

## 인간생명의 시작에 관한 성경적 이해

- 생명윤리 물음에 관한 실천적 함의를 중심으로 -\*

김상득(전북대학교 철학과 교수)

### 논문초록

인간생명의 시작 물음은 생명윤리학의 ‘토대’ 물음이다. 이 글은 인간생명의 시작에 관한 성경적 입장을 밝힌 다음, 생명윤리학 물음에 관한 그 실천적 함의를 천착하는 데 목적이 있다. 성경은 생명의 시작점을 명시적으로 밝히고 있지는 않지만, 우리는 성경의 몇몇 구절을 통해 이를 추론할 수 있다. 하나님의 형상과 예수의 성육신 사건 등은 인간생명이 정자와 난자가 만나는 수정 순간에 시작됨을 말해준다. 즉, 우리는 특별한 그 어떤 본질적 속성으로 인해 인간인 것이 아니라, 하나님이 창조하였다는 그 한 가지 사실로 인간이며, 또 예수님은 출생 때가 아니라 임신한 바로 그 순간에 이미 성육신 하였기에, 인간생명은 수정 순간에 시작된다고 말할 수 있다. 또 시편 139:13-18, 욥기 3:3, 예레미야 1:5 등도 이러한 수정론을 지지한다. 이와 더불어 이 글은 수정론에 반대하는 ‘낙태 해석’ 구절(출애굽기 21:22), 인간 창조에 관한 생기설, 착상론을 옹호하는 개체성 논변 등을 비판적으로 검토할 것이다.

이러한 수정론에 따르면, 인공 임신중절, 체외수정, 배아연구 등은 원칙적으로 금지된다. 왜냐하면 이러한 행위는 이미 하나님이 창조한 인간생명을 파괴하는 비윤리적인 행위이기 때문이다. 강간, 근친상간, 산모 생명의 위독 등의 경우 임신중절이 옹호된다는 이유 등은 수정론에 대한 반대 논변이 되지 않는다. 이는 예외적인 경우이지, 결코 인간생명의 출발점 자체를 변경시키는 논변이 아니기 때문이다. 하지만 수정론은 기독교인으로 하여금 대리모의 도덕성에 관해 혼돈을 야기한다. 왜냐하면 비록 체외수정 행위가 비윤리적이라 하더라도, 이미 창조된 배아는 하나의 인간생명이기 때문에 대리모는 아이를 사고파는 행위가 아니라 아이를 양육하는 보모 역할을 하기 때문이다. 이에 관한 기독교 윤리학적 논의가 앞으로 더 깊게 천착되어야 할 것이다.

**주제어:** 인간생명, 하나님의 형상, 생명윤리, 임신중절, 수정론

\* 2010년 10월 26일 접수, 12월 10일 수정, 12월 17일 게재확정.

이 논문은 2010년도 전북대학교 연구기반 조성비 지원에 의하여 연구되었음.

## I. 들어가는 말

인간생명의 시작 물음은 생명윤리학의 ‘토대’ 물음이라고 할 수 있다. 왜냐하면 이 물음은 체외수정, 배아복제, 임신중절 등 생명윤리의 많은 물음과 밀접하게 연관되어 있을 뿐만 아니라, 이 물음에 대한 입장에 따라 그 결론이 달라지기 때문이다. 토대 물음이기엔 이 물음은 생명윤리학의 역사만큼이나 오래 동안 그리고 뜨겁게 논의되고 있다. 하지만 아직도 그 결정적 합의점은 얻어지지 않고 있다. 그러면 왜 합의를 얻지 못하는가? 이 물음은 존재가 아니라 당위의 물음이고, 사실의 물음이 아니라 가치의 물음이기 때문이다. 가치와 당위 물음은 윤리학의 본질에 속한다. 구체적인 윤리 내용이 아니라 “윤리란 무엇인가?”에 관한 입장, 즉 윤리관 자체가 서로 다른 다원주의 사회에 우리는 살고 있기에, 가치와 당위의 물음에 관한 하나의 입장을 도출하기란 쉽지 않다. 따라서 인간생명의 시작 물음에 관해서도 세계관에 따라 서로 다른 견해가 각각 제 목소리를 내고 있다.

종교 역시 이러한 논쟁의 장에서 하나의 목소리를 내고 있다. 아니 생명윤리학의 태동기에는 종교, 특히 기독교 신학이 그 학문적 담론을 주도적으로 이끌었다.(Rae & Cox, 1999: 13) 칼라한(D.Callahan)은 1960년대 생명윤리학이 급성장하였지만, 그 시작은 1954년에 발간된 플레처(J.Fletcher)의 *Medicine and Morals*로 보면서, 초창기 생명윤리학 자료의 대부분은 기독교 신학과 관련되어 있었다고 고백한다(Callahan, 1990: 2-4). 학문의 태동이라는 발생학적 측면에 있어서 뿐만 아니라 생명윤리학은 그 본질적 특성으로 인해 기독교와 밀접한 연관성을 지닐 수밖에 없다. 즉, 생명윤리학은 ‘생명’의 윤리 자체를 윤리학적 탐구 대상으로 다루는데, 기독교 역시 ‘생명의 종교’이기엔 생명윤리학에 깊은 관심을 가질 수밖에 없다. 바로 이러한 이유로 필자는 ‘기독교 생명윤리학’ 작업을 하고자 한다. 기독교 생명윤리학이란 기독교적 학문하기의 일종으로 생명윤리학 및 그 주제적 물음들을 기독교적 관점에서 접근하는 학문을 말한다.

기독교 생명윤리학 작업의 첫 난제는 ‘기독교적 접근’의 정체성 물음이다. 일단 여기서 필자는 유대교와 가톨릭을 기독교에서 제외하고, 개신교에 국한하고자 한다. 개신교에 초점을 맞추어도 문제는 여전하다. 왜냐하면 다양한 기독교 신학이 존재하기 때문이다. 필자는 여기서 어느 특정의 기독교 신학의 관점이 아니라, 가능한 한 성경 말씀에 근거하여 생명윤리학을 논의하고자 한다. 즉, 필자는 ‘기독교’ 세계관이 아니라

‘성경적’ 세계관에 그 뿌리를 두고 있다. 물론 신학이라는 안경을 쓰지 않고, 과연 성경의 의미를 해석할 수 있는가의 물음이 제기되지만, 필자는 신학의 안경이 아니라 철학이라는 안경을 쓰고, 생명윤리학의 물음, 특히 인간생명의 출발에 관한 성경적 입장을 해명하고자 한다. 따라서 필자는 단순히 인간생명에 관한 성경적 입장을 교조적으로 주장하기보다는 철학적으로 비판하는 논의를 진행하고자 한다.

## II. 인간생명의 출발에 관한 성경적 이해

### 1. 하나님 형상과 인간생명의 시작

인간생명의 시작을 구체적으로 말해주는 하나님 말씀을 우리는 성경에서 찾아보기 어렵다. 하지만 성경은 인간을 ‘하나님의 형상’대로 지음 받은 존재로 명확하게 규정하고 있다(창세기 1:27). 인간존엄성의 성경적 토대 역시 하나님의 형상에 근거한다. 그러면 ‘하나님의 형상’이라는 개념은 인간생명의 출발점에 관해 어떤 함의를 지니는가? ‘하나님의 형상’(imago Dei) 개념에서 인간생명의 출발점에 관한 함의를 도출하고자 하는 학자들은 대개 이 개념에서 인간의 본질적 요소가 무엇인지를 해명한 다음, 인간 개체 발생 단계 중 어느 시점에서 그러한 요소가 개현되는지에 초점을 맞추어 논의를 전개한다. 한 예로써, 일부 학자들은 하나님의 형상을 ‘영혼’으로 규정한 다음, 영혼이 주입되는 시점에서 인간생명이 시작한다고 주장한다. 하지만 이러한 논의는 두 가지 난제에 부딪힌다. 하나는 하나님의 형상 개념에 대한 해석의 문제요, 다른 하나는 인간 개체 발생 단계의 어느 시점에서 ‘그 하나님 형상’이 개현되는지를 객관적으로 검증할 수 없다는 인식론상의 난점이다.

