

## 근본생태주의에 대한 기독교세계관적 비판과 대안

윤 일(고신대학교 기독교교육학과 외래교수)(문학세계관 5-3)

### 논문초록

환경문제를 해결하기 위해 다양한 영역에서 노력을 했으나 오히려 더욱 심각해지는 상황에 있다. 근본생태주의자들은 기존의 환경문제 해결의 방법인 과학적·제도적 개선은 자연에 대한 인간중심적인 세계관에서 비롯되어 해결책이 되지 못한다고 보고, 인간의 자연에 대한 세계관의 근본적인 변화가 진정한 방법으로 제시하고 있다. 그 과정에서 탈인간중심주의를 통해 인간중심적 세계관에서 생태계중심적 세계관으로의 전환이 필요하고, 이를 바탕으로 표피생태주의(shallow ecology)가 아닌 근본생태주의(deep ecology)가 구현되어야 한다고 보았다. 이를 위해서 생태계와 자연을 배려한 인간의 사상과 태도인 생태지혜 T(ecosophy T)와 통합된 행동양식인 8대 강령(8 principles), 그리고 생태 전체를 배려한 대자기실현(Self-realization)이 필수적이라고 했다. 그러나 근본생태주의는 생태지향적 세계관의 형성을 위해 지나치게 인간의 역할을 축소시켰고, 그 결과 실제 환경문제 대한 올바른 인식의 결여와 환경문제 해결을 위해 필수적이고 직접적인 활동을 제한하는 등의 문제점을 발생시켰다.

이에 대한 대안으로 환경문제 해결을 위한 올바른 세계관을 제공하기 위해 기독교적 세계관의 선한 청지기직과 도예베르트(H. Dooyeweerd)의 양상이론을 통한 생태계 분석을 제시했다. 선한 청지기직을 통해서 환경문제에 대한 인간의 역할을 고찰할 수 있었고, 도예베르트의 양상이론을 통해서 다양한 양상을 통해 생태계를 이해하므로 포괄적이고 전체론적 논의가 접근이 가능하였다.

**주제어:** 근본생태주의, 생태계, 도예베르트, 양상이론, 청지기

## I. 서론

환경문제가 세계적인 관심을 받게 된 이후 다양한 영역에서 이를 해결하고자 하는 노력이 계속되어 있다. 그러나 환경문제 해결을 위한 정책과 친환경적 기술이 개발되고, 생태계를 복원하고자 다양한 노력을 기울여왔음에도 불구하고 환경문제는 과거에 비해 회복되지 못하는 상황에 있다. 이에 대해 몇몇 철학자들이나 환경운동가들은 환경문제의 근본적인 원인에 접근하고자 했고, 그 결과 생태계와 환경을 다루는 기술이나 정책에 문제보다 자연에 대한 인간 태도의 문제라고 보았다. 그래서 생태주의자들은 환경문제를 철학적이고 세계관적인 접근을 통해 해결하고자 했는데, 그 중 가장 철학적이고 큰 영향을 끼치고 있는 분야는 근본생태주의(deep ecology)이다.

근본생태주의는 대표적인 생태주의 중 하나로 환경문제를 해결하기 위한 철학적이고 세계관적인 운동이다. 생태라는 단어를 생물학의 한 영역에서 벗어나 포괄적으로 적용이 가능하도록 했고, 근대 환경운동의 철학적 배경 중 한 요소라고 할 수 있다. 근본생태주의는 환경문제의 원인이 자연에 대한 인간중심적 태도에 있다고 보고 이를 해결하기 위해서는 탈인간중심주의로 전환이 필요하다고 했다. 근본생태주의는 세계관의 전환을 위해서는 인간이 생태의 정점이 아니라 다른 생물과 동등한 생태계의 구성원임을 인지해야하고, 인간의 행위가 생태적 균형을 파괴하지 않는 범위 내에서만 허용되어야 할 것을 주장한다. 이런 생태중심적인 세계관으로의 전환을 위해서 생태지혜(ecosophy)와 8대 강령(8 principles) 그리고 이를 기반으로 한 대자기실현(Self-realization)이 필수적이라고 했다. 대자기실현은 인간을 생태계의 한 구성원으로 알고 자신의 행위가 생태적 균형이 악영향을 주지 않으며, 그 시스템을 지배하는 법칙에 복종하고 순응하는 상태를 의미한다고 볼 수 있다.

그러나 이런 인간의 자아실현을 생태계의 맥락에서 정의하고 실현하고자 하는 태도나 근본생태주의 전반을 지배하고 있는 지나친 생태중심주의는 실제 환경문제에 대한 이해와 설득력 있는 행동을 창출해내지 못하는 상황에 이를 수 있다는 비판을 지속적으로 받아 왔다. 뿐만 아니라 환경문제가 발생하는 실질적인 영역이라고 할 수 있는 생태계에 대해 올바르게 이해하려는 노력보다는 무조건 지켜내야 하는 절대적 대상으로 인식하게 만드는 경향이 있다. 이는 근본생태주의가 환경운동이나 생태철학에 큰 영향을 미치는 철학적 기반을 제공한다는 측면에서 새롭게 논의되어야 할 부분이다.

본 논문은 이런 경향의 근본생태주의에 대해 포괄적으로 논의하고, 이에 대해 기독교 세계관적 입장에서 비판하고자 한다. 그리고 환경문제의 실질적 영역인 생태계에 대한 기독교적 이해와 환경문제에 적용가능성에 대해 논의하고자 한다. 그리고 deep ecology의 번역상에 문제가 있는데, 매우 다양하게 번역되어 국내에 소개되고 있다. 학자에 따라 심층생태주의 또는 심층생태학이라고 번역되고, 근본생태학 또는 근본생태주의라고 사용되기도 한다. 일부에서는 깊은 생태학이라고 번역되기도 하는데, 심층생태학은 이미 해양생물학의 한 분과로써 심해에 서식하는 생물을 다루는 학문으로 사용되고 있다. 그리고 깊은 생태학이라는 표현은 깊은 이라는 표현을 통해서 전문적 용어로 사용되기에는 모호하고 지나치게 포괄적인 의미를 가진 일반적 용어이므로, 필자는 근본생태주의 또는 근본생태학으로 번역하는 것이 옳을 것으로 본다. 근본생태학은 문순홍에 의해 사용되었는데(문순홍, 2006: 51), deep ecology는 특정 학문을 지칭하기보다 이를 바탕으로 하는 철학과 더불어 세계관 전환을 기조로 환경운동의 한 형태로 인식되고 있으므로 근본생태주의로 번역하는 것이 옳을 것으로 보인다.

## II. 근본생태주의의 정의

### 1. 근본생태주의의 발생 배경

우리가 몸담고 근본생태주의를 이해하기 위해서는 발생 배경을 파악하는 것이 중요하다. 그 이유는 근본생태주의의 발생은 기존 환경문제에 대한 접근의 회의적 태도를 반영하고 있기 때문이다. 환경문제에 대한 기술적이고 제도적인 방법을 통한 해결의 시도는 다양한 한계를 경험하게 된다. 특히 기술적인 방법은 근대과학기술이 가진 구조적 한계로 인해 다양한 부분에서 제약을 받는다고 본다. 생태주의자들에 의해 비판을 받는 과학기술의 구조적 한계는 과학기술이 환경문제를 이해하고 해결방법을 적용하는 과정에서 지나치게 이윤과 권력 중심적인 경향이어서 실제 환경문제를 명확하게 규명하는 데 한계가 있다는 점이다. 이와 더불어 많은 자본이 동원되어 개발한 친환경적 기술이 환경문제의 실질적인 피해자라고 할 수 있는 후진국과 생태계의 복원을 위해 사용될 수 있는가에 대한 논의를 통해 환경문제 해결에 대한 기술적 접근에 회의적 태도가 발생하게 되었다고 보며, 이것이 환경과 생태에 대한 철학적이고 세계관적인 변화를 촉발하는 요인으로 작용했다.

근본생태주의 발생에 있어서 과학기술적 배경과 더불어 중요하게 인식될 수 있는 것은 ‘생태혁명’의 시대라고 불리는 1960년대에 대한 시대적 고찰이 필요하다. 특히 이 시기에는 동양사상이 유럽과 미국에서 폭넓게 소개되고 수용되던 시기이다. 1960년대 베트남 전쟁 등을 통해 발생한 전쟁의 참상과 이성주의를 기반으로 서양의 과학 기술이 저질렀던 여러 문제점, 당시 서구 경제체제가 가지고 있던 양극화와 민중에 대한 경제적 압박, 과학 기술과 경제체제 관리자들을 지지해왔던 기독교에 대한 회의감 등이 팽배해있었다. 그리고 허무주의 등으로 인한 서양철학의 한계와 당시 사회에 대한 젊은이들의 불만은 다른 돌파구를 찾기 위해 노력했었고, 이 과정에서 유입된 동양사상은 매우 매력적이었다(Sire, 1976: 175). 이렇게 소개된 동양사상 속에 포함된 친자연적인 태도, 자연친화적 요소가 근본생태주의 사상을 형성하는 데 중요한 모티브로 작용했다.

그 중에서 대표적으로 불교나 도교 등은 근본생태주의에 직접적으로 근본적인 개념의 제공자로 인식하고 있다(Naess, 1995: 77). 불교의 연기설(緣起說)이나 자비사상 또는 윤회사상이 탈인간중심주의의 중요한 요소로 이해될 수 있으며(Devall & Sessions, 2007: 251-253; 박성자, 2007:41-51), 도교의 도(道), 무위자연(無爲自然) 등의 개념은 자연과 인간을 하나로 인식하고, 유기체적, 생기론적, 일원론적 세계관을 바탕으로 생태계에 대한 태도가 물질적이지 않고, 그 속에 인간이 포함된 통합된 일체로 인식하는데, 이 역시 근본생태주의 생태지향적 세계관과 연관이 있다(Tucker, 1994:173). 그리고 힌두교와 같은 자연에 신적지위를 부여하는 범신론을 기반의 다양한 종교도 근본생태주의의 한 요소로 작용된다(Tomalin, 2004: 267-295).

