

생명담론의 한국적 실상:

국내에서 생산 또는 논의 중인 생명담론들

이정배*

【요약】

본고는 한국에서 소통되는 생명이론의 제 실상을 체계적으로 소개함을 목적으로 한다. 본고에서는 생명이 종교는 물론 철학의 핵심담론이 되는 현실을 숙지하면서 수입된 사상은 물론 자생적 이론을 일목요연하게 정리하는 일에 주안점을 두었다. 하지만 십여 종류의 생명담론을 엮었기에 각각의 이론들을 집중 조명하기에는 지면이 허락되지 않았다. 하여 본고에서는 크게 세 이론씩 묶어서 상호간 비판적 입장을 소개하는 것으로 만족해야 했다. 우선 생명의 형이상학적 측면을 탐색한 이론들, A. 슈바이처의 ‘생명 외경론’, H. 요나스의 ‘생명원리’ 그리고 과정사상의 ‘유기체론’을 상호 묶어 논의하였다. 다음으로 한국에서 논의된 신과학 사조를 생명의 시각에서 비판적으로 탐색하였다. 물리학자인 F. 카프라와 생물학자인 R. 월드레이크의 형태공명론을 소개하였고 그에 대한 비판으로 자생적 생명담론을 펼친 장희익의 ‘온생명론’을 적시하였다. 아울러 홀아키론을 전개한 K. 윌버를 소개했다. 셋째 장에서는 진화생물학적 시각에서 논의된 생명담론을 주제화했다. E. 윌슨의 환원주의적 생명론을 정리했고 그에 대한 비판으로서 최민자의 한국적 통섭론을 소개하였으며 들뢰즈를 비롯한 프랑스 철학자들의 개체성에 근거한 사건으로서의 생명이론을 언급했다. 마지막 장에서는 주로 한국에서 전개된 자생적 생명이론을 상호 연관 지어 설명하였다. 우선 김지하에 의해 전개한 동학의 생명철학을 소개하였고 다석 유명모의 생명사상 그리고 서구 생태여성주의에 대한 한국적 응답으로서 생물(生物)여성 영성을 정리하였으며, 결론적으로 기독교가 생명사상에 공헌할 수 있는 여지를 피력해 보았다.

【주제어】 생명이론, 과정사상, 형태공명론, 온생명론, 홀아키론, 진화생물학, 자생적 생명론

* 감리교신학대학교 종교철학과

I. 들어가는 글

한 세대 이전만 하더라도 시대의 관심은 온통 역사의 의미를 묻는 데 있었다. 하지만 20세기를 전후하여 생명이 그 자리를 차지했고 철학을 비롯한 제 영역에서 이에 대한 담론들이 쏟아지기 시작했다. 이는 생명이 아니라 죽음이 그만큼 우리 삶의 실재가 되었다는 반증일 것이며 자본주의적 삶에 대한 반성적 성찰의 결과라 생각한다. 서구 물질문명을 빠르게 따라잡았으나 그 후유증으로 OECD 국가들 중 자살률 1위라는 불명예를 걸머졌고 최근 영국 BBC 방송이 한국을 욕망지수가 가장 높은 국가로 선정한 것도 이와 관련한 사안일 듯하다. 이보다 앞서 리우 환경회담의 모체가 된 ‘정의, 평화, 창조질서의 보전(JPIC) 대화가 1990년 한국 서울에서 개최된 것도 실상은 이곳이 온갖 모순이 집약된 공간임을 세계교회가 인정했던 까닭이다.¹⁾ 분배 문제의 불균형, 전쟁무기의 과다 보유 및 기후붕괴의 징조가 여타 나라들에 비해 심각한 정도에 이르렀다는 반증이다. 최근 4대강 개발을 두고 종교계가 탈(脫)인간중심적 생명의 관점에서 이에 대한 거부 의사를 분명히 한 것도 생명 담론의 활성화에 기여하는 부분이 많다. 이처럼 삶이 현실이 아니라 죽음이 실재인 상황에서 역설적으로 많은 양의 생명담론이 특히 종교, 철학, 교육 그리고 과학 분야에서 생산 유통, 논의되는 현실은 다행한 일이긴 하나 기뻐할 일인 것만은 아닌 듯하다. 그것이 생명의 총체적 위기에 직면한 한국 사회의 어두운 자화상의 일면인 까닭이다.

주지하듯 한국에서 생명담론은 대안적 가치를 모색하면서 그 논의가 시작되었다. 이는 한국 사회 내의 주류적 가치가 여전히 경제 및 개발에 있음을 의미한다. 그것이 지속가능한 발전, 녹색 성장이란 새로운 이름을 얻었으나 무게중심은 여전히 후자에 있었기에 생명담론과는 거리가 있었다. 하지만 성장이 ‘성숙’으로

1) 당시 JPIC 모임을 주창했던 책자를 소개한다. 칼 프리드리히 폰 바이젱커, 이정배 역. 『시간이 촉박하다』(기독교서회, 1987) 참조.

바뀌지 않는 한 성장은 결국 공멸에 이르는 길임을 숙지하기 시작했다. 21세기의 화두가 자유와 평등을 말하던 이전 시기와 달리 단순성(simplicity)이란 점도 이런 달라진 현실을 반영한다. 최소한의 물질로 살고자 하며 상품의 유통과정 속에서 에코지능을 발휘하고 자연 따라 살기(Biomimicry)를 실행에 옮기려는 사람들의 숫자도 점점 많아지고 있다.²⁾ 생명가치가 더 이상 소수자의 것이 아니라 중심담론으로 부상하기 시작했음을 보여주는 것이다. 이를 위해 생명의 형이상학적 측면을 논구한 A. 슈바이쩌와 H. 요나스, 생태계 위기 실상을 알렸던 J. 리프킨, J. 러브록 등의 책들과 F. 카프라의 신과학적 영성 그리고 김지하의 자생적 생명학과 생명운동, 장희익 교수의 ‘온생명론’, 최근에는 플라톤 사상의 각주이기를 거부하고 진화론과 접목된 프랑스의 생명철학, 『통섭』의 저자 E. 윌슨의 생명호성(biophilia), 미국의 과정사상의 생명담론이 가세하기 시작했다. 물론 『천부경』을 비롯하여 생명을 종교적 가치로 여기는 제종교의 생명사상도 담론으로 발전했으며 다석(多夕) 유영모와 함석헌에게서 생명사상의 단초를 보고자 하는 이기상, 박재순³⁾ 등의 시도 역시 그 역할이 적지 않았다. 한국여성학계에 소개된 서구 생태여성주의 역시 생명담론에 한 축을 담당했던 것으로 정현경의 ‘살림이스트’ 영성과 이은선의 한국적 ‘생물(生物)여성영성’의 탄생을 도왔다. 모던(하이아라키)과 포스트모던(헤테라키)의 양극성을 극복 지양시킨 홀아키론(Horachy)을 주창한 켄 윌버(Wilber)의 사상 역시 생명사상으로서 소개될 가치가 충분히 있다. 천규석, 윤구병 등 자신의 생명가치를 공동체 영역에서 실험하는 몇몇 실천가들 역시 본 글에서 주목해야 할 부분이나 지면 관계상 논외로 할 것이다.

이상에서 언급한 생명담론을 개별적으로 온전히 언급하기에는 지면도 역량도 크게 부족할 듯싶다. 하여 본고에서는 이들 논의들을 몇 가지 관점에서 그룹핑(Grouping)하여 각기 특정 맥락 속에서 상호 비판적으로 이해할 생각이다. 우선

2) 구도완 외, 『마을에서 세상을 바꾸는 사람들』(서울: 창비, 2009) 참조; 이정배, 『생태영성과 기독교의 재주체화』(동연, 2010), 1장.

3) 이경숙·박재순 외, 『한국 생명사상의 뿌리』(이대출판부, 2007).

서구사조와 자생적 생명담론을 대별할 필요가 있을 것이고 인간중심주의를 넘어서는 방식의 차이 역시 주목해야 할 것이며 여성주의적 생명 이해라 할지라도 한국적 시각이 적시되어야 옳을 듯하고 이론적 생명담론과 실천이 겸비된 이론들 간의 변별력도 언급되어야 할 것이다. 나아가 서구적 생명담론들 사이에서도 공통점과 차이점이 말해져야 하고 생물학적 통섭과 영성적 통섭간의 관계 역시 함께 엮여져 논의되어야 할 주제이다. 이런 복잡한 생각 하에 필자는 적시된 담론들을 다음의 주제로 엮어 정리해 보았다. 우선 생명의 형이상학을 전개한 담론으로서 슈바이쩌의 ‘생명의경론’, 요나스의 ‘생명의 원리’ 그리고 과정사상의 ‘생성원리’ 등을 관계 지어 설명할 것이고, 둘째는 카프라, 리프킨 등의 ‘전일적 생명론’, 장희익의 ‘온생명론’ 그리고 켄 윌버의 ‘홀아키적 우주론’을 엮어 낼 것이며, 셋째로는 윌슨의 ‘생명호성에 근거한 통섭론’, 천부경에 터한 최민자의 ‘영적 통섭론’ 그리고 들뢰즈의 ‘사건으로서의 생명’ 이해를 상호 연계시켜 비판적으로 소개할 것이고, 네 번째 그룹으로는 한국적 자생담론으로서 김지하의 ‘생명학’, 다석의 ‘생명사상’ 그리고 이은선의 ‘생물여성영성’을 소개하되 이들 간의 연속성을 들어낼 생각이다. 주지하듯 본고는 생명을 주제로 토론거리를 제시할 목적으로 쓴 것이기에 각 장간의 기승전결식 논리적 전개는 찾기 어려울 듯하다. 단지 여기저기 산적한 생명담론들을 주제 및 내용에 근거하여 유형별로 묶어내었다는 점에 의미를 둘 수 있을 것이다. 이런 논의들을 근거로 필자가 관심하는 바는 자생적 생명담론인 다석 유영모의 사상이 향후 산적한 현실 문제를 극복할 수 있는 대안으로 자리매김 되는데 있다.

