

환경 생태 문제에 대한 동양 철학의 대안

이 효 결*

<목 차>

1. 환경 생태 문제란 어떤 것인가?
2. 환경 생태 위기를 극복하기 위한 대응방식과 한계
3. 동양철학의 생태론적 근거와 생태론에의 참여 가능성
4. 마무리와 제언

1. 환경 생태 문제란 어떤 것인가?

현재 한국의 상황에서 환경 문제에 대한 태도는 단순한 우려와 관심에서 논의하는 수준이 아니라, 사회운동의 실천적 차원에서 혹은 정부의 정책이나 제도의 차원에서 상당히 구체적으로 다루어지고 있다. 전반적으로 일반 국민들의 환경 의식도 환경 문제에 대해서라면 개인적 불편을 어느 정도 감수할 만큼 고양되어 있다. 환경 범죄에 대한 분노가 일반 범죄에 대한 것보다 훨씬 더 강하게 나타날 뿐만 아니라 환경 문제에 관한 한 지역적 집단적 이기주의마저 유보할 정도로 다른 어느 분야보다 국민적 공감대를 형성하고 있는 실정이다.

이렇게 광범위한 관심을 받고 또 여러 형태의 환경 운동이 점점 성장하고 있음에도 불구하고, 사실 환경 문제를 바라보는 관점과 원인 진단 또는 해결 방법에 너무나 큰 편차가 존재한다는 것은 결코 바람직하지 않다. 물론 기본적으로 어떤 사회 문제에 대하여 다양한 관점이 존재하고, 또 그것을 해결하기 위한 다양한 접근이 존재한다는 것은 오히려 바람직한 일일 수 있다. 그러나 환경 문제는 개별 과학의 문제도 아니고 개별 과학만큼의 학문적 정제

* 安東大學校 國學部 副教授.

성을 갖지 못했기 때문에 현단계에서는 최소한의 정체성을 구성하기 위한 구심적 논의가 필요하다. 또 그래야만 효과적인 실천과 기대한 효과를 담보할 수 있을 것이다.

환경 문제에 관한 구심적 논의를 위해서는 무엇보다도 ‘환경’ 개념의 편차를 최소화하는 작업이 선행되어야 한다. 대개 환경에 대한 느슨한 수준의 개념은 무생명까지 포괄하는 인간 이외의 외부 대상 전체로 보는 경향이 있다. 그러면서도 환경 개념에 대한 편차의 분기점은 인간의 삶과 일정한 상관 관계를 가지고 있으며 인간이 다룰 수 있는 영역만을 문제삼느냐 그렇지 않느냐 하는 것이다. 결국 환경 문제는 ‘이해’의 문제가 아니라 ‘실천적 태도’의 문제로 귀결된다. 예컨대, 태양 온도가 상승하여 변화된 환경에 적용할 수 없는 생물종이 멸종하게 된 경우처럼, 자연 그 자체의 변화에 따른 환경 문제는 우리가 그것을 이해한다 해도 해결할 만한 어떠한 실천적 태도를 가질 수 없기 때문이다. 물론 이와 같은 경우에도 우리는 각자 변화된 자연 환경 때문에 삶의 태도를 바꿀 수 있다. 그렇다 하더라도 그것이 곧 환경의 변화에 어떤 영향을 주는 것은 아니다. 그러므로 환경의 문제는 인간의 삶에 상관성이 깊고 인간이 다룰 수 있는 영역으로 제한해야 한다.

한편 이런 입장과는 달리 인간의 실천적 태도와 무관한 자연 환경의 문제에도 여전히 동일한 관심을 가져야 한다고 보는 입장이 있다. 그것은 환경의 문제가 반드시 실천적 태도의 문제로 귀결되는 것만은 아니라고 보기 때문이다. 왜냐하면 어떤 환경 문제에 대응하는 어떤 실천적 태도가 성립할 경우, 그것은 특정한 문화에서 만들어진 특정한 양식일 뿐 결코 보편성을 가질 수 없기 때문이다. 어느 한 문화에서 환경 문제에 대응하는 어떤 실천적 태도가 다른 문화에서는 받아들여지지 않고 오히려 상반된 태도를 취하거나 무관심할 수 있는데, 이와 같이 실천적 태도의 심각한 균열이 있다고 해서 그것이 곧 환경 문제에서 제외되는 것은 아니라고 주장한다. 그러므로 환경 문제를 다룰 때, 환경의 영역은 미래의 인간이 경험 가능한 것까지 포함하여 현재의 경험 수준에서 예상할 수 있는 모든 영역이 되어야 한다는 것이다.

대립적인 두 입장은 사실상 모두 극단적이다. 그래서 이 두 입장 사이에는 절충적인 입장이 다수 존재한다. 일반적으로 전자의 입장을 환경론이라고 하고, 후자의 입장을 생태론이라 부르고 있다. 여기서 주의할 점은 후자의 입장

에서도 여전히 인간의 실천적 태도로써 환경 문제를 해결할 수 있는 영역을 강조하고 있다는 점이다. 특히 인간이 구성한 사회적 환경이 인간의 삶을 억압할 경우 매우 단호한 실천적 태도를 요청하고 있다. 다만 그들은 현재 인간이 직접적으로 다룰 수 없는 영역이라고 해서 결코 무관심해서는 안된다는 것과 실천적 태도 못지 않게 이해의 태도도 중요하다는 점을 강조한다.

환경 문제에서 다음으로 중요한 것은 환경 문제를 야기한 근본적 원인이 어디에 있느냐 하는 점이다. 말할 필요도 없이 그 원인은 인간 쪽에 있다. 더 정확히 말하면, 자연에 대한 인간의 태도 혹은 인간의 인간에 대한 태도에 있다고 할 수 있다. 그러나 이런 식의 진단은 틀린 말은 아니지만 전혀 구체성이 없기 때문에 그것으로부터는 현실적인 해결 방안이 나오지 않는다. 치료를 위한 진단이 타당성을 지니기 위해서는 실현 가능하고 효과가 검증 가능한 치료의 방법을 이끌 수 있어야 한다. 따라서 환경 문제에 대한 원인을 진단할 경우에도 그로부터 현실적이고도 구체적인 실천이 가능하고, 그 효과를 검증할 수 있거나 상당할 정도로 기대할 수 있도록 해야 한다. 예컨대, 도시화나 환경 파괴적인 산업 구조에 그 원인이 있다고 진단한다면 인구의 도시 집중을 막거나 환경 친화적인 산업 구조로 조정하는 것과 같은 현실적인 정책적 대응이 충분히 가능하다.

그러나 한 걸음 더 나아가 만약 자본주의라는 경제체제 자체가 환경 파괴의 근본 원인이라고 진단할 경우에는 어떻게 될까? 물론 이 경우에도 현실적인 실천 방안이 가능하기는 하지만 체제의 틀을 바꾸려는 시도이므로 그 실현이 대단히 힘들뿐만 아니라 실현된다 하더라도 새로운 체제가 반드시 그 효과를 드러낼 것이라고 입증하기도 어렵다. 이런 측면에서 원인 진단이 보다 근원적일수록 그 실천적 해결 방안이 구체성을 잃게 되며 동시에 기대하는 효과를 검증할 방법도 점차 없어진다. 다시 한 걸음 더 나아가 만약 환경 파괴의 궁극적 원인이 이원론적 세계관과 자연을 대상적 존재로만 파악하는 인간 중심적 자연관에 있다고 진단한다면, 우리는 과연 그러한 진단으로부터 어떤 실천적 태도를 가질 수 있을까? 일원론적 혹은 다원론적 세계관과 자연 중심적 자연관을 가지게 되면 비록 긴 시간을 필요로 할지는 모르지만 환경 파괴는 마침내 없어지고 말 것인가? 그리고 무엇이 그러한 실천이 필연적으로 그러한 결과를 귀결시킨다고 보증하는가?

이처럼 환경 문제의 원인 진단에는 항상 그에 상응하는 실천적 해결 방법과 길항하는 난점이 존재한다는 사실을 염두에 두어야 할 것이다. 이러한 난점에 대해 흔히 원인은 원인대로 근원적으로 소급해서 진단하고 하고 실천적 해결 방안은 언제나 대중적 요법으로 마련하는 것이 일반적 현상인데, 이런 태도를 버리고 양자를 상호 연계시켜 원인을 진단하고 그에 따른 구체적인 실천 방안을 제시하기 위해 노력해야 할 것이다. 요컨대, 원인 진단의 추상성(일반성)과 실천 방안의 구체성이 항상 연계되어 논의되어야 한다.

사실 위에서 거론된 환경 개념에 대한 대립적 입장의 차이도 원인 진단-실천 방안 연계 체제의 차이에서 비롯되었다고 보아도 좋다. 환경론의 입장이 그 실천적 방안에 초점을 두고 있다면, 생태론의 입장은 원인 진단의 근원성을 추구하는 것이라고 할 수 있다. 전자가 환경관리적-윤리적 경향 혹은 자연과학적-사회과학적 경향을 가진다면, 후자는 철학적-윤리적 경향 혹은 사회과학적-인문학적 경향을 지닌다.

우리는 환경 문제를 논할 때 자연과학적, 사회과학적, 인문학적 측면을 함께 고려해야 한다. 대개 환경관리적 측면은 제한된 범위에서 경험적, 기술적으로 다루려고 하므로 구체적 실천성을 얻을 수 있으며, 그에 반해 철학적 측면은 대상 일반을 다루려 하며 원인 추구적이다. 윤리적 측면은 양자의 중간 위치에 있으면서 양자를 포괄하고 동시에 두 극단을 매개시켜 주는 역할을 한다. 그러므로 우리는 이제 환경 문제를 다룰 때 환경(생태)철학과 환경(생태)윤리, 환경 관리(경영)를 대립적 관점에서 접근할 것이 아니라 상호 연계적이고 보완적으로 접근해야 할 것이다. 실제로 1970년대 미국에서 동물 보호, 식물 보호, 자연 보호 등 보호 차원의 사회 운동으로부터 시작된 환경 운동(환경 관리 운동)은 점차 환경 윤리의 수준으로 논의의 심도가 깊어져 갔다. 그리고 이것은 1980년대의 유럽, 특히 독일의 녹색 운동이 사회 운동에서 정치 운동으로 변모해 가면서 철학성을 더해 가다가 마침내 심층 생태학으로까지 발전하게 되었던 것이다. 이처럼 환경 운동이 비교적 짧은 시간에 결코 순탄하지 않은 자기 변증의 알찬 역사를 가졌기 때문에 그 발전의 자연스런 연장선상에서 볼 때 이 세 가지의 측면이 종합화될 단계에 와 있다고 할 수 있다.

또 다른 관점에서 환경의 문제는 다시 한번 더 높은 단계로 지양되어야 할

시점에 놓였다고 말할 수 있다. 그 이유는 첫째, 환경 문제가 범세계적이고 전지구적이라는 성격을 가졌기 때문이다. 지금까지의 환경 운동은 원인 제공 면에서나 진전 과정 면에서나 대응 방법 면에서 완전히 서구적이었지만 환경 문제 자체가 전지구적 성격을 가진 한, 환경 철학과 환경 윤리와 환경 관리 역시 전지구적이어야 한다. 둘째로 환경 운동이 자기 발전의 경로에 따라 도착한 현시점에서의 종착역이 바로 심층 생태학인데, 이 심층 생태학이 동양 철학의 견해를 서구적 시각에서 임의적으로 왜곡하기 때문이다. 환경 운동은 기술과학과 실천윤리와 철학이 유기적으로 연결되어 추진되어야 할뿐만 아니라 이제 동양적인 것에도 변증적 종합이 이루어져야 할 단계에 이르렀다.

