

## 동양사상을 통한 세계시민성의 재구성\*

김형렬\*\* · 김재중\*\*\* · 김병환\*\*\*\*

### 요약

본 논문은 세계시민성에 내재한 서구중심주의에 대한 비판을 토대로 동양사상의 맥락에서 대안적 세계시민성을 구성하는 것을 목적으로 한다. 날로 가속화되고 있는 세계화의 추세는 전 세계 구성원 간의 상호의존성, 인간으로서 갖는 보편적 권리와 책임, 다양성에 대한 존중 등을 지향하는 세계시민성을 현대적 삶의 불가피한 조건으로 이해할 것을 요청한다. 세계시민성의 필요성에 대한 폭넓은 공감대를 배경으로 세계시민성에 대한 다양한 접근들이 제안되어 왔지만, 이들은 공통적으로 서구중심적인 인식론에 근거한다는 한계를 노정한다. 이에 본 연구는 존재론적 변화를 수반한 세계시민성을 기존의 세계시민성 관련 담론에서 포착되지 않았던 ‘다른(other)’ 목소리로 규정하고, 이 다른 목소리 중 하나로 동양의 전통 철학에 주목한다. 특히 동양사상을 통한 세계시민성의 가능성을 생기주의적 자연관과 동양적 세계시민주의의 시원으로 볼 수 있는 천하주의의 관점에서 살펴본다. 궁극적으로 본 연구는 동양사상을 통해 재구성되는 세계시민성이 기존의 세계시민성의 척

\* 본 연구는 유네스코 아시아태평양 국제이해교육원의 지원을 받아 수행되었음.

\*\* 서울대학교 사범대학 윤리교육과 부교수, 서울대학교 교육융합연구원 겸무연구원(제1저자), [ksyhr70@snu.ac.kr](mailto:ksyhr70@snu.ac.kr)

\*\*\* 서울대학교 사범대학 윤리교육과 석사과정(제2저자), [0308jjkim@snu.ac.kr](mailto:0308jjkim@snu.ac.kr)

\*\*\*\* 서울대학교 사범대학 윤리교육과 교수(교신저자), [paulkim77@snu.ac.kr](mailto:paulkim77@snu.ac.kr)

도를 대체하는 다른 척도가 되기를 주장하는 것이 아니라, 삶의 터전과 역사에 뿌리를 내린 맥락화된 많은 세계시민성 중의 하나가 될 수 있음을 논한다.

주제어 : 세계시민성, 서구중심주의, 동양사상, 존재론, 맥락화

## I. 서론

날로 가속화되고 있는 세계화의 추세는 전 세계 구성원 간의 상호 의존성, 인간으로서 갖는 보편적 권리와 책임, 다양성에 대한 존중 등을 지향하는 세계시민성을 현대적 삶의 불가피한 조건으로 이해할 것을 요청한다. 이제 시민성 개념이 영토적 국가와 국민 간의 관계에만 배타적으로 국한되지 않으며 국한되어서도 안된다는 주장은 더 이상 낯설게 여겨지지 않는다. 세계화된 지구 공동체에서 세계시민성은 구성원들에게 부여되는 세계시민으로서의 지위와 권리, 의무를 지칭하는 기술적 용어이면서 동시에 출신 국가나 인종, 민족, 성별 등에 관계없이 이들을 동등한 인간이자 시민으로 인정하고 수용하는 것이 마땅하다는 규범적 용어로 받아들여지고 있는 것이다.

이처럼 전통적인 국가시민성과 대비되는 세계시민성의 등장에 대해서는 상당한 합의가 존재하나, 세계시민성의 본질을 무엇으로 볼 것인지에 대해서는 이견이 존재한다. 특히 세계시민성은 시민성의 의미와 세계화에 대한 경험을 해석하는 방식의 차이를 반영하여 다양하게 정의되고 있다(예를 들어, Gaudelli, 2009; Schattle, 2008; Goren & Yemini, 2017; Oxley & Morris, 2013; Pashby et al., 2020; Schultz,

2012). 대표적으로 Oxley & Morris(2013)는 기존의 논의들을 종합함으로써 세계시민성에 대한 통합적이고 체계적인 유형화를 시도하였다. 이러한 유형화에 따르면 세계시민성에 대한 논의는 크게 세계시민성에 대한 ‘세계시민주의적(cosmopolitan)’ 접근과 ‘옹호적(advocacy)’ 접근으로 구분될 수 있는데, 전자는 ‘정치적,’ ‘경제적,’ ‘도덕적,’ ‘문화적’ 세계시민성을 포함하는 세계시민성 모델들에 대한 주류적(mainstream) 접근을 지칭하는 반면 후자에는 주류적 접근에 대한 대안을 옹호하는 ‘사회적,’ ‘비판적,’ ‘환경적,’ ‘영적’ 세계시민성이 포함된다.

나아가 보다 최근에는 세계시민성에 대한 옹호적 접근 중에서도 가장 급진적이고 변혁적인 태도를 취하는 것으로 알려진 비판적 세계시민성 조차도 여전히 그것이 대항하고자 하는 ‘근대적/식민주의적 상상력’의 틀 안에서 작동하고 있다는 도전이 제기되었다(Pais & Costa, 2020; Pashby et al, 2020). 비판적 세계시민성에서 제안하는 비지배적인 지식과 가치 그리고 대안적 세계관 역시 여전히 서구의 관점에서 구성되어 서구 외부의 나머지 세계에 투사되고 있다는 것이다. 이 같은 맥락에서 세계시민성에 대한 ‘후기 비판적(post-critical)’ 접근에서는 근대적/식민주의적 상상력에 대항하는 대안적 세계시민성의 목표가 ‘생각하기’의 차원에서뿐 아니라 보다 근본적인 ‘관계 맺기,’의 차원, 다시 말해 인식론적 차원을 넘어서는 존재론적 차원에서의 거대한 전환이 되어야 한다고 강조한다(Kester, 2023). 이는 세계시민성에 대한 대안의 핵심에 서구중심주의에 기반한 세계시민성에 대해 비판적으로 사고하는 데서 더 나아가 서구가 아닌 다른 척도에서 세계를 바라볼 수 있는 다른 존재로의 전환이 놓여 있음을 의미한다.

그러나 서구의 척도는 너무나 오랫동안 세계를 바라보는 표준이자 상식으로 작용해왔기 때문에 이것 이외의 척도를 소유한 다른 존재의 관점에서 세계시민성을 이해한다는 것이 무엇을 의미하는지는 분명하지 않다. 이에 Andreotti(2006)는 존재론적 변화를 수반한 세계시민성을 기존의 세계시민성 관련 담론에서 포착되지 않았던 ‘다른(other)’ 목소리로 명명하는 한편, Stein(2015)은 이를 ‘비교할 수 없는(incommensurable)’ 입장이라고 부른다. 본 연구는 이런 맥락에서 세계시민성에 대한 다른 목소리 중 하나로 동양<sup>1)</sup>의 전통 철학에 주목한다. 특히 생기주의적 자연관과 동양적 세계[시민]주의의 시원이라 할 만한 천하주의를 세계시민성에 대한 대안적 사고유형으로 살펴본다. 일련의 논의를 통해 본 연구는 동양사상을 통해 재구성되는 세계시민성이 기존의 세계시민성의 척도를 대체하는 다른 척도가 되기를 주장하는 것이 아니라, 삶의 터전과 역사에 뿌리를 내린 맥락화된 많은 세계시민성 중의 하나가 될 수 있음을 논한다. 이런 맥락에서 본 연구는 세계시민성에 대한 동양과 서양의 관점을 이분법적으로 대비시킴으로써 동양이 서양과 본질적으로 다른 문화적 속성을 지니고 있음을 호소하는 문화본질주의의 입장을 취하고 있다기보다, 동양사상을 통해 재구성되는 세계시민성이 근대적/식민주의적 상상력의 틀 바깥에서 작동하는 대안적 사고유형이 될 수 있음을 보여준다고 하겠다. 본 연구의 논의는 인간과 다른 생명이 살기에 적합한 더 정의롭고 평화로우며 지속가능한 세계를 만들기 위해 어떻게 사고하고 존재해야 하는지에 대한 하나의 시사점을 제공해 줄 수 있다.

---

1) 본 글에서 동양은 주로 한자문화권을 의미한다.

