『불교연구』 제39집(2013), 211~244쪽

표상인식과 생멸심

하이데거와 원효의 비교를 중심으로

김종욱*

Ⅰ. 들어가는 말
Ⅱ. 존재와 존재자 그리고 다르마
1. 존재와 존재자의 공속성
2. 다르마의 복합성
Ⅲ. 존재자성과 자성
1. 존재자성과 실체화
2. 자성과 실체화
Ⅳ. 표상인식과 생멸심
1. 존재자성과 표상인식
2. 무명과 생멸심
Ⅴ. 맺는 말

요약문

우리 대부분은 앞에 놓여 있는 '존재자'에만 관심을 기울일 뿐, '존재자가 존재한다'는 원초적 사실에 대해서는 무관심하다. 그러나 존재자는 그 바탕인 존재와 함께 한다. 모든 존재자는 자기 전개의 터전인 존재와 이중성의 사태로서 시원적으로 얽혀 있다.

마찬가지로 우주 만물의 이법이나 본성으로서 일체 존재자들을 떠받쳐 유지시켜 주는 바탕이 '연기'라면, 그런 연기를 바탕으로 하여 '연기한' 일체의 제법들은 존재를 바탕으로 드러난 '존재자'에 해당한다.

그런데 존재와 존재자, 연기와 연기한 것이 이처럼 원래부터 이중적으로 복합되어 있음을 망각한 채 오직 존재자에만 혹은 연기의 구성 요소에만 관심이 집중될 경우, 존재자 또는 연기한 것의 본질을 존재자성이나 자성으로 실체화하는 일이 일어나게 된다. 그리하여 존재자성에 대한 강조는 표상인식의 과정에서 주체성과 대상성을 정립하고 이를 통해 인간과 자연 모두를 부품으로 몰아세우는 데까지 나아가며, 자성에 대한 고집은 아집과 법집을 낳고, 아집과 법집은 자아와 제법이 주관(能)과 객관(所)으로 분열되어 생멸 산란을 거듭하는 분별 생멸심으로 이어지게 된다. 더욱이 '앞에 세움'(Vorstellen)으로서의 표상 인식은 그 의지적 성격이 '의지에의 의지'로까지 강화되어 '몰아 세움'(Ge-stell)의 부품화로 치닫는다. 마찬가지로 주관의 능견심과 객관의 경계상의 분열로 이루어진 분별지 역시 무명업의 힘에 의해 계속되어 과도한 집착으로 귀결된다. 이처럼 표상 인식과 마음 작용은 단순한 반사가 아니라 강력한 의지의 투영이기 때문에, 이런 의지의 업력을 가라앉히는 것은 길고 긴 수행의 과정을 요구한다.

주제어 :
존재, 존재자성, 표상, 다르마, 연기, 자성, 생멸심, 의식, 무명력

* 동국대학교 불교학과 교수. jwkimlee@hanmail.net

www.kci.go.kr

Ⅰ. 들어가는 말

우리는 무수히 존재하는 사물들 속에서 살아간다. 이 때 우리의 관심을 끄는 것은 이미 우리 앞에 놓여 있는 사물이다. 그래서 이미 그렇게 있는 사물인 '존재자'에만 주의가 집중될 뿐, 그 존재자가 있지 않고 그렇게 있다는, 즉 '존재자가 존재한다'는 것의 원초적 의미에 대해서는 무관심하다. 즉 우리의 눈 앞에 우선적으로 떠오르는 대상은 존재자이고, 우리의 모든 태도를 이끌고 있는 것, 세계와의 관련이 향하고 있는 것, "학문 탐구의 대상이 되는 것은 오직 존재자일 뿐, 그 밖의 아무 것도 아닌 것이다."[1] 그러나 존재자는 그 바탕인 존재와 함께 한다.

그렇지만 존재와 존재자의 이중적 공속성을 망각한 채, 존재자에만 매몰되어 이를 실체화할 때 주객이 분리되는 표상인식이 발생한다. 본 논문은 표상인식의 존재론적 발생을 탐색한 하이데거의 철학을 원효의 불학과 비교한다. 왜냐하면 존재와 존재자의 관계는 연기와 연기한 것 간의 관계와 유사하고, 이런 이중적 공속관계를 망각한 채 연기의 요소들을 자성적으로 실체화할 때 아집법집의 생멸심이 발생하며, 특히 그런 생멸심의 발생에 무명업력의 의지가 강력하게 작용하고 있음을 밝힌 것이 바로 원효이기 때문이다. 이런 일련의 과정을 통해 표상인식과 생멸심이 어떻게 발생하고 강화되는지를 살펴볼 것이다.

1) Heidegger[1965: 26].

Ⅱ. 존재와 존재자 그리고 다르마

1. 존재와 존재자의 공속성

대부분의 학문들에서 존재자란 우선 우리 앞에 놓여 있는 것(Vorliegendes), 우리에게 마주 서 있는 것(Gegenstand), 그래서 우리의 앞에 세우는 표상(Vor-stellen)이 가능한 것, 그리하여 우리의 마음대로 처분할 수 있고 장악가능한 것(Verfügbares)이다. 이에 비해 상식적 학문 세계에서 존재는 '가장 보편적이고 정의불가능하며 자명하다'고 하여[2], 더 이상 문제가 되지 않는다. 이처럼 존재자에만 관심을 기울이고 존재에는 무관심한 학문 세계 일반의 관행은, 존재자는 실체적으로 독립된 사물일 뿐이고 그것의 존재는 자명함 이상의 관계를 갖지 않는다는 전제를 깔고 있다. 그러나 존재자와 존재는 근원적으로 얽혀 있다.

