

쉬위(許煜)의 우주기술론 고찰

선위창

I. 머리말

沈裕昌

국립타이난예술대학 강사
국립타이난예술대학
예술창작이론연구소
문학박사
중국 고대 예술사상과 서화론

‘우주기술(cosmotechnics)’이라는 용어는 쉬위(許煜, Hui Yuk은 광둥어 발음 표기로 본문에서는 편의상 중국 표준어에 맞춰 표기함-역자주)가 『중국의 우주기술을 논하다: 우주기술 시론 *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*』에서 제시한 핵심 개념이다. 앙드레 르루아-구랑(André Leroi-

* 필자의 최근 논저: 「人書之際, 本末之辨: 趙壹《非草書》論技藝與人的限度」, 『臺大文史哲學報』97, 2022. 6; 「圖書館與肥皂箱: 對《跨域讀寫: 藝術中的圖書生態學》的跨域讀寫」, 『現代美術學報』42, 2021. 12; 「COVID-19與美學的危機時刻」, 『南藝學報』22, 2021. 6.

1 쉬위는 '도기: 철학과 기술연구 네트워크(RNPT, Research Network for Philosophy and Technology)'의 발기인으로 베르나르 스티글러(Bernard Stiegler, 1952~2020)의 지도하에서 철학박사 논문을 완성했고, 현재 홍콩시티대학의 교수로 재직하고 있다. 쉬위의 경력은 '도기: 철학과 기술연구 네트워크' 사이트 <http://philosophyandtechnology.network/yuk-hui-cn/> (2022. 11. 2 검색). 스티글러와 쉬위는 함께 중국미술학원의 강좌 시리즈에서 발표한 것으로, 이는 다시 2019년 11월 국립타이페이예술대학 박사반 실험실에 초청되어 「예술, 21세기 무엇을 할 수 있나?(藝術, 在21世紀能做什麼?)」라는 제목으로 강연을 했다. 이때 국립타이페이예술대학, 타이페이시립미술관과 자오통대학 사회문화연구소 등 3곳에서 3번의 강좌를 열고 인류세(Anthropocene)와 반인류세(Neganthropocene), 기술과 예술, 기기(器機) 생태와 인공지능 등의 문제를 토론하며 상당한 반응을 일으켰다. 徐明瀚, 「朝向感知學的共工與會通: 斯蒂格勒與許煜訪臺講座側記」, 『典藏 ARTouch』(2019. 12. 9). <https://artouch.com/art-views/review/content-11943.html> (2022.11.2. 검색).

Gourhan, 1911~1986)은 서로 다른 문화에서 같지 않은 기술 발명을 설명하기 위해 먼저 보편적이고 필연적인 '기술 경향(technical tendency)'과 특수하고 우연적인 '기술 사실(technical facts)'²을 구분했다. 필자는 기술에 있어서 서로 다른 문화에 대한 지각과 성찰의 차이³를 강조하기 위해서 쉬위가 우주론과 형이상학을 가지고 진보적으로 전개한 시도에 대해 질문을 시작해보고자 한다.⁴

쉬위는 『중국의 우주기술을 논하다: 우주기술 시론』에서 가능한 중국 기술사상사의 윤곽을 그리려고 시도했고, 이에 중국의 '우주 감응론'을 유럽의 '기하 우주론'과 비교해 연구했다.⁵ 그가 2021년에 출간한 신서 『예술과 우주기술 Art and Cosmotronics』에서 그는 "그리스에서와 같은 비극이 중국에 존재하는가?"라는 문제점에서⁶ 출발해 중국 미학의 핵심은 도가(道家) 사상에 있다고 보고 산수화(山水畵)야말로 중국 예술의 핵심 중의 핵심이라고 했다.⁷ 그는 중국에서는 시간의 단절이라는 개념이 없기 때문에 비극은 발달하지 않았다고 했고 따라서 비극이라는 논리가 존재하지 않는다고 했다. 또한 그는 이를 대신해 연속성의 시간 개념을 토대로 한 산수(山水)의 논리가 전반적으로 도가 사상의 '현(玄)'에 내재하여 있다고도 했다.⁸ 그는 중국에서 연속성의 시간 개념이 파열된 것은 아편전쟁에 패배한 후부터 '기(器)'와 '도(道)'의 단절에 있다고 본다.⁹ 즉 '우주기술'이 힘을 다해 발달한 때는 바로 '기'와 '도'가 통일되었을 시기였다고 보았고, 이때 '산수'는 중국의 주요 심미관과 철학의 사유를 대표한다고 주장했다. 아울러 그는 이러한 '산수'를 이해하기 위해서 그 해당 시기의 새로운 통일의 가능성을 고찰하고 여기서 중국의 '우주기술'인 '기'와 '도'에 대한 성찰이 도움 된다는 것을 펼쳤다.¹⁰

위와 같은 쉬위의 관점은 그가 최근 들어 출판한 두 저서에서 온 힘을 쏟아 생각한 문제였다. 본문에서는 쉬위의 학술적 관심을 시작으로 보편 기술이라는 관점에 질

2 "기술의 경향은 필연적이지만 그 사실은 우연적이다.", "바퀴의 발명은 일종의 기술 경향이라고 할 수 있지만 바퀴살의 여부는 기술의 팩트다." 許煜, 盧睿洋·蘇子澐譯, 『論中國的宇宙技術: 宇宙技術初論』(杭州: 中國美術學院出版社, 2021), p.6.

3 위의 책, pp.46-49.

4 위의 책, p. II; 許煜, 蘇子澐譯, 『藝術與宇宙技術』(上海: 華東師範大學出版社, 2022), p.43.

5 許煜, 盧睿洋·蘇子澐譯, 위의 책, pp.23-25, pp.167-187.

6 許煜, 蘇子澐譯, 앞의 책, p.1.

7 위의 책, pp.31-32.

8 위의 책, p.32, p.40.

9 許煜, 盧睿洋·蘇子澐譯, 앞의 책, p.27, pp.128-133.

10 許煜, 蘇子澐譯, 앞의 책, p.148.

문을 던지면서 다원화된 기술 발전을 설명하고자 한다. 이로써 필자는 쉬위에 대해서 매우 긍정적인 태도로 임하며 현대화와 기술의 글로벌화에 대해 고찰하고자 한다. 그러나 본문에서는 ‘우주기술’이라는 개념에 대해 오히려 숨겨진 불안함이 있고 이에 대해 중국 예술의 핵심으로 본 ‘산수’를 그리스 비극과 비교한 점에 대해서 산수에 내재된 도가의 ‘현’에 귀결된 사상에 대해 새로운 토론의 장을 만들고자 한다. 따라서 본문에서는 위에 서술한 의문점에 따라서 쉬위의 『중국의 우주기술을 논하다: 우주 기술 시론』과 『예술과 우주기술』이라는 두 저서에 대해 하나의 관점을 제시하고자 한다.

II. 고대 중국의 사상은 우주론이 핵심이 아니며, 고대 중국 기술 사상의 연구 또한 우주론을 따를 필요가 없다.

고대 중국 사상은 그 근원인 『시(詩)』·『서(書)』·『역(易)』이 대표하지만,¹¹ ‘우주론’은 핵심 사상이 아닐 뿐만 아니라 심지어 ‘우주론’ 자체가 존재하지 않는다고 할 수 있다. 즉 『서』·『역』에는 ‘우(宇)’·‘주(宙)’라는 두 글자가 없다.¹² 『시』에는 단지 ‘우’자만 있고 ‘주’자는 보이지 않으며, 처마나 집에 해당하는 ‘옥첨(屋檐)’·‘거택(居宅)’이라는 뜻만이 존재할 뿐이다.¹³ 『설문해자(說文解字)』에서 ‘우’라는 뜻은 ‘집의

11 소위 ‘經’을 말한다.

12 ‘우’는 『易』에는 있고, 『經』에는 보이지 않으며, 『傳』에만 보인다. 즉 『繫辭下』에서 ‘上棟下宇’는 (魏)王弼, (晉)韓康伯注, (唐)孔穎達疏, 郭彙校, 『南宋初刻本周易注疏』(上海: 上海古籍出版社, 2014), p.712 참조.

13 ‘우’는 『詩』의 凡七을 참조. 『詩·豳風·七月』‘八月在宇’는 毛의 『傳』에서 이르길 “宇, 屋四垂爲宇”라 했다. (漢)毛亨傳, (漢)鄭玄箋, (唐)孔穎達疏, (唐)陸德明音釋, 朱傑人·李慧玲整理, 『毛詩注疏(中)』(上海: 上海古籍出版社, 2013), p.718; 『詩·豳風·東山』의 ‘亦施于宇’는 비록 주석은 없지만, 그 다음의 “伊威在室”·“蠨蛸在戶”에서 “亦施于宇”의 ‘宇’로 마땅히 ‘屋檐’을 가리킨 것을 알 수 있다. 『毛詩注疏(中)』, p.743; 『詩·大雅·文王之什·縣』의 ‘聿來胥宇’, 毛의 『傳』에서 이르길 “宇, 居也”라 했다. 『毛詩注疏(中)』, p.1410; 『詩·大雅·生民之什·卷阿』에서 ‘爾土宇嘏章’는 鄭의 『箋』에 이르길 “土宇, 謂居民以土地屋宅也”라 했다. 『毛詩注疏(下)』, p.1639; 『詩·大雅·蕩之什·桑柔』의 ‘念我土宇’, 毛의 『傳』에 이르길 “宇, 居”라 했다. 『毛詩注疏(下)』, p.1726; 『詩·魯頌·閟宮』, “大啟爾宇”, 毛의 『傳』에 이르길 “宇, 居也”라 했다. 『毛詩注疏(下)』, p.2084; 『詩·魯頌·閟宮』, “復周公之宇”, 孔의 『疏』에 이르길 “復周公之故居也”라 했다. 『毛詩注疏(下)』, p.2098; 그중 『七月』·『東山』의 ‘宇’는 ‘屋檐’라는 의미를 가리킨다. 『縣』·『卷阿』·『桑柔』·『閟宮』의 ‘宇’는 ‘居宅’이라는 의미를 가리킨다.

가장자리(屋邊也)이며,¹⁴ ‘주’란 ‘배와 수레가 목적지에 도착했다가 돌아오다(舟輿所極覆也)’라는 뜻을 가지고 있다.¹⁵ 우리가 습관적으로 ‘우’와 ‘주’ 두 글자를 합해서 ‘우주’라고 부르게 된 것은 일찍이 “위아래 사방을 ‘우’라하고, 예로부터 지금까지 이르는 시간을 ‘주’로 한다(上下四方曰宇, 往古來今曰宙)”는 해석에 기인한다.¹⁶ 이는 아마도 소박한 ‘시공 의식’만을 인식한 속에서 더 나아가 ‘천지 개념’ 즉 ‘우주론’으로 인식하게 되었던 것으로 추측할 수 있다.

『설문해자』에서 알 수 있듯이 한자어 속에 ‘우주’라는 개념은 아마도 한자가 그 자의(字義)를 논하면서 분별한 것이고, 더욱 중요한 점은 처음부터 ‘시공’이 존재하지 않았기 때문에, 그 ‘변계(邊界)¹⁷와 ‘극한(極限)¹⁸의 개념에서 ‘추상적으로 계통화된 온전한 질서’를 만들어 왔던 것으로 볼 수 있다. 이러한 ‘추상적으로 계통화된 온전한 질서’의 고찰과 구성은 일찍이 전국(戰國)시대에 시작되어 진한(秦漢) 시기에 완성된 것이다.¹⁹ ‘우’와 ‘주’ 두 자가 합하여 ‘우주’가 된 것은 조금도 이상하지 않다. 이는 『순

14 “宇, 屋邊也。从宀, 于聲。『易』에서 이르길 上棟下宇”, 段의 『注』에 이르길 “『宇』, 『屋檐』也。引伸之。凡『邊』謂之宇”, “『宇』者, 言其『邊』。故引伸之義又為『大』。『文子』及『三蒼』云: 『上下四方謂之宇, 往古來今謂之宙』。上下四方者, 大之所際也。『莊子』云: 『有實而無乎處者, 宇也。有長而無本剽者, 宙也』。有實而無乎處, 謂四方上下實有所際。而所際之處不可得到”, (東漢)許慎, (清)段玉裁 注, 『圈點說文解字注』(臺北: 萬卷樓圖書公司, 1999), p.342.