## II. 세계시민성의 다양한 유형

‘시민성(citizenship)’은 그 자체로 본질적으로 논쟁적인 개념이다. 시민성은 좁게는 정치공동체에 소속된 시민의 지위와 권리, 의무를 지칭하지만 넓게는 시민에게 요구되는 이상과 자질을 의미하기도 한다. 이에 시민성을 둘러싼 논쟁은 필연적으로 정치공동체가 요구하는 바람직한 시민의 특성, 즉 바람직한 시민성의 내용이 무엇인지에 대한 논쟁으로 귀결된다. 세계화의 진전과 더불어 새롭게 등장한 세계시민성 역시 예외는 아니다. 누군가에게 세계시민성은 인간의 동등한 도덕적 가치와 보편적 도덕규범을 전제하는 개념이기도 하지만(너스봄, 2003; 애피아, 2008; Kant, 1991), 동시에 다른 누군가에게는 세계 정부와 같은 지배적인 권위조직이 없이는 성립할 수 없는 빈껍데기 개념이거나(Walzer, 2003) 서구의 식민주의적 근대성 기획의 또 다른 명칭에 지나지 않기 때문이다(Tully, 2008). 특히 시민성의 핵심을 권리와 의무의 상호성을 기반으로 하는 책임감 있고 적극적인 참여로 간주하거나(Barber, 1984; Miller, 1995), 특정 정치 공동체의 문화적 동질성과 배타적 결속 등과 같은 귀속적 요인으로 볼 경우(MacIntyre, 1997), 세계시민성은 근본적으로 성립이 불가능한 모순적 개념으로 여기지기도 한다.

세계시민성을 둘러싼 이 같은 논쟁에도 불구하고, 근대 국민국가와의 관계 속에서 배타적으로 규정되는 기존의 국가시민성과 대비되는 세계시민성의 등장에 대해서는 상당한 학술적 합의가 존재한다. 날로 가속화되고 있는 세계화의 추세는 전 세계 구성원 간의 상호의존성, 인간으로서 갖는 보편적 권리와 책임, 다양성에 대한 존중 등

을 지향하는 세계시민성을 현대적 삶의 불가피한 조건으로 이해할 것을 요청하고 있기 때문이다. 세계시민성의 필요성에 대한 폭넓은 공감대를 배경으로, 학문 분과의 특성이나 연구자의 이념적 성향에 따라 상이한 방식으로 해석되어 온 세계시민성을 분류하고 유형화하기 위한 다양한 노력들이 진행되어 왔다(Gaudelli, 2009; Schattle, 2008; Goren & Yemini, 2017; Oxley & Morris, 2013; Pashby et al., 2020; Schultz, 2012). 대표적으로 Oxley & Morris(2013)는 세계시민성의 다양한 모델들을 크게 ‘이분법적’ 접근, ‘속성(attributes)’ 접근, ‘이념적(-ism)’ 접근의 세 가지로 나눈다. 우선 이분법적 접근은 세계시민성에 대한 ‘헤게모니적, 지배적’ 관점과 ‘대항 헤게모니적, 이상적’ 관점을 서로 대립시키면서 전자를 후자를 옹호하기 위한 비판의 대상으로 삼는 양상을 띤다. Andreotti(2006)의 ‘연성(soft)’ 세계시민성과 ‘비판적’ 세계시민성 간의 대조, Arneil(2007)의 ‘문명화를 위한(civilizing)’ 세계시민성과 ‘뿌리내린(rooted)’ 세계시민성 간의 대조 등이 이에 해당된다. 반면, 속성 접근은 세계시민성을 교육적 노력을 통해 함양될 수 있는 세계시민의 일련의 속성으로 파악하는 접근을 의미하며, 그 속성에는 책임감이나 공감(Schattle, 2008), 타문화에 대한 이해(Veugelers, 2011), 전 지구적 관점(Hanvey, 1976) 등이 포함된다. 속성 접근은 세계시민성에 대한 정치학이나 철학 분야의 기존 논의들을 충분히 포괄하지 못할 뿐만 아니라 시민성을 교육의 성과나 결과물로 등치시킨다는 점에서 종종 비판 받는다(Biesta & Lawy, 2006: 72). 마지막으로 이념적 접근은 세계시민성을 설정된 이념적 틀에 따라 다르게 이해하는 접근으로 정의되는데, 예컨대 Schattle(2008)의 ‘도덕적 코스모폴리타니즘,’ ‘자유주의적 다문화주의,’ ‘신자유주의,’

‘환경주의’의 구분이나 Richardson(2008)의 ‘제국주의적,’ ‘양극적,’ ‘다극적,’ ‘생태적’ 관점의 구분은 세계시민성이 각각의 이념적 틀에서 어떻게 다르게 해석될 수 있는지를 예시해준다.

나아가 Oxley & Morris(2013)는 이 중 이념적 접근을 취하면서도 기존의 논의를 확장함으로써 세계시민성에 대한 보다 통합적이고 체계적인 유형화를 시도하였다. 구체적으로, Oxley & Morris(2013)는 세계시민성에 대한 ‘세계시민주의적’ 접근과 ‘옹호적’ 접근을 구분하면서, 전자를 세계시민성 모델들에 대한 주류적 접근으로 후자를 주류적 접근에 대한 대안을 옹호하는 접근으로 정의한다. 이러한 구분에 따르면, 첫 번째 세계시민주의적 접근은 다시 세계 속에서의 개인의 정치적 지위를 규정하는데 초점을 맞추는 ‘정치적’ 세계시민성, 단일한 도덕 공동체에 소속된 인류의 보편적 인권의 가치를 강조하는 ‘도덕적’ 세계시민성, 세계 단일시장의 출현으로 인한 노동과 자본의 자유로운 이동에 주목하는 ‘경제적’ 세계시민성, 문화의 전 세계적 수렴과 전파에 주목하는 ‘문화적’ 세계시민성으로 나누어진다. 두 번째 옹호적 접근은 세계시민주의적 접근에 대한 대안으로서 좀 더 비판적이면서 현상의 변화를 촉구하는 방식을 취하는데, 이는 다시 보다 정의롭고 평화로운 세계시민 사회 구축을 위한 구성원의 참여와 행동을 강조하는 ‘사회적’ 세계시민성, 서구중심의 세계화에 반대하는 대항해게모니적 관점에서 권력의 불균형과 착취의 문제에 천착하는 ‘비판적’ 세계시민성, 인간중심주의적 선입견을 비판하고 윤리적 공동체의 범위를 비인간세계까지 확장시키고자 하는 ‘환경적’ 세계시민성, 종교적 신념과 같은 영적가치를 기반으로 한 인간과 세계 간의 상호연결성을 재조명하는 ‘영적’ 세계시민성으로 구분된다.

이처럼 세계시민성은 세계화의 동인과 시민성의 핵심 요소를 무엇으로 보는가에 대한 이념적 관점의 차이를 반영하여 다양한 방식으로 접근되고 있다. 물론 세계시민성 담론은 특정 공동체에 우선적인 가치를 부여하면서 여기에 특별한 애정과 헌신을 보이며 참여하는 삶을 선호하는 공동체주의 진영으로부터의 도전이나 초국가주의적 교류의 현실 속에서 더욱 강력히 요구되는 사회적 결속에 대한 국가적 열망에 대해 완전한 해답을 제시하지 못하고 있는 것이 현실이다. 그럼에도 불구하고 세계화를 거스를 수 없는 시대적 조류이자 21세기 인류가 당면한 현실로 인식할 때, 시대와 현실이 요구하는 바람직한 시민의 양태에 대한 지속적인 모색과 논의가 이루어지고 있다는 것은 그 자체로 바람직한 상황이라 할 수 있다.

### III. 세계시민성에 내재한 서구중심주의

Oxley & Morris(2013)가 지적한 바와 같이 세계시민성에 대한 옹호적 접근은 세계시민주의적 주류 담론에 대항하는 대안적 세계시민성을 제시하는 것을 목표로 한다. 그 과정에서 옹호적 접근은 세계시민주의적 주류 담론에 내재한 서구중심주의를 넘어서서 사유하고 실천하고자 한다. 가령 비판적 세계시민성의 경우 국가 간 불평등과 국가 내 사회적 양극화의 심화 등 신자유주의 세계화 시대의 위기가 구체화되는 상황에서 자본주의 경제모델의 허구성을 폭로하고 서구와 비(非)서구 간의 비대칭적 권력관계를 조명하는 데 역점을 둔다. 비록 근대성과 식민주의 간의 구성적 관계를 전제하는 후기 식민주

의적 관점을 취하지는 않으나, 사회적 세계시민성 역시 서구 주도의 세계화의 저류에 대항하는 초국가적 사회운동과 행동주의를 요구한다는 점에서 비판적 세계시민성과 궤를 같이 한다. 유사한 맥락에서 환경적 세계시민성과 영적 세계시민성 역시 서구중심주의적 근대성의 토대를 이루는 인간중심주의와 발전사관에 대한 대안적 세계관을 전제로 생태계나 초월적 존재와 인간의 공존과 상호의존성에 관심을 기울인다.

