

불교와 환경, 과연 동행자인가:

이론적 가치와 실천적 전망

조은수*

【요약】

환경 문제가 전 지구적 관심이 되고 있는 가운데, 동양 사상에서 환경 보호적 사유를 찾고자 하는 노력들이 나타났다. 이중 불교는 자연, 환경, 생태에 대한 독특한 시각을 가지고 환경과 생태계의 보존을 뒷받침하는 이론을 제공하는 것으로 특히 각광을 받고 있다. 본 논문은 불교적 이념이 환경적 가치 실현에 얼마나 구체적으로 적용될 수 있는가 하는 문제에 유념하면서, 불교 교리 내에서 환경 내지 생태와 연관성을 갖는 이론들을 분석하고, 현대 한국 불교계에서 나타난 환경운동들이 불교 교리의 실천적 표현이라고 이해될 만큼 이론적 연관성과 건전성을 가지고 있는지를 따져 본다.

불교가 환경 윤리적인 함축을 가지고 있고 나아가 생태적으로 친화적인 종교임을 주장하는 근거로는 교리적, 그리고 문화적 측면으로 나누어 설명할 수 있다. 교리적으로는 불교의 생명관과 자연관, 그리고 연기설, 무아설, 공 등의 이론으로 대표되는 불교의 세계관을 들 수 있다. 특히 연기설은 환경을 이루는 각각의 요소들 간의 관계성과 상호의존성에 주목한다는 점에서 생태 철학적 가치가 높다. 한편 불교에서 인간은 육취의 하나로서 다른 존재들과 업의 결과라는 점에서 평등하다. 나의 몸은 음식으로 이루어진 것이라 하여, 몸과 자아에 집착하여 무생물이나 다른 생명들과 차별하여 보는 것을 뒤집어 보라고 한다. 또한 자아와 세계는 공하지만 이것을 깨달은 보살은 세상 속에서 방편으로서 각종 이타행을 하며 공을 실천한다. 공에 기반한, 행위의 윤리학이다.

이러한 이론적 기반 위에서 불교의 수행과 문화 전통 속에서 드러나는 생태적 가치는 뚜렷하다. 더구나 지난 십년간 한국 불교계에 나타나던 환경운동은 대규모 개발에 맞서서 환경 보호와 생태적 삶의 가치에 대해 대중에게 경각심을 불러일으켰을 뿐만 아니라, 물질주의적 가치관을 전반적으로 되돌아보게 하는 계기도 제공하였다. 환경 운동의 이론적 실천적 주체가 됨으로써 한국불교는 모처럼 자신의 역동성을 대중들에게 확인시켜 줄 수 있었다.

【주제어】 불교, 환경주의, 생태학, 연기설, 공, 무아, 불교윤리학

* 서울대학교 철학과

I. 서론

James P. Sterba는 많은 논쟁을 불러일으켰던 *Three Challenges to Ethics: Environmentalism, Feminism, and Multiculturalism*라는 그의 저술 속에서, 환경주의는 전통 윤리학에 인간 중심주의적인 편견이 들어있으므로 그것을 바로잡아야 한다고 주장하지만, 그런 환경주의의 주장이 성립하기 위해서는 동물이나 무생물도 자신의 권리가 있다는 것이 증명되어야 가능할 것이라고 하였다.¹⁾ 그렇다면 불교는 그 관점으로 보았을 때 환경주의를 표방하는 사상인가? 동양사상은 일반적으로 자연과의 친화를 강조한다지만, 어느 종교보다도 특히 불교에는 교리 내에서 생태이론과 환경 윤리적 요소가 담겨있다. 실제로 불교 문헌 속에서는 초목성불, 즉 풀과 나무도 성불한다고 할 정도로 인간과 자연을 이분하지 않고 자연과 인간을 포괄하여 보는 특이한 자연관이 나타난다. 문화적으로 불교는 명상 수행을 중시하는 종교 전통으로서 깊은 산 속에서 자연과 함께 생활하고 수도하면서, 자연에 대한 독특한 관점을 담지하는 전통적인 삶의 방식을 이어오고 있다. 몇 년 전 한국 사회를 들끓게 했던 비구니 지음스님의 단식투쟁도 그런 맥락에서 이해할 수 있다. 깊은 산 산새들이 날아가면서 포크레인이 들어와 나무를 베고 땅을 파헤칠 때, “산이 우는 소리를 들었고 그 소리에 대고 도와주겠다고 약속했다”고, 당시 절에서 “산감”소임을 맡고 있으면서 느꼈던, 종교적 차원이라고 할 만한 자연 공감주의를 표출하였다.

그런데 자연에 대해 공감하고 자연의 상처를 같이 아파하는 한 수행자의 개별적인 체험은 과연 불교 사상 내에서 어떤 이론적 뿌리를 갖는 것일까. 한 종교와 사상에 들어있는 생태적 가치의 우위성을 주장하기 위해서는 그 이론적 가치는 실천적으로 드러나고 증명되어야 하고 보편적 이념에 바탕하는 사회적

1) James P. Sterba, *Three Challenges to Ethics: Environmentalism, Feminism, and Multiculturalism*(NY: Oxford University Press, 2000) 참조. 한국어 번역본으로는 배석원 역, 『윤리학에 대한 세가지 도전』(서광사, 2001)이 있음.

가치관과 실천 속에서 구체화되어야 할 것이다. 한편, 동양이라는 말의 애매성을 인정한다하더라도 동양적 가치가 현대 사회에서 작동하고 있다고 주장하기는 어려운 현실이다. 세계에서 가장 공해가 심한 도시로 인도의 뭍바이나 델리 등이 꼽히고, 네팔의 카트만두나 태국의 방콕 그리고 중국의 대도시들도 마찬가지로 사정을 보인다. 동양 종교와 사상 전통이 생태학적 가치를 가지고 있다고 주장하는 것조차 무색할 지경이다. 한국을 포함한 이들 사회에서는 부의 획득과 근대화의 달성이 자연의 보존이나 생태적 가치보다 훨씬 더 상위의 가치로 작동하는 것 같다. 반면 인간의 환경 정복과 자연의 지배의 역사를 거론하고 비판할 때 표적이 되었던 서구 문명사회의 현 모습을 살펴본다면, 현재 서구 사회에는 자연 침해에 대한 반성과 환경적 통찰과 실천이 개인의 가치관 속에서 깊이 뿌리 내려서 보다 넓은 사회적 동의를 얻고 있는 것 같다.

