

한일불교와 생명문화의 전통: 생명윤리를 둘러싼 역사적 · 문화적 배경*

윤종갑(부산대)

[한글 요약]

본 논문은 한일불교에 나타난 생명문화의 전통과 현황, 그리고 접근방법 등을 생명윤리의 관점에서 비교론적으로 살펴 본 것이다. 그 결과 한일불교의 생명문화가 동일한 동아시아문화권을 형성하고 있음에도 불구하고 그 실제 내용에 있어서는 여러모로 성격을 달리 하고 있음을 알 수 있었다.

첫째, 불교가 전래되기 이전의 한국인과 일본인의 생사관을 주관했던 것은 샤머니즘(巫俗)과 神道였다. 그러나 불교가 전래됨으로써 不殺生戒와 輪廻說 등 불교의 생사관의 영향으로 인해 한일 두 나라는 불교적 생명관을 지향하게 된다. 이때 한국은 불교적 관점에서 무속을 습합함으로써 불교적 색채가 강한 생명관을 형성하게 되는데 반해, 일본은 불교와 神道가 수평적인 입장에서 융합하게 됨으로써 불교와 神道の 경계가 불명확한 생명관을 형성하게 되었다. 그러나 공통적으로 인간을 비롯한 여타의 생명체에 대한 존엄성에 대한 자각과 선악을 인식하게 됨으로써 비로소 윤리적 인간으로서 정체성을 확립하게 된다.

둘째, 한일불교에 나타난 肉食과 殺生에 관한 생명문화에 있어서 가장 큰 차이점은 ‘한국불교의 육식금지론’과 일본불교의 ‘육식수용론’이다. 圓光(542/554경~640/637경)의 공리주의적 입장[殺生有擇論], 元曉(617~686)와 義寂(삼국통일 직후 활동)의 목적론적 입장[殺生無罪論 또는 殺生慈悲論] 등이 있지만 살생과 육식에 대한 한국불교의 대세를 형성한 것은 太賢(삼국통일 후 景德王代에 활동)의 의무론적 입장[由食至殺論]이다. 즉, 동물의 생명은 그 어떤 이유로도 침범할 수 없는 본질적 가치를 갖고 있으며, 육식을 피하는 것은 그러한 가치를 실현하게 함으로써 해탈에 이르게 하는 선한 동기가 된다는 것이다. 이에 반해 일본불교는 역대의 살생금지령과 그리고 法然(1133~1212)·親鸞(1173~1263)의 ‘惡人正機論’과 ‘殺生肉食救濟論’에 나타나듯이 현세적 · 실질적 경향이 강한 것으로, 공리주의적 · 결과

* “이 논문은 2006년 정부(교육인적자원부)의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-2006-214-A00017).” 필자는 본 과제 수행의 일환으로 「韓日佛敎와 生命倫理-落胎를 둘러싼 韓日佛敎의 生命文化와 그 基底」, 『불교와 문화』 창간호, 동아시아불교문화학회, 2007)라는 논문과 그리고 「韓日佛敎と生命倫理(2)-食肉と殺生を中心に」, 한일종교연구포럼 제4회 국제학술대회(2007. 8. 1); 「新羅佛敎의 死生觀と生命倫理-義寂의 殺生無罪論と太賢의 由食至殺論を中心に」, (제58회 일본 인도학불교학 학술대회, 2007. 9. 1)라는 글을 발표하였는데, 본 논문은 이 세 편의 글을 토대로 하여 수정 · 보완한 것이다.

주의적 측면이 두드러진다. 그러한 의미에서 한국불교는 윤리의 보편성을 중시하는 데 반해 일본불교는 윤리의 상대성을 중시하는 실천윤리학적 성격이 강하다고 할 수 있다.

셋째, 인간의 탄생과 죽음의 문화에 있어서 한국불교의 ‘胎兒靈駕薦度齋’와 일본불교의 ‘水子供養’은 낙태아에 대한 추모공양과 낙태한 신도의 죄업을 소멸시키기 위한 목적으로 근래에 도입된 것이다. 그런데, 낙태(임신중절)된 태아(유산울 포함)만을 대상으로 하며, 낙태아(죽은 자)와 그 산모(산자)를 독립적 개체(이원적 존재)가 아닌 하나의 개체(일원적 존재)로서 파악한다는 점에서 생명윤리의 새로운 관점을 제시하는 것이다. 그러나 ‘태아영가천도제’는 영가의 명복을 1차적인 목적을 두고 있는데 반해, ‘수자공양’은 낙태를 행한 자의 죄의식의 소멸과 치유를 1차적인 목적으로 한다.

이처럼 한일불교는 전통적인 생명관과 문화적인 차이로 인하여 삶과 죽음에 대한 생명문화와 가치를 달리하고 있다. 이는 곧 생명윤리는 각 나라의 역사적·사회적 관계 속에서 조망되어야 하며 이러한 토대 위에서 정립되어야 함을 의미하는 것이다. 즉, 한일불교의 생명윤리와 이와 관련한 법제정, 그리고 생명정책은 한일 두 나라의 전통적 생명관과 민족적, 종교적, 문화적 배경을 바탕으로 하여 확립되어야 할 것이다.

주제분야 : 불교철학, 한일불교, 생명윤리

주 제 어 : 한일불교, 생명윤리, 식육, 살생, 낙태(임신중절), 태아영가천도제, 수자공양

1. 서론

불교는 不殺生戒를 첫 번째 계율로 내세우는 데서도 알 수 있듯이 생명의 존엄성을 가장 중시하는 종교 가운데 하나이다. 생명 보존의 욕구는 본능적, 생리적인 현상으로서 인류의 시작과 궤를 같이 한다고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 개체에 따라, 그리고 인간이라 할지라도 지위, 성별, 출신에 따라 생명의 가치가 달리 평가되었으며, 이러한 평가는 시대와 국가에 따라 차이가 나기도 한다.

한국과 일본은 일찍이 고대부터 불교를 받아들여 오늘날에 이르기까지 사상적, 문화적 중요한 기반으로 삼아 각국 나름대로의 독특한 불교문화를 창출하였다. 특히 불살생계를 첫 번째 계율로 강조하는 불교의 생명관은 한일 양국의 생명문화에 지대한 영향을 끼쳤으며, 그러한 불교적 생명문화는 정치, 경제, 예술 등 다방면에 걸쳐 다양한 방식으로 표출되었다. 즉, 한일 양국은 불교를 받아들임으로써 巫俗과 神道에 바탕하였던 기존의 생명문화에다 불교적 생명문화를 습합·융합시켜 새로운 생명문화를 창출하여 이를 삶의 모든 영역에 적용시켰던 것이다.

본 논문은 불교의 도입과 함께 한일 양국의 기존의 생명문화가 어떻게 변천하며 새로운 불교적 생명문화를 형성하는지를 한일 양국의 역사적, 문화적 전통에 바탕하여 비교론적으로 고찰함으로써, 오늘날 한국불교가 직면한 생명과 관련된 제반 문제를 해결하는데 하나의 시사점을 얻고자 하는 것이다. 즉, 한국불교는 오늘날 과학기술사회에 있어 가장 쟁점이 되는 문제 중의 하나인 생명공학과 유전공학, 그리고 인간복제 등에 관하여 통일적이면서도 일관된 입장을 제시하지 못하고 있는데 반해 일본불교는 이미 이러한 문제에 대해 많은 연구를 행하였으며, 그 결과 나름대로의 해결책을 제시해 왔다.

생명윤리에 대한 한일불교의 접근 방식과 입장의 차이는 단순한 현재적 이해관계에서 비롯된 것이 아니라 오래 동안 축적되어온 생명문화에 대한 한일불교의 역사적·문화적 전통이 바탕이 되었다고 할 수 있다. 따라서 그러한 입장의 차이를 심층적으로 이해하기 위해서는 한국과 일본의 불교 속에 내재된 생명문화의 전통을 생명윤리적 관점에서 살펴보아야 할 것이다. 한일 두 나라는 전통적으로 불교문화를 기반으로 하여 성립한 나라이지만 그러한 공통성에도 불구하고 차이점 또한 적지 않다. 특히 생명윤리에 대한 접근방법과 관점에서 현저한 차이가 나타나는데, 그러한 차이가 나타나게 된 한일 양국의 불교적 생명문화의 역사적·문화적 배경을 비교문화적인 시각¹⁾에서 살펴봄으로써 보다 바람직한 생명문

1) 이 글은 비교문화적 접근방법론에 기초하여 연구하고자 한다. 비교문화적 접근방법은 ① 지

화의 토대를 마련하고자 하는 것이다.

2. 한일불교와 전통적 생명문화

불교가 유입되기 이전에 한일 양국은 巫俗과 神道라는 전통적인 사상을 갖고 있었으며, 두 나라의 생명문화는 이에 기반하여 형성되었다. 그런데 불교가 유입됨으로써 전통적 생명관과 불교의 생명관이 혼합된 새로운 생명문화를 창출하게 된다. 따라서 한일 두 나라의 생명문화를 심층적으로 고찰하기 위해서는 이에 대한 검토가 우선되어야 한다. 즉, 한일 양국의 전통적인 생명문화가 무엇이며, 불교가 유입됨으로 그 생명관이 어떻게 습합되어 새로운 생명관을 형성하게 되는지를 살펴볼 필요가 있다.

1) 한국 고대불교와 샤머니즘 생명관

한국인은 불교를 통해 처음으로 자신의 존재와 선악에 대한 체계적인 윤리 의식을 자각할 수 있었던 것으로, 불교는 한국인의 생사관과 도덕적인 정체성을 확립하는 데 있어 결정적인 역할을 하였다.²⁾ 즉, “죽음 뒤에 생전 행위의 결과에 따라 영혼의 운명과 내세의 삶이 달라진다는 업보설은 보편적 인간관을 죽음과 영혼의 차원에서 설파한 것으로, 개별 인간의 영혼의 운명과 내세에서의 삶의 문

역적·문화적 배경의 차이: 생명윤리학은 각 나라의 역사, 이데올로기, 문화 그리고 사회배경과의 관계 속에서 살펴보아야 한다. 따라서 생명윤리가 문화적 전통을 달리하고 있는 한일 불교 간에 어떻게 적용되어야 할 것인가에 대한 고찰이 필요하다. 생명윤리 문제에 대한 해법을 한일 두 나라의 고유한 불교전통과 문화적 맥락에서 찾아보고자 하는 입장에서 필자는 한일 두 나라의 독자적인 불교 전통과 생명문화에 주목하고자 하는 것이다. 오늘날 첨예하게 나타나고 있는 생명윤리의 문제를 해결하기 위해 이러한 한일 양국의 전통적 생명문화와 관련하여 생명윤리의 해법을 찾아보는 것은 상당히 의미로운 작업이 될 것이다. ② 도덕적 관점의 차이: 문화적 차이가 있다고 하여 구체적인 생명윤리에 대한 도덕적 판단이 반드시 달라진다고 단정할 수는 없다. 실제 서로 다른 문화 사이에 많은 일치가 가능한 것이다. 그러나 그러한 윤리적 판단을 내리는 관점은 서로 다르다. 다시 말해 동일한 결정을 내린다고 할 지라도 한국불교의 윤리적 관점과 일본불교의 윤리적 관점은 서로 다를 수 있다. 이것은 도덕적 기준이 문화에 따라서 서로 다를 수 있음을 의미하는 것이며, 나아가 도덕적 선과 원칙들에 대한 우선성의 차이에서 비롯된 것이라고 할 수 있다. 따라서 한일불교의 전통적 생명문화에 나타나는 기본적인 도덕 원리와 도덕적인 선, 그리고 원칙(자비, 회향, 공덕 등)들에 대한 우선성에 관심을 가져야 할 것이다.

