

칸트철학과 불교철학에서 마음과 물질의 관계 — 오류 판단을 중심으로 —

최인숙(동국대)

【주제분류】 칸트의 인식론, 불교철학(유식론: 대승기신론사상)

【주요어】 마음, 물질, 관계, 오류, 지각, 판단, 상상력

【요약문】 우리의 일상생활은 지각으로 점철되고, 지각은 판단 과정을 통해서 가능하다. 그리고 판단은 대상과 주관의 '관계'에서 성립한다. 개별적 대상에 대한 지각에서 대상과 주관의 '관계'는 복합적인 단계를 포함한다. 여기에서는 칸트철학과 불교철학의 인식론을 통해서 이러한 복합적인 단계에 대해 고찰하고자 한다. 칸트철학과 불교철학에서 마음과 물질의 '관계'(심적인 현상과 물리적 현상의 관계)를 통해서 지각이 어떤 방식으로 논의되는지에 대해 탐구함으로써, 특히 오류 판단이 발생하게 되는 계기 및 과정에 대해 주목한다. 오류 판단이 발생하는 데 상상력이 매우 중요한 역할을 한다. 칸트철학과 불교철학을 하나의 주제 속에서 다루는 이유는, 이 양자의 철학이 인식론적으로 매우 상통하는 문제의식을 갖고 있다는 것이다. 칸트철학과 불교철학은, 우리의 인식이 주관의 인식능력이 만들어내는 상과 개념에 의해 형성된다는 것을 인정하는 점에서 유사한 문제의식을 갖고 있다. 그리고 이 양자의 철학은, 현상적 존재로서의 인간은 수시로 오류에 빠지기도 하지만 동시에 진리에 도달할 수 있는 기반을 지니고 있는 존재라는 점을 인정하고 있다. 이 양자의 철학 이론은 대상 인식 및 우리의 삶에 적용 가능한 보편적 사고로 인정될 수 있음을 우리는 확인할 수 있다. 칸트철학과 불교철학이 오늘날 우리에게도 적용될 수 있는 보편적 사고를 제공함에 있어, 필자는 특히 오류 판단을 중심으로 이 글을 전개한다. 오류 판단을 중심으로 칸트의 인식론과 불교의 인식론(대승기신론의 유식이론)을 논하되, 칸트철학은 분석론의 한계 내에서 논한다면(변증론 제외), 대승기신론의 유식이론은 생멸문과 진여문 서로 간의 관계 속에서 논한다. 생멸문과 진여문을 연관 속에서 논할 수밖에 없는 이유는 불교 인식론 자체의 성격에 기인한다.

투고일: 2010년 11월 30일, 심사일: 2011년 1월 3일~1월 25일, 게재확정일: 2011년 1월 27일

* "이 논문은 2007년도 정부재원(교육인적자원부 학술연구조성사업비)으로 한국 학술진흥재단의 지원을 받아 연구되었음(KRF-2007-A00177)."

1. 시작하는 말

우리의 기억은 불확실한 경우가 허다하다. 그리고 눈앞의 대상에 대한 지각에서도 착각 및 오류가 수시로 발생한다. 우리의 인식의 오류 및 착각의 근거는 어디에 있을까? 종래의 연구에서는 대체로 진리 및 지식의 근거를 밝히는 것이 주요 관심사였다면, 필자는 이 글에서 착각 및 오류의 근거를 밝히는 일에 더 큰 관심을 둔다. 특히 착각 및 오류의 근거를 마음과 물질의 ‘관계’를 통해서 밝히고자 한다. 이때 ‘관계’의 의미에는 매우 복잡한 문제가 얽혀있다. 마음과 물질이 ‘직접적으로’ ‘관계’하지 않음에도 불구하고, 그래도 ‘어떤 식으로든’ 마음과 물질이 ‘관계함’으로써 착각과 오류가 발생하게 된다는 것을 논의 및 논증하고자 하며, 특히 ‘왜’, 그리고 ‘어떤 방식으로’ 오류와 착각이 결과하는가 하는 것을 밝히는 것이 이 논문의 주요 목적이다.¹⁾ 그런데 오류 및 착각의 과정을 추적하는 일은 진리 판단의 과정을 살피는 길과 상통한다는 것이 드러날 것이다.

마음과 물질의 관계 문제는 철학의 고전적인 문제이며, 오늘날의 심리철학에서도 여전히 논란 중에 있는 문제이다. 필자는 마음과 물질의 관계 문제가 이론철학에서 중요한 문제일 뿐만 아니라 (존재론적, 인식론적 문제에서), 실제적인 삶에서도 중요한 부분을 차지한다는 것을 인식하게 되면서, 이 문제에 커다란 관심을 갖게 되었다. 실제적인 삶에서도 마음과 물질의 관계 문제가 중요한 부분을 차지한다는 말은 다음과 같은 뜻이다. 첫째, 사물 및 사태에 대한 지각(일상생활은 사물 및 사태에 대한 지각을 바탕으로 영위된다. 사물 및 사태에 대한 지각, 그것도 정확한 지각 없이는 일상생활이 순조롭게 영위되지 못할 것이다.)에서도 마음과 물질의 관계에서 착각 및 오류가 결과한다. 둘째, 현대인들은 이전 시대의 사람들에 비해 엄청나게 많은 지식을 갖게 되었는데도 여전히 수시로 오판을 내림으로써 곤란한 상황에 빠지게 되는 경우가 많을 뿐만

1) 마음과 물질이 그 자체로 어떤 존재인지, 마음과 물질이 그 자체로 서로 독립적으로 구별되는 존재인지에 대해서는 이 글에서 전혀 논의하지 않는다. 여기에서는 단지 현실적으로 발생하는 마음의 현상과 물질의 현상을 구별해서 말할 뿐이다.

아니라, 오판의 결과로 인해 불행해지기도 한다. 그리고 자신의 오류 내지 오판으로 인해 남들도 불행하게 만들 수 있다. 그런데 삶의 과정을 들여다 보면, 많은 경우 이러한 오류 내지 오판의 문제들은 우리의 마음에서 기인한다는 것을 알게 된다. 즉 우리의 마음이 ‘만들어낸’ 문제들이라는 의미이다.²⁾ 그렇기 때문에 우리가 이러한 문제들을 다른 관점에서 보면 전혀 발생하지 않을 수도 있는 문제들인 경우가 많다. 그런데 우리의 마음은 더 자세히 음미해보면 어떤 외적 요인에 의해 영향 받는다. 어떠한 외적 원인도 없이 마음이 완전히 홀로 저절로 작동하지는 않는다. 왜 마음은 홀로 고요히 평화를 유지하면서 아무 ‘문제’도 일으키지 않는 것이 아니라, 부단히 ‘문제’를 일으키는가? 마음이 ‘문제’를 일으키게끔 영향을 주는 외적 요인과 마음의 관계는 무엇인가? 그리고 이 외적 요인은 어떠한 방식으로 마음에 영향을 주는 것인가?

필자는 오래 전부터 이러한 문제에 관심을 갖게 되었다. 이러한 문제는 인간의 삶에서 ‘병적’ 요인(객관적 대상에 관한 문제든 실천적 행위에 관한 문제든 우리를 오류 및 착각으로 유도하는 요인)이라고 할 수 있다.³⁾ 이러한 문제는 특별히 본

2) 우리의 마음이 ‘만들어내는’ ‘문제들’을 분석해보면, 그것들은 결국 우리의 ‘그림(像) 그리기’ 능력과 ‘개념으로 생각하기’ 능력에 의해 만들어진다. 이것은 칸트의 인식론에서나 불교 인식론에서 유사함이 밝혀질 것이다. 칸트에서는 상상력에 의한 ‘그림 그리기’와 지성(오성) 능력에 의한 ‘개념으로 생각하기’, 그리고 불교의 인식론에서는, 우리의 마음이 작위적으로 ‘만들어 세우는(立)’ 개념적 언어와 이에 따르는 상(相)이 바로 그러하다.

3) 여기서 ‘병적’이라는 말은 독일어 pathologisch와 매우 유사한 의미를 말한다. 칸트는 인간의 ‘판단’에서 감정 및 감각의 요인을 ‘병적’(pathologisch) 요인이라고 표현하는데, 이때 pathologisch가 ‘병적’ 요인의 의미로 해석되는 이유는 이미 이 단어의 어원에 놓여있다. pathos는 원래 감정, 열정, 걱정을 의미하는데, 우리의 판단에서 감정, 열정, 걱정, 충동이 미치는 영향이 클수록 우리는 ‘잘못된’ 판단으로 유도되는 경향이 크다고 할 수 있으며, 이런 의미에서 우리의 판단에서 pathos는 ‘병적’ 요인이다. 예, “Die negative Wirkung aufs Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, sowie aller Einfluß auf dasselbe und wie jedes Gefühl überhaupt, pathologisch.((불쾌함의) 감정에 대한 부정적인 작용은 감정에 대한 모든 영향 및 모든 감정 일반처럼 병적이다.)”(I. Kant, *Kritik der*

성이 잘못된 사람들만의 문제가 아니라, 인간 일반이 수시로 처할 수 있는 문제이다. 이러한 문제의 근본 원인을 천착해 봄으로써, 그리고 각자 자신의 마음의 기체에 대해 좀더 명확한 지식을 가짐으로써 우리는 실제 생활에서도 스스로의 마음을 이전보다 더 잘 운영할 수 있다고 생각한다. 칸트의 선형적 관념론과 불교철학의 마음 이론을 통해서, 오류 및 착각의 논리를 깊이 통찰할 수 있다고 보아, 필자는 이 글에서 칸트철학과 불교철학을 함께 탐구한다. 하지만 칸트철학과 불교철학을 단지 나란히 세워놓는 데 그치는 게 아니라, 이 양자의 철학이 공통의 문제의식을 갖고 있다는 것을 드러내고자 한다. 다른 한편으로는 넘어설 수 없는 차이점도 갖고 있지만. 그런데 필자는 이 글에서 불교철학에서의 마음과 물질의 관계 문제에 대한 논의를 위해서는 원효의 『대승기신론 소(大乘起信論 疏)』와 『대승기신론 별기(別記)』를 중심 텍스트로 택할 것이다. 필자의 불교 공부가 부족한 탓도 있지만, 그 외의 다른 이유로는 대승기신론 사상 속에서 필자가 현재 연구 주제로 삼고 있는 문제를 매우 잘 들여다 볼 수 있다고 생각하기 때문이다. 이전에도 칸트철학과 불교철학을 관계 속에서 탐구하는 글들이 있었다. 하지만 필자는 그중 많은 연구들은 대체로 ‘거시적인 관점’에서 이 양자의 철학을 연구했다고 생각한다. 즉 칸트철학과 불교철학을 통해서 현실적인 인간들의 ‘문제로서의’ 삶의 논리를 드러내기보다는 칸트와 불교에서의 근본적인 이론 및 사상을 통해서 우리의 삶이 어떤 것을 지향해야 하는냐 하는 방향에 더 커다란 관심이 있었다는 의미이다. 이에 비해, 필자는 칸트철학과 불교철학을 ‘미시적인 관점’에서 탐구함으로써, 현실적인 인간들의 ‘문제로서의’ 삶의 논리, 특히 오류 판단을 추적하고자 하는 점에서 이전의 연구 성과들과 비교해서 차이를 두고자 한다.⁴⁾

praktischen Vernunft, Hamburg(Verlag von Felix Meiner), 1974(1929), p.88(133). 괄호 속의 숫자는 1797년 판의 쪽 수를 말한다. (밑줄은 필자에 의한 것임. 이하에서도 밑줄은 모두 필자에 의한 것임)

감정과의 관계에서의 ‘병적’ 의미는 불교철학에서도 발견할 수 있다. 특히 망(妄), 염오(染汚) 등의 개념을 통해서 그러하다. 불교에서는 감정만이 아니라, 인간의 ‘사유 일반’의 활동을 ‘망’, ‘염오’로 보는 점에서 칸트에서의 ‘병적’ 의미보다 폭이 더 넓다고 할 수 있다.

2.1. 칸트의 이론철학: 객관적 인식에서 마음과 물질의 관계를 중심으로

선협적⁵⁾ 관념론으로서의 칸트의 이론철학 체계 안에서 마음 ‘바깥’의 물체 자체는 없다. 선협적 관념론에 따를 때 물체 자체에 대한 인식은 가능하지 않기 때문이다. 그런데 물질의 존재를 완전히 제거해버리면 완전한 주관주의가 결과하고, 이에 따라 회의주의에 대한 혐의를 철저히 반박하기도 어렵게 된다. 그리고 칸트가 자신의 이론철학 안에서 주관 ‘바깥’의 물질의 존재에 대해 실제로 언급하고 있다는 문제도 있다. 예를 들어 현상의 ‘원인’으로서의 물자체 개념, ‘축발’(Affizieren) 등의 개념이 그러하다. 필자는 이 글에서 칸트의 이론철학이 회의주의의 혐의를 적극적으로 물리칠 것을 시도하고 있다는 것을 논의하는 한편, 다른 한편으로는 대상에 대한 우리의 표상이 부단히 이 표상 ‘바깥의’ 요인에 의해 어떻게 영향 받는가에 대한 칸트의 논의를 추적함으로써, 칸트의 이론철학에서 우리의 마음과 이 마음 ‘바깥’의 요인과의 ‘관계’에 대한 아포리아를 탐구하고자 한다.

『순수이성비판』 초판이 세상에 나온 당시부터 이미 칸트의 인식론은 상대적 주관주의가 아닌가 하는 비판이 있었다. 『순수이성비판』 재판에서 이에 대한 반론을 시도하고 있다. “관념론 반박”(Widerlegung des Idealismus)⁶⁾이라는

4) 필자는 특히 칸트철학과 불교철학을 관계 속에서 탐구한 한자경 교수와 김진 교수를 중시한다. 김진 교수는 칸트철학의 ‘요청’ 개념을 중심으로 칸트와 불교를 비교·연구해 왔고, 한자경 교수는 칸트철학과 불교철학을 각기 그 철학 고유 논리 속에서 비교·연구해 왔다. 필자의 현재의 논문의 주제(오류 판단을 중심으로 하는) 및 글의 전개(오류 판단을 중심으로 인식상의 ‘문제들’을 추적한다는 점에서, 미시적인 관점에서)와의 관계에서 생각해 볼 때, 이 두 학자는 ‘거시적인 관점’에서 연구해 왔다고 진단한다. 예를 들어, 한자경, 「경험 세계의 가상성(假相性) - 세친과 칸트의 비교 -」(『칸트연구』 제23집, 한국칸트학회, 2009. 6.), 김진, 『칸트와 불교』(철학과현실사, 2004(2000)) 참조.

5) 필자는 칸트철학의 번역어 문제에서, a priori는 ‘선협적’, transzendental은 ‘선협론적’, transzendent는 ‘초월적’으로 번역하는 것을 지향한다. 하지만 이 글에서는 대체로 일반적 번역어 사용을 따른다. 예를 들어 ‘transzendentaler Idealismus’를 ‘선협적 관념론’, ‘transzendente Deduktion’을 ‘선협적 연역’으로 표기한다.

표제 아래서 그러한 반론을 직접적으로 시도하고 있지만, 주관적 관념론의 혐의에 대한 칸트의 반론적 논의는 그 외에도 있다. 자신의 인식론에 대해 상대적 주관주의의 혐의를 씌우고자 하는 사람들에게 대해 반론할 때 칸트의 논의에서 매우 중요하게 부각되는 것이 외적 감각 문제이다. 외적 감각은 특히 지각(Wahrnehmung), 의식(Bewußtsein), 감각(Empfindung) 등의 개념과의 관계에서 논의된다.⁷⁾ 지각이나 의식은 그 자체로 ‘직접적’ 지각이다. 즉 직접적 지각은 나의 인식 과정을 내 의식 ‘속’에서 ‘추적’할 때 직접적으로, 데카르트식으로 표현하자면, 가장 먼저 지각되는 것을 말하며, 내가 나의 심리 과정을 추적할 때 가장 먼저, 직접적으로 의식하게 되는 것은 외적 지각을 통해서라는 것이다. 달리 말해서 오로지 순수한, 내적 지각만으로 의식되는

6) B 274-279. 칸트의 『순수이성비판』은 관례대로 초판은 A, 재판은 B로 표기하고, 각기 그 뒤에 원래의 쪽수를 표기한다. Felix Meiner 출판사(Hamburg), 1971년판을 사용한다.

7) 필자는 외적 감각과의 관계에서 지각, 의식 등의 의미를 이미 “칸트의 이론철학에서 대상 개념에 대한 연구”(『철학연구』 제51집, 2000년 겨울)에서 다룬 바 있다. 흔히 지각(Wahrnehmung)과 의식(Bewußtsein)은 의미가 매우 상이할 것으로 생각할 수 있지만, 그 의미를 들여다보면 결코 그렇지 않다. 칸트 자신에서도 이러한 점이 인정된다. 여기에서 위의 개념들, Wahrnehmung, Bewußtsein, Empfindung에 대해 짧게 서술하자면, 이 세 개의 단어는 모두 ‘직접적 지각’이라는 점에서는 공통점을 갖고 있다. Bewußtsein은 흔히 ‘의식’이라고 번역되는데, 좀더 정확히 말하자면 자신의 마음 상태에 대한 ‘직접적 의식(지각)’이며, Wahrnehmung 또한 사물에 대한 직접적 의식(지각: 사물을 지각하는 것은 그 사물을 의식하고 있다는 것을 의미)을 말한다. 특히 “순수이성의 오류추리론”(Paralogismen der reinen Vernunft) 중 제4오류추리(A 367-380) 참조

A. Brook은, 칸트에서의 Bewußtsein 개념을 많은 해석자들이 “자기 자신에 대한 의식(self-awareness: Selbstbewußtsein)”으로 해석하지만, 또한 “단순한 의식(simple awareness)”을 가리키는 것으로도 볼 수 있다고 말하고 있다. 그리고 Bewußtsein 개념은 외감 및 내감과의 연관에서 정의될 수 있다고 논하고 있다. Andrew Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge University Press, 1997(1994), pp.45-69 참조

것은 우리에게 불가능하다는 것이다. 내적 지각도 외적 지각과의 관계에서만 가능하다는 것을 칸트는 “관념론 반박”, “원칙들의 체계에 대한 일반적 주석”(Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze)⁸⁾에서 논하고 있다.⁹⁾ 외적 지각의 ‘우선성’을 논하면서 주관적 관념론을 반박함으로써, 칸트는 하나의 완성된 이론으로서의 자신의 관념론에 타격을 입힐 수 있다. 칸트는 관념론 반박의 시도에서 왜 외적 감각의 문제를 전면에서 내세우는가?

칸트의 인식론을 철저히 선험적 관념론으로 받아들일 때 우리의 인식은 우리의 표상들 간의 관계이다. 표상들 간의 관계를 통해 우리는 표상 ‘바깥’의 대상에 직접적으로 ‘관계’할 수 없다. 칸트는 표상들 간의 관계에 의한 우리의 인식이 선험성과 필연성을 갖는 근거를 우리의 감성 형식과 사고 형식에 두고 있다. 그렇다고 해도 의문은, 그러면 칸트의 선험적 인식론에서 표상들 ‘바깥’의 대상인 물체는 우리의 인식에 어떠한 역할도 하지 않는가 하는 것이다. 우리의 선험적 형식인 직관 형식이 ‘바깥’으로부터 수용하여 질서지우는 그것은 직관의 재료로서 어쨌든 다른 재료들과 ‘구별’되어야 하지 않는가? 우리의 직관 형식이 완전히 창조적으로 물체에 대한 상을 작위적으로 만들어내는 것은 아니지 않는가?¹⁰⁾

『순수이성비판』 재판에서 칸트가 적극적으로 자신의 이론이 단순한 주관적 관념론이 아니라고 논변하는 데에는, 우선은 그러한 혐의로 자신의 이론

8) B 288-294.

9) 이와 흡사한 논의의 예를 들자면, 칸트는 『자연과학의 형이상학적 원리』(Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft)에서, 외감의 대상에 대해서는 ‘실체’를 증명하는 게 가능한 데 비해, 내감의 대상에 대해서는 ‘실체’를 증명할 수 없다고 말하고 있다. 『Kant-Werke』 8권 중, Darmstadt(Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Sonderausgabe), 1983, pp.107-108 참조.

10) 칸트는 『순수이성비판』에서, 어떠한 표상이건 간에 우리는 이미 지각한 물체적 상과의 관계에서 새로운 상을 만들어낸다고 말하고 있다. 즉 완전히 선험적으로(a priori), 창조적으로 우리가 새로이 만들어 낼(erdichten, erdenken) 수 있는 상은 있을 수 없다고 말하고 있다. 심지어는 꿈속에서의 표상까지도. A 374-377 참조.

“우리는 직관의 실재를 결코 선험적으로 고안해 낼(a priori erdenken) 수 없기 때문이다.”(A 375)

을 비판하는 사람들을 의식함이 주요한 역할을 했겠지만, 우리는 또 다른 중요한 요인을 생각할 수 있다. 그것은 인간 일반의 인식의 근본적 성향이다. 칸트에 따를 때 우리의 인식은 감성 형식과 사고 형식이 협력함으로써 결과하는데, 이 두 형식이 활동을 시작하는 데에는 우선 이 형식들 ‘바깥’의 물질적 요인이 필요하다. 감성 형식과 사고 형식은 오로지 자신의 순수한 형식들만의 기능에 의해 작동하지 않는다. 주관의 형식 ‘바깥’의 요인이 있어야 한다. 그런데 형식 ‘바깥’의 계기와 주관의 형식의 관계에 의해 결과하는 인식은 참인 인식일 수도 있고 오류의 인식(어떤 사물이나 사태에 대해 ‘틀린’ 인식도 인식이다)일 수도 있다. 그리고 오류가 발생하는 데는 어떤 원인이 있다. 특히 우리의 사고가 왜곡되는 데에는 감각을 수용하는 감성의 역할이 근본적이다. 그래서 칸트는 감성이 우리의 지성(오성)에 영향을 주어 오류에 빠지게 한다고 “선험적 변증론” 서두의 각주에서 말하고 있다.¹¹⁾

칸트의 이론철학에서 마음과 물질의 ‘관계’ 문제를 다룸에 있어 필자는 특히 칸트의 관념론에서 외적 지각의 문제는 어떻게 논의되는지, 대상에 대한 판단에 있어서 감성이 지성에 ‘어떤 방식으로 영향을 주어’ 오류에 이르게 하는지, 대상 인식에서 오류 판단이 발생하는 경우 상상력은 어떠한 역할을 하는지, 우리가 지성 능력에 의해 이미 정확한 개념 및 인식을 갖고 있다고 할지라도 개별적인 대상 인식 상황에서 상상력이 활동하는 과정에서 ‘순간적으로’ ‘잘못된 상’(틀린 상)을 만들어 우리가 지각하는 대상에 ‘덧씌움’으로써 오류가 발생하는지, ‘순간적으로 잘못된 상을 만드는 경우’ 상상력의 역할이 더 큰지, 아니면 지성의 역할이 더 큰지, 그리고 선험론적 개념(범주), 선험적 도식(Schema), 선험적 감성 형식 자체로는 전혀 오류에 이를 수 없고 오로지 경험적 개념과 경험적 그림(Bild)에서만 문제가 발생하게 되는지 하는 문제들을 중시한다.¹²⁾

11) A 294/B 351 각주 참조 이 부분의 내용에 대해서는 뒤에서 다시 논의한다.