II. 생명의 형이상학적 이해, 그 새로운 시도들

오래전 사람이긴 하나 A. 슈바이쩌의 ‘생명 외경론’(Ehefürcht vor dem Leben)은 포스트모던 정황에서도 유의미하며 여전히 그 중요성을 간과할 수 없다. 아프리카에서 세계대전을 경험했던 슈바이쩌는 서구문명의 몰락을 당연시했고

그 재건을 ‘생명 외경론’에 입각하여 다시 꿈꿀 수 있었다. 당시 기독교가 지녔던 목적론(낙관론)적 세계관을 포기하고 ‘살려는 의지’(Wille zum Leben)에 근거한 새로운 세계관을 수립하려 했던 것이다. 그의 이런 시도는 당대의 거물 신학자였던 칼 바르트에 의해 혹독한 비판을 받았다. 오로지 하느님 계시에 근거한 심판과 종말에 대한 믿음을 포기했다는 이유 때문이었다. 말했듯이 슈바이처는 세계의 미래를 낙관/비관 어느 한 편에서 보지 않았고 오히려 세계자체를 양자가 교차하는 불가해성(불가지론적 포기)으로 이해했다.⁴⁾ 오로지 ‘살려고 하는 의지’로 충일된 우주 안에서 인간 역시도 ‘살려는 의지’의 자기 분열에서 자유롭지 못했기 때문이다. 다른 생명의 살려는 의지를 파괴함으로써 존재하는 것이 인간의 삶이란 것이다. 하지만 슈바이처는 인간의 ‘살려는 의지’ 속에 타생명의 의지를 이해하려는 보편적 동경이 있음을 인정했다. 인간 및 인간 외적 생명에 대한 가치론적 구별과 판단이 없었다는 말이다. 살려는 무한의지와외의 이런 접촉은 생명외경의 일념으로 이어졌고 살려는 의지를 촉진시키는 인간의 삶(자유)을 통해 불가해성의 세계 속에서 새로운 희망(명명)을 찾을 수 있다는 것이다. 결국 삶의 의지에 대한 내적 헌신이 우주 보편적 의지를 구체화시키는 행위, 곧 생명외경의 구체적 토대이며 생명외경을 통해서만 최소한의 희생에 터한 문화를 구축할 수 있다는 것이 그의 확신이었다. 인생관이 세계관에 의존치 않고 오히려 세계관이 인생관에 근거한다는 이런 전도된 모색은 역사의 종국성(finality)을 무화시킨 탈현대와 만날 수 있는 지점이며 단순성이 화두인 21세기의 생명원리와도 맞닿아 있다. 여기서 중요한 것이 생명 외경론의 구원적 특성이자 기독교와의 관련성이다. 생명외경은 살려는 무한 의지와외의 합일 경험으로서 인간 의지의 자기 분열을 치유하며 그것이 바로 그리스도 안의 존재(Sein in Christo), 곧 그리스도 신비주의의 본질이란 것이 슈바이처의 생각인 까닭이다. 예수를 ‘인식의 권위’가 아니라 ‘의지의 권위’로 본 것도 바로 이런 맥락에서이다.⁵⁾ 결국 슈바이처의 생명 외경론은 이성 필연적(denknotwendig)인 것으로서 인간 책임의 지평을 타 생물체로까지

4) A. 슈바이처, 김석목 역, 『문화와 윤리』(선일출판사, 1977), 264.

5) A. Schweitzer, *Geschichte des Leben Jesu Forschung*(Tuebingen, 1933), 642.

확장시키며 살아있는 모든 것에 대한 무한 책임을 인간에게 부여하는 것으로 생명문화 창출에 공헌할 바가 적지 않을 것이다. “생명을 보존하고 촉진하는 것은 선으로서 타당한 반면 생명을 파괴하고 손상시키거나 생명의 발전을 저해하는 것은 악이다.”⁶⁾

H. 요나스는 『책임의 원리』⁷⁾와 『생명의 원리』⁸⁾의 저자로 알려진 유대인 철(신)학자이며 초기에는 영지주의 연구자였다. 아우슈비츠 경험이 후일 우주의 시원과 관계된 생명 철학적 물음에 큰 영향을 미쳤고 신적 활동보다는 인간의 ‘책임’에 비중을 둔 이론을 위 두 책에서 전개시켰다. 일정부분 슈바이처의 맥락에서 그 역시 낙관론적 세계상 자체를 거부했다. 말했듯이 아우슈비츠라는 유대적 경험을 통해 신적 전능성을 무화시킨 탓이다. 하여 자연의 본질적 영구성이 허물어지는 정황을 숙지했고 칼 마르크스 또한 ‘베이컨적 이념’의 완성자로 여겼고 어떤 유형의 진보(성장)이념일지라도 그것을 어린아이의 천진스런 유희쯤으로 치부했다. 따라서 요나스는 기술과학 시대에 이른 오늘 지구적 희망 대신 ‘불확실성’에 대한 인식이 규범이 될 것을 역설할 수 있었다. 요나스의 생명철학과 윤리는 “우리 앞에 갓 태어나 놓여진 신생아의 존재이고 그 존재야말로 책임의 원형적 대상이다”⁹⁾라는 말 속에 잘 나타나 있다. 신생아로 비유된 자연 자체가 붕괴된 목하의 현실은 이념, 종교 간 차이를 넘어 직접적 당위를 요청하는 까닭이다. 이렇듯 객관으로부터의 직접적 확실성에 근거한 책임성—존재로부터 야기된 당위—은 미래적 윤리의 표본이었다. 미래의 윤리로서 책임원리는 책임의 대상이 인간은 물론 자연 전체이어야 하며 그에 대한 책임감은 지속적이어야만 했다. 존재의 전체성에 대한 책임이 역사적으로 진행되어야 함을 말한 것이다. 있는 그대로의 자연을 사치로 보고(로크) 자연 개조를 통해 유토피아를 꿈꾸는 일은 그것이 자본주의든 마르크스(블로흐)든 불가하다는 천명이라 하겠다.¹⁰⁾ 자연이

6) 슈바이처, 『문화와 윤리』, 264.

7) H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*(Frankfurt am Main, 1983).

8) H. Jonas, *Das Prinzip Leben*(Frankfurt am Main, 1994).

9) Jonas, *Das Prinzip Leben*, 234-236.

나 과거는 결코 미래적 목적을 위한 수단이 아니라 그 스스로 목적일 수 있다는 것이 ‘희망의 원리’(블로흐)에 대한 치명적 이의제기였다.

자연자체의 목적성을 강조하는 요나스의 시각은 『생명의 원리』 속에 잘 드러나 있다. 본래 영지주의적 이원론을 부정적으로 보았던 그였기에 자연에서 초월적(초자연적) 요소를 보는 것에 주저할 이유가 없었다. 하여 요나스는 우주가 진화의 초기부터 생명의 존재감정(sensitivity)을 지녀왔음을 강변했다.¹¹⁾ 생명이란 본래 자기 초월적 지평을 갖고 있다는 말이다. 하지만 요나스는 이후에 언급할 과정철학의 경우와 달리 ‘신적 계획’ 내지 로고스 같은 것을 상정치는 않았다. 신 죽음의 경험에 익숙했던 까닭에 진화의 낙관주의적 오용을 경계했고 따라서 무목적적인 우주 발생적 에로스(cosmogonic eros)를 설정했을 뿐이다.¹²⁾ 여기서 에로스는 물질 자체를 내면화 하려는 경향성, 열정과 같은 것으로 신적 계획(목적)과는 구별된다. 그렇기에 요나스의 생명철학은 잠재적이긴 하나 물질의 주체성을 인정했다. 물질 속의 에로스가 물질의 자기초월적 동인이라는 사실이다. 유대교 카발라 신비주의가 그렇듯 요나스는 신이 자신의 운명을 우주에게 내주었음을 강조하며 우주 내의 지속적 우연, 고통 그리고 그를 통해 유한한 존재를 강화시키는 신성(神性)쯤으로 하느님을 이해했다.¹³⁾ 하느님 보다 오히려 자연에게 많은 능력을 허용한 것이다. 하지만 세상 및 우주 내에서의 하느님의 무화(자기박탈)는 결국 인간의 책임성을 철저화시켰다. 신적 목적이 인간의 책임으로 무게중심을 옮긴 것이라 하겠다. 물론 요나스에게도 신적 필연성은 사라질 수도 없고 사라지지도 않았다. 하지만 우주 속에 모든 것을 맡긴 하느님은 영향력을 미치기보다 우주의 소용돌이를 인내하며 참는 분이다. 요나스의 ‘자기 없는 신’은 희망, 약속의 존재이기 보다 은총으로서의 책임을 요청하는 진화의 신이었던 까닭이다.

10) J. 리프킨, 이정배 역, 『생명권 정치학』(대화출판사, 1996), 68-69.

11) Jonas, *Das Prinzip Leben*, 17-20.

12) Jonas, *Das Prinzip Leben*, 18; H. Jonas, *Materie, Geist und Schoefung*(Frankfurt am Main, 1988), 11; 한정선, 『생명에서 종교로』(철학과현실사, 2003), 4장 논문 참조.

13) J. Haight, *God after Darwinism, A Theology of Evolution*(Westview press, 2000), 176.

이점에서 막 태어난 갓난 신생아를 향한 무한 책임을 책임감의 원형으로 보았던 요나스의 생명철학은 진화론적 세계관과의 정합성은 물론 그를 유지 확대시킬 수 있는 토대라 생각된다.