2) 윤종갑, 「韓國 古代佛敎의 生命觀-新羅佛敎를 中心으로」, 부산대학교 한국민족문화연구소, 『한국민족문화』 제24집(2004), p. 182.

제를 자각하기 시작했던 사람들에게 새로운 세계를 열어준 것이었다.”³⁾

불교가 전래되기 이전의 한국인의 생사관을 주관했던 것은 샤머니즘(무속)이다. 특히 사후에도 영혼의 지속을 믿고 있었던 고대 한국의 샤머니즘 세계에서 증시되었던 하늘을 관장하는 上帝[天神]는 생명의 탄생은 물론 남녀의 성별, 그리고 국가의 운명까지도 주관하는 초월적인 힘을 갖고 있었다.

『三國史記』를 보면, 그러한 사실을 잘 알 수 있는데, “부여왕 解夫妻는 늙도록 아들이 없으므로 산천에 기도하여 아들을 낳기”를 기도한 끝에 큰 돌 밑에서 아이를 얻고 나서는 “이것은 바로 하늘이 나에게 주신 아들이구나!”라고 하며 감격스러워 한다.⁴⁾ 그리고 고구려의 山上王 역시 아들을 얻고 나서 “이는 天帝가 나에게 주신 나의 뒤를 이을 맏아들이다.”⁵⁾라고 하며, 백제의 蓋婁王 역시 “목숨은 자연의 운명”⁶⁾에 달려 있음을 고백하고 있다. 이처럼 고대 한국의 왕들은 인간의 생사를 하늘이 관장하고 있는 것으로 생각하여, “큰 제단을 설치하고, 천지신명께 몸소 제사를 지내기도 하였다.”⁷⁾

그런데 불교의 도입과 함께 생명의 관장에 대한 天神의 절대성은 신라 하대로 내려가면서 점차 약화되며, 이 대신에 佛法에 의한 생명의 주관이 차츰 강화된다. 그 결과 불교의 첫 번째의 계율이 되는 不殺生戒는 고대 한국인들의 생사관에 절대적인 영향력을 끼쳤다. 생명이란 일회성으로 끝나는 것이 아니라 그 罪業에 따라 윤회하는 것으로 善業을 닦을 수 있는 첫 번째 德目이 不殺生이었기 때문이다. 사후의 세계에 대해 불안해하던 당시의 사람들에게 불교가 제시한 내세관은 그들에게 많은 위로와 희망을 주었을 것이다. 샤머니즘의 세계에서는 불명확하던 내세관이 불교에 의해 분명하게 인식됨으로써, 여태 자각하지 못했던 생명에 대한 경이로움과 새로운 이해를 갖게 되었던 것이다. 즉, 불교의 전래와 함께 불살생계가 도입됨으로써 아무리 하찮은 생명일지라도 인간의 생명과 마찬가지로 똑같이 소중한 것임을 고대 한국인들을 서서히 자각하기 시작하였던 것이다. 이러한 생명존중의 인식은 인간에 한해서 뿐만 아니라 새와 동물에까지 확대되어 마침내 신라는 法興王 16년, 그리고 백제는 法王 元年에 짐승에 대한 살생 금지령을 발표하였다.

3) 나희라, 「고대 한국의 生死觀-靈魂觀을 중심으로」, 한국역사연구회, 『역사와 현실』 제47호 (2003), pp. 112-113.

4) “夫餘王解夫妻老無子, 祭山川求嗣……此及天賚 我令胤乎!”(金富軾, 『三國史記』, 卷第13, 「高句麗本紀第1 東明聖王」)

5) “此天賚予嗣胤也.”(『三國史記』, 卷第13, 「高句麗本紀第4 山上王」)

6) “託命自然之運.”(『三國史記』, 卷第25, 「百濟本紀第3 蓋婁王」)

7) “王設大壇, 親祠天地.”(『三國史記』, 卷第23, 「百濟本紀第1 溫祖王」)

“(법흥왕) 16년, 왕이 영을 내려 살생을 금하였다.”⁸⁾

“12월 겨울에 영을 내려 생물을 죽이지 못하게 하고 민가에서 기르는 매와 새매를 거두어 놓아버렸으며 고기 잡고 사냥하는 도구들을 거두어서 태워버렸다.”⁹⁾

이와 같은 생명존중의 사상은 불교 전래 이전에는 결코 찾아볼 수 없었던 것으로 고대 한국의 생명관에 있어 일대 혁신적인 전환이라 할 수 있다. 그렇지만 불교적 생명관의 도입이 곧 샤머니즘 생명관의 절대 부정을 의미하는 것은 아니었다. 불교가 도입된 고대 한국사회의 생명관은 기존의 샤머니즘 요소와 불교적 요소가 뒤섞여 있는 일종의 샤머니즘 불교의 성격을 갖고 있었던 것으로,¹⁰⁾ 인간 생명의 주관을 하늘[上帝]과 佛法[부처]에서 찾고자 하는 내용은 『三國遺事』 곳곳에 나타나는데, 石佛寺를 창건한 김대성 설화와 상제에게 아들 낳기를 간구하는 신라 제35대 왕인 경덕왕의 일화 등이 바로 그러한 경우이다.¹¹⁾ 즉, 삼국시대에 불교가 정식으로 국교화 됨으로써 연기와 중도를 기반으로 하는 불교적 생명관은 기존의 샤머니즘 생명관을 조화롭게 습합하여 한국 불교 특유의 생명관, 즉 샤머니즘 불교의 생명관을 새롭게 창출하였던 것이다.¹²⁾ 그 단적인 예가 한국의 사찰에서 빠지지 않는 山神閣과 죽은 영혼을 극락으로 이끌어주는 薦度齋 등이다. 특히 천도제는 세계의 존재형태를 현실세계인 ‘ 이승 ’과 사후세계인 ‘ 저승 ’으로 나누어 죽음은 끝이 아닌 새로운 삶의 시작이라는 무속의 영혼불멸의 관념과 선조(망자)를 추모하고 효를 실천하는 유교의 제사 의례¹³⁾가 불교에 편

- 8) “十六年 下令令殺生.”(『三國史記』 第4卷, 『新羅本紀』 第4.)
 9) “冬十二月 下令禁殺生 收民家所養鷹鵠 放之 漁獲之具焚之.”(『三國史記』 第27卷, 『百濟本紀』 第5.) 月 本紀 第5.)
 10) 김영미, 「불교의 수용과 신라인의 죽음관의 변화」, 한국고대사학회, 『한국고대사연구』 20집, 2000. pp. 148-149 참조.
 11) “샤머니즘 세계에서 중요한 하나의 요소라고 할 수 있는 하늘을 관장하는 상제(上帝)는 생명의 탄생은 물론 남녀의 성별, 그리고 국가의 운명까지도 주관하는 초월적인 힘을 갖고 있었다. 특히 경덕왕은 딸이 아닌 아들을 원할 경우 나라가 위태로워질 것이라는 표훈대사와 상제의 경고에도 불구하고 남이를 염원하는데, 이러한 사실은 유교의 국교화 이전에 이미 신라사회에서도 남아선호사상이 어느 정도 팽배해 있었음을 보여주는 것이다.”(윤종갑, 『신라불교의 신체관과 영혼관』, 『한국철학논집』 제15집, 한국철학사연구회, 2004, p. 297) 즉 남아선호사상은 단지 유교적인 영향뿐만 아니라 전통적인 샤머니즘의 영향이 뿌리 깊게 작용하고 있는 것이다.
 12) 나희라, 「고대 한국의 샤머니즘」, 『韓國古代史論叢』 제9집, 가락국사적개발연구원, 2000, p. 94 참조.
 13) 불교의 천도제는 망자를 추모하고 효를 실천하는 유교의 제사 의례를 수용하여 망자의 업장을 소멸시켜 극락으로 薦度(인도)하고자 하는 불교식 제례이다. 따라서 불교의 천도제에는 유교의 생사관이 습합되어 있다. 즉, “죽은 자가 삶의 세계로 회귀하는 유교적 조상관념

입되면서 자연스럽게 형성된 불교식 제사라고 할 수 있다.

2) 일본 고대불교와 神道の 생명관

한국으로부터 불교를 전수받은 일본 역시 한국불교가 샤머니즘[巫俗]의 영향을 받은 것과 마찬가지로 일본의 불교 전래¹⁴⁾ 이전의 토착적 신앙의 영향 아래 일본식 불교를 창출하였다고 할 수 있으며, 그 터전의 중심은 전통적 신들의 집합체인 神祇信仰, 혹은 神社를 근간으로 한 神道라고 할 것이다.¹⁵⁾ 따라서 일본 불교의 생사관에는 고대 일본의 전통적인 토착적 신앙이 습합되어 있는 것으로 고대 일본인의 생사관, 즉 영혼관은 “간단히는 말할 수 없지만, 결론적으로 말하면 인간에게는 영혼이 있고 죽으면 영혼은 육체에서 분리된다고 생각하였다.”¹⁶⁾ 그리하여 “집안의 先朝는 사후에 靈(靈, タマ)이 되어 산으로 돌아간다고 하는 靈山信仰을 갖게 되었으며 그 영혼은 이승과 저승의 두 세계를 자유로이 왕래하

의 배경에는 선조와 후손의 연계원리가 핵심을 이루고 있다. 한 개체는 소멸해가지만 그의 기를 이어받은 다음 개체가 끊임없이 생겨나며, 의례를 통한 이들의 연계로써 죽은 자는 산 자들 속에 영원히 존재하는 것이다. 유교의 제사관을 관통하고 있는 이러한 절대적 가치 또는 궁극적 질서는, 사후존재의 영속성을 드러내는 요소와 함께 유교의 종교성을 감지하게 한다. 이러한 특성이 집약되어 있는 제사는 유교와 불교의 이념적 논리와 무관하게, 이를 삶 속에서 실현해나가는 민간의 논리에 의해 천도제와 긴밀히 연계될 수 있는 여지를 지니고 있다. 사후에 계속되는 영적 존재를 가시화 하고자 했던 제사의 방편적 요소들은 곧 사후존재의 영속성에 대한 민간의 종교적 욕구를 충족시키고자 설정된 것이기 때문이다. 뿐만 아니라 천도제는 민간의 제사를 하나의 재차(齋次)로 수용하면서, 망자의 천도라는 종교적 목적뿐만 아니라 제사의 의례정신을 구체적으로 실현하고 있는 것이다.” 구미래, 「불교 천도제에 투영된 유교의 제사이념」, 韓國民俗學會, 『한국민속학』 제42호, 2005, p. 60; Frank Tedesco, “Abortion in Korea”, Edited by Damien Keown, *Buddhism and Abortion*(Honolulu, Hawaii: University of Hawai'i Press, 1999), p. 138 참조; 중국불교에서의 불교와 유교의 제사의례의 결합과정은 道端良秀, 「中國佛敎と祖先崇拜」, 『佛敎史學』 第9卷 第1號(佛敎史學會, 1960), pp. 1-17 참조.

- 14) 불교가 일본에 공식적으로 전해진 것은 538년이다. 그때 불교의 수용을 둘러싸고 蘇我·物部 두 사람 간의 치열한 논쟁이 벌어졌는데, 594(推古二)년 봄 ‘三寶興隆의 詔’가 발표됨으로써 정식으로 불교 수용이 결정되었다. 그리고 聖德太子(574-622년), 大化의 改新(645년)의 시대를 거쳐 奈良時代(710-784년)가 도래한다. 奈良時代에는 東大寺를 비롯해 전국에 國分寺·國分尼寺가 건립되어 尼僧이 증가하고 의례가 정비되어 불교국가로서의 면모를 확고히 한다. 그 결과, 불교연구는 奈良六宗으로 나누어져 활기를 띠게 되며, 일본 독자적인 색채를 띠게 된다. 梶村 昇, 「日本人の宗教意識と佛敎」, 古田紹欽 外, 『現代日本と佛敎 I: 生死觀佛敎』(東京: 平凡社, 2000), p. 24 참조.
- 15) 佐々木馨, 『生と死の日本思想: 現代の死生觀と中世佛敎の思想』(東京: トランスビュー, 2002), p. 13.
- 16) 梶村 昇, 앞의 책, p. 28.

