

현대 생태위기 상황의 트랜스로그와 생태영성학

김용혜

서강대학교 신학대학원 정교수

1. 들어가는 말
2. ‘인류세’라는 지구 위기
3. 토마스 베리의 생태학적 비전
4. 트랜스로그(translogue)와 생태영성학
 - 4.1 트랜스로그
 - 4.2 생태영성학의 당위성
 - 4.3 생태영성학의 기초
5. 나가는 말

1. 들어가는 말

오늘 세계는 ‘지구열화’와 ‘생물종의 멸종’ 등 ‘지구위기’로 표현되는 지질역사상 초유의 도전에 직면하고 있다. 인류가 이 도전에 어떻게 공동으로 응답할 것인지, 하나 밖에

없는 공동의 집, 지구의 생명성을 회복해야 할지에 대한 성찰과 즉각적인 실천은 이미 우리에게 당위가 되었다. 가톨릭교회에서도 2015년 프란치스코 교종이 회칙, 『찬미받으소서』(Laudato Si)를 반포하고, 신앙인과 선의를 가진 모든 이가 피조물들의 울부짖음에 귀 기울여, ‘공동의 집’ 지구를 살리자고 호소하고 있다. 적지 않은 선의의 세계시민들이 지구위기 극복을 위해 일상적 삶에서 실천을 하며, 개인과 공동체 차원에서 연대를 시도하고 있다. 기후위기를 심각하게 받아들이어 지구열화에 사회적 책임을 통감하는 기업과 산업체들도 ESG 경영¹⁾과 GEI100²⁾ 캠페인에 참여하고 실천계획을 세워 연대하는 추세도 나타나고 있다. 최근 코로나 19 대유행과 이상기온으로 인한 홍수, 산불 등 빈번한 자연재해가 인간에 대한 지구의 보복의 시작이라고 염려하는 목소리도 들린다. 그럼에도 불구하고 대다수의 나라와 기업들은 자국과 자사의 이익의 극대화에만 치달고 지구 생명을 돌보는 일은 뒷전에 두고 있는 것도 사실이다.

지구위기는 인류가 제2차 세계대전 중에 핵폭탄을 사용한 이후 나타나기 시작하였고 전후 미국과 서구의 자본주의 경제의 급속한 성장과 이와 연동되어 있는 대량의 화석에너지의 사용이 원인이 되어 돌이킬 수 없는 상황으로까지 이르게 되었다. 60~70년대의 생태적 사고는 유기체들 간의 관계, 그리고 유기체 집단과 주변 환경과의 관계를 다루는 생명과학으로 지구의 국지적인 것을 연구하였고, 2000년 이후 지구 시스템 과학은 지구를 하나의 총체적 시스템으로 연구하여 현재의 상황이 생태계 교란 상황을 넘어 지구 시스템의 균열을 의미한다고 주장하며, 파국적인 ‘인류세’에 접어들었다고 주장한다.³⁾ 이 논문에서는 지구위기를 극복하기 위한 학문적 소통의 장으로 새로운 학문분과로 생태영성학의 비전을 그려보고 그 기초를 정초하고자 한다. 우선 ‘인류세’(anthropocene)로 불리는 지구 위기상황을 진단하기 위해서 해밀턴(Clive Hamilton)의 『인류세: 거대한 전환 앞에

1) 투자 의사 결정시 기업의 재무적 성과만을 판단하던 전통적 방식과 달리, 장기적 관점에서 기업 가치와 지속가능성에 영향을 주는 ESG(Environment/Social/Governance) 등의 비재무적 성과를 활용한 투자방식을 말한다. 2000년 영국을 시작으로 유럽의 연기금을 중심으로 ESG 경영을 도입하여, 2006년 유엔책임투자원칙이 마련되면서 각국의 금융위원회가 이를 의무화해 가고 있는 실정이다.

2) RE100이란 재생에너지(Renewable Energy) 100%의 약자로 기업이 사용하는 전력량의 100%를 2050년까지 풍력, 태양광 등 재생에너지 전력으로 충당하겠다는 국제 캠페인으로 2014년 영국 런던의 다국적 비영리기구인 The Climate Group에서 발족하였다. 이는 정부가 강제한 것이 아니라 기업들의 자발적 참여로 진행되지만 기업의 사회적 책임을 인식하여 많은 기업들이 가입하고 있다.

3) 클라이브 해밀턴, 『인류세: 거대한 전환 앞에 선 인간과 지구 시스템』, 정서진 옮김, (서울: 이상북스, 2018), 18~32.

선 인간과 지구 시스템』(정서진 옮김)을 살핀다. 그런 다음 그가 주장하는 신인간중심주의와 그의 지구시스템 과학이 가지고 있는 한계는 무엇인지 평가해 본다.(2장) 지구와 인간을 이원론적으로 분리시킨 해밀턴의 신인간중심주의를 넘어, 인간을 지구 생명공동체의 평등한 일원이지만 지구위기를 극복하는 지성적 주체로서 창조자의 지평과의 통합적 전망 속에서 생태 시대의 비전을 그려보려 한다. 이를 위해 이 시대의 도전을 하나의 계시 체험으로 정의하고 이를 자연과학과 인문학을 융합하여 해석하는 토마스 베리의 시도를 살핀다. 베리는 우주의 세 가지 기본 원리, 즉 “차이화의 힘(differenciatio forces)”, “포용하는 힘(containing forces)”, 그리고 “창조적 비평형(creative disequilibrium)”을 우주의 진화와 인간정신을 아우르는 통일적 원리로 보고 있다.(3장) 4장에서는 베리의 생태학의 비전과 그가 참조한 샤르텐의 사유방식, 그리고 전통 종교적 생태비전을 포괄할 생태영성학(study of the eco-spirituality)을 새로운 학문분과로 정초한다. 생태영성학은 종교 간의 대화뿐 아니라 과학이나 타 학문과의 대화의 장으로 개방적이고 자기초월적이며 재구성적 과정을 통해 성립한다. 여기서 우리는 새로운 개념의 방법론인 트랜스로그(translogue)를 제안하고, 왜 생태영성학이라는 지평이 필요한지 그 당위성과 원리를 숙고한다.

2. ‘인류세’라는 지구위기

클라이브 해밀턴은 그의 저서, 『인류세: 거대한 전환 앞에 선 인간과 지구 시스템』에서 기후 위기 상황과 관련하여 지구 시스템과학의 분석을 근거로 인간은 지구 지질사의 새로운 세기를 만들었다고 주장한다. 그에 따르면 인류는 지난 몇 십 년 만에 지구 전체 역사가 다시는 돌이킬 수 없는 ‘인류세’(anthropocene)라는 세기를 만들었다. 우리는 현재 지구 전체 수명 중 지구의 탄생에서 자연의 힘에 의해서만 운행되었던 45억 년과 다가올 태양의 대폭발이 있기 전 50억 년의 중간 지점에 있지만, 인간의 활동에 의해 지구 생태계가 파괴되어 인간종은 물론 지구상의 모든 생명체도 사라지고 있는 상황 속에 살고 있다.⁴⁾

‘인류세’를 주장하는 지구시스템 과학자들은 두 번째 단계(45억년 후)의 새로운 지구 역사는 인간 의지 때문에 인위적으로 발생한 힘, 즉 비물리적 힘이 자연의 물리적인 힘에

4) 클라이브 해밀턴, 『인류세』, 20-21.

작용한 결과로 만들어진 것이라 주장한다. 이들에 따르면 이 비물리적인 인간의 힘은 기존의 자연력에 추가되기보다는 어떤 의미에서는 스며들어 자연력의 작용에 변화를 가한다. 이 새로운 힘은 지구의 지질학적 진화를 설명하는 지구역학 시스템에 불완전하게 통합될 수밖에 없다. 21세기의 지구온난화에 대한 예측이 다양하게 존재하는 주요 이유는 바로 이 새로운 힘이 어떻게 작용할지 불확실하기 때문이다.⁵⁾ 저명한 과학자들은 이러한 불확실한 위기 상황이 절(age)보다 길고 기(period)보다 짧은 단위인 세(epoch)로 간주하는 것이 적절하다고 보기 때문에 ‘인류세’라는 것이다. 그러나 인간 사회가 기후의 이상 변화 징조에 발 빠르게 대응하지 못한다면 인류세는 세에서 기로, 혹은 심지어 6,600만 전 시작된 지금의 신생대를 잇는 새로운 대(era), 즉 인류대로 격상해야 할 가능성도 있다고 지적한다.⁶⁾ ‘인류세’라는 개념을 창안한 것은 인간의 활동이 지구 시스템 전반에 미친 영향으로 인해 지구 역사에서 일어난 가장 최근의 균열을 포착한 지구 시스템 과학자들에 의해서이다. 대기 화학자 파울 크뤼첸(Paul Crutzen)은 2000년에 처음으로 새로운 지질시대의 이름으로 ‘인류세’를 공식 지질연대표에 추가해야 한다고 제안하였다.⁷⁾ 해밀턴은 역사학자 디페쉬 차크라바르티(Dipesh Chakrabarty)를 인용하여, ‘인류세’의 도래는 인간의 역사와 지질학적 역사가 만났음을 뜻한다고 의미를 부여한다. 또한 야코프 부르크하르트(Jacob Burchhardt)는 ‘인류세’가 “의식의 각성에 의해 자연과 단절된” 근대적 개념의 역사에 의문을 제기하였다고 지적한다.⁸⁾ 이러한 ‘인류세’라는 이름은 일반적으로 지구 온난화를 이해하고 대응하려는 현실 인식의 이름들, 즉 ‘기후 위기 시대’, ‘생태 시대’, ‘지속 가능한 발전’ 등과는 차별적으로 인류 위기를 강하게 드러내고 있음을 알 수 있다. 해밀턴은 생태학에서 말하는 지구 환경은 지구 시스템이 아니며 지구환경은 국지적인 생태계의 문제를 인식하는 차원이라면 ‘인류세’라는 개념은 생태계 교란을 뛰어넘어 지구 시스템의 균열이라는 질적 도약상태를 포착하기 위한 것이라 주장한다.⁹⁾

해밀턴은 이 저서에서 지구위기 대응에 관한 학설들, 즉 에코 모더니즘(eco-modernism), 에코 페미니즘(eco-feminism), 신정주의(theodicy), 인정주의(anthropodicy) 및 정적주의

5) Ibid., 22-23.

6) Ibid., 24.

7) Ibid., 29-29.

8) Ibid., 25.

9) Ibid., 32.

