

【논문】

환경윤리에 대한 불교적 비판

김 종 육*

【주제분류】 윤리학, 불교학, 생태학

【주 요 어】 환경윤리, 도덕적 지위, 중심주의, 상호의존(緣起), 비실체성(空)

【요 약 문】 본 논문은 환경윤리의 주요 논쟁점인 ‘자연의 도덕적 지위’에 대한 문제를 중심으로 현대 환경윤리의 여러 경향들을 살펴보고, 이들의 입장에 담긴 난점을 불교의 공사상에 입각해 비판적으로 지적해 나가는 과정을 통해서, ‘불교적 생태윤리’의 기초를 확립해 보고자 하는 의도에서 작성되었다.

기본적으로 개별자의 실체성에 천착하므로, 동물해방론이나 동물권리론이나 생명중심주의는 상호의존성에 별로 관심을 기울이지 않고, 그리하여 상호작용하는 전체 생태계가 도덕적인 고려에서 배제된다. 이에 비해 상호의존성을 생태계의 기본 원리로 하는 생태중심주의에서는, 개체와 개체 혹은 주변 환경이 상호의존적으로 작용하여 성립된 전체 생태계가 개체 이상의 실재성을 지닌 도덕적 지위가 된다고만 주장할 뿐, 그 전체 자체도 개체의존적임에는 별로 주목하지 않는다. 다시 말해 개체가 실체로 되어 전체가 배제되고, 전체가 실체로 되어 개체가 배제되고 있는 것이다.

그러나 이처럼 상호의존성 속에 비실체성이라는 철학적 의미가 함축되어 있음을 통찰하지 못할 때, 개체론과 전체론은 서로를 실체화시켜 배제하고, 관계적으로 주어진 본질을 고정 불변의 실체적 중심으로 삼아 각종의 ‘중심주의’라는 형태로, 자기와 차이나는 타자를 배척한다. 따라서 상호의존성을 비실체성의 시각에서 통찰할 경우에만, 개별 생명체와 전체 생태계가 상호존중되는 바람직한 생태윤리가 성립하는 것이라고 할 수 있다.

그런데 불교적 생태윤리는 ‘상호의존(緣起)-비실체성(空)-상호존중(慈悲)’을 기본 구조로 한다. 그러므로 상호의존하는 전체이기에 생태계의 균

* 동국대학교 불교학과 연구교수

형과 안정을 소중히 여기면서도, 전체를 구성하는 개체뿐만 아니라 전체 역시 비실체적인 것이므로, 전체를 실체화하여 개체를 그 전체에 종속시키지 않고, 개체 또한 전체만큼의 무게가 나가는 소중한 것으로 여기는 것, 그래서 낱낱의 개별적인 생명체들과 전체로서의 생태계가 모두 존중받는 것, 이것을 불교적 생태윤리는 지향한다.

I. 들어가는 말

인간 행위의 규범을 연구하는 것을 윤리라고 한다면, 인간에 관해 물음으로써 철학이 시작된 이후로 윤리학이야말로 그 역사가 가장 오래된 철학 분과 중의 하나가 되어왔다고 할 수 있다. 그러나 이런 윤리는 어디까지나 인간 또는 인간간의 관계에 대한 것일 뿐, 자연이나 그 자연과 인간간의 관계를 대상으로 한 것은 아니었다. 이럴 경우, 산업화로 인해 자연 환경이 파괴된 시대에 대응하는 도덕적 지침을 찾아내기란 쉽지 않은 것이므로, 이런 문제의식에서 출발한 것이 새로운 환경윤리이다. 그러나 종래의 인간 윤리든 새로운 환경 윤리든 일명 ‘실체성의 윤리’에서 자유롭지 않다는 것이 필자의 생각이다. 불교식으로 표현하면, 이런 실체성에 대해 비판하는 것이 자성(自性)에 대한 비판으로서의 공(空)사상이다. 본 논문은 환경윤리의 주요 논쟁점인 ‘자연의 도덕적 지위’에 대한 문제를 중심으로 현대 환경윤리의 여러 경향들을 살펴보고, 이들의 입장에 담긴 난점을 불교의 공사상에 입각해 비판적으로 지적해 나가는 과정을 통해서, ‘불교적 생태윤리’의 기초를 확립해 보고자 하는 의도에서 작성되었다.

II. 환경윤리와 도덕적 지위의 문제

1. 인간윤리와 환경윤리

윤리(ethics)의 서양적 어원 에토스(ethos)에 ‘습관’ ‘성격’ ‘인격’ 등 의 의미가 있음을 살펴 ‘윤리’를 살펴보면, 자연의 사물을 언제나 한 방향의 가능성만 가지는 데 비해서 자유의지를 지닌 인간은 언제나 상반된 방향의 가능성을 지니므로, 동일한 행위를 하는 ‘습관’에 의해 서 그의 ‘성격’이 결정돼 그의 ‘인격’이 형성된다는 발상이 전제되어 있다는 것을 알 수 있다. 이런 바람직한 인격에 의해 형성되는 덕과 행복을 다루는 것을 아리스토텔레스는 윤리학(ethika)이라고 보았다. 윤리학에는 개인의 이러한 인격과 양심과 행위에 대해 좋고(good, 善) 나쁨(bad, 惡)과 옳고(right, 正) 그름(wrong, 邪)을 판단하는 개인 윤리(individual ethics)와 개인이 아닌 사회의 구조나 제도나 정책 등에 대해 선악정사의 판단을 내리는 사회윤리(social ethics) 등이 있다.

그런데 개인윤리든 사회윤리든 모두 인간과 인간 공동체에 관한 도덕판단일 뿐, 자연을 특별히 윤리적 고려의 대상으로 삼지는 않는다. 다시 말해 기존의 윤리란 행위의 주체로서의 인격을 지닌 인간이 개인으로서 또는 그 사회의 구성원으로서 마땅히 지켜야 할 도리나 규범을 다루는 것이지, ‘자연의 구성원’으로서 인간이 그 자연에 대해 어떤 자세를 취해야 하는지 등에 관해서는 별로 관심이 없었다. 더구나 기존의 윤리 의식의 근저에는 인간은 자유와 자율의 이성적 존재자인 데 반해서, 자연은 필연과 타율의 물질적 존재자라는 양분성이 뿌리깊게 자리잡고 있다. 이 점은 이성적 존재자인 인간의 삶을 인도 할 덕을 찾으려는 연구를 윤리학으로 본 아리스토텔레스나, 감성의 노예가 된 인간을 해방시켜 이성에 따라 살 수 있도록 해 주는 학문을 윤리학으로 여긴 스피노자나, 이성의 사실로서의 의무와 의지의

자율성에 관한 체계적 탐구를 윤리학으로 간주한 칸트에게서 모두 확인된다고 하겠다. 또한 이 점은 양심에 비춰 자명한 의무와 동기의 순수성과 이성적 원칙의 고수를 중시하며, 결과에 대한 고려 없이 순수한 이성의 마음에서 우러나오는 것[선의지]만을 강조하는 동기론적 의무론(deontology)이나, 이성이 계산한 목적과 그것이 실현된 결과와 그 성과의 효율성을 중시하며, 욕구의 충족을 통해 행복한 결실을 가져다 주는 것을 합리적으로 계산하는 결과론적 목적론(teleology)에서도 마찬가지이다.

이처럼 종래의 윤리가 이성을 통해서 인간과 인간사회 사이에서 성립하는 도덕적 관계에 정향되어 있는 ‘인간의 윤리’인 이상, 인간과 자연세계 간에 이루어지는 도덕적 관계에 주목하는 ‘환경의 윤리’를 기준의 윤리학에서 이끌어내기란 쉬운 일이 아니다. 설사 자연에 대한 인간의 태도를 거론한다 하더라도, 그것을 오직 인간 자신의 이익만을 고려하여 결정하기 때문에, 종래의 윤리학은 인간 이외의 존재를 도덕적 고려 대상의 범위에 포함시키는 것에 대해 진지하게 고민하지 않았다. 따라서 인간이 아닌 다른 존재자에게로 도덕적 지위를 확장하고자 하는 환경윤리는 인간만을 도덕적으로 고려하는 종래 윤리의 인간중심주의에서 벗어나는 것에서 그 논의를 출발할 수밖에 없다.

인간만이 윤리적인 배려의 직접적인 대상이고 인간 이외의 것은 인간의 이익에 이바지하는 한에서만 도덕적 지위를 갖는다고 보는 기준의 인간중심주의적 윤리를 넘어서고자 하기 때문에, 환경윤리는 기본적으로 탈인간중심주의적인 성격을 지니며, 인간 이외의 존재자인 동물과 식물 및 자연환경이나 생태계 등도 직접적인 윤리적 고려의 대상에 포함시키고자 할 뿐만 아니라, 그것들에 대해서도 도덕적 인 지위를 인정하고자 한다. 따라서 환경윤리에서 논의의 관건이 되는 것은 도덕적 지위가 어디까지 확장될 수 있으며, 도덕적 지위를 부여받게 되는 조건은 무엇인가 하는 문제이고, 이들 문제에 대한 대답의 방식에 따라 환경윤리의 종류도 나누어진다.

도덕적 지위(moral standing)란 ‘우리가 그들에 대해 도덕적으로 행해야 할 대상의 위치에 있는 것’으로서, ‘도덕적 고려 가능성(moral considerability)에 부합하는 자리’를 말한다. 이런 도덕적 지위를 갖는 존재자가 도덕적 고려의 대상·도덕적 책임의 대상·도덕적 의무의 대상이며, 정당하게 대접받을 권리(권리를 지녔다는 점에서 도덕적 가치의 주체이고, 소중하게 존중받을만한 가치를 지녔다는 점에서 도덕적 가치의 주체이다. 따라서 인간 이외의 존재자에도 도덕적 고려의 범위를 확대 적용하려는 환경윤리에서는 이런 도덕적 지위를 지닌 것, 즉 도덕적 책임과 의무의 대상이자 도덕적 권리와 가치의 주체가 되는 것이 인간인지, 아니면 동물인지, 생물 일반인지, 더 나아가 이들을 모두 포괄하는 생태계인지에 대해 주목한다.

