제94회 정기학술대회
(2024년 겨을, 국내학술대회) 발표 자료집

▌일시: 2024년 01월 27일(토)
▌장소: 대진대학교 대진교육관
▌주최: 동아시아고대학회・대순사상학술원
▌기획주제: 동아시아의 和解와 相生

東아시아古代學會

2024년 제 94회 東아시아古代學會 겨울 定期학술대회

동아시아의 和解와 相生

■ **일시**: 2024년 1월 27일(토)
■ **장소**: 대진대학교 대진교육관 205호 국제세미나실
■ **주최**: 동아시아고대학회 · 대순사상학술원

14:00~14:10		▪ **개회사** 동아시아고대학회 회장 **고남식**	
1부 기획주제 발표			
14:10~14:30	기획 발표1	**인간과 자연의 화해를 위한 동아시아 생태설화 연구의 방향** 발표: 권혁래(용인대)	사회: 임보연 (대진대)
14:30~14:50	기획 발표2	**주역의 陰陽變通觀과 男女젠더의 문화생태주의적 생명미학: 포스트젠더리즘의 탈경계적 시선** 발표: 김연재(공주대)	
14:50~15:10	기획 발표3	**한국 자생종교에 나타난 동아시아의 자생적 근대성 연구: 동학사상과 대순사상의 상생적 삼계관을 중심으로** 발표: 최원혁(대진대)	
15:10~15:40	종합 토론	**종합토론 1** 좌장: 안영훈(경희대)	
15:40~16:00		휴식	
2부 자유발표			
16:00~16:20	자유 발표 1	**현대 중국 문화학에 관한 논고: 동아시아학적 비전 설계를 중심으로** 발표: 전홍석(절강공상대)	사회: 이부용 (강원대)
16:20~16:40	자유 발표 2	**河洛學의 세계관과 동아시아의 문화콘텐츠** 발표: 권재형(공주대)	
16:40~17:00	종합 토론	**종합토론 2** 좌장: 송완범(고려대)	
17:00~17:20		▪ **연구윤리교육**	
17:20~18:00		▪ **총회 및 폐회**	

※ 학술대회세부일정은 학회 사정에 따라 변동될 수 있습니다.

○ 오시는 길

대진대학교 대진교육관: 경기도 포천시 호국로 1007

○ 기타 공지사항

✓ 2024년도 연회비를 받고 있습니다. 아직 납부하지 않으신 회원 분들은 아래의 계좌로 납부해 주시기 바랍니다.

계좌번호 : 국민은행 882601-04-091368

예금주 : 고남식(동아시아고대학회)

회비 : 연회비 4만원, 평생회비 50만원(만 50세 이상은 40만원)

✓ ≪동아시아고대학≫ 제73집의 논문 투고를 받고 있습니다. 발간 예정일은 3월 30일이며, 회원 여러분의 많은 관심과 적극적인 참여를 부탁드립니다. 특히 학술대회에서 발표하신 논문은 꼭 투고해 주시기 바랍니다.

개 회 사

존경하는 동아시아고대학회 회원 여러분
안녕하십니까,
동아시아고대학회 회장을 맡고 있는 대진대학교 고남식입니다.

추운 겨울 날씨에도 불구하고 학술대회에 참석해 주신 것을 진심으로 환영합니다. 겨울은 때로 엄혹하지만, 우리의 지적 탐구와 뜨거운 토론은 이 추위를 잊게 만들 것입니다. 겨울이 지나고 봄이 오듯, 우리의 연구와 노력이 새로운 지식의 꽃을 피울 것을 기대하며, 오늘 이 자리가 의미 있는 대화와 교류의 시작이 되길 바랍니다.

동아시아고대학회와 대순사상학술원이 공동으로 주최하는 오늘 학술대회는 "동아시아의 상생과 화해"라는 주제로 진행됩니다. 지난 2년 간 저희는 동아시아의 갈등과 화해, 문명의 교류와 무역, 지역 원형 및 백제의 대외관계, 이주문화와 스토리텔링, 정읍학, 문화 다양성, 동아시아 사상 등에 대한 다양한 학문적 연구를 진행해왔습니다. 이번 학술대회는 이러한 연구들을 종합하여 미래를 전망하는 자리가 되기를 기대합니다.
오늘 학술대회는 용인대 권혁래 교수님의 발표를 시작으로 5개의 주제로 진행됩니다. 동아시아의 갈등이 갈수록 증폭되는 가운데 오늘 이 대회가 동아시아의 다양한 이데올로기와 문화 속에서 화해와 상생의 방안을 찾고, 21세기 문화의 교류와 충돌 속에서 시대의 위기를 극복할 새로운 활로를 모색하는 토론의 장이 되길 기대합니다. 아울러 학술대회를 지원해 주신 대순사상학술원 원장께 심심한 감사의 말씀을 올립니다. 또한 학술대회를 위해 소중한 옥고를 준비해주신 다섯 분 발표자 선생님들과 진행과 토론을 맡아주신 선생님들께도 다시 한번 고마움의 말씀을 올립니다.

끝으로 이번 학술대회는 대회를 마치고 정기 총회에서 학회의 미래를 책임질 차기 회장을 선출하는 총회가 있을 예정입니다. 그간 어려운 환경하에서도 이번 학회 운영을 도와주시느라 고생해 주신 동아시아고대학회 임원 및 간사 선생님들께도 거듭 감사의 말씀을 드립니다. 회원 선생님들 모두 혹한의 날씨에 더욱 건강하시기를 바랍니다. 감사합니다.

2024년 1월 27일

동아시아고대학회 회장 고 남식 拜上

목 차

제 1 부 기획발표 및 종합토론

<발표 1> 인간과 자연의 화해를 위한 동아시아 생태설화 연구…… 권혁래 / 11

<발표 2> 주역의 陰陽變通觀과 男女젠더의 문화생태주의적 생명미학
- 포스트젠더리즘의 탈경계적 시선…… 김연재 / 27

<발표 3> 한국 자생종교에 나타난 동아시아의 자생적 근대성 연구
- 동학사상과 대순사상의 상생적 삼계관을 중심으로…… 최원혁 / 39

제 2 부 자유발표 및 종합토론

<발표 1> 현대 중국 문화학에 관한 논고
-동아시아학적 비전 설계를 중심으로-…… 전홍석 / 101

<발표 2> 河洛學의 세계관과 동아시아의 문화콘텐츠
…… 권재형 / 113

【東아시아古代學會 硏究倫理 規定】 · · · · · · · · · · · · · · · 연구윤리위원장/ 133

제1부
기획발표 및 종합토론

사회: 임 보 연

〈기획발표 1〉
인간과 자연의 화해를 위한 동아시아 생태설화 연구 발표: 권혁래

〈기획발표 2〉
주역의 陰陽變通觀과 男女젠더의 문화생태주의적 생명미학 발표: 김연재
—포스트젠더리즘의 탈경계적 시선

〈기획발표 3〉
한국 자생종교에 나타난 동아시아의 자생적 근대성 연구 발표: 최원혁
—동학사상과 대순사상의 상생적 삼계관을 중심으로

<종합토론>
좌 장: 안 영 훈

인간과 자연의 화해를 위한 아시아 생태설화 연구

권혁래(용인대)

目 次

1. 머리말
2. 민담과 경험담에서 발견한 아시아 생태설화
3. 생태미학과 생태설화의 연구방향
: 인간과 자연의 화해
1) 자연·생태계의 회복과 보존
2) 동물에 대한 생명존중과 공생
3) 자기중심적 문명의 폭력성 성찰과 공존
4. 맺음말

1. 머리말

오늘날 우리가 사는 세계는 인구팽창, 식량부족, 환경오염과 함께, 지진·해일·홍수·산불·집중호우·폭염 등의 기후위기, 그리고 코로나19 바이러스와 같은 전염병이 전 지구적으로 확산됨으로써 심각한 생태계 위기를 겪고 있다. 지구 생태계 파괴는 인간뿐 아니라 동·식물에도 심각한 위협이 된다. 이러한 지구생태 위기에 대응하는 시도로써, 다양한 생태학적 진단과 처방이 이뤄지고 있다. 생태학은 생물과 그 환경 사이의 작용, 반작용, 상호작용을 연구하는 학문으로, 20세기 후반 이후 중요한 분야로 부각되었다.

생태학적 관점의 영향을 받아 문학 분야에서는 생태문학과 문학생태학의 방향에서 연구가 촉진되고 있으며, 연관하여 환경문학, 재난문학, 질병문학, 포스트휴먼, 파국과 디스토피아, 인류세 등의 개념이 연구 주제로 부각되고 있다. 생태문학이 생태의식을 일깨우고 생태학적 세계관을 보여주는 문학작품이라면[1], 문학생태학은 문학과 환경, 지구 생태계 보전을 위한 문학의 과제와 역할을 연구하는 학문을 말한다.[2] 생태문학은 본질적으로 인간과 자연의 어긋난 관계를 문제시하며, 인간과 자연의 조화·공존을 지향한다는 인식, 또는 실천적 방향을 제시해야 한다는 기준, 또는 기대치가 전제되어 있다.

필자는 이런 문제의식에서 아시아 설화에서 생태적 제재를 연구 테마로 하여 생태설화를 발굴하여 연구하며, 특히 작품에 담긴 생태의식을 분석하며 현재의 인간과 자연의 관계, 환경과 재난 문제에 어떻게 대응할 것인지에 대해 논의하고자 한다. 이 연구에서는 아시아 생태설화의 읽기와 연구를 통해 교류와 이주가 활성화되고 있는 아시아에서 화해와 상생의 주제를 재난과 생태적 삶, 생태계 회복의 문제, 생명존중정신, 인간과 야생동물의 공존문제 등의 방향에서 논의하고자 할 것이다.

---

1) 김욱동, 『문학생태학을 위하여』, 민음사, 1998, 32쪽.
2) 김용민, 『문학생태학』, 연세대 대학출판문화원, 2014, 10~11쪽.

2. 민담과 경험담에서 발견한 아시아 생태설화

설화는 한 나라의 기층문화, 정서, 가치관, 생활사, 민속 등을 보여주는 문화자료이다. 21세기 한국 사회의 다문화 환경에서 설화는 다양한 인종 및 민족 집단 간에 상호존중과 이해에 기여할 수 있다. 나아가 이주와 문화·경제 교류가 활발하게 이뤄지고 있는 아시아 사회에서 각 나라의 사람들끼리, 그리고 정주민과 이주민 간에 상호소통과 공생의식을 높이는 데 활용될 것으로 기대된다.

설화는 신화·전설·민담·현대구전설화 등의 장르로 하위분류되는데, 이 연구에서는 민담 및 현대구전설화를 주요 연구대상으로 할 것이다. 민담은 오랫동안 민간에서 구전되다가 19세기 말엽부터 20세기 후반에 이르기까지 아시아 각국에서 조사·출판되었다. 민담과 비슷한 용어 및 외국어로는 옛이야기, 동화·전래동화, folktale, fairy tale, 무카시바나시(昔話), 민간고사(民間故事) 등이 있다. 전통 설화가 허구를 바탕으로 서사가 구축된 것이라면, 현대구전설화는 구연자 본인이 살아오면서 겪었던 개인적 체험이나 구연자를 포함하여 주변의 인물들이 근·현대에 발발했던 역사적 사건들을 겪으면서 체험한 역사적 체험을 구술한 자료들이다. 한국에서는 2000년대 들어 현대구전설화를 채록하는 작업이 진행되고 있는데, 이 중 주요 비중을 차지하는 개인생애담과 역사체험담은 '경험담'으로 통칭되고 있다.[3)]

필자는 앞에서 생태문학은 생태의식을 일깨우고 생태학적 세계관을 보여주는 문학작품이며, 창작과 연구의 방향을 논할 때 본질적으로 인간과 자연의 어긋난 관계를 문제시하며, 인간과 자연의 조화·공존을 지향한다는 인식, 또는 실천적 방향을 제시해야 한다고 하였다. 생태설화 연구 역시 이러한 생태문학 연구의 기본 방향을 취해야 할 것이다. 민담 및 경험담은 평범한 사람들의 생활과 꿈, 욕망과 웃음, 세계관과 윤리의식 등이 잘 표현된 구비문학 장르이다. 민담 및 경험담은 대개 인간 중심적인 세계관과 서사를 보여주는데, 소수의 작품들에서 환경과 재난, 인간과 자연 및 인간과 동물의 관계에 대한 진지한 인식이 발견된다. 이러한 작품들이 생태설화의 기본 범주를 이룬다.

이에 따라 아시아 생태설화의 주요 제재는, 재난과 생태, 인간과 자연, 인간과 야생동물 등이 될 것으로 예상한다. 이는 필자가 현실적으로 연구가 가능할 것으로 예상하는 아시아 생태설화 연구의 제재이기도 하다.

첫째, '재난과 생태' 개념에서는 인간사회 및 개인에게 닥치는 재난·위험·위협의 문제를 다룬다. 생태문학 및 생태설화 연구에서 주요 이슈가 되는 사건 및 주제는 자연재해, 전쟁, 생존, 평화, 학살, 전염병과 질병, 건강, 기이현상 등이다. 지구상에 인류가 생존하면서부터 인류는 많은 재난을 겪으며 살아왔다. 인류가 쌓아놓은 부와 문명도 끊임없이 닥쳐오는 각종 자연재난과 전쟁 등으로 인하여 소멸되거나 파괴되었다. 오늘날 전 세계는 지진, 홍수, 산불, 집중호우·폭염 등의 기후위기와 함께, 코로나19 바이러스라는 세계적 감염병의 대유행으로 인해 심각한 사회적 재난을 겪고 있다. 특히, 코로나19 바이러스는 그간의 어떤 전염병보다도 전염성이 강하고 빠르며 치사율이 높아 최근 몇 년 동안 전 세계인들을 두려움에 떨게 하였다. 이

3) 한국구비문학대계 개정증보사업에서 현대구전설화 자료를 조사목록에 포함시킨 것은 전래의 전승 설화들이 빠르게 소멸되어가는 현실에 대한 고려도 있지만, 현재의 이야기가 미래에는 설화적 가치를 지닐 수 있다는 생각, 개인과 집단의 경험이 시간과 역사와 만나 새로운 서사를 생산해내는 현상을 반영하기 위함이다. 이인경·김혜정, 「현대구전설화(MPN) 자료의 전승 양상과 분류방안 연구 -『한국구비문학대계』 개정증보사업 2008년~2012년 조사 설화를 중심으로 -」, 『민속연구』 34, 안동대 민속학연구소, 2017, 107~110쪽.

로 인해 많은 사람들이 생명을 잃고, 격리되거나 생업의 위기를 겪고 있다. 뿐만 아니라 학교가 멈추고 지역사회가 고립되며, 시장·경제활동 및 국가 간 이동과 교류 활동이 위축되면서 세계적으로 전례 없는 위기상황이 지속된 것을 우리는 경험하였다.

필자는 현재 우리 사회가 맞고 있는 재난 상황에 대응하는 한 시도로서 전 근대시기 아시아의 생태설화에 그려진 재난의 인식과 대응에 대해 살펴보는 것이 유용하다고 생각한다. 과거 공동체 구성원들이 겪은 재난에 대한 기록은 현재의 사회구성원들로 하여금 과거의 삶을 되돌아보며 자신을 추스를 수 있는 계기를 마련해 주기 때문이다. 재난의 체험과 기억은 많은 사람들에게 육체적·정서적 충격으로 남아 누군가에게 재난의 상황과 고통을 글로 기록하도록 하는 동기로 작용하기도 한다. 자연재해나 사회재해를 문학적으로 형상화한 설화는 재난의 실상을 사실적으로 기록하고 보고할 뿐 아니라, 재난의 원인을 성찰하며, 문학적 형상화를 통해 정서적 치유 및 실천적 대안, 새로운 삶의 방향을 모색하는 순 기능을 한다.

재난의 문제를 그린 설화는 전란의 참화를 기록·성찰한 작품을 비롯해, 가뭄·홍수 등의 자연재해의 양상을 기록하고 형상화한 설화와 야담, 현재의 경험담이 있다. 17세기 유몽인이 기술한『어우야담』에 나타난 전란, 표류, 역병, 수해, 가뭄, 이상 징후에 관한 설화, 19세기 역병 체험을 그린 설화 등이 연구되어 왔으며, 좀 더 다양한 텍스트를 발굴하여 전란과 자연재해, 역병에 대한 인식과 대응 양상을 연구할 수 있다.[4)]

중국은 수천 년 역사 동안 다양한 지리적 환경과 자연조건 등의 요인으로 재해와 재난이 빈발하였다. 전통 시대에는 홍수·가뭄·지진·황재(蝗災)·전염병 등 자연재해로 인한 대규모 재난을 겪었으며, 근대 이후에는 자연재해에 더해 인구 증가, 자연 파괴와 함께 전쟁 내란 등의 인위적 요인으로 인한 복합적인 재난의 양상을 겪었다.[5)] 중국의 민간고사에도 가뭄과 수해, 전쟁 등의 재해로 인한 고통을 제재로 삼은 작품이 적지 않게 있으므로 이러한 작품을 발견해 연구할 필요가 있다.

한반도에 비해 자연재해가 빈번했던 일본의 경우, 전 근대시기에 지진을 중심으로 하여 자연재난의 양상이 고전문헌이나 설화에 적지 않게 그려져 있다. 20세기 이후에는 1923년의 관동대지진, 1995년 한신 아와지 대지진, 2011년 동일본대지진 등 여러 차례 지진이 발생하면서 이를 제재로 한 수필과 르포, 경험담이 많이 창작되고 이에 대한 연구도 최근 활발히 이뤄지고 있다. 이외에 자연재해가 많은 인도네시아, 필리핀에서도 가뭄 및 지진, 감염병, 전쟁 등의 재난을 제재의 설화가 발견되므로 작품들을 찾아 대비 연구할 수 있다.

둘째, '인간과 자연' 개념에서는 인간과 야생동물, 자연환경과의 관계를 다룬다. 생태설화에서 주요 이슈가 되는 사건 및 주제는 인간과 야생동물의 상생과 공존, 야생동물 몰살, 자연파괴, 생태계 파괴, 자연환경 보존 및 자연과의 조화로운 삶 등이다. 설화에 나타난 인간과 동물, 자연의 관계에 대한 생태적 사유에 관해서는 생태학적 동물 인식, 동물보은담에 나타난 공생적 동물인식과 생태학적 자연관, 인간-동물 관계담의 생태적 양상과 의미 등의 주제가 연구되어 왔다. 그중에서도 동물보은담 유형이 생태문학적 연구에 적합한 제재임이 확인된다. 임재해는 인간이 동물이 서로 도움을 주고받는 내용의 동물보은담이 동물에 대한 공생적 인식과 생태학적 자연관을 보여주고, 인간이 동물을 공생적인 피조물로 간주하면서 일상생활 속에서 이를 잘 실천했다는 점을 평가하였다.[6)] 또한, 설화 학계에서 설화를 인간 중심의 상투적 해석에서 벗어나

4) 권혁래, 「17세기 재난문학『어우야담』을 통해 보는 재난상황과 인간존중정신」,『동아시아고대학』61, 2021 ; 이주영, 「19세기 역병 체험의 문학적 형상」,『동악어문학』55, 동악어문학회, 2010,
5) 이석현, 「중국의 재해, 재난 연구와 '재난인문학'」,『인문학연구』59, 2020, 90~91쪽.
6) 임재해, 「동물 보은담에 갈무리된 공생적 동물인식과 생태학적 자연관」,『구비문학연구』18, 2004.

생태학적 시각으로 재해석하고 재창작하자고 제안하였다.[7]

정영림은 말레이시아와 인도네시아 선악형제담 중에서 새를 매개자로 한 동물보은 스토리가 야생동물에 대한 연민의 감정과 공동체적인 감수성을 보여준다고 하였다.[8] 오세정은 <종을 울려 보은한 새 설화>, <은혜 갚은 꿩>, <까치의 보은> 등 타종(打鐘) 보은담 유형 서사의 중심 행위를 '인간의 새 구원-인간의 위기-뱀의 복수-새의 보은'으로 파악하고, 불가의 세계관과 세속의 윤리, 동물들에 대한 상상력과 동물과 인간의 관계에 대한 상상력이 한 데 어우러져 설화의 의미체계가 형성된다고 하였다.[9] 김수연은 인간과 동물의 결혼담이 사라진 자리에 동물보은담이 그 역할을 대신하며, 동물 보은담에서는 인간과 동물은 보은을 통해서 서로 호혜적 관계를 맺는다고 하였다.[10] 조미라는 테크놀로지가 빠른 속도로 진화하는 과정에서 소외되고 배제되는 타자들을 '포스트휴먼의 이웃'이라 명명하고, 그 핵심 이웃의 하나로 '반려종'으로서의 동물에 주목하였다. 그리고, 기술 환경의 변화가 가져온 동물과 인간의 관계성에 대해 탐색하고, 인간과 동물의 새로운 관계 설정 방향에 대해 모색하였다.[11]

이러한 논의들을 통해 동물보은담, 또는 인간-동물 관계담이 인간과 동물의 조화 및 공생에 대한 인식의 단초를 보여준다는 점을 알 수 있다. 이러한 작품들을 바탕으로 현재적 문제의식을 일깨우고 구체적인 해결 방향을 찾는 것에 대해 논의할 수 있을 것이다.

3. 생태미학과 생태설화의 연구방향 : 인간과 자연의 화해

생태문학과 관련해, 이 장르 문학의 요건 및 본질을 해명하는 요소인 생태미학에 대해 살펴볼 필요가 있다. 생태미학은 "생태학 이론과 방법을 동원해 미학을 연구하는 학문"으로 정의된다.[12] 생태미학이란 개념은 주로 문학·예술과 미학 분야에서 사용되고 있는데, 이 개념에 대해 연구한 성과를 찾아보면 4~5편 정도가 발견된다. 이중 세 편 연구의 핵심논의를 요약하면 다음과 같다.

유현주는 "생태미학은 가능한가?"라는 질문 아래, 시스템이론의 시각에서 생태예술에 내재한 생태미학의 핵심적 원리에 대해 고찰하였다. 저자는 생태예술은 인간, 사회 그리고 자연의 각 시스템을 어떻게 '지속가능할 것인가'의 관점에서 바라보고 모든 시스템들이 서로 의존되어 있음을 말해주는 '연결'의 패턴을 자기조직화 한 것이며, 이러한 예술의 생태미학은 인간, 비인간, 사회, 정치, 문화, 역사 등의 요소들의 '상호의존성'과 생물다양성과 문화다양성에 대한 '회복탄력성'의 원리가 있다고 하였다.[13]

남치우는 동양의 생태미학에 대해 논하면서, 지난날 인간의 과오에 대한 반성으로부터 새로운 인간으로 거듭나게 하는 것, 인간이 유기체 아닌 것, 곧 '자연을 존중하는 태도'를 취하는

---

7) 임재해, 「설화에서 공유된 자연생명의 생태학적 재해석과 재창작」, 『남도민속연구』 41, 2020.
8) 정영림, 「말레이시아와 인도네시아의 『흥부·놀부 이야기』 연구 — 구조와 의미를 중심으로」, 『세계문학비교연구』 18, 2007
9) 오세정, 「'종을 울려 보은한 새 설화' 연구- 설화들의 관계양상과 의미체계를 중심으로 -」, 『우리말글』 39, 2007.
10) 김수연, 「동물보은담에 나타난 인간과 동물의 화해 양상」, 『열상고전연구』 38, 2013.
11) 조미라, 「포스트휴먼과 그 이웃(2): 공생과 공멸의 반려종, 동물」, 『다문화콘텐츠연구』 38, 2021.
12) 쩡판런, 「생태미학 : 포스트모던 언어 환경에서의 새로운 생태존재론적 미학관」, 신정근·쩡판런 외, 『생태미학과 동양철학』, 도서출판 문사철, 2019, 59쪽.
13) 유현주, 「생태미학은 가능한가? - '자기조직화'를 바탕으로 한 생태예술의 체계화 Ⅰ」, 『미학예술학연구』 46, 2016, 151~179쪽.

것이 생태미학의 핵심이라고 하였다. 그는 생태미학이, 인간이 자연을 폭압적으로 착취한 것을 반성하며, 과학적이면서도 미학적 사고의 원리를 탐구해야 한다는 인식을 하면서 출현하게 되었다고 하였다. 이런 관점에서 생태미학은 유기체적 시각을 수용함으로써 인간이 자연의 일부라는 사실을 인지해야 하며, 그동안 자연을 착취하며 황폐시킨 인간의 잘못에 대한 반성을 촉구해야 한다는 두 가지 전제를 내포해야 한다고 하였다. 생태미학은 지난날 인간의 과오에 대한 반성으로부터 새로운 인간으로 거듭나게 하는 것이 핵심적 의제이며, 이를 위해 유기체론과 도덕적 책임 문제의식을 구조화한다. 그는 동양의 생태미학이 보여주는 '인간이 이 세계 모든 유기체 아닌 것을 존중하는 태도'가 인간과 자연이 화해하는 방향을 보여주며, 다른 양태로 발전이 가능한 생태미학의 모델이 된다고 하였다.[14] 이러한 논의는 김해옥, 김용민이 논한, "인간과 자연이 하나의 생명체라는 인식과 더불어 상호간 소통과 침투를 전제하고, 인간과 자연생태계의 동시적인 생존을 도모한다."는 생태문학론과 같은 인식을 보여준다.[15]

이혜원은 생태문학의 미학적 특성에 주목하고, 인간과 자연의 공조를 추구하는 생태미학의 구축을 위해 관점의 차원, 표현의 차원, 윤리의 차원에서의 기준을 제시하였다.[16] 곧, 생태미학은 관점 면에서 '인간과 자연의 상호융합적 관점'을 특징으로 하며, 표현 면에서 인간의 도구적 언어가 아닌, '자연의 언어에 귀 기울이는 전향적인 태도와 직관적 통찰'이 필요하며, 윤리 면에서 '지속 가능한 미래'라는 생존의 목표를 위해 자연과 인간의 공조를 추구하는 실천을 촉구하는 태도를 지닌다는 것이다. 이러한 논의는 좀 더 구체적이고 분석적으로 생태미학의 표현과 실천방향을 제시했다는 점에서 의미 있다.

생태미학에 관한 이러한 논의들에서 공통적인 질문을 찾아본다면, '인간이 자연을 존중하는 태도란 무엇일까?' 하는 것이 아닐까 한다. 이상의 논의들에서 이 질문에 대해 답변될 만한 내용을 찾아 도표화하면 다음과 같다.

'인간이 자연을 존중하는 태도란 무엇일까?'에 대한 답변	연구자	종합
인간-비인간-문화'의 상호의존성과 문화다양성에 대한 회복탄력성을 추구하는 태도	유현주	인간과 자연의 화해 추구
유기체 아닌 것[자연]을 존중하는 태도	남치우	
'지속 가능한 미래'라는 생존의 목표를 위해 자연과 인간의 공조 실천을 촉구하는 태도	이혜원	

표 5. 생태미학의 '인간이 자연을 존중하는 태도란 무엇일까?' 질문에 대한 답변

이러한 생태미학적 태도는 궁극적으로, '인간과 자연의 화해 추구'라는 방향으로 연구가 귀결된다. 필자는 '인간과 자연의 화해'란 명제에서, 그렇다면 역으로 '인간과 자연의 불화'란 무엇일까에 대해 먼저 질문해보고 이에 대한 내용을 거칠게 기술해보았다. 이는 곧, 1) 전쟁과 지나친 경제개발에 따른 자연환경 파괴, 2) 인간 중심의 개발에 따른 동물의 서식지 파괴·종의 소멸 및 몰살, 종의 다양성 파괴, 3) 타인에 대한 폭력·무자비함·살육, 4) 문명·문화의 파괴 등이다. 이런 '불화' 개념에서 다시 '인간과 자연의 화해' 개념 및 방향을 도출해 본다면, 대략적으로, 1) 자연·생태계의 회복과 보존, 2) 동물에 대한 생명존중과 공생, 3) 자기중심적 문명의 폭력성 성찰과 공존 등이 연상된다. 이에 대해 상술하며 아시아 생태설화의 연구방향에 대

14) 남치우, 「동서양의 생태미학 지형 연구-심연(心然)의 생태미학에 대한 시론-」, 『동양예술』 46, 2020, 57~81쪽.
15) 김해옥, 『생태문학론』, 새미, 2005; 김용민, 「환경문학과 생태문학의 관계」, 계간 『시와늪』 3, 2009.
16) 이혜원, 「생태미학의 가능성과 시적 적용의 문제」, 『돈암어문학』 40, 2021.

해 논하고자 한다.

1) 자연·생태계의 회복과 보존

많은 연구자들이 현재의 생태파괴의 핵심 원인 중 하나를 인간중심주의로 들고 있다. 현재 진행되고 있는 무분별한 자연파괴와 동·식물 멸종은 인간중심주의가 원인이라는 것이다. 비유기체로서의 자연을 무분별하게 파괴하는 인식이나 행위는 대체로 이익을 위해 자연을 과도하게 개발하는 행위, 과도하게 산업화를 추진하면서 자연을 훼손하는 행위 등 나무와 숲, 초원, 호수가 파괴되는 현상을 말한다. 전 근대시기의 설화에서는 산업화에 따른 자연 훼손 현상은 없겠지만, 전쟁과 방화, 기근 등으로 인해 자연·생태계가 파괴되는 일은 있었다. 근·현대 시기에 와서는 산업화에 따른 자연훼손, 환경 오염과 생태계 파괴 행위가 일상적으로 숱하게 일어나고 있다. 현대구전설화에서는 이러한 제재를 다룬 경험담이 기록·창작되고 있다.

인류가 과연 기후위기를 극복할 수 있을까? 세포 생물학자 윌리엄 루미스는『생명전쟁』에서 2006년 세계인구가 66억일 당시 식량과 물 부족, 넘치는 폐기물, 지구온난화, 화석 연료와 금속 광물 고갈의 심각함을 말하며, 이 모든 문제의 유일한 해결책은 인구를 조절해 백 년 전 인구인 20억 명 선으로 낮추는 것뿐이라고 주장한 바 있다.[17] 2022년 11월 이미 세계 인구는 80억 명을 넘어섰다. 한국에서는 현재 0.78명의 저출산율을 심각한 사회문제로 여기고 있는데, 윌리엄 루미스에 의하면 이는 아무런 문제가 아니며 오히려 긍정적 방향에서 바라볼 수 있는 행위이다. 그렇다면, 일론 머스크가 추진하고 있는 우주개발계획과 화성 이주 프로젝트가 답이 될 수 있을까? 일론 머스크의 화성 개발 계획은 지구 환경을 지킬 수 없다는 비관론에 기초한 것이다. 화성 이주 프로젝트는 우주과학기술의 미비로 인해 실행 가능성이 의심받고 있으며, 설사 실행된다 한들 아주 소수의 인원만 갈 수 있을 것이다.

인류세 담론에서는 인간중심주의적인 생각과 행위를 반성하고, 나아가 끊임없이 확대재생산되는 욕망 덩어리 인간형을 버리고 지구에 대한 윤리적 책임의식과 비인간까지 아우를 수 있는 새로운 인간형이 무엇인지 부단히 궁구해야 하며, 인류 전체가 생태적 삶으로 전환해야 한다고 주장하고 있다.[18] 이러한 주장은 과연 우리가 16세기 이래 서양 제국주의 국가들이 추진해온 영역 확장과 세계경제체제로의 편입, 전쟁과 약탈경제, 산업개발 중심의 근·현대 문화를 반성하고 생태학적 세계관으로 전환할 수 있다는 말일까? 탄소에너지 문명에서 재생에너지 문명으로 전환하자는 주장은 과연 현실적인 것일까? 여하튼, 문학 연구자들은 이러한 거대 담론 논의에 참여하면서, 생태적 세계관을 보여주는 참신하고 다양한 생태설화를 발굴하고, 작품의 서사와 문제의식에 바탕해 현대인의 생태적 감수성과 상상력을 함양하기 위해 미학적 노력을 해야 할 것이다.

2) 동물에 대한 생명존중과 공생

한·중·일 생태설화 연구에서 명확하게 밝혀진 것은 생태적 제재나 주제의 작품은 대개 동물보은담에서 발견된다는 점이다.[19] 이러한 양상은 다른 아시아 국가들로 범위를 넓혀보아도 크게 달라지지 않을 것으로 예상한다. 한·중·일 동물보은담의 핵심은 인간이 위기에 처한 야생

17) 윌리엄 루미스 지음, 조은경 옮김,「인구조절」,『생명전쟁』, 글항아리, 2010, 341-344쪽.
18) 손민달,「인류세 담론의 의미와 한계」,『한민족어문학』102, 2023.
19) 권혁래,「한·중·일 동물보은담의 생태의식과 공생의 인문학」,『동아시아고대학』67, 2022.

