

동양철학의 환경윤리학적 태도*

李孝杰**

<목 차>

1. 서론
2. 유가의 환경윤리학적 태도
3. 도가의 환경윤리학적 태도
4. 결론

1. 서론

환경·생태문제를 해결하려는 노력의 일환으로 환경철학과 환경윤리에 관한 글들이 최근 적지 않게 나오고 있다. 이러한 글들이 다루고 있는 중심주제는 대개 생태위기를 불러일으킨 역사적 기원으로서 자연에 대한 인간의 지배자적 전통¹⁾이라든가 일원적 보편원리를 지향하는 규범윤리가 과연 환경윤리에서도 현실적으로 타당한가 하는 문제 등이다. 그리고 이와 아울러 인간의 이익관심(interest)의 문제, 인간 이외의 존재가 가지는 도덕적 지위나 도덕적 우선순위의 문제, 인간 이외의 존재가 가지는 가치는 내재적(intrinsic)인가 아니면 인간이 부여했기 때문인가 하는

* 이 논문은 한국학술진흥재단의 1997년도 자유공모과제(공동연구) 연구비지원을 받은 논문임.

** 안동대 국학부 교수.

1) 린 화이트(Lynn White)는 『생태학적 위기의 역사적 근원(The Historical Roots of our Ecological Crisis)』에서 생태학적 위기의 근원은 창조에 대한 유대-기독교 교의라고 하였다. 그러나 이 관점에 대한 비판도 만만치 않다. 위기의 근원은 실제로 근세 이후에 시작되었고 특히 19세기에 와서 과학과 기술의 결합에 있다는 반론이 있다. 로빈 에트윌드는 구약과 신약을 직접 분석하여 린 화이트의 이러한 견해가 사실이 아님을 밝히려 했다. 로빈 에트윌드, 『환경윤리학의 제문제』, 구승회 옮김, 참조.

문제, 이성의 자결능력을 높이고 문명의 진보에 기여했으면서도 동시에 생태문제의 주원인이라는 혐의를 받는 진보이념 등이 거론된다. 또 생태문제의 보다 구체적인 원인으로서 인구·풍요·기술·자본주의·성장이 라는 것이 주로 지목되고 있다.

생태문제의 원인으로 논의되는 이러한 주제들은 모두 상호 밀접한 연관성을 가지고 있으나 일정한 층위를 가진 것으로 분류해 볼 수도 있을 것이다. 자연에 대한 인간의 지배자적 전통의 문제, 일원적 규범윤리의 타당성 문제, 내재적 가치의 문제, 진보이념의 문제는 인구문제, 과학과 기술의 문제, 미래세대의 문제, 종 상호간의 도덕적 우선순위의 문제, 자본주의와 성장의 문제보다는 더 근원적 문제라고 보이기 때문이다. 예컨대 물질적 성장과 풍요가 개인의 삶을 정말 풍요롭게 하는지, 혹은 무조건적인 인류공동의 목적인지를 되묻지 않은 채, 생태문제와 물질적 성장이라는 양자택일의 딜레마에 빠지는 것 자체가 년센스일 수 있다. 마찬가지로 생물종 다양성을 왜 보호해야 하며 또 보호해야 하는 인간의 의무는 어디에서 오는지 알지 못하면 생물종 다양성 보호를 위한 정책이나 윤리강령은 겉돌게 마련이다. 실제로 『환경윤리학의 제문제(The Ethics of Environmental Concern)』의 저자 로빈 에트필드도 미래세대, 종의 증식과 생명의 가치, 인간 이외의 존재의 도덕적 지위, 종 상호간의 도덕성 등은 인간의 자연에 대한 지배자적 지위나 진보이념을 기반으로 한 일종의 응용윤리로 보고 있는데, 이러한 접근 태도도 생태문제의 원인규명을 층위적으로 하고 있음을 드러낸다.

사회윤리가 문화적 배경에 따라 상대적인 데 비해, 환경윤리는 전지구적 규모의 대응을 예상하는 것이므로 보편적인 것이어야 할 뿐만 아니라 가능한 한 문화적 다원성을 뛰어넘어야 한다. 만약 환경윤리가 상대적인 사회윤리처럼 각각의 다원성을 승인하는 것이라면, 어떠한 환경윤리도 실효성이 없게 될 것이라는 점은 쉽게 짐작할 수 있을 것이다. 보편성을 지향하는 전통적 규범윤리가 문화적 배경에 따라 상대적일 뿐 아니라 메타윤리학의 등장으로 규범윤리의 자명한 근거들이 무너지면서

자연스럽게 윤리적 다원주의가 갈수록 실득력을 얻게 되었다. 그러나 사회윤리학의 그러한 상황이 그대로 환경윤리학에 이전되어서는 곤란할 것이다. 환경윤리에서 윤리적 다원주의가 성립하기 어렵다는 것은 모든 다원주의가 가진 태생적 모순 때문이 아니라 그 현실적 실효성을 담보하기 위한 당위성 때문이다. 이와 같이 환경윤리는 사회윤리의 경우와는 달리 다원주의를 넘어서야 할 당위성에 직면해 있다.

이러한 관점에서 유교·불교·도교가 공존하면서 독특한 세계관과 윤리체계를 형성해 왔던 동아시아 문화에서 전지구적 규모의 환경윤리를 위해 어떠한 배경과 한계를 가지고 있는가를 반성적으로 고찰해 보는 것은 시의적절한 과제일 것이다. 사실 이 과제는 다원주의를 극복하고 보편적 환경윤리를 건설하기 위하여 공간적으로 떨어져 있는 동서문화를 연결시키려는 도식적 작업이라기보다 오히려 동아시아 사회 내부에서 일어나는 자기극복의 과정일 것이다. 왜냐하면 동아시아 사회(특히 우리나라)는 두텁지만 집단무의식에 자리잡은 전통문화와 얕지만 현실지배력이 강한 서구문화²⁾가 여전히 단절적으로 혼재하여 있는 가운데 가치관이나 윤리적 행위에 심한 갈등을 느끼고 있기 때문이다. 따라서 동아시아 사회에서는 서구문화와 전통적 자기문화가 사회윤리의 측면에서도 이처럼 갈등하고 있는데 환경윤리의 영역에 이르기까지 동서문화를 조화시키는 보편윤리를 요청하는 것은 어쩌면 무리일지 모른다. 그러나 동아시아 사회를 지배했던 전통문화의 특수성을 이해하게 되면 사회윤리에서보다 환경윤리에서는 겪는 갈등이 훨씬 적다는 사실을 알게 될 것이다.