(quietism) 등을 소개하고 비판적으로 검토한 후, 지구 시스템 과학에 기반을 둔 신인간주의(neo-humanism)야말로 현재 지구 상황에 대처할 가장 적절한 비전이라고 주장한다. 그의 신인간주의는 지구 위기에 대한 반응으로 인간에게 지구 시스템에 영향을 미치는 강력한 힘이 있다는 것을 받아들이는 한편, 다른 한편 지금까지 그 힘을 무절제하게 사용해 왔고 그 결과를 보고 있으므로 이제는 힘의 남용을 염려하면서 훨씬 더 현명하고 신중하게 사용하여 위기에 대한 책임을 다하려는 사조이다.¹⁰⁾ ‘새로운’(新)이라는 수식어가 붙긴 했지만 왜 다시 인간주의여야 하느냐는 물음에 해밀턴은 인간이 자연의 거대한 힘들에 필적할 만한 힘을 소유하고 있기 때문이라고 한다. 다양한 생명체를 포함 전체 지구 행성의 미래가 이제 의식적인 힘의 결정에 달려있다. 인간으로 인한 지구 시스템의 교란을 확증하는 모든 과학적 연구가 이 행성에서 우리 인간의 특별한 위치를 분명히 드러낸다. 따라서 인간과 다른 생물의 관계는 인간과 지구 전체의 관계와 같지 않다는 사실을 인지하는 것은 매우 중요하다고 해밀턴은 주장한다. 다른 생물, 생물이 서식하는 환경, 지구 시스템을 하나로 뭉뚱그려 ‘자연’이라고 말하는 것은 혼란을 가져오는 것으로 인간은 결코 지구를 정복할 수 없다는 것이 지구시스템 과학의 견해이다. 인간이 어리석은 방식으로 생태계 안에서 이런 지위를 얻게 되었다 하더라도 이제는 지구 전체에 대한 책임감을 느껴야 한다.

해밀턴은 인간이 지배적 생물임과 행성의 지질학적 축을 변화시킨 것을 과학적 사실을 통해 주장할 수 있으며, 인간이 지구와 지구의 미래에 대해 존재론적으로는 물론 실질적으로도 중요하다는 점을 직시하여 인간이 자신이 소유한 힘에 대한 책임을 받아들이야 한다는 측면에서 신인간주의라 한다. 근대의 가공할 인간중심주의의 오류는 결과에 책임을 지지 않으면서 능력을 행사하는 지위에 인간을 올려놓은 것에 있었다면, 신인간주의는 겸허한 인간성을 강조하며, 겸허해지기 위해 인간의 중요성을 굳이 부인할 필요는 없다고 생각한다.¹¹⁾ 신인간주의는 인간이 더욱 강해진 만큼 자연도 더욱 강해졌음을 인정해야만 새로운 상황에 제대로 대처할 수 있다고 생각한다. 신인간주의는 인간의 위대함만을 또는 자연의 위대함만을 주장하거나 혹은 양자를 모두 인정하지 않는 사상은 오류로 여기고 양자 모두를 인정한다.¹²⁾ 지구 시스템 과학은 지구 시스템으로서의 자연은 죽어가고 있 기보다는 잠에서 깨어나 “화가 나고”, “격노하고” “복수심에 찬” 지구로 움직이는 것을 목격하고 있다.¹³⁾ 우리가 미래에 살게 될 세계는 우리가 만들어온 세계라는 믿음과 달리

10) Ibid., 72.

11) Ibid., 78-79.

12) Ibid., 82-84.

13) Ibid., 84.

우리가 감수해야 할 세계로서 우리 스스로 등을 돌리게 만든 지구이며, 우리를 으스스하게 하기 위한 자연으로부터 우리 자신을 구해야 하는 지구이다. 그러나 지구는 진정된 상황에서는 아름다운 모습으로, 격노한 상황에서는 섬뜩한 모습으로, 친밀하면서도 동시에 생경하고, 어머니인 동시에 타자, 양자의 모습을 지닌 것으로 지구시스템 과학은 서술한다. 전지전능한 신이 더는 우리를 제지하지 않는다면, 자연에 대한 완전한 통제를 바라는 야망을 꺾을 더욱 뚜렷한 힘으로 지구가 변화하고 있다.¹⁴⁾

요컨대 해밀턴의 “새로운 인간주의”는 지구 시스템을 교란하는 인간의 힘과 ‘인류세’에 발산되는 자연의 통제 불능의 힘이 서로 맞서는 상황에서 탄생하였다. 새로운 인간주의는 분명 에코 모더니즘, 포스트 휴머니즘 등 비인간중심주의의 관점과는 차이가 있다. 새로운 인간주의는 공통 무게 중심을 갖는 거의 동일한 크기의 두 행성이 서로를 공전하는, “이중행성(double planets) 현상”(브뤼노 라투르의 아이디어)으로 표현할 수 있다. 인간이라는 행성과 지구라는 행성이 궤도를 공유하며 긴밀하게 관련을 맺고 있어, 하나의 운명이 다른 하나의 운명을 결정짓는다.¹⁵⁾

‘인류세’의 새로운 인간중심주의 원리를 해밀턴은 다음과 같이 요약한다.¹⁶⁾

- 1) 인간은 자연이 아니라 지구 시스템에서 살고 있다. 지구라는 행성의 핵, 그 너머 달, 태양, 태양계 등에 영향을 받는 상호 주기와 힘에 의해 끊임없이 움직이는, 하나의 전체로 여겨지는 지구 행성에 살고 있다.
- 2) 인간의 활동은 지구 시스템뿐 아니라 지구 시스템 내 생태계를 구성하는 무수한 과정의 상당 부분에 관여하고 이들을 변화시킨다.
- 3) 인간의 활동은 지구 과정들을 매우 급격하게 변화시켜 자연의 위대한 힘들에 혼란을 가져오고 급기야 새로운 지질시대, 즉 ‘인류세’로 접어들게 했다.
- 4) 우리는 지구에 대한 지배권을 가지고 있지 않으며, 지구 시스템을 통제하려는 것은 어리석은 시도다. 혼란 이전의 상태로 되돌리고자 희망하기에는 이미 늦었다.
- 5) 위의 사실을 받아들이고 이러한 변화의 속도를 늦추는 방안, 피할 수 없는 것들에 적응하는 방안, 그리고 장기간에 걸친 일이 되겠지만 지구 시스템을 개선하기 위한 방안을 강구해 나가는 것이다.

해밀턴의 신인간주의는 현재의 지구 위기를 인간과 생태계의 관계에 집중한 생명과학

14) Ibid., 85-86.

15) Ibid., 87-88.

16) Ibid., 89-90.

에서 더 나아가 지구 시스템 과학이라는 범주에서 매우 심각한 상태로 보고 있다. 이는 기존의 인간중심의 윤리를 탈피하여 위기를 통합적이면서 강렬하게 표현하며, 인간의 도덕적 지위가 인간의 이성적 능력에 있기보다 지구에 영향을 미친 행위자로서의 책임감에 있다는 점을 강조한다. 또한 신인간주의는 인간을 본질적으로 선하다고 낙관하는 에코 모더니즘과 달리 항상 선과 악, 존속과 파괴의 양면을 지닌 이중적 존재로 보고 있어 매우 신중한 인간관을 전제하고 있다.

이처럼 우리의 관심을 끄는 요소가 많음에도 불구하고, 구체적인 지구 과학적, 생태적 대응 방안이나 생태문제와 관련된 윤리적 갈등을 해소할 규범이나 원리를 제시하고 있지는 않다. 인류가 지구 시스템에 교란을 일으켜 현재 지구 곳곳에서 증가하고 있는, 홍수, 기근, 화재, 전염병 등을 발생시키고, 인류의 미래는 더욱 불안정하고 예측할 수 없게 된 사실을 드러내고 있지만 지구 시스템 과학을 기초로 한 책임 있는 규범이나 방안 제시에 있어서는 한계가 있다. 무엇보다 인간이 다른 행성에서 온 존재가 아니고 지구 생태계 안에서 진화해온 생명일 터이고 인간 역사가 지구 지질사와 만났다면, 인간 정신의 문명과 지구의 지질사도 지구 시스템에 통합되어야 한다. 그런데 해밀턴의 인간과 지구의 이원론은 인간은 지구시스템 밖에 존재한다는 점을 암시하고 있어 설득력이 떨어진다. 지구에 물리적 영향을 미치고 있는 인간의 힘은 물리적 힘이 아니고, 왜 비물리적 힘으로 관찰되는지 이해하기 어렵다. 지구를 인간과 독립적인 두 개의 다른 시스템으로 파악하면 시스템 이론의 한계, 즉 관찰자의 입장에서 시스템을 이해할 뿐 인간이 시스템의 환경으로 밀려나기 때문에 지구 위기에 대한 도덕적 책임을 주체적으로 실현하기 어렵다. 만약 인간이 개입하여 지구 시스템을 순기능으로 바꿀 수 있다면 인간과 분리된 지구 시스템으로 상정할 이유가 없게 된다. 이는 인간이 육체와 정신의 양면을 지닌 하나의 인격으로 파악해야 통일적 자기실현이 가능한 것과 같다. ‘인류세’라는 지질시대의 명명은 인간의 지구에 대한 오류적 영향력을 강조하고 있다는 점에서 의미가 적지 않지만, 이것 역시 인간중심적 관찰 결과가 아닌지 의문을 제기할 수 있다.

현재의 지질학적 지도를 바이오매스 측면에서 지구 생명체의 80%를 차지하는 다양한 곤충들, 즉 절지류의 시대라고 반박하는 생물학자들이 있다. 또한 해밀턴이 지적하고 있는 ‘지구 균열’ 상황에서도 이에 잘 적응하고 서식지를 확대해 갈 생명체가 있다고 한다면, 이런 새로운 생명체의 지구가 되지 말라는 법도 없을 것이다. 현재를 ‘인류세’라는 해석과 지구시스템 과학이라는 것 자체가 자연과학이라기보다 인간중심적 과학이테올로기가 아닌지 의문을 제기하지 않을 수 없다. 지구 생태계와 우주적 역학 관계가 심층적 복잡계

이며 상호 관계 안에서 필연과 우연이 혼재된 카오스 계라고 말할 수 있는데 지구 시스템 과학은 지구를 단일한 시스템으로 이해하는 통합적 메타과학이라고 주장한다. 이 주장을 하나의 신념체계로 수용하지 않고서는 지구시스템 과학을 쉽게 이해할 수 없다.

