

## 생태불교학을 위한 근본윤리로서의 불교의 불살생\*

김 수아(하버드대학 박사)

### I. 생태불교학을 위한 근본윤리

처음 생태계의 위기를 깨달았을 때 사람들은 이 위기가 정치적, 경제적, 그리고 사회적 요인들에 의해서 초래된 생태계 자체의 문제라고 진단했다. 하지만 시간이 지나면서 이 위기가 인간이 지닌 자연에 대한 사고에 의해 초래된 문제임을 인식하기 시작한다. 에른스트 헤켈(Ernst Haeckel)이 내린 생태학 정의, “유기체와 그들의 환경과의 관계들의 총체 혹은 그 관계들의 유형”<sup>1)</sup>에서 알 수 있듯이 인간과 자연은 생명공동체이다. 이 생명공동체에서는 인간이 가진 자연에 대한 사고와 태도가 자연에 영향을 미친다. 따라서 생태계의 위기는 바로 인간의 문제이다. 그러므로 생태위기를 극복하기 위해 인간이 가진 자연에 대한 사고와 태도를 철학과 종교의 관점에서 재 고찰해야 할 당위성이 주어 진 것이다. 특히 종교적 관점에서 자연을 재 고찰해야 하는 이유는 종교가 어떤 형식으로든 자연에 대한 사람들의 태도를 결정짓는 중요한 요인임과 동시에 한 사회를 지배하는 세계관과 윤리관을 형성하는데 뒷받침을 제공하기 때문이다. 이러한 관점에서 역사학자 린 화이트(Lynn White)<sup>2)</sup>가 지적한 종교와 인간과의 관계에 대한 고찰은 주목할 만하

---

\* 이 논문은 네들란드 포티쿠스 재단 연구비로 완성된 것임을 밝힌다.

1) Donald Worster, *Nature's Economy: The Roots of Ecology*, Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1979, 192쪽.

2) Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science* 155, 1967, 1204

다. 그는 종교가 인간의 사고 형성에 미치는 영향과 그 사고가 생태계와의 관계에 미치는 영향이 중대함을 “인간들이 생태계를 대하는 태도는 그들이 주변 사물과 어떤 관계인가를 생각하는 여하에 달려 있다. 때문에 인간 생태학은 인간의 본성과 운명에 관한 믿음 즉 종교에 의해 근본적으로 결정된다.”고 서술하고 있다.

그러므로 종교도 지구 생태의 심각한 파괴에 무관심 할 수 없는 입장이다. 종교가 생태계 위기를 극복하기 위해 해야 할 일은 생태계 안에서의 인간의 지위와 역할을 재조명하는 일이다. 종교는 우리가 누구인지, 자연은 무엇인지, 그리고 자연과 조화를 이루는 방법은 무엇인지를 제시하여 인간이 다른 인간이나 자연과 조화롭게 사는 윤리관을 제시한다. 하지만 기술문명의 발달로 인해 인간이 자연의 일부분임을 망각하고, 인간중심적 사고로서 자연을 도구로 전락시켰다. 바꾸어 말하면, 인간은 자연에 절대 군주가 되었고, 이로 인해 인간은 자연과 분리되어 인간성을 상실하고 자연은 인간들의 횡포에 죽어가고 있는 실정이다. 그래서 토마스 베리(Thomas Berry)<sup>3)</sup>는 우리가 자연을 대하는 태도가 점점 자폐적으로 되어 가고 있다고 지적하고 있다. 그는 45억 년의 지구의 진화역사의 맥락 속에서 인간의 역할이 무엇인지, 인간의 의미와 방향을 재설정하는 새로운 진화론을 주장하고 있다. 그의 주장은 생태계 위기가 바로 인간의 정신적 도덕적 위기임을 자각한 것이고, 이 부분이 종교가 생태계 위기의 극복을 위해 공헌해야 할 과제임을 시사하고 있다.

실지로 세계 종교는 윤리적 원리를 담은 보고로 존재해 왔고, 앞으로도 포괄적인 생태적 세계관과 생태윤리를 정립하는데 있어서 종교윤리는 생태계리는 광범위한 체계 속에서 인간의 역할을 정립하는데 유용할 것이다. 생태계 위기를 종교와 관련시킨 최초의 인물은 린 화이트이다. 그는 현대 생태학적 위기의 주범이 ‘기독교의 인간중심적 창조관’에 있다고 지적하여 종교가

쪽.

3) Thomas Berry, *The Dream of the Earth*, San Francisco: Sierra Club Books, 1988.

생태계 위기에 영향을 미치고 있음을 환기시킨다. 화이트 이래 토마스 베리, 뚜 웨이밍(Tu Weiming), 유진 하그로브(Eugene Hargrove), 데이비드 킨슬레이(David Kinsley) 등 많은 종교학자들이 종교와 생태의 관계를 고찰해 오고 있다.<sup>4)</sup> 이들 학자들이 종교와 생태의 문제를 종교적인 관점으로 해결하기 위해 동양종교의 전통에 눈을 돌렸을 때 그들은 동양종교가 서양종교보다 자연에 덜 지배적이라는 사실을 발견하게 된다. 그러나 이러한 발견이 동양종교가 완전히 생태적이라는 의미는 아니다. 우리들이 생태윤리를 위해 종교전통을 탐구할 때 개개의 종교전통들이 긍정적인 면과 부정적인 면을 동시에 가지고 있음을 인식해야 한다.

대부분의 학자들은 불교의 가르침이 서양종교보다 훨씬 친생태적이라고 인정한다. 그래서 그들은 불교가 전 지구적 생태윤리의 핵심을 구성하는데 가장 적합한 종교라는 사실에 동의하기를 주저하지는 않는다. 예를 들면, 역사가 존 페스모어(John Passmore)<sup>5)</sup>가 불교적인 전통은 서구에서는 발견되지 않은 생태계를 포함하는 윤리학을 확장하는 자원을 보존하고 있다고 지적하고 있는 것에서도 알 수 있다. 하지만 몇몇 불교학자들은 ‘불교가 친생태적(Buddhism is Ecological)’이라는 일반화된 정의를 전통불교 안에서 재검토하는 비판정신을 발휘해야 한다고 주장하고 있다. 이안 하리스(Ian Harris)<sup>6)</sup>는 “불교가 생태적 담론을 떠맡기 위한 문헌적, 문화적, 철학적 구조를 가지고 있다고 확신하기 이전에 이러한 문제들을 이제까지 보다 더 철저히 검토해야 한다.”고 역설한다. 이와 맥을 같이 한 데미언 키온(Damien Keown)<sup>7)</sup>은

4) Mary Evelyn Tucker and John Grim, "Series Foreword," *Buddhism and Ecology*, Cambridge: Harvard University press, 1997, xxix-xxxii쪽.

5) John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, London: Duckworth, 1976, 4쪽.

6) Ian Harris, "Buddhism and the Discourse of Environmental Concern: Some Methodological problems Considered," *Buddhism and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press, 1997, 379쪽.

7) Daimien Kewon, 불교평론23, 2005.

불교가 생태문제를 언급하는데 풍부한 배경을 제공할 수 있는 장점이 있다고 하더라도 붓다나 그의 제자들이 생태학 문제를 깊이 숙고했다는 것을 증명할 자료가 없기 때문에 불교가 생태학적이라는 것에는 회의적이라고 지적하고 있다.

이와 같이 불교학자들 사이에서는 불교가 생태적이냐는 논쟁이 일고 있다. 이들 논쟁은 ‘불교가 생태적’이라는 일반화된 사고로 인해 만들어지는 부작용을 최소화하는 역할을 담당한다. 왜냐하면 불교전통이 가지고 있는 역사와 문화의 다양성을 포괄적으로 인식하지 않은 상태에서 당대의 생태문제를 불교적 전통에 적용시킬 때 왜곡이 생길 가능성을 배제하기 어렵기 때문이다. 그럼에도 불구하고 생태윤리 철학자인 베어드 캘리콧(Baird Callicott)<sup>8)</sup>이 포괄적인 세계 생태윤리를 창조할 수 있도록 종교적 전통의 개념적 자원의 보고는 계속적으로 채굴되어야 한다고 주장하고 있듯이, 생태불교학의 담론들은 새로운 생태윤리의 창조를 위해 불교전통에서 생태적 사고를 발굴하는 노력은 계속되어야 한다. 이는 불교의 가르침이 인간의 자연에 대한 태도의 다양한 관점들을 제시함으로써 인간이라는 소우주와 자연이라는 대우주와의 관계를 명확히 하여 인간이 자연의 일부로서의 지위와 역할에 대한 비전을 제시하는데 일조를 담당할 수 있기 때문이다.

그러므로 지금 불교학자들에게 주어진 과제는 불교가 생태적이냐 아니냐는 논쟁보다 불교전통 안에서의 생태적 가치를 발견하는 것이 보다 시급한 일이다. 이렇게 시급한 문제를 해결하기 위해 불교학자들은 불교전통 안에서 현대 철학과 윤리학에서 논의되고 있는 생태학적 쟁점들을 해결할 수 있는 독창적인 방법이나 불교적 해답을 도출해 낼 수 있는 접근방법이 존재하는가에 관심의 초점이 맞추어져야 한다고 생각한다. 이안 해리스<sup>9)</sup>가 ‘생태불교

8) Mary Evelyn Tucker and John Grim, "Series Foreword," *Buddhism and Ecology*, Cambridge: Harvard University press, 1997, xxii쪽.