면서 先朝라고 하는 하나의 강력한 靈體로 융합되어 산기슭의 자손을 보살펴주는 것이라고 믿어졌다.”¹⁷⁾ 일본 불교는 이러한 일본 고유의 神祇信仰과 상호 영향을 주고받으며 오늘날에 이르고 있다. 그 결과 일본불교의 생명관에는 일본 고유의 전통적인 생명관이 자연스레 반영되어져 있는 것이다. 예컨대 일본의 佛者들은 자신의 생명의 근원을 불교적인 입장에서 고려하고자 하면서도 神道的 전통에 바탕한 先朝의 靈體로서 확인하고자 하는 경향이 강하다. 그만큼 일본불교에서는 先朝崇拜 의식이 차지하는 비중이 크기 때문에, 어떤 학자는 일본불교에서 선조숭배의식을 빼고 나면 아무것도 남지 않을 것¹⁸⁾이라고 평가하기조차 한다. 흔히 일본불교는 葬式佛敎로 칭해지는데, 이러한 장식불교의 기본 골격이 선조숭배의식(先朝供養)인 것이다.

葬式과 先朝供養은 일본인의 생사관을 이해하기 위한 가장 중요한 두 가지 키워드이다. 일본불교는 장식과 선조공양이라는 두 체계를 자연스레 결합시키는데 성공함으로써 일본인의 생사관을 실질적으로 관장하고 있다. 대개 일본인은 실제 자신이 믿었던 종교와 상관없이 喪制는 사찰에서 승려의 관장 하에 불교식으로 치른다. 외국인의 눈으로 볼 때, 쉽게 납득할 수 없는 부분이다. 그렇지만 일본인들은 이에 대해 별다른 거부 반응 없이 불교식의 葬儀를 받아들이고 있다. 아마도 이러한 배경에는 불교식의 장의라 하지만, 정통적인 불교 교리나 의례 체계에 따른 장의라기보다는 이미 일본화된 불교, 즉 일본의 전통적인 관습(民俗)과 사생관이 녹아든 장의이기 때문일 것이다. 그러므로 일본불교에 나타난 생사관은 다소 복잡한 이중성을 갖고 있으며, 어디까지가 불교적인 요소이고 어디까지가 일본 전통적인 고유의 것인지를 구분하기가 쉽지 않다. 한마디로 일본불교의 생사관은 경계를 쉽게 나눌 수 없는 애매모호(ambiguity)한 것이다. 이러한 애매모호함은 일본불교 그 자체만이 아니라 일본문화 전반에 걸쳐 있는 하나의 문화적 특징이라고 할 것이다.

일본문화의 언어 표현에는 어떤 벡터가 작용한다. 그것은 모두 [언어 표현에 의해] 空中化·同一化로 환원되어져 경계가 불명확하게 된다는 의미이다. 예를 들면 말기의 료[환자]의 [사전] 告知의 문제에서 미국 의사는 원칙주의인데 대해 일본인 의사는 문맥주의적 경향이 강하다는 연구가 있다. 명확한 기준을 갖고 있는(혹은 지향하는) 문화와 갖고 있지 않은 문화와의 차이점으로서 해석 가능한 것이다. 기독교문화와 비교할 경우 일본종교문화 가운데 하나의 특징으로서 同一化主義가 있다. 그 때문에 불교의 言說과 일본종교문화의 心性을 구별하기는 곤란하다. ‘불교의 생명윤리’라고

17) 梶村 昇, 위의 책, p. 29.

18) 梶村 昇, 위의 책, p. 37.

하는 제목을 달면서도 일본종교문화 그것과 혼동하는 경우도 적지 않다. 일본문화에서는 불교적 언설도 중심축이 될 수 없으며, 또한 다른 종교와의 경계도 불명료하고 多重·多層的이라는 것은 이루 헤아릴 수 없이 언급되었다.¹⁹⁾

위의 내용에 나타나듯이 일본문화는 어떠한 명확한 원칙에 의거해서 이루어진다고 하기보다는 문맥에 따라 달리 해석하는 상황주의적 태도를 취하고 있음을 알 수 있다. 따라서 원칙주의와 체계성을 중시하는 생명윤리의 잣대로서 경계가 명확하지 않는 일본불교의 생명윤리를 도출해 내기란 쉽지 않다.

3. 한일불교와 생명문화: 肉食과 殺生을 중심으로

1) 한국불교의 殺生無罪論과 由食至殺論

불교가 전래된 당시 한국사회는 고구려, 백제, 신라의 삼국으로 나누어져 전쟁을 행하였던 시기이다. 국가와 자신을 지키기 위해 적을 죽여야만 하는 살생의 시대였던 것이다. 그런데 삼국 모두 불교를 받아들임으로써 불교의 첫 번째 계율인 불살생계와 국가(자신)를 위한 살생의 모순관계를 어떻게 해결할 것인가가 시대적 최대의 화두가 되었다. 삼국은 이러한 모순을 극복하기 위해 불국토와 전륜성왕의 개념을 내세워 불국토 건설을 위해 자신을 바치는 것이야말로 가장 큰 불사라는 순교적 이데올로기를 내세웠다. 소위 호국불교가 그것이다. 신라불교의 토대를 마련하였던 원광은 불교의 불살생계를 전제한 전쟁의 현실적 여건을 감안하여, ‘생명을 함부로 죽이지 말고 가려서 죽여라’[殺生有擇]는 교리를 내세웠다. 특히 원광은 가축을 비롯한 우리 주위의 모든 생명체에 대한 살생에 대해 다음과 같이 밝히고 있다.

“六齋日과 봄, 여름에는 죽이지 말 것이니 이것은 때를 가리는 것이고, 기르던 생물은 죽이지 말 것이니 소나 말, 닭이나 개 등을 말하는 것이다. 작은 생물을 죽이지 말 것이니 살코기는 한 점으로 만족할 수 없기 때문이다. 이것이 가려서 죽이는 것이다. 가려서 죽이되 오직 쓸 만큼만 하고 [필요 없이] 많이 죽이지 말라, 이것이 세속의 선행이니라.”²⁰⁾

19) 釋徹宗, 「比較文化的視座からの生命倫理」, 『印度學佛敎學研究』 48-2(2000), p. 993.

20) 『三國遺事』卷第4, 「義解 第5」, “六齋日春夏月不殺. 是擇時也, 不殺使畜, 謂牛馬鷄犬, 不殺細物, 謂肉不足一, 是擇物也. 此亦唯其所用, 不求多殺, 此是世俗之善戒也.”

살생의 시기와 범위, 그리고 양에 대해 원광은 구체적으로 제시하고 있는데, 육재일에 죽이지 않는 것은 몸을 조심하고 마음을 깨끗이 하여 齋戒하는 요일에 굳이 살생을 할 필요가 없다는 것이며, 봄과 여름에 죽이지 않는 것은 이때 대개의 생명체가 수태와 출산을 하기 때문이다. 집에서 기르는 가축을 죽이지 않는 것은 비록 가축이라고 하지만 그동안 나는 인연의 정분을 소중하게 생각하기 때문이라고 할 수 있다. 마지막으로 각 생명체는 크기와 상관없이 제각기 소중한 생명을 간직하고 있다. 따라서 같은 양이라면 가능한 여러 생명을 죽이는 것을 피하는 것이 바람직하다고 한다. 여기에서는 공리주의적인 측면을 발견할 수 있다.

원광에 의해 제시되었던 이와 같은 동물의 살생과 육식에 대한 담론들은 신라의 삼국통일을 기점으로 한 사회 안정화와 더불어 중생구제론적인 차원에서 본격적인 토론이 진행된다. 대표적인 것만을 추출해 보면, 먼저 한국불교의 최고의 승려라고 할 수 있는 원효는 살생과 구제의 문제에 대해 다음과 같이 주장한다. 축생은 물론이고 설령 인간이라 할지라도 대승의 대보살이 구제론적인 차원에서 살생을 행하였다면, 이것은 죄가 되기보다는 오히려 복이 된다는 살생자비론(殺生作福論)을 주창하였다.²¹⁾

원효의 이와 같은 살생자비론은 통일신라 後代에 義寂[통일 직후 활동]의 殺生無罪論과 이에 대해 반대하는 太賢[통일 후 景德王代에 활동]의 由食至殺論으로 양분되어 대립된 양상으로 전개된다. 즉, 의적과 태현은 둘 다 자비의 윤리를 내세우고 있지만 실제 자비의 실질적 내용은 서로 다르다. 의적은 원효의 입장과 마찬가지로 살생을 해서라도 올바르게 이끌어주는 것이 진정한 자비심이라고 주장하는 것에 반해, 살생은 자비심 자체를 소멸시키기 때문에 어떠한 경우에 있어서든 악으로 규정된 것이 태현의 입장이다.

義寂의 殺生無罪論에 따르면, 그대로 두면 죄를 자꾸 지어 더 큰 고통에 시달리게 될 사람들은 오히려 빨리 죽게 하는 것이 진정한 자비심에 의거한 행위이다. 즉 재물을 탐내어 살생을 마구 일삼는 도적을 그런 상태에서 도저히 구제할 수 없을 경우, 그를 죽이는 것이 합당하다. 왜냐하면 죄가 늘어날수록 그는 지옥에 떨어져 더 큰 고통을 받게 될 것이므로, 그를 가엾이 여겨 차라리 죽게 하는 것이야말로 큰 공덕을 짓는 것이며, 따라서 이러한 살인은 결코 죄가 되지 않는다고 주장한다.²²⁾

21) 元曉, 『梵網經菩薩戒本私記』, 『韓國佛教全書』 1, p. 596下. “一者有煞人而一向福非罪 謂達輪機菩薩故 能規機不戒者 不可度之機故”

22) 義寂, 『菩薩戒本疏』, 『韓國佛教全書』 2, p. 262下. “若有利生處許行殺”

반면 太賢의 由食至殺論에 의하면, 우리의 삶 가운데 남의 생명을 빼앗은 것이 가장 나쁜 것이다. 왜냐하면 불교의 근본은 자비심의 실천으로서 중생의 생명을 억압하는 고통을 제거해 주는 것인데, 오히려 생명을 해친다는 것은 불교의 근본사상을 부정하는 행위이기 때문이다. 생명을 갖고 있는 존재는 어떠한 존재이든 그 자체로 소중한 것이며 결코 살생의 대상이 될 수 없다고 한다. 왜냐하면 살생은 자비심을 상실하게 함으로써 불교가 궁극적으로 지향하는 해탈을 가로막기 때문이다. 태현은 살생에 대한 범위를 확대하여 살아 있는 생명체를 죽이는 행위뿐만 아니라, 심지어 죽은 생명체를 먹는 것조차도 살인에 해당한다고 주장한다. 즉, 태현은 비록 직접 살생을 하지 않았더라도 살생된 그것을 먹는 것 자체만으로도 살생 행위에 가담한 것으로 보고 있다. 이른바 “먹음으로써 살생에 이른다”(由食至殺)²³⁾ 것이다. 그러므로 佛者라면 일체의 육식을 금하여야 한다. 고기를 먹게 되면 한량없는 죄를 받기 때문이다.²⁴⁾

오늘날 한국불교 교단에서 승려가 육식을 한다는 것은 용납되지 않는다. 심지어 신핵심이 깊은 재가 불자 또한 육식을 기피한다. 따라서 의적의 입장보다는 태현의 입장이 주류로서 받아들여지고 있음을 알 수 있다. 이에 대해 몇몇 학자들은 일본불교의 예를 들어 승려의 육식과 대처를 주장하며 이것이 불교의 근대화의 길임을 주장하기도 하지만 불교 교단은 물론이고 재가신도조차도 이러한 입장을 거부하는 실정이다.