이런 관점에 설 경우, 환경윤리는 다음의 네 가지로 나누어진다. 첫째, 도덕적 지위를 갖는 주체의 범위를 미래의 인간에 놓고, 도덕적 지위를 갖는 조건을 이성적 권리에 두는 것은, 비록 현재는 부재 하지만 미래의 세대인 인간만을 고려한다는 점에서 환경윤리상의 ‘인간중심주의’라고 불릴 수 있다. 둘째, 도덕적 지위를 갖는 조건을 고통의 감응능력으로 보아, 도덕적 지위를 갖는 주체의 범위를 동물에게까지 확대하는 것은 일종의 ‘동물해방론’이다. 셋째, 도덕적 지위를 갖는 조건을 내재적 가치를 지닌 생명성으로 보아, 살아있는 모든 생명체를 도덕적 지위의 주체로 간주하는 것은 ‘생명중심주의’라고 한다. 넷째, 도덕적 지위를 갖는 주체의 범위를 생태계 전반에까지 확장하고, 도덕적 고려의 관건을 그런 생태계의 균형과 안정에 놓는 것은 ‘생태중심주의’라고 부른다.

또한 이러한 네 가지는 각각 두 개의 그룹으로 나뉠 수도 있다. 우선 인간중심주의 대 비인간중심주의로 나뉜다. 현재가 아닌 미래 인간의 입장에서 자연 환경도 도덕적 고려의 대상에 포함시킨다고 하더라도, 여전히 자연을 미래 인간을 위한 도구적 가치의 차원에서만 다룬다는 점에서 미래세대 윤리를 환경윤리적 ‘인간중심주의’(anthropocentrism)라고 한다면, 협소한 인간 중심에서 벗어나 자연

이나 그 구성원인 생명체들에 대해서도 그 자체의 고유한 가치를 인정하고자 한다는 점에서, 동물해방론이나 생명중심주의나 생태중심주의를 ‘비인간중심주의’(non-anthropocentrism)라고 분류할 수 있다. 이것 외의 다른 분류 방식에 의한 그룹에는 개체론 대 전체론의 구분이 있다. 도덕적 고려의 범위가 동물이나 식물 포함의 생명체들로 확산되고 하더라도, 그것이 종 차원이 아닌 개별 유기체만을 염두에 두고 있다는 점에서 동물해방론이나 생명중심주의를 ‘개체론’(individualism)이라고 한다면, 종이나 생명공동체나 생태계 같은 생태학적 총체에 도덕적 지위를 부여하려 한다는 점에서 생태중심주의는 일종의 ‘전체론’(holism)이라고 할 수 있다.

2. 인간중심주의

인간중심주의(anthropocentrism)는 종래의 윤리와 새로운 환경윤리 내에 모두 혼재한다. 환경이나 생태계의 파괴, 예를 들어 토양오염 · 수질오염 · 대기오염 · 오존층파괴 · 지구온난화 · 생물종 다양성의 감소 등은 산업화로 인한 도시화와 인구증가를 거치면서 전적으로 인간에 의해서 저질러진 것이다. 그런데 이런 환경의 오염을 정화하고 생태계의 파괴를 회복시키기 위해서는 복원과 치유의 기술이 필요한 것이 사실이고, 이는 환경공학이나 환경산업이라는 형태의 또 다른 산업기술력을 필요로 한다. 그렇다면 환경의 파괴도 인간에 의한 것이고, 환경의 복원도 인간에 의한 것이라고 할 수 있다. 전자가 인간을 세상의 중심에 놓고 인간의 이해관심만을 도덕적 고려의 중심으로 삼는다는 점에서 종래의 ‘인간윤리’상의 인간중심주의라면, 후자는 환경의 오염도 인간만이 그에 대해 책임을 질 수 있고 오직 인간에 의해서만 통제 · 예방 · 복원될 수 있다는 점에서 새로운 ‘환경윤리’상의 인간중심주의라고 볼 수 있다. 다시 말해 전자가 파괴 쪽이 부각된 인간중심주의라면, 후자는 복원 쪽에 주목한 인간중심주의인데, 양자 모두 자연이나 환경과 관련되어 일어나는 일들을 ‘인간에 의한’ 그리

고 ‘인간을 위한’ 것으로 본다는 점에서 공통된다.

특히 환경의 보존을 인간을 위한 것이라고 했을 때, 그 인간의 범위에 앞으로 태어날 인류들이 포함될 경우 환경윤리는 미래세대(future generations)의 윤리가 된다. 이런 윤리는, 현재세대는 미래세대를 위해 환경을 파괴하지 않아야 할 ‘의무’를 지니며, 미래세대는 현재세대가 누리는 만큼의 안락한 환경에 살 ‘권리’를 지닌다는 주장으로 함축된다. 이런 주장에서는 환경의 보존이 미래세대를 위한 의무와 미래세대가 갖는 권리에 의해 주어지는 것, 즉 인간 세대 상호간의 관계에 의해 결정되는 것이 되며, 환경이나 자연은 그런 인간에 의해 부여된 수단적이고 도구적인 가치만을 지닌 것이 된다. 따라서 미래세대 윤리의 정당화에서 핵심이 되는 개념은 의무와 권리와 도구적 가치 등임을 알 수 있는데, 이들 중 특히 권리나 도구적 가치 개념은 그 자체가 상당히 인간중심적인 것이라고 할 수 있다.

물론 안락한 환경에 대한 현재세대의 기준이나 가치관이 미래세대에도 과연 그대로 적용될 수 있을 것인지, 또 아직 존재하지도 않는 사람을 과연 도덕적 권리의 소유자로 간주할 수 있는 것인지 등도 논란거리이지만,¹⁾ 더 큰 문제는 권리 개념 자체에 잠복해 있다. 권리란 어떤 개인이 중요하게 여기는 이익의 보호나 그것을 요구할 수 있는 힘을 의미하며, 따라서 권리라는 우선 개인의 이익과 그것을 계산하는 합리성을 전제로 한다. 록크(Locke)를 위시한 근대 이래의 시민사회 사상가들이 국가나 공동체나 그 어떤 전체의 이름으로도 침해할(divido, 분할·침범) 수 없는(in, 부정) 사회의 궁극적 단위를 개인(individual)이라 하고, 그 침해할 수 없는 정당한(right) 내용을 권리(right)라고 한 데서도 알 수 있듯이, 권리라는 언제나 개인과 함께 하는 짹개념이다. 또한 권리는 항상 자기이익에 대한 관심과 그 주장의 능력을 전제하기 때문에, 합리적 계산 능력으로서의 이성을 지닌 자가 권리의 주체도 될 수 있다는 것이 당연한 것으로 여겨진다. 그러

1) Gregory Kavka, “The Futurity Problem”, *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, 1978, pp.186-188 참고.

므로 권리의 개념 속에는 개인으로서의 ‘개체론’과 이성으로서의 ‘합리론’이 내재되어 있다고 볼 수 있다.

그런데 권리가 이처럼 상당히 이성적인 개념이라는 점은, 권리는 매우 인간중심적인 발상이라는 것과 동시에, 권리는 자기이익의 합리적인 주장능력이나 계산능력이 없는 동물과 식물이나 기타 자연사물에는 적용하기 매우 어려운 개념이라는 것을 보여준다. 그리고 이런 권리 개념을 미래세대와 관련해 환경 문제에 적용하려는 것은, 종래의 인간중심적인 윤리 이론의 신중한 확대 적용만으로도 환경의 윤리가 정립될 수 있다는 안이한 발상에서 나온 것이지만, 바로 그렇기 때문에 그런식의 환경윤리 역시 인간중심주의라는 한계를 벗어나지 못하게 된다. 다시 말해 환경이나 자연의 보존이 책임과 의무감을 지닌 인간에 의해서만 가능할 수밖에 없다고 주장한다는 점에서는, 미래세대의 환경윤리가 제법 구체적인 현실에 바탕을 둔 ‘이상적인 인간중심주의’(ideal anthropocentrism)인 것 같지만, 그 주장의 근거를 합리적 인간에게나 적용가능한 권리 개념에 두는 이상, 그런식의 환경윤리에선 정작 중요한 자연 환경과 그것을 구성하는 다른 생명체들이 권리가 없다는 이유로, 그에 합당한 보존의 의무에서도 소홀하게 대접받는 일이 벌어질 수 있게 되는 것이다.

3. 동물해방론

도덕적 지위를 갖는 주체의 범위가 인간을 넘어 동물에게까지 확대될 때, 환경윤리는 동물해방(animal liberation)이라는 형태를 띠며, 이처럼 도덕적으로 동등하게 대우받아야 할 범주에 동물을 포함시킴으로써 환경윤리는 인간중심의 한계를 넘어 비인간중심주의로 나아간다. 억압과 배제의 역사는 인류의 역사만큼이나 오래된 것이어서, 과거에는 노예나 흑인이나 여성도 도덕적 고려 대상의 범위에서 제외됐었다. 인종이나 성이 다르다는 이유로 동등한 도덕적 지위를 부정하는 이들 인종차별주의(racism)와 성차별주의(sexism)가 옳지 않듯

이, 우리 인간과 종이 같지 않다는 이유로 동물들을 도덕적으로 배려하지 않는 것은 일종의 종차별주의(speciesism)로서 마찬가지로 옳지 않다고 볼 수 있다.

