

종교교육학연구 제19권. pp.57~79

서울: 한국종교교육학회, 2004. 12

불교에서 본 죽음과 종교교육

金 容 彪

(동국대학교)

불교에서의 죽음은 언제나 ‘생과 사’의 관련 속에서 논의되며, 죽음의 극복도 육체적 영생으로서가 아니라 심리적 인식의 전환에서만 가능하다고 본다. 붓다는 생과 사의 문제를 인생의 궁극적 문제로 의식하고 이에 대한 치열한 해결방법을 모색한 구도적 삶을 보여주었다. 그리하여 얻은 해답은 육체적 죽음은 피할 수 없지만 생과 사가 본래 없다는 진리를 깨달을 때 인간은 나고 죽음이 없는 참된 삶을 살게 된다는 것이다. 죽음은 생사 속에서 생사를 초월하는 데서 극복된다. 이러한 통시적 시간관을 기초하여 생사의 이해는 삼세를 관통하는 현재의 삶의 중요성을 강조하게 된다.

불교의 죽음해석은 내세 중심의 종교교육이나 단순한 죽음의 불안 해소를 위한 교육의 차원을 넘어 죽음교육의 의미의 새 지평을 제시하고 있다. 죽음에 대한 결연한 대결을 통한 죽음의 초월은 나이브한 죽음교육과는 전혀 다른 생명 교육의 지평을 제시한다. 불교에서의 죽음의 답론은 금기되어야 영역이 아니라 불교의 출발점이며 종착점이다. 죽음을 미래의 사건으로 이해하고 이에 대비하는 교육보다는 현재 자신의 마음에서 무수히 명멸하고 있는 생사심의 극복을 교육의 주요과제로 삼는다. 이러한 불교의 죽음해석학은 현대의 교육과정에서 소외되고 있는 죽음교육에 기여할 수 있다.

핵심주제어: 붓다, 불교, 죽음교육, 생사문제, 죽음의 극복, 윤회, 열반

I. 논의의 방향

본 논고는 붓다의 죽음에 대한 질문과 그 극복 과정에 대한 고찰과 죽음에 대한 교설에 담긴 죽음교육의 의미를 탐색하여 보편적 죽음교육의 방향을 모색해보려는 의도에서 출발하였다. 죽음은 모든 인간이 필연적으로 겪어야 할 가장 확실한 일임에도 불구하고 이에 대한 논의는 의식적 또는 무의식적으로 금기시 되어왔다. 그러나 ‘육

체적 죽음과 죽음에 대한 정신적 인식(death and dying)¹⁾에 대한 깊은 이해는 보다 의미 있는 삶의 탐색을 위한 필수적인 요소가 아닐 수 없다.

불교는 죽음에 대한 질문에 출발하였고 그 궁극적 지향점도 또한 生死苦로부터의 해탈에 있다는 점에서, 어떤 종교와 철학보다도 죽음교육 문제를 진지하게 다루고 있는 종교이다. 죽음의 문제를 그 가르침의 중심에 두고 있는 불교는 孔子가 “삶을 아직 모르는 데 어찌 죽음을 알 수 있겠느냐?(未知生 焉知死)”²⁾와 같은 물음에서 보여 주고 있는 현세의 삶 중심주의와 다른 접근방법을 가지고 있다. 오히려 불교는 “죽음을 아직 모르는 데 어찌 삶을 알 수 있을까(未知死 焉知生)?”이라고 되묻는 입장에 있다. 이러한 의미에서 불교의 죽음학은 ‘사망학(thanatology, studies of death and dying)’ 또는 ‘임종학’이라는 용어보다는 보다는 생과 사를 함께 아우르는 ‘生死學(studies of life and death)’이라는 말이 더 적합할 것이다.

불교는 인간의 육체적 죽음은 피할 수 없는 것이며 생사의 문제는 본질적으로 생물학적 문제이기보다는 심리학적 문제라고 본다. 불교의 죽음교육은 내세 중심의 종교교육이나 단순한 죽음의 불안해소를 위한 교육의 차원을 넘어 죽음과의 결연한 대결을 통한 심리적 각성으로 생과 사를 하나로 보는 생명교육을 지향한다. 또한 죽음을 미래의 사건으로 이해하기 보다는 현재의 마음속에 명멸하는 것이 生滅心の 소멸을 더 중요시 하며 생사 속에서 생사를 초월한 삶의 실천 교육을 지향한다. 이러한 불교의 죽음해석학은 현대의 교육과정에서 소외되고 있는 죽음교육에 대한 종교 철학적 논리와 실천방법을 제공할 수 있을 것으로 본다.

본고는 먼저 고오타마 붓다의 죽음에 대한 문제의식과 그 극복 과정을 고찰해 보고, 붓다가 이해한 죽음을 초기불전과 아비달마 논서를 통해 살펴보고자 한다. 그리고 붓다의 죽음 교설이 내포하고 있는 종교 교육적 의미를 해석해 보고, 나아가 불교적 죽음교육의 방법적 원리와 이에 기초한 보편적 죽음교육의 가능성을 모색해 보고자 한다.

1) John White 는 ‘Death’ 와 ‘Dying’을 구별하여, “Death is a biological process, a function of the body, dying is a psychological process, a function of mind”라고 정의한다. John White, *Practical Guide to Death and Dying*(Wheton, Ill: Quest Books, 1980). Chapter 1(The Difference between Death and Dying) 참조. Abe Masao는 ‘dying’의 개념은 궁극적으로 삶의 의식과 연관되어 있다고 본다. “Self-consciousness of dying is then ultimately bound up with Self-consciousness of living.” Abe Masao, "The Problem of Death in East and West", *The Eastern Buddhist* vol.19-2(1986 Autumn), p.31.

2) 《論語》〈先進 제11〉, “敢問死. 未知生 焉知死”.(Confucius saying ‘While one doesn't yet know about life, how can he know about death?’) Huei-Kai, *Journal of Life and Death Studies* vol. 1(Taiwan, Chiayi: Nanhua University, 2003), pp.5-6참조.

II. 붓다의 죽음에 대한 의문과 그 극복 과정

1. 죽음에 대한 문제의식

죽음에 대한 질문은 인류의 출현과 동시에 끊임없이 계속되어왔고 부딪혀 왔던 삶의 핵심적 문제였으며 그 대답도 수많은 종교와 철학에서 제시되어 왔다. 불교도 죽음에 대한 진지한 물음에서 출발한 종교였다. 싯다르타의 직접적인 출가 동기도 죽음에 대한 의문에 있었으며, 붓다의 성도 이래 모든 불교도들의 제일 話頭도 ‘生死大事’가 되었다.

한번 태어난 인간은 왜 반드시 죽어야 하는가? 지금의 자기가 죽음으로 소멸될 ‘죽음’의 존재(Sein-zum-Tode)³⁾라면 도대체 그 삶이 무슨 의미를 갖는 것인가? 누구나 이러한 허무주의적 의문 속에 삶을 살아가고 있지만, 이에 대한 적극적 답을 찾으려기 보다 우선 회피하려고 하는 것이 일상인의 속성이다. 이에 반하여 죽음을 통해 영원히 사는 길을 찾으며 자기 존재를 완성하려는 구도적 인간이 있다. 싯다르타(고오타마 붓다의 출가 전 이름)는 죽음과 윤회가 없는 세계를 찾으려는 질문과 치열하게 대결하고 고뇌하며 그 해결의 길을 용기 있게 걸어간 구도자였다.

이생을 부처의 생으로 하여

이생을 더 이상 윤회가 없는 나의 마지막 생으로 하리라.³⁾

붓다의 전기문학 《佛所行讚》에는 이러한 싯다르타의 생사 문제에 대한 번민과 출가를 결심하는 과정이 자세하게 묘사되어 있다.⁴⁾ “이 모든 세간은 한번 만나면 반드시 헤어집니다. 그러므로 원컨대 이 집을 떠나 진정한 해탈을 구하고자 합니다.” 정반왕이 여러 가지 이유를 들어 출가를 만류하자, “저의 목숨을 보전하여 영원히 살고, 병 없고 또 늙지 않으며, 모든 살림살이 모자라지 않는다면 출가하지 않겠다.” 고 답한다. 이 때 싯다르타의 문제의식은 아주 절박하고도 치열한 것이었다. 마치 퀴블러로스(Elizabeth Kübler Rose)가 죽음에 대한 심리적 단계의 두 번째에 거론하고 있는 ‘왜 내가 죽어야 하느냐’는 분노의 단계⁵⁾의 격정과 고독, 내적 혼란과 삶의 의미상실

3) 붓다의 탄생계이다. “此生爲佛生 則爲後邊生 我有此一生 當度於一切.” 馬鳴, 《佛所行讚》, 「生品」(大正藏 4), p.1.

4) 《佛所行讚》〈제5 出城品〉, p. 9-10 참조

5) 죽음을 앞둔 이의 심리 현상의 5단계는 부정-분노-타협-우울-수용 등으로 설명된다. Elisabeth Kübler-Ross, *Death: The Final Stage of Growth*, Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, 1975. 김인자 편역, 《죽음에 대한 심리적 이해》(서울: 서강대 출판부, 1984), P.126.