2) 일본불교의 惡人正機論과 殺生肉食救濟論

일본불교는 불교 전래 이전의 토착적 신앙인 神祇信仰, 혹은 神社를 근간으로 한 神道の 절대적 영향 하에서 이루어진 葬式佛敎라고 할 수 있다. 따라서 일본불교의 생사관은 고대 일본의 전통적인 토착적 신앙이 습합되어 있는 것으로, 고대 일본인의 靈肉二元論과 先朝供養의 지대한 영향을 받았다. 일본불교의 本覺思想에서 ‘一切衆生悉有佛性’과 ‘草木國土悉皆成佛’이 크게 강조되는 것도 인간과 동물, 그리고 자연과의 연속성을 중시한 일본 전통사상의 영향 결과라고 할 수 있다.

이처럼 일본불교의 생명관에는 일본의 전통적인 생명관이 습합되어 있어 일본불교 특유의 생명문화를 형성하였다고 볼 수 있다. 그 결과 일본불교는 불교적

23) 太賢, 『梵網經古逆記』 권4, 『韓國佛敎全書』 3, p. 406上.

24) 太賢, 위의 책, p.459下. “若佛子 故肉食 一切肉不得食 夫肉食者 斷大慈悲性種子 一切衆生 見而捨去 是故 一切菩薩不得食一切衆生肉 食肉得無量罪.”

생명관과 일본 전통적인 생명관이 융합된 이중성을 갖고 있다. 이러한 현상은 육식과 살생에 대한 일본불교의 태도에서도 비슷하게 나타난다. 예컨대 불교를 國敎로 삼았던 일본 고대국가는 天武天皇 4(675)년 4월에 최초로 동물의 살생과 육식을 금지한 소위 살생금지령을 공포하였는데, 『日本書紀』에 실려 있는 그 내용을 살펴보면 불교적인 것인지 아니면 일본 전통사상에 기인한 것인지 쉽게 분간을 할 수 없다.

“지금 이후로 모든 어획자·수렵자들을 제재하여 뒷과 함정을 만들거나 틀과 창과 같은 것을 두는 것을 금한다. 또 4월부터 9월 30일까지는 그물치기·통발(魚梁)을 금한다. 그리고 소·말·개·원숭이·닭고기를 먹는 것을 금한다. 이 다섯 짐승 이외의 고기를 먹은 것은 금지하지 않는다.”²⁵⁾

일반적으로 위의 내용은 대략 두 가지 관점에서 해석되어 왔다.²⁶⁾ 1) 주류적인 해석으로서 위의 금지령은 불교의 불살생의 계율의 영향 하에 이루어진 것이며, 불교의 불살생계가 일본사회에 정식으로 받아들여진 증거라는 해석이다. 2) 위의 내용은 불교적인 영향 하에서 이루어졌다고 하기 보다는 일본 고유의 사상에 토대한 것이라는 해석이다.

그러나 필자의 견해로는 1)과 2)의 관점처럼 어느 한 쪽의 입장만으로 볼 수 없는 양 쪽 모두가 포함되어 있다고 생각한다. 왜냐하면 위의 내용은 불교의 불살생계의 관점을 전적으로 따르고 있다고 볼 수 없으며, 또한 일본 전통사상에만 의거하여 제정된 것으로도 보이지 않기 때문이다. 즉, 모든 짐승을 대상으로 하여 시기를 가리지 않고 가축(짐승) 살해를 금지한 것이 아닌 5종의 가축에 한정하고 있으며, 단지 물고기의 산란시기를 피한 특별한 시기에만 해당하는 것이다. 말하자면 5종의 가축과 특별한 시기를 제하고서는 어획과 수렵, 그리고 육식이 가능하다는 선별적 살생 금지를 내린 것으로, 이는 특별한 경우(시기)에 살해를 금기시 하는 일본 재래의 神道的 생명관²⁷⁾이 습한된 것이라고 할 것이다.

25) 中村生雄, 『殺生の逆説』, 桑子敏雄, 『岩波講座·宗教 第7巻 生命』(東京: 岩波書店, 2004), p. 134에서 재인용.

26) 中村生雄, 위의 책, p. 137-138.

27) 神道の 생명관은 출가를 강조하는 불교적 생명관과는 달리 유대인의 전통과 유사하게 생명의 번식, 공동체의 번영을 중시한다. 즉 신도의 대부분의 신들은 자신의 시원을 풍요롭고 신성한 국토, 대지, 곡물, 식물로 표상하며, 이와 관련된 의례로 가득 차 있다. 왕권의 권위와 생명력은 招魂, 鎮魂과 같은 제의에 의해 유지되며, 민간인 역시 풍요로운 생명의 신들에게서 축복과 은혜를 받음으로써 건강과 복락을 얻을 수 있다. 그러한 면에서 신도의 생명관은 현세적·물질적 측면이 강하다. 神道文化會編, 『神道と生命倫理』(東京: 弘文堂, 2008), p. 86참조; 岡野治子, 『生命のはじまり』, 桑子敏雄, 『岩波講座·宗教 第7巻 生命』(東京: 岩

살생금지령은奈良시대는 물론이고 8세기 이후에도 수차례에 걸쳐 지속적으로 공포되고 있는데, 이후의 금지령에서는 放生令과 酒肉禁止令이 추가되고 있으며, 심지어 뱀, 쥐, 조개 등과 같은 생물까지도 금지시킨 경우도 있다.²⁸⁾ 살생 금지에서 放生으로 나아가고, 살생 금지의 대상이 확대된 것은 불교의 불살생계가 보다 철저하게 일본 사회에 수용되고 있음을 보여주는 것이다. 그러나 이러한 살생금지령을 살펴보면, 주육금지는 농작물이 흉수나 태풍, 가뭄 등과 같은 자연 재해가 심할 때나 천황과 황후의 건강이 위태로운 특정한 시기에 한해서 집중적으로 발령되고 있다. 따라서 주육금지령은 불교의 불살생계와 직접 관련된다 하고기보다는 국민과 국토를 청결하게 함으로써 국가의 재난을 타개하고자 하는 불교 전래 이전의 神祇祭祀에서 중시되었던 ‘齋戒’와 ‘금기’(つつしみ)의 관념에서 받아들인 것이라고 하는 편이 타당하다.

일본불교사에서 法然(1133~1212)과 親鸞(1173~1263)이 등장한 鎌倉佛教(1192~1333)에 이를 때까지는 살생과 육식에 대한 분명한 관점을 읽어내기가 쉽지 않다. 法然과 親鸞에 이르러 비로소 일본불교 독자적인 관점이 나타나는데, 이들의 생명관은 불살생계의 전통적인 관점에 따라 살생과 육식을 금지할 것을 주장하기 보다는 오히려 무사나 수렵자의 살생과 육식의 죄업을 고스란히 수용하여 그러한 악업에 함께 동참함으로써 往生의 길을 찾고자 하였다. 즉, 일반인 보다는 오히려 살생을 생업으로 하는 어민, 사냥꾼, 도살업자와 같은 ‘惡人’이야말로 아미타불의 구제가 더 가까이 한다’라는 ‘惡人正機論’, ‘殺生肉食救濟論’을 주창하였던 것이다.²⁹⁾ 그리하여 살생·육식의 죄업을 專修念佛의 혁신적 교설 가운데 回收·淨化시킴으로써 대중적 차원에서의 구제의 통로를 열어주었다. 이는 계율주의에 입각한 형식적·원론적 차원에서의 불교윤리설과 구제론을 따르기보다는 실제 삶이 이루어지는 생의 현장에 바탕한 현실적·실용적 차원에서의 윤리설과 구제론을 중시한 결과로 나타난 것이다.

이후 일본불교는 이와 같은 親鸞의 정토진종이 대세를 이루게 되며, 결국 明治5(1872)년 4월 25일 太政官布告 제133호의 법령으로 제정되어 공포됨으로써 승려의 육식과 대치가 공식화되었다. 이후 육식의 문제는 대치의 문제와 함께 일본 근대불교의 성격을 논하는데 있어 가장 큰 쟁점이 되었다. 일본 현대불교에

波書店, 2004), p. 189.

28) 徳川綱吉의 ‘生類憐愍令’(1685년 공포)

29) 中村生雄, 「殺生罪業觀と草木成仏思想」, 『宗教研究』 80(4), 2007, pp. 1261-116; 中村生雄, 「肉食妻帯論續考」, 『宗教研究』 77(4), 2004, pp. 1074-1076; 伊奈 潔, 「親鸞の悉有仏性説」, 『印度學佛敎學研究』 57(1), 2008, pp. 159-162; 吉田 宗男, 「親鸞における肉食の意味」, 『印度學佛敎學研究』 47(1), 1998, pp. 213-215 참조.

와서도 이 문제는 排佛毀釋, 本覺思想, 그리고 被差別民 등과 연관되어 주요하게 다루어지고 있다.

4. 한일불교와 생명윤리: 낙태를 중심으로

1) 한국불교와 胎兒靈薦薦度齋

한국 사회는 70년대에 들어서면서 서구의 가치관을 급속히 받아들였는데, 특히 성문화가 개방화됨으로써 비정상적인 임신과 낙태 또한 급증하게 된다. 1973년 <모자보건법>이 채택됨으로써 사실상 임신중절이 합법화되고, 경제개발의 과정 속에서 만연된 物神主義와 향락주의 이러한 경향을 가속화 시켰다.³⁰⁾

그런데 당시 불교계는 이와 같은 상황에 대해 정부에 대해서 뿐만 아니라 신도들에게 있어서도 어떠한 공식적인 입장과 대책을 제시하지 못한 채, 침묵으로 일관하였다.³¹⁾ 적극적으로 낙태를 반대하며 생명의 존엄성과 낙태의 부당성을

30) <모자보건법>에 앞서 한국은 파키스탄(1953)과 인도(1958)에 이어 세계에서 세 번째(1961년)로 명시적으로 <인구제한정책>을 채택한 나라였다. 이에 따라 국가적인 가족계획제도가 1962년 박정희 정부의 첫 번째 경제개발 5개년 계획과 함께 수립되어 근래에까지 그러한 경향이 지속되었으며 그 결과 현재는 오히려 감소의 단계에까지 이른 상황이 되었다. 즉 가족 당 자녀의 평균 수치가 1960년에 거의 6명에서 1990년에는 2명, 그리고 오늘날에는 단지 1명에 불과한 상황이 되었다. 그런데 물론 피임이 강화되어 감소한 면도 있지만 그 이면을 들여다 볼 것 같으면 인구 감소에 비례하여 낙태가 증가하였음을 알 수 있다. 국가적으로 광범위한 정관절제수술과 피임법이 장려됨과 동시에 피임이 실패했을 경우에 낙태가 공공연하게 이루어졌던 것이다. 이러한 경향에 대해 최근(2007. 3. 15) 한국 천주교 주교회의는 생명 경시 풍조와 반생명 문화의 심각성을 지적하면서 <모자보건법>이 거의 30여 년간 낙태를 조장하는 악법으로 활용돼 왔다고 주장하며 이를 개정할 것을 촉구하였다. 趙南勳, 『低出生 時代의 人口問題와 政策課題』(서울: 韓國保健社會研究院, 1996); <연합뉴스>(2006. 3. 15) 참조.

