



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



**저작자표시**, 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



**비영리**, 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



**변경금지**, 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문 학 석 사 학 위 논 문

한국 현대 생태시에 나타난  
노장사상 연구



2008년 2월

부 경 대 학 교 대 학 원

국 어 국 문 학 과

방 정 민

문 학 석 사 학 위 논 문

한국 현대 생태시에 나타난 노장사상 연구

지도교수 조 동 구

이 논문을 문학 석사학위 논문으로 제출함.



2008년 2월

부 경 대 학 교 대 학 원

국 어 국 문 학 과

방 정 민

# 방정민의 문학석사 학위논문을 인준함.

2008년 2월 일



주 심 문학박사 남 송 우 인

위 원 문학박사 조 동 구 인

위 원 문학박사 송 명 희 인

# 목 차

|                                  |    |
|----------------------------------|----|
| Abstract .....                   | ii |
| I. 서 론 .....                     | 1  |
| 1. 연구목적 .....                    | 1  |
| 2. 연구사 검토 .....                  | 7  |
| 3. 연구방법 .....                    | 16 |
| II. 노장사상에 나타난 생태주의 .....         | 20 |
| 1. 『도덕경』 (도경)-무위자연(無爲自然)사상 ..... | 21 |
| 2. 『도덕경』 (덕경)-무위지치(無爲之治)사상 ..... | 28 |
| 3. 『장자』 -제물외생(齊物外生)사상 .....      | 35 |
| III. 한국 현대 생태시와 노장사상 .....       | 43 |
| 1. 자연동화적 생명지향성 .....             | 43 |
| 2. 투쟁 없는 평온한 사회지향성 .....         | 56 |
| 3. 생명 순환과 상생주의 .....             | 68 |
| IV. 한국 현대 생태시의 과제와 전망 .....      | 85 |
| V. 결론 .....                      | 89 |
| 참 고 문 헌 .....                    | 94 |

# A Taoism Study of Korean Modern Eco-poetry

Jeong Min Bang

Department of Korean Language & Literature, The Graduate School,  
Pukyong National University

## Abstract

This study is purpose to identify the Taoism presented in the modern Korean eco-poetry. The conventional studies on eco-poetry have been focused on matters about using the term of "eco-poetry", the boundaries of eco-poetry, and the classification of contents in works. However identifying the world view-especially Taoism-contained in individual eco-poems has been excluded. The reason why studies on world views contained in the eco-poetry is needed is that it provides the foundation of the broad and correct understanding of the modern Korean eco-poetry.

Today it is told as the environment pollution and the existence of Human Beings in the future that the problem of the whole earth begins to solve. In a way of thinking centered on Human Being recently Nature becomes objective and also Human Being and Nature are separated each other. As a counterproposal to solve the problem a great variety of fields of learning on the foundation of the ecology are studying.

The introduction deals with the idea and boundaries of the modern Korean eco-poetry. Considering matters about the term of "eco-poetry" and its idea as settled, the author epitomized them.

Conclusion II deals with the analysis on the Taoism. Tao(道) of the Taoism means 'Wu-Wei'(無爲). namely, Taoism proposes the nature view leaving nature as it is, with the appearance of Tao. In this study, the author

considered dividing the Taoism into two-- Lao-tzu thoughts and Chuang-tzu thoughts. The thoughts of Lao-tzu is to do nothing artificial to nature, to make the size of nation and its people smaller. The thoughts of Chuang-tzu is an effort to meet the whole world without any barriers to be the one and to realize the harmonious co-existence.

Conclusion III deals with eco-poetry based on the Taoism. The eco-poems based on Lao-tzu thoughts pursuit pro-environmental and disinterested life. This eco-poems shows that all organisms in the world follow their own true characters to live artlessly, freely and equally without covetousness. The result of the analysis indicate that most of the eco-poems written by Jung Hyun-Jong, Lee Sung-Sun, Jung Ho-Seung, Kim Gi-Ha, Go Jin-Ha, and Ra Hee-Duk etc. And the eco-poems based on Chuang-tzu thoughts pursuit giving life to deaths, unselfish lives, and the principle of life circulation and coexistence. The result of the analysis indicate that most of the eco-poems written by Lee Hyung-Gi, Jung Jin-Kyu, Jang Suk-Nam, and Oh Se-Yiung etc.

In summary, eco-poetry based on the Taoism shows communication between human beings and the universe, perfect union between people and nature, and proper ecology awareness of human beings.

Conclusion IV deals with problem and view of the modern Korean Eco-poetry in the history of literature. Eco-poetry is expected to solve the matter of life and to find out the ecological principle governing nature. Their efforts will be a steppingstone to advance literature and to realize the eco-utopia.

key words: eco-poetry, Taoism, Wu-wei, Tao, eco-utopia

# I. 서론

## 1. 연구 목적

‘생태시’란 말은 ‘생태학’과 ‘시’의 합성어이다. ‘생태학의 시’를 줄인 낱말이기도 하다. 생태학이란 특정한 생명체와 주변 환경간의 연관을 연구하는 학문으로서 생명체와 물, 공기, 흙의 상호작용을 연구함으로써 생태계의 자연적 연관 시스템을 밝혀내고 각종 동·식물의 생존 조건을 규명하는 학문이다. 이러한 생태학적 인식구조, 사회현실에 대한 비판적 인식, 환경보호운동의 여러 이념, 인간중심주의를 지양하는 생명중심주의 사상이 ‘생태시’의 정신적 밑바탕을 형성한다.

생태시는 인간과 자연의 유기적 전체를 지향하는 생태학적 세계관의 핵심에 있는 생명의 개념, 즉 생태계 중에서 생명들 사이의 관계에 대한 새로운 인식을 보여주는 것을 바탕으로 하고 있다. 따라서 생태시란 생명자체를 노래함으로써 생명의 본질과 가치를 추구하는 시이며, 동시에 다른 존재들과의 관계 속에서 생명의 가치와 위상, 생명고양의 조건을 살피어 그 중요성을 시적 상상력 속에 구체화하는 시를 가리킨다. 때문에 이를 달리 생명시로 불러도 무방할 것이다. 그러나 생태시는 환경훼손적인 측면을 강조하고 생명시는 생태학적 이념을 강조하거나 생명자체의 의미를 드러낸다는 점에서 차이를 지닌다. 그러나 그 의미에 있어서 공통된 사항이 있으므로 명칭에 대한 합의도출이 요구된다 하겠다. 본 연구에서는 현재 널리 일반화되어가고 있는 ‘생태시’라는 명칭을 사용하기로 한다.

생태계의 파괴는 인간 문명의 발달과 함께 온 것으로, 현대 세계의 물질

문명은 인간에게 많은 물질적 편의를 제공한 것이 사실이지만 생태계를 파괴적인 국면으로 몰아가고 있어 그에 대한 책임을 면하기는 어려울 것이다. 현대 사회에서 자연과 인간 사이의 총체성은 상실되었으며 여기에서 파급되는 문제들은 인간들의 삶을 심각한 위기의 국면으로까지 몰아가고 있다. 서구의 근대 자본주의와 기술문명은 인간을 자연보다 우위에 두면서 생태계를 파괴하였다. 그 결과 환경오염을 넘어 생태계의 전면적인 붕괴현상으로 이어져 인간의 생존마저 위기에 빠졌다. 또한 사람 사이에서도 효용적 이용가치만을 따지게 되면서 인간이 수단화, 상품화되었으며 인간 정신의 황폐화를 불러일으켰다. 오늘날 생태문학이나 생태시가 주목을 받는 이유는 바로 여기에 있다. 특히 생태시는 자연과 인간의 교류 내지 합일을 목적으로 한 서정성을 담보하고 있으며 자연과 인간뿐만 아니라 인간 사이에서도 바른 관계를 지향하는 것을 목적으로 한다는 점에서 현대적 위기를 극복하는 방안이 되기에 충분하기 때문이다. 이에 따라 시 속에서도 생태계 파괴 양상이 형상화되는가 하면, 생태계의 변화를 극복하기 위한 시적 대응이 변화된 표현 기법과 생태학적 세계관을 통해 나타나고 있다.

생태시가 생태학적 세계관을 표방한다 했는데 그 기본적인 입장은 다음과 같다. 첫째, 모든 생물은 다른 모든 생물과 서로 깊이 연결되어 있다는 인식, 둘째, 모든 것은 어디론가로 자리를 옮길 뿐 이 세계에서 아주 없어지지 않는다는 인식, 셋째, 자연이 좀더 잘 알고 있다는 태도로서 현재 상태의 생물의 조직 또는 자연 생태계의 구조는 엄격하게 선별되어 이루어진 것이기 때문에 어떠한 새로운 조직이나 구조도 현재의 그것보다 더 낮지 않다는 의미에서 가장 최선의 상태에 있다는 인식 등이 그것이다. 이 기본 입장에서 있는 생태주의는 그런 점에서 자연중심주의, 미학적, 예술적 이성의 강조, 전체론적 인식, 가치중심적 인식, 관조적 감상과 내면적 체험을 중시하는 가치관으로의 전환 등으로 나타난다.

이런 생태적 입장은 본 연구에서 논하고자 하는 동양사상의 특징이기도 하다. 동양사상의 특징은 인간과 자연의 관계에 대한 전체론적 인식이다. 동양사상의 전체론적 인식은 세상을 유기적으로 바라보며 모든 존재는 상호 의존적 연관성을 지니면서 하나의 그물망을 이루고 있는 것으로 본다. 또한 우주는 역동적으로 살아 움직이면서 지속적인 변화의 과정 속에 있다고 생각하며, 이항 대립적이거나 이원론적인 배타적 사고를 거부한다. 그리고 다양성 속의 통일성과 통일성 속의 다양성을 지향하면서 모든 존재는 평등하다고 믿는다. 다시 말해 세계를 상호 의존성, 생명의 변화 과정으로 바라보며 인간과 자연을 전체론적으로 보는 동양사상이야말로 서양의 대립적 사고를 극복하는 출발점이 될 수 있기 때문에 생태문학 특히 생태시에서 주목받고 있는 이유이다.

생태시가 주목받게 된 현재 시대를 살펴볼 필요가 있다. 21세기를 살고 있는 우리는 자본주의의 팽창과 과학기술의 발달로 생활에 있어 전에 없던 문명의 혜택을 누리고 있다. 그러나 과학기술은 인류의 번영과 행복만을 추구하며 인간 중심주의를 낳았다. 자연과 지구의 다른 생명 존재에 대해서는 무차별 파괴를 일삼아 온 것이 인류 근대의 역사다. 서양에서 시작된 17세기 과학의 발달과 데카르트를 비롯한 철학자들의 이성중심의 일원론적 세계관, 그리고 유럽의 계몽주의는 인간중심주의를 낳았고, 그 결과 자연은 인간을 위해 무참히 파괴되고 이용되었다. 이제 자연은 더 이상 신과 인간의 교류 내지 교감을 위한 신성한 존재가 아니게 되었다. 자연은 단지 인간을 위한 대타적 존재로 이용될 뿐이었다.

또한 자본주의는 과학의 발달과 더불어 발전하게 되는데, 자본주의는 자연의 파괴를 넘어 인간 정신의 황폐화와 인간 소외를 불러일으켰다. 자본주의는 최소의 노력으로 최대의 효과를 내는 것을 원칙으로 하고 있다. 하나의 재화를 생산하기 위해 투자되고, 그 투자는 다시 재생산되고 재투자

되는 연결고리를 가지고 끝없는 잉여를 창출해 내고 있다. 이런 과정에서 자연은 철저히 그들의 생존방식을 무시당한 채 희생되고 파괴되었다. 이 모든 과정이 바로 인간의 끝없는 욕망이 불러온 자본주의의 모습이다.

자본주의하에서는 경제적 가치가 되는 것은 무엇이든 상품화하는 경향이 있을 수밖에 없다. 여성의 성 상품화는 물론이거니와 인간의 존재 자체도 돈이 되면 상품화하는 추세다. 모든 것을 경제적 효용가치로 판단함으로써 사람사이의 관계도 업무적으로 변하였으며 인간의 존재 또한 효용가치로 환산돼 자신에게 이용가치가 있는지만 따지게 되었다. 이런 현상이 바로 필연적으로 인간정신의 황폐화와 인간 소외를 불러일으키는 것이다. 또한 현재의 자본주의하에서는 욕망이 있는 그대로 분출되는 생산력 위주로 인간의 삶이 이루어진다. 경제적 효용가치를 위주로 하는 삶의 방식을 취할 때 인간은 어쩔 수 없이 자신의 욕망을 최대한 부풀릴 수밖에 없는 것이다. 욕망은 본래 인간으로 하여금 쾌락을 추구하도록 하고, 그와 관련된 대상들을 소유하도록 부추기는 속성을 지니고 있다. 따라서 근대 자본주의 이후 비롯된 생태환경의 파괴와 인간 소외는 어쩌면 필연적인 결과라고 봐야 할 것이다.

서구의 근대문명은 이성중심의 인간중심적 사고를 기반으로 하는 인간관 내지 세계관을 가지고 있다고 했는데, 인간중심의 세계관은 인간의 성을 우위에 놓으며 자연을 열등한 것으로 간주한다. 그런 사고는 인간이 자연을 이용가치와 수단으로만 생각하게 만든다. 더 나아가 사람과 사람 사이에서도 자신의 이익만을 추구하게 하는 개체중심적 성향을 가지게 한다. 개체들의 행위 성향 속에는 개체들 간의 경쟁을 통해 자신의 상대적 이점을 추구하려는 '개체중심적 성향'과 주변 개체와의 협동을 통하여 전체의 화합을 추구하는 '생태중시적 성향'이 공존하게 된다. 이러한 개체 생명의 성향을 사회에 적용시킨다면 경쟁위주의 형태로 구성된 사회에서는 생계활

동에 있어서 생태적 고려보다 수익의 확대에 보다 관심을 쏟게 될 것이며, 협동위주로 구성된 사회에서는 생태적 고려를 통하여 보다 장기적인 공동의 선을 추구하게 될 것이다.<sup>1)</sup>

이상에서 본 바와 같이 이런 인간중심주의가 생태계 위기의 근본 요인 중의 하나라는 것을 인식한다면 이제는 이 지구를 둘러싼 시스템이나 패러다임을 전면적으로 바꾸어야 하는 시기가 되었음을 깨달아야 한다. 이때에 즈음하여 생태문학에 대한 논의가 동양의 세계관을 주목하고 있다. 동양에서는 자연을 이용가치로 보지 않는다. 인간도 자연의 일부로 보며 하늘의 뜻에 맞게 사는 삶을 중요하게 여긴다. 하늘과 인간이 하나가 되는 삶, 즉 천인합일(天人合一)의 사상을 기본으로 하고 있다. 하늘과 사람과 자연이 하나라는 사상은 곧 자연을 신성시 했다는 말이고 사람이 자연과 더불어 살면서 인간 존재의 본래성을 실현시켜 나가고자 하였다는 말이다.

물론 유가의 자연관은 천도와 인도의 윤리적 연대, 즉 하늘과 인간의 윤리적 합일을 통하여 인간 세계의 질서를 회복하자는 데에 그 목적이 있었다. 따라서 공맹의 관심은 하늘이나 자연이 아니라 인간이었다. 천도(天道)는 바로 야생 동식물이나 자연의 생명체 시스템으로 연결되지 않고 곧장 인도(仁道)로 연결되어 도덕적 연대성을 형성함으로써 인간중심주의의 한 단면을 보여준다. 한 마디로 유가의 세계관은 하늘의 도와 인간의 도의 윤리적 질서관으로 인간과 자연과의 완전한 합일을 보여주지 못하는 한계를 노출하고 있다. 따라서 유가의 인본주의는 자본주의의 단점을 보완할 수는 있겠으나 현 문명의 폐해를 극복하고 21세기 인류가 지향해야하는 근본적 대안은 되지 못한다.

그러나 노장의 자연관은 유가와 달리 자연을 하늘의 도를 실천하는 매개체가 아닌 하늘의 신성을 그대로 유지한 개체로 보고 있다. 따라서 노장사

---

1) 최영진, 「인물성동이론의 생태학적 해석」, 『유교사상연구』, 한국유교학회, 1998, 58면 참조.

상에 있어서 자연은 하늘의 도를 그대로 유지하고 그 흐름을 자연스럽게 순환해주는 일종의 형이상성의 개념이다. 그래서 도가에서는 하늘이 곧 자연이라는 천즉자연(天則自然)을 주장하여 자연의 신성을 강조하였다. 하늘(자연)과 인간 그리고 만물은 더 이상 수직적인 관계나 주종의 관계에 있지 않고 평등의 관계이며 그 내재적 본성에서는 상통하고 있다는 것이다. 특히 도의 사상에서는 세계를 부분의 집합이 아니라 하나의 전체로 바라보고, 구조가 아니라 과정을 중시하고, 객관적 지식의 추구가 아니라 인식론적 관계를 중시하며, 부분들의 계층적 위계질서가 아니라 일여(一如)적으로 평등하게 연결된 그물망으로 중시한다. 그러나 노장의 세계관은 문명퇴보론에 가깝기 때문에 비현실적이라 유가의 인본주의와 연대 가능성을 모색할 필요가 있다고 사료된다.

어쨌든 인간이 더 이상 세계의 중심이 되어서는 안 된다는 의식의 전환이 생태계위기를 극복할 수 있는 관건이 된다고 한다면, 이제 문제의 초점은 인간을 제외한 자연물들을 어떻게 규정할 것인가, 라는 물음으로 모아진다. 자연을 영혼이 빠져버린 단순한 물질 내지 정교한 장치로 가동되는 기계로 규정하거나, 인간의 필요와 이해관계에 따라 보조해야 할 자원으로 보는 기존의 시각이 교정되지 않는 한, 인간중심주의는 극복될 수 없기 때문이다.<sup>2)</sup>

본 연구는 이와 같은 문제의식을 가지고 동양사상중 노장사상의 경전인 『도덕경』과 『장자』를 위주로 여기에서 나타난 생태적 세계관을 살펴보고 이런 사상이 현대 생태시에 어떻게 드러나고 있는지를 연구하는 것을 목적으로 한다. 이 연구가 필요한 이유는 생태시에 속한 작품들에 나타난 세계관이 특정한 동양적 사유에 나타나 있는 세계관과 밀접하게 연관되어 있다고 보기 때문이다. 그런데 많은 생태시 관련 저서나 논문에서 생태시

---

2) 최영진, 앞의 논문, 59면 참조.

와 동양사상 중 노장사상과 밀접한 연관이 있다고만 언급을 할 뿐 노장사상에 대해서 깊이 있게 연구하고 있는 것은 거의 없다. 다만 몇몇의 연구에서 번역본만을 인용하며 노장사상을 언급하고 있는 실정이다. 따라서 본 연구에서는 원문을 통하여 노장사상의 더 깊은 의미를 살펴보고자 한다. 그리하여 한국 현대 생태시에 나타난 노장사상을 통하여 자본주의 사회의 문제점을 인식하고 그 나아갈 방향을 모색해 볼 것이며, 자연과 인간의 바람직한 관계를 제시하여 생태계의 조화로운 방법을 구해볼 것이다. 노장사상의 자연친화적이고 범우주적인 친생태적 사고는 날로 심각해져가는 생태계파괴와 인간정신의 황폐화를 막을 수 있는 대안이 될 수도 있기 때문이다.

## 2. 연구사 검토

한국 현대 생태문학은 1990년대 초반 생태계 위기 인식과 함께 대두된 생태주의를 기반으로 형성되기 시작했다. 생태문학 논의는 환경 전문지인 『녹색평론』을 비롯하여 각종 문예지의 특집이나 단평이 주류를 이루며 활발히 전개되었다. 생태문학에 관련된 논의는 1990년대 초 이동승<sup>3)</sup>과 김성곤<sup>4)</sup>의 글을 통해 외국의 이론이 소개되면서 본격화된다.

생태문학 논의는 생태학의 문학적 수용에 대한 정당성 논의<sup>5)</sup>와 생태시의 유형 논의<sup>6)</sup>와 목적성 짙은 문학적 확보 문제<sup>7)</sup>, 동양적 사유체계와 관련된

3) 이동승, 「독일의 생태시」, 『외국문학』, 1990.12.

4) 김성곤, 「문학의 생태학을 위하여」, 『외국문학』, 1990.12.

5) 박이문, 「생태학과 예술적 상상력」, 『현대예술비평』, 1991.겨울.  
장석주, 「시의 생태학적 상상력을 향하여」, 『현대시학』, 1992.8.

전망제시 문제<sup>8)</sup> 등의 양상으로 전개된다. 이에 관해 생태문학의 전제조건으로 문학 자체에 대한 근본적 반성을 요구하는 목소리도 높아진다.<sup>9)</sup>

신덕룡은 생태문학 논의와 생태시를 수집하고 정리하여 이후의 연구에 기초적인 자료를 제공한다. 그는 「생명시 논의의 흐름과 갈래」에서 1997년 이전의 생태문학 논의의 흐름을 살펴보고 특징을 다섯 가지로 요약한다.<sup>10)</sup> 이 글은 생태문학 논의의 개괄적인 전개를 요약하고 있어 전반적인 흐름을 파악하는데 도움을 주지만, 생태주의와 논의의 상관성에 대한 고찰은 이루어지지 않고 있다.

남송우는 생태문학 혹은 녹색문학의 현황과 과제에서 이남호와 김옥동의 문학론을 비교하면서 개괄적으로 살펴보고 그 특징을 파악할 수 있는 기회를 제공한다. 이남호의 녹색문학 논의<sup>11)</sup>는 범주가 광범위하고 작품을 비판

- 
- 6) 이견청, 「시작 현실로서의 환경오염과 생태파괴」, 『현대시학』, 1992.8.  
정의홍, 「우리 시에 나타난 환경문제」, 『시문학』, 1994.6.  
남송우, 「생명시학을 위하여」, 『시와 사람』, 1995.가을.  
신덕룡, 「생명시 논의의 흐름과 갈래」, 『초록 생명의 길 I』, 시와 사람사, 1997.  
송희복, 「푸르른 울음, 생생한 초록의 광휘-에코토피아의 시학」, 『현대시』, 1996.5.  
최동호, 「21세기를 향한 에코토피아의 시학」, 『하나의 道에 이르는 시학』, 고려대 출판부, 안암신서 6, 1997.
- 7) 이희중, 「새로운 윤리적 문학의 요청과 시의 길」, 『현대시』, 1996.5.
- 8) 이경호, 「풀무치의 눈에 보이는 초록의 길」, 『새들은 왜 녹색별을 떠나는가』, 다산글방, 1991.  
정효구, 「우주공동체와 문학」, 『현대시학』, 1993.9-10.  
송희복, 「서정시의 화엄경적 생명원리」, 『시와 사상』, 1995.겨울.  
홍용희, 「신생의 꿈과 언어」, 『시와 사상』, 1995.겨울.
- 9) 김영진, 「철학과 문학비평, 그 비판적 대화」, 『책세상』, 2000.
- 10) 다섯 가지를 요약정리하면 다음과 같다.  
첫째, 우리나라 생명시에 대한 논의는 정치적 변화와 밀접한 관련을 지닌다.  
둘째, 생명문학에 대한 논의는 90년을 계기로 90년대의 중요한 담론으로 자리하게 된다.  
셋째, 생태시에 대한 분류에 있어서도 시적 소재, 시인의 미래에 대한 전망, 시적 대응 등에 따라 그 분류가 다르게 나타나고 있다.  
넷째, 목적성을 띤 주제를 형상화함에 있어서 과거 정치지향의 시에서 경시되던 미학적 형상과 대상에 대한 보다 진지한 접근, 동시에 시인의 도덕적, 윤리적 차원의 실천 역시 중요하다는 인식을 보여주고 있다.  
다섯째, 환경오염과 생태계 파괴를 다루는 시에 대한 명칭이 논자에 따라 다르게 나타나고 있다. (신덕룡, 위의 글, 위의 책, 26-27면 참조.)

적 시각에서 바라보지 못하고 있음을 지적하는 한편, 김옥동의 생태문학 논의<sup>12)</sup>는 체계적이고 집중적이라 할 수 있지만 실제비평에서는 서구의 경우를 하나의 선례로 소개하고 국내작품분석에서 생태학적 상상력이 평면적으로 그려지고 있다고 지적한다.<sup>13)</sup>

먼저 생태문학, 생태시라는 용어 사용과 관련된 논의를 살펴보면, ‘생태문학’이라는 용어 외에도 환경문학, 녹색문학, 생명문학 등의 용어가 쓰이고 있다. ‘생태시’라는 용어 사용에 대해서는 아직도 논란이 많으며 용어 선택에 대해 합의를 보지 못한 상태에 있다. 생태시는 생태문학의 하위 범주로 볼 수 있는데, 생태시란 용어가 적절한지에 대해서는 생태문학에 대한 논의의 연장선에 있으면서도 그것에 비해서 좀더 복잡한 양상을 띤다. 생태시 외에도 자연시, 환경시, 생태환경시, 녹색시, 생태주의시, 생명시, 생태지향시 등 다양한 명칭이 있다.

김옥동<sup>14)</sup>은 1990년대 초엽부터 환경과 생태문제가 새로이 중요한 이슈로 떠올랐다고 지적하면서 ‘문학생태학’이라는 용어를 사용하였다. 이남호<sup>15)</sup>는 ‘녹색이념’을 내세우며 ‘녹색문학’이라는 용어의 타당성을 주장하였고, 송희복<sup>16)</sup>이 경우는 1990년대 초반 형성된 ‘환경시’가 생태학적 상상력을 근거에 두었기 때문에 ‘생태시’라고 불린다고 전제하고 이러한 경향을 ‘생태학적 문명 비판시’, ‘정신주의 시’, ‘생태학적 서정시’로 분류하였다. 문덕수<sup>17)</sup>는 ‘생태시’라는 용어를 사용하며 우리나라에서 융성하고 있는 생태시의 특징

11) 이남호, 『녹색을 위한 문학』, 민음사, 1998.

12) 김옥동, 『문학 생태학을 위하여』, 민음사, 1998.

13) 남송우, 「생태문학론 혹은 녹색문학론의 현황과 과제」, 『초록생명의 길Ⅱ』, 시와 사람총서, 2001, 14-28면.

14) 김옥동, 위의 책.

15) 이남호, 위의 책.

16) 송희복, 『생명문학과 존재의 심연』, 좋은날, 1998.

17) 문덕수, 「생태시와 에콜로지 Ⅱ」, 『시문학』, 시문학사, 1999.7.

을 세 가지로 규정하였다.<sup>18)</sup> 최동호<sup>19)</sup>는 생태주의 시 장르의 세부 특성과 용어의 개념에 대한 구체적 정의가 문학사적으로 아직 이루어지지 않았다고 보고, ‘생태지향시’라는 용어를 사용하였다.

대학의 논문 중에서 본격적으로 심도 깊게 논의가 전개된 성과물을 살펴보면 남진숙<sup>20)</sup>은 ‘환경생태시’라는 용어를 사용하였고, 임도한<sup>21)</sup>, 도우희<sup>22)</sup>, 전영민<sup>23)</sup>은 ‘생태시’라는 용어를 사용하였으며, 장정렬<sup>24)</sup>, 손민달<sup>25)</sup>, 김지연<sup>26)</sup>은 ‘생태주의 시’라는 용어를 사용하였다. 생태문학의 하위분류인 생태시를 다루는 본 연구에서는 점차 일반화되어가는 용어인 ‘생태시’라는 용어를 사용하여 논의를 전개하고자 한다.

