

자비의 윤리¹⁾

이 중표(전남대 교수·철학연구교육센터 겸임연구원)

요약문

사회갈등, 환경오염, 생태파괴와 같은 인류의 행복과 존속을 위협하는 현대 사회의 제반 문제는 서양 근세의 세계관에 뿌리를 두고 있다. 현대사회를 형성한 서양 근세의 세계관은 최근 여러 분야에서 도전을 받아 새로운 패러다임으로 전환하고 있다. 세계를 분리된 부분들의 집합으로 보는 원자론적 세계관에서 상호의존 관계를 통해 통합된 전체로 보는 전체론적 세계관으로 변화하고 있는 것이다. 세계관의 변화는 인간관의 변화로 이어지고 있으며 새로운 윤리의 출현을 요청하고 있다.

필자는 새로운 세계관이 불교의 연기설과 일치한다는 판단 아래 불교의 인간관과 윤리 이 시대가 요청하는 새로운 윤리를 모색하였다. 인간을 개인으로 이해한 윤리에서 가장 중요한 가치는 개인들 사이의 공정한 분배와 소유를 의미하는 ‘정의’이다. 그러나 현대사회의 여러 문제들은 ‘정의’를 추구하여 해결 할 수 있는 성질의 것이 아니다. 인간에 대한 근본적인 이해의 변화에 기초한 새로운 윤리가 필요한 것이다. 불교의 무아는 개체적 실체로서의 자아를 부정하면서 동시에 삶을 통해 타자와 자연환경으로 확장된 자아를 의미한다. 이렇게 인간을 자타불이(自他不二)의 관계로 보는 불교의 윤리는 모든 존재를 자신과 평등하게 대하는 ‘자비’의 마음을 가장 중요한 가치로 보는 자비의 윤리다.

자비의 윤리는 인간을 어떤 본질로 규정하지 않고, 삶을 통해 스스로를 형성하는 존재로 이해하며, 인간이 이루어야 할 가장 가치 있는 삶을 자비로운 삶으로 보고, 그 당위성을 연기설에서 찾는다. 그리고 자비로운 삶을 통해 성취하는 무아를 인간이 추구해야 할 가장 이상적인 인간상으로 제시한다.

주제어 : 자비, 윤리, 무아, 업, 연기, 사무량심, 시스템이론, 심층생태학, 상호인과율

I. 서언

윤리의 문제는 인간 상호간의 문제로 여겨져 왔다. 그러나 20세기에 이르러 환경과 생태 문제가 대두됨으로써 윤리의 영역이 인간의 범위를 넘어 인간과 환경, 인

1) 이 글은 1999년도 전남대 인문사회과학분야 특성화 공동연구 지원에 의해 연구되었다.

간과 생태계, 나아가 인간과 모든 존재 사이의 문제로 확장되고 있다. 그럼에도 불구하고 윤리는 여전히 인간의 문제이다. 왜냐하면 윤리가 인간의 범위를 넘어선다고 해도 윤리를 문제삼는 것은 인간뿐이기 때문이다. 즉 예전에는 한 인간이 다른 인간에게 어떻게 행동해야 하는가가 윤리의 핵심이었다면, 이제는 인간이 인간뿐만 아니라 자연과 다른 존재들에게 어떻게 행동해야 하는가의 문제로 인간의 윤리적 행위의 범위가 넓어졌을 뿐, 윤리의 주체는 여전히 인간일 수밖에 없는 것이다.

윤리가 인간의 문제인 이상 윤리를 논하려면 우선 인간을 논하지 않을 수 없다. 즉 인간이란 무엇인가라는 물음에 답하지 않고, 인간은 어떻게 행위 해야 하는가를 논할 수는 없는 것이다. 인간을 공동체에 의존하는 폴리스적 동물(zoon politikon)로 규정하여 인간의 자기실현은 오로지 공동체를 통해서만 가능한 것으로 보는 아리스토텔레스적 전통의 서양 고대와 중세의 인간관을 지양하여 최초로 서양 근세의 개인주의적 인간관을 수립한 홉스((Th. Hobbes)의 『사회계약론』은 자연에 독립적이며, 자기 자신을 스스로 지배하면서 욕망을 충족하고자 하는 이기적 개인을 전제로 한다. 이러한 개인은 타인을 포함하여 자기가 아닌 모든 것은 자신과 대립하는 대상이며 객관이다. 개인이 생존하기 위해서는 타인을 포함하여 자기 이외의 모든 것을 지배해야 한다. 타인과 자연은 지배의 대상이 되는 것이다. 박구용은 이러한 인간관의 변화를 자기실현에서 자기보존으로의 패러다임의 전복이라고 파악한다.²⁾

현대사회의 여러 문제들과 환경, 생태 문제는 이러한 인간관의 변화에 기인한다. 서양 근세의 개인주의적 인간관을 지닌 현대인들이 자기보존을 위해 타인과 자연을 지배의 대상으로 삼음으로써 사회 갈등, 환경 오염, 생태계 파괴와 같은 문제가 발생한 것이다. 따라서 이러한 문제와 관련된 윤리학은 서양 근세의 개인주의적 인간관과는 다른 인간관, 즉 새로운 패러다임을 요청한다.

필자는 이러한 문제의식을 가지고 「불교의 인간관」³⁾, 「불교의 생명관」⁴⁾ 「불교에서 보는 인간과 자연」⁵⁾ 등의 논문을 통해 인간, 생명, 자연에 대한 불교의 관점을 고찰한 바 있다. 이 글에서는 이러한 연구 성과를 토대로 불교 윤리를 ‘자비의 윤리’로 규정하고, 불교 윤리가 새롭게 요청되는 현대윤리학으로 기능할 수 있는지를 살펴보고자 한다. 윤리의 범위가 확장된 오늘날 사회윤리, 환경윤리, 생태윤리, 생명윤리 등 윤리의 모든 영역에 핵심으로 작용해야 할 윤리의 개념을 ‘자비’로 설정하고, ‘자비로운 행위’의 윤리적 당위성을 모색하고자 하는 것이다.

II. 현대사회와 윤리

2) 박구용, 『우리 안의 타자』 (서울: 철학과 현실사, 2003), 27-38쪽 참조.

