

2014학년도
석사학위논문

생태계 위기 극복을 위한 화이트헤드의 유기체철학

Whitehead's philosophy of organism for overcoming the ecological crisis

한신대학교 신학대학원

조직신학전공

이민일

현대 생태계 위기 극복을 위한 화이트헤드의 유기체 철학

지도교수 전 철

이 논문을 석사학위 논문으로 제출함

2014년 11월

한신대학교 신학대학원

조직 신학 전공

이 민 일

이민일의 석사학위 논문을 인준함

주 심 _____ (인)

부 심 _____ (인)

부 심 _____ (인)

한신대학교 신학대학원

2014년 11월

목 차

1. 서론 -----	1
1.1. 연구의 동기 및 목적 -----	1
1.2. 연구의 방향과 방법 -----	2
2. 생태계 위기와 기독교 -----	2
2.1. 생태계 위기의 현실 -----	2
2.2. 문명의 발달과 생태계 위기 -----	4
2.3. 생태계의 위기와 기독교의 책임 -----	6
3. 기독교의 생태학적 세계관의 문제점 -----	8
3.1. 데카르트의 이원론적 세계관 -----	8
3.2. 뉴턴의 결정론적 기계론 -----	10
3.3. 초자연주의적 이신론 -----	13
4. 화이트헤드의 유기체철학에 대한 이해 -----	19
4.1. 유기체적 세계관의 출발: 이분법적 자연관의 비판 -----	20
4.2. 새로운 존재: 현실적 존재 -----	22
4.3. 궁극자의 범주와 창조성 -----	25
4.4. 신과 세계 -----	27
4.5. 화이트헤드의 범재신론 -----	32
5. 결론 -----	35

1. 서론

1.1 연구의 동기 및 목적

오늘 날 인류가 직면한 최대의 위기는 환경 파괴와 오염으로 인한 생태계 파괴의 재앙이다. 환경오염은 인간의 생존문제 뿐 아니라 생태계 전체를 위협하고 있는데 이는 인간의 죄와 탐욕이 가져온 결과이다. 이제 어디를 가더라도 맑은 공기, 깨끗한 물, 비옥한 토양의 모습은 찾아보기 힘들고 대신 인류가 만든 신종 유해물질의 등장으로 생태계가 교란되어 지구의 생명을 점점 감축시키고 있는 실정이다.

산업혁명 이전만 하더라도 인간의 주 관심은 자연 세력에 대항한 생존의 싸움 그 자체였다. 그러나 지금의 시대를 살아가는 우리는 하나님 보시기에 좋았던 자연(창 1:31)은 인간의 죄성과 무관심으로 인하여 심하게 오염되고 파괴되었다. 하나님이 창조하신 모든 피조물이 곳곳에서 탄식하고 신음하며 고통을 겪고(롬8:22) 있다. 이러한 생태계의 파괴는 이제 인간들의 삶에 직접적인 영향을 미치는 절박한 문제가 되었다. 수돗물을 마음놓고 마실 수가 없고 생수가 상품화 된 것은 이미 오래 전의 상황이며 이제 신선한 공기도 마음놓고 마시지 못하는 심각한 생태적 파괴의 상황에 직면하여 살아가고 있다.

그러므로 정치, 사회, 경제, 과학, 기술 등 인류의 삶을 위한 모든 분야가 이제는 분리했 생각할 것이 아니라 협력하여 지금까지와는 다른 관점과 실천 기준에 따라 생태계 회복을 위한 보다 근원적인 관심과 대책을 마련해야 할 것이다. 기독교 신학 역시 이러한 위기적 상황 속에서 인간의 생명에 대해 시대적 응답을 해주어야 하는 것은 예외일 수 없다. 교회와 신학은 인간의 삶의 현장을 전제로 할 수 밖에 없으므로 인류의 최대의 과제로 대두되고 있는 생태계의 문제는 교회와 신학의 중요한 과제라는 점은 분명한 사실일 것이다.

따라서 본 논문의 목적도 생태계 위기를 극복할 수 있는 신학적 대안을 찾는 데 있다. 그리하여 이러한 생태 위기를 극복하기 위한 신학으로서 필자는 범재신론의 필요성을 논의하고 이러한 입장에서 과정철학의 범재신론을 생태학적 관점에서 연구하려는데 있다. 특히 그 중 화이트헤드의 유기체철학을 중심으로 화이트헤드의

사상에 본래 내포되어 있는 뜻을 살펴보고 오늘 우리가 당면한 생태계 위기 해결의 실마리를 찾고자 한다.

1.2 연구의 방향과 방법

본 논문은 화이트헤드의 유기체철학에 입각한 생태학적 사고를 고찰함으로써 생태위기의 대안으로서의 신학을 제안하려고 한다. 먼저 현대의 생태학적 세계관의 문제점을 살펴보고자 한다. 특히 기존의 생태학적 세계관들의 개체주의, 전체주의적 사고 등이 현대 생태학적 세계관에 미친 영향을 고찰하고자 한다.

둘째, 화이트헤드가 제시한 내재적 하나님 이해는 물론, 자연과 인간, 인간과 인간, 신과 인간의 관계 문제를 어떻게 보고 있는지 살펴볼 것이다. 화이트헤드의 새로운 실재 이해를 소개하면서 기존의 전통적 신학과의 차이점을 개괄하고 유기체 철학의 새로운 실재 이해가 지금 등장하고 있는 여러 생태적 문제들을 어떻게 극복 가능한지를 다루어보고자 한다.

셋째, 화이트헤드의 유기체철학이 아직도 우리나라에는 익숙하지 않은 범재신론 신관과 어떻게 발전을 하고 있으며 화이트헤드의 유기체철학이 지금 생태적 위기에 주는 의의와 영향이 무엇인지 고찰하려고 한다. 그리하여 생태위기 극복의 모델로서의 화이트헤드의 유기체철학의 공헌과 전망으로써 결론을 맺고자 한다.

2. 생태계 위기와 기독교

2.1 생태계 위기의 현실

우리는 지금 어떠한 시대를 살고 있는가? 이 질문에 대하여 많은 사람들이 다양한 시각에서 대답을 할 수 있을 것이다. 하지만 필자의 입장은 우리가 살아가고 있는 현실은 생태계의 총체적 난국의 상황 가운데 있음은 더 이상 부인할 수 없는 자명한 사실이라는데 있다. 이처럼 우리는 생태계의 위기의 시대를 살아가고 있다.

이러한 위기에 대해 학자들은 이미 1970년대부터 경고하기 시작했다. 그러나 대부분의 사람들은 이 경고를 대수롭지 않게 생각했다. 바로 여기에 생태학적 위기의 무서운 위험성이 숨어 있다. 즉 그것은 눈에 보이지 않게 서서히 일어나지만, 아주 확실하게 일어난다는 것이다. 이리하여 학자들이 경고한 생태학적 위기는 위기의 차원을 넘어 자연의 대 재난과 죽음의 국면으로 발전하고 있다. 이제 “생태학적 위기”라는 개념은 오늘의 위기 상황을 충분히 나타내지 못할 만큼 위기 상황은 심각하다. 오히려 “삶의 체계의 총체적 위기”, 하나님이 지으신 “모든 피조물의 생존의 위기”(crisis of survival of whole creatures)라는 개념이 현재의 상황을 나타내기에 더 적절한 것이라고 학자들은 말한다.¹⁾

이제 생태계의 위기는 인간에게 피할 길 없는 숙명으로 되었으며, 이 파멸의 숙명은 가까운 미래에서 우리를 기다리고 있다. 예방을 위한 많은 집단적인 노력과 더 이상의 파괴를 막으려는 다양한 전략에도 불구하고, 이제 많은 사람들은 ‘환경과 파괴는 필연적’이라는 사실을 알고 있다. 종교 역시 생태계 위기에 대해 아무런 책임을 질 수 없고, 아무런 도움도 주지 못한다. 종교는 개인의 구원만이 문제이고 인간성의 구원에는 무관심하기 때문이다. 이성과 신앙간의 화해는 신의 가호로 이루어질 수 없다. 생태계 위기 시대에 종교는 자신의 무능을 그 어느 때보다 적나라하게 보여준다.²⁾

몰트만의 지적처럼 오늘날의 생태계의 위기는 자연환경의 위기일 뿐만 아니라 인간 자신의 위기이며 그것은 포괄적이고 돌이킬 수 없으며 묵시사상적이라고 부를 수 있는 이 지구상의 삶의 위기로 말할 수 있는 것이다. 즉 그것은 일시적인 위기가 아닌 이 지구상에 있는 피조물들이 사느냐 죽느냐 하는 문제가 걸린 투쟁의 시작으로 볼 수 있을 것이다.³⁾ 이러한 상황 가운데 우리는 인류의 문명과 지구의 운명에 대해 선택해야 하는 기로에 서 있다. 인간의 삶의 질을 높이고자 무한정 개발해온 과학과 문명의 기술이 이제는 등을 돌려 우리 인간 뿐 아니라 전 지구 생태계의 미래를 위협하고 있기 때문이다. 하지만 문제의 심각성은 현대의 사람들이 이러한 생태계의 문제상황을 걸음으로는 인정하고 있지만 과학기술이 우리에게 제공한 풍요로움과 편리함으로 인하여 거기에서 과감하게 벗어나려고 하지 않는다는 사실

1) 김균진, 『자연환경에 대한 기독교 신학의 이해』 (서울: 연세대출판부, 2006), 14-15.

2) 구승희, 『에코필로소피』 (서울: 새길, 1995), 20.

3) 위르겐 몰트만/김균진 옮김, 『창조 안에 계신 하나님』 (서울: 한국신학연구소, 1986), 9.

에 있다. 그렇지만 분명한 사실은 이러한 위기에서 벗어나는 길은 인간의 노력이 절실히 요청된다는 사실이다.

지금도 우리 주변에서 물이 오염되고 있다. 땅이 산성화되며, 프랑크톤이 죽고 있다. 지구의 온실효과로 땅이 사막화되어 간다. 강대국들의 핵무기 산업으로 인해 바다는 핵에너지로부터 나오는 무진장한 유해 찌꺼기를 처리하는 장소로 전락되고 있다. 합성세제들이 분해되지 않은 채 땅 속으로 스며 들어 나무와 토양을 병들게 하는 요인이 되고 있다. 공기 오염으로 우주내의 방사능을 막아주는 오존층이 점차 파괴되어 가고 있다.⁴⁾ 이러한 총체적 난국 속에서 우리는 어떠한 자세로 자연을 바라보아야 하는가? 이러한 모든 생태계의 위기의 상황과 징후들은 지구가 자신의 능력을 이미 한계치를 초과하였다는 것을 인간에게 알려주고 있는 경종이다. 생태계의 한계 상황이 어느정도인지 우리는 예측 불가능하기에 지금까지의 발전과는 전혀다른 생태계와 조화를 이루는 형태의 발전을 지향해야 할 때가 도래하였다. 이러한 전환이 없이는 그 위에 사는 모든 인간에게도 어떠한 생명 문화가 꽃피워지지 못할 것이라는 점은 우리는 명심하여야 할 것이며 인간 뿐 아니라 다른 모든 생명들과 공존의 길을 모색하려는 노력을 게을리해서는 안 될 것이다.

2.2 문명의 발달과 생태계 위기

생태계의 위기는 단순히 현대 사회에만 발견되는 문제만은 아니었다. 과거 고대 문명을 이루던 메소포타미아와 인더스 문명에서도 대규모 관개사업으로 인하여 농토의 염분의 농도가 높아져 경작을 단념한 사례가 있으며 고대 이집트에서도 심각한 환경오염문제가 발생하였고 잉카 문명과 그리스-로마 문명 역시 환경문제 때문에 몰락의 길을 걸었다고 보는 견해도 있다.⁵⁾

인더스 문명과 메소포타미아 문명의 문제는 사치스러운 정도로 도시가 팽창되면서 자연에 과부하를 줌으로써 생태계를 황폐화한 데 있었다. 급속한 문명의 발달로 인해 삼림이 경작지로 변모하였고 관개 사업을 통한 치수에 성공하여 농업 생산력이 늘어나고 도시가 발달하면서 상업무역도 활발해졌다. 홍수로 범람이 잦았던

4) 이정배, 『생태학과 신학』 (서울: 종로서적, 1989), 125.

5) 천인호, 『환경생태경제론』 (서울: 신지서원, 2005), 41.

황무지 지역이 관개수로망의 발달로 인해 옥토가 된 것이다. 하지만 이러한 옥토의 염분이 서서히 축적이 되면서 땅이 척박하게 되었고 이는 토양의 황폐화, 홍수, 식량난 등의 문제를 야기했으며 이로 말미암은 사회적 취약화는 마침내 급격히 생산성이 떨어지면서 찬란했던 두 문명은 멸망의 길을 걷게 되었다.⁶⁾

고대 세계에도 자연의 파괴가 있었지만 그것은 미미한 수준의 것이었다. 그리하여 인간의 사회와 자연환경은 균형을 유지할 수 있었다.⁷⁾ 하지만 현대의 생태계 위기는 이러한 고대 세계의 사례와는 달리 그 규모에서부터 다르다는 데에 심각성이 있다. 오늘 날의 생태계의 위기 상황은 전 세계에 걸쳐 광범위하게 나타나는 범세계적 경향을 띠고 있기 때문이다. 이제 생태계는 위기의 상황을 넘어 재난의 상황으로 치닫고 있으며 생태계의 위기 상황은 지구를 죽음의 길로 이끌어가고 있는 것이다. 만약 우리가 지금의 상황을 안일한 자세로 대응한다면 우리의 삶의 터전인 생태계는 총체적 난국의 상황에 직면하게 될 것이다.

