

現代思潮와 佛敎

李 仲 杓

1. 서론
2. 재평가되는 과학적 실재론과 불교
3. 불교의 생명관
4. 데리다의 철학과 불교
5. 현대 사조에서 불교의 의의

1. 서론

서구의 과학은 인류에게 전대미문의 과학기술 문명을 안겨주었지만 그 결과 인류는 생태계의 파괴, 자원의 고갈, 환경오염, 인간성의 황폐화와 같은 위기에 직면하게 되었다. 이들 위기의 근원은 우리가 통칭 서구사상이라고 부르는 서양 근세의 과학과 철학, 즉 기계적 세계관이다. 인간은 자연의 일부이다. 따라서 자연과 조화하지 않으면 살아갈 수 없다. 그런데 기계적 세계관에 기초한 서양 근세의 과학과 철학은 인간으로 하여금 자연과 대립하고 자연을 정복하는 것이 문명이며 진보라고 믿게 만들었다.

기계적 세계관은 데카르트에 의해 고안된 분석적 사고 방법에서 비롯된 것이다. 분석적 방법은 복잡한 현상을 부분으로 분석하

의 자연관은 정신과 물질이라는 두 개의 독립적인 영역들 사이의 근본적인 구분을 기초로 삼고 있다. 데카르트의 입장에서, 생물을 포함한 물질적 우주 전체는 하나의 기계였고, 이론상 그 기계는 가장 작은 부분으로 완전히 분해시킴으로써 이해될 수 있었다.¹⁾ 그에게는 인간도 사유하는 기계였다. 그러나 데카르트의 자연관에 따라 충실하게 분석을 해가던 과학자들은 원자의 세계에 이르러 자연은 기계가 아니고, 물질과 정신은 분리될 수 없으며, 소립자는 기계의 부속품이 아님을 깨달았다. 미국의 물리학자 헨리 스텝(Henry Step)은 “하나의 소립자는 독립적으로 존재하는 분할 가능한 실체가 아니다. 요컨대 그것은 다른 사물들을 향해 뻗어 나가는 일련의 관계다”고 말했다.²⁾ 이런 상황에서 기계론적 세계관은 더 이상 과학의 패러다임일 수 없게 되었다. 우리는 패러다임 전환의 시기에 있는 것이다.

기계적 세계관에 기초한 17세기 과학혁명의 과정에서 가치는 사실과 분리되었고, 그 이후 우리는 과학적 사실이 우리가 하고 있는 일과 무관하며, 따라서 우리의 가치와 독립적인 그 무엇이라는 식의 믿음을 갖게 되었다.³⁾ 그리고 자연과학의 성과에 압도된 인문사회학자(실증주의자)들은 자연과학이 인문사회학에 적합한 모델을 제공해 준다는 가정을 의심 없이 받아들였다. 그리하여 인문학은 인문과학이 되고, 사회학은 사회과학이 되었다. 이렇게 인문사회학이 과학을 모델로 삼으면서 인문사회학에서도 가치가 실

1) 프리츨프 카프라, 『생명의 그물』, 김용정·김동광 역 (범양사출판부, 1998), p. 37 참조.

2) 앨런 윌리스, 『과학과 불교의 실재인식』, 홍동선 역 (범양사출판부, 1991), p. 68 참조.

3) 카프라, 앞의 책, p. 28.

중되었다. 학문은, 인문과학이든 자연과학이든, 객관적 사실을 밝히는 것으로 인식되었다. 전대의 인문사회 이론은 하찮은 낙서로 취급되었고, 과학적이고 가치 중립적인 과업을 계속해 나가기 위해서는 記述的 요소와 가치 평가적 요소가 뒤섞인 철학체계에 대한 연구는 포기되어야 한다고 생각되었다.⁴⁾ “사회과학자들은 규칙성을 사회현상의 설명에 필수적인 토대로 간주했으며, 인간의 행위란 적어도 원리에 있어서는 자연 현상과 동일한 방식으로 조명되고 설명될 수 있는 것이라고 믿게 되었다. 그 결과 사회과학 분야가 추구해야 할 가능하고도 유일한 목적은 ‘과학의 한 주제로서의 인간’이 되었던 것이다.”⁵⁾

과학 이론은 객관적이고 독립적인 물리적 실재를 대표한다고 믿어져 왔다. 그러나 이 가설은 과학자들에 의해 의심을 받고 있다. 하이젠베르크(Werner Karl Heisenberg)는 ‘우리가 관찰하는 것은 자연 그 자체가 아니라 우리의 탐구법에 노출된 자연’이라는 명제를 내놓았다.⁶⁾ 그는 “원자란 물체가 아니다”라고 말했고, 닐스 보어는 “양자의 세계란 없고, 단지 추상적인 양자의 묘사만 있다”고 했다.⁷⁾ “이 세계는 사실상 인간의 감각·지각·기억 작용의 구조물이다”⁸⁾라는 슈뢰딩거의 말은 이들의 생각을 단적으로 표현한 것이다. 이와 같이 현대 물리학자들은 인간과 분리된 객관적 자연 세계의 실재를 더 이상 고집하지 않는다.

카프라(Fritjof Capra)는 현대 물리학의 새로운 개념들이 우리의

4) 쾨팅 스키너, 『현대사상의 대이동』, 이광래·신중섭·이종흡 역 (강원대학교 출판부, 1987), p. 10 참조.

5) 위의 책, pp. 11-12.

6) 윌리스, 앞의 책, p. 128.

7) 위의 책, p. 68 참조.

8) 위의 책, p. 136.

세계관에 심오한 변화를 초래했으며, 그것은 데카르트와 뉴턴의 기계론적 세계관에서 전체론적 생태적 세계관으로의 전환이라고 주장한다.⁹⁾ 그는 “이러한 패러다임 전환은 인식과 사고방식의 확장 뿐 아니라 가치의 확장까지 요구한다”고 주장한다. 즉 과거의 패러다임이 인간중심적인 가치들에 기반하는 반면, 새로운 패러다임은 생태중심적인 가치들을 토대로 삼고 있는, 모든 생물의 고유한 가치를 인정하는 세계관이기 때문에 혁명적으로 새로운 윤리 체계가 출현하게 될 것이라는 것이다.¹⁰⁾

이와 같은 새로운 사조는, 카프라의 표현을 빌린다면, 부분에서 전체로 - 분석적 관찰에서 유기적 관계의 통찰로 - 의 전환이라고 할 수 있을 것이다. 이러한 새로운 사조에서는 인간과 자연, 사실과 가치, 인식과 존재, 주관과 객관, 과학과 철학의 구별이 의미를 상실하게 될 것이다. 이러한 구별은 서양 근세의 산물이다. 이제 새로운 시대는 이 모든 구별과 분석을 넘어서 모든 것이 상호의존적으로 깊게 연결되어 있음을 확인하는 시대가 될 것이다. 그리고 이렇게 상호 연결되어 있음의 인식은 인간의 의식과 삶을 변화시킬 것이다.