그는 페이아르 드 샤르댕이나 토마스 베리 등 신의 창조와 우주 진화를 통합하여 생태 위기 문제를 해결하려는 관점을 신비주의적 전체론으로 분류하고, 원자론과 환원주의를 부정한다는 점에서는 긍정하면서도 과학적인 내용을 제거하는 위험이 있다며 거부한다.¹⁷⁾ 오랜 역사 속에서 고도화된 세계적 종교들의 지혜는 과학적 경험주의가 설명하지 못하는 우주의 시원과 인간과 생태계와의 관계, 더 나아가 존재 일반에 관한 형이상학과 조응하는 시각을 가지고 보편적인 존재에 대한 진리를 지향하고 있다. 지구시스템 과학은 과학의 이름으로 이를 부인하는 것은 아닌지 의문이 든다. 인간성에 관한 신중한 접근을 피하기 위해서 신의 창조성과 우주진화를 통섭적으로 보려는 종교의 입장은 지지되어야 한다. 탈인간중심주의적 생태학의 입장은 오히려 지구 시스템 과학이 과학주의의 한 분파에 불과하다고 평가할 것이다. 나는 이런 문제의식에서 그가 제기하고 있는 ‘인류세’라는 위기 인식과 인간의 중차대한 책임성을 받아들이면서도 지구 생태 시스템을 단지 외적 대상으로만 볼 것이 아니라 인간을 포함한 생명공동체로 파악하려는 지평을 세우기 위해 생태영성학의 필요성을 강조하고자 한다.

3. 토마스 베리의 생태학적 비전

지구 생태계와 인간의 문명과의 관계, 즉 물질과 다양한 종의 생명체들로 구성되어 변화하면서도 자연계의 일정한 질서를 유지하는 지구라는 영역과 지구 자연계의 일부이면서 동시에 자연을 초월하는 인간 정신의 양자 관계를 우리가 어떻게 설정하느냐에 따라서 기후 온난화와 이로 인한 종의 멸종 위기의 문제를 이해하고 해결하는 방식은 달라진다. 지구 생태계와 인류의 관계는 인간의 육체와 정신의 관계와 유사하다. 인간을 질료적으로만 분석한다면 지구에서 발견된 대다수의 원소를 발견할 것이다. 그러나 인간은 정신으로서 우주와 지구의 역사와 진화발전의 원리를 찾고 모든 존재자의 존재성을 인식론적으로 지향한다. 그런 의미로 인간은 소우주로서 물질적 요소와 지성적 원리를 동시에 담지하고 있다. 인간의 순수 의식과 사유만을 본성으로 파악하는 관념론자와 이와 반대로 물질과

17) Ibid., 98.

물질의 부수현상으로 파악하는 유물론자는 지구위기에 대한 대응 방식을 달리 가져갈 수밖에 없다. ‘행위는 존재를 따른다(Agere sequitur esse)’는 스콜라철학의 금언처럼 인간이 지구 위기에 대해 어떻게 대응하느냐는 인간이 스스로를 어떤 존재로 인식하고, 어떤 존재로 살아가기를 바라는지에 달려 있다. 여기서 나는 인간 이해에 관한 유심론과 유물론적 관점을 비교하면서 어떤 입장이 합당한지 논증을 하려는 것은 아니다. 다만 인간 존엄성과 인권을 존중하는 인격의 보편적 문화에 사는 우리는 인간을 정신이면서 동시에 물질인 개별적 실체로 인정하는 것을 전제하는 것이 합당하다고 생각한다. 사실 자연주의적 유물론 입장에서는 논리상 기후 위기를 아예 문제로 여기지 않을 수 있다. 왜냐하면 모든 것은 물리, 화학적인 물질의 변화 속에서 생성 소멸할 뿐이다. 관념론의 입장에서는 절대정신이 역사(시간) 안에서 외화되고 전개되는 과정이기에 기후 위기 역시, 하나의 과정으로 볼 것이다. 우주의 역사는 절대정신이 지속적으로 성숙하고 발전하는 과정이기 때문이다. 유물 생태론적 입장에서 우리가 인간의 자기실현을 위한 심미적, 영성적, 사회적, 문화적 가치 욕구를 제한하고 기후 위기를 극복하기 위한 도덕적 책임을 강조한다는 것은 불가능에 가깝다. 또한 지구의 생태학과 기후 과학적 원리에 따른 지구 위기의 위험을 무시하고 탄소중립, 종 다양성 보존, 건강한 생태환경 조성에 소홀하면서 인간의 가치 추구라는 것도 불가능하리라는 점 역시 분명하다. 인간의 정신적 진보는 지구 생태계 위기를 인정하고 도덕적 책임을 다하는 것과 무관하게 성취되지 않고, 오히려 이 위기를 진보 실천의 장이라는 점을 강조하여야 가능하다. 인격의 자기실현은 건강한 몸과 건전한 정신의 균형적 삶에서 이루어지기 때문이다. 인간의 몸과 정신을 인격적 통합에서 균형을 이루듯이 지구의 생태계의 위기를 인간 정신의 진보적 성찰과 전환으로 나아갈 수 있는 원리를 찾는 것이 관건이라 할 수 있겠다.

토마스 베리(Thomas Berry)는 『지구의 꿈』(The Dream of the Earth)(1988)에서 인간이 오랫동안 떠나 지냈던, 다양한 동식물이 어울려 살아가는 생명의 지구 공동체로 돌아가야 한다고 주장한다. 베리에 의하면 인류는 이제 황폐화되어가는 지구를 보면서 과학기술의 매혹으로부터 고통스럽게 깨어나 생태학적 시대를 열고 있다. 그는 ‘생태학적(ecological)’이라는 개념을 유기체와 그것을 둘러싼 환경과의 관계라는 의미와 더불어 인간을 포함한 지구의 모든 생물계와 무생물계의 상호 의존성을 가리키는 용어로 사용한다. 그에 따르면 우리가 생태학적 시대의 패러다임의 대면혁을 감당할 정신적 힘을 지니려면

“지구의 공간적 범위뿐만 아니라, 진화 과정 전체를 거쳐 스스로 완전무결한 하나를 이루는 행성 지구”라는 비전을 가져야 한다.¹⁸⁾ 베리는 이러한 비전과 초월적 의식의 자각은 과학적 정신 안에서 과학자를 매혹하는 계시 체험에서 비롯되었음을 밝힌다. 물론 여기서 과학이란 분석적이고 국부적인 과학이 아니고 우주 전체를 포괄적인 시각으로, 통합을 향한 “역방향 운동과 내적인 주체적 작용”을 파악하는 과학이다. 기술 개발의 추진력 자체가 비기술적인 것처럼 과학적 탐구의 추진력 자체도 비과학적이며, 과학과 기술의 성과를 통해 인류는 변화를 가져오는 원대한 비전을 추구하고 있다고 베리는 주장한다. 이 비전은 위대한 전통을 갖고 있는 문명이나 고대 부족 문화의 영적 비전과 다름 아니다.¹⁹⁾

지난 2세기 동안의 과학자와 기술자들은 영적 비전과 단절하고 단지 과학과 기술만을 맹신하였기에 오늘날의 파괴적인 난국을 만들었다. 그에 따르면 오늘과 같은 행성 지구의 생명 체계의 거대한 파괴는 사소한 계산 착오나 학문적 오류, 계몽주의나 산업시대 때문에 일어난 것이라기보다 인간 의식에 내재한 거대한 성향의 증상이며 결과이다. 이 성향은 “인간의 발전 과정 그 자체의 깊은 근원에서 발생”한 것으로, 또한 그리스도교에서 말하는 “계시 체험”과 관련된 것으로, 사람들이 “신적인 실체로부터 오는 것” 혹은 “우주를 발생시킨 궁극적인 신비와 인간의 만남”의 역동성이다.²⁰⁾ 베리는 이러한 인간 의식에 내재한 심오한 성향의 역사를 인류 문화사적으로 설명한다. 초기 부족 시대의 성스럽고 신비한 심령적인 힘에 대한 인식활동과 표현들은 지구 과정을 통해 우리의 무의식에 자리 잡고 다시 의식적 정신의 상징으로 나타나고 표현된다고 한다. 그에 따르면 신들도 변하고 눈으로 볼 수 있게 하는 표현도 변하지만 궁극적인 힘의 원천은 여전히 역동성과 인간 정신의 무의식 심층에 자리한 원형적 결단 안에 감추어져 있다.²¹⁾ 이러한 원형적 결단은 유라시아와 아메리카의 위대한 전통 문명 시대에 더욱 발전하여 인간 삶의 구조, 즉 신에 대한 감각, 의례, 사회 계급, 기본적 기술 등에 신적 이미지를 형상화함으로써 영적으로 성장한 모습을 보이기도 했다.²²⁾ 이런 문명과 다른 새로운 시도가 시작된 것은 서구 세계에서 지구의 역동성을 이해하고 조절하려는 능력이 출현하면서이다. 16, 17세기

18) 토마스 베리, 『지구의 꿈』, 맹영선 옮김, (서울: 대화문화아카데미, 2013), 78.

19) Ibid., 73.

20) Ibid., 74.

21) Ibid., 74-75.

22) Ibid., 75.

프랜시스 베이컨, 갈릴레이와 뉴턴의 연구로 시작된 새로운 시도는 영적인 에너지보다는 오히려 우주에서 작용하는 물리적 힘과 이를 이용해서 인간이 잘 사는 방법에 관심을 갖게 된 대전환이다. 그러나 18세기의 과학적 태도와 기술 발명은 자연의 조작과 자원화, 에너지 혁명 등 자연적 세계의 지배와 야만적 착취를 통해 인류가 영적 힘을 잃게 만들었다.²³⁾ 1982년의 UN이 세계자연보호헌장을 총회에서 선포하고 1992년 리우데자네이루 국제기후변화협약 전후 최근 4-50년은 자연을 지배하려는 과학과 기술의 힘이 다름 아닌, “새로운 신비주의”, “순진한 미신”이었다는 각성이 일어났다. 우리는 이제 ‘인류세’, ‘생태학적 시대’라는 이름으로 우리 시대의 특성을 자리매김하고 우리의 의식에서 일어나야 할 근본적 변화를 각오하면서 새로운 인식의 창조를 모색하기 시작했다.²⁴⁾

베리는 지구의 모든 존재를 신령스럽게 체험한 것도, 의례와 제도, 종교 체제를 통해 발전시켜 나간 것도, 그리고 서구의 과학적 탐구도 모두 궁극적 실재로부터 오는 계시의 역사로 이해하고 있는 것으로 보인다. 베리는 신생대 이후 어떤 문명도 지구를 상대로 오늘과 같은 강한 지배력을 갖지 못했다고 설명하면서 이제 우리에게 지구와 상호작용하는 관계를 복원시켜야 하는 과제가 놓여있다고 말한다. 지난 몇 세기 동안 국가들이 추구한 무한주의는 결국 지구 전체의 관점에서 보았을 때 미시적이며, 미시적 관점에서 유익해 보이는 행위들이 거시적으로는 치명적인 결과로 나타났다. 지구의 생존이 보장되지 않는다면 결국 모든 생명은 살아갈 수 없기에 우리는 생태 시대로 관점을 전환해야 한다. 이것이 생태 시대의 계시 체험이라고 말할 수 있을 것이다.

