

쟁점과 토론

주자와 스피노자는 왜 비슷한가?

— 한형조 교수가 <주자신학논고 시론>에서 제기한 화두에 답함 —

김 상 준*

I. 유교와 근대	V. 근대, 근대성의 출현
II. 동서사유 상동성의 근거	VI. 글을 맺으며
III. 종교성의 탄생 ... ‘맹자의 땀’	<참고문헌>
IV. 종교성의 심화: 보편윤리·세계종교의 출현	<국문요약>

I. 유교와 근대

‘왜 조선유학인가.’ 2008년 한형조 교수가 출간한 책의 제목이다. 앞서 2000년에는 ‘왜 동양철학인가’라는 책도 냈다. ‘왜 X인가’라는 언명 형식은 항상 어딘지 비장한 느낌을 준다. 그 X의 존재와 가치, 필요성에 대한 주창, 강한 확신의 언명 형태이기 때문일 것이다. 동시에 것처럼 강한 언명 형태를 빌려야만 세간의 주목을 끌 수 있을 만큼 그 X가 알려져 있지 않거나, 억눌려 있거나, 주변화되어 있다는 것을 말해주는 것이다. 그래서 늘 ‘왜 X인가’라는 언명 형식은 깃발을 높이 든 외로운 선각자나 운동가의 이미지를 떠올리게 한다.

외로운 선각자나 운동가라니! 날카로운 분석력과 맛깔스런 글발로 이미 장안의 지가를 한참 올려놓은 한교수에게 적합한 이미지가 아닐지도 모르겠다. 그가 홀로 서 있는 것도 아니고, 더구나 동양철학이나 조선유학이 아무도 들어주는 이 없는

* 경희대학교 교수, 사회학 전공(sangjun@khu.ac.kr).

잊혀진 존재인 것도 이제 더 이상은 아니기 때문이다. 때는 바야흐로 지구화의 시절이고, 한국인임에 대한 열등감에서 한참 벗어난 이 땅의 선남선녀들이 ‘우리 것’을 찾아보겠다고 전국서점의 동양철학, 한국사 코너를 제법 성시를 이룰 만큼 채우고 있지 않은가.

그럼에도 왜 8년이라는 짧지 않은 시간이 지난 후 다시금 또 ‘왜 X인가?’ 이유가 있을 법하다. 책제목 가지고 공연한 말감을 늘어놓아 보자는 뜻이 아니다. 책제목이 한교수의 심증을 전하는 바 있다고 보기 때문이다. 두 권의 『왜 X인가』를 비교하여 살펴보니 그간 부드럽고 세련되고 넓어진 것은 분명하되 한교수의 문제의식의 핵은 여전하다.

첫째, 우리 사회는 철저히 근대화(=서구화, 한교수는 이 양자를 같은 뜻으로 쓴다)된 근대사회다. 둘째, 동양사상과 조선유학의 언어, 가치관, 세계관은 근대세계의 그것과 근본적으로, 원리적으로 다르다. 상황이 이러하기에 이 사회에서 동양철학과 조선유교는 여전히 아직도 소수고, 약세요, 찬밥 상태라고 보는 것이다. 물론 한교수는 여기에 단서를 붙인다. “단, 과거의 방식만을 고집하고 묵수한다면”이라고

그렇다면 그런 상황을 헤쳐 나갈 방안은 무엇인가? 2008년의 『왜』와 2000년의 『왜』를 또 비교해 볼 때, 놀라운 일관성에도 불구하고 달라진 점이 있다. 2000년의 『왜』에서는 근대 비판과 ‘탈근대’의 전망에 무게를 실었다면, 2008년의 『왜』에서는 근대에 몸을 맞춰 스스로를 펴 보이는 쪽으로 강조점이 이동한 듯하다. 2000년의 『왜』가 근대를 소외와 물화, 이득추구의 ‘취득적 사회’로 규정하고 이를 강하게 비판하고 그 대안으로써 동양철학을 제시했다면, 2008년의 『왜』는 취득적 사회의 이해 추구 원리를 ‘기학(氣學)적 현실주의’로 인정해 주면서 그 위에 ‘이학(理學)의 재발견’을 통해 새로운 문명의 단서를 찾아보자고 제안한다.

그런데 『왜 조선유교인가』(이하 <조선유교>)에는 두 개의 『왜』에서 겹쳐지는 문제의식과 함께, 이 책에만 새로운 또 하나의 의미심장한 복선이 깔려 있다. 그것이 가장 선명하게 드러난 곳은 한교수가 주자학을 스피노자철학과 등치시킨 「주자신학(神學) 논고 시론」이다. 두 말할 것 없이 스피노자는 서구 근대철학의 비조 중의 한 사람이다. 이 논문만이 아니다. <조선유교> 전반이 그 보이지 않는 배경에, 행간에, 유럽의 근대사유와 유교적 사유를 늘 동렬의 비교선상에 두고 이야기를

풀어가고 있는 것이 아닐까 라는 느낌이 있다. 이 점이 『왜 동양철학인가』와의, 길으로는 잘 드러나 보이지 않지만, 실은 가장 중요한 차이점이 아닌가 싶다.

그럼에도 역시 동양철학, 조선유교는 근대, 근대성과는 원리적으로 다르다. 이런 생각, 생각이라기보다는, 근본적 전제가, 거의 선형적 형태로, 여기 저기 불쑥 불쑥 거의 공리(axiom)나 명제(thesis)와 같은 형태로 한교수의 저작 곳곳에서 튀어나온다. 그리고 깊이 깔려 있다. 따라서 한 편으로는 **동양철학과 유교사상에 근대적 에토스와 뭔가 통하는 것이 있지 않은가**라는 단서, 증거 또는 희망 같은 가는 끈들과, 또 다른 한 편으로는 역시 **근대적 사유구조란 동양적인 마음철학의 깨달음 구조와는 도저히 닿을 수 없는 심연의 차이가 있지 않은가**는 강한 배경적 확신이 뒤섞여 뭔가 잘 어우러지지 않는 이중음을 발화(發話)하고 있다.

이 불협 이중음, 아포리아는 물론 한교수의 것만이 아니다. 동양철학(한국철학), 동양사학(국사학)계의 오랜 숙명이요 고뇌와 같은 것이었다. 이 학문영역 전체가 태생적으로 그런 무거운 짐을 지고 태어났다고 할 수 있다. 조선유교의 문제에 관해서 이 고뇌스런 짐을 해결하는 하나의 손쉬운 방법이 있었으니 그것이 바로 ‘실학=근대론’이었다. 한마디로 유교는 전근대지만, 실학은 근대였다, 또는 근대의 싹이었다고 보는 것이다. 한교수는 한 시대를 풍미했던 바로 그 실학=근대론을 <조선유학>에서 싹둑 자른다. 한교수가 그런 단칼을 휘두르는 이유는 그러한 류의 실학=근대론이란 결국 ‘변명’에 불과하다고 보기 때문이다. ‘우리도 그런 게 (근대적 요소) 있었거든요...’ 그런 거 이제 하지 말자는 것이다. 그렇게 남 쳐다보며 구차하게 하지 않아도 충분한 자기 내용이 있다는 자부심의 표현이기도 하다.

그러나 한국과 아시아의 전통적 흐름에서 근대적 동태를 찾아보고자 했던 것은 필자를 비롯해서 아시아권의 거의 모든 관련 연구자들의 피할 수 없는 마음의 경향, 일종의 정신적 의무가 아니었나 싶다. 조금 다른 맥락에서 마루야마 마사오가 말했던 ‘혼의 구제’까지는 아니었다 하더라도 말이다.¹⁾ 실은 한교수도 그의 학위

1) 마루야마 마사오(저)/김석근(역), 『일본정치사상사연구』(통나무, 1995[1952]). 마루야마의 지적 성실성과 성취는 뛰어난 것이었지만, 결국 ‘헤겔의 문법=유럽 근대의 목적론적 역사철학’ 안에서 일본 지성의 ‘혼의 구제’를 구했다는 점, 더 구체적으로는 도쿠가와 일본 사유의 일단(오규 소라이)이 주자학으로 대표되는 동양적=전근대적 사유와 단절=결별을 이룸으로써 일본이 유럽적 근대의 흐름 안으로 합류할 수 있었다고 주장하였다는 점에서 근본적인 한계가 있다. 도마뱀 꼬리 자르기 식의 이런 사유법으로는 근대성을 진정으로 보편적 맥락에서 이해할 수 없다. 마찬가지로 주자학

논문(『주희에서 정약용으로』)에서 그런 방향의 작업을 했던 셈이다. 그걸 남보다 아주 뛰어나게 했다고 하겠다. 정약용에서 근대의 싹을 본다고 말이다.²⁾ 그러니 이제 그런 류의 근대매야 실학론을 스스로 싹둑 잘라버리는 마음에는, 그 칼끝을 스스로에게도 겨누는, 즉 스스로의 기왕의 입론, 또는 그 잔재를 확실히 정리하고 한 단계 넘어서자는 비장한 결의의 뜻도 없지 않았을 것이다. 유교, 그리고 동양 사상의 정수를 “근대성의 그물로는 잡을 수 없다”고 단언하는 대목에서 그런 비장한 기운을 느낀다 (<조선유학>, 183쪽).

사실 실학과 유교를 굳이 구분한다는 것이 이상한 일이기는 했다. 원래 실학이 유교이고, 유교가 실학이다. 원래 말이 그랬다. 조선후기 ‘개혁적’이라 분류한 몇 사람을 열거설기 골라서 이들만 쪽 빼서 ‘이 사람들은 그렇게 고루한 사람들이 아니거든요’ 하는 건 역시 이상하다. 가만히 들여다 볼수록 서로 다른 것보다 서로 같은 것이 더 많다. 최한기 정도를 빼면 실학자로 분류해 놓은 유형원, 이익, 정약용과 같은 사람들이 어찌면 더욱 제대로 된 유교 정통주의자들이었다. (물론 <정통 유가=전근대>라는 등식이 과연 성립하느냐는 문제는 완전히 다른 퍼즐이다. 이 글은 바로 그 퍼즐을 풀어보기 위한 것이기도 하다.)

그런데 그 다음이 문제다. 한교수는 “권력에 관심이 있다면 근대 쪽에 서는 것이 유리하다”고 하면서 근대라는 개념에 뭔가 의지하려고 하는 것이 “진리 이전의 힘의 게임”이라고 했다(<조선유교>, 174쪽). 동양철학을 말하면서 근대를 운운하는 경향에 대해 학문 외적 일침을 놓은 것이다. 축구 경기의 레드카드처럼 강력한 한 방이다. 이런 극약 처방을 하였을 때는 한교수 심중에 여러모로 의미하는 바가 있었을 것이다. 그런데 필자로서는 조금 다른 맥락에서 같은 사실을 조금 달리 말

이든 유학 일반이든, 또는 불가/도가든, 동아시아 사유의 세계사적 위상과 진면목 역시 제대로 이해할 수 없다. 근대성을 생각하는 틀 자체를 바꾸어야 한다. 이러한 논지의 필자의 비평으로는 김상준, 『잊혀진 세계화: 송원연간의 세계 변화와 ‘사건’으로서의 정주학』, 『사회와 이론』, 13집 (2008), 특히 275-279쪽 참조. 그렇다 하더라도 이 책의 발간 당시에는 마루야마의 언어가 일본 파시즘에 대한 자기반성과 전쟁책임론에 철저했던 전후 일본 민주파의 공통 언어이자 정신적 지주가 되었다는 엄연한 사실을 잊어서도 안 될 것이다.