그러나 Pashby et al.(2020: 146)의 표현을 빌리자면, 세계시민성에 대한 옹호적 접근 중에서도 가장 학계에서 우위를 점하고 있는 비판적 세계시민성조차도 여전히 그것이 대항하고자 하는 ‘근대적/식민주의적 상상력’의 틀 안에 머물러 있다. 비판적 세계시민성은 다른 그 어느 세계시민성의 모델보다도 더 급진적이고 변혁적인 방식으로 서구 주도의 세계화에 대항하는 양상을 띠지만, 그것이 제시하는 대안 역시 서구의 관점에서 구성되어 서구 외부의 나머지 세계에 투사되고 있다는 것이다. 예컨대 비판적 세계시민성을 지지하는 이들은 종종 신자유주의 세계화에 대한 대안으로 사회민주주의 체제를 제시하는데(Camicia & Franklin, 2011), 사회민주주의는 서구 문화의 지리적·역사적 공간 내에서 발생했을 뿐만 아니라 기존의 지배적 삶의 양식에 대한 근본적인 거부라기보다 수정을 요구할 뿐이다. 같은 맥락에서 Pais & Costa(2020) 역시 세계시민교육에서의 비판적 민주주의 담론이 패권적 지위를 유지하는 서구 주류 학계에서 생산되는 한 그것이 대항하고자 하는 신자유주의적 세계질서를 재생산하는데 기여할 수밖에 없다고 지적한다. 이런 맥락에서 Pashby et al.(2020: 160)은 서구중심주의에 대항하는 대안적 세계시민성의 목표지점이 방법론적,

인식론적 차원에서의 변화를 넘어서는 보다 근본적인 존재론적 차원에서의 변화가 되어야 한다고 역설한다. 중요한 것은 서구중심주의가 갖는 결함을 비판하는 데서 한 걸음 더 나아가 서구가 아닌 다른 척도에서 세계를 바라볼 수 있는 다른 존재로의 전환이라는 것이다. 즉 대안적 세계시민성을 구성하기 위한 올바른 질문은 ‘어떻게 바라볼 것인가’가 아닌 ‘누구의 관점에서 바라볼 것인가’가 되어야 한다.

비판적 세계시민성이 근대적/식민주의적 상상력의 틀 안에 갇혀 있다는 Pashby et al.(2020)의 주장과 같은 맥락에서, Kester(2023: 6)는 비판적 세계시민성의 단초를 제공한 것으로 여겨지는 파울로 프레이리(Paulo Freire)의 ‘비판의식(critical consciousness)’ 개념이 지나치게 합리적이고 서구중심적이라는 점에서 논란의 대상이 되었음을 상기시킨다. 프레이리의 비판 교육학이 궁극적으로 지향하는 바는 학습자의 인식론적 변화인데, 이 같은 인식론적 변화의 중심에는 비판의식이 자리 잡고 있고 비판의식의 함양은 서구의 계몽주의가 내세운 합리적 해방으로서의 근대성 기획과 맞닿아 있기 때문이다. 나아가 Kester(2023: 6)는 세계시민교육 및 평화교육이 프레이리의 비판 교육학의 인식론적 차원보다는 존재론적 차원, 즉 세계 속에서의 자신의 위치에 대한 존재와 성찰에 주목해야 함을 논한다. 비록 ‘다르게 생각하는 것,’ 즉 학습자의 인식론적 변화를 도출하는 것이 세계시민교육 및 평화교육이 목표로 하는 보다 정의로운 세계를 위한 선결 조건이기는 하나 이것만으로는 충분하지 않으며, 여기에 ‘다른 방식의 존재가 되는 것,’ 즉 학습자의 존재론적 변화가 수반될 때에만 현재의 부정의를 극복할 수 있는 대안적 체제로의 이행이 가능하다는 것이다. 예컨대, 오늘날 다방면에서 내재적 결함을 드러내고 있

는 서구의 자유주의에 기반한 평화구축(peacebuilding)에 대한 대안적 모델은 평화에 대해 다르게 생각하는 것에 더하여, 다른 방식의 존재가 되는 것을 허락함으로써만 근대적/식민주의적 상상력의 틀 바깥에서 확립될 수 있다.

그러나 Pashby et al.(2020: 156)가 시사하듯이 우리에게 서구의 척도는 너무나 오랫동안 세계를 바라보는 표준이자 상식으로 작용해왔기 때문에 이것 이외의 척도를 소유한 다른 존재가 된다는 것이 무엇인지를 이해하기란 쉽지 않다. 서구중심주의에 대항하는 대안적 세계시민성에 대한 대안이 목표로 하는 존재론적 변화의 구체적 내용은 무엇인가? 이는 Santos(2006, 2008)가 언급한 ‘대안에 대한 대안적 사유,’ 즉 대안이라는 개념 자체에 대해 재고하는 것이다. 세계시민성의 대안에 대한 대안적 사유에 대해 Andreotti(2006)는 기존의 세계시민성 관련 담론에서 포착되지 않았던 ‘다른(other)’ 목소리라는 명칭을 부여하는 한편, Stein(2015)은 이를 ‘비교할 수 없는 (incommensurable)’ 입장이라고 부른다. 이들 개념이 공통적으로 나타내는 바는 세계시민성에 내재한 서구중심주의에 대한 근본적 대안은 세계시민성의 ‘담론 지도(discursive map)’(Mignolo, 1992)로부터 배제되었던 이질적인 존재를 복원시키는 것으로부터 출발한다는 점이다. 따라서 세계시민성의 대안에 대한 대안적 사유가 목표로 하는 존재론적 변화란 서구의 척도를 다른 척도로 대체하려는 시도라기보다 서구를 지배적 척도의 자리에서 내려와 많은 다원성 중의 하나가 되도록 만들기를 의미한다. 이런 존재론적 변화를 통해 서구의 척도에서 배제되고 주변화되었던 타자들은 이제 더 이상 타자가 아닌 각자의 삶의 터와 역사에 뿌리내린 고유한 존재로 회복되며, 나아가 서구의

것 역시 수많은 다원적 존재들 중의 하나로 자리매김하게 된다. 그 결과 세계시민성은 비로소 배타적이고 이원론적인 서구의 관점, 즉 근대적/식민주의적 상상력으로부터 탈피한 진정한 의미에서의 대안적 세계시민성으로 기능할 수 있다.

존재론적 변화가 수반된 세계시민성은 세계시민성에 대한 옹호적 접근 중 특히 환경적 세계시민성을 통해 부분적으로 예시될 수 있다. 환경적 세계시민성에서는 인간의 관점이 아닌 자연의 관점에서 생태계 파괴나 환경오염의 문제를 바라보며 궁극적으로 인간과 자연 간의 관계를 재정립하고자 시도한다는 점에서 우리에게 근대적/식민주의적 상상력과 대치되는 새로운 존재 양식을 요구하기 때문이다. 달리 말해 환경적 세계시민성은 인간을 지배적 척도가 아닌 생태계 내의 수많은 구성요소들 중 하나로 간주함으로써 근대적/식민주의적 상상력의 일부인 인간중심주의를 벗어난 대안적 존재 양식을 가능하게 한다.

#### IV. 세계시민성의 동양사상적 단초:

##### 생기주의적 자연관과 천하주의

본 장에서는 앞서 언급한 세계시민성에 대한 ‘다른’ 목소리중 하나로 동양의 철학 전통에 주목하고자 한다. 동양의 철학 전통은 서양의 그것과 어떻게 다른가? 예를 들어 초월적 실체를 부정하는 동양의 내향 초월적<sup>2)</sup> 특성, 인간을 영과 육으로 보는 이원론적 인간관

2) 내향 초월에 대한 일부의 오해에도 불구하고 불교도 예외가 아니다. 철학

과 달리 기(氣)적 전일체(全一體)로 파악하는 일원론적 인간관, 기계론적 자연관과 달리 자연을 살아 있는 생명의 광장으로 여기는 생기주의(生機主義)적 자연관(방동미, 1983: 50-53)<sup>3)</sup> 등 굵직한 예만 들어도 동서 철학의 차이는 분명하다.

동양의 철학 전통 속에서 서양 근대와 다른 목소리를 내면서 세계시민성 확립에 도움이 되는 요소에는 여러 가지가 있을 수 있다. 그러나 지면 관계상 이를 다 논할 수는 없으므로 여기서는 생기주의적 자연관과 동양적 세계[시민]주의의 시원이라 할만한 천하주의를 서양과 다른 대안적 사고유형으로 살펴본다.

## 1. 생기주의적 자연관

동양 문화권에서 인간은 자연의 한 부분으로 여겨진다. 인간이 신으로부터 부여받은 권한으로 자연을 대상화시켜 정복하고 활용할 대상으로만 자연을 바라보는 시각은 동양의 전통에서 문화적으로나 철학적으로 상당히 이질적인 것이다. 인간과 자연을 구분하고 자연을 타자화시켜 정복의 대상으로 여기는 서양 근대의 기계론적 자연관은 동양의 생기주의적 자연관과 확연히 다르다. **생기주의적 자연관이란 자연을 살아 있는 생명체로 여겨 자연 현상을 약동하는 생명의 흐름으로 파악하는 것이다.** 동양 선민들에게 자연[自然而然, self-soness]은 생명의 광장(廣場)이며 생명이 쉽없이 흐르는 곳이다.