동물을 보고 동정심을 느껴 생명을 구해주면 인간은 그 이상으로 보답을 받는다는 인식이다. '환경'이 인간을 둘러싼 모든 조건으로 정의되는 데에 비해, '생태'는 인간을 생태계 내에 존재하는 하나의 구성물로 본다는 점에서 '생태'는 인간중심주의를 배격하는 용어로 자리매김했다. 인류세는 여섯 번째의 대멸종(the sixth mass extinction)이라는 파국의 상황을 예측하고 이를 극복하기 위하여 먼저 위기 상황의 원인을 '인류'로 확정하며, 나아가 인간이 어떤 역할을 해야 하는가에 초점을 맞추게 된다.[20]

오늘날 인간들은 동물을 야생동물, 가축, 반려동물로 구분하고 각각에 대해 차별된 시선을 두고 있다. 우리는 동물원에 갇혀 있는 호랑이나 사자 등에게는 측은지심을 느끼고, 반려동물이라고 하는 개나 고양이는 '가족'이라 여기며 관심과 사랑을 보낸다. 반면 돼지나 소, 닭 등을 도축해서 잡아먹는 것에 대해서는 전혀 의문을 품지 않는다. 이러한 동물 구분법은 매우 비논리적이며, 그들에 대한 대우는 터무니없을 정도로 차별적이다.[21] 대부분의 가축들은 공장식 농장의 가혹한 환경에서 오로지 식용을 위해 키워지고 있다. 개와 고양이는 반려동물이라 하여 친구요 가족으로 생각하지만, 유기된 동물에 대해서는 전혀 다르게 인식한다. 동물보은담에 그려진 야생동물에 대한 연민의식과 구호 행위를 보면서, 우리는 인간과 동물의 관계, 육식의 문제, 동물의 구분과 그들에 대한 차별된 인식에 대해 근본적으로 돌아봐야 할 필요를 느낀다. 동물 해방을 주장하는 피터 싱어에 의하면, 현대인들이 동물의 고통에 귀 기울여 육식을 그만두고[줄이고] 채식을 하게 되면, 다른 곳의 사람들이 먹을 수 있는 곡식 양이 증가하며, 공해가 줄고 물과 에너지가 절약되며, 산림 벌채 방지에 도움 된다. 뿐만 아니라, 채식은 육식에 비해 저렴하며, 기아구제, 인구조절 등에도 도움 된다.[22]

전 지구적으로 기후위기에 직면한 현 상황에서 점점 더 많은 사람들이 인간은 더 이상 세계의 중심이 아니라, 자연의 한 부분임을 인식하고 있다. 동아시아 동물보은담의 성찰을 통해 이 지구공동체에서 인간과 동물, 식물이 공존하고 자연환경을 보존하며 함께 사는 공생의 원리를 우리 주위의 문제에서부터 이해하고 적용할 수 있으리라 생각한다.[23]

3) 자기중심적 문명의 폭력성 성찰과 공존

자연 훼손 및 개발은 인간세계의 확장, 문명 건설이란 말과 동일한 범주에 있다. 문명의 확장이란 말에는 자기 문명을 타 국가 및 지역에 이식, 확장하며, 자연을 개발한다는 의미가 포함되어 있다. 여기에는 평화적 교류와 창의적 문명 건설도 있지만, 강한 압박과 강제적 수단을 동원한 교류, 무력 및 전쟁을 통한 압박, 경제적 수탈도 포함된다. 그러므로 인간과 자연의 화해라는 개념에는 인간문명이 자연을 훼손하는 폭력성뿐 아니라, 인간의 자기중심적 문명이 다른 집단 및 지역, 자연에 가하는 전쟁과 폭력, 자연훼손 행위를 반대하고 평화를 존중하며, 다양한 문명·문화를 존중하는 태도가 필요하다.

이러한 관점에서 좀 더 다양한 아시아 생태설화를 발굴하여 연구할 수 있을 것이다. 그 중 하나로 필자는 이주민들의 정착 및 생활담, 정주민과 이주민들의 관계를 담은 경험담도 생태설화의 범주에 포함시켜 고찰할 필요가 있다고 생각한다. 이러한 경험담 연구에서는 새로운 자연·환경에 대한 이주민들의 적응과정, 공동체·도시 건설과정, 이주민과 정주민의 갈등, 상호

20) 손민달, 앞의 논문, 238쪽.
21) 조미라, 앞의 논문, 250쪽,
22) 피터 싱어, 김성한 옮김, 『동물해방』, 인간사랑, 2021(개정완역판), 373쪽.
23) 권혁래, 앞의 논문, 39쪽.

이해와 공생 등의 개념이 주요 연구주제가 될 것이다.

한국사회는 1990년대 이후 다문화사회로 점차 변화하고 있으며, 2020년대 들어 215만 명이 넘는 외국인주민이 거주하고 있다.[24] 이러한 외국인 유입의 이유 중에는 1990년대 이후 농촌 지역을 중심으로 베트남, 중국, 필리핀, 타이, 캄보디아 등 아시아 출신의 결혼이주 여성이 급증한 것도 한 요인이다.[25] 이러한 한국 농촌 남성과 아시아 주 여성과의 국제결혼 양상은 한국의 다문화사회 및 다문화가정의 성격에 큰 규정성을 지닌다. 최원오는 성숙한 다문화사회를 이루기 위해 이주민들의 설화를 소통의 도구로 활용하는 방안을 제시하고, 이주자와 정주자, 정주자 간에도 소통이 이뤄져야 하며, 평등성 교육이 수행되어야 한다고 하였다.[26] 이는 다문화사회 형성과정에서 설화를 통해 좀 더 적극적으로 이주민의 삶을 존중하고 소통하자는 의미가 포함되어 있다. 이에 더하여, 디아스포라 생애담, 다문화설화, 이주민들의 이주 내력과 정착 경험의 구술을 채록한 이주 경험담 등을 텍스트로 하여 이주와 정착 이야기를 생태문학적 관점에서 연구할 필요가 있다.

4. 맺음말

설화는 한국사회의 다문화 환경에서 상호존중과 이해에 기여할 수 있으며, 나아가 이주와 경제 교류가 활발하게 이뤄지고 있는 동아시아, 동남아시아 등 아시아인의 상호소통과 문화교류에 활용될 수 있다. 이 연구에서는 아시아 생태설화의 읽기와 연구를 통해, 화해와 상생의 주제를 재난과 생태적 삶, 생태계 회복의 문제, 생명존중정신, 인간과 야생동물의 공존문제 등의 방향에서 논의하자고 제안하였다.

생태문학은 생태의식을 일깨우고 생태학적 세계관을 보여주는 문학작품이며, 창작과 연구의 방향을 논할 때 본질적으로 인간과 자연의 어긋난 관계를 문제시하며, 인간과 자연의 조화·공존을 지향한다는 인식, 또는 실천적 방향을 제시해야 한다고 하였다. 생태설화 연구 역시 이러한 생태문학 연구의 기본 방향을 취해야 할 것이다. 민담 및 경험담은 평범한 사람들의 생활과 꿈, 욕망과 웃음, 세계관과 윤리의식 등이 잘 표현된 구비문학 장르이다. 민담 및 경험담은 대개 인간 중심적인 세계관과 서사를 보여주는데, 소수의 작품들에서 환경과 재난, 인간과 자연 및 인간과 동물의 관계에 대한 진지한 인식이 발견된다.

아시아 생태설화의 주요 제재는, 재난과 생태, 인간과 자연, 인간과 야생동물 등이 될 것으로 예상한다. 이는 필자가 현실적으로 연구가 가능할 것으로 예상하는 아시아 생태설화 연구의 제재이기도 하다. 생태미학 연구에서는 '인간이 자연을 존중하는 태도란 무엇일까?'라는 질문이 제기되었는데, 이에 대해 '인간과 자연의 화해 추구'라는 방향으로 연구가 귀결된다는 것을 알 수 있다. 이러한 개념에서, 1) 자연·생태계의 회복과 보존, 2) 동물에 대한 생명존중과 공생, 3) 자기중심적 문명의 폭력성 성찰과 공존, 세 가지 방향을 도출하고 연구방향과 주제를 논의하였다.

---

24) 행정안전부, 「2020 지방자치단체 외국인주민 현황」, 2020.11.1.

25) 아시아 주에서 가장 많은 결혼이주민이 정착한 나라는 베트남(41,447명), 중국(37,434명), 한국계 중국인(22,336명), 일본(15,074명), 필리핀(12,041명), 타이(6,558명), 캄보디아(4,565명), 우즈베키스탄(2,709명), 몽골(2,502명), 타이완(1,596명), 인도네시아(1,073명), 파키스탄(989명: 남성 834, 여성 155), 네팔(834명) 순이다. 이중 파키스탄(989명: 남성 834, 여성 155)은 예외적으로 남녀의 비중이 역전된 경우이다. 베트남은 남녀 성비가 3,560/37,887명으로, 여성의 비중이 남성보다 9.4배가 높다.

26) 최원오, 「구비문학을 통한 다문화적 소통 방향에 대한 제언」, 『구비문학연구』 49, 2018.

생태주의 문학 연구자들은 한국을 비롯한 아시아의 사회정치 및 생태·과학적 현실을 더욱 민감하게 인식하고, 전통적 설화 및 경험담·현대구전설화에서 생태설화를 발굴하고, 현재적 사건 및 미래에 대한 전망과 연결지어 텍스트를 해석하는 태도가 필요하다. 이를 통해 현재의 지구환경 및 생태 문제의 인식과 해결 방안을 제시하는 데에도 힘을 기울여야 한다.

<참고문헌>

권혁래, 「17세기 재난문학 『어우야담』을 통해 보는 재난상황과 인간존중정신」, 『동아시아고대학』 61, 2021.

권혁래, 「한·중·일 동물보은담의 생태의식과 공생의 인문학」, 『동아시아고대학』 67, 2022.

김수연, 「동물보은담에 나타난 인간과 동물의 화해 양상」, 『열상고전연구』 38, 2013.

김용민, 『문학생태학』, 연세대 대학출판문화원, 2014,

김욱동, 『문학생태학을 위하여』, 민음사, 1998.

김해옥, 『생태문학론』, 새미, 2005; 김용민, 「환경문학과 생태문학의 관계」, 계간 『시와늪』 3, 2009.

남치우, 「동서양의 생태미학 지형 연구-심연(心然)의 생태미학에 대한 시론-」, 『동양예술』 46, 2020.

손민달, 「인류세 담론의 의미와 한계」, 『한민족어문학』 102, 2023.

오세정, 「'종을 울려 보은한 새 설화' 연구- 설화들의 관계양상과 의미체계를 중심으로 -」, 『우리말글』 39, 2007.

윌리엄 루미스 지음, 조은경 옮김, 「인구조절」, 『생명전쟁』, 글항아리, 2010.

유현주, 「생태미학은 가능한가? - '자기조직화'를 바탕으로 한 생태예술의 체계화 Ⅰ」, 『미학예술학연구』 46, 2016.

이석현, 「중국의 재해, 재난 연구와 '재난인문학'」, 『인문학연구』 59, 2020.

이인경·김혜정, 「현대구전설화(MPN) 자료의 전승 양상과 분류방안 연구 -『한국구비문학대계』 개정증보사업 2008년~2012년 조사 설화를 중심으로 -」, 『민속연구』 34, 2017.

이주영, 「19세기 역병 체험의 문학적 형상」, 『동악어문학』 55, 동악어문학회, 2010,

이혜원, 「생태미학의 가능성과 시적 적용의 문제」, 『돈암어문학』 40, 2021.

임재해, 「동물 보은담에 갈무리된 공생적 동물인식과 생태학적 자연관」, 『구비문학연구』 18, 2004.

임재해, 「설화에서 공유된 자연생명의 생태학적 재해석과 재창작」, 『남도민속연구』 41, 2020.

정영림, 「말레이시아와 인도네시아의 『흥부·놀부 이야기』 연구 ― 구조와 의미를 중심으로」, 『세계문학비교연구』 18, 2007

조미라, 「포스트휴먼과 그 이웃(2): 공생과 공멸의 반려종, 동물」, 『다문화콘텐츠연구』 38, 2021.

쩡판런, 「생태미학 : 포스트모던 언어 환경에서의 새로운 생태존재론적 미학관」, 신정근·쩡판런 외, 『생태미학과 동양철학』, 도서출판 문사철, 2019.

최원오, 「구비문학을 통한 다문화적 소통 방향에 대한 제언」, 『구비문학연구』 49, 2018.

피터 싱어, 김성한 옮김, 『동물해방』, 인간사랑, 2021(개정완역판).

행정안전부, 「2020 지방자치단체 외국인주민 현황」, 2020.11.1.

『주역』의 陰陽變通觀과 男女젠더의 문화생태주의적 생명미학
- 포스트젠더리즘의 탈경계적 시선-

성명 김연재
(국립공주대학)

目 次

1. 문제의식의 실타래
2. 문화콘텐츠, 포스트젠더리즘 및 문화생태주의
3. 陰陽의 범주와 變通의 원리
4. 陰陽兩性과 생명공동체적 세계
5. 남녀젠더와 문화생태주의적 생명미학
6. 문제해결의 실마리

1. 문제의식의 실타래

최근에 한국사회의 전통적 문화의식에 접근하는 데에 젠더리즘(genderism)이 논쟁거리 중의 하나이다. 젠더리즘은 남성 혹은 여성은 각각 성별을 바꿀 수 없는 선천적인 정체성을 갖는다는 관점이다. 그것은 남녀의 성적인 고정관념이나 편견을 없애려는 취지를 지니지만 性의 생물학적 측면에서 인간의 正體性의 문제를 유발시켜왔다. 여기에는 남녀양성의 양립가능성의 문제가 선결되어야 한다. 즉 남성과 여성의 가치는 상대적으로 서로 보완 내지는 보충의 관계에 기초해야 하는 것이다.

포스트젠더리즘에서는 양성의 문제를 생물학적 차이로 환원하면서 양성의 평등성은 사회공학적 차원에서 모색한다. 특히 주목할만한 점은 그 탈경계적 시선이다. 그것은 젠더의 평등주의에 따른 변화의 열린 세계 속에 양성의 대립과 통일, 모순과 조화, 상충과 해소, 갈등과 화해 사이에 조화와 통합을 지향한다.

본고에서는 동아시아의 젠더문화를 어떻게 이해할 것인가 하는 문제의식에서 출발한다. 젠더문화는 최근까지도 그 현대적 해석과 수용에서 방법론상에 적지 않은 화두가 되어왔다. 특히 문화의 상대성이나 다양성과 관련한 방법론의 모색이 논쟁의 중심에 있다. 젠더문화에 접근하는 현대적 통로 중의 하나로서 문화생태주의의 관점을 생각해볼 수 있다. 문화생태주의는 인간과 자연의 생태적 관계가 문화의 현상과 그 구조의 심층적 바탕에도 깔려있다고 보는 공동체적 의식의 사조이다.

여기에 접근하는 방법론은 『주역』의 세계관에서 찾을 수 있다. 특히 變通의 지속가능한 원

리에 주목하고 이를 陰陽의 범주와 男女兩性의 사회공학적 방식에 적용한다. 이는 사회 전반에 걸쳐 어떻게 대립과 갈등의 국면을 극복하고 조화와 공생의 길로 나아갈 것인가 하는 문제와 관련된다.

이른바 陰陽變通觀은 세계의 실재를 음양의 범주에 입각하여 變化와 疏通의 맥락에서 조망한 시각이다. 이는 대립과 모순의 불안정성을 통일과 조화의 안정성으로 전환하고 이를 토대로 하여 대립과 통일, 모순과 조화의 불확정적 관계를 유기적인 통합의 확정적 관계로 변환하는 취지를 지닌다. 이는 현대적 의미에서 문화생태주의적 노선으로 접근할 수 있다. 이 노선에서 남녀의 兩性은 젠더의 보편적 온전성을 특징으로 하며 그 기저에는 생명공동체의 심미의식, 즉 생명미학이 자리잡고 있다.

2. 문화콘텐츠, 포스트젠더리즘 및 문화생태주의

일반적으로 문화는 삶의 총체적 양식이다. 문화는 삶의 경험적 산물로서, 인간 삶의 과정에서 지속가능한 생명력을 특징으로 한다. 문화는 역사와 지리의 시공간성을 통해 끊임없이 생명력을 발휘하며 창조적으로 진화한다. 그것은 끊임없이 변화하며 결코 완결되거나 완성되지 않는 자아실현의 지속가능한 과정의 결과이다.

인간사회는 인간관계의 연결망으로서 부분과 전체로, 단편과 전면으로, 단순함과 복잡함으로, 하위와 상위로의 역동적 과정이 작동하고 있다. 이러한 역동적 과정에서 문화의 생명력이 발휘될 수 있다. 인간은 삶의 터전에서 과거의 누적을 통해 현재의 과정을 진행하며 미래의 전망을 내다본다. 문화는 과거의 유산을 바탕으로 하여 끊임없이 현재의 과정에 스며들면서 끊임없이 미래의 가능성으로 확충된다. 과거의 문화는 현재의 문화에 누적되고 미래의 문화는 현재의 문화가 연속된 결과이다. 인간사회의 관계망은 끊임없는 현재의 시간성을 특징으로 한다. 이러한 현재의 시간성 때문에 인간사회는 創新의 생명성을 발휘할 수 있으며 이러한 생명성을 지녀야 문화의 참모습이 창조적으로 진화할 수 있다. 그렇다면 문화생태주의는 인간의 보편적 정서에 따른 공동체적 공감대 혹은 유대감을 형성하며 인간의 삶에서 끊임없이 창조되면서 진화하는 자아실현의 지평에서 이해된다.

인간사회에서 공동체는 생물학적으로 남성과 여성의 양성으로 이루어지고 사회공학적으로 이들 각자의 역할에 맞게 구성된다. 포스트젠더리즘은 생물학적인 본질주의와 개성의 신자유주의가 맞물려있다. 그것은 젠더의 평등성에 대한 생태주의적 시선에서 접근된다. 이 시선은 자연의 생태계에서 인간 주체와 자연 객체의 관계에 대한 인식에서 나온 것이다. 그것은 자연의 생태적 환경을 전제로 하여 양성의 반감을 완화하고 젠더의 사회적 불평등이나 불공정을 해소하여 삶의 질을 고양시키려는 취지를 지닌다. 여기에는 페미니즘, 반페미니즘 및 유사페미니즘이 혼합되는 양상을 띤다.

페미니즘이나 반페미니즘(antifeminism)에서 여성은 과거처럼 개인적으로 혹은 사회적으로 차별이나 혐오의 피해자가 아니다. 남성에게 기회의 균등이나 형평성의 역차별 속에 여성은 위협적인 경쟁자인 셈이다.[1] 그러나 이들 양쪽은 모두 집단적 이기주의로 전락하고 있다. 즉 남성과 여성의 양쪽을 위해 세대 혹은 계층 사이에 자유나 평등처럼 공적인 열린 세계를 향하는 것보다는 그와 반대로 그 어느 한쪽을 위한 사적인 닫힌 세계로 치닫는다.

1) 한국에서 남성의 상당수는 청년의 한창시기에 군대를 가야한다. 남성이 군대에서 불가피하게 일정한 시간을 보내야 하는 동안 여성은 취업을 위한 경력을 쌓고 각종의 여성우대의 정책이나 제도의 혜택을 받아 남성보다 먼저 좋은 일자리를 선점할 수 있다.

포스트페미니즘은 인간과 자연의 조화나 합치라는 맥락에서 인간사회에서도 여성의 종속이나 억압 혹은 남성의 지배나 권위를 벗어나 양성의 조화와 화합에 중점을 둔다. 여기에서는 인간과 자연의 관계를 구분에 중점을 두는 것이 아니라 차이에 중점을 두고 또한 남성과 여성의 관계를 차별에 중점을 둔 것이 아니라 역할의 분담에 중점을 둔 것이다. 그 결과, 양성은 자연스레 조화롭게 통합되어 양성 사이의 우열의 문제는 사라지게 된다. 이처럼 양성의 본질주의적 문제를 해소하는 것이 포스트젠더리즘의 논변에 중요한 관건이 된다. 여기에서는 기본적으로 나와 남을 구분짓는 타자화를 지양하고 양성을 동일한 주체로 인정한다.

페미니즘에서 가부장제에 따른 남성의 지배나 권위의 부정 혹은 거부에 초점을 맞춘 것이라면 반페미니즘에서는 차별의 인지성과 역차별의 체감성에 중점을 둔 것이다. 페미니즘이나 반페미니즘은 양성의 편견에 따른 닫힌 세계에 갇혀있다면, 포스트젠더리즘이 젠더의 평등주의에 따른 열린 세계를 지향한다. 특히 후자에서는 양성의 변화하는 질서 속에서 양성의 대립과 통일, 모순과 조화, 상충과 해소, 갈등과 화해 등의 사회공학적인 문제와 맞물려있다. 포스트젠더리즘에서는 생물학적인 본성의 본질로서의 양성(hetero-sex)의 범주를 전제로 하여 사회적 차별과 혐오를 해소되고 개별적으로는 양성의 친밀성을 존속하게 하는, 양성이 진정으로 평등한 지평으로 나아가고자 하는 것이다. 여기에는 자아와 타자의 연속선상에 있는 노선, 즉 타자의 자아화와 자아의 타자화의 통합적 지평과 맞닿아 있다.

이러한 양성의 평등의 인식론적 실재는 문화생태주의(cutural ecologism)의 차원에서 이해될 수 있다. 우선, 문화는 인간 삶의 경험적 양식이다. 그것은 역사와 지리의 시공간성을 통해 끊임없이 생명력을 발휘하며 창조적으로 진화한다. 인간은 과거의 누적을 통해 현재의 과정을 진행하며 미래의 전망을 내다본다. 문화는 과거의 유산을 바탕으로 하여 현재의 과정에 스며들면서 미래의 가능성으로 확충된다. 문화는 끊임없이 변화하며 완결되지 않는 삶의 연속적 과정 속에 있다. 특정 지역의 문화는 단순히 지역성을 대표하는 것만이 아니라 세계 속에서 지역들 간의 공존, 조화 및 화합을 위한 성격도 지닌다. 여기에는 특정의 가치를 추구하는 판단의 기준은 없다.

동아시아의 문화생태주의는 인간의 삶과 생활양식에 대한 생태주의적 사유방식이다. 여기에는 생명의 연결망과 그 개별적인 유기적 전체성의 세계가 존재한다. 이러한 구조에서는 구조적으로 비본질적인 것, 우연적인 것조차도 포함된다. 생태주의는 인간 자신을 포함한 자연적 환경 혹은 생태적 환경 속에서 주체와 객체, 주관과 객관, 자아와 타자, 존재와 가치, 심지어 사유와 존재조차도 통합적으로 관계지우는 사고이다. 이러한 사고는 서구사회가 지닌 단순한 본질주의적 생명관이나 환원주의적 생명관의 한계를 넘어선다.

구체적으로 말해, 문화현상에 반영된 내용을 문화의 본질로 여기고 이것으로써 문화의 성격을 규정한다. 특히 문화의 내용만을 고려하고 문화현상들 사이의 구분이나 차이를 부수적으로 보는 것이다. 그러나 문화의 사실에서 그 내용만이 유일한 결정적인 본질적인 것이 아니다. 이러한 점에서 본질주의적 문화관은 '성급한 일반화의 오류'를 범할 수 있다. 문화생태주의의 관점은 이러한 문화의 본질주의의 단점을 보충하거나 보완하여 생태주의적 문화의 방향성을 가늠할 수 있다.

문화생태주의는 문화콘텐츠의 영역에서 생태주의의 문제의식을 인문학적으로 특화한 사조이다. 그 논점은 문화의 심층적 바탕에 인간과 자연의 생태적 관계가 깔려있다는 것이다. 문화생태주의는 문화의 여러 요소들, 즉 정치적, 사회적, 경제적 요인들과 조화를 이루며 자연스레 형성되는 방식을 가리킨다. 이는 사회에서 주체와 객체, 존재와 가치 등의 이분법적 개별적 경계를 해체함으로써 현대적 의미에서 공동체의 통합적 경계를 지향한다. 문화생태주의의

기조에는 共感(empathy)의 정서가 깔려있다. 공감은 자아가 자신의 정체성을 유지하면서 타자를 이해하는 능력이다. 인간은 스스로 자기조절의 능력을 갖고서 통합과 조정의 방식을 통해 공동체의 의식을 형성한다. 인간은 타인과의 관계에서 기질 혹은 성향 혹은 감정이 각각 다를지라도 특정의 상황과 관련하여 서로 함께 교감을 통해 이해하고 배려하고 관용한다. 이러한 의식은 사회를 화합적이고도 효율적으로 이끌어갈 수 있는 공감의 방법을 제공하며, 심지어 사회가 모순과 갈등 속에 상대적인 혐오가 극단으로 치달을 때에도 소통과 화합의 구심적 역할을 할 수가 있다. 여기에는 서로의 교감을 통해 거리감과 친밀감이 어느 정도로 유지되는가 하는 문제가 관건이 된다. 따라서 문화생태주의는 인간의 존재와 가치의 문제의식 속에 인간의 삶을 개선시킬 수 있는 생태학적 지식의 통로를 제공하면서도 인간사회와 문화의 전반을 운영할 수 있는 인문학적 지혜도 담고 있는 일종의 융복합적 산물이다.

3. 陰陽의 범주와 變通의 원리

자연은 물질, 생명, 흐름 등이 함께 어우러지는 생명의 유기적 연결망이다. 자연의 생태계는 천지의 틀 속에 생명의 자생적 흐름과 그 통일적 질서를 특징으로 한다. 세계는 자연의 생태계에서 삼라만상의 스펙트럼이 펼쳐진 세상의 다면체적 경계이다. 그러므로 세계관이란 이러한 세계의 실재를 조망하는 관점을 가리킨다. 음양은 자연의 현상에서 모든 존재의 속성과 그 특징을 밝히는 중요한 범주 중의 하나이다. 그것은 생명의 존재를 체득하고 생명의 이치를 터득하는 기제이다. 음양의 범주는 자연현상에서 나타나는 日月, 山谷, 水火, 男女 등의 관계에서 이해, 귀납, 분류, 유추 등의 과정을 거쳐 연역적 사고로 확장되었다.

『주역』은 인간의 삶을 전체적으로 조망하여 터득한 경험의 총체적 산물이다. 그것은 天地의 복제판이자 자연계의 축소판이며 우주의 시공간적 圖版이다. 『주역』의 세계관에서 세계의 실재는 인간이 세상의 복잡다단한 경계를 다각도로 이해하고 파악하고 해석한 결과물이다. 그 속에는 세계의 실재를 조망하는 독특한 방식이 있다. 인간은 자연의 生生不息의 과정에서 自强不息의 주체적 자각 속에 세계의 실재(reality)를 의식하게 된다. 이는 인간의 삶에 대한 憂患意識 속에 존재의 변화가능성을 이해하면서 인식의 실천가능성을 모색하면서 가치의 지속가능성을 도모하려는 취지를 지닌다.

『주역』의 세계관은 구체적으로 어떻게 설명될 수 있는가? 여기에는 세계의 실재에 접근하는 인식론적 방법론이 있다. 인식론적 방법론은 易의 관념과 그에 수반되는 變通의 원리와 관련된다. 세계의 실재를 인식하는 데에 역이 상위 관념에 해당한다면 변통은 하위 관념에 해당한다. 전자는 후자를 통해 구체적으로 드러나는 반면에 후자는 전자를 통해 합당하게 활용될 수 있다. 그 양자를 매개하는 통로로서 天地의 틀이 있다. 천지는 자연계의 대표적인 현상으로서, 생명의 연결망 속에서 만물의 造化와 그 역동적 과정에 관한 정보의 매체이다. 여기에는 삼라만상이 존재하는 방식뿐만 아니라 이들을 이해하는 방식도 담겨있다. 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

하늘과 땅의 크나큰 덕은 생명(生)이라고 말한다.[2)]

생명이란 자연의 연결망 속에 형성되는 원초적 결정체를 가리킨다.[3)] 그것은 특히 유기체의

2) 『周易』, 「繫辭下傳」, "天地之大德曰生."

내재적 본질 혹은 본성을 특징화한 말이다. 천지는 모든 존재의 생명과 그 활력이 발휘되는 존재론적 틀이다. 인간은 그 틀을 통해 생명의 연결망을 인식한다. 하늘과 땅의 틀은 자연의 생태계를 대변한다. 그것은 생명력의 자생적 흐름과 유기적 질서를 특징으로 한다. 그렇다면 세계의 실재는 하늘과 땅의 틀 속에 생명력의 자생적 흐름과 그에 따른 유기적 질서를 유지하고 지속하는 과정이다.

이러한 현실적 삶에 대한 인간의 합당한 대처의 방식을 투영한 관점이 바로 變通觀이다. 변통의 원리는 인간사회의 發展史觀, 즉 어떻게 닫힌 체계에서 열린 체계로 확충될 수 있는가 하는 사회공학적 성격을 지닌다. 「계사전」에서는 다음과 같이 제시한다.

역은 다하면 변하고 변하면 통하며 통하면 지속한다. 그러므로 하늘로부터 도와서 길하고 이롭지 않음이 없다.[4)]

여기에서는 공동체의 구조에서 상황이 진행되는 일련의 과정을 '窮-變-通-久'의 과정으로 표현한다. '窮-變'이 변화의 방식이라면 '通-久'는 안정의 방식이라고 말할 수 있다. '窮變'과 '通久'의 과정은 변화와 안정이 통일되는 과정을 상징적으로 표현한 것이다. 즉 음과 양 사이에 상호 변환되고 상호 전환되며 상호 함유하는 변동의 작용이 있으며 더 나아가 일정하게 상쇄되는 국면, 즉 음과 양의 균형과 같은 안정의 단계에 이른다. 이러한 단계들은 공동체의 구조에서 순환적이면서도 지속적으로 진행된다.

窮變通久의 일련의 과정은 변화, 균형, 안정 및 지속의 단계와 같이 연속적이고도 통일적 관계를 지닌다. 사물의 내부 자체와 사물들 사이에는 時機의 방식에 따라 끊임없이 분화와 통합의 과정이 지속한다. 세계의 실재는 사계절의 순환, 만물의 활동 등과 같이 낳고 낳아 끊임이 없는 시공간의 과정으로서 영원히 멈추지 않는 거대한 순환적 체계이다. 이 순환적 체계는 대립과 통일, 긴장과 화해, 갈등과 조화, 변동과 평형 등의 상관적 방식을 통해 운영된다. 그러므로 '窮變通久'의 과정에는 (자연계이든지 인간사회이든지 간에) 현상의 세계에 있는 다양성, 다원성, 복잡성 등과 같은 각양각색 혹은 천차만별의 관계를 총체적으로 함축한 圓融貫通의 세계를 담고 있다고 말할 수 있다.

『주역』의 세계관은 주체와 객체의 관계를 전제로 하며 세계의 실재는 變通의 시선에서 접근한다. 變通의 시선은 변에서 통으로의 과정으로서, 인간의 의지와 상관없이 세계의 객관적 흐름을 반영한 것이다. 이와 달리 通變의 시선이 있다. 그것은 通에서 變으로의 과정으로서, 인간이 자신의 의지를 발휘하여 주체적으로 개척하는 삶의 주관적 측면을 반영한 것이다. 變에서 通으로의 과정은 객관적 인식의 내용을 지니는 반면에, 通에서 變으로의 과정은 주관적 실천의 내용을 지닌다.

변통관은 인간의 삶이나 사회를 위해서 변화와 소통의 끊임없는 과정의 중요성을 반영한 사회공학적 차원을 지닌다. 인간사회에서 개인과 사회의 구조적 관계를 살펴보면, 사회가 개인들이 결합하는 전제조건이고 개인들은 사회를 구성하는 필수조건이다. 그 속에서 다양한 개인들은 時中 혹은 中庸의 조정과 조절의 작용을 통해 다양하게 통합되는 사회의 추세로 나아간다. 음양의 범주가 개인의 공감대를 형성하는 본성의 바탕과 관련된다면, 변통관은 이러한

3) '생명(生)'이라는 말에는 만물의 생장, 자연의 생명체, 생명성의 존재, 존재의 생명상태 등을 함축하고 있다. 인간의 경우에 生, 性 및 姓은 어원적으로나 용법상에서 동일한 의미를 지닌다. 朱良志, 『中國藝術的生命精神』, 安徽: 安徽教育, 1998, 3-5쪽.

4) 『周易』, 「繫辭下傳」, "易, 窮則變, 變則通, 通則久, 是以自天祐之, 吉無不利."

공감대를 사회적 화합으로 연결하는 일종의 통로가 된다. 여기에서 주목할 만한 점은 이들이 부분적으로 서로 대립하고 심지어 서로 충돌하는 관계 속에서 어떻게 전체적으로 조화롭게 통일적 관계를 유지하는가 하는 문제이다.

이러한 變通觀은 지속가능한 인생이나 사회를 위해서 변화와 소통의 끊임없는 과정의 중요성을 역설적으로 강조한다. 개체와 전체의 구조적 관계를 살펴보면, 전체가 개체들이 결합하는 전제조건이고 개체는 전체를 구성하는 필수조건이다. 다양한 개체들은 서로의 조정과 조절의 작용을 통해 일정하게 통합되는 전체의 추세로 나아간다. 전체의 통합적 구조에서 보면, 개별적 계층들에서 생기는 협동, 화해 및 공생의 관계뿐만 아니라 대립, 긴장, 충돌의 관계조차도 더 높은 단계의 조화나 화합의 추세로 나아가는 과정이다.

음양의 범주는 인간을 포함한 자연의 생태계를 인식하는 기제이다. 모든 생물체의 본성은 음과 양의 역동적 관계, 즉 변환, 전환 및 포함의 관계로 설명된다. 이러한 특징을 음양의 불확정적 원리에서 보자면, 생명의 흐름은 음과 양 사이에 전환, 변화 및 포함의 관계로 이해되고 생명력의 유기적 연결망은 "한번 음이 되면 한번 양이 되는" 時中의 방식으로 이해될 수 있다. 이들의 복잡다단한 관계는 삼라만상의 스펙트럼 속에 전체적으로 변화와 안정의 양상이 교차하는 과정으로 특징화된다. 그러므로 모든 존재의 공통적 본성과 이를 바탕으로 하는 공동체적 의식은 음양의 범주를 통해 접근된다.