환경보호와 생태에 관한 이론적 실천적 관심이 서구사회에서 본격적으로 나타난 것은 1960년대이다. 사회 참여 운동으로서 뿐만 아니라 생태계와 환경 보존에 대한 관심에 대한 이론적 뒷받침으로서 생태학이 하나의 중요 학문으로서 성립하게 되었다. 이러한 이론 천착의 과정에서 서구 학자들에 의해 동양의 사상과 종교들은 많은 주목을 받았다. 그들은 기독교, 이슬람, 그리고 동양의 사상 종교 전통인 유교, 도교 등의 전통을 통틀어서 무엇보다도 불교가 가장 친환경적이며 생태철학에 적합한 종교라는 점을 널리 주장하였다. 이러한 주장들은 영국에서 활발하게 연구되고 있는 불교윤리학(Buddhist Ethics)이나, 또는 미국을 중심으로 하는 참여불교(Engaged Buddhism) 연구자들에 의해서 주로 나타난 것으로, 넓게는 불교에 대한 사회 윤리학적 관심과 연구의 한 부분으로서 천착되었다. 불교의 생태 또는 윤리학에 대한 이 같은 학문적 관심은, 물론 이삼십년 전부터 서구 사회 전반에서 일고 있는 불교에 대한 서구인들의 관심과 긴밀히 연관되어 있다. 불교의 환경에 대한 함축에 대한 이러한 이론적 천착의 초기에는 서구 불교인들이나 불교학자들을 주요 청중으로 삼았으나 이제는 환경학이나 생태학계에서 불교가 언급되는 것은 아주 일상적인 일이 되었다. 이러한 사정 속에서 불교 생태학, 심층 생태학, 생태 심리학 등의 다양한 이름의 분과

학문들이 나타나고 전문화되면서 간학문적 접근법을 가지고 넓은 스펙트럼으로 접근하는 연구들도 등장하였다. 불교는 생태적인 종교일 뿐만 아니라, 불교 교리 그 자체가 생태학 이론이라고 하는 주장까지도 나타났다.

이념과 그것의 구체적 실현이 언제나 동행하는 것은 아니라는 것은 역사를 뒤지지 않아도 주위에서 흔히 보는 일이다. 그러나 환경과 생태 문제에 관한 한, 이론의 가치는 그것의 실천적 전망 속에서 구체화되었을 때 이론으로서의 가치를 지닌다고 생각한다. 불교적 이념이 환경적 가치 실현에 얼마나 구체적으로 적용될 수 있는가 하는 문제이다. 이점을 살펴보기 위해 불교 교리 내에서 환경 내지 생태와 유관성을 갖는 이론들을 분석하고, 불교의 생태 철학적 가능성을 따져보고자 한다. 또한 최근 한국 불교계에서 일어나고 있는 환경 운동을 불교의 자연관을 실천적으로 적용하려는 노력이라는 관점에서 고찰하며, 이들 환경운동들이 불교 교리의 실천적 표현이라고 이해할 수 있을 만큼 이론적 연관성과 건전성을 가지고 있는지도 짚어 보겠다.

II. 불교의 자연관과 생태철학적 인식

1. 육취의 하나로서 인간 존재

불교가 환경 윤리사상적인 함축을 가지고 있고 나아가 생태적으로 친화적인 종교임을 주장하는 근거는 교리적으로 그리고 문화적으로, 여러 가지 측면에서 설명될 수 있다. 보다 구체적으로는 불교의 생명관과 자연관, 그리고 연기설, 무아설, 공 등의 이론으로 대표되는 불교의 세계관이 지니는 생태학적 가치를 지칭한다.

무엇보다도 불교의 생명 중시 사상을 들 수 있다. 불교는 출가자 뿐 만 아니라 재가자를 망라하는 모든 구성원들이 지켜야 할 윤리적 규범으로 계율을 가지고

있으며, 그 첫째로 불살생을 설파한다. 이유 없이 다른 생명에게 위해를 가해서는 안 된다. 모든 생명 있는 것에 대한 특별한 외경심은 율장이나 계율문헌 뿐만 아니라 불교 경전 속에서 설화와 가르침을 통해 풍부히 나타나고 있다.

다른 생명에게 위해를 가하지 말아야 할 뿐 아니라, 자신을 대하듯이 다른 존재를 평등하게 대해야 한다. 불교에서는 인간을 포함한 모든 생명의 형태를 여섯 가지로 나누어 그것을 육취(六趣)라고 한다. 육취(六趣)란 지옥(地獄)·아귀(餓鬼)·축생(畜生)·아수라(阿修羅)·인간(人間)·천상(天上)의 여섯으로, 육도 윤회를 이루는 구성 요소가 된다. 그런데 이들 존재들은 업과 윤회설을 통해서 서로 묶여 있다. 윤회설이란 불교의 고유의 이론이 아니라 불교가 발생하기 이전 이미 인도 사회에서 보편적으로 받아들여지던 것을 붓다가 굳이 부정하지 않고 수용한 것이라 한다. 육취 각각의 존재 형태는 자신의 행위, 즉 업(業, karma)에 의해서 정해진다. 인간은 동물과 마찬가지로 여섯가지 형태의 존재형태 중 하나일 뿐이고, 동물이 윤회 전생하는 것처럼 인간도 윤회의 법칙에 적용을 받는다. 육취 중에서 ‘인간’과 ‘천상’은 다른 존재들에 비해 무척 행운의 상태이고, 과거의 선한 행위에 의해 현재 누리는 특권이지만, 이것도 영원한 것은 아니고 현재의 행위에 따라 계속 변해 갈 것이다. 따라서 현재 내가 인간이라 하여 축생 보다 특별히 우위를 점하는 것은 아니다. 각각의 존재는 업의 결과라는 점에서 동등한 존재적 지위를 가진다. 더군다나 다음 순간의 나의 행위에 의해 다음 생의 존재 형태가 달라질 수 있으므로, 나의 가능한 미래로서 축생이나 아수라에 대해, 그들의 불운에 대해 공감할 수 있다. 이중 어느 삶이 다른 어느 것보다 더 우위를 차지하거나 어떤 것을 다른 것보다 더 선호하는 것은 큰 의미가 없다. 자신의 존재 형태나 자신을 둘러싼 환경이 초월적인 존재 등에 의해서 정해진 것이 아니므로, 그 초월자의 의도를 가늠해서 나의 현재 존재 형태가 선호에 의한 것인가 또는 그 의도 속에서 우위를 점하는 것인가를 따지는 것이 무의미하다. 현재의 존재 형태에 대해서 그것이 옳다 그르다 하는 도덕적인 관점을 투사하는 것도 초월자의 의도를 내면화하여 투사한 것일 뿐이다. 다른 존재에 대해 공평무사한 관점을 가지는 것, 이것은 곧 다른 존재에 대해 평등한

관점을 가지는 것이다. 지금 인간으로 태어난 이 행운에 대해 더욱 감사하게 느끼고 다른 존재들에 대해 자비로운 마음을 가지며 더 이상 나쁜 업을 짓지 말라는 가르침이 불교경전 속에는 무수히 나타난다. 실제로 사찰에서 매끼니 식사 후에 그릇을 닦은 물을 건물 밖에 내 놓아 아귀에게 주는 의식은 관계 속에 놓여진 존재들의 다른 존재에 대한 공감의 표현이다.