- 2) 필자 역시 물론 예외가 아니다. 김상준, 「남인예론과 근대주권론」, 『다산학』(다산문화재단, 2003b)에서 다산을 비롯한 남인 예론에 유교사회 근대주권론의 탄생을 본다고 했다. 그러나 이 글에서 필자가 ‘다산 일병’만 구하려 했던 것은 아니다. 정주학 자체에 그런 요소가 있음을 암시했다. 이 글은 그때 암시로 그쳤던 것을 이 자리를 빌려 보완해 보려는 것이기도 하다.

할 수도 있지 않겠나 싶다. 학풍상 근대에 뭔가를 의지하려고 했다고 할 수 있는 실학론이 근자에 힘을 잃게 된 것은 실학=근대론의 세례를 받고 성장했던 민주화 운동세력, 또는 민주화정치세력이 정치적 주도권을 잃고, 정권을 내주게 되었다는 ‘힘의 게임’의 논리와 전혀 무관하다고 보기 어렵지 않을까? 마찬가지로 실학=근대론 비판이 최근 크게 득세한 것이 이러한 ‘힘의 게임’과 ‘권력에 대한 관심’과 전혀 무관한 것이라고 볼 수 있을까?

‘유교는 그냥 유교야. 근대니 뭐니 그런 말 하는 것이 문제야. 그런 거 없이 그냥 유교를 유교대로 말하자구.’ 이런 인식에는 분명 진정성을 가진 부분도 있겠지만, 크게 보면 여기에는 유교나 동양철학의 내용, 해석, 연구방법을 과거 그대로 묵수하자는 경향이 강하게 묻어있다. 이런 흐름은 이 분야 관련 학계의 울타리 안으로만 보면 그 자체 또 하나의 강력한 권력이 아닌가. 한교수의 표현을 빌자면 “읽을 수 없는 글”들이 주로 여기서 많이 나오는 것 아닌가. 그런가 하면 잘 알려진 데로 소위 ‘뉴라이트’로 흐르는 실학=근대 비판론은 서세동점 이전의 조선, 동양 전체를 애당초 전혀 근대로의 성장과 희망의 가능성이 없었던 사회로 본다(물론 일본은 여기서 빼고 그렇게 말한다). 진정한(!) 서구지향 근대화론자들이라 할 것이다. 물론 한교수는 이러 저런 의미의 보수주의와 분명한 선을 긋는다. 내가 보기에 한형조 교수는 자유주의자다. 좋은 의미의 자유주의. 텍스트 해석의 기발함과 문풍의 자유분방함으로, 글 자체로 그는 이것을 보여준 바 있으니 이를 중언부언 하지 않겠다.

나는 한교수의 글을 즐기고 많이 배운다. 그와 기와 리가 통하는 바가 있다고도 생각한다. 그러나 아직 풀리지 않은 점이 있다. 한교수 스스로도 그런 걸 내심 느끼고 있지 않을까 생각한다. 왜 그는 주희를 스피노자와 동렬에 놓고 생각했을까? ‘주자 신학’의 의미가 무엇일까? 왜 ‘신학’을 말하면서 유럽의 중세 신학이 아니라 17세기 스피노자의 근대 신학을 말했을까? 또 유럽 계몽주의의 핵심인 라이프니츠의 입장 역시 “주자학의 입장과 상당히 유사하다”는 논평으로 「주자신학논고시론」을 마무리 했을까?(<조선유교>, 261쪽) **주자학, 더 나아가 유교 전반을 근대성의 문제와 정면으로 대면시켜 보고 싶은 생각이 혹 없었던 것일까?** 주자와 스피노자의 공통성으로 요약되는 그 대면, 이것이 그가 던지고 있는 화두가 아닌가? 그러나 야속하게도 한교수는 막상 직답을 주지 않는다. 종소리 같은 여운을 길게 남기

고 갈무리할 뿐이다. “묻노니, 그대의 대답은 무엇인가? 아니, 아니, 머리로 말고, 가슴으로, 네 삶으로 답해보라”(상동). 선사(禪師)가 화두를 주는 방식 그대로다.

이제 목마른 자가 우물을 팔 수 밖에 없다. 그 화두를 받아 나름의 답을 찾아 나서보기로 한다. 오래 생각해 왔던 문체이기도 하다. 필자는 한교수가 남긴 화두가 이중 불협음을 이루고 있다고 했다. 한편으로는 유교와 동양사상이 “근대성이라는 그물”로는 잡을 수 없다 단언하고, 다른 한편으로는 주자를 근대철학의 비조인 스피노자와 라이프니츠와 동렬에서 대면시키고 있다. 사실 모든 화두가 논리적으로는 아포리아다. 이 불협음을 새로운 화음으로 변환시켜 낼 화성법이 있을까?

단서는 물론 한교수의 화두 안에서 찾아야 할 일이다. 한교수가 「주자신학논고」에서 주자와 스피노자-라이프니츠를 대면시키는 장소는 종교성과 윤리의 영역이다. 종교성과 윤리, 이것이 단서다. ‘내재적 초월의 신학’에서 스피노자와 주희가 만나고, ‘내 내부에 예비된 윤리적 본성’의 영역에서 주희와 라이프니츠를 대면시킨다. 내재적 초월과 내재적 윤리 안에서 스피노자, 라이프니츠, 그리고 주자가 만난다.

내재적 초월과 내재적 윤리란 과연 근대성이라는 그물로는 도저히 잡을 수 없는 것인가? ‘근대성’으로 무엇을 뜻하는가에 따라 다를 것이다. 필자가 생각해 온 근대성의 핵심은 초월성·윤리성, 또는 성(聖, the sacred)의 영역이 내재화된다는 데 있다. 이를 필자는 ‘초월성의 내재화’라고 불러왔다.³⁾ 이렇게 보면 근대성이라는 그물로 동양적 사유를 포착할 수 없다고 미리 단정하여 외면할 필요가 없을 것이다.

한교수가 던진 화두를 풀어갈 필자 나름의 단서는 종교성, 보편윤리, 그리고 근대성으로 되는 셈이다. 방법은 좀 새롭게 해보려 한다. 주자와 스피노자를 직접 대질시키는 구식 수법 대신 큰 외곽을 때려 양인의 공통성이 스스로 드러나도록 할 셈이다. 먼저 종교성의 근원을 DNA 분자생물학의 도움을 빌려 좀 새로운 각도에서 파헤쳐 볼 것이다. 그럼으로써 한교수가 거듭 강조하는 “인류가 동서의 현자들을 통해 반복적으로 숙고해온, 오래된 사유의 근본지점”이 의미하는 바가 새롭게 분명해 지는 바가 있게 되기를 기대한다. 다음 보편윤리와 근대성에 관한 부분은 필자가 그 동안 제기해 왔던 ‘중층근대론,’ 즉 ‘근대성=聖俗 통섭전도’ 론을 새로

3) 김상준, 앞의 논문(2008); 김상준, 「중층근대성: 대안적 근대성 이론의 개요」, 『한국사학회』, 41/4 (2007); 김상준, 「대중유교로서의 동학」, 『사회와 역사』, 68(2005); 김상준, 「조선후기 사회와 ‘유교적 근대성’ 문제」, 『대동문화연구』, 42(2003a) 참조.

운 방식으로 풀어볼 것이다. 전반부가 생물적·물적 진화론에 의지한다면, 후반부는 문화적·정신적 진화론이 될 것이다. ‘외곽 때리기’를 하다 보니 여러 수준의 논의를 끌어 들이게 되었고, 그 결과 이야기의 많은 부분을 압축할 수밖에 없었음을 미리 양해해 주시기 바란다.

II. 동서사유 상동성의 근거

주희와 스피노자의 생각이 흡사하다는 한교수의 지적은 기왕의 학교 ‘정상’ 교육에 충실했던 사람들에게는 매우 낯설고 이상하게 들릴 것이다. 배워온 대로라면 어찌 고리타분한 봉건중세 유학자 주희와 진보적 근대 철학자 스피노자의 세계관과 철학이 비슷할 수가 있겠는가? 도대체 8백년전 중국인과 3백년전 네덜란드인의 생각이 어떻게 흡사할 수 있다는 말인가? 그러나 중세니 근대니, 서양이니 동양이니 하는, 미리 특정한 가치판단을 뒤집어씌우는 수식어들은 잠시 잊어버리기로 하자. 대신 수만년 단위의 인류문명사 차원에서 두 사람의 위치를 먼저 생각해 보자.

두 사람은 500년 정도 격차를 두고 유라시아 대륙의 양쪽 끝에서 살았다. 그런데 북아프리카를 포함하는 거대한 유라시아 대륙은 인류 문명개시 이전부터 한 단위, 같은 판이었다. 중동의 한 지점(현재의 이라크 지역)에서 시작한 밀재배가 전(全) 유라시아에 이르고, 중국의 한 구석에서 시작한 돼지 기르기가 마찬가지로 유라시아 모든 곳으로 퍼졌다. 그렇게 먼 과거가 아니다. 지금으로부터 불과 1만년 전에서 5천년전 사이에 벌어진 일이다. 부족국가, 고대국가가 없는 상태에서도 그랬다. 유라시아는 한 통 속과 같았다. 사람도, 식량도, 가축도, 병균도, 그 한 통 속에서 돌고 돌았다. 그렇다고 하면 그렇듯 수없이 많은 것이 돌고 돌아 5천여년이 흐른 후, 12세기 중국의 한 남자 주희와 17세기 네덜란드의 한 사람 스피노자가 비슷한 세계관을 가지고 있었다는 것은 확률적으로 발생할 개연성이 매우 높은 사건이지 결코 이상한 이야기가 아니다. 500년이라는 시간은 진화의 시계에서는 한 순간이다. 인간 몸의 구성과 기능에 큰 변이가 생길 수 없는 짧은 시간이라는 뜻이다. 그렇다면 이렇듯 짧은 시간 거리 안에 살았던 이 두 사람의 사고방식이 서로 이해할 수 없을 만큼 굉장히 달랐을 것이라고 주입했던 기왕의 교육에 오히

려 문제가 있다. 동양이니 서양이니, 근대니 전근대니 하는 인위의 선을 그어놓고 서로 완전히 다른 세계, 다른 인간이거나 하였던 것처럼 너무나 과장하였던 것 아닌가. 이 점을 더 충분히 납득하기 위해서 관련된 과학적 팩트들을 좀 더 캐보기로 한다.