이와 더불어 서양철학 속에 친자연적 사상이 새롭게 인식되었는데, 주로 낭만주의 사상이나, 화이트헤드(Whitehead), 스피노자(Spinoza), 하이데거(Heidegger) 등의 사상을 통해 근대성을 비판하고 탈인간중심적 사상을 구현하는 철학적 배경으로 활용되었다. 화이트헤드는 대표적인 과정철학자로서 환경의 의미를 확장시켜 인간과 생물, 무생물 뿐만 아니라 신조차 포함된 확장된 환경의 의미에서 동등하며, 주변 환경에 반응하는 모든 존재를 현실적 존재자로 인식하고 궁극적으로 같은 존재자로 보았다(이태호, 2005: 68-75). 스피노자는 자연을 죽어있는 기계의 한 형태로 보지 않고, 살아있는 유기체로 보았다. 나아가 자연에는 생산적 또는 생성의 힘이 내포되어 있어서 자연은 자연 스스로가 생성한다고 보았다. 이런 자연에 대한 신적 지위의 부여와 자연에 대한 기계

론적 관점을 비판하는 과정에서 논의되는 근대성에 대한 태도는 근본생태주의와 유사한 맥락을 가지고 있다(Devall & Sessions, 2007: 236-242). 물론 스피노자가 자연에 온전한 신적 지위를 부여하고 있으며, 이것이 탈인간중심주의적인가에 대한 논의에는 비판적인 입장도 있지만(Eisenberg, 1977: 107-133), 내스는 전반적으로 스피노자의 철학을 근본생태주의의 한 요소로 수용하고 있다. 하이데거의 사상은 근대성에 대한 비판과 근원적 윤리에 대한 논의에서 근본생태주의에 영향을 주었다. 근대성은 비판하는 과정에서 현대인들의 과학기술에 대한 태도와 자신의 존재의 양식을 과학기술에 종속된 형태로 나타내고자한다는 비판이 근본생태주의에 영향을 주었으며, 근원적 윤리학을 통해 윤리의 영역을 확장시켜 인간들 사이에서만 적용되는 윤리의 영역에서 현존재로써 인간과 다른 존재 사이의 근원적인 관계까지 포함해야한다고 보았다.

## 2. 표피생태주의(shallow ecology)와 근본생태주의(deep ecology)

근본생태주의는 환경문제의 원인은 자연에 대한 인간중심적 태도에 있다고 보았다. 인간은 자연이 가지는 본연의 가치보다 사용을 위한 즉 도구적 가치를 부여하여 인간의 의도에 맞게 사용하고자 했다고 한다. 근본생태주의의 창시자라고 할 수 있는 내스(Arne Naess)는 이런 인간중심주의적 태도를 통해 자연을 인간의 사용을 위한 관리적 태도를 표피생태주의(shallow ecology)라고 했다. 표피생태주의는 환경문제의 원인을 생태계에 대한 지식의 부족이나 과학기술의 잘못된 적용으로 인식하고 있으며, 근시안적이고 이미 발생한 환경문제를 단기간에 해결하고자 노력하는 것으로 생태계나 지구 및 빈곤국가보다 힘있고 영향력있는 사람을 중심으로한 환경문제 해결법이라고 보았다(Naess, 1995: 151). 이에 비해 근본생태주의는 환경문제의 원인을 자연에 대한 인간의 태도에 있다고 보고, 장기적이고 근본적인 세계관과 태도의 변화를 통해 생태계를 배려한 인간사회나 자연에 대한 인식의 변화를 유도해 이를 기반으로 생태적 불균형의 상황을 해결하고자 하는 운동으로 인식했다.

근본생태주의자들은 이런 근본생태주의적 사고를 통해 자연에 본질적 가치를 부여하고 생태계 전체를 배려한 탈인간중심주의적 태도를 구현해야하는데, 그 과정에 필수적인 요소가 생태지혜 T(ecosophy T), 8대 강령(deep ecology platform)이라고 보았고, 최종적으로 인간 자신이 중심이 아닌 생태계 중심의 대자기실현(Self-realization)의 구현을 목적으로 하고 있다.

## 3. 생태지혜(ecosophy T)

내스는 언어학적으로 생태학(Ecology), 생태철학(Ecophilosophy), 생태지혜(Ecosophy)를 구분해 정의하고자 했다. 생태학은 생물 상호간과 환경과의 상호작용에 대한 학문으로 학제간의 성격을 가진 생물학의 한 분과라고 정의 할 수 있다. 생태학에서 중요하게 인식되어야 할 것은 그들이 실제적으로 중요한 구성요소이기도한 각 독립체들의 관계에 대해 우선 관심을 가진다는 것이다. 이는 그들 사이의 관계인 내부적 관계와 더불어 그들과 다른 구성원들 사이의 관계인 외부적 관계를 포함한다.

이런 생태학에서 얻을 수 있는 중요한 격언은 ‘모든 것은 서로 연결되어 있다’는 것인데, 생태계 속에서 인간의 위치를 이해하는 과정에 발생하는 과학적이면서도 철학적인 논의를 함축하고 있다. 내스는 이런 생태학과 철학의 공통된 문제에 대한 연구를 생태철학(Ecophilosophy)라고 불렀다. 이 연구는 근본적으로 가치의 우선순위에 대한 선택을 하기보다 생태학과 철학이라는 잘 알려진 두

학문 사이의 광범위한 관점에서 문제를 설명한다. 그러나 철학에 대한 언어적 정의를 고려한다면 이것이 지식에 접근하는 과정과 방법의 학문이 아니라 개인이 어떤 결정을 내리는 과정에 영향을 주는 개인적인 가치의 체계와 세계에 대한 관점이라는 설명이 가능하며, 이것을 우리와 우리를 둘러싸고 있는 자연과 관련된 문제에 적용했을 때, 이를 생태지혜(Ecosophy)라고 할 수 있다(Naess, 1976: 35-37). 내스는 특별히 생태지혜 T(Ecosophy T)라고 불렀는데 T는 그가 많은 영감을 받은 산이름인 Tvergastein에서 왔다(Naess, 2008: 45-67). 이 생태지혜 T는 칸트의 정언명령인 “너는 너 자신의 인격에 있어서건 또는 다른 모든 사람의 인격에 있어서건 인간성을 단순히 수단으로서만 사용하지 말고 항상 동시에 목적으로 사용하도록 행위하라”를 확장시킨 것이다. 즉 “너는 결코 생명이 있는 모든 존재들을 오직 수단으로서만 이용하지 말라”는 것을 의미한다고 볼 수 있다(문종길, 2002: 162). 이 생태지혜는 다양한 문화권의 사상과 종교 속에 포함된 친생태적 가치를 기반으로 하기 때문에 개인이나 사회마다 다양할 수 있으므로 내스 자신이 가지고 있는 생태지혜를 특별히 생태지혜 T라고 했고, 많은 사람들이 다양한 생태지혜를 가지고 있어야 한다고 했다(Naess, 2008: 302).

언어학적으로 생태지혜 Ecosophy는 접두어인 ‘eco-’와 접미어인 ‘-sophy’로 구성되어 있다. ‘eco-’는 economy나 ecology에서 온 것으로 집을 의미하고, ‘-sophy’는 ‘philosophy’에서처럼 지혜를 의미한다. ‘sophia’라는 말이 ‘logos’처럼 특별히 과학적이고 학문적인 의미를 나타내는 것은 아니고 행동을 위한 통찰력을 의미한다. 그래서 생태지혜는 생물공간에서 생명의 생활에 의해 영감을 받은 철학적인 세계관이나 시스템을 의미한다(Naess, 1976: 38).

내스는 거의 모든 철학적 관점이 과학에 의해 영향을 받는 것처럼 생태지혜 T도 비슷한 방법으로 생태학에 영향을 받고 있으나 이것이 생태학이나 다른 특정 과학의 한 영역으로부터 유래된 것은 아니라고 했다. 특정 영역의 과학에 의한 영향으로 철학은 항상 한계를 가지게 되는데, 대표적으로 스펜서의 사회다위니즘이나 피타고라스 학파처럼, 그 한계에 봉착할 수 밖에 없다고 보았다. 환경 문제에 대해서 몇몇 환경관리주의자들이나 개발론자들처럼 생태학에 국한해 이해하고 해결하려할 경우 올바른 해결을 도모할 수 없게 된다. 생태학이라는 과학을 통한 접근은 환경문제의 예방적 차원에서 생태적 균형에 영향을 주는 행동을 근절하는 등의 근본적인 노력보다 이미 발생한 오염 물질을 감소시키기 위한 기술에 투자를 하거나 환경문제의 광범위함을 잊고 오염물질 배출 산업을 제 3세계의 국가에 수출하는 등의 행위를 하게 되므로 근본적인 해결을 위해서라면 생태학 뿐만 아니라 세계관적이고 철학적인 노력이 동반되어야 한다고 보았다(Naess, 1976: 39-40).