이런 관점에서 동물해방을 주장하는 싱어(Peter Singer)는 피부색과 성과 종이 서로 다르다는 ‘차이’가 그 다른 타자에 대한 ‘차별’로 이어지는 것을 막기 위해, 자타의 동등성을 보장해 주는 공통의 분모를 찾고자 한다. 그리하여 그가 찾아낸 단서가 ‘이익관심’(interests)이다. 인간이나 동물이나 모두 스스로 고통을 당하지 않기를 바라는 최소한의 이익관심을 공통으로 지니며, 그런 이익관심을 지니려면 고통과 쾌락을 느낄 줄 아는 능력이 선행되어야 한다. 따라서 고통과 쾌락의 감수 능력, 즉 유정성(有情性, sentience)이 이익관심의 전제조건이 되고,²⁾ 이것이 이익관심을 지닌 모든 동물들에게 동등한 도덕적 지위를 부여하는 근거가 된다. 유정성이라는 능력이 있기에 고통받지 않기를 바라는 이익관심을 지닌 개체들, 즉 동물들은 마땅히 고통을 받지 않아야 하는 도덕적 지위를 갖고 있기 때문에, 그에 상응하여 인간은 그런 동물들을 학대하지 말아야 할 의무를 갖는다. 그리하여 동물을 식량으로 취급하는 기업형 동물농장, 오락을 위해 동물을 죽이고 기만하는 사냥이나 낚시, 과학적 데이터의 산출을 위한 동물실험 등은 모두 그릇된 행위로서, 금지할 것이 주장된다.

싱어의 이와 같은 동물해방론은 도덕적 지위의 기준을 유정성에 둔다는 점에서도 알 수 있듯이, 그 입론의 기초를 공리주의에 두고 있다. 목적이 실현된 결과의 유용성(utility)이 옳고 그름의 기준이 되고, 최대 다수에게 최대 행복을 가져오는 것이 옳은 행위라고 여기는 공리주의(Utilitarianism)에서는 쾌락의 증진과 고통의 감소가 행복의 지표가 된다. 그리고 이렇게 쾌락과 고통을 느끼는 능력은 동물들에 게도 있기 때문에, 공리주의의 원조인 벤담은 “중요한 것은 동물들이 이성을 가지는가 말을 하는가가 아니라 그들이 고통을 겪는가이며”,³⁾

2) Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York: Random House, 1990, p.7.

“동물들이 어느 누구도 빼앗아 갈 수 없는 자신들의 권리를 획득할 날이 올지도 모른다”⁴⁾고 예측했던 것이다. 이런 공리주의적 예측을 현대에 되살려 싱어는 동물해방론을 펼친 것인데, 바로 그렇기 때문에 그의 동물해방론은 공리주의가 지닌 부담을 그대로 떠맡게 된다.

쾌락의 증진을 가져오는 결과의 유용성이 공리주의가 추구하는 바인 이상, 유용한 결과들간에 충돌이 일어날 때 이를 처리하기 힘들고, 목적이나 결과에만 매달린 나머지 동기와 원칙을 무시하는 과오를 범한다는 비난을 피할 수 없다. 이런 비판을 동물해방론에 적용해 보면, 유용성간의 충돌은 별목과 올빼미 서식지 보호 사이에서 나타날 수 있다.⁵⁾ 별목은 멸종 위기에 처한 열룩올빼미의 서식지를 파괴하지만, 사업으로서의 별목은 인간 사회에 많은 이득을 가져다 주고, 열룩올빼미는 인간 사회 자체에 기여하는 바는 많지 않지만, 올빼미 서식지의 보호는 유정성을 기반한 올빼미의 이익관심을 증대시켜 준다. 동물해방론자는 당연히 후자의 이익을 선택하고자 하겠지만, 동물해방론이 공리주의에 기반하는 이상, 동등한 쾌락능력을 지닌 인간의 이익관심도 무시할 수 없고, 그리하여 충돌은 피할 길이 없다. 또한 동물해방론에선 어떤 동물을 학대하는 것이 옳지 않은 이유가 유정성을 지닌 동물에게 고통을 주기 때문인데, 그렇다면 사육방법이나 도살방법에서 고통을 최소화하기만 한다면 송아지산업을 굳이 반대할 이유도 없게 된다. 쾌적한 환경을 제공하는 방식으로 송아지의 사육방법이 변화됨으로써 송아지의 고통은 최소화되는 반면, 송아지고기를 먹는 인간의 쾌락은 크게 늘어날 것이기 때문이다.

이처럼 동물해방론자로선 원치 않는 일이 벌어지는 것은 동물학대방지의 근거가 고통의 증감 ‘결과’라는 너무 공리주의적인 측면에만 두어진 채, 정작 중요한 도덕적 ‘원칙’은 무시되었기 때문이라고 볼

3) Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, Oxford University Press, 1907, 17장, 1부, 4단의 각주.

4) 같은 책, 같은 부분.

5) J. R. 테자르텡, 김명식 역, 『환경윤리의 이론과 전망』, 자작아카데미, 1999, p.55 참고.

수 있다. 동물해방은 이렇게 결과가 아닌 원칙의 문제라는 입장에서 비판을 제기하는 학자가 토م 레건(Tom Regan)이다. 그가 보기엔 우리가 동물을 학대하지 말아야 하는 이유는 동물이 고통을 받기 때문이 아니라, 나름대로의 고유한 가치와 권리를 지닌 자를 침해하지 말아야 한다는 도덕적 ‘원칙’(principle)을 우리가 위배했기 때문이다. 동물은 자신의 욕구와 이익관심에 따라 행위하는 자기 ‘삶의 주체’(subject of a life)이고, 이런 삶의 주체는 고유한 가치를 지닌 개체로서 그에 상응하는 존중을 받을 권리가 있다는 것이다.⁶⁾ 레건은 이렇게 공리주의가 아니라 권리론에 입각해 동물의 도덕적 권리를 옹호했지만, 도덕적 권리는 법적 권리와는 다른 것이어서, 권리에 언제나 그에 ‘상응하는 의무’(correlative duty)가 수반되는 것은 아니기 때문에,⁷⁾ 동물의 보호에 대한 의무를 동물에게 도덕적 권리를 부여하는 방식으로는 그 정당화가 성공하기 쉽지 않다고 하겠다.

4. 생명중심주의

동물해방론이나 동물권리론은 동물도 윤리적 배려의 대상에 올려놓음으로써 일단 편협한 인간중심주의의 한계를 벗어난 것처럼 보인다. 그러나 그 입장의 근거가 공리주의와 권리론이라는 기본적으로 인간적인 관점에 두어지게 되어, 인간중심주의로부터의 실질적인 이탈은 어려워지게 되었으며, 게다가 포유류 위주의 일부 동물들만이 도덕적 고려의 대상에 포함될 뿐 모든 생명체가 가치를 지닌 것으로 확대되지는 않았다. 이와는 달리 모든 생명체가 그들만의 내재적 가치를 지닌다고 보는 입장이 생명중심주의(biocentrism)이다.

6) Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, 1983, p.243 참고.

7) 계약이나 약속 등을 통해 발생하는 실정법상의 권리와 그에 상응하는 의무를 요구하는 일종의 주장권(claim right)이지만, 도덕적으로 대우받을 권리와는 사법적인 주장권이라기보다는 선언적인 의미가 강하다고 하겠다. 김형철, 「권리」, 『철학과 현실』, 1991, 가을호, pp.338-341 참고.

이런 주장의 핵심 개념은 내재적 가치인데, 내재적 가치는 언제나 도구적 가치와 대비된다. 도구적 가치(instrumental value)란 도구나 수단으로서 쓸모와 유용성이 있기 때문에 주어지는 가치이다. 동물이나 식물은 의학적으로나 농업적으로 인간에게 이익을 제공해 주기 때문에 가치가 있고, 깨끗한 공기와 물은 인간의 건강과 복지의 증진에 필요하기 때문에 가치가 있다는 것이다. 이런 도구적 가치의 입장에 설 경우, 자연은 인간의 이익과 번영을 위한 도구가 되고, 우리가 자연을 보호해야 하는 의무는 쾌적한 환경에 살고자 하는 인간의 권리에서 오는 것이 된다. 이것은 가치란 그것을 평가하는 자인 인간에 의해서만 주어지는 것이고, 그렇기 때문에 평가자인 인간의 이익관심이 평가의 중요한 기준이 될 수밖에 없다는 지극히 인간중심주의적인 가치(anthropocentric value) 이론으로서, 이러한 시각에서 자연을 도덕적으로 배려하는 것이 바로 환경윤리상의 인간중심주의이다. 그런데 가치가 인간의 이익에 의해 주어진다는 것은, 가치가 인간의 이익에 따라 변할 수도 있다는 것을 함축한다. 인간의 이익과 필요는 시대와 집단의 이익에 따라 변하기 마련이고, 그에 맞춰 자연의 용도도 변하게 되므로, 현재 인간의 이익 때문에 보호받는 자연환경은 언젠가는 바로 그 인간의 이익 때문에 파괴될 수밖에 없다. 그렇다면 자연의 도구적 가치에 기반을 두는 이상, 인간중심주의적 환경윤리는 더 이상 환경윤리일 수 없게 된다.

도구적 가치처럼 그것을 평가하는 자인 인간에 의존하는 것이 아니라, 인간의 평가와는 무관에게 그 자체로 갖는 고유한 가치가 내재적 가치(inherent value)이다. 즉 내재적 가치란 인간에게 수단이 되거나 인간에게 기쁨과 영감을 주는 것과 상관없이 그 자체로 지니는 비도구적 가치(non-instrumental value)이고,⁸⁾ 타자 요컨대 인간과의 연관 없이 그 자체로 좋은 일차적인 가치, 그래서 비인간중심주의적

8) Val Routley, 'Critical Notice of John Passmore', *Australian Journal of Philosophy*, vol.53, 1975, p.175. 로빈 애트필트, 구승희 역, 『환경윤리학의 제문제』, 따님, 1997, p.260 재인용.

인 가치(non-anthropocentric value)이다. 이처럼 내재적 가치는 인간의 평가 의식에서 독립한 객관적인 가치이고, 인간에게 쓸모가 있기에 주어지는 것이 아니라 그 자신 속에 본래부터 내재하는 고유의 가치이기 때문에, 그것은 다른 가치 유형으로 환원될 수 없으며, 따라서 고유의 내재적 가치를 지닌 것은 그에 상응하는 만큼의 존중을 받아야지, 단지 수단이나 도구로 취급되어선 안된다. 이러한 내재적 가치의 입장에 설 경우, 자연이나 그 구성원으로서의 각 생명체들은 인간을 위해 유용하기 때문이 아니라, 각자 고유의 본질적이고 내재적인 가치를 가지고 있기 때문에 보호를 받아야 한다. 다시 말해 자연은 이용의 대상이 아니라, 존중의 대상이 되는 것이다.

