

불교의 생명관과 자비의 마음

- 불교 생태학의 정초를 위하여 -

한 자경(이화여대)

I. 들어가는 말

지구 표면의 넘치는 인간, 그 인간의 욕구충족 및 에너지공급을 위한 천연 자원의 고갈, 노폐물로 인한 지질, 수질 및 공기오염, 그리고 오존층 파괴와 지구온난화, 이제 재앙처럼 닥치는 해빙, 이상기류현상, 해일 등등. 흔히 이러한 현대 상황은 생태학적 위기로 파악되며, 도처에서 그 극복을 위해 위기상황의 원인이 진단되고 그 처방이 모색되고 있다.

직접적 원인은 과학기술과 산업개발이며, 처방은 두 방향으로 진행된다. 하나는 과학기술과 산업개발의 속도를 더욱 가속화하여 현재의 위기를 극복할 기술만능세계를 이룩하는 것이다. 핵에너지 개발, 계놈 프로젝트, 생명공학, 우주과학 등이 그것이다. 다른 하나는 과학기술과 산업개발의 속도를 점점 늦추어 위기폭발을 지연 내지 약화시키는 것이다. '자연의 유한성과 인간 욕망의 무한성'의 부조화가 위기를 야기한다고 보며, 인간 욕망의 절제와 제한을 주장하는 것이다. 그러나 무한한 욕망의 이기적 인간이 어떻게 자신을 절제할 수 있겠는가?

욕망절제의 필요성을 논하기 위해 흔히 체제 이론이 도입된다. 어느 개체도 그 자신이 속한 환경으로부터 독립적이지 않고 일체는 상호의존관계에 있으므로, 내 욕망의 무한추구가 가져오는 환경파괴는 결국 나 자신에게 부

테랑으로 되돌아올 것이기에 나 자신을 위해서도 욕망절제는 필요하다는 것이다. 이처럼 체계이론은 만물의 상호의존성을 강조한다. 상호작용은 체계 구성요소들 간에 에너지나 물질이 작용의 매개체로 이동하면서 성립하는 것이다. 이러한 상호작용의 관점에서 보면 지구 전체, 즉 동물·식물·무기물은 소비자·생산자·분해자라는 하나의 순환고리를 이루는 全一的 유기체와 같다. 나아가 체계이론의 위계개념에 따르면 상위계층의 구조는 하위계층 구조의 복잡성이 증대됨에 따라 자체조직화를 통해 새롭게 창출되며, 그렇게 해서 더욱 복잡한 새로운 구조의 고등 생명체가 발현하게 된다. 이렇게 보면 개별 생명체란 체계 내적 상호작용의 복잡성에 따라 형성된 결과물이다.¹⁾

그리고 바로 이 지점에서 흔히 불교가 거론된다. 불교의 연기설과 무아론이 체계이론의 상호의존성 및 개체 창발설과 상통하는 것으로 여겨지기 때문이다. 緣起는 일체 만물이 고립적인 개별 실체로서 존재하는 것이 아니라 중중무진의 상호의존관계에 있다는 것을 말하며, 無我是 따라서 자아란 개별 실체가 아니라 연기의 원리에 따라 衆緣이 화합하여 형성된 假에 지나지 않는다는 것을 말하고 있기 때문이다.²⁾

-
- 1) 이상 생태학에서 논의되는 체계이론에 대해서는 이도원, “생태학에서의 시스템과 상호의존성”(에코포럼 자료집, 2004, 10월)을 참조하였음. 이도원은 체계이론에서의 상호의존성을 “수평적 상호의존성”과 “수직적 상호의존성”의 두 차원으로 구분하면서, 후자의 설명을 위해 “위계이론”이 도입된다고 말한다(7쪽). 본고에서 논하는 “체계적 상호의존성”과 “위계적 창발론(진화론)”은 이 두 측면에 상응한다고 볼 수 있다.
 - 2) 불교생태학의 확립을 위해 불교의 연기를 시스템이론의 상호의존성과 연결지어 설명하는 것에 대해서는 김종욱, “불교에서 시스템과 상호의존성”(이도원의 상기 논문에 대한 논평문), 고영섭, “불교생태학 서설: 시스템이론과 상호의존성의 속성과 발효”(에코 포럼, 제5차 발표문, 2005, 2월), 조애너 메이시, 이종표 역, 『불교와 일반시스템이론』(불교시대사, 2004)을 참조할 수 있다. 안옥선은 “불교생태학에서 존재 평등의 근거”(『불교학연구』, 제10호, 2005, 4월)에서 연기와 더불어 무아가 고려되어야 함을 다음과 같이 강조한다. “연기가 모든 존재가 나 아닌 것이 없기 때문에 나와 평등하다고 말한다면, 무이는 나라고 할만한 것이 없기 때문에 평등하다고 말할 것이

이러한 상호의존성(연기)과 개체 창발론(무아)을 생태학적 문맥에서 간단히 풀이하면 다음과 같다. 내가 버린 노폐물은 결국 강을 오염시키고 그 물을 먹고 자란 식물과 동물을 내가 다시 먹게 되어 결국 내 몸을 망치게 하므로(연기), 이러한 자연의 상호연관성을 알아서 자연오염을 막자는 것이다. 또한 나라고 하는 인간 존재는 그보다 더 하위계층인 자연, 동물, 식물, 무생물 등의 복잡한 구조 속에서 진화 발전되어 형성된 개별자에 지나지 않으므로(무아), 그 존재 터전인 자연 전체의 질서에 반하는 반생태적 행위는 하지 말자는 것이다.

그런데 이것은 생태학적 위기가 문제시되지 않던 수십 년 전부터 우리가 이미 되뇌이던 과학상식이 아닌가? 과학자들은 이미 오래 전부터 인간은 대폭발 이후 수백억년에 걸쳐 무기물로부터 박테리아와 식물, 동물을 거쳐 원숭이로부터 진화된 동물이라고 말하지 않았는가? 자연의 먹이 사슬고리는 동식물계와 무생물계를 포함하여 일체 존재가 하나의 고리로 연결되어 있다는 것을 주장하지 않는가? 바로 그러한 자연관과 생명관의 기반 위에서 생태학적 위기가 발생하였는데, 그 동일한 논리가 어떻게 다시 생태학적 위기 극복의 단서가 될 수 있겠는가?

불교의 생태학적 함의를 밝혀보고자 하는 본고는 우선 불교를 체계이론의 틀에 따라 해석하는 것이 문제가 있다는 것을 논하기 위해 체계이론 자체의 한계를 살펴보고자 한다(2장). 중요한 것은 체계이론의 자연관과 생명관에 전제된 존재론(唯物論)은 불교의 자연관과 생명관의 기반이 되는 존재

다. 연기가 존재들의 ‘일체적’ 평등을 말하고자 한다면, 무아는 ‘해체적’ 평등을 말하고자 한다”(251쪽). 이렇게 보면 안옥선도 연기(상호의존성)를 그 자체 평등의 교설이라고 생각하며 무아를 그와 같은 차원의 것으로 이해하고 있음을 알 수 있다. 그러나 무자성(무아)이기에 상호의존성에 따라 연기하는 이 현상세계는 그 자체가 차별적 세계이다. 문제는 ‘각각의 생명이 이러한 차별적 현상세계 질서를 넘어서는 평등성을 가지고 있는가?’라고 본다. 그리고 바로 이점에서 체계이론의 상호의존성과 불교의 연기가 서로 구분된다고 본다. 본고는 이 차이를 밝히고자 한 것이다.

론(唯心論)과 판이하게 다르다는 것이다.³⁾ 본고는 바로 그 차이가 정확히 포착되어야만 불교다움의 빛을 잃지 않는 불교 생태학의 정립이 비로소 가능하며, 그렇게 해야만 현대의 생태학적 위기에 대해 불교가 불교다운 말을 할 수 있다고 본다. 따라서 불교의 생명관이 어떤 점에서 유심론적이며, 그것이 현대과학의 유물론적 생명관과 어떻게 다른가를 살펴보도록 한다(3장). 이어 그러한 생명이 표출되는 두가지 방식, 業을 형성하는 욕망과 願을 세우는 자비가 어떤 관계에 있는지를 살펴본 후(4장), 그와 같은 생명과 욕망 그리고 자비에 대한 불교적 이해가 함축하는 생태학적 의미가 무엇인가를 생각해보며 본고를 맺기로 한다(5장).