일반적으로 '존재'라는 그리스어는 ὄν으로서, ἐον이 ὄν으로 바뀌면서 ε가 떨어져 나간 것이지만, 이 모음 ε는 산스크리트 es와 관련된 것으로 ἔστιν, est, ist 등의 어간을 여전히 이루고 있다.[3] 그런데 ὄν이나 그것의 고어 형태인 ἐον 등은 모두 문법적으로는 분사이다. 분사는 명사적 의미와 동사적 의미를 모두 가지고 있다. 예를 들어 '피어 있는 것'(Blühendes)이라는 분사형태는 '피어 있는 어떤 것'(ein Blühende)이라는 명사와 '피어있다'(blühen)라는 동사를 함축한다.[4] 따라서 ἐον은 존재자(Seiendes)와 존재함(sein)이라는 이중적인 의미를 지닌다.

이런 복합적 이중성에 상응해서, 존재자는 존재 안에서 본현하

2) Heidegger[1972: 2-3].
3) Heidegger[1978a: 130] 참고.
4) Heidegger[1978a: 133].

www.kci.go.kr

고, 존재는 존재자의 존재로서 본현한다.[5] 존재와 존재자간 서로의 이런 참여(Teilhabe)는 바로 ἐον의 이중성에서 연유한다. 그런데 좀 더 정확히 말하자면, 존재자와 존재의 이중성이란, 양자가 서로 구별되면서도 서로에게 속한다는 이중적 공속성으로서의 사이-나눔(Unter-schied)이다.[6] (WD 175 참고) 이 때 '서로 속한다'는 것은 존재자는 언제나 '존재의 존재자'이고 존재도 늘 '존재자의 존재'라는 것이다. 그리고 '서로 구별된다'는 것은 이처럼 양자가 서로를 필요로 하지만, 그 관계는 어디까지나 '존재가 존재자를 존재하게 한다'는 한정적 범위 내에서만 이라는 것이다.

그러나 여기서 '존재하게 한다'(Seinlassen)는 것은 제작자[→ 데미우르고스]와 제작물, 창조주[→ 유일신]와 피조물이라는 인과적 만듦의 관계를 말하는 것이 아니다. 왜냐하면 이런 것들은 존재자들간 인과 관계의 최상위에 선다 하더라도 그 역시 또 하나의 존재자일 뿐, 존재자가 아닌 존재 자신은 아니기 때문이다. 더욱이 이런 신적 존재자는 자신이 만들었다는 이유로, 만들어진 존재자에 자신의 의지를 강요하려 하고, 만들어진 존재자들은 그런 의지에 맞춰 수동적으로 의탁하여 존립을 보장받을 수밖에 없게 된다.

그렇지만 하이데거가 말하고자 하는 '존재하게 한다'(Seinlassen)는 개념은 그런 강요와 수동의 허여(許與)를 의미하는 것이 아니다. '존재가 존재자를 존재하게 한다'란 '존재가 존재자를 개방된 장(das Offene) 속에서 비은폐되어 드러나게 한다'는 뜻이다. 이렇게 존재자를 탈은폐와 개방된 장으로 데려감이 바로 존재하게 함(Seinlassen)이다.[7] 다시 말해 '존재자를 존재하게 함'이란 존재자를 개방된 장(das Offene) 및 그것의 개방성(Offenheit)에로 관련시킴이며, '존재가 존재자를 존재하게 함'이란 존재가 존재자를 위한 개방된 장(das Offene)이 됨으로써 존재자에게 빛을 던져 그것

5) Heidegger[1978a: 134].
6) Heidegger[1978a: 175] 참고.
7) Heidegger[1978b: 5] 참고.

을 탈은폐된 것으로서 존재하게 함이다. 이렇게 빛을 던져 스스로 드러나게 하는 것을 '존재의 밝힘'(Lichtung des Seins)이라고 한다.[8]

어떤 것을 '밝힌다'(lichten)는 말은, 마치 숲 속에서 나무를 없애 어느 한 곳을 자유롭게 만들듯이, 어떤 것을 자유롭고 열려 있게 만든다는 것을 뜻한다. 이렇게 생겨난 '빈 터'(das Freie)가 곧 '밝힘'(Lichtung)이다. 즉 밝힘이란 어떤 것이 나타나 제시되는 것을 보장해 주는 개방성과도 같은 것이다.[9] 그러므로 '존재의 밝힘'이란 모든 존재자에게 각각의 고유한 현전을 허락해 주는 열린 장, 또는 모든 존재자에게 각자의 기간과 자리를 부여해 주는 '시간-놀이-공간'(Zei-Spiel-Raum)으로서, 그 곳에서 비로소 우리는 현전하는 사물이나 타인들과 만날 수 있고 모든 학문들도 비로소 가능할 수 있게 된다.