사실 하나님의 형상이라는 개념은 아직도 그 해석의 합의점을 찾지 못하고 있는 논쟁 중인 신학적 난제 가운데 하나이다. 그러나 한 가지 분명한 사실은 모든 인간은 하나님의 형상을 지녔다는 점이다. 모든 인간이 하나님의 형상을 지닌 결정적인 이유는 하나님이 그렇게 창조하셨기 때문이다. 그래서 일부 신학자들은 인간 자체가 하나님의 형상이라고 주장한다. 실제로 형상에 해당하는 히브리어 ‘tselem’이란 단어는 어원적으로 통치자의 대리인 내지 대사를 의미한다. 다시 말해, 창세기에서의 하나님의 형상대

로 인간이 창조되었다는 말은 인간이 어떤 본질적 요소를 지니기 때문에 하나님의 형상을 닮은 것이 아니라, 인간 자체가 하나님의 형상으로서 모든 피조물의 대리인이라는 것이다. 인간이 이성적 사유를 하고, 세계를 지배하고, 영혼을 지니는 등의 인간 고유의 특징은 인간이 하나님의 형상이기 때문에 갖게 되는 것이지, 그 역이 아니다. 즉, 이러한 본성 내지 본질의 소유로 인해 인간이 하나님의 형상을 지니게 되는 것은 아니다. 성경에 따르면, 인간은 하나님이 창조하였다는 그 한 가지 사실로 인해 모두 하나님의 형상이다(O'Mathuna, 1995: 202).

이는 인간이 평등한 이유와 흡사하다. 인간 평등의 근거를 철학적으로 천착하면서, 피터 싱어는 “평등은 윤리의 근본 원칙이지, 사실에 대한 주장이 아니다.”라고 결론 내린다(Singer, 1993: 21). 즉, 우리 모두는 “인간은 평등하다.”는 명제를 받아들인데, 이는 실제 모든 인간이 평등한 그 무엇을 갖고 있다는 사실 진술이 아니라, “인간은 평등해야만 한다.”라는 윤리적 당위 진술을 의미한다. 이와 마찬가지로 “인간생명은 수정 순간부터 시작한다.”는 명제 역시 우리는 사실 진술이 아니라 당위 진술로 받아들일 수 있다. 사실 진술이 되자면 자연과학적 방법을 통한 객관적 검증이 가능해야 하는데, 인간 생명의 출발점에 관한 성경의 주장은 이러한 객관적 검증이 불가능하고 오직 성경의 언급 및 신학적 교리에 근거해서만 받아들일 수 있는 주장이기에, 이는 당위 진술이라고 말할 수 있다. 동일한 논리로 성경적 관점에서 보면, 하나님의 형상은 사실 진술이 아니라 당위 진술이다. 즉, 어떤 본질이나 본성 때문이 아니라 하나님의 창조 행위 그 자체로 인해 모든 인간은 하나님의 형상을 지닌 존엄한 존재이다. 따라서 “하나님의 형상은 우리가 소유하거나 잃어버릴 수 있는 능력이 아니라 인간 본질의 한 요소이다(Rae & Cox, 1999: 210).”

하나님의 형상에 대한 이러한 이해는 인간생명의 출발점에 관해 무엇을 말해주는가? 이는 형체나 기능 혹은 능력 등은 인간생명의 출발점 기준이 될 수 없음을 말해준다. 즉, 아직 태어나지 않은 배아나 태아가 인간 형체를 지니지 않았다고, 혹은 이성적 사유 능력을 결여하였다고 해서 인간생명체가 아니라는 결론을 내릴 수 없다. 실제로 인간생명의 출발점에 관한 몇몇 입장은 이러한 잘못을 범하고 있다. 현재 인간생명의 출발점에 관한 입장은 크게 7가지로 요약될 수 있다. 수정, 착상, 신체기관의 형성, 태동, 유정성(sentience, 쾌와 고통을 느낄 수 있는 능력), 체외생존가능성, 출생 등이 그것이다. 성경적 관점에서 태동, 신체기관의 형성, 유정성, 체외생존가능성, 출생 등이 인간

생명의 출발점이 될 수 없는 이유는 명확하다. 이러한 기준은 태아의 형체나 능력 혹은 기능일 따름이다. 그것도 태아 자체의 기능이나 능력이 아니라 제3자에 의존하고 있다. 예를 들어, 체외생존가능성은 태아 자체의 속성이 아니라 의학의 발달에 의존하고 있다(Rae & Cox, 1999: 261). 따라서 이러한 기준을 받아들인다면, 인간생명의 시작이 배아나 태아 자체가 아니라 의학이나 제3자에 의존하게 된다는 결론이 나오는데, 이는 우리들의 상식적인 직관과 어긋난다. 인간생명이나 아니나의 물음은 결코 제3자에 의존하여 결정될 수 없다.

## 2. 인간생명에 관한 성경 구절들

그렇다고 해서 하나님의 형상 개념에서 인간생명의 구체적인 출발점에 관한 성경적 입장이 곧장 귀결되는 것은 아니다. 왜냐하면 여전히 언제 하나님이 인간생명체를 창조하느냐의 물음이 남아있기 때문이다. 이 물음에 답하자면 우리는 하나님의 형상 개념 분석을 넘어서 인간생명의 탄생에 관한 하나님 말씀을 성경에서 직접 찾아야 한다. 그 몇몇 성경 구절을 살펴보자.

첫째, 시편 139편에서 기자는 이미 ‘모태’에서 하나님이 자신을 심히 기묘하게 만드셨다고 고백하고 있다.<sup>1)</sup> 한 걸음 더 나아가 자신의 ‘형질’이 이루어지기 전에 하나님께서 이미 자신의 이름을 주의 책에 기록하였다고 시편 기자는 말하고 있다. 형질(unformed substance, NASB)이라는 어휘는 구약성경에서 배아로 번역될 수 있는 대표적인 단어이다(Rae & Cox, 1999: 212). 결국 시편 139편의 이러한 언급은 하나님을 찬양하는 지금의 ‘기자’와 모태에서 아직 형체가 형성되기 이전의 ‘배아’가 동일 인물임을 여실히 보여준다. 즉, 하나님께서 지금의 시편 기자를 창조하셨듯이, 모태의 배아 역시 창조하셨다. 같은 맥락에서 시편 51편 5절 기자 역시 태중의 태아와 현재의 자기

1) “주께서 내 내장을 지으시며 나의 모태에서 나를 만드셨나이다 내가 주께 감사하옵은 나를 지으심이 심히 기묘하심이라 주께서 하시는 일이 기이함을 내 영혼이 잘 아나이다 내가 은밀한 데서 지음을 받고 땅의 깊은 곳에서 기이하게 지음을 받을 때에 나의 형체가 주의 앞에 숨겨지지 못하였나이다 내 형질이 이루어지기 전에 주의 눈이 보셨으며 나를 위하여 정한 날이 하루도 되기 전에 주의 책에 다 기록이 되었나이다 하나님이여 주의 생각이 내게 어찌 그리 보배로우신지요 그 수가 어찌 그리 많은지요 내가 세려고 할지라도 그 수가 모래보다 많도소이다 내가 깰 때에도 여전히 주와 함께 있나이다 (시편 139:13-18).”