#### 4. 8대강령 (8 principles)

근본생태주의는 생태지혜 T의 구현을 위한 실질적 노력을 위해 다음과 같이 8대 강령을 제시한다. 이 강령은 내스에 의해 직접 제시된 것이 아니고 세션스에 의해서 건의 된 것이나 내스는 이에 적극동의하고 있다. 근본생태주의 운동에 동참하는 지지자들은 기본적으로 서로 다른 철학적, 종교적 배경을 가지고 있고, 그러므로 자연에 대한 강령이나 규율 역시 차이가 난다(Naess, 1995: 213). 특히 근본생태주의 운동에 동참하는 많은 수의 사람들이 비폭력 또는 평화 운동에 활동하는 경우가 많아 포괄적으로 수용될 수 있는 일반화된 행동강령이 필요했고, 이를 복잡하지 않은 수준에서 “공정하게 일반화하고 추상화한” 것이 8대 강령이다. 이는 근본생태주의에서는 “원리들”, 또는 “기반(platform)”이라고 표현했다.

이 강령이 공정하게 일반화되고 추상화되어야 하는 이유는 지나치게 명시적인 행동 강령은 폭넓게 수용되기 어렵기 때문이다. 예를 들어서 댄돼지가 도시에 출몰한 상황에 대한 태도는 8대 강령

을 이해하고 수용한 사람들 사이에서도 차이가 날 수 있다. 멧돼지의 서식지와 도시 사이에 발생한 불균형의 문제에 관심이 있는 사람은 당장 그 동물과 사람 서로에게 위해를 가하는 상황에서 이를 제거하는 것에 동의할 수도 있으나, 동물개체의 권리를 심각하게 고려할 경우 제거는 불가능한 것이다. 이 둘의 태도가 일관되게 비생태적이라 정의할 수는 없겠으나 결과적으로 행동에서의 차이가 보일 수 있다. 이 상황에서 근본생태주의가 생태적 행위를 위한 일률적인 행동 양식을 정형화하는 것은 한계가 있다.

근본생태주의가 제시하는 8대 강령은 다음과 같다.

- ① 인간과 그 외의 생명체의 번영은 본질적 가치가 있으며, 이는 인간의 삶에 도움이 되는 가와는 무관하다.
- ② 생명체의 풍부성과 다양성은 그 자체로 가치가 있으며, 지구상의 모든 존재의 번영에 기여한다.
- ③ 인간은 생명을 유지하는데 필수적인 것을 충족시키는 것 외에는 생명체의 풍부성과 다양성을 해칠 권리가 없다.
- ④ 인간 생명과 문화의 풍부함은 상당히 적은 인구에 적절하다. 인간 외 다른 생명의 풍부함은 적은 인구를 필요로 한다.
- ⑤ 현재 인간 외 다른 생명 전반에 대한 인간의 간섭은 과하며, 그 상황은 악화되고 있다.
- ⑥ 이를 위해 정책의 변화가 요구되며, 새 정책은 기본적인 경제, 기술, 이념의 구조에 영향을 미쳐야 한다.
- ⑦ 이념의 변화는 생활수준의 향상보다 삶의 질의 향상이어야 하며, 큰 것(big)과 위대한 것(great)의 차이에 대한 깊은 이해가 있어야 한다.
- ⑧ 위의 사항에 동의하는 사람들은 변화를 이루기 위한 시도에 어떤 형태로든 참여해야 한다(Naess, 1995: 68).

이 8대 강령에서 내스는 인간이 아닌 생물들에게도 본질적인 가치가 있고, 이 생물들도 번성할 권리가 있으며, 인간은 인간의 번영을 위해 이들의 권리를 침해해서는 안된다고 보고 있다. 그리고 정책과 삶에 대한 인식 역시 환경중심적 태도로 변화되어야 한다고 했으며, 이 8대 강령은 근본생태주의 운동에 있어서 실질적인 기반이 된다고 볼 수 있다.

내스는 8대 강령에 대한 개념을 각 항목별로 설명하고 있는데, 1번 강령은 생태공간(ecosphere)에 대한 논의로써, 개체들, 종들, 군집들, 서식지까지 인간과 인간이 아닌 생물 문화까지도 포함하고 있다. 최근 포괄적으로 수용되고 있는 이들 관계에 대한 지식은 이런 대상들이 근본적으로 고려되고 존중되어야 한다는 사실을 함축하고 있다고 본다.

2번 강령에서는 이른바 간단하고, 낮고, 또는 원시적인 식물과 동물종이 생명의 풍부성과 다양성에 크게 기여하고 있다는 사실로부터 높거나 합리적인 생물만이 좀 더 나은 가치를 가지고 있다는 것을 의미하지 않는다고 본다. 이 강령에서는 생명 그 자체는 진화적 시간의 과정을 통해서 풍부성과 다양성의 증가가 동반될 수 있다는 것을 함축하고 있다.

3번 강령에서 언급되는 “생명유지에 필수적인 것(vital need)”은 명확하게 제시될 수 없는 것으로 이와 관련된 기후와 같은 요소가 지역마다 다르므로 이에 대한 정의는 다양한 편차를 보일 수 있다고 설명한다. 4번 강령에서 이미 물질적으로 풍부한 지역에 거주하는 사람들은 인간 외의 다른 세계에 대한 간섭이나 파괴행위를 줄이는데 관심이 없다고 보고 우선 현재의 심각성을 널리 인식

시켜야 하며, 단기간의 실질적이고 가시적인 결과를 위한 조치보다 오랜 기간이 걸리더라도 결과적으로 인구를 생태적 수용능력에 적당한 수준까지 감소시키는 것이 옳다고 본다.

4번 강령에는 근본생태주의가 뉘르스주의적 경향이 있음을 보여주는 대목인데, 현재 인구는 많으며 그 수준은 인간 스스로도 생명과 문화의 풍부함을 누리지 못할 정도라는 의미이다. 또한 인간과 더불어 인간 외 다른 생명의 풍부함을 위해서도 인구는 줄어들어야함을 주장한다.

5번 강령에 언급되는 인간의 자연에 대한 간섭은 인간의 역사가 지속되는 동안 계속되어 왔는데, 특히 선진국의 일인당 야생숲과 다른 야생 생태계의 파괴 지역이 빈민국에 비해 비교가 안될 정도로 넓고, 이는 가난한 나라에서는 흉내도 내지 못할 수준이라고 언급한다. 이는 선진국이 야생의 숲과 생태계를 가해하지는 않으나 선진국에서 사용되는 재화의 생산을 위해 후진국에 있는 자연 자원이 심각하게 사용되고 있으며, 정작 자원보유국인 후진국에서는 충분한 대가를 받지 못하고 수탈당하는 형태라고 볼 수 있다. 그리고 생태계 보존과 야생지역의 확대를 위한 논의에서 최근 새롭게 조성되거나 복원된 생태지역은 고려 대상이 못되는 경우가 발생하는 데, 이는 특정 지역의 생태적 기능에만 초점을 맞추어져 있기 때문이다. 기존 생태계가 수행하는 생태적 기능은 오랜 시간의 진화적 시간을 통해 다양한 생물종이 분화되고 적응하므로 각 구성원들이 자신의 생태적 지위를 충분히 수행하게 되었고, 향후 이런 성숙한 생태계로 발달할 수 있는 지역 역시 보존의 논의에 포함되어야 한다고 주장한다.

6번 강령에서는 산업화된 사회가 추구하는 경제적 성장을 기반으로 하는 정책을 통해서 1-5대 강령을 시행할 수 없다고 보았다. 그들이 주장하는 지속가능성이라는 논의도 현재 변화되지 못한 정책의 맥락에서 추구되는 것이므로 본질적인 변화를 추구하지 못한다고 보았다. 특히 지금 산업화의 단계로 접어들고 있는 제 3세계 정부는 거의 모두 근본생태주의적 이슈에 대해 관심이 없고, 이들을 변화시키기 위한 국가주도적 인식의 변화는 기대할 수 없으므로 부정부적 국제 조적을 통한 행동의 중요성이 강조되고 있다고 보았다.

7번 강령에서 논의되는 것은 “삶의 질”을 어떻게 수용할 것인가이다. 일부 경제학자들은 이 단어를 모호하다는 이유로 비판하는데, 그것은 수량화 할 수 없기 때문이다. 그러나 이에 대한 근본생태주의적 논의를 통해서 오히려 진정한 의미에서 삶의 질이란 무엇인가에 대해 새로운 접근이 가능할 것으로 보았다(Naess, 1986: 10-31).

## 5. 대자기실현(Self-realization)

근본생태주의자들이 생태지혜 T를 통해 구현하고자 하는 것은 대자기의 실현이다 (Self-realization)(Naess, 1995: 80). 내스가 자기(self)와 대자기(Self)를 구분한 이유는 자기중심적인 자기의 실현이 아니라 ‘모든 생명은 근본적으로 하나다’라는 이유에서 자기가 아닌 다른 생명들을 포함한 자기의 실현을 표현하고자 했기 때문이다. 내스는 인간과 개인을 포함한 생태가 개별적으로 독립된 존재가 아니라 서로 연결되어 있는 상호연결된 망 속에 있다는 것을 인지하고 자신뿐만이 아니라 전체성을 고려한 자기실현이 필요하다고 보았다(Naess, 1995: 80). 특히 내스는 이 개별적 자기가 다른 사람과 종, 그리고 자연을 포함할 수 있다면 그 자기가 가지는 관심은 세계가 될 수 있다고 주장한다(Naess, 1976: 9). 이 과정을 통해서 대자기실현이 최종적으로 무엇을 지향하는가에 대해서 논의한다. 생태지혜의 궁극적인 기준은 대자기실현이고, 이는 자기에적인 경향을 가진 자기실현의 확장된 개념이라고 했다. 그래서 대자기실현을 위해 개별적 자기실현을 소외시키는 것이 아니라 그 속에 녹아있다고 본다. 이 대자기는 개별적인 자기에적 자기와 더불어 지구에 있는 모든 생명체를 포함하는 것으로 이를 다른 말로 표현하면 “자기실현 극대화(Maximize

Self-realization)”이라고 한다. 이 말을 좀 더 일상적인 표현으로 바꾸면 “살라 그리고 살자(Live and let live)”라고 할 수 있는데, 여기에는 지구상의 모든 생물과 자연적인 과정을 포함한다. 그러나 극대화된 대자기실현이라는 말이 개별자기의 극대화로 잘못 이해될 수도 있고, 극대화된 공생 역시 그 공생의 관계에 포함되지 못한 개체들을 제외하는 것이라 이해될 수 있으므로, “우주적 공생(universal symbiosis)”라는 말을 사용할 것이라고 말했다. 이렇게 개별성이 아닌 시스템적인 관점으로 극대화된 대자기는 모든 생명의 현현에 대한 극대화를 함축하기 때문에 “(장기간의, 우주적인) 다양성 극대화(maximize(long-range, universal) diversity)”라는 단어를 사용할 수 있다고 했다.