다음으로 생태시의 유형과 범주에 대하여 주목할만한 논의들이 있다. 먼저 이진청은 생태학적 상상력을 통해 드러난 시를 세 가지로 분류한다. 첫째, 생태환경 파괴의 심각성을 직접 노래함으로써 문제의식을 부각하는 시, 둘째, 생태파괴나 환경오염으로 인해 당면하고 있는 비극적 상황을 형상화한 시, 셋째, 생명의 존귀함을 노래함으로써 생명 보존의 필요성을 역설한 시가 그것이다. 다음으로 남송우는 생명 자체를 다루는 시, 식물적 이미지를 통해 생명의식을 노래하는 시, 신생의 꿈을 통해 생명의식을 고양시키

---

18) 첫째, 생태주의는 새로운 생태학적 자연관의 인식과 정립을 요구한다. 둘째, 생태주의는 인간 중심주의에서 벗어나서 인간도 야생동물과 동등한 레벨의 생물 또는 생명체라는 인식을 요구한다. 셋째, 생태주의는 생태계의 관찰. 인식을 중용시하며 그러한 인식을 토대로 한 정치적, 경제적, 문화적 운동 및 이데올로기의 성격을 띠게 된다.

19) 최동호, 『디지털문화와 생태시학』, 문학동네, 2000.

20) 남진숙, 「한국 환경생태시 연구」, 동국대학교 대학원 석사학위논문, 1997.

21) 임도한, 「한국 현대 생태시 연구」, 고려대학교 대학원 박사학위논문, 1999.

22) 도우희, 「최승호 생태시의 불교적 생명관」, 동국대학교 대학원 석사학위논문, 2000.

23) 전영민, 「한국 현대 생태시 연구」, 인하대학교 대학원 석사학위논문, 2001.

24) 장정렬, 「생태주의 시학」, 한남대학교 대학원 박사학위논문, 1999.

25) 손민달, 「한국 생태주의 시의 미학적 특성 연구」, 고려대학교 대학원 석사학위논문, 2002.

26) 김지연, 「한국 현대 생태주의 시 연구」, 제주대학교 대학원 박사학위논문, 2002.

는 시로 분류하고 있다. 이는 세속화된 현실의 물량주의를 초월하여 신성성을 회복하고, 이를 통해 신생의 꿈을 구체화함으로써 생명의식을 고양시키는 시를 생명시학의 핵심으로 잡았다.<sup>27)</sup> 송희복은 미래세계에 대한 전망의 차이를 전제하고 있다. 그는 생태시가 현실 고발적이고 비판적이어야 한다는 생각에서 벗어나 고양되는 생명에 대한 환희로운 희망이나 대상의 본질을 꿰뚫어 보는 달관의 지혜를 표현하는 것도 중요하다고 하면서, 시인들의 생태환경에 대한 인식 방법에 근거해 현실고발적인 생태학적 문명비판시와 낙관적 전망을 내포한 생태학적 서정시로 나누었다. 마지막으로 최동호는 생태계의 파괴가 생존 자체의 문제로 대두하고 있으며, 환경 생태시는 이미 문학사적 의미망 안에 포섭되었다고 보고, 현실에 대한 시의 반응 측면에서 민중적 생태지향시, 전통적 생태지향시, 모더니즘적 생태지향시로 분류한다.<sup>28)</sup>

위의 논의를 정리하면, 먼저 생태시의 초기적 양상으로서 환경오염의 현장을 고발하고, 그러한 오염을 낳은 원인으로서는 현대문명에 대한 비판적 작품이 창작되었다는 것을 확인할 수 있다. 이러한 초기적 양상이 발전하면서 생태학적 의식을 다양하게 구현하여 독자의 생태학적 자각을 유도하는 작품들이 창작되고, 그 다음으로 생태시가 궁극적으로 지향하는 생태학적 전망을 시적으로 구현하는 작품들이 창작된다. 생태시의 유형과 그것에 포함되는 범주는 이처럼 다양하지만, 그 지향하는 바는 문학성 확보와 생태학적 세계관의 확산, 그리고 생태학적 대안을 은유적으로 제시하는 것이라는 점에서 모두 동일한 관점을 내포하고 있는 것으로 보인다. 본 연구는 생태시가 궁극적으로 지향하는 생태학적 전망을 시적으로 구현한 작품, 특히 노장사상을 시적으로 구현한 작품을 살펴볼 것이다.

27) 남송우, 「환경시의 현황과 과제」, 『현대시』, 1993.5.

28) 장정렬, 「생태주의 시학」, 한남대학교 대학원 박사학위논문, 1999.

다음으로 생태시 작품에 대한 연구들을 살펴보면, 정순진은 네 가지 윤리로 항목을 나누어 생태시의 특징적 양상을 살피고자 했다.<sup>29)</sup> 첫째, 순환의 원리이다. 순환은 생태계의 근본원리인데 이 순환이 여의치 않을 경우 여러 문제 상황이 생길 수 있다는 것이다. 둘째, 공생의 윤리를 제시하며 어울림과 보살핌으로 생태윤리를 실천해야 한다고 한다. 셋째, 충족의 원리이다. 생태계가 지속되기 위해서는 모든 생명체들이 적정 수준에서 충족되는 윤리가 필요하다는 것이다. 넷째, 연대의 윤리를 언급하며 현재의 생태문제는 계급과 민족을 넘어서 전 지구적 연대가 있어야 한다는 것이다. 정순진은 순환과 공생이라는 생태계의 일반적 원리에 착안하여 생태시를 이해하고자 했다. 특히 이를 윤리적 태도와 결부지어 그 실천적 성향이 시에 드러나기를 소망한 점은 평가할 만하다. 다만 충족의 원리는 절제가 필요하다는 내용과 상반된 느낌이 있고, 연대의식이 필요성은 구호적인 느낌이 강하다.

이은봉은 ‘생태환경의 파괴에 대한 미시적 대응’을 보이는 작품과 ‘생태환경의 파괴에 대한 거시적 대응’을 보이는 작품으로 구분한다.<sup>30)</sup> 전자는 주로 공해나 오염 문제를 다루면서 그 폐해를 고발하는 작품이다. 후자는 욕망과 모성과 동심을 강조한 작품이다. 모성과 동심의 마음으로 인간과 자연을 대하면 생태 환경의 문제가 극복될 것이라는 기대를 내보이고 있다. 미시적, 거시적이라는 말은 단기적, 장기적이라는 말을 발전시켜 사용한 것이다. 하지만 그 양상을 볼 것 같으면 미시적과 거시적이라는 이름으로 나누어야 할 것인지 의문이 남는다. 개별적이고 부분적인 것과 종합적이고 전체적인 것을 판단하는 일은 극히 어렵고, 이 둘 사이의 유기적 관련성을 소홀히 할 수 있기 때문이다. 또 거시적이라는 유형 속에 놓인 욕망은 모

29) 정순진, 「순환의 질서를 위하여」, 『문예운동』, 문예운동, 1998.9.

30) 이은봉, 「한국 현대시와 생태학적 상상력」, 『논문집』, 8호, 광주대학교 민족문화예술연구소, 1999.

성, 동심과 같은 향으로 묶이기보다 구별되는 점이 더욱 크다는 문제점이 있다.

생태시 작품에 대한 본격적인 연구는 생태시의 전반적 전개양상 연구를 고찰한 임도한과 장정렬 등의 박사논문이 있다.<sup>31)</sup>

임도한은 생태문학과 생태시에 대한 용어와 개념들을 살피면서, ‘생태문학’과 ‘생태시’라는 용어를 선택하여 사용하고 있다. 그는 독일과 미국의 생태 문학 논의를 살펴보고 생태 문학을 환경위기의 극복을 추구하면서 현대 생태학의 인식을 기반으로 한 문학으로 정의한다. 그는 생태시를 ‘생태학적 시의식의 확장’과 ‘생태학적 시 의식의 심화’로 시 의식의 발전양상에 따라 구분하여 분석한다. 전자에서는 인간중심주의와 문명을 비판하는 작품을, 후자에서는 생명가치를 발견하고 인간과 자연의 유기적 관계성을 드러내는 작품을 분석의 대상으로 삼는다. 특히 생태의식의 심화부분에서는 동·서양의 생태학적 사유를 대표하는 동학과 기독교의 세계관을 토대로 창작된 김지하와 고진하의 작품을 분석한다.

장정렬은 그의 논문에서 생태계의 위기에 따른 시의 대응 양상을 중심으로 논의를 전개한다. 그는 생태라는 용어를 생태계 문제에 대한 시적 대응과 비평이라는 관점에서 사용한다. 그러나 문학과 관련하여 논의하는 데에 있어서는 ‘생태주의 문학’이라는 포괄적 의미의 용어를 사용한다. 그는 생태주의 시의 변모 단계와 그 특성으로 손상된 생태계의 고발, 문명의 위기와 생태주의적 상상력, 그리고 자연과 인간의 총체성 회복과 전망으로 구분하여 다룬다.

같은 해에 발표된 두 논문은 생태시학 논의가 초창기인 단계에서 생태문학에 대한 체계적인 연구 성과를 얻었다는데 의의가 있다. 그러나 생태문학의 형성배경을 이루는 생태학적 세계관과 생태문학의 연계성에 대해서는

31) 임도한, 「한국 현대 생태시 연구」, 고려대학교 대학원 박사학위논문, 1999.

장정렬, 「생태주의 시학」, 한남대학교 대학원 박사학위논문, 1999.

체계적이고 심도 있는 고찰이 이루어지지 않고 있어 아쉬움이 남는다. 또한 생태문학이나 생태시에서 말하고 있는 동양정신이나 동양사상에 대해서 깊이 있는 연구를 하고 있지는 못하다. 90년대 말까지 논의되고 있는 생태문학이나 생태시에 관한 개괄적인 논의 정리에 그치고 있는 것이다.

그 외에 남진숙<sup>32)</sup>은 생태시 작품을 ‘부정적인 세계관과 꿈의 상실’, ‘긍정적인 세계관과 새로운 패러다임’으로 나누어 논의하였고 전영민<sup>33)</sup>은 생태시를 ‘반생태주의와 현장고발시’, ‘인간중심주의와 문명비판시’로 나누어 살펴보고, 생태계 파괴의 극복 양상을 알아보기 위하여 ‘전일적 세계관이 융해되어 있는 시’들을 살펴보았다. 손민달<sup>34)</sup>은 정현중, 김지하, 최승호를 중심으로 생태시의 미학적 특성을 연구하였다. 형식미학, 내용미학, 수사학으로 나누어 각각의 시인들의 작품을 통해 논의를 전개하였다. 형식미학은 ‘정현중의 이중 구조’, ‘김지하의 동양적 여백’, ‘최승호의 산문시와 자유시 혼합’으로 고찰하였고, 내용미학은 ‘정현중의 공존의 깨우침’, ‘김지하의 낭만적 대화’, ‘최승호의 절망의 이미지’로 고찰하였으며, 수사학은 ‘정현중의 은유와 제유의 변주’, ‘김지하의 우주에 대한 상징’, ‘최승호의 우화에 의한 역설’로 고찰하였다. 김지연<sup>35)</sup>은 생태시의 특성을 ‘생물·비생물에 대한 물활론적 자연관’, ‘생물·비생물과의 교감을 통한 시적 비유’, ‘모성성·식물성·광물성 이미지에 투영된 자연’으로 나누어 고찰하였다.

마지막으로 본 연구의 주제와 밀접히 연관되는 동양적 사유와 관련된 연구를 살펴보면 생태학적 대안을 동양적인 것에서 찾을 수 있으리라는 가능성에 주목하였던 이경호<sup>36)</sup>가 있고, 불교사상을 바탕으로 해서 작품 속의

---

32) 남진숙, 앞의 논문.

33) 전영민, 앞의 논문.

34) 손민달, 앞의 논문.

35) 김지연, 앞의 논문.

36) 이경호, 「풀무치의 눈에 보이는 초록의 길」, 『새들은 왜 녹색별을 떠나는가』, 다산글방,

생명 의식, 생태의식을 탐구하고 체계화시켰던 송희복<sup>37)</sup>이 있다. 그리고 이 시대가 음 혹은 여성성의 힘을 필요로 한다는 전제 하에 이것을 회복하기 위한 효과적인 방법으로 노장사상과 불교 사상을 주장한 정효구<sup>38)</sup>의 연구가 있고, 모든 존재를 우주적 차원의 관계 그물망 속에서 파악하려는 관점을 지닌 김지하<sup>39)</sup>의 연구 등이 있다.

한국 현대 생태시에 나타난 동양의 사상을 본격적으로 다루고 있는 대학의 논문은 거의 없다. 주로 석사논문에서 부분적으로 동양사상을 다루고 있을 뿐이다. 류병석<sup>40)</sup>은 도가와 불가적 세계관으로 나누어 관련된 시를 아주 간단하게 다루고 있을 뿐이어서 그 동양사상의 깊이를 알 수 없으며, 도우회<sup>41)</sup>는 최승호의 시만을 다루면서 거기에 담긴 불교적 세계관을 살펴보고 있다. 비교적 불교의 세계관을 쉽게 알 수 있도록 전개되어 있으나 깊이는 없고 역시 번역본을 참조하고 있을 뿐이다. 그 외 현대시와 관련하여 도가나 불교 사상만을 논하고 있는 논문은 있으나 생태시와의 관련을 논하고 있지는 않다. 노장사상을 연구한 박사 논문<sup>42)</sup>으로는 조완호가 있는데 도가사상이라는 표현으로 노장사상을 폭넓고 깊게 이해할 수 있는 장점이 있으나 생태시나 생태적 세계관과의 연관이 아닌 순수하게 노장사상과 관련 있는 시를 연구한 논문이다.

생태문학이나 생태시와 관련있는 논의들을 정리하면 생태문학 논의를 시작으로 그 정의를 살펴보고 있고, 생태문학이나 생태시의 용어 사용과

---

1991.

37) 송희복, 『생명문학과 존재의 심연』, 좋은날, 1988.

38) 정효구, 「우주공동체와 문학」, 『현대시학』, 1993.11.

39) 김지하, 「생명사상. 생명운동이란 무엇인가」, 『생명과 자치』, 솔, 1996.

40) 류병석, 「한국현대 생태시에 나타난 동양적 세계관 연구」, 인천대학교 교육대학원 석사학위논문, 2005.

41) 도우회, 「최승호 생태시의 불교적 생명관」, 동국대학교 문화예술대학원 석사학위논문, 2000.

42) 조완호, 「한국현대시에 나타난 도가사상 연구」, 중앙대학교 대학원 박사학위논문, 1995.

관련하여 논의를 전개하고 있으며, 생태시와 관련해서는 생태시의 유형과 범주에 대한 논의와 생태시 작품에 대한 논의들이 있다. 이와 관련하여 동양적 사유와 관련된 작품들이 많지 않음을 알 수 있다.

### 3. 연구방법

생태시의 발전 과정을 살펴보면 환경오염의 현장을 고발한 고발성 초기 생태시와 생태학적 의식을 구현하고 생태학적 자각을 유도하는 작품이 창작되었다. 그 다음으로 생태시가 궁극적으로 지향하는 생태학적 전망을 시적으로 구현하는 작품이 창작되는데, 본 연구는 현장 고발성 초기 생태시와 자연을 서정적으로 읊고, 슬픈 인간의 감정을 노래한 전통 지향적 생태시를 생태시 연구에서 제외하였다. 왜냐하면 본 연구는 생태학적 자각을 유도하고 생태학적 전망을 노장사상에서 찾는 생태시를 연구하여 그 생태시에 드러난 노장사상을 고찰하는 것을 목적으로 하기 때문이다. 즉 본격적으로 생태와 인간의 문제를 철학적으로 다룬 생태시에서 노장사상의 사유체계와 관련되었거나 그 전망제시를 다룬 시를 전개하고자 한다. 그리하여 그 시인과 시들이 갖는 생태적 의미와 철학을 알고 그런 시의 저변에 깔린 노장사상을 고찰하고자 한다.

많은 생태시 관련 저서나 논문에서는 서양의 일원론적인 세계관(기독교의 직선적 세계관과 데카르트의 합리주의 사상이나 유럽의 계몽주의)이 근대의 기술과 자본주의를 만나면서 자연을 이용하고 파괴해왔으며, 그 욕망이 인간의 정신마저 황폐하게 만들었다고 주장한다. 그러면서 무위자연(無爲自然), 주객일치(主客一致), 물심일여(物心一如), 천인합일(天人

습一) 등의 동양사상으로 회귀해야 한다고 설파한다. 그러나 동양사상의 회귀만이 현재 퇴폐적이고 인간정신을 황폐하게 하는 자본주의적 문명에 대한 해결책이 될 수는 없을 것이다. 많은 생태주의자들이 동양의 사상을 비인간중심주의라고 말하고 있으나 동양사상에서도 인간중심주의가 있다. 그러나 동양의 인간중심주의는 서양의 그것과는 다르다. 폭넓게 말하면 동양의 사상은 인간중심주의든 비인간중심주의든 상관없이 생태적이라는 것이다. 동양사상의 신비주의적인 특징 때문이기도 하겠지만, 동양 선조들의 삶이 바로 친환경적, 생태적이었고 그들의 정신이 인간존재의 본래성을 추구하려고 하였기 때문이었다. 따라서 본 연구에서는 한국 현대 생태시에 드러난 생태적 사상의 핵심이라 할 수 있는 노장 사상을 다루고자 한다. 노장사상을 다루는 방법은 노장사상의 경전인 『도덕경』과 『장자』를 통해 그 사상이 생태시에 어떻게 구현되고 있는지, 원전을 통해 비교적 깊이 있는 연구를 해 볼 것이다.

동양적 사유하면 대표적인 것이 유가, 도가, 불가적 사유이다. 그런데 본 연구는 유가와 불교의 사상을 연구에서 제외하고자 한다. 그 이유는 유가가 융합적 세계관을 가지고는 있으나 인간중심적인 면을 띠고 있기 때문이고, 불가는 연구자의 원전공부의 미흡으로 체계적인 연구가 부족하기 때문이다.

유가의 입장은 모든 사물이 대립물을 가지며 음양의 움직임과 감응이 중요하다. 그러나 그 대립물은 하나의 원리에 따라 움직이며 결국 모든 대립물은 하나로 융합된다. 궁극적인 원리를 리(理)라 하고 이 원리에 따라 움직이는 원초적인 것을 기(氣)라 한다. 다시 기에서 음양오행이 나오게 되는 것이다. 세계를 융합과 대립의 구조로 보아 친자연적인 면이 없는 것은 아니나 어쨌든 유가의 기본 입장은 인간이 중심에 있기 때문에 완전한 자연일치를 주장한 노장에 비하면 생태시각 측면에서 많은 한계

를 가지고 있다.

노장의 인식 체계는 모든 사물이 운동을 반복하면서 순환한다. 이 때 시간은 순환적 시간이다. 노장의 자연관은 물리적 현상으로서의 자연을 포함하여 근원적 존재까지도 그 스스로 존재하는 것이라면 모두 자연에 포함시키는 넓은 의미의 자연관이다. 허정(虛靜)의 극치를 이루고 무위(無爲)의 고유함을 돈독하게 지키는데서 만물이 함께 이어짐을 말한다. 노장은 불교와 달리 환경의 범위에 인간을 포함시켰다. “도(道)→만물(萬物:사람, 땅, 하늘)→무(無)→도(道)”순으로 환경을 구성하는 요소들 사이의 순환을 강조함으로써 완전한 천인합일의 경지를 보여준다.

불교의 관점에 의하면, 모든 존재가 절대적 자기실체를 지니지 못하며 항상적인 자기 동일성을 유지할 수 없는 것이므로 끝없이 변화하는 과정이 전제가 된다. 원인과 결과로 이어지는 변화의 과정 속에 불변적 이치가 숨어있음을 지적하는 연기론(緣起論)은 바로 이러한 전제하에 나오는 것이다. 인간을 둘러싼 총체적 조건을 환경이라 할 때 인간과 환경의 관계는 일체불이의 공존시스템을 유지하고 있다. 불교적 입장에서 환경이란 주체를 둘러싼 주변의 자연조건 또는 총체적 주변조건이 되는 것이다.<sup>43)</sup> 앞서도 밝혔듯이 본 연구는 동양사상을 원전을 통하여 깊이 있게 고찰하고자 하였으므로 불교의 원전 공부에 되지 않아 부득이 논의에서 제외하게 되었다.

본론 II장에서는 노장사상에 나타난 생태주의적 성격을 밝혀볼 것이다. 노장사상의 경전인 『도덕경』과 『장자』를 통해 노장사상 중에서 생태주의와 관련된 부분을 추려서 살펴볼 것이다. 생태시에서 궁극적으로 추구하고자 하는 이상향이나 사상이 궁극적으로 『도덕경』과 『장자』의 사상에 이어진다는 점에서, 『도덕경』과 『장자』에 드러난 자연관과 세

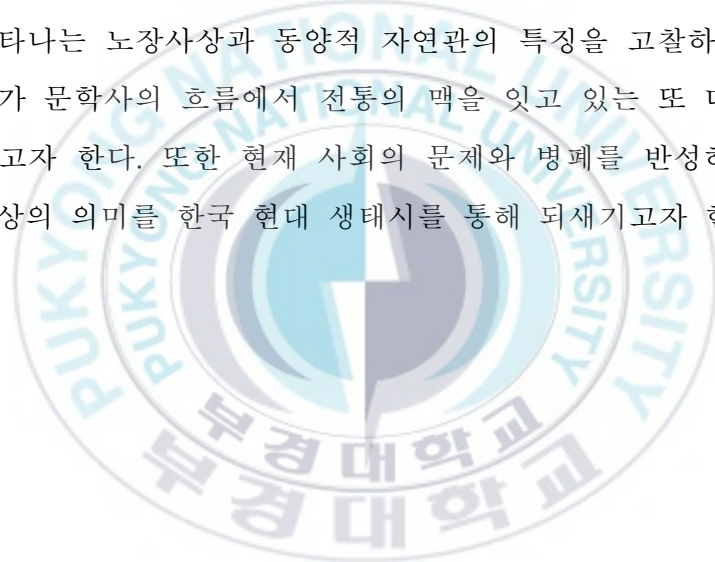
---

43) 임도한, 앞의 논문, 8면.

계관을 집중적으로 분석해 볼 것이다.

본론 III장에서는 이러한 노장사상의 생태주의적인 측면이 한국 현대 생태시에서 어떻게 나타나는지 구체적으로 작품 분석을 통해 살펴보고자 한다. 자연친화적이고 인간을 포함한 생태계의 모든 생명을 존중하는 생명 존중 사상을 지니고 있는 노장사상이 어떻게 작품 속에 표현되고 있는지 살펴볼 것이다.

본 연구는 한국 현대 생태시에서 노장의 자연관과 세계관이 어떻게 형상화되는지를 여러 작품을 통해 살펴볼 것이다. 이를 통해 한국 현대 생태시에 나타나는 노장사상과 동양적 자연관의 특징을 고찰하고 한국 현대 생태시가 문학사의 흐름에서 전통의 맥을 잇고 있는 또 다른 양상임을 확인하고자 한다. 또한 현재 사회의 문제와 병폐를 반성하는 차원에서 노장사상의 의미를 한국 현대 생태시를 통해 되새기고자 한다.



## Ⅱ. 노장사상과 생태주의

노자는 도를 우주만물의 생성, 변화, 소멸을 결정하는 최고의 근본원리로 파악했다. 노장사상의 관심은 인간이 어떻게 하면 행복해질 수 있는가에 있다. 그러기 위해서는 하늘의 도를 그대로 따르는 것인데 여기에 인간이 개입해서는 안 된다고 말한다. 유가의 도는 하늘의 도와 인간의 도의 도덕적 연대를 통해 인간사회를 선하게 회복하는 것이었다. 따라서 공맹의 목표는 중국 주대의 예를 회복하는 것이었다. 그러나 노장사상은 이런 유가의 도의 도덕적 원리를 비판하면서 등장하였다. 노장의 도는 인위적인 문화와 가치관을 부정하고 자연생명의 고귀한 가치를 그대로 받아들이고 따를 때 세상 만물이 평온하고 행복해지는 것이다. 즉 노장사상은 인간의 순박한 심성을 보존하면서 자연의 섭리에 대한 절대적 신뢰를 바탕으로 구축된 철학 사상이다. 따라서 노장사상을 한 마디로 말하자면 무위자연 사상이라 할 수 있다. 이것을 다시 세 가지로 요약하면 『도덕경』의 <도경>은 무위자연으로 자연동화적 생명지향을 추구하고 있고, 『도덕경』의 <덕경>은 무위로 세상을 다스리는 투쟁 없는 평온한 사회를 지향하고 있으며, 『장자』는 삶과 죽음, 아(我)와 물(物)의 모든 경계를 벗어나는 절대적인 행복을 꿈꾸는 생명 순환과 상생을 추구하는 사상이라 할 수 있다.

인간이 만물의 주재자 또는 신의 역할까지 대신하고 있는 지금 인간 사회는 이기적 경쟁과 갈등으로 고통 받고 있으며 지구의 생태변화는 전에 없던 이상 징후를 보이고 있다. 물질과 문명의 발전만이 우리가 나아가야 할 길이라는 생각을 버리지 않는다면 우리의 미래는 결코 밝지가 않을 것이다. 문명의 발달은 조금 더딜지라도 인간이 이 지구에서 제일

라는 생각을 버리고 자연과 기타 동식물과 더불어 살아가는 길을 모색할 때 인간도 진정 행복해질 수 있을 것이다. 이처럼 노장사상은 인간이 왜 불행한지, 인간 사회의 본질을 깨닫게 해주는 철학이며 현대문명의 폐해를 극복하기에 충분한 사상이 될 것이다.

## 1. 『도덕경』 (도경)- 무위자연(無爲自然) 사상

노자의 무위사상은 생태주의를 철학적으로 접목시킨 심층생태론과 밀접한 연관이 있다. 왜냐하면 심층생태론은 생태위기를 극복하기 위해서 인간중심주의적 세계관에서 생태 중심적 세계관으로의 변환을 요구하기 때문이다. 심층생태론은 개개인의 세계관과 감각이 자연과의 조화를 회복하는 것이 무엇보다 중요하다고 생각한다. 따라서 심층생태론에서 말하는 ‘생명 중심 평등’은 모든 생명들이 생존하고 번성할 권리, 그리고 그 자신의 개체적인 자기개발과 자기구현 형태에 도달할 수 있는 권리를 동등하게 가지고 있음을 의미한다.<sup>44)</sup> 즉 심층생태론은 개인과 공동체, 자연의 모든 것들 사이의 새로운 균형과 조화를 발전시키는 방법으로서 전개된다. 이는 인간의 가장 근본적인 직관들에 대한 신뢰와 열망을 만족시킬 수 있는 것이라는 믿음에 근거한 것이다. 심층생태론이 추구하는 것은 개인의 생태학적 세계관을 배양하는 것으로 구체화됨을 지적할 수 있다.

한 마디로 인간중심주의를 비판하고 생물평등성을 주장하는 심층생태론의 자연관은 자연동화적인 생명을 지향하는 노자의 자연관과 유사한 점이 많다. 이는 한국 현대 문학논의에서 동양적 생태론을 재발견하고 현대적 계

---

44) 임도한, 앞의 논문, 12면 참조.