3) 메이는 『불교와 일반시스템이론』에서 체계이론이 자아와 세계, 마음과 몸, 정신과 물질, 이는 자와 알려지는 것 등간에 “선형적인 단일방향의 인과”가 아닌 “양방향의 상호인과”를 주장하는 새로운 패러다임이라고 주장함으로써, 마치 체계이론이 물심 이원론을 극복한 새로운 사유, 그래서 유물론이 아닌 듯한 인상을 갖게 한다. 그러나 메이 자신이 말하듯 체계이론은 “인공두뇌학(cybernetics)”에 기반한 이론으로서, 일체 현상을 “자동 유도 대공 미사일의 피드백 과정”(45쪽)처럼 설명하려는 이론이다. 즉 입력된 프로그램(코드)에 따라 환경을 감지(입력)하여 자기 활동(출력)을 조절하는 네가티브 피드백(온도조절장치의 인공센서개발과 같은 제1인공두뇌학)과 그 조절에 실패했을 때 자신의 코드를 스스로 개선하는 포지티브 피드백(자체 업그레이드 또는 자기조직 능력개발 같은 제2인공두뇌학)(167쪽)의 과정으로 우주 삼라만상의 생명현상 및 인간의 정신현상까지도 설명하려는 과감한 그리고 음흉한 유물론이다. 이에 따르면 마음은 시스템 작동에서 보여지는 “모든 시스템의 내면성”(244쪽)일 뿐이다. 우리가 마음의 활동이라고 여기는 생명, 의식, 정신 등이 시스템의 포지티브 피드백 과정에서 창발되는 것, 시스템의 작용일 뿐이라는 것이다. “자연시스템의 계층적 자기조직 속에서 새로운 것이 산출된다”(140)는 것은 곧 자연시스템을 모방하는 인공두뇌의 물리화학적 회로로부터 “생명과 지능이 진화”(135)하리라는 주장이다. 이는 곧 살아있는 인간 정신과 과학적으로 개발된 인공두뇌가 근본적으로 다른 것이 없다는 발상이다. 데카르트가 동물의 생명을 기계(일방향인과의 기계)로 본 것을 비판하면서, 인간의 정신까지도 포괄할만한 보다 세련된 기계(상호인과의 기계)를 고안한 것이라고 볼 수 있다. 그동안의 유물론이 일방향의 인과만을 알아 생명과 정신의 능동성을 제대로 설명하지 못했다면, 이제 피드백작용의 양방향 상호인과를 가지고 생명과 정신의 능동성까지도 물리화학적 토대 위에서 남김없이 설명하겠다는 유물론인 것이다. 어찌 불교를 이 틀에 따라 읽을 수 있던 말인가?

II. 생태학적 관점에서 본 체계이론의 한계

1. 체계적 상호의존성의 문제점

생태학적 위기가 점점 더 심각해지는 이유 중의 하나는 그 위기의 인식이 단지 얕이나 이론 차원에 그치고 구체적 행위로 이어지지 않는다는 것이다. 즉 우리가 이론적으로 생태학적 위기의 심각성 및 비생태적 행위의 비윤리성을 인식한다고 해도 그것이 개인의 행동에 직접적 구속력을 갖지 못한다는 것이다. 그런데 이것은 개인의 행위의 생태학적 결과가 바로 그 순간 그 자리에서 그 행위 당사자에게 발생하는 것이 아니라 대부분 일정 시간을 두고 일정 거리 밖에서 발생하며, 그로 인해 피해를 보는 자도 당사자 개인만이 아니라 불특정 다수로 확장되기 때문이다. 나의 행동을 통해 나 자신에게 이익이 되는 것은 구체적으로 눈에 보이는데 반해, 그 행위의 생태학적 결과는 불특정 다수에게로 확장되므로 그만큼 추상화되고 희석화되며 따라서 특별한 죄책감도 일어나지 않기 때문이다.

체계이론은 생태적 위기가 지구 전체의 일로서 궁극적으로 어느 개인도 그로부터 자유롭지 못하다고 논하지만, 실질적으로는 인간 행위의 실천적 구속력을 약화시키는 데에 한 몫을 할 뿐이다. 예를 들어 산업폐기물 방출, 무차별적 녹지개발, 간척지개발 등 나의 비생태적 행위는 나 개인에게 즉각적으로 기업이윤증대, 관광산업, 부지개발 등의 경제적 이익을 보장해주는 데 반해, 그 환경파괴의 효과는 다행히 자연 만물의 상호의존성에 따라, 연기의 그물망을 따라 멀리 퍼져나가 만인의 몫으로 돌아가게 된다. 연기의 그물망이 멀리 퍼지면 퍼질수록 그 업이 희석화되고 자신에게 되돌아올 몫이 적어지기 때문에 우리는 더 자신 있게 비생태적 행위를 하게 된다. 개인 욕조나 목욕탕에서는 방뇨하지 않아도 대형 수영장이나 바다에서는 쉽게 방뇨하는 것, 폐수를 자기 집 연못이 아니라 하천으로 방출하는 것, 그것은 우

리가 만물의 상호연관성을 모르기 때문이 아니라 바로 정확하게 알고 있기 때문에 가능한 것이다.

게다가 그런 기업가나 개발업자는 자본가와 한편이다. 만물의 상호의존성에 따라 그의 비생태적 행위의 파장이 멀리 지구 끝까지 퍼져나가는 동안 그는 오염되지 않은 생수를 사마시고 유기농산품을 사먹으며 공기 좋은 산속 별장이나 외국 별장으로 몸을 옮기면 된다. 체계이론을 아는 그는 언젠가 그 파장의 여파가 자기 자신에게 되돌아오리라고 예감하면서, 그러기 전에, 즉 지구가 멸망하기 전에 다른 별 식민지로 날아가 버리고자 현재 우주 과학에 돈을 들이붓고 있거나 아니면 空劫의 시기를 거처서도 불사조처럼 살아남고자 유전자실험에 돈을 들이붓고 있을지도 모른다.

평범한 사람의 경우도 체계이론을 통해 생태학적 각성에 이르게 되기는 힘들다. 일체가 그렇게 상호연관관계에 있다는 것은 그 그물망 속에서 나의 행위의 중요성을 숙고하게 하거나 책임감을 느끼게 하기보다는 오히려 사회 조직과 전체구조 안에서 개인의 무력감만을 느끼게 할 뿐이다. 온 국가의 경제 체제가 산업개발과 기술개발로 유지되는데, 일 개인이 삼푸를 쓰지 않고 자가용을 타지 않는다고 뭐가 달라지겠는가? 나는 전체적 구조와 그 관계망 안에서 일시적으로 떠오른 무상한 포말과 같은 존재가 아닌가?

이처럼 체계이론은 이 지구 위의 일체 존재가 모두 상호의존적 연관관계를 통해 그물망처럼 연결되어 있음을 말해주고 따라서 생태학적 위기 또한 전지구적 차원에서 발생하는 것이라는 점은 밝혀주지만, 그렇다고 그것이 생태학적 위기를 극복할만한 새로운 사유방식이나 의식전환을 가져다주는 않는다. 오히려 현재의 위기를 체계적으로 진행되는 자연필연성인 것처럼 받아들이게 하는 측면이 있다.

2. 위계적 참발론(진화론)의 문제점

인류멸망과 지구멸망이 예언되는 생태학적 위기 속에서도 우리가 천연스럽게 비생태적 행위를 계속 할 수 있는 것은 우리의 의식 어딘가에 ‘자연은 영원하다’라는 생각이 남아있기 때문일 것이다. 자연파괴가 우리 눈에 아무리 심각하게 나타난다고 해도 자연 자체의 신비한 자기정화의 숨은 힘이 감추어져 있다고 믿는 것이다. 따라서 소위 생태학적 위기에 해당하는 이상기류현상이나 해일이 나타나도 그것을 자연의 자기정화과정이라고 간주하며, 그런 식으로 자연은 영원히 지속될 것이라고 여긴다. 이점에서 우리는 유물론자 또는 물리주의자이다. 물질은 우리의 의식 내지 정신과 독립적일 뿐만 아니라 오히려 우리의 정신을 진화론적으로 가능하게 한 물질적 토대로 간주된다.

이처럼 존재의 기반을 물질로 보는 유물론적 기반 위에서 다시 존재의 위계를 논하는 진화론이 성립한다. 즉 일체 존재의 기반은 물질이며 그 물질이 자체적으로 진화하여 생명과 정신이 새롭게 창출되는데, 여기서 창출된 것은 창출기반에 대해 상층의 지위를 갖는 새로운 위계질서를 형성한다. 이러한 위계질서는 진화 자체가 그 이전 단계 질서의 부정으로서 생겨난, 보다 발전된 것이라는 점에서 성립한다. 생명은 물질의 산물이되 물질의 부정으로서 물질보다 상위의 존재이며, 정신은 생명의 산물이되 생명의 부정으로서 생명보다 상위의 존재이다. 진화가 대립과 부정이라는 것은 단적으로 물질은 엔테로피 증가의 방향, 즉 무질서와 혼동의 방향으로 나아가는데 반해, 생명의 진화는 그와 반대 방향인 엔테로피 감소, 질서의 방향으로 나아가는 것에서도 주장된다. 진화는 무질서로 나아가는 자연에 역행하면서 새롭게 창출된 생명의 물질에 대한 승리, 정신의 생명에 대한 승리로 간주된다. 새로운 질서의 창출은 곧 그것의 모태가 되는 구질서의 부정이며, 투쟁에서의 승리이다.⁴⁾

4) 진화를 시스템의 포지티브 피드백 작용으로 설명하는 것도 여기 속한다. 메이시는 『불교와 일반시스템이론』에서 “진화의 과정은 돌연변이와 환경 사이에서 포지티브

이처럼 진화론은 존재기반을 가장 하위질서의 물질로 놓고, 역사를 그로부터 보다 상위 질서로 발전해 나가는 대립과 투쟁의 과정으로 여긴다. 그러면서 진화 자체가 보다 상위의 질서를 스스로 창출해나가는 것이므로, 그러한 부정과 투쟁의 과정은 끝이 없다. 물질로부터 나온 생명을 위해 물질의 질서가 부정될 수 있고, 생명으로부터 나온 정신을 위해 생명의 질서도 부정될 수 있다. 마찬가지로 현재의 인간 종으로부터 새로운 종의 진화가 가능하다면, 그 새로운 종의 발현을 위해 현재의 인간 종의 질서 또한 부정될 수 있는 것이다.