생태 시대는 우리로 하여금 우주의 세 가지의 힘을 깨닫게 해준다. 우주가 처음부터 작용하고 있는 “차이화의 힘”(differentiation forces), “포용하는 힘”(containing forces), 그리고 그 관계를 유지하는 원리가 그것이다. 앞의 두 힘은 일정한 균형을 갖는데 전자가 후자보다 압도적으로 크면 폭발하여 아무것도 발생하지 않았을 것이고, 이 반대라면 우주는 붕괴하고 발생하지 않을 것이다. 두 힘이 완전한 평형에 이르렀다면 우주는 역시 고착되고 발생하지 않았을 것이다. 그래서 우주가 창발할 유일한 가능성이자 미래에까지 지속되는 원리로서 “창조적 비평형”(creative disequilibrium)을 말하게 된다.²⁵⁾ 우주의 첫 폭발 이후 지속적인 ‘차이화’(분화)가 이루어지지만, 폭발하여 사라지지 않고 무기물과 유기

23) Ibid., 75-77.

24) Ibid., 77-78.

25) 토마스 베리, 『그리스도교 미래와 지구의 운명』, 황종렬 옮김, (서울: 바오로 딸, 2011), 114-116.

물의 결합과 생명체의 발생은 ‘포용하는 힘’이 있기 때문이다. 그리고 ‘창조적 비평형’의 원리가 있기 때문에 창발할 수 있고, 지속적으로 발생할 수 있다.²⁶⁾

다른 곳에서 베리는 이를 변형하여, 고대 시대에 직관적으로 파악되었으며 과학의 도움으로 이해되었지만, 아직 우리의 의식에는 효과를 주지 못하고 있는 세 가지 원리에 대해 말한다.²⁷⁾ 우주를 지배하는 첫 번째 원리는 차이화(differentiation)이다. 차이화(분화)는 우주의 원초적 표현으로 다양한 우주의 모습이 나타나도록 만든 원리이다. 우리는 모든 곳에서 분화가 일어나고 있음을 발견할 수 있으며 특별하게 지구가 가장 고도로 분화된 실체로 이루어졌음을 알 수 있다. 인류도 마찬가지로 다양한 문화, 언어와 민족으로, 그리고 각 인간도 존재 양식과 개성의 차별화가 이루어진다. 우주의 두 번째 원리는 주체성(subjectivity) 증대의 원리이다. 수소 원자에서 인간 두뇌의 형성에 이르기까지 내부의 정신적 통일성은 일관되게 존재의 더 거대한 복잡화와 함께 증가했다. 주체성 혹은 통일성의 증대는 중추신경계의 복잡성 증가와 관련되고 이에 따라 두뇌가 발달하여 유기체의 활동을 더 자유롭게 통제한다. 그리고 주체성은 전통적으로 우주의 모든 실체에 내재한다고 여겨온 성스러운 특질과 관련된다. 우주의 세 번째 원리는 친교(communication)로서 우주에 존재하는 실체들은 다른 실체와 관계를 맺고 친교를 나눈다. 이는 “다양한 형태로 나타나지만 하나의 에너지 사건인 우주” 안에 살고 있다는 고대인들의 사유와 더불어 과학을 통해 입증된다.

은하계 전체의 통일성은 우리 시대 물리학의 가장 기본적 체험이다.²⁸⁾ 이러한 세 가지 우주원리의 확산을 통해 점진적으로 진행된 인간 의식의 성장은 우주적 실재의 자기 계시에 대한 새로운 인식을 가능하게 만들었다. 즉 우리는 이제 생태 시대를 열면서 우주의 신성한 존재를 다른 방식으로 재인식할 수 있게 되었고, 새로운 인식 체험을 통해 형성된 우주에 대한 포괄적인 비전은 우리에게 지구에 대한 헌신을 불러일으키고 있다는 것이다. 우리는 지금까지 지구를 이끌어온 신비로운 힘, 원초적 에너지를 재인식해야 하며 그것에 반응해야 한다. 베리는 근대 기술과 과학 시대 이후 지금까지 지구에 대한 인간의 태도가 완속하지 못했음을 지적하며 이제 인류의 힘과 책임감이 증대된 만큼 지구를 대하는 태

26) 같은 곳. 여기서는 『지구의 꿈』과 다르게 “친교”(communication) 대신에 “관계성”(relativity)이라는 개념으로 세 가지 원리를 설명한다.

27) 토마스 베리, 『지구의 꿈』, 79-82.

28) Ibid., 82-84.

도가 변화되어야 하고 새로운 관계가 정립되어야 한다고 주장한 것이다. 그의 우주 진화의 세 가지 원리는 그가 사상적 스승으로 여겼던 페이아르 샤르탱의 사상에서 그 싹을 찾을 수 있다. 샤르탱과 베리의 공통점은 과학과 신앙, 생명의 진화와 정신의 발전은 연속적으로 결합된 하나의 비전, 즉 창조의 방향에서 비롯된다고 보는 입장이다. 샤르탱에게는 우주 진화에 보편타당한 법칙이 있고 그것은 ‘복잡화의 식의 법칙’이다. 이 법칙은 사물이 더욱 많은 구성요소에 의하여 구조적 조밀성이 더욱 커질수록 더욱 내면화하고 의식화하는 현상이다. 사물의 외적 구조가 더욱 복잡화할수록 사물의 의식은 더욱 깊어지고 응축된다. 토마스 베리(Thomas Berry)는 이러한 샤르탱의 진화론적 창조론 및 현대과학과 더불어 형성된 유기적 세계관, 그리고 동양 종교의 자연친화적 세계관 그리고 아메리카 인디언 문화의 자연관을 통합하려 시도하고 있음을 볼 수 있다.

4. 트랜스로그(translogue)와 생태영성학

우리가 앞에서 살펴본 베리의 생태학의 비전이나 종교들의 전통과 자연과학을 통합하려는 시도를 생태영성학(study of the eco-spirituality)이라는 학문으로 포괄하고 발전시킬 수 있다. 생태영성학이라는 지평은 보편성을 지향하는 학문분과라는 점에서 제한적 범주의 생태영성과는 다르다. 개별 종교의 생태영성은 이미 존재하고 있고(예컨대 그리스도교의 생태영성), 소위 경전 종교뿐 아니라 자연 종교에서도 생태 영성을 이야기하고 있다. 그러나 생태영성학은 종교 간의 대화는 물론 종교와 과학 간의 대화를 통해 인간과 우주를 포괄하는 우주사적 보편 원리나 비전을 추구하는 분과가 될 수 있을 것이다. 생태영성학의 목표는 특정 종교전통의 의미체계나 전통에 제한되지 않고 인류 지혜의 보고라 여기는 다양한 종교들의 생태계와 우주 물질계에 관한 태도와 가치 매김을 영성적 관점에서 종합한다. 더 나아가 생태영성학은 현대의 지구지질학, 기후학, 진화생물학, 진화심리학 등 자연과학과 에코페미니즘, 생태사회주의, 생태민주주의 등 사회과학 및 문화와의 대화의 지평을 연다는 점에서 단순한 종교 간의 대화를 넘는다. 나는 종교 간, 및 종교와 과학 간의

대화 방법을 ‘트랜스로그(Translogue)’ 개념으로 제시한다. 트랜스로그는 생태영성학의 지평을 여는 인식방법론이라 할 수 있다.

4.1 트랜스로그

생태영성학은 종교나 과학 등 자기체계, 즉 체계 내 언어를 동어반복하거나 자기복제하지 않고 개방적으로 절대지평과 인간이성 그리고 생태계를 서로 잇는 관계 속에서 관통하는 원리를 창조적으로 재구성한다. 이를 하나의 방법론으로 표현하자면 트랜스로그(Translogue)가 적절하지 않을까 생각한다. ‘trans’는 라틴어 ‘transcendentalis’의 약자로 ‘초월적인’, ‘탁월한’의 뜻이 있다. ‘logue’는 그리스어 ‘logos’에서 파생된 단어로 ‘대화’ 또는 ‘이성’을 뜻한다. 모노로그(monologue)는 자기 자신과의 소통, ‘독백’을 의미하고, 다이얼로그(dialogue)는 언어 혹은 이성을 통한 소통이라는 ‘대화’를 의미한다. 트랜스로그는 이 양자를 넘어 다자와의 대화(megalogue)로 확장하여 생활세계라는 공통의 인식 지평에서 소통하는 한편, 동시에 인식 지평을 점증적으로 확장하여 *다른* 세계, 즉 *다른* 종교와 문화, *다른* 학문, *다른* 동물이나 식물종과도 공통의 지향성을 가지며 소통하는 것을 말한다.

이런 소통은 이성의 초월적 능력을 지닌 인간이기에 가능하다. 소통은 한편으로 본래의 고유한 생각이나 전통을 버리면서(초월하면서), 다른 한편 그 본질을 가져가는, 본래의 뜻을 심화시키거나 더 깊은 인식으로 확장하는 대화라는 의미가 강조된다. 트랜스로그에서 강조하는 원리는 ‘관계중심의 원리’, ‘개방적 담론의 원리’, ‘재구성의 원리’ 등이다. ‘관계중심의 원리’란 사물의 본질이 선재하는 것이 아니라 관계가 선재하고 관계 속에서 사물의 본질이 밝혀진다는 원리이다.²⁹⁾ 예컨대, 신, 인간, 자연을 이미 규정된 본질(실체), 즉 확정된 개념에서 출발하여 관계를 후발적 부수현상(우유성)으로 보게 되면 그리스도교의 전통이 말하고 있듯이 신, 인간, 자연의 관계는 위계적 관계로 파악된다. 그

29) 이 원리들은 체계이론에서 정립된 것으로 Krieger, *Natur als Kulturprodukt, Kulturoekologie und Umweltethik*, (Basel, 1997), 35.; 김용해, 『인간존엄성의 철학』, (서울: 서강대학교출판부, 2015), 90 이하 참조.

러나 모든 만물이 하나에서 출발하였기에 일체적 관계를 우선시하는 유교, 도교, 동학 등의 자연종교는 그 관계 안에서 고유한 역할과 기능으로부터 존재의 본질이 드러난다고 본다. 그래서 인간 안에 신적 본성(性)과 자연이 내재한다거나 신, 인간, 자연을 일원론적으로 파악한다. 또한 창조론과 자연론 등의 세계관의 차이를 극복하기 위해서는 하나의 세계관을 넘어 또 다른 세계관을 만나 서로의 체험과 전통을 공감하려면 개방적 담론으로 나아갈 수밖에 없다.

