

문명의 전환과 존재론적 전회:

『중용』의 재해석과 부엔 비비르(Buen Vivir)를 중심으로*

김은중**

단독/서울대학교

Kim, Eun-Joong (2018), “Transformation of Civilization and the Ontological Turn: Focusing on the Reinterpretation of *Zhongyong* and *Buen Vivir*”

ABSTRACT

Presented by Xi Jinping as a goal of national administration, the “Chinese Dream” is set against the backdrop of a dual situation: China is at once a nation-state and a civilization-state. If one axis for realizing the “Chinese Dream” is Chinese-style socialism, the other axis is Confucian civilization. Reinterpretations of Confucian civilization are attempts to transcend Western modernity and to make the Chinese model take root. On the opposite side of the globe, Andean countries on the Latin American Continent have been searching for a shift in the paradigm of modern Western civilization by stipulating in their new constitutions the acknowledgment of nature’s rights and *Buen Vivir*. China’s path and the Andes’ option are deeply related to the ontological turn, which is under way in diverse academic disciplines and social movements world-wide. The ontological turn signifies a transition from modern dualistic ontology to non-modern relational ontology. The present study analyzes the non-modern relational ontology of both the *Tiandi* (天地, heaven and earth) cosmology in the *Zhongyong* (中庸, Doctrine of the Mean), which provided the paradigm of Confucian civilization, and the cosmology of *ayllu* (indigenous peoples’ communities), which appears in the civilization of the native peoples of the Andes.

Key Words: ontological turn, modern dualistic ontology, non-modern relational ontology, *Tiandi* (heaven and earth) cosmology, cosmology of *ayllu*

* 이 논문은 2008년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2008-362-B00015).

** Eun-Joong Kim is an HK professor of the Institute of Latin American Studies at Seoul National University, Korea (ocpaz@sun.ac.kr).

이행 담론: 중국의 길(中國道路, China's Road), 안데스의 선택

2012년 중국 공산당 총서기로 선출된 시진핑은 국정목표로 ‘중국의 꿈’(Chinese Dream)을 제시했다. 개혁개방 30년 동안 고도의 경제성장을 이룩한 중국은 2010년 일본을 제치고 세계 2위의 경제대국이 되었다. 그러나 경제성장의 성과는 심각한 부작용을 가져왔다. ‘중국의 꿈’은 통치 정당성을 경제성과에서 찾는 업적 정당성(performance legitimacy)이 한계를 드러내면서 경제발전과 사회발전을 함께 이루겠다는 시진핑 정부의 목표이다.

‘중국의 꿈’은 중국이 국민국가(nation-state)이면서 동시에 문명국가(civilization-state)라는 이중적 상황을 배경으로 한다. 근대적 국민국가를 건설하는 것이 20세기 중국의 핵심 과제였다면, 21세기 중국의 핵심 과제로 제시된 ‘중국의 꿈’은 국민국가의 논리를 초월한 문명국가의 틀을 제시한 것이다. 19세기 말 서세동점의 시대적 상황에서 중국은 ‘문명’과 ‘국가’ 중 국가를 선택했다. 오랜 전통을 갖는 유교 문명의 중국은 ‘천하’를 알 뿐 ‘국가’를 모르기 때문에 국가의식이 부재하다는 것이 20세기 중국에 대한 분석이었다. 국민국가로서의 중국은 공자와 유교를 부정함으로써 건설되었고, 천하에서 국가로 변화한 20세기 중국은 부강한 국민국가의 꿈을 실현했다. ‘중국의 꿈’은 부정했던 유교를 다시 긍정함으로써 21세기 문명국가를 재건하려는 시도이다(Cho 2013).

‘중국의 꿈’을 실현하는 연성 권력(soft power)의 두 축은 중국식 사회주의와 유교 문명이다. ‘중국의 꿈’을 지탱하는 한 축이 사회주의 정치체제와 자본주의 경제체제를 접목시킨 중국식 사회주의라면, 또 하나의 축은 조화사회를 지향하는 유교 문명국가이다. 중국의 근대 백 년이 서구 근대에 대한 저항의 역사이면서 동시에 그것을 욕망하고 받아들인 역사였다면, 21세기 ‘중국의 꿈’은 서구 근대에서 벗어나 중국모델(China's Road)을 착근시키려는 시도이다. 따라서 ‘중국의 꿈’이 무엇인가라는 문제의 근원에는 ‘서구 근대를 어떻게 인식할 것인가’가 자리 잡고 있다. 즉 ‘중국의 꿈’은 강제된 선택이면서 추구 대상이었던 서구 근대에서 비롯된 중국 내부의 역사에 대한 사회비판과 문명비판을 동시에 수행해야 한다. 사회주의가 크게 보아 자본주의에 대한 반발로 나타난 변종에 불과했다는 역사적 교훈을 염두에 둔다면, ‘중국의 꿈’이 모색하는 서구 극복은 유교 문명의 재해석에 무게 중심을 두고 있다. 따라서 유교 문명의 재해석은 일국

차원의 공정함을 넘어서서 지구 차원의 공정함을 모색해야 한다(Bell 2008; Jo 2015). 이런 맥락에서 중국식 사회주의와 유교 문명에 대한 재해석은 ‘중국의 꿈을 실현하기 위한 상보적이면서 동시에 대립적이고 모순적인 두 개의 축이다.

중국의 역사적 경험과는 다르지만 라틴아메리카도 중국과 유사한 국면에 놓여 있다. 소위 ‘좌파로의 전환’(Turn to the Left)은 라틴아메리카의 많은 국가들이 모색하고 있는 패러다임의 전환을 의미한다. 아니발 키하노(Aníbal Quijano)는 이러한 패러다임의 전환을 라틴아메리카의 ‘투쟁과 선택’(struggles and options)이라고 불렀다(Escobar 2010, 2에서 재인용). 즉 패러다임의 전환은, 한편으로는 지난 30-40년의 신자유주의적 근대화 모델에 대한 투쟁이고, 다른 한편으로는 아메리카 정복 이후 장기 16세기 근대성에 대한 투쟁이면서, 투쟁을 통한 대안의 선택을 의미한다. 패러다임의 전환은 국가 간에 차이는 있지만 라틴아메리카 대륙 전체가 직면하고 있는 공통된 상황이다. 이러한 변화가 두드러지게 눈에 띄는 국가는 안데스 지역의 에콰도르와 볼리비아이다. 지속적이고 광범위한 원주민 운동의 지지를 받아 정권 교체를 이룩한 에콰도르와 볼리비아는 국가와 사회의 재건(re-founding of state and society)을 국정의 목표로 제시했다. 국가와 사회의 재건을 위한 출발점은 새 헌법의 제정이었다. 새 헌법은 제도적인 틀을 바꿈으로써 국가의 구조를 변화시키기 위한 새로운 사회계약이었다. 제헌의회의 구성과 국민투표를 통해 제정된 에콰도르와 볼리비아의 새 헌법에서 주목해야 할 것은 자연의 권리 인정과 Buen Vivir(*Sumak Kawsay* in Quechua, *Suma Qamaña* in Aymara)를 새로운 문명의 패러다임으로 제시했다는 점이다(이하 BV).

공동체의 집단적 복리(collective well-being)로 해석되는 BV는 20세기 후반의 유럽 중심적 발전 개념과는 다른 개념이다. 아메리카 원주민과 아프리카계 후손들의 세계관(cosmovisions), 그들의 삶의 철학과 실천에 토대를 둔 BV는 발전을 단지 경제적 성장이나 물질적 진보와 동일시하지 않는다. 또한 BV는 ‘저발전’을 극복되어야 할 발전의 단계로 보지 않는다. 새 헌법은 자연의 권리를 인정한다. 자연의 권리에 대한 인정은 근대의 지배적인 인간중심주의에서 생명중심주의로의 혁신적인 전환이다. 생명중심주의는 경제를 경제적 삶보다 훨씬 더 포괄적인 사회자연적 체제에 묻어들게 한다(embed). 다시 말해, BV는 경제, 환경, 사회, 문화를 생산의 경제학에서 생명의 자연학으로 전환하려는 시도이다. 2006년 에콰도르 대통령으로 선출된 라파엘 코레아(Rafael Correa)는 이러한 패러다임의 전환을 ‘변화의 시기’(epoch of changes)와 대비시켜 ‘세기적 변화’

(change of epoch)라고 규정했다.

중국의 유교 문명의 재해석은 서구 근대성에 대한 비판 담론이 아니라 미국과 중국의 패권경쟁에서 승리하기 위한 국가의 ‘선택’이라고 비판받기도 한다. 유교의 부흥이 ‘중화민족의 위대한 부흥’을 위한 이데올로기적 국가장치라는 것이다. 이러한 비판은 중국의 꿈을 발전의 관점에서만 바라볼 뿐 유교 문명의 재해석의 관점에서는 바라보지 않는다(Sachs 2009; Santos 2009). 또한 BV는 라틴아메리카 원주민의 공동체와 세계관을 이상화한 것으로 구체적인 정책과 실천이 결여되어 있다고 비판받는다(Schavelzon 2015; Stefanoni 2011; Gutiérrez 2010).