약간의 편차는 있지만 동아시아 사회는 대개 19세기 이후 과학과 기술을 앞세운 서구의 물질문명을 받아들이면서 그 속에 들어 있는 진보의 이념, 자연에 대한 인간의 지배자적 태도, 삶의 보편적 목표로서의 물질적 욕구충족, 이성에 대한 확고한 믿음 등도 너무나 쉽게 받아들였다.

2) 이진우, 「안과 바깥, 세계체제의 도전과 한국사상의 변형」.

이 중에서 진보의 이념은 동아시아의 전통적 세계관에서는 대단히 미약하거나 거의 존재하지 않았던 것이라고 할 수 있다.³⁾ 그래서 진보의 이념은 서로 직접적인 비교의 대상이 될 수 없다고 보인다. 그러나 자연에 대한 인간의 태도, 물질적 풍요와 삶의 관계는 전통적인 입장과 서구 근대적인 입장이 각각 뚜렷하여서 비교의 대상이 된다. 이른바 총위적인 접근에 있어서 기층을 점유하는 것이 이 두 가지 주제가 된다는 뜻이다.

문화적 다원주의를 긍정하면서도 바로 그 위에 보편적 환경윤리를 세우는 것이 과연 가능할 것인가? 이를 시험하기 위하여 동양철학의 환경윤리학적 태도를 자연과 인간의 관계를 주된 과제로 하여 유가와 도가에서 그 양자의 관계와 삶의 태도가 각각 어떻게 자리잡고 있는지 알아보자. 여기에서 불교는 일단 제외하기로 한다. 왜냐하면 불교의 환경윤리학적 근거는 고도의 정신체험과 복잡한 형이상학을 기초로 하고 있어서 경험적 현세주의를 발판으로 한 유가와 도가의 환경윤리학적 태도와는 상당히 다르기 때문이다.

2. 유가의 환경윤리학적 태도

중국철학은 서양철학처럼 형이상학·인식론 등의 체계로 명확하게 구분할 수는 없으나 우주론·인생론·致知論(인식론)·수양론·정치론 등으로 나뉘볼 수 있다.⁴⁾ 이 중에서 우주론·인생론·치지론의 세 부분이 근간이 되며 수양론과 정치론은 특수철학이라 할 수 있으며 일반철학의 범위에 든다고 볼 수 없다. 중국철학의 근간이 되는 우주론은 본체

3) 김충열은 중국의 우주관에서 발전(진보) 개념이 결여되고 무궁한 순환 개념이 주된 요소로 된 근본 원인을 공간을 유한적 구조로 본 데 있다고 지적한다(『천인관계를 둘러싼 논쟁의 기초』, 32쪽).

4) 張岱年, 『중국철학대강 상』, 김백희 옮김, 32쪽.

론과 우주변화 과정론이, 인생론은 天人關係論과 人性論이 그 내용을 이루고 있다고 할 수 있다.

환경윤리학의 주요과제인 자연에 대한 인간의 지위의 문제는 중국철학에서는 천인관계론에 해당한다. 사실 자연에 대한 인간의 지위문제는 자연과 인간의 관계문제에 내포되어 있는 한 부분일 뿐이다. 따라서 중국철학의 천인관계론은 환경윤리학의 주요과제를 애초부터 내포하고 있을 뿐만 아니라 더 큰 범위에서 우주론적으로 다루었다고 할 수 있다. 물론 이 때 '天'을 자연으로 보느냐 혹은 다르게 보느냐에 따라 반드시 일치하는 것이라고 할 수 없다. 그러나 중국철학사 전반을 볼 때 '천'을 대개 자연 혹은 우주로 보고 있기 때문에 천인관계를 자연과 인간의 관계로 보아도 무리가 없다.⁵⁾ 또 중국철학의 중심이라 할 수 있는 인생론은 언제나 우주론으로부터 인생의 표준을 이끌어내기 때문에 천인관계론은 환경적 관점이 아니라 중국철학 자체에서 볼 때도 대단히 중요하다. 그렇지만 인간을 어떻게 보느냐 하는 문제⁶⁾에서 동양적 관점은 서구적 관점과 매우 차이가 나기 때문에 환경윤리학적 과제와 천인관계론은 그 접근방법에서 아주 크게 다를 수 있다. 그것은 중국철학이 인간을 평균적 생활인으로 전제하지 않고 항상 이상적 인간(예컨대 성인·군자·진인·지인 등)을 내세우고 그것을 지향하고 있는 반면, 서구적 관점은 철학적 대상으로 인간을 거론할 때 대개의 경우 보편적 평균인을 전제하고 있기 때문이다. 중국철학의 이러한 특징 때문에 중국철학의 인간관을 '수행적 인간관'이라 일컫을 만하다.

어쨌든 중국철학사 속에서 주류로 형성된 천인관계론의 내용은 한 마디로 자연과 인간의 조화적 통일을 뜻하는 '天人合一'이라 할 수 있다. 그

5) 張岱年, 앞의 책, 223쪽, 377쪽.

6) 김충열, 앞의 논문, 23~29쪽. 여기서는 중국 고대에서 '인'개념의 변천과정을 천지의 덕성을 실현하는 주체로서 '덕성인', 자연에 귀의하고 감상하는 자로서의 '자연인' 혹은 '예술인'으로 크게 나누어 설명한다.

리고 이것은 중국 인생론의 기본관점이기도 하다. 그런데 인간과 자연의 관계에 대한 중국철학의 특이한 관점인 천인합일론에는 두 가지 의미가 있다. 하나는 인간과 자연이 서로 통한다는 ‘天人相通論’이고 다른 하나는 인간과 자연이 유사하다는 ‘天人相類論’이다. 천인상통론은 자연의 근본덕성이 인간의 심성 속에 포함되어 있다는 주장이다. 자연의 본체는 인간 윤리의 근원이며, 인간윤리는 자연의 본체가 발현되는 것이라는 시각이다. 자연의 본체에 도덕적 의미가 있고 도덕에 자연의 본체적 의미가 있다고 본 것이다. 그러나 중국철학사 특히 유가의 사상사 전반을 볼 때, 이와 같은 관점을 골격으로 유지하면서 이론적 체계를 좀더 정교하게 정비해 가다가 하면, 한편으론 천인상통론이 이데올로기화되면서 나타나는 폐해를 보고 그 허구성을 폭로하고 인간주의로 돌아갈 것을 주장하기도 한다. 그렇다고 해도 중국철학사에서 제기되는 反天人相通論도 서구에서처럼 자연에 대한 인간의 지배자적 지위를 주장하는 것은 아니다. 또 그러한 것이 결코 주류적 사상으로 영향력을 발휘한 적도 없다. 그러면 천인합일을 지향하는 유가사상사 속에서 천인상통론과 그에 대한 반론을 『周易』·『中庸』 및 荀子和 劉禹錫의 사상을 중심으로 살펴보기로 하자.

