

동서양 종교와 철학의 기초

- '죽음'의 문제를 바라보는 두 눈 -

유 훈 우

(한국·동국대학교)

《요 약》

Death has been one of the basic objects in philosophy and religion. Why do people feel afraid about death? Maybe it is because they don't know the situation after death or because they have a wrong idea about it. Someone may think that he/she doesn't care the situation. But this attitude is wrong. We must understand that our attitude about life is shaped by our knowledge of the situation after death.

A recurrent theme about death in popular thought is the idea that death is mysterious. As we have seen, it is difficult to formulate a satisfactory philosophical analysis of the concept of death. If it is impossible to analyse the concept of death, then it is impossible to explain precisely what we mean when we say that something dies. It might be said therefore that, in virtue of this fact, death is mysterious. Of course, death is not distinctively mysterious - all other unanalysable concepts are equally mysterious in this way.

Reflection on death gives rise to a variety of philosophical questions. One of the deepest of these is a question about the nature of death. Typically, philosophers interpret this question as a call for an analysis or definition of the concept of death. Plato, for example, proposed to define death as the separation of soul from body. However, this definition is not acceptable to those who think that there are no souls. It is also unacceptable to anyone who thinks that plants and lower animals have no souls, but can nonetheless die. Others have defined death simply as the cessation of life. This too is problematic, since an organism that goes into suspended animation ceases to live, but may not actually die.

The eastern philosophers proposed to define death as the nonduality of life and death. Taoists, for example, do not believe in the Wheel of Life of the Buddhists nor in the Heaven or Hell of Christianity. Taoists view existence as glorious. The whole Universe, they teach, is a marvelous, vibrant Unity wherein everything, visible and invisible, pulses with energy and changes. As being

develops through the experience of existence, its vessels are swept onwards by the mighty stream of the eternal TAO to other forms of expression and activity. Man does not die; he merely extends into new fields. Taoists teach that the end of a person is the return to the Ultimate Reality.

“Life is uncertain - Death is certain”: This is a well known saying in Buddhism. Knowing very well that death is certain and it is a natural phenomenon that everyone has to face, we should not be afraid of death. Yet, instinctively, all of us fear death because we do not know how to think of its inevitability. We like to cling to our life and body and so develop too much craving and attachment.

I. 서론

일반적으로 철학(哲學)은 인간의 자연(自然)·사회(社會)·자기자신(自己自身)에 대한 이성적(理性的) 파악(把握)이며, 종교(宗教)는 비이성적(非理性的) 파악이라고 말하듯이 각각 서로 다른 길을 걸어 왔다. 하지만 철학과 종교는 공통의 출발점을 갖고 있다. 나는 그것을 죽음(死亡) 또는 죽음의 극복 문제라고 이해한다.

일찍이 공자(孔子)는 무심히 흘러 지나가는 시냇물(川水)을 보고 “지나가는 것은 이와 같구나! 낮과 밤을 가리지 않는구나”¹⁾라고 감탄한 적이 있다. 이와 같이 지극히 무상(無常)한 세계에서 항구적인 것을 추구하려는 것은 동서양의 종교나 철학에서 공통적인 부분이라 할 수 있다.

인간은 한편으로 위대한 존재이고, 다른 한편으로는 왜소한 존재이다. 파스칼(Blaise Pascal)은 “인간은 생각하는 갈대이다”라고 했다. 인간은 생각하는 힘을 통하여 자신의 삶을 스스로 계획하고 설계한다. 그래서 서로 다른 삶을 영위해 나간다. 이것은 분명 인간의 위대한 면이다. 하지만 모든 인간은 죽는다. 죽음 앞에서는 무력한 것이 인간이다. 이것은 인간의 왜소한 측면이다.

그런데 인간뿐만이 아니라, 생명이 있는 모든 존재는 언젠가는 죽는다. 이런 점에서는 인간도 다른 생명존재와 동등하다. 인간은 자신이 죽는다는 것을 알고 있다는 데서 다른 생명존재와 구별된다는 주장이 있다. 하지만 일부 동물의 경우, 자신의 죽음을 알고 있는 경우가 있다. 따라서 단지 죽음을 알고 있다는 것에서 인간의 특징을 찾는 것은 뭔가 부족하다.

인간은 단지 죽음을 알뿐만 아니라, 죽음이 모든 무상(無常)한 것 가운데 하나임을 안다. 동시에 죽음이 모든 것의 끝장이 아님을 알고 있다. 나는 이것이

1) 《論語》, 〈子罕〉: “子在川上曰, 逝者如斯夫, 不捨晝夜.”

죽음의 극복 문제와 밀접한 관계에 있다고 이해하는 바, 우선 맹자(孟子)의 다음 말을 보자.

“물고기는 내가 바라는 것이다. 곰 발바닥 또한 내가 바라는 것이다. 두 가지를 동시에 얻을 수 없다면, 물고기를 버리고 곰 발바닥을 택한다. 생명은 내가 바라는 것이다. 옳음 또한 내가 바라는 것이다. 이 두 가지를 동시에 택할 수 없다면 생명을 버리고 옳바름을 택한다. 생명은 내가 바라는 것이지만 내가 바라는 것 가운데는 생명보다 더한 것이 있는 까닭에 구차하게 생명을 얻으려고 하지 않는다. 죽음은 내가 싫어하는 것이지만 죽음보다 더 싫어하는 것이 있는 까닭에 억지로 피하려 하지 않는 것이다.”²⁾

이와 같이 인간에게 있어서 ‘죽음’은 단지 모든 것이 언젠가는 멸망(滅亡)한다는 사실만을 뜻하지는 않는다. 죽음은 우리 생명의 물리적 종말(終末)만을 의미하는 것은 아니다. 죽음은 또한 우리의 도덕적(道德的) 존재(存在)에도 영향을 미치는 것인데, 우리 생(生)의 궁극적인 순간에 있어서 우리의 도덕적 결단(決斷)을 내려야 할 때에, 우리는 죽음을 선택해야 할 때도 있는 것이다. 이런 점에서 죽음은 우리의 도덕적 행동의 진실성을 드러내는 시금석(試金石)이기도 하다. 어떤 때는 죽음으로써만 진정한 자아를 구할 수 있다는 것, 이것이 인간의 참된 본성을 계시(啓示)하고 있다.

인간은 죽음을 자각함으로써 자신의 생애가 다시 바꾸어 놓을 수 없는 것이라는 것과 자신의 행위는 다시 취소할 수 없다는 것을 인정하게 된다. 이 사실이 죽음에다가 새로운 차원, 즉 ‘깊이의 차원’을 만들어 준다. 그러므로 모든 생명은 종말이 있다는 사실에 대한 앎, 혹은 비존재(非存在)의 두려움이 우리를 엄습하고 있다는 자각(自覺)은 단순히 사실적 차원에 그치는 것이 아니라 오히려 생명이 우리에게 준 모든 기회를 잘 이용하였는가, 또 우리는 우리의 존재를 낭비하지 않았는가 등의 결정적인 질문을 우리에게 던져 주는 것이라고 할 수 있다. 죽음은, 우리는 우리 자신에다 중심을 두고 사는 것이 아니요, 우리 밖에 있는 어떤 것에 의존하고 있다는 것을 우리에게 느끼게 하는 경우도 있다. 결국 죽음의 문제는 안신입명(安身立命)의 문제인 것이다.

