

◆ 2016 유교문화연구소 추계학술회의 ◆

“감응(感應)과 인과(因果)를 통해 본 인식과 실천”

- 일시 : 2016년 11월 26일(토) 13:00~18:00
- 장소 : 성균관대학교 퇴계인문관(31406호)
- 주최 : 성균관대학교 유교문화연구소
성균관대학교 동양철학과 BK21 플러스 사업단

< 학술회의 일정 >

■ 등 록 12:30~13:00

■ 개회식 13:00~13:10

개회사: 신정근 (유교문화연구소 소장)

사 회: 이현선 (유교문화연구소 책임연구원)

1부

■ 주제발표

13:10~14:00 ○ 회남자 감응통치 연구

발표: 정우진 (대만 대중과기대) 논평: 김태용(한양대)

14:00~14:50 ○ 전통자연학의 범주와 오행지학적 상관론

발표: 김일권 (한국학중앙연구원) 논평: 박종천(고려대)

■ 휴 식 14:50~15:10

2부

15:10~16:00 ○ 지속과 무의식 : ‘생동하는 무의식’ 은 우리의 존재에 대해 무엇을 말해주는가?

발표: 조현수(능인대학원대학교) 논평: 장태순(서울대)

16:00~16:50 ○ 동양예술에서의 感應論

발표: 조민환(성균관대) 논평: 장지훈(경기대)

■ 휴 식 16:50~17:10

3부

■ 종합토론 17:10~18:00

개 회 사

성균관대학교 유교문화연구소가 <감응(感應)과 인과(因果)를 통해 본 인식과 실천>을 주제로 주최하는 추계학술대회에 참석해 주신 여러분들께 우선 깊은 감사의 말씀을 드립니다. 특히, 학술 연구와 교육 활동에 여념이 없으신 가운데에도 이번 학술대회에 발표와 논평을 맡아주신 여러 선생님들께 깊은 사의를 표합니다.

이번 추계 학술 대회는 동·서양의 사상 속에 내밀하게 관철되어 있는 감응과 인과 개념에 대한 다양한 접근이 시도되는 장입니다. 인과와 감응은 세계와 현상의 연관성을 파악하여 인식과 실천의 근거를 제시해주는 개념이라고 할 수 있습니다. 인과가 선행하는 원인과 후행하는 결과 간의 지배적 연관성을 밝히는 과학적 활동이라고 한다면, 감응은 단순히 원인과 결과로 치환할 수 없는 초인과적 특성을 가진다고 할 수 있습니다. 그래서 감응은 과학 영역 이외에 종교, 문화, 예술에서 다양한 방식으로 접근할 수 있는 개념입니다. 감응과 인과에 대해 이번 학술대회에서는 동·서 철학, 종교학, 미학 영역에서 접근함으로써 우리가 살아가는 세계와 현상에 대한 다양한 인식과 이에 근거한 실천을 함께 고민하는 중요한 계기가 될 것입니다.

감응과 인과를 주제로 한, 이번 학술대회는 철학, 종교학, 미학 분야에서 우수한 연구 성과를 쌓아온 네 분의 국내 중견 학자들의 발표를 통해, 동양의 통치, 전통 자연학, 동양 예술에 있어 감응, 그리고 서양 철학에서 인간 의식에 대한 통찰 속에 나타난 감응에 대한 논의를 진행하고자 합니다. 아울러 이에 대한 엄밀하고도 세심한 논평을 통해, 그 어느 때 보다도 깊이 있고 밀도 있는 학술적 논의의 장을 마련코자 합니다.

마지막으로 이번 추계 학술대회를 위해 애써준 성균관대학교 관계자 여러분에게 진심으로 감사의 말씀을 드리며 학술대회를 시작하도록 하겠습니다. 감사합니다.

2016년 11월 26일
성균관대학교 동아시아학술원
유교문화연구소
소장 신 정 근

목 차

회남자 감응통치 연구	9
○ 발표: 정우진(대만 대중과기대) 논평: 김태용(한양대)	
전통자연학의 범주와 오행지학적 상관론	27
○ 발표: 김일권(한국학중앙연구원) 논평: 박종천(고려대)	
지속과 무의식: ‘생동하는 무의식’은 우리의 존재에 대해 무엇을 말해주는가? ·	49
○ 발표: 조현수(능인대학원대) 논평: 장태순(서울대)	
동양예술에서의 感應論	75
○ 발표: 조민환(성균관대) 논평: 장지훈(경기대)	

회남자 감응통치 연구

정 우 진
(대만 대중과기대)

- I. 들어가며
- II. 감응의 소통
- III. 나가며

1. 들어가며

감응론은 전국말부터 한대초에 활동했던 음양가들에 의해 이론적으로 체계화되었다. 그러나 최초의 동양과학자들과 할 수 있는 음양가들은 창시자가 아니다. 이론으로서의 감응론은 본래 무속적 체험이 강하게 녹아있는 도가 수양론에서 탄생했다. 한대에 통치와 과학이론으로 확장되었고, 후한대 이후 교단도교의 영역으로 들어갔다.¹⁾ 그 결과 종교와 과학 그리고 통치이론과 예술 등 거의 모든 동양문화의 토대가 되었다. 감응론이 어떤 동양문화의 토대였다는 것은 무의미한 말이다. 인과론이 그토록 많은 범위를 포괄하지는 않았으므로, 서구의 인과론에 대응한다는 말도 부분적으로만, 아마도 동양과학 분야에서만 성립할 것이다. 감응론은 특정 분야가 아닌 거의 모든 동아시아문화의 기초이론이었다.

『회남자』는전한 중기 회남의 지방정부에서 회남왕 유안(劉安)과 유안의 후원을 받던 일군의 학자들에 의해 저술되었다. 『여씨춘추』의 저술을 주도한 여불위(呂不韋)는 후원자일 뿐이었지만, 유안은 『회남자』의 책임저자이자 편집자였다. 기원전 134년 유안은 이 책을 무제에게 바쳤다. 비록 지방정부에서 저술되었지만 이 책의 목적은 한제국의 통치에 필요한 이론을 제공하기 위한 것이었다. 이 책의 기초이론이 감응론이다. 『회남자』는 감응론을 수양과 통치 그리고 자연과학의 다양한 방면에 체계적으로 적용한 최초의 문헌이라고 말할 수 있다. 감응론에 관해 언급한 현대 연구자들이 대체로 『회남자』 연구자들인 까닭이다. Harold D. Roth는 『회남자』의 '性'에 관한 연구에서 다음과 같이 말했다.

사람들은 그들의 본성(inherent nature)을 통해 이러한 우주적 패턴(cosmic patterns)과 연결되어 있다. 사람들이 본성에 토대해서 행동, 그러므로 자발적으로 행동할 때, 그들은 언제나 이런 패턴과

1) 정우진, “동양과학의 논리: 감응의 유형에 관한 연구”, 『도교문화연구』 42집, (2015), 126-128.

조화롭게 행동하며 그러므로 우주와 조화를 이룰 수 있다.²⁾

Harold D. Roth는 감응이라는 표현을 사용하지 않았지만, 그의 본성에 관한 논의는 감응론을 전제하고 있다. Charles Le Blanc는 감응론을 다음과 같이 규정했다.

감응이라는 관념은 우주에 있는 모든 것이 서로 연결되어 있고, 미리 주어져 있는 패턴(pre-set patterns)에 따라 서로 영향을 미친다는 것을 의미한다. 상호간의 상호작용은 자발적이며 외부의 요인에 의해 촉발되지 않는다. 감응의 관념은 우주적 원리로서 즉, 그것에 의해 우주를 하나의 전체로 이해할 수 있는 그런 합리적인 수단으로서 기능한다.³⁾

Charles Le Blanc이 말한 ‘pre-set patterns’는 로스가 말한 ‘cosmic patterns’, ‘inherent nature’와 다르지 않다.⁴⁾ 요약하자면 감응은 특정한 패턴이 내재화된 본성에 토대해서 유기적으로 상호 반응하는 것이라고 정리할 수 있다. 이런 규정은 봄날 지천으로 피어나는 진달래의 개화나 사람들이 특정한 상황에서 희노애락을 드러내는 것 등을 적절하게 설명할 수 있다. 그러나 이 규정은 보다 기본적인 감응현상을 설명하지 않는다. 감응현상의 보다 본질적이고 기본적인 측면이 밖에서 감응현상을 바라보는 관찰자적 시선에 의해 배제되었기 때문이다. Charles Le Blanc의 논문에는 앞의 것과는 다른 정의도 보인다.

감응은 사물들이 조화롭게 서로 영향을 주고받는 힘으로, 그런 힘은 본래는 하나였던 그러나 세상이 시작될 때 흩어져야 했던 사물들 사이의 인접성과 상호 끌림에 토대한 것이다... 그들의 상호 감응에 의해 사물들은 본래의 하나로 회귀하려는 경향이 있다.⁵⁾

요지는 감응이 ‘회귀’의 경향성을 성취하는 ‘힘’이라는 것이다. 관찰자적 시선은 약화되었지만, 완전히 제거되지 않았다. 보다 심각한 문제는 감응과는 무관한 편향이 보인다는 것이다. Charles Le Blanc은 감응론이 본래 도가에서 발전했으나, 음양가에 의해 발전한 개념으로서, 중국적 유기체철학(the Chinese philosophy of organism)의 핵심개념이라고 말했다.⁶⁾ 인용문에서 말한 ‘본래의 하나(originally one)’는 ‘목적인’에 해당한다. 그러나 이런 ‘목적인’은 중국적 사유에는 부재한 것이다. 이런 이유로 David L. Hall과 Roger T. Ames는 유기체철학으로 중국적 사유를 설명하는 방식에 반대했다.⁷⁾

2) Harold D. Roth, “Psychology and Self-Cultivation in Early Taoistic Thought”, Harvard Journal of Asiatic Studies 51:2, (1991), 636.

3) Charles Le Blanc, *The Idea of Resonance (Kan-Ying) in the Huai-Nan Tzu. With a Translation and analysis of Huai-Nan Tzu Chapter Six*, The University of Pennsylvania Dissertation, (1978), 13. 종종 감응에 관한 정의의 참고문헌으로 인용되곤 하는 다음과 같은 제목의 책은 이 논문의 출간본이다. *Huai-nan Tzu: philosophical synthesis in Early Han thought: the idea of resonance (Kan Ying), with a translation and analysis of Chapter Six*.

4) ‘inherent nature’는 ‘cosmic patterns’가 내재화된 것일 뿐이다. 성리학의 성과 리의 관계와 같다.

5) Charles Le Blanc, *The Idea of Resonance*, 327.

6) Charles Le Blanc, *The Idea of Resonance*, 13-14.

7) David L. Hall, Roger T. Ames, *Anticipating China* (New York: Sunny Press, 1995), 270.

요지는 단순하다. 감응론을 바라보는 Charles Le Blanc 등의 서구적 시선은 감응론을 왜곡하거나 감응의 본질탐색을 가로 막는다. 방향은 명확하다. 선입견을 배제하고 사태 속으로 들어가야 한다. 같이 슬퍼하는 이들의 공명, 화폭 속을 응시하고 있는 화가, 춤을 추고 있는 무용수의 몸, 열은 초록빛의 봄날 산 한구석에서 피어난 진달래 속으로 들어가 보라. 화가는 화폭 속으로 미끄러져 들어가고, 무용수의 몸에서는 신명체험이 일어나고 있으며, 진달래는 봄기운에 감응하여 수줍게 꽃을 피우고 있다. 감응의 일차적 특성은 ‘소통’이다. 감응소통은 사람사이의 관계에서 일어나므로, 당연히 소통의 특별한 예라고 할 수 있는 통치에도 적용될 수 있다.

무위지치(無爲之治)가 도가통치를 대표한다는 점에는 문제가 없지만, 무위지치의 구체적 내용에 대해서는 이견이 있다. 무위지치를 주장하는 『도덕경』 80장은 자못 감동적이어서, 마치 현대 문명에 대한 새로운 이상향처럼 생각된다. “나라는 작고 사람은 적다... 이웃한 나라는 서로 바라 볼 정도여서 닭 우는 소리와 개 짖는 소리가 들리기도 하지만 백성들은 늙어 죽을 때까지 서로 왕래하지 않는다.”⁸⁾ 그러나 문명의 문물을 예시하고 있는 이상 사회가 원시사회의 그것일 수는 없다. 심지어 이런 사회가 이 시점이전과 당시 그리고 미래에 존재했는지, 존재할 것인지를 알려주는 어떤 정보도 없다.⁹⁾

무위지치가 작은 공동체사회와 더 어울린다는 것은 사실이다. 그러나 놀랍게도 도가의 무위지치는 오히려 거대한 제국이었던 한나라에서 강력하게 주장되었다. 제국과 무위지치 사이에는 불화가 존재하지 않을 수 없고, 그런 불화는 도가의 무위지치가 엄격한 법치였을 것이라는 추정을 추동한다. 그러나 법치가 아닌 다른 유형의 통치를 상상하는 것이 불가능하지는 않다. 『회남자』는 법치와 상반되는 통치를 주장하는 것처럼 보인다. 이 생각을 견지하기 위해서는 그런 통치의 작동방식에 관한 질문에 답해야 할 것이다.

도가의 무위통치에 관한 기존의 논쟁을 우회하고, 감응의 소통이라는 관점에서 『회남자』 통치술을 검토함으로써, 『회남자』 무위정치의 구체적 방식과 감응 소통의 특성을 보여주는 것이 본고의 목적이다. 본고의 논의는 감응론의 체계적 이론화에 기여할 수 있을 뿐 아니라, 도가적 통치방식에 관한 기존 논쟁의 해결에도 도움이 될 수 있을 것이다. 아래에서는 『회남자』의 통치를 감응소통이라는 맥락에서 검토함으로써, 『회남자』 감응통치의 방식을 재구성해 낼 것이다.

2. 감응의 소통

‘因’은 『회남자』에서 주장하는 통치방식의 핵심개념이다. “선왕의 제도는 임의로 만든 것이 아니다. 그것은 따르는 것이다.”¹⁰⁾ 무엇을 따르다는 것일까?

8) 小國寡民 ... 隣國相望, 雞犬之聲相聞, 民至老死不相往來.

9) Hagop Sarkissian, “The Darker Side of Daoist Primitivism”, *Journal of Chinese Philosophy* 37:2, (2010), 314.

10) 先王之法籍 非所作也 其所因也.

천지의 본래 그러함에 따르면 육합도 다스리기 위해 애써야 할 것이 없다. 이런 까닭으로 우임금이 물길을 칠 때, 물(의 성질)을 지침으로 삼았고, 신농이 곡식을 파종할 때는 묘에 근거해서 그것(의 특성)으로 가르침을 삼았다. 무릇 부평초는 물에 나무는 흙에 뿌리박고 있으며 새는 허공을 누르고 날아오른다. 짐승은 땅을 박차고 달리며 교룡은 물에 살고 호랑이와 표범은 산에 거처하는 것이 천지의 성질이다. 두 나무가 마찰을 일으키면 불이 나고 쇠는 불과 만나면 녹아서 흐른다. 둥근 것은 늘 구르고 속이 빈 것은 물위에 뜨는 것이 자연의 형세다.¹¹⁾

인용문에는 성과 세에 인한다고 명시되어 있다. 성과 세는 불변하는 것이다. “형과 성은 바꿀 수 없고, 세와 거는 옮길 수 없다.”¹²⁾ 성과 세의 차이는 자체 원인과 환경적 원인이라는 구도로 설명할 수 있다. 예를 들어 50도가 넘으면 불이 붙는 물체 ‘A’가 있는데, 어느 순간 ‘A’에 불이 붙었다고 가정해보자. 50도가 넘으면 불이 붙는 것은 ‘A’의 성이고, 50도가 넘어간 환경은 세이다. 이런 관점을 사람에게도 적용하면, ‘인’의 대상에 관해 보다 분명히 알 수 있다.

구의의 남쪽에는 물의 일은 적고 물일이 많다. 그러므로 그곳의 사람들은 머리를 풀어헤치고 문신을 하여 물고기와 곤충의 모양을 본뜬다. 바지 갈지도 않은 짧은 바지를 입어 물을 건너는데 편리하게 하고 위로 걸어붙인 듯한 손목이 짧은 옷을 입어서 노 젓는데 편리하게 하는 것은 모두 따르는 것이다.¹³⁾

예문은 사람들의 생활양식 혹은 문화가 자연환경에 따라 형성된다는 것과 그것이 지극히 당연한 것임을 말하고 있다. 이곳에서 말하는 자연환경은 세다. 자연환경인 세는 특정한 양식의 문화 즉, 풍속을 만들어낸다는 것이 인용문의 요지다. 다음 글은 통치자가 그러한 풍속에 따라야 함을 말하고 있다. “그러므로 우임금은 나국(裸國)에 들어갈 때는 옷을 벗고 들어갔다가 나올 때 옷을 입었다. 인한 것이다.”¹⁴⁾ 인해야 하는 것이 세와 성뿐이라고 가정해보자. 문화는 환경적 원인이지 자체적 원인이 아니다. 따라서 자연환경에 의해 결정된 문화 즉, 습속도 세에 다름 아니다. 그렇다면 성은 무엇일까?

1) 이제 나무를 옮길 때 그 음양의 성질을 잃으면 모두 말라 죽는다. 그러므로 굴나무를 강북에 심으면 변해서 텅자가 된다. 구관조는 제수를 넘지 못하고, 담비는 문수를 건너면 죽고 만다.¹⁵⁾

2) 토지는 각기 그 유에 따라 낳는다. 이런 까닭으로 산기에는 남자가 많고 택기에는 여자가 많다... 구기에는 미친 이가 많고 육기에는 탐하는 이가 많다... 모두가 그 기운을 본 뜬 것이고 그 유에 응한 것이다.¹⁶⁾

11) 因天地之自然 則六合不足均也 是故禹之決瀆也 因水以爲師 神農之播穀也 因苗以爲教 夫萍樹根於水 木樹根於土 鳥排虛而飛 獸蹠實而走 蛟龍水居 虎豹山處 天地之性也 兩木相摩而然 金火相守而流 員者常轉 竅者主浮 自然之勢也.

12) 形性不可易, 勢居不可移也.

13) 九疑之南 陸事寡 而水事衆 於是民人被髮文身 以像鱗蟲 短絙不袴 以便涉游 短袂揚卷 以便刺舟 因之也.

14) 故禹之裸國 解衣而入 衣帶而出 因之也.

15) 今夫徙樹者 失其陰陽之性 則莫不枯槁 故橘樹之江北 則化而爲枳 鴈鵠不過濟 獬渡汶而死.

16) 土地各以其類生. 是故山氣多男, 澤氣多女... 丘氣多狂... 陵氣多貪 ... 中土多聖人. 皆象其氣, 皆應其類.

세 즉, 자연환경의 차이로 인해 그 환경에 거주하는 것들이 다른 특성을 갖게 된다는 것이 1)과 2)의 주된 내용이다. 1)에서는 환경에 의해 결정된 존재의 개체적 특성을 성이라고 표현하고 있다. 2)에서는 개체를 말하고 있지 않다. 그러나 성인이 많다는 것을 ‘제천시 소사면 위실리 사람들은 용감하므로, 위실리 사람인 홍길동도 용감할 것이다.’와 같이 개체적 특성으로 해석할 수 있다. 그렇다면 특정한 세 즉, 특정한 자연환경이나 문화양식에 의해 형성된 사람들의 자연스러운 경향성을 성이라고 할 수 있을 것이다. 다음 인용문은 이런 추정을 확인시켜준다.

선왕이 가르칠 때는 그 좋아하는 것을 따라서 선을 권면했고 그 싫어하는 것을 따라서 간사함을 금했다. 그러므로 형벌을 행하지 않아도 위엄이 흐르듯이 행해졌으며 정령을 간소하게 해도 신처럼 빛났다. 그러므로 그 성에 따르면 천하의 모든 것들이 따르고, 성에 어긋나면 법으로 걸어두어도 행하지 않았다.¹⁷⁾

좋아하고 싫어하는 것은 자연적인 경향성이다. 이런 경향성은 자연스럽게 형성된다. 『황제내경』 「이법방의론」에서는 염분을 많이 넣는 음식이 많은 문화권에서 성장한 이는 짠 음식을 좋아한다고 말한다. “동방은 천지의 시작점으로, 물고기와 소금의 땅이다. 물이 가까운 해변으로서 그곳 사람들은 고기를 먹고 소금을 좋아한다... 그러므로 그곳 사람들은 검은 색을 띄고 피부가 거칠며 웅중병을 앓는다.”¹⁸⁾ 자연환경이라는 세가 염분이 많은 음식문화라는 세를 초래하고 염분이 많은 음식문화라는 세가 짠 음식을 좋아하는 경향성을 만든 것이다. 『황제내경』은 『회남자』와 유사한 시기에 성립되었고 신체관 등도 유사하다. 짠 음식을 좋아하는 것 혹은 특정한 질병이 많다는 것은 가치에 대비되는 의미에서의 자연적 특성이다.

『회남자』에는 규범적 성도 있다. 실은 『회남자』에서 말하는 성은 대부분 가치 규범적이다. 예를 들어 ‘사람의 성은 본래 고요한데 기욕이 어지럽힌다.’라고 할 때의 성은 가치 규범적이다.¹⁹⁾ 사람은 본래 선하다고 할 때의 선이 가치 규범적인 것처럼, ‘고요함’은 지향해야 하는 목적으로서의 성이다. 『회남자』의 통치자가 따라야 하는 대상으로서의 성은 자연적 성이지, 가치 규범적 성이 아니다. 자연적 성이 인(因)의 대상이라면, 가치 규범적 성은 인이라는 통치술을 통해 도달해야 할 목적이라고 할 수 있다.

그러므로 우임금의 따르는 정치 그 자체가 목적일 수는 없다. 인은 대상을 있는 그대로 받아들이는 방식의 통치술일 뿐이고, 인해야 하는 세로서의 풍속은 준수되어야 하는 규범이 아니다. 나국(裸國)에 들어갈 때 우임금은 옷을 벗고 들어갔지만, 옷을 벗고 사는 것이 옳다고

17) 先王之教也, 因其所喜以勸善, 因其所惡以禁姦, 故刑罰不用而威行如流, 政令約省而化耀如神. 故因其性, 則天下聽從, 拂其性, 則法縣而不用.

18) 東方之域, 天地之所始生也, 魚鹽之地, 海濱傍水, 其民食魚而嗜鹹, 皆安其處, 美其食. 魚者使人熱中, 鹽者勝血, 故其民皆黑色踈理, 其病皆爲癰瘍.

19) 人性安靜, 而嗜欲亂之.

생각하지는 않았다. 『회남자』에서는 다음과 같이 말했다. “나국의 풍속을 바꿨다.”²⁰⁾ “법령을 반포하지 않고도 풍속을 바꾸는 것은 오직 심행일 뿐이다.”²¹⁾ 풍속은 세로서 따라야 하는 것이지만, 우임금은 그것을 바꿨다. 풍속을 따르면서도 끝내는 바꾸는 이런 통치행위는 어떻게 이뤄지는 것일까?

염분이 많은 음식을 좋아하는 사람들에게는 소금 값을 낮춰준다거나 하는 것이 인의 방식 일 것이다. 소금 값을 낮춰주거나, 유사한 맥락에서 옷을 벗은 우임금은 ‘너희들의 문화는 미개하지만 우선은 너희들에게 맞춰준다.’라고 생각했을까? 초등학교 선생님이 아이들의 눈높이에 맞게 그림을 거는 것이 가식이 아닌 것처럼, 우임금이 옷을 벗은 행위도 가식이 아니다. 그들의 삶의 방식이 도출된 환경을 이해하고 그런 삶의 방식을 존중하며, 결국에는 그들이 되는 것이다. 그것은 가식이 아닐 뿐더러 단순한 흥내도 아니다. 따르기 위해 즉, 옷을 벗기 위해서는 상대를 이해하는 과정이 필요하다. 그런 과정은 서양의 ‘인식론’에 대응한다고 할 수 있을 것이다.

칸트에 따르면 먼저 감각이 주어지고 지성과 개념이 주어진 감각에 질서를 부여한다. 감관(天官)과 판단(徵知)을 구분한 순자의 인식론은 이런 구도에 부합한다.²²⁾ 이점에서는 『회남자』도 다르지 않다. “무릇 사람이 하늘에서 받은 것 즉, 이목이 소리와 색에 대하여, 코와 입이 냄새에 대해, 피부가 따뜻하고 추운 것에 대해서는 그 성질이 모두 같다.”²³⁾ 그리고 신은 감관을 통해서 드러난다고 말한다. “무릇 감각기관은 정신이 드러나는 문이다.”²⁴⁾ “사물이 다가오면 신이 응하여 얹어 생겨난다.”²⁵⁾ 신이 반응하는 것은 순자의 천관에 지가 일어난다는 것은 징지작용에 해당한다.

그러나 우임금이 나국 사람들의 삶을 이해하는 과정은 이런 식의 인식과는 확연히 달랐던 것으로 보인다. 주지하듯이 동양의 지성은 이론화에 별다른 주의를 기울이지 않았다. 게다가 『회남자』의 저자들은 감응소통이 작동하는 방식을 알 수 없다고 보았을 수도 있다. “무릇 사물의 유가 서로 감응하는 것은 현묘하고 심오하며 미묘하여 지력으로는 논할 수 없다. 따져 물어도 이해할 수 없다.”²⁶⁾ 『회남자』에서 친절할 설명을 기대할 수는 없다. 그러나 단서가 있다. 『회남자』의 저자들이 감응소통의 방식으로 예거한 음악이 단서다.

임금은 마치 사수와 같다. 이곳에서의 작은 차이가 저곳에서는 큰 차이가 된다. 그러므로 감응하는 까닭을 조심해야 한다. 무릇 영계기가 악기를 튕기면 공자는 삼일 동안 즐거워했다. 화에 감했기 때문이다. 추기가 악기를 뜯으면 위왕이 저녁 내 내 슬퍼하였으니 그 슬픔에 감하였기 때문이다.... 그러므로 말하기를 그 음을 들으면 풍속을 알 수 있고, 풍속을 보면 변화함을 알

20) 徙裸國.

21) 未發號施令 而移風易俗者 其唯心行者乎.

22) 유희성, 「순자의 인식론」, 『동양철학연구』 제58집, (2009), 122-123.

23) 夫人之所受於天者 耳目之於聲色也 口鼻之於芳臭也 飢膚之於寒燠也 其情一也

24) 孔窺者精神之戶牖也

25) 物至而神應 知之動也

26) 夫物類之相應 玄妙深微 知不能論 辯不能解.

수 있다고 한다. 공자는 사양으로부터 가야금 타는 것을 배워서, 문왕의 뜻을 알았으니 미미한 것을 보아 밝게 알게 된 것이다. 연릉계자는 음악을 들어서 은하의 풍속을 알았다고 하니 가까운 것을 논함으로써 먼 것을 안 것이다.²⁷⁾

음악은 전달할 뿐 아니라, 받아들여서 같이 공명하고, 때로는 사태를 파지하는 수단으로 말해지고 있다. 주지하듯이 『회남자』 뿐 아니라 유사한 시기의 다른 문헌에서 그리고 이후에도 음악은 감응소통을 대표하는 현상으로 언급되곤 했다.

만물은 (자신과) 다른 것으로부터 멀어지고 자신과 같은 것을 따른다. 그러므로 기가 같으면 모이고 소리가 같으면 응하니 그 징험이 분명하다. 시험 삼아 금과 슬을 조율해서 텅김에, 궁조를 타면 궁조가 응하고 상조를 타면 다른 (금슬의) 상조가 응한다. 오음이 서로를 전주며 스스로 우니 신이 그렇게 만든 것이 아니고 수가 그렇게 만든 것이다.²⁸⁾

음악은 공명을 통해 전달된다. 이것은 장자가 말한 기를 통한 소통과 같다.

너는 뜻을 한결같이 하라. 귀로 듣지 말고 마음으로 들어라. 마음으로 듣지 말고 기로 들어라. 귀는 소리에 그치고 마음은 상징에 멈춘다. 기라는 것은 텅 빈 채 외부의 것을 기다린다. 오직 도가 빈곳에 모인다. (마음을) 비우는 것이 심재다.²⁹⁾

귀는 소리를 들을 수 있을 뿐이고, 마음은 마음에 떠오르는 상을 판단할 수 있을 뿐이다. 귀로 듣고 마음으로 판단하는 것은 인식론에 부합한다. 장자는 인식하지 말고, 기로 들으라고 말했다. 도대체 무엇을 들으라는 것일까? Shigehisa Kuriyama는 한의학의 맥진을 설명하면서, 맹자의 지언을 ‘氣’를 통해 대화하는 감응소통의 방식으로 예거했다. “그러므로 지언은 말이 화자에 관해 알려주는 것 즉, 말의 근원이 되는 화자의 태도와 경향을 이해하는 방식을 의미했다.”³⁰⁾ 맹자는 선생님은 무엇에 능한지를 묻는 제자에게 자신이 지언과 호연지기를 기르는 데 능하다고 대답했다.

편벽된 말을 들으면 그가 가려져 있음을 알 수 있고, 음란한 말을 들으면 그가 (무엇인가에) 빠져있음을 알며, 사특한 말을 들으면 그가 (정도에서) 벗어나 있음을 알고, 도망가는 말을 들으

27) 故君人者 其猶射者乎 於此毫末 於彼尋常矣 故慎所以感之也 夫榮啓期一彈 而孔子三日樂 感于和 鄒忌一微 而威王終夕悲 感于憂 動諸琴瑟... 故曰 樂聽其音 則知其俗 見其俗 則知其化 孔子學鼓琴於師襄 而諱文王之志 見微以知明矣 延陵季子 聽魯樂 而知殷夏之風 論近以識遠也

28) 百物去其所與異, 而從其所與同. 故氣同則會, 聲比則應, 其驗皦然也. 試調琴瑟而錯之, 鼓其宮, 則他宮應之, 鼓其商, 而他商應之, 五音比而自鳴, 非有神, 其數然也.

29) 若一志, 無聽之以耳而聽之以心, 無聽之以心而聽之以氣! 耳止於聽, 心止於符. 氣也者, 虛而待物者也. 唯道集虛. 虛者, 心齋也.

30) Shigehisa Kuriyama, *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine* (New York: zone books, 1999), 104.

면 그가 곤궁하다는 것을 안다.³¹⁾

아이를 잃은 친구의 ‘괜찮아’라는 말에서 우리는 무엇을 알아내는가? 우리는 ‘괜찮아.’라는 말의 배후에서 그의 본질 즉, 슬픔과 외로움을 알아낸다. 『회남자』에서는 이런 본질파악의 방식을 통치분야에 활용해야 한다고 주장했다.

마음을 비우고 고요히 있으면서 기다리고 신하의 제안이 스스로 말해지도록 하며 일이 저절로 행해지도록 한다. 비우고 있으면 ‘實之情’을 알 수 있고, 고요하면 움직이는 것의 바름을 알 수 있다. 할 말이 있으면 스스로 말하고, 할 일이 있는 이는 스스로 실적이 드러난다. 실적과 제안이 부합하는가를 고려하면 군주가 일을 하지 않아도 그 실정을 알 수 있다³²⁾

형명 즉, 상벌을 통한 통치술에도 기를 통해 소통하는 즉, 감응소통의 방식이 활용되었다. 상벌을 위해서는 실정을 정확하게 파지해야 한다. 이때의 실정은 단순한 사실이 아니다. 현대 인들은 감정과 유사한 의미로 사용하지만, 본래 정이라는 단어의 가장 중요한 의미는 사태의 본질이었다.³³⁾ 그러므로 ‘實之情’을 알 수 있다는 것은 사태의 본질을 파악할 수 있다는 뜻이다. 사태의 본질을 파악한다는 것은 사실이 아닌 태도를 파악한다는 말과 같다. 말과 외양은 오히려 본질을 가린다. 공자가 교언영색(巧言令色)한 이들 중에 어진 자가 적다고 말한 이유다. 사태의 본질을 파악해야 한다는 것은 고대 중국의 지성사에서 널리 공유되던 믿음이었다. 맹자는 어떻게 말의 배후에서 태도를 알아낼 수 있었을까?

그는 말의 의미를 생각하는 것이 아니라, 마음에 공명하고 있는 것이다. 그것은 보거나 생각해서 안 것이 아니다. 그러므로 장자가 귀로 듣지 말고 마음의 상으로 판단하지 말라고 한 것이다. 친구의 마음은 직접 내게 공명을 일으킨다. 그의 찡그린 얼굴, 떨리는 목소리를 들은 후 종합적으로 판단한다고 말할 수도 있다. 그러나 실은 사후적으로 언표 한 것일 뿐이다. ‘괜찮아.’라는 말의 배후에 숨겨져 있는 본질은 공명이라는 과정을 통해서 전달된다. 공명은 사실판단을 목적으로 하는 인식과는 다른 통로 혹은 변화된 통로를 통해서 일어나는 것처럼 보이고, 인식이라기보다는 ‘수용’이라고 불러야 할 것처럼 생각된다. 떨림을 통해서 대상의 본질을 파지한다는 점은 감응수용의 독특한 특성을 드러낸다.

단순한 사실인식은 행위와의 구분을 전제한다. 사실판단이 선행하면 행위는 수반될 수도 아닐 수도 있다. 이런 방식을 그대로 적용하면 슬픔을 판단한 후에 슬퍼한다고 말해야 한다.

31) 諛辭知其所蔽, 淫辭知其所陷, 邪辭知其所離, 遁辭知其所窮. 말의 의미가 아닌 말의 태도를 듣는 것이 역사가 오래된 것이다. 공자도 유사한 말을 했다. “말을 알지 못하면 사람을 알 수 있는 방법이 없다.” (不知言, 無以知人也.) 말을 알지 못한다고 할 때의 말은 당연히 말의 뜻이라기 보다는 말을 하는 사람의 됨됨이를 알려주는 그 사람의 태도에 가깝다.

32) 虛靜以待, 令令名自命也, 令事自定也. 虛則知實之情, 靜則知動者正. 有言者自爲名, 有事者自爲形, 形名參同, 君乃無事焉, 歸之其情.

33) Matthew L. Duperon, “The Role of Qing in the Huainanzi’s Ethics”, *Early China* (2015), 2. 물론 후에 정은 그런 본질을 알려주는 단서로서의 감정이라는 의미로 고착되었다.

그러나 감응수용은 다르다. 낯선 이의 울음을 듣다보면 이유 없이 슬퍼진다. 어떻게 슬픔에 공명한 것일까? 공명하기 전에 슬픔을 인식한 것이 아니다. 이 경우에는 공명을 통해서 슬픔을 수용했고, 이미 공명했으므로 슬픔을 느끼고 있다고 말해야 한다. 공명의 수용과 공명으로서의 슬픔 사이에는 간극이 없다.

물론 논리적으로도 현실적으로도 둘을 떼어내는 것은 가능하다. 공명의 과정을 선으로 상상하면서 수용을 제일 앞에 그리고 슬픈 감정이 일어나는 것을 뒤에 두는 것은 그럴 듯해 보인다. 그러나 끊어져 있다면 공명이라고 할 수 없으므로, 이 상상속의 선에는 단절된 부분이 없어야 한다. 그러므로 공명을 통해 수용했다면, 수용하는 순간 이미 떨고 있다고 말하지 않을 수 없다. 그러나 울음소리를 듣는 시점과 내가 슬퍼하는 시점은 부합하지 않는다! 이것은 공명이 끊어져 있기 때문이 아니라, 공명이 발전하기 때문이라고 설명할 수 있다. 즉, 작은 떨림이 마음 안에서 크게 울릴 때에야 몸을 통해 나타나기 때문이다.

그렇다면 공명이 발전하지 못하는 이유는 무엇일까? 예를 들어 모두가 같이 웃고 있는 가운데, 한 사람만 웃지 않고 있는 상황은 어떻게 설명할 수 있을까? 두 가지 상황을 생각할 수 있다. 먼저, 의도적으로 공명이 더 큰 떨림으로 발전하는 것을 제어하고 있는 상황이다. 회남자에서는 격한 감정의 제어를 요구했다.³⁴⁾ 격한 감정은 마음을 흔들고 마음이 흔들리면 다른 것에 공명하지 못하기 때문이다. 그러나 이것은 통치자에게만 요구되는 지침이었던 것으로 보이고, 표현되지 않았을 뿐 이미 공명하고 있다고 해야 할 것이다. 속으로 슬퍼하고 있다는 것이 그런 경우에 해당할 것이다.

두 번째는 정말로 공명하지 못하는 상황이다. 모두가 기뻐하는 공명의 장에서 한사람만 진정으로 떨지 않는 이유는 무엇일까? 공명이 자연스러운 것이므로, 공명하지 못하는 것은 병리적 현상이다. 『회남자』의 저자들은 이 점을 명확하게 알고 있었다. 그들은 수용으로부터 반응으로 이어지는 과정을 잇기 위해 노력해야 한다고 말하지 않았다. 그것은 단절되지 않은 하나의 과정이었기 때문이다. 대신, 자연스러운 공명을 막는 병리적 상태를 극복하거나 의도를 배제해야 한다고 주장했다. 『회남자』의 저자들은 편견과 욕망 그리고 앞에서 말한 격한 감정이 공명을 가로막는다고 말했다.

무릇 거울이나 물이 외부의 사물을 비취낼 때는 (인위적인) 지혜와 전례를 전제하지 않기 때문에 사물은 그 모습을 숨길 수 없다.³⁵⁾

무릇 회회낙락하는 것과 노하는 것은 도의 해로움이요, 근심과 슬픔은 덕의 해로움이다. 좋아하고 싫어하는 것은 마음의 과실이요, 기욕은 본성의 해로움이다.³⁶⁾

자신의 견해에 매몰되어 있거나, 격한 감정과 욕망에 휩싸여 있는 이는 공명하지 못한다. 왜 혼자만 웃지 않는 것일까? 공명을 인위적으로 제어하고 있는 상황이 아니라면, 공명의 수

34) Harold D. Roth, "Psychology and Self-Cultivation in Early Taoistic Thought." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51.2, (1991), 638.