생태학의 문제는 인간중심주의, 물리중심주의 또는 신중심주의로 접근하기 보다는 이 모두를 개방적으로 아우르는 관계중심주의를 표방하는 것이 더 합리적이라 생각한다. ‘개방적 담론의 원리’는 관계를 실체보다 우선하면 도출되는 원리로서 자기체계와 자기언어에 갇히지 않고 타자에 대한 개방적 태도 속에서 근거를 제시하는 소통의 원리이다. 인간은 어쩔 수 없이 자기의 사유체계와 자기의 관념으로 대화를 할 수밖에 없지만 이에 구속되지 않고 타자를 타자의 입장에서 이해하려고 노력하는 가운데 체험을 진정성 있게 나누는 소통을 지향할 수 있다. ‘초월적 재구성의 원리’란 관계중심의 개방적 담론의 결과로서 합의된 최소한의 진리성을 재구성하는 과정을 통해 더욱 진리에 가까이 나아간다는 원리이다. 하나의 종교 체계는 자기 체계 밖의 종교 체계의 존재를 인정하고 개방적으로 만나고 대화를 시도한다. 종교는 진리를 추구하는 인격들의 공동체가 경전과 경신 예절을 규정하고 진리를 향해 실천하며 세상을 완성해 가는(혹은 구원해 가는) 도상에 있을 뿐이다. 종교는 도상에서 만나는 모든 존재가 구원의 대상이자 진리 선포의 장소이기에 자신의 체계는 진리로 나아가는 중요하고 신뢰할 만한 수단이 될 수 있을지언정, 그 자체가 자신이 지향하는 목적은 아니다. 따라서 도상의 방법론으로서의 ‘초월적 재구성’이란 의미체계나 이론 상호 간에 개방적 담론의 장을 마련하고 자기 체계의 구성요소인 개념 또는 이념에 매이지 않고 자기를 넘어선 메타차원에서 대화의 지평을 확장하며 공통된 근거를 끊임없이 재구성하는 방식을 말한다.³⁰⁾ 이러한 관계 중심적 개방적 담론이 성립하려면 무엇보다 참여 주체들

30) ‘관계규명을 통한 이해’, ‘개방적 담론’, ‘메타 차원의 재구성’의 방법론은 ‘종교 간의 대화 방법론’으로 김용해, 『인간존엄성의 철학』, (서울: 서강대학교 출판부, 2015), 91-94.

이 서로를 의사소통체계의 참여자로 평등하게 인정하고 담론을 통해 합의해 나아간다는 하버마스의 이상적 담론 상황의 강조점도 고려되어야 한다.

이 트랜스로그는 바트슨의 ‘메타로그(metalogue)’라는 개념에 영감을 얻어 착안하게 되었다. 메타로그는 어떤 주제에 관한 심층적 대화 방법을 지칭하는데, “참가자가 단지 문제에 관해 토론한다는 방식이 아니라 전체로서의 대화의 구조가 이 문제에서 중요하게 드러나는” 대화이다. 예컨대 진화론의 역사는 불가피하게 사람과 자연과의 메타로그이고 이 안에서 진행되는 창조와 (정신의) 이념의 반응이 진화론적 과정을 예시할 수밖에 없다는 것이다. 즉 정신과 자연이 만나 진화론적 과정이 드러나는 소통을 의미한다.³¹⁾ 자연은 진화의 흔적을 여러 방식으로 남기지만 진화론 자체를 말하지 않는다. 그러나 정신이 이 흔적을 추리하고 판단하며 가설을 세워 실행하는 가운데 진화론을 확정하는 것이다. 메타로그는 집중하고 있는 문제의 지평을 넘어(meta), 문제의 배경이 되는 전체적 맥락이 드러나게 하는 심층심리학적 소통을 의미한다면, 본 연구가 새롭게 개념화하려는 ‘트랜스로그’는 ‘메타로그’와 같이 대화를 통해 전체적 맥락이 드러나게 할 뿐 아니라, 더 나아가 정신적 존재인 인간이 비정신적 존재인 동물이나 식물, 물질과도 상호소통하여 물질과 정신을 관통하는 새로운 지평을 발견하고자 하는 존재 개방적 소통 방법이다.

이러한 소통은 인간의 인식 방법으로 객관적 대상을 파악하는 것을 뛰어넘어, 비정신적 대상이 진화적 이력과 환경과의 관계 속에서 드러내는 자신의 본래적 선과 교유의 가치를 인간이 그들의 존재성과 몸짓으로 알아듣는 것을 뜻한다. 제인 구달이 케냐의 곰비에서 침팬지들과 함께 살면서 당시 동물연구자들에게 금기되었던 감정이입 방식으로 관찰 연구한 것이 트랜스로그의 좋은 사례라 생각한다. 제인 구달은 침팬지 개별자에게 이름을 지어주고 친구처럼 관계를 맺고 위격적 소통(personal communication)을 시도하여 침팬지 교유의 삶을 들여다볼 수 있었다. 구달의 감정이입 방식을 통해 우리는 침팬지들의 집단 내의 일상생활, 즉 서열, 성생활, 성장과 육아는 물론 주위 환경 세계로부터 영양 섭취와 타 집단과의 경계 짓기와 영역 다툼 등 다양한 지식을 얻게 되었다. 침팬지를 알아나가면서 점차 동물권에 대한 인간의 자각이 그만큼 커졌다. 감정이입이나 트랜스로그를 시도하는 사람은 상대방의 입장에 선다고 해도 완전히 상대방이 될 수는 없다. 그러나

31) Gregory Bateson, *Step to an Ecology of Mind*, (The University of Chicago Press, 1972), 2000 edit., 1.

상대방의 처지에서 상대방의 고유한 선과 가치를 이해할수록 자신이 변화된다.

헤겔의 객관적 관념론에 따르면 주객관 양자의 모순을 극복하기 위해서는 지양이 필요한데 트랜스로그 역시 지양이 갖는 부정과 보전의 의미를 동시에 지니며 더 큰 비전을 지향한다. 모노로그는 자아정체성을 확립하는 과정이고, 다이얼로그는 자기 밖의 타자를 만나서 공감과 낮섬에 대한 개방성을 통해 도덕적 책임을 자기의 것으로 정립하는 계기를 마련한다. 트랜스로그는 절대 타자를 지향하여 운동하며 그 과정에서 만나는 모든 지식과 인격적 통합을 이루는 소통이라 할 수 있을 것이다. 임마누엘 레비나스는 자의식의 포기를 통한 자기정립(의식과 무의식 통합)을 이룬 주체가 자기 밖의 타자를 만나 윤리적 주체가 되며, 타자의 얼굴 이면에서 무한을 지시하는 비가시적 얼굴, 즉 무한자를 발견하고 관계를 맺게 된다고 설명한다. 이 레비나스의 정신현상학적 인식론은 모노로그, 다이얼로그, 그리고 트랜스로그를 잘 설명하는 구조로 여겨진다. 레비나스는 주체에서 무한자에 이르는 동인을 ‘에로스’로 파악한다.³²⁾ 이는 그리스 철학자 플라톤의 ‘에로스’와 아우구스티누스의 영원한 존재와의 조우와 같은 정신현상이라고 말할 수 있겠다.³³⁾ 요컨대 트랜스로그는 물질과 의식의 진화를 시초적 창조지평에서 통섭적으로 이해하려는 해석학이다. 모든 인간의 해석은 자신의 실존적 요소와 자기 밖의 객관적 타자와의 관계 속에서 주체의 결단으로 이루어진다. 트랜스로그는 유한한 인간 정신이 찾고 있는 진리, 최고선, 영원성의 지평을 지향한 가운데 지구위기를 극복할 동기를 얻고 지구 운명에 투신하는 인격적 통합, 즉 책임을 실행하는 개방적 소통법이다.

트랜스로그는 신, 인간, 자연의 실체에서 출발하기보다, 먼저 관계 중심에서 출발하여 각 존재자의 본질이 드러나게 하는 관계 중심의 원리를 제안하는 방법론이다. 그런데 관계는 항상 이미 인식으로 파악된 어떤 것(A)과 어떤 것(B)이 있고 난 다음의 양자 사이에서 발생하는 일이지 않는가? 관계가 있기 전에 실체 A, B를 전제하지 않을 수 없다. 또한 왜 하필 관계가 신, 인간, 자연의 관계로 보아야 하느냐는 문제 제기가 가능하다. 신

32) 레비나스의 주체와 무한과의 관계는 임마누엘 레비나스, 『전체성과 무한』, 김도형 옮김, (파주: 그린비출판사, 2019)

33) 이런 입장은 Norbert Fischer, *The philosophical question for God: a journey through its stations*, (Muenster: Lit Verlag, 2005)에서 얻었다.

을 부정하는 이들은 인간과 자연이면 족하다고 볼 것이다. 우선 트랜스로그가 표방하는 관계 중심의 원리는 인간의 생활세계 지평에서 관계가 중요하되, 관계 그물 안에서 파악된 그물코를 실체로 확정하지 않고, 또 다른 인식 가능성에 대한 개방적 태도로 관계를 심화하거나 확장하면서 실체를 더 깊이 탐색하지는 의미로 사용된다.

깊은 관계 속에서의 탐색의 예로 다음의 두 가지를 들 수 있다. 하나는 ‘조하리의 창’이고, 또 하나는 ‘예수의 제자와의 대화술’이다. ‘조하리의 창(Joharri's Window)’은 ‘나’의 정체성이 네 가지 영역의 소통과 관련되어 있는데 이는 트랜스로그를 통해 나를 찾아가는 소통과정과 초월적 깊이를 이해하는데 좋은 모델이 된다. 타인과 소통하지 못하고 자기 안에 갇힌 숨겨진 자아(hidden self)에 머물지 않고 타자와의 소통을 통해 자신이 받아들이기 힘든 장님 자아(blind self)를 수용할 때, 공적 자아(public self)가 커지고 동시에 잠재적 자아(potential self)는 줄어든다. 이처럼 자신의 내적 체험 안에 갇히지 않고 개방적으로 그리고 심층적 대화와 수용을 통해 자신이 더 공적으로 드러나고 실현된 자이를 발견하게 된다.

