



HAL
open science

Daeyeol Kim

► **To cite this version:**

| Daeyeol Kim. . . , 2018. ⟨hal-04095513⟩

HAL Id: hal-04095513

<https://hal.science/hal-04095513>

Submitted on 16 May 2023

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

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

AKS 공동 연구 과제

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

한국적 자연관과 생명관의 사상적 기반과 그 추이

김대열 KIM Daeyeol
프랑스 국립 동양학대학 INaLCO (Paris)
아시아 연구소 Equipe ASIÉS

序

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

자연관은 세계관의 일부를 이룬다. 표준국어대사전에는 자연을 다섯 가지로 정의하고 있다. 첫째는 인간의 영향이 미치지 않은 그대로의 현상과 그에 따른 물질이다. 둘째는, 산, 바다, 호수와 같은 자연환경이고, 세째는, 사람을 제외한 자연물 모두를 가리킨다. 네째는, 사람을 포함한 하늘과 땅, 우주 만물이고, 다섯째는, 인위적이지 않은 행동이나 현상을 가리킨다. 이 글에서 논하고자 하는 자연관의 범위 안에 드는 것은 위의 정의 가운데 다섯째 정의를 제외한 처음 네 가지 정의에 해당하는 ‘자연’이다. 다섯째

정의는 사실 동아시아에서 고전적으로 사용되어 온 ‘자연’(自然)이라는 용어에 부합한다. 우리 고전 전통에서 ‘자연’은 앞의 네가지 용법으로 쓰이기 이전에 ‘스스로 그러한 것’이라는 뜻으로 오랜동안 사용되어왔다. 따라서 전통 사상이나 문학을 논하는 경우 ‘자연’을 이러한 의미로 사용하거나 이해하는 경우가 있을 수 밖에 없다. 이 글에서도 전통 사상을 다루지만 중심 주제어인 ‘자연’은 이 다섯째 의미는 제외되고 나머지 넷에는 모두 해당된다. 그러므로 이러한 의미에서의 ‘자연’은 오늘날 우리가 일상적으로 사용하는 이 표현의 명사적 용법과 일치하는 것이다. 이러한 의미에서의 ‘자연’은 이 글에서 다루려는 전통시대에서는 ‘천지(天地),’ ‘만물(萬物),’ ‘산수(山水)’ 등의 용어가 가리키는 바였다고 할 수 있다.

동아시아의 전통은 일반적으로 외적 세계로서의 대우주와 인간이라는 소우주의 상관관계를 통해서 세계를 이해해왔다. 그래서 자연은 인간을 이해하기 위한 모델이었고 인간은 자연의 실현을 위한 탁월한 존재로 이해되었다. 또한 자연은 거대하고도 신비로운 유기체로서, 인간의 생명뿐만 아니라 인간의 삶과 사회에 대한 이해와 상상 역시 자연의 생명력의 특성과 형식에 대한 이해를 통해서 이루어졌다.

오늘날 이러한 이해는 지난 시대에 존재했던 그래서 더이상 설득력이 없는 것으로 여겨지고, 오늘날의 지배적인 특히 과학적 혹은 합리적이라고 일컬어지는 자연관에 의해 대체되었다. 그러나 최근에는 현대 사회의 생활 방식과 사회 체제가 여러 문제와 한계를 드러내며 그 해결책을 모색하는 노력들이 전개되고 있다. 그 과정에서 근대 합리주의에 기반한 자연관을 보완할 수 있는 방도로서 폐기되었던 전통 사상 가운데로 다시 시선이 모아지고 있다.¹

이 글은 동아시아의 보편성 내에서 한국적 자연관과 생명관의 특수성의 큰 줄기를 그 역사적 전개를 통해서 추려보는 데에 목적이 있다. 개별 사상의 특수성은 그 사상이 처해 있는 역사적 사회적 맥락과 밀접히 연관되어 형성되는 것이기 때문이다.

한 사회와 전통 내에도 여러가지 자연관이 있고 그 구성 형태는 사회 계층에 따라 또 개인에 따라 다를 수 있다. 한 사회에 하나의 세계관, 하나의 자연관만이 존재하는 경우는 드물다. 고려시대엔 민간신앙과 혼합된 불교적 주술적 자연관이 지배적이었고, 여말선초(麗末鮮初)를 거치며 유가의 정치적 자연관이 대두했으며, 조선중기부터는 주자학과 함께 윤리적 자연관이 시대를 지배했다. 한편, 지배이데올로기를 벗어난 자리에서는 여러 주변 전통과 민간신앙의 자연관이 오랫동안 공존했다. 이 글에서는 이 주제에 대해 전반적으로 살펴보면서 조선시대의 지식인 사회를 지배했던 자연관에 관심을 기울이겠다.

¹ Tu Weiming 1998, 3-9.

이 글에서는 자연관이나 생명관이라는 보다 개념적이고 체계적으로 표현된 사상들을 종합하면서, 자연과 생명에 대한 미적 경험과 표현의 세계에 보다 가깝고 직접적으로 연관이 되는, 그들에 대한 인식과 태도 또한 앞으로의 연구를 위해서 염두에 두고자 한다.² 실제로 구체적인 삶의 주위 환경에 대한 인식이 보다 광범위한 자연관이나 생명관과 밀접한 연관이 있음은 설명할 필요가 없는 듯하다. 예를 들어, 조선시대에 하천은 지역과 산줄기를 구분하는 기준이 되는 동시에 지역을 상호 연계시켜주는 통로 구실을 하는 것으로 인식되었다. 즉 하천을 중심으로 하나의 생활권 내지 지역권을 형성하고 있었던 인문학적 측면까지 그 인식에 포함되었던 것이다. 이는 자연과 인간을 분리시키지 않고 유기적인 통합체로 보는 사고와 결부되어 있다. 산의 분포, 위치를 줄기 또는 맥(脈)으로 이해하고 그래서 끊임없이 이어지는 것으로 파악하고, 맥으로 연결된 땅들은 서로 분리될 수 없는 존재로, 크게 보면 백두산과 같은 하나의 뿌리를 가진 유기체적 성격을 지닌 것으로 이해한 것은 땅 심지어 영토도 하나의 생명체로 인식하는 자연관 위에서 가능한 것이다.³

동아시아적 자연관의 일반적 특징

우선, 동아시아의 자연관의 일반적 특징을 서양의 자연관과 비교하면서 개괄해보자. 서구의 전통적 세계관에서는 자연과 초자연 그리고 인간을 어느 정도 구분해왔다. 인간은 합리성, 창조성, 자유, 도덕성 등 자연 사물들에게는 없는 성질들을 지니며 자연 사물을 지배할 능력이 있는 존재로 여겨졌다. 자연이란 인위가 가해지지 않은 상태이지만 인간이 이해할 수 있는 경험의 대상이다. 반면 초자연은 인간의 경험이나 이해를 허락치 않는 존재나 상태를 말한다. 이러한 대조는 뚜렷이 구분되지 않고 중첩될 때도 있고, 어떤 가치론적 선호가 개입될 경우 더욱 복잡해지기도 한다. 그럼에도 불구하고 이 개념들은 대부분의 경우 어느 정도 구분이 분명하고 단일한 의미로 사용되어왔다.⁴

² 인식이란 자연에 대한 명제적 지식, 이해, 판단뿐만 아니라 비명제적 지각과 기억을 통한 이해까지를 포함한다. 인식은 그 형성이 인식의 주체와 객체의 관계를 토대로 하고 있다는 점과 참 거짓에 대한 판단(진리관)과 가치관이 개입된다는 점에서, 심미적 판단 및 표현과도 밀접한 관련을 지니고 있다. 태도란 외부 세계에 대한 실제적이고 구체적인 반응이나 행동뿐만 아니라 이들이 있기 전의 심적 경향이나 준비 상태를 포함한다. 따라서 자연과 생명에 대한 태도는, 그들에 대한 미적 판단과 표현에 선행하거나 동반하거나 혹은 후속 경험으로서 생성되는, 그래서 그러한 판단과 표현을 암시하는 가장 직접적인 배경 가운데 하나인 것이다.

³ 양보경 1994, 85-86.

⁴ 정재현 2006.

