

안데스 문명의 자연관(Sumak Kawsay)과 중용(中庸)의 성(誠)론에 대한 상호문화적 해석*

김 은 중
서울대학교

김은중(2016), 「안데스 문명의 자연관(Sumak Kawsay)과 중용(中庸)의 성(誠)론에 대한 상호문화적 해석」, 이베로아메리카연구, 27(1), 1-36.

초 록 오늘날 전지구적인 차원에서 벌어지고 있는 원주민운동은 사회이론의 변화에서 목격되고 있는 존재론적 전회와 연결시켜 생각해야 한다. 존재론적 전회는 근대적 존재론을 넘어서려는 시도이다. 근대적 존재론의 관점에서 문화는 동일한 세계를 바라보는 다른 관점으로 인식된다. 근대적 존재론의 구성적 외부인 비근대적 존재론은 부재로 취급되어 왔다. 근대적 존재론과 달리 관계적 존재론은 동일한 세계를 다르게 해석하는 문화들이 아니라 존재론적으로 다른 세계들이다. 관계적 존재론의 출현은 근대 정치의 인식론적 토대를 흔들고 있다. 본 논문에서는 안데스의 우주론인 수막 카우사이와 『중용』의 성(誠)의 우주론에 대한 상호문화적 해석을 통해 관계적 존재론을 살펴본다. 수막 카우사이와 성(誠)의 우주론은 자연과 문화, 개인과 공동체, '우리'와 '그들'이라는 근대적 존재론의 이분법을 부정한다. 관계적 존재론에서 모든 존재는 항상 관계로 존재하고 대상이나 개체로 존재하지 않는다. 단선적 논리에 바탕을 둔 추상적 보편성은 관계적 존재론을 은폐한다. 오늘날 문화정치 운동들은 관계적 존재론을 회복하려는 시도이다. 사파티스타들이 주장한 것처럼 관계적 존재론의 세계는 '많은 세계로 구성되는 하나의 세계'이다.

핵심어 존재론적 전회, 근대적 존재론, 관계적 존재론, 성의 우주론, 수막 카우사이

* 이 논문은 2012년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2012S1A5A8024556).

오늘날 세계는 전쟁 상태에 있다. 그렇지 않은가? 만일 그렇다면 세 가지 질문을 할 수 있다. 이 전쟁에 개입하고 있는 사람은 누구인가? 이 전쟁의 목적은 무엇인가? 마지막 질문이 가장 중요하다. 평화에 대해서는 무슨 말을 할 수 있는가? 오늘날 우리가 목격하고 있는 것은 부당하게 깨진 평화도 아니고, ‘문명 간의 전쟁’도 아니다. 무엇보다 먼저 우리가 해야 할 것은 소위 ‘근대 시기’ 내내 광포한 ‘세계들의 전쟁’(a war of worlds)을 치르고 있다는 것이다.

— 브루노 라투르(2002)

I. 원주민 정치의 하위주체화, 하위주체 정치의 원주민화

20세기 초반까지 원주민(indigenous people)이 사회적 · 정치적 주체가 될 수 있다고 생각하는 것은 불가능했고, 인류사의 전(前) 단계에 속하는 열등한 원주민 사회는 역사적 시간의 물결에 휩쓸려 멸종의 위기에 처해 있는 보호 대상으로 여겨졌다.¹⁾ 원주민에게 호의적인 사람들도 원주민 사회의 사멸을 막기 위해 할 수 있는 일이 별로 없는 상황에서 최선의 방법은 원주민들이 주류에 편입되는 것이라고 생각했다. 반(反)제국주의자이자 라틴아메리카 민족주의의 상징적 인물이었던 아우구스토 산디노(Augusto César Sandino)조차도 미래 지향적인 관점에서 니카라과의 미스키토(Miskito) 원주민들이 메스티소로 흡수되기를 희망했다(de la Cadena · Starn 2007). 그러나 이러한 예측이나 희망과는 달리 20세기 후반 이후 원주민들은 스스로 발언하기 시작했고, 원주민운동은 라틴아메리카 사회운동에서 특별한 위치를 차지하고 있다.

1970년대부터 조직되기 시작한 라틴아메리카 원주민운동은 1990년대에 들어서면서 사회변화의 주변적 위치에서 중심적 위치로 이동했다.²⁾ 지난 5세기

- 1) 원주민을 지칭하는 용어는 여러 가지이다. 어원적으로 native는 ‘(이곳에서) 태어난(born)’이라는 의미를 가지며, aboriginal은 ‘처음부터(from the beginning) (이곳에)’라는 뜻이고, indigenous는 ‘(이곳의) 내부에서 얻어진(begotten within)’의 의미를 갖는다(Pratt 2007, 404).
- 2) 예를 들면, 볼리비아의 카타리سم(Katarismo)가 등장하는 계기가 되었던 ‘티아우아나코 선언(Tiahuanaco Manifesto)’은 1973년이었고, 멕시코의 산크리스토탈에서 원주민의회가 열린 것은 1974년이었다. 또한 에콰도르전국원주민연맹(CONAIE)의 뿌리가 된 Ecuarunari는 1972년에 설립되었다.

동안의 억압과 종족말살, 주변화, 문화적 동화와 순치(馴致, domestication)를 견뎌내고 원주민운동이 조직되고 활성화될 수 있었던 이유가 무엇일까? 이 질문에 대한 대답의 단서는 오늘날 자본주의 세계체제와 근대문명이 직면하고 있는 이중적 위기에서 찾을 수 있다. 현재의 국면을 이중적 위기로 표현한 것은 단기적 위기와 장기적 위기가 겹쳐져 있기 때문이다. 단기적 위기가 가장 먼저, 가장 강도 높게 라틴아메리카 대륙을 강타한 신자유주의 개혁이 가져온 부정적 결과에서 비롯되었다면, 장기적 위기는 아메리카의 발견/정복으로 시작된 근대문명의 한계/위기 상황과 관련된다(Escobar 2010a; Hardt and Reyes 2012; Santos 2007; Blaser 2007). 사회적 양극화와 생태환경의 파괴에서 뚜렷이 드러나는 것처럼 오늘날 자본주의와 근대문명은 ‘헤게모니 없는 지배(Dominance without Hegemony)’의 상황에 직면해 있다.³⁾

1970년대 칠레와 아르헨티나의 무자비한 군사정권으로부터 시작된 신자유주의 개혁은 1990년대 초반에 이르러 쿠바를 제외하고 라틴아메리카 대륙 전체에 파급되었다. 구조조정과 쇼크독트린을 통한 신자유주의 개혁은 주변부에서도 주변부의 위치에 있던 원주민에게 치명적인 타격을 입혔고, 이 때문에 신자유주의 개혁에 대한 저항은 원주민들에게는 생존이 걸린 문제였다. 이런 맥락에서 사파티스타 봉기는 신자유주의 개혁에 저항하는 사회운동의 시발점으로 평가된다. 그러나 원주민운동은 전적으로 경제적인 문제로 국한되지 않는다. 원주민운동은 신자유주의 경제개혁에 대한 투쟁이면서 대안적 문명 모델을 선택하기 위한 시도이기 때문이다. 아니발 키하노(Anibal Quijano)가 정확하게 표현한 것처럼, 원주민운동은 “투쟁과 선택(struggles and options)”의

3) 그람시는 헤게모니를 동의에 의한 지배로 규정하고 헤게모니를 지도(leadership)의 동의어로, 지배(dominance)의 반의어로 사용했다. 구하(Ranajit Guha)는 그람시의 헤게모니 개념을 지배와 종속의 관계로 일반화하고 지배를 강제(coercion)와 설득(persuasion)으로, 종속을 협력(collaboration)과 저항(resistance)으로 구성되는 것으로 설명했다. 구하에 따르면, 강제 없이 설득만 있는 지배는 없고, 협력 없이 저항만 있는 종속도 없으며, 그 역도 마찬가지이다. 구하는 식민주의와 식민 국가의 지배를 ‘헤게모니 없는 지배’로 규정하고 식민주의와 식민 국가에서는 항상 설득의 요소보다 강제의 요소가 우세했음을 강조했다(Guha 1997).

관점에서 올바르게 이해될 수 있다(Quijano 2008, 3; Escobar 2010a, 2에서 재인용). 사파티스타들이 라칸돈 정글에서 최후의 수단인 전쟁을 선포한 것은 “머리를 덮을 만한 반듯한 지붕도, 갈아먹을 땅도, 일자리도, 의료시설도, 식량도 없는”(마르코스 2002, 89) 절박한 현실에 대한 저항이면서, 지난 5세기 동안의 예측 · 차별 · 배제에 맞서 유지해온 그들의 세계관(cosmovisión)에 바탕을 둔 삶의 방식(Indigenous ways of life)을 선택할 수 있는 권리를 위한 투쟁이었다. 볼리비아와 에콰도르 원주민운동을 통해 명문화된 수막 카우사이(Sumak Kawsay)와 수마 카마냐(Suma Qamaña)는 이러한 요구에 대한 구체적인 예이다.

오늘날 원주민 행동주의는 영토적으로 고립되고 배타적인 종족적 정체성에 갇히지 않는다. 사파티스타 투쟁의 전개 과정에서 드러난 것처럼 치아파스에서 시작된 사파티스타 투쟁은 ‘전국원주민포럼(FNI)’과 ‘전국원주민회의(CNI)’를 거쳐 ‘국가개혁포럼(FRE)’을 개최하는 계기를 마련했고, 1996년에는 전 세계 풀뿌리 활동가들이 참가한 ‘신자유주의에 맞서 인류를 옹호하는 대륙간회의(EIHN)’로 확장되었다. 그 과정에서 청년과 여성이 주축이 된 멕시코 시민사회가 사파티스타 투쟁을 지지하고 투쟁에 동조했을 뿐만 아니라, 국제적인 사회운동이나 조직도 원주민운동과 연계되었다. 키하노는 이러한 원주민 행동주의를 “원주민 정치의 하위주체화이면서 하위주체 정치의 원주민화”(subalternizing indigenous politics and indigenizing subaltern politics)로 정의했다(Quijano 2006; De la Cadena and Starn 2007, 11에서 재인용). 원주민 행동주의에는 하위주체성(subalternity)과 원주민성(indigeneity)이 교차하고 있다는 것이다.

제국주의의 역사 지배 전략인 ‘공간의 시간화(temporalization of space)’의 개념에서 볼 때 원주민 사회는 선사(先史) 시대에 속하며, 마르크스 혁명 이론의 경제결정론과 계급중심주의의 관점에서 볼 때 원주민은 전근대적이고, 시대착오적이며, 비이성적인 존재이다. 키하노가 ‘원주민 정치의 하위주체화’를 언급한 것은, 구하가 하위주체를 계급 범주가 아닌 보다 복합적인 범주의 역사

적 주체인 ‘하위주체-로서의-민중’으로 규정했듯이, 선사 시대의 존재로 생각 되는 원주민을 ‘원주민-으로서의-민중’으로 규정하기 위한 것이다.⁴⁾ ‘하위주체-로서의-민중’으로 규정되는 원주민은 더 이상 종속적 정체성의 차원에 갇힌 원주민이 아니라 ‘헤게모니 없는 지배’에 맞서 저항하고 봉기하는 정치적 주체이다.⁵⁾ ‘원주민 정치의 하위주체화’와 되먹임(feedback) 관계를 이루는 ‘하위주체 정치의 원주민화’는 투쟁을 ‘통해’, 투쟁을 ‘넘어서는’ 대안의 선택과 관련 된다. 지배 담론으로 환원되지 않는 하위주체성이 단지 지배에 대한 저항으로만 존재한다면 긍정적 힘을 가질 수 없다. 하위주체연구에서 하위주체성이 긍정의 소산이 아니라 부정의 소산이라는 비판을 받은 것은 대안을 제시하지 못했기 때문이다.⁶⁾ 키하노가 ‘원주민 정치의 하위주체화’와 동시에 ‘하위주체 정치의 원주민화’를 말하는 것은 원주민성이 갖는 긍정의 힘을 가리킨다. 그리고 이러한 원주민성이 갖는 긍정의 힘을 통해 하위주체가 역사적 변화를 이끌어 내는 주체로 재현될 수 있음을 부각시키려는 것이다. “하위주체는 말할 수 있는가?”라는 스피박(Gayatri Spivak)의 문제의식에 대해서 ‘하위주체는 말할 수 없다’는 부정적 답변 대신에 ‘하위주체는 말할 수 있다’고 긍정적으로 답변하는 것이다. 그렇다면 원주민성이 말하는 것은 무엇인가? 원주민성의 본질적 특징이 있는가?