시스템적 관점에서의 대자기실현은 필연적으로 다른 사람의 대자기실현과 의존성이 강화된다. 증가된 자기동일시(self-identity)는 다른 사람의 동일시(identification)의 증가와 연관되고, 자연스럽게 이타주의라는 결과를 도출시킬 수 있다고 했다. 이것은 개인의 자기실현의 증가는 필연적으로 다른 존재의 동일시를 수반한다는 가설이 유도되고, 결과적으로 다른 존재 속에서 우리의 자기가 증가되는 것을 볼 수 있으며, 다른 존재들도 우리 속에서 그들의 자기를 보게 된다고 했다. 이런 가설의 일반화를 통해 “모든 존재를 위한 대자기실현(Self-realization for every being)”을 유추할 수 있다.

결국 “다양성 극대화”와 이것이 공생의 극대화를 함축하므로 “공생 극대화”이라는 기준을 유추할 수 있고, 이를 통해 우리 생존의 조건을 위해 다른 생명에 대한 강압을 최소화해야 한다는 결론에 이른다. 이것은 앞서 제시된 근본생태주의 8대강령이라는 매우 단순한 형태로 파생될 수 있다고 했다(Naess, 1995: 80-82). 이렇게 대자기실현은 궁극적으로 다른 존재의 자기실현으로의 확장을 통해 개별자기의 실현에 국한되지 않고 모든 자기의 실현으로 이어질 수 있다고 보았다.

### III. 근본생태주의의 한계

#### 1. 환경문제에 대한 진단의 한계

근본생태주의는 환경문제가 자연에 대한 인간의 인식과 철학적인 영역에 국한된 것처럼 이해하고 있다. 그래서 이런 인식과 세계관의 전환을 통해 탈인간중심주의를 구현하고 생태적 균형을 파괴하지 않는 범위 내에서 인간 행동의 규제를 통해 환경문제를 근본적으로 근절할 수 있다고 보았다. 그러나 환경문제의 원인은 다양하다. 물론 인간의 자기 중심적 경향을 이해하고 분석한 것에는 큰 의미가 있겠으나 환경문제의 원인이 그것에만 국한된 것은 아니다. 머천트(Carolyn Merchant)는 근본생태주의자들이 인구를 다루는 데 있어서 맬서스의 전체를 그대로 수용하고 있다고 보았다. 이를 기반으로 근본생태주의자들은 새로운 생태적 세계관이 필요하다고 보았는데, 이에 대해 인간이 과연 자연 자원을 지나치게 사용해서 생태계가 파괴되고 있는가에 대한 질문과 충분한 자원이 없어서 죽어가는 인간은 어떻게 설명할 것인가에 대한 의문을 제기하면서, 추상적이고 이상적인 근본 생태주의적 변화보다 사회적 변화가 우선되어야 한다고 말했다(Merchant, 2005: 164-165). 그래서 이런 맥락에서 볼 때, 환경문제의 이해는 철학적이고 형이상학적 접근 만큼이나 사회적이고 실질적인 논의가 동반되어야 한다고 볼 수 있으며, 근본생태주의는 실제 환경문제가 어디로부터 문제가 시작되었으며, 어떻게 해결할 것인가에 대한 논의가 부족해서 실질적인 문제의 원인에 대한 논의를 하고 있지 못하다.

#### 2. 동양사상에 대한 이해의 부족



근본생태주의는 생태계의 태도나 각 생물에 특별한 가치를 부여하고, 생태계에 인간도 역시 포함되어 있다는 전체주의적 세계관과 탈인간중심주의의 기반을 마련하기 위해 과거 낭만주의적 태도나 동양사상을 수용하고 있다. 특히 자연에 대한 범신론적 태도나 도교나 불교와 같은 자연과 인간을 하나로 보는 태도에 큰 관심을 보이고, 대표적인 범신론적 경향을 가지고 있는 힌두교에 영향을 받아 각 생물과 자연물에 본질적 또는 근본적 가치를 부여하고자 했다. 그러나 동양 종교나 철학 속에서도 생태에 대한 모순적 태도와 인간중심주의적 경향을 찾을 수 있다.

그러나 토말린(Emma Tomalin)은 인도에서 힌두교가 환경문제의 해결에 도움이 되는가에 대한 회의적 태도를 보이기도 한다. 이는 인도 최고의 성지라고 일컬어지는 갠지스 강(Ganges River)의 오염원인에 대한 논의로부터 시작된다. 힌두교도들의 종교적 성지인 갠지스 강은 여러 오염 원인으로 부터 위협을 받고 있는데, 갠지스 강 연안의 오염물을 배출하는 공장이나 산업 단지가 설립되면서 문제를 일으키기도 하지만 그곳을 성지로 여기고 죽은 후 화장하여 뼈가루를 버리고 수많은 인파들이 목욕을 하는 등의 종교적 행위가 오히려 오염의 원인으로 인식되고 있다고 했다. 또한 인도 내의 성스러운 숲이라고 일컬어지는 지역에 대해 논의하면서 이 지역이 줄어든 이유가 커피 농장이나 다른 경제적 목적의 작물을 경작 때문이라고 말한다. 하지만 이 지역들은 역사적으로 보았을 때, 당시의 종교적 경향과 요구에 의해 지속적으로 변해왔다고 본다. 그는 이런 근본생태주의와 같은 종교적 환경론자들을 “낭만적인 입장”에 있는 사람들이라고 했다(Tomalin, 2004: 269-283).

불교를 비롯한 몇몇 동양 사상의 기반이 되고 있는 윤회론에서도 탈인간중심주의의 한계를 찾을 수 있다. 롤스톤(Holmes Rolston III)은 동양과 서양의 철학은 자연에 대한 태도가 근본적인 차이를 보이기 때문에 서로를 비판하거나 대체할 수 없다고 보았다. 그 이유는 동양의 철학이 그 배경에 따라 서양의 과학보다 우월한 부분이 있고 그렇지 않은 부분이 있기 때문이다. 서양의 과학은 도구의 발달에 의한 것이어서 현미경이나 망원경 등을 통해 미시적 또는 거시적 과학의 발달을 주도했으나 동양은 관조적 태도로 자연의 변화와 상황을 읽는데 많은 시간을 보냈으므로 생태적 사실과 변화에 익숙했다고 한다. 그러므로 특정 경향의 사상을 기반으로 세계를 이해하는 행위는 포괄성을 상실할 수 있게 된다.

또한 동양 사상에서 윤회사상의 중요한 개념인 업(Karma), 환생(Reincarnation)을 통한 자연에 대한 가치부여는 다소 모순적인 부분이 있다고 보았다. 인간이 업보를 지니면 동물로 환생하게 되는데, 이런 동양 철학에 의한 가치부여는 다른 생물에게 인간의 위격을 부여했다기보다 죄악된 형태로 비하하는 느낌이 강하며, 불교의 경우 다른 생물을 잡아먹는 육식동물의 경우 불살생의 교리를 지킬 수 없어 업보가 가중되어 결국 미친한 생물로 환생하게 된다. 동물이 인간으로 환생하기 위해서는 본능을 거슬러야 하는 건널 수 없는 장벽이 설치된 셈이다. 그래서 롤스톤은 오히려 생물의 올바른 가치부여를 위해서는 과학적 기반을 통해 이루어져야 한다고 보았다(Rolston III, 1987: 172-190).

### 3. 과학기술에 대한 이중적 태도

근본생태주의는 기계론적 세계관에 대해 비판적 태도를 견지한다. 기계론적 세계관이 인간과 자연을 나누는 이원론적 기반으로 자연을 탈가치화하는 도구로 사용되었으며, 이를 통해 인간이 자연을 인간의 복지를 위해 사용하는 지배적 태도의 침범 역할을 했다고 본다.

그러나 근본생태주의의 바램처럼 생태지혜T를 통해 생태적 균형을 회복하고 그 속에서 인간의 대

자기를 실현하는 과정에서 이루어지는 여러 실제행위는 여전히 과학적 데이터에 의존할 수밖에 없다. 특히 인구문제를 다루는 과정에서 그들이 주장하는 적정수준의 인구가 생태적 수용능력의 범위 내에서 구현되어야 한다고 보았는데, 이 생태적 수용능력이나 인구의 규모 모두 수량화된 정보에 의해 얻어질 수 있는 것이다. 그들이 주장하는 전체적 장(totality field)이라는 맥락에서 구현되는 시스템적인 세계관 역시 완전히 새로운 방법론에 의한 것이 아니라 여전히 기존의 과학적 기반에서 이루어지고 있다. 단지 환원주의적 경향을 조금 벗었을 뿐이지 그 시스템을 설명하고 이해하기 위해서는 여전히 철저한 과학적 방법에 의해 획득된 데이터에 의존할 수밖에 없다.

