

생명윤리와 인간학*

홍 석 영**

I. 서론

현대 의과학, 생명과학, 생명공학 등의 급속한 발전 속에서 생명윤리의 필요성과 중요성에 대해 이견을 제시하는 사람들은 거의 없다. 그러나 오늘날 논의 되고 있는 생명 윤리는 그 철학 및 윤리학적 배경을 어디에 두느냐에 따라 특정 현안에 대해 상이한 결론을 제시하고 있다. 일반적으로 생명 윤리 논의를 크게 공리주의 또는 결과주의에 기초한 생명 윤리와 의무론에 기초한 생명 윤리로 구분하기도 한다. 그러나 본고에서는 생명 윤리는 인간학에 기초해야 함을 논하고자 한다. 인간 생명의 존엄성을 목적으로 하는 생명 윤리는 인간이 무엇인가를 탐구하는 인간학에 기초할 때 비로소 그 목적에 도달 할 수 있기 때문이다. 따라서 본 고에서는 왜 생명 윤리는 인간학에 기초해야 하는지, 인간학에서 이야기하는 인간의 본질은 무엇인지에 관해 살펴 본 후, 이러한 인간학의 관점을 생명 윤리의 구체적인 주제에 적용해 보겠다. 이를 통해 생명 윤리가 인간학과 불가분의 관계를 맺고 있음을 밝혀 보겠다.

II. 생명윤리에 인간학이 요청되는 이유

1. 현대 의과학, 생명과학 및 생명공학의 한계

오늘날 인간의 생명을 대상으로 하는 의과학, 생명과학, 생명공학 등이 현란하게 발전하고 있다. 그리하여 과거에는 불가능하리라고 생각했던 많은 일들이 이제 가능해졌다. 산전 유전자 검사와 치료, 체세포 핵 치환을 통한 인간(배아)복제, 배아의 발생 과정을 차단하면서 진행되는 배아줄기 세포 연구, 말기 환자의 생명 유지 등등 인간 생명의 시작과 끝에 있어서 의학적, 과학적, 기술적 개입 및 조작 가능성이 크게 증대하였다. 이러한 발전은 인간의 고통과 질병을 치료해주고, 수명을 연장시켜 준다는 점에서 긍정적인 면도 있다.

그러나 다른 한편으로 현대 의과학, 생명과학, 생명공학은 ‘인간이란 무엇인가’를 탐구하는 인간학과 단절되면서 오히려 인간을 소외시키고 인간의 존엄성을 위협하는 부작용을 초래하기도 한다. 즉 현대 의과학 및 생명과학은 인간을 전체로 보지 않으며, 부분 생명 현상에만 관심을 갖고, 인간의 외적인 생명 현상만을 연구 대상으로 삼고 있다. 그들은 측정 가능한 생명 현상만을 연구 대상으로 삼는 한계를 갖고 있다. 의과학 및 생명과학이 인간 생명 현상의 어떤 부분을 해명해주는지는 하지만, 그러나 인간 전체를 이해하기 위해서는 각각의 개별 연구 성과들이 하나의 전체의 관점에서 해석되어야 한다. 따라서 현대 의과학 및 생명 과학은 인간의 전체(Ganzheit)를 파악하고 정초하는 것을 과제로 하는 인간학¹⁾을 필요로 한다.

* 본 논문은 바이오이종장기연구센터(XRC)의 지원으로 이루어졌음

** 가톨릭대학교 가톨릭 생명윤리연구소

1) 진교훈. 철학적 인간학 연구 I. 서울: 경문사, 1982 : 12 참조.

2. 인간 생명과 관련된 생명윤리

생명윤리(Bioethics)라는 말은 미국 위스콘신 대학의 종양학자였던 포터(V. R. Potter)가 1970년에 처음으로 사용하였다고 한다. 그는 생명윤리학을 “생물학의 지식과 인간의 가치 체계에 관한 지식을 결합하는 새로운 학문 분야”라고 정의하였다.²⁾ 한편 레이(W. T. Reich)는 그가 편집한 『생명윤리 백과사전』(Encyclopedia of Bioethics)에서 생명윤리는 “생명(bios)과 윤리(ēthike)의 합성어로, 생명과학과 건강관리의 도덕적 차원에 관한 체계적 연구로서, 도덕적 비전, 결정, 행위, 정책 등을 포함하며, 학제적 구조 속에서 다양한 윤리학적 방법론을 사용한다”고 이야기하였다.³⁾ 코프(W. Korff)는 그가 편집한 『생명윤리학 사전』(Lexikon der Bioethik)에서 생명윤리를 “인간이 생명을 책임 있게 다루는 것에 대한 윤리학적 숙고”라고 정의하였다. 이때 생명이란 생명 일반을 모두 의미하며 따라서 인간 생명과 인간 이외의 생명이 모두 포함된다고 하였다. 그는 인간 생명과 관련해서는 고전적 의미의 의사의 직업윤리, 근대의 의료 윤리, 현대의 인간 생태론 등이, 인간 이외의 생명과 관련해서는 근대의 생명공학, 자연 보호와 동물 보호의 문제, 현대의 환경 윤리 등이 생명윤리의 대상 영역이라고 밝히고 있다. 그러면서 그는 생명윤리에 대한 포괄적 이해와 개별 학문의 경계를 넘어서는 학제적 대화를 요청하였다.⁴⁾ 알트너(G. Altner)도 “생명윤리는 인간에게 살아 있는 자연 및 생명의 모든 형태들에 대해 책임질 것을 요청하는 정향을 목표로 한다”⁵⁾고 이야기하였다.

이상의 정의들을 고려하면, 생명윤리를 ‘생명을 책임 있게 다루는 것에 대해 윤리적으로 숙고하는 인간의 활동’이라고 정의내릴 수 있다. 그리고 이 정의를 인간과 관련해서 표현해 보면, 인간과 관련한 생명윤리는 ‘인간 생명을 책임 있게 다루는 것에 대해 윤리적으로 숙고하는 인간의 활동’이라 할 수 있다. 즉 인간 생명과 관련된 생명윤리 논의는 인간 생명에 대한 책임, 인간 생명에 대한 존중, 즉 인간 생명의 존엄성 실현을 목표로 한다. 이러한 목표에 도달하기 위해서는 인간에 대한 올바른 이해가 반드시 필요하다. 그러므로 생명윤리는 ‘인간이란 무엇인가’의 물음을 오랫동안 탐구해온 인간학을 그 기초 학문 중의 하나로 반드시 필요로 한다.

3. 생명윤리의 목적

윤리학의 임무는 구체적인 개별 윤리 문제들에 대해 처방을 제시하거나 법적 의무를 부과하는 데서 멈추지 않는다. 여기서 한 걸음 더 나아가 윤리학은 진리를 추구하는 삶의 근본 선택, 참된 인간 성장을 위한 방향 제시, 이를 가능케 하는 올바른 가치관 형성 등 인간 삶의 목적과 이상을 밝혀주는 것을 목적으로 한다. 브루거(W. Brugger)는 윤리학은 ‘삶과 세계에서 무엇이 가치 있는 것인가를 가르치는 것이며, 또 윤리학은 가치 의식을 인간에게 깨우쳐 주는 것이다’⁶⁾라고 설파하였다. 즉 윤리학은 인간의 삶의 방향과 목적에 대해 규범적 지향을 제시해 주어야 한다.

생명윤리도 마찬가지이다. 오늘날 생명윤리는 관련 과학의 급속한 발전으로 다른 응용 윤리의 영역보다 더욱 시급하게 응답을 요구받고 있다. 배아 연구 문제, 안락사 문제, 유전자 검사 문제, 말기 환자의 연명치료 유보 문제 등등 오늘날 생명윤리의 대답을 요구하는 사태는 급속도로 증가

2) Potter VR, Bioethics, the Science of Survival. in Biology and Medicine 14, 1970: ibid. Bioethics. Bridge to the Future. New York: Engelwood Cliffs/ New Jersey: Prentice-Hall Biological Science Series, 1971

3) Reich Warren T.(ed.), Encyclopedia of Bioethics. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995, Revised Edition, Vol. 1: xxi.

4) Korff et al. Lexikon der Bioethik, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 1998, Band 1: 7-8

5) Altner G. Naturvergeessenheit: Grundlagen einer umfassenden Bioethik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991: 1

6) Brugger W. Philosophisches Wörterbuch, Freiburg, 1953: 87; 진교훈. 현대사회윤리연구. 서울: 울력, 2003: 39

하고 있다. 시급한 개별 문제들에 대해 윤리적이고 실천적인 응답을 하는 것도 중요하지만, 그럼에도 불구하고 오늘날 더욱 근본적으로 요청되는 것은 그러한 윤리적, 실천적 응답을 정초해주는 기본적인 인간관과 윤리관을 정립하는 것이다.⁷⁾ 그리고 기본적인 인간관과 윤리관을 정립하기 위해서도 역시 인간이란 무엇인가의 물음을 탐구하는 인간학의 연구 성과를 고려해야 한다.