2. 다르마의 복합성

이상에서 볼 때 존재자를 존재하게 하는 '존재'란, 존재자 스스로 비은폐되어 자신의 고유함을 드러내도록 하는 개방된 장이나 열린 터전이 되는 것이고, 모든 존재자는 자기 전개의 터전인 존재와 이중성의 사태로서 시원적으로 얽혀 있다. 존재하는 것들이 이처럼 자신의 터전 혹은 바탕과 이중적으로 복합되어 있다는 현상은 불교의 '다르마'(dharma) 개념 속에서도 유사하게 나타난다.

'떠받치다' '유지하다' '지탱하다'는 뜻의 dhṛ에서 유래한 dharma는 크게 보면 '어떤 것을 떠받쳐 유지시켜 주는 것' 또는 '어떤 것에 의해 지탱되어 유지되는 것'이라는 뜻이며, 이를 좀 더 세분하면 다음과 같은 네 부류로 나뉜다.[10]

첫째, 인간 사회를 떠받쳐 유지시켜 주는 것이라는 의미에서는

8) Heidegger[1978c: 72] 참고.
9) Heidegger[1978c: 71, 72].
10) Williams[1956: 510]; Bhattacharya[1990: 52-53] 참고.

www.kci.go.kr

사회의 '질서'와 '규범'과 '법령', 카스트 제도상의 '의무', 인생의 네 가지 주기(āśrama)에 관한 '관례' 등을 뜻한다. 둘째, 우주 만물을 떠받쳐 유지시켜 주는 것이라는 뜻에서는 우주의 '이법'이나 '법칙', 만물의 '본성'이나 '진상' 또는 '진리' 등을 의미한다. "연기를 보면 곧 법을 보는 것이요, 법을 보면 곧 연기를 보는 것이다"(若見緣起便見法 若見法便見緣起)[11]는 말에서도 알 수 있듯이, 자연 만물의 원리 내지 본성으로서의 다르마(法)란 내용적으로는 바로 '연기'(緣起, pratītyasamutpāda)를 의미한다고 할 수 있다.

셋째, 이런 만물의 법칙에 의해 지탱되어 유지되는 것이라는 뜻에서는 그런 이법에 의해 형성된 '사물'이나 '존재자' 혹은 그 존재자의 구성 '요소' 등을 의미한다. 이것은 '연기'라는 본성적 원리에 따라 '연기한 것'(pratītyasamutpanna, 緣已生)을 가리킨다.[12] 불교에서 일체법이나 제법(諸法, sarva-dharma)이라는 말로 함축하고 있는 것은 바로 이런 존재자들이다. 넷째, 그런 만물의 법칙에 관해 가르치는 것이라는 뜻에서는 '교설' '교리' '경전' 등을 의미한다. 불교에서 붓다의 '가르침'을 불법(佛法, buddha-dharma)이라 하고, 그런 가르침을 삼보의 하나로서 법보(法寶, dharma-ratna)라고 할 때가 여기에 해당된다.

이상과 같은 다르마의 여러 의미들 중 두 번째와 세 번째 의미가 하이데거의 '존재와 존재자' 관계와 비교할 수 있는 단서가 된다. 왜냐하면 우주 만물의 이법이나 본성으로서 일체 존재자들을 떠받쳐 유지시켜 주는 바탕이나 터전을 '연기'로 보는 것은 존재자의 개방된 장(das Offene) 또는 바탕으로서의 '존재'에 해당하며, 그런 연기를 바탕으로 하여 '연기한' 일체의 존재자들은 존재를 바탕으로 비은폐되어 드러난 '존재자'에 해당한다고 볼 수 있기 때문이다. 여기서 중요한 점은 연기의 방식이 비은폐의 방식과 유사하냐의 여부에 있는 것이 아니라, 존재하는 것들이 자신의 터

11) 『中阿含經』, 「象跡喩經」, (『大正藏』 1, 467上).

12) 연기, 연기한 것, 연생성 등에 관한 상세한 설명으로는 칼루파하나[1996: 101-111]을 참고할 수 있다.

전이나 바탕과 이중적으로 이미 복합되어 있다고 보고 있는 점이다. '연기한 것'의 바탕이 '연기'이고, '존재자'의 바탕이 '존재'라고 하는 것은 단순한 동어 반복적 발상이 아니라, 자신들의 바탕이나 터전을 자기 밖의 초월적 절대자에서 찾지 않으려는 관점의 반영이다. 이런 관점에서 관심을 갖는 것은 초월자의 강요나 절대 의지가 아니라, 존재자들 스스로의 자발적 자기 전개와 그 스스로 되어져 있는 그대로의 실상이다. 이런 실상을 하이데거는 '존재'로, 불교에서는 '연기'와 '진여'로 보고 있는 것이다.

그런데 우주 만물의 이법이나 본성으로서의 다르마(法)는 만유의 본체이기도 하기 때문에, 원효는 법(法)을 일단 체(體)로 이해한다.

> '이른바 법이라고 하는 것은 중생심을 말한다'라는 것은(所言法者謂衆生心者) 스스로의 체를 법이라고 이름한다는 것이다(自體名法). 지금 대승 가운데는 일체의 모든 법이 다 별도의 체가 없는 것이며(今大乘中一切諸法皆無別體), 오직 일심으로 그 스스로의 체를 삼아 쓰는 것이니(唯用一心爲其自體), 그 때문에 법이란 중생심을 말한다고 하는 것이다(故言法者謂衆生心也).[13]

아울러 원효는 삼라만상의 바탕이 된다는 점에서 法(다르마)을 心(마음)으로 이해하고 있기도 하다.

