

생태주의 인문학*

김치수/송기정/김명숙/최은희

1. 전통 인문학과 새로운 인문학

우리가 이 연구에서 하고자 하는 것은 새로운 시대에 인문학이란 어떤 것이어야 하는가라는 물음에 대답하는 것이다. 그 물음에 대답하기 위해서는 왜 이런 질문을 제기할 수밖에 없었는가 생각하지 않을 수 없다. 그것은 과학 기술의 발달과 사회 구조의 변화로 우리의 삶의 조건이 엄청나게 달라지고 있기 때문이다. 과학 기술의 발달은 사람다움이란 무엇인지 생각할 수 없게 만들고 사회 구조의 변화는 부와 권력을 삶의 질적 평가의 기준으로 삼게 만든다. 이러한 현실 속에서는 어떻게 사는 것이 사람답게 사는 것인가와 같은 질문은 쓸데없는 한눈팔기에 지나지 않는 것처럼 보이며, 구체적인 목표를 향해 전진하는 것만이 생존의 훌륭한 수단으로 인식된다. 따라서 종합적 사유와 창조적 사유를 강조하는 인문학의 효용 가치에 대한 인식은 점점 회박해지고 있으며, 이에 우리는 그 원인을 규명하는 작업이 선행되어야 한다고 생각한다.

* 이 논문은 2000년도 한국학술진흥재단의 연구비에 의하여 연구되었음(KRF-2000-045-B200007).

인문학의 위기의 원인을 사회과학과 자연과학 등 인접 과학의 성공에서 찾는 학자들도 있다. 자연과학의 성공은 과학 기술의 발달로 이어지면서 일상적 삶의 속도를 빨라지게 하고 편의 위주의 안락한 삶을 실현해주고 있다. 그것은 한정된 공간 안에서 살아온 인간에게 공간 개념을 바꾸게 했을 뿐만 아니라, 물질적으로 풍요롭고 안락한 삶을 보다 오래 누릴 수 있게 해주고 있다. 게다가 심리학·사회학·경제학·정치학과 같은 사회과학의 발달은 인간의 삶에 대해서 깊이 있는 분석을 가능하게 하면서 생산과 소비, 욕망과 소유, 정보와 소통 분야에 엄청난 변혁을 가져왔다. 이 두 분야의 성공은 자칫 인문학의 필요성을 인식하지 못하게 만들고 있다. 그러나 과연 그럴까? 물론 원자폭탄을 만드는 기술이 개발되고 그것이 가지고 있는 위력이 전쟁을 종식할 수 있는 힘으로 작용하도록 하는 것은 과학 기술과 사회과학이 주장하는 영역에 속한다. 하지만 그것의 존재와 그것의 사용이 인류의 미래에 어떻게 작용할 수 있는지 비판적으로 반성하는 것은 인문학의 영역에 속한다. 인문학이 비판적이고 반성적인 것은 고전적 텍스트를 읽고 이해함으로써 획득한 교양과 비전에 의해서 자신이 살고 있는 삶의 질을 생각하고 사람다움의 참뜻을 실현하고자 하기 때문이다. 그런데도 현실적인 삶의 풍요와 안락을 보장해주는 과학 기술과 사회과학의 발달 앞에서 반성적 삶을 촉구하는 인문학은 거추장스럽고 시대에 뒤진 것으로 취급되는 것이 오늘날의 현실이다. 과학 기술의 발달과 사회과학의 발달은 우리의 삶에서 힘과 속도와 편의에 가치를 부여함으로써 인문학 자체의 유용성을 의심하게 하고 그리하여 인문학과 삶 사이의 괴리 현상을 가져오게 한다.

인문학이나 사회과학, 자연과학은 모두 삶에 대한 추구이다. 자연과학이 자연 현상과 원리에 대한 삶을 추구하고 사회과학이 사회 현상과 원리에 대한 삶에 도달하고자 한다면, 인문학은 인간의 사유와 감각, 인간의 신념과 꿈을 표현하는 모든 텍스트를 분석하고 해석하여 삶의 현상에 대

한 삶에 도달하고자 한다. 법칙을 발견하여 그 영향력을 최대한 확대하고자 하는 것이 사회과학과 자연과학의 속성이라면, 인문학은 그러한 법칙이나 영향력이 인간과 삶에 긍정적으로 작용할 수 있는지, 그리하여 사람다운 삶을 이룩하는 데 도움을 주는지 알고자 하는 것이 그 속성이다. 따라서 전자가 삶의 목적에 대해서 효용성을 우선적으로 따지는 반면에 후자는 반성적 사유의 자유로운 토론장으로서 기존의 믿음과 삶에 대해서 새롭게 해석하고 평가함으로써 새로운 가치를 탐구한다. 새로운 가치는 삶의 질을 높이는 데 기여할 수 있지만, 부와 권력이라는 지배적 힘을 소유하는 데 장애 요인으로 작용할 수 있다. 그렇기 때문에 인문학은 종종 현실적인 이익 앞에서 외면을 당한다.

인문학은 신학과 문헌학을 중심으로 전통적인 형이상학으로 자리를 잡은 뒤 20세기에 들어와서 놀라운 발전을 이룩하였다. 그것은 인접 학문의 도움을 받아 고도로 전문화되었음을 의미한다. 무의식의 발견으로 표현되는 프로이트 S. Freud의 정신 분석학, 언어의 공시성과 통시성, 계열성과 통합성으로 구조주의적 이론을 만들어낸 소쉬르 F. de Saussure의 일반 언어학, 자본주의 사회 모순의 분석을 통해서 사회주의적 이상을 꿈꾸었던 마르크스 K. Marx의 사회주의 이론 등은 텍스트에 대한 총체적 이해에 도달하고자 한 인문학을 '인문과학'으로까지 불릴 수 있게 만드는 데 기여한다. 그것은 인문학이 과학적인 방법론을 도입하여 분석의 엄격성과 해석의 과학성을 확보하게 함으로써 전문화의 길에 들어서게 하며 인문학을 발전시킨 것으로 평가되지만, 다른 한편으로는 세부적 전문화라는 과학적 유혹에 빠져 교양을 갖춘 전체적 시각을 잃어버리게 한 것으로 평가될 수 있다. 하나의 과학을 지향하면서 전문화된 오늘날의 인문학은 전통적 인문학의 총체적이고 통합적인 관점을 약화시킴으로써 옛날의 매력을 상실하는 결과를 가져왔다.

최근에 와서 학제 간의 연구가 권장되면서 세분화되고 전문화된 인문학

을 통합하려는 움직임이 대두되고 있다. 그것은 전체적이고 통합적인 관점을 회복하는 데 긍정적으로 보인다. 하지만 이미 전문화되어 있는 인문학을 도구로 삼기 때문에 확실한 진리의 개념을 주는 데는 도움이 되지 못하고 있다. 제도로서의 인문학이 위기에 처할 수밖에 없는 것은 그것이 사회과학이나 자연과학과 같은 과학의 범주에 들어갈 수 없음에도 불구하고, 대학에서 전문화된 지식을 전제로 가설을 내세우고 그것을 입증하는 과정에서 전체적인 통찰력을 잃어버렸기 때문이다. 그리하여 전산 인문학, 영상 인문학, 디지털 인문학 등 무수한 전문 분야가 탄생하고, 그것을 이해하기 위해서 또 다른 전문 지식을 가져야 하며, 그럼으로써 새로운 과학 기술에 접근해야 하는 악순환을 경험하게 된다. 그것은 거대 담론의 붕괴로 이어지고 미세 담론이 대표적인 담론이 되고 거대 이론이 분화되고 의식이 분화되는 현상을 낳게 된다. 사물에 대한 분석 정신이 강화됨으로써 미세한 이야기에 관심이 고조되고 따라서 전체를 보는 인문학의 역할이 축소된다.

최근 몇 년 사이에 이러한 인문학의 위기에 대한 반성과 논의가 많은 학자들에 의해 상당히 활발하게 진행되고 있다. 그 가운데 주목할 만한 것을 든다면, 1997년 11월 28일 전국대학인문학연구소협의회가 '현대 사회의 인문학 — 위기와 전망'이라는 제목으로 주최한 학술 심포지엄¹⁾과 1998년 11월 5일 학술단체협의회가 창립 10주년을 기념하여 '1990년대 한국 인문 사회과학의 현 단계와 전망'이라는 제목으로 개최한 연합 심포지엄,²⁾ 한국기호학회와 이화여대 기호학연구소가 공동으로 2000년 12월 20일 '인문학과 생태주의'라는 제목으로 주최한 학술대회,³⁾ 한국철학회가 2001년 10월 26일, 27일 '생명 공학 시대의 철학적 성찰'이라는 제목으로 개최한 한

1) 전국대학인문학연구소협의회 편, 『현대 사회 인문학의 위기와 전망』, 민속원, 1998.

2) 학술단체협의회 편, 『한국 인문사회과학의 현재와 미래』, 푸른숲, 1998.

3) 한국기호학회, 『생태주의와 기호학』, 기호학 연구 제9집, 문학과지성사, 2001.

국 철학자 대회 등을 들 수 있고, 중요한 연구로는 정대현·박이문·유종호·김치수·김주연·이규성·정덕애·최성만 교수가 공동으로 연구한 『표현 인문학』과 박은정 교수가 쓴 『생명 공학 시대의 법과 윤리』 등이 있다. 이들 학자들은 젊은 세대로 대표되는 디지털 세대가 문자 문화에 의존하던 기존의 관습을 버리고 영상 문화에 지나치게 경도되어 있고, 과학 기술의 발달이란 것은 생명을 연장하는 방법으로만 인식되고 있다고 말하면서, 새로운 인문학의 필요성을 역설하고 있다. 디지털 시대의 영상 문화가 주도하는 새로운 사회의 도래와 생명 공학의 발달에 의한 생명 복제 시대의 도래에서 그들이 느낀 인문학의 위기는 인문학의 미래에 새로운 전기를 마련해야 한다는 공통 의식을 나누는 결과로 나타났다.

인문학에 새로운 전기를 마련하기 위해서는 먼저 기존의 전통적인 인문학을 어떻게 규정할 것인가 하는 문제가 검토의 대상이 되지 않을 수 없다. 전통적인 인문학이 역점을 둔 것은 고전을 읽고 이해함으로써 인격 도야에 이르는 것이었다. 이탈리아의 휴머니스트들은 그리스 고전에서 언어와 행동의 모형을 찾고자 했고, 그리하여 그리스의 고전을 근대어로 번역하는 것이 일차적으로 인문주의자가 하는 일이었다. 그들은 그리스의 철학자들에게서 글쓰기의 전범을 배웠고 삶과 죽음의 방식을 배웠다. 그래서 토마스 만 같은 20세기의 작가는 “우리 인문주의자들은 모두 교육자적 열망을 가지고 있어요. 인문주의와 교사 사이에는 역사적 연관이 있어요. 그리고 그것은 심리적 사실에 기초하고 있기도 하지요. 인문주의자는 교육자가 되지 않을 수 없고, 또 의당 그리 되어야 하오. 인간의 존엄성과 미의 전통은 인문주의자가 관장하고 있기 때문이오”⁴⁾라고 말하고 있다. 인문주의자가 교육적 열망을 가지고 있다는 것은 인간의 존엄성과 미적 전통을 전수하는 것이 인문주의자의 역할임을 강조하는 것이다. 그것은 ‘성

4) 토마스 만, 『마의 산』, 제3장.

장소설'로 번역된 독일어의 '빌둥스로망 Bildungsroman'과 같은 맥락에서 파악된 인문주의 정신의 표현이다. 그것은 다른 말로 '교양소설'이라고 번역되며, 따라서 '교양을 통해서 사람다움에 이르게 된다'는 것을 의미한다. 고전적 소설을 읽고 주인공이 성장하는 모습에서 삶의 교훈을 얻고 인격을 갖춘다는 이러한 인문 정신은 고전의 읽기를 통해서 자신의 교양을 갖추고 비판 정신을 함양하여 자유의 확장에 이르는 것이다. 고전을 읽음으로써 세계에 대한 물음과 기존의 지식에 대한 비판과 사물에 대한 이해에 도달하고 그것을 통해서 자유의 확장에 이르는 특성을 지닌 전통적 인문학은 만물이 인간을 위해 존재하는 인간 중심주의를 철저하게 표현하고 있다. 학자에 따라서는 "인문학이 인간을 위한 것인 이상" 인간 중심주의가 "오히려 당위적이고 필연적이라고" 주장하는 견해도 있는데,⁵⁾ 이러한 의견은 정신의 소유자인 인간이 물질적 자연을 지배하는 특권을 가진다는 관념에 기초한 전통적 인문학의 사유 방식에서 비롯된 것이다.

그러나 오늘날의 인문학이 처한 위기 조건에 비추어 볼 때, 새로운 인문학은 인간이 자연의 정복자나 지배자가 아니라 하나의 생명체로서 자연의 일부라는 것을 전제로 하는 생명 친화적이고 자연 친화적인 인문학이어야 한다. 인간은 자연 속에 살고 있는 생명체로서 생태계를 형성하고 있는 하나의 구성원이다. 그런 점에서 새로운 인문학은 현대 문명으로부터 여러 가지 물질적·정신적 위협에 직면해 있는 인간을 살리고 자연을 살리고 나아가서 생태계를 살리는 길을 적극적으로 그리고 필연적으로 모색해야 한다. 진정으로 인간을 위하는 길은 자연을 훼손하고 생태계를 파괴함으로써가 아니라, 자연과의 공존, 화해의 방법을 모색하는 길을 열어놓음으로써 가능한 것이기 때문이다. 그것은 새로운 인문학이 모든 생명체를 새로운 시각으로 바라보는 관점을 제공해야만 한다는 것을 의미한다.

5) 남경희, 『생태주의 인문학 서설』, 『생태주의와 기호학』, 기호학 연구 제9집, p. 46.

인문학이나 사회과학이나 자연과학이나 모든 학문은 삶을 목적으로 삼는다는 공통점을 지니고 있지만, 인문학적 삶과 과학적 삶은 근본적으로 다르다. 인문학적 삶의 대상은 텍스트인 데 반하여, 과학적 삶의 대상은 객관적 현상이다. 인문학적 삶이 반성적 사유를 목적으로 삼고 있다면, 과학적 삶은 인과 법칙의 발견을 목적으로 한다. 그 가운데서 인문학이란 문자 그대로 인간이 인간에 대한 삶의 세계에 도달하고자 하는 학문이다. 그것은 인간의 존재에 대한 질문으로부터 출발해서 인간답게 사는 방식에 대한 질문에 이르는 과정 전체를 일컫는 말이다. 다른 학문이 현실 세계의 분석을 통해 인간과 세계를 둘러싼 모든 현상을 이해하고 설명하는 것을 목적으로 삼는 것과는 달리, 인문학은 인간의 꿈과 상상력의 도움을 받아 가능한 세계를 구성하고 인간의 존재와 삶의 조건을 이해하고 표현하는 것을 목적으로 삼는다. 그렇기 때문에 대학에서 인문학을 '리버럴 아트 liberal arts' 혹은 '휴머니티즈 humanities'라는 명칭으로 부르고, 그 안에 문학·역사·철학·예술을 포함하고 있는 것은 당연하게 보인다. 인문학은 문학·역사·철학·예술의 텍스트를 분석하고 해석함으로써 인간의 이해에 도달하고자 한다. 전통적인 인문학이 고전 읽기에 열중하였던 것은 고전이 인문학 텍스트의 근간이었기 때문이다. 그러나 모든 텍스트가 언어로 되어 있다고 해서 자연과학의 언어와 인문학의 언어가 동일한 언어는 아니다. 과학적 언어가 객관적 현상을 서술하고 표상하는 것을 목적으로 한다면, 인문학적 언어는 객관적 시간과 공간 속에 살아가는 인간의 주관적 느낌, 생각, 실존적 상황, 가능한 세계를 기록하고 표현한다. 인문학적 언어는 객관적 정보를 전달하지 못하고 그것이 사용된 시대나 그것을 사용한 사람의 주관적인 모습과 느낌을 표현한다. 과학적 언어가 어떤 객관적 현상을 가리킨다면, 인문학적 언어는 그러한 현상에 대한 해석·느낌·생각·태도를 표현한다. 과학적 텍스트가 객관적 현상을 표상하는 데 반하여, 인문학적 텍스트는 인간의 지적·도덕적·미학적 경험 내용을 표상한다. 따라서 과학적 텍스트를 통해서 알 수 있는 것이 객체로서의 세계

라면, 인문학적 텍스트를 통해서 알 수 있는 것은 주체로서의 인간이다. 그렇기 때문에 인문학의 교육은 어떤 객관적 현상에 대한 지식을 제공하고 그 지식을 축적하는 것이 아니라, 여러 인간적 드라마의 기록과 표현을 접함으로써 지적·도덕적 그리고 미학적 감수성을 높이고, 그러한 감성을 바탕으로 비판적으로 다양한 문제에 대처하는 능력을 길러준다.

이러한 전통적 인문학은 르네상스 이후 언어·상상·자유·초월·이해·표현·시간·인간·평등·행복 등 삶의 가치를 확립하고 인간 조건의 어떤 기준을 정립하여 삶의 질을 높이는 데 기여해왔다. 한편 그것은 이성의 확대와 정신의 고양을 통해서 자연을 개발하고 다스림으로써 자연을 정복하고 문명을 발전시킨다는 세계관을 확립해주었다. 특히 현대 철학의 대두와 함께 인간 존재에 대한 관심은 그 사회 경제적 조건을 체계화한 마르크시즘, 무의식의 발견을 통해서 인간 정신의 획기적인 이해에 도달하게 된 프로이트의 정신 분석학, 인간의 의사 소통의 도구로서의 언어에 대한 일반 이론을 제시한 소쉬르의 일반 언어학 등을 통하여 보다 더 인간 중심주의를 강화하는 방향에서 현대 인문학을 이론화하였다. 이들 이론의 개발 덕분에 인문학이 인간의 심리와 인간의 언어적, 사회·경제적 동물로서의 특성을 보다 체계적으로 심층적으로 이해할 수 있게 된 것은 사실이다. 그렇지만 다른 한편으로 인문학은 이 근세기의 인간학을 통해서 인간/자연이라는 대립적 명제를 강화하여 인간의 이름으로 자연을 정복하고, 그것을 통하여 새로운 문명을 구축하고, 그것을 문명과 야만의 척도로 사용하고 있음도 부인할 수 없다.

이러한 근세기 인문학의 확장은 모든 생명과 자연과 우주의 신비를 규명하는 데 도움을 주었지만, 나아가서는 생명체를 인위적으로 조작하고 다스릴 수 있다는 과학 만능주의 scientisme 풍조를 낳았다. 최근 몇십 년 동안에 이룩한 사회과학 혹은 유전 공학의 발달은 이른바 '인간 게놈 프로젝트'를 중심으로 유전자 지도를 완성할 단계에까지 이르렀고, 생명 복제 기술의 발전으로 인간을 모든 질병으로부터 해방시킬 수 있다는 가능성을

열어놓았다. 인간을 죽음과 질병으로부터 벗어나게 하는 것이 역사 이래 인류의 꿈이었다면, 최근의 사회과학은 그 꿈을 실현할 수 있다는 가능성을 보여주고 있다. 이러한 과학 기술의 놀라운 발전은 인간으로 하여금 자연 전체를 정복하고 그것을 지배할 수 있다는 논리적 근거를 제시하고 있다. 하지만 윤리 의식이 결여된 사회과학이 자연을 훼손하고 생태계를 파괴하고 인류의 미래를 위협에 빠트릴 수 있다는 위험을 경고하는 것은 새로운 인문학이 담당해야 할 일일 것이다. 다음 장에서 우리는 새로운 인문학으로서 생태주의 인문학을 제시하고, 그것이 제시하는 인간과 자연의 새로운 관계 설정에 대해 살펴보도록 하겠다.