이러한 현대 생태계 위기를 초래한 원인의 중심에는 산업문명의 발달 및 과학 기술의 발달이 자리잡고 있다. 현대세계의 문명은 한 마디로 과학기술 문명, 곧 산업기술이 개발한 과학기술이 지배하는 문명이다. 문명의 발달로 인한 과학기술의 발전으로 인해 인간은 세계의 모든 것을 지배하고 파괴할 수 있는 힘을 얻었다. 모든 형태의 세계화도 현대의 새로운 과학기술을 통해 가능케 되었다.⁸⁾

이러한 문명의 발달은 언제나 두가지 면을 가진다. 그것은 선한 목적을 위해 사용될 수도 있고, 악한 목적을 위해 사용될 수도 있다. 그것은 인류에게 거의 무한한 풍요를 제공할 수도 있고, 온 세계를 파멸시킬 수도 있다. 그것은 환경을 오염시키고 파괴함으로써 자연의 대 재난을 야기할 수도 있고, 이 재난을 극복할 수 있는 새로운 기술을 제공할 수도 있다. 그러므로 우리는 문명의 발달을 포기할 수 없다. 기술의 혜택을 떠난 현대인의 삶을 우리는 상상할 수 없다.⁹⁾

생태계의 위기는 인간 문명이 생태계의 생명 부양 능력을 초과하여 과부하될 때 발생한다. 위에 언급한 사실처럼 어떠한 고도의 기술을 가진 문명이라 할지라도 그것의 자양분이 되는 생태계의 안정성이 크게 훼손될 만큼 과용되거나 무분

6) 한면희, 『초록문명론』 (과주: 도서출판 들녘, 2004), 28-32.

7) 김균진, 『자연환경에 대한 기독교 신학의 이해』 (2006), 80-81.

8) 앞의 책, 75.

9) 앞의 책, 77

별하게 개발된다면 일순간에 붕괴될 수 있다. 생태계의 위기는 단지 자연환경의 오염과 파괴, 이로 인한 에코 시스템의 위기를 뜻하는 것이 아니라 현대 세계의 가치관, 삶의 의미에 대한 기본 신념과 현대문명을 포함한 현대 세계 전체의 위기와 연결되어 있다. 혹자는 이 위기가 과학기술을 통해 극복될 수 있으리라 기대하는 사람도 있을 것이다. 그러나 미국의 신학자 랑돈 길키(Langdon Gilkey, 1919-)는 다음과 같이 경고한다: “과학기술은 단지 기술적 문제만을 일으키며, 모든 기술적 문제에는 기술적 해결책이 잠재적으로 존재한다고 믿는 것은, 우리의 문명이 지닌 또 하나의 염려스러운 신화이다.” 과학이 우리에게 선물한 힘과 지식은 우리의 눈을 어둡게 만들며 그 자신을 파멸시킬 수 있다. “과학의 미래는 물론 과학이 우리에게 가져 올 미래는 빛이 아니라 어둠일 수 있다.”¹⁰⁾

2.3 생태계의 위기와 기독교의 책임

생태계 위기의 원인이 기독교 내지 성서의 인간 중심적 세계관 때문이라는 비판이 많이 제기되고 있다. 이러한 생태계 위기의 기독교적 책임에 대한 비판의 대표적인 인물은 린 화이트(Linn White)를 들 수 있다. 린 화이트는 그의 논문 <생태계의 위기에 관한 역사적 근거(The Historical Roots of Our Ecological Crisis)>에서 오늘 날의 생태계 위기의 역사적인 근원을 기독교적 신앙에서 기원을 찾고 있다.¹¹⁾ 그의 논문은 환경론자들의 고전이 되었다. 그가 주목하는 것은 결국 기독교의 창조론이다. 기독교 창조론으로 인해 당시에는 존재하지 않았던 비순환적, 직선적 시간 개념이 생겼으며 이로 인해 우주의 시작이라는 개념과 동시에 ‘영원한 진보에 대한 암묵적인 믿음’이 서구를 지배하게 되었다는 것이다. 또한 화이트의 비판은 성서에 나타난 인간의 지배권과 하나님의 형상으로 향한다. 그는 자연 피조물에 이름을 부여하는 인간의 행위를 곧 인간의 자연에 대한 지배권의 행사로 해석한다. 그리고 그는 “땅을 다스리라”는 하나님의 명령을 ‘자연은 오직 인간의 유익을 위해서만 존재한다’는 의미로 해석한다. 그러므로 화이트에 의하면, 기독교는 인간과 자연의 이원론을 확립했을 뿐 아니라 인간이 자기 자신의 목적에 따라 자연을 착취하는

10) 앞의 책, 81.

11) 프란시스 웨퍼/김진홍 옮김, 『환경오염과 인간의 죽음』 (서울: 생명의 말씀사, 1995), 81-98.

것이 하나님의 뜻이라고 주장하는 종교가 된 셈이다.¹²⁾

한편, 페르자예프(N. Berdiaeff)는 그의 책 <역사의 의미>에서 현대적 실증과학의 사상적 뿌리는 기독교라고 주장하면서 “기독교는 자연을 죽였다. 이것이 기독교가 달성한 인간정신의 해방이라는 대사업의 이변이다.”¹³⁾라고 말한다. 결국 그에 따르면 기독교는 자연의 기계화를 용이하게 했고, 실증적 과학과 실증적 기술의 탄생을 가능하게 만들었다는 주장으로 볼 수 있다.

기독교가 생태계 위기의 원인이라고 보는 이러한 비판은 첫째, 기독교의 인간 중심적 세계관, 둘째, 기독교의 이분법적 세계관 등의 두가지 측면의 주장을 함축하고 있음을 알 수 있게 하여 준다. 이러한 기독교적 세계관으로 인하여 창조의 중심에 인간을 위치시킴으로써 자연을 대상화, 수단화했으며, 하나님은 인간과의 구원의 계약을 맺으시고 자신의 형상으로 빚으신 인간에게 자연에 대한 지배권을 넘겨줌으로써 자연착취를 정당화했다고 비판한다.

이러한 비판들이 전혀 근거가 없는 이야기는 아니다. 그동안 기독교 신학은 인간 중심적이고 인간과 자연의 이분법적 세계관의 특성을 드러냈으며 그리하여 자연환경 파괴를 부추기는데 기여한 측면이 많이 존재하기 때문이다. 하지만 이러한 책임을 인정하는 것 뿐 아니라 한걸음 더 나아가 기독교인들은 새로운 신학적 패러다임으로의 정립이 필요할 것이다.

일찍이 몰트만도 기독교의 인간 중심적 세계관에 대하여 기독교의 책임을 인정하면서도 다른 요인들이 보다 더 중요한 역할을 하였음이 틀림없다고 주장한다. 그것은 생태계 위기의 원인을 기독교에 있다고 주장하는 여러 학자들이 주장하는 성서의 인간 중심적 세계관이란 3000년 이상이나 오래되었지만 현대의 과학 기술 문명은 기껏해야 400년 이전부터 발전되기 시작하였기 때문이다. 그리고 다른 요인들이란 400년 전에 살았던 르네상스와 유명론의 새로운 하나님의 상. ‘전지전능한 하나님의 상’에 대해 신학과 교회는 영향을 받았을 것이라고 주장한다.¹⁴⁾

결국 오늘의 생태계의 위기의 근본적 원인과 책임이 성서의 인간 중심적 세계관에 있다는 주장은 기독교와 성서를 잘못 해석하고 있기 때문인 것을 알 수 있다. 소위 말하는 창조신앙의 인간 중심적 세계관은 성서에서 말하고 있는 창조 신

12) 김도훈, 『생태신학과 생태영성』 (서울: 장로회신학대학교 출판부, 2009), 52-54.

13) 구니야 준이치로/심귀득, 안은수 옮김, 『환경과 자연인식의 흐름』 (서울: 고려원, 1992), 113.

14) 위르겐 몰트만, 『창조 안에 계신 하느님』 (1986), 42.

양 자체의 세계관이 아니라 르네상스와 유명론자들의 전지전능한 신관과 자연을 지배하고 세계를 정복하고자 하였던 근대 서구의 제국주의적 지배 이데올로기와 맞물려서 신학적 패러다임이 발생한 것이라고 볼 수 있다. 그러므로 교회와 신학은 자연에 대한 인간의 착취를 허용한 것은 아니지만 그 착취의 가능성을 열어주고 마는 우를 범했다고 볼 수 있다. 이런 점에서 우리는 기독교가 생태계 위기에 대한 책임이 있다는 사실을 솔직히 인정할 필요가 있다. 기독교는 생태계의 파괴에 대한 착취를 비판하는데 기여하기보다 착취를 부추기는 데 많은 기여를 했기 때문이다. 기독교인들은 이러한 생태계 위기 상황에 대해 책임있는 응답을 분명하게 하여야 할 것이다.

3. 기독교의 생태학적 세계관의 문제점

3.1 데카르트의 이원론적 세계관

오늘 날 생태계 위기의 요인은 다양하게 꼽을 수 있다. 하지만 이러한 요인들 가운데서 기독교와 철학적 요인에 막대한 영향을 끼친 인식론을 강조한 데카르트에서 그 원인을 찾을 수 있을 것이다. 데카르트는 정신과 물질, 인간과 생태계, 주체와 객체 등의 이원론을 그 정신적 배경으로 삼고 있는 대표적 인물이다.¹⁵⁾

근대 이후 정신과 물질을 구분짓는 이원론적 사고의 시초로 알려지는 데카르트의 ‘cogito ergo sum: 나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다’는 명제에서 알 수 있듯이 ‘사유하는 존재’인 인간으로 보면서 자연과의 분리를 선언하게 된다. 즉 정신과 물질을 구분하여 인식주체가 인식하는 대상보다 우선한다는 우위성을 주장함으로써 인간 중심적 철학을 개진하였다. 정신과 물질을 구분짓는 그의 이분법적 사유를 자연에 적용시킬 경우 인식주체와 인식대상은 분리되고 인식대상은 인식주체에 종속되기 때문에 이러한 사유방식은 결과적으로 자연을 경시하는 사조를 조성할 수 있을 것이다. 따라서 인간은 자연을 대상화하면서 자연을 단순한 대상으로 생각하여 정복과 착취의 대상으로 삼게 된다.

15) 한승진, 『쉽게 읽는 기독교 윤리』 (과주: 한국학술정보, 2010), 81.

이렇게 정신과 물질 사이의 차이를 강조함으로써 데카르트 식의 사유는 물질과 자연, 그리고 자신의 육체를 정신에 종속되는 대상으로 설정할 수 있게 된다. 다시 말해 정신과 물질의 이원론은 단지 양자 사이의 차이만을 설명하는 것이 아니라 양자 사이의 위계질서를 정당화한다.¹⁶⁾ 이러한 물질과 정신을 구분짓고 정신의 물질에 대한 우위성을 주장하는 데카르트는 정신이란 ‘사고활동’에 의하여 특징 지어지는 실체이고 물질은 외연을 그 본질로 하는 실체라고 말한다. 그는 이것을 사고하는 실체와 외연되는 실체라고 부르며 이 두 실체들 사이의 절대적 분리를 주장했다.

사유하는 실체에 속하는 인간은 자연에 속하지 않는다. 사유를 그의 본질로 가진 인간은 연장되는 사물인 자연 위에 있으며 자연을 착취하고 정복할 수 있는 존재이다. “자연은 (사유하는 존재인) 인간을 위하여 존재한다.” 그러므로 인간은 자유롭게 자연을 탐구하고 이용하며 착취할 수 있다. 인간은 자연의 “주인이요 소유자”이다. 따라서 인간의 정신과 육체, 정신과 물질, 인간과 세계는 물론 인간과 하나님의 관계와 결합성이 부인된다. 자연은 하나님의 창조가 아니다. 그것은 영혼이 없는 물질에 불과하다.¹⁷⁾

몰트만 교수에 의하면 데카르트가 말한 “사유하는 존재와 연장된 존재의 이원론”은 인간과 자연의 분리를 그 목적으로 삼고 있다고 주장한다.¹⁸⁾ 이러한 분리는 자연은 아직 가공되지 않은 원료이며 철저히 인간의 지배 대상에 지나지 않기에 자연을 지배하고 가공함으로써 자연에 대한 탐구와 비밀을 캐내는 것으로 이해함으로써 자연에 대한 착취와 개발을 정당화한 것이다.¹⁹⁾ 따라서 오늘날의 생태계의 위기의 원인은 데카르트적 이원론적 세계관으로부터 출발한다고 볼 수 있는 것이다. 데카르트 이래 자연은 더 이상 인간과의 교제의 관계가 아니게 되었다.

한편 데카르트의 사유에서 물질과 자연의 세계는 하나의 거대한 기계이다. 이는 인간의 신체가 물질세계와 마찬가지로 자연적인 법칙에 종속되는 물질적 존재이며, 따라서 하나의 기계처럼 법칙을 따른다고 보는 입장이다.²⁰⁾ 데카르트의 이러한 이원론적 세계관은 17세기의 근대 유럽인들에게 의식적이든, 무의식적이든 지대한

16) 소기석, 『현대 환경윤리에 대한 종교학적 연구』(과주: 한국학술정보, 2005), 22.

17) 김근진, 『생태학의 위기와 신학』(서울: 대한기독교서회, 1992), 45.

18) 앞의 책, 46.

19) 앞의 책, 47.

20) 소기석, 『현대 환경윤리에 대한 종교학적 연구』(2005), 23.

영향을 미쳤다. 오영석 교수에 의하면 ‘인간 중심주의적인 세계관, 힘에 의한 자연의 지배를 인간 능력의 발휘라고 보는 자연의 이해는 기계론의 세계관으로 이어졌다’고 주장한다.²¹⁾ 이러한 기계론적 세계관을 확고부동한 위치로 자리매김한 뉴턴의 기계론적 세계관에 대해서는 다음 장에서 다루도록 하겠다. 또한 이러한 데카르트의 사유는 기독교적 신관에게도 영향을 미쳤는데 자연을 정신이 없는 것으로 보는 견해는 정신을 자연 없는 것으로 보는 생각을 초래하였고 자연과 정신을 하나님 없는 것으로 보는 생각을 가져오게 되었다.

결론적으로 오늘날 생태계의 위기를 일으키고 있는 과학기술과 기독교 신앙은 데카르트적 이원론. 곧 정신과 물질, 인간과 자연, 주체와 객체를 구분하는 이원론적 세계관에게 영향을 받고 있다. 이런 것으로 인해 인간은 자연에 대한 배려를 고려하지 않게 되었으며 자연에 대한 공감, 동반자적 입장을 가질 필요가 없어진 것이다. 이러한 사유로 인해 인간의 육체는 정신에 비해 저급한 것으로 생각되었으며 인간의 육체 뿐 아니라 모든 자연은 착취의 대상에 불과하고 목적에 따라 상태를 변경하고 이용할 수 있는 대상이 되어버리는 결과를 초래하게 된 것이다.