음양의 세계관은 인간이 자연계에서 진행되는 생명의 자생적 흐름에 특정의 가치를 부여한 일종의 질서의식의 산물이다. 그것은 세계의 실재를 이해하는 통로로서, 사회공학적 차원에서 삶의 총체적 방식의 중요한 기제이다. 그 속에서 자연의 생태계는 존재론적 의미에서 하늘과 땅의 축소판으로, 시공간적 흐름에서 우주의 도상으로 확장되었다. 이러한 자연계는 天地의 틀로서 인식되고 父母의 가치론적 관계로 설정된다. 하늘은 乾卦로 표상되고 생명의 씨앗을 주는 大生의 원천으로 해석된다. 반면에 땅은 坤卦로 표상되고 생명을 잉태하는 廣生의 원천으로 해석된다. 전자가 父性으로 특징화되고 후자는 母性으로 특징화된다. 전자는 自强不息의 의식이 반영되어 있다면 후자는 厚德載物의 의식이 반영되어 있다.

인간의 시선에서 세계의 실재는 인간이 기본적으로 자연 속에서 살아가는 인간의 삶의 모습이다. 인간 자체의 조화로운 삶에서 남성과 여성의 양성은 공동체적 의식을 형성하는 단초가 된다. 음양의 세계관에서는 어느 한쪽의 젠더가 더 중요하거나 경시될 수 없다. 여기에서 남성과 여성의 양성은 이들의 위계적 차별성보다는 수평적 연대성에 중점을 두는, 음과 양의 관계에 따른 창발적 자아(emergent self)의 성격을 지닌다. 음양의 관계적 자아는 사회적 교감, 조정 및 통합의 흐름을 통해 자체에 모순, 갈등, 충돌 등을 해소하고 공감력을 확충하며 유대감을 확장할 수 있다. 여기에는 불가지론의 신비주의적 측면이나 숙명론의 불가항력적인 측면도 없다. 따라서 인간은 자연의 생태계와의 관계에서 스스로를 계도하는 창조적 삶의 이정표를 세우고 그에 따라 미래의 조감도를 그려나갈 수 있다.

음양의 범주에 따른 陰陽變通觀은 자연계의 생명력과 인간사회의 공감력을 밀접하게 연관짓는 매개적 기능을 하였다. 그것은 일종의 관점에 입각한 것이지만 그렇다고 사물의 물리적 구조를 파악하는 특수한 관점만도 아니며 사물의 배후를 조명하는 추상적인 관점만도 아니다. 그것은 특정의 관점이 없는 열린 관점, 즉 보편적 관점으로 진화하였다.[5] 이 매개적 기능을 통해 인간은 자연의 생태계에서 함께 살아가는 조화로운 삶의 방식을 모색하고 생명의 생태적 존재와 그 가치의 합목적적 지향성을 설정하였다. 이러한 음양변통관은 자연의 신비주의적 색

5) 成中英, 「論"觀"的哲學意義－論作爲方法論和本體論的變通詮釋學的統一」, 『成中英自選集』, 濟南: 山東教育, 2005, 230~233쪽.

채나 종교의 신학적 굴레를 지니면서도 자연과학과 자연철학을 연결하는 가교의 역할도 할 수 있다.

4. 陰陽兩性과 생명공동체적 세계

자연계는 수많은 생명체들이 서로 그물망처럼 얽혀있는 복잡한 연관체계이자 생명력의 에너지가 유동하는 거대한 순환체계이다. 세계는 자연의 생태계에서 삼라만상의 스펙트럼이 펼쳐진 세상의 다면체적 경계이다. 세계는 음과 양이 끊임없이 대립하면서도 통일되는, 연속적으로 분화하면서 통합하는 역동적 과정으로 이해된다. 이러한 역동적 과정은 최상의 조화로운 상태와 최적화된 방식을 특징으로 한다. 여기에 모든 존재의 생명력의 創新的 실재가 있다. 그러므로 세계의 실재는 안정의 지속성을 끊임없이 유지하면서 지속의 안정성을 끊임없이 진행한다.

세계의 실재는 사물들의 관계 속에 음과 양의 범주로 접근된다. 어떠한 사물이든지 자체의 내적 구조나 다른 사물들과의 외적 관계를 통해 스스로 조절하면서 특정의 통일적 상태로 나아가는 경향이 있다. 그 구성적 요소들은 상호작용하면서 모순이나 충돌 속에 애당초 내재했던 평형의 관계는 깨지고 그 통일적 양상은 분열되기 마련이다. 다른 한편, 사물들과의 관계에서 내부적 통일성의 추세가 작용하면서 사물들 사이에 서로 갈등하고 충돌하는 양상에서 서로 해소되고 해결되는 양상으로 바뀌어 새로운 통일적 국면으로 전환된다. 이러한 안과 밖의 관계는 사물들의 개별적 경우에 끊임없이 계속되어 모든 존재의 관계적 양상, 즉 통일성과 다양성 혹은 동일성과 차이성으로 작동하면서 새로운 통일적 상태에 이르고 결국에 새로운 사물을 거듭 나게 된다. 음과 양의 관계는 同化의 순화력과 異化의 반발력이 상호작용 중에 수렴과 발산의 역동적 과정을 진행한다.

문화생태주의의 시각에는 인간의 생태적 환경에 대한 인식론적 실천력이 발휘되는 삶의 총체적 시선이 담겨있다. 여기에서는 인간과 자연이 공존하는 생명공동체의 의식이 전제된다. 인간은 능동적 주체의식을 갖고서 자연을 올바르게 이해하고 자연계가 진화하는 일련의 과정과 보조를 맞추면서 삶의 과정을 살아간다. 인간이 자연 속에서 자신의 존재를 확보하고 자연은 인간의 삶에서 중요한 의미를 제공한다. 이 방식에는 인간과 자연의 내재적 혹은 본질적 관계, 즉 自强不息의 율동과 生生不息의 율동이 함께 어우러지는 관계가 있으며 이러한 관계가 삶의 자아실현을 지향하는 생명공동체의 지향성으로 고양된다.

문화생태주의는 자연계의 생태적 환경에 대한 인식론적 실천력의 신조를 문명의 수준을 가늠할 수 있는 척도 중의 하나가 된다. 그것은 인간사회와 그 주위의 생태적 환경의 관계에 착안하여 삶의 방식을 총체적으로 투사해낸 다각도의 관점이다. 즉 자연계에서 생명의 생태학적 시공간을 넘어서 생명의 가치론적 시공간으로 확충된 생명공동체의 문화적 관점이다. 그 속에서 생명현상의 不可逆的 세계를 이해하고 이를 바탕으로 하여 생명정신의 可逆的 세계를 지향한다.

문화생태주의는 삶의 경험적 산물이고 그 속의 특정의 가치를 판단해서 나온 것이 아니다. 그것은 자연계의 본질적 가치를 인식하고 실천하는 인간 삶의 방식에 뿌리를 내리고 있다. 이는 사회와 자연의 상관성을 자기조정능력을 갖춘 자율적 체계를 지닌 것으로 보고 그 양자 사이에 공감, 공유, 공존, 공생 등의 가치를 인식한 결과이다. 인간의 삶은 항상 끊임없이 변화하는, 끊임없이 지향하는, 결코 완결되거나 완성되지 않는 자아실현의 지속가능한 과정이다.

삶의 경험으로서의 문화는 영원히 변화하는 과정 속에 있다. 여기에는 특정의 가치를 판단하는 기준이란 없다. 이러한 맥락에서 문화생태주의는 문화의 본질이 되는 '어떤 것'이다. 그것은 가치를 평가해서 나온 것이 아니라 인간의 삶에서 끊임없이 창조되면서 끊임없이 진화하는 '생명력의 흐름'과 같은 것이다.

문화생태주의는 문화가 그 주위의 여러 환경적인 요소들, 즉 정치적, 사회적, 경제적 요인들과 조화를 이루며 형성되는 방식을 가리킨다. 이는 생태주의적 문화와는 다르다. 문화생태주의는 문화가 자연의 생태적 환경과의 조화를 추구하는 맥락에서 이해된다. 반면에 생태주의적 문화관은 다양한 문화들 속에서 상호협조, 보완 등의 관계를 통해서 다양한 문화를 다루는 관점을 가리킨다. 문화생태주의가 仁義禮智의 동일성과 차이성에 초점을 갖춘 것이라면 생태주의적 문화는 이러한 관계 속에서 인의예지의 통일성과 다양성의 구체화된 현상에 초점을 맞춘 것이다. 이러한 유교문화의 담론은 결국에 '개별적 경계의 구분을 넘어서는 통합적 경계'로 귀착된다. 이는 주체와 객체, 존재와 가치 등의 이분법적 개별적 경계를 해체함으로써 현대적 의미에서 공동체의 진정한 통합의 경계를 지향할 수 있다.

전통적으로 남녀의 성별은 인간사회에서 문화의 산물이면서도 문화의 전제조건이기도 하다. 性에 대한 특정의 의식과 관념은 특정의 人間觀을 형성해갔으며 더 나아가 특정의 문화를 만들어갔다. 성별은 사회문화적 현상 중의 하나이고 그렇기 때문에 인간사회의 의식형태를 드러내는 척도가 되어왔다. 다양한 시대와 지역에서 남성과 여성의 관계는 성별의 기질과 그에 대한 가치의 판단에 따라 설정된 지위와 역할을 지녀왔다. 그에 따라 남녀의 관계에 대한 나름대로의 인식과 의식이 형성되어 그 관계의 식별, 차이 및 차별이 생겨났으며 심지어 이들이 종종 혼동되기도 하였다.[6] 특히 성별에는 남성과 여성의 생물학적인 바탕 위에 제도적, 문화적, 심리적, 심지어 종교적 요소들이 복합적으로 반영된다. 여기에서 주목할 만한 점은 성별은 남성과 여성의 차이성보다는 이들의 차별성에 더 초점이 맞추어져있는 것이다. 이 차별성은 단지 생물학적인 선천성에서만 나온 것이 아니라 사회적, 역사적, 문화적 측면이 더 강하게 작용한 결과라고 말할 수 있다.

예를 들어, 유교사회에서 남성과 여성은 개인적 신분의 상징이기도 하지만 사회적 질서를 이루는 구성요소이기도 하다. 西周시대부터 宗法제도를 기반으로 하여 사회의 조직과 국가의 제도를 확립해갔다.[7] 특히 동중서는 男尊女卑와 같은 남녀의 불평등의 단초가 되는 三綱의 법도를 제기하였다. 男女의 관계는 夫婦관계를 기반으로 하여 자연적 존재를 넘어서 君臣의 관계처럼 사회적 존재로 확충되었다. 그것은 가정과 가족을 구성하는 인간생활의 기초이자 기본적 단위이다. 이를 기반으로 하여 가정의 윤리, 사회적 윤리, 민족의 典禮, 국가의 제도 등을 확립하였다.

일반적으로 남성과 여성은 인간의 가장 기본적인 구분인데 性別이라고 부른다. 성별 용어 자체는 성과 그에 따른 구별이라는 의미를 지닌다. 성이란 남성과 여성의 차이를 가리키고 성별은 그 차이에 따라 드러난 식별을 가리킨다. 이를 영어로 표현하면, 성은 sex를 가리키는

---

6) 일반적으로 남성과 여성은 인간의 가장 기본적인 구분인데 性別이라고 부른다. 성별 용어 자체는 성과 그에 따른 구별이라는 의미를 지닌다. 성이란 남성과 여성의 차이를 가리키고 성별은 그 차이에 따라 드러난 식별을 가리킨다. 이를 영어로 표현하면, 성은 sex를 가리키는 반면에 성별은 gender를 가리킨다. 남성과 여성의 차이와 식별은 서로 관련되면서도 서로 구분된다. 성에는 인간이 태어나면 갖게 되는 생물학적인 種의 생리적 성격이 담겨있는 반면에, 성별에는 지위, 역할 등의 사회적 관계에 기초한 모종의 가치의 판단이 담겨있다. 그러므로 성이 선천적으로 타고난 불변적 특징을 말한다면 성별은 후천적으로 획득되는 가변적 특징을 말한다.

7) 陳來,『古代宗教與倫理 - 儒家思想的根源』北京: 三聯書店, 1996, 8-12쪽

반면에 성별은 gender를 가리킨다. 남성과 여성의 차이와 식별은 서로 관련되면서도 서로 구분된다. 성은 인간이 태어나면 갖게 되는 種의 생리적 특징으로서 생물학적 측면을 지니는 반면에, 성별은 지위, 역할 등과 같은 모종의 가치의 판단이 반영된 사회적 관계에 기초한다. 그러므로 성이 선천적으로 타고난 고정된 특징을 말한다면 성별은 후천적으로 획득된 가변적 특징을 말한다. 특히 성별은 남성과 여성의 생물학적인 바탕 위에 제도적, 문화적, 심리적, 심지어 종교적 요소들이 복합적으로 반영된다.

성별은 사회문화적 현상 중의 하나이고 그렇기 때문에 인간사회의 의식형태를 표출하는 강력한 수단이 되어왔다. 다양한 시대와 지역에서 남성과 여성의 관계는 성별의 기질과 그에 대한 가치의 판단에 따라 설정되어왔으며 남성과 여성의 생물학적, 역사학적, 사회학적 지위와 역할이 있어왔고 그에 따라 남녀의 관계에 관해 나름대로의 인식과 의식이 형성되어왔다. 이러한 인식과 의식에서 남녀의 관계의 식별, 차이 및 차별이 생겨났으며 이들이 종종 혼동되었다. 여기에서 주목할 만한 점은 성별은 그 자체가 차이의 의미보다는 차별성 의미를 지닌다는 것이다. 이 차별성은 단지 생물학적인 선천성에서만 나온 것이 아니라 사회적, 역사적, 문화적 측면이 더 강하게 작용한 것이다.

젠더의 위계성, 차별성, 폭력성을 동반하는 억압적인 사회적 구조 속에서 젠더의 갈등은 젠더리즘의 의식적 구조가 변화하는 필연적이고 내재적인 현상인가? 아니면 지나친 집단적 이기주의에서 나온 일종의 병리적 현상인가? 이러한 문제가 바로 포스트젠더리즘의 과제이다. 그 과제는 양성의 본질주의적 담론과 관련있다. 이 담론에서 생물학적인 측면과 역할의 분담의 측면이 있다. 전자의 경우에는 전통적으로 논의된 능력의 차이와 차별의 문제라면 후자는 사회적 문화적인 맥락에서 양성의 평등성과 관련된다.

『주역』의 人間觀은 기본적으로 '인간은 완전한 존재이다'라는 인식에서 출발한다. 인간은 자연계의 유기적 연결망 속에서 생명의 합당성과 정당성을 갖고서 생명력의 자생적 흐름 속에서 유기적 질서를 유지하며 살아간다. 이러한 인간의 완전성과 관련하여 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

> 한번 음이 되면 한번 양이 되는 것을 일러 道라고 말하고 그것을 잇는 것을 일러 善이라 말하고 그것을 이루는 것을 일러 性이라고 말한다.[8)]

天道는 "한번 음이 되면 한번 양이 되는" 운행의 질서의 합당한 과정을 진행한다. 이러한 과정의 지속가능성이야말로 善의 타당한 가치를 가지며 만물의 온전한 생명력, 즉 본성이 자리잡을 수 있다. 모든 생명체의 본성에는 "한번 음이 되면 한번 양이 되는" 원리가 있다.

여기에서 "한번 음이 되면 한번 양이 되는" 방식은 세계의 실재에 대한 황금률(Golden Rule)이라고 말할 수 있다. 세계는 음과 양이 대립하면서도 통일되는 균형적 원칙에 따라 끊임없이 분화와 통합을 반복하는 변화의 과정이다. 음과 양의 과정에 바로 모든 존재의 생명력의 創新的 실재가 있다. 음과 양의 관계는 끊임없이 변화하는 환경 속에서 때에 맞게 끊임없이 변화하고 일정하게 균형이나 평형을 이루는 時中의 합당한 과정을 발휘한다. 여기에서 음과 양의 관계는 단순한 산술적인 계산의 중간이 아니라 가장 합당한 가치를 지닌, 최상의 조화로운 상태, 즉 時中의 기제가 작동한다.

이러한 과정에는 時中의 기제가 작동한다. 시중은 시간의 유동적 상황에 따라 그에 합당하게 적중하는 방식이다. 시중의 원칙은 시의적절하게 다변성이나 융통성을 지닌다. 여기에는

8) 『周易』,「繫辭傳」, "一陰一陽謂之道，繼之者善也，成之者性也."

‘한번 시의적절하면 한번 적중하는(一時一中)’의 원칙을 지닌다고 말할 수 있다. 그 원칙에 따르면, 음과 양이 서로 감응하는 역동적 흐름, 즉 대립과 통일의 과정에서 시의적절한 反轉의 방식이 발휘되는 것이다. 그렇다고 이 원칙이 모든 시간의 다변성 혹은 융통성에 보편적으로 적용할 수 있는 확고부동한 고정적인 격식을 지니는 것이 아니다. 그렇다면 음과 양의 대립 혹은 대조라는 것조차도 서로 비교하는 과정에서 존재할 뿐이지 그 양자의 대립과 대조 자체가 일정한 구조나 체계를 이루는 것이 아니다.

이러한 時中의 방식에 따른 황금률은 현대사회에서 주목받는 ‘불확정성의 원리(uncertainty principle)’와 일맥상통한다. 여기에서는 어떠한 상황이나 단계에서도 최종적으로 완전히 성취되거나 완결될 수 없다. 이들 사이에 존재하는 대립과 갈등이 적절하게 해소되어야 하고 이러한 해소라는 것도 또 다른 대립과 갈등의 상황에서 해소되기 위한 일련의 과정에 속하는 것뿐이지 상황이나 단계가 완전히 마무리되는 최종적인 것이 아니다. 이것에 관한 논법이 바로 “한번 음이 되면 한번 양이 되는” 易學的 황금률이다. 이처럼 유동적이고 불확정적인 과정은 특히 인간의 삶의 방식을 이해하는 단초가 된다. 음과 양의 상관성은 어떻게 대립과 모순의 불안정한 관계에서 통일과 조화의 안정적인 관계로, 더 나아가 대립과 통일, 모순과 조화의 불확정적인 관계가 어떻게 유기적인 통합의 확정적 관계로 고양되는가의 문제와 같은 삶의 방식을 모색하는 것이다.

이러한 관계를 인간사회에 적용해보면, 인간은 생명의 유기체로서, 끊임없는 충동을 통해 끊임없이 자신을 넘어서고 자기완성을 향해 나아가는 삶의 과정을 살아간다. 이 과정은 생명의 활력이 충만한 시간의 흐름 속에서 전체적으로 무질서에서 질서로 나아가는 공간의 방향성을 지닌다. 이러한 과정은 자생적이고도 자율적인 混種과 創新을 내용으로 하는 생명력을 특징으로 한다. 이러한 질서화의 실재(reality)는 시중의 사회공학적인 의미가 함축되어 있다. 즉 개체(혹은 부분)와 전체의 다원적 혹은 다층적 관계에 따라 양적인 측면으로 확장되고 더 나아가 질적인 측면으로 확충된다. 체계의 구조와 계층들에 있는 내부적 요소들은 상호작용하면서 애당초 모순의 관계에서도 성립되었던 평형의 통일적 양상조차도 해체되고 더 나아가 갈등과 충돌의 양상에서 해소와 조화의 양상으로 전환되면서 새로운 통일적 국면이나 단계로 나아간다.

5. 남녀젠더와 문화생태주의적 생명미학

사회의 전체적인 구조의 변화, 그 다원화된 계층들 및 이들의 상관성은 음과 양의 관계에 입각하여 설명될 수 있다. 이 관계에서는 同化의 순화력과 異化의 반발력이 상호작용한다. 양의 성질은 음의 성질을 보호하는 한편, 음의 성질과 상호작용하는 양의 성질들 사이에 연합의 전선을 형성하여 다른 계층에 있는 양의 성질이 들어오는 것을 막거나 밀어낸다. 이러한 과정은 이들 자체에서 각각 동일한 계층을 형성하며 대립과 통일의 유기적 관계를 통한 時中의 합당한 상태에 이른다. 즉 음과 음 혹은 양과 양의 대립이 진행되면서 또한 음과 양 혹은 양과 음의 통일도 진행되어 안과 밖과 같은 서로 다른 계층들을 구분짓는 경계들이 생기고 결과적으로 새로운 구조가 나타나게 된다.

음과 양의 범주에는 음/양 혹은 양/음과 같은 同化의 과정이 있고 음/음 혹은 양/양과 같은 異化의 과정이 있다. 그렇다고 이들의 관계가 양분법적 성격을 지닌 것은 아니다. 그 양자는 일정한 긴장의 관계를 형성한다. 그 관계는 수렴과 발산의 교차적 관계를 형성한다. 수렴의 과정은 동화의 과정과 관련되고 발산의 과정은 이화의 과정과 관련된다. 동화가 일정한 방

향으로 수렴되는 과정이라면 이화는 일정한 방향으로 발산되는 과정이라고 말할 수 있다. 그 양자의 방향은 동시에 서로 교차되는 과정이다.

인간의 정서와 감정의 문제는『주역』의 세계관과도 밀접하게 관련된다. 인간을 포함한 만물은 생물학적 본성을 지닌 존재로서 하늘과 땅 사이에서 감응의 방식을 통해 끊임없이 생명의 자생적 연결망을 형성한다. 특히 인간의 본성은 이러한 자생적 연결망의 흐름에서 생명의 결정체, 즉 精氣로 응결되어 존재의 精髓로 자리잡는다. 특히 인간의 본성은 생명의 연결망 속에서 감응의 방식의 산물이다. 『역전』에서는『역경』의 의의를 설명하면서 인간의 공감의 방식을 통찰한다.

역은 사려가 없으며 인위가 없고 적막하여 움직임이 없으나 감응하여 마침내 천하의 연고와 통한다.[9)]

우주나 세계가 존재하는 방식에는 일정한 통일성을 지니는데, 이는 유기적이면서도 全一的 연관성을 보여준다. 만사만물의 존재와 그 상호작용의 특징을 살펴보자면, 만사만물은 우주 혹은 세계를 구성하는 요소들로서 서로 작용하는 가운데에 지속적으로 변화를 유발하면서 끊임없이 새로운 관계를 맺는다. 이러한 감응의 문제에 관해「단전」에서는 咸卦의 내용을 해석하면서 다음과 같이 말한다.

> 하늘과 땅이 감응하여 만물이 생겨나게 된다. 성인이 사람의 마음을 감응하여 세상이 평화롭다. 그 감응한 것을 관찰하여 하늘, 땅 및 만물의 실정이 드러날 수 있다.[10)]

여기에서 '감응'은 우주 운행의 원초적 방식으로서, 특히 인간의 인식적 기반을 이루는 토대를 가리킨다. 성인은 이 '감응'의 심령상의 체험을 통해 인간은 물론이고 하늘과 땅 및 만물을 통찰하게 된다. 바로 주체가 객체를 대상화하는 과정이다. 이 감응이 바로 인간에게는 取象의 방식이라고 할 수 있다. 따라서 觀物과 取象은 분리될 수 없는 하나의 통일체이고, 그 결과가 바로 세상사에 대한 올바른 인식과 그에 따른 판단인 것이다. 여기에는 우주 혹은 자연이라는 객체와 주체와의 감응의 본질을 알 수 있다.

이러한 맥락에서 보자면, 인간은 자신의 본성을 바탕으로 하여 생명의 이치를 터득하고 생명의 존중과 그에 대한 공감대를 형성한다. 생명의식의 공감대는 생명공동체의 의식 속에서 인간 자신이 삶의 주체적 방식과 실존적 가치로 확충된 것이다. 인간은 본성상 본능에 따른 충동과 목표를 지향하는 동기가 합치되는 정서적 만족감 혹은 충족감을 추구한다. 여기에 공감대의 의식과 관련한 점서법의 원리를 이해할 수 있다. 이러한 공감대의 의식에 관해「계사전」에서는 다음과 같이 함축적으로 설명하고 있다.

그러므로 사랑과 미움이 서로 공박하여 길함과 흉함이 생겨나고, 먼 것과 가까움이 서로 얻어 후회함과 궁색함이 생겨나며, 참과 거짓이 서로 감응하여 이로움과 해로움이 생겨난다. 무릇 역의 뜻이 가까워도 서로 얻지 못하면 흉하다.[11)]

---

9)『周易』,「繫辭上傳」,"易, 無思也, 無爲也, 寂然不動, 感而遂通天下之故."
10)『周易』,「彖傳」, 咸卦,"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."
11)『周易』,「繫辭下傳」,"是故, 愛惡相攻而吉凶生, 遠近相取而悔吝生, 情僞相感而利害生. 凡易之情, 近而不相得, 則凶."

점서법의 원리에 따르면, 사랑과 미움의 감정, 참과 거짓의 판단 등과 같은 현실적 삶의 가치는 占筮의 방법을 통해 점서의 언어, 즉 길함과 흉함, 후회함 등으로 표현된다. 특히 강건함과 유약함의 성질에 따른 음양의 爻象은 인간의 감정이나 가치의 판단과 관련하여 주체와 객체 사이를 출입하는 매체가 된다. 예를 들어, 주체와 대상의 세계의 관계에서 음효와 양효가 잘 소통되면 泰卦의 방식처럼 이롭다고 말할 수 있고, 이들이 잘 소통되지 않으면 否卦의 방식처럼 해롭다고 말할 수 있다.

인간은 세계와 감응하면서 만족이나 불만족 혹은 좋음과 싫음 혹은 행복이나 불행 등의 각종의 심리적 상태와 결합하여 吉凶과 같은 지혜의 가치나 원칙을 설정하고 이를 삶의 지향이나 지침으로 삼는다. 이처럼 강과 유의 효상이 서로 배척하면서도 서로 끌어들이는 현상은 인간생활에서는 서로 관련되면서도 서로 모순되는 관계에 적용될 수 있다.

인간의 활동에서 개인의 인생관과 사회의 가치관은 서로 조화롭게 균형을 이루어기도 하지만 서로 대립적으로 충돌하기도 한다. 특히 일정한 동기의 자극에 따른 긴장과 이완 사이에 유지되고 지속되는 심리적 탄력성 혹은 융통성이 중요하다. 인간의 심리적 세계는 자아반성의 변화가 있어야 소통의 새로운 계기, 즉 욕망을 균형있게 조절하고 해소되기 마련이며 이러한 과정에서 꾸준하게 안정되고 상태가 유지되고 지속될 수 있다. 그러므로 인간은 타인과의 연속적인 만남과 지속적인 소통을 통해 스스로 완전한 자아를 자각한다. 이는 이른바 '파편화된 자아'와는 완전히 다른 주체적 인간으로서의 모습이다. 주체적 인간은 스스로 당면한 문제의 상황을 인식하고 그 속에 자신을 포함시켜 해결의 실마리를 찾고 최선을 다하는 사회의 구성원이다. 그는 신념과 행위의 개별적인 주체로서 양성의 인간관계, 즉 만남의 연속과 소통의 지속을 통하여 사회의 가치관을 조정하고 해소하고 실현하고자 하는 것이다.

여기에서 감응의 방식은 공감의 정서와 혐오의 감정이 어떠한 특정한 관계를 맺는가 하는 문제와 관련이 된다. 공감과 혐오는 사회적 유대감의 연속선상에서 특수한 관계를 지닌다. 그 어느 쪽이든지 간에 각각 합당한 時中의 추세에 따른 變通의 총체적인 경계를 지향하게 된다.

이러한 관계에서 인간의 삶에서 특정의 상황에서 믿어야 할 때에는 믿어야 하고 행동해야 할 때는 행동해야 하는 것이 중요하다. 이러한 적극적인 생활태도 때문에 인간은 안정적인 삶을 모색하고 궁극적으로는 사회의 가치나 목표를 추구하는 윤리적 관념을 형성할 수 있다. 兩性의 공감적 정서를 통해 인간은 고립적, 위선적, 가식적 자아의식을 극복하여 절망, 상실, 고독과 같은 심리적 상태를 벗어날 수 있고 따라서 현대의 사회적 문제인 이기주의가 극단으로 치닫는 '파편화된 자아' 혹은 자아상실을 극복할 수 있다.

인간은 강인한 생명력도 지니면서 그에 따른 생리적 혹은 물질적 욕망도 지닌다. 또한 그는 생명의 욕구나 욕망의 충족만큼이나 스스로를 되돌아보는 자아성찰도 필요로 한다. 인간의 삶에서 욕망의 충족과 성찰의 반성의 관계가 어떻게 설정되는가 하는 도덕성의 문제가 온전한 인간성을 가늠하는 관건이 된다. 그러므로 공감의 유대감은 공동체의 의식 속에 자연스레 윤리의 영역으로 확충되기 마련이다. 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

하늘과 땅이 위치를 세우고 변역이 그 속에 진행되는데 본성을 이루어 계속 존속하고 존속하는 것이 道義의 관문이다.[12)]

인간은 자연계의 생명력의 순환적 과정은 인간의 삶을 연관될 뿐만 아니라 사회의 조직 및

12) 『周易』,「繫辭上傳」, "天地設位, 而易行乎其中矣 成性存存 道義之門."

문화의 활동 및 심지어 도덕성이나 윤리의식까지도 연관된다. '道義의 관문'은 바로 인간의 인격체의 궁극적인 통로이다. 人道가 지향할 자아실현의 궁극적 목표라고 할 수 있다. 인간은 하늘과 땅의 생명력의 틀에서 태어나며 그 자연적 질서에 맞추어 살아가는 존재로서 이를 바탕으로 하여 도덕의 정당성도 확보되어야 한다. 이는 생명의 가치를 사회적으로 유용한 가치, 즉 도덕과 윤리의 가치로 환원한 결과이다. 여기에서 인간의 본성을 통한 공감의 능력이 중요하다. 자아와 타자의 관계에 따른 공감력은 서로 이해하고 배려하고 관용할 수 있는 건전한 인간의 생활방식과 행동양식을 낳으며 이것이 사회적, 문화적, 윤리도덕적 의식 등으로 고양될 수 있다.

여기에서 사회공동체의 질서의식에 따른 '세계의 실재(a reality of world)'도 고려될 수 있다. 그것은 자연계의 순환의 법칙처럼 생명의 연결망을 유지하는 통합과 소통의 지속성을 지닌다. 대립과 화합, 분별과 통합, 직분과 조정, 분화와 소통 사이에 적절한 조화의 내용이 담겨있다. 이러한 방식에 따르면, 전체는 반드시 다원적으로 분화하여 개체화되며 개체는 반드시 대립과 조화의 과정을 거쳐 전체로 통합되기 마련이다. 사물의 내부 자체와 사물들 사이의 관계는 끊임없이 분화되고 통합되며 또한 끊임없이 통합되고 분화되는 것이다. 여기에는 모든 존재가 자체적으로 통일적인 평형으로 나아가고 이처럼 만사만물에서 '생명의 창조력'을 끊임없이 구성하면서 다른 한편 '창조의 생명력'을 끊임없이 만들어낸다.

자아와 타자의 관계에서 진행되는 시중의 과정에는 긍정적인 효과와 부정적인 효과가 있다. 긍정적인 효과에 공감의 정서가 있다면 부정적인 효과에는 혐오의 감정이 있다. 인간의 본성에서 음이 적고 양이 많거나 음이 靜態的이고 양이 動態的일 때 공감의 정서나 혐오의 감정이 형성된다. 이를 사회공학적 지평에서 보자면, 공감은 동질감의 순화력이 강화되고 혐오는 이질감의 반발력이 강화된다. 동질감의 순화력에도 음과 양의 관계에 따른 치중화의 과정이 있고 이질감의 반발력에도 음과 양의 관계에 따른 시중의 과정이 있으며, 더 나아가 그 양자의 관계에도 음과 양의 관계에 따른 시중의 과정이 있다. 전자가 다양성의 통일과 관련된다면 후자는 모순성의 통일과 관련이 있다. 공감이 동질감의 순화력에 따른 다양성의 통일과 관련되는 반면에, 혐오는 이질감의 반발력에 따른 모순성의 통일과 관련된다. 이 관계에서는 동질감과 이질감의 상호작용에 따른 다양성과 모순성의 통일이 존재하며 이는 결국에 합당한 時中의 추세에 따른 變通의 총체적인 경계로 나아가는 것이다.

이러한 논법을 사회 전체의 구조, 그 하부의 계층들 및 그 양자의 관계에 적용하면, 닫힌 체계의 인간사회를 열린 체계로 어떻게 조정 혹은 조절해야 하는가 하는 일종의 사회공학적 문제를 해소할 실마리를 찾아낼 수 있다. 「문언전」에서는 乾卦의 강건한 속성을 해석하여 다음과 같이 말한다.

> 이를 줄 알고 이르는 것은 기미를 함께 말할 수 있으며, 마칠 줄 알고 마치는 것은 의로움을 함께 보존할 수 있다. 그러므로 윗자리에 머물면서도 교만하지 않고, 아랫자리에 있지만 근심하지 않는다. 그렇기 때문에 굳건하고 굳건하여 그 때에 맞아서 두려워하면 위태로우나 허물이 없다.[13]

실제로 현실적인 삶에서 인간은 항상 자신의 존재가 불완전하고 불안정하며 심지어 비정상적이라고도 생각한다. 이러한 불안한 의식 속에서 인간은 정신과 육체의 조화로운 삶을 영위

13) 『周易』, 「文言傳」, 乾卦, "知至至之, 可與言幾也. 知終終之, 可與存義也. 是故居上位而不驕, 在下位而不憂. 故乾乾因其時而惕, 雖危無咎矣."

하기가 어렵다. 온전한 인간성을 지닌 인간은 자신의 삶이 간혹 대자연의 생태적 관계에 합당하지 않는 비정상적 궤도나 상태에 있다면 이를 자연스레 정상적인 궤도나 상태로 되돌리고 그 과정에서 만족과 기쁨을 느끼게 된다. 여기에서 인간의 욕구나 욕망은 본성의 자연스러운 흐름이자 분출이다. 이러한 합당한 의식을 지닌 성숙한 삶에서 생명력의 지속가능한 기제가 작동하기 마련이다.