여기서 말하는 동양적인 것이란 실천윤리적 측면과 철학적 측면의 종합으로서 동양문화의 저변구조(infrastructure)를 지칭한다. 물론 기술과학 측면에서 양자의 변증적 종합도 가능하지만 지금의 수준에서는 어렵다고 판단된다. 오히려 양자택일적 결단을 요구하는 성격을 띤다. 언뜻 이질적인 것의 상호작용은 태도-사상적 측면보다 행위-기술적 측면에서 더 손쉽게 일어날 것 같지만 장기적으로 보면 그 반대다. 왜냐하면, 정신적 취향에 맞지 않는 행동 양식이나 기술은 결코 오래가지 못하기 때문이다. 먼저 타자를 이해하려 하고 또 이해하게 될 때 마침내 행동을 통해 타자를 수용할 수 있다. 이러한 시각에서 동서양의 변증적 종합이라는 과제에 앞서 철학적이고 윤리적인 접근을 시도해야 한다.

삶의 기반인 환경이 위기에 처해 있다는 인류 공동의 문제를 앞에 놓고 동서양이 공동 대응해야 한다는 것은 당위적 요청이면서 사실적 필연이기도 하다. 그러나 환경 위기에 대한 현재의 대응 방식과 논리는 동서양의 진정한 변증적 종합이라야 한다는 대명제를 당위적 요청으로도, 사실적 필연으로도 받아들이지 않는 것 같다. 다만 명목적 구호로 받아들이거나 아니면 기존의 자기 논리를 확장하기 위한 위장술로 사용하고 있을 뿐이다. 동양의 지혜가 옳다고 하는 것이 서양의 지식을 배제하자는 의미도 아니고, 서양의 과학적 방법과 기술에 한계가 있다는 것이 곧 동양의 공부론과 명상적 지혜로 돌아가야 한다는 의미도 아니다. 타자에 대한 부정이 자기의 정당성을 입증하지 못하듯이 타자에 대한 긍정 또한 자기의 부당성을 입증하는 것이 아니라 사실들 역사적 교훈을 통해 배웠다면, 앞으로의 올바른 길은 동서양 모두 자

기공정과 자기부정을 통해 무한한 자기 발전으로 나아가는 것이 아닐까?

2. 환경 생태 위기를 극복하기 위한 대응 방식과 그 한계

환경 위기를 극복하기 위한 다양한 접근 방식을 크게 두 가지의 흐름으로 나눌 수 있다. 하나는 환경론이고 다른 하나는 생태론이라고 할 수 있다.¹⁾ 환경론은 근대 산업주의의 생산과 소비를 변화시키지 않고도 기술의 적절한 통제와 활용을 통해 환경문제를 해결할 수 있다는 입장을 취하고 있다. 여기에서도 정치제도와 경제구조의 재조정을 통해 환경을 개선할 수 있다는 사회환경중심주의와 환경적 요구에 조응하는 구체적 제도나 환경영향 평가 등 세부적인 것에 관심을 둔 기술중심주의로 분류할 수 있지만, 크게는 환경론 혹은 환경주의로 묶어 취급할 수 있다.

한편 생태론은 인간의 삶과 일정한 관계를 갖는 범위에서만 문제삼는 환경론과는 달리 인간이 거주 가능한 공간인 전지구적 범위 혹은 존재 일반²⁾을 대상으로 하기 때문에 좀더 근본적이고 형이상학적이다.³⁾ 이 생태론에도 다시 두 개의 큰 흐름이 있는데, 이른바 근본생태론과 사회생태론이 그것이다. 근본생태론은 독일의 녹색 근본주의와 같은 심층생태론(deep ecology)이나 우리나라의 생명사상이 여기에 속한다고 할 수 있는데, 이들의 주장은 환경 파괴의 원인을 도덕적, 형이상학적 전제와 같은 보다 근본적인 데서 찾고 있다. 따라서 이들은 전통윤리나 전통적 형이상학적 전제 위에서 있으면서 문제중심적으로 접근해 가는 환경론의 주장은 터무니없을 뿐만 아니라 오히려 환경문제를 더 악화시킨다고 비판한다.

생태론의 또다른 계보는 억압적 사회제도 때문에 발생하는 사회 환경의 문제를 근본적으로 개선하려는 사회생태론이다. 사회생태론에도 경쟁과 지배의

1) 구승희, 「아나키즘과 환경」, 12쪽.

2) 구승희, 앞의 논문, 20쪽.

3) 구승희, 앞의 논문, 19쪽.

논리를 정당화하고 부추기는 사회구조 그 자체가 삶을 파괴하는 근본 원인으로 보는 생태사회주의의 입장과 자본주의 생산 양식이 억압의 근본 원인이라 보는 생태마르크스주의의 입장이 있다. 환경문제를 극복하려는 시도는 이외에도 여러 가지가 있지만 대부분은 이러한 흐름에서 약간의 변용을 꾀하거나 혹은 절충적인 입장을 취하는 것이라 볼 수 있다.

그러나 이와는 달리 최근 우리 나라에서 소위 '에코아나키즘'이라는 새로운 접근이 시도되어 많은 사람의 주목을 받고 있다. 이 입장은 생산과 소비의 '책임'을 분명하게 하는 소규모 공동체를 지향하는 아나키즘 이론을 토대로 하여 자본주의적 시장경제체제의 구조 변경을 주장하고 있다.⁴⁾ 물론 에코아나키즘은 과거 마르크스주의와 아나키즘의 차이만큼이나 현재의 생태마르크스주의와도 근본적으로 다르다. 그러면 환경론, 심층생태론, 생태사회주의, 생태마르크스주의, 에코아나키즘의 순서로 각 입장들의 논리를 검토하고 그 주장이 갖고 있는 한계가 무엇인지 살펴보기로 하자.

1) 환경론 혹은 환경주의

환경문제에 접근해 가는 사상적 흐름 중 양대 패러다임의 하나인 환경론은 환경개량주의 또는 환경관리주의라고도 불린다. 이들은 환경 위기의 원인으로 도시화, 산업화, 소비 구조, 환경 파괴적인 산업 구조 등을 지목한다. 그럼에도 불구하고 과학과 기술은 여전히 지속적 발전을 가능하게 하는 핵심적 조건임을 의심하지 않는다. 이들은 근대 산업사회의 생산과 소비를 변화시키지 않고도 기술의 발전을 통해 환경문제를 해결할 수 있다고 주장한다.

이 주장의 정신적 배경에는 두 가지의 대립하는 요소가 깔려 있다. ① 과학과 기술이 모든 것을 해결할 수 있고 물질적 풍요를 가져다주며, 물질적 풍요는 또한 피할 수 없는 인간의 기본적 욕망이라는 점이다. ② 경제 성장

4) 구승희, 앞의 논문, 19쪽.

5) 1972년 스톡홀름에서 개최한 '유엔 인구환경회의'에서 경제 발전과 환경 문제는 동시에 만족될 수 있는 최대 공약수가 가능하다고 보고, 환경적으로 건전하고 지속가능한 발전(ESSD: Environmentally Sound and Sustainable Development)을 선언한 바 있다. 그러나 이 논리는 OECD국가들의 입장만을 반영하는 매우 기만적인 논리라는 비판을 많이 받아 왔다.

이 환경 파괴를 가져온다는 경험적 사실이다. 그들은 ①을 지키면서 ②의 문제를 해결하려고 한다. 따라서 그들이 선택할 수 있는 전략은, 첫째 ①을 통해 ②의 문제를 극복할 수 있음을 경험적으로 반증하거나, 둘째 ①을 통해 ②의 문제를 감소시킬 수 있음을 보이거나, 셋째 ①이 필연적으로 ②를 야기시키는 것은 아니라는 점을 입증하는 방법이다.

첫째의 노선을 따라 서방 선진국(이른바 OECD국가)들은 집중적인 투자를 해 실제로 환경문제를 많이 개선했다. 이러한 결과를 가지고 그들은 경제 성장과 환경 보호가 양립할 수 없는 것이 아님을 주장한다. 즉, 경제 발전의 초기 단계에는 환경을 보호할 만큼의 투자 여력이 없으므로 어쩔 수 없이 환경 파괴가 수반되지만 일정한 단계까지 경제가 성장하게 되면 더 이상 환경 파괴를 일으키지 않을 뿐만 아니라 오히려 파괴된 환경을 되살릴 수 있는 여력을 가지게 된다는 것이다. 이것이 이른바 환경전환점 가설이다. 이 환경전환점 가설은 경제 성장에 의해 환경문제에 대응할 경제력을 갖추되 그러한 경제 성장을 가능하게 하고 동시에 환경 파괴를 가져오지 않는 기술의 발전을 해결의 실마리로 제시한다. 즉 '기술의 발전-경제 성장-환경문제의 해결'의 구도를 제시한다.

그러나 이들의 주장은 많은 문제점을 가지고 있다. 무엇보다도 선진국의 경제 성장이 자연환경의 파괴와 제3세계의 회생 위에서 이루어졌다는 엄연한 현실을 의도적으로 은폐한 채 전지구적으로 볼 때 매우 국소적인 자국의 환경문제 해결의 사례를 일반화하고 있다. 만약 그들은 모든 나라들이 그들의 수준만큼 경제 성장을 하고 그들만큼의 에너지와 물량을 소비할 경우에도 그 해결 방법이 여전히 온당하다고 주장할까? 그러나 그들이 주장을 철회해야 할 상황, 즉 온 세계가 모두 그들만큼의 경제 성장을 이루는 이상적 상황은 사실상 실현불가능해 보인다. 따라서 이 주장은 명백히 틀렸다는 구체적 증거(불가능한 상황)가 나타날 때까지 환경문제에 대한 논의에서 사라지지 않을 것이다. 냉정히 보면, 환경전환점 가설은 잘사는 나라가 계속 잘 살 수 있기 위해 못사는 나라가 환경적으로 저급하고 비위생적인 생활 조건을 감수해야 한다는 논리를 숨기고 있다.⁶⁾ 이 밖에도 이 주장이 가진 중요한 약점은

6) 구승희, 「아나키즘과 환경, 4 쪽.

과학과 기술에 대한 그들의 낭만적 태도에서 비롯된다. 즉 그들은 과학과 기술이 그 자체로서 가치 중립적이라 하더라도 기술의 사용 주체가 인간인 한, 기술이 쓰여지는 사회적 논리(이를테면 자본의 논리)와 사용자 개인의 목적과 가치에 따라 엄청나게 다른 결과를 가져온다는 사실을 간과하고 있다.⁷⁾ 또 경제 성장에 대한 그들의 태도에도 심각한 문제점이 있다. 즉 그들이 중시하는 경제 성장에 의한 물질적인 풍요 혹은 물질적인 욕망의 충족이 과연 인간 삶의 가장 중요한 내용인가 하는 점이다.

둘째의 노선은 첫째의 노선과 대동소이한데, 차이는 경제 성장의 힘에 초점을 두기보다 주로 기술의 발전에 초점을 둔다는 점이다. 기술중심주의적 환경론은 인간의 가치관, 사회제도의 문제와 관계없이 기술의 발전을 통해 충분히 환경문제를 해결할 수 있다는 매우 단선적인 주장을 하고 있다.⁸⁾

셋째의 노선은 첫째의 노선과 형식상으로는 비슷하나 실질적 내용은 엄청나게 다르다. 이들은 기술과 경제 성장 자체가 환경 파괴의 원인이 아니라 정치적 혹은 경제적인 제도와 환경 보호 정책의 부재가 그 원인이라고 본다. 따라서 도시화, 산업화, 소비 구조, 환경 파괴적 산업 구조 등을 면밀히 살펴 그에 대응하는 적절한 제도 개선과 정책을 개발하고 발전된 기술과 잘 연결시킨다면 경제 성장과 환경 보호가 양립할 수 있다는 것이다. 이 주장도 구체적 논거로 선진국의 성공적인 환경 대책 사례를 제시하고 있다. 그러나 선진국의 성공적인 환경 대책 사례를 바로 과학과 기술의 발전 그리고 경제 성장이 반드시 환경 파괴를 초래하는 것은 아니라는 주장의 논거로 제시하는 것은, 첫째 노선에서 논거로 제시할 때 나타나는 일반화의 오류보다 더 난센스다. 왜냐하면 경제성장 과정에 따라 필연적으로 발생한 환경오염을 발전된 경제력과 기술로 사후에 개선한 사례를 가지고 경제성장과 환경파괴의 상관관계를 부정하기 때문이다. 물론 이들은 경제성장의 결과가 환경을 파괴한 것이 아니라 경제 성장의 방법이 환경을 파괴하였기 때문에 정책적, 제도적 장치들을 잘 마련하기만 하면 해결할 수 있다고 한다. 그러나 경제성장의 기본적인 동기가 이윤 추구라고 할 때 도대체 어떠한 경제 성장의 방법이 총체성에 대한 배려와 책임을 본질로 하는 환경대책과 조화될 수 있다는 말인가?

