

비선형 인과 속 인격 동일성의 윤리적 함의

- 파핏(Derek Parfit)의 심리적 환원주의에 대한 보완가능성을 중심으로 -

문유정

동국대학교 불교학과 박사과정 수료

jenista@naver.com

I. 서론: 연구 주제 및 연구 방법
II. 파핏의 인격 이해: R의 심리적
환원주의

III. 비선형 인과의 인격 이해: 중도적
인격
IV. 나가는 말

요약문

본 연구의 목적은 붓다의 교설로부터 공리주의에 가해지는 비판에 대한 보완점을 찾아보고 불교의 존재론이 결과주의를 지향하는 도덕적 담지자를 함의 할 수 있는지의 여부를 구명해 보는 것이다. 공리주의의 가치의 몰 개인성 비판에 대응한 파핏(Derek Parfit)논변의 요지는 인격 동일성의 기준을 일종의 연속성으로 간주하여 자기이익(self-interest)을 무화시키고 심리적 환원주의를 택하는 것이었다. 환원주의는 다수를 향한 가치 실현의 주체로서 이타주의적 관심사를 결과론적으로 정당화시킬 수 있는 논리적 강점을 지니지만 행위 책임의 귀속 지점에 대한 불분명함의 문제 그리고 미래경험과 책임의 잠재력을 제거함으로써 공리주의 기반을 약화시킨다는 비판 역시 산재한다. 이에 반하여 12연기를 비선형으로 인식하는 입장에서 정의 하

는 인격의 함의는 동일성을 배제한다는 점에서 유사한 맥락을 확인 할 수 있으나 상호의존연기에 내재된 차연성과 동시성은 행위와 결과 책임에 대한 명백한 귀속지점을 제공한다. 따라서 환원주의와 비선형 연기에서 인식하는 인격의 연속성을 담보하는 매개의 근거를 고찰해보는 과정을 통하여 양자의 입장에서 드러나는 윤리적 정합성의 차이를 파악 해볼 것이다. 이는 환원주의가 해결하지 못했던 난제들의 해소방안을 연기의 교설을 통하여 논의해 봄으로서 무아의 존재론이 현대의 결과주의 윤리이론 안에서도 유효함을 드러내 줄 것이다.

주제어

불교윤리, 비선형 인과, 상호의존연기, 인격 동일성, 데릭 파핏, 결과주의, 심리적 환원주의

I. 서론: 연구 주제 및 연구 방법

붓다 교설에 대한 현대의 다양한 윤리적 재해석 시도들은 도덕적 가치와 입장에 대한 독자적 담론만을 함의하지는 않는다. 그럼에도 불구하고 불교윤리를 해석하는 기존 분류의 방식들은 대체적으로 규범적 근거 담지의 기준을 의무론적이거나 혹은 의도(*cetanā*)와 성품형성에 중점을 두는 덕 윤리적 해석에 좀 더 무게를 실어온 경향이 있어 왔다고 볼 수 있다.¹⁾ 이 같은 분류방식은 수증론을 바탕으로 깨달음의 길을 추구하는 개인의 성품을 탐·진·치 지멸의 상태로 전환 시켜, 형성된 덕의 체화를 위한 규범들은 외부적으로 부여되기보다 내면화된다.²⁾ 내면화되는 상식 도덕(*common-sense morality*)—개인의 도덕적 판단, 즉 전근대적 경향을 가지는 직접적 책임(*direct responsibility*)—은 소규모

1) 불교 교설을 덕 윤리로 정의내린 학자는 대표적으로 키온(Damien Keown)이며 국내학자로는 안옥선, 박병기, 고대만 등을 꼽아 볼 수 있다. 하비(Peter Harvey)는 덕 윤리 및 결과주의적 요소가 혼재한다는 입장, 핑크(Charles Fink)는 덕 윤리를 바탕으로 결과주의를 부분적 수용하는 입장을 취한다. 관련 연구는 Keown 1996; 2005; Whitehill 1994; Fink 2013; Harvey 2010, 국내 연구는 안옥선 2002; 2008; 박병기 2013; 고대만 2014.

2) Keown 2005, 43.

집단에서의 경우 가시적 효과를 기대 할 수 있으나 주권국가 경제범주를 허무는 현대사회의 거시적 현상들, 예컨대 기후위기 및 전쟁 난민과 같은 문제들을 다루는 부분에 있어 한계가 존재한다는 것 역시 부인 할 수 없다. 이 같은 탈국가적 사안에 관심을 기울이고 책임과 의식적 개입을 포함한 적극적 실천을 담보하려면, 연기설에 함의된 결과주의적 요소에 주목하고 개인의 영역을 넘어 공동의 영역에서 구체화 될 수 있는 가능성에 대한 재론이 요청되는 것이다. 본 연구는 이러한 문제의식 하에 붓다의 교설에 내재 된 도덕적 행위자(agent) 정체성의 본질과 집단 범주 윤리 이론과의 습합 가능성을 모색해 보는 것으로 시작되었다.

앞서 언급 된 의무론과 대조되는 목적론적 윤리 이론의 대표적 유형인 결과주의³⁾는 다수의 행위자가 산출하는 가치의 증대를 목표로 대규모의 장기적 프로젝트를 요하는 집단영역에서 보다 효과적일 수 있고 도덕의 실질적 내용을 다루며 미래세대 문제를 다루는데 적합한 윤리이론이다. 그러나 20세기 후반 공리주의가 직면하였던 주요한 비판들⁴⁾ 중 대표적인 것은 롤스(John Rawls, 1921-2002)에 의해 제기된 ‘인격개별성 비판(the separateness of persons objection)’이다. 사회복지의 효율적 극대화라는 목표를 위하여 사회 성원들의 다양한 삶의 층위들, 요컨대 개인의 목표와 가치, 욕구체계들을 단순화시켜 고유한 개인적 온전한 삶(ground job)을 위협하고 분배적 공정성 요구에 대한 파생적 가치만을 인정한다는 내용이 그것이다.

이러한 비판에 대한 파핏(Derek Parfit, 1942-2017)의 친공리주의적 대응 논변의 요지는 인격의 기준을 동일성을 소거한 일종의 연속성으로서 간주하고⁵⁾

3) 일반적으로 공리주의는 인간의 선을 최대화 하는 것이 공리를 최대화 하는 것이라는 ‘최대 다수의 최대 행복’의 슬로건으로 잘 알려져 있으나 이는 고전 공리주의의 한 요소일 뿐 사실 현대의 공리주의는 다양한 결과주의 논증들의 복잡한 집합체이다. 공리주의를 계승한 현대의 이론들을 고전적 공리주의와 구분된다는 의미에서 ‘결과주의 이론’이라 통칭한다. 최동민 2010, 387-388; Pettit가 정의한 결과주의는 “개인이나 제도 차원의 행위자가 어떤 가치를 받아들이던 그 가치에 대한 적절한 응답은 그것을 증진시키는 것이라고 보는 견해”이다. Singer 1993, 177.

4) 롤스의 비판 이후 등장한 결과주의 일반에 대한 주요한 비판 두 가지는 네이글(T. Nagel)의 ‘과도하게 허용적(too permissive)’이라는 점, 윌리엄스(B. Williams)의 ‘지나치게 요구하는(too demanding)’ 이론이라는 점이다. 최동민 2010, 387.

심리적 환원주의를 채택하는 것이었다. 그에 따르면 인격 동일성에 대한 환원주의적 견해는 공리주의 도덕원칙을 지지한다. 이것은 개인적 선의 증대에 가치를 두는 자기 이익이론(self-interest)을 무화시키기 위한 장치였다고 할 수 있다. 환원주의자가 되는 것은 이타주의적 관심사를 결과론적으로 정당화할 수 있음을 의미하는데, 인격의 경계가 사라진 전체의 효율성은 인과와 사태들 자체를 동일시하고 그 상태를 전유하는 방식을 취하는 것으로부터 나오기 때문이다.⁶⁾ 그러나 심리적 연결성을 핵심으로 하는 그의 환원주의적 인격관은 시간의 흐름에 따라 산출되는 개개인의 행위 결과에 대한 책임의 귀속문제 등의 정교함을 보여주지 못하며 오히려 ‘미래 경험의 잠재력’을 훼손⁷⁾시켜 공리주의의 기반 자체를 약화시키는 논변이라는 비판 또한 분명하다.