3) 『철학연구』 제68집 (대구: 대한철학회, 1998. 11), 303-324쪽

4) 『범한철학』 제20집 (광주: 범한철학회, 1999, 가을), 275-297쪽

5) 『불교학연구』 제2호 (서울: 불교학연구회, 2001), 77-101쪽

인간의 삶은 자기 이해에 토대를 둔다. 따라서 인간의 삶에 의해 이루어지는 사회와 윤리는 인간 이해에 바탕을 두지 않을 수 없다. 현대 사회와 윤리는 서양 근세의 개인주의적 인간관에 기초하고 있으며 근세의 개인주의적 인간관은 근세의 자연관의 영향을 받은 것이다. 서양 근세의 자연관은 기계론적이고 원자론적이다. 모든 운동은 목적을 지향한다는 목적론적 자연관과는 대조적으로 기계론적 자연관에서 운동은 역학적인 자연법칙에 따르는 기계적 운동이다. 그리고 자연세계는 맹목적으로 자연법칙에 의해 움직이는 원자들의 집합체다. 현대인이 이해하고 있는 인간은 자연세계의 원자와 다를 바 없는 기계적이고 원자적인 존재이다.

사회계약론의 선구자 홉스에 따르면 인간존재 역시 기계적으로 끊임없이 운동하는 자연물중의 하나일 뿐이며, 자기 보존의 본능을 가진 이기적 존재다. 인간들은 자연상태에서 자기 보존을 위해 무제한으로 자신의 힘을 확대시켜 나감으로써 경쟁관계를 이루게 된다. 이러한 경쟁관계에서 자신의 힘의 확장을 위해 투쟁하는 “만인의 만인에 대한 투쟁”이 홉스가 생각한 인간의 자연상태이다.⁶⁾ 그의 사회계약론은 이러한 인간 이해에 바탕을 두고 이루어진 것이다. 자연상태에서의 투쟁이 자신의 생명을 위협한다는 것을 터득함으로써 인간들은 상호간에 평화를 지키자고 계약함으로써 하나의 공동체인 국가를 형성한다.⁷⁾ 이로써 계약을 통해 상호간에 승인된 사회로서의 국가가 탄생한다. 홉스적 계약론은 개인들이 어떠한 본질적인 도덕적 권리나 지위를 갖는 것으로 보지 않는다.⁸⁾ 본성상 인간은 모두 그들에게 허용 가능한 어떠한 수단이든지 사용할 권리가 있으므로, 도덕적 제약은 사람들이 힘에 있어서 대체로 동등할 때에만 발생한다.⁹⁾ 따라서 홉스적 계약론 안에서는 착취보다 정의를 선호해야 할 어떠한 근거도 없다.¹⁰⁾

이와는 대조적으로 칸트적 계약론은 계약의 관념을 인위적인 도덕적 지위를 창출해내기 위해서가 아니라 오히려 인간의 본질적인 도덕적 지위를 표현하기 위해서 사용한다. 인간이 도덕적 관점에서 상관이 있는 것은 인간이 타인에게 해를 끼칠 수 있거나 혹은 이득을 줄 수 있기 때문이 아니라 반대로 그 ‘목적 자체’이기 때문이다. 이러한 칸트적 어구가 함축하고 있는 것은 도덕적 평등의 개념이다. 각 개인은 동일하게 중요하며, 동등한 고려를 받을 자격을 가지고 있다. 이러한 동등한 고려라는 생각은 사회적 수준에서는 “정의의 자연적 의무”로 떠오른다. 우리는 정의로운 제도를 증진시켜야 할 의무를 가지고 있으며, 그러한 의무는 합의나 혹은 상호이익에서 유래하는 것이 아니라 단순히 인간이 가진 인격 그 자체에 기인한다.¹¹⁾

유교의 성선설과 성악설을 연상케 하는 칸트와 홉스의 사회계약론은 인간을 개체

6) 한자경, 「홉스의 인간이해와 국가」, 한국사회·윤리연구회편, 『사회계약론연구』(서울: 철학과현실사, 1993), 42-50 쪽 참조.

7) 위의 논문, 같은 책, 53쪽

8) 월 키피카, 박정순 옮김, 「사회계약론의 전통」, 위의 책, 19쪽

9) 위의 논문, 같은 책, 20쪽

10) 위의 논문, 같은 책, 21쪽

11) 위의 논문, 같은 책, 22-23쪽

적인 개인으로 이해하고 개인으로서의 인간의 본성에서 윤리적 근거를 찾는다. 일본의 철학자 와쓰지 데쓰로는 서양 근세의 개인주의를 인간존재의 한 계기에 불과한 개인을 가지고 인간 전체를 대신하려 한 것이라고 비판하고, 이 추상성이 일체 오류의 바탕이 된다고 주장한다. 근세철학의 출발점이라 할 고립적 자아의 입장도 그 한 예라는 것이다. 그에 의하면 이러한 개인주의가 윤리문제를 주관과 자연의 관계로 한정함으로써, 서양 근세철학에는 인식의 문제에 대립하는 의지의 문제로서의 윤리의 영역이 주어졌다. 그 결과 자연에 대한 자기의 독립이라든가 자기의 자신에 대한 지배라든가, 자기의 욕망과 충족 같은 것이 윤리의 중심에 놓이게 되었다는 것이다.¹²⁾

오늘날 우리가 겪고있는 갈등과 위기는 이러한 개인주의적 인간관과 그에 기초한 윤리학에 기인한다. 카프라(Fritjof Capra)는 이 시대의 중요한 문제들이 상호 연결되어 있으며, 뿔 수 없을 정도로 깊이 상호의존하고 있다고 이야기한다. 그리고 궁극적으로 이러한 문제들은 단일한 위기의 여러 다른 측면으로 파악되어야 하며, 단일한 위기란 인식의 위기라고 진단한다. 우리들 대부분은 낡고 고루한 세계관의 여러 개념들에 찬동하고 있으며, 오늘날 전지구가 하나로 상호 연결된 세계를 다루는데 실재에 대한 부적합한 인식을 받아들이고 있기 때문에 모든 문제가 발생하고 있다는 것이다. 따라서 위기를 극복하기 위해서는 우리의 인식, 우리의 사고 그리고 우리가 갖고 있는 가치의 급격한 전환이 요구된다고 주장한다. 즉 패러다임의 전환이 요청된다는 것이다.¹³⁾

지난 수백 년 동안 우리 문화를 지배해왔고, 그 과정에서 현대 서구사회를 형성했으며, 서양 이외의 다른 사회에도 중요한 영향을 미친 전환해야 할 패러다임은 역학적 체계로서의 우주관, 기계로서의 인체관, 생존하기 위해 치열한 경쟁을 벌이는 장소로서의 사회관, 경제성장과 기술발전으로 무제한의 물질적 진보가 이룩될 것이라는 신념, 등으로 구성된 서양 근세의 세계관이다. 이러한 서양 근세에 형성된 패러다임은 여러 분야에서 치명적인 도전을 받아 수정되고 있으며, 새로운 패러다임으로 전환하고 있다.¹⁴⁾