9) Ian Harris, 1997, 378쪽.

학이 확실한 신임을 얻기 위해서는 오랜 시간이 걸릴 것'이라고 밀한 것처럼 생태불교학은 겨우 시작에 불과하기 때문에, 불교전통이 생태적 문제를 해결하는 대안을 도출해 내는 일이 용이해 보이지는 않는다. 하지만 생태불교를 위한 다양한 접근방법의 시도가 계속적으로 시도되어야 한다는 시대적 요청을 간과해서는 안 된다.

이러한 문제점들을 인식하면서 이 논문에서는 생태불교를 위한 불교윤리의 기본정신이 무엇인지 고찰해 보고자 한다. 생태불교윤리는 인간과 다른 생명 혹은 생태가 상호 상생하는 윤리 즉 생명중심주의 혹은 생태중심주의를 위한 밑거름이 되는 생명존중을 뒷받침하는 실천윤리여야 한다. 따라서 불교의 불살생정신이야말로 생태불교윤리의 기본정신이라고 할 수 있다. 이는 불교의 이타적 수행의 근본정신이자, '모든 생명들은 비록 형태를 달리한다고 해도 모두 고통을 싫어하고 행복을 추구하므로 함부로 살생하거나 해하지 말아야 한다.'는 가르침이다. 그래서 불살생의 정신은 다른 인간은 물론이고 다른 생명과 생태를 자신과 동등하게 존엄성을 가진 존재로 인식하고 자비심으로 대하도록 하는 것으로 불교전통의 모든 윤리강령의 첫 번째에 자리 잡고 있다. 불살생정신이 생명존중의 기본원리임을 데미언 키온<sup>10)</sup>은 다음과 같이 서술하고 있다. "불교의 가르침이 생명존중을 위한 것임은 불살생의 원리에서 잘 드러나 있다. 이 불살생에 의한 생명존중은 붓다가 가르친 핵심으로 보편적 도덕명령이 된다." 또한 데이비드 킨슬레이<sup>11)</sup>는 불교전통에서 생태학적 가르침을 '실체들 간의 조화, 자연에 대한 신성화 및 그것의 고유한 가치를 고려함, 그리고 불살생'으로 정의하지만, 이들 가운데 불살생의 정신이야말로 생태불교의 근본정신이라고 평하고 있다. 더 나아가 그는 "비록 불교가 불살생을 인도의 다른 종교인 힌두교와 자이나교와 공유한다

10) Damien Keown, *Buddhism and Bioethics*, New York: Palgrave, 2001, 44쪽.

11) David Kinsley, *Ecology and Religion: Ecological Spirituality in Cross-Cultural Perspective*, New Jersey: Prentice-Hall, 1995, 53쪽.

고 할지라도 불살생에 대한 강조는 불교의 뚜렷한 특징이다.”<sup>12)</sup>고 하여 생태 불교의 근본윤리를 불살생에 두고 있다.

나는 불교의 불살생이 생태불교를 위한 근본윤리인 이유가 붓다가 인도의 카스트제도를 거부한 정신에 바탕을 두고 있기 때문이라고 본다. 이 점이 바로 불교의 불살생과 힌두교나 자이나교의 불살생과의 근본적인 차이점이기도 하다. 붓다가 카스트제도를 시종일관 거부한 사실은 인도종교사에 있어서 중요한 사건이다. 붓다는 인간은 누구나 본래적 가치를 가지기 때문에 출신에 의해 신분이 결정되는 것이 아니라, 오직 자신의 행위의 결과가 삶을 결정할 뿐이므로 모든 인간에게 존엄성과 평등성이 적용되어야 한다고 가르친다. 그러므로 붓다의 카스트제도의 거부는 불살생실천의 근본정신, 즉 왜 생명에게 함부로 폭력을 사용하지 말아야 하는지에 대한 구체적인 해답을 제시한다. 왜냐하면 불살생의 실천이 살생에 대한 보복이나 죄의식에서 시작되는 것이 아니라 생명존엄에서 출발해야 한다는 사실을 표명한 것이 바로 카스트제도의 거부이기 때문이다.

이러한 불교의 불살생정신은 인간뿐 아니라 모든 생명 즉 동물과 생태에 이르기 까지 생명의 존엄성과 평등성을 확대하는 구체적인 실천으로 이어진다. 이 구체적인 실천에는 두 가지 원칙이 있다. 첫째, 고통의 공감이다. 불교도는 자신의 고통에 비추어 다른 생명들의 고통을 인식해야 하며, 자신의 행복에 비추어 다른 생명의 행복을 인식해야 한다. 즉 모든 생명은 고통을 싫어하고 행복을 원한다는 것이다. 그래서 이 고통의 공감은 모든 생명의 존엄성과 절대적 가치를 일깨우게 한다.

둘째, 자비심이다. 불교도는 고통의 공감을 통해 자신과 다른 생명의 고통을 인식했다면, 다른 생명의 고통에 대한 자비심을 배양해야 한다. 이 자비심은 모든 생명에게 고통을 증가시켜서는 안 되며, 자비심으로 고통을 감소시키는 실천을 해야 한다.

---

12) David Kinsey, 1995, 84쪽.

이 고통의 공감과 자비심은 불교도가 다른 생명 즉 인간, 동물 그리고 자연과의 관계에서 실천해야하는 근본윤리이다. 이 근본윤리는 오늘날 직면한 생태계 위기를 극복하기 위한 종교적 관점에서의 생태계에서의 인간의 지위를 재 고찰하는 중요한 대안을 제시할 것이다. 이처럼 불살생정신이 생태계 위기를 극복하는 대안이 될 수 있는 것은 불교의 불살생실천이 동물이나 다른 생명 그리고 생태에 조차 존엄성과 평등성을 인정하는 것으로 생명중심주의 혹은 생태중심주의를 위한 윤리 확장의 가능성을 보여 주기 때문이다.

따라서 이 논문에서는 불교의 불살생정신이 어떻게 생태불교를 위한 근본윤리가 될 수 있는지, 더 나아가 생태계위기를 극복할 대안이 될 수 있는지에 관해 고찰해 보고자 한다. 여기서는 두 가지 관점으로 이 문제에 접근한다. 첫째는 불살생계율의 실천에 의해 보여 주는 생태학적 대안들 가운데 불교전통에서의 동물에 대한 배려와 생태학에서 논의되고 있는 동물해방에 관해 연관지어 논의를 펼쳐 보고자 한다. 둘째는 힌두교와 자이나교와 다른 불교의 불살생정신의 특색에 대한 추구이다. 이 추구에 대한 구체적인 예로서 초기불교이래 문제가 되어 온 불살생과 육식의 문제를 붓다의 카스트제도의 거부와 같은 맥락에서 고찰해 보고자 한다.

## II. 인도종교사에서의 불살생의 기원

불살생(Ahimsa)은 인도 종교문화 전통의 중요한 요소로서 까르마(Karma) 즉 행위와 연관되어진 수행법이자 생활양식이다. 아힘사의 어원을 살펴보면, 이는 범어 hims에서 온 것으로 동사 '죽이다' 혹은 '상해를 입히다'는 han에서 파생되었다. 이것에 부정의 접두어 'a'가 붙어 '죽이거나 상해를 입히려는 의도를 없앤다'는 의미로 해석된다. 한역의 불살생(不殺生)은 아힘사의 의미에 따라 번역한 것이다. L. 슈미트하우젠(Schmithausen)<sup>13)</sup>은 인도종교사에서

의 불살생의 의미를 “불살생란 만드시 채식주의와 연관되는 것은 아니지만, 어떤 살아 있는 생물을 해치는 것, 특히 살해하는 것을 일관되게 자제하는 생활태도 혹은 양식을 말한다.”고 정의내리고 있다. 그의 정의는 인도 불살생의 특징이 인간을 넘어 동물과 다른 생태계에 까지 적용의 범위를 확장하고 있는 점을 분명히 하고 있다고 보인다. 이러한 관점에서 불살생의 정신은 인간중심주의를 넘어 생명중심주의 내지 생태중심주의로 나아가는 생태윤리학의 밑거름이 되는 가능성을 내포하고 있다.

불살생의 전통은 인도종교와 문화의 특성을 결정짓는 중요한 요소이다. 그럼에도 불구하고 인도종교사에서 불살생의 기원에 관한 논의는 계속되고 있다. 학자들 간에 벌어진 현재까지의 논의는 대개 두 방향으로 전개되고 있다, 첫째, 제식주의적 베다전통에서 불살생의 기원을 찾으려는 관점, 둘째, 베다의 권위와 제식주의에 대항한 고행주의에서 기원을 찾는 관점. 첫 번째 방향에서 불살생의 기원을 추구하는 슈미트(H. P. Schmidt)<sup>14)</sup>에 따르면, 바라문교의 제식 중 행해지는 동물희생과 그 희생되어진 동물들로부터의 보복의 두려움 사이의 딜레마를 해결하려는 과정에서 불살생이 출현했다고 보고 있다. 바라문교는 제식을 중요시하고 있으며, 제식의 하이라이트는 역시 동물희생이다. 신들을 기쁘게 하기 위해 동물희생을 감행하지만 죽은 후 자신들이 희생으로 바친 동물들에게 보복될 두려움을 떨쳐 버리기가 어렵다. 따라서 동물희생과 보복에 대한 두려움과의 딜레마를 불살생으로 극복하려고 했다고 보고 있다.