의 불안한 심리가 싯다르타의 마음속에 끊임없이 명멸하였던 것이다. 그러므로 “지금 불난 집에 있는데 어찌하여 출가를 허락치 않습니까?” 라고 간절히 요청하는 것이다.

싯다르타는 회의는 ‘마치 불난 집에 있는 것과 같다’고 표현하면서, 어떤 답변도 죽음을 초극하려는 그의 의지를 꺾지 못할 것이라고 의연히 말하고 있다. 그는 생사 문제는 그 어떠한 가치와도 견줄 수 없이 중대한 문제임을 당당히 확신하고 있었다. 붓다의 전기 문학은 출가동기로 四門遊觀의 설화를 기록하고 있는데, 싯다르타가 동서 남북의 성문 밖에서 각각 노인, 병자, 죽은 자, 출가자를 만난 경험으로 세상의 무상과 출가 구도의 필요성을 깨닫게 되었다고 한다. 초기경전에는 싯다르타 스스로 직접적인 출가 동기를 다음과 같이 밝히고 있다.

나는 그때 연소한 동자로서 청정한 靑髮이 있었고, 성년으로 나이 29세였다. 그 때 부모는 슬퍼 울고 모든 친척들도 기꺼이 생각지 아니 하였지만, 나는 머리를 깎고 가사를 입고 지극한 신념으로 집을 버리고 길 없는 이 구도의 길에 올라, 不生, 不老, 不病, 不死, 無憂, 無汚穢한 無上の 安穩한 涅槃을 구하고자 출가하였다.⁶⁾

불교는 이와 같이 붓다의 생로병사에 대한 문제의식과 대결을 통해 시작되었고 생과 사의 극복을 가장 중요한 종교적 목적으로 삼는 종교가 되었다.

2. 죽음의 극복을 위한 내적 체험의 과정

죽음에 대한 의문을 풀기위해 출가를 단행한 싯다르타는 6년의 고행 끝에 마침내 정각을 성취하고 생사문제의 해답을 발견하였다. 붓다는 생로병사의 인연법을 발견하기까지의 내적 심리체험의 과정을 다음과 같이 토로하고 있다.

①옛날에 내가 아직 정각을 이루지 못한 보살이었을 때, 나에게 이러한 생각이 떠올랐다. ‘이 세간은 실로 근심과 고통으로 가득하다. 태어나고 늙고 죽으며, 다시 再生한다. 더욱이 아직 이 老死의 괴로움을 여의는 방법을 알지 못한다. 어떻게 하면 이 老死의 고통을 여의는 방법을 알 수 있을까?’

②그 때 나에게 이러한 생각이 떠올랐다. 대저 무엇이 있음으로 말미암아 老死가 있고 무엇으로 인하여 老死가 있을까? 그 때 바른 사념에 의하여 지혜에 의한 바른 해답이 나에게 일어났다. 生이 있음으로 말미암아 老死가 있고 生을 연하여 老死가 있다고. 그 때 나에게 이러한 생각이 떠올랐다. 무엇으로 인하여

6) 《中阿含經》204 羅摩經, MN. I, p.63.

生이 있고 有가 있고 取가 있고, 受가 있고, 愛가 있고, 觸이 있고, 六入이 있고, 名色이 있고, 내지는 무엇을 緣으로 名色이 있을까? 그 때 바른 사념에 의하여 나에게 지혜의 正解가 생하였다. 실로 識이 있음으로 말미암아 名色이 있고 識으로 연하여 名色이 있다고, 그 때 나에게 이러한 생각이 떠올랐다. 무엇으로 말미암아 識이 있고 무엇을 緣하여 識이 있을까? 그 때 바른 사념에 의하여 나에게 지혜의 正解가 생하였다. 실로 名色이 있음으로 말미암아 識이 있고 名色으로 연하여 識이 있다고.

③그 때 나에게 이러한 생각이 떠올랐다. 이 識은 이것으로 還歸해야 하는 것이며 名色을 넘어서 더 나아가지 않는다. 단지 이것만으로 중생은 늙고 태어나고 죽고 재생하게 된다. 즉 명색을 연하여 식이 있고, 식을 연하여 명색이 있고, 명색을 연하여 육입이 있고, 육입을 연하여 촉이 있고..... 이와 같은 것이 곧 純苦蘊의 集이다. 이것이 集(고의 원인)이로다. 이것이 集이로다. 이렇게 하여 내가 일찍이 들어보지 못한 法에 대한 眼이 生하고, 智가 生하고, 慧가 生하고 明이 生하고, 光이 生하였다.

④그 때 나에게 이러한 생각이 떠올랐다. 대저 무엇이 없음으로 말미암아 老死가 없고 무엇을 滅로 인하여 老死의 滅이 있을까? 그 때 바른 思念에 의하여 지혜에 의한 正解가 나에게 일어났다. 생이 없기 때문에 老死가 없고 生의 멸에 의하여 老死의 滅이 있다고. 그 때 나에게 이러한 생각이 떠올랐다. 무엇이 없음으로 말미암아 生이 없고 有가 없고 取가 없고 受가 없고, 愛가 없고 受가 없고 觸이 없고 六入이 없고, 名色이 없고 내지는 무엇을 滅에 의하여 名色の 멸이 있을까? 그 때 바른 사념에 의하여 나에게 지혜의 正解가 생하였다. 실로 識이 없음으로 말미암아 名色이 없고 識의 멸에 의하여 名色이 없다고, 그 때 바른 사념에 의하여 나에게 지혜의 正解가 생하였다. 실로 名色이 없음으로 말미암아 識이 없고 名色の 멸로 인하여 識의 멸이 있다고.

⑤그 때 나에게 이러한 생각이 떠올랐다. 이제 나로 말미암아 깨달음의 도는 성취되었다. 즉 명색의 멸에 의해 식의 멸이 있다. 식의 멸에 의해 명색의 멸이 있다. 명색의 멸에 의해 육입의 멸이 있다. 육입의 멸에 의해 촉의 멸이 있고 내지.....이와 같은 것은 곧 純苦蘊의 滅이다. 이것이 滅(고의 소멸)이로다. 이것이 滅이로다. 이렇게 하여 내가 일찍이 들어보지 못한 法에 대한 眼이 生하고, 智가 生하고, 慧가 生하고 明이 生하고, 光이 生하였다.

⑥이것은 마치 어떤 사람이 광야를 방황하다가 先人이 밝은 古道の 길을 발견하고는 그 길을 거슬러 감에 따라서 先人의 마을, 선인의 왕성, 정원, 삼담, 蓮池, 장벽 등을 갖춘 주소를 찾아 낸 것과 같았다.⁷⁾

이 경은 붓다의 노사의 원인에 대한 깨달음이 곧 緣起法임을 명료하게 알려주고 있다.⁸⁾ 붓다는 流轉하는 생명 현상에 대해 깊은 사색을 거듭한 끝에 위와 같은 깨달음을 얻었다. 이 經文은 緣起法을 최초로 발견한 마음의 기쁨과 생사의 고통으로부터의 승리의 순간을 감동적으로 이야기 하고 있다. ‘내가 일찍이 들어보지 못한 法에 대한 眼이 生하고, 智가 生하고, 慧가 生하고 明이 生하고, 光이 生하였다’는 자각과 스스로 죽음을 극복한 깨달음의 심적 과정을 논리적으로 설하고 있다. 이 진리는 과거의 모든 부처님들이 발견한 법과 동일한 법을 재발견한 것이며, 누구나 이 법을 따라 생사를 멸할 수 있다는 진리를 전하고 있다. 여기에서 붓다는 죽음에 대한 공포는 무지에서 비롯된 것임을 알았으며, 생사유전의 원리는 연기법에 있음을 통찰하였던 것이다.

3. 붓다 入滅의 의미

그러면 정각을 얻은 붓다의 열반은 어떻게 진행되었을까? 붓다의 열반의 과정을 고찰해보는 일은 곧 생사를 해탈한 이의 죽음의 특징을 이해하는 첩경이 될 수 있을 것이다. 붓다는 80세에 라자그리하를 출발하여 최후의 유행길에 올라 갠지스 강을 건너 바이살리에 들어가 암바팔리(Ambapālī)라는 여인을 교화하고 그 장원을 기증받았다. 그 후 우기의 안거를 지낼 때 병고에 시달리며, 여기에서 붓다는 3개월 후에 입멸할 것이라고 스스로 예언하였다. 그 후 붓다는 여행을 계속하여 파바에 도착하여 대장장이 춘다(Chuda, 純陀)가 올린 수카라마다바(Sukaramadaddava)라는 음식을 공양을 받은 것이 원인이 되어 중병을 얻었다. 붓다는 병에 시달리면서도 전도여행을 계속하여 쿠시나가리(Kusinagari, Kusināra)에 이르러 그 곳 사라나무 아래에서 열반(parinirvāṇa)에 들었다.

7) 《雜阿含》 권 12(大正藏 2), p.80bc; 《南傳大藏經》 13, 相應部 2, p.151-154; Samyutta-nikāya 2, p.104-106.