심층생태학, 시스템이론 등으로 알려진 새로운 패러다임은 이 세계를 서로 분리된 부분들의 집합이 아니라 하나로 통합되어 있는 전체로 보는 전체론적 세계관이다. “과거의 낡은 패러다임이 인간 중심적인 가치들에 기반하고 있는 반면, 심층생태학은 생태 중심적인 가치들을 토대로 삼고 있다. 그것은 인간이 아닌 다른 생물의 고유한 가치를 인정하는 세계관이다. 모든 생물은 상호의존성이라는 연결망 속에 한데 얽혀있는 생태학적 공동체의 구성원인 것이다. 이러한 심층생태학적 인식이 우리의 일상적인 인식이 될 때, 혁명적으로 새로운 윤리가 출현하게 된다.”¹⁵⁾ 이와 같

12) 와쓰지 데쓰로, 최성묵 옮김, 『인간의 학으로서의 윤리학』(서울: 이문출판사, 1993), 12쪽 참조.

13) 프리츠프 카프라, 김용정·김동광 옮김, 『생명의 그물』(서울: 범양사출판부, 1998), 18쪽 참조.

14) 위의 책, 21쪽 참조.

이 우리 시대는 패러다임의 전환과 함께 새로운 윤리를 요청하고 있다.

패러다임의 새로운 변화를 선형인과율에서 상호인과율로의 변화로 파악한 메이시(Joanna Macy)가 지적하듯이 불교의 연기법은 현대의 시스템이론과 상호인과율이 라는 패러다임을 공유하고 있다.¹⁶⁾ 인과관계를 선형적으로 보는 관점에서 상호적으로 보는 관점으로의 변화는 세계를 실체로 보는 관점에서 관계로 보는 관점으로의 변화이다. 카프라는 다음과 같이 이야기한다.

지금까지 짧게 요약한 시스템적 사고의 특성들은 모두 상호의존적인 것들이다. 여기에서 자연은 서로 연결된 관계들의 그물망으로 간주된다. 그리고 그 속에서 특정한 패턴을 ‘대상’으로 식별해 내는 것은 인간관찰자와 그의 앎(인식)의 과정에 달려 있다. 이러한 관계의 그물망은 그에 상응하는 개념과 모형들에 의해 기술된다. 그리고 그 중 어느 것도 다른 것에 비해 더 근본적이거나 궁극적이지 않다.¹⁷⁾

이러한 시스템적 사고는 선형적 일방적 인과론을 탈피하여 인과를 상호의존적으로 본다. 그리고 사물보다는 관계를 중시하며 부분보다는 전체를 중시한다. 시스템적 사고에 의하면 사물은 없고 상호관계만 있으며, 이 관계들의 그물망은 부분으로 분리될 수 없다는 것이다. 이러한 생각은 개체의 실체성을 부정하는 무아설(無我說)과 일치하며, 모든 존재를 상호의존관계로 보는 연기설(緣起說)과 상통한다. 시스템이론은 기존의 패러다임으로 설명되지 않는 자연현상을 설명하기 위해 나타난 과학의 새로운 패러다임이고, 불교는 붓다 당시 기존의 사상들이 인간의 바른 삶의 근거가 되지 못한 것을 비판하고 나타난 윤리의 새로운 패러다임이다. 자연을 대상으로 하는 과학의 패러다임이 인간을 대상으로 하는 불교의 패러다임이 일치한다면 우리는 과학적 패러다임의 전환으로 새롭게 요청되는 윤리를 불교에서 찾을 수 있다고 생각한다.

개인주의에 입각한 개인들의 계약을 통해 구성된 사회에서 가장 중요한 가치는 ‘정의’다. 정의의 문제는 본질적으로 재산의 분배와 소유의 원칙에 관한 문제로서¹⁸⁾ 개인들이 계약을 통해 사회를 구성하는 까닭은 자신들이 재산을 공정하게 분배하고 소유하기 위해서다. 따라서 사회계약론에 의하면 정의가 가장 중요한 윤리적 가치를 지닌다.

이와는 대조적으로 새로운 패러다임에서 가장 중요한 윤리적 가치를 지니는 것은 ‘자비(慈悲)’다. 불교나 시스템이론의 관점에서 세계는 서로 연결된 관계들의 그물망으로 간주된다. 그리고 그 속에서 특정한 패턴을 ‘대상’으로 식별해 내는 것은 인간관찰자와 그의 앎(인식)의 과정에 달려있으며, 그 중 어느 것도 다른 것에 비해 더 근본적이거나 궁극적이지 않다. 인간과 자연 자아와 타자의 구별은 인간 인식의 산물일 뿐 본래적인 것이 아니다. 이러한 관점에서 보면 자아와 타자, 자연과 자아는

15) 위의 책, 27-28쪽

16) 조애너 메이시, 이종표 역, 『불교와 일반시스템이론』(서울: 불교시대사, 2004), 17쪽 참조.

17) 프리츨프 카프라, 앞의 책, 64쪽

18) 김용환, 『흙의 규약론에서 본 정의론과 정부론』, 『사회계약론연구』, 98쪽

하나다. 이러한 인식에서 자아는 개인의 한계를 벗어나 타자와 자연으로 확장된다. 불교의 무아(無我)는 개체적인 자아의 부정이면서 동시에 자아의 무제한적 확장이다. 즉 자아와 타자를 분별하지 않는 것이 무아이다. 불교 윤리의 핵심 개념인 자비는 나와 남을 분별하지 않고 모든 존재를 나와 평등하게 대하는 무아의 윤리적 실천이다. 여러 갈등과 대립을 치유해야 할 현대사회에서 요청하는 새로운 윤리는 이러한 자비의 윤리일 것이다.