자신이 자아동일성을 유지하고 있음을 말하고 있다.<sup>2)</sup>

둘째, 욥은 이렇게 말한다. “내가 난 날이 멸망하였더라면, 사내 아이를 배었다 하던 그 밤도 그러하였더라면(욥기 3:3).” 욥 역시 출생한 날의 ‘나’와 임신한 날의 ‘배아’가 동일 인물임을 말하고 있다. 이 구절에서 ‘사내 아이’로 번역된 히브리어 ‘게베르’(geber)는 구약성경의 다른 책에서 남자나 남편으로, 즉 사람을 의미하는 단어로 사용되고 있다(Rae & Cox, 1999: 214). 이 역시 두 가지 사실을 지적하고 있다. 하나는 임신 한 바로 그 배아가 아이라는 사실이고, 다른 하나는 임신이라는 개체 발생의 최초 순간부터 출생하는 그 순간까지 태중 생명체가 하나의 연속성을 그리면서 자아동일성을 유지하고 있다는 사실이다. 이러한 욥의 생명 이해는 욥기 10:8-11에서도 반복되고 있다. 이 구절에서 욥은 자신의 신체기관을 하나님께서 만드셨다고 고백한다.<sup>3)</sup>

셋째, 예레미야 선지자도 자신의 존재함에 대해 이렇게 말한다. “내가 너를 모태에 짓기 전에 너를 알았고 네가 배에서 나오기 전에 너를 성별하였고 너를 여러 나라의 선지자로 세웠노라 하시기로”(렘 1:5) 이 구절에서 예레미야는 ‘모태에서 짓기 전’과 ‘배에서 나오기 전’의 병행 대구기법을 통해, 이미 임신하기 전에 하나님이 자신을 선지자로 택정하셨음을 고백하고 있다. 이 역시 태중의 태어나 배아, 심지어 착상되기 이전의 수정란마저도 하나님께서 창조하였음을 말해 준다.

### 3. 성육신 교리와 인간생명

성육신(incarnation)이란 하나님이신 예수가 인간의 몸을 띠고 이 땅에 온 사건을 말한다. 여기서 우리는 이런 물음을 던질 수 있다. “예수는 언제 성육신하였는가?” 즉, 예수는 마리아가 임신하였을 때 성육신하였는가, 아니면 마리아의 몸에서 출생하였을 때 성육신하였는가, 아니면 다른 어느 시점에 성육신하였는가? 이에 대해 성경은 예수의 출생이 아니라, 임신이 성육신의 시작임을 말하고 있다. 우선 성경은 예수의 출생이 아니라 임신 자체가 성령의 사역임을 강조하고 있다. 그러니까 예수가 인간 몸을

2) “내가 죄악 중에서 출생하였음이여 어머니가 죄 중에서 나를 잉태하였나이다 (시편 51:5).”

3) “주의 손으로 나를 빚으셨으며 만드셨는데 이제 나를 멸하시나이다 기억하옵소서 주께서 내 몸 지으시기를 흠을 문치듯 하셨거늘 다시 나를 티끌로 돌려보내려 하시나이다 주께서 나를 젖과 같이 쏟으셨으며 영긴 젖처럼 영기게 하지 아니하셨나이다 피부와 살을 내게 입히시며 뼈와 힘줄로 나를 엮으시고 (욥기 10:8-11).”

입은 ‘성육인’은 이미 마리아의 자궁에 임신되었을 때 이미 시작되었다. 이를 두고 신학자 토마스 토랜스는 이렇게 말한다. “우리 주 예수 그리스도는 임신을 포함한 모든 단계를 거쳐 그 자신의 인간적 생명과 통합됨으로 인해 인간 본성을 갖게 되었다.”<sup>4)</sup> 이러한 사실은 마리아의 자궁 속에 있었던 ‘예수’를 지칭하는 헬라어를 통해서도 확인할 수 있다. 그러니까 마리아 자궁 속의 배아에 대해서 뿐만 아니라 출생한 예수에 대해서도 누가복음은 동일한 헬라어 ‘브레포스’(brephos)라는 어휘를 사용하고 있다.

누가복음 1:41, “엘리사벳이 마리아가 문안함을 들으매 아이가 복중에서 뛰노는지라 엘리사벳이 성령의 충만함을 받아”

누가복음 2:12, “너희가 가서 강보에 싸여 구유에 누어 있는 아기를 보리니 이것이 너희에게 표적이니라 하더니”

위 두 성경 구절에서 ‘복중의 아이’와 ‘구유에 누어 있는 아기’는 동일한 헬라어 ‘브레포스’이다. ‘브레포스’라는 용어는 고전 헬라어에서 아기뿐만 아니라 배아를 지시하는데 사용되었다. 누가복음의 저자 누가는 의사로서 이 사실을 알고 있었음에 분명하다. 실제로 누가는 복중의 배아나 갓 출생한 신생아에 대해서 뿐만 아니라 오늘날 초등학교에 해당하는 어린이에 대해서도 이 용어를 사용하고 있다.<sup>5)</sup>

이러한 성경의 기록은 “성육신은 예수의 출생에서 시작하는 것이 아니라 예수의 기적적인 임신에서 시작된다(Rae & Cox, 1999: 217)”는 사실을 함의하고 있다. 마리아의 임신 소식을 들은 엘리사벳의 찬양은 이를 잘 뒷받침 해준다. 누가복음 1장에 따르면, 가브리엘 천사는 정혼한 마리아에게 처녀 몸이지만 성령에 의해 임신하여 예수를 낳게 되리라고 예고한다. 이는 유전학적으로 말해 XX 염색체가 아닌 XY 염색체를 하나 남게서 결정된 것으로 해석할 수 있다(조인래, 1997: 188). 이 말을 듣고 그는 엘리사벳 집을 방문한다. 가는 기간은 약 2주 정도로 잡는다면, 마리아가 엘리사벳 집에 도착하였을 때는 아직 3주가 채 안 된 임신 초기 단계로 추정할 수 있다. 그런데 마리아를 향해 엘리사벳은 ‘내 주의 모친’(누가복음 1:43)이라고 말한다. 이는 아직 3주가 안 된 ‘배아’가 메시아라는 사실을 말해준다. 이러한 성경 기록을 통해 우리는 성육신은

4) 여기서는 Rae & Cox(1999: 218)에서 재인용.

5) “사람들이 예수께서 만져 주심을 바라고 자기 어린 아기를 데리고 오매 제자들이 보고 꾸짖거늘(누가복음 18:15).” 이 구절의 ‘어린 아기’도 헬라어로 ‘브레포스’이다.

출생이 아니라 임신에서 시작된다는 결론을 얻게 된다. 따라서 성육신에 관한 이러한 사실은 출생이 아니라 임신 순간에 이미 인간생명이 시작되었음을 말해준다.