포스트모더니즘은 서양 근세의 사고를 넘어서 이러한 새로운 시대를 열어 가는 길목의 철학이라고 생각된다.¹¹⁾ 일례로 데리다

9) 카프라, 앞의 책, pp. 19-20 참조.

10) 위의 책, pp.26-28 참조.

11) 리오타르(Jean François Lyotard)는 포스트모더니즘이 ‘근대적 거대 서사에 대한 불신과 회의’에서 출발한다고 말함으로써 포스트모더니즘이 근대적 사고의 극복을 목표로 하고 있음을 시사한다. <장 프랑수아 리오타르, 『포스트모던의 조건』, 유정완·이삼출·민승기 역(민음사, 1992), p. 34 참조.>

『포스트모던의 조건』을 번역한 사람은 역자 서문에서 “포스트모더니

(Jacques Derrida)의 해체는 서구 문명의 해체요, 텍스트이론은 모든 것이 마치 직물처럼 상호 의존적으로 연결되어 있음을 이야기한 것이다.

이와 같이 17 세기 과학혁명에 의해 분리된 사실의 세계와 가치의 세계, 자연과 인간이 현대 원자물리학과 철학에 의해 다시 조화의 길로 나가고 있는 것이 현대의 사조다. 현대의 과학과 철학은 서양 근세의 기계론적 세계관을 넘어서 전체론적 세계관을 지향하고 있다. 그리고 전체론적 사고는 모든 것을 상호의존적으로 연결된 관계구조로 보는 것이다. 이것은 불교의 연기설(緣起說)과 일치한다. 이 글은 이러한 관점에서 현대의 과학과 철학의 전체론적 관점을 불교의 연기론적 입장과 비교하면서 새 시대를 지향하는 현대 사조에서 불교가 어떤 의미와 위상을 가질 수 있는가를 살펴보려는 것이다.

2. 재평가되는 과학적 실재론과 불교

인간 정신과는 독립되어 있으면서도 인식될 수 있는 객관적 자연계가 실재한다는 믿음이 모든 자연과학의 기초에 자리잡고 있는 신념이다. 자연과학을 객관적 학문이라고 주장할 수 있는 근거는 바로 이러한 실재론적 신념이다. 그러나 이 신념은 논리적으로 모순이다. 우리는 개념을 통해 인식한다. 그리고 개념은 인간 정신의 산물이다. 그런데 어떻게 개념으로 인식된 자연계가 인간 정

즘은 새로운 세계를 위한 모색의 하나이고 근대 비판의 한 갈래이며 변화하고 있는 세계에 대한 기술과 분석의 한 종류에 지나지 않는다”고 이야기한다.

신과는 독립된 객관적 실재라고 할 수 있을 것인가?

과학적 실재론은 논리적으로도 문제가 있지만, 그에 대한 회의는 양자 역학의 실험 결과들에 의해 일어났다. 월리스(B. Alan Wallace)는 다음과 같이 이야기한다.

미시적 실체의 파동/입자라는 성질이 경이와 함께 의혹을 자아내는 중대한 원인이 되고 있다. 당초에 전자의 개념을 구성했을 때에는 그것이 입자라는 명백한 경험적 증거가 나왔다. 그러나 이 결론 뒤이어 오래지 않아 거기에는 파동의 성질이 있다는 이론적이고 실험적인 근거가 나왔다. …… 이 현상이 지니고 있는 수수께끼와 같은 성질은 인간 정신의 내재적인 성향이라고 할 구체화에 그 원인이 있지 않을까 생각된다. 전자를 발견한 당초의 탐지법은 점과 같은 물체의 속성을 지닌 결과를 내놓았다. 물리학자들은 일상적인 경험을 바탕으로 전자를 입자라고 단정하게 되었다. …… 다시 말하면, 그것이 실험 및 이론과는 독립하여 존재하는 실재적인 물체라 보게 되었다. 그것이 전자의 본질이라고 보았다. 그러나 측정 방법을 달리하면, 전자와 그 기구의 상호 작용으로 인해서 파동 현상이 일어난다. 전자의 파동성을 구체화하려고 할 때 하나의 역리에 부딪치게 된다. 이렇게 될 때 전자는 본질적으로 입자인 동시에 파동이어야 하고, 따라서 있을 수 없는 결론에 도달하기 때문이다.¹²⁾

하이젠베르크가 “우리가 관찰하는 것은 자연 자체가 아니라 우리의 탐구법에 노출된 자연이다”라고 이야기한 것은 이런 이유에

12) 월리스, 앞의 책, p. 87-88.

서다. 우리는 전자와 같은 아원자로 설명되는 물질의 개념을 가지고 세계를 이해하고 있다. 그런데 그 아원자들이 인간의 측정체계에 의해 구체화된 개념이라면 우리가 알고 있는 세계는 인간의 측정 체계와는 독립된 존재라고 할 수 없다. 이런 맥락에서 쥘 앙리 푸앵카레는 “생각하고 보며 느끼는 정신과는 완전히 독립된 실재란 불가능하다”고 단정한다.¹³⁾

실재론에 대한 회의는 단순히 측정체계에 따라 달리 관찰되는 현상에서 비롯된 것이 아니다. 하이젠베르크는 다음과 같이 이야기한다.

…… 나는 수학적 구조를 움직이는 그 논리에 내가 기만당하고 있다고 느낀다. …… 우리의 모든 사고와 행위는 항상 이같이 소박한 시간 개념을 이미 전제하고 있는 것이다. …… 따라서 우리가 지금 이 시간 개념이 변해야 된다고 주장한다면 우리가 사용하고 있는 언어와 사고도 바른 길을 찾는 데 필요한 작업 도구가 될 수 있느냐 없느냐 하는 문제에 봉착하게 되는데, 나는 이 문제를 이해하지 못하고 있다. …… 나는 다만 그렇게 기초적인 개념을 변화시킬 때 우리의 사고도 언어도 불확실한 것이 되고 만다는 점을 강조하고 싶을 뿐이다.¹⁴⁾

이러한 회의는 보다 근원적인 인식론적 회의다. 자연을 탐구하는 우리의 사고와 언어가 자연과학의 작업 도구가 될 수 없다면 그 사고와 언어로 기술된 - 우리가 객관적 진리로 알고 있는 -

13) 위의 책, p. 128 참조.

14) 하이젠베르크, 『부분과 전체』, 김용준 역 (지식산업사, 1995), p.52.

자연과학의 지식은 의심받지 않을 수 없는 것이다.