오늘날 생명공학이 꿈꾸는 것은 현재의 인간 종으로부터 한 단계 진화한 새로운 종의 탄생이다. 지금까지의 진화가 과학기술의 두뇌를 낳았으므로, 그 두뇌의 적극적 활동을 통해 새로운 종이 창출되는 것은 자연스런 진화과정에 속한다. 진화론적 생명관에 따르면 새로운 종의 기원이 곧 유전자 돌연변이이므로, 인간 정신이 인공적으로 유전자 조작을 통해 돌연변이를 야기하여 새로운 종의 탄생을 꾀하는 것은 자연의 진화 과정에 인간 정신이 능동적이고 주체적으로 참여하는 것일 뿐이다. 현대의 게놈 프로젝트는 유전자조작을 통해 새로운 구조의 정신, 새로운 고등 생명체, 새로운 종을 탄

피드백 루프를 형성하고 있는 수많은 방식의 일탈 확대작용”(168쪽)이라고 설명한다. 그는 일탈확대작용을 새로운 것의 “생성”(167쪽)으로 보며, 그 과정을 보다 나은 방향으로의 발전, 진화로 간주하는 듯하다. 그는 “진화 또는 유기체와 문화에서 포지티브 피드백 과정들은 기본적으로 건설적인 역할, 즉 자기 조직화를 추진하고 적응력과 지능이 새로운 형식으로 분화하도록 추진하는 역할을 한다”(168쪽)고 주장한다. 이처럼 환경과의 적응과정에서 자신을 새롭게 조직하는 포지티브 피드백을 통해 이전보다 더 나은 것이 창출된다는 진화론적 사고는 사실 회랍의 외디프스신화에서부터 등장하는 서구의 기본적 사유틀인지도 모른다. 진화론은 곧 인간 정신영역에 있어서는 부친살해로 표현되지 않았는가? 부모로부터 나온 자식이 부모와의 대립과 극복, 즉 정신적 부친살해를 통해서만 성숙할 수 있다는 것이 외디프스신화의 메시지가 아니겠는가? 부친살해의 정신보다 효를 강조하는 동양적 사고는 유물론적 진화론과는 거리가 멀다고 본다. 석가가 메시처럼 인간 정신의 진화를 믿었다면, 500년 후에 불법이 사라지리라는 염려는 하지 않았을 것이다.

생시키기 위한 노력이다. 유전자조작을 통해 언젠가는 만들어낼 ‘죽어도 죽을 수 없는 종’, 또는 우주공학을 통해 지구 밖 다른 별에 자기 거처를 정하는 종, 그런 종은 분명 현대의 인간 종과는 다른 종일 것이다.

그러나 새로운 종의 탄생이 의미하는 바는 과연 무엇인가? 과학기술을 통한 새로운 종의 탄생을 꿈꾸는 자에게 현재의 인간 종은 미래의 원숭이일 뿐이다. 위대한 진화과정에서 도태될 운명에 처한 원시인인 것이다. 결국 그들에게 있어 현재의 전 지구적 차원의 생태학적 위기는 진정한 의미의 위기가 아니라, 새로운 종의 탄생을 위한 과거 종의 멸종 신호일 수도 있다. 그들에게 위기는 또 다른 기회로 읽힐 수도 있는 것이다.

과학기술과 산업개발이 심각한 자연공해를 야기하고 그것이 전 지구적 차원의 생태학적 위기를 낳고 있다는 것을 알면서도, 첨단 과학기술이 자본과 결합하여 오히려 가속화된다는 것은 새로운 종을 꿈꾸는 자에게 있어 현재의 위기는 진지한 위기로 받아들여지지 않는다는 것을 의미한다. 권력을 쥔 새로운 종은 구시대의 종이 그 영향력 하에 있던 상호의존성의 그물망을 다시 새로운 질서로, 새로운 지배체제의 질서로 재편할 수 있기 때문이다.

3. 체계이론에서 환멸문의 부재

그런데도 이러한 상호의존성과 위계질서의 체계이론이 생태학의 핵심개념으로 등장하는 것은 무슨 까닭인가? 그리고 그와 더불어 불교의 연기와 무아가 함께 논해지는 것은 또 무슨 까닭인가? 생태학적 위기의 논의에 체계이론이 도입되는 것은 물론 그 안에 생태학적 통찰이 담겨있기 때문이다. 즉 체계이론은 생태학적 관점에서 우리의 지구가 어떻게 체계적으로 그 위기를 확산시켜가고 있는가를 보여준다. 지구 환경 안에서 일체가 얼마나 유기체적으로 또 전일적으로 연결되어 있는지, 한마디로 우리가 어떻게 체계

적으로 망해가고 있는지를 보여주는 것이다. 이는 곧 고통의 집적과정을 논하는 불교 緣起의 流轉門과도 같다.

그러나 체계이론을 불교 연기와 연관지을 때 간과해서는 안될 중대한 차이는 체계이론에는 연기의 還滅門이 존재하지 않는데 반해, 불교에는 연기의 환멸문이 존재한다는 것이다. 유전문은 현상적 인과관계에 대한 설명일 뿐이다. 유전문이 말해주는 인과계열의 자기 순환성, 일체의 상호의존성은 체계이론의 상호의존성과 형식상 유사하다. 그러나 일체가 전일적인 상호의존관계에 있으면, 일체가 상호연관관계의 그물망 안에 놓여 있으면, 어느 것도 그 연기의 고리를 끊고 나올 수 없는 법이다. 유전문만을 가지고 있는 체계이론은 따라서 우리가 엮어놓은 생태적 위기의 그물망을 우리가 어떻게 벗어날 수 있는지에 대한 통찰을 제공해주지 못한다. 체계이론에 환멸문이 없는 것은 그것이 현상세계의 질서를 서술하고 설명하는 경험과학이기 때문이다. 환멸문이 시작될 수 있는 단초를 현상적 자연 질서 안에서 찾아낼 수는 없는 것이다.

환멸문은 연기의 본질, 현상의 본질, 현상의 근원에 대한 통찰이 없이는 불가능하다. 불교는 현상의 질서를 서술하는 차원을 넘어 우리의 현상세계가 무엇으로부터 발생한 것인가를 밝힌다. 그 점에서 불교는 현상적 경험과학이 아니라, 존재의 근원에 대한 통찰을 담고 있는 형이상학이다. 현대과학의 위세에 눌려 불교를 현상에 대한 분석, 경험과학의 논리로 평면화시켜서는 안 된다. 그 때 불교의 핵심은 빠져나가고 마는 것이다.

현상의 근원에 대한 불교적 통찰이 생태학적 관점에서 우리에게 말해주는 것은 무엇인가? 불교 연기설과 체계이론과의 근본적 차이는 생명에 대한 이해의 차이에서 드러난다. 체계이론에 따르면 존재의 근원은 물질이고, 생명은 그 물질로부터 창출된 진화의 산물이다. 반면 불교에 따르면 존재의 근원이 오히려 생명, 생명의 힘, 업력이다. 물질적 기시간과 개별자의 몸은 오히려 업력이 구체화된 이차적 현상인 假일 뿐이다.

체계이론의 존재론이 유물론이라면, 불교의 존재론은 유심론이다. 체계이론에서는 물질이 만물의 근원이고, 생명도 정신도 모두 그로부터 창출된 이차적 산물이라면, 불교에서는 생명의 자기의식인 마음(識), 고통을 느끼는 有情의 마음이 만물의 근원이며, 연기과정에서 형성되는 유근신이나 기세간은 모두 그 마음이 변현된 假인 것이다.

III. 불교의 생명관

1. 우주 발생론: 器世間の 형성과정

현대의 우리들은 생명을 기본적으로 물질로부터 발생하여 그 물질적 기반 위에서 존속하다가 그 물질이 분해되면 끝나고 마는 것이라고 간주한다. 우주발생학적으로도 우주 내 무기물질로부터 생명이 만들어졌고, 개체발생상으로도 생명은 정자 난자의 유전인자의 결합에 의해 비로소 발생하는데, 각각의 유전인자는 물리화학적 물질로 간주되는 것이다. 물질로부터 수억년에 걸쳐 생명이 탄생되었으며, 개체 발생은 그 과정의 압축으로 간주되는 것이다.

반면 불교는 생명을 일종의 힘, 에너지나 氣로 보되, 그 힘 내지 생명력을 물질로부터 진화하여 발생한 이차적 존재가 아니라, 오히려 물질 자체를 형성할 수 있는 근원적 힘으로 간주한다.⁵⁾ 유정의 業力으로부터 우주의 기본 물질인 지수화풍이 형성된다고 보는 것이다.

5) 만일 현대의 설명방식대로 빅뱅의 폭발로 인해 물질적 요소들이 생겨나게 된 것이라고 본다면, 불교의 생명은 그런 물질적 요소들의 화합 이후에 비로소 발생하는 것이 아니라, 오히려 폭발의 힘 또는 폭발 이후 요소들을 생겨날 수 있게 하는 힘 등에 해당할 것이다.

