



HAL
open science

**Han'kuk chök chayönkwan kwa saengmyöngkwan ũi sasang chök
kiban kwa kü ch'ui ☒**

Daeyeol Kim

► **To cite this version:**

Daeyeol Kim. Han'kuk chök chayönkwan kwa saengmyöngkwan ũi sasang chök kiban kwa kü ch'ui ☒.
The 7th World Congress of Korean Studies, Nov 2014, Manoa, United States. <halshs-01245921>

HAL Id: halshs-01245921

<https://shs.hal.science/halshs-01245921>

Submitted on 17 Dec 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

제 7 회 세계 한국학대회

The 7th World Congress of Korean Studies

2014 년 11 월 5 일 - 7 일, 미국 하와이 주립대학교

패널 9

언어, 문학 고전 담론으로 재현된 자연과 생명의 미학 :
“한국적” 자연미의 재발견

한국적 자연관과 생명관의 사상적 기반과 그 추이

김대열 KIM Daeyeol

프랑스 국립 동양학대학 INALCO (Paris)

아시아 연구소 Equipe ASIIEs

序

인간이 자신을 둘러싼 그리고 그 가운데 자신을 위치시키는 세계에 대한 이해, 즉 세계관은 자신의 삶의 방향을 선택하는 기준이 되고 가치 판단의 기준이 된다. 그리하여 도덕적 판단뿐만 아니라 심미적 판단의 기반이 되고 그들에 대한 설명의 틀을 제공한다. 또한 세계관은 이러한 설명적 기능뿐만 아니라 인간이 세계 내에서 겪는 경험을 표현하고 그로부터 얻은 지식과 느낌을 담아 간직하고 전달하는 서술의 기능도 지니고 있다. 즉 인간 삶의 반영 가운데 하나인 것이다.

동아시아의 전통은 일반적으로 외적 세계로서의 대우주와 인간이라는 소우주의 상관관계를 통해서 세계를 이해해왔다. 그래서 자연은 인간에 대한 이해의 모델이었고 인간은 자연의 실현을 위한 탁월한 존재로 이해되었다. 자연은 거대한 그리고 신비로운 유기체로서, 인간의 생명에 대한 이해와 상상 역시 자연의 생명력의 특성과 형식에 대한 이해를 통해서 이루어졌다.

이 발표는 동아시아의 자연관과 생명관의 보편성 내에서 한국적 특수성을 그 역사적 전개를 통해서 개괄적으로 살펴보는 것이다. 개별 사상의 특수성은 그 사상이 처해 있는 역사적 사회적 맥락과 밀접히 연관되어 형성되는 것이기 때문이다.

자연관의 여러가지 구성 형태가 있고 그 구성 형태는 사회 계층에 따라 또 개인에 따라 다를 수 있다. 한 사회에 하나의 세계관, 하나의 자연관만이 존재하는 경우는 드물다. 고려시대엔 민간신앙과 혼합된 불교적 주술적 자연관이 지배적이었고, 麗末鮮初를 거치며 유가의 정치적 자연관이 대두했으며, 조선중기부터는 주자학과 함께 윤리적 자연관이 시대를 지배했다. 한편, 지배이데올로기를 벗어난 자리에서는 여러 전통의 자연관이 오랫동안 공존했다. 이 발표에서는 조선시대의 지식인 사회에 국한해서 자연관의 추이를 살펴보는 데에 그치겠다.

이 발표는 자연관이나 생명관이라는 보다 개념적이고 체계적으로 표현된 사상들을 종합하면서, 자연과 생명에 대한 미적 경험과 표현의 세계에 보다 가깝고 직접적으로 연관이 되는, 그들에 대한 인식과 태도 또한 앞으로의 연구를 위해서 염두에 두고자 한다.¹ 실제로 구체적인 삶의 주위 환경에 대한 인식이 광범위한 자연관이나 생명관과 밀접한 연관이 있음은 설명할 필요가 없는 듯하다. 예를 들어, 조선시대에 하천은 지역과 산줄기를 구분하는 기준이 되는 동시에 지역을 상호 연계시켜주는 통로 구실을 하는 것으로 인식되었다. 즉 하천을 중심으로 하나의 생활권 내지 지역권을 형성하고 있었던 인문학적 측면까지 포함되었던 것이다. 이는 동아시아의 전통적인 자연관, 즉 자연과 인간을 분리시키지 않고 유기적인 통합체로 보는 사고와 결부시킬 수 있을 것이다. 산의 분포, 위치를 줄기 또는 脈으로 그래서 끊임없이 이어지는 것으로 파악하고, 맥으로 연결된 땅들은 서로 분리될 수 없는 존재로, 크게 보면 백두산과 같은 하나의 뿌리를 가진 유기체적 성격을 지닌 것으로 이해한 것은 땅 심지어 영토도 하나의 생명체로 인식하였기 때문이라고 볼 수 있다.²

동아시아적 자연관의 일반적 특징

우선, 동아시아의 자연관의 일반적 특징을 서양의 자연관과 비교하면서 다시 개괄해 보겠다. 서구의 전통적 세계관에서는 자연과 초자연 그리고 인간을 어느 정도 구분해왔다. 인간은 합리성, 창조성, 자유, 도덕성 등 자연 사물들에게는 없는

¹ 인식이란 자연에 대한 명제적 지식, 이해, 판단뿐만 아니라 비명제적 지각과 기억을 통한 이해까지를 포함한다. 인식은 그 형성이 인식의 주체와 객체의 관계를 토대로 하고 있다는 점과 참 거짓에 대한 판단(진리관)과 가치관이 개입된다는 점에서, 심미적 판단 및 표현과도 밀접한 관련을 지니고 있다. 태도란 외부 세계에 대한 실제적이고 구체적인 반응이나 행동뿐만 아니라 이들이 있기 전의 심적 경향이나 준비 상태를 포함한다. 따라서 자연과 생명에 대한 태도는, 그들에 대한 미적 판단과 표현에 선행하거나 동반하거나 혹은 후속 경험으로서 생성되는, 그래서 그러한 판단과 표현을 암시하는 가장 직접적인 배경 가운데 하나인 것이다.