12) 이러한 물음들을 더 쉽게 표현하자면, 우리가 어떤 대상에 대해 착각할 때(오류 판단) 맨 먼저, 그 대상의 ‘그림’(형태)을 통해 착각하는가, 아니면 ‘개념’을 통해 착각하는가? 즉 맨 먼저, 착각한 그림으로 ‘보는가’, 아니면 착각한 개념으로 ‘생각하는가’? 그리고 착각의 ‘과정’은 어떻게 전개되는가 하는 문제들에 대해 필자는 특히 관심이 있다.

『순수이성비판』의 “선험적 변증론”에서 논리상의 오류에 의해 발생하는 가상에 대해 논하고 있는데, 이 경우에는 단지 우리의 개념에 불과한 것을 대상화, 실체화함으로써 발생하게 되는 오류이다.¹³⁾ 이에 비해 필자가 여기에서 다루고자 하는 오류의 문제는 “선험적 분석론”의 한계 안의 문제이다. 『순수이성비판』의 “분석론”에서는 가능한 경험 세계에 대한 인식을 논하고 있는데, 여기에서는, “변증론”에서의 ‘가상의 논리학’에 대비적으로 ‘진리의 논리학’에 대해 논하고 있다.¹⁴⁾ 그런데 가능한 경험 세계의 문제에서도(초경험적 세계에 대해서만이 아니라) 우리는 수시로 오류 판단을 내리곤 한다. “분석론”에서 말하는 ‘진리의 논리학’은 가능한 경험 세계에서의 대상 판단에 대한 준거로서의 논리학을 말하는 것이지, 우리가 항상 진리 판단을 내린다는 것을 뜻하는 것은 아니다. 우리는 멀리 보이는 다른 사람을 자기의 친구로 착각하기도 하고, 산길을 오르다가 새끼줄을 뱀으로 착각하기도 하며, 앞으로 경제적 주변 여건들이 부정적으로 변화할 경향이 매우 큰데도 불구하고 자기의 ‘상상’에 따라 큰 이익이 날 것이라고 ‘잘못 생각’하기도 하고, 다른 사람의 말을 그 사람이 말하는 대로 듣는 것이 아니라 내가 ‘듣고 싶은 대로’ 듣기도 한다. 이러한 오류 판단들은 우리의 감성 형식, 사고 형식, 상상력, 그리고 외적 질료 사이의 ‘관계’에서 발생한다.¹⁵⁾ 감성 형식, 사고 형식,

13) “선험적 변증론”에서의 오류는 우리 이성의 본성으로부터 자연스럽고 불가피하게 기인하는 오류를 말한다. 칸트는 “변증론”에서 영혼론에 관한 오류 추리만을 “오류추리론”(Paralogismen)라고 이름 붙이지만, 내용적으로는 우주론과 신론(神論) 모두에 대해 ‘오류 추리’ 형식을 적용하고 있다. 그리고 이러한 추리는 “매개념 다의의 오류”(sophisma figurae dictionis, A402)를 범하고 있다고 말하고 있다. 이 추리에서 전제는 논리적으로 참이지만, 이 전제에다 경험적 대상을 ‘슬쩍 밀어넣음’(이와 연관에서 einschleichen, A 309/B 366, erschleichen의 의미 중요함)으로써 오류 추리가 결과한다고 논하고 있다.

14) 칸트는 “선험적 분석론”에서는 ‘진리의 논리학’(Logik der Wahrheit, A 62/B 87)을 논한다면, “선험적 변증론”에서는 ‘가상의 논리학’(Logik des Scheins, A 61/B 86, A 293/B 349)을 논한다고 말하고 있다.

15) 우리는 일상생활에서 사물 및 사태를 ‘보고 싶은 대로’, ‘듣고 싶은 대로’ 판단하는 경우가 허다하다. 깊은 철학적 연구의 결과를 빌지 않더라도, 우리가 일상생활에서 사물 및 사태를 있는 그대로, 如實하게 볼 수 있기 위해서는 주

상상력, 외적 질료 사이의 관계에서 왜, 그리고 어떤 방식으로 오류 및 착각의 판단이 발생하는지 하는 문제가 “분석론”의 진리의 논리학 안에서 어떻게 논의될 수 있는지에 대한 탐구를 통해서, 칸트의 이론철학이 오늘날에도 실질적으로 적용될 수 있는 이론이라는 것도 드러날 것이다.

2.2. 외적 지각의 우선성

데카르트는 『제1철학에 관한 성찰』 제2부에서 ‘정신이 물체보다 인식되기 더 쉽다는 것’을 증명하고자 한다. 데카르트는 정신의 본성과 물체의 본성이 근본적으로 ‘구별’되며, 정신적 존재에 대한 인식은 ‘직접적’이라면, 물질적 존재에 대한 인식은 ‘간접적’이라고 논함으로써 ‘정신이 물체보다 인식되기 더 쉽다는 것’을 증명하고자 한다. 정신의 본성은 오로지 ‘생각함’이며, 물체의 본성은 ‘연장되어 있음’(크기를 갖고 있음)이기 때문에, 정신의 존재는 정신의 자기자신에 대한 ‘직접적인 생각함’에 의해 인식된다면, 물체의 존재는 정신이 자기 ‘바깥’의 존재(연장되어 있는 존재)에로 추론해 나가는 과정을 통해, 즉 ‘간접적인’ 사고의 과정을 통해 개연적으로 추측될 뿐이라는 것이다. 데카르트는 오로지 생각함을 본성으로 하는 정신의 존재는 우리의 의식에 의해 직접적으로 증명되는 데 비해, 공간적으로 연장되어 있는 물체의 존재는 우리의 의식에 의해 간접적으로 추측되기 때문에, 정신이 물체보다 ‘인식되기 더 쉽고’, ‘확실한’ 인식을 제공한다고 보았다.¹⁶⁾

의력 깊은 관찰 자세, 부단한 사고 훈련, 그리고 쉽사리 이기적인 계산 및 본능에 매몰되지 않는 태도가 필요하다는 것을 잘 알고 있다. 일상생활에서의 많은 오류 및 착각의 예들을 통해, 우리는 누구나 쉽사리 그러한 경우에 빠질 수 있다는 것을 매우 시사적으로 보여주는 책이 있다. 토마스 키다, 『생각의 오류』, 박윤정 옮김, 열음사, 2007, 참조

16) 그러나 데카르트는 실제 논의에서 ‘정신이 물체보다 인식되기 더 쉽다는 것’을 ‘직접적으로’ 논증하지 못했다고 필자는 생각한다. 그는 『성찰』 제2부에서 이 주제를 내세우지만 실제적으로는 단지 ‘간접적으로’ ‘정신이 물체보다 인식되기 더 쉽다는 것’을 ‘서술’하고 있다. 제2부에서 ‘인간의 정신의 본성에 관하여, 정신은 물체보다 인식되기 쉽다는 것’을 증명하는 게 주 목적인데, 데카르트는 이곳에서 밀랍의 예를 통해서, 우리가 밀랍 같이 변화가능성이 매

우리는 대체로 정신적 존재와 물체적 존재에 대해 모순된 생각을 갖고 있는 것으로 보인다. 하나는, 자신의 정신적 존재가 무엇인지에 대해 명확히 표현할 수는 없어도, 우리는 누구나 자신이 ‘하나의 동일한 정신적 존재’라고 인정하고 산다는 것이다. 그리고 우리의 신체는 일시적으로 이 세상에 살다 가지만, 우리의 정신(영혼)은 신체와 관계없이 영원히 사는 존재라고 생각한다. 다른 하나는, 우리의 정신이 어떤 것인지 확실하게 서술할 수도 없고, 정신 자체에 대해 자세히 알려고 할수록 우리는 더욱 더 미궁에 빠지는 데 비해, 물체들은 확실하게 지각할 수 있기 때문에 우리는 물체적 존재들에 대해서는 명확하게 인식할 수 있다는 것이다. 이중 특히 두 번째 견해에 대해 데카르트는 일반적 입장과 매우 다른 입장을 취한다. 정신은 자기 자신의 존재를 확실하게 인식하는 데 비해, 물체적 존재에 대해서는 불명확한(개연적인: 간접적 추론에 의한 것이기 때문에)¹⁷⁾ 지식을 가질 뿐이라는 것이다.

우 큰 물체에 관해 인식하는 과정을 추적하고 있다. 이러한 추적을 통해 데카르트는 제2부 거의 끝부분에서, 우리가 물체를 인식할 경우에도 “정신의 통찰”이 전제되는데, 하물며 정신이 정신 자신을 인식하는 것은 얼마나 판명하게 인식될 것인가라는 식으로, 즉 간접적으로 서술하는 데 그치고 있다. “그런데 밀랍에 대한 인식이 시각이나 촉각에 의해서만 아니라, 또한 다른 여러 가지 원인에 의하여 나에게 생긴 후, 더 한층 판명한 것으로 여겨진다고 하면, 나 자신은 얼마나 더 판명하게 나에게 인식될 것인가? 왜냐하면 밀랍의 인식에, 혹은 다른 어떤 물체의 인식에 도움이 되는 모든 이유는 또한 동시에 내 정신의 본성을 더 분명하게 하겠기 때문이다. 그리고 정신 자체 속에는 그 본성에 대한 지식을 더욱 판명하게 해주는 것이 이 밖에도 무척 많이 있으므로, 위에 말한 바와 같은 물체에 의존하는 것들은 문제삼을 것이 못된다.” 데카르트, 『방법서설·성찰, 데카르트연구』, 최명관 옮김, 서광사, 1991(1983), 90 쪽. (이하, 『제1철학에 관한 성찰』에서 참조 내지 인용할 경우, 이 번역본을 참조·인용하며, 『성찰』이라고 표기함)

- 17) “만일 정말 물체가 있다고 하면, 상상은 바로 이런 모양으로 성립할 수 있음을 나는 쉽게 이해한다. 그리고 상상의 작용을 설명하는 데는 이만큼 안정맞춤인 방식이 없기 때문에, 이로부터 나는 개연적으로 물체는 있다고 추측한다. 그러나 이것은 오직 개연적으로만 추측하는 것이요, 모든 점을 면밀히 검토해도 내 상상 속에 있는 물체적 본성에 대한 판명한 관념으로부터는, 어떤

칸트의 선험적 인식론은 동시에 현상적 존재론이다. 우리가 인식할 수 있는 세계는 경험 가능한 현상적 세계이고, 현상적 세계는 우리의 감성 형식과 사고 형식의 협력에 의해 결과한다. 우리의 주관적 형식에 의해 인식되는 대상으로서의 현상이 우리가 경험할 수 있는 세계이다. 현상 개념은 물리적 대상이나 심리적 대상에 동일하게 적용된다.¹⁸⁾ 즉, 우리가 경험하는 물체적 대상뿐 아니라 우리 자신의 심리상태에도 적용된다는 의미이다. 칸트의 현상론은 물리적 대상과 심리적 대상에 대해 똑같이 타당한 이론이다. 그렇기 때문에 원리적으로 볼 때 칸트의 현상론 안에서 정신적 존재와 물리적 존재는 ‘동일한 용이성의 정도로’(한 편이 다른 편보다 더 ‘쉽게’ 인식될 수 있는 게 아니라) 인식될 수 있어야 한다. 내적 현상(정신적 존재)과 외적 현상(물리적 존재)이라는 점에서만 차이가 있을 뿐, 내적 현상과 외적 현상은 모두 현상이라는 점에서는 존재상으로 차이가 없다. 현상은 그것이 어떤 종류의 현상이든 모두 우리 주관의 형식에 의해 구성된 표상이기 때문이다. 칸트는 『순수이성비판』 초판에서는 이러한 입장에서 벗어나지 않는다. 그런데 재판에서는 여기에서 어긋나는 관점을 보이기도 한다. 특히 ‘내적 지각보다 외적 지각이 우선함 및 외적 지각의 확실성’을 주장함으로써 그러하다.¹⁹⁾ 우리의 인식에서 외적 지각이 내적 지각보다 우선한다고, 확실하다고 말하면, 칸트의 선험적 인식론의 구

물체의 현존을 필연적으로 결론짓게 하는 어떠한 논증도 끌어낼 수 없다고 생각된다.”『성찰』, 제6부, 123쪽.

- 18) 외적 현상과 내적 현상은 ‘현상’(우리의 표상)이라는 점에서는 ‘같다’. 왜냐하면 “선험적 감성론”에 따를 때, 외적 현상과 내적 현상에 대해 각기 그 기체인 물자체를 ‘구별’해서 ‘대응’시킬 수 없으며, 이 두 가지 현상들은 우리의 감성 형식과의 ‘관계’에서 성립한다.
- 19) “그러나 더욱 주목할 만한 것은, 사물의 가능성을 범주에 의해서 이해하기 위해서, 따라서 범주의 객관적 실재성을 설명하기 위해서, 우리는 단지 직관이 아니고, 나아가 항상 외적 직관을 필요로 한다는 것이다. 예를 들어, 관계의 순수개념들을 택한다면, 우리는 다음과 같은 것을 발견한다. 1) 즉 실체의 개념에 대응해서 어떤 지속적인 것을 직관 중에 주기 위해서(그렇게 함으로써 실체 개념의 객관적 실재성을 설명하기 위해서), 우리는 공간 상의 (물질의) 직관을 필요로 한다. 공간만이 지속적인 것으로 규정되고, 시간과 따라서 또 내감에 있는 모든 것은 부단히 유동하기 때문이다.” B 291.

도가 흔들리게 되는데, 칸트는 왜 그러한 입장으로 선회하게 된 것일까? 자신의 선험적 인식론의 구도가 흔들리더라도 인간 현실의 복잡성(하나의 논리만으로 설명할 수 없는)을 받아들일 수밖에 없게 된 것일까?

이보다 일반적인 논리로 표현해서, '우리의 모든 인식은 경험과 더불어 시작한다'²⁰⁾는 의미는 『순수이성비판』의 '진리의 논리학'을 뒷받침하고 있다. 모든 인식에서 우리의 형식(감성 형식과 사고 형식)이 주도적 역할을 하지만, 외부에서 주어지는 재료가 없다면, 즉 어떠한 재료도 없이 우리의 형식만으로는 어떠한 인식도 성립하지 않는다. 물론 외부의 재료가 우리의 감성 형식에 '주어질 때' 그 '주어진 것'은 우리의 감성 형식의 '능력'에 의해 받아들여진 것이다. 즉 감성 형식의 역할 없이는 외부의 어떠한 것도 감성 형식의 '재료'가 될 수 없다. 그럼에도 불구하고 감성 형식에 의해 수용되는 '재료'가 되기 전의 원인, 그리고 그 원인이 우리의 감성 형식으로 하여금 작동하게끔 하는 계기, 또는 우리의 감성 형식이 외적 원인과의 관계에서 작동하게 되는 계기가 없다면, 우리의 감성 형식이 '저절로', 즉 홀로 완전히 '창조적으로' 작동하게 되겠는가? 이 글에서는 위의 '원인' 자체에 대한 논의는 제외하지만, 그 원인이 우리의 감성 형식으로 하여금 작동하게끔 하는 '계기'에 대한 논의는 필수적인 과제가 된다.²¹⁾

우리의 감성 형식이 외부의 자극이 계기가 되어 '깨어날 때'(erweckt)²²⁾ 그 '깨어남'의 '순간'에 무슨 일이 일어나는 것일까? 이 '순간'에 우리의 감성 형식은 형식 그 자체로 있는 것도 아니고, 또 외부의 대상 자체가 감성 형

20) 칸트는 『순수이성비판』 서두(Einleitung 맨 처음부분)부터 이러한 말로 시작하고 있다. "우리의 모든 인식이 경험과 더불어 시작한다는 데에는 전혀 의심의 여지가 없다."(B 1) "경험이 우리의 지성이 산출하는 첫 번째 산물이라는 점은 의심할 나위가 없다."(A 1)

21) 칸트의 선험적 관념론과 외적 지각 간의 관계 문제에서, 칸트의 인식론과 물리주의의 양립 가능성에 대해 고찰하는 글을 소개한다. 이 글은 필자의 현재의 글의 논리와 반드시 일치하는 것은 아니지만, 칸트의 인식론에서 외적 지각의 의미를 드러내는 데 또 다른 탐구로서 소개하고자 한다. 김혜숙, 「칸트의 마음 이론과 물리주의」, 『철학』 제86집, 한국철학회, 2006 봄.

22) B 1.

식에 ‘그대로’ 수용되는 것도 아니다. 이 ‘순간’에 감성 형식과 외부 대상과의 ‘관계’에서 무슨 일이 일어난다. 이 ‘관계’를 『순수이성비판』 초판에서는 선형적 관념론에 의해 수미일관하게 논했다면(외적 현상과 내적 현상은 현상이라는 점에서는 동일하다는 논지에 의해), 재판에서 칸트는 이 ‘관계’가 더 복잡한 문제임을 드러내고 있다. 특히 ‘외적 지각의 우선성’에 대한 논의를 통해서이다. 그러나 재판에서 칸트가 ‘외적 지각의 우선성’을 논했다고 해서, 칸트가 단순한 실재론적 입장이나 표상적 실재론의 입장을 취하게 되었다는 의미는 아니다. 왜냐하면 외적 지각과의 관계에서 또다시 우리의 인식능력이 주도적 역할을 하기 때문이다. 특히 상상력의 역할이 그러하다. 외적 지각에 대한 상을 감성형식에 의해 외적 대상 자체에서 수동적으로 수용하는 게 아니라, ‘순식간에’ 상상력의 능동적인²³⁾ 상이 만들어지고, 이때 만들어진 상을 외적 지각의 대상에게 ‘부과하기’ 때문이다. 이때 상상력은 외적 지각의 대상 인식에서 어떠한 역할을 하는 것일까? 그리고 상상력은 사고 형식과 어떠한 관계에 있나?

2.3. 판단

왜냐하면 진리(Wahrheit)나 가상(Schein)은 직관되는 한에서의 대상에 있지 않고, 생각되는 한에서의 대상에 대한 판단에 있기 때문이다. 따라서 감각은 오류에 빠지지 않는다는 말은 옳다. 그러나 그 이유는, 감각이 언제나 맞게 판단하기 때문이 아니라 감각은 결코 판단하지 않기 때문이다. 그러므로 진리도 오류도, 또 오류로 인도하는 것으로서의 가상도 판단에만 다시 말해서 대상과 우리 지성의 관계에만 있다.²⁴⁾

우리의 일상생활은 판단 작용으로 이루어진다. 그리고 판단 작용은 우리가 이미 알고 있는 개념적 지식과의 관계에서 가능하다. 즉 1)우리 앞에 진행되고 있는, 또는 우리 의식 속에서 진행되고 있는 개별적 사태를, 2)우리가 이미 인식하고 있던 개념적 지식과 관계지음으로써, 3)비로소 하나의 개별적

23) 칸트에 따를 때 인간의 인식 작용은 결코 ‘기계적인’, ‘자동적인’ 작용이 아니다. ‘기계적, 자동적’ 인식 기제에서는 오류 판단이 결과하지도 않고, 언제나 ‘맞는’ 판단만이 결과할 것이다.

24) A 293/B 350, 강조(밑줄과 진한 글자체)는 필자에 의함.

판단작용이 생기게 되는 것이다. 그런데 이러한 ‘관계지음’(개별적 사태를 개념적 지식에 관계시킴)으로서의 판단 작용의 이치가 위의 서술로써 완전히 다 해명된 것은 아니다. 위에서 말한 2)의 개념적 지식으로서의 기존의 인식은 사물 및 사태의 인식의 경우 이미 ‘상(그림)’과 관계 있고²⁵⁾, 또 개념적 지식과의 관계에서 ‘새로이’ 만들어내게 되는 상, 자칫 왜곡되게 만들어질 수도 있는 상, 순간적인 심리상태에 의해 영향 받게 됨으로써 만들어지는 상, 사회·문화적인 여건에서 영향 받아 만들어지는 상, 자유로운 연상작용에 의해 만들어질 수 있는 상 등, 개별 사태와의 관계에서 ‘순간적으로 새로 만들어지는 상’으로 인해 우리의 판단 작용은 명백하게 해명하기 어려운 여러 가지 문제를 안고 있다. 사물이나 사태 인식에서 모든 상은 결국 ‘순간적으로 새로 만들어지는 상’이다. 왜냐하면 대상 인식에서 모든 사태는 우리에게 언제나 ‘개별적’ 사태이고, 개별적 사태에 대한 인식 과정은 언제나 그 순간 ‘새로이’ 만들어지기 때문이다. 그리고 ‘순간적으로 새로’ 상을 만드는 데에는 우리의 감성 형식, 사고 형식, 상상력이 역동적으로 서로 협력하여 작용한다. 이렇게 해서 진리 판단이 결과하기도 하고 오류 판단이 결과하기도 한다.

칸트는 『순수이성비판』에서 판단을 크게 분석판단과 종합판단으로 구분하고 있다. 분석판단은 주어 개념 안에 이미 숨어 개념들을 포함하고 있으므로, 분석판단은 ‘논리적인’ 선형적 판단이다. 종합 판단은 주어와 주어 바깥의 술어들이 연결됨으로써 비로소 하나의 판단으로 성립하는데, 여기에서 술어들이 오로지 상대적 경험으로부터 기인하는 술어들이라면 경험적 종합

25) 우리는 사물 및 사태에 대한 개념을 ‘생각’할 때 동시에 ‘그림’(경험적, 개별적 그림)을 떠올린다. 필자는 이 논문에서 ‘그림’에 대해 서술할 때, 세부적으로는 세 가지로 구분한다. 하나는 잡다로서의 그림, 둘은 선형적 상상력에 의해 구성된 그림(도식), 셋은 경험적 상상력에 의해 구성된 그림이 그것이다. 사물 및 사태에 관한 지각의 순간, 우리에게 ‘주어지는’ 대상을 우리는 우선 ‘그림’으로 수용한다. 이것은 아직 개념에 의해 ‘이해’되기 전, 질서지워지지 않은 ‘잡다’로서의 그림이다. ‘잡다’로서의 그림’은 개념을 규칙으로 해서 상상력에 의해 구성하게 되는 ‘그림’과는 다르다. 전자는 아직 질서지워지지 않은 그림이라면, 후자는 개념을 규칙으로 해서 질서지워진 그림이다. 그리고 상상력에 의한 그림은 선형적 도식과 경험적 그림으로 구분된다.

판단이 되는 데 비해, 술어들이 주어와 필연적으로 결합된다면 선험적 종합판단이 결과한다. 분석판단에도 참인 판단과 오류 판단이 있을 수 있으며, 분석판단의 참과 거짓은 오로지 논리적 연관 관계에 의해 판정된다. 그리고 종합판단에도 참인 판단과 오류 판단이 있을 수 있다. 경험적 종합판단의 참과 거짓은 경험적 사실과의 대조에 의해 구별된다. 선험적 종합판단에도 참 판단과 오류 판단이 있을 수가 있다. 『순수이성비판』의 주 목적은 선험적 종합판단의 근거를 정초함으로써 미래에 참된 형이상학을 정초하고자 하는 것이다. 이러한 목적을 지향하며 칸트는 『순수이성비판』에서 “분석론”과 “변증론”을 논하고 있으며, “분석론”에서는 참인 선험적 종합판단의 근거를 논하고 있고, “변증론”에서는 오류 판단으로서의 선험적 종합판단에 대해 비판적으로 논하고 있다.