바로 이와 같은 관점에서 ‘자연에 대한 존중’(respect for nature)과 생명중심주의를 옹호하는 사람이 테일러(Paul Tayler)이다. 마치 레건이 삶의 주체(subject of a life)이기에 동물은 내재적 가치를 지니고, 내재적 가치를 지닌 것은 마땅히 존중을 받아야 한다고 보았듯이, 테일러는 소위 ‘목적론적 삶의 중심’(teleological center of life)이기에 각 생명체는 내재적 가치를 지니고, 내재적 가치를 지닌 것은 도덕적 지위를 가진 것으로서 윤리적으로 존중을 받아야 한다고 주장한다. 여기서 목적론적 삶의 중심이란 “자신의 선을 실현하도록 방향지워진 유기체의 작용이 갖는 일관성과 통일성”⁹⁾을 가리키는데, 이것은 생명이란 성장과 생존과 번식이라는 목적을 향해 나아가고, 각각의 생명체는 이런 목표지향적 활동들의 중심점 내지 통일적 단위가 된다는 의미이다. 생명체는 살아있는 존재로서 이러한 목표(telos)를 갖기 때문에 고유의 선(one's own good) — 자기에게 좋은 것 또는 이득이 되는 것 — 을 갖고 있으며, 고유의 선을 갖기 때문에 내재적인 가치를 가지고 있고, 내재적 가치를 갖고 있기 때문에 도덕적 지위를 가지며, 도덕적 지위를 갖고 있기 때문에 도덕적인 고려와 존중을 받을 만하고, 그렇기 때문에 모든 행위자는 각 생명체의 선과 가치를 존중

9) Paul Tayler, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, 1986, p.122.

할 의무를 가진다.

테일러는 이처럼 고유의 선과 내재적 가치를 통해서 생명중심적인 관점에서 자연에 대한 존중을 정당화하지만, 바로 그 고유의 내재적 가치라는 개념으로 인해 작지 않은 난관에 봉착하게 된다. 먼저 내재적 가치는 각자의 고유한 것이므로, 내재적 가치에 있어서 각각의 모든 생명체는 평등하다. 즉 인간이라 하더라도 내재적으론 다른 생명체보다 우월하지 않다.¹⁰⁾ 그렇다면 내재적 가치들 간에 충돌은 피할 수 없다. 말라리아균과 모기와 인간의 생명성이 충돌할 때도 문제이지만, 설사 거대 단위의 자연 파괴가 아니더라도, 배추를 심기 위해 밭을 쟁기로 가는 것, 그 속에 사는 무수한 생명체들이 밟혀 죽는 것을 감수하고 찬디밭을 걸어가는 것, 고기는 고사하고 야채를 먹는 것 등조차도 도덕적 정당화를 필요로 하게 된다. 이런 심각한 상황에서는 사소한 일상생활도 하기 어려울 것이다. 또한 각 생명체 고유의 내재적 가치란 각자의 고유한 선과 목적을 추구하는 개별 생명체들의 것이기 때문에, 테일러에게 있어서 자연은 그들 생명체간의 고유 목적들이 충돌하는 갈등과 경쟁의 상태가 될 수밖에 없다. 이렇게 개체들 사이의 관계를 상호 대립적인 것으로 보는 이상, 상호의존성을 통한 협력과 균형의 관계로 이루어진 생태계, 즉 생태학적 전체를 주목하기란 매우 어렵고, 이처럼 전체의 고려가 빠진 채 부분적 개체들만의 내재가치를 옹호하는 것만으로는, 제대로 된 생명의 윤리를 도출하기가 매우 힘들다고 볼 수 있다.

5. 생태중심주의

고유의 내재적 가치라는 개념을 통해서 자연에 대한 존중을 이끌어내는 테일러의 생명중심주의적 환경윤리가 지나치게 개체주의적 성격을 지님으로 인해 오히려 자연계 전체의 존중이 흔들리게 되는 모순이 드러나게 되자, 일부의 철학자들은 개별 생명체보다는 생태학

10) 같은 책, p.100.

적 전체에 더 비중을 두는 접근 방식을 시도하게 된다. 이러한 윤리학적 접근은 개별 유기체가 아니라 생태학적 전체를 중요시한다는 점에서 전체주의(holism)이고, 그런 생태 공동체 내지 생태계에 직접 도덕적인 지위를 부여하려 한다는 점에서 생태중심주의(ecocentrism)이다. 이런 생태중심주의적 윤리의 선구적 대표 형태로 우리는 레오 폴드(Aldo Leopold)의 대지윤리(land ethic)를 들 수 있는데, 그에게서 생태계는 대지라는 표상으로 나타난다.

레오폴드에게서 대지는 단순한 재산으로서의 토지, 즉 인간의 뜻대로 사용되기를 기다리는 죽은 물질의 덩어리가 아니다. 대지란 단순히 토양만이 아니라, 토양과 식물과 동물의 회로를 거쳐 흐르는 에너지의 원천이다.¹¹⁾ 다시 말해 대지는 태양에너지의 흐름을 따라 생명적 요소와 무생명적 요소가 결합된 고도의 유기적인 구조로서, 이 구조의 기저에는 토양·물·공기·빛 등이, 다음에는 식물·곤충·새·초식동물 등이, 그 다음에는 포유류와 육식동물과 인간 등이 이어지는 피라미드로 표현될 수 있다. 그런데 여기서 피라미드라고 표현했다고 해서, 그것이 정적으로 단절된 위계적 계층 구조를 가리키는 것이 아니라, 유기물을 산출하는 생산자로서의 식물과 그런 생산물을 섭취함으로써 살아가는 소비자로서의 동물과 그런 동·식물들의 사체를 분해하여 에너지의 흐름을 다시 밑바닥인 토양으로 되돌리는 분해자로서의 박테리아 등이 세 점을 잇는 한 씨클의 순환 구조를 형성하고 있는 것을 가리킨다.

이런 순환 구조는 서로에게 먹이가 됨으로써 형성된다는 점에서 일종의 먹이사슬(food chains)을 이룬다. 그렇다고 먹이사슬이 약육강식으로 점철되는 대립과 갈등과 혼란의 상황만을 지칭하는 것은 아니다. 마치 한 그루의 나무를 초식동물이 먹고, 그렇게 살다가 죽은 동물의 사체를 박테리아가 흙 속에서 분해한 뒤 그 무기물을 다시 나무가 흡수하듯이, 먹이사슬은 그것의 각 구성원들이 다른 존재들의

11) Aldo Leopold, *Sand Country Almanac*, Oxford University Press, 1949, p.253.

삶을 영위하는데 사용되는 자원으로 되는 것, 그리하여 나무는 죽었어도 다른 것으로 살아있는 것이 되는 재순환의 구조를 함축한다. 따라서 이런 구조 속에서 각 구성원들은 서로 협동하면서 보다 큰 전체의 안정에 이바지한다. 그렇기 때문에 먹이사슬로서의 피라미드는 매우 복잡한 사슬이어서 일견 무질서해 보이지만, 그래도 나름대로 안정된 시스템으로서 고도로 유기적인 구조를 형성한다.¹²⁾

이렇게 대지도 표상된 생태계는 살아있는 전체라는 점에서는 일종의 유기체이며, 서로에게 기능적으로 의존하는 관계에 놓인 것이라는 점에서는 생명의 공동체(biotic community)이다.¹³⁾ 그렇다면 공동체로서의 생태계의 본성은 상호의존성이며, 생태계란 그 속에서 생명체들이 무생물적인 환경과 호혜적이고도 의존적인 방식으로 상호작용하는 영역이라고 볼 수 있다. 이렇게 상호의존성에 기반한 생명 공동체인 생태계에서는, 이 상호의존 관계라는 원리가 무시될 때 남용이나 파괴가 일어난다. 예를 들어 늑대의 수가 줄어들면 사슴의 수가 증가하고, 그래서 늑대가 없어지게 되면 사냥꾼의 천국이 된다는 단순한 생각에서 늑대를 닥치는대로 죽일 경우, 사슴이 지나치게 증가하여 먹이의 부족으로 오히려 많은 사슴들이 아사하게 되며, 역설적이게도 늑대가 많았을 때보다도 사슴이 더 많이 감소하게 되는 일이 벌어진다.¹⁴⁾ 이것은 자연자원의 안정과 건강을 해치는 존재로 흔히 여겨지던 포식자(predator)도 공동체의 상호의존성이라는 원리에서 보면, 야생동물의 개체수에 대한 자연적 억제책의 역할을 함으로써 생태계의 전반적인 균형과 건강한 군집에 이바지한다는 점을 인식시켜 준다. 따라서 생태 공동체의 상호의존적인 복잡성을 무시한 채, 자연의 한 부분을 임의로 조작하는 것은 다른 곳에서 예기치 못한 중대한 결과를 초래한다고 볼 수 있다. 그렇다면 생태계에 대한 접근은 단순성과

12) 같은 책, p.252.

13) 유기체로서의 생태계와 공동체로서의 생태계가 서로 다른 의미일 수 있다는 점에 관해서는 데자르뎅의 앞의 책, pp.244-249, p.284를 참고할 수 있다.

14) 가토우 히사타케, 한귀현 역, 『환경윤리』, 동남기획, 2001, p.172 참고.

확실성을 추구하는 기계론이 아니라, 복잡성과 불확정성을 모색하는 유기체론 내지 시스템이론에서 이루어져야 한다고 하겠다.