#### 4. 생물학적 논증

이미 앞서 지적하였듯이 인간생명의 출발점은 사실에 관한 주장이 아니라 당위 주장이다. 그럼에도 불구하고 우리는 인간 개체 발생에 관한 생물학적 사실도 인간생명이 임신 순간에 시작된다는 수정론을 지지해줄 수 있다. 그러니까 생물학적 사실로부터 수정론이 논리적으로 귀결되지는 않지만, 다른 입장에 비해 수정론이 생물학적 사실로부터 상대적으로 더 많은 지지를 얻을 수 있다. 인간 개체 발생에 관해 생물학은 중요한 사실을 3가지 밝혀주고 있다. 첫째는 유전적 논증으로, 수정 순간에 새로운 인간유전자를 지닌 세포가 형성된다. 임신중절 논쟁에서 일부 선택론자들은 배아는 여성 신체의 일부분이기 때문에, 신체적 자율권을 이유로 임신중절을 선택할 권리가 있다고 주장한다. 하지만 이러한 주장은 생물학적 사실과 어긋난다. 여성 몸의 일부라고 주장할 수 있으려면, 유전적 동일성이 성립되어야 하는데, 비록 배아가 여성 몸속에 있다 해도 배아는 여성과 그 유전적 구조가 다르다. 둘째는 잠재성 논증이다. 수정 순간 배아는 이미 한 인간으로 발달할 수 있는 모든 잠재성을 지니고 있다. 그리고 인간 배아 외에 한 인간으로 발달할 잠재성을 지닌 존재는 배아 외에는 결코 없다. 이는 마지막 세 번째의 연속성 논증에 의해 더욱 강화된다. 그러니까 수정 순간 배아부터 출생한 아이는 하나의 완전한 연속성을 그린다. 연속되는 과정에서 질적인 특별한 변화는 일어나지 않는다. 앞서 밝혔듯이 형태나 기능의 변화는 단지 속성의 변화에 지나지 않으며, 인간생명의 신성함은 결코 이러한 속성의 유무에 의해 좌우되지 않기 때문이다. 앞서 언급한 인간생명에 관한 몇몇 입장들-착상, 신체기관의 형성, 태동, 유정성, 체외생존가능성, 출생 등-은 이러한 생물학적 사실을 온전하게 반영하지 못하고 있다.<sup>6)</sup>

6) 수정론에 관한 자세한 논의는 김상득(2002: 323-328)을 참조하라.



### III. 수정론에 관한 이론적 비판

이제까지 우리는 성경 및 생물학적 사실에 근거하여 인간생명은 수정 순간에 시작된다는 수정론을 주장하여 왔다. 하지만 이에 반대하는 목소리도 만만찮다. 필자는 수정론에 대한 비판을 이론적 반론과 실천적 반론으로 나누어, 전자는 이 절에서 그리고 후자는 다음 절에서 고찰하고자 한다.

#### 1. ‘낙태 해석’ 성경 구절

수정론을 받아들이면 인공 임신중절은 허용될 수 없다. 왜냐하면 태아는 무고한 인간 생명인데 임신중절은 바로 그러한 생명체를 죽이는 살인에 해당되기 때문이다. 그런데 성경에는 임신중절을 허용하는 것으로 해석할 수 있는, 즉 수정론과 어긋나는 구절이 나타난다. “사람이 서로 싸우다가 임신한 여인을 쳐서 낙태하게 하였으나 다른 해가 없으면 그 남편의 청구대로 반드시 벌금을 내되 재판장의 판결을 따라 낼 것이니라” (출 21:22) 이 구절을 문자적으로 해석하면, 싸우다가 누군가가 임신한 여인을 낙태케 하여도 그 사람은 살인죄 적용을 받지 않는다는 뜻이다. 이를 기독교 윤리학자들은 ‘낙태 해석’(miscarriage interpretation)이라 부른다. 즉, 일부 학자들은 태아를 사망케 한 죄에 대한 벌은 단지 벌금에 불과한 반면에 산모를 사망케 한 죄는 사형을 받아 마땅하다는 이유를 들어, 태아는 성인과 똑같은 수준의 생명권을 지닌 존재가 되지 못한다고 주장한다. 그러나 이러한 주장은 두 가지 반론에 부딪힌다. 첫째, 이는 태아의 인간생명이나 낙태에 관한 규정이 아니라는 반론이다. 이 구절이 위치하고 있는 출애굽기 21장 18절에서 22절은 이른바 동해보복이라는 민사소송의 근본 원칙을 다루고 있다. 즉, 이 구절은 고대 근동 시대에 태아를 잃어버린 것에 대한 것은 배상하고 산모에 대한 피해는 동해보복법으로 해결한다는 보편적인 민사소송법의 원칙을 말하고 있을 따름이다(옥스퍼드 원어성경대전 6, 2006: 518). 즉, 이 구절은 태아에 대해서는 동해보복이 원천적으로 불가능하기 때문에 돈으로 보상해야 한다는 율법 조항일 따름이다. 둘째, 이 구절에서 ‘낙태’란 용어는 ‘유산’으로도 번역될 수 있는, 즉 그 의미가 신학적으로 아직 확정되지 않은 애매모호한 개념이라는 반론이다. 왜냐하면 일반적으로 유산을 의미하는 히브리어 단어는 ‘샤칼’(shakal)이나, 이 구절에서는 이 단어가 아닌

‘야사’(*yasa*)라는 어휘가 사용되고 있기 때문이다(Rae & Cox, 1999: 216). ‘야사’라는 단어는 일반적으로 사생아가 아니라 살아있는 아이를 조기에 출산하는 경우에 사용된다. 그래서 NASB는 ‘유산’(miscarriage)으로 번역하였지만, NIV는 ‘조산’(birth prematurely)으로 번역하고 있다. 조산으로 해석하는 것이 인간 생명에 대한 하나님의 주권 인정과 더 잘 부합한다(이승구, 1998: 16-18). 따라서 낙태 해석 구절에서 우리는 배아가 인간생명이 아니라는 결론을 얻을 수 없다.

## 2. 창세기 2장 7절: ‘생명’의 문제

인간생명의 창조에 대해 창세기의 2장 내용은 1장의 그것과 조금 다르다. 즉, 창세기 1장은 하나님의 형상대로 인간이 창조되었음을 강조하는 반면에, 창세기 2장 7절은 이렇게 말한다. “여호와 하나님이 땅의 흙으로 사람을 지으시고 생기를 그 코에 불어넣으시니 사람이 생령이 되니라.” 이 구절은 온전한 육체를 지닌 다음 하나님이 생기를 불어넣음으로 비로소 사람이 생령이 되었다고 진술한다. 일부 학자들은 이 구절은 출생 때 비로소 한 인간생명이 시작됨을 말해준다고 주장한다. 그러니까 흙은 인간의 육체를 그리고 생기는 인간의 영혼을 각각 상징하는데, 영혼이 주입되어야 비로소 한 인간이 완성되는데 그 영혼은 출생 때 주입된다는 입장을 일부 학자들은 피력하고 있다. 하지만 최초의 인간인 아담의 창조와 아담의 후손인 보편적 인간의 탄생은 몇 가지 차이가 있다. 일단 하나님은 아담을 온전한 성인으로 창조하였는 반면에, 보편적 인간은 수정, 착상, 임신 등의 과정을 거쳐 출생한다. 둘째, 아담은 하나님이 생기를 불어넣음으로 비로소 호흡을 하였지만, 생물학적으로 출생 훨씬 이전의 태아도 자궁 속에서 호흡을 한다. 이는 인류의 시조 아담의 창조 과정이 오늘날 인간의 출생 과정과 판이하게 다름을 말해준다(Evans, 1995: 72). 따라서 우리는 아담의 창조로부터 인간이 출생 때 인간생명이 시작된다는 결론을 추론하는 것은 논리적 비약이다.