아무것도 없는 허공에 제 有情들의 業力이 작용함으로써 風輪이 생겼는데, 그 넓이가 무수하다. … 그 위에 다시 제 유정들의 업력이 작용하여 큰 구름과 비가 일어나 수레바퀴만한 물방울을 풍룬 위에 뿌리어 물이 쌓이어 바퀴를 이루니 그것이 水輪이다. … 유정들의 업력이 다시 작용하여 다른 바람이 일어나 그 물을 육박하고 쳐서 그 위에 金輪을 결정함이 마치 끊인 우유 표면이 영기어 막이 생기는 것과 같다. 그렇게 해서 수륜은 줄어들고, 나머지는 변하여 금륜을 이루어, 수륜과 금륜의 넓이가 같아진다. … 금륜 위에 아홉의 큰 산이 있는데, 묘고산이 그 가운데에 있고 그 밖의 여덟 산이 묘고산을 두루 둘러 있다. 그 중 일곱 외륜산 바깥에 4대주가 있고, 다시 그것 바깥에 철륜산이 있어 한 세계를 두루 둘러싸고 있다.⑥

우주를 생성시키는 이 업력은 有情의 업력이다. 유정은 무생물과 달리 情을 가진 존재, 고통을 느끼는 존재, 생명체이며, 정을 가진다는 점에서 마음(心, 識)이라고 할 수 있다. 이처럼 불교가 우주발생과정을 유정의 업력으로 설명하는 것은 생명을 물질의 진화결과물이 아니라 오히려 물질의 근원으로 보고 있음을 말해준다.⑦

6) 세친 저, 현장 역, 『아비달마구사론』, 제11권, 「제3분별세품」, 『대정신수대장경』, 제29권, 57상중.

7) 그런데 이 우주발생의 설명을 보면 설명되어야 할 생명체의 존재가 이미 존재하는 것으로 전제되어 있지 않은가? 우주를 생성하는 업력이 유정의 업력이니, 우주발생 이전에 이미 유정이 있었다는 말이다. 그럼 그 유정은 어디에 어떻게 존재하였는가? 그 유정이 존재하던 우주는 어떻게 생성된 것인가? 불교에 따르면 그 유정이 존재하던 우주는 다시 또 그 이전의 유정의 업력에 의해 만들어진 것이다. 우주는 그 이전 우주에 살던 유정의 업력에 의해 만들어지며, 그 이전 우주는 다시 더 그 이전 우주에 살던 유정의 업력에 의해 만들어진 것이다. 이처럼 불교에 있어 우주는 최초로 단 한번 생성된 후 영원히 계속되는 그런 항구적인 존재가 아니라, 긴 시간에 걸쳐 成住壞空하되 그보다 더 긴 무한의 시간흐름 속에서 보면 무한 수의 우주 중의 하나에 지나지 않는다. 그리고 그때마다 새로운 우주를 생성해내는 힘은 그 이전의 우주에 살던 유정의 업력이다. 이렇게 보면 불교에 있어서는 우주를 형성하는 무시 이래의 존재가 단일한 神이 아니라, 무수한 유정(마음)과 그 유정의 업력이다. 신에 대해 그 신은 어떻게 해서 존재하게 되었는가를 묻는 것이 무의미하듯이, 유정의 마음에 대해

이렇게 형성된 우주 공간 속에 각 유정이 그 안에 머무르는 器世間이 다시 만들어지는데, 불교는 기세간 역시 물리적으로 따로 존재하는 것이 아니라, 그 안에 존재할 유정에 의해 비로소 만들어지는 것이라고 본다. 물론 유정들 공통의 업(共業)에 의해 만들어지는 것이다.⁸⁾ 공통의 기세간은 오직 그런 공통의 업을 가지는 유정에 대해서만 그런 모습으로 존재하는 것이다. 예를 들어 인간인 내가 보는 이 기세간은 내가 인간으로서 보는 한에서만, 즉 인간의 공업을 가진 한에서만 이런 모습의 기세간일 뿐이다. 다른 인간들 역시 이 세계를 내가 보는 방식과 동일한 방식으로 보기에 우리는 이 세계가 그 자체로 인간과 독립적으로 객관적으로 실재한다고 생각하지만, 불교에 따르면 실제 인간 기세간은 오직 인간에 대해서만 존재할 뿐이며, 인간을 떠나서는 없는 것이다. 축생은 그들 축생의 업에 따라 우리와는 완전히 다른 기세간을 형성하여 그 안에 살고 있을 것이며, 천상이나 지옥의 존재는 그들 존재의 업에 따라 또 완전히 다른 기세간 속에서 살고 있을 것이다. 어느 경우이든 그 각각의 유정에 대해서만 그에 상응하는 기세간이 있는 것이다. 그렇다면 이 공통의 기세간 안에서 서로 다른 존재로 살아가는 각각의 개체는 어떻게 해서 형성되는 것인가?

2. 개체 발생론: 有根身の 형성과정

서도 그것이 어떻게 해서 존재하게 되었는가를 묻는 것은 무의미하다. 유정의 참마음인 진여는 무시이래 불생불멸의 존재인 것이다.

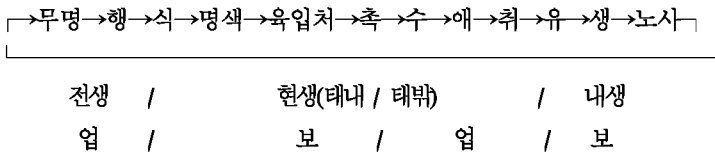
- 8) 그러나 여기서 共業이란 각각의 업이 부분적으로 참여하여 전체 하나로 통합된다는 의미에서의 공업이 아니라, 각각의 업이 각각의 기세간을 만드는데, 그 기세간이 공통적이듯이 업도 공통적이라는 의미에서 공업이다. 즉 각 유정은 자기 공업에 따라 자기 기세간을 형성하는데, 그 업의 내용이 같은 것이기에 기세간이 같은 기세간이 되는 것이다. 따라서 우리의 기세간이 모든 인간에 대해 하나의 기세간으로 간주될 수 있는 것은 각각의 인간이 각각 자기 기세간을 형성하되, 모두 동일한 종류의 업력에 따라 동일한 종류의 세간을 형성하였기 때문이지, 즉 업력의 공통성에 근거한 것이지, 인간 업력과 무관하게 하나의 기세간이 객관적으로 실재하기 때문에 그런 것은 아닌 것이다. 공업의 유정이 없다면, 공통의 기세간이란 존재하지 않는다.

업력은 유정이 지은 업의 세력으로, 세력은 반드시 그에 상응하는 결과, 즉 보를 낳아야 한다. 어떠한 힘도 아무 작용도 하지 않고 그냥 사라질 수는 없다. 공업에 따라 형성되는 것이 공통의 기제간이라면, 그 기제간 안에 살고 있는 각 개체의 몸(有根身)은 공통적이지 않은 업(不共業)에 따라 형성된 것으로 간주된다.

업력이 어떤 방식으로 개체를 형성하게 되는가에 대해서도 불교는 오늘날의 유물론적인 태아발생설과는 완전히 다른 답을 준다. 우리는 보통 개체 생명을 부의 정자와 모의 난자가 결합하여 수정란이 되면 그 수정란 안에서 자연발생하는 것으로 간주한다. 그러나 불교에 따르면 정자와 난자가 결합된 수정란은 생명체를 가능하게 하는 보조적인緣일 뿐이고, 본질적 因은 그 수정란 안으로 들어오는, 이전 생의 유정이 남긴 업력이다. 이 업력의 담지자가 바로 識이다.

한 개체가 이생에서의 삶을 다할 때, 그 개체에 의해 행해진 업이면서 아직 그 보를 갖지는 못한 그런 업들이 남아 있을 수가 있다. 그 업력은 개체의 현재적 삶이 끝나도 사라지지 않고 남아 中有의 존재(中陰身)가 된다. 식의 형태로 존재하는 그 중유는 이 세상에 다시 태어나 보를 다하고자 욕망하게 되는데, 자신과 가장 유사한 미래의 부모가 성관계를 할 때 그 자신도 성욕을 일으켜 부나 모 둘 중 하나인 異성과 실제로(마음으로) 성관계를 하다가, 그 관계 결과의 수정란 속으로 들어오게 된다.

모태 내에 자리잡은 식으로부터 물리 심리적 기체인 名色이 발생하고, 그로부터 구체적인 인식기관(根)인 안이비설신의의 六入處가 형성되며 태아로 성장한다. 10개월 후 태 밖으로 탄생된 아이는 부딪침(觸)을 통해 세계로부터 다양한 느낌(受)을 갖게 되고, 그 느낌에 대해 애증(愛)을 일으키며 집착(取)하게 된다. 이 애취가 곧 새로운 업이 되어 업력을 남기며, 그것이 다시 태어날 존재(有)를 형성하여 내생으로 生하고 老死를 겪게 되는 것이다.9)



이와 같은 방식으로 한 개체적 유정에 의한 업력이 그 개체의 죽음 이후에도 識으로 남아 있다가 그 다음 생의 개체, 즉 五蘊을 형성하며, 그렇게 형성된 그 오온의 유정은 다시 그 나뉠의 업을 짓고 살다 죽지만, 그 유정이 남긴 업력은 다시 또 그 다음의 오온을 형성하게 되고, 이렇게 해서 업력으로 인한 오온의 윤회가 거듭된다. 이처럼 업의 종류에 따라 어떤 根을 가지는 생명체로 태어날 것인가가 결정되며, 境으로서의 기세간은 바로 그 根에 상응하여 형성되는 것이다.