8) 여기에서는 10支說로 연기를 설명하고 있으며, 이른바 12연기설 중 識과 名色の 상호 관계를 최종으로 하고 無明과 行을 설정하지 않고 있다. 그러나 識의 근원에는 無明(avijjā)과 行(saṅkhāra)이 있다는 인식에서 나온 설이며, 無明과 行을 설정하지 않고도 노사의 원인을 설명할 수 있다고 보는 관점이라고 볼 수 있다. 이러한 10지설은 《大緣經》이나 大本經에도 나오는 것으로 붓다의 최초의 연기설의 원형으로 보는 설도 있다. 기무라 다이켄은 붓다가 도처에서 無明과 行을 有情의 근원적 활동요소로 설하고 있으므로, 12연기에서 이를 첨가한 것이 연기교설의 논리에 어긋나는 것이 아니라고 본다. 木村泰賢, 《原始佛教思想論》(서울: 경서원, 1992), pp.194-195참조. 그 기본 패턴은 동일하나 연기설에는 2연기설(因-果), 3연기설(f(惑-業-苦), 또는 4연기설(無明-行-生-老死), 12연기설 등의 여러 유형이 있다. 《大毗婆沙論》 권 24(大正藏 27), p.122a.

여기에서 유의해야 할 중요한 점은 붓다는 출가 동기가 되었던 죽음으로부터의 해탈을 육체적 영생으로 해결한 것이 아니라는 사실이다. 붓다의 육체적 入滅(열반)이 이 사실을 잘 말해주고 있다. 붓다는 육체적 죽음을 정복한 것이 아니라 생멸하는 마음의 근원을 깨달음으로서 죽음을 극복하였던 것이다. 대승열반경⁹⁾에서 열반을 눈앞에 둔 붓다는 마지막 공양을 올린 춘다(순타)를 찬탄하며 다음과 같이 설한다.

일체의 모든 세간에서 태어난 것은 모두 죽음을 맞게 된다.
 목숨이 길다고 해도 언제가 사라진다.
 성한 것은 반드시 쇠하여 지고, 모인 것은 마침내 헤어지게 된다.
 젊었던 나이도 오래 머물지 않고, 건강에는 병고가 침범하고
 이 목숨은 죽음이 빼앗아 가니, 영원히 있는 법은 하나도 없다.¹⁰⁾

춘다는 붓다에게 오래도록 이 세상에 머물러 열반에 들지 말고 중생을 구해달라고 눈물로 요청하지만, 문수보살은 춘다에게 마땅히 제행의 성품과 모습을 먼저 관찰하고 수행하여 공성의 삼매를 갖추어야 한다고 가르친다.

너는 ‘우리를 불쌍히 여겨 이 세상에 오래도록 머무르십시오.’라고 말하지 말아라. 나는 너와 모든 이들을 연민히 여긴다. 그러하기 때문에 지금 열반에 들려는 것이다. 왜냐하면 여러 부처님들의 법이 본래 이와 같고, 일체 유위법도 이와 같기 때문이다.¹¹⁾

모든 유위의 법이란 그 성품이 무상하여
 생하면 머물지 않으니, 적멸만이 즐거움이다.¹²⁾

9) 열반경전류에는 《대승열반경》과 아함경에 포함된 열반경이 있다. 장아함경의 제2경인 유행경은 팔리어로 된 Dīgha-Nikāya 제2권 제3경인 Mahāparinibbāna-suttanta에 해당되는 경으로 열반경 중 최고의 것이다. 이를 기초로하여 《반니원경》(동진, 실역), 《불반니원경》(서진 백법조역) 등이 성립되었다. 대승열반경에는 北本인 《대반열반경》 40권 13품(북량, 담무참 역, 421년)과 南本인 《대반니원경》 36권 25품(동진 법현과 불타발타 공역, 418년) 등이 있다. 대승열반경은 아함부의 열반경과는 그 사상과 기술이 근본적으로 다르다. 아함부의 열반경류는 붓다의 열반을 다소 허무와 무상의 분위기로 기술하는 데 반하여 대승열반경은 열반은 常樂我淨 임을 드러내고 있으며 영원한 생명과 즐거움으로 표현하고 있다.

10) 《大般涅槃經》 제2권 純陀品(大正藏 12), p.612c. “一切諸世間 生者皆歸死 壽命雖無量 必有終盡 夫盛必有衰 合會有別離 壯年不久停 盛色病所侵 命爲死所吞 無有法常住.”

11) 《大般涅槃經》 제2권 純陀品(大正藏 12), p.614c.

12) 《大般涅槃經》 제2권 純陀品(大正藏 12), p.614c. “有爲之法 其性無常 生已不住 寂滅爲樂”.

이러한 붓다의 설법을 듣고 춘다는 여래가 방편으로 열반에 드심을 알고 스스로 기쁨을 일으키게 되었다고 고백하고 있다. 온갖 존재하는 현상은 실체가 없고 항상 변화하여 머물지 않지만, 열반은 오고감이 없고 죽음도 재생도 없는 불생불멸의 세계임을 깨달았기 때문이다. 붓다의 입멸에는 더 이상이 윤회가 없으며 다만 흔들리지 않는 즐거움(cala sukham)이 가득한 不動心解脫이 그곳에 있을 뿐이라고 한다.¹³⁾ 《佛所行讚》에는 붓다의 입멸 순간을 다음과 같이 기술하고 있다.

붓다는 初禪의 三昧에 들어
차례로 아홉째 正受에 들고
거슬러 차례로 正受하다가
돌아와 初禪에 드시었다.
다시 初禪에 일어나
第4禪에 드시었다가
禪定에서 나온 마음 붙일 곳 없어
이내 涅槃에 드시었다.¹⁴⁾

초기 열반경에는 입멸의 선정 차제를 더 구체적으로 묘사하고 있다.

붓다는 非想非非想處에 들었다.
非想非非想處에서 일어나 無所有天에 들었다.
無所有天에서 일어나 識無邊處에 들었다.
識無邊處에서 일어나 空無邊處에 들었다.
空無邊處에서 일어나 제4禪定에 들었다.
제4禪定에서 일어나 제3禪定에 들었다.
제3禪定에서 일어나 제2禪定에 들었다.
제2禪定에서 일어나 제1禪定에 들었다.
제1禪定에서 일어나 제2禪定에 들었다.
제2禪定에서 일어나 제3禪定에 들었다.

13) 불교의 성인들은 죽음을 스스로 자재하는 존재이다. 그러므로 아라한이 이 세계에 태어나는 것은 원력과 의지에 의한 것이다. 이에 반하여 중생의 생사는 업력에 의해 윤회전생을 반복한다. 중생의 죽음을 ‘分段死’라고 하며 아라한, 벽지불, 붓다등 성인의 죽음을 ‘不思議變易死’라고도 한다. 分段生死는 윤회하는 중생의 삶을 말하며, 變易生死는 悲願으로 윤회하는 성인의 삶을 말한다. 그러므로 분단생사는 전도된 삶으로 참다운 삶의 길이 아니다.

14) 馬鳴, 《佛所行讚》 제26 <대반열반품> (大正藏 4), p. 49c.

제3禪定에서 일어나 제4禪定에 들었다.

제4禪定에서 일어나 곧 바로 붓다는 涅槃에 들었다.¹⁵⁾

붓다가 열반에 드는 선정의 경지로 無色界의 선정을 마다하고 色界 제4선을 택하고 있음은 열반 후에도 중생을 떠나지 않을 것임을 약속하는 것으로 해석된다. 이러한 역사적 붓다의 입멸의 기술에서 불교도들은 선정 삼매 속에서 죽음을 맞이한 붓다의 해탈신을 알게 된다. 생사를 벗어났다고 해도 여전히 육체적 고통은 존재하는 것이 有餘依涅槃보다 無餘依涅槃을 더 높은 단계로 생각하게 된다.

붓다는 無餘依涅槃을 통해 최종적으로 자기완성의 단계를 성취한 것이었다. 붓다의 입멸은 ‘육신을 지닌 열반(有餘依涅槃, saupadisesa-nibbāna)’에서 ‘육신을 버린 열반(無餘依涅槃, anupadisesa-nibbāna)’으로 건너감을 보여준 사건이었다. 그러나 여래의 무여열반은 신비의 영역으로 해석하기 매우 난해한 바 있다. 여래의 사후에 그 解脫心(vimuttacitta)의 유·무에 대한 질문에 대해, 붓다는 오온을 이탈한 여래의 해탈은 深遠하여 사랑할 수 없음이 大海와 같아 사랑 불가능한 세계라고 설한다.¹⁶⁾

여래의 무여열반은 究竟寂靜하고 究竟清涼하여 다시 나타나지 않는다. 단지 淸淨하여 戲論의 體가 없으니, 有라고 할 수도 없고 無라고 할 수도 없으며 亦有亦無 라고도 할 수 없고 非有非無라고도 할 수 없다. 오직 설할 수 있되 施說할 수 없는 究竟涅槃을 일컬어 無餘依涅槃이라고 한다.¹⁷⁾

오온을 떠난 여래의 본체는 四句否定과 모든 부정적 언설로도 측량할 수 없는 성자만이 아는(pandita-vadaniya) 세계라고도 한다. 그러므로 대승의 논서에는 아라한이 有餘依涅槃에서 無餘依涅槃으로 갈 때 ‘일체의 상을 떠난 생각으로 滅定에 들어가 제7식과 8식도 버려야 다음 생을 받지 않게 된다’¹⁸⁾고 설명하게 되는 것이다.

