의 다양한 사상과 철학적 사유의 원형보존은 물론 선진시대에서 선한시대로의 변천과정도 일부 반영함으로써, 선진시대 제자백가 사상과 전국시대의 초나라의 철학 및 정신문화 연구에 필수불가결한 자료로 꼽히고 있다. 박봉주, 같은 글, p.158.

11) 정세근, 「곽점 초간본 『노자』(老子) 와 『태일생수』(太一生水) 의 철학과 그 분파」, 『철학연구』(철학연구회, vol 58, 2002), pp.176-177.

12) "「태일생수」 편의 우주생성론 『곽점초간』은 전체 13종 18편의 문장으로 되어 있는데, 그 중 도가계열 사상을 다룬 문장은 2종 4편(「노자」갑, 을, 병과 「태일생수」. 이하 '도간(道簡)'으로 통칭함)이고, 나머지 11종 14편은 유가 계열 사상을 다룬 문장들(「치의」, 「노목공문자사」, 「궁달이시」, 「오행」, 「당우지도」, 「충신지도」, 「성지문지」, 「존덕의」, 「성자명출」, 「육덕」, 「어총」일, 이, 삼, 사. 이하 '유간(儒簡)'으로 통칭함)이다. 그 중 도간류에 속하는 「태일생수」 편은 우주만물의 생성 과정과 원리 등에 관한 참신한 내용으로 인해 죽간 정리 당시부터 가장 많은 주목과 관심을 받아왔다." 박봉주, 같은 글, p.158.

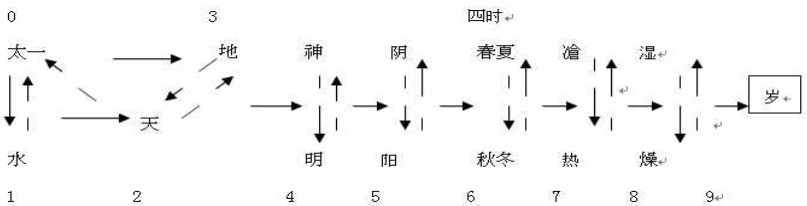
13) 정세근, 앞의 글, p.169 참조.

는다. 이로써 신명을 이룬다. 신명이 다시 〔서로〕 돕는다. 이로써 음양을 이룬다. 음양이 다시 서로 돕는다. 이로써 사시를 이룬다. 사시가 다시 서로 돕는다. 이로써 차가움과 더움을 이룬다. 차가움과 더움이 다시 서로 돕는다. 이로써 습함과 건조함〔濕燥〕을 이룬다. 습함과 건조함이 다시 서로 돕는다. 한 해가 완성되면 마친다.14)

인용문에서 우주생성과정은 천지의 구조가 완성되기 이전과 이후 두 가지로 대별된다. 천지생성 이전에 태일, 물, 하늘은 반보(反輔)체제를 이루고 있다. 이 셋은 도움으로써 생성된다. ‘반보’란 돌아가 돕는다는 의미이고, 그 중심축은 태일이다. 태일이 물을 낳으면 물은 곧바로 태일로 되돌아가 태일을 도와 하늘을 낳는다. 하늘 역시 돌아가 태일을 도움으로써 땅이 생성된다. 여기서 눈여겨 볼 것은 우주생성의 첫 단계에서 물과 하늘에 내재하는 필연적인 규칙이 돌아가 돕는[反輔] 것이라는 사실이다.

물과 태일은 우주생성의 공동 근원자로 천지자연의 생성초기 단계부터 줄곧 함께 하며 자연만물의 생성에 절대적인 영향력을 행사한다. 그런데 이 둘의 관계는 짝 개념이 아니다. 태일은 최초의 순수태이고 물은 최초의 질료라 할 수 있다. 다시 말해서 태일은 무형의 그 무엇이고 물은 유형의 자연 사물이다. 그런데 물은 유형의 자연 사물이면서 동시에 무형의 그 무엇이 되기도 한다. 물은 ‘꼴 없는 꼴[無象之象]’을 취하고 있으므로 무규정의 가능태인 것이다. 일정한 꼴을 갖추고 있지 않다는 점에서는 무상(無象)이고, 어떤 형태로든 변화가 가능하다는 점에서는 대상(大象)인 것이다.15) 예를 들면 하늘은 무규정의 가능태가 현실태로 드러난 것으로 태일이나 물에 비하면 규정적이고, 땅에 비하면 무규정적인 것이다. 그러므로 가능태는 무규정적이고 현실태는 규정적인 것이다. ‘수(水, 氵)’는 흐르는 물을 상형한 글자로 ‘수’자에는 이미 움직인다는 뜻이 내포되어 있다. 그리고 움직임은 변화의 가능성을 함축하고 있다. 그 변화의 결과가 곧 ‘하늘[天]’인 것이다. 천은 태일의 정신과 물의 동작이 합일하여 이루

14) 『太一生水』: 太一生水，水反輔太一，是以成天. 天反輔太一，是以成地. 天地[復相輔]也，是以成神明. 神明復[相]補也，是以成陰陽. 陰陽復相輔也，是以成四時. 四時復相輔也，是以成仓然(滄熱). 滄熱復相輔也，是以成濕燥. 濕燥復相輔也，成歲而止. 故歲者，濕燥之所生也。濕燥者，滄熱之所生也。滄熱者，四時之所生也。四時者，陰陽之所生也。陰陽者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，太一之所生也。是故太一藏於水. 교청거는 이 과정을 도식화해서 다음과 같은 그림으로 표현했다. 그림에서 숫자는 생성단계, 실선 화살표는 ‘생성’, 허선 화살표는 ‘반보’, 쌍허선 화살표는 ‘상보’를 각각 나타낸다. 乔清举, 같은 글, p.173.



15) 김경수에 따르면, 태일은 무상(無象), 천(天)은 대상(大象)이다. 무상(無象)의 태일이 물의 도움으로 대상(大象)인 天을 이루었다. 가능태가 현실화되었다는 점에서 하늘은 이미 규정의 산물이라 할 수 있다. 그러나 하늘이 비록 규정의 산물이라 해도 일정한 상(象)에 얽매지 않는다는 점에서는 무한하고 ‘대(大)’라고 할 수 있다. 김경수, 『출토문헌을 통해서 본 중국 고대 사상; 마왕퇴 한묘 백서와 곽점초묘 죽간을 중심으로』(서울: 심산, 2008), pp.462-463 참조.

어낸 변화의 결과, 무규정적인 원기[태일]가 물의 움직임으로 분화[변화]되어 정형화된 꼴[象]을 갖춘 것이라 할 수 있다. 이어서 규정자인 하늘과 무규정자인 태일이 힘을 합치면 또 다른 규정자인 땅이 생성된다. 땅이 생겨 하늘과 짝할 수 있게 되면 천지라는 대대(對待)구조가 갖춰짐으로써 '반보(反輔)'체제는 서로 돕는 '상보(相輔)'체제로 바뀐다.

'상보(相輔)'체제에서는 대대 관계에 있는 것들끼리 서로 도와 다음 단계의 우주생성이 진행된다. "하늘과 땅이 서로 도와 신명이 생성"[16]되는데, 신명은 우주정신이 천지의 변화작용으로 드러난 것이다.[17] "신명이 다시 [서로] 도움으로써 음양이 생성된다."[18] 신은 천의 기운을, 명은 땅의 기운을 나타내며, 음은 땅과 명[地明]의 기운을, 양은 하늘과 신[天神]의 기운을 받은 것이다. 음양이 생성됨으로써 천지와 신명은 음양의 도움에 힘입고 이제 무궁한 변화가 창출된다.[19] "음양이 다시 서로 도와 사시가 생성된다."[20] 음양의 분화 뒤에는 각각 음양의 영향을 받으므로 사계절, 추위와 더위, 습기와 건조함 등등이 모두 각각 음양의 특징을 드러낸다. "사시가 다시 서로 도와 차가움과 더움이 생성되고, 차가움과 더움이 다시 서로 도와 습함과 건조함이 생긴다."[21] 추위와 더위는 하늘의 성질이고, '습기와 건조'는 땅의 성질이므로 '추위와 더위', '습기와 건조'는 사시의 변화에 의해 생겨난 사물의 총체적 성질을 형상화한 것이다. "습함과 건조함이 다시 서로 도와 한 해가 완성되면 마친다."[22] 천지, 신명, 음양, 사시, 창열, 습조가 형성되면 만물은 저절로 생겨난다[自生]. 이상에서 살펴본 바와 같이 『태일생수』의 우주생성론에서 태일과 물은 우주생성의 공동근원자로 자리매김하고 있다. 이제 태일과 물의 관계에 대해서 좀 더 자세히 살펴보는 것이 좋겠다.

---

16) 『太一生水』: 天地[復相輔]也, 是以成神明.

17) 김경수는 곽기(郭沂)의 연구에 근거하여 '신(神)'을 '천(天)'의 정신[변화]으로, '명(明)'을 '지(地)'의 정신[작용]으로 이해함으로써 신은 천의 정신을 체현하고, 명은 지의 정신을 체현하므로 신명은 우주정신이며 '천지의 무궁한 작용'을 뜻한다고 보았다. 신은 무궁한 변화의 측면이고, 명은 작용의 측면이므로, 신명은 하늘의 무궁한 변화와 땅의 무궁한 분별작용[明]이 결합된 상태라는 것이다. '신'은 '천'과 태일에서 나왔으므로 무규정자를 규정화한 것이고, '명'은 '지'에서 나왔으므로 규정의 산물이다. 김경수, 같은 책 pp.464-465 참조. 방소진(方素真)에 따르면 "『장자』의 태일은 하늘의 대명사이고, 신명은 하늘과 통하는 경로이다." 方素真, 「太一生水與《周易參同契》的關係」, 『成大宗教與文化學報』 第二期 (臺灣: 國立成功大學, 2002), p.125.

18) 『太一生水』: 神明復[相]補也, 是以成陰陽.

19) 여기서 잠시 음양오행설에서의 물과 『태일생수』에서 물의 존재론적 위상이 현격하게 다르다는 점에 대해 짚고 넘어가는 것이 좋겠다. 음양오행설에서 물은 오행의 구성요소 가운데 하나지만 『태일생수』에서 물은 음양의 상위개념이다. 교청거에 따르면 『할관자(鶡冠子)』에서도 물은 하늘이 낳은 것이고, 일정한 본원적인 의미를 지니고 있다. 이처럼 물에 근원적 성격을 부여하는 것은, 초기 중국문화에서 물이 생명에 대해 지니는 중요한 인식을 나타낸다. 乔清举, 같은 글, p.175. 참고로 『주역』에서 태극은 다른 것의 도움 없이 음양으로 분화된다. 그러나 『태일생수』에서 태일은 천지음양으로 곧장 분화될 수 없고 물의 도움이 있어야만 천지음양으로 분화될 수 있다. 이것이 태일과 태극의 가장 큰 차이점이라 할 수 있다. "태일과 태극"에 대해서는 다음 글을 참조할 것. 정병석, 「太極 개념 형성의 淵源的 배경과 해석 - 太極 개념의 原生的 의미와 해석을 중심으로-」, 『철학』(한국철학회, 2006).

20) 『太一生水』: 陰陽復相輔也, 是以成四時.

21) 『太一生水』: 陰陽復相輔也, 是以成四時. 四時復相輔也, 是以成仓然(滄熱). 滄熱復相輔也, 是以成濕燥.

22) 『太一生水』: 濕燥復相輔也, 成歲而止.

Ⅲ. 태일과 물

1. 태일 개념

앞서 언급했듯이 물의 기원은 ‘태일’이고, 태일의 개념은 다음과 같다. 첫째 태일은 도의 이칭(異稱)이며 원기(元氣)이다. 태일을 도의 이칭이라고 주장하는 대표적인 학자는 진고응이다. 진고응은 “태일생수”를 “도생수(道生水)”로 이해한다. 그는 『태일생수』가 노자의 ‘상수(尙水)’사상을 계승하고 있으며 “도생수”의 명제를 한 단계 발전시킨 것이라고 주장한다. 진고응은‘대일(大一, 道)’, ‘수(水)’, ‘반보(反輔)’ 등의 주요 개념이 모두 노자에 근원하고 있으며, 기타 ‘귀약(貴弱)’과 ‘벌강(伐强)’ 및 ‘공성이불상(功成而不傷)’과 ‘유여보부족(有餘補不足)’ 등의 관념이 모두 노자에게서 직접 나온 것이기 때문에, 태일이 노자가 『도덕경』의 ‘도생일’이라는 말 속에서 추상적으로 쓰는 ‘일(一)’을 구체화한 말이며, 물의 낳아 기르는 기능[化生功能]을 강조한 표현에 지나지 않는다고 이해한다.[23] 다음 태일을 원기로 이해하는 것은 공영달의 해석으로부터 비롯되었다. 공영달은 『예기·예운』편의 주석에서 태일이 천지가 분화되기 전의 혼돈의 원기를 지칭한다고 보았다.[24] 김경수를 비롯한 몇몇 학자들은 공영달의 말을 논거로 삼아 태일이 원기라고 주장하고 있으나 사실 『예기·예운』편에서 말하는 ‘대일(大一)’이 『태일생수』의 ‘태일’과 일치하는 개념인지는 분명치 않아 보인다. 태일이란 ‘태(太)’와 ‘일(一)’의 복합어로, 이미 전국말기에 통용되던 용어였다. 장만수에 따르면, 고대에 ‘대(大)’와 ‘태(太)’ 그리고 ‘태(泰)’는 모두 같은 어원이며, ‘대(大)’와 ‘일(一)’은 모두 가장 기본적인 생활부호였으므로 어떤 고서에나 이 두 글자가 모두 있다. 이 두 글자를 합성해서 쓰게 된 것은 도가가 ‘대(大)’와 ‘일(一)’에 특수한 의미를 부여하면서부터였다고 한다.[25] 이학근은 태일의 ‘태(太)’는 크다 작다의 ‘크다’를 의미하는 말이 아니고, 무한하고 무규정적인 혼돈의 원기를 지칭하는 말이라고 이해한다. 그래서 태일은 하나(一)이고, 무상(無象)이라는 것이다.[26] 물은 ‘상이 없는[象]’의 태일에서 나왔으니 ‘형상(形狀) 없음’에서 ‘형상 있음’이 나온 것이다. ‘형태 없음’에서 ‘형태 있음’이 나왔으니 이로써 태일은 우주생성의 가능근거라는 것이다. 그리고 물은 이런 가능근거로부터 나온 태일의 분신인 것이다.

다음, 태일은 첨성(瞻星) 신앙의 대상이며 북극성이라는 견해다. 이런 주장을 지지하는 사람은 이학근과 정세근이 있다. 이학근은 『락위협도징』에서 ‘북극은 천일(天一)이며 태일’을 가리키므로 태일은 북쪽 별들의 신을 가리킨다고 했고,[27] 정세근은 태

---

23) 陳鼓應,「《太一生水》與《性自命出》發微」, 陳鼓應主編,『道家文化研究』: 郭店楚簡專號 第17輯(北京 : 生活·讀書·新知三聯書店, 1999), pp.398-400.

24)『禮記·禮運』: 夫禮, 必本于大一, 分而為天地, 轉而為陰陽, 變而為四時.【孔穎达疏】: 必本于大一者, 谓天地未分, 混沌之气也.

25) 莊萬壽, 「太一與水之思想探究-《太一生水》楚簡之初探」, 『哲學與文化』, 六卷第五期(臺灣, 1999), p.395.

26) 李學勤,「太一生水的數術解釋」,『道家文化研究17』, p.299 참조. 이학근은 북극성을 가리키는 태일이라는 말이 “하나(一)이고, 무상(無象)이라는” 철학적 의미로 발전되었다고 한다.

일이 “북극성인지 아니면 그 주위의 다를 별인지에 대해서는 이견이 많지만, 태일이 첨성(瞻星)신앙의 대상이었음은 분명하다”[28]고 주장한다. 이 두 사람은 『태일생수』가 물을 숭배하는 태일종교의 경전이며, 태일은 첨성신앙의 도교적 시원 형태라고 생각한다. 이와 유사하게 태일이 태일신이라는 견해도 있다. 박봉주에 따르면 『태일생수』는 남방문화의 산물로 태일은 남방 초지역(楚地域)을 중심으로 오랫동안 신앙의 대상이 되었다.[29] 중국문화는 지역적 특성에 따라 남방은 물의 문화[水文化], 북방은 흙의 문화[土文化]로 나뉘는데 양자강 유역에 자리 잡은 초나라는 물을 신성시했고 신격화했다. 그래서 태일이라는 추상적인 개념에 물이라는 구체적인 사물을 결합시켜 “형이상과 형이하의 신앙체계를” 이룬 것이 태일신이라는 것이다.

끝으로, 태일의 실체가 물이라는 견해다. “『태일생수』에서 물은 태일의 실체이다.”[30] 방소진(方素真)에 따르면 『삼명통회·논오행생성』이라는 문헌에서 “물은 태일의 살아 있는 실체”이며 “태일은 물의 존호(尊號)”라고 명명하고 있다.[31] 이에 방소진은 태일을‘허극정독(虛極靜篤)’한 경계에서 직접적으로 ‘도’의 이미지를 감응할 수 있거나 ‘도심’을 직접적으로 투영시키는 형이상의 주체로 보고 있다.[32] 박봉주는 태일을 오감으로는 확인 불가능한 추상적, 초월적인 무형무한의 섭리로 보고 있다. 그리고 물은 태일의 원리를 상시 소장·구현하면서도 만물에 구체적인 형상과 생명을 부여하는 보다 실질적인 유형유한의 생산적이며 시원적인 거대 자연물로 파악하고 있다.[33]

이제 물에 대해서 살펴보자. 물의 모태는 태일이다. 모태(母胎)의 사전적 의미는 사물의 발생근거가 되는 토대를 말한다. 태일은 물의 발생근거지만 형태가 없다. 형태 없음에서 나온 물은 태일과 달리 형태가 있으니 유상(有象)이라 할 수 있다. 하지만 물을 유상(有象)이라고 보기에는 애매한 측면이 있다. 형태가 없다고 하기에는 물이라는 물질이 분명히 존재하고 있고, 형태가 있다고 하기에는 일정한 상(象)이 없어 꼴을 규정할 수 없는 것이다. 물은 유상(有象)이면서 동시에 무상(無象)이다. 굳이 형태를 가지고 말하자면 물은 ‘형태 있음과 없음의 중간자’라 할 수 있을 것이다. 가시적이면서도 특정한 꼴을 갖추고 있지 않기 때문이다. 이러한 물의 양면성, 꼴 있음과 없음이라는 특성은 물로 하여금 만물의 모태라는 중요한 기능을 담당하게 한다. 물은 자신을 어떤 꼴로도 고정시키지 않는다. 물이 꼴을 갖출 때는 오직 타자의 요구에 응해서 그것이 그것이게끔 할 때뿐이다. 물은 ‘자기 없음’이라는 속성을 통해서 모든 사물이 본래부터 타고난 고유의 정체성을 실현할 수 있도록 돕는다. 그리하여 만물의 모태, 만물의 발생 근거이면서 동시에 만물의 생성을 돕는 조력자의 역할을 수행한다. 물의 ‘꼴 없음[無象]’, ‘자아 없음’은 사물의 발생근거로 작동하고 있고, ‘꼴 있음[有

27) 李學勤, 같은 글, p.298.
28) 정세근, 같은 글, p.181.
29) 박봉주, 같은 글, p.179, 정세근, 같은 글, p.182 참조.
30) 方素真, 「太一生水與 《周易參同契》的關係」, 『成大宗教與文化學報』 第二期(臺灣: 國立成功大學, 2002), p.140).
31) 『三命通會·論五行生成』: 太一者, 水之尊號也. 박봉주, 같은 글 p.165에서 재인용.
32) 방소진은 『관자·수지』 편의 사람은 물이라는 구절과 연결지어 “태일은 바로 사람의 주체이며, 정기지극(精氣之極)의 정신상태”라고까지 주장한다. 方素真, 같은 글, p.140.
33) 박봉주, 같은 글, p.165.

象]’은 조력자·산파로서 작용한다. 꼴 있음과 없음이라는 이 두 가지 속성은 『태일생수』의 우주생성론에서 만물이 꼴을 갖추는 데 조용하고 은밀하면서도 절대적인 역할을 한다.

2. 태일장어수

우주생성과정의 완성단계에서 “태일은 물과 하나가 된다[太一藏於水]”. 이 때 ‘장(藏)’이라는 글자는 번역에 주의를 요한다. 사전적 의미는 ‘숨다’, ‘저장하다’, ‘숨기다’, ‘맡아 두다’, ‘간직하다’ 등이 있으나 이들을 번역어로 채택할 경우, “태일장어수(太一藏於水)”는 ‘태일이 물속에 모습을 감추었다’, ‘물이 태일을 품었다’, ‘물에 태일이 저장되었다’로 풀이된다. 문제는 그 어느 것도 “태일장어수”의 의미를 제대로 표현하지 못한다는 것이다. 예를 들어 원씽(Wen Xing)은 “태일이 물속에 숨었다”[34]로 풀이했는데 이렇게 하면 태일을 물속에 잠긴 구슬처럼 독립적인 것으로 오해할 수 있다. 하지만 이 둘의 관계는 소금물에 가깝다고 할 수 있다. 소금물은 물도 소금도 아니다. 이처럼 태일과 물은 이미 하나가 되어 분리시킬 수 없는 사이이다. 여기서 간과하지 말아야 할 점은 소금물을 증류시키면 물과 소금으로 분리될 수 있지만 물과 태일은 분리가 불가하다는 것이다. 태일과 물은 둘이면서 하나이고, 하나이면서 둘인 묘한 관계다. 이처럼 ‘장(藏)’은 태일과 물이 결코 이체(二體)가 될 수 없고 일체임을 나타내는 말이므로 번역에 매우 신중을 기해야 한다.

교청거에 따르면 태일이 낳는 것은 물이면서 곧 태일 자신이다. 물을 낳은 후에 물과 공간상으로 서로 분리되는 두 가지 실체를 이루는 것이 아니다.[35] 이령(李零)은 “太一은 바로 물의 형이상의 주체”라고 주장함으로써 물이 태일의 실체라는 의견을 제출했다.[36] 사라알란은 태일과 물이 “태일장어수”를 통해 공존·공생관계를 이룬 동격체가 되었다고 보았다.[37] 내가 보기에 태일이 생명의 씨앗이라면 물은 그 씨앗을 품고 있는 용기와 같다. 일자(一者)가 된 태일과 물은 생명의 절대적 담지자로 자리매김함으로써 만물의 근원, 생명의 근원이 된다. 재미있는 것은 엘리아데의 『종교형태론』에서도 이와 유사한 관점이 발견된다는 사실이다.

> 물은 태초에 존재했으며, ……언제까지나 존재할 것이다. 그러나 물은 결코 단독으로는 존재하지 않는다. 왜냐하면 물은 항상 배태력을 가지고 그 긴밀한 단일성 가운데 모든 형태의 잠재적 형질을 포함하고 있기 때문이다.[38]

---

34) Wen Xing, “Early Daoist Thought in Excavated Bamboo Slips”, Editors Xiaogan Liu, *Dao Companions to Chinese Philosophy*, Springer Dordrecht Heidelberg New York London, 2015, p.117.
35) 乔清举, 같은 글, p.174
36) 李零,「讀郭店楚簡《太一生水》」『道家文化研究』第十七輯, 頁329.
37) 艾蘭(Sarah Allan),「太一·水·郭店<老子>」,『郭店楚簡國際學術研討會論文集』, 2000-5. 박봉주, 같은 글 p.165. 方素真. 같은 글, p.123.
38) Mircea Eliade, 같은 글., p.265.

인용문에서 눈길을 끄는 것은 첫째, “물은 태초에 존재했으며, ……언제까지나 존재할 것”이라는 말이다. “태초”부터 “언제까지나 존재할 것”이라는 말은 물이 지닌 영원한 생명력을 말해준다. 『태일생수』에서 물은 가장 먼저 이 세계에 출현했고 우주가 완성되고 난 뒤에도 태일과 하나 되어 존재한다. 둘째, “물은 결코 단독으로는 존재하지 않는다”는 말이다. 그렇다면 무엇과 더불어 존재하는 것일까? 『태일생수』는 물이 항상 태일과 더불어 존재한다고 한다. 셋째, “물은 항상 배태력을 가지고 있다”는 말이다. 물이 모든 현상 또는 사물의 내적 요인이라는 뜻인데 『종교형태론』의 “생명을 가진 것을 최초로 낳게 한 것은 물이었다”[39]는 테르툴리아누스의 말을 상기해볼 때 물에는 분명 생명을 배태하고 창조하는 특별한 힘이 있다고 본 것 같다. 이처럼 『태일생수』와 『종교형태론』은 모두 물이 생명의 배태력을 가지고 있다는 동일한 입장을 취하고 있다. 차이점이 있다면 『종교형태론』은 그 힘의 원천에 대해서 언급하지 않았고, 『태일생수』는 그 힘의 원천이 태일임을 암시하고 있다는 것이다.