주희와 스피노자라는 인간을 진화론적 시각에서 그 생물학적·물적 소재와 구성, 기능으로 보면 사실상 거의 차이가 없다. 인간 DNA 변이 추적 연구 결과에 의하면 아시아인과 유럽인은 불과 3만 5천년전 경에 중앙아시아에서 갈라졌다. 그 이후의 진화적 변화는 사실상 제로다. 네안데르탈인이 현존 유럽인의 직계조상이 아닌 것처럼, 북경원인, 자바원인도 현존 아시아인의 직계조상이 아니다. 현존 인류의 공동조상(현대 호모사피엔스)은 대략 15만년전 아프리카에서 분지했다. 이들이 홍해의 남단 밥엘만덱(Bab el Mandeb) 만을 지나(6만년전, 당시에는 육지였을 것으로 추정), 중동을 거쳐(4만5천년전) 중앙아시아를 지나(4만년전) 유럽, 아시아로 갈라져 퍼져 나갔다(3만5천년전). 이 흐름이 후일 유라시아 문명권을 형성한다.⁴⁾

시원은 같지만 밥엘만덱 이후 유라시아의 인류와 교류가 단절된 세 흐름이 있다. 먼저 기원지로 추정되는 오늘날의 케냐 일대에서 아프리카 서부와 남부로 이동한 흐름이 있다(6만년전). 다음으로 중동에서 남아시아 동남아를 거쳐 호주에 이른 흐름(4~5만년전)이 있다. 끝으로 아시아를 거쳐 시베리아를 통해 아메리카에 이른 흐름(1만5천년전)이 있다. 아메리카와 호주는 홍적세 최종 빙하기 이후 시베리아 북아메리카 사이(베링해)와 호주와 뉴기니를 잇는 광대한 영역이 바다가 되

4) 이런 사실은 1) 1960년대부터 단백질 구조 비교분석으로 생물체의 계보를 대략적인 시간까지 파악하는 기법이 발전되었고, 2) 70년대 들어 DNA 염기서열분석이 이루어졌으며, 3) 그 결과 80년대부터는 미토콘드리아와 Y염색체의 DNA 변이를 추적하여 생물의 계보파악이 가능하게 되면서 밝혀진 것이다. 생물체, 그리고 인간 몸 속에서 ‘분자시계’가 발견된 것이라 하겠다. 이 발견은 그 이전 고고학, 인류학이 주로 화석에 대한 방사성 탄소 측정법에 의거해서 인류의 기원을 추적했던 상태에서의 인간 지식수준을 한 단계 획기적으로 끌어올리는 계기가 되었다. 이러한 방법에 의해서 확인된 인류 기원과 계보에 대한 학설은 현재 생물학계의 정설이 되었다. 관련 사실에 대해서는 “The Proper Study of Mankind,” *Economist*, December 24th 2005; 스펜서 웰스(지)/황수연(역), 『최초의 남자』(사이언스 북스, 2002); 루이기 카발라-스포르자(지)/이정호(역), 『유전자, 사람, 그리고 언어』(지호, 2005); Stringer, Christopher and Robin McKie, *African Exodus: The Origins of Modern Humanity*, New York: Henry Holt, 1997 등 참조 여기서 명시한 시간들은 연구팀 따라 크기는 몇만년씩 차이가 난다 (예를 들어 밥엘만덱을 지난 시기가 6만년전인가 또는 8만년전인가 등). 이 글은 가장 최근 보고서인 *Economist*(상동)에 정리된 수치에 주로 의거했다.

면서 유라시아와 고립되었다. 사하라 지역은 기온이 높아지면서 사막화되었고 그 결과 남북 아프리카와 단절되었다. 호주, 아메리카, 사하라 이남 아프리카와 유라시아와의 문명적 조건 차이는 이러한 단절에서 비롯된 것으로 이해되고 있다. 그러나 그 차이는 종의 차이로 발전하지 않았다. 종의 차이로 발전하기에는 그 간의 시간이 진화적 의미에서는 너무 짧다. 문명 조건의 차이일 뿐이다.

결국 이들 현존인류의 몸의 기본적인 구조, 구성, 기능은 유라시아나 유라시아 바깥이나 사실상 같다. 이 사실은 중요하다. 뇌(사고)와 발성기관(언어) 등 몸의 물질적 구조와 문명적 잠재력은 긴밀하게 연결되어 있기 때문이다. 그렇다면 왜 주희와 스피노자의 사상적 유사성의 확률적 개연성에 비해 주희와 같은 시대 호주 원주민 현자와의 사상적 유사성의 개연성은 크게 떨어지는 것일까? 매크로 하게 말하면 이렇다. 먼저 앞서 말한 유라시아와 호주의 격리, 그리고 유라시아가 문명 형성에 유리한 크고 풍요로운 판이었던 반면, 호주는 그렇지 못했다는 운과 불운의 차이 때문이다. 다시 말해, 몸의 차이가 아니라 문명 조건의 차이가 있을 뿐이었다. 유라시아는 호주, 아메리카, 사하라 이남 아프리카에 비교해 보면 광대한 대륙판의 동서 이동에 활짝 열려 있는 땅이다. 대륙의 남북축에 비해 동서축은 온도대가 같기 때문에 문명의 이동과 전파에 중요한 요인이 된다.⁵⁾ 유라시아는 ‘거대한 한통속’이었기에 상호영향의 가속 작용이 가능했고 그 결과 문명 발전의 조건이 유리했다.

이제 주희와 스피노자 사상의 유사성이리는 주제를 시야를 조금 더 좁혀서 유라시아 내부에서 살펴본다고 했을 때 가장 중요하고 흥미로운 주제는 1949년 칼 야스퍼스가 『역사의 기원과 목표』에서 제기했던 논점이다. 이제는 상당히 널리 알려진 것이지만, 그는 여기서 ‘기축시대(the Axial Age)’라는 개념을 제기했다. BC800년에서 BC200년이라는 아주 가까운 시간대에 고대 중국, 그리스, 인디아, 이란, 그리고 이스라엘에서 그가 ‘미토스에서 로고스로’라고 요약했던 모종의 획기적인 정신적 변화가 발생했다는 것이 그 요점이다. 그가 몹시도 경이롭게 생각했던 것은, 당시의 문명 수준에서 볼 때 아주 원거리에 고립되어 있던 몇 지역들(중

5) 이 동서축·남북축 이론은 제러드 다이아몬드가 『제3의 침팬지』와 『총, 균, 쇠』에서 제시한 설이다. 제러드 다이아몬드(저)/김정훈(역), 『제3의 침팬지』(문학사상사, 1996); 제러드 다이아몬드(저)/김진준(역), 『총, 균, 쇠』(문학사상사, 1998).

동, 그리스, 페르시아, 중국)에서 거의 비슷한 시간대에 매우 흡사한 높은 수준의 윤리적 사유방식이 출현했다는 사실이었다. 그는 이 현상을 매우 신비스러운 현상으로 생각했다.

그러나 인류의 역사에 대해 좀 더 깊이 알게 된 오늘날 되돌아 볼 때 유라시아 내부의 서로 멀리 떨어진 지역에서 비슷한 생각이 비슷한 시기에 발생했다는 사실 자체는 그다지 설명하기 어려운 일은 아니다. 야스퍼스가 주목했던 시대의 중동·그리스·페르시아 일대의 사람들과 중국의 사람들이 불과 3~4만년 사이에 갈려 나간 같은 뿌리의 사람들임을 우리는 이제 알게 되었다. 야스퍼스가 지목한 지역들은 그렇게 갈려 나간 사람들이 모두 엇비슷한 시기에 농경을 시작했던 곳들이고, 그 위에서 또한 비슷한 시기에 도시와 국가와 문자가 생겨났던 곳들이다. 그 결과 이들 지역 모두에 상당히 많은 인구가 생겨났고, 국가 간 전쟁도 대규모화되고 격렬해졌다.

이들 지역들이 야스퍼스가 잘못 생각했던 것처럼 서로 왕래나 접촉이 없이 고립되어 있었던 것도 아니었다. 이미 그 이전부터 인류는 늘 이동해 왔고, 초보적 형태의 원거리 교역도 존재하고 있었다. 그리하여 기축시대 전후에는 이미 두 개의 유라시아 횡단 통로, 즉 1) 홍해에서 동남아 남중국에 이르는 바닷길과 2) 초원과 사막을 가르는 실크로드가 개통되어 있었다. 이렇듯 상동적인 역사적 배경이 두텁고, 그 문명 중심들간에 일정한 상호영향이 존재했던 상태에서, 사실상 동일한 몸과 두뇌 기능을 가진 인간들에게서 비슷한 사유가 비슷한 시간대에 발전해 나왔다는 사실 자체는 확률적으로 아주 개연성이 높은 일이지 신비로 돌릴 일은 아닐 것이다.

설명하기 어려운 문제는 동시적 발생이 아니라 발생한 능력의 특이성이었다. 이 글의 주제와 관련하여 인류 역사상 두 가지 사건이 특히 주목되어야 한다. 먼저 감관적 세계 이상을 생각하는 능력의 출현이다. 이것은 **종교적 감성 또는 종교성의 출현**이라고 할 수 있다. 그 다음이 야스퍼스가 주목한 기축시대의 새로운 사유 방식의 출현이다. 이는 **보편윤리, 세계종교의 출현**이라 정리할 수 있다. 전자는 밥엘만텡 이전에 발생했던 사건이다. 이 사건의 이해를 위해서는 생물학적 진화론의 도움이 필요하다. 후자는 물론 밥엘만텡 이후의 사건이다. 이 사건은 생물적 진화로 해명되지 않는다. 이제는 문화적 진화의 시각이 필요하다.

III. 종교성의 탄생 ... ‘맹자의 땀’

먼저 인간에게서 감관적 세계 이상을 생각하는 능력, 즉 종교성의 출현은 기축 시대 훨씬 이전에 발생했던 사건이다. 종교성이란 넓은 의미에서 현실 밖의 어떤 신성한 존재나 영역을 인지하고 감흥(感興)하는 능력이다. 성(聖)의 탄생이라고 해도 좋다. 그 전까지 인류는 좀 똑똑한 유인원에 불과했다고 할 수 있다. 그들의 세계나 다른 동물의 세계나 물적 세계, 감관적 세계에 한정되어 있었다는 점에서 서로 질적으로 다를 것은 없었다고 하겠다. 오래 두 발로 설 수 있고, 불과 도구를 사용하며, 아마도 초기 언어인 소리 신호가 다른 동물에 비해 상당히 발달되어 있었을 것이다. 그러나 이런 것들은 모두 양적 정도의 차이일 뿐이다. 최근 동물학은 동물의 세계에서 우리의 기존 상상을 뛰어 넘는 수준의 여러 놀라운 능력들(소통 능력, 도구사용능력, 건축능력 등)을 발견하고 있다.

그런데 이러한 상태에서부터 어느 때부터인가 그러한 물적·감관적 세계를 바라보면서, 전혀 새로운 느낌, 즉 놀랍고, 황홀하고, 무시무시하고, 두렵고, 신비로운 느낌을 갖게 된 호모 사피엔스 변종(돌연변이)들이 나타났다. 바로 루돌프 오토가 모든 종교적 감성의 핵이라고 했던 “*mysterium tremendum, terribile et fascinans*”의 원형이 여기서 태어났다고 하겠다.⁶⁾ 밤하늘의 별들을 보면서 그런 특이한 감정을 갖게 되었는지, 모닥불 주위의 군무(群舞)의 황홀(trance) 상태에서 그러기 시작했는지 우리는 정확히 모른다. 다만 오늘날까지 남아 전해지는 여러 전통 속의 기억과 기록의 조각들을 가지고, 우리에게 주어진 직관과 통찰의 빛을 따라, 미루어 짐작할 수 있을 뿐이다.

예를 들어, 유구한 그노시스즘(Gnosticism) 전통에 전해 내려오는 이야기는 이렇다. 먼 옛날 사람들은 밤하늘의 별을 바라보면서 그 별 빛이 이 어둡고 괴로운 세상 너머 밝은 세상에서 오는 것이라고 믿었다. 하늘은 둥근 벽이고 별들은 그 벽에 뚫린 구멍이며 별 빛이란 이 구멍을 통해 이 세상 바깥의 밝은 세계에 가득한 빛이 비쳐 나온 것이라고.⁷⁾

이 이야기 속에서 우리는 아득히 먼 옛날 석기시대 인류의 마음을 느낄 수 있

6) Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*(Oxford: Oxford University Press, 1950[1925]).

7) Hoeller, Stephan, *Gnosticism*(Wheaton: Quest Books, 2002).

다. 이 이야기는 단순하지만 우리 현대인의 마음에도 공명과 감동을 일으킨다. 이 이야기에 스며있는 성스러움에 대한 원초적 감성, 그 감성의 원형적 구조를 그 옛날 구석기인과 오늘날의 현대인이 공유하고 있는 것이다. 아마도 이와 유사한 모종의 계기들을 통해 구석기 시대의 어떤 사람들은 감각적·물리적 현재 세계와는 다른 차원의 모종의 세계를 상상하기 시작하였을 것이다. 이러한 종류의 다채로운 상상이 무궁무진한 신화적 사고, 세계관으로 발전해 갔을 것이다.

아주 흥미로운 또 다른 이야기가 있다. 그것은 유교 전통에서 전해 내려오는 이야기다. 화자는 맹자다.