3.2 뉴턴의 결정론적 기계론

앞서 살펴본바와 같이 데카르트는 사유하는 실체와 외연되는 실체로 구분을 지으면서 철저한 이원론적 사고에 기초하여 세계를 바라보았다. 사유주체를 제외한 나머지 세계는 완전히 다른 대상이며 생명이 없는 물질로 취급되었다. 세계를 물질로 이루어진 하나의 거대한 기계로 생각하는 계기가 마련된 것이다. 이렇듯 자연을 거대한 기계로 바라보고 있는 데카르트의 사유는 영국의 물리학자 아이작 뉴턴(Isaac Newton, 1643-1727)에 의해 체계화되었다고 할 수 있다.

뉴턴은 근대 고전물리학의 기계론적 세계관의 대부로 일컬어진다. 그의 물리학적 신념에 따르면 세계는 물리적 원인과 결과의 법칙에 따라 움직이는 복잡한 기계와 같다. 이 법칙들은 변하지 않는다. 그러므로 세계의 모든 것은 정확히 관측될 수 있으며 예보 될 수 있고 또 설명될 수 있다. 절대 시간과 절대 공간 속에서 모든 것이 수학적 법칙에 따라 일어나는 이 “세계기계”는 지성을 가진 창조자에 의해

21) 김균진, 『생태학의 위기와 신학』 (1992), 46.

기획되었으며 그의 의도와 영광을 계시한다고 뉴턴은 확신한다. 창조자 하나님은 “세계의 영혼으로서가 아니라 만물 위에 있는 주(主)로서 모든 사물들을 다스린다.” 세계에 대한 그의 통치는 세계 속에 언제나 새롭게 개입함으로써 이루어지는 것이 아니라, 세계를 창조할 때 지으신 세계의 질서 내지 법칙을 통해 이루어진다.²²⁾

뉴턴의 견해는 태초에 신이 물질 입자와 그들 간의 힘 및 운동의 근본 법칙을 창조했다고 보았다. 이렇게 해서 전 우주는 운동을 하게 되었으며, 그 이후 불변의 법칙에 의해 지배되는 기계처럼 운동을 계속하고 있다. 이와같이 기계론적 자연관은 거대한 우주 기계가 완전히 인과적이며 결정적인 엄격한 결정론과 밀접히 연관되어 있다. 발생하는 모든 것은 명확한 원인을 갖고 있으며, 또한 일정한 결과를 가져오는 것으로서, 그 시스템의 어느 부분의 미래도, 어느 시점에서 상태를 모두 상세히 안다면 절대적 확신을 가지고 예측할 수가 있다는 것이다.²³⁾

이러한 인과론적이며 결정론적인 기계관은 세계에 대한 인간의 책임성을 약화시키는 결과를 초래한다. 만약에 이 세계가 원인과 결과의 법칙에 예속되어 있고 이 법칙에 따라 작동이 되어 기계처럼 결정이 된다면 인간은 사실상 이 세계에 대한 개입의 여지가 사라지게 되는 것이다. 따라서 인간이 이 세계에 어떤 책임을 져야 할 필연성은 사라지게 되는 것이다. 또한 이러한 기계론적 세계관 속에서 새로운 미래를 창발할 수 없고 그렇기 때문에 역사를 가질 수 없다. 이러한 기계론적 세계관의 테두리 안에서 자연은 역사를 만들어가는 주체로서 기능하기 보다 인간이 정복하고 지배해야 할 대상에 불과한 것이다.

여기서 하나님은 세계기계의 제작자, 곧 시계 제작자로 이해된다. 이 시계는 원인과 결과의 정확한 법칙에 따라 움직이며 이성적 존재의 초월적 개입 없이 자신의 법칙에 따라 움직이면서 완전한 조화를 이룬다. 이로써 세계 기계는 하나님의 지혜를 나타내며, 세계에 대한 하나님의 통치와 섭리가 이루어진다. 하나님이 완벽하게 제작한 세계기계는 자신의 내적 법칙에 따라 정확하게 움직이면서 하나님의 의도를 이루어나가기 때문에 신적 기적은 필요하지 않다. 하나님은 초월적 기적이 아니라 세계의 기계적 법칙들을 통해 이 기계를 다스린다.²⁴⁾ 자연에는 더 이상 신

22) 김균진, 『자연환경에 대한 기독교 신학의 이해』 (2006), 87.

23) 프리조프 카프라/이성범&구윤서 옮김, 『새로운 과학과 문명의 전환』 (서울: 범양사출판부, 1998), 62.

24) 김균진, 『자연환경에 대한 기독교 신학의 이해』 (2006), 88.

비나 경이 같은 비이성적인 사건이 의미 있게 논의될 수 있는 공간이 없다. 자연의 모든 존재는 정교하고 필연적인 자연법칙에 따라 결정된 방식대로 존재할 뿐이다.²⁵⁾

하지만 이러한 뉴턴의 기계론적 세계관은 창조주로서의 하나님을 명확하게 인식할 수 있게 하는 반면 하나님의 지속적인 세계의 개입을 위한 여지를 마련하는 데는 설명할 수 없는 치명적 결함을 가지고 있다. 시계 제작자가 물품을 만든 뒤 자체의 법칙으로 돌아가듯이 하나님은 창조 이후 세상의 법칙에 의해 자율적으로 움직인다. 기계론적 세계관에서 하나님은 만물의 주(主)로서 고백할 수는 있지만 하나님은 사실상 세계에서 존재할 자리를 잃어버린 셈이다. 바로 이것이 이른바 이신론(deism)이라는 새로운 신관이 등장하게 된 것이다.

기계적 세계관이 내포하고 있는 하나님과 세계의 관계는 내적이기보다 외적인 관계라고 말할 수 있다. 기계적 세계관은 이 세상을 창조한 후 하나님은 절대적 초월자의 존재로 군림하고 있으면서 오직 외적인 관계로서 간헐적으로만 하나님을 우리에게 제시한다. 이러한 기계론적 세계관의 도식에서의 하나님은 자연세계의 현실에서 배제되어버린다. 하나님은 자연세계의 사물들을 염려하여 언제나 새롭게 개입하고, 이를 통해 자신과 세계의 관계를 유지하지 않는다. 그는 더 이상 우리의 기도를 들으시고 기도에 응답하는 인격적 존재가 아니다.²⁶⁾

이러한 기계론적 세계관과 거기에서 비롯되는 하나님과 세계와의 관계는 자연에 대한 인간의 태도에 바람직하지 못한 결과를 초래하는 방향으로 작용할 것이다. 이 세상에서 하나님의 내재적 현존과 역할을 위한 여지가 사실상 상실되기 때문이다. 하나님의 숨결을 느낄 수 없는 세계에서 하나님을 대신해서 이 세상을 다스릴 존재는 하나님의 형상으로 창조된 인간이다.²⁷⁾ 즉 하나님과 내적으로 긴밀한 관계성을 상실한 자연과 세계는 인간을 위한 도구적 차원으로 전락하기 쉽다.²⁸⁾

따라서 기계론적 세계관을 따를 때, 우리는 세계의 그 무엇에 대해서도 동정

25) 소기석, 『현대 환경윤리에 대한 종교학적 연구』 (2005), 31.

26) 김균진, 『자연환경에 대한 기독교 신학의 이해』 (2006), 90.

27) 이 부분에 대해서는 본 논문 “3.3 초자연주의적 이신론”이라는 부분에서 필자가 바라보고 있는 초자연주의적 이신론이 무엇인지, 그리고 이러한 모형이 어떻게 한국에서 발생하여 한국 교회에서 괴이한 신앙적 양태로 등장하게 되었으며, 이러한 신관이 가지고 있는 특성과 문제점이 생태계에 어떠한 악영향을 미칠 수 있는지에 대해 보다 상세히 다룰 예정이다.

28) 이러한 의미에서 위르겐 몰트만은 현대 생태계의 근본적 원인은 절대적으로 초월해있는 하나님. 즉 이 세계와 동떨어져 있는 절대적 군주의 모습의 하나님 상이라고 지적한다. 위르겐 몰트만/김균진 옮김, 『창조 안에 계신 하나님』 (서울: 한국신학연구소, 1986), 48-59

하는 마음이나 함께 아파하는 마음을 가질 필요가 없다. 세계의 모든 사물들은 인과율의 기계적, 물리적 법칙에 따라 움직이는 기계들이기 때문이다. 그 속에 영혼이 없고, 생명이 없는 기계들, 물질 덩어리에 대해 우리는 어떤 느낌을 가질 필요가 없다. 그것이 아픔과 고난을 당해도 동정심을 느끼거나 함께 아파할 필요가 없다. 이리하여 인간은 이 세계 모든 것에 대해 아무런 느낌을 갖지 않는 무감각한 존재. 결국 인간을 무감각한 기계와 같은 존재로 만들어 버린다.²⁹⁾

결과적으로 생태계의 위기를 초래한 원인은 바로 이러한 하나님 없는 인간에 있다고 본다. 소위 말하는 주객도식의 이분법적 사고와 기계론적 세계관은 자기를 모든 것의 중심으로 세우고 자기 밖의 모든 것을 자기를 위하여 존재하는 것으로 보는 하나님 없는 죄된 인간의 이기적 본성의 표출이요 산물이다. 아내와 남편마저 상대방을 이용과 지배의 대상으로, 자기의 필요와 욕구를 충족시켜 줄 수 있는 대상으로 간주한다. 이웃도, 자연도, 이 세계의 모든 것이 자기를 위한 단순한 물건이다.³⁰⁾ 기계론적 세계관은 바로 이러한 위험성을 내포하고 있다.

하지만 기계론적 세계관이 내포하고 있는 하나님의 모습은 성서와 그리스도 교의 하나님과는 큰 차이가 있다. 피조물들을 창조한 하나님은 이 세계와 그 안의 모든 것과 절대적으로 다르지만, 하나님은 여전히 세상 속에서 끊임없이 활동하시는 분이다. 이 세상을 창조한 후에는 세상을 절대적으로 초월해 있으며 오직 외적이고 간헐적으로만 존재한다는 하나님상과는 다르게 이 세상을 여전히 사랑하시는 하나님은 이스라엘 민족의 역사 속에서 구체적으로 드러내셨고 피조물들과 더불어 탄식하시는 분이다. 성서가 보여주는 이러한 하나님의 세계의 관계는 기계적 세계관이 주장하고 있는 신관과 큰 차이점을 보인다. 성서와 초대 교회 공동체가 고백한 하나님은 만유 위에 계시고(초월), 만유를 통하여 일하시고(과정성), 만유 안에 계시는(내재) 분이다.³¹⁾

3.3 초자연주의적 이신론

29) 김관진, 『자연환경에 대한 기독교 신학의 이해』 (2006), 111.

30) 김관진, 『생태학의 위기와 신학』 (1992), 50.

31) 하나님도 하나이시니 곧 만유의 아버지시라 만유 위에 계시고 만유를 통일하시고 만유 가운데 계시도다(에베소서 4장 6절)

가장 이른시기부터 20세기에 이르기까지 기독교 전통 가운데서 표준이 되어 온 주류 입장의 신론을 가리켜 “고전적 유신론”이라고 흔히 부른다. 간단히 말해서, 고전적 유신론은 하나님이 세계와 관련해서 초월적이며 자충족이며 영원하며 불변하시다는 견해다. 따라서 그 하나님은 시간을 통과하면서 변하지 않으며, 자신의 피조물들과의 관계에 의해서도 영향을 받지 않는다.³²⁾ 하지만 이번 장에서 필자는 ‘초자연주의적 이신론’이라는 용어를 사용하는 이유는 오늘날 한국 교회의 세계관을 바라볼 때 고전적 유신론보다 더 명확하게 표현해주는 것으로 보기 때문이다.

이신론은 위에서 언급하였듯이 신이 초기에만 세계에 개입한 뒤에 홀연 사라졌으며 이후의 세계는 자연의 법칙에 의해 구성된다는 입장을 따르는 신관을 말한다. 바로 한국교회는 이러한 이신론의 명제를 고스란히 답습한다. 그러나 더불어 신은 그의 초월적 힘으로 자연을 찢고 얼마든지 세계에 개입한다는 고전적 유신론의 명제 또한 고스란히 답습한다. 이러한 한국 사회의 현실에 비추어 볼 때 ‘초자연주의적 이신론’이라는 표현이 적절하기에 필자는 이러한 용어를 사용하고자 한다.

오늘날의 한국교회는 신의 전능함을 강조한 초월성을 적극 지지하며 신과 세계의 확연한 분리를 주장한다. 신은 세계에 내재하지 않는다. 신은 세계와 매 순간마다 직접적으로 연관을 가지지 못한다. 그럼에도 불구하고 세계는 신이 통치하며 다스리기에 초자연적인 힘으로 세계에 개입을 하는데 이것이 흔히 말하는 ‘기적’이고 ‘섭리’로 옹호된다.³³⁾

고전적 유신론과 초자연주의적 이신론은 차이점이 존재하지만 이 개념들은 하나의 공통적인 명제에서 출발을 한다. 두 개념 모두 하나님에 대해 서술할 때 ‘하나님의 전지전능한 힘’이라는 명제에서 출발을 한다는 점이다. 본 논문에서는 생태계 위기와 화이트헤드의 사상을 조명하는 것에 주안점을 두고 있다. 따라서 필자는 논문의 논의를 광범위하게 만들지 않고 이러한 두 개념의 차이를 대조하기 보다 초자연주의적 이신론의 특징과 이러한 사상들이 현 교회의 상황과 생태계의 위기에 어떠한 영향을 미쳤는지에 대해 주목하여 서술하고자 한다.

32) 존 쿠퍼/김재영 옮김, 『철학자들의 신과 성서의 하나님』 (서울: 새물결플러스, 2014), 24.