교청거는 태일과 물을 체와 용의 관계로 보았다. “물과 태일은 본체와 현상의 관계를 이루는 것처럼 보인다. ……태일은 물의 본체이고 물은 태일의 작용이다.”[40] 박봉주는 용박의 견해를 빌어 태일은 물의 천리적(哲理的) 승화이며, 물은 태일의 물리적 원형이라고 주장한다. 태일이 물의 자연만물의 생산기능을 빌어 만물에 광범위하게 내재함으로써 태일은 우주의 최대 본원인 동시에 개별 만물들의 최소 자료[資料≒元素]가 되기도 하는 현묘한 성질을 드러내며, 이것은 도의 본질과도 흡사하다고 생각한다.[41] 물이 도의 본질을 품고 있고 그러한 속성을 구현한다면 물은 비가시적인 태일의 속성을 가시적으로 드러내주는 것이라 할 수 있다. 방소진에 따르면 “물은 태일의 자기현시이며, 태일은 물의 형이상학적 근거이다.”[42] 태일의 정신이 내재되어 있지 않다면 물은 그저 하나의 자연사물인 H2O에 지나지 않을 것이다. 『태일생수』에서 물의 생명창조 기능은 태일의 정신으로 말미암아 발휘되는 것 같아 보인다. 태일은 물과 하나가 되어 막강한 힘을 발휘함으로써 절대적 지위, “만물의 어미[萬物母]”, “만물의 벼리[萬物經]”라는 존재론적 위상을 확보한다. 여기서 ‘만물의 어미’는 태일이 만물의 근원임을 가리키고, ‘만물의 벼리’는 태일이 만물의 운행규율임을 뜻한다.[43]

3. 만물의 어미, 만물의 벼리

태일은 물과 하나 되어 때에 따라 움직인다. 두루 미치거나 시작하며 자신을

39) Mircea Eliade, 같은 글., p.276.
40) 乔清举, 같은 글, p.174.
41) 박봉주, 같은 글, pp.164-165. 龐朴, 「『太一藏於』說」, 『東方文化』, 1999; 『郭店簡與儒學研究』(『中國哲學』 第21輯), p.192 참조.
42) 方素真. 같은 글, p.140.
43) 陳鼓應, 같은 글, p.399.

> 만물의 어미로 삼는다. 한번은 비우고 한번은 채움으로써 자기를 만물의 벼리로 삼는다. 이것은 하늘도 말살시킬 수 없고, 땅도 뒤엎을 수 없으며, 음양도 이를 수 없는 것이다.44)

인용문에서 태일과 한 몸을 이룬 물은 자신을 만물의 어미로 삼는다. 만물의 어미가 되는 것은 문맥상으로 볼 때 물과 태일이 한 몸을 이룬 혼융체이다.45) 혼융체로서의 물은 만물의 생성을 돕는[輔] 실체로서 자리매김하고, 어머니가 한 집안의 가솔들을 모두 고루 살피며 집안 살림을 해나가듯 만물을 두루 이롭게 함으로써 천지의 대덕인 ‘생생’을 구현한다.46) 이 물이 이루어내는 생명력은 가히 절대적이어서 그 위력은 하늘도 땅도 음양도 어쩌지 못한다.47) 이 구절은 『태일생수』의 하늘, 땅, 음양이 태일과 물의 하위 단계에 있음을 명시적으로 밝히고 있는 것이다. 혼융체인 물이 만물의 벼리가 되는 원리는 “한 번은 비우고 한 번은 채우는” 일결일영(一缺一盈)의 방식에 의해서이다.48) 여기서 ‘벼리[經]’란 그물코를 꿰어 놓은 줄을 잡아당김으로써 그물을 오므렸다 폈다 하는 것을 가리키는 말이다. ‘만물의 벼리’는 우주의 관계망이 물의 작용에 달렸다는 상징처럼 이해된다. 혼융체로서의 물은 되어 그저 때에 따라 일결일영할 뿐인데49) 이 간단한 법칙을 수행함으로써 만물의 벼리라는 절대적인 지위를 확보하고 있다. 그리고 이 절대적인 권한은 그 누구도 막을 수 없는 것이다. 다시 말해서 이 세계에 존재하는 그 어떤 것도 일결일영의 법칙을 벗어나서 존재할 수 없다는 말과 같다. 따라서 일결일영은 만물의 존재법칙이라 할 수 있다. 물은 일결일영이라는 간단한 법칙에 따라 이 세계의 구석구석을 두루 주행하면서 이 세상의 어미 역할을 해내고 있다.

노자철학에서도 물은 모성의 상징으로 이해된다. 이식재는 『도덕경』 25장의 주석에서 물의 모성적인 측면을 적극적으로 강조한다. “천하의 사물이 물로 말미암아 생겨나지 않는 것이 없고, 낳고 낳아 끝이 없으니 천하의 어미라 할 수 있다.”50) 물은 만물을 보살피되 하지 못함이 없고 위태롭지도 않다. “만물을 두루 돌아도 들어가지 못하는 곳이 없으니 위태로울 게 없는 것이다.”51) 물은 어떤 것에도 얽매이지 않고,

---

44) 『太一生水』: 是故太一藏於水, 行於時. 周而或(又)[始, 以己為萬物母. 一缺一盈, 以己為萬物經. 此天之所不能殺, 地之所不能■(埋), 陰陽之所不能成. 번역은 Wen Xing, 같은 글 참조.

45) 『太一生水』: (以己為)萬物母。만물의 어미가 되는 것은 ‘기(己)’이고, ‘기’는 태일과 하나 된 물이다.

46) 『周易·繫辭下傳』: 天地之大德曰生. 만물은 천지대덕[生]의 그물망 속에서 존재한다. 만물의 생명조건인 물은 천덕수행의 필수적인 요소라 할 수 있다.

47) 『太一生水』: 此天之所以不能殺, 地之所以不能釐, 陰陽之所不能成。이 구절에서 이것[此]이 가리키는 것은 태일과 물이 일체가 되어 만물의 어미와 만물의 벼리가 된다는 사실이다.

48) 『太一生水』: 一缺一盈, 以己為萬物經。

49) 『太一生水』: 是故太一藏於水, 行於時. 왕박에 따르면 이 구절에서 물은 정적인 것으로 장(藏)을 뜻하고, 때[時]는 동적인 것으로 행(行)을 의미한다. 그래서 물 가운데 태일이 있고 천지 가운데 태일이 있다는 것이다. ‘장(藏)’과 ‘행(行)’은 서로 반대되는 말로 ‘장’은 ‘정(靜)’을 가리키고, ‘행(行)’은 ‘동(動)’을 가리킨다. 王博 著, 『簡帛思想文獻論集』(台灣古籍, 2001), p.225.

50) 焦竑弱侯 輯, 李賢周 譯, 『老子翼』 第25章: 天下之物 無不由之而出. 生生不窮. 故可以爲天下母.

51) 焦竑弱侯, 같은 책, 第25章: 周行萬物無所不入, 而無有危殆. 이식재가 물의 모성을 강조하는 근거는 『道德經』 25章의 “周行而不殆 可以爲天下母”이다. 그런데 백서본이나 곽점죽간본에는 '周行而不殆'가 나타나지 않는다. 이런 사실로 미루어 볼 때 『도덕경』 25장의 '周行而不殆'는 훗날 첨가된 것이라

어떤 것도 거부하지 않고, 어떤 것도 선호하지 않고, 어떤 가치판단도 하지 않고, 어느 것도 소홀히 하지 않는다. 부모가 자식을 사랑하듯 그저 만물을 사랑하고 긍정할 뿐 달리 평가하거나 판단하지 않는다. 이것이 바로 물이 지닌 위대한 모성이다.

물은 지극한 부드러움[至柔]을 담지하고 있다. 이는 '만물의 어미'가 되기에 가장 적합한 속성이다. 노자 철학에서 '지극히 부드러움[至柔]'은 바로 물과 기의 공통적인 상징이다. 왕필은 『도덕경』 43장의 주해에서 기와 물의 특징을 다음과 같이 말하고 있다. "기는 들어가지 못하는 곳이 없고, 물은 지나가지 못하는 곳이 없다."[52] 그 어떤 곳이라도 기는 들어갈 수 있고, 물은 지나갈 수 있다. 지극한 부드러움으로 통용되지 않는 것은 없다. 물은 유연성을 무기로 삼아 아무 걸림도 없이 천하를 주행하며 이 세상의 어미노릇을 수행한다. 사라알란에 따르면 『태일생수』에서 물은 태일을 보존 구현하는 실체물, 매개물인 동시에 천지만물을 낳는 어머니이자 태일보다도 더 직접적으로 만물에 작용해 생명의 은택을 베푸는 존재로 인식된다.[53] 『태일생수』에서 물은 우주생성의 최초 인자이다. 따라서 이 세계에 존재하는 사물은 모두 물의 속성을 담지하고 있다고 할 수 있다. 관자에 따르면 인간은 물이다.[54] 그렇다면 물의 속성이 내재된 개별자들에게서도 물의 존재법칙이 적용될까. 만일 가능하다면 물의 존재방식에서 우리 삶의 법칙을 연역할 수 있을 것이다. 하지만 물의 존재법칙이 적용될 수 있는 것은 무위적 존재에게만 해당되는 것 같다. 인간은 자연적 존재이면서 동시에 자유의지를 가진 존재이므로 유위의 요소를 배제할 수 없다. 그럼에도 인간은 자연을 떠나 존재할 수 없다. 따라서 자연의 존재방식은 여전히 우리에게 유의미한 지혜의 원천이라는 사실을 간과할 수 없다.

Ⅳ. 태일생수의 보(輔)사상

1. 우주생성의 기본원리

『태일생수』의 우주생성론에서 우주라는 하나의 관계망이 형성되는 기본원리는 '도움[輔]'이라는 동사적 법칙이다. 도움[輔]은 우주생성의 기본 원리이며 자연만물의 존재법칙이다. 여기서 주목할 것은 그 도움[輔]의 주체가 바로 물이라는 점이다.

『태일생수』의 우주생성론에 등장하는 동사는 모두 '낳다[生]'(1회), '돕다[輔]'(8회), '이루다[成]'(8회), '마치다[止]'(1회)로 4종류이다. 9단계의 우주생성과정에서 '돕다[輔]'와 '이루다[成]'는 8회에 걸쳐 나오고 '낳다[生]'와 '마치다[止]'는 단 한 번씩 나온다. '생(生)'자는 태일이 물을 낳을 때 한 번 나오고, 그 다음 단계의 우주생성과정은 '이루다'는 의미의 '성(成)'자로 대체되며, '성'자 앞에는 반드시 '이로써[是以]'라는 수

는 추측이 가능해진다. 최진석, 같은 책, p. 221 참조.

52) 『道德經·王弼註』 第43章: 氣無所不入 水無所不出於經.

53) 艾蘭(Sarah Allan), 같은 글 참조.

54) 『管子·水地』: 人水也.

식어가 붙는다.[55] ‘이로써’는 앞에 나온 어떤 행위의 결과를 가지고 그 다음 단계로 나아간다는 뜻이다. 따라서 그것을 본보기, 또는 도구로 삼아서 결과가 도출된다는 의미이다. 그러므로 ‘성’자 앞에 ‘이로써’가 나오는 것은 그 무엇인가를 기본적인 토대로 삼아 이루어졌음을 표현하는 말이다. 기본적인 토대로 삼아 이루지는 그 무엇은 ‘시이성(是以成)’의 앞뒤 맥락으로 보아 바로 “반보(反輔)”와 “부상보(復相輔)”에 나타나는 도움의 작용이다. 그러므로 ‘이로써’는 ‘이룸, 완성[成]’의 근저에 어떤 ‘도움[輔]’이 항상 작용하고 있다는 것을 확언해주는 말이다. 이처럼 『태일생수』는 ‘돕는[輔]’ 것이 우주자연의 생성 및 존재의 법칙이라는 사실을 명시하고 있다.

『태일생수』에서 물은 도움의 주체이다. 물은 우주발생과정에서 가장 먼저 생겨났고, 가장 먼저 태일을 도와 도움[輔]’을 실천했다. 『태일생수』의 우주발생과정에서 특히 눈에 띄는 것은 “천지, 신명, 음양, 사시, 창열, 습조”가 모두 이 세계에 생겨나 가장 먼저 하는 일은 돕는[輔] 행위라는 점이다. 돕는 행위는 도움을 주는 주체와 도움을 받는 객체가 있을 때 성립되는 말이다. 『태일생수』에서는 이 둘의 관계에 따라 ‘반보(反輔)’와 ‘부상보’가 결정된다. ‘부상보(復相輔)’는 둘의 관계가 대대구조일 때 쓰고, ‘반보’는 태일이나 물, 하늘처럼 대대관계가 아직 형성되지 않은 경우에 국한해서 쓰는 말이다.

우선 ‘반보’의 구조와 의미에 대해서 살펴보자. 우주생성구조에서 태일은 물보다 우선하며, 물은 하늘보다 더 앞선다. 태일과 물은 만물생성의 공동인으로 작용한다는 점에서 하늘보다 더 근원적이지만 이 순서가 그들 사이의 우열을 가르는 근거로 작용하지는 않는다. ‘반보’의 의미에 대해서는 학자들의 견해가 엇갈린다. ‘반(反)’은 고대문헌에서 자주 등장하는 용어다. 예를 들면 ‘물극필반’ 혹은 ‘반자도지동’과 같은 것들인데, 교청거에 따르면 ‘반보’작용은 ‘물극필반’의 의미와는 다르며, 이는 중국철학사상에서 『노자』나 『역전』과는 다른 하나의 새로운 우주생성론 구조라고 한다.[56] 정세근은 ‘반(反)’의 논리는 한대 사유 곳곳에서 드러나므로 ‘반보’의 사유를 『태일생수』만의 특징으로 보기는 어렵다고 한다. 그는 『열자(列子)』에서도 유사한 우주생성론이 활발하게 전개되고 있으며, 『회남자』에서도 정기론적 우주관이 보인다는 것이다.[57] 내가 보기에 ‘반보’의 사유는 ‘물극필반’과 노자의 ‘반자도지동(反者道之動)’의 사유와는 다르다. 그 차이는 돌아가는 목적이 명시되어 있는지 아닌지에 있다. ‘물극필반’과 ‘반자도지동’은 사물이 극에 이르면 자연의 원리에 따라 반대 방향으로 되돌아가는[反:

55) 원문에서 ‘일 년이 이루어지면 마친다[成歲而止]’는 구절 앞에서는 시이(是以)가 생략되었다. 하지만 맥락상으로는 여기에도 시이(是以)의 의미가 함축되어 있다. 한 해[歲]로부터 태일에 이르기까지의 생성기원을 소급해 올라갈 때는 생략된 과정이 있다. 단계적으로 거슬러 올라가보자. ⑴ 한 해는 습조(濕燥)에서 비롯되었고, ⑵ 습함과 건조함은 차가움과 더움[寒熱]에서 비롯되었고, ⑶ 차가움과 더움은 사계절[四時]에서 비롯되었고, ⑷ 사계절은 음양에서 비롯되었고, ⑸ 음양은 신명에서 비롯되었고, ⑹ 신명은 천지에서 비롯되었고, ⑺ 천지는 태일에서 비롯된 것이다. 『太一生水』: ⑴ 故歲者, 溼燥之所生也. ⑵ 溼燥者, 滄熱之所生也. ⑶ 滄熱者, 四時之所生也. ⑷ 四時者, 陰陽之所生也. ⑸ 陰陽者, 神明之所生也. ⑹ 神明者, 天地之所生也. ⑺ 天地者, 太一之所生也. 그러므로 태일에서 천지로 이어지는 우주 발생과정이 생략되고, 천지라는 대대관계구조에서 곧바로 태일로 연결되는 것이다. 그 이유는 “태일이 물과 하나가 되었기[太一藏於水]” 때문이다.

56) 乔清举, 같은 책, pp.173-174.

57) 정세근, 같은 글, p.179.

復歸] 구조일 뿐 어떤 특정한 목적이 함축되어 있지 않다. 그러나 '반보'는 돌아가는[反] 목적이 암묵적으로 내포되어 있다. 곧 다음 단계의 생성을 돕기 위한 것이다. '물극필반'이나 '반자도지동'의 '반'보다 훨씬 더 '생'의 의미가 강조된 표현이라 할 수 있다. 그러므로 '반보'는 중국철학사상에서 독특한 우주생성론의 구조인 것이 분명해 보인다.

'부상보'는 천지처럼 서로 짝이 있을 때 쓰는 말이다. 짝개념은 대대구조 사이에 함축되어 있는 의미연관사 '~과'에 의해 성립된다. 천과 지를 '천지'라는 복합어로 쓸 수 있는 것은 천과 지 사이에 숨어있는 '~과'라는 의미연관사에 의해서 이들이 서로 떼려야 뗄 수 없는 긴밀한 관계를 구성하고 있다는 인식에 기초한다. 천지부터 신명, 음양, 춘하추동, 냉열, 습조는 모두 짝 구조를 이루고 있다. 그들은 자기 짝 이외에 다른 것의 도움을 필요로 하지 않는다. 그러므로 이들의 생성작용은 '부상보'로 충분하다. '부상보'의 의미는 '復'자의 번역어 채택에 따라 해석이 달라질 수도 있다. 판본에 따라 '復'는 '複'자로 쓰인 경우도 있다. '복(複)'자에는 '중복하다,' '돌아오다', '회복(回復)하다', '또', '거듭하다'의 뜻이 있다. '復'자는 '회복할 복', '다시 부' 두 가지의 의미를 가지고 있다. '다시 부'의 뜻을 취하면 대대관계의 짝끼리 '다시 서로 돕는다'로 풀이되므로 간다하다. 그런데 '회복할 복'으로 읽을 경우에는 두 가지로 의미가 갈라진다. 첫째 '서로 도움[相輔]을 회복하다'이다. 이때의 의미는 태일, 물, 하늘이 돌아가 돕는 것처럼 대대구조 사이에서도 다시 서로 돕는다는 것으로 이해되므로 '부상보'와 큰 차이가 없다. 둘째 '회복해서 서로 돕다'이다. 이 경우, '회복하다'의 목적어, 즉 회복의 대상이 무엇인지 의문이 생긴다. 되돌아가는 이유가 무엇인가를 회복하기 위해서라면, 그것은 무엇일까? 진고응의 견해에 따르면 『태일생수』에서 '반(反)'은 돌아오다, 되돌아오다[返]의 뜻으로 노자의 '복(復)'과 '주행(周行)'의 뜻이며 순환왕복 관념이다. 그리고 '보(輔)'는 서로 도우며 서로 이루는 것으로 노자의 '상생'설에 부합된다고 한다.[58] 이 주장에 따르면 회복의 대상은 생성의 원리인 것 같다. 다시 말해서 생성의 원리를 회복한 다음 서로 돕는 것이다. 그러나 생성의 원리가 무엇인지를 밝히는 것은 쉬운 일이 아니다. 이 문제에 대해서는 기회가 있을 때 다시 연구하기로 하고 이 글에서는'復'자에 담긴 포괄적 의미는 되돌아가서 '상생'의 기운을 회복한다는 뜻으로 이해해도 무방할 것 같다. 결론적으로 '부상보'는 '반보'와 '상보'를 통합한 개념으로, 대대관계에 놓인 것들끼리 다시 서로 도우면서 생성작업이 진행된다는 의미로 이해된다.

『태일생수』의 천지자연은 모두 '반보(反輔)'와 '부상보(復相輔)'작용에 힘입어 생성된다. 태일에서 습조에 이르기까지 어느 한 가지라도 돕지 않으면 우주의 생성은 이뤄지지 않는다. 이것이 '성(成)'자 앞에 '보(輔)'라는 동사가 항상 먼저 나오는 이유이다. 모든 것이 '도움'에 의해 생성된다. 그래서 생성인과 생성자의 관계가 상보적이고 복선적이며 누층적이고 상호의존적이다. 이로써 『태일생수』는 '도움'이 우주생성의 기본 원리이며, "우주생성의 기본 원리"인 '도움'이 애초에 물에서부터 시작되었다는 사

58) 陳鼓應, 같은 글, p.399.

실을 명시적으로 밝히고 있는 것이다.

2. 만물의 존재법칙

『태일생수』의 ‘보(輔)’사상은 이 세계가 타자의 도움 없이는 존재할 수 없는 구조로 되어 있다는 것을 말해주고 있다. 서로 돕지 않으면 이 세계의 그 누구도 독자적으로 홀로 존재할 수 없다는 것이 ‘보(輔)’의 원리이다. 이 세계에 타자의 도움 없이 독자적으로 살아갈 수 있을 만큼 완벽하고 완전한 것은 없다. 심지어 우주생성의 근원인 태일조차 물의 도움을 받아야 했고, 물도 태일의 도움 없이는 제 기능을 발휘할 수 없었다는 사실이 이를 말해준다. 이처럼 이 세계의 모든 것은 상호의존 보완관계로 짜여있다. 『태일생수』에서 ‘돕는 것’은 곧 생존의 법칙이고, 공생의 근거이며, 이 세계가 유기적인 관계의 망을 유지하게 하는 원리이기도 하다.

『태일생수』에서 천도[59]의 작용은 ‘도움[輔]’의 형태로 이뤄지고 있고 그 기준은 ‘천도귀약(天道貴弱)’이다. “천도는 유약함을 귀하게 여긴다. 이루어진 것을 깎아 생성되는 것을 이롭게 하며 강함을 벌하고 ■을 책한다.”[60] 천도가 귀하게 여기는 유약함[弱]이란 우주자연의 법칙이며, 동시에 특정 시점이나 공간에 고정되지 않고 세계를 향해 항상 유연하게 열려 있으며 언제나 변화에 응할 준비가 갖추어져 있는 태도를 지칭하는 말이다. 자기를 고집하는 자는 변화를 받아들일 수 없다. 이런 태도는 강함[强]으로 표현된다. 천도의 방침은 유약함을 귀하게 여기고 강함은 정벌하는 것이다.

노자철학적 사유에 입각해서 ‘천도귀약’을 이해하자면, 『태일생수』가 유약함을 귀하게 여기고 강함을 정벌하는 것은 ‘생생’의 구조를 지켜내는 방법이다. 『도덕경』에서 유약함은 ‘생생’의 조건이지만 강함은 ‘생생’을 해치는 행위이다.[61] 『도덕경』 2장에서 공이 이루어져도 머무르지 않는 것은 유연성을 잃지 않는 도의 행동양태를 적절하게 표현한 말이다.[62] 도는 완성된 것, 이루어진 것, 성공한 것들에 의미를 두지 않으며 거기에 머무르지도 않는다. 성공에 연연하고 집착하는 행위는 견고하고 강한 것이고, 이는 천도의 작용에 방해가 될 뿐이다. 『태일생수』에서 강함을 정벌하고 깎아내고 부수는 것은 유약함을 유지함으로써 ‘생’을 이롭게 하는 방법이다. ‘천도귀약’의 정신에 따라 한 쪽이 높으면 다른 쪽이 상대적으로 낮아지고, 한 쪽이 낮으면 다른 쪽이 상대적으로 높아져 전체적인 균형을 이루는 것이 『태일생수』에서 강조하는 천지의 법칙

---

59) 여기서 천도란 자연의 운행규칙이라는 의미로 한정한다. 진래에 따르면 天道 관념은 대략 세 가지로 정리된다. 첫째 국가에 가뭄으로 인한 기근이 들 때 그것을 天意 즉 종교적 운명으로 받아들이는 것이다. 둘째 “天道는 선을 권장하고 음탕함을 징벌한다(『國語·周語』: 天道賞善而罰淫)”와 같이 道德天으로 이해하는 것이다. 셋째 자연주의에 입각해서 사람이 자연을 대함에 따르고 “복종해야 할 규율”, “인사활동에서 마땅히 본받아야 할 원칙”으로 생각하는 것이다. 초기의 천도는 천체운행의 길을 나타냈지만 개념적으로 발전하여 “법칙과 질서, 규율의 자연철학적 의의” “규범과 원칙, 道義의 사회사상적 의의”를 갖추게 되었다. 진래 지음, 진성수·고재석 옮김, 『중국고대사상문화의 세계』(서울: 성균관대학교 출판부, 2008), pp.128-143.

60) 『太一生水』: 天道貴弱 削成者以益生者. 伐於强, 責於■……. 판본에 따라 “削成者以益生者”는 “雀成者以益生者”로 표기된 것도 있다. 의미는 크게 다르지 않다.

61) 『道德經』 第76章: 人之生也 柔弱, 其死也 堅强. 萬物草木之生也柔脆, 其死也枯稿. 故堅强者死之徒. 柔弱者生之徒.

62) 『道德經』 第2章: 功成而弗居.

이다.

> 하늘[天]은 서북쪽이 부족하면 그 낮음을 높여 강하게 하고, 땅[地]은 동남쪽이 부족하면 그것을 높여 ■■■. 위에서 부족한 것은 아래에 남음이 있고, 아래에서 부족한 것은 위에 남음이 있다.63)

우주발생의 시원이며 공동인인 물의 태도는 언제나 부족하고 낮은 곳을 향하여 나아간다. 왕박은 이런 물의 속성을 태일의 정신이라고 보았다. 태일은 도의 이칭으로 물과 공존하고 있고, 물이 있는 곳에는 어디서나 태일의 정신이 구현된다는 것이다. 이는 마치 『장자·지북유』나 『관자·내업』의 "도는 어디에나 있다"는 견해와도 일치한다.64) 물의 행동양태는 곧 태일의 정신이 구현된 것이다. 따라서 물이 있는 곳에서는 언제나 어디서나 도의 편재성 및 현존을 알 수 있는 것이다. 왕박이 보기에 "천도귀약은 『태일생수』의 핵심주제"이고, 물은 '천도귀약'을 수행하는 실질적 주체이다.65) 물은 낮은 곳으로 흐르면서 부족함은 채워주고 남는 것은 덜어내며 '천도귀약'의 정신을 수행한다.

