

유교의 관점에서 본 한국인의 죽음관 : 죽음의 의미, 성격 그리고 태도를 중심으로*

이국봉**

I. 문제 제기

본 논문은 세 가지 문제의식에 집중하며 한국인의 죽음관에 접근하고자 한다. 첫째, 현대 한국인의 죽음관을 다루는 경우에도, 전통적인 정신문화라고 할 수 있는 유교나 도교, 불교 그리고 무속민간신앙 등에 대한 이해로부터 접근하는 이유는 무엇인가? 둘째, 우리가 전통적인 정신문화로부터 현대 한국인의 죽음관을 규명하려는 접근법을 취할 경우, 소홀하게 다루거나 쉽게 간과하는 점은 무엇인가? 셋째, 최근 우리 사회에서 '죽음'의 문제가 새롭게 부각되고 있는 진정한 이유는 무엇인가? 이러한 물음을 전통적인 정신문화 가운데에서도 한국인의 사상에 깊은 영향을 준 유교의 관점으로 한정하여 집중 조명함으로써, 본문에서 규명하고자 하는 죽음의 영역이 뚜렷하게 설정되고, 죽음의 의미가 명확해질 수 있다. 이로부터 유교의 관점에서 본 한국인의 죽음관에 관한 의미 있는 결론을 도출해낼 수 있다.

한국의 전통 정신문화에 대한 이해로부터 한국인의 죽음관을 규명하려는 접근의 유효성은 일단 의심의 여지가 없는 것으로 보인다. 새삼스럽게 이런 접근의 필요성을 말하는 까닭은 현대 생명윤리의 담론 안에서 '죽음'의 의미를 고려해야 하기 때문이다. 현대 생명윤리의 주요한 담론들은 우리와 사상과 문화적 관습이 다른 서양의 생명윤리 이론에 기대고 있다. 따라서 서양의 생명윤리 이론에서는 고려되기 어려운 문제들이 실제 우리의 생활과 의료현장에서는 민감한 사안으로 등장할 수 있다. 일례로 환자의 자율적인 결정보다 가족의 결정을 우선시하는 우리의 경우 의료현장에 서양의 생명윤리 이론들을 일방적으로 적용하기에는 무리가 따른다.¹⁾ 말기 환자의 정확한 상태를 환자본인에게 직접 전달하기를 꺼려하는 것도 마찬가지이다. 이는 우리나라의 의사와 환자, 그리고 환자 가족들 사이에 다양한 형태의 윤리적 갈등요소와 법적 분쟁의 소지가 잠복해 있을 수 있음을 암시한다. 죽음을 앞두고 있는 환자

* 이 논문은 2008년도 정부재원(교육과학기술부 학술연구조성사업비)으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 연구되었음.
(KRF-2008-321-A00024)

** 이화여자대학교 생명의료법연구소 선임연구원

1) 이상목, 생명윤리와 전통문화. 이상목 외, 한국인의 생명관과 배아복제 윤리. 부산 : 세종출판사, 2005 : 1-2.

를 두고 의사와 환자 가족들 사이에 잠재되어 있는 윤리적 갈등요소의 본질이 무엇인지를 확인하고 그 실태를 하나씩 풀어내기 위해서는 우리의 전통 정신문화에 대한 깊은 이해가 필수적이다. 이는 한국인의 죽음관을 논하기 위한 출발점이기도 하다. 한편 이러한 과정에서 우리는 스스로를 '타자화(他者化)'²⁾하는 우를 범해서는 안 될 것이다. 서양의 생명윤리이론을 문화적 전통이 다른 우리 생활에 직접 연결시키기엔 우리가 따르기 때문에 우리의 전통 정신문화의 맥락을 찾아보자는 데에는 이론의 여지가 없다. 하지만 이럴 때 우리 스스로를 '타자화(他者化)' 한 상태에서 한국인의 죽음관을 조명할 수 있다는 점이 문제가 된다. 우리 스스로를 한국인이라 '타자화(他者化)' 하여 서양의 그들과는 "무엇이 다르다"는 것 자체의 규명을 목표로 설정하는 우를 범해서는 안 된다.

유교, 혹은 불교 등 하나의 전통 사상 안에 담겨 있는 한국인의 죽음관을 규명해보려는 시도는 이미 여러 차례 있었다. 특히 유교 사상에 대한 연구를 바탕으로 한국인의 죽음관을 규명해보려는 연구로는

김병환의 「유가의 생명관」³⁾과 조남옥의 「유가 육신관의 심층적 이해」⁴⁾ 등이 있다. 김병환은 이 연구에서 유교의 전통적인 '仁'의 사상에서 '살림'이라는 의미를 적극적으로 발굴하고 있으며, 조남옥은 유가의 육신관을 통해서 어떤 경우에는 '살신성인(殺身成仁)'의 자세를 통해, 또 다른 경우에는 육신보전이라는 효(孝)의 관점을 통해 생명과 죽음에 대한 '지킴'과 '던짐'의 상반된 태도를 찾아낸다. 그는 그 '지킴'과 '던짐'의 태도가 서로 모순되는 태도가 아니라는 것을 규명함으로써 죽음에 대한 유교 사상의 깊은 이해를 제공한다.

이렇듯 단일한 전통 정신문화의 흐름 안에서 한국인의 죽음관을 규명하는 방법은 우리의 죽음관을 깊이 이해할 수 있도록 하고, '타자화(他者化)'로부터 일정부분 자유로울 수 있다는 장점이 있다. 하지만 이같은 접근 방법은 두 가지 문제를 안고 있다. 첫째, 의식하든 못하든 스스로 거리를 둔 낮은 태도로부터 전통적인 죽음관에 접근한다면, 어디까지나 유교 사상 안에 있는 죽음관에 대한 깊이 있는 분석과 해명에만 그치고 전혀 새로운 메시지를 전달하지

2) '타자화(他者化)'에 대한 설명이 필요하다. 동양철학적 시각 안에서 '타자'라는 말을 생각해본다. 강신주는 "차이와 타자에 대한 존중은 아마도 현대 윤리학의 금언에 해당할 것이다. 남성과 여성의 차이, 이슬람 문화와 기독교 문화의 차이, 서양문화와 동양문화의 차이를 긍정하고 배려하지"는 것이라고 말한다. 하지만, 여기서 간과해서는 안 되는 것은 "차이의 인정과 타자에 대한 배려라는 입장이, 지구적 패권을 차지하고 있는 서양에서 출현했다는 사실이 시사하는 것처럼, 강자의 입장을 전제로 하고 있다."(강신주, 莊子: 타자와의 소통과 주체의 변형, 서울 : 태학사, 2003 : 255-262)는 점이다.

'나(주체)'와 상대와의 차이를 인정하고, 그러한 인정으로부터 상대인 '타자'를 존중하는 것은 바람직한 일이다. 그런데, '타자화'는 '타자'와 다른 측면이 있음을 유의해야 한다. '타자'는 '나(주체)'와 다른 상대를 지칭하는 것이다. '타자화'는 내가 바라본다는 점에서는 같으나, 지향점이 중국적으로 '나'를 향한다는 점에서 다르다. '타자'의 개념과 연결지어 '타자화'를 말한다면, 강자의 입장인 '타자'의 시각에 이미 길들여져 있는 상태에서 '나(주체)'를 바라보며, 그에 대한 비판적 시각을 결여하고, 무비판적으로 수용한 상태라고 하겠다.

오리엔탈리즘을 생각해볼 수 있다. 기령, 오리엔탈리즘이란, 곧 "결국 현실에 관한 정치적 비전이며, 친구들(유럽, 서양, '우리')과 이방인(동양, 동방, '그들') 사이의 차이를 확장하는 구조를 갖는 것"(Edward W. Said 지음/ 박흥규 옮김, 오리엔탈리즘, 서울 : 교보문고, 2000 : 89)이라고 가정해보자. 이 경우, 오리엔탈리즘은 서양의 그들이 우리를 그들의 입장에서 '타자'로 생각하고, 우리를 바라보는 하나의 시각일 수 있다. '타자화'는 오리엔탈리즘과 같은 입장을 아무런 스투럼없이 습득하고, 받아들이고, '타자'가 될 수 없는 내가 '나' 자신을 철저히 그들(타자)의 입장에서 바라보고, 수긍하는 태도로 이해할 수 있다. 예를 들어, 내가 실제 어느 부위에 통증이 있는지를 '타자'에게 물어보고 나서야 확인할 수 있는 것은 아니지 않은가? 설명, 여기서 말하는 내가 '환자'이고, 그 '타자'가 의사라고 하더라도 말이다. 생명윤리 문제를 다룸에 있어서, 순전히 서양의 이론에 기댈 수 없고, 더욱이 그들이 동양사회의 특징이라고 하는 점들을 무비판적으로 수용하면서 전적으로 생명윤리 문제를 다룰 수 없는 이유이다. 그 지역의 문화와 사상과 같은 점들을 고려해야만 하고, 나아가 생명윤리가 그 사회에서 어떤 문제를 낳고 있고, 어떤 반응들이 실제로 나타나는지 그 현실에 주목해야 하는 이유이다.