² 양보경 1994, 85-86.

성질들을 지니며 자연 사물을 지배할 능력이 있는 존재로 여겨졌다. 자연이란 인위가 가해지지 않은 상태이지만 인간이 이해할 수 있는 경험의 대상이다. 반면 초자연은 인간의 경험이나 이해를 허락치 않는 존재나 상태를 말한다. 이러한 대조는 뚜렷이 구분되지 않고 중첩될 때도 있고, 어떤 가치론적 선호가 개입될 경우 더욱 복잡해지기도 한다. 그럼에도 불구하고 이 개념들은 대부분의 경우 어느 정도 구분이 분명하고 단일한 의미로 사용되어왔다.³

서양의 자연관의 주요한 흐름을 구성하는 것 가운데 하나가 기계론적 혹은 인과론적 자연관이다. 자연의 활동은 그 자체의 생명력으로부터 발생된 것이 아니라 외부의 어떤 힘이 그 원인을 제공함으로써 가능하고, 각각의 사건은 다른 물리적 사건에 의해 촉발되어, 사건들은 일련의 연쇄, 즉 인과 관계에 놓여 있다는 것이다.

개별자의 변화가 외적인 힘에 의한 것이라는 기계론적 자연관과는 달리, 아리스토텔레스의 4 원인설은 개별자들의 완성된 상태의 형상이 그 개별자들에 내재해 있고 개별자들은 그러한 지향점과 자기 원인을 지닌 유기체임을 주장하는 목적론적 자연관이다.

그러나 이러한 목적론도 모순율에 입각한 위계적 질서를 본질적으로 내포하고 있다. 왜냐하면 모든 자연물은 각각 그 종을 결정짓는 원리를 그 본성으로서 내부에 품고 있기 때문이다. 사물들의 관계는 그들의 속성들 간의 엄격한 포함과 배제의 관계, 즉 모순율에 입각해 있다. 개별종으로서의 인간은 그리하여 자연 사물과 철저히 구분되는 것이다.

기독교 신학의 대두는 서구 근대의 기계론적 세계관을 촉진시켰고 반면 아리스토텔레스적 본성론의 후퇴를 가져왔다. 기독교 신학에 따르면 사물의 내적인 본성 혹은 목적이란 사물을 창조한 신에 달려 있는 것이지 사물 자체 내에 있을 수가 없었다. 사물에 대해서 우리가 탐구해야 하는 것은 합리적인 신이 설정해 놓은 사물의 운동법칙이었다.

그러나 아리스토텔레스에서 보이는 엄격한 본질 추구는 사물들의 보편적 운동법칙의 추구 형태로 지속되어왔다. 그리하여 아리스토텔레스의 본질 형상, 중세 기독교 세계관에서의 신, 근대 기계론적 세계관에서의 사물의 운동법칙들은 모두 공통적으로 엄격한 보편적, 추상적 원리성을 공유하고 있다.

근대에 들어와서 서구는 이론적이건 실천적이건 정당화의 궁극적 근원을 신이나 자연이 아닌 인간의 이성에 두었다. 이것이 이른바 근대의 특성으로 일컬어지는 이성의 발견, 인간의 발견, 주체의 발견이다.⁴

반면, 동아시아에서는 유기체론과 만물일체론을 바탕으로 한 자연관이 대체로 일관되게 유지되며 발전되어 왔다. 유기체론이란 모든 존재가 그 구성 요소들에 의존하는 것이 아니라 그 구성된 형식이나 구조에 의존하다는 것, 그래서 부분보다는 전체를 중시하고, 부분은 전체와의 연관 속에서만 의미를 가진다고 보는 것이다. 어떤 단위의 존재든 그것의 실체성을 그것의 작용 또는 운동 과정과 분리하여 보지 않는다.

³ 정재현 2006.

⁴ 정재현 2006.

동아시아에서 ‘천지’ ‘만물’이라고도 불렀던 자연은 생명력을 지닌 것으로, 나아가 내적 지향성을 지닌 유기체로 이해되었다. 우주 전체를 하나의 몸에 비유하기도 했다. 이에 대해 인간은 소우주로 비유되고, 소우주로서의 인간은 대우주로서의 자연에 대해 친밀감과 동질감을 가질 수 있는 사유의 틀을 제공했다.

자연 유기체론은 동아시아의 대표적 세계관인 氣論과 理氣論에 잘 나타나 있다. 기론은 인간을 포함한 만물을 기의 이합집산으로 설명하는 것이고, 이기론은 기와 이의 융합으로 설명한다. 여기서 氣는 단순히 정적이고 물질적인 것이 아니고 심리적 요소까지 함축하는 것으로 일종의 능동적 힘으로 이해되었다. 또한 인간의 심리까지도 포함해서 자연계의 모든 사건은 이런 기의 상태와 움직임으로 이해되었다. 물질과 정신을 차별화하지 않는 기론적 세계관은 기의 이런 능동성 때문에 기본적으로 물활론적 성격을 띤다.