본고는 이러한 파핏의 심리적 환원주의가 지니는 한계점에 대한 일종의 보완적 접근으로서 비선형 인과로부터 정의되는 인격 동일성의 함의를 검토해 볼 것을 제안한다. 12연기를 비선형적으로 간주하는 관점⁸⁾은 실체로서 행위자가 아닌 상호의존의 연기법으로서 전제되는 중도의 작자[業報]를 설정한다. 이 같은 연기법 안에서 행위자는 업보만이 있고 작자는 없는[有業報而無作者] 잠정적 상태의 인격이며 동일성이 지속되는 실체적 인격을 부인한다. 요컨대 동일성을 부정하는 무아 상태의 인격을 지속시키는 원동력은 동사적 현상세계 속에서 명사화를 욕구하는 중생심이다. 파핏이 유사하게 전개 하였던바 인격 동일성을 소거시킨 심리적 환원주의가 해소하지 못하던 난제들은, 사태를 위계와 방향성으로 해석하지 않는 상호의존 연기설의 윤리관으로부터 상당

5) 파핏의 심리적 환원주의는 집단 결과주의(collective consequentialism) 논변의 토대를 위한 연구였고 그는 실제로 사망 전까지 싱어(Peter Singer)에 의해 알려진 효율적 이타주의(Effective Altruism) 운동을 지지하였다. 파핏의 인격 환원주의와 무아를 비교한 연구는 Siderits 1988; 1997; 2003, 파핏과 불교 윤리를 결과주의적으로 해석한 연구는 Goodman 2009; 국내의 파핏과 공리주의를 다룬 연구로는 강준호 2005를 참조함.

6) Siderits 2003, 59.

7) 미래 시점 잠재력 훼손에 대한 비판은 강준호 2005, 253-254 참조함.

8) 12연기를 다루는 해석적 관점들은 다양하게 존재하나 범주를 크게 둘로 나누어 보면, 지각을 전제로 하는 인식과정-비선형 인과-과 존재론적 재생과정-삼세양중인과로 간주하는 선형인과-으로 분류해 볼 수 있다. 비선형 인식을 인정하지 않는 입장에 대해서는 Schmithausen 2008; 안성두 2002; 윤종갑 2000을 주로 참조함.

부분 해소 될 것으로 추측해 보았다.

따라서 파핏의 심리적 환원주의와 비선형 인과 속 각 인격의 연속성을 담보하는 근거, 즉 매개 요소를 파악해보고, 그러한 매개 요소가 어느 정도의 윤리적 정합성을 견지하는지 비교 분석해 보는 과정이 요구될 것이다. 그러므로 이러한 맥락을 따라 몇 가지의 주요한 관련 논제들을 살펴볼 필요가 있다. 첫 번째, II장에서 결과주의 옹호를 위해 인격 비동일성을 주장했던 파핏의 심리적 환원주의를 살펴본다. 동일성이 소거된 인격[R] 연속성의 근거를 파악해보고, 더불어 R이 어떻게 자기이익(self-interest)을 극복하여 집단 결과주의를 구현시킬 윤리적 주체로 정의되는지 분석해 볼 것이다. 이와 대조적으로 비선형 인과의 인격은 파핏이 제시한 R에 비하여 행위와 결과에 대한 업의 순환구조가 동일성을 유지해 주는 원동력이자 매개 요소로서, 보다 선명한 윤리적 정합성을 지님을 보여준다. 따라서 III장을 통해 두 번째로 살펴보게 될, 붓다가 제시한 연기설의 다양한 해석들 중 비선형 인과의 인격은 잠정적으로 가시설된 명칭에 지나지 않을 뿐, 업에 따라 변화하는 경험들의 양태만이 융기함을 드러내게 된다면 행위와 결과 책임의 귀속주체가 나타날 것이다. 더불어 연기적 윤리관이 집단의 영역, 즉 결과주의적 가치로 전회 될 가능성의 여부가 확인될 수 있을 것이다.

II. 파핏의 인격 이해: R의 심리적 환원주의

1. 동일성의 기준: R(Relation R: psychological connectedness and/or continuity, with the right kind of cause)

‘어제의 나’는 친구를 만나 거리를 걸으며 대화를 나누었고 ‘오늘의 나’는 책상에 앉아 창밖의 풍경을 보며 책을 읽는 보통의 일상을 영위한다. 인격에 대한 통상적 이해는 이와 같이 ‘어제의 나’ 혹은 ‘15년 전의 나’와 같은 일련의 정보들에 대한 기억의 흐름과 동시에 공간적으로 자리하는 물리적 본질로서

표상된다. 삶의 다양한 층위들 속에서 인격의 개별성은 직접적 지각을 경유하는 쾌고의 감수 작용과 찰나의 사건들을 접하는 구체적 경험들과의 교호작용으로 구획지어 진다고 할 수 있다. 즉 시간 T¹에 존재하는 인격 P¹은 시간이 흐르고 시점 T²를 살고 있는 인격 P²로 이해된다.⁹⁾

파팃은 상이한 각 시점을 살아가는 한 인간을 동일한 인격으로 간주할 수 있는 기준으로서 동일성을 담보하는 본질에 대하여 주목하고, 동일성을 역으로 환원해 가는 접근 방식을 통하여 정체성의 요소들을 정의하였다. 인격 개념의 해체를 통하여 파팃이 목적하였던 바는 비 공리주의 진영의 개인 온전성 비판에 대한 대응 논변 정립과 집단 결과주의(Collective Consequentialism)¹⁰⁾의 구체화였다. 집단 결과주의는 산출결과의 가치에 호소하는 기존의 결과주의보다 책임과 위험을 분산하여 지니고[indirect responsibility], 개인차원으로 해결 불가능한 거대 담론들에 대해 실질적 효과를 산출할 수 있다. 집단 결과주의 내부의 행위자는 보편적 행위자(universal agent)로서 다수의 행위자가 균일하게 고려되는 특징을 지닌다. 자타의 복지는 구분되지 않으므로 행위자 중립적(agent-neutral) 관계를 가진다. ‘누구’의 의무, ‘내가’ 어떤 행위자가 되어야 하는지 준거하는 행위자 관계(agent-relative)와 구분되는 것이다.

요컨대 공리주의에 가해지는 비판-가치와 결과의 창출을 위하여 개개인의 삶이 잠식당한다는 직관적 거부감-을 상쇄시키려면 개별 행위자가 목표를 추구하는 과정에서 발생하는 자기 이익의 견해를 거부해야 할 것이다. 이러한 심리적 이기주의에 대한 대응으로서 인격의 실체를 소거하는 환원주의는 불안이나 격정과 같은 고통을 직면하여 해소하는-고통의 최소화라는 공리주의 목표이기도 한-실질적 유용함¹¹⁾의 초석이 될 것으로 간주 되었다. 파팃이 표준적

9) Parfit 1984에서 주로 X, Y로 표기되는 서로 다른 시점의 인격은 후술될 내용들과의 연속성을 위해 편의상 P¹, P²로 표기함.

10) Parfit 1984, 84-86; Mulgan 2020, 10-12 참조.

11) 공리주의가 강조 하는 바 어떤 것이 선하려면 ‘누구인가’ 대상을 위해 선택해야 한다는 것이다. ‘공리(utility)’란 ‘유용하다’는 의미로서 누구인가에게 어떠한 가치를 증대시키는 것이 실질적으로 유용할 것인지-현실의 삶 속에서 구체화되는- 목표하는 것이 선행되어야 한다. 모두가 동등하게 고려된 집단에 유용할 가치를 정하여 증대시키며 그에 파생되는 영향이나 이익을 공평하게 향유

관점(standard view)이라 부르는 기준에 근거하여 인격을 구획 짓는 동일성의 기준 첫 번째는 물리적 기준의 경우 시간의 흐름에 따르는 객체의 물리적 연속성이다.¹²⁾ 동일한 맥락에서 뇌와 신체의 지속성 역시 정체성을 근거한다.¹³⁾ 인격 동일성에 대한 표준적 관점 두 번째는 심리적 연결성(connectedness)과 심리적 연속성(continuity)의 두 가지로 이루어진다. 연결성은 상이한 시점 간 물리적·심리적 인과의 연결 정도를 의미한다. 연속성은 경험과 기억의 중첩된 고리들(overlapping chains)¹⁴⁾로 이루어진 심리적 흐름으로서 인접하지 않은 시점의 P¹과 Pⁿ 간의 관계이다. 만약 인접한 시점의 P¹과 P²가 ‘동일한 인격’으로 정의되려면 T¹에서 T²로 흘러가는 시간 속에서 최소 충족 임계 값-이전 시점 기억이 적어도 절반 이상 유지되는-이 유지되는 조건이 충족되어야만 한다.¹⁵⁾

파팿에 따르면 인격의 동일성이 성립하기 위한 조건으로 정체성은 移行(transitive)의 성격을 지녀야 한다.