3) 김병환, 유가의 생명관, 이상목 외, 한국인의 생명관과 배아복제 윤리, 부산 : 세종출판사, 2005 : 21-50.

4) 조남옥, 유가 육신관의 심층적 이해, 이상목 외, 한국인의 죽음관과 생명윤리, 부산 : 세종출판사, 2005 : 133-159.

못한다는 한계가 있다. 둘째, 정작 현 시점에서 왜 ‘죽음’의 문제가 새롭게 대두되고 있는지에 대한 철저한 분석과 고민이 배제될 수 있는데, 그러면 전통적인 정신문화에 대한 연구가 현대 한국인의 죽음관을 이해하는 데에 직접 연결되지 못할 수 있다. 즉 전통적인 죽음관 연구는 의료기술이 하루가 달리 급격하게 발전하고 있는 상황 속에서, 변화하고 있는 ‘죽음’의 의미가 무엇인지를 포착해내는 데에 역부족이거나, 심지어는 무의미한 작업이 될 수 있다.

전통적인 정신문화로부터 한국인의 죽음관에 접근하려는 시도는 필수적이다. 하지만, 자칫 고전문헌에 대한 훈고학적 이해만 깊어지게 하는 데에 머무를 수 있다는 점에 그 딜레마가 있다. 이 문제해결의 본질은 전통적인 정신문화 안에서 현대 한국인의 죽음관과 이어질 수 있는 ‘연결고리’를 찾는 일에 놓여 있다. 이 ‘연결고리’는 최근 한국인에게 ‘죽음’의 의미가 새롭게 대두되는 이유를 찾아내는 문제의식에 달려있으며, 그 문제의식에 입각해서 고전문헌을 분석해야 한다. 이런 견지에서, 죽음 문제에 대한 김수청의 문제제기에 주목할 필요가 있다. 그는 “죽음이란 본질적으로 죽음 현상에 대한 규명이 아니라, 죽음에 어떻게 접근할 것인가의 문제, 즉 태도의 문제”⁵⁾라고 말한다. 이는 의료과학기술의 발전으로 인공호흡기를 통한 연명치료까지 가능해진 상황에서, 심장이 멎으면 죽음이라고 생각했던 전통적인 죽음의 의미만으로는 충분히 설명할 수 없는 부분이 있다는 것을 뜻한다. 결론적으로 죽음에 대한 태도 문제를 잡아주는 것이 한국인의 죽음관에

대한 주요 내용일 수 있다는 말이다.

죽음관은 궁극적으로 태도(attitude)의 문제로 이어질 수밖에 없지만, 죽음에 대한 태도 문제만 가지고 한국인의 죽음관에 포괄적으로 접근할 수는 없다. ‘죽음의 태도’를 결정하는 것은 어떤 죽음인가라는 ‘죽음의 성격’에 대한 이해를 선행적으로 요구한다. ‘죽음의 성격’은 다시 과거와는 달라진 그 ‘죽음의 의미’에 대한 이해와 엄밀한 분석을 재차 요구한다. 현 시점에서 우리가 문제 삼고 있는 죽음은 자연스럽게 맞이하는 죽음이라기보다는, 인위적으로 맞게 되는 죽음에 가깝다. ‘자연스런 죽음’이 생명연장을 가능하게 해주는 의료기술의 발달 즉 ‘인위적 개입’으로 인해 그 경계가 모호해지고 있다는 점을 정확하게 포착해야 한다. ‘자연스런 죽음’과 ‘인위적인 죽음’ 모두 같은 죽음이지만, 그 죽음이 내포하고 있는 성격과 의미의 차이로 인해서 죽음에 대한 태도가 달라지며 여기서 한국인의 전통적인 도덕적 관점(moral perspective)⁶⁾의 초점이 흐려질 수 있기 때문이다.

본문에서는 전통적인 정신문화 가운데 중요한 축을 담당하고 있는 유교⁷⁾의 관점에서 한국인의 죽음관에 접근할 것이다. 먼저 『불씨잡변(佛氏雜辨)』에서 정도전이 불교의 윤회설을 비판하는 근거를 분석함으로써 ‘죽음의 의미’⁸⁾를 짚어본다. 그 다음 전통사회에서 보이는 대표적인 죽음의 유형을 『맹자(孟子)』와 『순자(荀子)』 등의 문헌들에서 ‘죽음의 성격’⁹⁾ 차원에서 규명한다. 마지막으로, 그 죽음의 성격에 따라 사람들의 ‘죽음에 대한 태도’가 어

5) 김수청, 죽음의 접근방법. 이상목 외, 한국인의 죽음관과 생명윤리. 부산 : 세종출판사, 2005 : 97-129.

6) 이상목, 생명윤리와 전통문화. 이상목 외, 한국인의 생명관과 배아복제 윤리. 부산 : 세종출판사, 2005 : 11-14.

7) 일반적으로, 불교(佛敎), 도교(道敎)와 대비하여 유학(儒學)을 언급할 때 유교(儒敎)라는 말을 쓴다. 또한 학파를 가리킬 때는 유가(儒家)라고도 한다. 본문에서 말하는 유교는 종교적인 차원으로만 제한하지 않고, 유가와 유학을 포괄하는 의미로 쓴다는 점을 밝힌다.

8) 정도전의 『불씨잡변(佛氏雜辨)』을 통해서 ‘죽음의 의미’를 짚어보려는 것은 불교와의 대비를 통해서 유교의 관점에서 본 죽음관의 의미가 입체적으로 명확하게 잘 드러나기 때문이다.

9) ‘죽음의 성격’을 규명하는 데 『맹자(孟子)』와 『순자(荀子)』 등의 문헌에 초점을 맞추는 것은 단적으로 인간의 본성에 대해 서로 상반되는 시각을 보유하고 있는 『맹자(孟子)』와 『순자(荀子)』의 텍스트이지만, 그 둘을 비교하여 봄으로써 오히려 ‘죽음의 성격’과 관련해서 유교에서 공통적으로 추구하는 가치로서의 도덕적 인(仁)의 관점을 확인할 수 있기 때문이다.

편 식으로 나타나는가를 한국의 고전문헌과 『논어(論語)』¹⁰⁾에 대한 엄밀한 분석을 통해서 고찰한다. 이를 통해 본 논문은 의료기술의 급격한 발전으로 생명연장의 가능성이 확대되고, 그로인해 ‘자연스러운 죽음’과 ‘인위적인 죽음’ 사이의 경계가 모호해지고 있는 현 상황 속에서, 유교의 전통적인 죽음관은 우리에게 어떠한 시사점을 줄 수 있는가를 탐구하는 방식으로 한국인의 죽음관 문제를 규명하고자 한다.

II. 죽음의 의미

1. 삶과 죽음(有生有死)

정도전은 『불씨잡변(佛氏雜辨)』 「불씨윤회지설변(佛氏輪廻之說辨)」편에서 『易』에서 말하는 ‘원시반종(原始反終)’을 언급하며, “생사(生死)의 설을 알 수 있다.”고 말한다.¹¹⁾ 우선, 주목해야 하는 것은 ‘시종(始終)’과 ‘사생(死生)’이라는 말에 있다.

간단히 말하면, 이는 첫째, 삶의 시작(始)과 끝(終)이 곧 생(生)과 사(死)라는 의미이며, 둘째, 죽음과 삶의 문제는 서로 떨어뜨려서 생각할 수 없음을 함축한다. 삶이 있고, 죽음이 있으며, 그 죽음을 논의하기 위한 대전제가 바로 삶이다. 이런 의미에서 우리는 삶이 있고 죽음이 있다는 의미의 ‘유생유사(有生有死)’를 말할 수 있다. 이는 「불씨윤회지설변(佛氏輪廻之說辨)」편에서 지적한 바와 같이, 앞선 유학자(先儒)들이 “精氣爲物, 游魂爲變”, 즉 “정기(精氣)는 물(物)이 되고, 유혼(遊魂)은 변(變)이 된

다.”라는 말을, 정도전이 다음과 같이 해석한 구절에서 확인할 수 있다.

天地의 조화로 인하여 비록 계속하여 낳고 낳아 끝이 없으나, 모임이 있으면 반드시 흩어짐이 있고, 흩어짐이 있으면 반드시 죽음이 있다.¹²⁾

죽음과 삶의 관계는 삶이 있으면 반드시 죽음이 있다는 ‘유생필유사(有生必有死)’라는 것을 알 수 있다. 한국인에게 죽음은 삶과 따로 떨어뜨려서 생각할 수 없는 문제일 뿐만 아니라, 삶이 먼저 있지 아니고서는 죽음자체를 상상할 수도 없고, 또 논할 수도 없는 문제로 인식하고 있음을 알 수 있다. 이런 사실은 한국인의 죽음관을 주제로 죽음에 대하여 논의하는 상황에서조차 죽음을 삶의 관점으로 치환해서 접근하는 태도로 나타난다. 즉 이는 죽음을 삶의 관점에서 바라본다는 말이다.