31) 한국 형법 269조와 270조에 의하면 특별한 몇 경우를 제외하고는 임신중절은 불법이다. 그러나 임신중절을 불법으로 간주하고 있지만 그 이면을 들여다보면 사실은 임신중절을 법적으로 합법화 한 것이나 다름없다. 이러한 사실 때문에 1973년 <모자보건법>이 채택되기 이전인 1966년과 1970년 두 차례에 걸쳐 임신중절을 합법화하려는 시도가 있었지만 개신교와 일부 정치인들은 극구 반대했던 것이다. 그런데 <모자보건법>에 대해서는 단지 가톨릭만이 유일하게 반대의사를 표명했을 뿐 개신교는 공식적으로 이를 따랐으며, 불교는 아무런 공식적인 입장을 표명하지 않았다. 실제 불교는 국가의 정책을 무언중에 따르는 입장이었다. 즉 한국천주교연합은 공식적인 반대 성명을 발표하였지만 한국개신교연합은 몇 번의 회의를 소집하여 1974년 공식적으로 이 법을 수용하였다. 그런데 그 당시 불교 측의 입장에 관해서는 문서화된 공식자료가 남아 있지는 않지만, 종단이나 불교신도단체 어느 쪽으로부터도 조직적인 차원에서의 의견을 제시하지는 않았다고 한다. Frank Tedesco, 위의 논

체계적인 교육을 통해 신도들에게 홍보하였던 가톨릭과 개신교와는 대조되는 것이다.

그런데, 종교인의 낙태 인식에 대한 한 연구 결과에 의하면, 종교 간에 있어 불교인이 낙태를 가장 많이 하며³²⁾, 특히 불교 귀의 해수가 오래 되었을수록³³⁾, 그리고 보살계 수계를 받은 불자일수록³⁴⁾ 낙태 회수가 높게 나와 있다. 종교 가운데 유일하게 불살생계를 제1원리로 앞세우고 있는 불교적인 가치와는 배치되는 아이러니한 결과이다. 위의 설문 조사에 응한 불교인들은 임신중절을 살생이라고 생각하느냐는 질문에 85.8%가 살생이라는 응답을 하였다. 불교인들은 낙태가 살생이라고 생각하면서도 낙태를 행하는 이중성을 보이고 있는 것이다. 이는 곧 한국불교 신자들의 교리에 대한 믿음과 실제 생활의 간격이 얼마나 먼 것인가를 단적으로 보여주는 것이다. 그리고 그 밑바탕에는 낙태를 비롯한 현대 사회에서 발생하는 제반 문제에 대해 불교 종단의 체계적인 교육과 홍보의 부재가 자리하고 있다고 할 것이다. 즉, 낙태를 행한 신도(佛者) 중 법회나 강의 중 낙태에 관한 법문을 들어본 적이 있느냐는 질문에 70% 정도가 들은 적이 없다는 응답을 하였는데, 이는 신자 교육 자체에 대해 반성을 요하는 것이다. 불교 종단의 역할은 깨달음으로 이끄는 것도 중요하지만, 실제 생활 속에서 일어나는 여러 문제점에 대해 구체적이고 현실적인 답변을 제시하여 보다 바람직한 삶으로 선도하는 것이다. 그런데 낙태 신도가 가장 많다는 것은 신도 교육에 큰 문제가 있음을 반증하는 것이다.

‘男兒選好思想’으로 인한 ‘女兒落胎’는 세계에서 거의 유례를 찾아 볼 수 없는 한국만이 갖고 있는 비극적인 현실이다. 즉, 남아선호사상은 종교를 불문하고

문, p. 129참조.

32) 한국국가낙태조사와 한국법죄협회의 조사에 따르면 불교도들은 다³²⁾ 대체로 종교인 내지 일반인들보다 더 많은 낙태를 행하고 있으며, 심지어 3번 이상 반복적으로 하는 경우도 있었다. 아직까지도 이러한 경향이 개선되지 않은 채 지속적으로 행해지고 있다는 데 그 심각성이 큰 것이다. Frank Tedesco, 앞의 책, p. 133참조.

33) “불교에 귀의한 해수와 임신중절에 대한 태도는 1년 미만에서 임신중절수술을 한 경우는 17.5%, 2년에서 5년 24.4%, 5년에서 10년 41.7%, 10년 이상이 52.7%의 응답을 보여주고 있어서 불교에 귀의한 해수가 많을수록 임신중절을 많이 한 것으로 나타나 이외의 결과를 보여주었다.” 普覺(조광한), 「불교인의 임신중절에 대한 의식조사 연구」, 중앙승가대학, 『論文集』 제3집(1994), p. 189.

34) “보살계의 수계와 임신중절수술 경험과의 관계를 묻는 질문에는 보살계를 받은 불자의 47.5%가 임신중절수술을 받은 적이 있다고 응답한 반면에 보살계를 받지 않은 불자의 22.3%가 임신중절수술을 받은 적이 있다는 응답을 나타내고 있어서 오히려 보살계를 받은 불자가 수계하지 않은 불자보다 배 이상의 임신중절을 경험이 있다는 응답을 보였다.” 普覺(조광한), 위의 논문, p. 190.

나타나는 현상으로서 자녀 선택에 있어 한국의 그 어떤 종교보다 강력한 힘을 발휘하고 있다. 남아선호사상은 男兒를 중시하는 유교의 영향으로 인해서인데, 출생률이 한 명 꼴로 급감하고 출생 전 성감별이 고도로 발전하면서 女兒인 경우에 흔히 낙태를 하는 경우가 다수라는 것을 여러 자료에서 확인할 수 있다. 위의 인용문에서와 같이 ‘부도덕한 행위를 통한 임신’의 낙태도 문제가 되지만, 유교의 가부장제도에 바탕한 조상숭배사상과 제사의 담당자로서의 남아선호로 인한 佛者의 낙태는 더욱 심각한 문제이다. 왜냐하면 일체 중생을 무차별적으로 대하라는 불교의 근본정신에 정면으로 배치되기 때문이다. 특히 생명윤리의 입장에서 다음과 같은 두 가지 문제가 쟁점이 된다.

첫째, 남아선택으로 인한 여아낙태의 ‘선택적 중절’은 ‘태아의 존엄성(생명권)’보다는 ‘여성의 자율권(결정권)’을 우선시 한다는 점에서 자신만을 생각하는 이기적인 결정이라는 비판을 받을 수 있다. 둘째, ‘출生前診斷을 통한 선택’이라는 점에서 우생학적 문제를 야기시킨다.

위의 두 가지 문제는 충분히 예상되는 비판이지만 쉽게 단정할 수 없는, 아직 까지도 생명윤리에서 첨예하게 논란이 되고 있는 사항이다. 그러나 불교적인 관점에서 볼 때, 본 논문 2장에서도 밝혔듯이 태아를 제거하는 것은 살생에 해당한다. 따라서 여성의 자기결정권을 앞세워 낙태를 행할 수는 없다. 또한 出生前診斷을 통해 여아낙태를 행한다는 것은 불교의 평등사상과 자비사상을 부정하는 것이다. 그러므로 남아선호로 인한 여아낙태는 반드시 시정되어야 할 것이다. 그런데 불살생계를 어기면서까지 낙태를 감행하는 불자의 심리적 상태는 어떠한 것일까? 아마 집단적으로 각인되어 행해지는 사명감 내지 동기 부여에서 비롯된 것으로,³⁵⁾ 이것은 다음과 같이 묘사될 수 있을 것이다.

“살아 있는 자보다도 죽은 선조가 존엄하고 신이나 부처보다도 선조가 敬畏되는 한국에서 신과 부처에 대한 大罪가 선조에 대한 重罪와 저촉할 때 사람들은 신이나 부처에 대해 죄를 범한다.”³⁶⁾

女兒落胎는 기독교 문화를 기반으로 하고 있는 서양의 윤리적 잣대로서는 도

35) Jean Delay Pierre Pichot(菊池貞雄 외 번역), 『醫學的視點からの心理學』(*Abrégé de Psychologie*) (東京: 學文社, 1998), p.494. Jean Delay·Pierre Pichot은 특히 지손에 대한 선택은 집단적으로 형성된 전통적 생명관과 사회적 의례체계에 따르는 경향이 강하는데, 근대 이후의 한국사회의 가족관(생명관)과 의례체계를 실질적으로 이끌어 온 전통사상은 유교라고 할 것이다.

36) FUCHIGAMI Kyōko, 앞의 논문, pp. 189-190. 이러한 면에서 “한국의 종교는 어쨌든 ‘여아낙태’와 공범관계에 있으며, ‘남아선호사상’이야말로 한국·조선의 불멸의 여성신앙인 것이다”(FUCHIGAMI Kyōko, 위의 논문, p. 188).

저히 이해할 수 없는 부분이다. 그러나 가족의 가치(공동체적 생명관)를 개인의 가치(개체적 생명관)보다 중요하게 생각하는 가족 중심적인 한국의 문화풍토에서는 그다지 낯설지 않는 풍경이다. 즉, 가족 중심적인 한국사회에서는 종교를 불문하고 생명윤리에 대해 가장 지대한 영향력을 끼치는 요인은 가족이라는 윤리적 덕목이다. 심지어 “삶과 죽음에 대한 중대한 결정은 개인이 결정하는 것이 아니라 가족회의에서 결정된다. 한국에서는 가족의 가치가 환자의 자율성의 가치보다 더욱 중요하게 생각된다.”³⁷⁾ 따라서 불교 신자에 있어 낙태는 자신보다는 오히려 가족을 우선시함으로써 비롯된 일종의 회생행위로 볼 수도 있다. 그리고 그 바탕에는 낙태의 과보로 인해 영원히 지옥으로 추방당하는 것이 아닌 수행과 선행을 통해 그 죄업을 씻을 수 있다고 하는 불교의 윤회설과 업설이 자리하고 있는지도 모른다. 그러나 낙태가 불교의 교리적·윤리적인 관점에서 옳지 못한 것이라면, 다각적인 노력을 통하여 시정해 나가야 할 것이다.³⁸⁾ 또한 낙태의 문제뿐만 아니라 미혼모의 문제에 대해서도 능동적인 대처가 필요한 시점이다.

한국의 불교계는 깨달음만을 강조한 결과 진작 현대사회에서 발생하는 여러 문제에 대해 어떻게 대처하고 극복해 나갈지에 대해 제대로 답변을 제공하지 못하였다. 위에 예를 든 복지시설뿐만 아니라, 배아복제와 낙태, 자살, 케어 등과

37) 이상목, 『생명윤리와 전통문화』, 이상목 외, 『한국인의 생명관과 배아복제윤리』(부산: 세종출판사, 2005), pp. 15-16. “한국인에 있어서 좋은 삶이란 가족에서부터 출발한다. 그래서 한국인은 신체훼손에 대한 거부감으로 인하여 뇌사자 장기이식에 대하여 부정적인 가족의 중요성이 아주 높기 때문에 가족 간의 생체장기이식율은 세계 최고로 높다. 이에 비해 서양인에게 있어서 가족 간의 생체장기이식율은 아주 높다. 개인주의적인 서양인은 이러한 가족 중심적인 한국인의 태도를 이해하기 힘들다.” 이상목, 위의 책, p. 16 주)31번 재인용.