3. 연기의 유전문과 환멸문: 윤회의 마음과 해탈의 마음

이러한 윤회의 논리를 보면 중생은 업과 보로 이어지는 순환고리를 빠져 나올 수가 없다. 유근신으로 태어나면 촉·수에 이어 애·취의 업을 짓게 되고, 그 업에 따라 또 다른 몸으로 다시 태어나 노사의 과정을 거치면서 또 업(행)을 짓게 되니, 그 과정이 무한히 반복되는 것이다. 무명으로 인해 행이 있고, 그 애와 취, 노사로 인해 다시 무명이 있고, 이렇게 해서 연기고리가 순환을 이루므로, 중중무진의 상호의존관계를 이루게 되며, 중생은 마치 쳄

9) 이상은 12지 연기를 개체 발생에 대한 태생학적 설명으로 간주하여 ‘三世兩重因果’로 풀이한 것이다. 이는 『아함경』에서 12지 연기가 윤회를 설명하는 발생의 논리라는 점에 근거한 것이다. 이처럼 12지 연기를 삼세인과로 풀이한다고 해서 그것이 기계론적인 “선형적인 일방향 인과”이지 불교적인 “상호인과성”이 아니라고 반박하는 것은 정확한 것이 아니다. 상호인과성은 인과의 고리가 서로 맞물려 순환을 이룸으로써 따로 제1원인이 설정되지 않는다는 것(무명이 생, 노사를 연하여 생한다는 것)에서 성립하는 것이지, 직접적인 역방향인과를 통해 성립하는 것은 아니기 때문이다.

바퀴 속 다람쥐처럼 돌고 있는 바퀴 밖으로 튕겨나올 수가 없는 것이다. 이것이 연기의 유전문이다. 우리가 왜 고통의 윤회를 벗어나지 못하는지 설명하는 것이다.

그런데 불교의 연기는 유전문이면서 동시에 환멸문이다. 환멸문은 연기적 인과관계 속에서 한 항을 없앴으로써 다시 그 다음 항을 없애 결국은 전체가 다 멀해 다시 태어나지 않고 윤회를 벗어난다는 것이다. 그런데 상호의존관계에 따라 이미 형성된 한 항이 어떻게 그 영향력을 벗어나 다른 궤도로 나아갈 수 있단 말인가? 전일적 상호의존관계 속의 한 항이 어떻게 그 관계망을 벗어날 수 있는가? 윤회고리로부터의 탈출, 해탈이 어떻게 가능한가?

이는 불교 연기가 자체 비약을 가능하게 하는 역설의 구조이기에 가능하다. 즉 연기는 일차적으로 항들간의 인과관계의 고리가 순환을 이루어 전체가 상호의존관계(유전문)에 있지만, 바로 그 연기를 깨닫는 순간 그 상호의존관계를 벗어나게 되기 때문이다. 유정은 연기를 모르는 한 그 연관관계 속에 있지만, 그 속에 있다는 것을 아는 순간(연기를 깨닫는 순간) 이미 그 안이 아니라 그 바깥에 있게 된다. 유전문에서 환멸문으로 넘어가는 것이다.

이런 역설의 구조를 보여주는 것이 바로 연기의 첫 항인 無明이다. 무명은 밝지 못함, 알지 못함을 뜻하는데, 이 무명은 어떤 다른 특정한 진리를 모르는 것이 아니라, 일체가 무명에 근거한 것이라는 바로 그 사실(연기)을 알지 못하는 것이다. 무명으로 인해 연기의 유전문인 윤회가 성립하는데, 바로 그 연기를 모르는 것이 무명인 것이다. 따라서 무명으로 출발하는 연기는 ‘자기지시적 명제’가 갖는 역설의 구조를 갖는다.¹⁰⁾ 이런 역설은 차원을

10) 자기 지시적 명제의 역설은 ‘거짓말쟁이 역설’, 즉 ‘나는 거짓말쟁이다’라는 명제의 역설로 알려져 있다. 만약 이 명제가 참이라면, 나는 거짓말쟁이이며 따라서 내가 한 이 말, 이 명제도 거짓이어야 한다. 반대로 만약 이 명제가 거짓이라면, 그 내용에 따라 나는 거짓말쟁이가 아니므로 내가 한 이 말, 이 명제도 참이어야 한다. 이처럼 이 명제는 참이라면 거짓이 되고, 거짓이면 참이 되는 역설을 보인다. 이 역

구분함으로써만 해결될 수 있는데, 어떤 방식으로 차원이 구분되는지를 밝혀주는 것이 바로 연기의 또 다른 항인 識이다. 그렇다면 식이 보여주는 연기의 두 차원은 어떤 것인가?

(1) 연기의 상호의존성은 일차적으로 현상세계의 모든 것들이 중중무진의 상호의존적 연관관계에 있다는 것을 말해준다. 그 어느 것도 독립적 실체로서 존재하는 것이 아니라 인연화합의 산물이며 연기의 산물이다. 이 점에서 일체는 자기 자성이 없는 “無自性的 假”이다.

(2) 그런데 불교 연기에 있어 그 연기고리 중의 한 항이 識이라는 것은 그러한 연기적 상호의존성의 현상세계가 식에 의거한 존재라는 것을 말해준다. 상호의존적인 현상세계 전체는 유행의 업(行)의 산물이며 識에 의존한다는 점에서, 한마디로 유행(생명)의 識(마음)이 없으면 현상세계 자체가 존재하지 않는다는 점에서 “非實有的 假”이다.¹¹⁾ 전자의 假는 개체가 전체와의 상호의존적 연관 관계 속에서 형성되는 연기의 산물이라는 것을 말하는 것이고, 후자는 그렇게 상호의존적인 현상 세계 전체가 식 바깥의 객관적 실유가 아니라는 것을 말하는 것이다. 체계이론에서 논하는 만물의 상호의

설은 어떻게 해소될 수 있는가? 발화된 명제와 그 명제의 발화차원을 구분함으로써이다. 즉 명제에 의해 말해지고 있는 나(거짓말쟁이로서의 나)와 지금 그 명제를 말하는 나(내가 거짓말쟁이라는 것을 아는 나)를 구분함으로써이다. 이처럼 자기 지시적 명제의 역설은 명제내재적 차원과 명제초월적 차원이라는 차원의 구분을 통해서만 해소될 수 있다. 마찬가지로 연기에 대해서도 연기내재적 차원(유전문: 윤회)과 연기초월적 차원(환멸문: 해탈)을 구분할 필요가 있다.

- 11) 假를 이렇게 “무자성의 가”와 “비실유의 가”로 구분하는 것은空 역시 “무자성의 공”과 “비실유의 공”으로 구분 가능하다는 것을 의미한다. 불교가 연기를 통해 공을 설할 때는 단지 일체가 상호의존관계에 있다는 무자성성뿐만 아니라, 그 상호의존적 현상세계 자체가 비실유의 공이라는 것을 설한 것이기 때문이다. 앞 절에서 논한 바 유근신이나 기세간이 모두 유행의 업(불공업과 공업)의 산물이며, 따라서 각 유행의 식으로부터 독립적으로 그 자체로 존재하는 것이 아니라는 것이 바로 이러한 비실유성을 말해준다. 유근신을 업의 직접적 결과인 正報라고 하고, 기세간을 업의 결과이되 정보가 의지해 사는 것이라는 의미에서 依報라고 하는 것도 이런 의미이다.

존성은 전자의 의미는 갖지만, 후자의 의미는 갖고 있지 않다.

그렇다면 현상세계 전체가 ‘비유실의 假’라는 것은 무엇을 의미하는가? 현상세계는 그 세계를 인식하는 식(마음)에 대해서만 그렇게 존재하는 것이지, 식과 독립적으로 자체적으로 존재하는 것이 아니라는 것이다. 마치 꿈꾸어진 세계가 꿈꾸는 의식을 떠나 따로 존재하지 않는 것처럼, 현상세계도 그것을 의식하는 식을 떠나 따로 존재하지 않는다. 그런 의미에서 假이다. 그러나 꿈꾸는 세계가 假라는 것은 꿈에서 깨어남으로써 알 수 있지만, 현상세계가 가라는 것은 무엇을 통해 알 수 있는가? 불교는 그것을 무명의 극복, 깨달음이라고 한다.

그러므로 불교의 깨달음은 현상세계 만물이 서로 상호의존관계에 있다는 단지 그 사실을 아는 것이 아니라, 그런 상호의존관계의 현상세계 전체가 유정의 마음에 의해 그려진 꿈과 같다는 그 사실을 아는 것이다.¹²⁾ 그 사실을 깨닫는 순간, 즉 꿈에서 깨어나고 무명을 벗어나는 순간, 그 의식은 더 이상 자기 자신을 꿈꾸어진 세계 속에서 찾지 않는다. 그는 자신이 꿈속에 등장하는 한 인물이 아니라 꿈의 세계 전체를 그리는 꿈꾸는 자라는 것을 알게 되기 때문이다. 자신이 보여진 현상세계 속의 한 인물이 아니라 현상세계 전체를 보는 눈이라는 것을 알게 되는 것이다.