한편 미국의 자생적 철학이라 일컬어지는 A. 화이트헤드의 과정사상은 진화론 이후의 생명철학을 말함에 있어 요나스와의 변별력을 잘 드러낸다. 주지하듯 과정사상은 존재에 대한 생성을 우위에 놓는 데 그 핵심이 있다. 화이트헤드는 근대철학의 핵심요지인 선형적 독아론(獨我論)을 거부하고 자신의 존재를 떠받치는 것이 자신의 경험 전체인 것을 강조하였다.¹⁴⁾ 인간 자아란 선형적 존재가 아니라 경험을 통해 구성되고 그와 함께 소멸되는 곧 생성과 소멸의 과정적 존재로서의 ‘현실적 존재(actual entity)’라 하였다. 인간만이 아니라 자연 역시 생성 중에 있는 현실적 존재라는 것도 과정사상의 핵심내용이다. 우주 내 물질 중 99%가 인간이 파악 불가능한 ‘어두운 물질’(dark matter)로 구성되었다는 말도 틀리지 않다. 따라서 과정사상은 물질/정신을 양분하거나 어느 한 쪽으로 환원시키는 것을 우려한다. 현실적 존재로서 인간과 자연 일체는 경험적 차원에서 정신성과 물질성의 양극을 함께 지니고 있는 까닭이다. 여기서 정신성은 과거에서 일탈하여 새로움을 낳은 능동성을 말하며 물질성은 과거와의 연속성으로서 수동성을 일컫는다.¹⁵⁾ 현실적 존재는 이 둘의 합성과정의 연속일 뿐 그 자체로 고정 불변한 실체나 대상이 아니라 사실은 불교의 연기설을 환기시킨다. 본 개념 쌍은 과정철학에서 목적인(final cause)/작용인(efficient cause)으로 불리기도 하는 바, 이는 각기 주변 여건을 수용하여 자율적으로 자신을 산출하는 것과 그런 자신이 다른 현실태를 제약하는 일정 요인임을 적시하는 표현이다.¹⁶⁾ 이상을 재론하면 ‘있음’이란 오로지 ‘생성’을 위한 기능태란 사실이다. 따라서 과정사상은 인간이든 자연이든 무엇이든지 자기초월적 존재임을 역설해왔다. 자연에도 정신

14) Haight, *God after Darwinism, A Theology of Evolution*, 325; 문창옥, 『화이트헤드의 과정철학 이해』(통나무, 1999), 1-3장 내용.

15) 이정배, 「과정생태사상」, 『현대 생태사상과 그리스도교』(바오로 딸, 2010), 188-206.

16) 문창옥, 『화이트헤드의 과정철학 이해』, 2장 참고.

성이 있기에 그에 대한 대상화, 물체화를 조심하라는 것이다. 자기 초월적 힘이 우주 안에서 어떤 새로움을 창발 할 것인지를 누구도 알지 못하는 까닭에서다. 과정사상이 우리 시대의 생명철학으로 유의미한 것도 이 대목에서 일 듯싶다. 과정사상의 절정은 하느님 역시도 현실적 존재 없이는 존재할 수 없는 분이란 사실에 있다.¹⁷⁾ 신 역시도 우주만물로부터 절대 초월한 존재가 아니라는 것이다. 하지만 요나스와 달리 하느님은 일체의 ‘현실적 존재’ 속에 깃든 가능성의 보고, 곧 원초적 목적(initial aim)이기도 했다. 원초적 본성(목적) 없이는 우주 속에서 새로움이 창출될 수 없다는 맥락에서. 물론 과정사상은 하느님이 일체 현실적 존재와 원초적 목적이 통합되는 지난한 과정 속에서 이해되며 이를 하느님의 귀결적 본성(consequent nature)이라 명명했다. 그럼에도 과정사상은 우주의 가능 근거인 신적 목적을 애시 당초 강하게 전제했다. 우주만물 속에 내재하지만 원초적 목적대로 우주가 진행되도록 일체 현실적 존재들을 설득하는 분인 까닭이다. 우주 내에서 지속적으로 창발적 새로움이 생겨나는 원인도 바로 여기에 있다. 하느님의 원초적 목적이 미립자와 같은 무질서한 운동(물질)에서도 작용한다고 믿었던 것이다. 인간과는 인격적 관계를 맺으나 지렁이와는 지렁이의 방식대로, 새와는 새처럼 관계를 맺는 방식으로 인간 외적 자연의 본유적 가치들을 충분히 인정하였다.¹⁸⁾ 만물 간의 존재의 차이를 불허하는 새 차원의 애니미즘(New Animism) 속에서 과정사상의 생명철학적 견해가 확연하다. 하지만 이 지점에서 요나스와의 차이 역시 분명해진다. 신의 귀결적 본성으로 인해 우주의 미래는 하느님 역시도 알 수 없는 영역이긴 하나 과정사상의 범(汎)경험주의 속에서 낙관적 목적론의 요소를 본 것이다. 요나스의 하느님은 우주 현실태들과의 상호작용을 통해 개입하는 존재가 아니라 철저히 자기 자신을 부정하는 존재였던 까닭이다. 우주발생 초기를 제외하곤 신은 우주에 대해 철저히 무개입, 무관심했다는 것이 요나스 신관의 핵심이었다. 그가 과정사상의 ‘목적’(질서)보다 ‘에로스’를

17) 문창옥, 『화이트헤드의 과정철학 이해』, 2장.

18) J. B. McDaniel, *Of God and Pelican*(Louisville: Westminster/John Knox press, 1989), 108 이하 내용.

선호한 것도 이런 이유에서다. 이점에서 우주에게 많은 것을 부여한 요나스의 하느님은 그의 무목적성으로 인해 오히려 도킨스류의 유물론적 신(新)다위니즘과 변별력이 없다는 오해에 직면해 있다.

Ⅲ. 신과학의 전일적 생명론과 그에 대한 비판적 논의들

주지하듯 90년대 말부터 한국사회에는 카프라 열풍이 불었다. 과학 서적을 출판하는 범양사를 유지, 존속시켰던 책이 바로 카프라의 책이었고 동양사상과 신과학사조를 연계시킨 그의 생명사상 및 영성운동은 서구는 물론 한국 사회에 파급력이 작지 않았다. 인간중심주의와 연계된 뉴턴의 고전물리학을 벗고 전일적 생태주의로 패러다임을 전환하는 것이 인류의 살길이자 종교 없는 영성의 길인 것을 카프라는 설득력 있게 제안했다. 『현대 물리학과 동양사상』, 『새로운 과학과 문명의 전화』 그리고 『신과학과 영성의 시대』 등이 한국 독자들을 매혹시킨 그의 주저들이다. 본고에서는 원제목이 ‘우주에 속하기’(Belonging to the Universe)인 『신과학과 영성의 시대』¹⁹⁾를 중심으로 논하되 생물학 분야에서 그와 짝할 수 있는 R. 쉘드레이크의 『자연적 은총(natural Grace)』²⁰⁾의 견해를 소개하겠다.

신과학의 패러다임을 전일적, 생태론(유기체)적, 내적 역동성을 지닌 시스템 이론적으로 이해하는 카프라는 과학의 본성을 자연에 대한 관점 변화에 근거하여 ‘부분에서 전체’로, ‘구조에서 과정’으로의 전환이라는 시각에서 설명했다.²¹⁾ 전자는 자연을 자기조직화 내지 스스로 짜깁기의 원리로 이해하는 입장이다. 즉, 일체의 속성은 그 사물이 맺고 있는 관계성으로부터 파생된다는 것이다.

19) F. 카프라 외, 김재희 역, 『신과학과 영성의 시대』(범양사, 1997).

20) M. Fox and R. Sheldrake, 이정배 역, 『창조, 어둠 그리고 영혼에 관한 대화』(동명사, 1996). 역자는 원제목 *Natural Grace* 대신 부제를 역서의 제목으로 삼았다.

21) 카프라 외, 『신과학과 영성의 시대』, 147-208.

마음 역시도 유기체로 특징지어진 시스템적 현상으로 이해했다. 나중 것은 생명이란 정해진 규칙이나 방향을 따르지 않고 예측 불가능한 창조성을 창발 시킨다는 뜻이다. 나아가 카프라는 관찰자에 따라 물질현상이 달리 보일 수 있다는 불확정성의 원리, 과학 역시도 실재에 대한 근사치로 밖에는 표현할 수 없는 바, 절대 진리이기 보다는 일종의 패러다임인 것을 말하면서 신과학의 흐름과 공명하는 종교의 영성적 측면을 제시했고,²²⁾ 시공 연속체를 직관적으로 파악하는 동양 신비주의 전통에서 그 전형을 보았다. 서양적 토대에선 범재신론, 자연 및 타문화 속에서 활동하는 영(탈 인간중심주의), 완제품 교리에 대한 거부 등을 통해 종교 없이도 영성과 생명의 세계에 접할 수 있다고 했다. 영국 왕립학회 소속인 생물학자 쉘드레이크 역시 다음의 도식으로 자연관의 변화에 근거한 카프라적 견해를 뒷받침하고 있다. 기계적 세계/성장하는 우주, 무생물/장(field), 죽은 지구/가이아, 결정론적/카오스적, 인식가능/어두운 물질, 비창조적/창조적 진화, 영원한 법칙/습성(habits) 등.²³⁾ 주지하듯 쉘드레이크의 핵심은 ‘형태장(morphogenesis)’이란 개념 속에 있다.²⁴⁾ 수정란에서 발생된 생물체는 그를 구성하는 물질적 성격(DNA)에 의해서가 아니라 형상을 창출하는 알(수정란) 속의 장(field)에 의해 그 모양이 형성된다는 것이다. 생명의 장(場)이 있어 성장을 이끌고 모양새를 결정한다는 논리는 기계론적 세계관에 대한 전면 부정이자 자연 신비주의로의 회귀를 뜻할 수 있다. 바로 이점에서 신과학 사조와 동양사상 간의 일치를 도모하는 카프라적 시각 전반에 대한 장회익의 비판이 의미 깊다.

물리학자 장회익은 『삶과 온생명』²⁵⁾을 통해 자생적 생명담론을 유통시킨 학자이자 운동가이기도 하다. 주로 그의 비판은 카프라류의 전일적 생명론에 향해있고 동양사상의 유기체주의를 기계론적 세계관의 대안으로 보는 시각에 대해 과학자로서 분명한 선을 긋고 있다. 동양사상이 본래 대물(對物)지식이 아닌

22) 카프라 외, 『신과학과 영성의 시대』, 246 이하 내용.