원주민성은 타고난 환경주의자, 물질적인 것에 반감을 표시하는 정신적인 공상적 개혁가, 언제나 자본주의적 이해관계와 현상(status quo)의 반대편에서

-
- 4) 하위주체는 여러 측면들이 서로 겹치거나 상황에 따라서는 어느 한 측면으로 ‘중층 결정’될 수 있는 복합적이고 혼종적인 성격을 지니며, 이 때문에 하위주체성(subalternity)은 지배 담론이 완전히 전유할 수 없는 것, 포획에 저항하는 타자성, 재현불가능한 주체로서의 이질성을 가리킨다(김택현 2012).
- 5) 이런 맥락에서 원주민운동은 유럽의 신사회운동이 보여준 정체성 정치(identity politics) 대신에 정치적 정체성(identity in politics)으로 파악되는 대안사회운동으로 규정될 수 있다(김은중 2015).
- 6) 하위주체연구가 강조하는 하위주체성의 특징은 지배 담론으로 환원되지 않는 ‘차이’이다. 즉 하위주체적 차이란 “지배와 종속의 유기적 구성 요소들이 위계적으로 배치되어 있는 정치적·문화적 권력관계 내에서 지배가 통합과 동일성을 강제할 때, 그것이 끝내 완성되지 못하도록 거기에 틈새를 내는 저항적 의식과 실천을 말한다”(김택현 2012, 119).

는 본래적인 공동체적 좌파의 서식지를 의미하지 않는다. 라마찬드라 구하(Ramachandra Guha)가 ‘역전된 오리엔탈리즘’(reverse Orientalism)이라고 명명한 이러한 관점들은 원주민성을 결정되지 않은 길을 따라 전개되는 역사적 과정—필연적으로 과거로부터 현재까지 지속되고 있는 식민주의의 표식이 남아 있기는 하지만—으로 이해하는 것을 방해한다. 스튜어트 홀(Stuart Hall)이 흑인의 문화 정치를 규정했던 것과 마찬가지로 원주민성을 ‘보증하는 것은 아무 것도 없다’(without guarantees)(de la Cadena and Starn 2007, 3-4).

‘원주민성을 보증하는 것은 아무 것도 없다’는 언명은 원주민성을 그 자체로 규정하는 본질적이고 내재적인 속성은 없으며, 미리 설정된 ‘자연적(natural)’ 경계도 없다는 것이다.⁷⁾ 하위주체성과 마찬가지로 원주민성은 ‘차이’로 규정된다. 원주민성은 원주민성이 아닌(어떤) 것과의 ‘관계를 통해서’, 원주민성이 초과하거나 모자라는(어떤) 것과의 ‘관계를 통해서’ 의미를 갖게 된다. 본 논문에서는(어떤) 것을 근대성으로 상정한다. 원주민성을 근대성과의 차이로 규정할 때 원주민성은 전근대적(pre-modern)이거나 반근대적(anti-modern)이거나 탈근대적(post-modern)이 아니라 비근대적(non-modern)이다. 비근대성은 근대성 내부의 문화적 차이와는 다른 ‘근본적인 차이(radical difference)’이다.

II. 존재론적 전회: 이원론적(dualist) 존재론에서 관계적(relational) 존재론으로

1970년대까지 인류학과 문화연구, 문화 정책의 영역에서 문화는 체계적이고, 유기적이며, 경계를 갖는 상징 구조로 인식되었다. 달리 말하면, 문화는 독

7) 홉스봄(Eric Hobsbawm)이 식민지 시기의 인도의 농민 봉기를 ‘전근대적’이고 ‘원시적’이며 ‘고풍스런’ 형식의 반란으로 해석했듯이(1978), 볼리비아의 부통령인 알바로 가르시아 리네라(Alvaro Garcia Linera)는 볼리비아의 국가 재건 기획에 원주민의 세계관을 반영하라는 원주민 단체의 요구를 ‘낭만적’이라고 비판했다. 가르시아 리네라는 지난 500년 동안 유럽 문화와 원주민 문화가 뒤섞이고 상호작용하는 과정에서 양자 간의 근본적인 차이는 사라졌으며 “본질적으로 모든 사람들은 근대적이 되려고 한다”(Garcia Linera 2007, 156-157)고 말했다. 하위주체성을 역사와 아무런 접촉이 없는 ‘무시간적인(timeless)’ 부족 문화로 해석하는 홉스봄의 인식이 마르크스주의 역사학자의 관점이라면, 가르시아 리네라의 해석은 근대적 사유를 반영한다.

립적이고, 자기조절적이며, 자기정당화의 개념으로 정의되었다. 그러나 1970년대 이후 전통적 문화 개념에 커다란 변화가 발생했다. 세계화의 흐름 속에서 소위 ‘전통’ 사회로 불리는 사회는 결코 고립된 사회가 아니며, 변화하지 않는 정태적 사회도 아니고, 역사 바깥에 존재하는 사회도 아니라는 인식이 일반화되었다(Grossberg et al. 1992). 즉 문화는 “정확히 정해진 경계가 없으며, 외부와 소통하고, 역동적이며, 무엇보다 근본적인 것은, 언제나(문화 간) 상호작용의 결과물(the notion of culture as something fuzzy, porous, dynamic, and fundamentally, always the emergent result of a history of interactions)”(Blaser 2013, 549)로 인식되기 시작했다. 문화에 대한 이러한 인식의 변화는 역설적으로 문화연구를 딜레마에 빠트렸다. 문화에 대한 이러한 인식의 변화를 통해, 한편으로는 전통 사회를 재인식하게 되었지만, 다른 한편으로는 ‘모든 문화는 근대적이다/우리 모두는 근대인이다’는 결론에 이르게 되었기 때문이다.

에릭 울프(Eric R. Wolf)는『유럽과 역사 없는 사람들 *Europe and the People without History*』(1982)에서 고정되고, 단일하며, 경계가 정해진 문화라는 개념을 부정함으로써 적어도 1400년 이후의 인간집단들이 지구적 규모로 서로 연결되어 있다는 것을 보여주려고 했다. 문화가 접촉과 교류를 통해 ‘살아 있는 원시인’ 같은 것도, ‘역사 없는 사람들’이니 하는 것도, 또 그 역사가 ‘차가운’ 채로 남아 있는 사람들도 없다는 것이다.

아마도 어떤 역사를 ‘민족사’(ethnohistory)라고 부르게 된 것은 ‘진정한’ 역사, 곧 이른바 문명화된 사람들에 관한 연구로부터 떼어놓으려는 의도였을 것이다. 하지만 민족사 연구로 분명해진 것이 있다면 이 두 종류의 역사가 연구하는 주제들이 같다는 것이다. 우리가 민족사를 더 많이 알수록, ‘저들의’ 역사와 ‘우리의’ 역사는 더 분명하게 같은 역사의 일부로 드러난다. 결국, 무슨 ‘흑인의 역사’ 같은 것이 ‘백인의 역사’와 따로 떨어져 있을 수는 없고, 오직 공통 역사의 구성 요소이되, 정치적, 경제적, 또는 이념적 이유로 통상의 연구들에서는 덮어버렸거나 빠뜨렸던 역사가 있을 뿐이다(울프 2015, 77-78. 필자 강조).

울프는 역사학과 정치경제학의 도움을 받아 인류학을 지구적 규모로 확장시켜 인간 사회들/문화들 간에 존재하는 상호작용의 관계를 드러내려고 했다.

접촉과 연관관계, 연쇄와 상호작용의 관점에서 세계사를 바라보면 “역사를 오로지 자기네들 것이라 주장하는 사람들도, 역사 따위는 없는 것으로 쳐버렸던 사람들도 모두 공통의 역사 행로에 참여했던 사람들로 드러난다”(울프 2015, 87)는 것이다. 여기서 울프가 언급하는 ‘같은 역사’나 ‘공통 역사’는 근대-됨(modernness)을 가리킨다. 인간 사회들/문화들이 시간과 공간 속에서 서로 관계 맺고 서로 의존하는 구체적인 양상을 보여주려고 했던 울프의 본래 의도와는 관계없이 근대-됨은 모든 것을 빨아들이는 블랙홀이다. 이 때문에 “일부 평자들의 주장과 달리, 나는 자본주의적 연결망에 편입될 경우 인간집단들이 오랜 시간을 지나면서 쌓아온 독특한 문화적 인식체계며 관습이 반드시 파괴되고, 이네들의 문화적 선행지식체계도 반드시 작동하지 못하게 돼 적실성을 잃게 된다고 주장한 적이 없다”(32-33)는 울프의 자기변호는 설득력을 잃게 된다.⁸⁾ 울프의 목적이 자본주의 팽창의 역사를 서술하는 것이 아니었음에도 불구하고 모든 민족사는 ‘차이’를 상실하고 근대적이 되기 때문이다.

발화 위치(locus of enunciation)는 다르지만 울프가 부딪힌 비판은 차크라바르티가 부딪힌 딜레마와 동일선상에 있다. 차크라바르티의 딜레마란 오리엔탈리즘에 대한 비판적 각성에 도달했다는 이유만으로 오리엔탈리즘 현상이 사

8) 역사학과 정치경제학의 도움을 받아 인류학의 관점에서 세계사를 서술하려고 했던 울프는 안드레 군더 프랑크와 이매뉴얼 월러스틴과 자신의 차이를 다음과 같이 말한다. “프랑크와 월러스틴 두 사람 모두 관심은 자본주의 세계체계, 그리고 그 구성 부분들이 배열된 양상들에 가 있었다. 두 사람이 인류학자들이나 지역 중심 역사가들이 발견한 사실들을 활용하기는 했지만, 둘에게 일차적 목표는 핵심부가 어떻게 주변부를 예측시켰는지를 이해하는 것이었지, 인류학자들의 전형적 조사 대상인 미소(微小) 인간집단들의 반응을 연구하는 것은 아니었다. 두 사람이 관심 영역을 이렇게 정한 결과 검토하지 않게 되는 것들이 있으니, 이런 인간집단들이 어떻게 분포되고 얼마나 다양했는지, 유럽이 팽창하고 자본주의가 출현하기 이전에 이 집단들의 존재 양식이 어땠는지, 또 이런 존재양식들이 처음에는 확대되는 시장에 의해, 그 다음에는 산업자본주의에 의해 어떻게 침투, 종속, 파괴, 또는 흡수당했는지 하는 것이다. 하지만 이런 것들을 검토하지 않으면 ‘주변부’라는 개념은 ‘전통 사회’만큼이나 포괄적인 용어로 머물게 된다. 이 개념이 오래된 용어보다 나은 것은 무엇보다 그 함의에 있으니, 이 개념은 더 넓은 연쇄 관계들을 암시하는 바, 이 연쇄 관계들을 조사해야만 주변부 안에서 작동하는 과정들이 이해된다는 것을 알려주는 것이다”(울프 2015, 85-86).