33) 고전적 유신론에서는 초월성을 강조했으며 하나님은 자연계 밖에서 초자연적인 간섭을 통해 때에 따라 임하시는 것으로 언급했다. 그러나 어디에나 계시다는 하나님의 내재성 또한 옹호했다. 하나님은 성육신으로 세계와 성찬 예식 가운데, 그리고 교회의 생명 가운데 분명히 임하시는 것으로 여겨졌다. 이안 바버/이철우 옮김, 『과학이 종교를 만날 때』 (과주: 김영사, 2007), 257-258.

먼저 초자연주의적 이신론이 내포하고 있는 신의 이미지는 “우주적 도덕가”로서의 이미지이다. 이것은 도덕적 규칙들을 제멋대로 제정 선포하고, 위반사항들을 기록하며, 결국 범죄자들로 처벌하는 입법자나 심판관의 하나님 이미지로서 그려낸다.³⁴⁾ 이러한 이미지는 신의 선함을 닮아가려는 기독교인의 신앙이기보다 전지전능한 폭군적 신의 이미지를 각인시켜 자신의 보존에만 관심하고자 하는 태도³⁵⁾를 유발시킨다. 신은 태초에 자연 안에 불변하는 법칙을 창조했다. 그리고 자연은 신이 창조한 자연법칙을 따라야 한다. 자연은 그 법칙을 벗어나 임의로 활동할 수 없으며 이러한 의미에서 자연은 “불변의 법칙에 의해 지배되는 기계”와 같다고 할 수 있다. 그리고 인간은 그러한 법칙을 따라야 하며 만약에 그러한 법칙을 따르지 않는다면 신은 이 세계에 개입을 하여 심판하실 것이다.

이와같이 초자연주의적 이신론에서 도덕성은 세계에 활동하는 인간과 관찰하는 신이라는 이분법적 사고 아래 신이 제정하고 선포한 법칙에 순응하는 것과 관련된다. 세계의 법칙성이란 신이 부과한 법칙을 따른 것이라는 생각을 반영하고 있는 것이다. 그것은 모든 사물의 움직임은 신이 이 세계에 부과한 운동법칙을 따른다는 것을 뜻한다. 이러한 생각들은 물리적 세계란 운동을 자기 고유의 속성으로 갖지 않는 물질의 알갱이들로 이루어진 것이라고 강조하면서, 무로부터의 창조라는 교리에 은연중 담겨 있는 생각. 즉, 힘이려면 그것이 어떠한 것이든 신에게 속한 것이라는 이해를 만들기에 충분한 자연에 대한 관념을 형성하였다. 자연 안의 모든 종류의 운동과 변화를 포함한 원리들과 법칙들이 초자연적인 부과물로 이해하고 있는 것이다. 바로 이러한 사유는 자연에 대한 기계론적 이해, 정신과 육체로 구분을 하였던 인간에 대한 이원론적 이해, 그리고 전체 우주에 대한 초자연주의적 이해의 종합으로 볼 수 있을 것이다.³⁶⁾

다음으로 등장하는 신의 이미지는 “무변화의 절대자”로서의 신의 이미지이다. 이것은 하나님을 변화하지도 않고 열정도 갖지 않는 절대자로 보는 신의 이미지이다. 이 개념은 완전성이 완성된 무변화나 변화의 부재를 수반한다고 주장하는 그리스도인들로부터 유래한다. 이러한 개념은 하나님이 완전히 어떠한 다른 실재에 의해서도 영향을 받을 수 없어야만 하며, 모든 열정과 정서적 반응을 결여해야만 한

34) 존 캅&데이빗 그리핀/이경호 옮김, 『캅과 그리핀의 과정신학』 (서울: 이문출판사, 2012), 12.

35) 알프레드 N. 화이트헤드/김희현 옮김, 『진화하는 종교』 (서울: 대한기독교서회, 2012), 38.

36) 데이빗 그리핀/김희현 옮김. 『위대한 두 진리』 (서울: 도서출판 동연, 2010), 42-43.

다는 점을 강조한다.³⁷⁾ 무변화의 절대자로서의 신의 이미지는 신이 세계와 관계를 맺지 않는다는 것을 의미해왔다.

즉 신과 세계의 관계에 있어서 신은 전적으로 세계에 독립적일 뿐 아니라 외적인 관계만 존재할 뿐이다. 신은 세계에 대해 독립적이다. 신과 세계의 관계는 하나님에게는 순수하게 외적이다. 이러한 신은 무변화하고, 무감동하며, 절대자로서의 신이다. 즉 세계는 신에게 아무 것도 공헌할 수 없으며 세계를 향한 신의 영향력은 그 반응에 있어 세계의 존재들의 예측 불가능하고 자기-결정적인 활동들에 의해 제약을 받지 않는다.

요약하자면 이러한 신은 불변하며 감정이 없고 전지전능한 절대자이다. 감정이 없고 불변한다는 것은 어떠한 존재에 의해서도 영향을 받을 수 없다는 것을 의미한다. 그리고 이러한 신은 전지전능하신 분이데 신이 전지하다는 말은 모든 것을 인식할 수 있다는 것을 의미하며 시간적 세계와 과거와 현재는 물론 머나먼 미래마저도 인식한다는 것을 의미한다. 또한 전능하다는 것은 모든 일을 다 행할 수 있다는 의미이며 신이 실제로 모든 일을 하며 모든 것이 일어나도록 한다는 의미이기도 하다. 이는 결국 ‘전지전능함’이란 존재하는 모든 힘과 행동은 신에게 귀속된다는 의미로 이해할 수 있다. 즉 인간의 능력은 시간 속에서 발생하며 사건의 영향으로 발생하지만 신은 그의 전능함으로 모든 것을 인식하며 사건 모든 곳에 개입을 할 수 있는 분이다.

마지막으로 살펴볼 이미지는 “통제자”로서의 신의 이미지이다. 이 개념은 하나님이 세계의 모든 세부적인 일들까지 결정한다는 점을 제안한다.³⁸⁾ 그러나 세상의 수많은 비극들 앞에서 우리는 원망으로 뒤섞인 질문을 하게 된다. 1980년도 5월의 무더웠던 봄날의 학살, 어린 아이의 때 이른 죽음, 세계 대전, 그리고 얼마 전에 있었던 세월호의 어린 아이들, 이 밖에 신자들의 이유없는 고난 등 개인적 단위에서 공동체의 단위에 이르기까지 “왜 이런 일들이 발생하는가?”라는 의문을 갖게 만드는 수많은 비극들의 현장 앞에 우리들은 서 있는 것이다. 이러한 의문은 즉, “하나님은 도대체 무엇을 하였던말인가?”라는 질문을 던질 수 밖에 없는 것이다.

이러한 의문으로부터 시작되는 질문 앞에서 교회의 강단은 “우리가 알 수 없는 하나님의 뜻이었다”라고 하는 궁색한 답변만 해올 수 밖에 없었던 현실이다. 이

37) 존 캅&데이빗 그리핀, 『캅과 그리핀의 과정신학』 (2012), 12.

38) 앞의 책, 13.

러한 초자연주의적 이신론의 틀거리 안에서 바라본다면 신정론에 대한 답변은 바로 하나님으로 말미암지 않고는 아무 일도 일어날 수 없으며 적어도 하나님이 개입을 하고 허락을 하여야만 일어날 수 있다는 것이다. 따라서 해악을 끼치려는 피조물의 의중을 읽고 하나님은 자율적으로 행동하는 피조물의 힘을 박탈할 수도 있고, 그 피조물들이 의도했던 것과는 다른 방식으로 피조물이 행동하게 할 수도 있다. 혹은 하나님은 해로운 행동을 가져오거나 정상적인 여정과는 다른 결과를 낳는 인과율의 법칙에 간섭할 수도 있다.³⁹⁾

이러한 초자연주의적인 이신론의 특징을 요약하자면 “우주적 도덕가”로서의 신의 이미지는 하나님이 질서와 법칙을 만들었고 여기에 간섭하는 것을 보여준다. 그리고 “무변화의 절대자”로서의 신의 이미지는 세계를 위해 하나님이 변화하지 않는 질서를 창조하였고, 또한 더불어 하나님은 세계로부터 분리되고 영원하며 전혀 영향을 받지 않는 분임을 보여주고 있다. 또한 마지막으로 “통제자”로서의 신의 이미지에서는 현재의 질서가 유지되고 존속되는 것은 그것이 하나님의 의지임을 보여주고 있으며 이러한 법칙에 해악을 입히려는 피조물이 있을 경우 하나님은 인과율을 깨고 언제든지 개입하실 수 있음을 보여주고 있다.

이러한 초자연주의적 이신론이라는 “고전적 유신론”의 신의 전지전능함과 “이신론”의 밑바탕에 깔려있는 기계론적 사유의 종합으로 볼 수 있을 것이다. 즉 기계론이라는 말이 의미하는 바와 같이 자연은 생명이 없는 물질로 이루어져 기계적으로 작동하고 있음을 의미하며 더불어 신이 이 세계에 운동법칙을 부여하고 세계는 그 법칙에 따라 운동한다는 것을 뜻하는 것으로 볼 수 있다.⁴⁰⁾

하지만 초자연주의적 이신론은 현대에 와서 두드러진 생태계의 위기에 전혀 무관하지 않다는 점을 알 수 있다. 바로 신과 세계의 철저한 분리라는 도식 속에서 피조물과의 친밀한 관계성을 단절시켰다는 점을 들 수 있다. 초자연주의적 이신론의 명제 속에서 신은 세계와 내적인 관계이기보다 외적인 관계성을 갖는다. 계속되는 창조의 과정 속에서 피조물들과 함께 공감하고 탄식하는 신의 이미지가 아니라 세계와 전혀 동떨어진 천상에 군림하는 신의 이미지를 보여준다고 할 수 있다.

이러한 신은 세상에 외재적이고 간헐적으로만 존재한다. 우리와 세상을 이끌어가기 위해 함께 씨름하시는 신이 아니라 세상에 제정한 법칙을 바라보며 보상과

39) 데이빗 그리핀/이세형 옮김, 『과정신정론』 (서울: 이문출판사, 2007), 15.

40) 데이빗 그리핀, 『위대한 두진리』 (2010), 42-43.

차별을 주는 신의 이미지로서 존재할 따름이다. 그리고 세계를 창조한 신은 우주(인간과 자연)에 불변하는 법칙을 따라 운동하게끔 작용한다. 이러한 명제 안에서 우주는 자기 창조 능력이 없는 거대한 기계로 전락하는 결과를 가져오게 되었던 것이다. 물론 이러한 세계관이 자연법칙에 근거한 근대 과학의 눈부신 발전을 가져온 것은 사실이지만 이는 인간과 자연이 자신의 삶을 선택하고 창조적으로 영위할 수 있는 자유를 훼손함으로써 그 가치를 절하시키는 치명적인 오류를 범하고 말았다. 현대에 와서 두드러진 생태계의 위기는 이러한 세계관과 결코 무관하지 않다고 볼 수 있다.

결론적으로 신과 세계의 분리라는 도식은 하나님과 세계의 무관성을 주장함으로써 하나님을 지상과 동떨어진 천상에 군림하는 관찰자로 묘사하였다. 이러한 하나님은 세계에 법칙을 제정하고 피조물들로 하여금 따르게하는 통제자요, 피조물들에 의해 변화를 받지 않는 절대자이다. 하지만 신과 세계의 무관성은 “하나님의 형상”대로 창조받은 인간의 역할을 중요시하게 여겼고 오직 인간의 손에 달려 있는 것으로 파악하였으며 하나님 없는 세계에서 인간이 마치 지배자이며 제 2의 하나님인 것처럼 행동했고 자연을 지배했다.

하지만 그 결과 지금의 생태계는 파국으로 치닫고 있다. 곳곳에서 피조물들의 탄식소리와 신음소리가 들리고 있으며 우리들이 밟고 있는 대지가 슬픔의 눈물을 흘리고 있다. 물이 오염되고 땅이 산성화되고 강대국들의 핵무기로 인해 대지와 바다는 유해 찌꺼기를 처리하는 장소로 전락되고 말았다. 자연에 대한 인간의 일방적인 착취가 지금 전 생명체를 삶과 죽음의 분기점하에, 즉 임신부의 출산의 고통 상태하에 두고 있다는 사실이다. 생태계의 문제는 인간과 자연의 직접적인 문제이지만 또한 근원적으로 ‘하나님 자신의 문제’이다. 자연 파괴는 단순히 인간의 위기만을 불러오는 것이 아니라 하나님의 아픔을 가져온다. 이 땅의 자연을 하나님의 창조로서 바라보는 신앙, 그리고 인간과 자연은 지속가능한 생명의 보존과 유지를 위해 하나님 앞에서 살도록 창조되었다는 신앙에서 생태계를 바라본다면, 우리는 비로소 생태계의 파괴적 현실에 대해 근본적인 사랑의 눈과 책임의 손으로 응답할 수 있기 때문이다. 그러므로 생태계의 위기의 상황은 단순히 자연적 주기 현상이 아니라 창조신앙에 의거해 인간이 적극적으로 극복해야 할 사명인 것이다.

우리는 하나님과 세계를 분리시켜 세상과 전혀 무관한 신의 이미지가 아니라

피조물과 함께 고통을 하고 신음하는 신의 이미지로 패러다임을 전환해야 할 것이다. 신과 세계의 공존을 모색하는 관계성에 중심을 둔 신의 이미지가 필요한 시점이다. 필자는 화이트헤드의 유기체철학을 중심으로 이러한 신의 이미지를 모색해보고자 한다.

4. 화이트헤드의 유기체철학에 대한 이해

현실적 계기 또는 현실적 실재, 그리고 생성과 소멸, 파지 등은 화이트헤드의 유기체 철학을 구축한 중요한 개념으로 자리잡고 있다. 이러한 개념들은 뉴턴 이후 기계론적 세계관의 오류성을 극복하기 위해서 나온 개념이다.