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

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

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

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

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

근대에 들어와서 서구는 이론적이건 실천적이건 정당화의 궁극적 근원을 신이나 자연이 아닌 인간의 이성에 두었다. 그리고 그 이성에 기초하여 자연을 탐구하고 이용하고 지배할 수 있는 인간이 우주의 중심에 놓여지게 된다. 이것이 이른바 근대의 특성으로 일컬어지는 이성의 발견, 인간의 발견, 주체의 발견이다.⁵

자연관의 주요 흐름을 이루지는 못했지만 물활론 (hylozoism)도 서구 사상사에서 찾아볼 수 있다. 물활론이란 모든 자연 사물이 자체적으로 생명을 지니고 있고 그 생명은 영혼을 지니고 있다는 것이다. 근대 합리주의로부터 비판을 받기는 했지만 소크라테스 이전부터 있었고 스토아 학파들에게 수용되었었고 르네상스 시대에 중요한 역할을 하기도 했다. 근대에는 스피노자(Baruch Spinoza)나 테이야르 드 샤르댕(Theillard de Chardin)과 같은 철학자들도 취했던 자연관이다.

⁵ 정재현 2006.

동아시아에서는 유기체론과 만물일체론을 바탕으로 한 자연관이 대체로 일관되게 유지되며 발전되어 왔다. 유기체론이란 세계가 그 구성 요소들 자체보다는 그 구성된 형식이나 구조에 의존하다는 것, 그래서 부분보다는 전체가 중요하고, 부분은 전체와의 연관 속에서만 의미를 가진다고 보는 것이다. 그래서 어떤 단위의 존재든 그것의 실체성을 그것의 작용 또는 운동 과정과 분리하여 보지 않는다. 동아시아에서 ‘천지’ ‘만물’이라고도 불렀던 자연은 생명력을 지닌 것으로, 나아가 내적 지향성을 지닌 유기체로 이해되었다. 우주 전체를 하나의 ‘몸’에 비유하기도 했다. 이에 대해 인간은 소우주로 비유되고, 소우주로서의 인간은 대우주로서의 자연에 대해 친밀감과 동질감을 가질 수 있는 사유의 틀을 제공했다.

자연과의 동질성 회복, 자연으로의 회귀를 추구했던 모습들을 도가 혹은 도교의 전통에서 많이 볼 수 있다. 이 전통에서는 매우 다양한 사유와 담론, 실천 스펙트럼을 만나게 된다. 자연물 섭취나 자연 모방을 통해서 장생불사를 얻으려 하거나, 신선세계와 같은 자연 가운데의 이상 세계를 상상함으로써 현실 세계의 구속으로부터 벗어나려는 노력에서부터, 심오한 진리를 품고 있는 자연과의 일치를 통해 순수하고 지고한 깨달음을 얻고자 하는 영성적인 실천까지, 이 모두가 영원한 자연과의 연속성 혹은 일체성이라는 인식을 공유하고 있다. 우주의 여러 기능이 신격화 되고, 산과 강이 신격화될 때, 인간의 몸과 몸을 구성하는 기관들에게도 신격이 부여되어 사유되는 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다.

자연 유기체론은 동아시아의 대표적 세계관인 기론(氣論)과 이기론(理氣論)에 잘 나타나 있다. 기론은 인간을 포함한 만물을 기의 이합집산으로 설명하는 것이고, 이기론은 기와 리의 융합으로 설명한다.

우선 기 개념에 대해서 간략히 살펴보자. 기(氣) 개념의 원류를 찾아 중국 고대 문헌을 조사해보면, 우선 바람과 같은 공기의 흐름을 나타내는 기호와 만난다. 이 단계에서 이미 이 기호는 생명과 밀접한 연관을 가지고 있었다. 즉, 바람과 생명의 연결은 바람이 계절에 따라 바뀌고 계절의 변화를 생명 현상이 따르고 있기 때문인 것으로 추측된다. 또한 바람은 천지의 호흡으로도 인식되었었다. 이러한 공기의 흐름을 나타내는 기호가 쌀[米]을 가리키는 기호와 만나면서 오늘날 우리가 알고 있는 기(氣)의 문자가 생기고 생명의 원천 혹은 생명력이라는 의미를 가지게 된 것이다.

이른 시기부터 기(氣)는 단순히 물질적인 것이 아니고 심리적 혹은 정신적 요소까지 함축하는 것으로 일종의 능동적 힘으로 이해되었다. 마음 혹은 심장[心]은 지적 능력을 담당하는 곳 혹은 그 지적 능력 자체로 여겨졌는데, 기도 이러한 능력과 관련이 있는 것으로 이해되었다. 그런데 심과는 달리, 기는 반성적이거나 개념적인 지식보다는 즉각적이거나 직관적인 인식의 기능을 지닌 것으로 알려져 있었다.

뜻이 있거든, 너의 귀를 통해서 듣지 말고 너의 마음[心]을 통해서 들어라. 너의 마음을 통해서 듣지 말고 너의 기(氣)를 통해서 들어라. 귀는 듣는 데에만 그치고 마음은 응하는 데에만 그친다. 기(氣)는 비어있어서 외부 사물을 받아들인다. 오로지 도(道)만이 빈 것을 모은다. 비우는 것이 바로 마음의 재계(齋戒)이다.⁶

특히 정미한 기는 일상적인 지적 능력을 넘어서는 영적인 또는 초월적 감지 혹은 인지 능력을 지닌 것으로 이해되었다.

생각하고 생각하고 또 생각하라. 아무리 생각해도 통하지 않으면 귀신이 통하게 할 것이다. [그러나 그것은] 귀신의 능력이 아니라 정기(精氣)의 지극함 덕분이다.⁷

인간의 심리까지도 포함해서 자연계의 모든 사건은 이런 기의 상태와 움직임으로 이해되었다.

물질과 정신을 차별화하지 않는 기론적 세계관은 기의 이런 능동성 때문에 기본적으로 물활론적 성격을 띤다. 주지하다시피, 생명의 원천으로서의 기(氣)는 우리 주위를 둘러싸고 있는 동시에 우리의 내면을 채우고 있다. 도(道)와 함께, 기(氣)는 존재들의 단일하고 연속적인 집합인 우주의 기반을 이루고 있다고 여겨졌다.

우주론적이자 영성적 차원을 지닌 기(氣)의 개념으로부터, 신성화되고 인격화된 기(氣) 개념이 기원후 2세기경에 출현하게 된다. 바로 이 시기에, 한 신성(神聖)이 인간의 영성적 '행정'의 임무를 도사(道師)들에게 부여한다. 그리하여 그의 계시에 기초한 도교 전통 하나가 탄생하고 이 때부터 신성의 세계가 그 기(氣)의 응결을 통해서 드러난다, 즉 계시된다는 생각이 출현한 듯하다. 신격화된 노자인 "노군(老君)"이 바로 그것이고, 이는 우주의 근원인 세 가지 원초적 기(氣) 가운데 하나이다. 이 "노자"는 우주처럼 기(氣)들로 구성된 신성한 "몸"의 가장 탁월한 형태이다. 그 이래로, 여러 형태의 그림들이 기(氣)의 응축, 즉 신성을 표현하게 된다. 즉 우주적 기(氣)의 "계시"인 것이다.

기는 도교 전통뿐만 아니라 중국 고대의 여러 사상 전통에서 이미 중요한 개념으로 사용되었다. 이후 기의 다양한 상태를 가리키는 표현들이 나오게 되는데 잘 알려진 음양이나 오행도 기를 두가지 혹은 다섯가지로 나누어서 이해하고 설명하는 방식이다. 또한 앞에서도 본 바와 같이 미세한 혹은 정교한 기를 정(精)이라 하기도 했다.

⁶ 莊子, 人間世 : 若一志, 無聽之以耳而聽之以心, 無聽之以心而聽之以氣, 聽止於耳, 心止於符. 氣也者, 虛而待物者也. 唯道集虛. 虛者, 心齋也.

⁷ 管子, 內業 : 思之思之, 又重思之. 思之而不通, 鬼神將通之. 非鬼神之力也, 精氣之極也.

정(精)이란 기(氣)의 정(精)이다. 기를 통하여 비로소 생(生)이 있고, 생이 있는 후에 사(思)가 있고, 사가 있어야 지(知)가 있다.⁸

기와 정이라는 용어를 이해하고 사용하는 방식은 사상가에 따라, 학파에 따라, 분야에 따라 조금씩 달랐다. 또 기와 정과 연관이 되어 신(神)이라는 개념도 사용되었는데, 그 역시 다양한 뜻으로 사용되었다. 예를 들어 황제내경(皇帝內經)에서는 남녀의 상호작용 즉 생명의 두 극이 어우러진 것을 일컫는다.