15 ‘宙는 배와 수레가 도착한 후 되돌아간다(舟輿所極覆)。宀에서, 聲으로’, 段의 『注』云에 이르길 ‘覆은 돌아온다는 것으로 復과 같이 갔다 오는(往來)이다.’ 배와 수레가 도착해 되돌아간다(舟輿所極覆者)는 것은 배와 수레가 여기에서 저기에 도달하는 것을 말하며 돌아갔다 오는 마치 순환하는 것처럼 그 글자의 유래에 따라 軸 글자처럼 여기서 연유한 것이다. 훈고학자들은 모두 “상하 사방을 이르러 宇라 했고 과거부터 오늘날을 이르러 宙라 했다.” 여기서 고대로 올라가면 復는 고대부터 지금까지이다. 이는 바로 배와 수레가 여기서 저기로 가는 것으로 다시 저기서 여기에 이르는 것이라 이 모두 순환하는 것과 같다. 莊周書에서 이르길 “실로 있으나 없는 곳이 없는 것이 宇이다. 길이 있되 本剽가 없는 것이 宙다.” 本剽는 즉 본말(本末)이다. 『莊子』에서 말하는 “上下四方曰宇, 往古來今曰宙”와 같다. 역시 그 큰 無極은 그 길이가 순환과 같다. 그 본위를 허락한다면 그 글은은 義의 연장이다. 宀의 글자에서 宙는 宇를 부르지 않는다. 韋昭가 이르길 ‘천우가 받는 것이 우(天宇所受曰宙)라 했다.’, “『淮南·覽冥訓』에서 연작은 봉황이 될 수 없고 우주 사이에서 겨눌 수 없다.”, 고의 주에서는 “宇, 屋簷也。宙, 棟梁也”를 『易』 『上棟下宇』에서 인용해 ‘宀’는 ‘天地’이다”고 했다. (東漢)許慎, (清)段玉裁 注, 앞의 책, p.346. 고대 중국의 ‘宇宙’ 개념에는 마치 ‘房屋’과 ‘舟車’에서 시작한 것처럼 동일한 기술로 내재화된 후 ‘邊界’와 ‘極限’이 만들어졌다고 의식한다.

16 주12와 주13 참조.

17 『說文解字』, 「宇, 屋邊也」의 ‘邊’

18 『說文解字』, 「宙, 舟輿所極覆也」의 ‘極’

19 상관우주론은 기원전 3세기 이전 중국에서 고도로 발달하거나 체계화되지 않았지만, 기원전 239년경에 쓰여진 『여씨춘추』는 관계 이론을 구체적으로 정리한 최초의 문헌이다. 상관우주론의 발전은 한 나라에 와서야 절정에 이르는데, 이는 『春秋繁露』, 『淮南子』(BC 139)와 『白虎通義』(AD 79)와 같은 일련의 매우 복잡한 한대의 문헌이 출현에서 알 수 있다. “물론, 이 관련성 사고의 전신과 그 핵심 용어에서 가장 이른

자』·『장자』와 같은 전국 시대 문헌에서 최초로 발견된다.²⁰ 더 나아가 ‘도’와 ‘기(氣)’가 ‘음양’으로 나가기도 하지만 ‘우주론’의 개념이 될 필요는 없었다.²¹ 『시』·『서』·『역』이 고대 중국 사상의 근원적 핵심은 ‘인륜 가치’에서 있었지 ‘도덕적 질서’는 아니었으며, 특히 ‘우주질서’는 더더욱 아니었다.²² 그러므로 고대 중국의 기술 사상에 대한 연구에 있어서 그 기점은 적어도 ‘인륜 가치’에 두어야 하고 오히려 ‘우주론’에 두어서는 안 된다는 점이 문제의 중점으로 다뤄져야만 한다.

III. 중국 역사에서 제1차 ‘기도(器道) 단절’은 동주(東周) 시기에 발생한 것이지 아편전쟁 패배 후부터가 아니다.

중국 역사상 제1차 ‘기도 단절’은 아편전쟁 패배 후부터가 아니고 동주 시기부터 시작되어 진한대에 이루어졌다. 아편전쟁이 중국의 ‘기도 단절’을 가져왔다고 하더라도

문헌으로 거슬러 올라갈 수 있다.”, “그러나 산재된 점성술의 예언과 詩歌를 卜辭에 비유하면서도 하나의 정교하게 체계화된 이론을 만들지 않았다.” “그렇다면 기원전 늦어도 3세기에 고도로 발전되고 형식화된 관계성 이론 체계가 중국에 나타난 이유는 무엇일까?”, “가장 주요한 것은 아마도 가장 보편적 동기는 체계화하고 싶은 충동이다. 칼그렌(Bernhard Karlgren)에 의하면 그것은 “고대 전통과 예의 개념을 하나의 일관된 전체로 구축한 것”이다. “정치적, 사회적 격변의 혼란 속에서 체계화를 바라는 충동은 자연스럽게 더 강해졌다. 이는 기원전 3세기 최후 수십 년 동안 중국에서 일어난 그러한 격변은 그러한 고대 전통과 예의 개념에 대해 축하하고자 중간에 제정되어 나타난 것이다. 이러한 기존 전통과 개념의 대부분은 진대의 분서갱유에서 온 좋게 살아남은 문헌이었기 때문에 수집 정리하면서 단순화, 형식화, 경직화 및 탈맥락화(decontextualized)가 쉽게 이뤄졌을 것이다. 이는 다양한 고대 전통에 힘을 들여 전체를 체계화시키기 위해 정리함으로써 흩어지고 단절된 지식 세계의 문헌을 통일시킴으로써 진한 양대의 정치 세계를 비교하여 그와 같은 통일을 이룬 것이다.”, 亨德森(John B. Henderson), 孫邦金 譯, 「古代中國的自然觀念和宇宙論」, 『二十一世紀』84 (2004. 8), pp.103-112.

20 “制割大理, 而宇宙裏矣.”, 『荀子·解蔽』, (清)王先謙, 沈嘯寰·王星賢 點校, 『荀子集解(下)』(北京: 中華書局, 2013), p.469; ‘挾宇宙’, 『莊子·內篇·齊物論』, (清)郭慶藩, 王孝魚 點校, 『莊子集釋(上)』(北京: 中華書局, 1961, 2010重印), p.100.

21 “制割大理, 而宇宙裏矣.”, 『荀子·解蔽』, (清)王先謙, 沈嘯寰·王星賢 點校, 『荀子集解(下)』(北京: 中華書局, 2013), p.469; ‘挾宇宙’, 『莊子·內篇·齊物論』, (清)郭慶藩, 王孝魚 點校, 『莊子集釋(上)』(北京: 中華書局, 1961, 2010重印), p.100.

22 “중국의 전적은 인간에 관심을 기초로 만들어진 것으로 사물의 고갈에 있지 않기 때문에 처음부터 끝까지 인간에 대해 바른 길의 완정성에 둔다.”, “일반적인 경서는 여러 민족마다 존재하나 도리를 말하는 경학은 오로지 중국 전통이 유일하며 일반 경서 혹은 개인이 창작한 경전, 또는 민족을 대표하는 종교 교의 등 모두 특수한 관심과 구상에서 나온 것이지 직접적인 인성의 길을 말하고 있지 않다”, “經이 經이되는 것은 인간의 도와 덕에 대응한 행위이자, 인성의 美이며 백성의 義도 여기에 있다”, 譚家哲, 『論語平解』(臺北: 漫遊者文化事業股份有限公司, 2012), pp.11-13.

라도 '기도 단절'이 아편전쟁부터 시작된 것은 아니다. 이는 착오하기 쉬운 인상을 준다. 더욱이 중국은 아편전쟁이 있기 전부터 '기도 합일' 상태였던 것도 또한 착각이며, 이는 사실과 다르다고 생각된다.²³

그러나 아편전쟁 후부터 '기도 단절'이 되었다고 보았기 때문에 중국과 서양이 기술 문제는 상반된 입장에서 고찰하게 된다. 서구에서 이를 성찰하기 시작한 이유는 기술 발전의 '과도함' 혹은 '침단'에 있었던 반면, 이와 달리 중국에서는 기술 발전의 '부족'과 '지체'에 그 성찰 이유가 있었다. 이미 중국의 기술 발전은 '침단'에 와 있다고는 하지만 동시에 약 400여 년의 '지체'도 있다. 저명한 한학자 몽고메리 니덤(중국명 李約瑟, Noel Joseph Terence Montgomery Needham)이 제시한 “중국 문명은 왜 현대 과학이 발전하지 않았는가”라는 문제, 즉 “니덤의 난제(Needham's Grand Question)”는 위와 같은 사유방식에서 자연히 '기술'의 배경이 되는 '우주론'과 '형이상학'으로 이끌리게 되었다.

쉬위는 이와 같은 고찰에서 더 나아가 다음과 같이 지적하고 있다. 중국의 기술 발전이란 실로 부족하거나 지체된 것이 아니다. '현대 과학'과 '과학기술'의 발전이 없다고 말하는 것은, 바로 서구에서 보는 '기술'의 의의가 없기 때문이다. 따라서 표면적으로 볼 때 중국은 마치 현대 과학과 과학기술의 발전이 없다고 단정하면 문명의 발전 과정의 지체를 말하는 것과 같다. 사실 중국의 '우주론'은 서구와는 달라서 그 '기술'의 발전이란 대립과 분열로만 볼 수 없을 뿐만 아니라 그 안에 보이지 않게 내재된 조화와 통일을 이루었다고 할 수 있다.²⁴ 그러나 근대 유럽의 현대화로 인한 '기술'은 '우주'와 '도덕'이 분리에서 있었고, 이와 같은 상황은 중국에서 발생한 적이 없으며, 설령 중복적으로 발생한 적은 있을 수 있고, 그렇다면 동주(東周) 시기였을 것이다. “주문피폐(周文疲弊, 주나라 문화의 피폐함)”, “예악의 붕괴(禮崩樂壞)”라고 말한 것은 기술이 쇠퇴한 원인이 아니다. 이는 당시 각종 기술의 고도 발전에 기인한 것이므로 어떤 의미에서는 슈퍼터(Joseph Alois Schumpeter, 1883~1950)의 “창조성 파괴”로도 이해될 수 있다.

본 논고는 당연히 이러한 서구의 현대성 문제를 말하고자 한 것이 아니라, 고대

23 馮友蘭은 “춘추부터 한 대 초에 이르면”, “이 시기 인간이 새로운 환경을 만나서 큰 해방을 얻어 내가 현재 받는 것 외에 중국의 과거 역사에서 거의 이러한 적이 없다”고 지적했다. 馮友蘭, 『中國哲學史』上冊(臺北: 臺灣商務印書館, 1993), pp.30-35 참조. 여기서 필자는 중국의 '기도단절'의 발생을 중국 역사에서 가장 멀리 떨어진 이 두 시기만이 그렇다고 생각하지 않는다.

24 許煜, 盧睿洋·蘇子濤譯, 앞의 책, p.58, p.68, p.85, p.175.

중국에서 이미 기술의 단절이 있었음을 주장하는 것이다. 중국은 아편전쟁으로 상징되는 유럽의 근대 과학과 과학기술의 영향을 경험했으며 이는 오래전의 '기도단절' 시기로 이어졌다. 심지어 불교가 중국에 전해지기 전부터도 이미 중국은 스스로 기술의 고도한 발전을 이루었기 때문에 이에 따른 '기도단절'이 형성될 수 있었다. 따라서 중국의 기술 문제는 중국 사상과 기술 발전의 관계를 문화와 사상의 차이로 비약해 귀결시켜서는 안 된다. 비교적 뚜렷한 차이가 드러난다고는 해도, 이는 문제의 핵심이 될 정도의 차이는 아니라서 오히려 관심을 끄는 정도의 발생으로 진정한 단서를 은폐시키고 있는 셈이다.

IV. 중국의 '감응 우주론' 출현과 '우주기술'의 완성은 '기도단절'의 결과

중국의 '우주론'의 출현은 '우주기술'이 '도덕적 질서'와 '우주질서'가 통일되어 나온 것이다. 아편전쟁 패배로 '기도단절'이 일어났다고 주장해도 단절이 있기 전 조화롭게 통일된 이상적인 상태라고는 볼 수 없고, 오히려 동주 시기 '기도단절'이 된 후에 직접적인 결과로 이어갔다. 이 문제를 해결하려면 먼저 '기'와 '도'가 아닌 '문(文)'과 '질(質)'이 고찰되어야만 한다. 실제로 『계사(繫辭)』와 백서(帛書)인 『노자(老子)』 외에 '기(器)'라는 말은 선진(先秦) 문헌 속에서는 '도(道)'와 쌍을 이루는 예는 아주 적게 나타난다.²⁵ 아마도 이는 송대와 명대의 이학(理學)이나 신유학, 특히 오늘날의 리산후(李三虎)와 같은 연구자의 영향이 아닐까 생각되고,²⁶ 이러한 가운데 쉬위는 마치 『계사』에서 고대 중국사상의 대표성과 중요성으로 확대하는 것 같다. 그는 '기'와

25 『老子』의 通行本에서 “道生之，德畜之，物形之，勢成之”는 帛書인 甲乙本에서 모두 “道生之，德畜之，物形之而器成之”라고 했고, 마치 『繫辭』의 “形而上者謂之道，形而下者謂之器”에서 말한 ‘道’·‘器’가 더 멀리 달아난 것처럼 ‘器’를 “道、德、物、器”의 위치에 두고 등급 서열을 매기고 있다. 문헌의 앞뒤 연대를 고려하면 이 문제는 더욱 복잡한 형태를 띠고 있다. 이 외에도 通行本의 ‘勢’지는 백서본의 ‘器’자의 뜻과 호환한 것은 아닌지, 단지 단순한 착오로 보는 것은 아닐까? 만일 착오라면 『老子』와 『繫辭』에서 ‘器’의 차이와 이해가 한층 더 밝혀진 것으로 볼 가치가 있다. 劉笑敢, 『老子古今: 五種對勘與析評引論(附『老子』五種原文對照逐字通檢) 修訂版』上卷(北京: 中國社會科學出版社, 2006, 2009修訂, 2016重印), p.529; (魏)王弼, (晉)韓康伯注(唐)孔穎達疏, 郭彥彙校, 『南宋初刻本周易注疏』, p.685.