현실적 계기 또는 현실적 실재란 세계를 구성하는 궁극적인 한 실재적 사물이라고 화이트헤드는 이야기한다.⁴¹⁾ 그리고 하나의 현실적 실재에서 다른 현실적 실재로 전이가 일어나는 것을 시간적 과정이라 언급한다. 현실적 실재들은 생성되자마자 곧바로 소멸하는 순간적 사건들이다. 소멸은 후속하는 사건들에 의해 이행의 흔적을 남긴다.⁴²⁾

다시 말해 어떠한 한 가지의 현상이나 사건들이 일어나기 위해서는 그것과 관련된 여러 가지 현실적 계기가 작용을 한다는 것이다. 즉 한가지 사건을 생성하기 위해서는 여러 가지의 현실적 계기가 영향을 미치며 그 생성된 것은 다시 소멸하고 그 소멸된 것은 하나의 새로운 현실적 계기가 되어 다른 사건이 일어날 때 작용을 한다는 것이다. 다시 말해서 과거는 현재 경험의 순간을 결정한다.

그러므로 과정철학에 있어서 존재의 본질은 과정과 변화이며, 존재하는 모든 것들은 주변의 것들과 서로 상호 관계를 맺으며 창조적으로 전진하는 특징을 지닌 것으로 본다. 화이트헤드는 순간적으로 생성하고 다시금 과거로 사라지는 사건들의 집합체를 그려나갔다. 그는 우주가 다수의 진정한 사물임과 동시에 그것들의 연대이기도 하다고 생각하였다. 이 진정한 사물은 끊임없는 유동을 통해 새로움을 획득하는 무한한 영속성의 원리를 구현하고 있다. 이 진정한 사물은 영속성을 획득하는 유한한 변화의 원리를 구현하고 있다. 생성하고 있는 것은 언제나 진정한 사물이며,

41) 알프레드 N. 화이트헤드/오영환 옮김, 『과정과 실재』 (서울: 민음사, 2013), 78.

42) 존 캅&데이빗 그리핀, 『캅과 그리핀의 과정신학』 (2012), 23.

진정한 사물들의 합생은 주체적 지향의 과정인 것이다.⁴³⁾

결국 화이트헤드의 철학은 독립적인 개체로부터 출발한 것이 아니다. 다시 말해서 모든 것이 유기체적으로 서로 연관성을 가지고 있으며 서로 관련성을 가지고 있다고 본다. 즉 존재는 관계를 가지고 있다는 점에서 화이트헤드의 철학은 유기체 철학이라고 할 수 있는 것이다.

이러한 유기체철학은 현대의 생태계 위기를 극복할 수 있는 대안을 모색하게 하여준다. 그것은 근대 이후 발전했던 데카르트와 뉴턴의 주객도식 및 기계론적 사유의 주체와 객체의 분리적 도식이 아닌 모든 것을 상생과 공존, 관계론적, 유기체적 사유로 바라봄으로써 생태계 위기의 극복을 위한 하나의 대안이 될 수 있을 것이다. 더불어 앞서 언급한 것처럼 기계론적 사유가 가져온 가장 커다란 병폐 중 하나인 ‘세계와 무관한 신관’에서 ‘범재신론’이란 다른 신관으로 변화를 모색할 수 있다는 점이다. 이러한 사물의 존재 방식이 개체적이고 독립적인 방식이 아닌 유기체적 방식으로 이해될 때 과정사상의 범재신론적 사유가 가능해진다. 범재신론의 특징은 신과 세계와 무관한 신관이 아닌 서로를 전제하고 있음으로써 내재와 초월을 오가며 공존의 길을 모색하고 있다는 점이다. 화이트헤드는 신은 목적을 지향시켜 주는 새로움의 원천이자 세계 속에 묶어 매는 요소라고 보고 신을 떠나서는 개별성에 대한 조정이 있을 없기 때문에 세계가 존재할 수 없다고 말을 한다.⁴⁴⁾

필자는 생태계 위기의 대안으로서 화이트헤드가 구상한 세계관을 모색해보고자 한다. 화이트헤드의 유기체철학은 지금까지 서구에 지배적으로 자리를 잡았던 이원론적 철학에 대해 반기를 든 철학자라고 할 수 있으며 세상을 바라보는 새로운 시각과 관점을 제공했던 철학자로 평가될 수 있다.

4.1 유기체적 세계관의 출발: 이분법적 자연관의 비판

위에서 언급한 것처럼 데카르트는 정신과 자연을 구분짓는 이원론을 지극히 판명하게 표현했다. 그에게는 공간적 관계를 수반하는 물질적인 실체와 정신적인 실체가 있다. 정신적 실체는 물질적인 실체와 외적으로 관계한다. 이 두 유형의 실

43) 앞의 책, 424-425.

44) 알프레드 N. 화이트헤드, 『진화하는 종교』 (2012), 149-150.

체는 어느 것도 그 완전한 본질을 위해 다른 유형의 실체를 필요로 하지 않는다. 설명되어 있지 않은 그들 간의 상호관계는 그들 각각의 현존에 있어 불필요한 것이다.⁴⁵⁾ 이러한 이분법적으로 구분될 수 밖에 없다는 사고(정신과 물질의 이분법)는 자연 또한 이분법으로 구분을 짓는 것으로 이해되었고 이를 화이트헤드는 비판한다.

이러한 인식은 모든 것들과 상호 관계를 맺고있는 자연을 주체(관찰자)와 객체(자연)처럼 주객도식의 명제로 바라보는 것에 기인한다. 주체와 객체로 구분하여 자연을 고찰하고자 한 근대 물리학은 시간과 공간이라는 특성만을 가진 물질만을 생각할 수 밖에 없었다. 이러한 사고에 대하여 화이트헤드가 비판한 점은 첫째, 서로 관계 없는 독립적인 시간, 공간이라는 절대 시공간 개념에 대한 것이고, 둘째는 물질 혹은 사물들이 상호 독립적이라는 사고에 대한 비판이다. 화이트헤드는 물질들 간에 아무런 상호작용이 없다고 전제한다면 자연과학은 변화와 속도라는 개념을 충분히 설명할 수 없다고 지적한다.

이러한 기계론적 세계관이 가정하고 있는 정신과 육체, 주체와 객체의 이분법적 단절을 염두에 둔다면 결코 상호 연관성을 설명할 수 없고, 또한 사물의 ‘존재’라는 개념이 자리를 잡을 여지가 없게 된다. 서로 독립적이고 관련성이 없으며 시간과 공간, 그리고 시간과 공간이 단순히 한 곳에 놓여있을 뿐인 물질의 배치가 어떻게 변화를 만들 수 있으며, 상호연관성을 말할 수 있을 것인가?

따라서 이러한 사고의 바탕 아래 자연을 구성하는 물질입자는 단순히 정신을 가지고 탐구해야 하는 수동적인 물질로 전락시키고 마는 우를 범하고 만다. 따라서 이러한 세계관 속에서 남겨진 자연에 관한 탐구는 기껏해야 물질의 시, 공간 이동에 관한 법칙성을 체계화시키는 것 뿐이었다.

하지만 화이트헤드는 “주체와 객체”라는 인식론적 문제를 해소시킨다. 주체와 객체의 문제는 현대 철학에서 정신과 물질의 이원론과 밀접하게 상호연관되어 있는 문제이다. 과정철학은 이러한 주체와 객체 사이의 존재론적 간격보다는 연속성과 상호성을 상징한다.⁴⁶⁾ 기계론적 세계관의 테두리 안에서 물질적인 실체와 정신적인 실체는 단지 외적인 관계만을 갖는 것으로 어떠한 상호 관계도 갖지 않는다. 이러한 세계관은 자연이라는 사실 속에서 가치나 생명이라는 관념을 배제한다. 다시 말

45) 알프레드 N. 화이트헤드/오영환&문창욱 옮김, 『사고의 양태』 (서울: 다산글방, 2003), 205.

46) 존 쿠퍼, 『철학자들의 신과 성서의 하나님』 (2014), 277.

해서 이성이나 정신성을 갖고 있는 것만을 생명의 존재로 간주하고 그 외의 나머지 존재는 생명이 없는 것으로 보았다. 그렇다면 화이트헤드가 바라본 생명의 의미는 무엇인가? 화이트헤드에 따르면 그것은 자연 속에서 활동(activity), 응집성(coherence), 인과관계(causation)를 갖는 것이다. 바로 자연의 모든 작용들은 서로에게 영향을 미치며 서로를 필요로 하고 또 서로에게 이어진다는 것이다. 가장 저차원의 사건에서 고차원의 사건에 이르기까지 상호 간에 어떤 작용을 하고 있음이 분명하다. 우리의 신체는 존재하기 위해 환경을 필요로 하며, 환경 역시 우리의 신체를 필요로 한다.⁴⁷⁾

화이트헤드의 입장에서 본다면 이 세상의 진정한 모습은 불변이 아니라 변화이며, 고립된 존재가 아니라 상호관계성을 통해 이루어진 존재이다. 따라서 화이트헤드는 기계론적 세계관이 아닌 유기체적 세계관으로 변화를 강조한다. 이러한 세계관 속에서 자연은 우리가 정복해야 하고 통제를 해야 할 존재가 아니라 인간과 연관을 맺고 상호 관계성을 맺고 있다 할 수 있다. 즉 자연의 모든 작용들은 서로에게 영향을 미치며 서로를 필요로 하고 또 서로에게 이어진다.⁴⁸⁾

4.2 새로운 존재: 현실적 존재

‘현실적 존재’는 화이트헤드의 유기체 철학에서 핵심 개념이다. 화이트헤드 철학에서 현실적 존재는 가장 구체적이고 궁극적이며 실재적인 사물이다. 화이트헤드는 자신의 새로운 우주론인 유기체 철학에서 전체 세계 또는 우주에 관한 우리의 직접 경험의 내용들을 ‘지금’, ‘이곳’에서 일어나고 있는 ‘사건’(event)이라고 보았으며, 이것을 ‘현실적 존재’, 혹은 ‘현실적 계기’라는 존재 개념으로 해명하고 있다. 이는 전통적인 의미의 “실체” 개념을 부정하고, 이에 대치되는 역동적이며 상호 관계에 있어서만 존립하는 유기체적 존재 개념이라고 할 수 있다. 그러기에 화이트헤드는 우리의 지각적 대상이나 물리적 대상은 사건 속에서 출현하는 형상으로 파악한다. 단독으로 나타나는 대상은 결국 추상화의 소산이며, 모든 대상은 사건의 “장” 속에서 일정한 맥락을 가지며 다른 대상들과 유기적인 관련을 맺으면서 출현한

47) 김영진, 『화이트헤드의 유기체철학』 (서울: 그린비출판사, 2012), 332-334.

48) 알프레드 N. 화이트헤드, 『사고의 양태』 (2003), 215.

다.49)

이러한 현실적 존재의 출현 과정을 화이트헤드는 소위 ‘과정의 원리’(principle of process)라고 명명하고 있다. 이처럼 화이트헤드는 자신의 새로운 우주론인 유기체 철학에서 현실적 존재가 다른 존재들을 파악하는 과정으로서 출현하고 있으며 파악의 과정으로서의 현실적 존재가 우리가 경험하는 이 세계를 구성하는 유일한 종류의 진정한 존재임을 설명하고 있다.

이처럼 유기체 철학의 범주적 도식은 우리가 구체적으로 경험하는 전체 세계 또는 우주를 현실적 존재의 파악 과정으로 해명하려고 시도했다. 그리고 그것은 현실적 존재의 파악과정을 ‘합생’(concrecence)과 ‘이행’(transition) 과정으로 구분하여 설명하였다. 여기서 말하는 합생이란 현실적 존재가 다수의 사건들로 이루어진 과거의 세계로부터 새로운 주체로서 구체적으로 생성하는 과정인 반면, 이행이란 현실적 존재가 후속하는 사건들을 제약하는 객체로서 기능하는 과정을 의미한다.

이러한 과정은 하나님을 포함하는 개별 실체들이 끊임없이 스스로를 현실화시키고 있는 기본적인 사건들을 이룬다. 이러한 사건들, 실재의 환원 불가능한 요소들은 “현실계기들”(actual occasions, 사건 계기들)이라 불리는 “경험의 조각들”(bits of experience, 경험의 비트들)이다. 그 조각들은 잠시 동안 스스로를 실현하고 그 다음에는 사라진다. 각 현실 계기는 그보다 바로 앞선 것들이 현실이기를 그치게 되는 즉시 그것들을 파악한다. 이런 식으로 과거는 하나의 계기가 이루어지는 바에 영향을 준다. 그러나 이루어지는 계기에 인과적으로 결정력을 행사하는 것은 아니다. 그와는 반대로 과거 계기들의 효과는 현실 계기에 대한 과거의 계기들의 영향에 대한 현실 계기의 파악이나 혹은 능동적인 획득이다. 현재의 실재는 과거에 의해서 유발되는 것이 아니라 현재가 과거를 능동적으로 전유하는 것이다. 그 때 과거는 현재에 대한 효과가 된다. 이 점은 화이트헤드에게 과거의 실재에 대한 하나의 설명을 제공해준다. 과거 사건들은 전적으로 사라져버리는 것이 아니라 현재 안에서 계속해서 생명을 영위한다. 그 과거 사건들은 “객관적으로 불멸한다.” 과거는 더 이상 현실이 아니지만 여전히 현재 안에서 실질적이다. 즉 “객관적으로 불멸한다.”50)

49) 김경재&김상일, 『과정철학과 과정신학』 (서울: 전망사, 1988), 25.

50) 존 쿠퍼, 『철학자들의 신과 성서의 하나님』 (2014), 272-275.