생기주의적 자연관이라는 용어가 다소 생소하게 느껴질 경우, 유

---

적 불교의 모습과 후대에 신앙화된 불교의 모습을 혼동하지 말아야 한다.  
3) 동양의 자연관을 설명하는 方東美의 용어이다.

기체적 자연관을 염두에 두면 이 용어의 맥락을 쉽게 파악할 수 있다. ‘스스로 그러한’ 존재인 자연생태계는 그 자체적으로 원만한 조화와 균형을 이루어 나가는 정합(整合)적인 전일체(全一體)이다. 동양에서 자연은 그 스스로 생명의 기능을 해나갈 수 있는 존재이다. ‘스스로 그러한 자연’이라는 이 해석은 동양 학자들만 그렇게 주장하는 것이 아니다. 서양철학의 세례를 받은 서양의 중국 전문가들도 이에 전적으로 동의한다. 잘 알려진 중국학자 모트(Frederick Mote) 역시 이 살아 있는 동양적 자연을 아래와 같이 ‘저절로 자기 발생’적 이라고 설명하고 있다(김병환, 2022: 87; Mote, 1971: 18).

말하자면, 그들은 세계와 인간을 창조되지 않은 것으로 …… 저절로 자기 발생하는 우주의 중심적 양상들을 구성하는 것으로 파악해 왔다.

이처럼 그는 동양의 자연과 우주를 “유기체적 발생론”으로 파악하고 이를 “전체 우주의 모든 부분들이 하나의 유기체적 전체에 속하여, 그 모든 부분들이 저절로 자기 발생하는 하나의 생명의 과정”(Mote, 1971: 19)이라고 설명한다. 방동미(方東美)는 더 풍부한 풀이를 제공한다. 그는 생명을 생생(生生)하는 단절 없는 과정(continuous process of creation)을 스스로 그러한 자연의 특성으로 보고, 이 끊임 없는 생명 창생의 과정 속에서 자연과 인간은 융화되어 ‘광대 화해(廣大和諧, comprehensive harmony)’를 이룬다고 한다(방동미, 1994: 26-27). 자연은 타자화된 무기물이 아니라 약동하는 생명력(vital power) 그 자체로서 생명의 지속적인 흐름이 우리가 속한 자연의 특징이라는 것이다. 물론 이런 생기주의적 자연관은 유가에 한정된 특

징이 아니다. 자연과 도(道)를 동일시한 노장은 물론이고, 대승불교에서도 자연을 살아 있는 것으로 본다.

이런 생기주의적 자연관은 서양의 가이아(Gaia) 이론과 상당히 유사한 점이 있다. 주지하듯, 가이아 이론에 의하면 지구 전체는 살아 있는 유기체이며, 생물체는 지구의 물리적 속성들과 상호 작용하며 생존한다. 또, 생물체와 무기물인 지구의 물리적 요소는 생태적으로 연결되어 있으며, 이 둘은 근본적으로 분리할 수 없다(Lovelock, 1982).

유교·불교·도가 모두 생태 친화적인 생기주의 자연관을 가지고 있다. 그런데 동양의 철학 전통은 이런 생태친화적인 생기주의를 넘어서서 자연과 하나가 되는 경지를 이상화(理想化)한다. 신유학에서 이상적 경지로 제시하는 만물일체(萬物一體)나, 도가의 만물제동(萬物齊同), 불교의 만물과 나는 하나(萬物與我一體)라는 경지는 인간에 의한 자연정복을 찬양하는 서양 근대의 기계론적 자연관과 비교 불가할 정도로 확연하게 다르다. 자연과 하나되기를 추구하는 유불도 삼교의 정신적 경지는 다음과 같은 구절에서 적절하게 표출되어 있다(김병환, 2022: 92에서 인용됨).

[유가] 인자(仁者)는 천지만물을 자기와 한 몸으로 여겨 자기 아닌 것이 없다. …… 仁者(인자)는 혼연히 만물과 하나가 된다.<sup>4)</sup>

[불교] 모든 천지 만물은 나와 하나의 뿌리이며, 모든 만물은 나와 같은 한 몸이다.<sup>5)</sup>

---

4) 二程遺書 卷二 上 뒤 구절은 識仁篇에 보인다. 仁者以天地萬物爲一體 莫非己也……仁者渾然與物同體

5) 肇論 天地與我同根 萬物與我一體

[도가] 대체로 만물은 생성도 허물어짐도 없이 다시 통합되어 하나가 되는데, 오직 [도에] 통달한 자만이 통합되어 하나가 되는 줄 안다.<sup>6)</sup>

위의 구절은 자연과 인간을 통합적 일원론으로 파악하는 유불도 특유의 사상을 잘 보여준다. 각각의 구절은 유불도를 대표하는 사상가인 정명도(程明道), 승조(僧肇), 장자가 자신의 대표 저작에서 한 말로서 인간을 자연의 한 부분으로 여기고 있다. 인간과 자연을 이원적 대립항으로 간주하는 서양 근대의 자연관과는 다른 대안적 사고 형태임을 알 수 있다.

자연과 하나가 된다는 것은 생태계 존재들이 서로 연결되어 있다는 뜻이다. 각 자연 사물이 단절되어 존재하는 것이 아니라 연결되어 있는 생태계의 본 모습을 파악해야, 자연생태계가 전체로 통합되어 상호 작용하는 하나의 유기체라는 점을 깨달을 수 있다. 모든 존재가 상호관계를 맺고 연속적인 양태에 있다는 것은 자연과 인간 세계가 분리될 수 없는 정합체(整合體)라는 의미가 된다. 이런 입장에서 보면, 자연과 인간은 애초에 분리될 수 없는데, 근대적 이성주의는 우리의 터전인 자연을 타자화한 것이 된다. 생태계의 이와 같은 모습에 주목해 Tu Wei-ming은 “존재의 연속성(continuity of Being)”이라는 용어를 제안했다(김병환, 2022: 91; Tu, 1998: 105-109). 그에 의하면 동양의 자연관에는 모든 ‘존재의 양식들이 유기적으로 연결되어 있다는 가정’이 전제되어 있다. 자연 만물은 서구에서 주장하듯이 각각의 부분으로 분리되어 개별적으로 존재하는 파편화된 원자가 아니며 유기적으로 상호 작용한다. 식물은 초식동물에게, 초식동물은 육

6) 莊子. 齊物論. 凡物無成與毀 復通爲一, 唯達者知通爲一.

식동물에게, 육식동물은 상위의 육식동물에게 영향을 주며, 그 관계는 결국 인간의 삶에도 심대한 영향을 미친다. 역으로 인간의 열대 우림 파괴 행위는 야생 동물뿐만 아니라 곤충, 균류의 생존에 이르기까지 순차적으로 궤멸적 재앙을 초래한다. 이로 인해 야기되는 다양한 생물의 멸종은 생태 불균형을 초래해 환경 재앙을 발생시킨다. 서로 관계 맺고 존재하는 것이 우리 삶의 터전인 자연 생태계의 본 모습이다.

동양철학에서는 생태공동체의 본질적 모습인 유기적 관계 맺음을 자연생태계의 ‘본연(本然)’적 상태라고 설파(說破)한다. 불교의 핵심 교리인 연기[緣起, 상호의존적 발생 dependant origination]도 모든 타 생물체와 인간이 서로 밀접하게 연결된 존재 양태에 있다는 사실을 잘 지적해 주는 가르침이다. 인간과 동식물은 물론이고 전체 자연환경계는 상호 의존한다. 모든 존재는 상의성(相依性) 속에서만 생존할 수 있고 개체의 독자적 존립에 대한 믿음은 헛된 망상이다.

자연의 본질적 가치를 깨닫고, 생태계와의 연대감을 체험하는 일은 존재론적 변화가 수반된 세계시민성의 대표적 예가 될 수 있다. 이런 연대 체험이 환경적 시민성, 즉 윤리적 공동체의 범위를 비인간세계까지 확장함으로써 인간과 자연의 관계 맺음의 양식을 존재론적으로 변화시키고자 하는 ‘생태 소양’의 마지막 단계와 같다는 점은 의미심장하다. Capra(1997; 2002; 2009: 242-248)는 생태 소양의 핵심역량이 머리(인지), 마음(감성), 손(활동), 정신(관계)으로 이루어진다고 주장하며, 정신 관계적 핵심역량을 위의 <표 1>과 같이 제시한다.