하늘이 내 안에 있는 것이 덕(德)이고, 땅이 내 안에 있는 것이 기(氣)이다. 덕이 흐르고 [거기에] 기가 가까워져 생명이 있게 되는 것이다. 생명의 근원을 정(精)이라 하고, 양정(兩精)이 서로 어우러진 것을 신(神)이라 한다.⁹

정(精), 기(氣), 신(神)이란 각각의 개념이 서로 밀접히 연관되어 이론적 혹은 실천적 용어로 묶여 사용되고 중요시되는 것은 중국 당대의 내단학에서부터인 것으로 추측된다. 이 전통에서 대체로 정(精)은 생명력의 근원을, 기(氣)는 생명활동을, 신(神)은 생명력에서 나오는 정신적 활동을 의미하는 것으로 보인다.¹⁰ 이렇듯 이 세 용어는 한 묶음이 되어 생명과 정신 현상을 연계하여 설명하는 데에 사용되었다. 전통 의학에서도 이 용어 묶음이 이론적 설명의 도구 역할을 하였다.¹¹

신이 삼가 생각건대, 인체의 구성은 안으로 오장 육부가 있고, 밖으로 근골, 기육, 혈액, 피부가 있어서 그 형태를 이루며, 정(精), 기(氣), 신(神)은 또한 장부의 백체의 주가 되는 것입니다.¹²

이렇게 시작되는 허준(許浚, 1539-1615)의 동의보감(東醫寶鑑)은 내경편(內景篇) 권지일(卷之一)을 신형(身形), 정, 기, 신으로 나누고, '정은 신체의 근본' [精爲身本]으로, '기는 정과 신의 근본' [氣爲精神之根蒂]으로 그리고 '신은 온몸을 주관하는' [神爲一身之主] 것으로 설명하고 있다.

이상, 기(氣)라는 개념을 통해 인간과 자연 만물이 어떻게 하나로 연결되는지를 보았다. 이제 이기론(理氣論)을 살펴보기로 하자. 이

⁸ 管子, 「內業」: 精也者, 氣之精者也. 氣道乃生, 生乃思, 思乃知.

⁹ 黃帝內經靈樞, 「本神」: 天之在我者德也, 地之在我者氣也, 德流氣薄而生者也, 故生之來謂之精, 兩精相搏謂之神.

¹⁰ 김낙필 2000, 209.

¹¹ 성호준 2001, 24.

¹² 東醫寶鑑, 集例: 臣謹按, 人身, 內有五臟六府, 外有筋骨肌肉血脈皮膚, 以成其形, 而精氣神又爲臟府百體之主.

글에서는 이기론을 통해서 자연과 인간이 하나의 통일체를 이루며 자연이 인간의 도덕적 규범의 기준으로 인식되는 점을 주로 보고자 한다.

이기론이 보다 정교하게 발전되는 송대 유학자들 이전, 중국 고대에서도 이미 인간과 자연은 하나의 통일체를 이루고, 자연은 정복과 이용의 대상이 아니라 인간이 본받아야 할 원형이라는 사상이 있었다. 인간의 행위가 자연에 입각해야만 한다는 사고는 특히 도가에서 확인된다. 도가는 처음부터 다른 어느 학파보다도 자연의 중요성을 강조했다. 그러나 도가의 덕이나 혹은 자연의 도라는 개념도 유가의 그것과 마찬가지로 자연사물의 객관적 운행법칙이라기보다는 역시 자연물의 변화에서 상징되는 인간행위의 자발성의 법칙이다.¹³ 자연이 행위법칙의 모델이 되고 있다는 생각은 유가와 도가가 공유하는 믿음이었다. 노자에서 읽을 수 있는 아래와 같은 글이 그것이다.

인간은 땅을 본받고, 땅은 하늘을 본받으며, 하늘은 도를 본받고, 도는 ‘스스로 그러함’을 본받는다.¹⁴

한편, 유가에서 우주나 자연을 논할 때 자주 논거가 되는 역전(易傳)에서도 자연, 생명 그리고 도덕의 관계를 읽을 수 있다.¹⁵ 이기론을 살피기에 앞서 역전(易傳)에 나타난 자연관의 특징을 다섯 가지로 정리해보면 아래와 같다.

첫째, 자연은 끊임없이 변화하고 생명을 낳는 유기적 생명체이다. 자연을 대표하는 천지(天地)는 우주 생명을 낳는 주체이고 생명을 낳는 것이 천지의 가장 큰 기능이다.

만물을 낳고 또 낳음이 역(易)이다.¹⁶

천지의 큰 덕은 만물을 생성하는 것이다.¹⁷

천지가 있는 후에야 만물이 생성된다. 천지 사이에 꼭 차 있는 것은 다만 만물이다. 그러므로 이를 둔괘(屯卦)가 받는다.屯이란 가득 차 있는 것이고, 이는 사물이 처음으로 생성되는 것을 의미한다. 사물이 생성되면 반드시 갖 자란 어린 상태다. 그러므로 이것을 몽괘(蒙卦)로 받는다. 몽(蒙)이란 불충분하고 사물이 어리다는

¹³ 이것이 ‘자연(自然)’이라는 용어의 고전적 의미였다.

¹⁴ 老子, 25 장 : 人法地, 地法天, 天法道, 道法自然.

¹⁵ 김병환 2005.

¹⁶ 易傳, 繫辭傳, 上, 5 장 : 生生之謂易.

¹⁷ 易傳, 繫辭傳, 下, 1 장 : 天地之大德曰生.

뜻이다. 사물이 어리면 키우지 않을 수 없고 그러므로 이것을 수괘(需卦)로 받는다.¹⁸

이 끊임없는 생명의 지속현상을 상징적으로 표상하려 했던 것이 역(易)이었다. 이것을 '생기주의(生機主義)'적 자연관라고 일컫기도 한다.¹⁹

둘째, 자연 사물은 상호 감응(感應)을 통해서 생명을 낳는다. 자연을 대표하는 땅과 하늘은 다시 음양이라는 상반된 존재로 표현되고 이 두 대치 요소는 상대의 현존에 반응한다. 바꾸어 말하면, 상반되는 두 사물의 대치는 상호 감응을 유도하고 그 결과로서 새로운 생명이 탄생한다. 즉, 개체의 생명은 단독적으로 생겨날 수 없고 두 대치 요소의 반응과 합일 과정이 필요한 것이다. 따라서 천지 감응 작용은 생명의 원초적 힘이다.

천지의 음 양 두 기운이 작용하여 만물이 순화하고 남녀의 정기가 합하여져 만물이 변화 생성된다.²⁰

세째, 상반된 두 존재의 대치는 순환이라는 운동을 통해서 상생 공존한다. 존재의 대립은 모순, 투쟁, 혹은 양자 택일이라는 과정이 아니라 상생과 끊임없는 새로운 생명의 탄생이라는 과정을 통해서 공존하며 지속되는 것이다. 역에 드러난 자연의 존재 양식은 이렇듯 바로 상호 공존성의 원리이고 공존의 양태는 바로 번갈음이다. 역의 그 유명한 구절인 '일음일양'(一陰一陽)은 음양이 동시에 존재하면서 한번은 음이 강하고 한번은 양이 강한 것으로 해석할 수 있다.

네째, 음양의 존재 양태인 번갈음은 바로 쉽없는 순환운동이다. 자연 사물의 운동은 음양으로 상징되는 두 극점을 왕복 순환하는 것이다. 이러한 운동은 계절, 천체 운동, 생명 주기 등 다양한 자연 현상에서 관찰되어지고 일반화되어져 자연의 본성으로 인식되었다.

그 도를 반복하여 7 일 만에 되돌아 오는 것이 천의 운행이다. ... 되돌아오는 것에서 바로 천지의 마음을 본다.²¹

다섯째, 천지의 이러한 존재 및 운동 양식에 가치가 부여되고 결국 자연 생명이 도덕성과 연결되게 된다.

¹⁸ 易傳, 序卦傳: 有天地然後萬物生焉. 盈天地之間者唯萬物. 故受之以屯. 屯者 盈也. 屯者, 物之始生也. 物生必蒙, 故 受之以蒙. 蒙者蒙也, 物之穉也. 物穉不可不養也. 故受之以需. ...

¹⁹ 방동미, 정인재 역, 중국인의 생철학, 26-27, 50-51 쪽.

²⁰ 易傳, 繫辭傳, 下, 5 장: 天地網緼, 萬物化醇. 男女構精, 萬物化生.