이와 같이 불교의 연기는 만물이 상호의존관계에 있다는 단지 그 한 차원의 이야기가 아니라, 보여진 세계와 그 세계를 보는 눈이라는 두 차원의 이야기이다. 이러한 두 차원으로의 갈림은 식에서 비롯된다. 식이 그 자신을 깨닫지 못하는 무명상태에 있으면(계속 꿈꾸고 있으면), 식은 그 자신을 꿈꾸어진 현상세계 속의 한 인물로 간주한다. 세계를 실유의 존재로, 자아를

12) 만일 상호의존성만을 아는 것일 뿐이라면, 그 사실을 안다고 해도 그 상호의존적 관계를 벗어날 수는 없을 것이다. 즉 유전문에서 환멸문으로 돌아서는 것, 윤회에서 해탈로 전환하는 것은 불가능할 것이다. 그러므로 연기의 깨달음, 연기에서의 무명의 극복은 단지 상호의존성인 무자성의 가를 깨닫는 것에서가 아니라, 비실유의 가를 깨닫는 것에서 성립한다.

그 세계 속의 한 인물인 實我로 여기면서 범집과 아집을 갖게 되고 그 집착으로 인해 업을 짓고 현상세계에 다시 태어나는 윤회를 반복하게 된다. 반면 식이 그 자신을 세계를 보는 눈으로 깨달으면(꿈에서 깨어나면), 보여진 세계나 그 세계 속의 나에 대한 집착을 넘어서게 되고 집착이 없으므로 업이 성립하지 않아 윤회를 벗어 해탈하게 되는 것이다.

이렇게 해서 불교의 연기는 유전문과 환멸문, 현상구성의 논리와 현상초월의 논리라는 두 차원을 가지게 된다. 두 차원을 오갈 수 있는 것은 식, 유정의 마음이다. 유정의 마음은 자신을 유전문 속에 던져 업보를 따라 윤회할 수도 있고, 자신을 유전문 밖에 세워 환멸문을 따라 해탈에 이를 수도 있다. 자신을 자각하지 못하는 한 무명 속에서 윤회하고, 자신을 자각하는 한, 즉 연기를 깨닫는 한, 해탈한다는 것은 곧 불교에서 생명, 유정의 마음은 인연화합된 연기의 산물, 가의 현상세계에 속하는 것이 아니라, 근본적으로 현상세계를 넘어선 존재라는 것을 말해준다. 유정의 마음은 현상적으로는 윤회하는 중생심(중언이 화합해서 생겨난 마음=假)이지만, 근본적으로는 해탈할 수 있는 진여심(진실로 그러한 마음=眞)인 것이다. 그렇다면 생명인 유정의 마음은 이 두 차원에서 각기 자신을 어떻게 표출하는가?

IV. 생명의 자기 표출의 두 길: 욕망과 자비

1. 욕망: 차별성의 의식

윤회의 세계는 이미 연기의 유전문을 따라 형성된 세계이다. 그 세계 속에서는 어느 것도 독립적으로 존재하지 않고 일체가 상호의존적 상관관계 속에 있다. 그러나 만물이 서로 상호의존관계에 있다는 것이 그러니까 만물이 서로 평등하다는 것을 말해주는 것은 아니다. 오히려 상호의존성의 현상

세계는 평등이 아닌 차별성의 세계이고 더 큰 차별성을 좇는 욕망의 세계일 뿐이다.

업에 따라 형성되는 현상세계는 그 자체가 차별적인 세계이다. 현상세계를 구성하는 각 개체의 유근신이 각각의 차별적인 불공업에 따라 형성된 것이기에 서로 다를 뿐 아니라, 공업에 의해 형성되어 공통적인 하나의 세계로 여겨지는 기세간도 그 안에 각 개체가 처하는 지점이 시간 공간적으로 서로 상이하기 때문에 결국 개체 주변의 가정, 집단, 사회 등 환경적 요인은 다 다를 수밖에 없다. 바로 이러한 차이성에 입각해서 각 개체는 서로 다른 것들과 관계하게 되며, 관계는 언제나 상호관계이기에 만물은 상호의존성을 띠게 된다.

그런데 관계가 왜 차이에서 비롯되는 것인가? 상호관계에 들어서자면 들은 서로 다른 것이어야 하기 때문이다. 인간은 닭이 아니며, 닭은 지렁이가 아니다. 이러한 차이에 입각하여 상호간에 발생하게 되는 상호의존관계는 결국 차이와 경계를 소멸시키는 방식으로 진행된다. 닭이 지렁이를 먹어 지렁이의 몸이 닭의 피와 살이 되고, 다시 내가 그 닭을 먹어 닭의 몸이 다시 나의 피와 살이 된다. 그렇게 해서 지렁이와 닭과 인간 간에 상호의존적인 하나의 체계가 이루어지게 된다. 인간인 나는 또 다른 인간인 내가 아니다. 그리고 바로 그 차이로부터 인간 간에도 상호의존관계가 형성되게 된다. 내가 가난하고 네가 부자면, 결국 나는 너의 돈을 받아 먹고 살기 위해 너에게 나의 노동력을 바쳐야 하고, 내가 무식하고 네가 똑똑하면, 결국 나는 너의 지식을 얻어 듣기 위해 너에게 나의 돈을 바쳐야 한다.

내가 가지지 않은 것, 내게 결핍되어 있는 것, 그래서 내가 불쾌하고 불편하게 느끼게 되는 것, 바로 그것을 얻고자 하는 것이 욕망이다. 그래서 쾌감(樂受)을 주는 것을 좋아하게 되고(愛) 그것을 좇아 집착하게(取) 되는 것이다.¹³⁾ 이처럼 욕망은 차이에 의해 발생하며, 유정세계에서 욕망을 야기시키

13) 차이에 입각해서 발생하는 욕망은 결국 욕망대상을 취함으로써 그 차이를 없애고자

는 가장 큰 차이는 性差이다. 따라서 유정의 욕망 중 가장 강한 욕망은 남녀의 차이에 입각한 성적 욕망, 성욕이 된다.

불교에 있어서도 중생의 욕망 중 가장 근본적인 욕망은 성적인 욕망, 성욕으로 간주된다. 중생이 끊임없이 육도 윤회하게 되는 것은 바로 성욕 때문이다. 그러나 윤회를 일으키는 이 성욕은 부모의 성욕이 아니라, 바로 부모의 성행위 결과 태어나게 될 그 자의 성욕이다. 근원적으로 성욕은 모태를 통해 다시 태어나고자 하는 중음신의 욕망이다. 그리고 그렇게 해서 다시 태어난 중생이 내생에도 이 욕계의 현상세계에 다시 태어나게끔 업을 짓게 하는 근원적 욕망이 바로 성욕인 것이다.¹⁴⁾ 이 성욕으로 인해 유정은 차별적 현상세계를 벗어나지 못하고 윤회하며, 일단 태어나면 또 다시 무수한 차별성에 자극되어 고통을 피하고 즐거움을 좇아 다투고 쟁취하며 먹고 먹히는 상호의존관계 속에 살다 죽는다.

이렇게 중생의 마음이 윤회를 반복하게 되는 것은 유정이 자신의 진여성을 알지 못하는 무명 상태에서 현상세계 만물을 실유의 존재로 집착하기 때문이다. 즉 비실유의 假를 모르기 때문이다. 따라서 자신을 현상세계 내의

하는 것이며, 그 과정에서 상호의존관계가 성립하게 된다. 무엇인가가 나에게 없고 너에게 있는 그 차이에 입각해서 나의 욕망이 너에게로 향하게 되며 나와 너 사이에 상호관계가 성립하게 되는 것이다. 그러나 욕망이 궁극적으로 지향하는 것은 네가 아니라 나의 결핍을 충족시킬 그 무엇이며, 너로부터 그 무엇을 취하고 나면, 즉 나의 욕망이 충족되고 나면, 따라서 나와 너의 차이가 소멸되고 나면, 나는 더 이상 너를 욕망하지 않게 된다. 그런데도 상호관계가 유지되는 것은 인간의 욕망이 무한히 반복되기 때문이거나 아니면 더 큰 쾌락을 위해 욕망의 충족을 지연시키기 때문이다.

- 14) 이렇게 보면 불교에서 욕망은 생명을 끌어당겨 이 욕계의 현상세계로 끊임없이 되돌아오게 하는 힘, 생명으로 하여금 육도 윤회하게 하는 힘이지, 결코 없던 생명을 새롭게 창출하는 힘이 아니다. 생명, 유정의 마음은 그 자체 무시이래로, 불생불멸의 진여로 존재하는 것이다. 다만 그 마음이 자기 자신의 본성을 알지 못하는 무명 상태에 있기 때문에 자신을 현상세계 내에서 생멸하는 개체로 간주하고, 따라서 부모의 성적 결합을 통한 그 개체의 탄생을 생명의 출발로 여기게 되는 것이다.

한 개체로 의식하면서 다른 개체들과의 차별성에 따라 욕망을 일으켜 업을 짓기 때문이다.

2. 慈悲: 평등성의 의식

욕망을 일으키고 업을 낳는 것이 차별성의 의식이라면, 진여성의 자각은 그러한 차별성이 허망분별이라는 것, 중연을 따라 성립하는 무자성의 假이며 비실유의 假라는 것을 아는 것이다. 무명에 쌓인 중생은 현상세계의 차별성에 따라 욕망을 일으켜 업을 짓고 윤회하면서 점점 더 허망분별의 차별성을 증폭시킬 뿐이라면, 깨달은 覺者는 욕망과 집착을 버려 업으로 인한 육도윤회를 넘어서려 한다. 현상세계와 그 안의 삶이 가라는 것을 알아서, 인생을 일장춘몽처럼, 한편의 연극을 보듯 그렇게 관망하려는 태도를 취한다. 그렇게 해서 무대 위 특정 인물이나 사건에 열망하지도 좌절하지도 않고 모든 집착을 버려 업력으로 인해 다시 태어나기를 그만두려는 것이다.