<표 1> 정신 관계적 생태 소양 핵심역량

구 분	내 용
정신 (Spirit)	○ 자연에 대한 경외와 경이로움 경험
관계적 (Connectional)	○ 지구 생태의 모든 생명체에 대한 존중 ○ 삶의 터전으로서 생태공동체에 대한 깊은 유대감 ○ 자연과의 연대감 체험 및 타인과의 감정 교류

(Capra, 1997; 2002; 추병완 외, 2022: 56 참조)

유사한 맥락에서 Cutter-Mackenzie & Smith(2003: 497-524)는 생태 소양을 복합적 지식(complex knowledge), 신념(beliefs), 생태철학(ecophilosophy) 등의 요소로 구성하고, 그 단계를 각각 비 생태 소양(ecological literacy), 명목적 생태 소양(nominal ecological literacy), 기능적 생태 소양(functional ecological literacy), 고등 생태 소양(highly leveled ecological literacy)의 단계로 구분한다. 여기서 기능적 생태 소양과 고등 생태 소양의 단계는 <표 2>와 같이 제시된다.

정신 관계적 핵심역량 중 ‘삶의 터전으로서 생태공동체에 대한 깊은 유대감’, ‘자연과의 연대감 체험 및 타인과의 감정 교류’는 모두 동양의 생기주의적 자연관에서 강조하는 점이다. 또한 기능적 생태 소양과 고등 생태 소양에서 강조된 ‘인류의 생존과 번영을 위한 자연 환경의 내재적 가치’, ‘자연의 본질적 가치와 보존의 필요성’등을 인지해 신념화하는 점 역시 동양의 생기주의적 자연관에서 강조되고 있다. 이러한 점에 미루어 볼 때 Van Steenberg(1994)가 생태시민을 ‘살아 있는 유기체로서 지구의 탄생과 성장의 유기적 과정을 (점차) 깨닫는 시민’로 정의한 것은 주목할만하다. 이런 정의는 동양의 생기주의적 자연관에서 공생공존하는 생명공동체와 이 생명공동체 내에

서의 시민이 근대적/식민주의적 상상력에서 탈피한 세계공동체 및 세계시민성의 대안적 유형임을 적절하게 보여준다.

<표 2> 생태 소양의 구성요소와 단계

	복합적 지식	신념	생태철학
기능적 생태 소양	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ 환경에 관한 바르고 정확한 용어 사용</li> <li>○ 환경 문제에 관한 지역 수준의 인지와 행동</li> <li>○ 환경 교육에 관한 관심</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ 인류의 생존과 번영을 위한 <b>자연 환경의 내재적 가치</b></li> <li>○ 대규모 경제 성장과 기술 발전에 대한 반성적 성찰</li> <li>○ 환경 소양이 있는 시민을 기르기 위한 환경 교육의 필요</li> </ul>	생태 사회 주의 시각
고등 생태 소양	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ 환경 파괴와 위기의 유동성에 대한 이해</li> <li>○ 지속 가능성 모델과 그에 따른 환경적 전망 이해</li> <li>○ 환경 정보를 종합하고 환경 지속성을 위한 행동 실천</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>○ 지속 가능한 자원 이용에 기반한 <b>인류공동체 형성</b></li> <li>○ <b>자연의 본질적 가치와 보존의 필요성</b></li> <li>○ 생태적으로 소양 있게 행동하는 시민</li> </ul>	가이아 생태 중심 시각

(Cutter-Mackenzie & Smith, 2003; 추병완 외, 2022: 57 참조)

## 2. 천하주의

다음으로 동양 철학 전통에서의 천하주의에 대해 살펴보자. 한자어 천하(天下)는 오늘날의 세계(世界), 世間(세간), 世上(세상) 혹은 우

주(宇宙)를 뜻하는 용어로(장현근, 1995: 234-235; 김병환, 2020: 182), 천하주의·천하사상에는 세계질서·세계정치의 함의가 내포되어 있다.<sup>7)</sup> 동양에서는 고대부터 국가를 넘어선 더 큰 질서를 주목했다. 그것이 바로 천하[天下, all under Heaven]이고, 이를 ‘천하주의’라고 부른다. 이 천하주의가 이론적으로 표현된 것을 ‘천하사상’이라 명명한다.

천하 즉 하늘 아래가 지시하는 바는 ‘온 세상’이다. 이 온 세상의 가장 큰 특징은 무엇일까? 그것은 바로 천하 밖이 없다[無外]는 데에 있다. 즉, 천하는 모든 것을 포괄하는 개념으로 외부가 없다. 밖[外]이 없다는 것은 모든 것이 내부[內]라는 의미이다. 다시 말해, 천하 안에서 나 혹은 우리가 아닌 타자로 인식되는 분명한 차별점이나 경계가 없게 된다. 이런 천하주의를 극적으로 표현한 구절이 바로 『禮記·禮運』 편의 “천하가 한 집안이고 온 거주 지역 안이 한 몸이다 [天下一家 中國一人].”라는 구절이다. 이 어구는 온 세상이 한 가족이라는 천하주의의 세계관을 잘 표현하고 있다. 천하를 한 집안으로 여겨 조화롭고 평화로운 세계를 건설한다는 세계정치 이념이 바로 가족주의나 민족주의, 국가주의를 넘어서는 천하사상이다. 천하주의에는 세상의 모든 사람이 한 집안 사람처럼 화목하고 모든 이가 동

7) 천하라는 용어는 고대 시기에 이미 출현한 것이지만 여기서 논하는 천하주의에는 趙汀陽, 干春松, 王暉 등이 주장하는 최근의 신천하주의 이론도 포함되어 있다. 예를 들어 干春松(2017)의 『王道政治与天下主義』(孔學堂書局) 등을 참고. 물론 일부에서는 [신]천하주의가 중화주의 다른 유형이라고 비판하기도 한다(강진석, 2020: 155, 조성환, 2017; 피경훈, 2019). 하지만 몽고족의 원나라나 여진이 세운 청 나라가 중국 대륙을 지배했을 때도 천하주의는 실제로 작동해 이민족이 한족(漢族)을 통치할 수 있게 한 사상이다. 필자는 패권적인 면이 강한 중화주의와 구분해서 천하주의를 논하고 그 긍정적 면에 주목하고자 한다.

등한 세계에서 살 수 있다는 신념이 전제되어 있다. 이 천하사상이 불교적으로 심화되면, ‘온 세상을 내 집으로 여기고 모든 것을 내 몸으로 삼아 일체중생을 아끼고 사랑한다[十方一家四生一身]’는 대승불교의 근본 가르침과 통한다.

일반적으로 국제주의가 국가를 중심으로 해서 세계에 대한 전략을 추진하는 것이라면, 동양의 천하주의는 세계에 중심을 두고 국가라는 작은 단위를 바라보는 시각이다(자오팅양, 2010: 72-76; 2022: 83-132).<sup>8)</sup> 주(周) 나라 때부터 언급된 천하주의는 국가를 단위로 하는 담론이 아니라 세계 전체에 대한 이론이다(김충열, 1986: 14-18).<sup>9)</sup> 일부에서는 유교 경전에 빈번하게 등장하는 ‘평천하’라는 용어에 주목해 천하주의가 유가 특유의 정치적 이념이라고 생각하기도 한다. 하지만, 이는 유가의 정치사상에 한정된 좁은 범위에서 천하사상을 논하는 일이다. 실제로 동양철학의 고전을 섭렵해 보면 천하주의의 근원은 단순히 유가철학에 한정된 것이 아님을 알 수 있다. 예를 들어 『관자(管子)』에서는 다음과 같이 말하고 있다.

집을 집으로 여겨 다루고, 마을을 마을로 여겨 다루고, 나라를 나라로 여겨 다루고, 천하를 천하로 여겨 다룬다.<sup>10)</sup>

예와 인에 기초한 유가의 도덕정치 이론에 반대한 것으로 알려져

---

8) 자오팅양이 독일어로 출판한 최근 저작 **천하, 세계와 미래에 대한 중국의 철학은 천하체계**에서 미진했던 부분을 보완해 좀 더 진전된 담론 구조를 보여준다.

9) 국내 학계에서 일찍부터 천하사상에 주목한 이는 중천선생이다. 그는 이 미 반세기 전에 천하사상에 대한 글을 발표했다.

10) 管子. 牧民. 以家爲家 以鄉爲鄉 以國爲國 以天下爲天下.

있는 『도덕경』의 저자도 다음과 같이 천하주의를 표방한다.

자신[身]으로 자신을 보고, 집으로 집을 보며, 마을로 마을을 보며, 나라로 나라를 보며, 천하로 천하를 본다.<sup>11)</sup>

위 두 구절은 법가나 도가가 구상한 천하주의 사고를 분명하게 언급하고 있다. 인용문의 뜻하는 바는 어떤 대상을 온전히 이해하려면 그 대상의 시각에서 대상을 이해해야 한다는 점이다. 자신[身]으로부터 시작해 가정과 향리, 국가, 천하를 제대로 파악하기 위해서는 대상에 따른 시각의 변화가 불가피하다는 것이다. 그렇지 않으면 올바른 이해 지평은 불가능하다. 이에 관자는 다음처럼 친절하게 설명한다.