다른 존재들에게 정서적으로 공감할 뿐 만 아니라, 좋은 업, 선업을 실천하여 거기에서 얻어진 공덕을 다른 중생들에게 나누어 줄 수도 있다. 이것을 공덕(merit)을 회향(transfer)한다고 하는데, 불교의 독특한 경제학이라 할 수 있다. 내가 지은 선업의 결과는 내가 받는 것이 아니라 다른 존재에게로 회향된다. 불교 사찰에서 하는 의식의 끝마무리는 흔히 다음과 같은 계송, 즉, “이러 이러한 행위나 보시를 한 공덕으로 일체 중생들이 모두 성불하기를 바랍니다”라는 말로 매듭지어진다. 불교에서는 모든 존재를 가르켜서 ‘일체중생’(一切衆生)이라고 부른다. 내가 수행하고 정진하고 또한 남에게 보시한 공덕은 지옥에서 고통 받고 있을 돌아가신 부모님께 돌려서 그들이 다음 생에서 더 나은 목숨을 받으시기를 기원할 수도 있지만, 나아가 이세상의 모든 중생의 성불을 위해서 자신의 공덕을 쓸 수도 있다.

2. 연기설

이러한 윤회설을 좀 더 이론적으로 정치하게 만든 것이 붓다가 설했다는 연기설(緣起說)이다. 당시 인도사회의 보편적인 세계관을 받아들인 것이 앞에서 설명한 윤회설이라 한다면, 연기설은 불교를 다른 종교와 구별하게 만드는 고유한 이론이다. 윤회설이 생명들의 존재 형태 간의 연관성을 말한다면, 연기설은 보다 넓게 이 세계의 존재 일반에 대한 불교적 관점을 설파하는 것으로, “이것이 있으므로 저것이 있고, 저것이 있으므로 이것이 있다,” “이것이 생함으로써 저것이 생하고, 이것이 멸함으로써 저것이 멸한다”라고 간단하게 표현된다. 불교의 생태학적 관련성을 고찰할 때 무엇보다도 가장 전면에 내세우는 것이 이 불교의

연기설이다. 붓다는 육년 고행으로 지친 몸과 마음을 따뜻한 죽 한 그릇으로 달래 후, 여기서 깨달음을 얻지 못하면 일어나지 않으리라고 결심하고 니란자나 강가의 보리수 아래에 앉아 깊은 명상에 들어가서 마침내 깨달음을 얻었다고 한다. 그는 우선 자신이 경험하는 존재 요소들과 사건들을 깊이 관찰(observe)하여 이러한 관찰을 통해 세계가 서로 관계적으로 연결되어 있는 형태로 존재한다는 것을 통찰하였다. 실제로 한 종교의 교설의 처음이자 핵심이 세계가 서로 연결되어 있음을 설파하는 것으로 시작하는 것은 상당히 특이하다고 할 수 있다. 흔히 서양철학의 주제들을 설명하는 책들이 자아에 대한 성찰에서 시작해서 근원과 발생의 문제로 나아가는 것과는 구별된다. 예를 들어, 어린이를 위한 철학책인 *Sophie's World*가 ‘나는 누구인가’에서 시작하여, ‘나는 어디에서 왔는가’라는 문제로 진행되고 있는 것에 비해서 말이다.

이 초기 불교의 연기설이 중국에 와서 화엄종 학자들에 의해 보다 복잡한 이론으로 발전된 것이 화엄사상의 법계연기설이다. 법계의 존재들은 마치 중중무진 인다라망(重重無盡因陀羅網)의 그물코들처럼 서로 연결되어 있다고 한다. 비유하자면 마치 그물 코 각각에 수정 구슬들이 걸려 있을 때 그 빛들이 서로가 서로를 무한하게 반사하여 서로를 비추는 것과 같다. “중중무진 인다라망”의 화엄의 세계에서는 각 존재의 생성과 소멸의 측면 보다는 현재 이 순간 각 존재들 간에 발견되는 연관성이 보다 강조된다. 세계의 존재들 간의 상의상자(相依相資)성을 그 자체로 초시간적으로 꿰뚫어 보는 것이다.

이와 같이 자신을 포함한 세계를 하나의 환경으로 생각하고, 환경을 이루는 각각의 요소들 간의 관계성—나와 환경 간의 관계성이 아니라—에 주목하는 데에서 우리는 연기설이 지니는 불교의 생태철학적 함축을 찾을 수 있다. 흔히 비판하기를, 서구의 자아중심적 세계관이 환경과 자연 파괴의 결과를 초래하였다고 한다. 인류는 자기중심적으로 세계를 보아 자신을 둘러싼 환경과 세계를 타자로 간주하고 나아가 그것을 정복하고 조종하며 이용할 대상으로 여겼다는 것이다. 인류 역사의 초에 인간은 세계의 중심에 신을 놓고 그 절대 전능의 신에게 복속하며 숭배하는 종속적 존재로 자신을 강등시켰으나 근대에 들어

과학과 철학의 발전이 신학을 대치하면서 인간 존엄성과 가치, 그리고 이성의 우위를 선언하여, 이성주의에 바탕한 자아중심적 세계관이 성립하였다. 이것은 곧 인간이 타자와 세계를 조종하고 이용할 수 있다는 자만과 오만을 의미한다.