먼저 유가의 기본경전인 『주역』의 입장을 보자. “천지가 교류하여 통한다. 그런 후에 천지의 도를 다듬어 이루고 천지의 질서에 따라 서로 도와 백성을 이롭게 한다.”⁷⁾ 이 말은 한 마디로 자연에 적절한 조정을 가하여 인류의 요구에 부합하도록 한다는 뜻이다⁸⁾ ‘천지와 덕을 합한다(與天地合德)’는 주역에 나타난 유가의 이러한 입장은 “만물이 스스로 그러함도 쓸 뿐 감히 작위하지 않는다”⁹⁾거나 “인간의 힘으로 자연을 어찌하지 못한다”(『莊子』, 「大宗師」, “不以人助天”)는 도가의 자연주의적 입장보다 자연에 대한 인간의 적극적 역할을 더 강조하고 있음을 알 수 있다.

7) 『周易大全』, 「泰卦·象傳」, “天地交, 泰. 後以財成天地之道, 輔相天地之宜, 以左右民.”

8) 方立天, 『중국철학과 이상적 삶의 문제』, 이홍용 옮김, 47쪽.

9) 『老子』, 64장, “... 以輔萬物之自然, 而不敢爲.”

『주역』은 또 이렇게 말한다. “大人'이란 천지와 그 덕을 합하고, 일월과 그 밝음을 합하고, 四時와 그 질서를 합하고, 귀신과 그 길흉을 합한다. 자연을 앞서서 인도해도 자연이 어긋나지 않으며, 자연을 따라서 자연의 때를 받는다. (그렇게 하면) 자연이 또한 어긋나지 않는데 하물며 인간에게서나 귀신에게서 어긋나겠는가?10)” 여기서 대인이란 이상적인 인격체를 말한다. 이러한 이상적인 인격체는 자연의 변화 이전에 그 변화를 인도하고, 자연이 변화하여 완성된 후에는 적응하는 데 주의를 기울여야 한다는 것이다. 그는 자연을 따라서 움직이면서 자연의 시간적 변화에 순응하며 자연의 법칙을 위배하지 않는다는 것이다. 자연과 인간이 서로 협조관계를 이루어야 함을 강조하고 있다. 요컨대 『주역』의 입장은 자연에 대한 인간의 능동적 역할을 인정하면서도 자연의 법칙에 적응해야 함을 역설하고 있다.

『주역』에서 나타난 바와 같이 유가는 천인합일 사상을 기본적으로 가지고 있었다. 유가학자들은 또한 천인합일과 나아가 ‘萬物和諧’의 경지를 획득하기 위해 ‘실천적인 심성의 계발’을 통해야 한다고 생각하고 있었다.11) 지식의 확대와 심성의 수양을 통한 실천으로 천일합일의 이상을 실현할 수 있다는 것은 인간과 자연환경이 상호작용을 하면서 합리적이고 동태적인 평형관계를 이루어낼 수 있음을 말하는 것이다. 자연과 인간이 협조를 이룬다는 것은 유가의 최고원리이자 중국사상사의 지배적 관념이기도 하다. 여기서 중요한 것은 자연에 합치하기 위한 인간의 자기수양이다.

유가의 또다른 경전인 『중용』은 자연에 대한 인간의 역할을 한층 더 중시한다. 자연의 변화과정에 인간이 참여하여 도울 수 있다는 것이다. 인간이 대신할 수 없는 자연의 생성능력과 자연이 대신할 수 없는 인간의 문화창조 능력이 합쳐져야만 비로소 자연은 완전해질 수 있다는 것

10) 『周易』, 「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. 先天而天弗違, 後天而奉天時. 天且弗違, 而況於人乎?, 況於鬼神乎?”

11) 方立天, 앞의 책, 49쪽.

이다.¹²⁾ 그것은 인간이 자연에 비해 비록 왜소하지만 그 능력면에서 특별하기 때문에 자연계 가운데 중요한 지위를 가진다는 것이다. 『중용』 첫머리에 나오는 “하늘이 명하는 것을 性이라 하고, 성에 따르는 것을 道라 하며, 도를 닦는 것을 教라 한다(天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教)”라는 말에서 인간윤리의 근원을 철저히 자연에 두고 있으면서, 오히려 더 강조하는 것은 자연의 법칙에 순응해 가는 인간의 적극적 노력이라는 사실을 알 수 있다. 이와 같이 자연계의 본질이 인간윤리의 근원이라는 천인합일사상은 지나친 유비추리라는 빠져 있는 한계도 분명하지만, 인간윤리를 보편화시키고 윤리를 자연계로 확대시켜 환경윤리의식의 기반을 자연스럽게 형성하는 장점도 있다. 『중용』이 『주역』에서 진일보한 것은 자연과 인간의 관계를 순차적 계통으로 설정하고 있는 점, 그리고 ‘인간의 본체’만이 자연에 일치하는 것으로 보고 있다는 점, 마지막으로 인간의 본체를 발휘하게 하는 방법론을 제시하고 있는 점이다.

반면에 자연에 대한 인간의 지위를 『중용』보다 한층 더 높이면서 천인합일의 관점 자체를 부정한 유가의 입장도 있다. 순자의 사상이 그렇다. 유가로서 순자는 『주역』의 사상이나 공자나 맹자의 인본주의적 관념을 계승하면서도 자연에서 인간이 주재자이며 인간의 중심이 되어야 함을 주장한다.¹³⁾ 그는 자연과 인간은 구분되어야 하며 자연현상과 인간사회는 아무런 관계가 없을 뿐더러¹⁴⁾ 자연의 자연성을 완성시키는 것은 인간이 개입해서야 가능하며(‘하늘은 낳고 사람은 완성시킨다: 天生人成’) 심지어 인간이 자연을 지배할 수 있다¹⁵⁾고 주장하기도 한다.

순자는 자연에서 인간의 중심적 지위를 고무한 까닭은 인간이 자연

12) 김충열, 앞의 논문, 26쪽. 이 이론은 유우석의 천인상승론의 입장이기도 하다.

13) 김충열, 앞의 논문, 28쪽.

14) 方立天, 앞의 책, 77쪽.

15) 『荀子』, 「天論」, “大天而思之, 孰與物畜而制之? 後天而頌之, 孰與制天命而用之? 望時而待之, 孰與應時而使之? 因物而多之, 孰與聘能而化之? 思物而物之, 孰與理物而勿失之也? 慮於物之所以生, 孰與有物之所以哉? 故錯人而思天, 則失萬物之情.”