【이행성(transitive) 관계의 성립요건】

인격동일성 관계 = P

세 가지 시점의 기억 = M¹, M², M³

$$M^1 \rightarrow M^2 = \{ P \mid P \rightarrow M^1 \text{ and } P \rightarrow M^2 \}$$

$$M^2 \rightarrow M^3 = \{ P \mid P \rightarrow M^2 \text{ and } P \rightarrow M^3 \}$$

$$\therefore M^1 \rightarrow M^3$$

∴ 심리적 연결성(connectedness)에서는 불성립,

심리적 연속성(continuity)에서는 성립.

하는 것이 공리주의의 목표라 할 수 있다. Singer 1993, 202 참조.

12) Parfit 1984, 203.

13) 앞의 책, 204.

14) 앞의 책, 206.

15) 앞의 책, 206.

그러나 심리적 연결성은 경과된 시간의 정도에 따라 정도의 차이를 보이게 되어 동일성을 담보해주지 못한다.¹⁶⁾ 예컨대 우리는 어제의 일을 뚜렷이 기억할 수 있지만 10년 전의 일을 어제의 일만큼 기억할 수는 없다. 신념이나 가치관의 문제 또한 가변적인 속성을 지니므로 그러하다. 연결성의 맥락에서 본다면 일정 수준 기억이 소멸된 10년 전의 P²와 어제의 P¹은 동일한 인격이라고 정의 내릴 수가 없는 것이다. 파핏의 기준에서 연결성은 정체성의 기준이 될 수 없다. 정도의 문제(matter of degree)가 기준이 되어 인격을 정의 내릴 수는 없기 때문이다.

이에 반하여 심리적 연속성은 연결성의 고리들이 중첩적으로 맞물리는 가운데 유지되는 흐름으로서 移行의 성격을 지니며 전부이거나 전무, 요컨대 양단간(all-or-nothing)관계¹⁷⁾라고 할 수 있다. 이러한 양 단간 관계는 연속성을 유지하며 연결의 정도가 최소 임계 값을 충족하는 경우 즉, 연속성을 유지하며 연결 수준이 매우 낮은 상황을 가정해 볼 수 있게 한다. 그리고 P¹과 P^{1'}가 동시에 존재하는 분기점(branch-line)생성이 가능하다는 것이 파핏의 주장이다. 인격이 개념적 허구라는 환원주의적 관점을 고려한다면 이는 충분히 가능한 가정일 수 있다.¹⁸⁾ 따라서 단단히 결속된 심리적 ‘연결’들이 촘촘히 맞닿은 ‘연속’성 양자가 동시에 충족되어야 비로소 한 인격의 동일성이 성립된다. 심리적 연속성을 전제하게 되면 분기점 가설과 같은 P¹과 P²의 상호 관계성이 전무하게 될 가능성 역시 배제 할 수 없다.

요컨대 파핏에 의하면 인간의 실존은 오로지 뇌, 신체 그리고 일련의 상호 연관된 신체적, 정신적 사건의 발생으로 구성된다.¹⁹⁾ 그리고 인격에 대한 그의 이해는 물리적이며 심리적 연결성을 지니는 동일성 R(Relation R: psychological connectedness and/or continuity, with the right kind of cause)로 정의된다.²⁰⁾ 인격

16) 앞의 책, 206.

17) 앞의 책, 323.

18) Siderits 2003, 50.

19) Parfit 1984, 211.

20) 앞의 책, 215.

의 실존에 있어 중요한 것은 개인의 정체성이 아니며 관계 R이다. 이러한 R을 동일성의 근거로 간주한다면 ‘미래의 나’는 언젠가 죽음을 맞이할 것이 자명한 사실이지만 ‘미래 시점의 나’는 기억과 경험의 총합 혹은 신체의 부분적 이동 여부 등에 따라 ‘현재 시점의 나’일 수도 혹은 아닐 수도 있게 된다.²¹⁾

파팿이 정의 내린 환원주의에서 인격은 데카르트가 이해하였던 방식의 실제적 정신을 별개로 인정하지 않는다. 현실태로 존재하는 인격표현의 수단은 언어적 편의를 위한 것이며 그것 또한 ‘포기해야 할 정체성의 언어’²²⁾일 뿐이다. 시더리츠(Mark Siderits) 역시 지적 한 바 실체가 없음을 인정하며 동시에 일시적 명칭을 인정하는 것은 당장의 효율성—특히 미래시점에 대한 불안과 고통의 완화—을 가져온다.²³⁾ 인격을 이해하는 이와 같은 파팿의 환원주의적 접근은 다음 절에서 살펴보게 될 공리주의적 관점, 즉 결과주의 비판에 대한 대응논변 확립의 단초로 구체화 되었다.

2. R의 윤리적 정체성

파팿에 의하면 정체성에 대한 견해를 심리적 흐름으로 간주하는 환원주의로 변화시키게 되면 우리의 합리성과 도덕성을 다루는 견해의 변화에 대한 정당성 확보가 가능해 진다. 심리적 흐름이라는 유사한 맥락으로 이해되는 R의 정체성은 완전한 정체성이 아닌, 언어의 편의를 위해 ‘정체성’이라 부르는 하나의 개념에 지나지 않는다.²⁴⁾ R에게 가능한 최선의 동기는 행위에 따르는 결과가 최대한 좋을 것을 의도하는 동기이며 최선의 결과를 위한 행위자 자신의

21) 파팿이 고안한 원격 전송 사고실험(Teletransportation)의 내용은 이와 같다. 머지않아 심장병으로 사망하게 될 ‘나’는 화성으로 나의 모든 신체·정신적 정보를 스캔하여 원격전송을 하고 화성에는 또 다른 ‘나’의 존재가 복제된다. 나의 사망 직전 잡시의 시간동안 나는 나의 복제인간과 모니터를 통하여 대화를 나누게 된다. 동일한 시간선상에 두 명의 ‘나’가 동시에 존재하게 된 것이다. 복제되어 화성에 존재하게 된 또 다른 나는 나와 심리적으로나 신체적으로도 완전히 동일한 연속관계를 가진다. 파팿은 이를 일대 다 관계(Numerically identical)로 정의하고 이러한 인격의 동일성 역시 일상적이지는 않으나 신뢰할 만한 것으로 간주하였다. 앞의 책, 200.

22) 앞의 책, 216.

23) Siderits 1997, 468.

24) Parfit 1984, 322.

변화와 상황에 따르는 다양한 제반 조건들까지 변화의 대상에 포함시킨다.

파뮈트는 공리주의를 옹호하지만 결과를 위한 개인의 희생을 담보로 도구적 수단으로 몰락시키거나 개인의 선한 의도가 반드시 선한 결과를 보장해 주지 않는 상황을 경계한다. 예컨대 중세시대 마녀재판과 같이 최선의 결과를 지향하는 개인들의 가치관에 심각한 오류가 있어 희생되는 개인이 발생하는 경우, 그리고 개인들의 가치관은 큰 문제가 없으나 최선의 결과 산출만을 고려하는 나머지 소외되는 개인들의 경제적·정신적 희생이 요구되는 경우를 들 수 있다. 파뮈트는 집단적 평가(collective evaluation)에 더욱 무게를 실었고, 되도록 다수의 참여가 더 큰 가치를 창출하는 것을 옹호하였다. 이러한 형태의 결과주의는 집단 결과주의이다.²⁵⁾ 집단 내부에 존재하는 R은 행위자로서 도덕성의 담지자이지만 개인의 이익만을 추구하려는 욕망을 상당 부분 소거한 일종의 경험적 현실상태이다. T¹으로부터 T²까지 존재하고 있는 P¹과 P²는 동일할 수도, 동일하지 않을 수도, 혹은 일정 수치만큼의 동일성을 지니고 있는 R이다. R은 미래시점 T²의 P²가 반드시 현재의 자신일 것이라고 간주하지 않는다. 개별적 행위자로서 행위기준을 개인에 부여하지 않고 ‘함께’하는 것에 가치의 기준을 두며 목표는 ‘세상을 더 좋게 만드는 것’이다.²⁶⁾ 이를 통하여 타자와의 심리적 간격이나 미래를 위한 현재의 이기심을 상당 부분 제거한 상태의 R은 공평무사성의 원리(the principle of impartiality)²⁷⁾에 부합되는 입장을 견지하게 될 것임을 짐작할 수 있다.