> 법을 심이라고 하니(法名爲心), 마음은 모든 법이 의지하는 바탕이기 때문이다(心是諸法所依主故).[14]

종래에는 모든 법이 의지하는 바탕을 제법실상(諸法實相)이나 법성(法性)이라 하고, 그 내용은 연기와 공성(空性)을 가리켰었는데, 이제 원효는 그 바탕을 마음으로 놓고, 더 나아가 그것을 중생심으로 보고 있다. 법(法)이라는 존재자는 자신이 의지하는 바탕

13) 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛教全書』 1, 704上).

14) 元曉, 『金剛三昧經論』, 無相法品, (『韓國佛教全書』 1, 611下).

www.kci.go.kr

인 체(體)를 자기 밖에서 별도로 찾지 않으니, 이 때 법 또는 법의 체는 오직 일심이고 중생심일 뿐이라는 말이다. 여기서 일체 제법이 별도의 체를 갖지 않는다는 것은 모든 존재자는 자신의 바탕을 자기를 초월한 실체에 두지 않는다는 것이다. 또한 일심과 중생심을 스스로의 체로 삼는다는 것은 존재자 스스로의 바탕인 존재는 인간의 사유와 기본적으로 공속한다는 것을 시사한다. 자기 스스로의 바탕이 된다는 점에서 존재는 사유 혹은 마음과 서로 만날 수밖에 없는 것이다.

Ⅲ. 존재자성과 자성

앞서 우리는 존재와 존재자, 연기와 연기한 것 사이의 관계에서 자신의 바탕과 근원에 대한 비초월적 이중성, 그리고 존재와 사유의 공속 가능성이라는 공통의 분모를 발견할 수 있었다. 그런데 존재와 존재자, 연기와 연기한 것이 원래부터 이중적으로 복합되어 있다는 점에 소홀한 채 오직 존재자에만 관심이 집중될 경우, 존재자 또는 연기한 것의 본질을 실체화하는 경향이 일어나게 된다.

1. 존재자성과 실체화

하이데거식으로 보자면 존재자의 본질을 실체화하는 것은 존재자성과 관련이 깊다. 존재와 존재자 사이의 복합적 이중성에 무지한 채 존재자에만 실체적으로 관심을 기울일 때, '존재자가 존재한다'는 원초적 사건, 즉 '존재자의 존재'라는 사태는 한 존재자의 '존재자성'으로 간주되기 시작한다. 다시 말해 '존재자의 존재'란

존재의 밝힘(Lichtung)이나 존재자의 비은폐성(aletheia)이 아니라, 존재자를 그 존재자로서 존재하도록 가능케 해 주는 가장 본질적인 규정인 '존재자성'(Seiendheit)을 의미한다는 것이다.

존재자의 '존재자성'(Seiendheit)이란, 존재자를 바로 그 자신이게 하는 존재자의 가능 조건이나 내적인 본질로서, 존재자에 있어 지속적으로 상존하는 것을 의미한다. 따라서 변치 않고 존재자를 그 존재자로서 계속 보편적으로 규정해 줄 수 있다는 점에서, 존재자의 '존재자성'은 '영속적인 현존성'(die ständige Anwesenheit)으로 간주된다.[15]. 이런 영속적 현존성으로서의 존재자성은 변화와 소멸에 반하여 동일하게 항존한다는 점에서 가멸적인 사물 존재에 비하여 본질적인 존재이고, 더욱이 변치 않고 고정적으로 남아 있어서 마음대로 처리하기에 용이하다는 점에서 인간의 의지에 따라 존재자를 '처분할 수 있는'(verfügbar) 장악가능성의 '근거'(Grund)가 된다.

그런데 이렇게 영속적 현존성의 파악을 통해 존재자를 지배하는 길은 그런 영속적 현존성을 개별 존재자가 자신의 본질로서 자기 내부에 간직할 경우에 더욱 더 용이하게 작용한다. 왜냐하면 개체와 본질이 한 묶음일 때, 존재자의 파악이 좀 더 구체적일 수 있고, 부분적 개체의 조합과 관리를 통해 존재자 전체의 장악이 훨씬 더 생산적일 수 있게 되기 때문이다. 이처럼 개체와 본질의 종합을 잘 보여주고 있는 것이 아리스토텔레스 우시아(ousia)[16] 개념의 양의성이다.

제일의 우시아(prote ousia)는 '이 어떤 것'(tode ti)이라는 구체적 개별자를 가리키고, 제이의 우시아(deutera ousia)는 '이 어떤

15) Heidegger[1984: 129-130]; [1987: 201, 211]; [1961: 409].