35) 夫鏡水之與形接也 不設智故 而方圓曲直 弗能逃也.

36) 夫喜怒者道之邪也 憂悲者德之失也 好憎者心之過也 嗜欲者性之累也.

용이 일어나지 못하는 상황 즉, 마음이 욕망, 격한 감정, 지나친 사려 등에 빠져있는 것이다. 우임금이 이런 것들에 휩싸여 있었다면, 나국 사람들의 마음을 제대로 이해하지 못했을 것이고, 옷을 벗고 들어가서 그들과 어울리는 대신 옷을 입으라는 법령을 제정 선포했을 것이다. 이런 통치는 『회남자』의 반대쪽에 있는 것이었다. 『회남자』의 저자들은 반복해서 공명의 조건에 관해 말했다.

무릇 일을 행함에 있어서는 먼저 의를 고요하게 해서 정신을 맑게 만들어야 한다. 정신이 맑아지고 의가 안정되면 사물이 바로잡힐 것이다. 이는 마치 도장을 눌러 찍는 것과 같으니 (본래의 것이) 바르면 바르게 찍히고 기울어져 있으면 기울어지게 찍힐 것이다. 그러므로 요임금이 순을 등용할 때는 눈으로 결정했고, 환공이 영숙을 등용할 때는 귀로 단정했을 뿐이다. 이를 행함에 술수를 버려두고 이목에 맡기면 그로 인한 어지러움은 반드시 심해질 것이다. 무릇 이목으로 단정할 수 있는 근거는 정성으로 돌아가기 때문이다. 청력이 비난하는 말에 의해 힘을 잃고 눈이 화려함에서 바름을 잃게 되면 일을 바로잡으려 해도 어렵다.³⁷⁾

마음이라는 터에 무엇인가가 떠오른 상태가 '意'다. 아무것도 현현하지 않는 마음이라는 것은 상상하기 어렵다. 그러므로 의는 특정한 마음 상태 즉, 무엇인가가 현현한 상태 모두가 아니라, 감정이나 욕정 등에 의해 동요된 특정한 마음 상태를 가리킨다. 의의 시끄러움을 누르라는 것은 욕망과 감정 등 마음을 혼드는 것들을 제어하라는 뜻이다. 그런데 욕망 자체도 일종의 공명 아닌가?

여인을 좇는 눈길은 욕망도 공명을 통해 일어난다는 점을 알려준다. 그러므로 역설적이게도 공명하기 위해 공명을 제어해야 한다는 말이 성립한다. 이 말이 성립하기 위해서는 『회남자』에는 바른 공명과 잘못된 공명의 두 가지 공명이 있다고 해야 한다. 장자는 기에 이미 그런 가치적 경향을 부여하고 있었다. 장자는 기를 통한 공명이 욕정의 공명과는 다르다고 생각했던 것이다. 『회남자』 저자들의 생각도 다르지 않았다. 그러나 전략이 달랐다. 고유(高誘)는 『회남자』의 저술에 유가들이 참여했다고 말했다.³⁸⁾ 『회남자』에는 유가들의 사유가 편린처럼 존재한다. 『회남자』는 유가의 영향을 받은 도가 문헌이다.

주지하듯이 유가들은 인의예지라는 이념이 본성에 뿌리박고 있다고 말했다. 도가의 계승자였던 『회남자』의 저자들은 유가들의 전략을 차용했다. 그들은 도가의 전통적 지향이었던 허정(虛靜)을 본성에 새겨 넣었다. 그 결과 다음과 같은 주장이 등장했다. “사람이 태어나면서부터 고요한 것이 본래 된 하늘의 본성이다. 감한 후에 동함으로써 본성에 해가 된다.”³⁹⁾ 이로써 욕망의 공명은 공명 밖으로 쫓겨났고, 공명하기 위해 욕망 등에 의해 발생한 마음의 동요

37) 是故凡將舉事 必先平意 清神 神清意平 物乃可正 若璽之抑植 正與之正 傾與之傾 故堯之舉舜也 決之於目 桓公之取甯戚也 斷之於耳而已矣 爲是釋術數 而任耳目 其亂必甚矣 夫耳目之可以斷也 反情性也 聽失於誹譽 而目淫於采色 而欲得事正 則難矣

38) 『淮南鴻烈集解』(合肥·昆明: 安徽大學·雲南大學出版社, 1998), 2.

39) 人生而靜 天之性也 感而後動 性之害也

를 제어해야 한다고 말할 수 있게 되었다. 회남자의 저자들은 그런 자연스러운 공명이 정신에 의해 일어난다고 말했다.

정신이 밖으로 달려 나가 안을 지키지 않으면 화복이 거대한 산처럼 이른다 해도 알 수 없다... 정신이 안에서 몸을 지키면서 밖으로 넘어가지 않으면 지난 때를 바라보고 미래를 보는 것은 쉽게 가능한 일이니 어찌 얹어 화복의 판단에 관한 것에 그치겠는가?⁴⁰⁾

장자의 기와 『회남자』의 정신 혹은 신 사이에는 차이가 없다. 다만 기의 위상이 격하 혹은 일반화됨에 따라 기에서 정신으로의 전환이 일어났을 뿐이다. 감응을 위해 감정이나 욕망의 제어를 요구했으므로, 감정이나 욕망 등이 정신의 활동을 방해한다고 말했다. “외물이 이르러 신이 응하면 얹어 움직인다. 얹어 외물과 접하면 좋아하고 싫어하는 감정이 생긴다. 좋아하고 싫어하는 감정이 생기고 얹어 밖으로 유혹당하여 자신에게로 돌아오지 못하면 천리가 없어진다.”⁴¹⁾

수용과 반응사이에 간극이 없을 뿐 아니라, 공명하는 나와 대상사이에도 간극이 없다. 친구의 슬픔에 공명하는 나는 말 그대로 친구와 함께 떨고 있는 것이다. 이런 상태에서는 방향성이 절대적 의미를 지니지 못한다. 즉, 수용과 전달의 구분은 편의적일 뿐이다. 그러므로 우임금이 나국인의 마음에 공명해서 옷을 벗었으므로, 오직 수용만 있었다고 말해서는 안 된다. 공명의 장에 들어선 후에는 우임금의 떨림은 나국 사람들에게도 전달되었을 것이다. 수용과 전달의 차이가 존재하지 않으므로, 수용이 정신에 의해 매개된다고 했다면, 전달에 있어서도 그렇다고 해야 한다.

감차와 대병이 말을 모는 방식은 고삐와 재갈을 벗기고 채찍과 회초리도 사용하지 않는다. (그럼에도 불구하고) 수레는 누구도 움직이지 않았는데도 저절로 거동하고 말은 누가 시키지 않았는데도 스스로 나아간다... 이것은 행하지 아니하는 방식으로 그 행함을 이룰 수 있는 것이다. 사려의 효과가 아니요, 손기술의 교묘함 때문도 아니다. 하고자 하는 생각이 마음속에 모습을 드러내자마자 정신이 육마에게 전달된 것이니, 이것은 말을 몰지 않는 방식으로 말을 몬 것이다.⁴²⁾

마부가 어떤 명시적 지지도 하지 않았지만, 말은 마부의 뜻에 반응한다. 『회남자』의 저자들은 통치자의 뜻을 언어와 같은 명확한 수단으로 표현할 필요가 없다고 생각했다. 그러나 소통이 없는 것은 아니다. 마부의 정신이 전달되듯이 통치자의 뜻도 전달된다. 다만, 밖으로 드러난 표현을 이해하는 방식으로 전달되지 않을 뿐이다. 말과 법령이 유위라면 공명은 무위라고 할 수 있다. 감응소통의 통치는 무위의 통치로서, 심지어 사람들은 통치행위가 있었는지도 알지 못한다.

40) 精神馳騁於外而不守 則禍福之至 雖如丘山 無由識之矣 ... 精神內守形骸 而不外越 則望於往世之前 而視於來世之後 猶未足爲也 豈直禍福之間哉

41) 物至而神應 知之動也 知與物接 而好憎生焉 好憎成形 而知誘於外 不能反己 而天理滅矣

42) 若夫鉗且大丙之御 除轡銜 去鞭棄策 車莫動而自舉 馬莫使而自走也... 此假弗用 而能以成其用者也 非慮思之察 手瓜之巧也 嗜欲形於胸中 而精神踰於六馬 此以弗御之者也

이런 까닭으로 성인은 안으로 그 근본을 닦으면서 그 말단을 꾸미지 않는다. 정신을 보다듬고 인위적 지혜와 기교를 버린다. 막연하게 무위하지만 이루지 못함이 없다. 담박하게 다스리지 않지만 다스리지 못하는 것이 없다.⁴³⁾

인(因)은 감응소통의 정치적 번역어였다. 올바른 감응을 위해 정신을 맑게 유지하는 것 외에 다른 인위적 절차는 불필요했다. 나국 사람들은 공명하고 있었으므로 옷을 입는 과정에 통치가 있었다고 생각하지 않았을 것이다. 그 결과 위임금은 아무 것도 하지 않았지만, 모든 것을 할 수 있었다.

3. 나가며

장자는 포악한 위임금을 설득하려 하는 안희에게 공자의 입을 빌어서 다음과 같이 말했다.

만약 네가 그 나라로 들어가거든 그 왕이라는 이름에 거리낌이 있어서는 안 된다. 너의 마음이 들어가면 같이 공명하고 들어가지 않으면 그만되라. 방향을 제시하지 말고 다스리지도 말라. (뜻을) 한결 같이 하고 부득이한 방식으로 행하면 일을 이룰 수 있을 것이다.⁴⁴⁾

장자는 인간과 어울려 살 수 밖에 없는 대봉이 어떻게 행동해야 하는지를 말하고 있다. 이 가르침의 핵심은 『회남자』에서도 유지되고 있다. 나국에 들어가는 위임금은 옷을 벗어야 한다. 그것이 세에 인하는 방식이다. 인하기 위해 즉, 감응하기 위해서는 자신을 깨끗이 비워둬야 한다. 감정과 욕망 뿐 아니라 무엇을 해야겠다는 생각마저도 내려놔야 한다. 그럼으로써 나국의 삶과 감정에 참으로 공명할 수 있다.

목적을 명시적으로 드러내는 방식의 통치는 도가의 무위지치가 아니다. 공명의 소통에는 수용과 반응의 간극이 없고, 수용과 전달의 고정된 방향도 없다. 나국의 문화를 수용했던 위임금은 공명의 장에 들어갔으므로, 공명의 방향을 바꿀 수 있었을 것이다. 즉, 통치자는 확립된 공명의 힘을 통해 피치자의 공명을 유도할 수도 있다. 공명의 장으로 들어간 위임금이 옷을 입자 나국사람들도 따라서 입었을 것이다. 그 과정은 그저 일어나는 것이므로, 나국 사람들은 통치행위가 있었는지도 알지 못했을 것이다.

43) 是故聖人內修其本 而不外飾其末 保其精神 偃其智故 漠然無爲而無不爲也 澹然無治而無不治也 所謂無爲者 不先物爲也 所謂無不爲者 因物之所爲也 所謂無治者 不易自然也 所謂無不治者 因物之相然也

44) 若能入遊其樊而無感其名, 入則鳴, 不入則止. 無門無毒, 一宅而寓於不得已, 則幾矣.

<참고문헌>

『淮南鴻烈集解』(合肥·昆明: 安徽大學·雲南大學出版社, 1998).

David L. Hall, Roger T. Ames, *Anticipating China* (New York: Sunny Press, 1995).

Shigehisa Kuriyama, *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine* (New York: zone books, 1999).

유희성, 「순자의 인식론」, 『동양철학연구』 제58집, (2009).

정우진, “동양과학의 논리: 감응의 유형에 관한 연구”, 『도교문화연구』 42집, (2015)

Charles Le Blanc, *The Idea of Resonance (Kan-Ying) in the Huai-Nan Tzu. With a Translation and analys of Huai-Nan Tzu Chapter Six*, The University of Pennsylvania Dissertation, (1978).

Hagop Sarkissian, “The Darker Side of Daoist Primitivism”, *Journal of Chinese Philosophy* 37:2, (2010).

Harold D. Roth, “Psychology and Self-Cultivation in Early Taoistic Thought”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51:2, (1991).

Matthew L. Duperon, “The Role of Qing in the Huainanzi's Ethics”, *Early China* (2015).

논평문 - 「회남자 감응통치 연구」

김 태 용
(한양대학교)

이 글은 회남왕 유안이 편찬한 『회남자』의 ‘무위(無爲)’적 통치사상을 감응의 관점에서 분석한 것이다. 논자는 이 글에서 감응통치의 기초로 감응소통을 제시하고, 감응소통을 다시 감응수용과 감응공명으로 나누어 설명한다. 나아가 이러한 논의를 기초로 『회남자』 ‘무위지치(無爲之治)’의 방식과 감응 소통적 특징을 고찰한다. 특히 논자는 ‘인(因)’이 감응소통의 정치적 번역어라 규정하고, “우임금은 나국에 들어갈 때는 옷을 벗고 들어갔다가 나올 때 옷을 입었다. 인(因)한 것이다”는 것을 예로 하여, 『회남자』 ‘무위지치’가 내포하고 있는 감응수용과 쌍방향적 수용으로서의 감응공명의 내용과 의미를 구체적으로 탐색한다.

지금까지 도가(노자)의 ‘무위지치’의 구체적 내용과 그 실현 방법에 대해 연구자들은 다양한 의견을 제시하고 있다. 어떤 사람은 ‘무위의 다스림’을 권모술수로 이해하고, 어떤 사람은 복고주의적 경향이라 하며, 어떤 사람은 방임주의라고 결론내리기도 하고, 어떤 사람은 자유주의에 초월적 근거를 제공할 수 있다고도 한다. 평자도 평소에 도가의 ‘무위지치’를 수용적 소통의 관점에서 읽어야 한다는 생각을 갖고 있었다. 평자의 생각과 이 글의 관점이 크게 다르지 않기에 때문에 분명한 논쟁점을 찾기 어려웠다. 그럼에도 불구하고, 평자의 소임이 있기에 이 글을 읽으면서 궁금했던 몇 가지 점을 논자에게 묻는 것으로 논평을 대신한다.

첫째, ‘들어가며’에서 감응론은 “도가 수양론에서 탄생했다”, “모든 동양문화의 토대가 되었다”, “특정분야가 아닌 거의 모든 동아시아문화의 기초이론이었다”고 한다. 이러한 주장은 논자의 이전 연구 성과에 근거하고 있다. 그런데 논자의 주장이 일반적인 학설-감응론은 음양가들에 의해 탄생했다-과 일정한 차이가 있기 때문에, 회의 참석자들의 이해를 돕기 위해서라도 그것에 관해 조금 더 자세히 설명해주길 바란다.

둘째, 논자는 음악을 감응소통의 대표하는 현상이라 하고, “이것이 장자가 말한 기를 통한 소통과 같다”고 한다. 또한 “맹자의 지언을 ‘기’를 통해 대화하는 감응소통의 방식”으로 볼 수 있다고 한다. 이를 기초로, 『회남자』에서 “형명, 즉 상벌을 통한 통치술에도 기를 통해 소통하는 즉, 감응소통의 방식이 활용되었다”고 한다. 그런데 인용문(주32)의 내용은 한비자가 말

한 “허와 정으로써 명(命)을 기다리고, 이름이 스스로 지어지게 하며, 일이 스스로 이루어지게 한다. 텅 비면 실정을 알고, 고요하면 움직임이 바름을 안다.”(주도) 즉 ‘허정지술’과 유사하다. 또한 인용문(주37) 중 “이를 행함에 술수를 버려두고 이목에 맡기면 그로 인한 어지러움은 반드시 심해질 것이다”도 한비자가 말한 “법술을 버려두고 심치(임의대로 주관적인 능력)에 의존하여 통치하면 요임금과 같은 성왕도 [천하는 고사하고] 한 나라도 바로잡지 못할 것이다”(용인) 즉 ‘심치’를 반대하고 ‘법치’를 주장하는 통치사상과 크게 다르지 않다. 그러면, 『회남자』의 통치술을 ‘기’를 통하는 소통의 정치로만 볼 수 있는가? 한비자의 법치를 기초로 하는 허정지술 즉 법가적 무위지치의 연장선에서 볼 수 있지 않을까?

셋째, ‘들어가며’에서 “도가의 무위통치에 관한 기존의 논쟁을 우회하고……본고의 논의는 감응론의 체계적 이론화에 기여할 수 있을 뿐 아니라, 도가적 통치방식에 관한 기존 논쟁의 해결에도 도움이 될 수 있을 것이다”고 한다. 이로 보면, 이 글이 도가의 ‘무위지치’에 대해 새로운 견해를 더해 보고자하는 뜻도 있는 것으로 읽힌다. 주지하듯, 노자는 “성인은 자기의 고정 관념이 없이 백성의 마음으로 마음을 삼는다”(49장)하여, 통치자가 ‘무상심(無常心)’으로 ‘민심(民心)’을 따를 것을 강조한다. 그리고 장자는 “너는 너의 마음을 담박하게 하고, 너의 기를 고요하게 하여, 사물의 자연스러운 본성에 따르되 사사로운 마음을 버리라. 그러면 천하는 잘 다스려질 것이다”(응제왕)하여, 통치자가 ‘허심(虛心)’으로 백성들의 성정의 자연스러운 흐름에 따를 것[順物自然]을 강조한다. 이 글에 근거하면, 이러한 노자와 장자의 정치사상을 ‘감응수용’으로 간주할 수 있다. 그런데 노자와 장자에서 무위지치를 ‘감응공명’으로 읽어낼 수 있는 부분을, 이 글에서 제시한 “입즉명(入則鳴)”(인간세) 이외의 원문에서 찾기 어렵다. 주42의 의미에 근거해, ‘호접지몽(胡蝶之夢)’의 ‘물화(物化)’관념-물아일체-을 정치사상으로 확대 해석한다면, ‘감응공명’에 가깝지 않을까하는 생각이 들기도 하지만, 선진도가(노장)에서 ‘수용’ 중심의 ‘무위지치’가 『회남자』에 이르러 ‘공명’ 중심의 ‘무위지치’로 옮겨간 것은 아닌가 하는 생각이 든다. 선진도가와 『회남자』의 ‘무위지치’ 즉 감응소통의 통치가 갖는 그 정신과 방법상에 차이가 있는가? 차이가 있다면 그 이유는 무엇인가?

넷째, ‘나가며’에서 “나국의 문화를 수용했던 우임금은 공명의 장에 들어갔으므로, 공명의 방향을 바꿀 수 있었을 것이다……공명의 장으로 들어간 우임금이 웃을 입자 나국사람들도 따라서 입었을 것이다. 그 과정은 그저 일어나는 것이므로, 나국 사람들은 통치행위가 있었는지 알지 못했을 뿐이다”고 한다. 이는 도가의 ‘무위지치’가 목적을 명시적으로 드러내는 방식의 통치는 아니지만, 결국 통치자는 공명이라는 방식을 통해 그 목적을 달성할 수 있다는 것이다. 『회남자』의 정치사상이 황로학을 계승하고, ‘무위’를 이치나 자연의 법도에 따라 일을 하는 적극적 정치행위로 해석하는 것을 보면, 감응공명으로 그것의 무위지치를 해석하는 것은 큰 문제가 없다. 그런데 이처럼 통치자와 피통치자의 소통을, 수용에서 그치지 않고 공명으로 확대 해석하는 방식이, 결국 ‘무위지치’를 또 다른 형태의 권모술수로 규정해 버리는

것은 아닌지? 그리고 통치자와 피통치자의 소통방식이 수용에서 공명으로 확대되는 것이 꼭 이상적 결과를 가져올 것 같지 않다. 예를 들어, 우임금이 아닌 겉과 주 같은 패군이 공명의 장에 들어갔다면 어떨까? 또 나국사람들이 비록 중원문화와는 다르지만 인류보편가치(생명존중, 종적 성적 평등 등등)와 위배되지 않는 사회문화를 갖고 있다면, 우임금이 나국사람들에게 자신을 따르게 하는 것(웃을 입음)이 반드시 옳은 소통일까?

전통 자연학의 범주와 오행지학적 상관론

김 일 권
(한국학중앙연구원)

1. 서론
2. 전통자연학과 자연사상 범주 논의
3. 역사서에 표출된 오행지학적 재변상관론
4. 결론

1. 서론

자연은 우리 역사와 더불어 장구한 세월을 지녀왔다. 인류보편사의 주제이기도 한 자연에 대해 우리 사상과 문화 역시 저 장대한 자연에 대한 관계론을 모색하기 위하여 끊임없이 매우 다양한 방식으로 노력하여 왔다. 학계가 우리의 사상을 심연으로 이끌기 위해서는 그 자연과 인간에 관한 관계론 천착을 부지런히 해야 하는 일이기도 하다.

자연론을 대하면 필경 자연이 가지는 물형적 특성과 경험적 인식 체계에 대한 분석이 요구되고, 현대 관점으로 보자면 과학과 주술이 혼유된 경계이지만, 전통 관점에서는 자연학과 인문학이 복합된 세계이다.

자연의 요체는 심학(心學)이 아니라 물학(物學)에 놓이고, 형이상학적 논의보다 문물학(文物學)적 논변을 더 필요로 한다. 이 때문에 전통시대 자연학 논구에는 인문과학과 자연과학의 융합적 방법론 개발이 늘상 요청된다.

진한대(秦漢代)에 발달한 상수학(象數學)에는 천체와 자연에 대한 관찰과 축적된 경험지식이 크게 작용하고 있다. 진시황이 전국을 통일하면서 흠어진 천문학 지식을 통합하지 않았다면 전한대(前漢代)에 천문역법학의 커다란 성취나 상수역학의 전개를 상정하기가 매우 어렵다. 그런데 그와 더불어 한무제시기 동중서의 『춘추번로』를 통해 펼쳐낸 천지인합일사상과 삼통사상, 오행사상, 천변재이사상 등의 기초가 수립되지 않았다면 천문학의 추동성이 크게 작동되지 않았을지도 모른다.

이렇게 자연학의 발달과 사상의 발달 또한 서로 상관된 관계방식을 요구한다. 본고에서 다루려는 오행지학(五行志學)적 천지상관론은 그러한 고대시대에 마련되었고, 역사서를 통해 전개된, 다분히 당시로서는 실제적 자연관이자 사회관이고 인간관으로 인식되었으며, 역시 융

합적 연구를 필요로 하는 분야이다.

이때 필자가 말하려는 자연은 인간이 기거하는 물형적 자연은 물론 우러러 보이는 하늘을 포괄한 관점이다. 천체와 별자리도 말하자면 우리의 자연을 구성하는 중요한 인자로 볼 필요가 있다. 이런 측면에서 하늘을 먼 세계로 분리하기 보다 우리 가까이 다가와 있는 ‘하늘자연’이란 개념으로 포괄함으로써 우리의 자연학 논장을 천지로 넓히는 인식법이 가능하지 않을까 한다. 일월오성과 음양오행의 동류상응을 전제로 전개되는 춘추재이론은 하늘자연이 표명하는 대표적 자연학의 테제이다.

본고는 이러한 광의의 자연을 대상으로 전개한 전통시대 자연사상 면모를 훑어보면서, 그 중 감응적 자연학을 잘 담고 있는 천문오행지학적 상관론 문제를 다뤄보고자 한다.

2. 전통자연학과 자연사상 범주 논의

(1) 스스로 그러한 존재인 자연(自然)은 인간의 삶과 끝없이 교섭하는 원대한 배경이면서 우리 생명의 밑바탕이다. 자연은 인류보편사의 주제여서, 고대로부터 현대에 이르기까지 자연에 관한 관찰과 사변이 각종 사상과 신화와 역사로 전개되었고, 자연을 내재화한 다양한 문화 양태가 표출되었으며, 의식주 삶의 일상 생활사에 직접적으로 영향을 미쳐 왔다.

인간이 자연에서 태어나, 자연과 더불어 살아가다, 자연으로 돌아가는 필연의 순환기반 위에, 그 자연을 호홉하려는 다양한 시도가 역사적으로 줄기차게 이루어져 온 까닭에 자연과 관계짓는 스펙트럼은 매우 넓다.

전통시대 한국인들 역시 넓게는 중국 고대 문명과의 교류 위에서 자신들이 추구한 자연학을 발달시켜 왔기에 동아시아적 자연학 토대라는 공통의 기반을 공유한다. 반면에 한국인들이 살아가는 지형적 환경인 한반도의 생태적 특성은 중국적 지형과 같지 아니하여 물산(物産)의 생태학이 다르고, 기후의 자연학이 다르고, 식생의 생활사가 다르게 전개되었으며, 누천년간 이런 과정에 체득된 자연의 지향성은 한국적 가치의 기반이 되는 사유 구조로, 삶의 패턴으로, 문화 양태로, 생명의 양식으로 표출되었다.

최근 몇 년간 필자는 이같이 한국적 자연학이 가지는 보편성과 특수성의 양면을 고찰하여, 넓게는 동아시아적 자연학 관점에서 자연과 인간의 합일에 대한 보편의 이론을 탐색하였고, 집중하여서는 한국적 생태자연학 기반의 다양한 문화 양상을 살펴보려는 여러 논제 개발을 발표하여 왔다.

여기 주제어로 제기한 자연학(自然學)¹⁾이란 말은 전통시대 사회가 가졌던 자연에 대한 인

1) 본고의 자연학은 융합적 관점을 지향하되 인문학 기반이어서 유심주의 흐름에 속하는데, 고대 그리스 아리스토텔레스가 말한 *physica*(자연학)와 상통하나 이미 이 용어가 근대학문에서 물리학(*physics*)으로 번역 사용하고 있는 바라서, 달리 대응어가 없는 상황이다. 이에 자연에 관한 학문을 뜻하는 말로써 *naturology*(=*nature+ology*)로 조어하여 사용하고자 한다.

식과 논리 및 그 교응(交應) 통로와 방식을 포괄적으로 일컫고자 하며, 크게는 인문학적 자연론과 현대 자연과학적 측면이 통합된 학간 융섭의 논점이다.

자연에 관한 논의는 무위자연을 지향한 노자의 『도덕경』과 주객미분의 심미적 자연을 강조한 장자로부터, 제왕 본위의 자연론과 천변론을 피력한 공자의 춘추재이론, 무아의 본질적 자연을 이사무애의 경계로 설파한 화엄의 즉자적 자연론 등 그 사상적 논변의 역사는 실로 눈부시며, 『주역』의 길흉자연학과 주자의 이기자연학 등 각기에 관한 묵직한 테마들이 너무나 많다.

그 접근의 방법론도 매우 넓어서 『산해경』 『신이경』 등이 엮어낸 신화적 자연학과 각종 천문역법의 관측을 바탕으로 수립한 천문적 자연학은 서로 양단에 선 주제들이며, 그 사이에 감응적 천론에 바탕한 유가의 인문적 감응자연학과 홍범재이론에서 비롯한 오행지적 자연학, 기상기후 및 물후(物候)에 기반한 기상자연학, 각종 지형지리와 서식환경에서 배태된 생태자연학, 인체의 신비를 규명하는 내경의 운기자연학, 계절과 시간 함수에 기반한 세시월령의 자연학, 약식동원의 기초로서 음식과 산물에 관한 식생의 음식자연학, 건강한 육체와 정신의 완성을 추구하는 섭생의 양생적 자연학 등등이 포진한다.

이 많은 논의들은 모두가 우리 역사와 문화에 끊임없이 교섭한 한국적 자연학의 기반이다. 문제는 위의 다양한 스펙트럼만큼이나 인문학과 자연학의 융합적 접근이 절대 긴요한 상황이나, 아직 한국학계에서 사변적 자연론은 많이 고찰된 반면에, 자연과학적 기초가 요구되는 생태자연학, 기상자연학, 천문자연학, 식생자연학, 음식자연학, 양생자연학, 인체자연학, 시간자연학 등등의 주제적 연구는 상당히 더딘 형편이다. 향후 이러한 융합 기반의 연구가 더욱 활발해질 때 한국적 자연학의 실질적 합의를 잘 드러낼 것이며, 동아시아 기반의 한국사적 문명사 논의로까지 나아가 펼칠 수 있을 것이라 전망한다.

이처럼 인간과 자연은 불가분 불가리한 상관적 존재로서 한국 고대인들로부터 지금까지 매 시대마다 다 나름의 방식대로 자연을 인식하고 이해하는 논리와 통로를 개발하여 왔다. 우리 역사가 가꾸어온 자연에 대한 인식과 대응 기제를 포괄하여 말하자면 ‘전통자연학’이라 이를 수가 있는 것이다.

(2) 논의를 집중하기 위하여, 자연을 대하는 태도로 가름하자면, 우리 역사에서 발달한 자연학의 범주는 첫째, 감응적 자연학과 둘째, 유심적 자연학 그리고 셋째, 생태적 자연학의 세 갈래를 꼽을 수가 있다.

첫째 감응자연학은 동아시아 고대로부터 개발되어 지금까지 전승되는 흐름으로써, 하늘의 천체운행과 인간역사의 전개가 동류상응(同類相應)한다는 춘추재이적 천인상응론이 그 저변이 되었으며, 홍수 가뭄 등의 자연재해와 참언 동요와 같은 사회적 민심현상을 홍범오행론 관점에서 재단하는 오행지적 자연학, 자연지리의 기적 감응이 인간생활에 연결된다고 믿는 풍수동기론 등으로 다양화되었고, 이들은 인간의 삶이 자연의 물적 원리와 긴밀히 연결된다는 물학적 감응 사유를 지향한다.

둘째 유심자연학은 물적 긴밀성이 완화된 흐름으로써, 노자의 자연주의 철학을 비롯하여

불교의 몰아적 화엄사상, 성리학의 윤리적인 천심인심론 등 유불도 삼교에서 공히 발달한 사변적 자연주의를 지칭한다.

셋째 생태자연학은 앞의 둘과도 물론 연결되지만, 산악지형이 70%를 넘는 한반도의 국토지리라는 생태적 지표 위에 각기 다양한 기제로 적응하며 발달한 생태환경론적 논의와 제반 특성을 일컫는 갈래이다. 이는 물학적 지리환경론을 크게 주목하고서 그 위에 펼쳐진 우리 삶의 근거와 문화 양태를 적극적으로 해명하기 위한 한국적 자연학의 주요 범주로서 필자가 지난 수년간 크게 주목하여 개발하려는 관점이기도 하다.²⁾

이 생태자연학 논의를 활성화하기 위해서는 우리 학계가 사변적인 문화 관점보다 잡히는 구체성(tangibility)으로서의 문물학(文物學)적 논변을 더욱 요청한다. 문화(文化)란 말은 주지하듯 구미어 쉼처(culture)의 근대 번역어이고, 쉼처는 작물을 경작하고 재배한다는 동사 쉼티베이트(cultivate)에서 파생된 말이다. 이것은 문화란 것이 인간의 삶을 가꾸고 유지하는 데 필요한 제반 문물(文物)적 양태를 일컫는 용어임을 시사한다.

그런데 이 말이 국가주의의 독일을 모델로 삼던 일본이 다이쇼시기에 문(文)으로써 교화한다(以文教化)고 번역함에 따라, 다분히 유교적 수양론 내지 교화론 측면이 강화되고 물학적 관점이 약화된 면으로 해석 수용되었다. 우리에게서 문(文)은 문무(文武), 문물(文物)처럼 무(武)와 물(物)에 상대되는 개념어인 바, 원어에 있던 경작 내지 재배한다는 물질적 측면이 퇴축된 것이다.

프랑스와 영국 등 근대 서양이 야만 문화에서 문명 사회로의 진화론 관점에서 서구적 자의식을 표출하는 개념으로서 18세기 중엽 문명(civilization)이란 개념을 제기하였으나,³⁾ 유럽의 후진국 독일은 이성의 보편성과 인류의 진보를 강조하는 프랑스적 문명에 대해, 전통과 개별성, 곧 독일의 정신성과 민족성을 강조하는 대항 개념으로 문명을 대신하는 말로서 동일 외래어인 문화(culture→Kultur)를 선호하여 사용하였다. 이후로 문명과 문화 용어가 둘다 프랑스 등 유럽 중심부에서 형성되어 독일 등 세계로 확산된 근대적 개념이지만, 점차 문명이 선진국의 국민의식을 표명하는 것에 대해, 문화는 개발도상국의 국민의식을 표명하는 방향으로 달리 발달한 것으로 보고 있다.⁴⁾

이런 개념사에 비춰 본다면 우리가 문화란 말을 매우 넓게 범용하는 면모가 이해되는 면이 있으며, 지나치게 문화와 문명을 엄격하게 구분함에 따라 문화에 함의된 물학적 측면을 적극 성찰하지 않는 강한 분리성을 읽게 된다.

본고에서 전통자연학 범주를 제기한 것은 이러한 문제의식에 기반하여 우리 전통시대 사유에서 자연을 좀더 가까이 호홉하려던 흔적을 재론함으로써 자연과 인간의 상관적 테제를 좀더 다변화하기 위함이다.

2) 김일권, 「전통시대 치생의 문화론과 생태자연학적 산림사상」(한중연 연구과제 <동아시아 자연과 인간의 교응관계론 탐색에 관한 한국적 자연학과 치생의 문화론 연구> 1차년도 국제학술회의 발표문, 2014.10.27)에서 개진한 관점을 재론하였다.

3) Charles H. Long, *Significations : Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*, Philadelphia: Fortress Press, 1986에서 원시(Primitive)와 문명(Civilized) 논의 참조

4) 『21세기정치학대사전』(정치학대사전편찬위원회, 2002)

전통시대에 자연학은 만물학(萬物學) 관점으로 접근되는 바이기도 한데, 조선 후기 실학적 지식 확산에 크게 기여한 성호 이익(1681-1763)의 『성호사설』(1760) 「만물문(萬物門)」에는 자연생태 관찰을 다룬 흥미로운 논의가 다수 수록되어 있다.

예컨대, 바닷게를 다룬 <해(蟹)> 항목에서 자신이 살던 안산의 갯가와 갯벌에 서식하는 방해, 유모, 발도자, 갈박, 팽활, 오정적, 사구, 갈해, 의망, 노합, 팽기, 마통해, 율해 등 여러 바닷게 종류를 관찰 묘사하고 있다. <해혈(蟹穴)> 항목에서는 “내가 본 바로는 게도 땅 속으로 구멍을 잘 뚫는다.” 하면서, 바닷게가 봄과 여름에는 직선으로 구멍을 뚫고, 가을에는 꼬불꼬불하게 길을 내며, 겨울에는 그 구멍을 꼭 막고 들어앉는다는 관찰 묘사도 하고 있다. 이 때문에 여름철 매미가 울기 시작한 뒤로는 바닷게 잡기가 어려운 것이라 결론을 내리고 있다. 또 <해노(蟹奴)>는 조개 속에 사는 매우 작은 붉은 게를 일컫는데, 그 작은 해노와 조개의 공생 습성을 관찰하여 설명하고 있다. <길강(蛄蜥)> 항목에서 말뚝구리의 습성을 관찰하였고, <제호(鵜鶘)>에서는 성호가 바닷가를 지나다 방죽에 떠있는 속칭 풍덕새를 보고서, 자세히 살펴보니, 주둥이는 긴데도 뾰족하지도 않고 아래 입술에는 주박이 있어 아래로 늘어진 턱까지 이어졌고, 가슴에는 물을 넣으면 큰 사발로 하나쯤 들어갈 만하다면서, 추측컨대 사다새 종류인 듯하다고 매듭짓고 있다.⁵⁾

『성호사설』에서 보이던 이러한 자연생태 관찰류의 관심이 좀더 계승되어 조선사회의 지식 지형에서 말그대로 「만물문」적인 박물학 전통이 크게 전개되었다면 하는 아쉬움이 크다.⁶⁾ 하지만 조선 후기 지식 전개는 자신들의 직접적 관찰 전통보다는 대체로 양란 후 김육의 『유원총보(類苑叢寶)』처럼 중국 류서류(類書類) 문헌 등을 초략(抄略)하거나 집요(輯要)하는 방식을 선호하여 왔다. 19세기 최대 실용백과전서라 칭해지는 『임원경제지』도 서술 대부분이 주제별로 집략(輯略)한 편찬물인 바, 조선후기 자연학 관련 문헌이 대개 편집저작물 성격을 보이는 것은 그러한 지식 수급 전통 때문이다. 그러함에도 전통시대 지적 유산물에 남겨진 자연학 관련 자료를 좀더 면밀히 논구하여 그 의의와 한계를 성찰하는 것은 우리 시대의 몫일 것이다.

3. 역사서에 표출된 오행지학적 재변상관론

(1) 자연과 인간의 상관성을 가장 복잡적이고 특이한 방식으로 개진한 흐름이 있다면 단연 그것은 오행지학적 자연론이라 이를 수 있다. 흔히 선진시기부터 발달한 재이론(災異論) 내지 춘추재이론이라 일컫는 분야인데, 그것의 구체적 논리 전개가 오행지(五行志) 구조로 펼쳐져 왔다는 점에서 충분히 주목할 만하다.

5) 김일권, 「『성호사설』 「만물문」의 실학적 만물관과 자연학」(『동아시아고대학』 제26집, 동아시아고대학회, 2011.12), p.3-59

6) 김일권, 「성호사설의 문물학적 민속문화 콘텐츠」(『성호학보』 제12호, 성호학회, 2012.12), p.61-103에서 <조선 후기 諸志類 문헌과 『해동역사』의 文物學적 관점> 및 <성호의 물산과 풍속의 문물학> 문제를 논의한 바 있다.