이상에서 왜 생명윤리가 인간학의 기초를 요청하는지에 관해 간략히 살펴보았다. 요약하면 첫째, 의과학 및 생명과학은 생명 현상을 부분적으로만 연구하므로 인간 전체의 관점에서 그 개별 연구 성과들이 해석되어야 하며, 둘째, 인간과 관련되어 논의되는 생명윤리는 그 논의의 주체이자 객체인 인간에 대한 이해가 반드시 필요하며, 셋째, 생명윤리의 올바른 방향과 목적을 정초해주는 기본적인 인간관과 윤리관을 정립하기 위해서도 인간에 대한 이해가 반드시 필요하다.

그런데 인간은 ‘한마디로 정의내리기에는 너무나 다채롭고 다양한 존재’⁸⁾이다. 그러므로 인간을 이해하기 위해 철학자들은 다양한 방법을 제안하고 사용하였다. 예를 들면, 훔설(E. Husserl)은 현상학적 방법을, 가다머(H. G. Gadamer)와 리코르(P. Ricoeur)는 해석학적 방법을, 파브로(C. Fabro)는 내성(內省)의 방법을, 바보틴(E. Barbotin)은 이해의 방법을, 부버(M. Buber)와 네돈셀(M. Nédoncelle)은 대화적 방법을, 보로스(L. Boros)는 대화적-선형적 방법을, 마르셀(G. Marcel)은 선형적 반성법을, 폴라니(M. Polanyi)는 타당화(validation)의 방법을, 레비 스트로스(C. Lévy-Strauss)는 구조주의적 방법을 제안하고 사용하였다.⁹⁾

이러한 다양한 방법들을 살펴보면, 인간학은 현상학적 측면과 선형적 측면이 함께 사용되는 매우 복잡한 방법을 요구함을 알 수 있다. ‘현상학적 단계에서는 인간 존재와 관련된 모든 자료들이 수집되고, 선형적 단계에서는 이 자료들의 궁극적 의미 즉 이 자료들에 의미를 부여해주고 또 그것들을 가능하게 해주는 심오한 의미가 추구된다.’¹⁰⁾ 즉 인간을 이해하기 위해서는 우선 인간 존재와 관련된 모든 자료들을 ‘객관적 관찰과 내성의 방법을 함께 사용’하면서 수집해야 하고[현상학적 단계], 나아가 그 수집된 자료들의 심오하고 궁극적인 의미를 찾아내야 한다[선형적 단계]. 현상학적 단계와 선형적 단계를 거치면서 인간 존재를 탐구하면, ‘인간은 인격이며, 육체와 영혼이 실제적으로 통일을 이룬 전체이다’라는 인간 이해에 도달하게 된다. 그리고 인간의 전체를 이루는 육체와 영혼 중 오늘날 생명윤리 논의와 관련해서는, 양자를 분리할 수는 없지만, 육체 생명에 기본 가치를 부여하지 않을 수 없다. II, III, IV장에서는 인간학에서 설명하는 인간의 특성을 생명윤리에 함축을 주는 내용을 중심으로 살펴보고, V장에서는 이러한 인간학의 인간 이해가 생명윤리에 주는 시사점에 대해 살펴보도록 하겠다.

III. 인격으로서의 인간: “인간은 인격이다.”

인간 존재를 포괄적으로 즉 인간 실체 전체를 정확하고 명백하게 표현하려고 할 때 인간학은 인격(人格; Person)이란 낱말을 사용한다. 그리하여 인간학은 ‘인간은 인격이다’라고 말한다. 인격이라는 낱말은 인간 존재를 설명하고자 하는 인간의 노력 속에서 등장하였다. 그리고 오늘날 생명윤리 논의에서 인격 개념은 매우 중요한 개념으로 가장 자주 사용되는 개념 중 하나이다. 그런데

7) 소병욱, 생명윤리, 왜관: 분도출판사, 1996: 157-158

8) Scheler M. Zur Idee des Menschen, in Vom Umsturz der Werte. Bern, München: Francke Verlag, 1955, 5. Auflage, Gesammelte Werke Band. 3: 175

9) Mondin B. Philosophical Anthropology. Rome: Urbaniana Univ Press, 1985: 10; 허재운 역. 인간: 철학적 인간학 입문. 서울: 서광사, 1996: 18

10) ibid.: 10.

어떤 학자들은 인격 개념을 환원론적으로 이해하고, 인간 존재와 인격 존재의 일치성을 부인하고 있다. 그러나 인간학은 이러한 환원론적인 인격 이해에 반대한다. 인격 개념이 등장하고 발전해 온 경로를 살펴보면 인격 개념의 정확한 의미를 알 수 있다.

인격이란 낱말의 어원에 대해서도 다양한 의견이 존재한다.¹¹⁾ 어떤 학자들은 라틴어 페르조나(persona; 본래는 희극 또는 비극 배우의 가면을 의미했고, 나중에는 성격, 역할 또는 극중 배우의 배역을 의미함)와 페르조나레(personare; 가면을 쓴 배우의 목소리가 음향적으로 울리는 것을 가리킴)를 어원으로 생각한다. 또 다른 학자들은 그리스어 프로소폰(πρόσωπον; 가면, 또는 보다 정확히 말하면 얼굴, 표정 또는 ‘눈에 보이는 것 뒤에 숨겨진 것’을 의미함)을 어원으로 생각한다. 또 다른 학자들은 에트루리아어¹²⁾ 페르수(phersu; 에트루리아 사람들이 가면을 쓴 무희에 대해 가졌던 이미지와 관련된 것을 나타내던 낱말)를 어원으로 생각한다. 따라서 인격이란 단어의 어원을 정확히 하나로 설명하기는 어렵다.

그렇지만 그리스 사람들이나 로마 사람들은 이 단어를 일반적으로 ‘가면’을 가리키는데 사용하였다. 그들은 이 단어로 드라마에서의 배우의 극중 역할뿐만 아니라 개인의 드라마 밖의 관계와 활동(예를 들면, 가족 관계와 사회 활동 등)에서 행하는 역할(지위, 상태, 위치 등)까지도 모두 가리켰다. 일레로 세네카(L. A. Seneca; 기원 원년-65)는 “어느 누구도 가면을 오랫동안 쓸 수 없다”(nemo potest personam diu ferre)고 하였다. 따라서 그들에게서는 인격의 고유성, 유일회성, 대체불가능성 등을 찾을 수 없다. 그들은 개인 그 자체를 절대 가치로 간주하지 않았으며 계급, 부, 종족 등에 의존하여 절대 가치를 생각하였다. 그들은 항상 폴리스를 중심으로 생각하였지 개인을 중심으로 생각하지 않았다. 그리하여 무니어(E. Mounier; 1905-1950)는 “고대인은 도시, 가족에 흡수되어 있다”¹³⁾고, 역사학자 젤러(E. v. Zeller; 1814-1908)는 “고대 그리스 철학에서는 인격을 표현하는 어휘가 결여되어 있다”¹⁴⁾고 말하였다.

서양의 인격 개념 형성에는 서양 문명의 또 하나의 기동인 그리스도교가 특별하고 결정적인 공헌을 하였다. 그리스도교의 영향으로 고대의 우주 중심적이고 신화적인 시각이 인간 중심적 시각으로, 인간을 우주의 모든 것과 동등시 하던 생각이 세상 속의 주체(단순한 대상이 아닌)로서의 인간의 중심성, 고유성, 본래적 존엄성을 확인하는 생각으로 변화했다. 인격 개념은 그 뿌리에서 그리스도교 신학과 밀접한 관련을 맺고 있다. 삼위일체와 육화의 교리에 관해 1세기에 이루어진 그리스도교의 신학 논쟁은 ‘인격’이란 단어를 불가피하게 사용했다. 이 논쟁에서 그 단어는 (삼위일체의 맥락에서) 삼위의 구체적인 개별성과 (인간과 신의) 두 본성 안에서 주체(그리스도)의 통일성을 가리키는 것으로 사용되었다.