26 李三虎, 『重申傳統: 一種整體論的比較技術哲學研究』(北京: 中國社會科學出版社, 2008), pp.48-49.

‘도’는 쌍으로 많이 사용해 서술하고 있음에도 오히려 이 두 글자의 개념은 보이지 않는다. 그는 이를 계보학적인 고찰로써 마치 서로 다른 문헌에서 두 글자를 가져와 많이 사용하고 있어서 독자는 유사한 개념으로 읽힌다.

쉬위는 선진 유가(儒家)인 ‘기도(器道) 사상’을 검토하면서 다소나마 대충 『논어』·『예기』를 섞어 언급하며 유가의 ‘기’의 이해를 단지 “예기(禮器)로 오로지 ‘도’를 유지하기 위한 존재로만 인식하고 있다.”²⁷ 그러나 이 문제는 춘추 시대 유가의 ‘기도 사상’을 재검토함으로써 ‘문(文)’과 ‘질(質)’을 하나의 개념으로 볼 수 있다고 생각한다.

춘추 시대의 유가에서는 ‘도’의 실현에 대해 결코 ‘기’라 부르지 않았고 ‘문’이라 했으며, 또한 문은 ‘예(禮)’에만 한하지 않았다. “주문피폐”에서 ‘문’은 ‘전장제도(典章制度)(文)만이 아닌 구체적인 기물문식(器物紋飾)(紋)을 가리키고 있다. 따라서 ‘문’과 ‘질’ 모두 ‘기’ 혹은 ‘도’만이 아니라, 이 두 종류의 서로 다른 ‘기도 관계’를 이루고 있다. ‘질’의 ‘도’는 순전히 현실에 처한 실용적인 도로서 기물·제도이고, ‘문’의 ‘도’는 바로 실용적인 가치와 인륜의 가치를 균형 있게 맞추는 데에 목적이 있다.

‘문’과 ‘질’이라는 이 두 종류를 ‘기도합일(器道合一)’이라고 표현한다면, 이에 ‘사(史)’와 ‘야(野)’는 ‘기도단절’로 표현할 수 있을 것이다. 이미 제자백가들은 주대의 기물 제도가 비현실적인 용도였다고 지적한 바 있다. 춘추 시대 유가에서 “문승질즉사(文勝質則史, 문이 질을 넘어 과하면 걸치레가 된다)”는 기물 제도가 실용화되면 안 된다고 강조했으나, 또한 실용성을 없애는 것만 노력하면 ‘인륜의 가치’를 잃어버릴 수 있으니 이를 우려해 “질승문즉야(質勝文則野, 질이 문을 넘어 과하면 경박하게 된다)”라고 했다.²⁸ 동주 시기 기술이 고도로 발전함에 따라 정치와 경제도 큰 변화를 겪었고, 이에 따라 대다수의 사람들은 이미 ‘주문’의 하나인 ‘기’의 배후에 있는 ‘도’를 잊게 되었다. 그러나 ‘주문’의 하나인 ‘옛 기(舊器)’를 버릴 것을 제창하면서 전연 다른 비실용적인 ‘새로운 기(新器)’가 대치되었고, 이는 당시 제자백가의 보편적인 생각이었다. 그러나 이러한 ‘문’을 버리고 ‘질’을 구하는 구상이 쉬위에게 그대로 사용되어 일종의 ‘기술의 무의식’을 낳은 것이 아닐까 생각된다.²⁹

27 許煜, 盧睿洋·蘇子濤譯, 앞의 책, pp.92-97.

28 (魏)何晏注, (宋)邢昺疏, 「雍也」, 『論語注疏』, (清)阮元校刻, 『十三經注疏: 清嘉慶刊本』第5冊 (北京: 中華書局, 2009), p.5384.

29 許煜, 盧睿洋·蘇子濤譯, 앞의 책, pp.187-194.

만일 유가의 '야(野)'와 도가의 '교(巧)'가 비판적인 '기술성 의식'을 가졌다면 아마도 '기술의 무의식'으로 대표되는 사상은 묵가(墨家)와 법가(法家)이지 않을까 생각된다.³⁰ 놀라운 것은 리산후와 쉬위가 선진 기술사상사를 정리할 때 변함없이 기술사상 측면에서 유교와 도교의 유사점과 차이점을 비교하는 데 집중했다는 점이다. 그러나 이 둘은 기술혁명을 통해 이상을 실천하고자 한 묵가와 제도 혁명을 시도한 법가에 대해서는 거의 언급하지 않았다. 여기서 가장 주목해야 할 사상가는 한비자(韓非子)라고 할 수 있다. 진나라는 “백성과 일반 관리 모두 법관을 향해 법을 배우자(以法為教, 以吏為師)”라는 사상의 근원을 만들었고, 기술성 사유를 매우 강하게 전개한 『한비자』가 있음에도 불구하고, 오히려 기술에 대한 비판적 의식이 결여되어 선진사상에서 '기술의 무의식'은 한계에 도달했다고 할 수 있다.

그러나 한비자가 비록 구제도를 조롱했다지만 어쩔 수 없이 신시대의 새로운 제도를 제정할 필요가 있었고, 플라톤의 『국가』(이상 국가론) 식의 낙관적인 정신은 전혀 보이지 않았다. 한비자는 「오두(五蠹)」에서 일부나마 인류의 기술의 진보적 역사를 재구축하며, 인류 도덕의 파괴 현상을 해석하는 데 사용한다. 여기서 본고는 그다지 새로운 것 없었던 한비자에 대해 전에 없던 이러한 논점을 적용해 하나의 '기술역사의 형이상학'을 구축하고자 하며, 아울러 '기술의 진보'와 '도덕의 파괴'가 역사의 필연적인 형태에서 기초한 것으로 본다. 이에 필자는 쉬위가 말한 '기도단절'이 여기에 해당하는지에 의문을 갖고 한비자학 사상의 집대성서인 『한비자』가 확실히 '기'와 '도'에 있어서 중국사에서 제1차 거대한 단절의 표지가 된다고 본다. 역설적으로 '기도단절'은 진한 시대 '통일'의 기초를 닦았다. 왜냐하면 '기'와 '도'가 서로 떨어지게 되면 둘은 각자의 내부에서 쪼개져 분열이라는 모순을 낳았기 때문에 전면적인 제1차 통일이 일어났다.

'기'의 통일은 바로 “서동문(書同文, 문자의 통일), 거동궤(車同軌, 차바퀴 폭의 통일)와 “백성과 일반 관리 모두 법관을 향해 법을 배우자(以法為教, 以吏為師)”이며, 이는 진나라 제국에 의해 실현된 것이다. '도'의 통일이란 바로 “백가 사상을 폐기하고 유가만을 섬김(罷黜百家, 獨尊儒術)”과 “천인감응(天人感應)”이고, 이는 한나

30 '野'는 '기술이 없는' 것이 아니라 '기술만 있는' 것이다. 예를 들어 사이버펑크(Cyberpunk) 유형의 소설에서 “과학기술의 고도한 발전은 사회 질서의 붕괴이다”라는 배경 세계를 묘사한다. 이는 춘추 시대 儒家가 말한 바로 전형적인 '野'이다. 이러한 의미에서 유가의 '야'와 도가의 '巧'가 비판의 근거가 같지는 않지만 동일하게 비판한 것으로 볼 수 있다.

라 제국에 의해 실현된 것이다. 진 제국은 ‘기’, ‘도’를 나눠 ‘기’의 통일을 완성한 후에 ‘도’ 역시 ‘기’와 같은 방식으로 통일시키고자 ‘분서갱유(焚書坑儒)’를 단행했다. ‘분서갱유’는 ‘도’에 대한 통일로서 비록 실패는 했지만 의외로 ‘도’ 안의 ‘기도균열(器道割裂)’을 가져왔다. 따라서 ‘분서갱유’는 한 제국의 유생(儒生) 입장에서 오히려 이로 인해 온 좋게 얻은 문헌이다. 헨더슨(John B. Henderson)은 이를 “간략화, 형식화, 경직화, 탈문맥화”된 방식이라고 하며 “다양한 고대 전통을 체계적인 전체로 조직하고, 단편화되어 흩어진 지식과 문학 세계를 통합했다”³¹고 한 바 있다.

‘도’의 내부에서 ‘기’의 통일은 바로 “예고정(隸古定)”(고(篆書)를 예서로 정함-역자주)이고, ‘도’ 내부에서 ‘도’가 통일된 것은 바로 『백호통(白虎通)』(동한 시대 금고문 경전과 의미를 통합한 저작물-역자주)이다. 쉬위는 중국의 우주론이 ‘천인감응’을 대표한다고 보았고, 이는 한대 유가에서 ‘병합보철(併合補綴)’한 방식으로 ‘도’ 내부의 ‘기도합일’을 완성한 후에 더 나아가 ‘이치(吏治)(기)와 ‘유술(儒術)(도)이 합일된 산물임을 시도했다. 한나라 제국은 확실히 ‘기’와 ‘도’를 재통일했고, 이 통일의 표상이 바로 원문과는 상관없이 ‘음양’, ‘오행’, ‘십천간(十天干)’, ‘십이지지(十二地支)’, ‘월상(月相)’ 등의 개념이 되어 조화와 계통화를 이룬 후에 ‘천인감응’ 식의 ‘관련성 우주론’으로 병합 보철되었다. 다시 말해 한나라 제국은 ‘감응 우주론’을 통해 ‘기도 합일’을 완성했고, 이는 분명히 동주 시기의 ‘기도단절’의 결과였다. 그러나 그 기원은 오히려 전도되고 만다. ‘결과(기도 합일)가 전도되어 ‘기원’이 된 목적은 ‘진정한 기원(기도단절)을 가리기 위한 것으로 이는 대다수의 제국들이 만들어낸 기원 신화라는 공통점을 지닌다.

V. 넓은 의미의 중국 우주기술에서 그리스 비극과 적합한 비교는 ‘복서(卜筮)’이어야 하지 ‘산수’가 아니다.

위에서 서술한 바와 같이 한자의 ‘우주’라는 개념은 ‘시공’의 ‘가장자리(邊界)의 식’과 ‘극한 개념’에서 형성된 것으로 “추상적이나 계통화된 전체 질서”이며, 여기에는 ‘우주론’과 ‘우주질서’라는 의미도 이미 포함하고 있다. 그러나 이러한 ‘추상적

31 주18 참조

나 계통화된 전체 질서'의 모색과 구축은 전국시대부터 진한 시대로 이어져 완성된다. 중국 고대는 즉 '천(天)'만이 존재했다고 알았고 엄격한 의미에서 '우주' 개념은 존재하지 않았다. 『시』·『서』에서 '천'은 현실적인 길흉에 따라 좋고 나쁨과 상과 벌을 나타낸다. 그러나 그것은 항상 도덕적이고 선악을 말하는 것은 아니며, 종종 사람들의 고통을 무시하고 또 죄의 여부와 관계없이 재난을 주기도 하기 때문에 좋고 나쁨의 무상(無常)이며 비도덕적이다.³² 『시』·『서』 모두 인륜의 가치를 본으로 삼아 '천'을 유지한다는 의미는 인간 자신의 유한성을 각성기 위한 것이며 아울러 인간의 한계 밖의 가능성을 유지하는 데 있다. 그러나 『시』·『서』에서는 '천'에 대해 더 크게 베풀 수 있는 숭배는 없으며 오히려 어떤 한계를 설정한다. 즉 '천명'은 과거를 교훈을 삼아 얻는 데만 사용할 수 있지만 현재와 미래는 예측할 수 없다.³³

다시 말해서 '천'의 적극적인 의미는 '인(人)' 즉 인간 스스로 한계를 알고 겸손해야 하며 또한 그 가능성을 유지하고 존중하는 것에 있다. 따라서 '천'은 항상 '민(民)'에 비유한다. '천명이전(天命移轉)'이란 '민심향배(民心向背)'를 따를 뿐이지 남들이 모르는 어떤 신비한 이유를 들어 움직이는 것이 아니다.³⁴ 이와 달리 '우주'는 인간이 자신의 한계를 무시하고 모든 가능성을 시도하는 것으로 또한 추상적이나 계통화된 전체 질서를 전면적으로 포함하고 있어서 통제가 필연적일 수 있다. 그러므로 고대 중국에서 '천'과 '우주론'은 무관하고, '우주'라는 개념 역시 '제국'의 산물이다. '우주'의 출현은 이미 '천'의 죽음을 의미하며 동시에 '민'의 죽음도 의미한다. 진나라 제국의 통치자가 '인간'이라는 신분으로 감히 스스로를 '제(帝)라고 불렀던 점이 바로 그 증거라고 할 수 있다.³⁵

『시』·『서』에서 좋고 싫음이 무상(無常)하여 도덕적이지 않은 '천'이란, 그리스 신화나 비극에 나오는 신들에서도 볼 수 있다. 유일한 차이는 그리스 신들이 좋고 싫은 것은 영속적이지 않게 임의적인 주관 의지로서 드러나지만, '천'은 전체 '인'의 이미지에 지나지 않아 주관에 따른 좋고 싫음은 존재하지 않는다.³⁶ 신(神) 혹은 '천'이 인간의 운명을 쥐고 있다면 인간은 이 운명에 대해 어떻게 스스로 대처할 수 있을까? 고대 그리스인들이 마주했던 신들과 운명을 지닌 '우주기술'이 '그리스 비극'이었다.

