

불교의 생명 이해

김 종욱(동국대 불교학과 교수)

I. 들어가는 말

일반적으로 생명이란 ‘살아있음’을 뜻하지만, 그 ‘살아있음’의 본질을 규정하기란 과학에서도 그리 쉬운 일이 아니다. 종래의 서양 학문에서 생명을 정의하는 방식으로는 생기론과 기계론이 있었다. 생기론(vitalism)에서는 생물이란 ‘무생물(물질)과 근본적으로 다른 것’에 기초하고 있다고 보며, 따라서 생물이란 ‘영혼’과 같은 신비로운 생명력에 의해 움직인다고 주장하는데, 이것은 기독교적 정신주의의 유산이라고 할 수 있다. 이에 반해 모든 자연 현상을 운동하는 기계라고 주장하는 이론인 기계론(mechanism)에서는 생물은 물질에 기초하고 있다고 보아, 생명 현상을 물리 화학적 성질로 환원하여 설명하는데, 이런 식의 물질주의가 근대 과학의 토대가 되었다.

그러나 오늘날의 과학에서는 생명이란 정신 아니면 물질이라는 식의 단순성의 산물이 아니라, 고도의 복잡성의 조직체인 유기체(organism)라고 본다. 이런 유기체론에서는 각 부분들 간의 무수한 상호작용의 네트워크가 혼돈 속에서도 일정한 질서를 형성해내는 창발적(創發的) 전일성(全一性)에 주목한다. 이럴 경우 유기체란 구성 요소들의 단순한 집합물이 아니라, 상호 의존적 복잡성을 본질로 하는 하나의 통합된 전체가 된다. 생명의 이런 상호의존적 본질이야말로 불교적 생명관과 가장 잘 부합하는 것이라고 할 수

있다.

본 논문은 불교사상의 핵심 개념인 연기와 공이 현대 생명과학의 상호의존성이나 개방성이라는 개념과 일맥상통한다는 가정에서 작성되었다. 앞으로 필자는 이런 가정을 학문적으로 논증하고, 그 성과를 바탕으로 불교의 생명관과 생명윤리관을 이해하며, 이를 토대로 배아줄기세포 연구의 타당성을 탐문해 보고자 한다.

II. 생명 현상 일반의 이해

오늘날 생명과학에서 생명체를 창발적 복잡성의 조직체인 유기체라고 규정할 때, 생명체가 지닌 창발 조직이란 복잡하면서도 나름대로의 질서를 가지는, 그래서 하위 차원에서 미처 예측하지 못한 현상이 상위차원에서 급격하고도 새롭게 출현하는 복합 구조를 의미한다.¹⁾ 우리는 이런 창발(創發, emergence) 현상을 단백질과 세포, 신경세포와 뇌, 개체 생물과 생태계 사이의 관계에서 확인할 수 있는데, 여기서 세포와 뇌와 생태계라는 상위차원은 각각의 하위 차원을 구성하는 부분적 요소들에서는 찾아보기 힘든 조화로운 통합체의 모습을 보여 주고 있다. 그렇기 때문에 세포 내에서 자체적으로 소화하고 분열하는 생활체의 현상은 단백질에 담긴 고분자 화합물이라는 물질적 성질들 그 이상의 것이 되고, 뇌의 심리 현상 전체에서 일어나는 전일적 조화는 개별 신경세포가 지닌 전기 화학적 성질 그 이상의 것이 되며, 생태계 전체에서 이루어지는 환경과의 자기조직적인 조화는 대사와 생식으로 작동하는 생명체들의 개별적인 생사 현상 그 이상의 것이 된다.

이렇게 하위차원과 상위차원으로 무한히 연속되는 자연의 생명 계열이 창발적 복잡성으로 전개되는 까닭은, 그 계열에 속한 수많은 조건들이 서로

1) 유진 오덤 저, 이도원 역, ■■■생태학■■■ (서울: 사이언스북스, 2003), 49쪽 참고

영향을 주고받는 상호의존 작용을 끝없이 되풀이하기 때문이다. 그렇다면 생명의 본질은 ‘창발성’(emergence)과 ‘복잡성’(complexity)과 ‘상호의존성’(interdependence)에 있다고 볼 수 있다. 따라서 이제는 유기체로서의 개체 생명과 개별 생명체 모두를 아우르는 생태계를 비롯한 전체 생명을 ‘상호의존성’이라는 본질에 맞추어 재검토해 볼 필요가 있다.

하나의 개체 생명으로서의 유기체(organism)는 대사와 생식과 진화라는 특성을 지닌다.²⁾ 대사(metabolism)란 생명의 유지를 위해 외부로부터 물질과 영양을 섭취하고 불필요한 것을 배출하는 것을 말하는데, 이것은 새 것(新)과 오래된 것(陳)이 번갈아(代) 바뀌는 것(謝)을 뜻하기 때문에 ‘신진대사’라고도 불리운다. 그리고 생식(reproduction)이란 개체의 유한성을 극복하기 위해 타자와의 관계 속에서 자기 자신을 복제하는 유전 현상을 가리킨다. 생명체에는 일종의 정보 전달체로서의 유전자가 있어, 번식에 의해 혼합되거나 희석되지 않고 자신의 고유한 정체성을 세대에서 세대로 전달할 수 있다. 이런 대사와 생식에 비해 훨씬 더 긴 종 차원의 역사와 관련된 것이 진화인데, 진화(evolution)란 변이에 의해 환경 적응력이 증가하는 것, 다시 말해 점진적인 변화를 통한 발전의 과정을 의미한다. 그런데 이처럼 생명 현상을 ‘대사’와 ‘생식’과 ‘진화’의 개념으로 이해할 때 우리가 주의해야 할 것은, 이들 개념 모두가 고립된 실체적 개체에 대해서는 원천적으로 적용시킬 수 없는 ‘관계적’ 개념이라는 점이다.³⁾ 이렇게 볼 때 관계적 개념으로서의 대사와 생식과 진화를 특성으로 하는 생명체란, 내부와 외부의 일체 요소들이 끊임없이 순환 교류하면서 자신의 고유함을 전승시켜가는, 수많은 세월에 걸쳐 주변과 상호의존의 관계 작용을 계속해 온 누적적 역사의 산물이며, 이런 유기체로서의 생명체의 본질은 비실체적 ‘상호의존성’에 있다고 할 수

2) G. W. Rowe, *Theoretical Models in Biology* (Oxford : Oxford University Press, 1994), 103쪽

3) 장희익, 「온생명 사상과 전통 가치」, 경기대학교 소성학술연구원 편 ■■■전통사상과 생명■■■ (서울 : 국학자료원, 2003), 35쪽

있다.

그런데 불교에서는 生命이라는 말을 직접 붙여 사용하기 보다는 생(utpāda, jāti)과 命(jivita)을 따로 쓰거나, 아니면 壽命(āyur)이라는 식으로 표현했다. 그러나 우리가 현재 탐구하고 있는 생명 현상이나 생명체에 해당하는 불교 용어로는 중생(衆生, sattva)이 가장 적합하다고 볼 수 있다. 이런 중생 개념을 분석하기에 앞서 우리는 중생이라는 번역어의 원어를 살펴 볼 필요가 있다. 산스크리트 sattva는 그 어원 sat가 ‘존재’라는 뜻을 지녔다는 데서도 알 수 있듯이 한 마디로 ‘존재자’(being, entity)를 의미한다.⁴⁾ 존재자 일반은 너무나도 범위가 큰 말이므로, sattva의 의미도 몇 가지 영역으로 나누어 고찰해 볼 필요가 있다. 흔히 생물학상의 존재자 분류가 인간·생물·생태계(생물 + 환경)로 나누어지는 것과 마찬가지로, 중생이라는 존재자도 범부·유정·중연화합생으로 그 의미가 삼분된다. 따라서 존재 영역상 범부가 인간에 해당하는 것이라면, 유정은 생물에, 그리고 중연화합생은 생태계를 비롯한 존재자 일반에 해당한다고 볼 수 있다.

먼저 중생에 담긴 전체 생명이라는 의미는 중연화합생(衆緣和合生)과 관련된다. 불교에서는 세상의 이치를 연기, 즉 ‘무수한 조건들이 화합하여 일어남’(衆生和合生起)이라고 이해하고 있으므로, 상호의존성을 본성으로 하는 생명 세계는 연기성을 반영하는 ‘중연화합생’과 그 본질에 있어서 매우 상통한다고 볼 수 있다. 실제로 경전에서는 “중연화합을 일러 중생이라 한다”⁵⁾고 설하고 있다. 그런데 상호의존성(interdependence)은 불교적으로 표현하면 연기성(緣起性)이다. 연기성이란, 모든 것은 직·간접의 무수한 조건들(衆緣, pratīya)이⁶⁾ 서로 조화를 이루어(和合, sam) 형성되는 것(生起,

4) Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary* (Oxford : Oxford University Press, 1960), 1135쪽

5) ■■■大乘同性經■■■ (■■■大正藏■■■ 16, 642b), “衆緣和合名曰衆生”

6) pratīya는 접두사 prati와 동사 어근 i로 구성된 말인데, 有部에서는 prati를 ‘반복’의 뜻으로, i를 ‘가다’ ‘사라지다’의 의미로 해석한다. 이럴 경우 연기는 ‘곧 사라질 순간

ūtpada)이라는 상호의존적 발생의 이치를 말한다. 이처럼 헤아릴 수 없이 많은 조건들이 끝없이 개입하여 서로 영향을 주고받으면서 계속 변화해 가는 것이라면, 영원불변한 것은 인정할 수 없고(無常), 언제나 동일하게 남아있는 자아와 같은 것이 따로 존재한다고 여길 수도 없으며(無我), 이런 연기적 추세와 무관하게 독자적으로 떨어져 영속적으로 존재하는 실체 같은 것도 용인할 수 없는 것(無自性, 空)이다.