²¹ 易傳, 復卦, 彖傳: 反復其道, 七日來復, 天行也. ... 復其見天地之心乎.

한번 음하고 한번 양하는 것을 도(道)라고 한다. 이 도를 계승하는 것이 선(善)이며, 이 도를 이루는 것이 성(性)이다. 어진 사람은 이를 보고 인(仁)이라고 하고, 지혜로운 사람은 이를 보고 지(智)라고 한다. 사람들은 이 도(道)에 의지하여 살면서도 이를 잘 알지 못한다. 그래서 군자의 도를 행하는 사람이 드물다. 그 인(仁)함에 드러나고, 그 쓰임에 감추어져있다. 만물을 고무시키면서도 성인과 함께 걱정하지 않는다. 그 덕과 이룬 일들이 성대하기 그지 없다.²²

그리하여 결국 자연의 이 모든 운동이 존재의 모범이 되고 그것을 지속시키는 것이 가치있는 것으로 인식된다. 즉 자연적 본성의 실현이 최고선으로 연결되는 것이다. 역의 사상은 이렇듯 자연세계와 인간세계를 통합된 우주로 보는 것이다.

무릇 대인은 천지와 더불어 그 덕을 합하고, 해와 달과 더불어 그 밝음을 합하며, 사계절과 더불어 그 질서를 합하고, 귀신과 더불어 그 길흉을 합한다. ... 하늘도 어기지 않는 존재이니 사람과 귀신에 있어서야...²³

이러한 만물의 근원적 존재가 이후 송대 유학자들에 의해 태극(太極) 혹은 (理)로 규정된다. 이들에게 있어 리는 모든 사물뿐만 아니라 인간도 따르는 원리이자 지향하는 궁극 목적이었다. 그래서 리는 도덕 원리이기도 하다. 이들 송대 유학자들에 의해 발전된 이기론(理氣論)에서는 일반적으로 사물과 인간은 동일한 리로 이루어졌기 때문에 다른 것이 아니라고 믿는다.²⁴

동아시아에서는 만물과 개별 인간의 몸이 서로 통하는 것으로 여기는 물아일체(物我一體)의 자세를 자연을 보는 최고의 경지로 여겨왔다. 예를 들어 시문이 쓰여지는 것을 천기지발(天機之發)이라 표현하기도 했다.²⁵ 천인합일(天人合一)은 동아시아 자연관의 대표적 명제라 할 수 있다. 이 명제는 천이라는 우주 만물의 질서성과 그 질서성에 부응할 수 있는 인간의 능력을 긍정하고 있다. 이 명제에서 확인할 수 있는 것은 자연의 질서가 결코 인간에 의해 만들어진 것이 아니라, 미리 주어진 것이라는 점이다. 동아시아에서 인간은 자연의 한 부분으로 기능하지, 결코 자연으로부터

²² 易傳, 繫辭傳, 上, 5 장 : 一陰一陽之謂道, 繼之者善也, 成之者性也. 仁者見之謂之仁, 知者見之謂之知. 百姓日用而不知, 故君子之道鮮矣. 顯諸仁, 藏諸用, 鼓萬物而不與聖人同憂. 盛德大業至矣哉.

²³ 易傳, 乾卦, 文言傳 : 夫大人者與天地合其德, 與日月合其明, 與四時合其序, 與鬼神合其吉凶... 天且不違而況於人乎況於鬼神乎.

²⁴ 이에 대해서 정도와 범위의 차이를 보이며 다른 의견을 내세우는 학파도 있었다. 예를 들어 조선 후기에 발생했던 인물성동이론(人物性同異論) 논쟁의 경우가 그것이다.

²⁵ 정요일 2010, 434, 440.

벗어난 존재가 아니다. 자연에 질서가 있다는 낙관적 생각은 거의 모든 사상가들에 의해 수용되었다. 인간의 역할이 자연의 질서에 부응하는 것이라는 점도 동아시아의 주류에서 자연스럽게 인정되었다. 천과 인의 이런 낙관적 상태와 긍정적 역할들이 전혀 의심되지 않았기에 동아시아의 사유는 곧바로 어떻게 인(人)이 천(天)에 부응할 수 있겠는가를 물어왔던 것이다. 이런 측면에서 우리는 왜 동아시아의 학문이 존재론이나 인식론보다 공부론 혹은 수양론에 치중하였는지를 이해할 수 있게 된다.

도가 계열 학자들의 사고 속에서 주로 표현되었던 만물일체설도 송대 이후 유학자들에 의해 수용되었다. 주희는 증용의 첫 구절을 해석하면서 “천지만물은 본래 나와 한 몸”이라고 했다. 한편 그는 기학적 만물일체설의 근거인 일기(一氣)를 일리(一理)로 대체하고, 통일성의 논리를 차별성의 논리로 보완하였다.²⁶ 왕수인에 따르면, 똑같은 기로 이루어진 만물과 사람은 한 몸을 구성하는 것으로서 서로 통하지만, 사람의 마음은 그 한 몸 가운데에서도 특별히 영명한 것에 해당한다.

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

동아시아의 지식인들의 주된 관심은 오랜동안 윤리와 실천에 집중되었었고 이러한 시각에서 자연을 관찰하고 사색하고 논의하였다. 동아시아의 유서(類書)들은 느슨하면서도 중첩적이고 애매모호한 사물 분류체계를 보여주고 있는데, 그것은 자연 사물 자체의 성질들에 대한 분석으로부터 이끌어낸 것이 아니라 인간의 관심사, 특히 사회 통치의 필요성에 따른 분류이기 때문이다. 자연세계에 대한 기술도 마찬가지로 객관적 기술이 아니라, 인간의 의도와 동기에 따른 규범적 서술이다. 이것은 동아시아에서의 자연의 논의가 주로 어떤 실천적 목적을 위한 수단으로써 다루어졌던 사실과 연관이 있다. 특히 자연에 대한 관심은 인간의 도덕적 행위를 정당화하기 위한 수단에서 비롯되었다 할 수 있다.

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

²⁶ 김문용 2012.

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

한마디로 동아시아에 있어서 자연에 대한 관심과 언급은 어디까지나 인간 밖의 영역에 대한 것이 아니었고, 인간 안의 특정 영역에 대한 것이라 할 수 있다. 이러한 까닭에 천(天), 성(性), 명(命)과 같은 도덕적 함축이 있는 개념뿐만 아니라 ‘천지’, ‘만물’, ‘산수’까지도 인간의 도덕적 관심에 의해 그려진다. 이러한 점에서 동아시아의 사상가들이 흘러가는 물이나 계절의 변화로부터 인간의 도덕적 의무를 도출시킨 것을 잘 이해할 수 있다.

유가, 도가와 더불어 동아시아 사상의 한 축을 이루는 불교에서도 인위적인 것은 개별적 존재들을 실체화하고 자연을 왜곡하는 것으로 여겼다. 원래 인도 사상은 비교적 서구와 마찬가지로 인간, 자연, 신의 구분이 뚜렷하다. 하지만 불교는 이런 초월적, 실체적, 개념적 사고에 반대하여 사물이 서로 의존하는 존재임을 강조하는 연기설을 말하였다. 동아시아 불교의 전통은 어떤 의미에서 위와 같은 원시불교의 전통이었던 비실체와 비형이상학화의 사상을 더욱 심화시켰다. 뿐만 아니라 누구나 부처가 될 가능성을 가지고 있다는 여래장사상(如來藏思想), 타인의 구원을 도와주는 것을 하나의 주요 목적으로 설정한 대승불교사상을 더욱 계승발전시킴으로써, 동아시아인들로 하여금 인간을 포함한 자연계 사물들과의 상호의존관계, 조화관계를 더욱 적극적으로 모색하게 한 사상체계였다.²⁷

동아시아 사상가들이 인간의 본능을 자연으로 간주했을 경우에도 인간의 본능을 폄하하거나 거부하는 입장으로 발전하지 않았다. 예컨대 순자의 경우에도 인간의 본능이나 자연을 거부하는 데에 취지가 있는 것이 아니라 그 불충분성, 미완성을 말하는 것이었다. 억제가 아니라 조절을 강조한 것이다. 더구나 그는 인간의 문화창조 능력의 객관성, 보편성을 강조하는 데에서도 자연의 개념에 의존하는 모습을 보여준다. 즉 그러한 능력도 ‘자연의 방법’ [천수(天數)]이라고 선언하는 것이다.²⁸

자연과 세계 인식의 가능성과 방식과 관련하여 주자학은 두 가지 경로를 주장한다. 하나는 견문(見聞)을 통한 길이고, 다른 하나는 덕성(德性)을 통한 길이다. 전자는 인식이 외물을 경험함으로써 획득될 수 있고, 후자는 내면의

²⁷ 정재현 2006.