을 ‘인식’할 수 있는 능력이 있기 때문이다. “물과 불은 기질이 있으나 생기가 없고, 풀과 나무는 생기가 있으나 지식이 없으며, 날짐승과 들짐승은 지식은 있으나 옳고 그름이 없는데, 인간은 기질과 생기와 지식과 옳고 그름의 분별도 있으므로 천하에서 가장 존재한 존재다.”¹⁶⁾ 자연계의 존재를 물질, 생명, 지각적 존재, 윤리의식의 존재의 네 단계로 나누고서 인간이 자연계의 상위에 위치한다고 주장한다. 인간의 규범적 인식능력이 바로 자연에 대한 인간의 지배자적 지위에 대한 근거라는 것이다. 이런 입장은 유가의 또 다른 경전인 『禮記』 「禮運」에서 인간은 자연계의 사물 중에 인식과 지각을 지닌 존재이므로 ‘자연의 마음’ 혹은 ‘자연의 德’ 라고 하는 것에도 나타난다.¹⁷⁾

그러나 자연과 인간의 분리(天人之分)를 주장하는 순자의 이러한 논리는 사실 자연과 인간이 상호 통할 수 있다(天人相通)는 것과 상반된 입장을 취하는 맹자에서 먼저 제기되었던 것이고¹⁸⁾ 그 후 자연과 인간은 서로 비슷하다(天人相類)는 또 다른 입장을 취하는 董仲舒에게로 계승된다. 따라서 자연에 대한 인간의 지위에 관한 유가의 기본적 입장은 그것이 천인상통론이든 천인지분론이든 천인상류론이든 모두 인간이 ‘도덕적 인식 능력’을 가졌다는 점에서 특수하다는 사실을 일단 전제하고 있다.

유우석의 天人相勝論은 순자의 천인지분론 계통에 속하면서도 좀 특이한 입장이라고 할 수 있다. 그것은 자연과 인간은 각각의 특수한 능력이 있기 때문에 한 측면에서는 자연이 인간을 이기고 다른 측면에서는 인간이 자연을 이긴다는 것이다. 자연은 사물을 생성하는 능력이 있는 반면, 인간은 제도를 만들어내는 능력이 있다. 자연은 힘의 강약이 있을 뿐 인간처럼 옳고 그름을 판단하지 못하기 때문에 서로 다른 영역에서

16) 『荀子』, 「王制」, “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.”

17) 『禮記』, 「禮運」, “人者, 天地之心也, 五行之端也, 食味別聲被色而生也.”

18) 『孟子』, 「盡心」, “盡其心者, 知其性也; 知其性, 則知天.”

각각의 특징이 드러날 뿐 무관하다고 주장하는 것이다.¹⁹⁾ 유우석의 논리는 인간의 우수한 능력이 단순히 순자가 말한 도덕적 인식능력에만 국한되지 않고 사회를 조직하고 제도를 만드는 문화창조 능력까지 포함한다는 것이다. 그는 문화주의를 표방하는 유가의 기본입장을 이론적으로 보강했다고 할 수 있다.

자연과 인간의 관계에 대한 유가의 입장은 비록 순자나 유우석과 같이 이질적인 것도 있으나 주류를 이루는 것은 천인상통론적 천인합일론이다. 천인합일론에는 두 가지의 의미가 있다고 할 수 있는데, 하나는 자연과 인간이 본래 합일된 상태에 있다는 본래적 합일의 의미이고 또 다른 하나는 인간은 자연과 합일된 상태로 돌아가야 된다는 당위적 합일의 의미다. 대개 이 본래적 합일의 의미를 강조한 것이 천인상통론적 천인합일론(여기에는 동중서의 천인상감류도 포함된다)이라 볼 수 있다. 이 천인상통론적 천인합일론은 제일 먼저 맹자에서 비롯되어 송대 성리학의 근본관념으로 되면서 유가사상의 정통으로 자리잡았다 할 수 있다. 인간의 본성과 자연의 道가 근원적으로 같다는 천인상통론적 천인합일론이 송대에 이르러 마침내 정치한 체계적 이론으로 다듬어지게 되었던 것이다.

송대 성리학의 발판을 마련한 張載는 도가의 기론적 존재론과 불교의 치밀한 일원론적 형이상학의 영향을 받아, 그 속에 다양한 편차를 가지고 있는 전통적 천인합일론을 체계적으로 재조직하였다. 이 장재의 氣一元論은 程頤²⁰⁾의 입장을 받아들인 朱熹의 性卽理와 程顥의 입장²¹⁾을 받아들인 陸九淵의 心卽理로 나누어지기도 하였지만, 그것 역시 천인합

19) 劉禹錫, 『天論』上, “天之道在生植, 其用在強弱; 人之道在法制, 其用在是非… 壯而武健, 老而耗耗, 氣雄相君, 力雄相長, 天之能也… 義制強許, 禮分長幼, 佑賢尚功, 建極閑邪, 人之能也.”

20) 程頤의 입장은 “이치에서 보면 그것은 자연이고, 부여받은 입장에서 보면 성이며, 인간에게 간직되어 있는 측면에서 보면 마음이다(自理言之謂天, 自稟受言之謂之性, 自存諸人之謂之心)”이라는 말 속에 잘 나타나고 있다.

21) 程顥의 입장은 “마음이 곧 자연이며 마음을 극진히 발휘하면 성을 알고 성을 알면 곧 자연을 알 수 있다(只心便是天, 盡之便知性, 知性便知天)”는 말 속에 잘 나타나고 있다.

일론의 또 다른 발전이었다고 할 수 있다. 송대의 천인상통론적 천인합일론은 인간심성의 수양을 통한 덕성의 함양과 자연에 이르는 객관적 지식, 이 양자가 함께 필요한가 아니면 심성의 수양만으로 가능한가 하는 문제였다고 볼 수 있다. 그러나 어떤 입장을 취하든 인간이 자연의 본체를 가지고 있고 서로 통하여 틈이 있을 수 없다는 입장은 결국 같았다. 요컨대 유가의 정통론이 된 천인상통론으로서의 천인합일의 관념은 기본적으로 두 가지 의미를 내포하고 있다고 할 수 있다. 첫째, 자연과 인간은 상보적인 두 존재로서 매순간 상호 밀접한 연관성을 가진 유기적인 통일체라는 점이다. 둘째, 자연은 인간윤리의 근본이며 인간윤리는 자연으로부터 나온다는 점이다.