승이라는 관심을 촉발시켰다는 점에서 주목 할만하다.

노자의 자연관 내지 세계관은 순환론적 세계관으로, 이는 인간을 포함한 모든 세계가 궁극적으로 하나로 통한다는 사고이다. 노자에 따르면 ‘나’는 ‘나’ 이외의 모든 것과 연결되어 있다. ‘나’ 속에 ‘나’ 아닌 것이 들어 있고 ‘나’ 아닌 것 속에는 ‘나’가 들어 있다. 그래서 이들은 서로 열린 관계에 있는 것이다. 그러나 근대의 문제는 근본적으로 중심주의에 있으며 특히 배타적 중심주의에 있다고 할 수 있다.<sup>45)</sup> 자연이나 동물보다 인간이 우위에 있다는 배타적 인간중심주의와 동양 또는 황인종(혹은 흑인종)보다 서양 또는 백인종이 우월하다는 서양중심주의에 사로잡혀 있었다. 그 결과 세상 모든 것을 이분법으로 나누어 세계를 지배하고 문명을 발달시켜왔다. 식물은 동물을 위해 존재하고 동물은 인간을 위해 존재하며, 동물을 죽이거나 다른 방식으로 사용하여도 결코 부정한 것이 아닌 것이었다. 이는 인간과 자연을 나누고 인간과 인간을 차별하여 식민지 쟁탈과 자연파괴, 인종말살로 이어지게 되었다. 20세기 후반 이후 이런 사상은 많이 줄어들었지만 그 근간은 여전히 큰 힘을 발휘하고 있으며, 파멸적 결과를 초래할 수밖에 없는 내적 동력을 갖고 있다.

그러나 노자는 처음부터 탈중심주의와 일원적 세계를 강조한다. 노자의 도는 말해질 수 없으며 개념화할 수 없는 것이다. 모든 것이 상대적임을 강조한다. 유무, 고저, 장단, 선악, 미추 같은 개념은 서로 꼬여서 이루어져 있는데 이것은 우주의 존재 원칙이자 법칙이고 이 이름을 도라고 할 수밖에 없다고 했다. 그래서 어느 것이 우월하고 열등하다는 개념은 노자에게는 처음부터 존재하지 않는 것이다.

노자의 『도덕경』에서, 노자는 도를 천지만물의 근원자로 보았다. 이 도는 하늘과 땅이 존재하기 전에 이미 존재했던 것이다. 이것은 혼돈되

45) 최인숙, 「에코페미니즘의 철학적 배경과 노자철학의 상관관계 연구」, 가톨릭대학교 대학원 석사학위논문, 2004, 47면.

고 미분화되고 고요하고 소리도 없다. 또 홀로 존재하지만 소멸되지 않고 순환하여 움직이지만 없어지지 않아 천지만물의 근원자라고 할 수 있다. 그러므로 어떠한 이름도 붙일 수 없다. 그래서 어쩔 수 없이 도라고 명명할 수밖에 없다는 것이다.

먼저 『도덕경』 중에서 <도경>의 가장 핵심적인 사상은 노자와 장자가 공통적으로 주장하는 무(無)의 개념과 무위(無爲)사상에 대한 설명이다. 정리하면 다음과 같다.

말할 수 있는 도는 상도(불변의 도)가 아니고, 명명할 수 있는 이름은 상명(불변의 이름)이 아니다. 무명은 천지의 시작이고 유명은 만물의 어머니이다. 그러므로 항상 무욕으로서 그 무의 오묘함을 보고, 항상 유욕으로써 그 유의 왕래를 본다. 이 무와 유는 동시에 나왔지만 그 이름을 달리한다. 유/무를 동시에 말하여 현묘하다고 한다. 현묘하고 현묘하다. 그것은 온갖 묘리가 출몰하는 문이다.<sup>46)</sup>

천지가 불인하므로 만물로 추구(깊이로 만든 강아지)를 삼았다. 성인도 불인하므로 백성으로 추구를 삼았다. 천지의 사이는 풀무와 같은가 보다. 비었으나 다 하지 않고, 움직이면 더욱 더 나온다. 그래서 인간도 비어 있지 않고 말이 많으면 자주 궁해진다. 그래서 말을 많이 하는 것은 가운데의 비어 있음(中)을 지키는 것만 못하다.<sup>47)</sup>

빈 골짜기의 신령한 기는 죽지 않는다. 이것을 일컬어 현묘한 암컷(玄牝)이라

46) 김형효, 『사유하는 도덕경』, 「제 1장」, 소나무, 2004, 33면.

박세당, 『신주도덕경』, 「제1장」, 1면: 道可道非常道 名加名非常名 無名天地之始 有名萬物之母 故常無欲以觀其妙 常有欲以觀其微 此兩者 同出而異名 同謂之玄 玄之又玄 衆妙之門.(출판사와 출판년도 미상)

47) 김형효, 앞의 책, 「제 5장」, 99면.

박세당, 앞의 책, 「제5장」, 6면: 天地不仁 以萬物爲芻狗 聖人不仁以百姓 爲芻狗 天地之間 其猶橐籥乎 虛而不屈 動而流出 多言數窮 不如守中.

부른다. 현묘한 암컷의 세계는 천지의 뿌리라 부른다. 이 천지의 뿌리는 면면하게 이어져서 존재하는 것 같고, 그것을 사용해도 지치지 않는다.<sup>48)</sup>

진실로 우리의 생을 보존하는 길은 무엇인지를 노자는 말한다. 인간은 건강하면서 영원한 생을 소망한다. 노자는 자연의 섭리에 순응하고 자연의 섭리를 따르는 생을 영원한 생이라 주장했다. 노자는 자연과 인간을 사상의 중심부에 두면서 어떻게 하면 인간이 자연과 더불어 행복한 삶을 살 수 있을까를 고민하였다. 즉 노자철학은 자연에 순응하면서 생명을 보존하자는 자연동화적 생명철학인 셈이다.

수천 년 전 노자는 인간이 왜 불행한지, 세상에서 악의 실체가 무엇인지 정확히 꿰뚫고 있었다. 바로 인간의 욕심과 억지로 무엇을 하려는 인위적인 이성의 작용이 자연과 인간을 구분하고 인간 사이에서도 나와 너를 구분하여 경쟁만을 일삼은 데 그 악이 있다고 보았다. 그러나 노자는 악을 해결하는 방법을 인간으로부터 찾지 않았다. 인간이 아닌 자연에서 찾았는데, 바로 무위(無爲)여야만 악이 없어진다고 본 것이다. 무위(無爲: 함이 없음)는 불위(不爲: 하지 않음)가 아니다.<sup>49)</sup> 노자는 만물의 근원인 도의 성질이 ‘저절로 그러함’이듯이 인간도 무위여야 한다고 주장한다. 노자는 우주의 천지만물이 모두 자연의 도에서 생성, 변화하고 있음을 인식했다. 유형은 무형에서 생겨나고 현묘하고 텅 빈 것은 실제적인 것의 근원이라고 했다. 따라서 세상 모든 것을 무의 법칙에서 시작해야 인간은 행복해지고 본질적인 나를 찾을 수 있다고 하였다. 쉽게 말하면 노자의 무위는 억지로 하려하지 않음이지 아무 것도 하지 않음이 아니다. 어떤 욕망이나 목적을 지나치게 부려서는 안 된다는 메시지로 이해하여

48) 김형효, 앞의 책, 「제 6장」, 105면.

박세당, 앞의 책, 「제 6장」, 7면: 谷神不死 是謂玄牝 玄牝之門 是謂天地根 綿綿若存 用之不勤.

49) 김수철, 『동양철학 산책』, 신지서원, 2007, 129면.

야 할 것이다. 재산이나 권력, 지위를 얻으려고 악착같이 산 사람이 결국 노년이 되어 인생이 무상하다고 느끼거나 후회하는 것을 보면 결코 노자의 말이 틀린 것이 아님을 우리는 확인할 수 있다. 그것은 바로 자연의 이치가 바로 무위, 무욕, 비움을 뜻하는 것이며 인간도 그런 자연의 이치를 따라야 행복해 질 수 있다는 것을 가르치는 것이다.

능력, 돈, 지위, 학력 등 무엇이든지 많이 갖추고 채워야 한다고 생각하는 사회에서 우리는 살고 있다. 그런데 이런 자본주의 사회가 혼탁하고 생태계를 파괴하면서 인간 자신마저도 소외, 황폐화시키는 이유를 생각해본다면, 노자는 이미 2천여 년 전에 이런 사회를 경고하고 있는 셈이다. 현대적 삶에서 채우면 채울수록 마음이 공허하고 불안한 것은 결코 간과할 수 없는 일이다. 사회의 낙오자는 많아지고 양극화는 극대화되어 간다. 베풀고 화합해야 더불어 잘 사는 사회가 된다면, 그것은 결국 본래 나의 것은 없는 것이므로 살면서 내가 가진 것을 내어주어야 하며 마음을 비워야 한다는 의미로, 이는 곧 무의 위대함을 말하는 것이다. 인간도 자연의 일부로써 무의 유용함처럼 자연스러울 때 가장 행복하다는 것을 노자의 무위사상에서 우리는 배워야 한다.

노자는 계속 무의 유용함과 형이상성에 대하여 설파하며 무위의 위대함을 강조한다.

삼십 개의 수레바퀴살들이 다함께 하나의 가운데 바퀴통에 박히니, 그 바퀴통의 無에 어울려 수레의 쓰임이 있게 된다. 진흙은 빗어서 그릇을 만듦에, 그 그릇의 빈 데인 무에 어울려 그릇의 쓰임이 있게 된다. 문과 창을 뚫어서 방을 만듦에, 그 빈 곳인 무에 어울려 방의 쓰임이 있게 된다. 그러므로 有가 이로움이 되는 것은 무의 쓰임이 있기 때문이다.<sup>50)</sup>

50) 김형효, 앞의 책, 「제 11장」, 137면.

박세당, 앞의 책, 「제 11장」, 12면: 三十幅共一轂 當其無 有車之用 埏埴以爲器 埴其無 有器之

만물은 섞여서 존재하는데, 그것이 천지보다 먼저 생겼다. 고요하고 아득함이여, 그것은 홀로 상존하면서 불변하다. 그것은 또한 세상을 주행하면서도 지치지 않는다. 그러므로 그것은 천하의 어머니가 될 수 있다. 나는 그것을 무엇이라 이름 지을 수 없어서 도라고 문자화했다. 억지로 거기에 이름을 더 추가한다면 ‘크다’라고 부르리라. 크다는 것은 가는 것을 의미하고, 가는 것은 멀어진다는 것을 뜻하며, 멀어진다는 것은 되돌아온다는 것을 말한다. 그러므로 도는 크고, 하늘도 크며, 땅도 크고, 왕도 또한 크다. 이 세상에 네 가지의 큰 것이 있는데 왕이 그 가운데 하나이다. 인간은 땅과 연루의 법으로 얽혀 있으며, 땅은 하늘과 연루의 법으로 얽혀 있으며, 하늘은 도와 연루의 법으로 얽혀 있고, 그리고 도는 자연과 연루의 법으로 얽혀 있다.<sup>51)</sup>

도는 항상 무위하지만 또한 하지 않음이 없다. 후왕이 도를 지킨다면, 만물은 장차 저절로 운화되리라. 운화하여 욕망이 생기면 나는 장차 이를 무명의 통나무로 진정시킬 것이다. 무명의 통나무는 또한 어떤 경우에도 욕망을 내지 않는다. 고요함으로써 욕망을 일으키지 않으면 천하가 장차 스스로 바르게 되리라.<sup>52)</sup>

노자의 무는 유 의 원인이 아니다. 무가 유를 생기하게 한다는 사고는 불가능하다. 이것은 형이상학적이고도 존재론적인 표현인데, 무가 유를 창조한 초월적 원인이 아니라, 자기 안에 유가 이미 내재적으로 존재하고 있는 근거라는 것이다. 무가 유를 생산한 원인이 아니라 무의 바탕

---

用鑿戶牖以爲室 堂其無 有室之用 故有之以爲利 無之以爲用.

51) 김형효, 앞의 책, 「제 25장」, 221면.

박세당, 앞의 책, 「제 25장」, 30면: 有物混成 先天地生 寂兮寥兮 獨立而不改 周行而不殆 可而爲天下母 吾不知其名 字之曰道 強爲之名曰大 大曰逝 逝曰遠 遠曰反 故 道大 天大 地大 王亦大 域中有四大 而王居其一焉 人法地 地法天 天法道 道法自然.

52) 김형효, 앞의 책, 「제 37장」, 299면.

박세당, 앞의 책, 「제 37장」, 49면: 道常無爲 而無不爲 侯王 若能守之 萬物 將自化 化而欲作 吾將鎮之以無名之樸 無名之樸 夫亦將無不欲 不欲以靜 天下將自定.

안에 이미 유의 무늬가 나타나고 사라지는 것임을 말한다. 즉 허공의 무가 그릇과 바퀴살을 가능하게 하는 존재론적 근거가 된다는 말이다. 그릇과 바퀴살의 유용함은 그것이 비워있어서 가능하다는 의미이다. 그릇과 바퀴살을 만든 원인은 외부에 있는 장인이라 할 수 있지만, 그 존재론적 근거를 제공해주는 것은 바로 무라는 것이다. 집이 집이 되는 존재론적 근거는 그 집을 생산한 목수(집이 집이 되게 한 원인이 됨)가 아니라, 그 집을 자기 안에 품고 있는 허공인 것이다.<sup>53)</sup> 즉 인간이 집을 소중하고 안락하게 느끼며 자신의 존재를 품어주는 홈(Home)으로 느낄 수 있는 것은 바로 집의 무인 허공 때문이라는 것이다. 우리가 집을 영혼의 안식처로 느끼는 것이 바로 이 이유 때문이다. 따라서 무의 사상은 노자(또는 장자)의 사상에 전체적으로 나타나고 있는 아주 중요하고도 근본적인 개념이다.

『도덕경』 상편인 <도경>은 이 우주가 어떻게 형성되어 있는지, 형이상학의 실체를 풀이하고 있다. 도는 형이상적 실체이며 만물의 근원이자 우주 운행의 원리이다. 말로 표현할 수가 없어서 무라고 할 수밖에 없는데, 무는 천지의 시원이요 만물을 생성화육하게 한다. 쉽게 말해서 노자의 핵심 사상인 무는 채우지 않고 비우는 것이며[허정(虛靜)], 비워서 충만해지는(행복해지는) 것이다. 위 원문에서도 나오지만 이런 것을 신령한 골짜기, 영아, 모성으로 비유하고 있다. 세상을 대립적으로 보지 않고 순환적, 상관적으로 봄으로써 욕심을 버리고 행복해지자고 노자는 말하고 있는 것이다.

노자의 무위사상은 그야말로 원대하고 그 사상이 깊다. 그러나 자연동화적 생명을 지향하는 노자의 무위사상을 현대의 삶에 그대로 적용하는 데는 한계가 있겠지만, 자본주의와 신자유주의가 팽배한 지금 모든 것이

---

53) 김형효, 앞의 책, 392면 참조.

풍부하고 발전된 사회에서 사는 우리가 왜 행복하지 않고 불행한지 그 원인을 노자의 무위사상은 밝혀주고 있다. 자연이란 말이 ‘저절로 그러함’이듯이 인간도 자연의 일부로서 인위적인 욕심을 버리고 모든 것을 자연에 내 맡길 때 행복할 수 있다고 노자는 말한다. 많이 가지려고 욕심 부릴수록 여유가 없고 피폐해지는 삶을 우리는 경험한다. 지금도 자연으로 돌아가 자연의 일부가 되어 삶을 사는 사람들이 있다. 그들은 자신의 삶이 행복하다고 말하는데, 그 말의 진실성을 우리는 깨달아야 할 것이다.

## 2. 『도덕경』(덕경)- 무위지치(無爲之治) 사상

사회생태론은 환경 위기를 인간 사회의 제반 성격에서 기인한 것으로 간주하면서 자연지배를 낳은 인간 사회구조의 부당한 면을 개혁하는 것이 해결의 우선 과제라는 입장을 취한다. 경쟁과 지배의 논리를 정당화하고 부추기는 사회구조 자체가 바로 삶을 파괴하는 환경 위기의 근본 원인이라고 한다.<sup>54)</sup> 사회생태론자인 북친도 “우리는 사회 공동체를 생태 공동체 내로 위치 짓고, 우리의 사회관계와 제도들을 이에 맞추어 재단하지 않으면 우리들은 새로운 사회를 의미 있게 말할 수 없다”<sup>55)</sup>고 하였다. 이런 사회생태론의 지향은 결국 무위의 사상으로 세상을 다스려야 한다는 노자의 무위지치 사상과 연관이 있다 하겠다. 그것이 인간을 포함한 생태계안에서 모든 존재의 행복을 위한 것으로 바로 노자가 주장한

54) 임도한, 앞의 논문, 14면.

55) 머레이 북친, 문순홍 역, 『사회생태론의 철학』, 숲, 1997, 126-127면 참조.

투쟁 없는 평온한 사회를 지향하는 것이라 할 수 있다.

근대정신의 근본적인 특징은 인간중심의 뜻을 지닌 휴머니즘 정신에서 찾을 수 있다. 유럽에서 중세가 신중심적이었음에 대해 근대는 인간중심적인 시대를 열었다. 종교적 권위가 부정되고 초자연적 질서가 점차 뒤로 물러남에 따라 이와 동시에 인간은 이성적 존재자 또는 생각하는 주체로 자립하여, 신 대신에 등장한 자연에 대해 인간중심성을 실현하려고 하였다. 여기에서 인간의 이성에 의한 자연 지배의 길이 열리게 된다. 자연을 대상으로 이를 관찰하고 측정하여 어떤 법칙적 관계에서 파악하려고 한다. 더 나아가 이를 기술적으로 지배하여 거기에서 자연의 부를 끌어내고 인간에게 살기 좋은 행복한 세계를 만들어 가려고 한다.

그러나 노자의 <덕경>에서 우리는 무엇이 진정으로 행복한 삶인지 알 수 있다. 인위적인 것을 없애야 행복할 수 있는데, 인위는 인간의 탐욕을 증가시켜 자연을 적대적 관계로 삼는다. 그리하여 자연과 인간은 단절되었고, 자연은 인간을 위해 무차별 파괴를 당하게 되었다. 또한 인위는 문명을 만들어 인간을 편리하게 하기도 했지만 오히려 인간과 자연의 조화와 균형을 깨뜨려 인간 자신을 파괴하는 결과를 낳기도 했다. 현재의 자연재해나 기상이변은 결코 원인 없는 결과가 아니다. 바로 지나친 인간의 인위가 만들어 내 결과물인 것이다. 그래서 자연과 인간의 관계를 회복하여야 한다는 측면에서 보면 노자가 주장한 무위지치 사상, 즉 투쟁 없는 평온한 사회의 지향은 인간과 자연의 관계회복을 위한 것이며, 이는 바로 인간이 미래 세대와 함께 행복하게 살 수 있는 길이기도 하다. 다음은 노자의 <덕경>에 나오는 중요한 부분들이다.

세상의 지극한 부드러움은 세상의 지극히 굳세고 강함을 부리고, 無는 틈새가 없는 곳에도 들어간다. 나는 이로써 무위의 유익함을 안다. 말하지 않는 가르

침과 무위의 이익을 세상은 거의 이해하지 못한다.<sup>56)</sup>

도가 만물을 생기시키고 덕이 만물을 키운다. 그래서 만물이 형체를 이루게 되고, 그 형체가 성장한다. 이로써 만물은 도를 높이고 덕을 귀하게 여기지 않음이 없다. 도를 높이고 덕을 귀하게 여김은 만물이 벼슬을 내렸기에 그런 것이 아니라, 항상 자연이 그런 것이다. 그러므로 도가 만물을 생기시키고, 키우며, 자라게 하고, 양육시키며, 안정하게 하고, 돈독하게 하며, 양성시키고, 감싼다. 도는 만물을 생기시키지만 소유하지 않고, 작용하지만 거기에 의지하지 않으며, 자라게 하지만 지배하지 않는다. 이것을 일컬어 현덕이라 한다.<sup>57)</sup>

천하에 시작이 있는데, 그것이 천하의 어머니가 된다. 이미 그 어머니를 얻었으므로 그 아들을 안다. 그 아들을 앎으로써 그 어머니를 다시 지킨다. 이렇게 하면 죽어도 두려워할 것이 없다. 욕심의 모든 통로를 막고 문을 닫으면 종신토록 지치지 않을 것이다. 욕심의 모든 통로를 열어 놓고 일을 더 꾸미려고 한다면 종신토록 구제받지 못하리라. 거의 아무것도 아닌 것을 보는 것을 밝음이라 하고, 부드러움을 지키는 것을 강하다고 한다. 빛을 활용하고 지혜의 밝음으로 복귀하면 몸에 재앙을 남기는 일이 없다. 이를 일컬어서 습상이라 한다.<sup>58)</sup>

노자의 『도덕경』은 상편인 <도경>과 하편인 <덕경>으로 나뉜다.

56) 김형효, 앞의 책, 「제 43장」, 351면.

박세당, 앞의 책, 「제 43장」, 60면: 天下之至柔 馳騁天下之至堅 無有入無間 吾是以知無爲之有益 不言之教 無爲之益 天下希及之.

57) 김형효, 앞의 책, 「제 51장」, 391면.

박세당, 앞의 책, 「제 51장」, 70면: 道生之 德畜之 物形之 勢成之 是以萬物莫不尊道而貴德 道之存 德之貴 夫莫之命 而常自然 故道生之 德畜之 長之畜之 亭之毒之 養之覆之 生而不有 爲而不恃 長而不宰 是謂玄德.

58) 김형효, 앞의 책, 「제 52장」, 395면.

박세당, 앞의 책, 「제 52장」, 72면: 天下有始 以爲天下母 既得其母 以知其子 既知其子 復守其母 沒身不殆 塞其兌 閉其門 終身不勤 開其兌 濟其事 終身不救 見小曰明 守柔曰強 用其光 復歸其明 無遺身殃 是爲習常.

<도경>은 천하의 근원자이자 형이상자인 도의 실체를 파악하고 있으며, <덕경>은 그 형이상자인 도가 현실세계에서 어떻게 나타나고 이루어지며 운용되는지를 밝히고 있다. 그래서 노자는 도의 현실적 작용을 덕이라고 굳이 이름 붙였다. 이 덕으로 천지만물의 생성, 변화단계를 설명하고 있다.(『도덕경』 제 51장) 노자에 의하면 도와 덕은 각 단계마다 원천적으로 존재한다. 따라서 도 없이 만물은 생겨나지 않으며 덕 없이 만물은 자기본성을 유지할 수 없다. 도가 만물을 생성케 한다고 하지만, 만물이 생성되는 것은 자연스럽게 저절로 그렇게 되는 것이다. 만물이 도에 의해 생성되고 변화하지만 그것은 자연스럽게 저절로 그렇게 되는 것이 아니라 별도의 주재자가 있는 것은 아닌 것이다. 그러나 만물의 생성변화 운동에는 일정한 원리가 있다고 생각했기에 법도자연(法道自然)의 법(法)과 상도(常道)의 상(常)을 논했던 것이다. 법과 상은 자연의 법칙과 불변의 원리라는 의미를 내포하고 있다. 인간의 본질인 명(明)은 상(常)이지만 그것은 규정되어 있거나 하나로 도식화 되어있지 않고 열려있으며, 우주와 세계에 대해 개방되어 있다. 그것이 명(明)이며 명은 인간의 본모습(상)이다. 이 상을 인식하지 못하면 불행하게 되는데 상을 아는 것을 명이라 한다.

이처럼 우주만물 혹은 인간의 본질을 일원론적으로 파악함으로써 모든 대립을 피하고, 도의 반복성으로 인해 모든 것이 하나가 된다고 강조하고 있다. 이는 인간 본성이 원래 밝음[명(明)]이니 스스로 그 밝음을 찾아야 한다고 강조하는 것이다. 바로 무욕, 무소유, 허정, 유약, 무위의 방법으로 인간의 본성을 회복하는 것이다. 따라서 노자는 하편인 <덕경>에서 여전히 무위자연의 위대함을 역설하고 있으며 이 무위자연으로 세상을 다스려야(무위지치) 세상만물이 투쟁 없이 평화롭고 행복하게 될 수 있다고 말하고 있다.

中正한 도로 치국하고, 奇計로 用兵하며, 無事로 천하를 취한다. 나는 어떻게 천하가 그러한가를 아는가? 천하에 금지가 많으면 백성은 더욱 가난해지고 백성들에게 문명의 이기가 많으면 국가는 더욱 혼미해진다. 인간에게 교묘한 기술이 많으면 기이한 물건이 더욱 많이 제작된다. 법령이 더욱 번성해서 조목이 많으면 도적이 그만큼 많아진다. 그러므로 내가 무위하면 백성이 스스로 교화되고, 내가 고요함을 좋아하면 백성이 스스로 중정하게 되며, 내가 무사하면 백성이 스스로 부자가 되고, 내가 무욕이면 백성이 스스로 순박하게 된다고 성인이 말했다.<sup>59)</sup>

과감하게 용감하면 죽고 과감하지 않음에 용감한즉 산다는 것은 만물의 일반적 이치이다. 그러나 사람의 경우에 어느 것이 살게 하고 어느 것이 죽게 하는지 쉽게 사랑하기가 어렵다. 하늘이 미워하는 바의 까닭을 누가 알 수 있을까? 이로써 성인도 오히려 그것을 어렵다고 여기는 바이다. 하늘의 도는 다투지 않으면서 잘 이기고 말하지 않으면서 잘 교응하며 부르지 않았는데 저절로 오고, 또 느슨하면서도 잘 의논한다. 하늘의 그물은 넓고 넓어서 성글지만 놓치는 것이 없다.<sup>60)</sup>

사람이 살아 있을 때는 유약하고, 죽으면 건강해진다. 초목이 살이 있으면 유연하고 취약한데, 죽으면 메마르고 바삭 바삭하다. 그러므로 건강하다는 것은 죽음의 무리이고, 유약하다는 것은 생명의 무리이다. 이로써 군대가 강하면 이기지 못한다. 나무가 강하기만 하면 묘지의 공목이 되기 위하여 잘린다. 강대한 것은 아래에 처하고, 유약한 것이 위에 처한다.<sup>61)</sup>

59) 김형효, 앞의 책, 「제 57장」, 423면.

박세당, 앞의 책, 「제 57장」, 79면: 以正治國 以奇用兵 以無事取天下 吾何以知其然哉 以此 天下多忌諱 而民彌貧 民多利器 國家滋昏 人多伎巧 奇物滋起 法令滋彰 盜賊多有 故 聖人云 我無爲而民自化 我好靜而民自正 我無事而民自富 我無欲而民自樸.

60) 김형효, 앞의 책, 「제 73장」, 497면.

박세당, 앞의 책, 「제 73장」, 103면: 勇於敢則殺 勇於不敢則活 此兩者 或利或害 天之所惡 孰知其故 是以 聖人 猶難之 天之道 不爭而善勝 不言而善應 不召而自來 繯然而善謀 天網恢恢 疏而不失.

61) 김형효, 앞의 책, 「제76장」, 505면.