불교의 연기설은 이에 대한 비판으로서, 대안적 패러다임으로 제시될 수 있다. 자아중심주의가 자아를 독립적, 실체적으로 보고, 사회적 환경과 대비해 형이상학적으로 우월한 것으로 보는 반면에, 연기적 패러다임에서 인간과 사회는 상호연관적이며 상호존재적이고 그리고 환경이라는 커다란 기체 속에서 근본적으로 분리 불가능한 것이다. 인간중심주의는 이익과 경쟁을 정당화하고 그러한 개인적인 이익의 추구를 보장하는 사회 체제를 낳았지만, 문명과 자본주의는 욕망의 극대화를 추구하게 하고 인간을 무한 경쟁 속으로 몰아넣는다. 이에 반해, 불교는 인간의 고통의 근원은 욕망, 즉 갈애라고 본다. 불교의 연기설은 원인으로서의 욕망과 결과로서의 고통과의 관계성을 적시하면서 욕망을 절제하라고 하고 그러한 삶의 방식을 권장한다. 이것만이 그러한 악순환에서 벗어날 수 있는 길이라고 강조하고 있다.²⁾

3. 공을 기반으로 한 윤리설

더군다나 세계의 사물들은 서로 연기의 관계로서 얽혀 있으므로 따라서 자기 스스로 생겨나거나, 스스로 존재하거나, 또는 자신의 개체와 개성을 영원히 지속할 수 없다. 이것을 공이라고 한다. 이것을 불전에서는, “연기이므로 공이다”라고 표현한다. 연기의 세계관은 세계의 공함을 인식하게 하는 계기를 마련해 준다. 모든 존재는 사실은 연기의 관계성에 의해서 존재하는 것이다. 연기하는 존재, 따라서 끊임없이 변하는 관계 속에 놓인 존재이므로, 실체[자성(自性)]이라고 함을 갖지 않는다는 것이다. 이것을 자기 존재에 대해서 말할 때는 무아(無我), 즉 나의 실체가 없다고 표현한다. 세상의 어느 것도 실체를 가지고 자기 주체성을

2) 조은수, 「자아중심적 세계에서 연기와 공의 세계로」, 『불교평론』 제40권(2009 9월) 참조.

가지면서 영원히 변치 않는 존재는 없다. 이러한 존재의 비실체성을 공이라고 한다.

이것을 과정 철학(process philosophy)의 용어로 설명한다면, 모든 것은 추상적이며, 현재의 순간, 즉 충족된 현재 속에서 우리는 인생과 맞닥뜨리게 되고, 그때 사태들은 존재 속으로 들어오고 또한 사라짐으로써 과거의 일부분이 된다. 인간의 고통이란 각각의 지나가는 순간에 대해 집착하고 우리의 의지를 그곳에 두기 때문에 생긴다. 각각의 순간들은 그 자체의 조건[緣]과 원인[因]의 총체성을 가지며 그것에 의해 존재한다. 이러한 실질적이고 개별적인 순간들이 궁극적인 실재이고 자연을 이루는 사건들은 바로 이들 각각 순간들이다. 화이트헤드가 표현한 것처럼, 인간의 경험에 있어서 바로 전 순간과 그 전 순간 간의 사이에 놓인 각각의 순간이 바로 우리의 과거의 부분을 이룬다. 아직 여기 있는 그 순간들이 바로 의심할 수 없는 자신이며 우리의 현 존재의 기반이라는 것이다.³⁾ 여기서 나란, 연과 인의 총체성 속에 순간 순간 존재하는 것으로 실체성을 갖지 않으면서 오직 관계 속에서만 존재한다. 이 존재방식이 공이고, 무아이다. 한편 공과 무아의 원리를 자연계에 적용해 본다면, 자연은 자아와 마찬가지로 무아이고 공하고 실체가 없다.

그런데 모든 것이 공인데 우리는 어떤 윤리적 결론을 도출할 수 있을까. 이것은 대승불교 교학에서 아주 중요한 주제이다. 모든 것이 공이라면 왜 그것들에게 마음을 쓸 것인가 하는 문제이다. 이에 대해 용수는 『중론』에서 연기와 공과의 연관성에 대해 강조한다. 사물은 공하면서 연기의 관계 속에 있다. 공이면서 연기이다. 공은 절대적 세계에서 보는 진리를 말하는 것이고, 세속의 세계에서는 연기라는 진리로 나타난다. 대승불교의 보살 사상을 강조하는 『유마경』에서는, 이상적 인간형으로서의 보살이란 공의 원리를 깨달았지만 이 세상에서 남을 돕는 이타행(利他行)을 “방편”으로써 실천하는, 세속에서 공을 실천하는 사람이라고 정의하고 있다. 나아가 사물들이 무아로서 공으로서 존재하는 것을 이해하고

3) 조은수, 「자아중심적 세계에서 연기와 공의 세계로」 참조.

파악하여, 나와 대상 간의 이원성을 극복하라고 강조한다. 공을 이해하고 연기를 이해하는 사람은 타인과 다른 생명에게 자비를 실천할 수 있다는 것이다. 『유마경』에서는 이것을 또한 ‘불이’(不二)라고도 설명한다. 즉 나와 남, 주관과 객관, 이것은 나이고 저것은 나와 다른 하나의 대상이고, 이것은 선이고 저것은 악이고, 또는 이것은 아름답고 저것은 추하다고 보는 관점을 극복하는 것이다. 다른 존재, 다른 생명을 가진 존재들과 자신을 동일시하고, 주관과 객관의 분리와 가치 판단을 멈추는 능력, 다른 존재의 처지가 되어 그들의 느낌을 공유할 수 있는 정서적인 능력이 필요하다. 세상이 어떻게 돌아가는지 알아야 남의 아픔을 공유하고 한 몸으로 느낄 수 있다는 말이다.

『유마경』에서 보듯이, 불교의 윤리설은 연기적 존재에 대한 철저한 이해 속에서 자타 간의 분리성, 차별성을 넘어선 평등한 관점을 가짐으로써 시작되는 것이다. 다른 존재들에게 평등하게 대하고 나와 남과의 존재에 차등적인 견해를 갖지 않을 때 남의 아픔에 대해 사랑과 배려의 마음을 낼 수 있다. 『유마경』에서는 이것을 동체대비(同體大悲)라고 표현하고 있다. 문수사리가 유마거사에게 문병을 와서 “어떤 연유로 병이 드셨습니까?”라고 물었을 때 유마거사는, “저의 병은 중생에 대한 대비(大悲)에서 생긴 것입니다”라고 대답한다. 나와 남이 한 몸이어서, 중생이 아프기 때문에 나도 아프다는 것이다. 떼어낼 수 없음을 자각했기 때문에 한 몸이다. 관계의 존재양식에 대한 이해에 기반하여 나타나는 자비의 윤리관이라 할 수 있다. 연기와 공은 동전의 양면과도 같아서, 세계에 대한 정확한 존재론적 인식론적 이해를 가짐으로써 다른 사람에 대한 사랑을 실천할 수 있고 윤리적 행동으로 나아가게 된다. 공에서 자비가 나오고, 연기를 앎으로써 공을 실천할 수 있다는 것이다.