3. 도가의 환경윤리학적 태도

천인합일에 관한 유가의 정통론은 천인상통론적 천인합일이었다. 유가와 대척적 관계에 있다고 보여지는 도가 역시 천인합일이라는 중국철학의 기본명제를 안고 있다. 이 때 천인합일이란 말은 형식상 자연과 인간이 평등한 관계를 가진 것 같지만 그 안을 들여다보면 어디까지나 자연이 근본이 되고 인간은 그 자연에 부응하는 것을 전제하고 있는 것이다.²²⁾ 그러나 유가가 말하는 천인합일과 도가의 그것은 사실 많이 다르다. 유가가 자연에 대해 인간의 역할과 기능을 상당히 강조한 것이라면, 도가는 인간이 자연에 예속된 존재로 보고 있는 점에서 그렇다.

노자와 장자로 대표되는 도가가 바라보는 자연에 대한 관점, 즉 천개념은 기본적으로 '자연천'의 개념이다.²³⁾ 자연과 인간이 서로 무관하다

22) 김충열, 앞의 논문, 16쪽.

23) 김충열, 앞의 논문, 18~22쪽. 여기서는 고대 중국의 천 개념의 변화과정을 자연적 대상으로

고 주장하는 순자의 천개념도 자연천 개념이다. 그러나 순자는 자연천 개념을 근거로 하여 자연에 대한 인간의 지배를 정당화시킨 반면, 도가 특히 노자의 자연천 개념은 인간의 불완전성에 비해 자연을 완전한 것으로 보기 때문에 자연에 대한 인간의 지배적 태도에서 나오는 인간의 문화를 비판하는 기준으로 삼는다. 도가가 보기에 자연에 대한 인간의 적극적 역할을 긍정하게 되면, 그것은 곧바로 자연의 자연성을 넘어서게 되고 그 결과 인간 안에 내재해 있는 인간의 자연성이 파괴될 위험으로 이어진다는 것이다. 자연에 잠재된 자연성을 완결시킬 책무를 지닌다고 보는 유가의 인문주의 노선²⁴⁾은 공식적인 善意에도 불구하고 실제로 인간의 초자연적인 욕구를 부추기고 반자연적 수단을 개발하여 그것을 자연의 이름으로 위장하고 정당화시킨다는 것이다.²⁵⁾ 자연성을 확장한다는 명분으로 조작해낸 인간사회의 제도와 조직, 지식과 기술, 가치와 윤리는 인간의 자연성을 계발하는 것이 아니라 오히려 억압하고 파괴한다는 것이다. 그러므로 도가의 자연주의는 직접적으로는 반문화적이고 반국가(사회)적으로 드러나고 있지만, 엄격히 보면 '인간의 문화 안에 잠재된 반인간적 요소'를 겨냥하고 있다고 해야 할 것이다.²⁶⁾

도가가 자연에 대한 인간의 특수한 지위와 적극적 역할을 긍정하는 유가의 문화주의를 신랄하게 비판하는 점에서는 노자와 장자의 입장이 크게 다르지 않지만 인간의 자연성 회복의 방법에 대해서는 일정한 차이가 있는데, 이러한 차이는 도가의 자연주의를 한층 풍부하게 해주고

서 보는 '自然天' 개념이 종교적 의미를 갖는 '主宰天' 개념으로, 다시 도덕적 의미를 갖는 周代の '義理天' 개념으로 바뀌어 갔고, 이러한 세 개념은 그 후 중국사상사에 대립적으로 혹은 복합적으로 계승되어 갔다고 보고 있다.

24) 『周易』, 『繫辭上』, “夫易, 開物成務, 冒天下之道, 如斯而已者也.” 여기의 '開物成務'는 만물을 계발시켜 각자 자신이 타고난 잠재적 능력을 다할 수 있도록 하는 것이라 볼 수 있다.

25) 김충열, 『노장철학강의』, 274쪽.

26) 조민환, 『유학자들이 보는 노장철학』, 31쪽, “노장은 반문화적인 경향을 보인 것으로 알려져 있다. 그러나 잘 분석하면, 노장은 부정과 역설을 통해 인간에게 진실로 필요한 문화나 예술이 무엇인가를 고민하였고, 이 문제에 대해 한 차원 높은 견해를 피력하였음을 알 수 있다.”

있다. 노자와 장자의 차이는 자연(자연성)을 바라보는 관점(道개념), 정치적 입장, 자연에 대한 인간의 의미, 처세의 방법 등에서 드러난다. 그 중에서 중핵이 되는 것은 인간을 어떻게 바라보느냐 하는 점일 것이다. 즉 노자가 인간을 자연성으로 회귀시키는 데 주안점을 두었다면²⁷⁾, 장자는 자연에 대한 인간의 심미적 태도와 정신소요 등의 정신적 가치를 통해 새로운 차원의 인간성 계발에 주안점을 두었다고 할 수 있다.²⁸⁾ 그렇다면 이 두 사람의 차이를 구체적으로 어떠한지 더 알아보자.

먼저 노자는 道(자연 혹은 자연성)를 어떻게 이해하고 있는가? 노자는 도를 비록 감각적으로 인식할 수는 없지만, 어떤 형이상학적 관념으로 보지 않고 경험세계 속에 실재하는 것으로 본다.²⁹⁾ 또한 도는 자기동일성을 갖는 근원적 통일체로서 타 존재에 의존하지 않는 만물에 앞선 존재로서 만물을 형성할 수 있는 가능태이기도 하다.³⁰⁾ 이러한 도가 가진 성질은 우선 형체가 없으므로 개념적으로 포착할 수는 없으나 그것은 언제 어디서나 불변적으로 끊임없이 운동하고 있다. 만물에 나타나는 도의 작용은 만물의 법칙이며 인간의 행위준칙인 것이다. 그렇다면 모든 사물의 변화와 운동을 이끄는 도의 기본법칙은 무엇인가? 그것은 원래의 상태로 '되돌아감'이다.³¹⁾ 원래상태로 되돌아가는 이 기본적 운동법칙으로 현상은 언제나 대립적인 두 가지 힘의 상보적 轉化관계³²⁾에 있게

27) 김충열, 앞의 논문, 29쪽, “노자는 유가적인 ‘인’의 위상을 거부하고 인간의 위치를 만물과 동일한 계열로 되돌리고 인간을 포함한 만물은 자생자화의 원리에 따라 자신의 생을 영위해야 한다고 주장했다. 이것은 본래의 상태로 인간을 환원시키려는 시도이다. 그러므로 인간의 자연성을 비교적 온전하게 보존하고 있는 ‘嬰兒’가 최고의 인간으로 조명받는다.”