근본생태주의에 큰 영향을 준 환경윤리 중 일부도 이런 과학적 기반에서 발전했다. 대표적으로 레오폴드(Aldo Leopold)가 주장한 토지윤리는 철학의 영역인 윤리를 생태학으로 환원해서 논의한다. 그는 윤리를 생태학적 진화의 한 과정이라고 보았고, 생태학적으로 윤리란 생존 경쟁에서 행동의 자유를 제한하는 것이라고 보았으며, 이를 진보된 형태의 공생이라고 말했다. 그리고 이 윤리가 확장 적용되는 것을 진화론적 가능성(evolutionary possibility)과 생태학적 필연성(ecological necessity)의 맥락에서 이해하고자 했다(Leopold, 1949: 244-245). 이는 자연에 대한 생태학적인 발전으로 인해서 각 생물의 특징과 관계를 규명하는 과학적 진보에 의해서 가능하게 되었다. 또한 생태계에 대한 미학적 논의를 하는 하그로브(Eugen C. Hargrove)는 생태와 자연에 대한 미적 기준을 생태학적 언어로 환원할 수 있다고 보고, 자연적인 생태계의 중 풍부도나 다양성 등이 높을 수록 미적 가치 역시 상승한다고 보았다(Hargrove, 1989: 77-78).

근본생태주의는 과학적 입장이 아니라 종교적 입장을 견지하며, 그들의 특징은 생태학적 보전에 힘쓰는 것이 아니라 현대적인 것과 물질적인 모든 것을 거부하는 것이다(Chase, 1987: 356-358). 이런 경향은 종교나 철학적 논의를 통해서 모든 환경문제를 해결할 수 있다고 보는 다소 방관적 태도를 가지고 있다고 볼 수 있고, 지금 발생한 환경문제의 해결에 대한 노력을 찾기가 어렵다. 자연에 대한 인간의 생각과 태도 그리고 행동이 변한다고 해서 지금 발생한 환경문제가 저절로 해결되는 것은 아니다.

#### 4. 이원론적 태도의 한계

근본생태주의는 자신들과 대립되는 개념으로 표피생태주의를 논의하고 있다. 이 표피생태주의는 인간중심적이고 단기간의 효과를 위해 생태적 조치를 취하는 것이라고 보았고, 이는 결국 몇몇 계층의 인간을 위한 행위라고 정의했다. 환경문제는 그 경향에 따라 인간의 지속적인 경제활동으로 인해 발생하는 것과 갑자기 발생하는 사고성의 특징을 가진 것이 있다. 근본생태주의자들은 앞서 논의한 바와 같이 오염, 인구문제 등과 같이 지속적인 인간활동으로 인해 발생하는 환경오염에 대한 논의에 국한되어 있다.

예를 들어, 하천에 오염물질이 유입되면 이를 제거하기 위한 긴급한 대책이 세워지고 실행되기 마련이다. 그러나 근본생태주의에 의하면 오염물질을 배출하는 공장을 줄이고 근본적으로 사람들의 소비형태에서 이런 오염물질이 발생하는 공산품의 사용을 최소화하고, 재생 가능한 대체물질을 통해 만들어진 것을 사용하거나 인간의 생존에 필수적인(vital needs) 것이 아니면 사용을 금지해야 한다. 이것은 눈 앞에 벌어진 환경사고에 대한 대처방법이 아니다. 환경문제가 환경사고 등의 형태로 발생할 때는 표피생태주의적 대처가 매우 효과적일 수 있다.

그리고 근본생태주의적 방법은 그 방향성을 일정하게 유지하기 어려운 부분이 있다. 에너지 소비와 관련된 경우 근본생태주의는 장기간에 걸쳐 근본적으로 에너지의 소비 자체를 줄이거나 생존에 필수적이지 않은 영역에서는 사용을 근절하는 방향일 것이다. 그러나 대체에너지나 재활용가능

한 에너지원이 개발되는 경우 근본생태주의적 논의는 힘을 잃게 된다. 최근 많은 국가들이 이를 위해 노력하고 있는데, 이에 대해서 근본생태주의는 자본주의적 사회구조에서는 이런 친환경적 기술이 환경파괴의 직접적인 피해자인 빈민국가나 경제적 약자의 계층에서도 적용될 수 있는가의 문제를 논의할 것이다. 그렇다고 이런 대체에너지 개발을 하지 않을 수는 없고, 이것을 폭넓게 보급시키기 위해 사회구조적 노력이 필수적이라는 사실을 거부할 수 없다. 결국 포피생태주의라고 인식되는 대처와 더불어 근본생태주의적 기술이 동시에 고려되어야 한다. 노턴(Bryan Norton)이 주장한 인간중심주의와 비인간중심적 윤리를 통합시켜 융합가설(Convergence Hypothesis)처럼 자연에 대한 인간의 태도의 전환과 과학적이고 사회학적인 논의의 적절한 조화가 필수적이라고 할 수 있다(Norton, 1994: 237-243).

## 5. 인간중심주의와 탈인간중심주의의 구분과 전체주의의 한계

테자르댕(Joseph R. DesJardins)은 근본생태주의가 갖는 전체주의적이고 탈인간중심적 성향에 과시즘적 경향이 있다고 비판했다. 그는 생명중심적 평등은 인간의 이익을 생명공동체 뿐만 아니라 다른 생명체의 이익과 동등한 것으로 보는 것인데, 여기에서 평등의 개념에 개인이 포함되지 않고, 전체만이 실재한다는 형이상학적 주장이나 인간이 환경파괴의 주범이라는 주장과 이것이 결합하면 인간혐오주의로 보여 질 수 있다고 했다. 즉 인간은 다른 생명체와 다르지 않으면서도 환경파괴를 자행하는 죄인으로 인식된다고 보았다(DesJardins, 1997: 359). 이 논의는 근본생태주의가 인간과 생태계의 이익이 충돌할 때 무엇을 선택해야 하는가의 문제에서 한계가 도출된다고 보았다. 인간의 이익을 추구한다면 탈인간중심주의적 전체주의를 포기하는 것이고, 자연의 이익을 추구한다면 이는 인간혐오주의에 빠지는 것이라고 했다. 결국 이는 기본적 필요를 위한 위계를 요구하게 되므로 생태계의 구성원에 대한 수평적 관계는 파괴될 수 있다고 했다(DesJardins, 1997: 360).

인간은 모든 인간의 가치를 제거해야 환경문제 해결을 위한 다양한 방법을 볼 수 있는가라는 비판을 할 수 있다(Grey, 1993: 474). 한때 근본생태주의의 지지자였던 북친(Murray Bookchin)은 근본생태주의의 탈인간중심적 태도를 인간혐오주의이자 생태파시즘이라고 노골적인 비판을 하기도 했다(송명규, 2006: 148-150). 그는 근본생태주의에서 강조하는 영성이나 직관이 인간을 동물과 같은 수준으로 전락시킬 수 있다고 보고 이성에 대한 전면적인 비판이나 부정을 철저히 경계하고 있다(Bookchin, 1995).

이 문제는 전체주의 속에서 발생하는 각 개체들 사이의 관계에서도 발생할 수 있다. 각 개체들 사이의 이익이 충돌할 경우 무엇이 이익을 우선할 것인가에 대한 고민이 있을 수 있는데, 이것이 생태 속에서 발생한다면 이는 생태계를 지배하는 자연법칙에 의해 해결이 되나 생태계를 보존하는 입장에서 본다면 결국 위계를 부여하기 위한 논의가 진행되어야 하고, 이는 전체주의에 반하는 접근이라고 볼 수 있다(한면희, 1997: 221-222).

전체주의에 대한 비판은 인간을 생태계의 한 구성원으로만 인정하고자 하는 근본생태주의의 태도가 모순이라고 지적하기도 한다. 인간이 생태계 속에서 다른 생물들과 같이 자기 보존의 욕구나 자신의 삶을 주도적으로 이끌고자 하는 의지와 다른 생물의 욕구가 충돌할 경우 인간중심주의를 피하기 위해서는 다른 생물들에게도 인정되는 동등한 인간의 욕구를 양보해야 하는가의 문제도 발생한다(문중기, 2002: 175).

## 6. 기독교세계관적 비판

근본생태주의를 기독교세계관적으로 볼 때 가장 먼저 논의할 수 있는 사항은 인간의 역할에 대한 논의이다. 이는 나아가 인간존재에 대한 세계관을 찾아볼 수 있는데, 근본생태주의 속에서 인간은 지구라는 생태계를 위협하는 존재며, 생태계적 균형의 회복에는 관심이 없고, 자신의 욕망만을 채우려는 범죄자로서 인식을 하고 있다. 경우에 따라서는 인간의 행위와 지구 상에서 구현한 문명을 일종의 암으로 보기도 한다(박이문, 1998: 290). 그 대안으로 근본생태주의는 인간의 역할을 생태계 속에 국한시키고자 한다. 인간의 자기실현도 생태라는 전체적 맥락 속에서 이해되어야 하며 이는 생태적 균형을 지행해야한다고 보고 있다. 환경문제의 원인은 분명 인간에게 있는 것이 확실하다. 그러나 인간의 행위나 역할을 다른 생물과 동등한 생태학적 지위(ecological niche)의 맥락에서 이해하고자 하는 접근에는 한계가 있다. 앞서 논의한 바와 같이 긴급한 환경문제나 환경오염사고를 해결하기 위해서는 자연에 대한 인간의 태도의 변화와 더불어 즉각적인 대처와 노력이 필요하다. 이런 노력은 인간이 자연의 일부임을 시인하고 생태적 역할 속에 머물러 있기를 바라는 근본생태주의적 인간론을 통해서 그 역할을 인정받을 수 없는 상황이다. 오히려 이런 태도는 능동적이고 실제적인 역할보다 오히려 자연의 일부임을 깨달은 인간에게 어떠한 역할도 요구하지 않는 면죄부를 주는 형국이다.