이 글에서 필자는 특히, 칸트철학에 따를 때 오류 판단이 어떻게 설명될 수 있는지에 대해 관심을 갖고 있다. 그러나 분석판단에서의 오류 판단, 경험판단에서의 오류판단(경험적 사실과 대조함으로써 밝혀질 수 있는), 선험적 종합판단에서의 오류 추리(“변증론”에서 논의되는)의 의미를 『순수이성비판』에서 다루고 있는 바에 따라 되풀이하는 데 관심을 두고 있지 않다. 이러한 문제는 다른 학자들도 이미 많이 다뤘고, 필자는 “변증론”에서 논하고 있는 선험적 종합판단에서의 오류 추리의 의미를 “분석론”의 논거와의 관계에서 다룬 바 있다.²⁶⁾ 그런데 필자는 이 글에서는, 우리의 일상의 인식 상황에서 오류 판단이

26) 필자의 박사학위논문 제목, *Die Paralogismen der Seelenlehre in der ersten und der zweiten Auflage der “Kritik der reinen Vernunft”*(『순수이성비판』 초판과 재판에서의 영혼론의 오류추리론), Frankfurt am Main · Bern · New York · Paris/(Peter Lang), 1991.

칸트는 『순수이성비판』의 “Paralogismen der reinen Vernunft” 장에서 이성론자들의 ‘생각하는 주관의 존재’에 대한 주장에 대해 ‘비판’하고 있는데, 필자는 위의 논문에서 칸트의 그러한 ‘비판’이 『순수이성비판』 초판과 재판에서 어떠한 차이를 보이는지 논증하고자 했다. 그리고 이성론자들의 ‘생각하는 주관의 존재’ 개념에 대한 칸트의 비판은 “순수지성개념들의 선험론적 연역”에서의 자신의 ‘생각하는 주관’에 대한 이론을 근거로 해서 이루어지기 때문에, 필자는 또한 “선험론적 연역” 초판과 재판에서의 논의의 차이에 대해서도 비증을

일어나는 과정을 칸트의 인식론을 근거로 설명하는 데 관심을 두고 있다. 그러나 일상의 오류 판단을 다룬다고 해서, 경험적으로 사실과 대조함으로써 참과 거짓을 밝힐 수 있는 문제를 다루고자 하는 게 아니다. 일상에서 오류, 착각, 혼동(잘못 '관계' 지음=주어진 사태에 틀린 개념과 틀린 그림을 적용하는 것) 등으로 부를 수 있는 경우들이 생기는 근거를 칸트의 선험적 인식론 즉 “분석론”에 따라 분석하고자 하는 것이다. 그리고 더 나아가, 오류 판단의 구조는 결국 진리 판단의 구조와 다르지 않음이 밝혀질 것이다. 진리 판단과 오류 판단은 동일한 구조이지만 ‘잘못 관계지어짐’으로써 오류 판단이 결과할 뿐이다.

그런데 우리는 이 두 가지 인식능력[지성과 감성] 외에 어떤 다른 능력도 갖고 있지 않기 때문에, 오류는 오로지 지성에 대한 감성의 부지불식간의 (unbemerkt) 영향에 의해서만 야기된다는 게 귀결된다. 이를 통해 판단의 주관적 근거가 객관적 근거와 서로 뒤섞이게 되고, 주관적 근거가 객관적 근거로 하여금 자신의 규정으로부터 벗어나게끔 하는 일이 발생하게 된다.²⁷⁾

이 인용문을 통해 필자는 여기에서 두 가지를 주목한다. 하나는, 오류는 감성이 지성에 영향을 미침으로써 결과하는데, 이때 감성의 영향 작용은 자기도 모르게 일어난다는 것이고, 둘은, 주관적 근거가 대상에 대한 객관적 근거로부터 벗어나게 한다는 것이다. 이 인용문만을 통해서 ‘주관적 근거’가 무엇인지 드러나 있지는 않지만, 추론할 수는 있다. “선험적 연역”을 통해서 볼 때, 대상에 대한 객관적 판단에서 ‘객관적 근거’가 대상 자체에 있지 않고 근본적으로는 우리의 선험적 인식 구조, 즉 감성 형식 나아가 지성의 범주에 있으므로, 여기에서 ‘주관적 근거’는 감성의 감각적 요소라고 할 수 있다. 즉 감성의 형식(순수 직관)이 아니고 감성의 질료(경험적 직관)에 있다는 말이다.

그리고 칸트는 위의 인용문과의 관계에서 주석을 첨부한다.

두고 다뤘다. 『순수이성비판』은 재판에서 “순수이성의 오류추리론”(Paralogismen der reinen Vernunft) 장과 “선험론적 연역” 장에서 거의 전면적으로 개정된다. 그리고 양자의 장(章)에서 ‘주관’에 대한 논의가 근본적으로 이루어진다.

27) A 294/B 350-351.

지성이 자신의 기능을 적용하는 대상으로서의 감성은, 그것이 지성에 종속할 때는 실재적 인식의 원천이다. 그러나 동일한 감성이 지성의 활동 자체에 영향을 미치는 한에서는, 그리고 지성의 판단을 규정하는 한에서는 그것은 오류의 근거이다.²⁸⁾

이 인용문은 바로 앞에서 든 인용문에 대한 주석이다. 그렇기 때문에 바로 앞에서 든 인용문의 의미를 좀더 명확히 밝혀준다. 감성이 지성에 ‘종속’할 때는 진리(실재의 인식)의 원천이라면, 감성이 지성의 활동 자체에 영향을 미쳐, 지성의 판단을 규정하게 되면 오류 판단이 결과한다. 결국 감성이 오류의 근거이다. 그러나 감성이 독립적으로 오류의 근거가 되는 게 아니고, 감성이 지성에 ‘영향’을 미침으로써 오류가 결과한다는 것이다. 그런데 감성이 지성에 어떤 방식으로 영향을 미치는가? 이 문제는 칸트 자신에서도 명확히 드러나 있지 않다고 생각한다. 필자는, 감성이 상상력과 관계함으로써 오류가 발생한다고 추론한다. 왜냐하면 감성만으로, 즉 감성이 홀로는 오류에 빠지지 않는다고 칸트는 말하고 있기 때문이다.²⁹⁾ 물론 감성이 홀로 오류에 빠지지 않는다고 해서, 그리고 지성이 홀로 오류에 빠지지 않는다고 해서, 이 말이 동시에 ‘감성이 상상력과 관계함으로써 오류가 발생한다’고 추론하는 것을 당연시하는 것은 아니다. 그러나 위의 인용문에서도 말하고 있듯이 칸트는 엄밀한 의미에서의 인식 능력으로는 감성과 지성만을 인정하고 있다. 상상력과 판단력은 독립적 인식 능력이라고 할 수 없는 것이다. 물론 판단력에 대해서보다는 상상력에 대해 독립성을 인정하는 것을 용이하게 하는 요인이 있기는 하다. 예를 들어 『순수이성비판』 초판의 “선험적 영역”에서 ‘직관의 파악의 종합’, ‘상상력의 재생의 종합’, 그리고 ‘개념의 재인의 종합’의 구분을 통해 칸트가 우리의 인식 능력을 직관, 상상력, 지성 이렇게 세 가지로 분류하고 있음을 보이기도 하기 때문이다. 그렇지만 『순수이성비판』 전반을 통해서 볼 때 칸트는 상상력의 위치에 대해

28) A 294/B 351 각주.

29) “Daher würden weder der Verstand für sich allein (ohne Einfluß einer anderen Ursache), noch die Sinne für sich, irren”.(그러므로 지성 혼자만으로도-다른 어떤 원인의 영향이 없다면, 감각 및 감관 혼자만으로도 오류는 발생하지 않을 것이다.) A 294/B 350.

명확한, 통일적 이론을 보이고 있지 않은 듯하다.³⁰⁾

그렇지만 칸트는 상상력이 우리의 인식에서 ‘필수적인’ 역할을 한다는 입장에 서있는데, 이는 객관적 인식 문제에서, 그리고 객관적 인식에서와 다른 방식으로지만 미적 인식 문제에서도 그러하다. 그리고 우리의 대상 인식에서 상상력이 필수적인 역할을 한다는 것을 인정한 점에서도 칸트 인식론의 독창성 및 현대성을 인정할 수 있다.

여기서[선험적 변증론] 우리의 일은 경험적 가상에 대해 다루는 것이 아니다. 경험적 가상(예를 들어 시각적 가상)은 대체로는 참인 지성 규칙들을 경험적으로 사용할 때 발생하며, 이러한 경험적 가상에 의해서 판단력이 상상의 영향을 통해서 잘못된 방향으로 유도된다.³¹⁾

이 인용문은 “변증론”의 서문에서 서술되고 있는 내용이며, 선험적 가상과 경험적 가상의 의미를 구분해서 논하고 있는 중에 나온다. 선험적 가상은 지성의 범주 및 원칙들을 가능한 경험의 한계를 넘어서까지 적용하고자 하는 이성의 본성으로부터 기인한다면, 경험적 가상은 지성의 범주 및 원칙을 가능한 경험의 한계 안에서 사용하지만, 지성 외의 다른 요인의 영향에 의해 오도됨으로써 오류 판단을 내리게 되는 경우에 발생한다. 칸트는 이 인용문에서 앞에서 인용된 부분에서보다 좀더 세부적인 내용을 말하고 있다. 즉, 감성이 지성에 영향을 주어 오류에 이른다고 할 때, 더 자세히는 “상상의 영향을 통해서” 지성의 ‘판단’이 오류에 이르게 된다는 것이다. 지성은 그 자체로는, 즉 홀로는 오류에 이르지 않는다. 지성이 자신의 법칙에

30) 김정주는 『칸트의 인식론』에서, 『순수이성비판』 초판과 재판은 상상력의 역할에 대해 서로 상이한 입장을 보이고 있다고 말하고 있다. “여기서 구상력은 연역의 초판에서처럼 원칙적으로 서로 다른 두 종류의 능력들, 즉 오성과 감성의 중간에 위치해서 매개하는 독립적인 근본능력이 아니라, 도리어 그것은 형상적·직관적 종합을 수행할 때 주관의 자기촉발, 즉 순수통각(능동적 주관)에 의한 내감(수동적 주관)의 촉발 활동에 불과하므로 결국 통각의 직관연관적 활동일 따름이고 이에 따라 독립적 자발성의 기능을 상실한다.” 김정주, 위의 책, 225쪽.

31) A 295/B 351-352(강조는 필자에 의함).

철저히 일치한다면, 그리고 다른 어떤 원인의 영향이 전혀 없다면, 지성은 자신의 법칙과 완전히 맞아떨어지게 되므로 오류에 빠지지 않는 것이다. 물론 이 경우, 오류에 빠지지 않는다는 말은 진리의 형식적인 면을 말한다.³²⁾

‘판단’은 단순한, 직접적 감각이 아니고 반성적 사고이다. 앞에서 ‘판단’을 ‘관계’(개별적 사태와 개념적 사고 간의 관계) 개념을 중심으로 논했다면, 여기에서는 ‘반성적 사고’의 면에 관심을 돌리고자 한다. 판단은 직관되는 ‘대상’에서 발생하는 게 아니고, 직관되는 대상에 대한 ‘사유’에서 발생한다. 판단은 우리 ‘사고의 활동성’에서 발생한다. 그런데 ‘사고의 활동성’은 순전히 사고의 법칙(형식)만 가지고 진행되는 것이 아니라, 예측하기 힘들 정도의 무수히 많은 상들(내용)을 가지고 전개된다. 우리가 ‘맞는’ 판단을 내릴 때도 사고의 형식과 더불어 상들이 작동 하지만, 오류 판단에서도 이 공식은 동일하다. 그런데 우리는 여기서 특히 오류 판단의 구조에 관심을 갖고 있다. 오류 판단이 결과하는 데 무엇이 가장 커다란 역할을 하는가? 바로 앞에서 든 인용문에서 칸트는 ‘상상의 영향을 통해서’라고 말하고 있는데, ‘상상의 영향을 통해서’ 우리는 왜, 그리고 어떤 방식으로 오류에 이르게 되는가? ‘상상의 영향을 통해서’ 우리는 감각 대상에 곧바로 ‘틀린 개념’을 적용하는가(덧씌우는가), 아니면 곧바로 ‘틀린 그림(상)’을 적용하는가(덧씌우는가)? 그리고 이때 ‘상상의 영향’은 지성의 작용보다 앞서는가, 아니면 지성의 작용을 뒤따르는가? 이러한 문제에 대해서는 다음 장, ‘상상력의 역할과 위치’ 말미에서 부연해서 논의하고자 한다.

2.4. 상상력의 역할과 위치

상상력에 대해서는 여러 가지 견해들이 있으며, 이것들을 어떤 하나의 이론으로 통일하여 논하기는 어렵다. 그리고 상상력은 흔히 ‘거짓과 오류, 또는 환상과 공상의 원인’으로 알려져 왔다.³³⁾ 우선 사전적 의미로 살펴본

32) A 284/B 350 참조.

33) “파스칼이 『팡세』에서 상상력을 ‘거짓과 오류의 스승’이라 명명했음은 상상력의 이론의 역사에 잘 알려져 있다. 상상력에 대한 이러한 비판적인 규정은 사실상 파스칼 개인의 의견을 넘어 서구의 주류 사상가들이 오랫동안 견지해온

다면 상상력은 상(像)을 생각하는(想) 능력이다. 그런데 ‘상’을 ‘생각함’에는 복합적인 문제가 포함되어 있다. ‘상을 생각함’이란 ‘그림, 이미지를 생각함’, 또는 ‘그림, 이미지로 생각함’인데³⁴⁾, 이것은 ‘개념의 의미를 순전히 생각함’과는 다르다. 즉 ‘형태를 생각함(想像)’과 ‘개념을 생각함’은 다르다는 뜻이다. 데카르트도 『성찰』 제6부에서 상상력에 대해 이러한 의미로 말하고 있다.³⁵⁾ 데카르트는 상상의 작용을 순수한 지성(오성) 작용과의 관계에서 매우 시사적으로 서술하고 있다. 순수한 지성 작용은 오로지 개념적으로 생각(이해)하는 능력인 데 비해, 상상 작용은 물체적 형태를 인식할 때 필수적인 요인이라고 보고 있다. 상상은 형태가 마치 정신의 눈앞에 현전하는 것처럼 직관하는(보는) 것을 말한다. 그리고 ‘정신의 눈에 현전하는 것처럼 직관하는 작용’에는 ‘주의력의 집중’, ‘주시’가 필요하며, 따라서 정신의 ‘특별한 긴장’이 필요하다. 왜냐하면 순전히 개념적인 사고 작용에는 어떤 형태를 ‘주시’하는 데서 오는 ‘주의력의 집중’, ‘긴장’이 필요하지 않지만, 어떤 한정적(형태의 경계를 생각해야 하기 때문에) 형태를 생각하는 데에는, 즉 상상하는

일관적인 관점을 대변한다고 볼 수 있다. 고전적인 사상가들이 상상력에 대해 불신해온 것은 상상력을 직접적인 감각의 명중도 추상적인 추론의 논리적 정합성도 지니지 못한 기능 정도로 파악하는 데 그쳤기 때문이다.” 송태현, 『상상력의 위대한 모험가들 - 음, 바솔라르, 뒤랑』, 살림출판사, 2005, 6쪽.

- 34) P. Kitscher는 칸트에서의 ‘지각’을 “상을 자세히 훑기”(scanning an image)로 이해하기도 한다. 그는 “상을 자세히 훑는다는 것”은 상으로 표상되는 대상의 시각적 윤곽을 자세히 훑는 것에 대한 요약”이라고 말하고 있다. Patricia Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, 1990, 156쪽.
- 35) 데카르트가 말하는 상상력은 칸트에서의 재생적 상상력이라고 할 수 있다. 즉 데카르트가 『성찰』에서 말하는 상상력은 물체 지각의 경우 물체에 대한 우리의 관념과의 관계에서 그 관념이 가리키는 상에 ‘집중’, ‘주시함’으로써 상을 만들어내는 능력이다. 데카르트에서는 칸트에서처럼 재생적 상상력과 생산적 상상력에 대한 구분이 없고, 모두 재생적 상상력에 의한 상 만들기만을 인정하고 있다. 그럼에도 불구하고 데카르트가 말하는, 물체 인식 시 우리가 만들어내게 되는 상은 수학적 개념과의 연장선상에서 만드는 ‘일반적인 것들’인 기하학적 형태로서의 상(연장, 수, 운동, 위치 등)과 관계하기 때문에, 단순히 인상에 따른 물체 지각에 의한 상들과는 구분된다.

데에는 우리는 정신의 눈앞에 현전시키고자 하는 형태가 ‘호려지지 않도록’(즉 경계선이 명확하도록) 정신을 집중해서 일정한 형태에 시점(視點)(상상 속의 형태를 머릿속에서 그려보는 데에도, 시점이 흐트러지지 않은 채 일정한 형태에 집중하는 게 필수적인 요인이다)을 긴장시켜야 하기 때문이다.³⁶⁾

데카르트는 상상 작용과 순수한 지성의 이해의 의미를 구분하기 위해 삼각형을 ‘이해’하는 것과 삼각형을 ‘상상’하는 것으로 대비시키기도 한다. 삼각형을 순수한 지성에 의해 ‘이해’하는 일과 상상력에 의해 ‘상상’하는 일은 근본적으로 다른 일이다. 데카르트는 정신이 정신 자신을 인식하는 일에는 상상 작용이 전혀 필요하지 않다면, 정신이 물체를 인식하는 데에는 상상 작용이 반드시 필요하다고 말하며, 여기에서 정신적 존재와 물체적 존재가 근본적으로 ‘구별’될 뿐 아니라, 두 가지 존재의 인식의 ‘확실성’에서도 근본적으로 차이가 생긴다는 것을 보이고자 한다. 다시 말해서 정신이 정신의 존재를 인식하는 데에는 오로지 (순수한) ‘생각함’만이 필요하다면, 물체 인식에는 반드시 상상력이 필요하다. 상상력은 정신이 정신의 ‘바깥’의 어떤 형태를 ‘주시함’으로써 작용하게 되는 능력이다. 정신이 정신의 ‘바깥’을 바라보아야 하는 데서 또한 인식의 불확실함, 개연성이 결과한다.

데카르트에 따를 때 상상력은 물체적 형태를 인식할 때 작용한다. 상상은 (심적·내적 지각이 아니라) 물리적·외적 지각과의 관계에서 일어나는 작용인 것이다. 칸트에서도 상상력은 물체적 형태를 인식할 때 작용하는 능력인가? 아니면 심적 상황에 대한 지각에서도 작용하는 능력인가? 원칙적으로는, 칸트의 선험적 인식론에 따를 때 물적 현상과 심적 현상에 동일한 방식으로 상상력이 역할을 해야 할 것이다. 즉 상상력의 도식에서 작용하는 시간형식의 역할의 의미³⁷⁾를 통해서 볼 때, 칸트에서 상상력은 물체적 현상이나 심리적 현상에 동일하게 적용되어야 한다. 그러나 칸트는 『순수이성비판』에서 원리적으로는 이것을 인정하지만, 실제적으로는 물적 현상과 심적 현상에 동일하게 상상력의 역할에 대해 논의하고 있지 않은 것으로 보인다. 그 이유는 어디에 있을까?

물체에 관한 공간적 ‘표상’과 마음의 상태에 관한 시간적 ‘표상’은 각기

36) 『성찰』, 제6부, 121-123쪽 참조.

37) 물리적 현상이든 심리적 현상이든 시간의 형식에 따른 도식이 가능해야 한다.

상을 ‘그림’(만듦)에 있어 차이를 보인다. 말 그대로 물체에 관한 표상은 공간적 형태를 지닌 것으로 그려진다면, 심리상태에 관한 표상은 전혀 공간적 형태를 지닌 것으로 그려지지 않고, 단지 시간적 길이(지속)를 갖는 것으로 느껴질 뿐이다. 그러므로 상을 그리는 능력으로서의 상상력에 의해 공간적 형태는 쉽사리 그려진다면, 심리적 상태는 상으로 그려지기 어렵다. 어떤 시간 동안 지속되는 심리적 상태로서의 상을 ‘그린다고’ 할 때 그 상은 공간적 상과 매우 구별되는 상을 지닌다. 그렇다면 칸트에서 물리적 현상과 심리적 현상의 문제에서 상상력을 어떤 식으로 적용해야 하는가? 양자의 현상에 상상력이 동일한 원리로 적용될 수 있는가? “선형적 감성론”에서 칸트는 시간 형식에 대한 표상에 대해 공간 형식에 대한 표상에 유비적인 방식으로 서술하고 있다. 공간은 3차원적 형태(입체)로 표상되는 데 비해, 시간은 1차원적 선으로 표상된다고 말하고 있다.³⁸⁾ 그리고 이러한 문제에 대해 더 탐구하기 위해 『순수이성비판』 “선형적 분석론”에서 논의되는 상상력, 도식(Schema)과 그림(Bild)의 개념을 천착할 필요가 있다.³⁹⁾

38) “시간은 단지 일차원만을 갖는다.” A 31/B 47, “즉 우리는 시간의 지속을 무한히 진행하는 선을 통해서 표상한다. 이 선에 있어서 잡다는 일차원만을 갖는 하나의 계열을 형성한다. 그리고 우리는 이러한 선의 성질로부터 시간의 모든 성질을 추리한다.” A 33/B 50.

39) 칸트에서는 선형적 개념인 범주와 감성에 의해 수용된 잡다의 표상 간의 이질성을 매개하는 선형적 도식의 의미는 매우 중요하지만, 그 의미가 불명확하다. 그 이유는 도식을 형상화하기 어려운 데 있는 것으로 보인다. 김정주는 『칸트의 인식론』(271쪽)에서 『판단력비판』과 『순수이성비판』과의 연관에서 이러한 정황을 “우리 개념의 실재성을 설명하기 위해선 언제나 직관이 필요하다. 이 직관은 개념이 경험적 개념이라면 사례라고 불리며, 개념이 순수오성 개념이라면 도식이라고 불린다. 이때 사례라는 표현은 개별적 직관을 두고 한 말이고, 도식이라는 표현은 보편적 직관을 두고 한 말이다. 결국 순수오성개념의 도식은 결코 형상화될 수 없는 것이다.”라고 표현하고 있다.

그리고 강영안은 『칸트의 형이상학과 표상적 사유』(서강대출판부, 2009)에서 우리의 인식은 근본적으로 표상적 사유일 수밖에 없다는 점을 칸트의 도식 및 상상력 개념과의 관계에서 매우 폭넓게 논하고 있다.

김화성은 「도식론의 체계적 위상에 대하여」, 『칸트연구』 제18집, 2006. 12,

칸트의 인식론에서 감성과 지성(오성)은 서로 완전히 구별되는 능력이다. 감성은 사물 및 사태를 받아들이는 공간 형식과 시간 형식이다. 공간 형식과 시간 형식은 사물 및 사태를 ‘하나’의 상으로 수용하는 능력이다. 즉 여러 개의 상을 합성하여 받아들이는 것도 아니고, 또는 개념에 의해 받아들이는 능력도 아니라는 의미이다. 그리고 지성은 사물 및 사태를 개념적으로 아는 능력이다. 하나의 사물 및 사태를 인식하는 데에는 반드시 감성과 지성이 협동하여야 한다. 감성만에 의해서든가 지성만에 의해서든가 어느 한 쪽 능력에 의해서는 사물 및 사태에 대한 인식이 성립할 수 없다. 그런데 감성과 지성이 협동하여 대상에 대한 인식을 성립시킨다고 할 때, 이 말의 의미는 그렇게 단순하지가 않다. 앞에서 서술한 바와 같이 감성 형식에 의한 대상 수용은 아직 잡다인 상의 수용인 데 비해서, 지성 형식에 의한 파악은 개념적 앎이다. 잡다의 상의 수용과 개념적 앎은 완전히 다른 작용인데, 이 양자가 어떻게 서로 협동하는가? 서로 상이한 일(잡다의 상의 수용과 개념적 이해)이 어떤 식으로 협조하여 대상에 대한 인식을 결과하게 하는가? 여기에 ‘매개’ 작용이 필요하다. 잡다의 수용과도 유사하고, 다른 편으로는 개념적 이해에도 유사한 매개 작용이 필요한 것이다. 그러한 매개 작용을 통해 산출되는 것이 바로 ‘도식’이다.