이기론은 모든 만물의 근원적 존재로 여겨진 태극을 理로 규정한 송대의 유학자들에 의해 발전되었다. 이들에게 있어 리는 모든 사물이 따르는 원리이자 지향하는 궁극 목적이었다. 이기론에서는 일반적으로 사물과 인간은 동일한 리로 이루어졌기 때문에 다른 것이 아니라고 믿는다.

동아시아에서는 만물과 개별 인간의 몸이 서로 통하는 것으로 여기는 物我一體의 자세를 자연을 보는 최고의 경지로 여겨왔다. 예를 들어 시문이 쓰여지는 것을 天機之發이라 표현하기도 했다.⁵ 天人合一은 동아시아 자연관의 대표적 명제라 할 수 있다. 이 명제는 천이라는 우주 만물의 질서성과 그 질서성에 부응할 수 있는 인간의 능력을 긍정하고 있다. 이 명제에서 확인할 수 있는 것은 자연의 질서가 결코 인간에 의해 만들어진 것이 아니라, 미리 주어진 것이라는 점이다. 동아시아에서 인간은 자연의 한 부분으로 기능하지, 결코 자연으로부터 벗어난 존재가 아니다. 자연에 질서가 있다는 낙관적 생각은 거의 모든 사상가들에 의해 수용되었다. 인간의 역할이 자연의 질서에 부응하는 것이라는 점도 동아시아의 주류에서 자연스럽게 인정되었다. 천과 인의 이런 낙관적 상태와 긍정적 역할들이 전혀 의심되지 않았기에 동아시아의 사유는 곧바로 어떻게 人이 天에 부응할 수 있겠는가를 물어왔던 것이다. 이런 측면에서 우리는 왜 동아시아의 학문이 존재론이나 인식론보다 공부론 혹은 수양론에 치중하였는지를 이해할 수 있게 된다.

만물일체설은 도가 계열 학자들의 사고 속에서 주로 표현되다가 송대 이후 유학자들에 의해 수용되었다. 특히 주희는 중용의 첫 구절을 해석하면서 “천지만물은 본래 나와 한 몸”이라고 했다. 한편 그에 의해서 기학적 만물일체설의 근거는 一氣에서 一理로 대체되고, 통일성의 논리에 차별성의 논리가 보완되었다.⁶ 왕수인에 따르면, 똑같은 기로 이루어진 만물과 사람은 한 몸을 구성하는 것으로서 서로 통하며, 사람의 마음은 그 몸에서 특별히 영명한 것에 해당한다.

이와 같이 동아시아에서의 자연에 대한 사유는 거의 항상 統體로서의 자연에 대한 사유였다. 이러한 사유는 인간의 도덕원리를 자연의 생명원리와 동일시하는 경향과 연관이 있고, 자연 인식에 있어서 개별현상에 대한 분석적 접근보다는 感應이나 體認중심의 방법론에 머무르게 했다.

⁵ 정요일 2010, 434, 440.

⁶ 김문용 2012.

동아시아의 類書들은 느슨하면서도 중첩적이고 애매모호한 사물 분류체계를 보여주고 있는데, 그것은 자연 사물 자체의 성질들에 대한 분석으로부터 이끌어낸 것이 아니라 인간의 관심사, 특히 국가통치의 필요성에 따른 분류이기 때문이다. 자연세계에 대한 기술도 마찬가지로 객관적 기술이 아니라, 인간의 의도와 동기에 따른 규범적 서술이다. 이것은 동아시아에서의 자연의 논의가 주로 어떤 실천적 목적을 위한 수단으로써 다루어졌던 사실과 연관이 있다. 특히 자연에 대한 관심은 인간의 도덕적 행위를 정당화하기 위한 수단에서 비롯되었다 할 수 있다.

동아시아에서의 자연의 의미가 인간이나 초자연보다 주로 인위와 대비되어온 까닭도 그들이 윤리와 실천에 관심의 초점이 맞추어졌기 때문이었다. 이러한 관심 아래서, 자연은 언제나 보편적이고, 항구적인 가치였고, 인위는 늘 개별적이고, 변하는 것이었다. 동아시아 사상가들은 특정한 도덕적 행위들을 자연에 기반을 둔 것으로 간주하고자 했으며, 바로 이러한 시도를 통해 특정한 도덕적 행위들에 대한 정당성의 문제가 해결될 수 있다고 믿었다.

理는 자연만물의 필연적 원인이면서 동시에 당위적 규범이라는 이중의 의미를 가진다. 리의 이러한 이중적 성격은 통상적으로 자연 질서를 도덕화하고 도덕 규범을 자연화하는 의미를 갖는 것으로 풀이된다. 하나의 질서 속에 필연성과 규범성 사이에는 원칙적 괴리가 있음에도 불구하고 성리학자들이 리를 통해 이 양자를 일치시키고자 했다는 사실은 그들이 강력한 도덕적 지향을 지니고 있었음을 의미한다. 그들은 도덕의 근거를 자연에 두고, 자연을 통해 도덕을 정당화하고자 하였다. 자연 질서의 필연성이야말로 도덕 규범의 정당화를 위한 최고의 근거였기 때문이다.