32 簡良如, 『論人之存有: 先秦·儒學·人論』(北京: 中國社會科學出版社, 2014), pp.16-20.

33 위의 책, p.23.

34 위의 책, p.25.

35 '帝'는 『詩』에 있고, 『書』에는 단지 '天'의 의지만 불렀다.

36 簡良如, 앞의 책, pp.20-21.

그리스 비극은 확연히 어떤 의미에서 쉬위가 정의한 ‘우주기술’과 부합된다. 즉 “기술 활동을 통해 도덕 질서와 우주질서의 통일을 실현한다.”³⁷ 그리스 비극의 본체는 바로 일련의 기술 활동을 체현시키는 것이며 도시국가는 책임을 지고 조직함에 따라서 공민(公民, 시민)을 초청해 감상하고 이를 본 공민은 도시국의 운명과 미래에 대해 책임질 수 있는 용감한 결단을 내릴 수 있어야 한다.³⁸

여기에 대해 필자는 이미 언급한 대로 고대 중국은 ‘천’만 알았지 엄격한 의미에서 ‘우주’는 존재하지 않았기 때문에 당연히 고대 중국이라는 의미에서 쉬위가 주장한 ‘우주기술’은 인식할 수가 없었다. 그러나 만일 우리가 공동체가 지닌 운명과 미래를 희망했을 때 책임지고 결단해 기술을 장치할 수 있다면 넓은 의미에서 ‘우주기술’이라 할 수 있고, 또 고대 중국에서 ‘그리스 비극’에 적합한 ‘우주기술’을 비교할 수 있다면, 아마도 그것은 ‘산수’가 아닌 ‘복서’로 『역(易)』을 대표할 것이다. ‘산수’는 그 실 천자로서 수신(修身)의 길을 제공할 수는 있고, 또 ‘그리스 희극’과 같이 법이 아닌 협조자가 운명에 대해 결단하는 방식으로 ‘우주질서’와 ‘도덕질서’를 ‘기술 활동’을 통해 통일할 수도 있을 것이다. 『역』을 대표하는 ‘복서’란 원래 협조자의 결단에 따른 기술이기 때문이다.

그러나 ‘복서’가 협조자의 결단에 따를 수 있다고 해도 ‘천인감응’과는 전혀 관계가 없다. 『상서(尙書)·홍범(洪範)』에서 ‘복서’는 ‘계의(稽疑)’의 사용에서 나온 것이며 이는 그 당시에만 해당하고 미래를 예측할 수 없다고 정확하게 밝히고 있다. 복서가 있기 전, 문제가 발생하면 사람들을 소집해서 토론해 해결할 수 있었기 때문이다. 이때 모두 다 합일에 이르는 방법이 있다면 그것은 바로 함께 하는 행동이었다. 만일 합일에 이르지 못하면 비로소 ‘복서’가 필요했다.³⁹ 복서에 따른 결과는 정확함이나 진실과는 관계가 없다. 왜냐하면 본래 정확함과 진실에 다가가기 위해 여러 방법을 고안해 내는 것이 인간인지라, 이런 인간들이 합일을 이루지 못했을 때 비로소 ‘복서’를 사용한다.

그러므로 ‘복서’의 적극적인 의미는 정확하고 진실된 방법을 제시하는 것이 아니라 순수하게 우연적인 방법을 선택해 모든 사람들이 일시적이거나 합일에 이르도록

37 許煜, 蘇子澄 譯, 앞의 책, p.43.

38 雅克利娜 德 羅米伊(Jacqueline de Romilly), 高建紅 譯, 『古希臘悲劇研究』(上海: 華東師範大學出版社, 2017), pp.2-7.

39 “汝則有大疑, 謀及乃心, 謀及卿士, 謀及庶人, 謀及卜筮”, 『書·周書·洪範』, (清)孫星衍 撰, 陳抗·盛冬鈴 點校, 『尚書今古文注疏』(北京: 中華書局, 1986, 2012 重印), p.313.

돕는 것이다. 그 목적은 문제에 직면해서 모두 다 일치단결한 상태로 만드는 데에 있다.⁴⁰ 그러나 그리스 비극의 '신탁'과 달리 '복서'의 결과는 결단코 위반하면 안 되는 것으로, 이는 모든 이가 단결해 결정하는 것을 전제로 했기 때문에 복서의 결과를 안 따르면 위반인 것이다.⁴¹ 그러므로 복서의 결과를 위반한다는 것은 어찌 보면 복서의 의미는 실천해도, 그리스 비극에서 영웅이 신탁을 위반하는 행위의 의미와는 전혀 다르다.

VI. 최초로 중국의 기술 문제에 대해 광의적인 우주기술의 성찰은 '서법(書法)'이지 '산수'가 아니다.

쉬위는 『예술과 우주기술』에서 '그리스 비극'이 유럽의 심미적인 사유 체계를 대표하듯이 '산수'야말로 중국의 심미적인 사유 세계를 대표한다고 했다. 그러나 이 둘을 이렇게 비교하는 자체가 매우 이상하다. 명확하게 말해서 쉬위는 위의 서술에서 미술사나 비교예술, 나아가 중국회화의 현대화 문제에 주목한 것이 아니라, 산수의 논리와 미학적인 사유가 기술 발전의 문제를 어떻게 반영했는지 서술하고 있다.⁴² 다시 말해 쉬위가 관심을 기울인 것은 미학적인 문제를 비교한 것이다. 미학의 문제를 비교하면서 그는 왜 줄리앙(François Jullien)과 다르게 비교미학을 이야기 했을까? 아마도 기술의 관점으로 들어가 고찰하기 위해 구체적인 미술을 정해야 할 필요가 있었을 것이다. 쉬위의 이러한 서술은 먼저 중국미술사에서 가장 대표적인 미학 사상을 발견한 후 이에 상응되는 미술을 찾은 것이다.

쉬위는 쉬푸관(徐復觀)의 『중국 예술 정신』에서 제시된 관점에 따라 '도가사상'은 '중국 미학'의 핵심이고, '산수화'야말로 '중국 예술'의 핵심인 점을 인용했다. 이러한 관점은 수많은 미술사가와 회화 이론가들 사이에서 반향을 불러 일으켰다.⁴³ 그러나 이런 식의 사고가 무리는 아니었다. '추상적이나 계통화된 전체 질서'라는 사고의 구성이 전국 시대부터 시작되어 한나라에 이르러 완성되었을 때 고대 중국의 '인간관계

40 簡良如, 앞의 책, pp.33-36.

41 “龜筮共違于人. 用靜吉. 用作凶”, 『書·周書·洪範』, (清)孫星衍. 陳抗·盛冬鈴 點校, 『尚書今古文注疏』, p.313.

42 許煜, 蘇子澄 譯, 앞의 책, pp.39-40.

43 위의 책, pp.31-32.

의 방식(人倫之道)도 '도덕적 질서'로 추상화된다. '우주질서'라는 이름으로 행동하는 이 '도덕적 질서' 안에 존재한 억압은 '엄격한 법칙(嚴刑峻法)'에 따른 외부적인 억압보다 더 질식할 수 있다. 그러나 한대는 표면상 유가만을 존중했기 때문에, 한대 이후 '도덕적 질서'에 관한 모든 거짓은 모두 '도가(道家)'의 이름을 뒤집어쓴다. 지식들의 '현을 논함(談玄)'에 있어서 이를 유가의 '도덕적 질서'의 허위로 반박하는 태도가 바로 후대로 내려가면서 '도가'라는 말로 귀결된다. 이들은 선진 시대의 '제자(諸子)'와 한 대부터 불려진 '백가(百家)'들이다. 이러한 반박 학설은 여러 학파 중 한 학파에서 나온 것이어서 일반적이지 않다. 후대로 가면서 중국의 중세 이후 미학은 도교 사상이 핵심이 되었고, 실제로 대부분은 여전히 도가와 『역전(易傳)』 사상을 채택해 발휘되어 나갔다.

그러나 여기서 주목해야 할 점은 중세 이후 중국 미학에서 도교가 핵심이 된 것은 부주의로 얻어진 표상이 아니라, 형이상학적이었던 점에 있다. 도가와 동시에 채택한 『역전』 역시 형이상학적인 점을 취했다. 이러한 점에서 볼 때 사상과 미학에서 '유가'와 '도가'라는 라벨을 붙이기 위해 구분하는 행위는 위험한 것이었다. 왜냐하면 이러한 구분 방식은 사상에 가려 보이지 않지만, 서로 다른 시기에서 나온 사상으로 엄청난 차이가 있음을 간과하고 있다. 전국 시대 이후의 사상은 보편적으로 형이상학적인 경향을 띠고 있으며 이 점이 문제였다. 당연히 쉬위는 처음부터 중국의 우주론과 형이상학을 끌어들이며 중국의 우주기술을 만들었다. 따라서 그는 주로 도가와 『역전』에서 아이디어를 흡수해 매우 합리적인 방법을 구사했다.

VII. 맺음말

쉬위는 『중국의 우주기술을 논하다: 우주기술 시론』에서 현대화와 기술의 글로벌화라는 흐름에서 사람들이 모여 상상하는 보편적이고 균질적인 기술이란 존재하지 않음을 증명하고자 했고, 또한 우리에게 필요한 각자의 문화에서 새롭게 발견한 다양한 우주기술의 다원화를 시도했다.⁴⁴ 그는 『예술과 우주기술』에서 과거나 현재를 투영하지 않고 미래를 향해 연구하고 있어 과거와 현재 모두 다 재개할 것을 강조했

44 許煜,「中文版序」,許煜,盧睿洋,蘇子澐譯, 앞의 책, pp. I-II; 許煜,蘇子澐譯, 앞의 책, p.43.

다.⁴⁵ 본문에서 필자는 이러한 쉬위의 논점에 매우 동의하는 바이다. 본문에서는 중국의 기술 문제에 대해 고대 중국의 기술 사상을 이해하는데 있어서 동아시아와 세계가 직면한 현대성의 곤경에 대해서도 매우 긍정적인 의의가 있다. 그러나 필자는 중국과 서구의 기술 사상의 차이가 '서구의 기술 문제가 현대 과학과 과학기술에서 방치된 고대의 우주론과 형이상학에서 기술과 우주가 단절'되었다고 지적했다. 이는 '중국과 동아시아의 기술 문제로서 서구의 현대 과학과 과학기술을 수용한 후 중국과 동아시아의 우주론과 형이상학이 방기'되었기 때문이다. 이를 해결하기 위해 '중국과 동아시아에서 창조된 기술 개념을 다시 정리해 우주론과 형이상학 자체를 새롭게 연결'하는 시도가 필요했다.

본문에서는 고대 중국에서 '우주론'과 '형이상학'이 사상과 미학의 핵심이 아니었을 뿐만 아니라, 중국과 동아시아는 서구와 확연히 차이가 있다는 점을 강조했다. 중국의 '우주론'과 '형이상학'은 동주 시기부터 기술의 고도 발전에 따라 이에 상응한 초월성 사상에서 나왔다. 따라서 중국의 '우주론'과 '형이상학'은 바로 '기술'과 '인생'이 분할된 후의 산물로서 새로운 '기술'로 연결되기를 바랐던 것은 아니다. 이와 반대로 현대의 '우주기술'이 새롭게 연결된 '도덕'은 이미 선진의 '인륜 가치'가 아니었고, 일반적인 '우주'의 절대성과 강제성을 띤 '도덕기술'과 같은 것이다. 중국의 기술사상사에서 이러한 '도덕기술'을 발견하기 어렵지만, 그 '기원(도덕에 기초한 인성의 정감)을 잇는 기술'이 체현되었던 예를 볼 수 있다.