그러나 종교적 죽음의 교육과 연관해서 생각할 때 육신을 지닌 열반(有餘依涅槃)이 오히려 더 중요하게 다루어 질 수 있다. 有餘涅槃은 무명과 갈애가 사라진 경지이며, 간단히 貪瞋痴 三毒이 소멸된 것이며, 이미 육신을 지닌 채 해탈하여 생사가 없는 삶을 사는 태도와 경지를 지칭하기 때문이다. ‘번뇌가 다 멀하여 心解脫과 慧解脫을 얻어 현재에 스스로 證知하고 실현한다는 것’이 붓다의 메시지였기 때문이다.

15) Dīgha-Nikāya 제2권 Mahāparinibbāna-suttanta, pp.106-120.

16) 《南傳大藏經》10, 中部2, p.318. 《雜阿含》권34(大正藏 2), p.246a 참조.

17) 《本事經》(大正藏 17), p.678a. 《南傳大藏經》권 23, 小部1, p.286.

18) 《瑜伽師地論》(大正藏 30), p.748.

4. 有情의 존재 방식과 生死流轉 원리

붓다는 인간의 생물학적 죽음을 어떻게 이해했을까? 붓다는 두 가지 인간의 존재는 육체(色)·감각(受)·지각(想)·의지(行)·의식(識) 등의 다섯 요소로 구성되어 있다는 五蘊說을 통하여 이 문제를 설명한다. 오온에 의해 구성된 인간은 인연의 화합에 따라 탄생되었다가 그 생성의 인연이 다하면 죽음에 이르는 존재라는 것이다.

초기경전에서 붓다는 인간의 육체적 죽음을 몸이 파괴되고 수명이 다하여 몸에서 온기가 떠나 육신과 命根이 분리된 것이라고 설명한다. 여기에서 命根이란 수명의 의미로서 유정을 일정기간 생존케하는 생명력이나 힘을 말한다.

命根의 본체는 곧 壽命으로,
따뜻한 기운과 識을 능히 유지케 하는 것이다.¹⁹⁾

命은 살아있음(活)을 의미하고, 壽는 기간의 의미이다. 根(indriya)이란 살아있는 육신의 기능을 말한다. 산다는 것의 주체가 壽이며 이 壽가 우리의 육체적 요소인 煖氣와 정신적 주체인 의식을 보존 유지한다는 것이다.²⁰⁾ 그러면 죽음은 어떠한 것인가?

이른바 저러한 중생들이 윤회를 거듭하면서
받은 육신에 온기가 사라지고 무상하게 변화하여
五親이 나누워 지며 五陰의 몸을 버리고
命根이 단절되고 파괴되는 것을 죽음이라고 한다.²¹⁾

초기경전에 나오는 붓다의 죽음에 대한 정의는 호흡을 단절과 따뜻한 체온의 떠남과 의식의 소멸로 요약된다. 이러한 불교의 죽음의 정의는 현대 의학에서 말하는 폐의 사망에 의하여 심장과 뇌의 죽음이 초래된다는 사망관과도 유사하다.²²⁾ 초가불전에는 단순한 육신의 죽음과 滅盡定²³⁾이라는 선정에 든 성인의 몸과 다른 점도 설명

19) 世親, 《阿毘達磨俱舍論》(大正藏 29), 권4 p. “命根體卽壽 能持煖及識.”

20) 김동화, 《俱舍學》(서울: 문조사, 1971), pp.102-103.

21) 《增一阿含經》(大正藏 2), p.797c. “云何爲死 所謂彼彼衆生 展轉受形身 體無熾 無常變易 五親分張 命根斷壞 是謂爲死.”

22) 박선영, 〈뇌사자의 장기이식에 대한 불교적 지평과 그 교육적 함의〉, 《불교학보》 제30집 (1997), pp.25-27참조. 호흡을 생명의 근원으로 보는 상좌부 전통에서는 죽음을 호흡의 정지로 보기도 한다.

23) 心身이 모두 멸하는 無餘涅槃을 구하기 위해 일정기간 心心所의 작용을 없게 하는 禪定에 드는 것. 外道の 無想定과 대비되는 개념임.

하고 있다. 죽은 육신은 나무나 돌처럼 마음이 없는(無心如木石) 無情物이나, 滅盡定은 몸과 입과 뜻의 행위만 사라질 뿐, 수명을 버리지 않았고, 온기가 떠나지 않았으며 모든 기관이 파괴되지 않아 몸과 命이 서로 붙어있기 때문에 滅盡의 三昧에 든 것과 죽음은 구별되는 것이다.²⁴⁾

물론 여기에서의 의식은 오온의 감각 기관과의 관계에서 발생하는 정신현상으로서의 의식이지, 中有나 아뢰야식과는 다른 개념이다. 入胎시에 識이 결합된 것과 같이 죽음의 순간 識은 육체를 떠난다. 불교는 육체적 죽음과는 다르게 識의 작용을 따로 상정하고 있다. 육체의 죽음과 함께 업식은 각각 三惡道, 人間, 天上 등 윤회의 과정을 따라간다. 그러므로 불교의 생과 사에 대한 이해는 생리적 현상으로 뿐만 아니라 정신적 현상으로도 이해해야 한다. 생과 사의 네 가지 존재 형태인 四有說이나 아뢰야식의 轉變으로 생사의 유전이 계속되는 것으로 보는 유식학설도 정신적 생사관을 바탕으로 전개되고 있다.

정신작용을 지닌 有情들의 生死流轉은 生有·本有·死有·中有 네 가지 형태로 계속된다. 生有는 有情이 母胎에서 受胎되는 순간이며, 本有는 수태 후 발육·출생·성장하여 살아가는 일생이고, 死有는 죽음의 순간이며, 中有는 죽은 뒤 다음의 새로운 生有까지의 존재를 말한다.²⁵⁾ 죽음은 다음 생의 전기를 마련하며 生有時에 父와 母, 그리고 전생의 識(識神, 外識) 또는 中有(香陰, 中陰身) 등의 ‘三事合會’로 수태된다고 한다. 이 수태시의 識으로 인하여 名色이 있게 된다.²⁶⁾ 이러한 四有說은 초기불교에서 맹아하여 부파불교 시대에 확립된 이론으로 티베트 불교의 환생설²⁷⁾을 비롯한 불교 윤회설의 기본 패턴이 되고 있다.

有情들은 네 가지 존재 방식을 기본으로 하여 12인연법의 원리에 따라 3세에 걸쳐 生死流轉을 거듭하게 된다. 생성과 소멸의 법칙을 시간적 존재 방식으로 구체화한 것이 12緣起說과 三世輪廻說이다. 12인연관은 삼세에 거친 연속적 현상으로 볼 수도 있고, 인간의 마음에서 찰라에 전개되는 심리현상으로 해석할 수도 있다. 인간의 생

24) 《雜阿含經》(大正藏 2), p.85b; 《中阿含經》(大正藏 1), p.791b-c.

25) 中有를 中陰身이라고도 한다. 49일 遷度齋와 極樂往生 신앙도 中有의 존재와 관련이 있다. 世親, 《阿毘達磨俱舍論》(大正藏 29), p.44b; 慧遠, 《大乘義章》(大正藏 44), pp.618c-619c. 《성실론》 제3, 《대비파사론》 제69 등 참조.

26) 《中阿含經》(大正藏 2), p.178a.

27) 티베트의 환생에 대한 교역서 《死者의 서》(*The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation through Hearing in the Bardo*)의 원제인 '바르도 퇴돌'은 '죽음과 환생의 중간 상태에서 듣는 영원한 자유의 가르침'의 미로 죽음과 환생 사이의 중간 상태에서 환생까지 49일간의 죽음의 실제 과정에서 헤탈하는 길을 제시하고 있다. 바르도는 사람이 죽은 다음에 다시 환생하기까지 머무는 중간 상태인 中有를 말한다.