집단 결과주의는 행위 결과의 총량만을 고려하지 않고 행위자들이 동등한 책임의식으로 해결해야 할 가치에 무게를 둔다. 따라서 빈곤문제에 대처하는 방식 역시 타 결과주의들—대표적으로 행위 공리주의—과 비교하여 과정 상 차이가 존재한다. 빈곤 국가에 대한 기부의 문제를 예로 들어보자. 기존의 결

25) 앞의 책, 30-31.

26) Mulgan 2020, 10.

27) 공평무사성의 원리는 어느 한쪽으로 치우침 없이 결정에 의해 영향을 받는 모든 사람들의 이익을 동등히 고려해야 하는 것을 말한다. 이를 위해서는 철저히 공정한 관점을 가지는 것이 선행되어야 한다. Singer 2011, 173-174 참조함.

과주의가 행위자들의 소득 수준을 고려하지 않은 채 합산되는 총 기부 금액만을 고려하였다면, 집단 결과주의는 좀 더 세밀한 방식을 요한다. 이를테면 결과를 최선으로 산출해내는 동기로서 특정한 방식의 국제 소득세를 소득 분위별로 부과하여 고소득자들에게 누진세를 요구하는 방식을 취하는 것이다.²⁸⁾ 이러한 방법은 기부하지 않는 소수의 고소득자와 기부하는 다수 중산층 및 저소득자들 기부금 총액과 비교하여 결과의 총액이 동일할 지라도 내용상의 측면에서 현격히 다른 동기와 방법상의 차이를 보여준다.

R에게 있어 행위자의 최대 이익 충족을 지향하는 자기이익의 원리(principle of self-interest)는 더 이상 유의미하지 않으며 죽음과 먼 미래에 대한 두려움, 과거의 후회들과 같은 인격에 대한 잘못된 믿음에 기반한 감정들 역시 유효하지 않게 된다.²⁹⁾ 파핏에 의하면 동일성에 함의된 인격의 요소들은 ‘다양한 경험적 관계들’에 지나지 않으므로 경험의 ‘질’에 더 관심을 기울이고 ‘누구’의 경험인지에 덜 관심을 기울이는 것이 합당해진다.³⁰⁾ 또한 R을 행위자로 근거하게 되면 개인의 고유함을 위협한다는 비판이 성립할 수 없게 되며 분배의 공정성 요구는 분배를 ‘받는’ 주체가 중심이 되어야 하므로 주체의 경계 자체가 무화되어 버린다고 할 수 있다.

그러나 자기 이익원리 지양에 대한 대응으로서 충분한 근거가 되었다고 해도 결과주의 이론 자체가 파핏의 인격론을 전제로 할 만큼 개인의 가치를 도외시 하는지에 대한 의문은 여전히 남을 수 있다. 물론 결과주의 체계 특성상 정책결정 절차로서 개인들의 이해관심(ground job)들을 일원화 된 도덕 판단 속으로 융합할 경향이 있는 것은 사실이다. 그러나 이러한 융합의 절차가 미래를 예측하고 과거를 되새김 할 존재로서 개별 행위자의 지위를 위협한다고 볼 수는 없다. 강준호에 의하면 ‘공리주의를 옹호하기 위한 전략으로 환원주의를 채택 할 경우 자아에 대한 철저한 회의주의로의 전략이 불가피’하다.³¹⁾ 우리자

28) Parfit 1984, 24-29.

29) Parfit 1971, 27.

30) Parfit 1984, 346.

31) 강준호 2005, 248.

신에 대한 일상적인 관념, 합리적 희망과 두려움, 미래에 대한 예감과 과거에 대한 후회를 느끼는 존재임과 동시에 도덕적 책임·책무·권리의 담지자라는 관념을 완전하게 포기하는 형태를 취해야만 하는 것이다.³²⁾ 또한 환원주의를 받아들인다 하더라도, 이로부터 우리가 어떤 도덕관을 취해야 하는가에 대한 규범적 주장이 타당하게 도출되지 않는다는 점이다.³³⁾ 동일성을 담보해 주지 못하는 P¹과 P²를 근거한다면 자유의지와 책임에 대한 귀속의 주체로서 R은 행위의 합리적인 방향성, 즉 도덕적 인격으로서의 토대를 제시해 주지 못한다. 이러한 논의를 바탕으로 다음절에 검토하게 될 비선형 인과 속 가시화된 인격에 대한 고찰은, R에게서 도출해 내기에 불충분해 보이는 윤리적 도약의 지점을 연기 범으로부터 확인해 보고자 하는 작업이다. 이는 붓다의 교설을 프로크루스테스의 침대(Procrustean bed)에 자리 시키려는 의도는 아니다. 다만, 자기 동일성을 배제하고 있는 유사한 사고의 맥락 아래 비선형 인과 속 인격의 윤리적 주체로서 외연의 확장 가능성을 위한 하나의 시도라는 점을 앞서 밝힌다.

III. 비선형 인과의 인격 이해: 중도적 인격

1. 동일성의 기준: 상호의존성(interdependence)

상호 의존적인 비선형의 인과관계 속에서 자성에 의존하지 않는 자아, 즉 무아를 인정하고 나면 행위에 따르는 일련의 사태만이 남게 된다. 그렇다면 판단

32) 앞의 논문, 248. 또한 동일 논문, 253에서 강준호에 의하면 무엇보다도 파묻은 ‘최대다수의 최대행복’달성에 있어서 공리주의가 심각하게 문제 삼는 것은 현재의 행복만이 아니라 미래의 행복을 확보할 방침들을 결정하는 것이란 사실을 간과하고 있다. 미래의 행복을 위한 방침들은 오직 인격을 미래 경험의 잠재력을 지닌 ‘지속적 주체(persisting subject)’로 간주함에 의해서만 가능하다. 따라서 공리주의는 자연스레 살아있는 개별적 주체들을 그들의 현재적 경험들의 질량과 무관하게 도덕적으로 중요한 존재로서 존중할 수 있다. 극대화 원칙은 인격이 감각적 상태들의 용기(container)일 뿐이라는 주장을 필연적으로 함축하지 않으며, 반대로 공리주의는 한 인격의 도덕적 중요성은 그가 미래경험의 잠재적 주체라는 점에 의존한다고 말할 수 있다’고 하며 환원주의가 공리주의에 기여하는 바는 아주 미약하거나 오히려 부정적 일수 있다고 반박한다.

33) 박경남 2021, 166.

과 행위의 담지자이자 책임을 지니는 주체는 어떻게 정의 내릴 수 있을까? 연속성만을 남긴 사건의 흐름은 윤리적 주체이자 확정적 인격 동일성을 소거하는 문제를 해명해야 하는 과제를 남긴다. 주지하다시피 한 인격에 대한 이해는 삶의 전반을 포괄하는 장·단기적인 목표와 계획을 수립하고 실현해 나아가기 위한 간단없는 노력을 하는 개체로서 간주하는 것이 보편적이기 때문이다. 동일성이 소거된 인격이 윤리적 주체로 재구조화 되려면 실제성을 결여한 도덕적 행위주체와 더불어 ‘옳음’에 대한 당위성의 제시가 선행되어야 할 것이다.