7) 김국태, 「과학 기술 문명의 반환경성」(『과학 사상』 제17호, 165 쪽).

8) 여기에 대한 비판은 첫째 노선의 문제점을 비판할 때 포함된다.

이러한 비판에 대해 공공성의 원칙에 따르는 강력한 국가권력을 통해 사적 이윤동기를 조정하여 환경문제를 해결할 수 있다는 반론이 가능하다. 그렇다면 과연 자본과 권력으로부터 자유로우며 공공성의 원칙에 따르는 국가권력이 현실적으로 가능할까? 비록 현실적으로는 그러한 권력이 불가능하다 하더라도, 적어도 논리상 가능하기 위한 필요조건은 공공성의 원칙을 최우선으로 하는 권력이기를 요구하는 압도적 다수의 여론이다. 여론 형성의 메커니즘이 개인 의사의 단순한 집합은 아니라 하더라도 개인 의사에 기반을 두고 있음은 분명하다. 이렇게 본다면 환경문제는 결국 개인의 환경에 대한 태도가 어떻게 일반화되어 여론으로 형성되는가의 여부에 달려 있게 된다.

바로 이런 이유 때문에 이러한 환경론자들은 생태 사회주의나 생태 마르크스주의 심지어 심층생태학의 입장과 아주 첨예한 논쟁을 벌인다. 왜냐하면 사회제도의 개선을 통해 환경문제를 해결하고자 하는 점에서는 생태 사회주의나 생태 마르크스주의와 논쟁하고, 환경문제와 관련하여 궁극적으로 인간의 자연에 대한 태도나 가치관 그리고 삶의 의미를 재정립해야 한다는 점까지 거론하게 되면 심층생태학과 마주치기 때문이다. 환경론자들은 대개 환경문제에 관한 논의가 주관적 가치의 문제에 이르는 것을 거부하기 때문에 심층생태학의 주장과 논쟁하는 일은 드물다. 반면 제도 개선을 주장하는 환경론자들은 생태 사회주의나 생태 마르크스주의와 자주 논쟁하게 되는데, 이 두 입장의 차이는 한마디로 문제중심적 제도 개선이나 아니면 사회체제 자체의 근본적 수정이나 하는 점이다.

2) 심층생태학(Deep Ecology)

심층생태학을 포함한 생태학 일반의 입장은 환경과 인간, 환경과 사회, 그리고 정치·경제적 생활양식의 근본적인 변화가 환경위기를 극복할 수 있다고 본다. 그 중에서도 1970년대 초반부터 환경론이 가진 한계를 비판하면서 등장한 심층생태학은 생태계 위기의 원인을 인간과 자연의 이분법에 기반을 둔 서구의 합리성의 개념에서 찾는다. 생태학의 철학적 기반, 즉 생태철학은 이성철학의 '구조 변경' 위에서만 가능하고, 이 구조 변경은 '이성이 아닌 다른 무엇'으로 인간과 자연을 설명할 수 있을 때 가능하다. 그러므로 생태철학

은 지금까지의 모든 철학, 특히 '자연철학'에 정면으로 대립한다. 자연철학은 의식과 의식의 주체라는 이분법적 구조 속에서 관찰자 이외의 모든 대상에 대한 지식을 추구한다. 여기서는 명백히 '인간화된 자연'이 대상이 된다. 이성의 자율을 자연 본래의 가치와 결합하고자 노력하는 자연철학은 우리 시대의 근본적 결합을 드러내고 있다. 생태철학은 이와 반대로 '의식적 존재'가 주체가 되는 게 아니라, '자연 존재가 주체이면서 자연의 자연성'을 문제삼는다.⁹⁾

생태철학(심층생태학)은 서구 문명의 본질을 이성의 자기 확대 과정으로 파악하고 자폐적으로 자기규정에만 몰입하는 이성의 광신적 자기확신을 대신할 '체계로서의 새로운 철학'을 시도하고 있다. 아도르노와 호르크하이머가 비판했듯이 지금까지의 이성이 '이해를 위한 도구로서의 이성'에 불과했다면, 이제 이성은 '이성과 다른 것'을 불합리로 몰아붙이는 행위를 지양하고 헤겔식의 '전체로서의 이성 혹은 포괄적인 이성'을 기획할 수도 있다.¹⁰⁾ 그러나 이것 역시 이성과 다른 것을 수용하고 배제하려는 교묘한 전술을 통해 결국 이성의 범주에 집어넣으려는 은폐된 전략일 뿐이다.

그렇다면 이성철학의 구조 변경에서만 생태철학의 가능성을 확인할 수 있을까? 이성의 마력에 습관적으로 몽롱해져 있는 환자가 잠시 깨어 있는 순간 정상적인 생활을 욕구하기 위해 저지르기 쉬운 실수는 이성이라는 마약을 버리는 것이 곧 정상 상태로의 회복이라고 착각하는 일이다. 지나친 편협인지는 모르나 '이성의 해체'에만 골몰해 있는 포스트모더니즘이 '체계로서의 새로운 철학'을 시도하는 생태철학을 구성할 가능성은 없어 보인다. 이성이 아닌 것으로서 생태철학의 척도는 '그 자체로서의 자연' 이외에 별다른 대안이 없어 보인다.¹¹⁾

'그 자체로서의 자연'이라고 강조하는 까닭은 지금까지의 자연이 철저히 이성적으로 가꾸어진 자연이었기 때문이다. 지금까지의 이성은 자기규정 혹은 자기원인(스피노자가 말하는 *causa sui*)을 그 본질로 한다는 공식 선언과는 달리 그 자체로써 규정되지 못했고 언제나 다른 것과 구분하고 대비하며 다

9) 구승희, 『에코 필로소피』, 23 쪽.

10) 구승희, 앞의 책, 40 쪽.

11) 구승희, 앞의 책, 46 쪽. "이성과 다른 무엇이란 도대체 무엇인가? 이성의 관점에서 보면 비합리, 존재론적으로 보면 비실체, 도덕적으로 보면 불경스러운 것, 논리적으로 보면 반어적인 것이다. 내용상으로는 자연 그 자체를 나타낸다."

른 것과의 논쟁 속에서 규정되어 왔다.¹²⁾ 이성 자체에 대해서는 타자에 의해 규정받지 않는 자율성을 강조하면서 이성의 타자에 대한 규정에 있어서는 이성의 관여에 대한 거부를 허용하지 않는 이른바 모더니즘이라는 프로젝트는 근대과학의 방법론에서 절정을 이루었다. 그런데 바로 이것 때문에 이성의 범주 밖에 있던 자연이 이성적으로 대상화되었고, 또 근대과학의 성과에 대한 신뢰만큼 그들이 다루어 온 이성화된 자연을 신뢰했던 것이다.

결론적으로 인간을 자연으로부터 분리하고 자연을 대상화한 근대적 세계관이 환경위기의 근본 원인이라고 진단하는 심층생태학은 그 철학적 대안으로서 '그 자체로서의 자연'이라는 척도를 제시한다. 그렇지만 이성이 활개친 모더니즘의 울타리 안에 갇혀 있는 우리로서는 그 당위성에도 불구하고 거기에 쉽게 접근할 수가 없음을 고백하지 않을 수 없다. 그러므로 이성 없이 자연에 들어가는 방법을 찾는 것, 그것이 심층생태학이 풀어야 할 가장 큰 과제이다.

어쨌든 인간중심주의를 포기하고 인간을 자연에 재편입시킨다는 심층생태학의 대원칙은 다음과 같은 기본적 개념들을 다시 정립하려고 한다. 이성적 존재로서의 인간이 아닌 새로운 인간 이해, 그 자체로서의 자연관, 인간 이외의 생명에 대한 가치 인정과 배려, 그리고 이 세 가지에 대한 전혀 새로운 이해가 선행해야 한다고 보는 것이다. 인간이 자연에 재편입되어야 한다는 주장은 인간 이외의 생명체의 가치나 관점이 고려되어야 한다는 의미를 이미 내포하고 있다. 결국 인간의 이성에서 자유로운 자연 그 자체를 우리가 어떻게 받아들이는가는 인간이 자연에 재편입되어야 한다는 주장과 떨어질 수 없다. 다시 말하면 사실 인식과 당위적 결단의 관련성에 관한 고찰이다. 그러나 이 두 명제의 관계는 사실 인식이 선행하고 실천적 행위가 뒤따르는 논리적 선후 관계를 의미하지 않는다. 이성 지배의 역사적 한계를 자각한 뒤에 나온 당위적 실천 명제, 즉 인간이 자연에 재편입되어야 한다는 명제가 하나의 인식 태도가 되어 사실 인식 즉, 자체로서의 자연 이해를 유도할 수 있고 그 역도 성립할 수 있기 때문이다.

세 가지의 문제와 관련하여서 현재까지 심층생태학자들에게 공유되는 생각을

12) 구승희, 앞의 책, 46쪽.

살펴보자. 그들은 우선 새로운 인간이해로서 “자연 속의 인간이라는, 말하자면 인간, 동물, 대지가 영적인 상호관계에 놓여 있음을 인식하는 그런 형상”으로 인간을 그려내려고 한다.¹³⁾ 중요한 것은 자연에 대해 혹은 타자에 대해 인간 스스로 초월적인 무언이라는 자궁심을 버리고 생명 공동체의 평범한 구성원이라는 사실을 받아들이는 점이다. 이것은 지금까지의 인간규정이 이성의 독단에 힘입은 자율규정이었지만, 그렇게 특별 취급 받던 이성 자체가 사실상 외부로부터 규정된다는 점을 받아들인다는 것을 의미한다. 인간규정은 철저히 자기 규정일 수 밖에 없다는 데카르트의 ‘코기토’(cogito)정신이나 인간의 인식은 결코 물 자체에 이를 수 없다는 칸트의 관념론은 그것을 화해시키려는 헤겔의 노력에도 불구하고 실패하였다. 이제 그 실패를 거울삼아 다시 한번 코페르니쿠스적 전회를 하지 않을 수 없게 된 까닭은 환경 위기라는 새로운 변화 때문이다. 인간의 자연 회귀가 자연으로의 유람 여행은 아니다.

심층생태학은 다른 생명체에 대한 가치를 인정하고 또 배려해야 함을 주장한다. 그것은 단순히 인간의 윤리의식이 다른 생명체로 확장되어야 함을 뜻하지는 않는다. 오히려 전통윤리의 기본 전제가 환경위기를 해결할 수 없거나 심지어 조장할 수 있다는 반성에서 새로운 윤리를 제시한 것이다.¹⁴⁾ 이와 더불어 단위 생명체가 분리되어 단절된 채 독립적으로 생명을 유지한다는 근대적 생명관의 기본 전제가 잘못되었음을 밝혀 낸 생물학의 학문적 성과는 심층생태학의 생명관을 형성하는 데 크게 기여했다. 오늘날 생태학이 발견해 낸 과학적 성과는 모든 생물권이 자연의 균형을 창출할 수 있는 아주 섬세한 안정적 메커니즘으로 엮여져 있다는 사실이다.¹⁵⁾ 그리고 생태학은 생명의 단위가 개체 혹은 세포 등과 같이 분절할 수 있는 독립체로서 규정될 수 없다고 주장한다. 즉, 한 생명은 내부적으로나 주위 환경과의 관계에 있어서나 작은 단위에서부터 큰 단위에 이르기까지 끊임없이 역동적으로 상호 작용하는 ‘전체로서의 개체’라는 것이다.