라지지 않으며 여전히 역사 지식에서 유럽이 침묵의 준거 대상 구실을 한다는 것이다.⁹⁾ 다시 말해, “비서구 민족의 정치적 근대성 경험들을 끝까지 사유하도록 돕는 데 있어서 유럽의 사유는 필요불가결하면서 동시에 부적합하다”(차크라바르티 2014, 70. 필자 강조)는 것이다. 『유럽을 지방화하기 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*』(2000)는 이러한 딜레마를 해결하려는 시도였다. 차크라바르티는 ‘유럽의 지방화’ 프로젝트를 인도인의 삶과 실천에 말없이 날마다 현존하는 유럽의 사상이 ‘장소’와 어떻게 관계를 맺었는가에 대해 질문하는 것이라고 규정했다(2014, 17). 다시 말해, ‘유럽의 지방화’ 프로젝트는 유럽의 사회과학 이론의 필요불가결함과 부적합함을 이론의 영역과 사실의 영역 모두에서 검토함으로써, 울프가 강조했듯이 공통 역사의 구성 요소이되, 정치적, 경제적, 또는 이념적 이유로 통상의 연구들에서는 덮어버렸거나 빠뜨렸던 역사를 재사유하는 것이다. 근대-됨과의 관계에서 볼 때, 통상의 역사 연구에서 덮어버렸거나 빠뜨렸던 역사는 ‘아직 아닌(not yet)’ 것으로 취급되었다. 그러나 근대-됨과의 관계에서 ‘아직 아닌’ 것은 ‘이미 현실적으로 존재하는’ 것이고, ‘이미 현실적으로 존재하는’ 것은 근대적인 것과 다르며, 근대적인 것과 같등하고, 근대적인 것과 모순되는 의식 형태로 근대적인 것과 동시대적으로 존재하는 것이다. 이것이 앞에서 언급한 ‘근본적인 차이’로서의 비근대적(non-modern) 원주민성이다.

결국, 제대로 된 질문을 하고 만족스러운 답을 구하는 일은 우리가 기초적 가설의 문제들로 돌아가도록 요구한다. 인류학을 포함해서 모든 사회과학은 두 실재에 걸쳐 있으니, 곧 자연계와 이 자연계를 인간이 기술과 조직을 이용해 변형한 형태들로 이루어진 실재가 있고, 조직된 지식인 선행지식체계와 인간들이 학습해 교환하는 상징적 조작들로 이루어진 실재가 있는 것이

9) 하위주체 행위를 설명하기 위해서 차크라바르티에게는 두 가지의 선택지가 있었다. 한 가지는 서구 지식의 범주를 사용하는 것이고, 다른 한 가지는 서구 지식 범주 대신에 하위주체 지식의 범주를 사용하는 것이다. 서구 지식의 범주를 사용하면 하위주체는 신에 대한 그들의 믿음(belief)에 따라 행동한다고 설명된다. 하위주체 지식의 범주를 사용하면, 하위주체는 신의 대리인(agency)으로 행동한다고 설명된다. 무엇이 다른가?

다. 이 두 실재 사이의 대비적 차이는 마르크스적 관점들을 포함해 서양철학을 괴롭혔는데, 이 차이는 인류학에서도 계속 등장하거나, 우리가 이 분열을 뛰어넘으려고 어떤 논리적 재주를 부려도 소용이 없다. 이 난제를 처리하는 방식은 그냥 무시하는 것이었다.(중략) 이 문제를 해결하는 열쇠는 바로 손닿은 데에 있지 않을 수 있지만, 구체적인 영역들이 연결해서 물질적 사상들과 정신적 사상들이 교차하는 지점에 초점을 맞추면, 부분적 대답들을 얻어가면서 우리의 설명 찾기를 앞으로 밀고나갈 수 있을 것이다(울프 2015, 35-36. 필자 강조).

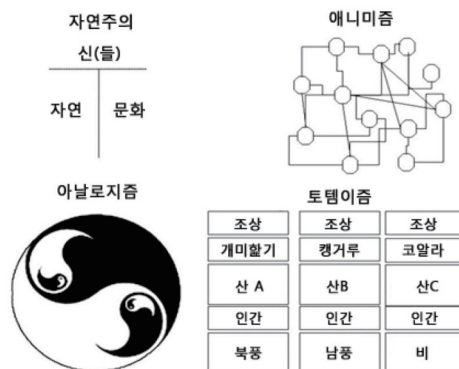
키하노가 언급한 ‘하위주체의 원주민화’에서 원주민성이 가리키는 것은 ‘인류학을 포함해서 모든 사회과학이 걸쳐져 있는 두 실재’, 즉 **자연과 문화의 관계를 근대적 방식과 다르게 인식하는 방식**—앞에서 언급했던 것처럼, 원주민의 세계관에 바탕을 둔 삶의 방식—이다. 이것이 울프가 강조하는 기초적 가설의 문제이며, 근대-됨과 근대-됨으로 환원되지 않는 ‘근본적인 차이’의 관계를 가리킨다.¹⁰⁾ 근대-됨으로 환원되지 않는 근본적인 차이는 ‘그냥 무시되고 넘어간 난제’가 되었다. 20세기 후반 이후 사회과학 이론 전반에 걸친 진행되고 있는 ‘존재론적 전회(ontological turn)’는 이러한 난제를 해결하기 위한 시도이다 (Escobar 2007; Blaser 2009; Carrithers et al. 2010; Alberti et al. 2011; Cameron et al. 2014; Kohn 2015).¹¹⁾

서양철학사 전통에서 존재론은 소박한 현실을 떠나 ‘무엇이 참으로 있는 것

10) 『유럽과 역사 없는 사람들』 초판(1982)에서 울프는 근대-됨의 특질에 대해서 천착하지 않는다. 그가 강조하는 것은 근대-됨이 무엇보다도 유럽의 확장, 그리고 그것의 결과라는 점이다. 이런 맥락에서 울프 역시 유럽중심주의를 벗어나지 못한다. 그럼에도 불구하고, 울프를 변호할 수 있다면, 그가 근대성을 옹호했지만 유럽중심적 근대성(Euro-centered modernity)을 옹호한 것은 아니라는 점이다. 위의 인용문에서 알 수 있는 것처럼, 근대-됨의 특질에 대한 언급은 1997년 판 서문에 비로소 등장한다.

11) 존재론적 전회는 자연과학 분야에서도 진행되고 있다. 1940-50년대부터 시작된 사이버네틱스와 정보이론(Information Theories), 1950년대 이후의 시스템 이론(System Theories), 마투라나와 바렐라의 현상학적 생물학(Phenomenological Biology), 인지과학(Cognition Science), 생물학의 복잡성 이론(Complex Theories), 물리학과 자연과학, 사회과학을 관통하는 과학기술연구(Science and Technology Studies), 행위자-네트워크 이론(Actor-Network Theories) 등에서 이러한 변화가 일어나고 있다(Escobar 2007).

인가?’라는 진리의 문제에 집중했다. 존재론적 전회는 존재/존재자를 이해하는 방식의 전환을 의미한다. 더 구체적으로 말하자면, 지금까지 존재/존재자를 이해해왔던 근대적 방식의 변화를 의미한다. 블레이서(Mario Blaser)에 따르면 존재론은 세 가지 층위로 구성된다. 첫 번째 층위의 존재론은 ‘어떤 종류의 사물이 존재하는가/존재할 수 있는가, 그것들의 존재 조건과 서로 간의 의존 관계는 무엇인가’ 등에 관한 것으로, 세계를 이해하는 방식과 관련된다. 근대적 존재론을 예로 든다면, ‘개인’, ‘동물’, ‘식물’, ‘육체’가 존재하며, ‘공동체’, ‘정신’, ‘경제’, ‘시장’, ‘자본’도 존재하고, 이런 것들을 아우르는 ‘세계’도 존재한다. 근대적 존재론의 관점에서 ‘세계’는 ‘사물들/객체들’을 효율적으로 조작하는 자기충족적인 ‘개인들/주체들’로 구성된다. 두 번째 층위는 과학기술연구(Science and Technology Studies), 특히 행위자-네트워크 이론(Actor-Network Theory)이 설명하는 존재론으로, 존재론은 상상, 관념, 혹은 표상(representation)으로만 가능한 것이 아니라, 인간과 비인간(non-humans)의 실천/상호작용을 통해 구체화된다. 두 번째 층위의 존재론에서 ‘존재론’과 ‘세계’는 동의어로 사용된다. 세 번째 층위의 존재론은 세계를 이루는 실체들과 관계들에 대한 ‘이야기들’(stories)이다. 이야기들은 신화와 제의에 관한 수많은 민족사를 통해 기록되고 전해진다(Blaser 2009; 2010). 존재론에는 이러한 세 가지 층위가 중층



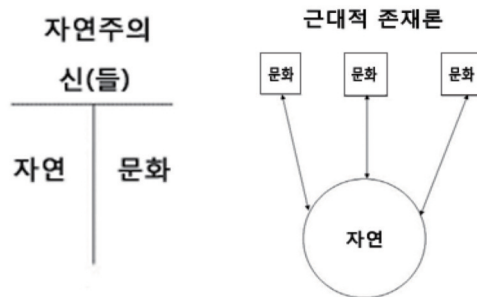
〈그림 1〉 데스콜라가 제시하는 네 가지 유형의 존재론(Blaser 2009, 885)

적이고 복합적으로 얹혀 있다.

데스콜라(Philippe Descola)는 세 가지 층위로 구성되는 존재론을 크게 네 가지 유형-자연주의, 애니미즘, 아날로지즘, 토텐이즘-으로 나누었다(그림 1). 네 가지 유형은 ‘존재하는 것이 무엇인가’, ‘존재하는 것들의 관계는 무엇인가’에 대해 각기 다른 관점을 보여준다. 데스콜라는 근대적 존재론을 네 가지 유형 중에서 자연주의로 분류한다. 자연주의가 나머지 유형의 존재론과 구별되는 특징은 자연과 문화의 분리이다. 자연 개념은 그리스 시대의 뫼지스(physis) 개념으로 출발해 근대에 이르러 자연과 문화의 영역으로 완전히 분리(the internal Great Divide between Nature and Culture)되었다. 브루노 라투르(Bruno Latour)에 따르면, 대분리는 ‘정화작용(purification)’에 의해 전적으로 구분되는 존재론적 지대를 창출했는데, 한편에는 인간 존재들의 존재론적 지대(문화)이며, 다른 한편에는 비인간(non-human) 존재들의 존재론적 지대(자연)이다(Latour 1993). 근대적 존재론에서 인간은 자연의 영역을 표상(represent)하는 주체이고 능동적 행위자이며, 자연은 객체/대상이고 행위 능력을 박탈당한 채 주체에 의해 표상되는 수동적 존재이다. 이러한 존재론적 배치는 과학에서 정치에 이르기까지 사회과학 이론의 토대를 구성하는 기본적인 가정이다. 한 걸음 더 나아가 근대적 존재론(자연주의)은(는) 자연과 문화의 내적 대분리를 통해 외적 대분리를 만들어냈다.

(자연과문화의) 첫 번째/내적 대분리는(‘우리’와‘그들’의) 두 번째/외적 대분리를 설명한다. 우리만이 자연과 문화, 과학과 사회를 완전히 구별할 수 있는 유일한 존재이다. 다른 모든 인간-중국인이든 아메리카 원주민이든 아잔데(Azande)족이든 바루야(Barouya)족이든-은 진정으로 지식과 사회, 기호와 사물, 그 자체로 자연에서 기원하는 사물과 자신의 문화가 필요로 하는 사물을 분리할 줄 모른다(Latour 1993, 99).

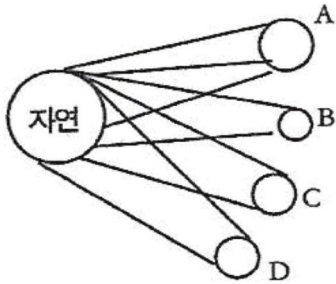
첫 번째/내적 대분리가 인간과 비인간의 존재론적 지대를 만들어냈다면, 두 번째/외적 대분리는 근대인과 비근대인(non-modern)의 존재론적 지대를 만들어냈다. 유럽중심적 근대성의 토대가 된 근대적 존재론이 나머지 유형의 존



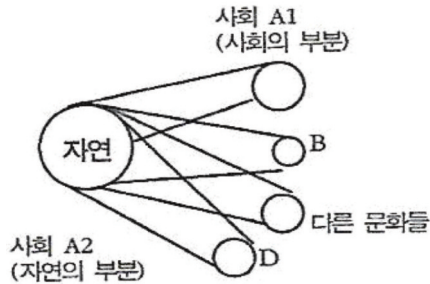
〈그림 2〉 자연주의(좌)에서 근대적 존재론(우)으로(Blaser 2009, 889)

재론과 다를 뿐만 아니라 우월한 위치를 차지한 것은 자연과 문화를 분리할 수 있었기 때문이다. 포스트식민주의에 대한 연구가 본격화된 이후에도 차크라바르티의 딜레마가 쉽사리 해결되지 않는 것은 자연과 문화의 분리에 토대로 둔 과학적 보편주의 때문이다. 과학적 보편주의는 근대의 역사적 과정에서 보편주의를 내세웠던 기독교 복음화와 문명화, 근대화/발전주의가 공격을 받은 이후에도 여전히 권력을 행사하고 있는 유일한 보편주의이다(윌러스틴 2008). 과학적 보편주의는 자연주의적 존재론이(유럽) 근대적 존재론으로 변형되는 과정의 산물이다(그림 2).