이와 같은 문제에 관계하는 철학과 종교는 공통적으로 사회성(社會性)의 차원(次元)을 가질 뿐만 아니라 고독성(孤獨性, solitariness)의 차원을 가진다고 할 수 있다. 종교와 철학은 결국 각 개인이 자신의 ‘홀로 있음’과 함께 행하는 일이기 때문이다. 그래서 죽음 또는 죽음의 극복이라는 문제는 같지만 자신이 처한 지위와 상황에 따라서 서로 다른 처방이 나오게 된다. 크게 말하면, 이 문제와 여기에 대한 해결책이 동서 문화의 차이를 초래하게 된다.

2) 《孟子·告子上》：“魚我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，捨魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，捨生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不爲苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。”

II. 서양 종교와 철학에서의 죽음(死)

플라톤(Platon)은 “진정한 철학은 죽음의 훈련이다”라고 한다. 철학은 죽음을 극복하고 죽음을 위로(慰勞)하기 위한 일이라는 것이다. 그런데 플라톤에게 있어서 죽음은 결국 육체(肉體)의 죽음이었다. 하지만 육체의 죽음이 ‘모든 것의 끝장남’을 의미하는 것은 아니라고 생각하였다. 육체가 죽는다는 것을 아는 ‘생각’이라는 것은 남게 되는 것이다. 그는 이것을 영혼(靈魂)이라 불렀다. 이것이 플라톤의 영혼불멸설(靈魂不滅說)이며 영육이원론(靈肉二元論)이다.

플라톤의 영육이원론은 감각적(感覺的)인 세계와 영원불변(永遠不變)의 완전(完全)한 세계라는 이원적 세계관(世界觀)과 맞닿아 있다. 감각적인 세계는 현상계(現象界)로서 언제나 변화무상(變化無常)한 세계이지만 감각적인 세계를 초월해 있는 영원불변한 세계는 이데아(Idea)로서 현상계의 원형(原型)이 되는 세계이다. 현상계는 이데아(Idea) 또는 에이도스(Eidos)의 묘사(描寫)에 지나지 않는다.

플라톤에 따르면 우리의 영혼이 육체라는 감옥(監獄)에 갇혀 지상생활(地上生活)을 영위하기 이전에는 진리(眞理)인 이데아의 세계를 알고 있었다. 하지만 영혼이 육체와 결합하면서부터 감각에 사로잡혀 그것을 망각하게 된다.

그러나 인간은 상기(想起, Anamnesis)를 통하여 이데아를 다시 인식할 수 있다. 그런데 이데아를 인식하기 위해서는 영혼을 육체로부터 해방시켜야 하고, 이것은 지상에 있는 동안은 애지(愛知), 즉 철학적 노력에 의하여, 그리고 궁극적으로는 죽음으로부터 성취할 수 있는 것이라고 한다.

이상과 같은 플라톤의 육체와 영혼의 구분과 육체의 무상과 영혼의 불멸 사상은 결국 우리의 육체가 죽는다는 사실에서 출발하여 영혼으로 그 죽음을 극복하려 한 데 특징이 있다. 플라톤의 철학은 결국 도피(逃避)가 불가능한 죽음을 극복하기 위한 사색으로 탄생(誕生)했던 것이다. 그리고 플라톤은 영혼불멸의 인식은 곧 진리인 이데아의 인식임을 파악하였고, 그 이데아의 상기(想起)는 결코 육체적인 감각을 통하여 얻을 수 없다는 인식에 도달하였다. 여기에서 그는 인간 이성(理性)의 순수(純粹) 사유(思惟)를 주장하고, 일체의 감각적 소여(所與)를 배제한 순수한 사유를 요구하였고, 이러한 생활을 위해 금욕적(禁慾的)인 윤리생활을 최상(最上)의 것으로 이해하였다.

플라톤은 자기가 세운 학교의 출입문에 “기하학을 모르는 사람은 이곳에 들어오지 말라”고 써 붙였다고 한다. 철학은 기하학과 같은 순수사유를 통하여 영혼을 인식하는 것이라고 생각했기 때문이다.

아리스토텔레스(Aristotle)는 영육이원론적(靈肉二元論的)인 이데아론을 비판하고 대신 보편(普遍, universal)개념을 제시하였다. 아리스토텔레스의 문제는 만일 한 인간이 이데아의 인간을 모방해야만 인간이 된다면 이 인간과 그 모방

한 아이디어의 인간에게 다 공통된 아이디어의 ‘제 3 인간’이 또 하나 있어야 한다는 것이다. 그렇다면 현상에 존재하는 수만큼 이상적인 아이디어의 수가 있어야 할 것이다. 그런데 이러한 문제를 끝까지 밀고 나가는 것은 쓸데없는 일이다. 이렇게 하여 그는 ‘보편개념’이라는 것을 생각해 내었다. 보편개념은 그 자체로서는 존재할 수 없고, 오직 특수한 사물 속에서만 존재할 수 있다. 이와 같은 아리스토텔레스의 형이상학은 그의 형상(形相, form)과 질료(質料, matter)설에 잘 나타나 있다.

아리스토텔레스가 과연 영혼불멸설을 주장했는지 여부는 학자들마다 견해가 다르다. 아베로에스(Averroes)는 아리스토텔레스가 영혼의 불멸을 가르치지 않았다고 한다. 여기에 찬동하는자들 가운데 극단으로 나간자들을 에피쿠로스(Epicuros) 학파라고 한다. 단테(Dante)는 그 전형을 지옥에서 발견하기도 하였다.

에피쿠로스 학파는 인간을 자연(自然)과 같은 보편자(普遍者)와는 관계가 없는 독립적(孤立的) 존재로 보고 쾌(快)는 선, 고(苦)는 악이라고 하면서 인생의 목적은 쾌락이라고 주장한다. 하지만 여기서 쾌락은 육체적, 감각적 쾌락이 아닌 적극적이고 영속적(永續的)인 정신적 쾌락으로서 아타락시아(Ataraxia, 마음의 평정)라고 하는 것이다. 에피쿠로스 학파는 감각적인 쾌락을 정신적인 쾌락으로 연결시키려고 하였으나 정신의 불멸을 말하지는 않았다.

한편 플라톤적인 죽음의 극복 전통은 스토아(Stoa) 학파의 자연에 따르는 생활, 즉 모든 정념(情念)에서 해방되어 정신적 평정(平靜) 또는 무감동(無感動, Apatheia) 주장으로 이어졌다.

이상에서 주장하는 내용에는 서로 상이함이 있으나 궁극적으로 윤리적 생활을 요구한다는 점에서는 공통적이다. 여기서 윤리적이란 함은 자연적인 정의(情意)를 억제하고 외계의 구속에서 벗어남으로써 확고부동한 인간생활을 확립하는 것이다.

그러나 이러한 생활태도는 유한한 능력을 가진 인간에게는 극히 어려운 것이기도 하였다. 이리하여 인간은 자력에 의해서 정신적 안정을 얻을 수 있다는 신념을 상실하게 된다. 이로부터 내면적 요구의 충족을 인간이성에서가 아니라 초자연적 권위에 기대하게 된다. 여기에 필론(Philon; B.C. 20 - A.D. 40)의 철학이 있다. 그는 유대인으로 그리스 철학과 유대교신학을 결합시켜 체계를 세웠다.