한편, 고행주의에서 불살생의 기원을 찾는 학자들은 동물에 대한 자비심

13) Lambert Schmithausen, "A Note on the Origin of Ahimsa,"(불살생의 기원에 대한 고찰) Harānandalaharī: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on His Seventieth Birthday, ed. Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler, Reinbek: Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, 2000, 253쪽.

14) H. P. Schmidt, "The Origin of Ahimsa," *Melanges d'Indianisme a la memoire de Louis Renou*, Paris: Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 1986, 626쪽.



에서 불살생이 기원되었다고 보고 있다. 기원전 6세기부터 시작된 비베다적인 사상 동향에서 발생한 불교와 자이나교는 초기부터 행위의 윤리적인 면을 강조하며, 제식을 위한 동물희생을 반대한다. 이러한 관점을 바탕으로 보드위츠(H. W. Bodewitz)와 크리스토퍼 채플(Ch. Chapple)<sup>15)</sup>은 인도의 불살생이 동물희생적 제식주의를 반대하는 비베다적인 전통 특히 고행주의에서 시작되었으며, 후에 바라문교에까지 영향을 미쳤다고 주장한다. 특히 채플<sup>16)</sup>은 불살생의 기원에 관한 선행연구 특히 제식주의적 전통에서 불살생의 기원을 찾으려는 학자들, L. 올스돌프(Alsdorf)<sup>17)</sup>와 슈미트 그리고 U. 타티넨(Tahtinen)<sup>18)</sup>의 관점을 재검토하면서 인도에서의 불살생의 전통은 불교나 자이나교와 같은 신흥사상가들에 의해 시작된 것이라고 주장하고 있다. 더 나아가 그는 엄격한 채식주의를 고수하는 자이나교야말로 인도종교에서 불살생과 가장 밀접한 관련을 맺고 있다고 하여, 자이나교에서 인도의 불살생의 원형을 추구하고 있다.

하지만 슈미트하우젠<sup>19)</sup>은 불살생의 기원이 고행주의 신흥사상가들과 밀접한 관련이 있다고 보지만 제식주의와의 관련도 배제하지 않는다. 그는 불살생의 기원을 제식주의와 관련짓는 가능성을 부인한 보드위츠와 채플과는 달리, 제식주의와 고행주의의 절충안을 통해 불살생의 기원의 내재적 동기를 추구하고 있다. 그는 제식주의 전통에서 기원을 찾으려는 슈미트와 비베다적인 고행주의에서 찾으려는 보드위츠의 견해를 면밀히 검토한 결과, 제식주의의 가능성을 부인하는 보드위츠의 견해를 거부한다. 그리고 그는 슈미츠의

15) Christopher Key Chapple, *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*, Albany: State Univ. of New York Press, 1993.

16) Ch. K. Chapple, 1993, 3-20쪽.

17) L. Alsdorf, *Beitrage zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in India*, Wiesbaden: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literature in Mainz, 1962.

18) U. Tahtinen, *Ahimsa: Nonviolence in Indian Tradition*, Londen: Ryder and Company, 1976.

19) L. Schmithausen, 2000, 254쪽.

견해에 동의하면서 선행하는 제식주의적 베다문헌과 자이나교와 불교의 초기문헌을 통해 서로 상반되어 보이는 두 견해의 연결고리를 찾으려고 노력했다. 다시 말하면, 그는 제식주의에서 제물로 바친 동물들로부터의 보복의 공포와 자신의 고통에 비추어 다른 생물을 해치지 말아야 한다는 불교와 자이나교의 공감의 공통분모가 불살생 기원의 내재적 동기로 작용했을 것이라고 추측하고 있다.

슈미트하우젠이 불살생의 기원에 대한 이러한 결론을 도출하게 되는 근본적인 이유가 불살생의 기원을 인도문화 전체의 한 맥락으로 보려는 시각을 가졌기 때문이라고 보인다. 그는 인도에서 발생한 종교문화는 상호 연관 속에서 성장 발전했기 때문에 어떤 종교문화현상을 하나의 종교에 국한시켜 파악하거나 정의내리기 어렵다고 보고 있다. 나는 인도에서의 불살생의 기원을 인도종교전통의 공통적인 현상으로 보려는 슈미트하우젠의 견해에 동의한다. 이는 시모다<sup>20)</sup>도 지적했듯이, 인도문화에서 성장한 종교문화는 아무리 적은 요소라도 전통적인 베다문화의 맥락 속에서 찾아야 한다고 지적한 것과 맥을 함께한다.

그렇지만 나와 이들 불교학자들이 인도종교사에서 모든 종교전통이 동일한 무게로 불살생의 기원이나 전통에 기여했다고는 보지는 않는다. 앞에서 언급했듯이, 바라문교의 제식주의는 부정적인 면에서 불살생의 기원에 영향을 미쳤다고 한다면, 불교나 자이나교는 긍정적인 면에서 공헌한 것이다. 비록 부정적인 영향을 끼쳤다고 하더라도 바라문교의 제식주의가 인도에서 불살생의 실천이 기원전 6세기 흥기한 불교와 자이나교에 의해 사회현상으로 부상하여 인도종교문화를 새롭게 혁신하는 동기를 부여했음을 부인하기 어렵기 때문이다. 그리고 이러한 불살생의 전통이 기원전 6세기부터 현재까지 인도종교문화를 규정짓는 중요한 요인이 되고 있다. 하지만 인도종교문화라는 기반에서 자라는 것이라고 해도 각각의 종교전통에서 발전과 변형을

20) Masahiro Shimoda, *A Study of the Mahāparinirvāna Sūtra*, Tokyo: Shunjūsha, 1997, 389쪽.

통해 개개의 종교의 특색을 만들고 있다는 점도 간과해서는 안 된다.

### III. 불교의 불살생정신과 동물해방

불교는 동물에 대해 배려가 깊은 종교이다. 불교학자 데미언 키온<sup>21)</sup>이 동물의 생명에 대한 존중은 불교윤리학의 현저한 특색이라고 평한 것과 동물해방을 선도한 피터싱어<sup>22)</sup>가 불교적 전통은 우리의 전통보다 동물에 친절하다고 지적한 점에서도 알 수 있다. 더 나아가 폴 월도<sup>23)</sup>는 불교의 불살생정신이 생명중심주의를 위한 윤리 확장에 공헌할 수 있는 가능성을 다음과 같이 시사하고 있다. “현대적 동물 공민권 견해들의 개관 속에서 불교적 통찰은 서로 다른 견해들과 관련시키는 하나의 동기가 된다. 왜냐하면 많은 점에서 현대적 운동의 중핵적 통찰이 정신적인 면에서 최초 설법에서 구현된 생명에 대한 붓다의 경외에 가깝기 때문이다.” 덧붙여 그는 “최근에야 얻은 생물 과학 분야의 지식을 바탕으로 하는 동시대의 견해들을 고대의 종교적 전통에 무감각적으로 적용하는 것은 시대착오적인 실수를 만들어 낼 수는 있겠지만, 불살생을 근본으로 하는 불교전통이 이 시대의 동물공민권에 생기를 불어 넣는 성격을 소유하고 있음이 명백하기 때문에 이 고대의 종교전통이 다른 동물에 대한 관심에 관해 우리들에게 무엇을 말해 줄 수 있을 가를 물을 가치가 있다.”고 지적하고 있다. 이러한 그의 의견은 불교의 불살생정신이 생명중심주의로의 윤리적 확대에 중요한 근거를 제시할 수 있음을 시사하고 있는 대목이라고 할 수 있다.

21) D. Keown, 2001, 22쪽.

22) Peter Singer, *How are We to Live? Ethics in an age of self-interest*, London: Mandarin paperbacks, 1993, 221쪽.

23) Paul Waldau, "Buddhism and Animal Rights," *Contemporary Buddhist Ethics*, London: Routledge Curzon, 2000, 84쪽.

그러므로 이 장에서는 불교의 불살생정신이 동물해방과 어떤 관련이 있는지를 고찰하려고 한다. 불교전통 안에서 인간과 동물이 어떻게 관계되어 있는지, 동물을 어떻게 사고하고 있는지, 그리고 불살생정신이 동물에게 어떤 영향을 미치는지에 관해 살펴보고자 한다. 이러한 고찰은 폴 왈도가 지적한 것처럼 불살생정신이 생명중심주의를 뒷받침하는 윤리 확장에 어떻게 기여했고, 앞으로도 기여할 수 있는지에 대한 가능성을 추구하는 것이다.

불살생의 근본정신은 고통에서의 해탈을 추구한다. 실비<sup>24)</sup>는 이러한 불교 윤리의 특징을 다음과 같이 지적한다.