### 3. 착상론과 개별성 논증<sup>7)</sup>

일부 학자들은 수정론이 한 인간의 개체동일성을 온전하게 설명하지 못한다고 비판한다. 그러니까 수정론자는 수정을 출발점으로 개별적인 한 인간이 존재한다고 주장하는데, 이는 생물학적 사실과 부합하지 않는다는 반론이 제기되고 있다. 그 결정적인 이유는 쌍둥이화 사건이다. 그 논리는 다음과 같다. 하나의 배아(A)가 두 일란성 쌍둥이(B와 C)가 되었다고 하자. B와 C는 분명 서로 독립된 두 개체이다( $B \neq C$ ). 그런데 A가 B와 동일하고, 동시에 C와 동일하다면 모순된 결과를 낳게 된다. 즉,  $(A=B) \ \& \ (A=C) \Rightarrow (B=C)$ . 따라서 A는 B 및 C와 동시에 동일할 수가 없다. “한 인간 개체로부터 두 인간 개체가 발생할 수 없다”는 논리를 받아들이면 “쌍둥이화 가능성이 사라지기 이전에는, 접합자/전배아가 미래에 존재하게 될 특정의 한 인간 존재와 한정적으로 동일하다고 우리는 말할 수 없다.”(Porter, 1995: 767). 이런 의미에서 학자들은 ‘유전적 개별성’(genetic individuality)과 ‘발달하는 개별성’(developmental individuality)을 구분한 다음, 발달하는 개별성은 원시선이 출현하는 시점에 형성된다고 주장한다. 즉, 배아는 ‘유전적 개별자’(genetic individual)이나, ‘존재론적 개별자’(ontological individual)는 아니다(Shanon and Wolter, 1990: 613). 쌍둥이화 현상이 일어나는 것은 배아의 생물학적 특성에 기인한다. 즉, 수정 후 원시선이 출현하는 착상 이전까지의 14일 배아는 만능분화가능성(totipotency)을 지닌다. 만능분화가능성이란 착상 전 배아가 태어나 태반 혹은 다른 신체기관으로 발달할 가능성을 지닌다는 뜻이다. 그러니까 만능분화가능성을 지닌 배아는 아직 그 실체가 무엇인지 무규정 상태이다. 이 만능분화가능성이 상실되지 아니하고는 한 인간의 개체성이 확립되었다고 우리는 말할 수 없다. 최근 헌법재판소도 이러한 논리에 따라 “수정이 된 배아는 형성 중인 생명의 첫걸음을 내디뎠다고 볼 여지가 있으나 아직 모체에 착상되거나 원시선(Primitive Streak·수정 후 14일 경에 나타나며 신경계로 분화해 척추를 형성)이 나타나지 않은 이상 배아와 독립된 인간 사이의 개체적 연속성을 확정하기 어렵다”고 밝혔다(헌법재판소, 2010).

하지만 우리는 여기서 인간생명의 출발에 있어서 개별성이 윤리학적으로 왜 그렇게 중요한 의미를 지니는지 묻지 않을 수 없다. 왜냐하면 쌍둥이화와 동일한 현상이 다른

7) 개별성 논증에 관한 자세한 논의는 김상득(2002: 330-337)을 참조하라.

생명체에서 이미 일어나고 있지만, 우리는 개별성을 중요한 기준으로 간주하고 있지 않기 때문이다. 한 예로써, 단세포 동물 아메바 X가 세포분열을 통해 A와 B, 둘로 쪼개어졌다고 하자. 그러면 A와 B라는 서로 독립된 두 개체가 존재함은 명백하다. 이렇게 될 경우, 논리적인 관점에서 보면, X는 A와 B 둘과 동시에 동일한 개체라고 말할 수 없다. 그러면 분열되기 이전 X는 아메바가 아닌가? 비록 개별성은 확보되지 않았지만, 생물학은 X 역시 완전한 아메바라고 말한다. 이 논리를 우리는 인간배아에게도 적용할 수 있다. 즉, 설사 원시선 출현으로 쌍둥이가 발생하여, 수정 때의 배아와 개체성이 확보되지 않는다고 해서 곧바로 수정 순간의 배아는 인간생명이 아니라는 결론은 얻어지지 않는다.

#### IV. 생명윤리 물음에 관한 수정론의 실천적 함의

인간생명은 언제 시작되느냐의 물음은, 앞서 언급하였듯이, 사후피임약, 임신중절, 체외수정, 대리모, 줄기세포 연구 등 여러 생명윤리 물음에 실천적 함의를 지닌다. 그러면 수정론이 이러한 물음에 대해 갖는 실천적 함의는 무엇인가?

##### 1. 사후피임약

피임약은 크게 3종류로 구분할 수 있다. 첫째는 정자와 난자의 수정을 방해하는 약이요, 둘째는 수정된 배아의 여성 자궁 착상을 방해하는 약이요, 마지막 세 번째는 이미 착상된 배아가 자라지 못하도록 방해하는 약이다. 물론 현대 생물학에 따르면, 수정은 한 순간에 일어나는 사건(event)가 아니라 약 24시간 동안 일어나는 하나의 과정(process)이다. 이로 인해 수정이 완성되기 이전의 생물학적 과정에 대한 간섭이 인간 생명을 파괴하는 낙태인가의 물음을 야기하지만, 수정론에 따르면 첫 번째를 제외한 나머지 두 종류의 피임약은 엄밀히 말해, ‘피임약’이 아니라 ‘낙태약’이기에 윤리적으로 허용될 수 없다(Evans, 1995: 76). 따라서 RU-486, ‘노레보정’ 등의 ‘사후피임약’은 ‘피임’이라는 용어를 사용하여 임신중절 논쟁에서 이러한 약의 사용을 제외하고자 하는 속임수에 지나지 않는다.

## 2. 임신중절

수정론은 인공 임신중절에 대해 반대한다. 이에 대해 몇몇 경우 임신중절은 윤리적으로 허용될 수밖에 없다는 이유를 들어 임신중절 옹호자들은 수정론에 대해 반론을 제기한다. 예를 들어, 강간이나 근친상간에 의한 임신의 경우 혹은 산모의 생명이 위독한 경우 임신중절은 허용되어야 한다고 상식인들은 생각한다. 하지만 이러한 반론은 수정론 자체에 대한 반대 논거라기보다는 예외의 정당성에 관한 물음이다. 그러니까 이제까지 태아가 인간생명이나의 물음에 초점을 맞추어 임신중절 논쟁이 전개되었지만, 실제로는 임신중절 논쟁에는 두 가지 물음이 도사리고 있다. 하나는 인간생명의 출발점에 관한 물음이고, 다른 하나는 태아가 인간생명일 경우 임신중절은 원칙적으로 불가능한가의 물음이다. 태아를 인간생명으로 간주하면 그 어떠한 임신중절도 허용될 수 없다고 생각한 나머지, 많은 사람들이 이러한 반례를 들어 태아의 인간생명임을 부정하여 왔다. 하지만 태아를 인간생명으로 간주해도 임신중절이 허용되는 예외적 경우를 철학적으로 설명할 수 있는 길이 있다. 즉, 우리는 생명윤리 물음을 논의하는 데 있어서, 방법론적으로 예외에 근거하여 표준적인 사례를 재단하는 우를 범해서 안 된다. 예외 없는 규칙이 없듯이, 배아를 인간생명으로 간주해도, 예외를 우리는 얼마든지 허용할 수 있다. 다만 문제는 윤리적으로 정당화되는 예외와 그렇지 않은 예외를 구분하는 일이다.

우선 산모 생명이 위독한 경우에는 정당방위론, 이중효과론, 딜레마 이론 등을 통해 우리는 임신중절을 옹호할 수 있다.<sup>8)</sup> 강간의 경우는 두 가지 선택지가 가능하다. 하나는 강간이 죄이지, 그 결과로 발생한 태아는 무고한 인간생명이기 때문에 보호받아야 한다는 입장이다. 강간에 의한 임신에 대해 일부 신학자는 여성뿐만 아니라 태아 역시 무고한 희생자임을 강조하면서, “이는 크리스천에게 동정이 가는 불행스러운 상황임에는 분명하지만, 산모의 생명에 아무런 위협이 없다면, 태아의 생명은 그 어머니를 위해서라도 신성하게 취급을 받아야 한다(Eyer 2000: 112).”고 주장한다. 다시 말해, 강간에 의한 임신을 끝내는 임신중절은 윤리적으로 ‘정당화’(justification)되는 것이 아니라 다만 ‘변명’(excuse)될 따름이다. 변명은 정당화와 구분되어야 한다. 변명은 그 행위가

8) 정당방위와 임신중절에 대해서는 김상득(2000: 157-165), 이중효과론에 대해서는 Summer(1981: 115-118), 그리고 딜레마 이론에 대해서는 김상득(2000: 165-173)을 각각 참고하라.