본 논문의 목적은 유교 문명의 재해석과 BV를 오늘날 전 지구적인 차원에서 요구되는 패러다임 이행의 문제와 연관시켜 분석하는 것이다. 산투스(Boaventura de Sousa Santos)의 통찰력 있는 표현을 빌리면, 이러한 이행의 필요성은 “지금 세계가 더 이상 근대적인 방식으로는 해결할 수 없는 근대적인 문제에 직면하고 있기” 때문이다(Santos 2016, 44). 근대적인 방식으로 해결할 수 없는 근대적인 문제란 서구 근대성(Euro-modernity)이 제시한 세계만이 보편성을 갖는다는 주장이다. 존 로(John Law)가 간결하게 표현한 것처럼, 서구 근대성이 주장하는 세계는 일원적 세계(One-World World, 이하 OWW), 즉 단지 하나의 세계만이 들어맞는 세계(a World where only a world fits)이다(Law 2015). 하나의 세계만이 존재하는 세계는 모두를 아우르는 유일한 실재(a single all-encompassing reality)이고, 나머지 세계들은 이 유일한 세계(the world)로 환원되거나 아예 존재하지 않는 것으로 취급된다. 이행 담론은 유럽 중심적 근대성이 제시하는 획일적인 세계(the monolithic World or universe) 대신에 다원적 세계(a world where many worlds fit or pluriverse)를 제시한다(Escobar 2016). 이러한 이행은 전 지구적 남반구과 북반구(the Global North and the Global South)를 가로지르고, 이론과 실천의 경계를 가로질러 출현하고 있다. 본 논문에서 분석하는 유교 문명과 BV는 OWW에 의해 더 이상 존재하지 않는 것으로 취급되어 온 다른 방식의 지식과 세계(knowledges and worlds otherwise)이다.

존재론적 전화: 이원론적 근대적 존재론에서 관계적 비근대적 존재론으로

OWW는 하나의 유일한 실재(a single reality)가 존재한다고 상정한다. OWW가 상정하는 유일한 실재는 “저기 바깥에, 주어진 세계(the world out there, more or less given) [...] 더 큰 규모로 이야기하면 우주는 스스로 움직이는 커다란 공간-시간 상자와 같은 것이다”(Law 2015, 127). 브루노 라투르(Bruno Latour)에 따르면, 서구 근대는 ‘정화작용’(work of purification)에 의해 전적으로 구분되는 존재론적 지대를 창출했는데, 인간 존재들의 존재론적 지대(문화)와 비인간(non-human) 존재들의 존재론적 지대(자연)이다(Latour 1993). 산투스가 언급한 근대적 방식으로 해결할 수 없는 근대적 문제란 자연과 문화의 존재론적 분리를 가리킨다. 자연은 저기 바깥에 주어진 실재이고 문화는 자연에 대한 표상이다. 따라서 OWW는 하나의 유일한 실재인 자연과 자연을 표상하는 여러 개의 문화들을 상정한다. OWW에서 인간은 자연의 영역을 표상하는 주체이고 능동적 행위자이며, 자연은 객체/대상이고 행위 능력을 박탈당한 채 주체에 의해 표상되는 수동적 존재이다. 이러한 존재론적 배치는 과학에서 정치에 이르기까지 서구 사회과학 이론의 토대를 구성하는 기본적인 가정이다. 더 나아가 OWW는 자연과 문화의 내적 대 분리를 통해 ‘우리’(서구)와 ‘그들’(나머지 세계)이라는 외적 대 분리를 만들어냈다.

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

만일 근대인이 된다는 것이 인간과 비인간을 존재론적으로 묶고 있던 고르기아스의 매듭을 잘라버린 것을 의미한다면, 라투르가 주장하듯이 “누구도 근대인이었던 적은 없다. 근대성은 시작조차 하지 않았다. 근대 세계는 존재한 적도 없다”(Latour 1993, 47). 왜냐하면 인간들과 비인간 존재들은 집합체(collective)를 이루고 있으며 번역 작용(work of translation/mediation)에 의해 완전히 새로운 유형의 존재들 간의 혼합, 즉 자연과 문화의 하이브리드들(냉동 배아,

전문가 시스템, 디지털 기기, 센서 기반 로봇, 이종교배 옥수수, 데이터베이스, 향정신성 의약품, 레이더 신호기가 부착된 고래, 유전자 합성기, 청중 분석 장치 등)(Latour 2009, 137)을 만들어내고 있기 때문이다.

존재론적 전회(ontological turn)는 끊어진 고르기아스의 매듭을 다시 묶는 것이다.¹ 더 정확히 말하면 고르기아스의 매듭은 끊어지지 않았음을 인식하는 것이다. 존재론적 전회는 이중의 작업이다. 하나는 서구 근대의 이원적 존재론(OWW)을 탈중심화하는 것이며, 다른 하나는 근대적 존재론의 탈중심화를 통해 ‘우리’와 ‘그들’(나머지 세계) 사이에 대칭적 인류학을 회복하는 것이다.² 서양 철학에서 존재론은 특수한 인간 집단의 경험이나 역사를 뛰어넘어 ‘무엇이 참으로 있는 것인가?’라는 문제에 집중했다. 전통적 존재론이 문제 삼는 것은 모든 장소와 모든 공간에서 모든 사람에게 공통적으로 받아들여지는 객관적 실재이다. 그러나 최근 문화인류학에서 주목하는 존재론은 ‘주체와 분리되지 않으면서도 주체 그 자체가 투사한 것이 아닌 세계’이다. 즉 세계는 미리 주어진 것이 아니라 관계-행위(enactment)를 통해 만들어지는 것이다. 이런 맥락에서 “존재론적 전회는 ‘우리’(근대인)가 표상하는 방식에 대해서 반성하는 것이며, ‘우리’가 실존하는 방식과 ‘우리’의 실천을 통해 구성되는 관계의 양상에 대해 반성하는 것이다”(Trombley 2014). 요컨대, 존재론적 전회는 universe(OWW)에서 pluriverse로 이행하는 것이다. Pluriverse는 하나의 유일한 실재를 다르게 표상하는 것이 아니라 많은 실재이다. Pluriverse는 서로 얽혀 있고 서로 구성적이지만 서로 다른 세계들(중국인의 세계, 아메리카 원주민의 세계, 아산데족의 세계, 바루야족의 세계 등)로 이루어진다.

-
- 1 존재론적 전회는 자연과학 분야에서도 진행되고 있다. 1940-1950년대부터 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).
 - 2 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).

단순히 사람들이 현실(실재)에 대해 다르게 믿는 것인가? 아니면 다른 실천으로 만들어지는 **다른 현실(실재)**들이 있는 것인가? 만일 첫 번째 입장이 옳은 것이라면 우리는 믿음, 관점, 인식론들을 다루고 있는 것이다. 만일 두 번째 입장이 옳은 것이라면 우리는 **존재론(ontology)**의 문제로 돌아가고 있는 것이다. 여기서 다루는 것은 두 번째의 입장이 보여주는 분석적이고 급진적인 성격이다. 즉 우리가 다루고 있는 것은 **현실(실재)을 우발적이고 이질적인 관계-행위의 효과로, 관계들로부터 이루어지는 수행으로 취급하는 것이다** (Law 2011, 2, 강조는 원저자의 것임).

데스콜라(Philippe Descola)는 인류학적 관점에서 존재론을 크게 네 가지 유형[애니미즘(animism), 유비추리(analogism), 토테미즘(totemism), 자연주의(naturalism)]로 나누었다(Descola 2013, 233). 본 논문에서 주목하는 것은 네 가지 존재론의 차이가 아니라, 데스콜라가 서구 근대적 존재론을 네 가지 유형 중에서 자연주의로 분류한 것이다.

내부성들의 유사성 물리성들의 차이	애니미즘 animism	토테미즘 totemism	내부성들의 유사성 물리성들의 유사성
내부성들의 차이 물리성들의 유사성	자연주의 naturalism	유비추리 analogism	내부성들의 차이 물리성들의 차이

그림 1. 데스콜라가 제시하는 네 가지 유형의 존재론³

자연주의가 나머지 유형의 존재론과 다른 것은 자연과 문화를 분리하는 것이다. 자연주의는 근대를 거치면서 근대적 존재론(OWW)으로 변형되었고, 근대적 존재론은 과학적 보편주의라는 이름으로 서구 보편주의의 가장 유력한 형태가 되었다. 블레이서(Mario Blaser)는 자연주의에서 근대적 존재론으로 변형된 과학적 보편주의의 특징을 세 가지로 요약한다.⁴ 첫째, 자연주의적 존재론에서 보였던 초자연/초인간의 영역이 점차적으로 소멸되고 신은 ‘소거된 산’이 된다. 둘째, 자연주의적 존재론에서 문화의 영역과 나란히 양립했던 자연의 영역은 문화의 존재론적-위계적 토대가 된다. 셋째, 자연주의적 존재론에서 자연과 대칭적인 위치에 있던 ‘문화’(Culture)는

3 데스콜라가 제시하는 네 가지 존재론은 존재자의 상이한 중들이 지닌 신체적 차원(물리성, physicality)과 정신적 차원(내부성, interiority) 사이의 연속성과 불연속성 관계에 따른 것이다(Descola 2013, 232-244). 상이한 중들의 양극단에는 인간과 비인간이 자리 잡는다. 이와 관련한 더 진전된 논의에 대해서는 Viveiros de Castro(2014, 81-84)를 참조할 것.

4 이 문제에 대해서는 필자의 다른 논문(Kim 2016, 13-14)에서도 다룬 바 있음을 밝혀둔다.

‘문화들’(cultures)로 세분화된다(Blaser 2009, 889).

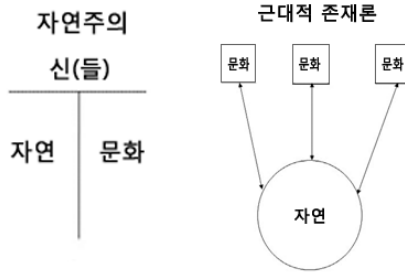


그림 2. 자연주의(좌)에서 근대적 존재론(우)으로

앞에서 언급한 것처럼, 이러한 변형의 과정에서 자연은 ‘문화들’을 초월하는 공통의 근거(common ground)가 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 경험하기 때문이다(그림 3). 데스콜라가 제시한 네 가지 유형의 존재론 중에서 자연주의를 제외한 나머지 존재론들은 “오류(error)이거나 기껏해야 믿음이고 혹은 낭만적 동경에 토대를 둔 문화적 관점”(Blaser 2009, 888)으로 취급된다. 서구 근대 문화가 ‘문화’(Culture)로 인식되는 것은 자연과 문화를 분리함으로써 고정되고 미리 주어진 자연을 궁극적 근거로 삼았기 때문이다. 그러나 ‘문화들’ 중 유일한 자연에 대한 특권적인 접근법을 가지는 서구의 근대적 존재론은 특수한 보편주의(particular universalism)일 뿐이다(그림 4).