과학적 실재론이 문제된 것은 인간의 정신과 독립된 물리적 세계가 실재한다는 가설에 근거하고 있기 때문이다. 즉 데카르트적인 분석적 - 먼저 인간과 자연, 정신과 물질을 구별하고, 다시 모든 것을 분석하여 가장 작은 부분을 찾는 - 방법으로 세계를 이해하려 할 때, 이미 그 속에 과학적 실재론의 모순이 내재하고 있었던 것이다. 정신과 물질을 독립된 실체로 보는 생각 속에 이미 인간(정신)은 자연(물질)을 알 수 없다는 사실이 내재되어 있는 것이다.

여기에서 필자는 슈뢰딩거의 '세계는 인간의 감각 지각 기억의 구조물'이라는 생각에 주목한다. 과학적 실재론이 부정된다고 해서 세계가 사라지는 것은 아니다. 다만 인간과 독립적으로 실재한다고 생각했던 세계가 사라질 뿐이다. 세계는 인간이 보고, 느끼고, 생각하는 삶과 함께 있다. 동물에게는 그들의 삶과 함께 그들의 세계가 있다. 세계는 이렇게 있다.

붓다는 이 세계의 근원에 대하여 묻는 사람에게 다음과 같이 대답한다.

一切란 12入處를 말한다. 眼과 色, 耳와 聲, 鼻와 香, 舌과 味, 身과 觸, 意와 法, 이것을 일체라고 부른다. 만약 이것을 일체라고 하지 않고 …… 다른 일체를 세운다면, 그것은 단지 言說만 있기 때문에 물어도 알지 못하고 의혹만 늘어갈 것이다. 그 까닭은 그것은 境界가 아니기 때문이다.¹⁵⁾

15) 『잡아함 319경』 (대정장 2. p. 91ab.)의 필자 번역.

여기에서 일체는 세계의 근원을 의미한다. 데카르트는 세계는 정신적 실체와 물질적 실체로 되어있다고 생각했다. 즉 일체는 정신과 물질이라는 것이다. 붓다는 이러한 일체에 대하여 그것은 우리의 인지구조/삶의 구조(眼耳鼻舌身意)와 그 구조에 의해 경험되는 것(色聲香味觸法)이라고 이야기한다. 우리는 인지구조의 핵심에 정신적 실체가 있다고 생각하고, 경험되는 것은 물질적 실체라고 생각한다. 그러나 붓다의 생각에 따르면 물질과 정신은 단지 언어일 뿐이다. 그래서 물질이 무엇인가, 정신이 무엇인가를 알려고 한다면 의혹만 증대할 뿐 결국 알 수 없게 된다는 것이다. 왜 그러한가? 붓다는 그것이 우리의 인지구조(삶의 구조)에 의해 경험되는 영역(境界)이 아니기 때문이라고 이야기한다.

과학자는 물질이 무엇인가를 탐구해 왔다. 그 결과 물질이 무엇인가는 알 수 없다는 결론에 도달했다. 물질의 본질을 추구하여 원자나 소립자 도달했는데, 이제 그것이 물질이라는 개념으로 이해될 수 없는 그 무엇이라는 결론에 도달한 것이다. 하이젠베르크와 보어의 대화를 들어보자.

(보어) “…… 그러나 원자물리학에서는 우리가 지금까지 알고 있는 개념으로는 결코 충분치 않다는 것을 알고 있습니다. …… 우리가 본래 불가능한 것을 시도하고 있다는 것을 학생은 잘 알 것입니다. 왜냐하면 우리가 원자의 구조에 대해서 어떤 것을 서술한다고 하지만 그것을 이해할 수 있는 언어를 가지고 있지 않기 때문입니다. …… 그러한 상태에서는 이 이론을 다른 과학에서 일반적으로 사용하고 있는 의미로는 설명할

수가 없는 것입니다. 그렇기 때문에 경험들 사이의 관련성을 제시하고 신중하게 손으로 더듬어 가는 수밖에 없는 별 도리가 없습니다.”……

“그렇다면 선생님이 지난 며칠동안 강의에서 설명하시고, 더 나아가서 그렇게 생각하시게 된 이유를 말씀하신 바로 그 原子의 像은 도대체 무엇을 뜻합니까?……”

(보어) “이 像은 확실히 경험에서부터 나온 것이며, 학생이 원한다면 추측된 것이라고 말해도 좋지만, 여하튼 이론적 계산에서부터 얻어진 것은 아닙니다. 나는 이 像이 원자의 구조를 잘 서술할 수 있기를 바랍니다.”

보어의 사고의 줄거리는 …… ‘원자는 사물이 아니다’는 견해와 일맥상통하는 데가 있는 것 같이 생각되었다. …… 여하튼 유보조건 없이 위치 속도 에너지 그리고 연장과 같은 개념들로써 기술할 수 있는 지금까지의 물리학적 의미에서의 사물은 아니라는 것은 확실하기 때문이다. 그러므로 나는 보어에게 물었다.

“만약에 원자의 내부구조가 직관적 서술로써는 접근하기 어렵고, 또 우리가 이 구조에 관해서 말할 수 있는 언어를 소유하지 못하고 있다면 우리는 도대체 언제나 원자를 이해할 수 있단 말입니까?”

(보어) “그러나 우리는 바로 그때 동시에 ‘이해’라는 말이 무엇을 의미하는 지도 배우게 될 것입니다.”¹⁶⁾

이 대화에서 우리는 보어의 생각이 붓다의 생각에 접근하고 있음을 볼 수 있다. 보어는 원자가 물질을 설명하는 개념인 위치, 속도, 에너지, 그리고 연장과 같은 언어로는 기술할 수 없음을 토

16) 하이젠베르크, 앞의 책, pp. 66-68.

로하고 있다. 그는 原子를 사물이라고 생각하지 않고 있다. 그는 원자의 像(불교에서는 이것을 法이라고 부른다)이 경험에서 나온 것이라고 이야기하고, 원자를 이해하기 위해서는 “경험들 사이의 관련성을 제시하고 신중하게 손으로 더듬어 가는 수밖에는 별 도리가 없다”고 토로한다. 이러한 보어의 생각은 세계는 언어에 의해 설명되고 이해될 수 있는 것이 아니라 인지의 구조를 통해 경험될 뿐이라는 붓다의 생각과 일치한다.

불교에서 이야기하는 세계는 이렇게 인지구조(삶의 구조)를 통해 그 구조와 함께 드러나는 것이다. 따라서 불교에서는 삶의 구조를 세계라고 부른다. 『쌍웃따 니까야』에서 阿難은 다음과 같이 이야기한다.