윤리적으로 옳지 않지만 특수한 사정으로 인해 그 책임을 물을 수 없음을 말한다. 변명의 사례를 들어, 인간생명의 출발점을 느슨하게 규정할 수 없다. 다른 하나는 도덕적 책임론이나 톰슨이 제시한 바이올리니스트 비유 논증 등을 통해 임신중절이 정당화하는 입장이다.<sup>9)</sup> 즉, 인과적 책임이 없는 자에게 선을 베풀기 위해 과도한 희생을 강요하는 것은 일반적으로 도덕적 책임의 범위를 넘어서기에 윤리적으로 정당화되기 어려운데, 강간에 의한 임신은 이런 범주에 속한다고 볼 수 있다. 다시 말해, ‘선한 사마리아인’은, 하지 않아도 무방하지만 하면 도덕적 칭찬을 받는 ‘의무이상의 행위’(supererogatory action)에 속하지 ‘윤리적 의무’라고 말하기 어렵다.

하지만 근친상간에 의한 임신의 경우는 그 윤리적 정당근거를 찾아보기 어렵다. 즉, 수정론에 따를 경우, 근친상간 임신을 중절시키는 행위는 받아들이기 어렵다. 실제로 성경은 근친상간에 의한 출산을 허용하고 있다. 물론 오늘날 의학적으로 근친상간 자녀의 경우 생물학적으로 열등 유전자를 보유할 개연성이 높은 것은 사실이지만 장애 아동 역시 동등한 도덕적 권리를 지니기에, 근친상간이 도덕적 죄이지 그로 인해 ‘창조된’ 인간생명 자체는 죄가 없기 때문이다.

### 3. 체외수정과 대리모

의술의 차이는 윤리학적 고려사항이 아니기 때문에, 체내 인공수정과 체외 인공수정은 그 도덕성에 아무런 차이가 없다. 비배우자 간 인공수정이 아닌 경우 체내 인공수정은 특별한 윤리적 물음을 야기하지 않기에, 여기서는 체외수정과 대리모에 국한하여 논의하고자 한다. 그러면 수정론은 체외수정과 대리모에 대해 어떤 실천적 함의를 지니는가? 우선 착상론과 달리 수정론을 받아들이면 ‘베이비 M 사건’과 같은, 아이가 생물학적 모가 누구이냐의 물음은 발생하지 않는다.<sup>10)</sup> 왜냐하면 수정된 순간 이미 한 인

9) 바이올리니스트 비유 논증은 여성철학자 톰슨이 제시한 논변으로 다음과 같다. 유명한 바이올리니스트가 오직 나의 신체를 10개월 동안 이용해서만 건강을 회복할 수 있는, 다시 말해 내가 그를 도와주지 않으면 죽을 수 있는 위급 상황이라 해도 나는 자유를 포기하면서까지 그렇게 과도한 선행을 베풀 의무가 없는 것과 마찬가지로, 설사 태아가 인간 존재라 하더라도 여성은 자신의 자유를 포기하면서까지 임신을 지속해야 할 의무가 없다. 이에 관한 논의는 Thomson(1971: 107-131) 및 임종식(1999: 222-238)을 참조하라.

10) ‘베이비 M 사건’에 관한 자세한 논의는, Pence(1990: 89-113 참조하라.

간생명이 형성되었기에, 난세포를 제공한 자가 아이의 생물학적 모가 될 수밖에 없기 때문이다. 바로 이러한 이유로 수정론에 따르면, 대리모는 조건부적 선으로 윤리적으로 허용될 수밖에 없다. 왜냐하면 수정론에 따르면, 대리모는 엄밀히 말해 ‘유모’에 해당되기 때문이다. 일부에서는 대리모는 아기 매매이기 때문에 도덕적으로 문제가 많다고 주장하나(Rae, 1995: 114), 자연발생적이든 아니면 인간의 의도적 간섭에 의해서이든, 수정된 배아는 이미 한 인간생명이기 때문에, 배아를 자신의 자궁에 착상시켜 한 인간으로 출생시키는 대리모는 아이를 임신한 자가 아니라 아이를 돌보는 자이다. 이런 의미에서 수정론은 대리모 합법화의 우호적인 전제조건이 될 수 있다. 물론 대리모는 몸의 외적 활동이 아니라, 내적인 생물학적 활동을 통해 아이를 돌본다. 이 사실로 인해 몸의 생물학적 활동을 통한 ‘아이 돌봄’이 ‘양육’의 일종인가 아니면 성을 파는 ‘매춘’에 비유될 수 있는가의 물음이 제기된다. 하지만 일상적으로는, 정신 노동과 육체 노동이 윤리적으로 의미 있는 차이가 없듯이, 몸의 외적 활동이냐 아니면 몸의 내적 활동이냐의 차이는 윤리적으로 의미 있는 차이가 되지 못한다. 이런 입장을 따를 경우, 자비적 대리모뿐만 아니라 상업적 대리모도 허용되어야 한다(김상득, 2009: 329). 왜냐하면 수정론에 따르면 대리모는 아이를 사고파는 행위가 아니라 아이를 돌보는 행위이기에 그에 대한 물질적 보상을 비난할 수 없기 때문이다. 실제로 오늘날 육아는 하나의 직업으로 자리 잡고 있다.

그렇다고 해서 수정론이 곧 대리모를 윤리적으로 정당화하지는 않는다. 다시 말해, 대리모와 체외수정은 단순히 인간생명이 언제 시작하느냐의 물음에 의해서만 결정될 수 없다. 왜냐하면 수정된 배아가 인간생명이며, 또 이를 여성의 자궁에 착상시킬 경우 정상적인 경우 새로운 자녀가 이 땅에 태어나는데, 체외수정과 대리모는 이러한 생식과 관련되어 있기 때문이다. 즉, 대리모와 체외수정의 도덕성은 성(sex), 결혼, 자녀 등 생식 전반에 관한 성경적 이해를 종합적으로 고려해야 논의되어야 할 문제이지 인간생명의 출발에 관한 입장에서부터 곧장 연역적으로 귀결되는 문제가 아니다. 우선 기독교는 자녀를 하나님의 선물로 간주할 뿐만 아니라, 결혼한 부부 사이에서만 성과 자녀를 허용한다. 따라서 비록 비배우자 간 성 행위가 이루어지지 않는다고 해도, 비배우자 간 배아를 만들고자 하는 인간 행위는 하나님의 주권을 침해하는 ‘하나님 놀이’에 해당되는 그릇된 행위다.<sup>11)</sup> 무엇보다 대리모는 체외수정을 통해 이루어지는데, 체

11) 하나님 놀이의 의미에 관한 자세한 논의는 Peters(1997: 10-14)를 참조하라.

외수정은 ‘잉여배아’를 만들어내는데, 이렇게 형성된 배아를 어떻게 ‘처리’해야 하는가의 물음을 야기한다. 이론적으로는 잉여배아를 아예 남기지 않는 체외수정술이 윤리적으로 바람직하다. 하지만 이는 이론적으로 가능하지만 현 의술로는 실천적으로 불가능하다. 그래서 잉여배아의 처리 물음은 불가피하다. 체외수정에서 최대의 윤리적 이슈는 바로 잉여배아의 처리문제이다(Hollinger, 1995a: 88). 뿐만 아니라 앞서 언급하였듯이, 몸의 내적인 생물학적 활동의 본성을 어떻게 규정하느냐의 물음도 대리모의 도덕성 결정에 중요한 역할을 한다. 즉, 내적 활동을 ‘양육’이 아니라, ‘매춘’으로 규정하면 대리모는 허용되기 어려워진다.