첫째, 자연주의적 존재론에서 보였던 초자연/초인간의 영역이 점차적으로 소멸되고 신은 ‘숨은 신(Hidden God)’이 된다. 둘째, 자연주의적 존재론에서 문화의 영역과 나란히 양립했던 자연의 영역은 문화의 존재론적-위계적 토대가 된다. 셋째, 자연주의적 존재론에서 자연과 대칭적인(symmetrical) 위치에 있던 ‘문화(Culture)’는 ‘문화들(cultures)’로 세분화된다(Blaser 2009). 유럽중심적 근대성의 토대를 이루는 이원론적 존재론은 ‘오직 하나의 자연(혹은 저기 바깥의 실재[reality out there])’을 상정한다. 그리고 자연은 ‘문화들’을 초월하는 공통성(common ground)의 토대가 되었다. 근대의 이원론적 존재론의 관점에서 보면 다문화주의(multiculturalism)는 동일한 자연을 다르게 인식하는 문화적 차이 혹은 문화적 상대주의를 의미할 뿐이다. ‘문화들’은 다른 자연/실재에서 살고 경험하는 것이 아니라, 동일한 자연/실재를 다르게 인식하고 경



〈그림 3〉 문화적 상대주의(라투르 2009, 105)

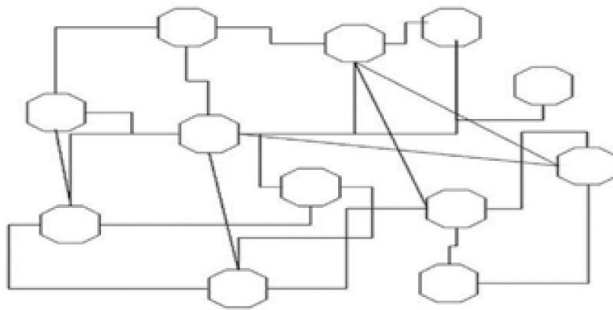


〈그림 4〉 특수한 보편주의(라투르 2009, 105)

힘하기 때문이다(그림 3). 이것이 앞에서 언급한 근대-됨의 의미이다. 모든 문화가 근대적이 되면서 데스콜라가 제시한 네 가지 유형의 존재론 중에서 자연주의를 제외한 나머지 존재론들은 “오류(error)이거나 기껏해야 믿음(believes)이거나 혹은 낭만적 동경(romantic yearning)에 토대를 둔 문화적 관점”(Blaser 2009, 888)으로 취급된다. 유럽 문화가 ‘문화(Culture)’로 인정받는 것은 자연과 문화를 분리함으로써 선형성, 결정론 그리고 시간가역성 등에 관한 뉴턴적 전제에 구현된 과학의 확실성을 획득했기 때문이다. 그리고 과학적 확실성은 유럽의 계몽 사상가들에 의해 문화적이고 정치적으로 진보라고 번역되었다. 그러나 ‘문화들’ 중 유일한 자연에 대한 특권적인 접근법을 가지는 유럽 근대성은 특수한 보편주의일 뿐이다(그림 4).

비근대적 원주민성을 문화적 차이와 다른 ‘근본적 차이(radical difference)’로 부른 것은 근대적 존재론과 다른 존재론에 토대를 두기 때문이다. 이런 맥락에서 비근대적 원주민성의 ‘근본적 차이’는 ‘근본적인 존재론적 차이’이다. 데스콜라가 제시한 애니미즘, 아날로지즘, 토템이즘은 근대의 이원론적 존재론과는 다른 관계적 존재론을 보여준다. 근대적 존재론이 실체들을 ‘집합체(collective)’로 묶는 고르기아스의 매듭을 끊어 버렸다면 관계적 존재론은 끊어진 고르기아스의 매듭을 다시 묶는다(그림 5). 관계적 존재론은 관계성을 통해 인간과 사물, 문화와 자연이 분리되지 않은 상황에서 다양한 집합체의 양상으로 나타난다. ‘집합체’(socionatural worlds)는 인간 존재들과 비인간 존재들

간의 연합을 묘사하는 것으로 ‘사회(society)’와 구별된다. ‘존재론적 전회(ontological turn)’는 근대적인 이원론적 존재론에서 비근대적인 관계적 존재론으로의 이행이다. 이런 맥락에서 존재론은 문화의 동의어가 아니다. “세계에 대한 문화적 접근은 표상(representation)이다. 즉 하나의 세계(Universe, 저기 바깥의 실재)와 하나의 세계를 표상하는 많은 세계관(worldviews=문화들)이 있다. 반면에, 존재론적 접근은 많은 실재들과 세계들(multiple realities and worlds=pluriverse)을 인정한다”(Carrithers et al. 2010, 153).¹²⁾ 관계적 세계는 사파티스타들이 요구한 “많은 세계들이 포함되는 하나의 세계(un mundo donde quepan muchos mundos)”를 의미한다. “모든 개체는 개체가 있는 장소에서 존재자들의 무한한 계열 전체에, 즉 각자마다의 ‘우주’ 전체에 기대어 존재한다. 이 우주는 하나의 동일한 것이 아니라, 각각의 개체마다, 그리고 그 개체의 다른 양상마다 다른 방식으로 존재한다. 무한한 사물들의 상이한 계열, 그것은 상이한 우주라고 불러야 마땅하기 때문이다. 따라서 개체들의 수만큼이나 많은 우주들이 동시에 존재한다. 또한 그 많은 개체들의 수없이 많은 과



〈그림 5〉 관계적 존재론(Blaser 2009, 889)

12) 1988년부터 맨체스터 대학에서 사회인류학자들을 중심으로 인류학 이론으로 사용되는 개념에 대한 논쟁이 진행되고 있다. 문화와 존재론의 관계에 대한 논쟁은 2008년 “Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester: Ontology Is Just Another Word for Culture”라는 제목으로 진행되었다. 1989년의 논쟁 주제는 사회(society) 개념이었다(Ingold 1996).

거와 미래만큼이나 많은 우주들이 존재했으며 또한 존재하게 될 것이다. ‘내가 존재한다는 것은 내가 기대어 있는 그 모든 것이, ‘우주’ 전체가 함께 존재한다는 것을 의미한다”(이진경 2010, 37. 필자 강조)(그림 5).

따라서 ‘존재론적 전회’는 근대적 존재론에 대한 투쟁이면서 관계적 존재론의 선택이다. 사파티스타 원주민들이 외쳤던 ‘이제 그만!(¡Ya Basta!)’은 존재론적 전회를 알리는 선언이었고, 그들이 주장하는 자율성(autonomia)은 자신들의 세계(=존재론)에 대한 선택을 의미한다. 이런 맥락에서 모든 존재론은 정치적이며, 많은 정치적 갈등은 존재론을 전제로 한다. 요약하자면, **정치적 존재론(political ontology)**은 존재론의 정치적 차원과 정치의 존재론적 차원을 포함한다(Blaser 2009; Escobar 2014; De la Cadena 2010).¹³⁾ 키하노가 언급한 원주민성은 정치적 존재론의 차원에서 이해되어야 한다. 제사(題詞)로 인용한 라투르의 말처럼, 원주민성은 근대적 존재론이 주도하고 있는 ‘세계들의 전쟁’을 치르고 있는 관계적 존재론의 세계를 가리킨다.

III. 수막 카우사이(Sumak Kawsay)와 『중용』의 관계적 존재론

관계적 존재론에 대한 탐색은 비근대 세계로 들어서는 것이다. 비근대 세계는 사라진 과거도 아니고 초월적이거나 이상적인 세계도 아니다. 라투르가 주장하듯이, 비근대 세계는 근대인이 결코 떠난 적이 없는 세계이다. 근대 세계가 인간과 사물, 자연과 문화의 분리로부터 시작된 것이라고 정의한다면 “누구도 근대인이었던 적이 없다. 근대성은 시작조차 하지 않았다. 근대 세계는 존재한

13) 인류학에서 존재론에 대한 다양한 경험과 이해를 연구하고 이론화하기 시작한 것은 대략 1990년대부터이다. 이러한 연구의 대상은 일반적으로 전통적 인류학의 토대가 된 유럽-미국의 근대적 존재론과 대조를 이루는 비서구적인 원주민의 존재 양식과 모델에 대한 민족지적 기록이었다. 그러나 이러한 연구를 포괄하는 통일된 하위분야의 명칭은 없고 ‘현상학적 인류학(phenomenological anthropology)’, ‘새로운 애니미즘(the new animism)’, ‘개인성과 사회성 연구(the study of personhood and sociality)’, ‘포스트-휴머니즘(post-humanism)’, ‘관점 인류학(perspectival anthropology)’, ‘정치적 존재론(political ontology)’, ‘존재론적 전회(ontological turn)’ 등의 명칭이 사용되고 있다(Scott 2013).

적도 없다”(1993, 47). 왜냐하면 인간과 사물, 자연과 문화를 분리하는 정화작용의 아래쪽에서는 양 영역 간에 끊임없이 하이브리드들이 증식(proliferation of hybrids)하고 있기 때문이다. 번역/중재(interpretation/mediation)에 의해 인간과 사물, 자연과 문화가 단절 없이 관계 맺고 있다. 이런 맥락에서 비근대 세계로 들어서는 것은 근대를 다시 해석하는 문제이고 닫아 두었던 비근대 세계의 문을 여는 것이다. 다시 말해, ‘존재론적 전회’는 ‘존재론적 열림’이다(De la Cadena 2014). 그렇다면 어떻게 비근대 세계의 문을 열어야 할까? 그것은 근대적 존재론이 아무런 가치도 없다고 그냥 내버려 둔, 부당하게 전근대인이라고 불리는 타자들의 자연문화(natureculture) 집합체들을 살펴보는 것이다(Latour 1993).¹⁴⁾ 본 논문에서는 안데스 원주민의 수막 카우사이와『중용』의 성론(誠論)에 나타나는 관계적 존재론을 공동성과 개체성의 관점에서 살펴본다.

수막 카우사이는 에콰도르 새 헌법에 성문화된 규합 개념(organizing concept)이다.¹⁵⁾『중용』은 유가(儒家) 사서(四書)의 하나로 자사(子思)의 저작이다. 수막 카우사이는 오랜 시간 동안 안데스 원주민들의 역사 속에서 실천되고 지속되어온 삶의 원리였음에도 불구하고 법률로 성문화된 것은 극히 최근(2008년)이며 수막 카우사이의 의미의 전모가 밝혀진 것도 아니다. 반면에『중용』은 기원전 5세기경에 기록된 고문헌이다. 이 글에서 역사적이고 문화적 배경이 현저히 다른 수막 카우사이와『중용』을 함께 다루는 것은 근대의 이원론적 존재론에 대해 비근대적인 관계적 존재론의 실증적 예를 살펴보기 위한 것이며 양자를 상호문화적으로(inter-culturally) 해석하려는 것이다.¹⁶⁾ 앞에서 강

14) 자연문화(natureculture)는 자연과 문화를 분리하는 근대의 이원론적 존재론의 개념에 대해 이음새 없이 짜인 관계적 존재론을 표현하기 위한 개념이다. 라투르는 자연문화(nature-culture)로 표현한다(1993). 자연문화에 대해서는 다음을 참조하라. <http://www.culanth.org/fieldsights/123-natureculture-entangled-relations-of-multiplicity-2010>.