III. 자비와 무아

안옥선은 자비를 의미하는 ‘karuṇa’가 초기불교에서 사무량심(四無量心)을 총칭한다고 이해한다. 그는 사무량심을 자애(mettā, 慈, loving-kindness), 자비(karuṇa, 悲, compassion), 공감적 기쁨(muditā, 喜, empathetic/sympathetic joy), 평정(upekkhā, 捨, equanimity)으로 번역하고, ‘자애’는 모든 존재들을 이롭게 하고 행복하게 하려는 열망, ‘자비’는 이롭지 않은 것과 고통으로부터 존재들을 구제하고자 하는 열망, ‘기쁨’은 타인의 기쁨에 대해 같이 기뻐하며 타인의 행복에 대해 같이 행복해 하는 것, ‘평정’은 자신과 타인의 성쇠, 인생의 대소사, 그 어떤 것에 대해서도 동요되지 않는 고요한 마음으로 의미 규정한다. 그리고 ‘mettā(慈)’와 ‘karuṇa(悲)’를 핵심의 미로 취하여 자비를 ‘이롭지 않은 것과 괴로움을 제거하고 이로운 것과 행복을 가져오려는 의도와 행동’이라고 정의한다.¹⁹⁾

사무량심은 네 가지 덕목으로 되어있지만 사실은 동일한 마음의 다른 측면들이다. 모든 존재들을 이롭게 하고 행복하게 하려는 열망은 이롭지 않은 것과 고통으로부터 존재들을 구제하려고 하는 열망과 다를 바가 없다. 그리고 타인의 기쁨과 행복을 공감하는 것은 타인을 이롭게 하고 행복하게 하려는 열망에 따르는 당연한 귀결이다. 따라서 자비가 사무량심을 총칭한다는 안옥선의 견해는 타당하다.

그러나 평정(捨)을 자신과 타인의 성쇠, 인생의 대소사에 대하여 동요되지 않는 고요한 마음으로 의미 규정한 것은 평정의 의미를 충분히 드러내지 못한 것으로 생각된다. 초기경전에 의하면 평정(捨;upekkhā)은 사선(四禪)을 수행하여 얻게되는 마음상태이다. 초선(初禪)에서는 애욕(kāma)과 불선법(不善法;akusala dhamma)을 멀리함으로써 생긴 기쁨과 즐거움(pītisukha)을 느낀다. 제이선(第二禪)에서는 삼매(samādi)에서 생긴 기쁨과 즐거움을 느낀다. 제삼선(第三禪)에서는 평정하게(upekkhaka), 마음챙기며(sata), 바르게 아는(sampajāna) 선정에 머물면서 몸으로 기쁨을 느낀다. 제사선(第四禪)에서는 즐거움을 버리고, 괴로움을 버려, 이전에 있었던 희열(somanassa)과 근심(domanassa)이 사라짐으로써, 괴로움도 없고 즐거움도 없는, 평정과 마음챙김이 청정한(捨念清淨;upekkhāsatiṭṭhāna) 상태가 된다.²⁰⁾ 초

19) 안옥선, 『불교윤리의 현대적 이해』(서울: 불교시대사, 2002), 242-244쪽 참조. 필자도 안옥선의 번역에 따라 사무량심을 ‘자애’, ‘자비’, ‘공감적 기쁨’, ‘평정’으로 표기한다.

선에서 제삼선까지는 자신의 즐거움에 마음이 머문다. 그러나 제사선에 도달하면 자신의 즐거움과 괴로움에 관심이 사라지며, 이러한 마음 상태가 청정한 평정이다. 사무량심의 평정은 이와 같이 자신의 즐거움과 괴로움으로부터 초연한 마음상태를 의미한다.

제사선에 도달하기 이전의 제삼선도 평정의 상태이다. 그렇다면 제삼선의 평정과 제사선의 평정에는 어떤 차이가 있는 것일까? 초선에서는 애욕과 악행을 멀리함으로써 생긴 즐거움이 있고, 제이선에서는 삼매를 통해 얻은 즐거움이 있다. 제삼선에서는 이런 즐거움으로부터 초연함으로써 평정한 마음상태가 된다. 그러나 수행자는 평정에 의해 생긴 새로운 즐거움을 스스로 즐긴다. 제삼선의 평정은 아직 자신의 즐거움이 남아있기 때문에는 순수한 평정이 아니다. 따라서 평정으로부터 오는 희열이 있는가 하면, 다른 한편으로는 이 희열이 사라지지 않을까 하는 근심이 있다. 제사선에서는 자신의 즐거움과 괴로움에 대한 관심을 버림으로써 삼선의 희열과 근심이 사라진다. 즉 제삼선까지는 자아의식이 존재하지만 제사선에서는 자아의식에서 벗어나게 되는 것이다.

이와 같이 자비의 토대가 되는 제사선의 평정은 자아의식에서 벗어남으로써 얻게 되는 평정이라고 할 수 있다. 이것은 자비가 무아와 깊은 연관이 있음을 시사한다. 『마하니다나 수판따』*Mahā-Nidāna Suttanta*에 의하면 우리가 자아로 간주하는 것은 고락의 감정이다.

아만(我慢)을 가진 사람(samanupassamāno)은 어떤 것들을 자아로 간주하는가? 아난다여, “감정(受; Vedanā)이 나의 자아다”라는 견해를 가진 사람은, 감정(受)을 자아로 간주한다. 아난다여, “감정(受)은 나의 자아가 아니다. 나의 자아는 느낄 수 없는 것(appaṭisaṃvedano)이다”라는 견해를 가진 사람은 느낄 수 없는 것을 자아로 간주한다. 아난다여, “감정(受)도 나의 자아가 아니고, 느낄 수 없는 것(appaṭisaṃvedano)도 나의 자아가 아니다. 나의 자아가 느낀다. 느끼는 것(vedanā-dhamma)이 나의 자아다”라는 견해를 가진 사람은 느끼는 것을 자아로 간주한다.²¹⁾

이 경은 우리의 자아의식이 고락의 감정을 중심으로 형성된 것임을 이야기하고 있다. 따라서 자아의 허구성을 자각하기 위해서는 감정을 관찰하여 그것이 우리의 자아일 수 없음을 깨달아야 한다고 이야기한다.

아난다여, 즐거운 감정은 무상하고, 有爲이고(samkhata), 緣起한(patīccasamuppāna) 소멸하는 현상들(khaya-dhammā)이며, 쇠멸하는 현상들(vaya-dhammā)이며, 변화하는 현상들(virāga-dhammā)이며, 멸진(滅盡)하는 현상들(nirodha-dhammā)이다. 아난다여, 괴로운 감정은 ... 괴롭지도 즐겁지도 않은 감정은 ... 멸진(滅盡)하는 현상들(nirodha-dhammā)이다. 만약 즐거운 감정을 느낄 때, “이것이 나의 자아다”라고 생각한다면, 즐거운 감정이 멸진(滅盡)하면, “나의 자아는 사라졌다”고 생각해야 할 것이다. ...

이와 같이 “감정이 나의 자아다”라고 말하는 사람은 현세(現世)에서(ditthe dhamme) 무상하고,

20) MN. iii, 25-27쪽 참조.

21) DN ii, 66쪽의 필자 번역.

즐거움과 괴로움이 가득 찬, 생멸하는 현상(uppāda-vaya dhamma)을 자아로 간주하는 사람이다. 아난다여, 그러므로 “감정이 나의 자아다”라고 간주해서는 안 된다.