비록 붓다는 철학적 윤리학에 대한 잘 조직된 논문을 제기하지는 않았지만, 그의 설법들에는 중요한 윤리적 문제들에 대한 이론적 관점들이 포함되어져 있다. 그러나 그는 윤리적인 문제들에 대한 이성적인 검토를 넘어서서, 실천적 사안으로서의 윤리에 지속적인 관심을 나타내고 있다. 즉 괴로움으로부터의 해방을 향해 나아가는 잘 정의된 윤리적인 길과 삶의 방식이 그의 실천적 관심이다.

인도의 다른 종교들과 같이 불교도 윤회의 속박이라는 고통에서 벗어나 열반을 얻는 것을 최종 목표로 하고 있다. 윤회에서의 해탈을 이루기 위해 윤회의 원인인 탐, 진, 치를 완전히 벗어나야 한다. 이러한 과정을 초기불전에서는 네 가지 성스러운 진리라는 의미의 사성제 즉 삶이 고통이라는 인식, 고통을 받는 원인, 고통의 소멸, 그리고 고통을 벗어나기 위한 실천이라는 네 가지 단계로 설하고 있다. 이 가운데 고통에서의 해탈을 위해 여덟 가지 바른 길인 팔정도를 비롯해 오계와 십계 등 윤리적 실천을 제정하고 있다. 이 윤리적 실천의 첫 항목이 바로 불살생계율이며, 이 불살생실천은 모든 생명을 고통에서 해탈시키는 근본정신이 된다.

그래서 불살생실천은 모든 생명들이 받고 있는 고통에 대한 공감에서 출

24) P. D. Silva, "Buddhist Ethics," *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Blackwell Publishers Ltd, 1993, 59쪽.

발한다. 불살생정신은 나를 기준으로 타인의 고통을 공감하며, 나를 기준으로 타인의 행복을 지켜주는데 있다. 붓다는 초기불전인 슷타니파타<sup>25)</sup>에서 비구가 다른 생명을 공격하거나 상해를 입혀서는 안 되는 이유로 “내가 그렇듯이 이들도 그러한다. 이들이 그렇듯이 나도 그렇다. 자신을 비교의 기준으로 삼아 스스로 죽이거나 남을 시켜 죽여서는 안 된다.”고 설하고 있다. 또한 법구경<sup>26)</sup>에서도 설하고 있다.

모든 존재들은 폭력을 무서워하고 모두는 죽음을 두려워한다. 자신을 비교의 기준으로 삼아 스스로 죽이거나 다른 사람을 시켜 죽여서는 안 된다. 모든 존재들은 폭력을 무서워하고 모두는 삶을 좋아한다. 자신을 비교의 기준으로 삼아 스스로 죽이거나 남을 시켜 죽여서는 안 된다.

불교의 가르침에서 자신에 비추어 다른 생명의 고통을 인식하는 작업은 생명을 평등하게 고려하는 기본적인 자세이다. 이를 슈미트하우젠<sup>27)</sup>은 ‘공감’이라고 표현하며, 이 공감은 불교의 불살생의 기본 정신이라고 정의내리고 있다. 그래서 그는 불교의 불살생의 특징을 “불교가 생명을 해하지 말도록 가르치는 것은 (자신이 살생한 동물에 의해 발생할) 사후의 보복에 대한 두려움보다 구체론적 맥락에서 생명을 죽이는 것은 무자비하며 비구는 다른 사람이 자신과 마찬가지로 고통과 죽음을 싫어 한다는 공감을 통해 모든 생물에 자비로운 마음과 연민을 가져야 한다는 가르침에 근거하는 것이다.”고 설명한다.

불교에서 자신을 기준으로 다른 생명의 고통을 인식하는 태도는 동물해방

25) *Suttanipada Verse 705: yatha aham tatha ete yatha ete tatha aham/ attanam upamam katva na haneyya na ghataya/ See Schmithausen, 2000, 271쪽.*

26) *Dharmapada Verse 129-130: sabbe tasanti dandassa, sabbe bhayanti machuno/ attanam...// sabbe tasanti dandassa, sabbesam jivitam piyam/ attanam...// See Schmithausen, 2000, 271쪽.*

27) L. Schmithausen, 2000, 270쪽.

의 이론을 만든 싱어의 사상과 흡사하다. 싱어<sup>28)</sup>는 그의 저서 <동물해방>에서 동물들도 고통을 받는 존재이기 때문에 도덕적 고려 대상이 되어야 한다고 주장한다. 그는 생명중심의 윤리를 확장하기 위해 동물을 기계와 같은 무감각한 물질로 인식해 온 사람들을 설득하려고 다음과 같이 자문자답을 한다.

인간이 아닌 동물이 고통을 느끼는가? 이를 어떻게 알 수 있는가? 인간이건 인간이 아니건 그 존재가 고통을 느끼는지 어떻게 알 수 있는가? 우리는 스스로 고통을 느낄 수 있음을 안다.

싱어는 동물도 감각을 가진 생명이기 때문에 자신이 고통을 느끼는 만큼 고통을 느낄 것이라고 말하여 동물에게도 도덕적 지위를 부여해야 한다고 역설하고 있다.

싱어는 동물해방론자이다. 이들 동물해방론자들은 서구에서 1980년대에 절정을 이룬 인간중심주의에 대한 비판을 가장 효율적으로 수행했다. 이 효율적인 비판을 성공적으로 이끈 인물이 싱어이다. 그는 1975년 <동물해방>을 출간하여 데카르트 이후 동물은 단지 인간의 먹이감인 기계와 같은 존재라고 생각했던 서양사회의 통념을 깨고, 동물도 감정을 가진 생명체이므로 동물에게 가하는 불필요한 고통과 죽음을 합법적으로 허용해서는 안 된다는 합의를 도출해 내었다. 이 역사적인 사건을 로리 그루언(Lori Gruen)<sup>29)</sup>은 다음과 같이 표현하고 있다.

피터싱어가 1975년 출간한 <동물해방>은 동물들이 어떠한 방식으로든 마음대로 활용 가능한 우리들의 소유물이라는 태도에 일침을 가하였으며, ‘동물 처

---

28) Peter Singer, *Animal Liberation*, New York: HarperCollins Publishers, 2002, 10쪽.

29) Lori Gruen, 'Animals,' *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Blackwell Publishers Ltd., Cambridge USA, 1993, 343쪽.

우 방식에 관한 새로운 윤리'를 제시하였다. 이 책은 막 싹트기 시작한 활기찬 동물해방운동에 도덕적 토대를 제공하였다. 철학자들은 이 책을 계기로 동물의 도덕적 지위문제를 다루기 시작하였다. 그 후 이어진 논의에서는 동물들이 단순한 자동인형이 아니고 고통을 느낄 수 있으며, 따라서 마땅히 어느 정도의 도덕적 관심을 기울여야 할 대상이라는 점에 대하여 대체로 합의가 이루어 졌다.

싱어의 동물해방은 공리주의를 기본입장으로 한다. 18세기 말 공리주의를 제창한 제라미 벤담(Jeremy Bentham)<sup>30)</sup>은 “인간이 아닌 동물이 폭군의 손만이 아니라 그 누구에게도 빼앗길 수 없는 권리를 획득할 날이 올지도 모른다... 설령 그들의 능력이 생각과 다르더라도 무슨 문제가 있겠는가? 문제는 그들에게 이성적으로 사고할 능력이 있는가, 또는 대화를 나눌 능력이 있는가가 아니다. 문제는 그들이 고통을 느낄 수 있는가 이다.”고 하여 생명에게 동등한 고려의 권리를 부여 할 때 ‘고통을 느낄 수 있는 존재’라는 사실이 중요한 잣대가 된다고 역설하고 있다. 싱어<sup>31)</sup>는 벤담의 말을 바탕으로 다음과 같이 정의 내리고 있다.

만약 한 존재가 고통을 느낀다면 그와 같은 고통을 고려의 대상으로 삼길 거부하는 자세를 옹호할 수 있는 도덕적인 논증은 있을 수 없다. 한 존재의 본성이 어떠하든, 평등의 원리는 그 존재의 고통을 다른 존재의 동일한 고통-대략적이거나 비교가 이루어 질 수 있다면- 과 동일하게 취급할 것을 요구한다... 그리하여 채고 감수 능력은 타인의 이익에 관심을 가질지의 여부를 판가름하는, 우리가 옹호할 수 있는 유일한 경계가 된다.

싱어는 일부 철학자들이 동물이 권리를 갖지 못하는 이유를 자율성을 가져야 한다거나 공동체의 일원이어야 한다거나 정의감을 갖추어야 한다는 주장에 맞서 채고 감수능력이야말로 생명체가 도덕적으로 동등하게 대우를

30) Peter Singer, *Animal liberation*, HarperCollins publishers Inc., New York USA, 2002, 7쪽.

31) P. Singer, 2002, 9쪽.

받을 유일한 경계선이라고 주장하고 있다.

불교전통에서 고통의 공감이가 다른 생명에까지 확장되는 근거는 생명의 연속성, 즉 윤회의 가르침에 있다. 불교에서는 생명의 영역을 천상, 인간, 동물, 아귀, 지옥 등 다섯으로 나눈다. 생명들은 자신의 행위의 결과에 따라 사후에 이들 다섯 중 한 곳에 태어나게 된다. 윤회란 이 다섯 영역에서 죽음과 태어남을 반복하는 것을 말한다. 그리고 이 윤회의 굴레에서 벗어나 열반을 얻기 전에는 어느 생도 영원할 수 없으며 끊임없이 생사를 반복하는 고통을 면하기 어려운 운명 공동체이다.