붓다가 제시한 연기의 법칙을 해석하는 다양한 조류들 가운데 인과율을 비선형적으로 해석하는 방식은 제일원인을 상정하는 선형적 인과의 법칙에서 벗어나 원인과 결과가 상호 영향을 주고받으며 확장되어가는 창발적³⁴⁾ 해석으로 특징지을 수 있다. 비선형 인과란 원인이 결과를 향해 일 방향으로 영향을 미친다는 선형인과에 대한 거부로서, 결과가 다시 자신의 원인에 영향을 주어 그 원인을 재구조화한다는 인과의 양방향성을 가리킨다.³⁵⁾ 이것은 용수의 논리를 따르는 중관파의 경우 ‘연기(*pratītyasamutpāda*)’를 논리적 의존관계로 견지하고, ‘연에 의해’ 혹은 ‘원인에 의해’로 해석할 수 없는 입장인 점에서 기인한다.³⁶⁾ ‘이것이 있을 때 저것이 있다’에 대한 해석은 시간적 생기관계를 의미하던 기존의 방식이 아닌 논리적 상관관계로 이해하여 동시적 상의성을 의미하게 된다. 즉, 인과의 성격은 비실체적 공성임을 함축하고, 이러한 인과의 공성은 인선과후(因先果後)의 선형성뿐만 아니라 과선인후(果先因後)의 비선형성 역시 가능함을 보여준다.³⁷⁾

용수가 일체법이 무자성이고 중도임을 밝히는 논리적 도구로 사용한 것은 상호의존적 연기설이다.···(중략)···월칭은 『중송』 제8장 제13송에 대한 주석에서 행위와 행위자만이 아니라, 그 밖의 모든 사물들, 즉 집착

34) 김중욱 2016, 291.

35) 앞의 논문, 286.

36) 나까무라 하지메 1993, 122-123.

37) 김중욱 2016, 286.

의 대상과 집착하는 자, 태어나는 것과 낳는 것, 가는 것과 가는 작용 등의 모든 사물이 상호의존해서 성립한다고 말한다.···(중략)···여러 사물이 상호의존해서 성립한다는 사실은 그 사물들이 차연성(此緣性) 및 불일불이(不一不異)의 관계에 있음을 밝힘으로써 논증된다. 차연성이란 여러 사물이 항상 동시에 존재하거나 존재하지 않는 것을 말하며, 불일불이란 그 사물들의 동일성과 상이성을 동시에 부정하는 것을 말한다.···(중략)···①차연성은 논점이 되는 사물들이 연기관계에 있음을 보여주고, ②동일성의 부정은 그 사물들의 관련가능성을 보장하며, ③상이성의 부정은 그 사물들의 상호인과관계와 비실체성을 보장한다.³⁸⁾

청목(靑目, Pingala)의 『中頌』 제 1장 7송에 대한 주석 역시 ‘연(緣)은 결과로 말미암아 성립한다’고 하며 그 예로 물과 흙 등을 연하여 발생하는 향아리를 제시하고 원인과 결과의 관계에서 양방향 인과가 발견되는 논리를 증명하였다.³⁹⁾ 결과인 향아리를 근거로 하여 물과 흙 등을 연으로 설정함을 파악하는 정보처리 과정은 언어·인식론적으로 결과의 발생 이후 시점에야 비로소 원인을 시설 할 수 있음을 보여준다. $y=f(x)$ 의 함수관계에서 y 값이 주어지지 않는다 면 x 값을 구할 수 없듯, 무시이래 중첩된 인연생기들의 상호작용 내부에서 제 1원인이나 본유를 소급해 낼 수는 없다. 인과 과는 동시다발적으로 상호 영향을 주고받기 때문에 시간적으로 항상성을 갖는 것이나, 독자적으로 존재하고 있는 것은 없으므로 ‘諸行無常’과 ‘諸法無我’ 역시 모든 존재와 요소의 상호성을 표현한 것이다.⁴⁰⁾ 궁극적으로 붓다는 제자들이 경험의 과정에 주의를 기울여 그들의 경험을 재조직하도록 자극하는데 관심이 있었던 것이고 묵은 해석구조의 해체를 통해 습관화된 앎의 방식에서 스스로 벗어나도록 했던 것이다.⁴¹⁾

인격에 대한 우리의 인식과정 역시 유사한 형태로 접근해 볼 수 있다. 『第一義空經』의 구절 “비구들이여, 눈이 생길 때 오는 곳이 없고, 소멸할 때에도 가

38) 남수영 2014, 147-148.

39) 앞의 논문, 148.

40) 이종표 2009, 26.

41) 조애너 메이시 2004, 211-212.

는 곳이 없다. 이와 같이 눈은 실체가 아니건만 생겨나고, 그렇게 생겨나 다 소멸하고 마니, 업보(業報)는 있지만 지은 자[作者]는 없다.”⁴²⁾에서도 알 수 있듯, 원인이 되는 행위자(agent)가 앞서 존재하는 것이 아니라 행위들로 중첩된 사태들 속에서 행위자는 작인(作人)으로 설정[*prajñapti*] 될 수 있을 뿐이다. 즉 ‘행위자가 행위를 한다’고 인지하는 선형적 사고의 유형은 범부의 사고방식이라고 할 수 있다. 분절된 행위의 사태 속에서 ‘행위자’는 언어라는 도구를 빌려 설정 될 수 있는 것이다.

“누가 접촉하는 것입니까?” 부처님께서 파구나(Phagguna)에게 말씀하셨다. “나는 접촉하는 사람이 있다고 말하지 않는다. 내가 만일 부딪치는 사람이 있다고 말했다면 너는 ‘누가 접촉하는 것입니까?’ 하고 마땅히 그렇게 물어야 한다. 너는 마땅히 ‘어떤 인연으로 접촉이 생깁니까?’ 하고 이와 같이 물어야 하고, 그러면 나는 마땅히 ‘6입처를 인연하여 접촉이 있고, 접촉을 인연하여 느낌이 있다’라고 이와 같이 대답할 것이다.” 또 물었다. “누가 느끼는 것입니까?”...(중략)... “나는 느끼는 사람이 있다고 말하지 않는다. 내가 만일 느끼는 사람이 있다고 말했다면 너는 마땅히 ‘누가 느끼는 것입니까?’ 하고 물어야 한다. 너는 마땅히 ‘어떤 인연으로 느낌이 있습니까?’ 하고 물어야 하고, 그러면 나는 마땅히 ‘접촉을 인연하여 느낌이 있고, 느낌을 인연하여 애욕이 있다’라고 이와 같이 대답할 것이다.” “세존이시여, 누가 사랑하는 것입니까?”...(중략)... “나는 사랑하는 사람이 있다고 말하지 않는다. 내가 만일 사랑하는 사람이 있다고 말했다면 너는 마땅히 ‘누가 사랑하는 것입니까?’라고 그렇게 물어야 한다. 너는 마땅히 ‘어떤 인연으로 애욕이 있습니까?’라고 물어야 하고, 그러면 나는 마땅히 ‘느낌을 인연하기 때문에 애욕이 있고, 애욕을 인연하여 취함이 있다’라고 이와 같이 대답할 것이다.”⁴³⁾

42) 『雜阿含經』(T99, 2:92c16), “諸比丘! 眼生時無有來處, 滅時無有去處. 如是眼不實而生, 生已盡滅, 有業報而無作者.”

43) 『雜阿含經』(T99, 2:102a21-29), “頗求那復問 為誰觸? 佛告頗求那 我不言有觸者, 我若言有觸者, 汝應作是問 為誰觸? 汝應如是問 何因緣故生觸? 我應如是答 六入處緣觸, 觸緣受. 復問 為誰受? 佛告頗求那 我不說有受者, 我若言有受者, 汝應問 為誰受? 汝應問言 何因緣故有受? 我應如是答 觸緣故有受, 受緣愛. 復問 世尊! 為誰愛? 佛告頗求那 我不說有愛者, 我若說言有愛者, 汝應作是問 為誰愛 汝應問言 何緣故有愛? 我

『頗求那經』은 인격에 대한 포괄적 이해의 틀을 제공해 줌과 동시에 개인의 인식작용이 축연기를 통하여 세계를 형성하는 사건의 발생과정을 보여준다. 개인적 서사를 형성해 나가는 과정에서 촉(觸)으로 인해 발생하는 축연기의 역할은 ‘외적인 사건[境]이 신체[根] 내적[識]인 양상으로 촉발되어가는 질적인 변화’를 담당한다.⁴⁴⁾ 감각적 지각[曄]으로 시작되는 여섯 가지 정보는 내면화를 통하여 자아라는 사건으로 일원화되어 자아는 다시금 취를 증장시키고 취는 애욕을 증장시키게 되는 무명의 굴레 속으로 잠식되는 것이다. 요컨대 12지 연기의 방향은 비선형적으로 전개되며 각 지분의 성격을 강화시키고 실체화 되는 것을 알 수 있다. 더불어 연속성은 있지만 그것이 다른 것과 구별되어 지속하는 존재로서 특정 행위자의 연속성은 아니며 행위의 재귀적인 힘 속에 그 연속성을 드러내며 내재한다.⁴⁵⁾ 『中論』 「觀作作者品」 11개의 내용은 이 같은 연속과 단절을 동시에 포괄하는 과정 속에서 업과 작자(agent)는 선후관계를 분리 해낼 수 없는 동시성을 지님을 보여준다.