이처럼 현실세계는 과정이며, 과정은 현실적 존재자의 생성이다. 이 현실적 존재자는 불변하는 것이 아니라, 생성과 소멸하는 것이다. 현실태의 생성과 존재, 그것들 사이의 관계를 자신의 현실적 존재자의 특성으로 간주한다. 그는 현실적 존재자의 이런 특성을 ‘주체 - 자기초월체’(subject - superject)로 규정한다. 유기체철학에서 현실적 존재자의 개념은 불변하는 주체의 개념이 완전히 폐기된다는 사실이다. 현실적 존재자는 경험하는 주체이며, 그 경험의 자기초월체이다. 다시 말해서 “현실적 존재자는 동시에 자기 실현의 주체이면서 자기 실현된 자기 초월체이다.” 자기 실현 과정을 겪는 주체는 불완전한 현실태의 양태이며, 자기 실현이 완성된 자기초월체는 완전한 현실태이다.⁵¹⁾

이러한 자기초월체는 현실적 존재자가 완전히 구성된 것을 의미한다. 다른 말로 ‘만족’에 이른 것이다. 만족에 이른 현실적 존재자는 이행의 과정에서 후속하는 현실적 존재의 파악에 의해 다른 현실적 존재의 합생 과정 속에 객체화된다. 유기체철학에서 어떤 현실적 존재가 다른 현실적 존재에 이행한다는 것은 전자가 객체적 여건으로 후자의 구조 속에 객체화된다는 것을 의미한다. 이처럼 화이트헤드는 현실적 존재의 합생 과정과 이행 과정에 대한 이러한 주장을 펼침으로 우리가 경험하는 세계를 관계론적으로, 혹은 현실적 존재들 간의 상호 작용 과정으로 새로운 우주관을 정립했다. 즉 이 세계를 구성하는 존재들 간의 구체적인 관계성을 역동적으로 해명하고 있는 것이다.

실재를 구성하는 기본 과정에 대한 이러한 분석을 통해 우리는 수많은 철학적 문제들에 대해 접근할 수 있는 길을 획득할 수 있을 것이다. 그러한 문제들 가운데서 가장 으뜸이 되는 문젯거리가 “정신-물질” 문제이다. 하지만 화이트헤드의 유기체 철학의 도식으로 본다면 정신과 물질이 대립적이거나 소통 불가능한 실체들이 아니라 하나의 기본 과정의 통합적이며 협동적인 측면들이라고 결론을 내린다. 또한 이러한 유기체철학은 “주체-객체”라는 인식론적 문제를 해소시킬 수 있는 가능성을 제공하여 준다. 주체와 객체의 문제는 현대 철학에서 정신과 물질의 이원론과 밀접하게 상호 연결되어 있는 문제다. 그러나 만일 인간의 정신과 자연의 사물들이 현실 계기들의 복합적인 조직화라고 한다면, 그 미시적 차원에서의 물리적이면서 정신적 파악은 인간이라는 거시적 차원에서 발생하는 지각과 인지의 기초적인

51) 김영진, 『화이트헤드의 유기체철학』 (2012), 339-341.

형태가 된다. 실로 우리가 지각하는 대상들은 우리에게 객체가 되기 전에 그 자체적으로 주체들이었다. 과정철학은 주체와 객체 사이의 존재론적 간격보다는 연속성과 상호성을 상정한다.⁵²⁾

결론적으로 현실적 존재들 하나 하나는 역사적 세계 및 형상의 영역과 무수한 관계를 갖고 있다.⁵³⁾ 이러한 측면에서 화이트헤드가 제시한 관계론적 중심의 세계관은 현대의 생태계의 위기를 극복할 수 있는 새로운 생태적 영성을 고취시킬 수 있을 것이다. 현실적 존재는 이전의 사건 및 계기들을 파악함으로써 새로운 주체로 탈바꿈한다. 현재의 계기 또한 합생을 완료하고 나면 후속하는 계기의 여건이 되며 현실적 존재는 후속하는 계기 속에서 객체적 불멸성을 획득하고 자기 초월체가 된다. 유기체 철학에서 가장 중요시되는 것은 타자와의 공존과 연대성이다. 이러한 유기체 철학이 함의하고 있는 우주의 상호관계성은 주체와 객체를 구분하는 근대철학의 망령을 벗어버리고 서로 교통하고 통합하는 사고를 우리에게 일깨워준다. 창조세계의 피조물들과의 상호간의 연대성은 물론 우주 전체와 관계성의 이해를 통해 우리의 생태학적 영성은 더욱 예민해 질 수 있을 것이다.

4.3 궁극자의 범주와 창조성

앞서 언급한 것처럼 유기체철학은 세계 또는 우주를 현실적 존재의 합생과 이행과정으로 기술하고 있다. 그런데 이 때 우리는 우리가 경험하는 이 세계를 구성하는 현실적 존재들 간의 파악 과정을 관통하고 있는 어떤 궁극자의 힘에 주목하지 않을 수 없다. 화이트헤드는 이러한 궁극자를 현실 세계와 가능성의 영역을 연결시켜주는 “구체화의 원리”로 상정한다. 이러한 실체적 활동의 속성들 가운데서 존립하는 제한적인 터전의 근거를 화이트헤드는 신으로 보고 있다.⁵⁴⁾ 바로 화이트헤드는 이 세계를 구성하는 모든 현실적 존재들의 근거에 흐르고 있는 활동력의 근원을 신으로 보며, 바로 이것을 “창조성”이라고 명명하고 있는 것이다.

화이트헤드에게 궁극적인 범주는 “이점에서 연접으로의 전진이며, 이점에서 주어진 존재와는 다른 존재들과는 다른 새로운 존재를 창조하는 것”이다.⁵⁵⁾ 화이트

52) 존 쿠퍼, 『철학자들의 신과 성서의 하나님』 (2014), 276-277.

53) 알프레드 N. 화이트헤드, 『사고의 양태』 (2003), 126.

54) 존 쿠퍼, 『철학자들의 신과 성서의 하나님』 (2014), 280-281.

헤드에게 ‘창조’라는 용어는 특별한 의미가 있다. 그가 말하는 창조성은 생성, 발전, 소멸을 반복하면서 전진하는 현실적 존재자의 특징을 드러내주고 있기 때문이다. 화이트헤드가 말하는 창조성은 ‘다자’에서 ‘일자’로 통합되는 것을 의미한다. 즉 현실적 존재가 구성되는 그 자체가 창조이다. 따라서 모든 현실적 존재는 무언가를 끊임없이 창조하고 있는 것이다.

화이트헤드에게 다자는 새롭게 구성되지 않은 ‘대상화된 현실태’의 다항적 구성요소들이다. 물론 여기에는 다른 현존의 범주들도 포함될 것이다. 다자가 존재들이라면 그 존재들은 아직 현실태로 되기 전에 존재하는 다수의 이접적인 사물이라는 것이다. 따라서 다자라는 용어는 구체적 일자 혹은 사건 이전에 존재하는 다양한 사물들을 일컫는 용어라 할 수 있다.⁵⁶⁾ 바로 화이트헤드는 우리가 경험하는 우주의 총체적 과정을 ‘다’로부터 단일성의 ‘일’로의 창조적 통합으로 이해하고 있는 것이다. 그러면 다자가 일자로 통일된다는 것은 어찌서 가능한가? 화이트헤드는 이러한 관계를 ‘우유성’에 의해서 발생한다고 보며, 이것을 유기체철학의 궁극자로 삼는다. 이러한 궁극자를 ‘창조성’이라고 한다. 화이트헤드는 다자를 이접으로 보고, 일자를 연접으로 보며, 이들의 결합을 창조성을 통하여 설명한다. 도널드 셔번에 따르면, “창조성은 구체적인 공재의 원리이며, 새로움의 원리이다.” 다시 말해서 창조성을 통하여 다자가 일자가 되는 공재는 다자의 단순한 결합이 아니다. 이것은 이전의 다자들이 새로운 일자가 되는 것이다. 즉 창조성은 전혀 이질적인 새로운 일자를 구성하는 새로움의 원리를 구성하는 것이다.⁵⁷⁾ 이러한 의미에서 우리가 경험하는 창조는 새로움이고 세계 및 우주의 창조는 끊임없는 새로움의 과정인 것이다.

화이트헤드는 이러한 창조성으로 인해 세계에 새로움이 도입된다고 생각한다. 그러나 창조성은 현실적 존재와 전혀 무관한 새로움의 탄생이 아니다. 새로움이라고 할 때 우리의 경험을 완전히 벗어난 초자연적인 차원의 어떤 일이 발생할 것이라는 것과 전혀 성격이 다르다. 화이트헤드의 경우 현실적 존재자는 다른 것들과 떨어져서 생각할 수 없는 관계성이 필연적이고 본질적인 것처럼 창조성 역시 현실적 존재자가 가지고 있는 필연적 산물로 보고 있다.

하지만 유념해야 할 사실은 화이트헤드는 그가 말하는 창조성은 합생과 이행

55) 김영진, 『화이트헤드의 유기체철학』 (2012), 194.

56) 앞의 책, 200.

57) 앞의 책, 201-202.

과의 어떠한 관계를 가지고 있다고 본다는 점이다. 창조라고 하면 새로움만 생각하기 쉽지만 화이트헤드는 ‘새로운 합생을 위한 여건을 만들어가는 창조성은 이행이다’라고 진술하고 있다.⁵⁸⁾ 이러한 그의 진술을 보자면 그의 창조는 합생과 이행과 어떤 관계를 가지고 있다는 것이 확실해진다. 이행의 과정을 통해 현실적 계기를 여건으로 만들어 놓지 않으면 새로움을 창조하는 합생은 불가능하다. 이행은 합생을 위한 기반을 마련하는 것이다. 달리 말하면 합생을 위한 준비를 하는 것도 또한 창조성의 중요한 역할 중 하나이다.

창조성의 범주는 우주의 존재 이유를 설명하는데 초월적 창조자가 없어도 우주의 존재를 확보한다. 창조성은 우주의 존재를 위한 궁극적인 근거가 된다. 끊임없이 자기 창조하는 활동이라는 본성을 가진 창조성을 통해서 궁극자의 범주는 규정된다.⁵⁹⁾

이처럼 화이트헤드는 궁극자의 범주인 창조성, 일자, 다자라는 범주를 통해 우리가 경험하는 세계를 다에서 일로의 창조적 통일의 과정이자, 새로움을 출현시키는 창조적 과정으로 기술하고 있다. 이런 점에서 화이트헤드의 유기체철학은 존재의 철학이 아니라 생성의 철학이라고 할 수 있으며, 존재의 철학에서 사용하는 정적 범주가 아니라 창조성과 일자, 다자라는 동적 범주를 자신의 궁극자로 간주한다.⁶⁰⁾ 이는 ‘존재’를 ‘생성’보다 우위에 두었던 서구 형이상학에 의문을 던지는 존재와 존재 사이에 일어나는 변화에 주목을 둔 화이트헤드의 독창적인 철학적 도식으로 보여진다.

그리고 여기에서 그는 비록 창조성이 유기체 철학의 범주적 도식을 구성하는 궁극자이지만, 존재론적 원리에 따라 이 세계를 구성하는 현실적 존재에 힘입어 합생과 이행 과정을 통해 우리의 세계에 현실화되어 출몰하고 있다는 것을 보여주고 있다. 따라서 창조성은 앞서 살펴본 현실적 존재와 더불어 우리가 파악하는 이 세계에 관한 일관된 설명을 제공하는데 기여하는 것으로 볼 수 있다.

4.4 신과 세계

58) 알프레드 N. 화이트헤드, 『과정과 실재』 (2013), 426-428.

59) 김영진, 『화이트헤드의 유기체철학』 (2012), 203.

60) 앞의 책, 204.

화이트헤드는 부동의 원동자로서 실재적 초월적 창조자, 즉 그의 명령으로 세계가 존재하게 되고 그가 강요하는 의지에 그 세계가 복종하는 그러한 초월적 창조자라는 존재론적 초월성을 가지는 전통적인 신 개념을 극복하며 신의 양극성(dipolarity) 개념을 주장한다.⁶¹⁾ 즉 신에게는 초월적인 원초적 본성(primordial nature)과 내재적인 결과적 본성(consequent nature)이 있다. 이러한 신 개념을 통해서 신이 세계 속에 지속적으로 활동을 하고 세계가 신 속에서 참여를 하고 영향을 미친다. 그는 신의 결과적 본성을 더욱 더 강조함으로써 신이 세계 안에 육화시키고 있다. 화이트헤드는 세계의 현실적인 진전은 신 뿐만 아니라 삶의 창조성에 의해서도 규정된다고 보았으며 신과 세계의 상호보완적인 창조성을 강조하고, 아울러 인간의 세계에 대한 책임을 강조한다.

먼저 화이트헤드에게 있어서 원초적(primordial)인 것으로 고찰된 경우, 신은 절대적으로 풍부한 가능태의 무제한적인 개념적 실현이다. 이런 측면에 있어 신은 모든 창조에 앞서(bfore) 있는 것이 아니고, 모든 창조와 더불어(with) 있다. 그러나 원초적인 것으로서의 신은 탁월한 실재성(eminence reality)으로부터 아주 멀리 떨어져 있기 때문에 이러한 추상에 있어 신은 현실성을 결하고 있다. 그리고 이는 두가지 측면에서 그러하다. 우선 신의 느낌들은 단지 개념적일 뿐이고, 그래서 충만한 현실성을 결하고 있다. 둘째로, 개념적 느낌은 물리적 느낌과의 복합적인 통합을 떠나서는 그 주체적 형식에 의식을 수반하지 못한다. 따라서 우리는 이성으로 구별하고 신을 원초적 현실태의 추상에서 고찰하며, 우리는 느낌의 충만성이나 의식을 신에게 귀속시켜서는 안 된다. 신은 사물의 바탕에 있는 개념적 느낌의 무제약적 현실태이다. 그래서 이 원초적인 현실태 때문에 창조의 과정에 대한 영원한 대상의 관련있는 질서가 있게 되는 것이다. 신의 개념적 작용의 통일성은 어떠한 특수 사태와의 관련에 의해서도 구속받지 않는 자유로운 창조적 행위이다. 신의 원초적 본성은 창조성에 의해 획득되는 원초적 성격이다.⁶²⁾

하나님의 원초적 본성은 가능한 모든 존재 양식을, “잠재성의 절대적인 부요함에 대한 무제한적인 개념적인 각성”을 다 포함하고 있다. 그러나 하나님은 어느 특정 가능성이 각 계기 자체의 과거의 연쇄 가운데서 그 계기에 가장 적합한지를 “개념적으로 느낀다.” 그리하여 그 가능성들을 각 계기가 쓸 수 있게끔 해준다. 이

61) 알프레드 N. 화이트헤드, 『과정과 실재』 (2013), 647-648.

62) 앞의 책, 650-651.