이처럼 상호의존성에 근거한 생태계의 균형에 주목할 경우,¹⁵⁾ 생태 중심주의적 대지윤리의 대원칙이 수립된다. 그것을 레오플드는 이렇게 규정한다. “어떤 것은 그것이 생명공동체의 온전함·안정·아름다움을 보전하는 경향에 따라 옳고, 그 반대면 그르다.”¹⁶⁾ 여기서 어떤 한 개체의 옳고 그름은 개체 자체에 달려 있는 것이 아니라, 그것이 전체 생명공동체의 보전에 얼마나 기여하느냐에 달려 있다. 이런 전체론의 입장에 설 경우, “개체는 공동체의 상호의존적인 부분이기”¹⁷⁾ 때문에, 상호의존적으로 성립된 전체 공동체로서의 생태계는 도덕적 지위까지 받게 되지만, 그런 전체의 의존적 부분으로서의 개별 생명체들은 도덕적 고려에서 도리어 멀어지게 된다. 도덕적 지위를 인간을 넘어 확대하려는 환경윤리의 일관된 흐름이 레오플드에게서는 다른 유형의 개체로의 확장이 아니라, 개체 너머의 전체로의 비상이 되는 것이다. 이런 전체론적 생태의식은 인간이 자연의 정복자가 아니라 생명공동체의 구성원이라는 자각을 심어 주기는 하지만, 도덕적 지위는 전체 공동체에만 부여되고, 인간을 포함한 모든 개별 구성원들은 그런 전체의 상호작용 내의 한 자원에 불과한 것으로 되고 만다. 그리하여 어떤 동물 군집의 온전함과 안정과 아름다움이 보전되는 이상, 한 마리의 개체 동물을 죽이는 것은 윤리적으로 문제가 되지 않는 상황이 벌어진다. 왜냐하면 일례로 사슴의 지나친 개체수는 사슴 군집의 안정뿐만 아니라, 사슴이 속한 전체 생태계의 온전함을 해칠 때가 많고, 그럴 경우 우리는 사슴을 선별해서 죽일 의무마저도 있을 수 있기 때문이다. 결국 동물해방론이나 생명중심주의가 지나치게 개체론적이어서 문제였다면, 대지윤리의 생태중심주의는 너무 전

15) 상호의존작용에 의한 생태계의 평형이 지극히 제한적으로만 타당할 뿐이라 는 바이에르츠(Kurt Bayertz)의 비판에 대해서는 이종관의 「환경윤리학과 인간중심주의」, 『철학』 49집(1996, 가을), pp.391-394 참고.

16) Aldo Leopold의 앞의 책, p.262.

17) 같은 책, p.203.

체론적이어서 도리어 개체의 생명성이 약화되고, 전체의 균형을 위해 개체가 희생될 수도 있다는 문제점을 야기한다고 볼 수 있다.

III. 환경윤리의 비판과 불교적 생태윤리

1. 실체성 윤리의 비판

인간만이 아니라 자연이나 환경도 윤리적 고려의 대상으로 삼고자 하기에, 환경윤리는 인간 이외의 존재자에게로 도덕적 지위를 확장하지 않을 수 없다. 그리하여 싱어의 동물해방론과 레건의 동물권리론은 각각 유정성과 권리 개념에 근거해 도덕적 지위를 동물에게까지 확대하고, 테일러의 생명중심주의 환경윤리는 내재적 가치 개념에 의거해 모든 생명체가 도덕적 지위를 지닌 것으로 간주한다. 그런데 도덕적 지위를 지닌 주체의 범위가 동물이나 식물까지 포함한 생명체나 하는 점에서 다르기는 하지만, 이들의 주장은 모두 종이나 생태계가 아닌 개별 생명체만을 도덕적으로 고려한다는 점에서는 공통된다. 그리고 이들의 주장이 이처럼 개체론적이라고 하는 것은 그들의 입론의 근거에서 나온 필연적 결과물이라고 할 수 있다. 왜냐하면 고통의 감응능력인 유정성은 그것을 실제로 느끼는 각 개체의 것일 수밖에 없고, 각 동물의 권리는 각자 자신의 이익관심에 따른 것일 수밖에 없으며, 각 생명체의 내재적 가치는 각자의 고유한 선과 목적을 반영한 것일 수밖에 없기 때문이다. 도덕적 지위의 획득 조건 자체가 이처럼 개체론적이므로, 도덕적 지위의 보유 범위도 개체론적인 것이다. 그러므로 개체론자가 도덕적으로 고려하는 생명체는 낱낱의 살아 있는 개체이지, 종이나 생태계 같은 전체 공동체는 아니다. 이럴 경우 우리는 개체 동물을 죽여서는 안 될 의무는 가지지만, 동물 종을 멸종으로부터 구해야 할 의무나 산·강·공기 등의 환경을 오염시키지 말아야 하는 의무는 직접적으로 갖지 않아도 된다. 게다가 부분들

의 합이 곧 전체이듯이, “개체들의 권리가 존중하면, 생명 공동체 자체도 보존될 것이므로”,¹⁸⁾ 우리가 개별동물들만 잘 보호한다면 다른 생태계의 문제는 그냥 내버려두어도 저절로 해결된다고까지 여기게 된다. 그러나 이런 자유방임적인 불간섭만으로는 이미 상당히 파괴된 종이나 생태계를 복원하기란 불가능하다.

이상의 입장과는 달리, 개체는 오직 전체 속의 개체이고 전체는 단순한 부분들의 합 이상이라는 관점에서 환경윤리를 전개하는 것이 생태중심주의 혹은 토오플드의 대지윤리이다. 이런 관점에서 보면 종이나 군집 그리고 생물과 무생물적 환경과의 상호작용 관계 등을 무시한 채, 단지 개별 생물들의 생명성을 고려하는 것은 매우 불충분한 환경윤리라고 할 수 있다. 왜냐하면 어떠한 개별 생명체도 혼자만으로 생존을 유지하기 어려우며, 언제나 다른 다양한 생명체들과 교류하면서 주변의 무생물적인 자연환경과 상호작용을 함으로써만 살 수 있고, 따라서 개별적인 유기체들은 오직 이런 상호의존성에 기반한 전체적인 생명 공동체, 즉 생태계 속에서만 그 의미를 가질 수 있기 때문이다. 그렇다면 전체로서의 생태계는 부분적인 개체 생명들을 단순히 나열하여 합산한다고 해서 형성되는 것이 아니며, 오히려 부분들의 산술적 집합을 넘어서는 상위의 어떤 실재라고 볼 수 있다. 그리하여 유기적 전체가 하나의 실재로서 도덕적 지위를 부여받게 된다. 그런데 이처럼 전체가 부분들 이상의 상위의 실재가 되고, “전체가 부분들을 만들고 형성하는 것이 됨”¹⁹⁾에 따라, 윤리적 배려의 대상은 생물 개체의 이익이 아니라 생명 공동체의 이익이 되며, 그런 공동체의 안정이나 생태계의 균형 혹은 대지의 건전성에 맞추어 개별 생명체들의 삶은 언제라도 조정·처분될 수 있는 것이 되고 만다.

이렇게 본다면 개체론에서 전체론으로 이어지는 도덕적 지위의 일

18) Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, 1983, p.363.

19) B. J. Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, New York : SUNY Press, 1989, p.87.

련의 확장 과정은, 확대의 절차가 곧 배제의 절차가 되는 역설의 과정이 된다는 것을 알 수 있다. 왜냐하면 도덕적 지위를 동물에서 개별 생명체 일반으로 확장하는 것에는 생명 공동체의 배제가 잠복해 있고, 도덕적 지위를 개체 생물에서 전체 생태계로 확대하는 것에는 개별 생명체 이익의 배제가 은닉되어 있기 때문이다. 이처럼 역설적 이게도 확대가 배제를 놓는 까닭은, 개체와 전체가 모두 실체로서 간주되고 있다는 데 있다. 실체(substance)란 아리스토텔레스식으로 정의하면 독립적 개체(제일실체)이면서 보편적 본질(제이실체)인 것이고,²⁰⁾ 데카르트식으로 정의하면 “독자적으로 현존하는 존재자”(ens per se existens)이다.²¹⁾ 다시 말해 실체란 영속적으로 현전하는 고유의 본질을 지니고서 다른 것과 구별되는 배타적 자립성을 갖는 것이다. 이런 실체는 자기만의 지속적 동일성을 근거로 타자와의 차이를 양산하는 것이기 때문에, 어떤 것을 실체로 여긴다는 것은 자기를 고수함과 동시에 타자를 배제한다는 것을 함축한다. 따라서 개체가 실체로 되면 전체가 배제되고, 전체가 실체로 되면 개체가 배제된다. 그렇다면 실체를 고집하는 이상, 상호의존적이고 호혜적인 역동적 관계를 이해하긴 어렵다. 실체를 자성(自性, sva-bhāva)으로 전환하여 이것을 불교식으로 표현해 보면, “만일 네가 모든 존재를 자성을 가지고 실재하는 것으로 본다면, 너는 그 모든 존재를 인연 없이 있는 것으로 보는 것이다”²²⁾가 된다. 이것은 불교철학적으로 보자면, 무자성(無自性)의 공(空)으로 보지 않는 이상, 인연화합생기(因緣化合生起)로서의 연기(緣起)를 올바로 이해하진 못한다는 말이고, 환경윤리적으로 보자면, 비실체성(non-substantiality)이 함축되어 있음을 간파하지 못하는 이상, 상호의존성(interdependence)의 원리가 제대로 적용되고

20) 실체(ousia)의 양의성에 관한 아리스토텔레스의 진술은 그의 『범주론』 제5장(2a 11–13)과 『형이상학』 제7권 제1장(1028a 11)에 잘 나와 있다.

21) 데카르트 철학에 담긴 스콜라적 실체 개념의 침투에 대해서는 필자의 논문 「하이데거와 데카르트」, 소광회 외 『하이데거와 철학자들』(철학과 현실사, 1999) pp.148–153을 참고할 수 있다.

22) 龍樹, 『中論』, 제24품, 제16偈.

있는 것은 아니라는 말이다.