물은 자기해체를 기반으로 삼고 있기 때문에 '천도귀약'에 따라 움직일 수 있는 것이다. 물은 자기가 없다. 온전히 수동적 태도를 취함으로써 태일의 정신을 실현한다. 『태일생수』는 '천도귀약'의 법칙에 따르면 "공이 이루어지고 몸도 상하지 않는" 일거양득의 효과를 거둔다고 말한다. "도에 따르는 사람은 반드시 그 이름에 의지한다. 그러므로 일이 이루어지고 몸이 장수한다. 성인이 일을 따르는 것 또한 그 이름에 의탁한다. 그러므로 공이 이루어지고 몸이 상하지 않는다."66) 그래서 성인은 자신을 특정 상태에 고정시키지 않고 관계적 맥락 속에 자기를 해체시켜 놓음으로써 물처럼 '천도귀약'의 정신을 따른다. 만일 견고한 가치 체계, 고정적인 입장, 굳건한 의지를 고집하면 ""공이 이루어지고 몸도 상하지 않는" 일거양득의 효과"는 거두기 어렵다는 것을 알기 때문이다. 따라서 '천도귀약'의 유약함은 어떤 중심도 갖지 않는 해체적 입장을 말하는 것이다. '천도귀약'은 '태일의 정신'이며 '물의 운행 기준'이다. 물이 만물을 돕는 기준은 '천도귀약'이다. '천도귀약'의 정신에 따라 운행되는 물의 존재방식 덕분에 만물의 생성소멸이 자연스럽게 이뤄지며 이 세계에서 생명의 영속성이 구현되고 있다고 생각한다. '천도귀약'은 자연만물이 공존할 수 있는 최고의 공생법칙이다. 즉 유약함을 돕는 것이 이 세계에서 타자와 더불어 공존할 수 있는 최선의 방법이라는 것이다.

『태일생수』에서 도움[輔]은 의외로 매우 단순한 법칙으로 수행된다. "한번은 비우고 한번은 채우는[一缺一盈]" 이 단순한 동작이 반복된 결과 천도귀약의 정신이 구현

63) 『太一生水』: 天不足於西北, 其下高以强. 地不足於東南, 其上■■■. 不足於上者, 有餘於下 不足於下者, 有餘於上.
64) 王博, 같은 책, p.226 참조.
65) 王博, 같은 책, p.209.
66) 『太一生水』: 以道從事者, 必托其名, 故事成而身長。聖人之從事也, 亦托其名, 故功成而身不傷.

된다. ‘일결일영’은 부족하면 채워주고 여유로우면 덜어내는 동사적 규칙이다.[67] 『태일생수』에서 ‘일결일영’은 사물과 사물 사이에 내재하는 보편적이며 필연적인 규칙이다. 물은 ‘일결일영’이라는 자연규칙에 따라 운행함으로써 연약하고 부족한 것은 도와주고 굳세고 강건하고 남는 것은 덜어낸다. 물은 채우고 비우는 이 단순하고 간단한 방식으로 우주생성에 기여하고 생명세계의 조화와 균형유지에 이바지 하고 있는 것이다. 물론 여기서 유약함과 강건함은 물질적인 의미가 아니고 형이상학적 의미이다. 우주생성이라는 거대한 작업방식이 이처럼 단순하고 간단한 동작으로 이뤄진다는 사실은 매우 경이롭기까지 하다. 『태일생수』 이 간단하고 단순한 동작과 법칙이 자연만물이 존재하고 작동하는 방식이라고 말해주고 있다. 다시 말해서 ‘일결일영’은 자연세계의 운행규율이고, 만물에게는 생명활동의 근간이자 존재법칙인 것이다.

Ⅴ. 나가며

물은 태일에서 나왔고 우주생성의 가장 근원적인 물질이다. 탈레스에 따르면 물은 다자들의 행동이나 변화의 원칙을 내포하는 공통요소이다. 『태일생수』는 엘리아데가 증언하는 대부분의 종교전통에서 바라보는 물에 관한 관점과 탈레스의 견해와 맥을 같이할 뿐만 아니라 이들의 주장을 뒷받침하는 우주론을 제시하고 있다. 『태일생수』에서 우주생성의 기본원리는 ‘도움[輔]’이다. 천지만물이 모두 타자의 도움을 받아 생성되었다는 사실은 만물이 서로 도우며 살아야 한다는 것을 말해준다. 『태일생수』는 관계적 맥락 속에 놓여 있는 모든 개별자들이 서로 돕고 의지하며 살아갈 수 밖에 없는 구조임을 말해준다. 『태일생수』의 우주론에 나타난 물과 생명의 관계방식에서 볼 때 그 방식은 일결일영이라는 간단한 법칙이고, 그 정신적 기준은 천도귀약이다. 우리가 『태일생수』에서 연역해낼 수 있는 생명의 존재법칙은 크게 세 가지이다. 첫째 상보 원칙에 따라 서로 돕는 것이며, 둘째 천도귀약의 정신에 따라 자기해체로 유연성을 기르는 것이고, 셋째 일결일영의 원리에 따라 채움과 비움의 균형을 이루는 간소한 삶을 사는 것이다.

67) 왕박에 따르면 ‘일결일영’에서 “결영(缺盈)은 천도귀약의 주제를 구현하는 것이다.” ““결(缺)”은 “부족(不足)”을 가리키고, “영(盈)”은 “여유(餘裕)”를 가리키는 말이다.” 王博, 같은 책, p.225.

<참고문헌>

『周易』
『太一生水』
『禮記』
『道德經』
李時珍, 『本草綱目』
焦竑弱侯 輯, 李賢周 譯,『老子翼』(서울: 두레, 2000)
Mircea Eliade・이은봉 옮김, 『종교형태론(Patterns in Comparative Religion)』(서울: 한길사, 1996).
Samuel Enoch Stumpf, A History of Philosophy(MeGraw-Hill, Inc.1975) 제2판. 이광래 옮김, 『서양철학사』(서울: 종로서적, 1991).
Sterling Power Lamprecht, Our Philosophical Traditions(1955), 金泰吉・尹明老・崔明官 옮김, 『서양철학사』(서울: 을유문화사, 1996).
김경수, 『출토문헌을 통해서 본 중국 고대 사상; 마왕퇴 한묘 백서와 곽점 초묘 죽간을 중심으로』(서울: 심산, 2008).
乔清举, 「새로운 생명관과 물과 하천의 자연생명」, 『생명연구 15집』(서강대학교 생명문화연구소, 2010).
박봉주, 「戰國時代 楚地域의 宇宙自然觀에 대한 一考察」, 『역사문화연구』 제21집(서울: 외대 역사문화연구소, 2004).
박혜순, 『도가적 관점에서 본 물에 관한 생태 철학적 연구』(서울: 서강대학교 대학원 박사학위 논문, 2011).
정병석, 「太極 개념 형성의 淵源的 배경과 해석 - 太極 개념의 原生的 의미와 해석을 중심으로-」, 『철학』(한국철학회, 2006).
정세근, 「곽점 초간본 『노자』(老子) 와 『태일생수』(太一生水) 의 철학과 그 분파」, 『철학연구』(철학연구회, vol 58, 2002).
이덕환, [이덕환의 과학세상](240) 달 탐사의 의미(디지털타임스, 2009.11.26.)
진래 지음, 진성수・고재석 옮김, 『중국고대사상문화의 세계』(서울: 성균관대학교 출판부, 2008).
王博 著, 『簡帛思想文獻論集』(台灣古籍, 2001).
許抗生,「初讀<太一生水>」, 『道家文化研究』 第17輯(郭店楚簡專號), 三聯書店, 1999.
方素真, 「太一生水與 《周易參同契》的關係」, 『成大宗教與文化學報』 第二期 (臺灣: 國立成功大學, 2002).
莊萬壽, 「太一與水之思想探究-《太一生水》 楚簡之初探」, 『哲學與文化』, 六卷第五期(臺灣, 1999).
李學勤, 「太一生水的數術解釋」, 『道家文化研究17』.
陳鼓應, 「《太一生水》 與 《性自命出》 發微」, 陳鼓應主編, 『道家文化研究』: 郭店楚簡專號 第17輯(北京：生活·讀書·新知三聯書店, 1999).

李零, 「讀郭店楚簡《太一生水》」 『道家文化研究』第十七輯, 頁329.
艾蘭(Sarah Allan), 「太一・水・郭店〈老子〉」, 『郭店楚簡國際學術研討會論文集』, 2000.
龐朴, 「『太一藏於』說」, 『東方文化』, 郭店簡與儒學研究』(『中國哲學』 第21輯), 1999. Wen Xing, “Early Daoist Thought in Excavated Bamboo Slips”, Editors Xiaogan Liu, *Dao Companions to Chinese Philosophy*, Springer Dordrecht Heidelberg New York London.

2016.11.19. 제1회 연합학술대회 발표문

신명으로 본 인성교육

-디지털 시대에 대한 문명비판적 고찰-

김 종엽(강릉원주대・(사)신명문화연구원)

| 목 차 |

1. 산은 산이 아니며, 물은 물이 아니다
2. 알파고의 교훈
3. 산은 산이고, 물은 물이다
4. 신명으로 본 인성교육

1. 산은 산이 아니며, 물은 물이 아니다

인간 이성의 가장 큰 능력은 환원에 있다. 무릇 산은 산이요, 물은 물이다.(山是山, 水是水) 자연은 자연일 뿐 비자연일 수 없다는 의미이다. 수학적 의미에서 본다면 이는 동일률에 해당하기에 굳이 반박할 이유는 없다. 하지만 이성에게 이러한 무규정적 상태는 스캔들(醜聞)에 불과하다. 자연으로부터 분리된 호모 사피엔스의 역사는 곧 부정의 역사이다. 학문의 역사도 그러하다. 학문의 역사에서 산은 산이 아니어야 하며, 물은 물이어서는 안 된다.(山不是山, 水不是水)

조작과 변형은 환원의 기본적 형태이다. 인간은 산을 변형시켜 유용함을 얻었고, 물을 다스리는 법을 알면서 문명으로 향하는 전환점을 만들었다. 철학의 역사도 크게 다르지 않다. 그 환원의 양상이 회전목마처럼 '본질'(道)을 중심을 회전했다는 점이 특이할 뿐이다. 만물의 변화무쌍함을 뒤로하고 일점(一點)으로 돌아가야만 한다는 생각이 주류를 이루었기에 서양철학의 좌우명을 '본질로의 환원'이라고 통칭해도 크게 틀리지 않을 것이다.

학문의 역사만이 그러할까? 일상에서의 경향은 더욱 현저하다. 현대 자본주의 사회는 이성의 환원적 속성이 모든 분야에서 극대화된 사회이다. 특히 사용가치로의 환원이 눈에 띈다. 존재자의 다름을 가격으로 단일화 하여 효용성의 극대화를 추구하고

있는 것이다. 극단적 환원이 수습할 수 없는 대형사고로 이어질지도 모른다는 우려가 인간 존엄성이라는 제어장치를 법적 규범으로 남기고 있을 뿐, 현대인은 가격의 세계가 만들어내는 화려한 공연에 취해 영혼이 없는 좀비처럼 문명의 통제에 길들여져 있다. 우리는 그 대가로 무엇을 희생한 것일까?

각양각색의 대립과 갈등이 그 일차적 폐해일 것이다. 주체와 객체의 대립, 물질과 정신의 분리, 자연으로부터 인간의 고립 등은 그 어느 때보다 인간의 정신적 삶을 빈곤하게 만들고 있다. 자연으로부터의 분리와 환원의 역사가 불안을 이기려는 인간의 실존적 조건임에는 틀림없지만, 분리로 인한 내면의 상처가 멍에처럼 목줄을 누르는 날이 많아진 탓이다. 환원의 마지막 종착역은 과연 어디일까?

2. 알파고의 교훈

시대를 가늠할 수 있는 시금석은 많다. 그 가운데 디지털의 속성은 당연 우리 시대의 특징적 양상이다. 우리가 사는 세상에는 디지털이 선사하는 온갖 종류의 숫자가 삶의 질을 결정하는 코드로 기능하고 있다. 실증학문은 통계라는 이름의 무기를 자유자재로 휘두르며 사유를 가두는 감옥의 파수꾼으로 군림한지 오래이다. 각종 학문적 보고서에서 종교적 통찰에 이르기까지 통계의 유혹은 분석과 판단의 가장 과학적인 도구로 자신을 과시하고 있다. 디지털의 시대적 흐름을 반영한 정신은 단순히 숫자의 공학에 그치지 않는다.

디지털 시대의 진정한 비밀은 이진법 코드로 구성된 일련의 분절화에 있다. 환원에도 단계적 변화가 존재한다면, 디지털의 시대는 가히 질적 혁명에 비견된다. 연속성을 특징으로 하는 자연적인 것이 0과 1의 기호로 환원되어 변형되기 때문에 전과 후의 존재형태는 근본적으로 다를 수밖에 없다. 자연의 소박함에 담긴 멋과 여유는 디지털의 편리함과 화려함에 밀려 그저 향수나 불러일으키는 아날로그적 구시대의 유물로 전락해버린 느낌이다. 환원의 극단적 단순화를 불러온 디지털의 시대는 ‘생각대로’를 진화의 동력으로 삼고 있는 현대인에게 뿌리칠 수 없는 유혹이다. 있는 그대로 존재하는 이질적인 것을 단시간 내에 동질적인 것으로 변형시켜, 그것을 다시 병렬적으로 재배치함으로써 그들 사이의 자유로운 왕래가 가능해진 것이다. 이는 인간의 한계라고 여겨졌던 시공간의 장벽을 넘어 모든 존재의 자유로운 만남과 상호작용을 구축함으로써 새로운 가치와 질서를 창조하게 된다. 그동안 불가능하다고 여겨졌던 모든 것들이 임박한 현실이 될 수 있는 기술적 조건이 갖춰진 것이다. 그런데 도대체 무엇이 문제란 말인가?

분석의 목적은 진화의 방향을 문제 삼으려는 의도가 아니다. 디지털 시대에 담겨진 정치경제학적 의미에 현미경을 들이대려는 것이다. 최근 세간의 이목을 집중시킨 구글 딥마인드 알파고 사건은 좋은 분석사례이다. 알파고의 등장은 인공지능(AI)의 시대가 단순히 상상의 세계가 아니라 임박한 현실임을 인정하도록 해 주었다. 컴퓨터의

분석능력과 인간 직관력의 대결만으로도 매스 미디어의 좋은 먹잇감이 되었던 이 사건은 우리에게 어떠한 인간적 메시지를 던져준 것일까?

불필요한 세간의 오해는 늘 분석의 방해요소가 된다. 인공지능이 발달할수록 기계와 다름을 증명하는 불가침의 영역인 인간만의 고유한 '직관의 무대'를 연출해야 한다는 희망의 논리나 AI가 인간의 미래를 위협할지도 모른다는 대립의 전략은 매스 미디어의 이윤창출욕구가 만들어낸 의도된 착각일 뿐이다. 지금은 보다 냉철한 판단이 중요하다. 우리는 알파고를 통해 무엇을 얻고, 그 대가로 무엇을 내준 것일까? 최소한 세 가지 관점에서 분석이 가능하다.

첫째, 알파고가 인간의 환원능력을 극대화시킨 디지털 기술의 첨단이라는 사실은 분명해 보인다. 알파고는 호모 사피엔스를 위협할 수 있는 외부의 존재가 아니라 인간 진화의 한 조각이자 '인간적인 너무나 인간적인' 인간의 내면인 셈이다. 우주의 원소보다 더 많은 경우의 수를 가지고 있다는 반상(盤上)위에서 바둑돌의 길을 분석하는 능력은 산을 있는 그대로의 산으로 보지 않고 활용가치를 위한 변형의 가능성을 고민했던 인간 이성의 역작(力作)에 해당한다. 생노병사(生老病死)와 희로애락(喜怒哀樂)으로 촘촘히 짜인 옷을 입고 예측 불가능한 시간 위에 앉아 불안과 동행하는 인간에 비해, 알파고는 실존적 한계를 뛰어넘어 모든 가능성을 분석하여 최적의 수를 찾아내는데 무한대의 능력을 발휘할 수 있는 것이다. 디지털 기술이 이성적 분절화의 정점인 이유가 바로 여기에 있다.

둘째, 축적된 가능성 - 경험적 데이터 -을 가치 평가하는데 있어서도 알파고는 실존적 조건과 무관한 인간 이성의 적자(嫡子)라고 볼 수 있다. 대상을 봄(觀)에 있어서 다양한 해석의 가능성이 열려 있다는 사실은 이성적 판단의 첫 번째 단추이다. 가치적 판단이 그 뒤를 잇는다. 두 갈림길에서 고민했던 어느 시인처럼 이성은 끊임없이 가능성 사이에서 등급을 부여한다. 인간에겐 오로지 하나의 가능성만이 현실화될 수 있는 자격을 부여받기 때문이다. 삶의 복잡성에 비례한 데이터의 폭발적 증가는 빅 데이터(Big data)의 출현을 자연스러운 과정으로 만든다. 대량의 비정형 데이터가 축적되면서 이로부터 가치를 추출하고 최적화된 결과를 분석할 필요성이 제기되기 때문이다.

빅 데이터가 인간에 의해 활용되는 도구적 기술이라면, 알파고는 인간의 이성보다 더 정확하고 신속하게 정보를 분석하고 결과를 산출하는 자율적 존재이다. 그 과정이 가치판단을 통한 서열화에 있다는 사실은 자명해 보인다. 알파고가 우리의 탄성을 자아내는 이유는 가능성의 등급을 매기는데 최대의 효율성을 발휘하기 때문이다.

오늘날 효율성은 가장 반박하기 어려운 근거가 되었다. 종종 선과 악, 좋음과 나쁨의 척도가 되기도 한다. 이는 어느 정도 예견된 수순이다. 수학을 다룰 줄 아는 호모 사피엔스에게 미래의 예측가능성을 높이는 가장 손쉬운 방법이 이른바 가치에 순위를 매기는 일이기 때문이다. 인과법칙의 발견은 수(數)를 통한 효율성에 날개를 달아준

다. 현실화될 수 있는 경우의 수에 가치등급을 매기고 원인과 결과를 활용한 법칙을 의식적으로 활용하는 법을 터득하면서 인간의 욕망은 삶의 모든 관계맺음을 앎의 영역으로 확장한다. 행여 무지(無知)의 틈이라도 생길라치면 물이 스며들고 그 물이 얼음이 되어 단단한 인식의 바위가 갈라지기 전에 이성은 성급히 학(學)의 이름으로 부정적 판단에 동참한다. 인식을 넘어서는 것이 허령(虛靈)함이 열릴 수 있는 지평이라는 사실은 애써 외면될 뿐이다.

셋째, 불나방의 열정으로 최적의 수를 구하려는 이성의 노력은 알파고를 통해 결실을 맺는다. 숱한 가능성 가운데 오로지 하나의 경우만이 현실화될 수 있는 자격을 얻는다. 다른 가능성은 최선이라는 이름 앞에서 무화(無化)되는 운명을 맞는다. 이성의 마지막 환원이 완성되는 순간이다. 환원은 새로운 탄생을 의미한다. 이제 산은 더 이상 산이 아니다. 그 자리에 일정한 역할이 들어서며 그 중에서도 지표면을 안정시키는 역할이 최선으로 주어진다. 물도 역시 더 이상 물이 될 수 없다. 물은 효능 및 기능으로 분해되어 생명의 증식에 없어서는 안 되는 필수 물질로 인식된다. 환원의 마지막 단추를 꿰면서 인간은 자신이 구현할 수 있는 삶의 방식 가운데 가장 효율화된 경우의 수를 현실화 한 것이다.

환원을 통해 인간은 분명 많은 것을 얻었을 것이다. 하지만 그 대가로 지불한 것을 성찰하는데 있어서 우리는 무척이나 인색한 편이다. 알파고의 등장은 화려함 속 씁쓸한 뒷모습으로 우리에게 명암을 던지고 있다. 디지털이 구현한 욕망의 신세계와 그 세계를 지배하는 질서에 갇혀 생기(生氣)와 도(道)를 잃어버린 군상의 모습이 그것이다. 알파고가 열어놓은 새로운 시대에 우리가 왜 열광하는지부터 다시 검토해 보자.

앞서 언급한 바와 같이 알파고의 세계는 예측가능성을 높이기 위해 최대의 정신력을 발휘했던 인간 이성의 결정체이다. 최대치의 경험축적과 가치판단을 통한 큐레이션, 그 가운데 최적의 수를 산출할 줄 아는 알파고의 세계는 인간에게는 자연으로부터 분리되기 이전 고향과도 같은 마음의 보금자리이다. 우리는 그 자리를 시스템이라고 부른다. 생존을 위한 물리적 능력이 턱없이 빈약한 인간에게 특정 질서로 움직이는 인위적 시스템은 안전을 보장해주는 집과도 같다.

시스템이 인간의 자유와 상충할 것이라는 상식은 현실적으로 논박된 지 오래이다. 서양의 근대철학은 인간적 자유의 최고봉에 법의 정신을 세워 체계화시키고 있다. 생활세계는 한발 더 나아간다. 적극적 자유란 스스로 만든 규범과 질서에 야생적 삶을 순응시키는 것으로 정의되고 있다. 시스템은 자율성(autonomy)이라는 이름으로 정당화되고 질서와 규범은 미덕이 되어 인간을 격조 있는 종(種)으로 올려놓는다. 종종 우연한 버그가 시스템을 위험에 빠트리기도 하겠지만, 지속적으로 오류를 수정하여 한층 강화된 체계를 만들어가는 자기보완적 방식은 시스템의 기본 속성이다.

대인 간 혹은 사물 간 의사소통체계의 급격한 변화는 자기보완적 시스템의 한 유형이다. 가능한 돌발사태를 배제하고 시간을 완벽하게 통제하기 위해 인간은 자신의 생존방식을 최대치로 끌어올린다. 서로 다른 표현방식을 단일화시키고 인간과 인간은 서

로 자유롭게 소통해야 한다.(SNS) 원활한 의사소통은 사실상 '있음의 방식'에서 제외된 사물과 사물 간의 소통에도 유효해야만 한다.(IoT) 인간과 인간, 사물과 사물 간 모든 의사소통의 수단을 단일한 언어로 환원할 수 있는 디지털의 시대가 더욱 가속화될 전망인 이유가 바로 여기에 있다.

자신의 불완전한 결정을 인공지능(AI)에게 맡기고 주저와 장애물이 없는 유유자적을 꿈꿀 수 있는 인간에게 일원화된 시스템은 최선으로 보인다. 결정의 결과에 긴장할 일도 없고 의견 충돌로 인한 갈등으로 피로지수와 위험지수를 높일 이유도 없다. 애당초 삶이 그대를 속여 슬퍼하거나 노여워할 일을 만들지 않으면 될 일이다.

3. 산은 산이고, 물은 물이다

어떤 측면에서 환원은 인간적인 너무나 인간적인 길(道)임에는 틀림없다. 자연의 한 조각으로 살아남기 위해 호모 사피엔스가 취할 수 있는 최선의 길이었기 때문이다. 그럼에도 그것이 전부라고 말할 수는 없을 것이다. 또 다른 길의 가능성을 우리는 장자의 글을 통해서 읽는다. 장자는 당시 길에 관한 한 지배적 패러다임이었던 유가(儒家)의 내성외왕(內聖外王)의 길을 대신하여 내신외명(內神外明)의 도, 즉 소요제물(逍遙齊物)의 도를 말한다.

> 天下之治方術者多矣, 皆以其有爲, 不可加矣. 古之所謂道術者, 果惡乎在? 曰. 无乎不在. 曰. 神何由降, 明何由出? 聖有所生, 王有所成, 皆原於一.
>
> "천하에 방술(方術)을 연구하는 자는 많으며, 모두들 자기가 배운 것에 더할 것이 없다고 여긴다. 옛날의 이른바 도술이란 것이 과연 어디에 있는가? 답하기를 '없는 곳이 없다.' 신(神)은 어디에서 내려가는가? 명(明)은 어디에서 나오는가? 성(聖)은 생겨나는 바가 있고, 왕(王)은 이루어내는 바가 있으니, 모두가 하나에 근원을 둔다."

장자는 하나의 근원에 대해서 말하고 있다. 그러나 그가 생각하는 신명(神明)의 길(道)은 일치나 동일화, 혹은 환원을 의미하는 것은 아니다. 무호부재(无乎不在)는 장자가 즐겨 사용하는 논리다. '없는 곳이 없다'라는 직관은 보편성과 개별적 고유성을 동시에 전제로 한다. 모든 것이 한 길에 이르지만, 그 길에 이르는 있음의 방식이 어찌 하나뿐이겠는가? 산은 우리에게 다양한 모습을 보여준다. 누군가는 산을 통해 천하의 비경(秘境)을 만나고 누군가는 무정한 모습만을 떠올릴 것이다. 장엄하다가도 매몰차고, 고향처럼 포근하다가도 비정하다하여 산을 산이 아니라고 말할 근거는 없다. 이는 물체와 같이 일정한 체적을 지니고 있지만 온도에 따라 수축되고 팽창되는 물의 천변만화(千變萬化)도 단지 물일뿐인 것과 동일한 이치이다.

자연에 대한 장자의 성찰과 그 이해방식은 단지 도가(道家)학파에만 적용되는 것이 아닐진대, 오늘날 디지털 시대의 도래에 빗대어 생각해 보는 것도 의미 있는 일이 될 것이다. 디지털의 시대는 인간에게 가장 완벽한 형태의 시스템을 제공하게 될 것이다. 규범과 질서가 내면화 되고 양심으로 굳어지게 되면 오디세이가 꿈에 그리던 고향 이타카로 돌아오기까지 견뎠던 험난한 여정은 필연적 과정으로 묻혀버린다. 인류의 오랜 염원이었던 이상국가는 디지털이 만들어놓은 시스템의 옷을 입고 유토피아로 새롭게 재탄생한다.