그러므로 인간의 삶은 생명의 존속적 활동을 구현하는 터전이 되면서도 또한 생명의 존속적 가치를 실현하는 터전도 된다. 이러한 긍정적이고도 적극적인 삶의 태도 때문에 인간은 자각과 반성을 통해 스스로 자율적으로 거시적 차원의 통합적 사유를 할 수 있으며 더 나아가 주체적이고도 성숙한 삶의 목표, 즉 이른바 자아실현을 성취할 수 있다. 이러한 차원에 치중화의 의식적 경계가 있다. 여기에서 善과 美의 일치라는 윤리적 목표를 달성할 수 있으며 또한 윤리적 敎化의 문제도 자연스레 해소될 수 있다.

문화생태주의는 삶의 경험적 산물이고 그 속의 특정의 가치를 판단해서 나온 것이 아니다. 그것은 자연계의 본질적 가치를 인식하고 실천하는 인간 삶의 방식에 뿌리를 내리고 있다. 이는 사회와 자연의 상관성을 자기조정능력을 갖춘 자율적 체계를 지닌 것으로 보고 그 양자 사이에 공감, 공유, 공존, 공생 등의 가치를 인식한 결과이다. 인간의 삶은 항상 끊임없이 변화하는, 끊임없이 지향하는, 결코 완결되거나 완성되지 않는 자아실현의 지속가능한 과정이다. 삶의 경험으로서의 문화는 영원히 변화하는 과정 속에 있다. 여기에는 특정의 가치를 판단하는 기준이란 없다. 이러한 맥락에서 문화생태주의는 문화의 본질이 되는 어떤 것이다. 그것은 가치를 평가해서 나온 것이 아니라 인간의 삶에서 끊임없이 창조되면서 끊임없이 진화하는 생명력의 흐름과 같은 것이다.

6. 문제해결의 실마리

인간은 남성과 여성이라는 兩性의 생물학적 특징을 기반으로 하면서도 사회적, 문화적, 도덕적 성격 등에 따라 그 차이성이나 차별성을 드러내기 마련이다. 그럼에도 불구하고 인간은 스스로 자기조절의 능력을 갖고서 통합과 조정의 방식을 통해 생명공동체의 의식을 형성한다. 양성의 기질적 문제에서는 의학적 치료처럼 정신적 혹은 심리적 문제를 곧바로 해결하기보다는 서로 대화, 배려, 소통, 및 공감을 통해 자아실현의 참다운 모습을 잘 꾸려나가야 한다.

전통적으로 동아시아의 한자문화권, 특히 유교사회에서는 인간의 온전한 삶은 생명력의 본성을 스스로 깨닫고 이를 발현하는 일련의 지속가능한 과정이다. 여기에서는 天人合一의 보편적 이념을 지향하며 그에 따라 자아실현이라는 고유한 가치의 영역이 존재한다. 그 이론적 사유에는 공동체의식의 무게중심 속에 天人, 有無, 太極, 陰陽, 動靜, 中和, 體用, 本末 등의 무게 추를 맞추어 통합과 조정의 變通的 지렛대가 작동하고 있다. 이러한 저울대의 계측방법이 없었다면, 그 결과로서 사회공학적으로는 국가체제의 확실성이 담보되지 못하고 사회적 심리의 불안정성이 가중되며, 문화생태주의적으로는 생명공동체의 인문적 가치가 퇴락하고 심지어 생명정신이 와해되는 결과까지도 낳을 수 있다.

이러한 사회적 공감대와 문화적 유대감을 만들어가는 데에 특정의 방법론적 발상이 중요하다. 문화생태주의에는 문화의 통합과 조정의 작동방식이 중요하다. 인간사회는 그 전체적 구조와 그 복잡다단한 개별적 계층들이 진화하고 발전하는 일련의 과정에서 전체가 계층들이 종횡으로 결합하는 필수적인 조건인 반면에, 계층들이 종횡으로 결합해야 더욱 높은 진화 혹은 발전의 경계로 나아갈 수 있다. 이는 陰陽의 황금률에 착안한 時中의 추세와 그에 따른 變通

의 총체적인 경계에서 접근할 수 있다.

이러한 방식은 사회를 화합적이고도 효율적으로 이끌어갈 수 있는 共感의 수단이나 방법을 제공한다. 특히 사회가 모순과 갈등을 통해 상대적인 혐오가 극단으로 치달을 때에 소통과 통합의 구심적 역할을 할 수 있다. 여기에는 인생관의 왜곡, 세계관의 굴절, 가치관의 붕괴, 그에 따른 파편화된 자아의 강박관념을 해소하고 조화로운 삶의 지향성을 모색하는 생명미학의 과업이 있다.

한국 자생종교에 나타난 동아시아의 자생적 근대성 연구

-동학사상과 대순사상의 상생적 삼계관을 중심으로-

최원혁
(대진대학교)

目 次

1. 들어가는 말
2. 자생적 근대성 이론으로서의 한국 자생종교의 위상
3. 근대성의 조건으로서의 삼계관과 리미널리티
4. 동학사상과 대순사상의 상생적 삼계관과 자생적 근대
5. 나가는 말

1. 들어가는 말

2024년 많은 사람들이 동아시아에서 전쟁을 예측하고 있다. 우크라이나 전쟁 이후 동아시아 상황은 마치 2갑자 120년전인 1904년의 러일전쟁 상황과 데자뷰를 이루어 마치 제2의 러일전쟁을 목도하는 느낌이다. 2024년 대만에서 친미정권이 선거에서 이김으로써 전운은 짙어져 한·미·일은 핵항모를 동원한 군사작전을 하고 있고 러·중·북은 공동전선을 구축하고 있다. 1904년과 달라진 것은 북한은 러시아에, 한국은 우크라이나에 무기를 판매하는 국가로까지 지위가 상승한 것이지만 여전히 강대국의 논리에 대리전쟁을 치러야하는 을의 위치를 벗어나지 못하고 있다.

10년전과 비교하여 작금의 동아시아 상황에서 특히 아쉬운 것은 동아시아 3국 곧 한·중·일이 120년이 지났음에도 120년전에 비하여 조금도 관계가 개선되지 못하고 오히려 더 악화되었다는 점이다. 특히 1,2차 세계대전을 겪은 유럽은 EU를 이루어 미국에 맞먹는 국력을 과시함에도 한·중·일은 경제력에서는 세계 1순위와도 경쟁하지만 120년간 한번도 정치적으로 화해하지 못하고 여전히 소모적인 전쟁에 국력을 낭비하고 있다.

동아시아가 서구와 달리 화해와 상생에 취약한 것은 표면적으로는 다양한 이유가 있고 많은 연구가 이루어져 왔지만 내면적으로는 근대화에 있어 동아시아의 자생적 근대성 수립에 미비하였다는 점이 서구와 비교하여 주목될 수 있다. 유럽·미국과 달리 5,000여년간 변하지 않는 전통을 가진 동아시아지만 유독 근대화에 있어 동아시아 3국은 스스로의 자생적 근대성을 구축하기보다 오히려 자생적 근대성 구축을 비판적으로 보아왔다. 자생적 근대성 구축을 비판적으로 본 결과 경제적으로는 성공할 수 있었지만 정치적으로는 화해와 상생구축에 큰 문제에 봉착하고 있다.

이에 이 글은 동아시아의 심화된 전쟁위기를 맞이하여 한중일 삼국 중 거의 유일하게 자생적

근대성 구축을 추구한 한국 자생종교에 나타난 동아시아의 자생적 근대성을 살펴보고자 한다. 한국 자생종교에 나타난 동아시아의 자생적 근대성은 한 때 600만 보천교, 1000만 천도교, 대부분의 항일운동가들의 종교 대종교 등 한국의 주류 사상을 이루었지만 광복 이후 개신교 등 서양에서 들어온 종교에 의해 미신으로 치부되어 소외되어 왔다. 최근 한류 등의 확산과 더불어 한국 자생종교의 근대성에 대한 재평가도 이루어지고 있는 만큼 이 글은 그동안 한국 자생종교의 근대성에서 많이 논의되지 않았던 삼계관을 다루고자한다.

삼계관이란 천지인을 말하는 것으로 일반적인 용어로는 세계관이다. 근대성에 있어 세계관이 먼저 논의되는 이유는 근대성을 포함하는 시대의 변화는 세계관 그 가운데서도 하늘과 관련되는 우주관의 변화에서부터 시작되었기 때문이다. 소위 코페르니쿠스적 전환이라고 하는 천동설에서 지동설로의 우주관 변화는 종교개혁 등 계속되는 근대성으로의 전환에 기폭제가 되었다.

이 글에서 세계관보다 유독 삼계관이라는 용어를 사용하는 것은 동아시아의 전통적 세계관은 천지인을 상관적으로 보는 세계관이므로 서양의 세계관보다 삼계관이 더 동양의 자생적 근대성 연구에 적합하기 때문이다. 이에 이글은 먼저 자생적 근대성 이론으로서의 한국 자생종교의 위상을 살펴 본 후 근대성의 조건으로서의 삼계관을 살펴보고 자생적 근대성을 리미널리티 이론으로 검토한 후 동학사상과 대순사상의 상생적 삼계관을 비교하여 한국자생종교의 자생적 근대성을 살펴보고자 한다.

2. 자생적 근대성 이론으로서의 한국 자생종교의 위상

한국의 근대성 연구에 있어 왜 한국 자생종교의 자생적 근대성연구가 관계되는가 하는 부분은 그동안 축적된 근대성과 종교의 관계에 대한 연구로부터 비롯된다. 근대성에 대한 연구가 가장 많이 이루어진 사회학에서 근대성은 종교와 관계된다는 베버와 뒤르껨의 이론이 주류이론으로 이미 자리잡고 있다. 잘 알려진 바와 같이 베버는 전 세계의 근대성과 종교의 관계를 위한 큰 기획을 추진했고 그 첫 시발점이 된 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』은 종교사회학의 고전이 되었다. 베버 이전 근대성을 아담 스미스나 맑스와 같은 고전적인 정치경제학적 시각에서만 바라보던 기존의 인문사회학계는 베버의 연구 이후 인문학적인 칼뱅의 종교개혁이 정치경제학적인 자본주의와 매우 밀접한 관계에 있음을 알게 되어 물질적으로 중국에 뒤진 문명이던 서구에서 중국보다 먼저 자본주의가 발생한 이유를 납득할 수 있었다.[1)]

뒤르껨 또한 기계적 사회에서 근대라는 유기적사회로 진화한데는 종교의 변화가 가지는 영향에 주목했다.[2)] 뒤르껨 또한 기계적 사회에서 근대라는 유기적사회로 진화한데는 종교의 의례가 가지는 영향에 주목했다. 사회학에서 근대성은 자본주의와 동일시되어 자본주의로의 전환을 근대성으로 두는 경우가 많고 이 글에서도 동일하게 근대성을 우선 “자본주의화”라는 의미로 자본주의에 의해 실현되는 평등과 자유에적용하였다.

서구와 달리 베버는 기존 연구에서 타 지역의 경우는 종교가 반대로 근대화를 방해한 이유로 제시하였다. 특히 동아시아의 경우 서양과는 반대로 동아시아가 근대화되지 못한 이유를 유교와 도교라는 전통 종교에서 찾았다. 베버의 연구에서 보듯이 유교는 일부 합리성이 있으나 부분적 합리성에 그쳤고 부분적 합리성이 오히려 보편적인 근대적 합리성을 방해한 이유로 지목

1) 이황직,「유교 연구에서 베버 종교론의 가치와 재해석.」『사회이론』-(58): 125-165
2) 박진원,「近代化에 對한 韓國 新宗教들의 對應樣相에 關한 硏究.」.서울: 서울大學校 大學院

되었다.

물론 베버의 이론을 비판하며 유교가 오히려 서양에 근대성을 불러 일으킨 이유가 되었다거나 유교에도 개신교와 같이 초월적 요소가 있어 자본주의 동아시아도 자본조의의 맹아가 진행되고 있었다는 메쯔거의 연구도 있다. 두 이론 모두 동아시아 근대성에 있어 종교의 역할을 갈조하지만 동아시아에서 기존 종교가 방해요소로 자리 잡았다는 베버의 연구는 역설적으로 근대성에 동아시아의 자생적 종교개혁이 근대성에 큰 역할을 했다는 것으로 해석될 수 있다. 실제 한국의 자생종교는 광복이 되기 전까지는 보천교 600만, 천도교 1000만 등 대부분의 한국인이 신앙하는 종교였다.[3)]

근대성에 있어 종교의 중요성과 한국 자생종교의 광범위한 확대에도 불구하고 근대성 성립에 있어 자생종교가 평가 받지 못한 이유는 크게 세가지라고 한다. 첫째, 외래사상을 선호해 온 동아시아의 전통이다. 실제 개신교를 배경으로 하는 정권이 독립과 더불어 들어서자 한국 신종교는 더욱 미신화 된다. 동아시아는 송나라 성리학의 사례와 같이 나라를 찾으면 사상이 종속되고 나라를 잃으면 사상의 주체성이 강조되었다.[4)] 실제 한국 자생종교의 기원이 되는 동학은 수백년을 의존해 온 중국이 아편전쟁에서 무너지면서 자구책으로 등장하여 이름도 동학이 된다고 한다.

둘째, 서구 근대성 이론에 영향을 받은 실학의 강조라고 한다. 한국 학계는 민족과 근대화가 강조되는 1960년대부터 일본의 후쿠자와 유키치의 일본 실학론에 영향을 받은 근대화 실학기원론이 학계의 주류가 되어 간다. 오늘날 근대성 실학기원론이 황태연[5)], 정인재[6)] 등에 의해 비판되고 있지만 서구의 유물론적 근대성이 주류를 이루고 있는 한국 학계에서는 아직 영성을 강조해온 한국 신종교의 근대 기원설을 수용하기 어렵다.

셋째, 한국 근대 신종교의 상관적 사유이다. 상관적 사유란 현대 과학과 같이 사물을 사물과 사물의 관계로 보지 않고 원자, 분자와 같은 주체로 보지 않고 사물을 상호간의 관계로 파악하는 사유이다. 예를 들어 천지, 음양과 같이 동양의 단어는 서로 반대되는 것이 상관된다는 뜻으로 서양과 달리 대비쌍을 함께 부른다. 이러한 관계성은 나아가 사물을 인식하는 방법에서도 동양은 서양과 달리 나로부터 우주로 확장되는 것이 아니라 우주에서 나로 축소되어 인식된다. 따라서 동양에서 세계는 가장 큰 천지에서 시작하므로 서양의 바둑이, 철수와 달리 천자문의 천지부터 교육이 시작하며 세계는 천과 지의 상관관계인 음양의 프랙탈 구조가 반복되는 음양오행의 상관적 세계관을 가지고 있다. 주지하다시피 중국에서 음양오행은 근대 초기부터 중국 전근대성의 원흉으로 지목되어[7)] 오늘날까지 음양오행을 통한 대규모 자생적 근대화 노력은 한국 신종교를 제외하고 중국과 일본에서는 이루어지지 않았다.

상관적 사유가 동양에서는 전근대성의 원흉이었지만 100여년 후 서양에서는 오히려 포스트모더니즘의 발전과 더불어 또 하나의 대안적 근대성으로 재평가 되었다. 상관적 사유는 베버가 말한 근대성을 방해한 부분적 합리성이 아니라 서양의 나르시즘적 근대성을 대체할 수 있는 유기체철학적 사상으로 재평가 되었다.[8)] 이에 이글은 오늘날 포스트모더니즘의 상관적 사유에 대한 재평가와 더불어 상관적 사유의 대표적 사례인 삼계관을 통하여 한국 신종교의 근대성을 살펴보고자 한다

---

3) 미국립문서보관소, http://blog.naver.com/sectork?Redirect=Log&logNo=140154104337
4) 조성환. *한국 근대의 탄생.* 서울: 모시는사람들, 2018.
5) 황태연. *한국 근대화의 정치사상.* 파주: 청계, 2018.
6) 정인재. "실심실학연구 서설 [1]." *신학과 철학* -, no. 14 (2009): 1-15.
7) 양계초, 풍우란, and 김홍경. *음양오행설의 연구.* 서울: 신지서원, 1993.
8) 정우진. "상관적 사유의 비판적 고찰." *범한철학* 58 (2010): 1-25

3. 근대성의 조건으로서의 삼계관과 리미널리티

하늘과의 단절로부터 시작된다는 서양의 근대 또한 비록 단절이지만 하늘과의 관계로부터 근대성이 시작된다. 하늘은 인간 무의식의 초자아처럼 인간의 사고와 행동을 제약하는 궁극적인 최종의 심급자이다. “신은 죽었다”라는 니체의 말처럼 신과 단절된 서양의 근대성은 모든 인간을 물질의 집합으로 간주하므로 만민은 서로 평등하고 자유를 가지게 된다.

같은 인간의 평등이지만 동학의 “오심즉여심”과 같이 하느님 마음과 인간의 마음을 동일하게 간주한 동학의 근대성은 인간의 마음이 하늘의 마음같이 귀중하다는 점에서 서양과 반대지만 인간은 서로 평등한 존재가 된다.

삼계관의 변화가 가지고 오는 자유와 평등의 출현은 인류학에서는 통과의례의 리미널리티로 설명되고 있다. 인류학에서 삼계관이 근대성의 조건이 되는 것은 삼계관의 변화가 가지고 오는 리미멀리티의 성격 때문이다. 사회가 급격하게 변화함에 따라 변화를 맞이하는 공동체에 공동체를 유지하던 위계질서에 반구조적 성격이 나타날 때 구성원의 변화되는 애매한 의식상태를 통과의례에서는 리미널리티(Liminality)라고 한다.[9] 리미널리티는 문지방, 경계라는 의미의 “리멘(Limen)” 이라는 단어에서 유래한 용어로 외부와 내부의 경계인 문에 배치한 두 얼굴을 가진 서양의 야누스나 그와 같은 원리로 동양에서 배치한 태극과 의미가 유사하다.

근대성이 급격한 변화의 가운데 있었던 점에서 근대에 나타난 근대 사상은 통과의례와 같이 리미널리티의 속성을 가지게 되어 평등과 자유라는 근대사상이 출현하는 것을 도와준다. 예를 들어 결혼식과 같은 통과의례를 앞둔 남녀는 미혼도 아니고 기혼도 아닌 경계성을 나타내며 통과의례 전에는 통과의례와 반대되는 일탈과 반구조를 부분적으로 허용하게 된다. 근대라는 대변혁을 앞둔 사회 또한 전근대적 속성을 떠나기 전 프랑스 대혁명과 같은 평등과 자유의 시기를 통과한다. 동양에서는 홍수전의 태평천국의 난이나 동학의 농민혁명운동이 있었다.[10]

서양과 동양 모두 삼계관을 통해 리미널리티를 구축하며 근대성을 실현하지만 자기로부터 우주로 확대해가는 합리성을 가진 서양과 우주로부터 자기에로 합리성을 확대해가는 동양과는 근대성의 형태가 달랐다.[11] 이 차이를 오해하여 서양에서는 동양에 근대성이 없다고 하며 동양을 식민지로 수탈했다. 다행히 러일전쟁에서 일본이 기적적으로 러시아를 이김으로써 동양은 비록 일본 중심이지만 재기에 성공한다. 식민지 경영에 한계를 맞은 서양은 내부적으로 투쟁방향을 전환시켜 서로 공멸하게 되어 동양은 독립이라는 활로를 찾아낸다.

오늘날 리미널리티는 “액체근대”라는 근대성의 액체성과 “낭만적 사랑”이라는 근대성의 모순을 잘 설명해주는 근대성의 중요한 이론으로 평가되고 있다. 애초 베버 뒤르켐 등에 의해 구축된 오늘날의 정태적 사회학에 대한 대안이론으로 반 게넴에 의해 제시된 리미널리티 이론은 빅터 터너 등에 의해 사회극으로 확장 적용되면서 동태적 사회학으로 일신시킬 주요한 사회이론으로 재평가되고 있다.

리미널리티는 동양의 상관적 사유와 유사성을 가지므로 리미널리티는 그동안 오해되었던 동양의 근대성을 이해하는 주요 개념이 되고 있다.[12] 일찍이 김지하 등은 한국 신종교가 가지는

9) 빅터 터너 Turner, Victor W. *(빅터 터너의) 제의에서 연극으로.* Translated by 김익두 and 이기우. 서울: 민속원, 2014. 205쪽
10) 윤승용. "新宗教의 反構造(Communitas)的 性格에 관한小考." 서울大學校 大學院, 1982.
11) Nisbett, Richard E., and 최인철. *생각의 지도.* 파주: 김영사, 2021.
12) 이영란. *리미널리티.* [liminality]. 서울: 동방인쇄공사, 2020.

근대적 특성을 흰그늘의 미학, 율려 등으로 표현한 바 있는데 이는 리미널리티의 미학적 표현으로 이해되고 있다. 실제 포스트모더니즘 이후 동양의 유불선 또한 탈근대적 사유의 원형으로 재평가 되면서 유불선이 기반한 동양의 상관적 사유가 가지는 근대성이 재평가 되어 왔다.

동양의 상관적 사유가 서양에서 재평가 되는 것과 달리 오히려 동양은 동양의 삼계관에 나타난는 상관적 사유의 근대성을 자생적 리미널리티로 발전시키지 못하고 서양의 삼계관을 수용하여 근대성을 구축하여 서양적 리미널리티를 구축했다. 따라서 동양은 서양과 달리 아직 자유와 평등이라는 진정한 리미널리티를 구현하지 못하고 서양에 의해 조정되어 한중일은 서로 대립과 분열을 반복하고 있다.

동아시아 삼국 가운데 자생적 삼계관으로 근대성을 구축한 사례는 한국의 신종교이다. 5.4 운동과 메이지유신으로 전통적 삼계관을 배척한 중국, 일본과 달리 한국의 신종교는 자생적 삼계관과 관계되는 개벽을 공통적으로 강조하고 있다. 한국 신종교의 근대성은 실로 자생적 삼계관의 변화인 “개벽”으로부터 근대성을 시작한다.

동학으로부터 시작한 자생적 세계관 변화인 “개벽“을 삼계관 변화로 구체적으로 발전시키는 사상은 한국의 신종교 가운데서도 대순사상이다. 대종교 또한 천부경을 통해 천지인을 강조하지만 대종교는 대순사상과 같이 삼계개벽이라는 ”개벽“을 거론하지 않는다. 원불교, 천도교 같은 다른 신종교 또한 대순사상과 같이 개벽을 거론하지만 대순사상의 ”삼계개벽“ 과 같이 삼계관을 강조하기 보다는 ”정신개벽“, 물질개벽”과 같은 인간의 내면과 외면 등 인간중심의 변화를 논의한다.

“삼계(三界)라는 용어 또한 대순사상에서 천지인을 가르키는 용어로 처음 나타난다. ”삼계“는 불교에서 욕계, 색계, 무색계를 나타냈고 천지인은 전통적인 동양사상에서는 재능을 나타내는 ”재(才)“를 사용하여 삼재(三才)로 불리웠다. 불교의 욕계, 색계, 무색계 또한 천지인으로 해석된 사례도 있지만 대순사상에서는 도교와 같이 천지인을 천계, 지계, 인계로 해석하여 천지인을 삼재로 부르기보다 삼계로 표현한다.

전통적인 동양의 천지인 삼계는 ”천원지방인각“이라는 서로 특정한 음양중관계를 나타내고 이 관계가 만물 전체에 적용된다. 장구(長久), 문호(門戶), 문리(文理), 도덕(道德), 혼백과 같은 동양의 단어는 ”천장지구(천장지구)“, ”천문지호(天門地戶)“,”천문지리(天文地理)“, ”천도지덕(天道地德)“ 과 같이 삼재관을 기반하여 상반되는 것이 서로 태극의 원리로 상관적으로 연결되어 있다는 상관적 사유를 포함하고 있다.

서로 관여하는 프랙탈적인 세계관인 삼계관에서 근대성의 근간인 리미널리티가 작용할수 있는 공간은 더욱 확대된다. 상관적 사유에 기반한 동양의 유불선은 늘 대극의 합일인 역설을 지혜의 보고로 삼아왔다. 직설적인 대극의 합일을 주장하는 도교에서는 늘 음은 가장 강한 양이고 양이 가장 강한 음이었다면, 이중부정적인 대극의 합일을 주장하는 불교에서는 음과 양의 구분자체가 소멸되고 이중긍정적인 유교에서는 구분은 유지되지만 군신, 부부와 같이 구분은 통일을 위한 긍정적 구분이 된다. 상관적 사유에서 대립되는 한 쌍은 서로가 서로로 변화할수 있는 리미널리티가 분석적 사유보다 더욱 확대된다.

이상적 상황에서는 상관적 사유에서가 분석적 사유보다 더 다양한 평등과 자유가 실현되었지만 원한이 누적된 왜곡된 상황에서는 오히려 분석적 사유보다 자유와 평등이 억압될수 있었다. 이에 동양에서는 원한에 의해 왜곡된 삼계를 개벽할 새로운 사상이 외부환경의 급격한 변화로 자생적으로 절실하게 요청되었다.

4. 동학사상과 대순사상의 상생적 삼계관과 자생적 근대

동양과 서양은 삼계관이 천지인을 의미하는 것은 같지만 동양이 상관적 사유를 하는 동양은 삼계의 관계를 강조한다는 점이 서양과 다르다. 특히 서학의 천인관계와 다르다는 의미가 강조된 용어인 동학이지만 동학의 천인관계는 중국의 천인관계와도 달랐다. 동학은 상관적 사유가 가자는 이상적 상황을 더욱 확대하였다.

물질인 천지가 생명인 인간과 소통한다는 상관적 사유는 하늘과의 단절로 시작한 서양 근대성의 입장에서는 전근대성의 상징이었지만 오늘날 서양 근대성의 한계가 대두되면서 재평가되고 있다. 하늘과의 단절로 시작한 서양의 근대성은 타자와 연결해주던 하늘과 단절되어 결과적으로 타자와 단절되고 급기야 스스로와도 단절되었다.

1,2차 세계대전을 겪고 기후변화 등 해결할수 없는 한계상황을 닥치고서야 서양에서도 하늘과의 단절로 시작한 근대성 개념에 반성의 움직임이 생기고 포스트모더니즘과 같이 상관적 사유에 의한 근대성에 대한 재평가가 이루어졌다. 토마스 쿤, 파이어아벤트와 같은 포스트모던 과학철학자와 같이 과학 또한 패러다임으로 간주되고 외부로부터 내부를 지향하는 상관적 사유에 의한 과학도 또 하나의 근대성으로 재평가되게 되었다. 방법의 문제는 결과를 통해 재평가될수 있게 되었다. 바아흐로 포스트모더니즘 이후 삼계관은 상관적 사유와 같이 천인관계, 지인관계, 천지관계와 같은 관계를 중심으로 하는 동양적 삼계관 또한 대안적 삼계관으로 인정받게 되었다.

관계를 중시하는 동양의 삼계관 가운데서도 전통적으로 한국의 천인관계는 중국의 천인관계보다 더 상관적이고 중국의 천인관계는 서양보다는 더 상관적이었다. 동학에서는 서학의 단점을 천인관계가 지나치게 수직적이라는 것을 강조한다. 천인관계가 수직적인 것은 서양뿐 아니라 중국에서도 임금에게 수직적으로 신하가 관계하듯 하늘과 법칙 앞에 인간은 따라야만 하는 존재였다. 인간이 따라야만 중국의 도와 천을 도학이라 한다면[13] 인간의 한계 하에서 대응할 수 있다는 동학의 천인관계는 중국의 천인관계보다 훨씬 리미널리티적인 것이었다.

상관적 사유에서 천인관계가 천지의 모순을 중재하는 관계이듯 수운이 상제를 처음 만나는 장면과 이후의 상황은 유사한 상황인 성경의 아브라함이나 마호메트와는 상횡이 사뭇 다르게 수운은 상제의 뜻을 수시로 거슬러 오히려 상제의 신임을 얻는다. 전통적인 한국 무속의 "모신다"는 의미를 상제에게까지 확대한 동학의 천인관계는[14] 매우 이례적인 것으로 긍정적으로 평가되어 왔다.

동학이 삼계를 명시적으로 언급하지는 않지만 동학에서 "다시개벽"을 강조하듯 관계를 중시하는 동학이 바라보는 당시의 삼계관도 서로 상생하지 못하는 상극적인 관계가 더 지배적이었다. 삼계를 명확히 제시하는 대순사상에서는 삼계관에 대해 상생의 전통적인 삼계관에서 이상적으로 생각하는 삼계관을 실현하기 위한 조건을 보다 명확히 제시하고 있다. 이는 곧 음양합덕, 삼재확립, 오행구비로써 음양이 합덕되고 삼재가 확립되고 오행이 구비되는 균형을 의미한다. 상극과 상생 모두 우주의 운행에는 필요한 것이나 이상적인 조건이 구비되면 상극이 없이 상생만 있는 세계도 구현될 것이라고 대순사상은 강조한다.

대순사상에서 상생적 삼계관이 구현되는 최종 조건은 음양합덕, 삼재확립, 오행구비를 넘어 도통진경을 제시한다.[15] 대순사상은 동학에 대해 대순사상을 참동학이라고 강조하였는데 이는

13) 조성환. *한국 근대의 탄생.* 서울: 모시는사람들, 2018.
14) 조성환, 같은 책,
15) 무극도취지서, 촌산지순, 최길성, and 장상언. *朝鮮의 類似宗敎*. 대구: 啓明大學校 出版部, 1991.

상생적 삼계관의 최종 조건, 곧 천지의 인간화육이 지향하는 최종 단계가 인간의 영적 완성 곧 도통군자의 배출이라고 한다. 대순사상에서 천지는 성공하기 위해 인간을 필요로 하는 존재이다. 대순사상에서 하늘은 천지를 만들은 하늘과 천지에서 땅과 대응하는 하늘로 구분된다. 여기서 천지가 성공한다는 것은 무한히 상생하는 새로운 천지로 변화한다는 의미이며 그를 위해 필요한 존재가 음양을 가진 인간이라는 의미가 된다.

대순사상에서 천지인의 삼계를 중재하는 것은 신명이 된다. 신명은 중국 소설『봉신연의』에 나타나는 것처럼 신명이 하늘에 봉해지는 하늘에 신봉어천, 땅에 봉해지는 신봉어지, 인간에게 봉해지는 신봉어인의 단계를 거쳐 천지인을 조화시킨다. 신명은 진리에 지극한 존재로써 인간과는 음양관계에 있다. 신명은 천지를 운행하기도 하고 육체가 없기 때문에 진리에 지극하지만 인간은 신체가 있어 진리에 지극하지는 않지만 인정으로 천지화육에 동참하므로 신명은 인간을 도운다.

대순사상에서 궁극의 근대성은 천지화육의 완성 곧 도통군자의 배출이므로 그 이전까지의 역사는 도통군자를 배출하기 위한 일련의 수도의 과정이다.[16] 대순사상에서 이를 천지공사라고 하는데 천지공사 이후 생겨났던 많은 사건과 사고는 인간완성을 위한 일련의 과정이다. 대순사상은 희망적인 삼계관으로 근대성을 자생적인 낙천성으로 해석하였다.

5. 나가며

서양의 삼계관을 받아들인 동아시아 또한 서양과 같이 바우만이 말하는 액체근대[17]와 일루즈가 말하는 낭만적 사랑의 신화[18]라는 리미널리티 속에서 불안하게 살고 있다. 더욱이 동아시아는 이마저도 경제적인 큰 노력으로 이루었지만 정치적으로는 언제라도 전쟁에 휘말릴 수 있는 형국으로 진입하고 있다. 이에 대하여 동아시아는 150여년전 처음 근대화가 이루어졌을 때 추구했던 자생적 근대성으로 내몰리고 있다.

현대 한국인은 지난 어떤 세대보다 불행한 존재로 늘 호들갑을 떨지만 역사에 대한 긴 안목과 자생적 근대성으로 본다면 오늘날 일반적인 노동자도 과거 세종대왕도 누릴 수 없었던 사치를 향유하고 있다. 자동차, 비행기, 컴퓨터 등 수많은 기술문명은 오랜 시간 인류가 꿈꾸어 오던 기술이고 그 기술들이 실현되었지만 누구도 이에 감사하지 않고 서로를 바라보며 더 불행해지고 있을 뿐이다.

죽음이 오늘날 금지된 담론이듯 하늘과 단절한 현대인은 누구도 삼계관에 관심이 없지만 하비 콕스가『세속도시』에서 말했듯이[19] 근대성이 만개한 자본주의사회에서 현대인의 대부분 일상은 종교적 의례가 되어 삼계관의 리미널리티를 내재하고 있다. 자본주의의 시장은 큰 사원이며 일거수 일투족을 손익을 따지며 거래해야 하는 현대인은 일상이 의례가 되었고 시장이 사원이 되어 매일 통과의례를 치르는 리미널리티의 존재가 되었다. 현대인은 그러나 근대 이후 일찍이 하늘과 단절되어 의례로 소통할 존재가 사라졌다.

한국 신종교는 동아시아에서 거의 유일하게 전통적 삼계관으로 자생적 근대성을 추구해왔

16) 대순진리회, 교무부. *典經.* 서울: 大巡眞理會出版部, 1988
17) Bauman, Zygmunt, and 이일수. *액체근대.* 서울: 강, 2009
18) Illouz, Eva, 박형신, and 권오헌. *낭만적 유토피아 소비하기.* 서울: 이학사, 2014.
19) Cox, Harvey Gallagher, and 이상률. *세속도시.* 서울: 문예, 2010.