그러나 집착을 버리고 업을 짓지 않는다는 것이 곧 다른 유정에 대한 일체의 관심과 사랑과 배려를 끊어버린다는 것은 아니다. 해탈에 이르고자 하는 깨달음은 곧 현상의 비실유성, 차별의 허망분별성의 깨달음이며, 이는 곧 현상적 차별성 너머 모든 생명체가 본래 평등한 본성을 구비하고 있다는 것을 깨닫는 것이다. 그러므로 자기 자신을 현상 너머의 진여로 자각한다는 것은 곧 우주 만물 일체, 일체 유정의 마음이 본래 그렇게 평등한 하나의 진여라는 것을 깨닫는 것이다. 그래서 불교는 유근신과 기세간의 현상세계가 업에 의해 형성되는 假라고 말하지만, 그렇게 윤회하는 유정의 생명, 그 생명의 識인 마음을 假라고 말하지 않는다. 물리적인 모습으로 가시화되어 나타나는 모든 것은 식의 변현이고 가상이지만, 그 안에서 살아 숨쉬는 생명, 물리적 자연법칙으로 환원될 수 없는 생명은 假가 아니다. 생명, 일체 유정의 마음은 실제로 존재하는 것이다.

물리적 현상세계가 개체들 간의 차별성의 세계로서 假라면, 마음의 세계는 평등한 진여의 세계로서 眞이다. 현상세계의 차별성의 의식으로부터 욕망이 싹튼다면, 마음의 평등성의 자각으로부터는 본래 우리가 하나라는 의식, 너의 아픔에 함께 공감하는 의식, 자비가 싹튼다. 만물이 본래 평등한 하나라는 만물일체의 느낌, 동체대비의 감정이 바로 자비이다.¹⁵⁾

3. 욕망과 자비

욕망은 현상세계의 차별성을 따라 대상에 집착하고 애착하여 업을 짓고 윤회하면서 점점 더 허망분별의 차별성을 증폭시킬 뿐이라면, 깨달음인 지혜는 그러한 망분별과 집착을 버려 윤회의 현상세계를 넘어서고자 한다. 욕망은 허망한 현상세계에 점점 더 침몰하는 것이라면, 지혜는 그 허망성을 자각하여 현상세계 밖으로 비상하는 것이다. 욕망이 윤회를 낳는다면, 지혜는 윤회고리로부터의 탈출, 해탈을 낳는다.

자비는 욕망과 지혜, 윤회와 해탈, 그 양 극단을 다시 화해시키는 마음이다.¹⁶⁾ 가의 현상세계이지만, 그 안에서 고통받는 유정의 마음은 假가 아니

15) 그래서 깨달은 자는 스스로 윤회할 업을 짓지 않음에도 불구하고, 고통받고 있는 다른 중생이 이 땅 위에 남아있는 한, 그 중생에 대한 자비로 인해 이 세계를 떠나지 못한다. 그는 열반에 드는 부처가 되기보다는 생사의 고통 속에 허덕이는 중생을 구제하기 위해 이 땅에 다시 태어나기를 기원하는 보살이 된다. 보살은 중생을 향한 사랑, 慈悲로 인해 이 세상에 다시 태어난다. 그것은 업력에 의한 윤회가 아니라, 자비의 願力에 의한 환생이다. 그렇게 해서 보살은 중생을 저버리지 않고 다시 이 무대 위로 되돌아온다.

16) 이러한 화해는 욕망과 자비, 중생심과 진여심이 본래 불일불이의 관계이기에 가능하다. 즉 업에 따라 윤회하는 중생의 욕망도 실제 그 핵심은 바로 하나이고자 하는 마음, 자비인 것이다. 욕망은 개체 간의 차별의식인 자극에 기반하며, 그 자극을 통해 긴장을 증폭시킨 후 그러한 긴장해소에서 오는 쾌락을 얻고자 한다. 보다 큰 쾌락을 얻기 위해서는 보다 큰 자극과 긴장이 있어야 하지만, 그러한 자극과 긴장을 거쳐 욕망이 궁극적으로 추구하는 것, 쾌락은 바로 그 자극과 긴장이 소멸되는 순간에 발

기에, 그 마음의 고통은 진실이기에, 그 고통을 외면하지 못하는 것이 보살의 자비심이다. 보살은 욕망의 현상세계를 떠나는 것이 아니라, 이 현상세계에서 지혜가 발현되는 열반의 세계, 정토가 실현되기를 희망한다.

그렇다면 이 현상세계에서 정토가 실현된다는 것은 무엇을 의미하는가? 우리가 사는 현상세계는 차이를 극대화시키고 그 차이를 따라 고통의 감정과 애증의 집착을 일으켜 뺏고 빼앗기며 먹고 먹히는 욕망의 세계이다. 반면 보살이 지향하는 정토, 그리고 평범한 우리 중생 모두가 진실로 바라는 세계는 그런 차별적 위계질서 속에서 끝없이 빼앗기고 힘없이 먹혀버리는 마지막 유행의 고통이 종식하는 그런 세계이다. 허위의 차별성이 진실한 마음에 던져주는 고통, 그 고통이 본래 하나인 모든 유행의 마음에 스며들어 자비를 낳기 때문이다. 그래서 우리가 지향하는 세계는 모든 생명, 모든 유행의 마음의 평등성이 실현되어 허망한 현상적 차별성이 감소되는 그런 평등의 세계, 자비의 세계이다.

생한다. 욕구하는 바가 충족되어 쾌락과 더불어 자극과 긴장이 없어지면, 욕망은 사라지고, 마음은 평정을 찾게 된다. 이렇게 보면 욕망이 궁극적으로 지향하는 것은 사실 자극과 긴장상태(불쾌)가 아니라 자극과 긴장이 사라지는 욕망해소의 순간(쾌락)이며, 자극과 긴장을 낳는 차별성의 상태가 아니라 그 차별성이 사라지는 평등한 하나의 상태인 것이다. 남녀의 차이에 입각한 성욕도 궁극적으로는 평등한 인격으로서 그 마음이 하나되는 경지에 이르고자 하는 욕망인 것이다. 이처럼 욕망이 궁극적으로 지향하는 것이 마음의 하나됨에서 오는 환희라고 본다면, 중생이 갖는 욕망의 핵심도 사실은 보살과 마찬가지로 자비이다.

이런 점에서 라깁은 욕망과 욕구와 요구를 구분한다. 현상세계 내 대상을 통해 외적으로 충족될 수 있는 것은 욕구(besoin)이다. 반면 우리가 사랑으로서 요구하는 것은 그렇게 충족될 수 있는 욕구를 넘어선다. 요구에서 욕구를 빼고 남겨지는 것이 욕망(desir)이다. 욕구의 만족은 쾌락(plaisir)을 주지만, 욕망이 지향하는 것은 향락(jouissance)이다. 라깁은 욕망을 상상계(현상세계)와 상징계(사유세계)를 넘어 실재계와 관계하는 것, 영원히 충족될 수 없는 근원적 결핍으로 설명하기도 하고, 헤겔을 따라 욕망의 본질을 “인정받고자 하는 욕망”으로 규정하기도 한다.

라깁

불교

상상계, 상징계/ 욕구/ 쾌락

현상세계=가/ 욕망 / 쾌락

실재계 / 욕망 / 향락

진여=진 / 자비(욕망의 핵심)/ 환희

평등은 평화와 환희를 주지만, 차이는 긴장과 고통을 낳는다. 차이는 긴장을 극대화시켜 극대화된 쾌락을 낳을 수도 있다. 그러나 차이를 통해 누군가 얻는 쾌락은 반드시 누군가의 그만큼의 고통을 덧가로 해서 얻은 쾌락이다. 현상세계는 상호관계로 이루어져 있기 때문이다. 부자의 향락이 늘어날수록 빈자의 고통도 커가고, 강대국의 자부심이 커갈수록 약소국의 빈곤도 증대하며, 인간의 환호가 커질수록 동물의 비참함도 증폭된다.

이런 관계를 보다 평등한 관계로 바뀌어나가는 것은 그 관계 속의 모든 생명체가 본질적으로 평등하다는 의식, 본래가 하나라는 동체대비의 의식, 자비의 마음이 없이는 불가능하다. 그리고 그 자비와 평등의 마음에 따라 차이를 극대화시키는 방향이 아니라, 차이를 감소시키는 방향으로, 욕망을 자극하는 방향으로가 아니라, 욕망의 끝을 깨닫게 하는 방향으로 나아가야 할 것이다.

V. 마치는 말: 불교 생명관의 생태학적 함의

불교 생태학을 확립하자면 우선 불교에 있어 생명이 어떤 의미로 이해되고 있는가를 분명히 하여야 한다고 본다. 이를 밝히기 위해 이상에서 불교의 생명관이 현대과학의 생명관 그리고 그에 기반한 우리의 상식적 생명관과 근본적으로 다르다는 것을 살펴보았다. 현대과학이나 우리의 상식이 물질을 존재의 근원으로 간주하는 유물론이라면, 불교는 생명, 마음을 존재의 근원으로 간주하는 유심론이다. 불교생태학이 지향해야 할 이 측면을 간과하고, 불교의 연기와 무아를 현대과학의 유물론적 틀에 따라 재해석하려 해서는 안될 것이다.