4. 조안나 메이시의 일반 시스템 이론으로 본 불교 해석

여기서 과학적 이론과 불교를 접목시켜서 불교의 생태학 이론을 도출하려는 시도로, 일반 시스템 이론을 불교의 상호연기설에 적용하여 결합한 조안나 메이시

(Joanna Macy)의 생태이론을 들 수 있다. 그는 미국의 환경 운동가이자 이론가로 시스템이론을 토대로 생태론적 각성을 주장하는 이론을 발표하였다. 또한 전세계를 다니며 강연, 워크샵 등도 열었다. 그에 따르면, 일반 시스템이론에서 세상과 내가 둘이 아니라고 볼 수 있는 과학적 설명을 찾을 수 있다. 모든 것이 인드라의 그물처럼 연결되어 있기에 세상이 아프면 내가 아플 수밖에 없고 그럴 때 세상을 내 몸처럼 사랑할 수 있다. 그의 이론은 상호 인과성에 기반하고 있는데, 이러한 인과적 입장으로 세계와 사태를 보는 것은 우리가 흔히 쓰는 ‘시너지’, ‘피드백’, ‘인과의 고리’, ‘공생’(symbiosis)등의 표현 속에 이미 함축되고 있다고 한다. 사건들은 앞뒤로 서로 영향을 주면서 원인과 결과가 호혜적으로 상호작용성(contingency)의 네트워크를 이루고, 이러한 세계관은 새로운 패러다임을 시사한다는 것이다.⁴⁾ 그는 선형적으로 단일 방향으로 이해하는 인과율과 그에 기반한 패러다임을 비판하면서, 시스템과학자들이 쓰는 용어를 채용하여 자신이 제시하는 새로운 패러다임을 설명한다. 순환적 인과관계(cyclical causality), 호혜적 인과관계(reciprocal causality), 상호적 인과관계(mutual causality), 또는 상호결정성(interdetermination) 등의 용어로 대표되는 이론이 바로 그것이다.

메이시는 자신의 패러다임은 불교의 연기설, 의존적 상호발생의 이론에 기반한다고 밝히고 있다. 메이시는, “연기를 보는 사람은 법을 보고, 법을 보는 사람은 연기를 본다”고 한 붓다의 말을 인용하면서, 불교만큼 인과설이 이렇게 명시적이고 중심적인 위치를 차지하고 있는 종교나 가치 체계는 찾아보기 힘들다고 주장한다. 그의 해석에 따르면, 붓다는 연기설을 통해 인과 관계를 작인 속에 내재하는 힘의 기능이 아니라 관계의 기능, 즉 원인과 결과가 범주적으로 분리되거나 단일 방향으로 추적될 수 없는 다양한 요인들의 상호작용의 기능으로 설명한다. 원인 없는 결과는 없다. 그러나 결과는 결코 예정된 것이 아니다. 왜냐하면 그 원인들은 다양하며 서로 영향을 주기 때문이다. 불교 교리는 인과율에 대한 논의를 양극화했던 결정론과 불확정성이라는 입장 사이에서 중도를 제시했다.

4) 조애너 메이시, 이종표 역, 『불교와 일반시스템이론』(서울: 불교시대사, 2004), 31-2. 번역문을 필자가 약간 수정하였다.

허구, 이분법, 그리고 집착이 해소되어 도달하는 실재의 특성은 열반, 공, 법계, 불성들의 이름으로 다양하게 불린다. 중도는 지혜와 자비를 낳는다. 중도의 관점에서 에고의 허구적 본성을 밝혀냄으로써 에고의 계략, 탐욕, 그리고 불안으로부터 벗어날 수 있게 해준다. 붓다의 교설에서는 이러한 경험들은 다양한 은유의 형태로 기술되어 있지만 그의 깨달음은 의존적 상호발생에 대한 깊은 직관적 지각을 수반한다고 한다.⁵⁾

메이시는 불교의 연기설을 상호인과의 개념으로 확산하는 자신의 해석은 심층생태학이라는 생태학에서 나타난 이론에서 영향을 받아 이루어진 것이라고 밝히고 있다. 심층생태학은 노르웨이의 철학자 앤 네스(Arne Naess)가 주장하는 것으로, 서로에게 속해있는 현상의 범위가 개인이나 가족, 또는 종의 경계마저 넘어서 있다는 것을 강조하는 이론이다. 메이시는 자신의 환경 운동에 이 용어를 사용하면서, 전 지구적 위기에 적절한 공동체 형태를 개발하려는 네스의 운동과 연대한다. 심층생태학 운동은 자아의 관념을 에고와 개인사의 경계를 넘어서 확장하고, 이기의 의미를 모든 생명의 복지를 포함할 수 있도록 한다는 것이다.

이러한 메이시의 불교 해석에 대해 한자경 교수는, 불교는 유심론이므로 일반 시스템이론이 바탕으로 깔고 있는 유물론적 세계관은 불교에 타당하지 않다고 비판하였다.⁶⁾ 그러나 불교의 전통을 유심론이라고만 보는 것은 논란의 여지가 있다고 본다. 필자는 오히려 초기불교의 경우는 유물론에 가깝다고 생각한다. 필자는 여기서 유물론이라는 말이 불러올 수 있는 오해를 막기 위해 물리주의(physicalism)라는 표현을 쓰겠다. 한교수가 주장하는 유심론이라는 것은 세계가 마음의 소산이라고 보는 유식설과는 구별되어야 한다. 초기불교의 신체관과 자연관은 오온(五蘊), 즉 색수상행식의 물질적 그리고 심리적 요소들의 집합으로 설명하는데, 이때 그 심리적 요소들은 결국 신체 속에서 일어나는 반응이며, 신체적 물질적 요소로 환원될 수 있는 것이다. 일견 정신적 현상으로 보이는

5) 조애너 메이시, 『불교와 일반시스템이론』, 48-50.

6) 한자경, 『불교의 생명관과 자비의 마음: 불교 생태학의 정초를 위하여』, 『불교학연구』 제11권(2005 8월).

것도 물리적인 내지는 자연 현상으로 설명할 수 있다는 것이, 물리주의 나아가 자연주의의 입장이다. 초기 불교에서 영혼을 부정하는 것도 이러한 맥락에서 이해되어야 할 것이다.