잉여배아의 처리 물음에 앞서, 잉여배아의 존재는 배우자 간 체외수정의 반대 논거가 되는지의 물음부터 살펴보자. 즉, 잉여배아가 발생하기 때문에 배우자 간 체외수정도 윤리적으로 허용될 수 없는가? 우리는 여기서 생명권은 적극적 권리가 아니라 소극적 권리임을 기억해야 한다. 즉, 생명권이란 죽음을 당하지 않을 권리를 뜻하지만, 제 3자에게 생명의 보존을 주장할 적극적 권리를 함의하지는 않는다. 다시 말해, 설혹 수정을 인간생명의 출발점으로 인정해도, 잉여배아를 살릴 적극적 의무는 귀결되지 않는다. 따라서 착상시키지 않음으로 잉여배아가 죽음에 이른다고 해서 곧장 잉여배아를 야기하는 배우자간 체외수정이 윤리적으로 허용될 수 없다는 결론은 얻어지지 않는다. 실제로 일부 국가에서는 출생한 어린 아이들도 기아로 죽어가고 있지만, 출산 자체를 우리는 도덕적으로 비난하지는 않는다. 하지만 이미 배아도 하나의 인간생명이기 때문에 제 3자가 그 생명을 살리고자 할 때, 이에 반대할 윤리적 이유를 찾기란 쉽지 않다. 이는 일종의 ‘배아 입양’으로 권장되어야 한다. 예를 들어, 정자 혹은 난자에 문제가 있어, 체외수정 배아 생성조차 어려운 부부가 아이를 갖고자 잉여배아의 착상을 요구할 경우, 배아의 정자와 난자를 제공한 ‘주인’ 부부가 이에 반대할 도덕적 이유를 찾기 어려워 보인다. 왜냐하면 자신이 양육하지 않으면서도 사회복지 시설에 위탁하는 일을 거부하는 행위가 ‘부작위에 의한 살인’으로 비난받아 마땅하듯이, ‘배아 입양’ 거부 역시 동일한 비난을 면하기 어렵기 때문이다.

#### 4. 배아연구

배아연구의 목적은 다양하다. 즉, 인간개체 발생의 생물학적 과정을 알고자 하는 단순



한 지적호기심에서부터 시작하여, 최근에는 줄기세포 추출을 통한 인간의 질병치료 및 생명연장이라는 실용적 목적에 이르기까지 배아연구는 다양하다. 그러면 수정론은 이런 배아연구에 대해 어떤 윤리적 함의를 지니는가? 이론적으로는 배아를 파괴하지 않는 배아연구가 가능하지만 현재의 과학기술상으로는 불가능하다. 따라서 연구를 위해 배아를 만드는 행위는 윤리적으로 허용될 수 없다. 이는 인간생명을 목적으로 대우하는 것이 아니라 수단으로 이용함으로써 말미암아 인간존엄성을 파괴하기 때문이다. 따라서 수정론에 따르면, 배아연구는 배아파괴를 필연적으로 동반하기에 임신중절, 안락사 등과 같은 ‘의료살인’(medical killing)에 해당된다(Rae & Cox, 1999: 270). 여기서 기독교인은 딜레마에 봉착하게 된다. 즉, 수정론의 실천적 함의를 받아들여 배아연구를 전면금지할 것인가, 아니면 현실의 과학기술 발전을 위해 배아연구를 제한적이거나 허용할 것인가? 일단 우리는 연구용 배아와 잉여배아를 구분해야 한다. 즉, 연구를 위해 배아를 인위적으로 만드는 ‘연구용 배아’는 결코 허용될 수 없다.

문제는 체외수정 후 남은 잉여배아를 이용한 연구의 허용가능성 물음이다. 일부에서는 잉여배아가 폐기될 운명이고, 그 배아의 부모가 충분한 설명을 받고 동의한 경우에는 과학기술의 발전을 위해 배아연구가 제한적으로 허용될 수 있다는 공리주의적 논변을 전개한다. 하지만 배아연구를 허용하는 ‘생명윤리 및 안전에 관한 법률’을 합헌으로 결정한 최근의 헌법재판소의 판결에 대해 ‘한국기독교생명윤리협회’는 분명한 반대 입장을 표명한 바 있다.<sup>12)</sup> 즉, “배아의 생명은 배아에게 고유한 것이므로 배아를 생성하게 된 부모에게도 배아의 생명을 박탈할 권리가 없습니다. 그럼에도 배아 생명의 박탈을 초래하는 배아 실험이나 배아 폐기에 대한 동의권을 그 부모에게 인정한다는 것은 반생명적이고 비윤리적인 것입니다.”(한국기독교생명윤리협회, 2010) 기독교계에서는 배아 파괴를 야기하지 않는 성체줄기세포 연구를 대안으로 제시하지만, 줄기세포를 목적으로 하지 않는, 불임치료술 개발이나 인간의 개체 발생 과정에 관한 연구는 배아를 대상으로 할 수밖에 없다는 실천적 난점이 있다. 과학기술 발전을 위한 배아연구에 대한 전면 반대하면서 그 성과를 이용할 경우, 기독교는 자칫하면 ‘무임 승차자’(free

12) 헌법재판소는 배아의 생명과 과학발전의 딜레마 사이에서 과학발전에 손을 든 것이 아니라 아예 배아의 인간생명을 부정하였다. 즉, 재판부는 “착상되지 않은 배아와 독립된 인간 사이의 개체적 연속성을 확정하기 어렵다”며 “착상되지 않은 배아를 기본권의 주체라고 볼 수 없다”고 밝혔다. 헌법재판소. 2010. 5. 27. 선고. “사건번호 2005헌마346: 생명윤리 및 안전에 관한 법률 제13조 제1항 등 위헌확인”.

rider)라는 비난을 받게 된다.

## V. 맺는 말

물론 몇몇 생명윤리 물음들은 공리주의에 따라 그 해결책을 모색해야 할지 모른다. 실제로 공리주의는 그 이론의 명료성으로 인해 생명윤리 물음 해결에 큰 도움을 준다. 이로 인해 우리는 인간생명의 출발 물음에 대해서도 공리주의 논리를 따르고 싶은 유혹을 받는다. 하지만 ‘공리주의 논리’는 인간생명의 출발 물음에 적용될 수 없다. 왜냐하면 공리주의는 처음부터 인간과 인간 사이에 발생하는 윤리적 물음을 해결하기 위한 윤리 이론으로 제안되었기 때문이다. 즉, 공리주의는 이성을 지닌 합리적인 인간 존재를 전제하고, 이러한 인간들 사이에 제기되는 물음을 다루는 윤리이론인데, 지금 우리는 공리주의의 근본 전제를 문제 삼고 있기 때문이다. 실제로 공리주의는 기본 인권을 제대로 설명하지 못한다는 이론적 난점을 지니고 있다. 우리는 생명과학 및 의학이 가져다주는 편의를 이유로 인간생명의 출발점을 재단할 것이 아니라, 반대로 수정 순간부터 인간생명이 시작된다는 윤리적 당위 명제를 하나의 고정점으로 두고 생명공학과 의학을 발전시켜나가야 할 것이다. 물론 이는 어려운 작업이며, 나아가 그 얻어지는 혜택이 우리의 기대에 미치지 못할 수도 있다. 수정론을 받아들일 경우, 생명공학과 의학이 제약을 받을 수 있지만, 이는 우리가 인간존재이기 때문에 마땅히 감내해야 할 부담이다. 윤리는 원래 ‘인간으로서 마땅히 따라야 할 도리’이기에, 편의가 아니라 부담이다.