2. 생태주의 인문학의 연구 방향

오늘날 우리는 인구 증가, 자원 고갈의 문제뿐 아니라 대기 오염, 수질 오염, 지구 온난화, 오존층 파괴 등 인간에 의한 자연 파괴에 따른 환경 문제들에 직면해 있다. 다른 한편으로는 인간에 의한 이런 자연 파괴의 메커니즘이 개인과 개인 간, 국가와 국가 간에 그대로 반영되어 사회적 차원의 억압, 착취 구조를 만들어내고 있고, 이는 물질적 환경의 위기보다 훨씬 더 많은 문제점을 만들고 있다. 예를 들자면 빈부 격차, 강대국에 의한 약소국 지배, 동양에 대한 서양의 문화적 우월주의, 남성에 의한 여성 지배 등 정신적 생태 위기가 바로 그것들이다. 물론 이 모든 문제들의 원인이 환경 또는 생태계 자체에 있는 것은 아니다. 이는 우리의 윤리 체계가 제대로 서 있기 않기 때문에 일어난 현상들이다. 따라서 일단 이러한 신문명의 위기를 인식한 이상, 새로운 윤리를 모색하는 노력을 기울이는 것은 우리의 의무이다. 우리의 삶을 되돌아볼 때 인간 중심적 규범 윤리가 이 위기 상황의 원인이라고 볼 수 있다. 우리의 삶에 대한 근본적이고도 철저한 재반성을 위해 인간을 위한 윤리가 아닌 자연을 위한 윤리가 필요한 시점

이다.

그런데도 생태·환경 위기를 극복하기 위한 노력이 단순한 환경 보호 운동의 차원을 넘어서지 못하는 경우가 있다. 자연이 인간의 삶과 건강과 행복을 위해 중요한 것이기 때문에 보존되어야 한다는 논리를 내세우는 환경 보호론이 바로 그것인데, 이는 오늘날의 위기가 근본적으로 서구의 인간 중심적 사고의 결과임에도 불구하고 문제를 다시 인간 중심의 이념 아래 위치시키려는 시도이다. 게다가 환경 보호론자들은 과학의 끝없는 발전 가능성을 믿고 있는 사람들로서, 과학 기술적으로 생태·환경 문제들을 해결해 나갈 수 있다고 낙관한다. 리우 유엔환경개발회의에서 1992년에 만들어낸 '환경적으로 건전하며 지속 가능한 개발'을 원칙으로 채택한 '의제 21'은 바로 심각한 지구 환경 위기에 대한 과학 기술적 해결의 가능성을 믿고 작성된 것이다. 이 의제 속에서 우리는 다시 한 번 우리의 필요와 욕망을 충족하기 위해서 환경이 보존되어야 한다는 입장을 보게 된다. 여기에서 자연은 인간의 지속 가능한 번영과 복지를 위해서 보호되어야 하는 것으로 나타나며, 여전히 경제적 착취의 대상일 뿐이다.

사실 인간은 정신적 존재이기에 앞서 동물적 존재로서 물질적 욕망을, 그것도 대부분의 경우 필요 이상의 물질적 욕망을 갖게 마련이다. 일반적으로 인간은 하나의 욕구가 충족되면 새로운 욕구를 가지게 되는 욕망 추구 동물이다. 그것이 인류 문명을 창조하는 데 기여한 것은 사실이지만, 후기 산업 사회는 새로운 차원의 욕구를 계속 창출해냄으로써 상업주의적 성격을 띠게 된다. 이와 같은 과대 욕구와 과잉 충족은 필연적으로 과학 기술에 의한 자연의 변형을 전제한다. 그런데 자연 자원에 한계가 있기 때문에 인간의 끝없는 욕망을 충족할 수 없다. 결국 문제는 자원 고갈 자체가 아니라 자연의 '과다한' 사용이라고 볼 수 있다. 아무리 많은 자원이 존재한다고 해도 그 욕망을 채워주려면 자원은 부족할 수밖에 없다. 그러므로 지금과 같은 방식의 자연 개발과 자본주의 경제 체제가 반복되면 어느 날엔가는 어떠한 과학 기술적 통제로도 감당할 수 없는 상황이 올 수밖에

없다.

자연을 이렇게 인간의 욕망 충족을 위한 도구로 보는 관점은 17세기 과학의 발달과 그에 따른 산업 혁명의 탄생과 때를 같이한다. 17세기 이전까지의 사회는 대부분 농경 사회로서 사람들이 자연을 경외하며 자연과 더불어 조화를 이루고 살았고, 과학도 대체로 자연의 질서를 이해할 수 있는 지혜를 얻는 수준이었다. 과학 기술을 이용한 도구의 사용이라는 것도 의식주 문제의 해결과 같은 것에 한정되는 정도였다. 그런데 18세기 이후 서구 과학은 자연 속에서 일어나는 이전까지 불가해했던 현상들에서 인과 법칙을 발견하게 해주었고, 따라서 자연을 합리적으로 이해할 수 있게 했으며, 우리를 둘러싼 우주까지도 설명할 수 있는 지식을 제공해주었다. 이러한 과학 지식은 자연을 대규모로 이용할 수 있는 이론적 기초를 제공함으로써 우리가 물질적 풍요를 이루는 데 지대한 영향을 미쳤는데, 이를 행한 것이 바로 과학 기술이다. 과학 기술은 인간의 욕구를 충족하기 위해 자연을 변형하는 기술을 의미한다. 그것은 기초 과학과 달리 실천적인 가치를 가진다. 근세기 과학 지식이 나오기 전까지 이론적 체계 없이 존재하던 기술이 과학적 이론으로 무장하게 됨으로써 자연을 보편적으로 조작할 수 있게 되었고, 그에 따라 인류는 물질적인 풍요를 누릴 수 있게 되었다. 그런데 문제는, 과학 지상주의적 사고방식과 자본주의에 기초한 현대의 산업화는 인류에게 힘과 부를 가져다 준 반면, 생태계와 인간의 생존을 위협하기에 이르렀다는 사실이다. 이른바 '합리성의 비합리성'이라는 것으로서, 인류는 과학적·기술적·산업적 합리성의 결과가 빚은 불합리성에 맞서 싸우지 않으면 안 되게 된 것이다. 근대 서양의 합리성이 지구 상에 존재하는 온갖 형태의 생명과 인류를 전멸시킬 수 있는 생태학적 위기를 초래했다는 것은 대단한 아이러니이다. 인간은 자연의 연속으로부터 해방되기 위해 기술과 문화를 발전시켰지만 다시 스스로가 창조한 기술과 문

6) 김성진, 「철학적 인간학의 생태학적 과제」, 『생태 문제와 인문학적 상상력』, p. 65.

화의 지배를 받고 거기에 예측될 수밖에 없는 상황에 빠지고 만 것이다.⁶⁾ 인간은 기술에 대한 제어 능력을 점점 더 상실하고 있으며, 반면에 기술은 자체의 발전 논리에 따라 자기 독립화 과정을 가속화하면서 이제는 오히려 인간을 완전히 압도해버릴 순간에 와 있다는 것을 바로 현재의 생태 위기가 입증해주고 있다.

그렇다고 해서 과학이나 과학 기술이 현 생태 위기에 대해서 전적으로 책임을 져야 하는 것은 아니다. 왜냐하면 과학 또는 과학 기술의 힘 자체는 선도 악도 아니기 때문이다. 문제는 인류가 그것을 어떻게 사용하고 활용하는가 하는 데 있다. 똑같은 과학 지식도 전혀 다른 기술 개발에 이용될 수 있는 것이고, 또 똑같은 기술도 자연의 정복, 개발에 이용될 수도 있고, 자연의 보호·육성·존중을 위한 목적에 동원될 수도 있기 때문이다. 선악은 인간이 그것을 어떤 목적으로 어떻게 사용하느냐에 따라 결정된다. 과학은 아직도 우리 인간을 위해 그리고 또 우리 자연을 위해 잘 활용될 수 있다. 여기에서 필요한 것은 인간의 기술 행위에 대한 철저한 분석과 성찰이다. 과학을 전면적으로 부정할 수 있는 사람은 아무도 없다. 과학 발전의 목적에 대한 깊이 있는 성찰만이 필요할 뿐이다. 결국 과학의 문제는 곧 인간의 문제이며, 우리가 해야 할 일은 인간과 자연의 관계에 대한 의식의 결정적 대전환을 통해 우리의 삶의 자세를 반성하는 것이다. 삶의 궁극적 의미를 찾는 문제는 오로지 우리 자신의 선택에 달려 있다. 여기에서 우리가 인간 중심적 입장이나 과학 만능주의적 입장에서 벗어나 우리 삶의 재반성의 차원으로서 생태주의 인문학을 고찰하려는 이유가 생겨난다.

생태학에 관한 담론들은 서양에서부터 시작되어 현재 다양하고 활발하게 진행되고 있다. 생물과 무기적 환경 그리고 공생하는 여타 생물과의 관계를 연구하는 생물학의 한 분야로 제창되었던 생태학이 자연 환경에서 나아가 지구 환경, 사회 환경에 대한 하나의 윤리적인 규범까지도 내포하

는 용어로 그 의미의 내연과 외연의 폭을 확장하며 일반화되고 있다. 여기에서 시급하게 요구되는 것은 '생태 윤리학'이라고 이름 붙일 수 있는 실천적인 윤리학이다.

개인 행동 영역의 윤리는 예나 지금이나 별 변화가 없으나 날로 증대되고 있는 집단적 행위 영역의 움직임은 새로운 윤리와 책임을 우리에게 요구한다. 왜냐하면 기술의 발전이 넓혀놓은 인간 행동의 반경은 인간 행위가 참조할 수 있는 새로운 윤리를 필요로 하기 때문이다. 과학 기술이 환경을 파괴하고 인간을 포함한 생명들을 조작·변형·복제할 수 있는 위력을 갖게 된 현실은 당연히 종래의 것과는 전혀 다른 차원의 윤리학을 필요로 한다. 전통적 윤리학은 이러한 과학 기술 행동의 발전된 파장을 예견하지 못했으므로 그 확산의 영향력 하에 있는 인간 행동의 규범이 되기에는 미흡하기 때문이다. 한스 요나스는 문명의 발전을 '기술' 행위로 간주하며 문명의 진일보를 기술 행위의 확산으로 설명하고 기술 행위의 변화 또는 발전에 걸맞은 새로운 윤리를 모색하고 있다. 기술 행위라는 단순한 말로써 현재 인류가 맞고 있는 신문명의 위기를 설명하고 있는 그는 새로운 책임을 논하는 것이다.⁷⁾

그러나 지금까지 우리가 경험하지 못한 상황에 대한 윤리 설정에 있어 우리의 경험론은 그다지 유효하지 못하다. 과학 기술의 발전은 인간의 문명을 바꾸어놓았지만, 우리는 과거의 일정한 사유의 틀을 윤리의 기준으로 사용하여왔다. 전통적인 윤리와 철학은 더 이상은 우리의 모든 새로워진 욕구를 설명하고 정당화해줄 도구가 되지 못한다. 그 대안의 하나로 우리가 제시하고자 하는 것이 생태주의 인문학이다.

중세가 신 중심적 세계관의 지배를 받고 르네상스가 인간 중심적 세계관을 가지고 있다면, 후기 산업 사회는 생태 중심적 세계관을 확립하여 "그린 르네상스"⁸⁾를 이룩해야 한다. 생태주의라는 새로운 인문학의 조건

7) 한스 요나스, 이진우 옮김, 『책임의 원칙: 기술 시대의 생태학적 윤리』, 서광사, 1994 참조.

8) 장원, 「지속 가능한 개발은 불가능하다. 그린 르네상스를 위하여」, 『녹색평론』 37호.

을 구성하는 데 기초가 되는 것은 인간에 대한 이해이다. 그것은 근대적 개념인 “경제적 인간”과 대조를 이루는 탈근대적 개념인 “생태적 인간”⁹⁾을 확립하는 것이다. 생태적 인간이란 지구 상 모든 생물들의 절대적 호혜성 관계를 받아들여 존재의 상호 연결된 연속성을 인식하는 사람이다. 인간을 어떻게 이해하느냐에 따라서 인문학 조건의 구성이 달라지기 때문이다. 생태주의 인문학은 인간과 자연의 양립 또는 공존을 인정하는 데에서 출발한다. 가장 중요하고도 근본을 이루는 생태학적 통찰이란 무엇보다도 인간을 포함한 모든 살아 있는 것들의 상호 의존성에 대한 인식이기 때문이다. 인간을 포함한 모든 피조물들이 생명의 그물망 속에 필연적으로 상호 연관되어 있다는 인식이 꼭 필요하다. 이런 인식의 바탕 위에서 우리는 앞으로 어떤 삶을 선택할 것인가에 대한 윤리적 물음을 앞에 놓고, 다음 장에서 동양과 서양의 인간관과 자연관을 분석하여 인간과 자연의 관계를 재검토하고자 한다. 삶의 주체로서 인간은 삶의 조건인 자연과 뗄 수 없는 상호 연관성을 인식하고 자연에 대한 관심과 태도를 확대해왔다. 이렇게 자연과 인간은 세계를 구성하는 가장 중요한 요소이며 오랜 철학적 탐구의 대상이었다. 동양과 서양의 인간관과 자연관의 비교 고찰은 생태 윤리적 지향점을 발견하는 디딤돌이 될 것이다. 아울러 서구 인문학에서 전통적으로 인간을 어떻게 탐구해왔으며, 그러한 인문론들이 왜 이제는 설득력을 잃어가고 있는지에 대한 고찰도 해볼 것이다. 네번째 장에서는 동서양의 서로 다른 자연관을 비교, 고찰하고, 생태주의 인문학의 개념과 지향하는 바를 ‘자연’ 개념의 확장을 통해 제시해볼 것이다. 또한 동서양의 이견 차이를 어떻게 극복해 통합해 나갈 것인가에 대한 대답과 이 서로 다른 사상적 배경이 생태주의 인문학의 확립에 어떤 역할을 할 수 있을지 살펴볼 것이다. 다섯번째 장에서는 지금 서양에서 활발하게 펼쳐지고 있는 다양한 생태학적 담론들에 대해 살펴보겠다. 생태학적 담론에 관한 개괄적

9) 정화열, 「생태 공경의 원리」, 『녹색평론』 37호, p. 12.

일별은 생태 윤리의 실천적인 면이 어떻게 전개될 수 있는지, 일종의 방향 제시를 할 것으로 기대되기 때문이다. 마지막 장에서는 생태주의 인문학이라는 이름으로 우리가 주장하고자 하는 가치관에 대하여 종합적으로 살펴보도록 하겠다.

3. 동양과 서양의 인간과 자연

I. 서양의 인간과 자연

동양이나 서양에서 어떤 방식으로 자연과 인간을 인식하고 있었는가의 문제는 매우 중요하다. 역사를 거둬들여가면서 인식의 틀은 바뀌게 마련이었으나 철학이나 윤리는 최근까지도 보편성이라는 커다란 틀 속에서 방향을 제시하여왔다. 그러나 그 보편성이라는 것은 지극히 상대적인 것이었으며 어느 문화권 내에서도 적용될 수 있는 것은 아니었음을 우리는 잘 알고 있다.

어떤 철학자는 현대 문명의 위기가 과학 기술의 발전에서 유래한 것이 아니며 형이상학적 신념이나 철학에서 온 것도 아니라고 말한다.¹⁰⁾ 이성에 의거하여 다듬어진 서양의 보편 개념이라는 것이 잘못되었다는 것이 아니라, 그 이성의 목적을 어디에 두었는지가 문제가 된다는 것이다. 과학 기술이 자연의 파괴를 일삼지 않고 오히려 자연의 보존을 염두에 두며 발전할 수도 있었을 것이나, 현대 문명이 불행히도 그런 사고와는 거리가 멀었던 것이 지금 우리가 직면한 문제들의 발단이다. 그렇다면 자연과 인간에 대한 서양의 가치관은 동양과는 어떻게 달랐을까. 회랍 시대부터 중세 기독교 문화를 거쳐 르네상스와 과학기술주의에 이르기까지 서양이 인간과

10) 박이문, 『문명의 위기와 생태학적 세계관』, pp. 194~95.

자연을 어떻게 인식하고 있는지 검토한다면, 현재의 윤리적, 철학적 그리고 제 사회적 위기가 어디에서 유래하는지 밝힐 수 있을 것이다.

근대에 이르기까지 서양의 보편적 자연관은 도구적 기계로서의 자연에 대한 이해였다. 인간과 대립적인 입장에 자연을 위치시키고 수학적으로만 계산이 가능한 그 양적 자연을 인간이 끊임없이 개발해도 좋다는, 말하자면 과학에다가 자연 철학을 저당 잡힌 상태였다. 그것은 근대의 과학 기술의 발전과 함께 도달한 관점이다. 그러나 서양의 모든 관념론자들이 당대의 이데올로기나 철학을 추종만 한 것은 아니었다. 독일의 헤겔과 마르크스 그리고 셸링, 호르크하이머, 아도르노 등은 자연에 대한 철학의 부재가 인간 문화의 위기를 만들어내고 있다고 주장하였다. 현재 논의되고 있는 문명과 문화의 위기는 이미 20세기 초반에도 논의의 대상이었다. 과학 만능주의에 억눌려 제 소리를 내지 못하고 있었던 자연 철학은 현대 문명의 위기에 직면해서 새로운 자연관과 인간관을 모색하자는 주장을 다시 동서양에서 제기하고 있다.

셸링과 헤겔 그리고 마르크스에 이르는 근대 서양의 자연 철학을 재분석한 바 있는 슈미트 코바르치치 지적하듯 지금 우리에게 가장 절실히 요구되는 문제는 자연과 인간의 소외 현상에 대한 이론적 발견과 실천성으로의 연결이다.¹¹⁾ 우리가 생태주의 인문학을 통하여 찾고자 하는 것의 궁극에는 실천성이 있다. 우리에게 적용 가능한 실천 윤리를 모색하기 위해서는 이미 존재하여왔던 이론과 개념들의 재정비가 필요하고, 그런 맥락에서 우리는 동서양의 자연과 인간을 고찰하고 있다. 동양의 자연 개념은 인간과 자연을 동일하게 주체로 인정하는 많은 요소를 가지고 있다. 서양의 자연은 동양과는 달리 물질적으로 파악되었고, 그러한 물질성은 곧 기계적인 것으로 환원된다. 역사적으로 서양의 자연 개념의 변화 과정을 검토할 필요가 있다.

11) 슈미트 코바르치치, 이종관 옮김, 『자연에 관한 철학적 탐구』, 철학과 현실사, 1994 참조.

1) 그리스의 자연관과 인간관

그리스의 자연에 대한 인식의 역사는 장구한 세월만큼 그 내용도 달라진다. 서양 철학의 기원인 그리스의 사상은 그 근본에 있어서 현재의 서구 철학과 반드시 일치하는 것은 아니다. 비록 그리스의 자연이 물질적으로 파악되고 그로 인하여 감성보다는 이론과 원리에 치중하는 면이 없지 않으나, 기독교의 등장과 함께 대두된 기계적 자연관과는 거리가 있기 때문이다. 전체적으로 플라톤과 아리스토텔레스 그리고 소크라테스로 대변되는 그리스의 철학적 전통에서는 형이상학과 논리학이 중심이었다. 그러므로 칸트에 이르기 전까지는 이성에 의한 인식론이라는 것은 정형이 없는 사유 방식이었다고 말할 수 있다.