노자는 줄이고 줄이는 무위를 실천하도록 강조했다. 유위에서 줄이고 또 줄이고 덜고 또 덜면 결국은 무위에 이르게 된다고 말한다. 이 원칙이 정치나 인간사에도 그대로 적용되어야 한다고 보았다. 이 무위의 쉬운 표현은 유약, 겸손, 유순, 관용, 지족 등이다.

무위치지의 뜻은 자유방임주의가 아니라 인간의 본성 에너지가 저절로 자연스럽게 솟아나도록 도와주는 사회구조를 말하는 것이라 할 수 있다.<sup>62)</sup> 본성이 생기를 발하는 구조를 만들어 놓으면 본성이 스스로 모든 것을 가르쳐준다. 이것이 무위치지의 뜻이라 할 수 있다. 그러나 현재의 경제 시스템은 자본주의 시장체제를 이루고 있다. 시장은 이기심이 서로 부딪치면서 자동 조정을 해나가는 체제이므로, 거기에는 이기심과 소유욕이 합쳐진다. 인간의 욕심은 끝이 없으므로 더 많은 소유를 하기 위해 남의 것을 빼앗고자 하는 이기심이 무한대로 뻗어나간다. 이런 식으로 인간도 사회도 국가도 계속 무엇인가를 채우고 팽창해야 하며, 끝없이 소비해야 한다. 이런 과정에서 인간은 본래 타고난 밝음을 잃어버리고 계속 무엇인가를 채우기 위해 발버둥을 치며 욕망을 드러내면서 타인을 착취하게 되고 성격도 공격적으로 변하게 된다. 이런 일련의 과정에서 인간은 정신적으로 고립되어 가고 황폐화되어 가며, 사회도 분열과 대립으로 점철되어 가고 있다. 또한 국가간에도 전에 없던 전쟁과 테러로 국민들은 극단의 공포와 절망, 불행 속에 놓여있게 되었다. 따라서 투쟁 없는 평온한 사회를 지향하고자 하는 인류의 희망은 바로 노자의 무위사상을 어떻게 발전시키느냐에 달려 있다고 할 수 있을 것이다.

천하에 금지가 많으면 백성은 더욱 가난해지고 법령이 더욱 번성해서 조목이 많으면 도적이 그만큼 많아진다는 노자의 말(『도덕경』 제 57장)

---

박세당, 앞의 책, 「제 76장」, 109면: 人之生也 柔弱 其死也 堅強 草木之生也 柔脆 其死也 枯槁 故 堅強者 死之徒 柔弱者 生之徒 是以 兵強則不勝 木強則折 強大 處下 柔弱 處上.

62) 오강남, 『도덕경』, 현암사, 1995, 233면.

은 결코 허황된 것이 아니다. 세계의 경찰노릇을 하고 있는 미국이 세계를 지배하고 있는 지금 미소냉전 때보다 전쟁과 테러는 몇 배로 증가하였고 많은 사람들이 공포에 떨면서 죽어가고 있다. 또한 최고의 선진국이라는 미국에서 인구대비 재소자들의 비율은 세계 최고다. 온갖 법령과 금지가 만들어 낸 결과물들인 것이다.<sup>63)</sup>

결국 쉽게 말해서 인간은 욕심. 지혜. 농간. 조작을 버리고 허정(虛靜)한 자연, 순박한 자연의 품에 안겨야 모든 사람이 다같이 조화를 이루고 저마다 스스로의 생성화육을 이룩할 수가 있다. 이것을 일러 하나로 돌아간다, 또는 하나를 지킨다고 하는 것이다. 이런 노자의 포일(抱一)과 복귀(復歸)의 사상은 현대적 위기에 처해있는 우리에게 큰 가르침을 줄 수 있을 것이다.

노자의 가르침은 현대 사회의 분열과 혼란, 인간의 거짓과 위선, 생태계의 파괴라는 전지구적 위기상황에서 어떤 삶을 살아야 하는지를 말해주고 있다. 노자는 재주의 날카로운 칼끝을 누르고 마음의 이해타산을 버리고 지혜의 예리한 빛을 숨기고, 속세의 먼지 속에 묻혀 조용히 사는 것이 도와 일체를 이루며 이런 삶이 인간을 행복하게 한다고 말한다.

---

63) 노르웨이의 지상낙원 교도소라 불리는 ‘바스토이 아일랜드 교도소’는 열린교도소다. 연쇄살인범, 성폭행범, 마약사범 등 각종 중범죄자들이 있는 이 곳은 재소자들에게 그 어떤 감시의 눈길이나 자유가 박탈되어 있지 않다. 철문이나 높은 담장은 없으며 교도관들에게는 총이나 방망이가 없다. 그럼에도 불구하고 노르웨이의 (재)범죄율은 세계에서 가장 낮은 수준이다. 재소자들은 지상낙원 같은 섬에서 자연 그대로의 삶을 살아가며 친생태적으로 생활한다. 그럼으로써 자연과 동화되어 인격이 순화되고 행복한 삶을 살아가는 것이다. 이 노르웨이 교도소가 보여주는 교훈은 참으로 크다. 단순히 재소자들을 어떻게 바라볼 것인가 하는 문제를 넘어 왜 그들이 범죄자가 되었는지, 범죄자들이 어떻게 하면 선한 마음을 되찾아 행복한 삶을 살아갈 수 있는지를 보여준다. 인간이 자연의 섭리를 거스르고 지나친 욕심과 욕망을 부릴 때 흥포해지고 불행해진다는 것을 여실히 보여주는 것이다. 인간을 그렇게 만든 원인을 바로 노자가 말한 금지가 많고 문명의 이기가 많고 법령의 조목이 번성하여 그렇게 된 것이라 할 수도 있다. 청정하고 맑은 자연의 도를 따라 저절로 그렇게 내버려두는 무위의 다스림이야 말로 인간을 가장 행복하게 하는 것이라는 주장은 위 노르웨이 교도소에서 보았듯 결코 뜬구름 잡는 소리가 아니다. 다만 비현실적인 것이라기보다 문명의 이기를 버릴 수 없는 우리의 용기 부족 때문에 실현 불가능하게 느껴질 뿐이다.(2007년 11월 9일 MBC TV, “W” 참조.)

노자사상은 저절로 그러한 도와 일체가 되라는 것이다. 노자의 이러한 철학사상은 장자에게 계승되어 노장사상으로 체계화되었다. 노장사상은 무위자연이 근본개념인데, 이 사상은 민중들의 변혁의지를 약화시키는 소극적 철학이라고 비판받기도 한다. 그러나 장자에게 계승되어 더욱 발전된 노장사상은 아이러니하게 인위적인 문명, 문화가 극에 달하고 있는 오늘날에 더욱 빛이 나는 것은 노장사상이 그만큼 인간 내면의 본질을 꿰뚫고 있으며 세상사에서 화합을 통하여 진정한 행복의 길을 추구하고 있기 때문일 것이다. 다음은 장자의 사상을 간단히 알아보려고 한다.

### 3. 『장자』 - 제물외생(齊物外生) 사상

아나키즘 사상의 뿌리는 자연이다. 아나키즘의 자연개념은 모든 교의, 즉 권위의 거부, 정부 및 국가에 대한 혐오, 상호부조, 소박성, 분산화 등의 원천이다. 실제 자연에 있어서 일반적인 법칙은 공정 형태의 발전을 이끌고 구조적으로 최대의 효력을 발휘시키려고 하는 균형과 조화의 원리일 것이다. 이런 자연의 원리는 국가가 강제로 만든 법보다 우수한 정의의 원리, 즉 우주의 자연적인 질서에 본래부터 갖추어져 있는 평등과 공명의 원리가 실재하고 있다는 믿음을 반영한 것이다. 생태 아나키즘의 이론 정립자인 크로포트킨은 자연적 법칙에 따른 사회구성원이 가장 이상적인 사회로, ‘자연의 생활 자체에 보여지는 바와 같은 사회’를 주장한다.<sup>64)</sup> 이 말은 자연 상태가 가장 최고의 원리를 구현하고 있다는 믿음을 표현하는 것인데, 바로 노장의 무위자연과 유사성을 지니고 있을 뿐만

64) 크로포트킨, 하기락 역, 『근대과학과 아나키즘』, 신명, 1993, 67면 참조.

아니라 특히 절대적인 행복을 위하여 생명 순환과 상생을 추구하는 장자의 제물외생 사상과도 밀접한 연관이 있다. 그리하여 생태 아나키즘이 추구하는 자연론적 사회관은 우주 공동체로서의 생태주의 세계관을 보여 주는 장자의 몰아일체 사상과도 조화를 이룬다. 왜냐하면 생태 아나키즘이 지향하는 정부가 무정부이고 장자의 사상도 무정부나 문명퇴보론에 가깝기 때문이다.

역사적으로 이원론적 사유는 힌두교, 불교, 도교를 제외하고는 동서를 막론하고 모든 인류의 사유를 암암리에 지배하여 왔다.<sup>65)</sup> 생태학적 위기의 극복과 해결책은 근본적으로 인간의 내면적 세계의 위기를 해결하지 않고서는 불가능하다. 인간의 내면세계의 분열과 갈등은 외부 세계에 대한 분리와 대립을 조장한다. 따라서 생태 위기의 극복은 인간의 위기를 극복하는 것으로부터 시작해야 한다. 세상을 나와 너로 나누는 인간의 이원론적 사고를 극복하지 않고서는 생태계의 위기와 인간 사회의 위기를 극복할 수 없다는 뜻이다. 모든 것이 본래적으로 하나라는 입장인 노자의 사상은 장자에 이르러 더욱 발전하여 나와 너라는 구분 자체를 넘어선다. 다음은 아(我)와 물(物), 생(生)과 사(死)의 경계를 넘어서는 장자의 제물외생 사상의 부분이다.

사물은 이것 아닌 것이 없고 저것 아닌 것이 없다. ... 이것이 저것이고 저것이 또한 이것이다. 저것도 하나의 시비이며 이것도 하나의 시비이다. 과연 저것과 이것이 있다는 말인가 없다는 말인가. 저것과 이것이 서로 대립을 없애는 경지를 도의 지도리(중심)이라 한다.<sup>66)</sup>

65) 박이문, 『문명의 미래와 생태학적 세계관』, 당대, 1997, 142면.

66) 장자, 안병주·전호근역, 『장자1』, 「내편 제물론 中」, 전통문화연구회, 2004, 86면.

임희일, 『남화진경 上』, 「내편 제물론 中」, 驪江출판사, 1986, 50면: 物無非彼 物無非是... 是亦彼也 彼亦是也 彼亦一是非 此亦一是非 果且有彼是乎哉 果且無彼是乎再 彼是莫得其偶 謂之道樞.

길은 사람이 걸어 다녀서 만들어지고 물은 사람들이 불려서 그렇게 이름 붙여지게 된 것이다. 무엇을 근거로 그렇다고 하는가. (습관과 편견이) 그렇다고 하는 데서 그렇다고 하는 것이며, 무엇을 근거로 그렇지 않다고 하는가. (습관과 편견이) 그렇지 않다고 하는 데서 그렇지 않다고 하는 것이다. (그러나 만물제동의 커다란 긍정의 세계에서는) 모든 물은 진실로 그러한 바가 있으며 모든 물은 可한 바가 있으니 어떤 물이든 그렇지 않는 바가 없으며 어떤 물이든 가하지 않은 바가 없다.<sup>67)</sup>

神明을 괴롭혀서 억지로 一이 되려고만 하고 그것이 본래 같음을 알지 못하는 것을 朝三이라 한다. 무엇을 조삼이라 하는가. 狙公이 도토리를 원숭이에게 나누어 주면서 “아침에 세 개 저녁에 네 개 주겠다.”고 하자 원숭이들이 모두 성을 냈다. 그래서 다시 “그렇다면 아침에 네 개 저녁에 세 개 주겠다.”고 하자 원숭이들이 모두 기뻐하였다고 한다. 하루에 일곱 개라는 名과 實이 아무런 변화가 없는데도 기뻐하고 노여워하는 마음이 작용하였다. (이런 잘못을 저지르지 않으려면) 또한 절대의 是를 따라야 할 것이다. 이 때문에 성인은 시비를 조화해서 天鈞에 편안히 쉰다. 이것을 일컬어 兩行이라 한다.<sup>68)</sup>

노장사상은 모두 위아(爲我)의 의미를 밝히고 있다. 노자는 개인의 자존을 보장하기 위한 방법으로 유약과 겸하의 방법을 발전시켰다. 또 그는 개인의 자존에 알맞은 사회 환경을 보장하기 위해 무위의 이론을 세웠다. 그러나 개인의 장보(오래 삶)와 불태(위태롭지 않은 삶)의 추구라는 노자의 목적은 사실상 성취하기 아주 어려운 것이다. 인간의 일이란 복잡다단한 것

67) 장자, 안병주·전호근, 앞의 책, 「내편 제물론 편 中」, 87면.

임희일, 앞의 책, 「내편 제물론 中」, 52면: 道 行之而成 物 謂之而然 惡乎然 然於然 惡乎不然 不然於不然 物固有所然 物固有所可 無物不然 無物不可.

68) 장자, 안병주·전호근, 앞의 책, 「내편 제물론 中」, 90면.

임희일, 앞의 책, 「내편 제물론 中」, 54면: 勞神明 爲一 而不知其同也 謂之朝三 何謂朝三 曰 狙公 賦茅 曰 朝三而暮四 衆狙皆怒 曰 然則朝四而暮三 衆狙皆悅 名實 未虧 而喜怒爲用 亦因是也 是而 聖人 和之以是非 而休乎天鈞 是之謂兩行.

이어서 변화를 예측할 수가 없다. 그 속에서 개인이 처신하면서 어떠한 상황에서든 타당한 만전지계(萬全之計)를 구한다는 것은 절대로 불가능하다. 더구나 삶을 후하게 하고 자신을 귀하게 하는 마음이 절실하면 할수록 안위와 존망에 대한 생각도 더욱 두터워진다. 어떤 개인이 요행히 오랜 삶을 얻는다 해도, 우환 가운데서 헤어지지 못할 것이며, 따라서 삶의 즐거움을 누릴 수는 없을 것이다.

장자는 필경 노자의 이런 위아(爲我)사상의 결점을 발견하여 깨뜨리고 제물외생(齊物外生)의 경지에 이르렀다. 제(齊)는 ‘하나로 한다’는 뜻으로 ‘하나’는 다양함 속에서 찾을 수 있는 조화와 일치로 의미한다. 즉 제물외생의 의미는 우리가 우리의 실존적 한계성을 초월하여 궁극적으로 변화기 위해서는 지금 우리가 살고 있는 이 대립의 세계에서 대립을 초월한 ‘하나’의 세계, 실재의 세계를 꿰뚫어 보아야 한다는 것이다.<sup>69)</sup> 말하자면 절대적인 행복한 삶을 위해 물(物)과 아(我) 사이의 경계를 허물고 모든 대립되는 경계를 깨뜨린 것이다. 피아. 시비. 귀천. 생사의 구별은 의미가 없으며, “천지가 나와 함께 태어났고 만물과 나는 하나가 된다”라고 장자는 말한다. 유가에서 물아가 일체를 이룬다는 것은 물아가 공동의 기쁨과 근심을 나누어 갖는다는 것임에 반해, 장자에 있어서의 그것은 물아 사이의 모든 연계를 단절시키는 것을 목적으로 한다.<sup>70)</sup> 위아가 극에 이르면 부득불 물아의 구별을 배제하지 않으면 안 된다. 외생제물은 이 목적을 달성하기 위한 교묘한 길인 것이다. 장자가 물아의 구별을 배제한 것은 두 가지 의의를 포함하고 있다. 사물에 메이지 않는 것이니 나는 다른 사람에게 간섭하지 않는다는 것이고, 마음 내키는 대로 자적하는 것이니 다른 사람으로 하여금 남에게 간섭하지 않게 한다는 것이다. 나와 다른 사람이 서로 간섭하여서

69) 강신주, 『장자의 철학』, 태학사, 2004, 346-352면 참조.

70) 김수철, 『동양철학 산책』, 신지서원, 2007, 138-142면 참조.

는 안 된다는 원칙을 확대시킨다면 곧 무치(無治)의 이상과 재유(在宥)의 정치기술에 도달하게 된다. 그리하여 사물에 메이지도 말고 간섭받지도 않으며 절대 자유의 경지에 도달하고자 했다. 그 예로 장자의 통치방법은 무정부에 가까웠다. 만일 백성을 현재 있는 그대로 너그럽이 놓아두지 않고 그 대신 법률이라든가 제도 등으로 백성을 다스리려 한다면 그 과정은 마치 말의 목에 멍에를 씌우고 소의 코에 코뚜레를 꿰는 것과 같고, 또 마치 우리의 다리를 늘리고 학의 다리를 자르는 것과 같은 처사나 마찬가지로 한다. 자연적으로 자발적인 행위를 어떠한 인공적인 것으로 바꾸는 것을 장자는 “인위로 자연을 궤멸시키는 일이며 고의로 성명(性命)을 궤멸시키는 일이다”라고 말했다. 다음은 장자의 제물외생의 경지를 단적으로 보여주는 대목이다.

장주는 나비가 된 꿈을 꾸었다. 훨훨 날아다니는 나비가 된 채 유쾌하게 즐기면서 자기가 장주라는 것을 깨닫지 못했다. 문득 깨어나 보니 갑자기 장주가 되어있었다. 장주가 나비가 된 꿈을 꾸는 것인가. 나비가 장주가 된 꿈을 꾸는 것인가. 장주와 나비에는 분명 구별이 있을 것이다. 이러한 변화를 만물의 변화라고 한다.<sup>71)</sup>

이미 사람이라고 하면情有 있을 터인데 어찌 정이 없다고 하는가? 그건 내가 말하는 정이 아니다. 내가 정이 없다고 하는 것은 사람이 좋고 나쁨에 의해 스스로의 몸속을 해치지 않고 언제나 자연을 따르면서 삶을 덧붙이려 하지 않음을 말하는 것이다.<sup>72)</sup>

71) 장자, 안변주·전호근, 앞의 책, 「내편 제물론 中」, 126면.  
 임희일, 앞의 책, 「내편 제물론 중」, 85면: 莊周夢爲蝴蝶 栩栩然蝴蝶也 自喻適志與 不知周也 俄然覺則蘧蘧然周也 不知周之夢爲蝴蝶 與蝴蝶之夢爲周與 周與蝴蝶 則必有分矣 此之謂物化.

72) 장자, 안병주·전호근, 앞의 책, 「내편 덕충부 中」, 242면.  
 임희일, 앞의 책, 「내편 덕충부 中」, 168면: 既謂之人 惡得無情 是非吾所謂情也 吾所謂無情者 言人之不以好惡內傷其身 常因自然而不益生也.

누가 없음을 머리로 삼고 삶을 등골로 알며 죽음을 꿈무니로 여길 수 있겠는가. 누가 죽음과 삶, 있음과 없어짐이 하나임을 알 수 있겠는가.<sup>73)</sup>

대자연은 우리에게 육체를 주어 나를 이 세상에 살게 하며, 삶을 주어 나를 수고롭게 하며 늙음으로 나를 편안하게 해주며 죽음으로 나를 쉬게 한다.<sup>74)</sup>

오리의 다리가 비록 짧지만 이어 주면 슬피하고 학의 다리가 길지만 자르면 슬피한다. 그 때문에 타고난 본성이 긴지라 잘라야 할 것이 아니며, 타고난 본성이 짧은지라 이어 줄 것이 아니며 근심거리로 여겨 없앨 것이 아니다.<sup>75)</sup>

도의 입장에서 보면 선과 악, 존재와 무, 생과 사 등은 차이가 없다. 한 하늘 아래 흐린 날과 맑은 날이 있는 것과 같다. 장자는 계절이 바뀌고 만물이 생장, 소멸하는 것처럼 삶과 죽음은 자연의 이치대로 진행되는 것이기 때문에 삶을 기뻐하고 죽음을 슬피해서는 안 된다고 했다. 장자에 따르면 인간은 형체를 하고 태어나 고생하며 살다가 늙어서는 마음을 편안히 하고 죽어서 영원히 후식하는 것이다. 그것이 인간의 한평생이다. 그렇기 때문에 삶을 긍정한다면 죽음도 긍정해야 한다. 스승인 노자가 죽었을 때와 그의 아내가 죽었을 때 슬피하지 않고 노래를 불렀다는 일화는 너무나 유명하다. 장자는 인간의 삶이란 기가 모인 것이고 죽음은 기가 흩어진 것이라 보았다. 그래서 장자에겐 삶이 있으면 죽음이 있고 죽음이 있으면 삶이 있는 것이며 그것은 같은 것이다.

73) 장자, 안병주·전호근, 앞의 책, 「내편 대중사 中」, 285면.

임희일, 앞의 책, 「내편 대중사 중」, 180면: 孰能以無爲首 以生爲脊 以死爲尻 孰知死生存亡之一體者.

74) 장자, 안병주·전호근, 앞의 책, 「내편 대중사 中」, 291면.

임희일, 앞의 책, 「내편 대중사 중」, 184면: 夫大塊載我以形 勞我以生 佚我以老 息我以死.

75) 장자, 안병주·전호근역, 『장자2』, 「외편 변무 中」, 전통문화연구회, 2004, 20면.

임희일, 『남화진경 中』, 「외편 변무 중」, 려강출판사, 1986, 23면: 梟脛雖短 續之則憂 鶴脛雖長 斷之則悲 故性長 非所斷 性短 非所續 無所去憂也.

장자는 삶과 죽음뿐만 아니라 크고 작음, 아름다움과 추함, 이것과 저것, 선과 악 등의 차별을 거부하고 모든 사물의 현상을 하나로 보았다. 따라서 장자는 진정으로 행복해 질 수 있는 마지막 단계를 죽음과 삶의 경계마저 허무는 경지로 보았던 것이다. 피안의 세계가 바로 우리가 존재했던 근원적인 곳이 아닐까, 하고 장자는 생각한 것이다. 그것이 바로 장자의 죽음관이다.

삶이 있으면 죽음이 있고 죽음이 있으면 삶이 있는 것이며 그것은 같은 것이다. 뿐만 아니라 시와 비, 이것과 저것의 구별도 결국 ‘나’라는 관점이 만들어 낸 것이다. 길도 처음부터 있었던 것이 아니라 사람들이 걸어 다녀서 만든 것이고 사물의 명칭도 사람의 관습이나 습관이 그러해서 만든 것이지 사물의 본래성이 아니라고 했다. 이는 조삼모사라는 유명한 고사성어를 만든 원숭이의 어리석음에도 비유된다. 이런 장자의 제물사상은 나비의 꿈에서 극대화 되어 나타난다. 나(장자)와 너(나비)의 구별도 없애고 현실과 꿈과의 구별도 없애서 결국 삶과 죽음의 구별도 극복하여 인간의 한계를 넘어선 절대적인 행복을 추구하고자 한 사상이 바로 장자의 사상인 것이다.

장자의 철학은 광범위하고 복잡하다. 그의 철학에는 비관주의와 이상주의가 동시에 존재한다. 그는 정신의 절대자유와 대자유를 주장하면서 천명에 순응해야 한다는 이중적인 태도를 보인다. 또한 현실을 초월한 것 같으면서 때때로 현실적인 측면을 보이기도 한다. ‘나’의 관점에서만 사물이나 현상을 바라보지 않으면 세상 모든 것이 하나가 되며, 그 하나의 지극한 경지에 도달하면 그 하나조차 무의미하다고 주장한다.

오늘날 우리는 자본주의 사회가 가져오는 모순, 즉 분열과 파편, 소외와 대립의 사회를 극복할 수 있는 방법을 찾아야 한다. 즉 이제 문화와 문명의 세계와 자본주의에 대한 근본적인 반성이 있어야 할 때라는 말이다. 현

대의 문명, 자본, 기술의 병폐를 현대적 시각만으로 해결해 나가려는 생각은 지양되어야 한다. 비록 장자의 사상이 현대에 전면적으로 적용되기는 힘들다 할지라도 분명 현대적 문제점을 해결해 나가는데 그 단초의 역할은 분명 할 수 있을 것이다. 왜냐하면 생명 순환과 상생을 꿈꾸는 장자의 철학은 원천적으로 약자를 위한 것이고 현실세계에서 구원을 얻지 못한 사람들이 장자를 통해 고민과 번뇌에서 해방되고 정신적 위안을 얻을 수 있기 때문이다.

비록 노장사상이 낮은 수준의 농경사회를 이상적으로 바라본 것은 현재의 사회에서 받아들이기가 쉽지 않을 것이지만, 오늘날처럼 이기적이고 경쟁적인 사회에서 발전이란 미명아래 생태계 파괴, 인간소외, 인간성 파멸이라는 후유증을 깊이 앓고 있는 지금 노장사상은 이런 현대의 문제점을 인식하고 진정으로 행복한 삶이 무엇인지를 반추하게 하는 지침서의 역할을 하기에 충분하다. 따라서 21세기는 이 노장사상을 현실에 어떻게 적용할지를 고민해야 할 때인 것이다. 생태시 또한 동양사상, 그 중에서도 노장사상을 깊이 있게 다루는 시로 발전해야 하며, 더 나아가 어떻게 노장사상을 적용할지 그 대안을 모색하는 시로 거듭나야 할 것이다.

### Ⅲ. 한국 현대 생태시와 노장사상

#### 1. 자연동화적 생명지향성

심층생태론자들은 인간과 자연을 대립적으로 분리하여 바라본 세계관을 극복하기 위해서 인간과 자연을 전체론적으로 보는 동양의 자연관을 수용한다. 여기서 주목할 점은 심층생태론 논의들이 지배적 세계관을 극복하기 위한 대안적 패러다임을 동양의 종교와 사상에서 모색했다는 점이다. 심층생태론의 자연관인 ‘생명 중심 평등’은 동양의 유기체적 자연관과 관련되는데, 그 대표적인 학자로서 세션은 심층생태론이 동양의 노장사상과 불교에서 영감을 얻었음을 시인하고 있다.<sup>76)</sup>

그런데 동양사상 중에서도 노장사상은 세계를 부분의 집합이 아니라 하나의 전체로 바라보고 구조가 아니라 과정을 중시하고 부분들의 계층적 위계질서가 아니라 일여(一如)적으로 평등하게 연결된 그물망을 중시한다. 이것을 노자의 표현대로 하자면, 도는 말해질 수 없고 개념화 될 수 없으며 모든 것이 상대적임을 말하고 있다. 혼돈되고 미분화되고 고요하고 소리도 없으며, 또 홀로 존재하지만 소멸되지 않고 순환하여 움직이지만 없어지지 않아 천지만물의 근원자라 하였다. 이런 도를 그대로 따르는 것이 자연이므로 인간도 행복해지려면 자연을 본받아야 한다고 하는데, 그것이 바로 무위자연이다.

그런 점에서 이 절에서는 노자의 무위자연 사상, 즉 자연동화적 생명지

76) 조지 세션, 송명규 역, 「정치적 정당성, 생태학적 실제, 그리고 생태 운동의 미래」, 『지역사회 개발연구』, 21집, 한국지역사회개발학회, 1996, 284-289면 참조.

향의 시학을 실제 시인들의 작품을 통해 살펴 볼 것이다. 다음의 시에서 인간과 자연의 동일시를 통해 생태학적 세계관이 확대되고 있음을 발견할 수 있다.