인간은 청지기적 역할을 통해서 이해하는 것이 옳다. 청지기적 개념은 위임받은 관리자로서 인간에게 주어진 자연에 대한 권리는 인간이 소유한 것이 아니라 위임받은 것임을 말해준다. 그래서 인간의 욕망을 위해 자연을 파괴하는 행위는 올바른 청지기로써 허용될 수 없다. 인간은 생태계를 하나님에 의해 창조된 운명공동체로써 인식하고, 그 속에서 창조질서의 유지와 인간문명과 생태계 사이의 생태적 균형을 유지하는 것이 올바른 청지기적 의무이다. 그러나 근본생태주의를 비롯한 많은 생태주의에서는 청지기적 역할을 인간중심적인 관리주의의 맥락에서 이해하고 있다. 머천트(Carolyn Merchant)는 청교도적 전통에서 하나님의 선물인 자연은 세속의 생활과 소명을 위해 사용되어야 한다고 보았고, 이 땅에서의 직업은 청교도의 전통적인 생활 태도인 근면·성실을 기반으로 해야한다고 보았다. 또한 그녀는 누가복음 16장 2절 “주인이 그를 불러 이르되 내가 네게 대하여 들은 이 말이 어찌 됨이나 내가 보던 일을 셈하라 청지기 직무를 계속하지 못하리라 하니”를 인용하면서 청지기직을 성실히 수행하지 못한 종에 대한 처벌이라고 보고 인간의 청지기직을 자연의 보호자이자 관리자로 보는 생각은 지배적 교리의 관리주의적인 해석이라고 정의했다(Merchant, 1980: 249). 그러나 머천트는 이 관리주의가 이후 스스로 환경을 지배할 수 있는 이성적 생물종으로서의 인류의 진보를 낙관하는 18세기 낙관주의의 일부으로 보고 있다(Merchant, 1980: 251). 그리고 관리자적인 입장은 작동자로서의 인간에 대한 의존과 인간의 권력에 대한 강조, 진보와 발전의 기준으로서 질서와 합리성에 대한 강조에 근거하고 있다고 보았다(Merchant, 2005: 251). 또한 관리자적인 입장은 작동자로서의 인간에 대한 의존과 인간의 권력에 대한 강조, 진보와 발전의 기준으로서 질서와 합리성에 대한 강조에 근거하고 있다고 보았다(Merchant, 2005: 89). 이는 청지기적이 근대주의적 특징을 그대로 반영한 것으로 매우 부정적인 입장을 취하고 있다. 페스모어(John Passmore)는 성경에 기록된 청지기의 개념을 자연에 대한 관리를 의미하는 실질적 개념이라기보다 교회에 국한된 개념이라고 비판했다. 창세기의 문화명령에 기록된 것처럼 인간에게 하나님이 지배적 지위를 허락했고, 이를 기반으로 인간은 자연을 지배하기 시작했는데, 인간의 청지기적 사명은 모두 하나님과의 관계 속에서만 정의되었고, 자연과의 직접적인 관계에 대한 논의는 없었으며, 교회와 관련되는 것이라고 보았다. 기독교인은 하나님의 성스러운 청지기이고, 하나님의 은혜로 인한 좋은 청지기로써 직무를 수행해야하지만 자연과의 관계는 찾을 수 없다고 보았다(Passmore, 1974: 29-30). 노스코트(Michael S. Northcott)는 청지기라는 용어가 환경문제의 해결에 적절하지 못한 태도라고 보았다. 청지기라는 말은 생태적 용어에서 매우 심각한 문제를

일으키는 개념인데, 근본적인 문제는 이 은유가 인간이 자연의 조작에 영향을 줄 수 있다는 것을 함축하기 때문이라고 본다. 우리가 경험한 환경의 역사는 인간의 행동에 의해 심각하게 영향을 받고 있음을 가르쳐주고 있고, 이를 통해 실제 생물공간을 조작하는 행위를 통해 환경문제가 해결될 수 없음을 가르치고 있다고 했다(Northcott, 1996: 129).

이런 청지기적 지위에 대한 부정적인 입장은 기독교 환경주의에서도 발견되는데, 마틴쉬람과 스티머스(James B. MarinSchramm & Robert L. Stivers)는 청지기를 두 가지로 구분해서 해석하고자 했다. 그는 창세기 1장 26-28절에 기록된 청지기의 개념이 'subdue(*kabash*)'로 번역되고, 창세기 2장 4-24절에 기록된 것을 기반으로 'till(*abad*) it and keep(*shamar*) it'로 번역된다고 보았다(Martin-Schramm & Stivers, 2003: 102-103). 이것들의 의미는 각각 지배하다와 유지하다라는 개념으로 이해되는데, 이들은 자연에 대한 궁극적인 차이를 보이는 것으로 간주된다. 이들은 청지기적 개념이 '지배하다'의 개념이 아닌 '유지하다'의 개념으로 사용되어야 한다고 본다.

근본생태주의나 이에 영향을 받는 생태주의의 청지기적에 대한 태도는 지나친 생태중심적인 태도와 환경보존을 위한 방법을 이원론적으로 구분하는 경향에서 비롯되고 있다. 앞서 논의한 바와 같이 표피생태주의와 근본생태주의를 나누어 생태중심적인 근본생태주의를 지향해야한다거나 탈인간중심주의를 표방하면서 인간의 역할을 축소시켜야 한다는 주장은 청지기의 의미를 왜곡하는 결과를 가져온다. 성경에 기록된 'subdue(*kabash*)'와 'till(*abad*) it and keep(*shamar*) it'이라는 청지기에 대한 두 가지 의미는 모두 우리들이 수행해야할 직무이다. 예를 들어 어느 정도의 규모가 유지되고 있는 건강한 생태계가 있는 지역에서는 '유지'의 역할을 수행해야하고 사막화가 진행되고 있거나 외래종이 유입되어 생태계 교란이 발생하는 지역에서는 적극적으로 사막화를 방지하기 위한 숲을 조성하거나 외래종을 제거하는 등 '지배' 또는 '관리'에 버금가는 강력한 조치가 필요하다.

그리고 생태계에 대한 청지기적은 그 의미가 잘못된 것이 아니라 이를 수행하는 인간이 이를 왜곡되게 적용한 것이 문제이다. 청지기적의 가장 큰 왜곡의 원인은 세속화된 과학이라고 할 수 있다. 인간은 과학이라는 자신의 힘에 심취한 나머지를 이를 통해 발생할 상황에 대한 고려를 전혀 하지 못했고, 과학에 대한 신봉이 환경문제를 발생시켰다고 볼 수 있다. 과학을 통해 인간에게 경험되고 이해되는 세계는 마치 인간이 그것의 주인이고 지배자인 것처럼 착각하게 만들었다(Schuurman, 2003: 64). 이런 과학기술에 대한 신앙은 결국 인간 스스로를 물질론적 견해를 통해 이해하기 시작했고, 이는 인간조차도 기계의 일부분으로 보기 시작했다. 특히 산업혁명기에 기술에 대한 믿음이 극에 달했을 때부터 발생한 기술관료적 태도는 미래도 계획하거나 조립하는 것으로 간주했고, 현재의 기술적 성취를 통해 이를 수 있는 것으로 여기고, 인간을 미래를 구성하는 거대한 기계를 구성하는 톱니바퀴 속의 톱니 또는 대체 가능한 표준화된 기계 부품으로 인식했다고 본다(Schuurman, 1977: 26). 근본생태주의가 주장한 과학기술이 인간이 자연을 기계로 이해하고, 인간보다 하등한 대상으로 만들기 위해 사용되었다는 논리는 명백한 한계가 있으며, 과학기술에 대한 신봉은 인간 스스로도 탈가치화시켰다고 보는 것이 옳다.

그래서 근본생태주의의 지나친 생태지향적 태도는 환경문제의 원인을 이해하는 과정에서 오류를 발생시키고, 그들과 반대되는 생태에 대한 태도를 폄하하는 등의 행위를 보이면서 실제 환경문제를 해결하는 과정에 동역해야하는 논의조차 적대적 태도로 일관하는 경향을 보인다.

#### IV. 환경문제에 대한 기독교적 인식과 대안

##### 1. 청지기적의 복원

프롬(Erich Fromm)의 소유에 대한 개념을 빌려 근대의 환경문제를 이해하면 인간의 과학기술이 발달하면서 자연을 능동적으로 지배하게 되고, 그 지배를 통해 얻어지는 자연에 대한 지배욕과 새로운 형태의 부(富)에 대한 소유욕으로 인한 것이라고 해석할 수 있다. 프롬이 주장한 소유의 개념에 대한 기독교의 입장은 일종의 탈소유(脫所有)라고 말할 수 있다(Fromm, 1976: 74). 그는 성경 전반에서 소유로부터 자유함을 말하고 있다고 보고 있는데, 이는 근본생태주의자들을 비롯한 생태주의자들의 입장과는 다르다. 자연에 대한 인간의 탐욕을 중요한 논의점으로 본 것은 같으나 생태주의자들은 기독교가 다른 생태계의 구성원과는 다른 우월적 지위를 정당화시켰다고 보고 있으나 프롬은 오히려 기독교는 자연을 지배하고자 하는 욕구는 인간 본연의 탐욕이라고 보았다.