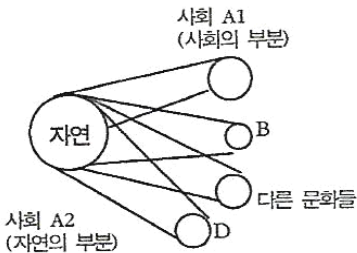


그림 3. 문화적 상대주의⁵

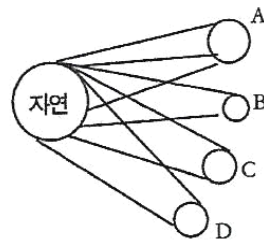


그림 4. 특수한 보편주의⁶

데스콜라는 서구의 근대적 존재론을 탈중심화하고 대칭적 인류학을 회복하고자 한다. 데스콜라가 제시한 애니미즘, 유비추리, 토테미즘은 근대의 이원론적 존재론과는 다른 방식의 존재론들이다. 즉 문화적 상대주의가 아니라 존재론적 다원주의(ontological pluralism)이다. 근대적 존재론이 실체에 근거를 둔 이원론적 존재론이라면 존재론적 다원주의는 관계에 근거를 둔 관계적 존재론(relational ontologies)이다. 관계적 존재론은 모든 선형적 원인을 부정하는 근본적인 반본질주의이다. 또한 관계적 존재론은 주체가 스스로의 힘으로 세계를 ‘구성’하는 주관주의나 유아론이 아니다. 관계적 존재론은 항상 새롭게 출현하는 인간과 인간 이외의 존재들이 이질적으로 조합되는 사회-자연적(socionatural) 세계이다. 관계적 존재론의 ‘관계’는 세계와 주체, 내적인 것과 외적인 것 사이의 순환성을 의미한다.

세계와 주체 사이의 순환성은 세계와 주체가 분리되어 있으면서 동시에 연속되어 있음을 의미한다. 극단적으로 말하자면 “관계 이전에 존재하는 것은 아무것도 없다. 사물도 존재도 그것이 맺는 관계이지 관계 이전에 실존하는 것이 아니다”(Escobar 2016, 18). 따라서 인간이든 사물이든, 어떤 것도 불변의 본성은 없다. 관계 맺는 조건에 따라 달라지는 수많은 본성이 있을 뿐이다. 모든 개체는 개체가 있는 장소에서 존재자들의 무한한 계열 전체에, 즉 각자마다의 세계 전체에 기대어 존재한다. 이 세계는 하나의 동일한 것이 아니라 각각의 개체마다, 그리고 그 개체의 다른 양상마다 다른 방식으로 존재한다. 무한한 사물들의 상이한 계열, 그것은 상이한 세계라고 불러야 마땅하기 때문이다. 따라서 개체들의 수만큼이나 많은 세계들이 동시에 존재한다. 또한 그 많은 개체들의 수없이 많은 과거와 미래만큼이나 많은 세계들이 존재했으며 또한 존재하게 될 것이다(Yi 2010). 개체가 존재한다는 것은 개체가 기대어 있는 그 모든 것, 세계 전체가 함께 존재한다는 것을 의미한다.⁷ 관계적 존재론은 세계를 만드는 방식(a way

5 “자연은 직접적이지만 문화들 외부에 존재한다. 문화들 모두는 자연에 대해 어느 정도 정확한 관점을 갖는다”(Latour 2009, 264).

6 “문화들 중 하나(A)는 유일한 자연에 대한 특권적인 접근권을 지니고 있으며 이로부터 이 문화는 다른 문화들과 구분된다”(Latour 2009, 264).

7 콜롬비아 남서쪽 태평양 연안의 아프리카계 후손 공동체에 대한 아르투로 에스코바르(Arturo Escobar)의 묘사는 관계적 존재론에 대한 매우 적절한 설명이다. “간단히 맹그로브-세계(mangrove-world)라고 부를 수 있는 이 공동체는 물, 미네랄, 염도, (태양, 조수, 달, 힘의 관계 같은) 다양한 형태 에너지 등등의 복합적인 유기물과 무기물을 포함하는 모든 종류의 존재들과 다양한 생명들이 무한한 실천을 통해 매 순간 순간, 매일 매일 만들어내는 관계-행위(enactment)의 장이다. 이러한 뒤얽힘의 논리는 리좀적 논리(a rhizome

of worlding)이다. 이 관계적 세계를 불교에서는 연기(dependent arising)라고 부르고, 멕시코 사파티스타 원주민은 많은 세계가 포함되는 하나의 세계(a world where many worlds fit or pluriverse)라고 부른다.⁸

『중용』(Zhongyong)과 BV의 관계적 존재론

관계적 존재론에 대한 탐색은 비근대(nonmodern) 세계로 들어서는 것이다. 비근대 세계는 사라진 과거도 아니고 초월적이거나 이상적인 세계도 아니다. 비근대 세계로 들어서는 것은 근대를 다시 해석하는 문제이고 근대가 닫아 두었던 비근대 세계의 문을 여는 것이다. ‘존재론적 전화’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 대칭적 인류학의 관점에서 재해석하는 것이다(Latour 1993).⁹ 본 논문에서는 중국의 선진(先秦) 유가 사상의 결정체인 『중용』과 BV에 나타나는 관계적 존재론을 개체(individual)와 우주론(cosmology)의 관점에서 살펴볼 것이다.

유가(儒家) 사서(四書)의 하나이며 공자의 손자인 자사(子思)의 저작으로

‘logic’이다. 리즘적 논리는 간단하게 설명할 수 있는 논리가 아니며 전체의 모형을 작성하고 측정하기 어려운 논리이다. 리즘적 논리는 어떤 영토와 장소의 완전히 다른 존재와 생성의 방식을 드러낸다’(Escobar 2016, 18).

8 비베이루스 지 카스트루(Eduardo Viveiros de Castro)의 말을 빌리자면, 많은 세계들이 포함되는 하나의 세계는 관점주의적 다자연주의(perspectival multinaturalism)이다. 근대적 존재론이 단지 하나의 세계(실재)만이 존재하는 단자연주의(mono-naturalism, OWW, universe)라고 한다면, 관점주의적 다자연주의는 많은 세계가 포함되는 하나의 세계(pluri-verse)이다. 근대적 존재론이 신체(자연)의 단일성과 정신(문화)의 다양성을 전제한다면, 아메리카 원주민의 존재론은 정신의 단일성과 신체의 다양성을 전제한다. 아메리카 원주민의 관점주의(perspectivism)에 따르면 존재자 사이의 차이는 관점 간 차이이며, 이러한 차이는 정신이 아니라 신체적 다양성에서 유래한다(Viveiros de Castro 2014). 다문화주의(multiculturalism)와 상호문화주의(interculturalism)의 차이도 여기에 기인한다. 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).

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

추정되는 『중용』은 공자의 언행을 철학적 테마를 통해 체계화함으로써 후세에 유교라고 부르게 된 문명의 패러다임을 제공했다. 그리고 에콰도르와 볼리비아의 새 헌법에 성문화된 규합 개념(organizing concept)인 BV는 오랜 시간 동안 안데스 원주민들의 역사 속에서 실천되고 지속되어온 삶의 원리이다. 그러나 문서화된 것은 극히 최근(에콰도르 2008년, 볼리비아 2009년)이다. 역사적이고 문화적 배경이 현저히 다른 BV와 『중용』을 함께 다루는 것은 근대의 이원론적 존재론에 대해 비근대적인 관계적 존재론의 실증적 예를 살펴보기 위한 것이다. 2,500년의 시차에도 불구하고 『중용』과 BV를 관계적 존재론으로 해석할 수 있는 것은 우리는 결코 근대인이었던 적이 없기 때문이다.

천지코스몰로지와 천지-내-인간

『중용』이 유교 문명의 패러다임을 제공했다고 말한 것은 『중용』이 동아시아의 독특한 우주론의 체계인 천지코스몰로지(T'ien-Di Cosmology/Heaven and Earth Cosmology)의 인식체계 위에 성립되었기 때문이다. 천지(天地)는 동아시아의 독특한 우주론이다. 천지는 근대적 우주와 다르다. 근대과학은 우주를 천지로부터 해방시켰다. 우주는 OWW가 상징하는 ‘저기 바깥에 주어질, 스스로 움직이는 커다란 공간-시간 상자’와 같다. 그러나 천지는 지구 중심적 생태계(geocentric ecological sphere)를 의미하는 유기체적 개념이다. 하늘과 땅은 고정된 물리적 실체도 아니고 초월적 존재도 아니다. 우주는 무한하지만 천지는 유한하다. 우주가 동질적 불연속적 공간(a discrete, homogeneous space)이라면 천지는 이질적 연속체(a heterogeneous continuum)이다.