38) 불교적 관점에서의 생명윤리를 정립하기 위한 ‘불교생명윤리정립연구위원회’(조계종 산하)가 결성되어 연구가 진행되었는데, 그 결과를 보면, 낙태·안락사·사형제에 대해서는 분명한 반대 의사를 표명한 반면 배아복제에 대해서는 입장을 유보하였다. 태아는 생명체이며 성인과 동일한 의미의 생명권을 지니고 있기 때문에 낙태는 금지되어야 하며, 불교의 생명존중정신을 계승하면서 임신중절을 최소화하기 위해서는 탁아 및 장애와 시설을 확충하고 낙태된 영아 천도를 할 것이며 부모에게 참회 기회를 부여할 것을 당부하였다. 반면 배아복제에 대해서는 배아를 어느 시기부터 인간 개체로 볼 것인가 하는 논의는 인간이라고 규정할 만한 어떤 실체가 있다는 관점에서 서 있는 것으로, 五蘊을 자아로 취착하는 전도된 가치관을 토대로 한 것이라며 이 같은 논의가 불교적인 관점에서는 주된 핵심 사항이 아님을 주시시켰다. 그러면서 오온의 생성 시점을 논한다면 『瑜伽師地論』을 따라 수정부터 인간개체라 볼 수도 있고, 초기경전을 따라 감수성(情)과 의지성(行), 행위성(業)을 갖추게 되는 착상 이후부터를 인간생명체로 볼 수도 있다고 밝혔다. 다시 말해 배아의 지위를 확정할 수 없기 때문에 배아복제 연구에 대해 성급하게 확정할 수 없다는 것이다. 이러한 연구 결과는 불교생명윤리정립연구위원회, 『현대사회와 불교생명윤리』(서울: 조계종출판사, 2006)라는 제목으로 간행되었다.

같은 생명윤리의 문제에 대해서는 보다 많은 연구와 교육이 필요한 것으로 오늘날 한국불교가 해결해야 할 최대의 화두인 것이다.

2) 일본불교와 水子供養

생명윤리학적인 입장에서 불 때 수자공양에서 가장 문제가 되는 것은 이른바 不殺生戒를 五戒의 첫 번째 항목으로 내세우는 불교[사찰]에서 살인으로 간주되는 낙태의 행위[사람]에 대해 오히려 위로와 축원을 한다는 사실이다. 즉, 不殺生戒와 殺生의 모순을 어떻게 이해할 것인가 하는 문제이다. 이는 불교의 계율에 입각한 원칙주의적인 입장에서는 도저히 받아들일 수 없는 행위이다. 그런데 여기서 먼저 짚고 넘어가야 할 문제는 ‘태아의 생명권’ 여부와 ‘수정 후 언제부터 한 개체로서 생명으로 인정할 것인가 하는 시점’의 문제이다. 실제 이 문제는 생명윤리학에서 큰 논란거리가 되었으며 아직까지도 해결되지 않은 문제이다. 우선 이 문제에 대해 수자공양을 행하는 일본의 종교단체(불교계)가 어떠한 관점을 갖고 있는지 살펴보자.

‘[일본] 종교단체’의 수자공양의 수용여부에 있어 가장 중요한 것은 태아를 ‘생명’으로서 인정할 것인가 아닌가 하는 점이다. [왜냐하면] 일본의 종교는 대개 어떠한 형태로든 사자에게 祭祀를 지내 왔는데, 문제가 되는 것은 ‘수자’가 제사를 받을 수 있는 대상인 死者인가 아닌가를 판단해야 하기 때문이다. 현재 [일본의] 많은 종교단체는 태아를 ‘생명’으로 인정한다. 2차 대전 이후 인권사상의 발달과 의학의 진보가 수태 직후부터 ‘생명’을 지닌 존재라고 하는 사고방식을 확장시켰는데, 종교단체에서는 시쳇말로 ‘수자공양’ 붐을 꼬투리로 하여 이러한 사고[방식]을 받아들인 측면도 있다. ‘수자공양’을 행하기 위한 변명거리로서 필요했기 때문인데, 이러한 점은 ‘수자’라는 말의 정착[과정]에서도 알 수 있다.³⁹⁾

생명윤리학에 있어 태아의 생명권 문제는 태아를 생명으로 인정할 것인지 아닌지, 그리고 수정 후 어느 시점을 기준으로 하여 생명권 부여를 결정할 것인지 등에 따라 낙태(인공 유산)의 법적인 허용여부와 허용 기간이 달라지기 때문에 태아의 생명 여부의 기준과 시점은 중요한 논쟁거리이다. 그런데 위의 인용문에 나타나듯이 수자공양에 나타난 태아의 생명 여부는 생물학적인 기준 내지 법적인 기준과는 전혀 상관 없는 ‘제사를 받을 수 있는 사자인가 아닌가’ 하는 종교적 근거와 ‘戰後의 일반적 사고방식’에 토대한 사회적 근거에 의거하여 결정된

39) 新田光子, 앞의 책, p. 179.

것이다. 이른바 생명윤리학적인 관점 자체가 배제되어 있는 것이다. 그런데 아직 까지도 일본사회에서는 이에 대해 생명윤리학적인 관점에서 별다른 비판 내지의 구심을 공개적으로 제기한 경우는 없는 것 같다.⁴⁰⁾ 오히려 수자공양이 현실적 생명윤리에 기여한 것으로 생각하기도 한다. 수자공양에 대해 일본에서 가장 최근에 발표된 다음의 글에서도 이러한 점을 확인할 수 있다.

수자공양은 이미 일본만의 현상은 아니다. 한국에서도 행해진다고 하며, 듣기로는 태국에서도 불교계 신흥종교에서 수자공양과 유사한 의례를 행한다고 한다. 또한 국제적으로 정평이 있는 *Encyclopedia of Bioethics*(제3판)에서도 『불교에 있어 생명윤리』(Buddhism, Bioethics in. 집필 William E. Deal)의 항목에 대승불교의 생명윤리로서 수자공양이 특집으로 실렸다고 한다. 수자공양은 불교세계에서 쉽게 받아들여지는 것으로 어떤 의미에서는 불교가 현실적인 생명윤리에 기여한 보기 드문 예라고도 할 수 있다.⁴¹⁾

수자공양이 생명윤리학적인 관점에서 어떻게 평가받고 있으며 어떠한 기여를 했는지에 대한 문제보다는 수자공양을 여타의 국가에서 쉽게 받아들이고 있으며 또 세계적인 학회지에서 특집으로 다루어지고 있다는 사실에 주목하여 ‘생명윤리에 기여한 보기 드문 예’로서 평가를 내리고 있는 위의 내용을 과연 우리는 어떻게 받아들여야 할까? 아마도 이 물음에 대한 정답이 일본불교의 생명윤리의 성격을 밝혀내는 하나의 열쇠가 될 것이다. 그것은 다름 아닌 일본불교는 근래에 서구에서 구축된 생명윤리학에 의거하여 생명의 문제를 규정하기보다는 자신들의 전통적인 종교관과 사회적 관습에 따라 규정하려고 하는 경향이 강하다는 사실이다. 즉, 생명윤리의 문제를 서구의 생명윤리학의 잣대로서 평가하는 것이 아니라 일본의 전통적 종교관과 사회적 평가에 기준하여 해결하고자 하는 것이다.

일본불교의 이와 같은 특징은 무엇보다 종교인구의 단일성에서 비롯되었다고 할 수 있다. 즉 일본은 한국과는 달리 종교 인구의 절대 다수가 神道를 믿으면서 불교를 믿고 있기 때문에 종교적 가치관으로부터 비롯되는 갈등이 심하지 않다. 예컨대 神道와 불교는 대립적이기보다는 그 쓰임과 용도에 따라 적절하게 한데 어우러져 共生의 관계를 맺고 있는 神佛不二의 성격이 강하다.⁴²⁾ 따라서 일본은

40) 단지 일부에 불과하지만 수자공양에 따른 사찰의 상업적 운영 방식과 페미니즘 입장에서의 여성 인권의 문제, 그리고 불교의 근본정신에 벗어난다는 비불교성 등이 비판의 대상이 되었을 뿐이다.

41) 前川健一, 「水子供養の論理は超えられるか?」, 末木文美士 編, 『現代と佛教』(東京: 佼成出版社, 2006), p. 76.

42) 불교가 전래됨으로써 고대 일본의 신들의 성격이 달라지고 명확하지 않았던 신들의 개성이

종교적으로 神道の 불교를 믿고 있는 단일종교국가라고 해도 과언이 아니다. 불교와 개신교, 그리고 가톨릭 등이 비슷한 기세로 서로 극한 대립 양상을 보이고 있는 한국의 종교문화와는 전적으로 다른 것이다. 그러한 면에서 일본은 서구의 기독교에 바탕한 종교윤리와는 다른 일본 독자의 윤리관을 구축할 가능성이 크다.⁴³⁾

[종교는 ‘인간’의 세계를 이탈하고 동시에 적응한다는 전제 위에] 어느 범위 내에서 종교윤리를 생각하는 것이 불가능한 것은 아니다. …… 그러나 그것은 어디까지나 ‘인간’의 영역 범위 내의 것으로 그것을 초월한 보편성을 지닌 것은 아니며 절대적인 것도 아니다. 종교윤리라고하면 필시 구미의 기독교에서 유래하는 다양한 활동을 생각하기 쉽다. 확실히 기독교의 사회활동은 활발하고 그곳에서 배울만한 것이 많다. 그러나 그것이 반드시 항상 성립하는 것은 아니며 기독교[만]의 특수한 관념에 근거하는 경우도 있다. 그렇기 때문에 그것을 단순히 일본의 토양에다 移植만 한다면 좋은 것이 아니다. 어디까지나 그것을 참고로 하여 불교의 독자적인 또는 일본의 독자적인 길을 모색해야 한다. ……보편적인 윤리 등과 같은 것은 空論에 불과하다. [종교윤리는] 어디까지나 ‘인간’의 문제로서 제각기의 사회의 존재방식을 반성하면서 생각해야 할 것이다.⁴⁴⁾

위의 인용문에서도 잘 드러나듯이 오늘날 일본이 지향하는 윤리관은 서양의 윤리와 같은 절대적·보편적 윤리를 그대로 따르기 보다는 그것을 참조하여 ‘불교의 독자적인 또는 일본의 독자적인 길을 모색’하려는 것이다.⁴⁵⁾ 그 근거로서

분명해진다. 그 결과, 寺院의 영향을 받아 신들을 모시는 神社가 따로 지어지고, 불교 또한 神道の 영향으로 山岳修行을 흡수하는 등 서로 영향을 주고 받으면서 경계가 애매한 일본 독자의 불교, 즉 신도적 불교가 탄생하게 되었다.(末木文美土, 『日本宗教史』(東京:岩波書店, 2006, p.35). 末木文美土는 신도적 불교가 신도와 불교의 단순한 결합이 아닌 서로 수정되면서 중층적, 역할분담적으로 공존하는 것이라는 의미에서, ‘神佛習合’이 아닌 ‘神佛補充’으로 명명할 것을 제안한다. 末木文美土 『佛敎VS.倫理』(東京:ちくま新書, 2006), p. 162.

43) 일본의 전통적인 생사관에 바탕하여 일본의 독자적인 생명윤리의 구축을 시도하는 대표적인 학자로서는 島蘭 進과 Carl Becker(카를베ッカー)를 들 수 있다. 그들의 고심의 흔적은 다음과 같은 책에 잘 드러나 있다. 島蘭 進, 『いのちの始カマリの生命倫理-수정관·クローン胚の作成·利用は認められるか』(東京:春秋社, 2006); 카를베ッカー, 『生と死のケアを考える』(京都:法藏館, 2000)

44) 末木文美土, 『佛敎VS.倫理』, pp. 109-111.