동양의 일원론과 마찬가지로 그리스의 초기 사상가들 중에는 일원론을 주장하는 학자들이 많았다. 그들의 의문은 인간이 아닌 자연에서부터 시작되었는데, 감각적 직관에 의존한 분석이 아니라 부족하기는 하지만 신화 시대를 넘기고 난 후 나름의 이론적인 토대 위에서 자연 철학을 연구한 것이다. 그들은 자연을 질료적으로 파악하였다는 점에서 동양과는 이미 다른 관점을 가지고 있었다. 하나의 물질인 질료로 파악된 고대 회랍의 자연은 자연 자체를 하나의 유기체로 파악했던 동양과는 전혀 다른 성격이었던 것이다. 데모크리토스나 레우키포스는 자연을 원자(아톰)의 운동으로 파악하였다. 즉 아톰의 집합과 분리에 의하여 크고 작은 대지나 사물이 형성되었다고 보는 것이다. 이러한 인식은 '동양의 일원론적 형이상학' 편에서 볼 수 있듯이, 동양 철학이 자연을 질적이며 감정적 대상으로 파악했던 것과는 매우 대조적이다. 질적으로가 아니라 양적이고 기하학적으로 파악된 자연관의 일부는 물론 서구의 근대 기계 문명의 시원이 되기도 한다. 자연의 양적인 파악은 수학적인 계산을 가능하게 하였고, 그럼으로써 진일보된 과학 기술로 계속 나아갈 수 있었던 것이다. 여기에서 그들이 정신의 문제를 어떻게 이해하였는지 살펴보는 것은 매우 흥미롭다. 이 부분에서는 인간 중심의 사고가 뚜렷이 나타나기 때문이다. 원자론자들은 인

간의 몸은 원자로 만들어져 있다고 말하고, 그것을 살아서 활동하게 하는 것을 프시케, 즉 혼이라고 칭한다. 그들은 인간의 프시케가 여타 다른 생물의 그것과는 달리 가장 작은 구 모양이며, 그 이유로 인간의 활동은 더욱 다양하다고 하였다. 결론적으로 프시케라는 것도 원자의 모임인데, 인간 프시케가 가장 우월하다는 것이다. 여기에서 그들은 왜 인간의 프시케가 더 우월한지의 근거는 밝히지 않고 있는데, 인간의 프시케가 가장 작다는 물리학적 사실을 매우 주관적이고 비과학적인 방법으로 파악하고 있는 듯 보인다. 그러나 그들의 이론 자체가 동양에 비하여 분석적이라는 사실에는 변함이 없다.

그리스 사상은 플라톤에 이르러서야 인간학을 포함하게 된다. 그 이전에는 질료적 차원에서의 자연관이 있을 뿐이고, 플라톤 직전의 원자론 사상가들에게서는 인간의 정신 활동을 자연관에 빗대어 설명한 흔적만이 보일 뿐이다. 프시케의 예가 바로 그것이다. 소크라테스 이후 플라톤에 이르러 집대성된 인간학은 그리스의 인간관을 완성하게 된다.

플라톤의 '이데아'와 '데미우르고스'라는 개념은 질료적 자연을 형상화하는 주체이다. 데미우르고스는 기독교의 신과는 다른 개념으로 순수하게 논리적 이유로 탄생한 개념인데, 무한히 넓혀 있는 질료들을 배합하여 형상을 만들어내는 것이다. 이데아는 형상이 나타내는 순수한 관념이라 표현할 수 있겠는데, 후에 아리스토텔레스의 설명에 의하면 그 이데아는 동력인(動力因)이 아니고 하나의 개념인 형상인(形相因)이므로 무언가를 만들어내기 위해서는 동력인이 필요할 수밖에 없었다. 그래서 등장한 것이 데미우르고스이다. 데미우르고스가 기독교의 신과 다르다는 것은 이미 그 전에 이데아와 질료들이 존재하기 때문이다. 즉, 자연의 생성은 신의 창조가 아니라, 있는 재료에서 형상화하였으므로 기독교의 창조물과는 다르다. 맹목적으로 존재하는 질료들이 데미우르고스에 의하여 이데아의 모형으로 형상을 갖게 되는 것이다. 여기에는 인간이라는 존재나 신이라는 존

제가 개입하는 일은 없다. 뒤에 다시 언급을 하겠지만, 그리스의 자연은 '형성'되는 것이지 '창조'되는 것이 아니었다. 창조의 개념은 기독교와 함께 등장하고, 뒷날 기계 문명의 다양한 '창조'는 자연과 인간의 관계를 심히 훼손하는 결과를 가져오게 된다. 그러므로 기독교 이전의 서양의 자연은 인위적인 것이 아니라는 측면에서 동양의 그것과 완전히 다르지는 않다고 보아야 할 것이다.

2) 기독교의 자연관

그리스의 자연이 인간과의 연계 선상에서 이해되었던 것과는 달리, 그리스도교를 중심으로 한 중세의 자연은 인간과는 타자의 위치에 선다. 기독교적 사고는 신이 인간에게 자연을 지배할 권리를 부여하였다고 보기 때문이다. 인간과 자연은 신에 의하여 단 한 번의 손짓으로 만들어졌다. 다시 말해, 인간과 자연은 신의 '창조'인 것이다. 그리스의 철학자들이 그토록 집요하게 탐구하였던 자연의 생성 과정과 구성 요소는 기독교에 있어서는 중요한 문제가 되지 않는다. 자연은 다만 신에 의하여 만들어져서 신의 의도대로 쓰일 뿐이다. 한편 중세의 기독교적 자연관은 철저하게 계층적인 차이에서 출발한다. 즉, 신이라는 존재가 가장 우위에 있고 그 다음은 인간이며, 인간은 자연에 대해 우월한 위치를 점한다고 보았다. 중세라는 시기가 그리스의 철학이 응용되고 인정되었던 시기와 연속 선상에 있었음에도 불구하고 이토록 상이한 자연관이 존속하였다는 사실은 흥미롭기도 하다. 한편, 기독교와 그리스 철학의 차이점은 그들의 환경적인 여건 때문에 불가피한 것이었다는 의견도 있다.¹²⁾ 즉, 그리스도교라는 것은 히브리 민족이 생활하던 사막에서 생겨났고 사막이란 곧 히브리 민족의 자연이라 볼 수 있는데, 그 사막에서 살아남기 위해서는 거친 자연을 정복하여 다스려야 했기 때문이다. 그러므로 천혜의 자연을 가졌던 그리스인

12) 구니아 준이치로, 심귀득·안은수 옮김, 『환경과 자연 인식의 흐름』, 고려원, 1992, p.

들과는 다른 자연관을 가질 수밖에 없었을 것이다. 이런 점을 감안한다면 우리는 관념적 형이상학도 환경에 의해 변화한다는 사실을 쉽게 인정할 수 있다.

기독교와 그리스의 시간 개념을 살펴보는 것도 흥미롭다. 기독교의 시간 개념은 일회적이며, 그리스의 시간 개념은 순환적이다. 순환적인 고리 안에서는 모든 것이 재현되므로 순간의 시간은 절대적인 의미를 지니지 않지만, 직선적인 시간 내에서는 그것이 유일한 시간이므로 절대적인 가치를 지니게 된다. 그러므로 그리스도교의 시간 개념에서는 처음이 있고 끝이 있으나, 그리스의 시간 개념은 시작도 끝도 없는 것이 된다. 그리스의 경우, 인간 이전에 모든 질료가 준비되어 있어서 인간과 자연이 형성되고 그것들이 소멸된 이후에는 다시 자연을 구성하는 질료로 환원되는 순환성을 띠지만, 기독교에서는 신이 무에서 유를 창조하였고 그 존재가 소멸된 이후에는 다시 질료로 회귀됨이 없이 다른 차원으로 이동하므로 시간의 개념이 직선적이다. 형성론과 창조론은 이처럼 시간의 개념도 다르게 정착시켰다. 창조론에 의거하여 생겨난 직선적인 시간 개념은 자연에 대한 인간의 태도를 더욱 적극적으로 변화시켰다고 볼 수 있다. 그리하여 자연에 대하여 자유로운 주체인 인간은 적극적으로 미래를 향해 자연을 개척하고 개발하고 지배해가는 태도를 익히게 되었고, 그 결과 근·현대의 비약적인 과학 기술을 경험하게 된다.

스콜라 철학으로 넘어가면 신과 인간의 관계에 대한 보다 본격적인 고찰이 시작된다. 신학은 모든 학문의 결정적 우위를 차지하고 있었으므로, 인간과 자연에 대한 철학이 그 자체로 존재할 기회는 마련되지 않았다. 다만 신과의 관계 내에서 인간과 자연이 어떻게 인식되느냐의 문제만이 중요하였다고 볼 수 있다. 그렇다면 그 신은 과연 어떻게 인식될 수 있었는가. 스콜라 철학의 대부인 토마스 아퀴나스는 형상화된 자연을 통해서 신

의 모습을 알 수 있다고 하였다. 그러한 추론을 가능하게 하는 것은 인간의 이성이며, 인간의 이성은 또한 신으로부터 부여받은 것이라는 논리이다. 아퀴나스는 자연, 즉 감각적인 세계로부터 출발하여 신에게로 이르는 경험주의적 이론을 펴는데, 그것은 결과는 원인과 유사하다는 유추 논법 analogia에 근거한다. 아퀴나스와 아리스토텔레스의 유사점이란, 하급 존재의 형상은 상급 존재의 가능태라는 점이다. 즉 세계 전체는 하급 존재가 상급 존재를 향하는 목적론으로 지배되며, 이때 최상급 존재란 바로 신이다. 그러므로 신을 제외한 모든 피조물의 세계는 일종의 유기체적 질서를 따른다고 볼 수 있다. 스콜라 철학의 자연관은 그러므로 유기체적 질서를 인정하기는 하지만, 그 목적성은 신이라는 존재를 향하고 있었고, 이는 중요한 사실이다. 인간과 자연 대 신이라는 철저한 이분법이 지배하였고, 신을 떠나서는 인간과 자연이라는 또 다른 차등적 구분이 있었기 때문이다. 이 시기에 인간 이성에 대한 고찰이 시작되면서 인간학의 발전을 가져올 계기가 마련되었으나, 초월신이라는 개념에 가려져 결국은 인간의 이성도 제대로 빛을 발하지 못하게 된다.

윌리엄 오컴 William Occam(1285~1349)에 이르러 스콜라 철학은 결정적으로 붕괴된다. 그는 현실에 존재하는 것은 개별적 사물일 뿐이며, 보편이라는 것은 하나의 개념에 지나지 않는다고 보았다. 그리고 사물의 존재는 직접 인지하는 것으로만 확실해진다고 보았다. 여기에서 우리는 신의 존재가 약간 회색되는 듯한 인상을 받지만, 그는 신을 부정한 것은 아니다. 다만 신과 이성은 분리되어야 한다고 지적했던 것이다. 즉, 신은 경험적인 것이 아니므로 학문적인 것이 될 수 없다는 것이었다. 더욱 중요한 것은 오컴 이후로 신학과 철학이 확실히 분리되었고, 이런 철학의 독립은 경험적 과학의 발전을 불러오게 되었다는 사실이다. 신학과 학문의 분리된 발전으로 결국 신학에 수정을 가하기는 했지만 서구의 기독교 사상은 신과 자연의 문제에 있어 초기의 그것과는 크게 달라진 점이 없다고 보인

다. 자연은 인간에 의하여 지배 가능한 존재이며, 신은 인간의 우위에 있다는 관점이 여전히 지배적이기 때문이다. 이러한 사고는 절대적이어서 변화가 개입될 여지가 없었다. 다만 신학적 수정으로 인하여 과학의 발전이 더욱 가속화되었다는 사실만 뻔다면 말이다.

3) 근세 초기의 자연관

르네상스를 근세의 시작으로 본다면 근세의 자연관과 인간관은 중세와는 상당한 차이점을 보인다. 인간과 자연이 탐구의 대상이 되었고 초월자와도 동일한 관계망에 오르게 되었기 때문이다. 이러한 사실은 중세라는 어두운 시기가 있었기 때문에 또한 가능했던 일이기도 하다. 중세의 억압적인 신 중심적 사고는 그 반동으로 근세의 인간 중심주의를 태어나게 한다. 중세 스콜라 철학의 붕괴는 인간과 자연에 대한 탐구를 더욱 심화하는 계기가 되었다. 경험 과학의 안착은 자연에 대한 과학적 탐구를 가속화하였던 것이다. 한편 신 중심적인 사고에서 인간 중심적인 사고로 전환이 이루어졌다고는 하지만, 그것이 자연관에 대한 획기적인 변화로 이어졌던 것은 아니다. 자연은 신성하기는 하지만 여전히 인간의 지배 아래 놓인 대상이었기 때문이다. 이러한 점은 중세 때와 별 차이가 없다.

과학이 눈을 뜬 근세는 자연을 보다 객관적 시각으로 보게 된다. 근세의 변화 중 가장 놀라운 것은 우주관의 변화였다. 코페르니쿠스의 지동설¹³⁾은 당시까지 믿어 의심치 않아왔던 지구 중심주의가 순식간에 무너져버리는 계기가 되었기 때문이다. 여기에서 근세인들이 느낀 가치관의 대변화는 미루어 짐작할 수 있다. 그동안 우주의 중심이라고 여겨졌던 지구가 지동설로 인하여 천체의 일부에 지나지 않는 것임이 드러나게 되었고, 이런 사실은 그때까지 사람들이 신에 대하여 가지고 있었던 관념에 변화를 가져오는 계기가 된다. 후에 갈릴레이가 코페르니쿠스의 지동설을 찬성했다는

13) 1543년에 출간된 『천구의 회전에 대해서 *De Revolutionibus Orbium Coelestium*』라는 그의 저작에서 천동설 대신 지동설을 주장하였다.

이유로 두 번이나 로마 가톨릭 교회의 재판에 회부되었다는 사실은 지동설이 신학자들에게 얼마나 파격적인 학설이었는지를 잘 설명하여준다.

코페르니쿠스의 뒤를 이은 케플러는 우주가 질서 정연한 수학적 체계를 가지고 있으며 이는 신의 완벽한 조화라고 설명하였다. 즉 수학과 신학의 조화, 신비성과 합리성의 조화였던 셈이다.¹⁴⁾ 이 시기까지도 자연과학과 신학은 이렇게 접목된 부분을 가지고 있었다.

15~16세기까지의 자연관은 아리스토텔레스적인 유기체적 자연관이었으나, 17세기에 이르러 기계적인 자연관이 대두된다. 그 이전에는 자연과학의 발달이 이루어지지 않았기 때문이기도 할 것이다. 르네상스기에 범신론이 부활하였던 것은 기존의 기독교에 대한 반동이었으나, 이 범신론이 극복되자 자연은 다시 물질로 돌아가 기계론적 해석과 실험이 가능하게 된 것이었다. 이 물질은 물질을 만든 초월자를 전제하며 그럼으로써 자연은 완전한 객체가 되고, 초월적 신은 더욱 확고하게 그의 자리를 구축한다. 특히 갈릴레이는 자연이 수학으로 만들어져 있다고까지 말하며, 인간의 언어로는 자연을 이해할 수 없으며 수학을 이해하여야만 그 이해가 가능하다고 주장하였다. 이것은 기계론적 자연관의 단적인 면을 말하여주는 것이라 할 수 있다. 갈릴레이에게 있어서 자연이란 그러므로 양적인 것이다. 그의 『위금감식관』이라는 저서에 보면 그의 이러한 주장이 잘 나타나 있다.

“우리가 어떤 질료와 물체를 생각할 때 곧바로 이미지로써 묘사할 필요를 느끼는 것은 다음과 같은 것이라고 생각한다. 요컨대 그것이 어떠한 형태로서 경계와 형태를 가지며 다른 것과 비교했을 때 큰가 작은가, 또한 어떠한 장소에서 어떤 시간에 존재하며 운동하고 있는가, 한 개인가 다수인가 하는 것이다. [……] 그러나 그 물질이 흰색인가 적색인가, 쓴맛인

14) 구니아 준이치로, *op. cit.*, p. 163.

가 단맛인가, 소리를 내는가 내지 않는가, 좋은 향기를 내는가 악취를 풍기는가라는 등의 조건을 반드시 포함해서 그 물질을 이해해야만 한다고는 생각하지 않았다. [……] 따라서 이러한 맛과 향기와 색채 등은 그것이 거기에 내재되어 있다고 생각되는 주체의 측면에서 보면 단순한 명사에 불과하며, 단지 감각 주체 속에 이것들의 소재가 있다는 것에 지나지 않는 것이라고 생각한다. 그러므로 감각 주체가 멀어지게 되면 이러한 성질은 모두 소실되고 마는 것이다.”¹⁵⁾

위의 인용에서 드러나듯이 갈릴레이는 철저히 인간 중심적인 사고를 그의 자연관에 반영하고 있다. 자연의 양적인 부분만이 그 본질이며, 그 밖의 것은 인간이 자연을 대하는 순간에만 보이는 부차적인 것이라는 주장이다. 즉 자연의 감각적인 성격은 인간이라는 주체에 의해서만 느껴진다는 것이다. 여기서 우리는 서양의 자연관의 단적인 모습을 본다. 자연은 물질이며 그의 중요한 속성은 그 스스로는 존재하지 않고 인간이 느끼고자 할 때에만 존재한다는 것이다. 결국 서양의 자연관은, 자연의 본질이란 인간의 주관성이 제거된 후에야 그 객관적 실재를 드러내는 것이라고 본다.

서구 자연관의 근간이 된 또 하나의 이론은 데카르트에 의해서 정립된다. 그는 정신과 물체를 분리하여 보는 이원론을 주장한다. 그 중 물체에 해당하는 것이 자연이며, 그 자연에는 어떤 정신도 깃들여 있지 않다는 것이다. 즉 물체란 사유하지 않으므로 도구적이라고 보는 관점이다. 그에게는 생물을 포함한 모든 자연은 기계라고 설명되었다. 자연의 법칙이란 기계적이고 수학적인 것이고, 자연의 물체로 만들어진 구체적 물건도 기계이며, 기계의 역학과 마찬가지로 자연은 물체의 운동에 불과하다는 주장이다. 아리스토텔레스의 목적론은 사라지고, 데카르트에게는 생물의 성장도 가능태에서 현실태로의 변화로 설명되는 것이 아니라 기계적인 움직임

15) 갈릴레이, 『위금감식관』, p. 502. 구니아 준이치로, *op. cit.*, p. 185에서 재인용.

으로 설명되기 시작한다. 인간의 영혼을 부정한 것은 아니었으나 데카르트는 정신과 육체를 완벽하게 분리된 것으로 보았다. 정신만이 실체이고 육체라는 것은 단순한 기계적 물질에 불과하다는 것이다. 그는 창조주인 신이 인간을 이런 기계로 만들었으며, 생명체의 죽음은 신이 그 안에 불어 넣은 열이 다해서 기능이 정지되는 것이라고 설명한다. 즉 그에 의하면 생물체의 생명 활동도 모두 운동과 열의 작용에 의한 것이다. 서양의 이러한 결정적 자연관은 결국 신이라는 존재가 설정되어 있기 때문에 가능했던 이론이었다. 형이상학이라는 것이 자연에 부과되지 않아도 신이라는 존재 하나면 설명이 충분했기 때문이다.

뉴턴은 한 발 더 나아가 결정론적인 자연의 원리를 주장하며 이미 시작된 기계론적 자연관을 심화시켰다. 그에게 있어서 존재하는 모든 물체는 하나의 운동의 주체로서 그것과 동일한 공간과 힘에 의해 지탱되는 모든 물체는 동일한 운동을 한다고 보았다. 그가 주장한 이 운동의 동일함은 곧 자연계의 보편성을 말하는 것인데, 원인이 같으면 결과도 동일하다는 것이었다. 뉴턴의 물체는 '질점'이라는 개념으로 이해되고 있는데, 이 질점에서 시작된 운동은 언제나 예측 가능한 것이라고 하였다. 그러므로 과거와 미래도 예측 가능한 것이었다. 그는 자연의 생물체도 모두 질점으로 파악하였으며, 생물체의 신체는 하나의 기계와 같은 것으로서 그것의 운동은 신이 부여한 힘에 의하여 가능하다고 보았다. 즉 그도 초월적 신을 상층에 두고 자신의 이론을 펼친 과학자였다.

4) 계몽주의의 과학적 자연관과 이성

이미 17세기에 시작된 합리론과 경험론은 18세기의 계몽 시대에 이르러서는 인간의 이성으로 모든 것을 파악한다는 극도의 기계론으로 꽃피기 시작한다. 데카르트의 합리론과 베이컨의 경험론을 필두로 하여 더욱 학문의 발전이 가속화된 유럽에서, 이제 인간의 이성은 절대화되기에 이르렀고 거기에 맞추어 종교와 신의 자리는 뒷전으로 밀려나게 된다. 그리

하여 형이하학적인 인간과 물질적 자연만이 세계를 지배하는 분위기가 된다.

정신과 물체를 구분하였던 데카르트와는 달리, 프랑스 계몽주의의 대표적 학자였던 라 메트리 La Mettrie(1709~1751)는 인간의 정신이나 육체 그리고 물질 등을 모두 한 가지로 설명하는 초기계적이고 초이성적인 주장을 하였다. 그에 의하면, 인간의 정신과 육체의 차이는 물질의 운동의 차이에 불과하다는 것이다. 데카르트도 이미 생물체와 인간을 모두 기계에 비유한 바 있었지만 그래도 그에게는 정신의 고유 영역이 있었는데, 라 메트리에게서는 그것이 사라졌다. 이는 세기를 거듭할수록 인간과 자연의 기계론적 인식이 점차 심화되고 있다는 사실을 보여준다. 그러나 라 메트리는 인간과 동식물의 구분까지도 본질적으로는 인정하지 않았다는 점에서, 인간이 자연보다 우월하다는 인식에서 탈피하고 있다고 보인다.