그런데 유토피아에서는 과연 사회적 갈등이 전혀 없는 것일까? ‘살아있음’이 전적으로 다름을 전제로 한 것이라면, 오늘날 우리가 겪는 이념대립, 지역갈등, 종교적 불협화음, 정치적 충돌, 개인 간 가치관의 차이 등은 새로운 시스템 내에서도 여전히 사회적 현상으로 부각되어 학문의 대상이 될 것이다. 문제는 갈등을 해결하는 방식에 달려있다. 디지털의 유토피아는 사회적 갈등에 어떻게 대처할 수 있을까?

앞서 우리는 시스템을 움직이는 동력에 대해 언급하였다. 자율적 패러다임은 가치등급을 통한 최선의 경우의 수를 현실화한다. 그 과정이 일정한 규칙과 원칙으로 움직인다는 점에서 우리는 이것을 동질화 과정이라고 부른다. 시스템의 형성과 고착과정은 모든 것을 동질화 시키는 과정이다. 그럴 수밖에 없다. 해석과 가치평가는 일정한 기준을 통해서만 이뤄질 수 있기 때문이다. 디지털은 모든 것을 숫자로 해석한다. 0과 1로 해석될 수 없는 것은 인식의 연관체계에 포섭될 수 없다. 모든 것은 인식의 형태로 뒤바뀌어야 한다. 근대를 열어젖힌 아는 것이 힘이라는 슬로건은 과학발전의 원동력이기에 앞서 무지(無知)앞에 좌불안석(坐不安席) 불안했던 인간의 강박관념을 근원적으로 표현하고 있다. 동질화는 인식과정과 정확하게 일치한다.

문제는 이러한 동질화가 오히려 인류역사에서 폭력의 근원이었다는 사실에 있다. 온갖 종류의 중심주의가 문자 그대로 망령이 되어 세계의 영원한 수호자가 되겠다는 비극적 신념은 어제 오늘의 일이 아니다. 팍스 로마나(Pax Romana), 팍스 아메리카나(Pax Americana), 팍스 시니카(Pax Sinica) 등 정치적 중심주의에서 문화적 중심주의에 이르기까지, 민족 중심주의에서 인간 중심주의와 같은 생물학적 우월주의에 이르기까지 자신을 중심으로 세계를 회전시키려는 독단은 사실상 인류자신을 위협하는 유일한 요소였다.

물론 동질화의 과정은 필연적이었을 것이다. 자연적 야생성으로 비롯된 자기보존적 갈등을 제어하고 공동의 목적(공익)을 추구하면서 사회적 정의를 실현하기 위해서는 단일한 기준이 필요했기 때문이다. 그러나 그 길이 살아있음의 다름을 무력화하는 방향으로 진행될 때 우리에겐 성찰의 시간이 필요하다. 김백현 교수는 동곽자와 장자의 대화를 통해 그 다름의 길이 내신외명(內神外明)의 도술(道術)에서 찾아야 한다고 조언한다.

“東郭子問於莊子曰:‘所謂道,惡乎在?’莊子曰:‘無所不在’東郭子曰:‘其而後可.’莊子曰:‘在螻蟻.’曰:‘何其下邪?’曰:在稊稗.’曰:‘何其愈下邪?’曰:在瓦甓.’曰:‘何其愈

甚邪?'曰:'在屎溺.'"(知北遊篇)

"동곽자가 장자에게 물었다. '소위 도라는 것이 어디에 있습니까?'
장자가 대답했다. '없는 곳이 없다."
동곽자가 물었다. '조금 구체적일 수 있을까요.'
장자가 대답했다. '땅강아지와 개미에 있다.'
동곽자기가 물었다. '어찌 그렇게 하찮은 곳에 있습니까?'
장자가 대답했다. '돌피에 있다.'
동곽자가 물었다. '어찌 그렇게 더욱 하찮은 곳에 있습니까?'
장자가 대답했다. '기와와 벽돌에 있다.'
동곽자가 물었다. '어찌 그렇게 더욱 심합니까?'
장자가 대답했다. '똥 오줌에 있다'"(지북유편)

삶의 길(道)에는 차별이 없다. 그것이 비록 미물이라 할지언정 자연이 선물한 자리를 차지하고 있는 동안 그 시공간에는 길이 내재되어 있다. 그 상이한 길을 인정하는 것이 신명의 출발이어야 한다. 신명의 길은 통속적 의미의 화합과는 구별되어야 한다. 흔히 생각이 다르고 살아가는 방식이 다른 타자의 존재를 인정하고 받아들이며 소통하는 노력을 화합의 과정이라고 말한다. 다양성의 인정은 인구에 회자된 지 오래이다. 그럼에도 소통과 인정의 의미가 충분히 실현되고 있다고 보기는 어렵다. 오히려 우리는 자신의 생각을 공유하도록 설득하고, 동일한 목적으로 함께 뭉치며, 공동의 이해관계를 위해 노력하는 과정에서 이해와 인정을 말하는 것은 아닐까?

일차적으로 김백현 교수는 분열과 갈등의 근원으로 외물(外物)과 대립하는 인식주체를 비판한다. 고립된 자아는 보고 싶은 것만 보고, 듣고 싶은 것만 듣는 소아(小我)의 마음이다. 진위를 가리고 시비를 따지는 외물에 얽매인 마음은 필히 죽음에 이르는 근사지심(近死之心)이라는 것이다. 반면 신명의 마음은 자연적 다름에 맞춰져 있다. 자연적 다름 그 자체가 어떻게 화합에 이를 수 있다는 말인가? 확실히 화합은 일정한 행위이기에 다름이라는 있음의 방식으로부터 논리적으로 귀결될 수는 없다. 우리는 여기서 신명사상이 지닌 무심(無心)의 논리에 주목해야만 한다.

4. 신명으로 본 인성교육

주관적이고 독단적인 삶의 태도는 추상적 사유에 빠져 자신의 존재감을 확인하지 못할 경우 쉽게 반사회적 성향으로 돌아선다. 개인이 그 무엇과도 바꿀 수 없는 비가역적 시간으로 살아간다는 사실은 배려와 인정을 전제로 하고 있다. 이로부터 우리는 인성의 의미를 이해하게 된다. 인성이란 인간만의 고유한 특징으로 이성을 지닌 고유한 개체로서 함께 살아가려는 개인의 인격을 지시하는 것이다. 도가적 마인드는 이러

한 현대적 의미의 인성적 동행을 어떠한 방식으로 재구성할 수 있을까?

“若一志,無聽之以耳而聽之以心,無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. …. 瞻彼闋者,虛室生白,吉祥止止.夫且不止,是之謂坐馳.夫徇耳目內通,而外於心知,鬼神將來舍,而況人乎?”(人間世篇)

“심지(心志)를 전일(專一)하게 하라. 귀로 듣지 말고 마음으로 들어라. 마음으로 듣지 말고 기(氣)로 들어라. 귀는 듣는 데서 멈출 뿐이며, 마음은 개념화하는 데서 멈출 뿐이다. 기(氣)라고 하는 것은 허령(虛靈)하여서 외물(外物)을 받아들인다. 오직 도(道)는 허령(虛靈)한 데서 이른다. 허령(虛靈)한 것이 심재(心齋)다. ..... 저 텅 빈 곳을 보라. 허령한 마음에서 지혜의 광명이 생기니, 길상이 머무른다. 그래도 머무르지 않는다면 이것을 (몸은) 앉아서 (마음은) 달린다는 좌치(坐馳)라고 말한다. 이목(耳目) 감관을 안으로 통하게 하고 심지(心知)를 없애면 귀신도 와서 머무를 것인데 하물며 사람에 서랴!”

여기에는 인간인식의 세 차원이 등장한다. 이목(耳目)이라는 감각적 층차와, 심지(心知)라는 사유(思惟)적 층차 그리고 허령(虛靈)한 기(氣)의 예지적(叡智的) 층차가 그것이다. 김백현 교수는 이목(耳目)과 심지(心知)를 넘어선 주객합일의 허령한 기(氣)의 층차에서 신명(神明)의 영역을 확인한다. 신명은 신령스럽고 이치에 밝다는 의미로 예지력(叡智力)을 함의하고 있다.

허령(虛靈)한 기(氣)가 인식적 측면에서의 신명(神明)이라면, 예술적 측면에서의 신명(神明)을 김백현 교수는 포정해우(庖丁解牛)의 고사(故事)에서 찾는다.

“臣之所好者道也,進乎技矣.始臣之解牛之時,所見无非全牛者.三年之後,未嘗見全牛也.方今之時,臣以神遇而不以目視,官知止而神欲行.”(養生主篇)

“제가 즐기는 것은 도(道)이며, 이미 기술을 넘어 섰습니다. 제가 처음 소를 잡을 때에 보이는 것이라고는 소 아닌 것이 없었습니다. 삼년이 지난 뒤에는 소가 통째로 보이지는 않았습니다. 지금은 신(神)으로 만나지 눈으로 보지 않고, 감각기관과 심지(心知)활동을 멈추고 신(神)이 하고자 하는 대로 행합니다.”

포정의 소를 잡는 기예는 앞서 언급한 심재(心齋) 이야기의 세 층차와 정확하게 일치한다. 김백현 교수는 말하기를,

“감각기관과 심지(心知) 활동을 멈추고 정현(呈現)하는 허령(虛靈)한 기(氣)의 경지와 같은 의미의 신(神)은 이른바 주객합일(主客合一), 물아쌍망(物我

雙亡), 천인합일(天人合一)의 상태라고 할 수 있다. 또한 눈으로 보지 않고 신(神)으로 만난다는 '신우(神遇)'와 신(神)이 하고자 하는 대로 행한다는 '신욕행(神欲行)'은 신명(神明)의 도(道)가 펼치는 자연스럽게 저절로 그렇게 한다는 경지를 말한 것이며, 출신입화(出神入化)하는 경지를 나타낸 것이라고 할 수 있다. 여기에는 너는 너이며, 나는 나라는 서로간의 구별이 없이 단지 우리만 있을 뿐이다. 그리고 어떠한 인위조작도 없으며, 마치 혼돈스러운 것 같으나 질서가 즉 무질서의 질서가 있다. 이것은 〈장자(莊子)〉가 말하는 소요제물(逍遙齊物)의 도(道)를 다른 방법으로 말한 것으로 곧 내신외명(內神外明)의 도(道)를 말한다고 할 수 있다."

'자연스럽게 저절로 그렇게 한다'는 표현은 장자가 말하는 소요제물(逍遙齊物)의 道이자 내신외명(內神外明)의 道이다. 하지만 말처럼 이해가 쉽지는 않다. '저절로'라는 無爲와 '한다'는 有爲가 역설적으로 병렬되고 있기 때문이다. 이성적 인식은 수학적 동일률이나 혹은 인과법칙을 통해 형성되는 위학(爲學) 일반이기 때문에 모순을 논리적으로 정당화하기 힘들다. 여기서는 직관이 필요하다. 이해를 돕기 위해 '억지로 하는 것이 없기에 되지 않는 것이 없다(無爲而無不爲)'를 두 측면으로 나누어 생각해 보자.

일차적으로 '억지로 하는 것이 없다'는 無爲의 표현은 有爲의 대표적 형태인 목적론적 세계관의 위험성을 경고하고 있는 듯 보인다. 아리스토텔레스는 자연 일반에 일정한 목적을 부여함으로써 서양 철학사를 지배한 주류적 패러다임을 구축한다. 인간 행위만이 아니라 무생물조차도 자연적 목적에 의해 존재의 근거를 부여받는다는 것이다. 특히 인간의 행위는 그 특성상 목표 지향적 또는 목적을 추구하는 행위이며 그 종착역에 '선'이 자리하고 있다고 주장한다. 최고선의 내재화는 온갖 역경과 시련을 이겨내고 고향 이타카로 돌아가는 오디세이의 여정에 비견되며 오랫동안 서양의 정신사를 지배하게 된다.

그러나 목적론적 세계관이 상당부분 이기적 문명을 정당화하고 유지시키는 이데올로기로 기능했다는 점은 주지의 사실이다. 전형적인 사례가 긍정의 이데올로기이다. '주어져 있음'에 대한 무한한 긍정이 문제될 일은 없다. 하지만 현대문명이 긍정적 삶을 권장하며 개인의 행복을 기원하고 있다고 주장하는 사람이 있다면, 그는 매우 순진한 사람이거나 악덕 기업가 가운데 하나일 공산이 크다. 후자라면 논할 가치가 없고, 전자라면 반드시 삶이 그대를 속여 슬퍼하거나 노여워하게 될 것이다. 그때서야 비로소 그는 목적을 향해 나아가는 긍정의 논리가 물질적 이익과 부, 소비와 이윤추구를 안정적으로 내면화하려는 문명의 전략적 수단임을 깨닫게 된다.

긍정의 논리가 有爲의 대표적 형태라면, 오늘날 인성교육의 내용도 이 범주에서 크게 벗어나지 않는다. 2015년부터 시행된 인성교육진흥법에 따르면,

"인성교육이란 자신의 내면을 바르고 건전하게 가꾸고 타인 · 공동체 · 자연

과 더불어 살아가는 데 필요한 인간다운 성품과 역량을 기르는 것을 목적으로 하는 교육을 말한다. 핵심 가치 · 덕목이란 인성교육의 목표가 되는 것으로 예(禮), 효(孝), 정직, 책임, 존중, 배려, 소통, 협동 등의 마음가짐이나 사람됨과 관련되는 핵심적인 가치 또는 덕목을 말한다. 핵심 역량이란 핵심 가치 · 덕목을 적극적이고 능동적으로 실천 또는 실행하는 데 필요한 지식과 공감 · 소통하는 의사소통능력이나 갈등해결능력 등이 통합된 능력을 말한다.”

인성의 요소는 거론하는 것은 차치하고라도 인성을 갖추기 위해 핵심가치를 적극적이고 능동적으로 실천할 것을 권유하고 있다. 행여 부정의 논리라도 끼어들라치면, 문명의 처벌은 신들의 일에 간섭했다는 이유로 ‘하늘이 없는 공간, 측량할 길 없는 시간’과 싸우면서 영원히 바위를 밀어 올리는 시지프스의 저주을 능가할 만큼 냉혹할 것이다.

우리는 부정적 의식이 인성의 필수 요소라고 주장하는 것이 아니다. 그러나 인성의 본질적 내용이 능동적·적극적 有爲에 있다고 주장하는 것은 절반의 진실만을 담고 있다. 타인의 길(道)에 대한 공감은 실천적 능력이라기보다 마음의 날개와도 같다. 이 날개를 펴고 하늘 높이 날아올랐을 때 비로소 우리는 각자의 길을 하나의 풍경처럼 조망해 볼 수 있게 된다. 인격에 내재된 초월적 능력이 발휘되는 것이다.

“爲學日益, 爲道日損; 損之又損, 以至於無爲; 無爲而無不爲.”(노자 48章)

“배움을 익히는 길(爲學)은 날마다 더해가고, 도를 닦는 길(爲道)은 날마다 덜어낸다. 덜어내고 또 덜어내어서 인위조작이 없는 데에 이른다. 인위조작이 없으면서 되지 않는 것이 없다.”

이와 관련하여 김백현 교수는 허령(虛靈)의 도를 다시 한 번 강조한다.

“노자(老子)은 밖으로 향하여 날마다 보태어나가는 ‘위학(爲學)’ 공부의 한계를 깨우쳤다. 따라서 그는 ‘위학’ 공부의 한계를 넘어서기 위하여, 안으로 향하여 덜어내는 즉 비우고 고요히 하는 허정(虛靜)의 ‘위도(爲道)’ 공부를 제기했다. 이로부터 무위자연의 도를 체득했으니, 즉 자연스럽게 저절로 되어지는 허령(虛靈)의 도를 체득했다고 할 수 있다. 우리는 자연스럽게 저절로 되어지는 허령(虛靈)의 도덕주체와 자연스럽게 저절로 되어지는 허령(虛靈)의 인식주체 사이에 비로소 묘합(妙合)의 가능성이 있다고 생각한다. 왜냐하면 묘합의 가능성은 다른 곳에 있지 않고, 바로 자연스럽게 저절로 되어지는 허령(虛靈)의 도에 있다고 보기 때문이다. 우리는 자연스럽게 저절로 되어지는 허령(虛靈)의 도는 바로 내재성과 초월성을 지니고 있는 ‘신(神)’이 지니고 있다고 생각한다.”

허령(虛靈)의 도는 有爲적 차원에서 설명될 수 없다. 김백현 교수는 '자연스럽게 저절로 되어짐'이라는 無爲의 자연 행위적 성격을 규명한다. 자연적 無爲는 자신과 타인, 그리고 세계와의 만남의 도처에서 살아 움직인다. '인정'이란 같은 곳을 바라보며 같은 방향으로 걷고 있음을 확인하는 행위가 아니라 어떠한 길도 동일한 곳을 바라보며 동일한 방향으로 걸을 수 없다는 사실 앞에서 우리는 자신을 내려놓을 줄 알아야 한다. 그 내려놓음이 有爲의 범주가 아닌 無爲에 속하는 것이기에 '억지로 하는 것이 없기에 되지 않는 것이 없다(無爲而無不爲)'의 가능성을 짐작하게 되는 것이다. 동일한 맥락에서 우리는 소통의 의미를 말한다. 소통이란 나의 생각을 상대방에서 이해시키는 有爲적 행위가 아니다. 우리는 인문학 특강을 하며 소통의 자리를 만들었다고 자평한다. 강연자는 꿈과 희망을 이야기 한다. 그리고 그 방식을 공유하며 청중이 한껏 부풀어 오르기를 기대한다. 하지만 그것은 소통하는 장소가 아니다. 우리 모두는 누군가의 가르침을 받아 그렇게 살아가야할 존재들이 아니다. 진정한 인문학 특강은 우리 안에 있는 야생적인 것, 자연적인 것, 그 날 것들이 상상의 나래를 펴고 바깥으로 뻗어 나갈 수 있도록 길을 열어주는 과정일 것이다. 사실 아무것도 가르쳐 준 것이 없지만 모든 것이 가능한 무한한 지평인 것이다.

2016.11.19. 제1회 연합학술대회 발표문

노자는 옛날로 돌아가고자 하는가?

정 세근(충북대 철학과・한국도교문화학회・한국도가도교학회)

| 목 차 |

1. 오해들
2. 자연
3. 문명
4. 생명, 환경, 전통
5. 뜻으로서의 자연

1. 오해들

노자에 대한 오해가 많다. 노자는 우민(愚民) 사상을 주창했다든가, 무위도식(無爲徒食)을 설했다든가. 아니면 인격적으로 '남의 등 쳐먹는다', '엉큼하다', '소극적이거나 부정적이다'이라는 평가가 그것이다. 정말 그런가?

노자가 우민을 말한 것은 맞다. 그러나 그 우민은 모두가 바보가 되자는 점에서 남을 바보로 만들고 내가 남 위에 서겠다는 우민과는 차원이 다르다. 우민정책이란 지나치게 똑똑한 정치가들이 통치를 위해 사람들을 바보로 만들어보겠다는 것이지, 사람들이 바보가 되어야 비로소 세상이 좋아진다는 것이 아니다. 스님 가운데에서는 '바보 되기'를 내세우는 사람도 있는데, 그가 말하는 것처럼 바보가 되면 세상이 잘 돌아가고 자신도 행복해진다는 것이 노자의 본뜻이다. 다들 지혜를 다투고 그 지혜로 이득을 챙기려 하기 때문에 사회는 진흙탕이 되고 사람들은 그 속의 개처럼 싸움을 벌이게 된다. 총명함을 없애라는 것과 같다.[1] 바보는 이해관계에서 갑이 되지 못한다. 그런데 모두 을이라면 서로 도우며 살게 된다. 그것이 노자의 뜻이다. 아울러 '머리 쓰는 일은 멀리하고 몸부터 챙겨라'(弱其志, 强其骨)[2]는 노자의 권유는 건강제일의 주

1) 장자도 안회의 좌망(坐忘)에 대한 설명에서 볼 수 있듯이 똑똑함이 없어지는 것을 높게 본다. 『莊子』, 「大宗師」: 墮肢體, 黜聰明.
2) 『老子』, 제3장.

장에 가깝다. 노자에게 양생(養生)의 관념은 분명하지 않지만, 확실한 것은 양생 가운데에서도 양형(養形)의 단초는 출현한다는 것이다. 육체의 위대함, 그것에 대한 인정과, 욕심의 끝없음, 그것에 대한 포기를 노자는 바란다. 우리는 쉽사리 자기 몸뚱아리의 유혹이나 고통을 이기지 못한다. 언감생심(焉敢生心), 정신이 육체를 이긴다는 것은 빛 좋은 개살구다. 명철함과 냉엄함도 육체가 도와주어야 사로(思路)에서 헤매지 않는다. 아픈 몸을 데리고 철학을 한다는 것은 여간 어려운 일이 아니다.

무위도식은 무위라는 말을 노자가 좋아해서 생기는 단순한 오해 같지만, 의외로 노자를 이렇게 이해하는 사람은 적지 않다. 단순히 현대인들의 오해를 말하지 않더라도, 우리는 노자에 대한 성리학자들의 해석이 대체로 이렇다는 것을 지적할 수밖에 없다. 도가와 불가에 대한 비판을 사명으로 갖고 있는 그들에게 좋은 말을 기대할 수는 없어도 적어도 오해는 없어야 할 테지만 많은 성리학자들에게는 노자의 무위가 결국 아무 것도 하지 않는 것으로 이해되는 경우는 적지 않다. 그러나 알다시피 노자의 방점은 아무 것도 하지 않는 데 있지 않고 그래야 모든 것이 이루어진다는 데 있다. ‘아무 것도 하지 않으나 하지 않는 것이 없다.’(無爲而無不爲.)[3] 또는 ‘아무 것도 하지 않으나 다스려지지 않는 것이 없다.’(無爲而無不治.)[4] 이것이 노자의 뜻이다. 방점은 ‘무위’에 있다기보다 ‘무(소)불위’에 있는 것이다. 다스림이 이루어지지 않는 혼란한 상태를 원하는 것이 아니라 진정 잘 다스려져 평화를 누리는 상태를 원하는 것이다. 성왕들이 말했듯이, 누군가 정치를 잘 한다는 소리를 듣는 사회가 아니라 통치자가 있는지 없는지도 모르는 사회가 이상적인 것이다. 배가 불러 배나 두드리고(함포고복含哺鼓腹) 정치는 생업보다 중요하지 않은 사회를 우리는 꿈꿔왔던 것이다. ‘하는 일 없이 밥만 먹는다’(無爲徒食)는 현상에 대한 분석이 아니라 ‘임금이 하는 일이 없으니 오히려 우리는 밥을 잘 먹게 된다’는 비판적인 선언인 것이다. 요즈음 식으로 말하면 대통령이 없어야 정치가 잘 된다는 이야기다.

노자에 대한 인격적인 공격도 바로 위와 같은 오해에서 비롯된다. 노자가 둘러말하는 것은 맞다. 그러나 그런 힐난은 노자의 문장이 시(詩)라는 점을 잊은 데서 비롯한다. 『도덕경』은 분명한 운문이다. 각운을 보라. 어디에서도 운율을 살리고 있지 않은가. 시적인 모호함을 철학적인 정확성으로 바꾸는 것은 개인의 능력이지 노자에게 요구할 사항은 아니다. 노자가 시적으로 쓴 것을 비난하려면, 그가 진리의 언표불가능에 대해서 제1장부터 선언하고 들어감을 애써 모른 척해야 한다. ‘진리를 고정불변하는 진리라고 하면 그것은 진리가 아니다.’(道可道, 非常道)[5] 노자는 진리가 말해질 수 있다면 그것은 진리가 아니라고 말한다. 노자는 진리가 말해지는 순간, 그것은 진리의 자격을 잃는다고 생각한다. 진리, 그것은 빈 이름이지 속이 꽉 찬 것이 아니다. 따라서 노자의 어법은 에둘러 말하고, 표현은 두리뭉실하다. 그런 점에서 소극적이고 부정적일 수 있다. 그러나 그의 말투가 그런 것은 그의 뜻이 애매해서가 아니라 언어가 상대적이고 시공의 맥락에서 갇혀있기 때문이며, 나아가 부정적이고 소극적인 어휘야

3) 『노자』, 제37/48장.
4) 『노자』, 제3장.
5) 『노자』, 제1장.

말로 자신의 생각을 잘 담기 때문이다. 노자가 말하는 무를 유의 화법으로 전하는 것이 어떻게 가능하겠는가. 있는 것을 있는 말로 말하는 것이 쉬운가, 없는 것을 있는 말로 말하는 것이 쉬운가. 나아가, 없는 것을 없는 말로 말하는 것이 가장 어렵지 않은가. 언어를 넘어, 사고를 넘어, 자연에로 가는 길(도道)은 말 없는 말(불언지교不言之敎[6])이 으뜸이다. 그래서 아스라하고(夷), 어렴풋하고(希), 조그마한(微) 것이 최상인 것이다.[7]

노자를 정치적으로 활용하겠다는 시도는 늘 있어왔다. 사마천(司馬遷)의 시대도 그러했다. 그래서 그는 노자를 한비자와 함께 열전에 넣음으로써 노자의 사상이 법가와 맥을 같이 할 수 있음을 선언했다. 황로학(黃老學)의 시대에 살았던 그와 그의 아버지 사마담(司馬談)이 걸을 수밖에 없는 학문의 경로였다. 그러나 황로학도 심성수련의 황로학도 있고, 정치술수의 황로학도 있었다. 황로학을 정치술로만 보는 것은, 첫째, 그것에 이어 나오는 철학으로 그 앞의 철학을 보거나, 둘째, 영향력이나 특이성으로만 그것을 정의하거나, 그 둘도 아니라면, 셋째, 현대에 와서 철학자들을 옭아맸던 유법(儒法) 투쟁사관의 결과일 것이다.