28) 김충열, 앞의 논문, 29쪽, “노자가 ‘인’을 불신하고 문화를 거부했음에도 불구하고 이미 역사 문화의 길로 접어든 인간이 노자가 외치는 대로 자연으로 돌아갈 수는 없다. 이런 이유 때문에 장자에 이르면 ‘인간’은 다시 다른 면으로부터 긍정받는다.”

29) 『老子』, 14장, “視之不見, 名曰夷; 聽之不聞, 名曰希; 搏之不得, 名曰微. 此三者, 不可致詰, 故混而為一. 其上不皦, 其下不昧, 繩繩不可, 復歸於無物. 是謂無狀之狀, 是謂恍惚.”

30) 『노자』, 42장·25장·22장·39장·10장 등을 종합적으로 해석하면 도 개념을 현대적 의미로 이렇게 정리할 수 있다.

31) 『老子』, 40장, “反者道之動.”

된다. 도의 이러한 성격은 현상의 표면에만 고착되어 있는 인간의 편협한 시각을 이면까지 함께 보는 전체적 시각을 유도한다.³³⁾

노자의 도 개념에서 무엇보다 유의해야 할 것은 “도가 자연을 본받으며(道法自然)” “함이 없으나 하지 못하는 것이 없는(無爲而無不爲)” 것으로 어떤 의지와 목적을 갖는 인격적 신이 아니라는 점이다. 노자는 바로 여기에서 자연에 대한 인간의 자의적 개입이 갖는 위험성을 노출시키고자 했다고 볼 수 있다. 자연에 대한 인간의 자의적 해석을 자연성으로 의제하는 데서 인간의 자연성이 파괴되기 시작하고, 그리하여 마침내 자연의 자연성(자연 자체의 자정능력)과 자연의 인간성(자연이 인간에게 주는 환경적 혜택)까지 훼손하게 된다고 보는 것이다.

노자는 “도가 자연을 본받는다”는 사상과 자연은 도덕적 관념으로 사물세계를 이끌어가지 않는다³⁴⁾는 ‘자연의 무의지와 무목적성’을 바탕으로 한 자연법칙과 인간법칙의 합일을 주장한다. 다시 말하면 위와 같은 자연법칙을 기준으로 인간사회의 자연화³⁵⁾ 혹은 인간중심적으로 과도하게 조작된 인간문화의 해체를 의욕하고 있다. 그가 의욕하는 사회의 자연화는 사회 자체를 전면적으로 부정하거나 사회적 개인을 부정하여 원자적 개체화를 꿈꾸는 것은 아니다. 인간이 개입해야 비로소 자연성이 실현된다는 명분으로 위장된 인간사회의 비자연적 허구성은 “남는 것을 덜어서 부족한 것을 보충하는(損有餘而補不足)” 것이 아니라 ‘부족한 자의 것을 빼앗아서 오히려 남는 자에게 보태는’ 불균형적 작위를 제도적으로 만드는 과도한 사회조직과 그것을 정당화하는 가치와 이념들이다. 따라서 그는 불평등과 불균형을 조장하는 사회제도적 작위를 원천적으로 불가능하게 하는 소규모의 자연적 공동체, 이른바 ‘小國寡民’의 사회를 새롭게 조직하고자 했다. 이러한 소규모의 자연적 공동체는 위정자의 통치

32) 이효걸, 「노자의 도 개념에 관한 인식론적 검토」, 34쪽.

33) 조민환, 앞의 책, 49쪽.

34) 『老子』, 5장, “天地不仁, 以萬物芻狗.”

35) 조민환, 앞의 책, 71쪽.

가 필요 없을 뿐만 아니라 공동체 구성원들의 자율로 충분히 가능(‘백성들이 저절로 고루 살게 된다:民自均’)하다고 본다. 이른바 ‘합이 없으나 하지 못함이 없는(無爲而無不爲)’ 정치인 것이다.³⁶⁾

‘원래의 상태로 되돌아감’을 자연성의 중요한 특징으로 여기는 노자는 이것을 삶의 기본적 태도, 즉 처세술의 원리로 삼는다. 자연의 원리를 생명현상에 적용시킨다면, 생명은 생명의 기저상태를 유지함으로써 생명성을 확장할 수 있게 된다.³⁷⁾ 그렇다면 우리의 삶에서 원래의 상태란 어떤 상태인가? 자연의 생명은 언제나 부드럽고 약하며 미세하고 낮은 데서 시작하여 딱딱하고 강하며 거칠고 높은 데서 끝난다. 자연의 한 생명체인 인간도 영아상태에서 시작한다. 영아는 신체적으로 부드럽고 약하며 정신적으로 무욕하고 무지하다. 따라서 노자의 처세방법은 한 마디로 ‘柔弱謙下’를 준거로 하는 행동양식에 있다.³⁸⁾ 노자의 이러한 처세방법은 인간의 삶을 생명일반의 객관적 법칙에 종속시키는 것으로 인간정신의 독특한 원리나 내재적 의미를 추구하지 않은 한계를 가지고 있다. 유가의 도덕적 관념이 비록 자연성과 관계없는 인간중심의 허구적 관념이라 할지라도, 도덕적 관념 자체가 자기충족적인 인간정신의 내재적 특수성을 가지고 있음을 간과하고 있는 것이다. 존재세계가 물질계·생명계·정신계로 상승되는 누층적 구조를 가진다고 볼 때,³⁹⁾ 노자는 존재계의 상승에 위치해 있는 인간의 지위를 생명계의 차원으로 후퇴시킨 문제점을 남기고 있다고 볼 수 있다.

장자의 도 개념은 대부분 노자의 도 개념을 계승했다고 보이지만 또

36) 이 부분을 ‘무위하지만 다스려지는 것(無爲而治)’으로 보느냐 아니면 ‘무위의 다스림(無爲之治)’로 보느냐 하는 두 견해가 있다. 그러나 소규모의 자연공동체 사회를 예상할 때는 전자의 해석이 타당할 것이다. 후자의 해석은 대규모 사회를 전제한 황로술과 같은 통치의 방법을 뜻하기 때문에 노자 사상 자체에서 볼 때 설득력이 약하다고 보인다.

37) 이효걸, 앞의 논문, 40쪽.

38) 『老子』 9·16·22·28·35·52·59·67·76·78장을 참조.

39) 요셉 쿨, 『메이아르 드 샤프랭의 사상』, 38~50쪽.

