

『순자』의 생태학적 해석

이윤미*

- I. 들어가는 말
- II. 순자의 인간관과 우주관
- III. 현대 생태학 담론 안의 인간관과 자연관
- IV. 맺음말

환경문제가 우리 삶을 근본적으로 위협하고 있는 현재, 보다 실천적이고 광범위한 영역의 학문이 되기 위해서 생태학은 각 문화권의 전통적 사유들과 깊이 있는 대화를 시도해야 한다. 이 논문은 동아시아권의 전통적 사유로서 우리 정서의 한 근간을 이루고 있는 유교와 서양 사회에서부터 시작한 생태학의 학문적 대화를 시도하는 논문이다. 원시 유교 사상가인 순자와 현대 생태학의 대표적 조류인 사회생태학과 심층생태학의 대화를 통해 그들 사상이 만날 수 있는 가능성을 찾아보고 어떤 면에서 대화가 가능한지를 비교적 안목으로 검토해보겠다. 순자는 정치 생태론이라고 불릴 만한 생태 윤리 유형을 발전시킨 사상가로서 그의 사상 안에는 사회 생태학이 중시하는 제도적인 생태 정책들이 포함되어 있다고 할 수 있다. 또한 순자와 사회생태학은 모두 도덕적인 인간의 역할을 강조하고 있다.

주제어: 순자, 사회생태학, 심층생태학, 정치생태론

* 서강대학교 종교학과 박사과정

I. 들어가는 말

인류 사회가 산업 사회로 이행하면서 급진적인 삶의 변화가 야기되고 그와 함께 전 근대 사회에서는 찾아 볼 수 없었던 새로운 문제들이 발생하였다. 노동의 문제, 불평등의 문제, 인간 소외의 문제 등과 같은 인간 사회 내부의 심각한 문제들을 해결하기 위한 인류의 고민은 점점 심화되고 있다. 그런데 인간 사회 내부의 문제뿐만 아니라 인간과 인간 이외의 생명체 그리고 전 지구적 생명 체계에 붙어 닳친 생태계 파괴의 문제는 그 해악의 규모가 인간을 포함한 전 지구의 생명체계 자체를 존망의 차원에서 위협하고 있다는 사실로 인해 최근 가장 근본적으로 해결되어야 할 문제로서 인식되고 있다.

이러한 상황 속에서 최근 30여 년 동안 먼저 산업화를 거친 서양 사회에서 생태학이 태동하여 발전하고 있다. 생태학은 삶을 위협하는 심각한 문제를 실질적으로 해결하고자 하는 노력으로부터 시작한 학문이다. 따라서 무엇보다 실제적인 삶을 기반으로 하는 학문이 되어야 한다. 또한 생태학이 서양 사회를 벗어나 전 지구인에게 필수적인 학문의 분야로 거듭나기 위해서는 거쳐야 할 과정이 많다고 생각된다. 필자는 이를 위해서 생태학과 각 문화권의 전통적 사유들 간의 깊이 있는 대화가 필요하다고 본다. 생태학은 순수하게 지적 희열을 위한 학문이 되어서는 안 되며 문제를 해결하기 위해 구체적 실천을 이끌어 낼 수 있어야 하고 사람들의 마음을 진정으로 설득할 수 있어야 한다. 이러한 면에서 필자는 생태학이 동북아시아권의 전통적 사유로서 우리 정서의 한 근간을 이루고 있는 유교와 대화를 시도해야만 한다고 본다.

이 논문은 원시 유교 사상가인 순자와 서구 생태학의 대표적 두 조류인 사회 생태학과 심층 생태학의 학문적인 대화를 시도하

는 논문이다. 논문의 첫 번째 부분에서는 우선 순자의 우주관과 인간관을 소개하겠다. 다음으로 사회 생태학과 심층 생태학 담론이 순자의 사상과 만날 수 있는 부분을 찾아보고 어떤 면에서 대화가 가능할지 생각해 볼 것이다. 이후 결론에서 순자의 사상이 현대 생태 윤리 담론 안에서 어떻게 재해석될 수 있는지 검토해보겠다.

II. 순자의 인간관과 우주관

원시 유교사에 있어서 공자의 사상을 발전시킨 맹자와 순자는 각각 인간관을 체계화시키는 동시에 자연관을 발전시키게 된다. 아이반호는 원시유교의 자연관이 현대의 생태학적 담론 안에서 새롭게 해석될 가능성이 많다고 제안하면서 『순자荀子』 안에서 원시 유교 사상의 자연관이 가장 발전되고 완성적으로 표현되었다고 평가한 바 있다(Ivanhoe, 1998).

아이반호는 원시 유교 중에서 『논어論語』에 나타나는 자연에 대한 가르침이 지닌 가장 큰 특징은 ‘인간과 자연의 유비(human-nature analogues)’에 있다고 보았다. 논어는 윤리적으로 선량한 사람들이나 인간적 훌륭함에 대한 상징으로서 자연적 현상을 말하는 경향을 갖는다. 예를 들면 논어 「위정」편에서 공자는 이상적인 왕, 도덕적인 카리스마를 통해 통치하는 왕을 하늘의 축을 유지하는 북극성에 비유한다. 맹자는 공자의 인간-자연 유비 경향을 계승하였다. 그 대표적 예가 우산牛山の 비유로서 맹자는 그대로 두기만 하면 번성하는 우산의 초목을 통해 인간성의 도덕적 경향을 설명하려고 하였다.

더 나아가 맹자는 인간과 자연의 유비 뿐 만 아니라 인간과 자

연의 관계, 인간 문명의 시초에 대해 설명한다. 맹자에 따르면 성인이 혼돈을 없애기 전까지 자연은 질서가 없었으며 인간은 혼란하고 위험한 세계에서 괴롭힘을 당하는 존재였다. 공자와 맹자에게서 나타나는 자연에 대한 가르침은 인간이 인간우주적(anthropocosmic) 세계 속에 살고 있고 자연은 윤리적인 덕들을 예증해 주며 생명의 유지뿐만 아니라 심미적인 즐거움과 형이상학적 만족을 제공한다는 것이다(Ivanhoe, 1998, 59-69).

순자荀子是 이러한 공맹孔孟의 자연관을 계승하며 자연에 대해 보다 이론화된 서술을 하고 있다. 이 논문에서는 먼저 순자의 우주관과 인간관, 그리고 만물과 인간, 천지와 인간 사이의 관계와 우주 안에서의 인간의 위상에 대해 살펴볼 것이다. 이후 순자의 우주와 인간에 관한 사상이 현대의 생태 윤리 담론 안에서 어떤 의미를 지닐 수 있는지, 우리에게 시사해 주는 바가 무엇인지에 대해 검토해 보겠다.

1. 순자의 우주관—만물과 인간, 그리고 천지

사실 『순자』 안에서 오늘날 우리가 일상적으로 사용하는 자연이라는 개념과 똑같은 개념을 찾기란 힘들다. 대신 우리는 『순자』 안에서 우주를 구성하는 각각의 주체와 그 관계에 대한 비전을 찾아 볼 수 있다. 기본적으로 『순자』 안에는 우리가 살고 있는 세계로서의 우주라는 개념이 있다.¹⁾ 그리고 우주 안에는 만물을 생육하는 주체로서 천과 지가 있고 또한 인간과 만물이 존재한다. 물론 해와 달, 별, 물, 불, 광물, 갖가지 식물과 동물에 대한 언급이 있지

1) 至高謂之天,至下謂之地,宇中六指謂之極. 『荀子』「儒效」

만 기본적으로 이는 만물 안에 포함된다고 할 수 있겠다.

그 중 우선 만물과 인간에 대한 순자의 사유 체계를 살펴보자.

(1) 만물과 인간-차등적 존재론

우주 안에서 만물과 인간은 기氣, 生生, 지知, 意義와 같은 존재 속성을 지니고 있다. 이러한 존재 속성은 함께 공유하는 요소들로서 만물에서 인간에 이르기까지 더욱 많은 요소를 지닐수록 보다 고차원적인 존재가 된다. 순자에 의하면 물과 불은 기氣(기운)만을 가졌으며 풀과 나무는 기운과 生生(생명)을, 새와 짐승은 기운과 생명과 지知(지각)를 지닌 존재이다. 그리고 인간은 이 모든 것과 함께 유일하게 意義를 지니고 있기 때문에 천하에서 가장 존귀한 존재가 된다.²⁾

순자에게 만물과 인간과의 관계는 기氣, 生生, 지知, 意義와 같이 점점 발전된 속성에 의한 차등적인 관계이다. 그러나 이 차등적 관계 안에서 만물은 저마다의 가치를 부분적으로 가지고 있으며 연속선상에서 이 가치들은 공유된다.³⁾ 이렇게 순자는 만물의 관계를 순차적이면서 차등적으로 파악하였다. 『순자』 안에서 만물과 인간은 발전적 연속선상에 있으면서도 차별적 위상을 지니고 있다.

이 중 인간만이 지니는 意義는 만물과 인간의 관계를 결정적으로 구별 짓는 요소이다. 의를 통해서 인간은 뛰어난 존재로 위치지

2) 水火有氣而無生,草木有生而無知,禽獸有知而無義,人有氣有生有知亦且有義,故最爲天下貴也.『王制』

3) 아이반호는 이 점에 대해 순자의 자연관은 인간 중심주의지만 합리적이고, 성서적 자연관과 같이 강하지 않은 “약한 인간 중심주의(weak anthropocentrism)”라고 평가한다. 그 이유는 순자가 제시한 네 가지 자연적 존재양식은 우선 자연의 상호의존과 그들의 고유한 가치를 인정하며 인간이 자연에 정당하게 할 수 있는 행위에 대한 한계를 부여하기 때문이고, 또한 인간의 특권을 인정하지만 동시에 도덕적 존재로서 인간이 지닌 책임성에 대한 깊은 통찰을 주장하기 때문이라고 하였다(Ivanhoe, 1998, 70-71).