16) einai의 여성 분사형인 ousia는 '자기가 소유하는 것'이라는 뜻으로서, 당시의 일상 어법으로는 소유나 재산, 부 등을 의미했었다. 이를 전기의 하이데거는 마음대로 처분할 수 있는 손 앞에 놓인 것이라는 의미에서 사물존재자(Vorhandenes)로 간주하고, 후기의 하이데거는 ousia의 본성이 parousia(顯現性)에 있다는 점에서 그것을 비은폐적 현전성이라는 시각에서 탐구해 나아간다. Heidegger[1978d: 153]; [1978e: 351] 참고.

www.kci.go.kr

것이 어떤 것인 바의 것'(hoper tode ti esti)인 보편적 본질을 가리킨다. 따라서 우시아란, '이 어떤 것'이라는 존재자가 개별적으로 존재한다는 사실과, 그 존재자가 '무엇이라는 것'(ti estin) 다시 말해 그 존재자에서 항상 이미 '있었던 바의 것'(ti en einai) 사이의 신비로운 통일성이라고 할 수 있다.[17] 이에 대해서 하이데거는 제일의 우시아를 하나의 실체(eine Substanz) 또는 존재자 자체라고 하고, 제이의 우시아는 실체성(Substanzialität) 또는 실체라는 존재자의 존재라고 부른다.[18] 아울러 그리스어 ousia가 라틴어 substantia로 번역됨으로써 실체(Substanz) 개념이 그 후 형이상학에서 존재의 본질적 특징으로 자리잡게 되었다고 한다.[19](MG 430쪽)

substantia(실체)에는 substare(밑에 있다)적인 성격과 subsistere(自立하다)적인 성격이 있다.[20] 동사 substare(밑에 있다)에서 유래한 substantia의 첫번째 의미는 사물의 변화 밑에 있는 기체(基體, substratum) 또는 변화 중에서도 변하지 않는 주체로서, 뒤바뀌는 우연적 속성들의 밑에 놓인 '개별적 존재자' — 아리스토텔레스의 제일 우시아 — 를 뜻한다. 그런데 사물의 변화 밑에 있는 기체라고 파악된 substare로서의 실체 개념은 일단 변화를 전제로 한 것으로서, 변화가 없는 절대자나 신 등에는 부적합하기 때문에, 이 불변적 자립성을 표현하기 위해 실체 개념에는 subsistere(自立하다)의 의미가 부여된다. 자립한다는 것은 '다른 것 안에 존재하지 않는 것'(non in alio existens)을 뜻한다. 따라서 질료와 결부되지 않은 것인 형상을 말할 때, 실체는 본질(essentia) — 아리스토텔레스의 제이 우시아 — 을 의미하고, 외부로부터 존재를 받아들이지 않고도 스스로 존재하는 모든 존재의 원인을 가리킬 때, 실체는 엄밀한 의미에서 신에게만 해당된다. 그러나 피조물은 현존하기 위해 신의 협력을 필요로 하지만, 일단 창조된 것으로서는 '독자적으로 현존하는 것'(ens per se existens)이기 때문에, 피조물도 실체라고 할 수 있는 것이다.

17) Marx[1961: 27].
18) Heidegger[1972: 90].
19) Heidegger[1978f: 430] 참고.
20) Aquinas, *De Potentia,* q.9 a.1, 정의채[1981: 210]에서 재인용.

이상에서 볼 때, 실체에는 substare적인 성격으로서 개별자와 subsistere적인 성격으로서 보편적 본질이 혼재하며, 이런 식의 개체와 본질 간 종합은 우시아의 양의성을 승계한 것으로서, 존재자성을 존재자 장악의 근거로 활용하기에는 무척 유용한 개념이라고 할 수 있다. 그런데 이런 존재자성이나 실체성의 강화는 모두 존재와 존재자 사이의 복합적 이중성을 무시한 채 존재자에만 주목함으로써 벌어진 일인데, 이와 유사한 현상이 불교에서도 나타난다.

2. 자성과 실체화

하이데거가 지적한 존재와 존재자의 이중성에 흡사한 현상이 불교에선 '연기'(緣起, pratītyasamutpāda)와 '연기자'(緣起者, 연기한 것, pratītyasamutpanna) 사이의 이중성이다. 이 양자는 모두 다르마(dharma, 法)에 속하는 양의적 개념들로, 일체의 존재자는 '연기한 것'으로서, '연기'라는 이법을 바탕으로 성립된 것들이다. 이런 관점이 인간에게 적용될 경우, 연기를 바탕으로 하는 인간은 신체(色) 감정(受) 지각(想) 의지(行) 의식(識) 등 오온(五蘊)의 잠정적 가합태일 뿐, 이들 배후에 별도의 자아(ātman)가 실체로서 따로 있지 않은 무아(無我)적 존재자이다. 이렇게 인간은 연기를 바탕으로 하는 무아적 존재자인데, 연기라는 바탕보다는 그 결과물인 존재자에 초점을 맞출 경우, 비록 연기함에도 불구하고 연기하는 각 요소들은 실재한다는 생각을 하게 된다.

이런 입장은 부파불교의 설일체유부(說一切有部, Sarvāstivāda) 논사들에게서 나타난다. 그들은 일체 존재자의 궁극적 요소들로 75종의 다르마들을 상정한 후, 이것들은 현상의 활동 면에서는 생성 소멸하지만 그 궁극의 본체 면에서는 그 이전이나 이후에나

www.kci.go.kr

계속 존재한다고 여겼다.[21] 다시 말해 현상(dharma-lakṣaṇa, 法相)적으로는 찰나멸(刹那滅)이지만 본체(dharma-svabhāva, 法性)적으로는 과거 현재 미래의 삼세에 걸쳐 항유한다(三世實有)라는 이런 주장은 요소들의 복합체는 가합태로서 비실재이나, 요소들 자체는 실재라는 발상이라고 할 수 있다.