윤회의 영역에서는 인간과 동물은 전생의 행위의 결과에 따라 태어난 형상의 차이에 불과할 뿐이다. 그래서 만약 인간이 악행을 행하면 다음 생애 동물로 태어 날 수 있으며, 역으로 동물이 선행을 행하면 다음 생애 인간으로 태어 날 수도 있다. 따라서 인간과 동물은 행위의 결과를 받는 주체이며, 인간과 동물은 같은 존재 형태의 한 부분으로 간주되고 있다. 이에 관해 키온<sup>32)</sup>은 “어떤 형태의 생명이 가치 있으며, 왜 불교도들은 윤회 속에 있는 다른 숙명적인 혹은 목적을 나타내는 생명 형태들을 가치 있게 여기는지에 관한 어떠한 결정적인 언급이 없다고 하더라도 그것의 토대는 살아 있는 존재들은 내재적 가치를 가진다는 의미이다. 즉 각 존재는 어떤 다른 영역의 수단으로서보다는 그 자체로서 가치가 있는 것이다.”고 지적하고 있다. 이 지적에서처럼 윤회의 세계에서는 다섯 영역에 속해 있는 생명들이 지배적인 구조로 연결된 것이 아니라 개개인의 행위의 결과에 의해 이루어진 수평적 구조이다.

수평적인 윤회의 세계관은 불교가 동물을 윤리적 범주에 넣는 것을 가능하게 한다. 초기 경전의 가르침 속에 수많은 동물들이 등장하고, 특히 붓다의 전생이야기와 관련된 자타카 문헌에 등장하는 동물들이 선행과 악행을 행하는 주체로 그려져 있다는 점도 이러한 관점을 뒷받침하고 있다. 이와 관련된

---

32) D. Keown, 2001, 36쪽.



연구로서 채플<sup>33)</sup>은 자타카에 등장하는 동물들을 분류하여 다음과 같이 분석하고 있다. "대부분의 경우 동물들은 붓다 당시에 생존했던 인물들의 전생을 나타낸다. 이 동물들의 전생의 행위는 현생의 인간의 행동을 설명하는데 도움을 준다. 어떤 경우에는 이 동물들의 상서로운 행동이 미래의 상서로운 인간의 행동에 대한 근거를 제공한다. 반면, 그들의 바람직하지 못한 행동은 붓다의 동시대인들의 악업을 설명하는데 도움이 된다." 그는 자타카에서 동물이 인간의 윤리적 행위를 선도하는 역할을 하고 있다고 결론짓고 있다. 하지만 자타카에서의 동물의 이미지는 평상시의 동물과는 다르다는 사실을 염두에 둘 필요가 있다. 이 동물들은 대부분 붓다의 전생이나 보살의 화신이기 때문이다.

불교에서 동물을 윤리적 범주에 포함한다고 해서 인간과 동물을 구별하지 않는 것은 아니다. 불교는 인간과 동물을 구별하되 그것이 차별로 이어지는 않는다는 점이 특색이다. 경전에서는 인간과 동물을 포괄하는 '생명'이라는 개념을 즐겨 사용하고 있다. 이는 범어 사트바(sattva)에 해당하며 한역에서는 중생(衆生, 舊譯) 혹은 유정(有情, 新譯)이라고 번역하고 있다. 한편, 인간 개개의 인격적 존재를 의미하는 경우에는 푸트가라(pudgala)를 사용하지만, 인간과 동물을 구별할 경우 인간을 마누스야(manusya), 동물을 파수(pasu)라고 칭한다. 이와 같이 인간과 동물을 개개로 지칭하는 단어가 존재함에도 불구하고, 불교문헌에서 인간과 동물을 포괄하는 '생명'을 즐겨 사용하는 이유는 인간도 동물도 윤회에 속해 있는 한 욕망에 사로잡혀 집착의 삶을 산다는 의미에서는 둘 다 중생이기 때문이다.

그럼에도 불구하고, 인간이 동물과 다른 점은 현실을 인식하는 지혜가 있다는 것이다. 이 지혜는 학습을 통해 얻어 진다. 초기 문헌<sup>34)</sup>에 "학습하지 않

33) Ch. K. Chaple, "Animals and Environment in the Buddhist Birth Stories," in *Buddhism and Ecology*, Cambridge: Harvard University press, 1997, 134쪽.

34) *Suttanipada* Verse 1043. See Nagamura Hajime, "The Characteristic of Humankind in Buddhism,"

는 사람은 소처럼 늙는다. 그의 육체는 살찌지만, 그의 지혜는 증가하지 않는다.”고 하여 지혜의 유무가 인간과 동물을 구별 짓는 잣대가 된다. 이 지혜의 유무는 인간과 동물만의 구별이 아니라, 윤회의 다섯 영역 중 동물, 지옥, 그리고 아귀는 지혜가 없기 때문에 태어나는 곳이므로 ‘악도’라고 칭한다.

지혜에 의해 윤회의 영역을 구별 짓는 방법이 불교가 인간중심주의라는 비판을 받기도 한다. 폴 월도<sup>35)</sup>는 율장에서 티랏차나가타는 동물들의 영역을 의미하는 단어로 불교도들에게는 세 가지 낮은 영역의 하나로 여겨지고 있다고 지적하고 있다. 그는 또한 이시가미의 말을 인용하여 “짐승들이란 구분은 동물을 가르키며, 세 가지 악도 가운데 하나로 간주된다. 이 집단에 있는 존재들은 어리석고, 지혜가 없으며, 항상 서로를 죽인다. 그곳은 고통은 많고 행복은 적은 영역이다. 그곳은 어리석은 사람이 그의 악행들로 인해 태어나는 곳이다.”고 하여 불교도들은 동물들은 기본적으로 인간보다 하열하다고 여기고 있다고 지적하고 있다. 그는 불교의 가르침이 동물에 친절함에도 불구하고 불교문헌에서 동물을 비하하는 경향이 드러난다고 지적하고 있다. 이러한 불교의 경향은 동물해방을 이끈 싱어<sup>36)</sup>의 고민과 흡사하다.

우리가 염두에 두어야 할 것은 평등이라는 기본원리를 한 집단에서 다른 집단으로 확장시켜야 한다고 해서 그것이 양 집단을 동등하게 대우해야 한다는 것을 뜻한다는 것이 아니라는 점이며, 또한 양 집단이 동등한 권리를 가져야 한다는 사실을 뜻하지도 않는다는 점이다. 우리가 그렇게 생각해야 하는지의 여부는 양 집단 구성원이 가지고 있는 본성에 따라 달라 질 것이다. 평등이라는 기본 원리는 평등한, 또는 동일한 처우를 요구하지는 않는다. 그러한 원리는 단지 평등하게 고려하길 요구할 따름이다. 서로 다른 존재들을 평등하게 고려한다는 것은 그들을 서로 다르게 처우하며, 또한 그들이 서로 다른 권리를 갖는다는 것을 의

---

*Human in Buddhism* (Japanese), Tokyo: Lijosha, 1975, 6쪽.

35) P. Waldau, 2000, 91쪽.

36) P. Waldau, 2000, 90쪽.

미할 수도 있을 것이다.

싱어는 동물이 인간과 달리 열등하다는 이유로 평등하게 고려하기를 거부하는 철학자들에게 인간과 동물 사이에는 분명 차이가 있고, 그 차이로 인해 양자가 가지는 권리에도 차등이 있어야 하지만 동물들에게 평등이라는 기본 원리가 적용되지 못할 이유는 없다고 역설한다. 이와 같이 불교가 비록 인간을 위한 종교라고 해서 동물이나 다른 생명을 평등하게 고려하지 않을 이유는 없다. 앞서서도 언급했지만, 윤회의 영역에 속해 있는 모든 생명은 평면적인 구조로 인간이나 동물 모두 본래적인 가치를 가진다고 생각한다. 그래서 불교도는 불살생계율을 실천하여 동물을 평등과 생명존엄의 원리에 따라 대우해야 한다는 것을 원칙으로 하고 있다. 그럼에도 불구하고 실지로 윤회의 다섯 영역 중 인간계를 가장 바람직한 곳으로 묘사하고 있다. 그것은 인간은 윤회에서 해탈하는데 필요한 지혜를 갖추고 있기 때문이다.