13) 구승희, 앞의 책, 198쪽. 이 개념은 데빌의 것인데 인용한 것을 재인용한다.

14) 한스 요나스의 책임의 윤리는 ‘기술은 인간 행위를 지금까지 있어 왔던 행위와 얼마나 상이하게 만들었는가?’라는 관점에서 출발하여 그 해결의 대안으로 나타난 것이다. 요나스의 책임 윤리는 생태 철학이 실천 철학으로 나가게 하는 데 결정적 영향을 주었다고 평가된다.

15) 구승희, 『에코 필로소피』, 21쪽.

이러한 발견은 기계론적 생명관과 자연관에 엄청난 충격을 주었다. 심층생태학이 강조하는 새로운 패러다임의 하나가 전체성과 통일성인데,¹⁶⁾ 이것은 '생명의 크고 작은 단위들(이것 자체가 임의적임)이 전체로서의 그물망 속에서 끊임없이 상호 의존적으로 작용하는 관계'에 있다는 현대 생태학이 발견한 과학적 사실에 고무되어 형성된 관념일 것이다. 전체성과 통일성은 토대주의적이고 환원주의적인 근대적 사고 방식에 대한 대안이다. 그런데 심층생태학은 또한 탈중심주의와 다원성을 강조하고 있다. 그렇다면 전체성, 통일성이 탈중심성, 다원성과 어떻게 조화될 수 있을까? 현대 생태학을 통한 새로운 생명관이 '개체의 전체성'과 '전체의 개체성'을 과학적 사실로서 입증하고 있기 때문에 이 양자의 조화는 가능하다고 받아들여야 할 것이다.

마지막으로 심층생태학이 말하는 자연관을 살펴보자. '그 자체로서 자연'을 알기 위해서는 먼저 기존의 자연 개념 자체가 이미 이전의 철학과 종교사상에 의해 변질된 것이라는 사실을 받아들여야 한다.¹⁷⁾ 자연에다 입힌 인간의 옷을 벗기지 않은 채, 자연으로 회귀하는 것은 결국 인간의 자기 확대를 자연의 옷으로 위장하는 일에 다름 아니기 때문이다. 그러므로 자연으로의 회귀는 이성으로 오염된 인간 자신의 자기정화에서 시작된다.

그러나 이 일은 대단히 어렵다. 왜냐하면 이성에 길든 정신이 자신에게 씌워진 이성의 독단을 견어 내려고 할 때 자기 혼란에 빠지고 말기 때문이다. 한마디로 명상의 체험¹⁸⁾의 정신사精神史가 결여된 서구 정신사에서 그 유일한 해결의 통로는 당위적 결단과 예지적 상상력에 의존하는 방법밖에 없다. 당위적 결단이란 이성 철학의 한계를 벗어나야 한다는 부정적 인식에서 자연을 그 자체로서 바라보아야 한다는 당위적 태도를 결정하는 것을 말한다. 예지적 상상력에 의존한다는 것은 니체가 서구의 이성철학의 기만성을 폭로하면서 동시에 이성 너머의 세계를 그 예지적 상상력에 의해 놀랍도록 묘사하고 있는 데서 그 사례를 찾아 볼 수 있다.¹⁹⁾ 요컨대 심층생태학이 이성의 범

16) 구승희, 앞의 책, 199쪽.

17) 구승희, 앞의 책, 206쪽.

18) 이성 이외의 정신 체험이자 깨달음의 체험으로, 신비주의적 종교 체험과는 다르다.

19) 지금까지 별로 논의된 바 없는, 니체철학이 생태철학의 선구라는 새로운 주장을 구승희는 그의 『에코 필로소피』 제2부 「니체: 생태학적 상상력」에서 잘 분석하

주를 뛰어넘어 '그 자체로서 자연'으로 가는 데 동원된 요소는 과학적 생태학의 새로운 생명관과 당위적 결단과 예지적 상상력이라고 할 수 있다.

그 결과 그들은 새로운 자연관을 이렇게 기술하고 있다. 즉 자연은 엄격한 운동법칙을 따르는 기계적 대상이 아니라 성장과 쇠퇴를 끝없이 되풀이하는 살아 숨쉬는 유기체이다. 그리고 자연의 조직과 운동은 다양한 환경적 요인들 간의 불안정한 구도로서 늘 변하는 체계이며 자연 통일체는 변화하는 힘들이 불안하게 이루어 낸 배열이다.²⁰⁾ 그리고 이와 같은 유동적 자연에서 영원한 것은 항상 변화한다는 양식일 뿐이다. 자연이 보여주는 이러한 양식은 그것이 자기 순환적 에너지 체계임을 보여준다. 그러므로 자연의 균형은 그 자연 과정들이 환경과 연관되는 방식, 즉 에너지의 효과적인 순환을 통해 이루어진다.²¹⁾ 요약하면 자연은 상호의존적인 유기체로서 순환적인 에너지 체계의 양식을 가지고 있다는 말이다. 자연에 대한 심층생태학의 이러한 통찰은 동양철학의 세계관, 더 정확히 말하면 불교의 화엄적 세계관과 놀라울 정도로 비슷하다.

3) 생태 사회주의²²⁾와 생태 마르크스주의

심층생태학과는 달리 생태 사회주의(social ecology)와 생태 마르크스주의(eco-marxism)는 환경문제의 원인이 자본주의 사회체제에 있다고 진단한다. 생태 사회주의가 경쟁과 지배를 만들어 내는 억압적 사회 구조를 생태 위기의 원인으로 본다면 생태 마르크스주의는 자본주의 경제체제 그 자체로부터 생태 위기를 이끌어 낸다. 그래서 그들은 경제 및 정치구조에 대한 새로운 대안을 제시한다. 요컨대 생태 사회주의는 인간 사회를 자연 생태계에 맞도

고 있다. 여기서 인용된 니체의 발언은 내용상에서 생태철학의 기본 입장과 놀라울 정도로 유사하다.

20) 구승희, 앞의 책, 212쪽.

21) 구승희, 앞의 책, 21쪽.

22) 이 용어에 대한 개념이 아직까지 혼동을 일으키고 있다. 머레이 북친(Murray Bookchin)으로부터 시작된 사회생태학(Social ecology)을 생태 사회주의라 부르는가 하면, 고르, 페퍼 등의 생태 사상을 생태 사회주의(Eco-socialism)라고 말하기도 하기 때문이다. 그러나 엄밀히 보면, 생태학적 입장의 사회주의는 아니기 때문에 사회생태학과 생태주의를 구분할 필요는 없을 것이다.

록 재구성함으로써 인간의 자연성을 실현할 수 있고 환경 위기를 극복할 수 있다고 보는 반면, 생태 마르크스주의는 특정한 생산양식(자본 주의)이 환경 위기를 가져 왔으므로 그 생산양식을 청산해야 한다고 주장한다.

먼저 머레이 북친으로 대표되는 생태 사회주의의 주장을 살펴보자. 북친이 말하는 환경위기는 사회환경으로서 인간의 자연 지배와 인간의 인간 지배로 요약된다. 그 지배의 현상은 계층과 서열이 매겨져서 계산 가능하고 획일적으로 평가되는 사회로 나타난다. 때문에 그는 사회(제2의 자연)²³⁾가 자연의 생태처럼 계층과 서열이 없는, 그리고 무제한적 자유를 보장받는 사회로 진화되어야 한다고 생각한다. 즉 자연적인 것과 사회적인 것의 분열을 극복하고 자연의 진화 과정에 조응하여 인간사회의 연속성을 회복하려는 것이다.²⁴⁾ 그의 이러한 시도는 사실 생물학과 사회학, 더 정확히 말하면 진화생물학과 정치학을 접목시켜 자연과 인간사회의 진화론적 통일성을 추구하는 것이다.

그러면 그 목표를 어떻게 실현할 것인가? 그의 해답은 생태윤리학적 실천에 있다. 그는 그의 체계에서 정치적 정언명령으로 드러나는 실천적 윤리명령에서 보편적 방향성, 복잡성, 상보성, 자발성을 향해 가는 생태계의 변화 법칙에 조응하여 생명계의 창조적 진화에 참여해야 한다고 주장한다. 여기에서 중요한 것은 자연계 중에서 인간이 지금까지의 진화 과정을 인식하고 있다는 점에서 자연을 관리하고 이끌어 가는 목자로 본 점이다. 그러나 이것은 모든 생명체가 참여하고 공동으로 진화할 수 있는 자유, 그리고 자주적으로 관리되는 생태 공동체의 구현이라는 그의 목표와 명백히 모순된다. 또 인간과 자연의 완전한 동일성을 주장하는 심층생태학과도 차이가 있다. 북친은 심층생태학의 그러한 자연 이해가 비현실적이어서 결국 인간의 주관적 가치가 개입할 것이라고 한다. 더구나 심층생태학은 자연주의적 생태중심주의에 빠져 사회정치적으로는 부르주아적 자유주의에 안주하고 있다고 비판한다.²⁵⁾

23) 북친의 생태 사회주의에 있어서 매우 중요한 개념이다. 그는 자연적인 것과 사회적인 것을 통합하려는 의도에서 먼저 이 두 가지를 개념적으로 구분하였다. 즉 그는 인간 이외의 자연계 전체를 제1자연이라 하고, 인간의 문화를 제2자연이라고 하였다.

24) 구승회, 『एको 필로소피』, 『머레이 북친: 자유의 생태학과 생태 사회 주의의 이념』, 261쪽.

25) 구승회, 앞의 책, 275쪽.

북친의 생태윤리학이 가진 또하나의 특징은 그 이론적 근거가 유기체적 자연철학(진화론적 생물학)에 있다는 점이다. 그는 자신의 윤리학이 '객관적임'을 서슴없이 주장한다. 왜냐하면 '자연 속에 숨어 있는 잠재성'이 자연진화의 역사를 통해 스스로를 드러내고 인간이 충분히 인식할 수 있기 때문이라는 것이다. 따라서 그는 자신의 윤리학이 상대주의도, 주관주의도 초월해 있다고 주장한다. 그러나 생태윤리적으로 선한 행위를 하기 위해서 자연의 목적과 진화의 방향을 객관적으로 감지할 수 있다는 그의 논지는 자신의 직관에 독단적 자명성을 부여한 것이다. 그리고 서열도 계급도 없이 평등하면서 악하지도 선하지도 않은 자연으로부터 생태윤리에 맞는 선의 근거를 찾아야 한다는 그의 주장은 모순을 안고 있다.

한편, 마르크스주의의 시각에서 생태문제를 해결하려는 생태 마르크스주의를 살펴보자. 생태학적 측면에서 보면 마르크스는 인간중심주의자이다. 따라서 그의 주된 관심은 인간과 자연의 관계보다는 생산력을 통한 사회 발전과 억압적 사회 환경으로부터 인간을 해방하는 데 있다. 그에게 자연환경 파괴의 문제는 사실 이차적인 것이다. 일차적 문제인 인간 해방의 논의는 대체로 다음과 같다. 우선 인간을 추상적이고 사적인 개인이 아니라 특정한 사회 관계 속에서 '노동을 통해 자기를 구체화해 가는 유적 존재'로 본다.