애당초 개별자의 실체성에 천착하므로, 동물해방론이나 동물권리론이나 생명중심주의가 상호의존성에 별로 관심을 기울이지 않고, 그리하여 상호작용하는 전체 생태계가 도덕적인 고려에서 배제되는 것은 어쩔 수 없는 일이라고 하더라도, 상호의존성을 생태계의 기본 원리로 하는 생태중심주의에서조차도 상호의존성이 제대로 통찰되고 있는 것 같지는 않다. 생태중심주의에선 개체와 개체 혹은 주변 환경이 상호의존적으로 작용하고, 그럼으로써 성립된 전체 생태계가 개체 이상의 실재성을 지니고 있다고만 할 뿐, 그 전체 자체도 개체 의존적임에는 별로 주목하지 않는다. 상호의존성의 관계는 개체와 개체 사이에만 있는 것이 아니라, 개체와 그 전체 사이에도 있는 것이고, 그래서 개체가 비실체의 공(空)한 것이듯 전체도 비실체의 공(空)한 것이다며, 그렇기 때문에 모두 공한 개체와 전체가 그 자성을 고집함이 없이(不守自性) 서로에게 침투해 들어가(相入) 생태계 속에서 총체적인 조화를 이루어 내는 것이다. 그러므로 생태계란 생명과 환경의 공동체라는 점에서 전체이기는 하지만, 이 전체는 개체를 넘어선, 그래서 개체와는 완전히 다른 또 하나의 상위 실체가 아니라, 개체와 그 전체까지도 끝없이 상호의존적으로 작용하는 비실체적 과정(process)에 대한 최소한의 한정 지시어라고 보아야 한다.

그리고 이런 과정 속에서 이루어지는 제반 관계의 맥락(context)에 의해 한 대상의 본질도 규정된다.²³⁾ 즉 관계의 과정이 개체의 본질을 규정하는 것이다. 예를 들어 인간의 본질이라고들 하는 이성은 장구한 진화의 역사에 걸친 무수한 조건들간의 상호작용의 산물이지, 처음부터 불변의 완성된 이성이 있고 이것이 인간이라는 개체를 고정적으로 규정하는 것은 아니다. 또한 여타 생명체들의 탁월한 능력 — 새의 나는 능력 · 원숭이의 나무 타는 능력 · 식물의 광합성 능력 —

23) ‘대상’에 대한 ‘관계’의 존재론적 우위에 대해서는 대지윤리의 중요한 주석자인 캘리코트도 그 입장을 같이 한다. B. J. Callicott, *In Defence of the Land Ethic*, New York : SUNY Press, 1989, p.87 참고.

도 진화의 역사에서 그들만의 고유한 대응방식이나 상호작용의 산물이기 때문에, 인간의 앓의 능력인 이성이 그것들보다 반드시 더 중요하다거나 소중한 것이라고 할 수는 없다.²⁴⁾ 그렇다면 인간을 포함한 모든 개별 생명체의 가치는 그와 관련된 관계들의 맥락에서 함수적으로 주어지는 것이지, 자기 동일성을 영속적으로 지니는 고정 불변의 본질에서 자동적으로 파생하는 것은 아니다. ‘본질’(essence)이라는 이름 하의 그런 동일성의 집결지가 불변·부동의 중심지가 되며, 그런 ‘중심’(center)이 자기 주변의 차이나는 것들을 배타적으로 지배한다. 한 쪽의 동일성(identity)에만 주목하는 이상, 다른 쪽과의 차이성(difference)은 차별성(discrimination)의 성격을 떨 수밖에 없고, 그렇게 차이나는 타자들은 도덕적 고려의 범위에서 배제되는 것이다. 그렇기 때문에 ‘인간중심주의’는 동물을, ‘동물중심주의’는 식물 및 기타 생명체를, ‘생물중심주의’는 무생물을 아우르는 생태계를, ‘생태중심주의’는 개별 생명체의 이익을 ‘중심의 실체화’를 통해 배제한다. 그렇다면 인간중심주의든 비인간중심주의든 문제가 되는 것은 인간이나 비인간 중 누가 중심에 서느냐가 아니라, ‘중심’의 고수가 차별과 배제를 낳을 수 있다는 배타적 가능성의 출현이다. 인간중심주의의 문제는 비인간중심주의로 극복되는 것이 아니라, 중심주의라는 ‘실체적 토대의 강조 성향’을 반성함으로써 해소될 수 있는 것이다.

이상에서 보듯이, 상호의존성 속에 비실체성이라는 철학적 의미가 함축되어 있음을 통찰하지 못할 때, 개체론과 전체론은 서로를 실체화 시켜 배제하고, 관계적으로 주어진 본질을 고정 불변의 실체적 중심으로 삼아 각종의 ‘중심주의’라는 형태로, 자기와 차이나는 타자를 배척한다. 따라서 상호의존성을 비실체성의 시각에서 통찰할 경우에만, 개별 생명체와 전체 생태계가 상호존중되는 바람직한 생태윤리가 성립하는 것이라고 할 수 있다. 탈(脫)중심이 곧 다(多)중심이듯, 특정한 실

24) 이 점에 대해서는 테일러도 전적으로 입장을 같이 한다. Paul Tayler, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, 1986, pp.129–131 참고.

체적 중심이 해체될 때 모두가 중심이 되는 자리에 서게 되고, 개체와 전체가 그에 합당한 도덕적 지위를 부여받게 되는 것이다.

2. 불교적 생태윤리의 기초

서양에서 자연이라는 말은 그 어원적 형태[natura, physis]에서 알 수 있듯이, ‘본성으로서의 자연’과 ‘전체로서의 자연’이라는 이중적인 의미를 지니고 있다. 즉 영어 nature나 그 라틴적 어원 natura나 그 희랍적 어원 physis 등은 사전을 찾아보면 삼라만상으로서의 자연이라는 뜻도 있지만, 사물의 ‘본성’이라는 의미도 아울러 가지고 있다. 이때 사물의 본성을 신의 창조성(creatio Dei)으로 보면 자연은 피조물들의 전체가 되고, 그 본성을 기계적 인과성(mechanical causality)으로 보면 자연은 공간적 물질들의 집합이 된다. 그러나 사물의 본성을 기독교적 섭리의 목적론에서 보면, 근대 자연과학의 원자적 기계론에서 보면, 물질로서의 자연은 정신적 주체인 인간에 대해 마주 서 있는 객체들로서 실체적으로 분립하며, 인간을 위한 이용의 대상으로 도구화된다. 다시 말해 이성적 인식능력을 지닌 주관(subject)으로서의 인간이 자연을 지배하는 주인(subject)으로서 유일한 주체(subject)가 됨에 따라, 자연은 더 이상 자신의 고유한 의미를 지닌 주체로서가 아닌, 인간에 대한 객관과 객체와 대상으로서만 등장한다.²⁵⁾

이에 비해 불교의 자연관을 논하려면, 자연(nature)이라는 표현 자체가 서양적인 개념이기 때문에 먼저 그것에 대응하는 것을 찾아볼 필요가 있다. 이럴 경우 우주 만물의 이법이나 본성을 ‘연기’로 보는 것은 ‘본성으로서의 자연’에 해당하며, 연기를 본성적 원리로 하여 ‘연기한’ 일체의 존재들은 ‘전체로서의 자연’에 해당한다. 전자를 연생성(緣生性, pratītyasamutpannatva)으로서의 법성(法性, dhamatā)이라고 한

25) 근대적 주체 개념의 형성 역사에 대해서는 필자의 논문 「근대적 주체의 형성과 해체」, 한국하이데거학회 편, 『하이데거와 근대성』, 철학과 현실사, 1999, pp.135-172를 참고할 수 있다.

다면, 후자는 ‘연기한 제법’(pratītyasamutpannā dharmāḥ), 즉 일체법(一切法)으로서의 법계(法界, dharma-dhātu)이다.²⁶⁾ 이렇게 모든 것이 연기법에 의하여 이루어지는 곳에서는, 각 구성원이 상호의존하여 자기만의 존재[自性]를 고수하지 않으므로, 주관과 객관, 인간과 자연, 부분과 전체가 둘로 분열되어 충돌을 일으키지 않는다[不二, 無碍]. 그렇게 때문에 연기론에서는, 목적론처럼 전체의 목적을 중시하여 부분을 전체에 종속시키거나, 기계론처럼 부분의 요소를 강조하여 전체를 부분으로 환원시키거나 하지 않는다. 이처럼 상호의존적 연기를 통해 성립되는 불교적 다르마로서의 ‘자연’이야말로 상호의존성을 근본 원리로 하는 생태학의 ‘자연’과 훌륭하게 조화될 수 있는 것이라는 점에서, 현대의 가장 바람직한 대안적 자연관이 된다고 할 수 있다.

생태학적 의미에서 자연이란 생태계(eco-system)를 가리킨다. 생태계란 생물과 그 환경간의 상호작용 체계이며, 상호의존성(interdependence)을 자신의 본성으로 한다. 생물학적 요소와 무생물학적 요소 사이에서 이루어지는 상호의존 작용을 통해, 생태계는 생산자(식물) - 소비자(동물) - 분해자(미생물)에서 다시 생산자로 이어지는 순환성(circularity)을 형성하고, 대기중의 온도나 산소와 이산화탄소의 농도 등을 자체 조절하여 항상성(homeostasis)을 유지한다. 이처럼 상호의존성이므로 순환성과 항상성이 된다는 생태계의 원리를 불교식으로 표현하면, 연기(緣起)이므로 불생불멸(不生不滅)이고 부증불감(不增不減)이라는 것이 된다. 즉 모든 것은 무수한 조건들이 서로 의존 화합하여 성립하는 것이므로, 전혀 새로운 것이 생겨나거나 완전히 사라져 없어지거나 하는 것이 아니라 끝없이 반복 순환하는 것이며, 더 들어나거나 더 줄어듦 없이 그 관계의 그물망 전체는 언제나 평형을 이룬다는 것이다.