사람을 잘 섬기지도 못하면서, 어찌 귀신을 섬길 수 있겠는가?

삶도 아직 다 알지 못하는데, 어찌 죽음을 알 수 있겠는가?¹³⁾

공자의 제자인 계로(季路)가 귀신 섬기는 것에 대해 묻자, 공자가 이에 답하는 장면이다. 귀신이나 죽음과 같은 삶 이후의 문제는 관심과 고려의 대상이 될 수 없다. 삶도 아직 다 알 수 없기 때문이다. 따라서 삶 바깥의 영역인 죽음 또한 삶의 관점에서 바라보는 것은 이상하지 않다. 이 점은 유교의 효

10) ‘죽음에 대한 태도’를 규명함에 있어서 한국의 고전문헌과 『논어(論語)』에 주목하는 이유는 이 문헌들이 주로 대화 체나 어록으로 구성되어 있기 때문에 죽음에 대한 직간접적인 반응을 확인하기가 상대적으로 쉽다는 데 있다. 즉, 한국의 고전문헌과 『논어(論語)』는 ‘죽음에 대한 태도’를 확인하는 데 그만큼 좋은 자료를 제공한다.

11) 『佛氏雜辨』 「佛氏輪廻之辨」: “易曰 ‘原始反終’ 故知死生之說.”

12) 『佛氏雜辨』 「佛氏輪廻之辨」: “天地之化, 雖生生不窮, 然而有聚必有散, 有生必有死.”

13) 『論語』 「先進」: “季路問事鬼神 子曰 未能事人 焉能事鬼 敢問死 曰未知生 焉知死”

(孝) 사상에 그대로 담겨져 있어 장례 의식에도 나타난다. 가령, 아버지가 살아계실 때에는 아버지의 뜻을 잘 관찰하고, 아버지가 돌아가시고 나서는 살아생전 아버지의 행동을 잘 살펴서, 3년간 아버지의 방식(道)을 지켜내야만 효(孝)라고 부를 만 하다고 하는 것이다.¹⁴⁾

공자는 귀신을 섬기는 것에 부정적이지만, 부모 제사를 지내지 말라고 하는 것은 아니다. 제사 지낼 때는 [선조가 살아계실 것처럼 하고, 신(神)을 제사 지낼 때에는 실제 신(神)이 있는 것처럼 [제사하였다].¹⁵⁾

내가 제사에 참여하지 않으면, 제사 지내지 않는 것과 같다¹⁶⁾

마치 한 편에서 공자는 “귀신 섬기는 것을 어찌 알 수 있는가?”라고 반문하면서 다른 한 편에서는 귀신 제사 지내는 것에 대해 말하는 것 같다. 하지만, ‘내[生者]’가 제사에 참여하지 않으면 제사 지내지 않는 것과 같다는 위의 구절에서, 방점은 ‘귀신’에 있는 것이 아니라, 제사를 지내는 살아 있는 ‘나[生者]’에 있으며, 공자는 죽음 이후의 일이 아니라, 삶의 관점에서 죽음을 바라보는 태도와 의례로서 제사를 지내야 한다는 입장을 강조하는 것이다. 제사는 실제 존재하는지조차 증명할 수 없는 귀신을 위해서가 아니다. 살아 생전에 ‘내[生者]’를 길러주신 그 분을 향한 슬픔과 공경하는 마음과 태도이다.

2. 돌아간다(原始反終)

정도전이 『불씨잡변(佛氏雜辨)』 「불씨윤회지설변(佛氏輪廻之說辨)」편에서 “『역(易)』에서 말하는 ‘원시반종(原始反終)’을 언급하며, 생사(生死)의 설을 알 수 있다.”¹⁷⁾라고 한 데서 주목해야 하는 두 번째는 ‘원시반종(原始反終)’에서 ‘반(反)’의 의미에 있다. ‘반종(反終)’의 의미는 “끝으로 돌아간다.”는 의미이다. 여기서 한국인의 죽음에 대한 일반적인 인식을 단적으로 확인할 수 있다. ‘반(反)’과 비슷한 한자인 ‘반(返)’의 용례를 통해서 구체적으로 드러난다.

모든 초목들이 뿌리로부터 줄기, 가지, 잎 그리고 꽃과 열매에 이르기까지 하나의 기(氣)가 관통 하여 봄, 여름을 당하여서는 그 기운이 불어나 꽃잎과 잎이 무성하고, 가을과 겨울에 이르러서는 그 기운이 오그라들어 꽃과 잎이 쇠하여 떨어지나 이듬해 봄 여름에 이르면 또 다시 무성하게 되되, 이미 떨어져버린 낙엽이 다시 원래로 돌아가 소생하는 것은 아니다.¹⁸⁾

다음 구절에 주목한다. “이미 떨어져버린 낙엽이 다시 원래로 돌아가 다시 태어나는 것은 아니다.”¹⁹⁾ 확인 가능한 ‘返’의 함의는 ‘반본귀원(返本歸源)’이라는 말에 있다. 그 뜻은 ‘근본/근원으로 돌아간다’는 의미이다. 정도전이 말하는 ‘원시반종(原始反終)’에서 ‘반(反)’의 의미는 ‘반대한다(反對)’거나, ‘뒤집다(如反掌)’, ‘돌아본다(反求諸己)’는 뜻의

14) 『論語』「學而」: “子曰 父在 觀其志 父沒 觀其行 三年 無改於父之道 可謂孝矣。”

15) 『論語』「八佾」: “祭如在 祭神如神在。”

16) 『論語』「八佾」: “子曰 吾不與祭 如不祭。”

17) 『佛氏雜辨』「佛氏輪廻之辨」: “易曰 ‘原始反終’ 故知死生之說。”

18) 『佛氏雜辨』「佛氏輪廻之辨」: “凡草木自根而幹而枝而葉而華實, 一氣通貫, 當春夏時 其氣慈至而華葉暢茂, 至秋冬其氣 收斂而華葉衰落, 至明年春夏又復暢茂, 非已落之葉返本歸源而復生也。”

19) 『佛氏雜辨』「佛氏輪廻之辨」: “非已落之葉返本歸源而復生也。”

의미가 아니다. ‘반(返)’과 연결되는 의미로, ‘근본/근원으로 돌아간다’는 의미를 함축한다. 이러한 ‘反’의 의미는 다시 ‘돌아간대(歸)’로 정확하게 표현된다.

천지음양의 기(氣)가 서로 합하여, 사람과 만물이 되는데, 혼기는 하늘로 돌아가고(歸), 체백은 땅으로 돌아가면(歸) 완전히 변한다²⁰⁾

정도전은 사람과 만물, 즉 生命이 탄생하고, 소멸해서 죽음에 이르는 그 진행 과정을 천지음양(天地陰陽)의 기(氣)로 설명한다. 죽음의 과정을 혼기(魂氣)와 체백(體魄)의 흠어짐으로 얘기하면서, 그들이 각각 하늘로 또 땅으로 ‘돌아간대(歸)’고 말한다. 이와 같이, 한국인의 전통적인 죽음관에서 ‘죽음’의 의미는 ‘돌아간대(歸)’는 의미로 집약된다. 삶에서 죽음으로 가는 과정을, 생명의 탄생 이전인 원래의 상태로 ‘돌아가는’ 것으로 이해하고, 이를 기(氣)의 모이고, 흠어지는 과정으로 설명하는 것이다. 생각해보자. 우리는 일상적으로 그 누군가가 생을 마감했을 때, 무의식적으로 ‘돌아가셨다’고 말한다. 이는 죽음을 ‘죽음’이란 단어를 직접 거론하지 않고, 우회적으로 표현하는 방식이기도 하다. 이렇듯, 생명의 탄생과 소멸하는 과정에서 ‘돌아간대(歸)’는 의미로 표현되는 죽음의 의미가 ‘죽음’에 대한 한국인의 공통적인 인식이라고 할 수 있다.