필론 철학의 중심 개념은 신, 초월자, 무한절대적인 활동자, 일체의 근원, 유시무종(有始無終)의 세계의 창조자 등인데, 이러한 창조자(創造者) 신의 힘에 의해 세계가 유지되어 간다고 한다. 그럼에도 불구하고 이 세계에 악이 있는 것은 바로 물질 때문이라고 한다. 인간도 영혼이 타락하여 악의 근원인 육체라는 감옥 속에 갇힌 존재이기 때문에 인간은 마땅히 육체의 구속으로부터 해방될 필

요가 있으나 그것은 오로지 신의 힘을 통해서만 가능한 것이요, 따라서 절대 창조주에 대한 신앙을 통해서만 달성할 수 있다고 한다. 그는 이것을 엑스타시스(exstasis, 恍惚)의 경지라고 하였다.

플로티노스(Plotinos, A.D. 204-269)도 우주의 근원을 신이라 보고, 이 신은 어떠한 대립도 초월한 절대자인 동시에 일체 만물의 존재 근원인 일자(一者) 혹은 제일자(第一者)라 하였다. 그는 일체 만물은 이 일자인 신으로부터 유출(流出)해 나온다는 유출설(流出說)의 창시자이기도 하였다. 유출해 나오는 과정에 대해서, 플로티노스는 노우스(Nous, 叡智)·영혼·세계영혼·개체영혼의 순서로 설명하고, 세계영혼은 노우스가 간직하고 있는 이데아를 원형으로 가장 불완전한 감각적·물질적 현상계(現象界)를 형성한다고 보았다. 이로부터 완전자인 신으로부터 노우스·영혼·물질계가 순차적으로 유출되었다는 것이다. 여기서는 근원인 신으로부터 떨어져 있는 정도에 따라 완전성의 정도가 점차 적어진다. 그리고 불완전한 유출물(流出物)의 궁극적 이상은 일자(一者)인 신에게 돌아가는데 있으며, 따라서 인간의 영혼도 그 본래 고향인 신에게로 돌아감을 목적으로 한다.

그런데 플로티노스 또한 영혼을 육체의 구속으로부터 해방시키는 것은 오직 금욕(禁慾)의 길뿐이라고 보았다. 금욕을 통하여 육체의 구속으로부터 해방된 영혼은 신과 합일함으로써 엑스타시스를 얻는다는 것이다.

이상에서 알 수 있듯이, 서양의 전통은 인간을 영혼과 육체로 나누고, 영혼은 영원하지만 육체는 일시적이며 영혼을 가두어 놓는, 즉 영혼을 타락시키는 감옥이라고 생각하는 것이다. 따라서 죽음은 다만 ‘육체의 죽음’을 의미하게 된다. 그리고 육체의 죽음은 곧 영혼해방의 계기가 된다. 서양 전통에서 죽음, 즉 육체로부터의 해방이 긍정될 수 있는 계기 또한 여기서 찾을 수 있다.

그리스 로마에 가면 카타콤베(지하무덤)라는 것이 있다. 카타콤베는 AD 1세기부터 3세기까지 약 2백년 동안에 걸쳐 이루어진 것이라고 하는데, 기독교가 콘스탄티누스 대제시대인 323년에 종교로 인정받게 되므로 그 이전에 기독교를 믿었던 사람들이 핍박을 받아 지상에서 살 수 없었기 때문에 지하에 들어가 살다가 거기서 죽었고, 그리하여 거대한 지하무덤을 형성하게 된 것이다. 그런데 시신(屍身)을 그대로 둔 것을 보면 이 시신과 하느님 나라와 밀접한 관계가 있다고 생각했던 것으로 보인다. 바울(Paul)도 영육(靈肉)의 부활(復活)을 말하였다. 이것을 보면, 기독교는 영육을 분리하지 않는 아리스토텔레스의 전통에 서 있는 것을 알 수 있다.

에덴동산의 신화에 의하면 인간 본성에는 ‘세 계기’가 있음을 알 수 있다. 타락하기 이전의 아담에게 있었던 “흠없는” 본성, 아담의 범죄의 유산인 “타락한 본성”, 그리스도의 은총 안에서 회복된 “구속(救贖)된” 본성이 그것이다. 기독교 전통에서는 인간의 본래 선함의 근거를 타락하기 이전의 아담에게서 찾는 것이

다. 사실 악의 문제는 자기 완성 및 자기 초월의 문제와 결부될 때, 비로소 의미를 갖는 문제이다.

이상에서 보면, 철학이든 종교든 공통 구조가 있는데 다음과 같이 정리할 수 있다. (1)(지금 여기에서)인간이 사실상 처해 있는 상태에 대한 이해, (2)(피안과 미래에서) 인간이 도달할 목표와 궁극적 상태에 대한 여러 개념들로서 이들은 경우에 따라 더욱더 세련되거나 소박한 형태로 기술된다. (3) (1)의 상태에서 (2)의 상태로 나아가기 위한 수단.

첫 번째 요소는 ‘인간에 대한 상황’이다. 기독교 전통이 보고 있는 인간의 상황에 대한 서술은 다음과 같다. ①철학적인 전제에서는 세상의 창조를 말하고 ②신학적으로 그리스도의 속죄하는 혹은 구원하는 힘을 말하고 ③도덕적 명령, 즉 “네 마음과 네 영혼과 네 힘을 다해서 주 너의 하느님을 사랑하라”, “네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라”이다.

종교는 현상을 유지하려는 태도에 대해 저항함으로써 비롯되는 현상에 대한 끝맺음을 향한 역동성이다. 인간이라고 하는 아직 완결되지 않은 존재는 지금의 존재 상태에 머물러 있어서는 안 된다. 인간은 기독교가 ‘구원’이라고 부르는 상태에 도달하기 위해서 변형되고 변화되어야만 한다.

아우구스티누스(Augustinus, 354-430)는 우리 인간이 처음에는 신의 사랑으로 자유의지(自由意志)가 있었지만, 아담이 이 의지를 악용하여 신의 뜻을 배반함으로써 모든 인류가 원죄(原罪)를 안게 되었다고 한다. 이와 같이 인간은 그 시조인 아담의 죄, 즉 원죄로 말미암아 자유를 잃었으므로 인간 자신의 힘만으로는 구원을 받을 수 없게 되었다. 그래서 아우구스티누스는 인간은 신의 은혜를 통해서만 구원받을 수 있으며, 구원여부는 신에 의해 정해져 있다는 예정설(豫定說)을 주장하였다.

아우구스티누스에 의하면, 인간은 신의 사랑을 매개해 주는 교회를 통해서만 구원을 받게 된다. 여기서 신에 대한 믿음, 소망, 사랑의 실천이 요구되고 그것을 통해 육체의 죽음을 극복하여 영혼을 구원받는다라는 것이다.

이상에서와 같이 서양의 철학이나 종교는 각기 다른 형태를 표방하더라도 인간의 죽음에 대한 극복을 전제로 하여 출발하고 있음을 볼 수 있다.