노자는 소극적이긴 해도 부정적이진 않고, 엉큼하기보다는 몽롱(朦朧-그의 말을 빌리면 황홀恍惚[8])하고, 남 등을 치기보다는 나의 앞부터 챙기고자 한다. 도덕적 행위로 볼 때 노자는 자기주체성이 없고 준칙의 보편성이 보장되지 않는 남의 뒤나 따라가는 인물이겠지만, 자연적 원리로 볼 때 그는 자기 삶에 무엇보다도 우선권을 주고 여타의 것에는 의미를 두지 않는 철학자였다. 길거리에서 자위를 하는 디오게네스처럼 문명의 허울을 뒤집어쓰지 않은 채, 그것도 육신의 건전함이 치밀한 사고나 정교한 예법에 앞선다는 입장에서 노자는 인간의 원초적 상태를 설정하고자 했던 것이다.

후대에 와서 '하늘'과 '사람'으로 정식화된 천인지제(天人之際)의 밀접한 설정이 무색할 정도로 노자는 자연을 인위에 앞세웠다. 따라서 노자는 자연으로 돌아가자고 주장한다. 무엇이 그의 자연이고, 그 자연은 과연 돌아갈 수 있는 자연인가? 그가 말하는 자연은 오늘날 우리가 말하는 자연과 같은가? 그렇다면 문명에 대해서는 어떻게 생각하는가?

2. 자연

한마디로 노자의 자연은 우리가 말하는 자연이 아니다. 그의 자연은 '자연스러움'을 가리키지 '자연생태계로서의 자연' 또는 '천지만물이 크고 자라는 자연'이 아니다. 자연이 외재대상을 뜻하게 된 것은 위진현학, 그것도 진나라의 곽상(郭象) 정도에서로 자연은 '천지'(天地)라는 이름으로 바뀌면서 '온갖 것의 총칭'(萬物之總名)으로서 새로

6) 『노자』, 제2/43장.
7) 『노자』, 제14장: 視之不見, 名曰夷; 聽之不聞, 名曰希; 搏之不得, 名曰微. 此三者不可致詰, 故混而爲一.
8) 『노자』, 제14/21장.

운 모습을 선보인다.[9] 그러나 노자에게서 자연은 ‘스스로 그러하다’는 뜻일 뿐이다. 때로 ‘저절로’라고 말해도 좋다. ‘난 스스로 그랬을 뿐이다’, 또는 ‘나는 저절로 그리하였다’(我自然[10]). 누군가 시켜서 그런 것이 아니다. 나는 나의 주인일 뿐, 나의 행동은 나의 결과물일 뿐, 나를 누구의 심부름꾼이나 복속자로 보지 말지어다.

‘스스로 그러함’의 발견은 정말로 위대하다. 모든 것의 원인이 나에게 있지 남에게 있지 않다는 선언, 가치를 넣자면, 모든 것의 원인이 내가 되어야지 남이 되어서는 안 된다는 천명, 그것이 노자철학의 핵심이다. 그래서 노자철학이 ‘자연의 철학’이 된다. 따라서 남이 나에게 이래라 저래라 해서는 안 된다. 그래서 노자철학이 ‘무위의 철학’이 된다. 나를 중심으로 보았을 때는 자연의 철학이며, 남을 중심으로 보았을 때는 무위의 철학이다.

모든 주체는 스스로 그러하며, 스스로 그러할 권리와 의무가 있다. 그것이 자연의 철학이다. 내가 생각하고 움직이고 뜻하는 바는 나로부터 비롯되며 나로부터 마무리된다. 스스로 말미암음(자유自由)과 스스로 마무리됨(자족自足-장자 식으로 말하면 선종善終[11])이 노자가 우리에게 선언한 자연의 의미다. 아리스토텔레스가 말하여 이단으로 찍혔던 내재된 자기원인이 노자에게는 철저히 긍정되어 동양의 사고 내에서 절대절명의 위치를 확보하게 된다. ‘누가 내 까닭이 된다고? 어림없는 소리! 나는 나로 말미암을 뿐.’ 이것이 노자의 선언인 것이다.

노자가 ‘그러함’(然)으로 스스로 말미암음(자유自由) 또는 자기원인을 설정한 것도 재미있는 일이다. 시쳇말(시체時體)로 바꿔보자. 내가 화가 난 것은 ‘분노유발자’가 있어서 화가 난 것이 아니다. 내가 ‘자가발전’한 것이다. 그런데 왜 노자는 굳이 ‘그러함’이라고 했을까? 그러함에는 화도, 기쁨도, 슬픔도, 주고 싶음이나 빼앗고 싶음도, 이루어짐이나 이루어지지 않음도 들어갈 수 있어 작용(作/用)이나 상태(狀/態)를 가리키는 용어도 가능할 텐데 왜 굳이 형용사화 시켜주는 말미(末尾)의 어휘를 선택했을까? 자작(自作), 자용(自用), 자상(自狀), 자태(自態)가 아닌 자연(自然)을 선택한 이유가 무엇일까? ‘연’(然)은 사실상 위의 모든 단어의 끝에서 그것이 지속되는 분위기를 연출한다. 작연(作然)은 주위를 밝히는 작연(焯然)처럼, 용연(用然)은 모든 것을 녹이는 용연(溶然)처럼, 상연(狀然)은 누구와 비교해도 시원한 상연(爽然)처럼, 태연(態然)은 크고 편안한 태연(泰然)처럼 쓸 수 있다. 낱말이면서도 스스로에게는 뜻이 없고 남의 뜻을 살려주는 용어를 선택함으로서 노자는 자연의 범위를 지극히 넓히고 있는 것이다. 그러하고 그러할 뿐(然然), 스스로 그러하고 그러할 뿐(自然而然), 어떠한 모습이나 상황을 적시(摘示)하지 않음으로써 세계 속 인간의 모든 상황을 주체적으로 묘사한다.

그런 점에서 자연은 명사화되면 안 된다. 자연은 대상도 명칭도 명사도 아니다. 자연은 상황이고 자세며 형용사다. 후대에 만물을 가리키게 된 것은 한마디로 퇴보이고 고착화가 아닐 수 없는 것이다. 자연이 자연스럽지 않고 자유스럽지 않게 되었다. 자

9) 郭象, 『莊子注』, 「逍遙遊」.
10) 『노자』, 제17장.
11) 『장자』, 「大宗師」: 善始善終.

연이 부자연하고 부자유하다면 그것은 더 이상 노자가 가리키는 자연이 아니다. 좁아진 자연은 자연이 아니라 인위에 가깝다. 넓혀가는 자연, 생각하는 자연, 뜻으로서의 자연이야말로 세계 안에 당착되지 않는 자유로운 자연인 것이다.

다시 말하노니, 나는 스스로 그러할 뿐이다. 나의 자연은 자유롭도다. 나의 자연은 자발적이며 자생적이니, 자기원인이 아닌 어떠한 것으로도 나와 나의 자연을 옥죄지 않을지어다.

3. 문명

문명은 또한 어떠한가? 문명(文明)이란 단어는 분명 현대어다. 크게는 한국어와 일본어처럼 인류가 이루어낸 물질과 정신의 문명을 가리킨다. 정신문명은 문화라는 말을 쓰기 때문에 문명은 대체로 물질문명에 기울여져 있다. 작게는 중국어처럼 문화적인 행동양식을 가리킨다. 정신문명을 위주로 하는 문명인 것이다. 한국어에서 '문화시민'(文化市民)이라는 말을 쓰는 것처럼 중국어에는 '문명인'(文明人)이라는 말이 그 뜻을 대신한다. 중국어에서는 물질이 아닌 관습과 태도의 문명화에 더욱 의미를 부여하는 것이다. 우리말이라면 문명인은 미개인의 상대되는 말로 비미개인 정도의 뜻에서 크게 벗어나지 않지만, 중국어에서 문명인은 교양 있고 세련된 시민의식을 갖춘 현대인을 말한다.

우리는 자본주의 문명이라면서 과학기술로 이루어진 현대화된 도시생활이나 물신숭배(物神崇拜)의 현장을 지적할 때가 많다. 그러나 문명에 포함된 정신의 역할을 덧붙인다면 그것은 문명이라기보다 문화라는 호칭을 얻는다. 우리말의 '정신문화'(精神文化)가 곧 그것이다. 그러나 중국인들에게 문화는 오히려 과거의 정치체제나 예술을 가리킬 때가 많다. 송대의 문화라든지, 청대의 문화라든지 이렇게 말이다. 문명은 현대화된 일정 수준 이상의 의식 형태를 가리키기 때문에 '화장실 문명' 또는 '문명 없는 중국인'이라고 말할 수 있다. 나누어 본다면, 우리말의 문명(civilization)은 '미개인이 아닌', '시대별로 이루어낸 물질적 수준', '정신적인 문화와는 다른 가시적인 체제나 형식적인 운영방식'을 가리킨다면, 중국어의 문명은 그와 정반대로 '오늘날의', '민도(民度) 내지 시민의식이 높은', '물질이 아닌 정신의 수준', '때로는 이데올로기와 관련된 세계관과 예의범절'을 가리킨다. 공자가 일구어낸 유가는 우리말에서는 종교화된 형태까지 포함한 '유교문화'이지만, 중국어에서 그것은 마르크스주의를 대신할 현대적 이데올로기로 격상되면서 '유가문명'이 된다.

노자는 문명적인가, 반문명적인가? 이런 질문은 사실상 크게 의미가 없다. 문명적이라고 하나 반문명적이라고 하나 노자의 맥락에서 뜻하는 것은 사실상 마찬가지이기 때문이다. 문명을 찬성한다고 하면 유가가 된다. 노자는 오늘날의 문명을 반대하기 때문에 반명문적이다. 그러나 문명을 반대한다는 것이 곧 원시문명으로 되돌아가자는 것인지에 대해서는 이론의 여지가 많기 때문에 반문명적이라고 하기에는 지나치다.

이와 같은 예를 유가의 예(禮)로 들어보자. 노자는 예를 반대한다. 그런 점에서 우리말로는 반문화적이고, 중국어로는 반문명적이다. 그러나 예를 반대하여 얻어지는 결과는 참다운 인간성 회복이고 의존적이지 않은 독립적인 인간의 확립이라는 점에서, 그리고 새로운 문화나 문명을 추구한다는 점에서 반문명적이거나 반문화적이라고 말하기 어렵다. 노자도 문화의 산물이고 문명의 결과다. 다만 그러한 기존의 문화나 문명을 비판할 뿐이다.[12)]

이제 문명과 문화를 섞어서 말해보자. 먼저, 노자가 반문화적인가? 그렇지 않을 것이다. 노자는 예교질서에 철저한 유가문화가 아닌 자유로운 도가문화를 바랬다. 집단에 매몰되지 않는 개인의 부상만이 건강한 문화의 시발점이 되리라고 여겼다. 집단적인 유위에 희생되지 않으려면 통치자와 개개인의 무위에 기댈 수밖에 없다. 통치자는 다스리려 하지 말아야 하며-무위로 다스려야 하며, 개개인은 통치에 거부하는 항쟁을 무위로 보여주어야 한다. 오늘날 정부의 역할과 시민의식으로 말하자면, 정부는 시민을 도와줄 뿐 일을 만들지 말아야 하며(쓰레기 치우기), 시민은 정부의 간섭에 끊임없이 응대하지 않아야 한다(비폭력 저항). 다음, 노자가 문명적인가? 여전히 우리말로는 반문명적이다. 문명에 대한 끊임없는 회의와 질타가 노자사상의 또 다른 축이기 때문이다. 하지만 중국어로는 정신문명을 가리키기 때문에 반문명적이라고 하기에는 무리가 따른다. 노자가 수복하고 하는 것이 인간성이고 그런 인간들끼리 영위하는 평화로운 삶이기 때문이다. 신문명의 창도가 그의 꿈이었을지도 모른다.

이렇듯 노자가 오늘을 버리고 옛날로 되돌아가자는 것인지에 대해서는 숙고가 필요하다. 노자가 말하는 옛날(古)은 예교질서가 학립되지 않은 원초적 시원상태를 가리키는 것일 뿐, 그런 상태로 돌아가는 것은 애시당초 불가능하기 때문이다. 크게 보아 노자는 반문명적이다. 물질문명이건 정신문화건 노자는 회의한다. 인간성의 파괴로 이루어진 정신과 물질은 옹호될 수 없다. 그래서 가장 시원적인 사랑이면서도 무조건적인 사랑을 우리에게 보여준 어머니에게로 돌아가자고 노자는 주장한다. 그런데 그 어머니는 과거에도 있었지만 현재에도 있다. 우리가 그의 모성애(자慈[13)])를 보지 못할 뿐이다. 모성애가 언제나 현재적이라면 노자의 말도 따라서 현재적일 수밖에 없다. 소박(素樸[14)])도 마찬가지다. 과거의 소박이 아니라 현재의 소박이다. 원시인이 불에 구워먹던 과거의 기름기 많은 고기가 아니라 문명인이 정갈하게 차린 오늘의 보리밥이 소박이다. 소박은 과거에만 있는 것이 아니라 현재에도 있다.

잊지 말자. 과거를 이상사회로 삼는다 해도 그것의 건설은 어차피 미래에 있을 수밖에 없다. 시간은 뒤로 가지 않는다. 과거를 닮은 미래일 뿐이다. 그리고 과거를 닮은 미래는 옛것이 아니라 새것이다. 옛날이 아니라 오늘이다.

---

12) 반문명론이 문명파괴가 아니라 인본주의라는 점에서 ‘문명다원주의’와 ‘반문명론의 창조성’은 거듭 강조되지 않으면 안 된다. 정세근, 『노장철학』(서울: 철학과현실사, 2002), 184-8쪽.

13) 『노자』, 제67장.

14) 『노자』, 제19장.

4. 생명, 환경, 전통

노자 철학에는 몇 가지 코드가 있다. 그 가운데 가장 중요한 것은 여성성이겠다. 그 다음에 강조되는 것이 소박성이다. 태초의 모습을 노자는 소박함으로 그린다. 여성적인 것인 소박한 것인지, 소박하면 여성적일 수 있는지는 일단 우리의 문제 밖으로 제쳐 놓자. 그런데 소박함으로 돌아가면 가장 먼저 버려지는 것이 제도로 강요되는 주례(周禮)다. 그런 점에서 우리에게 주어진 '생명, 환경, 전통'이라는 주제는 여성, 소박, 반(反)주례로 환원된다.

사실상 중요도로 따지더라도 생명이 제일이고, 환경이 다음이고, 전통이 그 다음이다. 생명을 놓고 누가 환경을 따지겠으며, 생명의 환경보다 문화나 문명을 이루는 전통을 더 중요하게 생각할 수 없기 때문이다. 우리가 산 다음에야 우리의 둘레를 돌아보게 되며, 그때서야 우리의 둘레가 시간 속에서 역사적으로 이루어진 것을 알게 된다. 우리말로 바꾸어보면, '삶', '삶의 둘레', '둘레의 흐름'으로 우리의 인생은 이루어진다. 개인화시키면 훨씬 잘 다가온다. '나의 삶'이 첫째이고, '나를 에워싸고 있는 물과 흙'이 두 번째이고, '물과 흙의 가짐과 나눔'이 세 번째인 것이다. 나는 살고자 한다. 그래서 생명이다. 나는 물과 흙 없이 못산다. 그래서 환경이다. 물과 흙을 어떻게 나누고 어떻게 가질 것인가. 그래서 전통이다.

△ 생명

모든 생명은 여성으로부터 나온다. 아니, 생명을 낳는 이를 우리는 여성이라고 부른다. 여성은 생명의 다른 이름이다.

우리 가운데 여성으로부터 나오지 않은 이는 없다. 그런데도 여성을 얕본다. 자궁으로부터 나와서 자궁을 가진 여성을 이러저러한 이유로 홀대한다. 그것은 가부장적인 사고에서 나온다. 가부장을 체계화시킨 것이 주(周)나라의 종법제다. 종법은 권력과 재산의 부자 상속의 원칙이 그 핵을 이룬다.

주 이전의 상(商)은 어떠했는가? 은허(殷墟)로 천도한 이후의 상의 권력승계에 관한 기록은 『사기』(史記), 「은본기」(殷本紀)에 나와 있듯이 말자(末子) 상속이었다. 왜 막내에게 권력을 주는가? 그것은 형제가 있으면 모든 형제가 그 다음을 잇고, 막내 이후에는 더 이상 넘겨줄 형제가 없으니 막내의 아들에게 승계가 되었기 때문이다. 그러나 이러한 제도는 주나라에 들어오면서 부자 상속으로 철저하게 바뀐다. '형이 끝나면 동생이 잇는다'(兄終弟及)는 원칙을 보완한 '아버지가 죽으면 아들이 잇는다'(父死子繼)는 원칙이 성립되는 것이다.

이러한 부계의 전통은 철저히 여성을 차별했다. 오늘날 여권운동가들이 아버지 성 뒤에 어머니의 성이라도 붙이겠다는 것은 그러한 부계전통에 대한 반발이다. 주나라의 종법제를 이상으로 삼은 공자는 남들에게 관대할 뿐만 아니라 군자와 소인이라는 인격적인 표준을 제시했지만, 아쉽게도 여성에게는 관대하지 않았다. 이른바 부녀자는 '가까이 하면 덤비고, 멀리하면 삐지는'[15] 이들이었다.

노자는 이런 부성(父性)중심사회를 거부한다. 그는 여성성을 무엇보다도 내세운다. 그의 사상을 한마디로 하자면 ‘어머니의 철학’이다. 정치적 지도자는 ‘이 세상의 어머니’(天下母)[16]로서 자리매김 되어야 한다고 주장한다. 가장 위대한 사람은 다름 아닌 나에게 ‘밥 주는 어머니’(食母)[17]다. 사람들에게 밥을 먹이고 보자. 어머니의 마음을 가져보자.

노자의 부드러움, 들어나지 않음, 줄여감도 모두 여성성과 관련된다. 현대 여성학에서 충분히 힐난할 수 있음에도 노자는 이런 특징을 여성의 장점으로 파악한다. 남성중심사회에서 여성의 특질을 강조하는 것만으로도 여성의 지위는 올라간다. 여성은 더 이상 남성에 부수된 존재가 아니다. 여성은 오히려 남성을 포함한 온갖 생명을 낳는 지위를 얻는다.

노자는 말한다. 자신에게는 세 가지 장점이 있는데 그 첫째가 ‘모성애’(慈)라고. 어머니의 사랑을 갖고 세상을 대하면 안 될 일이 없다. 생명을 낳고 생명을 기르고 생명을 사랑하고 생명을 안타까워하는 마음으로 살자. 그래서 생명을 죽이는 전쟁도 안 된다. 전승군인을 상례(喪禮)로 대하라고 한다.[18] ‘많이 죽였구나, 그래서 이겼구나, 그래서 슬프다!’ 그래서 군사 예법은 오히려 일반 예법과 반대로 하라고 한다. 평상(平常)이 아닌 비상(非常) 시기의 것이니 만큼, 평시와는 달리 상(上)장군을 낮은 왼쪽에 앉히고 편(偏)장군을 높은 오른쪽에 앉혀야 한다.[19] 거꾸로 된 시절, 모든 것을 거꾸로 함으로써 생명의 길이 아닌 죽음의 길임을 분명히 마음에 담고 전투에 임해야 한다. 여성이라면 전쟁보다는 평화를 원할 터이다. 그러나 남성들의 권력과 소유욕 때문에 전쟁은 벌어진다. 생명만 아끼면 될 것을 그것 이외의 비본질적인 것을 아낀다.

가장 무서운 것이 죽음을 가볍게 보는 것(경사輕死[20])이다. 어머니가 자기를 사랑한다는 것을 알기 때문에 아들은 함부로 자기 몸을 내치지 않는다. 생명을 중시하는 것(重生)이야말로 어머니의 뜻이다.

노자에 나오는 ‘핏덩이’(적자赤子),[21] ‘갓난아기’(영아嬰兒)[22]도 그들만으로 살아갈 수 없다. 그들을 돌보는 어머니가 있어야 한다. 그들의 소박함도 중요하지만 그들에게 젖을 주는 유모 곧 식모의 모성이 더 중요하다. 그 젖이야말로 우유(牛乳)가 아닌 도유(道乳)다. 참다운 생명의 젖이다. 소젖만 마실 때가 아니라 진리의 젖을 빨 때다.

○ 환경

우리를 에워싸고 있는 것, 그것이 환경이다. 환경(環境)이란 번역어는 문학적인 주경(周境)에 대해 물질적이고 영향력 있는 우리의 둘레를 가리킨다. 환경은 더 이상 우

15)『論語』, 「陽貨」: 唯女子與小人爲難養也. 近之則不孫, 遠之則怨.
16)『노자』, 제25/52장.
17)『노자』, 제20장.
18)『노자』, 제31장: 殺人之衆, 以悲哀泣之; 戰勝以喪禮處之.
19)『노자』, 제31장: 偏將軍居左, 上將軍居右; 言以喪禮處之.
20)『노자』, 제75장.
21)『노자』, 제55장.
22)『노자』, 제10/20/28장.

리에게 펼쳐진 아름다운 경관(景觀: scenery)이 아니라 우리를 살릴 수도 죽일 수도 있는 상황(狀況: circumstance)이다. 환경에는 사실만이 남아 더 이상의 낭만은 남아 있지 않다. 우리가 한 대로 그것은 우리에게 삶을 가져다주던지 죽음을 가져다 줄 것이다. 버린 만큼 그들도 나를 버릴 것이고, 준만큼 그들도 나에게 줄 것이다.

노자는 환경의 원초적 상태를 설정하고 늘 그것에로 돌아갈 것을 권유한다. 그것은 바로 소박함이다. 오늘날 우리가 쓰는 소박(素朴)의 어원이 노자의 '소박'(素樸)이었다니 놀라운 일이다. 그러나 맞다. 소박을 강조한 최초의 경전은 노자가 아닐 수 없다.

'소'(素)는 무엇인가? 그것은 깨끗함을 가리킨다. 때 묻지 않은 상태를 가리킨다. 소복(素服)을 생각하면 좋다. 이 하얀 옷에 흙이 묻거나 피가 묻어 더럽혀진다. 그러나 그 옷이 원래 어떤 상태였다는 것은 사람들이 다 안다. 빨면 깨끗해질 수 있다. 그런데 사람들이 빨려들지 않는다. 무늬가 있는 옷이, 색깔이 있는 옷이 더 낫다고 여긴다. 그것이 색깔에 취한 것인 줄 모르고, 그것이 눈을 가린 것인 줄 모르고 산다.[23]

'박'(樸)은 무엇인가? 통나무다. 그런데 집을 짓기 위한 통나무가 아니다. 홍수로 태풍으로 떠밀려온 통나무다. 아무런 가공도 가해지지 않은 원목 그대로의 통나무다. 그것은 아직 이름이 없다. 통나무라고 이름을 가지면 그것은 이미 우리가 말하려는 통나무가 아니다. 그래서 노자는 '이름 없는 통나무'(無名之樸)[24]라고 애써 강조한다. 책상도 걸상도, 전봇대도 이쑤시개도 될 수 있는 그 무엇이 바로 박이다. 흩어지면 무엇이라도 될 수 있지만(樸散爲器[25]) 아직은 아무 것도 되지 않은 상태로서의 통나무다.

노자는 왜 소와 박이라는 다소 대립되는 성질로 소박이라는 말을 만들었을까? 소는 깨끗하지만 박은 거칠다. 그리고 노자는 왜 소와 박 가운데 하나를 선택할 때 소를 버리고 박을 취했을까? 거친 것이 깨끗한 것보다 앞서는가?

자연에 가까운 것을 소박이라고 하지만 사실상 자연 상태는 깨끗하기보다는 거칠다. 물은 깨끗하지만, 땅은 거칠다. 이슬은 맑고 열매는 달지만, 산은 울창하고 야수는 으르렁거린다. 주위만 그런 것이 아니다. 사람도 그렇다. 아기의 살갗은 곱지만 볼을 만지는 사이 아무 생각 없이 오줌을 갈겨댄다. 고운 살갗은 소한 것이고, 지린내 나는 오줌은 박한 것이다. 흔히들 아는 것처럼 노자의 자연 상태가 그저 맑고 깨끗한 것으로 생각하면 오산이다. 그 자연은 생각보다 거칠다.

그런데 적지 않은 환경론자들은 깨끗함만을 보려든다. 하물며 환경을 인위적으로 보호하려까지 든다. 자생의, 자발의 환경이 아닌 조성된, 조작된 환경을 머리 속에 그린다. 사람이 다치더라도 곰을 숲에다 풀어놓고, 자연발화된 숲은 불타도록 내버려둘 생각을 하지 않는다.

노자를 말하면서 환경론을 주장할 때 이 점을 놓쳐서는 안 된다. 소뿐만 아니라

23) 『노자』, 제12장: 五色令人目盲.
24) 『노자』, 제37(32)장.
25) 『노자』, 제28장.