이렇게 무상과 무아와 무자성의 공성으로 표현되는 연기성은 조건들의 무한한 연쇄성과 조건들의 철저한 비실체성을 함축한다. 여기서 조건들의 연쇄성이 ‘순환성’을 가리킨다면, 조건들의 비실체성은 평형적 ‘항상성’을 상징한다고 볼 수 있다. 연기법에 따라 모든 것이 헤아릴 수 없이 많은 조건들에 의해 끊임없이 영향을 주고받으면서 생멸을 언제까지나 반복하는 것이라면, 조건들의 이런 연쇄는 끝없는 순환을 낳을 것이다. 연기는 연관의 연쇄를 가져오고, 이것은 한없는 순환으로 이어진다. 불교에서 이런 순환이 물질적 차원에서 표출된 것을 인연(因緣)이라 한다면, 정신적 차원에서 전개되는 것은 윤회(輪廻)라고 할 수 있을 것이다. 또한 불교에서는 이런 순환이 우주의 존재 방식으로 나타날 때 성주괴공(成住壞空)이라 하고, 육신의 존재 방식으로 드러날 때 생로병사(生老病死)라 하며, 정신의 존재 방식으로 표출될 때 생주이멸(生住異滅)이라고 한다.⁷⁾

한편 연기성에 담긴 조건들의 비실체성은 ‘항상성’을 함축한다. 생명체의 이런 항상성은 변화를 부정하는 항상성(constancy)이 아니라, 변화를 인정하

적인 존재의 출현’, 즉 ‘찰나생멸’을 뜻하게 된다. 이에 대해 중관론자인 찬드라키르티(月稱)는 그러한 어원 분석 자체가 잘못되었다고 비판한다. 그가 불 때 prati는 ‘향하여’, i는 ‘움직이다’ ‘접근하다’를 뜻하기 때문에, pratitya는 ‘독립해 있지 않고 의지하고 있는’ ‘상관적인’을 의미하고, 연기는 ‘상호 의지하여 나타남’, 즉 ‘相依性’(parasparapeksa)을 가리키는 말이 된다. 이것에 관해서는 찬드라키르티의 *Prasannapada*, 5:1, 6:1 - 7:2를 참고할 수 있다.

7) 성주괴공하는 우주의 모습에 관해서는 양형진, ■■■산하대지가 참빛이다■■■ (합천: 장경각, 2002), 120쪽을 참고할 수 있다.

는 항상성(homeostasis)이다. 불변성을 전제로 하는 전자의 항상성은 변화를 거부하고 늘 자기동일성을 유지하려는 데 집착하기 때문에, 언제나 딱딱하고 고정된 자세를 취할 수밖에 없다. 그러나 일종의 처처즉응(處處卽應)으로 상징되는 후자의 항상성은 변화 속에서 균형을 유지하기 때문에, 상당히 탄력적이고 유동적이다. 이런 현상은 체온의 변화가 온 몸의 신경계나 내분비계의 반응을 유발하여, 외부환경의 변화에 대응해 내부 환경을 적절하게 변환 유지하는 데서도 확인할 수 있다. 이와 같은 것들은 모두 주어진 조건을 고정된 실체로 간주한다면 이루어질 수 없는 일이다. 그렇기 때문에 불교에서는 연기하여 변화하는 현상에 개입된 그 어떤 주관적 요소나 객관적 요소도 실제적인 것으로 여겨서는 안 되고(人無我, 法無我), 따라서 주변의 모든 것들에 대해서 어떠한 치우침이 있어서는 안 된다고 가르친다. 즉 연기여서 무자성의 공이므로 어디에도 매이지 않는 중도(中道)를 견지하라는 것이다. 이렇게 연기적 변화 속에서 비실체의 중도적 평형을 이루는 것이 곧 변화를 용인하는 생명 세계의 항상성이라고 볼 수 있다.

이제 중생에 담긴 두 번째 의미인 유정에 대해 알아보자. 유정(有情, *sattva*)이란 정(情)이 있는 것을 말하고, 여기서 정이란 정식(情識)이나 업식(業識)을 지칭한다. 정식은 일반적으로 감각적인 수용 능력을 의미하고, 업식은 업상(業相), 즉 무명업상(無明業相)을 의미한다. 무명업상이란 “무명에 의하여 망념이 움직여 비록 생멸은 있지만, 아직은 주관(見分)과 객관(相分)으로 나누어지기 이전의 것”⁸⁾을 가리킨다. 이처럼 무명(無明)과 인식(識)의 중간에 있는 것은 십이연기 상에서 보면 행(行), 즉 맹목적 삶의 의지와 그로 인한 행위이다. 이처럼 “마치 달리는 수레의 췌기처럼 행위(*kamma*, 業)에 매여 있으므로 유정이라 한다.”⁹⁾ 이렇게 본다면 유정이란 ‘감각적 수용

8) 원효 저, 은정희 역주, ■■■대승기신론소·별기■■■ (서울: 일지사, 1992), 150쪽, “由無明不覺念動 雖有起滅 見相未分”

9) *Suttanipāta*, 651-654쪽

능력을 지니고 맹목적 삶의 의지에 따라 행위하는 것', 즉 감수성(情)과 의지성(行)과 행위성(業)을 특징으로 하는 존재자를 의미한다. 이런 존재자가 불교적인 의미에서 생물이다. 그리고 이것은 개체 생명이기도 하므로, 유기체의 근본 성질들을 불교적으로 살펴보기로 하자.

앞서 개별 유기체는 대사와 생식과 진화를 근본으로 한다고 했다. 이런 생명 현상을 불교적으로 표현하면 불일불이(不一不異) 불상부단(不常不斷)의 현상이 된다. 먼저 대사 작용은 불일(不一, 동일한 것이 아니다)의 현상이다. 왜냐 하면 생명체가 계속 신진 대사를 하고 세포 분열을 거듭한다는 점에서 보면, 한 달 전의 나와 지금의 나는 동일한 내가 아니기 때문이다. 인간의 모든 세포는 6개월 뒤에는 다 바뀐다. 그러나 그렇다고 전혀 다른 나도 아니다. 즉 불이(不異, 다른 것이 아니다)이다. 계속 생각하는 사고의 흐름은 있고, 이것이 기억 속에 저장되며, 사고의 흐름과 기억 속에서 일관되게 유지되고 있는 것처럼 보이는 것이 상정되기도 하는 것이다. 마치 유전자와도 같은 이런 평생 경험의 저장소를 유식불교에서는 알라야식(alaya識)이라고 하는데, 이것이 업력(業力)의 창고로서 윤회의 주체가 된다. 그러므로 죽는다고 완전히 사라져 없어지는 것이 아니라(不斷, 단절되는 것이 아니다), 평생의 경험과 정보와 업력은 유전자나 알라야식 속에 보관되어 전승된다.

모든 생명체는 이런 역사적 전승과 연속 과정 중의 한 계기에 불과하기 때문에, 죽어도 완전히 사라지는 것이 아니고(不滅), 태어나도 전혀 새롭게 생겨나는 것은 아니다(不生). 그러므로 영원히 변치 않고 남아있는 것은 없고(不常, 영원 불변하는 것이 아니다), 살아남기 위해서는 환경에 적응하면서 끊임없이 자신을 변화시키는 진화 작용을 계속해야 한다. 이렇게 본다면, 대사(不一) 생식(不異, 不斷) 진화(不常)를 특징으로 하는 개체적 생명 현상이란, 불일불이(不一不異) 불상부단(不常不斷) 불생불멸(不生不滅) 하는 현상이고, 고정 불변한 것이 없는(無自性, 空) 연속적 변화 과정이며, 무상(無

常)과 무아(無我)의 공(空)한 현상이다. 그렇다면 불교적 의미에서의 생명체, 즉 유기체란 공성(空性)을 본질로 하여 감수성(情)과 의지성(行)과 행위성(業)을 특징으로 하는 존재자(有情)라고 할 수 있다.

그런데 이런 감수성과 의지성과 행위성을 특징으로 하는 유정(有情) 존재자는 살아남기 위해 적응해 나가는 과정에서 필연적으로 고성(苦性)을 지닐 수 밖에 없다고 보는 것 역시 불교적 생명관의 독특한 점이기도 하다. 여기서의 고성은 단순한 실존적 괴로움 그 이상의 우주론적 성격을 지니고 있다. 그 성격이란 바로 엔트로피 법칙이다. 엔트로피(entropy)란 쓸 수 없는 에너지의 정도 혹은 무질서의 정도를 의미하는데, 열역학 제2법칙에 따르면 생명체 주변의 모든 물질계는 엔트로피를 증가시키는 방향으로 나아가고 있다. 그러나 생명체는 자신의 생존을 위해선 외부로부터 계속 에너지를 끌어 들여 자기 내부의 안정과 질서의 유지를 도모해야만 한다. 즉 생명체는 열역학 제2법칙을 거슬러 올라가야만 살 수 있는 존재이다. 그래서 살기가 어려운 것이며, 이런 근원적 상충 또는 어긋남에서 오는 채울 수 없는 불만족이 곧 불교에서 말하는 고(苦, dukkha)이다.¹⁰⁾ 그런데 이런 고 속에서 열역학 제2법칙을 거슬러 올라가면서도 살 수 있는 것은 생명체는 닫힌계가 아니라 개방적 열린계이기 때문이다. 그래서 외부로부터 자유에너지의 유입이 가능하고, 이를 통해 엔트로피를 낮출 수 있으며, 그래서 질서를 유지하여 생명을 보존할 수 있는 것이다. 열린계의 이런 개방성이야말로 실체성의 한계를 비워내는 공성(空性)이다. 이렇게 볼 때 불교적 의미에서의 생명체인 유정(有情) 중생(衆生)은 감수성(情)과 의지성(行)과 행위성(業)을 발휘하여 살아가면서, 창발적 상호의존성으로서의 연기성(緣起性)과 비실체적 개방성으로서의 공성(空性)과 엔트로피적 상충성으로서의 고성(苦性)을 본질로 하

10) 팰리어 dukkha에서 du는 그리스어의 dus와 마찬가지로 ‘따로따로 떨어짐’을 의미하며, 이런 점에서 ‘어긋남’이라고 볼 수 있다. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, (London : PTS. 1979), 324쪽

는 존재자라 할 수 있다.