45) 일본의 생명윤리 연구는 1970년대의 임신중절 논쟁으로부터 시작되었다고 할 수 있다. 이것은 자율존중, 은혜, 정의 등을 원칙으로 하는 1970년대 후반에 확립된 서구의 생명윤리학이 1980년대 후반 무렵 일본에 본격적으로 소개되기 이전의 것으로, 우생보호법개정에 따른 여성들의 반발에 의한 것이다. 그리고 이러한 연속선상에서 뇌사와 장기이식의 문제가 본격적으로 거론되고, 정부에 의해 1985년 뇌사판정기준이 발표되고, 1989년 12월에 임시 뇌사 및 장기이식조사회가 설치되어 1992년 4월 최종 결말에 이를 때까지 ‘뇌사는 인간의

윤리란 “어디까지나 ‘인간’의 문제로서 제각기의 사회의 존재방식을 반성하면서 생각해야” 한다는 것이다. 이러한 논리는 수자공양의 독법에서도 그대로 적용된다고 할 수 있다. 수자공양은 일본 특유의 시대적·사회적 배경 하에서 형성된 것이기 때문이다.

낙태 문제에 있어 실제 중요한 것은 낙태 이후의 조치가 아니라 미리 낙태를 예방하는 행위이다. 그런데 일본 불교신자들의 의식 구조에는 특징적인 면이 있다. 그것은 다름 아닌 태아를 일단 인간 생명으로 인정하지만 낙태 금지에 대해서는 동의하지 않는다는 것이다. 이러한 점은 한국의 불교신자에게서도 비슷한 양상을 나타내는데, 미국과 유럽의 경우와는 상당히 다른 관점이다. 미국과 유럽의 경우에 있어 낙태의 중심 문제는 임신한 자궁 속의 생명체의 권리가 앞서는가 아니면 산모의 프라이버시와 자율권이 더 중요한가이다. 그리고 그 이면에는 과연 언제부터 생명체로 볼 것인가 하는 점이다. 그런데 일본의 낙태 문제에 있어서는 그러한 측면보다는 전통적인 관습과 개인의 상황에 따라 낙태를 결정하는 경우가 대부분이다.⁴⁶⁾ 이러한 결정의 밑바탕에는 일본불교의 현세적인 가치관과 인생관이 전제되어 있다고 할 것이다. 즉, 낙태의 이유는 크게 의학적인 이유, 경제적인 이유, 범죄적인 이유, 우생학적인 이유를 들 수 있지만, 무엇보다도 자신의 신체는 자신의 것이기 때문에 자신이 의도하지 않은 임신의 경우는 이를 받아들일 수 없다는 것이다. 설령 태아를 생명체로 인정한다 할지라도 모친이 허락하지 않는 한 그 모친의 신체를 사용할 권리가 없으며, 이러한 그 모친의 거부권에 대해 도덕적으로 비난할 수 없다는 것이다.⁴⁷⁾ 태아의 생존권과 모친(여성)의 자기결정권의 대립은 태아와 모친을 독립된 개체로 나누어 생각하는 이원론적 관점이다. 이에 대해 수자공양은 낙태의 원인을 떠나 낙태아와 모친을 하나의 존재, 즉 일원론적인 관점에서 파악하여 낙태아를 추모공양함으로써 스스로를

죽음인가라는 문제를 중심으로 하여 생명윤리 논의가 진행되었다. 즉 일본의 생명윤리는 종절과 뇌사를 중심으로 인간의 탄생과 죽음의 기준을 둘러싸고 전개된 것으로, 인간의 생명이란 무엇인가에 대한 철학적 논의를 전제로 하고 있다. 따라서 영미의 원칙론적인 생명윤리보다는 독일의 철학적 생명윤리를 선호하며, 이를 바탕으로 일본의 생명문화에 바탕한 독자적인 생명윤리학을 구축하려는 경향이 강하다. 八幡英幸, 『日本の生命倫理と人間の誕生の問題』, 高橋隆雄, 浅井篤編, 『日本の生命倫理 : 回顧と展望』(福岡: 九州大學出版會, 2007), 91-97 참조; 研究代表者 松井富美男, 『ドイツ生命倫理研究の現状とその分析』, 科學研究費補助金(基盤研究C一般)(2), 研究成果報告書 廣島大學大学院文學研究科(2004)의 연구 논문은 일본의 생명윤리의 연구가 영미보다는 독일의 경향을 선호하고 있음을 잘 분석하고 있다.

46) 中野東禪, 『生命倫理における佛主義と菩薩主義と人間主義』, 『印度學佛教學研究』 41-2(1994), p. 308 참조; 城福雅伸, 『佛敎と倫理』, 48-2(2001), 『印度學佛教學研究』, p. 340.

47) 岡本裕一郎, 『異議あり! 生命環境倫理學』(東京: ナカシヤ出版, 2002), pp. 24-25 참조.

회생시키고자 하는 목적이 강하다. 특히 한국의 ‘낙태영가천도제’는 낙태아를 좋은 곳으로 떠나보냄으로써 관계를 깨끗하게 정리하고자 하는 의도가 강하지만, 일본의 수자공양은 낙태아와 지속적으로 관계를 유지함으로써 모친의 安慰를 추구한다는 점에서 서로 차이가 난다. 오늘날 일본에서는 수자공양이 불교적이나 아니냐에 관한 논쟁은 거의 사라졌다. 실제 불교 신자들에게 있어 수자공양은 단순히 죽은 아이를 위한 추도로 끝나는 것이 아니라 이를 계기로 자신을 반성하고 불교에 더욱 심취하는 형태를 보이고 있다는 점에서 일본불교의 새로운 가능성을 보여준 것이라고 할 수 있다.

5. 결론

오늘날 불교는 시대적 문제에 대해 어떠한 답변과 대책을 제공해야 될 지를 두고 고민에 빠져있다. 특히 배아복제와 장기이식, 뇌사, 그리고 본 글에서 다룬 낙태와 같은 생명윤리의 문제에 대해 통일적이고 실질적인 불교적 답변이 어느 때보다도 절실한 시점이다. 그런데 아직까지도 교단적인 차원에서는 물론 불교 학자들 사이에서도 논란만 무성할 뿐 객관적이고도 납득할만한 답을 제시하지 못하고 있다.

한일불교에 나타난 생명윤리에 대해서도 마찬가지이다. 한일 두 나라는 동아시아의 같은 문화권을 형성하고 있기 때문에 생명윤리에 대해서도 공동적인 연구와 대처가 필요한 상황인데, 아직 이에 대한 비교론적인 연구가 진행되지 않고 있다. 본 논문은 그 기초적 작업의 하나로서 한일 불교의 생명문화의 전통과 현황, 그리고 그 접근법에 대해 생명윤리의 관점에서 살펴본 것이다. 그 결과 다음과 같은 사실을 알 수 있었다.

첫째, 불교가 전래되기 이전의 한국인과 일본인의 생사관을 주관했던 것은 샤머니즘(무속)과 신도였다. 그러나 불교가 전래됨으로써 불살생계와 윤회설 등 불교의 생사관의 영향으로 인해 샤머니즘과 신도의 세계에서는 불명확하던 내세관이 분명해졌으며, 이로 인해 여태 자각하지 못했던 생명에 대한 존엄성과 선악에 대한 윤리적 인식을 하게 되었다. 즉 한일 양국은 불교를 도입함으로써 비로소 윤리적 인간으로서 거듭나게 되며, 단지 인간에 한해서 뿐만 아니라 새와 동물 등 다른 생명체에 대해서도 생명의 존엄성을 인식하게 된다. 그 결과 두 나라 모두 짐승에 대한 살생 금지령을 제정하게 된다.

둘째, 한일불교에 나타난 육식과 살생의 문제에 있어 표면적인 가장 큰 차이

점은 역시 ‘한국불교의 육식금지론’과 일본불교의 ‘육식수용론’이다. 원광의 공리주의적 입장(살생유택론), 원효와 의적의 목적론적 입장(살생무죄론 또는 살생자비론) 등이 있지만 살생과 육식에 대한 한국불교의 대세를 형성한 것은 태현의 의무론적 입장(由食至殺論)이다. 즉, 동물의 생명은 그 어떤 이유로도 침범할 수 없는 본질적 가치를 갖고 있으며, 육식을 피하는 것은 그러한 가치를 실현하게 함으로써 해탈에 이르게 하는 선한 동기가 된다는 것이다. 이에 반해 일본불교는 역대의 살생금지론과 친란의 ‘惡人正機論’[殺生肉食救濟論]에 나타나듯이 공리주의적·결과주의적 성격이 강하다. 그러한 의미에서 한국불교는 윤리의 보편성을 중시하는 데 반해 일본불교는 윤리의 상대성을 중시하는 실천윤리학적 성격이 강하다고 할 수 있다.

셋째, 낙태아에 대한 추모공양과 낙태한 신도의 죄업을 소멸시키기 위한 목적으로 ‘태아 영가 천도제’와 ‘수자공양’이 한일불교에 도입되었다고 볼 수 있다. 이처럼 낙태(임신중절)된 태아(유산울 포함)만을 대상으로 하며, 낙태아(죽은 자)와 그 산모(산자)를 동시에 위로한다는 점에서 생명윤리의 새로운 관점을 제시하는 것이다. 즉, 원칙론에 입각한 서양의 생명윤리(낙태 행위 자체에 초점을 두고서 인간(여성)의 자율권과 태아의 생존권, 법과 윤리 등 이분론적 접근)와는 달리 생과 죽음을 일원적으로 아우르는 종교적(초월적)·문화적(역사적) 차원에서의 생명윤리를 제공하고 있는 것이다.

낙태 영가 천도제와 수자공양이 다 같이 낙태 자체에 대한 찬반의 문제보다는 추선과 공양을 통하여 죽은 자(낙태아)와 산자(낙태를 행한 신도)의 고통과 죄업을 치유하고 정화하고자 하는 목적을 갖고 있지만, 한일 양국의 전통적인 생명관과 사회배경의 차이로 인하여 그 실제 내용에 있어서는 성격을 조금 달리한다. 즉, 한국불교의 낙태영가천도제는 조상천도의 일환으로 부수적으로 행해지고 있으며 특히 남아선호사상으로 인해 ‘여아낙태’에 대한 의식이 독자적으로 행해지는 등의 특징을 갖고 있는데 반해, 일본불교의 수자공양은 낙태아만을 추모의 대상으로 하여 이루어지는 것으로, 속죄를 통한 자신의 현재적 삶을 타개하고 극복하려는 현세적 의미가 강하다. 그러한 의미에서 낙태영가천도제는 영가의 명복을 1차적인 목적을 두고 있는데 반해, 수자공양은 낙태를 행한 자의 죄의식의 소멸과 치유를 1차적인 목적으로 한다고 할 수 있다. 영가를 공양함으로써 죄업 소멸과 치유를 1차적인 목적으로 삼고 있는 일본불교에서는 그 공양의 대상이 인간에 한해서만이 아니라 다른 생명체에 대해서도 마찬가지이다. 예컨대, 본고에서는 구체적으로 다루지 못했지만 일본불교의 생명윤리학에서 가장 두드러진 특징 중의 하나가 바로 죽은 동물에 대한 공양이다.⁴⁸⁾ 그 결과 죽은 동물에 대해,

동물의 진혼과 성불을 기원하는 ‘동물공양’이 사원과 동물원, 동물실험실 등에서 빈번하게 이루어지고 있다. 낙태와 육식을 인정하면서도 다양한 공양을 통해 사자의 생명을 새롭게 정립하는 일본불교의 ‘이중적 생명윤리’는 한국불교에서는 찾아보기 힘든 생명문화의 색다른 모습을 보여준다.