한마디로 동아시아에 있어서 자연에 대한 관심과 언급은 어디까지나 인간 밖의 영역에 대한 것이 아니었고, 인간 안의 특정 영역에 대한 것이라 할 수 있다. 이러한 까닭에 天, 性, 命과 같은 도덕적 함축이 있는 개념뿐만 아니라 천지와 만물까지도 인간의 도덕적 관심에 의해 그려진다. 이러한 점에서 동아시아의 사상가들이 흘러가는 물이나 계절의 변화로부터 인간의 도덕적 의무를 도출시킨 것을 잘 이해할 수 있다.

인간의 행위가 자연에 입각해야만 한다는 사고는 특히 도가에서 확인된다. 도가는 처음부터 다른 어느 학파보다도 자연의 중요성을 강조했다. 그러나 도가의 덕이나 혹은 자연의 도라는 개념도 유가의 그것과 마찬가지로 자연사물의 객관적 운행법칙이라기보다는 역시 자연물의 변화에서 상징되는 인간행위의 자발성의 법칙이다. 즉 자연이 행위법칙의 기준을 주고 있다는 생각은 유가와 도가가 공유하는 믿음이었다.

유가, 도가와 더불어 동아시아 사상의 한 축을 차지하는 불교에서도 인위적인 것은 개별적 존재들을 실체화하고 자연을 왜곡하는 것으로 여겼다. 원래 인도 사상은 비교적 서구와 마찬가지로 인간, 자연, 신의 구분이 뚜렷하다. 하지만 불교는 이런 초월적, 실체적, 개념적 사고에 반대하여 사물이 서로 의존하는 존재임을 강조하는 연기설을 말하였다. 동아시아 불교의 전통은 어떤 의미에서 위와 같은 원시불교의 전통이었던 비실체와 비형이상학화의 사상을 더욱 심화시켰다. 뿐만 아니라 누구나 부처가 될 가능성을 가지고 있다는 如來藏思想, 타인의 구원을 도와주는 것을 하나의 주요 목적으로 설정한 대승불교사상을 더욱

계승발전시킴으로써, 동아시아인들로 하여금 인간을 포함한 자연계 사물들과의 상호의존관계, 조화관계를 더욱 적극적으로 모색하게 한 사상체계였다.⁷

동아시아 사상가들이 인간의 본능을 자연으로 간주했을 경우에도 인간의 본능을 폄하하거나 거부하는 입장으로 발전하지 않았다. 예컨대 순자의 경우에도 인간의 본능이나 자연을 거부하는 데에 취지가 있는 것이 아니라 그 불충분성, 미완성을 말하는 것이었다. 억제가 아니라 조절을 강조한 것이다. 더구나 그는 인간의 문화창조 능력의 객관성, 보편성을 강조하는 데에서도 자연의 개념에 의존하는 모습을 보여준다. 즉 그러한 능력도 ‘자연의 방법’(天數)이라고 선언하는 것이다.⁸

자연과 세계 인식의 가능성과 방식과 관련하여 주자학은 두 가지 경로를 주장한다. 하나는 見聞을 통한 길이고, 다른 하나는 德性을 통한 길이다. 전자는 인식이 외물을 경험함으로써 획득될 수 있고, 후자는 내면의 리에 대한 반성을 통해 획득되는 것을 말한다. 인식의 이러한 두 경로는 곧바로 格物과 窮理라는 두 가지 탐구 방법으로 연결된다. 격물은 외물에 대한 탐구, 공리는 이치의 추론으로 의미가 확정되어 갔다. 이렇게 볼 때, 주관적 세계와 객관적 세계에 대한 인식의 구별이 있는 듯이 보인다. 그런데 理에 대한 주자의 입장은, 주체와 대상이 모두 동일한 리를 가진다는 것이다. 그는 주객이 리의 공유를 매개로 서로 감응하는 상태, 즉 마음의 리와 대상의 리 사이에 공명이 이루어지는 상태를 인식이라고 보았다. 그는 격물의 강조를 통해 대상의 객관화를 추구했지만, 대상에 대한 접근 방식은 이지적 분석보다 오히려 體認에 가까웠다. 자연은 결국 필연적 물리의 세계일 뿐만 아니라 특정한 가치가 질서 정연하게 배열되어 있는 세계이기도 했다.

동아시아적 사유에서의 자연과 도덕적 인간의 관계

그러면 자연을 한 축으로 하고 인간, 인위, 사회, 도덕을 또다른 한 축으로 상징했을 때, 동아시아에서는 이 두 축의 관계를 구체적으로 어떻게 사유했을까? 두 축의 유사성, 동일성, 근접성, 혹은 그러함의 당위성은 어떻게 인식되고 구축되었을까? 상징적 사유가 그러한 인식을 설명해줄 수 있다. 어떤 대상을 인식한다는 것은 그것의 특성을 파악하고 다른 대상들로부터 구분짓는 일로 시작된다. 동아시아적 사유에서 象徵은 오랫동안 그런 역할을 해왔다. 易에서 兌와 象은 하늘과 땅, 즉 자연을 본뜬 것이라고 했다.

그런데 이러한 상징들은 자연 만물을 분류하고 구분하는 데에 쓰일 뿐만 아니라 그 의미를 알아내거나 표현하는 데에도 쓰였다. 그래서 “聖人立象以盡意” 즉 “성인이 象으로써 그 의를 밝힌다” 라고 할 때 그 意는 바로 자연 만물의 意이다. 그리고 자연 만물로부터 상징을 취해서 뜻을 밝히는 것의 목적은 곧 문물과 제도를 제정해서 사회를 통치하기 위한 것이다. 그런데 추론의 방향은 일방적이지 않다. 자연으로부터 사회와 도덕을 이끌어내기도 하지만 그 역도 가능하다. 즉 도덕이나 제도의 효과가 자연 만물을 통해서 드러나기도 한다. “왕된 자가 德과 善을

⁷ 정재현 2006.