III. 인간 생명의 이해

인간 생명 역시 큰 범주에서의 전체 생명의 일부이므로, 불교에서 인간 생명은 중생이라는 폭 넓은 개념의 일부인 범부라는 말에서 시작할 필요가 있다. 범부(凡夫, *prthag-jana*)란 깨닫지 못하여 윤회의 삶을 사는 보통 인간을 뜻하는 것으로서, 깨달아 해탈한 인간인 부처(佛, *buddha*)와 대비되는 말이다. 경전에서 “색(色)에 몰들고 집착하여 얽매어 있으므로 중생이라 한다. …… 수상행식(受想行識)에 집착하여 얽매어 있으므로 중생이라 한다.”¹¹⁾고 했을 때의 중생은 이런 범부 인간을 가리킨다. 그런데 이렇게 ‘미(迷)와 오(悟)’, ‘윤회와 해탈’을 기준으로 인간을 분류하는 것은 불교적인 독특한 방식이다. 서양에서 인간에 관한 논의는 인간을 창조주와 피조물 사이의 종속 관계, 또는 같은 피조물인 인간과 자연 사물 간의 우열 관계에서 다루고, 중국에서는 인간을 천지의 도와의 도덕적 합일이라는 천인 관계 속에서 다룬다. 그러나 불교에서 인간 생명은 윤회와 해탈의 과정이라는 전혀 다른 맥락에서 다루어진다.

생명을 가진 사물이 자신이 지은 행위의 영향력[業力]에 따라 여러 가지 삶의 형태를 띄고 생로병사의 괴로움을 되풀이하며 흘러가는 것을 일러 윤회(輪回, *saṃsāra*, 흘러감)라 하고, 이런 윤회의 속박으로부터 벗어나는 것을 일러 해탈(解脫, *mokṣa*, 벗어남)이라고 하는데, 정확히 사람이라는 말에 해당하는 것은 윤회의 여섯 단계(六道) 중 하나인 인(人, *manuṣya*)이다. *manuṣya*의 *manu*가 사유를 뜻한다는 데서도 알 수 있듯이, “능히 생각을 가지고 일을 꾸며 사유 관찰하는 고로 마누사라 이름 한다(以能用意思惟觀察

11) ■■■雜阿含經■■■ (■■■大藏經■■■ 2, 40a)

所作事 故名末奴沙).”¹²⁾ 그러나 인간은 이런 식의 분별 사유에만 머무르지 않고 그것을 무분별의 지혜로 전화시킬 수도 있는 존재이기 때문에, “생각과 신체와 언어를 가지고 있고 교만을 가지고 있으나 이 교만을 능히 파괴할 수도 있으므로 인간이라고 하는 것이다.”¹³⁾ 결국 인간이란 그가 어떤 마음과 생각을 가지느냐에 따라 윤회에 머물 수도 해탈을 이룰 수도 있기 때문에, 윤회의 육도(六道: 地獄, 餓鬼, 畜生, 阿修羅, 人, 天)와 해탈의 사성(四聖: 聲聞, 緣覺, 菩薩, 佛)은 미계(迷界, 어리석음의 세계)와 오계(悟界, 깨달음의 세계)라는, 주체자의 마음가짐에 따른 두가지의 단계로 압축된다.

이처럼 불교에서 인간은 오직 그의 마음가짐에 따라 미계(迷界)와 오계(悟界) 사이에서 존재한다. 그러나 이런 존재는 단순한 부유(浮游, 이리저리 떠돌아다님)가 아니라, 어리석음을 던고 깨달음으로 나아간다는 [轉迷開悟] 뚜렷한 방향성을 지니고 있다. 이처럼 인간을 미오의 이중적 복잡성과 마음가짐에 따른 전미개오의 가능성으로 규정하는 방식은 불교의 거의 모든 사상에 담겨 있다.¹⁴⁾

특히 이러한 방식은 십이연기(十二緣起)에서 잘 나타나며, 일종의 내인연(內因緣)인 십이연기가 인간 생명인 범부 중생과 관련된 연기법이라면, 일종의 외인연(外因緣)인 제법의 상호의존성으로서의 연기는 유기체 일반인 유정 중생과 관련된 것이라고 할 수 있다.

십이연기의 첫 단계인 무명(無明, avijja)은 무지, 즉 연기법(緣起法)이 세상의 이치인 다르마(Dharma)가 된다는 점을 전혀 자각하고 있지 못한 것을

12) ■■■大毘婆沙論■■■ 172, ■■■望月佛教大辭典■■■ 제5권, 4108쪽 참고

13) ■■■大般涅槃經■■■ 권18, (■■■大正藏■■■ 12, 469c) 참고

14) 모든 것에는 고정적 실체성이 없어(諸法無我), 영원 불변하지 않는다는 것(諸行無常)을 모른 채 어리석게도 일체에 집착하면 괴로움이 생기지만(一切皆苦), 그것을 체득하여 깨달으면 번뇌의 불꽃이 가라앉는다는(涅槃寂靜) 사법인의 가르침, 그리고 괴로움이라는 현상(苦)을 직시해 괴로움의 발생 과정(集)을 알아내어, 괴로움의 제거 방법(道)을 통해 괴로움의 소멸 상태(滅)에 이른다는 사성제의 가르침 등은 모두 미오 간의 관계의 표현이라고 할 수 있다.

말한다. 다시 말해 이 세상이 연기하므로 무상(無常)이고 무아(無我)이고 무자성(無自性)이어서 공(空)의 상태로 전개될 수밖에 없다는 점을 모르는 것을 뜻한다. 이렇게 알지 못하므로 행이 나온다. 이 때 행(行, saṅkhara)은 단순히 행동이라기보다는, 행동할 때 언제나 함께 수반되는 것인 의지를 가리킨다. 그리고 이 의지는 무지에서 나온 맹목적인 삶의 의지이다. 세상의 이치를 모르므로 맹목적으로 무조건 살아남아야 되겠다는 강력한 삶의 의지가 먼저 발동되는 것이다.

그리고 나서 식이 나온다. 즉 의지가 인식에 선행하며, 삶의 의지에 물들지 않은 순수 의식이란 존재하지 않는다. 의식 또는 인식 작용은 식, 명색, 육입, 촉 등으로 이루어진다. 식(識, viññāṇa)이 일종의 인식 주관이라면, 명색(名色, nāma-rūpa)은 비물질적인 관념적 대상과 물질적 대상이고, 육입(六入, saḷāyatana)은 이런 대상을 인식하는 안(眼) 이(耳) 비(鼻) 설(舌) 신(身) 의(意)라고 하는 여섯 가지 기관을 가리키며, 촉(觸, phassa)은 접촉하여 화합함, 즉 식이라고 하는 인식 주관과 명색이라고 하는 인식 대상과 육입이라고 하는 인식 기관 세 가지가 화합하여 일어남을 의미한다.

이런 촉을 통해서 완벽한 인식 작용이 성립하는데, 그렇게 되면 수가 일어난다. 수(受, vedana)란 어떤 느낌, 즉 인식을 함으로써 그 결과로 즐겁다, 괴롭다라는 느낌이 나오게 되는 것을 말한다. 그런데 이런 느낌이 있으면, 즐거움에 대해 좋아하고 그것을 갈망하게 된다. 마치 갈증 상태에서와 같이, 아주 간절하게 원하는 것이 애(愛, taṇhā), 즉 갈망과 욕망이다. 그 다음에는 취(取, upādāna)가 일어난다. 취란 집착으로서, 갈망의 대상을 끝까지 놓지 않고 간직하려는 것을 말한다. 이어서 유가 일어난다. 유(有, bhava)란 일종의 있음으로서, 갈망하는 그것이 나의 소유로서 실제적으로 있을 것이라고 생각하는 것, 그리하여 업(業)이 있게 되는 것을 가리킨다. 그리고 이어서 생(生, jāti)이 일어나니, 그런 식으로 해서 삶이 전개된다는 것이다. 그 결과 마침내 늙어 죽음이라는 노사(老死, jara-marāṇa)가 일어난다. 결국 생과 노

사라고 하는 우리 모두의 괴로움은 이렇게 무지함으로써 일어나는 것이고, 맹목적인 삶의 의지로 인해 전개되는 생명 과정이라고 볼 수 있다.

그런데 십이연기에는 이처럼 괴로움의 발생 과정만 담겨 있는 것이 아니라, 괴로움의 소멸 과정도 함께 포함되어 있다. 왜냐 하면 무명으로 인해 괴로움이 생겨난다는 것은, 무명을 제거하면 괴로움도 사라진다는 것을 아울러 함축하고 있기 때문이다. 비록 무지[無明]로 인해 괴로움 속에서 헤매는 미계(迷界)에 있지만, 자각[明]을 하면 괴로움에서 벗어난 오계(悟界)에서 살 수 있다는 것은 무명과 명으로 표현된 미오의 관계인 것이다.

그런데 오계의 부처란 바로 다르마에 대해 깨달은 자이고, 그런 깨달음의 내용인 다르마 자체는 여래의 출현 여부와 관계없이 존재하다는 것은 미와 오의 관계에서 본래적인 것이 무엇인가를 시사해 준다. 모든 것이 다르마를 본성[法性]으로 하는 하나의 세계[法界]인 이상, 비록 그런 다르마에 무지하여 거기에 맞지 않는 마음가짐으로 살면서 미계에서 헤매고 있다고 할지라도, 그러한 삶보다는 다르마를 깨달아 오계의 삶을 사는 것이 무시 이래로 있어 온 저 일체의 본성에 부합하는 본래적인 것이라고 할 수 있다. 무명과 미계의 현실이 비본래적인 것으로서, 번뇌에 물든 염오(染汚, kilissana)된 것인데 비해, 명과 오계의 가능성은 본래적인 것으로서, 번뇌에 물들지 않아 청정(淸淨, pabhassara, suddhi)한 것이다.