어진다. 의를 가진 인간은 다른 존재들과는 달리 힘을 합쳐 모여 살 수 있기 때문에 소나 말과 같이 사람보다 힘센 동물을 부릴 수 있는 존재이다.⁴⁾ 순자는 의義 즉 도덕성이야말로 인간을 인간답게 하는 것이라고 보았다. 순자는 다음과 같이 말한다.

사람은 어떻게 여럿이 힘을 합쳐 모여 살 수 있는가. 그것은 분별이 있기 때문이다. 그 분별은 어떻게 존재할 수 있는가. 그것은 의로움이 있기 때문이다. 그러므로 의로움으로써 사람들을 분별 지으면 화합하고 화합하면 하나로 뭉치고 하나로 뭉치면 힘이 많아지고 힘이 많으면 강해지고 강하면 만물을 이겨낼 수 있다. 그러므로 사람들은 집을 짓고 살 수가 있다. 그러므로 사철의 질서를 따라 만물을 성장케 하여 온 천하를 함께 이롭게 하는 것은 다름 아니라 바로 [인간이] 분별과 의로움을 지니고 있기 때문이다.⁵⁾

순자는 인간이 본래 만물과는 다르게 의義를 가지고 태어난다고 하여 物物과 구별된 인간의 존엄성을 의義로써 규정하였다. 순자는 우주 안에서의 인간이 지닌 특수성은 윤리적 존재로서의 인간의 유일성에서 비롯한다고 주장하고 있다. 따라서 인간은 가장 뛰어난 가치를 타고 난 존재로서 자신의 본성을 실현해야 할 책임감과 만물을 완성해야 할 사명을 갖게 된다. 순자는 物物과는 차등적으로 존귀한 인간이 만물에 대해 가지게 되는 책임을 역설하였고 그 근거로서 인간이 가지고 있는 物物보다 뛰어난 본래적 능력, 의를 제시하였다.

순자 안에서 발견되는 만물과 인간과의 관계를 조명할 때 우리

4) 水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用。「王制」

5) 人何以能羣。曰，分。分何以能行。曰，義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。「王制」

는 인간에 대한 순자의 강한 믿음을 발견할 수 있다. 의義라고 표현된 인간의 특수성은 인간을 여타 다른 존재들과 구별되는 존귀한 존재로서 본 순자의 관점을 잘 보여주고 있다. 만물과의 관계 안에서 인간만이 도덕적일 수 있다는 그의 명제는 인간이라는 종의 가치를 도덕성의 실현에서 찾고자 한 그의 인간론을 우리에게 확인시켜 준다. 순자에게 있어 인간이 우주 안에서 특수한 위상을 지니는 이유는 인간이 자신에게 본래 내재한 의로워질 수 있는 능력을 발휘하여 도덕적인 존재가 될 수 있기 때문이다.⁶⁾ 순자는 그 과정 속에서 인간이 다스림의 고안물인 예를 창조해내었다고 보았다. 순자에게서 예는 내재한 도덕성을 외재화시켜 놓은 문화적 창작물이다. 인간은 이러한 예를 통해 인간과 인간 사이의 일들을 조정하고 사회를 아름답게 만든다.⁷⁾

그렇다면 만물을 생성하는 천지에 대한 순자의 사유를 확인해보자.

(2) 위대한 생성의 주체-천과 지

『순자』에는 천지天地가 어떻게 구성되었는지 그 발생에 대한 이론은 존재하지 않는다. 단지 『순자』 안에서 천天和 지地는 만물

6) 순자는 인간에게는 태어나면서부터 인식능력과 인식한 것을 행할 수 있는 능력이 주어져 있다고 보았다. 『정명』편에 따르면 인간은 본능적 욕망뿐만 아니라 인식 능력과 행위 능력을 가지고 태어난다. 따라서 『순자』에 의하면 교육을 통해서 인간은 누구나 성인이 될 수 있다.

7) 『순자』에 의하면, 인간만이 욕망을 아름답고 조화롭게 만들 수 있다. 금수나 인간 모두에게 욕망은 충족되어야 하는 것이지만 금수는 아름답게 욕망을 충족시키지 못한다. 인간의 감정은 禮義를 통해서 아름답게 충족된다. 禮는 性으로서의 욕망을 아름답게 만들기 위해서 知와 能이 작용하여 만들어진 고안물이다. 인간의 욕망이 자연스러운 만큼 그 욕망을 아름답게 하기 위해 발현되는 작용 역시 자연스럽게 일어나는데 이는 인간에게 知와 能이라는 내재적 능력이 존재하기 때문이다. 성인은 욕망과 함께 욕망을 아름답게 만들 수 있는 능력을 가지고 있어서 예를 만들었던 것이다. 다시 말해 순자에게 있어 禮는 인간의 내재적 능력의 외재적 표현물, 성과물이다.

을 생성하는 역할을 하는 신묘한 주체로서 묘사된다. 그러나 『순자』 안에는 『시경詩經』, 『서경書經』과 『논어論語』 등 이전의 유가 문헌에서 보이는 인격적인 성격을 지닌 최고 주재자로서의 천의 성격은 보이지 않는다. 그렇다고 해서 순자가 천의 권위를 부정한 것은 아니다. 순자는 변화하는 세계 안에서 변하지 않는 항구적인 원리를 찾아야만 한다고 생각하고 있었던 것 같다(Graham, 1989). 순자에게 있어서 천은 인간의 의지나 욕망과는 상관없이 항구한 원리에 의해 움직이는 위대한 생성의 주체이다.⁸⁾ 순자는 작위를 가지지 않아도 이루어지고 추구하지 않아도 얻어지는 것을 하늘의 직무라 하였다.⁹⁾ 또한 그 과정은 매우 신묘하다. 다음과 같은 순자의 언급은 천의 신묘한 생성을 잘 묘사해 주고 있다.

많은 별들은 일정하게 돌고 해와 달은 번갈아가며 빛을 비추고 사철은 번갈아 바뀌고 음과 양은 크게 변화하여 만물을 생성시키고 비바람은 널리 내리고 불어 생육을 돕는다. 만물은 각각 그러한 조화를 얻어 생겨나고 각각 그러한 양육을 얻어 성장한다. 그러한 일을 하는 것은 드러내 보이지 않고 그 공적만을 드러낸다. 이러한 것을 두고 신묘함이라고 한다. 모두가 그렇게 하여 이루어 놓은 것은 알지만 이루어 놓는 방법은 그 형체가 없어 알 수가 없다. 이러한 것을 두고 하늘이라 하는 것이다.¹⁰⁾

하늘과 땅은 일정하게 운행하며 합하여 만물을 생성해 내고 그 과정 안에서 음양이 만나 변화가 일어난다. 천과 지는 만물을 생성하는 위대한 주체이며 그 운행은 항상되게 이루어진다. 순자 안에

8) 天行有常,不爲堯存,不爲桀亡.應之以治則吉,應之以亂則凶. 「天論」

9) 不爲而成,不求而得,夫是之謂天職. 「天論」

10) 列星隨旋,日月遞炤,四時代御,陰陽大化,風雨博施,萬物各得其所和以生,各得其養以成. 不見其事而見其功,夫是之謂神. 皆知其所以成,莫知其無形,夫是之謂天. 「天論」

서 종종 천은 시時와 연결되고 땅은 이로움과 연결된다. 하늘은 시時로써 자신을 드러내고 땅은 이로움을 산출해낸다.¹¹⁾ 또한 천지의 생성력은 위대하며 결코 부족하지 않을 만큼 넉넉하다.

위로는 하늘의 때를 얻고 아래로는 땅의 이익을 얻고 가운데로는 사람들 사이의 조화를 얻게 되면 재물은 샘물이 흐르듯 줄줄 솟아나고 강물이나 바닷물처럼 출렁출렁 가득 차고 산더미처럼 불쑥 쌓여 때때로 태워 버려도 그것을 저장할 곳이 없을 만큼 될 것이다. 그러면 온전하는 무엇 때문에 부족함을 걱정하겠는가?¹²⁾

그렇다면 천지의 위대한 생성만으로 이 세계는 완전하다고 말할 수 있는가? 순자는 그렇지 않다고 말한다. 천과 지의 운행만으로 우주가 완전해지는 것은 아니다. 여기에 만물과 달리 의義를 지닌 인간의 역할이 더해져야만 이 세계는 더욱 완전해진다. 즉 천과 지, 거기에 인간이 더해져야만 삼재가 이루어져 우주의 생육이 완성되는 것이다.¹³⁾ 그레이엄은 기원전 3세기 동안 인간 통제 영역 밖의 과정은 그 진행이 인간의 도덕으로부터 독립되었다는 광범위한 사상적 조류가 형성되었으며 인간은 인격적 하늘에 종속된 것이 아니라 자연적 하늘과 땅 사이에 자리 잡은 존재로 인정되며 심지어는 우주적 삼재를 완성시키는 불가결한 제 3의 요소로 인정되는데 이 사상은 『순자』와 『중용中庸』에서 보인다고 지적한 바 있다(Graham, 1989).

11) 『순자』 안에는 天時와 地利를 얻거나 잃지 말아야 한다는 표현이 종종 나온다.

12) 若是則萬物得宜, 事變得應, 上得天時, 下得地理, 中得人和, 則財貨渾渾如泉源, 汭汭如河海, 暴暴如丘山, 不時焚燒, 無所藏之, 夫天下何患乎不足也? 「富國」

13) 삼재三才라는 용어는 『논어』, 『맹자』, 『순자』 모두에게서 발견되지 않는다. 이 용어는 「주역」 「說卦傳」에 처음으로 쓰여진다. 그러나 천지인의 3층적 우주관은 중국 문화 최초로부터 유래한다고 볼 수 있다(김승혜, 2001).

순자는 삼재의 관계를 말할 때 인간이 하늘과 땅의 화육에 참여한다는 표현을 주로 사용한다. 그것이 바로 순자가 말하는 참여천지의 이상이다. 순자의 이상향인 참여천지를 통해 만물과 천지인 사이의 관계에 대해 종합적으로 고찰해 보자.