15) 수막 카우사이는 에콰도르 키추아(kichwa) 원주민어이며 Buen Vivir로 번역된다. 볼리비아의 새 헌법에 성문화된 수막 카마냐(Suma Qamaña)는 아이마라(aymara) 원주민어이며 Vivir Bien으로 번역된다. 이 글에서는 필요한 경우가 아니면 수막 카우사이를 사용한다.

조한 것처럼, 관계적 존재론은 단선적이고 일방향적인 시간관을 토대로 하는 하나의 세계가 아니며 비근대적 원주민성으로 상징되는 복수의 세계(pluri-verse)이다. 이런 맥락에서 2,500년의 시차에도 불구하고 수막 카우사이와 『중용』은 문명의 패러다임의 전환을 모색하는 사상운동이다. 『중용』이 자사라는 탁월한 사상가가 공자의 언행을 철학적 테마를 통해 체계화함으로써 후세에 유교(Confucianism)라고 부르게 된 문명의 패러다임을 제공했다면, 수막 카우사이는 근대 자본주의 세계체제를 넘어서는 새로운 문명의 패러다임을 제시한다.¹⁷⁾

수막 카우사이가 안데스 원주민의 관계적 존재론을 표방하는 규합 개념이라면 『중용』의 세계를 표방하는 규합 개념은 성론(誠論)이다.¹⁸⁾ 수막 카우사이가 안데스 원주민 세계의 총체적 원리라면 성론(誠論)은 공맹(孔孟) 시대 유교 문명의 우주론적 원리이다. 근대 세계의 중심축이 데카르트의 코기탄스(cogitans)/개체성(the individual)이라면 수막 카우사이와 성(誠)이 제시하는 세계의 중심축은 공동성(the communal)이다.¹⁹⁾ 근대적 개체는 비근대적 공동성의 세계에 던져진 트로이의 목마였다. 오늘날 근대 문명이 처한 위기는 공동성의 파괴와 직접적인 관련이 있다(네그리 · 하트 2014). 수막 카우사이와 성론(誠論)은 공동성을 유지하는 관계적 존재론의 세계를 관통하는 가치

16) 상호문화주의는 다문화주의와 다르다. 앞에서 언급한 것처럼 다문화주의가 ‘하나의 자연(mono-naturalism)’을 다르게 인식하는 문화적 차이라면, 상호문화주의는 ‘다른 많은 자연/실재(multi-naturalism)’를 살고 경험하는 존재론적 차이이다(Estermann 1998; Rivera Cusicanqui 2008; Walsh 2009; Meyer et al. 2010).

17) 21세기 중국이 다시 대국으로 쏠리고 있는 시점에서 유학에 대한 새로운 해석이 등장하고 있다는 점을 주목할 필요가 있다. “이제 중국에서는 거의 모든 문제를 유학의 눈으로 다시보기를 시작했다고 해도 과언이 아니다. 즉 현대세계에서 중국은 무엇인지, 무엇이어서야 하는지를 유학의 재정위를 통해 고민하고 있다”(조경란 2015, 9).

18) 33장으로 이루어진 『중용』에서 성(誠)에 대한 논의는 20장 끝부분에 등장하여 26장까지 다루어진다.

19) 공동성은 the communal, the common, the commune 등으로 표현된다. the communal이 안데스 원주민의 공동성을 의미한다면, the common, the commune는 유럽의 공동성과 관련이 있다. 양자의 근본적인 차이는 이 글에서 분석하고 있는 근대적 존재론과 관계적 존재론의 차이에서 발생한다. 따라서 the communal은 유럽의 사회주의나 공산주의와 기원이 다르다(Mignolo 2010; Meyer et al. 2010; 김은중 2015).

개념이다.

수막 카우사이는 ‘인간과 자연이 함께 소속되는 공동체에서의 충만한 삶(a fullness life in a community, together with other persons and Nature)’을 의미한다(Gudynas 2011). 안데스 세계에서 인간과 자연이 함께 속하는 공동체(sistema comunal)는 추상적 개념이 아니라 구체적으로 아이유(ayllu)를 가리킨다.²⁰⁾ 아이유는 기본적으로 친족성과 영토성(territorialidad)을 바탕으로 하면서 그것을 둘러싼 세계로 확장된다. 아이유를 구성하는 것들은 모든 생명-세계(bio-world)의 친족이다. 예를 들어, 원주민들은 농장에서 생산된 감자를 자식처럼 취급하며 갓 수확한 감자를 머느리의 이름으로 부르고 초자연적 인격을 삼춘, 아주머니로 부른다. 의인화는 아이유가 인간과 비인간, 더 나아가 초인간/초자연의 존재가 ‘서로-연결되어-있는(interconnected)’ 집합체라는 것을 말하는 것이다.

아이유는 단순히 사람들이 집단을 이루어 사는 장소가 아니다. 아이유는 그 세계에 존재하는 모든 존재자들이 총체적인 공동체를 이루며 사는 역동적 공간이다. 아이유는 사람, 식물, 동물, 산, 강, 비 등 모든 것을 포함한다. 이 모든 것은 가족과 같다. 중요한 것은 아이유가 우리의 출신지라는 사실이 아니라 아이유가 곧 우리라는 사실이다(ayllu is not where we are from, it is who we are). 예를 들어, 나는 우안투라(Huantura) 출신이 아니라, 내가 바로 우안투라이다(Oxa 2004, 239; De la Cadena 2010, 354에서 재인용).

친족 공동체인 아이유는 단지 인간의 세계만이 아니다. 아이유의 친족 공동체는 ‘공동체-로서의-세계’(el mundo-en cuanto-comunidad)라는 안데스의 삶의 방식을 표현하는 초월적 개념이다. 그렇다고 아이유가 추상적 공동체는 아니다. 친족 공동체는 아이유의 구체적 물질성을 가리킨다. 여기서 공동적인 것은 인간의 공동적인 것이 아니라 전체의 공동적인 것이다(Bautista

20) 아이유에 대한 정확한 번역어는 없다. 아이유는 종족 단위로 구성되는 안데스 농촌 공동체인면서 지리적 의미의 마을(marka)을 의미한다. 아이유는 배타적인 사회정치적 공동체가 아니라 자연의 생명 공동체로 확장된다. 아이유는 16세기 이후 스페인 식민시기와 공화국 시기를 거친 오늘날까지도 지속되고 있다. 20세기 후반 볼리비아를 중심으로 전개된 원주민운동의 구체적인 목표는 ‘아이유의 재구축(la reconstitución de ayllu)’이다.

2013, 171).

『중용』은 성(誠)을 세계(天地)의 논리로 제시한다.²¹⁾ “성 그 자체는 하늘의 도이다. 성해지려고 노력하는 것은 사람의 도이다(誠者, 天之道也; 誠之者, 人之道也)”(20)(A perfect state of integral wholeness can only be attributed to the Way of Heaven; the process of making oneself whole is, however, within the province of the Way of Man).²²⁾ 『중용』이 신화적 주제나 어휘를 배제한 인문주의적 세계를 제시하고 있다는 점을 염두에 둔다면 하늘(天)은 칸트의 물자체(Ding-an-sich)와 가까운 자연을 의미한다. 칸트는 물자체를 불가지(不可知)의 대상으로 남겨놓았지만 자사는 그것을 성(誠)으로 보았다. 성(誠)은 ‘성실함(sincerity, authenticity)’을 의미하지만 이것만으로는 성(誠)의 의미가 충분히 드러나지 않는다. 플라크스(Andrew Plaks)는 성(誠)을 ‘필요불가결한 총체(integral wholeness)’로 해석했다.

성(誠)은 물(物)의 끝과 시작이다. 성(誠)하지 못하면 물(物)도 있을 수 없다. 그러므로 군자는 성해지려고 노력하는 것을 삶의 가장 귀한 덕으로 삼는다(誠者物之終始, 不誠無物. 是故君子誠之爲貴)(25). (Integral wholeness represents the beginning and end of all things, for without this wholeness nothing in the world would truly exist. For this reason, the man of noble character places the highest value on the attainment of wholeness.)

- 21) ‘성실하다’, ‘진실로’, ‘옳다’ 등의 의미를 갖는 성(誠)이라는 글자는 『맹자』 이전의 선진 문헌에는 독립적인 철학개념으로 등장하지 않는다. 성(誠)이라는 개념이 등장하는 것은 『맹자』, 『순자』, 『장자』, 『대학』과 『예기』의 여러 편과 『역(易)』의 『문언(文言)』과 『계사(繫辭)』 등인데 모두 심성론적 논의가 성숙한 이후의 전국(戰國) 시대 후반의 문헌에 속한다. 선진유가는 우주론이나 심성론에 대한 체계적인 담론에 크게 관심을 갖지 않았다. 자사는 성(誠)이라는 개념을 통해 인간과 우주의 합일을 추구한 천인합일(天人合一)의 체계를 통해 『중용』이라는 대작을 완성했다(김용옥 2011).
- 22) 괄호 안의 숫자는 『중용』의 장(章)을 표시한다. 이하 『중용』의 장은 괄호 안에 숫자로 표시한다. 국문 해석은 김용옥(2011b)을, 영문은 플라크스(Andrew Plaks)가 번역한 *Ta Hsiieh and Chung Yung(The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean)*(2003)을 따랐다.

성(誠)은 “힘쓰지 않아도 들어맞으며, 고민하여 생각하지 않는데도 얻어지고, 마음을 탁 놓고 편안하게 있는데도 들어맞는” 자연의 길이다. “선(善)을 택하여 굳게 잡고 성을 실천하는”(20) 것은 인간의 길이다. 자연의 ‘스스로(自) 그러함(然)’과 인간의 자유의지가 하나로 일치하는 점점에 성(誠)이 있는 것이다. 성(誠)은 자연과 인간의 상호의존적이고 상호보완적인 총체적 관계성이다. 수막 카우사이와 성(誠)은 인간과 비인간을 아우르는 관계의 총체라는 점에서 유사하다.

오직 천하의 지극한 성(誠)이라야 자기의 타고난 성(性, inborn nature)을 온전히 발현할 수 있다. 자기의 타고난 성을 온전히 발현할 수 있게 되어야 타인의 성(性)을 온전히 발현케 할 수가 있다. 타인의 성을 온전히 발현케 할 수 있어야 모든 사물의 성(性)을 온전히 발현케 할 수 있다. 모든 사물의 성을 온전히 발현케 할 수 있어야 천지의 화육(化育)을 도울 수 있다. 천지의 화육을 도울 수 있어야 비로소 천(天)과 지(地)와 더불어 온전한 일체가 되는 것이다(22).

None but those who have attained the highest degree of integral wholeness in the entire world have the capacity fully to realize their inborn nature. One who is able fully to realize his inborn nature can thereby bring to full realization the nature of other people; one who is able to bring to full realization the nature of others is thereby able to bring to full realization the nature of all existing things; and one who is able to bring to full realization the nature of all existing things can partake thereby in the transformative and generative processes of Heaven and Earth. He who can partake in the transformative and generative processes of Heaven and Earth can stand, by virtue of this capacity, as a third term between them in the cosmic continuum.²³⁾

상생상보적 관계는 자기-됨(性)에서 타인-됨으로, 타인-됨에서 사물-됨으로, 사물-됨에서 천지의 화육으로 확장되고, 천지의 화육을 통해 천지와 인간의 합일(天人合一)을 이룬다. 그러나 이런 천지합일의 관계적 존재론에서 근대적 의

23) 천하(天下)가 인간 세상을 가리킨다면 천지(天地)는 우주를 포섭하는 개념이다. 고대 중국의 우주관은 근대적 우주와 달리 지구중심적 생명계를 벗어나지 않는다. ‘천지 우주론(Tian-Di Cosmology)’은 자사 시대에 한자문화권에 성립된 특유한 우주론이다. 『중용』에서 사용되는 천(天)은 천지의 줄임말이라고 해도 크게 틀리지 않는다(김용옥 2011a).