인간의 상황이 미오의 이중적 복합성으로 되어 있고, 전미개오가 오직 마음가짐의 전환으로 이루어진다는 것은, 불교에서 인간의 탐구가 마음의 탐색으로부터 시작하며, 그것이 비본래적 현실성과 본래적 가능성 혹은 염과 정 의 구도에서 수행된다는 것을 보여준다. 불교적 인간관의 이런 구조를 한마디로 표현하면 “심성본정 객진소염(心性本淨 客塵所染)”이다.¹⁵⁾ 여기서

15) 이러한 관점이 초기 불교 이래의 전통이라는 것을 보여 주는 표현으로 ■■■증지부경전■■■에 다음과 같은 것이 나와있다. “비구들이여, 이 마음은 밝게 빛나고 있다. 단지 일시적인 번뇌에 의해 더럽혀져 있다.” 여기서 ‘일시적인’이라고 옮겨진 āgantuka는 ‘손님(客)처럼 잠시 왔다 가는’이라는 뜻이고, 이것은 거울에 잠시 내려

번뇌가 손님이라는 것은 본래의 마음이 주인이라는 것을 함축하고, 이토록 마음이 중심이므로, “마음은 모든 일의 근본이 되니, 마음이 주인되어 마음이 시키는 것이다(心爲法本 心尊心使)”¹⁶⁾, 따라서 “마음이 더러워지면 중생이 더러워지고, 마음이 깨끗해지면 중생이 깨끗해진다(心惱故衆生惱 心淨故衆生淨)”고 한다.¹⁷⁾ ‘심성본정 객진소염’이 가리키는 상황은 비유하자면, 구름[번뇌]이 달빛을 잠시 차단하지만 구름이 지나가면 달[마음]은 도로 본래대로 밝게 빛나는 것과도 같다. 이럴 경우 달은 구름에 의해 가려지기 전이나 후나 조금도 달라지지 않고 원래대로 빛을 발하고 있다.

그런데 유식사상에서는 ‘심성본정 객진소염’이라는 정과 염의 구조를 알라야식을 통해 종합적으로 파악한다. 알라야식(ālaya-vijñāna, 阿賴耶識)이란, 알라이라는 말에 저장(藏)이라는 뜻이 있듯이, 심리적 경험 활동에 의해 산출되는 잠재적 형성력[種子, bija]들을 축적하여 간직하고 있는 의식(藏識)을 말한다. 우리는 보통 경험 활동의 주체가 자아이고, 그 활동의 대상이 되는 것이 밖에 따로 실재한다고 여기지만, 활동의 주체는 마음이며, 모든 것은 마음의 작용(vijñāna)에 의해 알려진 내용(vijñapti)에 불과하다(vijñapti-mātra, 唯識). 유식의 입장에서 보자면, 우리는 단지 찰나 찰나 생멸하는 마음이 일정 기간 지속되는 것을 자아라는 개념으로 묶어 집착하고 있을 따름이다. 이런 자아의식[제7식, 意]과 대상의식[제6식, 識]을 총괄하여 마음의 흐름[心相續]에서 주체가 되는 일종의 잠재의식이 바로 알라야식[제8식, 心]이다. 이처럼 인간의 모든 활동을 총괄한다는 점에서, 알라야식은 정과 염,

얕은 먼지(塵)와도 같기에, 보통 객진(客塵)이라고 부른다. 그런데 더럽혀진 오염이 이렇게 일시적인 현상이라면, 이것은 당연히 본래의 상태에서는 밝게 빛나는 청정이었다는 것을 시사한다. 그렇기 때문에 비록 ‘마음의 본성’(cittā-prakṛti)이라고 할만한 것이 정확하게 표기되어 있지 않음에도 불구하고, ‘심성본정’이라고 하는 것이다. ■

■증지부경전(*Anguttara Nikāya*) ■ I-6, F. L. Woodward 번역의 *The Book of the Gradual Sayings* (Pali Text Society, 1979), 5쪽 참고.

16) ■■법구경■■, 제1계.

17) ■■잡아함경■■, (■■大正藏■■ 2, 69c)

선과 악의 의지처가 되며, 마음이 정(淨)이나 염(染)이 되고 행동이 선이나 악이 되는 것은 그 근저에 알라야식이 있기 때문이다.¹⁸⁾

이처럼 유식 사상에서는 인간의 상황에 담긴 미오나 염정의 이중적 복합성과 전미개오[유식의 표현으로는 轉識得智]의 가능성을 알라야식과 3성 이론을 통해 나름대로 종합하고 있지만, 심성본정보다는 범부의 마음 상태를 해명하는 객진소염 쪽에 비중을 더 두었던 것이 사실이다. 이에 비해 여래장 사상에서는 심성본정 쪽에 강조점을 두고 객진소염과의 통합을 모색하고 있다.

여래장(如來藏, *tathāgata-garbha*)이란 여래와 태(胎, 태아 또는 자궁)의 합성어이다. 여래(*tathāgata*)는 진여(*tatha*)에 도달(*agata*)한 자이고, 진여는 일체의 진상인 법성(法性)으로서 모든 것에 편만해 있으므로, 기본적으로 일체 중생은 여래가 될 수 있는 가능성을 지니고 있다고 할 수 있다. 그런데 여래장이 여래의 태이라고 하는 것은, 가능성의 차원에서는 태아가 그대로 성장하면 여래가 될 수 있는, 그래서 여래와 같은 종족(*gotra*)이 되는 것이지만, 현실성의 차원에서는 아직은 여래가 아니고, 오히려 가만히 있으면 태아의 상태를 벗어날 수 없다는 것을 의미한다, 여기서 가능성 차원에서 드러나는 여래와 중생의 동일성은 인간 본래의 심성본정을 가리키고, 현실성 차원에서 나타나는 여래와 중생의 차이성은 인간 실존의 객진번뇌를 함축한다. 이

18) 이런 이중적 복합성의 중도적 성격은 존재의 상태를 3종으로 분석한 소위 3성(性)이론에서도 나타난다. 유식에서 보면 모든 존재는 의식된 세계로서, 전(全)7식과 알라야식이 서로 매개되어 상호의존적으로 대상을 형성하는 것(依他起性, *paratantra-svabhāva*)인데, 이것은 의식 자신에 의해 언어를 통해 실체화되면서 두루 분별되고 집착되는 것(遍計所執性, *parikalpita-svabhāva*)이 되기도 하지만, 상호의존적으로 형성된 것 자체는 원래부터 공(空)의 상태로 완성되어 있는 것(圓成實性, *pariniṣpanna-svabhāva*)이다. 이것은 의타기성을 중심으로, 변계소집성이라는 현실과 원성실성이라는 본래적 가능성을 통일하는 것이며, 연기된 세계가 일시적으로는 분별되고 있지만 원래적으로는 이미 완성된 것이라고 하여, 객염(客染)과 본정(本淨)을 종합하는 것이다.

것을 ■■승만경■■의 표현대로 하면¹⁹⁾, 객진번뇌성은 진여의 충만함이 ‘비어있는’ 일시적인 허망한 것이라는 점에서 공여래장(空如來藏)이고, 본성 청정성은 진여의 충만함이 ‘비어있지 않은’ 본래의 원만구족한 것이라는 점에서 불공여래장(不空如來藏)이다. 그러나 공여래장이든 불공여래장이든 동일한 진여의 은폐와 구현으로서, 양자는 기본적으로 무자성의 일체이고, 더욱이 여래의 본성인 법성이 곧 공성이기 때문에, 여래장은 공성의 유적(有的)인 표현일 뿐, 공성을 위반하는 것이 결코 아니라고 할 수 있다.

여래장이 공성과 모순되지 않는다는 것을 보다 잘 보여주는 표현이 바로 불성이다. 불성(佛性)에 해당하는 인도 원어는 여러 가지가 있지만, 보통 buddha-dhātu를 그 해당어로 본다.²⁰⁾ 붓다란 법(法, dharma)을 보아 깨달은 자를 말한다. 그렇다면 법을 본 자는 누구나 부처가 될 수 있고, 따라서 부처가 될 수 있는 가능성은 모든 이에게 열려 있다고 할 수 있다. 이런 가능성을 담보해 주는 표현이 다투이다. 다투의 어근 dha는 ‘야기하다, 일으키다’ 또는 ‘놓다, 위치하다’는 뜻을 지니고 있다. 전자의 뜻으로 할 경우, 다투는 ‘야기하는 것’(因)이고, 붓다-다투는 ‘부처가 되게 하는 근원’이나 ‘부처가 될 요소’ 등을 의미한다. 후자의 뜻으로 할 경우, 다투는 ‘야기되어 놓여진 것’(界)이고, 붓다-다투는 ‘그런 근원에 의해 야기되어 부처와 한 종족을 이루는 것’을 의미한다. 불성을 전자의 의미로 해석할 경우, 그 해당어는 buddha-garbha(佛藏)가 되고, 후자로 해석할 경우에는 buddha-gotra(佛姓)²¹⁾가 된다고 할 수 있다.