한 상당한 차이점을 가지고 있다. 도의 실재성·영원성·보편성·인지불능성·선재성·비인격성 등은 노자와 대동소이하다. 그러나 노자가 도를 생성의 근원으로서 본체로 보는 데 비하여 장자는 다양한 존재를 꿰뚫는 理法으로 보는 점에서 차이가 있다.⁴⁰⁾ 노자의 도가 사물세계에 내재하는 근원적 실재임에 대해, 장자의 도는 ‘사물을 사물되게 하지만, 사물세계에서 사물인 것은 아닌(物物而不物於物)’ 보편적 이법인 것이다.⁴¹⁾ 비록 감각적으로나 개념적으로 포착할 수는 없지만 그래도 사물세계를 통해 자신을 드러낼 수밖에 없는 노자의 도와는 달리 사물세계를 통해서 직접적으로 잘 드러나지도 않고 사물의 지배를 받지도 않는 장자의 도는 과연 어떻게 알려질 수 있는가? 여기에 도를 체인하는 장자의 독특한 정신철학이 구성된다.

도가 가진 성격에 대해서도 노자와 장자는 견해를 달리한다. 노자가 도의 가장 중요한 성격으로 규정한 ‘원래상태로 돌아감(復歸)⁴²⁾’을 중시했다면, 장자는 도의 복귀성을 그리 염두에 두지 않고 도의 변화 그 자체를 중시한다. 그는 “시간의 변화에 안존하고 자연의 순리에 따른다면 슬픔과 즐거움이 마음에 파고들지 못한다”⁴³⁾고 하면서 자연의 변화를 타고 그것을 도리어 즐기는 심미적 삶을 획득하고자 했다. 자연과 인간의 관계에서 노자는 인간의 주관성을 배제하고 자연의 객관성으로 돌아가고자 했다면, 장자는 한 걸음 더 나아가 그러한 자연의 객관성을 다시 개체의 주관 안에서 적극적으로 긍정하고자 했다. 장자는 유가는 자연을 대상화하여 그것을 관리하고 소유하려는 정신⁴⁴⁾의 자기분열적 만족에

40) 조민환, 앞의 책, 53쪽.

41) 『莊子』, 「知北遊」에 나오는 동곽자기와 장자의 대화를 보면 도는 어떤 곳에도 존재한다는 이른바 ‘道無所不在說’이 나타난다. 그래서 도는 현상을 초월하는 근원적 존재일 뿐 아니라 객관사물에 내재하는 보편법칙이기도 하다. 여기에서는 장자의 도를 노자의 도와 대비해서 볼 때, 무소부재하는 초월적 이법이라는 성격이 더 강하게 나타난다는 점을 부각시켜서 이렇게 말한 것이다.

42) 『老子』, 16장의 ‘各復歸其根’, 28장의 ‘復歸於嬰兒’, 28장의 ‘復歸於樸’.

43) 『莊子』, 「養生主」, “安時而處順, 哀樂不能入也.”

지나지 않는다고 신랄하게 비판하고는, 정신의 자기기만성을 해체하고 대상적 자연에 몰입해 가는 노자의 방식보다는 오히려 자연의 객관성을 주관화하는 '인간정신의 자기충족성'에 주목했다. 그는 이를 '소요의 정신'이라 하여 '자연 안에서 자연을 초월'하는 새로운 삶의 방식을 제시했다. 바로 이러한 특징 때문에 장자가 말하는 도는 존재론적 의미와 인식론적 의미를 동시에 가진 것으로 지적되기도 한다.

자연계 일체에 내재하는 존재론적인 의미의 도는 자연계의 일체 사물을 존재론적으로 동등하게 한다. 장자의 언어로 '만물은 모두 평등하다(萬物齊同)'. 그러나 존재론적으로 동등한 일체 사물이 인간에게 인식될 때 인간의 편견에 의해 상대적인 차별로 왜곡된다. 그러나 인간은 오히려 이 상대적인 차별을 자연에 투사시켜 인간의 주관적 편견을 존재론적으로 정당화시키고 있다. 장자는 옳고 그름(是非), 이것과 저것(彼此), 참과 거짓(眞僞) 등은 자연의 성질이 아니라 인간의 편견에서 비롯된 것임을 특별히 문제시하였다. 『장자』 「제물론」은 이 문제를 주제로 하여 그 해결방법을 제시하고 있는 곳이다. 그의 해결방안은 우선 자연의 존재론적 동등성을 인간이 편견을 버리고⁴⁵⁾ 제대로 '인식'하여 자연과 인간을 통일하는 일이다. 만약 그렇게 한다면 인간은 자기편견으로부터 해방될 뿐만 아니라 '자연을 통해 정신적 해방의 즐거움'⁴⁶⁾을 누릴 수 있다는 것이다. 이것이 장자의 도가 인식론적 의미를 가졌다는 뜻이다.

자연계의 일체사물이 존재론적으로 모두 동등하다는 사실과 그것을 편견 없이 인식해야 한다는 장자의 태도는 다윈주의의 딜레마⁴⁷⁾를 해소

44) 『老子』, 51장, “道之尊, 德之貴, 夫莫之命而常自然. 故道生之, 德畜之, 長之育之, 亭之毒之, 養之覆之. 生而不有, 爲而不恃, 長而不宰, 是謂玄德.” 이 부분은 노자가 유가의 인간 개입적 태도를 자연의 원리를 통해 비판하고 있는 것이라고 볼 수 있다.

45) 이것을 『齊物論』에서는 '나를 잊는다(喪我)', 「逍遙遊」에서는 '자인은 자기가 없다(至人無己)', 「大宗師」에서는 '앉아서 잊는다(坐忘)'로 표현하고 있다.

46) 이것은 장자의 '지극한 즐거움(至樂)' 혹은 '자연과 함께하는 즐거움(天樂)'을 의미한다.