18세기는 생물학에 과학적 방법이 도입된 시기이기도 하다. 생물의 진화론이 전개되면서 초월신이 차지했던 자리는 점점 더 좁아지는 반면, 진화론의 끝에 선 인간의 지위는 부상한다. 철학의 발전과 더불어 생물학이나 기상학 등 과학의 발전은 인간 중심의 가치관을 기본으로 한 기계 문명의 발전에 더욱 박차를 가하게 되는 것이다. 기계적 자연관이 확립된 이후 자연에 대한 성찰은 그것의 실재에 머무는 것이 아니라 인간에 의해 비추어지는 자연관으로 변화한다. 칸트가 바로 그 예이다. 칸트는 세 개의 비판서에서 인간의 이성으로 모든 가치 판단의 근거를 확립할 수 있도록 하겠다는 의지를 보이는데, 각 비판서마다 그의 자연 개념은 조금씩 변화하고 있다.

칸트의 인식론은 자연관에 대한 또 다른 해석을 가하고 있다. 인간의 인식은 보이는 대상을 스스로 보고 깨닫는 과정이라는 것이며, 물체 그 자체는 우리와는 독립적인 것이고 우리가 그 본질을 알 수 있는 것은 다만 우리의 감각과 이성으로 인식한 부분뿐이라는 것이다. 이러한 가정 하에서 물체 또는 자연 그 자체는 과학적 인식의 다른 한편에 위치하게 된다. 우

리가 보는 자연은 그러므로 하나의 현상일 뿐 실체는 알 길이 없다. 과거의 형이상학이 이성으로써 현상의 실체까지 파악한다고 본 것과는 대조적인 견해이다. 칸트는 자연이 인식의 주체에 의하여 주관적으로 구성될 수밖에 없는 대상이므로 그 감각적 인식을 넘어설 수는 없다고 본다. 인간의 이성만이 모든 것을 지배할 권리를 부여받은 것이다. 칸트가 자연의 실체 자체를 부정하였던 것은 아니다. 그가 『판단력 비판』에서 말했듯이, 그는 자연의 초감성적 기저를 염두에 두기는 하였지만, “그것은 존재 자체이며 우리는 그의 현상에 불과하다는 것 이외에는 아무것도 긍정적으로 규정할 수 없다”고 함으로써, 그의 실천 이성을 과학적 합리성 아래로 위치시켰다.¹⁶⁾ 과학 기술의 발달은 이렇게 도구화된 자연관을 바탕으로 이루어졌지만, 아직도 자연 그 자체의 실체는 미지수로 남겨둔 채였다. 과학적 인식이란 우리의 주관에 따라 그것을 재구성하는 것이다. 인간의 주관이라는 것은 이성을 벗어나지는 못하고, 자연의 ‘실재’는 인간의 감각과 오성이 관리할 수 있는 차원이 아니다. 그러므로 결국은 모든 것이 인간 중심이 된다.

칸트의 관념론은 피히터와 셸링 그리고 헤겔에 의하여 발전, 계승된다. 이 세 명의 관념론자들은 칸트의 실천 이성을 과학적 합리성보다 우위에 두려는 노력을 하였다. 여기서는 셸링의 자연 철학에 대해 살펴보도록 하자. 서구의 자연 철학이 모두 인간 중심주의 안에서만 논의되었던 것은 아니라는 사실도 지적할 필요가 있기 때문이다. 셸링은 ‘지적 직관’이라는 그의 초기의 개념으로 칸트의 이성에 대항한다. 지적 직관이란, “우리는 실재로 행위하는 주체로서 우리 자신에 대한 직접적인 관계를 갖고 있는데 이것을 통하여 우리는 우리 자신을 존재하는 실재의 맥락으로부터 경험한다”¹⁷⁾는 것이다. 즉, 직접적이고도 비감성적인 경험 관계를 셸링은 자연을 이해하는 기본 방식으로 보았던 것이다. 이것은 칸트가 감성 세계에

16) 슈미트 코바르치, *op. cit.*, p. 40.

17) 슈미트 코바르치, *op. cit.*, p. 50.

포착되는 것을 이성과 보편성으로 이해하려 했던 것과는 차이가 있다. 셸링의 주장은 자연을 기계론적으로 해석하여 도구화하려는 경향에 반기를 든 것이었다. 이 주장은 오히려 동양의 사상과 맥을 같이하는 듯하다. 그는 자연에서 관념을 분리해내는 행위 그 자체가 자연에서 나를 떼어내는 행위와 같다고 본다. 셸링은 과학에 앞서 철학의 문제 제기가 필수적이라고 보고 있었던 것이다.

큰 줄기로 살펴본 바와 같이, 서양의 자연 철학은 신학과 더불어 자연과학과의 관계 안에서 발전하여왔다. 그리고 서양의 근세 이후 역사에서 자연 철학은 자연과학에 종속되어 스스로는 논의의 대상이 되지 못했던 것이 사실이다. 자연과학이란 기계 문명으로, 자연 철학은 곧 인간학과 윤리 문제로 연결된다. 자연에 대한 탐구는 자연에 대한 이해 없이는 불가능하고, 자연에 대한 이해는 곧 자연에 대한 과학적 설명을 요구하는 것이지만, 그 설명조차도 의문이 전제되어야 하는 것이고, 의문을 갖는 것은 곧 문제 제기를 하는 것과 마찬가지로, 이는 곧 철학적 성찰을 뜻한다. 자연에 대한 인식은 그러므로 자연에 대한 문제 제기에서 비롯된다. 그것은 우리가 자연이라는 실재 안에 포함되어 있다는 관념에서부터 출발 가능한 것이다. 자연과학을 철학이 대체할 수 있다는 주장이 아니라, 일단 철학적 물음이 제기되고 난 연후에 자연과 인간 간의 실재적 관계가 파악되고, 그 다음으로 과학으로 자연의 개별적 연구를 하는 것이 이루어져야 한다는 것이다. 자연관과 인간관을 고찰하는 관점이 기계론적이건 유기체적이건 인간의 이성을 벗어난 무엇인가가 자연 내에 존재한다는 생각은 이제 보편성을 띠게 되었다. 우리의 이성과 지식의 한계로는 그 불가해함에 대한 대답을 아직까지는 얻을 수 없기 때문이다. 서양의 관념론자들은 때로 그것을 초월신으로 단정 짓기도 하였고 때로는 단순한 초월적 가치로 생각하기도 하였다. 그러나 자연의 실재에 대한 탐구는 그 초월성이라는 개념 속에 묶어둔 채 인간 중심의 고찰만을 가속화하였음을 우리는 알

수 있다. 그것은 바로 자연과학만의 발전을 의미하기도 하였다. 그러나 수많은 학문 대상을 만들어낸 서양의 역사가 어째서 자연이라는 대상의 실재적 본질을 파악하는 데에는 그리도 인색했는가 하는 의문이 남는 것이 사실이다. 칸트의 보편적 이성이 과학의 발전을 가져왔으나 그 뒤에는 실천적 의지라는 더욱 윤리적 정신 체계 개념이 있었음에도 불구하고, 후자는 과학 이론의 그림자로 남아버린 것도 우리의 의문을 푸는 열쇠라 할 수 있겠다. 즉, 지극히 인간 중심적인 사고 체계만을 편의대로 수용한 결과였던 것이다. 이것은 물론 서구의 강국이라 일컬어지는 몇몇 지역의 유산이다.

서양의 자연관이 어떠한 시작에서 어떠한 과정으로 진행되었건 간에 그 근저에는 신이라는 초월적 존재가 있었다. 초월신은 신화로서만 존재하고, 자연이 인간과 동질적으로 파악되었던 그리스 시대 이후의 서구의 관념은 초월신에 의하여 지배당하여왔다. 특히 기독교의 전파와 더불어 중세기에 들어서면서부터 철학자들이 보편 개념으로 설명하지 못했던 부분을 바로 이 초월신이 채워주었던 것이다. 이미 보았듯이, 현대의 과학 문명은 기계론적 자연관에서 비롯된 것이고, 그것은 자연과 우주 탐구의 종착점에 신이라는 존재가 있었기 때문에 가능한 것이었다.

보편 이성의 추구와 감각적 자연을 이성으로만 파악한 과학주의의 발달과 더불어 오늘날 우리가 얻게 된 것은 풍요한 물질과 정보만이 아니다. 견잡을 수 없이 새로움을 향해 돌진만 하는 철학이 결여된 과학 기술은 우리가 우리의 미래를 가늠하고 반추할 시간도 주지 않는다. 정보화 분야에서 촉망받는 한 과학자가 하는 말은 공상 과학 영화에서나 나올 법한 말이 아니다. 진지하게 성찰의 대상으로 삼아야 할 말이다. “우리에게 가능한 현실은 단순히 대량 파괴의 무기가 아니라 지식에 기반한 대량 파괴이며 이것은 자기 복제의 힘으로 엄청나게 증폭된 파괴력을 가질 것이다.”¹⁸⁾

18) 빌 조이, 「미래에 왜 우리는 필요 없는 존재가 될 것인가?」, 『녹색평론』, 2000년 11~12월호, p. 92.

II. 동양의 일원론적 형이상학

동양은 그동안 서구 과학 문화에 압도되어 오랜 문화유산을 가지고도 주변으로 밀려나 있었다. 그러나 현대 과학 기술 문명이 자연과 많은 갈등을 일으킴에 따라 새로운 삶의 모델을 그 속에서 찾아보게 되었다. 현대 과학 기술 문명이 야기한 생태 문제를 해결해보기 위해 사회, 경제, 체제적 접근이나 과학 기술적 접근을 시도하기도 하지만 이는 결국 한계를 안을 수밖에 없다. 이 위기의 뿌리는 자연의 본질에 대한 그릇된 시각에 있으므로 새로운 자연관을 모색해보지 않을 수 없게 되었고, 여기서 비서구적 사유, 즉 동양의 사유 체계에서 새로운 자연관을 모색해보게 된 것이다.

동양에서의 인간 존재는 자연과 더불어 화해와 조화를 지향하는 존재로 되어 있다. 자연과 인간을 상호 분리할 수 없는 관계로 인식하는 것이다. 언제든지 상호 조화의 관계에서 바라볼 뿐 결코 대립적인 관점으로 바라보지 않으며, 궁극적으로 인간과 자연이 하나 되는 경지를 추구한다. 이렇게 동양적인 사고, 믿음 그리고 행동의 근저에 있는 형이상학은 일원론이다. 자연과 인간이 하나라는 일원론적 세계관은 전지구적 생태 위기에 직면하여 분명 우리의 미래 문명의 생태 패러다임을 형성하는 데 한 역할을 할 수 있으리라 생각한다.

동양의 여러 사상 속에 이 형이상학이 어떻게 나타나 있는지 우리의 생태 관점과 연관해 살펴보도록 하겠다. 불교·유교·도교는 대표적인 동양 사상으로 독특한 세계관과 윤리 체계를 형성해왔다. 동양 사상을 크게 중국적 사유와 인도적 사유로 나눈다고 할 때, 중국적 사유를 대표하는 것으로서 유가와 도가의 인간·자연관을 살펴보고, 그 다음 인도적 사유로서 불가의 인간·자연관을 살펴보겠다.

먼저 중국 사상을 보면, 중국 사상에 있어서 자연과 인간에 대한 논의는 주로 '천과 인간의 관계'란 주제로 귀결되어 다루어져왔다. 그것은 아마도

자연 중심에서도 하늘이 차지하는 비중이 가장 컸기 때문일 것이라고 하는데, 따라서 하늘과 인간과의 관계에 대한 정확한 인식은 중국 사상의 심층을 이해하는 데 주요한 관건이 된다. 먼저 상고 시대 사람들에게 천(天)은 의지적·인격적 존재로 길흉화복의 주재자로서의 권위를 지니고 있었다. 은(殷)나라, 주(周)나라의 대표적 신앙의 대상이었던 제(帝)와 천(天)은 이 시기의 자연을 대표하는 것으로서, 인간의 모든 가치를 주관하는 위치에 있었으며, 인간은 그 가치에 끌려가는 수동적 역할만을 할 뿐이었다. 이렇게 인간과 천(天), 즉 인간과 자연의 관계가 상하 주종적, 분리적으로 되었던 것이 서주(西周) 말기부터 춘추 시대를 겪으면서 내용적으로 상당히 변모를 하게 된다. 춘추전국 시대는 중국에서 인간의 지혜가 가장 짧은 시간에 가장 크게 깨어나던 시기라고 할 수 있다. 그리고 이 시기에 이루어진 문화는 이후 2000년 동안 중국 문화의 향방을 결정했다. 사상가들에 따르면 중국의 문화적인 특성은 춘추전국 시대를 밑거름으로 개화되었다고 볼 수 있는데, 이런 사상의 혼란 속에서 천(天) 개념은 종교적인 용도에서 철학적 용도로 바뀐다. 춘추전국 시대는 제자와 백가들이 화려하게 각양각색의 다양성을 갖고 출현하였던 시기이고, 주역¹⁹⁾에 대해서도 새로운

19) 도가나 유가와 사상을 거슬러 올라가다 보면 '역(易)'이라는 개념이 등장하는데, 이 역이 야말로 중국 철학의 토대이다. 전통적으로 역은 가장 연원이 깊고 가장 수준 높은 철학 사상이 담긴 경전으로 간주하여, 모든 경전의 첫머리에 놓였고, 13경을 논할 때에도 가장 먼저 다루었다. 중국인에게 자연을 포함한 세계의 양상을 가장 포괄적으로 설명하는 것으로 5경이 있다. 그들은 5경을 읽고 해석하는 과정에서 자연과 인간의 모든 이치를 이해할 수 있다고 생각했는데, 이러한 5경에 대한 연구를 경학이라고 한다. 그런데 어느 경우든 역경이야말로 시간에서 가장 앞서고 내용에서도 가장 심오한 철학 사상을 담고 있다고 생각했다. 역에 대한 해석서는 분파도 많고 해석서도 많다. 흔히 역이라 하면 주역을 생각하지만, 좀더 깊이 역학을 연구하면 주역 이외에도 여러 가지 명칭이 있음을 알 수 있다. 원역이라 할 수 있는 복화역은 8괘의 배치만 전해지고 내용은 알 수 없다. 주나라 초엽에 8괘는 64괘 384요로 늘어났고, 그 성격도 많이 변하게 된다. 춘추 말기에는 역학에 있어서 인문주의 사고가 반영되어 짐을 쳐도 그 짐사를 맹목적으로 따르지 않았다. 상황을 고려하여 합리적인 해석을 취하고 있음을 알 수 있다. 그리고 이 시기에 유가 집단의 주도로 주역이 철학적 체계로 정리되기 시작했고, 그 문헌적 업적이 『역전』으로, 역경에 대한 자유로운 해석을 하고 있음을 알 수 있다. 박신환, 「주역에서의 자연관」, 『동양 사상과 환경 문』

해석이 이루어지는데, 여기서 큰 세력을 얻은 것이 공자·맹자의 철학인 유가와 노자·장자의 철학인 도가였다.

1) 유가의 천인합일(天人合一)

공자는 인격적, 주재자적 자연관을 그대로 수용하기보다는 도덕적 가치를 정당화해주는 합리적 수용을 하게 되고, 공자의 뒤를 이어 맹자의 시대와 『역전』 『중용』이 성립되는 때에 이르면 천(天)이라는 용어가 천지(天地)라는 용어로 사용되게 된다. 즉 천(天)이 주재적 인격적 신을 의미하는 것이 아니라, 천지 우주를 나타내는 것으로 전환된다. 또한 천(天)은 지(地)의 상대적 개념으로 사용되어, 천과 지는 우주를 해석하는 두 가지 주요한 범주로 등장한다. 그러나 하늘과 땅을 지칭하는 이 두 개념은 물리적 의미의 자연물인 하늘과 땅을 지칭하는 것이 아니라, “생명의 생성과 보존 그리고 번영이라는 관점에서 이들이 각각 기여하고 있는 측면을 표상”²⁰⁾한다.

그러면 유가는 천과 지의 본질적 의미를 어떻게 파악하고 있었으며, 천과 지가 철학적 사유의 두 범주로 등장한 의미는 무엇인가? “하늘(天)의 운행은 단지 물리적으로 보면 밝고 밝은 것이 많이 모인 것에 지나지 않지만, 하늘의 진정한 하늘로서의 무궁한 의미로 다가올 수 있는 이유는 해와 달과 별이 거기에 매달려 있고 만물이 그것에 덮이어 생명을 영위하고 있기 때문이다.”²¹⁾ 이렇게 생명을 영위토록 하는 것에 하늘의 의미가 있는 것이라면, 땅 역시 일체 만물을 똑같이 뿌리 내리게 하고 생명을 영위하게 한다. 이렇게 모든 만물에 생명력을 부여하고 그 생명들이 각기 자기의 모습으로 존재하도록 하는 생명력의 창조에 천지가 그 의미를 가진다. 『주역』 22권 「계사전」 607쪽에 보면 “역의 이치에는 태극이 있고 태극이 하늘

제』, pp. 217~18 참조.

20) 장희익, 『삶과 온 생명』, p. 69.

21) 김성기, 『역전과 중용의 자연과 인간』, 『동양 철학의 자연과 인간』, p. 187.

과 땅 두 형상을 낳고 하늘과 땅은 사상(四象)을 낳고 사상은 팔괘(八卦)를 낳는다”고 하였다.²²⁾ 끊임없이 낳고 기르는 것이야말로 천지의 본질적 기능임을 말하고 있다. 하늘과 땅은 서로 느끼고 상응하고 교합하면서 끊임없이 만물을 낳고 기른다. 이런 사유 속에서 자연은 죽은 세계가 아니라 살아 있는 유기체가 될 수 있다.

그러면 중국 철학사 속에서 자연과 인간의 관계는 어떠한가? 공자에서 중용의 사유를 거쳐 맹자로 이어지는 유가에서는 천(天)을 자연 혹은 우주로 보고 있기 때문에 자연과 인간의 관계는 천인 관계로 보아야 한다. 천인 관계론의 내용은 한마디로 자연과 인간의 조화적 통일을 뜻하는 ‘천인합일’이라 할 수 있고, 그것은 ‘천인 상통적 천인합일론’이다.²³⁾ 천인 상통론은 자연의 근본 덕성이 인간의 심성 속에 포함되어 있다는 주장이다. 자연이 인간 윤리의 근원이며, 인간 윤리는 자연의 본체가 발현되는 것이라는 시각이다. 즉 자연과 인간이 본래 합일된 상태에 있다는 것이다. 그러나 유가가 보기에 자연과 인간의 조화로운 통일은 내재적 본질에서 존재론적으로 이미 되어 있는 것이긴 하지만, 현실적으로는 합일되어 있는 것이 아니다. 그것은 자연 쪽에 원인이 있는 것이 아니라 인간 쪽에 그 원인이 있다. 따라서 유가가 도덕이라 부르는 자연으로부터 물려받은 인간화된 자연의 본질을 인간 심성의 계발을 통해 함양하면, 자연과 인간의 조화로운 통일이 이루어져 마침내 자연의 자연성도 완성되고 인간의 자연성도 성취된다는 것이 그들의 주장이다.²⁴⁾ 그들은 자연에 대한 인간의 능동적 역할을 인정하면서도 자연의 법칙에 순응해야 함을 역설한다.

결론적으로 유가에서의 자연 이해의 궁극적인 목적은 조화로운 인간 사회의 실현에 있으며, 이러한 문제의 해결을 자연 세계와의 합일을 통해 이

22) 김덕균, 「이지 철학 사상에 나타난 상대적 자연과 본래적 인간」, 『동양 철학의 자연과 인간』, p. 348.

23) 이효걸, 「동양 철학의 환경 윤리학적 태도」, 『생태 문제와 인문학적 상상력』, p. 115.