선진 시대의 유가와 도가는 기술이 고도로 발전하기 시작한 발아기로서 기술에 대한 비판 의식도 생겨났다. 그러나 '우주기술'이 완성된 현대 이후부터 여전히 기술에 대한 비판 의식도 존재했는가? 라고 물으면 긍정적인 답이 돌아온다. 단 이러한 비판 의식으로 '우주기술'을 다시 흔들어 놓기는 어렵기 때문에 전국시대부터 이러한 비판은 점점 '문'의 창작과 실천으로 변환된다. 그것은 바로 산수를 포함한 시·문·금(琴)·기(棋)·서(書)·화(畫)의 예가 해당된다. 여기서 의미 있는 가치는 양한 시기의 '문'의 창작과 실천에 따라 '기술 무의식'이 축소되자, 이러한 문제를 가장 먼저 깨닫고 비판한 사람은 중국 역사상 최초의 서론(書論)에 해당하는 『비초서(非草書)』를 저술한 조일(趙壹)이다. 유감스럽게도 그의 『비초서』는 '도덕을 위한 예술'로 오해를 받은 '유가의 미학 사상'의 전형으로 자주 불렸다. 그러나 이중 극소수는 『비초

45 위의 책, p.40.

서』가 동시대의 사람들이 지적인 초서의 열렬한 실천에 있어서 숨겨진 '기술의 무의식'의 위험성을 지적했다는 것을 알고 더 나아가 '기술성 의식'에까지 깊은 통찰력의 필요성을 인식했다.

『비초서』가 모든 초서를 부정하지 않았다는 점을 독자들은 주의할 필요가 있다. 『비초서』에 따른 논점은 저자 조일이 '초서'를 부정한 것이 아니라, "잇은 기술의 기원적 의의라는 점에서 기술 간의 경쟁에만 치중했던 '서법(서법을 말하나 중국에서 갖는 역사적 의미로서 원문을 그대로 씬-역자주)'을 문제 삼은 것이다.⁴⁶ 여기서 '서법'은 확실히 고대 중국의 '기술'로서 진한 시대의 '우주기술'이라는 이상적인 시각으로 변환된 것임을 알 수 있다. 결국 '예서(隸書)'의 발명 목적은 제국의 사관을 위한 것이지만, 그 효능이 높아 정보 처리 수단으로 제공되어 마치 오늘날의 '칩'과 같은 류로 존재한 데 있다. 그러나 '서법'의 기원으로 '갑골'까지 올라가면 '점복(占卜)'이 될 수 있다. '점복'은 '넓은 의미에서 우주기술'이라고 할 수 있고, '예서'는 '좁은 의미에서 우주기술'이라고 할 수 있다. 그러므로 중국의 '우주기술'의 기원과 발전을 연구해야 한다면, 선진 시대부터 양한 시대로 눈을 돌려 고찰할 필요가 있다. 이 시기 문자의 변혁과 통일, 쓰기 도구와 쓰기 재료의 발명의 대체성 그리고 쓰기의 용도, 쓰기의 확충과 전이가 일어난 상황을 살펴야만 한다. 이러한 점에서 고대 중국의 서법과 한대 서론에 대한 새로운 연구는 '우주기술'의 가능성에 따른 기점을 돌이켜 볼 수 있을 것이다.

문정희 옮김

주제어 Keywords

쉬위(許煜) Xu, Yu; Hui Yuk, 중국의 우주기술 Chinese cosmotechnics, 중국의 우주론 Chinese cosmology, 현(玄)xuan (profound), 산수 mountain and water, 복서(卜筮) divination, 서법(書法) Chinese calligraphy

투고일 2023년 3월 30일 | 심사일 2023년 4월 20일 | 게재확정일 2023년 5월 2일

46 『非草書』에 관한 분석은 沈裕昌, 「人書之際, 本末之辨: 趙壹『非草書』論技藝與人的限度」, 『臺大文史哲學報』97 (2022. 5), pp.127-159 참조.

사료

- 漢 Han Dynasty, 毛亨 傳 traditional-and-authoritative commentary by Mao, Heng, 漢 Han Dynasty, 鄭玄 箋 synthetic-and-critical commentary by Zheng, Xuan, 唐 Tang Dynasty, 孔穎達 疏 collected-and-summarizing commentary by Kong, Yingda, 唐 Tang Dynasty, 陸德明 音釋 synthetic-and-critical commentary by Lu, Deming, 朱傑人, 李慧玲 整理 edited by Zhu, Jieren, and Li, Huiling, 『毛詩注疏 *Maoshi Zhushu*』, 上海: 上海古籍出版社 Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2013.
- 漢 Han Dynasty, 許慎 Xu, Shen, 清 Qing Dynasty, 段玉裁 注 synthetic-and-critical commentary by Duan, Yucan, 『圈點說文解字注 *Quandian Shuowenjiezi Zhu*』, 臺北: 萬卷樓圖書有限公司 Taipei: Wanjuanloutushu Youxiangongsi, 1999.
- 魏 Wei Dynasty, 何晏 注 synthetic-and-critical commentary by He, Yan, 宋 Song Dynasty, 邢昺 疏 collected-and-summarizing commentary by Xing Bing, 『論語注疏 *Lunyuzhushu*』, 清 Qing Dynasty, 阮元 校刻 Proofreading and engraving by Ruan, Yuan, 『十三經注疏: 清嘉慶 刊本 *Shisanjing Zhushu: Qing Jiaqing Kanben*』5, 北京: 中華書局 Beijing: Zhonghua Shuju, 2009.
- 魏 Wei Dynasty, 王弼 注 synthetic-and-critical commentary by Wang, Bi, 晉 Jin Dynasty, 韓康伯 注 synthetic-and-critical commentary by Han, Kangbo, 唐 Tang Dynasty, 孔穎達 疏 collected-and-summarizing commentary by Kong, Yingda, 郭彥 彙校 Collection and Proofreading by Guo, Yu, 『南宋初刻本周易注疏 *Nansong Chuokeben Zhouyi Zhushu*』, 上海: 上海古籍出版社 Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2014.
- 清 Qing Dynasty, 王先謙 Wang, Xianqian, 沈嘯寰, 王星賢 點校 Proofreading by Shen, Xiaohuan, and Wang, Xingxian, 『荀子集解 *Xunzi Jijie*』, 北京: 中華書局 Beijing: Zhonghua Shuju, 2013.
- 清 Qing Dynasty, 郭慶藩 Guo, Qingfan, 王孝魚 點校 Proofreading by Wang, Xiaoyu, 『莊子集釋 *Zhuangzi Jishi*』, 北京: 中華書局 Beijing: Zhonghua Shuju, 1961, 2010 重印 reprinted in 2010.
- 清 Qing Dynasty, 孫星衍 Sun, Xingyan, 陳抗, 盛冬鈴 點校 Proofreading by Chen, Kang and Sheng, Dongling, 『尚書今古文注疏 *Shangshu Jinguwen Zhushu*』, 北京: 中華書局 Beijing: Zhonghua Shuju, 1986, 2012 重印 reprinted in 2012.

논저

- 李三虎 Li Sanhu, 『重申傳統: 一種整體論的比較技術哲學研究 *Reiterating Tradition: A Comparative Study on The Holistic Philosophy of Technology*』, 北京: 中國社會科學出版社 Beijing: Zhongguo Shehuikexue Chubanshe, 2008.
- 沈裕昌 Shen, Yu-Chang, 「人書之際, 本末之辨: 趙壹『非草書』論技藝與人的限度 The

Borderline between the Human and the Calligraphy, and the Distinction between the Fundamentals and the Ancillaries: Techniques and Human Limits in Zhao Yi's Against Cursive Calligraphy, 『臺大文史哲學報 *Humanitas Taiwanica*』97, 2022. 5, pp.127-159.

馮友蘭 Feng, Youlan, 『中國哲學史 *History of Chinese Philosophy*』, 臺北: 臺灣商務印書館 Taipei: The Commercial Press, 1993.

劉笑敢 Liu, Xiaogan, 『老子古今: 五種對勘與析評引論 (附《老子》五種原文對照逐字通檢) 修訂版 *The Laozi from the Ancient to the Modern: Comparative Studies of the Five Versions, including Introductory Analyses and Criticisms (with Comparative Concordance)*』, 北京: 中國社會科學出版社 Beijing: Zhongguo Shehuikexue Chubanshe, 2006, 2009 修訂 revised in 2009, 2016 重印 reprinted in 2016.

簡良如 Jian, Liangru, 『論人之存有: 先秦. 儒學. 人論 *Lun Ren zhi Cunyou: Xianqin. Ruxue. Renlun*』, 北京: 中國社會科學出版社 Beijing: Zhongguo Shehuikexue Chubanshe, 2014.

譚家哲 Tan, Jiazhe, 『論語平解 *Lunyu Pingjie*』, 臺北: 漫遊者文化事業股份有限公司 Taipei: Manyouzhe Wenhua shiye Gufenyouxiangongsi, 2012.

許煜 Yuk Hui, 盧睿洋, 蘇子澄 譯 Lu, Ruiyang and Su, Ziyang trans., 『論中國的宇宙技術—宇宙技術初論 *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotronics*』, 杭州: 中國美術學院出版社 Hangzhou: Zhongguo Meishuxueyuan Chubanshe, 2021.

許煜 Yuk Hui, 蘇子澄 譯 Su, Ziyang trans., 『藝術與宇宙技術 *Art and Cosmotronics*』, 上海: 華東師範大學出版社 Shanghai: Huadong Shifandaxue Chubanshe, 2022.

劉紀璐 Jeeloo, Liu, 石啟瑤, 黃映溶, 眾佛家弟子 等譯 Shi, Qiyao, Huang, Yingrong and other Buddhist disciples tras., 『中國哲學導論: 從古代哲學至中國佛學 *An Introduction to Chinese Philosophy: from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*』, 新北: 聯經出版事業股份有限公司 Xinbei: Lianjing Chubanshiye Gufenyouxiangongsi, 2021.

亨德森 John B.Henderson, 孫邦金 譯 Sun, Bangjin trans., 『古代中國的自然觀念和宇宙論 *Cosmology And Concepts Of Nature In Traditional China*』, 『二十一世紀 *Twenty-First Century*』84, 2004. 8, pp.103-112.

雅克利娜, 德, 羅米伊 Jacqueline de Romilly, 高建紅譯 Gao, Jianhong trans., 『古希臘悲劇研究 *La tragédie grecque*』, 上海: 華東師範大學出版社 Shanghai: Huadong Shifandaxue Chubanshe, 2017.

웹사이트

許煜簡介 Yuk Hui's profile, 『道器: 哲學與技術研究網絡 *Tao Qi: Research Network for*

Philosophy and Technology』網頁 web page, 2022. 11. 2. <http://philosophyandtechnology.network/yuk-hui-cn/>.

徐明瀚 Xu, Minghan, 『朝向感知學的共工與會通: 斯蒂格勒與許煜訪臺講座側記 *Chaoxiang Ganzhixue de Gonggong yu Huitong*』, 『典藏 ARTouch』, 2019. 12. 9. <https://artouch.com/art-views/review/content-11943.html>.

A Discussion of Yuk Hui's “Question Concerning Technology in China”

ABSTRACT

Shen, Yu-Chang

In 2016, Yuk Hui introduced the word “cosmotechnics” in his essay “The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics.” The concept was further discussed in his “Art and Cosmotechnics” published in 2021. This has been the center of his research for the past few years. In his writings, Hui proposed that modern Western technology has been taken as some sort of universal and homogeneous subject, which he believes to have led to a fissure between technology and cosmology. Under his Chinese technical ideology, Hui articulated the fissure as a rift between “dao and qi”(the way and the tool). To reorganize the relation between “dao” and “qi,” Hui suggested that all nations should develop their own cosmotechnics by taking China as an example in his writing. He considered “Chinese cosmotechnics” equivalent to the “cosmotechnics of dao and qi.” Hui’s academic concerns toward the widespread concepts of technology, his interpretations of diverse technological development, alongside his reflections on modernity and globalization of technology are all highly appreciated here in this essay. However, this essay also finds Hui’s concept of “cosmotechnics” to be slightly disturbing. Here, Hui’s idea of “shan shui” being the heart of Chinese arts just as Greek tragedy symbolizes the heart of Greek literature, and his perspective of the Daoist “xuan” (profound) being the internal logic of quintessential Chinese arts will be further discussed. This essay shall offer and elaborate propositions concerning these obscure ideas introduced by Yuk Hui accordingly.