그러나 점차 신학은 인격 개념을 경시했고 단조롭게 반복해서 사용하는 데 머물렀다. 반면 철학은 인간 존재의 정당화를 제시하기 위해 인격 개념에 더욱 더 관심을 기울였다. 인격 개념을 철학적으로 처음 사용한 사람은 보에티우스(A. M. S. Boethius; 약 480-524)이다. 그는 인간 존재에

11) 이 부분은 다음 자료를 주로 참조하였다. Palazzani L. “The Meanings of the Philosophical Concept of Person and their Implications in the Current Debate on the Status of the Human Embryo,” Pontificia Academia Pro Vita. Identity and Statute of Human Embryo. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana: 1998: 74-95; B. Mondin, op. cit.: 243-259

12) 고대 이탈리아 북부-중부에서 활동한 민족의 언어. B.C. 7세기부터 B.C. 1세기까지 약 1만 개의 묘비명으로 된 비문(碑文)과 자그레브박물관에 소장되어 있는 미라를 썼던 마포에 찍어진 약 1500 단어의 예식적 내용의 원문이 현존한다. 그리스 문자를 기초로 독자적인 알파벳으로 쓰여져 있으나, 두 언어를 병용한 유력한 원문이 없고 언어의 계통이 확실하지 않기 때문에 아직 완전히 해독되지 않았다. <http://kr.encycl.yahoo.com>

13) Mounier E. Il personalismo, tr. it., AVE, Rome, 1966, p. 14; Mondin B. op. cit.: 243

14) Zeller E. v. Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung. Lipsia: 1920, 7. ed: 843; Mondin B. ibid.: 243

인격 개념을 적용하면서, 인격을 “이성적 본성의 개별 실체”(persona est rationalis naturae individua substantia)¹⁵⁾로 정의하였다. 그에에서 ‘인간이 누구(who)인가’와 ‘인간이 무엇(what)인가’는 같은 물음이었다. 여기서 ‘누구’는 인격을, ‘무엇’은 인간의 본성을 가리킨다.¹⁶⁾ 결국 그는 이 물음에 대해 인간은 인격(‘누구’)이며, 이성적 본성의 개별 실체(‘무엇’)라고 대답한 것이다. 이와 같이 보에티우스는 인간 존재를 설명하고 표현하기 위해 인격 개념을 사용하였다. 그에게 있어서 인간 존재는 곧 인격 존재이다. 보에티우스의 인격 정의는 매우 엄격한 사변적 정의이며, 이후 서양 사상에 계속 영향을 미쳤다. 현대 생명윤리 논의에서도 이 정의는 때로는 논쟁되고, 때로는 수정되고, 때로는 모호한 상태로 강하게 수용되고 있다.

토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas; 1225-1274)는 보에티우스의 인격 정의를 계승하여, 인격을 ‘이성의 본성 안에서 다른 것과 분별되는 자주체’(persona significat ... subsistens in rationali natura)¹⁷⁾로 정의하였다. 토마스 아퀴나스도 인격 개념을 사용하여 모든 구체성, 고유성, 유일회성, 대치 불가능성을 지니고 있는 개체적이고 구체적인 인간을 표현하였다. 나아가 그는 인격 존재의 존엄성과 완전성도 강조하였다. 그는 “인격성은 그 스스로 존재하는 그런 실체의 존엄성과 완전성에 필연적으로 속한다. 이것이 바로 인격이라는 이름에서 이해되는 것이다”¹⁸⁾라고 말하였다.

이와 같이 인격 개념은 인간 존재의 고유성을 표현하기 위해 사용되었으며, 이 전통에 따르면 인간 존재는 곧 인격 존재이다. 인격으로 존재하다는 것은 근본적으로 존재론적 조건이며, 인간 존재가 어떤 능력이나 속성을 점차로 획득함으로써 비로소 인격이 ‘되는’ 것이 아니다. 인간 존재는 인격 존재이다. 막스 셸러(Max Scheler; 1874-1928)는 인간에게서 인격의 본질을 발견할 수 있다고 말한다. 그는 인격은 단지 자신의 활동을 수행할 때만 실존하며, 인간은 바로 그 활동을 위한 ‘장소이며 기회’¹⁹⁾라고 말한다. 구아르디니(R. Guardini; 1885-1968)도 ‘인격 개념은 존재론적 개념’으로, ‘그 자체로서의 인간에게로 향하며, 인간의 재능이나 업적으로 향하지 않는다. 인간 그 자체가 인격이다; 설사 그가 아직 그런 재능이 없고, 아직 그렇게 형성되지 않았고, 또 그런 속성이 없을 지라도’²⁰⁾라고 말한다.

슈페만(R. Spaemann; 1927-)도 인격은 동시에 생물학적으로 인간에게 특징적인 생명의 종의 구조이며, 인격은 인간 종의 개인들이 존재하는 방식이라고 이야기한다. 그는 우리의 일상 경험들 예로 들면서, 인간 존재와 인격 존재의 일치성을 다음과 같이 설명한다.

‘인격’이란 단어는 우리가 무엇인가를 어떤 것으로서 표현하고 확인할 수 있는 그런 종류를 나타내는 표현이 결코 아니다. “이것은 무엇인가?”라는 물음에 우리는 “그것은 인격이다”라고 대답하지 않고, “그것은 사람이다” 또는 “그것은 램프이다”라고 대답한다. 그것이 인격인지 아닌지에 관해서 알기 위해서, 우리는 오히려 먼저 그것이 인간인지 아니면 램프인지에 관해 알아야만 한다. 이렇듯 인격 개념은 어떤 것을 어떤 것으로서 확인하는데 기여하는 것이 아니라, 이미 어떤 것으로서 규정된 것에 관해 진술하는 것이다. 이미 자신의 방식으로 특성화된 것에 어떤 특정한 부가적인 속성을 결부하는 그런 빈사가 문제되는 것이 아니다. ‘인격 존재’라고 칭해질 속성은 존재하지 않

는다. 오히려 우리가 이미 확인한 특정한 속성에 근거하여, 존재에 관해 ‘그 존재는 인격이다’라고 말하는 것이다.²¹⁾

이상 인격 개념이 등장하게 된 배경과 그 발전 과정을 살펴보면 인격 개념은 인간 존재를 표현하기 위해 사용된 개념임을 알 수 있다. 인격 개념은, 비록 신학에서 먼저 사용하기는 했지만, 본래 실제의 인간 존재를 특성화하기 위해 고안되었다. 어떤 개념의 고안은 그것이 언급하는 실체로부터 이탈할 수 없다. 개념이 실체에 상응해야 하는 것이지, 실체가 개념에 상응해야 하는 것이 아니다. 그러므로 인격이라는 단어는 인간이라는 실체를 나타내는 것이며, 따라서 인간 존재와 인격 존재는 동일한 외연을 갖는다.

그러면 인간은 발생 과정 중 언제부터 인간이며 또 동시에 인격인가? 현대 생명윤리에서 이 물음은 격렬한 논쟁을 불러일으키고 있다. 오늘날 인간의 발생 과정 초기에 대한 의과학 및 생명과학의 개입 및 개입 가능성이 증대하면서, 인간은 과연 언제부터 인간인가의 물음이 생명윤리의 주요 물음 중 하나가 되었다. 인격을 환원론적으로 이해하는 학자들은 인간의 되는 시기를 다양하게 제시하고 있다(원시인의 발생, 착상, 뇌기능의 시작, 태출 절단, 모체 밖으로의 출생, ‘이성’ 능력의 행사 등등). 그러나 존재론적 이해에 바탕한 인간학은 인간 생명의 시작을 수정 순간으로 본다. 인간은 수정 순간부터 새로운 인간 개체로의 지속적이고 연속적인 발생 과정을 시작한다.²²⁾

IV. 인간의 전체성: 육체-영혼의 실체적 통일

인간은 육체와 영혼이 실체적 통일을 이룬 전체로서 존재한다. 육체와 영혼이 하나로 모여 인간을 이루며, 인간은 육체와 영혼을 동시에 갖는다. 인간학은 육체와 영혼을 엄격히 분리하고, 양자 중 어느 하나에 우위를 인정하는 인간 이해에 반대한다.

예를 들어 플라톤(Platon; B.C. 약 428-347)은 몸과 영혼을 엄격히 분리하고, 몸은 영혼보다 훨씬 열등한 것으로 여겼다. 그는 영혼과 몸은 본질적으로 다른 성질을 가지며, 그리하여 ‘영혼은 늘 몸에 복종하는 것은 아니다. 오히려 몸에 거슬러 몸을 통제할 수 있다.’²³⁾라고 말하였다. 플라톤은 영혼을 배의 선장에 비유하면서, 선원(몸에 자리잡은 감각들)은 선장에게 협력해야 한다고 하였다. 이러한 영혼 우위의 이원론은 데카르트(René Descartes; 1596-1650)에게로 이어진다. 그는 몸과 마음을 철저히 분리하고, 몸은 마음에 의해 살고 조종되는 것으로 생각하였다. 그는 영혼과 몸을 각각 ‘정신적인 것’과 ‘물질적인 것’으로 대치시킨 후, 『형이상학 성찰』(*Méditations métaphysiques*)의 제 6성찰에서 정신은 분할할 수 없으나 몸은 분할할 수 있다고 말한다. 이들은 몸에 대한 영혼의 우위를 주장하며, 육체-영혼의 실체적 통일로서의 인간 전체를 보지 못했다.