그러나 기왕의 재이론 연구가 대개 천체현상에 따른 천변의 재이론 위주로 주목하거나, 자연재해 중심으로 접근한 한계가 있다. 물론 천변현상은 천문학이 제왕학으로서 기능한다는 면에서 제왕을 통하여 천인상관하려는 재이론 구조를 잘 보여주는 흐름이다. 하늘이 왕의 정치적 잘못에 대해 천변지이(天變地異)로써 표상하여 견책한다는 천견론(天譴論)은 전형적인 동아시아 군주론이다.

문제는 그 천견론이나 재이론이 어떤 방식으로 작동하는가 하였을 때 이를 받아낸 것이 「오행지(五行志)」라는 역사서 편명이다. 주지하듯, 「오행지」는 중국 역사서의 전형을 엮은 사마천의 『사기』에서는 보이지 않고, 후한 반고(班固)의 『한서(漢書)』에서부터 처음 제시된 편명이며, 이후로 청나라의 역사서인 『청사고』까지 25사 전체로 이어졌던 매우 장구한 자연학 흐름이다.

본인은 『고려사의 자연학과 오행지 역주』(2011)를 펴내면서 이 「오행지」의 면모를 크게 고심하였고, 여기서는 학문의 소통을 위하여 이 문제를 재론하고자 한다.⁷⁾

먼저 오행(五行)의 자연학적 입각점을 살펴본다.

목화토금수(木火土金水)의 다섯 가지 인소로 구성된 오행론(五行論)이 지상에서 관찰되는 나무와 불과 흙과 쇠와 물이라는 다섯 질료로써 그 이론을 입론하고 있다는 점에서 자연의 관찰에 기초한 사상임에는 의심의 여지가 없다. 이 오행론이 역사의 전면에 부각된 계기는 진시황(秦始皇)의 제국 건립에 이념서 역할을 하였던 『여씨춘추(呂氏春秋)』(BC.239)가 성립하면서이다.

『여씨춘추』는 동아시아적 천인감응론의 테제를 본격적으로 표명한 중요한 지적 성과물이다. 그 면모를 「팔람(八覽)」의 제1 <유시람(有始覽)>을 통해 살펴보면, 여기서 찬자 집단은 천지 만물을 인간의 몸체로 보는 동체(同體)적 상관론을 펼치는데, 다분히 규범론적이지만 자못 신화적 신인동형(神人同形) 관점인 바도 있어 흥미롭다.

<유시람>에서 ‘하늘과 땅에 시작이 있고, 천지가 합화(合和)하니 이것이 생(生)의 대경(大經)이다. 대저 만물은 천지가 합하여 이루어지고 분리하여 생겨났다.⁸⁾ 하늘에 구야(九野)가, 땅에 구주(九州)가 있고, 땅은 구산(九山), 산은 구새(九塞), 못은 구수(九藪), 바람은 팔등(八等), 물은 육천(六川)이 있다’는 천지대응 상관론을 펼친 다음에,

“천지만물은 한 사람의 몸이니, 이를 일러 크게 같음(大同)이라 이른다. 그러나 사람에 이목 구비가 여럿이고 만물에 오곡한서가 여럿이니 이를 일러 다 다름(衆異)이라 이른다. 하늘이 만물을 내리자, 성인이 바라보고서 그 동류(同類)로 관찰하여 나누었으니, 이 해류(解類)로 인하여 천지에 형체가 있게 되었고, 뇌전이 발생하고, 음양이 재물(材物)의 정(情)으로 실리고,

7) 필자에 앞서 국내 가장 주목할 선행연구는 단연 이희덕 선생의 『고려시대 천문사상과 오행설 연구』(일조각, 2000)이다. 본인의 『고려사의 자연학과 오행지 역주』(한중연, 2011)는 이를 좀더 보완하고 발전시킨 것이며, 본고는 여기에 개진된 바를 좀더 발전적으로 재론한다.

8) 天地有始。天微以成，地塞以形。天地合和，生之大經也。以寒暑日月晝夜知之，以殊形殊能異宜說之。夫物合而成，離而生。知合知成，知離知生，則天地平矣。平也者，皆當察其情，處其形。天有九野，地有九州，土有九山，山有九塞，澤有九藪，風有八等，水有六川。(『呂氏春秋』有始覽第一，卷第十三)

인민 금수가 각기 평안해지는 까닭이 되었다.”⁹⁾

고 하여, 천인이 본질적으로 동체인 관점을 ‘대동(大同)’이라 하였고, 반면에 만물이 다 다른 ‘중이(衆異)’로 존재하는 것은 성인이 동류(同類)를 관찰하여 각기의 류별(類別)로 풀어서 질서지은 때문이라 말하고 있다. 이 성인의 류별적 관찰 해석이 해류(解類)이다.

이러한 천지만물의 동체 동류 상응론 기반 위에, 『여씨춘추』의 「십이기(十二紀)」편은 오행(五行)이란 말을 쓰지는 않았지만 목화토금수의 오행 인자를 직접 동원하여 계절의 오행론을 본격적으로 전개하였다.

주지하듯, 「십이기」가 맹중계(孟仲季)의 월명(月名)으로 1년 12월을 4계절로 나누었으며, 이때 입춘으로 설립되는 춘월(春月)은 왕성한 덕이 목에 있고(盛德在木), 입하의 하월(夏月)은 성덕재화(盛德在火), 입추의 추월(秋月)은 성덕재금(盛德在金), 입동의 동월(冬月)은 성덕재수(盛德在水)라 하였고, 여기에 덧붙여 제5의 계절인 계하월(季夏月)은 ‘토운(土潤)’한 ‘중앙토(中央土)’의 달로 특기하고 있다.

후일 12 월령(月令)으로 더 유명해진 이러한 십이기(十二紀) 논변을 통해, 목화토금수의 오행을 사계절과 계하월에 감응시키는 이른바 오행의 오계(五季) 자연상응론을 제기하고 있는 것이다. 따라서 진한교체기에 오행론이 계절의 변화를 설명하는 자연학으로 입론되고 있음을 여실히 본다.

이러한 오계 오행론은 「십이기」에서 오간(五干), 오제(五帝), 오신(五神), 오충(五蟲), 오음(五音), 오수(五數), 오사(五祀), 오장(五臟) 등 온갖 오행 유비론으로 확장되어 있음은 주지하는 바이고, 100년 뒤 전한대 『회남자』(BC.139)가 이 관점을 더욱 완비함에 따라 진한대는 이른바 오행학의 시대를 크게 열고 있다.

동시기 <현량대책(賢良對策)>(혹은 天人三策. BC.134)을 통해 천인감응론을 역설하였던 동중서의 『춘추번로』(BC.104)에서도 오행을 생장성장(生長成藏)하는 자연의 계절변화 원리로 설명하는 이론체계를 수용 수립함으로써, 오행론은 자연학의 대표적 설명기제가 되었다. 역사적으로 볼 때 전한대에 진행된 이같은 오행 이론의 발달로 말미암아 후한대에 이르러서는 더욱 확장된 오행지론이 성립된 것이라 이를 수가 있다.

(2) 다음으로 『한서』 「오행지」를 통해서 볼 때 오행의 공간적 위치가 좀 독특하다. 「천문지」와 「지리지」 사이에 「오행지」를 위치짓고 있기 때문이다. 약간의 변동이 있기는 하지만 25사는 대체로 천지 사이에 오행지를 편장하고 있으며, 우리의 『고려사』도 같은 방식이다.

그런데 시간학을 다루는 「율력지」와 더불어 관계를 살펴보면 생각보다 복잡하다.

첫째, 한당대 역사서는 시간과 율령을 다루는 「율력지」를 가장 앞세우고, 그 다음으로 천문

9) 天地萬物, 一人之身也, 此之謂大同. 衆耳目鼻口也, 衆五穀寒暑也, 此之謂衆異. 則萬物備也. 天斟萬物, 聖人覽焉, 以觀其類. 解在乎天地之所以形, 雷電之所以生, 陰陽材物之精, 人民禽獸之所安平. (『呂氏春秋』 有始覽第一, 卷第十三): 張双棣·張万彬·殷國光·陳濤 譯注, 『呂氏春秋譯注』(上下, 吉林文史出版社, 1987), p.342-349의 해석을 참조하여 풀이하였다.

과 오행의 공간학을 펼친다.

『사기』: 율서 - 력서 - 천관서 - 하거서
 『한서』: 율력지 - 천문지 - 오행지 - 지리지
 『후한서』: 율력지 - 천문지 - 오행지 - 군국지
 『송서』: 율력지 - 천문지 - 오행지 - 주군지
 『수서』: 율력지 - 천문지 - 오행지 - 지리지
 『구당서』: 역지 - 천문지 - 오행지 - 지리지
 『신당서』: 역지 - 천문지 - 오행지 - 지리지

둘째는 『위서』가 처음으로 율력보다 천문의 공간을 앞세웠고, 대신에 오행지는 지리지보다 뒤에 위치된다. 『진서』도 이를 따랐기 때문에 위진대 역사서는 천지의 중요성이 더욱 커졌다. 이 때 천문지가 앞서 나온 뒤로는 『청사고』까지 계승된다.

『위서』: 천상지 - 지형지 - 율력지 - 영징지
 『진서』: 천문지 - 지리지 - 율력지 - 오행지

셋째 유형은 천문지와 역지 다음으로 오행지를 배치하되 지리지보다는 앞세우는 방식이다. 『구오대사』가 시작하였고, 『금사』 및 우리의 『고려사』가 이 방식을 따랐다.

『구오대사』: 천문지 - 역지 - 오행지 - 군현지
 『금사』: 천문지 - 역지 - 오행지 - 지리지
 『고려사』: 천문지 - 역지 - 오행지 - 지리지

넷째는 역시 천문지가 가장 앞서되, 율력지보다 오행지를 우선한 배치이다. 송원명청의 역사서가 같은 구성을 하였다.

『송사』: 천문지 - 오행지 - 율력지 - 지리지
 『원사』: 천문지 - 오행지 - 역지 - 지리지
 『명사』: 천문지 - 오행지 - 역지 - 지리지
 『청사고』: 천문지 - 재이지 - 시현지 - 지리지

이상 역사서의 제지(諸志) 편장 체계는 「오행지」에 대한 인식 경향을 살펴보는데 시사하는 바가 있다. 『위서』와 『진서』를 제외하고는 모두 「오행지」가 「천문지」와 「지리지」 사이에 배치되어 있으므로, 천문의 공간 다음으로 오행의 공간이 설정되어 있고, 그런 다음에 지리의 공간이 전개되는 구조임을 보여준다. 그런데 가까운 근 1천년간 송원명청 역사서는 「역지」보다 「오행지」를 앞세우는 방식이어서 오행은 천문과 더욱 상관된 공간성으로 인식되고 있다.

결국 오행이 천문과 지리 사이에서 곧 하늘과 인간을 연결짓는 매개 공간에 자리매김되고 있으므로, 이에 필자는 오행론이란 천문과 인문을 잇는 연결기제로서의 매개사상론이라고 규정하였다.¹⁰⁾ 한당대 천제론(天帝論) 논변에서도 체용론(體用論) 관점이 개발되어, 본체로서의 황천상제(皇天上帝)에 대해, 태미(太微) 오정제(五精帝)로서의 오방상제(五方上帝)가 인간의 역사와 왕조 개창에 직접 작용(作用)하는 상제로 설립된 것은 오행이 천인을 잇는 매개자리임을 잘 보여준다.¹¹⁾

(3) 「오행지」는 상당히 특이한 역사서이다. 목화토금수의 오행으로만 기록한 것도 아니고, 자연재해만을 전적으로 수록한 것도 아니며, 천변론만을 수록한 것도 아니다. 민심의 변화조차 하늘의 천견(天譴)으로 해석하려 하였기 때문에 인심과 자연의 상관성은 매우 높은 수준이다.

후한 명제시기 난대령사(蘭台令史) 반고(班固, 32-92)는 『한서』 「오행지」를 엮으면서 전한초 금문(金文) 상서학자(尙書學者) 복생(伏生)의 『홍범오행전』(『상서대전』 제3권)¹²⁾을 전적으로 수용하여 오행지 구성을 편제하였다. 『홍범오행전』은 기자(箕子)가 주무왕에게 치세의 대강으로 일러준 『상서(尙書)』 「주서(周書)」 제6 홍범(洪範)편을 설명한 해설서 성격이며, 당시 진한 교체기에 발달한 황노(黃老)사상과 오행사상에 크게 영향을 받은 것으로 평가하고 있다. 특히 당시의 황노적 사상 경향인 천인감응론에 바탕한 바여서 동중서의 『춘추변로』와 같은 궤도에 있다고 보아, 흔히 복생과 동중서를 연용한 동복(董伏)이라 일컬을 정도로 천인감응과 황노오행에 바탕한 재이론이 개진되어 있는 것이다.¹³⁾ 기존에 『춘추』의 삼전(三傳)으로 비롯된 춘추재이론보다 한층 다변화된 홍범재이론으로서 「오행지」라는 매우 독특한 역사서를 꾸린 셈이다.

이런 경과로 인하여 『한서』 「오행지」에는 복생의 『홍범오행전』 원문이 다량 수록되어 있고, 또한 당연히 『상서』 <홍범편> 내용이 기초로 개진되고 있다.

반고가 생각한 오행(五行)은 우리가 대개 아는 것과는 다소 다르다. 『한서』 「예문지」 제10에서 “오행이란 오상(五常)의 형기(形氣)”라고 언명한 뒤, <홍범편>의 오사론(五事論)을 도입하고 있기 때문이다.

“『상서』에서 홍범구주 중 ‘처음은 五行이고, 둘째는 경건히 五事を 쓰는 것’이라 하였는데, 이는 오사를 나아가 써서 오행을 순조롭게 하는 것이다. 貌言視聽思가 실기를 하면, 오행의 차서에 혼란이 오고, 五星의 변고가 지어지니, 모두 律曆의 수에서 나와 나뉘었으나 본래는 하나인 것이다. 그 법이 역시 五德終始說에서 기원하였고, 그 극한을 밀고 가면 이르지 않는 것이 없다. 소수의 무리들이 이를 길흉론으로 삼아 세상에 행하면서 점점 서로 어지럽히는 바가 되었다.”¹⁴⁾

10) 김일권, 『동양천문사상 하늘의 역사』(예문서원, 2007) 제2부 <동중서의 삼재합일사상과 천인감응론> 참조

11) 김일권, 『동양천문사상 인간의 역사』(예문서원, 2007) 제6부 <위진남북조시대 국가제천례의 남북대립과 그 우주론적 배경> 참조

12) 皮錫瑞(1850-1908), 『尙書大傳疏證』에는 8권 중 권4로 실려있다.

13) 龐朴主編, 『中國儒學』 제3권(上海 東方出版中心, 1997), p.69

14) 五行者, 五常之形氣也. 書云「初一日五行, 次二曰羞用五事」, 言進用五事以順五行也. 貌言視聽思心失, 而五行之序亂, 五星之變作, 皆出於律曆之數而分爲一者也. 其法亦起五德終始, 推其極則無不至. 而小數家因此以爲吉

라고 하여, 오사의 올바른 시행이 오행의 차서를 올바로 유지하는 것이라 규정하고 있다. 『상서』 <홍범편> 내용은 불과 65자에 지나지 않는 극히 짧은 분량이지만, 그 홍범구주론(洪範九疇論)은 『한서』 「오행지」 서문에서, 상제(上帝)가 하민(下民)을 몰래 도와(陰鷺民) 서로 화합하여 잘 살도록 하는 이륜(彝倫)이며, 그래서 널리 치세의 전범이 된다는 의미에서 홍범(洪範)이라 하고 있음을 서술하고 있다. 또한 반고는 전한말 경학가 유흠(劉歆)의 역위론(易緯論)을 수용하여, 복희와 왕천하에 하늘에서 받은 하도(河圖)가 팔괘(八卦)로 펼쳐졌고, 우임금이 치수로 받은 낙서(雒書)가 홍범으로 전개된 것이라 보았다.

이처럼 『한서』 「오행지」 서문에는 후대 북송대 도서(圖書) 상수학과와 남송 주자학이 크게 부각시킨 하도와 낙서에 경전적 권위를 부여하고 있어 또다른 논변의 씨앗을 배태하고 있다. 조선시대 성리학은 온통 양송대의 하낙(河洛) 상수론으로 자신들의 우주론과 역리적 세계관을 펼쳐고 있으며, 그 하낙상수의 논리 기저가 현실의 실제적 세계가 아니라 상상적 관념세계라는 점에서 중세적 사상 전형이라 평가된다.¹⁵⁾ 또 『상서』 <홍범편> 초반부에 나오는 ‘음즐민(陰鷺民)’ 사상 곧 상제가 하계 백성을 몰래 돕는다는 유신론(有神論)적 구원사상은 조선 후기 한말에 도교적 권선서(勸善書)의 선음즐교(善陰鷺敎)와 관왕신앙의 경전적 근거가 된다.¹⁶⁾

반고는 「오행지」 서문 후반부에서 오행지가 기반하는 사상 계보로, ①춘추재이를 말한 『춘추』의 공자에서 출발하여, ②홍범재이를 논한 『홍범오행전』의 복생과 ③『공양춘추(公羊春秋)』의 음양재이론으로 유종(儒宗)이 된 동중서 및 ④『곡량춘추(穀梁春秋)』로 화복(禍福)재이를 말한 유향(劉向)과 ⑤『좌씨춘추(左氏春秋)』를 닦은 유흠(劉歆)의 재이설을 취하고, ⑥전한대 재이론자들인 휴맹(眭孟), 하후승(夏侯勝), 경방(京房), 곡영(谷永), 이심(李尋)의 해석을 수록하였음을 밝히고 있다.¹⁷⁾

『상서』 <홍범편>은 원문 구성이 (1)五行 (2)五事 (3)八政 (4)五紀 (5)皇極 (6)三德 (7)稽疑 (8)庶徵 (9)五福·六極의 아홉 편장이며, 그래서 홍범은 아홉 범주인 구주(九疇)가 된다.¹⁸⁾

이중에서 「오행지」가 주목한 관점은 (1)오행(五行)과 (2)오사(五事) 및 (5)황극(皇極)의 세 가지이다. 이에 「오행지」는 ①오행의 재이론과 ②오사의 재이론 및 ③황극의 재이론이라는 3대 재이론 관점으로 자연을 설명하려던 역사서라 평가할 수 있다. 이런 때문에 이들 세 범주가 전통시대 감응자연학을 구성하는 주요 관점이 되었으며, 그래서 오행이라기보다는 오행과 오사와 황극을 통합한 오행지(五行志)로서의 자연학 관점을 견지할 필요가 발생한다. 이런 점에서 필자는 이를 ‘오행지학(五行志學)’이라는 별도의 분야 설정을 통해 전통시대 자연학과 재이론, 천변론 문제 등을 다룰 필요가 있을 것이라 보았다.

이 때 오행지학이 모두 재이론으로 입론된 것은 재이의 반대가 상서(祥瑞)로 설정된 것이

凶, 而行於世, 浸以相亂. (『한서·예문지』 제10, p.1769)

15) 김일권, 「조선 중기 우주관과 천문역법의 주역적 인식 : 張顯光의 易學圖說에 나타난 상수역학을 중심으로」, 『태동고전연구』 22집, 한림대 태동고전연구소, 2006 年. 12), p.51-103

16) 김일권, 「한말시기 도교적인 종교정체성과 삼교통합주의 흐름: 관왕신앙의 성장과 선음즐교의 전개를 중심으로」, 『종교연구』 32집, 한국종교학회, 2003 年. 가을), p.181-210

17) 『한서』 「오행지」 권7상, p.1317

18) 初一日五行, 次二日羞用五事, 次三日農用八政, 次四日協用五紀, 次五日建用皇極, 次六日艾用三德, 次七日明用稽疑, 次八日念用庶徵, 次九日嚮用五福, 畏用六極. 凡此六十五字, 皆雒書本文, 所謂天乃錫禹大法九章常事所次者也. (『한서』 「오행지」 권7상, p.1316)

아니라 정상(正常)을 중심으로 놓고 있기 때문이다. 곧 천지만물에는 각 류별로 정상적인 상태가 있고, 자연변화란 것도 일정하게 정상(正)의 현상을 보여야 하는데, 무언가의 이유로 특히 제왕이 잘잘못을 하는 때문에 하늘이 그 징벌(懲罰)로서 각종 재변현상을 쏟아내린다는 것이다.¹⁹⁾

표 2 「尙書」 「周書·洪範篇」의 洪範九疇 구성표								
九疇		(1)	(2)	(3)	(4)	(5)		
1	五行	一曰水	二曰火	三曰木	四曰金	五曰土		
		水曰潤下	火曰炎上	木曰曲直	金曰從革	土爰稼穡		
		潤下作鹹	炎上作苦	曲直作酸	從革作辛	稼穡作甘		
2	五事	一曰貌	二曰言	三曰視	四曰聽	五曰思		
		貌曰恭	言曰從	視曰明	聽曰聰	思曰睿		
		恭作肅	從作乂	明作哲	聰作謀	睿作聖		
3	八政	一曰食	二曰貨	三曰祀	四曰司空			
		五曰司徒	六曰司寇	七曰賓	八曰師			
4	五紀	一曰歲	二曰月	三曰日	四曰星辰	五曰曆數		
5	皇極	皇建其有極.		敘時五福, 用數錫厥庶民.		惟時厥庶民, 于汝極, 錫汝保極.		
		無偏無陂, 遵王之義, 無有作好, 遵王之道, 無有作惡, 遵王之路.		無偏無黨, 王道蕩蕩, 無黨無偏, 王道平平, 無反無側, 王道正直.		會其有極, 歸其有極.		
		曰, 皇極之數言, 是彝是訓, 于帝其訓, 凡厥庶民.		極之數言, 是訓是行, 以近天子之光.		曰, 天子作民父母, 以爲天下王.		
6	三德	一曰正直		二曰剛克		三曰柔克		
		平康正直		彊弗友剛克		遷友柔克		
7	稽疑	龜卜	曰雨	曰霽	曰蒙	曰騭	曰克	凡七, 卜五, 占用二, 衍忒, 立時.
		筮占	曰貞	曰悔				
8	庶徵	五侯	曰雨	曰暘	曰燠	曰寒	曰風	曰時, 五者來備, 各以其敍, 庶草蕃廡.
		休徵	曰肅, 時雨若	曰乂, 時暘若	曰哲, 時燠若	曰謀, 時寒若	曰聖, 時風若	
		咎徵	曰狂, 恒雨若	曰僭, 恒暘若	曰豫, 恒燠若	曰急, 恒寒若	曰蒙, 恒風若	一極備凶, 一極無凶.
		歲月日時無易	百穀用成,	乂用明,	俊民用章,	家用平康.	曰王省惟歲, 卿士惟月, 師尹惟日.	
		日月歲時既易	百穀用不成,	乂用昏不明,	俊民用微,	家用不寧.		
		庶民惟星	星有好風, 星有好雨.			日月之行, 則有冬有夏.		月之從星, 則以風雨.
		9	五福	一曰壽	二曰富	三曰康寧	四曰攸好德	五曰考終命
六極	一曰凶短折		二曰疾	三曰憂	四曰貧	五曰惡	六曰弱	

그림 1 『상서』 홍범편의 홍범구주 구성표 (김일권, 2011)

19) 반면에, 송대에 이르면 재변의 상대 관점으로 상서(祥瑞)를 강조하는 논의가 일어나 『송사』 「오행지」에는 연리목(連理木)과 같은 서징(瑞徵)에 대한 관찰 기록을 확대 수록하는데 집중하고 있다. 그 서문을 살펴보면, 이 변화는 북송 이학(理學)에서 강조한 주돈이(周敦頤)의 『태극도설(太極圖說)』 영향을 받아 일어나고 있다. 곧 “『태극도설』이 세상에 유행한 이래 유자(儒者)들이 말하는 오행이란 리(理)에 근원을 두고 성(誠)을 궁구하는 것이다.”라고 하여, 오행지를 서술하는 목적이 성리학적 하늘의 진실(誠)을 드러내는 것이므로, “전대 역사가 소홀하여 누락한 ‘嘉禾, 瑞麥, 甘露, 醴泉, 芝草 따위’의 瑞象들을 여기에 채록한다”고 밝히고 있다. :김일권, 『고려사의 자연학과 오행지 역주』(2011) 중 <한서 오행지의 삼종 재변론 종합>, p.142 참조

(4) 그런데 그 각 징벌로서의 재변은 오행과 오사의 특성별로 다른 원인으로 인함이라는 일종의 오행지학적 인과론(因果論)을 전제하고 있다. 인과론적이기에 오행지학의 재변론은 유사과학(pseudo-science)의 속성을 지니는 논변에 속하고, 그렇지만 근대과학적 합리로는 설명되지 않는 면이 다분하기에 전통시대가 자연현상을 관찰한 경험성과 홍범춘추라는 정치학적 이념성이 복합적으로 혼잡되고 있다.

오행지학이 이처럼 재변의 인과론 특성을 지니고 있는 바여서, 「오행지」 기록자들은 재변의 원인을 찾기 위해 우선적으로 각종 재변현상을 채록하고 기록하여 무슨 원인으로 인한 재변인지를 파악하여 설명하고자 하였다.

그 결과 「오행지」는 지금으로서 보자면 당시 발생한 전통시대 기상재해와 같은 자연현상 연구에 매우 생생한 기록 자료로 높이 평가받게 되었다. 일식이 군주의 견책 결과로 보았던 때문에 일식의 발생을 예보하고 관측하는 일은 천문가가 해야 할 가장 중요한 일이 되었으며, 그런 과정에서 관측학으로서의 천문학과 예보학으로서의 역산학이 크게 발달하는 바가 되었다. 이런 추동력이 아니었다면 혜성 출현을 관찰 기록하는데 골몰하고, 오행성의 운동을 쉽사리 기록하고, 누리떼가 언제 어디로 출몰하였는지, 우박은 언제 어느 크기로 발생하였는지, 홍수 피해가 어느 정도였는지, 지진은 언제 어디에서 발생하였는지 등등 천변과 자연의 모든 재변을 그렇게까지 기록하지는 않았을 런지도 모른다. 서양에 비해 동양이 이런 자연현상 기록류가 발달한 것은 오행지학적 재이사상으로 말미암은 바라 이를 수가 있다.

이제 기록 관찰된 재변결과를 놓고 그 원인을 찾으려 할 때 아무런 기준이 없을 수가 없으므로, 「오행지」는 홍범재이학에 바탕한 앞서의 3종 재변론을 설립하였던 것이고, 그 경전 근거는 <홍범편>에 수록된 (1)오행(五行) (2)오사(五事) (5)황극(皇極)에 두었던 것이다. 그외 홍범구주 중 제8 범주인 (8)서징(庶徵) 항목도 「오행지」에는 크게 반영되어 있다. 다만 이 자체가 독립된 논변으로서 보다는 오행과 오사 재변을 설명하는 중에 나누어 포괄되어 들어간다.

여기서 말하는 서징(庶徵)은 만물이 절후에 맞게 적합하게 성장수장하는지를 살피는 갖가지 자연학적 관찰을 이른다. 그 속에는 다시 자연에 합당하여 정상이 되는 것을 길(吉)로 보는 휴징(休徵)과 비정상적 재변이어서 흉(凶)이 되는 구징(咎徵)으로 가름하고 있으며, 이 서징론 역시 「오행지」가 매우 역점을 둔 분야이기도 하다. <홍범편>이 제시한 서징(庶徵)의 갈래는 ‘우양육한풍(雨暘燠寒風)’이라는 ‘오후(五候)’에 관한 것이다. 이 오후가 「오행지」로 실릴 때에는, 큰비가 내리는 대우(大雨), 땡벌이 오래되어 가뭄이 지속하는 항양(恒暘, 혹은 大旱), 더위가 계속되거나 때아니게 따듯해지는 항육(恒燠, 혹은 無氷), 절후에 맞지 않게 추워지는 대한(大寒), 큰 바람이 부는 대풍(大風)으로 관찰 기록된다. 그 반대는 시우(時雨)처럼 비와 따듯함과 더위와 추위와 바람이 때에 알맞은 시후(時候)이다.

그러면 오행지학이 말하는 3종 재변론 양상을 살펴본다.

첫째 제1 오행재이론은 목화토금수의 오행 각기의 본성이 제대로 발현되지 않는 현상을 관찰하여 기록하는 것이다.

수(水)는 젖어들과 내려가는 윤하(潤下)를 본성으로 삼고, 화(火)는 불꽃처럼 위로 타오르는 염상(炎上)을, 목(木)은 휘거나 곧게 나가는 곡직(曲直)을, 금(金)은 불리는 대로 따르는 종혁(從革)을, 토(土)는 땅에서 심고 거두는 것이 이루어지는 가색(稼穡)을 본성으로 삼는다.²⁰⁾

이들 오행이 본성을 잃으면, 목불곡직(木不曲直)으로 목빙(木冰) 현상이 발생하고, 화불염상(火不炎上)으로 화재가 발생하고, 가색불성(稼穡不成)으로 흉작이 발생하고, 금부종혁(金不從革)으로 석명(石鳴)이 발생하며, 수불윤하(水不潤下)로 대수(大水)가 일어나는 오행재변을 일으킨다고 보았다.

각 재변의 발생 논리를 구체적으로 설명하는 현상적 인과론을 예시로 살펴보면, 목(木)은 우선 그 정상(正常) 현상이 위의(威儀)가 당당한 것으로 전제하였고, 그 근거는 『역경(易經)』의 풍지관괘(風地觀卦, 坤下巽上)에서 지상의 나무를 관(觀)이라 하였는데, 이는 군주가 위의(威儀)를 가관(可觀)할 만하게 하는 것을 이룬다는 것으로 두었고, 그런 다음에 군주가 사냥함에 있어 제 시기에 하지 않고, 음식을 먹음에 향식의 예법을 따르지 않아 위의를 잃게 되면 목불곡직이 되며, 이로 인해 목빙(木冰) 재변이 발생한다는 것이다. 정리하면, 나무에 얼음 갑옷이 씌워져 볼품이 없어진 목빙 재변은 결과이고, 군주가 위의를 잃는 것이 원인이라 본 것이다. 따라서 목빙이 관찰되면, 군주가 위의를 잃은 때문이라고 오행지 인과론적 해석을 내리는 것이다.

또다른 해석으로 복생의 『홍범오행전』에 거듭 주석을 달아 전한말 홍범재이론을 더욱 확장시킨 유향(劉向)에 의하면, 목(木)은 소양(少陽)으로 고위 대신과 경대부를 지칭하는 상인데, 그 신하들이 주살되는 등의 상해가 있으면 음기(陰氣)가 나무를 위협하여 차갑게 하고 비가 내려 열게 되는 목빙 현상으로 나타난 것이라 설명하고 있다. 이 해석을 받아서 반고는 당시 장로(長老)들이 목빙을 목개(木介)라 부른다면 나무에 얼음맺힌 모양이 마치 갑주를 입은 병사의 모습(兵象)과 같다고 덧붙이고 있다.

화재가 발생하는 화불염상의 경우는 군주가 남면(南面)하여 밝게 다스리지 못한 때문이라 보았고, 남면술이 공명정대하지 못한 결과로 허위가 빛나고 참언이 날뛰며, 이로 인하여 불이 위로 타오르지 못하고 종묘나 궁관을 태우는 재변으로 결과된다는 것이다.

이런 식으로 목에는 목빙 재변을, 화에는 화재를, 토에는 흉작을, 금에는 돌이 소리를 울리는 석명을, 수에는 홍수나 수재의 재변을 수록한다.²¹⁾

둘째, 그러나 이상의 오행재이론으로는 그 관찰되는 바가 너무 소략한 문제가 있다. 이를 보완하는 다른 계통이 바로 제2 오사재이론 분야이다.

오사(五事)는 <홍범편>이 제시한 바로서 모언시청사(貌言視聽思)라는 다섯 가지 심미적 관찰요소를 이룬다. 앞서 오행재이론의 오행이 다분히 자연의 물리적 변화에 기초한 이론이라

20) 經曰:「初一日五行. 五行:一曰水, 二曰火, 三曰木, 四曰金, 五曰土. 水曰潤下, 火曰炎上, 木曰曲直, 金曰從革, 土爰稼穡」(『한서』 「오행지」 제7상, p.1318)

21) 여기 3종 재변론은 김일권, 『고려사의 자연학과 오행지 역주』(2011) 제1부 2장 <중국 25사 오행지 개요와 오행지 사상>에서 자세히 개진하였다.

면, 오사는 보고 듣고 생각하는 인간의 주관적 인문사회변화론에 기초한다.

모언시청사의 오사는 풀이하면 ‘容貌, 言辭, 明視, 聽敏, 思慮’가 되고, 이 오사 각각에는 군주가 지켜야할 당위적 처신 양태가 부여된다. 이에 모사(貌事)는 용모가 공경(恭敬)할 만할 것이고, 언사(言事)는 언사(言辭)가 종순(從順)할 만할 것이고, 시사(視事)는 보는 것이 명철(明哲)할 것이며, 청사(聽事)는 듣는 것이 총민(聰敏)할 것이고, 사사(思事)는 사려(思慮)함이 예지(睿智)로울 것을 요구한다. 다시 한번 비약하여, 이들 오사가 잘 발현되면, 제1 공경은 천하 질서를 숙정(肅正)케 하고, 제2 종순은 천하의 치국을 가져오고, 제3 명철은 천하를 지혜롭게 하고, 제4 총민은 천하의 일을 잘 도모하고, 제5 예지는 천하의 마땅함을 밝힌다는 군주의 치국사상으로 전변된다.

문제는 이상의 논의가 이미 『상서』 <홍범편>에 수록된 바인데, 복생의 『홍범오행전』은 이들 오사를 오행으로 배당하여 모언시청사의 차례대로 목금화수토라는 오행 상극순서로 일대일 상응시킨 데로까지 나아갔다는 점이다. 이 결과 제1 모사(貌事)=목행(木行), 제2 언사(言事)=금행(金行), 제3 시사(視事)=화행(火行), 제4 청사(聽事)=수행(水行), 제5 사사(思事)=토행(土行)으로 전환되었다. 이제 오사론은 오행론이라는 매우 그럴듯한 논리로 포장되어 접근하기가 쉬워지게 되었다.

복생은 여기에 그치지 않고, 각 오사에 대응하는 구징(咎徵)으로 매우 다양한 자연과 사회 현상을 유비(類比)함으로써, 오사재이론을 단순한 오사와 오행 정도가 아니라 매우 복잡한 재이론 분석틀로 크게 확장시켰다.

예컨대, 목행의 모사(貌事)에는 옷이 헐란해지는 복요(服妖)라든가, 암탉이 수탉으로 변하는 계화(雞禍)라든가, 배가 뒤집어지는 금려목(金沴木) 등을 하위 재변항목으로 포괄하였다. 그 인과론적 설명은 복요의 경우, 대중들 옷의 겉모습이 괴이해진다는 것은 군주의 용모가 공경치 못함으로 인한 재변의 결과라 해석한다. 계화를 여기 목행에 배당한 이유로, 『역경』에서 손괘(巽卦)는 닭인데, 닭은 닭벼슬과 뒷발톱을 가져 문무(文武)를 겸비한 위엄한 모습을 지니며, 그런데 군주의 위엄이 서리지 못하면 모기(貌氣)가 훼손되고 이로 인해 계화가 발생한다는 것이다.

언사(言事)에 속하는 항양(恒陽)의 경우, 군주의 형벌 정책이 함부로 행해지면, 군음(群陰)이 감내하지 못하여 양기(陽氣)가 수승(殊勝)케 되고, 그에 대한 징벌로 항상 뜨거운 항양이 내려져, 천하에 가뭄이 들어 백곡이 상해받는 재변으로 이어지는 것이라 설명한다. 여기에는 가뭄의 양기가 화극금(火克金)하는 인과론 양태로 보아, 금(金)=언사(言事)의 재변에 수록한 것이다.

이런 식으로 복생이 제시한 오사재변론 양태는 이론상 아래와 같이 60종류가 되며, 앞서 오행재이론의 5종까지 합하면, 오행-오사 재이론 결과로서 65종류의 자연현상을 인과론적으로 설명하는 것이 가능하게 된다. 또한 아래에 보는 황극재이론의 15종 내외 재이현상까지 포괄하면, 총 80종 내외로까지 확대된다.

	五事	貌事(木)	言事(金)	視事(火)	聽事(水)	思事(土)
1	五不	不恭	不從	不明	不聰	不睿
2	五難	不肅	不父(不治)	不哲(不智)	不謀	不聖
3	五咎	狂亂	僭濫	舒緩	躁急	昏迷
4	五罰	恒雨	恒陽	恒燠	恒寒	恒風
5	五極	凶惡	憂患	疾病	貧寒	凶短折
6	五妖	服妖	詩妖	草妖	鼓妖	夜妖
7	五孽	龜孽	介蟲之孽	羸蟲之孽	魚孽	華孽
8	五禍	雞禍	犬禍	羊禍	豕禍	牛禍
9	五癘	下體生上之癘	口舌之癘	目癘	耳癘	癘孽
10	五眚	青眚	白眚	赤眚	黑眚	黃眚
11	五祥	青祥	百祥	赤祥	黑祥	黃祥
12	五沴	金沴木	木沴金	水沴火	火沴水	金木水火沴土

표 1 복생 『홍범오행전』의 60가지 五事 재변론

셋째로 제3의 황극재이론을 살펴본다.