폴 왈도가 지적한 것처럼, 불교경전에서 동물이 처한 현실에 대한 리얼한 묘사가 동물을 비하하는 것처럼 보인다. 이 리얼한 묘사는 윤회의 영역 중 동물은 인간에 가장 가까운 영역이기 때문에 인간이 동물로 환생할 확률이 높다. 그래서 인간이 동물이 겪는 고통을 인식하여 악행을 짓지 않게 하기 위한 가르침일 뿐이다. 그러므로 경전에 동물을 비하하는 것처럼 보이는 부분은 동물의 고통을 분석한 것에 지나지 않는다. 불교도들은 동물의 고통에 대한 철저한 인식과 공감을 통해 고통에서 해탈하려는 의지를 높임과 동시에 고통에 시달리는 다른 생명에 대한 자비심을 배양하는 것이다. 따라서 불교문헌에 나타나는 동물에 대한 부정적인 묘사는 동물을 수단시하기 위함이나 인간의 우월을 강조하기 위함이 아니라, 동물이 겪고 있는 현실적인 고통을 바로 인식하고 공감하여 동물에 대한 자비심을 실천하기 위함이다. 그래서 동물의 본성과 고통에 대한 분석은 불교도에게는 불살생을 실천하는 밑거름이 되고, 불교도를 인간중심적 사고에서 벗어나 생명중심적 혹은 생태중

심적 사고로 전환시키는 원동력이 되는 것이다.

그러므로 불살생실천은 인간과 동물 그리고 모든 생명의 해탈을 목표로 한다고 할 수 있다. 하지만 슈미트하우젠<sup>37)</sup>과 키온<sup>38)</sup>은 불살생실천이 탐, 진, 치를 지멸하여 해탈을 얻기 위한 직접적인 실천이 아니라 부수적인 실천덕 목이라고 정의내리고 있다. 그들에 의하면 불살생실천은 자비심을 실천하는 수행으로 탐, 진, 치의 지멸과는 직접적인 관련이 없다고 본다. 그렇다면 불교수행에서 탐, 진, 치를 지멸하는 지혜는 어디에서 생겨나는 것일까. 이와 관련하여 프레시마<sup>39)</sup>는 불교의 지혜는 최종적으로 탐, 진, 치의 성향을 단절시키는 도덕적 실천에서 찾아야 한다고 주장하고 있다. 그는 불교의 지혜와 도덕적 실천이 불가분의 관계가 있음을 강조하는데, 이를 뒷받침하는 증거로 계, 정, 혜<sup>40)</sup>가 탐, 진, 치를 지멸시키는 결정적인 구조라는 것이다. 이 구조에서 계는 탐욕의 마음을, 정은 화내는 마음을, 혜는 어리석은 마음을 제어하고, 이를 통해 얻어진 지혜가 해탈에 이르게 한다고 한다. 따라서 불교의 가르침에서 탐심을 제거하지 않고 지혜를 얻기는 어렵다는 관점에서 본다면, 계의 실천이 해탈에 중요한 요소임을 알 수 있다. 그러므로 모든 계율의 근본정신인 불살생계율의 실천이 해탈을 위한 기본적인 실천이 아니라 부수적인 실천이라는 결론은 재고의 여지가 있다고 본다. 불살생실천은 윤회로부터의 해탈을 위한 지혜와 자비를 구축하게 하는 근본적인 실천정신이기 때문이다.

---

37) P. Singer, 2002, 2쪽.

38) L. Schmithausen, 2000, 270쪽.

39) D. Keown, 2005.

40) P. D. Premasiri, "Ethics," *Encyclopaedia of Buddhism* Vol. 1, Sri Lanka: The State printing Corporation, 1991, 145쪽.

#### IV. 초기불교의 불살생계율과 육식의 문제

붓다는 교단 초기부터 바라문교가 제식을 위해 행하는 동물희생을 반대한다. 그리고 마하바카숫다에 “출가한 승려는 의도적으로 작은 곤충을 포함해 살아 있는 어떠한 생명도 살해해서는 안 된다.”고 불살생계율을 제정한다. 이때부터 불살생계율은 불교도의 행동 강령의 기본원리가

된다. 이러한 붓다의 정신을 이어 기원전 3세기 인도를 최초로 통일한 아쇼카왕은 인도 전역에 불교의 불살생의 정신을 선양하기 위해 칙령을 발표하고 바위나 기둥에 기록해 두었는데, 그 내용은 인간과 동물에게 의도적인 살생을 금하고, 인간과 동물을 위해 복지시설을 만들어 고통스러운 삶에서 해방시켜야 한다고 적고 있다. 이 칙령들은 불교의 불살생정신이 종교적인 실천을 넘어 사회적인 실천이 되는 계기가 된다.

하지만 붓다는 채식주의를 고수하지는 않았다. 그는 제자들에게 불살생의 실천을 강조하면서도 직접적인 살생으로 간주되는 세 가지의 금지조항을 붙여 육식을 허용하였다. 불교와 달리, 자이나교는 처음부터 엄격한 채식주의를 통해 불살생을 실천하였다. 때문에, 앞서서도 언급했지만, 채플은 자이나교에서 인도종교의 불살생의 기원을 찾으려고 하고 있다. 이처럼 불교와 자이나교에서 보이고 있는 불살생과 채식주의와의 관계가 생태학 담론에서 보이는 동물권리를 주장하는 레건과 동물해방을 주장하는 싱어와의 견해의 차이처럼 보인다. 그루언<sup>41)</sup>은 동물해방과 채식주의에 관련된 이들의 차이점을 다음과 같이 설명하고 있다.

권리론자들은 채식주의자, 어쩌면 완전 채식주의자가 될 것이다. 왜냐하면 동물을 먹는다는 것은 본래적 가치를 갖는 존재로 동물을 대우해야 한다는 주장과

41) Lori Gruen, "Animals," *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Cambridge, USA: Blackwell Publishers, Ltd., Cambridge, USA, 1993, 349쪽.

양립할 수 없기 때문이다. 권리론적인 견해를 견지하는 사람들에게는 목적을 얻기 위한 수단·이 경우 저녁 식탁 위에 올려질 음식·으로 동물을 활용한다는 것이 사실상 그 존재의 존중되어야 할 권리를 침해하는 것이다. 반면 공리주의자는 사육하는 과정에서 동물들에게 고통이 야기되는 경우에만 동물 제품을 먹지 않으려고 할 것이다. 만약 동물들이 스트레스를 받지 않고 행복하고 자연스러운 삶을 영위하다가 고통 없이 도축되었다면, 공리주의자는 그들을 음식으로 사용하는 데에 굳이 반대하지 않을 것이다.

그루언이 만든 차이점과는 달리, 공리주의의 이론에 따르는 싱어는 완전한 채식주의자일 필요가 없지만 실지로 싱어도 완전한 채식주의자이다. 그는 실천적인 입장에서 공장식 농장에서 만들어진 제품을 구입하는 한 동물이 받을 고통을 종식시키기 어렵다고 판단했기 때문이다. 그래서 그는 채식주의야 말로 동물 살해와 고통을 종식시키는 효과적인 방법이라고 여긴다.

서구 동물해방론자들은 서양종교와는 달리 동양종교들은 이미 몇 천 년 동안 불살생정신을 실천해 오고 있다는 것에 감탄하고 있다. 하지만 사브칼(Shabkar)<sup>42)</sup>이 지적했듯이 “불교의 불살생과 자비심에 대해 지식을 가진 사람들은 불교도들이 모두 채식주의자라고 생각하기 쉽다. 하지만 불교의 어떤 전통은 불살생을 실천하면서도 육식을 허용하고 있다는 사실에 놀란다.”고 서술하고 있다. 이처럼 남방불교의 전통은 현재까지도 육식을 허용하고 있는데, 남방불교도들은 육식허용은 초기불교의 가르침에 근거를 두고 있으며, 불교의 불살생계율과 무관하다고 주장하고 있다.

실지로 초기불교의 불살생계율을 논의할 때 항상 대두되는 논의는 붓다가 불살생계율을 강조하면서도 왜 몇 가지 금지조항을 붙여 육식을 허용했는가 하는 점이다. 위의 인용에 비추어 불교와 자이나교를 단순히 비교해 본다

42) Shabkar Tsogdruk Rangdrol, *Food of Bodhisattvas: Buddhist Teachings on Abstaining from Meat* (tr. Padmakara Translation Group), Massachusetts: Shambala Publications, 2004, 1쪽.

면, 불살생의 실천이 채식주의로 이어지는 자이나교는 레건처럼 동물의 본래적 가치를 인정하는 것으로, 불교의 경우는 싱어처럼 고통에만 초점을 맞추어 육식을 허용하는 것으로 보일 수 있다. 하지만 이 문제는 간단히 결론짓기 어려운 종교적 실천에 따르는 배경이 있다. 초기불교에서의 붓다의 육식 허용은 동물의 본래적인 가치를 인정하기 때문에 내려진 결론이라는 사실에 주목한다면, 불교전통을 올바르게 이해하지 못하고 현대윤리학적 입장에서 해석할 경우 오류가 발생하게 된다.

따라서 이 장에서는 초기불교의 불살생계율과 육식에 관해 고찰해 보고자 한다. 이 논의의 목적은 붓다가 불살생계율을 제정한 것이 살생을 금하기 위한 단순한 이유가 아니라 생명에 대한 본래적 가치를 인정해야 한다는 관점에서 비롯된 것임을 밝히려는 것이다. 또한 육식의 허용이 사성제계급의 타파와 함께 동물과 식물 그리고 생태계에 이르기까지 생명존엄성을 실천하기 위한 것임을 시대적 배경과 계율제정의 배경을 통해 밝히려는 것이다.