불교 교리 발달사에서 초기 불교의 시기를 지나 후에 대승불교로 갈수록 불교 교리에는 유심론적인 성향이 강해지지만, 우리가 잘 아는 원효의 이론 속에서도 마음의 속성과 현상이 물리적으로 해석될 수 있는 여지는 많다. 원효는 그의 저술 속에서 심(心)과 법(法), 즉 인식과 인식의 대상과의 관계에 대해 유식불교적인 논의를 일관적으로 펼치고 있다. 유식불교에 의하면 존재는 인식에 의해서만 존재할 뿐이다. 삼계유식(三界唯識)이고 유식무경(唯識無境)이라는 것이다. 그런데 이 인식의 문제는 현상 세계의 존재성과 깊은 관련을 갖는다. 존재와 인식, 즉 객체와 주체는 서로 다른 것이 아니다. 원효는 대승불교 사상의 두 축 중의 하나인 유식불교의 삼성설을 사용하여, 인식과 존재와의 관계를 다음과 같이 설명한다. 즉, 존재는 마음의 분별, 식별 작용에 의해 갖가지 모습으로 나타나고[변계소집성], 또한 존재들이 존재하는 방식, 또는 우리가 그것을 인식하는 방식은 서로서로가 의존하고[의타기성], 또한 현상의 본체적 측면에서 본다면 존재의 성질은 원만하게 갖추어져 있다는 것이다[원성실성]. 그런데 원효의 마음 이론은 현대 분석 철학에서 사용하는 ‘존재적 환원’(ontological reduction)의 개념으로도 설명할 수 있다. 원효가 말하는 마음은 데카르트가 말하는 신이나 천사, 그리고 영혼 같은 ‘비물질적 실체’(immaterial substance)가 아니라 심적 속성이다. 불교의 심은 이러한 비물질적 실체가 아니며, 이러한 마음의 존재를 믿지 않을 뿐만 아니라 그 실체성을 부정한다. 느낌, 지각, 경향성, 의식으로 대표되는 심리적 과정은 색에 부수(contingent)하는 것으로, 정신은 몸과 독립적인 실체가 아닌 비실체적인 것이며 또한 물질로 환원될 수 있는 것이다. 이러한 심리현상들은 색과 ‘같이’ 또는 ‘따라’ 일어나는 일종의 물리적 현상이다. 그런데 정신세계를 포함하는 속제 내지는 현상의 세계의 세계는 진여의 세계로 환원될 수 있다. 진여의 세계는 있는 그대로의 세계를 말하는 것으로, 물리주의에서 말하는 물리학의 세계와도 같은 것이다. 원효가 말하는 생멸문의 모든 현상들,

즉 법은 그러한 심적 속성(mental property)이라 할 수 있고, 이것은 진여의 세계로 환원될 수 있다. 진여와 현상은 속제의 입장에서는 서로 다르지만, 진제의 입장에서는 서로 같다.

5. 무생물을 포함한 자연계에 대한 생태학적 고려, 가능한가?

그러면 물리적 입장에서 우리는 생태학의 고려대상을 자연, 또는 무생물에게까지 확대시킬 수 있을까? 나아가 불교의 환경 윤리설은 무정물까지 적용될 수 있는 것일까? 최근 읽은 어느 과학기사는 사라져버린 꿀벌의 미스터리를 소개하고 있다.⁷⁾ 벌집을 나간 벌들이 90퍼센트까지 돌아오지 않는다는 것이다. 그 이유로는 꽃가루 유전자 변형, 과도한 살충제 사용, 이산화탄소 증가에 따른 기상이변 등을 들고 있다. 특히 관심을 끄는 것은, 최근 휴대폰 보급이 폭발하면서 전자파가 지상을 메워 이동하는 벌들이 방향성을 상실하고 엉뚱한 곳에서 죽는다는 것이다. 그런데 공기 속의 보이지 않는 전자파로 인해 꿀벌들의 방향각각이 상실되고 이에 따라 생태계가 교란된다고 하였을 때, 내가 일상 속에서 경험하는 사실은 전국의 꿀벌 생산량이 90퍼센트 줄었다는 것 뿐이지만, 실질적으로 그 90퍼센트의 꿀은 전자파와 직접적 관련성을 갖는다. 물질세계 안에서의 물리학적 평형과 에너지의 평형을 주장하는 학문으로 발생한 생태학적 입장에서 해석한다면, 전자파의 증가와 꿀의 감소는 생태학적 평형의 관점으로 설명가능하게 된다. 물리학적 관점에서는 전자파가 곧 꿀이요, 꿀이 곧 전자파인 등치관계도 주장할 수 있을 것이다. 복잡한 시간적 공간적 관계를 넘어서, 일견 연관성이 없는 사대들 간의 관계성을 통찰하는 것이 바로 법계연기이다. 이러한 관점의 전회를 요청하는 것이 불교에서 말하는 공과 무아설의 실천적 가치라 할 수 있다.

그러나 이같이 물리 세계의 이론으로 해석하는 생태학이 불교의 이론과 병행될 수 있을까. 예를 들어, 태양 빛과 열을 받아 토끼풀은 광합성을 일으키고

7) <http://www.cstimes.com>(2011.04.22일자 기사 참조).

토끼는 이것을 먹고 자란다. 그러나 태양과 토끼 간의 생태적 연관성을 이해한다고 해서, 나의 인식의 틀 속에 갇힌 나는 토끼풀과 토끼를 동일하게 볼 수 없다. 더군다나 토끼풀에 대해서 토끼와 같은 정도의 정서적 배려를 보일 수는 없다.

이러한 생각의 유희 속에서 생태학적 이론과 생태주의적 윤리학이 가지는 한계를 되짚어 볼 수 있다. 우리는 먹이 사슬 속에서 자신의 생명을 이어가는 것이고, 생명을 연장하는 것은 다른 생명의 파괴를 뜻한다. 생태계의 보존이라는 것은 모든 각각의 생명의 보존을 말하는 것이 아니라 플러스와 마이너스를 고려하는 평형을 지키려는 것이다. 그러한 평형이 깨졌을 때 재난이 닥치고 그 재난은 누구보다도 나, 인간에게 먼저 실감되고 가장 불편한 현실이 되는 것이다.