그런데 생태계를 생물과 그 환경간의 상호작용 체계라고 규정하는데서 우리가 알 수 있는 것은, 생태계는 환경보다 그 외연이 훨씬 넓

26) 불교의 자연관에 관한 좀더 자세한 논의는 필자의 저서 『불교에서 보는 철학, 철학에서 보는 불교』(불교시대사, 2002) 중 「자연과 인간의 바람직한 관계는 무엇인가」 부분을 참고할 수 있다.

다고 하는 점이다. 생태계는 생명체와 그의 주변환경과 양측간의 상호 작용이라는 삼대부문으로 구성되는 것으로서, 이런 체계에서 환경은 생태계의 일부로서만 의미를 지니기 때문이다. 환경이란 기본적으로 인간을 ‘중심’에 놓고, 그를 원(viron)처럼 둘러싸고 있는(environment) 그의 ‘주변’세계(Umwelt)를 가리키는 말이므로, 환경 개념에는 ‘중심과 주변’이라는 중심주의의 기본 도식이 잠복해 있다고 보아야 한다. 이럴 경우 환경 윤리란 인간을 위한 환경 보존과 자연 보호로서 ‘인간의 윤리’의 또 다른 변종일 뿐, 생명체의 윤리나 생태계의 윤리가 되기는 어렵다. 따라서 인간을 중심으로 삼고 그의 주변 환경에 대해 인간을 위한 도구적 가치만 부여하려는 협소함에서 벗어나, 생명공동체의 한 구성원으로서의 인간의 위상을 제대로 평가하기를 원한다면, ‘환경윤리’보다는 ‘생태윤리’라는 용어를 취하는 것이 더 적합할 것이다.

이처럼 자연과 관련된 개념 중 그 외연이 가장 포괄적이며, 인간과 생물과 무생물적 환경이라는 그 구성원들간의 상호작용의 역동성까지도 함유하는 체계인 생태계에 대해서 도덕적인 고려를 수행하는 것이 생태윤리이다. 그리고 불교적 생태윤리는 이런 생태윤리를 불교적으로 성찰하는 것을 의미한다. 다시 말해 ‘상호의존’이라는 생태계의 원리에서 ‘상호존중’이라는 윤리적 지침을 이끌어냄에 있어, ‘비실체성’이라는 불교철학적인 시각을 매개로 하는 것을 가리킨다. 이를 불교적으로 표현하면 연기(상호의존)가 무자성·공(비실체성)이라는 통찰을 통해 자비(상호존중)로 전개되는 것과도 같다. 따라서 불교적 생태윤리는 ‘상호의존(연기)- 비실체성(공)- 상호존중(자비)’을 기본 구조로 한다. 그러므로 상호의존하는 전체이기에 생태계의 균형과 안정을 소중히 여기면서도, 전체를 구성하는 개체뿐만 아니라 전체 역시 비실체적인 것이므로, 전체를 실체화하여 개체를 그 전체에 종속시키지 않고, 개체 또한 전체만큼의 무게가 나가는 소중한 것으로 여기는 것, 그래서 낱낱의 개별적인 생명체들과 전체로서의 생태계가 모두 존중받는 것, 이것이 불교적 생태윤리가 지향하는 바다.

따라서 불교적 생태윤리에서는 자연의 모든 것들, 즉 생태계와 그

생태계의 구성원인 인간과 생물과 환경 등이 도덕적 지위를 지닌 것으로 존중을 받는다. 그러나 불교적 생태윤리는 소유론적 실체의 윤리학이 아니라, 관계론적 사건의 윤리학이다. 다시 말해 어떤 것이 무엇(이성, 의식, 권리, 선, 내재가치)을 갖는다는 것에서 삶의 자세를 취하는 ‘실체적 소유화’에 바탕한 윤리가 아니라, 어떤 것이 어떻게 일어나는가에서 삶의 전환을 시도하는 ‘비실체적 상호의존성’에 바탕을 둔 윤리이다. 실체성의 윤리로서의 개체론은 개체를 절대화·실체화하며, 마치 실체의 한 속성을 본질로 여기듯이, 기본적으로 인간적인 성질들 중의 하나를 개체의 도덕적 지위의 본질로 간주함으로써 여전히 인간중심주의의 사정권에서 벗어나지 못한다. 또한 실체성의 윤리로서의 전체론은 전체를 절대화·실체화하고, 개체를 그 전체에 귀속되는 것으로 속성화시킴으로써, 전체는 도덕적 지위를 지닌 주체로 간주하지만, 개체적 구성원은 단순한 자원으로서 전체를 위한 이 용의 객체로 격하시킨다. 그러나 상호의존성과 비실체성의 윤리에서는 개체적 부분과 전체가 상호공속적으로 서로에게 침투해 들어감(相即相入)으로써, 전체가 아주 미세한 부분 하나에도 반영되지 않음이 없고, 사소해 보이는 부분 하나도 전체만큼 소중하지 않은 것이 없게 된다. 이것이 “한 티끌의 먼지 속에도 시방삼세의 전 우주가 다 들어가 있다”(一微塵中含十方)는 화엄적 우주관에 대한 불교 생태윤리적 독법(讀法)의 한 전형이다.

또한 이러한 생태윤리는 불교적인 것이기 때문에, 불교가 궁극적으로 추구하는 바인 깨달음 또는 각성과 뗄 수 없는 관계에 있다. 불교적 생태윤리는 도덕적 규칙이나 윤리적 규범의 도출도 중요하지만, 마음의 각성과 태도의 전환은 더 소중하다고 여긴다. 실체로서의 부분도, 실체로서의 전체도 아닌, 부분과 전체 간의 ‘상호의존하는 비실체적인 과정’(interdependent-nonsubstantial process), 그것만이 진정한 실재(reality)라는 통찰은 자연에 대한 통상적 태도의 변환과 자기 이익만을 배려하는 뿌리깊게 훈습된 성향의 전환을 가져오고, 다시 그 것은 상호의존하여 성립한 모든 것에 대한 존중을 불러온다. 이것은

생태학적 실상에 대한 통찰을 통해 심성의 각성과 태도의 전환을 이끌어내고, 그것으로부터 윤리적 가치의 변화를 유도해 내는 것이다. 따라서 이런 윤리는 어떤 행위를 해야 하는가 하는 세세한 규칙보다는, 어떤 성품을 간직한 사람이 되어야 하는가에 더 주목한다.²⁷⁾ 여기서 바람직한 성품이란 불교적으로는 불성을 가리킨다. 불성(佛性)이란 봇다가 될 수 있는 가능성, 즉 연기와 공의 이치(dharma)를 깨달아 자비의 구현자가 될 수 있는 가능성을 의미한다. 이것을 생태윤리적으로 표현하면, 상호의존성과 비실체성을 통찰하여 상호존중의 태도를 구현해 나갈 수 있는 가능성을 가리킨다. 바로 이런 삶을 사는 인간이 불교적 생태윤리가 추구하는 바람직한 인간형이다.

따라서 불교적 생태윤리는 인간중심주의나 여타의 중심주의를 비판한다고 해서, 생태 문제 해결에서 인간이 맡아야만 할 궁극적인 역할마저 포기하는 것은 아니다. 실체화된 중심을 축으로 하여 타자를 배제하고 지배하려는 억압적 인간중심주의를 부정하는 것이지, 자기 이익과 자기 고집의 중심을 허물고 그 자리를 생태계와 그 구성원 모두에 대한 존중으로 채워나가는 행위에서 인간이 주체가 되어야 한다는 것까지도 무시하는 것은 아니다. 중심 없는 주체, 실체성을 비워낸(空) 주체성은, ‘중도적 무아’(中道的 無我)로서의 주체성이 그려하듯이,²⁸⁾ 상호존중의 자비를 이행할만한 주체인 것이다. 생태계와 그 구성원 모두가 도덕적 지위를 지닌 주체라면, 인간은 그 모두를 도덕적으로 배려해야 할 존중 행위의 주체이다. 이처럼 ‘상호의존(interdependence) - 비실체성(non-substantiality) - 상호존중(interrespect)’의 구조를 통해, 모두가 주체가 되고 모두가 중심이 되어, 특정한 중

27) 행위나 규칙보다는 성품과 태도에 더 많은 관심을 보이는 것은 테일러나 레오플드에게서도 찾아볼 수 있다. J. R. 데자르뎅, 김명식 역, 『환경윤리의 이론과 전망』, 자작아카데미, 1999, p.229, 279.

28) 무아와 윤회의 양립 문제를 놓고 김진 교수와 한자경 교수 간에 있었던 논쟁에 대한 불교측의 입장과 중도적 무아에 대해서는 필자의 논문 「이원성과 비이원성의 구조에서 본 자아의 문제」, 『오늘의 동양사상』, 제8호(2003, 봄·여름호), 예문동양사상연구원, pp.148-162를 참고할 수 있다.

심의 지배를 허무는 것을 불교적 생태윤리는 추구하는 것이다.

불교적 생태윤리에서 상호존중은 자비로서 나타난다. 타자의 즐거움은 배가시켜 주고(慈 = 與樂) 괴로움은 경감시켜 주는 것(悲 = 拔苦)으로서, 상호간에 존중을 수행하는 자비는 도덕적 지위를 지닌 모든 것, 즉 생태계와 그 구성원 모두를 대상으로 한다. 다시 말해 자비는 일체 중생을 대상으로 한다. 그렇다면 중생의 개념도 생태계와 그 구성원 모두를 포함하는 식으로 확장되어야 한다. 불교에서 중생(衆生)은 깨닫지 못한 범부(凡夫), 쾌고의 감수능력을 지닌 유정(有情), 무수한 조건들이 화합하여 일어난 것이라는 뜻의 중연화합소생(衆緣和合所生)의 준말 등 세 가지 의미를 지닌다. 여기서 범부는 인간을, 유정은 동물이나 생물을, 중연화합소생은 상호의존적 연기로 형성된 생태계 전체를 가리킨다. 따라서 중생의 의미 범위가 ‘범부→유정→중연화합소생’으로 확대되는 것은 도덕적 고려의 범위가 ‘인간→생물→생태계’로 확장되는 것과 맥을 같이 한다고 볼 수 있다. 그러므로 생태계와 그 구성원 모두를 배려하는 불교적 생태윤리에서, 상호존중적 자비의 대상인 중생은 그 의미의 외연이 가장 넓은 ‘중연화합소생’으로 이해되어야만 한다. 이럴 경우 자비의 두 가지 표출 방식인 불살생과 방생은 ‘중연화합소생’으로서의 중생을 대상으로 한 것으로 해석된다. 그렇다면 불살생(不殺生)은 살인 금지나 육식 억제만이 아니라, 생태계의 질서와 원리에 대한 침해의 금지를 뜻하는 것이 되고, 생명해방으로서의 방생(放生)은 고통받는 인간이나 동물의 해방일 뿐만 아니라, 왜곡된 생태계의 질서에 대한 시정까지도 의미하는 것이 된다. 이렇게 포괄적이고도 적극적인 방식으로 이해된 불살생과 방생을 상호존중적 자비의 구체적인 행동 지침으로 삼되, 그런 당위의 근거는 상호의존적 연기와 비실체적 공에 확고히 뿌리내리고 있는 것, 그것이 바로 불교적 생태윤리인 것이다.