예수가 당신의 제자들에게 자신의 정체성을 가르치면서 일방적으로 어떤 확정적 개념으로 설명하지 않고 대화로 시작한다.³⁴⁾ “사람의 아들을 누구라고 하느냐?” 일반적으로 사람들이 나에 대해 어떤 이라고 평가하는지를 묻는다. 사람들은 예수를 ‘세례자 요한’, ‘엘리아’, ‘예레미야나 예언자 중 한 분’이라 파악하고 있다고 제자들은 답한다.(A) 예수의 질문은 더 나아가 “그러면 너희는 나를 누구라고 하느냐?”라고 질문한다. 아마도 이 질문에 대한 답은 각자 침묵의 숙고시간을 거치고 결단의 의지를 다진 후에야 나올법한 고백이 될 것이다. 베드로는 “스승님은 살아 계신 하느님의 아드님 그리스도이십니다.”라고 고백한다.(B) 이 고백의 답을 받은 예수는 베드로를 부르며 그 고백을 인준하고 사명을 부여한다. “시몬 바르요나야, 너는 행복하다. 살과 피가 아니라 하늘에 계신 내 아버지께서 그것을 너에게 알려 주셨기 때문이다. 너는 베드로이다”라는 말과 함께 베드로(반석) 위에 교회를 세울 것과 하늘나라의 열쇠를 주겠다는 약속과 함께 사명을 부여한다.(C) A, B, C의 대화 차원은 객관적, 주관적, 절대적 지평으로 심화되면서 통합되는 양상을 보인다. 신앙과 관련된 대화이기에 C 차원에서 하느님, 절대자의 이름으로 표현된 지평이 드러나지만 트랜스로그의 지향에는 일(一), 진(眞), 선(善), 미(美), 성(聖) 등의 원천이 드러

34) 마태 16,13 이하 참조.

나기도 한다. 트랜스로그를 자이를 넘어 생활세계 일반으로 영역을 확대하여 관계망을 구성하면 인간(자신과 타자)과 자연이 우선 드러나지만 더 심층적 관계 망에 이르게 되면 모든 존재자의 근원으로서 창조, 혹은 최초의 통일적 지평을 만나게 되고 이 지평의 관계 망 속에서의 기능을 발견하게 된다. 즉 신(절대지평), 인간, 자연의 관계 안에서 인간의 완성과 도덕적 책임, 근본선과 가치에 대한 문제는 비로소 해소된다.

4.2 생태영성학의 당위성

위에서 나는 생태영성학에 관한 방법론으로 ‘트랜스로그’를 설명하였다. 여기서는 왜 생태와 영성이 결합된 생태영성학이라는 지평이 필요한지에 대해 해명하려 한다. 우선 우리는 ‘영성’과 ‘영성학’의 관계를 개념적으로 정리할 필요성을 느낀다. ‘영성’은 본래 전통 종교(그리스도교)에서 사용하기 시작하였지만, 오늘날 비교종교학의 토론 과정을 거쳐, 점진적으로 종교로부터 독립된 개념으로, 사회, 문화 영역에서도 쓰고 있는 인간학적 개념이 되었다. ‘영성이란 인간의 전인적 완성에 이르는 길’을 뜻한다면, 인간 완성의 길로 제시하는 영성들을 비교 연구하여 보편적 원리를 모색하려는 학문분과가 곧 ‘영성학’이 된다. 영성을 개별종교를 넘어 새로운 학문분과, 즉 ‘영성학’으로 발전시키려는 산드라 슈나이더스(Sandra M. Schneiders)는 인간학적 접근을 통해 영성을 정의하였다. 그녀에 따르면 영성이란 “인간이 인식하는 궁극 가치를 향하여 고립이나 자아 열중이 아니라 자기 초월의 관점에서 자신의 삶을 통합하려고 의식적으로 노력하는 경향”³⁵⁾이다. 이 정의에 포함된 특성은 “진보적이고”, “의식적으로 추구하며”, “궁극적 관심의 지평 안으로 그리고 그를 향해서 자기 초월을 통해 인격적 통합을 이루려는” 것이다.³⁶⁾ 본 연구의 생태영성학은 슈나이더스의 영성의 정의를 근거로 ‘우주를 포함한 지구 존재자의 자연적 진화와 인간 정신의 지향성을 진보적이고 통합적인 비전으로 제시하는 학’으로 정의될 수 있다.

생태영성학은 앞에서 설명한 베리의 생태 시대의 우주적 통합비전의 시도를 포용한다.

35) Sandra M. Schneiders, "Spirituality in the Academy", in: *Theological Studies*, 50(1989), 684.

36) 그리스도교 경전인 신약의 바오로 서간에서 사용하는 ‘영성적’이라는 본래의 의미는 영과 육, 혹은 정신과 물질을 대비시키려는 것이 아니고 두 가지 형태의 삶, 즉 성령에 따르는 삶과 성령에 거스르는 삶의 형태를 대비시키는 용법에서 생겼다. 몸도 생혼도 영혼처럼 성령에 의해 인도되면 영적으로 되고, 사람의 영혼과 정신, 의지가 성령에 거스르거나 그저 본능에 머무르고 양심에 어긋나면 육적으로 되는 것이다. 그리스도교 영성사에서의 영성개념과 현대적 의미의 영성개념을 위해서는 김용해, 「현대 영성의 초월철학적 이해」, 『가톨릭철학』, 10(2008), 123-152.

또한 아우구스티누스의 신적(절대적) 지평, 즉 진리, 최고선, 영원의 지향성이나, 슈나이더스의 궁극 가치를 지향하여 자기초월적 양태로 인격적 통합을 수렴하는 영성적 관점에서 사용될 수 있다. 생태학 또는 지구학으로 한정하지 않고 생태영성학으로 확장하는 이유는 ‘인류세’라 부르는 이 시대의 지구 위에는 자연 안의 무기물과 생명체뿐 아니라, 정신적 생명, 즉 의미와 가치를 지향하며 자유를 행사하는 인간 종이 존재한다는 사실에 있다. 생태영성학은 근대 과학 기술 중심의 자연 침탈의 인간중심주의를 탈피하고 지구의 위기를 초래한 행위자로서의 책임을 더욱 크게 진다는 의미의 신인간주의를 지지한다. 인간은 ‘만물의 영장’이고, ‘신의 모상’이며, ‘인격’으로서 존엄성의 지위를 가진 존재로서 역사 속에서 구축한 자신의 문명을 해체하거나 평가절하의 방식이 아니라, 근대 과학에 대한 맹종의 결과를 성찰하고 회심하여 더욱 성숙한 태도로 지구 위기를 극복하는데 도덕적 책임을 다 하려는 방식으로 투신해야 한다. 인간이 지구위기라는 중차대한 문제를 해결하기 위해서 문제의 근원인 인간종의 우월주의를 벗어나면서 동시에, 혹은 더 나아가 못 생명이 상생하는 ‘생태공동체’의 일원임을 자각하고 인간 사유와 삶의 방식을 개혁하여 지구를 살리는데 기여하 투신하는 점에서 해밀턴의 새로운 인간주의와 맥락을 함께 한다.

그러나 생태영성학에서 강조하는 새로운 인간주의는 지구 역사에 대한 자각과 책임의 주체인 인간이 강조되면서 모든 존재자 및 생명체의 가치와 의미를 새롭게 정립하려는 영성을 지향한다. 영성은 종교의 궁극적 가치의 지평(직접적으로 우리는 이를 신이라고 표현하기도 한다)을 지향한다는 점에서 자연과 인간을 통합할 가능성을 지닌다. 만일 인간이 자신을 한갓 자연 생물에 지나지 않다고 생각한다면 자신의 서식지나 영역을 확장하는데 뛰어넘어서는 안 되는 금지란 존재하지 않을 것이다. 자신의 행위 결과로 발생한 지구 위기를 인식하고 책임을 져야 할 도덕적 책임도 존재하지 않을 것이다. 인간이 자신을 자연과는 다른 존재로, 자연 질서보다 더 높은 질서로 지향하는 존재로 이해할 때만 자신의 행위를 위한 하나의 척도를 생각할 수 있다. 영성이 인간이 지향할 궁극적인 지평을 지시한다면 자연은 단지 자연으로서가 아니라 신의 피조물로서 인간에게 초월적이고 신비적인 선을 갖게 된다.³⁷⁾

자신의 인식과 능력을 초월한 지평을 의식하면서 자신의 행위를 신중하고 겸손하게 결정해야하는 인간의 실존 상태는 특히 자유의 계기 안에서 드러난다. 리코르(P. Ricoeur)

37) 로버트 슈페만, 『왜 인격들에 대해 말하는가』, 박종대, 김용해, 김형수 옮김, (과주: 서광사, 2019), 144.

는 자유와 한계 안에서 자유를 행사할 때 최선의 합리성을 어떻게 모색할 수 있는지를 보여준다. 그는 자유의지의 구조를 연구하고 네 종류의 인간 자유에 대해 말한다.³⁸⁾ 첫째 자유는 인간의 기본적 한계상황을 인정하지 않고 이에 반항하거나 인간의 유한성과 무의식의 어두움을 부정한다. 이를 ‘프로메테우스의 거부’라 한다. 이는 의식주의와 관념주의(idealism)를 대변하여 절대주의적 자유를 강조한다.³⁹⁾ 둘째 종류의 자유는 자기 자신을 한계상황과 동일시하여 불가피한 숙명임을 인정한다. 이것은 괴테, 니체와 릴케의 서정시에 나타난 오르페우스의 정체성과 유사하다. 오르페우스는 부정과 긍정, 죽음과 삶, 신비와 모순의 이중 왕국에 결합한 은유이다.⁴⁰⁾ 셋째 종류의 자유는 자신을 인간의 한계상황으로부터 거리를 두면서 불편부당한, 수동적 관찰자의 입장에서 현실 도피적 초월을 도모한다. 이런 종류의 자유는 무감동 모델로 스토아 철학의 이원론과 동일하다. 영혼과 육체의 화해가 아니라 영혼의 육체로부터 이탈을 꾀한다.⁴¹⁾ 넷째로 마지막 종류의 자유는 종말론적 희망에 상응하여 한계상황을 인정하면서도 미래에 대한 희망을 유지하며 이를 극복하기 위해 결단하고 실천하는 자유이다. 이 자유가 지닌 내재적 안에는 초월하고 있는 희망의 고백이다. 이 희망은 이원론의 극복이 아니라 화해하는 도상에 있는 생명이다.⁴²⁾

‘프로메테우스의 거부’에 해당하는 첫째의 자유 행사는 지구위기에 의해 대멸종이 온 다거나 인류가 멸망할 수 있다는 것을 거부하는 것이다. 아직도 인위적 요인에 의한 지구 위기가 아니라고 주장하는 사람들이 여기에 해당한다. 둘째의 오르페우스적 자유라는 것은 불가피한 운명으로 받아들이고 그 운명과 일치하는 신비주의적 태도를 말한다. 초월적 합일만 강조할 뿐 인간의 주체적 노력은 하려고 시도하지 않는 태도이다. 무위이화의 경지를 잘못 이해하면 여기에 해당할 수 있다. 셋째 종류의 스토아주의적 자유는 육체는 멸망하더라도 영혼은 불멸할 거란 신념으로 현실적 도전을 회피하는 것이다. 이 경우는 과학 기술의 발전에 대해서도, 대멸종 등 지구위기 상황에도 무관심하고 냉소적일 수 있다.