3. 회생불가(回生不可)

정도전은 『불씨잡변(佛氏雜辨)』 「불씨윤회지설변(佛氏輪廻之說辨)」편에서, “이미 변(變)했다는 것은 견고하던 것이 썩었다는 것이고, 있던 것이 없어진 것이니, 다시는 물(物)이 될 수 없는 것”²¹⁾이라고 말한다. 여기서 변(變)했다는 말에 유의할 필요가 있다. “변(變)한다는 것은 혼(魂)과 백(魄)이 서로 떨어져, 흠어져서 변한다고 할 때의 변(變)으로, 이는 [단순히] 변화한다는 의미의 변(變)이 아니다.”²²⁾

김경방(金景芳)²³⁾이 제시하는 양변(量變)과 질변(質變)에 대한 논의는 정도전이 말하는 변(變)의 의미가 무엇인지에 대해 참고가 될 만하다. 김경방(金景芳)은 『계사전상(繫辭傳上)』 「제십일장제2절(第十一章第二節)」에서 “변하고 통하는 것이 사시(四時)보다 더 큰 것이 없다(變通莫大乎四時).”에 대한 해석으로, “사시(四時: 사계절을 뜻함)는 천지의 변화, 발전의 한 모습이다. 『역(易)』 중에, 변화하고, 발전한다는 의미로는 변(變)과 통(通)이 있다. 사계절 가운데, 봄, 여름, 가을은 ‘통(通)’이고, 겨울에 이르러서야, ‘변(變)’했다고 한다.”²⁴⁾

봄에서 여름으로, 다시 여름에서 가을로의 변화는 단순한 양적인 차원에서의 변화라고 해서 양변이라고 하고, 이를 통(通)이라고 부를 수 있다. 하지만, 그러한 변화가 겨울에 이르러서는 그 다음 해 <새로운 봄>을 맞이할 수 있는 단계로 접어들기 때문에,

20) 『佛氏雜辨』 「佛氏輪廻之辨」: “天地陰陽之氣, 交合, 便成人物, 到得魂氣 歸于天, 體魄 歸于地, 便是變了.”
21) 『佛氏雜辨』 「佛氏輪廻之辨」: “既是變則 堅者腐, 在者亡, 更無物也.”한 가지 재미있는 것은 노자 『道德經·76章』에서는 살아있는 경우는 ‘유약(柔弱)한 것으로, 죽은 경우에는 ‘견강(堅強)에 비유한다는 점이다.(人之生也柔弱, 其死也堅強.) 이는 정도전이 살아있는 상태를 ‘견(堅)’의 상태로 보는 것과는 다른 시각임을 알 수 있다.
22) 『佛氏雜辨』 「佛氏輪廻之辨」: “游魂爲變, 變則是魂魄相離, 游散而變, 變, 非變化之變.”
23) 김경방(金景芳, 1902-2001) 선생의字는 호촌(曉村)이고, 요령성(遼寧省) 의현(義縣) 사람으로, 역사학자, 문학학자이며, 길림대학교(吉林大) 교수를 지냈다. 일생 『周易』 연구에 매진하여 이 분야에 탁월할 업적을 남겼다. 특히 96세(1998년)에 선생이 강술하고, 그의 학생 장전민(張全民)이 그것을 받아 정리하여 출간한 『周易·系辭傳』新編詳解에 대해서는, 선생 스스로 自序에 70년 이상의 『周易』 공부과정 중에 마침내 “돌파(突破)한 바가 있다고 말한다. 그밖에 선생의 대표적인 저작으로는 『中國奴隸社會史』, 『古史論集』, 『易通』, 『周易全解』, 『周易講座』, 『孔子新傳』 등이 있다. 金景芳, 『周易·系辭傳』新編詳解, 沈陽: 了海出版社, 1998: 192-200.
24) 金景芳, 『周易·系辭傳』新編詳解, 沈陽: 了海出版社, 1998: 86-87.

겨울에서 봄으로의 변화는 단순히 양적인 차원의 변화로는 설명하기 곤란하고, 질적이 차원에서 변화가 이뤄진다고 봐야 한다. 김경방(金景芳)에 의하면, 이 경우의 변(變)이 바로 질변(質變)에 해당한다.

‘죽음’의 의미에, 양변과 질변의 개념을 대입해 보면 정도전은 왜 단순히 변화했다는 차원에서 죽음을 논할 수 없다고 말했는지 그 까닭을 짐작할 수 있다. 단순히 양적인 차원에서의 변화로 죽음을 설명할 수 없기 때문이다. 양적인 변화라는 것은 한 인간의 성장과정 속에서 발생하는 무수히 많은 일련의 변화들을 가리킬 수 있다. 하지만, 죽음은 그러한 양적인 차원만으로는 설명할 수 없는 ‘이전 상태로의 회복이 원천적으로 불가능’하며, 동시에 삶의 연장선이 아닌 새로운 상태/단계로의 진입이라는 차원으로 접근해야만 한다. 그렇기에, 질적으로 변화된 상태로 진입한 ‘죽음’의 상태에 이르러서는 “홀어져 버린 것이 다시 합하여 질 수 없는 것”²⁵⁾이다. 이런 관점에서, 정도전은 불교의 윤회설을 비판한다. 여기서 가늠해 볼 수 있는 ‘죽음’의 의미는 질적 변화로 인해 ‘회생불가(回生不可)’라는 새로운 상태/단계로 진입해버린 상태이다.

III. 죽음의 성격

1. 자연(自然)스런 죽음

삶을 마감한다는 의미에서 죽음을 꺼려한다는

것은 한국의 전통적인 유교 사상과 한국인의 정서를 고려해볼 때 부인할 수 없는 사실이다. 그렇다고 해서 한국인들이 삶에 집착하고, 자연의 소멸과정으로 거스를 수 없는 죽음을 거부하는 것은 아니다.

불가의 윤회설을 정면으로 비판하는 정도전의 『불씨잡변(佛氏雜辨)』, 『불씨윤회지설변(佛氏輪廻之說辨)』편에서, 인간 또한 자연의 섭리로서 ‘자연스런 죽음’을 거스를 수 없다는 입장을 엿볼 수 있다. “화(火)가 멸하면 연기는 올라가 하늘로 돌아가고, 회신은 내려가 땅으로 돌아간다, 사람이 죽으면 혼기(魂氣)는 하늘로 올라가고, 체백(體魄)은 땅으로 내려가는 것과 같아. 연기는 곧 사람의 혼기에 [해당하며], 회신은 곧 사람의 체백에 [해당한다]. 또한 화의 기운이 멸하면 연기회신은 다시 합하여 화(火)가 되지 않으니, 사람이 죽은 후에 혼기체백 또한 다시 합해져서 물(物)이 될 수 없다는 그 이치는 더욱 명백하지 아니한가!”²⁶⁾

여기서 포착되는 ‘생(生)’의 의미는 삶이나 생활의 차원에서 포착되는 ‘생(生)’에 관한 논의가 아니라, 생명(生命)의 차원에서 접근 가능한 ‘목숨’이나 ‘수명’과 같은, ‘명(命)’의 차원에서 논의되는 ‘생(生)’의 의미라는 것을 알 수 있다.²⁷⁾ 자연의 일부로 인간을 바라보는 데에서 연유하여, 거스를 수 없음을 내포하는 ‘명(命)’의 차원에서 논하는 ‘자연스런 죽음’은 유교를 포함한 동양의 전통적인 정신문화의 공통적인 시각이다.²⁸⁾

정리하면, 정도전에 의하면 ‘명(命)’의 차원에서 접근할 수 있는 ‘자연스런 죽음’은 기(氣)의 모이고

25) 『佛氏雜辨』, 『佛氏輪廻之辨』: “安有已散者復合 而已往者 復來乎”

26) 『佛氏雜辨』, 『佛氏輪廻之辨』: “火滅則煙氣升而歸于天 灰燼降而歸于地 猶人死則魂氣升于天 體魄 降于地 火之煙氣即 人之魂氣, 火之灰燼即人之體魄 且火氣滅矣, 煙氣灰燼不復合而爲火 則人死之後 魂氣體魄亦不復合 而爲物, 其理豈不 明甚也哉”

27) 『荀子』, 『天論』: “人之命在天, 國之命在禮” 순자의 “사람의 명(命)은 하늘(天)에 달려있다”고 말하는 ‘명(命)’에 대한 입장에서 ‘자연스런 죽음’에 대한 관점을 재확인한다. 사람의 명(命)이 하늘에 달려있다는 말은 인간은 천지자연의 일부임을 지적한 말이다.

28) 단적인 예를 들어, 도가(道家)는 유교와 대립적이며 비판적인 태도를 견지하는 학파이다. 그럼에도 인간 또한 만물의 하나로서 죽음에 거스를 수 없다는 태도를 보인다는 점은 유교와 다르지 않다. 말하자면, 이러한 죽음에 대한 태도는 학파를 초월하여 하늘(天)과 인간(人)의 관점에서 모두가 공유했던 관점이라는 것을 알 수 있다.

흘어지는 천지음양(天地陰陽)의 조화로 탄생한 인간과 만물인 생명(生命)이, 그 기(氣)가 자연스럽게 흘러지는 소멸과정으로 죽음에 차차 이르는, 극히 자연스러운 현상이다. 죽음은 자연의 일부인 인간이 좋아하고, 싫어할 수 있는 성격의 문제가 아니다. 이러한 자연현상으로서의 ‘죽음’은 천리를 보존하고, 인간의 사특한 욕망을 제거해야 한다는 ‘存天理, 去人欲’²⁹⁾에 해당하는 것으로, 대자연의 이치이다.