그리하여 그들은 '항상 존재한다'(恒有)고 여겨지는 이면의 기체(基體), 즉 자성(自性)을 믿게끔 되었다.[22] 여기서 자성(自性, svabhāva)이란, 자기만의 독자적인 존재 방식을 지니고 있는 것이라는 점에서는 '스스로 있음'(sva-bhāva)이고, 삼세에 걸쳐 매 찰나마다 실재하는 것이라는 점에서는 '언제나 있음'(sarvadā-bhāva)을 의미한다[23]. 자성은 이처럼 '자기-존재'와 '지속-존재'를 가리킨다는 점에서, 서구 형이상학의 실체(substantia)와 매우 흡사한 개념이다. 왜냐하면 서양에서 실체는 독립적 개체라는 점에서는 '자기 존재'이고, 항상하는 보편적 본질을 지닌 것이라는 점에서는 '지속 존재'인 것이기 때문이다. 다시 말해 자성의 sva-bhāva(스스로 있음)적인 성격으로서 독자성은 실체의 substare(밑에 있다)적인 성격으로서 개별자와 대응하고, 자성의 sarvadā-bhāva(언제나 있음)적인 성격으로서 항존성은 실체의 subsistere(自立하다)적인 성격으로서 보편적 본질에 해당한다.

그런데 이처럼 현상 이면의 본체적 요소들의 실유성(實有性)을 강조하게 됨으로써, 일체의 본성으로서의 다르마에는 그 강조점이 '연기성'보다는 '자성'에 두어지게 되었다. 그러나 설일체유부의 이런 노선에 설 경우, 도리어 연기법 자체가 성립할 수 없게 된다는 것이 중관불교의 입장이다. 용수가 보기에 설일체유부의 자성이란 '다른 것에 의존하지 않는 것'(nirapekṣaḥ paratra, 不待異法成), 즉 '연기하지 않는 것'을 의미했기 때문에[24], 모든 것이 연기하는 이

21) 世親,,『俱舍論』, (『大正藏』 29, 104中), Kalupahana,[1975: 75] 참고.
22) Kalupahana,[1975: 75].
23) 吉元信行[1989: 913] 참고.
24) 龍樹, 『中論』, 제15품, 제2게, (『大正藏』 30, 19下) ; 『廻諍論』, 제55송, Bhattacharya[1978: 37] 참고.

상, 무자성(無自性)의 공(空, śūnya)일 수밖에 없게 된다.

설일체유부가 일체 현상을 요소들로 분석한 뒤, 이 다르마들이 각각 자성을 지닌다고 하여, 그것들에게 자성의 필연적 성질인 자기특성[개체화된 고유 성질]과 독립성[비의존성]과 불가분성[원자성]과 불변성 등을 부여하였지만[25], 용수에게 있어서는 자성이란 마치 붓다에게서 우파니샤드의 아트만 개념처럼, 또 하나의 형이상학적 개념에 불과했으며, 연기한다는 것은 곧 모든 다르마들이 상관적이라는 것, 즉 자성이 존재하지 않는다는 것을 뜻하는 것이었다.

이처럼 자성(自性)이라는 개념이 설일체유부를 비롯한 이른바 소승불교의 교리로서 연기 공의 지혜에 위배된다는 중관불교의 주장은 중관과 유식의 종합을 위해 중관의 입장을 기본적으로 수용하는 원효에게서도 잘 드러난다. 원효가 "자성을 간직하지 않기에, 공하지 않은 것도 아니다"(不存自性 亦非不空)[26]라고 했을 때, 그는 무자성(無自性)을 곧 공(空)으로 간주하는 중관불교의 입장을 수용하고 있는 것이다. 또한 그는 이른바 소승불교가 법(法)과 아(我)에 집착하는 것은 법과 아에 각각 자성(自性)이 있다고 보기 때문이라고 비판한다.

> 법의 자성에 집착하고(法執自性) 아의 자성에 집착하여 윤회하게 된다(執我自性而轉). 저것을 깨닫게 되니(覺彼) 관함으로 인해 집착을 없앤다(由觀故還滅).[27]

> 총체적으로 관한다면(摠而觀之) 멸함이거나 생함이거나(若滅若生) 자성을 고집하지 않으며(不守自性), 자성이 공한 지혜는(自性空智) 깊고 넓어 한이 없으니(深廣無邊) 이와 같은 것을 일러 자성이 공한 지혜의 바다라고 한다(如是名爲性空智海).[28]

25) Robinson[1978: 48].
26) 元曉, 『金剛三昧經論』, 本覺利品, (『韓國佛敎全書』 1, 631下).
27) 元曉, 『二障義』, (『韓國佛敎全書』 1, 810下).

www.kci.go.kr

총체적으로 관한다면, 즉 연기적으로 본다면, 생멸(生滅)이든 아법(我法)이든 그 어디에서도 자성(自性)을 고집할 수 없으며, 이렇게 자성의 공함을 아는 것이 지혜라는 것이다. 이는 연기이므로 무자성(無自性)의 공(空)이고 이를 앎이 반야(般若)의 지혜라는 반야 중관불교의 기본 입장을 원효가 그대로 이어받아, 금강삼매의 진성공(眞性空)에 적용하고 있음을 보여준다. 이처럼 원효는 자성 개념이 연기에 위배되는 실체성임을 비판하고 있는데, 이는 다음 구절에서 좀 더 분명하게 나타난다.