이와 반대로 인간을 전적으로 물질로서 간주하는 사람들도 있다. 이들의 기본 태도는 ‘모든 것은 물질적으로 근거지워지며, 정신조차도 물질의 승화된 형태’라는 것이다. 라 메트리(J. O. De La Mettrie; 1709-1751), 돌바끄(P. T. D’Holbach), 엘베시우스(C. A. Helvetius; 1715-1771) 등이 이런 주장을 한다. 이들은 인간도 기계처럼 구성되어 있으며, 기계처럼 기능한다는 전체에서 출발한다. 라 메트리는 그의 저서 『인간기계론』(*L’homme machine*, 1748)에서 인간은 고도로 조직된 물질이며, 전적으로 기계적 법칙에 종속된다는 태도를 내놓았다. 돌바끄도 그의 책 『자연의 체

21) Spaemann R. Personen: Versuche über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”. Stuttgart: Klett-Cotta, 1998. Zweite Auflage: 14

22) 이에 대해 상세한 논의는 다음을 참조 : 즐고. 인간 배아의 인격 지위에 관한 고찰. 한국생명윤리학회. 생명윤리 3권 2호. 2002: 173-199

23) Phaedo, 85B-99D

15) Boethius AMS. Contra Eutychem et Nestorium, III, 1-6; De duabus naturis et una persona Christi, 3, 64, col. 1345.

16) 진교훈. 생명윤리학과 철학적 인간학: 생명윤리학의 기초로서 인간의 존엄성. 한국철학적인간학회·동아대학교 석당 전통문화연구원 생명문화연구원 학술대회 자료집. 2004: 10

17) Thoms Aquinas, Summa Theologiae I, 29, 3c, 4c. 또는 29, 3 ad 2.

18) Thoms Aquinas, Summa Theologiae III, 2, 2, ad 2.

19) Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern, München: Francke Verlag; 1980. 6. Auflage, Gesammelte Werke Band 2: 285

20) Guardini R. Ethik, Band 1. Mainz, Paderborn: Schöningh, 1993: 207

계』(*Système de la nature*, 1770)에서 “인간은 자신의 의지와 무관하게 현재 그가 위치하고 있는 체계에 속하게 되었으며, 그는 태어나는 그 순간부터 죽을 때까지 그의 의지와는 관계없이 인간 기계에 영향력을 행사하고 인간의 존재 방식을 수정하며 그의 행동을 결정하는 원인에 의해 끊임 없이 수정된다는 것을 알게 될 것이다”라고 말하였다. 이들은 인간의 모든 행위를 생리학적으로 조건지어진 것으로 간주하고, 정신이나 영혼과 사유도 생리학적으로 설명 가능한 물리적 생명 현상의 수반 현상에 불과한 것으로 본다.²⁴⁾ 이들은 앞서 살펴 본 플라톤, 데카르트와 달리 인간의 물질적인 부분을 강조하고, 정신적인 부분을 무시한다. 이들 역시 육체-영혼의 실체적 통일로서의 인간의 전체성을 제대로 이해하지 못하고 있다.

영혼 우위는 육체 우위든 관계없이, 이러한 이원론적인 인간 이해는 인간을 두 개의 분리된 부분, 즉 물질적 부분과 정신적 부분으로 구성되어 있다고 생각한다. 그리고 어느 한 부분에 우위를 부여하고, 다른 한 부분을 그것에 봉사하는 것으로 이해한다. 그러나 인간 존재를 이렇게 이원론적으로 이해하고 육체 생명과 영혼을 분할하는 것은 육체적이며 동시에 영혼적인 인간의 현존재 체험에 모순된다. 인간은 육체-영혼의 합일체이다. 육체와 영혼이 서로 상이한 점이 있지만, 그럼에도 불구하고 양자는 모두 인간에게 속해 하나의 전체를 구성한다. 인간에게 있어 육체와 영혼은 동일하지는 않지만 결코 분리될 수 없다.

아리스토텔레스는 플라톤의 이원론을 극복하고, 인간 본질의 통일을 파악하려고 했다. 그는 질료와 형상을 사물의 내재적 본질 원칙으로 보고, 인간의 영혼을 육체의 형상으로 이해한다.²⁵⁾ 다시 말해서 영혼이란 물질을 인간의 육체로 형성하고, 육체에 영혼을 불어 넣어 주고, 생명을 부여하고, 살아 있는 인간의 육체로까지 만들어 주고, 내적으로 형상을 만들어 주면서 본질을 규정하는 원칙이다. 그러나 물질은 잠재적(潛勢的)인 매개체이다. 이것은 한편으로는 본질 형상에 의하여 규정을 받아들이지만, 다른 한편으로는 유일한 시간과 공간의 제약을 받는 개별체에 이르는 개체화를 본질 현상으로 부여받는다. 이 학설은 고전적으로 ‘영혼은 육체의 형상’(anima forma corporis)이며, 인간은 영혼과 육체의 ‘실체적 결합’(unio substantialis)으로 표현된다.²⁶⁾

아리스토텔레스의 인간 이해를 이어 받은 토마스 아퀴나스는, 개별 존재의 전체성처럼, 인격은 물질, 실질적 형식(영혼), 우연적 형식들, 그리고 존재의 활동 등을 모두 포함한다고 이야기한다. 그에 의하면, 인간은 두 개의 실체 즉 영혼과 육체로 구성되어 있는 것이 아니다. 인간은 하나의 실체이며, 인간 안에서 두 가지의 구성 요소를 구별할 수 있을 뿐이다. 우리들이 무엇을 느낄 때에, 느끼는 것은 인간 전체이지, 영혼뿐이거나 육체만도 아니다. 또한 우리들이 무엇을 이해할 때, 우리들은 영혼 없이는 이해 활동을 할 수 없지만, 이해하는 주체는 인간 전체인 것이다.

막스 쉐러는 인간은 감각 충동, 본능, 연상 기억, 실천 지능을 모두 지니고 있다고 설명한다.²⁷⁾ 이 중 어느 한 가지만을 극대화해 환원론적으로 인간을 규정하는 것은 인간의 전체성에 어긋난다. 실천 지능만으로 인간을 규정하는 것이 한계를 드러내듯이, 감각 충동만으로 인간을 규정하는 것도 한계를 드러낼 수밖에 없다. 인간은 이 모두가 전체적으로 결합된 존재이다. 그는 인간의 전체성, 즉 마음과 몸의 통일을 다음과 같이 이야기하고 있다:

생리적인 생명과정과 심적인 생명과정은 존재론적으로 엄밀하게 동일한 것이다. 양자는 단지 현상적으로만 상이할 뿐이다. 그러나 그 둘은 그 경과와 구조 법칙과 리듬에 있어서는 현상적으로도

24) Pieper A. Einführung in die Ethik, Tübingen, Basel: 1991; 진교훈, 유지한 역. 현대윤리학 입문. 서울: 철학과 현실사, 1999: 286-289

25) De Anima II, 1과 2, 412a-414b.

26) 에머리히 코레트 지음, 진교훈 옮김. 철학적 인간학. 서울: 종로서적, 1986: 22-23

27) Scheler M. 진교훈 역. 우주에서 인간의 지위. 서울: 아카넷, 2001: 21-59

엄밀하게 동일하다. 심리적 과정이든 생리적 과정이든 양자는 마찬가지로 비기계적이다. 양자는 모두 목적 지향적이며 전체성을 거념하여 조정되어 있다. … 우리가 ‘생리학적’이라든가 ‘심리학적’이라고 부르는 것은 하나의 그리고 동일한 생명 과정의 두 측면에 불과하다. … 모든 생명체는 최종적으로 구별될 수 있는 분자로부터 세포, 조직, 기관을 거쳐 유기체의 전체에 이른다. …²⁸⁾

구아르디니도 인간의 실체를 ‘육체와 영혼의 통일’(Leib-Seele-Einheit)로 설명한다. 그 자체로 있는 정신과 질료, 즉 질료로부터 형성되어진 육체는 인간에게는 원래의 실체이다. 그 어떤 것도 다른 것에 종속될 수 없으며, 그 어떤 것도 다른 것 안으로 옮길 수 없다. 이들은 각각의 가치를 발휘하면서도 상호간에 관계하여 통일을 이룬다. 그리하여 그는 인간을 단순한 육체나 혹은 단순한 정신으로 파악하는 것을 거부한다.²⁹⁾ 인간에게 현존하는 모든 것은 선천적으로 존재하며 본질적으로 정신-육체이다.³⁰⁾ 그런데 서양 철학사를 보면 이 두 원리 중 하나를 독립시키려는, 즉 인간을 단지 육체나 혹은 정신으로 설명하려는 위험과 인간을 이원론적으로 보려는 위험이 있었다. 구아르디니는 이와 관련하여 어떤 것도 일원론적으로 혼합해서는 안 된다는 것을 강조한다. 두 원리의 본질적 구별을 하지 않는 모든 일원론처럼 육체와 정신을 분리하는 ‘모든 이원론’³¹⁾도 진정한 인간상이 아니라는 것이다. 인간에 관한 이원론적 관점과 일원론적인 관점은 인간의 생동적인 통일을 파괴한다. 왜냐하면, 육체와 정신은 똑같이 생동적인 통일성의 두 측면을 형성하기 때문이다. 즉, 이 두 실체는 구별 속에서의 통일을 형성한다. 바로 이점에서 구아르디니는 아리스토텔레스와 토마스 아퀴나스와 관련하여 인간 본질의 통일을 파악하고 있음을 알 수 있다.³²⁾

이와 같이 육체-영혼의 실체적 통일로서의 인간의 전체성을 고려한다면, 인간의 생명 현상 또는 생명 활동을 오로지 생리 현상만으로 또는 반대로 의식 현상만으로 환원한 후, 특정한 생리 현상 또는 의식 현상이 관찰되지 않는 인간 생명의 생명권을 부인하거나 열등한 것으로 간주하는 태도는 인간의 전체성에 어긋난다고 할 수 있다.