황극(皇極)은 군주인 황(皇)이 중극(中極) 자리에 스스로 서는 것(建)으로 정의하고 있고, 그 정상적인 휴징은 무편무당한 왕도(王道) 탕평(蕩平)이며, 이 황극이 올바르게 못하여 불건(不建)이 되는 황지불극(皇之不極)의 구징은 『한서』 「오행지」에 실린 바로는 ‘불건(不建), 모징(眊徵), 상음(常陰), 미약(微弱), 사요(射妖), 용사지열(龍蛇之孽), 마화(馬禍), 하인벌상지아(下人伐上之癘), 일월난행(日月亂行), 성진역행(星辰逆行)’에 이르는 10가지 항목으로 나타나며, 각 항목이 구체적으로 적용될 때에는 상음(常陰)의 경우 대무(大霧), 대역(大疫)의 재변으로 다시 갈라지고, 벌상지아(伐上之癘)는 인아(人癘), 산변(產變), 시해(弑害)로 나타나고, 일월난행은 일식, 월식, 무지개, 흑자(黑子) 등으로, 성진역행은 혜성(彗星)과 패성(孛星), 성운(星隕) 등으로 나타난다.

이처럼 황극재이론은 제왕인 군주를 직접 겨냥하여 관찰하는 재이론이다. 용사열(龍蛇孽)이 포함된 이유는 군주가 흔히 용으로 간주되었기 때문이고, 그러나 실제 용은 존재하지 않으므로 사열(蛇孽)로 기록한다는 뜻이다. 마화(馬禍)는 『역전(易傳)』(설괘전)에서 건(乾)은 군주이고 말(馬)이 된다고 한 바에 의거하여, 군주의 기운이 훼손되면 마화가 발생하는 것이라 해석한다.

일월난행과 성진역행은 자연지형이 아니라 천공에서 전개되는 천변현상인데, 이를 황극재이로 포괄한 것은 고대 천문사상에서 일월성진의 천체현상이야말로 하늘이 가장 직접적으로 징벌을 표명하는 현상이라 보았기 때문이다. 일식의 경우, 한애제(漢哀帝) 시기 승상 공광(孔光)이 “태양은 중양(衆陽)의 으뜸이자 인군(人君)의 표상이며, 지존(至尊)의 상징인데, 군주의 덕이 쇠미하여 음도(陰道)가 강성하면, 밝은 양기를 침노하고 엄폐하여, 마침내 일식(日蝕)으로 상응하는 것이다.”(『한서』 열전 제51 「匡張孔馬傳」)라고 한 바처럼, 군주의 상징인 태양이 먹히는 그야말로 최고의 재난현상으로 인식되었다.

이런 일월성진 재변론으로 말미암아, 「오행지」에는 일식과 월식, 혜성과 패성, 성운(星隕) 등 천변현상이 관찰 기록되어 있다. 그렇지만 『한서』와 『후한서』 이후로는 이들이 황지불극의 황극재이에 속하긴 하나, 「천문지」 소관의 기록이라는 해석의 갈등과 영역 분쟁이 발생하여, 『진서』 「오행지」부터는 천변현상이 「천문지」로 분리되어 수록된다. 그럼에도 「오행지」 나름으로 천변재이론 수록이 필요한 바이고, 또한 비록 「천문지」로 천변현상을 수록하지만 그 해석의 기저는 여전히 황극재이론인 지라, 역대 천문현상과 황극론을 분석하려면 「천문지」와 「오행지」 둘다를 면밀히 살펴야하는 설계가 필요하다.

4. 결론

지금까지 전통자연학의 범주 논의를 열면서 전통시대 우리 역사가 전개하였던 다양한 자연 관찰의 흐름과 물학에 기반한 자연학의 연구 중요성을 피력하였다.

이어서 자연을 대하는 태도에 크게 감응자연학과 유심자연학 및 생태자연학의 세 갈래 분야 설정이 가능하고, 본고는 그 중에서 본 학술대회 주제인 감응자연학 논의에 집중하기 위하여, 역사서 「오행지」로 표출된 오행지학적 재이상관론 문제를 다루었다. 이 논의는 이미 필자가 『고려사』 「오행지」를 역주하면서 수립하였던 바이나, 여기서는 재변적 상관론 측면의 흐름을 읽는데 주력하여 논의하였다.

「오행지」는 흔히 편명만 보고서 목화토금수의 오행론으로 자연관찰을 수록한 것으로 오해되는 분야인데, 실제 들어가보면, 그 오행재이론(五行災異論)에다가 모언시청사(貌言視聽思)로 제시되는 오사재이론(五事災異論)이 큰 축을 이루고, 여기에 다시 군주의 황극사상을 중심으로 펼치는 황극재이론(皇極災異論)이 가세하여 천변현상까지 망라하는 구성임을 살펴보았다. 이들을 복합하여 접근하자면 오행으로는 부족하기에 ‘오행지학’이라는 새로운 연구 관점을 제시하였고, 이 오행지학이 추구한 주요 줄기는 공자의 『춘추』, 진시황대 『여씨춘추』, 『상서』 홍범구주론, 복생의 『홍범오행전』, 동중서의 『춘추변로』, 유향·유흠 부자의 홍범재이론, 반고의 오행지 재이론에 이르기까지, 고대사회가 추구한 재이적 천인상관론이 일관되게 견지되고 지속되는 흐름임을 읽을 수 있었다. 이처럼 오행지학적 재이론은 가장 전형적인 동아시아적 감응자연학이자 천인감응론에 속한다.

따라서 「오행지」가 비록 오행과 오사, 황극의 세 개념축으로 분장되지만, 그 이면에 설명되는 해석기저는 모두가 군주의 일상과 정치 방면에 관한 위주여서, 고대 천문학만이 제왕학으로 성립된 것이 아니라, 오행지학 역시 주요한 제왕학으로 전개된 것이라 이를 수가 있다.

또한 오행지의 각종 재변론들은 각기 관찰되는 재변현상을 면밀히 들여다 분석하면 그 발생원인을 알 수 있다는 인과론적 구조를 지니고 있어서, 유사과학의 역할을 하고 있음을 살펴보았다. 그런데 그 발생 원인을 죄다 군주의 잘못으로 몰아간다는 점에서 제왕학 영역이 되고, 그 재변의 관찰대상이 홍수와 가뭄, 비와 바람, 우박과 번개, 충해와 인명피해 등 자연

재해 측면이 강하여 전통시대 자연학의 기록물 성격을 지니고, 나아가 그 재변현상의 관찰 범위가 자연재해뿐만 아니라 유언비어나 동요, 복요, 다산, 가축 등 사회의 제반 현상으로 확대하고 있다는 점에서 인문사회적 재이기록서 역할도 겸하고 있다.

이러한 다양한 방면의 재이론이 가능하였던 것에는 하늘과 자연이 인간 세계에 깊이 관여한다고 믿는 천인상응적 세계관이 근저에 흐르고 있었기 때문이며, 마찬가지로 인간도 동시에 하늘과 자연의 변화를 관찰하여 순응하는 삶의 실천이야말로 천인상응의 이상을 실현하는 것임을 내비치고 있다. 그래서 오행지의 공간은 하늘과 인간 사이에 자리하는 상응의 매개공간 지대이다.

끝으로, 오행지학을 통해 재변현상을 끊임없이 관찰하고 기록한 것은 상당히 역설적이다. 비정상적인 재변의 원인과 결과를 지속적으로 해석하여 관리함으로써, 그 역설로 천지만물 각각이 제 길을 적절하고도 적합하게 정상적으로 진행하는 ‘정상(正常)의 자연학’이야말로 인간이 추구하는 휴징(休徵)의 길임을 말하고자 하였다. 재변의 상반어가 인위적 상서(祥瑞)가 아니라 정상상태를 뜻하는 휴징이었듯이, 상식과 정상으로 살아간다는 일이 얼마나 어려운지를 오행지 역사서가 일정 시사하고 있다.

마찬가지로 각종 자연재변이 역사상 쉽 없다는 것은 자연도 한점 오류가 없이 늘상 한결같은 순정 상태는 아님을 말하고 있기도 하다. 그래서 역사는 무오류의 완벽한 이상 상태를 상정한 것이 아니라 끊임없이 성찰하고 정상(正常)을 향하여 나아가는 건강한 상식의 역사를 말하고 있다. 이런 역관(逆觀)이야말로 천인상응의 한 축인 인간이 나아가는 길이라 믿는다.

논평문 - 「전통자연학과 오행지학적 상관론」

박 종 천
(고려대학교)

발표자인 김일권 교수님은 전근대 동아시아 천문우주론을 비롯해서 자연학과 인간학을 아우르는 융합학으로서 문물학(文物學)의 새로운 분야를 선도해온 사계의 권위자이십니다. 오늘 발표 역시 그동안 자연학과 사상사를 연계하면서 다양한 층위에서 다채롭게 펼쳐던 필자의 풍성한 논의들을 오행지학적 상관론의 관점에서 압축적으로 종합하여 재구성함으로써 전통 자연학에 대한 새로운 시야를 열어주고 있다는 점에서 주목할 만합니다. 전반적으로 선생님의 논지에 공감하기 때문에 몇가지 질문을 통해 논평자의 소임을 갈음하고자 합니다.

먼저, 선생님은 한국적 자연학의 기반으로서 감응적 천론에 바탕한 유가의 ‘인문적 감응자연학’과 홍범재 이론에서 비롯한 ‘오행지적 자연학’, 기상기후 및 물후(物候)에 기반한 ‘기상자연학’, 각종 지형지리와 서식환경에서 배태된 ‘생태자연학’, 인체의 신비를 규명하는 내경의 ‘운기자연학’, 계절과 시간 함수에 기반한 ‘세시월령의 자연학’, 약식동원의 기초로서 음식과 산물에 관한 식생의 ‘음식자연학’, 건강한 육체와 정신의 완성을 추구하는 섭생의 ‘양생적 자연학’ 등이 있다는 점을 지적한 다음에 이를 다루기 위해 인문학과 자연학의 융합적 접근이 필요하지만, 한국학계는 사변적 자연론을 집중하느라고 자연과학적 기초가 요구되는 생태자연학, 기상자연학, 천문자연학, 식생자연학, 음식자연학, 양생자연학, 인체자연학, 시간자연학에 대한 접근이 미진하다는 실정을 비판적으로 성찰하셨습니다.

저는 이러한 비판적 성찰에 전적으로 공감을 표합니다. 그런데 이렇게 된 까닭이 무엇때문인지 여쭙고 싶습니다. 전통시대 삶을 온전하게 영위하기 위해서는 선생님께서 열거하신 자연학이 모두 다 필요했습니다. 실제로 자연학은 농사와 건강을 비롯하여 일상생활을 위해서 불가피했습니다. 그런데 전통시대의 자연학들 사이에 일정한 위계질서가 존재했던 것은 아닌지요? 조선시대에는 성리학이 국시가 되고 양반 사족 중심의 사농공상의 질서가 확립되면서 자연학 사이에서 사족들이 연구했던 인문적 감응자연학이 정점을 차지하고 중인 이하 계급에서 담당했던 다른 자연학이 거기에 부속되면서 형성된 위계질서가 현재까지 이어져서 불균형한 연구 현황을 초래했다고 볼 수 있겠습니까? 또한 조선과 그 이전 시대 및 역대 중국 왕조에서도 시대에 따라 다양한 부류의 사람들이 구성하는 자연학간의 관계양상과 위계질서가 달랐을 것으로 생각됩니다. 혹시 이 부분에 대한 설명을 해주실 수 있는지요?

다음으로, 선생님께서는 동아시아 전통자연학의 분야를 감응자연학, 유심자연학, 생태자연학의 세 갈래로 설정하고, 그 중에서도 감응자연학이자 천인감응론의 전형으로서 ‘오행지학적 재이상관론’ 문제를 다루셨습니다. 첫 번째 질문에서 논의한 다양한 자연학의 범주들이 관심과 영역의 차이에 따른 분류라고 한다면, 이러한 분류는 관점과 방식의 차이를 반영한 것이라고 할 수 있습니다. 그런데 이 중에서 생태자연학의 차별성이 명료하게 이해가 되지 않습니다. 생태자연학은 풍수동기론으로도 연결되는 물학적 감응 사유인 감응자연학과 상대적으로 물적 긴밀성이 완화된 유심자연학 모두 자연과 인간의 상관성을 전제하고 있습니다. 그런데 만물학 전통과 연관되는 생태자연학이 사변적 성격의 유심자연학과 달리 물학적 기반을 강조한다는 점에서 차이가 나는 것은 알 수 있는데, 물학적 감응 사유인 감응자연학과는 어떤 차이가 나는지요? 혹시 주술과 과학의 차이인가? 관심의 주체, 성격, 범위, 방식에서 어떤 차이가 나는지 여쭙고 싶습니다. 또한 오늘날 생태학과는 어떤 공통점과 차이점을 논의할 수 있을 지도 함께 여쭙고 싶습니다. 자연과 인간의 상관성을 전제하는 학문이라도 상관론을 전유하는 관점, 태도, 방식의 차이는 전혀 다른 사유의 패러다임을 구축하는 가능성을 보여준다는 점에서 매우 중요합니다. 예컨대, 화를 피하고 복을 받기 위한 실리적 목적을 위해 자연에 접근하는 방식과 자연환경에 적응함으로써 지속가능한 삶의 기반을 마련하는 방식에는 큰 차이가 있기 때문입니다.

한편, 선생님께서는 역사서에 표출된 오행지학적 재변상관론을 집중적으로 설명하시면서 「오행지」류에 나오는 오사와 오행 및 황극의 관계를 유기적으로 연결하여 총체적으로 논의하셨습니다. 그 과정에서 오행지학의 천인상응론이 인간학과 자연학과 제왕학의 복합적 성격을 지니고 있음을 설명하셨습니다. 그런데 이 중에서도 몇 가지 상이한 흐름이 파생될 수 있다고 생각합니다. 예컨대, 오사의 인간학을 중심으로 자연학과 제왕학으로 나아가는 흐름, 오행의 자연학을 중심으로 오사의 인간학과 제왕학을 포괄하는 흐름, 황극의 제왕학을 중심으로 오사의 인간학과 오행의 자연학을 집중시키는 흐름 등이 가능할 듯 싶습니다. 혹시 이 세 가지 상이한 흐름에 대해서 사례를 들어 설명해 주실 수 있는지요? 그리고 중국과 한국의 역대 왕조에서 어떤 흐름이 어떤 방식으로 전개되었는지, 또한 각 흐름 사이의 관계 양상에 대해서 논의할 수 있을 지를 말씀해 주신다면 새로운 통찰의 가능성이 열릴 듯합니다. 위와 같은 질문을 드리는 까닭은 자연에서 인간으로 들어오는 방식과 인간에서 자연으로 나아가는 방식, 그리고 공동체 질서의 상징적 권위와 권력에 대한 비판과 견제로서 인간과 자연을 연계하는 방식에 따라 21세기 새로운 융합적 사유의 가능성을 도모할 수 있기 때문입니다.

본 논문의 중요한 공헌으로 주목할 만한 대목은 역사서인 「오행지」가 대체로 「천문지」와 「지리지」 사이에 위치하며 「역지」보다 위치가 앞선다는 점을 주목하여 오행이 천문과 지리, 천문과 인문 사이의 매개라는 점을 설명하고 있다는 것입니다. 이는 천인상관론이 역사서에 일정하게 반영된 결과라고 할 수 있습니다. 그런데 천문과 지리가 각각 하늘과 땅이라는 구체적인 자연 공간에서 나타나는 여러 가지 현상을 기록하는 데 비하여, 오행이라는 범주는 본래 자연물로서 유비적 연계를 통해 인간현상을 설명하는 방식으로 확장된 것이기 때문에 자

연스럽게 자연과 인간을 포괄적으로 연결하는 총체적 성격이 역사서 편제에 반영된 것이 아닐지요? 중국이 제국질서를 형성하기 전에 다양하게 존재하던 상관적 사유들이 황노학을 중심으로 합류하여 오행의 형태로 체계화된 결과물이 『여씨춘추』 등에 맹아 형태로 정리되었다가 『한서』를 비롯한 제국의 역사서에 공식적으로 반영되었다고 보면 될 듯한데, 어떠신지요? 요컨대, 오행지학은 제국질서의 탄생과 유지를 위해 자연학과 인간학을 통합한 논리였다고 보면 어떨지요?

또한, 선생님께서는 오행지학이 모두 재이론으로 입론된 까닭을 재이의 반대가 상서(祥瑞)로 설정된 것이 아니라 정상(正常)을 중심으로 놓고 있기 때문이라고 보셨습니다. 이는 오행지학의 구성에 정상과 이변의 이분법이 작동하고 있다는 뜻이겠지요. 오사-오행-황극을 중심으로 전개되는 오행지학은 자연현상과 인간사회에서 일어나는 다양한 이변을 잘 처리하고 정상을 유지하겠다는 제국질서의 반영으로 보입니다. 물론 그것이 적용되는 범위가 개인의 심신이나, 사회 공동체나, 자연 우주나에 따라 더욱 확장될 여지가 있습니다. 다만 정상과 재변을 이분법적으로 설정하고 관리하고자 하는 주체와 관심의 맥락 및 각도에 따라, 또 관계 영역의 매개 원리에 대한 논의에 따라 다양한 모습으로 전개될 뿐입니다.

그런데 이러한 논리는 전유하는 주체와 방식에 따라서 기존 사상과 질서를 유지하는 보수적 논리가 될 수도 있고, 기존 사상과 질서를 변혁하는 혁명적 논리가 될 수도 있습니다. 이 부분에 대한 논의가 본 논문에서는 잘 부각되지 않습니다. 오행지학이 기존의 사상과 질서를 유지 혹은 변혁하는 방식과 양상에 대한 설명을 더한다면 오행지학의 역사적 기능에 대한 논의를 더욱 풍부하게 할 수 있을 것 같습니다. 이에 대한 필자의 고견을 경청하고자 합니다.

지속과 무의식 :

‘생동하는 무의식’은 우리의 존재에 대해 무엇을 말해주는가?

조 현 수
(능인대학원대학교)

- I. 프로이트 대 베르그손
- II. 마음 속에서 일어나는 일은 어떻게 일어나는가?
 - 지속과 무의식
- III. 생동하는 무의식은 우리에게 무엇을 말해주는가?
- IV. 회화예술에 끼친 선불교의 영향
- V. 結論

[논문 요약]

무의식과 관련된 가장 중요한 문제 중의 하나는 여전히, 마땅히 그러한 이름으로 불리어야만 될 어떤 것이 실제로 존재하느냐의 문제인 것으로 보인다. 프로이트에게 ‘무의식의 발견자’라는 평가가 주어지는 것은 그가 무의식의 존재성에 대해서 쏠리는 많은 의혹의 시선들에 맞설 수 있는 매우 강력한 논리를 제시하고 있다는 것과 관련 있는 것으로 보이며, 이 논리의 핵심 근간은 ‘프로이트 이후’의 대다수의 이론들에게 그대로 계승되고 있는 것으로 보인다. 그런데 베르그손은 무의식에 대해 프로이트와는 전혀 다른 이해를 제시하며, 따라서 무의식의 작용이 원인이 되어 발생하는 것으로 설명되는 각종 정신병리적 현상들에 대해서도, 무의식에 대한 프로이트의 이해에 바탕을 둔 해석과는 다른 해석을 내릴 수 있는 가능성을 잉태한다. 우리는 베르그손의 ‘지속’ 개념이 어떻게 무의식에 대해 프로이트의 것과는 다른 새로운 이해를 가지도록 만들며, 융과 들뢰즈라는 새로운 창조적 정신들이 어떻게 무의식에 대한 베르그손의 이러한 새로운 이해를 정신병리적 현상들의 분석에 구체적으로 적용하여 이 현상들의 의미와 가치에 대해 프로이트의 이론과 대립하는 새로운 이해를 제시하게 되는지를 살펴보려 한다. 이처럼 무의식에 대한 베르그손의 이해를 탐구하는 가운데, 우리는 ‘감응(혹은 공감)’이라는 현상에 대해 그것의 본질과 가능 근거와 관련해 새로운 통찰을 얻을 수 있게 되리라 생각한다.

주요어: 무의식, 정신병리, 지속, 생명, 본능, 베르그손, 프로이트, 융, 들뢰즈.

I. 프로이트 대 베르그손

무의식에 대한 얘기는 무척 많다. 하지만 제법 긴 세월 동안 그토록 많은 얘기들이 쏟아져 나왔음에도 불구하고 무의식과 관련해서는 아직도 가장 원론적인 문제부터가 계속해서 논란거리가 되고 있는 것으로 보인다. 즉, 무의식이라는 것이, 다시 말해, 마땅히 이런 이름으로 불러야만 될 어떤 것이, 실제로 존재하느냐의 문제부터가 말이다. 무의식에 대한 이론들이 말하는 무의식이란, 인간의 마음 속에 존재하는 어떤 심리적 사태를 가리키는 것이다.¹⁾ 하지만 내 마음이 의식하지 못하는 어떤 것이 내 마음 속에 존재한다는 것이 과연 가능한 일인가? 나는 그러한 것이 내 마음 속에 존재한다는 것을, 오직 내가 그것을 의식할 수 있는 한에서만 확인할 수 있는 것이 아닐까? 그렇다면, 내가 의식할 수 없는 어떤 것이 내 마음 속에 존재한다고 말하는 것은, 그렇게 말하자마자 그것이 ‘말이 되지 않는 말’이라는 것을 알 수밖에 없게 되는 어불성설(모순)이 아닐까? 하느님에 대해서, 혹은 귀신에 대해서, 현자들을 포함한 많은 사람들이 아주 오랫동안 중요한 얘기들을 많이 해왔다. 하지만, 그들의 논리와 통찰에 아무리 정연하고 심오한 것이 들어 있다 할지라도, 먼저 하느님이나 귀신이 실제로 존재하는 것이어야지만 그들의 얘기는 정말로 ‘하느님(혹은 귀신)에 대한’ 얘기가 될 수 있을 것이다(오늘날 우리는 하느님이나 귀신에 대해서 이뤄져 왔던 많은 얘기들이 실은, 하느님이나 귀신에 대한 것이 아니라 인간 마음의 작용에 대한 얘기일 수 있다는 것을 알고 있다). 그런데, 어떤 것이 나의 심리적 표상이 될 수 있기 위해서는, 그것을 그러한 나의 심리적 표상으로 의식하는 ‘나는 생각한다’라는 초월적 통각이 반드시 그것에 따라붙어야 한다는 칸트적 주장이 만약 옳은 것이라면, 무의식이란, 즉, 그것에 대해 그것을 의식하는 ‘나는 (그것을) 생각 한다’라는 의식작용이 따라붙지 않는 심리적 표상이란, 아예 처음부터 결코 불가능한 것이 된다.²⁾ 무의식에 대한 얘기는, 과연 귀신이나 하느님에 대한 얘기를 들을 때 사람들이 품게 되는 것과 같은 유형의 의문이나 회의를 극복할 수 있을까? 마음에 관해 제아무리 새롭고 중요한 통찰이 거기에 들어 있다 한들, 그것이 정말로 다른 어떤 것이 아닌 (실제로 존재하는) 무의식에 대한 얘기일 수 있을까?

프로이트를 ‘무의식의 발견자’라고 평가하게 되는 이유, 즉, 마치 그가 무의식에 대해 처음으로 말하기 시작한 사람인 양 생각하게 되는 이유는 무엇일까? 잘 알려져 있듯이, 그 이전에 이미 여러 저명한 학자들이 무의식이라는 개념을 사용해왔으며, 또한 이 개념을 통해 새롭고 중요한 많은 통찰들을 제시해왔음에도 말이다. 그것은 그가 무의식의 존재성에 대해 쏘리는

- 1) 몸에서 일어나는 많은 생리적 과정들은 무의식적으로 진행된다. 즉, 내가 그것들이 진행된다는 것을 의식하지 않아도 그대로 진행되는 것이다. 하지만 무의식 이론들이 말하는 무의식이란 이러한 생리적인 차원의 것이 아니라 심리적 차원의 것이다.
- 2) 이것이 바로 칸트주의적 심리학자로 유명한 분트Wundt가 무의식이라는 개념에 대해 철저히 반대했던 이유이다. 분트와 그의 주장에 동조하는 이들이 무의식 개념을 어떻게 비판하는지에 대해서는 Kerslake (2007), 57-58를 참고하라.

저와 같은 의혹의 시선에 맞설 수 있는 매우 강력한 - 물론 ‘강력한’과 ‘정당한’은 아직 동의어가 아니다 - 논리를 제시한다는 것과 밀접한 관련이 있을 것이다. 실로 사람들은 그의 정신분석학에서, 무의식이 실제로 존재한다는 것을 옹호하는, 다시 말해, 틀림없이 심리적 사태임에도 불구하고 의식과는 뚜렷이 다른 것으로 구분되어야만 하며, 따라서 마땅히 ‘무의식’이라고 불러야만 될 어떤 것이 존재한다는 것을 옹호하는, 매우 세련되고 체계적인 설명과 마주하게 된다. 무의식의 존재를 옹호하는 프로이트의 논리가 가장 선명하게 드러나는 곳은 그가 무의식이 어떻게 발생하는지를 설명할 때, 혹은, 무의식과 의식 사이에 어떠한 역동적인 상호작용이 펼쳐지는지를 설명할 때일 것이다. 프로이트에 따르면, 무의식은 의식이 어떤 심리적 표상을 억압하여 자신의 영역 밖으로 추방되도록 함으로써 발생한다. 이러한 억압에 의해 추방되는 이 표상은 결코 의식의 문턱 이편으로 다시 넘어오지 못한다. 설령 그것이, 충족되지 못한 자신의 욕구의 충동으로 인해, 의식의 문을 다시 두드린다 할지라도, 그것은 오직 자신을 억압하는 이 의식의 검열을 피할 수 있는 위장된 모습으로 자신을 감출 수 있을 때에만 의식의 문턱을 넘어올 수 있을 뿐, 그것의 진짜 본래의 모습은 여전히 의식의 시야가 미치지 못하는 어둠 속에 숨겨져 있다. 그러므로, 의식화될 수 있는 것, 다시 말해, 의식의 대상이 될 수 있는 것은, 기껏해야 이러한 위장된 모습일 뿐이며, 억압된 표상의 원래 모습은 영원히 의식의 경계를 넘어오지 못하는 저편에서 무의식적인 것으로 남아 있게 되는 것이다. 그러므로 무의식이란, 의식에 의해 억압되는 이러한 표상과 그것의 충동, 그리고 그것이 이러한 자신의 충동을 만족시키기 위해 펼쳐나가는 비밀스러운 활동에 의해 구성된다. 즉, 프로이트에 따르면, 무의식은 의식에 의한 억압으로 인해 발생하며, 이처럼 억압되는 것의 본래 모습은 의식의 영역 이편으로 다시 넘어오지 못하므로, 그것은 의식의 영역 밖에 자신만의 또 다른 세계를 만든 채 마음 속에 존재하게 된다는 것이다.

프로이트의 이러한 논리는 결코 의식의 영역 속에 포함될 수 없는 무의식이라는 또 다른 심리적 세계가 어떻게 가능한지에 대해, 또한 이처럼 의식의 사각지대에 놓여 있는 것이 어떻게 그럼에도 불구하고 매우 강력한 존재성을 가지고서 마음을 지배하는 커다란 힘으로 작용할 수 있는지에 대해, 매우 그럴 듯하고 체계적인 설명을 제시해주는 것으로 보인다. 이렇게 무의식의 존재를 확보한 그는, 바로 이를 기반으로 해서, 각종 신경증들과 정신병들 같은 다양한 정신병리적 현상들의 정체성과 발생원인 등을 밝히는 데까지 나아간다. 무의식의 존재가 어떻게 가능한지를 보여주는 간명하면서도 힘 있는 방법, 자신이 이해하는 대로 무의식으로부터 어떻게 이제까지 베일에 쌓여져왔던 기이한 정신병리적 현상들의 정체가 하나씩 풀려나갈 수 있는지를 설명하는 데서 보여주는 섬세하면서도 체계적인 해석의 능력, 바로 그의 이론이 보여주는 이와 같은 힘이 그의 이론을 무의식에 대한 정설의 지위를 차지하도록 만드는 커다란 이유로 작용하고 있을 것이다. 물론 라캉이나 클라인 같은 새로운 이름들에 의해 프로이트의 이론은 계속해서 새로운 모습으로 발전되어 온 것이 사실이다. 그리고 이 새로운 발전 중에는 그의 이론에 대한 대대적인 수정에 의해 이뤄지는 것도 분명히 있을 것이다. 하지만 이 새로운 발전들도 무의식에 대한 프로이트의 저 기본적인 생각을 여전히 그들의 근본적인 원리로 받아들이고 있는 것으로 보인다. 즉, 무의식이 발생하고 존재하는 이유

가 무엇이며 또한 무엇이 그것의 내용을 이루고 있는지에 대한 프로이트의 생각은 여전히 모든 새로운 발전들을 위한 궁극적인 원천으로 작용하고 있는 것으로 보이는 것이다. 그러므로 이들 ‘프로이트 이후’의 이론들은 ‘프로이트의 변형’은 필지언정 결코 ‘프로이트의 부정’에 까지 이르지 않는다는.

그런데 우리는 베르그손에게서 바로 이 ‘프로이트의 부정’에 해당하는 것과 마주치게 된다. 저 ‘프로이트 이후’의 이론들이 무의식에 대한 프로이트의 이론으로부터 출발하는 변주나 아류들에 지나지 않는 것과는 달리, 베르그손은 바로 무의식이 무엇이나는 이 출발점 자체에 대해 프로이트와는 완전히 다른 이해를 제시한다. 첫 번째 단추가 어떻게 꿰어지느냐에 따라 나머지 다른 단추들의 운명이 달라지듯이, 무의식에 대한 베르그손의 새로운 이해는 또한 각종 정신병리적 현상들에 대한 이해에서도 프로이트의 것과는 근본적으로 다른 새로운 이해의 가능성을 잉태한다. 실로 정신병리적 현상들의 참된 정체성이 무엇인가 하는 것은 무의식의 본성이 무엇인가 하는 것에 달려 있는 ‘논리적 귀결’이기 때문이다. 이 글은 바로 이 두 가지 주제와 관련해 베르그손의 이론이 어떻게 프로이트의 이론과 맞서게 되는지를 살펴보려 하는 것이다. 즉, 무의식에 대한 베르그손의 반(反)프로이트적인 새로운 이해가 무엇이며, 또한 이 새로운 출발점으로부터 어떻게 그 논리적 귀결로서, 정신병리적 현상들에 대한 역시 반프로이트적인 새로운 이해가 가능하게 되는지를 살펴보려 하는 것이다. 첫 번째 주제와 관련해서는 베르그손 한 사람만의 생각을 살펴보는 것만으로 충분할 것이다. 무의식에 대한 그의 논의는 다른 이에 의한 보완의 필요가 없을 정도로 본질적으로 이미 완벽하다. 하지만 두 번째 주제를 위해서는 베르그손 이외에도 융Jung이나 들뢰즈의 주장을 함께 살펴보는 것이 필요해 보인다. 왜냐하면 무의식에 대한 베르그손의 이해가 정신병리적 현상들의 새로운 이해를 위해 함축하고 있는 가능성을 활짝 꽃피워가는 것은 바로 이들이기 때문이다. 베르그손 자신은 이 가능성을 명시적이고 구체적인 모습으로 발전시키는 데까지 직접 나아가지는 않은 것으로 보이며, 이러한 과제는 이들 새로운 창조적 정신의 소유자들의 몫으로 맡겨진 것으로 보인다. 하지만 그럼에도 불구하고 정신병리적 현상들에 대한 이들의 새로운 이해는 오로지 무의식에 대한 베르그손의 새로운 이해의 기반 위에서만 가능한 것으로 보이며, 실로 베르그손이라는 이론적 배경에 대한 이해 없이는, 정신병리적 현상들의 의미와 가치에 대한 이들의 혁신적인 주장을 제대로 이해하는 것도 불가능해 보인다.

II. 마음(정신) 속에서 일어나는 일은 어떻게 일어나는가?

- 지속과 무의식

베르그손에게 무의식이란 무엇인가? 프로이트에게서도 그랬듯이, 그에게서도 이 문제는 무엇보다도 먼저 정명(正名)의 문제인 것으로 보인다. 즉, 무의식이라는 것이 정말로 존재하는지, 또한 그러한 것을 ‘무의식’이라는 이름으로 부르는 것이 과연 적당한지가 우선적으로 해

결되어야 하는 문제 말이다. 그런데 다른 것도 아닌, 베르그손 철학의 가장 핵심적인 개념인 ‘지속’이 바로 무의식이라는 개념을 필수불가결한 것으로 만들고 있는 것으로 보인다. 즉, 지속이 실재(實在)하는 것이라면, 무의식이라는 것 또한 도저히 부정할 수 없이 실재해야 하는 것인 것처럼 보이는 것이다. 『창조적 진화』 1장의 첫 머리에는 지속이 무엇인지에 대해 누구나 쉽게 이해할 수 있을 것 같은 평이한 언어의 설명이 제시되고 있다. 그러므로 지속에 대한 바로 이곳의 설명으로부터, 지속의 존재가 어떻게 무의식의 존재를 확실한 것으로 보증해주는지를 이해시켜 줄 수 있는 가장 평이한 설명 또한 이끌어낼 수 있을 것이다.³⁾ 베르그손은 자신의 ‘지속’ 개념을 ‘우리의 마음 속에서 일어나는 모든 일은 항상 변화하면서 존재한다’라는 평범한 사실로부터 발견해낸다. 확실히, 우리의 심리적 삶을 이루는 것으로서 존재하는 모든 것들에 관한 한, ‘변화한다’와 ‘존재한다’는 서로 완전히 동의어인 것으로 보이며, 따라서 변화하지 않으면서 존재하는 심리적 사태란 결코 없는 것으로 보인다. 그런데 그저 평범해 보일 뿐인 이 사실이 대체 무슨 대단한 비밀을 함축할 수 있는 것일까? 베르그손에 따르면, 변화를 불가피한 것으로 만드는 근본적인 이유가 무엇인가에 정말 대단한 비밀이 숨어 있다. 가령, 내 마음이 온통 어떤 미동도 없이 가만히 정지해 있는 어떤 외부 대상을 바라보는 일에 빠져 있는 경우를 예로 들어보자. 베르그손은 이러한 경우에도, “그럼에도 불구하고 내가 지금 그 대상에 대해 갖고 있는 지각은 바로 한 순간 전에 내가 그것에 대해 가졌던 지각과 다르게 된다.(EC, 496)⁴⁾”라고 말한다 (그리고 반성의 능력을 가진 사람이라면 그 누구든 이러한 주장이 옳다는 것을 인정하지 않을 수 없을 것이다). 그런데 내가 지각하고 있는 이 대상 자체는 어떤 미동도 없이 완전히 정지해 있는 것이므로, 이 대상에 대한 나의 지각이 변화하게 되는 원인은 이 대상 자신으로부터 오는 것이 아니다. 베르그손은 이 대상에 대한 나의 지각이 한시도 쉬지 않고 계속해서 변화하게 되는 이유가 무엇인지에 대해 다음과 같이 말한다. “내 기억이 거기에 있어, 이 기억이 과거의 무엇인가를 현재 속으로 밀어 넣고 있다.(EC, 496)” 실로, 현재의 지각 속에는 언제나, 이미 지나간 과거의 경험들이 밀려들어 오고 있다는 이러한 주장은 옳은 것으로 보인다. 가령, 누군가 내게 무슨 말을 할 때, 내가 지금 현재 들리는 그의 마지막 말을 이해할 수 있는 것은, 이 마지막 말보다 선행했던 이전의 모든 말들을 (이미 과거가 된 말들을) 기억하고 있기 때문이며, 이 기억의 작용에 의해, 지금 들리는 이 마지막 말 속에 과거에 들었던 모든 말들을 함께 넣어 듣고 있기 때문이다. 만약, 과거를 현재 속에 밀어 넣는 이러한 기억의 작용 없이, 내가 지금 현재 듣고 있는 것이 과거로부터 완전히 단절된 지금 현재의 말 뿐이라면, 나는 결코 그 어떤 말도 이해할 수 없게 될 것이다. 그러므

3) 실로 베르그손의 철학에서 지속과 무의식 사이의 긴밀한 관계는 너무나 분명하게 드러나기 때문에, 베르그손의 무의식에 대한 연구들은 이에 대해 논의하는 일을 결코 빠뜨리지 않는다 - 주성호(2007)와 김재희(2010)의 국내의 두 연구도 이 관계에 대해 잘 논의하고 있다. 그러므로 이미 여러 차례 연구된 이 내용을 다시 소상하게 다룰 필요는 없겠지만, 이 글의 앞으로의 전개가 필요로 하는 방식대로 그 핵심적인 대강을 다시 간추리는 일은 불가피해 보인다.

4) 우리는 베르그손의 주요 저작들을 하나의 책으로 모아 출간한 100주년 기념판을 참고하였으며, 인용 쪽수도 이 책에 따라 밝혔다. 『창조적 진화』는 관례대로 EC로 약칭한다.