명이 탄생하고 소멸하는 것은 시간적으로 연속적인 윤회의 흐름 속에 전개되는 현상이다. 그러므로 불교의 죽음이해도 이러한 연기적 존재론의 맥락에서 파악해야 한다. 윤회의 형식으로서의 12인연설은 說一切有部에 와서 다음과 같은 三世兩重因果說로 정립되었다.²⁸⁾

- | | |
|---------------|--|
| (1) 과거의 두 원인 | ①無明(avidyā): 생사윤회의 고통의 원인과 그 해결을 모름 |
| | ②行(saṃskāra): 몸, 입, 의지의 행동 |
| (2) 현재의 다섯 결과 | ③識(vijñāna): 6가지 감각기관의 의식 |
| | ④名色(nāma-rūpa): 名(인식주관), 色(인식객관) |
| | ⑤六入(śaḍāyatana): 6가지 감각기관 |
| | ⑥觸(sparśa): 6가지 감각기관의 닿임. |
| | ⑦受(vedanā): 느낌 |
| (3) 미래의 세원인 | ⑧愛(trṣṇā): 욕망, 갈애 |
| | ⑨取(upādāna): 집착(욕심, 소견, 나 등) |
| | ⑩有(bhava): 세 가지 존재(욕계, 색계, 무색계) |
| (4) 미래의 두 결과 | ⑪生(jāti): 오온과 6근으로 성립된 삶의 시작 |
| | ⑫老死(jarvā-maraṇa): 쇠하여 오온을 버리고 목숨이 끊김. |

12연기설을 세분하여, (a) 노사←생←유, (b) 유←취←애, (c) 애←수←촉←유입←명색 (d) 명색↔식 (e) 식←행←무명 등의 계열로 나누기도 한다. (a)는 사실과 운명에 대해 관찰한 것, (b)는 일정한 존재를 획득하는 과정을 의지중심으로 고찰한 것, (c)는 근본욕의 발동에 대한 심리적 경과, (d)는 인식론적 입장에서 심식의 조직 및 활동의 근원을 밝힌 것, (e)는 인식발동에 이르는 생명적 근거를 밝힌 것이라고 해석한다.²⁹⁾ 즉 12연기법은 무명의 맹목적 근본욕을 기초로 하여 식과 명색의 인식관계로부터 애를 발생하기에 이르는 심리적 경과를 밝히고, 그럼으로써 욕망의 창조적 결과로서 유에 결부시키려는 고찰이라는 것이다.

28) 金東華, 《불교교리발달사》(서울: 삼영출판사, 1977), p.318 참조.

29) 木村泰賢, 앞의 책, pp.203-204 참조.

과거와 현재와 미래를 관통하는 重層的 因果說은 인간의 생명은 금생에만 유지되고 끝나는 것이 아님을 잘 보여준다. 모든 유정들은 육체적 죽음으로 생명이 종결되는 것이 아니라 그 생명 현상은 본질적으로 業識의 인과에 따라 삼세에 걸쳐 끊임없이 윤회 전생하는 것이다.

그러나 영원불변하는 영혼과 같은 존재인 자아 (ātman)를 부정하는 불교의 無我說의 입장에서 보면 윤회하는 주체는 인정될 수 없었다. 여기에서 ‘윤회 전생 (saṃsara, cycle of existence)하는 주체가 없는 데 무엇이 윤회하는가’ 하는 난해한 문제가 제기된다. 즉 ‘영혼의 불생불멸을 부정하면서 윤회를 어떻게 인정할 수 있는가’ 하는 것이다. 초기경전의 설명으로는 윤회를 위해 영혼이 移轉하는 것이 아니라 존재 자체가 변화하면서 계속되는 것이라고 한다.

업과 과보는 있지만 그것을 짓는 존재는 없다.

이 존재가 사라지면 다른 존재가 상속한다.³⁰⁾

마치 우유가 낙에서 제호로 변해가듯이, 또는 나비의 알이 애벌레에서 번데기로 변하고 결국 나비가 되듯이 相續(samatti)된다는 것이다. 상속은 매 순간마다 변화하며 실체적 존재가 없음에도 불구하고 죽어도 끊어지지 않는다. 이러한 無我輪廻論은 업의 상속변화론에 기초한 것이다.³¹⁾ 業感緣起論은 大乘 唯識學派에 이르러 제8식인 아뢰야식(ālaya-vijñāna)을 윤회의 축으로 인정하는 ‘아뢰야식 연기론’으로 정립되었다.

III. 붓다의 죽음교설의 종교 교육적 의미

1. 죽음은 인간의 궁극적 관심사이며 그 극복을 위한 용기가 필요하다.

불교는 시종 일관 생사문제를 궁극적 관심사로 삼고 있다. 그러므로 불교도들의 종교적 지향점도 ‘生死一大事因緣’을 해결하는 것이었다. 일상적인 사람들은 죽음을 어쩔 수 없는 사실로만 체념했으나 붓다는 생사를 '인간의 궁극적 문제'로 삼았다. 생과 사를 궁극적 관심(ultimate concern)으로 생각한다는 것은 폴 틸리히(Paul Tillich)의 표현으로는 “궁극적인 일이라고 믿는 것에 자신의 모든 것을 몰입하고 복종해야 하며, 다른 모든 일들은 이에 종속시키거나 버려야 한다.”³²⁾는 의미가 내포되어 있다.

30) 《雜阿含》13권(大正藏 2, p.29c. “有業報而 無作者 此陰滅已 異陰相續”).

31) 相續理論과 부파불교의 無我 윤회설에 대해서는 윤호진, 《無我輪廻의 研究》(서울: 민족사, 1993), 참조할 것.

32) “If it claim ultimacy, it demands the total surrender of him who accepts this claim, and it

또한 궁극적 관심사를 위해 자신의 知情意와 무의식까지도 참여하는 ‘인격의 중심된 행동(an act of total personality)’으로 나타나야 한다는 것이다. 이것은 죽음을 극복해야 하는 당위성과 이에 임하는 결연한 태도를 의미한다. “태어남· 늙음· 죽음을 건너지 못하면 영원히 이 세간에서 즐겨 놀 인연이 어찌 있으리요.”³³⁾라는 싯다르타의 탄식과 같이 그 극복을 위한 결연한 결단과 전인적인 몰입이 필요하다. 죽음은 언제 올지 모르고 인생은 길지 않다. 그러므로 이를 해결하고자 하는 큰 용기와 決定心이 요구된다.

2. 육신의 죽음과 無常한 삶의 현실을 적극적으로 긍정한다.

불교의 죽음에 대한 대응방식은 육신의 부활이나 육신을 지닌 채 영원히 살고자 하는 접근 방법과는 전혀 다르다. 또한 죽음의 문제에 대한 일시적인 도피나 체념도 용납되지 않는다. 육신의 不死와 永生은 불가능하다. 오히려 죽음은 모든 윤회의 피할 수 없는 사실임을 자명한 것으로 긍정한다. 또한 죽음은 삶의 끝이 아니라 자신의 생사유전의 한 과정으로 받아들여야 한다. 자신이나 타인의 죽음을 부정하거나 분노와 충격으로 받아들이기 보다는 삶의 마지막 단계, 자아실현의 완성 단계로 평화롭고 담담하게 수용해야 한다.³⁴⁾ 그러기 위해서 붓다는 먼저 육신에 대한 집착을 먼저 버려야 한다고 가르쳤다. 붓다는 육신에 대한 집착을 없애주기 위해 자신의 육신이 무덤에서 무상하게 자연으로 돌아가는 모습을 관하는 법을 가르쳤다.

이 몸이 어떤 물질적 요소로 이루어져 있는가를 관찰한다. 이 몸에는 지수화풍(地水火風)의 요소가 있다고. 그것은 마치 영리한 백정이나 그의 도제가 소를 잡아 토막을 낼 때 네 개로 크게 나누는 것과 같다. 똑같이 비구는 이 몸이 물질적 요소로 구성되어 있음을 관찰한다. 이 몸에는 지수화풍의 요소가 있다고. 이처럼 몸에 대해 관찰하는 것이다. 그리고 더 나아가 비구는 몸이 죽어 하루,

promises total fulfillment even all other claims have to be subjected to it or rejected in its name" Paul Tillich, *Dynamics of Faith*(New York: Harper Torchbooks, 1957), pp.5-8 참조.
33) 《佛所行讚》제5 「出城品」, “不度生老死 永無遊此緣”

34) 퀴블러 로스도 죽음을 긍정하는 것의 중요성과 함께 죽음을 인간 성장의 마지막 단계로 까지 이해하고자 했다. “죽음은 인생의 의미 있는 면이며, 성장을 촉진시키는 단계이다. 죽음에 대해 연구하고 체험하는 것이 이 세상에서의 존재를 풍요롭고 의미 있게 하는데 어떤 도움을 줄 수 있다. 죽음을 인생의 완전체를 이룩하는 데 절대 필요한 구성요소로써 이해하고 받아들이기 위해 그것을 직시할 필요가 있다.” Elizabeth Kübler Rose, *Death :The Final Stage of Growth*, 김인자 편역, 《죽음에 대한 심리적 이해》(서울: 서강대 출판부, 1984), P.111.

이들, 사후가 지나면 파래지고 붓고 짓물러지고 묘지에 버려지는 것을 보면 자신의 몸이 바로 그대로 자연과 동일한 것이며, 그렇게 될 것이며, 결코 그에서 벗어나지 못할 것임을 알게 된다. 이처럼 몸을 관찰하는 것이다.³⁵⁾

念處經의 이 관법은 몸의 무상함을 일깨우기 위한 수행으로 내려오고 있다. 이를 不淨觀, 또는 九想觀이라고도 한다. 사신공양이나 장기기증 서약 등은 자신의 존재에 대한 집착을 버리고 제행의 무상에 대한 확신에서 가능한 것이다.

3. 죽음에 대한 두려움과 공포는 무지에서 연유된 것이다.