⁸ 정재현 2006.

쌓으면 鳳凰과 같은 靈物과 聖인이 모두 이르리라”라고 하는 것이 그런 경우이다.⁹

이러한 방향의 이중성은 결국 상징을 통해서 자연과 사회 혹은 도덕이 만나는 결과, 다시말해 상징은 이 두 축을 동시에 드러내고 그래서 결국 상징을 통해서 드러내려 한 자연 법칙이 도덕 법칙이 되고 도덕 법칙이 자연 법칙이 되는 결과를 낳는다. 주역에서 소개하는 괘상들은 자연 만물의 질서를 나타내는 부호일뿐만 아니라 성인으로 대표되는 덕 혹은 天道를 가리키는 것이기도 하다. 상징들의 해석에는 늘 어떤 지향성이 있는데, 특히 유가의 경우엔 도덕적 지향성이 짙게 드러난다.

성리학의 인식론은 格物致知라는 개념 안에 집약되어 있는데, 그것은 이치를 궁구하는 것만 아니라 나아가 이치의 體化, 즉 도덕적 실천까지를 포괄한다. 격물치지 이후 전개되는 誠意, 正心부터 治國, 平天下에 이르는 일련의 실천 단계의 제시가 격물 개념의 범위를 보여주고 있다. 象物에서의 物에 有德이 전제되어 있는 것과 마찬가지로 격물 궁리의 리 속에도 유덕이 전제되어 있다. 즉, 知는 궁리에 의한 앞으로의 역량 확보의 의미가 있는 것이다. 그래서 올바른 유가적 자연 인식은 바로 도덕적 역량의 확보를 의미한다.

주자에게 있어서 窮理의 본래 의미는 자연 만물과 마주함으로써 자연 만물에 내재한 理와 자기 자신의 고유한 理를 서로 대조 확인함으로써 그 둘을 포괄하는 보편원리인 理를 體認함을 의미한다. 여기는 두 가지 원리가 내재해 있다. 즉 心の 理와 物의 理가 동일 근원에서 나왔다는 것이고 (理一分殊) 心の 理가 物의 理에 영향을 주는 관계에 있다는 점이다. 이는 곧 理가 指向性을 지니고 있다는 것이다. 이런 측면에서 볼 때, “理는 自我意識으로서 理一分殊란 곧 자아의식을 존재에 투과한 것이다”. 그리고 유가 전통에서의 이러한 자아의식은 聖人之意, 性, 天道라는 개념에 깊이 침습되어 있다. 결국 주자가 말하는, 격물의 궁극 목표이자 보편원리로서의 理는 유가적 틀과 근거를 가지는 유가적 보편성이다. 그리하여 形而上의 天人關係 뿐만 아니라 形而下의 物我關係도 윤리관계를 확인하기 위한 것이라고 할 수 있다.¹⁰

이러한 인식 과정과 체계의 역사적 깊이는 사물 자체에 이미 도덕적 기준 혹은 심미적 기준으로서의 理가 있는 것으로 이해하는 사유와 심미 전통을 이루게 했다. 그래서 문학의 경우 詩를 통해서 성인의 뜻을 이룰 때 자연 만물에 비유하는 경우가 있는데, 이는 사물 자체에 이미 내재된 혹은 반영된, 가치 지향적인 理를 인간의 안목과 마음이 가서 맞닿는 것이다. 역사적으로 틀이 잡혀진 인식 형태에 의해 심미의 대상에는 관찰의 전제로서 이미 어떤 의미나 가치가 부여되어 있고 심미활동은 심미의 대상을 통해서 그러한 의미나 가치를 反觀하는 것이다.

이러한 가치 지향적 상징을 통한 자연 인식 활동은 자연 만물을 통해 보편적 理와 그 理와의 합치를 경험하게 하고, 자연 만물과의 관계 즉 자기 정체성을 확인하게 한다.

⁹ 임태승 1997, 400

¹⁰ 임태승 1997.

조선시대 자연관, 자연인식의 전개

麗末鮮初 이래로 주자학적 자연관은 대체로 500 년간 조선 지식인들의 자연관을 지배하였고 구체적 자연지식 또한 그 형이상학적 틀에서 자유롭지 못했다. 조선조 초기는 불교 지배 사회에서 유교 지배 사회로 전환되면서 유교적 자연관, 특히 주자학적 세계관이 점차 문화적 헤게모니를 장악해가는 시기였다. 한편 지배 계층을 벗어난 자리에서는 이 두 가지 자연관이 공존했으리라는 추측이 충분히 가능하다. 조선시대의 자연관의 전개는 크게 서학과의 접촉 이전과 그 이후로 나누어 볼 수 있다. 16, 17 세기에 과학혁명기를 겪은 서구의 문물이 조선 사회에 본격적으로 소개되는 17 세기 말은 조선의 학자들이 기존의 자연관을 비판 수정하거나 이탈하는 모습들을 보이기 시작하는 시기이다.