집을 마을로 여겨서야 마을을 [제대로] 다룰 수 없고, 마을을 나라로 여겨서야, 나라를 [제대로] 다룰 수 없으며, 나라를 천하로 여겨서야 천하를 [제대로] 다룰 수 없다.<sup>12)</sup>

오늘날 국제 질서의 많은 문제는 자신의 나라를 바로 세계[천하]라고 여기는 데에 있다. 특히 미국이나 중국, 러시아가 세계 질서에 관여하는 방식을 보면 자국의 관점에서 세계를 다루려고 많은 무리수를 두고 이에 따라 세계가 약육강식의 정글이 되고 만다. 서구를 패권으로 하는 이런 국제 질서는 이미 많은 문제를 노정하고 있다.

---

11) **道徳經**. 54章. 以身觀身 以家觀家 以郷觀郷 以邦觀邦 以天下觀天下.

12) **管子**. 牧民. 以家爲郷 郷不可爲也, 以郷爲國 國不可爲也, 以國爲天下 天下不可爲也.

그런데 관자에서는 ‘나라를 천하로 여기면서 천하를 제대로 다룰 수 없다.’고 지적하고 있다. 천하는 국가적 이익이라는 관점이 아니라 천하 그 자체로 바라봐야 한다. 즉, 천하를 한 집안으로 여겨 천하의 관점에서 천하를 바라봐야 한다. 유가뿐만 아니라 관자나 도덕경의 저자들도 국가보다 더 상위 단계의 세계[천하]를 염두에 두고 있었으며, 세계를 척도로 세계질서[천하질서]를 구상하였음을 알 수 있다. 이것이 바로 동양의 천하주의이며 세계주의이다.

동양 선민들의 문화적 정치적 목표는 늘 평천하라는 천하주의에 있었다. 이 천하주의는 사실상 오늘날 우리가 말하는 사해동포주의, 세계시민주의, 만민평등주의와 일맥상통한다. ‘사해 안이 다 한 집안이다[四海一家].’라는 고전어 표현에도 사해동포주의의 의미가 잘 드러나 있다. 통상 세계시민주의는 서구의 스토아학과에 의해 주장되고 에피쿠로스학파의 개인주의와 결합해 형성된 것으로 알려져 있다. 그러나 이는 서구중심주의의 한 편린에 불과하다. 이렇게 보면, 알렉산더 대왕이 폴리스(polis)를 붕괴시키면서 세계 통일을 추진해 가고 있었던 무렵, 폴리스의 한계를 넘어 세계(코스모스) 전체를 하나의 폴리스(코스모폴리스)로 여기고 그 시민으로서 살 것을 주장한 사람들이 자신들을 ‘세계의 시민(kosmpolites)’이라고 선언한 것에서 코스모폴리터니즘(cosmopolitanism)이 시작되었다고 하는 일반적인 설명 역시 서양중심적 세계[시민]주의에 치우친 풀이임을 알 수 있다.

동양의 천하사상에 기초해 온 세상이 한 가정으로 간주 되는 세계주의, 사해동포주의를 이론적으로 구상할 수 있다. 천하를 한 집안으로 삼았기 때문에 외부인이 없다는 원칙을 세우는 일이 가능하다. 천하 사상에서 보면 이미 세계 외부라는 것이 있을 수 없다. 즉, 오

직 우리라는 내부만 있어야 한다. 국제주의가 서구를 중심으로 서구 이외를 ‘타 지역(other areas)’으로 치부하는 문제가 있음을 상기할 때, 천하주의는 변별력을 갖는다. 지역적으로 변방의 이방인이거나 사상적으로 함께 할 수 없는 적대 세력이어서 용인할 수 없는 외부의 타자(others)<sup>13)</sup>라는 객체 존재는 천하주의의 본 모습에 부합하지 않는다. 모든 것이 내부이니 그 안에 있는 것은 타자가 아닌 우리라는 공동체(community)가 된다.

천하사상이라는 각도에서 보면, 서양 근대 민족 국가론의 영향을 받아 20세기에 유행한 동양의 민족주의는 동양 본연의 정신과 거리가 있다. 천하를 집[天下一家]으로 삼아 밖이 없다[天下無外]는 것은 서양처럼 경계가 뚜렷한 민족주의가 근대 이전에 동양에서는 등장하지 않았던 이유 중 하나가 된다. 밖이 없다는 이론 틀은 이무래도 배타적 민족주의를 강하게 견제한다. 물론 현실에서 타자가 없다는 원리가 지역이나 지방주의를 완전하게 극복할 수야 없겠지만, 큰 수준에서 천하-국가와 다른 지역-국가의 갈등을 줄인 점은 나름의 의미가 있다.

이러한 원칙의 전형적인 응용이라고 볼 수 있는 경우가 있다. 원이나 청 왕조는 소수민족으로서 중원 지역에 들어와 살았기 때문에 밖이 없다는 천하주의에 주목했다. 이들 이민족 국가에게 천하주의는 단순히 이론이 아니라 실제로 작동하는 것이었다. 역으로 한족(漢族)이 이민족 왕조인 원이나 청조에 충성을 다한 일은 밖이 없는 원칙이 내포하고 있는 실제적 효력을 증명한다. ‘성(聖)됨은 밖이 없고

---

13) 근대 서양은 중심과 주변이라는 이원적 구도하에서 항상 주체와 타자를 설정하고 늘 이 타자를 어떻게 다룰 것인가? 하는 문제에 관심을 보인다.

하늘도 밖이 없다.<sup>14)</sup>라는 천하무외와 성스러움의 불편부당함을 함께 비교한 구절이 전해질 정도이니, 천하주의는 단순한 이론에 그친 것이 아니다. 역사적으로도 원이나 청조 이외에, 북조(北朝)의 오호(五胡)와 요, 금 서하가 중국에 주인으로 군림할 때도 그들은 모두 천하주의로 중원의 본래 주인이었던 한족을 성공적으로 통치했다.

이런 천하주의 이론 중 서양과 다른 관점에서 구성됨으로써 세계시민성에 변별력을 제공하는 요소에는 어떤 것이 있을까? 천하주의를 제창하고 이론화하고 있는 자오팅양은 ‘관계 이성(relational rationality)’을 천하주의의 한 축으로 주장하고 있다. 그가 보기에 서구사회의 ‘개인 이성’ 개념은 근시안적인 이익을 추구하며 공동체를 위태롭게 하는 많은 문제를 야기한다(자오팅양, 2010: 64).

개인 이성은 개인의 이익과 그 합에만 관심이 있기 때문에 많은 다른 차원의 이익을 간과하여 진정한 이익을 놓치게 된다. 죄수의 딜레마, 공유지의 비극, 무임승차 등의 문제는 모두 이러한 근시안적인 선택의 결과를 설명하고 있다. 이런 문제를 해결하려면 반드시 개인 이성의 유아독존적 지위를 전복시키고 관계 이성을 도입해야 한다.

분명 서양 근대의 이성주의와 그 병폐를 염두에 두고 그는 ‘개인 이성’을 넘어설 대안으로 ‘관계 이성’이라는 용어를 제안한다. 유가 사상의 핵심이 인(仁)이며 인은 두 사람 사이의 원만한 관계를 의미하는 개념임을 생각할 때, 자오팅양의 ‘관계 이성’은 유가의 인 사상을 그 뿌리로 하고 있음을 어렵지 않게 추론할 수 있다. 실제로 그

---

14) 龔自珍全集. 五經大義始終答問. 七, 聖無外 天亦無外者也.

는 공자의 인이 ‘관계 이성의 첫 번째 모델’이라고 밝히고 있다.

그런데 그가 말하는 관계 이성은 개인 이성과 대립하는 개념이 아니다. 그는 이 둘의 균형이 필요하다고 아래와 같이 지적한다(자오팅양, 2010: 64).

관계 이성과 개인 이성은 서로 대립하는 개념이 아니고 상호 보완하여 완전한 이성 개념을 이룰 수 있는 동전의 양면과 같은 것이다. 개인 이성은 경쟁하는 이성이고 관계 이성은 공존하는 이성이다. 양자의 조합은 균형 잡힌 이성을 형성한다.

공존하는 관계 이성은 어떻게 경쟁하는 개인 이성보다 우선시 될 수 있을까? 만약 우리가 지구촌에서 공존을 다른 무엇보다 우선할 경우 관계 이성은 개인 이성보다 우선 되어야 한다. 관계 이성의 내용에 대해서는 더 심화된 논의가 필요하다. 그러나 근대 서양의 개인적 이성주의의 문제를 보완하려는 그의 제안은 세계시민성에 대한 대안적 논의의 틀을 제공한다는 점에서 긍정적이다.