죽음의 공포는 내부에 있는 것이지 죽음 자체에 있지 않다. 죽음이 인간에게 고통으로 다가오는 것은 無常(anicca)한 세계를 영원으로 붙잡으려 하는 집착과 아울러 모든 존재에는 고정된 실체가 없다는 無我(anatta)의 원리를 모르는 그릇된 세계관을 갖고 있기 때문이다. 붓다는 모든 현상적 존재의 영원불변성을 부정했다. 모든 존재는 끊임없이 변화하고 흘러갈 뿐이다. 마치 파도와 같이 주변과 전체의 상호 관계 속에서 역동적으로 변화하며 물결치는 것이다. 그러나 영원에의 집착을 일으킬 때 스스로 '괴로움(dukkha)'의 사슬에 결박되고 만다.³⁶⁾ 죽음에 대한 괴로움은 실재의 영원성에 집착하고 있는 그 근본적인 원인이 있다. 이를 無明(avidyā)이고 부른다. 무명은 사물의 실상을 덮고 있는 잘못된 의식으로 “사물의 본래 모습(tattvam)을 잘못 이해하는 것이거나 이해하지 못함”이다.³⁷⁾ 이러한 무지나 잘못된 이해는 사물의 본성을 가리어 무상과 영원, 不苦와 苦, 無我和 我, 不淨과 淨 등을 동일하다고 여기는 착각을 일으키는 것이다.

無常과 永遠을 혼돈함으로써 괴로움과 즐거움을 혼돈하고, 무아와 아를 혼돈함으로써 삶과 죽음에 대한 생각도 실상과는 다른 방향으로 나가게 된다. 그러므로 현상의 있는 그대로의 모습을 자각한다면 영생에 집착하는 것은 잘못된 생각임을 깨닫게 된다. 붓다는 제법의 실상을 투철히 철견함으로서 체념을 극복하고 모든 죽음에 대한 사건을 물리치는 길을 제시하고 있다.

35) 중부경전 10, 중아함 99 염처경(대정장 1), p.582c-583a 초역.

36) 고통이 발생하는 근거는 (a) 욕망과 그 변형에 근거한 괴로움, (b)무지와 그 변형에 근거한 괴로움, (c) 인간 존재 그 자체 내지 실존에 근거한 괴로움, (d) 무상에 근거한 괴로움 등이 있다. 三枝充惠(사이구사 미즈요시), 《불교철학입문》(서울: 경서원, 1997), p.115 참조.

37) Candrakīrti, Prasannapadā 564.7 .Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti(564.7), *Bibliothica Budhica* 4(St. Petersburg, 1960)

4. ‘죽음으로 부터의 해탈’이 아니라 ‘생과 사로부터의 해탈’을 추구한다.

불교에서는 죽음을 삶과 별개로 보지 않고 앎기 때문에 ‘生死(birth-death)’라고 한다. 죽음은 태어남에서 왔으며, 생은 사로 가는 존재이다. ‘모든 존재는 영원하지 않으니 이것이 곧 생과 멸의 법칙이다. 생과 멸이 모두 다 하면, 적멸의 즐거움을 깨달으리라.’³⁸⁾라는 열반경의 계송은 생과 죽음(멸)의 이분법을 극복할 것을 강조하고 있다. ‘생과 죽음이 모두 없어져야 (生滅滅已)’ 진실로 죽음에서 해탈할 수 있다는 것이다. 앞에서 살펴 본 붓다의 깨달음의 내용인 연기관에서도 ‘생이 있으므로 노사가 있다.’고 밝히고 있다. 그러므로 불교에서 죽음의 문제를 생각할 때는 필연적으로 죽음 자체보다 생의 문제와 연결해서 논의하지 않으면 무의미한 것이다.

불교의 관점은 삶과의 상대적인 개념으로서의 죽음을 없애는 것으로 不死를 얻으려는 것이 아니라, 탄생과 죽음을 모두 멸함으로서 不生不滅(no-birth and no-death) 성취하려는 것으로 이해된다. ³⁹⁾

불교의 죽음이해는 ‘죽음으로부터의 해탈’이 아니라 ‘생과 사로부터의 해탈’을 추구하는 데 그 특징이 있다. 여기에 ‘不生(no-birth, unborn)’의 중요성이 있다. 불교의 해탈은 죽음 이후의 永生不死가 아닌 생과 사의 이원성으로부터 초월하는 不生不滅⁴⁰⁾의 자유이기 때문이다. 대부분 종교나 철학의 永生論에는 不死(undying)는 있어도 不生의 개념은 없다. 이미 태어나서 사는 존재들은 미래의 죽음은 생각하지만 태어나기 전은 생각지 못하며, 죽음의 교육도 미래적인 것에 그 초점이 있었다. 그러나 불교의 접근 방법은 태어남과 죽음(birth and death), 삶과 죽음(living and dying), 그리고 탄생 이전과 죽음 이후의 삶을 모두 아우르는 三生の 시각에서 이 문제에 대한 해답을 구하고 있다. 禪家の “부모로부터 태어나기 전의 너의 참된 면목이 무엇인가?(父母未生前眞面目)”하는 公安도 ‘一念不生’을 참구를 통해 생사를 초월하는 길을 제시해주

38) “諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅爲樂”(All things are impermanent, they appear and disappear. When an end is put to this appearance and disappearance, the bliss of nirvana is realized.)

39) Abe Masao, "The Problem of Death in East and West", *The Eastern Buddhist* vol.19-2,(1986), P.48.

40) 龍樹, 《中論》의 첫 장에 이른바 八不中道의 계송으로 설해져 있다. “생하는 것도 없고 멸하는 것도 없다. 영원한 것도 없고 단절됨도 없다. 하나도 아니고 다른 것도 아니다. 오는 것도 없고 가는 것도 없다.(不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出./t dependent co-arising has no ceasing, no arising, no nullification, no eternity, no unity, no plurality, no arriving, and no departing, that it is quiescent of all fiction, that is blissing. (中論 觀因緣品 제1계), 김용표, 《佛敎와 宗教哲學》(서울: 동국대 출판부, 2002), PP.115-117 참조.

고 있다.⁴¹⁾

5. 육신의 생사보다 마음속의 생사를 중요시 한다.

불교는 육신의 생사보다 마음속의 생멸심 부침하는 것을 본질적인 생사로 본다. 찰라에 생했다가 찰라에 멸하는(刹那生 刹那死)하는 生滅心を 생사라 하며 이에서 벗어나 不生不滅하는 마음이 열반이다. 그러므로 불교의 죽음교육의 핵심은 이 불생불멸한 마음을 깨치고 이러한 마음으로 살아가는 길을 가르치고자 하는 것이다. 六祖 惠能이 入寂에 앞서 설한 임종의 설법은 이러한 생멸을 떠난 교육관을 표현하고 있다.

이제 내가 너희들과 작별하리라. 내가 떠난 후에 세상의 인정으로 슬피 울거나 사람들의 조문과 돈과 비단을 받지 말며 상복을 입지 말라. 성인의 법이 아니며 나의 제자가 아니니라. 내가 살아 있던 날과 한가지로 일시에 단정히 앉아 움직임이 없고, 고요함도 없으며, 남도 없고, 없어짐도 없으며, 감도 없고, 움도 없으며, 움음도 없고, 그림도 없으며, 머무름도 없고, 감도 없어져 탄연히 적정하면 이것이 큰 도이니라.⁴²⁾

선지식들은 불생불멸의 체험을 생사가 없는 마음을 체득하였고 윤회전생의 공포, 인과를 부정하지도 않지만 인과에 얽매이지도 않는 자유를 가르쳤다. 자신의 죽음은 자신의 깊은 종교체험으로 극복해야 하고 그렇게 할 수 밖에 없다. 그 방법은 이론적으로는 먼저 연기의 진리를 알아야 하며, 수행을 통해 체득할 도리밖에 없다. 태어난 이 자신의 고유한 삶의 시작임과 같이 죽음도 누가 대신 해 준수 없는 것이다. 붓다는 특히 자기 자신의 문제에 대한 자기 책임성과 주체적인 삶을 강조하였다. “자기 자신을 등불로 삼고 진리를 등불로 삼을 뿐 다른 것에 의지하지 말라.”⁴³⁾고 한 가르침 속에는 자신의 죽음의 문제를 해결할 이는 자신 밖에 없다는 의미가 내포되어 있다. 그러기 위해서는 ‘자아의 큰 죽음의 체험을 통해 새로 태어나는 (大死一番乾坤新)’ 대변환의 종교 체험이 요구된다.

6. 생사 가운데서 생사를 초월한 삶은 항상 現前性이 있다.

붓다는 생사로부터 도피하여 열반을 증득하라고 가르친 것이 아니라 생사의 세계

41) Abe Masao, 앞의 책, p.54, 참조, "See your original face before the birth of your father and mother."

42) 退翁性徹 편, 《敦煌本 六祖壇經》(서울: 장경각, 1996), p. 285. “.....一時 端坐 但無動無靜 無生無滅 無去無來 無是無非 無住無往 坦然寂靜 卽時大道”(大正藏 48), p. 345a.

43) 《長阿含經》,(大正藏1)1, p.15b.