다. 외부 사상에 포용적인 동아시아 전통에 의해 자생적 근대성은 동아시아의 독립 이후 오히려 미신으로 치부되었지만 동아시아의 위기상황을 맞이하여 다시금 자생적 근대성이 요청되고 있다. 동아시아는 5,000년간 문화를 유지해 온 유일한 문화권이다. 동아시아의 위기가 다른 지역보다 더 급하기는 하지만 오히려 이를 기회로 한국 신종교가 추구하는 상관적 사유의 리미널리티에 입각한 동아시아의 자생적 근대성을 재고한다면 새로운 방향의 대안이 출현할 수도 있을 것이다.

참고문헌

Bauman, Zygmunt, and 이일수. 액체근대. 서울: 강, 2009. Cox, Harvey Gallagher, and 이상률. 세속도시. 서울: 문예, 2010.
Illouz, Eva, 박형신, and 권오헌. 낭만적 유토피아 소비하기. 서울: 이학사, 2014.
Nisbett, Richard E., and 최인철. 생각의 지도. 파주: 김영사, 2021.
대순진리회, 교무부. 典經. 서울: 大巡眞理會出版部, 1988.
빅터 터너 Turner, Victor W. (빅터 터너의) 제의에서 연극으로. Translated by 김익두 and 이기우. 서울: 민속원, 2014.
양계초, 풍우란, and 김홍경. 음양오행설의 연구. 서울: 신지서원, 1993.
윤승용. "新宗教의 反構造(Communitas)的 性格에 관한小考." 서울大學校 大學院, 1982.
이영란. 리미널리티. [liminality]. 서울: 동방인쇄공사, 2020.
이황직. "유교 연구에서 베버 종교론의 가치와 재해석." [In Korean].
사회이론 -, 정우진. "상관적 사유의 비판적 고찰." 범한철학 58 (2010): 1-25.
정인재. "실심실학연구 서설 [1]." 신학과 철학 -, no. 14 (2009): 1-15.
조성환. 한국 근대의 탄생. 서울: 모시는사람들, 2018.
촌산지순, 최길성, and 장상언. 朝鮮의 類似宗教. 대구: 啓明大學校 出版部, 1991.
최종성. 동학의 테오프락시. 서울: 민속원, 2009.
황태연. 한국 근대화의 정치사상. 파주: 청계, 2018.

제2부
자유발표 및 종합토론

사회: 이 부 용

〈자유발표 1〉
현대 중국 문화학에 관한 논고
—동아시아학적 비전 설계를 중심으로
발표: 전홍석

〈자유발표 2〉
河洛學의 세계관과 동아시아의 문화콘텐츠
발표: 권재형

<종합토론>
좌 장: 송 완 범

현대 중국 문화학에 관한 논고
- 동아시아학적 비전 설계를 중심으로 -

전홍석(절강공상대)

目 次

1. 이끄는 말
2. 역사지형: 개관과 의미
3. 담론지형: 전개와 내용
4. 끝맺는 말

< 요 약 >

본고는 '제2의 기계시대-4차 산업혁명기' 세계문명의 상호 소통과 협력이라는 시대정신에 부응해 인류 보편적 '공감(empathy, 생명) 영역'에 접속하는 동아시아 문화학(Culturology) 확립이라는 역내 공동목표에 응답하기 위해 집필되었다. 그 이론모델은 아직 미개척 영역으로 남아 있는 20세기 초중반 중국 문화학 지형에서 모색해보고자 한다. 아울러 이 제반 문화사상을 집성해 학적 체계화할 것을 제안하고 이를 편의상 동아시아학(East Asian studies) 범주의 '현대 중국 문화학'이라 명명한다. 사실 '동아시아학-지역공동체'의 구성조건인 지역정체성은 미래를 향한 기획이자 이 미래를 조망하면서 과거로부터 성찰하는 지적 실험이다. 1930~40년대에 초기형, 생명주의형, 전반서화형, 중용형 등 중국 문화학의 생성、전개 지형은 현재적 동아시아학이 논의되는 매력적인 시기이다. 그리고 동아시아의 정체성 문제는 당시 서구 근대성과 대면한 중국 문화학자들의 공통된 물음이었다. 다만 이들에게 중심점은 중화中華 지향의 전통성도, 서구 지향의 근대성도 아닌, 즉 창조주체에 의해 모색되는 '혁신적인 자기정체성(자아상)'에 있었다. 요컨대 서구 근대성에 대한 비판적 성찰과 창조주체로서의 문화(culture, 생명) 연구를 통해 도달한 중국 문화학자들의 문화학 구성은 4차 산업혁명기 문명사의 변곡점에 직면해서 생명공감이라는 미래대안으로서의 세계상 모색과 그에 기초한 소통적、연대적 동아시아 문화코드 창출에 유효한 지식자원이 될 것이다.

주제어: 동아시아, 중국 문화학, 초기형, 생명주의형, 전반서화형, 중용형, 근대성, 전통성, 창조주체, 지역정체성.

1. 이끄는 말

세계체제상 '근대 세계시스템-서구적 보편모델(유럽중심주의체제)'은 자본주의 세계질서가 가동되기 시작한 18세기 후반에 출현한 것으로 이해된다. 서구식 근대국가 메커니즘과 그 가치체계는 근대공업의 발흥기인 산업혁명(Industrial Revolution)을 거치면서 성숙되었고 그와 결부된 자본주의와 근대국가 조직체가 전세계를 석권하면서 문명표준으로 상승했다. 이렇게 서구문명이 전지구적 보편문명으로 격상된 데는 그 물질적·규범적 지반인 산업혁명에 힘입은 바 크다. 그리고 산업혁명을 이끈 직접적인 동력(요인)은 '기술혁신'에 있었다. 그런 까닭에 근현대를 '기술기축시대(axial age of technology, 과학기술시대)'라고 일컫는다.[1] 또한 이 기술기축시대는 에릭 브린욜프슨(Erik Brynjolfsson)·앤드루 맥아피(Andrew McAfee)에 따르면 18세기 말 증기기관이 제1의 기계시대(The First Machine Age)를 열었다면 21세기는 컴퓨터 하드웨어와 소프트웨어, 통신망이 핵심인 디지털기술의 발전으로 제2의 기계시대(The Second Machine Age)로 진입하고 있다.[2] 이 견해를 원용해보면 그 전반부인 1·2차 산업혁명기는 제1의 기계시대, 그리고 후반부인 3·4차 산업혁명기는 제2의 기계시대로 각각 자리매김할 수 있을 것이다.

사실 근현대사에서 제1의 기계시대(1·2차 산업혁명)는 서구에서 발원한 자본주의 세계경제(세계체제)와 그 상부구조인 국가간체제(inter-state system)가 전 지구적으로 팽창한 제국주의(식민주의)시대였다. 이 시기의 근대성(modernity, 이성체계)은 개인주의적이고 이기적인 호모-이코노미쿠스(Homo-Economicus, 경제적 인간)형 승자독식 성향과 그 지배논리가 강했다. 그러나 제2의 기계시대(3·4차 산업혁명)는 공감뉴런(Empathy Neurons)에 기초해 인간을 근대 이기적인 개인의 틀에서 탈피해 적대적 경쟁보다는 공생·공영·협력의 유대를 고차원적 욕구로 지향하는 이타적인 호모-엠파티쿠스(Homo-Empathicus, 공감하는 인간)형 존재로 재규정한다. 오늘날 초연결스마트사회는 공감적 연대감이 수많은 사람들의 글로벌 네트워크를 이어주면서 범인류적 교류를 가능하게 하는 접착제로 기능하고 있다.[3] 환기컨대 21세기는 타인과 공감하는 이타적 협업의 공감문명(Empathic Civilization)시대, 즉 사유재산형 수직적 자본주의에서 공감형 인간이 주도하는 네트워킹의 공유형 협업적 자본주의로 이행되고 있다. 더불어 국제질서와 세계체제도 공감형 지역시민사회로서의 초국가적 문화(문명)공동체시대로의 대전환을 요청하고 있는 것이다.

주지하다시피 '동아시아(East Asia)'라는 용어는 20세기 말 근대적 거대서사를 해체하는 세계적 사조들과 맞물려 인문사회학의 새로운 차원에서 다각적으로 개진되었다. 이를 주도했던 한국발 동아시아담론이 공유하는 공통점은 '지역공동체 관철'이라는 의제로 수렴되고 있다. 그런데 이 지적 담론이 부상하게 된 데는 본질적으로는 1·2차 산업혁명기 '오프라인(Offline) 현실세계'의 근대국가 세계시스템을 분해하는 3차 산업혁명(정보혁명)의 초국적 인터넷사회의 활성화가 주효했다. 유

---

1) Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York: Basic Books, 1999. 다니엘 벨, 『탈산업사회의 도래』, 김원동·박형신 옮김, 서울: 아카넷, 2006, 6~7쪽 참조. 여기서 다니엘 벨은 산업혁명을 기술과 생산조직에 대한 새로운 이해에서 비롯된 것이라고 보았다. 특히 "기술은 복제방식으로 물건을 만들어내는 것 그 이상의 것"이라고 주장하면서 "그것은 수단-목적관계의 합리적 배열, 즉 작업, 그리고 심지어는 삶의 부문들의 합리화를 뜻했다. 기술은 그 절차를 놓고 볼 때는 도구적이고 설계의 측면에서 보면 심미적이다"라고 설명한다.

2) Erik Brynjolfsson·Andrew McAfee, *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*, New York: W. W. Norton & Company, 2014. 에릭 브린욜프슨·앤드루 맥아피, 『제2의 기계 시대: 인간과 기계의 공생이 시작된다』, 이한음 옮김, 서울: 청림출판, 2020 참조.

3) Jeremy Rifkin, *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Cambridge, UK: Polity, 2010. 제러미 리프킨, 『공감의 시대』, 이경남 옮김, 서울: 민음사, 2010, 637~685쪽 참조.

럽연합(EU), 동남아국가연합(ASEAN), 북미자유무역협정(NAFTA), 남미공동시장(MERCOSUR), 아프리카통일기구(OAU) 등 지역주의의 블록화도 그러한 논역論域에서 벗어나지 않는다. 본고는 4차 산업혁명기 세계문명의 상호 소통과 협력이라는 시대정신에 부응해 인류 보편적 '공감(empathy, 생명) 영역'에 접속하는 동아시아 문화학(Culturology) 확립이라는 역내 공동목표에 응답하기 위해 집필되었다. 그 이론모델은 아직 미개척 영역으로 남아 있는 20세기 초중반 중국 문화학 지형에서 모색해보고자 한다.[4] 아울러 이 제반 문화사상을 집성해 학적 체계화할 것을 제안하고 이를 편의상 동아시아학(East Asian studies) 범주의 '현대 중국 문화학'이라 명명한다.

2. 역사지형: 개관과 의미

근대 기술기축시대에 접어들어 19세기 후반부터 중국의 정치、경제、군사、사회 상황은 날로 악화되었다. 서구 열강은 견고한 함선과 우수한 성능의 대포로 중국의 문호를 개방시켜 끝없는 굴욕과 고난을 안겨주었다. 동시에 서양의 풍속과 문화가 점차 동아시아로 밀려와 중국의 전통문화는 서양문화의 거센 충격을 받았다. 이러한 위기상황에서 중국의 지성계는 동아시아문화, 중국문화의 진로에 대해 다양한 관점을 제시했다. 특히 신해혁명辛亥革命으로 인해 낡은 봉건군주전제가 무너지자 사상의 해방을 맞이했고 서양문화에 대한 태도도 점차 바뀌었다. 5、4신문화운동시기(1915~1923)를 기점으로 한편에서는 전면적으로 서양을 배우자고 주장하는 후스(胡適, 1891~1962), 천쉬징(陳序經, 1903~1967) 등 전반서화론全般西化論이 등장했다. 그런가 하면 또 한편에서는 서양문화를 비판、부정하고 중국의 전통문화를 힘써 발전시켜야 한다는 구훙밍(辜鴻銘, 1857~1928), 두야취안(杜亞泉, 1873~1933), 장스자오(章士釗, 1881~1973) 등 문화보수주의자들이 대립각을 세웠다. 후자에는 현대 신유가新儒家의 본위本位문화건설론과 반본개신론返本開新論도 포함됨은 주지의 사실이다.

이 도도한 흐름은 1930년대 중국본위문화와 전반서화라는 격렬한 문화논전으로 이어진다. 실제로 중국 문화학이 등장하게 된 데는 직접적으로는 이 문화논전이 기폭제가 되었다. 그렇다면 현대 '중국 문화학'의 구체적인 역사실체는 무엇인가? 1930년대 들어서 중국에서는 상기上記한 사상사

4) 현대 중국 문화학 연구의 현황을 국내로 한정해보면 신유학자로서의 량수밍에 편중되어 그의 문화사상을 조명하는 수준에 머물러 있다. 그리고 문화학적 접근으로서는 주첸즈의 문화학에 관한 연구물이 검색된다. 이러한 국내 연구의 취약성으로 볼 때 현대 중국 문화학의 구축, 재창안이라는 연구제안은 타당성을 지닌다고 할 것이다. 강중기, 『양수명의 현대신유학』, 서울대 철학과 박사논문, 2000; 권용옥, 「현대신유가의 창시자 양수명」, 『동양학』 제29집, 단국대학교 동양학연구소, 1999; 권용옥, 「양수명 동서문화관의 현대적 의의」, 『중국학연구』 제21집, 2001; 권용옥, 「양수명의 文化三路向 說에 대한 연구」, 『중국학연구』 제23집, 2002; 최홍식, 「양수명 문화철학의 이론체계에 관한 연구」, 『동양철학연구』 제33집, 2003; 문선영, 「복류로 흐르는 '또 하나의 5.4' : 양수명의 문화론」, 『오늘의 문예비평』, 2001; 문선영, 「문화에 관한 몇 가지 사유: 양수명 문화론을 중심으로 」, 『중국어문학논집』 제39호, 2006; 문선영, 「양수명 직각논의와 인지적 개념의 지도」, 『중국어문학논집』 제57호, 2009; 문선영, 「양수명 이성 개념과 인성론 고찰」, 『中國語文學論集』 제83호, 2013; 신정근, 「량수밍(梁漱溟) 문화철학의 動線: 근대의 모방과 좌절에서 탈근대의 기획과 선취로」, 『동양철학연구』 제58집, 2009; 홍완표, 「梁漱溟 東西文化觀의 形成과 時代的 背景」, 『中國學論叢』 제26집, 2008; 홍석표, 「梁漱溟의 동서문화론과 중국문화부흥의 학술적 담론」, 『中國語文學誌』 제35집, 2011; 전홍석, 「주첸즈 문화학의 현대 반전사상적 의미: 반군수자본주의문화론을 중심으로」, 『동서철학연구』 제72호, 한국동서철학회, 2014; 전홍석, 「주첸즈의 문화학에 관한 논고: 『문화사회학』을 중심으로」, 『동서철학연구』 제76호, 한국동서철학회, 2015; 전홍석, 「주첸즈의 문화학적 지역단위론 고찰 - 탈오리엔탈리즘: 세계단위론적 접근 -」, 『동서철학연구』 제89호, 2018; 전홍석, 「주첸즈의 '중국문화공간설-남방문화운동' 고찰: 세계단위론의 재발명주의적 접근」, 『동아시아고대학』 제51집, 2018 각각 참조.

적、문화사적 조류와 맞물리면서 문화학을 독립적인 학문영역으로 구축하고자 한 일군의 학자들이 관측된다. '문화학'이란 말은 리다자오(李大釗, 1889~1927)가 최초로 제시했고 그 뒤로 장선푸(張申府, 1893~1986)가 이 용어를 사용하기 시작했다. 이를 계기로 20세기 전반 량수밍(梁漱溟, 1893~1988), 황원산(黃文山, 1901~1988), 천쉬징, 쑨번원(孫本文, 1891~1979), 린후이샹(林惠祥, 1901~1958), 주졘즈(朱謙之, 1899~1972), 후스, 옌환원(閻煥文), 천가오융(陳高傭, 1902~1976), 첸무(錢穆, 1895~1990) 등이 직간접적으로 현대적 중국 문화학의 토착화에 많은 공헌을 했다. 제국주의시기 중국문화, 더 나아가 동아시아문화의 파산을 목도하면서 일구어낸 이들의 기품 있는 입론과 저술은 21세기 오늘날 포괄적인 동아시아 문화학의 학적 체계화와 공감적、연대적 동아시아상 정립에 귀중한 지적 좌표를 제시해준다.

중국에서 현대 문화학의 탄생은 전통적 가치와 근대(현대)적 가치의 길항과 접합이라는 근현대 동아시아의 치열한 시대상을 반영한다. 중국인이 자신의 거울을 보았던 시기는 근대의 시작 단계였다. 당시 타자인 서구문화는 자아를 비추는 거울인 셈이었다. 잘 알다시피 근대란 세계자본주의가 제국주의 단계로 들어온 시기이다. 이러한 제국주의의 침략과 지배는 반半식민지, 반半봉건성을 심화시켰고 그로 인해 야기된 민족성 위기는 바로 중국 근현대로의 발달과 그 본질을 규정하는 핵심요소이다. 이러한 시대적 상황 속에서 중국 문화학은 1930년대부터 본격적으로 윤곽을 드러내기 시작한다. 그 중심배경에는 본위문화파와 전반서화파의 격렬한 논쟁이 자리한다. 이 문화논전은 주로 중국실정 분석, 동서양 문화 인식, 동양(동아시아)문화의 활로선택 등의 문제를 둘러싸고 전개되었다. 5、4 전후의 동서문화논쟁과 비교해볼 때 그것은 문화의 민족성과 시대성, 동양문화와 서양문화, 서구화와 현대화 등의 인식문제에서 분명 발전된 형태였다. 이 제반 환경 속에서 비교문화의 시야를 얻게 되었고 본토문화는 타자(서양)와 정반대의 문화로 간주되어 '타자의 타자'로 비교적 일찍부터 자리를 확정했다.

중국의 문화학자들은 1930~40년대를 거치면서 상호 많은 공통된 인식에도 불구하고 각자의 해법과 입각점에 따라 다각적인 입론을 개진했다. 이 시기의 문화학 이론을 분파별로 대략 간추려보면 다음과 같다. 첫 번째는 중국 문화학의 태동、생성 과정인 리다자오, 장선푸, 쑨번원, 량수밍, 린후이샹 등 '초기형 문화학 이론'이다. 두 번째는 문화의 본질을 '생명'으로 규정하고 그에 기초한 전통문화의 재창조에 역점을 두었던 '생명주의형 문화학 이론'이다. 직접적으로는 량수밍의 유가儒家생명주의적 문화사상과 연결되는 주졘즈, 첸무 등이 여기에 해당한다. 세 번째는 중국 문화학의 개척자 천쉬징을 대표로 하는 '전반서화형 문화학 이론'을 꼽을 수 있다. 리다자오, 장선푸, 후스의 문화사상은 이 흐름과 맥을 같이한다. 그리고 네 번째는 중국 문화학의 완성과 토착화를 보여주는 '중용中庸형 문화학 이론'이다. 이 분파는 중국 문화학의 창건자이자 집대성자인 황원산이 핵심이며 초기에 공명한 옌환원, 천가오융 등도 여기에 포함된다.

이 분류법은 동방문화파, 서방문화파, 마르크스주의(Marxism), 아나키즘(Anarchism) 등을 가로지르는 현대 중국 문화학의 형성、전개의 다양한 스펙트럼과 깊이를 명시해준다. 각 시기별 중국 문화학자들에게 주시자는 더 이상 전통문화나 서구문화가 아닌, 이 양자의 합류점에서 재구성되는 '자문화의 미래상'에 있었다. 전통성과 서구성은 피주시자인 타자에 자리매김 되었고 새로운 자아상을 위한 참조체계로 객관화되었다. 따라서 당시 문화학의 이론체계는 전통적 가치와 서구적 가치에 대한 주객우열 형상에서 오는 열광(환상)이나 혐오의 단계는 이미 아니었다. 다만 현실인식과 해법에 따라 '전통' 또는 '근대'에 대한 강조점과 그들이 취한 노선이 달랐을 뿐이다. 그 선택 역시도 보편적 세계성 차원에서 각자 나름의 객관적이고 학술적인 비교연구를 통해서 얻은 결론이었다. 그런 까닭에 중국 문화학은 최소한 주객쌍방의 소통성을 전제로 한다. 이를테면 전통성과 근대성의 장단점을 평가하고 재해석하는 단계에서 이루어진 대화의 산물이라고 할 수 있다.

이처럼 중국 문화학자들의 저서가 1930년대의 문화논전을 기점으로 현재적 의미의 '문화학 체계'로 결집되었다는 사실은 당시 동아시아의 지성사적 분투와 학문탐구, 곧 지난한 학술적 고뇌를 담은 역사、문화 철학적 사색의 적층을 보여준다. 동아시아의 근현대기는 과거와의 단절과 변화를 겪으면서 서구와는 다른 동아시아의 정체성(identity)에 대해 질문하고 대답해온 과정이었다. 그 결정체 중의 하나가 '현대 중국 문화학'인 것이다. 특히나 이들 문화학자들이 강구했던 문화학적 미래상은 근현대 한국의 문화사상과도 겹치며 국내외의 동아시아 문화학 수요 충족에도 기여할 것이다. 그럼에도 중국의 현대적 문화학에 대한 담론지형과 실체 등 전모를 밝히고 학적 체계화하려는 종합적인 시도는 여태껏 방기되어온 것이 사실이다. 이러한 문제인식 속에서 본 연구는 미개척 영역인 현대 중국 문화학 연구를 통해 21세기 '제2의 기계시대—4차 산업혁명'에 직면해 상생과 협력을 표방하는 공감(생명)적 근대성과 그에 따른 동아시아 문화학 구성을 목표로 계획되었다. 여기에 더해서 현대 중국 문화학의 창안과 구축을 제안하게 된 데는 상술上述한 맥락과 동일선상에서 대략 다음과 같은 문제인식에 기초한다.

첫째, 동아시아 문화학 영역의 개척이다. 서구 근대성은 인간과 인간, 인간과 자연, 국가(민족)와 국가(민족), 서양과 동양이라는 제 존재의 관계망들을 파편화해왔다. 현 동아시아의 제반 분열상은 이러한 근대성의 폐해와 무관하지 않다. 동아시아는 분리된 개체로서 타자와의 관계성을 배제하는 이항 대립적 근대 메커니즘에서 탈피해 생태적 관계망의 회복을 통한 타자와 공감하고 공존하는 지역공동체 시스템으로의 전환이 시급하다. 따라서 제1의 기계시대(1、2차 산업혁명) 적자생존의 강권적인 서구보편주의와 결부된 근대성의 불완전성을 넘어 21세기 메가트렌드 호혜、공생、포용적인 '보편적(지구적) 보편주의'를 추동하는 문화학을 호명하게 된다. 공존주의 문화관의 자양분을 전통성과 근대성의 끊임없는 교섭 속에서 도출된 중국 문화학에서 추출할 수 있다. 이는 동아시아인이 만들어낸 동서양 간-문화(전통성과 서구성) 대화의 산물이라는 점에서 특별하다. 이 연구영역은 당대 한국이나 일본의 건강한 문화사상 발굴에도 준거틀을 제공해 지역지평의 소통、연대적 문화코드를 복원、창신創新하는 자기완결적인 '동아시아 문화학' 창출의 토대가 될 것이다.

둘째, 비교문화학 방법론의 확장이다. 이 제안의 문제설정 이면에는 동서양의 간-문화 연구에 있어 자아와 타자, 본토와 이국 간의 복잡한 함수관계를 규명하는 지난한 지성사적 논쟁이 자리한다. 예를 들면 오리엔탈리즘(orientalism)과 옥시덴탈리즘(occidentalism) 이론이 대표적인 담론들이다. 그런데 이 두 모델은 주로 '타자 형상', 곧 전자가 동양에 대한 유럽적 표상을 테제로 한 것이라면 후자는 서양에 대한 동양적 표상을 문제 삼는 데 한정될 뿐이다.[5] 이러한 타자 중심의 비교문화학은 주시자(자아)와 피주시자(타자)를 분절화시켜 그 상호작용이 발흥시킨 자문화의 비판과 혁신이라는 다채로운 문화 창신의 역정을 간과해온 게 사실이다. 따라서 그간 이국(타자) 형상의 공론화로 인해 배제된 주시자의 '자아 형상'을 복원하는 이론모형이 필요하다. 다시 말해 동아시아(동양) 문화학의 발굴을 통해 비교문화학의 균형성과 그 학문적 발전을 위해 타자상과 한 축을 이루는 자아상, 곧 동아시아인(동양인)이 언설하는 '주체적 동아시아상(자아상)'을 읽어내는 독자적인 문화학 구축이 요망된다고 할 것이다.

셋째, 현대 인문학 위기의 문화주의적 전환 추세를 들 수 있다. 오늘날 문화학은 단、복수로 존재해 이미 학문들의 경계를 안팎으로 넘나들며 문제들을 종합하고 재구성하는 인자로서 지대한 영향을 미치고 있다. 특히 1980년대 독일에서는 정신과학의 문화주의적 전환이 활성화되어 문화학

5) Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Random House, 1978. 에드워드 사이드,『오리엔탈리즘』, 박홍규 옮김, 파주: 교보문고, 2015; Xiaomei Chen, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, New York: Oxford University Press, 1995. 샤오메이 천,『옥시덴탈리즘』, 정진배.김정아 옮김, 강, 2001 각각 참조.

(kulturwissenschaft)은 명실 공히 현대적 학문분과로서 확고한 위치를 점하게 되었다.[6] 이러한 문화학 개념의 일반화와 학문분과는 대학, 고등연구기관에서 학문의 중심부 엘리트들에 의해 인문학 위기를 극복하기 위한 전략의 중심적인 기획 개념으로 등장했다. 그 요인은 현대 후기 산업사회에 내몰린 문학, 사학, 철학 등 인문학의 정체성 위기에서 찾을 수 있다. 이로 볼 때 현시대 인문학의 '문화주의적 전환'이라는 큰 흐름에 조응하는 동아시아 문화학 구성은 적실하고 시급한 과제가 아닐 수 없다. 제1의 기계시대 중국 문화학의 담론지형은 전통문화의 현대화 구상이 주맥을 이룬다. 이 점에서 오늘날 직면한 인문학 위기의 문화주의적 해법모색에 지적 에너지원을 제공해주기에 충분하다. 소위 인문학의 문화학적 일신이 전통적 신념과 가치의 해체로 초래된 공허한 관념적 인문학을 재생시킬 것이라는 기대감에 기초한다는 사실에서 더욱 그렇다.

넷째, 동서양 문화학의 균형발전에 기여할 것이다. '제2의 기계시대－4차 산업혁명기'는 지역공동체 시대이자 그 실체로서의 문화에 대한 상호이해의 시대라고 할 수 있다. 일반적으로 문화는 "한 사회 내에서 우세하게 발현하는 가치, 태도, 신념, 지향점, 전제조건 등"[7]을 가리키며 이 제반 문제가 시대적 조류로 부상한 것이다. 한국학계에서도 문화학 부상에 조응해 그에 관한 국외의 다양한 이론들이 연구、소개되고 있다. 또한 연구의 내용, 종류에서도 문화비평、문화철학、문화변동、문화과학을 위시해서 철학、역사학、사회학、인류학、교육학의 방법론까지 다양하다. 여기에 편승해서 독립된 학문분과로서의 문화학이 확고하게 자리를 잡아가는 추세이다. 그러나 연구는 대부분 동양의 전개양상은 배제된 채 서구 편향적인 문화학 탐구영역에만 국한된다. 따라서 국내 문화학에 관한 연구범주를 확대함으로써 동서양 문화학의 균형발전이 요망된다. 문화학 연구는 필연적으로 서양이론과 대대待對관계에 있는 동양(동아시아)의 지식과 병행해야만 풍부한 함의와 폭넓은 지평을 기약할 수 있기 때문이다.[8]

다섯째, 한국 문화사상 연구의 새로운 이론모형을 제공해줄 것이다. 동아시아의 지역정체성은 강한 공간의 세계분할론적인 식민담론과 무관하지 않다. 동아시아란 제1의 기계시대 구미 열강과 군국 일본이 각인시킨 근대국가 세계시스템의 제국주의적 조형물로 파악된다. 주체적이고 올바른 동아시아상 확립을 위한 건강한 문화형상(자아상)이 절실한 이유다. 근현대 한국의 문화사상 지형에는 중국과 많은 부분을 공유한다. 그런 의미에서 현대 중국 문화학은 제국주의시대에 왜곡되고 변질된 동아시아관, 그리고 '일본형 오리엔탈리즘－식민사관'의 상흔이 잔존하는 한민족의 불균등하고 불완전한 현재적 의식을 개선하는 데 일조할 것이다. 당시 치열하게 전개했던 중국학자들의 동서양 문화문제, 더 나아가 동양(동아시아)의 미래상 논쟁들은 특기할 만하다. 이 일련의 문화탐구를 통해 도달한 문화사상과 문화형상은 오늘날 동아시아의 격조 높은 정신문화 창달에 필요한 인문자원임을 부정할 수 없다. 더불어 그에 상응하는 한국의 문화사상 발굴과 동아시아성을 포용하는 '한국 문화학'의 체계화에도 상당부분 도움을 줄 것이다.

---

6) 1980년대부터 독일의 인문학이 문화학적 전환과 함께 체계적인 문화학의 정립을 시도하게 된 데는 독일 인문학이 지닌 독특한 형이상학적 기질(관념성)로 인해 학문의 세계적 흐름에 뒤떨어졌다는 반성에 기인한다. 여기에 더해서 국제적인 영향, 특히 영미권의 문화연구(Cultural Studies)와 신역사주의(New Historicism), 프랑스권의 심성사(histoire de mentalités)와 담론분석(discours analyse) 등이 그 촉진작용을 했다. Hartmut Böhme.Peter Matussek.Lothar Müller, *Orientierung Kulturwissenschaft: was sie kann, was sie will*, Reinbek: Rowohlt, 2000. 하르트무트 뵈메.페터 마투섹.로타 뮐러, 『문화학이란 무엇인가』, 손동현.이상엽 옮김, 서울: 성균관대학교 출판부, 2005, 287~289쪽 참조.

7) Lawrence E. Harrison.Samuel P. Huntington, editors, *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, New York: Basic Books, c2000. 새뮤얼 P. 헌팅턴, 「머리말: 문화는 정말 중요하다」, 『문화적 가치와 인류발전 프로젝트: 문화가 중요하다』(새뮤얼 P. 헌팅턴.로렌스 E. 해리슨 엮음), 이종인 옮김, 서울: 책과함께, 2015, 11쪽.

8) 전홍석, 『동아시아 문화학 로드맵, 주첸즈朱謙之의 문화사상』, 서울: 동과서, 2019, 245쪽 참조.

3. 담론지형: 전개와 내용

20세기 전반 중국 문화학자들의 공통된 명제는 그 위상이 세계사의 보편적 단계로 진입한 서구문화를 그것과는 이질적인 전통문화에 어떻게 수용할 것인가 하는 문제였다. 그 관건은 당면한 기술기축시대에 '근대성(과학, 민주)'과 '전통성'의 관계설정에 있었다. 다만 문화학자들에게 중심점은 중화中華 지향의 전통성도, 서구 지향의 근대성도 아니었다. 이 양자는 새로운 주시자인 창조주체와 대면해야 하는 이미 객관화된 '타자'였다. 그러므로 주시자의 무게중심은 창조주체에 의해 모색되는 '혁신적인 자기정체성(자아상)'에 있었다. 이 일련의 문화 읽기, 명제들을 문화학적 대응관계로 확장해보면 현대 중국 문화학의 윤곽과 내용, 영역을 도출해낼 수 있다. 이로부터 관찰해보면 독립된 학문분과로서의 중국 문화학의 발전체계와 담론지형은 네 방향에서 포착된다. 그것은 크게 보아 초기형, 생명주의형, 전반서화형, 중용형 유파로 집약할 수 있다. 이 중에서 태동단계인 초기형을 거쳐 생명주의형, 전반서화형, 중용형은 변증법적 역정을 밟는다. 여기서는 앞서 논구한바 중국 문화학의 체계화 구상에 기초해서 구체적인 전개 양상과 내용을 개괄해보고자 한다.

근현대 중국의 문화사상사에서 문화학이란 말은 리다자오가 1924년에 『사학요론史學要論 · 역사학의 체계歷史學的系統』에서 처음 제시했다.[9] 그 뒤로 장선푸가 1926년 『밝음 혹은 문화明或文化』에서 이 용어를 발전시켜 나갔다. 초기형 문화학 이론에는 이 양자의 문화사상을 필두로 해서 쑨번원의 문화사회학, 량수밍의 문화철학, 린후이샹의 문화인류학 등이 포함된다. 이 초기형 이론은 이후 전개된 중국 문화학의 전체적인 발전양상, 곧 분파, 영역, 내용 등을 가늠해볼 수 있는 유전지도라고 할 수 있다. 먼저 리다자오, 장선푸는 전반서화형 문화학 이론의 맹아라고 할 수 있다. 특히 리다자오는 중국 공산주의 이론의 정초자로 널리 알려져 있다. 그럼에도 동아시아 전통문화의 가치를 깊이 연구 · 체득하고 그 계승과 발전의 길을 모색했다. 그 자신이 견지한 사회주의의 문화발전 역시 전통문화를 계승하고 서양문화(민주 · 과학)를 준용해야만 성립했다.[10] 리다자오는 문화를 인류생활의 산물로 보고 "진보하고 발전하며 항상 변동한다"[11]고 생각했다. 또한 문화의 발전은 연속성, 계승성을 가지며 "우리의 미래는 과거의 재료를 기반으로 현재의 노동을 통해 창조하는 것"[12]이라고 판단했다.