불교 생태학의 특징은 그것이 바로 생명을 그 자체의 가치로 보게 한다는 것이다. 생명을 무정의 물질로 보지 않고, 고통을 느끼는 유정의 마음으로

보게 하며, 따라서 그 시선으로부터 다른 생명체에 대한 자비의 마음을 일으킨다. 현대의 유물론적 자연관, 진화론적 생명관에 있어 진정한 생태학적 단서를 찾아낸다는 것은 불가능하다. 생명을 물질로부터 진화된 것으로 보는 한, 생명을 물질로 환원시키는 살생은 문제될 것이 없다. 물질의 부정으로 생명이 탄생하고, 생명의 부정으로 인간 정신이 발현하였다면, 그러한 인간 정신조차도 그 다음 진화단계인 새로운 종의 탄생을 위해 부정될 수 있는 것이다. 새로운 세계, 테크노피어를 지향하는 현대의 과학기술과 산업개발, 현대과학의 정수라고 할 수 있는 생명과학이나 우주과학 등 인간의 정신은 끊임없이 그 스스로를 넘어서기 위해 노력하고 있을 뿐이다. 인간 정신을 포함하여 모든 생명을 그 다음의 진화를 위해 희생 가능한 것으로 간주하는 한, 과학기술과 산업개발은 끊임없이 계속될 것이며, 그러는 한 생태학적 위기는 해소될 전망이 없다.

불교가 말해주는 것은 생명은 물질의 진화단계에서 비로소 생겨나며 그 다음 단계의 진화를 위해 부정되어도 되는 그런 것이 아니라는 것이다. 생명이 존재의 근원이며, 그 생명에 있어서는 만물이 모두 평등하다는 것이다. 그 생명이 동물의 모습으로 드러나는가, 인간의 모습으로 드러나는가, 인간 중에서 권력 있는 강자로 태어나는가, 힘없는 약자로 태어나는가는 전체적인 상호의존적 연관관계 안에서 임시적으로 형성되는 가상일 뿐이지, 그것이 생명 자체의 참 모습은 아닌 것이다. 생명은 본래 평등한 하나이다. 모든 생명은 고통을 느끼며, 그 점에서 정이 있는 마음, 유정의 마음이다. 그 유정의 고통에 동참하는 자비의 마음이 불교 생태학의 핵심이며 깊이일 수 있다.

본고는 불교생태학의 핵심개념이 상호의존성으로서의 연기나 개체 창출론의 무아보다는 더 깊은 차원에서 찾아져야 한다는 것을 말하고자 하였다. 상호의존관계에 들어설 각 생명체가 본래 평등한 생명이고 하나의 마음이라는 것이 전제되지 않는 한, 만물의 상호의존성만으로는 생태의 문제가 해결되지 않는다고 보기 때문이다. 만물의 상호의존성 자체는 확산되고 심화되

고 있는 생태의 위기를 서술하고 기술하는 현상 보고일 뿐이며, 개별 생명체를 그런 의존관계의 산물로 간주하는 것은 오히려 위기를 조장하고 정당화하는 비생태적 발상인 것이다.

우리는 자연 생태적 측면에서뿐 아니라, 정치 경제의 사회적 측면에 있어서까지도 전 세계가 상호의존관계를 갖는 하나의 체계로 들어서고 있음을 본다. 세계화, 지구화가 그것이다. 이곳 어디에 평등이 설자리가 있는가? 상호의존관계에 들어선다는 것은 엄밀히 말해 일체를 우열과 주종의 관계로 서열화시킨다는 뜻이기도 하다. 상호관계 속의 그 어떤 것도 평등한 것으로 남아있을 수 없다. 동일하지 않고 다른 것, 그 차이를 통해 상호관계가 성립하기 때문이다. 그러므로 상호관계성만으로 존재를 이해하는 것은 각각의 본질적 평등성을 배제시키고 현상적인 차이성만으로 그 존재를 규정하려는 시도인 것이다.¹⁷⁾

불교가 연기로서 만물의 상호의존성을 논한 것은 그러한 현상적 차별상에 입각한 상호의존관계의 모든 것은 따라서 허망분별이고 가상이며 거짓이라는 것을 주장하기 위한 것이다. 연기 산물의 현상세계를 허망분별의 가로

17) 생태학에서 논의되는 체계이론의 상호의존성은 양자역학에서 논의되는 보어의 상보성원리와는 일견 유사해보이지만, 상당히 다른 것이라고 생각된다. 전자의 상호의존성은 ① 물리적 에너지나 물질이 구체적으로 이동해가는 현상을 경험적으로 추적할 수 있으며 ② 그 인과관계가 전체로 연결되어 “자체촉매순환”(autocatalytic cycle)을 이루면서 새로운 개체가 창출된다고 논하는데 반해, 후자의 상보성은 현상적으로 분리된 두 개체(-ħc 의 입자와 +ħc 의 입자)의 비분리적 동일성의 관계를 뜻하는 것으로서 ① 둘 사이에는 경험적으로 추적가능한 작용체의 이동이 존재하지 않고 ② 따라서 둘 간의 관계가 비분리적 동일성이란 점에서 오히려 비인과적 관계로 규정된다는 것이다. 만일 여기에도 작용체가 있다고 주장한다면 그것은 빛보다 빠른 속도로 전파되는 정보(영적 감응)일지도 모른다. 이렇게 보면 에너지나 물질의 순환과정에 기반한 생태학적 체계이론에서의 상호의존성은 현상적으로 서로 다른 두 개체 간의 상호의존성을 뜻하는데 반해, 동일 정보의 공유에 기반한 상보성원리에서의 상보성은 두 개체 간의 현상적 차이(수적 또는 류적 차이)에도 불구하고 심층에서 성립하는 비분리적 동일성을 뜻한다고 볼 수 있다. 이 두 차원을 불교와 연결짓자면, 전자는 연기의 상호의존성과, 후자는 진여의 평등성과 비교될 수 있을 것 같다.

규정하면서, 그보다 더 심층의 진실, 본래 평등한 생명, 불생불멸의 진여심, 유정의 마음을 강조하기 위한 것이다. 따라서 불교 연기의 핵심은 상호의존 관계를 따라 윤회하는 유전문에 있는 것이 아니라, 그 상호의존관계를 벗어나 심층의 핵심에 도달하는 환멸문에 있는 것이다. 만물의 현상적 相의 차이에도 불구하고 만물 안에 내재된 평등한 본성, 불성을 강조하는 것이다.

이처럼 생명의 본질을 평등한 진여성으로 확인하는 것은 그렇게 함으로써 현상세계의 상호의존적 관계를 가능한 한 평등과 자비의 이념에 따라 가꿔나가고자 하는 것이다. 강자와 약자, 부자와 빈자, 인간과 동물의 차이를 극대화하는 방향이 아니라, 차이를 줄여나가는 방향으로 나아가고자 하는 것이다. 이것은 끊임없는 비교와 경쟁, 차별화와 서열화로 상호연관관계를 맺어나가기 보다는 오히려 그러한 불평등한 상호관계성의 실상을 폭로하고 비판함으로써 그런 관계 자체를 해체하려는 것이다. 우리의 전 지구는 이미 자연, 경제, 문화 그 모든 면에 있어서 우두머리 강자의 무한한 쾌락을 위해 하나도 빠짐없이 차별화와 서열화의 상호연관관계로 들어서고 있지 않은가? 세계화와 개방화, 열린 시스템이라는 구호가 하나의 권력이 되어 전체 문화와 전체 자연을 더 이상 풀어낼 수 없는 강력한 상호의존관계로 엮어매고 있지 않은가? 그 욕탐의 매임과 계박을 풀러보고 싶다 …… 그 계박이 풀린 자리가 열반이 아니겠는가?

주제어

불교생태학 Buddhist Ecology, 체계이론 System Theory, 마음 Mind, 생명 Life, 욕망 Desire.

A Study on Life and Desire in Buddhism for the Foundation of Buddhist Ecology

Han, Ja-Gyeong

In this paper I try to examine the meaning of life and desire in Buddhism in order to search a new foundation of Buddhist Ecology. For that purpose I criticize the optimistic and popular tendency of Buddhist Ecology today, which interprets the doctrine of interdependence(緣起) and the doctrine of Non-ego(無我) of Buddhism in accordance with the logic of System Theory in natural science.

In opposition to that tendency I try to show the contrast between System Theory and Buddhism in the ontological understanding of life and nature. The ontological point of view of System Theory is materialism, while that of Buddhism is idealism and spiritualism. According to the Buddhism our physical world is not objective real world, which is independent from human mind. It's the result of karma of living beings.

In showing that contrast I argue that the ecological problems are not solvable only through the doctrine of interdependence and the doctrine of Non-ego, because they are the concepts, which only describe the phenomenal differences of beings but do not suggest the way to solve the inequality, which is caused by those

phenomenal differences. Instead of interdependence, I suggest, Buddha-Nature(佛性) and True-Being(眞如) should be the key words for the foundation of Buddhist Ecology, because only through them it is possible to establish the equality of all living beings.