世間에 세계가 존재한다는 생각과 신념이 있게 하는 것, 그것을 聖法律에서는 세계라고 부른다. …… 범우들이여, 眼에 의해서, 耳, 鼻, 舌, 身, 意에 의해서 세간에 세계가 존재한다는 생각과 신념이 있다. 이것을 聖法律에서는 세계라고 부른다.¹⁷⁾

이러한 불교의 세계관은 실재론이 아니지만 그렇다고 관념론도 아니다. 실재론과 관념론의 구별은 물질과 정신을 실체로 생각하는, 즉 세계를 언어로 이해하는 태도에서 비롯된 것이다. 따라서 정신을 실체로 인정하는 관념론은 또 하나의 실재론일 뿐이다. 즉 서구의 실재론과 관념론은 모습만 다를 뿐 물질, 정신이라는 언어를 실체화하는 동질의 철학인 것이다.

우리는 언어로 이해하기 전에 이미 삶을 통해 세계를 느끼고

17) *Saṃyutta-Nikāya*, vol. 4, ed. M. Leon Feer, PTS. p. 95의 필자 번역.

있다. 이렇게 삶과 얽힌 세계를 토대로 언어도 나오고, 이론도 나온다. 따라서 언어와 이론은 인간의 삶의 과정이 달라지면 그에 따라 변화한다. 원자를 보지 못한 삶에서 물질이라는 언어와 이에 대한 이론이 나왔지만, 원자를 통해 새로운 경험을 함으로써 우리는 새로운 언어와 이론을 만들지 않을 수 없게 되었다. 그리고 새로운 언어와 이론은 우리에게 새로운 세계의 모습으로 나타날 것이다.

이러한 관계는 원자를 설명할 이론과 언어가 만들어진다고 해서 끝나지는 않는다. 왜냐하면 원자는 세계의 궁극적 근거가 아니라 인간의 새로운 인지 과정에 의해 경험된 내용으로서, 인간이 만든 하나의像일 뿐이기 때문이다. “양자의 세계란 없고, 단지 추상적인 양자의 묘사만 있다”¹⁸⁾고 한 보어의 이야기는 세계가 실재론에 근거한 언어나 이론에 의해 설명될 수 없음을 명백히 한 것이다.

월리스는 인류 원리(anthropic principle)를 소개하면서 그 핵심적 요소를 “인간의 존재가 우주의 설계를 결정하고, 반대로 우주의 설계가 인류의 생존을 가능케 한다”¹⁹⁾는 것이라고 규정한다. 천문학자 에드워드 헤리슨은 “인류 원리는 우리 인류가 이곳에 있기 때문에 우주가 지금과 같은 방식으로 존재한다는 것을 강조하고 있다”²⁰⁾고 말한다. 인류 원리는 인간이 경험하는 우주 내부에서 인간이 차지하는 핵심적인 역할을 강조하는 것으로서 인류 뿐만이 아니라 모든 생물은 그들이 살고 있는 세계에 참여하는 역할을 한다는 것을 이야기하고 있는 것이다.²¹⁾

18) 월리스, 앞의 책, p. 68 참조.

19) 위의 책, p. 132.

20) 같은 책.

이러한 인류 원리는 연기설에 근거한 불교의 ‘一切唯心造’를 연상케 한다. 세계는 항상 삶의 구조(心)에 의해 드러나고, 그 세계에서의 삶이 다시 새로운 삶의 구조를 형성한다는 것이 연기설에 근거한 불교의 業報 이론이며, 唯心 사상이다. 이와 같은 세계관은 세계에 대한 모든 논의를 삶, 즉 생명으로 전환시킨다.

3. 불교의 생명관²²⁾

붓다는 ‘육신과 영혼이 동일한가 다른가’에 대한 질문에 침묵으로 대응한다. ‘如來는 死後에도 존재하는가 존재하지 않는가’의 물음에도 침묵한다.²³⁾ 이러한 물음에 대한 침묵의 이유를 붓다는 『雜阿含 297經』의 一異中道에서 밝힌다.

영혼(命; Jiva)이 곧 육신(身; Sarira)이라고도 주장하고, 영혼과 육신은 서로 다르다고도 주장하지만, 이들 주장의 의미는 한 가지인데 갖가지로 다르게 주장될 뿐이다. 만약 영혼이 곧 육신이라고 한다면 거기에는 梵行이 있을 수 없고, 영혼과 육신이 다르다 해도 梵行은 있을 수 없다. 그러므로 이들 二邊에 따르지 말고 마음을 바르게 중도로 향할지니, 그것이 賢聖이 세간에 나

21) 위의 책, p.133 참조.

22) 이 부분은 줄고 「불교의 생명관」(『범한철학』 제 20 집, 1999)을 요약한 것이다.

23) 『中阿含 箭喻經』(대정장 1, pp. 804a-805c)등에서 붓다는 ‘영혼과 육신은 동일한가 다른가?’ 生死를 해탈한 ‘여래는 사후에도 존재하는가 존재하지 않는가?’ 등의 문제에 대하여 답변하지 않고 이런 문제를 논하는 것은 戲論이라고 배척한다.

와 顛倒되지 않고 여실한 正見으로 알아낸 것으로서
소위 無明을 緣하여 行이 있고,²⁴⁾

영혼과 육신이 같은가 다른가의 문제는 생명의 본질을 영혼이라고 믿는 신념에서 비롯된 것이다. 그리고 이러한 신념의 근거는 모든 생명현상에 나타나는 認知作用이다. 생명현상에 나타나는 인지작용을 근거로 인지작용의 주체로서 영혼이 존재한다고 생각한 것이며, 영혼을 생명의 본질로 생각하게 된 것이다. 붓다 당시의 인도 사상계에는 이러한 영혼을 불멸의 실체로 생각한 정통 바라문교와 자이나교가 있었고, 영혼의 존재를 부정하고 의식은 물질로부터 생긴다고 생각한 유물론자들이 있었다. 붓다는 이러한 대립적인 두 사상을 ‘의미는 한 가지인데 다르게 주장될 뿐’이라고 비판한다. 붓다가 같은 의미라고 비판한 것은 이들이 영혼이나 물질을 실체로 생각하는, 데카르트적인 이원론적 실재론에 빠져 있음을 지적한 것이다.

데카르트적 이원론의 입장에서 보면 생명체는 신체 속에 정신이 들어 있는 것이다. 붓다는 이러한 생각에 대하여 “어리석은 범부는 무명에 가리고 애욕에 묶여 자신의 내부에 識이 있고, 외부에 名色이 있다고 분별한다”²⁵⁾고 이야기한다. 우리가 영혼이라고 부르는 것은 인식하고 사유하는 실체이다. 우리의 몸 속에는 이러한 영혼이 자리잡고 있으면서 밖에 있는 사물을 본다는 것이 범부들의 생각이다. ‘12緣起說’의 출발이 되는 無明은 바로 이러한 생각이다.