붓다는 교단의 내부와 외부의 비판에도 불구하고 끝내 불살생계율을 채식주의와 연결짓지 않는다. 그는 직접적인 살생 혹은 자신을 위한 살생이 아닌 경우에는 육식을 허용하고 있다. 하지만 계율의 성격에 비추어 본다면, 이 육식의 경우가 대단히 이례적임을 알 수 있다. 실지로 율장에 나타나는 대부분의 금지조항들이 교단의 내부뿐만 아니라 외부의 요구에 부응해 제정된 경우가 많기 때문이다. 예를 들면, 교단에서 안거를 제정하게 된 이유도 우기에 수행자들이 유행하는 것에 대해 사람들이 살생의 우려가 있음을 비판한 것에서 비롯되었다. 계율조항들이 외부의 요구에 부응하여 제정되어 진 성격에 대해 시모다<sup>43)</sup>는 ‘계율은 결코 교단의 내부적인 요청으로 성립된 것만이 아니라, 끊임없이 외부의 요구에 부응해 형성과 변형을 계속하지 않을 수 없는 입장이었다.’고 서술하고 있다. 그에 따르면 이러한 계율의 성격은 교단이 사회와의 적절한 관계 속에서 유지되었음을 시사하고 있다고 한다.

43) M. Shimoda, 1997, 391쪽.

먼저 불교교단의 내부와 외부에서 어떻게 교단의 육식 허용을 비판하고 있는지, 그리고 그에 대한 붓다의 대응은 어떠했는지를 알아보자. 첫째, 불교 내부에서의 반발이다. 불교 내부의 반발은 붓다의 사촌인 데와닷따에 의해서 제기되었다. 율장 소품(44)에 의하면 붓다의 사촌인 데와닷따는 교단을 개혁하기 위해 붓다에게 다섯 가지 사항을 제안했는데, 그 가운데 비구들에게 불육식 조항을 추가하여 엄격한 채식주의를 견지하자는 항목이 있다. 하지만 붓다는 데와닷따의 제안을 거절하고, 세 가지 관점에서 깨끗한 고기 즉 삼중정육(三種淨肉)은 먹어도 좋다고 허락하였다. 삼중정육이란 자기를 위해 죽였다는 것을 보지 않고, 자기를 위해 죽였다는 소리를 듣지 않고, 자기를 위해 죽였다는 의심이 없는 세 가지 청정한 고기를 의미한다. 따라서 붓다는 직접적인 살생 혹은 자신을 위한 살생을 거부하는 것이다.

데와닷따의 강력한 반발에도 불구하고 붓다가 육식을 허용한 이유는 무엇일까. 불교교단의 내부사정에 비추어 해석하는 학자들은 교단이 탁발에 의해 생활을 하기 때문이라고 주장한다. 탁발하는 수행자는 시주자로부터 받은 음식을 거부해서는 안 되기 때문이다. 실지로 계율에 의하면 붓다는 병자를 제외한 다른 제자들에게 특별히 음식을 가리지 말라는 규정, 즉 자신을 위해 죽인 고기가 아니면 식사로 제공된 고기를 받아야 한다고 제정하고 있다. 이 문제에 관해 실바는 다음과 같은 의견을 제시하고 있다. 그는(45) 붓다의 설법 중에 생명의 가치에 관한 것은 동물을 제물로 바치는 것, 전쟁, 농사, 육식에 관한 것이 있다. 이 가운데 붓다는 주저 없이 동물을 제물로 바치는 것과 사냥을 비난하였고, 승려들에게 곤충을 해칠 소지가 있으니 농사를 짓지 말도록 했지만, 육식은 열려진 가능성으로 남겨 두었다. 이 이유는 불교도들이 불살생을 실천한다면, 자연스럽게 채식을 실천하게 될 것이라는 것과 붓다와 제자들이 탁발에 의해 음식을 해결하는 사회적 맥락 때문이라고 결론짓고

44) *Vinayapitaka* (ed. H. Oldenberg) vol. 5, London: PTS, 1879-1883, 197쪽.

45) P. Silva, 1993, 66쪽.



있다.

하지만 붓다가 교단의 생활을 영위하기 위한 목적 때문에 불살생을 강조함에도 불구하고 육식을 허용했을 것이라는 추측은 피상적이다. 실바<sup>46)</sup>도 지적했듯이 붓다는 출가자들이 까다로운 식습관을 통해서 자신을 정화하는 것을 원치 않았다. 붓다는 수행자 시절 극단적인 고행주의와 수정주의를 모두 버리고 자신을 다스리는 중도주의를 택했다. 그는 불교의 수행은 외부적 물질에 의해 정화된다고 보지는 않는다. 이와 마찬가지로 불살생의 실천도 육식이라는 외부적 환경에 초점을 맞추기보다 모든 생명의 존엄성과 고통 받는 생명들에게 자비의 마음을 가지도록 가르치고 있다고 보인다.

둘째, 불교 외부의 반발이다. 이 외부의 반발은 주로 자이나교도들에 의해 제기되는데, 붓다가 이 외부적 반발에 대처한 상황을 살펴보면, 붓다가 육식을 허용한 이유가 더욱 분명히 드러난다. 자이나교는 엄격한 채식주의를 불살생의 실천으로 여기고 있었다. 팔리울<sup>47)</sup>에 의하면 붓다가 세 가지 청정한 육식을 허용한 이유도 자이나교도들의 비난에 의해서 제정되었음을 알 수 있다. 이 사건은 마하바키에 다음과 같이 설하고 있다.

자이나교도에서 불교도로 개종한 시와장군은 세존을 식사에 초대했다. 그 때 육식을 요리해 대접했다. 그 사실을 안 자이나교도들이 배사리거리에서 큰 소리로 외쳤다. “시와장군은 큰 동물을 살생해 사문 고타마를 위해 요리했다. 사문 고타마는 그것이 자신을 위해 자신의 업인 줄 알면서도 먹었다.”하는 자이나교도들이 불교를 비판하는 것을 들은 세존은 비구들에게 설했다. “비구들이여, 자신을 위해 살생한 고기인줄 알면서 먹으면 안 된다. 만약 먹는 자기 있다면 악행이 된다. 만약 자기를 위해 죽였다는 것을 보지 않고, 자기를 위해 죽였다는 소리를 듣지 않고, 자기를 위해 고의로 죽였다는 의심이 없는 세 종류의 청정한 고기와 생선을 나는 허락한다.

46) P. Silva, 1993, 66쪽.

47) Vinayapitaka, 1879-1883, 237-238쪽.

또한 마지마니카야의 지바키숫다<sup>48)</sup>에 의하면 의사 지바끼는 외도들이 ‘사문 고타마는 자신을 위해 죽인 고기인 것을 알면서도 먹는다.’고 말하는 것이 비방인지 사실인지를 명확히 하기 위해 붓다에게 물었다. 이 때 붓다는 “지바끼여, 사문 고타마는 자신을 위해 죽인 고기인 줄 알고도 먹는다고 말하는 것은 사실이 아니고 나를 비방하는 말이다. 나는 세 가지 경우, 보여진 것, 들려진 것, 추측되어진 고기는 수용하지 않는다. 지바끼여, 나는 보여지지 않은 것, 들려지지 않은 것, 추측되지 않은 세 가지 경우의 고기를 수용한다고 말한다.”고 대답하셨다.

위의 인용에서 알 수 있듯이, 자이나교는 육식을 취하는 자체가 업(이 경우 악행)이 된다고 하는데, 이는 자이나교의 교리에 의한 것이다. 자이나교는 살생을 한 사람은 물론 육식을 한 사람도 살생을 범한 것으로 간주한다. 이는 육류 자체에 동물을 죽인 행위가 내제되어 있다고 보기 때문에 죽은 고기를 먹는 그 자체가 악행을 범하는 것으로 해석되어 엄격히 육식을 금하고 있다. 그러나 불교의 입장은 다르다. 불교는 죽은 동물의 고기에 살생의 행위가 내제되어 있다고 생각하지 않는다. 그래서 직접적인 살생을 저지르는 행위와 살생을 일으키려는 의도를 엄격히 금하는 것에 초점을 맞추고 있다. 하지만 붓다는 불교도가 ‘자신을 위해 살생한 고기를 먹었다’는 자이나교도들의 오해를 없애기 위해 자신을 위해 죽였다는 의구심을 일으키는 세 가지 종류의 고기를 금하는 조항을 제정하게 된다. 그렇지만 붓다는 죽은 고기에 행위가 내제되어 있다고 설하는 자이나교의 교리가 타당하지 않음을 분명히 하고 있다.

붓다가 당시 제자들에게 육식을 허용한 것이 동물의 본래적 가치를 인정한 것임은 다음의 예문에서 분명해진다. 붓다 당시의 고행주의자들은 ‘비린내’ 나는 음식 때문에 사람이 부정해 진다고 생각하였다. 이 견해는 자이

48) *Majjhima Nikaya* (ed. V. Trenckner and R. Chalmers) vol 3, London: PTS, 1887-1901, 369 쪽.