그런데 다투의 이런 용법은 dharma-dhātu(法性, 法界)에도 적용된다. 다투의 첫 번째 용법에 따를 경우, 다르마-다투는 ‘모든 존재자의 현상을 야기하는 근원’으로서의 ‘연생성’(緣生性, pratityasamutpannatva), 즉 법성(法性)을

19) ■■승만경■■, (■■大正藏■■ 12, 221c)

20) 조수동, ■■여래장■■(이문출판사, 1997), 150-153쪽 참고

21) 高崎直道·전치수 역, ■■불성이란 무엇인가■■(여시아문, 1998), 57쪽 참고

가리키고, 그 두 번째 용법에 따를 경우에는 ‘연기라는 원리 하에 마치 하나의 가족이나 종족처럼 공존하며 모여 있는 것’ 다시 말해 ‘연기한 제법’(pratītyasamutpannā dharmāḥ), 즉 법계(法界)를 가리킨다. 법을 본 자를 부처라고 하는 이상, 부처를 되게 하는 근원은 법이고, 이 법에 해당하는 것이 일체의 근원으로서의 법성이며, 법성은 바로 연기성과 공성을 의미한다. 그렇다면 불성은 곧 법성이고 공성이라고 할 수 있다. 성불의 가능 근거와 일체의 존재 근거가 공성이라는 점에서 일치하고 있는 것이다. 그렇기 때문에, “불성은 곧 인간과 세계 모두가 공함에 의해 드러난 진여이며(佛性者 卽是人法二空所顯眞如)”²²⁾, 인간과 세계가 모두 공으로서, 분리되지 않는 “무이의 성이 바로 불성이니(無二之性 卽是佛性)”²³⁾, “불성이 없다는 것은 바로 공성이 없다는 것이다(無佛性者 卽無空性)”²⁴⁾고 말할 수가 있다.

이처럼 불성과 법성이 모두 공성이라는 것은, 인간의 본성과 자연의 다른 생명체의 본성이 공성으로서 일치한다는 것을 의미한다. 따라서 공성으로서의 인간의 본성은 인간의 종적 우월성의 표시가 아니라, 자연 생명체와의 불이(不二)적 연관성의 징표라고 할 수 있다. 여기에는 인간의 우월적 본성을 빙자한 어떠한 인간중심주의도 끼어들 여지가 없다.

또한 인간 생명의 본성인 불성이 공성인 이상, 인간의 그 어떤 본성도 실체시하거나 절대화해서는 안 된다고 할 수 있다. 따라서 인간의 형성에서 중요한 계기인 식(識) 또는 알라야식도 어디까지나 연기적 관계성의 산물로 인간이 윤회하여 발생한다는 인연화합 현상을 설명하기 위한 하나의 주요 조건일 뿐 그 자체가 절대 유일의 주체로 실체화될 수 있는 것은 아닌 것이다.

이상에서 보았듯이 불교에서 인간 생명을 범부 중생이라 규정하는 이상,

22) ■■■佛性論■■■, (■■■大正藏■■■ 31, 787b)

23) ■■■六祖壇經■■■ <行由品>, (■■■大正藏■■■ 48, 349c)

24) ■■■佛性論■■■, (■■■大正藏■■■ 31, 788a)

인간의 생명성은 언제나 미오간의 관계에서 나타나며, 그 관계는 항상 전미개오라는 방향성을 지니고서 ‘심성본정 객진소염’으로 표현되는데, 이런 전미개오라는 일향적 이증성을 담보하고 있는 개념들이 알아야식이나 여래장혹은 불성이었다. 이러한 것들이야말로 연기 윤회라는 연속의 과정을 이행하는 주체이자, 인간 생명만의 독특한 본질을 구성하는 것들이라고 할 수 있다.

IV. 생명의 윤리적 이해

불교 윤리의 기본적 입장을 잘 표현해 주는 말로 이른바 칠불통계(七佛通戒)라는 것이 있다. 그 내용은 이렇다. “모든 악을 짓지 않고 많은 선을 받들어 행하되, 스스로 그 마음을 깨끗이 하는 것, 이것이 모든 부처님의 가르침이다(諸惡莫作 衆善奉行 自淨其意 是諸佛教).”(법구경 제183계) 여기서 첫 번째와 두 번째 구절은 ‘악을 멈추고 선을 행하라(止惡修善)’는 뜻으로, 이것은 어떠한 형태의 윤리나 도덕에서도 나타나는 일반적인 교훈이다.

그런데 선을 하고 악을 하지 말라는 것은 ‘좋은 일을 하면 즐거운 과보가 오고 나쁜 일을 하면 괴로운 과보가 온다(善因樂果 惡因苦果)’는 원리에 의해 뒷받침되는데, 이렇게 악을 폐하고 선을 권하기 위해서도 선과 악은 즐거움과 괴로움만큼이나 확연하게 구분될 수밖에 없다. 이처럼 일반적인 윤리는 선과 악의 분별 속에서 이루어지기 때문에 윤리학에서 논하는 선은 악과의 관계에서 악과 대립된 선, 즉 일종의 상대적인 선이라고 할 수 있다. 괴로운 과보를 가져오는 것인 악에 대해서 선은 즐거운 과보를 가져오는 것인데, 이렇게 부귀영하나 무병장수라는 미래의 즐거운 과보를 약속함으로써 세간의 상대적인 선은 인간에게 집착심을 유발시킨다. 결국 선과 악의 상대적인 분별의 근거에는 끊임없이 흘러나오는 번뇌심이 작용하고 있음을 알

수 있다. 이런 의미에서 세속의 선을 유루선(有漏善)이라고 부른다.

선과 악의 분별이 집착과 번뇌를 통해 이루어지는 이상, 악을 멈추고 선을 행한다고 해서, 생로병사로 인한 근원적인 괴로움으로부터 벗어날 수 있는 것은 아니다. 괴로움의 완전한 소멸 상태인 열반에 이르기 위해서는 집착과 번뇌를 낳을 뿐인 이원적인 분별심, 그 자체를 가라앉혀야 한다. 이렇게 마음을 청정하게 하라는 것이 세 번째 구절의 내용이다. 윤리적으로 선과 악을 논하기에 앞서, ‘선과 악으로 분열되기 이전의 원래 상태(善惡未分前本來面目)’로 되돌아가, 상대적인 의미에서 선과 악에 매달려 머리를 아프게 하지 말고(不思議 不思惡), 오히려 보다 넓은 차원에서 선도 악도 넘어서라는 것이다.

이렇게 선과 악을 초월하여 열반에 도달하는 것이야말로 진정한 의미에서 최고의 선(勝義善)이며, 선과 악의 상대적 분별과 대립(對)이 끊어진(絶) 절대적인 선이다. 또한 여기에서는 탐욕(貪)과 분노(瞋)와 무지(痴)로 인해 끝없이 새어나오는(漏) 번뇌가 마침내 차단되기 때문에, 그것을 일러 무루선(無漏善)이라고도 한다. 이처럼 선악 이전의, 선악의 경계선 너머의 본원적 절대성을 추구하는 것이야말로 일반적 윤리성에서는 찾아볼 수 없는 불교적 종교성의 핵심이다.

그러나 선악을 초월한다고 해서, 선악을 무시한다는 것이 아니다. 오히려 그것은 선악 이전의 청정심의 자리로 돌아가 그 자리를 윤리와 선악의 원천으로 삼음으로써, 아무것에도 걸림이 없으면서도 자신의 행위가 저절로 세간의 윤리 규범에 상즉(相卽)하여 전혀 잘못됨이 없는 상태로 된다는 것을 의미한다. 이 지점이야말로 선악 초월의 자유(自由)와 선악 즉응(卽應)의 자재(自在)가 만나는 곳이며, 세속선과 승의선, 상대적 선과 절대적 선, 세간적 선과 출세간적 선, 유루선과 무루선이 융통하는 접점이다.

바로 이러한 이유 때문에, 처음의 두 구절과 세 번째 구절을 결합하여, 네 번째 구절에서 그 모두가 부처님의 가르침이라는 말로 회통시키고 있는 것

이다. 이러한 회통의 관점에서 보자면, 출세간은 세간에서의 도피나 은둔이 아니라, 세간 속에서의 출세간화이다. 그러므로 위로는 자신을 위해(自利) 지혜를 구하는 것(上求菩提)과 아래로는 중생을 위해(利他) 자비로 교화하는 것(下化衆生)이 들이 아니며, 개인의 깨달음의 추구하고 깨달음의 사회화가 서로 조화되어야 하는 것이다.

일반적으로 윤리학에서 어떤 것이 좋다 나쁘다 혹은 옳다 그르다고 도덕 판단을 내릴 때, 그 대상이 되는 어떤 것에는 개인의 행동이나 사회의 구조 등이 해당된다. 이처럼 도덕 판단의 대상이 되는 인간의 행위를 불교에서는 업이라는 관점에서 다룬다.

업(業, karma)의 산스크리트 어원 kṛ에서의 ‘하다’도 그냥 하는 것이 아니라, 의도적으로 ‘하다’이고 결과적으로 어떤 영향을 미치게 ‘하다’이다. 그래서 이러한 뜻을 함축하고 있는 업도 의도나 동기로서의 ‘의지’, 그런 의지를 동반한 활동인 ‘행위’, 그런 행동에 의해 남겨진 ‘영향력’이라는 의미들을 지니고 있다. 여기서 우리가 알 수 있는 것은, 불교에서 업은 단순히 ‘행위’ 뿐만 아니라, 그것과 관련된 원인의 측면(의지)과 결과의 측면(영향력)을 모두 포함하는 복합적인 개념이라는 사실이다.

의지를 동반하지 않은 활동은 단순한 운동일 뿐, ‘행위’나 행동은 아니다. 따라서 불교적 도덕 판단의 대상은 반드시 의지를 동반한 활동이며, 이 ‘의지(cetanā, 思)’야말로 업의 본질이라고 할 수 있다. 그런데 이처럼 의지의 발동으로 인해 업이 일단 이루어지면, 반드시 ‘영향력’을 미쳐 그 과보를 받는다. 업은 마치 식물과도 같아서, 일단 씨앗이 뿌려지면 과보라는 열매를 맺는다는 것이다. 다시 말해 의지를 지닌 인간이 업을 일으켜 자신의 선악(善惡)업에 따라 생사를 유전하면서 고통(苦樂)의 과보를 받는다는 것이 곧 업설의 취지이다.