고려시대에서는 주술적 요소가 다분히 가미된 불교적 자연관이 있었는데 이는 인간사회를 자연의 연장으로 보고 자연의 특이한 변화와 인간의 길흉화복이 밀접한 연관이 있다고 믿었고, 이에 대한 대응 방법으로는 佛力과 같은 초자연적 힘을 빌리려 했었다. 반면 여말선초의 유학자들은 초자연적 힘 대신에 정치의 성공여부를 자연과 인간사회 상호 연관관계 속에서 강조하며 이러한 인식을 포함한 유가적 이데올로기를 기반으로 새로운 왕조를 열었다. 조선 초기 주자학에 대한 이해가 심화되고 정치적 문화적 헤게모니가 점차 사림에게로 넘어가면서 자연에 대한 해석의 범위가 넓혀져 정치적인 차원에서 윤리적인 차원으로 확대되었다. 그리하여 자연에 이변이 있는 것은 왕에 도덕적 결함이 있는 것으로 주장할 수 있게 되었고 이는 왕권을 견제하는 기제 가운데 하나로 이용되었다.¹¹

서학이 조선에 본격적으로 알려지기 이전, 학자들의 자연 지식은 거의 전적으로 유교 경전과 송대 학자들의 저작에 그 연원을 두고 있었고 우주론 차원의 지식이 그 중심을 이루었다. 자연의 기본적인 존재 형식은 공간과 시간으로 이해되었다. 전체로서의 자연은 宇와 宙 즉 상하 사방의 공간과 古往, 今來의 시간으로 구성되는 것으로 인식되었다. 그리고 자연계의 개별적인 존재는 공간과 시간에 대응하여 사물(또는 물체)과 사건(일 또는 행위)으로 분류되었다. 이 사물과 사건은 다시 존재와 행위, 또는 생성과 발생이라는 존재방식으로 각각 표현되었다. 이렇게 보면 자연은 ‘공간 - 물체 - 존재 - 생성’과 ‘시간 - 사건 - 행위 - 발생’ 두 계열의 결합으로 이해되고 있는 셈이다. 그런데 이 두 계열은 상호 인과 관계에 있는 것으로 인식되어 자연은 공간과 시간으로부터 비롯하는 일련의 형식적 통일성을 갖추고 있는 것으로 이해되었다. 그 가운데 시간은 무한히 전개되지만, 우주는 그 안에서 일정한 주기로 생성 소멸을 거듭하는 유한한 존재였다. 또 공간적 측면에서도 우주는 유한한 존재로 인식되었다. 이러한 유한우주론은 결국 인식의 경계를 시공이 지배하는 우주 안으로 제한하고, 이것은 결국 그의 시공 논의가 형질, 형상, 장소를 갖는 물리적 대상과 그 원리이자 원천인 태극에 사람의 관심을 집중시키게 되었다.¹²

자연 지식은 대부분 易學的 개념과 이론에 의거해서 해석되고 설명되었다. 易에서는 象과 數라는 하위 개념을 통해서 자연 질서의 내용을 구성한다. 상은

¹¹ 박성래 1979.

¹² 김문용 2012, 59.

만물의 다양한 개체의 성질을 함축하고 그 분별을 가능하게 하며, 수는 주로 만물 사이의 관계나 규모를 통해서 그 질서를 나타낸다. 象에는 자연의 운동 변화를 상호 대비되는 성질의 對待와 그것들의 상호 전환 즉 流行과정으로 설명하는 논리가 함축되어 있다. 수에는 易에서 사용하는 揲蓍法 관련 수, 邵雍의 元會運世說에서 비롯되는 수, 그리고 각종 天文常數들이 있다.

그럼에도 불구하고 이러한 자연관에는 자연을 객관적으로 탐구하는 방법론이 확립되기에는 어려운 점들이 있었다. 첫째, 상징으로서의 象은 사람의 주관에 개입할 여지가 매우 많았다. 둘째, 易數에서는 그 체계의 폐쇄성으로 말미암아 천문 상수와 같은 사실에 입각한 새로운 수가 易理에 포섭 보장될 수 있는 가능성이 거의 없었다. 셋째, 역리는 본래 자연과 도덕, 사실과 윤리를 관통하는 논리였다. 따라서 역학적 자연관은 원천적으로 윤리와 도덕의 영향으로부터 벗어나 자연의 이해 체계가 독자적으로 발전해 갈 가능성이 낮았다. 넷째, 역리는 이미 易 속에 모두 갖추어져 있는 것으로 이해되었고, 역리의 계발은 易의 반추를 통해 이루어지는 것으로 여겨졌다. 따라서 역학적 자연 이해는 기본적으로 경학의 범위를 벗어나 자연 현상에 대한 직접적인 탐구 중심의 방법론을 확립하기 어려웠다.

17세기 서구 자연학의 유입은 주자학적 자연관과 역학적 자연관이 점진적으로 균열되고 해체되는 데에 근본적인 단초를 제공했다.

서로 다른 두 자연학적 지식이 만났을 때, 검증이 불가능하거나 형이상학적 혹은 가치관적 영역에 해당하는 내용의 경우 취사선택이나 대체의 문제가 그리 간단하지 않다. 특히 자연을 도덕적인 존재로 볼 것인가 아닌가 하는 문제가 대표적인 예이다. 이 때문에 서구 자연 과학의 우수성을 인정했던 학자들조차도 서구의 자연학을 그대로 받아들일 수 없었던 것이다. 김석문과 서명응의 경우 象數學的 방법론을 고수했고, 홍대용은 도덕적 자연관을 유지했다. 정약용은 여전히 천과 주역의 논리를 결합하여 만물의 생성을 설명했다. 최한기처럼 인간과 자연을 분리하는 경우에도, 氣론은 고수했고 인간과 자연의 조화라는 이상을 버리지 않았다.¹³