V. 인간 육체 생명의 기본 가치

오늘날 생명윤리와 관련하여 인간의 전체성을 기본으로 하면서도, 인간의 육체 생명이 기본 가치를 지닌다는 점을 강조하지 않을 수 없다. 왜냐하면, 오늘날 어떤 생명윤리학자들은 인간의 정신 능력 또는 영혼 능력에 관심을 가지면서, ‘지금 현재’ 그러한 능력을 보여 주지 못하는 인간 생명을 차별하기 때문이다. 일례로 피터 싱어(Peter Singer; 1946-)는 “단순히 그 존재가 우리 종[호모 사피엔스; 필자 주]의 구성원이기 때문에 그 존재의 생명에 우선성을 준다는 것”³³⁾은 종차별주의이며, “태아가 가지는 실제적 특징”³⁴⁾에 관심을 갖고 “합리성, 자의의식, 인식, 자율성, 쾌락과 고통 등 도덕적으로 관련되는 특징들을 공정하게 비교해보면, 송아지, 돼지, 그리고 많이 조롱받는 닭이 임신의 어떤 단계의 태아보다 훨씬 더 앞서 있음이 드러난다. 만일 3개월 이전의 태아와 비교한다면, 물고기가 더 의식적이라는 징후가 보일 것이다.”³⁵⁾라고 주장한다.³⁶⁾ 철학의 오랜 역사

28) ibid.: 123-124.

29) Guardini R. Ethik: 184

30) Guardini R. Der Gegensatz: 149; G. Siewerth, Der Mensch und sein Leib, Einsiedeln, 1963: 25

31) Guardini R. Liturgie und liturgische Bildung: 30

32) 이경원. 로마노 구아르디니의 인간학: 인격으로서의 인간. 진교훈 외. 오늘의 철학적 인간학. 서울: 경문사, 1997: 77-78

33) Singer Peter. Practical Ethics: Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1993: 88.

34) ibid.: 150

중에는 인간의 정신 능력을 강조하고 또 오해하여, 아직 정신 능력이 덜 발달했거나, 또는 정신 능력을 상실한 것으로 여겨지는 구체적인 인간 존재, 예를 들면 노예, 아동, 여성, 장애인, 정신질환자, 종교적 이단자, 식물상태의 인간 등을 차등의 위치에 놓기도 하였다.

과연 이것은 인간 생명에 대한 올바른 이해라고 할 수 있을까? 오로지 '지금 현재'의 실제적 정신 능력만을 인간 이해의 중심으로 삼는 것은 오늘날 생명윤리에서 매우 많은 문제를 야기하고 있다. 인간의 정신은 실제적 능력일 뿐만 아니라 원리적[본래적] 가능성이다. 비록 지금 현재 행사하지 못할 지라도 인간은 정신 능력을 원리적[본래적]으로 가지고 있다. 이것은 획득 가능하거나 상실 가능한 사실적 가능성과 구분된다. 예를 들면 맹인은 시각 능력을 원리적[본래적]으로 가지고 있다. 그러므로 개안 시술을 통해 그는 볼 수 있다. 반면에 돌[石]은 시각 능력을 원리적으로 갖고 있지 못하다. 따라서 돌에 개안 시술을 해도 돌은 결코 볼 수 없다. 모든 인간 존재는 정신 능력을 원리적[본래적]으로 갖고 있으며, 이에 근거하여 모든 인간 생명의 존엄성을 이야기 할 수 있다. 이것이 인간의 정신 능력과 잠재성에 대한 올바른 이해이다.

이와 함께 현대 생명윤리에서 시급히 강조되고 재확인 되어야 할 점은 인간의 육체 생명이 기본 가치를 지닌다는 점이다. 육체 생명이 있어야 정신의 원리적[본래적] 가능성을 실현할 수 있다. 정신 능력을 개발하여 발휘하고 싶어도 육체 생명이 없다면, 결코 정신 능력을 표현할 수 없다. 그리하여 막스 쉘러는 '정신을 활동하게 하고 실현시키는 것은 오로지 생명만이 할 수 있다'³⁷⁾고 갈파하고, 인간의 정신과 생명을 인간 전체의 관점에서 포괄하여 이해한다. 그는 '생명과 정신은 서로 본질적으로 상이하면서도 이 두 원리는 인간에게서 서로 화합하고 있다'³⁸⁾고 이야기한다. 켈트너도 '인간의 육체는 인격의 세계개방성을 실현하는 본질매개(Wesensmedium)³⁹⁾라고 표현한다. 메를로-퐁티는 우리가 만년필을 찾을 때, 그것을 찾고 있는 손을 찾지 않는다는 점을 지적하면서, 몸은 대상과 다르다고 한다. 우리가 일상에서 체험하듯이 몸은 찾아야 할 대상이 아니라 모든 찾는 행위에 앞서 이미 벌써 존재되어 있는 것이다. 몸은 모든 지각과 모든 인식과 모든 의욕과 모든 행위의 기반이다. 우리는 육체 생명을 통해서 지각하며 사색하며 세계와 관계를 맺는다. 그러므로 몸은 결코 의식이나 정신을 단지 표현하기만 하는 도구가 아니다. 오히려 몸은 우리의 생각과 행동의 살아있는 표현 현상 그 자체와 같은 것이다. 따라서 메를로-퐁티는 인간의 몸과 의식은 서로의 경계를 확연히 구분지을 수 없으며 오히려 애매하게 통일되어 있다고 이야기 한다.⁴⁰⁾

인간의 육체는 결코 도구가 아니며, 오히려 인간은 육체를 가질 때 비로소 인간 전체로 존재할 수 있다. '인간은 육체를 가지고 있다'라는 명제는 결코 소유 관계를 표현한 것이 아니다. 나는 내가 가지고 있는 어떤 도구(예를 들면, 필기구)를 손에서 내려놓을 수는 있으나, 내 손을 내려놓을 수는 없다. 그러므로 '나의 육체가 곧 나이다.'라는 명제도 가능하다. 누가 나의 몸을 공격할 때 그것은 나의 몸에 대한 공격에 머물지 않는다. 그 공격은 나의 몸에 대한 공격인 동시에 나의 영혼에 대한 공격이다.⁴¹⁾

한편 가치론의 연구 성과에 따르면, 가치는 위계를 가지지만, 하위 가치가 상위 가치의 단순한

수단이 되는 것은 결코 아니다. 오히려 하위 가치는 상위 가치 실현을 위한 전제이다. 하르트만(N. Hartmann; 1882-1950)의 설명⁴²⁾을 살펴보자. 그는 가치의 순위를 '향락가치 → 재화가치 → 생명가치 → 윤리적 가치'로 나타내면서도, '선을 보다 높은 가치의 목적이라고 했지만,' '낮은 가치에 우선권을 주어야 할 경우도 얼마든지 있다'고 이야기한다. '왜냐하면 이 낮은 가치들은 기본적으로 강한 가치이며, 또 우리들이 살아가는 데 꼭 필요한 것이며, 보다 높은 가치의 조건들이기 때문이다.' 그는 '낮은 가치들은, 적어도 일반적으로는, 보다 높은 가치들을 위한 기초요 조건들이며, '낮은 가치들이 허물어져 버리면, 높은 가치들도 몰락하고 말 것이다.'라고 말한다. 따라서 하르트만은 '보다 높은 가치들만 우대할 것을 요청하는 것이 아니라 보다 낮은 가치들도 우대하라고 요청한다.' '낮은 가치를 손상시키지 말라는 명령은 높은 가치를 실현시키라는 요청과 똑같이 뜻있는 것'이며, '낮은 가치에다 우선권을 인정해 주려는 경향은 높은 가치에다 우선권을 주려는 경향과 모순되지 않고 오히려 그것을 보완한다'고 그는 말한다.

이러한 가치론의 연구 성과를 고려한다면, 인간의 육체 생명이 인간의 정신 활동을 위한 단순한 수단이 결코 아니며, 오히려 정신 활동을 수행하기 위한 전제요 조건이다. 따라서 우리는 인간의 육체 생명이 기본 가치를 부여하지 않을 수 없다. 그러나 이를 극대화하여 인간의 육체 생명에만 기본 가치를 부여하는 것은 또 다시 인간의 전체성에 어긋난다.