23) M. Fox and R. Sheldrake, 『창조, 어둠 그리고 영혼에 관한 대화』, 42.

24) 김재희 편, 『신과학 산책』(김영사, 1994), 209-258.

25) 장회익, 『삶과 온생명』(솔 출판사, 1998).

대인(對人)지식에 초점을 맞추었던 탓도 있을 것이다. 물리학자가 보는 생명은 우선 거시적이다. 그에게 생명은 우주 내에 형성된 지속적 자유 에너지의 흐름을 토대로 기존 질서가 새로운 질서의 모태가 되고 지속적 성장을 가능케 하는 정보적 질서의 총체로 정의된다.²⁶⁾ 이는 기존 생물학적 생명 개념이 개체생명에 초점을 둔 것과 대조적이다. 하지만 장희익은 지구상의 생명은 자유에너지인 태양 없이 자신의 생명을 유지시킬 수 없기에 개체 생명은 의존적일 수밖에 없다고 보았다. 반면 태양—지구계와 같은 항성—행성계 만이 자족적인 까닭에 그것을 진정한 생명단위인 ‘온생명’이라 명명했고 이런 온생명에 대해 ‘날(개체)생명을 보생명이라 달리 불렀다.’²⁷⁾ 즉 한 생명이 존재하기 위한 최소한의 필요조건이 갖춰진 생명의 한 거시적 기본단위가 ‘온생명’인 한 지구상의 일체 존재는 ‘보생명’일 수밖에 없는 것이다. 온생명을 말하지 않고서는 개체생명의 자기 조직화 과정을 말하기 어렵다는 것이 장희익의 핵심 생각인 한 그는 카프라를 역주하고 있다. 하여 장희익은 인간이 온생명을 ‘자신’으로 의식하는 인식의 새 차원을 요구했다. 생태파괴로 통칭되는 온생명의 아픔을 여실하게 자각할 목적에서이다. 지구 환경파괴가 결국 자신의 몸을 자해하는 것과 다르지 않기에 그것이 파괴행위를 중단시킬 논거라는 판단이다. 하지만 온생명에 대한 파괴를 자해로 보는 것은 은유로서는 가능해도 실재가 되기는 쉽지 않다. 또한 이는 우주와의 근원적 동일성을 재의식화 시키는 심층생태학의 논리와도 변별되기 어렵다.²⁸⁾ 뿐만 아니라 온생명에 대한 강조는 날생명의 구체적 정황을 좌시하는 우를 범할 수도 있다. 물론 장희익은 날생명 없는 온생명 또한 생각할 수 없고 다른 날생명과 관계 역시 언급하나 언제나 온생명이 주가 되고 있다. 하지만 인간의 공동체 의식이 조만간 온생명에 이를 수 있음을 장희익은 낙관하고 있었다.

『감각과 영혼의 만남』,²⁹⁾ 『모든 것의 역사』³⁰⁾ 그리고 아직 번역되지 않은

26) 장희익, 『온생명과 현대문명』, 『과학사상』 제12권(1995 봄): 140.

27) 장희익, 『온생명과 현대문명』, 144.

28) 과학사상연구회 편, 『온생명에 대하여: 장희익의 온생명과 그 비판자들』(통나무, 2003), 313-340; 한면희, 『환경윤리』(철학과 현실사, 1997), 264-267.

*Sex, Ecology & Spirituality*³¹⁾의 저자 켄 윌버(Wilber) 역시 전일적 생명주의를 낭만적 퇴행으로 비판하는 통합 심리학자이자 영성가로서 국내에 많은 독자층을 확보하고 있다. 가부장적 하이ера키도 문제지만 그에 대한 대안으로 헤테라키를 말하는 것도 우주에 대한 오독이라 보고 양자를 비판적으로 극복한 홀아키적 우주론을 토대로 물질로부터 정신에 이르는 진화의 전 과정을 서술하고 있다.³²⁾ 홀아키론의 시각에선 가이아 이론과 같은 전일적 생명주의는 인간의 내면적 깊이를 성찰치 못한 것으로 평가될 것이다. 이는 진화론의 시각을 담지하지 못할 결과라 하겠다. 홀아키적 세계관은 전체(holos)와 부분(on)을 말하는 홀론(holon)이란 개념에서 비롯했다.³³⁾ 모든 존재는 그 자체로 부분이면서 전체라는 것이다. 이는 일견 온생명과 낱생명 그리고 보생명의 관계와 흡사한 듯 보인다. 그러나 장희익의 온생명론이 심층생태학의 색조를 띠는 반면 홀아키적 우주론이 헤테라키적 ‘넓이’ 뿐 아니라 하이ера키적 ‘깊이’의 차원을 갖기에 이들은 결코 일치할 수 없다. 홀아키적 우주론이 물질로부터 정신에 이르는 전 과정을 영(靈)의 진화로 보는 까닭이다. 홀론으로 구성된 존재들은 다음과 같은 패턴에 따라 작용한다. ‘전체’로서 자기를 유지하는 힘, ‘부분’으로서 다른 홀론과 관계하는 적응능력, 자기 보존과 자기 적응을 통해 생기는 자기초월(소멸)능력 그리고 자율성을 증가시키는 방식으로 우주의 창발적 공진화 등이 그것이다.³⁴⁾ 부연하자면 물질, 생명, 마음, 영혼 그리고 정신(Spirit)의 각 단계들은 그 이전 수준을 초월하면서도 동시에 포함된다. 예컨대 혼과 정신 같은 높은 수준들은 생명이나 물질 등의 낮은 수준에서 발견될 수 없는 기능, 능력, 구조 등을 갖고 있다. 하지만 동시에 이들 상위 수준은 하위의 존재 단계 없이는 존재할 수 없기에

29) 켄 윌버, 조효남 역, 『감각과 영혼의 만남』(범양사, 2000).

30) 켄 윌버, 조효남 역, 『모든 것의 역사』(대원정사, 2004).

31) Ken Wilber, *Sex, Ecology & Spirituality*(Boston, 1995).

32) 이정배, 『켄 윌버와 신학: 홀아키적 우주론과 기독교의 만남』(시와 진실, 2008). 본 책에서 필자는 이런 관점하에 기독교 신학을 재서술했고 구체화시켰다.

33) Wilber, *Sex, Ecology & Spirituality*, 78.

34) 윌버, 『감각과 영혼의 만남』, 24-30.

하위 수준이 우주 전체를 위해서 더욱 기본적인 수밖에 없다. 생명은 물질을, 마음은 생명을, 영혼은 마음을 그리고 정신은 영혼을 초월하면서도 포함하나 그 역은 불가능하다. 월버는 이런 불가역성을 홀론들 간의 공진화라고 이해했다. 인간은 홀아키적 우주론 속에서 깊이를 지닌 존재인 까닭에 결코 가이아 수준으로 환원될 수 없는 것이다. 그럼에도 홀아키적 우주론의 생명철학은 여전히 가능하다. 홀론으로서의 존재는 어느 것이든지 기저적 가치, 내재적 가치 그리고 외재적 가치를 갖고 있는 까닭이다.³⁵⁾ 기저적 가치란 영의 진화에 근거한 홀아키적 우주 속에서 일체 존재는 영의 담지자 내지 그 현현이기에 근거에 있어 다를 수 없음을 적시한다. 하지만 상위 단계는 하위 단계로 환원될 수 없는 깊이를 지녔음으로 내재적 가치의 차이 또한 불가피하다. 동시에 하위단계가 상위단계를 구성하는 도구적 가치로 활용되었다는 점에서 외재적 가치는 아래 단계가 의당 크고 많다. 결국 월버의 홀아키적 우주론은 존재하는 것 모두가 서로에게 부분이자 전체로 역할 함을 환기시킴으로써 영의 공진화 과정에 적극 참여하는 생명철학의 길을 제시했다. 여기서 내재적 가치, 곧 깊이를 지닌 인간은 종래와 같은 강한 인간중심주의를 표방할 수 없다. 인간 역시도 하나의 홀론으로서 자신을 재주체화 할 때 더 큰 우주를 향한 공진화의 주역이 될 수 있을 뿐이다.³⁶⁾

IV. 진화 생물학의 생명담론 실상과 전개 및 비판:

‘통섭(通涉)’ 개념을 중심으로

지난 2009년은 다윈 탄생 200주년, 『종의 기원』 출간 150주년을 맞이하여 진화론에 대한 논의가 활발한 시기였다. 더욱이 신적 예정론의 창시자인 칼빈(Calvin) 탄생 500주년과 맞물리며 진화론과 기독교 간의 해묵은 적대 관계가

35) 이정배, 『켄 월버와 신학: 홀아키적 우주론과 기독교의 만남』, 82-83.

36) 이정배, 『켄 월버와 신학: 홀아키적 우주론과 기독교의 만남』, 209.

재현되었다. 인간중심주의와 목적론 전반을 부정하며 우발성에 기초한 진화론의 도전을 기독교는 힘겨워했고 부분적으로는 지적 설계론으로 우승했다. 무엇보다 다윈의 적자로 알려진 『만들어진 신(God delusion)』³⁷⁾의 저자 R. 도킨스의 책이 베스트셀러가 되면서 갈등이 증폭되었고 진화 생물학에 대한 기독교계의 반발이 거셌다. 비록 위 책이 기독교의 역사적 현실에 대한 통렬한 비판이긴 했으나 생명담론과 관계하여 논쟁을 불러 일으켰던 책은 역시 유물론적 진화론자인 윌슨의 『統攝(consilience)』³⁸⁾이었다. 도킨스의 『이기적 유전자』의 선상에서 윌슨은 윤리 및 종교의 기원을 유전자로 환원시켰고 생물호성(Biophilia)을 유전인자로 보아 그것에 기초하여 대자연과의 통합이 가능할 수 있다고 확신했다. 이런 시각은 유전학을 알지 못했던 다윈 자신에게서는 생각할 수 없는 일이었다. 그 역시 적자생존의 자연 속에서 도덕 감정이 탄생한 것을 놀랍게 여겼던 까닭이다.³⁹⁾ 최근에는 가상의 수신자인 기독교 목사를 상대로 『생명의 편지』⁴⁰⁾를 보냈고 기독교가 인간을 ‘협소한 생태적 지위에 갇힌 종’으로 변질시켰다고 통렬히 비판하고 있다. 정말 유전자가 윤리, 도덕의 근거이고 생물호성이 유전자 속에 암호화 되었다고 말할 만큼 유전자 환원주의로 생명담론을 충족히 설명할 수 있을까?