여기서 '노동'이란 경제학적 개념이 아니라 인간학적 개념으로서, 생산을 위한 수단이 아니라 목적 그 자체다. 그것은 자유로운 삶의 표현으로서 자기 창조 행위(Act der Selbst erschaffung)이며 인간과 자연이 관계를 맺는 과정이기도 하다.²⁶⁾ 그러나 특정한 사회체제, 곧 자본주의적 생산양식에서 인간의 노동은 소외된다. 이미 노동 그 자체가 상품이기 때문에 그것은 자기 목적적 행위가 아니라는 점에서 자기로부터 소외되고 생산활동 과정에서 소외되며, 생산물을 소유하지 못함으로써 노동의 대상으로부터 소외되고, 그 결과 동료로부터(유적 존재로부터) 소외된다. 노동의 소외는 인간 소외의 구체적 형태다. 나아가 노동이 자연과 창조적으로 관계를 맺는 과정이라면, 노동소외는 자연으로부터의 소외를 의미한다. 이러한 측면에서 보면, 자본주의의 가장 큰 문제점은 부의 불공정한 분배가 아니라 노동을 강제노동으로 만들고 무의

26) 에리히 프롬, 『마르크스의 인간관』, 김창호 역, 53쪽.

미하게 하기 때문에 인간을 정신적, 육체적 불구자로 만드는 데 있다고 할 수 있다.²⁷⁾

따라서 그의 인간해방의 논리는 인간의 노동을 소외시키지 않는, 새로운 사회체제의 건설로 집약된다. 그러나 마르크스는 그러한 사회를 실현시키는 토대로서의 생산력, 그리고 그러한 생산력 증대를 가능하게 하는 기술을 승인하고 있다. 그가 문제삼은 것은 생산력과 기술 그 자체가 아니라 자본주의적 생산양식에서의 생산력과 기술이었다. 자본주의 아래에서의 생산력과 기술은 인간과 자연의 유기적인 상호작용을 저해하여 자연을 다만 착취의 대상으로 본다. 그리하여 자본주의는 소비지향적이고 불필요한 과잉생산으로 오염과 공해를 방출하고 자원을 고갈시킨다.²⁸⁾ 인구과잉의 문제 역시 자본주의라는 제도적 요인, 즉 가난과 영양실조를 초래하면서 동시에 불완전 고용을 지탱할 수밖에 없는 구조에서 발생한다는 것이다.

그러나 마르크스가 그토록 신뢰를 가졌던 생산력의 발전이란 자본주의 제도와 관계없이 그 자체로서 이미 물질의 소비를 뜻한다. 현실의 사회주의가 생산력의 발전 없이는 사회주의를 실현할 수 없음을 잘 보여주었다면, 자본주의의 이상의 물질적 생산력을 전제로 하는 사회주의의 목표는 여전히 과도한(풍요로운) 물질적 소비를 의욕하고 있는 것이다. 공평하고 풍요로운 물질적 소비가 삶의 이상이 아니라 노동을 통해 인간과 인간, 인간과 자연의 관계를 생산적으로 엮어 가는 사회의 실현이 진정한 인간해방이라는 초기 마르크스주의가 현실 사회주의보다 훨씬 생태주의적이다.

기술의 문제 역시 마찬가지다. 기술은 노동 속에 내재한 ‘여가와 놀이’적 성격을 빼앗음으로써 가능했다. 그러므로 기술 그 자체가 자본주의와 무관하게 이미 소외된 노동을 만들어 내는 성격이 있다. 물론 그것이 자본의 이기적 욕구와 결합될 때 더 심각한 것이지만. 더구나 마르크스는 과학과 기술의 역할을 대단히 의미있게 받아들였으며, 특히 기술에 대해 그 속성을 잘 파악하여 충분히 관리할 수 있다는 낭만적 기대를 하고 있었다.²⁹⁾ 그러나 현대의 과학과 기술은 그 전문적이고 복잡한 속성으로 말미암아 인간의 이해를 벗어

27) 에리히 프롬, 앞의 책, 54 쪽.

28) 구승희, 『에코 필로소피』, 『칼 마르크스: 인간을 위한 해방의 생태학』, 169쪽.

29) 구승희, 앞의 책, 175 쪽.

나서 이제 더 이상 인간이 통제할 수 없는 스스로의 발전 논리를 따르고 있다.

우리는 어떻게 현실의 사회경제적 구조의 억압으로부터 자신을 해방시킬 것인가 하는 마르크스주의 제일의 명제에 여전히 귀기울여야 한다. 그 유일한 해결의 방안이 자본주의의 청산에 있다는 이데올로기적 독단성과 이성관리적 인간중심주의를 유보시킨다면 말이다. 생태철학도 이기적이고 파괴적인 삶을 지양하고 창조적이고 자족적인 사회적 삶을 육성하는 이성적 사회가 인간의 생존에 필수적이라고 주장한다. 그리하여 새로운 사회를 요구하는 현시기에 있어서 마르크스주의의 유산은 다음과 같이 수정된다면 여전히 유효한 테제로 남아 있을 것이다. 즉 만국의 노동자들만 연대하는 인간중심적 공산주의에서 생물계 전체와의 연대를 인식하고 실천하는 '생태 공동체적 공산주의'로.³⁰⁾

4. 에코아나키즘

환경생태의 문제를 국외에서 아나키즘적 시각에서 접근하려는 시도가 없었던 것은 아니다. 그러나 최근 국내에서 전개된 다양한 사회운동을 포괄하면서 종국적으로 환경 생태 위기 시대의 철학적, 윤리적, 정치경제적 대응 원리로 제시된 이른바 '에코아나키즘(Eco-anarchism)'은 하나의 독자적 계보를 가진 것으로 평가하기에 충분하다. 근대적 산업사회의 모순을 해결해줄 구원의 이데올로기로 등장한 마르크스주의가 팽배하던 시절, 비현실적인 유토피아 사상으로 간주되어 양대 진영으로부터 배척받던 아나키즘이 생태환경 위기의 시대에 다시 등장했다는 사실은 우리를 의아하게 만든다. 그러나 에코아나키즘은 한 사회체제를 총체적으로 전망하는 이데올로기도, 그것을 실현해 내려는 혁명적 실천이론이나 정치강령도 아니다. 그것은 다만 현실 정치의 하부구조로서 현실적인 사회운동일 뿐이다.³¹⁾

에코아나키즘이 일단 건강하게 보이는 것은 나름대로의 철학적 기반과 그에 기초한 정치경제적 사회 원리를 상당히 구체적으로 그려내고 있는 점 때

30) 구승희, 앞의 책, 178 쪽.

31) 구승희, 「아나키즘과 환경」, 2쪽.

문이다. 좀더 구체적으로 말하면 에코아나키즘은 심층생태학과 같이 총체적이고 근원적인 통찰로서 반환원주의와 다원주의의 철학을 밀그림으로 한다. 그리고 생태 마르크스주의 같이 합리적이고 분석적인 '노동교환 이론'이나 '협동교환과 참여의 경제'라는 공동체의 정치경제적 모델을 과감하게 그려낸다. 그리고 나아가 생태 사회주의의 진화생물학적 혹은 자연생태적 사회공동체에 비견되는 아나키공동체(탈중심적, 상호의존적)로써 채색하여 하나의 작품을 완성해 내고 있다. 다시 말해 기술의 반생태적 위험성, 끝없이 확대 재생산되는 관성화된 인간의 욕망, 얼굴도 모르는 생산자와 소비자가 시장이라는 익명의 심연에서 만나 서로를 소외시키면서도 그 책임을 옹호해 버리는 거대 규모의 사회체제 등의 문제까지도 해소시켜 나갈 대안이 바로 익명이 보장되지 않는 하부구조로서의 '생태공동체적 공산사회'라는 것이다.

에코아나키즘은 기존의 생태환경 이론을 적절히 취사선택하여 종합한 이론 같지만 결코 그렇지는 않다. 예컨대, 마르크스의 노동가치 이론을 노동교환 이론으로 대치한 것은 그에 대한 치밀한 반론에서 도출된 것이라기보다 우리 앞에 명백하게 나타난 생태위기에 대처할 수 있는 당위명제의 논거로서 구성한 이론이다. 즉 노동교환 이론은 노동가치 이론을 변조해서 도출한 것이 아니라 자본주의와 관계없이 노동 그 자체가 가지는 소외를 원천적으로 없애는 사회적 노동 행위를 지칭한 것에 불과하다. 노동교환 이론을 내세우는 것이 유의미한 것은 그것이 무슨 굉장한 이론이거나 마르크스주의를 생태환경학에 수용하려는 태도 때문이 아니라 마르크스의 불멸의 명제인 인간의 노동소외 문제를 생태 위기의 핵심 과제에서 결코 배제할 수 없다는 정신 때문이다.

그럼에도 불구하고 에코아나키즘은 여전히 포괄적이라는, 그래서 아직 내적인 자기통일성이 부족하다는 문제점을 안고 있다. 여기서 포괄적이라는 협의는 환경생태 이론에 대해 그렇다는 것이 아니라 환경운동과 환경윤리, 환경철학의 연결 선상에서 그것이 어느 지점에 있는지 또는 어느 것에 중심을 두고 있는지 불분명하기 때문이다. 요컨대, 에코아나키즘의 내용은 실천운동의 지침과 정치경제의 원리, 그에 상응하는 수사학적 윤리 및 철학이 뒤섞여 있으나 그 상호관계는 잘 파악되지 않는다. 이성철학의 독단을 피하는 다원주의적 세계관을 그리면서도 그 초점이 대체로 소규모 생태공동체의 실천원리에 맞춰져 있어서 일종의 사회운동의 실천강령이라는 느낌이 든다.

3. 동양철학의 생태론적 근거와 생태론에의 참여 가능성

우리는 생태환경 위기에 대응하는 여러 가지 접근을 환경론, 심층생태학, 생태 사회주의, 생태 마르크스주의, 에코 아나키즘 등으로 살펴 보았다. 이러한 입장들은 한결같이 서구적 시각이다. 비록 심층생태학이 동양적 세계관에 매우 근접해 있지만 이는 겉으로 보이는 결론이 그렇다는 것이지 그 내용 면에서는 상당한 거리가 있다고 판단된다. 어쨌든 이러한 다양한 접근 방법들에 내재해 있는 관심의 주된 영역은 자연환경과 사회환경, 그리고 인간 자신의 문제(특히 물질적 욕망)로 나눌 수 있다. 또 생태생태 위기의 근본적 원인으로서는 이성 위주의 인간중심주의, 왜곡된 자연관, 억압적 사회구조를 제시하고 있다.

그 중에서도 가장 핵심적인 문제는 이성을 통하지 않고 어떻게 '그 자체로서 자연'을 이해할 수 있는가 하는 것이다. 이점은 특히 심층생태학의 주요 과제인데, 니체의 경우 그의 예지적 상상력에 의해 자연 그 자체의 세계를 매우 훌륭하게 묘사하고 있었음을 확인했다. 그러나 자연에 대한 오랜 성찰을 쌓아 온 동양철학에서는 '그 자체로서 자연 세계'에 접근해 갔던 방법이 전혀 달랐다. 이러한 차이는 사실 인간을 어떻게 바라보는가 하는 인간관의 차이에서 온다. 따라서 동양철학의 자연관과 인간관을 서양의 그것과 비교하여 검토해 보고 서구적인 생태학에 동양철학이 참여할 수 있는 길을 찾아, 새로운 생태사회를 구성하는 데 기여할 수 있는 몇 가지의 제안을 하고자 한다.