VI. 인간학이 생명윤리에 주는 시사점

이상에서 살펴본 바와 같이 인간학은 인간을 인격 존재로 이해하면서 인간에게 유일회적인 존엄성을 부여한다. 또한 인간을 육체와 영혼이 실체적으로 결합된 전체로 보며, 육체와 영혼 양자 모두의 완전성을 목표로 삼는다. 그리고 특히 오늘날 인간의 육체 생명을 경시하는 흐름에 반대하면서 인간의 육체 생명이 기본 가치를 갖는다고 주장한다. 여기서는 이러한 인간학의 인간 이해가 구체적인 생명윤리 문제에 어떤 시사점을 주는지 간략히 살펴보겠다. 인간학의 인간 이해는 인간 생명을 다루는 생명윤리 전 분야에 모두 적용가능하다. 그러나 여기에서는 그 예로서 세 분야만 살펴보고자 하겠다. 인간학의 인간 이해를 먼저 생명윤리학의 일상적 수준에서 의사-환자 관계에, 이어서 오늘날 가장 논란이 되고 있는 인간 배아줄기세포 연구와 이종장기이식에 적용해보겠다.

1. 의사-환자 관계

인간학은 전통적인 의료윤리(의료윤리는 생명윤리의 한 분과를 구성한다)의 주요 주제 중 하나인 의사-환자 관계에 적절한 시사점을 준다. 의료윤리에서는 일반적으로 의사-환자 관계를 히프크라테스적 모델, 계약 모델, 동반자 모델⁴³⁾ 또는 기술자적 모델, 성직자적 모델, 협조자적 모델, 상호계약 모델로⁴⁴⁾ 구분하고 있다.

그런데 인간학적인 관점에서 볼 때, 의사-환자 관계는 특수한 측면이 있다. 의사는 전문가로서 환자에게 도움을 줄 수 있고, 이 과정에서 의사 자신의 자율성은 물론이고 환자의 자율성도 강조할 수 있다. 반면 환자는 어려움에 처해 있으며 자신이 처한 상황에 대해서 정확히 알지 못하는 경우도 많다. 그리하여 켈트너는 이러한 의사-환자 관계의 근원적 상황을 '어려움과 도움의 상

42) Hartmann N. Einführung in die Philosophie. 1949; 강성위 역. 철학의 흐름과 문제들. 서울: 서광사, 1988: 217-225 참조

43) Wolff HP. Arzt und Patient. in: H. M. Sass(Hg.). Medizin und Ethik. Stuttgart: Reclam, 1989: 184-187

44) Veatch R. Model for Ethical Medicine in a Revolutionary Age. Hasting Center Report, Vol. 2, June 1972: 5-7; 미국의 모델 구분은, 김중호. 의학윤리란 무엇인가?. 서울: 바오로딸, 2003: 138-140쪽에 자세히 소개되어 있다.

35) ibid.: 151.

36) 피터 싱어의 입장에 대한 비판으로는 좋고, 인간 생명에 대한 결과주의적 접근의 문제점. 한국국민윤리학회. 국민윤리연구. 제52호. 2003을 참조 바람.

37) Scheler M. 진교훈 역. 우주에서 인간의 지위: 133

38) ibid.: 132.

39) Pöltner G. Grundkurs Medizin-Ethik. Wien: Facultas, 2002 : 70

40) Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung. 1945; 진교훈. 의학적 인간학. 서울: 서울대학교 출판부, 2002: 302-302 참조

41) Pöltner G. Achtung der Würde und Schutz von Interessen. J. Bonelli(Hg.). Medizin und Ethik. Wien · New York: Springer-Verlag, 1992: 30-31 참조

황'(Die Situation von Not und Hilfe als Ursituation des Arzt-Patienten-Verhältnisses)⁴⁵⁾으로 표현한다.

이러한 '어려움과 도움의 상황'에서는 환자의 자율성만을 강조할 수 없다. 비교적 대등한 상황 그리고 건강한 상태에서는 자율성을 이야기할 수 있으나, 차등의 상황 나아가 심신의 고통이라는 어려움에 처한 상황에서는 자율성을 제대로 실현하지 못 할 수 있다. 따라서 자율성의 강조는 오히려 자율의 이념에 상응하지 못하는 처지에 있는 환자의 생명권과 건강권을 위협할 수 있다. 자율의 윤리학적 사회 구성원 모두 특히 약자를 배려하고 그들의 생명을 보호하라는 의료윤리의 기본 목적을 실현하는 데 한계를 노정한다.⁴⁶⁾ 의료 현장에서 환자의 자율성 강조는 때때로 의사의 책임 방기로 이어지는 경우도 발생할 수 있다.

따라서 '어려움과 도움'이라는 의사-환자 관계의 근원적 상황에서는 '돌봄의 품성'(Fürsorgethos)이 우선해야 한다. 의사가 따라야 할 최고 계명은 '환자에게 최선의 것을 행하라'(salus aegroti suprema lex)이다. 의사는 환자를 인격 존재로 대우해야 하며, 결코 의료 기술의 단순한 대상으로 삼지 말아야 한다. 의사는 환자를 기본적으로는 자신이 돌봐야 할 어려움에 처한 인간으로 보호해야 하며, 이와 병행하여 환자의 자율성을 회복하도록 도와야 한다. 이를 위해 의사는 환자와 대화를 나누어야 한다. 이리저리한 검사로 환자를 지치게 하기보다는 환자와 그의 증상과 고통 등에 대해 대화를 나누어야 한다.

환자 역시 자신의 질병에 대해 문의한의 처지에 머물러서는 안 된다. 환자는 자신의 질병과 관련된 구체적인 사실 지식을 찾아서 알리고 하고, 그 질병을 치료 또는 극복할 수 있는 방안을 강구해야 한다. 이런 과정을 통해 환자는 의사의 치료 과정에 함께 참여할 수 있다. 환자는 의료 행위의 단순한 객체에 머물지 말고 의료 행위의 하나의 주체가 되도록 해야 한다. 이를 위해 환자 역시 의사와 대화를 해야 한다. 의사에 대한 신뢰를 바탕으로 자신의 병력과 증상 등에 대해 숨김 없이 이야기해야 한다. 의사-환자 간의 인격적 대화를 통해 의사-환자의 만남이 단순한 질병 또는 증상 중심의 만남에서 인간 전체로의 만남으로 나가도록 해야 한다.

2. 인간 배아줄기세포 연구

인간 생명과 관련하여 현대 생명과학 연구에서 가장 논란이 되는 분야는 배아줄기세포연구 분야이다. 배아줄기세포의 전능성에 관심을 갖는 생명과학자들은 배아줄기세포 연구를 하고 싶어 한다. 반면 인간학에 기초하여 배아의 인간 지위에 관심을 갖는 생명윤리학자들은 배아줄기세포 연구가 결국 배아 상태의 인간 생명을 해치기 때문에 이를 허용할 수 없다고 주장한다. 이 과정에서 '14일 논쟁', '잠재성 논쟁', '정체성 논쟁', '연속성 논쟁' 등이 복잡하게 벌어지기도 했다. 현재 몇몇 나라에서는 인간배아줄기세포 연구를 아주 제한적으로 허용하는 추세이다. 우리나라도 올 초에 공포되었고, 내년 1월 1일부터 발효될 「생명윤리및안전에관한법률」에서 잔여배아를 이용한 연구뿐만 아니라 체세포복제를 통한 연구까지도 제한적으로 허용하였다.

인간학에 기초한 생명윤리는 인간배아줄기세포 연구에 어떤 입장을 취할까? 앞서 소개한 바와 같이 인간학에서는 인간의 육체 생명에 기본 가치를 부여한다. 그러므로 인간의 초기 발생과정을 인위적으로 중단시키는 인간배아줄기세포 연구에 동의할 수 없다. 왜냐하면 인간배아줄기세포 연구는 인간의 육체 생명을 해치기 때문이다. 나아가 인간 배아줄기세포 연구는 발생 초기의, 배아 상태의 인간을 다른, 육체적으로 '더 큰' 인간 생명을 살리기 위한 수단으로 삼는다. 인간학은 인

간의 수단화, 대상화를 거부한다. 그러므로 인간 배아줄기세포 연구에 반대할 수밖에 없다.

배아의 지위와 관련하여 가능태(*δυναμις*; *potentia*)에 대해 올바르게 이해할 필요가 있다. 왜냐하면 어떤 사람들은 인간 배아를 '가능적 인간'이라고 하면서, 인간 배아를 차등의 지위에 두기 때문이다. 아리스토텔레스는 가능태를 순수한 가능태와 혼합된 가능태로 구분한다. 순수한 가능태란 일체의 영향(작용)을 받지 않는 절대적 가능성을 의미하며, 이것은 제일질료에 해당된다. 혼합된 가능태는 이미 일정한 것으로 현실화되어 있기는 하지만 그래도 계속해서 다른 것으로 현실화 될 수 있는 가능성을 지닌 것으로, 이것은 제이질료에 해당된다. 가능태를 이렇게 구분하면서도 그는 가능적인 것(*τὸ δυναμει ον*)을 존재자로 헤아려야 한다고 매우 강조한다. 그리고 현실적인 것만을 존재로 보아야 하고 가능적인 것의 가능성은 조금도 인정하지 않는 메가라 학파의 주장에 반대한다. 나아가 아리스토텔레스는 존재의 영역에서 현실적인 존재자(*ενεργεια ον*)와 가능적인 존재자(*δυναμει ον*)자가 구별되는 동시에 또한 모든 현실적인 것은 아직도 가능성을 간직하고 있고, 모든 가능적인 것도 약간의 현실성을 갖고 있다는 점을 발견했다. 이로써 그는 우리들이 경험하는 세계에서는 가능성과 현실성이 항상 얽혀 있다는 사실을 발견했다.