진화 생물학자로서 윌슨은 지구가 급속도로 빈곤화되는 상황—종의 다양성 감소—에 대해 깊이 우려했다. 기후붕괴로 인해 금세기 안에 생명 종의 25%가 붕괴되는 상황을 예견한 것이다. 종의 멸종 속도가 종의 탄생 속도보다 100배 이상 빠른 것도 과학적으로 적시했다. 이렇듯 우주 운명과 자신의 운명을 함께

37) R. 도킨스, 이한음 역, 『만들어진 신』(김영사, 2006).

38) E. 윌슨, 최재천 역, 『통섭』(사이언스 북스, 2005).

39) 찰스 다윈은 자신의 주저 『종의 기원』 말미에 품었던 이런 생각을 기초로 그는 도덕의 탄생을 주제로 한 별도의 책을 집필할 수 있었다. 박성관, 『종의 기원: 생명의 다양성과 인간 소멸의 자연학』(그린비, 2010), 888 이하 내용.

40) E. 윌슨, 권기호 역, 『생명의 편지』(사이언스 북스, 2006); E. 윌슨, 안소연 역, 『바이오 필리아』(사이언스 북스, 2010).

생각지 못한 치명적 질병을 그는 기독교의 예외주의적 관점에서 찾았다.⁴¹⁾ 이는 일체 자연을 거부했던 계시 종교로서의 기독교의 특별한 자기이해를 일컫는다. 하지만 그가 생물학에서 발견한 지혜는 다음과 같았다. “생물은 암호화하는 분자가 일으킨 임의적 돌연변이와 자연선택에 의해 자기 조직화되었다.”⁴²⁾ 결국 인간을 생명에 이끌리게 하는 생명호성(생명사랑) 역시도 유전자에 의한 것임을 적시하고 있다. 생명의 다양성을 지킬 수 있는 유일한 가능성이 유전자 속에 암호화된 생명호성에 있다는 월슨 식 ‘통섭’은 정신·물질 이원론적 구도 속에서 정신을 물질로 환원시키는, 즉 물질을 큰 줄기로 하여 모든 것을 수렴시키는 것인 바, 종교적, 동양적 시각에서 보편적으로 승인되기 어렵다. 이것은 우주의 영적, 초월적 측면, 본질과 현상을 불이(不二)로 보는 동양적인 직관 세계를 도외시한 생물제국주의로 변질될 수 있는 까닭이다. 환원의 토대가 신(神)에서 유전자로 바뀌었을 뿐 환원, 종속시키는 방식 그 자체는 달라지지 않았다는 것이다.

이점에서 『천부경』, 『삼일신고』 등의 연구에 기초하여 『생명에 관한 81개 테제』⁴³⁾를 저술한 생태 정치학자 최민자는 최근 『통섭의 기술』⁴⁴⁾이란 신간을 통해 월슨 식 통섭의 한계를 동양적 시각에서 통렬히 비판하였다. 소위 ‘統攝’에 대해 ‘通涉’이란 다른 한자어로 통섭(Consilience)의 한국적 의미를 부각시키고자 한 것이다. 앞서 언급했듯 전자가 물질 환원주의라면 후자는 만물의 상즉상입 구조, 곧 ‘합(合)’의 논리라 보면 좋을 것이다. 이 경우 ‘숨’은 소금이 물에 녹아 소금물이 되는 상즉상입 구조를 뜻한다. 큰 상자가 작은 상자를 품는 ‘합(函)’과는 근본적으로 다른 개념이다. 따라서 서구적 통섭으로는 실체를 ‘탈(脫)’할 수 없는 반생명적 제국주의 틀을 재생산할 수밖에 없으며 학문의 경계도 ‘탈(脫)’할

41) 월슨, 『바이오 필리아』, 123-135.

42) 월슨, 『바이오 필리아』, 230.

43) 최민자, 『통섭의 기술』(모시는 사람들, 2010).

44) 최민자, 『생명에 관한 81개 테제』(모시는 사람들, 2008).

수 없다고 보았다.⁴⁵⁾ 설명만 있고 직관의 세계를 배제한 까닭이다. 최민자는 한국적 통섭의 원형을 주저 없이 삼수분화(삼재)의 세계관을 배태한 『천부경』에서 찾았다. 이것은 의식계/물질계, 본체계/현상계, 천리(天理)/물리(物理), 숨겨진 질서/드러난 질서 간의 대립을 초극한 전일성의 세계를 보여준다. 하지만 인간, 곧 성리(性理) 속에서 이 둘이 근원적으로 하나라는 데 삼재(三才)사상의 핵심이 있다. ‘인중천지일(人中天地一)’이란 말이 그것을 적시한다. 즉, 인간의 개체적 존재성이란 본래 전체성이자 관계성이란 뜻이다. 바로 이것이 서구가 간과했던 직관적 현실성이다. 물론 직관의 현실성이 그대로 실재일 수 없음은 당연한 사실이다. 백사천난(百死天難)의 부단한 수행이 없으면 구체화 될 수 없는 것이 ‘인중천지일’의 세계인 까닭이다. 해서 최민자는 일심(一心)이 한국적 통섭(通涉)의 메카니즘인 것을 강조했다. 전체와 연관된 개체, 만물을 하나로 보는 ‘천균(天均)’의 상태, 소아(小我)를 잊는 좌망(坐忘), 곧 대아(大我)가 필요한 이유이다. 하여 다음의 말이 결론이 되었다. “통섭의 기술은 다양한 지식세계를 넘나드는 지식 차원의 언어적 기술이 아니라 아(我)와 비아(非我)의 두 대립되는 자의식을 융섭하는 지성차원의 영적 기술이다.”⁴⁶⁾ 인간의 존재 이유가 의식의 확장, 곧 영적진화에 있다는 것이다. 물질계의 존재의미는 천지인(天地人)을 관통하는 생명의 순환을 통해 알 수 있기 때문이다. 하지만 이에 대한 이의제기도 적지 않다. 최민자의 ‘통섭(通涉)’은 서구 진화론에 대한 오독이며 결국 개체를 전체에 귀속시킴으로써 살아있는 개체의 아픔을 간과할 수도 있다는 것이다. 본 사안은 다윈 진화론의 핵심을 ‘사건’으로 풀어내는 생명철학의 논의가 프랑스 철학자들을 중심으로 논의되고 있다.

주지하듯 최근 프랑스 철학이 한국 정신계를 지배하고 있다. 기독교 서구를 지배했던 동일성의 철학이 유대인 프랑스계의 철학자 레비나스의 ‘타자성’의 철학으로 대체된지 오래고 다윈 진화론을 재해석한 베르그송의 생성철학의 영향

45) 최민자, 『통섭의 기술』, 23-34.

46) 최민자, 『통섭의 기술』, 37.

하에 들뢰즈와 바디유 같은 철학자들이 진리 개념을 새로이 정초하고 있는 까닭이다. 생명을 ‘사건의 진리’로 이해하는 시각이 바로 이들 논의의 본질이다. 들뢰즈의 『차이와 반복』, 47) 바디유의 『조건들』, 48) 그리고 그의 기독교 이해가 담긴 『사도바울』, 49)의 책에서 이런 논의가 집약되어 나타난다. 다윈 진화론을 인문학적으로 풀어놓은 책 『종의 기원: 생명의 다양성과 인간소멸의 자연학』, 50)에 의하면 생물 진화 법칙은 생물들 간의 상호관계를 온전히 알 때 설명될 수 있다. 자연계의 비밀이 외적(초자연) 조건(법칙)에 있지 않고 생물 자체 내(사이)에 있다는 것이다. 51) 하지만 생물과 생물, 생물과 주위 환경 등 존재들의 ‘사이’에서 벌어지는 실상은 거의 신비에 가깝다. 무수한 ‘사이’가 생명을 창발 시켰다는 사실이다. 바로 이 ‘사이’를 ‘차이와 반복’으로 재사유한 것이 들뢰즈였고 ‘사건’으로 공식화시킨 이가 바디유라 생각된다. 52) 이들에게 생명은 고정된 본질(규칙)에 근거한 속성이 아니라 개체로 하여금 생존할 수 있도록 영향을 주는 시간 속의 ‘사건’들로서 우연적인 것이 된다. 들뢰즈의 생명학이 윤리학으로 귀결되었던 것도 이런 맥락에서다. 즉 들뢰즈가 여타 생물학자들과 달리 진화론을 유전학과 결부시키지 않았던 것이다. 진화론에 대한 계보학적 체계—수목적 체계(arborescent system)—를 벗고 리좀학을 말한 것 역시도 보편을 상정한 중심부적 권력으로부터의 탈주를 의도했던 까닭이다. 53) 따라서 그에게 생명은 펼침과 접힘이 얽히는 과정에

47) G. Deleuze, *Difference and repetition*, trans. by P. Patton(Athlone press, 1994).

48) 알랭 바디유, 이종영 역, 『조건들(Conditions)』(새물결출판사, 2006),

49) 알랭 바디유, 현성환 역, 『사도바울: 제국에 맞서는 보편주의 윤리를 찾아서』(새물결, 2008).

50) 이 책에 대한 소개는 각주 39 참고.

51) 키스 안셀퍼어슨, 이정우 역, 『쫓트는 생명: 들뢰즈의 차이와 반복』(산해, 2008), 95.