²⁸ 정재현 2006.

리에 대한 반성을 통해 획득되는 것을 말한다. 인식의 이러한 두 경로는 곧바로 격물(格物)과 궁리(窮理)라는 두 가지 탐구 방법으로 연결된다. 격물은 외물에 대한 탐구, 궁리는 이치의 추론으로 의미가 확정되어 갔다. 이렇게 볼 때, 주관적 세계와 객관적 세계에 대한 인식의 구별이 있는 듯이 보인다. 그런데 리(理)에 대한 주자의 입장은, 주체와 대상이 모두 동일한 리를 가진다는 것이다. 그는 주객(主客)이 리의 공유를 매개로 서로 감응하는 상태, 즉 마음의 리와 대상의 리 사이에 공명이 이루어지는 상태를 인식이라고 보았다. 그는 격물의 강조를 통해 대상의 객관화를 추구했지만, 대상에 대한 접근 방식은 이지적 분석보다 오히려 체인(體認)에 가까웠다. 자연은 결국 필연적 물리의 세계일 뿐만 아니라 특정한 가치가 질서 정연하게 배열되어 있는 세계이기도 했다.

동아시아적 사유에서의 자연과 도덕적 인간의 관계

그러면 자연을 한 축으로 하고 인간, 인위, 사회, 도덕을 또다른 한 축으로 상정했을 때, 즉 필연의 세계와 당위의 세계를 놓고, 동아시아에서는 이 두 축의 관계를 구체적으로 어떻게 사유했을까? 두 축의 유사성, 동일성, 근접성, 혹은 그러함의 당위성은 어떻게 인식되고 구축되었을까? 상징적 사유가 그러한 인식을 설명해줄 수 있다. 어떤 대상을 인식한다는 것은 그것의 특성을 파악하고 다른 대상들로부터 구분짓는 일로 시작된다. 동아시아적 사유에서 상징(象徴)은 오랫동안 그런 역할을 해왔다. 역(易)에서 효(爻)와 상(象)은 하늘과 땅, 즉 자연을 본뜬 것이라고 했다.

일반적으로 상징은 인간의 깊이를 드러내고, 의미를 넘쳐 흘러나게 하고, 영적으로 교감하게 하고, 삶의 깊이에 참여할 수 있게 하는 언어이다. 상징의 대상, 즉 상징을 통해서 파악되는 것은 진리이다. 과학에서의 진리가 객관화된 실재라면, 상징은 상징된 것이 내 마음속에서 살아 숨쉬는 관계를 형성할 때 진리성을 확보한다. 그래서 상징의 힘은 과학적 언어로서의 기호와 다른 것이다. 과학적 기호가 인간 내면과 연결되는 것은 어디까지나 인위적인 것인 반면, 상징의 경우 그 연결의 힘은 우선 상징 자체에 있다. 상징이 지시하는 것과 지시되는 것의 연결은 인간의 마음속에서 저절로 피어 오르는 것이다. 상징은 1 차적인 감성적 의미 속에 그것을 초월하는 제 2 의 비감성적 의미를 내포하고, 이 후자는 전자가 보여주지 못하는 존재— 이념, 실체, 가치 등 —의 차원을 드러낸다. 이렇게 상징은 제 2 의 의미로 향해 있다. 또한 상징에서는 우의(寓意)와 달리 제 1 의 의미와 제 2 의 의미가 불가분의 관계에 있다. 꽃은 내 눈 속에서 아름다움으로 피어나지만, 이 아름다움도 꽃이란 시각적 대상이 없으면 안 된다. 꽃과 나와 의 융합 속에서 비로소 아름다움이 생겨나는 것이다. 감각적

대상인 백합꽃이 비감각적 가치인 청정(淸淨)함으로 곧장 유추되는 것이 아니다. 청정이라는 가치는 그 꽃을 보는 인간의 눈 속에서 피어나는 것이다. 여기에 상징의 애매함과 불투명성이 있다. 그럼에도 불구하고, 상징은 감성계(感性界)와 이념계(理念界)를 연결시켜주는 특수한 힘이 있다. 그래서 상징을 통해서 감성이 이념에 도달하고 이념이 감성으로 내려온다고도 한다. 두 세계를 연결하는 상징의 본질적인 힘은, 바로 이렇게 나의 내적인 힘에 의해서 내가 무언가에 동화되는 것에 있다. 살아 있는 상징은 나를 초월로 이끌고, 그래서 나는 나의 참된 근원, 근거로 인도되는 느낌을 갖는다.

그리하여 이러한 상징들은 자연 만물을 분류하고 구분하는 데에 쓰일 뿐만 아니라 그 의미를 알아내거나 표현하는 데에도 쓰였다. 그래서 “성인이 상(象)으로써 그 의(意)를 밝힌다” [聖人立象以盡意] 라고 할 때 그 의(意)는 바로 자연 만물의 의(意)이다. 그리고 자연 만물로부터 상징을 취해서 뜻을 밝히는 것의 목적은 곧 문물과 제도를 제정해서 사회를 통치하기 위한 것이다.

하늘이 신령스런 물건을 내리니 성인이 그를 법칙삼고 천지의 천변만화를 성인이 본받으며, 하늘이 표상(表象)을 내리어 길흉을 보이니 성인이 그를 본뵈었다. 황하(黃河)에서 그림[圖]이 나오고 낙수(洛水)에서 글[書]이 나오니 성인이 또 그것을 법칙으로 삼았다. 역에 네 가지의 상(象)이 있는 것은 사람에게 보이기 위함이고, 여기에 말을 붙인 것은 사람에게 일러두기 위함이고, 그것이 길하거나 흉하다고 정한 것은 결단하게끔하기 위함이다.²⁹

그런데 유추의 방향은 일방적이지 않다. 자연으로부터 사회와 도덕을 이끌어내기도 하지만 그 역도 가능하다. 즉 도덕이나 제도의 효과가 자연 만물을 통해서 드러나기도 한다. “왕된 자가 덕(德)과 선(善)을 쌓으면 봉황(鳳凰)과 성인(聖人)이 모두 이르리라”라고 하는 것이 그런 경우이다.³⁰

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

²⁹ 易傳, 繫辭傳, 上, 11 장 : 是故, 天生神物, 聖人則之, 天地變化, 聖人效之, 天垂象 見吉凶, 聖人象之. 河出圖洛出書, 聖人則之. 易有四象, 所以示也. 繫辭焉, 所以告也. 定之以吉凶, 所以斷也.

³⁰ 呂氏春秋, 開春論 : 王者厚其德, 積衆善, 而鳳凰聖人皆來至矣. 임태승 1997, 401.

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

주자에게 있어서 궁리(窮理)의 본래 의미는 자연 만물과 마주함으로써 자연 만물에 내재한 리(理)와 자기 자신의 고유한 리를 서로 대조 확인함으로써 그 둘을 포괄하는 보편원리인 리를 체인(體認)함을 의미한다. 여기는 두 가지 원리가 내재해 있다. 즉 심(心)의 리와 물(物)의 리가 동일 근원에서 나왔다는 것이고 [理一分殊] 심의 리가 물의 리에 영향을 주는 관계에 있다는 점이다. 이는 곧 리가 지향성(指向性)을 지니고 있다는 것이다. 이런 측면에서 볼 때, “리는 자아의식(自我意識)으로서 이일분수(理一分殊)란 곧 자아의식을 존재어로 투과한 것이다.”³¹ 그리고 유가 전통에서의 이러한 자아의식은 성인지의(聖人之意), 성(性), 천도(天道)라는 개념에 깊이 침습되어 있다. 결국 주자가 말하는, 격물의 궁극 목표이자 보편원리로서의 리는 유가적 틀과 근거를 가지는 유가적 보편성이다. 그리하여 형이상(形而上)의 천인관계(天人關係) 뿐만 아니라 형이하(形而下)의 물아관계(物我關係)도 윤리관계를 확인하기 위한 것이라고 할 수 있다.

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

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

³¹ 陸復初, 程志方, 1993, 中國人精神世界的歷史反思(下冊), 昆明, 雲南人民出版社, 102 쪽 : 임태승 1997, 413 에서 재인용.