더 맛있어 보이는 풀을 들고  
풀을 뜯고 있는 염소를 꼬신다  
그저 그놈을 만져 보고 싶고  
그놈의 눈을 들여다보고 싶어서.  
그 살가죽의 촉감, 그 눈을 통해 나는  
나의 자연으로 돌아간다.  
무슨 충일이 논둑을 넘어 흐른다.  
동물들이 그렇게 한없이  
나를 끌어당긴다.  
저절로 끌려간다  
나의 자연으로,  
무슨 충일이 논둑을 넘어 흐른다.

- 정현종, 「나의 자연으로」 77)

여름날 축령산 잣나무 숲  
이끼 낀 바위 위에 웅크리고 있던  
참 오랜만에 본 갈색 두꺼비,  
내가 엎드려 들여다봐도  
태평인지 숨은 건지 끄덕도 하지 않던  
한 神出- 자연만큼 깊고 두툼한 등허리,  
그 흑갈색 등허리에 어려 있던  
숲 그늘, 흙냄새, 계곡 물소리,

77) 정현종, 『한 꽃송이』, 문학과 지성사, 1992.

갖은 곤충들과 풀잎과 하늘,  
 그 등허리 깊은 색깔 속에 선명하던  
 또 저 무한 천체들.....  
 그 두꺼비 등에 올라 나는  
 오늘 기운을 줌 차리이느니

- 정현중, 「그 두꺼비」 78)

위 두 시는 너무나 간략하다. 간략해서 독이 되는 것이 아니라 그야말로 여백의 미를 한껏 살려내고 있다. 위의 시는 자연의 상징이라 할 수 있는 염소를 통해 화자인 ‘나’는 자연을 느끼며 ‘자연으로 돌아가’고자 한다.<sup>79)</sup> ‘무슨 충일이 논둑을 넘어 흐르’자 특별한 이유 없이 동물들이 한 없이 ‘나를 끌어당기’고 ‘저절로 끌려’간다. 끌어당기고 끌려가는 그곳은 자연이고 바로 이러한 것이 자연이라고 말한다. 즉 자연은 바로 억지로 무엇인가를 하려는 인위가 없는 상태를 일컫는 말이다. 그것이 곧 행복해지는 무의 법칙이다. 그러자 다시 충만함이 흐르는 것이다. 물론 이 충만함은 물질적 충만함이 아니라 노자가 말하는 무욕의 비워서 충만해지는 도의 경지이다.

아래 시는 축령산 두꺼비를 보고 느낀 감동을 노래하고 있다. 한 마리 두꺼비를 통해 자연의 깊음, 생기, 신비감을 표현하고 있다. 화자는 축령산에서 본 두꺼비를 통해 자연의 신성함을 느낀다. 두꺼비를 ‘신출(神出)’이라고 하는데<sup>80)</sup>, 이는 마치 노자가 도를 신비한 계곡, 또는 현묘한 검은 소(玄牝)라고 표현한 것에 비유된다고 할 수 있다. 빈 골짜기의 신령한 기는 현묘하고 천지의 뿌리라고 노자는 말한다. 그것은 곧 도의 여성성,

78) 정현중, 『세상의 나무들』, 문학과 지성사, 1995.

79) 류병석, 앞의 논문, 21면.

80) 류병석, 앞의 논문, 22면.

즉 여성의 유약함과 부드러움이 진정한 도라고 말하는 것이다. 이 말은 도의 성질이 여성적이며 자연스러움이라는 뜻인데, 이 시에서도 그런 이미지의 자연이 잘 나타나 있다. ‘숲 그늘’, ‘흙냄새’, ‘계곡’, ‘물소리’, ‘곤충’, ‘풀잎’과 ‘하늘’과 같은 자연의 이미지에서 자연의 깊음, 편안함, 생기, 신비감 등을 느끼며 자연이 선사하는 생동감에 ‘나’는 ‘기운을 차리게 된다. 사람이 자연스러울 때 충만해지는 것을 느낄 수 있다는 시인의 말은 노자가 말한 무위사상과 밀접한 연관이 있다고 하겠다. 이는 결코 화려한 문명과 편리한 기술이 줄 수 없는 것들이다.

위 두 시에서 시인이 말하고자 하는 충만함과 노자가 말하는 충만함이 그 의미가 같다. 즉 충만함이란 진정한 행복의 다른 이름이고 정신적인 행복이라고 할 수 있다. 그런 충만함은 억지로 무엇을 하거나 채우려고 하는 것이 아니라 ‘자연(自然)’이라는 말처럼 자연스럽게 그냥 내버려 두거나 자연으로 돌아가 자연과 더불어 사는 삶에서 오는 행복이다.

즉 여기서 말하는 충만함이란 도시적 바쁜 일상에서 오는 충만함이 아니라 비어 있어서, 한가해서 저절로 그렇게 된 충만함이다. 그래서 노자는 자연의 도를 모(母), 곡(谷), 신(神), 현빈(玄牝), 충(冲), 또는 허(虛)라 표현한 것이다. 어머니의 마음이 골짜기와 같으며, 그것은 신령스러우며, 검은 암소(심오하고 그윽한 진리)라 할 수 있으며, 그렇게 하여 충만한 것은 비어있는 것과 같다고 말하고 있다. 무위자연이란 이런 것이다. 우리는 노자사상을 통해 여성적이고 자연적이며 한가하고 유약한 것의 위대함을 깨달아야 한다. 그런 점에서 정현종의 위의 시는 이런 노자의 친자연적이고 여성적이고 유약한 것의 위대함을 말하고 있다고 볼 수 있을 것이다.

다음의 시는 자연과 인간의 근원적인 동일성을 통해 둘 사이를 분리된 것이 아닌 하나로 결합된 세계로 그리고 있다. 이 작품에서 나타나는 일

체감은 바로 노자가 말한 비움 그 자체라고 할 수 있다. 비움이 자연과 인간을 동일체로 만들어 주고 있는 것이다.

가지에 잎 떨어지고 나서  
빈 산이 보인다  
새가 날아가고 혼자 남은 가지가  
오랜 여운에 흔들릴 때  
이 흔들림에 닿은 내 몸에서도  
잎이 떨어진다  
무한쪽으로 내가 열리고  
빈곳이 더 크게 나를 껴안는다  
흔들림과 흔들리지 않음 사이  
고요한 산과 나 사이가  
갑자기 깊이 빛난다  
내가 우주 안에 있다

- 이성선, 「흔들림에 닿아」 81)

이 시는 새가 날아가면서 남긴 나뭇가지의 흔들림을 계기로 시적 자아가 허심(虛心)을 통해 우주적 생명의식을 체득하는 과정을 보여준다. 허심은 욕심이 없는 마음으로 사물을 있는 그대로 받아들일 수 있는 마음의 상태를 나타내는데, 시인은 스스로 자아를 비울수록 더 큰 자아를 획득할 수 있다는 삶의 예지를 노래한다. 외물과 내아<sup>82)</sup>의 구분이 사라지고 상호 통일되는 마음 상태는 스스로 자신을 비우고 망각함으로써 얻어

81) 이성선, 『내 몸에 우주가 손을 얹었다』, 세계사, 2000.

82) 외물: 바깥 세계의 사물, 즉 마음에 접촉되는 객관적 세계의 모든 대상으로 나 이외의 모든 대상.

내아: 사람의 몸과 마음속에 있으면서 늘 변하지 아니하는 것으로 생각되는 주체적 존재, 즉 근원적인 존재 그 자체.(한국철학사상연구회, 『철학대사전』, 동녘, 1989.)

진다. 물론 이와 같은 버림, 비움은 자기 정체성의 부정과 상실이 아니라 오히려 채움과 생성의 원동력이다. 버림, 비움의 사상은 인간중심주의를 극복함으로써 세계를 융합 가능한 것으로 볼 수 있는 전제가 된다.<sup>83)</sup>

새가 날아간 후의 여운은 내 몸으로 전달되고 그것은 ‘무한쪽’으로 나를 열게 한다. 바로 빈곳이 나를 껴안는데, 이는 무가 유의 존재론적 실체임을 말하고 있는 것과 같다. ‘흔들림과 흔들리지 않음 사이’, ‘고요한 산’과 ‘나 사이’에 ‘빛’이 나고 ‘내가 우주 안에 있다’는 것은 노자가 말한 형이상성의 초월적인 도와 닮았다고 볼 수 있다.<sup>84)</sup>

시인의 직관은 ‘빈산’이 ‘여운’이 되어 ‘내 몸에서도 잎이 떨어진다’고 하면서 사물 내부를 통해 대상 전체를 파악하고 있으며 사물의 본질까지 꿰뚫어보고 있다. 사물의 본질을 직시하기 위해서는 이성적 인식과 분별지(分別智)의 범주를 넘어서 전체론적이고 유기체적 사고로의 전환이 요구된다. 여기서 주목할 행은 ‘이 흔들림에 닿은 내 몸에서도 잎이 떨어진다’인데, 허심과 고요함은 시인의 직관적 통찰을 이끄는 원동력이 된다. 허심은 욕심이 없는 마음으로 사물을 있는 그대로 받아들일 수 있다. 그는 스스로 자아를 비울수록 더 큰 자아를 획득할 수 있다는 삶의 예지를 노래한다. 바로 노자가 말하고 있는 비움과 고요함의 본질을 시인은 깨닫고 있는 것이다. 비움과 고요함은 자기 정체성을 상실하는 것이 아니라 오히려 채움과 생성의 원동력이 된다. 비움은 ‘무한쪽으로 나를 열’고, ‘더 크게 나를 껴안’으며, 존재와 존재 사이를 교통시키며, 그렇게 되면 내가 우주의 질서 속에 융해되어 있음을 느끼는 것이다. 자연과 나의 합일, 우주와 나의 완전한 융합을 통해 우주적 존재자로서 자신의 본질을

83) 김경미, 「한국 현대 생태시 연구-심층생태론의 영향을 중심으로-」, 고려대학교 대학원 석사학위논문, 2003, 48면 참조.

84) 이는 허공의 무가 그릇과 바퀴살의 존재론적 근거가 되고, 집이 집이 되는 존재론적 근거는 그 집을 자기 안에 품고 있는 허공이라는 노자의 사상과 일맥상통하는 면이 있다.

재발견하고 복원하는 의미를 가지는 것이다. 생태시의 목적이 자연과 인간  
간의 분리를 극복하고 동일성을 회복하데 있다는 점에서 이 시는 그 같  
은 점을 가장 잘 보여주는 대표적인 작품으로 볼 수 있을 것이다.

다음의 시는 생태적 상상력을 통해 자연의 모든 존재에서 생명성을 발  
견하고 있으며, 시인이 교감을 통해 자연을 인간과 유기적 관계성을 지  
닌 존재로 본다는 점에서 노자사상의 자연인식을 잘 보여주고 있다.

흔들리는 나무 그림자들과 겹치지며  
숲길을 걷다 보면,  
바람이 애기솔 도래솔들의 파르스름한 머리를  
빗질하고 있는 걸을 기분 좋게  
지난다

푸른 솔과 내 숨결이, 때로 솔 아래  
물험 이와 내가  
바람의 정다운 끈으로  
하나로 이어져 있음을 느낄 때

나는 그이들이 내뿜는  
숨결보다 훨씬 더  
큰 숨결에 닿아 있는 것이 아닐까

더러, 상처 입은 솔의 벗겨진 밑둥을  
별건 진흙 봉대로 싸매고 있는 손과 악수를 나누고  
무심코 하늘을 올려다 볼 때

- 고진하, 「진흙 봉대」 85)

---

85) 고진하, 『우주배꼽』, 세계사, 1997.

이 시에서 숲의 숨결을 이어주는 매개는 바람이다. 무형이면서도 전 지구를 관통하고 있는 것이 공기라면 그 공기의 실체는 바람이라 할 수 있다. 일반적으로 인간이 공기를 체감하는 것은 바람에 의해 가능하기 때문이다. 보다 확대하면, 대기에 속한 것 자체가 바로 우주적 차원의 생명성에 속한 것으로 볼 수 있다.<sup>86)</sup> 그런데 이러한 생명성을 느끼는 계기가 중요하다. 시인은 상처 입은 나무의 밑둥을 감싸고 있는 진흙 봉대를 보고 세상의 존재들 사이의 관계를 인식하게 되는 것이다. 이 관계인식은 곧 생명의 숨결에 동참하는 것을 의미한다.<sup>87)</sup>

화자는 1연에서 바람에 흔들리는 솔숲을 거닐며 바람이 빗질하는 풍경의 곁을 지나간다. 이 때 시적 화자는 풍경을 관조하는 자세로 기분이 좋아진다. 2연에서 인간과 자연의 둘 사이는 바람의 정다운 끈으로 하나로 이어져 있는 정다운 관계로 나타난다. ‘바람의 정다운 끈’은 자연과 인간의 둘 사이를 교감으로 엮어주는 구실을 한다. 3연에서 시적 화자가 자연(그들이 내뿜는 숨결)보다 더 큰 존재자의 숨결에 닿아있음을 은연중에 드러내고 있기 때문이다. 더 큰 존재자는 4연에서 진흙봉대로 싸매고 있는 손과 악수를 나누고 하늘을 올려다보는 행위에서 절대자임을 확인하게 된다. 이 대목은 노자가 말한 도의 순환성, 즉 전체론적이고 순환론적인 성질을 생각하게 한다. 이 시에서 말하는 하늘, 즉 절대자는 노자가 말하는 도의 형이상성과 관련이 있다고 볼 수 있는 것이다. 노자의 도는 만물을 주재하고 만물을 형성하므로 천지의 어머니라 할 수 있는데, 인간은 땅과 연루의 법으로 얽혀 있으며 땅은 하늘과 연루의 법으로 얽혀 있으며 하늘은 도와 연루의 법으로 얽혀 있고, 그리고 자연과 연루의 법으로 얽혀 있기 때문이다. 이 사상이야 말로 이 세계는 모든 것이

86) 가스통 바슐라르, 정영란 역, 『공기와 꿈』, 이학사, 2000, 419-420면 참조.

87) 임도한, 앞의 논문, 154면.

순환적으로 얽혀있음을 말하고 있는 것이다. 그 순환의 흐름을 주재하는 것이 바로 노자가 말하는 도라는 개념이다. 이 시 또한 노자가 말한 이런 순환의 도의 사상을 잘 보여주고 있다.

물론 이 시의 제목인 ‘진흙붕대’는 예수님의 보혈의 피를 상징하는 것이라고 보고 하늘을 기독교에서 말하는 절대자인 하나님으로 볼 수도 있다. 그러나 시인이 교감을 통해 자연을 인간과 유기적 관계성을 지닌 존재로 본다는 점<sup>88)</sup>에서 동양, 특히 노자의 자연관에 보다 가깝다고 할 수 있을 것이다.

생태적 상상력은 인간과 자연 사이의 좀더 나은 관계, 좀더 바른 관계를 모색하는 데 초점이 있다. 여기서 말하는 좀더 나은 관계, 좀더 바른 관계라는 것이 자연과 인간의 참다운 조화와 균형의 관계, 즉 참다운 자연스러움의 관계라 할 수 있다. 노자는 인간이 자연의 본성을 따르면 모든 관계가 바르게 되며 생성화육할 수 있다고 하였다. 우주의 섭리가 바로 순환의 질서에 있기 때문에 인간도 자연과 하나가 되고, 인간을 자연스럽게 내버려 둘 때 생명의 충만함을 느낄 수 있다고 하였다. 그래서 시인도 ‘푸른 술과 내 숨결’이 ‘때로 술 아래 묻힌 이’와 ‘내’가 ‘바람의 정다운 끈’으로 하나로 이어져 있음을 느낀다고 하는 것이다. 그럴 때 화자인 ‘나’는 보다 ‘큰 숨결에 닿아 있’다고 하는데, 그것은 바로 자연의 숨결이요 우주의 숨결일 것이다. ‘술의 벗겨진 밑둥’을 ‘별건 진흙 붕대’가 ‘짜매고 있는 손과 악수를 나눈’다는 것은 바로 노자가 말한 자연의 섭리를 깨달아 간다는 것으로 볼 수 있는 것이다. ‘무심코 하늘을 올려다 볼 때’ 이 세상이 자연이라는 도의 생명으로 이어져 있음을 시인은 느끼는 것이다.

다음의 시는 노자가 강조한 허공의 의미를 제대로 살린 시라고 할 수

---

88) 김경미, 앞의 논문, 42면.

있다. 비어있는 허공이 존재론적 근거임을 이 시는 잘 표현하고 있다.

길이 끊어진 곳에 멈추어  
서 있는 길이 있습니다  
서 있는 길과 마주보며 집이  
한 채 있습니다 서 있는  
길을 보며 집이 앉아 있습니다

지붕에는 날개가 있는 새가  
앉습니다 새가 간 뒤에 지붕은  
이번에는 오로지 지붕이 됩니다  
지붕과 창으로 이어지는 길은  
햇빛이고 방으로 이어지는 길은  
어둡습니다  
허공에서 생긴 새들의 길은  
허공의 몸 안으로 다시 들어갑니다  
몸 안으로 들어간 길 밖에서  
다른 새가 날기도 하고  
뜰에서 천천히 지워질 길을  
종종종 만들기도 합니다

서 있는 길 뒤에서  
흔한 꽃 몇몇이  
피다가 멈추고 피다가 멈추며  
꽃 질 자리를 감추고 있습니다  
감추고 있는 그곳까지  
감추어질 길이 있습니다

이 시에서는 허공이 제일 중요한 위치를 차지하고 있다. 그런데 원래 허공은 안과 밖이 없다. 시에서 보듯 지붕과 창, 방과 방 사이에 막힘이 없다. 햇살과 어둠의 차이도 없다. 모든 것은 ‘길’을 통해 허공으로 이어진다. 이런 허공의 이미지는 하늘과 비슷하게 다가온다. 새들이 날아다니는 열린 공간이기 때문이다. 그러나 동시에 그 길을 만들어내는 ‘몸’이기도 하다. 여기서 허공은 하나의 살아 있는 실체가 된다. ‘감추고 있는 그곳까지/감추어질 길이’ 있다는 데서 보듯, 생명의 순환체계를 내포하고 있기 때문인데 이제 허공은 단순히 공간적 의미를 벗어난다. 꽃이 핀다는 행위 속에는 이미 꽃이 질 자리를 감추는 행위가 내포되어 있다. 이 감추어진 길은 이미 허공 속에 존재하는 것이다. 이에 따르면, 만물은 허공의 움직임 속에 빚어진 형체일 뿐이고, 생명이 시작되는 것과 마감되는 것은 하나의 길로 연결되어 있는 것이다. 이런 인식은 모든 존재란 계속해서 변화하는 과정 속에 잠시 모습을 갖추고 있을 뿐임을 말해준다.<sup>90)</sup>

노자는 무가 유의 존재 근거임을 밝혔다. 무의 쓰임이 있어서 유가 그 유용함이 있다는 것이다. 수레의 바퀴살이 제 용도를 하는 것은 바퀴살의 허공이 있기 때문인데(『도덕경』 제 11장), 그것은 집이 집으로서 존재의 근원이 되는 것은 바로 집이 안고 있는 허공이 있기 때문에 가능하다는 논리와 같다. 이처럼 이 시에서는 노자가 밝힌 허공의 중요성과 그 의미가 잘 나타나 있다. 허공은 꽃과 열매와 새를 끌어안고 있으면서 동시에 만들어내는 존재의 근원이 된다. 따라서 노자가 말한 허와 무(또는

89) 오규원, 「토마토는 붉다 아니 달콤하다」, 문학과 지성사, 1999.

90) 신덕룡, 『생명시학의 전제』, 소명출판, 2002, 202면 참조.

공), 즉 허공은 허무주의가 아닌 참존재의 실체를 밝혀주는 근원자인 것이다. 이 시에서 허공은 모든 생명이 존재할 수 있도록 하는 근원적인 기능, 즉 잠재된 가능성으로서 생명의 전 과정을 주도하고 있다. ‘허공’에서 ‘꽃’이나 ‘열매’, ‘새’ 등이 생겨난다는 것은 허공이 만들어내는 생명성을 의미하는 것이며 생명의 시작과 끝을 관장하는 하나의 원리로 작용하고 있는 것이다.

월하 김달진의 시의 의미는 60여 년의 시작 생활을 일관되게 지켜준 그의 무위사상이 불교사상의 터전 위에서 노장적인 동양철학의 진수를 그대로 간직하고 있다는 것이다. 또한 단절되었던 현대시의 정신사적 흐름을 연결시켜 준다는 점에서 현대적 의의가 있다는 평을 받는다.<sup>91)</sup>

숲 속의 샘물을 들여다본다  
물 속에 하늘이 있고 흰구름이  
떠가고 바람이 지나가고  
조그만 샘물은 바다같이 넓어진다  
나는 조그만 샘물을 들여다보며  
둥그란 地球의 섬 위에 앉았다

- 김달진, 「샘물」 92)

이 시에서 시인은 샘물을 응시하면서 샘물 속에서 어떤 세계를 발견한다. 물론 이 샘물은 실제 숲 속의 샘물일 수도 있고 상상속의 샘물일 수도 있다. 시인의 상상력은 점차 조그만 샘물에서 바다로 확대되어 둥그란 지구의 섬에 앉는다. 그의 시 세계는 만물일여(萬物一如:세상을 분석적으로 보지 않고 통일체로 보는 시각으로 세상 만물이 하나로 연결되어

91) 최동호, 「김달진 시와 무위자연의 시학」, 『하나의 道에 이르는 시학』, 고려대 출판부, 1997, 187면.

92) 김달진, 『김달진 전집- 시』, 문학동네, 1997,

있다고 하는 동양의 융합적 세계관)적 상상력이 우주적 차원으로 확장된 세계로 우주의식을 보여주고 있다. 시인의 우주적 상상력은 세계를 그리 는 주술을 불어넣으며 마음을 잔잔하고 평온하게 해준다. 그리고 그의 시 세계는 인간의 궁극적 가치를 자연과의 완전한 조화에서 찾으려고 하는 도가적 세계관이 짙게 깔려 있다. 즉 이 시는 나를 비우고 없앴[정(靜)]으로써 인간의 궁극적 가치를 자연과의 완전한 조화에서 찾으려고 하는 도가적 세계관의 정점을 보여주고 있다.<sup>93)</sup>

생태적 세계관은 순환적 세계관을 기본적으로 하고 있다. 동양의 세계관이나 동양의 자연 인식도 역시 순환적 세계관이다. 동양은 자연을 도의 현현체로 본다. 노장사상의 무위이무불위(無爲以無不爲)란 자연을 있는 그대로 바라보고 인위를 배제하는 것을 의미한다. 이것은 자연과 인간이 분리되지 않고 하나로 통하게 된다는 무아일체(無我一體)의 사상을 기저로 한다. 무아일체의 사상은 인간을 자연의 일부로 보고 자연과 인간의 조화를 추구하는 가운데 외물(外物)의 속박이나 지배에서 초탈한 자유로운 정신세계를 획득하고자 한다. 이런 점에서 무위자연을 실천하는 시인은 이 시에서 ‘나’와 세상 만물이 결국 하나라고 하는 무아일체의 경지를 잘 보여주고 있다.

강함은 그 성질 때문에 결국 부러지게 되어있으며 보기 좋은 것과 화려한 나무는 그 쓰임 때문에 뿔감으로 쓰여 죽게 된다. 그러나 물은 약할 뿐만 아니라 가장 낮은 곳에 처하기 때문에 강과 바다를 차지할 수 있다고 노자는 말한다. 이처럼 이 시의 주요 소재인 물은 바로 이런 노자의 사상을 은연중에 포함하고 있다. 이 시가 특별히 노자사상을 강하게 말하고 있지 않다고 하더라도 시인의 기본적인 사고가 바로 동양의 사상, 특히 노자의 유약함의 위대함과 무위사상에 맞닿아 있으며 그것을 자연

---

93) 김경미, 앞의 논문, 50면 참조.

스레 시인은 이 시에서 추구하고 있는 것이다.

## 2. 투쟁 없는 평온한 사회지향성

노자가 지향하는 사회는 소국과민이고 전쟁이 없는 사회다. 그러기 위해서는 역시 <도경>에서 말한 무위(無爲)해야 하며 허정(虛靜:비워서 마음이 깨끗한 상태를 일컫는 것으로 외부 사물에 얽매이지 않는 마음)해야 한다고 역설한다. <덕경>에서는 주로 사회관을 강조하는데, 투쟁 없는 평온한 사회를 위해서는 <도경>에서 말한 도의 원리가 사회에 적용되어야 한다고 노자는 주장한다. 그래야 모두가 평온하면서 행복한 삶을 유지할 수 있다는 것이다. 이런 생각은 경쟁과 지배의 논리를 정당화하고 부추기는 사회구조 자체가 바로 삶을 파괴하고 인간정신의 황폐화를 초래하며, 환경위기의 근본 원인이라고 말하는 사회생태론자의 주장과 닮아 있다.

따라서 이 절에서는 노자가 주장하는 투쟁 없는 평온한 사회를 꿈꾸는 시인들의 시를 살펴보고자 한다. 여기에 나오는 시들은 무엇보다 ‘나’라는 개념을 비우라고 말하고 있으며, ‘나’와 ‘너’, 모두가 하나가 되어 만물이 평등하고 평온한 사회를 지향하고 있다.

다음의 시는 노자의 『도덕경』에서 바로 한 구절을 따와 진실로 평온하고 행복한 삶이 무엇인지를 정말 간략하게 보여주는 시라 할 수 있다.

하늘의 그물은 성글지만  
아무도 빠져나가지 못합니다  
다만 가을밤에 보름달 뜨면

어린 새끼들을 데리고 기러기들만  
하나 둘 때 지어 빠져나갑니다

- 정호승, 「하늘의 그물」 94

이 시는 바로 『도덕경』 「73장」의 “천망회회 소이불실(天網恢恢 疎而不失:하늘의 그물은 넓고 넓어 성글지만 놓치는 법이 없다)”이라는 구절을 바로 따왔다. 노자가 이 장에서 말하고자 하는 바<sup>95)</sup>는 천도가 상도(常道)이기에 바로 그것은 무(無)의 도(道)를 말하고자 함이다. 즉 무는 다투지 않지만 늘 이기고 말하지 않는 무언의 진리이지만 세상의 모든 유와 만물과 잘 교응한다. 또한 무의 도는 우리가 특별히 초대하지 않아도 허공으로서 늘 그 자리에 여여하게 있기에 마치 그 도가 스스로 우리를 찾아오는 것 같다. 그리고 무의 도는 매우 느슨하여 우리를 긴장시키는 면이 없으나 만물과 잘 의논하여 사이 좋게 지낸다.<sup>96)</sup> 이렇듯 천도가 짜는 그물은 넓고 넓어서 무엇을 소유하기 위해 잡으려는 소유욕이 전혀 없다. 그러면서도 도는 만물의 모든 존재를 놓치는 법이 없다. 그것은 무한한 사랑이요, 자비요, 너그러움이기 때문에 가능한 것이다.