(중략)

아난다여, 그러므로 감정을 자아로 간주하지도 않고, “나의 자아가 느낀다. 느끼는 것이 나의 자아다”라고 간주하지도 않는 비구는, 이와 같이 간주하지 않는 비구는 어떤 세간에 대해서도 (loke) 집착하지 않으며, 집착하지 않음으로써 걱정하지 않으며, 걱정하지 않음으로써 스스로 (paccattam) 열반에 든다.²²⁾

즐거움을 버리고, 괴로움을 버려, 이전에 있었던 희열(somanassa)과 근심(domanassa)이 사라짐으로써 얻게 되는 제사선의 청정한 평정은 감정을 중심으로 형성된 자아의식에서 벗어남으로써 얻게된 것임을 이 경은 시사하고 있다. 따라서 평정을 ‘자신과 타인의 성쇠, 인생의 대소사에 대하여 동요되지 않는 고요한 마음’이라고 하기보다는 ‘감정을 중심으로 형성된 자아의식에서 벗어나, 자신의 고통에 동요되지 않는 마음’, 즉 ‘무아의 자각에서 오는 평정’이라고 할 수 있다.

평정이 무아의 자각에 의한 것이라면 사무량심도 무아의 자각과 깊은 관계가 있다고 할 수 있다. 『잡아함경』에서는 비구의 수행 단계를 초선(初禪), 제이선(第二禪), 제삼선(第三禪), 제사선(第四禪), 자비희사(慈悲喜捨), 공입처(空入處), 식입처(識入處), 무소유처(無所有處), 비상비비상처(非想非非想處)로 이야기한다.²³⁾ 색계(色界) 사선(四禪)을 수행한 다음에 무색정(無色定)을 닦기 전에 사무량심을 닦도록 이야기하고 있는 것이다. 그리고 자애로운 마음(慈心)의 수습(修習)은 제사선(第四禪)의 상태에서 가장 수습하고, 자비로운 마음(悲心)의 수습은 공입처에서 가장 수습하며, 공감적 기쁨(喜心)의 수습은 식입처에서 가장 수습하고, 평정한 마음(捨心)의 수습은 무소유처에서 가장 수습하다고 이야기한다.²⁴⁾

이들 경을 통해 근본불교의 단계적 선정이 사무량심을 수습하면서 무아를 체득하는 과정임을 알 수 있다. 사무량심, 즉 자비로운 마음은 단순히 모든 존재들을 행복하게 하려는 마음이 아니라 무아의 체득과 불가분의 관계에 있는 것이다. 사무량심이 무아의 체득과 연관되어 있다는 것은 무아의 체득이 단순히 관념적으로 자아를 부정함으로써 이루어지는 것이 아니라 사무량심을 수습함으로써 이루어진다는 것을 의미한다. 따라서 무아의 실현, 즉 열반은 자아의 부정이 아니라 사무량심의 완성, 즉 자비로운 삶의 실현이라고 할 수 있다.

IV. 자비의 윤리의 규범성

22) DN ii, 66-68쪽의 필자 번역.

23) 『雜阿含經』 卷29(『大正藏』 2. 209c), “今此衆中 諸長老比丘 有得初禪 第二禪 第三禪 第四禪 慈悲喜捨 空入處, 識入處 無所有處 非想非非想處 具足住”

24) 『雜阿含經』 卷27(『大正藏』 2. 197c), “比丘 心與慈俱多修習 於淨最勝 悲心修習多修習 空入處最勝 喜心修習多修習 識入處最勝 捨心修習多修習 無所有處最勝”

불교 윤리의 규범성은 붓다가 깨달은 진리, 즉 연기법에 근거를 둔다. 붓다는 당시의 형이상학적인 문제들, 즉 세계의 유한성과 무한성, 육신과 영혼의 관계, 여래의 사후 문제 등에 침묵한다. 『전유경(箭喻經)』에서 붓다는 이들 모순 대립하는 명제들은 의(義)에 상응하지 않고, 법(法)에 상응하지 않고, 도덕적인 삶(梵行)의 근본이 되지 못하여, 올바른 인식과 깨달음과 열반에 도움이 되지 않기 때문에 침묵한다고 이야기한다.²⁵⁾ 이 말은 철학이란 세계와 자아, 그리고 해탈에 대한 올바른 인식과 깨달음을 이야기해야 하며, 도덕적 삶의 근본이 되어 우리를 행복한 삶, 즉 열반으로 인도해야한다는 의미이다.

붓다는 당시에 상호 대립하던 사상들이 세계와 인간에 대한 올바른 인식과 깨달음에 이르지 못한 사견이라고 비판한 것이지 결코 세계와 인간에 대한 이해를 도의시켰던 것은 아니다. 따라서 “붓다는 근본적으로 형이상학자가 아니라 윤리적 교사였다”²⁶⁾는 평가는 옳지 않다. 붓다는 괴로움을 벗어나 열반을 얻기 위해서 세계와 인간에 대한 올바른 이해가 선행되어야 한다고 생각했을 뿐 이들 문제를 도의시켰던 것은 아니다. 같은 경에서 붓다가 한결같이 이야기하는 사성제(四聖諦)는 의에 상응하고, 법에 상응하고 범행의 근본이 되어, 올바른 인식과 깨달음과 열반으로 우리를 인도한다고 이야기하는 것은 이를 입증한다. 붓다는 당시의 여러 사상이 윤리적 토대가 되지 못함을 비판하고, 자신이 깨달은 연기법은 윤리적 규범성의 근거가 된다고 생각했던 것이다.

주지하듯이 붓다 당시의 인도 사상계는 브라흐만(Brahman)을 창조신으로 생각한 바라문교(Brahmanism)의 전변설(轉變說)과 사대(四大)와 같은 요소들의 이합집산으로 세계를 설명한 자유사상가(śrāmaṇa; 沙門)들의 적취설(積聚說)이 대립하고 있었다. 붓다는 이들의 사상적 대립에 대하여 ‘시작과 끝에 관한 견해에 의존하는 (pubbanta-sahagatā diṭṭhi-nissayā; aparanta-sahagatā diṭṭhi-nissayā)’것으로서 모두가 사견(邪見)이며 희론(戲論)이라고 비판한다.²⁷⁾ 붓다에 의하면 자아와 세계가 시간적으로나 공간적으로 유한한가 무한한가를 거론하는 것, 영혼과 육신은 동일한 것인가 별개의 것인가를 거론하는 것, 열반을 성취한 여래는 영원히 존재하는가 그렇지 않은가를 거론하는 것, 자아의 본질은 물질적인 것인가 정신적인 것인가를 거론하는 것, 자아와 세계는 스스로 생긴 것인가 다른 것이 만든 것인가를 거론하는 것 등은 모두가 시작과 끝에 관계되는 논의로서 사견(邪見)이다.