> 온갖 현상에 주인이 되어 다스리는 자가 있다고 헤아리는 것을(計有總相宰主之者) 인아집이라 하고(名人我執) …… 일체 법에 각각 체성이 있다고 헤아리니(計一切法各有體性) 그래서 법집이라고 한다(故名法執).[29]

온갖 현상에 '주인이 되어 다스리는 자'(宰主之者)란 현상의 인식론적 주재자로서는 자아를, 현상의 형이상학적 주재자로는 신을 가리키는데, 이렇게 자아와 신을 상정하는 것을 인간과 자아에 대한 집착이라 한다. 그리고 일체법이 각각의 체성, 즉 실체성을 가진다고 주장하는 것을 다르마에 대한 집착이라 한다. 이는 주재자와 실체성을 가정하는 것이 집착의 소산이며, 법집에 빠진 소승이 내세우는 자성이 실체성으로서, 연기에 맞지 않는 것임을 보여주고 있다.

28) 元曉, 『金剛三昧經論』, 眞性空品, (『韓國佛敎全書』 1, 659上).
29) 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛敎全書』 1, 723上).

www.kci.go.kr

Ⅳ. 표상인식과 생멸심

설일체유부가 '연기한 것'을 요소들로 분해하여 거기에 부여한 자성(自性)이, 중관학파에 의해 '연기하지 않는 것'으로 비판받는다는 것은, 설일체유부가 '연기한 것'의 요소적 실체화에 집중한 나머지 '연기' 자체의 취지를 소홀히 했다는 것을 의미한다. 이것은 마치 존재와 존재자의 복합적 이중성을 망각하고서 존재자의 존재자성에만 몰두하여 존재자를 실체화하는 것을 연상시키는데, 이런 유사성은 존재자성과 자성이 실체성이라는 대목에서 상당히 일치한다는 점에 의해서도 뒷받침된다고 할 수 있다.

그런데 앞서 원효의 비판에서 보았지만, 자성(自性)에 대한 고집은 아집(我執)과 법집(法執)을 낳는데, 아집과 법집은 자아와 제법이 주관(能)과 객관(所)으로 분열되어 생멸 산란을 거듭하는 분별 생멸심으로 이어진다. 마찬가지로 존재자성에 대한 강조는 표상인식의 과정에서 주체성과 대상성을 정립하고 이를 통해 인간의 자연 지배로 나아가게 된다. 결국 존재와 존재자, 연기(緣起)와 연기자(緣起者) 사이의 복합적 이중성에 대한 무시는 존재자성과 자성이라는 실체성에 대한 집착을 통해 주객 분리의 표상인식과 생멸심으로 이어지게 되는 것이다.

1. 존재자성과 표상인식

1) 주체성과 대상성

먼저 존재자성과 표상인식의 관련에 대해 알아보자. 하이데거에서 존재자성이 주체성과 대상성으로 받아들여지는 것은 형이상학의 역사라는 맥락에서 벌어진다. 서양 고대 형이상학에서 존재

자성이 이데아(idea)와 우시아(ousia)였다면, 중세 기독교 형이상학에서 존재자성은 악투알리타스(actualitas, 현실성)였다. 악투알리타스(actualitus)는 '작용(actus) 속에서 수행된 것', 즉 작용에 의한 현실성을 의미하는데, 그 작용이란 원인에 의한 형성 작용을 가리키기 때문에, '작용(actus) 속에서 수행된 것'은 '만듦(facere)에서 만들어진 것(factum)'을 뜻하게 되고,[30] 존재자 전체는 만드는 존재자(creator, ens infinitum)와 만들어진 존재자(creatum, ens finitum)로 양분된다. 이 양자는 최종 원인(causa finalis) 혹은 최고의 원인(causa prima)인 신과 이 신에 의해 '원인 지워진 존재'(esse causatum)인 피조물을 뜻한다는 점에서 볼 때, 악투알리타스란 신의 창조의 섭리 작용에 의한 현실성임을 알 수 있다. 이런 점에서 보자면, actualitas(현실성)는 곧 causalitas(인과성)이고, 존재 혹은 '있음'이란 '인과 작용에 의해 만들어져 있음'으로서의 '창조되어 있음'(Geschaffensein)을 뜻한다고 할 수 있다.

그런데 작용(actus)에 의한 현실성을 악투알리타스(actualitus)라고 할 때, 그런 작용의 밑에 놓여진 것 또는 밑에 던져진 것이 바로 수브엑툼(subiectum), 즉 '주체'이다. 그리고 그 작용이 신이라는 최고원인에 의한 형성 작용을 뜻하는 이상, 주체에는 오직 인간만이 아니라 별 식물 동물 등 창조된 일체의 존재자들이 모두 포함된다고 할 수 있다.[31] 그러던 것이 "신이 생각[계산]하는 대로 세계가 창조된다"(si Deus calcula, fit mundus)는 명제에서 신의 자리에 인간이 들어서고자 하는 근대에 이르자,[32] 인간만이 모든 존재자의 근저에 놓여 있는 것으로서 유일의 '주체'가 된다. 중세 철학의 존재관을 이끌었던 인과와 제작의 관점은 이제 인간의 '주체성'(Subjektivität)이라는 시각에서 해석되고, 근대라는 시대의 본질은 인간이 모든 존재자의 척도와 중심으로서 본래적이고 유일한 주체가 된다는 점에 있게 된다.[33]

30) Heidegger[1961: 412] 참고.
31) Heidegger[1961: 431] 참고.
32) Heidegger[1978g: 173] 참고.