2. 방기(放棄)하는 죽음

‘자연스런 죽음’에서 논의한 것처럼, 인간이 거스를 수 없는 숙명으로서 죽음을 맞이하는 것은 너무나 당연한 일이다. 말할 필요 없이, 이러한 대자연의 거스를 수 없는 이치로서의 죽음은 인간에게만 해당하는 것이 아니라, 인간 이외의 여타 동물에게도 예외 없이 적용된다.

새가 장차 죽으려 할 때에는 그 울음소리가 슬프다.³⁰⁾

위의 구절은 증자(曾子)에게 병이 생겨, 맹경자(孟敬子)가 문병왔을 때, 증자가 “새가 장차 죽으려 할 때에는 그 울음소리가 슬프다.”고 말한 대목이다. 새가 장차 죽으려 할 때 그 울음소리가 슬프다는 말에서 우리는 확신할 수 없다. 새 또한 인간처럼 죽는 것이 두려워서 혹은 주위의 친구들과 헤어질 생각에 슬퍼하는지, 아니면 병이 들어 그 아픔이 실제 슬픈 소리로 나오는 것인지, 심지어 증자가 들은 그 소리가 정녕 새가 슬퍼서 낸 소리인지 등등 확신할

수 없다. 확실한 것은 죽음을 눈앞에 둔 새를 보고 있노라면, 종(種)이 다른 인간일지라도 슬픈 마음이 발동한다는 사실이다.

왕께서 당(堂) 위에 앉아 계시는데, 당(堂) 아래로 소를 끌고 내려가는 자가 있어, 왕께서 그것을 보고 말씀하십니다. 소를 무엇에 [쓰려고 하는가? 대답하기를 장차 종(鍾)의 틈을 바르는데 [쓰려고 합니다. 왕께서 말씀하시길, 놓아주어라! 내가 그 두려워 벌벌 떨며 [아무런 죄없이 사지로 끌려가는 것을 차마 볼 수가 없다.³¹⁾

제선왕(齊宣王)³²⁾이 사지로 끌려가는 소를 보고 차마 보고만 있을 수는 없어서 소를 놓아주었다는 고사이다. 맹자는 마침 제선왕을 만나 실제로 이와 같은 일을 했는지 제선왕에게 묻고, 제선왕은 이런 일을 실제로 했다고 말한다. 비록 종(種)이 다른 동물일지라도 그 죽음을 눈앞에 둔 상황에서는 차마 바라보고만 있을 수 없는 마음이 발동한다는 사실을 확인할 수 있다.

이는 증자가 “새가 슬프게 울고 있다.”는 이야기와 맥을 같이 한다. 두 이야기의 다른 점은 앞선 새의 죽음은 증자가 어찌 손 써볼 수 없는 ‘자연스런 죽음’의 영역에 속하는 것이다. 반면, 제선왕이 사지로 끌려가고 있는 소를 바라보는 상황은 이와는 다른 의미의 ‘죽음’이다. 제선왕이 “놓아주라!”고 한마디 말만 하면 능히 면할 수 있는 그런 죽음이다. 이 죽음은 ‘방기(放棄)하는 죽음’이라고 부를 수 있다. 사지로 끌려가는 소를 제선왕이 보았어도, 못 본

29) 천리를 보존하고, 인욕을 제거한다는 뜻이다.

30) 『論語』「泰伯」: “鳥之將死 其鳴也哀.”

31) 『孟子』「梁惠王上」: “曰臣聞之胡 訖 曰王坐於堂上 有牽牛而過堂下者 王見之 曰牛何之 對曰 將以擊鐘 王曰 舍之 吾不忍其觥 若無罪而就死地.”

32) 중국의 전국(戰國)시대, 제(齊)나라 위왕(威王, B.C.356-B.C.326) 사후(死後) 즉위한 제나라의 왕.

척하고 포기해버렸으면 그 또한 막을 수 없는 죽음이기 때문이다.

지금 사람들이 갑자기 우물 속으로 [기]에 들어가는 어린아이를 보면, 모두 흠칫 놀라며 측은한 마음이 생기는데, 이는 그 아이의 부모와 교분을 맺으려 해도 아니고, 향당과 친구들에게 명 예를 얻기 위함도 아니고, [잔인하다는] 명성을 싫어해서 그런 것이 아니다.³³⁾

아무것도 모르는 갓난아이가 우물 속으로 기어 들어가려는 일촉즉발의 상황에서 그 아이를 구하고자 하는 것은, 마치 제선왕이 사지로 끌려가는 소를 보고 차마 못 본 체 할 수 없는 상황과 유사하다. 이러한 일촉즉발의 긴급한 국면에서 '내(상황을 목격한 자)가 손을 쓰면 구할 수 있는데, 그만 못 본 척하고 놔두면 죽는 상황이 발생하는 죽음, 이 또한 '방기하는 죽음'에 속한다.

이러한 '방기하는 죽음'은 '자연스런 죽음'과 근본적으로 그 성격을 달리한다. '자연스런 죽음'은 인간의 의지에 의해서 혹은 여타 변수에 의해서 그 죽음을 피하거나 막을 수 있는 성질의 죽음이 아니다. 모든 피조물은 '자연스런 죽음'을 그대로 받아들여야만 한다. 이와 달리, '방기하는 죽음'은 누군가 물리적인 죽음의 상황으로 내몰린 상태에서 그 상황을 목격한 제3자가 못 본 척하지 않고, 구해줄 의지만 있으면 얼마든지 구할 수 있는 죽음이다. '방기하는 죽음'은 대자연의 영역에 놓여 있는 죽음이 아니라, 상황 여하에 따라서 피하거나 막을 수 있는 차원의 죽음이다.

3. 인위(人爲)적인 죽음

“삶과 죽음은 명(命)에 달려 있고, 부귀는 하늘에 달려있다.”³⁴⁾ 이처럼 '명(命)'에 기대어 받아들여야만 하는 '자연스런 죽음'이 아니라, 어느 면에서는 '방기하는 죽음'과 상통하는 죽음이 있다. 타자(他者)에 의해서 결정되거나/야기되는 죽음으로, '자연스런 죽음'과 대비하여 말하기 위해 '인위적인 죽음'이라 부른다. 이는 고전문헌에서 특히 '죽임[殺]'이라는 단어로 빈번하게 등장한다.

『논어(論語)』에는 은(殷)나라에 세 명의 인자(仁者)가 있다고 하는데, 「미자(微子)」편에서는 다음과 같이 말한다. “미자는 떠나가고, 기자는 노예가 되었으며, 비간은 간언을 하여 죽었다.”³⁵⁾ 이 말은 주왕(紂王)³⁶⁾의 무도함을 보고 주왕의 서형(庶兄)이었던 미자는 주왕을 떠나갔고, 주왕의 숙부였던 기자와 비간이 주왕의 무도(無道)함에 대해 간언을 하자, 기자는 노예가 되고, 비간은 죽었다는 말이다.³⁷⁾ 비간이 죽었다는 말은 곧 주왕이 비간을 죽였다는 말이다. 비간의 죽음에서 보듯이, '죽음'은 이처럼 힘 있는 자에 의해서 '죽임[殺]'을 당하는 형태로 종종 나타난다. '죽임[殺]'으로 나타나는 이러한 죽음은 본인의 의사와는 무관하게 타자(他者)에 의한 것이기에, '인위적인 죽음'이라고 할 수 있다. 이러한 '인위적인 죽음'은 과거 신분사회의 전통사회에서 권력자에 대항하거나, 권력자의 눈 밖에 났을 경우에 전형적으로 발생한다.

또 다른 '죽임[殺]'을 발견할 수 있다. 그것은 이 유야 어찌됐든 간에 원한(怨恨) 관계에 의해서 비롯하는 경우이다. 『맹자(孟子)』에서는 만약 다른 사람

33) 『孟子』「公孫丑上」: “今人乍見孺子將入於井 皆有怵惕惻隱之心 非所以內交於孺子之父母也 非所以要譽於鄉黨朋友也 非惡其聲而然也。”

34) 『論語』「顏淵」: “死生有命 富貴在天”

35) 『論語』「微子」: “微子去之 箕子爲之奴 比干諫而死.”

36) 주(紂)는 길(桀)과 함께 중국 역사상 가장 덕(德)이 없던, 악덕한 왕으로 통한다.

37) 朱熹 撰, 『四書章句集注』, 北京: 中華書局, 1995: 182-183.

의 부모를 해하면, 그 자식이 해한 자의 부모를 또 살해하고, 다른 사람의 형을 해하면, 사람들이 해한 자의 형을 또한 살해한다고 한다.³⁸⁾ 이처럼, 타자(他者)에 의해 '죽임[殺]'을 당함으로써 맞게 되는 '인위적인 죽음'은 순전히 인간이 상호 접촉하고, 교류하며 충돌하는 등의 관계가 어그러지는 과정에서 벌어지는 참극이다.