천지코스몰로지의 성립은 유교 인문주의의 혁명이다. 천지코스몰로지는 상왕조의 신화적 세계관이 주왕조의 인문주의적 세계로 전환되었음을 보여준다. 은(殷, yin)나라 때까지만 해도 천(天)이라는 개념은 전적인 타자(the Wholly Other) 혹은 초월적 대상(transcendent object)이었다. 그러나 천지코스몰로지에서도 천(天)은 초자연적인 존재(Supernatural Being)라는 관념에서 벗어나 ‘천지’라는 코스몰로지의 이법(理法)으로 자연화되었다. 천지는 하늘과 땅이 하나의 순환구조로 짜이는 관계적 세계이다. 천지코스몰로지는 자사 시대에 음양코스몰로지(Yin-Yang Cosmology)가 확고하게 성립되어 있었음을 말해준다. 무형적 하늘과 유형적 땅은 음양의 기(氣)의 순환 구조로 인식되었다. 천지코스몰로지는 유기체론적 생명의 세계이며 어떠한 목적론(teleology)도 갖지 않는다. 천지코스

몰로지는 내부와 외부의 조건이나 관계의 변화에 따라 스스로를 형성해가는 (self-organizing) 생명의 순환 구조이다. 천지코스몰로지는 일체의 신화적 주제를 거부하는 새로운 총체적 가치의 세계이다. 그러나 천지코스몰로지는 신화적 세계에 대한 반동으로서의 배타적 인문주의(exclusive humanism)가 아닌 포괄적 인문주의(comprehensive humanism)의 산물이다. 배타적 인문주의가 인간중심주의(anthropocentrism)라면 포괄적 인문주의는 천인화해(天人和諧), 천인합일(天人合一), 천인상감(天人相感)의 세계이다. 천지코스몰로지에서는 인간은 개체적 존재가 아니라 천지-내-존재(being-in-T'ien-Di)이다.¹⁰ 천지코스몰로지와 천지-내-인간은 『중용』의 포괄적 인문주의 혁명의 중심축이다.

천(天)이 명(命)하는 것, 그것을 일컬어 성(性)이라고 하고, 성을 따르는 것, 그것을 일컬어 도(道)라 하고, 도를 닦는 것, 그것을 일컬어 교(教)라고 한다.

By the term 'nature' we speak of that which is imparted by the ordinance of Heaven; by 'the Way' we mean that path which is in conformance with the intrinsic nature of man and things; and by 'moral instruction' we refer to the process of cultivating man's proper way in the world.

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教(1).¹¹

도교와 달리 유교는 인간에게 '천지의 경영권'을 부여한다. 그러나 『중용』은 하늘로부터 부여받은 성(性)을 말할 뿐 유아론(唯我論)적 실체로서의 인간을 전제하지 않는다. 천명, 즉 성(性)은 인간이 '천지 안에 있다'는 것을 의미한다.¹² 천지-내-인간은 '...이다'가 아니라 '...있다'로 규정된다. 천지-내-인간은 코기토적 존재도 아니고 선험적 자아도 아니다. 성(性)은 영어로 nature이다. Nature는

- 10 천지-내-존재는 하이데거의 '세계-내-존재'를 빌려온 것이다. 하이데거는 인간이 모든 관계로부터 고립되고 분리된 주체가 아니고 자신이 속한 세계 속에 있는 존재라는 의미에서 인간을 현존재(Dasein)로 규정했다. 그가 말하는 세계는 세계를 이루는 요소들이 거주(inhabit, dwell)를 통해 하나로 연결되는 고향 같은 것이다.
- 11 괄호 안의 숫자는 『중용』의 장(章)을 나타낸다. 이하 『중용』의 장은 괄호 안에 숫자로 표시한다. 영문은 플라크스(Andrew Plaks)의 *Ta Hsieh and Zhongyong(The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean, 2003)*을 따랐다. 이해를 돕기 위해서 한글, 영문, 한자를 같이 인용한다.
- 12 천명은 하늘이 명령한다는 것이다. 이 때문에 하늘을 상제(上帝, the Supreme Lord of Heaven)로 해석해왔다. 그러나 자사의 저작으로 추정되는 『곽점초묘죽간』(郭店楚墓竹簡, *Guodian Chumu Zhubian*)의 『성자명출』(性自命出, *Xing Zi Ming Chu*)에는 하늘의 인격성이 약화되어 있다. “성은 명으로부터 나온다. 그리고 명은 천으로부터 내려온다”(性自命出, 命自天降, Human nature derives from the Mandate; the Mandate descend from Heaven). 즉 하늘은 자연의 운행원리를 의미한다(Yoo 2017).

자연계(natural world)를 의미하면서 동시에 천지-내-인간의 타고난 성질(人性, intrinsic human nature)을 의미한다. 라틴어 natura가 ‘태어나다’는 의미의 nascor에서 유래된 것처럼 성(性)도 생(生)에서 유래되었다. 성은 생겨난 그대로의 모습이다(生之謂性, what is so by birth). 천이 명한 것을 성이라고 한 것은 자연의 원리와 인간의 선천적 특질이 교섭(mutual comprehension)하고 있음을 의미한다. 자연과 인간은 구분될 수는 있지만(distinguishable) 결코 분리될 수는 없다(never separable). 천, 지, 인-삼재(三才)는 거대한 존재의 고리(the great chain of being)를 형성한다.

『중용』은 성(性)을 단지 인성(人性)에 국한하지 않고 물성(物性, intrinsic nature of things)에까지 확대한다. 성(性)은 단지 인간만이 아니라 하늘과 땅 사이의 모든 존재(萬物, ten thousand things)의 타고난 성질이다.¹³ 성(性)은 하늘과 땅(天地)→인간(人)→물(物)을 관통한다. 천지는 만물이 상호작용하는 전(前)주관적이고 전(前)객관적인 내재성(immanence)의 장이다. 현존재의 세계는 천지라는 관계적 세계이고, 천지-안에-있음은 만물이 더불어-있음이다. 성(性)이 자연 상태를 의미한다면, 도덕적 가르침(教, moral instruction)은 문명 상태를 의미한다. 그러나 성(性)과 교(教)는 이원론적으로 분리되지 않고, 그 사이에 도(道)가 위치한다. 도는 천지의 길이면서, 인간의 길이고, 만물의 길이다.

천지의 도는 한마디 말로써 다 표현할 수 있는 것이니, 그 물-됨이 두 마음이 없다는 것이다. 그러한즉 그것이 물을 생성함이 무궁하여 다 헤아릴 길 없는 것이다.

The Way of Heaven and Earth can be completely subsumed within a single expression, defining the cosmological relation between them “in their capacity as material entities” as: ‘a seamless state of non-dualism whereby all existing things are generated with unfathomable fecundity’.

天地之道，可一言而盡也：其爲物不貳，則其生物不測(26).

『중용』은 자연 상태와 문명 상태가 분리되지 않은(a seamless state of non-dualism) 하늘과 땅의 길을 성(誠)으로 규정한다. “성(誠) 그 자체는 하늘의 길이다”(誠者，天之道也, A perfect state of integral wholeness can only be attributed to the Way of Heaven)(20). 성(誠)은 초월성의 사유를 배제한 내재성의 사유의

13 이런 맥락에서 플라크스는 성(性)을 the intrinsic nature of man and things로 번역했다.

핵심이다. 내재성의 사유는 만물을 구체적인 관계 속에서 서로 규정하고 규정되는 관계 속에서 사유하는 것이다. 천지는 칸트의 물자체(Ding-an-sich)에 가까운 자연이다.¹⁴ 칸트는 물자체를 불가지(不可知)의 대상으로 남겨놓았다. 그러나 자사는 물자체를 성(誠)으로 보았다. 성(誠)은 천지에 내장되어 있는 순환 구조의 원리로서 천지→인간→사물을 관통한다. 천지코스몰로지라는 내재성의 장(場)에는 외부가 없다.¹⁵ 위대한 중국 고전 번역가였던 제임스 레게(James Legge)는 인간의 윤리적 맥락에서 성(誠)을 정성됨(sincerity)으로 번역했다. 그러나 성(誠)은 정성됨이나 진실됨(authenticity)이라는 윤리적 의미로는 충분히 표현되지 않는다.¹⁶ 성(誠)은 천하(All Under Heaven)에서 천지로, 인간의 윤리적 맥락에서 우주론적 맥락으로 확대되기 때문이다. 천하가 인간사회(Human Society)에 국한된다면 천지는 만물을 포함한다. 이 때문에 앤드류 플라크스(Andrew Plaks)는 성(誠)을 자기-완결적 전체(integral wholeness)로 해석했다(Plaks 2003).

성(誠)은 스스로 이루어가는 것이요, 도(道)는 스스로 길을 지워나가는 것이다. 성(誠)은 물(物)의 끝과 시작이다. 성(誠)하지 못하면 물(物)도 있을 수 없다.

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. Integral wholeness represents the beginning and end of all things, for without this wholeness nothing in the world would truly exist.

誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物(25).

-
- 14 유교 해석학(Confucian hermeneutics)은 크게 세 시기로 나눌 수 있다. 첫 번째 시기는 육경이 성립되었던 공자 시대이다. 두 번째 시기는 주희가 인도 문명의 도전을 받아 신유학을 성립시켰던 12세기이다. 세 번째 시기는 유교 문명의 재해석을 시도하고 있는 지금이다. 자사가 『중용』을 지었던 첫 번째 해석학의 시기에 탈주술적인 인문주의적 세계관이 성립되었다. 그러나 유교의 인문주의는 종교를 배격하지 않는다. 따라서 유교의 인문주의는 인본주의(anthropocentrism)와는 다르다.
- 15 내재성과 내부성(interiority)은 다르다. 내부성이 외부성과 대비되는 개념이라면 내재성은 초월성과 대비된다. 따라서 내재성의 장애 외부가 없다는 것은 내재성을 넘어선 초월자는 없다는 것이다. 초월자가 없다는 것은 어떤 것도 불변의 본성 같은 것은 없으며, 그것과 관계되어 있는 것에 따라 그 본성이 달라진다고 보는 것이다.
- 16 ‘성실하다’, ‘진실로’, ‘옳다’ 등의 의미를 갖는 성(誠)이라는 글자는 『맹자』 이전의 선진문헌에는 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)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 천인합일(天人合一)의 체계를 통해 『중용』이라는 대작을 완성했다(Kim 2011).