Ⅲ. 동양의 종교와 철학에서의 죽음

지극히 무상한 세계에서 항구적인 것을 추구하는 것, 이것은 동양의 경우도 마찬가지이다. 《춘추좌씨전(春秋左氏傳)》 양공(讓公) 24년 조(條)에 범선자(范宣子)와 숙손표(叔孫豹)라는 사람이 ‘썩지 않는 것(不朽)’에 관해 서로 토론한 내용이 기재되어 있다. 범선자는 우선 자신의 가계 혈통과 같은 것이 썩지 않는

것이라고 한다. 이에 대해 숙손표는 그것은 단지 세록(世祿)으로서 썩지 않는 것이 아니라고 한다. 그리고서는 입덕(立德), 입공(立功), 입언(立言), 이 세 가지가 썩지 않는 것이라고 한다. ‘썩지 않는 것’에 관한 토론은 실제로는 인생가치의 문제에 대한 것이다. 범선자와 숙손표의 서로 다른 대답 가운데 두 가지 주목할만한 내용이 있다.

① 범선자와 숙손표는 모두 인세(人世)에 착안, 즉 후대 자손에 대한 영향에 착안하고 있다. 다시 말하면 ‘불후(不朽)’를 추구하는 것이 피안의 초월세계에 의탁하고자 하는 것이 아니라, 현실의 인간세계에 낙착하고자 한다는 것이다. 또 일시의 만족이 아니라 영원히 썩지 않음을 추구한다.

② 두 사람의 인식사이에 큰 차이점이 있다. 범선자는 자기 가족의 흥성, 제사가 끊이지 않는 것(世不絕祀)을 불후의 기준으로 한다. 즉 친속(親屬)이라는 소집단의 부단의 연속 생존과 발전을 추구하는 것이다. 반면 숙손표가 제시한 입덕·입공·입언은 개인의 대사회적인 공헌과 영향을 추구하는 것이라 할 수 있다.

이러한 차이점에도 불구하고, 모두 세계를 창조하고 지속적으로 존재케 하는 자연의 순환운동을 영속적으로 유지시키려는 깊은 관심과 그 순환에 순응하기 위해 인간의 사고와 행동을 규제하려는 요가가 있으며, 보이지 않는 힘이 인간의 운명에 영향을 미칠지도 모르며, 축복을 얻기 위하여서건 재난을 예방하기 위해서건 그 힘과 통신이 가능하다는 것은 공통된 관념이었다.

이제 유교와 불교, 도교를 나누어 간략하게 살펴보도록 하겠다.

1. 유교

장재(張載, 字는 橫渠 1020-1078)는 《정완(訂頑)》 첫 머리에서 “하늘은 나의 아버지요, 땅은 나의 어머니이다. 나는 아주 조그맣게 그 가운데 처해 있다. 그러므로 천지를 가득 채우고 있는 물질이 곧 내 몸이요, 천지를 이끌어 가는 것이 곧 내 본성이다. 모든 사람은 내 동포요, 모든 사물은 나와 동류이다”³⁾라는 말을 했다. 이것은 중국철학의 만물일체관(萬物一體觀)을 가장 극적으로 드러낸 것이라 할 수 있다.

그런데 중국철학에서 형이상학적인 문제들을 처리하는 일반적 경향을 잘 드러내고 있는 두 가지 예가 있다. 그것은 《묵자(墨子)》와 전한시대의 사람 유향(劉向)이 편집한 《설원(說苑)》이라는 책에 실려 있는 귀신의 존재 증명에 관한 것이다. 묵자는 〈귀신의 존재를 밝힘〉이라는 글에서 “먼저 태어난 사람은 먼저 죽는다. 만약 그렇다면 먼저 죽는 사람은 내 부모형제가 아니면 친척이다.

3) 《張子全書》卷1, 〈西銘〉: “乾稱父, 坤稱母. 豫茲藐焉, 乃混然中處. 天地之塞吾其體, 天地之帥吾其性. 民吾同胞, 物吾與也.”

지금 술과 안주 기장 등을 성대하게 차려 놓고 공경스러운 마음으로 제사를 지낸다고 하자. 만약 귀신이 실재한다면 그 앞에 바쳐진 술과 기장 등 제물을 먹고 마실 것이며 귀신이 실재하지 않는다면 그 바쳐진 물건은 소용없는 것이 될 것이다. 그러나 소용이 없다고 하더라도 아무데나 버리는 것이 아니라 안으로는 친척, 밖으로는 마을 사람들이 모두 그것을 먹고 마실 터이므로 한 친족과 마을 사람에 대해 친목의 열매를 거두는 효과가 있다”⁴⁾고 말한다. 한편 《설원》의 〈존재를 논증함〉에는 공자와 그 제자인 자공의 다음과 같은 문답이 소개되어 있다. “어느날 자공이 ‘인간은 죽어도 지각작용을 갖습니까?’라고 물었다. 그러자 공자는 대답하였다. ‘죽은 사람에게 지각작용이 있다고 하면 효성스러운 사람은 자기의 생활을 희생하여 아버지의 장례에 모든 것을 바치게 된다. 또 만약 지각작용이 없다고 한다면 불효한 사람들은 아버지의 장례를 버리고 돌보지 않게 될 것이다. 그러니 자공아, 죽은 사람에게 지각작용이 있는지 없는지는 자네가 실제로 죽은 뒤 천천히 확인하여 보아도 결코 늦지 않을 것이다.’”⁵⁾ 목자의 논증은 진위의 문제를 실제적인 효용성의 문제로 바꾸어 생각하는 중국철학 사유방식의 극단적인 사례이고, 유향이 소개한 것은 공자가 제자인 자로에게서 ‘죽음’에 대해 질문 받자 “나는 아직 사(生)는 일도 잘 모르는 데 어찌 죽음을 알겠는가”⁶⁾라고 대답한 것과 더불어 현실적·실천적 입장에서 형이상학적 문제들을 체득(體得)·체인(體認)하려고 하는 사유방식의 극단적 표현이다.

유교는 한 마디로 천인합일(天人合一)을 통한 철학적 이론의 전개를 특징으로 삼고 있다. 그들은 인간의 죽음에 대하여 현실적이고 실제적인 것으로 파악한다. 여기서는 영혼불멸설 같은 것이 존재하지 않는다. 인간이 죽으면 영혼도 육체도 없어진다고 하기 때문이다.

유교 철학에 의하면 생(生)과 사(死)는 자연적인 과정에 불과하다. 그런데 유교는 이러한 객관적 사실로부터 죽음을 편안함으로 받아들이는 지혜를 계발하였다. 그런데 편안함은 다음과 같은 의미를 갖는다.

“자공이 공자에게 말했다. ‘저는 배움에 지쳐서 임금을 섬기는 일을 함으로써 쉬고자 생각합니다.’ 공자가 말했다. ‘《시경》에서는 아침저녁으로 온화하고 공손하게 하여 정사를 말함에 신중하게 한다고 했으니, 임금을 섬기는 일이란 어려운 것인데 임금을 섬기는 일이 어찌 휴식이 될 수 있겠느냐?’ 자공이 말했

4) 《墨子》, 〈明鬼〉: “曰, 先生者先死. 若是則先死者非父則母, 非兄而妯也. 今絜爲酒醴粢盛, 以敬慎祭祀. 若使鬼神請有, 是得其父母妯兄而飲食之也, 豈非厚利哉. 若使鬼神請亡, 是乃費其所爲酒醴粢盛之財耳. 夫費之, 非特注之汗壑而棄之也. 內者宗族, 外者鄉里, 皆得如具飲食之, 雖使鬼神請亡, 此猶可以合驩聚衆, 取親於鄉里.”