무력 사용으로 야기되는 이러한 '인위적인 죽음'은 주로 인간의 힘과 의도에 의해서 타인을 살해하는 '죽임[殺]'으로 나타난다. 굳이 타인(他人)이라는 말을 쓰지 않고, 타자(他者)라는 표현을 쓰는 이유는, '죽임[殺]'을 가하는 대상이 반드시 사람만은 아닐 수 있어서이다. 실제 고전 문헌에서는 타인에 의한 살해만이 아니라 가뭄이나 흉년과 같은 자연재해로부터 인간이 아사하게 되는 현상 또한 '죽임[殺]'³⁹⁾이라는 개념을 적용한다.⁴⁰⁾

'인위적인 죽음'과 관련해서 주목해야 하는 것은 도덕성과 연관될 때이다. 공자의 제자 자로(子路)는 춘추오패 가운데 첫 번째로 천하의 패자로 등극한 제환공(齊桓公)과 제환공을 도와 패도(霸道)를 이룬 관중(管仲)의 얘기를 꺼낸다. 환공이 왕위를 이어 받기 위해 공자 규(公子糾)를 죽이자, 공자 규를 모시던 소홀(召忽)은 같이 따라 죽었다. 하지만, 공자 규를 모시던 관중은 죽지 않고, 오히려 한 때 적이었던 환공을 도와 환공이 천하의 패자로 등극하게 도왔다. 자로는 이 일을 두고 관중에게 인(仁)이 없음을 비판한다.⁴¹⁾

이 이야기가 '인위적인 죽음'에 대해서 보여주는 교훈은 죽음을 피하거나 또는 선택해야 하는 경

우에 그 죽음을 선택하고 피하는 근거가 무엇인가에 따라서 죽음의 여부가 정당성을 갖게 된다는 점이다. 유교 사상에서 그 근거는 바로 인(仁)과 같은 도덕성과 직결된다. 이러한 도덕성은 '인위적인 죽음'에서 그 죽음의 정당성과 가치를 평가하는 바로미터의 역할을 한다. 이는 '방기하는 죽음'의 경우에도 유사하게 적용되어 만약 타인의 죽음을 구할 수 있는 상황/처지에 있으면서도 구하려는 시도조차 하지 않았을 경우에는 제3자로부터 도덕적 비난을 면키 어려운 구실을 제공할 수 있다.

IV. 죽음에 대한 태도

1. 외경호생(畏敬好生)

동물은 자신보다 강한 존재를 만나면 지레 겁먹는다. "창공 위를 날아다니는 새도 매를 보면 두려워하고, 물에서 뛰노는 물고기도 물개를 보면 두려워하기 마련이고, 토끼가 사냥개를 보면 두려워하기는 마찬가지인데, …… , [이런 것인 곧 물(物)이 원래 그러한 것이다. 인간 또한 그런 [두려움이 있다.]"⁴²⁾ 인간도 자연에 대한 두려움[畏]이 늘 있다. 그 두려움 가운데 제일 큰 두려움은 바로 '죽음'에 대한 두려움이다. 죽음은 생전에 한 번도 경험해볼 수 없을 뿐만 아니라, 그 누구도 막지도 피해갈 수도 없는 일이기 때문이다.

죽음으로 인해 발생하는 두려움은 크게 세 가지 측면에서 이해할 수 있다. 첫째, 죽음 이후의 세계는 인간의 능력으로는 알 수 없다.⁴³⁾ 사후 무슨 일이

38) 『孟子』「盡心下」: “孟子曰 吾今而後 知殺人親之重也 殺人之父 人亦殺其父 殺人之兄 人亦殺其兄 然則非自殺之也 一 聞耳.”

39) '살[殺]'과 관련하여 또 하나의 죽음 유형을 생각해볼 수 있다. 살신성인(殺身成仁)의 살신(殺身)이다. 이는 스스로 죽음을 선택하는 것으로 자살(自殺)의 범주에 속할 수 있지만, 인의(仁義)와 같은 대의명분을 위한 희생을 전제로 한다는 점에서 단순한 자살과는 구별되는 죽음이다.

40) 『孟子』「盡心下」: “孟子曰 周于利者 凶年不能殺.”

41) 『論語』「憲問」: “子路曰 桓公殺公子糾 召忽死之 管仲不死 曰未仁乎”

42) 『東國李相國全集』第1卷「畏賦」: “鳥畏鷹於天 魚畏獺於水 兔畏獮 …… 物固然矣 人亦有焉.”

43) 『論語』「先進」: “季路問事鬼神. 子曰, 未能事人, 焉能事神 敢問死. 曰, 未知生, 焉知事.”

벌어질지 전혀 예측할 수 없다는 사실만으로 ‘죽음’은 그 자체로 두려움이다. 둘째, 상제(上帝)와 관련한 두려움이다. 한나라의 대표적인 유학자 동중서(董仲舒)는 천인감응설(天人感應說)을 주장한다. 자연(天)의 질서를 주재하는 상제는 인간의 모든 도덕적 선과 악의 행위에 대한 반응으로 상과 벌을 부과한다. 동중서의 천인감응설 논의를 계기로, 유교에서 상제(上帝)에 대한 논의가 재등장한다. 인간에게 별주는 상제에 대한 두려움은 우리 문화 속에도 고스란히 나타난다.⁴⁴⁾ 셋째, 사랑하는 사람(가족)과의 사별 이후에 찾아오는 두려움이다. 집안의 가장이 아이들만을 남겨놓고 먼저 숨을 거뒀다고 생각해보자. 의지할 곳 없이 남겨진 아이들은 그야말로 청천벽력과도 같은 두려움 속에서 하루하루를 보내야만 한다.

인간이 어찌 손쓸 수 없는 ‘죽음’. 이로부터 비롯하는 두려움이 죽음에 대해 가져볼 수 있는 태도의 전부일 리 없다. 두려움을 어떤 식으로 해소할까, 두려움을 어떻게 극복할까라는 데에까지 생각이 미친다면 인간의 도리(人道)적 차원에서 접근해 볼 수 있는 죽음에 대한 태도의 문제로 들어간다.

제일 높은 자가 임금이건만 그도 오히려 하늘을 두려워하며 공경한 모습과 엄숙한 마음을 갖고 밤낮으로 조심한다.⁴⁵⁾

단순히 공포감을 촉발하는 차원에서 그치는 두려움이 아니다. 대자연의 숙명 앞에서 한 없이 작아질 수밖에 없는 인간이 엄숙한 자세로 자신을 돌아보게 된다는 차원에서 ‘경(敬)한 마음이 생긴다. 둘

째, 사자(死者)를 떠나보내는 자의 입장에서, 떠나가는 자를 향해 갖춰야 하는 마음은 또한 공경하는 마음(敬)으로 표출된다. 거스를 수 없는 ‘죽음’으로부터 사람들은 반사적으로 두려움을 느낄 수밖에 없지만, 그 두려움은 ‘경(敬)한 마음을 동반한다. 이러한 공경하는 마음(敬)은 예(禮)의 형식으로 구체화된다.

살아서는 예(禮)로 [그를] 섬기며, 죽어서는 예(禮)로 그를 장례하며, 또 예(禮)로 [그를] 제사한다.⁴⁶⁾

죽음에 대한 태도에서도 역설적인 측면이 발견된다. ‘경(敬)도 ‘예(禮)도 모두 죽은 자가 아니라, 산자(生者)라야 가능하다. 산자의 ‘경(敬)이고, 산자의 ‘예(禮)인 것이다. 이것이 죽음에 대한 태도를 논하는 경우에도 산자(生者)의 중심에서 접근할 수밖에 없는 이유이다. 이는 삶을 긍정하고, 삶을 좋아하는 호생(好生)의 태도로 나타난다. 여기서 멈추지 않는다. ‘호생(好生)의 태도는 삶의 반대편에 있는 죽음을 극도로 부정하고, 혐오하며, 심지어는 불경한 것으로 여겨 금기시하기까지 한다. 이것이 ‘기사(忌死)’와 ‘오사(惡死)’로 표출된다.

살려 하고 죽기를 싫어하는 것은 사물의 정(情)⁴⁷⁾ 살기를 좋아하고, 죽기를 싫어하는 것은 사람과 사물의 공통된 심정(心證)⁴⁸⁾

삶은 ‘존(存)을, 죽음은 ‘망(亡)을 뜻한다. ‘망(亡)은 모든 것의 끝을 의미한다. 이에, 존재의 일체를 부정한다. 이는 삶에 대한 강한 긍정의 태도로

44) 『東國李相國全集』 第1卷「畏賦」: “於皇上帝降監善惡, 設或震怒, 雷霆暴作, 烈風聞之, 飛沙走石.”

45) 『東國李相國全集』 第1卷「畏賦」: “莫尊者君, 猶畏上天, 祇栗齊肅, 夙夜以虔.”