자기-완결적 전체란 스스로를 이루어가는 과정에서 천지와 인간, 자아와 타자(self and other)가 서로에게 절대적으로 기대고 있다는 것을 의미한다. 즉 “자기-완결적 전체는 자기 스스로를 이룰 뿐 아니라 동시에 반드시 자기 밖의 모든 물을 이루어 줌으로써 구현되는 것이다”(誠者, 非自成己而已也, 所以成物也, 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)(25). 성(誠)은 천지만물이 관계를 통해 세계를 만들어가는 방식(a way of worlding)이자 과정이다. 천지와 만물은 생명 그 자체인 근본적 순환성 내에서 서로를 포섭하고 서로를 향해 스스로를 개방한다. 따라서 만물은 ‘저기, 바깥의’ 기하학적 연장(extension)이나 불변의 실체가 아니라 천지 안에서 ‘스스로 그러한 것’이다. 스피노자의 말을 빌리면, 천지코스몰로지는 만들어내는 자연(natura naturans)이면서 만들어지는 자연(natura naturata)이다. 이러한 자기-완결적 전체의 궁극은 개방적 종국(open end)이다. 그러므로 “지성은 쉬이 없다”(故至誠無息, From this we learn that the state of integral wholeness, at its highest degree, must be of inextinguishable constancy)(26).

『중용』의 관계적 세계에서는 모든 존재성(근거)이 해소된다. 엄밀한 의미에서 『중용』에는 고유명사가 없다. 천지-내-인간도 명사로서의 인간(human-being)이 아니라 동명사로서의 인간-됨(being-human)이다. 천지-내-인간은 개체적 존재(individual being)가 아니라 관계적이고 자기조직적인 생성(relational and self-organizing becoming)이다. 코기토적 인간이 ‘인간 정학’(statics of the human-being)의 산물이라면 천지-내-인간은 ‘인간-됨의 동학’(dynamics of being-human)의 산물이다. 따라서 천지-내-인간은 천지-내-인간-됨이다. 천지-내-인간-됨은 성(誠)해지려는 노력이다. “성해지려고 노력하는 것이 인간의 길이다”(誠之者, 人之道也, the process of making oneself whole is within the province of the Way of Man)(20). 천지의 경영권을 부여받았다고 할지라도 천지-내-인간은 특권적 지위를 갖지 않는다. 천지-내-인간-됨은 만물과의 교섭(mutual prehension)을 통해 자기-완결적 전체를 유지하는 것이다. 따라서 천지-내-인간-됨은 특권이 아니라 책임이다. 천지-내-인간-됨은 자기-됨(成己)이며, 자기-됨을 통해 타인-됨(成人)을 돕고, 타인-됨을 통해 사물-됨(成物)을 돕는 것이다. 천지-내-인간은 자연적 존재(性)이면서 도덕적 존재(教)이다. 요컨대

천지-내-인간-됨은 자기-됨을 통해 천지라는 자기 완결적 전체의 화육(大同, Great Harmony)에 참여하는 것이다.

오직 천하의 지극한 성(誠)이라야 자기의 타고난 성(性)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.

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.

唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，即能盡人之性；能盡人之性，即能盡物之性；能盡物之性，即可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，即可以與天地參矣(22).

그러나 대동은 현실태가 아니다. 대동은 달성해야 할 이상일 뿐 현실은 항상 불화(不和)의 상태이다. 현실이 조화롭지 못한 것은 인간이 천지-내-인간이면서 동시에 개체적 의식(明, conscious understanding)을 갖기 때문이다. 개체적 의식은 천지-내-인간을 주체로 세운다. 명사적 존재자, 이름을 갖는 주체가 출현하는 것이다. 그리고 주체는 만물을 객체화한다.¹⁷ 『중용』에서 신독(慎獨,

17 마르틴 부버(Martin Buber)는 인간이 세계에 대해 취하는 태도를 두 가지로 나누었다. 첫째는 '나-너'의 관계이고, 둘째는 '나-그것'의 관계이다. '나-너', '나-그것'이라는 근원어(basic words)는 낱개의 말(single words)이 아니라 짝말(word pairs)이다. 따라서 '나' 그 자체는 없으며 오직 '나-너'의 '나'와 '나-그것'의 '나'가 있을 뿐이다(there is no I as such but only the I of the basic word I-You and the I of the basic word I-It)(1971). '나-너'라는 태도는 인간-아닌-것도 너로 대하고, '나-그것'이라는 태도는 인간도 사물로 대한다. 세계에 대해 '나-너'의 태도를 취하는 것이 애니미즘이고, '나-그것'의 태도를 취하는 것이 근대적 존재론이다. 애니미즘은 미개인의 사유방식이 아니라 비근대적 사유방식이다. 근대적 사유방식이 '나-그것'이라는 경험으로서의 세계를 만든다면, '나-너'라는 비근대적 사유방식은 관계로서의 세계를 만든다.

to pay great heed to the core of one's own individuality)을 강조하는 것은 이 때문이다. 신독은 ‘홀로 있을 때 행동을 신중히 하라’(watch over your behaviour when you are alone)는 윤리적 명제로 해석되었다. 그러나 독(獨)은 단지 ‘홀로 있음’(solitude)을 의미하는 것이 아니라 개체적 자아(individual self)의 출현을 의미한다(Plaks 2003). 개체적 자아는 자기-완결적 전체인 천지를 ‘저기 바깥의, 주어진 세계’로 분리시킨다. 따라서 신독은 자연 상태에서 문명 상태로 점점 멀어지는 상황을 경계하는 것이다.

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.

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.

自誠明, 謂之性; 自明誠, 謂之教. 誠則明矣, 明則誠矣(21).

자사(子思)는 자기-완결적 전체(誠)에서 개체적 자아(明)로 분리되는 것을 성(性)으로 규정한다. 즉 인간은 항상 이미 천지-내-인간으로 존재하지만 동시에 개체화 하는 것이 인간의 특이성(singularity)/경향성(tendency)이다.¹⁸ 자연에서 문명으로 나아간다는 것은 성(誠)에서 명(明)으로, ‘자기 충족적 전체’에서 ‘인식적 이해’(conscious understanding)로 나아가는 개체화의 과정을 의미한다. 그 과정에서 주체와 객체가 분리되고 자연과 문화가 분리된다. 그리고 언어의 사용과 더불어 이러한 분리는 더욱 심화된다. 레게는 명(明)을 intelligence로 번역했고 찬(Wing-tsit Chan)은 enlightenment로 번역했다. 명이 문명 혹은 계몽과 관련된다고 본 것이다. 계몽주의의 완성자임을 자처한 칸트가 물자체를 모른다고 한 것은 이성의 한계를 설정하려는 것이었다. 그러나 칸트의 의도와 달리 근대됨은 ‘명의 과정’으로만 치달아왔고 그 결과로 나타난 것이 근대적 존재론이다. 인간의 역사는 이러한 분리가 점차 심화되는 과정이며 근대적 존재론은 이

18 에임즈(Roger T. Ames)와 홀(Davia L. Hall)은 성(性)을 natural tendency로 번역했다 (Ames and Hall 2001).

분리 과정의 정점이라고 할 수 있다. 따라서 『중용』에서 요구하는 것은 ‘자기 충족적 전체를 유지하려는 노력’(誠之者)이다. 그리고 그 구체적인 방법은 교육을 통해 명(明)에서 성(誠)으로 되돌아가는 것이다. ‘성(誠)의 과정’(process of nature)과 ‘교(教)의 과정’(process of education)은 동시적이며 중층적으로 교차된다. 인간의 특이성/경향성이 자연에서 문명을 창출해내는 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 대동을 구현하는 것이다. 『중용』의 존재론적 전회는 ‘성(誠)의 과정’과 ‘교(教)의 과정’을 소통시키고 조화와 균형을 회복하려는 시도이다. 『중용』의 중(中, *Zhong*, mean)은 바로 이러한 조화와 균형을 의미한다.

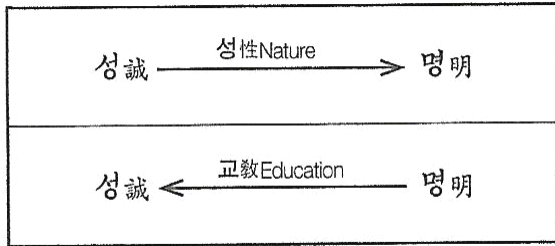


그림 5. 성즉명의, 명즉성의(誠則明矣, 明則誠矣)¹⁹

파차마마(*Pachamama*, Mother Earth)와 아이유-내에서-살기(live-in-ayllu)

세계는 그 세계에 포함된 존재자들의 구조에 따라 존재하는 방식이 달라진다. 따라서 구조들의 차이에 따라 세계가 존재하는 방식은 여러 가지이다. 천지가 동아시아의 특유의 우주론이듯이 파차마마는 안데스 지역 원주민(the nations and peoples in Andes)의 특유의 우주론이다. 에콰도르(2008년)와 볼리비아(2009년)는 새 헌법에서 파차마마의 권리(rights of *Pachamama*)를 인정했다.²⁰

19 Kim 2011b, 536.

20 파차마마는 원주민 언어(pacha)와 스페인어(mama)의 합성어이다. 파차는 범안데스적(pan-andean)이고 다의적이며 대단히 포괄적인 의미를 갖는 개념이다. 파차(pacha)는 파(pa)와 차(cha)의 합성어로, ‘파’는 ‘둘’(bi, dual)을 의미하고 ‘차’는 힘(power, energy in movement)을 의미한다. 파차는 음양의 개념과 매우 유사하다. 파차는 시공간 연속체(espacio-temporal continuum)로서 단순히 물리적이고 천문학적인 우주가 아니라 상응성(correspondencia), 상보성(complementariedad), 상호성(reciprocidad)의 관계로 이루어지는