이런 관계 이성을 기초로 해서 모두에게 필요한 보편 가치를 확립할 수 있는 두 가지 요건으로 그는 다시 ‘보편적 혜택’과 ‘보편적 포용’을 든다(자오팅양, 2010: 73-75). 만약 어떤 관계로 인해 보편적 혜택이 가능하게 된다면 모든 사람은 이에 동의할 것이다. 또한 만약 어떤 관계가 서로 포용하는 협력의 장을 보장한다면 모든 사람이 이에 동의할 것이다. 보편적 포용 관계는 어떤 생활 방식이든 간섭하지 않고 어떤 특정 집단을 우대하지도 않으며 양측에 공평하게 혜택을 제공하는 것이다. 여기서 먼저 고려되는 것은 당사자 사이의 관계이지 어느 쪽의 이익이 아니다. 따라서 보편적 포용 관계는 다양

한 갈등의 충돌 문제를 해결하는 핵심 고리가 된다.

천하주의가 지향하는 세계질서의 출발점은 세계를 주체로 설정하고 서로 적대하는 현 세계를 공동의 세계로 바꾸는 데에 있다. 천하주의는 가족주의와 국가주의를 넘어서서 서로 공존하는 세계주의를 지향한다. 이런 형태의 세계주의가 완성되면 이를 ‘크게 같아진 세상 [大同世界]’이라 표현할 수 있다. 이 경우 천하위공(天下爲公)은 ‘천하는 모든 사람이 공유하는 천하이다’라고 해석된다(자오팅양, 2010: 26). 이런 공동천하의 세계관과 그것이 전제하는 세계시민의 모습은 근대적/식민주의적 상상력의 틀 밖에서 작동하는 정의롭고 평화로운 세계공동체와 세계시민성에 대한 대안이 된다. 이와 같은 천하주의는 한자 문명권이 공유하는 ‘다른 목소리’로서 대안적 세계시민성을 탐구할 수 있게 하는 사상적 단초를 제공한다고 볼 수 있다.

## V. 결 론

서구중심의 세계화는 극복될 수 있을까? 서구의 관점에서 구성된 세계시민성을 부정한다면 그 대안은 무엇일까? 가령, 비판적 세계시민성에서 거부하는 신자유주의 시장 질서에 대한 대안은 무엇인가? 환경적 세계시민성에서 제안하는 인간과 자연 사이의 관계가 재정립된 세계란 어떤 모습인가? 이 같은 질문에 선뜻 답하기가 쉽지 않은 이유는 질문 자체가 잘못되었기 때문이다. 질문 자체가 서구의 척도의 위치에서 나머지 세계를 바라보는 인식의 특권을 전제하고 있기 때문이다. 이런 점에서 세계시민주의적 주류 담론에 대항하는 대안

적 세계시민성을 제시해왔던 비판적 담론들은 서구중심주의와 공생 관계를 형성해왔고, 도출된 대안들조차도 근대적/식민주의적 상상력의 틀 안에 머물러 있었다. 따라서 최근 학계에서 주목받아 온 대안적 세계시민성의 논의들은 세계시민성에 내재한 서구중심주의에 대한 근본적 대안이 되기 어렵다.

본 논문은 이러한 문제의식 하에 ‘대안에 대한 대안적 사유’, 즉 서구중심주의에 대항하는 대안적 세계시민성이 세계시민성에 내재된 서구중심주의를 비판하는 데서 더 나아가 서구가 아닌 다른 척도에서 세계를 바라볼 수 있는 ‘다른’ 존재로의 전환을 수반해야 한다는 문제의식에서 출발하였다. 그리고 존재론적 변화를 수반한 다른 목소리의 한 예로 동양의 철학 전통에 주목함으로써, 생기주의적 자연관과 세계시민주의의 원형으로서의 천하주의라는 맥락에서 세계시민성을 재구성하고자 하였다. 우선, 동양의 철학 전통에서 유교·불교·도가는 모두 자연을 살아 있는 생명체로 여겨 자연 현상을 약동하는 생명의 흐름으로 파악하는 생기주의적 자연관을 가지고 있고, 나아가 생태계 내 모든 존재들 간의 상호연결성과 연속성을 강조함으로써 인간과 생태 자연이 하나가 되는 경지를 이상적인 상태로 규정한다. 이는 인간의 삶의 터전인 자연을 타자화함으로써 인간과 자연을 이원적 대립항으로 간주한 서구의 근대적 자연관과는 차별화되는 반면, 지구 전체를 살아 있는 유기체로 보며 지구의 물리적 속성들과 생물체 간의 상호작용을 강조하는 가이아 이론과는 유사한 점이 있다. 또한 동양의 생기주의적 자연관에서의 공생공존하는 생명공동체와 이 생명공동체 내에서의 시민의 모습은 Oxley & Morris(2013)의 세계시민성 분류에서의 ‘환경적 세계시민성’이 지향하

는 바와도 일맥상통하는 면이 있다.

다음으로, 세계시민주의의 원형이라 할 수 있는 동양의 천하주의는 천하를 한 집안으로 여겨 조화롭고 평화로운 세계를 건설하고자 하는 세계정치 이념으로, 천하의 관점에서 천하를 바라보며 천하를 한 집안으로 삼았기 때문에 외부인이 없다는 인식에 정초한다. 흔히 세계시민주의는 서구의 스토아학파에 의해 주장되고 에피쿠로스학파의 개인주의와 결합해 형성된 것으로 알려져 있지만, 이 역시 서구 중심주의의 한 단면을 드러내는 것이다. 특히 국제주의가 국가를 중심으로 해서 세계에 대한 전략을 추진하는 것인 반면, 천하주의는 세계공동체 구성원들 간의 공존을 우선시하는 ‘관계 이성’의 개념을 주축으로 가족주의나 민족주의, 국가주의를 넘어서 상호공존하는 세계주의를 지향한다는 점에 주목할만하다. 이는 개인의 이익을 극대화하는 데에만 함몰될 위험이 있는 서양 근대 이성주의의 한계를 극복하게 해 줄 뿐 아니라 천하, 즉 세계를 주체로 설정함으로써 민족이나 국가 단위에서 서로 적대하는 서구중심의 현 세계질서를 공동의 세계로 바꾸어 나가는데 기여할 수 있다.

본 논문이 궁극적으로 주장하는 바는 세계시민성에 대한 서양의 논의를 동양의 것으로 대체하자는 것이 아니라, 그동안 보편적인 것들로 간주되어 왔던 세계시민성에 대한 논의들이 실제로는 전 세계 모든 구성원들에게 보편적으로 공유되지 않는 특수한 서구의 척도에 서 구성되어 왔음을 보여주는 데에 있다. 나아가 다른 목소리로 타자화되고 배제되었던 동양에서의 세계시민성에 대한 논의들을 자신의 삶의 터와 역사에 뿌리내린 고유한 목소리로 회복시키는 것이다. 이를 위해 본 연구는 동양이 서양과 본질적으로 다른 문화적 속성을

지니고 있음을 호소하는 문화본질주의의 입장을 채택하기보다, 오히려 논의 과정에서 동양의 생기주의적 자연관과 가이아 이론 간의 유사성을 언급하고 동양의 천하주의가 그리스의 사해동포주의나 세계시민주의와 같은 맥락에서 이해될 수 있음을 밝혔다. 일련의 논의를 통해 세계시민성에 대한 동양과 서양의 관점을 이분법적으로 대비시키기보다는 동양사상을 통해 재구성되는 세계시민성이 근대적/식민주의적 상상력의 틀 바깥에서 작동하는 대안적 사고유형이 될 수 있음을 보여주하고자 하였다. 이처럼 동양사상의 맥락에서 재구성된 대안적 세계시민성은 ‘다른 목소리에 대한’대안이 아니라 ‘다른 목소리에 의한’대안이라는 점에서 근대적/식민주의적 상상력에서 벗어난 진정한 의미에서의 대안적 세계시민성으로 기능할 수 있으며, 더 정의롭고 평화로우며 지속가능한 세계를 만들어 가는데 요구되는 사고와 존재 양식에 대한 근본적 성찰을 가능하게 한다는 점에서 특히 그 의의가 있다.

## 참고문헌

- 강진석(2020). 21세기 중국의 천하주의와 미래담론. **중국연구** 82. 한국외국어대학교 중국연구소. 139-175.
- 김병환(2020). 디아스포라에 대한 동양철학적 성찰. **초등도덕교육** 67. 한국초등도덕교육학회. 171-201.
- \_\_\_\_\_(2022). 온난화·기후변화, 생태 위기 극복을 위한 동양철학의 지혜. **기후변화 시대의 시민교육**. 서울: 한국문화사. 71-103.
- 김충열(1986). 중국의 천하사상 - 그 철학적 기초와 역사적 전통의 형성. **중국학논총** 3. 고려대학교 중국학연구소. 5-38.