도식은 감성 형식과도 통하고(상이라는 점에서), 지성 형식과도 통하기 때문에(지성의 개념을 규칙으로 사용한다는 점에서) 이 양자 중 어느 한 쪽의 결과와 동일한 것일 수 없다. 그러므로 시·공 형식에 의해 대상을 수용하는 감성 형식이 ‘하나’의 그림(잡다로서의 그림)을 수용하는 능력이라고 할 때, ‘도식’은 이러한 그림과 동일한 것일 수 없다. ‘도식’은 선험적 그림이다. 칸트가 형

167-194쪽)에서, 칸트의 도식론의 위치에 대해 연구자들 사이에서 많은 논란이 있지만, 도식론은 칸트의 인식론 체계에서 정합적 위치를 차지한다고 논하고 있다. “바로 이것을 바탕으로 원칙의 분석론(도식론)에서의 범주적용론은 판단력이 판단수행을 완결하기 위해 요구되는 각 범주의 구체적 적용에 대한 조건들을 설명하고 열거한다. 이 도식론은 범주적용의 개별적 조건들을 낱말이 열거함으로써 이어지는 순수지성원칙들의 증명을 통해 초월적 연역론에서 정초한 지성의 자연법칙제정설을 정당화하고 강화하는 징검다리 역할을 한다.”(190쪽)

상적 종합(synthesis speciosa, figurliche Synthesis⁴⁰)이라고 할 때, 형상적 종합은 선형적 그림으로서의 도식의 의미를 잘 표현해주는 개념이다. 형상적 종합은 감성적 직관의 다양(잡다)을 하나의 그림으로서 ‘선형적으로 가능하고 필연적인’ 것으로서 만들어주는 종합이다. 우리에게 이러한 종합이 가능하지 않다면, 개별적인 상황에서 감각적 인상으로 들어오는 모든 상(그림)은 그때그때의 우연적인 다양에 불과할 것이다. 그런데 형상적 종합은 지성적 종합(synthesis intellectualis⁴¹)과도 다르다. 지성적 종합은 직관의 잡다와의 관계에서 단지 범주로 사유하는 지성의 결합(Verstandesverbindung)이다. 지성의 결합은 개념적 사고 간의 관계에 의한 결합이기 때문에, 지성 능력의 결합만을 통해서는 ‘그림’을 ‘볼’ 수 없다. 그런데 인간 일반은 ‘그림’으로 ‘보는 일’을 일체 제외한다면, 사물이나 사태를 인식할 수 없다. 그렇지만 개별적 사물이나 사태를 오로지 개별적 그림 자체로 파악하는 일도 인간 일반에게 가능하지 않다. 어떤 것을 오로지 개별적 그림으로 파악한다는 것, 즉 개별적인 단독자 외의 다른 모든 것과 구별되는 것으로서 파악한다는 것은 사실 아무것도 ‘파악’하지 못한다는 말과 같다. 개별적 그림이 동시에 보편적 개념에 의해 파악될 때, 그 그림은 우리 인간에게 ‘파악’(이해)되기 때문이다. 이것은 인간 일반의 인식 능력의 한계일 것이다. 다시 말해서 인간은 사물이나 사태를 ‘이해’하기 위해서는 동시에 ‘그림화(化)’해야 하는 것이다. 그리고 ‘그림화’는 ‘종합’ 작용이며, 이 종합 작용은 상상력의 기능에 의한 것이다.⁴²

40) B 151.

41) B 151.

42) 상상력의 종합 작용에 의해 인식이 완성되는 것은 아니다. 상상력의 종합 작용은 나아가 지성의 개념과의 관계에서만 참다운 의미의 인식(Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung)이 결과한다. 칸트가 상상력에 의한 종합 작용을 인식에 불가결한(unentbehrlich) 요소로 보면서도 상상력을 “맹목적인”(blind) 기능으로 보는 이유는 바로 상상력에 의한 종합 작용(=그림화)은 나아가 개념을 필요로 하기 때문인 것으로 보인다. ‘blind’는 말 그대로 ‘눈먼이라는 뜻으로, ‘그림화에 의한 종합 작용’은 ‘개념이 결한 것’으로, 상상력에 의해서는 아직 사물 및 사태에 대해 제대로 ‘인식’하지 못한 것이 된다. A 78/B 103 참조.

바로 선형적 도식은 개별적 그림으로서의 사물 및 사태를 개념적 사고와 연결해주는 작용을 한다. 이러한 의미에서 선형적 도식은 제3의 매개자인 것이다. 그런데 칸트 자신에서 이 매개자의 역할의 의미 및 특징에 대해 그리 명확하지 못하다. C. D. 브로드도 이러한 점을 자신의 책에서 되풀이해서 얘기하고 있다.⁴³⁾ 그런데 브로드는 칸트의 인식론을 실제적 측면에서 본다면 순수 범주보다 도식이 더 중요하다고 말하고 있다. 왜냐하면 대상 인식을 성립시키는 선형적 종합 명제는 도식을 포함하고 있기 때문이라고 한다. 즉 도식을 산출함이 없이 대상 인식은 이루어지지 않는 것이다. 칸트의 인식론에서 도식의 의미가, 우리가 사물 및 사태를 파악함에 있어서 중요한 역할을 한다고 생각하기 때문에, 필자는 칸트에서 도식이 어떠한 의미를 가지며, 또한 개별자 파악에서 도식의 형성이 어떠한 역할을 하는지에 대해 추적해보고자 한다.

내가 어떤 대상을 지각하는 경우, 나는 그 대상을 어떤 개념에 의해 판단한다. 그런데 그렇게 판단하는 ‘근거’는 무엇인가? 어떤 이는 그 어떤 대상의 감각적 성질에 의해서라고 할 것이고, 어떤 이는 우리가 이미 알고 있던 개념에 의해서라고 할 것이다. 그 개념이 경험적 개념이든 선형적 개념이든. 그런데 칸트는 그 ‘근거’를 도식이라고 말하고 있는 것이다. 여기에서 말하는 ‘근거’는 개별적 대상 및 사태에 대한 판단이 ‘순식간에’ 이루어지는 우리 마음속의 상황, 그 짧은 과정 속에서 진행되며 이루어지는 인식의 정황에 대한 근거를 말한다. 무슨 근거에 의해 우리는 개별 대상 및 사태에 대한 판단을 ‘결정’하는가?⁴⁴⁾ 그 긴박한 상황의 과정 속에서 이루어지는 판단의 근거를 칸트는 도식의 작용이라고 보고 있는 것이다. 도식은 무엇인

43) C. D. 브로드, 『칸트 철학의 분석적 이해』, 하영석·이남원 옮김, 서광사, 1992, 150-161쪽 참조.

44) 어떤 판단으로 ‘결정’한다는 것은 다른 말로 표현해서, 다른 판단이 아니고 바로 그 판단을 ‘선택’한다는 것인데, 어떤 ‘선택’에는 일종의 호·불호의 방향이 수반하고, 어떤 방향으로 선택하는가 하는 데에는 동시에 ‘의지’가 동반한다. 그러므로 대상 인식 판단에도 ‘의지’가 동반하는 것이다. 의지는 단지 행위판단에만 관계하는 게 아니다. 판단과 의지의 관계에 대해서는 뒤에서 더 논의한다.

가? 그리고 도식은 어떻게 산출되는가?

어떤 대상 및 사태가 내 눈앞에 있다고 가정해보자. 그 대상 및 사태에 대한 판단의 과정을 작위적으로 몇 단계로 나누어 생각해보기로 한다. 우선, ‘이름 모를’ 그 어떤 것이 내 눈앞에 보인다. 순간적으로 내 마음속에서는 어떤 개념이 ‘생각나고’, 나는 그 개념을 그 대상 및 사태에 ‘적용한다’. 그런데 이 ‘적용’은 복잡한 과정을 거쳐 실행된다. 내 눈앞에 있는 대상 및 사태는 ‘그림’(아직 잡다로서의 그림이지는 않지만)인 데 비해, 내 마음 속에서 생각난 개념은 그림이 아니고 ‘개념’이다. ‘잡다로서의 그림’과 ‘개념’을 서로 ‘비슷한’ 것으로 ‘만들어야 한다’. 그리하여 우리 마음은 순식간에 (거의 무의식적으로) 그 개념을 ‘규칙’⁴⁵⁾으로 해서, 그 규칙에 따르는 ‘그림’을 만들어낸다.⁴⁶⁾ 그러나 이 그림은 그 개별적 대상 및 사태 자체로서의 그림이 아니라, 우리가 생각해낸 개념에 따라 만들어지는 ‘일반적 그림’이다. 이 ‘일반적 그림’은 매우 융통성이 큰 것으로서, 내 눈앞의 대상 및 사태를 그 자체로 그려내지는 못하지만, 그래도 그 대상 및 사태를 ‘인식’하게끔 해주는 매개자가 된다. 물론 이 ‘일반적 그림’으로 다 된 것은 아니다. 더 나아가 우리는 그 개별적 대상 및 사태에 매우 흡사하다고 생각하는 개별적, 경험적 그림을 만들어낸다. 칸트의 도식론에서 ‘일반적 그림’은 선형적 그림으로서 오류가 끼어들 염려가 적다면⁴⁷⁾, 개별적, 경험적 그림은 오류 및 착

45) 칸트의 도식론에서, 개념을 ‘규칙’으로 해서 만들어진다는 도식의 의미에 대한 설명은 그리 명확해 보이지 않는다.

46) C. D. 브로드스는 이렇게 순식간에 만들어지는 도식에 대해 “무의식적으로”만 들어진다고 표현하고 있다. “인간의 마음은 지성의 지도 아래에서 감관에 의해서 제공된 소여를 어떤 본유적 개념에 따라서 무의식적으로 종합하며 적절한 형상을 가지고서 이러한 소여를 보충한다.” C. D. 브로드, 위의 책, 353쪽. 이렇게 “무의식적으로”, “순간적으로”, “순식간에” 만들어지는 형상 및 도식은 “인간 영혼의 심연 속에 숨겨져 있는 기술”(A 141/B 180)에 의해 가능할 것이라고 생각해본다.

그리고 칸트는 상상력의 작용이 우리의 인식에서 불가결한 요인이지만, 이 작용에 대해 우리는 “단지 매우 드물게만 의식한다”(selten nur einmal bewußt, A 78/B 103)고 말하고 있다.

47) 칸트에서 시·공의 감성 형식과 범주의 사고 형식은 선형적 ‘형식’으로서 주

각이 개입하기가 매우 쉽다. 왜냐하면 경험적 그림은 대상의 감각적 성질에 의해 영향 받아, 그리고 주관의 상태의 영향에 의해 만들어지기 때문이다.⁴⁸⁾

선험적 도식으로서의 그림이 일정한 규칙의 산물이라면, 경험적 그림은 이 규칙 안에서 상상력이 빠른 계기 속에서 산출하는, 어떤 한계 내에서 변동하는 형상들의 모임 중의 하나의 그림이다.⁴⁹⁾ C. D. 브로드스는 칸트에서의 도식과 경험적 그림의 관계를 다음과 같이 서술하고 있다. “그것(도식)은 마음이 기하학적 또는 경험적 개념을 고려할 때 구상력(상상력)이 재빠른 계기 속에서 산출하는, 어떤 한계 내에서 변동하는 형상들의 모임이다. 이러한 구상적인(상상적인) 과정은 우리가 어떤 개념을 지각된 대상에 적용할지의 여부에 관해 논쟁할 때 특히 활동적으로 되며, 우리의 결정은 그 대상의 시각적인 현상이 이들 변동하는 형상들 중 하나와 아주 밀접하게 일치하느냐의 여부에 달려 있다.”⁵⁰⁾

칸트는 선험적 개념인 범주를 규칙으로 해서 만들어지는 선험적 도식을 분량, 성질, 관계, 양상의 범주군에 따라 서술하고 있다. 분량의 범주에 따라 만들어지는 도식은 수(외연량)의 도식이고, 성질의 범주에 따르는 도식은 내포량의 도식이고, 관계의 범주에 따르는 도식은 시간에 있어서의 지속성

관의 선험적 능력에 기인하며, 선험적 도식 또한 우리의 선험적 능력으로서의 생산적 상상력에 의해 산출된다. 따라서 칸트는 인간의 인식 능력이 충분히 계발된 상태에 있는 한, 자신의 선험적 능력만으로는 오류가 없다고 보는 것으로 생각된다.

48) 각주 28과 29을 참조할 때, 감각적 성질에 의한 영향과 주관의 심리적·신체적 상태에 의한 영향은 칸트에 따를 때, 대상 인식에서 객관적 근거가 아니라 ‘주관적 근거’이다.

49) 칸트는 『순수이성비판』과 『판단력비판』에서 상상력에 대해 말하고 있다. 그러나 『순수이성비판』에서는 객관적 인식을 성립시키는 데 매개적인 역할을 하는 상상력에 대해 말한다며, 『판단력비판』에서는 취미판단을 성립시키며, 자유를 본질로 하는 상상력에 대해 말하고 있다. 그렇지만 객관적 인식 문제에서도 상상력은 감성 형식과 사고 형식에 비해 자유의 영역이 큰 것으로 보인다. 그리고 이러한 ‘자유’에 의해 오류 판단도 발생한다고 생각된다.

50) C. D. 브로드스, 위의 책, 153쪽.

의 도식(실체의 범주에 대한), 규칙적인 후속의 도식(근거와 귀결의 범주에 대한), 규칙적인 공존의 도식(상호성의 범주에 대한)이 있다. 그리고 양상의 범주군에서는 가능성의 범주의 도식(이러저러한 시간에 존재함), 현존성의 범주의 도식(어떤 규정된 시간에 존재함), 필연성의 범주의 도식(항상 존재함)이 있다. 범주에 대한 도식의 의미에 대한 칸트의 서술을 통해서 우리는 칸트가 말하고자 하는 도식의 의미를 명료하게 ‘그리듯이’ 파악하기는 어렵다. 단지 우리는 칸트가 말하는 도식은 모두 시간 형식과 관련된다는 것을 이해할 수 있다. 필자는 C. D. 브로드의 다음과 같은 말을 받아들인다. “범주의 선형적 도식이란, 단지 이해만 가능하고 글자 그대로의 의미에서 지각 또는 형상화될 수 없는, 범주 내에서의 특징을 기호화시켜 주는, 현상적 대상의 세계 내에 있는 어떤 유형의 지각 가능한 시간적 범형(pattern)을 말한다.”⁵¹⁾

지성과 감성을 매개하는 상상력에 의해 구성되는 선형적 도식을 우리가 ‘그림 그리듯이’ 그릴 수는 없다고 하더라도, 선형적 도식의 의미가 칸트의 인식론에서 매우 중요하다는 것은 인정할 수 있다. 단지 이론적인 문제로서가 아니라 우리 인간의 지각 현실을 통해서 볼 때 그러하다. 우리는 개별 현상을 지각할 때 그 현상을 한편으로는 ‘그림으로’, 그리고 다른 한편으로는 ‘개념으로’ 받아들인다. 그런데 ‘그림으로’ 받아들이는 일과 ‘개념으로’ 받아들이는 일은 각기 따로따로 이루어지는 게 아니라, 서로 밀접한 영향 관계 속에서 이루어지고, 더욱이 지각 순간의 매우 짧은 시간 속에서 역동적으로 형성된다. ‘그림으로’ 받아들이는 일과 ‘개념으로’ 이해하는 일이 완전히 다른 일임에도 불구하고, 이 두 가지 일이 서로 어떠한 방식으로 영향을 주고받는지 하는 문제를 설명해야 하는 일은 대상 인식의 문제에서 중요하다.

그런데 지성의 개념에 의한 이해와 감성의 재료의 수용 사이에서 상상력의 매개 작용은 ‘자동적으로’, ‘기계적으로’ 이루어지지 않는다. 이 매개 작용에서 매우 역동적인 과정이 일어난다. 이 역동적인 과정 속에서 ‘자극’, ‘촉발’의 개념이 커다란 역할을 하며, 나아가 의지도 중요한 역할을 한다고 필자는 생각한다. 데카르트는 이미 필자의 이러한 생각에 대한 매우 적절한

51) C. D. 브로드, 위의 책, 159-160쪽.

견해를 제시하고 있다.⁵²⁾ 이론철학적 문제에서는 ‘의지’가 개입하지 않는

- 52) 데카르트의 『성찰』 중 제4부에서 ‘참과 거짓’으로서의 판단에 대해서 다루고 있는데, 여기에서 데카르트는 의지가 판단 작용에 어떤 역할을 하는지에 대해 논하고 있다. 의지는 판단 작용에 있어 ‘선택’, ‘결정’하는 역할을 한다. 그리고 의지의 ‘선택’, ‘결정’에 의해 참과 거짓으로서의 판단이 결과한다고 말하고 있다. 즉 오류 판단은 의지의 선택에 따라 일어난다는 말인데, 오류 판단을 내리지 않기 위해서는 우리의 의지를 ‘한계’ 속에 제한함으로써 우리가 맞는 판단을 내리도록 주의해야 한다고 말하고 있다. 그리고 여기서 데카르트는 오류 및 허위의 원인은 절대적인 신이 아니라 인간에게 있다고 말하고 있다. 인간은 신과 무 사이의 중간자, 최고 존재와 비존재 사이의 중간자로서, 인간이 비존재에 참여하는 한에서는 오류에 빠질 수도 있음을 말하고 있다. “내 속에 있는 인식의 능력과 선택의 능력 즉 의지의 자유에, 다시 말하면 오성과 동시에 의지에 의존한다는 것을 발견한다. 왜냐하면 오성만으로는 아무것도 긍정하지도 않고 부정하지도 않으며, 다만 (사물들의) 관념들을 파악할 따름이요, 이 관념들은 내가 판단을 내릴 때의 재료일 따름이기 때문이다. 그런데 이렇게 엄밀한 의미에서의 오성 속에는, 본래의 의미에서의 오류는 전혀 없다.(…) 그리고 확실히 오류 및 허위의 원인으로서는 내가 설명한 것 외에는 있을 수 없다. 내 의지를 내 인식의 한계 안에 붙들어 두고, 오성에 의하여 명석·판명하게 의지에 나타나는 것에 대해서만 판단을 내리도록 하기만 하면, 내가 잘못한다는 것은 있을 수 없기 때문이다. 무릇 명석하고 판명한 지식은 그 어느 것이나 틀림없이 실재적인 것이요, 따라서 무로부터 나올 수 없고, 필연적으로 그 작자는 신이다. 곧 최고로 완전하고, 결코 기만자일 수 없는 신이다. 따라서 그러한 지식 혹은 판단은 참이라고 결론짓지 않으면 안된다. 그리고 오늘 나는 잘못하지 않기 위하여는 무엇을 피해야 하는가를 알았을 뿐만 아니라, 또한 진리에 도달하기 위하여는 무엇을 해야 하는가도 알았다. 왜냐하면 내가 완전히 이해하는 모든 것에 충분히 주의하고, 이것들을 내가 불분명하게 또 불명료하게 밖에는 파악하지 못하는 다른 것으로부터 분리시키기만 하면, 나는 틀림없이 진리에 도달하겠기 때문이다. 앞으로는 이렇게 하도록 조심하여 노력하자.” 데카르트, 『성찰』, 109-114쪽. 그리고 사전상의 의미를 여기에 제시한다. “의지(意志): (심) 뜻, 생물이 어떤 요구하는 바의 목적을 이루고자 하는 마음의 능동적 작용, 의욕, (윤) 윤리적 가치 판단을 내리는 주체와 객체.” 한글학회 지음, 『우리말큰사전』, 어문각, 1996(1992), 3309쪽.

것으로 논의되는 것이 철학의 일반적 지식이다. 우리는 흔히 의지는 실천철학적 문제에만 관련되는 것으로 알고 있다. 그러나 실상은 그렇지 않다. 일상적 지각의 상황에서도 우리는 수시로 우리 자신의 신체적, 심리적 상태의 영향에 의한 호·불호에 따라 ‘결정’, ‘선택’하곤 한다. 예를 들어, 새끼줄을 보고 뱀인 줄 알고 깜짝 놀라는 일도, 그 심리 상태를 추적해보면, 이전부터 뱀을 ‘싫어하던 감정’을 갖고 있었기 때문에 바로 눈앞에 놓인 새끼줄도 뱀으로 ‘보게 되는’ 결과인 경우가 허다하다. 또 책의 글을 읽는 중 글자들을 착각해서 읽는 경우들도 있다. 어떤 글자를 ‘쓰여 있는 대로’ 읽는 게 아니라, 자신에게 익숙하고, 또 그렇게 읽는 게 당연하다고 생각하는 ‘경향’에 따라 읽게 되는 경우도 있다. 익숙한 옷 모양, 비슷한 체형을 한 사람이 멀리 보일 때 우리는 우리가 이미 알고 있던 사람으로 착각하는 것도 이러한 경우에 해당한다. 객관적 지각, 객관적 인식의 문제에서도 호·불호의 심리적 상태에 따라 어떤 방향으로 ‘선택’, ‘결정’함으로써 결과하는 판단이 허다하다. 이러한 심리 상태에 따라 판단하는 데 의지의 요소가 중요한 역할을 하기도 하는 것이다. 완전히 ‘객관적’ 판단이라는 것은 불가능하다고 하겠다. 그리고 이러한 선택, 결정에 의한 의지의 방향에는 단지 개인의 신체적, 심리적 상태만 역할 하지 않는다. 사회 공동의 어떤 일반적 경향도 더불어 역할을 한다. 개인의 상태와 사회의 상태를 완전히 분리하기는 어려운 일이다.

인간의 판단이 기계적, 자동적으로 일어난다고 가정한다면, 여기에서 상상력이나 의지는 전혀 개입하지 않을 것이다. 우리 주관의 ‘밖’으로부터 오는 감각 자료가 우리 주관에 ‘기계적’, ‘자동적’으로 입력된다면 우리의 주관은 그 자료들을 완전히 수동적으로 수용할 것이다. 그런데 인간의 인식은 ‘기계적’, ‘자동적’으로 일어나지 않는다. 상상력의 ‘자유’가 있고, 상상력의 ‘자유’에 ‘의지’의 방향에 의한 결정, 선택이 커다란 역할을 하는 것이다. 진리 판단에서든 오류 판단에서든. 일면, 우리의 오류 판단의 예들은 인간의 ‘자유’의 영역을 표현해 주는 부분이기도 하다. 왜냐하면 인간이 완전히 수동적으로 감각 자료를 수용하기만 하는 존재라면, 그 자료를 완전히 ‘맞게’ 수용하는 일 외에 가능하지 않을 것이며(강제적, 필연적), 또한 인간이 완전히 선형적 개념에 따라서만 감각 자료를 인식하는 존재라면, 그 자료를 완전히

‘맞게’ 이해하는 일 외에 가능하지 않을 것이기 때문이다(강제적, 필연적).