46) 『論語』 「爲政」: “子曰 生事之以禮 死葬之以禮 祭之以禮.”

47) 『東國李相國後集』 第3卷「古律詩· 獸生 啞」: “貪生忌死是物情.”

48) 『順菴先生文集』 第1卷「題烈女驪興李氏行錄後」: “好生惡死, 人物通情.”

옳겨가기도 하지만, 반대로 죽음에 대해 극도로 부정하는 심리현상으로 나타나기도 한다. 따라서 삶의 관점에서 죽음에 대한 접근은, 죽음만을 단독으로 떼어놓고 생각하는 것에 상당한 거부감을 일으키고, 심지어는 불경스럽게까지 여기는 근거로 작동한다. 삶을 좋아하는 '호생(好生)'의 입장을 넘어서 삶을 탐하고 죽음을 꺼리는 '탐생기사(貪生忌死)'나 삶을 좋아하고, 죽음을 혐오하는 '호생오사(好生惡死)'의 태도로 나타나는 것이다. 한국인에게 삶과 죽음에 대한 이런 태도는 '인지상정(人之常情)'이다.

2. 불인지심(不忍之心)

우리는 앞서 죽음의 성격에 대한 논의 중 '방기(放棄)하는 죽음'을 살펴보았다. 앞서 '방기하는 죽음'의 예로 소개한 두 이야기에서 확인했듯이, 별별 떨며 사지로 끌려가는 소를 바라보는 제선왕이나 아무것도 모르고 우물 속으로 기어들어가는 갓난아기를 목도한 사람이 공통으로 보이는 반응은 차마 눈뜨고 그 광경을 바라보고만 있을 수 없는 '불인지심(不忍之心)'의 발동이다.

두 가지 점을 유추할 수 있다. 첫째, 두 이야기 모두에서 우리는 인간의 차마 눈뜨고 바라만 볼 수 없는 '불인지심(不忍之心)'을 확인한다. 중요한 것은 종(種)을 달리하는 소에 대해서도 측은한 마음이 발동하는데, 그 대상이 만약 소가 아니라, '유자입정(孺子入井)'에서처럼 인간이라면 어떻겠는가! 나아가서 '내(生)者'의 혈육이라면 어떻겠는가! 정말이지 '불인지심(不忍之心)'의 그 민감도(sensitivity)는 상상할 수 없을 정도의 큰 충격을 동반하며 살릴 수만 있다면 모든 방법을 강구하게 할 것이다.

둘째, 사지로 끌려가는 소를 바라보고 있는 사람이 제선왕이 아니라 의사이고, '유자입정'의 순간을 목도하고 있는 자가 길 가던 행인이 아니라 환자의 가족이라고 생각해보자. 가족의 입장에서 나의 가족

에게 죽음이 임박하려는 순간. 그 광경을 바라보는 환자의 가족들은 더하고 덜할 것도 없이 차마 눈뜨고 그냥 바라만볼 수 없는 '불인지심(不忍之心)'이 발동한다. 환자의 가족들에게만 해당되는 문제가 아니다. 환자의 생명을 끝까지 책임져야 할 막중한 책무를 지닌 주치의로서 의사의 입장도 다르지 않다. '불인지심(不忍之心)'으로부터 자유로울 수 없기는 의사도 마찬가지로인 셈이다.

의료과학기술의 발달은 생명에 인간의 '인위적인 개입'을 허용하고, 연명치료를 가능하게 함으로써 오늘날 '자연스런 죽음'의 경계를 모호하게 만들었다. '인위(人爲)'와 '자연(自然, nature)'의 명확했던 경계가 무너지면서, 자연스럽게 발동하는 '불인지심(不忍之心)'이 미쳐야 하는 범위에 대한 혼란을 야기하게 되어, 결과적으로 윤리와 법의 경계 또한 모호해지고 말았다. 이렇듯 어디까지를 '자연스런 죽음'이라고 분명하게 선 긋지 못하는 상황에서도 생명 연장을 위한 의사의 인위적인 개입은 지속된다. 만약 그렇지 않다면, 의사는 '방기(放棄)하는 죽음'의 상황에 몰려 그 책무를 다하지 못했다는 도덕적 비난을 면하기 어렵다. 또한, 환자를 살리기 위한 모든 방도를 동원해야만 한다. 그러지 않는다면, 과거 전통사회에서 '인위적인 죽음(殺)'이라고 부를 수 있을 법한 일들이 불거져서, 이제는 의사에게 도덕적 책임에 그치지 않고, 법적 책임까지 묻고 말 것이다.

환자의 가족들은 어떠한가? 발달한 의료기술로도 환자를 살려내지 못했다는 사실 때문에 마치 본인이 환자(부모)를 죽인 것(殺)과 같은 도덕적 죄의식에 사로잡히게 된다. 죽음이 이르는 순간을 곁에서 지켜볼 수 밖에 없는 환자의 가족들은 환자가 곧 죽음에 이르는 순간, 의사와 환자의 가족들은 '긴장(tension)관계'로 변한다. 서로 섞일 수 없는 물과 기름의 관계처럼 의사와 환자 가족들은 서로에게 윤리적 또 법적 책임을 전가하는 상극의 관계가 되기

도 한다. 이 모든 것이 죽음에 관한 '인위(人爲)'와 '자연(自然, nature)'의 경계가 모호해지고 있는 상황 속에서도, 여전히 '불인지심(不忍之心)'은 발동하기에 발생하는 문제이다.

3. 기정사실(既定事實)

부인의 임종 순간 장자(莊子)가 보여주는 태도는 유교 사상에서 나타나는 죽음에 대한 태도와 확연히 구분된다. 『장자(莊子)』 「지락(至樂)」편에서 장자는 자신의 부인이 죽음을 당했는데도 불구하고, 그 옆에서 곡을 하기는커녕 흥겨운 노래를 부른다.⁴⁹⁾ 이유는 간단하다. 자신의 부인도 죽음의 문턱을 넘지 못하는 것이 당연한 일이기 때문이다. 장자는 이러한 '숨'을 알지 못하는 사람만이 슬퍼한다고 말한다. 정도전에서 보았듯이, 인간이 죽음을 면치 못한다고 보는 것은 유교의 관점과도 상통한다.

이 점에서 중요한 것은, 죽음에 대한 태도에서 정도전은 결코 장자처럼 옆에서 장구치고, 노래 부르는 것에 공감하지는 못한다는 사실이다. 이러한 예를 공자가 가장 아끼던 제자 안희의 죽음에 대해 보인 태도에서 확인할 수 있다.

안연이 죽자, 공자가 말한다. “아! 하늘이시여 하늘이시여!”⁵⁰⁾

안연이 죽고, 공자가 지나치게 애통해하셨다.⁵¹⁾

안희가 죽었다는 사실에 너무나 비통한 나머지

공자는 하늘을 향해 계속해서 탄식한다. 그 애통함이 얼마나 절절했는지 주위에서 만류한다. 공자는 주위의 시선에 아랑곳하지 않고, 이렇게 반문한다. “만약 안희를 위해서 이토록 애통해할 수 없다면 그 누구를 위해서 이처럼 애통해할 수 있겠는가?” 장자처럼 죽은 사람 옆에서 북치고, 장구치고 노래까지 부른다는 것은 상상할 수조차 없는 일임에 분명하다.

여기서 유의할 점이 있다. 유교의 죽음에 대한 태도가 아끼던 사람을 잃었다는 이유로 이성을 잃는 상황에까지 빠지지는 않는다는 사실이다. 죽은 안희를 두고 어떻게 장례를 지내야할까라는 문제를 두고 문인들은 후장(厚葬)을 하자고 말하지만, 정작 그렇게 애통해 하던 공자는 후장(厚葬)에 대해서 “불가(不可)⁵²⁾”라는 답을 준다.⁵³⁾ 너무나 아끼던 사람의 죽음. 그 비통함은 그 무엇으로도 표현할 수 없지만, 그렇다고 후장(厚葬)하는 것에 공자는 반대한다. 여기에 ‘기정사실(既定事實)’의 의미를 대입할 수 있다. 가장 아끼던 사람이라도 일단 죽은 것으로 ‘기정사실’화 됐다면, 그에 대한 애통한 마음은 마음대로 표현하되, 그 장례는 절제된 자세로 임해야 함을 공자는 강조한다. 말하자면, 이미 ‘회생불가(回生不可)’라고 판명이 되어, 이승으로 돌아올 수 없는 죽음이 ‘기정사실’화 됐다면 비록 그 아픈 마음이야 이루다 표현할 수 없다고 하더라도, 담담하고 겸허하게 그 죽음을 받아들여한다는 것이다.⁵⁴⁾

죽음에 대한 담담한 태도는 우리가 만약 죽음을 예견할 수 있다면, 또 그 죽음이 거의 확실시 된다면 한국인들은 그 죽음을 거부하지 않고, 순응할 수 있

49) 『莊子』 「至樂」: “莊子妻死, 惠子弔之, 莊子則方箕踞鼓盆而歌……人且偃然寢於巨室, 而我嗷嗷然隨而哭之, 自以爲不通乎命, 故止也.”