우리는 이 논문을 통하여 한일불교에 나타난 생명문화가 동일한 동아시아문화권을 형성하고 있음에도 불구하고 그 실제 내용에 있어서는 여러모로 성격을 달리하고 있음을 알 수 있었다. 이는 곧 생명윤리는 각 나라의 사회배경과의 관계 속에서 살펴보아야 하며, 문화적 전통을 달리하는 각 나라의 생명정책은 이러한 사회적·문화적 차이를 고려하여 정립·시행되어야 할 것이다. 즉, 한일불교의 생명윤리와 이와 관련한 법제정, 그리고 생명정책은 한일 두 나라의 전통적 생명관과 민족적, 종교적, 문화적 배경을 바탕으로 하여 확립되어야 할 것이다.

48) 불교에 있어 동물은 해탈하지 못한 육도의 중생이라는 측면에서 평등한 존재이다. 그러나 이때의 평등은 업에 따른 도덕성의 차이로 인해 ‘차등적 평등’을 의미한다. 중요한 것은 이러한 차등적 평등이 열등한 동물에 대한 차별이 아니라 진정한 평등의 한 실현형태로서 동물의 생명에 대한 존중으로 이해되어야 한다는 점이다. 안옥선, 「업설에 나타난 불교 생명관의 한 특징: 인간과 동물의 평등」, 『철학연구』 제89집(대구: 대한철학회, 2004), p. 256.

참고문헌

- 一然(김원중 역), 『三國遺事』(서울: 을유문화사, 2002)
- 金富軾, 『三國史記』(서울:民族文化推進會, 1982)
- 元曉, 『梵網經菩薩戒本私記』, 『韓國佛教全書』 1(東國大學校出版部, 1979)
- 義寂, 『菩薩戒本疏』, 『韓國佛教全書』 2(東國大學校出版部, 1979)
- 太賢, 『梵網經古逆記』 권4, 『韓國佛教全書』 3(東國大學校出版部, 1979)
- 坂本太郎 外 校注, 『日本書紀』 下(日本古典文學大系 68)(東京: 岩波書店, 1965)
- 平雅行, 「殺生禁斷の歴史的展開」, 大山喬平教授退官記念會編, 『日本社會の史的構造』(京都: 思文閣出版, 1995)
- Damien Keown(허남걸 옮김), 『불교와 생명윤리학』(서울: 불교시대사, 2000)
- 김영미, 「불교의 수용과 신라인의 죽음관의 변화」, 『한국고대사연구』 20집(서울: 한국고대사학회, 2000)
- 나희라, 「고대 한국의 生死觀-靈魂觀을 중심으로」, 『역사와 현실』 제47호(서울: 한국역사연구회, 2003)
- _____, 「고대 한국의 사머니즘」, 『韓國古代史論叢』 제9집(서울: 가락국사적개발연구원, 2000)
- 윤종갑, 「불교에서 본 인간배아복제」, 이상목 외, 『한국인의 생명관과 배아복제윤리』(부산: 세종출판사, 2005)
- _____, 「신라불교의 신체관과 영혼관」, 『한국철학논집』 제15집(서울: 한국철학사연구회, 2004)
- _____, 「韓國 古代佛教의 生命觀-新羅佛教를 中心으로」, 『한국민족문화』 제24집(부산: 부산대학교 한국민족문화연구소, 2004)
- 中村生雄, 「殺生の逆説」, 桑子敏雄, 『岩波講座·宗教 第7卷 生命』(東京: 岩波書店), 2004,
- 釋 徹宗, 「比較文化的視座からの生命倫理」, 『印度學仏教學研究』 48-2(2000), p.993.
- FUCHIGAMI Kyōko, 「韓國佛教の水子供養-民衆佛教の生命論と佛教理解」, 『宗教研究』 第76卷 第2輯 No.333(東京: 日本宗教學會, 2002)
- 普覺(조광한), 「불교인의 임신중절에 대한 의식조사 연구」, 『論文集』 제3집(중앙승가대학, 1994)
- 구미래, 「불교 천도제에 투영된 유교의 제사이념」, 『한국민속학』 제42호(서울: 한국민속학회, 2005)
- Frank Tedesco, “Abortion in Korea”, Edited by Damien Keown, *Buddhism and Abortion*(Honolulu, Hawaii: University of Hawai'i Press, 1999),
- 道端良秀, 「中國佛教と祖先崇拜」, 『佛教史學』 第9卷 第1號(東京: 佛教史學會, 1960)
- 金鍾源, 『人工妊娠中絶의 法的規制에 관한 研究: 母子保健法과 關聯하여』(서울: 家族計劃研究院, 1974)

- 趙南勳, 『低出産 時代の 人口問題와 政策課題』(서울: 韓國保健社會研究院, 1996)
- Jean Delay·Pierre Pichot(菊池貞雄 외 번역), 『醫學的視點からの心理學』(*Abrégé de Psychologie*)(東京: 學文社, 1998)
- 神道文化會編, 『神道と生命倫理』(東京: 弘文堂, 2008)
- 岡野治子, 『生命のはじまり』, 桑子敏雄, 『岩波講座・宗教 第7卷 生命』(東京: 岩波書店, 2004)
- 이상목, 『생명윤리와 전통문화』, 이상목 외, 『한국인의 생명관과 배아복제윤리』(부산: 세종출판사, 2005)
- 불교생명윤리정립연구위원회, 『현대사회와 불교생명윤리』(서울: 조계종출판사, 2006)
- 梶村 昇, 『日本人の宗教意識と佛教』, 古田紹欽 外, 『現代日本と佛教 I: 生死觀佛教』(東京: 平凡社, 2000)
- 佐々木馨, 『生と死の日本思想: 現代の死生觀と中世佛教の思想』(東京: トランスビュー, 2002)
- 新田光子, 『日本の宗教と水子供養』, 高橋三郎 編, 『水子供養-現代社會の不安と癒し』(京都: 行路社, 1999)
- William R. LaFleur, *Liquid life: Abortion and Buddhism in Japan*(Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992)
- Elizabeth G. Harrison, "I can only move my feet towards mizuko kuyo", Edited by Damien Keown, *Buddhism and Abortion*(Honolulu, Hawai: University of Hawai'i Press, 1999)
- 末木文美士, 『佛教VS.倫理』(東京: ちくま新書, 2006)
- _____, 『日本宗教史』(東京: 岩波書店, 2006, p.35.)
- 末木文美士・前川健一, 『妊娠中絶と水子供養』, 關根清三 編, 『死生觀と生命倫理』(東京: 東京大學出版會, 1999)
- 前川健一, 『水子供養の論理は超えなれるか?』, 末木文美士 編, 『現代と佛教』(東京: 佼成出版社, 2006)
- 島蘭 進, 『いのちの始かまりの生命倫理- 수정란・クローン胚の作成・利用は認められるか』(東京: 春秋社, 2006)
- 八幡英幸, 『日本の生命倫理と人間の誕生の問題』, 高橋隆雄, 淺井篤編, 『日本の生命倫理: 回顧と展望』(福岡: 九州大學出版會, 2007), 91-97 참조;
- 松井富美男 外, 『ドイツ生命倫理研究の現状とその分析』, 科學研究費補助金(基盤研究C一般)(2), 研究成果報告書 廣島大學大學院文學研究科(2004)
- Carl Becker(カールベッカー), 『生と死のケアを考える』(京都: 法藏館, 2000)
- 中村生雄, 『殺生罪業觀と草木成仏思想』, 『宗教研究』 80-4(2007)
- 中村生雄, 『肉食妻帯論續考』, 『宗教研究』 77-4(2004)
- 伊奈 潔, 『親鸞の悉有仏性說』, 『印度學佛教學研究』 57-1(2008)
- 吉田 宗男, 『親鸞における肉食の意味』, 『印度學佛教學研究』 47-1(1998)

- 岡本裕一郎, 『異議あり! 生命環境倫理學』(東京: ナカシヤ出版, 2002)
- 中野東禪, 「生命倫理における佛主義と菩薩主義と人間主義」, 『印度學佛教學研究』
41-2(東京: 日本印度學佛教學會, 1994)
- 城福雅伸, 「佛敎と倫理」, 『印度學佛教學研究』 48-2(東京: 日本印度學佛教學會, 2001)

[Abstract]

韓日仏教と生命文化の伝統: 生命倫理を中心にした歴史的・文化的背景

尹鍾甲(釜山大)

この論文は韓日仏教に現われた生命文化の伝統と現況、そして接近方法などを生命倫理の観点で比較論的に考察したのだ。その結果、韓日仏教の生命文化が等しい東アジア文化圏を形成しているにもかかわらず、その実際内容においては多方面に性格を異にしていることを分かった。

第一、仏教が伝来される以前の韓国人と日本人の生死観を主観したことはシャマニズム(巫俗)と神道だった。しかし仏教が伝来されることで不殺生戒と輪廻説など仏教の生死観の影響によって兩國は仏教的生命観を志向するようになる。この時、韓國は仏教的観点で巫俗を習合することで仏教的色彩が強い生命観を形成するようになるのに比べて日本は仏教と神道が水平的な立場で融合するようになることで、仏教と神道の境界が不確かな生命観を形成するようになった。しかし共通的に人間を含めたそのほかの生命体に対する尊厳性に対する自覚と善し悪しを認識するようになることで、初めて倫理的人間としてアイデンティティを確立するようになる。

第二、韓日仏教に現われた肉食と生命文化において最大の差異は韓國仏教の肉食禁止と日本仏教の肉食收容だ。円光(542/554頃~640/637頃)の公利主義的立場[殺生有擇論]、元曉(617~686)と義寂(三國統一直後活動)の目的論的立場[殺生無罪論 または 殺生慈悲論]などがあるが、殺生と肉食に対する韓國仏教の大勢を形成したことは太賢(三國統一後、景德王代に活動)の義務論的立場[由食至殺論]だ。すなわち、動物の生命はどんな理由でも侵犯することができない本質的価値を持っているし、肉食を避けることはそういう価値を實現するようにすることで解脱に至るようにする善良な動機になるというのだ。これに反して、日本仏教は歴代の殺生禁止令とそして法然(1133~1212)と親鸞(1173~1263)の「惡人正機論」、「殺生肉食救濟論」に現われるように現世的・實質的傾向が強いことで、公利主義的・結果主義的性格が強い。そういう意味で韓國仏教は倫理の普遍性を重視するのに比べて、日本仏教は倫理の相對性を重視する實踐倫理學的 성격が強いと言える。

第三、人間の誕生と死の文化において韓國仏教の「胎兒靈駕薦度齋」と日本仏教の「水子供養」は落胎兒に対する追慕供養と産母の罪業を消滅させるための目的に近來に導入したのだ。ところが、墮胎(妊娠中折)になった胎兒(遺産を含み)のみを対象にして、落胎兒(死亡者)とその産婦(山紫)を獨立的個体(二元的存在)ではない一つの個体(一元的存在)として把握するという点で生命倫理の新しい観点を提示するのだ。しかし「胎兒靈駕薦度齋」は靈歌の冥福を1次的な目的を置いているのに比べて、「水子供養」は墮胎を行った者の罪の思いの消滅と治癒を1次的な目的にする。

このように韓日仏教は伝統的な生命観と文化的な差によって生と死に対する生命文化と

価値を異にしている。これは、すなわち生命倫理は各國の歴史的・社會的關係の中で眺望されなければならないし、このような土台の上で定立されなければならないことを意味するのだ。すなわち、韓日仏教の生命倫理とこれと關した法制定、そして生命政策は兩國の傳統的生命觀と民族的・宗教的・文化的背景を土台にして確立されなければならないでしょう。

Key words : 韓日仏教, 生命倫理, 食肉, 殺生, 落胎(妊娠中絶), 胎兒靈駕薦度齋, 水子供養

투 고 일 : 2009년 9월 15일

심 사 일 : 2009년 9월 19일

게재결정일 : 2009년 10월 10일