宇宙技術論批判

與許煜商榷

沈裕昌

I. 前言

「宇宙技術」(cosmotronics) 是許煜(Yuk Hui)¹在《論中國的宇宙技術—宇宙技術初論》(The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotronics) 一書中的核心概念。為了解釋不同文化中技術發明的異同, 安德烈·勒魯瓦—古漢(André Leroi-Gourhan, 1911-1986) 區分了普遍且必然的「技術傾向」(technical tendency), 與特殊且偶然的「技術事實」(technical facts)。² 出於

1 許煜是「道器: 哲學與技術研究網絡」(RNPT, Research Network for Philosophy and Technology) 的發起人, 在貝爾納·斯蒂格勒(Bernard Stiegler, 1952-2020) 的指導下完成哲學博士論文, 現職為香港城市大學教授。見許煜簡介, 「道器: 哲學與技術研究網絡」網頁, 2022年11月2日引用, <http://philosophyandtechnology.network/yuk-hui-cn/>。斯蒂格勒與許煜曾以聯席主講的形式, 在中國美術學院發表系列講座, 並在2019年11月受國立臺北藝術大學博班實驗室的邀請, 以「藝術, 在21世紀能做些什麼?」為題, 分別在國立臺北藝術大學、臺北市立美術館與國立交通大學社會與文化研究所, 做了三場聯席講座, 討論人類世(Anthropocene) 與負人類世(Neganthropocene), 技術與藝術, 機器生態與人工智慧等問題, 引起廣大迴響。見徐明瀚, 《朝向感知學的共工與會通: 斯蒂格勒與許煜訪臺講座側記》, 《典藏ARTouch》, 2019年12月9日發表, 2022年11月2日引用, <https://artouch.com/art-views/review/content-11943.html>。

2 「技術傾向是必然的, 但技術事實是偶然的」, 「輪子的發明是一種技術傾向, 但輪子是否有輻條則是一種技術事實。」見許煜著, 盧睿洋, 蘇子澄譯, 《論中國的宇宙技術—宇宙技術初論》(杭州: 中國美術學

質疑此一模型的解釋效力，許煜試圖進一步將宇宙論和形上學引入討論，以強調不同文化對於技術的感知與反思的差異。然而，研究技術多元化的意義，絕不止於比較文化差異。³ 當我們同時代的大多數人已經將科技接受為某種普遍且同質的事物時，呼籲每個文化發展自身的宇宙技術思想，本身就是反思現代化與技術全球化的具體實踐。⁴

許煜在《論中國的宇宙技術—宇宙技術初論》中，試圖勾勒中國技術思想史的可能輪廓，並將中國的「感應宇宙論」，與歐洲的「幾何宇宙論」進行比較。⁵ 他在2021年出版的新書《藝術與宇宙技術》(Art and Cosmotekhnics)，則從「希臘意義上的悲劇在中國存在嗎？」此一問題出發，⁶ 指出道家思想是中國美學的核心，山水畫則是中國藝術的核心。⁷ 中國之所以沒有發展出悲劇，是因為中國沒有斷裂的時間觀，因而沒有悲劇邏輯，取而代之的是奠基於連續性時間觀的山水邏輯，其與道家思想皆以「玄」為內在邏輯。⁸ 中國連續性時間觀的破裂，始於鴉片戰爭失敗之後，致使「器」與「道」斷裂。⁹ 「宇宙技術」所致力者，正是「器」與「道」的重新統一。「山水」代表了中國主要的審美和哲學思維，將「山水」理解為中國的「宇宙技術」，則有助於思考「器」與「道」在當代重新統一的可能性。¹⁰

以上是許煜的觀點，也是他在近年出版的兩部著作中，所致力思考的問題。本文對許煜學術關懷的起點，即對普遍技術觀點的質疑，對技術多元化發展的闡釋，及藉此對現代化與技術全球化進行反思的企圖，抱持著高度的肯定。但是，本文對於「宇宙技術」此一概念，卻隱隱地感到不安，也認為將「山水」視為堪與希臘悲劇進行比較的中國藝術核心，並將其內在邏輯歸結於道家的「玄」，此一思想進路，似有再商榷的空間。因此，本文將從上述疑點出發，談談筆者對於許煜《論中國的宇宙技術—宇宙技術初論》、《藝術與宇宙技術》這兩部著作的一點個人看法。文章

院出版社，2021），頁6。

3 同上註，頁46-49。

4 同上註，頁II。又見許煜著，蘇子澄譯，《藝術與宇宙技術》（上海：華東師範大學出版社，2022），頁43。

5 許煜著，盧睿洋，蘇子澄譯，《論中國的宇宙技術—宇宙技術初論》，頁23-25，167-187。

6 許煜著，蘇子澄譯，《藝術與宇宙技術》，頁1。

7 同上註，頁31-32。

8 同上註，頁32，40。

9 許煜著，盧睿洋，蘇子澄譯，《論中國的宇宙技術—宇宙技術初論》，頁27，128-133。

10 許煜著，蘇子澄譯，《藝術與宇宙技術》，頁148。

篇幅有限，為了方便讀者掌握要點，本文將這些思考，總結為五個命題，並逐一申論之。

II. 中國古代思想不以宇宙論為核心， 研究中國古代技術思想不必依附宇宙論

以《詩》、《書》、《易》作為代表的中國古代思想根源，¹¹並不以「宇宙論」為思想核心，甚至可以說沒有「宇宙論」。《書》、《易》沒有「宇」，「宙」二字。¹²《詩》只有「宇」字，而不見「宙」字，「宇」則只有「屋檐」，「居宅」的意思。¹³《說文解字》說「宇」的意思是「屋邊也」，¹⁴「宙」的意思是「舟輿所極覆也」。¹⁵我們已經習慣將「宇」，「宙」二字合稱為「宇

11 即所謂「經」。

12 「宇」在《易》不見於《經》，只見於《傳》，即《繫辭下》「上棟下宇」，見魏·王弼，晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏，郭彙校，《南宋初刻本周易注疏》（上海：上海古籍出版社，2014），頁712。

13 「宇」在《詩》凡七見。《詩·邶風·七月》：「八月在宇。」毛《傳》云：「宇，屋四垂為宇。」見漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，唐·陸德明音釋，朱傑人，李慧玲整理，《毛詩注疏·中》（上海：上海古籍出版社，2013），頁718。《詩·邶風·東山》：「亦施于宇。」雖無注釋，但從下文「伊威在室」，「蠨蛸在戶」可知，「亦施于宇」之「宇」應指「屋檐」。見《毛詩注疏·中》，頁743。《詩·大雅·文王之什·緜》：「聿來胥宇。」毛《傳》云：「宇，居也。」見《毛詩注疏·中》，頁1410。《詩·大雅·生民之什·卷阿》：「爾土宇既章。」鄭《箋》云：「土宇，謂居民以土地屋宅也。」見《毛詩注疏·下》，頁1639。《詩·大雅·蕩之什·桑柔》：「念我土宇。」毛《傳》云：「宇，居。」見《毛詩注疏·下》，頁1726。《詩·魯頌·閟宮》：「大啟爾宇。」毛《傳》云：「宇，居也。」見《毛詩注疏·下》，頁2084。《詩·魯頌·閟宮》：「復周公之宇。」孔《疏》云：「復周公之故居也。」見《毛詩注疏·下》，頁2098。其中《七月》、《東山》之「宇」意指「屋檐」，《緜》、《卷阿》、《桑柔》、《閟宮》之「宇」意指「居宅」。

14 「宇，屋邊也。从宀，于聲。《易》曰：上棟下宇」，段《注》云：「『宇』，『屋檐』也。引伸之，凡『邊』謂之宇，『宇』者，言其『邊』。故引伸之義又為『大』。《文子》及《三蒼》云：『上下四方謂之宇，往古來今謂之宙。』上下四方者，大之所際也。《莊子》云：『有實而無乎處者，宇也。有長而無本剝者，宙也。』有實而無乎處，謂四方上下實有所際。而所際之處不可得到。」見東漢·許慎著，清·段玉裁注，《國點說文解字注》（臺北：萬卷樓圖書公司，1999），頁342。

15 「宙，舟輿所極覆也。从宀，由聲。」段《注》云：「覆者，反也，與復同，往來也。舟輿所極覆者，謂舟車自此至彼，而復還此，如循環然，故其字从由，如軸字从由也。訓詁家皆言：『上下四方曰宇，往古來今曰宙。』由今溯古，復由古沿今。此正如舟車自此至彼，復自彼至此，皆如循環也。莊周書云：『有實而無乎處者，宇也。有長而無本剝者，宙也。』本剝即本末。《莊子》說正與『上下四方曰宇，往古來今曰宙』同。亦謂其大無極，其長如循環也。許言其本義，他書言其引伸之義。其字从宀者，宙不出乎宇也。韋昭曰：『天宇所受曰宙』，「淮南·覽冥訓」：『燕雀以為鳳皇不能與爭於宇宙之間。』高注：『宇，屋簷也。宙，棟梁也。』引《易》「上棟下宇」。然則「宙」之本義謂「棟」，一演之為「舟輿所極覆」，再演之為「往古來今」，則从「宀」為「天地」矣。」見東漢·許慎著，清·段玉裁注，《國點說文解字注》，頁346。中國古代的「宇宙」概念，似乎始於「房屋」與「舟車」等技術物內化後所產生的「邊界」與「極限」意識。

宙」，並滿足於「上下四方曰宇，往古來今曰宙」的解釋，¹⁶ 因此或許以為只要具備素樸的「時空意識」，甚至「天地觀念」，即可謂之「宇宙論」。

但從《說文解字》可知，漢語中的「宇宙」概念，若分別從漢字論其字義，重點從來不在「時空」，而在其「邊界」¹⁷ 與「極限」¹⁸ 概念所形構的「抽象而系統化的整體性秩序」。這種對於「抽象而系統化的整體性秩序」的思索與建構，最早始於戰國時代，而完成於秦漢之世。¹⁹ 無怪乎合「宇」，「宙」二字為「宇宙」一詞，最早見於《荀子》、《莊子》等戰國文獻。²⁰ 再進一步說，即使「道」、「氣」、「陰陽」，也不必然是「宇宙論」的概念，甚至最早都不是用來探討「宇宙論」的概念。²¹ 以《詩》、《書》、《易》為代表的中國古代思想根源之核心，始終只是「人倫價值」，既非「道德秩序」，也非「宇宙秩

16 參見註12，註13。

17 即《說文解字》「宇，屋邊也」之「邊」。

18 即《說文解字》「宙，舟輿所極覆也」之「極」。

19 「關聯宇宙論在公元前三世紀之前的中國並未得到高度發展，甚至還沒有被系統化，而約成書於公元前239年的《呂氏春秋》，是傳世文獻中首部詳盡鋪排關聯性理論的典籍。關聯宇宙論的發展要到漢代才達到巔峰，出現了諸如《春秋繁露》、《淮南子》（公元前139年）和《白虎通義》（公元79年）等一系列非常複雜的漢代文獻。當然，這種關聯性思維的前身及其一些關鍵術語，可以追溯到更早期的文獻，「但是，零散的占星術預言、詩歌比喻和卜辭並不構成一個細緻而系統化的理論體系，「那麼，為何高度發展和形式化的關聯性理論系統，會在公元前最後三個世紀裡的中國出現呢？」最主要且可能最為普遍的動機，是一種系統化的衝動，用高本漢（Bernhard Karlgren）的話說，就是「把古代傳統與禮儀觀念建構成一個具有一貫性的整體」。在政治與社會劇變的激盪下，這樣的衝動自然會更加強烈。中國在公元前三世紀最後數十年間就出現了這樣的劇變，使得對那些古代傳統和禮儀觀念的慶祝與制訂為之中輟。現有的這些傳統和觀念絕大多數是來自於秦代焚書坑儒中倖存的文獻，因而更容易被整理者簡化、形式化、僵固化和去語境化（decontextualized）。這些整理者力圖把多樣性的古代傳統，整理為一個具有系統的整體，以統一零散和斷裂的知識世界和文獻，就好比秦、漢兩朝把政治世界加以統一那樣。」見亨德森（John B. Henderson）著，孫邦金譯，〈古代中國的自然觀念和宇宙論〉，《二十一世紀》第84期，2004年8月，頁103-112。

20 《荀子·解蔽》：「制割大理，而宇宙裏矣。」見清·王先謙撰，沈嘯寰，王星賢點校，《荀子集解·下》（北京：中華書局，2013），頁469。《莊子·內篇·齊物論》：「挾宇宙。」見清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋·上》（北京：中華書局，1961，2010重印），頁100。

21 劉紀璐在《中國哲學導論：從古代哲學至中國佛學》中指出：「中國哲學的宇宙論基本概念，是「道、氣、陰和陽」。見劉紀璐著，石啟瑤，黃映溶，眾佛家弟子等譯，《中國哲學導論：從古代哲學至中國佛學》（新北：聯經出版事業股份有限公司，2021），頁31。筆者並不否認「道」、「氣」、「陰陽」在「中國哲學的宇宙論」中的「基本概念、地位，但值得我們注意的是，在「中國哲學的宇宙論」尚未出現之前，「道」、「氣」、「陰陽」等辭彙就已經存在於《詩》、《書》、《易》等中國古代諸經之中，卻並非「宇宙論概念」。比如《詩·大雅·生民之什·公劉》：「相其陰陽。」孔《疏》云：「居山之脊，觀其陰陽，則觀其山之南北也。大名則山南為陽，山北為陰。但廣谷大川，有寒有暖，寒暖不同，所宜相異，故相之也。」此處之「陰陽」，明顯是「地理概念」，而非「宇宙論概念」。見漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，唐·陸德明音釋，朱傑人，李慧玲整理，《毛詩注疏·下》，頁1618-1619。