먼 옛적(上世) 아버이(親)를 장례지내지 않는 사람이 있었는데, 그 아버이가 죽자 바로 들어 골짜기에 버리고, 다른 날 그곳을 지나다 보니 여우와 이리가 뜯어먹고 파리와 모기가 빨아 먹고 있었다. 이마에 진땀이 나고 흘겨는 보나 차마 바로 보지 못했다(其類有泚 睨而不視). 땀이 난 것은 다른 사람[의 눈] 때문이 아니고 마음의 중심이 얼굴에 이른 것이다(夫泚也非爲人泚 中心達於面目). [그리하여] 돌아와 흙과 풀로 덮었다(『맹자』, 「등문공 上」).

맹자의 이야기는 항상 묘한 박진감이 있다. 이 이야기는 후일 홉스나 루소가 즐겨 했던 ‘자연 상태’의 가정과 흡사하다. 맹자의 이야기를 피상적으로 보면 유가적 관점에서 장례의 기원을 나름대로 소박하게 추정하는 것이라 하겠지만, 우리는 이야기를 한 단계 깊이 숙고해 볼 필요가 있다. 장례가 없던, 장례라는 관념 자체가 전혀 없었던 시대의 사람들은 어땠을까? 그들은 부모의 방치된 시신을 보더라도 무심코 지나쳤을 것이다. 다른 동물들이 지금도 그런 것처럼. 그런데 왜 그 어느 시점부터인가 불연듯 그런 상황에서 이마에 땀이 나고 차마 정면으로는 바라보지 못하게 되었던 것일까?

엄청난 충격, 혼란, 모종의 죄의식(?) 같은 것이 한꺼번에 그의 마음을 혼란스럽게 흔들어 놓았을 것이다. 아마도 살아있는 부모가 바로 곁에 느껴졌을 것이다. 자신이 들판에 썩덤풀에 버렸던 그 죽은 몸뚱이, 죽은 엄마 … 자기도 모르게 이마와 등줄기와 손 안에 진땀이 흐르고, 괴로웠을 것이다. 갑자기 내면에 발생했던 이상한 그 감정 앞에 스스로 아주 당황스러웠을 것이다. ‘죽은 엄마?’ ‘죽은 아버지?’

‘어디에?’ 이런 새로운 질문들이 아직은 초보적인 언어형태로 갑자기 떠올랐을 것이다. 분명히 죽고 없는 부모가 ‘여기 이곳’에 느껴진다. 기억의 단순한 기계적 잔영이 아니다. 땀과 충격, 모종의 희미한 죄의식을 유발하는 특이한 무엇이 그(녀)를 흔들었다. **감관·물리적 세계 밖의 또 다른 차원이 인간의 의식 안에 불쑥 출현한 것이다.**

이러한 차원이 종교의 출현과 맞물려 있음은 긴 설명이 필요치 않겠다. 그렇긴 하지만 이 예시가 맹자 이야기고 너무 유교적인 것 아닌가, 더구나 결국 장례 이야기인데 장례방식이란 너무나 다양한 것 아닌가, 그걸 어떻게 종교성의 보편적 기원과 연결시킬 수 있겠나. 회의가 있을 수도 있겠다. 그러나 이야기의 초점은 문명권, 좁게는 국지적 문화에 따라 너무나도 다양했던 장례방식, 장례문화가 아니다.⁸⁾ **일체의 장례 풍습, 더 나아가 장례라는 관념 자체가 인류의 의식 속에 발생하기 이전의 상황**을 추정해 보자는 데 있다.

맹자 자신의 요점은 ‘그가 설혹 아무리 야만적이고 극악무도한 사람이라 하더라도 그런 상황에서는 그의 이마에 땀이 흐르고 그 모습을 제대로 쳐다보지 못하게 된다’는 데 있다. 인간이라면 누구나 그렇다는 말이다. 장례의 기원이 아니라 인류심성의 어떤 보편적(도덕적) 요소를 지적한 것이다. 그렇다! 맹자님이 맞다. 인간이라면 누구나 그럴 것이다. 필자가 맹자의 이야기를 살짝 바꾸어 본 것은 다만 하나다. 그 땀과 충격의 순간을 인류 최초의 순간으로 약간 시간 이동 시켜 본 것뿐이다.

이제 설명되어야 할 것은 그 최초의 ‘맹자의 땀’이 인류보편적 속성으로 된 사연이다. 여기서부터 과학, 특히 주로 생물학, 진화론의 논리를 빌려 보기로 한다. 순전히 문화적, 도덕적 현상을 생물학으로 설명하겠다? 마음이 불편할 수 있다. 물

8) 장례가 시작되고 여러 지역에서 다양한 장례풍습이 생긴 것은 모두 여기서 말하는 시원적 사건 이후의 일이 된다. 장례풍습이 있다는 것은 이미 장례에 대한 관념, 장례의 필요성과 당위성, 그를 뒷받침하는 다양한 종교적 관념체계가 존재한다는 말이다. 본문의 맹자의 예는 이 모든 것이 일체 존재하지 않는 상황을 가정하고 있다. 여러 문화권의 장례풍습을 살펴보면 어느 대륙이든 매장이 압도적으로 많다. 그러나 절벽에 관을 매다는 현관장(懸棺葬), 나무 위에 관을 두는 수장(樹葬), 독수리에게 시신을 먹이는 천장(天葬, 티벳) 등과 같은 장례풍습도 있고, 부분적으로 오늘날까지도 남아있는 곳이 있다. 천장과 같이 시신을 동물에게 먹이는 풍습은 충격적으로 느껴지지만, 그런 방식의 장례에도 엄숙한 종교적 의례에 따르고 있고, 나름의 종교적 의미체계를 갖고 있다(보통 신성시하는 동물과 관련된다). 여러 다양한 장례풍습 모두가 시신을 경건하게 처리하는 나름의 문화적·종교적 방식들이었던 셈이다.

론 문화적인 현상이기도 하다. 그러나 고통을 느끼고 땀을 흘리는 건 분명히 아주 전형적인 생물학적 현상임을 부인할 수도 없다. 피해갈 수 없는 길이다.

특정 감각 자극이 수백만 뉴런과 수천만 시냅스에 전압 펄스를 일으키고 이 자극은 두뇌의 특정 영역에 전달되어 아세틸콜린이나 도파민 같은 신경조절물질을 생성시키고, 이 신경조절물질은 이번에는 신경반응(운동) 회로를 자극하여 심장의 박동을 빠르게 하고 혈관을 수축시켜서, 그 결과 손바닥과 이마에 식은땀이 나게 된다. 오늘날의 인간 누구라도, 만일 앞서 맹자가 말한 상황에 처하게 되었다고 가정하면, 그 모든 구체적인 몸의 반응이 거의 틀림없이 동일하게 발생할 것이라고 추정할만 하다.

즉 어떤 특정한 상황에서 꼭 그렇게 반응하도록 몸의 어떤 부분의 구조나 기능에 변화가 생겼다는 것이고 (뇌 내부의 뇌간·변연계에서의 모종의 변화가 가장 중요한 이유일 가능성이 크다), 이러한 변화된 몸을 가진 개체가 진화적으로 선택되었다는 것이다. 쉽게 말해 부모의 시신을 방기하는 것에 고통을 느껴 부모를 땅에 묻기 시작한 ‘괴이한’ 돌연변이들과 그녀) 또는 그녀)가 속한 집단의 생존확률이 다른 호모 사피엔스 집단보다 높았다는 이야기다.

생물학자들의 용어로는 유전적 ‘선택상수’가 높아서 그 돌연변이가 결국 지배적인 종으로 되었다는 말이기도 하다. 호모 사피엔스의 몇몇 집단에서 그런 반응과 행위가 시작되었을 것이고, 그런 집단들이 타 집단보다 생존률이 높았을 것이며, 이들 특이한 돌연변이 집단들이 결국 지배적인 종이 되어 오늘날 현존하는 인류를 이루게 되었다는 것이다.

이 설명이 어떤 도덕의 기준에서는 혐오감을 주는 것일지도 모르겠다. 종교성의 기원을 결국 유전자 돌연변이로 설명한 셈이니 말이다. 그렇지만 도덕을 폄하하는 것이 아니다. 오히려 반대다. 필자가 ‘맹자의 땀’ 이야기를 흥미롭게 생각하는 이유는 종교성의 근원을 생생한 몸의 반응으로 설명한 아주 특출한 사례로 해석될 수 있기 때문이다. **우리의 도덕의 기원은 몸에서, 우리 몸의 땀에서 시작되었다!** 이 이야기처럼 도덕의 기원을 우리 몸 가장 깊고 가깝게 끌고 내려간 설명이 있었던가? 필자는 과문하여 모른다. 역시 맹자님은 뛰어난 천재다.

그렇다면 그 최초의 ‘맹자의 땀’, ‘도덕적 몸’은 언제부터쯤 탄생했던 것일까? 다시 말해 그 최초의 돌연변이는 언제쯤 출현했을까? 최소한 현대 호모사피엔스가

6만년전 밥엘만텅 만을 건너기 이전이 되어야 할 것이다. **문화의 전파는 몸의 변화 없이도 가능하지만, 특정 자극에 대한 동일한 몸의 반응은 몸 자체가 같지 않으면 불가능하다.** 밥엘만텅을 건너 이후 중동 어디쯤에서 전에 없던 ‘맹자의 땀 돌연변이’가 태어났다고 치자. 그렇다면 이 돌연변이가 자연선택을 통해 일정한 개체군을 형성하고 또 이 개체군이 맹자의 땀이 없는 다른 개체군을 압도하였으며 결국에는 완전히 대체해서 오대양 육대주의 모든 인간을 점하기에 이르렀다는 이야기가 성립되어야 한다. 그러나 그렇게 가정하기엔 밥엘만텅 이후 오늘날까지의 6만년이라는 시간이 너무나 짧다.⁹⁾ 더구나 사하라 이남 아프리카, 호주 일대, 아메리카는 밥엘만텅 이후 오랫동안 유라시아와의 유전적 흐름이 단절되어 있었지만 죽음에 대한 인식, 의례, 종교성의 원형은 그 어느 곳이나 유라시아 인류와 전혀 다를 바 없다. 밥엘만텅의 시점에 이미 모든 현대 호모사피엔스가 ‘맹자의 땀’을 가지고 있었다는 분명한 증거다.

맹자는 ‘기상유자 예의불시(其類有泚 睨而不視)’라는 최초의 사건이 당신과 그다지 멀지 않은 시대 중국 근처 어디에서 벌어졌을 일이라고 상상력의 날개를 펼칠 것이다. 이 점에서는 맹자님이 틀리셨다. 진화론적 추론에 충실하게 따르면 ‘맹자의 땀’ 사건은 밥엘만텅의 6만 년 전보다 훨씬 이전, 구석기 시대의 깊은 어느 시점, 중국이 아닌 아프리카 어느 곳에서 최초로 발생한 우연한 사건이었다.¹⁰⁾ 필

9) 특정 돌연변이가 지배적으로 되는 시간을 계산하는 식이 개발되어 있다. 특정 돌연변이가 자연선택되는 정도를 나타내는 선택상수와 효과개체군의 크기, 그리고 세대교체의 시간이 중요변수로 된다. 이에 관한 명쾌한 설명은 개럴, 선(저)/김명주(역), 『한 치의 의심도 없는 진화 이야기』(지호, 2008) 2장 참고. 이를 밥엘만텅 이후의 인류에 적용하면, 선택상수는 미약한 반면, 효과개체군은 너무 넓은 영역에 너무 많이 분산되어 있다. 엄격히 말하면, 시간이 짧다기보다는 특정 유전변이가 전지구로 퍼진 인류 모두에게 (자연적으로) 확산되는 것 자체가 불가능하다고 해야 할 것이다. ‘맹자의 땀’ 정도의 유전적 보편성은 오직 좁은 지역으로 한정된 작은 유전적 개체군이 형성된 후 이 개체군이 크게 확산했다는 가설이 아니면 성립되기 어렵다.