결국 리다자오의 입장에서 중국문화의 발전은 선진적인 서양문화를 수용하고 동서양 문화의 우수한 성과를 종합해야만 가능했다. 이런 방식의 사고는 노선, 유파를 떠나서 모든 문화학자들에게 발견되는 공통된 지점이다. 이는 장선푸가 제창한 동서(中西)문화사상, 곧 동서절충(折中中西)의 변증종합문화관에서 선구를 이룬다. 중국공산당의 3대 창시자 중의 한 사람인 장선푸는 근대 중국사회의 최대 논쟁거리였던 동서문화관계의 문제에 적극 호응해 동서문화사상을 제기했다. 더해서 버트런드 러셀(Bertrand Russell) · 블라디미르 레닌(Vladimir Il'ich Lenin) · 공자孔子 세 유형의 합일(三流合一)을 시도했다.[13] 장선푸는

9) 리다자오는 『사학요론 · 역사학의 체계』(1924)에서 역사학을 3대 체계, 곧 일반역사학, 특수역사학, 역사철학으로 제시한다. 그리고 재차 특수역사학을 이론과 기술紀述 두 부분으로 나눈다. 이 이론부분에서 정치학, 경제학, 법리학, 윤리학(도덕학), 종교학, 문학, 철학, 미학, 교육학 등의 종합을 가리켜 인문학 혹은 문화학이라 했다. 여기서 문화학이란 현재의 개념과는 다소 괴리되지만 문화학을 최초로 공론화한 점은 평가할 만하다.

10) 邱淑雲, 「李大釗的文化發展觀探析」, 『廣西社會科學』, 2009年 第10期(總第172期) 참조.

11) 李大釗, 『李大釗全集』 第4卷, 石家莊: 河北教育出版社, 1999, 356쪽.

12) 李大釗, 『李大釗全集』 第4卷, 408쪽.

13) 劉孝連, 「略論張申府的中西文化思想」, 『太原師範學院學報(社會科學版)』 第14卷 第3期, 2015, 20쪽 참조. 장선푸는 20세기 중국의 가장 위대한 철학자 중의 한 명이자 천두슈(陳獨秀, 1879~1942), 리다자오와 함께 중국공산당

우리가 “만들고자 하는 문화는 중국의 전통문화를 파기하고 외래문화를 받아들이기만 하는 것이 아니다. 더더구나 중국문화를 고수하고 서양문화를 배척하는 것도 아니다. 그것은 여러 현존문화의 변증적 혹은 유기적 종합이다.”[14]라고 설명한다. 이렇게 그가 동서절충, 변증종합을 통해 성취하려 한 문화는 “서양의 근대문화가 활로를 찾고 중국의 옛 실전된 문화는 새로운 생명을 얻는”[15] 제3의 신문화인 것이다.

이와 같이 동서문화의 관계를 설정하는 문제는 근현대 중국사회를 관통하는 중요한 화두였다. 이 논제는 초기형 문화학 이론에서 사회주의 계열에 그치지 않고 동방문화파의 영수격인 량수밍의 문화사상에서도 선명하게 나타난다. 그의 저작 『동서문화와 철학東西文化及其哲學』(1921)은 동서문화에 대한 이전의 단편적 고찰을 뛰어넘어 체계적인 비교연구를 수행한 역작이다. 량수밍은 앙리 베르그송(Henri Bergson)의 생명철학과 유가철학의 생명관념을 결합시켜 중국철학사에서 신유학이라는 독자적 영역을 구축했다. 또한 문화철학 차원에서 문화의 역사성, 민족성을 중시하고 인생의 의미 · 가치와 세계문화에 대한 인식, 독특한 ‘문화의 3방향(三路向)설’을 제시하며 동서문화유형론을 논구했다.[16] 그밖에도 생명주의형, 중용형 등 문화학에 영향을 미친 쑨번원의 문화사회학과 린후이샹의 문화인류학도 눈여겨 볼 필요가 있다. 쑨번원이 문화사회학, 사회심리학 등 중국 사회학의 이론을 정초하고 체계화했다면 린후이샹은 민족문화와 중국민족의 기원, 구별체계에서 독창적인 견해를 펼치며 중국의 인류학 체계를 확립했다. 문헌으로는 쑨번원의 『사회학에서의 문화론社會學上之文化論』(1927), 린후이샹의 『문화인류학文化人類學』(1934) 등이 파급력이 컸다.[17]

1930년대에 접어들면서 중국 문화학은 초기형 이론의 토대 위에서 점차 문화학 체계로 결집되어 그 실체를 드러내기 시작한다. 그것은 천쉬징, 후스 등 전반서화론과 왕신밍(王新命), 허빙쑹(何炳松), 타오시성(陶希聖) 등 중국본위문화론 간의 문화논전이 발화점이 되었다. 그 핵심의제는 중국의 문화건설 차원에서 폭발된 동서문화관계의 설정문제에 있었음은 물론이다. ‘생명주의형 문화학 이론’ 역시 그 범역範域을 같이한다. 생명주의형 이론은 본질적으로 과학파의 이성철학과 구별되는 생명파의 비이성(直覺)적 현학玄學노선에 속한다. 따라서 이 문화학은 원천적으로 동방문화파의 사상자원에 토대한다고 할 것이다. 이 부류의 학자들은 서구보편주의에 수긍하지 않고 전통문화의 재창조에 역점을 두면서 ‘생명주의’를 인류세계가 지향해야 할 보편적 가치(보편문화)로 격상시켰다. 말하자면 동서양 생명철학에 입각해 문화를 정의함과 동시에, 그러한 지반 위에서 문화학을 건립하고 새로운 자문화 정체성 구성 차원에서 전통성과 서구성의 접착제로 문화생명주의를 제시했다. 이 문화생명주의파는 보편동일시 차원에서 동서양 문화의 공유적 생명성을 소통인자로 설정해 이질적인 서구문화와의 대화를 시도한 것이

의 3대 창시자로 평가된다.

14) 張燕妮, 『張申府散文』, 北京: 中國廣播電視出版社, 1995, 299쪽.

15) 張申府, 『張申府文集』 第1卷, 石家莊: 河北人民出版社, 2005, 691쪽.

16) 량수밍의 문화관은 의욕→태도→근본정신→생활양식→문화차이가 기본형태를 이룬다. 문화의 3방향설은 이를 토대로 서양문화는 의욕의 앞으로 향한 요구(意欲向前要求), 중국문화는 의욕의 자위.조화.지중(意欲自爲調和持中), 인도문화는 의욕의 자신을 반성해 뒤로 향한 요구(意欲反身向後要求)로 전개된다.

17) 쑨번원은 『사회학에서의 문화론』을 포함해서 『사회변천社会变迁』, 『사회학 원리社会学原理』, 『현대 중국사회 문제现代中国社会问题』(4卷), 『사회사상社会思想』, 『사회심리학社会心理学』, 『근대 사회학 발전사近代社会学发展史』, 『현대 중국 사회학當代中国社会学』, 『현대 사회과학 추세現代社会科学趋势』 등 저술을 남겼다. 그런가 하면 린후이샹은 인류학자로서는 말할 것도 없고 고고학자, 민속학자, 민간문예이론가로도 유명하다. 그는 평생에 걸쳐 전문저서 18종, 논문과 역문 70~80편을 남겼다. 대표적인 저술로는 『문화인류학』, 『중국민족사中国民族史』, 『수마트라 민족지苏门答腊民族志』, 『보르네오민족지婆罗洲民族志』, 『민속학民俗学』, 『세계인종지世界人種志』, 『신화론神话论』 등이 있다.

다.

문화생명주의파의 입장에서 생명공감자원은 서구문화와 접속하는 동일시의 기제라고 할 수 있다. 더욱이 미래 보편문화와의 친연성을 전통성에 두면서 자아동일시로서의 서구생명주의와 접속을 통해 창조주체로서의 자아정체성을 확립하고자 했다. 그러나 이 보편적 세계상은 근접성에 있어서 결국 전통성 우위의 '유교儒教생명주의'로 귀착된다. 때문에 생명주의형 문화학은 보통 문화보수주의로 분류된다. 이러한 성향은 그 이론이 인생의 정신적 가치를 중시하는 인문주의적 문화학 영역에 착근되어 있었던 까닭에 어쩌면 당연한 것이기도 했다. 또한 그것은 서구제국주의에 직면한 구망救亡이라는 절박한 동아시아의 민족적 · 국가적 위기의식과도 관련된다. 생명주의형 문화학자로는 문화철학단계인 량수밍을 위시해서 백과전서식 체계인 주첸즈, 문화학 본연의 완성단계인 첸무를 꼽을 수 있다. 이들에게 문화의 본질은 생명이자 '생활' 그 자체였다. 량수밍은 문화를 "한 민족의 생활양식"[18]; 주첸즈는 "영원히 창조 · 진화하는 '생명의 흐름'에 근원한다"[19]; 그리고 첸무는 보다 광범하게 문화를 집단적인 인류생활(인생), 곧 "시공간이 응결된 한 무리의 생활의 각 부문, 각 방면의 온전한 전체"[20]라고 각각 정의했다.

이처럼 생명주의형 문화학 유파는 량수밍, 주첸즈, 첸무 등으로 이어지는 생활 · 생명적 문화독법이 그 핵심을 이룬다. 이는 최근 서양의 인류학자들이 문화를 한 사회의 가치, 실천, 상징, 제도, 인간관계 등을 포섭하는 사회의 전체적인 생활방식이라고 풀이한다는 점[21]에서 논리의 정합적 현재성을 갖는다. 먼저 주첸즈의 문화사상을 보면 그것은 서구의 생철학과 량수밍의 영향 하에서 유교생명주의를 정점에 두었던 까닭에 생生, 정情 등 생명철학적 색채가 짙다. 다만 주첸즈는 량수밍의 신유학과는 노선을 달리해 중국전통의 '생명주의식 유교아나키즘 문화관'을 확립했다. 그는 황원산의 문화학 창립이론에 적극 호응해 량수밍의 문화철학, 쑨번원의 문화사회학, 그리고 동서양의 문화교육학 이론을 통섭하는 통합적 학문영역인 문화학을 구축하고자 했다. 『문화철학文化哲學』(1935), 『문화사회학文化社會學』(1948), 『비교문화논집比較文化論集』(1949) 등이 대표적인 문화학 저작이다. 그러나 생명주의형 유파는 신유학의 인문주의적 문화학 범주에 속하는 첸무의 『문화학대의文化學大義』(1952)에서 완결된다. 첸무도 문화를 생명이나 집단생명으로 이해하고 끝없이 성장한다고 주장한다.[22] 요컨대 문화생명주의파의 문화형상은 '세계문화유형론'[23]과의 긴밀한 연관 속에서 전통문화와 서구문화의 동시 긍정, 또한 이 양자에 대한 창조적 자아의식에서 발원한 것임은 물론이다.

---

18) 梁漱溟, 『梁漱溟全集』 第1卷, 「東西文化及其哲學」, 濟南: 山東人民出版社, 1989, 352쪽.
19) 朱謙之, 『朱謙之文集』 第6卷, 「文化社會學」, 福州: 福建教育出版社, 2002, 427쪽.
20) 钱穆, 『文化学大义』, 台北正中书局, 1979, 4쪽.
21) 새뮤얼 P. 헌팅턴, 「머리말: 문화는 정말 중요하다」, 10~11쪽 참조.
22) 郭齊勇、汪學群, 「錢穆的文化學理論」, 『中州學刊』, 1995年 第01期, 118~119쪽 참조.
23) 주첸즈는 세계문화를 3원론, 즉 인도, 중국, 서양이라는 문화의 세 근본단위로 파악했다. 그에 따르면 고원문화는 인도로서 지리적 특성상 종교문화를, 평원문화는 중국으로서 지리적 특성상 철학문화를, 해양(연해지)문화는 서양으로서 지리적 특성상 과학문화를 각각 형성한다. 한편 첸무는 인류문화를 3유형, 즉 농경문화, 유목문화, 상업문화로 구분한다. 다만 그는 세계문화를 설명할 때는 농경문화와 유목상업문화 양대 유형으로 준거점을 삼는다. 농경문화는 대부분 온대 하류관개河流灌溉의 평원에서 발생하며 부강보다는 평안과 만족(安足)을 추구하는 내향성이 특징이다. 유목문화는 초원고한高寒지대에서, 상업문화는 해안이나 근해 각 도서에서 번성한다. 이 유목상업문화는 내부족內不足으로 인해 전투성, 침략성, 재부관념 등이 강한 외향성이 특징이다. 첸무는 이러한 문화유형이론에 의거해 중국문화는 부강보다는 평안, 만족을 추구하는 내향형 농경문화인 데 반해서 서양문화는 부강을 추구하는 외향형 상업문화라고 규정하고 동서(中西)문화의 차이를 다각적인 차원에서 해명한다. 전홍석, 「주첸즈의 세계문화유형론에 관한 고찰: 세계문화 3원론을 중심으로」, 『동양철학연구』 제81집, 동양철학연구회, 2015; 陳勇, 「錢穆的文化學理論及其研究實踐」, 『社會科學』, 1994年 第7期 각각 참조.

그런가 하면 '전반서화형 문화학' 이론은 문화체계의 가치와 의미를 중시하는 문화생명주의파의 '인문주의적 문화학'과는 성격을 달리한다. 이 이론은 천쉬징이 구미의 인류학과 사회학에, 후스는 미국의 프래그머티즘(pragmatism, 실용주의)에 각각 기초한다는 점에서 실험주의 방법이나 과학법칙(이성)을 중시하는 '과학주의적 문화학' 영역에 속한다. 이들은 여기에 입각해 문화의 보편성과 시대성을 강조함으로써 서양문화(과학 · 민주)의 전면적인 수용이야말로 중국의 근대화를 이룩하는 유일한 방법이라고 주장했다. 이것이 자문화의 미래 활로모색에서 전통문화를 비판하고 서구문화에 치중한 이유이다. 그러나 전반서화형 문화학은 서양문화에 대한 단순한 열광, 환상이나 수준 낮은 동서문화 비교에서 비롯된 것이 아니다. 그것은 비교적 완전한 이론적 기초, 풍부하고 깊은 사상적 내용, 광범위한 사회성을 띠었다. 이 문화학 사조는 5 · 4신문화운동시기 동방문화파와 대척점에 있었던 급진주의사상 조류의 한 흐름이다. 이른바 급진주의(向西方學習)는 5 · 4 이후 마르크스주의와 전반서화론으로 발전해나갔다. 전반서화형 문화학은 이러한 흐름의 동선과 겹치며 마르크스주의자 리다자오, 장선푸, 그리고 전반서화론자 후스, 천쉬징에 걸쳐 있다.

이들 전반서화형 문화학자들은 서구문화의 보편적 동일시(선진성)에 입각해 중국문화의 특수적 이질성(후진성)을 대체하고자 했다. 그런 면에서 문화다원주의가 결여된 게 사실이다. 그러나 이 급진적 문화사상이 1930년대에 사회사조로 폭발한 데는 국민당 정부의 파시즘적 존공독경尊孔讀經식 신생활운동(1934), 시류에 역행하는 복고주의의 발흥, 일제침략과 민족위기, 극심한 민생고 등 특정시대의 배경이 존재한다. 여하튼 전반서화형 문화학의 핵심이론은 황원산과 함께 중국 문화학의 창시자로 평가되는 '천쉬징'이 골갱이를 이룬다. 이로 볼 때 전반서화형 유파의 형성단계로서 리다자오, 장선푸의 문화학과 천쉬징의 연원관계를 규명할 필요가 있다. 또한 본위문화파와의 논전이라는 긴장관계 속에서 천쉬징을 후스 등 전반서화파 문화관과 비교 · 연구하는 것도 동아시아 문화학으로서의 창조주체를 드러내는 데 유효할 것이다. 가령 전반서화의 이해에서 천쉬징과 후스는 얼마간의 견해 차이가 존재한다. 천쉬징이 문화의 세계성(globality)으로부터 전반서화의 결론에 도달했다면 후스는 "구문화의 타성(惰性, 관성)이 자연스럽게 극단적인 서화(서구화)에서 절충적인 중국본위의 신문화로 이끌 것"[24]이라는 전략상의 고려에서 나온 것이다.

천쉬징은 전반서화를 최초로 주창한 인물로서 1931년 『동서문화관東西文化觀』에서 전반서화란 용어를 처음 사용했고 1934년 저작 『중국문화의 활로中國文化的出路』에서 이를 체계적으로 제시했다. 동시에 그의 문화학은 리다자오, 장선푸의 초기형 문화학 이론, 그리고 방대한 후스의 전반서화론 논저와의 상호영향 속에서 탄생했다. 천쉬징은 1920년대부터 '문화학'이라는 개념을 사용했고 1930~40년대에 방대한 체계인 『문화논총文化論叢』(『문화학체계文化學系統』)을 완성했다.[25] 이 논총은 그 자신이 언급한 대

24) 胡適, 「我是完全贊成陳序經先生的全般西化論」, 『容忍比自由更重要－胡適與他的論敵』(下), 歐陽哲生 編, 北京: 時事出版社, 1999, 656쪽. 후스는 문화의 일반성과 시대성을 긍정했다. 이것이 그의 문화학, 즉 동서(중서)문화관의 기본전제이다. 후스는 물질문명과 정신문명의 내포, 상호관계에 대한 범주를 확정함으로써 현대 문화발전의 방향을 정확하게 파악할 수 있었다. 또한 문화모방의 중요성을 강조해 서양의 현대문명을 배우자고 적극 주장했다. 더해서 문화에는 본래 보수성과 타성이 존재한다는 사실을 간파하고 완전한 세계화(充分世界化)의 전략과 주장을 펼쳤다. 李寶紅, 「胡適中西文化觀的文化學基礎」, 『安徽史學』, 2003年 第4期, 73쪽 참조.

25) 이 『문화논총』은 『문화학개관文化學概觀』 4책, 『서양문화관西洋文化觀』 2책, 『미국문화관美國文化觀』 1책, 『중국문화관中國文化觀』 1책, 『동방문화관東方文化觀』 1책, 『중국서화관中國西化觀』 2책, 『동서문화관東西文化觀』 6책, 『남북문화관南北文化觀』 3책으로 이루어졌다. 사실 천쉬징은 『중국문화의 활로』에서 문화학 체계가 싹텄고 이를 『문화학개관』(4책, 1947)에서 깊이 천착해 방대한 현대 문화학 체계를 구축했다. 劉集林, 『陳序經文化思想研究』, 天津: 天津人民出版社, 2003, 21쪽 참조.

로 “문화의 일반적이고 근본적인 관념을 통해 동서문화와 남북문화의 문제를 토론하고 스스로 체계를 세운 것이다”.[26] 천쉬징은 독립적인 문화학의 완전한 체계를 구축해 전반서화사상을 이론적으로 체계화하고 총괄하고자 했다. 그의 전반서화사상은 자신이 입론한 문화학 이론, 즉 광의적 문화관, 문화권위圈圍, 문화의 진화, 일치와 화해 등 토대 위에서 축성되었다. 논지컨대 문화가 접촉하면 저급문화는 고급문화에 의해 대체되는 일치와 화해로 귀결된다. 저열한 동양문화가 높은 단계의 우월한 서양문화를 전면 모방 · 학습해 신문화를 창조해야 함은 당연하다. 고유문화는 보존될 수 없지만 이것이 동양문화의 소멸을 의미하지는 않는다. 새로운 환경에 적응한 문화는 고유가 공유로 바뀌어 다 같이 ‘세계문화’가 되기 때문이다.[27]

마지막으로 ‘중용형 문화학’ 이론은 천쉬징과 더불어 중국 문화학의 양대 거두로 불리는 황원산이 그 체계의 중심축을 형성한다. 황원산은 중국 최초로 과학적으로 독립된 문화학 학문체계를 정식 제기하고 적극 창도한 학자이다. 그는 “맨 먼저 문화학의 개념을 제시하고 문화학 건립의 필요성을 주창한 뒤로 상당히 많은 중국 내 학자들로부터 공감을 얻었다”[28]고 말한다. 이른바 옌환원, 천가오융, 주쳰즈, 천쉬징, 첸무 등 문화학자들이 모두 그에게 자극을 받아 호응한 학자들이다.[29] 천쉬징의 전반서화형 문화학은 서구의 문화보편주의(과학주의)에 입각해 각 세계문화의 본질적 차이, 개별문화의 특수성을 인정하지 않았다. 그러나 황원산은 천쉬징과 동일하게 과학주의적 문화학 노선을 걸으면서도 천쉬징의 경우처럼 보편적 세계성을 서구문화로 한정하지 않았다. 그는 오히려 서구 문화학 이론체계의 결점을 수정해 문화의 민족성을 긍정하는 중용형 문화학을 확립하는 데 매진했다. 이 중용형 유파는 중국 문화학 지형에서 가장 유의미한 성과 중의 하나로 평가된다. 그것은 창조주체가 실행하는 전통성과 근대성의 융 · 통합 속에서 도출되었고 그로 인해 중국에서 세계적 · 보편적 범주의 문화학의 토착화가 실현되었기 때문이다.

황원산은 5 · 4시기 자유사회주의(무정부주의)자로 활동했고 이후 중국 문화학의 집대성자이자 중용형 문화학의 창건자로 이름을 떨쳤다. 뿐더러 저명한 해외 문화학자들과의 폭넓은 교류와 지속적인 연구 · 토론을 통해 현대적인 세계 문화학 건설에도 공헌한 선구자로 평가된다. 황원산은 독립적인 문화학 창립을 제창했고 그의 영향을 깊게 받은 옌환원, 천가오융 등은 초기 중용형 문화학 유파에 속한다. 옌환원, 천가오융은 중용형 문화학의 형성 지점에서 황원산에게 많은 지적 영감을 제공했다.[30] 다만 이 두 학자의 이론은 단명했고 연구도 그리 깊지 못했다. 결국 중용형 문화학은 황원산을 통해 성취되었다. 따라서 선행적으로 초기 공명자인 옌환원, 천가오융과의 연관성 속에서 황원산 문화학 이론의 형성배경을 밝혀야 할 것이다. 아울러 황원산과 대척점에 있었던 전반서화파(천쉬징, 후스 등), 또한 비교적 친화적인 문화생명주의파(주쳰즈, 첸무 등), 본위문화파(왕신밍, 허빙쑹 등)와의 상호 긴장관계 속에서 황원산 문화학의 내용과 특징을 논구할 필요가 있다. 여기에는 황원산의 서양인 스승 앨프리드 크로버(Alfred L. Kroeber), 피티림 소로킨(Pitirim A. Sorokin), 레슬리 화이트(Leslie A. White)의 문화과학과도 협력을 이

---

26) 陳其津,『我的父親陳序經』, 廣州: 廣東人民出版社, 1999, 134쪽.
27) 趙立彬,「陈序经的文化学理论與全盘西化论」,『中山大學學報(社會科學版)』第40卷(總165期), 2000年 第3期, 62~63쪽 참조.
28) 黃文山,「文化學的建立」(抽印本, 廣州: 廣州國立中山大學法學院, 1948),『黃文山學術論叢』, 臺北: 臺灣中華書局, 1977, 8쪽.
29) 黃文山,「中國文化建設的理論問題與文化學」,『文化學論文集』, 廣州: 中國文化學學會, 1938, 157~158쪽; 黃文山,『文化學體系』, 臺北: 臺灣中華書局, 1971, 200쪽; 黃文山,「今日社會學學說之主流及其展望」,『當代文化論叢』(上, 下), 香港: 香港珠海書院, 1971, 111쪽 각각 참조.
30) 黃有東,「黃文山與現代文化學」,『中山大學學報(社會科學版)』第49卷(總221期), 2009年 第5期, 59~61쪽 참조.

루어야 함은 당연하다.

황원산은 비교적 일찍부터 『문화학건설론文化學建設論』(1932), 『문화학방법론文化學方法論』(1932) 등을 발표해 독립적인 문화학 창립을 제창했다. 옌환원의 『문화학文化學』(1934), 천가오융의 『문화운동과 문화학의 건립文化運動與文化學的建立』(1938) 등은 그의 영향권에서 이루어진 저술들이다. 황원산은 서양 문화학의 성과를 기초로 지속적으로 자신만의 독특한 이론체계를 구축했다. 그의 완숙기 저작으로는 『문화학논문집文化學論文集』(1938), 『문화학과 그 과학체계에서의 위치文化學及其在科學体系中的位置』(1949), 『문화학체계文化學体系』(1968), 『현대문화논총當代文化論叢』(1971) 등이 저명하다. 황원산이 문화학 창건에 전력을 기울인 것은 실제적 문화문제를 해결하고 전례 없는 문화위기에 봉착한 중국문화와 세계문화의 활로를 찾는 데 목적이 있었다. 1930년대 중국문화의 활로문제를 둘러싼 논쟁 당시 황원산은 창조적으로 동서양 문화의 장점을 추출해 현대화된 중국 본위의 문화를 구현하자고 제안했다. 1949년 미국 방문 이후에는 서양의 현대문화를 비판하고 중용형 문화를 핵심으로 하는 혼융渾融적 '회통會通문화'의 건설을 주창했다. 이 중용형 문화학 이론은 동서양 회통적 정신자원의 정점에 자리한다고 할 것이다.

어떤 의미에서 1930년대 중국에서 벌어진 문화논전은 이를 현대적 의미로 치환해보면 '단수적(singular) 보편문화—근대성'의 세계적 일체화와 '복수적(plural) 개별문화—전통성'의 자기정체성 강화라는 상호 대극적인 논쟁과 무관하지 않다. 문화학의 담론지형도 그 연장선상에서 전개되었다. 생명주의형 문화학 이론이 후자인 문화다원주의의 입장을 취했다면 전반서화형 문화학 이론은 전자인 문화보편주의의 입장에 서 있었다. 그리고 중용형 문화학 이론은 문화다원주의의 입장을 취하면서도 생명주의형과 전반서화형 두 유파의 사상자원을 융·통합하려고 했다. 황원산은 동아시아 전통적 지혜인 "중용(中道) 법칙에 의거, 명관(冥觀, 신앙진리)형 문화와 실감(實感, 과학진리)형 문화의 강점을 종합해 통일된 새로운 중용(中庸, 心物合一진리)형 문화체계를 건립하고자 했다. 그럼으로써 동서양 문화가 서로 거울삼아 발명하고 호조互助공존하는 중용적 회통문화, 곧 세계문화의 활로를 제시하려고 했다".[31] 이 세계문화혼융론은 황원산 문화학의 궁극적 지향점이자 결론이라고 할 수 있다. 이 문화학 이론은 동아시아 정체성 구상은 물론이고 현 인류문화의 지구화와 지역화라는 양극적 대립 양상을 극복하고 회통시키는 데 중요한 유산으로 남아 있다.

4. 끝맺는 말

본 연구는 20세기 초중반에 생산된 중국의 제반 문화사상을 동아시아학 차원의 총체적인 문화학으로 학적 체계화할 것을 제안한다. 이는 21세기 문화학 부상의 세계적 보편조류에 응답하고 근대화 과정에서 표출된 동아시아의 문화적 특수성과 보편성을 담아내는 문화학 건립에 공헌할 것이라는 기대감에 기초한다. 한국에서의 문화학 연구동향은 대부분 서구의 이론이나 모델을 소개하거나 탐구하는 데 편중되어 있다. 그러다보니 중국의 현대 문화학 분야는 거의 황무지에 가깝다. 학술사상은 말할 것도 없고 그 학자들에 대한 소개조차도 부재한 실정이다. 그나마 중국에서의 연구는 비교적 진척된 상태이지만 문화학자의 개별적인 삶과 저작을 조명하는 정태적인 수준에서 벗어나지 못하고 있다. 더불

31) 黃有東, 「民族本位.中庸型文化: 黃文山的"文化出路"觀述論」, 『現代哲學』, 2010年 第4期(總第111期), 124쪽.

어 그 연구시각 역시 문화학이라는 총체적인 학적 인식이 결여된 채 국가주의에 한정되어 단편적인 각론에 그치고 있다. 이러한 문제인식 속에서 본고는 기존의 식상하고 협소한 연구패턴에서 탈피해 거시적 시야에서 동아시아의 창조주체적인 시대상을 반영하는 비교문화학 연구방법을 통한 동태적인 접근을 검토했다. 그것은 자아와 타자의 관계성을 배제해온 기존의 비교문화학의 한계를 극복하고 양자의 상호 교차적 · 소통적 연결고리를 복원하는 새로운 문화학 이론의 확립을 목표로 한 것이다.

이 같은 문화학적 기획은 문화정체성과 관련된 오리엔트(Orient) 본연의 동아시아학 구상과도 연동된 문제이다. 더욱이 그 출발점(창조주체)이 동아시아라는 사실은 '동아시아 문화학'이라는 독창적인 고유체계를 창출할 수 있다. 뿐더러 지역문화, 지역정체성의 미래상 구상에도 새로운 이론모형을 제공해줄 것이다. 사실 '동아시아학—지역공동체'의 구성조건인 지역정체성은 미래를 향한 기획이자 이 미래를 조망하면서 과거로부터 성찰하는 지적 실험이다. 그러니만큼 이 작업에는 많은 경험적 · 사색적 모델들이 동원되어야 한다. 1930~40년대에 '중국 문화학'의 생성 · 전개 지형은 현재적 동아시아학이 논의되는 매력적인 시기이다. 동아시아의 정체성 문제는 서구 근대성과 대면한 중국 문화학자들의 물음이었다. 따라서 당시 시대적 위기상황을 치열한 문화학적 탐색을 통해 해결하고자 했던 그들의 저작물은 동아시아 문화학 구성의 토대가 되기에 충분하다. 요컨대 20세기 전반 중국 문화학자들이 서구 근대성에 대한 비판적 성찰과 창조주체로서의 문화(culture, 생명) 연구를 통해 도달한 일련의 문화학 구성은 '제2의 기계시대—4차 산업혁명기' 문명사의 변곡점에 직면해서 생명공감이라는 미래대안으로서의 세계상 모색과 그에 기초한 소통적 · 연대적 동아시아 문화코드 창출에 유효한 지식자원이 될 것이다.

<참고문헌>

강중기,『양수명의 현대신유학』, 서울대 철학과 박사논문, 2000.

전홍석,『동아시아 문화학 로드맵, 주쳰즈朱謙之의 문화사상』, 서울: 동과서, 2019.

권용옥,「현대신유가의 창시자 양수명」,『동양학』 제29집, 단국대학교 동양학연구소, 1999.

권용옥,「양수명 동서문화관의 현대적 의의」,『중국학연구』 제21집, 2001.

권용옥,「양수명의 文化三路向 說에 대한 연구」,『중국학연구』 제23집, 2002.

문선영,「복류로 흐르는 '또 하나의 5·4' : 양수명의 문화론」,『오늘의 문예비평』, 2001.

문선영,「문화에 관한 몇 가지 사유: 양수명 문화론을 중심으로 」,『중국어문학논집』 제39호, 2006.

문선영,「양수명 직각논의와 인지적 개념의 지도」,『중국어문학논집』 제57호, 2009.

문선영,「양수명 이성 개념과 인성론 고찰」,『中國語文學論集』 제83호, 2013.

신정근,「량수밍(梁漱溟) 문화철학의 動線: 근대의 모방과 좌절에서 탈근대의 기획과 선취로」,『동양철학연구』 제58집, 2009.

전홍석,「주쳰즈 문화학의 현대 반전사상적 의미: 반군수자본주의문화론을 중심으로」,『동서철학연구』 제72호, 한국동서철학회, 2014.

전홍석,「주쳰즈의 문화학에 관한 논고:『문화사회학』을 중심으로」,『동서철학연구』 제76호, 한국동서철학회, 2015.

전홍석,「주쳰즈의 세계문화유형론에 관한 고찰: 세계문화 3원론을 중심으로」,『동양철학연구』 제81집, 동양철학연구회, 2015.

전홍석,「주쳰즈의 문화학적 지역단위론 고찰 － 탈오리엔탈리즘: 세계단위론적 접근 －」,『동서철학연구』 제89호, 2018.

전홍석,「주쳰즈의 '중국문화공간설－남방문화운동' 고찰: 세계단위론의 재발명주의적 접근」,『동아시아고대학』 제51집, 2018.

최홍식,「양수명 문화철학의 이론체계에 관한 연구」,『동양철학연구』 제33집, 2003.

홍완표,「梁漱溟 東西文化觀의 形成과 時代的 背景」,『中國學論叢』 제26집, 2008.

홍석표,「梁漱溟의 동서문화론과 중국문화부흥의 학술적 담론」,『中國語文學誌』 제35집, 2011.

Bell, Daniel. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York: Basic Books, 1999 (다니엘 벨,『탈산업사회의 도래』, 김원동 · 박형신 옮김, 서울: 아카넷, 2006).

Böhme, Hartmut · Peter Matussek · Lothar Müller, *Orientierung Kulturwissenschaft: was sie kann, was sie will*, Reinbek: Rowohlt, 2000 (하르트무트 뵈메 · 페터 마투섹 · 로타 뮐러,『문화학이란 무엇인가』, 손동현 · 이상엽 옮김, 서울: 성균관대학교 출판부, 2005).

Brynjolfsson, Erik · McAfee Andrew. *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*, New York: W. W. Norton & Company, 2014 (에릭 브린욜프슨 · 앤드루 맥아피,『제2의 기계 시대: 인간과 기계의 공생이 시작된다』, 이한음 옮김, 서울: 청림출판, 2020).

Harrison, Lawrence E.. · Samuel P. Huntington, editors, *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, New York: Basic Books, c2000 (새뮤얼 P. 헌팅턴,「머리말: 문화는 정말 중요하다」,『문화적 가치와 인류발전 프로젝트: 문화가 중요하다』(새뮤얼 P. 헌팅턴 · 로렌스 E. 해리슨 엮음), 이종인 옮김, 서울: 책과함께, 2015).

Rifkin, Jeremy. *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Cambridge, UK: Polity, 2010 (제러미 리프킨,『공감의 시대』, 이경남 옮김, 서울: 민음사, 2010).

Said, Edward W.. *Orientalism*, New York: Random House, 1978 (에드워드 사이드,『오리엔탈리즘』, 박홍규 옮김, 파주: 교보문고, 2015).