업(행위)을 원인으로 작자(행위자)가 있고
 작자(행위자)를 원인으로 업(행위)이 있다.
 업(행위)을 이루는 이치는 이와 같아서,
 이 밖에 다른 것[업과 행위자를 성립시키는 이치]이 없다.⁴⁶⁾

행위가 업을 짓는 동시에 업에 의해 행위자는 생기하게 되는 것이다. 이를 통하여 무아설을 전제로 할 때, 우리의 자기 동일성과 지속성을 이루는 매개 요인은 업(karma)이라는 것을 확인 해 볼 수 있다.⁴⁷⁾

應如是答緣受故有愛，愛緣取。”

44) 김현구 2019, 241 참조.

45) 이 같은 연속성은 의존적으로 상호 발생하는 가운데 의식과 느낌의 조건이 되는 행위 그 자체 속에 내재되어 있다. Macy 1991, 262 참조.

46) 『中論』 「觀作作者品」 (T1564, 30:13a17-18), “因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。”

47) 조애너 메이시 2004, 262. 그러나 안성두 2002, 227에서는 『俱舍論』을 인용하여 업은 번뇌의 힘에 의해 모아질 뿐, 재생을 산출할 능력은 없으며 번뇌는 업의 중개를 통해서만 결과를 산출할 수 있다고 지적한 바 있다. 그렇다면 동일한 해석의 방식을 따르게 되어도 업의 중개자 역할이 근원적

칼루파하나(David J. Kalupahana, 1936-2014)는 “성향(*saṅkhāra*, 行)은 물질적 형태(*rūpa*, 色)를 처리하므로 그렇게 불리며, 물질적 형태는 이미 성향을 조건으로 하여 현재의 상태로 된다”고 설명하였다.⁴⁸⁾ 물질적 인격을 구성하는 추동력 역할의 성향이 인과적 매개 역할을 통해 오온이 개별화되는 것이다. 또한 개별화 된 오온으로서 중생은 성향을 강화시키는 비선형 방식의 연기 흐름을 보여준다.

요컨대 연기의 교설을 비선형적 논리관계로 간주한다면 업으로 형성된 행위자의 인식자체는 경험과 행위와 선택에 대한 윤리적 담지자로서의 성격을 명백히 드러내게 된다. 환경요인을 감안하더라도 성향에 대한 의지와 경향은 개별 행위자의 선택에 달려있으며, 형성된 성향은 내재적이며 동시에 외재적 힘을 가진다. 가합상태 인격의 심리적 속성과 물리적 속성은 연속적으로 창발해가는 자아 생성의 흐름이라고 할 수 있고 12연기에 대한 비선형적 이해의 방식은 그러한 생성과정의 흐름이 무질서가 아닌 윤리적 정합성을 함의하고 있음을 보여준다.

2. 중도적 인격의 윤리적 정체성

앞 절에서 살펴보았듯 비선형 인과의 인격은 업을 매개로 한 오온 가합 상태의 행위자[temporary agent]로 정의된다. 이 같은 행위자는 행위로 이끄는 환경과 업의 추동력에 의한 상호작용을 계기로 ‘학습’을 시작한다. 학습은 지속적이며 암묵적 경험이 축적되는 과정에서 표출되는 결과이다. 요컨대 국지적 행위와 상호작용을 통해 전체 사회구조를 재생산 혹은 변화시키기도 하는 학습은 성향으로부터 연기적으로 일상화 된다. 앞 절에 제시되었던 『第一義空經』에는 12연기가 작동되는 배경에 대한 붓다의 설명이 제시된다. “이 오온이 멀하고 나면 다른 오온으로 상속한다. 속수법(俗數法)은 제외한다. 안·이·비·설·

인 윤리적 사실과 당위를 보지한다는 측면에서 유사한 맥락으로 간주될 해석의 여지는 마찬가지로 남겨진다.

48) 칼루파하나 2008, 168.

신·의도 역시 이와 같이 설한다. 속수법은 제외한다. 속수법이란 소위 이것이 있으므로 저것이 있고 이것이 일어나므로 저것이 일어난다. 무명을 조건으로 행이 있고, 행을 조건으로 식이 있다···⁴⁹⁾ 세속제인 속수법이자 현실세계의 질서는 12연기이며 시공간적으로 목격 가능한 물리적 세계로 인지된다.

연기의 질서는 결정론이나 숙명론과는 상이한 이치로서 설명된다. “여래가 출현하든 출현하지 않든 간에, 태어남에 의존하여 늙음과 죽음이 있다. 이런 요소, 현상의 이런 상태, 현상의 이런 규칙성, 이런 상호 의존성 등은 이미 ‘있어왔다.’ 여래는 스스로 깨달아 알았고···⁵⁰⁾ 칼루파하나는 『Paccayasutta』의 한 부분을 인용하여 붓다의 과거분사-*thita*, 있어온[主]-사용에 주목한 바 있다. ‘의존하여 일어나는 모든 원인인 연기법은 계속해서 있어온 것이고[Dhammatt hūta, 法住性], 세계의 질서로 정해진[Dhammaniyāmatā, 法定性] 것이며 구체적 조건들이 상호 의존하는[*Idappaccayatā*, 此緣性] 방식을 토대’로 한다.⁵¹⁾

요컨대 상호의존 연기의 질서 내에서 옳고 그름의 본질은 붓다의 설법 이전에도 편만하게 있어왔던 질서[法住性]인 연기법 자체로부터 도출해 볼 수 있다. 연기의 주요한 원리적 특징들 네 가지—객관성(*tathāā*, 眞如性), 필연성(*avithāā*, 不離如性), 항상성(*anaññathatā*, 不異如性), 상호의존성(*idappaccayatā*, 相依性)—가운데 필연성의 개념인 不離如性은 그 어떤 예외 없이 모든 질서 자체가 연기의 본질임을 함축한다고 할 수 있다.⁵²⁾ 붓다는 연기의 개념을 통하여 실체적 자아를 부정하면서도 윤리적 삶을 강조하고 자신의 행위와 행위 결과의 집적으로서 연속적·윤회적 자아를 인정하고 윤리적 자아를 강조한 것이다.⁵³⁾ 더불어 ‘계속해서 있어온’ ‘태어남에 의존하여 늙음과 죽음이 있는 상호의존의 방식’은 연기의 본질이 원인에서 결과로의 한 방향에 귀속되는 것이 아

49) 『雜阿含經』(T99, 2:92c19-20) “此陰滅已。異陰相續。除俗數法。耳。鼻。舌。身。意亦如是說。除俗數法。俗數法者。謂此有故彼有。此起故彼起。如無明緣行。行緣識···”

50) 칼루파하나 2008, 129 재인용.

51) 앞의 책, 128-130.

52) 앞의 책, 132.

53) 안옥선 2002, 147.

님을 보여준다.

연기적 질서는 ‘~을 해야 한다(ought)’는 당위를 제시해 주지는 않는다. 연기법이 제시하는 당위는 가합 상태의 인격에 ‘선택권이 있음을 받아들이는 것’이다. 또한 세계 속에서 경험하고 정보를 처리하며 앎과 행동을 동시에 실현하는 전인성의 소여로서 인격은 실천과 분리 될 수 없다. 즉 실천은 세계 내 존재의 방식으로서, 결과를 통제 할 수 없지만 산출 될 결과에 책임을 지고 받아들일 준비가 되어있는 선택의 의미를 가진다. 따라서 연기의 세계 내부의 실천은 단순히 타자를 위한 선의 구현이 아니다. 현재를 살아가는 인격의 지평에서 발생하는 사건들에 의문을 가지고, 필연적으로 타자와 관계를 맺고 있는 세계 내 행동양식을 변화 시키는 것이다. 칼루파하나가 제시하는 여덟 가지 성스러운 길[八正道]의 정의는 이와 같은 실천에 대한 함의를 잘 보여준다.