파차마마는 자연을 의미한다. 파차마마의 권리를 인정한 것은 근대적 헌법(modern Constitution)을 수정한 것이다. 근대적 헌법은 자연과 사회의 분리, 즉 자연을 관장하는 권력과 사회를 관장하는 권력의 분할을 통해 성립되었다. 사회를 관장하는 헌법이 시민과 국가의 권리와 의무, 공정함의 실천과 권력의 양도를 규정하는 것처럼, 자연을 관장하는 헌법은 인간과 비인간을 규정하고 그들의 속성과 관계, 능력, 집단을 규정한다(Latour 1993). 근대 과학자들은 실험실에서의 실험을 통해 자연을 객관적 사실인 것처럼 표상한다(represent). 그리고 표상(실험의 결과)은 자신들의 말이 아니라 사실들이 스스로 말하는 것임을 강조한다. 시민을 대표하는(represent) 정치가들이 자신의 말은 시민의 말이라고 강조하는 것처럼. 그러나 “비인간의 표상(representation)은 과학에 속하지만 과학이 정치에 호소하는 일은 허용되지 않는다. 마찬가지로 시민을 대표(representation)하는 것은 정치의 일이지만 정치가 과학과 기술에 의해 만들어지고 동원되는 비인간과 어떤 관계를 갖는 것도 허용되지 않는다”(Latour 1993, 28). (과학적) 표상과 (정치적) 대표라는 동일한 말을 다르게 이해하는 것은 근대적 헌법이 비인간에 대한 표상의 권한을 가진 과학권력과 시민을 대표하는 권한을 지닌 정치권력을 분리했기 때문이다.

자연의 권리를 인정하는 것은 세계를 재구성하는 것이다. 즉 자연의 권리를 인정하는 것은 근대인이 자연으로 알고 있는 것이 사회라는 것을 의미한다. 랑시에르(Jacques Rancière)의 말을 빌리면, “아무런 몫도 지니지 않음”(have no part in anything) 자연을 정치공동체의 구성원으로 인정하는 것이다(Rancière 1999, 9). 이때 자연은 침묵하는 사물이 아니라 행위자(agent)가 된다. 이러한 인식의 전환은 인간과 비인간의 비표상적 관계성(non-representational relationality)을 일깨운다. 비표상적 관계성은 세계는 ‘저기 바깥에’ 독립적으로 존재하고, 인식이란 독립적인 세계의 표상이라는 생각에 의문을 제기한다. 즉 비표상적 관계성은 세계에서 외적인 근거를 찾거나 주체에서 내적인 근거를 찾지 않는다. 비표상적 관계성은 “세계를 독립적이며 외재적인 것으로 보는 입장에서 세계를 자기변화 과정의 구조와 분리될 수 없는 것으로 보는 입장으로

안데스 원주민의 세계이다. 파차는 가시적인 것과 비가시적인 것, 물질적인 것과 비물질적인 것, 하늘과 땅, 세속적인 것과 신성한 것, 외부와 내부를 포괄하는 개념이다. 파차는 명사적이면서 형용사적이고 동사적인 개념이다. 파차가 다른 단어의 앞에 오면 (Pacha-mama) 공간을 의미하고, 뒤에 오면(Mama-pacha) 시간을 의미한다(Medina et al. 2001; Estermann 1998).

옮겨가게 한다”(Varela et al. 2016, 139). 자기변화 과정으로서의 구조와 분리될 수 없는 것으로서의 세계란 절대적 근거로부터 자유로운, 의존적 상호발생의 짜임 그 자체이다(Varela et al. 2016).

안데스 원주민의 비표상적 관계성은 그들이 오랫동안 지속해온 공동체의 삶에서 드러난다. 아이유(*ayllu*)라고 불리는 원주민 공동체는 일반적으로 공동 소유의 토지에 거주하는 친족 관계의 집단을 의미한다. 인류학자들은 아이유의 친족 관계에 주목하고 좌파는 토지의 공동 소유를 아이유의 특이성으로 강조한다. 그러나 아이유는 사회정치적 공동체를 넘어서는 사회자연적(socionatural) 생명 공동체이다(Bautista 2013). 즉 아이유는 인간, 인간 이외의 존재들, 식물과 동물 사이에 의존적으로 상호 발생하는 네트워크(meshwork)이다. 이런 맥락에서 아이유는 파차마마와 동일한 개념이다. 아이유의 관계적 존재론을 이해하기 위해서 데 라 카데나(De la Cadena)의 언급을 길게 인용할 가치가 있다.

아이유는 옷감과 같고, 세상의 모든 존재들은 사람, 동물, 산, 식물 등 옷감을 짜는 실과 같으며, 우리는 옷의 디자인의 일부이다. 짜이지 않은 실은 옷감이 아니고 옷감은 실들로 짜이는 것처럼, 이 세계의 존재들은 홀로 있지 않으며, 루나는 항상 다른 존재들과 함께 아이유 내에 존재한다. 그것이 아이유다. 아이유를 이렇게 이해하면, 인간과 인간 이외의 다른 존재들은 개체적으로 존재하지 않는다. 왜냐하면 인간과 인간 이외의 존재들은 내적으로 연결되어 아이유를 구성하기 때문이다. 즉 실들이 짜여 옷감이 되고 옷감은 실들로 짜이듯이, 아이유를 구성하는 인간과 인간 이외의 존재들은 아이유의 일부가 되고, 아이유 또한 인간과 인간 이외의 존재로 이루어진다. [...] 아이유는 **관계를 떠나서는 존재할 수 없는** 실체들이 총체적으로 연관되어 이루어진다. 즉 개별적이면서 공동체적인 실체들은 개별적인 것처럼 보일 때조차도 아이유(공동체)를 이룬다. 요컨대, 아이유는 서로 서로 **내적으로** 연결되어 있는 인간, 인간 이외의 존재들, 동물들, 식물들로 이루어지는 사회자연적 집합체(socionatural collective)이다. 사회자연적 집합체인 아이유를 이루는 인간, 인간 이외의 존재들, 동물들, 식물들은 아이유를 무시하고 아이유로부터 떨어져 나오는 위험을 감수하지 않는 한 내적인 관계를 벗어날 수 없다(De la Cadena 2015, 44, 강조는 원저자의 것임).

천지코스몰로지에서도처럼 아이유에서 모든 존재는 개체적 존재가 아니라 본질적으로 아이유-내-존재(being-in-ayllu)이다. 아이유의 모든 존재는 자기-완결적 전체에 기대어 존재한다. 아이유에서 “개체는 분할 불가능한(in-dividual) 최소 단위가 아니라 분할 가능한 것들(dividuals)의 집합체라는 점에서 multi-dividual이다. 즉 모든 개체는 그 자체로 무리지어(衆)-사는(生) 집합체란 의미에서 ‘중생’이다. 이런 의미에서 분할 불가능한 개체는 없다. 오직 분할 가능한 것들로

구성된 공동체만이 있을 뿐이다. 즉 모든 개체는 항상-이미 공동체적 존재이다”(Yi 2010, 29). 이런 맥락에서 아이유는 공동체-로서의-세계(a world-as- community)이다. 공동체-로서의-세계는 모든 존재가 ‘아이유-내-함께 던져져 있음’(throwntogetherness-in-ayllu)을 의미한다(Massey 2005).

서양 철학에서는 관계 이전에 두 개의 실체(A, B)가 먼저 존재하고, 그 다음에 두 개의 실체를 연결하는 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. 이와는 반대로, 안데스의 사유 체계에는 관계 이전의 실체 개념이 존재하지 않는다. 다시 말해, ‘관계 이전의 관계항이 존재하지 않고 관계만이 존재하며’(the relation without preexisting relata), 관계 또한 실체가 아니다(Barad 2007; Strathern 2005; Estermann 1998). “안데스 세계에서는 신(神)까지도 관계적 존재이다. 관계가 누락된 절대적으로 초월적인(*transcendente*) 신은 존재하지 않는다. 모든 존재는 관계적 존재이다. 안데스의 존재론은 언제나 상호-존재론(*inter-ontology*)이다”(Estermann 1998, 116). 따라서 아이유에는 서구적 의미의 주체라는 개념은 존재하지 않는다. 안데스의 관계적 존재론의 세계에서 인간을 가리키는 루나(*runa*)는 다리(*bridge*) 혹은 연결점(*nexus*)을 의미하는 차카나(*chakana*)이다. 굳이 주체와 객체라는 개념을 사용한다면 아이유-내-인간은 공동-주체(*co-subject*)이자 공동-객체(*co-object*)이다. 요컨대 인간을 포함해서 아이유-내-존재는 “서로에게 기대어 같이-출현한다”(co-emergence of each with the others)(De la Cadena 2015, 102). 문자 그대로, 아이유-내-인간(*runa-in-ayllu*)은 관계-행위(*enactment*)를 통해 실현된다(*take-place*).

따라서 아이유에서 존재들과 장소(*place*)는 서로 구분되지 않는다. 존재들은 단순히 아이유를 점유하고 있는 것이 아니라, 아이유에 거주한다(*In-ayllu*, beings do not simply occupy *ayllu*, they *inhabit* it). 아이유에 거주한다는 것은 관계 맺음을 통해 끊임없이 네트워크의 짜임을 변화시키는 일에 참여하는 것이다(*partake in its ever-evolving weave*). 안데스 원주민들은 산, 강, 호수 등 무생물을 티라쿠나(*tirakuna*)라고 부르는데, 티라쿠나는 지구 존재들(Earth beings)이라는 뜻이다.²¹ 티라쿠나는 루나쿠나(*human beings*)와 마찬가지로 아이유를 만드는(*ayllu worlding*) 행위자이다. 아이유는 루나쿠나와 티라쿠나 간의 가족 같은

21 티라쿠나(*Tirakuna*)는 지구를 뜻하는 스페인어 *tierra*와 복수의 의미를 만드는 케추아어 접미어 *kuna*의 합성어이다.