이 시에는 나타나지 않지만 하늘의 그물을 빠져나가는 대상은 ‘가을 밤’, ‘보름달’ 아래 오로지 새끼를 데리고 가는 ‘기러기들’뿐이다. 인간은 빠져나가지 못한다고 추정해 볼 수 있다. 왜 인간은 하늘의 그물을 빠져나가지 못하는 것이라고 시인은 말하고 있는 것일까. 어미 기러기의 연민과 사랑, 헌신은 소중한 것이고 아무런 욕망이 없는 자연 그대로의 도이기 때문에 하늘의 그물을 빠져나갈 수 있지만, 인간의 허영적인 욕망은 이기적이고 인위적인 것으로 자연의 도를 거스르기 때문에 하늘의 그물에 걸린다고 시

94) 정호승, 『내가 사랑하는 사람』, 현대문학북스, 2001.

95) 본 논문, 32면 참조.

96) 김형효, 앞의 책, 499면 참조.

인은 말하고 있는 것이다. 순수를 잃어버린 죄 많은 인간을 질타하는 이 시는 그 정감과 분위기가 소박하고 평화롭고 단출하기까지 한데, 투쟁 없는 평온한 사회가 어떤 것인지를 잘 보여주고 있다. 그래서 이 시는 무의 유용함과 그 깊이에 대해 깊은 성찰이 이루어진 시라 할 것이다. 헛된 욕망의 나를 없애면 모두가 일체가 되는 무아일체의 경지는 무의 깊이에서 나오는 것이다.

다음의 시는 시인<sup>97)</sup>이 생명사상을 연구하며 노래한 시들 가운데 대표적인 한 편이다. 특히 이 시는 노자의 무아일체 사상과 만물 평등의식을 잘 보여주고 있다.

나 한때  
있새였다  
지금도  
가끔은 있새

해 스치는 세포마다  
말들 태어나  
온 우주가 노래 노래부르고

있새는 새들 속에  
또 물방울 속에  
가없는 시간의 무늬 그리며  
나 태어난다고  
끊임없이 노래부르고 노래부른다

지금도 신실하고 웅숭스런

97) 김지하 시인은 80년대 이후 여러 차례 생명사상을 연구한다고 스스로 밝힌 바 있다.

무궁한 나의 삶  
내 귓속에  
내 핏줄 속에 울리는  
우주의 시간

나 한때  
있새였다

지금도  
가끔은 있새  
있었는가  
있새가 나를 먹이고  
물방울이 나를 키우고  
새들이 나를 기르는 것

있었는가  
나  
오늘도  
있새 속에서  
뚫어져라 뚫어져라  
나를 쳐다 보는 것

- 김지하, 「나 한때」 98)

이 시는 ‘나’와 ‘있새’가 근원 동일성을 지닌 유기체임을 노래하고 있다. 나는 ‘나’이면서 동시에 ‘있새’이기도 하다. 나와 ‘있새’는 긴밀한 교호작용을 통해 생명과정을 실현한다. 있새가 소멸하면 시적 자아 역시 존재

---

98) 김지하, 『중심의 피로움』, 숲, 1994.

할 수 없다. 나는 잎새로 인해 생존의 절대적인 조건인 호흡을 영위해 나간다. 이러한 생명과정의 연관관계는 ‘물방울’과 ‘새’의 경우에도 동일하게 적용된다. 우주 생명의 조화는 ‘잎새가 나를 먹이고’, ‘물방울이 나를 키우고’, ‘새가 나를 기르는’ 전일적인 순환관계로 전개된다. 그래서 ‘나’는 나이면서 동시에 ‘잎새’이기도 ‘물방울’이기도 ‘새’이기도 하다. 나는 개체 생명이면서 동시에 ‘우주의 시간’을 사는 보편적인 생명체이다. 생명이란 독자적인 개체로 단혀 있으면서 동시에 우주적 보편성으로 열린 이중적 속성을 지니고 있다는 통찰이다.<sup>99)</sup>

노자는 서로 대립하는 사물과 개념들이 모두 상호 의존하는 관계에 있음을 인식했다. 아름답다고 생각하는 데서 추한 것이 나오고, 선하다고 여기는 데서 선하지 아니함이 나온다고 했다. 유와 무는 서로 낱고, 어려움과 쉬움은 서로 이루며, 길고 짧음은 서로 어울리고, 앞과 뒤는 서로 따른다고 했다. 세상 만물이 서로 상관적인 유기체로 이루어져 있음을 설파한 것이다. 이 변증법은 대립과 변화와 통일에 관한 이론이다.

시인이 생명사상을 연구하면서 발표한 시들은 대체로 간결하면서 동양 사상의 이런 유기적 생명관을 잘 보여주고 있다. 인간 위주가 아닌 생태계의 입장에서 보면 지구 안의 모든 존재들이 서로 유기적인 관계를 맺으면서 공존의 삶을 살아간다. 그러나 유독 인간만이 그렇지 못하다. 근대 이후 인간은 자신들을 위해서 자연을 이용하고 파괴하였다. 그 결과 자연은 파괴되어 생태계 자체가 파멸되어 간다. 그러면 결국 자연이나 인간이나 모두 공멸할 수밖에 없는 것이다. 그 예로 최근 기상이변이나 자연재해가 이 같은 사실을 잘 보여주고 있다.

이 우주는 만물이 유기적으로 연관되어 있어 한 개체가 그 순환의 법칙을 따르지 않고 이기적으로 그 순환의 법칙을 깬 때 반드시 파멸의 대가

---

99) 신덕룡, 『초록생명의 길 II』, 시와 사람, 2001, 409면 참조.

를 치른다는 것을 우리는 알아야 한다. 위 시에서처럼 ‘나’는 ‘너’이면서 서로 조화를 이룰 때 이 생태계는 평화로울 것이다. 그래서 시에서 화자인 ‘나’가 ‘있새’라는 것은 우주 안의 모든 존재가 평등하며 평화롭게 살아가야 한다는 노자의 만물평등의식을 잘 보여주는 대목이라 할 수 있다. 따라서 ‘나’는 ‘한때’, ‘있새’였고 지금도 ‘있새’이며 ‘나’를 살리는 것은 ‘있새’이며 ‘물방울’이며 ‘새들’이라고 한다. 이런 융합적인 관계 속에서 나는 ‘한때’이고 ‘무궁무진’하게 된다. 왜냐하면 이런 순환적인 관계에서 우주의 시간은 ‘한때’가 곧 ‘무궁무진’이기 때문이다. 우주의 작은 존재인 ‘나’도 이런 순환의 관계를 받아들이고 ‘나’를 ‘쳐다보며 살’면 ‘한때’가 ‘무궁무진’한 시간의 삶이 되는 것이다.

다음의 시는 『도덕경』에 나타난 노자의 사상 전반을 아우를 수 있는 시다. 편의적으로 『도덕경』을 <도경>과 <덕경>으로 나누기는 했지만 노자는 전편을 통하여 무와 허라는 개념으로 무의 위대함을 역설하고 있다. <덕경>에서는 무(無)하고 허(虛)해야 평온하고 행복한 사회가 된다고 말하고 있는데 그 점을 이 시는 잘 보여주고 있다.

사람들은 참 아무것도 모른다  
밭 한뼉기  
논 한뼉기  
그걸 모두  
‘내거’라고 말한다

이 세상  
온 우주 모든 것이  
한사람의  
‘내’것은 없다

하느님도  
'내거'라고 하지 않으신다  
이 세상  
모든 것은  
모두의 것이다  
아기 종달새의 것도 되고  
아기 까마귀의 것도 되고  
다람쥐의 것도 되고  
한 마리 메뚜기의 것도 된다

발 한뼉  
돌맹이 하나라도  
그건 '내'것이 아니다  
은세상 모두의 것이다

- 권정생, 「발 한뼉」 100

재화는 한정되어 있고, 욕망(소유욕)은 통제되지 않으므로 이 세상은 무한한 경쟁을 요구한다. 세상의 물건은 제 것과 남의 것으로 나뉘고, 제 것은 놓지 않기 위해 안간힘을 쓰고 남의 것은 제 것으로 만들기 위해 죽을힘을 다 쓴다. 잘 살고 못 살고는 재화의 양과 가치에 비례하고, 재화를 잃고 신용을 잃고 삶의 용기마저 잃게 되면 인생 낙오자가 되고 만다.<sup>101)</sup> 이 시는 이런 현대인의 인식의 병폐에 대한 해결책으로 노자의 무욕과 무아일체의 사상을 말하고 있다. 이는 바로 사회생태론자들이 말하는 자본주의인 산업사회의 폐단 중의 폐단으로써 이 폐단을 없애려면 사회구조를 획기적으로 변화시켜야 하는데, 그 작은 단서는 바로 노자의

100) 권정생, 『어머니 사시는 그 나라에는』, 지식산업사, 1988.

101) 이동훈, 『생태시의 양상연구』, 영남대학교 교육대학원 석사학위논문, 2006, 50면.

무위지치에 있다고 하였다.

시의 내용을 파악하기는 어렵지 않다. 쉬워서 노자의 무위사상과 무아 일체 사상에 접근하기가 수월하다. 시인은 사람들이 자기가 가진 것을 자기 것이라고 생각하는 것은 잘못이라고 주장한다. 바로 직설적으로 ‘이 세상/온 우주 모든 것이/한사람의/내것은 없다’고 말한다. ‘이 세상/모든 것은/모두의 것’이며 심지어 ‘밭 한뼉기’, ‘돌맹이 하나’도 ‘내 것이 아니’라 ‘온세상 모두의 것’이라고 말하고 있다.

노자는 도는 만물을 생기시키지만 소유하지 않고, 작용하지만 거기에 의지하지 않으며, 자라게 하지만 지배하지 않는다고 했다. 이것을 일러 현덕이라 했고(『도덕경』 제 51장), 심한 애착은 삶을 크게 잃기 마련이므로 만족을 알면 욕되지 않고 그침을 알면 위험하지 않아 오래도록 편안하게 살 수 있다고 했다(『도덕경』 제 44장). 형이상자이면서 근원자인 도는 만물을 생기시키지만 소유하지 않기 때문에 그 근원적 본성을 잃지 않고 만물을 주재하는 도라 할 수 있는 것이다. 그렇기 때문에 우리 인간도 위험하지 않고 편안하게 살려면 도의 작용인 덕을 실천해야 하는 것이다. 그런데 이 세상에 ‘내 것’인 것이 하나도 없거늘 우리 인간은 ‘내 것’이라고 생각하며 그것을 차지하기 위해 온갖 욕심을 다 부린다. 가지면 가질수록 더 많이 가지고 싶고 소유하면 할수록 더 소유하고 싶은 것이 인간의 욕망이라면서 그 욕망을 인간이나 문명의 발전쯤으로 간주하며 더 부추긴다. 인간의 욕망이 인간의 본질적인 면이라면 그것을 전혀 무시할 수는 없겠지만 현재의 무한경쟁의 소유문화는 인간의 정신적 황폐화만을 불러일으킬 뿐 행복과는 거리가 멀다. 따라서 지나친 자기의 소유욕을 없애고 세상 만물이 평등하다는 노자의 사상을 어떻게 제도화하고 문화화할지를 심각하게 고민해야 할 때다. ‘밭 한뼉기’, ‘돌맹이 하나’ 그것이 ‘내 것’이 아니라 ‘온세상 모두의 것’이라는 시인의 말이 곧 노

자가 주장한 무아일체의 평온한 사회를 지향하는 표현이라 할 수 있을 것이다.

다음의 시는 반드시 노자사상을 대변한다고 말할 수는 없겠지만 우리 일반 사람의 생각을 뛰어넘는 생태적 상상력을 보여주는데, 이것이 바로 노자의 만물 평등의식을 보여주는 것이라 할 수 있다. 마치 불교의 자비론까지 생각하게 하는 시로서 노장사상과 불교의 생명존중사상이 잘 깃들여 있다.

배추에게도 마음이 있나보다  
씨앗 뿌리고 농약 없이 키우려니  
하도 자라지 않아  
가을이 되어도 헛일일 것 같더니  
여름내 말뚝 지나며 잊지 않았던 말  
- 나는 너희로 하여 기쁠 것 같아  
- 잘 자라 기쁠 것 같아

늦가을 배추포기 묶어주며 보니  
그래도 튼튼하게 자라 속이 꽤 찼다  
- 혹시 배추벌레 한 마리  
이 속에 갇혀 나오지 못하면 어떡하지?  
꼭 동여매지도 못하는 사람 마음이나  
배추벌레에게 반 넘어 먹히고도  
속은 점점 순결한 것으로 차오르는  
배추의 마음이 뭐가 다를까  
배추 풀물이 사람 소매에도 들었나보다

- 나희덕, 「배추의 마음」 102)

102) 나희덕, 『그 말이 있을 물들었다』, 창작과 비평사, 1994.

이 시는 배추와 사람 사이의 정서적 교감을 잘 표현한 작품이다. 농약 없이 키우는 배추가 얼마나 잘 자랄지 걱정이지만 그 마음을 배추가 알았는지 배추는 튼실하게 자라주었다. 그래서 ‘배추에게도 마음이 있나보다’라고 하며 자연물을 인간과 대등한 생명 존재로 보고, 자연물에도 인간의 마음을 이해하는 측면이 있다는 것을 단적으로 표명하였다.<sup>103)</sup>

배추를 바라보는 화자의 마음은 단지 배추에게만 머물지 않는다. 더 나아가 배추를 갉아먹는 벌레에게까지 나아간다. 농약을 치지 않은 것도 인간을 위한 것이 아니라 배추를 위한 것인데, 배추를 갉아먹는 벌레의 생명까지 걱정하는 생명존중의 사상이 엿보인다. 화자는 ‘배추벌레 한 마리가 배추포기 속에서 못나오면 어떻게 하나 걱정을 하자, 그 마음을 배추가 아는지 ‘배추벌레에게 반을 먹히고도 속은 순결한 것으로 차오르’기까지 한다. 이쯤 되면 자연계의 모든 생명체는 존중받는 하나의 성스러운 개체가 된다. 여기에 우열의 기준과 사고는 있을 수가 없다. 만물이 평등하므로 모든 존재는 그 나름의 생명을 존중받아야 한다는 사고는 바로 노자가 주장한 만물일여(萬物一如)적 평등의식이라 할 수 있다. ‘나’라는 개체중심사상에서 벗어나게 되면 만물이 모두 소중한 존재로 다가오며 세상에 사랑하지 않을 대상이 없는 것이다. 인간(화자)과 자연(배추)과 동물(배추벌레)과의 완전한 합일을 보여주는 이 시는 생태학적 상상력의 본원을 보여주고 있다.

생태학적 상상력은 단순히 시적 상상력의 한 종류로 이해해서는 안 된다. 그것은 인간이 이 땅에 뿌리를 내리고 생활하기 위해서, 다시 말해서 생명의 지속과 보전을 위해 반드시 갖추어야 할 상상력에 속한다. 시는 예전부터 자연을 즐겨 소재로 삼아왔고 자연과 인간의 동화를 꿈꾸어 왔기 때문에 시 쪽에서 생태학적 상상력이 활발한 작용을 하였고 그것에 상응하는 표현이 빈번하게 창조되었던 것이다. 시인이 의도하지 않았다고 하더라도 우

---

103) 이승원, 『초록의 시학을 위하여』, 청동거울, 2000, 64면.

리는 한 편의 시에서 생태학적 위기에 대처할 수 있는 삶의 지혜를 발견할 수 있다. 그 지혜는 노자가 말한 무위자연의 사상과 만물평등의식의 다른 측면이라 할 수 있는데, 바로 생명의 발현과 육성을 기본으로 하고 있기 때문에 노자철학은 생명철학이요 이의 사상을 다루는 시는 생명시 또는 생명문학이라 할 수 있을 것이다.

다음의 시는 시인이 노자의 무위지치를 분명히 이해하고 그 사상을 아주 쉬운 언어로 표현하고 있다고 볼 수밖에 없는 그런 시다. 무위로써 세상을 다스리는 전제 조건이 바로 만물 평등의식이고, 무위지치의 결과는 투쟁 없는 평온한 사회를 지향하는 것이다. 그것이 모두가 행복한 길이라고 노자는 끊임없이 말하는데, 이 시는 이런 노자의 사상을 노래하고 있는 시라 할 수 있다.

거창 학동 마을에는  
바보 만복이가 사는데요  
글쎄 그 동네 시내나 웅덩이에 사는  
물고기들은 그 바보한테는  
꼼짝도 못해서  
그 사람이 물가에 가면 모두  
그 앞으로 모여든대요  
모여들어서  
잡아도 가만있고  
또 잡아도 가만있고  
만복이 하는 대로 그냥  
가만히 있다지 뭐니까.  
올 가을에는 거기 가서 만복이하고  
물가에서 하루 종일 놀아볼까 합니다

놀다가 나는 그냥 물고기가 되구요!

- 정현중, 「바보 만복이」 104)

위 시에는 무위자연의 삶을 실천하는, 또는 실천하고자 하는 구체적인 모습이 잘 나타나 있다. 노자는 자연의 순리에 따라 단순하고 소박하게, 어린아이 혹은 바보와 같이 살아가는 것을 이상적인 삶으로 여긴다. 노자가 말하는 소박(素朴)의 소는 염색하기 전의 옷감이고 박은 가공하기 전의 통나무를 말한다. 노자는 이와 같이 단순하고 꾸밈없이, 계산적이지 않고 욕심 없이 사는 것을 이상적으로 보았다.<sup>105)</sup>

노자는 인위적이지 않은 가공전의 통나무[(박(樸))]를 도의 존재양식으로 보았는데, 그런 소박한 통나무의 형태로 도가 실현되어야 투쟁 없는 평온한 세상이 된다고 보았던 것이다. 또한 노자는 걸레가 자기가 더럽혀져서 건물이나 마루를 깨끗하게 하듯, 도를 실현하는 사람은 웅덩이에 들어가서 스스로 탁해야 세상을 깨끗하게 할 수 있다고 하며 현실적인 면을 역설하기도 했는데, 이 시에서 바보 만복이는 노자가 말한 그런 걸레 같은 사람, 또는 도를 실천하는 사람으로 비취진다. 또는 노자 그 자신이라 해도 틀리지 않을 것이다.

만복이가 물에 들어가서 고기를 잡는 행위는 살생이나 인위적인 면이 결코 아니다. 살생의 의지나 인위적인 것이 전혀 없기 때문에 물고기는 만복이가 웅덩이에 들어와도 가만있고 오히려 잡혀가기도 하는 것이다. 심지어 화자인 ‘나’가 ‘물고기가 되’겠다고 하니, 이는 서로 한데 어울려 한바탕 놀면서 만물이 일체가 되는 경지를 말함이다. 이렇듯 이 시는 쉬운 언어로 노자의 만물평등의식과 무위지치 사상을 잘 보여주고 있는 것이다. 세상이

104) 정현중, 『한 꽃송이』, 문학과 지성사, 1992.

105) 류병석, 앞의 논문, 25면 참조.

만복이처럼 욕심 없이 소박하면 모두가 하나가 될 수 있다고 말하고 있는 시인은 그렇지 못한, 욕심 가득한 세속의 사람들의 눈에는 만복이가 바보로 보인다고 비꼬고 있는 것이다. 정작 바보는 우리 도시의 세속적 사람이라고 유연한 역설적 표현으로 말하고 있는 것이다. 즉 무아일체의 만물평등으로 세상을 다스리는 무위지치(無爲之治)의 이상을 바보 만복이를 통해 시인은 보여주고 있다. 그래서 이 시의 풍경은 평온하면서 행복(한 사회) 그 자체라 할 수 있다.

### 3. 생명 순환과 상생주의

장자의 제물외생(齊物外生) 사상은 노자의 무위사상을 한 단계 높여 절대적인 행복에 도달하기 위해 사람과 사람이 아닌 모든 대상들과의 경계를 허물고 있다. 그래야만 진정한 의미의 행복한 삶을 살 수 있다고 장자는 생각하였다. 생로병사라는 한계에서 인간은 벗어날 수 없기 때문에 완벽한 행복한 삶을 살기 위해서는 인간이라는 한계마저 초월해야 하고 생사의 한계에서 벗어나야 한다고 말하는 것이다. 그것이 장자가 꿈꾸는 절대 자유인의 경지이기도 한데, 이 사상은 바로 생태아나키즘의 사상과도 비슷하다. 앞서도 언급을 하였지만 생태아나키즘 사상의 뿌리는 자연인데, 자연은 그 자체로 균형과 조화로움이며 순환적이다. 이런 자연보다 우월한 것은 없으며 사람도 이런 자연과 완전한 합일을 보아야 한다고 생태아나키즘에서는 말한다. 그래서 생태아나키즘에서는 어느 사회이건 인간의 행복과 양립할 수 있는 사회는 행동하는 자연적 성장체이어야 한다고 말하는 것이다. 즉 사회도 자연을 본받아서 형성되어야 한다는 말

인데, 자연은 스스로 순환의 법에 따라 자연의 모든 존재를 살게 하고 죽게 하고 서로 어울리게 하듯 사람도 이런 자연의 생명 순환과 상생의 법을 따라야 한다고 하는 것이다. 여기에서는 이러한 장자의 생명 순환과 상생의 시학을 노래한 시들을 중심으로 살펴보고자 한다. 다음의 시들은 장자가 주장한 진정한 행복의 길인 제물외생의 사상, 즉 생명순환의 사상이 엿보이는 작품들이다.

우리 집에 놀러 와, 목련 그늘이 좋아.

꽃 지기 전에 놀러 와.

나지막한 목소리로 전화하던 그에게

나는 끝내 놀러 가지 못했다.

해 저문 겨울날

너무 늦게 그에게 놀러간다.

나 왔어.

문을 열고 들어서면

그는 못 들은 척 나오지 않고

이봐, 어서 나와.

목련이 피려면 아직 멀었잖아.

짐짓 큰소리까지 치면서 문을 두드리면

조등 하나

꽃이 질 듯 꽃이 질 듯

흔들리고, 그 불빛이 아래서

너무 늦게 놀러온 이들끼리 술잔을 기울이겠지.

밤새 목련 지는 소리 듣고 있겠지.

너무 늦게 그에게 놀러간다.

그가 너무 일찍 피워 올린 목련 그늘 아래로.

- 나희덕, 「너무 늦게 그에게 놀러 가다」 106)

이 시에서 특별히 장자의 제물외생 사상이나 생명 순환 사상을 읽기란 힘들다. 그러나 이 시의 바탕에 깔린 기본적인 정서가 장자가 주장한 죽음관에 맞닿아 있음을 알 수 있다. 바로 죽음을 삶의 일부로 받아들이는 무덤덤함이 묻어 있기 때문인데 이는 바로 서정시와 생태시의 근본정서라 해도 틀리지는 않을 것이다.

서정시가 ‘세계의 자아화’<sup>107)</sup>라 한다면 이 시에서 우리 인간이 어쩔 수 없는 세계, 또는 인생의 한 양태인 죽음을 시적자아가 어떻게 받아들이고 있는지가 무덤덤하면서 애절한 사무침으로 배어나온다. ‘봄날’에 만나자는 그와의 만남은 자꾸 미루어지고 겨울에서야 그와 만난다. 그런데 그와의 만남은 삶과 삶으로서가 아니라 삶과 이른 목련, 삶과 조등으로 만난다. 이렇듯 만남은 자꾸 엇갈리기만 하는데, 시인은 그 엇갈림을 부정 내지 극복하려는 의지보다는 무덤덤하게 받아들이면서 엇갈림 자체를 내면화하고 있는 듯하다. 그 내면화 과정에서 시인은 상처를 극복하고 고통을 위로하고 어떤 깨달음을 얻으려고 하는 것처럼 보인다. 서정시는 이렇게 스스로 상처를 껴안으면서 어쩔 수 없는 인간의 한계를 제 가슴으로 녹이려 하는 것이다. 그 가운데 어느 정도 다치고 베이고 굶힐지는 온전히 시인 자신의 몫이다. 잘 극복되어 표현되는 서정시는 그만큼 많은 사람을 가슴으로 울리게 될 것이기 때문이다.

서정시가 서정성에 있어서 근본적으로 생태시와 그 맥을 같이 한다면 동양의 서정의 극점은 바로 죽음이다. 서양의 기독교는 죽음을 하나님의

106) 나희덕, 『어두워진다는 것』, 창작과 비평사, 2001.

107) 김준오, 『시론』, 삼지원, 1982, 36면.

세계로 가는 것이라 하여 삶과 단절을 시켰다. 하나님의 세계로 가면 그것으로 세속의 삶과는 끝인 것으로 서양인은 죽음에 대해 생각하였다. 그러나 동양인들은 죽음은 삶과 연관되어 있고 죽음이 삶이고 삶이 곧 죽음이라고 생각하였다. 특히 널리 알려졌듯, 장자는 죽음을 삶의 다른 초대로 받아들였다. 그것은 곧 삶과 죽음을 하나로 본 것이다. 스승이 죽었을 때도, 자기 아내가 죽었을 때도 춤추며 그 죽음을 축하해주었다는 일화는 너무도 유명하다.<sup>108)</sup>

장자에 의하면 일체는 변화한다. 절대적이며 영원하고 불변한 것도 없으며, 항구적으로 고정된 것도 없다. 삶은 죽음에 의존하고 생성은 소멸에 의존하며, 있음은 없음에 의존한다. 그리하여 사생존망 만물이 일체임을 알 수 있다고 한다. 이런 생각을 가지고 있는데 굳이 죽음을 슬퍼할 필요가 없다는 것이다. 우리나라에서도 어찌면 이런 장자의 죽음관을 일부 받아들이고 있는지도 모를 일이다. 상갓집의 풍경에서 처음 상주와의 대면에서는 맞절하면서 울고 슬퍼하는 장면이 있는데 이것은 유교의 문화일 것이고, 나와서 화투치면서 술 마시고 노는 것은 아마 장자(도교)사상의 영향일 것이다. 따라서 죽음은 삶의 다른 면이고, 장례식은 산 자와 죽은 자를 이어주는 축제의 한 마당일 수가 있다.

위 시에서도 ‘너무 늦게’와 ‘너무 일찍’이 묘하게 대립된다. 너무 늦게 놀러온 이들끼리는 술잔을 기울이고, 너무 일찍 편 목련 그늘 아래서 시인은 삶과 죽음의 거리 속으로 걸어가며 새로운 만남을 시작한다. 시인만의 새로운 서정이 탄생되는 순간이다.

이렇듯 어떤 체험의 한 국면을 우리 삶의 가장 심각한 어떤 현상이 이면을 들춰내는 시들에 이르면 작은 서사가 그 바탕에 얼마나 깊고도 본질적인 뿌리<sup>109)</sup>를 갖고 있는가를 우리는 알게 될 것이다. 그 뿌리는 바

---

108) 본 논문, 40면 참조.

로 삶과 죽음을 하나로 보는 장자의 생명 순환 사상이라고 해도 틀리지는 않을 것이다.

다음의 시는 장자의 죽음관을 그대로 옮겨놓은 듯한 시다. 죽음이 삶의 다른 이름이요, 원래 있던 곳으로 돌아가는 것인데 굳이 슬퍼할 이유도 무덤을 만들 필요도 없다는 시인의 말이 예사롭지 않게 들린다.

내 죽거들랑 무덤을 짓지 말라  
하물며 돌에 문자를 새긴 묘비일까 보나  
그냥 불에 태운 뺏가루 두어 줘  
강가에 뿌리면 그만이다

그러면 나는  
원래의 내 자리  
실은 누구나 게서 온 그 자리  
텅 빈 가이없는 허공으로  
깨끗한 잊혀짐의 길 떠나갈 것이다  
비오는 날이면  
추적대는 빗줄기  
휴우휴우 바람 부는 밤이면  
불어대는 그 바람으로 날려서

공중에 무수하게 찍혀 있는  
새의 발자국 그것이나 주워서  
가는 길 하늘에 고수레하고  
기꺼이 사라질 것이다

---

109) 손진은, 『한국 현대시의 정신과 무늬』, 새미, 2003, 25면.