로 현재란 결코 과거로부터 단절된 것이 아니라, 그 속에 과거가 밀려들어 옴으로써 바로 그러한 현재로 성립하는 것으로 보인다. 과거를 이처럼 현재 속으로 밀려들어 오게 하는 작용, 다시 말해, 과거가 현재에 의해 밀려나 사라지도록 내버려두지 않고 현재 속에 보존되어 들어오도록 하는 이러한 작용, 베르그손은 이를 ‘기억’이라 부르고 있는 것이다. 그러므로 우리는 왜 베르그손이 이러한 기억에서, 마음 속에서 일어나는 모든 일을 오직 매순간 끊임없이 변화하는 것으로서만 존재할 수 있도록 만드는 근본적인 이유를 찾게 되는지를 이해할 수 있게 된다. 완전히 정지해 있는 대상을 지각하는 경우로 돌아가, 이 대상에 대한 어느 한 순간의 지각을 A1, 바로 그 다음 순간의 지각을 A2라고 해보자. A1와 A2가 이처럼 완전히 정지해 있는 동일한 어떤 대상에 대해 극히 찰나적인 간격만을 사이에 두고 서로 바로 이어지는 두 순간이라 할지라도, A2는 결코 A1이 변함없이 그대로 유지되는 상태가 아니라 A1에는 없는 어떤 새로운 요소를 가진 변화된 상태일 수밖에 없게 된다. 왜냐하면, A1에서 A2으로 이행해 갈 때, A1에는 아직 없는 ‘A1에 대한 기억’이라는 새로운 요소가 이 이행의 과정에서 발생하게 되며, A1과 더불어 이 새로운 요소가 A2 안으로 밀려들어 와 A2를 형성하기 때문이다. 기억은 이처럼, 마음 속에서 이어지는 매번의 새로운 순간을 언제나 그 이전의 순간보다 더 크고 새로운 것으로 부풀어 오르도록 만든다.⁵⁾

그러므로, 변화의 근본적인 이유가 이처럼 기억에 있기에, ‘마음 속에서 일어나는 모든 일이 오직 매순간 끊임없이 변화하는 것으로서만 존재 한다’는 평범한 사실은 실은 다음과 같은 매우 중요한 비밀을 말해 주는 것이 된다. 즉, 마음속의 어떤 현재의 상태란, 그것이 어떤 상태이든, 그것은 끊임없이 변화하는 것으로서만 존재하는 것이기에, 그것에 앞서 선행했던 과거의 상태들을 항상 자신 속에 보존하고 있는 것이다. 그런데 우리는, 우리의 마음 속에서 일어나는 일들이 이처럼 한 순간도 끊어짐 없이 계속해서 변화해간다는 사실로부터, ‘시간의 연속적인 흐름’이라는 것을 느끼게 되는 것일 게다. 즉, 시간이라는 것이 ‘한 순간도 중간에 끊어짐이 없는 연속적인 흐름’으로서 우리에게 나타나는 것은, 바로 이처럼 한시도 중단됨 없이 계속해서 이어지는 변화의 지속성을 통해서일 것이며, 만약 이러한 변화의 지속성이 어딘가 도중에서 끊어지기라도 한다면, 그것으로써 시간의 흐름 또한 바로 그곳에서 더 이상 그것의 연속성을 이어가지 못하게 될 것이다.⁶⁾ 그러므로 시간의 흐름이란 실은 변화의 지속성 위에서만 가능하다. 다시 말해, 변화의 지속성을 가능하게 하는 조건이, 즉, 변화가 한시도 도중에 끊어짐 없이 지속적으로 일어나도록 만드는 조건이, 곧 시간의 연속적인 흐름을 가능하게 하는 조건이 되는 것이다. 그런데 우리는 이러한 변화의 지속성을 가능하게 하는 것이 바로 기억이라는 것을 보았다. 그러므로 곧 기억이 의미하는 것인 바, 과거가 현재 속으로 보존되어 들어온다는 것이 바로 시간의 연속적인 흐름을 가능하게 하는 조건이 된다. 다시 말해, 우리의 마음 속에서 시간이 흐른다는 것은, 우리의 마음 속에서 과거에 일어났던 일들

5) “내 마음의 상태는, 시간의 길을 따라 나아감에 따라, 그것이 계속해서 축적해가는 지속으로 인해 언제나 더 크게 부풀어 오른다. 그것은 마치 앞으로 나아가면서 끊임없이 점점 더 커져가는 눈덩이 같다.(EC, 496)”

6) “어떤 마음의 상태가 변화하기를 멈춘다면, 그것의 지속 또한 흐르는 것을 멈추게 될 것이다.(EC,495)”

이 우리 마음의 현재 상태 속으로 계속해서 보존되어 들어오고 있다는 것을 의미한다. 우리의 마음 속에서 시간이 흐르고 있다는 것을 부정할 수 없는 한, 우리 마음의 현재 속에 과거가 보존되어 들어오고 있다는 것 또한 부정될 수 없다. 베르그손의 ‘지속’ 개념은 ‘시간이 흐른다’라는 누구나 경험하고 있는 평범한 사실을 말하고 있는 것이지만, 또한 이 평범한 사실 속에 실은 ‘우리의 과거가 이미 지나가버린 채 사라진 것이 아니라 항상 지금 이 순간의 새로운 현재 속에서 여전히 살아 있다’는 놀라운 비밀이 숨겨져 있다는 것을 말하고 있는 것이기도 하다.

베르그손은 시간을 우리의 심리적 삶의 모든 구체적인 모습들이 바로 그것으로부터 만들어지는 가장 근본적인 질료라고 말한다.⁷⁾ 우리의 심리적 삶의 모든 것이 시간의 흐름 속에서 이뤄진다는 것은 너무나 당연한 사실이기 때문에, 이러한 베르그손의 말은 특별한 반대의 대상도, 마찬가지로 특별한 관심의 대상도 되지 않는 것으로 보인다. 하지만 그가 이처럼 말할 때 의미하고 있는 것은, 모든 심리적 현상은 무엇보다도 먼저 ‘과거가 현재 속으로 보존되어 들어옴’이라는 관점에서부터 파악되어야 한다는 것이다. 즉, 마치 공간 속에 존재하는 모든 것들에 대해, 공간 자체가 가진 기하학적 속성들이 이들을 규정하는 가장 근본적인 원리가 되듯이, 시간이 근본적인 질료가 되어 만들어지는 모든 심리적 현상들에게는, ‘과거가 현재 속으로 보존되어 들어옴’이라는 시간의 본질적인 특성이 그들을 규정하는 가장 근본적인 원리가 된다는 것이다. 정신병리적 현상들 역시 심리적 현상들 중의 일부이다. 그러므로, 베르그손에 따르면, 정신병리적 현상들의 정체가 무엇인지 또한 무엇보다도 먼저 ‘과거가 현재 속으로 보존되어 들어옴’이라는 관점에서부터 파악되어야 한다. 시간의 이러한 본질적인 특성에 대한 고려 없이 이뤄지는 정신병리적 현상들에 대한 이해는, 그러한 현상들이 만들어지는 가장 기본적인 메커니즘을 도외시킨 채 이뤄지는 불완전한 이해일 뿐이다. 그런데 프로이트의 정신분석학은 정신병리적 현상들에 대한 이해를 위해 과연 이러한 관점을 고려하고 있는가? 그렇지 않다면, 그것은 최소한 시간에 대해 베르그손의 이해와는 다른 자신의 이해를 제시하거나 혹은 시간의 차원을 이 경우에 굳이 고려하지 않아도 되는 이유를 설명하거나 하고 있는가? 만약 정신분석학이 이러한 작업을 하지 않는다면, 그것은 이 학문이, 베르그손의 이론과 비교해볼 때, 정신병리적 현상들의 참된 이해를 위해서 마땅히 고려되어야 할 차원에까지 깊이 있게 내려가지 않는 피상적인 이론이라는 것을 말해 주는 것이 아닐까? 정신병리적 현상들에 대한 이해에 있어서, 모든 심리적 현상들의 근본적인 질료가 되는 시간의 본질적 특성으로부터 접근하는 이론과 그렇지 않은 이론, 만약 이 두 이론 사이에 대립이 있다면, 그때 사람들은 어떤 이론을 따라야 할 것인가?

베르그손이 무의식이 무엇이며 어떻게 존재하느냐를 정의하는 것도 바로 이러한 시간의 차원으로부터, 즉, 모든 심리적 삶의 이 근본적인 지평으로부터 이다. 『물질과 기억』에서 전개된 ‘자발적 기억(mémoire spontanée)’ 이론은 우리의 모든 과거 경험이 하나도 남김없이 그

7) “Mais quant à la vie psychologique, <...> le temps en est l'étoffe même. Il n'y a d'ailleurs pas d'étoffe plus résistante ni plus substantielle. (EC, 498)”

전부가 그대로 현재에까지 보존되어 오고 있다는 것을 확립하며, 『창조적 진화』의 ‘지속’ 이론은, 시간의 연속적인 흐름이라는 것이 과거를 현재에까지 보존하는 이러한 기억에 의해서만 가능하다는 것을 밝힘으로써, 『물질과 기억』의 이 자발적 기억을 시간과 서로 완전히 같은 것으로 동일화시킨다. 즉, 이 ‘지속’ 이론은 ‘시간의 흐름’과 ‘(과거를 현재에까지 보존하는) 기억의 작용’을 동일시함으로써, 매 순간의 새로운 현재 속에는 그것에 앞서 선행했던 과거 전체가 언제나 보존되어 오고 있음을 주장할 수 있게 되는 것이다. 그런데 우리의 심리적 삶은 이러한 지속 속에서만 살아가는 것이 아니라 또한 우리 밖에 있는 외부환경에 적응하면서 살고 살아간다. 외부환경에 적응하면서 살아간다는 것은, 외부대상들이 우리에게 보내는 자극들에 적절한 방식으로 대응하면서 산다는 것이고, 실로 이러한 대응에 실패한다면 우리의 기본적인 생존 자체가 불가능할 것이기 때문에 우리의 의식은 이러한 적절한 대응을 준비하는데 그 대부분의 관심을 쏟게 된다.⁹⁾ 그런데 자발적 기억 속에 보존되어 오는 대부분의 과거의 기억들(souvenirs은¹⁰⁾, 극히 소수만을 제외하고는, 외부환경 속에서의 ‘나의 생존’을 가능하게 해주는 이러한 적절한 대응을 취하는 데 도움이 되지 않는다. 그러므로 대부분의 과거의 기억들은 배제된 채 오로지 이러한 적절한 대응에 도움을 줄 수 있는 소수의 유용한 기억들만이 이처럼 생존의 문제에 몰두해 있는 의식의 문턱을 넘어올 수 있게 되며, 반대로 나머지 대부분의 무용한 기억들은 의식에 의해 적극적으로 배척되어 어두운 저편 속으로 망각된다. 의식에 의해 배척당하는 이러한 망각된 기억들, 베르그손은 이것들을 무의식이라 부른다. 즉, 지속은 틀림없이 과거의 모든 기억들을 하나도 빠짐없이 현재에까지 고스란히 보존해 오고

8) 베르그손이 말하는 ‘자발적 기억’이란, 굳이 그것들을 일부러 기억하려 하는 의식적(또는 의지적) 노력을 기울이지 않아도 과거에 경험한 모든 사건들이 항상 저절로(즉, 자연발생적으로) 기억되는 사태를- 혹은 그러한 사태를 가능하게 하는 능력을 - 가리키는 말이다. 현재의 한글번역본에서는 이 *mémoire spontanée*를 ‘우발적 기억’으로 옮기고 있으나, ‘우발적’이란 말은 자연발생적이고 항시적으로 일어나는 일보다는, 말 그대로, 예외적이고 간헐적으로 일어나는 일을 가리키는 데 쓰이는 말로서, 이 *mémoire spontanée*를 옮기기에는 적합하지 않다.

9) 『물질과 기억』에서는 이처럼 외부대상들의 자극들에 대해 적절한 대응을 하는 데 의식이 집중되는 것을 ‘삶의 집중’ *attention à la vie*이라는 말로 표현하고 있다 - MM, 312 참고

10) 베르그손은 과거의 경험(사건)들이 현재에까지 보존되는 사태를 ‘*mémoire*’라 부르고 - 앞에서 설명한 ‘자발적 기억’은 ‘습관-기억’과 더불어 이 *mémoire*가 이루어지는 두 가지 방식이다 -, 특히 자발적 기억에 의해 현재에까지 모두 남김없이 보존되는 과거의 경험들 하나하나를, 다시 말해, 이 자발적 기억의 내용을 채우는 수많은 과거의 경험들 각각을 ‘*souvenir*’라 부른다. 물론, 이 말들의 일상적인 사용법이 그러하기 때문에, 베르그손은 이 두 말 사이의 이러한 구분법을 엄밀히 지키기보다는 자연스럽게 서로 교환해서 사용하는 경우가 많다(하지만 논의의 맥락만 제대로 이해한다면 결코 심각한 혼란은 발생하지 않는다). 우리말로 *mémoire*와 *souvenir*의 이러한 차이를 전할 수 있도록 서로 다른 말을 기계적으로 배정한다는 것은 어려운 일이다(그러므로 이제부터 우리는 *mémoire*를 위해서는 ‘기억’을, 그리고 *souvenir*를 위해서는 같은 단어의 홀림체인 ‘기억’을 사용하려 한다). 가령, 베르그손은 “기억(*souvenir*)은 어디에서 보존되는가?”라는 중요한 문제를 다루는데, 이 문장이 나오는 들뢰즈의 『베르그손주의』를 번역한 역자는 이 *souvenir*를 ‘회상’으로 옮겨, 이 문장을 ‘회상은 어디에서 보존되는가?’라고 옮기고 있으나, 이는 잘못된 번역이다. *souvenir*는 절대로 회상(*rappel*, *réminiscence*)이 아니다. 회상은 과거의 어떤 경험을 다시 현재에 나타나도록 불러내는 작용이지만, 자발적 기억 속에 보존되는 *souvenir*는 이러한 회상(작용)이 있기 이전부터, 또한 그러한 회상이 있든 없든 상관없이, 이미 있는 것이기 때문이다. 실로 회상은, 이러한 자발적 기억과 그것 속에 보존되는 *souvenir*가 먼저 있어야지만, 그것을 기반으로 해서 이루어질 수 있다.

있지만, 의식의 적극적인 배척작용에 의해 그 대부분의 것이 무의식적인 것으로, 즉 의식의 상태로 활성화되지 못하는 순수 잠재적인 것으로, 남아 있을 수밖에 없게 되는 것이다. 그러므로 베르그손에게서 무의식이란 지속에 의해 야기되는 필연적인 사태이다. 무의식이란, 지속에 의해 보존되어 오는 과거의 모든 기억들이, 그들 중에서 오직 유용한 것만을 골라내는 의식의 여과작용에 부딪쳐, 그 대부분의 것들이 활성화되지 못하고 억제되기 때문에 발생하는 것이다.

의식과 무의식의 관계에 대한 베르그손의 생각을 설명하기 위해 사용된 ‘배척’, ‘억제’ 같은 말들은 아마도 무의식의 발생원인을 ‘의식에 의한 억압’에서 찾는 프로이트와의 유사성을 떠올리게 할 것이다. 하지만 이러한 유사성은 곧 그것을 무색케 할 거대한 차이를 지적에 두고 있는 피상적인 인상에 불과하다. 실로 무의식을 가능하게 하는 조건으로서의 지속은, 의식과 무의식의 관계에 대한 프로이트의 이해로서는 상상 불가능한 차원으로 무의식의 범위를 확장시키고 그것의 본성마저 바꿔놓는다. 먼저 범위의 확장 문제부터 시작해보자. 시간의 연속적인 흐름을 가능하게 해주는 조건이 과거를 현재 속으로 보존되어 들어오게 하는 기억이라는 사실은, 현재 속에 들어오는 이 과거의 범위와 관련하여 매우 중대한 의미를 갖는다. 시간의 연속적인 흐름이란 결코 나 개인의 주관적 마음 속에서만 일어나는 일일 수 없으며, 내 주관의 밖에서도 이뤄지며 내 주관이 아직 존재하기 이전부터도 이뤄져온 객관적인 일임이 틀림없다. 그러므로 지속은 나 개인의 차원을 넘어 그보다 훨씬 더 광대한 차원인 객관적인 세계 자체로까지 확대되는 우주적 사태이다. 그러므로, 우주의 탄생이 있다면, 그때부터 시작된 시간의 흐름은 내가 지금 경험하는 현재에 이르기까지 한 번도 도중에 끊어짐이 없이 계속해서 연속적으로 이어져왔을 것이므로, 따라서 이 사실은 곧, 과거를 현재 속으로 보존하는 기억이, 즉, 우주의 탄생 이래로 지금 현재에 이르기까지 시간의 흐름을 한 번도 도중에 끊기는 적 없이 연속적으로 이어져오도록 만든 이 기억이, 내가 지금 경험하는 현재 속에 실은 그것에 앞서 선행했던 우주의 모든 과거를 다 들어오게 하고 있다는 것을 의미하게 된다. 즉, 나의 현재 속에 보존되어 들어오는 과거는 결코 내가 태어나서 실제로 경험했던 과거에 그치지 않고, 내가 존재하기 훨씬 이전부터 줄곧 연속적으로 이어져왔던 우주의 모든 과거를 포함하게 되는 것이다. 그러므로 『물질과 기억』의 ‘자발적 기억’ 이론이 『창조적 진화』의 ‘지속’ 이론으로 계승될 때, 실은 전자의 단계에서는 아직 예기치 못했던 매우 중대한 도약이 일어나고 있음이 틀림없다. 전자의 단계에서는 ‘나의 무의식 속에 있는 모든 것들은 먼저 나의 의식 속에 있었던 것들이다’라는 명제가 성립되며, 이 점에서 프로이트의 이론과 아직 다를 바가 없다. 하지만 후자의 단계로 발전하게 되면, 나의 무의식 속에는, 내 의식 속에 먼저 있었던 것들이 아닌 다른 많은 것들도 있게 되며, 그러므로 이제 더 이상, 프로이트에게서처럼, 무의식의 발생원인을 ‘의식에 의한 억압’에서 찾을 수 없게 된다. 왜냐하면 나의 무의식 속에는, 나의 의식이 한 번도 만난 적이 없는 내용들도, 즉, 나의 의식에 의해 불미스러운 것으로 여겨져 억압되는 것들 이외의 다른 많은 내용들도 들어 있기 때문이며, 무의식 속에 들어 있는 이러한 내용들의 존재를 설명해주는 것은 ‘의식에 의한 억압’이 아니라 지속이기 때문이다.

즉, 지속이야말로 무의식의 내용들을 만들어내는 근원적인 사태이게 되며, 의식에 의한 억압은 이러한 지속이 먼저 주는 것들 중의 일부를 걸러내는 이차적인 ‘여과작용’의 역할만을 하게 될 뿐이다. 하지만 무의식의 범위가 이렇게 확장된다는 것은, 그로 인해 무의식의 본성이 프로이트가 생각하는 것과는 근본적으로 다른 것으로 바뀌지 않는다면 별로 중요한 일이 아닐 수도 있으며, 실로 무의식과 관련된 베르그손의 이론에 있어서 『창조적 진화』가 『물질과 기억』보다 훨씬 더 중요한 텍스트가 되어야 할 진짜 이유도 바로 여기에 있다. 즉, 『창조적 진화』는, 무의식의 본성과 관련해, 『물질과 기억』이 했던 것과 같은 이야기를 계속 이어가는 것이 아니라 이 전 단계의 사고에서는 도저히 불가능했던 근본적으로 새로운 이야기를 하고 있으며, 『물질과 기억』의 본질적인 한계를 깨는 『창조적 진화』의 이러한 도약이 없다면 우리가 말하고자 하는 프로이트와의 대립도 결코 성립할 수 없었을 것이다. 『물질과 기억』에서의 무의식은, 의식이 그것의 내용들을 불러내기 이전의 그 자체로 있는 상태에서는, 아무런 활동성을 지니지 못하는 수동적인 존재로 남아 있다. 그것은 오직 의식의 부름에 힘입어서만 비로소 어떤 활동성을 띠게 될 뿐, 그 자체로 있는 상태에서는 어떠한 내적 활동성도 결여하고 있는 무생동성으로 특징지어진다.¹¹⁾ 하지만 『창조적 진화』는 자발적인 기억과 동일한 것인 지속을 또한 생명과도 서로 완전히 같은 것으로 동일화시킨다(기억 = 지속 = 생명). 즉, 『창조적 진화』에 따르면, 생명은 바로 지속의 특징인 기억의 방식으로 작용하며¹²⁾, 그렇기 때문에 생명의 주도 하에 이루어지는 생명체의 진화과정은 바로 지속의 원리에 따라, 즉, 매 순간의 새로운 현재 속에 언제나 과거 전체가 들어옴으로써 언제나 새로운 것이 창조되게 하는 기억의 방식에 따라, 이루어진다는 것이다. 그런데, 『창조적 진화』는 이러한 생명이 본래부터 매우 능동적인 내적 활동성을 가지고 있다고 주장한다.¹³⁾ 즉, 생명에는, 결코 물질로부터 온 것으로 설명될 수 없는, 따라서 그것이 이미 처음부터 자신의 내적 본성으로 가지고 있는, 뚜렷한 자기 성격이 있다는 것이고, 따라서 생명은, 외부로부터 어떤 지속적인 방해가 주어진다 할지라도, 그것에 맞서 이러한 자기 성격을 관철시키기 위해 끈질기게 노력하는 내적 활동성 또한 가지고 있다는 것이다. 이러한 사실을 증명해주는 것은 바로 생명체의 진화가 물질로부터 온갖 우여곡절을 겪으면서도 그것이 지향하는 뚜렷한 방향성이 있다는 것을 보여준다는 사실이다. 『창조적 진화』에 따르면, 생명은 결정론적인 물질세계에 자유로운 행위를 통한 비결정성을 불어넣으려 하는 자신의 내적 지향성을 가지고 있으며, 이를 입증해주는 것이 식물과 동물의 진화가 보여주는 진화의 방향성이다. 즉, 식물의 진화는, 온갖 우여곡절을 도중에 겪으면서도, 이러한 자유로운 행위를 수행하는 데 필요한 에너지를 더욱 잘 비축할 수 있는 방향을 지향하여 나아가게 되었고, 동물의 진화는, 역시 온갖 우여곡절을 겪으면서도, 그렇게 비축된 에너지를 더욱 더 효과적으로 자유롭게 사용할 수 있는 방향을 지향하여 나아가게 되었다는 것이다. 즉, 생명은 비결정성을 불어넣으려 하는 자신의 저 본래적

11) “그 자체로서는 무력하기만 *impuissant* 한 그것은, 그것을 현실화(물질화)시켜 주는 현재의 감각에 힘입어서만 생동성과 힘을 가질 수 있게 된다(MM, 272)”.

12) “생명이 여기서 (...) 기억의 방식으로 작용한다는 것을 어떻게 보지 못하겠는가?(EC, 637)”

13) 이것을 말하는 것이 바로 ‘생명의 약동 *élan vital*’이라는 개념이다.

인 내적 지향성을 실현하기 위해, 서로 다른 방향을 지향하는 이 두 진화의 길로 갈라서게 되었고, 결국 이렇게 갈라서게 된 이 두 길 사이의 환상적인 조화(효율적인 업무 분담)에 의해 자신의 저 본래적인 내적 지향성을 실현하게 되었다는 것이다.¹⁴⁾ 그런데 지속의 많은 것이 (즉, 지속에 의해 현재에까지 보존되어 들어오는 모든 과거의 기억들 *souvenirs* 중의 많은 것이) 무의식으로 존재하듯이, 마찬가지로, 생명은 지속과 동일한 것이기 때문에, 생명의 많은 것도 역시 무의식(무의식적인 것)으로 존재하게 된다. 실로, 곧 보게 되겠지만, 우리 인간의 의식은 생명이 품고 있는 거대한 가능성- 생명의 고유한 자기 성격과 그 내적 활동성이 이러한 가능성을 구성한다 - 중에서 어느 특정한 일부만을 활성화시키고 있을 뿐 매우 거대한 다른 어떤 가능성은 소외시키고 있다. 하지만 지속의 원리는 소외되고 있는 이 다른 가능성 또한 틀림없이, 활성화되고 있는 저 가능성과 마찬가지로, 우리 인간의 지금 현재 속에 보존되어 들어오게 하는 것이므로, 소외되고 있는 이 가능성은 우리에게 ‘무의식으로 존재하고 있는 것’이 되는 것이다. 그런데 이렇게 소외되고 있는 이 무의식은 이제 생명이므로, 이 무의식은, 『물질과 기억』에서의 무의식과는 달리, 생명이 가진 저러한 능동적인 내적 활동성을 자신 안에 가지고 있다. 즉, 이 무의식은 의식의 힘을 빌지 않더라도 자신의 고유한 성격을 실현하기 위해 스스로 활동하고 있으며, 의식이 그것을 외면하고 부르려 하지 않아도, 의식에게 자신의 말을 들어달라고 먼저 말을 걸고 있는 ‘생동하는 무의식’이다.¹⁵⁾ 또한 어쩌면 이 무의식은 우리 인간의 의식이 소외시키고 있는 생명의 비밀에 대해 무엇인가 중요한 것을 말해 줄 수도 있는 ‘지혜로운 무의식’일지도 모른다.

III. 생동하는 무의식은 우리에게 무엇을 말해주는가?

『창조적 진화』는, 의식을 나의 심리적 삶(마음) 전체 중에서 외부환경에 대한 ‘나의 생존’을 가능하게 해주는 데 관심을 쏟고 있는 부분으로, 반면 무의식은 이러한 의식으로부터 배제되는 부분으로, 정의하는 데 있어서, 또한 의식을 자신의 효율적인 작용을 위해 무의식을

14) 진화에 대한 과학의 정설인 신(新)다윈주의, 즉, 생명이란 물질로 완전히 환원되는 것이라고 주장하는 이 과학이론에 따르면, 진화란 결코 생명이라는 (물질과 다른) 독자적인 원리가 자신의 내적 지향성을 실현해 나가는 과정이 아니라 단지 우연적인 변이에 의해 일어나는 사태일 뿐이며, 그러므로 말 그대로 우연적인 변이에 의해 일어나는 이러한 진화가 어떤 방향성을 지향하며 이루어진다는 것을 결코 있을 수 없는 일이다. 그러므로 생명의 진화에서 저와 같은 방향성이 나타난다는 『창조적 진화』의 주장이 옳다면, 이 사실은, 신다윈주의의 생각과는 달리, 생명이 물질과는 다른 자신만의 고유한 성격을 가진 독자적인 원리라는 것을, 따라서 진화란 생명이 자신의 이러한 고유한 성격을 실현하기 위한 내적 활동성을 펼쳐나가는 과정이라는 것을, 말해 주는 것이 될 것이다.

15) 그러므로 들뢰즈가 그의 『베르그손주의』에서 베르그손의 존재론적 무의식을 어떤 내적 활동성도 지니지 않고 있는, “잠재적이고 부동不動(불감不感)적이며 *impassible*이며 비활동적인 *inactif* 기억(Deleuze (1966), 69)”이라고 규정할 때, 우리는 그가 『창조적 진화』의 무의식이 『물질과 기억』의 무의식과 달라지고 있다는 사실을 간과하고 있는 것은 아닌지를 의심하게 된다.

적극적으로 억압하는 것으로 설명하는 데 있어서, 『물질과 기억』의 논리를 그대로 따르고 있다. 하지만 『물질과 기억』에는 없는, 생명 진화의 전체 역사라는 거시적인 차원으로 상승하여 인간의 존재를 조감하는 『창조적 진화』의 시선은, 그것이 새롭게 획득한 이러한 긴 안목으로 인해, 인간의 의식의 특성과 역할에 대해 『물질과 기억』에서는 아직 찾아볼 수 없는 새로운 설명을 제시할 수 있게 되며, 이로 인해 이 의식이 무의식을 억압하는 이유가 무엇인지에 대해서도, 또한 이렇게 억압되는 이 무의식의 진짜 정체는 무엇인지에 대해서도, 『물질과 기억』에서와는 다른 훨씬 더 깊은 새로운 통찰에 도달하게 된다. 더 나아가, 우리의 이 글을 위해 가장 중요하게도, 무의식의 정체에 대한 이러한 새로운 통찰은 각종 정신병리적 현상들에 대해서도, 즉, 무의식이 의식의 억압을 뚫고 다시 전면에서 나설려고 하는 데서 발생하는 것으로 규정될 수 있을 이들 현상들에 대해서도, 프로이트가 제시하는 것과는 전혀 다른 새로운 이해를 가져올 수 있게 한다. 서로 긴밀히 연관되어 있을 수밖에 없는 이 문제들을 모두 하나로 묶어 함께 살펴보도록 하자.

생명 진화의 역사라는 커다란 맥락 속에 놓여질 때, 다시 말해, 어쩌면 그것으로부터 떼어 놓고 생각한다는 것이 오히려 이상한 일이 될 그러한 원래의 맥락 속으로 그것을 다시 복원시켜 놓을 때, 인간의 의식은 어떤 모습으로 나타나는가? 『창조적 진화』에 따르면, 생명은 원래 불가분적인 하나를 이루고 있는 것이지만, 자신의 외부에 있는 물질에 적응하기 위해, 서로 다른 두 갈래의 길로 내적으로 분열되어 전개된다.¹⁶⁾ 즉, 이 두 개의 서로 다른 길이란 원래 생명의 단일성 속에서 서로 불가분적인 하나로 섞여 있던 것이 각자 서로 다른 것이 되도록 나누어져서 발전하는 것인데, 이처럼 원래 하나였다가 서로 다른 것으로 나누어지게 된 이 두 개의 것은 각자 자신의 발달을 위해서 나머지 다른 것의 발달을 억압하게 된다. 즉, 이 두 개의 길 각자는, 이처럼 원래 하나였다가 서로 다른 두 개의 것으로 나누어진 것 중의 어느 한쪽이 성공적으로 발달해가고 나머지 다른 한쪽은 그러한 성공을 위해 희생되어 간 과정을 나타내는 것이다. 하지만 서로 다른 길을 따라 발전하게 된 이 두 개의 것 각자 안에는, 그것이 자신의 발전을 위해 억압한 나머지 다른 것이 이러한 억압에도 불구하고 미발달의 상태로나마 여전히 들어와 있다. 이것이 바로, 자신의 외부 타자인 물질로부터의 제약으로 인해 서로 다른 두 갈래의 길로 내적으로 분열되어 전개되지 않을 수 없었던 생명이, 그럼에도 불구하고 자신의 저 본래적인 단일성을 유지해나가는 방식이다. 『창조적 진화』는 이 두 갈래의 길을 각각 ‘본능’과 ‘지성’으로 규정한다. 그러므로 본능과 지성 사이에는, 각자 자기 자신이 주도적으로 발전해온 길 위에서 상대방의 발전을 억압하는 ‘대립의 관계’가 성립한다. 이들 각자의 길 위에서 일어나는 이러한 ‘어느 일방의 과도한 발달과 다른 일방의 과도한 쇠퇴’는, 둘이 합쳐져서 생명의 저 본래적인 단일성을 이루는 이 둘 사이에 심각한 불균형을 초래하는 것이다. 이 둘을 본래 불가분적인 하나로 모으고 있던 생명 전체의 완전한 발달은 오직 이 둘 모두의 완전하고 고른 발달에 의해서만 가능할 것이기 때문이다. 그런데, 각자가 어느

16) 우리가 여기에서 염두에 두고 있는 ‘본능의 길’과 ‘지성의 길’ 이외에 ‘식물적 마비의 길’이라는 제 3의 길 또한 있지만, 논의의 편의를 위해 이 세 번째 갈림길은 생략하도록 한다.

한 쪽만을 완전하게 발달시키고 있는 이 두 길은, 둘이 합쳐 놓고 보면, 바로 그와 같은 ‘생명 전체의 완전한 발달’을 달성해가고 있는 것이 된다. 그러므로, 이런 점에서 보자면, 본능의 길과 지성의 길은 단지 서로 ‘대립의 관계’에만 있는 것이 아니라, 그러한 ‘대립의 관계’에 있는 가운데서도 생명의 전체성을 위해서 서로 협조하는 ‘보완의 관계’에 있기도 한 것이다.

둘 다 생명이 물질에 작용하는 방식인 본능과 지성은, 그렇지만 서로 다른 방식에 의해 이러한 작용을 수행한다. 이 두 방식 사이의 핵심적인 차이는, 본능은 생명이 자기 자신 안에 머물러 있는 방식인 반면, 지성은 생명이 자기 밖의 외부에 있는 물질을 향해 자기 밖으로 나가는 방식이라는 데 있다. 이를 다시 말하자면, 본능에서 생명은 그것의 관심방향이 자기 자신의 내부에로 향하고 있는 반면, 지성에서 생명의 관심방향은 자기 외부의 물질에게로 돌려져 있다고 말할 수 있다. 이 두 방식 사이의 차이에 대한 이러한 규정이 무엇을 의미하는지 조금 더 소상히 살펴보자. 우선, 생명체의 구조(혹은 형태)가 만들어지는 과정을, 흔히 그렇게 부르듯이, ‘유기화organization’라고 부르자.¹⁷⁾ 베르그손에 따르면, 이 유기화는 (물질과는 독립적인 원리인) 생명이 물질을 질료로 하여 이루어내는 것이다. 그런데 『창조적 진화』에 따르면, 본능이란 생명이 자신의 이러한 유기화 작용을 계속해서 그대로 연장(延長)해 나가는 과정이다. 즉, 본능의 작용은 생명의 유기화 작용과 결코 구분되지 않는, 완전히 같은 것이라는 것이다.¹⁸⁾ 꿀을 따거나 외부 침략자를 물리치거나 하는 벌들의 행동은 모두 본능에 따라 그렇게 하는 것일 테다. 그런데 벌들은 그들의 해부학적 구조가 서로 다름에 따라, 그들이 하는 일(행동)도 서로 다르다. 즉, 꿀을 따는 일을 하는 벌과 여왕벌을 지키는 일을 하는 벌, 혹은 알을 돌보는 일을 하는 벌은 그들의 해부학적 구조부터가 서로 다르며, 이러한 구조의 차이에 의해, 각자 그들이 하는 저와 같은 서로 다른 일을 하도록 정해지는 것이다. 그러므로 이 사실은, 이들이 그들의 본능에 따라 서로 다른 일을 하는 것(본능의 작용)이, 그들의 서로 다른 해부학적 구조를 만들어내는 ‘생명의 유기화 작용’을 그대로 연장하고 있는 것이라는 것을 말해주는 것이 된다.¹⁹⁾ 더 나아가, 베르그손은 생명체의 구조를 만들어내는 유기화 작용 자체가, 가령, 애벌레가 성충으로 자라나는 ‘발생’ 과정 자체가, 본능의 적극적인 개입을 필수조건으로 해서만 이루어질 수 있는 일이라고 주장한다. “애벌레가 우선 번데기가 되었다가 그 다음에 성충이 되는 변태의 과정이 진행되기 위해서는, 애벌레 자신이 주도적으로 적절한 행동을 통해 이 진행과정의 주요 국면들에 개입하는 것이 필요하다.(EC, 613)”²⁰⁾ 실로, 유기화(발

17) 생물학에서는 생명체가 처음 배아의 상태에서 출발하여 완전한 구조를 갖춘 성체로 자라나는 과정을 ‘발생’이라 부르므로, 여기서 ‘유기화’라고 부르는 것은 이 발생과 같은 것이다.

18) “대부분의 본능은 유기화의 작용을 연장하는 것이거나 그것을 완성시키는 것이다. 어디서부터 본능이 시작되고 어디에서 유기화의 작용이 끝나는가? 누구도 그것을 말할 수 없다.(EC, 613)”

19) EC, 613-614 참조

20) 발생의 과정이 순전히 물리-화학적인 원리에 의해 이루어지는 것이 아니라 그런 것으로 환원될 수 없는 생명의 작용(본능의 작용)의 개입을 필수적으로 요구한다는 이러한 베르그손의 주장은 실로 큰 논란을 불러일으킬 것이다. 그런데 어쩌면 지금 이 주장이 『창조적 진화』 전체를 통 털어서도 가장 중요한 주장일 수 있다. 발생의 과정이 순전히 물리-화학적으로 완전히 설명될 수 있다고 주장하는 현대생물학의 관점에 대해서는, 카우프만(1995)을 참조하라. 반면, 베르그손의 주장을 편들어줄 수 있는 현대생물학의 관점에 대해서는

생)의 과정이 이처럼 본능의 개입에 의해서만 이루어질 수 있는 것이라면, 이는 정말로 ‘본능의 작용’과 ‘(생명의) 유기화 작용’이 전혀 아무런 차이도 없이 서로 완전히 같은 것이라는 것을 말해주는 것이 될 것이다. 베르그손에 따르면, 오직 이처럼 본능의 작용과 생명의 작용을, 다시 말해, 본능 자체와 생명 자체를, 서로 같은 하나의 것으로 생각하는 한에서만, 본능이 보여주는 놀라운 정확성이 어떻게 가능할 수 있는지를 설명할 수 있다. 가령, 어떤 말벌은 먹잇감인 배추벌레를 죽이지는 않고 마비만 시키기 위해 그것의 온 몸 중에서 정확히 9 군데만을 찌른다. 이 9 군데 이외의 다른 곳을 찌르거나, 더 많은 곳을 혹은 더 적은 곳을 찌른다면, 그것은 원하는 결과를 얻지 못 할 것이다.²¹⁾ 하지만 어떤 높은 지성이라고는 결코 가지고 있지 않는 듯이 보이는 이 한갓 미미한 곤충이, 마치 인간의 어떤 높은 지성보다도 더 정확하게 자신의 희생물의 복잡한 내부를 뚫고 알고 있는 듯이 보이는 이러한 일은 어떻게 가능해지는 것일까? 이는 결코 경험적인 학습(시행착오를 통한 학습)을 통해 가능해지는 일이 아니다. 이 종류의 말벌들 모두가 이미 태어나면서부터 선천적으로 이를 알고 있을 뿐만 아니라, 획득형질의 안정적인 유전이라는 것은 생각될 수 없기에 선대의 경험이 후대의 선천적 지식으로 탈바꿈되는 것도 불가능하기 때문이다. 우연적인 유전적 변이의 점차적인 축적에 의해 이 일을 설명하는 것도 불가능하다. 이런 다윈주의적 발상은 기본적으로, 가령 아무 데나 4 군데, 5 군데를 찌르던 조상으로부터 우연적 변이들의 점차적인 축적에 의해 드디어 딱 필요한 9 군데를 정확히 찌르는 후손이 나오게 되었다고 설명하는 것이지만, 아무 데나 4 군데, 5 군데를 찌르는 경우가 아닌 오직 이 9 군데를 정확히 찌르는 경우만이 성공할 수 있는 유일한 경우이기 때문에, 4 군데나 5 군데를 찌르던 것은 결코 저 9 군데를 정확히 찌르는 것으로 올라가기 위한 사다리의 역할을 해주지 못 하기 때문이다. 그러므로 본능이 무엇인가를 할 줄 아는 것은 우리 인간의 지성이 무엇인가를 할 줄 아는 것과는 전혀 다른 논리를 따르는 것으로 보인다. 베르그손에 따르면, 이러한 말벌이 어떤 지성에 의한 학습에 전혀 의존하지 않고서도 그럼에도 불구하고 어떤 지성이 할 수 있는 것보다도 더 완벽한 정확성으로 자신의 희생물을 마비시킬 줄 아는 것은, 이러한 본능의 작용이, 말벌과 그의 희생물이라는 두 생명체 양자 모두를 자신의 유기화 작용에 의해 만들어내는 생명 자체와 같은 하나를 이루고 있기 때문이다. 즉, 이러한 본능의 작용은, 이 말벌과 그의 희생물을 모두 자신의 유기화 작용을 통해 만들어내는, 다시 말해, 이 두 개별 생명체 모두를 원래 하나인 자신의 서로 다른 부분적인 표현들로 만들어내는, ‘생명의 단일성’에 뿌리를 두고 있다는 것이다.²²⁾ 그러므로 본능이란 ‘생명의 자기 자신에 대한 내적 인식’이다. 말벌이 그의 희생물을 정확히 마취시킬 줄 알 때, 그것은 자신과 다른 외부 대상을 인식하고 있는 것이 아니다. 그것은 ‘말벌로 나타난 생명’이 ‘배추벌레로 나타난 생명’을 인식하는 현상, 즉, ‘어떤 하나의 표현으로 나타난 생명’이 ‘또 다른 표현으로 나타난 생명 자신’을 인식하는 현상이며, 따라서 생명이 자기 자신을 내적으로 인식하는

켈러(2002)를 참조하라.