24) 이효걸, *op. cit.*, p. 130.

루고자 한다는 것을 알 수 있다.

2) 도가의 무위자연(無爲自然)

자연에 대한 인간의 적극적 역할을 강조하는 유가와는 달리, 도가는 “만물이 스스로 그러함을 도울 뿐 감히 작위하지 않는다”(『노자』 64장)라거나 “인간의 힘으로 자연을 어찌하지 못한다”(『장자』 「大宗師」)는 등 자연주의의 입장에 서 있다.²⁵⁾ 중국 고대 철학 사상 속에 씌어진 자연 혹은 자연관은 자연 환경을 의미하는 자연의 의미가 아니다. 그것은 ‘스스로 그러하다’ ‘저절로 그러하다’의 뜻이어서, 우리를 둘러싸고 있는 환경 속의 실재적 자연물을 의미하지는 않는다. 중국 고대 사상이 가운데 ‘자연’이란 용어를 최초로 사용한 것은 노자와 장자의 도가이다. 따라서 중국에 있어서 자연 사상의 중심은 도가이다.

도가 역시 천인합일이라는 중국 철학의 기본 명제를 안고 있다. 그러나 도가가 바라보는 자연에 대한 관점, 즉 천 개념은 기본적으로 ‘자연천’ 개념이다. “도가 특히 노자의 자연천 개념은 인간의 불완전성에 비해 자연을 완전한 것으로 보기 때문에 자연에 대한 인간의 지배적 태도에서 나오는 인간의 문화를 비판으로 기준으로 삼는다.”²⁶⁾ 도가가 보기에 자연에 대한 인간의 적극적 역할을 긍정하게 되면 그것은 곧바로 자연의 자연성을 넘어서게 되고, 그 결과 인간에 내재하는 인간의 자연성이 파괴될 위험으로 이어진다는 것이다. 자연성을 확장한다는 명분으로 조작해낸 인간 사회의 제도와 조직, 지식과 기술, 가치와 윤리가 인간의 자연성을 계발하는 것이 아니라 오히려 억압하고 파괴한다는 것은 사실이다. 그러므로 도가의 자연주의는 직접적으로 반문화적이고 반국가적(사회적)인 것으로 나타나고 있지만, 엄격히 보면 인간 속에 내재된 반인간적 요소를 겨냥하고 있다고 해야 할 것이다. 그래서 도가는 자연에 대한 인간의 특수한 지위와 적극적

25) 이효걸, *op. cit.*, p. 117.

26) 이효걸, *op. cit.*, p. 123.

역할을 긍정하는 유가의 문화주의를 비판한다.

또한 도가에서는 무위(無爲)를 자연적 질서, 즉 도의 가장 중요한 특징으로 꼽는데, 그렇게 말하고 보면 인간에 의해 창조된 모든 문화적인 것들은 유위(有爲)라는 것이 되며, 거기에는 유위에 대한 부정적 의식이 깔리게 된다. 노자는 자연의 조화로움에 경의를 표하며, 자연은 단지 인간의 주관적 의지와 무관한 관찰과 사유의 대상으로서 있는 그대로의 자연으로 이해하였다. 노자는 가장 완벽하고 조화로운 질서를 자연에서 탐색하였으며, 반면에 인간이 사회에서 향유하는 문명의 혜택은 반질서적인 형태라고까지 이해하였다.

노자는 도법자연(道法自然)이란 말로써 '도'를 '자연'으로 보고 있다.²⁷⁾ 원래의 상태로 되돌아감을 자연성의 중요한 특징으로 여기는 도가는 "사람은 땅의 원리를 본받고, 땅은 하늘의 원리를 본받고, 하늘은 도를 본받는다. 도는 자연을 본받는다"('노자' 25장)라고 하여 인간이 자연의 변화를 따라야 함을 말하고 있다.²⁸⁾ 그러면 도가가 말하는 자연이란 무엇인가? 그것은 산, 들, 강처럼 거기에 어떠한 인위도 가해지지 않은 그 무엇을 가리킨다. 자연이란 산, 들, 강이라는 자연물을 가리키는 개념이기 이전에 그 자연물이 존재하는 형태까지도 다 아우를 수 있는 개념이다. 따라서 우리는 강의 물 그 자체를 자연이라고 부를 수도 있지만, 인위로 변화·왜곡하지 않은 물의 흐름, 생성 과정도 다 자연이라고 부를 수 있다. 즉 도란 '스스로 그냥 있는 것'을 가리킴에 지나지 않는다. 도는 그 어떠한 이름이 붙기 이전의 존재, 어떤 서술을 갖춘 의미화된 존재와 대립되는 존재를 가리킨다. '스스로 그냥 있는 것'이란 다름아니라 이름이 붙기 이전의 것이란 뜻과 마찬가지로이다. 도란 결국 언어로 표현되기 이전의 자연을 말함이다.²⁹⁾ 언어로써 자연을 무엇무엇이라고 지칭할 때에는 이미 분별과 차별이

27) 이효걸, *op. cit.*, p. 34.

28) 조문환, 「노자의 자연관」, 『동양 철학의 자연과 인간』, p. 65.

29) 박이문, 『노장 사상』, p. 49.

들어가게 마련이기 때문이다.

도가 주로 궁극 존재를 가리킴에 반해서, 무위(無爲)는 인간이 따라가야 할 행동에 관한 가장 궁극적인 원칙을 말한다. 그것은 문자 그대로 볼 때에는 행동하지 않는 것을 의미하지만, 사실은 행동을 가리키는 개념이다. '행동하지 않고 행동하라.' 이는 인위(人爲)가 아닌 위(爲)를 말한다. 인위에 반대되는 무위란 특별한 것이 아니라 자연스러운 행위, 자연대로 살아가는 일을 가리킨다. 즉 자연에 거스르지 않으면서 사는 것으로 보면 무방할 것이다. 이에 반해 인위는 자연스러운 행위와 대립됨으로써 그 의미를 갖는다. 그런데 인간은 자연이라는 주어진 조건 속에 살면서 자신의 욕망을 충족하기 위해 자연을 그와 대립시켜 하나의 대상으로 대하게 마련이다. 이러한 순간부터 인간은 자연이라는 모든 사물 현상을 자신의 욕망을 채우기 위한 도구로 대하게 된다. 노장은 이런 인위적인 것을 규탄한다. 인위는 있는 그대로의 사물 현상을 억지로 변화하고 비틀어놓은 행위를 말한다고 생각하기 때문이다.

노장에 있어서 근본적인 가치는 삶의 즐거움이다. 그러한 가치는 '지락(至樂)'이라는 말로써 가장 적절히 표현되고, 지락에 이를 수 있는 삶의 태도는 '소요(逍遙)'라는 말로써 가장 정확히 전달된다.³⁰⁾ 그러나 먹고 살기 위해서는 항상 땀 흘려야 하고 온갖 우환거리가 끊이지 않는 우리네의 삶을 과연 즐거운 놀이로 볼 수 있겠는가? 이는 우리가 자아라는 작은 관점을 벗어나서 우주라는 대국적인 입장에 선다면 가능할 것이다. 이와 같은 관점에 설 때 우리는 우리에게 생기는 기쁨과 고통, 죽음을 끊임없이 변화하는 대우주, 대자연의 어쩔 수 없는 모습으로 대할 수 있게 된다. 그리고 우리들이 고통이라 생각했던 여러 가지 사건도 사실은 객관적으로 존재하는 것이 아니라 오로지 우리들의 소국적 입장에서 본 욕심의 표현이라는 것도 깨닫게 될 것이다. 이와 같이 관점의 전환이 이루어지면 우리는 아무

30) 박이문, *op. cit.*, p. 122.

것도 하지 않으면서 물과 같이 억지 없이 자연대로 소요하는 기분으로 살면서 비로소 참다운 삶을 살고 참다운 삶을 맛보며 지략에 이른다는 것이 도가의 관점이다. 이러한 노장 사상은 오랫동안 인류를 지배해온 이념들, 즉 인생을 속죄의 기간으로 보는 기독교의 인생관, 인생을 고행으로 보는 불교적 인생관, 인생을 업을 쌓기 위한 고역으로 보는 힌두교적 인생관과 비교해보았을 때 가히 혁명적이고 독창적인 이념이다.³¹⁾

인도는 역사가 오랜 문명국인데도 역사의 기록이 별로 없다고 한다. 역사 기록이나 문명의 부침 등에 그다지 중요성을 두지 않았다는 것인데, 이는 시간과 공간을 하나의 환상(마야)이라고 보았기 때문이다. 있는 것은 잠깐 머무를 뿐, 곧 없어지는 것으로 보는 것이 인도적 사유이다. 그들에게는 있는 것이 있는 것이 아니고, 없는 것이 없는 것이 아니다. 중요한 것은 있는 것 속에서 없는 것을 알아야 하고, 없지만 다시 나올 것을 깨닫는 것이다. 있고 없는 것을 떠나서 새로운 것을 발견하는 일, 즉 깨닫는 일이 그들에게는 무엇보다 중요한 일이다. 이렇게 보이지 않는 세계에 관심을 가진 인도적 사유는 중국적 사유와는 다를 수밖에 없다.

인도 사상을 대표하는 것은 힌두교이다. 불교가 비교적 교리가 분명한 체계를 갖고 있는 반면에, 힌두교는 특정하게 고정된 교리를 가진 종교가 아니다. 인도 사람들은 수천 년에 걸친 인도의 현자들, 고행자들, 수행자들을 비롯한 여러 학자들의 사상과 전 인도의 문화를 총괄해서 그것을 넓은 의미로 힌두교 사상이라고 부른다.

힌두교 사상은 범아일여(梵我一如)의 사상이다. 우리는 마야에 의한 환상 속에 갇혀서 나를 개별적인 실체처럼 생각하고, 가상의 세계에 사로잡혀서 영원히 구제받을 수 없는 존재로 생각하고 있는데, 고행과 수행을 통해 우주와 인생을 진리를 깨달으면 본래의 브라만으로 돌아갈 수 있다는

31) 박이문, *op. cit.*, p. 138.

것이다. 그래서 내가 해방되고 해탈할 수 있는 길은 근본적으로 내가 브라만이었다는 것을 깨닫는 일이고, 그렇게 된다면 아트만인 내가 죽는 것은 곧 브라만으로 되돌아가는 것에 불과하다. 원래 브라만이었던 우리가 일시적으로 아트만이 된 것이기 때문에 새로 생겨난 것은 없다. 즉 불생불멸(不生不滅)의 사상이다. 그리고 마야라는 베일 속에서 일어나는 행위 전체를 업(카르마)이라고 하는데, 즉 환상이나 집착에 뿌리를 두고 일어나는 행위를 말한다. 그리고 이러한 업이 지속되는 한 우리는 윤회의 숙명에서 벗어날 수가 없다고 한다.

사실 변화하는 사물과 현상은 그 자체로는 존재하는 것으로 볼 수 없다. 하지만 이 세상에时时때때로 변화하지 않는 것은 없다. 이렇게 매 순간 변화하니 존재한다고 말할 수 없다는 것이다. 참다운 존재는 항상 변화를 계속하는 사물과 현상 너머 혹은 그 밑바닥에 있을 수밖에 없을 것이다. 그리하여 동서를 막론하고 많은 철학자들은 우리가 보통 존재한다고 믿고 있는 사물이나 현상은 진정한 존재가 아니라는 생각에 도달했던 것 같다.

3) 불가의 무상과 윤회

불교적 형이상학도 일원론적이다. 현상학적으로 서로 달리 보이는 모든 존재들이 실제로는 서로 다르지 않은, 즉 서로 구별할 수 없는 단 하나의 전체라는 믿음이다. 이 믿음을 밑받침하는 불교의 세계관은 기본적으로, 어마어마한 크기의 우주는 영원한 것도 아니고 움직이고 변화한다는 것이다. 무상(無常)이라는 말은 항상(恒常)하는 것이 없다는 뜻이다. 즉 영원함이 없으며 항상 변한다는 말이다. 무념무상(無念無想)이라는 말도 아무 것도 생각하지 않는다는 것이 아니라, 생각이 머무르지 않는 것이다. 불멸 불생(不滅不生)도 영원함을 뜻하는 말이 아니다. 실제의 세계는 생겼다고 하지만 생긴 것이 아니고, 멸했다고 하지만 멸한 것이 아니며 변화해 나간다는 것이다. 우리가 생멸관을 가지게 되는 것도 태어났다 죽었다 하는 것을 나의 관념이 별개로 이해하는 데서 생겨난 견해이지, 존재 자체는 태어

나는 것도 멸하는 것도 아니라는 것이다. 고정 불변하는 것은 아무것도 없고 결합에 따라 잠시 이런저런 물질의 형상을 띠는 것이다.

무아(無我), 무존(無存), 공(空), 색즉시공(色卽是空), 공즉시색(空卽是色) 등과 같은 불교의 핵심적 개념들은 일원론적 형이상학의 다른 표현들에 지나지 않는다.³²⁾ 모든 것이 근본적으로 서로 차별화될 수 없는 단 하나의 전체라면, '나'라는 개체는 물론 어떠한 개체도 독립적으로 존재한다고 말할 수 없고, 그런 점에서 모든 개별적인 것은 공(空)/무(無)라고 부를 수 밖에 없다. 또한 자연을 비롯한 현상 세계(色) 모두를 그 실체가 없는 허상(공)으로 간주한다. 일체유심조(一切唯心造)라는 명제에서 드러나듯이, 눈에 보이는 모든 현상 세계는 물론이고 정신 영역에 속하는 비가시적인 것 까지도 관념(마음)의 산물일 뿐 실재가 아니다.³³⁾ 그래서 다 같은 자연 세계라 하더라도 본마음인 불성을 회복한 부처에게는 진리가 구현된 극락정토이겠으나, 불성을 회복하지 못한 범부중생에게는 고통으로 가득 찬 아귀지옥이다. 이렇게 불교에서 보는 자연 세계는 실재하는 것이 아니라 관념의 소산이며, 이를 전제하고 볼 때, 자연계와 인간계는 서로 구분이 될 수 없고, 이는 자연히 생명 존중 사상으로 발전될 소지를 가진다. 즉 불교의 일체의 생명관을 엿볼 수 있다. 자연의 모든 생물이 나의 구성 요소이며 저 많은 사람들이 나의 존재의 토대라는 사상을 보여주는 것이다.

이렇게 불교는 자아와 세계를 연기(緣起)적으로 인식한다.³⁴⁾ 연기(緣起)는 연이라는 타자를 통해 나를 규정하는 원리이다. 그 어디에도 타자를 부정하는 단독자로서의 나는 존재하지 않는다. 나는 변화하는 존재이며(諸法無常), 나라고 할 만한 것이 없는 존재(諸法無我)이며, 오직 타자의 전제 위에서만 존재할 뿐이다. 연기론의 시각에서 인간과 세계를 바라본다면

32) 박이문, 『더불어 사는 인간과 자연』, p. 214.

33) 손병욱, 「동양의 자연관 고찰: 생태학적 자연관의 제시를 위한 접근」, 『인문학과 생태학』, p. 217.

34) 고영섭, 「불교의 생태관—緣起와 자비의 생태학」, 『생태 문제와 인문학적 상상력』, p. 148.

차별이 있을 수 없으며 모든 생명을 평등하게 바라볼 수 있게 된다. 인간을 넘어서서 생물과 무생물 전체에 걸치는 연기론은 상생의 생태학이라고 말할 수 있다.

그런데 불가에서는 인간의 궁극적 문제와 그 문제의 궁극적 해결 방안을 어떻게 보고 있는가? 불교에서 볼 때는 모든 것이 단독으로 만들어진 것이 없으며 여러 가지 다양한 조건들이 합쳐져서 하나의 사건이 발생한다는 관점에서 있다. 이렇게 조건 지어져 무상하게 변하는 만물 전체를 부처는 행고성(行苦性)의 세계라 하여 괴롭다고 설명하였다.³⁵⁾ 그러나 다른 한편으로는 이런 괴로움이 있어야 비로소 무상함을 느끼고 만물이 서로 연관 지어져 긴밀하게 연결되어 있다는 것을 비로소 느낄 수 있다. 괴로움에 대한 철저한 통찰이 있을 때만이 비로소 만물 일체가 상호 연기적으로 불가분의 관계에 있음을 알게 되고 모든 것이 하나의 생명 공동체임을 직시할 수 있게 된다.

불교적 존재론은 일원론적이라는 사실 이외에 순환적이다. 세계는 마치 유기체처럼 생성(生)과 유지(住)와 파괴(壞)와 소멸(空)을 거듭하며 순환한다는 것이다. 순환적 존재론은 모든 것을 역동적으로 파악한다. 직선적인 시작과 끝을 갖는 기독교적 세계관과는 달리, 불교적 세계관은 시작도 끝도 없이 영원히 서로의 고리를 문 순환적 반복의 세계관이며 그것은 윤회설로 설명된다. 윤회설은 원래 힌두교에서 인간의 삶과 죽음의 관계 및 인간을 비롯한 모든 동물들 간의 관계를 설명할 목적으로 고안되었던 것인데, 일상에서는 우리가 이 세상에서 행한 업적에 따라 다음 생에서 소나 돼지 또는 높은 신분의 사람으로 태어난다는 현실 도피적 이야기로 이해되고 있다. 그러나 이런 종교적 설명보다는 내가 죽어 썩어 풀과 벌레들의 양식이 되고, 그랬다가 다시 어떤 상황이 주어졌을 때 나와 같은 모습이 다시 이 세상에 나온다고 하는 일원론적 존재론의 차원에서 윤회설을 이

35) 전제성, 「불교 사상과 환경 문제」, 『동양 사상과 환경 문제』, p. 101.

해해야 할 것이다.

새로운 생태학적 패러다임의 확립을 위해 동양 사상에서 어떤 시사점을 찾아보기 위해 동양의 대표적 세 사상, 유가·도가·불가의 자연관과 인간관을 살펴보았다. 동양 사상은 서양 사상과 대조적으로 일원론적·유기적·순환적이다. 모든 사물·사건·현상이란 결국은 하나로서의 존재의 여러 차원 혹은 측면에 불과하다는, 즉 모든 것이 하나라는 동양의 이 일원론적 형이상학은 인간은 자연의 주인이 아니라 그 일부에 지나지 않는다는 자각을 어렵지 않게 이끌어낸다.

4. 동서양 인간관과 자연관의 통합

앞에서 우리는 동양과 서양에서 인간과 자연을 어떻게 보고 있는지 살펴보았다. 이 고찰을 통해 보면, 생태 위기의 해결이라는 문제 앞에서 서구의 인간론이 왜 한계에 부딪혔으며, 우리가 왜 동양 사상을 돌아보지 않으면 안 되는지 이해하게 된다.

제2장에서 본 것처럼, 우리는 지금까지 인간 이외의 생명체들을 우리와 마찬가지로 전체 생명계를 구성하고 있는 또 다른 생명이라고 생각하지 않고, 단지 '환경'이라 생각해왔다. 그래서 우리의 생존 및 번영에 유익하다고 여겨지는 자연 환경만 선택적으로 보호되고, 개개의 생명체는 전체 생명계와의 관련 아래서 인식된 것이 아니라 이해관계로만 인식된 것이다. 사실 우리 주변에서 자라고 있는 나무를 환경의 일부라고 생각할 때와, 나와 나무를 일체라고 여길 때 나에게 전해지는 느낌은 완전히 다르다. 하지만 이를 본능적으로 또는 경험적으로 느끼기는 매우 어렵다. 동양의 문화 전통 속에는 이러한 일체감을 느끼게 해주는 요소가 담겨 있다. 유가의 천지 상통론이나 도가의 자연주의, 불가의 연기론 등은 그것을 입

증해준다. 대상과 내가 일체가 되는 경지를 말하는 몰아일체는 '생명의 파괴에 대한 아픔'이라고 하는 생명적 연대감에 근거한다. 인간뿐 아니라 동물이나 식물의 생명 파괴의 고통을 바로 나 자신의 아픔으로 느끼는 것, 여기에서 모든 존재와 생명적 연대감에 기초한 만물일체, 몰아일체의 세계가 열린다.³⁶⁾ '생태학적 담론들'이라는 다음 장에서 보게 되겠지만, 서구의 생태 사고에도 물론 무기물을 생태계로 인정하는 담론이 있다. 그러나 그 사고 체계에는 보다 근원적인 생명의 세계관이 부족하다. 서양의 생태주의에는 자연과의 관계에서 소박한 '존중'의 윤리는 있지만 근본적인 '공경'을 가능하게 하는 세계관이 없다. 거기에는 생태주의가 강조하는 영성도 인간에게만 제한되어 있으며 자연의 신령함도 인정하지 않는다.³⁷⁾

오늘날 '환경' '생태계' 그리고 '자연'이라는 용어들은 구별 없이 사용되고 있지만, 각 용어들이 내포하는 개념은 다르다. 우선 '환경'은 기본적으로 인간 중심적인 사고에서 나온 용어이다. 즉 인간과 그 주변을 구분하는 이분적 사고에서 도출된 것이다. 이러한 인간 중심성은 인간이 여타의 모든 다른 가치들의 원천이고 척도라는 주장을 뒷받침하며 또한 우주 속에서 인간 존재의 존재론적 유일성을 내세운다. 그리고 이런 입장은 자연 환경을 정복·개발·도구화해도 정당하다는 근거로 작용한다. 이렇게 '환경'이라는 용어는 이원론적 형이상학과 인간 중심적 세계관 그리고 도구적 자연관을 드러낸다.