1) 동양철학의 생태적 자연관

서양의 '철학'은 잘 알려진 바와 같이 '지적 호기심'에서 출발했다. 다시 말하면 인간의 정신적 욕구 중의 하나인 알고자 하는 욕구를 충족시키는 과정에서 형성된 것이 철학이다. 그러나 동양의 철학은 삶에서 발생하는 걱정거

리(憂患意識)에서 출발했다는³²⁾ 점에서 훨씬 생태적이다. 삶의 절실한 문제를 자연환경에서 해결하기 위해 자연현상을 생존이라는 시각에서 파악하지 않으면 안되었다. 그래서 그들이 구성한 우주관의 범위는 의외로 좁고 내용도 단조로우며 문제의식 또한 자연과 인간의 관계(天人之際)나 인간 역사의 통시적 변화(古今之變)를 파악하는 데 있었다.³³⁾ 한마디로 현세적 삶의 범위를 벗어나지 않는 소박하고 절실한 것이 그들의 기본적 관심이었다.³⁴⁾

그리하여 그들은 자연을 실체적인 면에서 추구하지 않고 기능적인 면에서 파악하려 했다. 칸트 식의 용어를 빌면, 시간과 공간이라는 인간의 선형적 감성 형식 중 서양철학은 자연을 공간적(연장적인 것, 존재, 실체, 體)으로 접근해 갔고 동양철학은 시간적(운행, 생성적 기능, 用)으로 접근해 갔다고 할 수 있다.

공간적으로 접근한 자연의 대상은 점점 더 분할되어 갔고(원자의 단계), 분할된 요소는 전체와 질적으로 동일하다는 믿음을 가졌다. 따라서 그들은 요소들이 어떻게 분화되고 종합되는가 하는 평면적인 구조에만 관심을 기울이고 시간의 흐름에 따른 구조의 변화는 외면했다. 그래서 요소들을 엮어 주는 '법칙'이 요소(존재)와 무관하게 따로 있어야만 했다. 또한 그들에게 시간이란 단지 불변적 공간 구조(일정한 틀) 안에 나타나는 임의적이고 비본질적인 현상일 뿐이었다. 그들이 세계를 정확하게 기술할 수 있는 방법으로 고안해 낸 좌표평면을 보면 이점을 잘 알 수 있다. 공간의 틀은 고정되어 있으므로 궤도(방정식)와 시간만 주어진다면 미래와 과거의 모든 상황을 모조리 파악될 수 있다고 생각했다.³⁵⁾ 공간상의 어떤 위치를 점유하고 있는 존재의 변화

32) 김충열, 「21세기와 동양철학」, 『녹색 평론』 제17호, 51쪽.

33) 이것은 司馬遷의 『史記』 서문에 나오는 유명한 문구이다.

34) 동양철학을 전체적으로 보면, 중국철학과 인도철학의 두 흐름으로 볼 수 있다. 이 논의에서 '동양철학'이란 중국적 흐름을 위주로 본 동양 철학을 지칭한다. 그러나 인도철학이 불교라는 형식을 통해 중국철학에 흘러 들어가게 됨으로써 두 철학간의 매우 성공적인 변증적 종합이 일어난다. 화엄철학과 선불교는 그런 종합의 대표적인 성과라고 할 수 있을 것이다. 따라서 논의의 출발에 있어서는 중국적이지만 그 이후는 두 흐름을 포괄하여 말한다고 할 수 있을 것이다.

35) 프리고진, 앞의 대담(『과학 사상』 제17호, 35쪽), "궤적을 정의하기 위해서는 무한히 정확한 초기 조건이 필요하므로 궤적 대신 확률을 사용해야 합니다.…… 따라서 '궤적'이라는 개념은 더 이상 의미가 없어지고 결정론적 특성도 사라져 버립니다."

란 존재 그 자체의 내적인 원인으로 일어나는 것이 아니라 존재 밖에 있는 법칙에 구속되어 나타나는 현상일 뿐인 것이다. 그리하여 그들은 시간을 그 자체로서 인식하지 못하고 공간의 틀(공간상의 다른 위치 관계를 시간의 함수로 표시)을 가지고 기술한다. 근세에 와서 하나의 충격으로 받아들인 '무한無限'이라는 문제도 그것은 공간의 무한이었지 시간의 무한은 아니었다. 심지어 현대과학의 발견에도 불구하고 그들은 삶의 경험에서는 결코 확인할 수 없는 태초와 종말이라는 시간의 유한성을 무의식 속에 확고하게 지니고 있다. 요컨대, 그들의 우주관은 무한공간과 유한시간으로 짜여 있다고 할 수 있다. 따라서 생명이라는 것도 유한한 시간 안에 공간적 무한분할을 통해 해체되는 것이라 생각했다.

반면에 동양적 사고방식은 정확히 그 반대다. 세계의 형상은 지적 호기심으로부터 추상되어 그려지는 것이 아니라 삶의 체험에 기초하여 그려진다. 우주宇宙는 말 그대로 늘 살고 있는 집을 확대한 것에 불과하다. 하늘이 둥글고 땅이 평평한 것도 삶의 체험이 보증하고 있었다. 그들에게 있어 삶의 터전은 확실히 제한되어 있었다. 그러나 제한되어 있는 삶의 터전에도 불구하고 그들의 삶을 가능하게 해주는 것은 그 공간 안에서 끊임없이 재생되어 나오는 생명이라는 결실이었다. 그리고 생명은 인간이 관리할 수 있는 영역이 아니라 땅과 시간의 영역이었다. 동양인에게 시간은 하늘의 영역이었다. 인간은 다만 하늘과 땅이 함께 만들어 내는 생명이라는 결실을 이용하여 삶을 유지할 뿐이었다. 생명은 분할하고 다시 종합할 수 있거나, 때를 앞지르거나 지나서 얻을 수 있는 것이 아니라는 사실을 일찍이 터득해서 땅에 순응하고 때에 순응(時中)하려고 노력했다. 땅은 그 자체가 생명은 아니지만 생명을 키워 낸다는 점에서 생명적이었고 또 시간의 일정한 흐름에 따라 반복하면서 그 생명을 끊임없이 키워 냈다. 중요한 것은 시간의 질서였다. 일정한 리듬을 가지고 무한히 반복되는 시간의 운행 질서는 생명 현상과 직결된다. 시간의 흐름을 생명의 흐름과 표리관계로 받아들이는 동양적 사고는 생명이 시간의 무한성을 타고 반복되거나 생명의 한 순간을 무한한 시간의 압축된 현상(화엄사상의 一念卽時無量劫)³⁶⁾이라고 생각했다. 시간이 생명 현상으로

36) 이효걸, 「화엄경의 성립 배경과 구조 체계」, 49 쪽. 화엄경은 因果圓滿의 보살도

내재화되어 있기 때문에 '변화'라는 현상도 내재적이다. 이러한 동양의 우주관은 한마디로 유한 공간과 무한 시간으로 구성되었다고 할 수 있다.³⁷⁾ 이러한 틀에서 생명을 유한한 공간(땅: 자연)이 무한한 시간을 타고 반복적으로 자기를 드러내는 현상이라고 여기는 것은 당연하다.

유한 공간과 무한 시간이라는 우주관에 근거하여 생명 현상에 주된 관심을 기울이는 동양적 사고는 삶의 절실한 문제를 해결하기 위해서 자연스럽게 형성된 것이다. 따라서 동양철학의 자연관은 정확하게 표현하면 자연을 곧 생명체라고 보기보다는 생명을 중심에 놓고 보는 자연관이다. 그러나 자연(특히 땅)은 유한성을 가짐에도 불구하고 생명을 키워 낸다는 점에서 생명적이다. 자연은 생명의 근원으로서 존재한다는 점에서 어쩌면 더 생명적인지도 모른다. 그런 의미에서 자연 그 자체가 곧 생명체라 할 수 있을 것이다.

생명이라는 것이 분할할 수 없고 인간이 개입할 여지가 없는 존재로서 내재적인 자기 변화를 지닌 것이라면, 그 생명을 그와 같은 존재에게 하는 자연 역시 인간과 관계없이 스스로 있고(自存) 스스로 그러한(自然) 것이다.³⁸⁾ 사실 자연을 공간적 접근을 통해 실체로 파악하는 것부터 비생명적이다. 생명적 현상으로 이해한 동양의 자연은 생명의 흐름, 즉 '움직이는 현상'으로서 말 그대로 일종의 형용사이다. 자연은 죽은 공간이 아니라 생명을 드러낸다는 점에서 자연인 것이다.

서양에서 자연을 생명의 동적 흐름으로서 혹은 그 자체로서 보기 어려운 것은 자연을 실체로서 규명하려는 태도 때문이라고 생각된다. 분할할 수 없다는 생명의 속성은 생명의 통일성과 전체성을 의미한다. 대상을 분할하고 종합하여 파악하는 것이 대상의 본질을 흐뜨리지 않는다고 생각하는 서양적 접근 방법으로는 당연히 자연을 생명적으로 포착할 수 없다. 그리하여 생명의 전체성을 언제나 개체들의 집합이나 종합과 동일하게 취급하여 분할하고,

를 그 핵심 사상으로 하는데, 해탈을 얻기 위한 보살의 수행이 이미 해탈을 얻은 불타적 삶의 자기 구현에 일치되어야 한다는 것을 논리적으로 '하나 속에 전체가 전체 속에 하나가 있다'거나 '영원한 시간이 한 순간이고 한 순간이 영원한 시간'이라는 것으로 표현한다. 이 가운데 후자의 표현은 니체의 '영겁 회귀' 사상과 상당히 비슷하다고 여겨진다.

37) 김충열, 「21세기와 동양철학」, 52쪽.

38) 김충열, 앞의 논문, 54쪽.

개체들의 관계를 개체에 초월해 있는 '법칙'으로 연결시키므로써 개체의 자발성을 파괴한다.

한편 근대과학의 하나인 생물학에서 획기적 발견으로 간주되는 '생명의 진화'현상을 생명의 중요한 본질로 보고 이를 여러 방면에서 활용하고 있다. 예를 들면 이를 자연현상의 일반적 법칙으로, 심지어 사회변동이론이나 역사법칙으로까지 확대하여 응용하고 있다. 그러나 여기에는 이중 삼중의 왜곡이 도사리고 있다. 무엇보다도 긴 시간의 경과를 요하는 진화를 매우 짧은 단위에 적용하는 왜곡이다. 진화를 입증하는 시간 단위는 개체적 삶의 시간 단위나 역사 단위, 나아가 인류의 역사시대 전부와도 무관하다. 또 시점과 종점을 가정하는 서구의 유한적 시간관³⁹⁾은 진화의 시간을 적용함에 있어서 터무니 없이 단축시켰을 뿐만 아니라 직선론적 발전의 이념으로 왜곡했다. 사실 우리가 경험적으로 알 수 있는 것은 한 개체의 발생, 성장, 소멸로 되풀이되는 현상일 뿐인데, 그러한 개체 생명의 자연스런 변화의 과정을 발전이나 진화로 볼 수는 없다. 또 한 개체 생명의 자연스러운 조절력과 생명력을 원대한 '진화의 의지(목적)'로 확대 해석하는 것은⁴⁰⁾ 인간중심적 사고이거나 이성중심주의적 발상으로 보인다. 자연이나 생명은 인간의 이성적 욕구처럼 그러한 발전이나 진보를 하지 않는다. 더구나 한 개체가 종種 전체의 진화를 목적으로 하는 행위를 윤리적 근거로 제시하는 것은 지나치다고 보인다.

그렇다면 동양철학의 생태학적 자연 이해의 내용은 무엇인가? 말할 필요도 없이 그것은 『주역周易』에 가장 잘 나타나 있다. 『주역』은 주로 자연의 순환 원리와 그에 상응하는 인간의 대응 태도를 매우 암시적이고 상징적으로 기술하고 있다. 그것은 시간의 변화에 따르는 적절성(時變의 中正), 전체적 상관관계 속에서의 적응성(應和), 대립적인 두 힘의 작용과 반작용의 관계(相反相成; 相生相剋) 그리고 교체 순환(交替循環)과 상생성(消長), 한 힘의 진행이 극한에 이르면 되돌아가는 원리(物極必反) 등으로 표현되는데, 요약

39) 중국 고전에 나타나는 여기에 대한 표현은 만물의 '終始'라고 하여, 현상에 나타나는 끝점이 그대로 다시 새로운 출발로 이어지는 것으로 기술하고 있다. 불교의 '無時以來'라는 표현도 처음도 끝도 없이 반복된다고 보는, 시간에 대한 불교적인 근본 생각을 잘 드러내 준다.