신앙은 ‘이성 + 초이성’을 의미하지 비이성을 의미하지는 않는다. 이는 두 가지 함의를 지닌다. 하나는 신앙은 결코 이미 과학적으로 밝혀진 사실과 어긋나는 주장을 할 수 없다는 함의요, 다른 하나는 신앙 역시 논리적 일관성을 유지해야 한다는 함의이다. 이런 면에서 오늘날 의학 및 생명공학의 발전은 신앙인들에게 서로 다른 두 차원에서 도전을 주고 있다. 하나는 생명윤리 물음에 대해 성경적 입장을 제시한 다음 그 입장을 모든 생명윤리 물음에 일관적으로 적용하는 과제요, 다른 하나는 의학 및 생명공학이 밝힌 새로운 사실을 겸허하게 수용하는 과제이다. 한 예로서, 정자와 난자의 결합을 방해하는 피임과 이미 생성된 배아를 파괴하는 임신중절은 그 존재론적 특성이 다

르기 때문에 그 윤리성 역시 구분되어야 한다.

그리고 우리는 인간생명의 출발에 관한, 성경의 수정론을 경직화하는 우를 범해서 안 된다. 기독교는 율법의 종교가 아니라 복음의 종교로서 하나님의 은혜를 강조한다. 예를 들어, 강간에 의한 임신을 그만두고자 하는 어린 소녀에 대해 현실적으로 교회나 기독교인들이 그 소녀나 예비 아기를 돌보려는 고통 분담의 자세를 갖추지 않은 채 그 행동을 일방적으로 비성경적이라고 비난해서는 안 된다. 또 아들을 낳지 못해 시부모로부터 온갖 구박을 당하고 있는, 이미 딸을 둘 가진, 여신도가 현대 의학의 도움을 받아 성 선택을 하고자 할 경우에도, 교회와 교인들이 남아선호사상을 여전히 버리지 않으면서 이 여인을 향해 무조건적으로 욕을 하는 것 역시 성경적인 태도라 보기 어렵다. 목회적 돌봄(pastoral care)은 기독교 윤리와 분리되어서는 안 되지만 그렇다고 동일시되어서도 안 될 것이다. “일반적으로 기독교 윤리는 하나님의 법(law of God)에 그 토대를 둔다면, 목회적 돌봄은 하나님의 은혜(grace of God)에 그 토대를 두고 있기 때문이다(Hollinger, 1995b: 157).” 따라서 기독교인은 하나님 나라 실현을 위해 생명윤리 물음에 대해 성경적인 답변을 찾으려고 노력하고 또 그 윤리에 복종하고자 몸부림쳐야 하지만, 이에 못지않게 생명윤리 물음으로 고민하는 기독교인들에 대해 비난에 앞서, 간음한 여인을 용서한 예수님을 본받아, 사랑과 용서 그리고 관용의 미덕을 함양해야 할 것이다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

## 참고문헌

- 김상득(2000). 『생명의료윤리학』. 서울: 철학과현실사.
- 김상득(2002). “복제배아의 도덕적 지위 높음: 자아동일성 입론”. 『철학연구』 57. 321-340.
- 김상득(2009). 『유전자 윤리학』. 서울: 철학과현실사.
- 『옥스퍼드 원어성경대전: 출애굽기 제12b-24장』6(2006). 서울: 제자원.
- 이승구(1998). “생명의 기원에 대한 신학적 논의”. 성산생명의료윤리연구소. 『연구소 창립 1주년 기념 세미나 연재집』. 미간행. 서울대학병원내 합춘기독교봉사관. 10-27.
- 임종식(1999). 『생명의 시작과 끝』. 서울: 로템나무.
- 조인래(1997). “인간복제의 방법과 역사”. CMF학원사역부 엮음. 『생명의료윤리』. 서울: 한국누가회문서출판부. 180-202.
- 한국기독교생명윤리협회 성명서. “배아 관련 헌법재판소의 결정에 대한 한국기독교 생명윤리협회의 입장: 배아는 인간생명입니다.”(2010. 5. 28.)
- 헌법재판소. 2010. 5. 27. 선고. “사건번호 2005헌마346: 생명윤리 및 안전에 관한 법률 제13조 제1항 등 위헌 확인”
- Callahan, D.(1990). “Religion and the Secularization of Bioethics”. *Hasting Center Report*. Special Supplement: “Theology, Religious Traditions and Bioethics.” 20. no.4(July/August. 1990). 2-4.
- Evans, R.W.(1995). “The Moral Status of Embryos”. J.F. Kilner. N.M.de S.Cameron & D.L.Schiedermayer. ed.. *Bioethics and the Future of Medicine: A Christian Appraisal*(.Grand Rapids. Michigan: William B.Eerdmans Publishing. Company. 60-76.
- Eyer, R.C.(2000). *Holy People. Holy Lives: Law and Gospel in Bioethics*. St. Louis. MO. Concordia Publishing House.
- Hollinger, D.P.(1995a). “Sexual Ethics and Reproductive Technologies”. *Bioethics and the Future of Medicine*. 79-91.
- (1995b). “Doing Bioethics: Christian Ethics. Pastoral Care and Public Policy”. *Bioethics and the Future of Medicine*. 153-163.
- O’Mathuna, D.P.(1995). “The Bible and Abortion : What of the ‘Image of God?’”. *Bioethics and the Future of Medicine*. 199-211.
- Pence, G.E.(1990) *Classic Cases in Medical Ethics*. New York: MaGraw-Hill Publishing Company.
- Peters, T.(1997). *Playing God? : Genetic Determinism and Human Freedom*. New York and London : Routledge.
- Porter, J.(1995). “Individuality. Personal Identity. and The Moral Status of the Preembryos: A Response to Mark Johnson.” *Theological Studies* 56.
- Rae, S.B.(1995). “Surrogate Motherhood”. J.F. Kilner. N.M.de S.Cameron & D.L.Schiedermayer. ed.. *Bioethics and the Future of Medicine*. 113-13.

- Rae, S.B. & P.M. Cox(1999). *Bioethics: A Christian Approach in a Pluralistic Age*(Cambridge: Wm B.Eerdmans Publishing Co... 김상득 옮김(2004). 『생명윤리학』. 서울: 살림.
- Shanon, T.A. and A. Wolter(1990). “Reflections on the Moral Status of Preembryo”. *Theological Studies* 51.
- Summer, L.W.(1981). *Abortion and Moral Theory*. New Jersey: Princeton University Press.
- Thomson, J.J.(1971). “A defence of Abortion”. 황필호. 편저(1983). 『산아제한과 낙태와 여성해방』. 서울: 종로서적. 107-131.
- Torance, T.F.(1984). *Test-Tube Babies*. Edinburgh: T&T. Clark.

## Abstract

### A Biblical Conception of the Beginning of Human Life

Kim Sang Deuk(Chonbuk National University)

When does human life begins? It is the central and foundational question in bioethics. I aims to investigate critically into this question from the point of Biblical view. Though the Bible does not tell us the concrete point of beginning of human life. we can infer it from God's Words. I will suggest that the Bible supports the fertilization thesis that a human life begins the moment a sperm and an egg are fertilized. And I will study on its practical implications in bioethical problems.

Genesis 1:27 says. "So God created man in his own image. in the image of God he created him." Although it is too vague to understand its meaning correctly. we are human not because we have some intrinsic property or properties but because God created us. A fertilized egg is created by God. Psalm 139:13-18. Job 3:3. and Jeremiah 1:5 support the fertilization thesis. And incarnation doctrine supports it too. However. there are some verses in the Bible that are incompatible with the fertilization thesis. Exodus 21:22 is one of them. It can be interpreted not as artificial abortion but miscarriage or premature birth. According to this view on the beginning of human life. artificial abortion. IVF. and embryo experiment are generally morally wrong. But we should discuss the morality of surrogate mother.

In addition. we approach into bioethical problems with wisdom because pastoral caring must be based on not law of God but grace of God.

Key Words: human life, Image of God, bioethics, abortion, fertilization thesis