속에서 생사를 초월하는 삶의 길을 가르쳤다. 특히 대승불교는 열반에도 안주하지 않고 생사에도 집착하지 않는 삶의 길이 참다운 생사해탈자의 길이라고 본다. 이러한 입장은 무상속에서 영원을 발견하며 생사윤회가 곧 열반이라고 본다.⁴⁴⁾ 般若經에는 공은 머무르는 바 없으며, 얻은 바도 없다고 설하고 있다. 이 無住心이 곧 해탈이며 자유의 마음이기 때문이다. 중생들은 생사와 번뇌의 세계를 좋은 길로 알고 애착을 갖고 살고 있다. 여기에 대해 이기적인 불교도는 열반의 즐거움을 최상의 목표로 알고 이에 집착한다. 그러나 대승의 보살은 생사와 열반에도 집착하지 않는 무주처열반(無住處涅槃)을 지향한다. 열반은 구체적인 삶을 떠나서 실현되는 것이 아니라 오히려 생사와 윤회의 삶 그 자체에서 성취된다.

생사를 벗어난 삶은 언제나 現前性을 갖는다.⁴⁵⁾ 불교도의 삶의 현재성의 문제에 대해 도겐(道元·1200-1253)은 ‘현성공안(現成公案)’⁴⁶⁾이라는 개념으로 설명했다. ‘現成’이란 ‘이미 현재에 완전한 상태로 있음’을 의미한다. 현성은 언제나 정적인 것이 아닌 움직이는 역동적 과정으로 경험되는 것을 의미하는 것이다. 현재 밖에 다른 때가 없다(直示現今, 更無時節). 그러므로 죽음을 극복한 이의 삶은 나날이 좋은 날이며 매 순간마다 아름답고 매 순간 환희이며, 항상 긍정적이고 존엄한 삶을 영위할 수 있다.⁴⁷⁾

V. 불교적 죽음교육의 과제

찰스 웨이순 후는 죽음연구의 출발점과 목적을 다음과 같이 제시하고 있다.

‘사람은 누구나 반드시 죽는다’는 것은 죽음학의 사실적 기점이고,
‘사람은 반드시 죽음을 극복해야 한다’는 명제는 죽음학의 종점이다.⁴⁸⁾

붓다의 죽음 극복을 위한 구도 여정도 ‘태어난 자는 반드시 죽는다(生者必滅).’는

44) 佛教思想研究會, 《死》(京都: 平樂寺 書店, 1984), pp. 137-199참조.

45) 김용표, 「불교적 인격교육의 이념과 방법」, 《종교교육연구》 제2집(1997) 참조.

46) 道元은 現成의 의미를 있는 그대로의 實相을 現前케 하는 것으로 보고 이 경지를 다음과 같이 표현한다. “부처의 길을 공부하는 것은 자기 자신을 찾는 것이다. 자기 자신을 찾는 것은 자기 자신을 잊는 데 있다. 자기 자신을 잊는다는 것은 만물에 의해 깨닫는 것이다. 만물에 의해 깨닫게 된다는 것은 나와 너의 心身이 다 脫落됨이다.” 大久保道舟 編, 《道元禪師全書》(東京: 筑摩書房), 1970. pp.7-10.

47) 《碧巖錄》, 「제6 雲門好日」(서울: 장경각), 1993. pp.71-81.

48) 傅偉勳(Charles Wei-hsun Fu), 전병술 역, 《죽음, 그 마지막 성장》(서울: 청계, 2001) p.40.

평범하지만 쉽게 수용하기 힘들었던 문제에서 출발하여 금생에 반드시 죽음을 초월하여 더 이상 윤회하지 않으리라는 굳은 서원과 목적이 있었다. 불교의 수많은 가르침도 그 최종적 지향점은 금생에 생사를 해탈해야 한다는 데 있다. 그러나 죽음의 궁극적 초월과 극복은 아무나 할 수 있는 일이 아니라는 데 문제 있다. 그러므로 이에 대한 여러 차원의 단계적 교육이 베풀어져야 한다.

첫째, 죽음의 현상에 대한 생물학적 이해와 임사체험 교육이 선행되어야 한다. 붓다는 염처경에서 살피 본 바와 같이 육신의 무상함과 죽은 후에 오온이 사라지면 아무 것도 남는 것이 없다는 점을 不淨觀을 통해 가르쳤다. 이는 삶의 무상과 죽음의 허무함에 대한 위빠사나 관법방법의 하나이다. 육신과 죽음에 관찰은 이러한 九想觀 또는 白骨觀의 실천이 유효할 것이다. 불교 수행-수행 프로그램에 단기 출가와 임사체험 코스를 넣어 짧은 기간이라도 출가생활을 경험을 통해 삶과 죽음의 의미를 찾아보게 하는 방법도 있으며, 죽음 체험관 등 임사 체험 프로그램도 더 발전시켜 교육해야 한다. 선지식의 다비식에 운집하여 육신의 무상과 생사를 초탈한 이의 삶과 죽음을 한 장에서 체험하는 것도 좋은 방법이 될 것이다. 이러한 체험을 통해 삶에 대한 집착심도 버리고 죽음에 대한 공포도 없앨 수 있다.

둘째, 죽음 후의 윤회에 대비하여 선행을 닦으며 마음을 정화하는 교육이 있다. 이러한 차원은 죽음을 종말이 아닌 업에 따라 상속을 거듭하는 윤회의 한 과정으로 받아들이는 교육에 적합하다. 삼세인연법으로 보면 죽음은 단절이 아니라 새로운 인연의 시작이므로 인과의 법칙을 이해하고 존중하여 다음 생을 대비하는 교육을 해야 한다. 전통 불교의 수행 의례 중 預修齋가 이에 해당된다. 預修齋는 자기 스스로 자기를 薦度하여 죽음을 대비하는 의식으로 절에 등불을 켜고 불경을 독송하며 복업을 짓는 의식을 행한다. 생전에 자신의 위패를 미리 법당에 안치하고 죽음 후에는 영가의 추천의식을 행하는 행전위패 설치도 예수재의 일종이라고 볼 수 있다. 이것은 살아있는 생명의 영가와 죽은 영가를 동시에 생각함으로써 생과 하나임을 훈련하는 데 도움이 되는 의식이다. 이외에도 살아서 선업을 닦는 일의 하나로 보시행이 널리 장려되고 있다. 생명을 나누는 교육, 장기기증 교육, 법사와 사신공양도 이 범주에 들 수 있다. 이외도 죽은 후에 극락에 왕생하여 깨달음의 길을 약속받으려는 대승불교의 정토수행이 있다. 정토 신앙자는 살아서 생사를 해탈하지 못한 이들이 죽은 후 아미타불의 가피가 있는 세계에 태어나서 불도를 계속 닦으려고 염원한다. 정토신앙에는 죽음을 불안과 공포가 아닌 극락세계 왕생의 희망과 축복으로 생각한다. 이러한 신앙과 수행도 불교의 죽음에의 대비교육으로 대중화되어 왔다.

셋째, 생사의 원리를 알게 하는 지식교육의 차원이 있다. 불교의 모든 교설은 생과사의 초월을 그 궁극적 목적으로 삼고 있는 생사학 텍스트라고 봐도 과언이 아니다. 지적 차원의 죽음의 교육내용은 생과사의 원리를 알려주는 12연기법의 개념이해에

서 시작하여, 12연기의 順觀과 逆觀을 반복하여 이해해야 한다. 죽음에 대한 바른 인식의 기초는 초기불교의 근본 교설인 四法印(諸行無常, 諸法無我, 一切皆苦, 涅槃寂靜)의 이해와 五蘊說과 業說의 이해에서 시작하여 대승의 空사상을 통해 심화시킬 수 있다. 이러한 교설들은 오온으로 이루어진 몸의 무상함을 강조하며, 생사의 극복은 삼독의 소멸을 통한 열반의 체득에서 가능함을 가르치고 있다. 올바른 죽음 이해는 죽음에 대한 잘못된 신화나 오해를 일소할 수 있으며, 자살하려는 충동을 가진 자의 교육에도 도움이 될 것이다. 붓다는 인간의 집착(taṇha) 본성에는 ‘존재에의 집착(生慾)’과 ‘비존재에의 집착(死慾)’이 있다고 갈파한 바 있다. 자살을 하려는 이들은 죽음에의 집착을 지니고 있으며, 인과의 법에 대한 무지에서 자살로 모든 문제가 해결 될 수 없다고 믿고 있다. 이러한 잘못된 죽음인식은 인연관의 교육으로 치유할 수 있다. 無畏施⁴⁹⁾는 위험과 죽음의 공포로부터 벗어나게 하는 보시이다. 죽음의 공포로부터 벗어나게 하는 보시야 말로 최상의 보시가 된다.