Xiaomei, Chen. *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, New York: Oxford University Press, 1995 (샤오메이 천,『옥시덴탈리즘』, 정진배・김정아 옮김, 강, 2001).

陳其津,『我的父親陳序經』, 廣州: 廣東人民出版社, 1999.

黃文山,『文化學體系』, 臺北: 臺灣中華書局, 1971.

李大釗,『李大釗全集』第4卷, 石家莊: 河北教育出版社, 1999.

梁漱溟,『梁漱溟全集』第1卷,「東西文化及其哲學」, 濟南: 山東人民出版社, 1989.

劉集林,『陳序經文化思想研究』, 天津: 天津人民出版社, 2003.

錢穆,『文化學大義』, 台北正中書局, 1979.

張申府,『張申府文集』第1卷, 石家莊: 河北人民出版社, 2005.

張燕妮,『張申府散文』, 北京: 中國廣播電視出版社, 1995.

朱謙之,『朱謙之文集』第6卷,「文化社會學」, 福州: 福建教育出版社, 2002.

陳勇,「錢穆的文化學理論及其研究實踐」,『社會科學』, 1994年 第7期.

郭齊勇 · 汪學群,「錢穆的文化學理論」,『中州學刊』, 1995年 第01期.

黃文山,「中國文化建設的理論問題與文化學」,『文化學論文集』, 廣州: 中國文化學學會, 1938.

黃文山,「今日社會學學說之主流及其展望」,『當代文化論叢』(上, 下), 香港: 香港珠海書院, 1971.

黃文山,「文化學的建立」(抽印本, 廣州: 廣州國立中山大學法學院, 1948),『黃文山學術論叢』, 臺北: 臺灣中華書局, 1977.

黃有東,「黃文山與現代文化學」,『中山大學學報(社會科學版)』第49卷(總221期), 2009年 第5期.

黃有東,「民族本位・中庸型文化: 黃文山的"文化出路"觀述論」,『現代哲學』, 2010年 第4期(總第111期).

胡適,「我是完全贊成陳序經先生的全般西化論」,『容忍比自由更重要－胡適與他的論敵』(下), 歐陽哲生 編, 北京: 時事出版社, 1999.

李寶紅,「胡適中西文化觀的文化學基礎」,『安徽史學』, 2003年 第4期.

劉孝連,「略論張申府的中西文化思想」,『太原師範學院學報(社會科學版)』第14卷 第3期, 2015.

邱淑雲,「李大釗的文化發展觀探析」,『廣西社會科學』, 2009年 第10期(總第172期).

趙立彬,「陳序經的文化學理論與全盤西化論」,『中山大學學報(社會科學版)』第40卷(總165期), 2000年 第3期.

河洛學의 세계관과 동아시아의 문화콘텐츠

권 재 형
(국립공주대학 동양학과 박사과정)

目 次

1. 들어가는 말
2. 圖像學과 문화콘텐츠의 세계
3. 주역의 類比的 사유와 取象運數의 방식
4. 河洛圖와 數理統一의 세계
5. 河洛學의 강령과 문화콘텐츠적 지평
6. 나오는 말

1. 들어가는 말

문화란 특정의 역사와 지리 속에서 인간 삶의 해석과 수용의 과정을 거치면서 축적해온 생활의 총체적 결집체이다. 이러한 문화는 진화를 이어오면서 현대의 대중문화에도 적용되어 누구나 향유할 수 있는 디지털의 대중매체를 통해 문화콘텐츠의 영역으로 자리잡았다.

문화콘텐츠는 시대적 요청에 따라 다양하게 문화적 원형을 창출하고 그 정신적 기질을 발휘한다. 그것은 문화와 원본, 그 고유한 무늬결 및 색감에 따른 일종의 맥락화(contextualization)를 특징으로 한다. 여기에는 문화와 지역. 문화와 역사. 문화와 과학, 문화와 철학 등의 융복합적 영역이 있다. 이는 인간의 존재와 가치, 삶의 본질과 양상, 인간 활동의 사회적 역할과 기능, 공동체의 가치관 등과 밀접하게 관련된다.

본고에서는 동아시아의 사상과 문화를 어떻게 이해할 것인가 하는 문제의식에서 출발한다. 그 기저에는 세계관이 자리잡고 있다. 세계관은 세상의 경계에 접근하는 통로로써 역학의 분야에서는 易圖學의 계통이 있다. 이른바 역도학은 易學의 역사에서 宋代의 圖書學派와 밀접한 관련이 있다. 그것은『주역』에 관한 도상, 도식 및 그에 대한 해석을 내용으로 한다.

역도학의 계통에서 특히 주목할만한 영역으로서 하락학의 세계가 있다. 그것은 문화적 차원에서 하도와 낙서의 도상과 그 속에 象과 數의 원리에 대한 해석의 문제와 관련된다. 그것은 세계를 인식하는 인간의 공통적 경험을 토대로 매체의 형식을 통해 전달되고 조명될 수 있다. 이는 象과 數의 상징적 계도성이라는 현대적 콘텐츠에서 圖像學의 분야에서 이해될 수 있다. 이러한 콘텐츠는 역

도학 계통의 고전적 가치를 발굴하여 현대의 문화콘텐츠를 창출하는 과정과 관련된다.

2. 圖像學과 문화콘텐츠의 세계

圖像學[1]은 그림과 그에 대한 해설을 통하여 인간이 세상을 이해하는 방식이나 신념의 문제가 있다. 동양과 서양을 막론하고 세계의 경험과 그에 대한 공통의 인식을 형성하고 제시하는 데에 도상학은 중요한 소통방식 가운데 하나였으며 그 활용성이 중요한 관심거리였다. 도상학은 시대나 사회의 흐름 속에서 나타난 도상의 전체적 의미를 이해하고 총체적으로 파악하는 것이다. 도상학은 세계에 관한 이해의 내용, 즉 모종의 의미의 정보를 전달하는 수단이다. 도상을 고찰함에는 共時的이고도 通時的인 방법이 필요하다. 그것은 언어의 관념적 한계를 넘어서 인간의 사고방식을 강화하는 것이다. 이는 특정의 사회에서 통용되는 특정의 의사소통에 관한 형식으로서, 그 사회의 세계관과 그 정체성(identity)을 이해할 수 있는 좋은 지표가 된다.[2]

역학의 세계에서 중국 고대의 도상학은 북송시대에 들어서면서 새롭게 도약한다. 송대의 역학은 『주역』을 해석하는 학풍에 따라 크게 상수학파와 의리학파로 분류된다. 상수학파는 한대의 역학을 계승하여 각종 도식으로써 주역의 원리를 해설했기에 圖書學派로도 불린다. 송대에 등장한 여러 가지 역학에 관한 도상의 전수 계통은 북송시대 역학의 전수 계통과 맥을 같이 한다. 남송 초기의 역학자 주진[3]의 주장한 바에 의하면, “진단은 선천도를 종방에게 전하였고, 종방은 다시 목수에게 전하였으며, 목수는 이를 이지재에게 전하였고, 이지재는 다시 소옹에게 전수하였다. 종방은 하도와 낙서를 이개에게 전하였고, 이개는 이를 허견에게 전하였으며, 허견은 범악창에게 전하였고, 범악창은 유목에게 전수하였다.”[4]라고 말하고 있다. 이와 같이 전승된 도상학의 분야는 그에 관한 수많은 저서와 논변을 통해서 송대의 문화콘텐츠를 주도하였고 볼 수 있다.

하락도의 학술적 논변은 劉牧[5]의 저서 『易數鉤隱圖』에서 출발한다. 그는 龍圖易[6]의 천지지수

---

1) 도상학은 그리스어 εἰκών(이미지)와 γράφειν(쓰다 또는 그리다)에서 유래했다. 도상학은 두 가지 개념적 유형으로 살펴볼 수 있다. 첫째는 의지적 또는 무의식적으로 함축된 의미로써 그림의 기능 및 의미로써 미술가 또는 감상자가 취한 자세가 있다. 그것은 계약서를 포함한 문서나 글에서 관찰된다. 둘째는 해석적 도상학으로써 역사학적으로 접근하는 방식이다. 인간의 의식 수준은 시간과 공간의 변화에 따라 변천한다. 또한 도상학은 기호학, 미디어 연구, 고고학과 같은 미술사 이외의 학문 분야에서도 사용된다. 따라서 도상학이라는 용어는 현대의 시각에서 역사나 철학의 방면에서도 통용될 수 있다. 에케하르트 캐멀링, 이한순외 옮김, 『도상학과 도상해석학』, 서울: 사계절출판사, 1997, 17-20쪽 참조.

2) 김연재, 「도상학적 문화콘텐츠에서 본 봉황의 세계와 의경의 생명미학 - 신화적 상상력」, 『동방학』 제48집, 2023, 33쪽.

3) 朱震(1072-1138)은 정이의 대제자인 謝良佐의 문인이다. 송나라 고종에게 『주역』을 강해했다. 저서로는 『漢上易傳』이 있다. 여기에 「易圖와 易·叢說」이 부록으로 실려 있다. 兩漢 이래의 역학 유파 및 북송 이래 역학의 발전에 대해 탐구하고 논했다. 그는 상을 으뜸으로 여겼기에 “상이 있은 뒤에 수가 있음(有象而後有數)”을 주장했다.

4) 『宋史』,「朱震傳」, 陳摶以先天圖傳種放，放傳穆修，穆修傳李之才，之才傳邵雍. 放以河圖·洛書傳李溉，溉傳許堅，許堅傳范諤昌，諤昌傳劉牧.

5) 유목(1011-1064)은 북송 중기의 사람이다. 范仲淹의 제자이며 하도와 낙서에 대한 연구로 유명해졌

55를 『주역』과 연결하여 도식을 작성하고 그것을 해설했다. 여기에서 구궁도를 河圖, 오행생성도를 洛書라고 지칭하고 圖九書十設[7]을 주장했다. 이러한 두 가지 도식은 송대의 역학계에 큰 영향력을 끼쳤다. 서십을 낙서로 규정한 이유로는 도상의 가운데 天의 홀수가 다섯이고 地의 짝수가 다섯이 됨으로써 모두 열 개의 수가 있기 때문이다. 또한 그는 象과 數의 관계에서 상은 수를 늘어놓은 것에서 비롯되었다고 보았다. 이에 대하여 다음과 같이 말한다. "하늘과 땅의 궁극적 수는 55를 말한다. 마침내 천지의 상을 전한다는 것은 하늘과 땅의 수가 이미 설정되면 상이 그에 따라 정해지게 된다는 것이다."[8] 이것은 「계사전」의 "그 수를 다하여 마침내 천하의 상을 정한다(極其數遂定天下之象)"를 해석한 것이다. 그는 천지지수에서 오행의 生數는 1에서 5까지의 수이며, 오행의 成數는 6에서 10까지라고 생각했다.[9] 즉 「홍범」 오행의 수는 생수를 늘어놓은 것이면서도 성수를 포함하고 있어서 그 총수는 55가 되기에 천지자연의 수를 포함하고 있다고 봤다. 따라서 수의 설정에 의해서 오행의 사물이 있으며 만물의 생성은 다시 오행의 수에서 나오는 것이라고 본 것이다. 이에 괘상이나 사물의 형상은 모두 '하늘과 땅의 수' 즉 1부터 10까지의 홀수와 짝수에서 유래한다. 그는 하도와 낙서의 수를 풀이함에 있어서 中宮의 天5의 수를 변화의 주축이라고 보았기에 "대개 천5는 변화의 시작이며 오행의 위치에 흩어져 있으므로 중앙에 정해진 상이 없다"[10]라고 했다. 중궁은 도식의 한 가운데에 자리하고 있기에 음양이 四象을 낳는 중심이 된다. 또한 천5에 대해서 부연하여 말하기를 "천5가 중앙에 자리하면서 변화를 주관하는 것에 관해서는 어떤 것인지 알 수 없지만 억지로 중화의 기라고 부르는데, 무슨 까닭으로 그러한지 알 수 없다."[11]라고 말한다. 여기에서 천5의 수는 알 수 없는 규칙성과 운행 법칙에 의해서 중화의 원리로 작동하고 있다고 본 것이다. 여기에 더하여 그는 '河九洛十'의 논변에서 하도의 구궁도의 원리에 대해서 다음과 같이 말한다.

> 5 위에 천1을 더해서 지6을 낳고, 5 아래에 지2를 더해서 천7을 낳으며, 오른쪽에 천3을 덩더해서 지8을 낳고, 왼쪽에 지4를 더해서 천9를 낳는다. 이는 하도의 45수에 불과하다. 이것이 양의

다. 저서로는 『易數鉤隱圖』3권과 『易數鉤隱圖遺論九事』1권이 있다.

6) 진단의 용도역이다. 그것은 세 번의 변화를 통해서 오행생성도와 구궁도를 생성하며 이 두 가지를 용도라고 부른다.

7) '圖九書十設'은 하도의 수를 9로 보아서 도구라고 하였고, 낙수의 수를 10으로 보아서 서십이라고 한다. 즉 '河九洛十'과 같은 맥락이다.

8) 劉牧, 『易數鉤隱圖』8,「地四右生天九」, "天地之極數五十有五之謂也. 遂定天下之象者, 天地之數既設, 則象從而定也."

9) 유목은 생수와 성수에 대하여 정현의 주장을 받아들였다. 정현은 『주역』,「계사전」의 천지지수를 해석하면서, "數는 오행으로써 천지가 만물을 낳고 이루는 순서를 돕는다. 역은 '천1, 지2, 천3, 지4, 천5, 지6, 천7, 지8, 천9, 지10이다'라고 말한다. 오행은 水로부터 시작해서 火가 그다음이고, 木이 그 다음이고, 金이 그다음이며, 土가 마지막이다. 목의 생수는 3이고, 성수는 8이다. 단지 8만을 말할 때는 그 성수를 거론하는 것이다.(『禮記正義』,「月令」, "數者五行, 佐天地生物成物之次也. 易曰, 天一地二, 天三地四, 天五地六, 天七地八, 天九地十. 而五行自水始, 火次之, 水次之, 金次之, 土爲後. 木生數三, 成數八. 但言八者擧其成數.)"라고 말했다. 이는 「월령」의 春季 부분에서 其數八에 대한 해석이다. 「월령」에서 말하는 수는 바로 오행의 수이다. 오행의 수는 바로 「계사전」이 말하는 천지지수이다. 천지지수는 각각 5개씩인데 1·2·3·4·5의 수는 오행의 수화목금토의 순서이다. 6·7·8·9·10 또한 이와 같다. 천지지수는 오행과 짝을 이루며 생수와 성수를 갖는다.

10) 劉牧, 『易數銅隱圖』: 蓋由天五爲變化之始, 散在五行之位, 故中無定象.

11) 劉牧, 『易數銅隱圖』: 至於天五則居中而主平變化, 不知何物也, 强名之曰中和之氣, 不知其所以然而然也.

가 낳는 사상이다.[12]

兩儀는 음의 지와 양의 천 두 기를 말함이다. 여기에서 양의 수로는 1과 3이고, 음의 수로는 2와 4이다. 중궁의 5는 아래에 1과 합하여 지6이 되고, 왼쪽에 3과 더하여 지8이 되며, 오른쪽의 4를 더하면 천9를 얻게 된다. 5와 합하면 지10을 얻는다. 이러한 과정에서 얻게 된 지6은 노음, 천7을 소양, 지8은 소음, 천9는 노양이 된다. 이는 바로 사상을 구성하게 되는 원리이며, 형식으로는 하도의 수가 9가지이며, 총합의 결과는 45가 되는 것이다. 한발 더 나아가면 태극과 양의의 관계를 바탕으로 사상을 도출해낸 결과이다.

유목은 하도와 낙서의 數式에 대해서 '河九洛十' 또는 '圖九書十'이라는 논변을 내놓음으로써 당시의 하락도를 바탕으로 하는 역도학, 즉 역학에 기반하는 도상학의 문화를 촉발시켰다. 비단 유목의 하락도에 대한 논변이 적확하지 않다고 하여도 그의 이론은 송대의 하락학적 문화콘텐츠의 지평이라고 할 것이다.

송대의 불안정한 정치나 사회적 상황[13]은 기존의 세계에 대한 각성과 더불어 도상학을 통하여 세계를 압축적으로 이해하려는 경향성을 보인다. 여기에는 당시의 인간 주체의 의식이 도상학에 담겨있는 특수한 경험초월적 보편성에 주목한 것이다. 그것은 시대적으로 처한 상황 속에서 세계관의 이론적 정당성을 확보하려는 시도였다. 이러한 세계관의 도상학적 확립은 객체 혹은 자연에 대한 의사소통과 그 실천적 합리성을 확보하는 계기라고 할 수 있다. 여기에서 우주의 원리, 세계의 변화, 사회적 현상에 대한 특수한 현실 속에서 보편성의 상관성에 주목하는 송대 상수역학의 이론적 사유의 수준을 단적으로 엿볼 수 있다. 그것에는 세계의 실재(reality)를 인식하고 살아온 과거의 기억과 함께 역사지리학, 문화지리학, 문화사회학, 문화철학, 문화심리학 등이 투사되어 있다.

이와 같이 도상학적 문화는 그림과 그에 대한 해설을 통하여 인간이 세상을 이해하는 방식이나 신념의 영역에서 도상학적 문화콘텐츠의 가능성을 확보할 수 있다. 그러므로 도상학적 문화콘텐츠는 시대적 요청에 따라 현대에도 그 가치를 창출하고 있다.

3. 주역의 類比的 사유와 取象運數의 방식

『주역』의 원시 소재는 점서법에서 기원한 일종의 미신적 저작이었으나, 수많은 역학자의 해석과정을 거치면서 철학적 원리로 변화하였다. 그러한 해석의 과정속에서 『주역』에 담긴 象과 數의 개념과 범주에 입각하여 우주의 구조에 대한 인식과 자연생태계의 법칙을 이해하고 이를 전제로 하여 인간사회의 강령을 모색하였다. 이러한 문제의 논변에는 본체론(ontology)의 사유가 있다. 본체론은 존재의 사실이나 현상을 파악하는 데에 이들의 근본적인 개념을 상정하고 이를 존재의 근본적 원천 혹은 궁극적 근거를 밝히려는 취지를 지닌다. 이러한 인식론적 방법론에 접근하는 방식 중의

12) 劉牧, 『易數鉤隱圖』: 夫五上駕天一而下生地六, 下駕地二而生天七, 右駕天三而左生地八, 左駕地四而右生天九, 此河圖四十有五之數耳. 斯兩儀所生之四象.

13) 송나라(960-1279)를 건국한 조광윤은 5대 10국으로 나눠진 중국을 통일하였다. 그는 군인을 억압하고 문치주의를 택하였으며 독재제도를 체택하였다. 이후 평화를 유지하고 재정이 호전되었으나 서하의 침입, 당쟁, 정치의 문란함 등으로 국력이 약화되었고, 결정적으로 1126년 정강의 변으로 북송은 멸망하였다. 이후 강남의 임안(항저우)으로 천도하여 남송이 세워졌지만 여진족의 침탈 등으로 한족의 자존심은 무너졌고 영토의 축소 등의 변화가 일어났다. 결국 몽골군의 침입으로 송나라는 멸망하였다.

하나가 類比的 사유이다. 유비적 사유는 특정의 대상을 파악하는 데에 比喩的 象의 연상을 통해 그 대상의 개념을 간접적으로 포착하는 방식이다. 『주역』은 괘효의 상을 통해서 만물을 대입하고 만사를 설명하는 유비적 추론의 방식으로 구성되어 있다.[14] 그것은 특정의 대상에 대해 형상의 직관적 방식에 따라 그 원형의 본질적 개념을 추리하는 방법이다. 개념을 형성하는 연결고리로서의 직관적 매개체로는 비유적 상이 있다. 비유적 상은 연상의 작용을 거쳐 그 본질적 개념을 형상으로 구체화하는 방식이다.

하락도의 도상은 類比的 사유에 의한 比喩的 象에 따라 意象의 재현과 意境의 표현을 거친 결과물이다. 그 도상학적 세계는 物象, 意象 및 意境의 세 가지 매체의 특성을 지닌다. 「계사전」에는 "황하에서(龍馬에 그려진) 도가 나오고, 낙수에서(龜甲에 새겨진) 서가 나왔는데, 성인이 이를 본받았다(河出圖, 洛出書, 聖人則之)"라고 하였다. 여기에서 물상은 龍馬와 龜甲의 형상을 가리킨다. 의상은 용마와 귀갑에 새겨진 圖와 書의 형상적 특징의 재현을 가리킨다. 의경은 그러한 의상에 반영된 의식의 표현을 가리킨다. 즉 물상은 사실적 형상에 기초하고 있으며, 의상은 의미가 부여된 가공의 형상이고, 의경은 인간의 의식으로 고양된 상태이다.

『주역』의 해석의 방법에는 類比的 사유와 比喩的 象을 특징으로 할 뿐만 아니라 取象運數의 방식에 따른 도상화와 도식화를 활용하였다. 예를 들어 漢代의 저작인 『역위』에서는 『주역』의 象數易學的 특징인 取象運數의 방식을 활용하여 宇宙의 도식을 그려내었다. 「건착도」에서는 다음과 같이 말한다.

> 역은 형체가 없지만, 역이 변하여 1이 되고 1이 변하여 7이 되고 7이 변하여 9가 된다. 9란 기가 변하는 궁극이니 다시 변하여 1이 된다. 1이란 형체가 변하는 시작이다. 맑고 가벼운 것은 위로 가서 하늘이 되고 탁하고 무거운 것은 아래로 가서 땅이 된다.[15]

여기에서는 우주의 氣化 과정을 數의 법칙으로 설명하고 있다. 역은 太易을 가리키며 아직 氣가 생겨나지 않은 단계이다. 그것이 변하여 1로 바뀌어서 太初의 단계이다. 1이 7로 바뀌는 것은 太始의 단계이다. 7이 9로 바뀌는 것은 太素의 단계이다. 9는 원기의 흐름이 마무리되는 단계이다. 이렇게 원기의 흐름이 마무리되면 다시 1로 되돌아서 태극의 단계가 된다. 이와 같이 우주의 도식은 元氣의 본원과 太易의 범주에 입각하여 세계의 태동과 삼라만상이 생성하는 일련의 과정을 표상한 것이다. 이러한 우주생성의 과정은 太易, 太初, 太始, 太素의 四太說로 설명된다. 이 일련의 과정은 取象의 방식에 따라 運數의 원리를 활용하여 천지의 개벽과 그 현상을 상징한다. 이와 같이 取象運數의 논법에는 사물의 직관적 형상을 통한 논리의 형식과 蓍草의 계산에서 나온 법칙을 운영하는 과정이 있다. 象은 객관적으로 관찰할 수 있는 사물의 형상이고, 數는 합리적으로 파악할 수 있는 사물의 형식이다.

4. 河洛圖과 數理統一의 세계

동아시아의 사상과 문화에서 도상은 象, 數등의 부호나 기호의 상징적 체계를 지닌다. 그것은 특정의 대상이나 세계를 象과 數의 도식 혹은 도상으로써 재현하거나 표현하는 일종의 특수한 방식

14) 朱伯崑, 李申, 王德有 主編, 『周易知識通覽』, 山東: 齊魯書社, 1996, 870-878쪽.
15) 『易緯』, 「乾鑿度」, "易無形畔也, 易變而爲一, 一變而爲七, 七變而爲九. 九者, 氣變之究也, 乃復變而爲一. 一者, 形變之始. 淸經者上爲天, 濁重者下爲地."

이다. 그것은 언어적 맥락을 넘어서 관념론적 사유와 그 전개과정을 표달하거나 이해하는 효과가 있다. 그것은 재현과 표현 속에서 앞선 경험의 내용에 관한 해석의 열린 지평을 만들어간다. 여기에는 도상 자체를 분석하는 것뿐만 아니라 발생의 역사적 배경, 문화적 성격 및 사회구조를 이해하는 것도 중요하다.[16] 도상의 분석은 象과 數라는 특별한 도구의 이해와 共時性과 通時性의 총체적 해석과 앞선 경험에 대한 깨달음이 동반될 때 가능하다.

하락도는 하도와 낙서의 그림에 관한 해석이며, 이것에 관해서는 학파, 학자에 따라 그 관점을 달리하고 있다. 이와는 별도로 하락도는 『주역』을 설명하는 이론이 담겨있으며, 그것은 천체운행질서에 관한 원리와 그 속에서 인간의 위상을 이해하려는 노력의 결실이라고 할 수 있다. 이는 인간의 존재론적 문제의식에서 출발하여 자아실현의 수학적 준칙과 그 강령을 마련하려는 취지인 것이다. 이와 같이 하락도의 數개념과 그 연역방식은 선천도와 함께 우주론과 세계관을 설명하는 도식으로서 중요한 축으로 자리잡게 되었다.

채침[17]은 채원정[18]의 상수역학을 계승하여 하도낙서설을 정립했다. 그는 자신의 저서 『홍범황극』에서 「홍범」의 자료를 빌려서 상수학을 서술하였다. 여기에서 그는 數理를 우주의 근본 법칙으로 보았으며, 하도는 『주역』의 계통에 속하고, 낙서는 「홍범」의 계통에 속한다고 보았다. 이에 대하여 그는 다음과 같이 말한다.

> 하늘과 땅이 하는 일을 드러내어 보여주는 것은 『주역』의 상이고, 하늘과 땅이 하는 일을 운용원리로 삼고 있는 것은 「홍범」의 수이다. 수는 1에서 시작하고, 상은 2에서 이루어진다. 1은 홀수이고 2는 짝수이다. 홀수는 수가 진행하는 까닭이며, 짝수는 상이 성립하는 까닭이다. 그러므로 2이면서 4이고 4이면서 8이니, 8이라는 것은 팔괘의 상이다. 1이면서 3이고, 3이면서 9이니, 9라는 것은 九疇의 수이다. 이를 바탕으로 거듭하면 8이 제곱하여 64가 되고, 64가 제곱하여 4,096이 되어 상이 완비된다. 또한 9가 제곱하여 81이 되고, 81이 제곱하여 6,561이 되어 수가 두루 미치게 된다.[19]

다시 말하면 『주역』의 상은 짝수에 바탕을 두고 있다. 「홍범」의 수는 홀수에 바탕을 두고 있다. 그러므로 괘상은 2를 바탕으로 4가 되고, 4를 바탕으로 8이 되는 과정을 거쳐 형성된 것이다. 다시 8을 거듭하면 64괘가 되고, 이것을 다시 거듭하면 4,096개의 괘가 된다. 또한 「홍범」은 1을 바탕으로 3이 되고, 3을 바탕으로 9가 되는 과정을 거쳐서 형성된다. 이것이 구주의 수가 되었으며, 9를 거듭하면 81이 되고, 81을 거듭하면 6,561이 된다는 것이다. 여기에서 64괘를 4,096개의 괘로 연역하여 변하게 할 수 있다는 것은 『역학계몽』의 괘변설을 수용한 것이다. 즉 "한 괘를 위주로 하되

---

16) 김연재, 「역학의 매체와 그 해석의 알레고리 - 태극도, 선천도 및 하락도를 중심으로」, 『유가사상문화연구』 제46집, 2011, 7-8쪽.

17) 蔡沈(1167-1230)은 상수역학자인 채원정의 아들로서 아버지의 상수역학을 계승하여 발전시켰다. 저서로는 『洪範皇極』, 『書經集傳』 등이 있다.

18) 蔡元定(1135-1198)은 朱子의 친구이자 제자이며, 상수역학자인 채연과 채침의 아버지이다. 음악학자이기도 한 그는 율려와 상수역학에서는 독보적인 경지에 올랐다. 저서로는 『律呂新書』, 『大衍詳說』이 있으며 주자와 함께 저술한 『易學啟蒙』 등이 있다.

19) 蔡沈, 『洪範皇極內篇』 卷1, "體天地之撰者, 易之象. 紀天地之撰者, 範之數. 數者始於一, 象者成於二. 一者奇, 二者偶也. 奇者數之所以行, 偶者象之所以立. 故二而四, 四而八, 八者八卦之象也. 一而三, 三而九, 九者九疇之數也. 由是重之, 八而六十四, 六十四而四千九十六, 而象備矣. 九而八十一, 八十一而六千五百六十一, 而數周矣."

각기 64괘를 갖추고 있으니 무릇 4,096괘가 되며, 이는 초공의『역림』과 그 숫자가 합치된다."[20]는 말을 근거로 한 것으로서 낱낱의 괘는 모두 64괘로 변할 수 있다는 것이다. 반면에「홍범」의 구주에 관한 연역 방식은 양웅으로부터 시작되는 전통적 상수역학의 영향을 받은 것이다.

최원정의 '河十洛九'설은 단지 하도를『주역』계통으로 보고 낙서를「홍범」계통으로 보는 것이었다. 채침은 그것에 더하여 하도는 둥근 원의 형상으로 보고 낙서는 네모의 형상으로 보았다. 하도와 낙서의 차이에 대해 다음과 같이 말한다.

> 하도에서 체는 圓이고 용은 方이다. 성인은 이를 바탕으로 팔괘를 그렸다. 낙서에서 체는 方이고 용은 圓이다. 성인은 이를 바탕으로 九疇를 서술하였다. 팔괘란 음양의 상이고, 구주란 오행의 수이다. 상은 짝수가 아니면 세워지지 않고, 수는 홀수가 아니면 운용이 되지 않는다. 이렇게 홀수와 짝수가 나눠지는 것이 상과 수의 시작이다.[21]

하도는 원이고, 낙서는 방이라고 주장한 최초의 학자는 소옹이다. 채침은 여기에서 더 나아가 팔괘의 획은 하도의 상에서 나왔고, 九疇는 낙서의 수에서 나왔다고 보았다. 또한 하도는 음과 양이라는 짝수의 상을, 낙서는 오행이라는 홀수의 수를 표상한다. 그러므로 하도의 짝수는 상의 근원이 되고, 낙서의 홀수는 수의 근원이 된다. 이것은 '河十洛九'의 채원정의 논점을 발전시킨 '河象洛數' 혹은 '河偶洛奇'의 논점이다.

채침은 數와 象의 관계에 대해서 "수와 상은 마치 용이 다른 듯하지만 근본은 동일하다. 또 각기 길을 달리하고 있는 듯하지만 돌아가는 곳은 같다. 그래서 수에 대해 밝지 못한 이와는 상에 대해 말할 수가 없고, 상에 대해 밝지 못한 이와는 수에 대해 말할 수 없다. 이들 둘은 서로 있게 할 수는 있을지언정, 서로 없게 할 수는 없다."[22]라고 말하고 있다. 여기에서 상은 하도를, 수는 낙서를 가리킨다. 이와 같이 채침에게 있어서 수는 모든 존재의 근원이자 이를 인식하는 척도이다. 그는 특히 홀수 1과 9는 만사만물에 앞서 존재한다는 형이상학적 수학의 어떤 것으로 보았다. 이를 토대로 하여 그는 우주의 생성과 변화의 흐름, 그리고 여기에서 파생되는 인간사회의 양상을 천도와 인도의 관계에 입각하여 수의 논리로 설명한다. 이것이 取象運數의 방식에 입각한 '河靜洛動'의 본체론적 논점이자 '河象洛數'의 관점을 발전시킨 성과이다.

5. 河洛學의 강령과 문화콘텐츠적 지평

하도라는 단어가 최초로 언급된 전적은 공자가 편찬했다고 전해지는『상서』,「고명」[23]이다. 여기에 대해서 정현은 "하도는 황하에서 나왔는데, 제왕이 될 사람이 얻었던 것이다. 어떤 판본에서는 낙서라는 두 글자가 더 있는 것도 있다."[24]라고 주석하였다. 이것에 근거하면 하도와 낙서의 두 단어는 모두『상서』,「고명」에 처음으로 출현한 것이다. 이와 같이 상고시대에 출현한 하도와 낙서

---

20) 朱熹, 蔡元定,『易學啓蒙』, "以一卦爲主, 而各具六十四卦, 凡四千九十六卦, 與焦贛易林合."

21) 蔡沈,『洪範皇極內篇』卷2,「中」, "河圖體圓而用方, 聖人以之而畫卦. 洛書體方而用圓, 聖人以之而敘疇. 卦者陰陽之象也, 疇者五行之數也. 象非耦不立, 數非奇不行. 奇耦之分, 象數之始也."

22) 蔡沈,『洪範皇極內篇』,「原序」, "數之與象, 若異用也, 而本則一 ; 若殊途也, 而歸則同. 不明乎數, 不足以語象 ; 不明乎象, 不足以語數. 二者可以相有, 而不可以相無也.

23)『尙書』,「顧命」, "赤刀, 大訓, 弘璧, 琬琰在西序. 大玉, 夷玉, 天球, 河圖在東序."

24)『尙書』,「顧命」, 鄭玄注, "圖出於河, 帝王者之所受, 一有洛書二字."

의 그림은 당시의 지리 속에서 인간 삶의 해석과 수용의 과정을 거치면서 하나의 문화로써 면면히 이어진다.

하도와 낙서를 『주역』과 연결하여 언급하기 시작한 것은 「계사전」의 "하수에서 하도가 나오고 낙수에서 낙서가 나오니, 성인이 그것을 법으로 삼았다"[25]는 구절이지만, 이것 이외에 하도와 낙서가 어떤 것인지 설명은 나타나 있지 않다. 하지만 송대 상수학파는 하도와 낙서의 도식을 만들고서 이를 통해 『주역』의 원리를 설명하였다. 또한 그들은 「계사전」의 大衍之數[26]와 天地之數에 하도와 낙서를 연결시켰다. 송대 도서학파는 이러한 과정속에서 형성되었다.