5) 劉向, 《說苑》, 〈辨物〉: “子貢問孔子, 死人有知無知也. 孔子曰, 吾欲言死者有知也, 恐孝子孫妨生以送死也, 欲言無知, 恐不孝子孫棄不葬也. 賜欲知死人有知將無知也, 死徐自知之猶未晚也.”

6) 《論語·先進》: “敢問死. 子曰, 未知生, 焉知死.”

다. ‘그렇다면 저는 아버이를 섬기면서 쉬고자 합니다.’ 공자가 말했다. ‘《시경》에서는 효자는 아버이를 봉양함에 노력을 극진히 하니 영원히 네 복을 받으리라고 했으니, 아버이를 섬기는 일이란 어려운 것인데 아버이를 섬기는 일이 어찌 휴식이 될 수 있겠느냐?’ 자공이 말했다. ‘그렇다면 저는 처자의 곁에서 쉬고자 합니다.’ 공자가 말했다. ‘《시경》에서는 아내에게 모범을 보여서 따르게 하고 그것을 형제에게까지 미치게 하여 한 집안과 한 나라를 잘 이끈다고 했으니, 처자의 곁에 거처하는 일이란 어려운 것인데 처자의 곁에서 거처하는 것이 어찌 휴식이 될 수 있겠느냐?’ 자공이 말했다. ‘그렇다면 저는 벼를 사림에서 쉬고자 합니다.’ 공자가 말했다. ‘《시경》에서는 벼는 서로 돕는 것이며 위엄을 지닌 몸가짐으로 돕는 것이라 했으니, 벼를 사림이란 어려운 것인데 벼를 사림이 어찌 휴식이 될 수 있겠느냐?’ 자공이 말했다. ‘그렇다면 저는 밭을 갈며 쉬고자 합니다.’ 공자가 말했다. ‘《시경》에서는 낮에는 들판에 나아가 풀을 베고, 밤에는 새끼를 꼬고, 미리 지붕을 수리하고, 온갖 곡식을 비로소 파종한다고 했으니, 밭을 가는 일이란 어려운 것인데 밭을 가는 일이 어찌 휴식이 될 수 있겠느냐?’ 자공이 말했다. ‘그렇다면 저는 쉴 수 없습니까?’ 공자가 말했다. ‘땀자리를 바라보면 높은 듯하고 산마루 같기도 하고 술을 엮어놓은 것 같기도 하니, 이것을 보면 쉴 곳을 알게 된다.’ 자공이 말했다. ‘크도다, 죽음이어! 군자는 그것에서 쉬고, 소인도 그것에서 쉰다.’”⁷⁾

죽음을 휴식으로 여기고, 일생 동안 기울인 노력의 최후로서 고요한 휴식으로 여기는 것은 유가(儒家)철학의 죽음에 대한 태도의 전형이다. 한 가지 더 예를 들면, 《論語·泰伯(태백)》에 “증자가 병이 들자 제자들을 불러놓고 말했다. ‘이 불을 걷고 나의 발과 손을 보아라. 《시경》에서는 두려워하는 마음으로 경계하고, 조심하여 깊은 못에 다가선 듯하고, 얽은 얼음을 밟는 듯하라고 했으니, 이제서야 나는 내 몸을 손상시킬까 하는 걱정에서 벗어났음을 알겠구나, 애들이!’”⁸⁾와 같은 것이다.

죽음은 휴식을 의미하지만, 그러나 죽는 순간까지 임시변통을 허락하지 않고 정도(正道)를 지켜야함을 말하는 것이 유가 본래의 뜻이다. 《예기(禮記)·단궁(檀弓)》에 “증자가 병이 들어 자리에 누우니 악정자 준이 침상 밑에 앉고, 증원과 증신 등이 발 밑에 앉고, 시중드는 아이는 방구석에 앉아 촛불을 들고 있었다. 시중드는 아이가 말했다. ‘화려하고 아름다운 것이 대부(大夫)의 침상입니

7) 《荀子·大略》：“子貢問於孔子曰，賜倦於學矣，愿息事君。孔子曰，詩云 溫恭朝夕，執事有恪，事君難，事君焉可息哉。然則賜愿息事親。孔子曰，詩云 孝子不匱，永錫爾類，事親難，事親焉可息哉。然則賜愿息於妻子。孔子曰，詩云 刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦，妻子難，妻子焉可息哉。然則賜愿息於朋友。孔子曰，朋友攸攝，攝以威儀，朋友難，朋友焉可息哉。然則賜愿息耕。孔子曰，詩云 晝爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀，耕難，耕焉可息哉。然則賜無息者乎。孔子曰，望其墻，臯如也，進如也，鬲如也，此則知所息矣。子貢曰，大哉死乎，君子息焉，小人休焉。”

8) 曾子有疾，召門弟子曰，啓予足，啓予手，詩云，戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰，而今而後，吾知免夫，小子。

까?’ 악정자 춘이 말했다. ‘말을 멈추어라.’ 증자가 이 말을 듣고 놀라서 말했다. ‘아아!’ 시중드는 아이가 말했다. ‘화려하고 아름다운 것이 대부의 침상입니까?’ 증자가 말했다. ‘그렇다. 이것은 계손이 준 것인데, 내가 병이 들어서 바꿀 수가 없구나. 원아, 일어나서 침상을 바꾸어라!’ 증원이 말했다. ‘선생님의 병이 심하니 바꿀 수가 없습니다. 다행히 아침이 이르면 청컨대 이것을 바꾸겠습니다.’ 증자가 말했다. ‘네가 나를 사랑하는 것이 저 시중드는 아이만 못하구나! 군자는 덕으로써 사람을 사랑하고, 소인은 임시변통으로써 사람을 사랑한다. 내가 무엇을 구하겠는가? 나는 바른 도를 따라서 죽으려는 것이다. 이것이면 그만이다.’ 증자의 몸을 부축하여 침상을 바꾸어 새 자리로 돌아왔으며 편안하지 못한 채 죽었다”⁹⁾라는 기록이 있는데, 죽는 순간까지 터럭만큼도 임시변통을 달가와 하지 않고 정도를 따라서 죽는 것을 추구하는 것이 유가의 중요한 태도이다. 이러한 태도를 극적으로 표현하고 있는 것이 앞에서 예를 든 맹자의 사생취의설(捨生取義說)인 것이다.

북송대(北宋代)의 장재(張載) 또한 “살아 있으면 나는 일을 따른다. 죽으면 나는 편히 쉰다”¹⁰⁾라고 하였으며, 주희(朱熹)도 “사람은 하늘이 부여한 많은 도리를 받았으니, 저절로 완전히 갖추어져서 결함이 없다. 반드시 이 도리를 극진히 발휘하여 결함이 없게 해야만 하고, 죽음에 이르게 되면 삶의 이치는 이미 다한 것이니, 죽음에서 편안하되 부끄러움이 없는 것이다”¹¹⁾라 하였고, 명대(明代)의 왕수인(王守仁)은 “학문을 닦는 공부는, 모든 소리와 색 그리고 명예와 기호에 대하여 완전히 털어 버리더라도 오히려 일종의 삶과 죽음의 생각이 있어서 터럭만큼이라도 결림이 있으면 완전한 본체에 융합하여 틈새가 없을 수 없다. 사람이 삶과 죽음의 생각을 하게 되는 것은 본래 살아 있는 몸과 목숨에 따라오기 때문이므로 쉽게 제거할 수는 없다. 만약 이곳에서 인식을 깨어버리고 속을 꿰뚫어 볼 수 있으면, 이 마음의 온전한 본체는 비로소 자연에 따라서 운행하여 막힘이 없게 되니, 바야흐로 성(性)을 극진히 발휘하고 명(命)을 지극히 터득하는 학문이 된다”¹²⁾고 하였다.