24) 대정장 2, pp. 84c-85a..

25) 愚癡無聞凡夫 無明覆愛緣繫得此識 身內有此識 身外有名色 (대정장 2, p. 83c.)

붓다는 우리가 정신/영혼이나 의식이라고 부르는 것이 실제로서 존재하고 있는 것이 아니라 삶을 통해 연기한 현상임을 강조한다. 『中阿含 嚩帝經』에서 붓다는 다음과 같이 이야기한다.

眼과 色을 緣하여 識이 생기며, 識이 생기면 眼識이라고 부른다.²⁶⁾

몸 속에 존재하고 있는 의식이 눈을 통해 사물을 인지하는 것이 아니라 눈으로 사물을 봄으로써 나타난 인지현상을 우리가 의식이라고 부른다는 것이다. 이러한 붓다의 이야기는 인지, 즉 마음을 體化된 행동으로 보는 인지과학자 바렐라(Francisco Varela) 등의 견해와 일치한다.²⁷⁾

의식이나 영혼을 인지의 주체로 생각하는 실재론적 사고는 신체의 수만큼 영혼도 많다는 신념을 낳는다. 이러한 신념에서 死後에도 영혼은 죽지 않고 존재하는가, 아니면 육신의 죽음과 함께 영혼도 사멸하는가 하는 물음이 제기된다. 붓다는 이러한 질문에 대하여 常見과 斷見을 물리치고 斷常中道를 설한다.²⁸⁾

常見은 업의 주체인 불멸의 영혼이 死後에 자신이 지은 업의 果報를 받는다는 견해이고, 斷見은 영혼은 육신의 죽음과 함께 死滅하므로 업을 짓는 자와 그 과보를 받는 자는 서로 다른 영혼이라는 견해이다. 이러한 상견과 단견은 생명체의 수만큼 영

26) 대정장 1, p. 767a.

27) 바렐라·톰슨·로쉬, 『인지과학의 철학적 이해』, 석봉래 역 (옥토, 1997), p. 227. 여기에서 바렐라 등은 다음과 같이 이야기한다. “우리는 인지는 여러 가지 감각 운동 능력을 지닌 신체를 통해 나타나는 경험에 의존하는 것이 인지라는 점을 강조하고자 한다.”

28) 대정장 2, p. 85c 참조.

혼의 수도 많다는 신념에서 비롯된 것이다. 이러한 신념에 대하여 물리학자 슈뢰딩거(Erwin Schrödinger)는 다음과 같이 이야기한다.

의식은 스스로가, 한정된 공간을 차지하는 물질의 구체적 상태, 즉 신체와 긴밀하게 연결되어 있으며, 또 그것에 의존해 있다는 사실을 알아차린다. …… 이에 따라 의식 또는 정신도 여러 개가 있을 수 있다는 가설은 매우 그럴 듯해 보인다. …… 그러한 사상에 따라 신체의 수만큼 영혼도 많다는 생각이 생겼고, 그 영혼들이 신체처럼 사멸할 운명인지 아니면 영생불멸하며 스스로 존재할 수 있는 것인지 하는 질문이 즉시 던져졌다.²⁹⁾

슈뢰딩거의 생각은 붓다의 斷常中道와 상통한다. 붓다는 생명의 본질을 육신이나 영혼으로 생각하는 실재론적 사고를 벗어나 새로운 패러다임으로 中道를 제시하고 있으며, 붓다가 제시한 패러다임은 세계와 생명을 상호의존적인 관계구조로 보는 연기설이다. 붓다는 생명을 영혼과 육신으로 이해하려는 기존의 생명관을 생명에 대한 무지에서 비롯된 것으로 보고 연기법의 자각을 통해 생명의 실상을 이해하도록 하고 있는 것이다.

생물 시스템에 대한 이론에 의하면 생명은 과정이고, 생명이라는 과정은 인지의 과정과 동일시된다. 그리고 마음은 인지의 과정이며 생명의 과정 그 자체이다.³⁰⁾ 이런 맥락에서 본다면 붓다가 깨달았다는 12연기는 인지의 과정 즉 마음을 이야기한 것이므로

29) E. 슈뢰딩거, 『생명이란 무엇인가』, 서인석·황상익 역(한울, 1992), pp. 140-141.

30) 카프라, 앞의 책, pp. 228-229 참조.

생명을 이야기한 것이다.

12연기의 사유는 老死에서 시작된다. 붓다는 살아 있는 모든 것이 처한, 태어나면 반드시 늙어 죽는다는 고통스러운 현실을 문제 삼았다. 만약에 생명이 본래 태어나서 늙어 죽는 것이라면 우리는 이 고통스러운 현실에서 벗어날 수 없을 것이다. 슈뢰딩거는 다음과 같이 이야기한다.

우리 각자는, 자기 자신에 독특한 모든 경험과 기억을 통해 개성적인 그 무엇, 다른 누구와도 구별되는 그 무엇을 이루고 있다는 명확한 생각을 가지고 있다. 우리 각자는 그것을 ‘나’라고 부른다. “그러면 대체 이 ‘나’는 무엇인가?”

그것을 세밀하게 분석하면, 내가 생각하기에, 여러분은 그것이 경험과 기억이라는 개개 자료의 모임, 다시 말해 그러한 자료들을 모아놓은 캔버스일 뿐이라는 사실을 알게 될 것이다. 그리고 여러분은 철저히 자기성찰을 함으로써 ‘나’의 진정한 뜻은 여러 가지 새로운 자료들이 쌓이는 바탕재료라는 점을 알게 될 것이다. …… 그렇지만 인생에는 단절이 없다. 삶 속의 죽음이란 없는 것이다. …… 어떤 경우에도 애도해야 할 개인적 존재의 소실은 없다. 언제까지나 없을 것이다.³¹⁾

슈뢰딩거의 생각은 붓다와 일치한다. 붓다가 이야기하는 無明은 경험과 기억을 쌓아놓고(集) ‘나’라고 생각하는 어리석음을 의미한다. 우리는 이러한 어리석음으로 살아가면서 ‘나’를 바탕재료로 하여 끊임없이 새로운 자료를 쌓아간다. 이렇게 경험과 기억이 쌓인

31) 슈뢰딩거, 앞의 책, pp. 142-143.

것을 불교에서는 五蘊³²⁾이라고 부른다. 생명의 실상을 알지 못하는 무명에 휩싸인 중생들이 끊임없이 새로운 경험과 기억을 모아 五蘊을 형성하여 ‘나’로 집착하고 생사의 괴로움을 느끼며 살아가는 모습을 보여주는 것이 12연기의 ‘流轉門’이다. 그리고 생명의 실상을 자각하여 五蘊을 떨하고 生死가 없는 생명의 구조에 일치하는 삶을 살아가는 모습을 보여주는 것이 12연기의 ‘還滅門’인 ‘八正道’다.