50) 『論語』 「先進」: “顏淵死 子曰噫 天喪予 天喪予.”

51) 『論語』 「先進」: “顏淵死 子哭之慟 從者曰 子慟矣 曰有慟乎 非夫人之爲慟 而誰爲.”

52) 『論語』 「先進」: “顏淵死 門人欲厚葬之 子曰 不可.”

53) 『論語』 「八佾」: “子曰 大哉問 禮與其奢也 寧儉 喪與其易也 寧戚” 공자의 “예(禮)는 사치한 것보다는 검소한 것이 낫다.”는 말에서 후장(厚葬)이 불가하다고 하는 이유를 알 수 있다.

54) 이 차원에서는, 유가와 장자의 입장이 큰 관점에서 상통하는 면이 있다. 장자도 이왕에 죽음이 ‘기정사실’화 된 것이라면 그것은 자연현상의 일부로 슬퍼할 일이 아니기 때문이다. 슬퍼할 일이 아니라면 굳이 노래 부르지 못할 이유도 없다고 볼 수 있다.

다는 것을 암시한다. 되돌릴 수 없는 죽음에 순응하는 의연하고 담담한 길을 택하는 것이 곧, 삶의 마지막을 아름답게 장식하는 최선의 길이라고 믿기 때문이다. 하지만, 이 또한 의료과학기술이 발달한 오늘날에는 쉬운 일만은 아니다. 의학적으로 회생(回生) 가능성이 만의 하나라는 실낱같은 희망이라도 존재하고, 또 그런 희망을 살려볼 수 있는 여건만 허락한다면 '불인지심(不忍之心)'의 발동으로 살려내기 위한 모든 방안을 강구할 것이기 때문이다.

V. 맺음말

본 논문에서는 전통적인 정신문화를 구성하고 있는 다양한 종교적, 사상적, 문화적 요소 가운데 유교의 관점에서 한국인의 죽음관을 규명하고자 하였다. 먼저, 『불씨잡변(佛氏雜辨)』에서 정도전이 불교의 윤회설을 비판하는 과정을 살펴보면서, 유교에서 발견할 수 있는 한국인의 전통적인 죽음의 의미를 짚어보았다. 삶이 있고, 죽음이 있다(有生有死)는 것으로 한국인에게 삶은 죽음을 논의하기 위한 대전제라는 점을 확인했다. 이는 죽음을 삶의 각도로 치환해서 해석하는 것이다. 이런 관점에서 바라본 죽음은 곧, 태어나기 이전의 원래의 상태로 돌아간대(原始反終)는 의미를 함축한다. 그러므로 정도전이 불가의 윤회설을 비판하듯이, 죽음은 사람이 한 번 죽으면 다시 태어날 수 없다는 회생불가(回生不可)를 의미한다.

이러한 죽음은 사실 그 누구도 거부하거나, 거스를 수 없는 대자연의 이치이다. '자연(自然)스런 죽음'에 해당하는 이런 죽음 말고, 우리는 '방기(放棄)하는 죽음'을 생각해볼 수 있다. 『맹자(孟子)』에서 사지(死地)로 끌려가는 소의 이야기와 갓난아기가 우물 속으로 기어들어가는 고사를 통해서 확인했다. 제선왕이 사지로 끌려가는 소를 보고 "놓아주라!"는

말을 하지 않았으면 소는 곧 죽고 말았을 것이며, 우물 안으로 기어들어가는 아기를 구하지 않는다면 그 아기는 죽고 말 것이다. 이러한 죽음은 죽음에 임박하는 상황을 바라보고 있는 제3자의 의지여하에 따라서 구해낼 수 있는 죽음의 유형에 속한다. 전통적인 죽음관에서 살펴볼 수 있는 또 하나의 죽음은 '인위적인 죽음'으로 타자(他者)에 의해서 자행되는 죽임(殺)의 형태로 빈번하게 등장한다. 죽임(殺)에 해당하는 '인위적인 죽음'과 관련하여 고려해야 하는 것은 그 죽음/죽임의 가치와 정당성을 판단하는 잣대로 '인(仁)'과 같은 도덕성이 바로미터의 역할을 한다는 사실이다.

'자연스런 죽음', '방기하는 죽음', '인위적인 죽음'이 죽음의 성격이라는 관점에서 크게 분류한 것이라면, 이러한 죽음의 성격에 따라서 사자(死者)를 보내는 사람들의 죽음에 대한 태도가 결정된다. '자연스런 죽음'의 경우, 외경호생(畏敬好生)의 태도로 나타난다. 인간에게 가장 두려운 대상은 죽음일 수밖에 없다. 하지만 그것을 극복하려는 인간의 내적 노력과 태도는 경건하고 엄숙한 '경(敬)'으로 나타난다. 이는 곧 죽음에 대한 태도 역시 산 자(生者)의 태도일 수밖에 없기에, 삶에 대한 강한 긍정과 좋아하는 '호생(好生)'의 태도를 불러온다. 그리고 이러한 태도는 심지어 죽음을 혐오하고, 금기시하는 '기사(忌死)'나 '오사(惡死)'의 태도로 드러나기도 한다. '방기하는 죽음'에 대한 태도는 '불인지심(不忍之心)'으로 나타난다. 심지어 종(種)을 달리하는 소의 죽음을 보고서도 차마 그냥 바라볼 수만은 없는 '불인지심'의 마음이 발동한다는 것을 확인했다. 자신의 혈육이 죽음에 임박했다고 생각하면 통제할 수 없는 '불인지심(不忍之心)'이 발동한다는 것은 명약 관화하다. 따라서 의료과학기술이 오늘날처럼 발달한 시점에서 실제 구해낼 방법을 찾지 못한다면 당사자들은 분명 도덕적 죄의식에 사로잡히고 말 것이다. 하지만, 사자(死者)의 죽음이 회생불가(回生不

可)한 것이라고 명명백백하게 기정사실(既定事實)화 된다면 한국인들은 그 죽음을 거부하지 않고, 순응할 수도 있다. 되돌릴 수 없는 죽음에 의연하고 담담한 태도를 보이는 것이, 또한 인간이 삶의 마지막을 아름답게 장식하기 위해 선택할 수 있는 최선이라고 믿기 때문이다.

의료과학기술의 발달은 우리에게 죽음에 대한 새로운 이해와 자세를 요구한다. 결과적으로, '인위(人爲)적'인 의료기술의 발달은 '자연(自然)스런 죽음'과의 경계를 모호하게 만들었고, 이는 어느 순간을 죽음으로 기정사실화 할 수 있는지에 대한 도덕적 판단을 근본적으로 흐려놓았다. 이 시점에서, 한국인의 죽음관에 남겨진 과제는 다른 것이 아니다. 과연 어느 '선' 까지를 자연(自然)적인 죽음의 상태

로 진입한 것이라고 기정사실화 할 수 있고, 어디까지를 인위(人爲)적인 의료과학기술의 개입이 허용될 수 있는 것으로 명문화할 수 있는지. 이에 대한 사회적 토론과 합의가 필요하다는 점이다. 본론에서 한국인의 죽음관으로 제시한 '희생불가', '방기하는 죽음', '불인지심' 과 같은 내용들은 사회적 토론과 합의를 하는 과정에서 한국인의 죽음에 대한 정서와 태도를 이해하는 데 참고할만한 아이디어를 제공할 수 있을 것이다. ㉞

색인어

유교, 불씨잡변, 자연스런 죽음, 인위적인 죽음, 불인지심(不忍之心)

The Meaning and Characteristics of Death from a Traditional Korean Perspective

LEE, Kook Bong*

Abstract

Recent advancements in medical treatment have led to a new understanding of death, which diverges from the understanding of death in traditional Korean culture. As human life can now be prolonged through new medical treatments and technologies, such as respirators, the distinction between death by nature and death by human means has become blurred. This has resulted in public interest and debate in Korea concerning “death with dignity” and a patient’s “right to die.” This article contends that the concept of “death with dignity” actually undermines a patient’s dignity and the concept of a “right to die” reduces a patient’s rights. Furthermore, it is argued that there is a need to redefine the legal definition and meaning of “natural-death” and “artificial-death” in the context of Korean ethics, which cannot be decoupled from Korean thought and culture with its deep roots in Confucianism. This article sheds light on the meaning and characteristics of death from the point of view of Korean Confucianism. An account is also given of the associated notion of “sympathy” as developed by the philosopher Mencius. This account is intended to provide an understanding of death from a traditional Korean perspective.

keywords

natural death, artificial death, sympathy

* *Ewha Institute for Biomedical Law & Ethics: Senior Researcher*