상상력은 ‘자유’인데, 그렇다고 이 ‘자유’는 절대적 존재처럼 자신의 존재 및 타자들의 존재, 그리고 존재의 법칙을 완전히 새로이 ‘창조’할 수 있는 ‘자유’가 아니다. 인간의 상상력의 자유는 자신의 감성적 조건(지성 외의 “다른 원인의 영향”⁵³⁾)에 결부되어 있는 자유이다. 그러나 이 글에서는 인간의 상상력과 감성적 조건 간의 관계를 더 추적하는 것은 당면 과제가 아니다.

이 지점에서 풀고자 하는 문제는, 상상력이 판단력에 왜, 그리고 어떤 방식으로 영향을 주어 오류 판단에 이르게 하는가이다. “왜”에 대해서는 앞에서 논했다. 개인의 신체적·심리적 상태와의 관계에서 호·불호에 따른 의지의 선택의 영향에 의해 상상력이 판단력으로 하여금 오류에 이르게 한다고, 그리고 “어떤 방식으로”의 문제는 감성, 지성, 그리고 상상력 간의 관계에서 판단이 형성되는 과정을 통해서 드러난다. 앞에서 이 과정에 대해서도 논했다. 그럼에도 불구하고 미진한 점이 남아 있다. 즉, 감각 자료를 접하는 순간, 상상력이 지성에 ‘영향’을 미쳐, 지성으로 하여금 ‘틀린’ 개념을 먼저 만들어내게 하는가, 아니면 ‘틀린’ 그림을 먼저 만들어내게 하는가? 필자의 견해로는 칸트의 인식론에서(도)⁵⁴⁾ 틀린 ‘개념’이 ‘틀린’ 인식(지각)을 만들

53) A 294/B 350 참조. 필자는 여기서 “지성 외의 ‘다른 어떤 원인의 영향’(Einfluß einer anderen Ursache)”을 주관의 인식 능력에서 감성적 요인, 더 세부적으로 말하자면, 경험적 감각의 요인으로 읽는다.

54) 데카르트는 우리의 인식의 이러한 논리(개념이 지각의 근본 원인이라는 논리, 이것은 착각의 경우도 마찬가지이다)를 매우 정확히 서술하고 있다. 데카르트는 『성찰』 제2부에서 물체적 사물에 대한 우리의 ‘지각’(감각) 현상을 설명하면서 지각, 감각은 결국 ‘생각’과 같다고 말하고 있다. 무엇을 ‘보고 있다’는 것은 무엇을 ‘보고 있다고 생각하는 것’과 같다는 것이다. 데카르트는 특히 ‘밀랍에 대한 지각’의 예와의 관계에서 이렇게 서술하고 있다. “내가 볼 때, 혹은 본다고 내가 생각할 때 (나는 이 두 가지를 구별하지 않는다)”(최명관 옮김, 위의 책, 90쪽)라는 서술에서 데카르트는, 우리가 사물을 지각할 때 그 지각은 엄밀한 의미에서 그 사물 자체에 대한 지각이 아니라, 우리가 ‘무엇이라고 생각하는 사물에 대한 지각’이라는 것을 말하고자 한다. “나는 내가 눈으로 본다고 믿고 있던 것도 오직 내 정신 속에 있는 판단의 능력만으로 이해하는 것이다.”(최명관 옮김, 위의 책, 89쪽)

어내는 근본 원인이라고 생각한다. 앞에서 칸트의 글에서의 인용문을 통해서도 살폈듯이, ‘판단’은 결국 지성의 과제이다. 감관에 주어진 자료가 지성과 ‘관계’함으로써, 지성은 감각 자료를 ‘규정’한다. “진리(Wahrheit)나 가상(Schein)은 직관되는 한에서의 대상에 있지 않고, 생각되는 한에서의 대상에 대한 판단에”(앞의 각주 25 참조) 있다. ‘생각되는 한에서의 대상에 대한 판단’은 지성의 과제이다. 앞에서 든 예, ‘새끼줄을 뱀으로 착각하는 경우’, 우리가 어떤 것을 보는 즉시(순간) 우리는 그것을 뱀으로 ‘생각’한 것이다. ‘먼저’ 뱀으로 ‘생각함’으로써 그 다음에(거의 동시이지만) 그 ‘생각’에 따라 ‘그림’을 그려 뱀으로 지각(착각)하게 되는 것이다. 이것은 칸트의 인식론의 체계에 대한 필자의 이해이기도 하지만, 필자 자신의 견해에 따를 때도 우리의 인식의 구조는 이러하다고 생각한다. 물체적 대상을 지각할 때도 우리는 그것을 ‘먼저’ ‘그림’으로써 지각하는 게 아니라, ‘먼저’ ‘개념’으로써 ‘생각’하는 것이다. 오류 판단으로서의 ‘착각’은 이러한 방식으로 전개된다고 본다 (진리 판단에서도 동일한 방식으로 전개된다).

그런데 우리가 물체적 대상(잡다로서의 그림, 형태)을 지각할 때 ‘먼저’ 그림으로가 아니라 개념으로 ‘생각’하는 이유는 사실 인간의 인식의 한계이자 조건에 놓여 있다. 인간은 잡다로서의 물체적 그림을 그림 자체로는 파악할 수 없고, 자신의 개념을 통해 능동적으로 ‘그림을 그려’ 인식할 수 있는 것이다. 그리고 ‘그림을 그리는 데’에는 먼저 그 그림에 대한 ‘생각’이 우선한다. 이와 동시에 또 하나의 문제가 있다. 동일성의 문제이다. 인간은 사물을 그 자체로 파악할 수 없고, 그 사물을 ‘하나의 어떤 것’, ‘통일적인 어떤 것’으로만 파악할 수 있는 것이다. 잡다로서의 사물을 ‘하나의 어떤 것’, ‘통일적인 어떤 것’으로 ‘동일시함’으로써만 개별적 사물을 지각할 수 있는 것이다. 사실 데카르트도 『성찰』 제2부에서 밀랍의 지각과의 연관에서 바로 이러한 것을 말하고자 한 것이다. 데카르트는 ‘단순소박하게’ 본유관념론자여서가 아니라, 인간의 인식의 정황을 있는 그대로 추적해보면 그러한 논리를 펼 수밖에 없었던 것이다. ‘밀랍’이라는 변화 가능성이 매우 큰 물체에 대한 지각의 경우(변화 가능성이 적고, 거의 동일한 모습을 유지하고 있는 것같은 물체들보다 오히려 변화가 큰 물체인 밀랍을 예로 들으로써 데카르트는 인간의 지각의 정황을 더 정확하게 보여주고자 했다) 우리가 조금 전에 ‘본’ 밀랍과 난로 옆에 몇 시간 둔 후 색

깔도 변하고 냄새도 변하고 촉감도 변하고 형태도 변한 다음의 밀랍이 ‘동일한’ 밀랍이라고 ‘확실하게’ 단정할 근거는 그 밀랍 자체에도, 우리의 감각에도(감각적인 면에서 보면 다 ‘변했다’: 시각, 후각, 촉각 등에서) 있지 않고, 오로지 우리의 ‘생각’에 있다는 것을 그 밀랍을 지각하는 과정을 통해서 ‘확실하게’ 단정할 수 있기 때문이다. 우리는 ‘몇 시간 전의 밀랍과 몇 시간 후 그 위치의 밀랍이 동일한 밀랍이다’라고 말할 근거는 오로지 우리의 ‘생각’에 있는 것이다.

이를 통해서 필자는 두 가지를 말하고자 했다. 하나는, 우리의 지각 및 착각 판단에서, ‘먼저’ ‘개념적 생각’이 작용하고, 그 개념적 생각에 따라 상상력에 의해 ‘그림의 형태’가 그려진다는 것이다. 둘은, 사물에 대한 지각 및 착각은 사물에 대한 ‘동일시’ 작용이라는 점이다. 어떤 사물을 그 사물로 ‘동일시’하지 못한다면, 그 사물을 지각했다고도 할 수 없다. 착각의 경우도 마찬가지이다. ‘어떤 사물을 뱀으로 착각한 경우’ 그 사물을 뱀으로 ‘동일시’한 것이고, 동시에 그 사물을 뱀이라고 ‘생각’한 것이다.

3. 불교철학에서 마음과 물질의 관계: 원효의 『대승기신론(大乘起信論)⁵⁵⁾ 소·별기』를 중심으로

이제 원효의 『대승기신론 소(疏)』와 『대승기신론 별기(別記)』⁵⁶⁾를 중심으로

55) 『大乘起信論』은 인도 馬鳴보살(Asvaghosa)의 저작으로서(산스크리트본이나 티베트 본은 별견되지 않음) 眞諦(Paramartha, 499-569)가 번역했다는 1권본(흔히 舊譯이라고 일컬어짐)과 실차난타(實叉難陀, Siksānanda, 652-710)가 번역했다는 2권본(新譯이라고 일컬어짐)이 있다. 정승석 편 『불전해설사전』 민족사, 1994(1989), 77쪽, 박태원 『대승기신론사상연구 I』 민족사, 1994, 15쪽 참조.

56) 논자는 여기에서 원효의 『大乘起信論 疏』와 『大乘起信論 別記』를 역사적 관점에서 탐구하지 않고(이 둘 중 어떤 것이 먼저 저술되었고, 그 차이는 무엇인지, 또 다른 논서들과의 관계는 어떠한지 등에 대해서), 대승기신론의 사상 및 이에 대한 원효의 해석을 통해서 불교사상의 근본적 의미를 드러내는 데 주력한다.

로 ‘불교철학에서 마음과 물질의 관계’에 대해 논함으로써, 우리가 일상에서 오류 판단을 내리게 되는 논리를 불교 인식론에 따라 논하고자 한다. 앞에서 칸트의 인식론에 대한 논의에서처럼, 불교 인식론에서도 진리보다는 비진리, 거짓, 오류, 착각의 현상을 중심에 놓고 논하고자 하는 것이다. 그런데 불교철학은 자체적으로 이미 오류 및 거짓 판단에 대한 논의를 폭넓게 전개하고 있다고 할 수 있다. 아니, 불교철학에서는 거짓 판단에 대한 논의가 진리 판단보다 오히려 직접적인 논의의 자리를 차지한다. 박태원은 “불교사상 체계에 있어서 망(妄, 妄念)의 체계에 대한 해석과 설명은 곧 진(眞)을 밝히는 과정이기도 하다”고 말하고 있다.⁵⁷⁾

불교에서 말하는 거짓, 오류는 우리가 사물 및 사태를 있는 그대로, 여실(如實)하게 판단하지 않고, 우리의 마음이 ‘만들어낸’ 개념에 의해 판단함으로써 발생한다. 그런데 우리의 마음이 ‘만들어내는’ 개념들은 마음 바깥의 요소들과의 ‘관계’에서 끊임없이 새로이 생성된다. 우리의 마음은 순전히 마음 자체가 본래 갖고 있는 생각으로 운영되지 않으며, 완전히 홀로 정적인 상태에 있지 않다. 그런데 불교에서는, 마음 자체라는 게 실체적으로 있는지, 마음 자체가 ‘본래부터’ 갖고 있는 생각이라는 게 있는지에 대해서도 의문시한다. 어쨌든 우리의 마음은 부단히 생각들을 만들어낸다. 그리고 이렇게 만들어진 생각들이 다시 우리의 마음을 지배함으로써, 우리의 삶은 끊임없이 마음 안과 밖⁵⁸⁾의 ‘관계’에 의해 진행된다. 이러한 ‘관계’에 의해 우리의 삶이 순리대로 인도될 수도 있지만, 그와 달리 왜곡될 수도 있다. 그리고 더 큰 문제는 우리의 마음과 마음 바깥의 요소들의 관계에 의해 왜곡됨으로써 우리는 고통과 불행에서 허우적거리게 된다는 사실이다. 필자는

57) 박태원, 『대승기신론사상연구 1』, 99쪽. 그는 이 부분에서 더 나아가 “중관에서는 生·滅·斷·常·一·異·去·來의 有自性論(妄)을 제시하고 이를 논파하여 八不中道로서의 진여(眞)를 밝히고 있고, 유식에서는 인식의 전도과정과 그 내용, 즉 心生滅(妄)을 제시하여 如實한 인식(眞)인 진여상태로의 전환(轉依)을 피하고 있는 것이다.”라고 말하고 있다.

58) 여기에서 ‘밖’은 마음 외부의 실체적인 존재를 말하는 게 아니라, 정적인 본연의 마음이 동적인 마음 상태로 되는 과정에서 마음 스스로에 의해 만들어진 ‘밖’을 말한다. 즉 마음이 마음 ‘아닌 것’으로 만들어진 상태를 말한다.

이러한 문제의식에서 ‘불교에서 마음과 물질의 관계’를 탐구하고자 한다. 순리에 따라 인도되기보다는 왜곡, 오류, 착각, 혼동으로 유도되는 우리의 마음의 논리는 무엇인지, 그렇게 유도하는 ‘원인’은 무엇인지를 중심으로 고찰하고자 한다.

‘불교에서 마음과 물질의 관계’라는 말이 가리키고 있듯이, 이 글에서는 불교를 마음 ‘본연의’, 또는 마음 자체의 관점에서 논하는 데 주력하지 않고, 마음이 ‘본연의’ 상태에 있지 않고, 오류 및 왜곡의 상태에 있게 되는 ‘관계’의 논리를 밝히는 데 집중한다. 따라서 여기에서는 불교사상의 논리를 두 가지 서로 다른 관점에서 바라보는 시각이 중요하다. 정적인 진리의 관점과 동적인 거짓⁵⁹⁾의 관점을 말한다. 이러한 두 가지 논리를 『대승기신론』은 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)의 이문(二門)을 통해서 잘 표현하고 있다고 보는데, 필자는 여기서 원효의 『대승기신론 소·별기』를 중심으로 진여문과 생멸문의 관계를 탐구하고자 한다.

3.1. 불교에서의 진리와 오류

우리는 진리에 대한 고전적 정의로서 ‘생각과 사태의 일치’라는 말에 익숙하다. 그런데 이 말은 이미 문제를 포함하고 있다. ‘생각과 사태가 일치한다’는 것을 알려면, 그에 앞서 우리는 ‘생각’과 ‘사태’ 각각에 대해 정확히 알아야 하고, 그 다음에는 ‘생각’과 ‘사태’를 비교해서 양 측이 서로 맞아떨어지는지, 아니면 서로 어긋나는지에 대해 알아야 한다. 그리고 ‘생각’과 ‘사태’를 각기 그 자체로 이미 알고 있다면, 이 양자를 새삼스러이 비교할 필요도 없다. 비교하기 이전에 이 양자를 각기 그 자체로 알고 있기 때문에, 진리는 이러한 앎으로부터 ‘자연적으로’ 결정될 것이므로 그리고 양 측을 서로 비교함으로써 일치관계 및 대응관계를 알 수 있다면, 그것은 경험적 지식일 뿐, 결코 선験적으로 ‘확실한’ 지식은 보충할 수 없다.

또 다른 관점에서 생각해보자면, 진리의 형식적인 면과 내용적인 면이다.

59) 불교에서는, 우리가 우리의 마음을 있는 그대로 여실하게 보면 그것이 바로 진리(불성)인데 비해, ‘거짓’은 우리의 마음이 부단히 ‘움직여’ 개념들을 조작해냄으로써 결과하며, 필자는 이것을 ‘동적인 거짓’으로 표현하고자 한다.

전자는 논리적인 면을 말하고, 후자는 질료적인 면을 말하기도 하고, 칸트에서처럼, 주관의 형식적인 면과 주관 밖의 질료적인 면으로 구분되기도 한다. 서양철학에서 진리의 형식적인 면과 내용적인 면에 대한 구분은 오랜 전통을 갖고 있다. 플라톤과 아리스토텔레스 이후 정통적 서양철학의 특징이기도 하다. 20세기 이후 이와 다른 특징들을 띠는 철학 사조들이 등장하기도 하지만.

불교의 진리관은 근본적으로 서양철학의 진리관과 매우 상이하다. 진리를 형식적인 면과 내용적인 면으로 구분하려는 방식과는 전혀 다른 방식으로 진리에 대해 생각한다. 진리는 ‘진여’로서, 사실을 있는 그대로 여실(如實)하게 보면 그것이 바로 진리이다. ‘사실을 있는 그대로 본다’는 것을 무엇을 말하는가?

심진여(心眞如)란 일법계(一法界)의 대총상(大總相) 범문의 체(體)니, 이른바 심성(心性)이 생기지도 않고 멸하지도 않지만 일체의 모든 법이 오직 망념(妄念)에 의하여 차별이 있으니, 만약 망념을 여의면 일체의 경계상(境界相)이 없을 것이다. 그러므로 일체의 법이 본래부터 언설상(言說相)을 여의었으며 명자상(名字相)을 여의었으며 심연상(心緣相)을 여의어서, 결국 평등하게 되고, 변하거나 달라지는 것도 없으며 파괴할 수도 없는 것이어서 오직 일심(一心)뿐인 것이니, 그러므로 진여라 이름하는 것이다. 왜냐하면 일체의 언설(言說)은 임시적인 이름일 뿐 실체가 없는 것이요, 다만 망념을 따른 것이어서 그 실체를 얻을 수 없기 때문이다.⁶⁰⁾

위의 인용문은 『대승기신론』(이하 『논』 또는 『대승기신론』이라고 표기함)에 속하는 글로서, 이 『논』에서 핵심 내용인 진여문에 대해 말하고 있다. 진여는 심진여이며, 심진여는 바로 일심을 말한다. 원래 하나인 일심을, 우리가 차별에 의해 다양한 이름으로 만들어내게 된 것은 망념이고 언설상이고 명자상이고 심연상이다.

60) 원효 『원효의 대승기신론 소·별기』 은정희 역주, 일지사, 1992(1991), 103쪽.
본자가 본 논문에서 『대승기신론』, 『원효의 대승기신론 소』, 『원효의 대승기신론 별기』를 인용할 경우, 은정희 번역의 『원효의 대승기신론 소·별기』를 따른다.

진여가 심(心)진여라는 말은, 진여는 우리 마음의 진리라는 의미이다. 우리 마음 외에 진리는 없다. 그렇기 때문에 모든 진리의 근원은 일심(一心)이다. 하지만 일상에서 우리는 개별적 사물 및 사태로 '구별'하지 않고는 생활을 영위할 수 없다. 우리는 지각하는 모든 것에 이름을 붙여야만 비로소 지각할 수 있다. 이름을 부여하지 않고는 우리는 사물을 지각한다고 말할 수조차 없다. 그렇지만 개별적 사물들에 대한 각기 구별되는 이름들에 그 자체의 존재가 대응하는 것은 아니다. 이 이름들은 망념(妄念: 거짓된 생각)⁶¹⁾이고, 말에 의해 세운 것에 불과하다(言說相, 名字相).

그렇지만, 우리가 부여하는 이름에 대응하는 그 자체의 존재가 있는 것은 아니더라도, 그렇게 각기 다른 이름을 부여하게 되는 '계기'는 있지 않나? 그것을 위의 인용문에서 심연상(心緣相)이라고 표현하고 있다. 즉 마음이 어떤 인연이 되어 사물 및 사태에 대한 상(相)을 만들어내게 된다는 것이다. 도대체 어떤 인연이 되어 마음이 사물 및 사태에 대한 상을 만들어내게 되는 것인가? 이것을 탐구하는 것은 본 논문에서 매우 중요한 과제이다. 그리고 또 하나 중요한 문제는, 불교의 인식론에서는 우리 마음 바깥의 물질적 존재의 세계를 전혀 인정하지 않는가 하는 것이다. 다시 말해서, 불교에서 말하는 망념은 진여를 진여로서 보지 못하는 마음 상태를 말하는 것인데, 그렇다면 불교에서 말하는 오류는 물질적 존재와 전혀 '관계' 없이 오로지 마음이 홀로 자신의 마음 상태를 '바꾸어'(진여 상태를 망념의 상태로 바꿈: 展轉) 만들어지는 것에 불과한 것인가? 그리고 신체적 존재로서의 인간, 물질적 존재로 이루어진 이 세계는 불교 인식론에서 어떻게 설명될 수 있는가?

3.2. 불교에서 우리의 마음과 외적 지각

앞에서 문제를 제기했듯이, 불교 인식론에 따를 때 마음은 어떤 인연을 계기로 해서 일심의 상태에서 망념의 상태로 바뀌는가? 그리고 불교 인식

61) 불교에서 망, 망념, 무명, 염오의 개념은 매우 중요하다. 망, 망념, 무명, 염오는 진여가 어두움에 의해 덮인 상태인데, 어둠이 바로 거짓이다. 불교에서 진리와 거짓은 서로 모순·대립의 관계가 아니다. 진리가 밝게 드러나지 않았을 때, 즉 덮여있을 때 그것이 바로 거짓이다(無明).

론에서는 마음의 외부에 일체 물질적 존재를 인정하지 않는가? 우리가 물질적 사물로 지각하는 것들에 대해 불교 인식론은 어떤 이론을 전개하는가? 이러한 문제를 천착함에 있어, 불교 사상에서 개별적 사물 및 사태에 대한 인식은 어떤 논리를 지니는가, 그리고 개별적 대상을 인식하는 과정에서 우리의 마음 상태는 어떤 변화의 과정을 겪는가 하는 데 대한 답을 얻게 될 것이다.

불교 인식론에서, 마음의 변화 과정을 통한 대상에 대한 인식은 식전변(識轉變)의 논리⁶²⁾를 통해서 설명될 수 있다. 그리고 식전변의 논리는 특히 유식사상을 통해서 발전되었다. 그리고 논자가 이 논문에서 불교를 원효의 『대승기신론』 연구를 통해서 고찰하겠다고 했는데, 대승기신론 사상 내지 원효가 바라보는 대승기신론 사상은 유식론과 매우 긴밀한 관계에 있다.

물론 『대승기신론』에 대한 연구의 결과가 단 한 가지 관점으로 통일되어 있는 것은 아니다. 『논』에 대한 연구 성과로서 고래로 매우 중시되는 연구들이 있다. 담연(曇延), 혜원(慧遠), 원효(元曉), 법장(法藏), 견등(見登)⁶³⁾ 등의 연구가 그것이다. 박태원은 『대승기신론사상연구 I』에서 이 5인의 관점뿐만 아니라, 오늘날의 연구자들의 관점과의 관계에서 자신의 관점도 드러내고 있다. 박태원은 종래 『논』에 대한 연구 결과들을 통해 볼 때 크게 세 가지 관점으로 분류할 수 있다고 본다. 하나는 여래장사상에 따른 해석이고, 다른 하나는 유식사상에 따른 해석이며, 또 다른 하나는 공사상과 유식사상의 지양·종합으로 보는 해석이다. 그러나 세부적으로는 이 세 가지 관점이 차이를 보일지라도, 전체적으로 볼 때 이 세 가지 관점 모두에, 유식사상에 따른 대승기신론에 대한 이해는 공통으로 포함되어 있다고 할 수 있다.⁶⁴⁾

그리고 『대승기신론』에 대한 원효의 이해를 해석하는 관점에서든 연구자들 사이에서 차이를 보인다. 어떤 연구자는 원효가 여래장의 관점에서 『논』

62) 뒤에서 유식사상과의 관계에서 식전변의 논리에 대해 설명한다.

63) 박태원은 『대승기신론사상연구 I』에서 장안의 연홍사 담연(516-588), 장안의 정영사 혜원(523-592), 신라의 원효(617-686), 당의 법장(643-712), 신라의 견등(연대 미상) 5인의 관점을 중심으로 논하면서 더불어 자신의 관점을 밝히고 있다.