52) 안셀퍼어슨, 『쫓트는 생명: 들뢰즈의 차이와 반복』, 244 이하 내용; 기독교통합학문연구소 편, 『신학의 저항과 탈주: 다윈 진화론과의 비판적 대화』(모시는 사람들, 2010). 이 책 마지막 장에 실린 박일준의 논문을 보라; 제이스 바커, 염인수 역, 『알랭 바디유 비판적 입문』(이후, 2009), 저자 서문 참조.

53) 안셀퍼어슨, 『쫓트는 생명: 들뢰즈의 차이와 반복』, 298.

서 싹트는 배아적(胚芽的) 상태로만 존재한다. 생명이 합목적적이지도 않고 동시에 허무주의를 넘어설 수 없음을 말하기 위함이다. 세계에 대한 도덕적 관점 역시 생명철학에 있어 유해(有害)하다는 생각도 중요하다. 그것이 인간 몸의 생성되기(생명의 약동)를 제한시킬 수 있기 때문이다. 이는 결국 존재를 생성에 대한 사유로, 동일성을 차이에 대한 언표로 보려는 것으로서 원본과 이미지를 구분했던 플라톤적 사유의 전복이라고 말할 수 있겠다. 생성 속에서 하나(동일성)는 여럿(차이)이고 그 역도 성립될 수 있기 때문이다. 여기서 생성은 반복으로서 자연법칙이 지배하는 물리의 세계를 뜻할 것이다. 반복 속에서만 새로움이 창발될 수 있다는 말이기도 하다. 하지만 그것은 개체들의 구성을 넘어 존속하는 사건(동사)으로만 존재할 수 있다.

바디유의 경우 진리는 우주적(객관적)이기보다 인간적(주체적) 정황 속에서 더욱 분명하게 ‘우연’으로 언표 된다. 즉, 진리란 주체가 처한 정황과 무관하게 예측 불가능한 방식으로 도래한다는 것이다. 진리는 기존 상황이 당연시 하는 것을 확증하거나 보증하는 과정이 아니란 말이다. 더욱 진리는 주체에게 결코 ‘하나’(일자)로 다가오지 않으며 주체와의 만남 속에서 ‘특이성’(singularity)으로 확보된다는 점에서 진리는 여럿일 수 있게 된다.⁵⁴⁾ 자연 속의 생명 다양성이 인간 주체들에게서 진리의 다양성으로 나타나는 것이다. 사건으로서의 진리의 복수성은 실상 존재의 복수성일 수밖에 없는 까닭이다. 진리가 철저하게 내재적인 것도 특징 중의 하나이다. 진리를 위한 초월의 자리는 더 이상 없다. 그만큼 개체성 및 개체의 정황(특이성)이 전체성에 함몰될 수 있는 경우를 의심스럽게 지켜 볼 수 있었다. 『사도바울』이란 책에서도 진리란 대매섹 체험을 통해 사울이란 개체적 실존을 유대인의 특수주의와 헬라적 지혜의 거짓 보편주의에 사로잡힌 그를 자유롭게 한 사건이었음을 고지하고 있다.⁵⁵⁾

54) 바디유, 『조건들(Conditions)』, 236.

55) 바디유, 『사도바울』, 189-214 참조.

V. 한국에서 전개된 자생적 생명철학: 동학, 다석 그리고 에코페미니즘의 한국적 수용

본 장에서는 한국 고유한 사상적 토대에서 서구의 생명사상을 창조적으로 수용한 세 흐름을 소개할 생각이다. 먼저 동학사상 속의 생명사상을 ‘모심’과 ‘살림’이란 말로 재구성한 김지하의 생각과 다석 유영모의 없이 계신 하느님을 생명철학의 열개로 풀어낸 이기상의 경우, 그리고 서구의 생태여성주의를 유교의 생물사상과 연계시킨 여성신학자 이은선의 견해를 전개시킬 것이다. 동학 생명사상과의 연계 및 그 철저성을 다석에게서 보고 그의 가부장성을 여성주의 시각에서 보완코자 하는 것이 본장의 논리라 하겠다.

먼저 김지하의 생명사상⁵⁶⁾은 무위당(無爲堂) 장일순의 영향 하에 동학을 기초로 문명 비판적 대안 성격을 갖고 있다. 생명을 실체가 아니라 생성으로 보는 것은 그가 서구 진화론의 영향 하에 있는 까닭이며 지기(至氣)의 세계를 동학으로부터 배웠던 뜻이다. 하여 숨겨진 질서[不然]와 드러난 질서[基然]는 정신과 물질의 다른 이름인 바, 지기(至氣)의 양면이자 우주 생성의 본연의 모습이라 하였다.⁵⁷⁾ 이점에서 김지하는 유물론적 진화론의 한계를 적시한다. 기연(其然)만 알고 불연(不然)을 모르는 소치였다는 것이다. 서구의 푸뉴마와 동양적 기(氣)의 세계를 간과한 상태로 생명을 말할 때 생명출현을 우연으로 밖에 달리 표현할 길이 없다고 했다. 동학에서 말하는 경천(敬天), 경인(敬人)을 넘어 경물(敬物)에까지 이르려면 자기조직화 하는 생명의 전과정 속에 기화(氣化; 外有氣化)가 가장 적실한 동양적 표현이란 말이다. 지기가 밖으로는 물질 현상이나 인간 속에서는 신령(神靈; 內有神靈)으로 존재하는 까닭이다. 김지하는 민초들에 이르기까지 지기(至氣)가 활동하는 시대가 개벽(開闢)을 말할 수 있는 시점인 바, 지금이

56) 김지하, 『생명학 1권』(화남출판사, 2003).

57) 김지하, 『생명학 1권』, 92-111.

그렇다고 강변했다. 대상적 천(天)이 아닌 내안의 지기(至氣), 우주생명을 거룩하게 모시는 일[向我設位]이 시급한 것이다.⁵⁸⁾ 이는 근원적으로 보이지 않은 전체 생명의 발현을 자신 속에서 체득하는 일이기도 하다. 비록 신령(神靈; 至氣)이 삼라만상, 무기물에 이르기까지 내주(內住)하는 것이지만 그것을 자각적으로 자신 속에 모실 수 있는 존재는 역시 인간이기 때문이다. 시(侍)의 또 다른 풀이인 각지불이 역시 신령(인간)과 기화(우주)를 연결 짓는 중요한 개념이다. 비록 기연의 세계에서 인간과 우주가 각각 분리된 듯 보이지만, 즉 개별화 과정을 부정할 수는 없으나 전체로서 존재한다는 사실을 명시하기 때문이다. 개별화 과정 속에서도 전체를 품고 있다는 진리는 인간이 달리 해볼 수 없는 진리(天道)란 것이다. 이런 모심의 자각 속에서 경물과 같은 살림의 행위(에코 에티카)가 나올 수 있다는 것이 김지하의 확신이다. 이런 모심의 자각적 실천은 십무천(十毋天)으로 나타나며 그것을 현실화 시키는 방안으로 ‘기우똥한 균형’이 제시되었다. 개혁의 정신에 따라 약자에게 무게중심을 둔 쌍무적 공경, 바로 김지하 생명담론의 현실적 전략인 것이다.⁵⁹⁾

함석헌의 스승으로서 비교적 늦게 대중적 인물로 부각된 다석 유영모는 『천부경』의 삼재론(三才論)에 입각하여 ‘없음’을 하느님 이해의 틀거지로 삼았다. 없음을 있음의 토대로 보는 것은 불교와 유교도 마찬가지라는 것이 다석의 생각이다. ‘진공묘유(真空妙有)’, ‘태극이무극(太極而無極)’이란 말이 그 점을 들어낸다. 없음을 존재의 근거로 보는 사유는 이기상에 의해 ‘사이’의 철학으로서 생명철학으로 확대 재생산 되었다.⁶⁰⁾ 있음에 대한 경험이 없음 곧 존재와 존재의 사이에서 비롯했다는 것이다. 즉, 인간의 있음이 ‘하늘 땅 사이’[天地間], ‘빔 사이’[空間], ‘때 사이’[時間], ‘사람 사이’[人間]에서 경험되었다는 사실이다. ‘사이에’ 내던져진 인간, 그가 바로 ‘없이 계신 하느님’을 따라 사는 인간의 참모습이다.⁶¹⁾ 왜냐하면

58) 김지하, 『생명화 1권』, 182-221.

59) 이기상, 『글로벌 생명학, 동서통합을 위한 생명담론』(자음과 모음, 2010), 7장 참고. 이 책은 이기상이 생명학을 시작한 김지하에게 헌정한 책으로 알려져 있다.

60) 이기상, 『다석과 함께 여는 우리말 철학』(지식산업사, 2003), 322 이하 내용.

절대공간, 무한시간 속에 있는 분 그가 바로 다석의 하느님, ‘없이 계신 분’인 까닭이다. 인간이 사는 곳이 ‘여기’이고 사는 때를 ‘이제’라 하면 그것은 무한 시간, 절대 공간으로부터 이어져 왔다는 반증이다. 테두리 없는 있음, 곧 텅빔(허공), 무한한 공간의 큰 ‘늘’[늘], 한 ‘늘’(영원) 바로 그것이 우리가 위로 받들어야 할 ‘한우님’인 것이다.⁶²⁾ 이런 은폐된 존재의 드러남이 인간을 사이 존재로 인식해야 할 근거가 된다. 따라서 사이 존재로서의 인간은 언제나 그에 걸맞는 살림살이를 요청받는다. 없이 사는 것이 바로 그것이다. 하지만 ‘덜’없어 더러운 것이 인간의 죄 된 실상이다.⁶³⁾ 사이존재로서 인간은 우주적 큰 생명을 살려야 할 책임(당위)이 있다. 하여 이기상은 다석의 뜻을 좇아 다음처럼 말한다. “산다는 것은 큰 눈으로 볼 때 자신을 살라 버리고 없애버려 우주적 생명(일)에 동참하는 것이다. 그렇게 자신을 불살라 우주 생명을 살리는 것이 사람이다.”⁶⁴⁾ 하지만 이렇듯 부정 그 자체의 체험을 강조하며 있음을 없음으로 이어질 존재로만 보는 생명철학은 개체들 간의 차이에 대해선 무지한 듯 보인다. ‘사이’와 ‘차이’의 관계가 온전히 해명되지 않았던 탓에 전체성 속에 개체성을 함몰시킬 수 있다는 우려를 자아내게 하는 것이다. 하지만 반론도 얼마든지 가능하다. 물질을 보고 욕망을 일으키지 않기 위한 노력[見物不可生]이 자본주의 시대에 누구에게나 필요 막급한 책무가 된 까닭이다.⁶⁵⁾ ‘몬’(物)에 맘이 살면 맘의 자격을 잃을 수 있기에 다석은 ‘빈탕한데 맞춰 살기’를 바라고 있는 것이다. 소유와 존재의 상호 다른 삶의 양식을 무의식(본성)속에 배태한 인간에게 ‘없이 있는 하나’에 대한 깨침은 생태적 회심의 길일 듯싶다.