이러한 업설에는 두 가지의 중요한 의미가 함축되어 있다. 첫째, 인간에게는 자유의지가 있다는 것이다. 인간사는 신의 뜻이나 숙명이나 우연에 의해

지배되는 것이 아니라, 스스로의 자유로운 의지에 따라 스스로가 이루어가는 것이라는 말이다. 이렇게 자업자득(自業自得)을 강조하는 이유는, 현실에서 경험적으로 확인할 수 있는 것은 신도 숙명도 우연도 아니라 자신의 의지와 행위뿐이며, 또 이처럼 자유의지를 인정할 경우에만 도덕적 책임의 소재지도 분명해지기 때문이다.

둘째, 업(業)과 보(報) 사이에는 필연적인 인과관계가 있다는 것이다. 선악의 행위는 세력이 강하므로 행위가 그치더라도 그것으로 끝나는 것이 아니라, 어떤 형태로든 그 행위자에게 역력을 남기는데, 이런 업보의 인과관계는 과거·현재·미래의 삼세에 걸쳐 계속된다는 말이다. 이처럼 고의로 업을 짓는 것에 대해서는 현세가 아니면 후세에라도 반드시 그 보를 받는다고 주장하는 것은, 선한 행위는 언젠가는 꼭 행복한 결과를 맺으리라는 확신으로 이어진다. 이러한 확신이야말로 선한 행위를 한 자가 불행을 당하기도 하는 우리 주변의 현실에 대한 의미있는 처방이 될 수 있다. 어떤 일을 할 것이냐를 결단하는 것은 자기 의지의 자유이지만, 일단 지어진 업은 그에 해당하는 과보를 반드시 받는다고 하는 업설의 이런 두 가지 의미는 자유와 필연 사이의 불교적인 조화를 잘 보여준다고 하겠다.

그런데 이러한 인과업보의 사상을 다름에 있어 꼭 명심해 두어야 할 것이 있다. 그것은 좋은 업에는 즐거운 과보가 따르고 나쁜 업에는 괴로운 과보가 따를 수밖에 없다는 인과업보의 필연적 관계성을 잘 인식하여 언제나 선업을 쌓도록 노력해야 하지만, 즐거운 과보에 대한 목마른 기대는 집착과 번뇌를 유발할 수 있기 때문에, 인과업보에 속박되지 않고 그것으로부터 벗어날 필요가 있다는 점이다. 이것은 선과 악을 명확히 구분하는 상대적 선의 세계와 선과 악 모두를 초월하는 절대적 선의 세계가 원용 상통되어야 한다는 말이기도 하다. 이러한 조화의 관점에 바탕을 둔 인과업보의 사상이 선과 악에 대한 불교적 도덕 판단의 기초를 이룬다.

이렇게 볼 때 불교적 관점에서 생명조작, 낙태, 안락사, 뇌사, 장기이식,

사형제도 등 인간의 생명과 관련된 윤리적인 문제들에 대해 그것의 좋고 (善) 나쁨(惡)을 판단해야만 하는 상황이 된다고 하더라도, 불교는 기본적으로 선악 너머의 절대선을 지향하므로, 업보를 유발하는 그런 세속의 유무적(有漏的) 매 사안들에 대해 시비선악을 명시적으로 분별하여 어느 한 입장만을 고집하는 것은 바람직스럽지 않다고 할 수 있다. 이런 딜레마적 상황에서 유일하게 의존할 수 있는 불교적 기준은 선악 너머 또는 선악 이전의 경지, 즉 자기 집착에 빠져 특정한 이익을 대변하는 데서 벗어난 무아(無我)와 비움(空)의 경지에서 과연 실상(實相) 그대로 여법(如法)하게 판단할 수 있는가의 여부일 뿐이다.

그리고 이런 무아와 공의 경지에서는 자기를 넘어 타자를 향해 무한한 자비가 확산되어 나올 수 밖에 없다. 왜냐하면 일체개공의 철저한 무아(無我) 사상에 설 때에, 모든 것을 중도와 불이(不二)의 즉(卽)으로 보아, 자타가 무분별하고 자리즉이타(自利卽利他)가 되는 참다운 무연(無緣)의 자비가 이루어지기 때문이다. 그러므로 생명윤리와 관련된 불교의 모든 판단은 보다 많은 자비의 실현에 기여하는 방향에서 이루어져야 할 것이다. 그리고 자비(慈悲)²⁵⁾에서, 대자(大慈)는 모든 중생에게 즐거움을 주는 것이며, 대비(大悲)는 모든 중생의 괴로움을 뽑아내는 것이므로, 모든 판단은 아파하는 중생들의 괴로움을 최소화하는 방향에서 내려져야만 할 것이다.

특히 무연의 자비를 선양하는 대승 보살도에서는 “진실이란, 의미상 허위가 없다는 것도 아니며, 마음을 가리지 않는다는 것만도 아니다. 진실이란 오직 한결같이 다른 사람을 이롭게 하는 것이다. 그 반대는 헛된 말이니 그것은 다른 사람에게 이익을 주지 않기 때문이다”²⁶⁾고 까지 하여, 철저한 이

25) 자비(maitri-karuṇā)는 자(慈)와 비(悲)의 합성어이다. ‘벗’이라는 뜻의 mitra에서 유래한 maitri, 즉 ‘자’(慈)는 ‘우정’을 뜻하는 말로서, ‘즐거움을 함께 하는 것’(同樂) 또는 더 나아가 ‘즐거움을 주는 것’(與樂)을 의미한다. 이에 비해 슬픔, 비탄, 동정, 연민 등을 뜻하던 말인 karuṇā, 즉 비(悲)는 ‘괴로움을 함께 하는 것’(同苦) 혹은 좀 더 적극적으로는 ‘괴로움을 뽑아내는 것’(拔苦)을 가리킨다.

타행을 강조하고 있다. 따라서 “부처님은 이타(利他)를 가르치시니, 때로는 번뇌에 가까운 것일지라도 행할 수 있어야 한다.”²⁷⁾고 한 것처럼, 중생을 깨닫게 하여 그들에게 진정한 이로움을 주기 위해서는 선(善)·불선(不善)을 초월하여 어떠한 방편도 사용해야 하는 것이다. 그리하여 대승불교에서 반야와 자비와 방편은 불가분의 관계에 있게 된다. 그러므로 대승불교에서는 “반야바라밀을 구족하므로 모든 것이 공함을 알고, 대비심 때문에 중생을 불쌍히 여긴다. 이 두 가지 법에 대해 방편력으로써 집착을 일으키지 않는다. 비록 모든 것이 공함을 알지만 방편력 때문에 중생을 버리지 않으며, 비록 중생을 버리지 않으나, 모든 것이 진정 공함을 안다. 만약 이러한 두 가지에 대해서 평등하게 조화로우면, 보살의 계위(階位)에 들어가리라”²⁸⁾고 말하는 것이다.

여기서 우리가 주목해야 할 점은 타인의 고통을 덜어주는 이타적 자비행을 구현하기 위해서 온갖 방편력을 고안해 내어야 하지만, 이런 자비의 방편력을 구사함에 있어 그것을 가능케 하는 지침은 언제나 반야의 공관이라고 하는 점이다. 그러므로 방편을 시행하는 주체는 자신의 이익과 명예라는 자기 기반을 철저히 비워내어야 하며, 그 방편의 대상에 대해서도 그것을 고정된 실체로 간주하여 또 하나의 집착을 유발하는 누를 범하지 말아야 한다. 또한 자비의 이타행의 궁극적 목적은 신체적 고통의 감소에 머물지 않고 일체의 번뇌가 제거된 깨달음으로 나아가게 한다는 중생의 제도에 있으며, 이런 궁극의 목적이 달성되지 않는 한, 업의 누적은 끊이지 않을 것이므로 언제나 참회의 자세를 잃지 않아야 한다는 점 역시 명심해야 한다.

26) 용수, ■■■보행왕정론■■■, (■■■大正藏■■■ 32, 496b)

27) 용수, ■■■보행왕정론■■■, (■■■大正藏■■■ 32, 499b)

28) 용수, ■■■대지도론■■■, (■■■大正藏■■■ 25, 262c)

V. 불교의 생명관에서 본 배아줄기세포 연구

이제 이상에서 논의된 귀결들을 오늘날 생명과학 또는 생명윤리 분야에서 가장 논란거리가 되고 있는 배아줄기세포 연구에 적용시켜 보자.

1. 생명 일반의 관점

- 삼사화합(三事和合)에서 중요한 것은 識을 포함한 三事라는 요소성이 아니라 和合이라는 관계성이므로, 識을 본질적 요소로 절대화하여 마치 기독교의 영혼론처럼 생명을 실체화해서는 안 된다. -

먼저 생명체는 연기성과 공성의 존재자라는 관점에서 이 문제를 접근해 보자. 무상과 무아와 무자성의 공성으로 표현되는 연기성은 조건들의 무한한 연쇄성과 조건들의 철저한 비실체성을 함축한다. 연기를 무수한 조건들의 끊임없는 연쇄적 지속이라고 볼 때, 연속이란 계속된 변화를 뜻함과 동시에 일정한 성질들의 계속되는 유지를 의미하기도 한다. 여기서 ‘계속 변화’가 찰나 생멸을 함축한다면, ‘계속 유지’는 업력의 전달자나 종자의 보존자로서 알아야식이나 중유(中有)를 필요로 한다. 끊임없이 매 찰나마다 생성 소멸한다 해도, 관계성의 한 양상으로서 나뉠대로의 성질을 어떤 주어진 기간 동안 지닐 수 있다.