박할 수 있는 환경론이야말로 노자의 것이다. 노자가 그랬듯이, 하얀 쌀밥보다 거친 잡곡밥을 선택할 수 있어야 박한 것이고, 2차선도로보다 왕복교행도 어려운 1차선도로를 선택할 수 있어야 박한 것이다. 과연 우리는 박한가?

□ 전통

전통은 하나의 문화다. 그래서 무늬와 결을 갖는다. 바람이 한 방향으로 계속 불면 파도에 물결이 일듯이, 파도가 한 방향으로 계속치면 모래 위에 무늬가 새겨지듯이 문화는 사람이 한 방향으로 가는데서 생겨나는 관습이고 그것을 모아놓은 지침이다. 그것이 오래가면 사람들은 익숙해지고 그것 아닌 것에 저항감과 반발이 생기게 된다. 사람들은 그것을 따르려고 하고 그것에서 벗어나는 것을 두려워하게 된다. 그래서 전통이 확립된다. 전통은 문화보다 좀 더 강제성을 띄고 규제력이 강하다. ‘전통문화’라는 말을 쓰는 까닭은, 문화만 말하면 그것을 따르지 않아도 될 듯 보이지만 전통을 말하면 의무적으로 행해야 할 것으로 여겨지기 때문이다. 누군가 이것이 ‘나의 문화’라고 소개하면 나는 또 다른 ‘나의 문화’를 소개하면 될 뿐이다. 그러나 이것이 ‘나의 전통’이라는데 또 다른 ‘나의 전통’을 내세워 거부하기는 쉽지 않을 것이다. 전통은 그만큼 정설과 이설을 넘어 종종 정통(正統: orthodoxy)과 이단(異端: heresy)의 논의에까지 이르기 때문이다.

노자가 반발한 가부장적 문화는 오랫동안 동아시아권에서 전통으로 성립되었다. 내가 아버지 성을 따른다는 데 사람들은 반발하지 않는다. 오히려 어머니 성을 따른다는 것에 이질감을 느낀다. 우리나라에서 가부장적 호적등본이 남녀평등의 가족관계 증명서로 바뀐 것은 몇 년 전의 일일뿐이다. 그러나 여전히 남녀의 원칙은 지켜진다. 무순이 아니다. 서양은 많이 바뀌기는 했지만 전통은 그들도 남편의 성을 따르는 것이다. 여간해서는 여성의 성을 따르지는 않는다. 그런 점에서 노자야말로 최초로 가부장문화에 반기를 든 사람이라고 보아도 좋을 것이다.

모성애에 대한 강조에 이어, 노자는 효자충신(孝慈忠信)이라는 덕목이 유행하게 된 것은 나라에 도가 없기 때문이라고 주장한다. 국가가 혼란해지니 윤리로 어떻게라도 구제해보려고 한다는 것이다. 국가가 평화로우면 윤리를 떠들 것도 없이 잘 살 텐데 말이다. 알다시피 효자(孝慈)는 부자관계를, 충신(忠信)은 군신관계를 설정하는 덕목이다. 노자에 따르면, 그냥 내버려두어도 부모자식관계는 사랑을 주고 사랑을 갚는 사이며, 군신관계는 서로 믿고 따르는 사이인데, 그러지 못하니 자꾸 윤리체계로 사람들은 옭아맨다는 것이다. 그렇지 못하게 된 것이 바로 자연성으로부터의 탈리에서 비롯된다는 것이 노자의 입장이다. 자연성으로부터 멀어지게 만든 것은 바로 국가사회이며, 국가사회는 철저히 지배와 피지배 관계로 점철되어있다.

예(禮)는 바로 국가사회의 위계질서를 규정하는 도구다. 노자는 말한다. ‘높은 예禮는 하려들어 응하지 않으면, 소매를 걷어 올리고 끌어당긴다.’[26] 인의예지라는 덕목도 도덕의 상실로 나오고, 앞의 것이 안 되어 뒤에 것이 나오게 되었다는 것이 노자의 입장인 것이다. ‘따라서

26)『노자』, 제38장: 上禮爲之, 而莫之應, 則攘臂而扔之.

도를 잃자 덕이 있고, 덕을 잃자 인이 있고, 인을 잃자 의가 있고, 의를 잃자 예가 있다.'[27]

노자가 마주한 예는 꼬집어 말하지는 않았지만 주례로 보인다. 가부장적 질서를 확립시키는 제도였다. 그러나 노자가 제시한 덕은 여성의 덕이다. 너그럽고 부드러운 온화(溫和)의 덕이다. 남성처럼 사납고 딱딱한 강인(强靭)의 덕이 아니다. 전통적인 남성중심사회에서 새로운 여성중심사회로의 전환을 희망하는 새로운 사고다. 권위적인 예에서 사랑의 관계로 바꾸고자 하는 희망이다.

이와 같은 노자의 생각은 반문명적인가? 현대의 문명에 대해서는 반대한다는 점에서 반문명적이다. 그러나 사고의 전환과 새로운 관계를 희구한다는 점에서 그것은 신(新)문명적이다. 문명적이라는 말이 여전히 어색하면 문화라고 부르자. 국가의 문화가 아닌 인간의 문화, 남성적인 문화가 아닌 여성적인 문화, 가부장의 문화가 아닌 모성애의 문화, 계급의 문화가 아닌 평등의 문화를 노자는 바란다. 그 문화가 역사 속에서 장구하면 전통으로 성립한다. 노자 자신은 정통과 이단이라는 구분 때문에라도 전통이라는 용어를 싫어할지라도 말이다.

5. 뜻으로서의 자연

자연은 자연세계가 아니다. 자연은 자연성이다. 자연은 나의 자연스러움이고 너의 자연스러움이며 우리의 자연스러움이다. 그런 점에서 오늘날의 용법으로는 자연은 자연성이라고 쓰는 편이 나을지도 모른다. 본성이라는 용어에 가장 가깝다.

과연 노자는 옛날로 돌아가고자 한 것인가? 아닐 것이다. 옛날은 이미 흘러갔고 다시 오지 않는다는 것을 노자라고 몰랐을 리 없다. 그리고 꿈꾸는 옛날은 다시 돌아갈 수 없으며 오지 않은 어느 날 비로소 내 눈 앞에 나타날 수 있는 것이다.

주례로 돌아가자는 것은 오늘날이 주례가 완성되는 사회로 만들자는 것이지 주나라의 제도와 형식으로 온전히 돌아가자는 것이 아니다. 공자의 극기복례(克己復禮)의 이상이 그러하고, 위작논의가 늘 문제가 됨에도 끊임없이 재개되는 고문상서(古文尙書)의 부활이 그러하다. 혁명은 오늘에 있고 앞날에 있지 옛날에 있지 않다. 옛날을 이상으로 삼는 것은 '그리하였다'는 전범을 전통 속에서 찾고자 하는 것일 뿐이다. 과거의 제도와 형식이 오늘에 똑같이 적용된다면 그것은 정작 모순이고 폭력이 될 수밖에 없다. 과거는 과거일 뿐이다.

그렇다면 노자의 자연은 도대체 무엇이란 말인가? 그것은 '뜻'이다. 그것은 이상적 의미다. 의미로서의 자연이 노자가 말하는 자연이다.

『장자』에는 수차(水車)가 등장한다. 바가지로 물을 푸는 노인에게 발을 굴러 물을 끌어올리는 수차를 소개하자 버럭 화를 낸다. 내 마음에 '기계의 마음'(機心)[28]이 들게 했다고. 그러나 오늘날의 관점으로 수차 정도는 거의 완벽한 자연성에 속한다. 기

27) 『노자』, 제38장: 故失道而後德, 失德而後仁, 失仁而後義, 失義而後禮.
28) 『장자』, 「天地」: 有機事者必有機心.

본재료도 나무고, 화석연료가 아닌 인력을 사용한다. 오늘날 기심이 가득한 것은 발전기 정도일 것이다. 우리는 그 늙은 농부의 마음을 안다. 하나를 허락하면 열을 허락해야 할 것이라는 우려를. 그러나 시대에 따라 자연은 인위의 범위에 차차 자리를 하나둘 내주고 있다.

이제 우리는 냉장고 없이 살지 못한다. 젊은 처자들이 세탁기 없이 못살 듯이, 젊은 사내들은 자동차 없이 살지 못한다. 그리고 나는 컴퓨터로 글을 쓴다. 그런 점에서 자연성은 하나의 의미다. 늘 돌아가야 하지만 돌아가지 못하는 반성의 자연, 바라고 또 바라지만 바라지 않을 수 없는 영속의 자연, 내가 너와 함께 웃고 즐길 수 있는 근본의 자연, 나의 어머니의 어머니가 돌아간 회귀의 자연, 그러나 언젠가 내가 돌아갈 천지의 자연이다.

그런 점에서 자연은 하나의 설정이다. 누구도 만나보지 않은 의미로서의 자연이다. 그러나 누구도 그리워하고 아무도 벗어날 수 없는 전제(assumption)이자 가정(supposition)이다. 사람이라면 받아들일 수밖에 없는 선결조건(presupposition)이다.

루소도 그랬다. 자신이 되돌아가자고 외쳤던 자연은 사실상 되돌아갈 수 없는 것이었다. 곰이 날뛰는 숲으로 갈 수도 없었으며 법률과 제도 없이 살 수도 없었다. 루소는 말한다.

“그렇다면 어떻게 해야 하는가? 사회를 파괴하여 내 것과 네 것의 경계를 없애고 숲으로 돌아가 곰들과 함께 살아야 할 것인가? 이것이 나의 적대자들[29]이 내리는 결론이지만, 나는 그와 같은 결론을 끌어냈다는 것에 대해 그들에게 수치심을 안겨주고 그에 대한 예방책을 마련하고자 한다.(…)아직도 늦지 않았으니 저 태고의 원시적인 순진성을 되찾아보자. 우리 시대 사람들의 범죄를 보거나 기억하지 않기 위해 숲속으로 가자. 그리고 인류의 악덕을 버리기 위해 그 지식도 버림으로써 인류의 가치를 떨어뜨리는 것을 조금도 두려워하지 말라. 정념이 원시의 순수성을 영원히 파괴해버린 나와 같은 인간들은 이제는 풀이나 도토리로 살아갈 수 없고 법률이나 통치자 없이 살아갈 수 없다.”[30]

이런 점에서 나는 자연을 ‘사실적 자연’과 ‘의미적 자연’으로 구분할 것을 제안한다. ‘만들어지는 자연’(소산적 자연)과 ‘만드는 자연’(능산적 자연)이라는 스피노자의 분법에 따르면 사실적 자연은 소산의 그것이고, 의미적 자연은 능산의 그것이다. 그러나 여기에 신도 절대자도 개입하지 않는다. 사람이 만들지 않은 자연과 사람이 만드는 자연으로 나뉠 뿐이다. 사실적 자연은 자연 그대로의 생태계를 말한다. 그러나 의미적 자연은 사람들이 상상하고 희구하고 해석하는 이상 속의 자연이다. 사람은 사실적 자연 속에 살면서도 의미적 자연을 창출한다. 평화의 자연이나 순수의 자연을 비롯해서 도덕적 자연이나 미적 자연이 그것이다. 사랑스런 자연, 어머니 품 같은 자연, 거룩한 자연도 의미적 자연에 속한다. 자연성은 이처럼 철학적으로 진화하고 있다.

---

29) 볼테르 등.
30) 루소 지음, 고봉만 옮김, 『인간 불평등 기원론』(서울: 책세상, 2003/2009) 저자주, 177-8쪽.

2016.11.19. 제1회 연합학술대회 발표문

인도철학의 불상생 전통과 생태주의

윤 종갑(동아대・동아시아불교문화학회)

| 목 차 |

1.서 론
2. 불살생의 문헌적 기원과 그 전통
3. 불살생에 대한 해석과 계율
4. 불살생과 생태주의
5. 결론

1. 서론

오늘날 현대사회는 다양한 위기에 직면해 있으며, 특히 전 지국적인 환경오염과 생태계의 위기는 매우 심각한 양상을 띠고 있다. 더욱이 생명과 환경문제의 심각성은 인류 전체뿐만 아니라 이 지구상에 살고 있는 모든 생명체의 생존마저도 위태롭게 할 지경에 이르렀다. 어쩌면 종교에서 경고한 인류의 종말이 멀지 않았다는 불안감을 그 어느 때보다 강하게 실감하는 시대이다. 하루에도 수많은 폭력과 살인이 자행되고 엄청난 규모의 밀림이 사라지며 그 대신 황폐한 불모지가 나타난다. 원인을 알 수 없는 허리케인은 그 영향권을 넘어 낯선 도시를 휩쓸고, 매년 더워지고 있는 지구의 환경에 적응할 수 없는 동식물들은 하루에도 수백 종씩 멸종해간다. 말 그대로 인류의 파멸을 예고하는 여러 증상들이 도처에 나타나고 있는 것이다.

오늘날 현대인이 직면하고 있는 생명과 환경의 위기는 사회제도와 생활양식의 문제이면서 동시에 가치관의 문제이다. 생명과 환경위기를 근원적으로 극복하기 위한 새로운 패러다임의 모색이 절실한 이 시점에 본 논문에서는 그 대안적 세계관으로 인도철학에 나타난 불살생 전통과 생태주의를 살펴보고자 한다.

인도의 모든 철학은 베다와 우파니샤드에 근거하는데[1], 그 핵심 사상은 각 개체와

1) 인도철학은 베다-우파니샤드의 가르침과 권위를 인정하여 이를 그대로 계승하는가 아닌가에 따라 전

우주 전체의 본체는 서로 동일하다는 범어일여(梵我一如) 사상이다. 즉, 나와 세계는 서로 연결된 한 몸체이기 때문에 이 세계의 모든 생명체뿐만 아니라 비생명체까지도 존중되어야 한다는 것이다. 특히 생명에 대한 존엄성은 인도 고대철학, 즉 베다와 우파니샤드에서부터 나타나는 것으로[2], 이러한 생명존중의 사상은 이후 인도철학 전체에 걸쳐 하나의 전통으로서 자리 잡게 된다. 그것이 바로 불살생(不殺生), 즉 아힘사(ahiṃsā)이다. 아힘사의 의미는 소극적인 면과 적극적인 면을 아울러 갖고 있는데, 소극적인 아힘사는 사리를 추구하거나 자기만족을 위하여 직접적으로나 간접적으로나 고의로 어떤 생물을 죽이거나 고통을 주는 것을 삼가는 불살생(不殺生), 불상해(不傷害), 그리고 비폭력의 의미로 사용되었다. 적극적인 아힘사는 보편적인 사랑(universal love)을 뜻한다. 그러한 보편적 사랑은 자신, 그리고 인간만이 아니라 온 우주 만물이 소중하며, 우주만물을 자신의 생명처럼 귀하게 존중하는 생태주의적 세계관과 일치한다. 따라서 본 논문에서는 이러한 인도철학의 불살생의 전통이 어떻게 형성되었는지에 대한 그 기원과 내용, 그리고 이것이 생태주의와 어떻게 연결되며 오늘날 현대사회에서 갖는 의미가 무엇인지에 대해 살펴볼 것이다.

2. 불살생의 문헌적 기원과 그 전통

아힘사(ahiṃsā, 不殺生)의 사상은 인도의 전통 사상 가운데 하나로 살아 있는 생명을 죽이지 않는다는 종교적 교의를 말한다. 특히 인도의 소에 대한 숭배의식이나 나무에 대한 공양의식은 아힘사의 전통에 의한 것이다. 하지만 그러한 전통은 처음부터 시행된 것은 아니었다. 인도의 베다시대에 행해진 제사의식은 수많은 동물들의 희생을 필요로 하였다. 그들의 희생제 의식은 신의 노여움을 달래고 도덕적 정화를 이룬다는 신비주의적 믿음이 있었기 때문이다. 하지만 불교와 자이나교에서는 이러한 희생제의 전통은 많은 생명체의 불필요한 살생을 저지르는 것이며, 선업을 쌓는 것이 아니라 오히려 악업의 인연을 가져오는 것으로 보았다.[3] 이러한 이유로 불교와 자이

통(정통)철학과 비전통(정통)철학으로 대별된다. 베다-우파니샤드의 가르침과 권위를 인정하여 그대로 따르는 학파는 정통철학으로서 여기에는 6파 철학이 속하며 비전통철학으로는 불교를 비롯한 자이냐교와 인도 최초의 유물 학파인 자르와카이다. 일반적으로 인도철학은 이렇게 대별되지만 간과해서는 안 될 부분이 정통이든 비정통이든 베다-우파니샤드에 나오는 주요 기본적인 사상과 개념을 받아들이고 있다는 점이다. 그런데 여기서 유의해야 할 점은 주요한 사상과 개념을 그대로 받아들이는가 아니면 변용해서 다르게 받아들이는가 하는 문제이다.

2) 전통철학에 해당하는 육파철학은 베다와 우파니샤드의 주요 사상과 개념을 그대로 이어 받아 이를 발전시켜나가는데 반해 비전통철학인 불교를 비롯한 자이냐교 등은 그렇지 않다. 예컨대 다 같이 베다 우파니샤드에 나타난 윤회를 주장하지만 육파철학은 아트만을 전제한 유아론적 윤회론을 주장하지만 불교는 비아트만[비실체]을 전제한 무아론적 윤회론을 주장한다. 이와 마찬가지로 인도철학의 대부분이 불살생을 주창하지만 그 불살생의 실제 내용에 있어서는 정통파와 비정통파, 그리고 또 같은 파 안에서도 다른 관점이 있다.

3) 자신이 신의 몸의 일부라는 표상을 지닌 자아는, 스스로 다른 존재보다 특별한 위상을 지니지 않았음을 인지할 뿐 아니라, 신의 몸의 생명 유지를 위해 힘쓸 책임이 있음을 깨닫는다. 자신이 신의 몸의 일부라는 표상은 자연스럽게, 타자가 자신의 행위 때문에 상처 받지 않게 하기 위해 노력하는 불상해(不傷害, ahims)의 실천으로 이어진다. 불상해는 의도적으로 행해진 상해뿐만 아니라, 부주의함으로

나교는 동물에 대한 희생을 거부하고 불살생의 계율을 제정하게 되었다. 이에 인도 내의 다른 종파들도 불살생계의 교의를 받아들이면서 종교문화적 전통으로 정착하기에 이른다. 그들도 동물 희생제 대신 버터나 기름, 꽃·과일이나 초·향 등의 일상적인 음식이나 물품으로 의식을 행할 수 있게 되었다.

불살생의 사상은 범아일여에 기초하는 것이라고 볼 수 있다. 범아일여는 각 개체의 자아[아트만]와 우주의 자아[브라만]가 동일하다는 것이다. 이러한 범아일여 사상은 인도 고대 성전인 베다 문헌에 자주 나타난다. 예컨대 인도 고대 성전에서 개체적 자아[아트만]는 우주 전체의 자아[브라만]와 동일함을 강조한다. 인류의 탄생을 묘사하고 있는 『리그 베다』(Rg Veda)의 푸루샤[原人, 브라만] 찬가(purusa-s kta)는 푸루샤의 희생과 분할을 통해 세계의 모든 존재가 생겨났기 때문에, 모든 존재가 곧 푸루샤라고 언급한다.

> 이미 있어 왔던 것과 앞으로 있게 될 이 모든 것이 바로 푸루샤이다. 그리고 〔그는〕 음식에 의해서 더욱더 크게 성장할 불멸성(amrtatva)의 지배자(na)이다.[4]

푸루샤로부터 생겨난 천체, 대지, 식물, 동물, 인간을 포함한 우주 전체는 푸루샤와 분리될 수 없는 유기체적 관계를 갖는다. 그것들은 푸루샤의 몸으로부터 생겨나서, 그 안에서 살다가, 생명이 끝나는 순간 푸루샤에게로 되돌아간다. 모든 존재는 푸루샤라는 거대한 몸의 일부로서, 끊임없이 생성과 파멸의 과정을 계속한다. 신이 자신의 몸으로부터 우주를 만들어 내었다는 생식 모델의 서술에서, 자주 사용되는 것이 '거미와 거미줄'의 비유이다.[5] 『문다카 우파니샤드』(Mundaka Upanisad)는 최고신 브라흐만(Brahman)으로부터 세상이 창조되는 과정을 다음과 같이 묘사한다.

> 거미가 〔거미줄〕을 뽑아 내고 나서, 〔그것을〕 움켜잡듯이, 대지로부터 약초들이 자라나듯이, 살아 있는 사람으로부터 머리카락과 몸의 털이 〔자라나듯이〕, 그와 같이 불멸의 존재로부터 이곳에 우주가 생겨난다. 브라흐만은 고행으로써 가득 찼다. 그것으로부터 음식이 생겨났다.11) 음식으로부터 〔생명의〕 숨, 〔숨으로부터〕 마음이, 〔마음으로부터〕 실재〔5大〕, 〔실재로부터〕 세계가 생겨났다. 〔그리고〕 제식들에서 불멸의 〔세계가〕 생겨났다.[6]

행해진 상해의 원인까지 제거하고, 그 원인으로부터 멀리 떨어져야만 한다는 것을 말한다. 즉, 인도 전통에서 업설(業說)과 윤회설(輪回說)을 전제로 한 불상해의 계율은 다양한 학파들에서 공통적으로 가르치고 실천해 왔다. 그리고 일반적으로 이것은 금지를 명하는 실천 항목들 중 첫 항목으로 꼽는다. 예를 들면, 『요가 수트라』2.30은 "불상해(不傷害, ahims), 진실(眞實, satya), 불투도(不偸盜, asteya), 불음(不淫, brahmacarya), 무소유(無所有, aparigraha)들이 금계(禁戒, yama)이다"ahims -saty -steya-bramacaryparigrah yam h//YS, 2.30//)라고 명시한다.

4) purusa evedam sarvam yat bh tam yac ca bhavyam/
ut mrtatvasye no yad annen tirohati// V, 10.90.2//

5) Cf. L.E.Nelson(ed.), *Purifying the Earthly Body of God-Religion and Ecology in HinduIndia*, New Delhi: D.K.Printworld(P)Ltd., 2000, p.139.

즉, 위 내용은 거미가 거미줄을 치듯이, 대지가 약초를 길러내듯이 브라흐만이라는 불멸의 존재로부터 우주가 생겨나고 음식과 생명[숨], 마음, 실재, 세계 등이 순차적으로 발생했다는 것이다. 그렇기 때문에 이 세계의 모든 존재는 서로 연결되어 있는 하나의 거대한 몸체로 결코 훼손할 수 없는 존귀한 존재이다. 모든 존재는 동일한 속성을 지닌 한 몸체라는 인식은 『찬도기야 우파니샤드』에서 “이 모든 것이 브라흐만이다”[7]와 “네가 바로 브라흐만이다”[8]라는 정형명제로 나타난다. 모든 것이 브라흐만 그 자체라는 사상적 바탕에는 최고신과 개체적 현현의 차별뿐 아니라, 현현된 개체들 사이의 차별도 용납되지 않는다. 따라서 지혜로운 자는 모든 것을 차별없이 대한다. 그것을 『바가바드 기타』는 ‘마음이 평등성에 머무는것’(smye sthitam manah)이라고 표현한다.[9]

우주 전체를 신의 몸으로 인식하는 사상에서 자신과 타자 사이에는 어떠한 기본적 차이도 없다. 모든 존재는 신으로부터 나온 것으로서, 신 그 자체이다. 외형상으로 드러나는 모습과 속성이 다르게 보일지라도, 그것을 구성하는 전체는 동일한 신이다. 따라서 자연을 오염시키는 것은 신을 더럽히는 것이고, 자연을 파괴하는 것은 신을 상처 입히는 것이고, 생명체의 생명을 침해하는 것은 신의 생명을 위협하는 것이다. 따라서 서로 어떠한 차이도 없는 존재들끼리는 서로가 다치지 않기를 바라는 마음을 지녀야 한다. 이는 다양한 생명 형태들 사이의 조화를 위해 깊은 관심을 표현하는 것이다.

그와 같이 자연 안에 현존하는 신에 대한 자각은 인간과 자연 사이의 자연적이고 조화로운 관계를 유지 보호하게 한다. 우주의 모든 존재는 신의 거처로서 창조된 것이고, 개별적 존재들은 신의 거처의 일부분으로 존재한다. 따라서 인간은 타자와 친밀한 관계를 맺고자 노력해야 하며, 타자의 권리를 빼앗아서는 안 된다. 그리고 이는 신의 몸을 구성하는 모든 것, 즉 땅 위의 동식물, 땅속 물속의 생명체들, 대지를 구성하는 모든 무생물들을 똑같이 바라보고 배려할 것을 촉구한다. 이것이야말로 주객대립적(主客對立的) 사고를 극복하고, 우주 전체를 생태학적 자아로 인식하고, 유기적 통일성을 지닌 존재로 이해하는 것이다.

위에서 살펴보았듯이 불살생이라는 용어가 구체적으로 처음 언급되고 있는 인도의 문헌으로는 『찬도기야 우파니샤드』(Chāndogya Upaniṣad)이다. 이 문헌은 불살생을 강조한 자이나교를 창시한 마하비라(Mahavira; BC 448 ~ BC 376?)와 불교를 개창한 가우타마 붓다(Gautama Buddha; BC 563? ~ 483?) 이전에 성립한 最古우파니샤드에 속하는 것으로, 고행.보시.정직.불살생.진실 이런 것들이 사제들을 위한 진정한

---

6) yathornan bhih srjate grhnate ca, yath prthivym osadhayas sambhavanti/
yath satah purust ke alom ni tath ksart sambhavat ha vi vam//7//
tapas cyate brahma, tato 'nnam abhij yate/
annt prno manah satyam lokh karmasu cmrtam//Munda U, 1.1.8//

7) sarvam khalv idam brahma//Chand U, 3.14.1//

8) tat tvam asi//Chand U, 6.8.7//

9) 불가촉천민을 평등하게 본다. [그는] 마음이 평등성에 머무는 것을 통해 바로 이 세상에서 윤회를 극복한 자이다. 결함 없는 브라흐만은 [어디에서나] 같기 때문이다. 그러므로 그들은 브라흐만 안에 머문다.”