이러한 아리스토텔레스의 설명을 인간 배아의 지위와 관련해서 논의해보면, 인간 배아는 발생 과정을 통해 인간이 되어 가는 것이며, 배아와 인간은 본성적으로 동일한 순수한 가능태를 가지며, 배아의 현실태 안에 이미 인간의 가능태가 얽혀 있는 것이다.

인간 배아는 생물학적으로 분명히 새로운 인간 생명이며, 그러므로 존재론적으로 인격 지위를 갖는다(인간은 곧 인격). 따라서 항상 목적으로 대우해야 하며(인격의 존엄성, 목적성), 다른 어느 미지의 생명을 위한 수단이 되어서는 안 된다. 인간학에 기초한 생명윤리학은 인간의 육체 생명을 해치며, 인간 생명을 수단화, 대상화하는 인간 배아줄기세포 연구에 반대한다.⁴⁷⁾

3. 이종장기이식

말기 장기부전증 환자의 치료를 위한 이식용 장기의 부족을 극복하기 위해 이종장기이식에 대한 연구가 우리나라에서 진행 중이다. 2002년 초부터 여러 의과 대학의 내과, 외과, 수의학, 면역학 등 관련 전문 분야의 연구진이 모여 이종장기이식연구소를 설립하고 이종장기이식에 관한 연구를 진행 중이다.⁴⁸⁾ 인간학의 관점에서 볼 때 이종장기이식은 인간 육체 생명의 기본 가치 원칙에 따라 허용 가능하다. 즉 인간의 육체 생명은 기본 가치를 가지기 때문에, 말기 장기부전증 환자를 이종장기이식을 통해 치료하고 생명을 연장하는 것은 허용된다.

그러나 그 허용의 한계에 대해서는 살펴볼 필요가 있다. 인간학의 관점에서 이종장기이식이 인간 존엄성에 미치는 영향과 인간 정체성에 미치는 영향에 대해 숙고할 필요가 있다.⁴⁹⁾ 먼저 인간 존엄성에 미치는 영향에 대해 살펴보자. 이종장기이식은 인간의 존엄성을 해치는가? 만약 이종장기이식이 인간을 단지 의학적 처치의 대상으로만 삼는다면, 그리하여 인간으로부터 그 스스로를 자신의 목적으로 삼는 도덕적 주체의 지위(인간 존엄성의 핵심 특징)를 빼앗는다면 이종 이식은 인간의 존엄성을 위태롭게 할 것이다. 그러나 이는 일반화하기 어렵고 개별적으로 결정할 수밖에

47) 인간 배아의 지위와 인간 배아줄기세포 연구의 윤리적 문제점에 대한 보다 상세한 논의는, 줄고, 인간배아의 인격지위에 관한 고찰. 한국생명윤리학회, 생명윤리 3권 2호, 2002와 인격주의에 기초한 생명윤리 모색. 한국국민윤리학회, 국민윤리연구. 55호, 2004 등을 참조 바람.

48) 바이오이종장기연구개발센터. 2003바이오이종장기연구개발센터운영안. 2003: 1; 바이오이종장기연구개발센터 홈페이지: <http://www.76072081847.or.kr/>

49) Beckmann Jan. P. Das Verfahren der Xenotransplantation aus anthropologischer und ethischer Sicht. Helmut Grimm(Hrsg.). Xenotransplantation, Stuttgart: Schattauer, 2003: 287-295

45) Pöltner G. Grundkurs Medizin-Ethik: 89

46) Eibach U. Menschenwürde an den Grenzen des Lebens. Neukirchener Verlagshaus, 2000: 24

없을 것이다. 이종장기이식이 자신의 인간 존엄성과 양립 불가능하다고 생각하는 사람들의 견해도 존중되어야 한다. 그러므로 여기에서 보편화 가능한 입장을 제시하기 어렵다. 왜냐하면 이종장기 이식이 자신의 인간 존엄성과 양립할 수 없다는 입장을 보편화한다면, 이는 이종장기이식을 통해 생명을 구하는 것이 자신의 인간 존엄성과 양립 가능하다고 생각하는 타인의 자율성과 존엄을 해칠 수 있기 때문이다.

다음으로 인간 정체성에 미치는 영향을 살펴보자. 이종장기이식이 인간의 정체성에 어떤 영향을 미칠까에 대해서는 특별히 주의 깊게 숙고할 필요가 있다. 이와 관련하여 우선 심리학적 수준과 인간학적 수준을 구분해야 한다. 자기의 것이 아닌 다른 세포, 조직, 장기를 이식 받는 것은 심리적인 문제를 야기할 수 있다. 이는 동종 이식의 경우에는 이미 널리 알려져 있으며, 이종장기이식의 경우에는 더 심화될 것으로 예상된다. 그러나 이에 대한 판단은 이종 이식을 받은 환자들의 수가 보다 더 많아진 이후에 가능할 것이다.

그러나 인간학적 수준에서의 정체성 물음, 즉 이종 이식이 인간의 정체성에 부정적 영향을 미치는가의 물음은 이종 이식이 널리 행해지기 전에 미리 상세하게 논의될 수 있다. 육체의 특정한 부분들, 이를테면 개별 장기들을 인간 정체성의 핵심 구성 요소로 간주하는 경우⁵⁰⁾가 있을 수 있다. 그러나 이것은 본질적으로 생물학주의를 전제하는 것이며, 또한 인간은 육체(Körper)를 ‘가진’(hat) 동시에 바로 신체(몸: Leib)’라는(ist) 인간의 본질을 간과한 것이다.⁵¹⁾ 이와 반대로 인간이 자신의 정체성을 육체적인 것을 배제하고 또는 적어도 육체적인 것에 앞서서 규정한다면, 이 역시 동일한 이유로 오류이다.

이와 달리 자신의 정체성을 나-체험(자기 인식, 자기 체험, 자기 평가), 타인 체험, 세계 체험에서 드러나는 것으로 이해한다면, 이종장기이식의 정체성에 관한 물음은 다른 차원의 물음으로 나아간다. 즉 이 물음은 인과적으로 결정되는 생물학 수준의 물음이 더 이상 아니고, 자유로이 행해지는 인간 행위 수준의 물음이다. 예상되는 정체성 위험은 생물학적 변화 그 자체에서 발생하기보다는 이종장기이식에 대한 자신의 인식 그리고/또는 인간 동료 세계의 인식에서 발생할 수 있다. 특히 후자(인간 동료 세계의 인식)의 경우 이종 이식 환자에게 차별을 가져올 수도 있다. 다른 사람이 나를 어떻게 생각하는가가 한 개인의 정체성 형성에 매우 많은 영향을 준다는 것을 아는 사람은 이종장기이식이 인간의 정체성에 미칠 영향에 대한 논의가 얼마나 중요한지 알 것이다.

VII. 결론

지금까지 생명윤리에 인간학이 요청되는 이유, 인간학의 주요한 인간 이해, 인간학이 생명윤리에 주는 시사점 등에 관하여 살펴보았다. 여기서는 인간학에 기초한 생명윤리에 대해 제기되는 물음들에 대해 살펴보겠다. 어떤 사람들은 인간 생명간의 차등의 가능성에 대해, 또 어떤 사람들은 인간학의 ‘근본주의적 속성’에 대해 물음을 제기한다. 이에 대해 살펴보면서 생명윤리는 무엇이어

야 할가에 대해 숙고해 보겠다.

어떤 사람들은 인간 생명간의 차등의 가능성을 이야기하며, 인간의 초기 생명에게는 권리를 유보할 수 있다고 주장한다. 예를 들어, 투표권, 피선거권 등은 일정 연령 이전에는 그 권리를 유보하듯이 생명권도 그럴 수 있다는 것이다. 그러나 생명권과 관련하여 그런 유보가 가능할까? 생명권은 다른 권리와는 구별되는 특징을 갖는다. 생명권은 다른 권리들이 가능할 수 있는 기본 권리이다[육체 생명의 기본 가치]. 생명이 없다면, 투표권, 피선거권 등은 아무 의미가 없다. 그러므로 생명권 다음의 파생적 권리들에 대해서는 합리적 근거와 논의를 통해 차등을 이야기할 수 있겠지만, 가장 기본권인 생명권에는 차등이 있을 수 없다. 따라서 인간의 생명권은 그 인간의 삶의 완성도와 관계없이 보호되어야 한다. 발생 초기의 인간 생명의 생명권도 성인의 생명권처럼 보호되어야 한다. 아니 어쩌면 초기 생명이기 때문에, 아직 어린 생명이기 때문에, 스스로 자기 생명권을 주장할 수 없기 때문에 ‘동물의 품성’의 측면에서 더욱 더 보호받아야 한다.