38) Thorer, J., “Die Liturgische Symbolik im Lichte der Symboltheorie Paul Ricceurs: Ein interdisziplinäres Gespräch zum Verständnis der Symbole im Blick auf die christliche Initiation”, Ph. D. Dissert., (Innsbruck: University of Innsbruck, 1984), 28.

39) P. Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, translated by Erazim V. Kohak, (Northwestern University Press, 1966), 464ff

40) Ibid., 473ff.

41) Ibid., 469ff.

42) Ibid., 480f.

이런 자유는 사이버 혹은 숙명적 종말론자들의 것이다. 넷째 종류의 자유는 자신을 객관적 주체로도 선험적 주체로도 환원하지 않고, 의지적이면서 동시에 비의지적으로 대응하는 것이다. 이 자유야말로 몸의 한계를 지닌 인간에게 가장 합당한 자유라고 리코르는 주장한다. 이 자유는 타자와의 관계 속에 존재하는 주체의 존재론이며 육화의 신비와 종말론적 투신을 결합시킨 그리스도교의 비전을 담을 수 있는 것으로 보인다.

기후위기, 지구열화 시대를 맞이하여 종의 대멸종의 시나리오가 현실처럼 다가오는 도전에 앞에 우리가 취할 수 있는 비전과 태도를 생각할 때, 본 연구는 리코르가 제시한 미래의 희망을 잃지 않고 현 상황의 한계를 인정하면서도 종말론적 지평이 계시하는 급박함과 엄중함, 그리고 우선적 가치로의 실천이야말로 인류가 취해야 할 태도라 생각한다. 모든 것이 같은 곳으로 귀결된다는 동귀일체적 동학비전과 세계의 완성을 지향하며 결단하는 그리스도교의 종말론적 비전은 인간이 직면하고 있는 필연적인 한계상황을 인정하면서도 ‘새 하늘 새 땅’의 희망을 간직하며 실천해 나가는 넷째 모델의 자유 행사를 지지한다. 인간이 넷째 종류의 자유를 합당하다고 승인한다면 바로 이 경험에서 절대지평(신)이 드러나는 계기가 된다. 인간은 자기의식의 주체성으로만 환원되지 않고 몸을 통해 기화된 세계를 관조하고 대화하며 상대하는 가운데 신의 뜻을 알아듣고 이에 일치하여 실행하려는 개방적 주체성을 유지한다. 그러나 모든 것은 신에 달려있기에 인간이 의지를 통해 실천하겠지만 완전히 마음대로 이룰 수 없고, 인간이 책임을 전적으로 지려고 하겠지만 인간은 인류를 구원할 수 없고, 비전을 가지고 투신할 수는 있겠지만 세상을 창조할 수는 없다. 여기에는 투신과 이탈, 육화와 초월의 덕 간의 균형과 유연성이 중요하다.

이런 맥락에서 본 연구는 인간의 생태영성(eco-spirituality)이라는 이념 안에서 도덕적 책임뿐 아니라 인간의 실존적 의미와 궁극적 가치를 결합하려는 의도로 ‘생태’에다가 ‘영성’을 결합하고자 하는 것이다. 인간 종이 지구상에 사라지고 운 좋은 생명체가 여전히 살아남아 있는 지구가 가능한들 무슨 감동과 의미가 있겠는가? 66,000년 전 중생대 백악기 말에, 기후변화, 운석 충돌, 화산폭발 등의 가설 중 무엇이 원인인지 확실하게 밝혀지지 않았지만 다섯 번째 지구 대멸종 사건에서 공룡 등 지구상 존재하던 생명체 75%가 순식간에 사라졌다. 그러나 대멸종 덕분에 공룡 등 거대 포식자들은 사라지고 땅속에서 숨어 살던 설치류 같은 포유류가 생존하여 번성하는 시대가 되었다. 인류가 근대 산업혁명 이후 탄소 에너지를 과도하게 사용하여 기후 열화 현상으로 대멸종과 함께 인간이 지

상에서 사라진다고 하더라도, 아니 인류가 사라지고 나야, 비로소 새로운 종의 시대가 지구 위에 펼쳐질지도 모른다. 인간이 탄소에너지 사용을 줄이고 극빙하의 해빙을 막는데 아무런 조치를 하지 않고 종의 대멸종을 방치한다 하더라도 소수의 생명체로 다시 시작하는 그런 지구를 보장받을 가능성은 오히려 크다. 자연 그 자체에는 어떤 의미도 도덕적 책임도 위기도 존재하지 않는다. 단지 필연적 법칙에 따라 여러 우연성의 조합 속에서 변화만 있을 뿐이다. 지구위기라는 표현은 곧 인류의 위기를 지칭한다. 미래 가능성을 예측하고 자유의지에 의해 실천에 옮길 수 있는 정신 주체들의 문제이다. 지구위기의 문제는 인간종의 사할과 관련된 선택의 문제이기에 윤리적 이슈이며 생명의 창발과 진화 질서의 파괴에 대한 자성 속에서 다루어진다면 종교적으로는 죄와 구원이라는 사유모델과 관련되고, 영성적으로는 인격적 통합과 방해에 관한 이슈가 된다.

생태영성학은 진화생물학적 관점(진화생물학이라는 것도 인간의 자연사에 대한 이성적 해석이다.)과 인간 정신의 발전을 통섭할 수 있는 학문으로서 지구와 인간의 화해를 도모하는 인간중의를 전제하지만, 지구 또는 우주의 생명과 존재들의 가치를 존중하고 유지하려는 영성의 실천학이 되어야 한다. 이런 맥락에서 생태영성을 주창한 예언자들을 동서의 문명사와 종교사에서 되찾고 오늘날 그들의 감수성과 과학기술의 힘으로 인류와 다른 생명체를 지속가능한 생명으로 남게 하는 것이, 창조자의 뜻이자, 정신으로 존재하는 인간의 도덕적, 실천적 의무라고 생각한다. 의무란 도덕성 안에서 배태된 명령이지만 종교적 지평에서는 절대자, 인격적 신, 보편성의 근거지평의 명령으로 이해할 수 있다. 생태영성학은 안전한 방향의 실천으로 지구 위기의 극복을 지향하고 있으므로, 과학적 지식을 활용하는 한편, 과학적 지식은 완성된 것이 아니기 때문에 맹신하기보다 오류 가능성을 인정하고 신중하게 접근해야 한다. 생태계 보존이나 개발이나에 관련된 결정을 정부 또는 공공기관이 내릴 때, 이에 대한 과학적 자료가 서로 모순되거나 아직 양적으로 부족할 경우 1992년 리우 환경 회의에서 채택한 “사전 예방 원칙(precautionary principle)”⁴³⁾에 따라야 하는 것처럼, 생태영성학도 재구성적 통합을 시도

43) 해당 사안에 대한 확장된 과학적 지식이 없는 상황에서 위험이 내재한 어떤 결정을 해야 할 때의 안내 지침으로 1729년 프랑스인 Belindor에 의해 제안되었고, 그 후 계속해서 기술자와 철학자의 협업으로 정교하게 만들어져갔다. 가톨릭교회의 사회교리에서 다음을 소개하고 있다. 첫째, 이는 잠재적 결정으로 그것은 언젠가 알려지게 될 새로운 사실들에 근거하여 결정이 바뀔 수도 있다는 개방성을 가져야 한다. 둘째, 이러한 결정은 다른 위험들에 대비하여 이미 만들어진 규정들과 조화를 이루어야 한다. 셋째, 신중하게 정책들을 결정해야 하겠지만 개입하지 않아야 할 한계를 설정하고, 여러 대안

할 때 이 같은 원칙을 가지고 신중하게 진행해야 한다. 왜냐하면 지구 위기 상황을 정치적 이데올로기나 종교적 종말론과 연결하여 인류에게 과도한 공포나 심리적 편향성을 유발할 수 있는 사안이 될 수 있기 때문이다.

4.3 생태영성학의 기초⁴⁴⁾

지구의 생명성을 보존하고 지구에서 생명을 유지하는 생물 종의 다양성을 인류가 책임지며 지속 가능한 인류가 되도록 인간이 이제 트랜스로그를 통한 초월적 재구성의 방법론에 입각한 생태영성학은 어떤 기초 위에 세워지는지를 위의 숙고한 내용을 요약하면서 다음과 같이 일곱 가지 원리로 서술할 수 있을 것이다. 이 중 앞의 세 가지 기초는 지구위기 상황이라는 사실에 기반하여 인간에게 부가하는 정언명법적 원리이고, 뒤의 네 가지는 이 위기를 극복하기 위해 생태영성학이 수행할 원리라 할 수 있다.

첫째, 인간 종의 탐욕적 자원소비로 지구 생태계 종의 다양성이 감소되고 기후위기가 가속화되면 생명체가 더 이상 적응하지 못하는 티핑 포인트(tipping point)가 오고, 마침내 생태계로부터 식량과 에너지를 공급받는 인간 종도 멸종의 위기에 처하게 될 것이라는 사실은 인간의 도덕적 책임을 강력하게 요청하고, 절제된 자유의 선택을 명령하고 있다.

둘째, 모든 인간은 신을 전제하든, 그렇지 않든, 자기 인격의 통합적 완성 또는 자기 정신의 지향성이라는 가치를 생태진화론적 맥락에서 파악하고 생명과 정신의 통일적 관점에서 자아 완성을 실현한다.

셋째, 인간은 생명의 존재가치와 보존의 의무를 다하기 위해, 다양한 방식으로 트랜스로그를 시도하면서 인간 개별적 자리에서 각자 독특한 방식으로 생명과 평화를 실천하는 것을 존중하며 지지한다. 또한 인간은 소통과 연대 안에서 실제적 삶과 실천을 행하는 것이 관념보다 더 우위에 있다는 원리를 따른다.

중 각각 예견되는 위험과 이득을 비교하여 최선의 대안을 결정해야 한다. 넷째, 과학이 위험 부재 여부에 관한 신속한 결론에 도달하기 위해 철저한 지식을 얻도록 모든 노력을 기울여야 한다. 다섯째, 불확실한 상황과 잠정적 해결책인 만큼 의사결정 과정의 투명성이 보장되어야 한다. 교황청 정의평화위원회, 『간추린 사회교리』, (한국천주교중앙협의회, 2005), 469항,

44) 김용래, 「생태영성학의 구상」, 『원불교사상과 종교문화』, 90(2021), 479 이하를 발전적 참조.