9) 《禮記·檀弓》：“曾子寢疾病，樂正子春坐於床下，曾元曾申坐於足，童子隅坐而執燭。童子曰，華而晄，大夫之簀與。子春曰，止。曾子聞之，瞿然曰，呼。曰，華而晄，大夫之簀與。曾子曰，然。斯季孫之賜也。我未之能易也。元起易簀。曾元曰，夫子之病革矣，不可以變，幸而至於旦，請敬易之。曾子曰，爾之愛我也，不如彼。君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。吾何求哉。吾得正而斃焉，斯已矣，舉扶而易之，反席未安而沒。”

10) 《正蒙·乾稱》：“存，吾順事。沒，吾寧也。”

11) 《語類》39：“人受天所賦許多道理，自然完具無欠闕。須盡得這道理無欠闕，到那死時，乃是生理已盡，安于死而無愧。”

12) 《傳習錄》下。“學問工夫，於一切聲利嗜好，俱能脫落殆盡，尚有一種生死念頭毫髮掛帶，便於全體有未融釋處。人於生死念頭，本從生身命根上帶來，故不易去。若於此處見得破，透得過，此心全體，方是流行無礙。方是盡性至命之學。”

유가의 입장들은 대략 이와 같다. 태어나면 반드시 죽음이 있다는 것은 우주의 큰 변화과정이다. 죽음은 마땅히 슬퍼해야 하는 것이지만 반드시 걱정하거나 두려워할 필요는 없다. 죽음을 슬퍼하는 것은, 삶을 보배로이 아끼고 그것이 갑자기 끊어짐을 가련히 여기는 것에 대한 표현이다. 죽음을 걱정하는 것은 새롭게 펼쳐지고 변화해 가는 것의 일정한 이치를 알지 못하는 것이다.

그 이치란 《주역(周易)》〈계사(繫辭)〉에서 말하는 “一陰一陽之謂道. 繼之者善也, 成之者, 性也”이다. 낳고 낳는 것(生生之謂易)을 계속 이어 나감이 선(善)이다. 인간도 여기에 착안하여 이어나가야 한다. 그 이어나감은 곧 자손(子孫)이며, 자손을 통해 인류의 이어나감이 계속되는 것이 곧 편안함이 되는 것이다.

2. 도교

도가(道家)와 도교(道教)는 죽음과 삶이 모두 자연적으로 변화하는 것의 흔적이라 본다. 이것은 자연론의 관점이라 할 수 있는데, 《장자(莊子)·대종사(大宗師)》에서는 “죽음과 삶은 운명이니, 밤과 아침의 일정한 과정이 있는 것은 자연적인 모습이다. 사람에게 어찌할 수 없는 바가 있는 것은 모두 자연 사물의 실정이다”¹³⁾라고 한다. 삶과 죽음은 낮과 밤의 과정과 같으니, 모두 자연적으로 변화하는 것으로서 그렇게 되지 않을 수 없는 것이며 사람의 힘으로도 간여할 수 없는 것이므로 본래부터 마음에 담아둘 필요가 없다는 것이다. 또 《장자·지북유(知北遊)》에 “삶은 죽음과 동류이고, 죽음은 삶의 시작이나, 누가 그 근본을 알겠는가? 인간의 삶(생명)이란 기(氣)가 응취한 것이니 기가 응취되면 삶이 되고 흩어지면 죽음이다. 만약 삶과 죽음이 이와 같이 동류의 것이라면, 나는 또 무엇을 고민하겠는가? 그러므로 만물은 일체이다. 만물 가운데 아름답다고 하는 것은 영묘하고, 추하다고 하는 것은 더럽지만, 더러운 것은 또한 변화하여 영묘한 것이 되고, 영묘한 것은 또한 변화하여 더러운 것이 되기 때문이다. 그러므로 ‘천하를 통틀어 실제하는 것은 다만 하나의 기일 뿐이다’고 한다”¹⁴⁾고도 하였다.

《장자·제물론(齊物論)》에는 “내가 삶을 기뻐하는 것이 미혹됨이 아닌지를 어찌 알겠는가? 내가 죽음을 싫어하는 것이 어려서 고향을 잃고 돌아갈 바를 모르는 상태가 아닌지를 어떻게 알겠는가? 여희는 애라는 지방의 국경을 지키는 관리의 딸인데, 진나라가 처음 그녀를 얻었을 때 너무 슬프게 울어서 눈물이 옷깃을 적시었다. 그러나 왕의 궁전에 이르러서 왕과 잠자리를 같이하며 쇠고기

13) “死生, 命也. 其有夜旦之常, 天也. 人之有所不得與, 皆物之情也.”

14) “生也死之徒, 死也生之始, 孰知其紀. 人之生, 氣之聚也. 聚則爲生, 散則爲死. 若死生爲徒, 吾又何患. 故萬物一也. 是其所美者爲神奇, 其所惡者爲臭腐. 臭腐復化爲神奇, 神奇復化爲臭腐, 故曰通天下—氣耳.”

와 돼지고기 등을 먹게 된 뒤에는 울었던 것을 후회했다. 내가 무릇 죽은 사람이 처음에 생시의 삶을 바랐던 일을 후회하지 않을지 어찌 알겠는가?”¹⁵⁾라 하여 죽음은 슬퍼할 것이 없다고도 한다. 장자의 이러한 견해는 곧 “무릇 자연은 나에게 형체를 부여하고, 나에게 삶으로써 수고롭게 하고, 나에게 늙음으로써 편안하게 하며, 나에게 죽음으로써 쉬게 해준다. 그러므로 나의 삶을 좋다고 여기는 것은 바로 나의 죽음을 좋다고 여기는 것이다”¹⁶⁾라는 관념과 관계가 있다. 죽음과 삶은 동류이고 단지 기가 모이고 흩어진 차이일 뿐이므로 “죽음과 삶이 나에게 변화를 줄 수 없고”¹⁷⁾ “죽음과 삶도 큰 것이나 변화를 줄 수는 없는 것”¹⁸⁾이니, “삶을 기뻐할 줄도 모르고, 죽음을 싫어할 줄도 모른다”¹⁹⁾, 이것이 도가의 삶과 죽음에 대한 견해이다. 도교는 이상과 같은 도가의 자연주의를 계승하여 삶과 죽음, 대상과 자기의 차별 없는 도가의 통일관(齋生死, 齋物我) 등을 안심입명(安心立命)의 종교로 전환시켜 이해하였다.

도교는 중국 저변의 모든 기층문화와 밀접히 관계한다. 우선 한초의 황노신앙(黃老信仰)에 직접 기원한다. 그밖에 자연숭배, 조상숭배, 귀신숭배 등의 전통 신앙과 관계하고, 유교의 윤리강상(倫理綱常), 묵가의 현실 공리주의, 음양오행설, 참위설 등을 혼합하였으며, 무속의 강신(降神), 예언, 기우(祈雨), 질병 치료, 점성술, 초혼(招魂) 등의 방법을 응용하였다.