무엇이든 마지막엔 드러나는 바탕  
아무것도 없음이여  
억조(億兆)의 죽음을 삼키고도 예전 그대로  
없음만이 찰랑대는 그곳 허무의 집으로  
나는 선선히 돌아갈 것이다

- 이형기, 「새 발자국 고수레」 110)

이 시를 얼핏 보면 허무주의 시로 읽히기도 한다. 그러나 자세히 들여다보면 결코 허무주의 시가 아님을 확인할 수 있다. 시적 화자인 ‘내’가 죽어 돌아가야 할 곳은 부정적 의미의 허공이 아니라 ‘텅 빈 가이없는 허공’인데 그 곳이 ‘깨끗한 잊혀짐의 길’이라고 한다. 이 ‘깨끗한 잊혀짐’이란 단어에서 우리는 시인의 사상이 장자의 제물사상에 닿아 있음을 알 수 있다. 장자는 진정한 절대적인 행복을 위하여 삶과 죽음의 구별을 허용하지 않았다. 그래야만 삶에서 오는 생로병사를 이겨낼 수 있다고 생각한 것이다. 따라서 시인이 ‘죽음’을 ‘깨끗한 잊혀짐’이라고 한 것은 결코 죽음을 부정적으로 받아들이거나 허무적으로 생각한 것이 아님을 알 수 있다. 또한 그 죽음의 자리가 ‘원래의 내 자리’라고 까지 말하고 있다. 원래 내 자리인데 슬퍼할 이유가 전혀 없는 것이다. 장자의 죽음관을 엿볼 수 있는 대목이다.

없음의 있음이 노장사상의 핵심이라면 이 사상이 위의 시에서도 잘 나타난다. 내가 사라지고 없어지는 데에도 시인은 ‘공중에 무수하게 찍혀있는/새의 발자국’을 통해 무의 위대함을 노래하고 있는 것이다. 죽음 이후의 삶에 대해서도 이처럼 무게 드리우지 않을 수 있는 경지를 투명하고도 맑은 생의 슬픔, 슬픔 자체가 목적이 되는 한 순간<sup>111)</sup>을 이 시에서

110) 이형기, 『절벽』, 문학세계사, 1998.

111) 손진은, 앞의 책, 132면.

경험할 수 있다. 바로 장자가 주장한 제물외생사상의 한 단면이라 할 수 있다.

결국 시인은 ‘무엇이든 마지막엔 드러나는 바탕’이 ‘아무것도 없음’이라 말한다. ‘억조의 죽음을 삼키고도’ ‘없음’만이 진정한 존재의 집이라 말하고 있는 것이다. 그래서 ‘나’는 어쩔 수 없이, 혹은 억지로가 아니라 ‘선선히 돌아갈 것’이라고 말하는 것이다. 여기 현세에서의 삶이 본래가 아님을 넌지시 말하고 있다. 현세의 기준으로 저 세상으로 가는 것을 죽음이라고 말하지만 죽음이야말로 내가 본래 있었던 곳으로서, 죽음을 돌아간다고 말하는 이유가 바로 여기에 있다. 죽음 또한 없음이요 무이며 허공으로써 무의 쓰임과 위대함을 역설하는 장자의 제물사상의 핵심을 잘 말해주고 있다. 죽음과 무의 연결고리가 멋들어지게 표현되고 있는 시다.

다음의 시는 장자가 주장한 제물외생 사상의 근간을 잘 보여주는 작품이라고 할 만하다. 장자는 피아, 시비, 귀천, 생사의 구별은 의미가 없으며 그 구별은 인간이 만들어서 그런 것이라고 말하고 있는데, 이 시는 그러한 사상을 잘 표현하고 있는 시라 할 수 있다.

내가 사람으로서 고양이를 보면  
고양이는 언제나 고양이이다  
내가 사람으로서 개똥지빠귀를 보면  
개똥지빠귀는 언제나 개똥지빠귀이다  
나는 사람이어야 하고  
고양이는 고양이여야 하고  
개똥지빠귀는 언제나 개똥지빠귀여야 하니까  
(.....)  
내가 사람 아닌 고양이로서  
내가 사람 아닌 개똥지빠귀로서

고양이를 본다면 개똥지빠귀를 본다면  
어떻게 될까  
고양이는 고양이일까  
개똥지빠귀는 개똥지빠귀일까  
아니다, 아니다  
고양이는 사람이 붙여준 이름, 사람의 말  
개똥지빠귀는 사람이 붙여준 이름, 사람의 말  
그들의 말을 찾자  
고양이 나라 개똥지빠귀 나라의 말을 찾자

- 정진규, 「내가 사람으로서」 일부<sup>112)</sup>

여기서 보는 바와 같이 시인은 삼라만상에 대한 우리의 인식이 얼마나 인간 중심적인가를 지적하고 있다. 그것은 인간들이 자아의 발견이라는 단계를 넘어서서 자아의 팽창 혹은 인간 우월주의에 경도됨에 따라 더욱 심화된 것이다. 따라서 인간들은 위 작품이 말해주듯이 삼라만상을 인간 중심주의적 세계관에 입각하여 재단하고 평가하여 이용하였던 것인데, 그런 자리에서 우리에게 요구되는 사항은 바로 개개의 삼라만상이 갖고 있는 그 나름대로의 실상을 찾아주는 일이다. 우주적 경전에서 들려오는 모든 자갈하고 여리고 소외된 것들의 소리에 눈을 맞추고, 귀를 기울일 단계가 되었다는 의미이다.<sup>113)</sup>

위 시는 장자의 제물론편에 나오는 구절을 연상하게 한다. 길은 사람들이 걸어 다녀서 나게 된 것이고 물건은 사람들이 불리서 이름 붙여지게 된 것이다. 습관과 편견이 그렇다고 하니까 그렇다고 하는 것이며 그렇지 않다고 하면 그렇지 않은 것이다. 그러나 만물제동의 긍정의 세계에

112) 정진규, 『별들의 바탕은 어둠이 마땅하다』, 문학세계사, 1990.

113) 장은영, 「한국 현대시에 나타난 생태의식 연구」, 한국교원대학교 교육대학원 석사학위논문, 2004, 40면.

서 보면 모든 물(物)은 그러한 바가 있으며 모든 물은 가(可)한 바가 있으며, 어떤 물이든 그렇지 않은 바가 없으며 어떤 물이든 가하지 않은 바가 없다고 했다.<sup>114)</sup> 이는 현대과학에서도 인정하는 것인데, 쉽게 말해서 모든 존재의 실체란 없고 오로지 관계 속에서만 존재한다는 사유방식이다. 모든 존재는 부분과 전체, 전체와 부분으로 맺어져 있으며 여기에는 어떤 구별도 있을 수 없다는 것이다. 구별이 없는데 차별이 없는 것은 당연하다.

이런 사유 방식이 생태학적 사유 즉 관계론적 사유 방식이다. 자연을 비롯한 모든 생명체는 인간의 가치평가와 무관하게 그 자체로 내재적인 가치를 지닌다는 생각이다. 이런 사유가 바로 2천년 전 장자가 주장했던 제물외생의 사상이다. ‘나’의 시각에서만 벗어나면 세상 모든 존재가 자기 나름대로의 이름을 가지고 있으며 그 이름 속에 고유한 자기 가치를 지니고 있을 것이다. 그런데 오직 사람만이 사람의 시각으로 사물을 바라보고 규정지으려 하고, 그 규정 속에 사물을 가두려고 한다. 그래서 사람 마음대로 사물을 조정하고자 하는 것이다. 이런 사유방식이 사람과 자연, 사람과 사람 사이에서 자기 우월주의를 가져와 상대를 이용하고 억압하려 하는 것이다. 그러므로 이 시에서 시인은 자기중심주의에서 벗어나야 한다는 것을 강력하게 말하고 있는 것이다.

‘내가 사람으로서 고양이를 보면’ ‘고양이는 언제나 고양이’라고 시인은 말한다. ‘사람’, ‘고양이’, ‘개똥지빠귀’는 언제나 그러해야 한다고 세상 사람들의 생각을 전달하는 시인은 결국 ‘아니’라고 말한다. ‘고양이’, ‘개똥지빠귀’는 ‘사람이 붙여준 이름’으로 ‘그들의 말을 찾’아야 한다고 역설하는 것이다. 시는 ‘고양이’, ‘개똥지빠귀 나라의 말을 찾자’라고 끝맺는다. 이는 장자가 주장한 제물사상을 그대로 가져온 것으로 시인의 상상력이

---

114) 본 논문, 37면 참조.

인간중심을 넘어선 장자의 사상에 있음을 반증하고 있다. 바로 시인과 장자가 2천 년을 건너뛰어 만나고 있는 순간이다.

다음의 시도 인간인 나와 동물인 벌이 결국에는 하나임을 말하는 장자의 제물사상이 엿보이는 시다. 마치 장자의 꿈 이야기인 호접몽의 일화<sup>115)</sup>를 비틀어 놓은 것 같기도 한 시라고 할 수 있다.

생전 처음 사과를 뺐다.

사다리 위에서  
너무 신이 나서.

가지 꼭대기 제일 잘 익은 놈이  
여지없이 내 손을 잡아당겼다.  
손이 사과를 잡는 순간, 아  
손가락에 통증이 왔다.  
벌에 쏘인 것이다.  
(잘 익어 갈라진 틈에 벌이 들어앉아 있었던 것이다)  
손가락은 시간이 갈수록 더  
쭈셨다.

(이 사건에서 교훈만을 얻는 건  
너무 진부하다)

쭈시는 손가락을 나는  
주체할 길 없으면서도, 한편  
가을 사과나무처럼 마음이 넘쳤다.  
아픔도 만물과 내통하는 길,  
미량의 毒을 타고 나는  
자연의 저 광활함 속에

---

115) 본 논문, 39면 참조.

그 깊음 속에 몸을 섞었으니!

- 정현중, 「별에 쏘이고」 116)

위 시는 사과를 따다가 별에 쏘여 몸속에 미량의 독이 퍼져나가는 상황을 표현하고 있다. 화자는 별의 독을 통해 사과나무와 사과나무 속의 자연의 기운을 함께 섞게 된 것이다. 사과는 홀로 존재하는 것이 아니라 자연의 기운을 받아 자란다. 그러므로 별이 사과의 과육에 침을 박는 행위 역시 별 속에 그 사과나무의 기운을 받아들이는 것과 다름이 없다. 화자는 별에 쏘임으로써 이 모든 과정을 자신의 몸속에 받아들이게 된 것이다. 별에게 쏘였으나 그 아픔이 만물과 내통하는 길, 몸속에서 만물과 내가 하나 되는 길임을 알기 때문에 화자는 가을의 사과나무처럼 풍요로움으로 마음이 넘치는 것이다.<sup>117)</sup>

그런데 시인은 이 사건에서 교훈만을 얻는 것은 진부하다고 하면서 이 내용을 괄호 속에 삽입하였다. 그러나 곧바로 이어진 시인의 의식은 ‘아픔’도 ‘만물과 내통하는 길’이라면서 ‘미량의 독’을 통해 ‘자연의 광활함’과 ‘몸을 섞어’ 자연과 동물과 화자가 하나가 되는 만물일체의 정신을 터득하고 있다. 여기서 별은 자연과 화자가 하나가 되게 하는 매개체로서 역할을 하고 있다. 이처럼 자연은 내가 부인하고 싶어도 부인할 수 없는 광활한 깨달음을 주는 존재인 것이다. 이 시는 마치 장자가 꿈을 꾸었는데 장주가 나비되는 꿈을 꾸는 것인지, 나비가 장주가 된 꿈을 꾸는 것인지 모르겠다고 한 일화를 떠오르게 한다. ‘나’와 ‘너’의 구별도 없으며 ‘사람’과 ‘물(物)’의 구별도 허물어 버린 장자의 사상이야말로 진정으로 자연과 사람이 하나가 될 수 있는 사상이라 할 수 있다.

116) 정현중, 『한 꽃송이』, 문학과 지성사, 1992.

117) 장은영, 앞의 논문, 51면 참조.

장자의 사상은 비현실적인 측면이 있는 것은 사실이나 인간이 어떻게 하면 자연의 일부로서 자연과 진정으로 하나가 될 수 있는지를 보여준다. 그러기 위해서는 ‘나’라는 개념을 없애지 않으면 안 된다고 주장하는 것이다. ‘나’라는 개념은 필연적으로 ‘너’라는 상대를 구별하고 차별하는 개념으로 쓰인다. 그것이 부인할 수 없는 현실이다. 특히 근대의 문명은 사람보다 자본의 힘을, 자연의 힘보다 인간의 힘을, 약자보다 강자의 힘을 우선시하는 시스템을 유지하여 왔다. 그러면서 사람은 자본의 힘에 억압당하고 자연은 사람의 힘에 훼손당하고 약자는 강자에 의해 억압을 당했다. 그러면서 세계는 분리되고 생태계는 황폐화되었으며 인간도 소외를 당하게 되었다. 이런 문제를 해결하는 길은 장자가 말한 모든 구별을 없애고 만물이 하나가 되는 제물외생의 사상을 어떻게 조금이나마 현실에 접목하는가에 달려 있다고 할 것이다. 그 길은 모두가 평화롭고 자유로운 삶을 사는 길이 될 것이다.

다음의 시도 ‘나’라는 개념에서 벗어나 세상 모든 것이 하나로 이어져 있다는 장자의 생명순환과 상생의 사상을 보여준다.

번짐,  
목련꽃은 번져 사라지고  
여름이 되고  
너는 내게로  
번져 어느덧 내가 되고  
나는 다시 네게로 번진다  
번짐,  
번져야 살지  
꽃은 번져 열매가 되고  
여름은 번져 가을이 된다

번짐,  
음악은 번져 그림이 되고  
삶은 번져 죽음이 된다  
죽음은 그러므로 번져서  
이 삶을 다 환히 밝힌다  
또 한번-저녁은 번져 밤이 된다  
번짐,  
번져야 사람이지  
산기슭의 오두막 한채 번져서  
봄 나비 한마리 날아온다

- 장석남, 「水墨 정원9-번짐」 118)

경계를 허무는 시의 모습이 어떠한가를 한 폭의 그림으로 선명하게 보여주는 작품이다. 수묵화를 바라보던 화자는 정물화된 그림만이 번지는 것이 아니라 세상 모든 사물들과 돌아가는 이치가 ‘번짐’이라는 깨달음을 얻는다. ‘목련꽃’ 피는 봄이 ‘여름’으로, ‘꽃’이 ‘열매’로 번진다. 다시 ‘여름’이 ‘가을, 겨울’을 거쳐 ‘봄으로 번지’고, ‘열매’가 또 ‘꽃으로 번진’다. 심지어 ‘삶’과 ‘죽음’도 서로 ‘번져’야 ‘삶’이 ‘죽음’이 되고, ‘죽음’이 ‘삶’이 되기도 한다. 이런 번짐을 화자는 ‘사랑’이라고 했다.<sup>119)</sup>

삶과 죽음의 대립이 무화되는 것이며 자연의 순환 논리를 바탕으로 모든 인위적인 대립을 지워버리고 주체와 세계의 간극을 초월하는 것이 이 시에서 말하는 ‘번짐’인데, 이는 바로 장자가 말하는 제물외생의 경지다. 장자는 하나인 도가 분열하면 상대세계인 사물이 성립되고, 상대세계인 사물이 성립되면 그것은 또 파괴된다고 했다. 모든 사물은 성립과 파괴

118) 장석남, 『왼쪽 가슴 아래쪽에 온 통증』, 창작과 비평사, 2001.

119) 이동훈, 「생태시의 양상 연구」, 영남대학교 교육대학원 석사학위논문, 2006, 55면 참조.

를 막론하고 다시 통해서 하나가 된다는 말이다. 이 말은 이것과 저것의 경계를 허물지 않고는 진정한 행복을 얻을 수 없고 자유인이 될 수가 없다는 말이다. 세상의 이치가 순환하는 자연처럼 하나로 모두 통하게 되어 있다는 말인데, 이 순환의 법칙을 위 시에서는 ‘번짐’이라는 표현으로 시인은 말한다. 세상 모든 것은 번지는 것이므로 이것과 저것의 구별은 없으며 시작과 끝의 구별 또한 무의미하다. 죽음과 삶 또한 마찬가지로 논리이다. 그것이 진정한 ‘사랑’이라고 시인은 말하고 있는데 장자가 말한 제물외생의 경지를 터득한 절대적인 행복이라고 해도 될 듯하다.

다음 시는 장자 사상의 결정체를 이루는 듯한 시다. 화자인 ‘내’가 산이 되고, 결국 ‘나’를 지우는 일이 하나로 연결되어 있는 시인데, 바로 장자의 몰아일체의 제물외생 사상을 말하고 있는 시라 할 수 있다.

산에서  
산과 더불어 산다는 것은  
산이 된다는 것이다.  
나무가 나무를 지우면  
숲이 되고,  
숲이 숲을 지우면  
산이 되고,  
산에서  
산과 벗하여 산다는 것은  
나를 지우는 일이다.  
나를 지운다는 것은 곧  
너를 지운다는 것,  
밤새  
그리움을 살라 먹고 피는

초롱꽃처럼  
이슬이 이슬을 지우면  
안개가 되고,  
안개가 안개를 지우면  
푸른 하늘이 되듯  
산에서  
산과 더불어 산다는 것은  
나를 지우는 일이다.

- 오세영, 「나를 지우고」 120)

이 시에서 화자는 산과의 거리를 무화시켜 산 자체가 되고 있다. 말하자면 화자는 여기서 대지와 자연의 일부가 되고 있는 것이다. 그러나 이 시에 드러나 있는 몰아일체로서 화자의 현존은 단지 의지의 한 표현일 따름이다. 지우고 싶은데 그렇게 잘 안 된다는 하소연처럼 들리기 때문이다. 주체를 갖는 인간이 생전에 ‘나-너’의 관계구조를 완벽하게 초월하기란 불가능하다고 해야 옳다. 따라서 주체로서의 ‘나’가 객체로서의 ‘너’와 맺을 수 있는 최선의 관계는 일이이(一而二), 이이일(二而一)일 수밖에 없는지도 모른다. 그래서 시인이 추구하고자 하는 자연과의 합일의 의지는 서로에게 상처를 주지 않는 저 나뭇의 공동체를 자연과의 조화와 균형에서 찾는 일이다.<sup>121)</sup> 이런 점에서 생태아나키즘의 일면도 보이는 대목이다.

‘산에서/산과 더불어 산다는 것은/산이 된다는 것’이고 ‘산과 벗하여 산다는 것은/나를 지우는 일’이며 그것은 곧 ‘너를 지우는 것’인데, ‘밤새’ ‘그리움이 편’다고 한다. 그 ‘그리움을 살라 먹는 것’처럼 ‘나를 지우는

120) 오세영, 『벼랑의 꿈』, 시화 시학사, 1999.

121) 이은봉, 『시와 생태적 상상력』, 소명출판, 2000, 97면 참조.

일'이 쉽지 않다고 하소연 하는 듯하다. 그래서 장자는 아(我)와 물(物)의 경계를, 삶과 죽음의 경계를 허물어야 진정한 행복한 길에 도달할 수 있다고 말한 것이다. 물론 이것 자체가 실현 불가능한 일일 것이다. 여기서 장자는 한 가지를 더 말한다. 사람은 무정(無情)해야 한다고 했는데, 유정(有情:이 시에서는 '그리움'이라고 말할 수 있다)이 사람의 행복을 가로막는 것이라고 했다. 이 말은 사람이 좋고 나쁨에 의해 스스로의 몸속을 해치지 않고 언제나 자연을 따르면서 삶을 덧붙이려 하지 않아야 절대적인 행복에 이를 수 있다는 의미이다. 예를 들어 정이 많은 사람이 사람에게 속고 치이며, 세상의 벽에 부딪치고 꺾이어 슬퍼하거나 불행해 하는 것을 생각해 보면 쉽게 이해될 것이다.

한 마디로 장자의 철학은 처세술로서, 인간의 삶의 단면을 너무나도 철저히 꿰뚫고 있으며 불행한 원인이 무엇인지, 그래서 진정한 행복에 도달하려면 어떻게 해야 하는지를 설명하고 있는 것이다. 따라서 장자의 사상은 실현불가능하다고 말하는 것 자체가 무의미한 말이다. 장자의 철학이 이상적이면서 동시에 현실적인 이유가 여기에 있다.

노자가 진정한 행복을 위한 위아(爲我)사상을 주장하였다면 장자는 위아사상을 깨뜨려 버림으로써 제물외생의 절대 자유인의 경지에 도달하였다. 물론 장자(노자를 포함)의 사상이 오늘날 바로 적용되기는 힘들다. 장자의 사상은 문명퇴보론에 가깝고 노자사상과 함께 낮은 단계의 농본사회를 기본으로 하고 있기 때문이다. 그러나 그러한 한계가 있다 하더라도 노장사상에는 현재 산업사회의 문제점과 폐해를 인식하고 반성할 수 있는, 인간 행복의 본질과 인간을 둘러싼 자연과 우주에 대한 깊은 철학이 담겨져 있다.

동양적 사유체계에서 현재 사회의 대안을 마련하는 생태시 작품들은 자연과 인간이 하나가 되는 전체론적인 세계관을 피력한다. 세상 만물이

분리되어 있지 않고 유기적으로 관련되어 있다는 사고는 인간의 전인적 완성으로 나아가는 동양의 시학이다. 시와 시인, 정신과 육체, 인간과 자연 그리고 시와 삶 등의 비분리적 사고는 연속성을 위한 대통합의 장을 열고자 하는 이론적 성찰의 표현이다. 이성주의에 의한 분화와 해체 속에서 동양의 시학이 기여할 수 있는 부분도 이와 같은 통합적 완성을 이상으로 하는 시의 독자적 보편성을 확보하는 일이라고 할 수 있을 것이다. 인간적 완성의 길로 나아가는 시학이 생태시가 추구해야 할 궁극적 목표라면, 그것은 바로 자연 속 모든 존재가 하나로 어울려 평화롭고 행복한 삶을 살아가는 것이라고 할 수 있을 것이다. 왜냐하면 오늘날 자연 파괴가 단순히 자연 그 자체의 파괴에 있는 것이 아니라, 인간의 내면에서 비롯한 인간성 상실이라는 의미를 내포하고 있기 때문이다. 따라서 생태계 회복은 인간성 회복에서부터 시작되어야 한다. 이런 점에서 생태시가 추구하는 동양사상 중 노장사상이야말로 생태계의 모든 존재들이 상생하며 행복하게 살 수 있는 길을 제공해주는 철학이다. 노장철학을 깊이 있게 잘 표현한 생태시는 파괴된 인간의 내면을 치유하고 자연에 대한 생태학적 인식을 심어주는 역할을 충분히 할 수 있을 것이다.

## IV. 한국 현대 생태시의 과제와 전망

생태시란 생태에 관련된 시라고 할 수 있다. 즉 인간과 자연의 유기적 전체를 지향하는 생태학적 세계관의 핵심에 있는 생명에 대한 개념을 보여주는 것으로, 생태계 중에서 생명들 사이의 관계에 대한 새로운 인식을 보여주는 시를 말한다. 달리 표현하면 생태시란 생명자체를 노래함으로써 생명의 본질과 가치를 추구하는 시이며, 동시에 다른 존재들과의 관계 속에서 생명의 가치와 위상, 생명고양의 조건을 살피어 그 중요성을 시적 상상력 속에서 구체화하는 시를 가리킨다.

근대 과학의 합리성과 기술문명이 인간을 지배하기 이전에 사람들이 지니고 있던 생명에 대한 인식은 신화적이고 문학적이었다. 이는 자연친화적인 사상으로 연결되어 지구 내 만물은 평등하고 인간과 대등한 위치에 있었다. 생태시는 바로 이런 생명의 조화와 환희와 교감을 노래하면서 융합과 순환적 질서의 세계관을 보여주는 서정성을 담보하고 있다.<sup>122)</sup> 그러므로 생태시는 현대문명의 생태파괴와 인간 정신의 황폐화에 대한 대안으로 자립 잡기에 충분할 것이다.

서양의 인간중심주의, 이성중심주의의 사고방식으로 인해 파생된 문제<sup>123)</sup>에 대한 인식과 그 해결방안으로, 서양 현대 문명의 철학적 바탕을 이루고 있는 분리주의적이고 이분법적인 사고를 비판하고 고대 동양 중

122) 서정시는 본래 이성과 감성이 미분화된 세계, 즉 주관과 객관, 주체와 객체가 혼용하는 세계를 지향하고 있다.(슈타이너, 이유영·오현일 역, 『시학의 근본개념』, 삼중당, 1978, 91면.)

123) 대부분의 생태주의자나 생태여성주의자들도 인간중심적인 세계관이 지구환경의 파괴를 가져오고, 인간을 포함한 모든 존재의 높은 자아실현을 저해하고 있다고 보고 있다. 최근에 우리나라를 방문한 생태여성주의자 벨 플럼우드르는 인간/자연, 인간/동물, 정신/육체를 과도하게 질적으로 다른 둘로 나누어 보는 것이 문제라고 지적하면서, “우리 스스로를 육화된 존재로, 다른 동물보다 우월하다기보다는 유사한 존재로 상상하고 우리의 삶을 생태적으로 자연 안에 위치시키는 것”이 필요하다고 역설하였다.(박창길, 「동물을 어떻게 대해야 하는가」, 『녹색평론』, 2006.1-2, 80면.)

심의 전체주의적이고 통합적인 사고를 복원하려는 데에까지 그 관심이 확대되고 있다.<sup>124)</sup> 그러나 동양 사상으로의 회귀만이 현대문명의 폐해를 극복할 수 있다고 말하는 것은 너무 무책임하다. 서양의 인간중심적인 분리주의 사고방식을 유기적이고 통합적인 사고방식으로 전환을 해야 하는 것은 21세기 인류에게 주어진 과제인 것은 분명하나 무조건적인 동양 사상으로의 회귀는 실현 가능성이 없을 뿐만 아니라 동양 사상의 문제점을 고스란히 떠안을 수 있기 때문이다.

동양사상의 신비주의적이고 반지성주의적인 사고는 인간 개인의 자유와 인권을 무시하고 집단적이고 전체적인 권력을 강화하는데 이용되어 온 것이 사실이다. 물론 동양의 사상 자체가 권력적이거나 권력화를 잉태하는 속성을 가지고 있다고 할 수는 없겠지만, 신비주의적이고 전체주의적인 사상의 근본 속성상 권력자가 자신들의 권력을 유지, 확대하는데 이용하기 쉬운 것은 사실이다. 유가의 인본주의는 정치지도자에게 자신의 권력을 강화하고 불합리한 지배질서를 정당화하는데 이용되었고, 노장의 무위자연 사상은 도교로 발전하여 신비적이고 반체제집단주의로 이용되었다. 즉 국민 개인의 자유와 권리보다 소수 지배 권력자들의 권력을 강화하고, 사회를 불합리한 집단체제로 이용하였다. 또한 동양사상은 기본적으로 농경사회를 전제로 하고 있는데, 생태시의 목표가 농경사회로의 회귀가 될 수는 없는 일일 것이다. 따라서 동양사상의 이런 문제점을 인식하고 비판 수용하는 자세가 요구된다 할 것이다.