40) 생태 사회 주의의 입장에 선 복진은 자연 진화의 목적을 인간이 충분히 그리고 객관적으로 감지할 수 있다고 전제하고 인간의 목자로서의 역할을 강조한다.

하면 '생태적 환경 속에서 각기 자기를 조절하여 전체적으로 균형을 맞추는 방향'으로 움직인다는 것이다.⁴¹⁾ 따라서 모든 존재의 생태학적 원리는 언제나 전체 혹은 타자와 교감할 수 있는 능력을 가지고 자기 조절(자기 변화)을 통해 균형을 유지하려는 것이라 할 수 있다. 교감의 능력, 자기 조절 능력, 그리고 전체적 균형을 유지하기 위한 자기 역할, 이 세 가지의 힘이 곧 생명력이라 할 수 있다.

2) 동양철학의 생태론적 인간관

동양철학의 인간관이 이성 중심적 인간관이 아니라는 것은 더 말할 나위가 없다. 그렇다고 도구적 인간이나 유희적 인간이라고 하는 다른 인간 유형으로 규정될 수도 없다. 동양적 인간관은 한 사회 공동체의 조화를 위한 행동 준칙을 충분히 자각하고 그것을 내면화하여 자발적으로 실천하는 인간, 즉 도덕적 인간을 이상적인 모델로 추구했다. 문제는 사회 공동체의 조화를 위한 윤리적 준칙을 어떻게 구성하는가 하는 일이다. 이 기준은 농업적 자연 공동체로부터 자연스럽게 형성된 관습(대가족 사회에서의 孝悌)과 자연(자연의 질서)이다. 즉 혈연적, 지연적 공동체의 상호 의존적 정서와 자연의 원리(교감의 능력, 자기 조절 능력, 전체 균형을 지향하는 힘)를 두 축으로 하여 인간 행위의 지표로 삼으려 했다.⁴²⁾ 이것은 나중에 소위 천인합일(天人合一)설로 정형화되었는데, 『주역』에 내재하는 근본 사상도 바로 이것이다.

이러한 의미에서 동양의 인간관은 자연주의적 인간 혹은 생태론적 인간을 지향했다고 말할 수 있다. 그러나 자연과의 조화를 바탕으로 사회와의 조화를 이룬 도덕적 인간이 된다는 것은 결코 쉽지 않다. 동양철학의 인간관의 특이한 점은 보편적인 인간 유형에 대한 정의가 아니라 목표로서 성취해야 할 이상적인 인간을 제시하고 있다는 점이다. 그래서 평범하게 사는 사람이

41) 김충열, 「21세기와 동양철학」, 60쪽.

42) 김충열, 앞의 논문, 66~67쪽, “그들의 인간관계는 너와 나의 구분이나 이해 타산을 초월한 情感으로 형성된다…… 동양 문화는 농경 문화를 기본으로 하는데, 자연에 순응하고 사람들과 화합하는 순리와 평화의 삶이며,…… 인간 관계의 질서가 정감 위주로 유지되고 해결되는 경향이 강했다. 그러므로 어떤 문제가 발생했을 때, 그 처리는 情, 理, 法의 순서로 진행된다.”

나 잘못 길든 사람과 매우 이상적인 사람을 항상 대비시키는 방법을 택한다. 그 까닭은 인간이 '원래 완전'하거나(도가의 입장), 혹은 '원래부터 완전할 가능성'을 가지고 있지만(유가와 불교의 입장) 현실적인 인간의 삶은 그렇지 못한 것으로 대비함으로써 인간에게 '교육'이 필요하다는 것을 역설하기 위해서이다. 다시 말하면 적어도 인간은 완전성으로 갈 수 있는 근거를 내면에 소유한다고 봄으로써 인간에 대한 원천적 긍정과 아울러 교육을 통한 '자발성'을 강조하였다고 볼 수 있다.

그런데 대립적 인간 유형을 제시하여 교육의 존재 이유를 드러내기도 하지만, 현실의 인간들은 그 양극 사이에서 다양한 편차를 지니고 존재하고 있다. 물론 정치적으로 이 논리를 이용해 사회적 계급을 정당화하기도 한다. 그러나 이러한 차이는 잠재적인 인간성을 계발한 정도의 차이에서 비롯된 것이지 사회 신분의 차이에 말미암은 것은 아니다.

불완전한 인간에 내재된 완전 가능성을 교육을 통해 계발함으로써 인간성이 실현된다는 것은 사실 씨앗이 '환경에 적응하면서 자기를 키우고 잠재성을 드러냄'으로써 마침내 생명을 완결시킨다는 생태론적 구도와 같다. 생태론적 교육론은 당연히 생태론적 인간관을 전제했을 때 가능하다. 교육론을 통해서 볼 때도 동양철학의 인간관이 생태론적이라는 것을 알 수 있다.

그런데 동양의 교육론에 나타나는 중요한 특징은 다음의 두 가지를 들 수 있다. 하나는 공부란工夫論이고 다른 하나는 수행론修行論이다. 공부란 지식을 머리로써 이해하는 것이 아니라, 몸으로 익히고 내면화시켜 삶의 자연스런 태도로 발현하는 자발적인 노력의 과정이다. 행동이나 느낌이 따르지 않은 채, 지적 이해만 앞서 나가면 그러한 공부 자체가 이미 불균형적인 인간을 만든다. 한 인격체 내부의 생태가 파괴되는 것이다. 수행이란 '없는 것'에서 '만들거나 얻는' 노력이기도 하지만, 오히려 더 중요한 점은 '잘못 만들어 지거나 불필요한 것'을 '뺏아 내는 것'이다. 특히 후자의 '원형 회복'을 위한 '버림'의 교육은 서양의 교육론과 대비되는 것이다. 생명이 지닌 주된 특성 중의 하나는 노폐물을 배설하는 작용이다. 얻은 뒤에 반드시 버리고 비우기 때문에 생명을 유지할 수 있는 것과 마찬가지로, 노폐물이 정신과 몸 안에 남아 있을 때 버리고 비우는 교육을 함께 해야 한다.

그러면 동양철학의 입장에서 자연에서의 인간의 지위와 역할을 어떻게 보

고 있는가? 한마디로 자연에의 개입을 긍정한다. 동양철학의 요체를 천인합일(天人合一)이라고 하는데, 이것은 인간이 자연과 대등한 지위에 있다는 것을 전제로 한 말이다. 이 의미를 곰곰이 생각해 보면 인간의 주관성을 이중으로 탈피해야 함을 말하는 것 같다. 인간중심주의를 극복하기 위해 자연중심주의를 제안할 수 있다. 그러나 그것은 사실 인간중심주의의 도치된 형태이거나⁴³⁾ 또다른 편견이다. 인간이 자연에서 예외일 수 없듯이 자연 또한 인간에서 예외일 수 없다. 우리는 인간중심주의에 대해서 객관적이어야 할뿐만 아니라, 자연중심주의에 대해서도 객관적이어야 한다. 이것은 자연을 통해서 인간을 보고 인간을 통해서 자연을 보아야 한다는 말이다. 즉 천(天)·지(地)·인(人)의 삼재(三才)라고 하는 동양철학의 기본 명제는 우주론적 생태계에 있어서 세 주체를 설정함이다. 이 세 주체가 동등한 자격으로 함께 참여하여 만들어내는 생태 현상이 인간의 문화이다.⁴⁴⁾ 그러나 우주론적 생태계에서 인간이 동등한 주체가 되려면 이상적 인간, 즉 '성인(聖人)'이 되어야 한다. 말하자면 동양철학에서는 인간에게 자연과 더불어 동등한 주체의 지위를 부여하지만, 그것은 인류라는 보편성에 대해서가 아니라 이상적 인간이라는 특수성에 대해 부여하고 있는 것이다. 자연의 생태를 진실로 체득한 자만이 그러한 존재가 될 수 있다.

3) 자연 그 자체로 들어가는 길

생태 환경론에서 가장 핵심적인 과제는 인간중심주의에서 어떻게 자연중심주의로 넘어갈 수 있느냐 하는 문제다. 동양철학에는 이 문제의 답변과 관련된 세 가지의 통로가 있다. 첫째, 동양철학의 생태론적 자연관과 인간관에서 제시하는 생태론적 시각과 태도이다. 이것은 유한 공간과 무한 시간의 관점으로 인간과 자연을 바라보는 문화적 풍토에서 자연스럽게 형성된 것이다.

43) 구승희, 『에코 필로소피』, 275 쪽, “북친은 인간의 자연과의 완전한 동일화를 주장하는 이런 자연 이해는 필연적으로 자연에 인간적인 가치를 주입하게 될 것이라고 경고하고 있다.”

44) 김충열, 『21세기와 동양철학』, 63쪽.

‘자연 그 자체의 세계’로 들어가는 길은 사실 논증적일 수 없다. 그러므로 생태론적 시각과 태도는 가장 일반적이고 실제적인 길이라 할 수 있다.

둘째, 장자莊子사상에서 강조된 ‘인간 인식의 한계’를 확실하게 인식하고 그 인식을 자기의 실존에 다시 적용시켜 존재 그 자체로 돌아와 정신적 소요逍遙를 획득하는 길이다. 장자의 이러한 방법이 체계적으로 잘 설명되고 있는 부분이 「제물론齊物論」이다. 나는 장자의 이러한 사상을 ‘존재(실존) 회귀의 인식론적 초월주의’라고 부르고 싶다. 장자 사상의 전반을 여기서 거론할 필요는 없기 때문에 우선 생태론적 측면에서 이야기할 수 있는 그의 ‘양생주養生主’의 사상을 살펴보기로 하자. ‘양생주養生主’란 곧 ‘삶을 올바르게 기르는 주체’를 의미하는데, 장자는 삶을 올바르게 기르는 원칙을 다음과 같이 제시하고 있다. 인간은 육체적 존재인 동시에 정신적 존재이다. 육체적 존재로서의 인간은 한계가 있다. 그러나 정신적 존재로서의 인간은 한계가 없다. 그런데 인간들은 한계가 없는 정신적 욕구로써 한계가 있는 육체를 이끌여 가려한다. 장자는 이것이 삶을 파괴하는 원인으로 본다. 그러므로 양생의 원칙은 무한한 정신적 욕구를 유한한 육체적 존재에 맞추는 것이다. 즉, 모든 존재는 원래 완전하고 자족적이지만 인간의 정신이 만든 열개가 존재를 그렇지 않은 것으로 보기 때문에 정신의 열개를 걷어 내는 인식론적 전회를 통해 존재 그 자체로 돌아가자는 것이다. 정신의 주파수를 육체의 파장에 맞춤으로써 심신의 완전한 일체(精神逍遙)를 획득하고, 이것을 통해 다시 자연과의 일체(物我一體)를 이룰 수 있다는 것이다. 물론 정신 소요를 통한 몰아일체로 나아가기 위해서는 정신의 열개에 대한 인식과 만물이 존재론적으로 평등하다는 인식(萬物齊同)이 요청된다. 이 작업을 위해 장자는 주로 ‘인간 인식의 틀’⁴⁵⁾과 ‘인간 종족의 인식틀’이 가진 문제를 노출시킴으로써 그러한 인식을 유도해 낸다. 그는 이점에 대해 논증적으로 접근하기도 하지만, 비유나 우화의 방법에 더 큰 비중을 두어 실제적 인식을 기대했다. 어쨌든 심층생태론이 자연에 접근하려 했던 방법과 다른 점은 자연과의 통일 이전에 심신의 자기 통일이라는 실존적 방법이 선행해야 한다는 점이다.

자연 그 자체로 들어가는 동양철학의 또 하나의 길은 명상이다. 이 방법은

45) 이효걸, 「장자 제물론의 새로운 해석」, 66쪽.