그러나 서구 자연학의 유입은 장기간에 걸쳐 직접 혹은 간접적 영향을 끼치며 조선 후기 학자들의 자연관에 몇가지 근본적인 변화를 가져왔다. 첫째로, 地球球形說의 영향으로 天圓地方說에 근거한 중국 중심의 세계인식이 변하기 시작했고 동시에 자신이 처한 자연에 대한 가치에 눈을 뜨기 시작했다. 둘째로, 인간의 영역과 자연의 영역을 구분하려는 의식이 생겨나고 災異說이나 陰宅風水說과 같은 신비주의적이고 총체적인 자연관에 대한 광범위한 비판이 제기되기 시작했다. 셋째로, 자연을 인간의 관점이 아니라 자연 그 자체로 인식하려는 경향이 나타났다. 박세당, 정약용, 최한기는 理一分殊說을 인정하지 않았는데, 이는 곧 자연을 도덕적 본질을 지닌 존재로 보지 않은 것으로 볼 수 있다. 넷째로, 자연을 이해하는 전통적인 틀인 음양오행론을 부정하고 음양과 오행을 만물의 근원이나 변화의 기본 원리로 간주하지 않는 견해가 나타났다. 다섯째, 서구 천문학의 도입으로 象數學的 자연관이 쇠퇴하기 시작했다. 서호수의 경우 易學과 曆法을 분리하려는 의식이 있었고, 홍대용과 최한기는 상수학 자체를

¹³ 김용헌 2004.

비판했다.¹⁴ 그러나, 이러한 경향은 새로운 문물과의 접촉이 가능했던 소수 학자들에 국한된 것일 수도 있다.

조선 후기 자연 지식 변동에 있어서 가장 두드러진 분야 가운데 하나가 우주론이고, 이와 관련된 시간과 공간 관념에도 변화가 있었다. 이러한 우주론의 변화를 겪으면서 새로이 부각되는 것은 氣論的 우주론이었다. 서학과의 접촉 이전의 전통적인 우주론에서는 시간과 공간이 무한하며 상호 의존하고 있다는 관념이 있었다. 이러한 관념은 氣論과 결합하여, 천지는 氣로 가득 채워져 있으며, 四時의 운행과 古今의 추이와 같은 시간의 변화도 氣의 끊임없는 운동으로 이루어지는 것으로 이해되었다.

서학이 전해준 서양의 우주구조론은 重天說이었다. 송대 이래로 전통적인 우주구조론의 중심을 이루고 있었던 渾天說과 유사했기에 중천설은 다수의 학자들에 의해 수용되었고 변용을 겪기도 했다. 그런데 이 이론의 수용은 여러가지 이유로 일정한 한계를 지니고 있었고 결국은 폐기되었다.

일부의 학자들(김석문, 서명은)은 중천설을 받아들이면서도 상수학적 우주론 도식을 포기하지 않았다. 그런데 상수학은 새로운 사실을 기존의 틀로 통제하는 구실을 했기에 중천론이 품은 문제를 해결할 수도 중천론을 재구성하는 데에도 도움이 되질 못했다. 반면 상수학적 도식을 벗어났던 홍대용의 경우엔, 무한 우주론을 펴기도 했다. 그의 무한 우주론은 지구가 우주의 중심이라는 관념도, 우주의 끝을 상징하는 天球說도 부정된다. 그래서 그것은 혼천설에서 중천설로 이어졌던 종래의 유한우주론과의 단절을 의미하는 동시에, 다른 한편으로는 전통적인 기론적 세계관의 확장이자 宣夜論 전통의 부활을 의미하기도 한다.¹⁵

중국의 전통적 사고 속에서도 천지의 공간이 기하학적 구조와 질서를 가지고 있다는 인식이 있었다. 이러한 인식은 서양의 기하학을 만나면서 더욱 강화 발전되었다. 과거제도에 算學이 있었던 조선의 경우에도 사정은 마찬가지였다. 서학의 전래를 통해서 기하학적 공간관은 좀더 확고해졌다. 천문 지리의 탐구에서 관측과 계산의 중요성을 강조했던 홍대용의 기하학적 공간관은 18세기 후반의 천문 역산가들 사이에 공유된 것으로 여겨진다.

이러한 기하학적 공간관은 또한 보다 일상적인 의식 속에서도 자리를 잡기 시작했는데, 특히 회화 영역에서의 원근법이 그 일례이다. 천문우주론에서의 기하학과 회화에서의 원근법은 대상에 대한 접근법으로서 서로 통하는 것이었고, 이러한 인식은 서학 전래 이후 중국이나 조선의 학자들에게서 비슷하게 나타난다. 특히 회화에서의 원근법은 일상 생활 공간도 측량의 대상으로 이해되었을 하였다. 원근법은 종래의 多視點 기법을, 기하학적 공간은 종래의 질적 공간관을 대체해나갔다.

시간관과 관련하여, 동아시아의 전통적인 시간 개념에 따르면 천지의 시작은 어떤 초자연적인 존재에 의해 창조로부터 비롯되는 것이 아니라 기 운동의 결과로 ‘열리는 것’ 즉 개벽되는 것이다. 뿐만 아니라 천지는 ‘닫히는 것’이기도 하다. 즉 천지는 闔闢하는 것이다. 기론적 우주관에서 천지의 합벽은 일회적인 것이 아니라

¹⁴ 김용헌 2004.

¹⁵ 김문용 2012, 102.