2. 참여천지 參於天地 의 이상-천지인 삼재 三才와 만물

인간은 도덕성을 근거로 천지와 함께 우주 안에서 높은 위상을 차지하고 천지의 화육에 참여할 수 있는 존재로서의 자격을 갖게 되었다. 이러한 인간관을 바탕으로 순자는 참여천지의 비전을 그려낸다. 그렇지만 우리가 주목해야 할 것은 모든 인간이 참여천지 할 수 있는 것은 아니라는 사실이다. 오직 의를 완전히 실현한 군자나 성인만이 천지와 함께 할 수 있다. 이제 본격적으로 성인이 천지의 화육에 참여한다는 그의 우주적 이상을 확인해보도록 하자.

앞에서 살펴보았듯이 인간은 만물에 비해 뛰어난 존재, 즉 도덕적인 존재이기 때문에 도덕성을 성취한 사람이라면 만물을 다스릴 수 있다. 참여천지의 이상은 이러한 맥락 속에서 드러난다. 우주 안에서의 인간의 지위, 즉 도덕성을 바탕으로 인간은 만물에게까지 그 다스림을 확장시킬 수 있게 된다.

순자가 말하는 만물로 확대되는 다스림은 「왕제王制」 편에서 집중적으로 묘사되고 있다. 만약 도덕성을 체현한 사람이 왕이 된다고 가정했을 때 그는 성왕聖王이라고 명명될 수 있을 것이다. 「왕제」 편에서 순자는 성왕의 다스림을 구체적으로 묘사하는데 그 다스림의 영역은 인간 사회 뿐만 아니라 자연계의 영역에 이르고 있다.

그러므로 하늘과 땅이 합쳐져 만물이 생겨나고 음과 양이 접해 변화가 일어나며 본성과 인위가 합쳐지면 천하가 다스려진다. 하늘은 만물을 생성하기는 하지만 만물을 분별하지는 못하며 땅은 사람들을 그 위에 살게 하지만 사람들을 다스리지 못한다. 우주 가운데 만물과 살고 있는 사람들의 무리는 聖人에 의해 비로소 분별지어지는 것이다.¹⁴⁾

성인聖人の 다스림의 영역이 인간사회에만 국한되어 있지 않고 만물에게까지 미친다는 점은 순자의 우주관과 인간관이 지닌 뚜렷한 특징이다. 순자가 보는 인간과 만물과의 관계는 차등적 관계였다. 그러나 우리는 여기에서 그 차등적 관계는 책임을 동반하는 관계임을 확인할 수 있다. 인간만이 도덕적일 수 있는 존재로서 그 존귀함은 자명하되 그 존귀함에 따른 책임 역시 인간의 몫임을 순자는 분명히 밝히고 있다.

성인聖人은 예禮를 통해 인간 사회를 교화하는 사람으로서 그 덕은 인간뿐만 아니라 만물에게까지 펼쳐진다. 순자에게 있어 성인이 만물을 다스린다는 의미는 인간을 도덕으로 교화하고 올바른 제도를 만들어 시행함으로써 만물의 생육을 온전히 할 수 있게 만든다는 의미가 강하다. 物物은 인간에 비해 도덕적 가치를 실현할 수 있는 본성을 가지고 있지 못하기 때문에 도덕적 인간의 제어 아래 있을 때 그 가치를 온전히 구현할 수 있다.

만물을 다스린다는 것은 구체적으로 천지의 도道에 따라 만물의 성장을 온전하게 돕는 것이다. 만물과 인간을 낳고 기르는 것은 분명 하늘과 땅의 직무이지만 성인은 천지의 역할에 더하여 이 생육의 질서를 온전히 만들 수 있다. 즉 그 질서에 거스르는 것들을 제어하여 만물이 온전히 성장할 수 있도록 만드는 것은 성인의 역

14) 故曰，天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性僞合而天下治。天能生物，不能辨物也，地能載人，不能治人也，宇中萬物，生人之屬，待聖人然後分也。『禮論』.

할이다.

성인聖人은 별이 떨어지고 나무가 우는 소리를 내는 현상이 천지의 변화와 음양의 조화로 이루어지는 현상이라는 사실을 안다.¹⁵⁾ 따라서 이러한 현상을 두려워하지 않는다. 대신 인간이 두려워해야 할 것은 함부로 경작을 해서 농작물을 손상케 하는 것, 함부로 김을 매 수확을 줄어들게 하는 것, 정치를 험난하게 해서 민심을 잃는 것, 밭이 황폐해져 농작물이 형편없는 것, 곡식이 비싸서 백성이 굶주리고 길에는 죽은 사람이 널려 있는 등의 사람들이 일으키는 변괴이다.¹⁶⁾ 성인聖人은 이렇듯 인간이 천지의 질서를 거스르는 일을 경계하고 막는 데 책임을 가져야 한다. 성인聖人은 천지의 질서에 거스르는 일이 일어나지 않도록 하는 사람이다. 성인이 만물을 다스린다고 하는 것은 바로 이런 맥락에서 이해되어야 한다.

성인은 사람들에게 예禮로써 다스림을 펼쳐서 합당한 방법에 의해 모여서 조화롭게 살 수 있게 만든다. 인간이 바르게 되면 만물도 제 자리에서 온당하게 제 역할을 할 수 있게 된다. 순자는 성인이 임금이 되어 인간뿐 아니라 만물까지도 합당하게 되는 최상의 다스림이 펼쳐지는 세계에 대한 이상을 펼쳤다.

임금이란 여럿이 모여 잘 살게 해 주는 사람이다. 여럿이 모여 사는 방법이 합당하면 만물이 모두 그들에게 합당케 되고 여러 가지가 축들이 모두 나뭇대로 잘 자라게 될 것이며 여러 생물도 모두 그들의 목숨대로 살게 될 것이다.¹⁷⁾

15) 星隕，木鳴，國人皆恐。曰，是何也？曰，無何也，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。『天論』

16) 物之已至者，人祗則可畏也。槁耕傷稼，耘耨失歲，政險失民，田穢稼惡，糴貴民飢。道路有死人，夫是之謂人祗。『天論』

17) 君者，善羣也。羣道當，則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，羣生皆得其命。『王制』

순자는 가축과 생물 등 인간과 만물의 세계에까지 펼쳐지는 다스림의 공적을 다음과 같이 구체적으로 묘사한다. 성왕聖王의 정치는 자연 세계까지 확대되는 인정仁政이다.

그러므로 때에 알맞게 기르면 여러 가지 가축이 자라나고 제때에 죽이고 살리면 풀과 나무가 무성해지고, 적절히 정령을 내리면 백성들이 통일되고 어진 이와 훌륭한 이들이 복종하게 된다. 성왕의 제도는 풀과 나무가 꽃피고 자라날 때에는 도끼를 산과 숲에 들여보내지 않아 그 생명을 일찍 빼앗지 않고 그 성장을 중단시키지 않는다..... 봄에는 밭 갈고 여름에는 김매며 가을에는 수확하고 겨울에는 저장하는 네 가지 일들을 철을 놓치지 않고 하여 곡식이 모자라지 않고 백성들은 먹고도 남음이 있게 된다. 웅덩이와 못과 늪과 강물과 호수에 철에 따라 고기잡이를 금하여 고기와 자라가 더욱 많아져 백성들은 쓰고도 남음이 있게 된다..... 성왕의 공용은 위로는 하늘을 살피고 아래로는 땅에 적절히 맞추어 하늘과 땅 사이에 가득 차게 하며 만물 위에 작용을 가하는 것이다. 미세한 듯 하면서도 뚜렷하고 짧은 듯 하면서도 길고 좁은 듯 하면서도 넓어서 신통하고도 밝고 넓고도 좁으면서도 지극히 간략한 것이다.¹⁸⁾

때에 맞게 살리고 죽이는 것, 이는 천지의 질서를 제대로 따르는 정책을 말한다. 천지의 질서를 잘 관찰하여 그에 역행하지 않고 순응하는 생산 정책을 쓴다면 인간과 만물, 서로에게 부족함이 없게 되는 것이 천지의 질서이다. 이는 인간만을 위한 여유가 아니다.

18) 故養長時，則六畜育，殺生時，則草木殖。政令時，則百姓一，賢良服。聖王之制也，草木榮華滋碩之時，則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也。龜鼈魚鱉鰾孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。春耕，夏耘，秋收，冬藏，四者不失時，故五穀不絕，而百姓有餘食也。汙池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鱉優多，而百姓有餘用也。斬伐養長不失其時，故山林不童，而百姓有餘材也。聖王之用也，上察於天，下錯於地，塞備天地之間，加施萬物之上，微而明，短而長，狹而廣，神明博大以至約。『王制』

서로가 먹을 수 있는 넉넉함이다. 우리는 천지의 생성 작용은 인간만을 위한 것은 아니라는 사실을 또한 확인할 수 있다. 만물을 위해서도 도덕성을 갖춘 인간의 다스림, 참여천지는 필요하다.

지금 이 땅에서 오곡을 생산하고 있는데, 사람들이 이것을 잘 다스리면 땅 한 마지기에서 여러 향아리를 거둘 수 있고 일 년에 두 번도 수확할 수 있다.....큰 자라와 악어, 물고기, 자라, 미꾸라지, 전어 등은 철마다 새끼를 쳐서 한가지만도 무리를 이룬다. 또 나는 새와 오리, 기러기 등은 구름이 덮인 바다처럼 많다. 그리고 또 곤충과 여러 가지 물건들이 그 사이에 생산되어 서로 먹고 살아갈 수 있는 것은 이루 다 헤아릴 수도 없다.¹⁹⁾

순자는 이렇게 인간과 만물이 같이 온전히 살게 되는 우주적 이상을 가리켜서 참여천지參於天地라고 말했던 것이다. 도덕성을 구현한 사람만이 펼 수 있는 최고 다스림의 세계이다.