하락학은 우주 혹은 세계에 대한 의미를 찾아가는 여정 속에서 구현해낸 학문적 결과물이다. 특히 象과 數의 물리적 특성은 의미를 함축하는 담지체로서 단순히 수동적 의미의 재현적 도구만이 아니라 인간의 주체가 세계를 인식하는 단서가 된다. 또한 하락학은 인간 주체의 단순한 발명품이라든가, 아니면 인간의 의지에 의해 사용되는 수단적 도구가 아니다. 그것은 인간과 세계를 매개하는 양식으로서 인간과 세계의 관계망에서 쌍방향성의 연결통로의 역할을 하는 것이다.

이와 같이 인간은 신화적 차원을 받아들여 오랜 시간에 걸쳐서 하락학이라는 학술적 성과를 이루어 내었다. 그러한 역사적 과정은 하나의 대하드라마와 같은 하락학적 문화콘텐츠를 확보하는 여정이라고 말할 수 있다.

하락학은 황하와 龍馬, 낙수와 龜甲의 신화적 도상에서 출발했지만, 송대에 문화적 차원에서 수용됨으로써 기존의 신비주의적 색채를 벗고 도상학적 분야로 진화할 수 있었다. 하락학은 시대와 지역에 맞춰가면서 진화하였다. 현대의 문화적 차원에서는 술수의 영역에도 응용되면서 문화적 가치를 창출하고 있다. 이는 하락학을 대상으로 문화적 맥락을 만들고 문화의 인문적 정신과 가치를 창출해서 현대에 누구나 향유할 수 있는 대중문화에 적용된 문화콘텐츠의 사례라고 할 수 있다. 하락학의 역사적 흐름을 통해서 알 수 있는 것은 과거의 문화를 전승하여 그 속에서 인간의 삶의 가치가 고양되는 문화콘텐츠의 시공간적 여지가 확보될 수 있다.

6. 나오는 말

圖像學은 도상이나 도식의 상징적 부호체계에 입각하여 사실적 구체성을 재현하고 관념적인 추상성을 표현하면서 생명력을 끊임없이 발휘해왔다. 그 도상의 구체적 형태와 전체적 의미에서 시대적 흐름, 사회적 특수성, 문화적 성격 등을 共時的이고도 通時的으로 고찰한다. 그 도상의 매체적 형식은 표현성, 재현성 및 포용성의 측면에서 언어나 문자보다 더 효율성을 지닌다. 그것은 언어매체의 관념적 혹은 추상적 한계를 넘어서 인간의 사고방식을 보다 강화시킬 수 있다. 이는 시대성이나 지역성의 현재화 속에 끊임없이 진화하면서 사회적 인식의 통합적 구조를 정착시키고 확충하는 역할을 하였다.

동아시아의 한자문화권에서 도상학은 易圖學의 영역에 속한다. 특히 하락도의 세계는 음양의 도상이나 도식의 특수한 기제를 통해 끊임없이 전승되어 진화하였다. 그것은 황

25) 『周易』, 「繫辭傳」, "河出圖, 洛出書, 聖人則之."
26) 『周易』, 「繫辭傳」, "大衍之數五十, 其用四十有九."

하의 龍馬와 낙수의 龜甲의 도상이나 도식에 관한 混種과 創新의 해석을 통해 하락학의 도상학적 문화로 자리잡았다. 하도나 낙서의 상징적 형상과 그 추상적 부호화는 자연의 생명이법 뿐만 아니라 우주의 시공간적 원리로까지도 확장적으로 해석되었다. 하락도의 세계는 역대로 도상의 형상과 그 상징성에 관한 다양한 해석을 통해 상상과 실재의 경계를 넘나들며 문화적 원형과 그 정신적 기질을 발휘해왔다. 그것은 동아시아의 사상과 문화에서 전형적인 박제화의 닫힌 구조를 벗어나 역동적인 상상력의 열린 구조로 나아가는 일련의 통로가 되었다.

결론적으로 말해, 하락학의 도상은 상상력의 나래를 타고 형상적 사실성, 초탈적 관념성 더 나아가 그 양자를 넘어서는 통합적 경지로 확충되었다. 이러한 과정은 인간의 세계에서 창조적 생명력을 끊임없이 만들어낼 수 있는 공간을 마련해 주었다. 하락학의 세계는 시대마다 필요한 시대정신을 반영하여 창달되었으며, 오늘날에도 동아시아의 문화콘텐츠로서 그 생명력을 계승하여 발전시켜 나가고 있다.

제4부 연구윤리교육

연구윤리교육

권 인 호 (연구윤리위원장)

東아시아古代學會 硏究倫理 規定

제1장. 총칙

제1조(목적)

본 연구윤리규정의 목적은 본 학회에서 발행하는 학회지와 기타 학회 출판물에 투고 및 수록된 논문의 윤리적 원칙과 기준을 명문화함으로써 학회 회원들이 전문연구자로서의 위상을 높이고 신뢰받는 연구자로서의 역할을 성실히 수행할 수 있도록 하기 위함이다.

제2장. 연구윤리위원회의 조직

제2조(위원회 설치)

본 학회는 윤리규정의 목적을 달성하기 위하여 학회 내에 연구윤리위원회를 설치한다.

제3조(위원회 구성)

1. 연구윤리위원회는 학회지와 기타 학회 출판물 투고 및 수록 논문에 대한 공식적인 문제제기가 있을 경우에 편집위원회 또는 상임이사회의 요청에 따라 회장 직속의 특별위원회로 구성한다.
2. 연구윤리위원회는 연구윤리위원장, 위원회간사, 연구윤리위원으로 구성하고 필요에 따라 해당 분야 전문가 약간 명을 임시로 위촉할 수 있다.
3. 연구윤리위원회 의장은 학회장이 부회장 가운데 1명을 위촉하여 임명한다.
4. 연구윤리위원회 간사는 학회장이 총무이사 1인, 편집이사 중 1인을 위촉하여 임명하되 비당연직으로 한다.
5. 연구윤리위원회 위원 1명을 당연직으로 두되 학회 임원 가운데 연구윤리위원장의 추천을 받아 학회장이 위촉하여 임명한다.
6. 학술연구윤리의무를 위반한 행위가 발생할 경우 이를 심의하기 위해 연구윤리위원장이 임시위원을 추천하여 연구윤리위원회를 구성한다.

제4조(임기)

1. 당연직 위원의 임기는 각 위원의 직책 임기에 따른다.
2. 비당연직 임원의 임기는 각 위원의 직책 임기에 따른다.
2. 임시 위촉위원의 임기는 해당 사안의 심사 종료 후 임기가 자동 만료되는 것으로 한다.

제5조(적용범위)

본 연구윤리윤리규정은 동아시아고대학회회원 · 준회원 또는 본 학회의 연구 활동과 직 · 간접적으로 관련있는 자에게 적용한다.

제3장. 연구윤리 위반의 판단 기준

제1절 논문작성자(저자)가 지켜야할 연구윤리 규정

제6조(저자의 연구부정행위)

‘저자의 연구부정행위’라 함은 저술에 관련된 全 연구과정(연구의 제안, 연구의 수행 및 연구결과의 보고 및 발표 등)에서 발생하는 위조 및 변조 행위, 표절 행위, 부당한 논문저자 표시 행위, 중복게재, 논문 분할 행위, 연구 윤리 관련 조사 방해 행위 등을 말한다. 세부적인 내용은 다음과 같다.

1. “위조“는 존재하지 않는 연구 원자료 또는 연구 자료, 연구 결과 등을 허위로 만들거나 기록 또는 보고하는 행위
2. “변조“는 연구 자료·과정 등을 인위적으로 조작하거나 연구 원자료 또는 연구 자료를 임의로 변형·삭제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위
3. “표절“은 다음 각 항목과 같이 일반적 지식이 아닌 타인의 독창적인 아이디어 또는 창작물을 적절한 출처표시 없이 활용함으로써, 제3자에게 자신의 창작물인 것처럼 인식하게 하는 행위
   ① 타인의 연구 내용 전부 또는 일부를 출처 표시하지 않고 그대로 활용하는 경우
   ② 타인의 저작물의 단어·문장구조를 일부 변형하여 사용하면서 출처표시를 하지 않는 경우
   ③ 타인의 독창적인 생각 등을 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우
   ④ 타인의 저작물을 번역하여 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우
4. “부당한 저자 표시“는 다음 각 항목과 같이 연구 내용 또는 결과에 대하여 공헌 또는 기여한 사람에게 정당한 이유 없이 저자 자격을 부여하지 않거나, 공헌 또는 기여를 하지 않은 사람에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 저자 자격을 부여하는 행위
   ① 연구 내용 또는 결과에 대한 공헌 또는 기여가 없음에도 특수관계인에게 저자 자격을 부여하는 경우
      ※ 특수관계인은 연구자가 미성년자(만 19세 이하인 자) 또는 가족(배우자, 자녀 등 4촌 이내)인 경우에 해당한다. 특수관계인은 논문투고시 개인 정보를 학회에 의무적으로 제공하고, 개인 정보 사용에 동의해야 한다. 특수관계인 공동저자가 해당 논문으로 입시, 진학, 취업 등으로 부당한 이익을 얻은 것으로 확인되면 해당 학교, 기관 등에 해당 내용을 즉시 통보한다.
   ② 연구 내용 또는 결과에 대한 공헌 또는 기여가 있음에도 저자 자격을 부여하지 않는 경우
   ③ 학생의 학위논문을 학술지에 교수 단독 명의로 게재·발표하는 경우
      ※ “부당한 저자 표시”를 방지하기 위하여 공동연구의 경우 1저자, 2저자, ..., 교신저자 등 공동저자 모두를 명기하며, 소속, 직위 등의 저자 정보를 표기한다.
5. “부당한 중복게재(자기 표절)“는 연구자가 자신의 이전 연구 전체 또는 일부와 동일하거나 실질적으로 유사한 저작물을 출처표시 없이 게재한 행위
6. “연구부정행위에 대한 조사 방해 행위“는 본인 또는 타인의 부정행위에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가하는 행위
7. 논문 분할 행위 : 연구업적을 부풀릴 의도로 하나의 논문으로 게재되었어야 할 연구결과를 수 개의 논문으로 분할하여 게재하는 행위
8. 그 밖에 관련 분야에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어나는 행위

제7조(인용방법 및 원칙)

1. 저자는 자신의 저작물에 소개, 참조, 논평 등의 방법으로 타인의 저작물의 일부를 원문

그대로 또는 번역하여 인용하는 경우 반드시 출처를 밝혀야 한다.
2. 저자는 본문에서 인용 표시한 것을 참고문헌에 분명히 밝혀야 한다. 저자는 인용의 모든 요소(저자명, 학술지의 권·호수, 페이지, 출간년도 등)를 2차 출처에 의존하지 말고 원논문에서 직접 확인해야 하며, 다만 불가피한 경우에는 재인용을 밝히고 인용할 수 있다.
3. 저자는 자신의 저작물과 인용저작물이 명확히 구별될 수 있도록 신의 성실의 원칙에 입각하여 합리적인 방식으로 인용하여야 한다.
4. 저자는 하나의 출처로부터 집중적으로 차용하는 경우 어떤 아이디어가 자신의 것이고, 어떤 아이디어가 참조된 출처로부터 왔는지를 독자들이 명확하게 알 수 있도록 작성해야 한다.
5. 저자는 타인이 이미 발표한 논문에 담긴 이론이나 아이디어를 차용하여 자신의 저작물에 소개할 때에는 그 출처를 명시해야 한다.
6. 저자는 원칙적으로 공표된 저작물을 인용하여야 하며, 공개되지 아니한 학술 자료를 논문심사나 연구제안서 심사 또는 사적 접촉을 통하여 획득한 경우, 반드시 해당 원 연구자의 동의를 얻어 인용하여야 한다.
7. 저자는 연구의 방향을 결정하는 데에 중대한 영향을 주었거나 독자가 연구 내용을 이해하는 데에 도움이 되는 문헌이라면 모두 참고문헌에 포함시켜야 한다.
8. 선행연구 검토 시, 선행 연구의 초록을 사용했으면서도 참고문헌 목록에는 학술지 논문인 것처럼 표시하거나, 출간된 논문을 인용하면서 실제로는 학술대회의 발표 자료집이나 미출간된 자료를 참고한 것처럼 표시하지 않아야 한다.

제8조(일반 지식의 인용방법)
1. 타인의 아이디어 또는 그가 제공한 사실에 관한 정보를 사용할 때에는 누구의 것인지 출처를 밝혀야 하지만, 그것이 일반적으로 누구에게나 공유된 지식이거나 독자들이 명확하게 인지하고 있는 자료인 경우에는 예외로 한다.
2. 어떤 개념 또는 사실이 상식화된 일반 지식인지 아닌지 의문이 드는 경우에는 인용하는 것이 바람직하다.

제9조(아이디어 표절)
1. ‘아이디어 표절’이라 함은 창시자의 공적을 인정하지 않고 전체나 일부분을 그대로 또는 피상적으로 수정해서 그의 아이디어(설명, 이론, 결론, 가설, 예시, 은유 등)를 도용하는 행위를 말한다.
2. 저자는 통상 각주 또는 참고인용의 형태를 통해 아이디어의 출처를 밝힐 윤리적 책무가 있다.
3. 저자는 타인의 연구제안서 또는 기고된 원고 심사 등을 통해 알게 된 타인의 아이디어를 적절한 출처와 인용 없이 도용해서는 안 된다.

제10조(내용 표절)
‘내용 표절’이라 함은 저자를 밝히지 않고 타인 저술의 내용 일부를 표절하는 행위를 말한다.
제11조(모자이크 표절)
‘모자이크 표절’이라 함은 타인 저술의 내용 일부를 조합하거나, 단어를 추가 또는 삽입하거나, 단어를 동의어로 대체하여 사용하면서 원저자와 출처를 밝히지 않는 행위를 말한

다.

제12조(중복게재)

1. 이미 출간된 본인 논문(학위 논문 포함)과 주된 내용이 동일하다면 후에 출간된 본인 논문에서 다소 다른 시각이나 관점을 보여주는 텍스트를 사용하거나 또는 이미 출간된 동일한 데이터에 대한 다소 다른 분석을 포함하더라도 중복에 해당한다.
2. 다만, 이미 출간된 논문을 인지할 수 없는 다른 독자군을 위하여 중복게재를 하는 경우에는 이전 게재한 학술지 편집자 또는 발행인(학위 논문의 경우 지도교수 또는 심사위원장 또는 학위 수여 기관의 장)과 중복게재 예정 학술지의 편집인 또는 발행인이 중복게재에 대해 서면 동의를 해야 하고, 저자는 학술지의 독자들에게 동일 논문이 다른 학술지에 출간되었다는 사실을 밝혀야 한다. 한 언어로 출간된 논문을 다른 언어로 번역하여 다른 학술지에 출간하는 경우나 학위논문도 이에 해당한다.
3. 동일논문을 서로 다른 학술지에 동시에 복수로 기고하는 것은 금지되며, 하나의 학술지에 게재거부가 결정된 후에 다른 학술지에 기고하는 것이 원칙이다.

제13조(참고문헌의 왜곡금지)

1. 참고문헌은 논문의 내용과 직접적으로 관련이 있는 문헌만 포함시켜야 한다. 학술지나 논문의 인용지수를 조작할 목적 또는 논문의 게재 가능성을 높일 목적으로 관련성에 의문이 있는 문헌을 의도적으로 참고문헌에 포함시켜서는 안 된다.
2. 자신의 주장 또는 이론에 유리한 문헌만을 편파적으로 참고문헌에 포함시켜서는 안 되며, 자신의 관점과 모순될 수 있는 문헌도 인용할 윤리적 책무가 있다.

제14조(연구부정행위와 저작권 침해 유의)

1. 논문이 학술지인 ‘동아시아고대학’에 게재되면 통상적으로 저작권은 학술지 발행인에게 이전된다. 따라서 저자는 학술지에 게재된 논문을 다른 형태로 출간하거나 재사용할 때에는 저작권 침해의 우려가 있음을 유의하여야 한다.
2. 중복게재는 저작권침해의 우려가 있으므로 유의하여야 한다.
3. 저작권이 보호된 출처로부터 광범하게 텍스트를 인용하는 경우, 적절하게 인용 표시를 사용하였다 하더라도 인용의 분량이 지나친 경우 저작권이 침해될 수도 있음을 유의하여야 한다.

제15조(표절 판정에 대한 이의 제기)

저자는 논문의 평가 과정에서 제시된 편집위원회와 심사위원의 위조, 변조, 표절 판정에 동의하지 않을 경우, 그 근거와 이유를 상세하게 적어서 연구윤리위원회에 이의를 제기할 수 있다.

제2절 심사위원이 지켜야 할 윤리규정

제16조(비공개 심사 원칙)

심사위원은 투고논문이 심사과정에서 학술지에 최종적으로 게재 확정되어 출판될 때까지 논문의 저자와 논문의 내용을 대외비로 한다. 탈락된 논문에 대해서도 대외비로 하고, 논문을 탈락시킬 경우 충분한 근거와 사유를 명시하여 편집위원회에 전달한다.

제17조(심사과정의 비윤리적 행위)
1. 심사자는 연구제안서 또는 논문심사 과정에서 알게 된 특정정보를 원저자의 동의 없이 심사자 자신이 직·간접으로 관련된 연구에 유용해서는 안 된다.
2. 다음 각 호의 행위는 심사과정의 비윤리적 연구행위에 해당할 수 있으므로 삼가야 한다.
   ① 자신이 의뢰받은 논문심사를 학생이나 제3자에게 부탁하는 행위
   ② 심사 중인 연구제안서나 논문의 내용을 동료들과 논의하는 행위
   ③ 제출된 논문을 심사하는 과정에서 명예를 손상시키는 언명이나 인신공격을 하는 행위
   ④ 금전적 이익을 얻기 위해 연구결과를 과대평가하는 행위
   ⑤ 논문을 읽지 않고 심사·평가하는 행위

제18조(회피·제척에 관련된 윤리적 행위)
논문을 심사하는데 있어 사적 편견을 피해야 하며, 피심사자가 누구인지를 직·간접적으로 알게 되어, 심사자 본인과 회피나 제척 관계에 있다고 판단될 경우, 이를 즉시 편집위원회에 알려야 한다. 다만, 사적 상충을 포함한 이해 상충을 밝혔음에도 불구하고 심사를 의뢰받는 경우에는 심사에 참여할 수 있다.

제19조(심사 시 주의사항)
1. 논문 심사는 공정하고 객관적으로 진행하여야 하며, 심사 기한과 기밀을 지켜야 한다.
2. 피심사자의 인격을 존중하며 명예가 훼손되지 않도록 심사평 작성에 유의해야 한다.

제20조(지적 상충)
특정한 연구 분야나 연구 결과에 대해 강한 지지나 반대 입장을 가지고 있거나, 피심사자의 논문에 영향을 줄 정도의 강한 도덕적 신념을 가지고 있어 지적 상충 문제가 발생할 가능성이 있다고 판단되는 경우, 심사자로서의 타당성을 다른 사람들이 판단할 수 있도록 편집위원회에 자신의 입장과 도덕적 신념을 밝혀야 한다.

제3절 편집위원회가 지켜야 할 윤리규정

제21조(기본 원칙)
편집위원회는 투고된 논문의 심사 및 게재 여부 결정 등의 모든 과정에 대한 책임을 지며, 엄정하고 공정한 기준과 절차를 마련하고 이를 따라야 한다.

제22조(심사 의뢰)
편집위원회는 투고된 논문의 저자 성별, 나이, 소속 기관 또는 사적인 친분 등에 영향을 받지 않고, 오로지 논문의 질적 수준과 논문 심사 규정에 근거하여 공정하게 심사를 의뢰하되, 회피·제척 사유를 고려해야 한다.

제23조(심사위원 위촉)
편집위원회는 회피, 제척 사유와 학술활동, 전문성 등을 고려하여, 심사 대상 논문 분야에 적합한 전문가 3인 이상의 심사위원을 위촉한다.

제24조(회피, 제척)
논문 투고자와 사제 관계이거나 동일 대학에 근무하는 경우, 또한 투고자와 박사학위를 받

은 대학에서 일정 기간 동안 동시에 학위 과정을 이수한 전문가에게는 심사를 의뢰하지 않는 것을 원칙으로 하되, 동일 분야의 전문가가 희소하여 부득이한 경우에는 예외로 한다.

제25조(논문 비공개 원칙)
편집위원회는 투고된 논문의 게재가 확정될 때까지 논문의 저자에 대한 사항이나 논문의 내용을 공개하지 않는 것을 원칙으로 한다.

제26조(심사 결과의 전달)
편집위원회는 논문 심사의 결과를 논문 게재 여부 판정과 함께 투고자에게 전달해야 하며, 별도의 사항을 전달하고자 할 경우, 편집위원회의 의견임을 밝혀야 한다.

제27조(투고자 이의제기의 처리)
논문 투고자가 논문 심사 결과에 대해 이의를 제기한 경우에는 1차적으로 편집위원장이 재심사 여부를 판단하고, 판단에 따라 절차를 진행하여 그 결과를 이의 제기 1개월 이내에 반드시 해당 투고자에게 전달해야 한다.

제4장. 연구윤리위원회 운영

제28조(임무)
연구윤리위원회는 학술연구윤리의무의 위반 행위를 심사하여 그 처리결과를 연구윤리위원회이 학회장, 편집위원장 등에게 보고한다.

제29조(연구윤리위반)
제3장에서 제시한 연구윤리규정을 위반한 경우 및 그에 준하는 행위를 한 경우를 연구윤리위반행위로 간주한다.

제30조(회의)
1. 연구윤리위원회는 편집위원회의 요청에 따라 의장이 소집하며, 회의를 통해 해당 논문의 연구윤리 위반 내용을 심사하고 징계 수위를 결정한다.
2. 연구윤리위원회는 필요에 따라 제보자(또는 신고자) 및 피제소자의 회의 출석을 요구할 수 있다. 단, 보안이 필요할 경우, 의장의 판단으로 인터넷이나 전화, 서면 등을 활용한 비대면출석도 허용한다.

제31조(제보자 보호 및 소명기회 보장)
1. 연구윤리위원회는 제보자(또는 신고자)와 피제소자의 권익을 보호하기 위해 최대한 노력한다.
2. 연구윤리 위반 사례의 제보(또는 신고)는 반드시 실명으로 하고, 허위 사실을 제보(또는 신고)한 경우에는 피제소자에 대한 명예 훼손으로 보아 향후 학회 활동에 일정한 규제를 가한다.
3. 제보자(또는 신고자)의 신원 및 제보 내용에 관한 사항은 사전과 사후를 막론하고 비공개를 원칙으로 한다.
4. 연구윤리위원회에 제소된 자에게는 충분한 소명기회를 준다.
5. 연구윤리위원회에 제소된 자는 위반행위가 확정되기 전까지 연구윤리를 위반하지 않은 것과 동등하게 대우받는다.

제5장. 연구윤리위반 행위 검증 및 심사와 징계

제32조(연구부정행위 신고 접수 및 조사)

1. 연구부정행위는 다음과 같은 경로를 통해 접수할 수 있다.
   ① 해당 논문이 연구 윤리를 위반했다고 판단한 논문 심사자
   ② 실명의 제보
   ③ 실명의 신고
   ④ 제보는 구술 · 서면 · 전화 · 전자우편 등의 방법을 통하여 실명으로 하여야 함을 원칙으로 하지만, 익명 제보라 하더라도 저서명, 논문명, 구체적인 연구 부정행위 등이 포함된 증거를 서면이나 전자우편으로 받은 경우, 학회는 이를 실명 제보에 준하여 처리할 수 있다.
2. 학회에 연구부정행위에 관한 제보나 신고가 접수된 경우, 이를 일주일 이내에 연구윤리위원장에게 전달해야 한다.
3. 연구윤리위원장은 접수된 연구부정행위에 대한 타당성 검토를 위해 15일 이내에 해당분야 전문가를 임시위원으로 위촉하여 연구윤리위원회를 구성하여 심사를 개시해야 한다.

제33조(연구부정행위의 판단) 연구부정행위는 다음 각 호의 기준으로 판단한다.

1. 연구자가 속한 학문 분야에서 윤리적 또는 법적으로 비난을 받을 만한 행위인지를 고려
2. 해당 행위 당시의 ‘연구윤리규정’ 및 해당 행위가 있었던 시점의 보편적인 기준을 고려
3. 행위자의 고의, 연구 부정 행위 결과물의 양과 질, 학계의 관행과 특수성, 연구부정행위를 통해 얻은 이익 등을 종합적으로 고려
4. 학계의 관행과 특수성을 판단하고자 할 때에는 대학 등 연구기관에서 금지되는 행위를 명문으로 정하고 있거나, 국문학계 전반에서 부정한 행위라는 인식이 널리 퍼져 있는지 등을 고려

제34조(연구부정행위 심의 절차)

1. 연구윤리위원회는 제보(또는 신고)된 사안을 최초접수일로부터 60일 이내에 심의·의결·집행하여야 한다.
2. 연구윤리위원회는 연구 윤리 위반 혐의가 있는 논문에 관하여 제보자(또는 신고자)의 지적 내용에 일정한 타당성이 인정될 경우 구체적인 검토에 들어간다. 이때 필요한 경우, 해당 분야 전문가 약간 명을 위촉하여 검토를 의뢰할 수 있다.
3. 연구윤리위원회는 판정을 내리기 전에 피제소자에게 연구윤리 저촉 혐의 내용을 알려주고 충분한 소명의 기회를 준다.
4. 연구윤리위원회의 심의 결과 제보(또는 신고) 내용이 부적절하거나, 피제소자가 행한 소명의 타당성이 인정된다고 판단될 경우, 피제소자의 혐의 없음을 제보자(또는 신고자)와 피제소자에게 즉시 통보한다.
5. 연구윤리위원회의 심의 결과 연구윤리 저촉이 사실로 인정될 경우, 심사결과를 제소자와 피제소자에게 통보하고, 피제소자가 일정 기간 내에 소명할 수 있는 기회를 준다.
6. 정해진 기간 내에 피제소자의 소명이 없거나 소명의 타당성이 인정되지 않을 경우, 향후 학회 활동 제한 내용을 최종 결정하고 이를 피제소자의 소속기관에 공식 통보하는 한편 학회지 및 학회홈

페이지를 통해 공지한다.

제35조(연구부정행위 심의 원칙)

1. 연구부정행위 여부를 입증할 책임은 학회의 연구윤리위원회에 있다. 단, 위원회가 요구한 자료를 피조사자가 고의로 훼손하거나 제출을 거부한 경우에 그로 인한 책임은 피조사자에게 있다.
2. 위원회는 제보자와 피조사자에게 의견진술, 이의제기 및 변론의 권리와 기회를 보장하여야 하며 관련 절차 및 일정을 사전에 알려주어야 한다. 이 경우 피조사자에게는 해당 제보 내용을 함께 알려주어야 한다.

제36조(제보자, 피조사자 보호)

1. 제보자는 서면, 구술, 전화, 전자우편 등으로 구체적인 증거를 실명으로 제출함을 원칙으로 하며, 학회장은 제보자가 연구부정행위를 제보했다는 이유로 신분상 불이익이나 근무조건상 차별을 받지 않도록 보호하여야 한다. 제보자의 신원은 정보공개의 대상이 되지 아니한다.
2. 피조사자는 연구부정행위를 행하였거나 가담한 것으로 추정되는 자를 말하며, 조사과정에서의 참고인이나 증인은 피조사자에 포함되지 아니한다.
3. 부정행위 조사과정 중 피조사자의 명예나 권리를 침해하지 않도록 주의하며, 관련 의혹은 판정 전까지 외부에 공개되어서는 아니 된다. 위원회에서는 피조사자에게 관련 절차 및 일정을 알려주어야 하며, 피조사자는 위원회의 조사에 성실히 응하여야 한다.

제37조(조사위원회 심의를 위한 임시위원의 자격)

연구윤리위원장은 심의를 위한 임시위원을 위촉함에 있어 다음 각 호의 조건을 모두 충족하여야 한다.

① 연구윤리위원회 전체에서 학회 소속이 아닌 외부인의 비율이 20% 이상이어야 함(연구윤리위원이 5명인 경우 외부인은 1명도 가능)

② 해당 연구 분야 전문가를 50% 이상으로 하되, 이 중 학회 소속이 아닌 전문가 1인 이상이 반드시 포함되어야 함

제38조(조사위원회 임시위원의 제척 · 기피 · 회피 등)

1. 다음 각 호의 어느 하나에 해당하는 경우에는 당해 사건의 조사위원이 될 수 없다.
   ① 제보자 또는 피조사자와 민법 제777조에 따른 친인척 관계가 있거나 있었던 자
   ② 제보자 또는 피조사자와 사제관계에 있거나, 공동으로 연구를 수행 중이거나 수행하였던 자
   ③ 기타 조사의 공정성을 해할 우려가 있다고 판단되는 자
2. 연구윤리위원장은 심의 착수 이전에 제보자(실명의 경우)에게 조사위원 명단을 알려야 하며, 제보자가 정당한 사유로 조사위원에 대해 기피 신청을 할 경우 이를 수용하여야 한다. 단, 제보자의 사정에 의해 연락을 취할 수 없을 경우에는 해당하지 않으며, 이 경우 관련 내용을 조사결과보고서에 포함시켜야 한다.
3. 연구윤리위원이 조사대상 저술과 이해관계가 있는 경우 스스로 회피 신청을 하여야 한다.

제39조(조사위원회 심의에서 연구윤리위원회의 권한)
1. 연구윤리위원회는 심의과정에서 제보자, 피조사자, 증인 및 참고인에게 진술을 위한 출석을 요구할 수 있으며, 이 경우 피조사자는 반드시 이에 응하여야 한다.
2. 연구윤리위원회는 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있으며, 증거자료의 보전을 위하여 학회장의 승인을 얻어 연구부정행위 관련 자료의 보전을 위한 조치를 취할 수 있다.
3. 연구윤리위원회는 연구위반 정도를 판단하여 피조사자의 소속 기관장에게 연구윤리 위반 사항을 전달하도록 학회장에게 건의할 수 있으며, 학회장은 이에 대한 실행 여부를 조사위원회에 전달하여야 한다.

제40조(판정)
1. “판정“은 학회장이 조사결과를 확정하여 이를 제보자와 피조사자에게 문서로 통보하는 것을 말한다.
2. 연구윤리위원회에서 피조사자가 최종적으로 연구부정행위를 하였다고 판정하면, 연구윤리위원장은 이를 편집위원장과 학회장에게 보고하며, 학회장은 관련 위원회에서 징계 절차를 거칠 수 있도록 조치한다.
3. 심의에서 판정까지의 모든 조사는 60일 이내에 종료하여야 한다. 단, 이 기간 내에 심의 이루어지기 어렵다고 판단될 경우, 연구윤리위원장은 제보 사실 전달 기관, 제보자 및 피조사자에게 그 사유를 통보하고 심의 기간을 연장할 수 있다.

제41조(이의신청)
1. 제보자 또는 피조사자는 심의 결과에 이의가 있는 경우, 그 결과를 통보받은 날부터 15일 이내에 학회장에게 서면으로 이의신청을 할 수 있다.
2. 학회장은 특별한 사유가 없다면 이의신청이 접수된 날로부터 30일 이내에 이를 처리하여야 한다.

제42조(기록보관) 조사과정에서 생성된 기록은 5년 이상 보관한다.

제43조(문서 등의 공개) 관련 보고서 및 조사위원의 명단은 필요에 따라 공개할 수 있다. 그러나 연구윤리위원회는 심사자에게 불이익이 있을 수 있다고 판단한 경우, 조사위원, 증인, 참고인, 자문 참여자 등의 명단을 공개하지 않을 수 있다.

제44조(징계)
1. 학회장은 연구부정행위에 대한 판정과 이의신청에 관한 모든 절차를 종료한 후, 연구부정행위에 대해 적절한 조치를 취하여야 한다.
2. 연구부정행위에 대한 조치의 내용은 학회의 내부 규정과 관련 법령 그리고 사회 일반의 인식에 반하지 않도록 하여야 한다. 이때 학회장은 징계 양형 등의 조치가 해당 연구부정행위에 상당한 수준으로 비례성이 있는지 등을 고려하여야 한다.
3. 연구윤리위반 행위의 경중에 따라 다음 항목 중에서 하나 또는 몇 개의 항목을 중복 선택하여 징계를 가하도록 한다.
   ① 해당자의 학회 제명
   ② 해당자의 일정 기간 회원 자격 정지
   ③ 일정 기간 논문 투고 금지

④ 학회 홈페이지 및 부정행위 이후 처음 발간되는 학회지에 부정행위 사실 공지
⑤ 부정행위자의 소속 기관에 부정행위 사실 통보
⑥ 본인 사과문 학회지 게재

제6장. 연구윤리교육의 실시

제45조(연구윤리교육) 연구윤리위원회는 년 1회 이상 학회 회원을 대상으로 연구윤리교육을 실시하여야 한다.

제46조(논문 투고 시 연구윤리규정 서약서 제출) 학회 회원은 논문 투고 시, 투고한 논문이 연구소의 연구윤리규정 및 세칙을 준수하고 있다는 서약서를 함께 제출해야 한다.

제7장. 기타

제47조(기타)
1. 연구윤리 위반 혐의가 인정된 경우, 논문 투고 및 심사에 사용한 제반 경비는 반환하지 않는다.
2. 연구윤리규정의 수정절차는 동아시아고대학회 회칙 개정 절차에 준한다.
3. 이 규정은 2007년 12일 27일부터 그 효력을 발생한다.
4. 이 규정은 2020년 1월 27일부터 개정 시행한다.

MEMO

MEMO

MEMO

ASSOCIATION OF
EASTASIAN ANCIENT STUDIES

東아시아古代學會
11159 경기도 포천시 호국로 1007(선단동) 대진대학교 대진교육관 411호
고남식 교수연구실