끊임없이 반복되는 것이다. 그래서 유한한 천지와 무한한 시공간이라는 이중적 설정이 불가피했었다.

그런데 홍대용은 우주와 시간이 모두 무한하다고 보았다. 즉 땅은 형체와 질료가 있으며 우주는 기가 끝없이 펼쳐진 상태로 영원히 존재한다고 보았다. 땅은 그 안에서 수도 없이 소멸과 생성을 거듭하는 것이다. 시간은 우주에 펼쳐진 기의 운동과 더불어 영원히 전개되는 것이다. 최한기도 시간을 기 운행의 질서 가운데 하나로 보았다. 결국 홍대용과 최한기의 시공간관은 氣論的 우주론을 바탕으로 하고 있다. 이런 측면에서 이 둘은 전통적인 순환적 시간관의 갱신이라고 볼 수 있다. 결국, 서학의 영향은 전통우주관에 대한 여러 비판 과정을 거치면서 그 기반 가운데 하나였던 증천설과 상수학은 그 새로운 모색에서 실패하고 쇠락한 반면, 무한 우주론과 순환적 시간관에는 갱신의 계기가 된 것이었다. 이러한 과정을 통해서 유지된 세계관은 기론에 입각한 세계관이었고, 따라서 갱신된 시공간관의 독창성과 한계도 기론에 기반을 둔 것이었다.

19 세기에 들어서면서, 理氣心性論과 같은 형이상학적 논의에 별로 관심을 두지 않고, 사상가로서보다는 전문적인 천문 역산가로서 관측이나 測驗을 강조하는 수리 관념을 지녔던 인물들에게서도 氣論 전통의 맥락을 발견할 수 있다. 그들에게 측험이란 인식의 기준이자 목적인 氣에 직접 나아가 그것에 介在하는 數를 확인하는 일이었다. 기계론적 세계관을 가장 폭넓게 수용한 학자들의 자연관 기저에도 전통적인 유기체론이 도도히 흐르고 있었고 기계론은 그것의 부분적인 갱신을 도모하는 데에 머물렀다. 이 유기체론은 기론으로 뒷받침되고 만물일체론으로 정식화되면서 지속되어왔다.¹⁶

結

조선 후기 서구로부터 유입된 새로운 자연관의 영향을 입으면서도, 동아시아의 전통적 기론은 학자들에게는 물론 보다 보편적으로 조선인의 자연관의 기저로서 그 맥을 유지해갔다. 이러한 자연관은 학술적인 차원뿐만 아니라 문학과 예술 그리고 생활 속에서 기능하고 표현되었다. 자연에로의 몰입, 자연과의 혼연일체, 즉 物我合一을 추구하는 자연관에는 객체 속에서 주체를 상실하는 것이 아니라 객체를 통해 주체를 재발견 혹은 재현하는 것이다. 자연에 대한 무한한 신뢰는 인위적인 것에 대한 경계로 나타났다. 그렇다고 이러한 인식은 자연에 대한 단순한 모방을 의미하는 것이 아니라 주체로서의 인간의 모습이 반영된 자연의 원리에 대한 사유와 음미로 이끌었다. 생명력을 지닌 기의 운동을 만물과 만사의 근원으로 보는 것은, 정형과 격식을 뛰어넘는 자유를 음미하고 모순을 수용할 수 있는 사유를 가능하게 했다고 볼 수 있다.¹⁷

¹⁶ 김문용 2012, 282

¹⁷ 박소정 2006. 이기봉 2008.

참고도서

- 구만옥, 2004, “조선전기 朱子學的 自然觀의 형성과 전개 - 理法이법천관의 자연학적 의미를 중심으로”, 韓國思想史學 23 : 95-132.
- 김문용, 2012, 조선후기 자연학의 동향, 고려대학교 민족문화연구원.
- 김용현, 2004, “조선 후기 실학적 자연관의 몇 가지 경향”, 韓國思想史學 23 : 133-170.
- 문중양, 1999, “18 세기 조선실학자의 자연지식의 성격 - 상수학적 우주론을 중심으로”, 한국과학사학회지 21 : 27-57.
- 문중양, 2001, “18 세기 후반 조선 과학기술의 추이와 성격 - 정조대 정부 부문의 천문역산 활동을 중심으로”, 역사와 현실 39 : 199-231.
- 박소정, 2006, “한국적 자연주의와 도가 樂論에 나타난 자연 개념”, 음악과 민족 31 : 37-63.
- 양보경, 1994, “조선시대의 자연 인식 체계”, 한국사 시민강좌 14 : 70-97.
- 이기봉, 2008, “한국적 정원과 자연미 : 세계적 보편성과 한국적 특수성”, 대한지리학회 학술대회 논문집 (2008) : 279-288.
- 林泰勝, 1997, “象·格·比 : 象物·格物·感於物 - 認識作用과 審美作用 사이의 儒家的 象徴作用 分析”, 東洋哲學研究 17 : 395-428.
- 임태승, 2000, “동아시아 예술정신의 특질”, 황해문화 (2000 여름) : 8-23.
- 임태승, 2002, “‘比物比德’ 觀의 내재원리 분석”, 東洋哲學研究 28 : 365-386.
- 장희익, 1990, “조선 후기 초 지식계층의 자연관”, 한국문화 11 : 583-609.
- 鄭堯一, 2010, “儒家的 自然觀”, 語文研究 38 : 425-442.
- 정재현, 2006, “동아시아 자연관의 몇 가지 특성들”, 동서철학연구 41 : 5-23.