나교가 고기에 죽인 행위가 내재되어 있다고 보는 관점과 흡사하다. 그래서 그들은 붓다가 비린 것 즉 고기와 생선을 금하지 않는다는 것에 실망하여 비난했다고 전해지고 있다. 이 비난은 아마간다 숫따<sup>49)</sup>에 근거하는데 뜻사라는 바라문은 과거불 가섭불이 닭고기를 먹으면서도 비린내가 나지 않는다고 말하는 것을 보고, 그러면 당신은 어떤 것을 비리다고 하느냐고 묻는다. 이에 가섭불은 “산 것을 죽이는 일, 때리고 자르고 묶는 일, 흠치고 거짓말하는 일, 사기와 속이는 일, 그릇된 것을 배우는 일, 남의 아내와 가까이 하는 일, 이런 일들이 비린내 나는 일이지 고기와 생선이 비린내 나는 것이 아니다.”고 대답했다.<sup>50)</sup> 이 경전 구절을 설한 배경을 숫다니빠따 주석서<sup>51)</sup>에는 다음과 같이 설해져 있다.

아마간다라는 바라문이 제자들과 함께 히말라야 기슭에서 수행하면서 소금과 식초를 구하기 위해 마을로 내려갔다. 그 때 그는 붓다가 세상에 출현한 사실을 알고 대단히 기뻐했는데, 붓다가 비린 것 즉 아마간다를 금하지 않는다는 것을 알고 매우 실망했다. 그래서 직접 붓다에게 묻고 싶어 제다바나로 갔다. 붓다는 그에게 아마간다 즉 비린 것은 생선이나 고기가 아니라 악행에 속하는 것이고 자신은 모든 종류의 악행을 삼가하고 행하지 않기를 바랄 뿐이라고 대답한다.

이 인용에서 드러나듯이, 붓다와 고행주의자들은 육식에 관한 상반된 견해를 가지고 있음을 알 수 있다. 당시의 고행주의자들과 바라문교도들은 고기를 ‘비린내’나는 부정한 것으로 간주하고 있다. 이 경전의 인용만으로는 그들이 자이나교처럼 고기에 이미 살생의 행위가 내재되어 있기 때문에 부정하다고 생각했는지, 아니면 다른 이유에 의한 것인지는 분명하지 않지만, 고기와 생선이 ‘비린’ 즉 부정한 것이기 때문에 거부하고 있음은 확실하다. 이

49) *Suttanipada*. (ed. D.Andersen and H. Smith), London: PTS, 1913, 142쪽.

50) *Suttanipada*, 1913, 42-45쪽.

51) M. Shimoda, 1997, 404쪽.

와는 반대로 붓다는 고기와 생선이 부정한 것이 아니라 악행이 부정한 것임을 분명히 밝히고 있다.

붓다가 육식을 허용한 이유에는 인간을 정과 부정의 개념으로 분류하는 인도의 카스트제도를 거부한 것과 맥을 같이 한다고 나는 보고 있다. 인도의 카스트제도는 바라문교의 오랜 전통으로 인간은 태어나면서 네 가지 계급으로 정해진다고 한다. 제일 높은 계급으로는 제식을 담당하는 브라흐만, 무사 계급인 크샤트리아, 평민인 바이샤, 그리고 노예인 수드라이다. 이들 계급 중 낮은 카스트에 속하는 수드라 계급에 속하는 사람들을 부정하다고 생각하여 불가촉천민으로 분류하고, 이들과는 접촉해서는 안 된다는 전통적 관념이 팽배하다. 이러한 관념을 가진 브라흐만들이 천민보다 낮은 동물을 부정하게 생각했을 것이라고 추측하는 것은 무리가 아니다. 하지만 붓다는 이러한 카스트제도를 반대하여 인간은 태어나면서가 아니라 자신의 행위에 의해 고귀함과 천함, 정함과 부정함이 결정될 뿐이라고 천명하고, 이러한 가르침은 초기불전의 근본이 되면 신분을 불문하고 교단에 입문하고자 하는 이들을 받아 들였다.

이와 맥을 같이 하여 붓다는 동물을 부정하다고 생각하여 멀리하는 사회적 편견을 거부한 것이다. 이는 시모다<sup>52)</sup>의 지적한 대로 불교에서는 본래 사물에 정과 부정이라는 의미를 부여하지 않는다. 그러므로 고기와 생선이 부정하다고 거부할 이유는 없다. 따라서 붓다는 당시에 동물과 생선을 비리 것 혹은 부정한 것으로 낙인찍는 사회적 통념을 거부하기 위해 육식을 허용했을 가능성이 높아 보인다.

붓다가 육식을 허용한 것이 당시 사회가 인간과 사물을 정과 부정이라는 개념으로 취급하고 있기 때문이라는 것을 시모다<sup>53)</sup>의 연구결과를 통해 다시 한번 밝혀 보자. 그는 율장의 삼종정육의 조항을 면밀히 조사한 결과, 초기불

52) M. Shimoda, 1997, 401-404쪽.

53) M. Shimoda, 1997, 404쪽.

교의 율장인 팔리어 이하 네 개의 율장에서는 육류가 '정과 부정'의 관점으로 논해 지고 있다고 한다. 반면, 후대 부파불교시대에 쓰여진 근본유부율과 마하승지율에서는 정과 부정의 개념 대신 '부적당한 육류'라고 불리어, '적당과 부적당'의 개념으로 대치되어 있음을 지적하고 있다. 또한 그는 마누법전에서 조차 육류를 부정의 개념으로 설명하고 있다고 지적하고 있다. 시모다의 연구결과에 따르면, 당시 사회에 팽배해 있는 고기와 생선에 대한 부정의 개념은 붓다에게 육식의 허용이 단순한 음식의 문제를 넘어서게 하고 있음을 알 수 있다.

붓다의 육식의 허용은 당시의 사회 환경에 맞추어 불살생의 근본정신을 적절히 실천한 것이라고 보아야 한다. 붓다의 불살생계율은 모든 생명을 존엄하고 평등하게 대우하는 것이고 모든 중생에게 고통 받지 않을 권리가 있음을 인정하고 실천하는 것이다. 이런 취지에서 본다면 생명을 살생하거나 해하는 것과 마찬가지로 동물들을 동물이기 때문에 부정하다고 생각하는 편견 자체는 불살생정신에 어긋난다. 초기부터 교단이 부정하게 취급되는 낮은 카스트에 속하는 사람도 평등하게 받아들이는 것과 같이, 초기교단에서의 육식의 허용은 동물이 부정하다고 생각하는 사회적 편견에 대한 거부이다. 그러므로 동물에 대한 불교의 태도와 더불어 초기불교에서의 육식의 허용은 단순한 음식의 문제가 아니라 사회적 편견에 대항하는 불살생 정신의 선양임을 알 수 있다.

#### IV. 결론

붓다가 시종일관 카스트제도를 거부한 근거는 바로 불교의 불살생정신이다. 물론 불교의 불살생이 인간을 넘어 동물이나 다른 생명에 까지 자비심을 베풀어 함부로 생명을 살해하거나 해하지 말아야 한다는 정신은 다른 인도

종교들과 동일하다. 하지만 불교의 불살생의 특징은 모든 생명은 본래적으로 존엄하고 평등하기 때문에 인간이나 동물에 대한 근본적인 차별을 거부하는 점에 있다. 이러한 불살생정신이야 말로 붓다가 인도의 카스트제도를 시종일관 거부할 수 있는 원동력이 된 것이다.

붓다의 이러한 불살생정신은 인간만이 아니라 동물에게도 이어진다. 붓다는 교단 내외로부터 행해진 거센 비판에도 불구하고 직접적인 살생이나 자신을 위한 살생인 경우를 제외하고 육식을 허용한다. 이는 당시 사회가 육식을 거부하는 이유가 생명의 존엄성을 인정하기보다 동물이나 생선이 부정하고 비린 것이라는 관념에서 비롯되었다는 것을 비판하기 위함이다. 바로 초기불교에서의 육식의 허용은 불교의 불살생의 실천은 다른 생명에 대한 차별의식을 버리고 모든 생명을 자신처럼 평등하고 존엄하게 인식하는 것에서 출발해야 한다는 점을 강조하는 것이다. 따라서 이러한 불교의 불살생정신은 동물에게 도덕적 지위를 부여해야 한다고 주장하여 윤리 확장을 시도하는 생명중심주의를 위한 생명윤리의 밑거름이 되고, 더 나아가 생태윤리의 시금석이 된다.

## 주제어

생태불교학(EcoBuddhism), 불살생정신(The Spirit of Ahimsa), 동물해방(Animal Liberation), 육식(Meat Eating), 불살생계율(The Precept of Ahimsa)

## The Ahimsa of Buddhism as the Basic Ethics for EcoBuddhism

Kim, Su-Ah

The main focus on this paper is how exactly the spirit of Ahimsa in Buddhism can be the fundamental ethics for EcoBuddhism, and furthermore the solution of overcoming the current ecological crisis. In this paper, I approached this issue from two aspects. First, among the ecological alternatives demonstrated by the spirit of Ahimsa, the relationship between the consideration for animals in the Buddhist tradition and animal liberation currently under debate in ecology will be discussed. Second, I clarified the characteristic of the spirit of Ahimsa of Buddhism compared to that of Hinduism and Jainism. For the concrete example of this clarification I explored the problem of Ahimsa and Meat eating in the early Buddhism in relation to the Buddha's rejection of the caste system in India.