확실히 인도적印度的이다. 현세적 세계관을 가진 중국인들에게 정신의 깊은 내적 체험의 세계가 존재한다는 사실이 승인되기까지 많은 시간이 걸렸고 여러 가지 오해가 있었다. 그러나 일단 그와 같은 세계를 승인하자 그것은 그들의 현세적 세계관과 독특한 변증적 종합을 일으켰다. 변증적 종합의 구체적 대상은 인도의 대승불교와 중국의 장자철학이었다. 그 결과 가장 중국적인 대승불교로서 화엄종과 선불교가 나타났다. 전자는 이론적이고 후자는 실천적이다. 그런데 우리의 관심은 어떻게 존재의 세계 그 자체로 들어가는가 하는 데 있기 때문에 그 점에 초점을 맞춰 논의하기로 하자. 사실 두 철학이 다 존재(자연)로의 진입보다는 자신 안에서의 존재와 인식의 통일을 더 중시한다. 그렇지만 그러한 과정이나 결과가 곧바로 우주론적으로 이어지기 때문에 결과적으로는 마찬가지다.

자신 안에서 존재와 인식의 통일이라는 과정은 불교적으로 말할 때 ‘깨달음’과 ‘닦음’의 역동적 관계로 진행된다. 그리고 이와 같은 진입 방법은 인간의 정신과 신체의 구조에 대한 불교의 독특한 해석에 바탕을 두고 있다. 대승불교가 전제하고 있는 인간의 정신과 신체의 구조는 네 차원의 심층 구조로 되어 있다.⁴⁶⁾ 가장 근저에 있는 차원은 그 자체가 바로 우주적 본질로서 존재와 인식의 통일체(阿賴耶識)이다. 그러므로 존재(자연)로의 진입이란 사실 자기 안에 있는 존재와 인식의 통일체로 돌아오는 것이다. 이것은 언제나 작용하고 있다. 그러나 근저의 정신과 신체의 통일체는 현실적으로 분화되고 뒤집혀(顛倒) 드러나는데, 그것은 다시 깊은 데서부터 표층까지 세 차원으로 분화된다. 아주 미세하지만 이 왜곡의 첫 단계는 자아의식의 형성이다. 이 자아의식이 만들지는 순간, 대상을 구성하는 의식이 형성되므로, 이때 주객의 구분이라는 이분법적 분열이 시작된다. 여기까지의 왜곡은 대상 세계로 말미암아 발생하는 것이 아니라 정신 구조 안에 잠재해 있는 과거 경험의 영향력 때문이다. 이러한 분열은 바깥 세계와 관계없이 일어나는 왜곡이라 하여 심

46) 여러 갈래의 대승 불교 사상을 종합하여 매우 치밀한 논리로 인간의 정신과 신체의 구조를 조직한 『大乘起信論』에서는 왜곡의 단계를 여섯으로 하였다. 그 여섯은 행위의 원동력으로서의 원초적 의욕(根本業不相應染), 의식의 주체로서 원초적인 생각(能見心不相應染), 객관적 형상을 나타내는 원초적 생각(現色不相應染), 분별심 때문에 생긴 파생적인 생각(分別智相應染), 끊임없이 이어지는 파생적인 생각(不斷相應染), 집착에 얽힌 파생적인 생각(執相應染)이 그것이다.

불상응염心不相應染이라 한다.

왜곡의 두 번째 차원은 분별하고 판단하는 생각의 작용이 만드는 것을 말한다. 이것은 이른바 이성의 작용으로 불교에서는 분별지分別智라고 부른다. 분별지는 왜곡의 첫 단계가 만든 주객 이분의 토대 위에서 다시 감각기관이 외부로부터 받아들인 감각 자료를 분별하고 개념화하여 왜곡을 구체화시킨다. 뿐만 아니라 이 사념思念 작용은 분별하고 개념화하는 왜곡에 매우 익숙해져 있기 때문에 감각 자료가 없어도 상상적으로 개념을 구성하고 분별하는 행위를 잠시도 쉬지 않는다.

왜곡의 마지막 차원은 감각 기관이 외부의 대상을 감각하고 거기에 집착하는 것이다. 가장 구체적인 것으로 표상되기 때문에 우리는 이것을 현실의 토대라고 한다. 그러나 불교적 관점에서 볼 때는 가장 표층적 차원이다.

우리의 논의의 초점인 인간과 자연의 이분법을 어떻게 극복하여 '자연 그 자체의 세계'로 들어갈 것인가에 대한 심층생태학의 접근 방법과 불교의 접근 방법은 원천적으로 다르다. 불교에서는 인간과 자연을 이분화하는 근본적 요인이 자연적 대상과 관계없이 인간의 정신 구조 안에 원초적으로 내재되어 있다고 진단한다. 그리고 그 극복의 과제는 자기 안의 문제이며, 그것의 극복이 곧 인간과 자연의 이분을 통일하는 것이라 한다. 왜냐하면 인간의 본질이 곧 자연의 본질이며 인간의 본질 안에 이미 자연과의 완전한 통일이 주어져 있다고 보기 때문이다. 이점은 장자의 접근 방법과도 구분된다. 장자사상은 정신과 육체로 분열된 인간의 자기 균열을 극복함으로써 인간과 자연의 이분법을 극복할 수 있다고 보기 때문이다.

그러면 인간의 정신 구조 안에 원초적인 형태로 이분화의 단초가 있다고 진단하는 불교에서는 어떻게 이것을 극복하는가? 이미 살펴본 바와 같이 정신 구조 안에 이분화의 단초가 구체적으로 형상화된 것이 자아의식이다. 그것은 세계를 주객으로 이분화한 왜곡된 삶의 현실로부터 통일된 원형의 세계로 회복해 가는 전환점이자 기점이다. 그러므로 자아의식의 해체(無我)야말로 최대의 과제가 된다. 불교의 관점에서 보면 이성을 통하여 자아의식을 강화하며 이성적 사유 그 자체가 바로 자아라고 선언하는 서양철학이 이성을 해체하고 자아와 자연을 통일시키는 것은 원천적으로 불가능한 일이다. 그것은 마치 다른 것을 벨 수 있는 칼이 자신을 벨 수 없는 것(刀不自割)과 같고

손가락이 손가락 자신을 가리키지 못하는 것(指不自指)과 같다.

4. 마무리와 제언

지금까지 생태환경의 위기에 대한 서구적 모색을 검토하고, 아울러 동양철학이 생태환경의 위기에 관한 담론에 참여할 수 있는 가능성을 찾아보았다. 그 결과 동양철학의 전통 속에 생태론적 근거들이 매우 훌륭하게 자리잡고 있음을 알 수 있었다. 어떤 면에서 동양철학 그 자체가 곧 생태철학이라 할 만하다. 그렇다고 동양철학이 환경생태 위기를 해결할 유일한 철학적 대안이 된다고는 생각하지 않는다. 왜냐하면 생태론적 동양철학이 배어 있던 동양사회가 반생태적인 서구의 힘에 의해 무너졌고, 그리하여 그 문화가 비생태론적 서구 문화에 의해 철저히 무너지면서도 자신의 생태론적 사회와 문화를 지키려는 생태철학을 재구성하지 못했기 때문이다. 현재의 환경생태 위기를 절실히 느끼는 것도, 그 위기를 극복하려는 노력도, 생태철학이 필요하다는 주장과 대안의 제시도 생태학적 전통을 가진 동양철학에서는 전혀 하지 않았다. 오히려 반생태적 서구적 시각에 맞춰 자신을 반생태적인 철학으로 재조정하려고 애쓰지 않았나 하는 자괴감마저 든다. 이러한 우리의 반성 위에 생태위기에 대한 서구의 자기 반성을 겸허하게 받아들이고 위기 의식을 함께 나누고 노력할 때, 진정한 '새 생태 철학'이 나타나 인류 공동의 환경생태 위기를 극복해 나갈 수 있을 것이라 믿는다.

이 글의 후반부, 동양철학의 생태론적 근거를 다루는 부분에서는 환경생태 위기에 대한 서구적 모색에서 그 중심 과제로 나타난 인간과 자연의 이분법(이성 위주의 인간중심주의)의 문제를 집중적으로 다루었다. 그러나 환경생태 위기의 또다른 중요 부분인 사회 환경의 위기와 관련하여 동양철학은 어떠한 생태론적 근거들을 가지고 있고, 또 앞으로 대안을 제시하는 데 어떠한 기여를 할 수 있는가를 다루지 못했다. 다만 상당한 기간 동안 국가라는 인류 사회의 조직체가 존재할 수 밖에 없으며 국가의 역할과 기능이 생태론적으로 지향되어야 한다는 점에서, 동양의 전통적 국가 속에 내재해 있던 생태론적 요소를 진지하게 검토해 보아야 할 것이라 생각한다.

현재 우리들은 국가라고 하면 당연히 서양의 근대국가로부터 발전시킨 국가를 그 전형으로 생각한다. 이성 위주의 서구 문화가 반생태적이라면 그 문화를 토양으로 해서 형성시킨 이성적 관념태로서의 서구적 국가 역시 반생태적인 것이다. 권력의 지배를 견제와 균형이라는 논리 속에 은폐시키고, 민주라는 이념적 마약으로 인간 삶의 생태적 본질인 선택과 참여적 행위를 박탈하여 대의정치를 정당화하는 국가의 기초 이론은 실제의 역할을 떠나서 정당화의 논리 자체가 반생태적이다. 더구나 여기서 국가의 구성원은 원래 이기심에 가득 차고 타인에 대해 고립적인 원자적 인간(사적 개인)을 바탕으로 이성적으로 구성한 것에 불과하다. 그러한 기초 위에 만들어진 국가의 기본 역할은 자연스러웠던 생태적 공동체를 파괴하여 가능한 한 사적 개인을 더욱 북돋우는 일 뿐이다.

분류하고 환원시키기 좋아하는 서구적 이성은 타인과의 상호 의존적인 관계를 통해 사람답게 살고자 하는 사회적 개인으로서 인간을 오히려 원자적 개인으로 고립시키고, 이러한 고립을 정형화시키는 틀로서 근대 국가를 고안해냈다고 할 수 있다. 이러한 고립의 일상화는 경제적 삶의 양식을 통해 더욱 강화된다. 이념적 고립을 사회적 고립으로, 다시 사회적 고립을 물질적 고립으로 현실화시키는 근대국가의 정치 경제적 양식은 그 속에 사회적 개인로서의 인간을 결코 허용하지 않는다.

이러한 비판적 고찰을 통해서 본다면 자본주의적 생산양식을 폐기하거나 혹은 국가라는 사회 형태 자체를 없애야 생태적 사회가 가능하다고 주장하는 것은 해체주의적 발상이다. 그것은 이성의 독단과 획일성의 문제를 해결하기 위해 이성을 해체하는 데 골몰하는 포스트모더니즘과 동질적인 서구적 발상이며, 그 역시 변형된 이성의 작용일 뿐이다. 그러므로 필요한 것은 생태적 국가이지 반생태적 국가의 해체가 아니다. 동양 사회의 전통적 국가론에서 생태적 요소를 발견하려는 노력은 그래서 필요하다.

참고문헌

- 구승희, 『에코 필로소피』(서울: 셋길, 1995)
에리히 프롬, 『마르크스의 인간관』, 김창호 역(서울: 동녘, 1983)
김국태, 「과학 기술 문명의 반환경성」(『과학사상』 제17호, 1996. 6)
김충열, 「21세기와 동양 철학」(『녹색평론』 제17호, 1994)
구승희, 「아나키즘과 환경 운동」(‘환경을 생각하는 교사의 모임’의 발표논문, 1995)
이효길, 「화염경의 성립 배경과 구조 체계」(고려대 대학원 박사학위논문, 1991)
——, 「장자 제물론의 새로운 해석」(『안동대학교 논문집』 10집)