61) 이기상, 『다석과 함께 여는 우리말 철학』, 186.

62) 이기상, 『다석과 함께 여는 우리말 철학』, 159-164.

63) 이정배, 『없이 계신 하느님, 덜없는 인간』(모시는 사람들, 2009) 책 제목 참조. 다석학회 편, 『다석 강의』(현암사, 2005), 666-667. 여기서 ‘덜’이란 악령의 순수 우리말로 쓰이기도 한다.

64) 이기상, 『생명은 일음을 따르는 몸사름』, 씨알사상 연구소 편, 『생각하는 백성이라야 산다』(나눔, 2011), 150-151.

65) 다석학회 편, 『다석 강의』, 490.

‘한국 생물 여성영성’은 서구적 에코페미니즘을 유학과 연계시켜 기독교를 재구성하려는 여성 신학자이자 교육학자인 이은선의 핵심개념으로서 최근 기독교 학계에 널리 알려지게 되었다.⁶⁶⁾ 여기서 ‘생물(生物)’이란 살아있는 것을 통칭하는 서구적 명사가 아니라 『중용』에 터하나 왕양명(王陽明)의 ‘천지만물 일체지인’과 퇴계(退溪)의 『성학십도』 내의 ‘인설도(仁說圖)’에 명시된 ‘천지생물 지심(天地生物之心)’, 곧 천지를 낳는 마음으로서 인(仁)을 일컫는다.⁶⁷⁾ 여기서 생물(生物)의 생(生)은 명사가 아니라 동사이고 물(物)은 인간과 물질, 생명과 무생명, 인간적 일과 세상적 대상들 일체를 포괄하는 만물을 뜻한다. 또한 인(仁)은 만물을 살리는 마음으로서 세간적(世間的) 종교영성을 확실히 고지한다. 이점에서 생명이란 말보다 생물 개념이 생명을 표현함에 있어 적절한 개념일 수 있다. 이은선은 한국 생물여성영성의 본질을 서구 생태여성주의와의 창조적 대화를 통해 다음 세 차원의 성, 즉 聖, 性, 誠 으로 내실화시켜왔다. 이 세 개념은 각기 창조(통합)성, 공공(타자)성 그리고 지속성에 해당되며 이를 토대로 『한국 여성 조직신학 탐구: 聖, 性, 誠의 여성신학』⁶⁸⁾과 『잃어버린 초월을 찾아서: 한국 유교의 종교적 성찰과 여성주의』⁶⁹⁾를 펴냈다. 생물여성영성의 첫 번째 특징으로서 창조성은 ‘살림리스트’로 불릴 수 있을 정도로 만물을 낳고 살리는 일에 헌신한 한국 여성들의 삶을 대변한다. 일찍이 퇴계는 이런 일을 일컬어 구인성성(求仁誠聖), 곧 인을 구해서 거룩(초월)을 성취하는 것으로 이해했고 정하곡은 ‘생리(生理) 개념으로 언표 했다. 기독교 서구가 최근 관심하는 ‘내재적 초월’이 이를 일컬을 듯싶다. 다음으로 언급된 공공성은 영성의 관념화를 탈하는 것으로 공적인간이 되는 길을 제시한다. 공적인 것이야 말로 불멸성과 영원성에 대한 관심과 직결된다는 확신 때문이다.⁷⁰⁾ 공공성의 영역이 확보되는 곳에 성령의

66) 이은선, 「한국 페미니스트 기독교의 시각에서 본 우리, 인간, 한국 그리스도인」, 한국 기독교학회 39차 정기학술대회 자료집, 294-302.

67) 이황, 이광호 역, 『성학십도(聖學十道)』(홍익출판사, 2001), 83.

68) 이은선, 『한국 여성 조직신학탐구: 聖, 性, 誠의 여성신학』(기독교서회, 2005).

69) 이은선, 『잃어버린 초월을 찾아서: 한국 유교의 종교적 성찰과 여성주의』(모시는 사람들, 2009).

활동이 있으며 타자성을 확인하며 공적 삶을 살아온 여성들 속에서 성인지도(聖人之道), 곧 그리스도의 실상이 체현되는 것을 볼 수 있다고 했다. 마지막으로 성(誠)을 일컫는 지속성은 열매가 맺기까지 인내하며 같은 일을 반복해온 한국 여성의 영성적 삶의 일면이다. 운명(運命)과 사명(使命)으로서의 살림살이를 감당했던 한국 여성의 지속적으로 생명을 낳고 살려왔던 삶 속에서 윤리와 영성은 하나일 수밖에 없었다. 자신을 이루는데[成己] 그치지 않고 그 성실함으로 만물에 영향을 미치는 일[成物], 말과 뜻이 몸으로 체현될 때까지 수고하는 것이 성령의 역사며 자신 안에서 그리스도를 낳는 일인 것이다. 창조성, 공공성 그리고 지속성이 셋은 유교 경전 속에만 있는 허언(虛言)이 아니라 한국 여성의 삶 속에서 체화된 영성이기에 이를 근거로 한국 기독교가 그 옛날 예수와 바울이 유대주의로부터 탈주했듯 하느님을 예수로부터 해방시켜 유교적 기독교를 정초할 때 ‘살리는 영’의 활동을 기대할 수 있다는 것이 한국 생물 여성영성의 메시지이다.⁷¹⁾

VI. 나가는 글:

현대적 생명담론과 다석사상의 치열한 만남을 꿈꾸며

이상으로 줄고를 마무리하게 되었다. 처음 생각은 화쟁론(和爭論)에 입각한 불교의 생명사상, 무위자연의 생명이해, 유교 측에서는 왕양명의 생명철학을 다루고 싶었다.⁷²⁾ 이들 역시도 생태계 위기, 소통 부재의 반민주적 현실 속에서

70) 본 관점은 독일 여성정치학자인 H. 아렌트의 것이나 이은선은 이를 차용하여 한국 내 종교현상을 비판하는 맥락에서 적극 활용하고 있다.

71) 이은선, 「한국 페미니스트 기독교론의 시각에서 본 우리, 인간, 한국 그리스도인」, 299; 이은선, 「종교문화적 다원성과 한국 여성신학」, 『다문화와 여성신학』(기독교서회, 2008), 70-73 내용 참조.

72) 특히 화쟁론에 관해서는 다음 것을 보라. 교수신문 편, 『생명에 관한 9가지 에세이』(민음사, 2002). 여기에 실린 이도희의 논문이 중요하다. 기독교자불자 교수협의회 편, 『생명과 화쟁』(동연, 2010).

의미 깊게 통용되고 있는 까닭이다. 아울러 자신의 생명이론에 입각하여 공동체를 이끌고 있는 실천가들, 정농회의 창시자 오재길⁷³⁾, 변산 공동체의 윤구병⁷⁴⁾, 윤리적 소비를 주창하며 공생 ‘농두레’ 농장을 설립한 천규석⁷⁵⁾ 등도 여력이 있는 한 다들 작정이었다. 하지만 결과적으로 그리 되지 못한 것을 개인적으로 안타깝게 생각하며 그분들께도 송구한 말씀을 드린다. 필자가 속한 개신교 그룹에서도 생명을 화두로 나름대로 기독교적 생명담론을 만들고 있는 중이다.⁷⁶⁾ 하지만 논의 중인 생명담론의 각론도 여럿이어서 그것을 하나로 묶어내는 일 역시 용이하지 않을 것이다. 특별히 2010년을 맞이하여 진보적 개신교 집단에서 생명평화를 위한 신학적 선언서가 나왔고 그 영향력을 확산 중에 있다.⁷⁷⁾ 소위 생명학을 기독교적 시각에서 시의 적절하게 정립하려는 의지의 표출이다. 개신교의 출발점이었던 ‘오직 믿음으로만’의 내용을 ‘생명평화’로 삼자는 것이다. 개신교의 생명학은 특별히 정치적 관점을 견지한다. 생명과 평화를 함께 여는 이상 정치·경제적 현실, 구조적 문제에 대한 논의를 뒷전에 놓을 수 없는 까닭이다. 자연세계와 인간세계가 나눌 수 없다는 사실적 판단도 없지 않았다. 이를 위해 자본(성장)과 권력의 포로가 된 교회, 축복과 영혼구원에 몰입된 사사화(私事化)된 신앙, 현실도피적이고 타자 부정적인 배타성 등이 정직하게 노출되어야만 했다. 여기에는 궁극적으로 기독교가 로마(자본주의)를 기독교화 시킨 것이 아니라 로마(자본주의)의 기독교를 로마화 시켰다는 역사적 판단이 자리한다.⁷⁸⁾ 따라서 기독교

73) 오재길, 『새천년 맞이 생명을 위한 제언』(홍익제, 1999).

74) 윤구병, 『잡초는 없다』(보리, 1998).

75) 천규석, 『윤리적 소비』(실천문화사 2010).

76) 대표적 주자로서 김용복 박사를 들 수 있겠다. 그가 세우고자 하는 대학원 명칭은 정확히 <아시아 태평양 생명학 대학원>인 바, 그 실현을 눈앞에 두고 있다.