21) 이 과정의 실제 모습은 지금 여기서 이처럼 간략히 말하는 것보다 훨씬 더 복잡하고 정교하다 - EC 641-642를 보라

22) EC, 637 참고

현상이다.²³⁾ 바로 이것이 우리가 본능을 ‘생명이 자기 자신 안에 머물러 있는 방식’이라고 규정할 수 있는 이유이다.

그런데 말벌의 이러한 본능은 자신의 희생물이 될 수 있는 것에 대해서만 이처럼 완벽한 인식을 가지고 있을 뿐, 이것을 제외한 다른 모든 것에 대해서는 전혀 아무 것도 알고 있지 못 하는 것으로 보인다. ‘말벌로 나타난 생명’은 마치 말벌의 생존과 관련된 한 두 가지 점을 제외하고는 그 밖의 다른 모든 자신(생명)의 모습에 대해서는 완전히 망각하고 있는 것처럼 보이는 것이다. 그러므로, 베르그손의 말처럼, 본능에서 생명은 마치 우리의 기억mémoire처럼 작용하고 있다. 즉, “현재의 생존에 도움을 줄 수 있는 유용한 소수의 기억들souvenirs을 제외한 나머지 대부분의 기억들을 무의식으로 망각하고 있는 기억(EC, 637)”처럼 말이다.²⁴⁾ 그러므로 본능이란 생명 자체이기는 하되, 이 생명이 크게 축소되어 나타나는 모습이다. 즉, 본능이란, 생명이 자신의 대부분의 가능성을 비활성적인 무의식의 상태로 남겨 둔 채, 오직 (자신의 극히 작은 일부분만을 표현하고 있는) 개별 생명체의 생존에 관련된 것만을 활성화시키고 있는 축소된 모습인 것이다.

물질의 것과는 뚜렷이 다른 자신만의 성격을 가지고 있으며 또한 이 자신만의 성격을 실현하기 위한 내적 활동성도 가지고 있는 생명이, 자신과는 다른 성격의 외부 타자인 물질의 세계에 뛰어들어 자기 자신의 뜻을 펼쳐나간다는 것은 미묘한 조건을 필요로 하는 일로 보인다. 생명은 자신의 활동무대가 되는 이 물질세계에 적응하기 위해 그것에 자신을 맞춰갈 수 있어야 할 테지만, 그렇다고 해서 그로 인해 자기 자신의 성격을 상실해서는 안 될 것이다. 하지만 그렇다면 생명은, 이러한 ‘자기상실’의 위협에서 벗어나기 위해서는, 자기 자신으로서 남아 있어야 하겠지만, 그렇다고 해서 자신과 다른 외부 타자인 물질에 맞춰 자신을 변화시키는 일 또한 외면할 수 없는 노릇이다. 즉, 물질 속에 뛰어들 생명에게는, ‘자기 자신으로서 남아 있어야 한다’는 것과 ‘외부 타자인 물질에 맞춰 자신을 변화시킬 수 있어야 한다’는 것의 두 가지 서로 상충하는 듯 보이는 조건을 동시에 만족시켜야 하는 과제가 주어지는 것이다. 본능, 즉, 축소된 생명은, 생명이 자기 자신 안에 머물러 있는 방식으로서, 따라서 애초에는 자기상실의 위협으로부터 벗어나 있는 것처럼 보였지만, 하지만 바로 ‘물질에 맞춰 자신을 변화시키기’라는 두 번째 과제를 소홀히 했기 때문에, 역설적으로 그토록 축소된 모습으로, 즉, 자신의 대부분의 가능성을 상실(망각)하고 있는 모습으로 전락하게 된 것이다. 베르그손에 따르면, 생명이 ‘자기 자신으로서 남아 있는 길’을 택한 본능과는 달리, 생명이 ‘물질에 맞춰 자신을 변화시키는 길’을 택한 것이 지성이며, 이 두 번째 길이 진화해온 정점에 있는 것이 우리 인간의 지성이다. 즉, 생명의 자기 자신에 대한 내적 인식인 본능과는 달리, 생명이 자신과 다른 외부 타자인 물질에 자신을 맞춰나간 것이 지성이라는 것이다. 그 자체가 생명의 자기 표현의 한 방식인 지성이, 그럼에도 불구하고 생명 자신보다 오히려 외부 타자인 물질에 관심의 방향을 돌리고 있는 것이라는 이 사실을 입증하기 위해, 베르그손은 지성의 최고 진화된 형태인 우리 인간의 지성이, 그것이 사용하는 근본적인 사고규칙들에 있어서, 물질세계의

23) 그렇기 때문에 말벌의 저러한 본능의 작용이 그토록 정확할 수 있는 것이다.

24) 기억mémoire과 기억souvenir의 구분에 대해서는 이 글의 각주 11을 참고하라.

가장 근본적인 속성들을 따르고 있다는 것을 보여준다. 바로 외부 물질세계에 대한 자신의 지성의 이러한 본질적인 일치 가능성 덕분에, 인간은, 즉, 인간으로 나타난 생명은, 물질세계에 대해 그토록 놀라운 지배력을 획득할 수 있는 것이다. 인간의 지성이 발전시키는 과학 기술과 이러한 과학기술에 의한 물질의 지배, 이는 인간의 지성이라는 자기 진화의 단계에 이른 생명, 물질세계 속에서 자신의 뜻을 펼쳐나가는 데 필요한 중요한 과제 중의 하나를, 즉, 물질에 잘 적응하기 위해 자신을 그것에 맞추어야 한다는 과제를, 성공적으로 해결하는데 도달했음을 보여주는 것이다.

『물질과 기억』에서 생명체가 외부환경 속에서의 자신의 생존을 위해 쏟고 있는 마음의 활동으로 규정되었던 의식은, 이렇게 해서 『창조적 진화』에 이르러 여전히 같은 것이면서도 한층 더 분명해진 새로운 모습으로 다시 규정된다. 왜냐하면 자신의 생존을 위해 생명 안에 그대로 머무르면서 생명의 운동을 그대로 따르는 방식을 취하는 말벌 같은 곤충의 의식은 본능의 방향으로 발전하게 되겠지만, 우리 인간과 같이, 이러한 본능의 방식에 의존하는 대신에 외부 물질세계로 관심의 방향을 돌림으로써 자신의 생존의 길을 찾으려 한 생명체의 의식은 지성의 방향으로 발전하게 된다는 것을 『창조적 진화』는 가르쳐주기 때문이다. 즉, 『창조적 진화』는 우리 인간의 의식이 왜 그토록 지성과 일치하게 되는지의 이유를 새롭게 해명해주고 있기 때문이다. 지성의 방향으로 발전해온 인간의 의식은, 그러므로 그것이 더욱 발전할수록, 원래 그것의 선택방향이 그러했기에, 생명 자신이 아닌 외부 물질에 대해 더욱 더 발전된 인식을 얻을 수 있게 된다. 하지만 그렇다면, 이처럼 지성으로 발전해온 우리 인간의 의식에 의해 억압되고 있는 무의식의 정체가 무엇인지도, 즉, 생명 전체의 한 부분적인 표현인 인간이, 자신 안에 (지속의 원리에 의해서) 모두 보존되어 들어오고 있는 생명의 모든 가능성 중에서, 자신의 생존에 별 도움을 줄 수 없는 무용한 것으로 간주하여 자신의 의식에 의해 억압하고 있는 것의 정체가 무엇인지도, 한결 더 분명해진다. 그것은 바로 이러한 지성과 대립의 관계에 있는 본능, 하지만 지성과 다시 합쳐질 때 생명의 본래적인 전체성을 회복할 수 있는 ‘보완의 관계’에 있는 본능이다. 인간의 의식은 생명의 타자인 물질을 향하고 있는 자신의 본래적인 관심방향을 좇기 위해, 자신과 반대되는 관심방향을 향하고 있는 본능을, 즉, 외부의 타자가 아닌 생명 자신에 대한 내적 공감을 지향하는 본능을, 무의식으로 억압하고 있는 것이다.²⁵⁾

하지만, 이처럼 무의식으로 억압되고 있을망정, 앞에서 말한 바와 같이, 본능과 지성의 서로 다른 두 길로 갈라진다 하더라도 그 각 길 위에서 여전히 자신의 전체성을 유지해가고 있는 ‘생명의 단일성’의 논리에 의해, 본능은, 미발달의 형태로나마, 지성의 방향으로 발달해가

25) 이렇게 해서, 프로이트가 의식에 의해 무의식으로 억압되고 있는 것이라고 주장하는 충동(Trieb - 영어번역과 한글번역은 이를 ‘본능’으로 옮기고 있다)과 베르그손이 의식에 의해 무의식으로 억압되는 것이라고 주장하는 본능 사이의 차이가 무엇인지가 결정적으로 드러난다. 프로이트에게 무의식인 충동은 단지 ‘어떤 신체적 자극이 마음에 표현되는 것’일 뿐이지만(Freud (1915), 85 참조), 베르그손에게 무의식인 본능은 중요한 무엇인가를 알고 있는 어떤 인식, 즉, 어쩌면 지성이 알고 있는 것보다도 더 중요한 것을 알고 있을 수 있는 어떤 인식이다. 베르그손은 우리의 무의식인 본능을 이처럼 ‘어떤 인식’으로 보아야 한다는 점을 여러 차례에 걸쳐 강조한다,

는 우리 인간의 마음 속에 여전히 들어 있다.²⁶⁾ 예컨대, 우리가 우리의 지성에 의해서는 왜 그런지 그 이유를 알 수 없는 가운데 타인에게 자연스럽게 강한 공감이나 반감을 느낄 때, 혹은, 갑작스럽게 어떤 긴급하고 중요한 상황에 처해 우리가 무엇을 해야 할지 지성의 계산이 말해주지 못 하는 것을 불현듯 솟아오르는 직관이 일러줄 때, “이러한 느낌의 현상 속에서, 우리는 우리 자신의 내부에서, 물론 훨씬 더 모호하고 이미 지성에 의해 크게 물들어 있는 형태로이지만, 본능에 의해 활동하는 곤충의 의식 속에서 일어나는 일을 체험하고 있는 것이다.(EC, 644)”²⁷⁾ 물론 이러한 본능은, 그것과 관심방향이 반대인 우리 인간의 의식의 발달을 위해, 억압되어야만 하는 것이었으며, 따라서 우리 인간의 의식은 이러한 본능의 존재를 처음부터 잘 믿지 않을 뿐만 아니라, 설령 그것이 자신의 존재를 드러낸다 하더라도, 그것이 생명 자체와 하나로 일치하는 ‘생명의 자기표현’이라는 것을 믿지 않는다. 인간의 의식의 눈, 즉, 지성의 눈에 비친, 본능의 모습은 언제나 불투명하고 모호한 비합리적인 것이며, 따라서, 설령 그것이 뭔가 중요한 것을 일깨워주는 때가 있다 하더라도, 그것은 한갓 우연한 요행일 뿐, 인간의 의식 자신에게 익숙한 지성적이고 합리적인 것과는 달리 신뢰할 수 없는 것으로 보이는 것이다. 그러므로 본능이 우리에게 말해주는 것에 진지하게 귀 기울이려 하는 것은 한갓 기만적 환상이나 비합리적 미신을 좇고 있는 것으로 보일 뿐이며, 이제 인간의 의식은 자신의 지성이 외부 물질세계에 대한 지배력을 통해 거둔 물질적 풍요에 취해, 오직 이것만이 삶에서 중요한 모든 것인 양 생각하게 된다. 지성이 얘기하는 세계의 모습은 물질이며, 우리는 오직 지성만을 신뢰하기에, 이처럼 유물론적인 것이 된 세계 속에서, 지성에 의해 거둘 수 있는 물질적 풍요를 누리며 사는 것만을 삶의 최고의 가치(유일한 가치)라고 생각하며 살아가는 것이다. 하지만 본능은 이처럼 의식에 의해 무의식으로 억압되고 있는 것이기는 하지만, 그것은 생명의 내적 활동성을 자신 속에 간직하고 있는 ‘생동하는 무의식’이기에, 끊임없이 우리의 의식에게 자신의 얘기를 들려주기 위한 말을 걸어오고 있다. 이 생동하는 무의식은 우리가 아무리 지성의 과학기술을 통해 물질세계의 이치를 잘 이해하게 되고 또 그것을 통해 우리의 물질적 삶을 풍요롭게 만들어간다 할지라도, 도저히 그런 것으로써 채워질 수 없는 내적 갈망을 불러넣는 형태로 우리에게 말을 걸어온다. 그것은 우리의 의식에게, 우리가 물질적 풍요만을 좇고 사는 것이 우리 자신의 본연의 모습을 잃고 사는 것은 아닌지를, 우리의 삶은 물질에 대한 이해와 지배 이외의 다른 중요한 과제를 안고 있는 것이 아닌지를, 일깨우는 것이다. 왜냐하면 우리 인간이란, 자신의 타자인 물질에 뛰어들어 자신의 뜻을 펼쳐나가는 생명과 원래 하나를 이루는 것인데, 이러한 인간이 물질에만 매달리며 산다는 것은 바로 생명의

26) “그 속에 본능의 흔적이 발견되지 않는 지성은 없으며, 그 가장자리가 지성에 의해 둘러쳐져 있지 않은 본능도 역시 없다.(EC, 610)” “본능이란, 물론 지성의 영역 속에 있는 것은 아니지만, 그렇다고 해서 마음의 영역 밖에 있는 것은 아니다.(EC, 643)”

27) Ruyer는 본능의 작용은 생명의 유기화 작용을 그대로 연장하는 것이며 따라서 이 둘은 서로 같은 것이라는 베르그손의 주장에 동의하면서, 지성이 가장 발달한, 그러므로 본능은 가장 퇴화되어 있는, 우리 인간에게서 그럼에도 불구하고 본능이 여전히 살아남아 중요한 역할을 하고 있다는 것을 보여주는 대표적인 예로 ‘남녀의 첫날밤’을 든다. 처음 상대방을 맞이하는 두 남녀는, 사전에 그와 관련된 무엇인가를 전혀 배우지 않고서도, 상대방의 어디에 어떻게 무엇을 해야 하는지를 마치 처음부터 다 알고 있는 것처럼 행동한다는 것이다 - Ruyer (1959), 166.

자기상실이기 때문이다.²⁸⁾ 이 생동하는 무의식은, 그것을 무의식으로 억압하고 있는 우리의 의식에게 이와 같은 자기상실의 위험을 일깨워주고 있는 생명으로서, 우리에게 잃어버리고 있는 자신을 찾아 되돌아오는 긴 여정을 시작하도록 우리를 부르고 있는 것이다.

이 생동하는 무의식은, 곧 생명의 자기 인식을 담고 있는 본능이기에, 억압으로 인해 감추어져 있는 그것의 잠재력이 다시 활성화될 때 우리에게 생명의 가장 깊은 비밀을 알려줄 수 있는 ‘지혜로운 무의식’이다.²⁹⁾ 이 지혜로운 무의식은 그러므로, 무의식을 단지 성취되지 않은 자신들의 요구들로 들끓고 있는 성적 충동들의 장소로만 보는 프로이트의 무의식이 아니라, 그것과 대립하는 융의 무의식이다. 프로이트에 대한 융의 대립의 이유가 무의식에 대한 화해할 수 없는 이해의 차이에 있다는 것은 잘 알려져 있다. 프로이트가 문명화된 인간의 정상적인 규범의 삶을 위해 억압되어야만 했던, 또한, 그렇기 때문에 숨죽인 어두운 이면 속에 숨어서 끊임없이 이 정상적인 삶을 어지럽히고 있는, 성적 충동들의 무분별한 정념만을 보는 무의식에서, 융은 이러한 정상적인 삶 속에서 구현되고 있는 인간의 지성적인 자기 이해를 초월하는 훨씬 더 깊고 근원적인 새로운 자기 이해에로 우리를 이끌어가는 지혜가 숨겨져 있음을 발견한다. 하지만 이처럼 지성의 저편으로 우리를 이끌어가는 이러한 무의식의 지혜는, 바로 그렇기 때문에, 지성의 논리를 초월하는 새로운 언어로, 즉, 상징(원형)이라는 언어로, 자신을 나타내게 되며, 그렇기 때문에 그것은 지성이 단박에 이해할 수 있는 명료한 해답의 형태로서가 아니라 지성이 끊임없이 계속해서 풀어가야 할 문제의 형태로 자신을 나타내는 것이다.³⁰⁾ 그런데 융은 이 지혜로운 무의식과 그것의 언어인 이러한 원형(상징)에 대한 자신의 이론을 바로 베르그손으로부터 이끌어 오고 있다.³¹⁾ 자신의 원형 개념을 처음으로 소개하는 글인 ‘본능과 무의식’에서, 융은 본능에 대한 베르그손의 이론에 찬성을 표현한 후, 자신이 말하는 원형이란 바로 베르그손이 말하는 본능, 즉, 생명의 자기 인식으로서의 본능을, 활성화 되도록 하는 것이라고 말하고 있다. 즉, 본능은 이러한 원형에 대한 인식을 통해 작용하는 것이며 이 원형이 보여주는 것을 좇는 것이라고 말하고 있는 것이다. “본능을 활성화시키는 이러한 이미지들은 선형적이며 본래부터 타고난 직관의 형식들 *a priori, inborn forms of intuition* 이다. (...) 이들 선형적이며 본래부터 타고난 직관의 형식들이 원형들이다. (...) 내가 원형, 혹은 원초적 이미지라고 부르는 것은 본능의 자기 인식, 즉, 본능 자신이 스스로에 대해 그리는 초상화이다.”³²⁾ 융이 자신의 원형을 선형적인 것으로 규정하고 있다는 것에 주목하자. 그러므

28) “의식은 물질을 주파해가면서, 그 속에서 자신을 상실한다.(EC, 647)” - 여기에서의 이 ‘의식’은 인간의 의식을 말하는 것이 아니라 생명 자체를 말하는 것이다.

29) “우리가 그것에게 물을 수 있고, 그것이 우리에게 대답해줄 수 있다면, 그것은 우리에게 생명의 가장 깊은 비밀을 넘겨줄 것이다.(EC, 635)”

30) 『차이와 반복』에서 들뢰즈는 무의식이란 억압된 충동의 장소이기보다는 ‘문제와 물음을 제기하는 심급’이라고 주장한다 - Deleuze(1968), 141, 143 참고. 무의식에 대한 이와 같은 들뢰즈의 이해는 프로이트와 대립하는 융의 이해를 계승하고 있는 것이며, 따라서 융이 계승하고 있는 베르그손의 이해를 계승하고 있는 것이다.

31) 융의 무의식과 원형 개념에 대한 베르그손의 영향에 대해서는 Kerslake (2006)를 참고하라.

32) Jung (1919), 136.

로 이 원형은 어떤 실제의 체험(즉, 어떤 경험적인 사건)으로부터 연원하는 것이 아니다. 따라서, 가령 정신병리적 환자들의 환상 속에서 자주 발견되는 ‘엄마의 원형’은, 융에 따르면, 환자의 유아 시절에 그의 성적 욕망을 실제로 만족시켜줄 수 있었던, 혹은 과거에 그렇게 자신을 만족시켜줄 수 있었던 존재로 성년이 된 환자가 지금 돌이켜 상상하고 있는, 엄마(즉, 환자의 개인적, 경험적 엄마)를 가리키는 것이 아니며, 따라서 이러한 원형에 의해 활성화되는 환자의 본능이 쫓고 있는 것도 ‘엄마에 대한 근친상간적 욕망’이 아니다. 이러한 원형과 본능의 출현은, 환자의 무의식 속에 억압되어 있는 것이 환자 자신의 개인적, 경험적 차원으로 환원되지 않는 더 깊은 차원의 진실이라는 것을 말해주는 것이며, 따라서 이러한 원형을 통해서 자신을 나타내는 무의식 역시 자신이 개인적이고 경험적 차원을 넘어서는 초개인적이고 초경험적 차원의 것이라는 것을 말해주고 있는 것이다. 이로써 우리는, 무의식을 단지 개인의 경험적 차원의 것(즉, 엄마에 대한 근친상간적 욕망)으로 환원시키는 프로이트에 맞서는 융의 무의식이 어떻게, 무의식을 지성의 발전을 위해 억압되어야만 했던 우주적 생명 자체에로 확대시켜 나간 베르그손의 무의식을 이어받고 있는 것인지를 분명히 알게 된다.

무의식의 본성이 프로이트의 주장처럼 성적 충동이나 혹은 그렇지 않느냐에 따라, 이러한 무의식의 작용에 의해 발생하는 것으로 설명되는 정신병리적 현상들의 의미와 가치 또한 필연적으로 달라질 수밖에 없을 것이다. 마조히즘masochisme에 대한 들뢰즈의 새로운 이해는 무의식의 본성에 대한 베르그손과 융의 새로운 이해로부터 나오는 것으로서, 무의식에 대한 이러한 새로운 이해가 어떻게 정신병리적 현상들의 분석에 구체적으로 적용되어 이 현상들의 의미와 가치에 대해 프로이트의 것과는 다른 새로운 설명을 제시해줄 수 있는지를 보여준다.³³⁾ 마조히즘은 프로이트에게 매우 특권적인 의미를 가지는 현상일 수 있다. 왜냐하면 마조히즘을 지배하는 핵심적인 환상이 ‘엄마의 이미지’라는 것은 너무나도 뚜렷이 드러나기 때문에, 즉, 마조히스트에게서 나타나는 욕망이 엄마를 향한 욕망이라는 것이 너무도 분명해 보이기 때문에, 이 도착신경증은 무의식에 대한 프로이트의 주장, 즉, 무의식 속에 억압되어 있는 것은 성적 충동이며 또한 모든 성적 충동의 근원은 ‘엄마에 대한 근친상간적 욕망’이라는 주장을, 가장 직접적이고 강렬한 방식으로 뒷받침해줄 수 있는 경우로 보이기 때문이다. 그런데 들뢰즈는 마조히즘을 지배하는 이 엄마의 이미지는, 프로이트의 주장과는 달리, 유아기의 실제 체험으로도, 또한 성년기의 사후적 상상으로도, 결코 환원되지 않는 것이라고 주장한다. 왜냐하면 그렇게 환원시킬 경우, 이 엄마의 이미지와 연결되어 있는 또 하나의 중요한 마조히즘의 환상인 ‘재탄생’의 이미지가 결코 설명될 수 없기 때문이다. 그러므로 들뢰즈는 마조히스트의 욕망을 일깨우는 이 엄마의 이미지는 융이 말하는 의미에서의 하나의 상징(원형)이라고 주장한다. “이 상징은 자기 자신 이외의 다른 것에 의해서 설명되지 않는다. (욕망이나 경험적 사건으로부터 상징이 만들어지는 것이 아니라) 반대로 상징이야말로 욕망을 만들어내고 욕망의 대상 역시 만들어내는 궁극적인 출발점이다. (...) 실로 무의식에 있어서는 모든 것이 상징이다. 성적 욕망도 상징이고, 죽음도 역시 상징이다.”³⁴⁾ 그렇다면, 결코 억압된 성적

33) 융 자신이 직접 마조히즘에 대해 다룬 경우는 없다고 한다 - Kerslake (2006)를 참고하라

충동으로부터, 즉, 이 성적 충동의 근원인 ‘엄마에 대한 근친상간적 욕망’으로부터, 만들어진 것이 아닌 이 상징(엄마의 이미지)이 만들어내는 이 욕망은 대체 무엇을 욕망하는 것일까? 이 상징을 좇는 마조히스트의 욕망이 진실로 원하고 있는 것은 무엇일까? 다시 말해, 이 상징이 ‘엄마에 대한 근친상간적 욕망’을 나타내고 있는 것이 아니라면, 그것은 무엇을 나타내고 있는 것이며, 마조히스트는 어떤 이유에서, (그에게 ‘고통당하는 것을 좋아하는 자’라는 잘못된 규정이 주어질 정도로) 자신에게 가해지는 그토록 무서운 고통을 기꺼이 감내하면서 그렇게 열렬하게 이 상징이 보여주고 있는 것을 좇고 있는 것일까? 들뢰즈의 대답은, 경험적인 것으로 환원될 수 없는 이 상징은, 바로 마조히스트의 경험적 자아(문명화된 정상적인 규범의 삶을 살아가는 자아)의 발달을 위해 희생되어야 했던 자아의 소외된 부분을 나타내고 있는 것이며, 이 상징을 좇는 마조히스트의 욕망은 바로 이 소외된 자아의 자기회복의 욕망을 나타내고 있다는 것이다. “정신병리적 현상의 치료는 상징을 해체시켜 실제의 사건으로 바꿔놓는 문제가 아니라, 이 상징 속에 내포되어 있는 초현실적인 것(즉, 경험적인 것을 넘어서는 것)을 이용하여, 우리의 인간성 중에서 소외되어 있는 부분에게 그 부분이 요구하는 온전한 발전을 되돌려 주는 문제이다. 모든 신경증은 두 개의 얼굴의 가지고 있다. 마조히즘은 법(문명화된 정상적인 삶의 규범)에 의해 파괴되는 우리 자신의 또 다른 부분이, 자신을 병들게 하는 이러한 파괴에 대한 자신의 저항을 병적인 방식으로 표현하는 것이며, 또한 이 병든 부분이 그러한 저항에 의해 자기 자신을 회복해 가려는 것이기도 하다.”³⁴⁾ 요컨대, 들뢰즈에 따르면, ‘엄마의 이미지’를 좇고 있는 마조히스트의 욕망이 진실로 좇고 있는 것은 ‘자아의 잃어버린 또 다른 부분’이며, 따라서 ‘엄마에 대한 근친상간적 욕망’이라는 표면적 인상의 이면에 숨겨져 있는 마조히즘의 진실은 ‘이 잃어버린 자아를 회복하려는 재탄생의 염원’이다. 그러므로 마조히스트가 겪어야 하는 고통은, 잃어버린 자아를 되찾는 길을 떠나기 위해, 여전히 끈질기게 자신을 엮매고 있는 경험적 자아(문명화된 정상적인 삶의 규범을 지키며 사는 자아)를 죽이기 위해 겪는 고통이며, 또한 성공의 보장이 없는 이 모험적인 길의 깊은 불확실성과 위험이 안겨다 주는 고통이다.³⁵⁾ 들뢰즈는 프로이트가 그의 주요 개념들과 방법들을 주로 히스테리 신경증에 대한 분석을 통해 얻고 있다는 것에 주목한다. 주로 젊은 청춘들에게서 나타나는 이 신경증에는 실로 프로이트의 이론이 잘 통하는 데가 있다. 실제로 이 신경증을 유발하는 원인은 현실적인 이유로 인해 억압되어야만 하는 성적 충동인 것으로 보이며, 또한 이 신경증을 앓고 있는 환자들이 겪는 문제도 ‘어떻게 하면 타인으로부터 잘 사랑받을 수 있을까’ 같은 문제, 즉, ‘경험적 현실에 잘 적응하기’의 문제인 것으로 보인다. 하지만, 들뢰즈에 따르면, 이

34) Deleuze (1961), 12

35) Deleuze (1961), 12.

36) 그러므로 모든 진정한 사랑에는 자기파괴적인 요소가, 즉, 경험적 자아를 파괴하는 요소가, 들어 있는 것이 사실일 것이다. 진정한 사랑은 분명히 진정한 자아를 찾아 가는 한 방법일 수 있기 때문이다. 마조히즘은 이러한 진정한 사랑의 방식이 극단화된 형태로 보인다. 들뢰즈가 『차이와 반복』에서, 서로 대립되는 것으로 보이는 에로스(사랑, 성애)와 죽음본능 사이에, 실은 전자 속에 이미 후자어로 넘어갈 수 있는 가능성이 내포되어 있다고 말할 때, 그는 진정한 사랑에 불가피하게 내재하고 있는 이러한 자기파괴적인 요소에 대한 생각을 이론화하고 있는 것일 게다.

러한 히스테리 신경증과는 다른 유형의 정신병리적 현상들, 즉, 청춘의 고비를 넘긴 보다 성숙한 사람들에게서 주로 나타나는 다른 정신병리적 현상들은 프로이트의 이론이 발견하는 차원보다 더 깊은 차원의 무의식을 드러내고 있는 것이며, 그들이 겪고 있는 문제 또한 ‘타인에게 잘 보이기’와 같은, 경험적 현실에 잘 적응하기의 문제가 아니라, 이러한 경험적 현실에서 찾을 수 없는 자기 자신의 깊은 정체성을 찾아 헤매는 것 같은 본질적인 문제이다.³⁷⁾ 그러므로 들뢰즈는 융의 입을 빌어, 프로이트는 정신병리적 현상들 속에 숨어 있는 진짜 위험이 무엇인지도 모르며, 또한 그것들이 품고 있는 진짜 보물이 무엇인지도 모른다고 비판한다. “프로이트는 신경증에 대해서 주로 ‘그것은 단지 일 뿐이야’라는 식으로 경멸조로 말한다. 하지만, 융에 따르면, 신경증 속에는 우리에게 대한 가장 집요한 적, 혹은 우리를 위한 최고의 친구가 들어 있다.”³⁸⁾ 무의식 속에 억압되어 있는 것이 단지 성적 충동일 뿐이고, 이 사실을 드러내고 있는 정신병리적 현상들 스스로가 이 사실을 부끄러워하여 왜곡되고 위장된 모습으로 이 사실을 드러내고 있는 것이라면, 프로이트의 경멸조는 실로 그 대상에 어울리는 것일 게다. 하지만 무의식 속에 억압되어 있으면서 정신병리적 현상들을 통해 자신을 드러내는 것이 우리의 잃어버린 자아라면, 그것은 우리의 경험적, 현실적 자아를 끊임없이 위협하는 무서운 적이 될 것이며, 또한 동시에, 우리가 되찾아야 할 최고의 친구이기도 할 것이다. 이 친구, 즉, 그것을 되찾게 될 때 우리가 우리 자신의 본연의 모습을 회복할 수 있게 될 이 친구, 그것은 바로 베르그손이 말하는, 우리가 그것과 본래 하나를 이루고 있었던 생명 자체일 것이다. 그러므로 잃어버린 자아를 되찾으려는 이러한 노력이 꼭 정신병리적 현상들 같은 병리적 모습으로만 표현되는 것은 아닐 것이다. 융과 들뢰즈는 정신병리적 현상들 같은 수동적인 표현방식과는 달리 능동적이고 적극적인 표현방식의 예로, 사랑, 예술, 꿈, 약물중독, 비교(秘敎)적 종교체험, 정치적 혁명의식 등을 든다. 하지만 우리는 이러한 능동적인 표현방식들 중에 ‘불교의 선정(禪定)’ 같은 보다 동양전통적인 방식도 함께 넣을 수 있지 않을까? 다시 말해, 어쩌면 베르그손의 ‘우주적 생명’ 이론은 불교의 선정 같은 동양전통적인 개념을 보다 현대적인 학문 언어로 이해하고 표현할 수 있는 길을 제시해줄 수 있지 않을까?³⁹⁾

37) “성년기 신경증자들의 문제는 자기 자신과 다시 화해하는 것이다. 즉, 그들의 인간성 속에서 미발달된 부분을 다시 발달시켜 그들의 인간성 속에 다시 통합시키는 것이다 - Deleuze (1961), 12.

38) Deleuze (1961), 12.

39) 유튜브에는 ‘생명의 실상’이라는 제목으로, 우리나라의 여러 큰 스님들이 생명에 대한 불교의 이해를 들려주는 강연들이 게시되어 있다. 불교의 선정 개념이 베르그손의 우주적 생명 이론과 연결될 수 있겠다는 우리의 생각은 이 강연들을 듣고 갖게 된 것이다.

<참고문헌>

- 김재희, 『베르그손의 잠재적 무의식』, 그린비, 2010
- 주성호, 「베르그손과 프로이트의 무의식 개념 비교」, 『철학과 현상학 연구』 34. 2007.
- Bergson, H., *Œuvres*, Édition du Centenaire, 1959.
- Deleuze, G., “De Sacher-Masoch au Masochisme(1961)”,
<https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-2>.
- *Bergsonism*, PUF, 1966
- *Différence et Répétition*, PUF, 1968
- Fox-Keller, E. *Century of the Gene*, Cambridge : Harvard University Press, 2009.
- Freud, S., *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe, Bd. III, S.Fischer, 1989.
- Jung, C. G., “Instinct and The Unconscious”, *The structure and dynamics of the psyche*,
trans. R. F. C. Hull, ed. Herbert Read *et al.* New York and Princeton, 1960.
- Kaufmann, S. A. *At home in the univers :the search for laws of self-organization and complexity*, New York : Oxford University Press, 1995.
- Kerslake, C., “Insects and Incest: From Bergson and Jung to Deleuze”, *Multitudes* 25,
2006. — *Deleuze and the Unconscious*, Continuum, 2007.
- Ruyer, R., “Bergson et le Sphex ammopile”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1959.

논평문 - 「지속과 무의식」

장 태 순
(서울대학교)

조현수 선생님(이하 ‘발표자’로 약칭)의 「지속과 무의식 : ‘생동하는 무의식’은 우리의 존재에 대해 무엇을 말해주는가?」는 두 가지 목적을 가지고 있습니다. 첫째는 무의식에 대한 베르그손의 ‘반(反)프로이트적’이해가 무엇인지를 밝히는 것입니다. 둘째는 베르그손의 무의식 개념을 통해 정신병리적 현상들에 대한 프로이트와 다른 이해방식을 찾는 것입니다. 첫 번째 목적을 위해 발표자는 베르그손의 저작 중 특히 『물질과 기억』과 『창조적 진화』를 참조하고 있으며, 전자에서는 자발적 기억 개념을, 후자에서는 지속 개념을 통해 무의식을 이해하고 있습니다. 두 번째 목적과 관련하여 발표자는 다양한 정신병리적 현상들 중 특히 마조히즘에 집중하고 있으며, 이를 위해 융의 무의식 개념과 들뢰즈의 마조히즘에 대한 주장을 함께 참조하고 있습니다.

베르그손의 무의식을 이야기하기 위한 출발점은 『창조적 진화』 1장의 지속에 대한 설명입니다. 우리의 의식에서 일어나는 일은 끊임없이 변화하는데, 베르그손에 따르면 그 이유는 “기억이 과거의 무엇인가를 현재 속에 밀어 넣고 있기 때문”입니다. 우리가 다른 사람의 말을 듣고 이해하거나 어떤 멜로디를 듣고 무슨 노래인지를 알아차리는 것, 더 나아가 우리 정신에서 일어나는 모든 활동은 현재의 지각과 과거의 기억이 공존하지 않는다면 불가능합니다. 기억을 통해 과거가 현재 속에서 보존되기 때문에 정신의 변화는 지속적이고, 이 지속적인 변화는 시간이 연속적인 흐름이라고 이야기할 수 있는 근거이기도 합니다. 이렇게 지속을 형성하는 기억의 모습을 해명하는 과정에서 무의식이 어떤 것인지도 밝혀집니다. 『물질과 기억』에서 베르그손은 의식의 과거 경험 전체가 하나도 남김없이 현재에 보존되어 있다는 ‘자발적 기억’ 이론을 펼칩니다. 정신은 외부 대상이 보내는 자극에 대해 적절한 대응을 할 때 현재의 지각과 관련된 기억내용을 자발적 기억으로부터 가져와 지각과 결합하게 됩니다. 이때 의식의 현재를 구성하는 데 필요하지 않은 대부분의 자발적 기억은 의식에 의해 적극적으로 배척되며, 이 부분, 즉 의식에 나타나지 않은 자발적 기억 대부분이 베르그손이 말하는 무의식입니다.