도교는 특히 방사(方士)들의 방술을 중시하였는데, 이들은 《장자》나 《열자》 가운데 언급된 ‘막고야지산(藐姑耶之山)’, ‘화서지국(華胥之國)’, 해상신선 등의 우화적 신선이야기들이 실제로도 존재한다고 믿고 연구하는 사람들이었다. 도교는 그 가운데서도 신선이 되기 위한 여러 실천적 방법들에 주목하여 호흡조절이나 체조를 통한 신체의 단련, 신비한 약초의 복용, 단사(丹沙)의 주련(黃白之術)과 같은 연단술(煉丹術) 등을 계발하였다. 또 호흡조절과 더불어 벽곡(辟穀)과 같은 섭생법도 대단히 중시하였다.

도교의 이상이나 실천 방법들에는 중국 사상의 중심 이념이 잘 나타나 있다. 인간과 자연은 본질과 구조에서 같기 때문에 조화를 이룰 수 있다는 믿음이다. 인간은 대우주를 반영하는 소우주이다. 대우주와 소우주의 조응에 대해 자세하게 탐구하는 것이 중국사상의 최대 특징이고 도교는 보다 인간의 현세적 모습으로부터 이 조응관계를 탐구하고 그렇게 탐구된 것을 신앙하고자 한 것이다.

15) “予惡乎知說生之非惑邪。予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪。麗之媿，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟，及其至於王所，與王同筐床，食芻豢而後，悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎。”

16) 《장자·大宗師》：“夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。”

17) 《장자·齊物論》：“死生無變於己。”

18) 《장자·德充符》：“死生亦大矣，而不得與之變。”

19) 《장자·大宗師》：“不知說生，不知惡死。”

도교에서 행하는 호흡조절이나 섭생법의 목적은 우주의 리듬에 따르자는 것이었다.

인간과 자연은 우연히 피상적으로 기계적인 관계를 맺고 있는 것이 아니라 유기적으로 관련되어 있다. 그래서 그 사이에서 일어나는 아주 사소한 일도 전체에 영향을 끼친다. 인간의 잘못은 그것이 아무리 개인적인 것이라도 자연 전체의 흐름을 어긋나게 하고, 반면에 인간이 순수하게 자연의 존재법칙에 따르게 되면 우주의 조화가 이루어져 만물이 풍성하게 되고 따라서 인간도 평화롭게 된다. 이처럼 도교의 근본은 정신적 초월에 있지 않고, 오히려 현실세계에 살면서 올바르게 행복하게, 또 보다 낮게 살려는 인간들의 심리적 욕망과 현실적인 여러 가지 문제들을 해결하려는 데 있었다.

그런데 한(漢)나라 시대의 양웅(揚雄)이라는 사람은, “삶을 지니고 있는 것은 반드시 죽음이 있으며, 시작이 있는 것은 반드시 끝맺음이 있으니 이것이 자연의 도이다”²⁰⁾라하고, 또 “어떤 사람이 말했다. ‘사람이 삶과 죽음을 한결같이 고르게 여기며, 가난함과 부유함을 같게 여기고, 귀함과 천함을 같게 여긴다면 어떠한가?’ 양웅이 대답했다. ‘이런 말을 하는 사람은 두려움이 있겠는가? 진실로 죽음과 삶을 한결같이 고르게 여기고, 가난함과 부유함을 같게 여기고, 귀함과 천함을 같게 여긴다면, 나는 성인의 가르침을 가볍게 말하는 것으로 여긴다고 하겠다’²¹⁾고 하여 유가적 태도, 즉 살아 있으면 삶을 즐기고 죽으면 편안히 죽음을 받아들이겠다는 태도를 올바른 것으로 생각한다. 하지만 도가는 도교든 그 기본은 삶은 기가 모여 된 것으로서, 군더더기나 흑과 같은 것이니 즐거움이 있을 수 없다는 것이다. 죽음은 기가 흩어진 것으로서, 부어서 끊어터진 종기와 같은 것이니 슬퍼할 만한 것이 없다. “그들은 삶을 사마귀나 흑이 달라붙은 것으로 여기며, 죽음을 부어서 끊어터진 것으로 여긴다. 무릇 이와 같은 사람들이 어찌 죽음과 삶의 낮고 못한 선후가 있는 곳을 알겠는가?”²²⁾ 따라서 삶과 죽음은 똑같은 것이다(《장자·덕충부》: 以死生爲一條). “삶이 생겨 도래하는 것을 물리칠 수 없고, 그것이 가는 것도 멈추게 할 수 없다.”(《장자·달생(達生)》: 生之來不能却, 其去不能止.) “삶이란 잠시 빌리고 있는 것이니, 잠시 빌려서 생긴 것이다. 삶이란 먼지나 티끌과 같은 것이다. 죽음과 삶은 낮과 밤과 같다.”(《장자·지락(至樂)》: 生者, 假借也, 假之而生. 生者塵垢也. 死生爲晝夜.)

그리고 그들이 궁극적으로 도달하려는 경계는 “삶을 밖의 것으로 잊게 된 다음에 라야 비로소 환희 깨달을 수 있고, 깨달음을 얻게 된 다음에라야 비로소 하나로서의 도의 경지를 볼 수 있고, 하나로서의 도의 경지를 본 다음에라야 비

20) 《法言·君子》: 有生者必有死, 有始者必有終, 自然之道也.

21) 《法言》: “或曰, 人有齊死生, 同貧富, 等貴賤, 如何. 曰, 作此者其有懼乎, 信死生齊, 貧富同, 貴賤等, 則吾以聖人爲嚚嚚.”

22) 《장자·대중사》: 彼以生爲附贅懸疣, 以死爲決疢潰癰. 夫若然者, 又惡知死生先後之所在.

로소 예와 지금이 없는 초월을 할 수 있고, 예와 지금을 초월하게 된 다음에라야 비로소 죽음도 없고 삶도 없는 경지에 들어가게 된다”²³⁾이다.

3. 불교

불교는 우선 ‘생명’을 중심으로 해서 인간을 이해하고자 한다. 생명을 가지고 살아가는 존재가 바로 중생이다. 《잡아함경(雜阿含經)》(권6)에 “색(色)에 물들고 집착하여 얽매어 있으므로 중생이라 한다. … 수상행식(受想行識)에 집착하여 얽매어 있으므로 중생이라 한다”고 하였으므로, 중생이란 집착으로 인하여 윤회에 얽매어 있는 존재라 할 수 있다.

중생은 헤아릴 수 없이 많고, 여러 가지로 분류될 수 있지만 흔히 존재양태에 따라 분류한 육취(六趣)와 태어나는 방식에 따른 사생(四生)으로 분류하는 것이 일반적이다. 육취란 악업을 지어 고통받는 삶을 살고 있는 지옥중생과 늘 배가 고프고 굶주린 아귀(餓鬼), 인간을 제외한 모든 동물을 가리키는 축생, 성질이 사나운 수라(修羅), 사람 그리고 천상에 사는 중생을 말한다. 사생이란 난생(卵生), 태생(胎生), 습생(濕生), 화생(化生)이다. 이로서 보면 불교에서 말하는 생명은 우리가 일상적으로 경험할 수 있는 동물이나 인간뿐만 아니라 지옥의 중생이나 아귀, 천상의 중생과 같은 종교적 존재들도 모두 포함하고 있음을 알 수 있다.