넷째, 생과 사의 초월과 극복은 지식으로만 성취되지 않으므로 이를 체득하기 위한 수행과 지혜교육이 필수적이다. 선불교는 특히 이 점에 초점을 두고 이론교육보다 생멸심을 불생불멸한 마음으로 전환시키는 실천 수행을 중요시한다. 불교성인들의 죽음을 圓寂, 入滅, 入寂, 또는 示寂이라고 하는 것은 이미 살아 있을 때부터 생사를 초월한 수행력으로 열반에 들었기 때문이다. 이와 같이 生死自在하는 죽음을 祖師涅槃이라고 한다. 붓다의 무여열반과 같이 불교도들은 大禪定 속에서 죽음을 맞이하는 것을 최고의 이상으로 여기고 있다. 깨달은 이에게 죽음이란 본래 없다. 그러므로 평화와 고요가 감싸는 圓寂을 맞이한다고 한다.

다섯째, 불교의 죽음교육은 죽음 앞에서도 초연할 수 있는 힘을 기르는 삶의 교육이며, 생사를 초탈한 삶을 사는 교육으로 전개되어야 한다. 죽음은 허무로의 귀환이 아니라 태어나기 전의 자리로 귀환하는 것이다. 후회 없는 삶은 무상 속에서 생사가 없음을 결연히 알고 사는 삶이 진실한 삶이 될 것이다. 영원한 현재의 삶은 생사 속에 있는 생사를 초월해 사는 삶이다. 생사 교육은 초월적 영역에 있는 것이 아닌 항상 깨어서 사는 훈련 교육이어야 한다.

여섯째, 불교의 생사학은 임종처치 문제, 안락사, 장기기증, 죽음의 방식 선택, 사형, 살인, 낙태, 자살 등의 문제에 대해 구체적인 대안과 방법을 제시해야 하며,⁵⁰⁾ 잘

49) 《大智度論》(大正藏 25), p.162b.

50) 찰스 웨이슈윌 후는 “사망학은 복합적 학문으로 정치, 법률, 도덕, 종교, 철학, 역사, 민속문화, 심리학, 정신의학, 문학, 예술 등 다방면 학문과 관련이 있으며 이를 바탕으로 ‘임종학과 정신 치료학(thanatological psychiatry and psycho therapy)’이라는 학문의 영역개척이 필요하다.”고 제언하고 있다. 傅偉勳, 전병술 역, 《죽음, 그 마지막 성장》(서울: 청계, 2001), p.49.

못된 죽음관의 교정을 해 줄 수 있어야 한다

일곱째, 현재 학교교과에서 죽음을 문제를 직접 다루는 과목이 없으므로 이 주제는 특히 학교에서의 종교교육의 한 중요한 영역으로 다루어 져야 할 것이다. 서구에서는 1960년대부터 죽음의 교육에 대한 교육과정화를 시도하여 대학의 주요 교양과목으로 'Death and Dying' 등의 교과목을 개설하고 있으며, 최근 일본에서도 공교육의 위기를 극복키 위해 죽음의 교육을 공식 교육과정으로 채택하기 시작하였다. 학교에서의 죽음의 교육은 삶의 본질에 대한 사유와 삶의 의미를 재발견하는 종교적 교육의 주요주제가 될 수 있다. 지금까지 죽음의 문제는 임종의학이나 생리학의 일부, 또는 예술과 인류학의 분야로 다루어져 왔으나, 이제는 공교육에서는 물론 평생교육의 일환으로 교육과정화 해야 할 것이다.

마지막으로, 불교의 죽음에 대한 교설은 불교를 실행하는 수행자나 신자에게만 적용 가능한 것이 아니라 보편적 종교성 교육을 위한 원리도 함축되어 있다. 생사 해탈이라는 어려운 수행이 요구되기는 하지만三世에 거친 因果의 논리와 죽음에 대한 철저한 인식, 생사를 초월한 완전한 현실 긍정의 삶을 추구한다는 점에서 붓다의 죽음에 대한 가르침은 불교를 넘어서는 보편적인 '종교적 교육(education of the religious)'의 지평을 제시하고 있다고 본다.

《참 고 문 헌》

《大般尼恒經》(大正藏 12)

《大般涅槃經》(大正藏 12)

《六祖壇經》(大正藏 48)

《阿毘達磨俱舍論》(大正藏 29)

《阿毘達磨大毘婆沙論》(大正藏27)

《雜阿含經》(大正藏 2)

《中阿含經》(大正藏 2)

《佛所行讚》(大正藏 4)

Abe, Masao, "The Problem of Death in East and West", The Eastern Buddhist vol.19-2, 1986 Autumn.

Candrakīrti, Prasannapadā, Bibliotheca Buddhica 4. St. Petersburg, 1960.

Eddy, James M. & Alles Wesley F., Death Education, St Louis: C.V. Mosby, 1983.

White, John, Practical Guide to Death and Dying. Wheton, Ill: Quest Books, 1980.

Kübler-Ross, Elisabeth, Death: The Final Stage of Growth, Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, 1975.

- Kübler-Ross, Elisabeth, On Death and Dying, New York: MacMillan, 1969.
- 성염 역, 《인간의 죽음-죽음과 임종에 관하여-》, 왜관: 분도출판사, 1994.
- Kamath, M.V. Philosophy of Life and Death. Mumbai: Jaico Publishing, 1993.
- 김동화, 《구사학》, 서울: 문조사, 1971.
- 김동화, 《불교교리발달사》, 서울: 삼영출판사, 1977.
- 김소희, 〈죽음교육의 교육철학적 의미〉, 《종교교육학연구》 제15권. 2002.
- 김용표, 〈불교적 인격교육의 이념과 방법〉, 《종교교육학 연구》 제2집. 1997.
- 김용표, 《불교와 종교철학》. 동국대 출판부, 2002.
- 달라이 라마, 이종복 역, 《달라이 라마, 죽음을 이야기 하다》. 서울: 북로드, 2002.
- 木村泰賢, 《原始佛教思想論》, 서울: 경서원, 1992.
- 박선영, 〈뇌사자의 장기이식에 대한 불교적지평과 그 교육적 함의〉, 《불교학보》 30, 1993.
- 밝은 죽음을 준비하는 포럼, 《제1회 국제죽음대비교육 세미나 논집》, 2004.
- 백봉초 역, 《티베트 사자의 서》, 서울: 경서원, 1995.
- 佛敎思想研究會, 《死》(불교사상 10). 경도: 평락사 서점, 1984.
- 佛敎思想研究會, 《解脫》(불교사상 8). 경도: 평락사 서점, 1982.
- 三枝充惠, 《불교철학입문》. 서울: 경서원, 1997.
- 釋慧開, “論語 季路問事鬼神 章解讀疏證: 一個生死學進路的義理探索”. 生死學研究 (Journal of Life and Death Studies), Taiwan, Chiayi: Nanhua University, 2003.
- 오진탁, 《죽음, 삶이 존재하는 방식》, 서울: 청림출판, 2004.
- 에드가 모랭, 김명숙 역, 《인간과 죽음》, 서울: 동문선, 2002.
- 윤호진. 《무아윤회의 연구》, 서울: 민족사, 1992.
- 정진홍, 《만남, 죽음과의 만남》, 서울: 궁리, 2003.
- 초켈, 《깨달음으로 가는 올바른 순서》, 서울: 여시아문, 1988.
- 한국종교교육학회편, 《죽음이란 무엇인가》, 서울: 창, 2001.
- 현담 편역, 《임종교육》, 서울: 수선출판사, 1998.
- 히구치 가즈히코, 이원호 역, 《죽음에의 대비교육》, 서울: 문음사. 1995.

원고접수: 10월 22일 1차심사: 11월 15일 게재승인일: 12월 3일
연구자 소개

- ① 전공: 불교학, 대승반야사상, 종교교육 / 소속: 동국대학교 교수
- ② 관심영역: 불교교육학, 불교경전해석학, 비교종교철학
- ③ 주요논저: 《불교와 종교철학》, 《경전으로 본 세계종교》(공저),
 〈불교적 인격교육의 이념과 방법〉
- ④ E-mail: sunyata@dongguk.ac.kr
-

Buddhist Understanding of Death and Dying and Religious Education

Yong-Pyo Kim
(Dongguk University)

《Abstract》

In Buddhism, the problem of death is always discussed in connection with life. The Buddha teaches that human can overcome death not by the physical immortality but by the mental transformation. The Buddha recognized death as an ultimate problem of life. In search of the solution, he ultimately attained Enlightenment. The solution says, for those who transform his ignorance to wisdom, there is no life and death from the beginning, even though the physical death of human being is unavoidable. Death can be overcome, when we are free from the distinction of life and death in our normal life. Such understanding of life and death emphasizes the importance of the present life based on a diachronic concept of time, which goes through the three periods of past, present and future.

The interpretation of death in Buddhism opens a new path to a broader understanding of death, beyond the hereafter oriented education of Religious Studies or managing of death anxiety in educational dimension. It breaks new ground of Life Education, far different from the naive understanding of death, because death is overcome by resolute confrontation with death. Death is not a taboo in Buddhism, but its starting point as well as its endpoint. What is necessary in Death Education is the proper understanding of death and mental preparation for it, not the preparation for death itself. For death is not a matter of the future, it is important to overcome one's distinguishing mind between life and death. Buddhist hermeneutic understanding of death can contribute to Death Education which are neglected in the curriculum of modern religious and educational Studies.

Keywords: Buddha, Buddhism, Death Education, the question of life and death, overcoming of death, samsara, nirvana.