분석철학적 전통에 속한 현대의 윤리 철학자들은 윤리학이란 순전히 서술적인 작업이라고 보기 때문에, 자신들의 과업을 윤리적 개념이나 이론에 대한 단순한 분석과 해명에 제한한다. 이에 비해 다른 사람들-예를 들면 키에르케고르 같은 일부 실존주의자들-은 개인과 사회의 복리에 기여하는 삶의 방식이나 행동 양태를 제시하는 것이야말로 철학자가 지닌 사명의 일부라고-윤리학은 처방적인 작업이기도 하다고- 생각한다. 그런데 여덟 가지의 성스러운 길은 서술적이기도 하고 처방적이기도 하다...(중략)...여덟 가지의 요소들 앞에 붙는 삼마(sammā, 正)라는 말은 보통 ‘올바른’이라고 번역되는데, 그 이유는 그것이 절대적인 진리에 근거하고 있기 때문이 아니라 그것이 총체적이면서도 완전한 것이기 때문이다.⁵⁴⁾

연기의 질서가 내재된 세계의 당위는 여덟 가지로 정교하게 분류된 항목들을 토대로 세계에 참여하고 사회적 정체성을 재정립 하는 것이라고 할 수 있다. 팔정도를 매개로 하는 ‘자리이타’는 언제나 나 자신의 실존적 삶을 염두에

54) 칼루파하나 2008, 224-225.

두는 이타를 추구하는 것이다.⁵⁵⁾ 이러한 ‘이타’는 올바른 총체적 견해[正見]로 실천될 것이다. 그러므로 ‘자리’ 역시 자타의 선명한 분할을 전제로 한 초월적 자기이익의 원리라고 할 수 있다.

결론적으로, 개인의 삶을 위협하지 않는 집단의 가치가 가능해지려면 단순한 개인들의 총합으로 집단을 정의해서는 안 될 것이다. 상호의존의 인격은 R에게서 도출해내기에 불분명했던 윤리적 도약의 지점을 연기의 질서를 통하여 제시해준다. 업은 본래 선택을 체화하는 작용이고, 개인이란 그 체화 자체, 아니 오히려 그 작용 자체이기 때문이다.⁵⁶⁾ 동일성을 담보하지 않으면서도 자유의지와 책임에 대한 귀속의 주체로서 연기적 자아는 행위의 합리적인 방향성, 즉 도덕적 인격으로서의 토대를 분명히 제시해 줄 수 있다. 따라서 이러한 개인이 모인 ‘집단’은 세계에 일어나는 일들에 주의를 기울이고 나의 실천이 변화를 형성하는 경험을 학습하며 그러한 경험의 범위를 확대해 갈 수 있는 공유 지반이라고 할 수 있다. 정견을 기반 한 호혜적 관여로 이루어진 집단은 개인의 동질성을 전제로 하지 않는다. 오히려 ‘호혜성’이 기반이 되는 관계는 ‘이타’의 행위가 곧 ‘자리’의 되먹임으로 작용되는 관계이다. 더불어 선택과 책임을 견지하므로 개인의 균질화, 도구화, 고유의 삶을 위협받는 내핍이 존재할 수 없을 것이다.

IV. 나가는 말

본고의 목적은 20세기 후반 결과주의 이론에 가해진 개인 온전성 비판-복지의 극대화를 위해 개인의 고유한 삶의 영역이 훼손되고 분배적 공정성 요구에 대한 파생적 가치만을 인정한다는-에 대응하는 파팿의 친 공리주의 논변으로서 심리적 환원주의를 살펴보고, 비선형 인과의 인격관을 통하여 환원주의가

55) 허남결 2005, 199.

56) 조애너 메이시 2004, 285.

지니는 한계에 대한 보완점을 찾아보는 것에 중점을 두었다.

파퓰의 환원주의와 비선형 인과 양측에서 인식 되는 인격의 정의는 동일성을 배제한다는 유사한 맥락 아래, 사태의 연속성을 담보하는 매개의 근거가 지니는 윤리적 정합성의 여부로 확인한 내용상의 차이를 파악해 볼 수 있었다. 요컨대 환원주의 인격을 매개하는 심리적 연결·연속의 담지자 R은 자기이익을 배제하고 다수의 가치증장을 위한 집단 결과주의 주체이지만 행위 책임의 귀속 지점을 적절히 해명하지 못한다는 점, 인격 경계의 무화로 미래 경험의 잠재력을 지닌 지속적 주체가 소거된 공리주의는 전략적 입지를 상실한다⁵⁷⁾는 난점 또한 파악 해볼 수 있었다.

한편 인격의 함의를 다룸에 있어 차연성을 기반으로 하는 연기에 대한 상호 의존 해석의 경향은 ‘상호 인과관계’와 ‘사물들의 비실체성’⁵⁸⁾을 전제하므로 환원주의와 유비하여 윤리적 주체를 논의하기에 더욱 적합한 논리적 구조를 지니고 있다고 판단하였다. 이와 같이 12연기를 비선형 인과로 해석하는 상호 의존 연기의 입장에서 확인되는 연속성의 매개는 ‘업’이며, 영속적 실체의 자아가 전제 될 경우 초월적 자아와 물리적 자아의 분리로 업보가 연속되지 않아 윤리는 성립되지 않는다. 인과의 비선형성은 업만이 작용하고 행위자는 없는 잠정적 시설 상태의 인격이 명백한 윤리적 주체임과 동시에 이 같은 윤리의 주체는 창발성을 근간 하므로 환멸연기에 대한 능동적 선택의 전거가 됨을 확인할 수 있었다.

적지 않은 비판들에도 불구하고 결과주의를 불교윤리의 관점에서 논의하고자 했던 이유는 공적 영역에서 주요한 비중을 차지하고 있다는 현실적 이유도 있지만, “악을 극소화 하고 선을 극대화하여 세상을 가능한 한 좋은 곳으로 만들어야 한다”는 기본 직관이 합리적이고 개혁적인 비전을 제시하고 있기 때문이었다.⁵⁹⁾ 파퓰의 환원주의는 윤리성 담보의 주체가 불명확함에도 불구하고

57) 강준호 2005, 255.

58) 남수영 2014, 147.

59) 최동민 2010, 387.

고 ‘누가(who)’라는 의미상 주어라 희석시킴으로서 동일성을 배제한 인격이 다수를 향한 가치의 담지자가 될 수 있음을 윤리이론으로 시도한 유의미한 접근이라고 볼 수 있다.

내면화된 규범의 본질만으로 다중적 주체인 우리의 정체성이 도덕적 담지자임을 충분하게 드러낼 수 있을까? 정체성은 차이와 변화를 가로지르며 사회적 관계의 맥락 안에서 형성된다. 결과주의는 세계가 선택의 결과로 존재 가능할 수 있는 다양한 예상들에 대한 가치관계의 함수라고 할 수 있다. 우리는 그 자체의 기초가 되는 존재론적 질서의 귀결이며 윤리의 성격은 언제나 속해있는 사회와 시대의 정신을 함축한다. 질서는 개인의 내면적 질서에서 개인이 속한 사회적 질서를 아우르게 된다. 붓다가 남긴 연기설에는 다양한 윤리적 관점들이 공존하지만 그 가운데 결과주의적 가치들은 여타의 도덕론들보다도 실천을 담보하고 있으며 공공의 담론을 위한 공간에서 가장 유효한 대안과 비전들을 제시해 줄 수 있다.

마지막으로, 시더리츠는 환원주의의 결과론적 함의를 ‘인과 속에서 미래 고통을 피하기 위한 노력은 내 자아와 연결되어 있거나 혹은 미래 시점에 발견될 가능성의 사람-나 혹은 분열된 자아-을 소중히 여기는 이유가 아닌, 사태들 자체가 현재의 노력이 가장 큰 영향을 미칠 수 있는 복지에 해당하기 때문’이라고 정의 내린 바 있다.⁶⁰⁾ 이와 같은 접근 방식은 무아를 근간하는 윤리이론이 분배의 정의 문제에 대응하여 어떤 방식의 해답을 제공 할 수 있을지에 대한 유의미한 메타포를 제공해 주는 것을 알 수 있다. 무아의 윤리관과 분배의 정의 관련 부분은 후속 연구를 기약하며 마친다.