하늘과 땅은 삶의 시작이고, 예의禮義는 다스림의 시작이며, 군자는 예의의 시작이다. 예의를 만들고 그것을 통용케 하고 그것이 무겁게 쌓이도록 하여, 그것을 애호하는 것은 군자의 시작이다. 그러므로 하늘과 땅은 군자를 낳았고 군자는 하늘과 땅을 다스리니 군자란 하늘과 땅의 변화에 참여하는 것이며 만물을 아울러 거느리는 것이며 백성들의 부모가 되는 것이다.²⁰⁾

19) 今是土之生五穀也,人善治之, 則畝數盆,一歲而再獲之..然後瓜桃棗李一本數以盆鼓, 然後菀榮百蔬以澤量,然後六畜禽獸一而制車, 鼃鰲魚鱉鰓鱗以時別一而成羣,然後飛鳥鳬雁若烟海, 然後昆蟲萬物生其間,可以相食養者不可勝數也. 「富國」

20) 天地者, 生之始也. 禮義者, 治之始也. 君子者, 禮義之始也. 爲之, 貴之, 積重之, 致好之者, 君子之始也. 故天地生君子, 君子理天地, 君子者, 天地之參也, 萬物之總也, 民之父母也. 「王制」

순자가 말한 참여천지參於天地의 이상은 가장 뛰어난 도덕적 인간이 만드는 경지이다. 이 점은 선진 시대에 이미 유가적 이상을 우주적으로 확대시켰다는 점에서 원시 유교 사상이 중에서는 순자만의 특징적인 비전이라고 할 수 있겠다.

3. 『순자』에서 발견되는 만물의 “내재적 가치”

지금까지 순자의 우주론과 인간관, 그의 이상적 세계관인 참여천지의 비전을 중심으로 순자의 사상을 정리해보았다. 순자 사상을 현대적으로 조명해보기 이전에 순자 우주관에서 드러나는 가치의 문제를 짚어보고자 한다. 특별히 여기서는 만물의 가치에 대해서 논해보고자 한다. 사실 지금까지 우리는 『순자』 안에서 만물을 생성하는 천지와 천지의 화육에 참여하는 인간의 가치가 강하게 표현되고 있음을 확인할 수 있었다. 그렇다면 순자가 바라보는 만물의 가치는 어떠한가?

우선 우리는 만물과 인간이 같이 공유하는 존재 양식, 즉 기, 생, 지, 의의 면에서 가치문제를 생각해볼 수 있을 것이다. 인간의 도덕성은 의에서 기인하지만 그렇다고 다른 존재 양식이 없다면 인간이 살아 있는 생명체로서 존립할 기반은 없게 된다. 인간이 도덕성을 갖춘 존재가 되기 위해서는 물질적인 몸이 있어야 하고 또한 지각 능력이 있어야 한다. 기, 생, 지라는 요소는 삶의 필수불가결한 조건이 된다. 따라서 인간의 입장에서 바라보더라도 의라는 요소뿐만 아니라 다른 세 요소의 중요성 역시 긍정될 수밖에 없다. 물론 ‘인간이 가지고 있는 존재 요소는 중요하다’는 사고는 인간의 입장에서 전개된 논리라는 약점이 있을 수밖에 없다.

그렇지만 인간의 입장에서 바라본다는 인식론적 약점이 있다고

하더라도 인간에게 필수불가결한 요소를 함께 가지고 있는 만물이
라면 그 가치는 역시 긍정된다는 사실의 함의는 결코 적지 않다고
생각한다. 결국 우리가 인간이라는 사실을 부정할 수는 없기 때문
이다.

순자에게 있어 인간이 최고의 위상을 지닌 존재라는 사실은 중
심적인 명제이다. 하지만 그렇다고 해서 그가 만물의 가치를 부정
한 것은 아니다. 오히려 그는 다른 존재 요소들도 하나의 가치 체
계로서 인정하였다. 인간은 만물과 연속선상에서 같은 요소를 공유
하고 있다. 따라서 기, 생, 지라는 같은 존재 요소를 지니고 있는
만물은 긍정되고 그 가치는 인정된다. 이렇게 연속선상의 존재 양
식은 만물을 완전하게 보지는 않더라도 만물을 긍정하는 사고를
낳을 수밖에 없다. 순자는 만물을 결코 인간만큼 완전한 존재로 바
라 본 것은 아니지만 세계의 구성 요소로서 엄연히 그 가치를 인정
했다. 다음에서 우리는 지각 능력을 지닌 동물의 가치를 인정하는
순자의 사고를 엿볼 수 있다.

하늘과 땅 사이에 살아 있는 모든 것 중에서 혈기가 있는 종류라
면 반드시 지각이 있을 것이며 지각이 있는 무리라면 그의 무리를 사
랑하지 않는 것이 없을 것이다. 지금 큰 새와 짐승들도 그의 무리나
짝을 잃어버려 한 달이 넘고 한 철이 지나갔다면 곧 반드시 간 길을
따라 되돌아올 것이며 고향을 지나게 되면 곧 반드시 왔다 갔다 하면
서 울부짖기도 하고 발로 땅을 구르기도 하고 머뭇머뭇 거리기도 한
다음에야 그곳을 떠날 것이다. 작은 것으로는 제비나 참새가 있는데
역시 한동안 슬피 운 다음에야 떠날 것이다.

그런데 혈기가 있는 종류들 가운데서 사람보다 더 지각이 있는 것
은 없다. 그러므로 사람들은 죽을 때까지 끊임없이 어버이의 적을 그
릴 것이다. 장차 어리석고 고루하며 음탕하고 사악한 사람을 따른다면
그들은 아침에 죽은 이를 저녁이면 잊어버릴 것이며 그런대로 내버려

두면 새나 짐승만도 못하게 될 것이다. 그런 자들이 서로 함께 모여
살면 어찌 혼란해지지 않을 수가 있겠는가?21)

또한 우리는 순자가 말하는 도라는 궁극적 실재의 차원에서 만
물의 가치를 확인할 수도 있다. 순자는 하나의 물은 만물의 일부이
며 만물은 도의 일부라고 하였다.22) 도는 일정함을 본체로 하여 변
화하는 것이다.23) 장립문은 “순자에게 도란 운동변화하고 만물을
형성하는 근거이면서 필연적인 추세이다”라고 말한 바 있다(장립
문, 1995). 순자에게 있어서 도란 물의 생성과 변화를 이끄는 내재
적 근거이다. 순자는 도는 일정함을 본체로 한다고 하였다. 이는 천
지인 삼재三才에게 있어서도 마찬가지이다. 천도, 지도, 인도 모두
상도常道이다.

하늘에는 항상된 도가 있고 땅은 항상된 수가 있고 군자는 항상된
체를 갖는다. 군자는 그 항상됨을 따르고 소인은 그 공적만을 계산한다.24)

사람은 마음을 통해 이러한 도를 인지할 수 있다. 수양을 통해서
마음이 텅 비고 한결같아지고 고요해지면 그것을 일러 대청명大清
明이라고 하는데25) 이러한 경지에 이른 사람은 만물을 꿰뚫어 보아

21) 凡生乎天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類。今夫大鳥獸則失亡羣匹，越月踰時，則必反鉛，過故鄉，則必徘徊焉，鳴號焉，躑躅焉，踟躕焉，然後能去之也。小者是燕爵猶有啁噍之頃焉，然後能去之，故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也，至死無窮。將由夫愚陋淫邪之人與？則彼朝死而夕忘之，然而縱之，則是曾鳥獸之不若也，彼安能相與羣居而無亂乎！「禮論」

22) 萬物爲道一偏，一物爲萬物一偏。愚者爲一物一偏，而自以爲知道，無知也。『天論』

23) 夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。『解蔽』

24) 天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。君子道其常，而小人計其功。『天論』

25) 將須道者之虛則入，將事道者之壹則盡，盡將思道者靜則察，知道，察知道，行體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。『解蔽』

그 실정을 알게 되어 천지를 어그러뜨리는 일을 바로 잡고 만물이 제대로 존재할 수 있도록 하며 위대한 이치를 정제하여 우주를 원리대로 존재할 수 있도록 한다.²⁶⁾ 도에 뜻을 한 결 같이 두면 올바르게 되고 물을 잘 참고하면 잘 살필 수 있게 되고 잘 살핀 것을 바르게 알고 행하면 만물은 제 위치를 얻게 된다.²⁷⁾ 바로 군자가 마음에 체화시킨 도가 만물 안에도 내재해 있기 때문에 가능한 일이다. 이에 우리는 순자가 말했던 인간의 도 인식은 곧 만물萬物 안에 내재한 가치를 깨닫는 것과 다르지 않다고 말할 수 있을 것이다.

이제 현대 생태학의 대표적 이론인 사회생태학과 심층생태학이 인간과 자연, 그리고 둘 사이의 관계를 어떻게 바라보고 있는지 간략히 정리하고 순자와의 대화를 시도해보겠다.

III. 현대 생태학 담론 안의 인간관과 자연관

1. 사회 생태론에서의 인간과 자연

사회 생태주의는 주로 머레이 북친에 의해 발전된 비교적 통일된 이론으로서 환경 위기가 인간에 의한 인간 지배에서 비롯되었다고 주장한다. 이 글에서는 북친의 인간관과 자연관에 국한하여서 사회 생태학의 특징을 살펴보겠다.

북친은 무엇보다도 자연과 인간과의 관계에 주목하였던 생태이

26) 疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙理矣。〔解蔽〕

27) 精於物者以物物，精於道者兼物物。故君子壹於道而贊精物，壹於道則正，以贊精物則察，以正知行察論，則萬物官矣。〔解蔽〕

론가였다. 사실 수많은 다른 생태주의 이론들과 환경이론들을 향한 그의 비판은 언제나 자연과 인간과의 관계를 향하고 있다고 해도 과언이 아닐 것이다. 그만큼 그는 자연과 인간과의 관계에 대한 정확한 인식이 올바른 생태운동을 이끌어 내는 초석이라고 생각해왔다. 북친은 우리가 자연에 대해 그리고 자연 안에서의 인간과 사회의 위치에 대해 정확히 알지 못한다면 세계에 대한 우리의 삶을 명료한 관점으로 논리화하지 못하게 되고 나아가 효율적인 행동을 하지 못하는 애매모호한 직관과 비이성적 감성을 지닌 존재로 전락하게 될 것이라고 경고한다(북친, 1997).