64) 박태원, 위의 책 참조

을 이해했다고 보고, 어떤 연구자는 중관사상과 유식사상을 지양·종합하고자 한 것으로서 이해했다고 보고, 또 어떤 연구자는 유식사상에 따라 해석했다고 박태원은 서술하고 있는데, 박태원 자신은 맨 마지막의 관점에 속하는 것으로 스스로 분류하고 있다.⁶⁵⁾ 그리고 고익진과 은정희는 원효의 대승기신론 해석을 중관과 유식의 종합·지양으로 보며, 이평래나 대부분의 일본학자들은 범장을 이어받아 여래장사상에 따라 해석한다고 박태원은 말하고 있다.

원효의 『대승기신론』에 대한 연구를 여래장적 입장에서 보든, 중관과 유식의 지양·종합의 입장에서 보든, 유식의 입장에서 보든 이 세 가지 입장 모두 유식사상과 관련되어 있다. 유식사상에서는 우리의 의식이 부단히 변화해가는 모습을 추적하는 일에 매우 커다란 관심을 갖는데, 여래장적 입장에서 우리의 의식의 변화 과정을 살피는 일은 중요한 일이기 때문이다. 어쨌든 원효는, 일상의 삶 속에서 각자 자신의 마음을 변혁하는 것을 중시한 사람이며, 일상의 초월을 통해서가 아니라, 일상 속에서 진(眞)과 속(俗)이 서로 넘나들으로써 인간의 삶이 고양될 수 있는 방법을 높이 평가한 사람이다. 그런데 일상 속에서 진과 속을 넘나들기에 있어 각자 자신의 의식의 전변 과정을 추적하는 일이 중요하다. 인간의 삶을 초월하여 인간이 아닌 ‘더 높은’ 존재로 상승할 것을 꿈꾸지 않고, 삶 속에서 진과 속을 자유로이 오감으로써, 그리고 중국에는 속(俗) ‘안’에 있으면서도 ‘자유로이’ 진의 존재로 되는 논리를 전개한 사람이 원효 자신이자, 이것이 바로 원효의 불교 이해이다. 그리고 이러한 이해가 『대승기신론 소·별기』에 잘 드러나 있다.

일상(俗)에서 각자 자신의 의식의 변화 과정을 살필 때 자신의 마음속에서 서로 상이한 두 가지의 마음을 발견할 수 있다. 『논』의 언어로 표현해서 진여문과 생멸문이다. 우리의 마음속에서 생멸문이 진여문의 방향으로 나아가기도 하고, 또 진여문에서 생멸문의 방향으로 나아가기도 한다. 그 사이에도 무수히 많은 단계의 상이한 의식의 과정을 체험할 수 있다. 우리의 의식은 부단히 전변하는 것이다. 이러한 전변의 과정에 대해 유식사상은 현대의 어떤 인식 논리보다도 치밀하게 분석하고 있다. 그리고 『대승기신론』

65) 박태원, 위의 책, 66-130쪽 참조.

및 원효의 『소』와 『별기』 또한 유식사상과의 연관에서 치밀한 논리를 보이고 있다.

생멸심이란 여래장에 의하므로 생멸심이 있는 것이니, 이른바 불생불멸이 생멸과 더불어 화합⁶⁶⁾하여, 같은 것도 아니고 다른 것도 아닌 것을 이룸하여 아라야식(阿黎耶識)이라고 하는 것이다.⁶⁷⁾

처음 중에 세 구절이 있으니, 첫째는 체를 나타냈고, 둘째는 모양을 분별 하였으며, 셋째는 이름을 세웠다. 처음 중에 ‘여래장에 의하므로 생멸심이 있다’고 한 것은 자성청정심(自性淸淨心)을 여래장이라고 이름하는 것이니, 무명의 바람이 움직임에 의하여 생멸을 일으키므로 생멸이 여래장에 의지한다고 말한 것이다.⁶⁸⁾

그러나 불생멸심(不生滅心)이 생멸심과 더불어 심체(心體)가 둘이 아니며

66) 여기에서 ‘화합’의 의미는 오늘날 우리가 사용하는 의미와 조금 다르다. 오늘날 우리가 사용하는 ‘화합’의 의미는, 서로 다른 요소들이 합해져 별 문제를 일으키지 않고 조화를 이루는 것을 뜻한다면, 이 인용문(『대승기신론 소·별기』에서 ‘화합’은 모두 동일한 의미)에서의 ‘화합’은 서로 상이한 것들, 예, 진여문과 생멸문이 서로 상대편 방향으로 전환해 갈 수 있는 것으로서, 이 양자는 서로 상이한 것인 동시에 서로 상이한 것이 아닌 것을 의미한다. 결국 불교의 진리를 서로 상이한 것 간의 일치, 서로 상이한 것들의 동일함을 통해서 말하고자 하는 의미에서의 ‘화합’이다. 이러한 의미에서 ‘眞妄和合識’을 말하기도 한다.

“심의 생멸은 무명에 의하여 이루어지고, 생멸의 마음은 本覺에서 이루어져 두 가지 체가 없으며 서로 버리거나 여의지 않기 때문에 화합이 되는 것이다.” 『별기』, 은정희 역주, 위의 책, 123쪽.

“기신론에서의 아라야식은 유식가(唯識家)의 아라야식과는 달리 진망화합식(眞妄和合識)으로 이에 는 각의(覺義)와 불각의(不覺義)가 있다.” 은정희 역주, 위의 책, 121 각주.

67) 『논』, 은정희 역주, 위의 책, 120쪽. 은정희는 위의 책 본문에서 『대승기신론』은 『논』, 『대승기신론 소』는 『소』, 『대승기신론 별기』는 『별기』로 표기하고 있다.

68) 『소』, 은정희 역주, 위의 책, 121쪽.

다만 두 가지 뜻을 가지고 마음을 취하여 돌(불생멸심과 생멸심)이 되는 것이므로, 이를 ‘여래장에 의하여’라고 말할 뿐이다. 이는 마치 움직이지 아니하는 바닷물이 바람에 불리어 움직이는 물결을 일으키는 것이니, 동(動)·정(靜)은 다르지만 바닷물의 체는 하나이므로, 정수(靜水)에 의하여 동수(動水)가 있다고 말하게 되는 것과 같다. 이 중의 도리도 또한 그러함을 알아야 할 것이다.⁶⁹⁾

위의 3개의 인용문은 ‘생멸심’에 관해서 『논』, 『소』, 『별기』 각각에서 말하고 있는 부분이다. 첫 번째 인용문인 『논』에서 “여래장에 의하므로 생멸심이 있는 것이니”라는 말은, ‘생멸심은 여래장에 근거하여 발생한다’는 것을 말하고 있는 것으로, ‘여래장이 없이는 생멸심도 발생할 수 없다’는 것을 의미한다. 그리고 ‘여래장은 동시에 불생불멸의 마음이 있는 곳’이기 때문에 불생불멸로서의 여래장은 동시에 생멸심의 마음이다. 그러므로 생멸심은 불생불멸심과 다른 것이면서 동시에 같은 것이고, 이것은 알라야식(alaya-vijnana; 제 8식으로서 藏識, 種子識, 異熟識, 執持識(adana-vijnana 阿陀那識), 本識 등으로 불리기도 함)⁷⁰⁾으로 불린다. 여기에서는 여래장과 알라야식이 같은 의미로 사용되고 있으며, 여래장에 의하여 불생불멸심이 생멸심과 ‘같은 것도 아니고 다른 것도 아님’을 ‘화합’의 의미에 의해서 표현하고 있다.

위의 두 번째 인용문 『소』에서는 “여래장에 의하므로 생멸심이 있다”고 하는 표현을 “무명의 바람이 움직임에 의하여 생멸을 일으키므로 생멸이 여래장에 의지한다”는 말에 연결시키고 있다. 즉 여래장이 없으면 생멸심도 없다. 하지만 생멸심이 어떻게 생겨나는지에 대한 설명이 필요한데, 이 인용문에서는 ‘무명’에 의해 여래장에서 생멸심이 생겨남을 말하고 있다. 생멸심은 여래장에서 생겨나지만, 그렇다고 해서 여래장 자체에서 저절로 생겨나는 것이 아니라, ‘무명’이라는 바람의 움직임에 의해, 그러면서도 동시에 여래장에 의지하여 생겨나는 것이다.

위의 세 번째 인용문 『별기』에서는 ‘무명의 바람의 움직임’을 비유를 통하여 묘사하고 있다. 위에서 말했듯이, 불생멸심과 생멸심은 서로 다른 두

69) 『별기』, 은정희 역주, 위의 책, 121쪽.

70) alaya-vijnana는 阿梨耶識, 阿黎耶識, 阿賴耶識으로 번역되기도 한다. 그리고 은정희는 아라야식(阿黎耶識)으로 옮기고 있다.

개의 체(體)가 아니라 단지 두 가지의 다른 뜻을 말할 뿐이다. 불생멸심과 생멸심은 여래장에 근거한 하나의 심체(心體)이다. 하나의 체인 바다와 물결의 관계와 같다고 할 수 있다. 바닷물은(바다는) “바람에 불리어” 움직이는 물결을 일으킨다. ‘움직이는 물결’의 원인 내지 근거는 ‘움직이지 않는 바다’이다. ‘움직이지 않는 바다’가 왜, 무엇을 근거로 하여 움직이게 되는가? ‘바람에 불리어’, ‘무명의 바람의 움직임에 의하여’ 그렇게 된다. 그런데 여기서 또 하나의 중요한 질문이 생긴다. ‘무명’, ‘바람’은 왜, 어디로부터 생기는가? ‘무명’, ‘바람’은 여래장이자 알라야식인 근본식의 ‘바깥’에 있는가, 아니면 여래장이자 알라야식의 ‘안’에 있는가? 여래장 ‘바깥’에 있다면, ‘무명’, ‘바람’은 근본식 외의 존재로서, 불교는 이원론이 된다. 그리고 만일에 ‘안’에 있다면, ‘무명’, ‘바람’은 여래장 속에 포함되어 있는 것으로서, 불교는 일원론이 된다. 하지만 이때(도) 심각한 문제가 생긴다. ‘하나의’ 마음이 자신 속에 매우 ‘이질적인’ 요소인 ‘무명’, ‘움직임(바람)’을 포함하게 될 뿐만 아니라, 이 이질적인 요소가 어떻게 움직임을 ‘시작’하게 되는가 하는 물음에 대해 답할 길이 막막하게 된다. 그리고 사실 『원효의 대승기신론 소·별기』의 구절들을 통해서도 이 문제에 답을 얻기 힘들다.⁷¹⁾ 본 논문에서 이 물음은 중요한 문제의식을 제공하고 있다. 논자가 ‘불교철학에서 마음과

71) 물론 『원효의 대승기신론 소·별기』에 그 나름의 논리가 있다. 예를 들어, “또 본래 고요한 것이 연을 따라 움직인다고 하지만 생사에 시작이 있다는 과오는 없으니, 이와 같이 展轉하는 動靜이 모두 시작이 없기 때문이다. 이는 論에서 ‘앞서는 과보였던 것이 뒤에서는 도리어 원인을 이루어서 항상 전전하는 인과가 다 시작이 없기 때문’이라 한 것과 같으니, 이 중의 도리도 또한 그러함을 알아야 할 것이다. 또 心體가 생멸하지만 항상 심체는 상주하는 것이니, 왜냐하면 같은 것도 아니고 다른 것도 아닌 성질이며, 動靜이 같지도 않으면서 다른 것도 없는 성질인 것이다. 그러므로 마치 바닷물이 相續門에 의하여 곧 유동함이 있고, 생멸문에 의하더라도 항상 움직이지 않음과 같으니, 항상되는 것도 아니고 단절되는 것도 아니기 때문이요, 이른바 건너지도 않고 멀하지도 않기 때문이다.” 『별기』, 은정희 역주, 위의 책, 131-132쪽. 하지만 필자는 빈번히 ‘오류’에 빠지는 인간의 현실에 대해 논하고자 하기 때문에, 위의 논리로는 부족하다.

물질의 '관계'라고 할 때, 여기서 '관계'는 바로 이러한 문제를 표현하고자 한 것이다. 오로지 '마음'의 철학인 불교사상에서, '마음' 바깥의 현상들도 마음의 '조작'을 통해서 설명할 때, 이러한 설명은 자칫 추상적으로 들릴 뿐 아니라, 현실에서의 많은 문제들을 설명하는 데 무력함을 드러내게 된다. 그리고 사람들이 불교사상을 '현실과 유리된 추상적인 사상'으로 치부하게 되는 이유가 되기도 한다. '모든 것이 마음의 조화이다(一切唯心造)'. 고로 '스스로 마음을 잘 다스리면 세상의 모든 문제들도 사라진다'는 말은 오랜 수행을 통해 자신의 마음을 잘 다스릴 수 있는 단계에 이른 사람에게는 그 이치가 잘 이해되는 말이겠지만, 현실의 소용돌이 속에서 자기의 마음을 다스리는 게 어려운 대부분의 사람들에게는 매우 공허한 말로 들리기 십상이다.

우리의 다양한 심리적 현상들과 물체에 대한 지각들은 모두 마음 '안'에서 단지 '조작'되어 생긴 것인가? 우리의 마음 '바깥'의 요소들은 불교철학에서 전혀 역할을 하지 않거나 또는 아예 마음 '바깥'에는 아무것도 없는 것인가? 만일 우리의 모든 지각 현상들이 우리의 마음 '안'에서 '만들어진' 것이라고 가정한다고 해도 문제는 남는다. 우리의 마음은 왜 아무것도 만들 어내지 않는 것이 아니라, 부단히 무엇인가를 만들어내는가? 그리고 고요히 움직이지 않는 마음을 움직이게끔 만드는 '무명의 바람'은 왜, 어디로부터 생겨나는가?

3.3. 유식론과 대승기신론사상에서 식전변(識轉變)의 의미

우리의 마음이 무명에 의해 움직여 다양한 상들을 '만들어내게' 되는 과정을 유식사상에 비추어 추적해보기로 한다. 세친(世親, Vasubandhu, 400-480)⁷²⁾은 식전변(識轉變) 개념을 최초로 사용해서 유식이론을 전개시킨 사람으로 인정되고 있다. 그는 우리 마음의 근본식인 알라야식(제8식)이 전(前) 7식으로 전환해가는 과정과, 전 7식이 알라야식으로 전환해가는 과정을 식전변의 개념

72) 세친은 무착(無着, Asanga, 395-470)과 더불어 유식사상의 이론을 정립한 사람이다. 세친은 특히 『유식삼십송』을 통해 識의 轉變 개념을 최초로 정립한 사람이다.

을 통해서 실하고 있다.

이제 대승기신론 사상 속에서 식전변의 논리가 어떻게 전개되고 있는지 살피고자 한다. 여기에서 『원효의 대승기신론 소·별기』 중 비교적 긴 인용문을 나열하는데, 이 책에서 식의 전변이 어떤 식으로 논의되는지에 대해 대체적인 윤곽을 파악하기 위해 필요하다고 생각하기 때문이다.

비유하자면 흙덩이와 티끌이 다른 것도 아니요 다르지 않은 것도 아닌 것과 같으니, 금과 장엄구(금으로 장식한 물건)도 이와 같다. 만약 흙덩이와 티끌이 다른 것이라면 흙덩이는 저 티끌로 이루어진 것이 아닐 것이나, 실로 저 티끌로 이루어진 것이므로 다른 것이 아니고, 만약 다르지 않은 것이라면 흙덩이와 티끌이 차별이 없어야 할 것이다. 이와 같이 전식(轉識)과 장식(藏識)의 진상(眞相)이 만약 다르다면 장식은 인(因)이 아닐 것이고, 만약 다르지 않다면 전식이 없어질 때 장식도 없어져야 할 것이지만 자진상(自眞相)은 실로 없어지지 않는 것이므로 자진상식(自眞相識)이 없어지는 것이 아니요, 다만 업상(業相)이 없어지는 것이다.⁷³⁾

이제 이 『기신론』의 저자가 바로 『능가경』의 저 글을 풀이하였기 때문에 같은 것도 아니고 다른 것도 아니라고 말한 것이다. 이 중에서 업식(業識)이란 무명의 힘에 의하여 불각심(不覺心)이 움직이기 때문에 업식이라 이름하며, 또 동심(動心)에 의하여 굴러서 능견(能見)을 이루기 때문에 전식(轉識)이라고 이름하는 것이다. 이 두 가지는 모두 아라야식 자리에 있다.⁷⁴⁾

이것은 『십권능가경』에서 “여래장이 바로 아라야식이니 칠식(七識)과 함께 나는 것을 전멸상(轉滅相)이라 한다”는 말과 같다. 따라서 전상(轉相)이 아라야식에 있음을 알 수 있다. 자진상(自眞相)이란 『십권능가경』에서 “중진(中眞)을 자상(自相)이라 이름한다” 하였으니 본각심(本覺心)이 허망한 연(緣)에 의뢰하지 않고 본성이 스스로 신해(神解)함을 자진상이라 하는 것이며, 이는 불일의문(不一義門)에 의하여 말한 것이다. 또 무명의 바람에 따라서 생멸을 일으킬 때 신해(神解)한 성질이 본심과 다르지 않기 때문에 또한 자진상이라 이름하게 된 것이니, 이는 불이의문(不異義門)에 의하여 말한 것이다.⁷⁵⁾

73) 『소』, 은정희 역주, 위의 책, 125쪽.

74) 『소』, 은정희 역주, 위의 책, 125-126쪽.

75) 『소』, 은정희 역주, 위의 책, 126쪽.

“『유가론(瑜伽論)』 등과 같은 데에서는 아라야식이 이숙식(異孰識)으로서 한결같이 생멸만 한다고 말하였는데, 무슨 까닭으로 이 『기신론』에서는 이 아라야식이 불생멸과 생멸의 두 가지 뜻을 갖추어 함유하고 있다고 말하는가?” 답하기를 “각각 설명하는 바가 있어서 서로 위배되지 않는다. 어찌 서인가? 이 미세한 마음에 대략 두 가지 뜻이 있으니, 만약 업번뇌(業煩惱)에 의하여 감응되는(所感) 뜻으로 본다면 무(無)를 조작하여 유(有)가 되게 하므로 한결같이 생멸하기만 할 것이며, 만약 근본무명(根本無明)에 의하여 움직여지는 뜻으로 논한다면 정(靜)을 혼습하여 동(動)하게 하는 것이므로 동정(動靜)이 가 될 것이다. 저 『유가론』에서 논한 것들은 『해심밀경(海深密經)』에 의하여 일(-)이거나 상(常)이라고 하는 견해들을 제거하기 위하여, 업번뇌에 감응되는 뜻의 문에 의하기 때문에 이 아라야식이 한결같이 생멸하기만 하여 심왕·심소법(心王心所法)이 차별되어 전변(轉變)한다고 말한 것이다.⁷⁶⁾

우선 이 인용문들의 내용을 의미상으로 요약해본다. 1) 전식(轉識 前 7식을 의미함)은 장식(藏識 제8식)과 다르지 않다. 2) 만일 전식이 장식과 완전히 다른 것이라면, 장식은 전식의 인(因)일 수 없다. 3) 만일 전식과 장식이 완전히 같은 것이라면, 전식이 변화하여 없어질 때 장식도 없어져야 할 것이다. 4) 그러나 장식의 자진상(自真相)은 언제나 동일한 것으로서 소멸하지 않는다. 5) 그러므로 전식과 장식은 다른 것도 아니고 같은 것도 아니다(非-非異).⁷⁷⁾ 전식과 장식은 이러한 의미에서 ‘화합식’이다.

그런데 여기에서 전식이 장식으로부터 어떻게 변화해가는지, 그리고 반

76) 『별기』, 은정희 역주, 위의 책, 127-128쪽.

77) 박태원, 71쪽 참조 “여기에는 진여문(體大)과 생멸문(相大)이 非-非異의 관계로 화합하여 불가사의한 대승의 체를 이루고, 진에서 속, 속에서 진으로 원용 무애하게 생동하고 있다(用大).”

고익진도 진여문과 생멸문의 非-非異의 和合관계의 의미를 다음과 같이 말하고 있다. “진여문과 생멸문의 이러한 결합 관계는 ‘화합和合’이라는 술어로 가장 잘 표현될 수 있을 것 같다. 『기신론』은 아라야식의 구조를 ‘不生不滅, 與生滅和合, 非-非異’라고 설명하고 있는데, 진여·생멸 이문의 결합 관계는 아라야식 안의 불생불멸과 생멸과의 ‘비일비이’의 화합 관계에 매우 가까운 것이다.” 고익진, 『원효의 『기신론소·별기』를 통해 본 진속원용무애관과 그 성립 이론』, 『원효』, 예문동양사상연구원, 고영섭 편저, 예문서원, 2002, 91쪽.

대 방향으로 말하자면, 전식으로부터 장식으로 어떻게 변화해가는지에 대해 설명이 필요하다.⁷⁸⁾ 위의 인용문을 통해서 볼 때, ‘무명이라는 업번뇌에 의해 감응됨으로써’ 장식이 7식으로 전환해간다. 이때 필자는 ‘감응됨(所感)’의 개념에 주목한다. 장식이 무명의 업번뇌라는 ‘바깥’의 요소에 의해 ‘피동적으로’ 감응되는 것이다.⁷⁹⁾ 여기에 여전히 풀리지 않는 문제가 남는다. 그 자체로 참인(自真相) 장식이 왜 ‘피동적으로’ 외적 요소에 의해 감응되는가 하는 것과, 장식을 감응시키는 ‘무명의 업번뇌’는 왜, 어디로부터 오는가 하는 것이다.

논자의 이러한 질문에 대한 답을 『대승기신론 소·별기』에서 발견하기 어렵다. 임시방편적인 대답으로 표현하자면, 유식사상 및 대승기신론 사상, 나아가 불교사상에는 일종의 순환 논리가 전개되고 있다고 생각한다.⁸⁰⁾ 우리의 근본식이 움직이게 되는 것은 바깥으로부터 감응됨으로써 그러하다.

78) 장식으로부터 7가지 전식으로의 전개의 방향에서는, 장식에 저장된 종자들이 전변하면서 드러나 활동하게 되며(種子生現行), 현실에서 드러나 활동하던 종자들이 다시 변화된 형태로 장식에 저장된다(現行薰種子). 이러한 과정을 통해서 종자들은 찰나생찰나멸의 존재들로서 부단히 변화의 과정을 겪으며 장식에 저장되는데, 그렇기 때문에 장식은 완전한 동일 실체일 수 없고, 찰나생찰나멸 과정을 통한 업식 및 윤회의 주체일 뿐이다.

79) 위의 인용문에서는 유가론의 입장과 기신론의 입장을 구별해서 설명하고 있지만(유가론에서는 ‘한결같이 생멸만을 말한다’는 데 비해, 기신론에서는 ‘불생멸과 생멸을 동시에 인정’하고 있다고 서술하는 점에서), 다른 한편으로는 이 양자의 입장이 근본적으로는 ‘위배되지 않는다’고 말하고 있는 점에서 볼 때, 두 가지의 입장이 우리의 마음의 식의 전환 과정을 설명하는 데에서는 차이가 없다고 할 수 있다.

80) 여기서 순환 논리는, 불교 인식론에 따를 때 인식의 ‘시작’을 말할 수 없다는 점과 관련된다. “또 본래 고요한 것이 연을 따라 움직인다고 하지만 생사에 시작이 있다는 파오는 없으니, 이와 같이 전전(展轉)하는 동정(動靜)이 모두 시작이 없기 때문이다. 이는 논(논: 전거 미상)에서 ‘앞서는 과보(果報)였던 것이 뒤에서는 도리어 원인을 이루어서 항상 전전하는 인과(因果)가 다 시작이 없기 때문’이라 한 것과 같으니, 이 중의 도리도 또한 그러함을 알아야 할 것이다.” 『별기』, 은정희 역주, 위의 책, 131쪽.