어떤 사람들은 인간학은 생명윤리를 너무나 엄격하고 근본적인 방향으로 이끌어, 후속적인 논의를 불가능하게 한다고 주장한다. 물론 그런 면이 있음을 인정하지 않을 수 없다. 그러나 인간 생명과 관련하여서는 반드시 지켜야만 할 어떤 선이 있지 않을까? 인간 생명은 결코 사물화, 대상화할 수 없는 가치이며, 개별 인간 생명은 대치 불가능하며 유일회적이다. 그러므로 생명윤리는 이러한 인간 생명의 절대성에 기반하고 그것의 실현을 목적으로 해야 하지 않을까? 인간 생명의 존엄성은 가치이며, 이 가치는 인정되고 추구되는 가치이다. 인간의 생명 가치는 현실인 동시에 당위이며, 실제 삶에서는 항상 어느 정도의 긴장 속에서 실현된다. 그리고 이러한 생명윤리의 기본 방향은 지속적인 교육을 통해 제시되어야 한다. 윤리학은 ‘무엇이 가치 있는 것인가를 가르치고 인간에게 가치의식을 깨우쳐 주는 것’이기 때문이다.

생명윤리는 생명의 존엄성 실현을 목적으로 한다. 이점에 있어서는 현대 의과학, 생명과학, 생명공학도 마찬가지 일 것이다. 생명윤리는 물론이고 현대 의과학, 생명과학, 생명공학이 인간 생명의 존엄성 실현이라는 목적을 달성하기 위해서는 인간에 대한 올바른 이해에 기초해야 하며, 이를 위해서 인간학적 숙고에 귀 기울일 필요가 있다.

색인어 : 생명윤리, 인간학, 인간배아복제, 이종이식, 의사-환자관계

50) 이에 관해 교황청 생명학술원은 “이종이식의 전망: 과학적 측면과 윤리적 고찰”(2001)에서 인간의 정체성과 개별 장기와의 관계를 다음과 같이 구분하고 있다. “하나뿐인 인간의 정체성을 인체의 모든 장기가 다 같은 정도로 표현하지는 않는다. 특정한 기능만을 수행하는 장기들도 있고, 고유한 기능에 덧붙여 개인의 주관성에 좌우될 수밖에 없는 개인의 강한 상징적 요소들까지 표현하는 장기들도 있다. 또한 너무나 생식선처럼 그 특별한 기능 때문에 상징적 의미와는 무관하게 개인의 정체성과 떼어낼 수 없는 관계에 있는 장기들도 있다. 그러므로 마지막 경우와 같은 장기들의 이식은 이식 뒤에 수혜자나 그 후손들에게 어쩔 수 없이 미치게 될 객관적인 영향들 때문에 윤리적으로 결코 정당화될 수 없지만, 단순히 기능적이라 생각되는 장기들과 인간적인 의미가 더욱 강한 장기들에 대한 평가는 특히 그 장기들이 각 개인에 대하여 가지는 상징적 의미와 관련하여 신중히 이루어져야 한다”

51) Plessner H. Philosophische Anthropologie. in Gesammelte Schriften Bd. VII, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982 참조.

Bioethics and Anthropology

HONG Suk-Young*

Bioethics is to require Anthropology, which studies the human nature. According to Anthropology, human being is person and physical-spiritual totality. In related contemporary bioethics problems, the physical life is to have fundamental value.

Viewpoint from bioethics founded on anthropology, 1. the doctor-patient relation is the situation on need and help. So, this relation is to ask for care rather than autonomy. 2. The human embryonic stem cell research is to be prohibited. Because, the human embryo is the human being and person. 3. The xenotransplantation is possible to be allowed, but is to take into account questions and issues connected with the defence of the dignity and identity of the recipient.

In order to realize the human dignity, bioethics is to found anthropology.

Key Words : *bioethics, anthropology, human embryonic stem cell, xenotransplantation, doctor-patient relationship.*

<참고문헌>

- 1) 진교훈. 철학적 인간학 연구 I. 서울: 경문사, 1982 : 12 참조.
- 2) Potter VR, Bioethics, the Science of Survival. in Biology and Medicine 14, 1970; ibid. Bioethics. Bridge to the Future. New York: Engelwood Cliffs/ New Jersey: Prentice-Hall Biological Science Series, 1971
- 3) Reich Warren T.(ed.), Encyclopedia of Bioethics. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995, Revised Edition, Vol. 1: xxi.
- 4) Korff et al. Lexikon der Bioethik, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus. 1998, Band 1: 7-8
- 5) Altner G. Naturvergessenheit: Grundlagen einer umfassenden Bioethik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991: 1
- 6) Brugger W. Philosophisches Wörterbuch, Freiburg, 1953: 87; 진교훈. 현대사회윤리연구. 서울: 울력, 2003: 39
- 7) 소명옥. 생명윤리. 왜관: 분도출판사, 1996: 157-158
- 8) Scheler M. Zur Idee des Menschen, in Vom Umsturz der Werte. Bern, München: Francke Verlag, 1955, 5. Auflage, Gesammelte Werke Band. 3: 175
- 9) Mondin B. Philosophical Anthropology. Rome: Urbaniana Univ Press, 1985: 10; 허재운 역. 인간: 철학적 인간학 입문. 서울: 서광사, 1996: 18
- 10) Palazzaini L. "The Meanings of the Philosophical Concept of Person and their Implications in the Current Debate on the Status of the Human Embryo," Pontificia Academia Pro Vita. Identity and Statute of Human Embryo. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana: 1998: 74-95; B. Mondin, op. cit.: 243-259
- 11) Mounier E. Il personalismo, tr. it., AVE, Rome, 1966, p. 14; Mondin B. op. cit.: 243
- 12) Zeller E. v. Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung. Lipsia: 1920, 7. ed: 843; Mondin B. ibid.: 243
- 13) Boethius AMS. Contra Eutychen et Nestorium, III, 1-6; De duabus naturis et una persona Christi, 3, 64, col. 1345.
- 14) 진교훈. 생명윤리학과 철학적 인간학: 생명윤리학의 기초로서 인간의 존엄성. 한국철학적인간학회·동아대학교 석당 전통문화연구원 생명문화연구팀 학술대회 자료집. 2004: 10
- 15) Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern, München: Francke Verlag: 1980, 6. Auflage, Gesammelte Werke Band 2: 285
- 16) Guardini R. Ethik, Band 1. Mainz, Paderborn: Schöningh, 1993: 207
- 17) Spaemann R. Personen: Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand". Stuttgart: Klett-Cotta, 1998, Zweite Auflage: 14
- 18) Pieper A. Einführung in die Ethik, Tübingen, Basel: 1991; 진교훈, 유지환 역. 현대윤리학 입문. 서울: 철학과 현실사, 1999: 286-289
- 19) 에머리히 코레트 지음, 진교훈 옮김. 철학적 인간학. 서울: 종로서적, 1986: 22-23
- 20) Scheler M. 진교훈 역. 우주에서 인간의 지위. 서울: 아카넷, 2001: 21-59
- 21) Guardini R. Der Gegensatz: 149; G. Siewerth, Der Mensch und sein Leib, Einsiedeln, 1963: 25
- 22) 이경원. 로마노 구아르디니의 인간학: 인격으로서의 인간. 진교훈 외. 오늘의 철학적 인간학. 서울: 경문사, 1997: 77-78
- 23) Singer Peter. Practical Ethics: Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1993: 88.
- 24) Hartmann N. Einführung in die Philosophie. 1949; 강성위 역. 철학의 흐름과 문제들. 서울: 서광사, 1988: 217-225 참조
- 25) Wolff HP. Arzt und Patient. in: H. M. Sass(Hg.). Medizin und Ethik. Stuttgart: Reclam, 1989: 184-187
- 26) Veatch R. Model for Ethical Medicine in a Revolutionary Age. Hasting Center Report, Vol. 2. June 1972: 5-7; 비치의 모델 구분은, 김중호. 의학윤리란 무엇인가?. 서울: 바오로딸, 2003: 138-140쪽에 자세히 소개되어 있다.
- 27) Eibach U. Menschenwürde an den Grenzen des Lebens. Neukirchener Verlagsshaus, 2000: 24
- 28) Beckmann Jan. P. Das Verfahren der Xenotransplantation aus anthropologischer und ethischer Sicht. Helmut Grimm(Hrsg.). Xenotransplantation. Stuttgart: Schattauer, 2003: 287-295
- 29) Plessner H. Philosophische Anthropologie. in Gesammelte Schriften Bd. VII, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982 참조.