47) 로빈 에트필드, 앞의 책, 24~25쪽. 최근 환경철학 저작에서 제시되는 메타윤리학적 입장은 어떠한 단일한 규범도 환경문제를 해결하는 데 적합하지 않다고 하면서 상호연관성이 없는

할 수 있는 가능성을 열어준다. 특히 다문화사회를 포괄하는 환경문제에 있어서는 윤리적 다원주의가 요청되는데, 여기에서 야기되는 어려움을 장자의 자연중심적 자연주의가 해결할 수 있는 실마리를 제공할 수 있을 것이다. 그 핵심은 다음과 같다. 대개의 다원주의적 환경윤리는 인간의 이익관심이 내재해 있는 규범적 사회윤리로부터 확장한 것이기 때문에 이익갈등을 조정할 기준을 세울 수 없다. 장자의 자연중심적 다원주의는 인간의 이익관심 자체를 고려하지 않고 자연의 자연성 전체를 기준으로 삼는다.⁴⁸⁾ 물론 우리는 인간의 이익관심에 익숙하게 길들여져 있기 때문에 각자의 이익관심을 포기하고 자연의 자연성으로 쉽게 돌아갈 수 없다. 그러나 인간의 이익관심을 기초로 세운 어떠한 환경윤리도 그것이 비록 부분적으로 인간의 이익갈등을 조정할 수 있다 하더라도 궁극적으로는 그것은 인간의 이익관심을 지킬 뿐이지, 환경으로서 자연을 지키는 것은 아니다. 모든 이해당사자가 각자의 이익관심을 공동으로 포기한다면 자연의 자연성이 보존될 수 있다는 장자의 자연중심적 다원주의는 환경윤리에서도 충분히 고려해 볼직하다. 한 마디로 이익갈등의 조정을 통해서가 아니라 개별주체들의 이익관심 공동포기를 통해 자연의 자연성을 지키는 환경윤리가 불가능한 것은 아니라는 뜻이다. 물론 장자의 자연중심적 다원주의는 그대로 자연내적 자연초월을 의미하는 정신적 가치충족을 담보하고 있는 것이기는 하지만, 이런 성격이 없다고 해도 원칙적 차원으로 논의할 수는 있을 것이다.

다양한 원칙들을 상이한 생명 영역에 응용하려는 시도가 있다. 그러나 다원주의는 다양한 관점에 대해 똑같은 타당성을 인정하는 한 자기파괴적일 수밖에 없는 문제를 가지고 있다.

48) 이효걸, 「장자 제물론의 새로운 해석」, 134~135쪽. 인간의 편견으로 대상을 이해하고 판단하는 문제점을 해결하는 기준으로 장자는 '자연 그 자체의 세계(膺)', '자연의 균형(天均)', '實在에 기인하는 태도(因是)', '표면과 이면을 함께 보는 전체적 시각(兩行)' 등을 제시한다.

4. 결 론

환경윤리학의 철학적 배경으로 중요한 것은 자연에 대한 인간의 지위를 포함한 자연과 인간의 관계설정이다. 그런데 이 문제는 동양철학의 기본과제이기도 하다. 소위 천인관계론이 그것이다. 전통적 천인관계론은 인생론을 이끌어내는 데 주안점이 두어졌다. 그것을 환경윤리학적 관점에서 재조명해 보면, 많은 시사를 얻을 수 있다는 가정에서 유가와 도가의 천인관계를 검토해 본 것이다.

우선 유가의 천인관계론은 천인상통론적 천인합일론이었다. 유가가 보기에 자연과 인간의 조화로운 통일은 내재적 본질에서 존재론적으로는 이미 주어져 있지만 현실적으로 합일되어 있는 것은 아니다. 그것은 자연쪽에 원인이 있는 것이 아니라 인간쪽에 그 원인이 있다. 따라서 자연으로부터 물려받은 인간화된 자연의 본질(그것을 그들은 도덕이라 불렀다)을 인간심성의 계발을 통해 함양하면, 자연과 인간의 조화로운 통일이 이루어져 마침내 자연의 자연성도 완성되고 인간의 자연성도 성취된다는 것이다. 이들의 태도에서 우리가 눈여겨볼 일은 윤리의 근거를 언제나 자연에 두고 있다는 점이다. 따라서 유가의 윤리는 처음부터 사회윤리와 환경윤리가 통일되어 있는 것이라 할 수 있다. 사회윤리의 상대성을 극복하거나 이익갈등을 조정할 수 있는 객관적 기준이 자연이라는 사실은 많은 암시를 줄 수 있을 것이다. 또 그들이 말하는 도덕의 궁극적 의미가 인간의 이익관심이라기보다 인간 속에 잠재된 자연성을 회복하는 데 있기 때문에 윤리적 공동체 실현이 단순히 인간사회로 제한되기보다는 사회를 넘어선 자연과의 행위적 화해를 이상으로 하고 있다는 점이다.

한편 도가는 자연의 자연성 완결을 위해 인간의 적극적 역할을 긍정하는 유가와 달리 인간을 자연에 예속된 존재로 보고 있다. 도가가 보기

에 유가의 그러한 입장이 수용된다면, 인간은 곧바로 자연의 자연성을 넘어서게 되고 그 결과 인간 안에 내재해 있던 인간의 자연성마저도 파괴될 위험에 처하게 된다. 한 마디로 그들의 자연중심주의는 인간의 문화 안에 잠재된 반인간적 요소를 겨냥하고 있는 것이다. 그러나 같은 도가라도 노자와 장자는 인간의 자연성 회복방법을 달리한다. 노자가 자연법칙을 기준으로 인간사회의 자연화 혹은 과도하게 조작된 인간문화의 해체에 관심을 기울였다면, 장자는 자연의 객관성을 다시 주관화하여 '인간정신의 자기충족성'에 주목하여 '자연 안에서 자연을 초월'하는 심미적인 삶을 그 대안으로 제시했다. 또한 장자에 있어서 특기할 만한 점은 만물이 존재론적으로 모두 동등하다는 자연적 사실을 인간이 편견없이 인식하는 자연주의적 가치론이다. 이것은 오늘날 환경윤리에서 논란되는 윤리적 다원주의 문제에 일정한 돌파구를 열어줄 수도 있을 것이다.

〈參考文獻〉

『周易』 『周易大全』 『老子』 『孟子』 『莊子』 『荀子』 『禮記』
劉禹錫, 『天論』

김충열, 『노장철학강의』(서울: 예문서원, 1995)

로빈 에트필드, 『환경윤리학의 제문제』, 구승희 옮김(서울: 따님, 1997)

方立天, 『중국철학과 이상적 삶의 문제』, 이홍용 옮김(서울: 예문서원, 1998)

張岱年, 『中國哲學大綱』, 김백희 옮김(서울: 까치, 1998)

조민환, 『유학자들이 보는 노장철학』(서울: 예문서원, 1996)

김충열, 「천인관계를 둘러싼 논쟁의 기초」(중국철학연구회, 『논쟁으로 보는 중국철학』, 서울: 예문서원, 1994)

이진우, 「안과 바깥, 세계체제의 도전과 한국사상의 변형」(제3회 한국학 국제학술대회 발표논문, 1998. 10.)

이효걸, 「노자의 도 개념에 관한 인식론적 검토」(이효걸 외, 『노장철학의 현대적 조명』, 서울: 외계출판사, 1988)

, 「장자 제물론의 새로운 해석」(이효걸 외, 『노장철학의 현대적 조명』, 서울: 외계출판사, 1988)