따라서 환경이라고 하는 인간 중심의 전통적 관점을 뛰어넘어 '생태계'라는 용어가 함의하는 내용으로 이동하게 된다. 그것이 서구의 여러 생태 연구들이 도달한 관점이다. 한마디로 '생태계'란 용어는 관계적 세계관을 반영한다. 그것은 인간과 그외 모든 생명들을 하나의 전체로 보고 그 속에서 개체들이 서로 긴밀한 관계 속에 상호 작용하고 있다는 개념을 가진다. 모든 생명의 상호 의존성은 생태계를 열린 시스템으로 만드는 데 커다란

36) 최영진, 「유학에서의 정치와 자연관」, 『동양 사상과 환경 문제』, p. 217.

37) 박준진, 「생태적 세계관, 생명의 철학」, 『인문학과 생태학』, p. 70.

기능을 한다. 생태계는 상호 의존성에 의하여 외부에서 가해지는 교란에 대해 유연하고 다양성 있게 반응함으로써 시스템의 복원력을 키우고 생물
의 다양성을 유지한다.

생명의 상호 연관성을 중심으로 하는 생태학적 태도는 일단 우리의 생태주의 연구의 핵심이다. 그것은 최소한 인간과 자연을 대립적으로 바라보지 않는다. 그러나 그렇다고 해서 인간의 생명이 지닌 가치와 똑같은 가치가 인간이 아닌 여타의 생물에게로 확장될 수 있는 것은 아니다. 서로 조직화의 수준이 다른 생명 개체 사이에서 평등한 상호 관계를 기대하는 것은 이미 생태학적으로 비현실적인 발상이다. 생명 개체들 사이에는 나름대로의 위계와 질서가 있을 수밖에 없기 때문이다. 단지 이 질서는 힘의 서열에서 오는 것이 아니라 생태계 전체의 조화와 발전에 관계하는 방식에서 오는 것이어야 한다.³⁸⁾ 생태계라는 용어가 함의하는 내용은 우리 연구의 핵심적 관심이지만, 그것이 생물 중심주의로 한정되어서는 안 된다.

마지막으로 '자연'이라는 용어도 검토되어야 한다. '도가의 무위자연' 편에서 본 것처럼, 자연은 산, 들, 강,의 대상 자연물을 지칭하는 것이 아니라 '스스로 그러하다'라는 존재 양식이다. 우주론적 자연은 가장 포괄적인 개념으로서 인간을 포함한 모든 존재를 총괄적으로 지칭하는 개념이다. 개념화되기 이전, 즉 인식 이전의 '존재'의 차원에서 볼 때, 인간을 포함한 모든 생명체는 서로 단절되지 않는 단 하나의 '자연'으로 볼 수 있다. 사실 산, 들, 강 같은 자연물은 우리가 그것을 인식하든 말든 그냥 존재한다. 일정한 시공간을 점유하고 있는 각각의 산, 들, 강은 다른 시공간을 점하고 있는 산, 들, 강과 절대적으로 같을 수가 없다. 각각의 시공간에서 각자는 유일하게 존재하는 것이 되기 때문이다. 이는 놀라운 유전 공학의 발달에 힘입어 어떤 대상을 복제해냈을 때에도 마찬가지이다. 본래의 대상물과 복제물은 다른 존재일 수밖에 없다. 다른 것과 구별되는 한 모든 것은 세

38) 장희익, *op. cit.*, p. 279.

상에서 유일한 것이기 때문이다. 결국 인간과 다른 존재 사이에 궁극적 형이상학적 차이는 없고, 따라서 우리에게는 우리를 위해 다른 존재를 희생시킬 권리가 없다. 모든 존재는 '목적론적 중심'을 가지고 있기 때문에 바로 그 자신을 위해서 있는 것이고, 따라서 이들의 내재적 가치 사이에는 어떠한 우열도 있을 수 없다. 자기 자신을 위해 존재한다는 점에서 동등한 내재적 가치를 가질 따름이다. 요컨대 자연은 존재 전체를 단 하나로 통합하여 지칭하는 개념이다.

세 용어에 대한 다음과 같은 간결하고 정확한 개념 정리는 논의를 진전하는 데 큰 도움을 준다. '환경'이란 개념이 아직도 "자아 중심적" 개념인데 비해, '생태계'는 "지구 중심적" 개념이고, '우주론적 자연'은 오랫동안 동양을 지배해온 불교와 도교 등 동양 사상의 저변에 흐르는 "형이상학적" 개념이다.³⁹⁾ 따라서 오늘날 문명의 위기를 타파하기 위해 우리의 인식이 환경에서 생태계로 그리고 우주론적 자연으로 확장되어야 함은 물론이다. 그러나 우주론적 자연으로 확장된 인식은 우리에게 실제의 구체적인 해결책을 제공해주지 못한다. 인간이 생명체로서의 자연의 유기체적 질서에 속해 있다는 생각은 이성적 사고가 아닌 직관에 의존한다. 그렇기 때문에 그것은 실천적 힘이 되어주지 못한다. 우리는 이론적 배경과 실천의 바탕을 이루는 것으로서, 그리고 세 개념을 아우를 수 있는 대안적 이론으로서 생태주의 인문학을 생각한다. 그것은 나와 나를 둘러싼 생명 전체와 우주에 이르는 모든 현상을 하나의 일관된 관점에서 '통합'할 수 있는 새로운 이론이다.

그러면 왜 단순한 개념 확장이 아닌 통합이 필요한 것일까? 그것은 인간이 자연의 '안'과 '밖'에 동시에 있을 수밖에 없는 존재이기 때문이다. 다시 말해 자연인이자 문명인으로 살아야만 하는 인간의 이중적 존재 양식 때문이다. 현 위기를 해결해가기 위해 흔히 동양 사상에서 말하는 자연

39) 박이문, 『문명의 미래와 생태학적 세계관』, pp. 68~76.

과의 조화, 합일을 지향하는 일원론적 세계관을 제시하지만, 사실 우리가 주체로서 자연을 객체화하지 않는다면 그 자연은 우리에게 아무런 의미를 갖지 못한다. 상식적인 차원에서는 인식에 따른 구별과 분별이 있을 수밖에 없다. 인간이 자연과 분리되어 있다면 그것은 오로지 “의미 차원”에서 일 뿐이고, “존재 차원”에서 볼 때에는 인간도 자연의 일부에 지나지 않는다.⁴⁰⁾ ‘존재’의 차원에서는 일원론을, ‘인식’의 차원에서는 이원론을 피할 수 없다는 이야기이다. 이처럼 한편으로, 인식하는 주체로서의 우리에게 자연은 대립적이지만, 다른 한편으로 존재 전체가 단 하나로 통합되어 지칭된다는 점에서 우리와 자연은 공존적이다. 그러므로 과학 기술이 전체하는 서양의 기계론적 자연관과 동양의 세계관이 함축하는 유기적 자연관을 같은 차원에서 본다는 것은 논리적이지 않다. 그러나 모든 자연물을 존재 차원과 인식 차원으로 나누어 바라보게 되면, 이 두 차원은 결코 모순되지 않고 양립 — 마치 동전의 양면처럼 — 할 수 있다는 것을 알게 된다. 바로 그런 의미에서 우리는 동양과 서양의 인간관과 자연관의 통합으로서의 생태주의를 제시할 수 있다고 생각한다. 이 통합적·균형적 생태주의는 또한 동서양의 이질적인 형이상학을 조화하는 방법이기도 하다.

흔히 합리성에 토대를 둔 서구 문명의 한계에 대해 말하면서 동양적 세계관(자연관)을 그 해결책으로 제시하곤 하지만, 그렇다고 해서 합리성을 벗어난 동양 사상이 생태계 문제를 완전하게 해결할 수 있는 대안이라고 할 수는 없다. 동양적 세계관은 구체적인 상황에 적용될 만큼 충분히 구체화된 규범이 아니기 때문에, 구체적인 상황에서 무엇이 가치 있고 옳은가를 생각하고 판단하는 데에 실질적인 도움이 될 수 있는 방법이 모색되어야 한다. 우리의 현실이 이미 합리성과 이원론적 세계관에 기초한 이성에 지배받고 있는 이상, 일원론적 세계관에 기초한 동양적 사유만이 대안이 될 수는 없기 때문이다. 그렇지만 동양적 이념은 서양의 합리성에 곁들여

40) 박이문, 『노장 사상』, p. 53.

진 우리에게 우주와 인간의 관계, 자연과 인간의 관계를 새로운 눈으로 보고, 새롭게 정립할 수 있는 가능성을 보여준다.

자연으로 돌아가자는 구호가 들리기도 하지만, 우리는 결코 자연 속에서만 살 수는 없다. 우리는 이미 문명의 구조 속에 들어와 있으며, 우리의 생존을 위해 자연과 맞설 수밖에 없는 존재이다. 문명을 떠나서 되돌아갈 순수한 자연 그 자체는 존재하지 않는다. 인류가 앞으로 존속, 번영할 수 있기 위해서 동양 사상이 결정적인 바탕이 될 수 있다면, 그것은 반드시 과학적 사고나 기술과 양립할 수 있는 한에서만 그러하다. 한편 과학과 과학 기술은 도구적 가치뿐만 아니라 인문적 가치도 가지고 있어서 우리의 삶을 인간답게 하는 데 기여했다는 것을 도외시할 수 없다. 근대 과학 기술 문명은 자연을 통제· 지배· 개발함으로써 인류를 빈곤, 질병과 여러 자연 재해로부터 벗어나게 해주었고 정신적· 사회적· 물질적 억압과 구속으로부터 해방하는 데 기여했다. 더군다나 과학 기술은 오늘날 어쩔 수 없는 우리의 생존 조건이다. 따라서 반(反)과학이나 반과학기술적 태도로 생태주의를 말하는 것은 현실성이 없다. 자원 고갈, 인구 팽창, 생태계 파괴 등 현대 문명이 지닌 구체적인 여러 문제들도 과학적 사고와 기술을 빌려야만 해결될 수 있다. 서구의 과학 문명이 현 생태 위기의 원인인 것은 사실이지만 그것이 우리의 삶에 가져온 긍정적 측면을 부인할 수는 없다. 단지 거시적인 시각에서 그것을 반성해보고 재해석할 경우 서구의 합리적 인문 정신도 생태주의 인문학을 정립하는 데 기여할 것이라고 기대한다. 서구 인문학 전통이 지니고 있는 비판적 지성과 서구 과학이 제공하는 냉철한 학문 방법론은 자연의 보편적 질서 이해에 많은 공헌을 했으며 생명에 대해서도 사실적인 접근에 많은 성과를 거두고 있다. 단지 서양의 전통적인 인문학은 이 모든 현상들을 묶어 삶이 이루어지는 현장으로서의 전체 모습을 그려내는 데에는 이르지 못하고 있을 뿐이다. 사실 서양의 사상가들이 자연을 분석적 이성애 의한 원자적 물리 현상으로 설명하며 객관적 지식의 문제에 골몰했던 반면, 동양에서는 내가 어떤 한 대상물을 인식

했을 때 그것이 나의 삶과 어떤 연관이 있을 것인가 하는 윤리적 문제에 관심이 더 컸다. 이 두 사상을 통합한 생태주의는 서양 사상의 이성·합리성과 동양 사상의 합일·조화·화해·포용의 정신을 포괄하는 인문학이어야 할 것이다.

5. 생태학적 담론들

오늘날 문화와 환경의 위기를 논하는 많은 사람들이 생태학적 담론으로 문제 해결을 시도하고 있다. 그러나 아직 문제 해결을 위한 구체적이고 실천적인 방안들은 암중모색의 단계이다. 그럼에도 불구하고 우리는 생태학적 담론 자체를 우리 세기의 새로운 철학과 윤리를 만들어내는 시도로서 파악하고자 한다. 이 담론들에는 철학자와 문학인, 환경운동가, 사회학자 등 다양한 분야의 사람들이 참여하고 있다. 이러한 담론들에 대하여 따로 언급을 해야 하는 이유는 생태학에 관련한 언급들이 위에서 살펴본 기존의 인간관과 자연관에 대한 시각을 새롭게 조명하고 있기 때문이며, 생물학적 또는 환경론적인 논지를 떠나 윤리적 측면에서 자연과 인간관계, 그리고 사회 내의 여러 관계의 재정립 의지를 피력하고 있기 때문이다.

환경 중심의 생태학적 논의들은 대략 두 가지 방향에서 이루어진다. 오라이어던 O'Riordan의 개념인 기술 지향주의와 생태 지향주의가 그것이다.⁴¹⁾ 기술 지향주의란 과학 기술에 의존하여 파괴된 환경과 생태 문제도 복구가 가능할 것이라는 주장이며, 이미 서구 사회의 지배 개념이 되어 있는 상태이다. 생태 지향주의란 생태적 사수에 역행하지 않는 움직임으로 나아가야 한다는 주장을 펴는 것인데, 그 안에서 다시 두 갈래의 운동으로 나뉘게 된다. 보수적인 생태 지향과 진보적인 생태 지향의 움직임이 그것

41) 데이비드 페퍼, 이명우 외 옮김, 『현대 환경론』, 한길사, 1997 참조.

이다. 보수적 논의는 더 많은 부분을 살리기 위해서는 적은 일부의 희생도 감수해야 한다는 것이며, 진보적 논의는 시민 운동 등을 통해 생태 운동을 전개해야 한다는 것이다. 보수적 생태 지향주의는 누가 희생되어야 하는 가라는 문제를 안고 있기 때문에 위험한 요소를 내포하고 있다. 그것은 일부 기득권자들에게만 특혜를 누리게 할 수 있고 그렇게 되면 현대 자본주의의 병폐에서 보이는 것과 동일한 소외 현상을 가져올 것이다.

기술 지향주의는 환경의 파괴와 그에 따른 공해와 질병을 이미 앓고 사는 현대인들에게 더 이상 망설임의 여지가 없는 선택이다. 그러나 이러한 논의의 밑바닥에는 현대 서구 사회를 만들어낸 지배 논리가 그대로 존재한다는 점에서, 이 선택도 위험해 보인다. 여기에서는 환경이나 인권보다는 경제적인 욕구가 중심이 되어 있는 듯 보이며, 과학 기술을 중시함으로써 지배 가능한 자연만을 염두에 두게 되고, 그 결과로 또 다른 환경 문제들을 남긴 채 자연이 방치될 우려가 크다. 기술력으로 극복되지 않는 문제들은 어떻게 할 것인가라는 난제가 생기기 때문이다. 이미 보았다시피 인간의 기술력을 맹신할 수는 없다. 지금의 문제들은 기술력이 환경의 훼손을 복구할 수 없었기에 생겨난 것이기 때문이다.

그러므로 이제는 기술 지향이 아니라 그 안에 윤리가 포함되어야 한다. 과학 기술이 현대인에게 제공한 다양한 선물들 뒤에 환경 파괴라는 그림자가 드리워져 있다는 자각만 가지고는 부족하고, 자연에 대한 더욱 확실한 윤리 인식이 필요하다. 기술 지향주의자들은 과학도답게 환경에 대한 중요성을 인식하는 것이 문제를 해결하는 길을 열 수 있다고 생각한다.

이러한 기술 지향주의에 반하여 생기는 것이 생태 지향주의인데 이것을 생태 윤리 bioethic라고 할 수 있다. 앞서 지적했다시피, 생태 지향주의 내에도 두 가지의 주장이 있는데 그 중 하나는 성장 억제학파와 생태 계획가들이 주장하는 보수적 생태 지향주의이다. '성장 한계론'⁴²⁾과 '구명선 윤

42) 댈서스의 인구론에서 발전하여 신멜서스주의자들은 인구 증가와 더불어 발생할 자원 부족 현상에 대하여 우려하고 있었다. 신멜서스주의자 중 한 명인 가렛 하딘 Garrett Hardin

리'⁴³⁾도 이 안에 포함된다. 이러한 보수적 주장들은 기득권자들의 이익을 대변한다는 점에서는 기술 지향주의와 크게 다르지 않다. 반면 보다 진보적인 생태 지향주의는 윤리적 측면에서 환경 문제의 해결을 요구하고 있다. 이들은 가치관과 행동 양식의 변화를 요구하고 사회 체제 자체를 수정할 것을 요구하기도 하는 급진적인 양상을 띠지만, 그 바탕에는 생명 윤리라는 인식이 깔려 있다는 점을 간과할 수 없다. 후자의 생태 지향주의에 대해 많은 학자들은 그것이 다분히 비이성적이라며 일축해버리기도 한다. 모든 피조물의 평등을 부르짖는 것은 비현실적이며, 인간 이외의 생명체에 인간과 동일한 권리를 부여할 수는 없다는 입장인 것이다. 그러한 논리는 그러나 불교 사상에서는 가능한 이야기이다. 인간보다 하등한 생명체들이 인간과 동일한 도덕적 내재 가치를 가지고 있다고 주장하는 것은 인간 중심 그리고 특히 강한 것 중심의 체제로 무장된 후기 산업 사회에서 동의를 구하기가 쉽지 않다. 그러나 굳이 그것들에 동등한 도덕 가치를 부여하지 않더라도 인간이라는 종의 지속을 위해서 그것들과의 공생의 길을 모색한다는 것은 중요한 접근이다. 슈마허가 주장하는 생태 지향주의는 그러한 인식을 바탕으로 한다. 현대 환경론에 상당한 영향을 미친 『작은 것이 아름답다』에서 그가 설득력 있게 밝히고 있는 바와 같이, 그는 단순히 생물학적 생태주의를 표명하는 것이 아니라 사회 구조 내에서의 생태

은 1968년 『공공 목장의 비극 *Tragedy of the Commons*』이라는 우화를 통하여 수용 능력을 초과한 목장의 소들에 관한 이야기를 하고 있다. 적절한 수용 상태를 넘어서게 되면 다른 소들도 피해를 입는다는 것이다. 그는 윤리적 접근 없이 '계몽된 소수의 사적인 소유'를 인정하고 대중의 접근을 막는 길만이 공공의 소중한 재산을 지키는 길이라고 하여 환경론자들에게 충격을 주었다. 데이비드 페퍼, 이명우 옮김, 『현대 환경론』, 한길사, pp. 43~44.

- 43) 이 또한 가렛 하딘이 주장하는 논리이다. 그는 1974년 열 명분의 음식이 준비되어 있는 구명선과 바다에 빠져 살려달라고 외치는 사람들의 그림이 있는 우화를 발표하였는데, 그 우화를 보면 열 명 이상의 사람이 구명선에 탈 수는 없으므로 나머지는 회생을 해야 한다는 주장이 담겨 있다. 온정의 차원에서 자비를 베푸는 것만이 미덕이 아니라는 그의 논리는 곧 제3세계에 대한 강대국의 외면을 합리화하는 데에 사용되었다. 데이비드 페퍼, *op. cit.*, p. 45.