우리에게 老死가 문제되는 것은 ‘나’를 생명의 주체로 생각하기 때문이다. 그러나 ‘나’가 경험과 기억의 모임이라면 ‘나’는 생명의 주체일 수 없다. 우리는 태어나서 늙어 죽는 것을 ‘나’라고 생각하고 있지만, 경험과 기억의 모임에 불과한 ‘나’는 태어나는 것도 아니고 늙어 죽는 것도 아니다. 단지 경험과 기억의 모임인 五蘊을 ‘나’라고 잘못 생각함으로써 ‘나’는 태어나서 늙어 죽는다고 생각하고 있을 뿐이다.

붓다는 생명이란 개별적으로 존재하는 사물이 아니라 상호의존적인 관계에서 나타나는 과정이라는 것을 이야기한다. 우리가 내 몸이라고 생각하는 것은 태어나서 죽을 때까지 존재하는 사물이 아니다. 먹은 음식이 소화되어 배설되는 과정 속에 우리의 육신이 있다. 육신은 존재하고 있는 사물이 아니라 음식물이 흐르는 강과 같은 것이다. 물이 흐르지 않으면 강이 사라지듯이 우리의 육신은 음식을 먹지 않거나 배설하지 않으면 존재할 수 없다. 정신도 마찬가지다. 음식을 먹지 않고는 정신활동이 있을 수 없다. 음식을 먹고 살아가는 삶 속에서 나타나는 인지의 과정을 우리는 정신이

32) 色(육신), 受(감정), 想(이성), 行(의지), 識(의식). 五蘊은 중생들이 자아라고 생각하는 것을 분석한 것이다.

나 영혼이라고 부를 뿐이다. 이와 같이 육신과 영혼은 삶을 통해 우리가 경험한 내용으로 만들어낸 허구적인 관념일 뿐 실재하는 사물이 아니다.

삶에는 물질과 정신, 육신과 영혼의 구별이 없다. 모든 것이 함께 상호의존적으로 연기하고 있을 뿐이다. 모든 것이 상호의존적으로 연기하고 있는 삶 속에는 특별히 ‘나’라고 할만한 것이 없을 뿐만 아니라 ‘나’가 아니라고 할만한 것도 없다. 이것을 ‘無我’라고 한다. 無我的 입장에서 보면 ‘나’도 없고, ‘나’ 아닌 것도 없으며, 생명도 없고, 생명 아닌 것도 없다. 이러한 사실에 무지한 상태에서는 生老病死를 느끼는 괴로운 삶[生死]이 연기하고, 무아와 연기를 깨달은 상태에서는 ‘나’ 아닌 것이 없이 모두가 ‘한 생명’이므로 生死가 본래 없다는 것을 알고 살아가는 행복한 삶[涅槃]이 연기한다. 이것이 12연기의 유전문과 환멸문이다. 이와 같이 붓다가 깨달은 12연기의 유전문과 환멸문은 삶의 두 가지 상태, 즉 생명의 두 가지 과정을 보여주고 있다.

우리가 생명이라고 부르는 것은 삶을 의미한다. 삶을 불교에서는 ‘업’(業)이라고 부른다. 따라서 불교의 생명관은 불교의 ‘業說’에서 구체적으로 드러난다. 불교의 업설은 상식적인 업설과는 크게 다르다. 일반적으로 업설이라고 하면 업을 짓는 주체로서의 시간적 동일성을 갖는 ‘자아’를 전제로 하기 마련이다. 그러나 불교의 ‘無我說’은 ‘자아’의 존재를 부정한다. 불교의 업설은 이러한 무아설에 바탕을 두고 전개된다.

五蘊은 삶[業]을 통해 나타난 무상한 의식[報]들이 모여서 덩어리를 이루고 있는 ‘의식 덩어리’이며 ‘삶의 그림자’이다. 즉 중생들이 삶의 과정에서 생긴 경험을 기억하고 모아서 개념으로 존재화

한 것이다. 우리는 보고, 듣고, 만진 경험을 통해 외부에 사물이 대상으로 존재하고 있고, 그것을 지각하는 감각을 지닌 육체(色)가 존재하고 있다고 믿게 되며, 과거로부터 느끼고, 사유하고, 의도하고, 인식한 경험을 통해 외부에 사물이 존재하고 그것에 대하여 느끼고, 사유하고, 의도하고, 인식하는 감정(受), 이성(想), 의지(行), 의식(識)이 몸 안에 존재하고 있다고 믿고 있다. 이렇게 우리가 외부에 존재하고 있다고 믿고 있는 사물과 나의 존재라고 믿고 있는 육신이나 영혼은 '경험의 모임[集]'에 지나지 않는다.

이와 같이 우리가 '나'의 존재로 믿고 있는 五蘊의 실상은 실체로서의 '自我'가 아니라 '業'이다. 생명은 이러한 삶, 즉 업보의 현상이다. 우리가 육신이라거나 영혼이라고 부르는 것도 그 본질은 업보인 셈이다. 불교의 緣起說은 이러한 '無我業報說'을 의미한다.

이와 같이 불교에서는 생명의 본질을 육체나 영혼과 같은 존재로 보지 않고 업, 즉 삶으로 본다. 이러한 업설의 생명관에서 보면 생명은 끊임없이 이어지는 업보의 과정, 즉 삶이다. 그리고 '살아가는 모든 존재[衆生]는 업의 소유자이며, 업의 상속자이며, 업에서 나온 것'³³⁾이다. 따라서 살아가는 존재의 가치는 그가 소유한 육체나 영혼에 의해 결정되는 것이 아니라 그가 어떤 삶을 살고 있느냐에 달려 있다.

이와 같은 불교의 생명관에서 본다면 생명은 사물이 아니라 연기하는 삶의 과정[업보]이기 때문에 '생명이란 무엇인가'를 묻는 것은 무의미하다. 우리가 문제삼아야 할 것은 생명을 개념적으로

33) Kassakā, māṇava, sattā kammadāyādā kammayonī kammabandhū kammapaṭisaraṇā. (*Majjhima-Nikāya*, Vol. 3, ed. Robert Chalmers, PTS, p. 203.)

정의하는 하는 일이 아니라 ‘어떻게 사는 것이 바른 삶인가’를 묻는 일이다. 붓다가 生老病死에서의 해탈을 이야기하면서도 ‘생명이란 무엇인가’를 문제삼지 않고 우리에게 無明에서 비롯된 삶의 과정[流轉門]과 무명을 멸진한 삶의 과정[還滅門]을 이야기하고, 생명에 대한 바른 이해[正見]에서 시작되는 八正道를 삶의 바른 길로 제시하는 까닭이 여기에 있다.