10) 우선 제1후보가 되는 최초의 인류는 캘리포니아 대학 화이트 교수팀이 1997년 에티오피아 헤르토에서 발굴한 두개골 세 점의 주인들이다. 이 팀은 분석 결과를 ‘16만년 전의 최초의 호모 사피엔스’라 정리했다. White TD, Asfaw B, DeGusta D, Gilbert H, Richards GD, Suwa G, et al, “Pleistocene Homo sapiens from Middle Awash, Ethiopia,” *Nature*, 423(2003), pp. 742-747. 흔히 ‘호모 사피엔스 이달투 (Homo Spiens Idaltu)’라 부른다. 물론 이 호모 사피엔스 이달투가 바로 정확히 최초의 ‘맹자의 땀’의 소지자였다는 뜻은 아니다. 그 즈음의 호모 사피엔스 중 어느 개체가 후보가 될 수도 있겠다는 정도다. 네안데르탈인 등 고대 인류도 사람을 묻은 흔적이 있으니 후보가 될 수 있을까? 이에 관한 증거가 아직 너무나 희박하다. 고대 인류 모두가 그러했다는

시 한 번만이 아니라 아주 여러 차례였을 밥엘만택에서의 ‘아프리카 엑소더스’ 대열의 모든 인류가 이미 ‘맹자의 땀’을 가지고 있었던 것이다. 주자-스피노자는 모두 바로 이들의 후예다. 바로 이 ‘맹자의 땀’이야말로 주자-스피노자 공통성의 제1층, 가장 깊은 근본이다.

IV. 종교성의 심화: 보편윤리 · 세계종교의 출현

지금까지의 이야기는 생물학적 진화론의 정설에 따라 충실하게 구성해 보았던 것이었다. 그러나 다음 이야기, 기축시대 이야기는 그렇게 쉽지 않다. 진화론 논리를 뒤집어야 한다. ‘생물적 진화’가 아니라 ‘문화적 진화’라고 할 수도 있겠다. 다른 차원의 진화다.

여기서 중요한 점은 ‘몸의 변화’가 아니라 보편윤리, 세계종교라는 ‘특이한 사유구조의 출현’이다. 물론 ‘맹자의 땀’도 ‘특이한 사유구조의 출현’을 동반했다. 죽고 없는 엄마, 까맣게 잊고 있던 아버지가 바로 불연듯 내 옆에 느껴지는 것이다. 이 원형적 성(聖)의 영역이 비상하게 고양하여 고도화된 것, 그리하여 전적으로 새로운 사고유형이 마치 기적처럼 출현했던 것이 야스퍼스가 말하는 기축시대다.

기축시대에 탄생한 보편윤리 · 세계종교의 공통적 핵심이 무엇인가? 그 바탕에는 맹자의 땀에서 시작된 종교성의 원형이 있다. 그 종교성은 감관 · 물질세계를 상대화시켰다. 그런데 이 단계까지 나는 아직 그대로 있다. 다만 내가 바라보는 눈앞의 세계와는 또 다른 차원의 세계를 상정함으로써 눈앞의 세계를 상대화시킨다. 반면 보편윤리 · 세계종교는 ‘나’라는 생각 자체, 즉 자아를 상대화시킨다. 자아를 단번에 인류전체 · 우주전체라고 하는 고도로 추상적인 개념과 등치시킨다. 자아를

증거가 없다. 현대 인류의 풍습이 그들에게 전파되어 흘러 들어간 것인지도 아직 알 수 없다. 단순한 문화전파였든 아니면 이종교배를 통한 유전자 흐름(genetic flow)이었든 말이다. 어쨌거나 현재로는 ‘최초의 맹자의 땀’은 밥엘만택 이전이었음이 분명하고, ‘호모 사피엔스 이달투’가 살았던 16만년 전후는 강력한 후보 시점이 된다. 그러나 만일 네안데르탈인 등 고대 인류의 매장풍습이 보편적이었다 확증된다면 ‘최초의 맹자의 땀’은 고대 인류와 현대 인류 분지 이전인 대략 50만년전에서 최초의 호모 사피엔스의 출현인 16만년전 사이가 될 것이다. 고대 인류와 현대 인류의 관계에 대한 논의는 존 릴리스포드, 『유전자 인류학』(Human & Books, 2003), 3-4장 참고.

인류전체·우주전체 안에 녹여 무화(無化)시켜버리지만, 바로 이를 통해 초월적 자아로 부활한다. 물론 장구한 시간 존속해 온 종교성을 바탕으로 한다. 그러나 비상한 도약이 있다. 나의 존재, 나의 가치, 나의 욕망 자체를 대상화시킨다는 것, 나를 부정하여 거듭 새로운 자아에 이른다는 것, 이것은 인류의 재탄생과 같은 기적적 사건이다. 그리하여 전통적 종교인 구복종교, 종족종교, 민족종교를 넘어 세계종교에 이른다.

왜, 어떻게 이러한 놀라운 도약이 이루어졌을까. 생물학적·물질적 환원론으로 이 문제를 설명해 보겠다는 것은 영성한 망태로 날개의 광자들(photons)을 붙잡아 보겠다는 생각보다 더 가망 없어 보인다. 야스퍼스는 BC800년에서 BC200년 사이에 중국, 그리스, 인디아, 이란 등에서 공통된 사유가 출현했다 하였다. 이 600년은 진화적으로는 거의 동시다. ‘맹자의 땀’처럼 모종의 새로운 돌연변이가 생겨나 그 모든 지역들에 확산되었다는 식으로 도저히 생각할 수 없다. 그렇다면 같은 방향이지만 좀 달리 생각해서 각 지역에서 기축적 사유혁명을 주도했던 사람들이 모두 혈연적 연관을 가진 동일한 유전적 개체군이었다고 할 수 있을까? 돌연변이에 의해 우연히 ‘기축 유전자 (Axial gene)’을 갖게 된 특정 가계(家系)의 사람들이 이곳저곳 유라시아 문명권을 옮겨 다니면서 수백년간 기축 혁명을 일으켰다? 우주인 교시론보다 황당한 이야기다. 이제 돌연변이 이야기는 여기서 잊어야 할 것 같다. 여기부터는 다른 방식의 설명이 필요하다.

‘맹자의 땀’에서는 설명방향이 유전자(돌연변이)→문화(장래)였지만, ‘기축시대’ 설명에서는 설명방향이 바뀐다. 어떤 특정한 문화적 상황이 인간의 주어진 지적·도덕적 능력에 모종의 거대한 충격을 가한 것이다. 방향만 바뀌는 것이 아니다. 도덕적 충격이 직접 유전자 변형을 일으키는 것이 아니기 때문이다. 그러나 간접적으로 그리고 장기적으로 유전자 변형을 유도할 수는 있다. 특정한 사회질서가 특정한 유전군에 유리한 환경을 조성할 수 있기 때문이다. 이것이 **생물적 진화와 문화적 진화의 관계**라고 생각한다. 문명이 고도화할 수록 자연 대신 문화와 사회가 유전 풀(gene pool)의 더 주요한 환경이 된다.

자신에의 집착을 부정하고 자신을 상대화시키는 기축시대 보편윤리(고도로 문화적인 논리)와 우승열패(優勝劣敗), 우생열사(優生劣死)의 자연선택 논리(순전히 생물적 논리)는 서로 상극이기까지 하다. 이런 특이한 사유가 유라시아의 도처

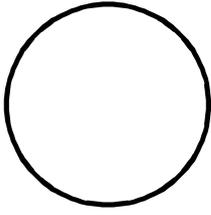
에서 ‘거의 동시에’ 발생했다는 것은 이제 문화적 틀, 조건, 상황의 공통성으로 풀이할 수밖에 없다. 여기서 생물적 진화 논리를 뒤집는 역의 진화논리가 인간의 사유력 속에 탄생했다고 보아야 한다.

이러한 시각에서 기축시대에 대한 성격규정과 묘사는 이미 상당한 정도 이루어졌다.¹¹⁾ 여기서는 핵심 뼈대만을 말하기로 한다. 그렇다고 이하의 서술이 기존 연구의 요약은 아니다. 오히려 기존 연구에서 강조되지 못했던 점을 부각시키고 싶다.

지금까지 기축시대 묘사는 흔히 대표적 인물들의 가르침에 집중해 왔다. 몇몇 성인들의 출현 때문에 기축시대가 가능했다고 설명하는 것이다. 이런 설명이 전혀 근거 없다고 할 수는 없다. 그러나 중요한 오해의 여지가 있다. 우선 인류사에서 신성함의 영역이 이 때 처음 출현했던 것 같은 인상을 준다. 그러나 성의 탄생이 보편윤리·세계종교를 출현시켰던 것이 아니다. 오히려 ‘聖의 위기’ 때문에 가능했다. 성의 탄생은 이미 오래전에 이루어졌다(앞서 설명했던 ‘맹자의 땀’ 즉 인간 본성에서 종교성의 출현).

‘성의 위기’란 두 측면을 갖는다. 하나는 위기적 상황, 다른 하나는 위기의식. 그 모두의 배경에는 고대도시·고대국가의 출현이 있다. 윤리종교의 창시자, 성인 개인 중심의 접근은 이러한 문화적 공통성에 대한 이해로 보완되어야 한다. 기축적 사유의 공통성은 이러한 문화적 상황의 공통성에서 나왔다. 기독교의 에덴동산이나 노자의 과민소국(寡民小國)은 모두 고대도시·고대국가가 출현하기 이전의 상황을 말한다. 도시와 국가는 예나 지금이나 고도의 인위와 작위의 산물이다. 착취와 전쟁이 체계화, 대규모화된다. 이를 성공적으로 수행할 방법론들이 고도화된다. 고대과학, 고대재정, 고대행정, 고대병참의 술과 학이 발전한다. 필자는 이러한 현상을 ‘최초의 세속화(the first secularization)’라 불러야 한다고 생각한다. 마술적 힘으로 가득한 신화적 세계인식에 균열이 생기고, 세속적 힘과 이해관계, 욕망의 계량학과 함수관계가 새로운 군주로 등극하기 때문이다. 아마도 이러한 묘사가 너무나 근대적인 것이라고 느껴질 것이다. 그러나 실체가 그랬다. 기축시대를 전후했던 상황은 근대가 출현했던 상황과 구조적으로 유사한 점이 많다. 구조적 상동이고 정

11) 대표적인 것으로 Eisenstadt, Shmuel(ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: SUNY Press, 1986); Armstrong, Karen, *The Great Transformation. The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*(London: Atlantic Books, 2006) 참조.



<그림 1> ‘맹자의 땀’ 이전의 상황

도의 문제라고 해도 좋다. 다만 뒤집어져 있다. 이 점은 이후 논의하기로 한다.

이상이 위기적 상황이다. 그렇다면 위기의식이란 무엇인가. 우선 이러한 상황을 관조하면서 이를 위기로 인식하게 되는 계층이 탄생했다는 것이 중요하다. 인간집단 사이의 전쟁은 구석기 시대 이래 오히려 더욱 빈번했고, 집단 내 착취는 신석기 농업혁명 이후 늘 존재해 왔다. 그러나 이러한 상황을 문제로 간주하고 사유를 집중시킬만한 여유를 가지게 된 특정한 인간 집단이 형성된 것은 고대도시·고대국가 형성 이후의 일이다. 이들 속에서 고도의 집중적 내면 성찰이 이루어졌다. 이들 간에 상호 자극 받고 가르치고 전승되고 비판되면서 이 사유는 더욱 고도화되어 갔다. 그들의 성찰은 밖과 함께 안을 향했다. 자신이 속한 세계 그리고 자신이 자신이라 믿는 자아. 그리하여 그들의 왕을 꾸짖고, 그들이 속한 사회를 비판하고, 그들 자신의 자아 관념을 넘어서고자 했다.