미의 개체는 명시되지 않는다. 다시 말해, 도가(道家) 사상과 달리 유가 사상은 인간에게 ‘천지의 경영권’을 부여하지만 개체적 인간을 전제하는 인간중심주의(anthropocentrism)를 표방하지 않는다. 성(性, ~됨)을 말할 뿐 인성(人性)을 말하지 않는다. 성(性)은 하늘로부터 부여받는 것(天命之謂性)(1)인데 각각의 성(性)을 실현하기 위해서는 성(誠)을 실천해야 하며, 성(誠)의 실천을 통해 성(性)을 실현함으로써 중(中), 화(和)를 이룰 수 있다고 말할 뿐이다. 관계적 존재론에서 개체는 “분할불가능한(in-dividual) 최소단위가 아니라, 분할가능한 것들(the dividuals)의 집합체란 점에서 multi-dividual이다. 즉 모든 개체는 그 자체로 무리지어(衆)-사는(生) 집합체란 의미에서 ‘중-생’이다. 이런 의미에서 분할불가능한 개체는 없다. 오직 분할가능한 것들로 구성된 ‘공동체’만이 있을 뿐이다. 따라서 이렇게 말해야 한다: 모든 개체는 항상-이미 공동체적 존재이다”(이진경 2010, 29). 중-생에는 자기와 타인뿐만이 아니라 모든 사물도 포함된다. 이런 맥락에서 『중용』에는 엄밀한 의미에서 일체의 고유명사가 존재하지 않는다. 『중용』의 성(誠)은 형용사이며 동시에 명사이고 동사이다. 이와 유사하게 아이마라어에는 추상명사가 존재하지 않는다. 아이마라 어휘는 접두사와 접미사를 통해 ‘중-생’이 서로 연결되어 있는 의미의 복잡성을 표현한다(Torrez 2001).

안데스 세계에서는 신까지도 관계적 실체이다. 관계가 누락된 절대적으로 초재적(transcendente)인 신은 존재하지 않는다. 존재는 관계적 존재이다. 안데스의 존재론은 언제나 상호-존재론(inter-ontologia)이다(Estermann 1998, 116).

안데스의 관계적 존재론의 세계에서 인간을 의미하는 루나(runas)는 다리(puente) 혹은 연결점(nexo)을 의미하는 차카나(chakana)이다.²⁴⁾ 루나는 안데스 세계에서 매우 중요한 차카나이지만, 유일하지도 않고 맨 처음도 아니다. 루나에게 주어진 차카나의 역할은 세계를 논리적으로 표상하는 것이 아니라 의

24) 서양 철학과 안데스 철학에서 ‘관계’에 대한 인식은 매우 다르다. 서양 철학에서는 관계 이전에 두 개의 실체(A, B)가 먼저 존재하고 그 다음에 두 개의 실체를 연결하는

식과 축제를 통해 ‘아이유-속에서-사는(vivir-en-ayllu)’ 것이고, ‘아이유-속에서-살기’는 ‘항상-이미-공동체로서의-아이유’의 질서를 유지하고, 질서가 깨지는 경우(pachakuti)에는 질서를 회복하는 것이다. 자의에 의해서든 타의에 의해서든 아이유에 소속되지 않는 사람은 존재하지 않는 것과 같다.

루나는 관계 속에서, 관계를 통해 자신의 정체성을 규정한다. 루나는 복합적인 접속과 관계의 매듭(차카나)이다. 루나는 개체 혹은 완전히 단절된 인격체가 아니라 초개체적 실체(una entidad supra-individual)이다.(중략) 루나는 ‘나는 생각한다, 고로 존재한다’는 데카르트의 명제를 부정한다: 나는 생각한다, 고로 존재하지 않는다.(중략) 루나의 기본적인 명제는 다음과 같다: ‘우리는 제의를 치른다, 고로 존재한다’(Celebramus ergo sumus)(Estermann 1998, 202).²⁵⁾

‘우리는 제의를 치른다, 고로 존재한다’는 것은 루나가 생각하는 주체로서 대상을 표상하는 것이 아니라 의례를 통해 ‘항상-이미-공동체로서의-아이유’의 질서를 유지하는 것이다. 유가사상에서는 이를 극기복례(克己復禮)로 표현했다. 루나의 기본적 명제에서 알 수 있듯이 복수로 표현되는 루나는 아이유를 구성하는 ‘집단적 주체’(sujeto colectivo)이다. 하이데거의 개념을 빌리면 루나

관계(C)가 성립된다. 두 개의 실체 중 A가 주체(terminus a quo, 출발점)라면 B는 객체(terminus ad quem, 도착점)가 되고 C는 제3의 실체(tertium)가 된다. 안데스 철학에서는 관계 이전의 실체 개념이 존재하지 않는다. 다시 말해, ‘실체는 존재하지 않고 관계만이 존재하며’(la relación sin relata) 관계 또한 실체가 아니다. 예를 들어, 코카(coca)는 상징적이고 제의적이며 신화적인 형식으로 온 우주(=하늘과 땅)가 결합된 신성한 식물이다. 또한 코카는 신성한 존재(apu)나 수호정령(awkis), 죽은 조상이나 미래(qhepa kawsay)와 소통하는 다리이다. 따라서 하늘과 땅, 신성한 존재나 수호정령, 죽은 조상이나 미래가 실제로 존재하는 것이 아니라 이것들을 연결하는 코카를 통해서 드러난다. 코카 또한 ‘이행점’(punto de transición)일 뿐 실체가 아니다(Estermann 1998).

- 25) 종교(religio)는 ‘결합하다’라는 뜻의 라틴어 re-ligare에서 유래했다. re-ligare는 전통을 의미하는 시간적 개념과 정해진 장소에서 공통된 믿음이라는 뜻에서 공간적으로 인식되었다. 따라서 제의를 치른다는 것은 시간적이고 공간적으로 다시 결합시킨다는 의미를 갖는다. 축제와 제의는 시간 개념과 관련되는데 양적 시간 개념(cronos)과 다른 질적 시간 개념(kairos)이다. 예를 들어, 씨 뿌리는 시기, 흙을 북돋아주는 시기, 수확의 시기는 똑같은 시간이 아니다.

는 ‘세계-내-존재’(Dasein), 즉 ‘아이유-안에-있는-존재’이다. 더 정확히 말하자면, 루나는 ‘아이유-안에-같이-있는-존재’(throwntogetherness-in-ayllu)이다.²⁶⁾

(주체라는 개념이 안데스 세계에서는 완전히 낯설기는 하지만 굳이 이 개념을 사용하자면) 안데스에서 진정한 주체는 주어진 관계들에 의해 조직되고 질서 잡힌 집합체인 아이유이다. 그러나 궁극적인 의미에서 주체는 복합적인 관계의 체계로 이루어진 우주(pacha)이다. 루나는 파차의 구성원(participe)이자 공동-경작자(co-cultivador)이다. 이런 의미에서 집단적 주체인 루나는 ‘공동-주체(co-sujeto)’인 동시에 ‘공동-객체(co-objeto)’이다 (Estermann 1998, 205).²⁷⁾

수막 카우사이와 성론(誠論)의 관계적 세계는 인간과 인간, 인간과 비인간이 상호작용을 통해 집합체의 공동성을 유지해가는 세계이다.²⁸⁾ 수막 카우사이의

26) 라틴아메리카 원주민의 사유를 하이데거의 ‘세계-내-존재’와 연관시켜 해석한 사람은 로돌포 쿠시(Rodolfo Kusch)였다(1970). 하이데거는 ‘세계-내-존재’라는 개념을 통해 존재가 깃들여 있는 세계성을 사유하려고 했지만 순수이론적 방식에서 벗어나지 못했다. ‘같이 던져져 있음(throwntogetherness)’이라는 개념에 대해서는 Massey(2005)를 참조할 것.

27) 파차는 범안데스적(panandina)이고 다의적이며 대단히 포괄적인 의미를 갖는 개념이다. 파차(pacha)는 파(pa)+차(cha)의 합성어로, ‘파’는 ‘둘(dos, bi, dual)’을 의미하고 ‘차’는 힘(fuerza, energia en movimiento)을 의미한다. 파차는 시공간 연속체(espacio-temporal continuum)로서 단순히 물리적이고 천문학적인 우주가 아니라 상응성(correspondencia), 상보성(complementariedad), 상호성(reciprocidad)의 관계로 이루어지는 안데스 원주민의 세계이다. 파차는 가시적인 것과 비가시적인 것, 물질적인 것과 비물질적인 것, 하늘과 땅, 세속적인 것과 신성한 것, 외부와 내부를 포괄하는 개념이다. 파차는 명사적이면서 형용사적이면서 동사적 개념이다. 파차가 다른 단어의 앞에 오면(Pacha-mama) 공간을 의미하고, 뒤에 오면(Mama-pacha) 시간을 의미한다(Medina et al. 2001; Estermann 1998). 천지가 한자문화권의 특유한 우주론이듯이 파차는 안데스 지역의 특유한 우주론이다.

28) 유가사상의 맥락에서 말하자면 근대적 존재론의 세계는 소강(小康)사회이고 관계적 존재론의 세계는 대동(大同)사회이다. 공자는 『공자가어(孔子家語)』 「예운(禮運)」편에서 대도(大道)가 행해지면 사람들이 모든 천하를 공(公)으로 삼지만 대도가 은폐되면 사람들이 천하를 사가(私家)로 삼는다고 했다. 모든 사람들이 공적인 가치를 실현하며 서로 돕고 서로 나누며 서로 인정하고 서로 감시하지 않으며 균등한 기회를 향유하는 사회가 대동사회라면, 소강사회는 이기적 정의인 소의(少義)와 상무(尙武)도덕인 용기가 중시되는 생존도덕의 전쟁사회이다(황태연 2015). 그러나 대동사회가 천지코스모로지라는 우주론의 차원까지 확장된 것은 『중용』의 등장 이후라고 말할 수 있다.

세계는 아이유에서 파차로 확장되고 성론(誠論)의 세계는 천지(天地)에서 인간으로 들어온다. 아이유는 인간 존재의 내부로부터 외부로 확장되고 천지는 인간 존재의 외부로부터 내부로 들어온다. 파차와 천지는 미리 주어진 어떤 것이 아니라 끊임없이 생성되는 것이다. “태초에 관계가 있었다. 안데스 세계에서 진정한 실체(substancia)는 관계이다”(Estermann 1998, 95)라는 명제와 “성(誠)은 스스로 이루어가는 것이요, 도(道)는 스스로 길지워 나가는 것이다”(25)(The term ‘integral wholeness’ refers to a process of becoming complete through one’s own agency, in the same way that ‘the Way’ indicates a path that one sets for oneself)라는 『중용』의 명제는 파차와 천지가 생성의 세계라는 것을 의미한다. 앞에서 언급한 것처럼 안데스 세계에는 초월적인 신이 존재하지 않는다(Sillar 2009; Estermann 1998). 마찬가지로 『중용』의 세계도 내부와 외부의 조건에 따라 스스로를 창조해나가는 ‘자기조직적 생성(self-organizing Becoming)’의 세계이다. “성(誠)은 곧 하느님이며, 하느님은 곧 천지자연이며, 천지자연은 자연 그대로 스스로(自) 그러하게(然) 자신을 성취시킨다. 성(誠)은 자성(自成, self-completing)일 뿐이며 도는 자도(自導, self-directing)일 뿐이다. 따라서 천지의 일부인 인간도 자성이며 자도일 뿐이다. 일체의 외재적 존재의 간섭이 없다”(김용옥 2011b, 555-556). 이러한 관계적 생성의 세계를 불교에서는 중중무진연기(重重無盡緣起, dependent co-arising from endless chain of interpenetration of things in the whole universe)의 실상으로 설명했다.

앞에서 언급한 것처럼, 근대적 존재론은 자연과 문화를 분리하고, ‘우리’와 ‘그들’을 분리한다. 여기에 또 하나의 분리가 추가되는데, 주체와 객체의 분리 혹은 마음과 몸의 분리이다. 근대적 존재론에서 인지(cognition)는 미리 존재하는 주관적 마음이 미리 존재하는 ‘저기 바깥의 객관적 세계’를 표상하는 것이다. 자연주의에서 근대적 존재론에 이르기까지 서양철학은 존재를 ‘...있다’라는 사태로 접근하지 않고 ‘...이다’라는 사태로 접근해왔다. 관계적 존재론에서는 어떤 실체도 그것을 구성하는 관계보다 앞서 존재하지(pre-exist) 않는다.