(1) 자연과 인간의 진화적 연속성

북친의 인간관과 자연관, 그리고 둘 사이의 관계에 대한 이론은 일차 자연과 이차 자연이라는 개념으로 특징지어질 수 있다. 또한 일차 자연과 이차 자연이라는 개념은 진화라는 맥락 안에서 이해되어야 한다. 북친은 흔히 우리는 자연을 생각할 때 인간을 제외한 풍경의 이미지를 떠올리곤 한다고 말한다. 그는 이러한 우리의 자연에 대한 고정된 이미지가 극도로 기만적이라고 지적한다(북친, 2002, 34). 그가 생각할 때 자연은 동태적이며 발전적이기 때문이다. 그에게 있어 자연이란 축적적인 진화의 과정이다(Bookchin, 1991, 20).

이 축적적 진화의 과정 안에서 인간은 특별한 진화의 결과물이다. 북친은 생물학적인 진화 과정을 일차 자연으로, 사회적 진화 과정을 이차 자연으로 명명하는데 우리 인간은 생물학적 진화 과정의 결과물로서 일차 자연 안에 포함되기도 하며 동시에 일차 자연으로부터 이차 자연을 만들어 낸 특별한 종이기도 하다. 따라서 일차 자연과 이차 자연인 사회는 진화적 연속선 상 안에 위치해 있

다. 북친은 진화라는 개념을 통해 인간과 자연과의 연속성을 담보하고 일차 자연 안의 인간, 일차 자연과 상호 작용하는 인간을 말하고 있는 것이다. 인류의 출현으로부터 인간과 자연과의 계속적인 상호 작용은 인간이 스스로를 물질적으로 유지시키는 수단일 뿐만 아니라 인간이 개인으로서 그리고 독특한 종으로서 스스로를 인식하게 되는 주요한 과정의 일부였다. 북친은 자신이 발전시킨 사회생태학이야말로 오늘날 거의 유일하게 전체 자연의 두 가지 발전양상을 대립적이며 이분법적이라기보다는 매우 창조적이며 공유된 진화로서 다루고 있다고 평가한다(Bookchin, 1991).

(2) 진화의 단절성-이성의 독특성 강조

사회적 자연인 이차 자연은 생물학적인 자연으로부터 출현한 자연임과 동시에 아주 풍부하게 차별화되어 있다. 양자는 서로 상호 작용하지만 이차 자연은 일차 자연의 초월적 형식이다.

진화의 특별한 결과물로서 인간은 다른 어떤 생명 양식도 지니지 못한 특별한 능력을 가지고 있다. 한편으로 인간은 동물과 동일한 진화의 과정을 거쳤기 때문에 동물들에게서 발견되는 속성을 공유하기도 한다. 하지만 중요한 점은 인간은 동물적인 조상을 뛰어넘어 발전하였다는 사실이다. 인간은 비상한 지적 능력과 해부학적 유연성, 의사 전달 능력, 변화하는 고도로 유연한 조직, 자기 혁신을 위한 비상한 능력에 기초하여 진화의 새로운 장을 열었다. 대다수의 동물이 의식적으로 환경을 재구성한 것이 아니라 생존적 본능을 따를 뿐인데 비해 인간은 의식적으로 환경에 작용을 하고 물질적 기술을 계발하고 자신의 욕구를 충족시키기 위해 의도적으로 대상을 조작한다.

북친이 보기에 이 명백한 차이점은 단순한 정도의 문제가 아닌

질적 차이이다. 인간은 동물적 속성을 초월할 능력을 가지고 있으며 점점 덜 동물적이 되는 과정 중에 있다. 동물과 인간 사이에는 진화의 연속성이 존재하지만 명백한 단절이 있음을 인정해야만 한다. 따라서 우리는 모든 인간은 반드시 포유류이지만 모든 포유류가 반드시 인간이 아니라는 사실을 알아야만 한다(북친, 2002, 35-37).

앞서 언급한 바와 같이 북친은 인간과 자연의 연속성과 일차 자연 안의 인간, 일차 자연과 상호 작용하는 인간을 말하고 있지만 사실 그가 보다 강조하는 것은 일차 자연을 초월할 수 있는 인간의 특수성이라는 사실이 위 인용문을 통해 잘 드러나고 있다. 머레이 북친이 그리는 특수한 존재적 특징을 지닌 인간의 모습은 사회 생태론의 특징을 보다 뚜렷이 보여 준다.

그렇다면 북친이 보는 인간의 가장 독특한 점은 무엇인가? 그것은 바로 이성이다. 북친은 인간이 된다는 의미에 대해 다음과 같이 역설한다.

인간이 된다는 것은 결국 의식적으로 환경에 작용하여 이를 개조하고 생각 없이 적응하는 수동적인 영역을 넘어, 의식적으로 스스로를 개조하는 능동적 영역으로 나아갈 수 있는 이성적인 동물이 된다는 뜻이다(북친, 2002, 43).

인간만이 이성을 지니고 있다는 사실을 비단 사회생태학자들만이 주장하는 바는 아니다. 이성은 인간만의 고유한 특성이라는 점에서 이론의 여지는 별로 없다. 하지만 인간 고유의 특성인 이성을 바라보는 시각은 다양하다. 폴 테일러는 그의 유명한 논문, "The Ethics of Respect for Nature"에서 다음과 같이 주장한다.

우리는 그들이 결여하고 있는 특정한 역량들을 갖고 있다는 점에

서 그들과 다르다. 그러나 왜 이러한 역량들이 우월성의 지표로 되어야 하는가? 인간이 다른 존재들이 결여하고 있는 도덕적 행위자로서의 역량들을 소유하고 있기 때문에 도덕적으로 우월한 존재라고 하는 확신이 광범위하게 지지되고 있는데 이러한 견해는 개념적 혼돈에 기반하고 있다.....인간이 자체의 이성적 능력들 때문에 다른 이성적이지 않은 존재의 가치보다 일종의 더 큰 가치를 지닌다고 주장했던 그리스인들은 결코 이성이 생명체들의 여러 가지 능력들 가운데 한 가지 능력에 지나지 않는다고 보지 않았다(Taylor, 2002, 79).

테일러가 보기에 이성은 치타의 속도, 독수리의 시력, 원숭이의 민첩함과 질적으로 다르지 않은 일종의 역량일 뿐이다. 하지만 북친은 이러한 관점을 협소한 환원주의적 관점이라고 비판한다. 인간이 우연하게 날카로운 지적 능력을 획득한 영리한 동물에 지나지 않는다면, 그리고 그 지능이 질적으로나 종류에 있어서 차이가 없는 단지 새의 비행술, 순록의 이동 능력에 버금가는 속성이라면 이런 지적 능력을 행사하는 동물적인 행동은 전혀 문제가 되지 않을 것이다. 예를 들어 사람이 동물과 다르지 않다면 인간은 왜 인구를 증가시켜서는 안 되는가?(북친, 2002, 38) 북친은 다음과 같이 테일러 식의 주장을 정면으로 반박한다.

인간의 이성이 새의 비행술이나 순록의 이동 능력에 비견할 만한 것이라면 다른 동물들과 다르게 행동해야 할 의무가 없다. 실제로 모든 인간 이외의 동물들이 오로지 자신의 안녕과 번식에만 관심을 둔다는 사실은 사악한 인간이 지구상의 암세포라는 반인간주의적 견해를 상쇄시킨다(북친, 2002, 38).

현재 자행되고 있는 환경 파괴가 인간에 의해 자행되었다는 점은 북친 역시 받아들일 수밖에 없는 사실이다. 이런 맥락에서 인간

고유의 능력인 이성 역시 그 책임으로부터 자유로울 수 없을 것이다. 이에 복친은 도구적, 분석적 이성과는 다른 유형의 이성을 이야기한다. 복친은 도구분석적 이성을 관습적 이성(conventional reason)이라고 하고 그 실천적 기능은 주어진 실체의 정체성을 파악하고 이 실체가 조직되는 방식을 기술하는 것이라고 말한다. 복친이 보기에 관습 이성은 실패한 이성이다. 관습 이성이 그 자체로 틀렸기 때문이 아니라 현실에 대한 설명에서 자신의 타당함을 지나치게 확대하여 주장했기 때문이다. 관습 이성은 일상생활의 구체적인 활동에서 꼭 필요한 역할을 하지만 자신의 기본 원리인 내적 일관성을 획득하기 위해 관심 영역과 논의 과정에서 윤리를 상당 부분 제거하고 특정한 목적과 가치, 이상, 신념을 도구화시켰다(복친, 1997, 37-41). 이와 다른 종류의 이성이 바로 변증법적인 이성이다. 변증법적 이성에 의해 현실을 인식할 때 우리는 실체가 가지고 있는 발전적이고 진화적인 속성을 인정할 수 있다. 복친에 의하면 이는 유기적인 유형의 이성으로서 우리는 이 변증법적 이성 능력을 자연주의적이고 생태학적인 이성으로 만들어 나가야 한다. 또한 이 변증법적 이성은 상상력과 열정을 배제시키지 않고 결합시키는 이성이다(복친, 2002, 57). 이러한 대안적인 이성은 우리가 윤리적으로 행동하는 방식과 자연 내에서의 인간의 위상에 있어서 중대한 의미를 지닐 수 있다. 복친은 다음과 같이 말한다.