이러한 베르그손의 무의식은 프로이트의 무의식과 비교할 때 범위와 본성이라는 두 가지 점에서 큰 차이가 있습니다. 첫째로, 베르그손의 무의식인 자발적 기억은 우주의 변화 자체인 지속과 동일시되며, 따라서 이 기억은 나의 의식을 거쳐간 것들뿐 아니라 우주 자체의 역사

를 담고 있는 것이 됩니다. 하지만 발표자는 이 어마어마한 범위의 확장도 본성의 차이에 비하면 사소한 것이라고 말합니다. 『창조적 진화』에 따르면 지속은 곧 생명이며, 생명은 지속의 원리, 즉 “매 순간의 새로운 현재 속에 언제나 과거 전체가 들어옴으로써 언제나 새로운 것이 창조되게 하는 기억의 방식”을 따릅니다. 의식은 생명의 수많은 가능성 중 극히 일부만을 현재화시키고 있기 때문에 생명에 속한 것 중 대부분의 무의식의 영역에 놓이게 되며, 이러한 무의식은 『물질과 기억』에서 말하는 수동적이고 활동성 없는 무의식이 아니라 내적인 활동 원리와 뚜렷한 방향성을 지닌 ‘생동하는 무의식’이며, 인간의 의식이 소외시키고 있는 비밀을 지니고 있을지도 모르는 ‘지혜로운 무의식’이라고 발표자는 말하고 있습니다.

이제 베르그손의 무의식 개념으로 정신병리적 현상을 설명할 차례입니다. 본디 하나인 생명은 진화 과정에서 물질세계에 적응하기 위해 두 가지 길을 택하는데, 그것이 본능과 지성입니다. 본능은 생명이 자기 자신 안에 머무는 방식이며, 지성은 자기 밖으로 나가는 방식입니다. 이 두 가지 길은 부분적으로는 서로 대립하며 서로를 억압하기도 하지만 근본적으로는 서로를 보완하는 것입니다. 인간의 의식은 대부분 합리적 지성이 차지하고 있으며, 본능은 의식에 떠오르지 못하고 대부분 무의식에 머물러 있습니다. 하지만 생명의 지혜를 간직한 ‘생동하는 무의식’인 본능은 언제나 의식에게 말을 걸고 있으며, 우리가 물질에만 매달려 생명으로서의 자기를 상실하지 않도록, 잃어가고 있는 자신을 찾아 되돌아오도록 우리를 부르고 있습니다. 이러한 무의식은 성적 충동으로 가득찬 프로이트의 무의식이 아니라 초개인적이고 초경험적인 상징들로 이루어진 융의 무의식에 더 가깝습니다.

무의식을 이렇게 이해했을 때, 정신병리적 현상에 대한 이해도 프로이트와 달라질 수밖에 없습니다. 발표자는 그 대표적인 예로 마조히즘에 대한 들뢰즈의 분석을 들고 있습니다. 피학성애자의 욕망을 어머니에 대한 근친상간 욕망으로 해석하는 프로이트와 달리, 들뢰즈는 마조히즘의 핵심적인 환상인 어머니의 이미지는 문명 속에서 정상성과 규범의 틀 안에 자아를 맞춰가는 동안 희생되어야 했던 자아의 소외된 부분을 가리키는 것이며, 또다른 환상인 재탄생의 이미지는 이 소외된 자아를 회복하여 온전한 자아로 다시 태어나려는 소망을 가리킨다는 것입니다. 들뢰즈에 의하면 정신병리적 현상에 대한 프로이트의 설명은 히스테리 신경증에 대해서는 유효하지만, 이와 다른 유형의 정신병리적 현상들은 프로이트가 발견한 것보다 깊은 차원의 무의식을 통해서만 제대로 이해할 수 있습니다. 그리고 이러한 이해를 통해 드러나는 것은 경험적, 현실적 자아로 인해 은폐된 자아의 잃어버린 부분이며, 이 부분을 되찾을 때 인간은 본연의 모습을 회복할 수 있다는 것입니다.

이 글은 베르그손의 주요 개념인 기억, 지속, 생명을 명쾌하게 설명하면서 프로이트와는 다른 베르그손적 무의식이 어떤 것인지를 잘 보여주고 있습니다. 논평자로서 두 가지 점을 언급하며 글을 마무리할까 합니다.

첫 번째는 질문이라기보다는 코멘트로, 프로이트의 무의식과 베르그손의 무의식의 공통점에 관한 것입니다. 발표자는 베르그손의 무의식과 프로이트의 무의식의 차이를 강조하며, 그 차이점으로 범위와 성격을 들고 있습니다. 먼저 범위 면에서 프로이트의 무의식은 ‘한때 의식

에 나타났으나 억압된 것'이라는 좁은 범위에 머무르지만, 베르그손의 무의식은 개인의 의식을 뛰어넘어 생명의 역사, 더 나아가 우주의 역사를 포괄하는 초개인적이고 초경험적인 것입니다. 다음으로 성격 면에서 프로이트의 무의식은 활동성이 없는 것(억압된 심리적 표상)이거나 성욕이라는 단일한 충동에서 비롯된 것이지만, 『창조적 진화』에서 드러나는 베르그손의 무의식은 생명 자체이자 진화의 원리로서 스스로의 활동원리와 명확한 방향성을 가지고 있습니다. 이렇게 보면 두 무의식은 서로 크게 달라 보입니다.

그러나 프로이트 스스로가 말하고 있듯이¹⁾ 정신분석이 규정하는 무의식의 범위는 발표자가 생각하는 것보다는 넓습니다. 또한 억압된 심리적 표상의 원인인 충동은 그 자체가 경험은 아니므로, 충동이 무의식에 속한다면 프로이트의 무의식 역시 개인의 경험의 영역을 넘어서 있음은 분명합니다. 또한 프로이트가의 충동이 반드시 성적 충동만은 아니며, 동물로서의 인간이 가지는 생존을 위한 욕구들을 포함하고 있다는 점에서는 베르그손-용-들뢰즈의 무의식과의 거리가 발표자가 상정한 것만큼 멀지는 않습니다. 또한 프로이트의 무의식에 대해 그것이 부끄럽고 경멸할 만한 성적 충동에 불과하다고 말하는 것은 프로이트 자신의 생각이기보다는 비판자들의 시각일 것입니다. 오히려 성적 충동이 인간의 심리에서 대단히 중요한 역할을 한다는 점을 인정하고 그것과 화해하여 조화롭게 살아가려는 것이 프로이트를 받아들이는 현대인의 입장이 아닐까요? 이렇게 볼 때 프로이트의 무의식에 비해 베르그손의 무의식이 가지는 독특성으로 남는 것은 '뚜렷한 방향성', 또는 내적 지향성뿐인데, 현대진화론은 정향진화설을 받아들이지 않고 있다는 점을 생각하면 이 독특성이 반드시 장점이라고만 할 수 없을 것입니다.

두 번째 질문은 이번 학술대회의 주제인 인과와 감응에 관한 것입니다. 이 글이 이번 학술대회에 참여하게 된 것은 분명 무의식이라는 문제에는 과학적 인과로만은 설명할 수 없는 부분이 있기 때문일 것입니다. 프로이트의 무의식의 경우 이 점은 명확히 드러납니다. 후기 프로이트 이론에서 무의식을 대표하는 원아(이드)는 충동의 에너지로 가득 차 있는데, 그 에너지들은 어떤 질서도 찾아볼 수 없는 완전한 혼돈상태에 놓여 있습니다. 시간적 선후는 물론 인과의 법칙마저 무시하는 원아의 내용이 의식을 대표하는 자아에 나타날 때는 논리와 시간의 질서를 따르게 되고, 프로이트는 이 과정에 대한 나름의 설명을 제시합니다. 그런데 무의식의 특정한 내용이 의식에 나타날 때 구체적으로 어떤 모습을 띠게 되는지를 결정할 수 있는 법칙은 없습니다. 예를 들어 초자아에 의해 억압된 충동이 다시 자아에 나타날 때 처음과는 다른 모습으로 위장할 것임은 알 수 있지만, 그것이 정확히 어떤 모습이 될지는 알 수 없습니다. 그 모습은 상황에 따라 달라지며, 따라서 여기에는 과학법칙과 같은 인과의 원리가 아니라 최선의 은유를 찾을 때와 같은 감응의 원리가 작용하다고 말할 수 있을 것입니다. 그렇다면 베르그손의 무의식을 이야기할 때 감응에 대해 말할 수 있는 지점은 어디일까요?

1) “우리가 밝혀 두어야 할 것은, 무의식이 전적으로 억압된 것들로만 채워져 있지 않다는 사실이다. 무의식의 영역은 생각 이상으로 넓으며, 억압된 것들은 무의식의 일부에 지나지 않는 것이다.”(지그문트 프로이트 지음, 윤희기 옮김, 『무의식에 관하여』, 서울: 열린책들, 1997, 161쪽.)

동양예술에서의 感應論

조 민 환
(성균관대학교)

- I. 들어가는 말
- II. 『주역』의 감응론과 그 윤리적 의미
- III. 『禮記』 「樂記」의 心物交融의 感發 미학
- IV. 取象·立象·味象을 통해본 감응미학
- V. 나오는 말

1. 들어가는 말

“간절히 원하면 온 우주가 도와준다.”

브라질의 문호 파울로 코엘료가 쓴 『연금술사』에서 차용한 이 말은¹⁾ 온 우주와 인간의 교감, 감응을 단적으로 말해주는 것에 해당한다. 우주에 마음이 있다면 인간의 간절한 바람과의 교감 및 감응이 가능한데, 동양에서는 ‘至誠感天’, 『중용』의 至誠如神,²⁾ 『주역』 「복괘」의 “復其見天地之心”을 비롯한 다양한 표현을 통해 인간과 우주의 교감을 말한다. 예술에서는 心物交融, 情景交融 등을 통해 감응론을 전개한다. 그 교감, 감응을 가능하게 하는 것은 氣라고 본다.

감응은 하나의 사물만이 있을 때는 일어날 수 없는 현상으로, 서로 다른 두가지 요소가 맞닥트렸을 때 생기는 현상이다. 이런 감응은 크게 보면 인간과 인간의 ‘사이’, 인간과 자연의 ‘사이’, 자연과 자연의 ‘사이’에서의 교감에 의해 일어난다. 이런 점에서 천인합일, 천인감응은 감응론의 핵심에 해당하는데, 이런 감응론에는 우주론적 氣化論이 작동하는 경우가 많다.

이러한 감응론은 일종의 관계 지움의 논리에 해당한다.³⁾ 감응이 있기 이전에는 인간과 사

1) 문학동네에서 번역한 코엘료의 『연금술사』(2001)에는 “자네가 무엇인가를 간절히 원할 때 온 우주는 자네의 소망이 실현되도록 도와준다네”라고 되어 있다.

2) 『中庸』, “至誠之道可以前知. 國家將興, 必有禎祥, 國家將亡, 必有妖孽. 見乎蓍龜, 動乎四體. 禍福將至, 善必先知之, 不善必先知之, 故至誠如神.”

3) 정우진은 감응에 대해 기 - 감응- 유별이 동양세계관의 기본구도로써, 유별은 감응의 결과이고 기는 감응의 토대라는 점에서 감응을 서양의 인과와 대비되는 관계 지움의 논리라고 규정하는데 타당한 견해다. 정우진,

물은 각자 관계없는 상태로 존재한다. 장자는 「知北遊」에서 “천지에는 인간과 상관없이 그 스스로의 대미가 있다(天地有大美)”라는 것을 말하여 인간의 주관과 상관없는 미의 존재를 말한다. 이런 점에 비해 柳宗元은 「馬退山茅亭記」에서 “아름다운 것은 스스로 아름다울 수 없다. 사람에 의해 그 아름다움은 환하게 드러난다”라는 것을 말하고,⁴⁾ 『관자』 「오행」에서는 “인간과 하늘이 조화를 이룬 연후에 하늘과 땅 사이의 아름다운 사물이 낳게 되었다”라는 말을 한다.⁵⁾ 이것은 미는 객관과 주관의 서로 감응함으로써 나타난 결과물로 이해한 것이다. 예술차원에서의 감응은 쌍방의 감응이 발생하면 이에 주객의 구분은 사라진다.

이처럼 감응은 본질적으로 두 사물이 접촉했을 때 일어나는데, 인간들이 보기에 접촉하지 않은 것 같은데 감응이 일어난 것이 있을 수 있다. 예를 들면 천지교감에 의한 化生萬物 등의 현상이 그것이다. 이런 경우는 인간이 현상적으로 인식할 수 없는 차원에서 무형의 기가 작동하여 일어난 현상이다. 따라서 감응이라 표현할 경우는 어느 상황이건 접촉하지 않았다는 것은 성립하지 않는다. 단지 감응이 동시에 일어난 것인지 아니면 感 이후에 應인지 하는 시간적 선후는 있다. 이런 감응에는 同類感應과 有感有應의 현상이 있다. 동류감응은 『주역』에서 말하는 “부류로 서로를 좇고(以類相從)”, “같은 기로 서로를 구하고(同氣相求)”, “같은 소리로 서로 응한다(同聲相應)”라는 것이 해당한다.

인간[聖人]의 천지자연, 혹은 사물에 대한 감응, 감발의 결과는 象으로 표현된다. 예술가는 이 象을 보고 자신의 예술적 감성을 기탁한다. 이것이 동양예술론에서의 감응론, 감발론이다. 이 경우 감응하기 이전의 감응하는 주체의 마음가짐을 문제 삼기도 한다. 왜냐하면 감응하는 주체의 마음 드러냄은 감응하기 이전의 마음상태 여하에 따라 달라지지 때문이다. 이런 점이 감응론과 感發論을 이해할 때 주목해야 하는 것에 속한다.

본고는 먼저 氣化論적 감응론을 가장 잘 보여주는 『주역』의 감응론을 고찰하여 그 감응론이 어떤 의미를 지니는가를 살펴보고 특히 윤리론 측면과 연계해 살펴보고, 다음 『예기』 「악기」에 나타난 心物交融의 감발 미학을 살펴보고, 마지막으로 取象·立象·味象을 통해 서화론에 나타난 감응미학을 살펴보고자 한다.

2. 『주역』의 감응론과 그 윤리적 의미

『주역』에서는 인간과 인간의 감응은 물론 인간과 자연(천지)의 교감을 통한 천인합일적 감응을 포함하여, 자연(天)과 자연(地)의 교감을 통한 기화론적 감응을 말한다. 동양의 감응론은 논할 때 상징적인 것은 『주역』의 다음과 같은 말이다.

『감응의 철학』, 소나무, 2016, p.184

4) 柳宗元, 「馬退山茅亭記」, “夫美不自美, 因人而彰. 蘭亭也, 不遭右軍, 則清湍修竹, 蕪沒於空山矣. 是亭也, 僻介閭嶺, 佳境罕到, 不書所作, 使盛跡鬱湮, 是貽林間之愧. 故志之.”

5) 『管子』 「五行篇」, “人與天調, 然後天地之美生.”

『주역』 「전괘」 九五 효사에서 이르길, “나는 용이 하늘에 있으니 대인을 봄이 이롭다”라는 것은 무엇을 말한 것인가? 공자 이르길, ‘같은 소리는 서로 응하며’, ‘같은 기운끼리는 서로 구하니’, 물을 젖은 데로 흐르고, 불은 마른 데로 나아가며, 구름을 용을 좇고, 바람은 범을 따른다. 성인이 일어남에 만물을 바라보니, 하늘에 근본한 것은 위를 친하고, 땅에 근본한 것은 아래에 친하니, 각기 그 ‘부류를 따르는 것’이다.⁶⁾

공자가 말한 ‘同聲相應’, ‘同氣相求’ 및 ‘各從其類’한다는 것은 감응론의 핵심에 해당한다. 程頤는 ‘各從其類’한다는 것에 대해 인간은 물론 자연물로서의 蟲獸草木이나 음양 모두 각각 그 부류를 따른다는 것을 말하고 있다.⁷⁾ 內丹이론을 中和로 要訣을 삼는 李道純은⁸⁾ 실질적인 감응은 至虛無體인 도가 변화하여 음기와 양기 의 두 기운으로 드러났을 때 일어난다고 본다.

도는 본래 지극히 텅 빈 것이니, 지극히 텅 빔이란 체가 없다는 것이다. 이것은 다함이 없는 데서 다하는 것이고, 시작이 없는 것에서 시작하는 것이다. 텅 빔이 지극하면 神으로 변화하고, 神이 변하면 氣를 낳고, 氣가 모이면 형체가 있게 되니, 하나를 나누면 둘이 되는 것이다. 둘이 되면 감응이 있고, 감응이 있으면 짝이 있다....그 시작의 근원을 보면 일체 만물의 본질이 氣가 아님이 없고, 그 끝을 미루어 보면 일체 만물은 형체가 변하지 않음이 없다. 이것은 만물이 본래 하나의 形氣임을 알 수 있으니, 형기는 본래 하나의 神인 것이다...기가 변화하면 태어남이 없고, 태어남이 없으면 죽음도 없다. 태어나지도 않고 죽지도 않는 것은 신의 항상함인 것이다. 형이 변화하는 것은 땅을 본받고, 기가 변화하는 것은 하늘을 본받는다. 형이 변화하는데 감응이 있고, 기의 변화는 저절로 그러하다.⁹⁾

이도순은 감응의 과정을 道- 神- 氣- 形의 순서로 파악하면서, 둘이 되면 감응이 있다고 하여 감응의 단계와 감응의 원리를 설명하고 있다. 아울러 이도순은 체용론 측면에서 無思無爲는 易의 體이고, 感應이 있는 것은 易의 用이라고 본다. 이런 이해는 이후 『주역』의 감응론과 매우 밀접한 관련이 있다.

항상된 것은 역의 본체요, 변하는 것은 역의 작용이다. 예로부터 지금까지 바뀌지 않은 것은 역의 본체요, 때에 따라 변하는 것은 역의 작용이다. 생각하고 행함이 없는 것이 역의 본체요, 느끼고 응함이 있는 것은 역의 작용이다.¹⁰⁾

- 6) 『周易』 「乾卦·文言」, “九五曰飛龍在天, 利見大人, 何謂也. 子曰, 同聲相應, 同氣相求, 水流濕, 火就燥, 云從龍, 風從虎, 聖人作而萬物睹, 本乎天者親上, 本乎地者親下, 則各從其類也.”
- 7) 程頤, 『易傳』, “言在見後本乎天者, 如日月星辰本乎地者, 如蟲獸草木陰陽各從其類, 人物莫不然也.”
- 8) 송말 원초의 도사로서 字가 元素, 號는 清庵, 별호는 瑩蟾子. 도교의 남종 白玉蟾의 제자인 王金蟾의 문하생이었으며, 내단 학설은 장백단을 따른다.
- 9) 李道純, 『中和集』 「頌二十五章」, “道本至虛, 至虛無體. 窮於無窮, 始於無始. 虛極化神, 神變生氣. 氣聚有形, 一分爲二. 二則有感, 感則有配...原其始也, 一切萬有未有不本乎氣, 推其終也, 一切萬物未有不變於形. 是知萬物本一形氣也. 形氣本一神也...氣化則無生, 無生故無死. 不生不死, 神之常也. 形化體地, 氣化象天. 形化有感, 氣化自然.”

『주역』에서 감응의 원리를 실질적으로 가장 잘 보여주는 것은 「咸卦」다. 「함괘」 彖傳에서는 「咸」을 「感」으로 풀고 있는데,¹¹⁾ 이른바 咸은 「無心之感」이다. 咸은 「交感」한다는 뜻으로, 「함괘」는 少女로서의 柔한 기운인 兌와 少男으로서 剛한 기운인 艮이 서로 감응함을 의미한다.¹²⁾ 程頤는 「함괘」에 대해, 남자가 먼저 독실한 마음으로 여자와 사귀는 뜻을 품고 정성으로써 感하면 여자는 기뻐하면서 남자에게 應한다고 풀이한다.¹³⁾ 아울러 인간에서부터 만물에 이르기까지 相感하는 도가 있는데, 사물이 相感한다는 것은 사물 간에 亨通하는 이치가 있다고 한다. 즉 군신간의 道通, 上下간의 志通, 부자간의 情意 相感 등은 모두 亨通하는 이치를 담고 있고, 이런 점에서 「함괘」에서는 「바른 것[正]」으로써 서로 감응할 것」을 말한다고 이해한다.¹⁴⁾

감응과 감통은 의미하는 바는 같은데, 정이는 감응의 원리를 인간 삶의 다양한 부분에 적용하고 있다. 소남으로서의 艮과 소녀로서의 兌가 교감하는 것을 陰陽論에 적용하면, 음양 二氣가 相感相應하여 화합한 상태를 말한 것이다. 「함괘·단전」에서는 남녀 相感의 뜻에 담긴 感通之理를 推極하여 천지의 교감과 성인의 백성들 마음과의 교감으로 확장하여 이해한다.

천지 二氣가 교감하면 만물이 화생하고, 성인이 인심과 교감하면 천하가 화평한다. 그 감응한 것은 보면 천지만물의 실정을 볼 수 있다.¹⁵⁾

감응의 결과는 천지만물이 어떻게 존재하고 관계 맺고 있는가를 잘 보여준다는 것이다. 「함괘」 六爻 가운데 감응의 원리를 가장 잘 보여주는 것은 九四爻이다. 주희는 『주역』에는 감응의 이치가 있는데, 「咸卦」 九四爻가 이런 점을 다 밝히고 있다고 말한다.¹⁶⁾ 『주역』 「咸卦」 九四爻에서는 “바르고 길하니 후회가 없다. 그리워하면서 왕래하니, 무리가 너의 뜻을 따르리라(貞吉, 悔亡. 憧憧往來, 朋從爾思)”라는 것을 말하는데, 이것을 감응의 원리를 가미하여 풀이한 것은 「繫辭傳下」에 보인다. 주희는 감응에는 스스로 자연스러운 도리가 있는데 하필

10) 李道純, 『中和集』 「體用第三」, “常者, 易之體, 變者, 易之用. 古今不易, 易之體, 隨時變易, 易之用. 無思無爲, 易之體, 有感有應, 易之用.”

11) 『周易』 「咸卦」, “彖曰, 咸, 感也.”

12) 『周易』 「咸卦」의 卦辭 “艮下兌上”에 대한 朱熹, 『周易本意』, “咸, 交感也. 兌柔在上, 艮剛在下, 而交相感應. 又艮止則感之專, 兌說則應之至, 又艮以少男下於兌之少女, 男先於女, 得男女之正, 婚姻之時, 故其卦爲咸.”

13) 『周易』 「咸卦」의 卦辭 “艮下兌上”에 대한 程頤, 『易傳』, “艮體篤實, 止爲誠慤之義. 男志篤實以下交, 女心說而上應, 男感之先也. 男先以誠感, 則女說而應也.”

14) 『周易』 「咸卦」 卦辭의 “咸, 亨, 利貞, 取女吉”에 대한 程頤, 『易傳』, “咸, 感也. 不曰感者, 咸有皆義, 男女交相感也. 物之相感, 莫如男女, 而少復甚焉. 凡君臣上下, 以至萬物, 皆有相感之道. 物之相感, 則有亨通之理. 君臣能相感, 則君臣之道通. 上下能相感, 則上下之志通. 以至父子夫婦親戚朋友, 皆情意相感, 則和順而亨通. 事物皆然, 故咸有亨之理也. 利貞, 相感之道利在於正也. 不以正, 則入於惡矣. 如夫婦之以淫姦, 君臣之以媚說, 上下之以邪僻, 皆相感之不以正也. 取女吉, 以卦才言也. 卦有柔上剛下, 二氣感應, 相與止而說, 男下女之義. 以此義取女, 則得正而吉也.”

15) 『周易』 「咸卦」, “彖曰...天地感而萬物化生, 聖人感人心而天下和平. 觀其所感, 而天地萬物之情可見矣.”

16) 『朱子語類』 권72 「易8·咸卦」, “易傳言感應之理, 咸九四盡矣.”

인위적 생각을 통해 감응하는 것이겠는가라고 한다.¹⁷⁾ 즉 감응이란 인위적 생각이나 작위를 통해 얻어지는 것이 아니라 無思無慮의 경지에서 얻어진다는 것이다.

감과 응은 인간이 호응하는 것처럼¹⁸⁾ 동전의 양면과 같다. 감이 있으면 응이 있고, 응이 있으면 다시 감이 된다. 이런 점에서 程頤는 屈伸往來를 감응으로 파악하기도 한다. 굴신왕래를 감응 관계로 본다는 것은, 屈은 感伸한 것이고 伸은 感屈한 것을 의미한다.¹⁹⁾ 주희는 日往이면 月來를 感得하고, 月往이면 日來를 感得하고, 寒往이면 暑來를 感得하고, 暑往이면 寒來를 感得하여 一感一應, 一往一來 하는 것이 무궁하다는 점에서 감응의 이치가 이와 같다고 말한다.²⁰⁾ “감이 있으면 반드시 응이 있다[有感必有應]”라는 것에 대해 주희는 천지 사이에는 감응의 이치가 아닌 것이 없는데, 천지의 두 기운에 의한 조화와 다양한 인간만사가 모두 이와 같다고 말한다. 구체적으로 寒暑晝夜를 비롯하여 一死一生, 一出一入, 一往一來, 一語一默 등이 모두 감응에 해당한다고 본다.²¹⁾ 이처럼 감응은 서로 다른 이질적인 요소의 상호 교감에 의해서 이루어지는데, 이상 말한 것은 자연의 변화와 관련된 기화론적 감응에 속한다.

이밖에 감응한 것에는 선과 악이 있다고 한다. 이런 점에서 朱熹는 천지와 一般인 公心을 가지고 己私를 극복하는 ‘心無私主’에 의한 감통을 말한다.²²⁾ 이처럼 감응하는데 어떤 마음을 통해 감응하는 것이 옳은 것인지를 따지는 것은 윤리론적 감응론에 해당한다. 『주역』 「中孚卦」 九二爻에 나타난 감응과 감통지리에 대해 『주역』 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

우는 학이 그늘에 있거늘 그 새끼가 화답한다. 내게 좋은 벼슬이 있어 내가 너와 더불어 함께 엿힌다 하니, 공자가 말하기를 군자가 그 집에 있으면서 그 말을 낸 것이 善하면 천리 밖에서 응하니, 하물며 그 가까운 곳에서랴! 그 집에 있으면서 그 말을 낸 것이 不善하면 천리 밖에서 어기

- 17) 『朱子語類』 권72 「易8·咸卦」, “憧憧往來, 朋從爾思. 聖人未嘗不教人思, 只是不可憧憧, 這便是私了. 感應自有箇自然底道理, 何必思他. 若是義理, 卻不可不思.”
- 18) 『朱子語類』 권72 「易8·咸卦」, “或問, 尺蠖之屈, 以求信也. 伊川說是感應, 如何. 曰, 屈一屈便感得那信底, 信又感得那屈底, 如呼吸出入往來皆是.”
- 19) 『朱子語類』 권72 「易8·咸卦」, “問, 伊川解屈伸往來一段, 以屈伸爲感應. 屈伸之與感應若不相似, 何也. 曰, 屈則感伸, 伸則感屈, 自然之理也. 今以鼻息觀之, 出則必入, 出感入也. 入則必出, 入感出也. 故曰, 感則有應, 應復爲感, 所感復有應. 屈伸非感應而何.”
- 20) 『朱子語類』 권72 「易8·咸卦」, “或問易傳說感應之理. 曰, 如日往則感得那月來, 月往則感得那日來, 寒往則感得那暑來, 暑往則感得那寒來. 一感一應, 一往一來, 其理無窮, 感應之理是如此.”
- 21) 『朱子語類』 권72 「易8·咸卦」, “周易傳有感必有應, 是如何. 曰, 凡在天地間, 無非感應之理, 造化與人事皆是. 且如雨暘, 雨不成只管雨, 便感得箇暘出來, 暘不成只管暘, 暘已是應處, 又感得雨來. 是感則必有應, 所應復爲感. 寒暑晝夜, 無非此理. 如人夜睡, 不成只管睡至曉, 須著起來. 一日運動, 向晦亦須常息. 凡一死一生, 一出一入, 一往一來, 一語一默, 皆是感應.”
- 22) 『朱子語類』 권72 「易8·咸卦」, “林一之間, 凡有動皆爲感, 感則必有應. 曰, 如風來是感, 樹動便是應. 樹拽又是感, 下面物動又是應. 如晝極必感得夜來, 夜極又便感得晝來. 曰, 感便有善惡否. 曰, 自是有善惡. 曰, 何謂心無私主, 則有感皆通. 曰, 心無私主, 不是溟滓沒理會, 也只是公. 善則好之, 惡則惡之. 善則賞之, 惡則刑之, 此是聖人至神之化. 心無私主, 如天地一般, 寒則遍天下皆寒, 熱則遍天下皆熱, 便是有感皆通. 曰, 心無私主最難. 曰, 只是克去己私, 便心無私主. 若心有私主, 只是相契者應, 不相契者則不應. 如好讀書人, 見讀書便愛, 不好讀書人, 見書便不愛.”

나니, 하물며 그 가까운 곳에서랴! 말이 몸에서 나와 백성에게 더하며, 행실이 가까운 곳에서 발해 먼 곳에서 나타나니, 言行은 군자의 지도리와 기틀이다. 지도리와 기틀이 영예로움과 욕됨의 주가 된다. 언행은 군자가 이로써 천지를 움직이는 바가 되니 가히 삼가지 아니하랴.²³⁾

감응을 천지에까지 확장하되 그것을 교화론 및 윤리론 측면으로 이해하는 것이 『주역』 감응론의 특징인데, 사람이 옳으로 감응하면 그것이 천지에까지 확장된다는 것은 이런 점을 단적으로 보여준다. 節齋 蔡氏[蔡淵]²⁴⁾는 萬化不窮은 感應 二端일 뿐이라 한다. 아울러 그 감응하는 주체가 되는 것은 마음인데, 언과 행은 그 마음의 감응이 소리와 행적으로 들어난 것으로 언과 행은 감응의 추기가 된다고 본다.²⁵⁾ 음양의 원리를 적용하면, 방에서 처해 있을 때는 음, 말을 한 것은 양이 된다.

여기서 언행을 예술로 바꾸어 이해해도 아무런 문제가 없다. 즉 언과 행으로 드러난 감응이 일정한 형식과 리듬 및 몸동작 및 붓이란 도구를 통해 드러나면 詩, 樂, 書, 舞가 된다는 것이다. 중요한 것은 감응할 때의 마음이 어떤 마음인가 하는 것이다.

역[大有卦]에 이르기를 “하늘로부터 돕는 자는 길하여 이롭지 않음이 없다”하니 공자가 다음과 같이 말하였다. “佑는 도움이니, 하늘이 돕는 것은 순함ियो, 사람이 돕는 것은 믿음이다. 믿음을 행하여 순함을 생각하고 또 어진이를 높인다. 이 때문에 하늘로부터 도와서 길하여 이롭지 않음이 없다”는 것이다.

「大有卦」가운데 上九爻는 가장 위에 있는 효로서 변화에 해당한다. 그러나 위에 있어도 길하다는 것은 하늘이 돕기 때문이다. 즉 하늘과 인간이 교감하여 합일하는 관건은 誠信을 통한 合天順道이어야 한다.²⁶⁾ 이처럼 감응하는 주체가 심이라는 점에서 감응하는 주체의 심의 誠信과 관련된 善을 문제 삼는다. 결론적으로 말하면, 감통은 언행보다 큰 것이 없는데 이 언행의 주체인 인간의 선심이 문제가 된다는 것이다.²⁷⁾ 이같은 사유에서 출발한 감응과 감통의 결과물을 예술에 적용하면 그것은 유가의 윤리적 감응론의 예술론의 근거가 된다. 『주역』

23) 『周易』 「繫辭傳上」 8장, “鳴鶴在陰, 其子和之. 我有好爵, 吾與爾靡之. 子曰, 君子居其室, 出其言善, 則千里之外應之, 況其邇者乎. 居其室, 出其言不善, 則千里之外違之, 況其邇者乎. 言出乎身加乎民, 行發乎邇見乎遠. 言行, 君子之樞機, 樞機之發, 榮辱之主也. 言行, 君子之所以動天地也, 可不慎乎.”

24) 蔡淵(1156~1236) 南宋의 理學家, 教育家. 字는 伯靜. 蔡元定 長子.

25) 『周易』 「繫辭傳上」 8장에 대한 節齋蔡氏의 말, “萬化不窮, 感應二端而已. 故夫子取中孚九二之辭, 而推廣其理也. 居其室即在陰之義, 出其言即鳴鶴之義, 千里之外應之, 即其子和之之義. 特主乎人而爲言耳. 感應者, 心也. 言者, 心之聲, 行者, 心之跡, 言行乃感應之樞機也. 善者, 至善之理也. 不善則悖理矣. 人以善而感應, 則感應同乎天矣. 故曰動天地也.”

26) 『周易』 「大有」 上九 “象曰, 大有上吉, 有天祐也.”에 대한 程頤의 『역전』, 大有之上有極當變, 由其所爲順天合道, 故天祐助之, 所以吉也. 君子滿而不溢, 天祐也. 繫辭申之, 又云天之所助者順也. 人之所助者信也. 참조.

27) 『周易』 「繫辭傳上」 8장에 대한 朱子의 말 “鳴鶴在陰, 其子和之, 我有好爵, 吾與爾靡之, 此本是說誠信感通之理. 夫子卻專以言行論之. 蓋誠信感通莫大於言行.”

감응론의 특징 중의 하나는 감응하기 이전의 상태를 강조한다는 것이다.

역은 생각함도 없고 인위적으로 함이 없어서, 고요하게 움직이지 않다가 느껴서 드디어 천하의 일에 통하니, 천하의 지극히 신묘한 것이 아니면 그 누가 능히 이에 참여하리오.

체용론 측면에서 봤을 때 無思無爲는 易의 體요, 有感有應은 易의 用이다.²⁸⁾ 감응은 움직이거나 작용한 이후의 결과물인데, 동양 감응론의 특징 중의 하나는 감응하기 이전의 상태를 설정하고 있다는 것이다. 감응하기 이전의 未發之中, 無爲, 無思, 無慮, 寂然不動과 같은 상태를 말하는 것이 바로 그것이다. 이처럼 감응하기 이전의 미발의 적언부동의 상태를 강조하는 것은 동양의 감응론의 핵심이면서, 아울러 예술 창작할 때의 작가가 가져야 할 바람직한 마음 상태와 매우 밀접한 관련을 갖는다. 李道純의 감응론은 『주역』의 감응론과 매우 유사한 점을 보인다.

지극히 고요하다가 통하고, 행하는 바가 없지만 이루어지고, 보지 않아도 아는 것은 역의 도가 감응한 것이다. 지극히 고요하다가 통하면 통하지 못하는 것이 없고, 행하는 바가 없지만 이루어지면 못할 바가 없고, 보지 않아도 알면 알지 못할 바가 없다. 한편 움직여서 느끼고 통하면 이를 통했다고 말하기에는 부족하고, 행한 후에 이루면 이를 이루었다 말하기에는 부족하며, 또한 본 후에 알면 이를 안다고 말하기에는 부족하다. 이 셋은 그 감응의 도에 이어서는 아직 거리가 먼 것이다. 진실로 드러나기 전에 하고, 움직이기 전에 느끼고, 아직 짝이 나기 전에 본다면 이 셋은 서로 필요로 하여 나아가게 된다. 느끼는 바가 없으면 통하지 않고, 행하는 바가 없으면 응하지 않고, 머무르는 바가 없으면 이로움이 아니다. 이 도를 다한 것은 오직 顏淵뿐인가 하노라.²⁹⁾

이도순은 진정한 감응의 도와 그렇지 못한 감응의 도를 구별한다. 진정한 감응의 도는 일종의 未發에 해당하는 未有로서의 寂然, 未動으로서의 無爲, 未萌으로서의 不見이란 상태에서 출발한 감응이다. 그렇지 못한 已發에 해당하는 動, 爲, 見 이후에 감응은 도를 구체적으로 드러낼 수 없다는 문제가 있다. 이런 점에서 이도순은 進德修業을 통한 正己感應을 주장한다.

덕을 증진시키고 업을 닦는 데는 자신을 바로 세우는 것만한 것이 없다. 내 하나를 바로 하면 바르게 되지 않는 바가 없다...이렇기 때문에 덕을 증진시키고 업을 닦는 요체는 반드시 자신을 바로 세우는 것으로 기초로 삼는다. 자신을 바로 세우고 사람을 대하면 그 사람 역시 바른 것으로 돌아오고, 자신을 바로 세우고 일을 처리하면 그 일 역시 바르게 돌아온다. 자신을 바로 세우고

28) 李道純, 『中和集』 「體用第三」, “常者, 易之體. 變者, 易之用. 古今不易, 易之體, 隨時變易, 易之用. 無思無爲, 易之體, 有感有應, 易之用. 知其用, 則能極其體, 全其體, 則能利其用.”

29) 李道純, 『中和集』 「感應第十二」, “寂然而通, 無爲而成, 不見而知, 易道之感應也. 寂然而通, 無所不通. 無爲而成, 無所不成. 不見而知, 無所不知. 動而感通, 不足謂之通. 爲而後成, 不足謂之成. 見而後知, 不足謂之知. 此三者, 其於感應之道也遠矣. 誠能爲之於未有, 感之於未動, 見之於未萌, 三者相須而進, 無所感而不通也, 無所事而不應也, 無所住而非利也. 盡此道者, 其惟顏子乎.”