선물(3. 17. 4)임을 강조하고 있기 때문이다. 이는 유형의 제물 또는 유혈의 희생물이 아닌 무형인 동시에 무혈인 고행.보시.정직.불살생.진실 등이 또 다른 의미에서 참된 제물이 될 수 있다는 것이다.[10] 이는 기존의 제식에 있어 희생제의(犧牲祭儀)와는 상충되는 내용이다. 베다시대 이래로 육식이나 희생제(犧牲祭, yajña)에 동물이 살해되는 것에 대해 자율적이거나 타율적이거나 금지되지 않았다. 동물들은 신에게 제사를 지내기 위한 공희(供犧)의 목적으로, 결혼식이나 손님을 접대할 목적으로, 신비주의적인 의식을 위해서, 의료상의 목적으로, 그 밖에 이유에서도 동물들은 살해되었다. 압파스와미 차크라바르티(Appaswami Chakravarti)에 의하면, 동물의 살생을 포함하는 희생제를 반대한 계층은 크샤트리야라고 한다.

> 우파니샤드의 자아 탐구(ātma-vidyā)는 동인도의 여러 나라들(카쉬, 코살라, 비데하, 마가다)에서 크샤트리야에 의해 계발된 것으로 알려졌는데, 그러한 사상은 쿠루 판찰라(Kuru-Pañcāla)국에서 행해지던 종교적 희생제와 신들에 대한 숭배에 반대하여 성립되었다. 또한 우리는 바로 이 지역에서 보다 후대에 발흥하였던 자이나교와 불교에서도 이러한 특징들을 찾아볼 수 있다.[11]

또한 아힘사는 불교 출현 이전의 바가바타(Bhāgavata) 종파의 교의였다고 한다. 이 종파는 베다나 우파니샤드에 기원을 두지 않으며, 『마하바라타』(Mahābhārata)의 「나라야니야 파르바」(Narayaniya Parvan)에 따르면[12], 바수데바(Vasudeva)를 최고신으로 섬기는 샤트바타(Satvata) 족속들의 종교였다.

정통 힌두교 종파들 중에서는 쉬바교 계통의 종파들에서 아힘사와 육식금지 전통이 가장 먼저 나타났다. 이것은 쉬바교 계통의 종파들이 아리야인들의 종교뿐만 아니라 토착종교의 특성을 강하게 반영하고 있다는 사실과 관련이 있을 것이다.[13] 베다의 희생제의에 대한 혐오가 사회일반으로 확산되고 있는 가운데에서도, 바라문들의 희생제를 지내는 것 혹은 왕들이 사냥하는 것이 옳지 않다고 직접 말하지 않으며, 단지 살생을 삼가는 것에 대한 공덕을 칭송하고 있다. 이는 『마하바라타』 권13 「아뉴샤사나 파르바」(Anuśāsana Parvan)[14]에 나오는 우마(Umā)와 쉬바의 대화에서 알 수 있다.

> 왜 바라문들은 크고 작은 희생제의에서 동물들을 죽입니까? 어떻게 란티데바(Rantideva)는 바라문들을 대접하기 위하여 매일 21,000마리의 동물을

10) 김미숙,「자이나교의 불살생론 연구」, 동국대학교 박사학위논문, p.29.
11) Chakravarti, Appaswami, "Jainism : Its Philosophy and Ethics"(Chatterji,Suniti Kumar ed., The Cultural Heritage of India, Vol. Ⅰ, Ist : 1937, Calcutta : Ramakrishna Mission, Institute of Culture, 1982), p. 414.
12) 12. 269. 9.
13) 金雲學 譯,『숫타니파아타』, 汎友社, 1988, p.188~89,
14) Anuśpāana Parva, 213.

> 죽임으로써 천계(svarga)를 얻었습니까? … 또한 왕들은 사냥하러 나갑니다. … 그들은 다르마를 듣지 못했습니까? 아니면 그들은 다르마를 믿지 않는 겁니까? (이에 쉬바가 대답한다) 세상에 아무 것도 죽이지 않는 사람은 보이지 않습니다. 걸어가는 자는 그의 발로 많은 생물들을 죽이며, 자고 있는 자도 또한 마찬가지입니다. 동물들끼리도 서로 죽입니다. 곡식을 먹는 자는 그 속에 있는 여러 영혼(jīvas)을 먹습니다. 절제가 최고의 다르마입니다. 절제가 최고의 행복입니다.[15]

그러므로 불상해의 실천을 추구하는 인도 전통에서는 인간의 소비를 위해 의도적으로 동물을 죽이거나, 이기적 이익을 위해 자연을 남용하거나, 지나친 개발을 하는 것이 정의롭지 못할 뿐 아니라, 벌 받을 일이라고 여겨져 왔다.[16] 더욱이 『마하바라타』는 희생제(yajña)에 바치기 위한 어린양을 상해하는 것도 잘못된 행위로 규정하고, 곡물만을 제물로 사용해야 한다고 주장한다. 『마누법전』에서는 아힘사를 지켜야 한다고 하고 있으나, 제사에 희생제를 금하고 있지는 않다. 사실 『마누법전』은 불살생의 공덕을 칭송하고 육식을 금하는 것에 대한 공덕을 칭송하고 있으나, 제사에 있어 희생제와 희생제 후의 육식에 대해서는 정당화하고 있다.

> 어떤 것에도 살상을 가하지 않는 자는 그가 무엇을 생각하든, 무엇을 하든, 무엇을 원하든, 무엇을 의도하든 그 모두를 쉽게 얻게 된다. (5. 47)

마제(aśvamedha)를 백년 동안 매년 지내는 자와 고기를 먹지 않는 자, 이 둘이 얻는 공덕의 과보는 같다. (5. 53)

> 산 것이든 스스로 잡은 것이든 다른 자가 준 것이든, 고기를 신이나 조상에게 올리고 나서 먹는 것은 죄가 되지 않는다. 법도를 아는 재생자는 정당한 경우가 아닐 때 고기를 먹어서는 안된다. 그가 법도에 어긋나게 먹으면 죽어서 그 죽은 먹이에게 먹힌다. (5. 32~33)

조상이나 신에게 올리지도 않고 단지 다른 자의 살을 취해 자신이 살찌고자 하는 자, 그 보다 큰 과오를 저지르는 일은 없다. (5. 52)

> 짐승은 스스로 생겨난 자〔自生者〕가 제사를 위하여 창조한 것이다. 제사는 번성을 위하여 하는 것이므로 모든 제사에서 죽이는 것은 죽이는 것이 아니다. (5. 39)[17]

---

15) 이거룡, 「佛敎와 힌두교에서 肉食禁止의 문제」(『한국불교학』 제33집), p.446~47.
16) Cf. C.K.Chapple / M.E.Tucker(ed.), op.cit., p.6.
17) 이재숙.이광수 옮김, 『마누법전』, 한길사, 1999, pp. 225~28.

공희를 위한 살해는 살해로 보지 않았으며, 살해되는 짐승은 내세에 더 나은 세계에 태어난다고 믿었으며, 살해자는 나은 세계로 가게 하는 인도자로 여겼다. 이러한 불살생의 전통에 근거하여 인도철학의 대부분은 생명의 존중하는 사상으로 변모한다. 이처럼 아힘사를 강조하게 된 것은 생물을 해치거나 살해하는 것은 바람직하지 못한 업의 결과를 초래하는 것으로 인식되었다. 즉 살생 당하는 존재자는 고통과 괴로움으로 가득 찬 상태로 죽음을 맞게 된다. 이들은 다른 존재자들에게 영향을 미치게 되고, 살생을 행한 존재자는 사후에 대부분 바람직하지 않는 존재자로 다시 태어나게 된다. 그러한 잘못된 행위들이 자신의 불행을 영속시킨다는 사실을 모른 채, 스스로 불행하면서도 다른 존재자들을 고통스럽게 한다. 그러나 이러한 것을 자각한 고행자는 악행의 과보로부터 벗어나기 위해서 살생과 다른 폭력 행위들을 그만 두도록 결심하게 만든다. 그래서 불교에서는 함부로 생명을 빼앗는 것을 금하고 있다. 왜냐하면 모든 존재는 자기 목숨을 귀하게 여기므로 죽음과 폭력을 두려워하기 때문이다. 그것은『법구경』에서 "모든 생명은 폭력을 두려워하고 죽음을 두려워한다. 이 이치를 자신의 몸에 견주어 생각한다면, 어찌 남을 때리고 죽일 수 있으랴."라는 내용을 통해서 확인할 수 있다. 따라서 자신과 남의 입장을 서로 바꾸어서 생각한다면, 다른 생명을 죽이거나 죽음에 이르게 해서는 안 된다는 것을 강조한다. 그 결과 그것을 엄격하게 지키기 위하여 계율로 제정하기에 이른다.

3. 불살생에 대한 해석과 계율

위에서 살펴보았듯이 불살생의 구체적인 실천은 희생제에 사용되던 동물들에 대한 금지로부터 시작되었다. 그리고 그 근거를 인도의 최초의 성전인『베다』의 가르침으로부터 찾고 있다.『베다』에서는 희생제의 공물로서 동물 대신 곡물을 바칠 것을 주문하고 있다. 그 내용은 다음과 같다.

> 실로『베다』의 〔가르침에〕 따르는 성전(聖典)이 전한다. "희생제들에서는 씨앗(곡물)들을 바쳐야만 한다." 그대들이 봉헌하기를 바라듯이, 숫염소(aja)[18]를 〔바치는 것이 아니라〕, '그대는 황색(黃色) 단향 나무(samjña)의 씨앗들을 봉헌하라'는 것이다. 신들이 있는 곳에서, '실로 동물들이 희생되어야 한다'는 이것은 선한 자들의 다르마가 아니다. 이 가장 빛나는 황금기를 〔지내고 있는데〕 어떻게 '실로 동물들이 희생되어야 한다'고 〔할 수 있는가?〕.[19]

---

18) 아자(aja)는 리그 베다 에서 일반적 염소를 지칭하는 명사이다. 염소는 바스타(basta), 차가(ch ga), 차가라(chagala) 등으로도 불렸다. 푸산(psan, 태양과 관련된 베다의 신)을 상징하는 염소는 장례 의식에 있어서 중요한 역할을 한다(RV, 10.16.4). Cf.A.A.Macdonell / A.B.Keith, op.cit, vol.I, p.12.

19) bjair yajñesu yas avyam iti vai vaidik rutih/
aja samjñ ni bjnich gam na ghnantum arhatha//4//
naisa dharmah sat mdev yatra vadhyeta vai pa uh/
idam krtayugam res ham katham vadhyeta vai pa uh//Mhb, 12.324.5//

이와 같은 불살생의 계율은『마누법전』(Manu Smrti)에도 다양한 법조문으로 제시된다. 자기만족을 위해 무해한 생물을 해치는 것을 금지할 뿐 아니라(5.44), 생명이 있는 것을 죽이는 자는 천상에 갈 수 없다고 규정한다(5.47). 법전은 인간이나 짐승에게 상해를 가했을 때의 형벌을 넘어서, 식물에 상해를 가했을 경우의 형벌도 규정한다.[20] 이러한 불살생의 실천은 자신이 타자로 경험하는 모든 존재들은 고유한 가치를 지니고 있을 뿐 아니라, 자신과 친밀한 관계를 맺으며, 상호 의존하며 살아가는 한 몸이라는 사실을 일깨워 준다. 그리고 더 나아가 신의 몸을 구성하는 ‘모든 존재의 복락’(sarvabhta-hit)을 위해 인간이 노력할 것을 촉구한다. 그것은 신의 몸의 생명을 위한 올바른 길인 다르마(dharma)의 실천을 촉구하는 것이다.『마하바라타』는 “[모든] 존재들의 유익을 목적으로 다르마를 공표한다. ‘불살생을 성취하는 것, 그것이 다르마이다’는 것은 불변의 정의이다”[21]라고 선언하면서, 창조자에게서 받은 다르마를 실천할 것을 촉구한다.

> 왕이시여! 모든 존재들을 보소서! 〔그들은〕 창조주가 자궁으로부터 〔자신들의 종(種)에〕 맞게 할당해 준 그것(dharma)을 힘을 다해 행하고 있습니다. 〔그러므로〕 강력한 힘의 주권자시여! 다르마가 아닌(adharma) 〔길로〕 내딛지 마시길![22]

창조주가 각 존재 형태에 알맞게 할당해 준 의무인 다르마가 추구하는 것은 ‘모든 존재의 복락’(sarva-bh ta-hit)이다. 그것이 지향하는 것은 공동선이고, 그것이 요구하는 행위는 ‘모든 존재의 이익을 위한 행위’(sarva-kaly nakar -karma)이다. 그것은 타자를 위한 돌봄, 봉사, 섬김의 정신을 요구한다. 이와 같은 가르침 안에서 볼 때 타자는 자신의 삶을 위한 대상과 도구가 아니라, 자신의 몸처럼 보살피고 건강을 유지하도록 보살펴야 하는 존재이다. 그와 같은 불상해로부터 출발한 ‘모든 존재의 복락’을 위한 실천정신은 생태학적 자아 개념을 바탕으로 한 심층생태학이 주창했던 실천 덕목, 특히 생태섬김(eco-stewardship)의 정신과 유사한 것이다.

불교는 그 어는 종교보다도 불살생을 중시하여 오계의 첫 번째 항목으로 내세우고 있다. 이러한 불살생의 전통은 최고층의 문헌으로 간주되는『숫타니파아타』에서부터 나타난다.『숫타니파아타』에서 붓다는 동물의 살생을 동반하는 브라만교의 희생제를 비판하고 있으며, 이러한 희생제가 생과 노쇠를 벗어나게 해주지 못한다고 하였다.

> 푼나카가 말했다. ‘스승이시여, 세상에서 선인이나 상인, 왕족이나 바라문들은 널리 신들에게 희생의 제물을 바치고 제사를 게을리 하지 않았던 그들은

---

20) 상해에 대한 벌금을 선고해야만 한다. 이것은 확정된 규정이다. 어떤 사람들과 가축들에게든 고통과 상처를 가했다고 한다면, 고통의 정도에 따라 벌금도 그에합당하게 부과해야 한다.”(Manu, 8.286//).

21) prabh vrth ya bhtnm dharma-pravacana krtam/
yat syd ahims -samyuktam sa dharma iti ni cayah//Mhb, 12.110.10//

22) sarv ni bht ni narendra pa ya, yath yath vad vihitam vidh tr /
svayonitas tat kurute prabhn, balasyeti cared adharmam//Mhb, 3.26.15//

생과 노쇠를 초월했습니까? 임이시여, 물겠습니다. 그것을 저에게 말씀해주십시오.'(1045)

스승께서 대답하셨다. '푼나카여, 그들은 희망하고 칭찬하며 열망하여 공물을 바친다. 이득을 얻어 욕망을 달성하려고 하는 것이다. 희생의 제물을 드리는 일에만 염두에 두고 몰두하는 자는 이 세상의 생존을 탐하기를 그치지 않는다. 그들은 생과 노쇠를 초월하지 못했다.'(1046)[23]

또한 붓다는 제사는 소와 염소 및 모든 중생을 죽이지 않고 우유와 꿀 등으로 제사 지내는 것이 제사를 성취하는 법이며, 이보다 더 수승한 것은 수행자들을 공양하거나 수행자들을 위한 승방(僧房)이나 당각(堂閣)을 짓는 것이 더 수승하다고 하였다. 더 나아가 삼보(三寶)에 귀의하고 환희심으로 오계를 지키는 것이 더 수승하며, 일체 중생을 사랑하여 이끄는 것이 더 수승하며, 집을 나와 도를 닦아 온갖 덕을 갖추고 삼명(三明)을 구족하여 모든 어리석음과 어두움을 멸하여 지혜의 밝음이 구족한 것이 더 수승하다고 하였다. 붓다는 불살생을 오계의 첫 번째 항으로 채택하고 있으며, 동물을 살해하는 것은 물론 작은 생물이 살고 있는 물을 마시는 것조차 금하고 있다.[24]

불교에 있어 육식에 대한 금지는 처음부터 전면적으로 시행된 것은 아니다. 탁발로 인한 걸식으로 인해 가려서 먹기가 싶지 않았으며[25] 또 특수한 경우[26]에 한해서 육식을 허용하고 있다. 따라서 불교에서 살생은 물론 전면적인 육식 금지는 400년경 다수의 대승경전이 성립되면서 부터이다. 『범망경』에서는 계(戒)로서 밝히고 있으며, 특히 『대반열반경』이나 『능가경』에서는 이를 더욱 강조하고 있다.

그렇다면 불교에서 살생을 금지하는 첫 번째 이유는 무엇일까. 이것은 아힘사의 발생에 내재한 동기에 관한 문제라 할 수 있다. 이에 대해 람버트 슈미트하우젠은 두

---

23) 金雲學 譯, 『숫타니파아타』, 汎友社, 1988, p.188～89,

24) 佛陀耶舍共竺佛念等 譯,『四分律』권17 (大正藏 22권, p.677 上～下), 諸比丘往白佛 佛言 不知者不犯 自今已去當如是說戒 若比丘故殺畜生命者波逸提比丘義如上 畜ㄴ生者 不能變化者斷其命 若自斷若敎人斷....佛言 不知者無犯 自今已去當如是說戒 若比丘知水有虫飮用者波逸提 比丘義如上 彼比丘知是雜虫水飮用者波逸提 .....

25) 불교는 살생을 금하는 것과는 달리 애초에 육식에 대해서는 금하지 않았으며, 기본적으로 다섯 가지 음식을 걸식하여 먹기를 권장하였다. 그 가운데에는 물고기는 물론 갖가지 고기도 포함되어 있다. 당시 불교의 출가 수행자는 생계를 위해 직업을 가지는 것은 금지되었으며, 식생활은 托鉢과 請食에 의존하였다. 탁발이나 청식은 수행자가 음식의 종류에 대해 의사를 밝힐 수 없으며 '발우에 담기는 대로' 거절하지 않고 먹는 것이었다. 그러나 『사분율』에 의하면, 隨犯隨制에 의해 코끼리고기, 말고기, 용고기, 개고기, 사람의 고기 등을 먹지 말도록 점차 규제되고 있다.

26) 부처님께서 말씀하셨다. '지금부터 병들은 비구는 남에게 구걸하도록 허락하며, 또 병든 비구를 위해서 구걸하도록 허락하며, 구걸하여 얻은 것은 먹도록 허락하니, 지금부터는 이와 같이 계를 말하리라. 만일 우유.소락[酪].생선.고기 등 좋은 음식[美食]을 얻을 곳에서 어떤 비구가 병이 없으면서도 이러한 좋은 음식을 자기 몸을 위해 구하면 波逸提이다.' 비구의 정의는 위와 같고, 좋은 음식이라 함은 우유.소락.생선.고기이며, 병이라 함은 한 자리에 앉아서 밥을 다 먹지 못하는 것까지이니라. 이처럼 불교의 육식금지는 처음에는 고기의 종류에 대한 제한이며 고기 먹는 것 자체를 금하는 것은 아니었다. 또한 육식을 금하는 이유에 대해서도 세간과의 연관관계에서 금해지고 있다. 이어서 3種淨肉과 같은 제한을 두고 허용하였고, 병이 나지 않았을 때는 美食의 한 항목으로 포함된 고기를 먹는 것은 금지하였다. 美食이란 바로 영양가 있는 음식을 가리킨다.

려움과 공감이라고 하고 있다.[27] 즉 두려움에 대해서는 살아있는 생물을 죽이거나 상해를 입히면 어떤 형태로든 가해자 자신이(혹은 그의 자손이나 심지어 그의 소가) 같거나 비슷한 상해를 당할 것이라는 두려움이다. 그리고 『바가바타 푸라나』(Bhāgavata-Purāṇa)의 게송을 예로 들고 있다.

> 그가 무참하게 죽인 제물이 (지금) 가해자가 가한 고통을 기억하면서 분노와 함께 도끼로 가해자를 죽인다.(4. 28. 26)

> 오 왕이여, 피조물의 주인이여! 보시오, (저 위에 있는) 생물들의 무리를, 그대가 제사에서 수천 번이나 무자비하게 죽였던 소를 보시오. 그들은 (지금) 그대의 잔인함을 기억하면서 그대를 기다립니다. (그리고) 분노로 가득 차 그대가 죽은 후 쇠로 만든 뿔로 그대를 찢어버리려 하오.22)(4. 25 .7~8)

이 게송들은, 확실히 특정한 반제식주의적 맥락에서 복수의 관념을 사용하고 있다. 또한 불교에서 『사분율』에 보면 그 고기를 먹은 것으로 해서 그 냄새를 통해 그것을 먹은 자를 공격한다고 설해지고 있다. 그 때 어떤 비구가 파라내국(波羅榛國)에서 있을 때에 걸식하기가 어려워서 백정의 집에 가서 개고기를 얻어먹었다. 그 뒤에 비구들이 걸식을 다니는데 개들이 미워하면서 쫓고 짖으니, 비구들이 생각하기를 ‘우리들 가운데 누군가가 개고기를 먹었으므로 여러 개들이 미워하면서 따라와 짖는다’하였다. 비구들이 붓다에게 가서 사뢰니 붓다께서 말씀하셨다. ‘지금부터 개고기를 먹지 말라. 만일 먹는다면 돌길나(突吉羅)이다.’23) 팔리율장에서 비구가 사자나 호랑이 혹은 다른 동물의 고기를 먹는 것이 금지되는 이유로 제시되는 견해도 이와 같다. 또한 그 두려움을 업설을 도입하여 설하기도 있다.

자이나교의 경우 바람직하지 않은 존재들 사이로 윤회하는 이유는 자신의 행위, 특히 동물과 식물 혹은 요소들에 대한 폭력과 살해 때문이라고 한다. 이 세상에서 존재들은, 자신의 폭력이 사후에 대부분 바람직하지 않는 존재로 재생하는 것을 초래하여 자신의 불행을 영속시킨다는 것을 모른 채, 스스로 불행하면서도 다른 존재들을 고통스럽게 한다는 것이다. 그러므로 자이나 고행승들은 해로운 행위 전체를 인지하고 그 행위를 멈추어야 한다고 보고 있다.

> (생존하고 있는) 세계는 괴롭고 비참하며 교화하기 힘들고 식별력이 없다. 고통으로 가득 찬 이 세계에서, 보라, (존재들은 비록 스스로) 괴로워 하면서도 모든 곳에서 갖가지로(?) 다른 존재들을 괴롭힌다. …어떤 사람이…물을 해칠 때…이것은 그에게 불행을 초래할 것이다.[28](Āyāraṅga P. 2. 3~15)

---

27) 람버트슈미트하우젠, 김성철 역, 「불살생의 기원에 대한 고찰」, 『불교평론』 18호(서울: 불교평x론사, 2004), pp.280~04.

28) 람버트슈미트하우젠, 앞의 논문, p.291 재인용.

(모든 생물은 … 죽일 수 있다고 주장하는 다른 스승들과는 대조적으로) 우리는 다음과 같이 선언한다. … '모든 생물을 때려서는 안되고, 지배해서는 안되며, 학대해서는 안되고, 괴롭혀서는 안되며, 죽여서는 안된다. … 이것이 성자들이 설한 것이다.' … 우리는 (다른 스승들) 각자에게 물을 것이다. '그대 논쟁자들이여, 고통은 그대에게 즐거운 것인가, 즐겁지 않은 것인가?' 그리고 만약 그가 〔이 문제를〕 잘 이해했다면, 그는 대답할 것이다. '모든 생물들에게… 고통은 즐겁지 않고, 큰 두려움(의 원인)이다.'[29](Āyāraṅga Ⅰ. 4. 2.5~6)

자이나교의 불살생은 단순한 물리적 폭력에 대한 반대가 아니라 고통을 주는 어떠한 행위도 해서는 안 된다는 철두철미한 타자에 대한 배려이다. 따라서 그들은 고행을 통해 남을 죽게 하고 아프게 하던 업보를 없애려 노력한다. 그들은 상해를 최소화하려고 노력하며, 노령이나 불치병으로 고통을 마침내 피할 수 없을 때는 자살도 허용된다. 그것은 단식을 통한 자살로서 '살레카나'[sallekahana][30]라고 불린다. 남은 죽이지 않지만, 나는 죽일 수 있다는 박애와 희생의 극한에 이르는 윤리관이다.

자이나 교도들 역시 인도정통사상과 마찬가지로 윤회를 믿었다. 그렇지만 그 믿음의 내용과 방법은 인도정통사상과는 다르다. 그들은 많은 무생물에도 영혼이 있다고 생각했고, 따라서 영혼을 가진 것들을 죽이는 것은 악업을 쌓는 일이었다. 이렇듯 자이나교도들의 불살생은 윤회와 업의 이론과 밀접한 관계를 갖는다. 그들에게 불살생은 신과 베다의 권위도 거부하게 하는 제일의 명령이고, 이런 원칙 때문에 자이나교는 비정통사상으로 취급되는 것이다.