조선시대 자연관, 자연인식의 전개

이제 시선을 한반도 그리고 조선시대로 좁혀서 보자. 그렇다고 자연에 대한 인식과 태도가 단순화되어 하나로 정리되는 것은 아니다. 사회문화 계층에 따라 다르고 또 개인에 따라 다르고 지방에 따라 다르고 시기에 따라 다를 수 있다. 여기서는 크게 민중문화층과 유가 지식인층으로 나누고 또 후자는 다시 조선 전기와 후기로 나누어서 살펴보고자 한다. 그렇다고 해서 민중문화층과 유가 지식인층이 뚜렷이 구분된다는 의미도 아니고 조선 전기의 자연관이 조선 후기의 자연관과 확연히 다르다는 뜻도 아니다. 개인에 따라서 두 층이 중첩되는 경우도 있고, 조선 전기의 자연관이 조선 후기까지 지속되는 경우도 있다.

그런데 무엇보다도 이렇게 볼 수 있는 계기를 제공해주는 실마리가 있다. 앞서 언급한 바와 같이 자연관은 세계관의 일부이므로 조선 시대의 대표적인 세계관을 시각적으로 보여주는 지도는 자연관에 관한 논의에 충분한 실마리를 제공한다. 그런데 앞으로 소개할 지도는 세 종류의 전혀 다른 지도인 동시에 흥미롭게도 세 종류의 지도가 이르면 17세기 늦어도 18세기에는 공존했고 그래서 당시 사용되었다는 해석도 가능한 그런 지도들이다.

첫째 종류의 지도는 ‘천하도’(天下圖)라고 불리우는 지도이다(그림 1).³² 현재까지 알려진 바로는 한국에서만 발견된다는 이 지도는 사실 상상의 세계를 표현하고 있다. 이 ‘그림’에는 우선 중앙에 조선과 중국 등의 나라가 있는 대륙이 있고, 그것을 둘러싼 ‘내부’ 바다가 있고, 이 ‘내부’ 바다는 다시 그를 둘러싼 고리 모양의 ‘외부’ 대륙이 있고, 이 ‘외부’ 대륙은 다시 ‘외부’ 바다에 둘러 쌓여 있다. 그리고 다시 그 바깥으로 동쪽과 서쪽에 중국 고대 신화에 나오는, 일출과 일몰과 관련된 산과 나무가 그려져 있다. 이 지도에 표기된 나라, 산, 강, 호수 등은 산해경(山海經)에 나오는 이름들이다. 이 지도는 우주 구조에 관한 고대의 관념을 그려낸 것으로서, 하늘과 땅의 연결과 소통을 사유하는데에 시각적 도구로 사용되었을 것으로 추측된다. 이러한 종류의 지도들 가운데에는 신선을 암시하는 이름이 언급된 설명들이 첨부되어 있는 것들도 있다. 이로써, 조선시대인들이 불사와 장생에 이르기 위한 도교적 자기 수련 이론에 관심이 있었음을 미루어 짐작할 수 있다. 실제로 도교적 세계관은 한국의 전통적 사유의 일부를 이루고 있었다. 유학자들도 신선 사상으로부터 문학적 영감을 받기도 하고, 퇴계 이황과 같은 대표적 지식인들도 도교적 자기 수련에 관심을 가지고 실천까지 했던 것으로 알려져 있다.

³² 배우성 1997, 60-77.

수련 도교의 자연관에서 가장 중심적인 역할을 하는 것은 역시 기 개념이다. 수련의 목적이 장생 불사이든 진리의 깨달음이든, 기는 생명의 원천이자 자연과 인간의 연속성의 근거로 인식되고 있다. 인간의 호흡이 우주의 호흡을 닮도록 한다든가, 마음의 상태를 병 예방과 치료에 있어서 우선적으로 고려한다든가 하는 태도도 이러한 도교적 관념에서 유래한다. 수련 도교는 조선 사회에서 어떤 사회적 조직이나 학풍을 형성할 정도로 발전하지는 않지만 그 자연관과 이론들은 지식인들의 양생 (혹은 위생) 실천이나 예술 세계 속에서, 의학 지식 속에서, 그리고 민중 종교에까지 흡수되어 영향을 비쳤다. 동학 사상에서 기는 사물의 근원인 동시에 신비롭고 초월적인 어떤 것으로 여겨지게 된다. 나아가 자연을 대표하는 하늘과 만물이 신격화되고 본받아야될 모델을 넘어서 숭경의 대상이 된다. 한편, 한반도를 배경으로 이러한 자연에 대한 신비화가 이루어지는 것도 조선시대를 거치며 등장한다. 한반도 명승지에 동천복지를 상상하며 펼치는 담론은 하늘, 즉 가시적 자연 이면에 존재하는 불가시적 자연과의 소통이 가능한 우주의 축을 조선인들의 삶의 터전에 자리지우는 태도이다. 자연 만물에 생명을, 나아가 신성을 부여하면서 자연 만물의 역할을 통해 한반도에서의 인간 사회의 출현을 이야기하는 것도 이러한 신화적 상상 속에 발견할 수 있다.

둘째 종류의 지도는 다분히 유교적이고 중화주의적 지도이다. 그 예 가운데 하나가 17세기 중엽에 그려진 천하고금대총편람도(天下古今大摠便覽圖, 그림 2)인데 제목만 ‘천하’일뿐 실제로는 중국대륙의 지도이다. 이 지도의 특징은 주요 지명과 함께 유명한 유학자들의 이름이 함께 적혀있다는 것이다. 인명은 유학자의 (유교적 시각에서) 모범적인 삶을 이야기해주기 위한 것이다. 즉 도덕 교육의 목적이다. 따라서 이 지도는 지리 교육 교재이자 도덕 교육 교재이다. 그런데 이 지리윤리교재를 통한 교육은 또다른 기능을 한다. 즉 자연 환경과 문화 환경을 동시에 확인시키고 조선이 중국과 인접한 자연 환경과 유사한 문화 환경을 지녔다는 문화적 정체성을 마음에 새기게 하는 것이다. 이와 같은 유교적 중화중심적 지도는 유교가 사회문화적 헤게모니의 역할을 했던 사회에서의 교육의 일면을 잘 보여준다. 그리고 앞서 살펴본 바와 같이 유교적 세계관은 도덕적 자연관을 함축하고 있다.

여말선초(麗末鮮初) 이래로 주자학적 자연관은 대체로 500년간 조선 지식인들의 자연관을 지배하였고, 구체적 자연지식 또한 그 형이상학적 틀에서 자유롭지 못했다. 조선조 초기는 불교 지배 사회에서 유교 지배 사회로 전환되면서 유교적 자연관, 특히 주자학적 세계관이 점차 문화적 헤게모니를 장악해가는 시기였다. 한편 지배 계층을 벗어난 자리에서는 이 다양한 자연관이 공존했으리라는 추측이 충분히 가능하다. 조선시대의

지식인들의 자연관의 전개는 크게 서학과의 접촉 이전과 그 이후로 나누어 볼 수 있다. 16, 17 세기에 과학혁명을 겪은 서구의 문물이 조선 사회에 본격적으로 소개되는 17세기 말은 조선의 학자들이 기존의 자연관을 비판 수정하거나 이탈하는 모습들을 보이기 시작하는 시기이다.