적 변화를 주장하고 있다. 이러한 주장들은 에코페미니즘 등에서도 마찬가지로 나타난다. 마르크스의 환경론과 상당히 유사한 슈마허의 주장은 다소 추상적이라는 비난을 받고 있지만, 자연관이 곧 경제관으로 전이되는 과정을 밝히고⁴⁴⁾ 그에 따른 폐해를 지적하며 구체적인 대안을 제시한다는 점에서 우리에게 시사하는 바가 크다. 그는 지금과 같은 경제 체제는 서구식 자연관에서 비롯된 것이고, 환경 파괴를 비롯한 이 위기를 타개하기 위해서는 서구식 가치 체계의 수정이 불가피하다고 주장한다. 그리하여 그는 '불교 경제학'⁴⁵⁾으로의 변화를 주장한다. 이것은 용어에서 보다시피 동양의 불교 사상과 서구식 산업 시스템의 조화라고 볼 수 있다. 자급 자족형 산업 시스템을 주장하는 이 불교 경제학에서는 자신의 경제 행위와 그 결과를 모두 스스로 책임짐으로써 사회적·환경적 폐해를 줄이고자

44) 슈마허의 자연은 생명체로서의 자연이라기보다는 '자원'으로서의 자연에 더 가깝다고 할 수 있다. 그가 경제 체제의 변화를 논점으로 하고 있다는 점만 보아도 그의 자연은 동양에서 말하는 자연의 개념과는 거리가 있음을 쉽게 알 수 있다. 그리고 그의 자연관은 인간 중심의 자연관이다. 그가 예로 들고 있는 현대 세계의 위기에서도 그의 자연관이 인간 중심적임이 나타난다. "뜻밖의 사태는 아니지만 현대 기술이 만들어낸 현대 세계는 갑작스레 세 가지의 동시적인 위기에 직면하였다. 첫째 위기는 기술이나 조직, 정치 등이 인간성을 거역하여 견디기 어려우며 사람의 마음을 침식하고 있다는 항의의 소리가 높아지고 있다는 점이다. 둘째 위기는 인간의 생명을 위협하고 있는 생물계라는 환경이 손상되고, 부분적으로 붕괴의 징후를 나타내고 있는 점이다. 셋째 위기는 자원 문제에 밝은 사람들에게는 잘 알려져 있는 일이지만, 재생이 불가능한 세계의 자원, 특히 화석 연료 자원이 낭비가 극도에 이르러 멀지 않은 장래에 그 공급이 급격히 줄어들거나 고갈될 가능성이 있다는 점이다." E. F. 슈마허, 김진유 역, 『작은 것이 아름답다』, 범우사, 1986, p. 157.

45) 슈마허는 축재의 도구가 아닌 인간성 개발이라는 차원에서 노동을 인식하고자 하는데, 그것은 그가 자신의 경제론을 불교 경제학이라 칭하는 이유가 되기도 하였다. 불교에서는 노동의 기능을 세 가지 관점에서 파악하는데 우선 사람들에게 자신의 능력을 개발하고 유용화할 기회를 주는 것이고, 그 다음은 다른 사람들과 함께 참여함으로써 자기 중심성을 극복하고자 하는 것이고 세번째로는 실존에 필요한 재화와 서비스를 생산하는 것으로서의 노동의 가치이다. 슈마허에 의하면, 소비라는 것은 인간이 삶을 영위하기 위한 최소한의 수단이며, 삶의 목적은 최소의 소비로 최대의 행복에 도달하는 것이라고 보았다. 따라서 소비의 극대화보다는 행복의 극대화가 경제의 목적이 되어야 한다는 것이다. 부에 대한 집착을 포기해 가능해지는 이러한 신행복론은 그러므로 가치관의 변화를 필요로 한다. 슈마허가 그의 경제론을 통해서 주장하는 것은 동양적 가치에 입각한 기술 사회의 삶이다. 문순훈, 「생태 발전론의 아버지, 슈마허론」, 『생태학의 담론』, 숲, 1999, pp. 247~50.

한다. 이것은 불가의 구도자들처럼 철저한 금욕주의를 요구하므로 가치관의 변혁이 일어나지 않는 한 실현 가능한 일은 아닐 것이나, 삶의 목적을 어디에다 두느냐에 따라 확고부동한 듯싶었던 우리의 경제 체제도 바뀔 수 있다는 가능성을 심어주었다. 그는 산업 현장에서의 생산 라인의 기계화와 최대의 이윤 추구라는 현대적 경제 관념을 거부하였는데, 인간의 노동이 여전히 신성한 것이고 과학 문명의 발전이 결코 인간의 행복과 비례하는 것이 아님을 강조하였다. 실제로 그의 새로운 경제 철학은 서구와 제3세계 등에서 실험적으로 시도된 바 있다.⁴⁶⁾

생태 지향주의 내에서 근본 생태주의자⁴⁷⁾들은 진보적 생태주의를 주장하는 사람들로서 환경 운동과 더불어 생태계의 다른 생명체에 대한 도덕적 배려를 동시에 주장한다. 다시 말하면 환경 운동이라는 사회적 문제 제기과 생명 사상이라는 철학적 고려를 동시에 제기하는 움직임이다. 이들 중 특히 안 네스와 같은 사람은 외피론적 생태론자——앞서 말한 기능 지향주의자들과 일부 인간 중심적 환경론자를 말한다——들이 오염과 자원 고갈에 대해서만 문제를 제기한다고 비난한다.⁴⁸⁾ 근본 생태론은 자연 철학으로 거슬러 올라가 자연을 감각적인 대상으로 간주하고자 하고 인간과 동등한 정의로운 규범들을 자연에도 적용해야 함을 주장한다. 이들의 등장은 60년대 산업화의 폐해가 가시적으로 드러나면서 국가 차원의 환경 개량주의가 도입되고 그에 따른 환경 보호가 이루어지기 시작하였을 때, 그러한 대처는 미흡하다는 반동으로 생겨난 움직임이다. 근본 생태론은 환경 운동의 배후에 도사리고 있는 경제 개념을 비난한다. 그것은 산업 사회에서 무시될 수 없는 사회 비용만을 고려한 정책이라는 이유에서이다. 근본 생태론자들은 환경 개량주의를 “계몽된 전제”를 지향한다고 비난한

46) 데이비드 페퍼, *op. cit.*, p. 56.

47) 근본 생태론 Deep Ecology의 이론가들로는 안 네스 Arne Naess, 빌 드볼 Bill Devall, 조르주 세션 Georges Sessions, 스나이더 Snyder 등이 있다.

48) Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Longrange Ecology Movement," *Inquiry*, 1973; 문순홍 편저, 『생태학의 담론』, p. 68.

다.⁴⁹⁾ 그들은 환경 개량주의가 자연을 죽은 것으로 간주하고 인간 중심적 가치를 적용하여 마음대로 자연을 지배한다는 것이다. 근본 생태론자들은 산업주의를 전면적으로 부인하고 생물 평등주의를 주장하며 “환경 문제에 대한 제한되고 단편적이며 천박한 접근 태도를 넘어서 포괄적이며 종교적이고 철학적인 세계관을 표출하고자 시도한다. 근본 생태론의 토대는 생태 의식을 구성하고 있는 자연과 우리 자신에 대한 경험이며 기본적인 직관”⁵⁰⁾이라고 말한다. 팀 루크는 근본 생태론자들의 주장을 소개하고 비판하면서 그들이 자연의 신화성으로 회귀하려는 경향이 있다고 꼬집는다. 근본 생태론은 인간과 자연 모두를 자연적인 필연성과 신화적인 이해가 서로 혼합되어 있는 것, 즉 의식 있는 존재들로 주술화된 장이라고 정의하면서 생물권 내의 모든 것이 생존하고 번성할 평등한 권리 그리고 자아 구현과 실현이라는 개체적 완성태에 도달할 평등한 권리가 있다고 주장하나, 팀 루크는 이러한 신화적 지식과 자연에 대한 생기론적 관념, 반계몽주의적인 합리화 양식에서 어떤 종류의 새로운 도덕이 도출될지 의문을 갖는다.⁵¹⁾

그러나 우리는 근본 생태론의 극단적 주장에서도 새로운 윤리를 구할 수 있다. 우리의 논지는 지금까지 있어온 주요 생태학적 담론들에 대해 언급함과 동시에 그러한 담론들이 생겨나게 된 이유와 배경을 더 엄두에 두기 때문이다. 이러한 담론들이 생기게 된 것은 이미 우리가 위기를 절실히 느끼고 있다는 증거이며 담론에 따라 논리적이거나 철학적 문제들이 제기된다 하여도 그러한 이유로 더욱 진일보한 담론들이 이어질 것이다.

다른 생태 운동에 비하여 비교적 늦게 시작되어 최근까지 활발히 전개되고 있는 것으로 에코페미니즘을 들 수 있다.⁵²⁾ ‘생태 여성론’이라고 번역

49) Tim Luke, “The Dreams of Deep Ecology,” 문순홍 편저, *op. cit.*, p. 83.

50) Bill Devall & Georges Sessions, *Deep Ecology*; Peregrine Smith Books, 1985. p. 65. 문순홍 편저, *op. cit.*, p. 85에서 재인용.

51) Tim Luke, 앞의 글, 문순홍 편저, *op. cit.*, pp. 90~92 참조.

되는 이 운동은 이론과 실천을 동시에 겸비한 움직임이다. 에코페미니즘이라는 용어는 프랑스의 프랑수아즈 도본Françoise D'Eaubonne의 개념인데 이 실천 운동 또는 이념은 페미니스트 운동과 생태 운동을 통일하려는 의도로 시작되었다고 한다. 에코페미니즘은 자연과 여성에 대한 현대 사회의 지배적 의식을 고찰하고 있다. 그것은 억압과 착취의 대상이었던 점에서 여성과 자연이 모두 산업화와 남성 중심 문화의 희생양이라고 보는 것이다. 급진적 페미니스트였던 도본은 인구 폭발 문제와 세계적인 오염, 미국의 소비 문제, 도시로의 인구 집중 그리고 폭력 문제에 이르기까지 전지구적인 질병의 증세를 제시하면서 그 원인이 자본주의도 사회주의도 아닌 남성 중심적인 사회라고 주장하였다.⁵³⁾ 결국 여성 생태론은 평등한 인간관으로부터 시작된다. 착취당하는 여성과 자연이 여성 생태론의 태동에 도화선이 된 것이지만, 그것이 지향하는 바는 우선 성의 평등화이다. 도본 이후 70년대 말부터 여성 생태론에 대한 논의는 더욱 활기를 띤다. 특히 수잔 그리핀 Susan Griffin은 초기의 본질주의적 여성 생태학에서 벗어나 문명에서 보이는 여성과 자연의 상징에 관한 연구를 함으로써 상당한 사회적 호응을 얻는다.⁵⁴⁾ 도본의 뒤를 이은 다른 여성 생태론자들의 활동이나 이론은 자연과 사회 전반에 대한 인식의 수정 쪽으로 집중된다. 여성 생태론은 여성 운동의 이론에 실천적 확장을 가져온다. 인간에 의한 자연의 지배, 그리고 남성에 의한 여성의 지배를 같은 맥락에서 해석하고 실천성을 부여하고 있기 때문이다. 여성 생태주의는 그러므로 태생적으로

52) 에코페미니즘은 여러 나라들에서 시작되었으나 70년대 제3세계에서 시작되어 70, 80년대를 거치며 오늘날까지 전세계적 운동으로 발전해왔다. "특히 인도의 치포 운동은 생태 여성론적 운동 사례로 그 명성을 떨치고 있다." 문순홍, 「생태 여성론, 그 단점과 열림의 이론사」, 『생태학의 담론』, p. 363.

53) 문순홍, *op. cit.*, pp. 367~68.

54) "그녀에 따르면, 그동안 현대 문명을 지배해왔던 여성과 자연에 대한 상징들, 즉 아리스토텔레스부터 프랜시스 베이컨에 이르는 과학, 철학 그리고 이후부터 현재의 사회 생물학과 핵 물리학에 이르기까지 수많은 언어들과 상징들이 여성과 자연을 동일화함으로써 여성의 가치를 평가 절하하여왔다는 것이다." 문순홍 편저, *op. cit.*, p. 370.

여성주의라는 국한된 개념에만 머물 수 없게 된다. 지배적인 모든 것을 남성적인 것으로 받아들이는 여성 생태론이 지배 개념으로 뭉쳐 있는 사회 전반적 체제에 수정을 가할 것을 제기하는 것은 당연하다. 1993년 마리아 미스와 반다나 시바가 함께 펴낸 『에코페미니즘』은 그러한 시각을 잘 반영하고 있다. 『에코페미니즘』의 한국 출간에 앞서 저자인 마리아 미스가 한국의 독자들에게 쓴 서문은 지금의 에코페미니즘의 방향을 잘 알려준다.

이 '아래로부터의 세계화'에 참여함으로써 몇 가지가 분명해졌다. 1) 우리가 이해하는 바 에코페미니스트들은 여성이나 환경에 국한하지 않고 지역적·전지구적으로 정치, 경제 문화와 관련된 성gender 관계들에 관심을 갖는다. 그러므로 에코페미니즘은 남녀 모두에게 관심을 쏟는다. 2) 이런 전체론적 접근 때문에, 에코페미니스트들은 수많은 다른 그룹들과 함께 일할 수 있고 낡은 분라-지배 전략에 맞설 수 있다. 다자간 투자 협정과 WTO에 반대하는 국제적 운동의 성공이 그것이다.⁵⁵⁾

이들은 인류의 역사가 늘 어느 한쪽의 회생을 바탕으로 발전하고 진보하여왔다는 역사적 인식을 하고, 그것을 자연과 인간 그리고 여성과 남성의 대립 구도에서 관찰하여왔다. 그러므로 에코페미니스트들은 여성과 남성의 관계만을 고찰하는 것이 아니라, 서구의 지배적인 가치관이었던 과학 기술주의조차도 가부장적 의식 구조에서 나온 것임을 발견하고 그 서구 중심적 보편주의를 벗어나고자 한다. 이들은 최근 흔히 논의되고 있는 문화적 상대주의에 대해서도 그것이 또 다른 모습의 위험한 보편주의로 흐를 가능성이 있다는 것을 경계한다. 각 문화의 가치를 인정한다는 기치 아래 폭력이나 지참금 제도, 음핵 절단 그리고 인도의 카스트 제도 같은 문화의 산물도 그대로 인정한다는 것은 용납할 수 없다는 것이다. 다시 말

55) 마리아 미스, 반다나 시바, 『에코페미니즘』, 창작과비평사, 2000, p. 5.

하면 각 문화의 존중도 인간 존중의 차원에서 이루어져야 한다는 그들의 주장은 설득력이 있다. 그들은 문화 이전에 모든 체계를 여성과 남성 간의, 인간과 다른 생명체 간의 다양성과 상호 연관성으로 볼 것을 주장한다. 그들은 이러한 관계망에서 고찰된 가부장적 폭력에 도전하는 것이 미래 세대들과 모든 생명체 그리고 우리가 사는 지구 자체에 충실해지는 길이라고 주장한다.⁵⁶⁾ 그들은 남성들이 자연을 “적대시”해왔다는 극단적 표현을 쓰고, 정치나 과학을 주도하는 남성들이 윤리적 원칙에 입각하지 않고 행동하는 것을 위험하다고 보며, 그 보복으로 이제는 자연이 우리에게 위협을 가하고 있다고 주장한다.⁵⁷⁾

여기에서 우리가 받아들일 부분은 극단적인 표현 자체가 아니라 에코페미니스트들이 ‘남성’이라고 표현하고 있는 부분에는 인간 모두가 해당된다는 사실이다. 그들은 자연이 자신의 위기를 극단적인 방법으로 표현하기 전에 인류가 그것을 방지해야 한다고 표명한다. 예를 들면, 원자폭탄의 위험성을 알아보기 위해서 그것을 만들어내고 폭발을 시켜본 후 경종을 울리는 식의 과학적 지적 사기놀음은 이제는 지양해야 한다는 것이다. 그들의 논의는 이런 점에서 실천적 윤리학을 바탕으로 깔고 있다. 경제 논리에 의해서 모든 가치가 판단되는 오늘날의 사회는 자본을 권 지배층의 속임수에 넘어갈 위험에 노출되어 있다. 자연과 인간을 희생시켜 더 많은 자본을 추구하는 자본주의 논리에 사로잡힐 경우 윤리 의식을 가지지 않는 한 인류는 모두 함께 극단적인 상황에 처하게 될 것이기 때문이다. 예컨대, 체르노빌 원전 사고가 났을 때에 유럽의 정책 당국과 과학자들은 방사능 노출 수치가 인체에 심각한 해를 미칠 정도로 위험한 것이 아니라는 해명을 하였다. 핵 산업체에 의하여 자금을 지원받은 과학자들은 ‘과학적 분석에 따르면’ 측정된 방사능의 양은 많지 않으니 안심하여도 좋다는 광고를 게재하기도 하였다. 자본과 정권의 유지는 인간의 목숨마저도 담보로 하

56) 마리아 미스, 반다나 시바, *op. cit.*, pp. 25~26.

57) 마리아 미스, 반다나 시바, *op. cit.*, pp. 118~21.

고 있는 것이 현실이다. 에코페미니즘은 이러한 자본 구조에서 벗어나 '자급적 관점'⁵⁸⁾ 혹은 '생존의 관점'이라고 불리는 새로운 시각을 가질 것을 주장한다. '자급적 관점'이라는 것은 선진국을 따라가고자 하는 개발 전략 때문에 환경이 파괴해진다는 인식에서 나온 개념이다. 그것은 선진국의 모델을 쫓아가려는 개발도상국과 제3세계 또는 선진국 내에서의 한 선도 그룹과 그 뒤를 이은 그룹의 환경 파괴 등이 자연 파괴를 가속화하였다는 분석에 의거하고 있다. 선진국 지향의 체제 안에는 경제 개념부터 산업 구조 그리고 가부장적 의식 구조 등 수많은 개념들이 함께 작용한다. 따라서 여성 생태주의는 이러한 다양한 개념들과 의식 구조의 수정을 주장한다. '자급적 관점'은 부차적인 욕망을 접어두고 생존에 필수적인 것들 중심으로 생산 체제가 바뀌어야 한다고 보는 관점이다. 이러한 에코페미니즘의 주장은 욕망의 확대 생산의 후기 산업 사회가 윤리 의식을 갖추어야 한다는 것을 주장한다.

우리가 생태학적 담론들을 개괄한 이유는 그 담론들 자체를 분석하고자 함이 아니었다. 생태학과 관련한 담론들의 맥락과 필요한 새로운 윤리를 이끌어내는 데에 그것들이 어떠한 기여를 할 수 있는지를 관찰하고 싶었던 것이다.

기술 지향주의와 근본 생태론 그리고 에코페미니즘 등의 다양한 논의들은 현대 문명이 직면한 위기를 해결하고자 하는 길의 모색이다. 그 논의들 사이에도 인간과 자연에 대한 인식 차이가 있다는 것도 알 수 있다. 다양한 생태 담론들은 우선 인간 중심인가 또는 인간과 자연의 공생을 지향하는가로 나뉘었다. 환경 훼손으로 인하여 인간이 받을 피해에 대한 처방전 정도의 생태 담론이라면, 그 이후 어떤 다른 형태의 기술 활동이 이어질지 모르므로 인류는 여전히 위험에 노출되기는 마찬가지라는 판단이 어렵지 않다. 또 한편, 인간과 자연의 공생을 염두에 둔 생태적 움직임은 인간 이

58) 마리아 미스, 반다나 시바, *op. cit.*, pp. 365~67.

외의 생명체에 인간과 동일한 도덕적 가치를 부여할 수 없다는 비난을 면하기 힘들다는 것도 사실이다. 그러므로 문제는 우리 사고의 저변에 위치한 인간과 자연이라는 개념, 더 나아가 생명의 윤리를 다양한 생태 운동과 사회 문제로 어떻게 연결하느냐로 모아진다.

6. 생태주의 인문학을 위하여

인간이 그 안에서 살고 있는 자연은 적어도 인과적 법칙을 가지고 있을 것이다. 그러나 과학 기술이 인간의 상상의 한계를 뛰어넘는 오늘날, 자연의 인과론이라는 것은 더 이상 통하지 않는 관념이 되었다. 유전자 조작으로 인하여 중간 단계를 무시한 채 갑자기 생명체가 탄생되기도 하고, 존재하지 않았던 초유의 생명체나 물질이 생겨나기도 한다. 이러한 현상들은 이미 언급한 기독교의 창조론과 일맥상통하는 경향이 있는데, 어찌 보면 창조의 주체이기를 꿈꾸는 인간들의 과도한 욕심이 가져온 결과이다.