다시 말하면, 어떤 실체도 그 자체로 존재하지 않으며 모든 것은 상호존재(inter-exist)한다. 관계적 존재론에서 대상/세계를 인식한다는 것은 “이미 주어진 세계에 대한 이미 완성된 마음의 표상이 아니라 세계 내에서 한 존재가 수행하는 다양한 행위의 역사에 기반을 두고 마음과 세계가 함께 만들어가는 것이다”(바렐라 2013, 42).²⁹⁾ 따라서 관계적 존재론의 세계는 명사적 존재가 아니라 형용사적이고 동사적인 생성이며, 내부성의 집합체이면서 동시에 외부성의 집합체이다. 내부성이란 존재가 ‘항상-이미-세계-내-존재’임을 가리키는 것이다. 외부성이란 경계의 바깥이나 바깥에 머물러 있음을 의미하는 장소적 개념이 아니라 내부와 외부의 관계성을 의미한다. 즉 내부와 외부의 경계를 설정하는 경우에도 그 경계를 폐쇄하지 않고 외부를 끊임없이 내부화하며 그것을 통해 내부를 끊임없이 외부화하고 변이시키는 태도로서 공간성을 표현하는 개념이다(이진경 2010).

성(誠)이라는 것은 인간 스스로 자기를 이룰 뿐 아니라 동시에 반드시 자기 밖의 모든 물(物)을 이루어 줌으로써 구현되는 것이다. 자기를 이룸을 인(仁)이라 하고, 나 이외의 사물을 이룸을 지(知)라 한다. 인과 지는 인간의 성(性)이 축적하여 가는 탁월한 덕성이며, 인간 존재의 외(外)와 내(內)를 포섭하고 융합하는 도(道)이다. 그러므로 성(誠)은 어떠한 상황에 처하여지더라도 반드시 그 사물의 마땅함을 얻는다(25)(Integral wholeness signifies not merely the process of making oneself complete and nothing more; rather, it constitutes the ground for bringing to completion all things with which one interacts in the phenomenal world. Making whole the individual self is the substance of man's essential humanity, just as the completion of all other things constitutes the ground of wisdom. This is the moral force inherent in one's inborn nature, the Way that unites the external and internal aspects of being. And so, it

29) 최근의 인지과학(Cognitive Science)은 대상/세계에 대한 인식을 발제(enaction = embodied action)라는 개념으로 설명한다. “발제와 행위(action)는 다음과 같은 차이를 가지고 있다. 행위는 행위자가 행위를 함으로써 새로운 결과를 만들어내는 것이라면, 발제는 행위를 통해 행위자와 행위 결과물이 드러나고 규정된다. 즉 발제적 과정이란 일자와 타자가 미리 존재하고 그 사이에 상호관계가 성립하는 것이 아니라 일정한 사건(행위, 지각, 감각)을 통해 일자와 타자가 동시에 상호구성되어 나오는 과정을 말한다”(바렐라 2013, 423).

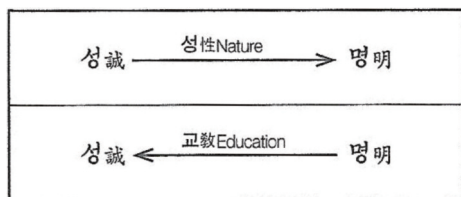
behoves one to put it into practice unceasingly).

그렇다면 자성(自成, self-completing)적이고 자도(自導, self-directing)적인 수막 카우사이와 『중용』의 세계가 향하는 곳은 어디일까? 그 세계에서 인간의 역할은 무엇일까? 수막 카우사이와 『중용』의 세계에는 목적론(teleology)이 존재하지 않는다. 수막 카우사이와 『중용』의 시간은 과거에서 미래로 향하는 단방향적(unidirectional) 시간이 아니라 양방향적(bidirectional) 혹은 다방향적(multidirectional) 시간이다. 미래는 뒤에 있고 과거는 앞에 있다. 역사는 더 나은 것을 향한 진보나 발전이 아니다. 그렇다고 수막 카우사이와 성(誠)의 세계가 모순과 갈등, 대립과 대결, 적대와 분열이 존재하지 않거나 해소된 이상적 세계는 아니다. 수막 카우사이와 『중용』의 역사는 ‘필요불가결한 총체(integral wholeness)’의 조화와 균형의 상태를 유지하는 끊임없는 과정이다.

성(誠)에서부터 명(明)으로 구현되어 나아가는 것을 성(性)이라 일컫고, 명(明)에서부터 성(誠)으로 구현되어 나아가는 것을 교(教)라고 일컫는다. 성(誠)하면 명(明)해지고, 명(明)하면 곧 성(誠)해진다(21).

When one's path of cultivation proceeds from integral wholeness to conscious understanding, this can be attributed to the predisposition of inborn nature; if however, it proceeds from conscious understanding to integral wholeness, this must be attributed to the effects of moral instruction. Yet once one has attained integral wholeness, then clarity of understanding follows automatically therefrom; and once one has attained perfect clarity of understanding, the integral wholeness is its necessary consequence.

자사(子思)는 인간-됨(性)을 자연(誠)에서 문명(明)으로 나아가는 것으로 규정한다. 개체로서의 인간은 항상 이미 공동체적 존재이지만 동시에 개체화가 인간의 본성임을 말하는 것이다. 자연에서 문명으로 나아간다는 것은 ‘필요불가결한 총체’에서 ‘개체적 인식(conscious understanding)’으로 나아가는 개체화의 과정을 의미한다. 그 과정에서 자연과 문화가 분리되고 주체와 객체가 점차적으로 분리된다. 계몽주의의 완성자임을 자처한 칸트가 물자체를 모른다고 한 것은 이성의 한계를 설정하려는 것이었다. 그러나 칸트의 의도와 달리 근대



〈그림 6〉 성즉명의, 명즉성의(誠則明矣, 明則誠矣)(김용옥 2011b, 536)

-됨은 ‘성의 과정’으로만 치달아왔고 그 결과로 나타난 것이 근대적 존재론이다. 거시적으로 보면 인간의 역사는 이러한 분리화의 과정이 점차 심화되는 과정이며 근대적 존재론은 이 분리화 과정의 정점이라고 할 수 있다. 따라서 『중용』에서 요구하는 것은 ‘필요불가결한 총체를 유지하려는 노력(誠之者)’이다. 그리고 그 구체적인 방법은 교육을 통해 명(明)에서 성(誠)으로 되돌아가는 것이다(그림 6).

‘성(性)의 과정(process of nature)’과 ‘교(敎)의 과정(process of education)’은 동시적이며 중층적으로 교차된다. 인간의 본성이 자연에서 문명을 창출해 내는 것이라면, 교육을 통해서 자연으로 회귀하는 것도 인간의 역할이다. 교육의 목적은 이성적 인간을 만드는 것이 아니라 성(誠)적 인간을 만드는 것이며, 사적인 이해의 영역을 벗어나 대동(大同)을 구현하는 것이다. 존재론적 전회는 ‘성의 과정’과 ‘교의 과정’을 소통시키고 조화와 균형을 회복하려는 시도이다. 안데스 원주민들은 성(誠)에서 명(明)으로 치달아가는 단선적이고 일방향적인 근대-됨을 파차쿠티(pachakuti)라고 부른다.³⁰⁾ 수막 카우사이는 ‘교의 과정’을 통해 새로운 질서를 모색하려는 존재론적 전회이다.³¹⁾ 수막 카우사이와 성(誠)의 우주의 조화와 균형은 현실태이기보다는 끊임없이 지향해야 할 영원한 과정이다.³²⁾ “그러므로 지성(至誠)은 쉽다”(26)(From this we learn that the state of integral wholeness, at its highest degree, must be of inextinguishable

30) 파차쿠티는 파차(pacha)와 쿠티(kutiy=regresar, volver)의 합성어로 세계의 대격변(cataclismo cósmico)을 의미한다. 파차쿠티는 일차적으로 세계가 혼란스럽고 무질서한 상태로 되돌아가는 부정적 계기를 의미하지만 새로운 질서를 찾아가는 긍정적 계기도 포함된다.

constancy).

IV. 결론에 대신하여-정치적 존재론(political ontology)과 ‘세계정치(cosmopolitics)’

20세기 후반 이후 원주민운동이 라틴아메리카뿐만 아니라 전 지구적으로 확산되고 있다. 원주민운동은 자원추출산업의 확장, 에너지 수요의 증가, 시장 경제의 전지구화, 그리고 이러한 결과로 가속화되고 있는 전지구적 환경 위기에 맞서 투쟁하고 있다. 원주민운동은 경제적 이윤 추구를 위한 자연 착취에 맞서 자신들의 영토에 대한 권리를 주장한다. 원주민운동이 주장하는 영토권은 천연자원에 대한 소유권이 아니다. 원주민들에게 자연은 소유의 대상이 아니라 그들이 소속된 공동체이며, 착취의 대상이 아니라 인간을 보살피고 인간에게 보살핌을 받는 존재이다(Rengifo Vásquez 2010; Bautista 2013). 원주민들의 주장은 ‘문화적 믿음(cultural beliefs)’의 문제가 아니라 정치적-인식론적(political-epistemological)이면서 존재론적 문제이다. 존재론은 ‘세계에는 무엇이 존재하며, 그것들은 어떻게 행위하고 그것들 간의 관계는 무엇이며, ‘세계’라고 부르는 그런 것은 정말 존재하는가?’에 관한 문제이다. 이런 맥락에서 존재론은 문화의 동의어가 아니다. 근대 과학과 기술은 원주민의 ‘세계들’을 위협하면서, 이윤을 위해서건 보존을 위해서건, 자연을 통제의 대상으로 인식하는 ‘하나의 세계(Universe, Uni-Mundo, One-World World)’를 제시한다. 반면에 원주민운동은 ‘하나의 세계’를 강요하는 근대의 이원론적 존재론 대신에 ‘많은 세계들이 포함되는 하나의 세계(Pluriverse)’를 제시한다. 이런 관점에서 볼 때 원주민운동은 근대 시기 내내 진행되고 있는 광포한 ‘세계들의 전쟁’의

31) 본 논문에서 자세하게 다루지 못했으나 원주민 공동성(comunalidad)과 교육에 관해서는 메이어(Meyer et al. 2010)를 참조할 것.

32) 도(道)가 행해지는 않는 것, 즉 조화와 균형을 이루지 못하는 이유를 자사는 과(過)와 불급(不及)으로 설명했다. “지혜롭다 하는 자들은 도(度)를 넘어서서 치달려 가려고만 하고, 어리석은 자들은 마음이 천한 데로 쏠려 미치지 못한다; 현명한 자들은 분수를 넘어가기를 잘하고 불초한 자들은 아예 못미치고 만다”(4).

한 양상이다. ‘세계들의 전쟁’은 ‘하나의 세계’를 전파하는 ‘결코 근대인이었던 적이 없는 근대인’과 ‘세계들’을 지키려는 ‘전근대인으로 낙인찍힌 비근대인’ 간의 전쟁이다.

근대적 존재론에 대해 문제를 제기하는 것은 원주민운동만이 아니다. 과학 기술연구를 중심으로 자연과학 분야에서도 ‘우리’가 알고 있는 세계가 근본적인 존재론적 차이를 무시하고 ‘하나의 세계’를 전지구적으로 전파시킨 식민주의의 결과임을 주장하는 비근대인들이 등장하고 있다. 그들에 따르면 ‘하나의 자연, 많은 문화’를 주장하는 유럽중심주의적 근대 세계는 ‘유일한 하나의 세계’가 아니라 ‘많은 세계들 중 하나(자연주의)’일뿐이다. 근대주의자들의 주장과는 달리 ‘세계들’은 모두 근대적이 되지도 않았고 ‘세계들의 사람들’이 모두 근대인이 되지도 않았다. ‘우리’가 아는 세계는 식민주의와 식민성을 통해 ‘그들’의 세계 위에 포개졌고, 그 결과 ‘그들’의 세계는 보이지 않게 되었다. 이 때문에 ‘다른 방식의 세계들(worlds otherwise)’을 알기 위해서는, 한편으로는 유럽을 지방화하고, 다른 한편으로는 다른 세계들과의 관계 속에서 ‘우리’가 아는 세계를 재정위해야 한다. 본 논문에서는 존재론적 전회라는 관점에서 유럽의 지방화를 시도했고, 공동성과 개체성을 중심으로 수막 카우사이와 『중용』의 존재론에 대한 분석을 통해 ‘우리’가 아는 근대적 존재론을 재정위하려고 했다.