그런데 감응을 야기하는 것은 바로 무명이다. 그리고 무명으로부터 업(業)이 생긴다. 무명으로부터 생긴 업이 근본적인 알라야식에 영향을 주어 움직이게 하는 것이다. 그러나 근본식 ‘바깥’에 무명의 존재가 독립적으로 존재하는 것은 아니지 않는가? 근본식 ‘바깥’의 무명의 업상(業相)도 사실은 마음이 ‘만들어낸’ 것이지 않는가? 그리고 마음이 만들어내는 전상(轉相)들은 알라야식이 전환된 것 아닌가? 마음 저 밑바닥까지 답답하기 이를 데 없는 이 문제, 도대체 알라야식은 왜 스스로 전상들을 만들어내는가? 인간은 왜 스스로 상들을 만들어내는가? 왜 왜곡된 상들을 만들어내는가? 심지어는 그 자체로 ‘존재하지도 않는’ 것들이 ‘존재한다고’ 생각하며 전력을 다하여 붙잡으려 노심초사하는가?

진여의 근본식과 무명의 발생의 관계에 대한 이기영의 논의를 참고해 보기로 한다. 이기영은 “마음의 동요의 근본 원인(根本原因)은 진여다”.⁸¹⁾ “마음의 본성은 항상 망념망상(妄念妄想)을 떠나 있어 청정하고 변함이 없는 것”인데, “이 참되고 한결같은 마음, 그것이 인간의 경우에는 어느덧 타고난 무명 탓으로 물든 마음의 원인이 되는 것이다”라고 서술하고 있다. 이러한 말은 이미 모순적인 의미를 담고 있다. ‘마음은 본래 참되고 한결같고 청정하고 변함이 없는 것인데, 이 동일한 마음이 (거짓(妄)에) 물들어(染) 한결같지 않고 변화하는 마음으로 되는 것이다’. 동일한 한결같은 마음이 한결같지 않은 마음으로 변화시키는 ‘근본’ 원인인데, 이 ‘근본’ 원인인 한결같은 마음은 “무명의 탓으로”(마음을 緣으로 하여, 계기로 하여), 그것도 “타고난 무명의 탓으로” 물든 마음(染汚心)으로 변화하는 하는 것이다. 이 얼마나 커다란 역설인가! 한결같은 진여의 마음이 무명으로 인해서 한결같지 않은 마음으로 된다니! 더욱이 무명의 탓으로 한결같지 않은 마음으로 되게끔 하는 ‘근본 원인’은 진여라니!⁸²⁾

여기서 우리는 한 가지를 명확히 해석할 수 있다. 적어도 근본식인 진여의 마음이 전제되지 않고는 무명의 마음의 동요도 일어날 수 없다는 것. 그

81) 이기영, 『원효사상: I 세계관』, 흥법원, 1971(1967), 211쪽.

82) 이기영은 특히 “所謂 心性은 常無念일새 故名爲不變이니라.”(『논』, 은정희, 위의 책, 241쪽. 所謂 心性常無念故, 名爲不變.) 구절과의 관계에서 이러한 논의를 전개하고 있다. 이기영, 위의 책, 211쪽.

러나 동시에 “타고난 무명의 탓으로”에서 무명이 “타고났다는” 것은 무슨 의미인가? 진여의 마음도 타고난 것이고 무명의 마음도 동시에 타고난 것이란 말인가?

이기영은 위의 논의와의 관계에서 무명이 발생하는 논리에 대해서도 논의를 펼치고 있다.

마음의 동요를 일으키는 연(緣), 즉 계기(契機)인 무명이란 무엇인가? 그것은 홀연(忽然)히 무슨 망상이 일어나는 본래의 지혜로운 참 마음과는 달리, 세계를 하나인 진리 그 자체로 보지 못하게 하는 것을 말한다. 다음에 인용하는 본문의 말이 그러한 의미를 가르쳐 주는 것이다. “하나인 진리를 잘 알지 못하므로 어느덧 그릇된 생각이 일어난다. 그러나 그것은 아주 미세한 것으로 주·객의 구별이 뚜렷치 않다. 그것을 무명이라고 한다.” 以不達一法界故로 心不相應이며 忽然念起함을 名爲無明이니라.⁸³⁾ ‘불달이법계’라는 말은 일법계 즉 진여에 통달하지 못함을 의미하는 것이요, ‘심불상응’이라는 말은 원효에 의하면, “이 무명이 아주 미세한 것으로서, 아직 주·객의 구별이 없는”(此無明이 最極微細하여 未有所王數差別이니라 - 疏) 하나의 잠재적 의욕이며 충동적 힘이기에 때문에 하는 말인 것이다. 무명이 ‘홀연히’ 일어난다고 한 것은 예부터 해석상 논쟁거리가 되어 온 것이다. 그것은 ‘무시이래의 무명’이라고 할 때의 ‘무시(無始)’란 말이 의미하는 것과 같은 의미라고 원효는 말한다. 우리는 그의 말을 통해 그 ‘무시’의 뜻, ‘홀연히’란 뜻을 잘 알 수가 있는 것이다.⁸⁴⁾

위의 인용문에 따를 때, 무명은 무시이래 우리에게 잠재적으로 있는 충동적 힘이다. 그리고 이 충동적 힘은 ‘어느덧, 홀연히’ 힘을 발휘하여 우리에게 그릇된 생각을 일으킨다. 위의 인용문에서 이기영이 말하고 있듯이 “무명이 홀연히 일어난다”는 말에는 예부터 해석상 논쟁거리가 되어 온 것으로서, 필자로서도 최종 결론을 내리기 어렵다. 무명의 ‘근본 원인’인 진여의 마음에 왜 ‘홀연히’ 무명이 일어나는지, 그리고 무명이 일어나는 명료한 ‘과정’은 무엇인지에 대해.

위의 의문점들이 완전히 명확히 해소되기는 어렵지만, 여기서 두 가지를

83) 『논』, 은정희 역주, 위의 책, 241쪽. 以不達一法界故, 心不相應, 忽然念起, 名爲無明.

84) 이기영, 위의 책, 211-212쪽.

서술하고자 한다. 불교 인식론에 따를 때 우리가 지각하는 대상의 세계는 모두 우리의 식으로서의 대상이지만, 그럼에도 불구하고 ‘식으로서의 대상’이 오로지 인간이 ‘창조적으로’ 만들어내는 존재들은 아니라는 점이다. ‘식’이 발생하게끔 ‘불러일으키는’ 계기가 있어야 한다. 심지어는 이 ‘계기’가 의식의 주체의 착각에 의해 발생하는 경우라고 하더라도 그러하다. 이러한 정황을 히라가와 아끼라(平川彰)의 서술에서 취할 수 있다.

종자생현행(種子生現行)이란 알라야식의 종자가 성숙하고, 그 잠재적인 종자가 전변하여, 표면심의 현행이 되는 것이다. 그 표면심은 범부에게는 ‘아와 법(자아와 사물)’의 모습으로 나타나지만, 실제로는 의타기(依他起)의 식 자체이다. 현행이 생기기 위해서는 우선 종자의 성숙이 전제되어야 하지만, 동시에 소소연연(疎所緣緣)으로서의 외계로부터의 작용이 알라야식의 종자를 불러일으키는 것이 중요한 계기가 된다. 예컨대 밖에서 친구가 부르는 소리(공기의 파동)가 들릴 때, 그 소리에 응하여 알라야식에 있는 소리를 생기게 하는 ‘종자’가 현행으로 전변하는 것이다. 따라서 종자가 전변하여 현행이 되지만, 종자의 자발성만으로 현행이 생기는 것은 아니다.⁸⁵⁾

이 인용문에서 소소연연이란 우리가 ‘사물의 세계 및 그 본질’라고 부르는 것이고, 이에 대해 사물의 세계에 대한 식의 상분으로서의 영상은 친소연연(親所緣緣)이다.⁸⁶⁾ 소소연연이 객체를 의미한다면 친소연연은 주체를 의미한다고 하겠다. 물론 여기서 소소연연이 주관 ‘밖’의 객체 ‘자체’를 의미하는 것은 아니고, 우리가 주관 ‘밖’의 대상이라고 ‘생각’하는 객체이다.⁸⁷⁾

85) 히라가와 아끼라(평천창), 『인도불교의 역사』 하권, 이호근 옮김, 민족사, 1991, 124-125쪽.

86) 다케무라 마키오, 『유식의 구조』, 정승석 옮김, 민족사, 1989, 91쪽 참조.

87) 위의 책, 91, 92, 145쪽 참조. “안식은 그 밖에 있는 말하자면 ‘사물의 세계’에 근거하여 그 ‘사물의 세계’에 대응하는 안식 내의 영상(相分)을 안식(見分)이 인식한다고 생각하고 있는 것이다.” 그리하여 우리는 소소연연으로서의 대상을 대상 자체라고 생각함으로써 오류 판단을 내리게 된다.

“식이 견분과 상분으로 분열할 경우, 상분이 견분에 대한 소연이 된다. 이것이 친소연연이다. 이에 대해 외계의 사물이 자기의 인식이 생기기 위한 소소연연이 된다. 예컨대 외계의 빛은 안식을 위한 소소연이며, 색은 안식의 견분

이 객체를 대상 자체라고 생각할 때 오류 판단이 결과한다. 그럼에도 불구하고 어쨌든, 소소연연은 우리 주관의 의식을 ‘불러일으키는 계기’로서의 ‘밖’이다.

3.4. 판단

많은 이들에게 불교가 일상의 삶과 매우 먼 추상적 사상으로 느껴지는 이유 중, 불교에서 말하는 ‘분별’의 의미가 커다란 부분을 차지할 것이라고 생각한다. ‘인간은 끊임없이 구별·분별하고자 하며, 구별·분별에서 다양한 집착이 생기고, 집착에서 고통이 생긴다. 구별·분별을 벗어나 집착을 버리고, 그럼으로써 고통에서 해방될 것이고, 그것이 바로 해탈이다.’ 이러한 말에 대한 개념적 이해는 그리 어려운 일이 아니다. 그러나 현실을 살아가는 우리 자신의 마음속을 들여다보자. 구별·분별하지 않고 어떻게 일상을 살아가갈 수 있는가? 우리의 의식이 깨어있는 한 사물들, 사태들을 서로 구별해야 비로소 일상생활이 진행된다. 일상생활을 버리고 세상과 관계없는 듯이 사는 삶이 무슨 의미가 있겠는가?

대승사상은 중관사상과 유식사상이라는 양대 학파로 발전한다. 중관사상과 유식사상은 근본적으로 원시불교사상에서 벗어나지 않는다. 이 양자의 뿌리는 붓다의 근본사상이다. 그런데 왜 다른 이름으로 나오게 되었는가?

중관사상은 팔부중도(八不中道) 개념⁸⁸⁾을 통해서 이것도 저것도 부정하고자 한다. 이 세상에 무엇이 존재한다고 해도 부정하고, 또 무엇이 존재하지 않는다고 해도 부정한다. 한마디로 모든 것을 깨부순다(破). 그러나 일상을 사는 사람들에게 이 논리는 매우 어렵게 들릴 뿐만 아니라, 다른 한편으로 현실적으로 모든 것을 깨부수는 일은 거의 불가능한 것으로 생각된다. 현실

의 친소연연이다.” 히라가와 아끼라(평천창), 위의 책, 121쪽.

88) 용수(龍樹, Nagarjuna, 150-250)는 자신의 사상을 핵심적으로 담고 있는 『중론』(Madhyamaka-Sastra)에서 8부중도 이론을 중심으로 논하고 있다. 그리고 8부중도를 논하는 이 논리는 불교 논리학에서 매우 중요한 부분을 차지한다. 8부중도 이론이란, “不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出”을 중심으로 전개되는 이론을 말한다. 용수, 『中論』(Madhyamaka-Sastra), 김성철 옮김, 경서원, 1996(1993) 참조

에서 무언가 붙잡을 수 있는 것을 갖는 것은 삶의 이유가 되기도 하기 때문이다.

중관사상의 극단적인 부정 이론에 대해 다른 논리를 내세우며 새로운 불교 이론이 등장한다. 그것이 유식사상이다. 그 자체로 존재하는 것에 대해서는 중관사상과 마찬가지로 부정하지만, 우리 의식 속에서 부단히 움직이는 심적 현상에 대한 체험은 현실로 인정한다. 우리의 의식의 과정을 세부적으로 나누어 논하는 것이 유식사상이다. 우리의 의식을 추적할 때, 우리는 다양한 물체들이 있다고 생각하고 있고, 또 다양한 심적 현상들을 체험한다. 그리고 이러한 것들을 생각하고 체험하는 나도 있다고 생각한다. 그리고 어느 때는 이 모든 생각들의 담지자(동일한 실체적인 존재는 아니지만, 업과 윤회의 담지자)가 있는 것 같이 생각되기도 한다. 유식사상에서는 우리의 의식의 과정을 8단계로 나누어, 총 8식으로 구분한다. 어떤 이는 총 9식으로 구분하기도 한다.⁸⁹⁾ 유식사상에 따를 때, 우리가 ‘있다’고 생각하는 모든 것은 식(識)이다. 이게 바로 유식(唯識)이다. 오로지 식 밖에 없다는 의미이다. 유식 이외에 그 자체의 존재가 독립적으로 존재하지 않으므로, 이 말을 유식 무경(唯識無境)이라고 표현하기도 한다. 물체에 대한 지각은 안식(眼識), 소리에 대한 지각은 이식(耳識), 냄새에 대한 지각은 비식(鼻識), 맛에 대한 지각은 설식(舌識), 촉감에 대한 지각은 신식(身識), 그리고 이것들을 포함하여 모든 지각은 의식(意識=제6식)이다. 그런데 이 6가지 식들은 구심점이 필요하다. 이 6가지 식들이 그냥 이리저리 각기 떠돌아다니는 생각일 경우에는, 거기에서 우리는 그것이 누구의 생각인지에 대해서도 ‘구별’할 수 없다. 우리는 이 다양한 생각들을 구별할 뿐만 아니라, 그 생각들이 누구의 생각인지 구별한다. 그리하여 이 생각들의 담지자로서의 자아 개념을 필요로 한다. 현재 내 의식 속에서 추적할 수 있는 생각들의 주인을 ‘나’(자아)라고 생각한다. 이것을 유식론에서는 마나스(manas, 末那識, 제7식=意根)라고 부른다. 그리고 유식론에서는 여기에서 한 걸음 더 나아간다. 모든 생각들을 ‘나’의 생각으로 환원시키고, 이 생각들에 따라 ‘나’는 어떤 존재인지, 그리고 ‘나’에게 속하는 것은 어떤 것인지 구분하는 일만을 통해서, 이 세계에는 서로 공통적으로

89) 혜원은 8식 외에 9식도 말한다. 박태원, 위의 책, 40-65쪽 참조.

‘통’할 수 있는 일조차 없을 것이다. 나의 다양한 생각들은 나에게서 통일되며, 나아가 나의 모든 생각들의 근거인 알라야식으로 통일된다. 알라야식과의 ‘관계’에서 ‘나’(자아)라는 생각이 단지 임의적인 ‘의식 다발’로 끝나지 않고 하나의 구심점을 얻을 수 있다. 그래서 알라야식을 장식, 종자식, 집지식, 본식, 이숙식이라고 표현하기도 하는 것이다.

우리의 의식은 강물처럼 흘러간다. 어느 때는 잠시 멈춰있는 것 같다가도 또다시 흘러가기 시작한다. 우리는 자신의 의식조차 한 곳에 ‘붙잡아 놓을 수’ 없다. 그런데 흘러가는 의식들을 단지 순간순간 ‘흘러가는’ 생각들로 치부한다면, 우리는 자기자신의 생각에서조차 ‘하나의 흐름’을 포착할 수 없다. 나의 ‘흘러가는’ 의식을 ‘흐르지 않고’ 동일한 것으로 있는 것으로 생각되는 ‘하나의’ 생각에 연결함으로써만 나는 나의 의식을 붙잡을 수 있다. 그 ‘하나의’ 동일한 의식이 제8식인 알라야식이다. 여기에 딜레마 및 순환 논리가 있다. 나는 부단히 흘러가는 의식 속에서 다양한 사물 및 사태를 ‘구별’, ‘분별’하지 않고는, 즉 나누지 않고는 일상생활을 유지할 수 없다. 일상생활은 지각하는 일로 점철되고, 지각은 개별적인 사물 및 사태로 판단함으로써 이루어진다. 지각은 달리 표현하면 판단이다. 각기 다른 사물로 지각함은 판단함(구별함)에 의해서만 가능하기 때문이다. 그런데 이러한 판단 작용은 하나의 정적(靜的) 마음에 연결되지 않는다면, 각기 분절된 의식 현상에 불과할 것이다. 각기 분절된 의식들은 그것이 ‘나의’ 것인지에 대해 확신할 수 없다. 그리고 우리가 일상생활에서 내리는 무수한 판단들(분별하는 지각들)의 생겨나고 소멸함(生滅門)은 불생불멸의 일심(분별하지 않는 일심으로서의 眞如門)과 연결됨으로써만 그 판단들이 단순히 부유하는 지각들로 그치지 않게끔 보장해줄 것이다.

불교 인식론에서 말하는 ‘판단’은 칸트의 인식론에서의 ‘판단’의 의미와 차이를 보인다. 칸트에 따를 때, 우리는 개별 대상 및 사태를 지각할 때 개별 대상 및 사태를 우리가 이미 알고 있는(선험적 범주 및 경험적 개념) 개념에 종속시킴으로써 ‘판단’을 내린다. 그리고 이러한 대상 판단에는 ‘그림 그리기’와 ‘개념으로 생각하기’의 협력 작업이 필요하다. 감성적 ‘그림 그리기’와 지성적 ‘개념으로 생각하기’는 서로 완전히 이질적인 일이지만 그럼에도 이 이질적인 것들을 하나로 통일시켜주는 어떤 매개자가 필요하다. 여기서

선험적 상상력의 도식 작용이 필수적인 역할을 한다. 이에 비해 불교 인식론에서는 ‘그림 그리기’와 ‘개념적으로 생각하기’, 그리고 개별적 대상과 우리가 갖고 있는 개념 사이의 구별이 칸트에서처럼 그렇게 ‘근본적으로’ 구분되지 않는다. 그 이유는, 불교철학에 따를 때 모든 것은 우리의 식이라고 하는 입장(唯識無境)에 있는 것으로 보인다.

물론 불교인식론에서 ‘그림그리기’와 ‘개념으로 생각하기’의 ‘구분’ 문제를 인식하지 못한 것은 결코 아니다. 자상(自相)과 공상(共相)의 구분에 대한 논의가 있고, 자성분별(自性分別)과 계탁분별(計度分別)의 구분에 대한 논의가 있다. 자상은 언어를 적용하여 개념화하기 이전의 감각 자체 즉 순수경험을 가리키는 것으로 감각에 의해 인식되는 개별상에 해당하고, 공상은 제6의식에 의해 인식되는 것으로 개념적 공통상이다.⁹⁰⁾ 자상은 찰나멸인 상인 데 비해 공상은 수많은 개별적 대상과의 관계에서 인식되는 지속적 상이다. 그리고 자성분별은 다른 대상과 무관하게 어떤 대상을 오로지 그 대상만으로서 감각하는 것을 말하며 이것은 실은 무분별이다(단 번뇌에 물들어 있긴 하지만). 그리고 계탁분별이란 ‘이것은 푸른색이다. 이것은 꽃이다’ 등으로 판단하는 것을 말한다. 자성분별에는 판단, 추리가 속하지 않는다면 계탁분별에는 판단, 추리가 속한다.⁹¹⁾ 그렇지만 불교인식론에서의 자상과 공상의 구분 및 자성분별과 계탁분별의 구분은 칸트의 인식론에서의 ‘그림그리기’와 ‘개념으로 생각하기’의 구분과 차이를 보인다. 여기서, 차이를 보인다는 말로써, 어느 쪽의 인식론이 다른 쪽보다 더 우월하다는 것을 말하고자 하는 것이 아니다. 단지 불교인식론과 칸트의 인식론은 말 그대로 차이를 보인다는 의미이다. 즉 상위점을 보인다는 말이다. 칸트의 인식론은 우리의 인식에서 지성과 감성의 ‘완전히 다른 일을 하는 두 가지 능력’에 대해 적극적으로 논했다면, 불교 인식론은 안이비설신의(眼耳鼻舌身意)식이라는 전(前)6식, 제7식, 제8식으로 우리의 인식 능력을 구분하되, 이 구분은 칸트에서의 지성과 감성 능력의 구분에서처럼 완전히 서로 이질적인 능력으로서의 구분이라기보다는 단계적으로 ‘포함’되는 관계에 있는

90) 히라가와 아끼라(평천창), 『인도불교의 역사』 하권, 223쪽 참조.

91) 위의 책, 224쪽, 다케무라 마키오, 『유식의 구조』, 31쪽 참조.

능력이라고 할 수 있다. 그러한 의미에서 우리는 전(前)6식은 제7에 ‘포함’되고, 제7식은 제8식에 ‘포함’된다고 해석할 수 있다.

이러한 관점에서 볼 때, 불교에서는 대상에 대한 지각은 일상적 의미에서 ‘참’이라고 생각되는 것이든 ‘거짓’이라고 생각되는 것이든 근본적으로는 모두 가설적으로 세워진 상에 불과하다. 여기서 ‘새끼줄을 뱀으로 착각하는 경우’의 예를 들어보자. 『섭대승론』⁹²⁾ “소지상분”에서 ‘뱀·새끼줄(繩)·4원소’에 관한 비유가 있는데 여기에서 3종의 존재 형태를 비유적으로 나타내고 있다. 이 비유는 새끼줄(繩)의 구성 요소인 삼(麻)과의 관계에서 ‘뱀, 새끼줄, 삼’에 관한 비유로 중국과 일본의 법상종에서 자주 쓰이고 있다고 한다.

어둑어둑한 가운데서 뱀을 보고 공포를 느낀 사람이 뒤에 점검해 보면, 뱀이라고 생각했던 것은 실은 새끼(繩)였다는 것을 깨닫는다. 다시 그 새끼를 분석해서 관찰하면, 그것은 4원소(또는 癩)로 이루어진 것이라는 것을 안다. 뱀과 새끼는 각각 ‘가립된 것’, ‘다른 것에 의존한 것’이고, 그것에 대해서 4원소(또는 癩)야말로 ‘완성된 것’이라는 식으로 이 비유는 해석하고 있다. …이미 서술한 바와 같이 ‘다른 것에 의존하는 것’이란 순간마다 발생하는 식(識)이며, 그것은 자체의 내부에 마치 외계에 존재하는 것과 같은 대상의 형상을 지니고 있다. ‘다른 것에 의존하는 것’을 아는 것에 의해서 나타내어진다는 것, 즉 유식인 것이 이해된다. 식을 여의고 독립으로 존재하는 저와 같은 ‘가립된 것’으로서의 대상은, 마치 새끼(繩)를 확인할 때에 뱀의 존재가 부정되는 것과 같이 착각으로서 배척되는 것이다. 그리고 외계대상이 존재하지 않는다고 아는 것은 그것을 받아들이는 것으로서의 식도 또한 없다는 것을 아는 것이기 때문에, ‘다른 것에 의존하는 것’도 환상과 같이 가현(假現)되고 있는 것에 불과한 것으로서 진실로는 ‘완성된 것’ 뿐이라고 이해된다. 새끼도 4원소로 이루어진 것으로서 본래는 존재하지 않는다는 것은 이것을 나타낸다.⁹³⁾

위의 인용문을 따를 때, 불교 인식론에서의 ‘착각(오류 판단)의 의미와 칸트에서의 ‘착각’의 의미는 상위점을 보인다. 칸트에서 착각은 외적 대상에

92) 산스크리트 명칭은 *Mahayanasamgraha*(대승을 포괄한 논)로서 Asanga(無着, 약 310-390)의 저술이다.