시작과 끝은 실체적 개념에서 비롯된 것이다. 강과 바다는 명확한 경계선이 없다. 강의 끝과 바다의 시작은 실재하지 않는다. 그러나 우리는 흐르는 물을 바다와 강이라는 개념으로 구분하여 실체시킨다. 이때 강의 끝과 바다의 시작이 문제된다. 이와 같이 시작과 끝은 개념으로 사물을 분별할 때 나타난다. 즉 개념을 실체화할 때 시작과 끝이 문제되는 것이다. 붓다가 시작과 끝에 관계되는 논의를 사견이라고 비

25) 『中阿含經』 卷60(『大正藏』 1. 805b), “以何等故 我不一向說此 此非義相應 非法相應 非梵行本 不趣智 不趣覺 不趣涅槃 是故我不一向說此”

26) R. 뵈리간들라, 이지수 옮김, 『인도철학』(서울: 민족사, 1991), 54쪽

27) *Pāsādika-suttanta*(DN iii, 137-141쪽) 참조.

관한 것은 개념을 실체화 한 실체론을 비판한 것이다.

붓다는 실체적 개념을 놓고 대립하는 견해들은 결코 윤리의 근거가 될 수 없다고 비판한다.

영혼(命)이 곧 육신(身)이라고 주장하기도 하고, 영혼과 육신은 서로 다르다고 주장하기도 하지만 이들 주장의 의미는 한 가지인데 갖가지로 다르게 주장될 뿐이다. 만약 영혼이 곧 육신이라고 한다면 거기에는 범행(梵行; 윤리적 실천)이 있을 수 없으며, 영혼과 육신이 다르다고 해도 범행은 있을 수 없다. 그러므로 이들 이변(二邊)을 따르지 말고 마음을 바르게 하여 중도(中道)로 향할지니, 소위 무명(無明)을 연하여 행(行)이 있고,²⁸⁾

영혼이 곧 육신이라는 주장은 자유사상가들의 견해이고, 영혼과 육신이 다르다는 주장은 바라문교의 견해이다. 붓다는 이들 견해가 모두 인간의 윤리적 실천에 대한 근거를 마련해주지 못한다는 의미에서 다를 바 없다고 비판한다. 그리고 중도, 즉 연기설에 의지할 때 우리는 윤리적 실천의 근거를 마련할 수 있다고 이야기한다.

왜 이들 견해는 윤리적 실천의 근거를 마련해주지 못하는 것일까? 『중아함경(中阿含經)』에서는 다음과 같이 이야기한다.

어떤 사문과 범지는 일체는 모두 숙명의 조작에 의한 것이라고 주장하고, 또 어떤 사문과 범지는 존우(尊祐)의 조작에 의한 것이라고 주장하며, 어떤 사문과 범지는 인(因)도 없고 연(緣)도 없다고 주장한다. 그러나 비구들이여, 숙작인(宿作因)이나 존우작인(尊祐作因)이나 무인무연(無因無緣)에 의지하면 거기에는 하고자 하는 욕구도 있을 수 없고, 노력도 있을 수 없으며, 이 행위는 해야 하고 이 행위는 해서는 안 된다는 당위성도 있을 수 없게 된다.²⁹⁾

메이시(Joanna Macy)는 “이러한 대립적인 비불교적 견해들은 그 견해들을 규정하고 분류하는 도식이 제아무리 다를지라도 선형적(線形的)이다. 배다의 관점에서 변화는 그것을 진실된 것으로 보든 거짓된 것으로 보든, 영원불변하는 실체로부터 비롯되거나 만들어진 것으로 간주된다. 비배다적 논법에 의하면 이러한 인과관계는 철저히 부정되거나 철저한 결정론으로 변형된다. 인과율을 긍정했든 공격했든, 이들은 인과관계를 단일 방향적인 것으로 인식했다.”³⁰⁾고 지적한다. 인과관계를 단일 방향으로 인식하면 결과는 원인에 의해 결정된 것이 된다. 이미 이전에 존재한 원인에 의해 우리의 삶이 결정되어 있다면 우리는 해야 할 일과 해서는 안될 일을 선택할 수가 없기 때문에 자유의지를 인정할 수가 없다. 붓다는 이러한 자유의지를 부정할 수밖에 없는 선형인과율적 사고를 비판했던 것이다.

붓다의 연기설은 인과관계를 선형적 일방적 관계로 보지 않고 상호관계로 본다. 붓다의 연기설은 다음과 같이 설명된다,

28) 『雜阿含經』 卷12(『大正藏』 2, 84c)의 필자 번역.

29) 『中阿含經』 卷3(『大正藏』 1, p. 435ab)의 필자 번역.

30) 조애너 메이시, 앞의 책, 66쪽

이것이 있는 곳에 저것이 있고(imasmim sati idam hoti),
이것이 나타나면 저것이 나타난다(imassuppāda idam uppajjati).
이것이 없는 곳에 저것이 없고(imasmim asati idam na hoti)
이것이 사라지면 저것이 사라진다(imassa nirodhā idam nirujjati).³¹⁾

이것과 저것은 동일한 장소에서 함께 나타난다. 이것과 저것은 상호의존하면서 나타나 있는 것이지 이것이라는 존재가 저것이라는 존재의 원인이 아니다. 즉 이것과 저것은 시간적으로 선후관계에 있는 실체로서 선형적 인과관계를 맺고있는 것이 아니라 상호인과관계에 의해 함께 나타난 현상이다. 따라서 연기설 의하면 근본 실체나 제일 원인(시작)은 없다. 붓다는 이러한 상호인과 관계에 있는 현상을 법(法; dharma)이라고 부른다.

법은 상호관계에서 나타난 현상이기 때문에 실체성이 없다. 즉 공(空)이다. 이러한 법은 문법적으로 명사적이라기보다는 동사적이다. 붓다에 의하면 명사적 의미의 존재는 진리에 무지한 중생들이 개념을 조작하여 실체화한 것이다. 붓다는 『잡아함경』에서 다음과 같이 이야기한다.