유대(filial-type bond)로 형성된다. 다시 부버를 인용하면, 루나쿠나와 티라쿠나의 관계는 ‘나-그것’의 관계가 아니라 ‘나-너’의 관계이다.

공동체로서의 아이유는 단지 사람들이 집단을 이루어 사는 영토가 아니다. 아이유는 그것 이상이다. 아이유는 공동체의 모든 존재들이 살아가는 역동적인 공간이다. 아이유는 인간들, 식물들, 동물들, 산들, 강들, 비 등을 포함한다. 아이유 내의 모든 존재는 가족과 같다. 아이유는 우리의 출신지가 아니라 아이유가 곧 우리라는 사실을 알아야 한다. 즉 나는 우안투라(Huantura) 출신이 아니라, 내가 곧 우안투라다(Oxa 2004, 239).

근대 정치학의 관점에서 보면 티라쿠나를 관계-행위의 행위자로 인정하는 것은 미신이거나 문화적 믿음일 뿐이다. 혹은 랑시에르의 말을 빌리면, “사유의 스캔들”(scandal in thinking)이다(Rancière 1999, xii). 그러나 루나쿠나와 티라쿠나의 관계-행위는 아이유에서 살아가는 일상적 실천이다. 안데스 원주민들은 이러한 관계-행위를 우이와이(*uyway*)라고 부른다. 우이와이는 기르다(*rear*), 양육하다(*nurture*)라는 뜻이다. ‘나-너’라는 짝말이 시사하듯이, 우이와이는 일방적인 양육이 아니라 보살피고, 보살핌을 받는 화해(和諧) 행위(*intra-action*)이다.²² 아이유가 루나쿠나와 티라쿠나의 구조적 동조화(*structural coupling*)를 통해 구성된다면, 우이와이는 구조적 동조화를 지속시키는 행위이다. 예를 들어, 안데스 원주민들에게 건강함과 질병은 개체적 사태가 아니라 아이유 전체의 사태이다. 질병은 화해 행위의 균형이 깨지는 사태이다. 즉 질병은 개체→사회→우주를 관통하는 역동적 균형(*dynamic equilibrium*)이 깨졌음을 알리는 징후이다. 생리학적 용어로 바꾸면 우이와이는 호미오스타시스(*homeostasis*)이다. 천지코스몰로지처럼 파차코스몰로지도 역동적 균형을 유지하는 관계적이고 자기조직적인 생성이다. 아이유-내-루나(*rma-in-ayllu*)의 역할은 세계를 논리적으로 표상하는 것이 아니라 균형을 유지하고, 균형이 깨지는 경우에 제의(祭儀)를 통해 균형(건강함)을 회복하는 것이다. 따라서 천지-내-인간처럼 아이유-내-루나도 특권이 아니라 책임이다.

22 카렌 바라드(Karen Barad)는 화해적 행위를 다음과 같이 설명한다. “신조어 ‘화해적 행위’는 서로 뒤얽힌 행위자들의 상호 구성 작용을 의미한다. 즉 통상적으로 사용하는 ‘상호적 행위’가 상호적 행위 이전에 분리된 개별적 행위자가 존재한다는 것을 가정하는 것과는 대조적으로, ‘화해적 행위’는 차이를 갖는 행위자들이 앞서 존재하는 것이 아니라 행위자들의 화해적 행위를 통해 출현한다. 행위자들이 차이를 갖는 것은 절대적인 의미에서가 아니라 관계적인 의미에서이다. 즉 행위자들은 상호 얽힘의 관계에서만 차이를 갖는다. 행위자들은 개별적 요소로 존재하지 않는다”(Barad 2007, 33, 강조는 원저자의 것임).

파차마마의 권리와 더불어 에콰도르와 볼리비아의 헌법에 포함된 또 하나의 개념은 BV이다. 좌파 지식인들과 행동가들은 정치경제학 혹은 정치생태학의 관점에서 BV를 자본주의적이고 사회주의적인 발전 개념에 대한 대안으로 해석한다. 즉 BV는 더 잘 살기 위한(live better) 경제 성장보다 자연을 보호하고 복지를 위한 분배를 더 중요시한다는 것이다. 그러나 이러한 관점을 넘어서서 BV는 존재론적 전환(ontological turn)이다. 즉 BV는 이원론적인 근대적 존재론에서 관계적인 비근대적 존재론으로 전환하는 것이다. 자연의 권리를 인정하고 티라쿠나를 행위자로 인정하는 것은 인간과 비인간이 지금과는 전혀 다른 방식으로 관계 맺는 것이다. 다시 말해, BV는 비인간에게 능동적 행위 능력(agency)을 부여함으로써 인간과 비인간 사이의 대칭성을 회복하는 것이다. 비근대적인 관계적 존재론의 관점에서 세계는 행위자들 사이의 관계-행위를 통해 창발되기 때문이다. 따라서 비근대적인 관계적 존재론의 관점에서 해석하면 BV는 성(誠)의 과정과 교(教)의 과정을 소통시키고 조화와 균형을 회복하려는 중용의 존재론적 전회와 동일하다.

결론: 비제국적(non-imperial) 정치적 존재론을 향하여

관계적 존재론은 세계를 문화-자연, 인간-비인간, 생명-무생명(animate-inanimate)으로 분리하는 근대주의적 존재론을 부정한다. 관계적 존재론은 근대의 이원론적 존재론과는 다른 방식으로 인간과 비인간을 결합시키는 공생의 방식이다. 관계적 존재론은 생명을 새롭게 사유하고, 사유에 생명을 부여한다(rethink the animate, reanimate thought)(Ingold 2000). 관계적 존재론의 세계에서 인간 이외의 존재도 인간처럼 능동적 행위능력(agency)을 가진다. 따라서 관계적 존재론의 세계는 인간과 인간-아닌-것이 결합되어 끊임없이 창조되는 사회-자연적 집합체이다. 이런 맥락에서 보면, 관계적 존재론에서 정치는 단지 인간에 한정되지 않고 인간과 인간 이외의 존재들이 서로 연관되어 있는 수많은 문제들을 포함하고 있기 때문에 자연을 관장하는 권력(과학)과 사회를 관장하는 권력(정치)이 분리될 수 없다. 달리 말하자면, 인간 이외의 존재들은 단순히 사실의 문제(matters of fact)가 아니라, 인간과 비인간이 복잡한 방식으로 서로 얽혀 있는 관심의 문제(matters of care)이며, 더 나아가 상호 돌봄의 문제(matters

of mutual care)이다. 오늘날 전 지구적인 차원에서 새로운 정치가 요청되는 것은 이 때문이다. 새로운 정치는 비인간 행위자를 정치적 논쟁에 포함시킨다는 것을 의미한다. 달리 말하자면, 새로운 정치는 근대적 정치의 범위를 넘어서는 지점까지 정치를 확장하는 것이다. 천지코스몰로지와 아이유코스몰로지에서 살펴본 것처럼, 새로운 정치는 천지→사물→인간을 아우르는 공동 세계(common world)의 정치이다.

이런 맥락에서 이자벨 스탕게르스(Isabelle Stengers)는 새로운 정치를 ‘코스모폴리틱스’(cosmopolitics)라고 부른다. 코스모폴리틱스의 ‘코스모스’(cosmos)는 “서로 다른 많은 세계들로 구성되는 미지의 것(the unknown)이면서, 미지의 것을 가능하게 하는 서로 다른 많은 세계들의 절속(articulation)을 가리킨다”(Stengers 2005, 995). 스탕게르스가 강조하는 것은 코스모스가 저기 바깥에 주어진 단일한 현실(단자연주의)가 아니라, 서로 다른 많은 세계들로 구성되는 공동 세계(다자연주의)라는 것이다. 즉 코스모스를 구성하는 세계들은 인간과 비인간 행위자들이 존재하는 환경과, 그 환경에서 관계 맺는 조건이 다른 세계들이다. 서로 다른 많은 세계들이 절속되어 끊임없이 새로운 양상으로 드러나는 것이 코스모스인 것이다. 관계적 존재론의 세계들은 존재가 아니라 생성이며, 마찬가지로 관계적 세계들로 구성되는 코스모스도 존재가 아니라 생성이다. 스탕게르스가 코스모스를 미지의 것이라고 부르는 것은 끊임없는 생성이라는 것을 말하기 위한 것이다. 코스모스는 어떠한 최종적인 목적(telos)도 갖지 않는 종국적 개방(open end)이다. 코스모스를 구성하는 어떤 세계도 보편성을 가질 수 없으며, 다른 세계로 환원될 수도 없다. 따라서 코스모스의 정치를 의미하는 코스모폴리틱스는 존재론의 정치적 차원과 정치의 존재론적 차원을 포함한다(Blser 2009; De la Cadena 2010; Escobar 2014; Latour 2004). 라투르에 따르면, 인류는 근대 시기 내내 ‘세계들의 전쟁’(war of the worlds)을 경험해왔다(Latour 2002). 세계들의 전쟁은 근대의 이원론적 존재론이 강요한 자연과 문화의 내적 대분리와 ‘우리’와 ‘그들’의 외적 대분리가 가져온 결과이다. 코스모폴리틱스는 끊어진 자연과 문화를 연결하고, ‘우리’와 ‘그들’의 비대칭적 정치를 대칭적으로 복원하려는 시도이다(Kim 2017).