- 너스봄, 마사.(2003). **나라를 사랑한다는 것**. 오인영(옮김). 서울: 삼인.  
[Nussbaum, M. C.(199)6). For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism. Boston: Beacon Press.
- 방동미(1983). **中國人の 人生哲學**. 정인재(옮김). 서울: 탐구당. [Fang, Tungmei(1980). The Chinese View of Life: the Philosophy of Comprehensive Harmony. Taipei, Taiwan, Republic of China: Linking Pub. Co.]
- 애피아, 콰메 엔터니(2008). **세계시민주의: 이방인들의 세계를 위한 윤리학**. 실천철학연구회(옮김). 서울: 마이북스. [Appiah, K. Anthony(2008). Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers. New York: W.W. Norton & Co.]
- 장현근(1995). 동양사상과 세계시민: 중국 천하사상과 유가의 대동론. **유럽연구** 3. 한국유럽학회. 231-260.
- 조성환(2017). 중국 전통질서 연구의 이데올로기적 성격 - '천하'유토피아와 국가이데올로기 -. **한국정치외교사논총** 39. 한국정치외교사학회 7-27.
- 자오팅양(2010). **천하체계: 21세기 중국의 세계 인식**. 노승현(옮김). 서울: 길.  
[赵汀阳(2005). 天下体系: 世界制度哲学导论. 南京: 江苏教育出版社.]
- \_\_\_\_\_(2022). **천하, 세계와 미래에 대한 중국의 철학**. 김종섭(옮김). 서울: 이음. [赵汀阳(2016). 天下的当代性: 世界秩序的实践与想象. 北京: 中信.]
- 추병완, 이경무, 김병환, 류지한, 김명식, 추정완, 장유정(2022). **기후변화 시대의 시민교육**. 서울: 한국문화사.
- 피경훈(2019). '천하(天下)'는 작동할 수 있을 것인가?: 자오팅양(趙汀陽)의 '천하론'에 대한 비판적 고찰. **중국연구** 81. 한국외국어대학교 중국연구소. 383-403.
- Arneil, B.(2007). Global Citizenship and Empire. *Citizenship Studies*. 11(3), 301-328.
- Andreotti, V.(2006). Soft Versus Critical Global Citizenship Education. *Policy & Practice: A Development Education Review*. 3. 40-51.
- Barber, B.(2003). *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Biesta, G. & R. Lawy(2006). From Teaching Citizenship to Learning Democracy:

Overcoming Individualism in Research, Policy and Practice. *Cambridge Journal of Education*. 36(1). 63-79

Camicia, S. P., & B. M. Franklin(2011). What Type of Global Community and Citizenship? Tangled Discourses of Neoliberalism and Critical Democracy in Curriculum and its Reform. *Globalisation, Societies and Education*. 9(3-4). 311-322.

Capra, F.(1997). *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living System*. New York, NY: Anchor Books.

\_\_\_\_\_(2002). *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living*. New York, NY: Anchor Books.

\_\_\_\_\_(2009). The New Facts of Life: Connecting the Dots and Good, Health, and the Environment. *Public Library Quarterly*. 28(3). 242-248.

Cutter-Mackenzie, A. & R. Smith(2003). Ecological Literacy: The ‘Missing Paradigm’ in Environmental Education. *Environmental Education Research*. 9(4). 497-524.

Gaudelli, W.(2009). Heuristics of Global Citizenship Discourses Towards Curriculum Enhancement. *Journal of Curriculum Theorizing*. 25(1). 68-85.

Goren, H., & M. Yemini(2017). Global Citizenship Education Redefined-A Systematic Review of Empirical Studies on Global Citizenship Education. *International Journal of Educational Research*. 82. 170-183.

Hanvey, R. G.(1976). An Attainable Global Perspective. American Forum for Global Education. Retrieved January 3, 2023, from [http://www.globaled.org/an\\_att\\_glob\\_persp\\_04\\_11\\_29.pdf](http://www.globaled.org/an_att_glob_persp_04_11_29.pdf)

Kant, I.(1991). Perpetual Peace: A Philosophical Sketch. H. B. Nisbet (trans.). *Kant: Political Writings* (2nd enlarged edition). Hans Reiss (ed.). Cambridge, Cambridge University Press. 105-108.

Kester, K.(2023). Global Citizenship Education and Peace Education: Toward a Postcritical Praxis. *Educational Philosophy and Theory*. 55(1). 45-56.

Lovelock, J. E.(1982). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.

MacIntyre, A.(1997). The Nature of the Virtues. *The Hastings Center Report*. 11(2).

27-34.

- Miller, D.(1995). Citizenship and Pluralism. *Political Studies*. 43(3). 432-450.
- Mignolo, W. D.(1992). Putting the Americas on the Map (Geography and the Colonization of Space). *Colonial Latin American Review*. 1(1-2). 25-63.
- Mote, F. W.(1971). *Intellectual Foundation of China*. New York, NY: Knopf.
- Oxley, L. & P. Morris(2013). Global Citizenship: A Typology for Distinguishing its Multiple Conceptions. *British Journal of Educational Studies*. 61(3). 301-325.
- Pais, A. & M. Costa(2020). An ideology critique of global citizenship education. *Critical Studies in Education*. 61(1). 1-16.
- Pashby, K., Costa, M., Stein, S. and V. Andreotti(2020). A Meta-review of Typologies of Global Citizenship Education. *Comparative Education*. 56(2). 144-164.
- Richardson, G.(2008). Conflicting Imaginaries: Global Citizenship Education in Canada as a Site of Contestation. *Global Citizenship Education: Philosophy, Theory and Pedagogy*. Michael A. Peters, Alan Britton and Harry Blee (Eds.). Rotterdam: Sense. 115-131
- Santos, B. S.(2006). *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*. New York, NY: Zed Books Ltd.
- \_\_\_\_\_ (2008). The World Social Forum and the Global Left. *Politics & Society*. 36(2). 247-270.
- Schattle, H.(2008). Education for Global Citizenship: Illustrations of Ideological Pluralism and Adaptation. *Journal of Political Ideologies*. 13(1). 73-94.
- Shultz, L.(2012). Global Citizenship Education (GCE) in Post-Secondary Institutions: What is Protected and What is Hidden under the Umbrella of GCE?. *Journal of Global Citizenship & Equity Education*. 2(1). 1-22.
- Stein, S.(2015). Mapping Global Citizenship. *Journal of College and Character*. 16(4), 242-252.
- Tu, W.(1998). *The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature. Confucianism and Ecology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tully, J.(2008). Two Meaning of Global Citizenship: Modern and Diverse. *Global*

*Citizenship Education: Philosophy, Theory and Pedagogy*. Michael A. Peters, Alan Britton and Harry Blee (eds.). Leiden: Brill. 15-39.

Van Steenberghe, B.(1994). *The Condition of Citizenship*. Thousands Oaks, CA: Sage.

Veugelers, W.(2011). The Moral and the Political in Global Citizenship: Appreciating Differences in Education. *Globalisation, Societies and Education*. 9(3-4). 473-485.

Walzer, M.(2003). Is There an American Empire. *Dissent*. 50(4). 27-31.

<자료>

管子.

龔自珍全集.

道德經

莊子.

肇論.

二程全書.

Abstract

## Reconstructing Global Citizenship in and through Eastern Thought

Kim, Hyungryeol

(Associate Professor, Department of Ethics Education,  
Seoul National University)

Kim, Jaejung

(Master's course, Department of Ethics Education,  
Seoul National University)

Kim, Byounghwon

(Professor, Department of Ethics Education, Seoul National University)

Based on the critique of Western-centrism inherent in global citizenship discourses, the purpose of this study is to reconstruct an alternative discourse of global citizenship in the context of Eastern thought. The accelerating trend of globalization requires us to understand global citizenship as an inevitable condition of modern life, which aims for interdependence among people, universal rights, responsibilities as human beings, and respect for diversity. Against this backdrop, various approaches to global citizenship have been proposed but they all have been based upon Western-centric epistemology and ontology. Accordingly, this study explores other ontological possibilities of global citizenship grounded in

Eastern thought. In particular, we focus on its vitalist view of nature as well as *Tianxiaism* 天下主義 as the origin of Eastern version of cosmopolitanism. Ultimately, this study does not claim that the conception of global citizenship specific to the East should replace that of Western global citizenship, but argue that it has to be one of many contextualized global citizenships rooted in the place of life and history.

*Key words : Global citizenship, Western-centrism, Tianxiaism, Eastern thought, ontology, contextualization*

투고신청일: 2023. 02. 28

심사수정일: 2023. 03. 22

게재확정일: 2023. 04. 10