마치 강물이 물결들의 끊임없는 부침 속에 계속 변화하며 흘러가도, 임의의 기간 내에 나뉠대로의 모양, 깊이, 속도, 순도 등을 간직하면서 흘러가는 것과 같다. 전 찰나의 것과 후 찰나의 것이 찰나 생멸을 거듭하므로, 전혀 동일함이 없이 계속 거듭 거듭 변화해 가지만, 전 단계의 업력은 후 단계의 업의 형성에 영향을 미쳐 서로 이어져가므로, 나뉠대로의 성질이 일관되게 상속되어간다. 그렇기 때문에 초저녁에 켜진 촛불은 한 찰나도 동일하게 머

물러 있지 않고 계속 타올라 새벽까지 변화해 가면서도, 주변을 밝힌다는 나름대로의 역할은 지속적으로 유지하고 있는 것이다.²⁹⁾ 그런데 이렇게 계속 변화하면서도 나름대로의 성질을 유지하면서 한 개체로서의 역할을 다할 수 있는 것은 연기(緣起) 현상이 본질상 비실체적(空)인 것이므로 가능한 것이다.

그러므로 중유(中有)나 식(識) 등을 활용해 생과 생 사이의 상속을 이해하고, 수정이나 착상시 반드시 이런 중유나 식이 결합되어야 한다고 설명한다고 해서, 중유나 식을 ‘영혼’과 같은 어떤 실체로 여겨서는 안 된다. 불교의 대원칙은 어디까지나 연기론, 즉 인연 관계론이고, 이 관계를 다루는 조건들 중 어느 하나도 관계의 한 항일 뿐, 그 관계를 벗어난 실체적이고 독립적인 요소는 아닌 것이다. 중유를 비롯한 삼사(三事)가 화합하여 태아가 형성된다고 할 때, 중요한 것은 실체적 요소로서의 중유나 식이 아니라, 화합이라는 과정적 관계성 그 자체이다.

이것은 연기론(緣起論)과 오온론(五蘊論) 사이의 위상에서도 알 수 있다. 불교에서는 인연의 관계론이 있고 이에 대한 해명으로서 조건적 요소론이 있는 것이지, 요소들이 실체로서 먼저 있고 이들간의 조우로서 관계론이 추후에 있는 것이 아니다. 그러므로 조건들 중 어느 하나를 필수화하여 거기에 절대적 본질성을 부여한 다음, 이 본질적 요소가 등장해야만 생명의 과정이 시작된다고 보는 것은 관계론적 조건론인 오온 연기론을 요소적 실체론으로 고정화시키는 것이라고 할 수 있다.

따라서 삼사화합(三事和合)에서 중요한 것은 識을 포함한 三事라는 요소성이 아니라 和合이라는 관계성이므로, 識을 본질적 요소로 절대화하여 마치 기독교의 영혼론처럼 생명을 실체화해서는 안 된다고 할 수 있다. 그러므로 수정되는 순간부터 인간이라 하여, 하나의 세포 덩어리를 성체 유기체와 동일시하면서 배아줄기세포의 연구를 원천적으로 반대하며, 그 근거로

29) 촛불의 비유는 ■■■나선비구경■■■을 참고할 수 있다. (■■■大正藏■■■ 32, 708c)

정자와 난자의 결합 외에 플러스 알파로서 식 등을 상징하는 것은 기독교식의 요소 실체론을 불교의 상호관계적 비실체론에 적용하는 무리라고 볼 수 있다.

2. 인간 생명의 관점

- 불교적 생명 정의의 기준에서 볼 때, 착상 이전의 수정란은 본격적인 인간의 단계가 아니라고 할 수 있다. -

불교적 의미에서 생명체, 즉 유기체인 유정(有情, *sattva*)이란 정(情)이 있는 것을 말하고, 여기서 정이란 정식(情識)이나 업식(業識)을 지칭한다. 정식은 일반적으로 감각적인 수용 능력을 의미하고, 업식은 업상(業相), 즉 무명업상(無明業相)을 의미한다. 이를 풀어서 설명하면 유정이란 ‘감각적 수용 능력을 지니고 맹목적 삶의 의지에 따라 행위하는 것’, 즉 감수성(情)과 의지성(行)과 행위성(業)을 특징으로 하는 존재자를 의미한다.

그런데 모든 생명체는 진화라는 역사적 전승과 연속 과정 중의 한 계기에 불과하기 때문에, 살아남기 위해서는 환경에 적응하면서 끊임없이 자신을 변화시키는 진화 작용을 계속해야 한다. 이렇게 본다면, 대사(不一) 생식(不異, 不斷) 진화(不常)를 특징으로 하는 개체적 생명 현상이란, 불일불이(不一不異) 불상부단(不常不斷) 불생불멸(不生不滅) 하는 현상이고, 고정 불변한 것이 없는(無自性, 空) 연속적 변화 과정이며, 무상(無常)과 무아(無我)의 공(空)한 현상이다. 그렇다면 불교적 의미에서의 개체 생명, 즉 유기체란 공성(空性)을 본질로 하여 감수성(情)과 의지성(行)과 행위성(業)을 특징으로 하는 존재자(有情)라고 할 수 있다.

이러한 관점에서 보자면 최소한 착상 이전의 수정란은 감수성과 의지성과 행위성이 없다는 점에서 본격적인 인간의 단계는 아니라고 주장할 수 있

다. 왜냐하면 감수성과 의지성과 행위성을 지니고서 업을 상속받아 업을 지어가는 자만이 불교적으로 의미있는 주체이고, 이는 모태와 연결되어 내외부가 에너지를 소통하며 스스로 자기를 조작화해 나가기 시작하는 착상 때부터만 가능하기 때문이다. 착상이야말로 인간 생명의 의미있는 출발이라는 점은 여러 불교 문헌에서 확인된다.

현대의학에서 보자면, 수정란이 자궁 내로 이동하여 그 내막에 착상하기까지 약 4일이 걸리며, 자궁내막의 준비가 끝난 곳으로 수정란이 분열하면서 하강하여, 수정란의 포배체가 내막 밑으로 완전히 잠기게 되어, 착상이 완료되기까지는 수정 후 약 15일 정도가 걸린다. 이처럼 착상을 통해서 모체의 조직과 결합하여 성장하게 되기 때문에 비로소 수태했다는 표현이 가능한 것이다. 그런데 사실 엄밀하게 말해서 불교에서는 수정과 착상을 구분하지 않은 채, 입태(入胎)만을 강조하고 있다고 볼 수 있다. 그런데 입태란 곧 착상을 말한다. 왜냐하면 태(胎)란 모체 안에서 새 생명체를 싸고 있는 난막·태반·탯줄을 통틀어 이르는 말인데, 이런 태에 들어갔다는 것은 자궁 내에 안전하게 착상되었다는 것을 뜻하기 때문이다. 먼저 입태를 강조하는 표현들을 살펴보자.

“인체라는 것은 모태(mātu-kucchi)에서 初心이 생기고 初識이 현기하면서부터 죽을 때까지이니, 이 사이에 있는 물질을 일러 인체라고 한다.”³⁰⁾

“사람(人)이란 안이비설신의 등의 육근이 어머니의 배 속에서 이미 갖추어진 이후를 말하며, 인태(人胎)란 최초로 모태에 들어간 것을 말하는데, 이 때는 다만 몸과 목숨과 의식이라는 세가지 근만 갖추어져 있다.”³¹⁾

30) *Vinaya Piṭakam* III, edited by Hermann Oldenberg, (London : Pali Text Society, 1993) 73쪽. *The Book of the Discipline*, translated by I. B. Horner, (London : Pali Text Society, 1982) 126쪽

31) ■■■根本說一切有部毘奈耶■■■ 권7 (■■■大正藏■■■ 23, 660b), “言人者謂於母腹已具六根 所謂眼耳鼻舌身意 人胎者謂初入母腹 但有三根謂身命意”

“사람(人)이란 육근이 이미 갖추어져 있는 것을 말하고, 인태(人胎)란 모태에 의탁하여 몸과 목숨과 의식이라는 근이 갖추어지는 것을 뜻하는데, 이 때부터 사람과 같은 분상으로 포함된다.”³²⁾

“모태에 들어간 이후 49일까지를 일러 사인(似人)이라 하고, 이 기간이 지난 이후는 모두 사람(人)이라 한다.”³³⁾

이상에서 보듯이 불교에서는 수정과 착상을 구분하기보다는, 삼근이 갖추어진 인태(人胎) 또는 사인(似人)과 육근 모두가 갖추어진 인(人)을 구분하는데, 인태(人胎)는 입태(入胎)나 탁태(託胎) 즉 착상으로서, 이것이 인간 출현의 의미있는 출발선이 되고 있음을 알 수 있다. 따라서 식(識)이 인간의 형성에서 매우 중요한 역할을 한다고 하더라도, 그것이 몸(身)과 결합되는 시기는 단순한 수정이 아니라, 그 수정란이 모태에 착상되는 때, 즉 입태되는 때라고 할 수 있다.

그리고 이렇게 착상이 되고 난 후에야 육체가 형성되고 업력도 발휘되므로, 단지 한 기능태로서의 인간(似人)을 넘어서 진정한 현실태로서의 인간(人)으로 간주되는 시기는 일반인들의 예상보다도 수정 후 훨씬 지나서가 된다. 이는 소위 태내오위설에서 잘 나타난다.