궁극적으로 인간이 된다는 것becoming human은 자연스럽게 만들어진 자의식을 갖는다는 뜻이고 의식적으로 실감나게 자연계와 사회의 능동적인 행위자로 참여한다는 의미이다. 일차 자연과 이차 자연의 의식적인 산물로서 우리는 고도의 초월성 속에서 양자를 융합시킬 수 있는 외로운 행위 주체이다. 여기서 초월성이란 불필요한 고통이나 파괴, 재앙, 퇴보가 없는, 내가 자유 자연free nature라 부르는 것이다.....

계몽된 휴머니즘은 사회를 이성적일 뿐만 아니라 지혜롭게 만들어 주고 윤리적이면서 열정적으로 미래를 조망하게 해준다는 희망찬 메시지이다. 이 메시지가 오늘날 더 이상 희망이 되지 못하면 이성적이고 생태적인 사회를 향한 어떤 움직임도 불가능하다. 이 희망의 메시지는 인간이 지구상에 존재하는 것들 중에서 가장 탈마법화된 종이라는 나의 주장을 정당화시킬 것이다. 오직 인간만이 단순히 생존하는 것이 아니라 희망을 품을 수 있으며 단순히 과거를 기억하기보다는 앞날을 예측할 수 있으며 수동적인 존재로 살아가는 것이 아니라 능동적인 행위자로 살아가며 세상을 그저 받아들이는 것이 아니라 더 나은 쪽으로 변화시키고 단순히 적응하는 존재가 아니라 자기 개선적인 존재이기 때문이다(북친, 2002, 57-58).

북친에 의하면 오직 인간만이 도덕적 책임감을 지닌 행위 주체이다. 인간을 제외한 다른 종들은 오로지 자신의 안녕과 번식에만 관심을 둔다. 오직 인간이 인간 중 이외의 종의 복지와 안녕을 위해 헌신할 수 있는 자연계 내의 유일한 종임은 부정할 수 없는 사실이다. 따라서 인간이 가지고 있는 의지적, 도덕적, 미적 능력은 오직 인간만의 내재적 능력이다. 오직 인간만이 내재적 가치란 개념을 구성할 수 있고 이에 대한 윤리적 책임감을 느낀다. 그에게 있어 인간의 내재적 가치란 예외적이고 독특한 것이다(북친, 1997, 66).

결론적으로 북친은 인간과 인간 이외의 생명체와의 유사성을 자연 진화의 연속선상에서 주장하는 동시에 인간의 특수한 능력, 즉 변증법적 이성을 강조하였다. 필자는 북친이 자연과 인간을 분리시키지 않음으로써, 즉 진화의 맥락 안에서 인간 사회와 자연 세계, 즉 일차 자연과 이차 자연의 연속성을 강조함으로써 사회적인 것이 결코 생태적인 것과 분리될 수 없다는 사회 생태론의 핵심 명제를 이론적으로 도출할 수 있었다고 본다. 또한 그는 동시에 인간과 인간 이외의 종 사이에서 나타나는 질적 차이를 진화의 단절성

으로 보고 그 결과물인 인간의 변증법적 이성 능력을 인간의 독특하고 내재적인 가치로 인정하고 강조함으로써 인간에게 생태 윤리적인 행동을 요구할 수 있는 존재론적 토대로 삼았다.

그는 진화의 두 측면인 연속성과 단절성을 인식하고 이를 중심으로 사회 생태론의 생태 윤리를 마련하는 이론적 근거로 삼았다. 필자는 그의 이러한 학문적 이론화 작업은 진화라는 자연적 관념을 인정하고 이성을 신뢰하는 많은 양심적이고 진보적인 현대인들에게 윤리적 토대를 제공해 줄 수 있을 것이라고 평가한다.

(3) 순자와의 대화

순자와 북친은 인간과 자연을 연속선상에서 파악했다는 공통점을 가지고 있다. 북친은 현대 과학의 진화적 관점을 견지하고 자연과 인간의 연속성, 자연과 사회의 연속성을 주장했다. 순자는 존재양태의 공유 체계를 통해서, 그리고 도의 내재성을 통해서 인간이 자연과 완전히 분리된 존재가 아님을 보여주었다. 그리고 이 두 사상가는 모두 인간의 위상을 극도로 강조했다라는 공통점이 있다. 순자는 의를 근거로, 북친은 변증법적 이성을 근거로 인간만이 유일하게 도덕적인 존재가 될 수 있다고 주장했다. 순자와 북친에게 있어서 도덕의 성취는 곧 세계를 조화롭고 완전하게 하는 유일한 길이다. 그리고 도덕의 성취는 제도로서 확립되어야 한다. 때문에 순자는 최고 인격의 소유자인 성왕이 만든 제도가 필요하다고 하고 북친은 자본주의와 같은 반 생태적인 사회제도를 타파해야 한다고 말한다.

반면 북친이 순자와 다른 점은 그가 인간의 도덕적 능력을 강조했다고 해서 순자처럼 인간을 존귀한 존재로 격상시키지는 않았다는 점이다. 북친은 차이가 우월하다는 뜻은 아니라고 말한다

(Bookchin, 1991, 23).

중요한 것은 이 두 사상가가 모두 도덕을 성립하게 해주는 강한 존재론적 기반을 찾고 있었다는 점이다. 두 사상가 모두 인간 안에서 그 기반을 찾는 것에서는 성공적이다. 하지만 순자는 도라는 인간 밖의 초월적 기반을 찾음으로써 더욱 확고한 토대 만들기
에 성공했다는 것이 필자의 생각이다. 도의 긍정은 인간성 자체의 긍정보다 더욱 강한 초월적 열망을 주는 힘이다.

북친은 절대적이고 궁극적 실재의 현존을 열망하는 인간의 종교적 감성을 종종 비판한다. 하지만 사회 생태학은 그러한 인간의 종교적 감성이 인간으로 하여금 스스로를 넘어 사회와 자연으로 향하게 추동시켜 왔음을 인정해야 할 것이다.

2. 심층 생태학의 인간관과 자연관

심층 생태학은 노르웨이의 아르네 네스에 의해 시작된 운동적 성격이 짙은 생태철학으로서 이후 아르네 네스의 저술에 영향을 받은 드발이나 세션즈와 같은 미국학자들에 의해 정리되고 전파되어 전 세계적으로 영향력 있는 이론이 되었다. 이 글에서는 네스와 드발, 세션스 등의 심층생태학 이론을 존재론과 궁극적 두 규범을 통해 종합적으로 고찰해보겠다.

(1) 심층 생태학의 관계적 존재론

심층 생태학은 근대 산업 사회에 뿌리를 두고 있는 지배적인 형이상학, 즉 ‘개체주의적’이고 ‘환원주의적’인 인간관을 강하게 거부한다. 이러한 세계관은 인간을 자연의 나머지 부분과 근본적으로 다른 존재로 본다. 심층 생태학의 새로운 패러다임은 유럽의 계몽

주의적 패러다임과 반대된다고 볼 수 있을 것이다. 계몽주의 세계관의 근거에는 분리 원칙이 자리 잡고 있어서 물리적 자연을 기계로 보고 사회는 독자적 이성을 지닌 개인들의 집합이며 각 개인은 자기 이익이라는 맹목적 법을 추구한다고 이해했다. 심층 생태주의는 이렇게 자연과 인간을 분리시키는 계몽주의적 세계관에 바탕한 현대 산업 사회의 지배적인 세계관을 거부하고 새로운 형이상학을 추구해왔다.

근본 생태주의자인 폭스는 존재의 장에서는 확고한 존재론적 구분이 불가능하며 인간과 비인간적 영역의 이분법은 존재하지 않는다고 말한 바 있다(Devall and Sessions, 1985, 66). 이는 심층 생태학의 존재론을 단적으로 드러내 보여주는 말이라고 볼 수 있다. 심층 생태학은 개체주의적 존재론을 비판하며 모든 존재의 상호 관련성을 주장한다. 모든 존재는 다른 존재와의 관계성 속에서 구성되며 인간 역시 예외는 아니다. 자연 세계 내에서 모든 존재들이 상호 관련되어 있다는 점은 심층 생태학의 기본적인 존재론이다.²⁸⁾ 네스는 환경 안에 인간이 있다는 이미지(the man-in-environmental image)를 거부하고 관계적, 전체-장적 이미지(relational, total-field image)를 제시한다(Mathews, 2000, 220).

이러한 기본적 존재론을 전제로 아른 네스는 심층 생태학적 의식의 가장 기본적인 통찰을 다른 원칙이나 직관으로부터 파생될 수 없는 두 가지 궁극적인 규범으로 발전시켰다(Devall and Sessions, 1985, 66). 이 두 개의 궁극적인 규범들이 바로 대자아 실현과 생명 중심적 평등성이다.²⁹⁾ 이 두 가지 심층 생태학의 궁극

28) 개별 유기체들은 그들의 물리적 구조에 의해서만 논리적으로 구성되는 것은 아니다. 유기체는 본질적으로 상호 관련적인 존재이고 논리적으로 다른 존재로부터 독립하여 존재할 수 없는 존재이다. 이러한 상호 관련성은 하나의 개별 유기체적 존재에 있어서 절대적이고 근본적인 정체성이며 어떠한 기계론적인 근거에 의해서도 연역될 수 없는 속성이다(Mathews, 1988, 350-351).

적 규범은 심층 생태학의 인간관과 세계관을 잘 드러내 주고 있다. 우리는 이 두 규범, 대자아 실현과 생명 중심적 평등성을 중심으로 심층 생태학의 인간관과 자연관 그리고 자연 내에서의 인간의 위상에 관한 비전을 확인할 수 있을 것이다.

(2) 대자아 실현(Self-Realization)

인간은 자신의 자아를 협소한 에고와 동일시하는 데서 그치지 않고 다른 인간들과의 동일시를 거쳐서 비인간 개체들, 종들, 생태계, 그리고 생태권 자체와 자신을 동일시하는 방향으로 나아갈 수 있다. 이렇게 될 때 비로소 인간은 개인적 자기실현과 심리학적-정서적 성숙을 획득할 수 있다. 네스는 이러한 폭넓은 동일시의 과정을 생태학적 자아의 발달 과정이라고 보았다. 자아의 성숙은 생태적 자아를 전제로 해야 한다.