비구들이여, 보는 자아(眼)는 생길 때 오는 곳이 없고, 사라질 때 가는 곳이 없다. 이와 같이 보는 자아는 부실하게 생기며, 생기면 남음 없이 사라지나니 業報은 있으나 作者는 없다.³²⁾

우리는 행위의 주체, 즉 작자가 행위를 일으킨다고 생각한다. 그리고 이러한 행위의 주체를 자아라고 생각한다. 그러나 붓다는 이러한 행위 주체의 존재를 부정한다. 눈이 보는 것이 아니라 보는 것을 눈이라고 부른다는 것이다. 인지하는 자아, 행위하는 자아는 실체로서 존재하는 것이 아니라, 조건에 의해 나타났다가 사라지는 무상한 것이다. 따라서 행위하는 실체는 없고, 오직 행위를 통해 상호 영향을 받는 관계, 즉 업보만 있다는 것이다. 이와 같이 불교에서는 연기설이라는 상호인과율에 의해 자아와 세계, 인간과 자연, 정신과 물질을 이원화된 실체로 보지 않고, 행위를 통해 서로 영향을 주고받는 상호관계에 있는 현상으로 이해한다.

이러한 붓다의 무아설은 자아를 전적으로 부정하는 것이 아니다. ‘업보는 있으나 작자는 없다’는 것은 불변하는 실체로서의 자아는 존재하지 않으나 행위를 통해 변화해 가는 과정, 즉 업보로서의 자아는 있다는 것이다. 착한 사람[作者]이 착한 일을 하는 것이 아니라 착한 일[業]을 하면 착한 사람[報]이다. 이것이 무아설의 근본 취지이다.

인간의 본질은 영혼도 정신도 물질도 아니다. 모든 인간에게 공통된 인간의 본질이 존재하는 것은 아니다. 모든 인간은 자신이 선택한 삶에 의해 스스로를 이룬다. 즉 인간의 본질은 업이다. 『맛지마 니까야』*Majjhima-Nikāya*에서는 다음과 같이 이

31) SN ii, 65쪽

32) 『雜阿含經』 卷13(『大正藏』 2, 92c), “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”

야기한다.

모든 중생은 업의 소유자이며, 업의 상속자이며, 업에서 나온 것이며, 업의 친척이며, 업을 의지처로 한다.³³⁾

행위의 주체를 자아로 보는 생각에서 우리는 세계를 주체와 객체로 나눈다. 이러한 세계관에서는 주체와 객체가 근본적으로 분리되어 대립한다. 주체는 객체가 될 수 없고, 객체는 주체가 될 수 없다. 주체는 행위를 통해 객체와 관계한다. 그러나 여전히 주체와 객체는 별개의 사물이다. 그러나 우리는 현실에서 행위를 통해 주체와 객체가 서로 영향을 주며 변해간다는 것을 알 수 있다. 신체적으로는 대사작용을 통해 끊임없이 외부의 사물이 내 몸으로 들어오고 나간다. 내 몸은 이렇게 외부의 물, 공기, 음식 등이 들어가고 나가는 가운데 유지되고 있기 때문에 외부의 사물을 차단하면 몸은 존재하지 못하고 사라진다. 정신도 외부와의 접촉을 통해 변화하며 유지된다. 외부와의 접촉이 완전히 단절된 상태에서는 어떤 정신적 작용도 나타날 수 없다. 몸도 마음도 행위를 통해 나타나고 유지된다. 따라서 업보를 자아로 보는 세계관에서는 주체와 객체가 서로 인연이 되어 존재한다. 주체가 없으면 객체가 없고, 객체가 없으면 주체도 없다. 이와 같이 무아설에 의하면 주객의 분별, 시작과 끝의 분별은 무의미한 것이 된다.

이러한 연기설과 무아설이 불교 윤리의 규범적 근거가 된다. 우리의 삶은 업을 통해 모든 존재와 연결되어 있다. 함께 연기하고 있는 것이다. 다양한 관계 속에서 존재하는 우리는 그 관계를 어떻게 맺을 것인가가 항상 문제된다. 내가 지금 상대하고 있는 사람과 친구가 될 것인가 원수가 될 것인가는 내가 선택하는 것이지 결정되어 있지 않다. 지난날의 원수를 친구로 만들 수도 있고, 지난날의 친구를 원수로 만들 수도 있다. 자연과 환경을 훼손하고 더럽히면 우리는 훼손되고 오염된 자연과 환경 속에서 살게 된다. 자연과 환경을 보호하고 가꾸면 우리는 아름답고 쾌적한 환경 속에서 살게 된다. 내가 그 사람의 친구가 되느냐 원수가 되느냐, 쾌적한 환경 속에서 살 것인가 오염된 환경 속에서 살 것인가는 나의 선택과 행위, 즉 업에 의해 결정된다. 이와 같이 업은 자유의지에 의한 선택과 행위를 의미한다. 여기에서 우리에게 해야 할 일과 해서는 안될 일, 즉 규범성이 주어진다.

연기를 깨닫지 못하고 나와 남을 분별하고, 인간과 자연을 분리하면 나와 남이 대립하고, 인간과 자연이 대립한다. 우리의 모든 고통과 문제는 이러한 무지에서 비롯된다는 것이 붓다의 판단이다. 따라서 붓다는 괴로움을 벗어나 열반에 이르기 위해서 무명을 벗어나야 연기를 깨달아야 한다고 강조한다.

연기의 자각은 우리에게 ‘나와 남’, ‘인간과 자연’은 분리될 수 없다는 ‘자타불이(自他不二)’의 의식을 갖게 한다. 즉 업보로서의 자아는 자신의 신체나 자신의 정신

33) MN iii, 203쪽, “kammassakā, māṇava, sattā kammaḍāyādā kammayonī kammabandhū kammaṇṇāsaṇṇā.”

이라는 좁은 자아의 틀에서 벗어나 모든 존재로 확장된다. 이러한 자아의 확장 속에서 자리(自利)와 이타(利他)는 대립하지 않고 합일된다. 남을 사랑하고 자연을 사랑하는 것이 곧 자신에 대한 진정한 사랑이 된다. 모든 것을 내 몸과 평등하게 대하는 '동체자비(同體慈悲)'의 실현이 우리가 실천해야 할 당위가 된다. 이와 같이 불교의 자비는 타자에 대한 동정심이 아니라 상호인과관계로 존재하는 인간의 삶에 본유하는 당위이다.

V. 결어

사회갈등, 환경오염, 생태파괴와 같은 인류의 행복과 존속을 위협하는 현대 사회의 제반 문제는 서양 근세의 세계관에 뿌리를 두고 있다. 기계론적이고 원자론적인 서양 근세의 자연관은 인간관으로 이어져 인간을 자기 보존의 본능을 지닌 이기적 개인으로 보았다. 이러한 인간관에서는 개개인이 생존하고 행복을 누리기 위해 투쟁과 경쟁, 지배와 착취가 당연시되며, 이것을 적절하게 조정할 수 있는 것은 평등한 개인들 사이의 계약뿐이다. 즉 계약이 모든 윤리적인 규범성의 근거가 된다.