이와 관련하여, 초기 경전에서 나오는 ‘음식소성’(飮食所成)이라는 표현에 주목해 보고자 한다. 나의 몸은 음식으로 이루어진 것이다. 붓다는 나라는 것이 결국은 음식으로 이루어진 것임을 누차 강조하고 있다. 나는 내 몸과 에너지를 유지하기 위해 음식을 먹는다. 음식이 내 몸속으로 들어와 나와 하나가 되었을 때 나는 그 음식을 사랑하는 것이 아니라 나의 몸을 사랑한다. 혹시 내 몸에 상처가 났을 때 내 마음에는 고통과 슬픔이 솟구친다. 나의 망가진 몸을 슬퍼하는 것이다. 그러나 내 몸은 음식과 다른 어떤 것이 아니다. 나의 몸을 음식소성으로 보듯이, 나의 이기성 또는 자아중심주의를 넘어서서 자연과 환경에 대한 관점을 한번 뒤집어서 보는 새로운 윤리관도 가능하지 않을까.

6. 무정설법

동아시아의 대승 불교 사상, 예를 들어 천태 사상 등에서는 초목성불(草木成佛), 즉 무정물에까지도 생명력을 부여하는 생태학적 사유를 발견할 수 있다. 또한 『조당집』 등의 선(禪) 문헌에서는 무정설법(無情說法)이라는 구절도 등장한다. 즉 ‘생명 없는 것이 설법을 한다’는 말이다. 이 말은 다음과 같은 이야기 속에서 등장한다.

소동파가 하루는 여산에 있는 당대의 고승 상충(常聰) 선사를 만나러 갔다.

선사는 소동파에게 스님들을 찾아다니면서 유정(有情)설법만 듣고 무정(無情)설법은 들으려 하지 않는다는 충고를 하였다. 그는 그 말을 듣고 더 이상 말도 해보지 못하고 뒤돌아오고 말았다. 오는 길에 문득 큰 개울물이 쏟아지는 곳에서 천지가 진동하면서 흐르는 물소리를 들었다. 그 순간 그는 무정설법의 도리를 깨닫고 다음과 같은 계송을 지었다.

개울에 흐르는 시냇물 소리가
곧 부처님의 크나큰 진리의 설법이다.
그렇다면 울긋불긋한 산천초목의 모습이
어찌 청정법신 부처님의 몸이 아니겠는가.
하루 종일 시냇물이 흐르는 소리
밤이 되면 팔만사천 계송이 되니
이 이치를 어떻게 사람들에게 이해시킬 것인가.⁸⁾

설법이란 경전 속에 나타나는 가르침으로만 알고 있었는데, 경전이나 어록만이 법문이나 설법이 아니라 바람소리, 시냇물소리, 시장에서 상인들이 떠드는 소리, 자가용소리 등등 모든 소리가 법문이 아닌 것이 없었다는 것이다. 만물이 움직이고 작용하는 모든 행위가 법을 설하고 진리를 설하는 법문이었다는 깨침을 “저 푸른 산색이 청정법신 부처님이 아니고 무엇이겠는가”라고 표현하고 있다.⁹⁾

III. 맺는 말: 불교 이론의 실천적 적용과 한국불교의 환경 운동

이상에서 불교 사상에서 생태학적으로 의미를 가질만한 교리들을 분석하고 평가하였다. 불교의 연기, 공, 그리고 무아론의 생태론적 함축에 대해 살펴보았다. 불교의 무아설을 확대해석하여 생태적 윤리성을 도출할 수 있는 가능성을 살펴보

8) 계성변시광장설(溪聲便是廣長說), 산색기비청정신(色豈非淸淨身), 야래팔만사천계(夜來八萬四千偈), 타일여하거사인(他日如何舉似人).

9) 서재영, 『선의 생태철학』(동국대학교 출판부, 2007) 참조.

았지만, 인간 우위론적 관점을 벗어나는 데에는 한계가 있다는 점도 짚어보았다. 한편 불교 이론의 물리주의적 해석을 무아설과 공관에 접목하여 자연계와 무생물을 포괄하는 넓은 의미의 생태계에서의 상호관련성에 적용할 수 있지 않을까 하는 점도 고찰해 보았다. 또한 확대된 생태이론의 연장선상에서 선불교에서 말하는 무정성불의 이론도 살펴보았다.

이러한 불교의 이론적 기반 위에서 선불교의 수행 전통 속에서 드러나는 생태적 실천성과 그 유관성은 뚜렷하다. 한국 불교의 사찰은 산과 강을 끼고 자리잡음으로써 하나의 유기적인 생활 공간을 형성한다. 주위의 숲에서 나는 산나물과 절 옆의 경작 공간에서 캐는 채소는 채식을 중심으로 하는 음식 문화의 공급원이 된다. 삼림 그 자체를 연료원으로 사용하지만, 자연 자원의 이용은 최소화하고 또한 거기에서 발생한 에너지와 이차적 산물들은 다시 삼림을 되살리고 밭을 경작하는데 재사용된다. 이러한 사찰의 자원 활용과 운영의 방식에서 생태적 삶의 원형을 본다. 또 다른 예로 전통적인 승가의 식사 방법인 발우공양의 정신을 실천하는 빈그릇 운동은 전국적인 실천 운동으로 확산되어 음식물 쓰레기를 줄이려는 국민운동으로 번져갔다. 또한 최근의 구제역 파동을 통한 육식문화에 대한 반성에서 채식문화가 사회적으로 보편화되는 것도 주목할 만하다.

불교계에서 환경과 관련된 담론이 나타난 것은 지난 십년 사이의 일이다. 이러한 담론들은 그 주체와 진행 공간의 측면에서, 불교계 내의 환경 운동과 불교학계에서 나타난 이론적 천착으로 대별해 볼 수 있다. 이 두 가지 움직임은 서로를 보충하고 상승시키는 점이 있다. 물론 이것의 공통된 뿌리는 한국 사회에서 환경과 생태에 대한 관심이 높아짐에서 비롯된 것이고, 이것은 세계적인 추세와 궤를 같이 하는 바이다. 우선, 불교학계에서는 해외 불교학계에서 서구 생태학 이론과 불교를 접목시켜 나타난 연구 성과를 소개하였으며, 그러한 이론적 노력을 한국 불교, 동아시아의 불교 전통 속에까지 확대하여 적용하고 천착해 나가고 있다. 국내 불교계에서는 이제 불교생태학이라는 명칭이 낯설지 않게 사용되며 불교학의 새로운 한 분야로 받아들여지는 정도이다. 현재 한국의 불교생태학은

“생태학에 대한 불교학적 인식의 틀을 어떻게 구성하고 불교적 환경운동의 논리를 어디서 찾아야 할 것인가를 모색하는 방향으로 전개되고 있다.”¹⁰⁾

다른 한편, 최근 한국 불교계에서 일어난 환경에 대한 관심과 사회적 참여는, 근현대사를 통해 사회 현실과 정의의 실천 문제에 무관심한 비사회적 몰사회적 종교로 간주되었던 불교에 대해 새로운 인식을 가져다주었고 불교 내부는 물론 대사회적으로도 커다란 반향을 일으켰으며 초종파적 지지를 받았다. 실제로, 불교가 최근 한국불교계에서 나타난 환경 운동에 적극적으로 참여한 것은 불교의 이론과 사상으로 현실의 사회적 문제를 극복하고자 하는 사회 운동의 일환이라 할 수 있다. 그러나 한국의 불교 생태 운동의 가치는 무엇보다도 개발과 풍요를 모토로 소비만능과 물질주의로만 치달던 삶의 태도에 경각심을 일으키는 계기를 제공했다는 사실에 있다.