결국 근대 이후 서양사상과 생태시에서 말하는 동양사상과의 접합점이 필요하다. 즉 극단의 쾌락주의와 극단의 금욕주의를 경계하면서 개체로

---

124) 신과학 운동의 주자인 카프라의 경우 동양 사상을 통합적인 체계로 보고 물리학과 연계하여 공통점을 찾으며, 이를 토대로 서구문명의 전환을 꾀한다. 그는 “도는 강요되어 움직이는 것이 아니라 자연스럽게 자발적으로 일어나는 것”이라고 하면서 자발성은 도의 행동 원리이며, 인간의 특성이기도 해야 한다고 주장했다.(프리츠프 카프라, 이성범·김용정 역, 『현대물리학과 동양 사상』, 범양사 출판부, 1985, 134면.)

서의 인간과 전체로서의 인간을 동시에 긍정하면서 새로운 삶을 향한 실천으로 나아가야 하는 것이다. 이 말은 형식적으로 두 사상을 대충 섞자는 말이 결코 아니다. 그것은 오히려 부작용만 불러일으킬 것이므로 주의할 요한다고 하겠다. 생태학적 상상력의 틀 속에서 볼 때, 인간 중심적인 사고와 생태 중심적인 사고의 극단적인 논리를 피해야 한다는 말이다. 인간 중심의 무책임한 과학기술과 자본주의 시스템의 남용이 오늘의 위기를 불러온 주요 원인이라면, 반문명적 태도로 원시공동체를 꿈꾸는 사고 역시, 현실을 무시한 신화적 발상에 지나지 않기 때문이다. 오늘날 전지구적인 생태계의 위기를 극복하고 내일의 삶을 위한 구체적인 실천은 생태계의 내적 존재로서의 인간을 긍정하고, 이를 뛰어넘어 이상적인 인간을 향해 나아가려는 행보 속에서 이루어져야 할 것이다.

이런 흐름에 맞추어 발전하고 있는 한국 현대 생태시는 문명비판에서 시작하여 생태학적 세계관을 확산하는 시의 단계를 넘어서 동양 사상을 바탕으로 생태학적 대안을 모색하는 단계까지 이르렀다. 그러나 본론에서도 보았듯이 몇몇 작품을 제외하고는 동양사상을 다루는 생태시의 문학성이 그다지 높지가 않다. 생태시도 시라고 한다면 서정성과 문학성이 담보가 되어야 하는 바, 동양사상을 직접 심도 깊게 다루는 생태시가 아직은 그 분량이 적을 뿐만 아니라 그 사상적 깊이도 얕다. 또한 앞서 언급하였듯이 무조건 동양사상으로의 회귀만을 갈구하며 동양사상을 노래한다고 해서 생태학적 세계관이 확산되지는 않는다. 생태시의 궁극적 목표가 생태학적 세계관의 확산에 있다면, 즉 생태시라는 문학이 최소한 공허한 메아리가 되지 않으려면 무조건적인 동양사상으로의 회귀만을 읊을 것이 아니라 현대 문명의 폐해를 어떻게 해결해 나갈지 그 대안까지 마련해야 한다. 다만 이런 작업이 또 다른 목적성을 띠는 것은 바람직하지 못할 것이다. 사상적 깊이가 훌륭하여 문학성이 뛰어나면 자연스레

윤리, 도덕성과 그 대안은 따라오기 마련인 것이다. 한국 현대 생태시도 이런 방향으로 흘러 가야할 것이다.

이상의 논의를 요약하면 한국 현대 생태시는 생태문학의 하위 장르로서, 생태문학은 자연과학의 일환이었던 생태학이 현대에 이르러 환경 위기의 극복을 추구하는 종합학문적 성격을 갖추게 되었다는 측면을 이해하기 시작하면서 본격적으로 주장되었다. 생태학적 패러다임에 대한 문학적 수용이라는 맥락에서 출발하여 문학의 생태학적 전환의 정당성을 주장하는 방향으로 전개되었고, 더 나아가 문학의 현대 생태학적 의의를 주장하는 쪽으로 발전하고 있다.

한국 현대 생태시가 자연과 인간의 생명을 보듬는 사랑의 파수꾼이 되려면 생태학적 자각을 문학적 감동에 의해 유도할 수 있도록 비유, 상징, 절제된 수사 등을 통하여 미학적 장치와 예술적 기교를 수용하는 이른바 문학성을 확보해야 한다는 것과 생태학적 공동체를 유지할 수 있는 공존의 윤리를 모색해야 한다는 과제가 있다.

21세기는 환경의 시대이므로 21세기의 문학사는 생태 위기의 극복을 위한 문학적 모색과정이 지속될 것이므로 그 중요성은 한층 더할 것이다. 따라서 생태시가 추구하는 바가 쉽지는 않겠지만 그럴수록 시인들의 다양한 상상력이 발휘되어야 한다. 21세기의 문학사에서 문학이 계속 현실과 호흡하며 인류 문화에 기여하려면 생태학적 상상력의 역할이 주도적이어야 할 것이기 때문이다. 이런 점에서 생태시의 앞날은 무한 공간으로 열려 있으며 문학사적으로는 21세기를 모색하는 차원으로 문학의 존재 의의를 새롭게 보강하는 성과를 기대할 수 있을 것이다.

## V. 결론

본 연구는 한국 현대 생태시에 나타난 노장사상을 고찰해 보았다. 생태시 중에서 노장사상을 다룬 시만을 선별하여, 시에서 말하고자 하는 노장사상을 알아보고 그 사상이나 세계관이 어떤 의미를 갖고 있으며 시에서 어떤 미학적 가치가 있는지를 살펴보았다. 즉 본 연구는 동양사상 중에서 노장사상을 깊이 있게 살펴보았는데, 노장사상을 『도덕경』(도경과 덕경)과 『장자』로 나누어 그 핵심 사상을 생태주의와 관련하여 고찰해 보았다.

서론에서는 현대 자본주의 사회 혹은 산업사회의 문제점을 인식하고 그 대안으로 생태적 인식이 떠오르고 있음을 전반적으로 살펴보았고, 그 흐름에 맞추어 활발하게 진행되고 있는 생태문학 논의에 대해 정리하였다. 기존의 연구사 검토를 한 결과 생태문학이나 생태시에 대한 논의가 아직 진행 중에 있으며 그 명칭과 범주에 대해 명확한 결론을 내리지 못한 상태라는 것을 알 수 있었다. 체계적인 논의를 위해 본 연구에서는 현장고발성 생태시와 생태학적 의식을 노래한 생태시를 논의에서 제외하고 생태학적 세계관의 확산을 위해 동양사상 중에서 노장사상을 노래한 생태시만을 살펴보았다. 지구의 생태파괴가 생태계는 물론이고 인류의 생존마저 위협하는 심각한 현실문제로 나타나기 시작한 오늘날, 생태계를 파괴하는 현실을 넘어서기 위해서는 일상의 환경보호운동이란 실천적 삶도 중요하지만, 근본적으로 근대적 세계관에 대한 반성과 그에 기초한 세계관의 변화를 모색할 필요가 있다. 동양의 자연관이 부각되고 있는 이유는 생태학적 세계관의 기본인식이 인간과 자연의 상호존중 및 그 연관성에 있기 때문이다. 동양의 세계관 내지 동양사상은 자연을 지배의 대상으로 보거나 인간을 위한 도구로 파악하는 기계적인 세계관과는 다르다. 동양에서의 자연은 인간의

이해관계에 따른 도구적 가치가 아닌, 그 자체로 존중 되어야 할 가치 있는 존재다. 이런 인식은 동양사상이 바로 천인합일, 즉 하늘과 인간과 그 중간 매개체인 자연이 하나가 되어 하늘의 도를 실천하는 것을 이상으로 보았기 때문이다.

근대 이후 물질문명으로 대변되는 자본주의는 산업사회의 발달을 가져왔고, 이는 대중사회의 확산과 대중문화를 낳았다. 대중문화의 확산은 소비자와 생산자의 분리, 자기 소외에 따른 비인간화, 취향의 하향평준화에 따른 문화와 삶의 비속화, 상업주의에 의한 허위 욕망과 창출, 문화의 획일적 평준화에 의한 개성상실, 불건전한 현혹을 통한 정신적 마취와 무력화 등의 부작용을 낳았다.

이처럼 오늘날 우리가 겪고 있는 생태학적 위기와 도덕적 위기는 인간을 우월적으로 간주하는 서양의 이성중심적 인간중심주의가 만들어 낸 필연적 결과물들이다. 또한 인간중심적 대중 소비문화의 악마적 매혹성은 자연 파괴와 인간존재의 위기를 심각하게 야기하였다. 이런 대중 소비문화로부터 주체성을 확보하고 인간본연의 성을 회복하기 위해서는 탈인간중심주의가 절실히 요구된다 할 것이다.

20세기까지 지탱해온 서구문명에 대한 비판이 제기되면서 그 대안으로 종교다원주의와 탈이성중심주의가 제기되고 있다. 이른바 탈서구화가 진행되고 있는 것이다. 국제질서의 탈서구화가 ‘다중심(多中心)’적 질서로 개편되어 가면서 서구는 사회주의권 몰락이후 ‘유일한 중심’에서부터 ‘여러 중심’ 가운데의 하나로 자리매김 되어가고 있다. 생태학적 위기와 인간존재의 위기는 서구중심적 국제질서와 떼어놓고 생각할 수 없다는 것도 주지의 사실이다.

생태주의자들의 견해에 따르면 자연에 대한 인간의 차등의식과 소유의식이 사라지지 않는 한, 과학기술을 통해서 효율적 관리시스템을 가동한다고

해도 자연과 인간의 공동 안전을 지켜낼 수 없다고 한다. 따라서 생태주의자들은 자연과 인간의 생존권을 동등하게 인정하여 양자에게 공익을 주는 차원에서 생태문제에 대처해야만 현대적 위기에서 탈출할 수 있다고 말하고 있다. 단순한 문학 차원이 아니라 시스템의 변화가 있어야 이 현대적 위기에서 벗어날 수 있다는 말인데, 생태문학 특히 생태시가 문제 해결의 단초를 제공할 수 있을 것으로 기대된다. 다만 앞서도 언급을 하였지만 무조건적인 동양사상으로의 회귀를 강조할 것이 아니라 동양사상의 특징을 알고 그 장점과 단점을 분명히 하면서 단점을 최소화하고 장점을 살리는 방법으로 동양의 세계관을 강조해야 할 것이다. 동양의 신비주의적이고 전체주의적인 면을 피하고 통합적이고 융합적인 사고를 21세기에 어떻게 적용할지를 충분히 고민해야 한다는 말이다. 현재의 문명과 기술, 그리고 서양의 도구적 이성주의가 많은 문제점을 안고는 있지만 동양사상에서 주장하는 농본사회로 돌아갈 수는 없으므로 어떻게 현대문명과 동양의 천인합일이라는 통합적 사고를 접목할지를 고민해야 하는 것이다.

본론에서는 이런 현대적 위기의 대안적 사상으로 노장사상의 경전을 통하여 노장사상의 의미를 살펴보았다. 먼저 본론 II에서는 노장사상의 경전인 『도덕경』, 『장자』에서 생태적 세계관과 관련 깊은 부분만 골라 그 사상을 생태주의에 입각하여 살펴보았다. 노장사상은 생태시에서 다루고자 하는 이상적인 사상이다. 무(無), 허(虛), 정(靜), 적멸(寂滅)의 사상으로 범우주적인 만물평등사상을 담고 있는데, 도의 형이상성을 통하여 인간과 자연과 동물을 포함하여 범우주적으로 모두가 하나가 되는 세계관을 가지고 있다. 노장사상은 세상에 존재하는 모두가 하나가 될 때 인간도 진정으로 행복할 수 있다는 생명철학이다. 그러기 위해서는 마음을 비워야하며 인위적으로 해보려는 욕심을 버려야 한다고 말한다. 따라서 인간이 다른 존재보다 우월하다는 사고는 노장사상에서 있을 수가 없다. 비록 현실에서 그 사

상을 전면적으로 실천하는 것은 불가능하다 할지라도 그 사상이 말하고자 하는 바를 깊이 깨달으면 인식과 세계관의 변화를 가져올 수 있는 작은 밑거름이 될 수도 있을 것이라 판단된다.

본론 III장에서는 II장에서 살펴본 노장사상을 노래한 생태시를 중심으로 그 생태시에서 말하고 있는 노장사상과 생태시의 문학적, 미학적 가치를 분석해 보았다. 노장사상을 다룬 생태시가 앞으로 나아가야 할 방향은 단순한 자연친화적인 생각을 노래할 것이 아니라 노장사상의 핵심을 잘 잡고 닦아 서정시로서의 서정성과 노장사상의 핵심을 잘 전달하는 시로 발전해야 한다는 것이다. 환경의 시대인 21세기에 문학과 시는 더욱 그 역할이 막중하다 할 수 있다. 따라서 생태시가 생태학적 상상력을 전개하면서 동양사상(노장사상이나 불교사상)을 잘 전달할 수 있다면 그 중요성은 날로 커질 것이며 생태시의 영역 또한 무한대의 가능성으로 열려 있다 할 수 있을 것이다.

IV장에서는 앞의 논의를 정리하고 한국 생태시의 미흡한 점을 지적함과 동시에 그 가능성을 확인하는 수준에서 한국 생태시의 과제와 전망을 언급하였다.

본 연구는 생태시에 나타난 동양사상 중 노장사상을 연구하는 것을 목표로 하였다. 생태시에서는 동양사상, 즉 노장사상과 불교사상이 모두 중요한 위치를 차지하고 있는데, 본 연구는 동양사상 중에서 노장사상만을 살펴보았다는 점에서 제한점이 있다.

노장사상과 불교사상은 기본적으로 순환론적 세계관을 가지고 있다는 점에서 비슷한 점이 있다. 따라서 반드시 노장사상을 노래한 생태시가 아님에도 불구하고 노장사상과 연관이 있다 싶으면 그런 생태시를 의도적으로 노장사상으로 분류하여 그 내용을 살펴보았다. 이런 과정에서 정합성의 문제는 있으리라 생각된다. 이 생태시에는 반드시 이런 동양사상이 담겨있다

고 할 수 없기 때문에 생태시를 분석하는데 있어 어느 정도의 논리적 비약은 피할 수 없으리라 생각된다. 그래서 시인의 의도와 상관없이 동양사상을 노래한 생태시 분석은 분석의 치열함이 없으면 아전인수격이 되고 마는 오류를 범하게 되는 것이다. 따라서 동양사상을 다루는 생태시도 미학성과 문학성을 담보해야 하겠지만 생태시를 평가하는 분석도 그 분석의 치밀함을 잃지 말아야 할 것이며, 동양사상의 깊이 또한 확보해야 할 것이다.

생태시가 생태위기라는 시대적 분위기와 함께 대두되었지만, 생태시의 궁극적인 지향점이라 할 수 있는 생태학적 대안의 제시는 동양시학의 한 흐름 속에서 영감을 얻을 수 있을 것이다. 이는 전통성을 계승한다는 측면으로 볼 때, 문학사에서 생태적 인식을 보여주는 작품을 새롭게 발굴하고 재평가하는 작업이 선배시인의 창조적 방법을 배우고 문학사의 정신적 흐름을 찾는 계기로 작용할 것이다. 또한 전통에 깊이 뿌리 내린 생태의식은 한국 현대 생태시가 문학사적 발전을 이루는 소중한 밑거름이 될 것이다.

## 참 고 문 헌

### <기본 자료>

#### 1) 경전

- 김학주, 『장자』, 을유문화사, 2000.  
김형효, 『사유하는 도덕경』, 소나무, 2004.  
박세당, 『신주도덕경』.(출판년도 미상)  
안병주·전호근 역, 『장자1. 2』, 전통문화연구회, 2001.  
오강남, 『도덕경』, 현암사, 1995.  
이민수 역, 『장자(내편·외편)』, 혜원출판사, 1992.  
이상기, 『노자 도덕경』, 전원문화사, 1997.  
林希逸, 『南華眞經』, 驪江出版社, 1986.

#### 2) 시집

- 고진하, 『우주배꼽』, 세계사, 1997.  
권정생, 『어머니 사시는 그 나라에는』, 지식산업사, 1988.  
김달진, 『김달진 전집- 시』, 문학동네, 1997.  
김지하, 『중심의 괴로움』, 숲, 1994.  
나희덕, 『그 말이 있을 물들였다』, 창작과 비평사, 1994.  
\_\_\_\_\_, 『어두워진다는 것』, 창작과 비평사, 2001.  
오규원, 『토마토는 붉다 아니 달콤하다』, 문학과 지성사, 1999.  
오세영, 『벼랑의 꿈』, 시와 시학사, 1999.  
이성선, 『내 몸에 우주가 손을 얹었다』, 세계사, 2000.

- 이형기, 『절벽』, 문학세계사, 1998.
- 장석남, 『왼쪽 가슴 아래께에 온 통증』, 창작과 비평사, 2001.
- 정진규, 『별들의 바탕은 어둠이 마땅하다』, 문학세계사, 1990.
- 정현중, 『한 꽃송이』, 문학과 지성사, 1992.
- \_\_\_\_\_, 『세상의 나무들』, 문학과 지성사, 1995.
- 정호승, 『내가 사랑하는 사람』, 현대문학북스, 2001.

#### <단행본>

- 장신주, 『장자의 철학』, 태학사, 2004.
- 고형진, 『또 하나의 실재』, 새미, 2003.
- 김경복, 『생태시와 녘의 언어』, 새미, 2003.
- 김교빈·이현구, 『동양철학에세이』, 동녘, 1993.
- 김수청·유명종, 『동양의 윤리사상』, 세종출판사, 2003.
- \_\_\_\_\_, 『송대신유학의 인격수양론』, 신지서원, 2006.
- \_\_\_\_\_, 『동양철학산책』, 신지서원, 2007.
- 김영석, 『도와 생태적 상상력』, 국학자료원, 2000.
- 김준오, 『시론』, 삼지원, 1982.
- 김형효, 『노장 사상의 해체적 독법』, 청계, 1999.
- 나희덕, 『보랏빛은 어디에서 오는가』, 창비, 2003.
- 박이문, 『문명의 미래와 생태학적 세계관』, 당대, 1997.
- 손진은, 『한국 현대시의 정신과 무늬』, 새미, 2003.
- 송용구, 『생태시와 저항의식』, 다운샘, 2001.
- \_\_\_\_\_, 『현대시와 생태주의』, 새미, 2002.

- 신덕룡, 『초록생명의 길 I』, 시와 사람사, 1997.
- \_\_\_\_\_, 『초록생명의 길 II』, 시와 사람총서, 2001.
- \_\_\_\_\_, 『생명시학의 전제』, 소명출판, 2002.
- 윤재근, 『학의 다리가 길다고 자르지 마라』, 등지, 1990.
- 이승원, 『초록의 시학을 위하여』, 청동거울, 2000.
- 이승하, 『생명 옹호와 영원 회귀의 시학』, 새미, 1999.
- 이은봉, 『시와 생태적 상상력』, 소명출판, 2000.
- 이죽내, 『융심리학과 동양사상』, 하나의학사, 2005.
- 이효걸, 『노장철학의 현대적 조명』, 외계출, 1989.
- 장경렬, 『신비의 거울을 찾아서』, 문학수첩, 2004.
- 장기근·이석호, 『노자/장자』, 삼성출판사, 1990.
- 한국철학사상연구회, 『논쟁으로 보는 한국철학』, 예문서원, 1995.
- 가스통 바슐라르, 정영란 역, 『공기와 꿈』, 이학사, 2000.
- 머레이 북친, 문순홍 역, 『사회생태론의 철학』, 솔출판사, 1997.
- 슈타이거, 이유영·오현일 역, 『시학의 근본개념』, 삼중당, 1978.
- 장자크 루소, 김중현 역, 『에밀』, 한길사, 2003.
- 장자크 루소, 주경복 역, 『인간불평등 기원론』, 책세상, 2003.
- 주홍성·이홍순·주칠성, 김문용·이홍용 역, 『한국철학사상사』, 예문서원  
1993.
- 칸트, 이명성 역, 『순수이성비판』, 흥신문화사, 1994.
- 크로포트킨, 하기락 역, 『근대과학과 아나키즘』, 신명, 1993.
- 프란츠 알트, 박진희 역, 『프란츠 알트의 생태적 경제기적』, 양문, 2004.
- 프리초프 카프라, 이성범·김용정 역, 『현대물리학과 동양사상』, 범양사, 1985.

<논문 및 평론>

- 강남주, 「이데올로기로서의 생태주의 시」, 『시문학』, 1997.6.
- \_\_\_\_\_, 「생태주의 시의 수용과 그 양상」, 『시문학』, 1999.8.
- 권정애, 「생태시 교육연구」, 부경대학교 대학원 석사학위논문, 2005.
- 김경미, 「한국 현대 생태시 연구-심층생태론의 영향을 중심으로-」, 고려대학교 대학원 석사학위논문, 2003.
- 김경복, 「생태시에 나타난 시간의식의 의미」, 『문창어문논집』, 39집, 문창어문학회, 2002.12.
- 김석영, 「생태계 위기와 그 문학적 대응」, 『영남어문학』, 29집, 영남어문학회, 1996.6.
- 김육동, 「현대시와 생태학적 상상력 II-정현종과 <초록 세계관>-」, 『현대시학』, 1997.11.
- \_\_\_\_\_, 「현대시와 생태학적 상상력 III-문정희의 생태의식-」, 『현대시학』, 1998.9.
- 김종락, 「자연과 더불어 사는 행복」, 『녹색평론』, 2006.11-12.
- 김충열, 「21세기와 동양철학」, 『녹색평론』, 1994.5-6.
- 남송우, 「환경시의 현황과 과제」, 『현대시』, 1993.5.
- \_\_\_\_\_, 「생명시학을 위하여」, 『월간 열린시』, 1995.12.
- \_\_\_\_\_, 「1990년대 생태시 담론의 전개 양상」, 『리토피아』, 2005.봄.
- 남진숙, 「한국 환경생태시 연구-이형기. 정현종. 이하석. 최승호 시를 중심으로-」, 동국대학교 대학원 석사학위논문, 1998.
- 도우희, 「최승호 생태시의 불교적 생명관」, 동국대학교 문화예술대학원 석사학위논문, 2001.
- 문덕수, 「에콜로지와 동양의 자연관-공맹의 인간중심론에서 노장의 자연

- 중심론으로-」, 『시문학』, 1999.9.
- 박경임, 「서정주 시 연구」, 성신여자대학교 교육대학원 석사학위논문, 1999.
- 박이문, 「생태학적 합리성과 아시아 철학」, 『녹색평론』, 1997.9-10.
- 박창길, 「동물을 어떻게 대해야 하는가」, 『녹색평론』, 2006.1-2.
- 손민달, 「한국 생태주의 시의 미학적 특성 연구」, 고려대학교 대학원 석사학위논문, 2003.
- 송용구, 「전통적 자연시에서 생태시로」, 『시문학』, 1999.11.
- 송항용, 「환경문제와 동양사상」, 『환경과 사회』, 1993.가을.
- 신덕룡, 「생명시 흐름과 갈래」, 『시와 사람』, 1997.봄.
- 신현락, 「김관식 시에 나타나 노장사상」, 『한국어문교육』, 9호, 한국교원대학교 한국어문교육연구소, 2000.
- 심재룡, 「동양철학의 관점에서 본 환경문제」, 『철학과 현실』, 1990.여름.
- 오진탁, 「도(道)와 기(技)」, 『현대의 위기 동양철학의 모색』, 예문서원, 1997.
- 유병석, 「한국 현대 생태시에 나타난 동양적 세계관 연구」, 인천대학교 교육대학원 석사학위논문, 2005.
- 이건청, 「한국시와 생태환경의 문제」, 『현대시』, 1996.5.
- \_\_\_\_\_, 「한국 생태환경시 연구」, 『한국어논총』, 29호, 한양대학교 한국어연구소, 1996.8.
- 이남영, 「동양의 자연과 인간관-노장사상-」, 『사상과 정책』, 경향신문사, 1986.봄.
- 이남호, 「녹색은 문학이다」, 『동서문학』, 1994.9.
- 이동훈, 「생태시의 양상 연구」, 영남대학교 교육대학원 석사학위논문,

2006.

- 이승원, 「생태학적 상상력과 우리시의 방향」, 『실천문학』, 1996.가을.
- 이연수, 「생태시에 나타난 나무의 상징성 연구」, 강릉대학교 대학원 석사학위논문, 2006.
- 임금자, 「도가의 생명관」, 『가톨릭 신학과 사상』, 20호, 가톨릭대학교 철학연구소, 1997.
- 임도한, 「한국 현대 생태시 연구」, 고려대학교 대학원 박사학위논문, 1999.
- , 「생태문학론의 현황과 생태문학의 과제」, 『논문집』, 50호, 공군사관학교, 2002.
- 장은영, 「한국 현대시에 나타난 생태의식 연구」, 한국교원대학교 교육대학원 석사학위논문, 2004.
- 장정렬, 「한국 현대 생태주의 시 연구」, 한남대학교 대학원 박사학위논문, 1999.
- 전영민, 「한국 현대 생태시 연구」, 인하대학교 교육대학원 석사학위논문, 2001.
- 정륜, 「도가의 자연관과 환경윤리」, 『범한철학』, 31집, 범한철학학회, 2003.
- 정순진, 「순환의 질서를 위하여-현대시와 생태윤리」, 『문예운동』, 1998.가을.
- 정영도, 「야스퍼스의 초월자와 노자의 도에 대한 이해방식의 공통성」, 『현대와 종교』, 19집, 인문학연구소, 1995.
- 정효구, 「우주공동체와 문학」, 『현대시학』, 1993.9-10.
- 조완호, 「한국현대시에 나타난 도가사상 연구」, 중앙대학교 대학원 박사학위논문, 1995.

- 최동호, 「김달진 시와 무위자연의 시학」, 『하나의 도에 이르는 시학』, 고려대출판부, 1997.
- 최병두, 「자본주의 사회와 환경문제」, 『한국 공간 환경의 재인식』, 한울, 1992.
- 최성각, 「겸손의 자연관, 해방의 자연관」, 『녹색평론』, 2006.1-2.
- 최영진, 「인물성동이론의 생태학적 해석」, 『유교사상연구』, 한국유교학회, 1998.
- 최인숙, 「에코페미니즘의 철학적 배경과 노자철학의 상관관계 연구」, 가톨릭대학교 대학원 석사학위논문, 2004.
- 최종덕, 「자연과 인간의 생태적 관계망」, 『환경과 생명』, 1996.봄.
- 상자민웅(桑子敏雄), 정유진 역, 「주자의 환경철학」, 『녹색평론』, 1997.3-4.
- 조지 세션, 송명규 역, 「정치적 정당성, 생태학적 실제, 그리고 생태 운동의 미래」, 『지역사회개발연구』, 21호, 한국지역사회개발학회, 1996.
- 프리츠포 카프라, 편집부 역, 「생태학적 세계관의 기본원리」, 『과학사상』, 1994.8.