4. 데리다의 철학과 불교

(1) 無記와 해체

붓다는 당시 인도의 형이상학적 논의에 대하여 침묵한다. 붓다가 침묵했던 논의의 내용은 소박한 실재론에 근거한 형이상학적 문제들이다. ‘이 세계는 시간적으로 그리고 공간적으로 무한한가 유한한가?’, ‘육신과는 독립된 영혼/정신은 실재하는가 실재하지 않는가?’, ‘진리를 깨달아 성취한 사람(如來)은 死後에도 존속하는가 그렇지 않은가?’ 붓다는 이런 문제들은 무의미한 말장난(戲論)이며 우리에게 진실도, 바른 삶도 제시하지 못할 뿐 아니라 독화살과 같이 고통과 죽음을 가져오는 것이기 때문에 거론조차 해서는 안 된다고 비판한다.³⁴⁾ 붓다의 이러한 대응을 無記(avyākata)라고 한다.

붓다의 無記는 그의 제자들을 포함하여 많은 사람들을 놀라고 의심하게 했다. 『앙굿따라-니까야』에서 붓다는 無記에 대해 의심

34) 『중아함 전유경』 참조.

하는 것은 見(ditthi)에 집착하고 있기 때문이며, 見이 이루어지는 과정(見의 集)을 알아서 見을 滅하면 무기에 대하여 놀라지 않을 뿐만 아니라 生老病死에서 해탈하게 된다고 이야기한다.³⁵⁾ 이어서 붓다는 다음과 같이 이야기한다.

이런 문제를 거론하는 것은 愛(taṇhā)에 빠져 있음이며, 想(sañña)에 빠져 있음이며, 착각이며, 환상이며, 取(upādāna)에 빠져 있음이다.³⁶⁾

見은 붓다가 침묵했던 문제들에 대하여 당시의 사상가들이 제시한 해답, 즉 당시의 모든 철학 사상을 지칭한다. 붓다는 이들 사상이 허구로 가득 찬 착각이며 환상이라는 판단에서 無記의 태도를 취한 것이다. 이와 같은 붓다의 無記는 데리다의 해체와 상통한다. 김형효는 다음과 같이 이야기한다.

데리다의 해체적 사유는 빠기의 방향으로 철학을 짜나간다. 어쩌면 철학을 없애나간다고 보는 것이 더 정확하리라. …… 그렇다고 이것이 허무주의는 아니다. 허무주의란 더하기의 철학, 모으기의 철학이 옳은데, 무엇을 위하여 비축 저장하고 모을 것을 찾지 못할 때 생기는 안타까움의 심리와 멀지 않다. …… 빠기의 철학은 의미의 쌓아둠을 하나 하나씩 제거시켜 나간다. 모음의 진리, 의미의 쌓기는 모두 환상이고, 그것은 인간을 진리와 의미의 범주 속에 제한시키고 가두는 속박에 불과하다.³⁷⁾

35) *Anguttara-Nikāya*, vol. 4., ed. E. Hardy, PTS, pp. 68-69 참조.

36) 같은 책.

37) 김형효, 『데리다의 해체철학』 (민음사, 1993), p. 10.

붓다는 見의 滅을 통해 生老病死의 世間에서 解脫하여 世間을 벗어나야 한다고 이야기한다. 붓다가 이야기하는 出世間은 공간적인 이동이 아니라 허위의 세계에서 진실의 세계로의 복귀이다. 이러한 진실의 세계는 '空의 세계'로 표현된다. 데리다도 이와 유사한 면을 보여준다. 김형효는 다음과 같이 이야기한다.

데리다는 의미 가득 찬 질식할 것 같은 <세계의 바깥>으로 탈출을 시도한다. <세계의 바깥>이라고 해서 그것이 천국이나 이데아세계와 같은 이 세상과 다른 또 하나의 세계는 아니다. …… 그런 이상한 곳은 의미로 가득 찬 체계의 세계를 벗어난 <초과>의 세계이며, 의미의 세계가 존재의 세계라면, 그 초과의 세계, 벗어난 일탈의 세계는 <아무 것도 아닌 세계>이다. 아무 것도 아닌 세계이기에 그것은 의미들이 충만한 <현존>의 전체적 체계성에 비추어보면 <순수한 부재>에 불과하다.³⁸⁾

이와 같이 붓다의 '해탈'과 데리다의 '초과'는 많은 유사성이 있다. 이러한 유사성은 붓다의 '연기설'과 데리다의 '텍스트이론'에서도 나타난다.

(2) 연기설과 텍스트이론

붓다는 기존의 철학 사상을 비판하고 연기설로 세계를 설명한다. 붓다에 의하면 이 세계는, 개념과 의미로 실체화 된 존재가 모여 있는 곳이 아니라, 緣起하고 - 상호 의존적으로 나타나고 - 있다. 붓다는 이렇게 연기하고 있는 세계를 표현하기 위하여 法

38) 위의 책, p. 17.

(dharma)이라는 말을 사용한다. 연기하는 法은 시간적으로나 공간적으로 일정한 위치를 갖지 않는다. 즉 法은 無常하고 無我이며 空이다. 모든 法은 상호 의존하고 있다. 우리가 있다고 하는 모든 것은 이렇게 연기한 法으로 있는 것이지 시간과 공간 속에 독자적으로 존재하고 있는 것이 아니다.

데리다의 텍스트는 붓다의 法과 매우 유사하다고 생각된다. 김형효는 다음과 같이 이야기한다.

텍스트는 책과 전혀 다른 지대에 속한다. 데리다의 말처럼 텍스트에는 <신화적 또는 신화학적 진술이 고정적으로 지니고 있는 현실적 중심이 없다. (중략) 중심의 부재는 주체의 부재(空), 저자의 부재(無我)이다.
.....

하여튼 시간과 공간의 복합체 속에 존재하는 것이 무엇이든지 데리다의 사유에서는 텍스트로 간주된다. 그러므로 쉽게 말해서 인생이나 자연, 사회나 우주 그리고 역사도 텍스트요 문자인 셈이고, 그런 텍스트보다 앞선 단계란 있을 수 없게 된다.³⁹⁾

<순수한 所記는 없다 하여도, 결코 소기가 될 수 없는 지층으로서 能記로부터 주어지는 것에 대하여 여러 가지 관계들이 있다.> 책은 소기, 즉 기호의 내용을 중시한다. 그러나 텍스트는 능기학은 아니라도, 어떤 것의 최종적, 궁극적 의미가 있을 수 없다고 주장한다. 예의 고향을 생각하더라도 고향의 궁극적 의미결정은 불가능하고, 뒷산과 앞개울과 같은 것의 능기로서 그 능기가 다른 능기들과 연쇄적 연관의 짜집기를 하는

39) 위의 책, p. 20. 인용문 중의 (空)과 (無我)는 필자의 기입.