자연을 지배하고 조작하고자하는 욕망은 인간의 탐욕이며, 기독교에서는 그런 탐욕을 버릴 것을 말하고 있다. 청지기직은 인간의 탐욕을 위해 사용될 수 있는 것이 아니며, 이것이 인간의 우월적 지위를 보장하는 장치가 아니라 오히려 인간에게 속한 것이 아니라 위임받은 지위이며, 이것이 하나님의 창조질서를 파괴하고 인간의 욕망을 위해 사용될 경우 심판을 받게 되는 것이다. 반 틸(Henry R. Van Til)은 인간에게 주어진 청지기라는 직무는 인간이 영적으로 창조받았고, 이는 하나님의 형상을 기반으로 하고 있기 때문에 주어진 것이라고 보았다. 그러나 근본생태주의자들이 주장하는 바와 같이 인간이 신적인 형상을 지니고 있다는 말이 자연에 대한 우월한 집권적 권리를 지니고 있다는 말이 아니라고 본다. 영적 존재인 인간은 창조주와의 계약 관계에서 살도록 되어 있고, 인간은 하나님의 형상으로 지음받았으므로 자기의 행위에 책임이 있으며 선을 추구해야 할 의무가 있다고 보았다(Van Til, 1959: 28). 인간이 하나님의 형상으로 지음 받은 것은 인간에게 축복임과 동시에 책임과 의무가 있다는 의미이며 하나님이 그렇게 창조하신 목적이 있다는 것을 말한다. 인간에게 주어진 재능과 생명만큼이나 지구와 다른 피조물을 돌볼 의무가 있고, 모든 피조물들을 하나님의 창조목적에 따라 잘 보존하고 관리하므로 그 목적을 성취해 하나님께 영광돌리게 해야 한다. 반다이크(Fred Van Dyke)는 인간이 올바른 청지기임을 알기 위해서는 인간에게 주어진 자유를 하나님의 계시를 인식하는데 쏟을 필요가 있으며, 이 과정이 없으면 타락한 본성으로 자신의 욕망에 따를 수밖에 없고, 이는 인간에게 주어진 다스림과 지배의 의미를 망각하게 된다. 이를 회복하기 위해서는 인간은 자신이 다른 생물과 같은 피조물인 동시에 특별히 하나님의 은총을 입은 청지기임을 알아야 한다고 했다(Van Dyke, 1993: 33, 183-185).

근본생태주의적 세계관을 기반으로 환경문제를 보면 생태중심적 경향으로 인해 문제해결의 열쇠를 가지고 있는 인간의 역할에 대해 올바른 고찰이 불가능하며, 오히려 인간을 다른 생물과 동등한 위치에 있게 만들어 환경문제 해결에서 인간의 역할을 축소시켰다. 이런 한계는 피조계 속에서 인간의 위치와 역할에 대한 올바른 이해를 바탕으로 청지기직의 회복을 통해 가능하다.

## 2. 도예베르트의 양상이론을 통한 생태계에 대한 고찰

양상이론을 통한 생태계에 대한 고찰은 중심주의로부터 탈피할 수 있는 가능성을 보여준다. 수, 공간, 운동, 물리, 생명, 심리적 양상이 포함된 종속적 양상(subjective modality)를 통해서 생태계의 과학적 이해가 가능하고, 심리, 분석, 역사, 언어, 사회, 경제, 심미, 법, 윤리, 신앙적 양상이 포함된 대상적 양상(objective modality)를 통해서 인간의 문화와 사회적 맥락에서 생태계를 이해할 수 있다. 종속적 양상으로 이해된 생태계는 다시 대상적 양상을 통해 각 문화권에 따라 다르게 이해된다. 이는 다양한 문화권의 기반에서 해당 생태계를 포괄적으로 이해할 수 있는데, 이는 환경파괴의 실질적인 피해자라고 인식될 수 있는 빈민국가에 선진국 중심의 생태계 복원법을 적용하면서 생기는 모순과 근본생태주의가 비판한 선진국에 거주하는 백인을 위한 환경기술의 적용에서 발생

하는 오류의 한계를 극복할 수 있는 중요한 실마리를 제공할 수 있을 것으로 보인다.

또한 근본생태주의를 대표로하는 생태지향적 세계관과 개발론자들의 세계관 사이에서 양상이론을 기반으로 하는 생태계 분석은 이들 세계관의 충돌로 인해 발생하는 환경갈등상황에도 의미있게 적용될 수 있다. 환경갈등은 일반적으로 실제 환경개발로 인해 발생하는 이익이나 피해와 더불어 생태계에 대한 입장차이로 인해 발생한다(최봉문, 2009: 41-44). 이들이 대립하는 과정에서 생태계 자체에 대한 객관적 이해보다는 자신들의 세계관을 강화시키기에 주력하므로 오히려 생태계에 대한 이해가 소외되기도 한다. 그래서 양상이론을 통한 생태계의 이해는 과학적 정보와 더불어 해당 지역의 문화적 맥락에서 생태계를 이해할 수 있도록 해서 향후 생태계의 보전전략이나 방향 설정하는 데 중요한 역할을 할 수 있을 것으로 보인다.

이와 더불어 양상이론에서 중요한 요소인 엔캡시스 개념을 적용할 수 있다. Enkapsis는 원래 incapsulation과 같은 의미로 생물학자인 하이덴하인(Rudolf Peter Heinrich Heidenhein)과 헤링(Theodor Haeing)에 의해 사용된 개념이며, 살아있는 생명의 구조에서 나누어진 기관과 종합적인 유기체 사이의 관계를 보여주기 위해 사용되었다. 종합적인 유기체는 기관은 단순한 부분의 집합이 아니라 개체들이 독립적으로 연관된 개체들의 전체이다(Friesen, 2005: 20). 이는 둘 또는 그 이상의 독특한 구조가 서로 얽혀있으면서 그 속에는 그들의 본성이 그대로 남아있는 상태를 지칭하기 위해 만들어진 것이다(Dooyeweerd, 1955: 635; Joh, 1997: 178; Strauss, 2009: 356; Friesen, 2005: 18).

생태계가 기본적으로 무생물인 물질과 살아있는 동·식물, 그리고 인간으로 구성된다고 볼 때 개별생물에 대한 이해는 필수적이라고 할 수 있다. 개별 생물과 생명현상에 대한 생물학적인 접근에 있어서 기독교세계관적인 논의는 스트라우스(Daniel Francois Malherbe Strauss), 스타플루(Marinus Dirk Stafleu) 등에 의해 시도된 바 있다(Strauss, 1990; 2009; Stafleu, 2001; 2006). 이를 바탕으로 개별생물 뿐만 아니라 생태계 속에서 각 개체의 역할을 엔캡시스적 기능을 통해 이해할 수 있는데, 각 생물이 어떻게 기능해야하며, 생태계에 대해 분석한 각 양상은 생태계 전체와 창조 질서라는 포괄적 맥락에서 이해되어야 한다. 전체성 속에서의 각 개체의 역할을 생태학에서는 생태적 지위(ecological niche)라 하는데(Odum, 1933: 73), 엔캡시스는 피조계 전체에 대한 포괄적인 의미를 말할 수 있고, 이 포괄적이란 말은 피조계의 질서를 전체로 한 경제적, 심리적, 종교적, 언어적, 역사적 양상 등의 대상적 양상도 고려한 것이며, 이들 사이의 총체적 맥락에서의 균형을 지향한다.

### 3. 양상이론의 적용과 한계

양상이론의 적용은 생태계에 대한 포괄적이고 총체적인 접근이 가능하도록 한다. 양상이론은 종속적 양상에서 논의될 수 있는 생태계에 대한 과학적 측면에서의 논의와 더불어 대상적 양상을 통해 문화·사회적 기반에서 이해 역시 필수적으로 보고, 어느 특정한 양상에 치우침 없이 총체적인 균형을 고려해 이해할 수 있도록 한다. 특별히 환경갈등 상황에 의미있게 적용될 가능성이 있다.

최근 환경개발과 관련된 정책사업에 관련한 환경단체와 국가 간에 발생하는 환경갈등은 자연에 대한 세계관의 충돌로 이해할 수 있다. 환경단체가 개발을 저지하는 행위를 통해 얻을 특별한 이익은 없다고 볼 수 있으며, 국가 역시 대승적 차원에서 국가의 미래를 위한 개발이지 특정 권력을 옹호하거나 그들의 이익을 대변하는 행태는 아니라고 볼 수 있다. 물론 그들 사이의 갈등이 오로지 생태계에 대한 세계관의 차이에 의한 것이라고 말하기는 어려우나 전반적으로 그와 같은 맥락에서 이해가 가능하다. 갈등의 상황은 그들의 세계관에 대한 충성도를 높이고 신뢰를 강화하며 결

국 절대화시키는 경향에 있으므로 갈등의 원인에 대한 심도 깊은 논의는 하지 못하게 만든다. 생태계에 대한 세계관의 차이로 인한 갈등은 갈등의 중심인 생태계에 대한 객관적 논의보다 그들의 주장을 강화시키는 도구로 전락시키고, 그 과정에서 왜곡이 발생하게 된다. 많은 사례에서 정부는 생태계에 대한 과학적 타당성과 해당 지역의 전통과 문화적 맥락에서 생태지역이 어떻게 이해되고 있는가에 대한 논의보다 국가에 대한 경제적 이익의 분석에 치중하는 경향이 있다. 환경운동가들 역시 그들 조직 속에 생태계에 대한 과학적 논의를 할 만한 시스템을 가지고 있지 못하며, 목숨을 걸어서라도 생태계를 보호하려는 노력을 마다하지 않는 행동에서 생태중심적 가치관이 절대화되어 일종의 신앙으로 자리잡고 있음을 알 수 있다. 이런 상황에 양상이론은 환경갈등 상황을 진단하고, 실제 생태계에 대한 포괄적 이해를 위한 모델을 제시하므로 추후 보존과 개발의 방향을 논의하는 과정에 중요한 영향을 줄 수 있다.