중국에서 논의되고 있는 유교 문명의 재해석과 안데스 국가에서 진행되고 있는 패러다임의 이행은 ‘어떻게 세계들의 전쟁을 종식시킬 것인가?’라는 문제와 직결되어 있다. ‘중국의 길’과 ‘안데스 국가의 선택’은 세계들의 전쟁을 종식시킬

수 있는 평화의 증재자가 될 수 있을까? 평화의 증재자가 되기 위해서는 중국의 꿈은 20세기를 지배했던 패권주의나 제국주의를 계승하는 방향으로 나아가서는 안 되며, 유교 문명의 재해석을 통해 서구 근대성이 보여주지 못한 새로운 문명의 패러다임을 제시해야 한다. 그리고 새로운 문명의 패러다임은 인간과 자연의 균형과 조화를 회복하는 도덕적 문명이어야 한다. 같은 맥락에서 안데스 국가의 선택은 비현실적이고 비합리적이며 부적절한 전근대적인 문화적 믿음으로 폄하되어서는 안 된다. 유교 문명의 재해석과 안데스 국가의 선택은 더 이상 근대적인 방식으로는 해결할 수 없는 근대적인 문제에 대한 해결책의 단서를 제공한다. 21세기 인류가 앞으로 나아가기 위해서는 뒤를 돌아봐야 한다.

참고문헌

- Ames, Roger T. and David L. Hall(2011), *Focusing the Familiar: a Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Barad, Karen(2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham and London: Duke University Press.
- Bautista, Rafael(2013), "Qué quiere decir comunidad?," *Revista de Estudios Bolivianos*, Vol. 19, pp. 159-189.
- Bell, Daniel A.(2008), *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, New Jersey: Princeton University Press.
- Blaser, Mario(2009), "Political Ontology," *Cultural Studies*, Vol. 23, No. 5-6, pp. 873-896.
- Buber, Martin(1971), *I and Thou*, New York: Touchstone.
- 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.
- Chan, Wing-Tsit(1973), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Cho, Young-Nam(2013), *Junggukeui kkum(Chinese Dream)*, Seoul: Minumsa.
- Confucius. Confucian Analects, The Great Learning and The Doctrine of the Mean*(1971), Translated by James Legge with Exegetical Notes and Dictionary of all Characters, New York: Dover Publications.
- De la Cadena, Marisol(2010), "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'," *Cultural Anthropology*, Vol. 25, No. 2, pp. 334-370.
- _____(2014), "The Politics of Modern Politics Meets Ethnographies of Excess through Ontological Openings," *Fieldsights-Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, <http://www.culanth.org/fieldsights/471-the-politics-of-modern-politics-meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings>
- _____(2015), *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Durham and London: Duke University Press.
- Descola, Philippe(2013), *Beyond Nature and Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- _____(2016), "How We Became Modern: a View from AFRA," Latour and Leclercque(eds.), pp. 121-128.
- Eber, Irene(ed.)(1987), *Confucianism: the Dynamics of a Tradition*, New York: MacMillan.
- Escobar, Atruro(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.
- (2010), “Latin America at a Crossroads,” *Cultural Studies*, Vol. 24, No. 1, pp. 1-65.
- (2016), “Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South,” *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 11, No. 1, pp. 11-32.
- Estermann, Josef(1998), *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito: Abya-Yala.
- Gutiérrez, Raquel(2010), “Lithium: the Gift of Pachamama,” *Guardian*, August 8, 2010, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2010/aug/08/bolivia-lithium-evo-morales>
- Heidegger, Martin(1962), *Being and Time*, John Macquarrie and Edward Robinson(trans.), Oxford: Basil Blackwell.
- Hu, Zixin(2017), “Philosophy as Elevation of Spheres of Living: Understanding ZHANG Shiyi’s ‘The Myriad Things as One Body,’” *Dao: a Journal of Comparative Philosophy*, December 2017, pp. 1-21.
- Ingold, Tim(2000), *The Perception of the Environment*, London: Routledge.
- Jo, Kyung-Ran(2015), *Isipsegi Jungguk Jisikeui Tansaeng: Jeontong, Geundae, Hyeokmyeongeuro Bon Raibeol Sasangsa(The Birth of Knowledge in 20th-century China: a History of Rival Thoughts as Seen through Tradition, Modernity, and Revolutions)*, Seoul: Chaeksesang.
- Keum, Jangtae(2003), “Chungyongeu Wonriwa Seongeu Silhyeon(The Principle of the Mean and the Realization of Attentiveness),” *Journal of Humanities*, Vol. 49, pp. 43-83.
- Kim, Eun-Joong(2016), “Andes Munmyeongeu Jayeongwangwa Jungyongeu Seonglone Daehan Sanghomunhwajeok Haeseok(Intercultural Interpretation on Sumak Kawsay and Zhongyong,” *Revista Asiática de Estudios Iberoamericanos*, Vol. 27, No. 1, pp. 1-36.
- Kim, Hwan-Suk(2017), “Cosmopoliticswa Gisul Sahoeui Minjujueui(Cosmopolitics and the Democracy in a Technological Society),” *Sahoegwahakyeongu*, Vol. 30, No. 1, pp. 1-18.
- Kim, Young-Oak(2011), *Jungyong Hangeul Yeokju(A Korean Translation and Annotation of the Zhongyong)*, Seoul: Tongnamu.
- Latour, Bruno(1993), *We Have Never Been Modern*, Catherine Porter(trans.), Cambridge: Harvard University Press.
- (2002), *War of the Worlds: What about Peace?*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- (2004), “Whose Cosmos, Which Cosmopolitics?: Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck,” *Common Knowledge*, Vol. 10, No. 3, pp. 450-462.
- (2009), *Urineun Gyeolko Geundaeinieotdeon Jeok-i Eobda(We Have Never Been*

- Modern*), Seoul: Galmuri.
- Latour, Bruno and Christophe Leclercque(eds.)(2016), *Reset Modernity!*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Law, John(2015), "What's Wrong with a One-World World," *Distinktion: Journal of Social Theory*, Vol. 16, No. 1, pp. 126-139.
- Lee, Jang-Hee(2015), "Jungyongui Seong Gaenyeom(The Concept of 'Cheng' in the Zhongyong)," *The Onji Collection of Works*, Vol. 42, pp. 405-426.
- 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 and Benjamín Maldonado(eds.)(2010), *New World of Indigenous Resistance: Noam Chomsky and Voices from North, South, and Central America*, San Francisco: City Light Books.
- Oxa, Justo(2004), "*Vigencia de la cultura andina en la escuela*," in Carmen M. Pinilla(ed.), *Arguedas y el Perú de hoy*, Lima: Sur, pp. 235-242.
- Rancière, Jacques(1999), *Disagreement: Politics and Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 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, 2008, <http://www.unifem.org.br/sites/800/824/00000363.pdf>
- Sachs, Wolfgang(ed.)(2009), *The Development Dictionary: a Guide to Knowledge as Power*, 2nd edition, London and New York: Zed Books.
- Santos, Boaventura de Sousa(2009), "O China o Sumak Kawsay," *América Latina en movimiento*, No. 441, pp. 10-13, <http://www.alainet.org>
- _____(2016), *Epistemologies of the South: justice against Epistemicide*, London and New York: Routledge.
- Schavelzon, Salvador(2015), *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir: dos conceptos leídos desde Ecuador y Bolivia post-constituyentes*, Quito: Abya-Yala/CLACSO.
- Scott, Michael W.(2013), "What I'm Reading: the Anthropology of Ontology (Religious Science?)," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 19, pp. 859-872.
- Shirley, Chan(2009), "Human Nature and Moral Cultivation in the Guodian Text of the Xing Zi Ming Chu," *Dao: Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 8, No. 4, pp. 361-382.
- Stefanoni, Pablo(2011), "Adónde nos lleva el pachamamismo?," *Tabula Rasa*, Vol. 15, pp. 261-264.
- Stengers, Isabelle(2005), "The Cosmopolitical Proposal," see Latour and Weibel(eds.) (2005), pp. 994-1004.
- Ta Hsieh and Zhongyong(The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean)* (2003), Translated by Andrew Plaks with his introduction and notes, London:

- Penguin Books.
- Torrez, Mario(2010), “Universal Declaration on the Rights of Mother Earth,” *World People’s Conference on Climate Change and the Rights of Mother Earth*, April 22, 2010, <http://www.globalresearch.ca/index.php?context=va&aid=18931>
- Trombley, Jeremy(2014), “Life in the Pluriverse: towards a Realistic Pluralism,” *FOOTNOTES2PLATO*, January 25, 2014, <https://footnotes2plato.com/2014/01/25/life-in-the-pluriverse-towards-a-realistic-pluralism>
- Tu, Wei-Ming(1987), “The Third Epoch of Confucian Humanism: a Background Understanding,” see Eber(ed.)(1987), pp. 3-21.
- (1989), *Centrality and Commonality. An Essay on Confucian Religiousness*, Albany: State University of New York Press.
- Varela, Francisco J. et al.(2016), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, revised edition, Cambridge, MA: MIT Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo(2014), *Cannibal Metaphysics: for a Post-structural Anthropology*, Minneapolis: Univocal Publishing.
- Walsh, Catherine(2009), *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Quito: Abya-Yala.
- Weiss, Brad and Marisol de la Cadena(2010), “Natureculture: Entangled Relations of Multiplicity, 2010,” SCA Meetings, *Cultural Anthropology*, May 1, 2010, <https://culanth.org/fieldsights/123-natureculture-entangled-relations-of-multiplicity-2010>
- Yi, Jin-Gyeong(2010), Komyunjueui: Gongdongseonggwa Pyeongdeungseongui Jonjaeron(Communalism: the Ontology of Commonality and Equality), Seoul: Green Bee.
- Yoo, Heun-Woo(2017), “Gwakjeomchogan ‘Seongjamyongchul’ eui Simseongron Yeongu(A Study of Human Nature and Moral Cultivation in ‘Xingzimingchu’, part of the *Guodian Chumu Zhujian*),” *Studies of Korean and Chinese Humanities*, Vol. 54, pp. 225-252.