93) 핫토리 마사야키 외, 『인식과 초월』, 이만 옮김, 민족사, 1993(1991), 144쪽.

잘못된 개념과 잘못된 그림을 적용함으로써 결과한다. 이에 비해 불교에서는 일상에서의 참 판단이든 거짓 판단이든 모든 지각은 가림으로서 본질적으로 ‘착각’이다. 왜냐하면 우리가 어떤 대상을 지각할 때, 그 지각에 대응하는 본질적 실체는 없기 때문이다. 이러한 논리에서는, ‘새끼줄을 그냥 새끼줄로 지각한 경우’는 ‘새끼줄을 뱀으로 착각한 경우’와 마찬가지로 ‘착각’이다. ‘새끼줄’은 더 나아가 ‘삼’으로 만들어진 것이고, 또 ‘삼’은 4원소로 만들어진 것이기 때문이다. 이러한 논리는 일면 이해된다. 그러나 우리의 일상생활은 대상을 ‘구별’하지 않고는 하루도 영위될 수 없다. 그래도 ‘참’과 ‘거짓’을 구별해야 하지 않겠는가?

물론 불교 인식론에서도 일상생활에서의 이러한 구별을 일체 하지 말라는 의미는 아니다. 단지 일상의 삶, 생멸문이 궁극의 진리가 아니라는 것을 ‘이는 것’(착각)이 자신의 삶을 고양시키는 데도 중요하다라는 것을 말하고자 하는 것이다. 이것을 ‘자각’하면, 일상의 삶, 생멸문의 삶이 바로 진여문이라는 것이다.

4. 맺는 말: 칸트철학과 불교철학에서 오류 판단과 우리의 삶

앞에서 칸트의 인식론과 원효의 대승기신론 사상을 통해서, 우리의 지각에서의 오류 판단의 논리를 고찰했다. 우리의 지각은 대상과 주관의 관계에 의한 판단을 통해서 성립한다. 칸트의 인식론에 따를 때 주관 측에는 감성형식, 사고형식, 상상력이 있고, 대상 측에는 (외적) 질료가 있다. 한 쪽은 감성형식, 사고형식, 상상력, 그리고 다른 쪽은 질료가 서로 ‘관계함’으로써 대상에 대한 인식(지각)이 결과한다. 그런데 이 ‘관계’에서, 감성형식이 외적 질료로부터 수용한 잡다(다양)를 지성의 개념에 종속시킴에 있어 ‘순간적인 계기’에서 거의 무의식적으로(부지불식간에, unbemerk) 상상력이 작용한다. 이때 상상력은 외적 질료라는 감각의 계기에 의해 ‘영향’ 받은 내용을 지성에 전달하는데, 동시에 상상력은 주관의 심적, 신체적 상태 측에서도 영향 받게 되며, 달리 표현하면, 주관의 심적, 신체적 상태와의 관계에서 외적 질료라는 감각의 계기에 의해 영향 받게 되며, 지성은 이에 따라 ‘잘못된’(틀린) 개

념을 ‘생각’하게 되며, 상상력은 다시 이 개념을 규칙으로 해서 왜곡된 상(像)을 만들어내서, 이 상을 외적 질료에 ‘덧씌우게’(적용, 부과) 된다. 이렇게 해서 오류 판단이 결과한다. 즉 오류 판단은 감각(감성이 수용한 질료)이 지성에 영향을 줌으로써 발생하는데, 이 영향과의 관계에서 상상력이 ‘왜곡된’ 상을 만드는 것이다. 이러한 과정은 일종의 순환적 원을 그리며 서로의 끝을 붙잡고 있는 상황과 유사하다. 우리가 외적 대상을 지각하는 순간 상상력이 발동하며, 이때 지성의 개념을 규칙으로 해서 상상력이 도식 및 경험적 그림을 외적 질료에 적용하는 것이다. 여기서 외적 대상이라는 ‘계기’는 필수적인 요소이지만, 이 요소 자체의 상에 의해 우리가 지각하는 것은 아니다. 이 ‘계기’를 출발점으로 삼지만, 그 다음에는 상상력의 ‘역동적인’ 작용을 매개로 해서 우리의 지성은 감성적 재료에 대한 개념을 형성하게 되고, 이 개념을 다시 외적 대상에 부과하는 것이다. 이러한 과정에서 외적 대상이라는 ‘계기’는 없어서는 안 될 요소이지만, 이 요소가 기계적, 자동적으로 자신의 존재를 주관의 형식에 부과한다기보다, 오히려 그 계기를 통해 주관의 형식, 그 중에서도 상상력의 생산적인, 내지는 경험적인(재생적인) 상 ‘만들기’에 의해 대상을 인식하게 되는 것이다. 이렇게 보면, 칸트의 인식론에서 주관의 능력은 ‘단지’ 형식인 것이 아니라, 능동적 형식인 것이다. 만일 칸트의 인식론에서 주관의 형식이 능동적 형식이 아니라면, 우리의 인식은 단지 기계적, 자동적, 수동적 지각에 그칠 것이다.

불교 인식론에서 주관의 능동적 역할의 의미는 칸트의 인식론에서보다 더 크다고 할 수 있다. 불교 인식론에서도 외적 대상에 대한 지각이라는 계기는 필요하지만(어떤 계기도 없이 우리 주관이 대상에 대한 상을 만들지는 않는다는 의미에서), 이것은 말 그대로 ‘계기’일 뿐, 그 다음에 주관의 역할은 매우 능동적이다. 외적 질료라는 계기와의 관계에서 근본적인 알라야식이 작용하기 시작하며, 부단히 여러 단계로 식의 전변을 거친다. 여러 단계의 식전변의 과정을 통해서 대상에 대한 상을 만들어낸다(一切唯心造). 그것이 어떤 상이든 그에 대응해서 그 자체로 존재하는 실체적 존재를 인정하지 않는 불교사상에 따르면, 모든 상은 가상, 가립(假立)에 의한 것이라는 데서는 동일하기 때문이다. 대승기신론사상에서는 이 가상을 망(妄)이라고 표현한다. 망은 무명, 무지를 인연으로 해서 발생하며, 무명은 육신을 지닌 존재가 시간의 과정

속에서 다양한 상을 만들면서 쌓아가는 업(業)과의 관계에서 기인한다. 의식을 지닌 존재로서의 인간은 비록 실체적으로 동일한 존재는 아니지만, 일상의 다양한 지각을 통해서 어떤 일정한 흐름으로서의 업식(業識)을 쌓아가고, 이러한 업식을 자신의 근본식인 알라야식에 저장하고(現行薰種子), 이렇게 저장한 식들은 종자가 되어 또 다시 현실에서 전변되어 사용된다(種子生現行). 이러한 과정에서 일정한 의식의 존재가 성립하며(동일한 실체적 존재는 아니지만), 이 의식의 존재는 알라야식을 담지자로 하는 존재이다. 그리고 이 존재는 현실에서의 삶의 담지자이자 윤회의 담지자이다.

그런데 필자의 ‘마음과 물질의 관계’의 주제에서, 대승기신론 사상의 불교 인식론 내지 원효의 대승기신론 사상에 대한 해석에 의한 인식론에 따를 때, 일상을 사는 사람들의 지각에서 오류 현상은 어떻게 설명될 수 있는가 하는 점이 칸트의 인식론과의 관계에서 커다란 관심사였다. 물리적 현상의 계기나 심리적 현상의 계기와의 관계에서 우리의 알라야식이 부단히 전변함으로써 상을 만들어낸다. 이 상들은 그 자체로 왜곡된 상(妄)이다. 우리가 지각하는 대로 사물이 존재하지 않는데, 그리고 동일성을 유지하는 실체적 존재라는 것이 없는데, 우리가 어떤 상(동일성을 지닌 것으로서의 상임)을 갖게 되면 그 상은 왜곡된 상일 수밖에 없는 것이다. 그래서 불교 인식론에 따를 때 사물에 대한 상도 색식(色識)⁹⁴⁾일 뿐, 색식 바깥에 물체 자체는 존재하지 않는다. 그리고 우리가 물체라고 인식하는 것들은 서로 간의 인연에 의해 존재하는 것일 뿐 독립적인 실체가 아니다. 불교 인식론에 따를 때, 물체에 대한 지각도 내 심리에 대한 지각도 나의 의식이 ‘만들어낸’ 상에 불과한 것이다. 그리고 물체적 상이든 심리적 상이든 우리의 근본식이 전변함으로써 만들어진 상이라는 점에서는 근본적으로는 차이가 없다. 불교 용어 중 물리적 존재와 심리적 존재를 하나로 묶어 표현하는 명색(名色)⁹⁵⁾은 이러한

94) 불교는 물체를 실체로 여기지 않고 단지 물체적인 상에 대한 우리의 의식으로 본다. 이 의미가 바로 색식이다.

95) 名色은 심적·물적 요소의 모임(인간도 ‘명색’이다)을 말하며, 그 능력이 현실로 나타나게 되는 것은 개체를 형성하는 존재요소의 흐름의 특수한 변화(相續轉變差別)에 의한다고 한다. 세친은 『구사론』을 전개할 때, 종자의 결과의 발생에 관하여 직접적 혹은 간접적 능력을 가진 명색이라 정의한다. 향토리 마

점을 잘 드러내주는 개념이다. 이것을 인정한다 해도 문제는 남는다. 그러면 우리가 사는 이 세상을 완전히 무로 보고, 아무렇게나 살아도 된다는 것을 불교는 용인하는가? 전혀 그렇지 않다. 일상의 사물들이라고 하는 것도 우리가 만들어낸 상인데, 하물며 자신의 본능, 이기심 등의 사적 경향성에 의해 의식적으로 또는 무의식적으로 더욱 왜곡되게 상을 만들어낸다면, 그것은 세상의 현실을 더욱 뒤틀린 망(妄)의 방향으로 유도하게 될 것이며 그러한 세상에서 삶은 더욱 고통스럽고 불행한 것이 될 것이다.

대승기신론 사상의 인식론에 따를 때, 우리의 지각 현상을 사적 이기심에 의해(사적 이기심은 인간 일반의 집단적 이기심과 연결된다⁹⁶⁾) 거짓된 방식으로 왜곡하지 않도록 깨어있고, 눈앞에 전개되는 세계가 그 자체로 존재하는 것인 듯이 전력을 다해 붙잡고자 하는 태도에서 해방되는 것을 목표로 수행하는 일이 매우 중요하다. 이러한 수행의 마음을 통해서, 일상에서 펼쳐지는 생멸문(生滅門)의 세계가 동시에 진여문(眞如門)의 세계라는 것을 체득할 수 있을 것이라는 것을 원효의 대승기신론 사상은 말하고 있다. 즉 진리의 세계는 일상을 초탈하는 것이 아니라, 일상 속에서 눈앞의 사실을 있는 그대로 여실(如實)하게 파악하고자 하는 태도(생멸문의 이치를 자각하는 것이 바로 진여문이라는 것을 앞. 이러한 태도는 이러한 자각을 전혀 하지 못한 채 생멸문의 소용돌이 속에서 상의 집착에 매몰되어 있는 삶과 다름)의 삶을 스스로 자기의 의식을 통해서 치밀하게 추적하고자 하는 사고 훈련의 과정을 통해서 습득될 것이라는 것을 대승기신론 사상은 보여주고 있다. 이러한 의미에서 대승기신론 사상은 유식론 계통의 전통에 있다고 할 수 있다. 그리고 이러한 의미에서 유식론은 유가행파⁹⁷⁾

사야키 외, 『인식과 초월』, 110쪽 참조.

- 96) 불교 인식론에서 의식은 개별적인 것이지만, 이 의식들은 서로간의 인연에 의해 관계한다. 의식의 존재들은 실체적, 독립적 존재가 아니고 서로 의존 관계에 있기 때문에 철저히 독립적인 사적 존재 및 사적 의식이라는 것도 없다. 이러한 의미에서 개인의 업은 서로간의 관계에 의해서 연결되는 공업(共業)으로 이어진다.
- 97) 유식론을 지지하는 사람들은 유가행파(yogacara)라고도 불린다. “이처럼 요가 실천의 체험을 묘사하는 가운데 유식(vijnaptimatra)이라는 용어가 처음 나타나는 점에 주목해야 한다. 요컨대 ‘요가를 닦는 마음 속에 나타나는 갖가지 영

라고도 불린다. 자기자신의 의식을 철저히 천착함으로써 스스로 수행하며, 나아가 식의 전변 과정을 통한 자신의 망(妄)의 식을 개선 및 변혁하고자 하는 것을 중요한 목적으로 하는 사람들이 유가행파였다. 불교 인식론에서는 진리 인식과 수행이 동일한 이치에 따라 진행된다.

위에서의 논의를 따를 때, 칸트의 선험적 관념론의 체계 안에서, 오류는 우리의 선험적 인식 능력(선험적 감성 형식, 선험적 범주, 생산적 상상력)이 경험적 능력(감각 능력, 재생적 상상력)에 의해 감각적으로 영향 받음으로써 발생한다고 볼 수 있다. 이러한 오류를 줄일 수 있기 위해서는, 지각의 순간 우리가 외적 감각의 영향에 의해 왜곡된 판단을 내리지 않도록 주의해야 할 것이다. 그런데 우리가 왜곡된 판단을 내리는 데에는 단지 외적 영향만이 역할 하는 게 아니다. 사실 외적 영향은 결국 우리의 주관에 의해 가능해진다. 우리 주관이 본능, 이기심의 경향성에 의한 호·불호의 감정에 따라 어떤 쪽을 선택함으로써 외적 대상이 우리 주관에 영향력을 발휘하게끔 바탕을 마련하기 때문에 가능하다. 이러한 의미에서 대상에 대한 객관적 판단에서도 주관의 의지가 역할을 한다고 할 수 있다. 종래, 의지는 주로 실천적 행위에만 관계하는 것으로 논의되었지만, 사실 이론적 인식에서도 의지가 역할을 하는 것이다. 칸트는 이미 자신의 실천철학적 저술에서 우리의 의지를 두 가지로 구분하고 있다. 하나는 근원적 도덕 법칙에 따라 행위하고자 하는 마음의 의지라면, 다른 하나는 이기심 및 본능에 따르는 의지이다. 우리는 각자의 이익을 목표로 의지력을 발휘하는 것(열심히 공부하기, 상급 학교 입학, 취업, 더 높은 사회적 지위에 오르기, 돈 많이 벌기 등)을 일상에서 최선의 삶의 방식으로 여기며 살고 있다. 이러한 의지력은 자신이 바라는 바에 따르는 호·불호의 감정과 연결되고, 우리의 심리 상태는 호·불호의 감정에 의해 영향 받게 되며, 외적 대상에 대한 지각은 또한 심리 상태 및 신체적 상태의 변

상은 다만 식에 지나지 않는다'라는 자각적인 체험이야말로 유식설을 형성한 내면적인 원동력이었다. 유식설을 받드는 사람들은 '요가를 실천하는 사람'(yagacara) 즉 '유가사'(瑜伽師)라고 불리었다. 따라서 그들 학파를 보통 유가행파(瑜伽行派)라고 한다(중관파에서는 相應論師yogacarin, 또는 식론자 vijñānavadin이라고 부르기도 함.) 요코야마 고우이츠 지음, 『유식철학』, 묘주 옮김, 경서원, 2004(1989), 18쪽.

화에 따르는 경우가 허다하다. 데카르트가 자신의 『성찰』 제4부에서 대상에 대한 판단과 의지를 관계지어 논의할 때, 그러한 논의가 일면으로 기이하게 생각되겠지만, 우리의 일상을 들여다보면 그 말이 실제적으로 매우 타당하다는 것을 인정하게 된다. 칸트에서도, 우리가 오류 판단을 가능하면 줄이고 진리 판단을 내리도록 하려면, 우리 주관의 심리상태가 명철한 상태에 있도록 정진하는 일은 중요하다고 할 수 있다. 칸트가 이러한 말을 『순수이성비판』에서 직접적으로 표명하고 있지는 않지만, 칸트의 인식론의 의미를 미루어서 그렇게 말할 수 있다. 단지 칸트는 자신의 비판서에서 선험적 인식론을 정초하는 것을 과제로 삼고 있기 때문에, 무수히 다양한 개별적 상황에서 일어날 수 있는 경험적 오류의 문제들은 직접적인 과제로 다룰 필요는 없었던 것이다.

불교에서는 오류 판단의 의미가 더 일반적이라면(우리의 모든 판단은 헛이라는 의미에서), 칸트에서는 우리가 주의하지 않는 상황에서 발생하는 경우들에만 해당한다. 그렇더라도 칸트에서도 우리의 모든 지각 판단의 대상은 물자체가 아니고 현상이라는 점에서, 즉 우리의 지각 판단은 우리 자신에 의해 ‘구성된’ 것이라는 점에서, 진리 판단은 결국 우리 자신에 의한 것이지 그 자체의 존재에 대한 진리는 아니라고 할 때 칸트의 인식론과 불교 인식론은 서로 소통할 수 있는 이론이라고 할 수 있다. 그리고 불교에서든 칸트에서든 외적 대상의 질료라는 ‘계기’는 인간에게서 필요하지만, 그 ‘계기’와의 관계에서 우리의 주관의 능력의 ‘역동적인’ 작용(특히 상상력과 지성)에 의해 상을 만들어, 구성해서 다시 외적 대상의 질료에 ‘덧씌운다’(적용, 부과)는 점에서 유사함을 보인다. 더욱이 대상 인식(지각)에서 ‘마음과 물질의 관계’를 칸트의 인식론도 불교 인식론도 넓은 의미에서는 인정하고 있지만, 이 양자의 이론을 철저히 추적해가면, 결국 우리의 개념이 대상 인식을 규정짓는다는 것을 인정하고 있다. 우리는 개념 없이는 대상을 인식할 수조차 없는 것이다. 전혀 개념을 사용하지 않고도 무엇인가를 인식할 수 있다고 주장할 경우, 우리는 그 ‘무엇인가’에 대해 ‘서술’할 수 없게 되며, ‘서술’할 수 없다면 ‘그림’도 그릴 수 없게 되고, 그리하여 우리로서는 그 ‘무엇인가’를 인식했다고 할 수 없다. 칸트는 이것을, 범주(개념)를 규칙으로 한 선험적 상상력에 의한 ‘도식(Schema)’ 형성과 경험적 상상력에 의한 ‘그림(Bild)’ 그리기로

설명하고 있고, 불교 인식론에서는 언설상 및 명자상(言說相, 名字相)의 의미로 설명하고 있다.

참고 문헌

- 강영안, 『칸트의 형이상학과 표상적 사유』, 서강대출판부, 2009.
- 고익진, 「원효의 『기신론소·별기』를 통해 본 진속원용무애관과 그 성립 이론」, 『원효』, 예문동양사상연구원, 고영섭 편저, 예문서원, 2002.
- 김정주, 『칸트의 인식론』, 철학과현실사, 2001.
- 김진, 『칸트와 불교』, 철학과현실사, 2004(2000).
- 김혜숙, 「칸트의 마음 이론과 물리주의」, 『철학』 제86집, 한국철학회, 2006 봄.
- 김화성, 「도식론의 체계적 위상에 대하여」, 『칸트연구』 제18집, 2006. 12.
- 다케무라 마키오, 『유식의 구조』, 정승석 옮김, 민족사, 1989.
- 데카르트, 르네, 『성찰』(『방법서설, 성찰, 데카르트 연구』에 포함), 최명관 옮김, 서광사, 1991(1983).
- 박태원, 『대승기신론사상연구 I』, 민족사, 1994.
- 브로드, C. D., 『칸트철학의 분석적 이해』, 하영석·이남원 옮김, 서광사, 1992.
- 송대현, 『상상력의 위대한 모험가들 - 융, 바슐라르, 뒤랑』, 살림출판사, 2005.
- 요코야마 고우이츠, 『유식철학』, 묘주 옮김, 경서원, 2004(1989).
- 용수, 『중론』, 김성철 역주, 경서원, 1996(1993).
- 원효, 『원효의 대승기신론 소·별기』, 은정의 역주, 일지사, 1992(1991).
- 이기영, 『원효사상: I 세계관』, 흥법원, 1971(1967).
- 정승석, 『불전해설사건』, 민족사, 1994(1989).
- 키다, 토마스, 『생각의 오류』, 박윤정 옮김, 열음사, 2007.
- 한자경, 「경험세계의 가상성(假相性) - 세친과 칸트의 비교 -」(『칸트연구』 제23집, 한국칸트학회, 2009. 6.
- 핫토리 마사아키 외, 『인식과 초월』, 이만 옮김, 민족사, 1993(1991).
- 히라가와 아끼라(평천창), 『인도불교의 역사』, 이호근 옮김, 민족사, 1991.
- Brook, Andrew, Kant and the Mind, Cambridge University Press, 1997(1994),
- Choi, In Sook, Die Paralogismen der Seelenlehre in der ersten und der zweiten

- Auflage der “Kritik der reinen Vernunft”, Frankfurt am Main · Bern · New York · Paris/(Peter Lang), 1991.
- Kant, I., Kritik der reinen Vernunft, Hamburg(Felix Meiner Verlag), 1971, (Berliner Akademie-Ausgabe Bd. III, IV).
- Kant, I., Ktitik der praktischen Vernunft, Hamburg(Verlag von Felix Meiner), 1974(1929), (Berliner Akademie-Ausgabe Bd. V).
- Kant, I., Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft: Kant-Werke 8권, Darmstadt(Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Sonderausgabe), 1983, (Berliner Akademie-Ausgabe Bd. IV).
- Kitcher, Patricia, Kant's Transcendental Psychology, Oxford University Press, 1990.

<Abstract>

The Relationship between Mind and Matter in the Philosophies of Kant and Buddhism

In Sook Choi

Our ordinary lives are imbued with perceptions, and they are effected by judgmental processes. And judgments are formed by the relationship of object and subject. In the perception of an individual object, the relationship of object and subject contains some multiple aspects. In this paper the author explores those aspects via the epistemologies in Kant's and Buddhist's philosophies. In particular, by dint of examining how perceptions are realized in the view of Kant's and Buddhist's philosophies concerning the relationship between mind and matter(i.e. the relationship between mental and physical phenomena), the author focuses on explicating the moment and process of a fallacious judgment (misrepresentation). In the moment and process of a fallacious judgment, the power of imagination plays a great role. The reason why the author considers Kant's and Buddhist's philosophies from one perspective is that they do share some common philosophical motivations epistemologically. They both recognize that our knowledge is formed by pictures and concepts of subject. And they do recognize that the human as a phenomenal being is being to pursue and attain the truth while it often judges falsely. On the basis of this consideration, we ascertain that both Kant's and Buddhist's philosophies can be taken as universal thoughts which could apply to our present lives as well as knowledge of object in general. Pinpointing the significance and processes of fallacious judgments, the author develops especially the Kant's epistemology in the limit of the "Analytik"(except the "Dialektik"), but Buddhist's epistemology in the both views of the 生滅門 and the 眞如門. The reason why the both views should

be treated simultaneously lies in the Buddhist's philosophy itself.

Key Words: mind, matter, relationship, misrepresentation, perception,
judgment, imagination, Kant, Buddhism