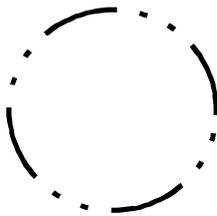
여기서 보편윤리·세계종교가 탄생했다. 여기서 근대적 사유는 매우 가깝다. 우리는 여전히 그 시대의 윤리적·종교적·철학적 문헌을 읽고 현재성을 느낀다. 기축시대 보편윤리·세계종교는 어떤 의미에서는 이미 근대다. 그래서 필자는 그 시대를 원형근대(proto-modern era), 그리고 그 시대의 에토스를 원형근대성(proto-modernity)이라 부른다. 주자-스피노자 공통성의 제2층은 바로 이 원형근대성이다.

V. 근대, 근대성의 출현

이제 주자-스피노자 공통성의 최상층, 제3층만이 남았다. 그것은 근대성 문제다. 앞서 원형근대와 근대는 매우 가깝다 하였다. 시간보다는 사고의 구조에서 그렇다. 같은 패턴이 뒤집어졌을 뿐이다. 필자는 그것을 성과 속의 통섭 관계 전환이라 부른다. 그 요점은 이미 앞서의 논의 속에 다 들어있기 때문에 앞서 논의의 핵심을 간명히 정리해 보면 근대의 출현 이야기는 자연스럽게 따라 나온다. 이제 이 순서로 이야기를 풀어보자. 먼저 ‘맹자의 땀’ 즉 최초의 종교성의 출현 이전까지 인간

의 물질·정신적 상황은 <그림 1>로 표현해 볼 수 있다.

굵은 실선은 감각·물질 세계를 표시한다. 굵은 실선으로 완결된 원을 그리는 이유는, 감각·물질 세계가 아닌 다른 어떤 존재 영역이 아직 이 단계의 의식 영역에 출현하지 않았기 때문이다. 인간(또는 동물, 또는 보다 넓게 생물체 전반이라 해도 좋다)에게 표상을 주는 외부의 사물세계, 그리고 인간의 표상을 구성하는 내면의 감각질서 모두 감각·물질계 안으로 닫혀 있다. 자체완결적이라 해도 무방하다. 이 완결적 원주 상에 틈이 생기고 여기에 감각·물질계 너머의 모종의 또 다른 존재 영역에 대한 인식이 생겨난다. 차세성(this-worldliness) 너머의 피세성(other-worldliness)에 대한 인식이다.¹²⁾ 성(聖), 성에 대한 인식의 출현이라고 해도 좋다. 앞서 길게 논의했던 ‘맹자의 땀’이란 이러한 피세성 출현의 계기였다. 우리가 이러한 피세성 또는 종교성의 영역을 점선으로 표시한다고 하면, ‘맹자의 땀’ 이후의 새로운 인간상황은 아래 그림과 같이 표현해 볼 수 있을 것이다.



<그림 2> 신화의 시대

이 새로운 단계에서는 실선과 점선이 서로 구분할 수 없게 뒤섞인다 (이 상황이 <그림 2>에서 정확히 도시되어 있는 것은 아니다. 모든 도시[圖示]가 그렇듯 대략적인 표현으로 이해해 주기 바란다). ‘맹자의 땀’이 출현했던 순간은 <그림 1>에 작은 구멍이 하나 조그맣게 뚫린 순간이었다. 이 작은 구멍들이 점차 늘어간다. 그리하여 <그림 2>와 같은 상태에 도달한다. <그림 1>에서 <그림 2>과 같이 점선과 실선이 뒤섞인 단계에 이

르기까지 최소한 수만년, 길게는 수십만년의 시간이 흘렀을 것이다. <그림 2>의 단계에 이르면 점선(성의 영역)과 실선(속의 영역)이 구분하기 어렵게 뒤섞인 상황이 일정하게 틀을 갖춘 하나의 세계관으로 형성된다. 이 시대를 ‘신화의 시대’라 할 수 있다. 신화의 시대 역시 수만년 동안(구석기 후기부터 ‘기축시대’까지) 존속했다. 신화의 시대의 말미에 문자와 기록이 출현했다. 그래서 ‘신화의 시대’의 인류의 세계관, 존재관은 현재 남아 있는 문헌 속에서도 생생하게 엿볼 수 있다.

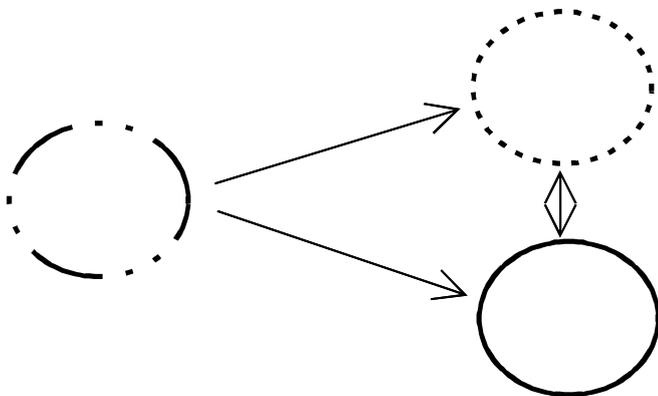
그 중 호메로스의 『일리아드』의 예를 들어보자. 용사 아킬레스가 분노하여 싸움

12) Lovejoy, Arthur, *The Great Chain of Being*(Cambridge, Harvard UP, 1936).

에 펼쳐나서고 무서운 힘으로 적을 무찌르는 과정은 한편으로 완전히 이 현실 속의 물리적 작용이지만 동시에 그 동작 하나하나가 여러 신들이 아킬레스에게 분노와 용기 그리고 가공할 힘을 불어넣어 주어 이루어지는 장면들로 묘사된다. 『일리아드』 전체가 그런 방식으로 서술되어 있다. 『일리아드』의 서술에서 또 하나 흥미로운 것은 행위자들이 자신의 움직임, 그리고 그러한 움직임들이 전개되는 정황 자체에 대해 성찰적 거리를 두고 바라보는 내성(內省)의 차원이 거의 보이지 않는다는 점이다. 적을 살육하고 나서 분출하는 격렬한 희열이나 패배하여 상처받고 울부짖는 고통과 비탄은 있지만, 그러한 상황 전체를 관조하면서 그 의미를 성찰하여 보는 계기는 없다.

이 모든 상황에 개입하는 신들의 세계의 작동 논리가 이를 대신하고 있는 것도 아니다. 물론 신들의 세계의 구조, 능력과 그들 사이의 관계에 대한 묘사에는 뛰어난 상상력이 작용한다. 그러나 그 신들의 속성도 죽지 않는다는 것 빼고는 인간과 별반 다를 것이 없다. 윤리라 하여도 가족애, 형제애, 동족애, 전우애와 같은 자기 집단 내부의 결속으로 모아지는 윤리는 있지만, 그러한 1차적 범위를 넘어서서 이번에는 반대로 자기 자신과 자기 집단을 향하여 반조(返照)하는 성찰적 윤리의 시선은 찾아보기 힘들다. 결국 이 단계에서는 신들의 윤리라 하여도 다를 것이 없다. 신들도 서로 질투하고, 원망하고, 복수한다. 이 세계에서는 현세성과 차세성이 같은 평면, 같은 차원 위에서 뒤섞여 병렬적으로 공존하고 있다.

기축시대란 바로 <그림 2>의 구도에 근본적인 변화가 발생했던 시대다. 이를



<그림 3> 성과 속의 분리

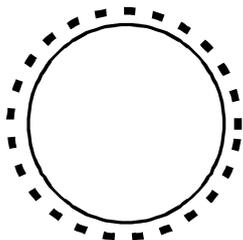
통해 ‘원형근대의 탄생’이라고 하는 인류사상 진정으로 거대한 전환 또는 거대한 변형이 발생했다. 그 핵심은 <그림 2>의 실선(俗)과 점선(聖)의 분리, 그리고 그렇듯 분리된 성과 속 사이의 본격적인 관계의 형성이다. 분리와 관계가 동시에 전개된다. 먼저 <그림 3>은 성과 속의 분리를 도시한다.

그 이전 단계에서 성과 속은 서로 뗄 수 없이 섞여 있다. 이 둘이 분리됨으로써 비로소 성과 속의 영역이 서로 각각 분별된 영역으로 탄생했다. 성과 속이란 서로 분리되어 마주 볼 때에야 비로소 서로 독자적 영역으로, 각각 완전한 의미구조로 성립한다. 둘이 분리되지 않고 섞여 있던 <그림 2>의 단계에서는 성과 속이 별개의 영역으로 구분되지 않고, 따라서 각각 완결된 의미구조도 갖지 못한다. 반면 <그림 1>의 상태에서는 물질·감관계 안으로 닫혀 있는 그 상태를 ‘무엇’이라고 인식하는 바라봄 자체가 없다.

필자는 성과 속의 분리 그리고 그 관계의 재정립을 인류문명사상 최대의 사건이라고 부르고 싶다. 이 분리와 재정립은 앞 절에서 논의한 바와 같이 비상하게 강렬했던 성(聖)의 위기의식에서 비롯했다. 이 ‘성의 위기’를 통해 성의 영역의 윤리성, 초월성이 비상히 고양되었다. 그런데 성과 속이 분리되어 마주본다는 것은 그 둘 사이에 본격적인 관계가 형성되었음을 말한다. 분리 자체가 하나의 특정한 관계 맺음의 형상을 띄고 출현할 수밖에 없다. 따라서 <그림 3>은 이해를 돕기 위한 도시(圖示)라고 봐야 한다. 우선 분리라는 사건 자체를 강조하고 그 의미를 분명히 하기 위한 것이다.

성과 속이 분리되었다 함은 양자가 서열적 질서에 따라 재배치되었음을 말한다. 분리된 성과 속이 <그림 3>처럼 서로 떨어져 병렬할 수는 없다. 이 최초의 재배치에서 우월한 위치에 선 것은 단연 성(聖)의 영역이었다. ‘성의 위기’에 임하여 인간의 초월적 각성을 비상하게 끌어올렸기 때문이다. 성의 영역을 극점까지 끌어올림으로써 속의 영역과의 차별성을 분명히 했다고 해도 좋다. 그리하여 그렇듯 고양된 성의 질서가 불완전한 속의 질서를 섭리적으로 통괄, 또는 통치하는 관계가 형성된다. 성이 속을 통섭하게 된 것이다. 이것이 최초의 성속 통섭관계 즉 통섭Ⅰ이고, 이 통섭관계가 원형근대의 핵심적 특징이다 (<그림 4>).

통섭Ⅰ은 성과 속이 명확히 질적으로 구분되었다는 점에서 <그림 3>의 신화적 단계와는 분명히 다르다. 성의 영역은 자연계를 초월한 윤리적 절대자로 상승한다.



<그림 4> 통섭 I (원형근대): 성이 속을 통섭함

인격신의 형상을 취하느냐 아니냐는 여
기서 본질적이지 않다. 물계의 현상적
인과고리 너머의 존재 영역이 획정되었
다는 것이 중요하다. 그러나 아직 통섭 I
의 단계는 신화의 시대의 영향이 강하게
남아 있다. 특히 대중종교, 민간신앙 속
에서 그렇다. 인류의 기억사에 신화의
시대가 수만년의 시간을 점하고 있었음

을 생각하면 이는 지극히 자연스러운 일이다. 이해되지 않고 따라서 적절히 통제
되지 않는 자연의 여러 현상들의 배후에 신성한 존재를 불러들이곤 한다. 그리고
그 힘을 빌려 고난과 난관을 벗어나려 한다. 그 결과 구복종교와 윤리종교 간의
긴장과 갈등이 시작되었다는 것이 통섭 I의 또 하나의 징표라고 할 수 있다.