최상의 가능성이 하나님의 “시원적 지향점”(God’s initial aim)이다. 이에 덧붙여서 하나님은 그 최상의 가능성을 현실화하기 위해서 “끌어당김”을, 일종의 매력 혹은 최종적인 인과율을 실체들에게 행사한다.⁶³⁾

그래서 신은 느낌을 위한 유혹(lure for feeling)이며 욕구의 영원한 충동이다. 세계 내에서 그 자신의 제약된 입각점으로부터 생겨나는 각 창조적 행위에 대한 신의 특수한 관련은 신을, 각 주체적 지향의 최초의 위상을 확립시키는 최초의 욕구의 대상으로 만든다. 그러므로 이런 신의 원초적 본성에서 볼 때, 신은 그것이 아니었으면 모호 투성이 되고 말 상황으로부터 일정한 결과를 창출시키는 원리, 즉 구체화의 원리이다.⁶⁴⁾

그러나 이러한 신의 원초적 본성만을 가지고 설명하기 힘든 구석이 있다. 이 최초의 지향이 변화하지 않는 신의 원초적 본성에만 유래를 한다면, 이 최초의 지향이 어떻게 세계 속의 다양한 현실적 계기들의 구체적인 상태와 관련을 맺을 수 있는지 하는 복잡한 문제가 발생한다. 이러한 문제점들은 최초적 지향을 제공하는 신의 행위가 단지 신의 원초적 본성만이 아닌 다른 특성들과 연관지어 설명되어야 한다. 바로 그러한 점을 화이트헤드는 신의 결과적 본성이라는 또 다른 측면과 연관지어 설명하고 있다. 바로 이러한 신의 결과적 본성은 매 순간 발생하는 현실적 계기들을 신이 파악을 하고 이러한 모든 파악을 신이 만족으로 통합시킨다는 신의 또 다른 측면이다.

신은 처음이자 끝이다. 신은 모든 구성원들의 과거 속에 있다는 의미에서 처음이 아니다. 신은 모든 다른 창조적 행위와의 생성의 일치(unison of becoming) 가운데 있는 개념적 작용의 전제된 현실태이다. 신의 본성이 물리적 느낌의 충만으로 완결되는 것은 세계가 신 속에서 객체화되는 데에 연유한다. 신은 자신의 현실 세계를 모든 새로운 창조와 공유하고 있다. 그리고 합생하는 피조물은 그 현실 세계에 대한 신의 객체화에 있어서의 새로운 요소로서 신 속에서 객체화된다. 각 피조물에 대한 신 속으로의 이와 같은 파악은 주체적 지향으로 인해 방향이 잡히고, 다시 신의 전 포괄적인(all - inclusive) 원초적 가치 평가로부터 전적으로 파생되는 주체적 형식을 부여받는다. 그 궁극적인 완결성 때문에, 신의 개념적 본성은 변치 않는다. 그러나 신의 파생적 본성은 세계의 창조적 전진의 결과로 생겨난다.⁶⁵⁾

63) 존 쿠퍼, 『철학자들의 신과 성서의 하나님』 (2014), 284-285.

64) 알프레드 N. 화이트헤드, 『과정과 실제』 (2013), 651.

각 계기를 위한 가능성의 원천으로 기능하기 위해서, 신은 반드시 실체와 세계 안에서의 그 실체의 자리를 파악해야만 한다. 이것이 신의 결과적 본성으로서, “하나님 안에 있는 세계의 객관화에서 도출되는” 본성이다. 각 개별 계기가 그 자체를 현실화하면서 쇠퇴해가는 계기들을 파악하듯이, 신 역시 자신을 현실화하면서 집단적으로 우주를 구성하고 있는 모든 실체들을 파악한다. 따라서 신의 현실태는 피조물들이 스스로 되기로 결정하는 그 결정에 의해서 상당부분 형성되며 제약을 받는다.⁶⁶⁾

그러므로 모든 현실적 존재들과 마찬가지로 신은 미래의 가능성들을 파악하는 측면과 과거의 현실성을 파악하는 다른 측면, 이 두 측면을 갖고 있다. 그러므로 신의 본성은 “양극적”이다. 신은 원초적 본성과 결과적 본성을 가지고 있다.⁶⁷⁾ 신의 결과적 본성은 의식적이다. 그것은 신의 본성의 통일성에 있어서의, 그리고 신의 지혜의 변형을 통한, 현실 세계의 실현이다. 원초적 본성은 개념적이며, 결과적 본성은 신의 물리적 느낌들이 신의 원초적 개념들 위에 짜여 들어간 것을 말한다.⁶⁸⁾

따라서 신의 원초적 본성의 완결성에서 유래하는 신의 주체적 지향의 완전성은 결국 신의 결과적 본성의 특성이 된다. 주체적 지향의 지혜는 모든 현실태를 완성된 체계 내에 적절히 자리 할 수 있는 것으로서 파악한다. 그리고 이렇게 파악된 것들은 느낌의 적절성에 의해 짜여서 보편적 느낌이 된다. 순전히 자기 본위적인 파괴적 악의 반항들은 단지 사소한 개개의 사실들에 지나지 않는 것으로 밀려난다. 그렇지만 그것들이 하나하나의 기쁨에서, 하나하나의 슬픔에서, 필요한 대비의 도입에서 성취한 선은 그것과 완결된 전체와의 관계에 의해 이미 구체되어 있다. 신의 본성의 이와 같은 작용하는 성장을 가장 잘 이해할 수 있는 이미지는, 그 어떤 것도 상실되지 않도록 하려는 애정 어린 배려의 이미지이다.

이러한 신의 결과적 본성은 세계에 대한 신의 심판이다. 신은 세계가 신 자신의 삶의 직접성 속에 들어올 때, 세계를 구원한다. 신의 결과적 본성은 구원될 수 있는 것은 그 어떤 것도 버리지 않는 사랑의 심판이다. 그것은 또 시간적 세계 내의 단순한 잔해에 지나지 않는 것을 활용하는 지혜의 심판이다.⁶⁹⁾

65) 앞의 책, 652-653.

66) 존 쿠퍼, 『철학자들의 신과 성서의 하나님』 (2014), 285.

67) 앞의 책, 284.

68) 알프레드 N. 화이트헤드, 『과정과 실제』 (2013), 653.

69) 앞의 책, 654-655.

화이트헤드에 의하면 우리는 신 자신의 본성의 완결성에 의해 중간세계의 동요를 애정으로 구제하는 신의 인내를 생각해 볼 수 있게 된다. 섭리와 심판과 구원이라는 자신의 모든 방식 가운데 신은 양육하고, 끌어당기고, 설득하지만 결코 독자적이고 폭력적인 결정을 내려주지는 않는다. “신은 세계를 창조하지는 않는다. 신은 세계를 구제한다. 아니 좀 더 정확하게 말해서, 신은 자신의 진선미의 비전을 통해서 온유한 인내심을 가지고 세계를 이끌어가는 시인이다”

이러한 양극적 속성을 가진 신은 세계와 어떠한 관계성을 맺고 있는 것인가? 화이트헤드의 신과 세계의 상호 연관성은 그의 저서 『과정과 실재』의 절정부문에서 드러나고 있다.⁷⁰⁾ 화이트헤드는 “신이 영구적이며 세계는 유동적이라고 말하는 것이 참이듯, 세계가 영구적이며 하나님은 유동적이라고 말하는 것도 참이다. 하나님은 하나(one)이며 세계는 다자(many)라고 말하는 것도 참이듯 세계가 하나이며 하나님이 다자라고 말하는 것도 참이다” 라는 주장을 펼친다. 그는 또한 이러한 주장을 이어서 병행 대구법을 사용하여 펼쳐놓는다.

세계가 신에 내재한다고 말하는 것은 신이 세계에 내재한다고 말하는 것과 마찬가지로 참이다. 신이 세계를 초월한다고 말하는 것은 세계가 신을 초월한다고 말하는 것과 마찬가지로 참이다. 그리고 이어지는 그의 주장은 가히 충격적이다. “신이 세계를 창조한다고 말하는 것은 세계가 신을 창조한다고 말하는 것과 마찬가지로 참이다.”

화이트헤드는 신과 세계는 대비된 대립자이며, 이 대립자에 의해서 창조성은 대립 속에 다양성을 갖는 이접적인 다수성을, 대비 속에 다양성을 갖는 합생적 통일로 변형시키는 그 최상의 임무를 수행한다고 언급한다. 신과 세계는 이처럼 서로를 필요로 하면서 맞서 있다. 신은 모든 정신성의 무한한 근거이며 물리적 다양성을 추구하는 비전의 통일이다. 신과 세계는 각기 상대방에 있어서 새로움을 위한 도구인 것이다. 모든 점에서 신과 세계는 그들의 과정과 관련하여 서로 역으로 움직인다. 신은 원초적으로 일자이다. 그리고 세계는 원초적으로 다자, 즉 물리적 유한성을 지닌 다수의 현실적 계기들이다. 과정에서 세계는 결과적 통일성을 획득하는데, 이 통일성은 하나의 새로운 계기로서 원초적 성격의 다양성 속으로 흡수된다. 따라서 신은 세계가 다자이면서 일자인 것으로 간주되어야 하는 것과는 정반대의

70) 앞의 책, 647-664.

의미에서 일자이면서 다자인 것으로 간주되어야 한다. 그러므로 모든 종교의 기초가 되는 우주론의 주제는 영속적 통일성 속으로 이행하는 세계의 역동적인 노력에 대한 이야기이며, 세계의 다양한 노력을 흡수함으로써 완결의 목적을 달성하는 신의 비전의 정태적인 위엄에 관한 이야기이다.⁷¹⁾

우리는 이러한 화이트헤드의 유기체철학에서 앞서 언급한 생태계 위기를 초래한 신론인 ‘초자연주의적 이신론’을 극복할 대안으로서의 시사점을 발견할 수 있다. 그것은 ‘신과 세계의 분리’라는 도식 속에서의 신과 세계의 외적인 관계론적 모델에서 신과 세계의 합일체로서의 모델로의 패러다임의 변화이다. 여기에서 우리는 세계가 단순한 수동적인 객체가 아니라 신의 과정에 영향을 미치는 주체가 된다는 것을 간파할 수 있다. 현실 세계의 새로움은 신의 새로움에 기여한다. 신과 세계는 각기 서로에게 있어서 새로움을 위한 도구이다. 바로 이러한 화이트헤드의 주장은 생태학적 신관으로서 부합되는 모델을 제공해준다.

물론 이러한 화이트헤드의 신관이 성서적 근거로 부합하는가에 대해서는 더욱 더 연구해야 할 과제 일 것이다. 하지만 화이트헤드가 바라본 신의 양극성 및 그러한 신과 세계의 상호연관성은 초월성과 내재성을 균형있게 다룬 신 이해로 보여지며 생태학적 신관으로 유용한 사유의 모델이 될 수 있을 것이다. 필자는 마지막으로 이러한 화이트헤드의 사유를 바탕으로 “범재신론”이라는 또 다른 신관을 살펴보고자 한다.

4.5 화이트헤드의 범재신론

비록 화이트헤드가 범재신론이라는 용어를 사용하지는 않았지만, 그의 신관은 범재신론으로 볼 수 있다. 화이트헤드는 신과 세계를 구별한다. “신과 세계는 서로에 대해 독립적으로 존재하고 있다.” 사물들은 신에 의해서 야기되지 않으며 자기 실현을 가능하게 하는 실질적인 능력을 소유하고 있다. 그렇지만 만물이 다 신 안에 있으며, 그가 만물 안에 있다. “각 시간내적인 계기는 신을 체현하며 신 안에 체현된다.” 이 관계는 우연적이지도 않고, 신적인 측면에서 자발적인 것도 아니다. 이 관계는 신적 본성에 본래적인 것이다. “신도 세계도, 정태적인 완결에 도달하지 않

71) 앞의 책, 658-660.

는다. 그 둘 다 궁극적인 형이상학적 근거의 힘 안에, 참신함으로의 창조적 전진의 힘 안에 들어 있다.”⁷²⁾

이렇듯 사물의 존재 방식이 개체론적 실체가 아닌 유기체적 존재론의 조명 하에 이해 될 때 과정사상의 범재신론적 사유가 가능해진다. 화이트헤드의 유기체 철학의 범재신론의 가장 큰 특징은 신과 세상이 서로 대립해 있으며 서로를 전제하고 있음으로써 내재와 초월을 오가며 상생의 구조를 이루고 있다는 점이다. 화이트헤드는 신이 세계의 모든 창조의 근원적 원천이며 새로움의 근거이자 세계 속의 모든 사건들을 묶어내는 요소라고 말한다.⁷³⁾ 세계는 따라서 신을 떠나서는 존재할 수 없다. 하지만 동시에 신 역시 세계에 영향을 받으며 의존하고 결정되는 존재며 따라서 제한되어 있다고 말한다. “세계는 지나가는 그림자이기도 하고, 최종적인 사실이기도 하다”⁷⁴⁾

이러한 이해를 통해서 볼 때 범재신론적 사유는 신에 대한 전통신학이 강조해 온 초월성을 인정하면서도 내재적⁷⁵⁾인 분임을 주장할 수 있는 것이다. 이는 초월적 존재이신 신이 세상과 관계하며 세상을 변화시키며 세상 속에서 끊임없이 참여하고 세계와 같지 않으면서 또한 온 세상을 이끌어가시는 분이라는 것이다. 즉, 신은 하나의 세계 즉 유한한 현실적 계기들의 다수성과 항상 연관을 맺으면서 존재한다. 보다 정확히 말해서 이 세계는 신 안에 존재한다. 이는 모든 유한한 사물이 신 안에 있다는 것을 의미하고, 사도행전 가운데 우리가 신 안에서 “살고, 움직이며, 우리 존재를 소유한다”는 말씀에 의해 제안된 사상이다. 이 견해는 모든 것이 신이라고 말하는 범신론과는 명백히 다른 차별성을 가진다. 범재신론에 따르면 신과 세계는 각자의 창조적인 힘을 갖는다. 양자는 각자 독특함을 지닌 채 남아 있으며, 따라서 세계에 존재하는 악으로 인해 신의 선함이 비난당하지 않는다. 그러나 세상의 존재는 신의 존재를 필요로 한다.⁷⁶⁾

바로 이러한 화이트헤드의 범재신론은 전통신학이 “부동의 동자”로 여기며

72) 존 쿠퍼, 『철학자들의 신과 성서의 하나님』 (2014), 287-288.