여러 가지 관계들만이 있을 뿐이다. …… 뒷산과 앞개울만 홀로 서 있는 그런 능기란 불가능하다. 그것들도 뒷산의 소나무 언덕이나 앞개울의 유명하고 있는 물고기들과의 연관에서 맺어진 관계일 뿐이다.⁴⁰⁾

붓다는 無常하고 無我이며 空인 法이 상호 의존적으로 나타나는 것을 緣起라고 표현하고 있는데, 데리다는 텍스트들이 나타나는 모습을 差延이라고 표현한다.

텍스트는 時空의 텍스트들 사이에서 부유하고 있다. 텍스트가 자기 속에서 또 다른 텍스트와 접목되어 떠도는 부유의 모습을 보이기에 이를 데리다는 差延이라고 불렀다.⁴¹⁾

이와 같이 데리다의 차연과 불교의 연기는 매우 유사한 구조를 갖는다.

5. 현대 사조에서 불교의 의의

오늘날 인류가 처한 위기는 크게 두 가지로 요약할 수 있다. 하나는 인간이 과학기술을 이용하여 탐욕을 추구한 결과 나타난 ‘자연 파괴’, 즉 환경문제이고, 다른 하나는 현대 산업사회가 빚어낸 ‘인간 파괴’, 즉 人倫문제이다. 이러한 위기의 상황에서 과학과 철학이 기존의 세계관에서 벗어나 같은 방향에서 새로운 세계관을

40) 위의 책, p. 23.

41) 위의 책, p. 25.

지향하고 있다는 것은 실로 다행스러운 일이라고 생각된다.

현대의 과학과 철학은 자연과 인간을 함께 되살려서 아름답고 깨끗한 자연 속에서 사람다운 사람이 사람답게 살아갈 수 있는 길을 제시해야 할 과제를 갖는다. 불교 사상은 과학과 철학이 이러한 시대적 과제를 풀어 가는데 상당한 기여를 할 수 있을 것으로 기대된다. 카프라의 생각처럼 과학이 시스템적 관점에서 생명을 중심으로 하는 생명과학으로 전환한다면 불교 사상은 더욱 큰 역할을 할 수 있을 것이다.

현대 철학은 아직은 기존의 세계관을 해체하는 단계에 있는 것 같다. 그러나 해체(破邪)는 건설(顯正)을 위한 것이어야 한다. 그런 의미에서 불교의 연기설과 업설은 현대 철학의 진로에 많은 참고가 될 수 있을 것이다. 현대 철학이 풀어야 할 과제는 새로운 세계관의 확립뿐만이 아니라, 그에 기초한 새로운 윤리학의 수립이다. 불교 사상은 특히 새로운 윤리학의 수립에 많은 점을 시사할 수 있다고 생각된다.

기존의 윤리체계에서는 도덕의 핵심이 '正義'지만, 불교의 윤리체계에서는 '慈悲'다. 正義는, 기계적 세계관에 근거하는, 인간이 개별적 존재라는 전제에서 나온 것이다. 개별적 존재로서의 인간은 이익을 놓고 서로 대립한다. 자신의 이익과 타인의 이익이 대립할 때, 공정한 분배의 원리가 요청된다. 이때 공정한 분배의 원리가 正義이다. 그러나 불교는 연기설에 근거하여 '나와 남', '인간과 자연'은 하나라는 '自他不二'의 의식을 강조한다. '自他不二'의 의식을 통해 '나'에서 '남'으로, '인간'에서 '자연'으로 自我가 확장된다.(無我) '자아'를 확장하여 '자아'가 '타아'를 포용하면 인간 상호간의, 인간과 자연간의 대립은 사라진다. 이러한 자아의 확장은

생명에 대한 바른 이해(般若;지혜)를 통해 이루어지고, 慈悲(사랑)를 통해 실현된다.

자아가 확장되어 다른 존재를 포용한다면 우리는 자비로운 마음으로 타인에 봉사하고 자연과 조화하는 윤리적 삶을 살아가게 될 것이다. 이와 같은 '자아의 확장'은 현대의 심층 생태학과 맥을 함께 하는 것으로서 윤리학에 새로운 장을 열어줄 것이다. 즉 자연과 인간이 생명의 구조 속에서 통일적으로 이해될 때 우리는 인간중심의 윤리에서 보다 확장된 생태중심적, 생명중심적 윤리체계를 구상할 수 있을 것이다.

현재, 서양 문명은 자연 과학에 상응하는 인지 과학(cognitive science)을 갖추지 못했다. 지금까지 논의한 바를 바탕으로 하면, 인간과 인간 의식의 본질 탐구하는 불교를 통해 우리는 자연 세계의 새로운 면을 탐구할 수 있을 것이다. 그리고 우주가 정신과 물질(또는 물질이라는 한 가지만)이라는 자율적인 실체로 구성되지 않고 상호 의존하고 - 연기하고 - 있다고 한다면 과학과 철학의 통합은 필연적으로 일어나게 될 것이다. 이러한 통합에 불교 사상은 상당한 역할을 할 수 있을 것으로 기대된다.

참고문헌

- 『中阿含經』, 瞿曇僧伽提婆 譯, 대정장 1.
- 『雜阿含經』, 求那跋陀羅 譯, 대정장 2.
- Anguttara-Nikāya*, vol. 4., ed. E. Hardy, PTS, 1958.
- Majjhima-Nikāya*, Vol. 3, ed. Robert Chalmers, PTS, 1977.
- Saṃyutta-Nikāya*, vol. 4, ed. M. Leon Feer, PTS. 1970.
- 김형효, 『테리다의 해체철학』, 민음사, 1993.
- 이중표, 『불교의 생명관』, 『범한철학』 제 20 집, 1999.
- 바텔라·톰슨·로쉬, 『인지과학의 철학적 이해』, 석봉래 역. 옥토, 1997.
- 프리츠포 카프라, 『생명의 그물』, 김용정·김동광 역. 범양사출판부, 1998.
- 앨런 윌리스, 『과학과 불교의 실재인식』, 홍동선 역. 범양사출판부, 1991.
- 장 프랑수아 리오타르, 『포스트모던의 조건』, 유정완·이삼출·민승기 역. 민음사, 1992.
- 켄틴 스키너, 『현대사상의 대이동』, 이광래·신중섭·이종흠 역. 강원 대학교 출판부, 1987.
- 하이젠베르크, 『부분과 전체』, 김용준 역. 지식산업사, 1995.
- E. 슈뢰딩거, 『생명이란 무엇인가』, 서인석·황상익 역. 한울, 1992.