77) 주지하듯 2010년은 한국 역사를 되돌아 볼 수 있는 중요한 시점이었다. 하여 진보 기독교 그룹에서 2010년 생명평화선언을 밀도 있게 준비하여 지난해 부활절 날 선포하였고 이를 종교개혁운동으로 이끌기 위하여 후속 노력을 준비하고 있다. <생명과 평화를 여는 2010년 한국 그리스도인 선언>이란 소책자가 한글과 영문으로 발간되어 있다.

78) 마거스 보그·존 도미 크로산, 김준우 역, 『사도 바울의 첫 번째 서신들』(한국 기독교연구소, 2009).

생명학, 그가 추구하는 생명평화는 역사적 예수의 시좌(視座)를 회복할 때 가능한 일이고 역사적 예수의 삶은 교리가 아니기에 누구든지 어느 종교든 지향할 수 있는 ‘의지의 권위’로 기능할 수 있다. 예수의 시좌란 결코 예수 그만의 것일 수 없고 이성필연적인 보편성을 지닐 수 있는 까닭이다. 기존 기독교는 예수에게 절대적 신성, 종국성을 부여했으나 정작 성서는 예수를 미정고(Never ending story)로 여겼고 그보다 더 큰일을 우리도 할 수 있다고 말하고 있다.⁷⁹⁾ 생명평화의 시각을 갖고 향후 인간이 감당할 일은 기후재앙을 극복하는 일이다. 예수도 경험치 못한 전대미문의 생태적 위기상황에서 자연을 ‘새로운 가난한 자(New poor)’로 여기며 그것 속에서 신을 발견하는 것이 성육신의 핵심이 되어야 할 것이다. 결론적으로 기독교가 ‘예수가 세상의 생명이다’란 명제에 당당하려면 세상과 총체적 관계를 맺지 않을 수 없다. 그를 위해 신학이 ‘생명신학’이란 이름 하에 통합 학문적(Integral studies) 성격을 지녀야 마땅하다. 이런 근거로 필자는 한국적 생명신학을 주제로 생태학과 토착화의 문제를 연결 짓는 과제를 수행해왔다. 앞서 언급한 12개의 생명담론은 이런 과정에서 필자의 신학형성에 큰 도움을 준 사조들이다. 그 결과로 출간된 책이 『생명의 하느님과 한국적 생명신학: 하느님 살림살이를 위한 신학』이었다.⁸⁰⁾ 하지만 이후 필자는 이기상, 박재순 등과 더불어 그러나 일정부분 다른 관점에서 다석사상을 ‘생명신학적’ 관점에서 조망하기 시작했다. 이기상이 다석의 한글풀이 속에서 동서를 회통시키는 생명학 담론을 발견했다면 필자는 현대 생명 담론에 있어 핵심적 주제들 예컨대 생태학⁸¹⁾, 생물학적 진화론⁸²⁾, 그리고 마르크스주의를 탈현대적으로 이해한 제국(帝國) 및 다중(多衆)이론⁸³⁾ 등을 다석 사상의 빛에서 이해하고 평가하

79) 다석학회 편, 『다석 강의』, 790 이하 내용(35강의 내용).

80) 이 책은 본래 새길 교회 내 새길 강좌에서 10번에 걸쳐 행했던 강의를 묶은 것으로 2004년 도서출판 ‘새길’에서 출간되었다.

81) 이정배, 「기후붕괴와 종 멸종 시대의 신학과 윤리」, 『기후변화 무엇이 문제인가』(연세대학교 기독교문화연구소, 2010.05.27), 1-26.

82) 이정배, 「진화론과 우주적 그리스도 그리고 없이 계신 하느님: 종의 기원과 종의 멸종 사이에서」, 『신학과 세계』(2010 봄), 343-376.

는 작업을 시도하고 있다. 다석 사상이 현실 무관한 메타담론으로 치부되는 것을 염려해서이다. 아울러 역사적 예수 연구의 황금기를 맞이한 시점에서 다석의 예수이해를 신학의 중심담론으로 부각시킬 생각도 갖고 있다.⁸³⁾ 그와 함께 필자는 불교와 유교 및 동학사상과 기독교를 『천부경』에서 비롯한 귀일(歸一) 사상의 빛에서 회통시켰던 다석의 작업을 철저히 계승하되 그것의 의미를 현대 생명학적 관점에서 풀어내고 있는 중이다. 이는 다석 사상의 생명원리를 집요하게 찾았던 이기상과는 다른 방식으로 다석사상을 현대화시키는 노력이라 하겠다. 하지만 아쉽게도 필자는 논문의 성격 상 그리고 지면 관계로 본고에서 충실히 전개하지 못했다. 물론 아직도 깊게 탐색해야 할 내용이 많이 남아있는 것도 사실이다. 그럼에도 필자는 이런 작업을 부족한대로 올해 안에 끝맺고자 다짐하고 있다. 이런 필자의 작업이 현재 논의 중인 생명학 담론의 활성화를 위해 일조할 수 있기를 바라며 성글지 못한 글을 마무리 짓는다.⁸⁵⁾

83) 이정배, 「민족과 탈민족 논쟁의 시각에서 본 토착화 신학: A. 네그리의 ‘제국’과 ‘다중’의 비판적 독해를 중심으로」, 『신학사상』 151집(2010 겨울), 151-199.

84) 이정배, 「다석 사상에서 본 역사적 예수의 기독교론」, 한국 조직신학회 편, 『현대 기독교론』(기독교서회, 2011).

85) 글을 마무리 하는 시점에서 구제역으로 300만 마리 이상의 가축들이 생매장 당한 현실을 목도하게 되었다. 만약 본고를 시작하는 때에 구제역 사건이 일어났다면 필자는 분명 이를 근거로 내용을 엮어 갔을 것이다. 향차 인간과 동물의 관계, 동물의 생명권에 대한 논의도 지속되어야 할 것이다.

참고문헌

- 기독교통합학문연구소 편(2010), 『신학의 저항과 탈주』, 모시는 사람들.
- 김지하(2003), 『생명학』 1.2, 화남출판사.
- 다석학회 편(2005), 『다석강의』, 현암사.
- 도킨스, R.(2006), 이한음 역, 『만들어진 신』, 김영사.
- 리프킨, J.(1996), 이정배 역, 『생명권 정치학』, 대화 출판사.
- 문창옥(1999), 『화이트헤드의 과정철학 이해』, 통나무.
- 바디유, 알랭(2006), 이도영 역, 『조건들』, 새물결출판사.
- 박성관(2010), 『종의 기원: 생명의 다양성과 인간 소멸의 자연학』, 그린비.
- 바이잭커, C.(1987), 이정배 역, 『시간이 촉박하다』, 기독교서회.
- 슈바이저, A.(1977), 김석목 역, 『문화와 윤리』, 선일출판사.
- 안셀피어슨, K.(2008), 이정우 역, 『쫓트는 생명: 들뢰즈의 차이와 반복』, 산해.
- 월버, K.(2000), 조효남 역, 『감각과 영혼의 만남』, 범양사.
- _____ (2004), 조효남 역, 『모든 것의 역사』, 대원정사.
- 윌슨, E.(2005), 최재천 역, 『통섭』, 사이언스북스.
- _____ (2005), 권기호 역, 『생명의 편지』, 사이언스북스.
- 이기상(2010), 『글로벌 생명학, 동서통합을 위한 생명담론』, 자음과 모음.
- 이은선(2005), 『한국 여성 조직신학 탐구: 聖, 性, 誠의 여성신학』, 기독교서회.
- _____ (2008), 『잃어버린 초월을 찾아서』, 모시는 사람들.
- 이정배(2008), 『켄 월버와 신학』, 시와 진실.
- _____ (2009), 『없이 계신 하느님, 텅없는 인간』, 모시는 사람들.
- 장희익(1998), 『삶과 온생명』, 솔출판사.
- 최민자(2008), 『생명에 관한 81개 테제』, 모시는 사람들.
- _____ (2010), 『통섭의 기술』, 모시는 사람들.
- 카프라, F.(1997), 김재희 역, 『신과학과 영성의 시대』, 범양사.
- 폭스, M.F. 셸드레이크(1996), 이정배 역, 『창조, 어둠 그리고 영혼에 관한 대화』, 동명사.
- Haight, J.(2000), *God after Darwinism, A Theology of Evolution*, Westview press.

Jonas, H.(1983), *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main.

_____ (1994), *Das Prinzip Leben*, Frankfurt am Main.

Mcdaiel, J. B.(1989), *Of God and Pelican*, Louisville.

【Abstract】

This paper aims at systematically introducing various theories on life circulating in Korea. The paper focuses on arranging ideas, both indigenous and foreign, to be view in a glance, taking into account the fact that the notion of life is getting into a main discourse in philosophy as well as in religion. It is not possible though to discuss each theory in detail because this paper has to deal with more than ten different theories. Thus this paper divides the theories into four groups and discusses the critical points. The first chapter discusses the metaphysical aspects of the theories on life through discussing Reverence for Life by A. Schweitzer, Phenomenon of Life by H. Jonas, and the Philosophy of Organism by A. North Whitehead. The second chapter critically examines New Scientism through discussing the theory of Morphic Resonance by F. Capra and R. Scheldrake, the On-life theory by Hoi-ik Jang, and the theory of Holarchy (Hierarchy) by K. Wilber. The third chapter treats the discourses on life as a theme in the view of evolutionary biology, through discussing Reductionism by E. Wilson, Consilience theory in Korea by Min-ja Choi and the theory of life by Deleuze and French philosophers. The last chapter explains indigenous theories in Korea, including the life philosophy from Dong-Hak by Ji-ha Kim, the life theory by Yung-mo Yu and the discussion about the biological woman. Finally this paper ends by gauging the possibility that Christianity can contribute to the life theory.

【Keywords】 life theory, process philosophy, morphic resonance, on-life theory, holarchy, evolutionary biology, endogenous theory

논문 투고일: 2011. 02. 10

심사 완료일: 2011. 04. 05

게재 확정일: 2011. 04. 13