사물에 응하면 그 사물 역시 바른 것으로 돌아온다. 오직 천하의 으뜸인 바름은 천하의 모든 변화와 통하게 해 줄 수 있다. 이로써 자신을 바로 세움은 나아가고 닦음에 큰 쓰임이며, 성스러움에 들어가는 사다리라는 것을 안다.³⁰⁾

이상 본 바와 같이 『주역』과 이도순은 인간과 인간의 감응은 물론 인간과 자연(천지)의 감응, 자연(천)과 자연(지)의 교감을 통한 기화 감응론을 말하는데, 이런 감응론은 “부류로 서로를 좇고(以類相從)”, “같은 기로 서로를 구하고(同氣相求)”, “같은 소리로 서로 응한다(同聲相應)” 등을 다양한 측면에서 밝힌 것이다. 인간의 윤리성을 적용하여 윤리적 감응론을 주장하는 것은 유가 감응론의 특징인데,³¹⁾ 이런 윤리론적 감응론은 예술가가 예술을 창작하는 데에 어떤 마음상태에서 감응해야 하며, 아울러 그 감응을 어떻게 표현해야 하는지에 많은 영향을 주었다. 이런 점을 먼저 『예기』 「악기」에 나타난 心物交融의 感發 미학을 통해 알아보자.

3. 『禮記』 「樂記」의 心物交融의 感發 미학

유가에서는 인간의 마음이 사물을 감한 이후에 들어나는 감응에 대해 윤리도덕적 관점에서 접근한다. 『예기』 「악기」에서 ‘言志’, ‘美刺’, ‘教化’ 등을 목적으로 하는 功利性에 근거한 윤리도덕적 차원의 감물미론이 그것이다.³²⁾ 鍾嶸은 『詩品·序』에서 “기가 사물을 움직이고, 사물이 사람을 느끼게 한다. 그러므로 성정을 요동하고 움직인 것은 춤과 읊조림에 나타난다”라는³³⁾ 감발론을 전개한 적이 있는데, 『예기』 「악기」에서는 그같은 사유를 다음과 같이 말하고 있다.

대개 음의 발생은 人心으로 말미암아 생긴다. 인심의 움직임은 外物이 그렇게 만들어서이다. 인심이 외물에 느껴 움직이면 聲으로 드러나고, 聲이 서로 호응하여 변화를 낳고 그 변화가 문장을 이루면 그것을 音이라고 한다.³⁴⁾

30) 李道純, 『中和集』 「正己第十」, “進德修業, 莫若正己. 己一正, 則無所不正, 一切形名, 非正不立, 一切事故, 非正不成. 日用平常, 設施酬酢, 未有不始於己者. 一切事事理理, 頭頭物物, 亦未有不自己出者. 是故進修之要, 必以正己爲立基. 正己接人, 人亦歸正. 正己處事, 事亦歸正, 正己應物, 物亦歸正. 惟天下之一正, 爲能通天下之萬變. 是知正己者, 進修之大用也, 入聖之階梯也.”

31) 특징 중의 하나라고 한 것은 이런 사유가 동양감응론의 전부가 아니라는 것이다.

32) 李健은 이런 점에 비해 노장 사상의 영향을 받은 위진시대는 감물미론도 노장의 자연관에 의한 감물론으로 나타난다. 衛恒의 ‘賭物象以致思’의 감물미론, 陸機의 ‘悲落葉於勁秋, 喜柔務於芳春’ 및 그 감물미론, 宗炳의 ‘澄懷味象’과 ‘應會感神’의 회화 감물미론, 劉勰의 ‘人秉七情, 應物斯感, 感物吟志, 莫非紫煙, 詩人感物, 聯類不窮’의 감물미학사상, 謝赫의 ‘應物象形’과 ‘氣韻生動’의 감물미학, 鍾嶸의 ‘氣之動物, 物之感人’의 감물미학사상은 감물미학사상의 전형을 이루었다고 본다. 李健, 『魏晉南北朝的感物美學』, 中國社會科學出版社, 2007, p.27 참조.

33) 鍾嶸, 『詩品·序』, 氣之動物, 物之感人. 故搖蕩性情, 形諸舞詠“

34) 『禮記』 「樂記」, “凡音之起, 由人心生也. 人心之動, 物使之然也. 感於物而動, 故形於聲, 聲相應, 故生變, 變

樂은 음이 말미암아 발생한 것으로, 그 근본은 인간의 마음이 외물에 느낌을 받은 것에 있다. 그래서 서러운 마음을 느낄 때 그 소리는 불안 초조하고 쉽게 쇠약해지며, 즐거운 마음을 느낄 때 그 소리는 남김없이 터지고 느긋하며, 기쁜 마음을 느낄 때 그 소리를 한껏 피어오르고 퍼져가며, 성난 마음을 느낄 때 그 소리는 거칠고 사나우며, 공경하는 마음을 느낄 때 그 소리는 온화하고 부드럽다. 이 여섯 가지는 본성이 아니라 인간의 마음이 외물에 느낌을 받은 뒤에 움직인 것이다.³⁵⁾

본성이 아닌 것으로 여겨진 ‘哀心’, ‘樂心’, ‘喜心’, ‘怒心’, ‘敬心’, ‘愛心’은 인간의 마음이 외물에 느낌을 받은 이후에 나타난 결과물로서, 현상적 측면에서의 감발미학을 구체적으로 말해주는 것에 속한다. 陳灝는 이 여섯가지를 虛靈不昧한 人心이 感通한 결과물로 여긴다.³⁶⁾ 孫希旦은 聲에 대해 ‘以類相應’한 것으로 여긴다.³⁷⁾ 유가에서는 이런 감발을 治道와 연계하여 이해하는 특징을 보인다.³⁸⁾ 이런 점에서 감발 이전의 마음가짐과 감발하게 하는 기운 및 감발 이후의 마음 드러냄의 상태를 문제 삼는다.

간사한 소리가 사람을 감동시키면 거슬리는 기가 응하고, 거슬리는 기가 ‘象을 이루면[成象]’ 淫佚한 악이 일어난다. 바른 소리가 사람을 감동시키면 순한 기가 응하고, 순한 기가 ‘象을 이루면’ 조화로운 음악이 일어난다. 부르고 화답하며 응하고, 어그러지고 사벽하며 굽고 곧음이 저마다 제 分限으로 돌아가니 만물의 이치는 ‘각각 무리로써 서로 감동한다’. 그래서 군자는 정을 되돌이켜 뜻을 화해롭게 하고, 무리를 건주어 행실을 이루어 간성과 난색이 총명을 가리지 않고, 음일한 악과 사특한 예가 심술에 닿지 않고, 태만하고 사벽한 기가 몸에 베풀어지지 않아 귀·눈·코·입·심기·온몸 등으로 하여금 모두 순응하고 올바른 것에 말미암아 의리를 행하도록 하였다.³⁹⁾

여기서는 감응미학의 핵심이 되는 ‘成象’이론과 ‘以類相動’ 이론을 적용해 간사한 소리와 바른 소리의 효용성을 말하고 있다. ‘음일한 악과 사특한 예가 심술에 닿지 않게 하라[淫樂慝禮, 不接心術]’는 것은 부정적 감발이 갖는 문제점을 지적한 것에 해당한다. 이런 점이 있기

成方, 謂之音.”

- 35) 『禮記』 「樂記」, “樂者, 音之所由生也. 其本在人心之感於物也. 是故其哀心感者, 其聲噍以殺. 其樂心感者, 其聲嘽以緩. 其喜心感者, 其聲發以散. 其怒心感者, 其聲粗以厲. 其敬心感者, 其聲直以廉. 其愛心感者, 其聲和以柔. 六者非性也, 感於物而後動. 是故先王慎所以感之者. 故禮以道其志, 樂以和其聲, 政以一其行, 刑以防其姦. 禮樂刑政, 其極一也. 所以同民心而出治道也.”
- 36) 『禮記』 「樂記」, “凡音之起, 由人心生也.”에 대한 陳灝, “凡音之初起, 皆由人心之感於物而生, 人心虛靈不昧, 感而遂通. 情動於中, 故形於言而爲聲, 聲之辭意相應, 自然生清濁高下之變.” 참조.
- 37) 『禮記』 「樂記」, “凡音之起, 由人心生也.”에 대한 孫希旦 주석, “聲之別有五, 其始形也, 止一聲而已. 然旣形則有不能自己之勢, 而其同者以類相應.”
- 38) 『禮記』 「樂記」, “凡音者, 生人心者也. 情動於中. 故形於聲. 聲成文, 謂之音. 是故治世之音安以樂, 其政和. 亂世之音怨以怒, 其政乖. 亡國之音哀以思, 其民困. 聲音之道與政通矣.”
- 39) 『禮記』 「樂記」, “凡姦聲感人, 而逆氣應之. 逆氣成象, 而淫樂興焉. 正聲感人, 而順氣應之, 順氣成象, 而和樂興焉. 倡和有應, 回邪曲直, 各歸其分, 而萬物之理, 各以類相動也. 是故, 君子反情以和其志, 比類以成其行, 姦聲亂色, 不留聰明, 淫樂慝禮, 不接心術, 惰慢邪辟之氣, 不設於身體, 使耳目鼻口心知百體, 皆由順正以行其義.”

때문에 결론적으로는 순응하고 올바른 것을 담고 있는 ‘바른 소리’를 통해 의리를 실천할 것을 강조하는데, 이것은 감발론의 윤리적 적용이다. 『예기』 「악기」의 아래와 같은 언급은 감발이 사회적으로 어떤 영향력을 끼치는지를 말하고 있다.

사람이 태어나면서 고요한 것은 하늘의 성이며, 외물에 느껴서 움직인 것은 성의 욕이다. 외물이 다가오자 마음이 알게 되고, 그런 뒤에 좋아하고 싫어함이 나타난다. 안에서 좋아하고 싫어함이 절제되지 않고, 밖에서 마음이 유혹당하여 제 몸을 돌이킬 수 없으면[反躬] 천리가 사라진다. 외물이 사람을 끊임없이 감각시키고 사람의 좋아하고 싫어함에 절제가 없으면 곧 외물이 이르렀을 때 사람은 외물에 의해 변화되고 만다. 사람이 외물에 의해 변화됨은 천리를 잃고 인욕을 다하는 것이다. 그래서 패역하고 사기 치는 마음을 먹고 음일하고 난을 일으키는 일을 저지르게 된다. 그 결과 강자는 약자를 으르고, 다수는 소수에게 횡포를 부리고, 잔피가 있는 자는 우둔한 자를 속이고, 사나운 자는 겁 있는 자를 괴롭히고, 병든 자는 보살핌을 받지 못하고, 늙거나 어린 자, 부모가 없거나 자식이 없는 자도 부양받지 못한다. 이것은 大亂으로 가는 길이다.⁴⁰⁾

『예기』 「악기」에서는 감응하는 주체의 마음을 未發의 천성으로 이해하지만 감응 이후에 대해서는 긍정적 감응과 부정적 감응으로 이해한다. 이런 점에서 『예기』 「악기」에서는 감물 이후의 과정을 선악과 관련지어 이해하고, 아울러 절제되지 않은 감정 드러냄은 大亂을 일으키는 원인으로 본다. 이것은 감발론의 정치 윤리적 적용이다. 주희는 未感일 경우의 純粹至善하고 萬理를 갖추고 있는 것을 性으로 보고, 마음이 感物한 이후의 ‘性之欲’을 情으로 보면서, 이 정에는 선악의 구분이 담겨 있음을 말한다. 인간이 호오를 제대로 절제하지 못한 상태에서 형성된 物化적 감발은 인욕의 드러남이다. 이런 점에서 주희는 감발 이후에 復初로서의 ‘存天理, 去人欲’을 실현하는 ‘反躬’의 수양미학을 요구하는데, 이것도 감응론의 윤리적 이해를 보여준다.⁴¹⁾

“人生而靜, 天之性也”이란 동일한 사유에서 출발해도 그 이후에 발생하는 감응에 대한 이해는 유가와 도가의 이해는 조금 다르다. 『회남자』 「원도훈」에서는 ‘物至’한 이후의 상태를 ‘神應’이라고 본다.

40) 『禮記』 「樂記」, “人生而靜, 天之性也. 感於物而動, 性之欲也. 物至知知, 然後好惡形焉. 好惡無節於內, 知誘於外, 不能反躬, 天理滅矣. 夫物之感人無窮, 而人之好惡無節, 則是物至而人化物也. 人化物也者, 滅天理而窮人欲者也. 於是悖逆詐僞之心, 有淫佚作亂之事, 是故強者脅弱, 衆者暴寡, 知者詐愚, 勇者苦怯, 疾病不養, 老幼孤獨, 不得其所. 此大亂之道也.”

41) 『朱文公文集』 권67, 「樂記動靜說」, “樂記曰, 人生而靜, 天之性也. 感於物而動, 性之欲也, 何也. 曰, 此言性情之妙, 人之所生而有者也. 蓋人受天地之中以生, 其未感也, 純粹至善, 萬理具焉, 所謂性也. 然人有是性, 則即有是形, 有是形, 則即有是心, 而不能無感於物. 感於物而動, 則性之欲者出焉, 而善惡於是乎分矣. 性之欲, 即所謂情也...夫物之感人無窮, 而人之好惡無節, 則是物至而人化物也. 人化物也者, 滅天理而窮人欲, 何也. 曰, 上言情之所以流, 此以其流之甚而不反者言之也. 好惡之節, 天之所以與我也, 而至於無節, 宰制萬物, 人之所以爲貴也, 而反化於物焉. 天理惟恐其存之不至也, 而反滅之, 人欲惟恐其制之不力也, 而反窮之, 則人之所以爲人者, 至是盡矣. 然天理秉彝終非可殄滅者, 雖化物窮欲至於此極, 苟能反躬以求天理之本然者, 則初未嘗滅也. 但染習之深, 難覺而易昧, 難反而易流, 非厲知恥之勇而致百倍之功, 則不足以復其初爾.”

사람이 태어나면서부터 고요한 것은 하늘로부터 받은 성이다. 느낀 뒤에 반응하는 것은 천성이 상한 것이다. 외물이 이르러 신이 응하는 것은 앎이 움직인 것이다. 앎과 외물이 접하면 좋아하고 싫어함이 생긴다. 좋아하고 싫어함이 나타남을 이루고 앎이 밖에 있는 것에 유혹되면 자기에게 되돌아오지[反己] 못하고 천리가 없어진다.⁴²⁾

『예기』 「악기」의 ‘反躬’과 『회남자』 「원도훈」의 ‘反己’는 같은 듯 하지만 추구하는 바는 다르다. 즉 『예기』 「악기」의 ‘반궁’이 “存天理, 去人欲” 실현을 목표로 한 ‘반궁’이라면, 『회남자』 「원도훈」의 ‘반기’는 천리와 인욕이란 틀에서 접근하지 않고 안으로 失情하지 않는 것에 초점을 맞추고 있기 때문이다. 아울러 주희가 ‘復初’할 것을 말한다면, 회남자는 ‘達道’를 통해 장자가 말한 ‘以人滅天’하지 말 것을 말하여 그 차이점을 드러낸다. 이같이 지향점이 다른 것은 추구하는 미학과 예술경지의 다른 점으로 나타난다. 즉 감응한 이후를 예술 차원으로 표현할 때 어떤 내용을 담아내야 할 것인가 하는 것이 달라진다는 것이다. 유가는 윤리도덕적 수양된 인간의 삶과 모습을, 도가는 자신의 본성을 잃지 않는 진정성을 담아내야 한다는 차이점으로 나타난다.

『중용』에서는 중화를 말하는데, 李道純은 도교적 관점에서 이런 점을 감응이론에 적용하여 이해하기도 한다.

『예기』 「중용」에서 이르길, “기쁨과 노함, 슬픔과 즐거움이 아직 드러나지 않음을 중이라고, 그것이 드러나 모두 절도에 들어맞는 것을 화라 한다.”고 하였다. 아직 드러나지 않음은 고요하고 안정한 가운데에 존재하는 것을 신중히 하는 것을 말한다. 그러므로 중이라고 말한다. 존재하나체가 없으므로 천하의 큰 근본이라고 이른다. 드러나서 절도에 맞는다는 것은 움직일 때 그 드러나는 바를 신중히 한다는 것을 말한다. 그러므로 화라 한다. 진실로 자기 한 몸이 중화에 이르면 본연의 체가 텅 비어 신령하고, 고요하되 깨달음이 있으면 움직이되 바르다. 그러므로 천하의 무궁한 변화에 다 응할 수 있다. 老子가 말하길 사람이 항상 맑고 고요할 수 있으면 하늘과 땅이 모두 사람에게 돌아와 갖추어진다고 하였는데, 이 말은 子思가 이른바 “중화를 지극히 하면 천지가 제자리에 바로서고 만물이 길러진다”라는 말과 같은 뜻이다. 중과 화는 감응하여 통하는 묘한 작용이고, 적절하게 반응하고 변통하는 樞機가 되니, 『주역』에서 만물을 낳아서 기르고 흘러 행하는 것은 한번은 움직이고 한번은 고요하다 라고 하는 온전한 체이다.⁴³⁾

42) 『淮南子』 「原道訓」, “人生而靜, 天之性也. 感而後動, 性之害也. 物至而神應, 知之動也. 知與物接, 而好憎生焉. 好憎成形, 而知誘於外, 不能反己, 而天理滅矣. 故達於道者, 不以人易天, 外與物化, 而內不失其情, 至無而供其求, 時騁而要其宿.”

43) 李道純, 『中和集』 「中和圖」, “禮記云, 喜怒哀樂, 未發謂之中, 發而皆中節謂之和. 未發, 謂靜定中謹其所存也, 故曰中. 存而無體, 故謂天下之大本. 發而中節, 謂動時謹其所發也, 故曰和. 發無不中, 故謂天下之達道. 誠能致中和於一身, 則本然之體, 虛而靈, 靜而覺, 動而正, 故能應天下無窮之變也. 老君曰, 人能常清靜, 天地悉皆歸, 卽子思所謂致中和, 天地位, 萬物育, 同一意也. 中也和也, 感通之妙用也, 應變之樞機也. 周易生育流行, 一動一靜之全體也.”

이도순이 『中庸』에서 말하는 中과 和를 감응론 차원에서 感通의 妙用과 應變의 樞機로 규정하는 것은 未發과 已發을 각각 감응론에 적용하여 이해한 것이다. 일종의 중화감응론을 말한 것인데, 이도순은 그것을 수양론으로 연결하여 말한다. 여기서 “고요하고 안정한 가운데에 존재한 것을 신중히 하는 것”이란 『대학』과 『중용』에서 말하는 慎獨과 謹獨을 연상케 한다.

氣化論에 입각한 천지감응론이 인간과 사물의 관계에 적용되었을 경우 心物交融의 감발론으로 나타나곤 하는데, 『예기』 「악기」의 감발론은 그 하나의 예에 해당한다. 감발론은 인간의 마음이 사물과 접했을 때 어떤 식으로 반응하는지를 말해주는 것인데, 『예기』 악기에서는 그 감발한 것이 대사회적으로 끼치는 영향을 함께 논하고 있다. 이런 점에서 감발하는 주체의 감발 이전의 마음상태를 문제 삼는다. 이에 未發之中으로서의 靜과 善을 통한 已發之和를 추구하면서 ‘反躬’으로서의 ‘存天理, 去人欲’의 실현과 達道로서의 反己 실현의 수양론을 전개한다. 이같은 감응론, 감발론은 동양예술이 무엇을 어떻게 표현해야 할 것인지에 대한 근본적인 답을 준다. 이런 점을 구체적으로 取象·立象·味象의 감응미학을 통해 알아보자.

4. 取象·立象·味象을 통해본 감응미학

주관과 객관의 통일에서 출발하는 감응미학에서의 미는 주관과 객관이 통일된 것이다. 아울러 장자가 “천지에 대미가 있다”라는 것을 말하지만 인간이 그것을 예술적으로 표현하려면 천지의 대미를 어떻게 체득하고 표현할 것인가가 문제가 된다. 이런 점에 대해 동양예술에서는 전통적으로 觀物取象 등과 같은 감응의 결과로서의 ‘象의 예술화’를 꾀한다. 즉 『주역』의 ‘觀物取象說’과 ‘立象盡意說’, 『예기』 「악기」의 感物에 의한 ‘成象說’, 宗炳의 ‘澄懷味象’의 ‘味象說’ 등은 감응에 의한 예술론의 기초가 된다.⁴⁴⁾

동양예술의 발생론을 형이상적 측면에서 접근하면 거의 대부분 『주역』의 태극음양론과 河圖洛書論에서 출발한다.⁴⁵⁾ 『주역』은 위에서 본 바와 같이 감응론과 관련된 많은 예시를 제 공하며, 그 감응론은 동양예술론의 출발점이 되는데 관물취상설은 이런 점을 상징한다. 『주역』에서 말하는 ‘象’은 동일한 성질을 가진 것을 부류별로 나눈 것에 해당하는데, 그 동일한 성질로 나뉜 부류는 서로 감응한다고 본다.

44) 中國 전통 美學 中の “比興說”은 心物交融을 추구할 것을 강조하는데, 이것도 審美主體와 客體의 統一을 강조하는 것이다.

45) 劉勰, 『文心雕龍』 「原道」에서 말하는 “文之爲德也大矣, 與天地並生者何哉. 夫玄黃色雜, 方圓體分, 日月疊璧, 以垂麗天之象. 山川煥綺, 以鋪理地之形, 此蓋道之文也. 仰觀吐曜, 俯察含章, 卑定位, 故兩儀既生矣. 惟人參之, 性靈所鍾, 是謂三才. 爲五行之秀, 實天地之心, 心生而言立, 言立而文明, 自然之道也...人文之元, 肇自太極, 幽贊神明, 易象惟先. 庖犧畫其始, 仲尼翼其終, 而乾坤兩位, 獨制文言, 言之文也, 天地之心哉. 若乃河圖孕八卦, 洛書韞九疇, 玉版金縢之寶, 丹文綠牒之華, 誰其屍之, 亦神理而已.”라는 사유는 조금씩 표현만 다를 뿐이지 기본적인 사유는 시서화문 모두 동일하다.

이런 까닭으로 무릇 象은 성인이 천하의 뒤섞인 것을 보아서 그 형용을 비기며 그 물건의 마땅함을 형상한다. 그러므로 象이라 한다.⁴⁶⁾

위에서 본 바와 같이 성인이 ‘合天順道’를 통해 말한 감응, 감통의 결과는 『주역』에서는 패상으로 나타난다.

이 까닭에 하늘이 신성한 물건을 냄에 성인이 ‘법하며[則]’하며, 천지가 변화함에 성인이 본받으며[效], 하늘이 형상을 드리워서 길흉을 나타냄에 성인이 형상하며[象], 하수에서 하도가 나오고, 낙수에서 낙서가 나옴에 성인이 법[則]한다.⁴⁷⁾

성인이 자신의 눈앞에 펼쳐진 천지의 작용에 의해 드러난 ‘神物’, ‘變化’, ‘垂象’한 것을 ‘則’, ‘效’, ‘象’한 것은 모두 감응한 결과물이다. 이런 사유를 보다 구체적으로 말하고 있는 것이 이른바 관물취상설이다.

역이 천지와 더불어 기준을 한다. 그러므로 능히 천지의 도를 엮어 짜놓을 수 있다. 우러러서는 천문을 보고, 구부러서는 지리를 살핀다. 이런 까닭에 그윽하고 밝은 연고를 알며, 처음을 근원으로 하고 마침으로 돌아간다. 그러므로 죽고 사는 도리를 안다. 정기가 물건이 되고 혼이 놀아서 변화가 된다. 이런 까닭에 귀신의 정상을 안다.⁴⁸⁾

옛날에 포희씨가 천하의 왕이 되었을 때에 우러러서는 하늘의 형상을 보고, 구부러서는 땅의 법을 보며, 새와 짐승의 무늬와 땅의 마땅함을 보며, 가까이로는 몸에서 취하고 멀리로는 물건에서 취하니, 이에 비로소 팔괘를 지음으로써 신명의 덕을 통하고 만물의 실정을 분류하였다.⁴⁹⁾

‘仰天俯地’하여 얻은 결과물인 팔괘를 통해 신명의 덕을 통하고 만물의 실정을 분류하였다는 것은 모두 천인합일을 통한 감응의 결과다. 천인합일의 사유에서 출발하여 신명의 덕을 통하고 만물의 실정을 분류한 것은 예술가가 구체적으로 하나의 형상을 예술적으로 표현하기 전에 체득해야 하는 조건에 해당한다. 이런 관물취상론은 立象盡意論으로 나타나는데, 이같은 입상진의론도 감응미학에 의한 예술창작의 출발점이 된다.

46) 『周易』 「繫辭傳上」 12장, “是故, 夫象, 聖人有以見天下之賾, 而擬諸其形容, 象其物宜, 是故謂之象.”

47) 『周易』 「繫辭傳上」 11장, “是故, 天生神物, 聖人則之. 天地變化, 聖人效之. 天垂象, 見吉凶, 聖人象之. 河出圖, 洛出書, 聖人則之.”

48) 『周易』 「繫辭傳上」 4章, “易與天地准, 故能彌綸天地之道. 仰以觀於天文, 俯以察於地理, 是故知幽明之故. 原始反終, 故知死生之說. 精氣爲物, 游魂爲變, 是故知鬼神之情狀.”

49) 『周易』 「繫辭傳下」 2장, “古者包犧氏之王天下也, 仰則觀象於天, 俯則觀法於地, 觀鳥獸之文, 與地之宜, 近取諸身, 遠取諸物, 於是始作八卦, 以通神明之德, 以類萬物之情.”

공자가 말하기를 글로는 말을 다하지 못하며, 말로는 뜻을 다하지 못하니, 그렇다면 성인의 뜻을 아마도 볼 수 없다는 것인가? 성인이 象을 세움으로써 뜻을 다하고, 卦를 배움으로써 참과 거짓됨을 다 하며, 말을 매어놓음으로써 그 말을 다하고, 變하고 通함으로써 이로움을 다하며, 두드리고 춤추는 것으로써 神妙함을 다하느니라.⁵⁰⁾

여기서 ‘立象’, ‘設卦’, ‘繫辭’, ‘變通’, ‘鼓舞’는 인간이 우주대자연과 감응할 수 있는 매개체가 되면서 아울러 다양한 예술이 성립하는 근간이 된다. 관물취상의 결과로서의 입상과 設卦는 회화, 일음일양의 變通은 서예, 繫辭는 철학과 문학, 鼓舞는 무용 등에 적용될 수 있다는 것이다.⁵¹⁾

이상 천인합일에 의한 감응을 말할 수 있는 것은 기본적으로 천지만물일체 사상이 깔려 있기 때문이다. 맹자가 “萬物皆備於我”⁵²⁾를 말하고, 『장자』 「제물론」에서는 “天地與我並生, 而萬物與我爲一”을 말하고, 『중용』 1장에서 말하는 “致中和, 天地位焉, 萬物育焉”이 가능한 것도 氣에 의한 천지만물일체사상에서⁵³⁾ 출발하기 때문이다. 王陽明은 “마음에는 체가 없다. 천지만물이 감응하는 옳고 그른 것으로써 체를 삼는다”⁵⁴⁾ 라는 것을 말하기도 한다.

천지만물일체사상에서 출발할 때 자연은 단순히 자연으로만 존재하는 것이 아니라 나와 합일이 되는 자연, 나와 동일한 차원의 자연이 된다. 이런 이해는 감응의 미학적 이해에 해당한다. 석도는 『畫語錄』 「山川章」에서 “산천은 나를 탈태시켰고, 나는 산천에서 탈태하였다. 기이한 봉우리를 다 찾아내서 초고를 그려놓으니 산천과 나의 '정신이 만나게 되어[神遇]' 형적이 변화하게 되었다.”⁵⁵⁾라는 것을 말한 적이 있다. 석도가 말하는 ‘神遇’는 주체의 神과 객체의 神이 감응한다는 것을 의미한다.⁵⁶⁾ 즉 주체의 신과 객체의 신이 심미과정 중에서 서로 滲透하면서 융합한 것이 “산천은 나를 탈태시켰고, 나는 산천에서 탈태하였다”라는 것이다. 이와 유사한 사유를 보이는 것은 唐志契가 “무릇 산수를 그리는 가장 중요한 것은 산수의 정

50) 『周易』 「繫辭傳上」 12장, “子曰, 書不盡言, 言不盡意. 然則聖人之意, 其不可見乎. 聖人立象以盡意, 設卦以盡情偽, 繫辭焉以盡其言, 變而通之以盡利, 鼓之舞之以盡神.”

51) 劉熙載가 서예발생론을 “성인이 역을 지어 상을 세움으로써 뜻을 다하였다. 뜻은 선천으로 서예의 근본이다. 상은 후천으로서, 서예의 작용이다(劉熙載, 『書概』, “聖人作易, 立象以盡意. 意, 先天, 書之本也. 象, 後天, 書之用也.”) 라고 하여 서예를 천지교감의 감응의 결과인 立象以盡意의 결과물로 이해하는 것은 이런 점을 잘 보여준다.

52) 『孟子』 「盡心章上」, “萬物皆備於我矣. 反身而誠, 樂莫大焉. 強恕而行, 求仁莫近焉.”

53) 주희의 『中庸』 1장에 대한 주석, “蓋天地萬物本吾一體, 吾之心正, 則天地之心亦正矣. 吾之氣順, 則天地之氣亦順矣. 故其效驗至於如此.”

54) 王陽明, 『傳習錄』 (下), “王陽明, 『傳習錄』 (下), “心無體, 以天地萬物感應之是非爲體”” 진후 문맥은 “目無體, 以萬物之色爲體, 耳無體, 以萬物之聲爲體, 身無體, 以萬物之臭爲體, 口無體, 以萬物之味爲體, 心無體, 以天地萬物感應之是非爲體”다. 왕양명은 『왕양명전집』 권7 「親民堂記」에서 “大人者, 以天地萬物爲一體也, 然後能以天地萬物爲一體”, 『王陽明全集』 권5 「與黃勉之」에서 “仁人之心, 以天地萬物爲一體, 訢合和暢, 原無間隙”이라 하여 천지만물일체사상을 강조한다.

55) 石濤, 『畫語錄』 「山川章」, “山川脫胎於予也, 予脫胎於山川也. 搜盡奇峯, 打草稿也. 山川與予神遇而迹化也.”

56) 神遇는 『莊子』 「養生主」, “臣以神遇, 而不以目視.”에 나오는 말로서, 陸德明은 釋文에서 向秀가 “暗與理會謂之神遇.”라고 하는 말을 게재하고 있다.

성을 얻는 것이다. 山性은 즉 나의 본성이고, 水情은 즉 나의 정이다”⁵⁷⁾라는 것과 劉熙載가 당대 張旭의 초서가 아름다운 이유로 無我和 만물로 자신을 삼은 것에 있다고 한 것 등이다.⁵⁸⁾

석도는 이같은 감응론을 실제 예술창작에 적용하여 『화어록』에서 ‘일획론’을 주장하면서 ‘一’자를 써서 회화 가운데 대립하는 쌍방을 통일하고자 한다. 예를 들면 辨析能力, 혹은 이전의 회화 전통에 대한 학식으로서 ‘識’과 直覺感受 혹은 화가 본인이 갖고 있는 心의 회화에 대한 지배 작용으로서 ‘受’의 선차성과 관련해 ‘尊受’를 말하면서 아울러 受와 識의 통일을 말하는데, 그 사유의 핵심은 主体로서의 畫家和 客体로서의 山川의 感應 統一을 말하는 것이다.⁵⁹⁾ 이같은 인간이 천지만물과의 하나가 됨은 인간의 예술적 감정과 자연경물이 자연스럽게 융합이 되는 情景融合을 가능하게 한다.

중국 고대의 철인들은 자연산수를 靈聖이 있는 생명현상으로 보았다.⁶⁰⁾ 이런 점에서 주체와 객체, 인간과 자연산수는 서로 연결되어 있고 아울러 감응하고 교류하는 관계를 가진다고 여겼다. 종병은 「畫山水序」에서 “성인은 도를 머금고[含道], 그 도를 머금은 것을 사물에 비춘다. 현인은 마음을 맑게 하고 드러난 상을 음미한다[味象]”⁶¹⁾라는 것을 말한다. 여기서 ‘含道’와 ‘味象’은 자연과의 합일 및 감응을 의미한다. 이런 점에서 종병은 산수는 ‘형태로써 도를 아름답게 하는 것’이라 여겼다.⁶²⁾ 虞世南은 『筆髓論』 「契妙」에서 書道에 대한 참된 인식과 관련해 ‘神遇’와 ‘心悟’를 통한 자연스러운 감응을 말하고 있다.

“서도는 玄妙하니, 반드시 神遇를 바탕으로 해야지 억지로 구해서는 안된다. 機巧는 반드시 心悟해야지 目取해서는 안된다.”⁶³⁾

우세남이 ‘契妙’라고 할 때의 ‘契’도 감응을 의미한다. 여기서 이 도를 감응하는 인간이 어떤 마음상태에서 감응할 때 바람직한 것인가 하는 점이 문제가 된다. 이런 점에서 虞世南은 收視反聽하고 絕慮凝神할 것을 말하면서 ‘神應思徹’할 것을 말한다.⁶⁴⁾ 張懷瓘은 冥心玄照와 閉目審視를 말한다.

스스로 冥心하여 玄照하지 않고, 閉目하여 審視하지 아니하면 모두 깨달을 수 없으니, 마음으로

57) 唐志契, 『繪事微言』 「山水」, “凡畫山水, 最要得山水性情...山性即我性, 水情即我情.”

58) 劉熙載, 『藝概·文概』, “悉取其意與法以爲草書, 其秘要則在於無我, 而以萬物爲我也.”

59) 石濤, 『畫語錄』, “尊守章, “受與識, 先受而後識也. 識然後受, 非受也. 古今至明之士, 籍其識而發其所受, 知其受而發其所識. 不過一事之能, 其小受小識也. 未能識一畫之權, 擴而大之也.”

60) 宗炳, 『畫山水序』, “至於山水質而有趣靈, 是以軒轅堯孔廣成大魄許由孤竹之流, 心有睦炯具茨藐姑箕首大蒙之遊焉.”

61) 宗炳, 『畫山水序』, “聖人含道映物, 賢者澄懷味像.”

62) 宗炳, 『畫山水序』, “山水以形媚道, 而仁者樂, 不亦幾乎”

63) 虞世南, 『筆髓論』 「契妙」, “書道玄妙, 必資神遇, 不可以力求也. 機巧必須心悟, 不可以目取也.”

64) 虞世南, 『筆髓論』 「契妙」, “欲書之時, 當收視返聽, 絕慮凝神, 心正氣和, 則契於妙...必在澄心運思, 至微至妙之間, 神應思徹.”

합치될 수는 있어도 말이나 개념으로 이를 펼칠 수는 없다.⁶⁵⁾

이상 본 바와 같이 감응은 실질적인 예술 창작할 때는 물론 예술창작 이전의 마음상태와 관련이 있다. 예술가가 하나의 사물을 기교를 담아서 표현한다는 것은 기본적으로는 ‘象’을 표현한다는 것인데, 그 象은 合天順道한 감응의 결과물이다. 이런 점에서 象을 어떻게 예술적으로 표현할 것인가에 대해 그 상을 맛보고[味象], 그 상을 작가의 정신으로 만나거나[神遇] 응하고[神應], 마음으로 體悟할 것을 요구하는데, 보다 근본적으로는 자연과 인간이 하나가 되어 간극이 없는 천지만물일체의 경지에 오를 것을 요구한다. 천지만물일체가 되면 자연경물과 나는 자연스럽게 하나가 되고 정경융합이 이루어지게 되기 때문이다. 이같은 정경융합은 감응론의 예술적 적용에 해당한다고 할 수 있다.

5. 나오는 말

감응론은 인간과 인간은 물론 자연, 인간과 자연의 유기적 관계성을 말해준다. 이런 감응론은 천인합일, 천지만물일체사상에서 출발한다. 감응론에서의 기화론적 우주론은 음양의 관계에 주로 나타난다. 즉 음과 양의 변화에 의한 천지자연의 변화는 음과 양의 교접과 감응에 의해 일어난다. 그것은 구체적으로 자연현상과 인간의 삶에서는 “부류로 서로를 좇고(以類相從)”, “같은 기로 서로를 구하고(同氣相求)”, “같은 소리로 서로 응한다(同聲相應)” 라는 것으로 나타난다.

이런 감응론은 인간의 마음이 사물과 접하는 상황에서는 감발론으로 나타난다. 감발론에서는 감발하기 이전의 마음 상태를 문제 삼는다. 먼저 寂然不動이나 無思無慮, 未發之中的 靜을 요구하고, 아울러 已發했을 때의 긍정적 측면과 관련해 未發에서의 善의 상태도 요구한다. 이런 감발론은 윤리적 감발론에 해당한다.

천지자연에 대한 감응의 결과는 象으로 요약된다. 이른바 『주역』의 觀物取象, 立象盡意가 그것이다. 이런 사유에서 출발하여 실제 예술창작과 관련해, 작가가 이 象을 체득하고 그 체득한 것을 아름답게 표현할 것을 요구한다. 아울러 천지대자연의 도리, 이치가 담겨 있는 象에 대한 체득의 방법으로 味象, 神遇, 心悟할 것을 제시한다. 즉 象을 통한 인간과 자연의 합일인 心物交融, 情景融合을 요구한다. 이같은 심물교응이나 정경융합은 인간과 천지만물의 일체라는 틀에서 출발한 감응일 때 더욱 의미가 있게 된다.

이상 본 바와 같이 기화론적 음양 감응론은 인간만사에 그대로 적용되었고, 이런 감응론에서 출발하여 예술을 창작할 때 바람직한 마음가짐이란 무엇이며 아울러 예술이 무엇을 어떻게 표현해야 하는가에 대한 논의를 불러일으킨 것을 확인할 수 있었다.

65) 張懷瓘, 「文字論」, “自非冥心玄照, 閉目深視, 則識不盡矣. 可以心契, 非可言宣.”

논평문 - 「동양예술에서의 感應論」

장 지 훈
(경기대학교)

별지인쇄 참조