여기에는 시장 경제의 물질 만능주의도 한몫을 한다. 20세기 전반부까지의 과학 기술은 산업화를 통한 재화 창출과 그에 따른 부의 축적에 이용되었다. 그리고 자연 파괴도 지극처럼 총체적이고 파괴적이지 않았고, 생명에 대해서도 지극처럼 조작적이지는 않았다. 그러나 20세기 후반부터 핵 기술, 유전 공학, 컴퓨터 시스템 등 첨단 과학 기술이 급격한 발전을 거듭함에 따라서 인간을 포함한 모든 생명체의 조작·변형·복제 기술은 생명의 존엄성이나 신비를 이미 깨뜨리고 있다. 생명이 시장의 이윤의 동기가 되어감에 따라서 자본주의 시장은 생명을 끊임없이 상품화하여 생명 가치를 경제적 가치로 전락시키고 있는 것이다.

과학자들은 사회적 책임에 대한 의식이나 윤리적 고려 없이 그들의 연구 결과를 발표하고 또 계속 추진해 나간다. 영국에서 복제 양 둘리가 탄생하였을 때, 일부 과학자들의 반응은 매우 충격적이었다. 미국 시카고의

한 의사는 인간의 복제를 원하는 사람이 있다면 방송으로 그 과정을 공개한다는 조건 하에 그 작업을 기꺼이 착수하겠다고 선언하였고, 인터뷰에 응한 많은 미국 사람들은 복제 인간의 장기로 자신의 아픈 장기를 대체할 수 있다면 인간 복제에도 찬성한다는 말을 하였다. 한편에서는 인간의 태아도 생명이므로 낙태를 반대하고 있는가 하면, 다른 한편에서는 복제한 아기를 대체 장기용 정도로 가볍게 생각하기도 한다. 이 모든 문제는 생명 윤리의 부재에서 비롯된다.⁵⁹⁾ 자연의 수순을 밟아 탄생한 생명체가 아니라 인간의 인위적인 조작을 통해서 만들어진 생명체는 어떤 돌연변이가 되어 인간뿐 아니라 다른 동물 종을 위협하게 될지 아무도 모른다. 과학은 당장 보이지 않는 위협에 대해서는 매우 낙관적이다. 언젠가 새로운 종류의 위협이 생기면 그때 더욱 진보된 기술로 그것을 해결할 수 있다고 믿는 것일까? 그러나 일단 날아가기 시작한 과학의 화살은 자체의 진행 방향과 속도를 가지고 가속화하게 되어 있고, 결국은 인간의 관리 범위를 벗어나게 된다는 사실을 과학은 간과하고 있다.

복제 문제가 시사하는 바와 같이, 자연의 인과적 고리를 끊는 기술 행위의 옳고 그름을 따져보는 판단력은 마비 상태에 있는 것처럼 보인다. 근세 이후 우리가 무방비 상태로 인문학을 과학에 내맡긴 것은 생명 윤리마저도 과학 제일주의에 저당 잡히는 결과를 가져왔다. 최근 활발히 일고 있는 생태학적 사고는 이러한 근세 이후 인문학에 대한 종합적 반성의 움직임이라 할 수 있다. 우리가 생태적인 시각에서 인문학을 정립해야 한다고 말하는 것도 바로 그러한 맥락에서이다. 즉 과학 이전에 윤리적 바탕을 설정해야 한다는 것이다. 과학을 자연 질서에서 탐구되는 인간론으로 볼 때, 과학도 넓은 의미에서 인문학이다. 윤리적 실천성을 동반한 과학만이 더 이상의 희생을 막을 수 있는 길일 것이다.

동양적인 것은 비과학적일 수 있지만 종합적이고 총체적이다. 서양적

59) 생명을 조작하고 복제하는 기술이 제기하는 문제를 다룬 박은정 교수의 『사회과학 시대의 법과 윤리』는 생태주의 인문학이 고려해야 할 문제들을 깊이 있게 제시하고 있다.

관념이 역동적이고 이성적이라면, 동양적 관념은 정적이고 감정적이다. 그러나 동양의 자연관에서 우리가 취해야만 하는 것이 있다. 바로 생명 윤리, 곧 생태 윤리이다. 인간과 자연이 동일한 섭리 아래 삶을 계속하고 있고 우리의 삶을 지탱하여주는 모든 생명체가 나름의 가치를 지니고 있다는 생각은 비단 현상으로서의 자연 체계에만 해당되는 것이 아니다. 동양의 생명 윤리는 사회 내에서의 불평등 구조나 국가 간의 갈등 구조에도 똑같이 적용될 수 있는 윤리로 확대 가능하기 때문에 더욱 중요하다. 과학이 언제까지나 비윤리적이고 폭력적인 것과 동일시될 필요는 없다. 다시 말하면, 과학이 제 길을 계속 간다 하여도 생태 윤리를 기저에 두고 가야 한다는 것이다.

동양과 서양의 관념 차이는 간단히 말하면 감성과 이성의 대비로 구분된다. 이성만이 유일한 보편자였던 서양적 시각에 반해 감성을 중시하는 동양적 사고는 사실 인간의 실생활에 많은 영향을 미친다. 일례로 시간 개념을 들 수 있다. 동양적 시간은 기계적인 것이 아니라 주관적인 길이를 갖는데, 그 주관성은 인간의 섬세한 감정과 행동에 영향을 미치게 되고, 그 행동의 확장은 결국 보편성을 형성함으로써 실제의 생활과 밀착하게 된다. 불교에서 논하는 찰나멸⁶⁰⁾과 일각이 여삼추라는 말 등은 대표적인 동양적 시간 개념의 예이기도 하다. 정해진 만큼의 기계적 시간은 개인의 감성에 따라 늘어나기도 하고 줄어들기도 한다. 기계적인 시간은 일정 양의 시간 안에 인간이 할 수 있는 일의 분량을 따지겠지만, 인간의 능률이라는 것은 감정의 지배를 받게 마련이다. 그러므로 감정 상태가 곧 일의 능률에 지대한 영향을 미치게 된다. 능률은 효과이고 효과는 산술적으로 환산되기 때문에 기계적이라 할 수 있다. 이처럼 기계적인 것은 감정적인

(60) 크샤나바다라고 하는 찰나멸은 12억분의 일 초라는 찰나의 짧은 시간에 모든 물질들이 생겼다가 유지되고 사라지고를 반복한다는 것을 말한다. 불교에서 이러한 시간 개념이 생겨난 것은 생명의 고정성을 부정하고 오류투성이의 우리의 감각과 사유를 지적하기 위한 것이었다. 전재성, *op. cit.*, p. 106.

것의 영향을 받는다. 과학적 이성만 이토록 중요한 감성을 흔히 잉여적인 것으로 간주한다. 그리고 이러한 감성의 부분은 현대의 과학 기술도 제대로 그 실체를 밝히지 못하고 있는 부분이기도 하다. 과학은 인간의 정신을 이루는 무한에 가까운 요소들을 알지 못하고 있다. 그러므로 인간과 인간의 감정에 관한 일부의 비밀만을 밝혀냈을 뿐인 과학과 과학적 사고에 전적으로 의존한다는 것은 위험하다.

생태주의 인문학은 과학 문명과 동양적 가치관이 실천적으로 연결될 수 있는 가능성을 모색해야 한다. 우리의 일상에서 뚜렷이 인지될 수 없을 정도로 우리와 일체가 되어 있는 사회 체제나 경제 체제를 보면, 체제라는 것은 급격한 변혁기가 아니라면 누구든 인지하기가 쉽지 않다. 지배층의 일부와 사회적 움직임에 민감한 일부 시민만이 그 비밀스러운 메커니즘을 인식한다. 자본주의라는 것은 우리가 그 안에 젖어 살며 그 실체에 대해 굳이 거부하려 하지 않는 제도 중의 하나이다. 이 자본주의는 서양 과학의 발달과 함께 대두된 체제이다. 그러나 우리에게 익숙한 이 자본주의가 부의 정도에 따라 차등적으로 우리의 가치를 채고 있다는 사실을 우리는 인식하지 못하거나, 또는 잊고 산다. 그러기에 자본과 과학이 결합하여 사회의 일부를 회생하려고 계획하여도—예를 들면 원자폭탄과 핵무기의 개발이 그것이다—그 힘 앞에서 무능할 수밖에 없다. 인간이라면 누구든 안락을 소유하고 평화를 유지하며 살고 싶어하지만 모두에게 돌아갈 충분한 양의 행복이 있다 한들 현대의 자본주의적 가치는 그것을 동일한 양으로 나누기를 거부한다.

이처럼 서양의 기계론적 자연관과 인간관은 과학의 만개를 가져왔으나 그로 인한 부의 축재와 편중은 인간의 가치 척도를 바꾸어놓았다. 형이상학이라는 것은 결코 추상적인 것이 아니다. 그것은 이념을 행위로 옮기고 실현하는 과정에서 그 실천의 바탕이 되는 것이며, 그러므로써 우리의 실생활을 판이하게 변화시키는 구현 능력이 있다. 근세 이후 우리의 가치관을 바꾸어놓은 자연관이라는 형이상학은 쉽고 간단하게 뒤집힐 수도 있

고, 인식 방법에 따라서는 완전히 다른 가치를 창출해낼 수도 있다. 자연을 도구 혹은 비도구로 보는 문제는 결국 인식의 문제이다. 자연은 변함없이 그대로 있는데 우리의 인식 방법에만 변화가 있었던 것이다. 그 인식 방법을 주지시키는 데 기여를 한 것이 바로 윤리이다. 문제는 다른 인식 가능성을 접어두고 굳이 기계론적 자연관을 부각시킨 그 의도에 있다. 그것은 서구의 기독교적 윤리가 신이라는 매개를 통하여 인간에게 자연을 지배하고 다스릴 수 있는 권한을 주었기 때문이다.

생태주의 인문학은 과학 제일주의를 지양해야 하지만 반과학주의도 배격해야 한다.⁶²⁾ 현대인의 보다 안락한 생활을 위해서 과학이 많은 역할을 담당할 수는 있겠지만, 그것보다 우선되어야 하는 것은 윤리적 가치 체계이다. 생명에 대한 윤리를 바탕으로 두고 과학과 사회를 발전시켜 나가는 것이 생태주의 인문학이 맡아야 할 역할이다. 기술의 진보 그 자체를 위한 발전이 아니라, 조금 더디더라도 안전한 길을 갈 수 있도록 생태주의 인문학은 방향을 제시해야 한다. 우리는 산업화 시대를 거쳐 지금 정보화 시대에 살고 있다. 최근 정보 통신의 발달은 변화의 속도에 대한 사람들의 욕구를 더 한층 증대시키고 있다. 무엇이든지 빠르게 움직이는 것에 익숙한 사람들은 가능하면 더 빠르게 정보를 얻으려 하고, 그 요구에 부응하고자 정보 과학 기술은 더욱 빠른 전달 체계를 개발해낸다. 동식물도 성장 과정을 줄여 빨리 숙성시키려 하고 인간마저도 시험관 속에서 속성으로 만들어내려 한다. 그러나 절약된 시간으로 인간이 누리는 혜택의 이면에는 썩거나 버림받아 어둠 속으로 묻혀가는 다른 부분이 있다는 사실을 간과해서는 안 된다. 그 어두움은 그냥 시간 속으로 사라져버리는 것이 아니라 우리와 공존한다. 그리고 그것은 언젠가 우리에게 치명적인 해악으로 되돌아올 수 있다. 유전 공학으로 인하여 만들어진 생명체는 돌연변이로 그 종을 발전시켜 어떤 위협에 우리를 노출시킬지 모를 일이고, 한 나라의 고

61) 남경희, *op. cit.*, p. 65.

도 성장은 다른 나라의 국민을 기아에 허덕이게 하며, 한 사회층의 향락과 부패는 소외 계층을 절대 빈곤으로 몰아넣고, 남성 중심의 권위적 가부장제는 여성을 소외시킨다. 이 모든 해악은 생명 윤리의 회복을 통해서만 제거될 수 있다. 과학을 위한 과학이 아닌, 생명의 윤리를 기반으로 한 과학, 그것이 곧 생태주의 인문학이다.

지금까지의 우리의 입장을 정리해보자. 우선, 생태학은 자연에 대한 생태적 연구에서 출발하였고 그러한 시작에서부터 환경 운동을 포함한 다양한 사회학적 담론으로 발전하게 되었다. 우리는 이러한 논의들에서 하나의 윤리를 빌려온다. 곧 생명 윤리이다. 생태학도 환경론도 아닌, 생태주의라는 새로운 이념이 정립되기 위해서는 지금까지 가져온 우리의 사고 체계에 대한 심각한 반성적 성찰이 동반되어야 한다. 자연이라는 것이 인간과 별개의 존재이고, 서로 대치하고 있는 존재라는 인식, 그리고 인간은 인간이라는 종의 번영을 위해서 자연을 굴복시켜도 좋다고 생각하는 것은 시대착오적인 생각이 되었다. 기술에의 지향만이 사회의 진보를 가져온다는 사고 체계를 맹신하면서 살 수만은 없으며, 이제 생명 윤리로 눈을 돌려야만 한다. 단 한 번의 변화와 노력으로 그동안 인류가 가져온 생명과 존재에 대한 사고 체계를 뒤바꿀 수는 없다. 그러나 사회과학이 증명한 구성원의 유기체적 결합은 자연이라는 큰 테두리 안에 거주하는 인간이라는 종과 다른 종과의 유기체적 연대의 필요성도 가늠하여보게 한다. 사회의 각 구성원의 노동이 합쳐져야만 우리의 의식주가 해결되고 경제 행위가 가능하게 되는 것과 마찬가지로, 자연과 인간의 관계도 상호 소통과 결합이 필요하다. 여기에 다른 대립항들이 들어갈 수 있다. 말하자면 빈자와 부자, 강대국과 약소국, 동양과 서양, 여성과 남성 등이 그 예가 될 수 있다. 이 모두가 최근 일고 있는 진보적 생태 운동의 기치들이다. 이 대립항들은 존재의 차원에서는 모두 동일하게 중요하다. 우리가 동양의 생명 개념을 배경으로 하고, 그것에 인간과 자연의 관계에 대한 객관적·지적 판

단을 위한 서구의 합리주의를 결부하면서 종합적 인문 개념의 형태로서 제시하고자 하는 생태주의 인문학은 바로 이 점을 염두에 둔다. 즉, 생태주의 인문학은 생물과 환경이라는 협소한 주제뿐만 아니라 존재의 근원적 물음으로 문제를 확장하며 대립항이라고 여겨지는 모든 것들에 화해의 분위기를 조성하는 것이다. 생태주의 인문학은 전통적인 인문학보다 실천적이어야 하고, 과학 기술보다는 윤리적이어야 한다. 그것은 삶의 양식을 바꾸는 것이고 새로운 삶의 가치를 창출하는 것이다.

참고 문헌

- 강영안(1998), 『자연과 자유 사이』, 문예출판사.
- 경상대학교 인문학연구소 엮음(2001), 『인문학과 생태학』, 백의.
- 구니아 준이치로, 심귀득·안은수 역(1992), 『환경과 자연 인식의 흐름』.
- 구승희(1995), 『에코필로소피 — 생태·환경의 위기와 철학의 책임』, 새길.
- 데이비드 페퍼, 이명우 외 역(1997), 『현대 환경론』, 한길사.
- J. E. 러브록, 홍옥희 역(1990), 『가이아』, 범양사.
- 마리아 미스·반다나 시바, 손덕수·이난아 역(2000), 『에코페미니즘』, 창작과비평사.
- 문순홍 편저(1999), 『생태학의 담론』, 숲.
- 박병상(2002), 『내일을 거세하는 사회과학』, 책세상.
- 박은정(2000), 『사회과학 시대의 법과 윤리』, 이화여자대학교 출판부.
- 박이문(1980), 『노장 사상 — 철학적 해석』, 문학과지성사.
- (1993), 『과학철학이란 무엇인가』, 사이언스북스.
- (1996), 『문명의 위기와 문화의 전환 — 생태학적 세계관을 위하여』, 민음사.
- (1996), 『이성은 죽지 않았다』, 당대.

——(1998), 『문명의 미래와 생태학적 세계관』, 당대.

——(2001), 『더불어 사는 인간과 자연』, 미다스북스.

尙虛 安炳周 교수 정년 기념 논문집 간행위원회 편(1998), 『동양 철학의 자연과 인간』, 아세아문화사.

송상용·김성진·장춘익 외(1999), 『생태 문제와 인문학적 상상력』, 나남출판.

E. F. 슈마허, 김진욱 역(1986), 『작은 것이 아름답다』, 범우사.

슈미트 코바르치, 이종관 역(1994), 『자연에 관한 철학적 탐구』, 철학과 현실사.

이두호·김형철·김종석 외(1993), 『인간 환경론』, 나남.

이경숙·박재순·차옥송(2001), 『한국 생명 사상의 뿌리』, 이화여대 출판부.

위르겐 하버마스, 이진우 역(2000), 『탈형이상학적 자유』, 문예출판사.

장희익(1988), 『삶과 온 생명』, 숲.

전국대학인문학연구소협의회 편(1998), 『현대 사회 인문학의 위기와 전망』, 민속원.

정대현·박이문 외(2000), 『표현 인문학』, 생각의 나무.

편집부 엮음(2001), 『열린지성』 10호, 가을, 겨울호, 교수신문사.

C. 프리틀라인, 강영계 역(1985), 『서양 철학사』, 서광사.

학술단체협의회 편(1998), 『한국 인문사회과학의 현재와 미래』, 푸른숲.

한국기호학회(2001), 『생태주의와 기호학』, 기호학 연구 제9집, 문학과지성사.

한국불교환경교육원 편(1996), 『동양 사상과 환경 문제』, 모색.

한스 요나스, 이진우 역(1994), 『책임의 원칙: 기술 시대의 생태학적 윤리』, 서광사.

(sous la direction de) Alain Pelosato(1998), *Ecologie et Civilisation*, Editions Naturellement, Pantin.

(sous la direction de) Dominique Bourg(1993), *La Nature en politique: ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, Editions L'Harmattan, Paris.

Emile Crognier(1994), *L'écologie humaine*, collections Que Sais-Je, PUF,

Paris.

Gérard Bertolini(1991), *Homo plasticus: Les plastiques, défi écologique*, Editions Sang de la Terre, Paris.

J. -Y. Gautier, J.-C. Lefeuvre, G. Richard, P. Trehen(1978), *Ecoéthologie*, Maddon, Paris.

Joël de Rosnay(1994). *L'écologie et la vulgarisation scientifique: De l'égocitoyen à l'écocitoyen*, les Editions Fides, Saint-Laurent,.

Michel Bosquet(André Gorz)(1977), *écologie et liberté*, Edition Galilée, Paris.

Yves Piétrasanta(1998), *L'écologie, clé de la politique*, Editions L'Harmattan, Paris.

「'녹색 사유와 에코토피아'에 대한 대화적 논의」, 『오늘의 문예비평』, 1998년 겨울호, 통권 31호.

『녹색평론』 35호, 36호, 55호, 녹색평론사.

The Ecological Cultural Science

Kim Chi-Soo, Song Ki-Jeong, Kim Myong-Suk, Choi Eun-Hee

The goal of this work is to answer the following question: What is the role of the Cultural science at the present time whose way of life changes fast. By the technology and advance in knowledge, the man manages to dominate nature and to exploit it. However it is obvious that sciences without ethical design will end up destroying nature and endangering the human life. This is the reason that we need to establish a new design of the Cultural sciences which we will call the Ecological Cultural science. It is about a science which is based as well on Eastern philosophy but also on Western philosophy, that of rationalism. This Ecological Cultural science is not limited to the particular problems of the pollution or biology, nor even of the environment in general. It raises a fundamental question as for the human being and its future by stressing a certain ethics and manages to reconcile the opposites to reconstitute a form of harmony: harmonize between the most stripped privileged classes and, the owner and the workers, the men and the women, the Occident and the East.

열쇠어: 생태주의, 인문학, 동양의 자연관, 서양의 자연관, 합리주의.