도법스님, 수경스님, 그리고 지울스님으로 대표되는 불교계의 환경 운동은, 모처럼 한국 불교계가 자신의 전통을 사회적 관심의 한 가운데로 놓는 기회가 되었다. 선 수행자였던 수경스님은 대규모 간척사업과 개발에 반대하여 수백km에 달하는 거리를 삼보일배를 하며 순례함으로써 생명의 중요성을 환기시켰다. 도법스님은 지리산에서 생태적 지역공동체를 조직하고 생명평화 운동을 펼치면서 생태적인 삶의 양식을 모색하였다. 도법 스님을 중심으로 한 인드라마 공동체 운동의 경우 현재 한국 환경운동을 이끄는 하나의 큰 축이 되고 있다. 비구니 지울스님은 고속철도 건설과정에서 파괴될 운명에 놓인 야생동물의 서식지를 지키기 위해 목숨을 건 단식을 단행하였고, 정부의 개발정책에 대한 사회적 성찰을 확산시켰다. 대부분의 사찰은 수려한 자연을 배경으로 자리 잡고 있어 대규모 토목사업은 사찰의 수행환경과 자연환경의 파괴로 직결되므로, 불교계에서 그 문제점에 경각심을 보이는 것은 당연한 것이라 하겠다. 그러나 그들은 공통적으로, 대규모 개발에 맞서서 환경 보호와 생태적 삶의 가치에 대해 대중에게 경각심을 불러일으켰을 뿐만 아니라 시민들에게 물질주의적 인생관을 전반적으

10) 류승주, 「불교 생태학의 현주소」, 동국대 불교문화연구원, 『불교학보』 제42권(2005): 191.

로 되돌아보게 하는 계기도 제공하였다. 자연과 환경의 보호 뿐만 아니라 삶의 가치관의 전환을 호소한 것이다. 한편 이들 불교 환경운동 지도자들의 활동에 이어 불교 환경 연대 등이 결성되고, 나아가 기존 불교 재가 신행 단체들도 환경 문제를 그 활동의 중심 아젠더로 들고 나와 참여하였다. 이들의 환경 보호 운동은 개발과 성장을 제일가치로 추구하는 사회 풍조에 대해 큰 각성을 일으켰으며 국책 사업을 저지하는 조직화된 환경운동으로까지 발전하게 되었다. 이러한 과정을 통해 전통 종교로서의 무게에 눌러 방황하던 한국 불교가, 현대 사회의 변화하는 현실 속에서 자신의 미래를 앞으로 어떻게 설정해 갈지의 향방에 대해 많은 시사점을 얻게 되었다는 점을 주목해야 하겠다. 환경 운동의 이론적 실천적 주체가 됨으로써 한국불교는 모처럼 자신의 역동성을 대중들에게 확인시켜주었다고 할 것이다.

참고문헌

- 구승희(2005), 「현대 생태사상의 경향과 전망: '생태학적 불교'의 가능성과 연관하여」, 『불교학보』 제42권(2월), 169-188.
- 김종옥(2004), 『불교 생태 철학』, 서울: 동국대학교 출판부.
- 류승주(2005), 「불교생태학의 현주소」, 『불교학보』 제42권(2월), 189-222.
- 서재영(2007), 『선의 생태철학』, 동국대학교 출판부.
- 안옥선(2005), 「불교생태학에서 존재 평등의 근거」, 『불교학연구』 제10권(4월), 227-256.
- 메이시, 조애너(2004), 이종표 역, 『불교와 일반시스템이론』, 서울: 불교시대사.
- 조은수(2009), 「자아중심적 세계에서 연기와 공의 세계로」, 『불교평론』 제40권(9월), 97-118.
- 한자경(2005), 「불교의 생명관과 자비의 마음: 불교 생태학의 정초를 위하여」, 『불교학연구』 제11권(8월), 365-394.
- Macy, Joanna(1995), *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: the Dharma of Natural Systems*, Delhi: Sri Satguru Publications.
- Tucker, Mary Evelyn and Duncan Ryuken Williams, eds.(1997), *Buddhism and Ecology: the Interconnection of Dharma and Deeds*, Cambridge, Mass.: Harvard University Center for the Study of World Religions.

【Abstract】

As environmental issues become global concerns, Asian philosophical traditions are searched for answers on the ecological crisis. Buddhism has received special attention with its unique interpretations on nature, environment and ecology, and is seen as possibly providing a theoretical framework in guiding the protection of the environment and the preservation of nature. Therefore, this paper aims to investigate the relevant doctrines innate to Buddhist thought and to examine if the current environmental movements which merged within the Buddhist society retain theoretical relevancy to the issue and are practically sound.

The assertion that Buddhism is both eco-friendly and eco-supportive is based in its doctrine and culture. The former refers to the Buddhist view of life, where nature and its world view is expressed as theories of dependent-arising, no-self, and emptiness. The theory of dependent-arising is highly relevant and efficacious in serving as an eco-philosophy, since it illustrates the interconnectedness and interdependence among the compositional elements of the world.

With the backing of these theoretical perspectives, the ecological implications of Buddhist practice and culture are great. Monastic communities nestled in the deep mountains, surrounded by rivers are self-contained, eco-conscious and organic, setting itself as an example. And environmental events led by Buddhist monastics in contemporary Korea, as outer expressions of their social concerns, not only generated momentum for raising public awareness about environmental issues but also provided an opportunity for the public to critically reflect on its own materialism. By leading the environmental movement, in both theoretical and practical ways, Korean Buddhism has revived itself after a long silence in the public domain.

【Keywords】 Buddhism, environmentalism, ecology, dependent-origination, emptiness, no-self, Buddhist ethics

논문 투고일: 2011. 02. 08

심사 완료일: 2011. 04. 04

게재 확정일: 2011. 04. 13