자이나교가 불살생을 강조한 것은 무엇보다 프라나(prāṇa), 즉 업의 매개체가 되는 영혼(jīva)의 생물학적 특성이 바로 생명 그 자체로 인식하였기 때문이다. 생명은 프라나를 지닌 존재로서 생기(生氣)을 지니고 있다. 그러므로 생기가 단 하나라도 내포되어 있는 모든 존재는 불살생의 범위에 해당한다. 그런 까닭에 생기라는 말이 곧 '살아 있는 존재, 또는 생명력'과 동일한 말로 쓰이기도 한다. 생기를 지닌 존재를 살상하는 것은 그 존재에 고통을 가하는 것으로 나쁜 업력을 생산하게 되어 고통의 과보를 받게 된다. 자이나교와 마찬가지로 이러한 원리를 강조한 것은 특히 불교이다.

'그들도 나와 같고, 나도 그들과 같다'고 생각하고, 생명 있는 것을 죽여서는 안 되며 또 타인으로 하여금 죽이게 해서도 안된다.(『숫타니파아타』 705)

모든 생명은 채찍을 두려워 한다. 모든 생명은 죽음을 무서워 한다. 자기 생명에 이것을 견주어 남을 죽이거나 죽이게 하지 말라. (『법구경』 129)

29) 람버트슈미트하우젠, 앞의 논문, p.300 재인용.
30) 라다크리슈난, 이거룡, 『인도철학사』 2, p. 113.

> 모든 생명은 채찍을 두려워 한다. 모든 생명은 살기를 좋아한다. 자기 생명에 이것을 견주어 남을 죽이거나 죽이게 하지 말라.(『법구경』 130)

> 실로 나는 살기를 원하고 죽기를 원하지 않는다. 나는 행복을 원하고 고통을 싫어한다. 내가 살기 등등을 원하기 때문에, 다른 사람이 내 목숨을 뺏는 것은 기분 좋고 즐거운 일은 아닐 것이다. 또한 다른 사람에게도 역시, 내가 그의 목숨을 뺏는 것은 기분 나쁘고 불쾌한 일이 될 것이다. 왜냐하면 그(도) 살기 등등을 원하기 때문이다. 나에게 기분 나쁘고 불쾌한 것은 다른 사람에게도 기분 나쁘고 불쾌한 것은 명확하다. 그런데 어떻게 내가 나 자신에게 기분 나쁘고 불쾌한 일을 다른 사람에게 행할 것인가.[31](SN V, 353. 29)

이는 인간이나 동물이나 마찬가지로 살기를 원하고 죽기를 원하지 않으며 고통에 대해서는 괴로움을 느낀다는 것이다. 이상에서 보면, 불살생의 이유는 현실적인 이유에서부터 윤리적, 도덕적 그리고 종교적 이유에까지 이르고 있다.[32] 그 결과 불살생 계율은 불교에서는 오계의 첫 번째로 그리고 자이나교의 경우는 오대서원(五大誓願)의 첫 번째 항목으로서 크게 강조되었다.

4. 불살생과 생태주의

오늘날 생태계의 위기와 환경파괴에 직면한 인류는 그 이전의 행동방식이나 삶의 태도를 여전히 고수할 수는 없다. 그동안 인간 자신이 생명가치만을 소중히 여겨왔다면, 이제는 생명 그 자체의 가치나 자연물의 가치를 높일 수 있는 친환경적이고 생태지향적인 태도를 견지하면서 이를 위한 새로운 가치규범을 시급히 모색해야 한다. 왜냐하면 이 지구에서 인간의 생명만이 살아남을 수 없기 때문이다. 다른 생명체의 생명이 사라지면 결국 인간의 생명도 사라질 수밖에 없다. 이제 서둘러 생명과 환경의 윤리, 생태계의 윤리를 시작해야 한다. 여기서 전제가 되는 것은 그동안 생명과 환경, 그리고 생태계를 파괴한 제1의 주범이 인간이라는 사실이다. 따라서 현대의 문명과 인간성에 대한 냉정한 반성론적 비판이 주어져야 할 것이다.

현대사회는 인간만의 풍요를 추구하면서 물신숭배로 빠져들고 있고, 그럼으로써 환경문제를 구조적으로 증폭시키고 있다. 환경위기는 서양의 산업사회 제도와 생활양식에서 비롯되는데, 그 배후에는 인간과 자연을 분리시키는 이원론적 세계관과 자연을 도구로만 간주하는 가치관이 도사리고 있다. 이런 상황에서 출현한 근원적 생태윤리(ecological ethics)는 현 산업주의 사회를 넘어 자연 친화적 문명의 사회를 지향하면서, 거기서 요구되는 세계관과 가치관 그리고 이것에 상응하는 인간의 책임을 드러

31) 람버트슈미트하우젠, 앞의 논문, p.299 재인용.
32) 김치온, 불살생의 생태적 문화에 대하여,『보조사상』26집(2006), p.131.

내고자 한다.

생태윤리는 핵심적으로 몇 가지 기본 논제를 갖고 있는 것으로 분별할 수 있다. 생태윤리는 생태주의 사회를 지향하면서 갖추어야 할 새로운 윤리이므로 사회적 윤리와 생태적 윤리의 두 가지 특성을 모두 띠고 있다. 이런 의미의 생태윤리는 사회윤리를 포함하면서 그것을 넘어 자연까지 함께 고려하는 도덕적 접근이다. 이것은 자연과 상생을 도모하는 생태윤리의 핵심으로 자연의 탈-도구적 가치(non-instrumentalvalue)를 강조한 것이다.[33]분별하겠다(실제로 1970년대에 출범하여 발전을 거듭해온 생태윤리는 인간 중심의 사회윤리를 극복하는 과정이었다고 해도 과언이 아니다.[34] 결국 자연은 인간에게 도구를 넘어선 가치를 지니는 것으로 여길 때 새로운 가치관에 의거하여 환경문제를 푸는 길이 바르게 열릴 수 있다. 그런데 이런 가치관 형성은 생명 순환의 차원에서 인간과 자연이 유기적으로 연결되어 있다는 세계관과 연동되지 않을 수 없다. 즉 생태윤리의 규범적인 가치관은 세계관(또는 우주론)과 분리될 수 없다. 이에 인간은 자연과 유기적으로 연결되어 있다는 조망 또는 천인합일의 관점을 자연과의 유기적 연계성 논제라고 하겠다.

첫 번째로 상정하는 자연의 연계성 논제는 인간 사회를 자연과 분리해서 보지 않고 서로 연결되어 있다고 보는 세계관의 인식이다. 이런 세계관을 지닐 때 인간(또는 사회)은 자연 공동체의 일부라는 인식을 자연스럽게 가질 수 있다. 두 번째로 탈도구적 가치 논제는 인간이 자연에 대해 도구 또는 수단 이상의 가치를 지닌 것으로 보는 가치관의 평가다. 적어도 이런 규범적 논제를 수용할 때 인간이 자연과 상생을 도모하거나 존중하는 실천적 행보를 취할 수 있다. 현대 미국에서환경운동의 바이블로 평가를 받는 저서를 쓴 사람이 알도 레오폴드(Aldo Leopold)인데, 그가 이런 평가를 받는 이유는 생명 공동체의 세계관과 대지의 윤리를 제시한 데서 찾을 수 있다. 그는 1949년에 출간한 저서에서 인간이 “공동체의 영역에 토양과 물, 식물, 동물을 포함하도록 또는 대지를 포함하도록 확장해야” 하고, 그런 선상에서 인간의 행위는 “생명 공동체의 순결과 안정성, 아름다움의 보전에 이바지할 때 옳지만, 그렇지 않게 행위를 할 때 그릇되다.”고 밝히고 있다.[35] 레오폴드는 유기적 연계성의 논제와 자연의 탈-도구적 가치 논제를 다른 표현으로 함께 제시하고 있는 셈이다.

인도철학의 불살생의 전통은 레오폴드가 요구하는 바를 충족시키는 형태로 생태윤리의론 또는 만유재신론의 특성을 띠고 있고, 더 구체적으로 인간과 자연이 하나의 뿌리로 연결되어 있다는 범아일여 사상을 함축하고 있으므로 우주론적인 유기적 연계성 논제를 만족시킨다. 둘째, 인도철학의 불살생의 전통은 자연의 탈도구적 가치 논제도 구비하는 것으로 평가할 수 있다. 즉, 인도철학의 불살생 전통은 윤회사상을 토대로 하는데, 이것에 따를 경우 현재의 인간은 과거에 다른 자연적 존재였을 수 있고 또 미래에는 그 업에 의해 또 다른 자연적 존재의 모습으로 탄생할 수 있다. 자연적 존재에 인간 자신의 과거 및 미래 모습을 투영해서 바라볼 수밖에 없는 종교관 속에

33) 한면희, 「아시아문명과 한국의 생태주의」. 『철학과 현실사』. 2009, p. 231.
34) Callicott, J. B., Non-anthropocentric value theory and environmental, 1984, p.299.
35) 이은주. 「인도의 베다사상과 대중신앙 형성의 역사적 문화적 배경」, 『인도연구』 제9집, 201-227.

서 자연은 도구 이상의 가치를 지닌 것으로 간주될 것이다. 뿐만 아니라 우주가 브라흐만의 현시이기 때문에, 인간과 자연적 존재 사이에 어떤 근본적 차이도 없다고 볼 수 있다.[36] 바로 이런 연유로 불살생의 전통이 서구인의 주목을 받고 있다고 판단된다.

그렇다면 불살생의 전통이 생태사회의 윤리에 적합하다고 판단할 수 있는가? 보기에 따라서 그럴 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 불살생의 전통에는 우리가 살고 있는 경험적 현실세계를 부정적으로 바라보게 하는 측면이 분명히 존재한다. 가현설은 이점을 더욱 명료하게 드러낸다. 현실의 경험세계는 영혼의 눈을 가려서 거짓된 목표를 향해 추동하고 또 실재하는 것이 아니므로, 불살생의 전통에서 이 세계는 해탈로 나아가기 위해 벗어나야 할 세계로 인식된다. 그런데 생태주의는 생명을 부양하는 지구 자체를 소중하게 여긴다. 이렇게 다가가면 불살생의 전통에도 반환경적인 요인이 없지는 않다고 할 수 있다.[37] 그렇지만 불살생의 전통은 어디까지나 생명의 존엄성과 모든 존재의 의존적 관계성을 중시한다는 점에서 인류공동체의 상생에 이바지할 것이다.

인간의 문명사를 볼 때, 인간은 자신의 이익을 위해 서로가 서로를 죽이고 자연을 약탈하는 과정의 연속이었다고 해도 과언이 아니다. 그러한 가운데에서도 인간은 불살생, 비폭력, 자비 등의 숭고한 가치를 세워온 것 또한 사실이다. 인도철학의 불살생의 사상은 인류자체와 자연은 하나로서 서로가 온전한 생명력을 함께 할 때 평화로운 상태를 유지할 수 있고 고통을 소멸시킬 수 있다는 것이다. 따라서 현대 생명윤리학자 피터 싱어가 강조하였듯이 모든 존재의 고통을 소멸시키기 위한 윤리적 정립이 현대윤리의 최대 과제라고 할 수 있다. 이때 무엇보다 중요한 것은 인간 중심적 사고에서 벗어난 탈인간중심주의이다. 다시 말해 지금까지의 인류역사는 인간 중심의 역사로서 인간의 관점에서 모든 것을 바로보고 평가하였던 것이다. 그 결과 자연과 환경이 단지 인간의 이익과 필요성에 의해서만 개발되고 남용되었던 것이다. 그런데 이러한 탈인간중심주의는 개체론과 전체론으로 구분된다. 인도철학의 불살생 전통은 이중 전체론적인 관점으로서 세계 전체는 개체나 부분으로 나눌 수 없는 상호연관적인 관계의 총체로 이때 각 개체들은 상호의존을 통해 상호완결성을 이루기 때문이다. 상호완결성이 완전히 이루어진 상태가 범아일여로서, 인도철학에서는 이 상태를 해탈이라고 한다. 모든 고통과 차별이 소멸된 전일적 생명으로서의 완전성이다.

생태계는 생명체와 흙과 물, 그리고 공기와 같은 비생명체도 이 세계를 구성하는 중요한 요소로 간주한다. 그리하여 생태주의는 인간중심주의와 생명중심주의를 지양한 비생명체까지도 포함하는 전체주의를 표방한다. 생태주의는 생명체와 비생명체 전체가 상호의존하여 조화로움을 이룰 때 평화로운 질서를 회복할 수 있다고 주장한다. 즉 생명공동체의 질서는 각 주체들 사이의 ‘공생과 갈등’, ‘협력과 경쟁’으로 형성되고 유지된다. 결국 생명공동체는 하나의 거대한 유기적 생명체로서 다양한 생물종이 자

36) Chapple, 앞의 책, p.116.
37) Callicott, 위의 책. p.48.

신의 삶을 유지하기 위해서 생명공동체 안에서 자기 특유의 생태적 지위를 가지며 자들들이 속한 서식지와 상호작용을 통해 전체의 안정성을 추구한다. 이런 점에서 개별 생명체에 의해 이루어지는 행위의 옳고 그름은 그것이 생명공동체의 온전함, 안정성, 아름다음에 얼마나 기여하느냐에 달려 있다. 따라서 각 개체, 특히 인간의 이익보다는 생태계 자체의 이익을 더 중시하는 것이 바람직하다. 이러한 생명공동체의 바탕이 되는 것이 바로 개체와 우주 전체는 하나라는 인도철학의 범아일여 사상이다. 그렇기 때문에 그 어떤 존재도 배제되거나 훼손되어서는 안되며 단순히 개발 내지 착취의 대상 또 한 아니라는 걸 인식할 필요가 있다. 범아일여 사상을 현대적으로 풀이하면 인간을 포함한 지구 전체는 한 몸체로서 거대한 인간이라는 사실이다. 따라서 인간과 자연에 대한 새로운 도덕과 의무가 무엇이지를 인도의 불살생 전통에 기반하여 찾아볼 필요가 있는 것이다. 왜냐하면 생태적 문화는 먼저 '살아있음'을 소중히 여기는 문화에서 비롯되는 것으로 일체 만물이 모두 한 목숨을 지닌 평등성이며, 더불어 함께 생존을 도모해야 할 한 몸체라는 사실을 인도의 불살생 전통에서 강조하고 있기 때문이다.

5. 생명과 환경의 위기와 21세기, 그리고 길 찾기

과학기술과 의학의 발전으로 인하여 현대의 생명체는 단지 기술적 조작에 의해 생성되고 소멸되는 하나의 상품으로 전락할 위기를 맞고 있다. 그 대표적인 예가 인간 배아세포이다. 만약 이러한 연구가 성공하여 대중화된다면 동일한 인간이 상품처럼 찍혀 나오는 말 그대로 인간상품 시대가 열리는 것이다. 따라서 오늘날 우리는 인간 생명에 대한 존엄성과 가치에 대해 새로운 인식과 윤리를 시급히 정립해야 할 지점에 이르렀다. 본 글은 그러한 하나의 대안으로서 인도철학에 내재된 생사의 의미를 반추하여 삶과 죽음의 의미와 또 생명의 존엄성에 대해 반성론적으로 고찰하고자 했던 것이다.

불교를 비롯한 인도인의 생사관은 현생의 1회로 끝나지 않는 윤회를 전제로 한다. 인간으로서 태어나는 것은 많은 공덕으로 인한 것으로 드물고 귀중한 환생을 얻은 행운의 존재이다. 따라서 인간은 인식과 감수성, 영성, 그리고 자유를 위한 모든 잠재력과 함께 인간 존재에 의해 주어지는 도덕적, 정신적 번영의 가능성을 실현하기 위해 다른 생명체를 침해하지 않아야한다. 더욱이 인간은 다른 형태의 생명들에 대하여 그들의 본성에 알맞은 존중으로 대우할 책임을 지닌다.

인간이건 아니건 간에 다른 생명 있는 존재들을 학대함으로써 우리의 기본적인 동정심을 억누르는 것은 우리 자신의 영적인 잠재력을 손상시키고, 다른 존재들과 우리들 자신 모두에게 이 세상의 고통을 증가시키는 것이다. 연기설은 우리의 삶이 서로 얽혀 있고, 다른 존재의 학대는 우리가 이 사실에 눈감을 때에만 가능하다는 것을 보여 주고 있다. 조건 지어진 세계의 취약한 존재들로서 우리의 상호의존은 이 세계의

고통을 감소시키기 위해 할 수 있는 모든 것이 행해져야 함을 보여 주고 있다.

생명과 실재에 대한 인도인의 접근방식은 다자(多者)가 일자(一者) 속에서 조화를 이루는 ‘영적 유기체론’으로 특징지을 수 있다. 그것은 복잡 다양한 모든 존재들이 유일 궁극의 영적 원리에서 생성, 유지, 귀입(歸入)되는 것으로 본다. 실재에 대한 유기체론의 가장 중요한 함축 가운데 하나는 우주 - 차라리 우주 과정 - 가 생성들과 사물들의 총체라는 것을 받아들이는 점이다. 이러한 전일적·총체적 상호 관계를 불교에서는 연기설이라고 한다. 특히 우주 만물 전체가 연기론적으로 서로 관계된 그 그물망을 법계연기라 하여 먼지 한 톨에서부터 우주 전체에 이르기 까지 서로 의존적으로 관계를 맺고 있더고 보는 것이다. 즉, 우주는 아주 복합적이고 복잡하지만, 계획되고 목적지향적인 사건들의 그물망이며, 선재하는 존재들의 기계론적인 나열이 아니다. 살아 있든 그렇지 않든 개개의 모든 존재는 상호성과 개방성, 상호관련성과 상호의존성으로 특징지어지는 인과적 결합에 기인하는 상의적(相依的) 생성이다. 낱낱의 존재는 우주 전체의 체계 속에 결정된 대로 우주 속에서 각기 고유한 본질과 장소, 역할과 기능을 지닌다. 우주는 상호 관련되고 상호 의존적인 존재들 - 끊임없는 흐름 속에 있다 - 의 광대하고 미세한 내적 그물망이다. 그것은 물리적, 정신적, 영적 차원들을 지닌다. 물리적 차원에서는 결정론이 지배하지만, 영적 차원에서는 자유와 자발성이 있다. 정신적 차원은 일부 결정론이 지배하는가 하면 또한 자유롭다. 인간은 영적 요소에 의하여 생명이 불어넣어지는 심리적-물질적 과정들의 유기적 통일체이다. 이런 점에서 인간은 몸, 마음, 영혼의 복합체라고 할 수 있다.

이러한 형이상학적 전제들을 염두에 두면서, 우리는 유기체론적 윤리를 확립할 수 있다. 윤리 체계는 다른 사람들, 사회 조직체계, 다른 생명체들, 그리고 자연 환경과 관련하여 인간 행위를 규정하는 규범들을 제공하기 위한 것이다. 이것은 모든 존재들이 역동적으로 상호 관련되고 상호 의존적이며, 그 중 하나의 작용이 나머지 모든 것들에게 영향을 주기 때문이다. 그러나 인간은 윤리적 고려의 대상이 되는 여러 범주들 가운데 핵심적인 위치에 있다. 왜냐하면 인간은 자유의지와 자발성, 창조성과 조정능력을 지니는 가장 진화된 존재이기 때문이다. 인간은 자유의지를 발휘할 수 있는 특권을 지니며, 따라서 자신의 행위에 대한 책임을 느낀다. 자유는 규범을 필요로 하며, 이것은 인간이 그것을 준수할 수도 있고 또한 위반할 수도 있다는 것을 의미한다.

세간적인 인간의 삶은 불완전하고 미완성이다. 따라서 그것은 그 이상의 어떤 차원을 지향한다. 그것은 성취해야 할 목표, 이루어야 할 목적, 실현해야 할 이상을 지닌다. 그것은 세계의 슬픔과 고통이 끝나는 개인과 그 사회를 확립하는 것이다. 이것은 모든 인간의 가슴 속에 담긴 강열한 열망이다. 세간적인 삶의 노고와 고난으로부터의 인간 해방은 단지 바람을 지니는 것만으로 실현되는 것은 아니다. 또한 그것은 추상적인 사변을 통한 나태하고 관념적인 이해만으로 이루어지는 것도 아니다. 그것은 적절하게 계획되고 실행되는 부단한 노력을 통해서 성취될 수 있다. 그것은 지식, 의지, 행위의 엄격한 실천 그리고 상호 나눔과 상호 협동의 결실을 필요로 한다. 그

것은 조화로운 상호 유기적 관계 그리고 수단과 방법의 용의주도한 조절을 요구한다. 그것은 오직 부동심과 동체의식을 통하여 가능한, 사심 없는 분배적 정의를 함축한다. 이것은 자기통제와 자기희생을 통하여 성취될 수 있다. 그러나 이것은 자기 포기가 아니며, 호혜적인 삶과 나눔을 통한 자기 성취이다.

인도철학은 범아일여의 일원론적 생명관에 바탕하여 생명의 존엄성과 함께 다음과 같은 몇 가지 사항을 강조한다.

첫째, 모든 형태의 생명이 갖는 상호의존성과 그로부터 발생하는 전생의 우리의 부모나 친척, 친구였을 수도 있는 존재들의 친절에 보답할 의무와 책임이 있다는 사실이다.

둘째, 고통을 싫어하고 행복을 바란다는 점에서 모두 독 같은 생명 있는 존재들에 대한 보편적 자비의 필요성을 갖는다는 점이다.

셋째, 현세나 다음 생에서 깨달음을 얻을 수 있는 능력으로 인해 살아 있는 존재들이 지닌 양도불가능한 존엄성을 지닌다는 사실이다. 이러한 사실에 따라 우리는 다음과 같은 점을 지켜야 할 것이다.

첫째, 모든 인간은 비폭력과 생명존중에 대한 인도철학적 헌신을 지키며, 다른 개인들과 정부에 의해 인간적으로 대우받아야만 한다.

둘째, 모든 인간은 인종, 국적, 종교, 성, 피부색, 나이, 정신능력 혹은 정치적 견해에 바탕을 둔 차별 없이 평등하게 대우받아야만 한다.

셋째, 인간은 현재와 미래에서의 삶과 번영을 위해 의존하고 있는 다른 모든 유정물과 환경에 대해 책임을 지닌다. 따라서 인간은 현재와 미래 세대에 대하여 그들이 다른 생명 있는 존재들과 공유할 환경을 보호하고, 다른 형태의 생명 있는 존재들에게 직접 혹은 간접적인 해를 입히게 하는 것을 피할 책임을 지닌다.

넷째, 범아일여적 생명관에 입각할 때 자연은 단순한 하나의 생명체가 아닌 인간 생명의 원천이라는 사실을 알 수 있다. 따라서 땅과 물, 햇살은 우리 인간 생명체의 자양분으로서 우리는 그러한 자연환경을 보호하고 가꾸어야 할 책임성을 지녀야 한다. 이것이 바로 개체로부터 공동체로의 관심 변화이고, '생명윤리의 확대'를 이난에서부터 토양, 물, 식물, 동물 혹은 이런 모든 것의 집합 개념으로서의 대지를 포함하는 생명공동체로 확장시키는 토대가 될 것이다.

다섯째, 생명공동체의 질서는 각 주체들 사이의 '공생과 갈등', '협동과 경쟁'으로 형성되고 유지된다. 결국 범아일여의 생명공동체는 하나의 거대한 유기적 생명체로서 다양한 생물종이 자신의 삶을 영위하기 위하여 생명공동체 안에서 자기 특유의 생태적 지위를 가지며 자신들이 속한 서식지와 상호작용을 통해 전체의 안정성을 추구한다. 이런 점에서 개별 생명체에 의해 이루어지는 행위의 옳고 그름은 그것이 생명공동체의 온전함, 안정성, 아름다움에 얼마나 기여를 하는가에 달려 있다. 따라서 각 개체, 특히 인간의 이익보다는 생태계 자체의 이익을 더 중시하는 것이 마땅하다.

결국 우리는 인도인의 생사관과 생명의 존엄성 고찰을 통하여 21세기의 조화로운 삶과 생명의 가치는 현대인들의 개체적·이기적 사고에서 벗어나 공동체적이고 이타적

인 사고로 전환할 때 실현될 수 있음을 알 수 있었다. 특히 장기이식과 배아복제, 그리고 안락사 등 수많은 현대의학적 문제에 직면해 있는 상황에서 생명이 단지 기술에 의해 조작되고 파괴되는 것이 아님을 확인할 수 있었다. 생명은 그 자체로 창조성과 조화로움을 갖고 있는 완전한 것으로 그 어떤 존재로부터도 침해당할 수 없는 고귀한 것이다. 오늘날 한국사회는 OECD 국가 가운데 자살율 1위를 오래 동안 유지하고 있는 불행한 나라이다. 또한 낙태율과 인구 감소가 현저하여 곧 1위에 도달한 시점에 있다. 단순히 윤리적, 도덕적으로 이 문제를 한정하여 접근할 것이 아니라 우리의 사고와 가치, 그리고 생사를 바라보는 근본적인 시각이 바꾸어야 한다. 그렇지 않으면 오늘날의 생명경시와 생태파괴의 문제를 결코 해결할 수 없을 것이다. 다시 말해 과학기술도 인간이 개발하는 것이며, 자살과 낙태도 인간이 행하는 것이다. 문제는 그러한 기술적, 과학적 발전과 개발이 중요한 것이 아니라 그 기술과 과학을 사용하는 인간의 기본 가치, 즉 생명에 대한 존엄성을 인식하지 못한다면 끝내 인간의 생명이 하나의 상품으로 사고파는 시대가 도래할 것이다. 이러한 위기의 시대에 인도의 생사관과 유기체론적인 세계관은 이러한 문제를 해결할 수 있는 혜안과 시사점을 줄 것이라고 생각한다.