전통적으로 자아의 성숙은 다음의 세 가지 단계를 통해서 발전하는 것으로 간주되었다. 자아(ego)에서 사회적 자아(social self)로, 사회적 자아에서 형이상학적 자아(metaphysical self)로의 단계가 그것이다. 그러나 이러한 자아의 성숙의 개념에서 ‘자연’은 전적으로 배제되어 있다. 우리의 환경, 우리의 가정, 그리고 우리의 비인간 생명체와의 동일시는 전적으로 무시된다. 그러므로 나는 임시적으로 ‘생태적 자아(ecological self)’라는 개념을 도입하려고 한다. 우리는 우리 자신의 시작 자체가 자연으로부터 시작된다고 말할 수 있다(Arne Naess, 1995, 226).

자아는 확장되고 심화되어야 한다. 그렇지만 자연을 배제한 자아의 확장은 결코 완전한 자아실현의 길이 아니다. 심층 생태학은

29) Desjardins(1993)은 이 두 규범을 근본생태주의의 추상적 형이상학과 구체적인 윤리 강령을 연결시켜 주는 것으로 보고 있다.

우리가 속한 세계 자체가 본질적으로 연관되었다고 전제하기 때문에 나의 존재와 본질적인 연관성을 지닌 자연을 배제한 채 나의 존재가 완성될 수는 없음은 당연하다. 우리는 개인으로서 성장하고 발전할수록 점차적으로 자연 세계와 나머지 부분들과 공감, 이해, 그리고 동일시를 확장시키게 된다. ‘성숙’이 증가함으로써, 우리는 환경과의 관련 속에서 우리 자신을 보게 되고, 우리의 개성을 활발하게 발휘할 수 있게 된다고 네스는 말한다(Arne Naess, 1989, 86).

심층 생태학에서 인간의 자아실현은 타인과의 관계뿐만 아니라 자연 생태계와의 관계에 있어서도 완전함을 지향하는 과정이라고 할 수 있을 것이다. 점점 더 큰 자아실현에 참여하는 과정 안에서 우리는 모든 생명이 평등함을 볼 수 있어야만 한다. 이에 두 번째 규범인 생명 중심적 평등성이라는 궁극적 규범이 도출된다.

(3) 생명 중심적 평등성(Biocentric Equality)

생명 중심적 평등이라는 궁극적인 심층 생태학의 규범은 모든 생명체가 상호 연관된 전체의 평등한 구성원이며 본질적 가치를 가진다는 의미이다. 아른 네스의 심층 생태학을 발전시키고 전파시킨 드발과 세션즈는 생명 중심적 평등성에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

생명계에 존재하는 모든 것은 살고 번성할 평등한 권리(equal right)를 가지며, 자기 나름의 삶을 전개하고 큰 자아(larger Self-Realization)의 맥락 안에서 자기를 실현할 평등한 권리가 있다. 모든 유기체와 생태권에 존재하는 모든 실재는 상호 연관된 전체의 한 부분(as parts of the interrelated whole)으로 본질적 가치(intrinsic value)에 있어서 평등하다(Devall and Sessions, 1985, 67).

인간은 다른 생명체에 대하여 어떤 우월적인 지위도 지니지 않는다. 이 궁극적 규범은 1984년 네스와 세션즈가 합의한 강령(platform)에서도 확인된다(Devall and Sessions, 1985). 심층 생태학의 8개 강령 중 다음 세 개의 강령은 이러한 궁극적 규범을 표현하고 있다.

1. 인간과 지구상에 존재하는 모든 생명체의 본성은 본질적 가치를 지닌다. 생명체의 가치는 협의의 인간의 목적에서 나오는 유용성과 무관하다.
2. 생명의 풍요로움과 다양성은 그 자체로 가치 있고 인간과 지구상에 존재하는 모든 생명체의 삶이 번성하는 데 이바지한다.
3. 인간은 없어서는 안 될 본질적 필요를 충족시키는 경우를 제외하고는 생명의 풍요로움과 다양성을 축소시킬 권리가 없다.

생명 중심적 평등성은 본질적으로 대자아 실현과 연관되어 있다. 만약 우리가 자연에게 해를 가한다면 우리 스스로에게 해를 가하는 것이다. 모든 것은 경계 없이 연결되어 있기 때문이다. 심층 생태학의 궁극적 규범들은 실재의 본성과 보다 큰 구조 안에서의 우리의 위상에 대한 관점을 제안하고 있다고 볼 수 있다.

(4) 순자와의 대화

심층 생태학의 궁극적 두 원칙 중 하나인 생명 중심적 평등성과 심층 생태학의 세계관에 해당하는 상호 의존적 관계론은 순자나 앞서 살펴본 사회 생태학과 비교해 볼 때 보다 일체성을 강조하는 면이 크다. 순자에게 있어서 천, 지, 인은 일체를 이룬다고 말하는 힘들다. 물론 하나의 도에 근거한다고 할 수는 있겠지만 천, 지, 인, 만물이 합쳐져서 하나라고 하기에는 무리가 있다.

상호적인 전체-장의 이미지는 개체적인 존재의 주체성을 확립하는 데 있어서는 별 도움이 되지 않을지 모른다. 따라서 심층 생태학에서는 원칙적인 평등성과 함께 대자아 실현을 강조한다. 원칙적인 평등성만을 이야기한다면 인간의 주체적 능력은 설 자리가 없어지기 때문이 아닐까?

심층 생태학과 순자가 동의하는 부분이 있다면 그것은 자아가 점차적으로 확대되는 과정을 통해 보다 성숙하고 완전해진다는 점이다. 그 과정은 도를 체득하여 최고의 인격을 지향하는 과정으로서 결코 생략될 수 없는 누적적이고 필수적인 과정이다. 지속적이고 누적적인 수양이 없다면 인격자가 될 수 없고, 자아의 확대 과정이 없다면 대자아로 나아갈 수 없다.

필자는 심층 생태학에서 말하는 대자아 실현의 함의는 자기 수양을 통한 인격의 확대가 가장 확실한 생태 윤리의 근간이라는 점을 드러내는 데 있다고 생각한다. 이는 유교 경전 중 하나인 『대학』의 8조목 격물 치지 성의 정심 수신제가 치국 평천하의 이상과 비교될 수 있다. 여기에서 그 최종 단계를 우주만물로 확대한다면 그것은 대자아 실현에 다름없을 것이다.

순자는 만물 안에 도가 내재해 있다고는 보았지만 인간과 만물이 평등하다고는 생각하지 않았다. 순자의 시대에는 인간이 없는 삶을 상상할 수 없었을 것이다. 하지만 이제 우리는 인간이 도덕성을 잃어버리고 자연을 함부로 착취하는 현실을 직시해야만 한다. 인간은 다른 존재가 없으면 존재할 수 없기 때문에 인간은 다른 생명체와 원칙적으로 평등하다고 심층생태학은 말한다. 그렇지만 순자는 심층생태학의 생명 중심적 평등성과 아무리 타협한다고 해도 도덕적이지 않은 인간, 즉 대자아를 실현하지 못한 인간만을 타 생명체와 평등하다고 말할 것이다. 성인은 결코 만물과 평등할 수 없다.

평등성의 자각은 타 생명체에 대한 횡포를 원천적으로 봉쇄하

게 만들어줄 수 있다. 하지만 최고 인격자의 다스림과 같은 능동적인 주체성은 심층생태학의 이미지와는 거리가 있음이 사실일 것이다. 순자가 바라는 참여천지의 이상에서 인격자의 역할은 실로 중요하다. 이는 심층 생태학의 원칙에서 말하는 과도한 간섭의 억제와는 거리가 있다.³⁰⁾ 또한 심층생태학은 야생지에 관한 불가침을 주장하지만 순자는 야생지를 불가침해야 한다고 말하지는 않을 것이다. 이는 순자와 심층 생태학의 뚜렷한 차이점이다.

IV. 맺음말

메리 이블린 터커는 오늘날 새로운 생태학적 지향을 위해 과거의 위대한 종교 전통들에 의존해야 한다면 동아시아의 전통들은 확실히 우리에게 많은 것을 제시할 것이라고 제안한 바 있다. 터커는 「도교와 유교의 생태학적 주제들」이라는 논문에서 유교는 타자 및 우주 자체와의 관계에서 개인을 위한 사회 생태론의 윤리 유형들을 발전시켰을 뿐만 아니라 정치 생태론이라고 서술될 만한 정교한 통치 이론을 전개했다고 지적했다(Tucker, 1997). 확실히 유교는 도교에 비해 사회 생태론과 비견될 수 있을 것이다. 사회 문제와 생태 문제를 다 같이 인간의 문제라고 보고 인간의 능력에 의거하여 두 가지 문제를 모두 해결해야 함을 역설하고 있는 사회 생태학은 무엇보다 사회 제도를 중요시한다. 유교 역시 백성을 위한 도덕적인 제도를 마련하는 것에 큰 사명을 둔다.

유교는 도교에 비해 특히 도덕적 지도자상이나 실천 정책들에

30) 심층 생태학의 다섯 번째 강령은 현재 자연계에 대한 인간의 간섭은 과도하며 따라서 상황은 급속히 악화되어 가고 있다고 말한다(Devall and Sessions, 1985).

대해서는 명백히 행동주의적이다. 그러한 인도적 통치 원칙들 가운데 상당수는 땅과 다른 자원들에 대한 생태학적 감수성, 재화와 용역의 공정한 분배, 올바른 과세, 백성이 자연을 즐기고 인간관계들을 계발할 수 있도록 허락하는 등의 정책들을 포함한다(Tucker, 1997). 우리는 앞서 『순자』 안에 그러한 정책들이 발전되어 있음을 확인해 보았다. 이러한 면에서 볼 때, 순자의 생태윤리는 심층생태학에 비해 사회생태학에 보다 가깝다.