73) 알프레드 N. 화이트헤드, 『진화하는 종교』 (2012), 149-150.

74) 앞의 책, 83.

75) 전통적인 기독교 신학과 중세, 그리고 근대의 이신론에서는 신과 세계의 관계를 설명한 주된 방식은 내적인 관계이기보다 외재적인 관계를 강조했다. 하지만 화이트헤드의 유기체 철학의 관계론적 사유에 의하면 관계의 주된 방식은 내재적이다. 모든 존재는 긴밀한 상호관계를 맺고 내재적으로 이어져있다. 이것은 신 또한 마찬가지이다. 신은 세계 속에 화육하시며, 세계 속에서 고통과 희망, 그것을 통해 창발하는 새로움을 느끼신다.

76) 데이빗 그리핀, 『위대한 두진리』 (2010), 185-186.

터부시해 온 신의 내재성의 측면. 즉 신과 세계의 관계 방식을 초월성과 더불어 내재성을 강조한 범재신론을 언급하였다. 이러한 화이트헤드가 말하고자 한 범재신론의 신의 힘은 설득적이고 관계적이면서도 또한 공감적인 방식으로서의 힘이다. 화이트헤드가 언급한 범재신론적 사유의 독창성은 전통적인 신론에서 말하는 강압적인 신의 이미지와는 전혀 다른 방식, 설득적인 방식으로 존재함을 말한다는 사실에서 엿볼 수 있다. 화이트헤드의 유기체 철학에서의 신은 세계와 본래적으로 관계하는 것이다. 현실적 존재는 스스로를 창조해 나가기 때문에 미래는 아직 결정되어 있지 않다. 그래서 완전한 인식이라는 것도 신이 미래를 인식하고 예정한다는 것도 아니다. 그래서 신은 세계를 완전히 통제하지 않는다. 신의 모든 창조적인 영향력은 강압적인 방식으로 작용하는 것이 아니라 설득적인 방식으로 작용을 한다.

바로 이러한 초월성과 내재성을 포괄하는 화이트헤드의 범재신론을 채택할 때 생태계를 바라보는 신학의 성격은 자연스럽게 변모하게 된다. 그동안 한국 교회는 초자연주의적 이신론이 기본적인 밑바탕으로 삼고 있는 전지전능한 신의 힘의 복음에서 출발함으로써 설득이 아닌 강압적인 방식으로서의 신의 이미지를 그려왔다. 하지만 화이트헤드가 말하는 신은 “세계를 품는 동반자로서 일련탄생(一連托生)의 수난자”⁷⁷⁾로서 “진, 선, 미의 자신의 비전에 의해 세계를 이끌어가는 애정 어린 인내심을 갖고 있는 세계의 시인”⁷⁸⁾으로서 세계를 이끌어가는 분이다. 이러한 세계관으로 바라볼 때 신이란 세계의 모든 존재를 끌어안고 있는 분이요, 따라서 세상에 가해진 폭력으로 생긴 고통은 곧 신의 고통으로 이해 될 수 있다. 이러한 측면에서 마조리 H. 수하키는 “피조세계에 대한 반역은 곧 하나님에 대한 반역이다”라고 언급하고 있다.⁷⁹⁾

이러한 사고방식 속에서 신은 세계를 다양성 가운데 내적으로 느낀다. 세계에 대한 신의 느낌은 신 안에 있는 지속적인 역동성이며, 신 또한 어떤 의미에는 형성되어가는 존재라는 것을 의미한다. 신이 세계를 느낀다는 것은 신이 신적 자아 속에서 세계를 재창조한다는 것을 의미하고 세계에 대한 그의 느낌을 신적 속성으로 통합한다는 것을 의미한다.⁸⁰⁾ 이 세계 속에서 종교는 신을 잘 보이고 환심을 사려

77) 알프레드 N. 화이트헤드, 『과정과 실재』 (2013), 663.

78) 앞의 책, 655.

79) 마조리 H. 수하키/김희현 옮김, 『폭력으로의 타락』 (서울: 동연, 2011), 59-83.

80) 앞의 책, 131.

고 하는 적대자로 그리지 않고 “세계는 본질적으로 신을 육화함으로써 살아가는 것”⁸¹⁾이기 때문에 “신을 닮기 위해서 그의 선을 탐구”한다.⁸²⁾ 이러한 신을 닮기 위한 노력은 세계를 설득적인 방식으로 이끌어가는 그를 닮기 위한 응답이고 피조물에게 고통을 주는 상호결속을 넘어, 공감의 결속, 즉 모든 타자와 함께 느끼는 공감의 결속, 사랑을 분간하는 공감의 결속으로 우리를 인도한다. 결론적으로 화이트헤드의 범재신론적 사유는 세계 속에서 일하시는 신의 활동을 닮아가려는 우리들의 피조물들에 대한 신앙적 결단을 제공한다. 이러한 유기체철학의 범재신론적 사유에서 타자의 희생없이 존립할 수 있는 존재는 없다. 화이트헤드의 범재신론은 현실적이고 내재적이며 초월적 존재로서의 신으로 이러한 신은 우주 전체와 협력적인 의존관계를 맺고 살아가는 책임있고 조화로운 삶을 가능케 한다. 그리고 또한 세계는 신의 일회적인 창조로 끝난 것이 아니라 지금도 창조는 지속되고 그 세계에 설득적인 신은 끊임없이 피조물들에게 지향점을 제공해주고 있다. 이러한 신 개념은 앞에서 지적했던 잘못된 세계관으로 야기된 생태계의 파괴를 회복하는 ‘생태적 영성’을 발전시키는 새로운 바람으로 작용할 수 있을 것이다.

5. 결론: 생태계 위기 극복을 위한 화이트헤드의 유기체 철학의 의의

필자는 지금까지 현대의 생태계의 위기상황과 그러한 상황을 가져오게 된 배경, 그리고 화이트헤드의 유기체철학을 중심으로 생태학적 대안적 모델에 대해서 모색해 보았다. 화이트헤드의 유기체철학은 지금까지의 철학 세계를 이끌어 왔던 이원론, 기계론적 사고를 깨뜨리고 새로운 철학 체계를 형성했다. 즉 유기체철학은 주객도식의 틀을 부수고 관계 중심적 철학을 주창한 것으로 유기체철학에 있어서 이러한 관계는 매우 중요한 것이다. 유기체적으로 연결되어 있다는 것이 관계 형성이고 그 관계를 발전시키면서 서로 변화해 나가는 것이 유기체 철학의 핵심이다.

유기체철학의 이러한 관계성 우위의 철학은 신론에서도 새로운 전환점을 제공

81) 알프레드 N. 화이트헤드, 『진화하는 종교』 (2012), 147.

82) 앞의 책, 38-39.

해준다. 화이트헤드가 바라본 신은 세계와 긴밀한 관계를 맺고 있는 신이다. 신은 세계를 초월한다. 하지만 더불어 세계 속에 긴밀하게 내재한다. 신과 세계는 서로 대립해 있으며 더불어 서로를 전제하고 초월과 내재를 오가며 상생의 구조를 이루어간다. 화이트헤드가 바라본 신은 세계의 모든 창조의 근원적 원천이며 새로움의 근거이자 세계 속의 모든 사건들을 묶어내는 요소이다. 따라서 세계는 신을 떠나서 존재한다는 것은 있을 수 없다. 하지만 동시에 신 역시 세계에 영향을 받으며 결정이 부각되며 긴밀하게 의존하고 있다고 화이트헤드는 주장한다. 이렇듯 모든 피조물과 그 피조물을 이루고 있는 구성원과 그 환경이 되는 다양한 여건들, 그리고 신이 서로 유기적 관계에 놓여있다고 주장하는 유기체적 세계관에서 이제 우리는 다음과 같은 생태계 위기 극복을 위한 대안점을 모색해 볼 수 있을 것이다.

첫째, 화이트헤드의 유기체철학은 주객도식의 명제를 깨뜨리고 관계성에 중점을 두는 세계관을 제시함으로써 생태학적 영성의 개발에 영향을 미칠 수 있을 것이다. 현실적 존재는 이전의 사건에 영향을 받으며 존재한다. 이전의 사건의 계기는 현재 합생되는 과정 속에서 현재가 되게 만드는 작용인이다. 현재의 계기 또한 합생을 마치고 나면 미래의 사건을 위한 새로운 여건이 된다. 바로 이러한 관계성에 중점을 둔 유기체철학에 기반을 둔다면 “타자 없이 존재할 수 있는 주체란 없다.”

바로 이러한 타자와의 관계성에 중점을 둔 사유는 ‘주객도식의 개체론적 사유’의 망령을 극복하는 새로운 생태적 영성을 개발하는데 기여할 수 있을 것이다. 주체와 객체를 구분짓는 이분법적 도식을 벗어나 서로 교통하고 통합하고 계속하여 새로움을 지향하고자하는 유기체철학은 생태계의 위기를 극복할 수 있는 새로운 대안이 될 수 있다. 창조세계의 피조물과의 서로간의 연대성은 물론 우주 전체를 포괄하는 관계 우위의 실제 이해를 통해 우리들의 생태학적 영성은 더욱 민감하게 발전할 수 있을 것이다.

둘째, 화이트헤드의 유기체철학은 생태적 신론을 구축할 수 있는 사유의 기반을 제공하여 준다. 현대의 생태계의 위기를 초래한 원인에는 앞에서 언급한 것처럼 자연의 대상화, 주객도식의 이분법적 사유가 직접적인 원인이라면 그 배후에는 교회가 주장한 초월적 신론이 자리매김하고 있다. 화이트헤드는 이러한 초월적이며 절대적인 군주의 모델을 찬양하고 있는 교회의 신관에 있어서 새로운 신관으로의 이해를 제공해 줄 수 있을 것이다.

유기체철학에서 신과 세계의 관계는 신의 양극적 본성에서 찾아 볼 수 있다. 신은 ‘원초적 본성’과 ‘결과적 본성’을 가지고 있다. 신은 세계에 대하여 원초적으로 미래의 보다 나은 방향으로 끊임없이 지향점을 제공하고 현실 세계가 실현한 모든 것은 현실적 존재로서 신의 결과적 본성으로 파악해 나간다. 이러한 방식으로 세계는 신에 내재한다. 세계는 단순히 신의 수동적 객체가 아닌 신의 합생의 과정에 영향을 미치는 주체로서 작용한다. 현실 세계가 이룩해가며 창발하는 새로움은 신의 새로움에 기여한다. 신과 세계는 분리되어 작용하는 것이 아니라 각각 상대방의 새로움을 위한 도구로서 작용한다.

화이트헤드의 신관의 독창성은 초월성과 내재성의 어느 한쪽 측면만 과도하게 주장하지 않고 양자를 균형있게 설명하려고 시도한 신관이라는 점에 있다. 근래의 전통적 신관의 지나친 초월성에 대한 강조는 생태학적 위기를 초래한 원인과 무관한 것으로 볼 수 없을 것이다. 전통적 신론의 군주적 모델은 지금의 생태계의 위기 상황에 대하여 많은 영향을 미쳤던 신관으로 볼 수 있다. 이러한 점을 미루어 볼 때 생태학적 신관은 신의 내재성과 세계와의 관계성을 초월성을 배제하지 않는 새로운 신관으로 주장할 수 있어야 할 것이다. 이러한 사실을 비추어 볼 때 유기체철학은 신관, 특히 화이트헤드의 범재신론적 사유는 생태계의 위기를 극복하기 위한 새로운 사유의 모델로 작용할 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

- 구승희. 『에코필로소피』. 서울: 새길, 1995.
- 그리핀. 데이빗/이세형 옮김. 『과정신정론』. 서울: 이문출판사, 2007.
- 그리핀. 데이빗/김희현 옮김. 『위대한 두 진리』. 서울: 도서출판 동연, 2010.
- 김균진. 『생태학의 위기와 신학』. 서울: 대한기독교서회, 1992.
- _____. 『자연환경에 대한 기독교 신학의 이해』. 서울: 연세대출판부, 2006.
- 김경재&김상일. 『과정철학과 과정신학』. 서울: 전망사, 1988.
- 김도훈. 『생태신학과 생태영성』. 서울: 장로회신학대학교 출판부, 2009.
- 김영진. 『화이트헤드의 유기체철학』. 서울: 그린비출판사, 2012.
- 준이치로, 구니야/심귀득&안은수 옮김. 『환경과 자연인식의 흐름』. 서울: 고려원, 1992.
- 몰트만, 위르겐/김균진 옮김. 『창조 안에 계신 하나님』. 서울: 한국신학연구소, 1986.
- 수하키, 마조리 H/김희현 옮김. 『폭력에로의 타락』. 서울: 동연, 2011.
- 소기석. 『현대 환경윤리에 대한 종교학적 연구』. 광주: 한국학술정보, 2005.
- 쉐퍼, 프란시스/김진홍 옮김. 『환경오염과 인간의 죽음』. 서울: 생명의 말씀사, 1995.
- 이정배. 『생태학과 신학』. 서울: 종로서적, 1989.
- 천인호. 『환경생태경제론』. 서울: 신지서원, 2005.
- 카프라, 프리조프/이성범&구윤서 옮김. 『새로운 과학과 문명의 전환』. 서울: 범양사출판부, 1998.
- 갑, 존. 그리핀, 데이빗/이경호 옮김. 『갑과 그리핀의 과정신학』. 서울: 이문출판사, 2012.
- 쿠퍼, 존/김재영 옮김. 『철학자들의 신과 성서의 하나님』. 서울: 새물결플러스, 2014.
- 한면희. 『초록문명론』. 광주: 도서출판 들녘, 2004.
- 한승진. 『쉽게 읽는 기독교 윤리』. 광주: 한국학술정보, 2010.

화이트헤드, 알프레드 N/오영환&문창욱 옮김. 『사고의 양태』. 서울: 다산글방, 2003.

화이트헤드, 알프레드 N/김희현 옮김. 『진화하는 종교』. 서울: 대한기독교서회, 2012.

화이트헤드, 알프레드 N/오영환 옮김. 『과정과 실재』. 서울: 민음사, 2013.