IV. 남는 문제

이상의 논의에서 필자는 기존의 환경윤리가 지닌 문제점을 비판하는 과정을 통해, 불교적 생태윤리의 기초를 수립해 보고자 노력하였다. 그러나 그것은 그야말로 기초이기에, 당연히 논의되었어야 할 몇몇 문제들에 대해서 충분한 논의를 유보해 둔 측면이 없지 않다. 따라서 본 장에서는 이렇게 남아 있는 문제들을 거론하는 차원에서 맷음말을 대신하고자 한다.

제일 먼저 지적되어야 할 것은 존재와 당위의 문제이다. 서양의 윤리학이나 법철학²⁹⁾에서 주요 골격을 이루고 있는 구도 중의 하나가 ‘존재-당위’의 도식인데, 근대의 허먼(Hume)이래로, 그리고 현대의 메타윤리학 아래로 서구의 윤리학에서는 ‘존재와 당위’ 또는 ‘사실과 가치’를 분리시키는 것이 대세를 이루어왔다. 존재(Sein)란 ‘제 스스로 그냥 그런 것’(自然)으로서 인간의 주관적 평가와 무관하게 ‘좋든 싫든 실제로 있는 것’(事實)이라면, 당위(Sollen)는 ‘마땅히 그래야 하는 것’(當然)으로서 인간의 주관적 평가와 관련되어 ‘있으면 좋은 것’(價值)이다. 존재가 자연적 질서(physis)의 공간으로서 물리(物理)의 영역이라면, 당위는 인위적 질서(nomos)의 공간으로서 윤리(倫理)의 영역이다. 그런데 이렇게 인간의 주관적 평가를 존재와 당위의 구분으로 놓는 이상, 존재와 당위는 분리되고, 존재에서 당위가 추론될 수 없으며, 당위의 근거는 인간의 주관적 가치 판단에만 있게 된다.

이런 존재당위 이원론이 서양 윤리학의 주류 입장인데, 이와 같은 입장은 불교적 생태윤리의 기본 주장과 맞지 않는다는 데 문제가 있다. 왜냐하면 불교적 생태윤리에서는 상호존중(慈悲)이라는 규범적 가치를 상호의존(緣起)이라는 우주적 실상 내지 생태학적 사실에서

29) 법철학에서 본 존재와 당위의 문제에 대한 포괄적이고도 진지한 논의로는 심현섭, 『법철학 I』, 법문사, 1986, pp.177-270을 참고 할 수 있다.

도출해 내기 때문이다. 이처럼 ‘상호의존하므로 상호존중해야 한다’, 즉 ‘연기이므로 자비로워야 한다’는 주장은, 불교 사회의 질서와 규범인 계(戒, *sila*)의 근거가 여래의 출현 여부와 상관없이 존재하는 우주의 실상과 원리인 법(法, *dharma*)에 있어야 한다는 불교 윤리의 기본 도식에 충실한 것이다. 또한 이런 기조는, 자연의 질서란 인간이 이용하기에 앞서 인간이 마땅히 따라야 할 이상적 가치의 전형이라고 본 동양철학의 기본 정서와도 일맥 상통하는 것이다. 그러나 이런 경향들은 존재와 당위의 엄격한 분리를 강조하는 서구 윤리학의 입장과 상이하므로, 불교적 생태윤리가 제대로 정립되기 위해서는 ‘존재-당위’와 관련된 양측의 입장을 비교·비판하는 것이 꼭 필요하다고 할 수 있다. 물론 존재와 당위의 도식은 존재를 영원 불변의 것으로 간주하는 전통 형이상학의 존재관에서 나온 것이라거나,³⁰⁾ 존재와 당위의 구분은 기본적으로 (평가)주관과 (평가)객관의 분리를 전제한데서 나온 것이라거나 하는 비판도 가능한데,³¹⁾ 이것들에 관한 논의 역시 진지하게 이루어져야 할 것이다.

본 논문에서 남겨진 문제 중 그 다음으로 지적되어야 할 것은 도덕적 원칙의 문제이다. 필자는 앞서 불교적 생태윤리에서는 행위의 세세한 규칙의 제시보다는 심성의 각성과 태도의 전환을 더 소중하게 여긴다고 주장하였지만, 불교적 생태윤리 역시 윤리인 이상, 도덕적 행위를 위한 규범과 원칙의 제시에 무관심할 수 없다. 이 문제는 자연존중에 대한 네 가지 원칙을 제시함으로써, 비교적 구체적인 환경윤리를 전개한 테일러에게서도 여전히 만족스러운 해결책을 찾지 못한 어려운 문제이다.³²⁾ 인간의 이익과 여타 생명체의 이익이나 생태계의 안정이 충돌할 때, 이것을 슬기롭게 해결해 원칙을 찾아내는

30) 이런 입장은 다음에 잘 나와 있다. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 전집 제40권, pp.205-215.

31) David Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*, University of Hawaii Press, 1995, p.44참고.

32) Paul Taylor, *Respect for Nature*, Princeton University Press, 1986, 제4장 참고.

것은 환경윤리나 생태윤리가 극복해야 할 가장 큰 난관 중의 하나인 것이다. 에이즈바이러스와 에이즈에 걸린 환자의 발병은 모두 상호의 존적인 관계 작용으로 형성된 것들이다. 그렇다면 상호의존하는 것은 상호존중해야 하는 것이므로, 에이즈환자는 에이즈바이러스를 존중해야 하는가? 이것은 상호의존의 관계에 있는 것이라고 해서 모두 상호존중해야 하는 것은 아니라는 것을 보여줌과 동시에, 바이러스의 이익과 인간의 이익이 충돌할 때 그 이익의 우선 순위를 수립하는 규칙을 제시하는 것이 매우 어렵다는 것을 보여준다. 또한 상호의존적으로 발생한 모든 것을 존중해야 한다면, 이 세상에서 형성된 모든 것을 존중해야 한다는 것이고, 따라서 소고기를 먹는 것뿐만 아니라, 채소를 먹는 것, 채소를 재배하기 위해 밭을 갈아엎거나 농약을 뿌리는 것, 숲을 대량으로 훼손하는 것은 고사하고 숲 속을 걸어가는 것 등 우리가 당연하게 여겨왔던 일상의 생활들조차도 제대로 할 수 없게 된다. 이러한 난처한 상황들은, 상호의존하는 모든 것을 상호존중하라고 ‘선언’하는 것은 어려운 일이 아니지만, 상호의존하여 일어난 것들간의 이익의 충돌을 ‘조정’하는 것은 쉽지 않은 일이라는 것을 보여준다. 아울러 이것은 불교적 생태윤리의 정립이 쉽게 낙관할 일만은 아니라는 것도 암시해 주지만, 바로 그렇기 때문에 불교적 생태윤리는 이런 난관을 극복해야만 한다고도 볼 수 있다.

참고문헌

- 龍樹, 『中論』, 제24품.
- 김종욱, 「하이데거와 데카르트」, 소광희 외, 『하이데거와 철학자들』(철학과 현실사, 1999), pp.127-162.
- _____, 「근대적 주체의 형성과 해체」, 한국하이데거학회 편, 『하이데거와 근대성』(철학과 현실사, 1999), pp.135-172.
- _____, 「자연과 인간의 바람직한 관계는 무엇인가」, 김종욱 저, 『불교에서 보는 철학, 철학에서 보는 불교』(불교시대사, 2002), pp.126-170.
- _____, 「이원성과 비이원성의 구조에서 본 자아의 문제」, 『오늘의 동양사상』 제8호(2003, 봄·여름호), 예문동양사상연구원, pp.148-162.
- 김형철, 「권리」, 『철학과 현실』, 1991, 가을호.
- 심현섭, 『법철학 I』, 법문사, 1986.
- 이종관, 「환경윤리학과 인간중심주의」, 『철학』 제49집, 1996, 가을호.
- 가토우 히사타케, 한귀현 역, 『환경윤리』, 동남기획, 2001.
- 로빈 애트필트, 구승회 역, 『환경윤리학의 제문제』, 따님, 1997.
- J. R. 데자르뎅, 김명식 역, 『환경윤리의 이론과 전망』, 자작아카데미, 1999.
- Aristoteles, *Categoriae*, 제5장(2a 11-13).
- _____, *Metaphysica*, 제7권 제1장(1028a 11).
- Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, Oxford University Press, 1907.
- B. J. Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, New York: SUNY Press, 1989.
- Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 전집 제40권.
- David Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*, University of Hawaii

- Press, 1995.
- Gregory Kavka, "The Futurity Problem", *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, 1978.
- Aldo Leopold, *Sand Country Almanac*, Oxford University Press, 1949.
- Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, 1983.
- Val Routley, 'Critical Notice of John Passmore', *Australian Journal of Philosophy*, vol.53, 1975.
- Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York: Random House, 1990.
- Paul Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, 1986.