존재론적 전회는 오늘날 근대 문명이 직면한 위기에 대해 ‘다른 세계는 가능하다’고 대답한다. ‘가능한 다른 세계’는 ‘우리’가 아는 ‘유일한 하나의 세계’를 대체하는 또 다른 ‘유일한 하나의 세계’가 아니라 ‘세계들’이다. ‘세계들’은 항상-이미 존재하는 어떤 것이 아니라 주어진 위치에서 관계적 행위(enaction)를 통해 끊임없이 만들고/만들어지는(worlding, mundificar) ‘사회-자연 공동체(socio-natural community)’이다. 이런 맥락에서 존재론적 전회는 존재론의 정치적 차원과 정치의 존재론적 차원을 포함하는 정치적 존재론이며, 근대 시기 내내 치르고 있는 ‘세계들의 전쟁’의 대안으로 21세기 세계평화를 위한 ‘세계 정치’를 모색한다.

참고문헌

- 김용옥(2011a), 『중용, 인간의 맛』, 통나무.
- 김용옥(2011b), 『중용한글역주』, 통나무.
- 김은중(2015), 『안데스 커뮤니티즘, 도래할 공동체?』, 이베로아메리카연구, Vol. 26, No. 3, pp. 103-132.
- 김택현(2012), 『트리컨티넨탈리즘과 역사』, 울력.
- 네그리, 안토니오 · 마이클 하트(2014), 『공통체』, 정남영 · 윤영광 옮김, 사월의책.
- 뚜웨이밍(2006), 『문명들의 대화』, 김태성 옮김, 휴머니스트.
- 라투르, 브루노(2009), 『우리는 결코 근대인이었던 적이 없다』, 홍철기 옮김, 갈무리.
- 마르코스(2002), 『우리의 말이 우리의 무기입니다』, 윤길순 옮김, 해냄.
- 무페, 상탈(2007), 『정치적인 것의 귀환』, 이보경 옮김, 후마니타스.
- 바렐라, 프란시스코 외(2013), 『몸의 인지과학』, 석봉래 옮김, 김영사.
- 울프, 에릭(2015), 『유럽과 역사 없는 사람들』, 박광식 옮김, 뿌리와 이파리.
- 월러스틴, 이매뉴얼(2008), 『유럽적 보편주의: 권력의 레토릭』, 김재오 옮김, 창작과비평.
- 이진경(2010), 『코뮌주의: 공동성의 평등성의 존재론』, 그린비.
- 조경란(2015), 『20세기 중국 지식의 탄생: 전통 · 근대 · 혁명으로 본 라이벌사상사』, 책세상.
- 차크라바르티, 디페시(2014), 『유럽을 지방화하기: 포스트식민 사상과 역사적 차이』, 김택현 · 안준범 옮김, 그린비.
- 황태연(2015), 『감정과 공감의 해석학: 공자 윤리학과 정치철학의 심층 이해를 위한 학제적 기반이론(2)』, 청계.
- Alberti, Benjamin and Tamara L. Bay(2009), "Introduction", *Cambridge Archaeological Journal*, 19, pp. 337-343.
- Alberti, Benjamin et al.(2011), "Worlds Otherwise: Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference", *Current Anthropology*, Vol. 52, No. 6, pp. 896-912.
- Bautista, Rafael(2013), "Qué quiere decir comunidad?", *Revista de Estudios Bolivianos*, 19, pp. 159-189.
- Blaser, Mario(2007), "Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica", in *Reinventando la nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y*

- poscolonialidad*, eds. por K. Monasterios, P. Stefanoni and H. D. Alto, La Paz: CLACSO/Plural, pp, 11-21.
- Blaser, Mario(2009), "Political Ontology", *Cultural Studies*, 23(5-6), pp. 873-896.
- Blaser, Mario(2010), *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*, Durham · London: Duke University Press.
- Blaser, Mario(2013), Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology, *Current Anthropology*, Vol. 54, No. 5, pp. 547-568.
- Blaser, Mario(2014), "Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages", *Cultural Geographies*, Vol. 21(1), pp. 49-58.
- Cameron, Emilie et al.(2014), "Indigeneity and ontology", *Cultural Geographies*, Vol. 21, No. 1, pp. 19-26.
- Carrithers, Michael, et al(2010), "Ontology is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester", *Critique of Anthropology*, Vol. 30, No. 2, pp. 152-200.
- De la Cadena, Marisol and Orin Starn(2007), "Introduction", *Indigenous Experience Today*, London: Berg Publishers.
- De la Cadena, Marisol(2010), "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'", *Cultural Anthropology*, Vol. 25, No. 2, pp. 334-370.
- De la Cadena, Marisol(2014), "The Politics of Modern Politics Meets Ethnographies of Excess Through Ontological Openings", *Fieldsights-Teorizing the Contemporary*, Cultural Anthropology Online, January 13, <http://www.culanth.org/fieldsights/471-the-politics-of-modern-politics-meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings>
- Descola, Philippe(2005), *Par-delà nature et culture*, Bibliothèque des sciences humaines, Paris: Gallimard.
- Escobar, Arturo(2007), "The 'ontological turn' in social theory. A Commentary on 'Human geography without scale', by Sallie Marsto, John Paul Jones II and Keith Woodward", *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 32, No. 1, pp. 106-111.
- Escobar, Arturo(2010a), "LATIN AMERICA AT A CROSSROADS", *Cultural Studies*, Vol. 24, No. 1, pp. 1-65.
- Escobar, Arturo(2010b), *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos*

- sociales en las transformaciones globales*, Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Escobar, Arturo(2014), *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, Arturo(2015), *Notes on the Ontology of Design*, Unpublished Work in progress, University of North Carolina, Chapel Hill.
- Estermann, Josef(1998), *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito: Abya-Yala.
- García Linera, Alvaro(2007), “Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas”, La Paz: CLACSO/Plural, pp. 147-171.
- Grossberg, Lawrence, Cary Nelson and Paula A. Treichler(edited)(1992), *Cultural Studies*, New York and London: Routledge.
- Gudynas, Eduardo(2011), “Buen Vivir: Today’s tomorrow”, *Development*, Vol. 54, No. 4, pp. 441-447.
- Guha, Ranajit(1997), *Dominance without hegemony: history and power in colonial India* Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Hardt, Michael and Alvaro Reyes(2012), “New Ways of Doing: The Construction of Another World in Latin America: An Interview with Raúl Zibechi”, *The South Atlantic Quarterly*, Winter 2012, pp. 165-191.
- Hobsbawm, Eric J.(1978), *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester: Manchester Univ. Press.
- Ingold, Tim(2000), *The Perception of the Environment*, London: Routledge.
- Ingold, Tim et al.(1996), *Key Debates in Anthropology*, London: Routledge.
- Kohn, Eduardo(2015), “Anthropolgy of Ontologies”, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 44, No. 1, pp. 311-327.
- Kusch, Rodolfo(1970), *El pensamiento indígena y popular en América Latina*, Buenos Aires: Hachette.
- Latour, Bruno(1993), *We have never been modern*, Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno(2002), *War of the Worlds: What about Peace?*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Law, John(2011), “What’s Wrong with a One-World World”, <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>
- Massey, Doreen(2005), *For Space*, Los Angeles: SAGE.

- Medina, Javier et al.(2001), *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Vida Buena*, La Paz: Comunicación PADEP/GTZ.
- Meyer, Lois et al.(2010), *New World of Indigenous Resistance*, San Francisco: City Light Books.
- Mignolo, Walter(2010), “The communal and the decolonial”, <http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial>
- Oman-Reagan, Michael P.(2015), “Writing Worlding: Turning to Ontology at the Dead End of Culture”, Unpublished MS, *Department of Anthropology*, Memorial University of Newfoundland.
- Pratt, Mary Louise(2007), “Afterword: Indigeneity Today”, in *Indigenous Experience Today*, edited by Marisol de la Cadena and Orin Starn, Oxford · New York: Berg, pp. 397-404.
- Quijano, Anibal(2006), Keynot address at *Congreso Internacional de Pueblos Indigenas de América Latina*, July 15, Cuzco, Peru.
- Quijano, Anibal(2008), “Des/colonialidad del poder: el horizonte alternative”, Unpublished manuscript, Lima.
- Rengifo Vásquez, Grimaldo(2010), “Education from Inside Deep America”, *New World of Indigenous Resistance*, Meyer, Lois et al., San Francisco: City Light Books, pp. 277-289.
- Rivera Cusicanqui, Silvia(2008), “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy”, IX Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, Diversidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy, 14-16 Mayo. <http://www.unifem.org.br/sites/800/824/00000363.pdf>
- Santos, Boaventura Sousa de(2007), *The Rise of the Global Left, The World Social Forum and Beyond*, London: Zed Books.
- Scott, Michael W.(2013), “What I’m reading: The anthropology of ontology(religious science?)”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, pp. 859-872.
- Sillar, Bill(2009), “The Social Agency of Things? Animism and Materiality in the Andes”, *Cambridge Archaeological Journal*, Vol. 19, No. 3, pp. 367-377.
- Ta Hsiüeh and Chung Yung(*The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean*)(2003), Translated with and Introduction and Notes by Andrew Plaks, London: Penguin Books.
- Torrez, Mario(2001), “El concepto de Qamaña”, *Suma Qamaña: La comprensión indígena*

- de la Vida Buena*, Medina, Javier et al., La Paz: Comunicación PADEP/GTZ.
 Tu, Wei-Ming(1989), *Centrality and Commonality. An Essay on Confucian Religiousness*, Albany:
 State University of New York Press.
 Walsh, Catherine(2009), *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas(de)coloniales de nuestra época*,
 Quito: Abya-Yala.

김 은 중

서울대학교 라틴아메리카연구소
 ocpaz@hanmail.net

논문투고일: 2016년 3월 18일

심사완료일: 2016년 4월 11일

게재확정일: 2016년 4월 12일

Intercultural Interpretation on Sumak Kawsay and Chung-Yung

Eun-Joong Kim

Seoul National University

Kim, Eun-Joong(2016), "Intercultural Interpretation on Sumak Kawsay and Chung-Yung", *Revista Asiática de Estudios Iberoamericanos*, 27(1), 1-36.

Abstract This article begins by reconceptualizing the specificity of indigenous knowledge and its practices it can articulate with ontological turn that we are witnessing in social theory. The turn to ontology moves beyond the modern ontology where cultures are treated as system of belief that provide different perspectives on a single world. Non-modern worlds or ontologies serve as the constitutive outside for modern ontology and thus get defined by absence in relation to it. By contrast with the modern ontology, relational ontologies move from talk of many cultures to many worlds. The emergence of relational ontologies challenges the epistemic foundation of modern politics. In order to reflect on relational ontology, I attempt to draw a parallel between Andean cosmology, that is, Sumak Kawsay, and *ch'eng*(誠) cosmology in *Chung-Yung*(中庸). These two specific versions of the relational ontologies are those which eschew the divisions between nature and culture, between individual and community, and between 'us' and 'them' that are central to the modern ontology. Relational ontologies are based on the assumptions in which all beings exist always in relation and never as objects or individuals. The universality understood as abstract universal grounded in mono-logic attempt to efface multiple ontologies, that is, the pluriverse. At stake in many cultural-political mobilization is the political activation of relational ontologies. In the formula of the Zapatista, the pluriverse can be described as 'a world where many worlds fit.'

Key words ontological turn, modern ontology, relational ontology, pluriverse, Sumak Kawsay