고려시대에서는 주술적 요소가 다분히 가미된 불교적 자연관이 있었는데 이는 인간사회를 자연의 연장으로 보고 자연의 특이한 변화와 인간의 길흉화복이 밀접한 연관이 있다고 믿었고, 이에 대한 대응 방법으로는 불력(佛力)과 같은 초자연적 힘을 빌리려 했었다. 반면 여말선초의 유학자들은 초자연적 힘 대신에 정치의 성공여부를 자연과 인간사회 상호 연관관계 속에서 강조하며 이러한 인식을 포함한 유가적 이데올로기를 기반으로 새로운 왕조를 열었다. 조선 초기 주자학에 대한 이해가 심화되고 정치적 문화적 헤게모니가 점차 사림에게로 넘어가면서 자연에 대한 해석의 범위가 넓혀져 정치적인 차원에서 윤리적인 차원으로 확대되었다. 그리하여 자연에 이변이 있는 것은 왕에 도덕적 결함이 있는 것으로 주장할 수 있게 되었고 이는 왕권을 견제하는 기제 가운데 하나로 이용되었다.³³

서학이 조선에 본격적으로 알려지기 이전, 학자들의 자연 지식은 거의 전적으로 유교 경전과 송대 학자들의 저작에 그 연원을 두고 있었고 우주론 차원의 지식이 그 중심을 이루었다. 자연의 기본적인 존재 형식은 공간과 시간으로 이해되었다. 전체로서의 자연은 宇와 宙 즉 상하 사방의 공간과 古往, 今來의 시간으로 구성되는 것으로 인식되었다. 그리고 자연계의 개별적인 존재는 공간과 시간에 대응하여 사물 - 또는 물체 - 과 사건 - 일 또는 행위 - 으로 분류되었다. 이 사물과 사건은 다시 존재와 행위, 또는 생성과 발생이라는 존재방식으로 각각 표현되었다. 이렇게 보면 자연은 ‘공간 - 물체 - 존재 - 생성’과 ‘시간 - 사건 - 행위 - 발생’ 두 계열의 결합으로 이해되고 있는 셈이다. 그런데 이 두 계열은 상호 인과 관계에 있는 것으로 인식되어 자연은 공간과 시간으로부터 비롯하는 일련의 형식적 통일성을 갖추고 있는 것으로 이해되었다. 그 가운데 시간은 무한히 전개되지만, 우주는 그 안에서 일정한 주기로 생성 소멸을 거듭하는 유한한 존재였다. 또 공간적 측면에서도 우주는 유한한 존재로 인식되었다. 이러한 유한우주론은 결국 인식의 경계를 시공이 지배하는 우주 안으로 제한하고, 이것은 결국 그의 시공 논의가 형질, 형상, 장소를 갖는 물리적 대상과 그 원리이자 원천인 태극에 사람의 관심을 집중시키게 되었다.³⁴

자연 지식은 대부분 역학적(易學的) 개념과 이론에 의거해서 해석되고 설명되었다. 역(易)에서는 상(象)과 수(數)라는 하위 개념을 통해서 자연 질서의 내용을 구성한다. 상은 만물의 다양한 개체의 성질을 함축하고 그 분별을 가능하게 하며, 수는 주로 만물 사이의 관계나 규모를 통해서 그

³³ 박성래 1979.

³⁴ 김문용 2012, 59.

질서를 나타낸다. 상에는 자연의 운동 변화를 상호 대비되는 성질의 상호 의존과 그것들의 상호 전환 즉 유행(流行)과정으로 설명하는 논리가 함축되어 있다. 수에는 역에서 사용하는 설시법(揲蓍法) 관련 수, 소옹(邵雍 1011-1077)의 원회운세설(元會運世說)에서 비롯되는 수, 그리고 각종 천문상수(天文常數)들이 있다.

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

이제 셋째 종류의 지도를 볼 차례이다. 이 지도들은 17세기 초에 마테오 리치가 북경에서 그린 곤여만국전도(坤輿萬國全圖, 그림 3)를 시작으로 조선인들에게 알려지고 조선인들도 따라 그리게 되는 서양식 세계전도이다. 조선의 지식인들은 이 지도의 제작에 당시 서양의 천문학이 뒷받침되어 있다는 점을 잘 알고 있었다. 천문학은 또한 중국과 조선 사회에 큰 정치적 영향을 미쳤던 서양 역법의 기초이기도 했다. 조선의 지식인들과 전문가들은 서양의 과학 지식이 동양의 전통 자연 지식과 다른 점이 무엇인지 어떤 가치를 지니는지를 알아차리기 시작했다. 서양의 세계전도와 천문학이 안겨준 가장 놀라운 발견 가운데 하나는 중국이 유일한 세계의 중심이 아니라는 사실이었다. 이것이 조선인들에게 그들의 자연 환경에 대한 새로운 인식을 가져오겠끔한 것은 말할 나위가 없다. 그러나 인식의 변화는 그리 간단하게 그리고 짧은 시간에 이루어지지 않는다.

17세기 서구 자연학의 유입은 주자학적 자연관과 역학적 자연관이 점진적으로 균열되고 해체되는 데에 근본적인 단초를 제공했다. 서로 다른 두 자연학적 지식이 만났을 때, 검증이 불가능하거나 형이상학적 혹은 가치관적 영역에 해당하는 내용의 경우 취사선택이나 대체의 문제가 그리 간단하지 않다. 특히 자연을 도덕적인 존재로 볼 것인가 아닌가 하는 문제가 대표적인 예이다. 이 때문에 서구 자연 과학의 우수성을 인정했던 학자들조차도 서구의 자연학을 그대로 받아들일 수 없었던 것이다. 김석문

(金錫文, 1658-1735)과 서명응(徐命膺, 1716-1787)의 경우 상수학적(象數學的) 방법론을 고수했고, 홍대용(洪大容, 1731-1783)은 도덕적 자연관을 유지했다. 정약용(丁若鏞, 1762-1836)은 여전히 천(天)과 주역의 논리를 결합하여 만물의 생성을 설명했다. 최한기(崔漢綺, 1803-1879)처럼 인간과 자연을 분리하는 경우에도, 기론(氣論)을 고수하면서 인간과 자연의 조화라는 이상을 버리지 않았다.³⁵

그러나 서구 자연학의 유입은 장기간에 걸쳐 직접 혹은 간접적 영향을 끼치며 조선 후기 학자들의 자연관에 몇가지 근본적인 변화를 가져왔다. 첫째로, 지구구형설(地球球形說)의 영향으로 천원지방설(天圓地方說)에 근거한 중국 중심의 세계인식이 변하기 시작했고 동시에 자신이 처한 자연에 대한 가치에 눈을 뜨기 시작했다. 둘째로, 인간의 영역과 자연의 영역을 구분하려는 의식이 생겨나고 재이설(災異說)이나 음택풍수설(陰宅風水說)과 같은 신비주의적이고 총체적인 자연관에 대한 광범위한 비판이 제기되기 시작했다. 셋째로, 자연을 인간의 관점이 아니라 자연 그 자체로 인식하려는 경향이 나타났다. 박세당(朴世堂, 1629-1703), 정약용, 최한기는 이일분수설(理一分殊說)을 인정하지 않았는데, 이는 곧 자연을 도덕적 본질을 지닌 존재로 보지 않은 것으로 볼 수 있다. 넷째로, 자연을 이해하는 전통적인 틀인 음양오행론을 부정하고 음양과 오행을 만물의 근원이나 변화의 기본 원리로 간주하지 않는 견해가 나타났다. 다섯째, 서구 천문학의 도입으로 상수학적(象數學的) 자연관이 쇠퇴하기 시작했다. 서호수(徐浩修, 1736-1799)의 경우 역학(易學)과 역법(曆法)을 분리하려는 의식이 있었고, 홍대용과 최한기는 상수학 자체를 비판했다.³⁶ 그러나, 이러한 경향은 새로운 문물과의 접촉이 가능했던 소수 학자들에 국한된 것일 수도 있다.

조선 후기 자연 지식 변동에 있어서 가장 두드러진 분야 가운데 하나가 우주론이고, 이와 관련된 시간과 공간 관념에도 변화가 있었다. 이러한 우주론의 변화를 겪으면서 새로이 부각되는 것은 기론적(氣論的) 우주론이었다. 서학과의 접촉 이전의 전통적인 우주론에 새로운 기론(氣論)이 결합하여, 천지는 기(氣)로 가득 채워져 있으며, 사시(四時)의 운행과 고금(古今)의 추이와 같은 시간의 변화도 기의 끊임없는 운동으로 이루어지는 것으로 이해되었다.

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

³⁵ 김용현 2004.

³⁶ 김용현 2004.

일부의 학자들 - 김석문, 서명응 - 은 중천설을 받아들이면서도 상수학적 우주론 도식을 포기하지 않았다. 그런데 상수학은 새로운 사실을 기존의 틀로 통제하는 구실을 했기에 중천론이 지닌 문제를 해결할 수도 중천론을 재구성하는 데에도 도움이 되질 못했다. 반면 상수학적 도식을 벗어났던 홍대용의 경우엔, 무한 우주론을 펴기도 했다. 그의 무한 우주론은 지구가 우주의 중심이라는 관념도, 우주의 끝을 상징하는 천구설(天球說)도 부정된다. 그래서 그것은 혼천설에서 중천설로 이어졌던 종래의 유한우주론과의 단절을 의미하는 동시에, 다른 한편으로는 전통적인 기론적 세계관의 확장이자 선야설(宣夜論) 전통의 부활을 의미하기도 한다.³⁷

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

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

시간관과 관련하여, 동아시아의 전통적인 시간 개념에 따르면 천지의 시작은 어떤 초자연적인 존재에 의해 창조되는 것이 아니라 기 운동의 결과로 ‘열리는 것’ 즉 개벽되는 것이다. 뿐만 아니라 천지는 ‘닫히는 것’이기도 하다. 즉 천지는 함벽(闔闢)하는 것이다. 기론적 우주관에서 천지의 함벽은 일회적인 것이 아니라 끊임없이 반복되는 것이다. 그래서 유한한 천지와 무한한 시공간이라는 이중적 설정이 불가피했었다.