불교의 태내오위설에서는³⁴⁾ 수정 후 제1주체의 배아를 깔라람(kalalam), 제2주체의 배아를 아부담(arbudam), 제3주체의 태아를 폐시(pesi)라고 부른다. 그런데 깔라람에는 육심(肉心—육신이 될 가능성을 지닌 핵심, 식의 의지처), 아부담에는 식육(息肉—굳더더기살, 아직은 살이 아닌 것), 폐시에는

32) ■■■根本薩婆多部律攝■■■ 권3 (■■■大正藏■■■ 24, 537c), “言人者 六根已具 人胎者 謂託母胎有身命意根 由此是人同分所攝”

33) ■■■五分律■■■ 권2 (■■■大正藏■■■ 22, 8b), “入母胎已後至四十九日名爲似人 過此已後盡名爲人”

34) ■■■阿毘達磨大毘婆娑論■■■ 권23 (■■■大正藏■■■ 27, 119a), ■■■阿毘達磨俱舍論■■■ 권9 (■■■大正藏■■■ 29, 47c)

초육(初肉-최초의 육신)이나 육단(肉團=肉體, 團-한 곳으로 모여 엉겨 굳어짐)이라는 의미가 부여된다. 따라서 혈육이 형성되어 최초로 육신을 형성하므로 초육(初肉)이라 하고, 그래서 찌시를 육체의 뜻인 육단(肉團)이라 하는 데서도 알 수 있듯이, 불교에서 의미있는 육체의 형성은 제3주째의 태아인 ‘찌시’에서부터라고 할 수 있다.

또한 “가나의 모습은 업의 조건에 따라 생긴다”라고 하여, 제4주째의 태아인 ‘가나’(ghana)에서 비로소 業의 조건이 발휘된다는 표현이 처음으로 나온다. 불교적 생명의 본질인 業性的 관점에서 볼 때, 제1주째의 배아인 깔라람과 제2주째의 배아인 아부담과 제3주째의 태아인 찌시 등은 업의 잠재력만 지닐 뿐이고, 업력의 실제적인 발휘는 제4주째의 태아인 ‘가나’에서 비로소 시작되므로, 업보체(業報體)로서의 불교적 생명체는 제4주째에서 시작된다고 할 수 있다.

이상의 고찰을 살펴 볼 때, 불교에서 인간 육체의 형성은 수정 후 3주째인 찌시기부터이고, 업보체로서의 구체적인 발휘는 수정후 4주째인 가나기부터이다. 이런 결론이 설사 일반인의 예상보다 너무 늦은 출발점이 되고 지나치게 문헌학적 자구 해석에 경도된 것이라 할지라도, 한 가지 분명한 점은 불교에서 인간으로 간주되는 것은 입태나 착상부터이지 수정 그 자체는 아니라고 하는 사실이다. 따라서 착상 이전의 잉여 냉동 수정란을 이용하거나, 착상을 전제로 하지 않는 체세포 핵이식 복제술을 활용하거나 하여 배아줄기세포를 치료 목적으로 연구하는 것은 불교 교리적으로 용인해도 무방한 일이라고 볼 수 있다. 더욱이 인간의 복제는 착상을 전제로 하므로, 이렇게 수정보다는 착상을 강조해야만 인간 복제를 막으면서도, 고통받는 이들을 위한 인간 자비를 구현할 수 있는 것이다.

3. 생명 윤리의 관점

- 수정란보다는 성체가 더 큰 자비의 대상이다. -

무아와 공의 경지에서는 자기를 넘어 타자를 향해 무한한 자비가 확산되어 나올 수 밖에 없다. 왜냐하면 일체개공의 철저한 무아(無我) 사상에 설 때에, 모든 것을 중도와 불이(不二)의 즉(卽)으로 보아, 자타가 무분별하고 자리즉이타(自利卽利他)가 되는 참다운 무연(無緣)의 자비가 이루어지기 때문이다. 그러므로 생명윤리와 관련된 불교의 모든 판단은 보다 많은 자비의 실현에 기여하는 방향에서 이루어져야 한다. 그리고 자비(慈悲)에서, 대자(大慈)는 모든 중생에게 즐거움을 주는 것이며, 대비(大悲)는 모든 중생의 괴로움을 뽑아내는 것이므로, 모든 판단은 아파하는 중생들의 괴로움을 최소화하는 방향에서 내려져야만 한다.

그런데 수정란과 성체 모두 인간의 계통이지만, 수정란은 어디까지나 한 갖 가능성으로서의 인간이므로, 그것도 착상이 이루어지지 않으면 그 어떤 현실화도 보장받을 수 없는 순수 잠재태이므로, 자비의 일차적 대상은 현실적 인간인 성체이지 가능성 인간인 수정란은 아니다. 그렇다면 단순한 가능성인 수정란을 고려하는 것보다는 현실성 그 자체인 성인 환자를 배려하는 것이 더 큰 자비가 될 것이다. 더욱이 자비의 궁극 목적은 신체적 고통의 감소를 넘어 일체 번뇌의 제거, 탐진치의 지멸, 업장의 소멸 등이므로, 업의 잠재력만을 지닌 것보다는 업력을 실제적으로 발휘해 나가는 업보체로서의 성체를 배려하는 것이 적극적으로 더 큰 자비가 될 수 있다.

또한 불살생 역시 단순한 금지를 넘어 적극적으로 이해되어야 한다. 그럴 경우 방생이란 곧 생명 해방이며, 불살생에 매여 배아복제의 금지 여부에만 관심을 쏟기보다는, 방생하여 고통을 해소한다는 점에 맞춰 배아 연구를 통한 난치병의 치료에 더 많은 관심을 가져야 할 것이다.

그리고 성인 환자의 치료를 위해 희생되는 배아 역시 큰 범주에서의 생명이므로, 배아복제 실험은 어디까지나 진정한 참회의 자세로 이루어져야 할

것이다. 엔트로피적 상충성으로서의 고성(苦性)이 생명체의 불가피한 본성인 이상, 살아가기 위해 타자의 생명을 침해할 수밖에 없는 인간에게 남은 가장 인간다운 선택은 못 생명을 향한 한없는 참회뿐이다.

VI. 맺는 말

앞서 우리는 생명 일반의 이해에서, 불교적으로 볼 때 생명체란 창발적 상호의존성으로서의 연기성(緣起性)과 비실체적 개방성으로서의 공성(空性)을 본질로 하는 존재자라는 점을 살펴보았다. 또한 인간생명의 이해에서는 인간을 인간답게 살아있게 하는 인간의 생명성은 전미개오성으로서의 알라야식이나 여래장 혹은 공성으로서의 불성에 있음을 알아보았다. 그리고 생명의 윤리적 이해에서는 불교의 모든 윤리적 판단은 중생의 고통을 최소화하는 방향에서 이루어져야 하되, 그 지침은 언제나 철저한 공관의 무연자비에 있어야 함을 규명해 보았다. 아울러 이런 고찰들을 배아즐기세포 연구에 적용시켜 본 결과, 자비의 방편력을 참회의 자세로 이행한다는 전제 아래서 그 연구가 용인될 수 있음을 보았다. 그러나 질병과 죽음의 고통에 대한 가장 궁극적인 극복은 어디까지나 죽음의 공포와 삶의 갈망 근저에 놓인 자아에 대한 끝없는 집착을 끊는 길뿐이다. 이 점에서 부처님의 다음 가르침은 우리에게 여전히 유효하다.

과거도 버리고 미래도 버려라
 현재의 이 내 몸 생각도 말라
 마음에 걸리는 모든 것을 버리면
 생사의 괴로움을 다신 받지 않나니 (법구경, 애욕품)

주제어

생명 life, 상호의존성 interdependence, 유정(有情) sattva, 식(識) vijñāna, 업
(業) karma, 공(空) śūnyatā

A Buddhist Interpretation of Life

Kim, Jong-Wook

In Buddhism, Chinese characters 壽命 (yur, life ornate by the heaven) or 生 (utpda, jti, to live) and 命 (jivita, heavenly order) are used instead of 生命 (life) to represent the notion of life. Nevertheless, life phenomenon and organisms, as the subjects of this study, can be most appropriately represented by Buddhist terminology 衆生 (sattva, living beings). The Sanskrit word sattva stands for "being" or "entity" as we can be tell from sat, which means "existence." "Being" is a very general word which has been divided by territorial ontology in Western metaphysics and is in need of territorial classification, as is sattva, for an in-depth study. The notion of being is divided into humans, organisms, and eco-system (organisms + environment); and sattva is sorted into 'ordinary persons', 'sentient being', and 'arising from conditional causation'. In terms of territory, 'ordinary persons', 'sentient being', and 'arising from conditional causation' coincide with humans, organisms, and eco-system, respectively.

Individual organisms exist based on metabolism, reproduction, and evolution. This life phenomenon can be described in Buddhist terms as "something that is neither same nor different (不一不異)" and "something that neither continues forever nor completely

disappears (不常不斷)". First of all, metabolism is the phenomenon of inconsistency (不一, anekatva). A life being continues to metabolize and to grow through cell division; I am not the same person I was a month ago. All cells in a human body are replaced in merely six months. However, I am not a completely different (不異, ananya) person from what I was a month ago. A series of thought processes are stored in memory, and an assumption that thoughts continue consistently with memories. The storage of life-long experience that takes the gene-like form is called ālaya-vijñāna in Yogacara Buddhism, and it becomes the subject of transmigration as the storage of karma force (業力). Therefore, one does not completely disappear in death (不斷, anuccheda), and a life-long experience, information, and kamma force are stored in genes or ālaya-vijñāna to be handed down.

All living beings are merely one stage of the historical transfer and continuance; they are not completely destroyed in death (不滅, aniruddha), yet they are not completely new at birth (不生, anutpatti). Nothing lasts forever (不常, anitya), and a being must continuously change itself to better adapt to the environment through evolvement for survival. The life phenomenon of an individual based on metabolism (不一), reproduction (不異, 不斷), and evolution (不常) is something neither same nor different, all the while neither lasting forever nor disappearing completely, and neither new nor destroyed in entirety. It is a process of continuous change broken away from immutability in variability(無常, anitya), selflessness (無我, anātman), and emptiness (空, śūnyatā).

Individual life as an organism is a sentient being (有情, *sattva*) based on emptiness (空性, *sūnyatā*) that features sensitivity (情, *indriya*), intentionality (行, *saṃkāra*), and conductability (業, *karma*).