정치 생태학의 필요성은 오늘날 더욱 절실하다. 생태적 감수성과 책임감을 지니지 않는 정치인은 많은 사람들의 삶을 근본적으로 위협할 수 있으며 이러한 위험성은 이미 세계적으로 종종 확인되고 있다. 미국에서 공화당은 민주당에 비해 훨씬 반생태적인 정책을 시행하고 있으며 이는 실제로 전 세계에 영향을 미치고 있다.

지금의 환경 문제를 해결하기 위해서 우리는 생태적인 정책을 만들고 집행할 수 있는 정치인을 선출해야만 한다. 유교 전통은 정치인에게 높은 도덕성을 요구한다. 이는 오늘날에도 유효하다. 도덕적 정치인을 선출하는 것은 결국 많은 사람들이 도덕적으로 살 수 있도록 도움을 줄 수 있다. 또한 그것은 보다 많은 생명체가 온전히 살 수 있는 길이기도 하다. 우리는 순자가 말하는 참여천지의 비전을 이러한 정치 생태학적 맥락에서 해석해볼 수 있을 것이다.

생태적인 시각으로 『순자』를 해석해 볼 때 순자가 말하는 자연에 대한 도덕적인 제어와 책임의식을 강조하는 인간관은 심층생태학보다는 사회생태학의 자연관과 인간관에 가깝다. 그러나 『순자』는 인간에 대한 신뢰에만 철저하게 의존하고 있는 사회생태학이 결핍하고 있는 어떤 요소를 함축하고 있다. 그것은 바로 절대적 도에 대한 인식과 수렴이다. 앞서서 우리는 순자가 내재적이면서도 동시에 초월적인 절대적 도에 기반하여 그의 존재론을 구축했음을

조명해보았다. 도에 기반한 순자의 존재론은 생태 윤리에 있어 보다 강력한 모티프가 될 수 있다.

『순자』는 천지와 만물, 즉 세계 안에 내재한 도를 이야기한다. 천지는 도에 근거하여 항상되게 인간을 비롯한 만물을 낳고 기른다. 그리고 인간은 유일하게 도를 알고 도를 구현할 수 있는 존재이다. 인간은 세계가 항상된 원리인 도道에 의거해 운행되고 있으며 만물 역시 도에 의거함을 알아야 한다. 순자는 자연과 인간이 조화된 아름다운 세계라는 사회적, 우주적 이상의 실현 가능성에 대해 낙관적이었다. 아름다운 세계는 실현 가능하다. 바로 도에 대한 확신과 인간의 능력에 대한 확신이 있기에 그는 유토피아를 꿈꿀 수 있었던 것이다.

또한 순자는 유토피아를 만드는 주체는 인간이지만 모든 사람이 유토피아를 만들 수 있는 것은 아니라고 말한다. 세계 안에서 도를 보지 못하는 사람은 결코 아름다운 세계를 만들 수 없다. 저명한 생태학자인 롤스톤 역시 우리에게 세계 안에 내재한 가치를 보라고 제안한 바 있다. 우리는 점점 가치를 잃어버리는 것이 아니라 가치를 보는 능력을 잃어버리고 있는지도 모른다(Rolston, 2003). 순자의 도론道論 차원에서 보자면 우리는 도를 인식할 수 있는 능력을 발휘하지 않은 채 살고 있다고 말할 수 있을 것이다. 우주는 도에 의거하고 있기에 도를 체득한 사람은 세계를 완성시킬 수 있다. 순자는 도덕적인 인간이 되어 세계를 아름답게 만드는 일에 참여할 것을 촉구하고 있다.

좀 더 구체적으로 도에 대한 인식을 현실에 적용해 보겠다. 천지의 도는 항상된 것으로 동서고금을 막론하고 일정했다. 그런데 현재 인간은 도덕성에 기반 하지 않은 이성을 사용하여 항상된 도의 운행을 거스르는 행동을 하고 있다. 자연에는 일정한 생산능력이 있다. 그리고 순자가 지적했듯이 그것은 넉넉함이 있는 것이다.

인구가 많다고는 하지만 현재 생산하고 있는 농산물의 양이 적어서 굶어 죽는 사람이 생기는 것은 아니다. 그러나 사람들은 욕망을 자극하고 과도한 생산과 소비를 부추기는 사회 제도 안에서 그 제도적 악을 제거할 생각을 하기보다는 자연의 질서를 거스르며 더욱 많은 생산물을 얻는 데 인간의 능력을 쓰고 있다. 유전자 조작 식품이나 육분사료를 이용한 공장형 농장 등을 예로 들 수 있겠다. 이는 만물을 본성대로 살게 해주기는커녕 자연의 질서를 거스르는 것, 즉 자연에 내재한 궁극적 질서인 도를 거스르는 일이다.

순자는 절대적 실재로서의 도를 이야기하며 우리에게 도를 체득할 것을 당부한다. 도의 체득은 순자에게 있어 스스로와 인간 공동체, 그리고 지구 공동체를 완성하는 가장 근본적인 토대이다. 우리는 도를 체득하면 천지의 화육에 참여할 수 있다는 순자의 말을 역설적으로 해석할 수도 있어야 할 것이다. 도의 인식으로부터 멀어질수록 세계를 파괴하게 될 수도 있음을 순자는 우리에게 경고하고 있다.

마지막으로 인간의 역할에 대한 순자의 강한 긍정을 되짚어 보고 싶다. 윤리적 주체에 대한 신뢰가 전제되지 않는다면, 즉 존재론적으로 인간이 윤리적 존재임을 전제하지 않는다면 인간에게 윤리성을 요구하기란 힘들다는 것이 필자의 생각이다. 순자가 유일한 윤리적 존재로서의 인간의 능력을 부각시켰던 것은 이러한 맥락에서 해석되어야 할 것이다. 하지만 순자의 윤리적 인간상에는 아무런 도덕적 노력도 하지 않고 자기의 물질적 욕망을 채우는 것에만 급급한 인간의 삶은 동물과 별다름이 없는 삶이 될 수도 있다는 생각이 내포되어 있다. 순자가 주장한 인간이 지닌 만물에 대한 우월성은 만물에게까지 확대되는 성취된 도덕성에서 기인함을 언제나 되새겨야만 할 것이다.

필자는 인간 능력의 특수성을 부각시키는 것을 생태 윤리에 있

어서 큰 약점으로 보려는 경향은 극복되어야 한다고 생각한다. 도덕성을 지닌 인간의 행위는 동물의 행위와는 분명 다른 특수성을 지닌다. 오직 인간만이 다른 종의 안녕과 번영에 대한 의무감을 느낀다. 순자의 사상 안에는 만물의 생존과 번영에도 관심을 갖는 윤리적 존재가 되라는 요구가 담겨져 있다. 인간의 특수성을 도덕성에서 찾는 한, 그러한 경향은 생태 윤리에서 약점이 아니라 강점이 될 수 있을 것이다.

참고문헌

- 『순자』. 2001. 김학주 역. 서울: 을유출판사.
- 김승혜. 2001. 『유교의 뿌리를 찾아서』. 서울: 지식의 풍경.
- 머레이 북친. 2002. 구승희 옮김. 『휴머니즘의 옹호』 서울: 민음사.
- _____. 1997. 문순홍 옮김. 『사회 생태론의 철학』. 서울: 솔.
- 장립문. 1995. 『도』. 권호 옮김. 서울: 동문선.
- Bookchin, Murray. 1991. *The Ecology of Freedom: The Emergency and Dissolution of Hierarchy*. Montreal ; New York. Black Rose Book.
- DesJardins, Joseph R. 1993. *Environmental ethics : an introduction to environmental philosophy*. Belmont, Calif. : Wadsworth.
- Devall and Sessions. 1985. *Deep Ecology*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books.
- Graham. A. C. 1989. *Disputers of the Tao : philosophical argument in ancient China*. La Salle. Ill. : Open Court.
- Ivanhoe. Philip J. 1998. "Early Confucianism and Environmental Ethics". *Confucianism and Ecology: the interrelation of heaven, earth, and humans*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Mathews, Freya. 2000. "Deep Ecology". *Companion to Environmental Philosophy*. Dale Jameison Ed. Black Well.

- _____. 1988. "Conservation and Self-Realization: A Deep Ecology Perspective". *Environmental Ethics*. Denton: The center for Environmental Philosophy. vol. 10.
- Naess, Arne. 1995. "Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World". *Deep Ecology for the 21st Century*. George Sessions Ed. Boston: Shambhala.
- _____. 1989. *Ecology. Community and Lifestyle*. Translated and revised by David Rothenberg. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rolston III, Holmes. 2003. "Value in Nature and the Nature of Value". *Environmental Ethics*. Malden. MA: Blackwell Publishing.
- Taylor, Paul W. 2002. "The Ethics of Respect for Nature". Schmidtz and Willot Ed.. *Environmental Ethics*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Tucker M. E. and Grim J. A ed. 1997. *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy and the Environment*, Orbis.

ABSTRACT

The Ecological Interpretation of *Xunxi*

Lee Yunmi

PhD Candidate,
Department of Religious Studies, Sogang University

Nowadays, environmental problems fundamentally threaten our lives. The study of ecology must attempt to have a deep dialogue with the thoughts of other traditional cultures in order to be practical and comprehensive. The aim of this paper is to explore some of ways the teachings of the early Confucian thinker Xunxi can serve as a counterpart of dialogue with contemporary ecology. This paper tries to locate possibilities at the intersection of Confucian thought and contemporary ecology, social ecology and deep ecology. Additionally, the paper examines how these areas of study dialogue with each other through a comparative perspective. Xunxi was a Confucian thinker who developed a type of ecology that could be called political ecology; therefore, his thoughts hold significant implications for institutional policies and can be compared with social ecology in this aspect. Also, Xunxi and social ecology emphasize humanity's moral obligations to the environment.

Key Words: Xunxi, Social Ecology, Deep Ecology, Political Ecology