계약을 위반하지 않는 지배와 착취는 능력과 권력으로 권장되거나 선망의 대상이 된다. 이러한 윤리가 지배하는 사회에서 사회갈등과 자연파괴는 피할 수 없다. 아무리 만인은 평등하다고 이야기해도 현실적으로 모든 인간은 평등하지 않고, 계약도 평등한 관계에서 이루어지지 않는다. 게다가 인간 이외의 모든 존재는 계약 당사자로서의 자격도 주어지지 않기 때문에 사회갈등과 자연파괴를 막을 윤리적 근거가 없다.

현대사회를 형성한 서양 근세의 세계관은 최근 여러 분야에서 도전을 받아 수정되고 있으며, 새로운 패러다임으로 전환하고 있다. 세계를 분리된 부분들의 집합으로 보는 원자론적 세계관에서 상호의존 관계를 통해 통합된 전체로 보는 전체론적 세계관으로 변화하고 있는 것이다. 세계관의 변화는 인간관의 변화로 이어지고 있으며 새로운 윤리의 출현을 요청하고 있다. 우리는 근본적으로 전환된 새로운 세계관에 기초하여 현대 사회의 문제들을 해결 할 수 있는 윤리를 확립해야 할 시점에 있는 것이다.

필자는 심층생태학, 시스템이론 등으로 알려진 새로운 세계관이 불교의 연기설과 일치한다는 판단 아래 불교의 인간관과 윤리 속에서 이 시대가 요청하는 새로운 윤리를 모색하였다. 인간을 개인으로 이해한 윤리에서 가장 중요한 가치는 개인들 사이의 공정한 분배와 소유를 의미하는 '정의'이다. 그러나 현대사회의 여러 문제들은 '정의'를 추구하여 해결 할 수 있는 성질의 것이 아니다. 인간에 대한 근본적인 이해의 변화에 기초한 새로운 윤리가 필요한 것이다. 불교의 무아는 개체적 실체로서의 자아를 부정하면서 동시에 삶을 통해 타자와 자연환경으로 확장된 자아를 의미한다. 이렇게 인간을 자타불이(自他不二)의 관계로 보는 불교의 윤리는 모든 존재를

자신과 평등하게 대하는 ‘자비’의 마음을 가장 중요한 가치로 본다. 자비는 무아의 실현임과 동시에 무아의 체득이다. 즉 자비로운 행위를 통해 우리는 무아의 삶을 실천하면서 무아가 되는 것이다.

이것이 자비의 윤리이다. 자비의 윤리는 인간을 어떤 본질로 규정하지 않고, 삶을 통해 스스로를 형성하는 존재로 이해하며, 인간이 이루어야 할 가장 가치 있는 삶을 자비로운 삶으로 보고, 그 당위성을 연기설에서 찾는다. 그리고 자비로운 삶을 통해 성취하는 무아를 인간이 추구해야 할 가장 이상적인 인간상으로 제시한다.

<Abstract>

Ethics of Compassion

Many problems of modern society such as social conflict, environmental contamination, and eco-destruction threatening our happiness and sustenance are rooted in the modern western world view. Recently, the modern western world view in various fields has been challenged and changed into a new paradigm. It has been changed from the atomistic world view considering the world as separated parts into the holistic world view considering the world as a unified whole in co-dependent relations. This change of the world view has been succeeded to a change of human view. Furthermore, this change of the world view has been asking emergence of new ethics.

In this paper, I search for new ethics in my understanding that the new world view is accordance with the Buddhist theory of dependent-arising. According to ethics considering human beings as individuals, the most important value is "justice" of fair distribution and ownership among individuals. But various problems of modern society cannot be solved through realizing this kind of "justice." What we need is new ethics based on a fundamental change in understanding human beings. The Buddhist notion of non-self rejects the self as an individual substance, and presents the extended self into others and nature through life. Buddhist ethics understanding human beings in non-duality of the self and others is ethics of compassion that gives the highest value to the mind of "compassion" treating one's own self and others equally.

Ethics of compassion does not define a human being as a substantial self but it considers him/her as a being who forms oneself by one's own efforts. It sees that the most valuable life is a compassionate life which is required and justified by the theory of dependent-arising. Furthermore, ethics of compassion suggests non-self realized through a compassionate life as the most idealistic human life.

Key words : compassion, ethics, non-self, karma, dependent-arising, four limitless mind, system theory, deep ecology, mutual causality.

참고문헌

- 김용환, 「흠의 규약론에서 본 정의론과 정부론」, 한국사회·윤리연구회편, 『사회계약론연구』, 철학과현실사, 1993.
- 박구용, 『우리 안의 타자』, 철학과 현실사, 2003.
- 안옥선, 『불교윤리의 현대적 이해』, 불교시대사, 2002.
- 이중표, 「불교의 인간관」, 『철학연구』 제68집, 대한철학회, 1998. 11
- , 「불교의 생명관」, 『범한철학』 제20집, 범한철학회, 1999, 가을.
- , 「불교에서 보는 인간과 자연」, 『불교학연구』 제2호, 불교학연구회, 2001.
- 한자경, 「흠스의 인간이해와 국가」, 한국사회·윤리연구회편, 『사회계약론연구』, 철학과현실사, 1993.
- 와쓰지 데쓰로, 최성목 옮김, 『인간의 학으로서의 윤리학』, 이문출판사, 1993.
- 월 킴릭카, 박정순 옮김, 「사회계약론의 전통」, 한국사회·윤리연구회편, 『사회계약론연구』, 철학과현실사, 1993.
- 조애너 메이시, 이중표 역, 『불교와 일반시스템이론』, 불교시대사, 2004.
- 프리츠포 카프라, 김용정·김동광 옮김, 『생명의 그물』, 범양사출판부, 1998.
- R. 뵐리간들라, 이지수 옮김, 『인도철학』, 민족사, 1991.

Anupadasuttaṃ, MN. iii.

Cūḷakammavibhaṅgasuttaṃ, MN. iii.

Pāsādika-suttanta, DN. iii.

Mahā-nidāna suttanta, DN ii

Nidāna-samyutta, SN ii

『雜阿含經』 卷12, 『大正藏』 2.

『雜阿含經』 卷13, 『大正藏』 2.

『雜阿含經』 卷27, 『大正藏』 2.

『雜阿含經』 卷29, 『大正藏』 2.

『中阿含經』 卷3, 『大正藏』 1.

『中阿含經』 卷60, 『大正藏』 1.