‘근대’란 <그림 4>의 통섭관계가 흔들리고 역전되면서 시작된 현상이다. 종교사
회학에서는 이를 ‘세속화 (secularization)’라고 부르지만 앞서 논의한 대로 제1차
세속화는 이미 ‘성의 위기’가 날카롭게 지각되었던 초기 고대도시·고대국가의 형
성기였다. 따라서 근대 현상을 표징하는 세속화란 엄격히 말하면 제2의 세속화였
다 할 것이다. 제2차 세속화는 보다 전면적이고 근원적인 세속화였다. 물적 세계
에 대한 이해, 물적 세계의 자기전개 방식에 대한 인식이 그만큼 깊어지고 구체화
되었다. 물적 세계를 이해하는 데 합리성, 과학성이 그만큼 심화한 것이다. 통섭 I
에는 아직 <그림 2>의 신화의 시대의 사유습성이 남아 있다. 물적 현상에 대한
과학적 인식의 한계 때문이기도 하다. 그래서 합리적, 과학적으로 설명되지 않는
여러 물적 현상을 신성한 힘의 개입으로 풀이하기도 한다. 그러나 물적 세계에 대
한 과학적 인식이 깊어질수록 성의 영역은 물적 세계로부터 퇴각한다. 17세기 스
피노자가 갈릴레오·뉴턴의 과학 혁명의 시대의 유럽을 살았던 것처럼, 주희 역시
관측기구를 써서 우주운행을 측정하던 시대의 중국을 살았다. 주희 자신 그러한
시도를 했다.¹³⁾ 주희가 본 세계는 무엇보다 우선 기(氣)의 세계, 물적 질서로 충만
한 세계였다.

13) 야마다 케이지, 『주자의 자연학』(통나무, 1991).

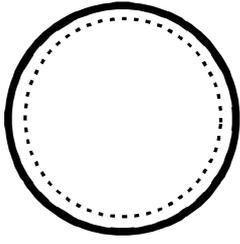
그런데 주자학이 정립한 리(理)는 더 이상 물적 세계, 현상 자체와 동일시되지 않는다는 점이 중요하다. 기적(氣的) 세계의 물적 자기완결성이 보다 명백해졌기 때문일 것이다. 한교수가 언급한 것처럼 “태극은 음양오행의 세계 속에 있지만, 그러나 음양오행처럼 물질처럼 시간과 장소를 설정할 수 없다는 점에서 초월적[無極]이라 할 수 있다”(〈조선유교〉, 251쪽). 이 초월, 현상계의 시간과 공간에 그 거소를 찾지 못하는 초월, 필자가 다른 글에서 ‘시간 밖의 시간, 공간 밖의 공간’¹⁴⁾이라 정리해 보았던 영역에 설정된 이 초월은 <그림 3>의 통섭 I에서는 비록 그 단초는 나타났지만 아직 전면화되지 못했던 초월이다. 즉 한교수가 주자와 스피노자를 한 자리에 앉혔던 “내재적 초월”의 영역이다.

통섭 II의 세계는 물질계, 속(俗)의 영역의 우월적 독립을 전제한다. 통섭 I의 세계에서는 성(聖)의 영역이 물적 현상계를 물샐 틈 없이 감싸면서 통섭하고 경고하고 계도하고 있다고 믿었다. 물적 현상계는 그를 통섭하고 있는 성의 영역에 비하면 보잘 것 없는 그림자와 같은 것이라 간주되었다. 이 단계에서 성과 속은 비록 분별되지만 같은 거소, 같은 시공을 나누어 쓰고 있었다. 물론 성의 압도적인 우위 아래에서였다. 그래서 높은 곳, 하늘(天, 도술천, 항성천구[恒星天球, stellar sphere]의 바깥 등)의 공간적 이미지가 어느 문명에서나 중요한 역할을 했다.

그러나 통섭 II의 단계에서는 이제 독립선언을 한 물적 세계가 현상적 시공계를 꽉 채우고 있음을 인정하지 않을 수 없게 된다. 저 바다 멀리, 저 하늘 멀리 어디를 가도 성의 영역(‘상제의 궁전’이든 ‘하느님의 나라’든)은 이 시공 안에 별개로 존재하지 않는다. 현상계의 즉물적 표면에 더 이상 성의 영역은 자리를 찾지 못한다. 스피노자의 신은 이 아포리아의 새로운 해결 방식이었다. 그는 자연 자체가 신이라 했지만, 즉물적 현상 자체를 신과 등치시켰던 것은 아니었다. 자연의 흐름 안에 깊이 숨은 궁극적 완전성, 즉 그가 이성이라 불렀던, 자연에 내재한 궁극적 섭리를 신과 등치시켰던 것이다. 한교수가 제시한 “내재적 초월의 편만”(〈조선유학〉, 252쪽)이라는 표현은 스피노자의 이성과 주자의 리의 공통성을 간명하게 잘 요약해 주고 있다.

주희의 현상계 역시 단연 기로 짝 차 있는 세계다. 물적 세계의 압도성이 명확

14) 김상준, 앞의 논문(2007) 참조.



<그림 5> 통섭 II (근대): 속이 성을 통섭함

해질 수록 이학(理學)은 물적 세계의 숨은 내면을 향해 더욱 깊어갈 수밖에 없다. 성의 영역이 물적 현상 내면 깊이 숨을 수록 그 영역의 논리를 찾는 노력은 더욱 치열해지고, 그 결과 찾아진 성의 속성은 더욱 추상화되고 순수해진다. 역설적이지만 또한 필연적인 귀결이다. 그리하여 이제 성의 영역은 ‘공간 밖의 공간’, ‘시간 밖의 시간’에 그 거처를 찾아야 했다. 파스칼의 말대로 신은 숨었다. 시간이 흐를 수록 속의 세계가 과학의 이름으로 시공을 빈틈 없이 가득 채운다. 그리하여 속의 지배가 강해질 수록 성의 세계는 더 깊이 숨는다. 그 결과 성속의 통섭관계는 역전된다. 이제 성속의 관계는 <그림 5>와 같이 역전된다.

필자는 ‘근대’ ‘근대성’의 핵심적 특징이 통섭 I에서 통섭 II로의 전환에 있다고 본다. 또 이 전환이 긴 시간을 두고 진행되어 왔고, 현재에도 진행되고 있는 ‘장기 지속’의 현상이라 생각한다.¹⁵⁾ 그러나 역사적으로 그 통섭전환의 주요 계기가 된 시점을 확정해 보는 것은 중요하다. 흔히 근대의 시작을 15~16세기 유럽으로 보지만, 필자가 보기에는 11~13세기, 즉 중국의 송원(宋元) 연간을 통섭전환의 양상이 최초로 분명하게 드러난다.¹⁶⁾ 주희가 집대성한 정주학=주자학이야말로 이러한 일대 전환의 사상적 표현이었다. 이런 관점에서 보아야만 글로벌한 차원에서 전개된 ‘역사적 근대(historical modern age)’의 전모를 일관되게 이해할 수 있다.

VI. 글을 맺으며

이로서 한교수가 강조한 “인류가 동서의 현자들을 통해 반복적으로 숙고해온, 오래된 사유의 근본 지점”, 그리고 주희·스피노자·라이프니쯔가 동렬에 놓인다고 하였던 지평의 역사적 위상을 확인해 보았다. “오래된 사유의 근본 지점”이란

15) 위의 논문 참조.

16) 위의 논문, 김상준, 앞의 논문(2008) 참조.

‘맹자의 땀’에서 비롯되고 긴 ‘신화의 시대’를 경과하여 ‘원형근대’에서 획기적인 상승을 이루었던 초월적 사유, 그리고 원형근대성의 통섭전환을 통해 오늘에까지 이르고 있는 인류의 보편 윤리적 지향이다. 또 주희와 스피노자·라이프니쯔가 같이 선 지평이란 이 윤리적 지향이 전면적으로 내재화되기 시작하는 ‘역사적 근대’의 여명기였다. 주자·스피노자 사유의 공통성은 세 개의 층을 이루고 있다. 먼저 ‘맹자의 땀’의 층위, 다음 원형근대성의 층위, 그리고 성숙통섭이 뒤집어진 근대성의 층위. 이 세 층의 중첩 속에서 주자와 스피노자는 같다.

한교수가 ‘서구화’와 등치하고 있는 ‘근대’, ‘근대화’란 18세기 후반 이래 유럽 패권의 여러 현상을 말한다. 그러나 이 서구화란 11세기부터 개시된 ‘역사적 근대’의 일부일 뿐이다. 다만 이 기억이 최근의 것이기 때문에 우리의 의식을 워낙 압도적으로 사로잡고 있다고 하겠다. 동과 서의 괴리를 실제보다 크게 생각하는 것도 이런 기억과 감각의 편향에서 오는 것이라 할 수 있다. 그러나 최근 급속히 발전하고 있는 ‘글로벌 히스토리’ 분야의 연구 결과들, 그리고 이 글에서 참조한 인류기원에 대한 새로운 연구 결과들은 인류사의 실재에 대한 감각을 보다 균형있게 바로 잡아 주고 있다. 이러한 차원에서 근대의 역사를 다시 보고 새롭게 재정립해야 할 것이라 생각한다.

한교수는 「주자신학논고」에서 주자학의 종교성을 강렬하게 부각시켰다. 그 종교성은 비인격적이고, 형이상학적이며, 내재적인 초월의 종교성이라 했다. 그리고 이 점에서 스피노자와 완전히 일치한다고 하였다. 전적으로 동의하는 바다. 주자학, 유교 자체가 강한 종교성을 품고 있다. 유교 전체를 종교라 해도 무방하다. 보통 통속적인 근대화 이론은 종교성의 고양과 근대성을 서로 상치(相馳)하는 것으로 본다. 그러나 유럽의 근대부터가 루터의 종교개혁이라는 종교성의 비상한 고양을 통해 비롯되었음을 기억해야 할 것이다. 근대화=세속화 테제를 종교성, 종교의 사멸로 이해하던 이론은 이제 힘을 잃었다. 종교성이 내재적 초월을 향할 때 그 열정과 순수함은 더욱 배가된다. 그것이 더 이상 ‘종교’의 형상이 아니라 철학이나 윤리 또는 사회참여·실천이념의 형상을 띠 수도 있다. 그 모두를 관통하는 원리를 파악함이 중요하다.

주자학 또는 정주학이 ‘역사적 근대’의 정신을 표징한다고 하여 주자학, 정주학을 표방했던 모든 사람, 모든 학파가 모두 근대적이었다고 함은 물론 망발일 것이

다. 통섭의 전환 과정은 오늘도 진행 중이라 했다. 브로델의 말을 빌리면 ‘장기지속’적 현상이다. 주희 자신 통섭 I적인 사고 유형을 여기 저기 남기고 있다. 그가 대부분의 경우 사물을 사물 자체의 논리로 합리적으로 설명했지만, 천인감응적 사고에 대해 애매한 틈을 열어둔 것이 그 일례다. 특히 자연 재앙을 군주에 대한 하늘의 경고로 해석하는 것이 그렇다. 유교적 윤리로 군주를 통제한다는 以理制君의 순전한 방편(도덕정치적 책략)이었다고만 말하기는 어려울 것이다. 그를 추종했던 후대의 많은 범용한 유자들은 주희가 남긴 이 잔영(殘影)을 더욱 증폭시키기도 했다.