序」。²² 因此，研究中國古代技術思想，至少在其起點，應以「人倫價值」而非「宇宙論」為問題核心。

III. 中國歷史上第一次「器道斷裂」發生於東周之世，而非鴉片戰爭失敗之後

中國歷史上第一次「器道斷裂」，並非始於鴉片戰爭失敗之後，而是始於東周，成於秦漢之世。鴉片戰爭當然也造成中國的「器道斷裂」，但若認為中國的「器道斷裂」始於鴉片戰爭，則易予人以一種錯誤印象，彷彿鴉片戰爭以前的中國一直處在「器道合一」的狀態，而這或許並非真實。²³ 此外，宣稱中國的「器道斷裂」發生在鴉片戰爭失敗之後，也使中國與西方在反思技術問題時，站在截然相反的立場上：西方進行反思的原因，是技術發展的「過度」或「超前」；中國進行反思的原因，則是技術發展的「不足」或「滯後」。當然，中國在技術發展上的「曾經超前」與近四百年來的「滯後」，引發了著名的「李約瑟難題」(Needham's Grand Question)，有時被簡化為「中國文明為何沒有發展出現代科學」的問題，這條思路自然會把問題導向「技術」背後的「宇宙論」和「形上學」。

許煜站在此一思路的延長線上，進一步指出：中國的技術發展，實非不足或滯後；之所以沒有發展出「現代科學」與「科技」，正因其發展的從來就不是西方意義上的「技術」。因此，表面上看，中國似乎沒有發展出現代科學與科技，而在文明進程中滯後；實際上卻因為其「宇宙論」與西方不同，所以其「技術」發展不會導致對立與分裂，而是內在和諧地統一的。²⁴ 但是，近代歐洲因為現代化導致「技術」

22 「中國典籍都立足在為人這一基礎與關懷，非在物之窮究，因而始終有著對人而言正道之完整性，「一般經書為各民族均有，但從道理言之經學，唯中國傳統所獨有。一般經書或是個人創作之經典，或只代表一民族其宗教教義，都只是特殊觀法想法，非直是人性之道」，「經之為經，只應立於人道之德與行，人性之美，人民百姓之義這幾方面。」見譚家哲，《論語平解》（臺北：漫遊者文化事業股份有限公司，2012），頁11-13。

23 馮友蘭即指出：「自春秋迄漢初，「此時期中所遇環境之新，所受解放之大，除吾人現在所遇所受者外，在中國以往歷史中，殆無可以比之者。」見馮友蘭，《中國哲學史》上冊（臺北：臺灣商務印書館，1993），頁30-35。當然，筆者認為中國「器道斷裂」的發生，在中國歷史上，遠遠不只這兩個時期。

24 許煜著，盧睿洋，蘇子澄譯，《論中國的宇宙技術—宇宙技術初論》，頁58, 68, 85, 175。

與「宇宙」和「道德」的割裂，在中國並非沒有發生過——可能還重複發生過——其濫觴則始於東周。「周文疲弊」，「禮崩樂壞」，並非肇因於技術的衰退，反而肇因於當時各種技術的高度發展，因此在某種意義上，也可以理解為熊彼得(Joseph Alois Schumpeter, 1883-1950)的「創造性破壞」(Schöpferische Zerstörung)。

本文的意思當然不是說，西方的現代性問題，早在中國古代就已經出現過。在此只是想強調，中國在經歷以鴉片戰爭為象徵的歐洲近代科學與科技的衝擊，而導致「器道斷裂」的很久以前，甚至早於佛教傳入中國之前，中國自身就已經歷過因技術高度發展而造成的「器道斷裂」。因此，在思考中國的技術問題，乃至中國思想與技術的關係時，不應太快將問題歸咎於文化和思想上的差異。比較可以突顯差異，但是差異不見得指向問題的關鍵，卻往往會以引人注目的方式，掩蓋真正的線索。

IV. 中國「感應宇宙論」的出現與「宇宙技術」的完成是「器道斷裂」的結果

中國「宇宙論」的出現，以及「宇宙技術」對於「道德秩序」和「宇宙秩序」的統一，並非鴉片戰爭失敗造成「器道斷裂」之前和諧統一的理想狀態，反而是東周時期「器道斷裂」之後導致的直接結果。要釐清此問題，首先需要考察的不是「器」與「道」，而是「文」與「質」。事實上，除了《繫辭》和帛書《老子》，「器」一詞很少在其它先秦文獻中與「道」成對出現。²⁵ 或許受到宋明理學、新儒家，甚至李三虎的影響，²⁶ 許煜似乎放大了《繫辭》之於中國古代思想的代表性和重要性，因此即便在其書寫中大量且成對地使用「器」與「道」，卻未見對這兩個字詞與概念，進行系譜學式的考

25 《老子》通行本「道生之，德畜之，物形之，勢成之」，帛書甲乙本皆作「道生之，德畜之，物形之而器成之」，似乎比《繫辭》「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的「道」，「器」對舉走得更遠，將「器」置入「道、德、物、器」的存有等級序列之中。考量到文獻的年代先後，此問題將更形複雜。此外，通行本「勢」字是否可與帛書本「器」字互訓，而不只被視為單純錯誤？若然，《老子》與《繫辭》對於「器」的差異理解，值得被進一步闡明。見劉笑敢，《老子古今：五種對勘與析評引論》（附《老子》五種原文對照逐字通檢）修訂版）上卷（北京：中國社會科學出版社，2006，2009修訂，2016重印），頁529。魏·王弼，晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏，郭或彙校，《南宋初刻本周易注疏》，頁685。

26 李三虎，《重申傳統：一種整體論的比較技術哲學研究》（北京：中國社會科學出版社，2008），頁48-49。

察,而似乎更多地將不同文獻中的這兩個字詞,視為近似且通同的概念。

許煜在檢視先秦儒家的「器道思想」時,同樣稍嫌粗率地將《論語》、《禮記》混為一談,並認為儒家對「器」的理解只是「禮器」,只能為了維持「道」而存在。²⁷但是,我們是否可以試著從「文」與「質」這對概念切入,重新檢視春秋儒家的「器道思想」?春秋儒家對於「道」之實現,並不稱作「器」,而是謂之「文」,後者包含但不限於「禮」。「周文疲弊」之「文」並不只是「典章制度」(文),同時指涉具體的「器物紋飾」(紋)。因此,「文」與「質」皆不只是「器」或「道」,而是兩種不同的「器道關係」。「質」之「道」純為器物,制度在現實中臨於事的實用之道,「文」之「道」則試圖平衡實用價值與人倫價值。

「文」與「質」若表現為兩種「器道合一」,「史」與「野」則表現為兩種「器道斷裂」。諸子指責周代的器物制度已不切於現實之用,「文勝質則史」;春秋儒家同樣強調器物制度應該切於實用,但卻擔憂只追求切於實用而遺忘人倫價值,「質勝文則野」。²⁸身處於東周由技術高度發展所引發的政治與經濟的巨變之中,因為多數人已經遺忘「周文」此「器」背後之「道」,所以就提倡應該捨棄「周文」此一「舊器」,並以全然切於實用的「新器」取而代之,這也是當時諸子的普遍想法。但是,這種捨「文」求「質」的想法,用許煜的話來說,不就是一種「技術無意識」嗎?²⁹

如果儒家的「野」與道家的「巧」是具批判性的「技術性意識」,那麼墨家和法家是否可以作為「技術無意識」的代表?³⁰讓人覺得詫異的是,李三虎和許煜在梳理先秦的技術思想史時,不約而同地只是重點比較了儒家和道家在技術思想上的異同,但是對於以技術革命實踐理想的墨家,與欲發起制度革命的法家,卻很少論及。其中我們應該特別注意的思想家,是韓非子。作為秦政「以法為教,以吏為師」的思想源頭,《韓非子》展現了極為強烈的技術性思維,但卻缺乏對技術的批判性意識,因此可謂先秦思想中「技術無意識」的極點。

27 許煜著,盧睿洋,蘇子澄譯,《論中國的宇宙技術—宇宙技術初論》,頁92-97。

28 魏·何晏注,宋·邢昺疏,《論語注疏》,清·阮元校刻,《十三經注疏:清嘉慶刊本》(北京:中華書局,2009),第5冊,頁5384。

29 許煜著,盧睿洋,蘇子澄譯,《論中國的宇宙技術—宇宙技術初論》,頁187-194。

30 「野」並不是「沒有技術」,而是「只有技術」,比如賽博龐克(Cyberpunk)類型小說中「科技高度發展,社會秩序崩壞」的背景世界,對春秋儒家而言,正是典型的「野」。在這層意義上,儒家的「野」與道家的「巧」所批判的很可能是同一件事,儘管批判的理由不盡然相同。

然而，韓非雖嘲諷舊制度，卻也對需要為其制定新制度的新時代充滿無奈，絲毫不見柏拉圖《理想國》式的樂觀精神。他在《五蠹》中重構了一部人類技術進步的歷史，用以解釋人類道德敗壞的現象。這篇文章的基本論點，分別來看並不新穎，但韓非卻前所未有地用這些論點建構出一套「技術歷史的形上學」，同時賦予「技術進步」與「道德敗壞」以歷史必然的形上基礎——而這不正是許煜所謂的「器道斷裂」嗎？《韓非子》作為子學思想的集大成者，確實標誌了「器」與「道」在中國歷史上的第一次巨大斷裂。弔詭的是，「器道斷裂」，卻為秦漢的「統一」奠定基礎。因為「器」與「道」相脫離，反而促使兩者得以分別將各自內部因分裂而矛盾的東西，第一次全面地統一起來。

「器」的統一，即「書同文，車同軌」，「以法為教，以吏為師」，是由秦帝國實現的。「道」的統一，即「罷黜百家，獨尊儒術」，「天人感應」，是由漢帝國實現的。秦帝國將「器」「道」割裂，並完成「器」的統一之後，以為「道」也可以用「器」的方式加以統一，即「焚書坑儒」。「焚書坑儒」對於「道」的統一雖然失敗了，但是卻意外地完成了「道」內部的「器道割裂」。因此，「焚書坑儒」反而讓漢帝國的儒生，得以將「焚書坑儒」後倖存的文獻，以亨德森(John B. Henderson) 所謂「簡化、形式化、僵固化、去脈絡化」的方式，「把多樣性的古代傳統，整理為一個具有系統的整體，以統一零散和斷裂的知識世界和文獻。」³¹

「道」內部的「器」之統一，即「隸古定」；「道」內部的「道」之統一，即《白虎通》。許煜視為中國宇宙論代表的「天人感應」，正是漢儒以「拼合補綴」的方式完成「道」內部的「器道合一」之後，試圖更進一步完成「吏治」(器) 與「儒術」(道) 合一的產物。漢帝國確實重新統一了「器」與「道」，這個統一的表象，就是將原本不相關的「陰陽」，「五行」，「十天干」，「十二地支」，「月相等概念，進行調和與系統化後，拼合補綴成「天人感應」式的「關聯性宇宙論」。也就是說，漢帝國通過「感應宇宙論」所完成的「器道合一」，明明是東周時期「器道斷裂」的結果，但是卻被顛倒為起源了。將「結果」(器道合一) 顛倒為「起源」，目的是為了遮蔽「真正的起源」(器道斷裂)，這也是大多數帝國起源神話的共通點。

31 見註18。

V. 廣義的中國宇宙技術中適合與希臘悲劇比較者， 是「卜筮」而非「山水」

承前所述，漢字中的「宇宙」概念，意味著對於「時空」的「邊界意識」與「極限概念」所形構的「抽象而系統化的整體性秩序」，故已包含「宇宙論」和「宇宙秩序」的意思。但是，這種對於「抽象而系統化的整體性秩序」的思索與建構，始於戰國，而完成於秦漢之世。至於中國古代，則只知有「天」，而不存在嚴格意義上的「宇宙」概念。《詩》、《書》中之「天」，藉由現實吉凶示其好惡賞罰，但不盡合乎道德善惡，經常無視民間苦難，又不分有罪與否地降災，故其面目是好惡無常而非道德的。³²《詩》、《書》皆以人倫價值為本，卻仍保留「天」的意義，是為了提醒人類自身之有限性，並保留人類限度以外的可能性。但是，《詩》、《書》對「天」並沒有投注更大程度的崇拜，反而設定了某種界限，即「天命」只能用來解釋過去並引以為鑑，但在當下和未來卻是靡常不測的。³³