60) Siderits 2003, 59.

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

『雜阿含經』 T99.

『中論』 T1564.

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

AN, Ok sun (안옥선). 2002. 『불교윤리의 현대적 이해』 [**A Modern Understanding of Buddhist Ethics*], Seoul: 불교시대사 (Bulgyosidaesa).

_____. 2008. 『불교와 인권』 [**Buddhism and Human Rights*], Seoul: 불교시대사 (Bulgyosidaesa).

AHN, Sung doo (안성두). 2002. 『『瑜伽師地論』의 緣起說』 [“Die Theorie des *Pratītyasamutpāda* in der *Yogācārabhūmi*”], 『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol. 5, 221-245.

CHOI, Dong min (최동민). 2010. 「결과주의적 공리주의 비판에 대한 정당성 고찰」 [“Review on the Justification for Criticism Utilitarianism of Consequentialism”], 『철학연구』 (*Journal of Philosophical Studies*), vol. 115, 385-409.

GOODMAN, Charles. 2009. *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, New York: Oxford University Press.

FINK, Charles. 2013. “The Cultivation of Virtue in Buddhist Ethics,” *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 20, 668-700.

HEO, Nam kyol (허남결). 2004. 『공리주의 윤리문화 연구』 [**A Study on Utilitarian Ethical Culture*], Seoul: 화남 (Hwanam).

_____. 2005. 「불교윤리와 공리성의 원리 - 자리아타행과 쾌/고의 원리를 중심으로」 [“Buddhist Ethics and the Principle of Utility: focusing on ‘The Principle of Benefiting Both Oneself and Others’ and ‘The Principle of Pleasure and Pain’”], 『불교연구』 (*Bulgyo-Yongu*), vol. 22, 185-210.

KALUPAHANA, David J. (데이비드 칼루파하나), Kim, Jong Wook tr. (김종욱 역). 2014. 『불교철학의 역사: 연속과 불연속』 (*A History of Buddhist Philosophy: Continuities and*

- Discontinuities*), Seoul: 운주사 (Unjusa).
- KANG, Joon ho (강준호). 2005. 「파팃의 심리적 환원주의와 공리주의」 [“Parfit’s Psychological Reductionism and Utilitarianism”], 『철학』 (*Korean Journal of Philosophy*), vol. 82, 235-263.
- KEOWN, Damien. 2005. *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press.
- _____. 1996. “Karma, Character, and Consequentialism”, *Journal of Religious Ethics*, vol. 24, 329-350.
- KIM, Hyun gu (김현구). 2019. 「창발과 연기」 [“Emergent and The Dependent Co-arsing”], 『인문학연구』 (*The Journal of Humanities Studies*), vol. 57, 221-247.
- KIM, Jong wook (김종욱). 2016. 「비선형 인과의 불교철학적 이해」 [“A Buddhist Philosophical Interpretation of Non-linear Causality”], 『불교학보』 (*Journal of Buddhist Culture Research Institute*), vol. 77, 285-304.
- KO, Dae Man (고대만). 2014. 「불교윤리학의 성격 논쟁 - 덕윤리학과 성품결과주의를 중심으로 -」 [“Arguments on the Nature of Buddhist Ethics”], 『윤리교육연구』 (*Journal of Ethics Education Studies*), vol. 35, 361-390.
- SCHMITHAUSEN, Lambert (람버트 슈미트하우젠), AHN, Sung Doo tr. (안성두 역). 2008. 「12지 연기형식에 관하여」 [“Zur zwolfgliedrigen Formel des Entstehens in Abhängigkeit”], 『불교학리뷰』 (*Critical Review for Buddhist Studies*), vol. 3, 163-206.
- LEE, Joong pyo (이중표). 2005. 「자비의 윤리」 [“Ethics of Compassion”], 『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol. 12, 587-608.
- _____. 2009. 「『中論』의 八不과 緣起」 [“The Eight-Negation and the *Praṭītyasamutpāda* in the *Mūlamadhyamakārikā*”], 『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol. 22, 7-40.
- MACY, Joanna (조애너 메이시), LEE, Joong Pyo tr. (이중표 역). 2004. 『불교와 일반시스템 이론』 (*Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems*), Seoul: 불교시대사 (Bulgyosidaesa).
- MULGAN, Tim. 2020. *Utilitarianism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NAKAMURA, Hajime (나카무라 하지메), LEE, Jae Ho tr. (이재호 역). 1993. 『용수의 삶과 사상』 (**The Life and Thought of Nāgārjuna*), Seoul: 불교시대사 (Bulgyosidaesa).
- NAM, Soo young (남수영). 2014. 「중관학과와 삼론학과의 연기설과 중도설 —용수, 청목,

- 월칭, 길장을 중심으로—」 [“The Theories of Dependent Origination and the Middle Way in the Madhyamaka and Sanlun Schools”], 『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol. 38, 137-184.
- PAK, Byung kee (박병기). 2014. 『의미의 시대와 불교윤리』 [**Age of Meaning and Buddhist Ethics*], Seoul: 씨아이알(CIR).
- PARFIT, Derek. 1984. *Reasons and Persons*, New York: Oxford University Press.
- _____. 1971. “Personal Identity,” *The Philosophical Review*, vol. 80, no. 1, 3-27.
- PARK, Kyong nam (박경남). 2021. 「인격동일성에 대한 파핏과 칸트의 이해」 [“Personal Identity in Parfit and Kant”], 『철학』 (*Korean Journal of Philosophy*), vol. 149, 143-179.
- SIDERITS, Mark. 1988. “Ehring on Parfit’s relation R,” *Analysis*, vol. 48, no. 1, 29-32.
- _____. 1997. “Buddhist Reductionism,” *Philosophy East and West*, vol. 47, no. 4, 455-478.
- _____. 2003. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Surrey: Ashgate Publishing.
- SINGER, Peter. 1993. *A Companion to Ethics*, New Jersey: Wiley-Blackwell.
- SINGER, Peter (피터 싱어), Kim, Sung Han tr. (김성한 역). 2012. 『사회생물학과 윤리』 (*The Expanding Circle*), Seoul: 연암서가 (Yeonamseoga).
- WHITEHILL, James. 1994. “Buddhist Ethics in Western Context: The “Virtues” Approach”, *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 1, 668-700.
- YUN, Jong gab (윤종갑). 2000. 「龍樹의 相依性의 緣起에 대한 研究」 [“A Study on the *Praṭīyasamutpāda* of Nāgārjuna’s interdependence”], 『철학논총』 (*Journal of the New Korean Philosophical Association*), vol. 22, 91-114.

Ethical Implications of Personal Identity in Nonlinear Causality: the Possibility of Supplementing Derek Parfit's Psychological Reductionism

MUN, Yu Jung
Ph.D. Student, Department of Buddhist Studies
Dongguk University

The purpose of this study is to supplement the criticisms of utilitarianism from the Buddha's teachings and to explore whether Buddhist ontology can imply a consequentialist moral bearer. The gist of Derek Parfit's argument in response to the impersonality critique of utilitarian values was to treat the criterion of personal identity as a kind of continuum, neutralizing self-interest in favor of psychological reductionism. Reductionism has the logical strength of providing a consequentialist justification of altruistic concerns as agents of value realization for the greater good. However, it is also criticized for being unclear about the point of attribution of responsibility for actions and for weakening the foundations of utilitarianism by eliminating the potential for future experience and responsibility. Meanwhile, the implications of personal identity as defined by a nonlinear perception of the twelve links of dependent arising can be seen in a similar vein in that they exclude sameness, but the *idappaccayatā* and simultaneity inherent in interdependent arising provide a clear point of attribution for responsibility for acts and consequences. Therefore, by examining the mediating grounds that ensure the continuity of personal identity as perceived in reductionism and nonlinear dependent arising, we identify the differences in ethical compatibility that emerge from the two positions. Through a discussion of the problems that reductionism has failed to solve via the doctrine of dependent co-arising, this paper show that the ontology of *anātman* is valid within

contemporary consequentialist ethical theory.

Keywords

Buddhist Ethics, Nonlinear Causality, Interdependence co-arising, Personal Identity, Derek Parfit, Consequentialism, Reductionism of personal identity

2023년 05월 14일 투고

2023년 06월 05일 심사완료

2023년 06월 09일 게재확정