내재적 초월의 계기가 철저히 못하면, 현존 질서 유지(status quo)를 초월적 명령으로 바꿔쳐서 농간을 부리는 세력이 생기기 마련이다. 흔히 기득권층이 그렇다. 이 틈이 아무리 작더라도 거기서 이익을 취하려는 세력들은 이를 놓치지 않고 이 틈을 집요하게 파고든다. 주자학이 관학이 되고 기득권을 위한 학이 되었을 때 주자의 이름을 빌려 많이 나타났던 현상이다. 통섭전환의 퇴행과 역전도 있었을 것이다(이는 충분히 자연스러운 일이다). 그러나 그보다 큰 것은 오히려 통섭전환의 속화(俗化)가 일층 진행된 결과가 아니겠나 생각한다. 원, 명, 청 그리고 조선에서 과거(科擧)의 학으로 고형화한 주자학의 문제는 흔히 말하듯 그 중세성, 또는 중세적 종교성에 있다기보다 오히려 반대로 과도한 현세화 또는 세속적 부후(腐朽) 현상에 있었다 할 것이다. 필자가 다른 글에서 다산의 주자 비판과 상제(上帝) 신학이 현상 타과의 비판론이었고, 근대적인 내면적 주체가 발아하는 모습이었다고 했던 것은 이러한 맥락 속에서였다.

형이상학적 이리가 현세 편재遍在적(omnipresent, ubiquitous)이라면, 인격 신적 상제는 현세 초월적(transcendental) 성격이 보다 강하다. 종교적 개혁운동은 대체로 기성의 종교체제가 기득권적 질서를 신성한 권위의 이름을 빌어 정당화하는 것에 강한 반대를 표명하면서 일어서는 것이 보통이다. 다산에게 윤리적 초월자는 현실서의 격물치지에서 찾아지는 인식궁구적(cognitive -investigating) 이치(理)가 아니라 내면에서 고독하게 대면하는 윤리실존적(ethical-existential) 상제(上帝)로 전회한다. 이는 윤리적 주체를 상대적으로 보다 내면화하고 개인화시킨 것이라고 볼 수 있다. 이렇듯 내면화·개인화된 주체는 전통질서의 편재 땅으로부터 이탈해 나가는 근대적 자아의 발아다.¹⁷⁾

결국 다산의 주자 비판은 주희의 내재적 초월의 기획을 일층 철저화하고 심화시키는 방향의 비판이었다고 생각한다. 주희의 리(理)를 보다 철저하게 밀고 나간 결과 상제에 이른 것이 아닐까? 다산의 상제는 고대 유학, 또는 원형 유학에서 나타난 소박한 인격신적 존재가 아니다. 고도로 초월적인 절대자다. 다시 말하면, 다산은 그의 시대, 그의 상황 속에서 그 나름의 혼신의 힘을 기울여 성의 영역을 보다 순수한 ‘공간 밖의 공간’, ‘시간 밖의 시간’의 영역으로 고양시켜 갔던 것이 아니었겠는가? 나는 다산의 상제를 그렇게 이해한다. 이렇게 보면 주자의 기획과 다산의 주자 비판의 기획은 근원적인 점에서 오히려 서로 만난다. 인격신이나 비인격신이라는 요점이 아니다. 다산은 다산 나름대로 ‘성의 위기’에 봉착했다. 주희 역시 꼭 그러했다. 이렇게 성의 위기라는 상황에 봉착하여 이를 가장 예리하게 각성하고 성의 영역을 나름의 방식으로 새로이 갱신하고 고양해 나가는 것. 이것이 위대한 사상가들의 영원한 몫이 아닌가 한다. 이 핵심을 놓치고 주자학이나 아니냐, 인격신이나 아니냐는 식의 외양에만 주목하면 혼란에 빠진다.

한교수가 “근대성이라는 그물”로 동양사상을 감히 잡으려 하지 말라 하였건만, 필자가 이 글에서 기어코 그러한 우를 범하고야 만 셈일까? 꼭 그렇지만은 않을 것이다. 필자가 생각하는 ‘근대성’은 한교수가 ‘서구화’와 등치하는 근대성과는 매우 다르다. 오히려 그가 강조하는 ‘동서사유의 근본지점’을 포괄하는 보다 넓은 개념이다. 개념을 떠나 인류의 인간됨의 근본에 대해서 말하고 싶었다. 필자는 ‘근대성’의 핵심에 아직도 그런 근본의 정신이, 윤리적 스파크가 살아 있다고 생각한다. 어두울수록 그 스파크는 밝게 일어난다.

필자는 한교수가 주자와 스피노자의 일치점을 “내재하는 초월의 편재”라는 말로 간명하게 정리한 데 기본적으로 동의한다. 그러나 그 차이점도 지적해 두는 것이 필요할 것이다. 끝으로 이 점을 약간 부연해 보기로 한다. 앞 절에서 상술한 것처럼 두 사람 모두 ‘역사적 근대’로의 전환기에 통섭 전환의 계기를 각각 나름의 문화적 언어로 선명하게 표출했다. 그러나 주자와 스피노자의 작업이 지향하는 방향은 서로 달랐다고 생각한다. 주자는 성과 속, 또는 리와 기의 두 세계의 분별에

17) 김상준, 앞의 논문 (2003b), 184~185쪽. 한교수는 이 논문의 초고(정신문화연구원 발표문, 김상준 2002)를 한교수의 판단과 “게를 같이 하고 있는 듯 하다”고 논평하면서 인용한 바 있다. 한형조 『조선유학의 지형도』, 『오늘의 동양사상』, 11호(예문서원, 2004), 300~301쪽.

대한 인식이 분명했다. 그리고 그 두 세계의 평행적 긴장을 강조했다. 그러나 스피노자는 이 두 세계에 대한 분별 자체를 지우려 했다. 따라서 주자학의 미래는 양 영역의 평행적 긴장의 유지 그리고 그 긴장 속에서 순수화·심화되는 윤리성이 되겠지만, 스피노자학의 미래는 궁극적으로 성의 소멸 또는 성과 속의 완전한 일원화에 있을 것이라고 생각한다. 일찍이 스피노자와 동시대인인 피에르 베이(Pierre Bayle)이 스피노자 속에서 무신론을 예리하게 간파해 냈고, 19세기 낭만주의자 노발리스가 스피노자를 ‘신에 취한 자’로 보았던 것은 모두 나름의 근거가 있었다. 필자는 주자적 평행 경로의 사유 패턴을 근대적인 방향으로 가장 높고 순수하게 체계화시킨 이를 칸트로 본다. 반면 스피노자적 일원(一元) 경로는 급진적 유물론 또는 현대 포스트모던 사유(들뢰즈 등)에 의해 계승되고 있다.

참고문헌

- 김상준, 「백호, 다산의 예론과 정치신학」. 한국정신문화연구원 발표문, 2002.
- 김상준, 「조선후기 사회와 ‘유교적 근대성’ 문제」. 『대동문화연구』 42집, 2003a, 59~92쪽.
- 김상준, 「남인 예론과 근대 주권론」. 『다산학』 4호, 2003b, 163~194쪽.
- 김상준, 「대중유교로서의 동학」. 『사회와 역사』 68집, 2005, 167~206쪽.
- 김상준, 「중층근대성: 대안적 근대성 이론의 개요」. 『한국사회학』 41집 4호, 2007, 242~279쪽.
- 김상준, 「잊혀진 세계화 송원연간의 세계변화와 ‘사건’으로서의 정주학」. 『사회와 이론』 13, 2008, 251~283쪽.
- 루이기 카발리-스포르자(저)/이정호(역), 『유전자, 사람, 그리고 언어』. 서울: 지호, 2005.
- 릴리스포드, 존(저)/이경식(역), 『유전자 인류학』. 서울: Human & Books, 2003.
- 마루야마 마사오(저)/김석근(역), 『일본정치사상사연구』. 서울: 통나무, 1995.
- 스펜서 웰스(저)/황수연(역), 『최초의 남자』. 서울: 사이언스 북스, 2002.
- 야마다 케이지(저)/김석근(역), 『주자의 자연학』. 서울: 통나무, 1991.
- 제러드 다이아몬드(저)/김정흠(역), 『제3의 침팬지』. 서울: 문학사상사, 1996.
- 제러드 다이아몬드(저)/김진준(역), 『충, 균, 쇠』. 서울: 문학사상사, 1998.
- 개럴, 선(저)/김명주(역), 『한 치의 의심도 없는 진화 이야기』. 서울: 지호, 2008.
- 한형조, 『주희에서 정약용으로』. 서울: 도서출판 세계사, 1996.

한형조, 「조선유학의 지형도」. 『오늘의 동양사상』 11호, 예문서원, 2004, 275~322쪽.

한형조, 『왜 동양철학인가』. 서울: 문학동네, 2000.

한형조, 『왜 조선유학인가』. 서울: 문학동네, 2008.

Armstrong, Karen. *The Great Transformation. The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*. London: Atlantic Books, 2006.

Arthur, Lovejoy, *The Great Chain of Being*. Cambridge: Harvard UP, 1936.

Economist, "The Proper Study of Mankind." 2005, December 24th, pp. 3~12(Christmas survey).

Eisenstadt, Shmuel(ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: SUNY Press, 1986.

Hoeller, Stephan, *Gnosticism*. Wheaton: Quest Books, 2002.

Jaspers, Karl, *The Origin and Goal of History*. London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1953[1949].

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*. Oxford: Oxford University Press, 1950[1925].

Cavalli-Sforza, Luigi Luca, Menozzi P and Piazza A, *The History and Geography of Human Genes*, Princeton: Princeton UP, 1994.

Stringer, Christopher and Robin McKie, *African Exodus: The Origins of Modern Humanity*, New York : Henry Holt, 1997.

White TD, Asfaw B, DeGusta D, Gilbert H, Richards GD, Suwa G, et al, "Pleistocene Homo sapiens from Middle Awash, Ethiopia." *Nature* 423, 2003, pp. 742~747.

국문 요약

왜 주자와 스피노자는 서로 비슷한가? 한형조 교수가 신간 『왜 조선유교인가』의 「주자신학논고시론」에서 제기한 화두다. 한교수는 내재적 초월의 신학을 전개한다는 점에서 두 사람이 서로 같다고 하였다. 그러나 동시에 한교수는 『왜 조선유교인가』 전반을 통해 동양사유와 유럽 근대사유는 서로 근본적으로 다르다고 하였다. 스피노자는 유럽 근대철학의 비조다. 그렇다면 한교수는 두 개의 상충하는 주장을 병렬한 셈이다. 한편으로는 주자와 스피노

자의 근원적 상동성, 다른 한편으로 동양사유와 유럽 근대사유의 근원적 상이성. 이 논문은 이 두 진술의 아포리아를 풀어본다. 그 해결 방향은 보다 넓은 틀 안에서 두 사람의 공통성의 근거를 확인하는 것이다. 그 결론은 다음과 같다. 주자와 스피노자의 공통성은 두 사람의 사유가 아래 세 층위의 중첩으로 구성되어 있다는 점에서 서로 같기 때문이다. 1) ‘맹자의 땀’으로 상징되는 현대 인류의 근원적 종교성, 2) 최초로 성속이 분리되고, 성이 속을 통섭하였던 기축시대(Axial Age)의 보편윤리, 3) 성이 속을 통섭하던 사유들을 속이 성을 통섭하는 사유들로 전환시킨 ‘내재적 초월’의 사유들. 세 번째 최상위 층위의 ‘내재적 초월’은 ‘역사적 근대’의 정신적 표현이기도 하였다. 진화생물학이 새로 밝힌 인류의 기원에 관한 이론과 대안적 근대성 이론인 ‘중층근대성론’이 논거로 제시된다.

● 주제어(keyword) : 주자·스피노자(Zhuxi·Spinoza), 맹자의 땀(Mencius's sweat), 기축시대(The Axial Age), 역사적 근대(Historical modern age).