易言之，「天」的積極意義在於「人」對人類自身限度的自知與謙遜，及對於其它可能性的保留與敬重。因此，「天」經常用來比喻為「民」。「天命移轉」，只是由於「民心向背」，而非其它人所不能知之神秘原因。³⁴ 與此相反，「宇宙」卻是人類無視自身限度，試圖窮究一切可能性，並將其全面含攝在抽象而系統化的整體性秩序之下，成為可控制的必然性。因此，中國古代之「天」，與「宇宙論」絕不相干。「宇宙」的概念，是「帝國」的產物。「宇宙」的出現，既意味著「天」之死，同時也意味著「民」之死。秦帝國的統治者，以一「人」之身份，卻敢妄自稱「帝」，即可為明證。³⁵

《詩》、《書》中好惡無常而非道德的「天」，似乎同樣見於希臘神話與悲劇中之諸神。唯其差別在於，希臘諸神之好惡無常，表現為一任意主觀之意志，但「天」卻只表現為「民」整體之鏡像映射，因此不在「民情」之外，另生主觀之好惡。³⁶ 既然諸神或「天」降諸命運於人，人面對其命運，又該如何自處？古希臘人面對諸神與命運的「宇宙技術」，就是「希臘悲劇」。希臘悲劇確實在某種意義上符合許煜對於「宇宙技

32 簡良如，《論人之存有：先秦·儒學·人論》（北京：中國社會科學出版社，2014），頁16-20。

33 同上註，頁23。

34 同上註，頁25。

35 「帝」在《詩》、《書》只用以稱「天」之意志。

36 簡良如，《論人之存有：先秦·儒學·人論》，頁20-21。

術」的定義，即「通過技術活動實現的道德秩序和宇宙秩序的統一。」³⁷ 希臘悲劇本身就體現為一系列的技术活動，由城邦負責籌備組織，並邀請所有公民觀賞，讓公民在面對城邦的命運和未來時，能夠承擔責任，勇敢地作出決斷。³⁸

相對而言，筆者既已指出中國古代只知有「天」，而不存在嚴格意義上的「宇宙」，當然也不認為中國古代存在許煜意義上的「宇宙技術」。但是，如果我們願意將共同體在面對命運和未來時，能夠承擔責任並作出決斷的技术裝置，稱為廣義的「宇宙技術」，那在中國古代，最適合與「希臘悲劇」進行比較的「宇宙技術」，或許不是「山水」，而是以《易》為代表的「卜筮」。「山水」或許提供其實踐者一修身之途徑，卻無法如「希臘悲劇」一般，協助人以面對命運並作出決斷的方式，將「宇宙秩序」和「道德秩序」，通過「技術活動」統一起來。相較之下，以《易》為代表的「卜筮」，本來就是協助人進行決斷的技术。

但是，「卜筮」之所以能協助人作出決斷，跟所謂的「天人感應」毫無關係。《尚書·洪範》寫得很清楚，「卜筮」是用來「稽疑」的，只能面對當下，不能預測未來。卜筮之前，應該召集所有人，針對問題本身進行充分討論。若能提出有共識的做法，就應依此共識行動。若仍沒有共識，才需「卜筮」。³⁹ 卜筮之結果，與正確或真實無關。因為人本來就是在充分思考過各種正確與真實的做法，卻仍無法取得共識之後，才行「卜筮」。

所以，「卜筮」的積極意義，不在於指出正確與真實的做法，而在於以一純粹偶然的方式，揀定任一做法，以協助所有人暫時取得共識，目的是使人能團結一致面對問題。⁴⁰ 但是，與希臘悲劇中的「神諭」不同的是，「卜筮」所得的結果並非不可違逆，前提是所有人都決定團結起來違背卜筮的結果。⁴¹ 因此，對卜筮結果的違逆，也可以實踐卜筮的意義，但是卻與希臘悲劇中英雄對神諭的違逆之意義截然不同。

37 許煜著，蘇子澄譯，《藝術與宇宙技術》，頁43。

38 雅克利娜·德·羅米伊 (Jacqueline de Romilly) 著，高建紅譯，《古希臘悲劇研究》(上海：華東師範大學出版社，2017)，頁2-7。

39 《書·周書·洪範》：「汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。」見清·孫星衍撰，陳抗，盛冬鈴點校，《尚書今古文注疏》(北京：中華書局，1986，2012重印)，頁313。

40 簡良如，《論人之存有：先秦·儒學·人論》，頁33-36。

41 《書·周書·洪範》：「龜筮共違于人，用靜吉，用作凶。」見清·孫星衍撰，陳抗，盛冬鈴點校，《尚書今古文注疏》，頁313。

VI. 最早對中國技術問題進行反思的廣義宇宙技術， 是「書法」而非「山水」

許煜在《藝術與宇宙技術》中主張，「希臘悲劇」是歐洲審美思維的代表，猶如「山水」是中國審美思維的代表。然而，無論從比較藝術或比較美學的角度來看，這個類比都是奇怪的。當然，許煜曾經明確地說，他在這本書中關注的並不是藝術史，比較藝術，甚至中國繪畫現代化的問題，而是山水邏輯與美學思維如何回應技術發展的問題。⁴²也就是說，許煜所關注的，仍是某種意義上的比較美學問題。那麼，為什麼不像朱利安一樣，只談比較美學呢？因為許煜將《藝術與宇宙技術》視為《遞歸與偶然》的續篇，這意味著《藝術與宇宙技術》並不只是一部美學論著，而是試圖將美學轉移進邏輯領域中討論的思想嘗試；同時也意味著作者似乎有權利暫時迴避藝術史、藝術評論、比較藝術等領域的檢視，僅以「遞歸邏輯」作為思想比較的核心問題，而得以將論述的重心放在希臘的「悲劇邏輯」(tragist logic)，中國的「道家邏輯」(daoist logic) 與現代的「控制論邏輯」(cybernetic logic) 之間的比較討論。⁴³然而，儘管《藝術與宇宙技術》以邏輯問題開篇，但其最終極的核心關懷仍是技術問題，因此不可避免地需要將問題落實在具體的藝術實踐上談。這就導致許煜走上了這樣一條思想進路，即先從中國美學史上找出最具代表性的美學思想，再依據此一美學思想，去尋找與其相呼應的藝術實踐。

許煜引用徐復觀在《中國藝術精神》提出的觀點，即「道家思想」是「中國美學」的核心，「山水畫」則是「中國藝術」的核心，並指出此一觀點也在許多藝術史學家和繪畫理論家當中引起了迴響。⁴⁴會這麼想無可厚非，因為當始於戰國的，對「抽象而系統化的整體性秩序」的思索與建構完成於漢代時，中國古代的「人倫之道」也抽象化為「道德秩序」，且假「宇宙秩序」之名而行，因此比之「嚴刑峻法」對外在的壓迫，這種「道德秩序」對內在的壓迫，或許更令人感到窒息。然而因為漢代表面獨尊儒術，所以漢代以後所有關於「道德秩序」之偽謬，皆被歸於「儒家」名下。有識者「談玄」以駁斥此「道德秩序」之偽謬，則被後人歸於「道家」之言。實則先秦只有「諸子」，漢代始稱「百家」。駁雜數人之學，以為一家之言，則或失之籠統。後人不

42 許煜著，蘇子澄譯，《藝術與宇宙技術》，頁39-40。

43 許煜，〈前言〉，許煜著，蘇子澄譯，《藝術與宇宙技術》，頁1。

44 許煜著，蘇子澄譯，《藝術與宇宙技術》，頁31-32。

察，以為中國中世以後美學以道家思想為核心，實則多仍兼採道家與《易傳》思想進行發揮。

然而值得注意的是，中國中世以後美學之以道家為核心，意不在其逍遙自得之表象，而是其形上學；其兼採《易傳》，所取亦是其形上學。就此而言，在思想和美學上，以「儒家」和「道家」為標籤進行區分是危險的。因為這種區分方式，反而遮蔽了思想史與美學史上不同時期間之巨大差異，也就是戰國以後思想普遍具有形上化傾向的問題。當然，許煜從一開始就表明要引入中國的宇宙論和形上學，以建構中國的宇宙技術。所以他主要從道家和《易傳》汲取思想資源，是非常合理的做法。但是，如果我們已經認識到中國古代思想從來不以宇宙論為核心，因此不但研究中國古代技術思想不必依附宇宙論，即便要建構中國當代的技術論述亦不必依附宇宙論，那麼許煜的思想進路就值得商榷了。事實上，遠在「山水畫」被創造出來之前，漢帝國通過「感應宇宙論」完成「器道合一」之際，最早對中國技術問題產生批判意識的技術領域是「書寫技術」，也就是漢代發明的「草書」。而透過「書寫」對「草書」發起批判者，即始於東漢之「書論」。

VII. 結語

許煜在《論中國的宇宙技術—宇宙技術初論》中試圖證明，在現代化與技術全球化的浪潮下，曾讓人趨之若鶩並想像為普遍且同質的技術是不存在的，因此我們有必要在各自的文化中，重新發現並闡明多元化的宇宙技術。⁴⁵ 他在《藝術與宇宙技術》中也強調，他的研究面向未來，不是對過去或現在的投射，而是對兩者的重新敞開。⁴⁶ 許煜的這些論點，本文皆非常認同。本文也認為，研究中國的技術問題，對於理解中國古代技術思想，藉以面對東亞乃至世界的現代性困境，具有非常積極的意義。但正因為如此，本文才認為，如果真的想要指出中國與西方在技術思想上的差異，反而不應該因為發現「西方的技術問題，在於現代科學與科技捨棄了古代宇宙論和形上學，因此造成技術和宇宙的斷裂」，就認為「中國乃至東亞

45 許煜，〈中文版序〉，許煜著，盧睿洋，蘇子澄譯，《論中國的宇宙技術—宇宙技術初論》，頁I-II。又見許煜著，蘇子澄譯，《藝術與宇宙技術》，頁43。

46 許煜著，蘇子澄譯，《藝術與宇宙技術》，頁40。

的技術問題，同樣來自接受西方的現代科學與科技後，捨棄了中國與東亞的宇宙論和形上學，因此解決之道在於「梳理並創造出中國與東亞的技術概念，並將其與自身的宇宙論和形上學重新彌合」。

本文想強調的是，中國古代從來不以「宇宙論」和「形上學」作為思想和美學的核心，這才是中國及東亞，與西方之間真正的差異。「宇宙論」和「形上學」，反而是中國在東周時期，隨著技術的高度發展，相應而生的超越性思想。因此，中國的「宇宙論」和「形上學」，正好是「技術」與「人性」割裂後的產物，而不是有待與「技術」重新彌合的東西。與此相反的是，漢代的「宇宙技術」所重新彌合的「道德」，已經不是先秦的「人倫價值」，而是具備如「宇宙」般之絕對性與強制性的「道德技術」。中國技術思想史中，或許找不到比這套「道德技術」更好地體現「技術對其本源（作為道德基礎的人性情感）之遺忘」的例子。

先秦的儒家與道家，在技術高度發展的萌芽時期，就展現出對技術的批判意識。但是，在「宇宙技術」趨於完備的漢代以後，對技術的批判意識還存在嗎？答案是肯定的，但是這些批判再也難以撼動這套「宇宙技術」，因此從戰國以降，這些批判逐漸轉變為個體對於「文」之創作與實踐，例如詩、文、琴、棋、書、畫，當然也包括山水。值得一提的是，當兩漢時期的「文」之創作與實踐，同樣淪為「技術無意識」時，最早意識到此問題並對其提出批判者，是中國歷史上第一篇書論，也就是趙壹的《非草書》。令人遺憾的是，《非草書》卻經常被誤解為「為道德而藝術」的所謂「儒家美學思想」之典型。但是卻很少有人能意識到，《非草書》指出其同時代人對草書的狂熱實踐隱含著「技術無意識」的危險時，所須具備的「技術性意識」與深刻洞察力。

必須提醒讀者的是，《非草書》並沒有否定所有的草書。按照《非草書》的論點，延伸地說，趙壹否定的並不是「草書」，而是「遺忘技術的本源意義，只在乎技術間之競爭」的「書法」。⁴⁷就此而言，「書法」確實足以作為觀察中國古代之「技術」轉變為秦漢之「宇宙技術」的理想視角。畢竟，「隸書」發明的目的，就是為帝國的吏卒，提供一套高效能的資訊處理工具，其存在或可類比於今日的「晶片」。但是，「書法」的起源，若溯至「甲骨」，可謂始於「占卜」。「占卜」若可謂「廣義的宇宙技術」，「隸書」則可謂「狹義的宇宙技術」。因此，若要研究中國「宇宙技術」的起源與發展，應該著

47 關於《非草書》之分析，參閱沈裕昌，〈人書之際，本末之辨：趙壹《非草書》論技藝與人的限度〉，《臺大文史哲學報》第97期（2022年5月），頁127-159。

眼的或許是從先秦到兩漢之間，文字的變革和統一，書寫工具和書寫材料的發明和取代，以及書寫用途的擴充和轉移。在這層意義上，對於中國古代書法和漢代書論的重新研究，或許可以作為反思「宇宙技術」的可能起點。