그러나 양상이론을 통한 생태계의 이해는 인간중심적이라는 비판을 받을 수 있다. 환경윤리 또는 생태윤리나 근본생태주의 등 다양한 생태주의자들의 일관된 주장은 탈인간중심주의와 인간의 고유한 사회·문화적 영역에 생태를 인간과 동등한 구성원으로 인정하거나 반대로 인간을 다른 생물과 동등한 구성원으로 보고, 생태계에 본질적 가치를 부여하거나 인간의 행위를 생태적 균형 속에 제한시키기 위한 노력을 한다. 그들의 주장과는 다르게, 양상이론을 통한 논의는 생태라는 전체의 동등한 구성원으로 보는 생태주의와 다르게 인간 문화의 한 구성요소로써 인식하고, 인간과 같은 피조물로 간주하여 인간의 관리가 필요한 대상으로 인식하고 있다. 이는 결국 실패한 관리주의의 전통을 따른다는 지적을 받을 수 있다.

근본생태주의의 관리주의에 대한 비판 이전에 선행되어야 할 사항은 관리주의의 목적에 대한 고찰이 필요하다. 모든 관리주의가 인간의 욕망을 대변하는 것은 아니며, 환경문제 발생의 한 원인으로 일반화시키는 것에는 문제가 있다. 관리주의의 목적을 인간이 자원으로써 활용하기 위한 목적이 아닌 생태계의 복원에 두면 적극적인 관리주의는 환경복원을 위한 중요한 도구로 작용할 수 있다.

## V. 결론

근본생태주의는 환경문제를 이해하는 과정에 지나치게 생태중심적 맥락에서 접근을 하므로 현상에 대한 판단과 대안을 마련하는 과정에 한계를 보였다. 지나친 친생태적 경향은 환경문제에 대한 인식을 물질적이고 기계적인 영역에서 철학적이고 세계관적인 영역으로의 획기적인 전환을 마련했던 근본생태주의의 의미조차 상실하게 했다. 특히 근본생태주의는 인간을 자연과 생태계의 한 구성원으로 보고, 인간의 역할을 축소시키고자 했다. 그러나 이렇게 생태적 균형 내에서만 행동을 규정하는 것은 이미 문제가 발생한 균형 속에서 무엇을 지행해야 하는가에 혼란을 가져온다. 이와 더불어 인간의 역할을 생태계 속에서만 찾으려 해서 이미 발생해있는 환경문제의 해결과 생태적 균형의 회복에 적극적인 노력을 하는데 한계를 설정한다.

환경문제를 해결하고 생태적 불균형을 회복하는 과정에는 다양한 방법이 적절한 균형일 이루어 사용되어야 한다. 노턴(Bryan Norton)은 인간중심주의와 비인간중심적 윤리를 통합시켜 융합가설(convergence hypothesis)을 주장했다(Norton, 1994: 237-243). 결국 환경문제를 해결하고 이해하는 과정에서 중심주의적 경향을 가지고서는 올바른 논의가 불가능하고 현실에 적용할 수 있는 방법론적 논의를 하고자 할 경우 근본생태주의는 무기력하다고 할 수 있다.

이에 대해서 기독교 세계관을 기반으로 한 환경문제에 대한 접근은 인간은 다른 동물과 같이 창조된 피조물이며, 이와 동시에 생태계의 관리를 책임진 청지기로서 역할을 이해할 수 있다. 그리고



실질적인 방법으로 도예베르트의 양상이론을 통해 생태계를 과학적 측면과 더불어 해당 지역의 문화적 맥락에서 포괄적으로 이해하므로 환경보전의 방향설정에 의미있는 논의가 가능했다. 추후 이 연구는 근본생태주의 외에 생태주의에서 중요한 위치를 차지하고 있는 환경윤리나 사회생태주의 등에 대한 포괄적 논의를 추구하고, 개별 양상을 통해 다루어질 수 있는 생태계의 과학·문화적 측면에서 세부적인 연구로 진행되어야 할 것으로 보인다.

## 참고문헌

- 문순홍 (2006). 『생태학의 담론』. 아르케.
- 문종길 (2002). “심층생태론은 생태위기의 철학적 대인이 될 수 있는가?”. 『환경철학』. 1: 158-189.
- 박이문 (1998). 『문명의 미래와 생태학적 세계관』. 당대.
- 송명규 (2006). “사회생태학과 심층생태학의 생태파시즘 논쟁과 그 교훈”. 『한국지역개발학회지』. 18(2): 145-166.
- 이태호 (2005). “화이트헤드의 환경철학에 관한 소고: 과정의 원리와 환경을 중심으로”. 『동서철학연구』. 37:67-80.
- 한면희 (1997). 『환경윤리: 자연의 가치와 인간의 의무』. 철학과 현실사.
- 최봉문 (2009). “환경갈등관리에 관한 연구”. 박사학위논문. 전북대학교.
- Bookchin, M. (1995). *The Philosophy of Social Ecology*. 문순홍 역 (1999). 『사회생태론의 철학』. 솔.
- Chase, A. (1987). *Playing God in Yellowstone*. Harcourt Brace Jovanovich.
- DesJardins, J.R. (1997). *Environmental Ethics* second edition. International Thomson Publishing. 김명식 역 (1999). 『환경윤리: 환경윤리의 이론과 쟁점』. 자작나무.
- Devall, B., Sessions, G. (2007). *Deep Ecology*. Gibbs Smith Publisher.
- Dooyeweerd, H. (1955). *A New Critique of Theoretical Thought*. Vol 2. UITGEVERIJ H. J. PARIS & THE PRESBYTERIAN AND REFORMED PUBLISHING COMPANY.
- Eisenberg, P.D. (1977). Is Spinoza an Ethical Naturalist?. *Philosophia*. 7(1).
- Friesen, J. G. (2005). *Individuality Structures and Enkapsis: Individuation from Totality in Dooyeweerd and German Idealism*.
- Fromm, E. (1976). *To Have or To Be*. 차경아 역 (1996). 『소유냐 존재냐』. 까치.
- Grey, W. (1993). “Anthropocentrism and Deep Ecology”. *Australasian Journal of Philosophy*. 71(4): 463-475.
- Hargrove, E.C. (1989). *Foundations of Environmental Ethics*. Prentice Hall.
- Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford University Press. 송명규 역 (2006). 『모래 군의 열두달 그리고 이곳 저곳의 스케치』. 따님.
- Martin-Schramm, J.B. and R.L. Stivers (2003). *Christian Environmental Ethics: A Case Method Approach*. Orbis.
- Merchant, C. (1980). *The Death of Nature*. Harper Collins.
- Merchant, C. (2005). *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. Routledge. 허남혁

- 역 (2007). 『래디컬 에콜로지』. 이후.
- Naess, A. (1976). *Økologi, Samfunn og Livsstil*, Univsitetsforlaget. Rothenberg, D. (trans) (1989). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press.
- Naess, A. (1995). The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects. *Deep Ecology for the Twenty-first Century*. Shambhala.
- Naess, A. (2008). *The Ecology of Wisdom*. Counterpoint.
- Naess, A. (1986). “The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects”. *Philosophical Inquiry*. 8: 10-31.
- Northcott, M. (1996). *The Environment and Christian Ethics*. Cambridge University Press.
- Norton, B.G. (1994). *Toward Unity Among Environmentalists*. Oxford University Press.
- Odum, E. (1993). *Ecology and Our Endangered Life-Support Systems*. Second Edition. 이도원, 박은진, 송동하 역. (2001). 『생태학: 환경의 위기와 우리의 미래』. 민음사.
- Rolston III, H. (1987). “Can the East Help the West to Value Nature”. *Philosophy East and West*. 37(2): 172-190.
- Passmore, J. (1974). *Man’s Responsibility for Nature*. Charles Scribner’s Sons.
- Schuurman, E. (2003). *Faith and Hope in Technology*. Clements.
- Sire, J.W. (1976). *The Universe Next Door*. Inter Varsity Press. 김현수 역 (1995). 『기독교 세계관과 현대사상』. IVP.
- Stafleu, M.D. (2001). *Een wereld vol relaties, Karakter en zin natuurlijke dingen en processn*. Buijten, H.V., Schipperheijn, M. (trans) (2002). *A World Full of Relations: Character and Meaning of Natural Things and Events*. Amsterdam.
- Stafleu, M.D. (2006). *Relations and Characters in Protestant Philosophy*. All of Life Redeemed Homepage(www. allofliferedeemed.co.uk).
- Strauss, D.F.M. (1990). *Die Mens en sy Wêreld*. Strauss, G., Strauss, A. (trans) (1991). *Man and his World*. N G Sendingspers.
- Strauss, D.F.M. (2009). *Philosophy: Discipline of The Disciplines*. Paideia Press.
- Tomalin, E. (2004). “Bio-Divinity and Biodiversity: Perspectives on Religion and Environmental Conservation in India”. *Numen*. 51: 265-295.
- Van Til, H.R. (1959). *The Calvinistic Concept of Culture*. 이근삼 역 (1977). 『칼빈주의문화관』. 영음사.
- Van Dyke, F. (1993). *Redeeming Creation: The Biblical Basis for Environmental Stewardship*. InterVarsity Press. 유정철 역 (1999). 『환경문제와 경적 원리』. IVP.