넷째, 생태영성학은 생명과 정신의 통합적 진화의 원리를 찾는 것을 지향한다. 이를 위해 생태영성학은 종교의 영성이든 종교 밖의 영성이든 생태영성에 관한 모든 경험과 근거 있는 논변이 공론장에서 만나야 하고 소통하는 장이 되도록 한다. 이 장은 개인의 독백(monologue)이나 인간 간의 대화(dialogue)를 넘어 다양한 생명체, 식물과 동물의 종들과의 소통, 트랜스로그(translogue)의 차원으로까지 나아가야 한다.

다섯째, 생태영성학은 다양한 종교와 과학을 포함한 문화 간의 개방적 담론의 장으로서 다양성과 차이성을 존중하며, 최소한의 지향성을 공통분모, 즉 강령으로 삼아 연대하고 협력하는 태도를 견지한다. 생태영성학은 새로운 통합이데올로기를 세우려는 것이 아니라 최소한의 공통지향성을 가지되 다양한 영성을 있는 그대로 존중하며 대화한다.

여섯째, 생태영성학은 트랜스로그를 통해 모든 생태학과 영성을 소통시키고 더 큰 지평으로 나아가면서 재구성하며 진화하는 학문이 되어야 한다. 전체는 부분 보다 더 위대하고 통합은 분화작용 속에서 지향적으로 발생하기 때문이다.

일곱째, 생태영성학은 존재하는 모든 생명체와 존재자에 대한 인간의 경이감과 존중감을 계발하고 이를 교육과정에 편입하여, 이것이 개별 인간과 인류 전체가 지향하는 보편적 가치가 되도록 연구한다.

위에서 우리는 토마스 베리의 차이화, 주체성, 친교의 원리, 페이야르 샤르탱의 복잡화의식의 원리는 우주와 인간 정신에 관통하는 진화의 원리를 과학과 종교와의 대화를 통해 모색했음을 살펴보았다. 이러한 학문과 문명을 넘어 개방적 담론을 통해 생태성과 영성을 통합하려는 시도는 생태영성학이라는 장에서 ‘관계중심’, ‘개방적 담론’, ‘재구성’이라는 트랜스로그 방법론을 통해 더욱 심화할 수 있을 것이다.

5. 나가는 말

인간은 길게는 138억 년의 우주사와 함께, 짧게는 45억 년의 지구사의 시간을 통해서

발생하고 진화된 존재이다. 인간에게 의식이 생기고 자아와 타자, 육체와 정신을 구별하는 분별이 열리고 소통의 몸짓이 개발되면서 언어와 소통의 기술이 날로 발전하였다. 언어와 사유를 통해 인간 사이에 협업과 분업을 하게 되었고, 타자와 함께하는 사회를 창조하고 자연과 생명체에 깃든 신성한 힘을 인식하고 섬기는 종교의례, 경제체제, 통치체제의 원리를 발견하기 시작하였고 원시부족사회에서 오늘의 국제사회에 이르기까지 베리가 성찰한 바와 같이 차이화와 주체화 그리고 더 큰 지평으로의 친교를 이룰 수 있게 되었다. 또한 개별 인간은 정신의 활동으로 자아와 사회, 그리고 관계라는 관념을 만들어 개체적 생명을 넘어 역사와 문명을 건설한다. 오늘의 발전된 인격의 문명에 따르면 개인의 정체성은 타자와의 관계 안에서 만들어지고, 개인의 행복을 실현하기 위해서는 반드시 공동체가 필요하며 공동체의 구성원은 모두가 평등하고 공정하게 대우받기를 원한다. 더 나아가 인간은 인간 이외의 모든 존재자와의 관계뿐만 아니라 초월적 절대자를 상징하고 지향하면서 실존하며 자아를 완성한다. 인격의 완성은 생명의 진화와 정신의 확장이 마침내 생명의 창조와 완성이라는 비전을 갖고 자신을 투신하는 가운데 이루어진다. 생태영성학은 ‘인류세’라 부르는 이 시대에 지구상에 존재하는 모든 생명체와 존재자의 가치와 보존을 위한 것이 정신과 의지를 소유한 인간에게 부여하는 창조자의 뜻이라는 명제를 근거 짓는 인간학의 분과라 할 수 있다.

지구열화와 종의 멸종 위기를 맞이하고 있는 하나뿐인 공동의 집, 지구를 살리는 것이 이 시대의 정언명법이다. 이 도덕적 정언명법은 동시에 보편적 무한자, 창조자(신)로부터 인간 정신에 계시된 뜻이다. 생태영성학은 이 도전을 인식하고 인간의 생명체와 생명체를 구성하는 지구의 모든 물질과의 관계에 대한 감수성을 키우고 생태학, 진화생물학, 사회학, 종교학, 뇌과학과 영성학 등 학제 간 통섭연구를 통해 생명의 진화와 정신의 진보가 창조의 뜻이라는 것을 밝히는 학문적 장이 될 것이다. 그리하여 지구상의 모든 존재자의 생태적 연결을 관상하며 더 깊이 실현하는 ‘생명공동체’ 건설에 온 인류와 종교, 국가 사회에 동기부여하고 연대하는 데 기여할 수 있을 것이다. 그러나 생태영성학이 지향하는 바, 즉 인간을 포함한 지구의 존재와 생명들을 포괄하는 우주적 비전을 정립하는 것은 쉽지 않은 목표이다. 물질과 생명, 인간의 의식을 관통하는 원리는 대립으로 보이는 요소들을 통합시켜야 한다. 그리고 이 비전이 개별 인격들의 자유의지 아래 자기를 투신하고 생활 방식을 변화시키는 작업이 되기 위해 영성적 가치를 담아야 한다.

참고문헌

- 교황청 정의평화위원회, 『간추린 사회교리』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2005.
- 김용해, 『인간존엄성의 철학』, 서울: 서강대학교 출판부, 2015.
- _____, 「현대 영성의 초월철학적 이해」, 『기독교철학』, 10(2008).
- _____, 「생태영성학의 구상」, 『원불교사상과 종교문화』, 90(2021).
- 레비나스, 『전체성과 무한』, 김도형 옮김, 파주: 그린비출판사, 2019.
- 로버트 슈패만, 『왜 인격들에 대해 말하는가』, 박종대, 김용해, 김형수 옮김, 파주: 서광사, 2019.
- 클라이브 해밀턴(Clive Hamilton), 『인류세: 거대한 전환 앞에 선 인간과 지구 시스템』, 정서진 옮김, 서울: 이상북스, 2018.
- 토마스 베리, 『지구의 꿈』, 맹영선 옮김, 서울: 대화문화아카데미, 2013.
- 토마스 베리, 『그리스도교 미래와 지구의 운명』, 황종렬 옮김, 서울: 바오로 딸, 2011.
- Bateson, Gregory: *Step to an Ecology of Mind*, The University of Chicago Press, 1972(2000 edit.).
- Fischer, Norbert: *The philosophical question for God: a journey through its stations*, Muenster: Lit Verlag, 2005.
- Ricoeur, P.: *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, traslated by Erazim V. Kohak, Northwestern University Press, 1966.
- Schneiders, Sandra M.: "Spirituality in the Academy", in: *Theological Studies*, 50(1989).

현대 생태위기 상황의 트랜스로그와 생태영성학

김용해

오늘의 지구위기를 지구 시스템 과학은 지구가 죽어가기보다는 잠에서 깨어나 “화를 내고”, “격노하며” “복수심에 찬” 반격을 가하고 있다는 사실을 통해 설명한다. 지구에서 인류가 사라질 수도 있는 기후열화, 종 다양성의 파괴와 멸종위기 등 미증유의 지구균열 현상을 바라보며 인간은 자신의 정체성과 지구생명공동체에 대한 사명이 무엇인지 숙고하고 즉시 행동하지 않을 수 없다. 인간 종을 우주와 지구가 오랜 진화를 통해 탄생시킨 존재라는 사실을 우리가 인정한다면 그리고 이런 위기의 원인이 인간에게 있다면, 인간은 지구생명체에 대한 도덕적, 법적 책임을 지지 않을 수 없다. 이 논문에서 나는 지구가 바야흐로 ‘인류세’라는 위기의 시대를 겪고 있음을 전제하고 인간중심주의를 탈피하면서도 인간의 책임성을 강조하는 해밀턴의 지구시스템 과학과 신인간중심주의를 살피고 그 한계를 비판적으로 평가한다. 다음으로 해밀턴은 지구와 인간, 두 개의 힘을 이원론적으로 본 것과 대조적으로 양자를 일원론적으로 파악하려는 토마스 베리의 모델을 살핀다. 그런 다음 본격적으로 나는 토마스 베리의 종교와 과학, 동양과 서양의 종교적 계시체험의 소통의 장으로서 생태영성학을 새로운 분과학문으로 정초하고자 시도한다. 여기서 나는 생태영성학은 학제 간 소통은 물론, 생물종 간과 생물과 무생물 간의 소통이라는 트랜스로그(Translogue)의 방법론을 제시하고 관계 중심적이고 개방적이며 재구성의 공론장의 기본 방향을 제시한다.

주제어 : 인류세, 신인간중심주의, 생태 시대, 트랜스로그, 생태영성학

Translogue and Study of Eco-Spirituality in Era of the Earth Crisis

Kim, Yong Hae

Earth system scientists explain today's global ecological crisis through the fact that rather than dying, the Earth is waking up "angry," "enraged" in a "vengeful" counterattack. Looking at the unprecedented discordances in the earth, such as climate warming, the loss of species diversity, and the threat of human extinction, human beings are forced to reflect on our identity and mission for the global life-community and act immediately. If the human species was born through the long evolution of the universe and humans are part of the cause of this earth crisis, then humans cannot but bear the moral responsibility for life on earth. In this thesis, I first examine Clive Hamilton's dualistic model of the earth-system science in terms of 'neo-anthropocentrism,' which stresses the need to break out of our common anthropocentric mentality in what is an 'Anthropocene' crisis. In contrast, I next examine Thomas Berry's model, which understands the two forces of earth and human beings monistically. I then propose a new academic field of 'eco-spirituality' as a forum for dialogue between religion (Eastern and Western) and the sciences. I present a 'translogue' methodology, by which human beings go beyond our common ways of communication and interact with other species on a deeper level. I set up principles for the study of eco-spirituality in open, inter-relational, reconstructive discourse.

Key Words: Anthropocene, neo-anthropocentrism, ecological age, translogue, eco-spirituality

논문 투고일	2022년 2월 28일
논문 수정일	2022년 3월 29일
논문게재 확정일	2022년 4월 04일