그런데 초기불교에서는 식물을 무정물(無情物), 즉 생명체로 분류하지 않음을 주목해야 한다. 불교는 생명활동 여부에 따라 분류하는 것이 아니라 정신작용의 여부에 따라 분류하기 때문이다. 이와 같은 분류는 바로 불교의 궁극적 지향점인 해탈과 연관되어 있다고 생각된다. 업과 윤회, 해탈을 성취할 수 있는 수행이 가능한 존재만이 생명체로 분류될 수 있다.

불교에서의 인간은 변화하지 않는 본성이 없고, 업에 따라 윤회하며, 자신의 노력을 통하여 윤회로부터 벗어 날 수도 있는 존재이다.

불교에서는 인간을 색수상행식(色受想行識)의 다섯 가지 요소가 결합하여 이루어진 존재로 파악한다. 색은 물질적 존재인 육체로서 地水火風의 네 가지 요소로 구성된다. 수는 눈, 귀, 코, 혀, 몸, 마음의 여섯 가지 감각기관(六根)과 형상, 소리, 냄새, 맛, 촉감, 법의 여섯 가지 감각대상(六境)이 만나 이루어지는 모든 물질적 정신적 감각작용과 그 결과 발생한 감각을 말한다. 상은 인식작용이며, 행은 경향성, 의도성을 가리키는 것으로서 업보를 낳는 주체이다. 식은 여섯 가지 감각기관과 여섯 가지 대상들 가운데 그에 상응하는 하나의 대상을 만나 일으키는 반작용이다. 이들 다섯 가지 요소 가운데 영원한 것이란 하나도 없다. 그래서 무아(無我)라고 하는 것이다. 영원한 자아는 없으며, 단지 변화하면

23) 《장자·대종사》: “已外生矣, 而後能朝徹, 朝徹而後能見獨, 見獨而後能無古今, 無古今而後入于不死不生.”

서 지속되어 가는 하나의 흐름으로서만 존재한다. 이 말은 결정적인 성질도 없다는 말이 되므로, 중생은 이미 결정되어 있는 존재가 아니라 만들어지는 존재이다. 중생은 자신의 업에 의해서 해탈도 할 수 있고 지옥으로 떨어질 수도 있다.

모든 중생은 본래 어떠한 정해진 성질, 정해진 모습도 가지고 있지 않은데, 그렇다면 현재의 중생(인간)은 왜 특정한 모습과 성질을 가지고 존재하는가? 업(業) 때문이다. 《구사론(俱舍論)》에서는 업의 종류를 육체적 행위인 신업(身業), 언어적 행위인 구업(口業), 마음으로 하는 의업(意業)으로 나누고 있다. 또 업은 동기에 따라 외부적 자극에 의한 것과 의식적 동기에 의한 것, 무의식적 동기에 의한 것으로 나누기도 한다. 여기서 업의 가장 중요한 요소는 행위자의 생각, 의도이다. 그렇지만 모든 것이 행위자의 의지대로 되는 것은 아니다. 행위자는 자신을 둘러싸고 있는 많은 조건들로부터 끊임없이 영향을 받고 있으며, 동시에 그들에게 끊임없이 영향을 준다. 그리고 이러한 과정을 통하여 행위자의 조건들은 끊임없이 변화되어 간다. 인간들의 매 순간의 모습은 바로 인간 자신이 자기를 둘러싸고 있는 조건들과의 상호영향관계 속에서 만들어 내는 업보이다. 그러므로 윤회는 늘 이루어지고 있으며, 꼭 죽어서 다른 몸을 받는 것만이 윤회가 아니다.

그렇다면 윤회를 벗어나 참존재가 될 수 있는 길은 어떠한 것인가? 여덟 가지 올바른 길(八正道: 正見, 正思, 正語, 正業, 正命, 正精進, 正念, 正定)과 세 가지 수행(三學: 戒, 定, 慧)이다. 그런데 이 여덟 가지 올바른 길과 세 가지 수행은 바로 스스로 해야 하는 것이다. 따라서 인간은 스스로의 노력을 통하여 윤회를 벗어나야만 하는 존재이다.

인간을 포함한 모든 중생들은 다른 존재와의 관계 속에서 자신의 삶을 유지해 나간다. 여기서 다른 중생을 대하는 태도는 어떠해야 할 것인가 하는 문제가 제기된다. 불교의 가르침을 한 마디로 요약하면 “살아있는 것들을 괴롭히거나 해치지 말라”이다. 《법구경》에,

모든 생명은 폭력을 두려워한다.
모든 생명은 죽음을 두려워 한다.
이를 깊이 알아서
죄없는 생명을 함부로 죽이거나 죽이게 하지 말라.

모든 생명은 폭력을 두려워한다.
모든 생명은 삶을 지극히 사랑한다.
이를 깊이 알아서
죄 없는 생명을 함부로 죽이거나 죽이게 하지 말라.

이상과 같이 불교는 인간을 스스로의 의지적 결단과 행위를 통하여 스스로를 만들어 가는 존재로 파악하며, 살아있는 존재들끼리의 비폭력과 불살생을 바람

직한 태도로 제시하고 있음을 알 수 있다. 모든 살아 있는 것들은 결코 단혀있는 존재가 아니다. 무엇이건 될 수 있는 열려있는 존재이다. 인간은 결코 완성되거나 결정되어 있지 않다. 마음을 어떻게 쓰느냐에 달려 있다.

불교는 죽음을 어떻게 극복하는가? 불교는 전생(前生), 금생(今生), 내생(來生)을 말한다. 이 전생, 금생, 내생에 대해 아주 합리적으로 말하고 있다. 이것을 공식화 하면, “너의 현재를 보면 너의 과거를 알 수 있고, 지금 하고 있는 행위를 보면 너의 미래를 볼 수 있다”가 된다. 이것을 윤회(輪廻)라 하고, 불교는 이 윤회를 통해서 죽음을 극복하고자 한다. 그리고 윤회를 통해서 죽음을 극복하는데 따르는 윤리의식이 있게 된다.

IV. 맺음말

이제까지 동·서양 철학과 종교에서 죽음 또는 죽음의 극복 문제가 어떻게 반영되어 있는지를 간략하게 살펴보았다. 우리는 이 죽음의 문제를 보다 잘 이해할 때 우리의 삶을 보다 풍부하게 할 수 있다. 죽음은 삶의 이면이다. 죽음을 두려워하지도, 또 가볍게 여기지도 않아야 한다. 죽음도 삶만큼 가치가 있다는 것을 아는 것, 이것이 관건이다. 이 관건은 순수 정감(情感)에 기초한 윤리의식을 필요로 하고, 지금은 순수 정감이 바뀌었기 때문에 윤리의식 또한 거기에 맞게 변화시켜야 할 당위(當爲)가 있다고 하겠다.

《參考文獻》

- 《論語》
- 《孟子》
- 《墨子》
- 《法言》
- 《說苑》
- 《荀子》
- 《語類》
- 《禮記》
- 《莊子》
- 《張子全書》
- 《傳習錄》
- 《正蒙·乾稱》