그런데 홍대용은 우주와 시간이 모두 무한하다고 보았다. 즉 땅은 형체와 질료가 있으되 우주는 기가 끝없이 펼쳐진 상태로 영원히 존재한다고 보았다. 땅은 그 안에서 수도 없이 소멸과 생성을 거듭하는 것이다. 시간은 우주에 펼쳐진 기의 운동과 더불어 영원히 전개되는 것이다. 최한기도 시간을 기 운행의 질서 가운데 하나로 보았다. 홍대용과 최한기의 시공간관은 기론적(氣論的) 우주론을 바탕으로 하고 있다. 이런 측면에서 이들은 전통적인 순환적 시간관의 갱신이라고 볼 수 있다. 결국, 서학의 영향은

³⁷ 김문용 2012, 102.

전통우주관에 대한 여러 비판 과정을 거치면서 그 기반 가운데 하나였던 증천설과 상수학은 그 새로운 모색에서 실패하고 쇠락한 반면, 무한 우주론과 순환적 시간관에는 갱신의 계기가 된 것이었다. 이러한 과정을 통해서 유지된 세계관은 기론에 입각한 세계관이었고, 따라서 갱신된 시공관념의 독창성과 한계도 기론에 기반을 둔 것이었다.

19 세기에 들어서면서, 이기심성설(理氣心性論)과 같은 형이상학적 논의에 별로 관심을 두지 않고, 사상가로서보다는 전문적인 천문 역산가로서 관측이나 측험(測驗)을 강조하는 수리 관념을 지녔던 인물들에게서도 기론(氣論) 전통의 맥락을 발견할 수 있다. 그들에게 측험이란 인식의 기준이자 목적인 기(氣)에 직접 나아가 그것에 개재(介在)하는 수(數)를 확인하는 일이었다. 기계론적 세계관을 가장 폭넓게 수용한 학자들의 자연관 기저에도 전통적인 유기체론이 도도히 흐르고 있었고 기계론은 그것의 부분적인 갱신을 도모하는 데에 머물렀다. 이 유기체론은 기론으로 뒷받침되고 만물일체론으로 정식화되면서 지속되어왔다.³⁸

조선 시대에 진행된 자연관의 이러한 변화를 구체적으로 보여주는 자료는 2 차년도에 진행될 각론에서 살펴보도록 하겠다.

結

조선 후기 서구로부터 유입된 새로운 자연관의 영향을 입으면서도, 동아시아의 전통적 기론은 학자들에게는 물론 보다 보편적으로 조선인의 자연관의 기저로서 그 맥을 유지해갔다. 이러한 자연관은 학술적인 차원뿐만 아니라 문학과 예술 그리고 생활 속에서 기능하고 표현되었다. 자연에로의 몰입, 자연과의 혼연일체, 즉 몰아합일(物我合一)을 추구하는 자연관에는 객체 속에서 주체를 상실하는 것이 아니라 객체를 통해 주체를 재발견 혹은 재현하는 것이다. 자연에 대한 무한한 신뢰는 인위적인 것에 대한 경계로 나타났다. 그렇다고 이러한 인식은 자연에 대한 단순한 모방을 의미하는 것이 아니라 주체로서의 인간의 모습이 반영된 자연의 원리에 대한 사유와 음미로 이끌었다. 생명력을 지닌 기의 운동을 만물과 만사의 근원으로 보는 것은, 정형과 격식을 뛰어넘는 자유를 음미하고 모순을 수용할 수 있는 사유를 가능하게 했다고 볼 수 있다.³⁹

³⁸ 김문용 2012, 282

³⁹ 박소정 2006. 이기봉 2008.

참고도서

管子
老子
東醫寶鑑
呂氏春秋
易傳
莊子
黃帝內經靈樞

- 구만옥, 2004, “조선전기 朱子學的 自然觀의 형성과 전개 - 理法이법천관의 자연학적 의미를 중심으로”, 韓國思想史學 23 : 95-132.
- 김낙필, 2000, 조선시대 내단 사상, 한길사.
- 김문용, 2012, 조선후기 자연학의 동향, 고려대학교 민족문화연구원.
- 김병환, 2005, « 儒家의 生命觀 - 生生, 만물이체와 ‘살림’의 생명론 - », 유교사상문화연구 22 : 307-336.
- 김수일, 2009, « 精,氣,神과 三丹田에 關한 研究 », 도교문화연구 31 : 281-310.
- 김용헌, 2004, “조선 후기 실학적 자연관의 몇 가지 경향”, 韓國思想史學 23 : 133-170.
- 문중양, 1999, “18세기 조선실학자의 자연지식의 성격 - 상수학적 우주론을 중심으로”, 한국과학사학회지 21 : 27-57.
- 문중양, 2001, “18세기 후반 조선 과학기술의 추이와 성격 - 정조대 정부 부문의 천문역산 활동을 중심으로”, 역사와 현실 39 : 199-231.
- 박병수, 1996, “조선시대 道敎精, 氣, 神論의 전개 양상”, 道敎의 韓國的 變容, 亞細亞文化社 : 341-367.
- 박소정, 2006, “한국적 자연주의와 도가 樂論에 나타난 자연 개념”, 음악과 민족 31 : 37-63.
- 방동미, 1989, 정인재 역, 중국인의 생철학, 탐구당.
- 배우성, 1997, “고지도를 통해 본 조선시대의 세계 인식”, 진단학보 83 : 43-83.
- 성호준, 2001, 동의보감의 철학적 연구, 성균관대학교 대학원 박사학위논문.
- 양보경, 1994, “조선시대의 자연 인식 체계”, 한국사 시민강좌 14 : 70-97.
- 이기봉, 2008, “한국적 정원과 자연미 : 세계적 보편성과 한국적 특수성”, 대한지리학회 학술대회 논문집 (2008) : 279-288.
- 林泰勝, 1997, “象·格·比 : 象物·格物·感於物 - 認識作用과 審美作用 사이의 儒家的 象徴作用 分析”, 東洋哲學研究 17 : 395-428.
- 임태승, 2000, “동아시아 예술정신의 특질”, 황해문화 (2000 여름) : 8-23.
- 임태승, 2002, “‘比物比德’觀의 내재원리 분석”, 東洋哲學研究 28 : 365-386.
- 장희익, 1990, “조선 후기 초 지식계층의 자연관”, 한국문화 11 : 583-609.

鄭堯一, 2010, “儒家의 自然觀”, 語文研究 38 : 425-442.

정재현, 2006, “동아시아 자연관의 몇 가지 특성들”, 동서철학연구 41 : 5-23.

NEEDHAM Joseph, *Science and Civilisation in China, vol. 2 History of Scientific thought*, London : Cambridge University Press, 1956.

RO Young-chan, 1998, “Ecological Implications of Yi Yulgok’s Cosmology,” in Tucker, Mary Evelyn and John Berthrong, eds. *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*. Boston: Harvard University Press for the Harvard University Center for the Study of World Religions, pp. 169-186.

TU Weiming, 1989, “The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature”, in *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, edited by J. Baird Callicott & Roger T. Armes, Albany: State University of New York Press, 67-78.

TU Weiming, 1998, “Beyond the Enlightenment Mentality,” in Tucker, Mary Evelyn and John Berthrong eds. *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*. Boston: Harvard University Press for the Harvard University Center for the Study of World Religions, pp. 3-21.

그림 1



그림 2



天下古今大撿便覽圖 木版本, 金壽弘, 1666年, 142.8×89.5cm. [경희대학교박물관 소장](#)
 Ch'ŏnha Kogŭm Taech'ong Pyŏllam-do Map of the World with Comparison of Old and New Woodblock Print
 by Kim Soo-hong 1666 A.D. 142.8×89.5cm Korean Christian Museum, Soongsil University

그림 3