악투알리타스를 '작용에 의한 현실성'이라고 할 때, 그 '작용'(actus)이 신의 창조 작용이 아니라, 인간 주체의 사유 작용이 되는 것이다. 아울러 존재자성이 지닌 '영속적 현존성'이라는 성격도 중세에는 영원 불멸하는 신의 '존속적인 존재'(esse subsistens) 속에서 이루어졌지만, 근대에는 존재자가 주체의 사유 작용에 의해 자신의 지속적 존립을 확보한다는 점에서, 근대의 존재자성은 주체성(Subjecktivität)에서 성립하게 된다. 이는 인간의 작용 뿐만 아니라 신의 창조와 관련된 사물 전체를 뜻하던 수브엑툼(subiectum)이, 이제 인간 그것도 사유하는 자(res cogitans)로서의 자아(ego)를 두드러진 주체(Subjekt)로 삼기에 이르렀음을 뜻하기 때문에, 주체는 '자아'나 '주관'과 동일한 의미를 지닌 것으로 간주되고, 근대의 존재자성은 주체성임과 동시에 주관성(Subjecktivität)이 되는 것이다.

또한 그런 주관적 주체에 의해 규정된 객체인 대상으로 있는 것만이 존재하는 것으로 간주된다는 점에서, 근대의 존재자성은 대상성(Gegenständlichkeit)에 있는 것이기도 하다. 다시 말해 대상적인 것은 자립적으로 있는 것이 아니라, 주체의 사유 작용에 의해 존립하는 것이며, 이런 사유의 대상화 속에서 대상의 대상성도 이루어지는 것이다.[34] 이제 모든 존재자는 주체에 의해 규정된 객체, 즉 대상이 되며, 이런 대상화를 통해서 주체는 존재자를 자신의 통제 하에 마음대로 '처분할 수 있는 것'(Verfügbares)으로 만들어버림으로써, 인간이 자연을 지배할 수 있는 길을 터놓는다. 그러나 이런 행태가 심화되면 될수록, 존재자가 미리 비은폐적 현전자로서 개방되어 드러나 있지 않다면 존재자는 결코 대상으로 현상할 수 없고, 대상의 대상성 역시 불가능하다는 근원적인 사실은 그만큼 더 망각되어 간다.[35]

33) Heidegger[1978g: 52] 참고.
34) Heidegger[1978h: 255, 262].
35) Heidegger[1978a: 242] 참고.

www.kci.go.kr

2) 표상과 의지

이렇게 주관성으로서의 주체성과 대상성이 정립됨으로써 이루어지는 사유 활동이 표상이다. 원래 표상(representation)이란 현시된 사물을 마음 속에 심상으로 다시(re) 표현(presentation)하는 재현 활동으로서, 사물을 마음이라는 거울에 반사한다는 수동적 의미가 강한 표현이었다. 그러나 하이데거는 표상(percipere, Vorstellen)이란 단순한 수동적 지각 활동이 아니라, 어떤 것을 자기 앞에(vor) 세워 놓아(stellen) 그것을 완전히(per) 붙잡는다(capere)는 뜻에서의[36] 적극적인 '앞에 세움'(Vor-stellen)으로 이해한다. 즉 '앞에 세움'으로서의 표상은 어떤 것을 자기 앞에 몰아세움(Zustellen)이고, 앞으로 나가 지배하며 마주 세움이며, 마주치게 되는 것을 그런 몰아 세움의 확보 속에서 자기에게 데려옴으로써 그것을 포착하고(Ergreifen) 개념적으로 파악하는 것(Begreifen)이다.

이런 '앞에 세움'은 마주 서 있는 사물존재자를 자기 앞으로 데려와 자신과 관련지우고 자기와의 이런 관계를 표준적인 것이라고 강요하는 것으로서, 주관의 능동성을 적극적 의지의 차원에서 강화한 것이다. 이렇게 사유에서 '의지'가 강조될 경우, 데카르트에서 cogitatio(사유)는 coagitatio[co : 잡아 모음, agitatio : 억지로 반복함], 즉 강제로 계속 몰아 세움이 되고,[37] 라이프니츠에서 주체는 표상(perceptio)과 욕구(appetitus)의 통일체로서 '근원적인 활력'(vis primitiva activa)이라고 해석되며,[38] 니체에서는 ego cogito(나는 사유한다)를 ego volo(나는 의지한다)로 환원함으로써 '권력에의 의지'(Wille zur Macht)가 모든 가치들의 전환과 새로운 가치 수립을 위한 원리로 된다.[39]

36) Heidegger[1961: 450]; [1978i: 108] 참고.
37) Heidegger[1977: 108].
38) Heidegger[1978g: 313] 참고.
39) Heidegger[1978g: 141]; Heidegger, [1978h: 256] 참고.

이렇게 사유가 표상적 욕구와 의지로 강화됨에 따라, 인간은 자연이나 세계를 대상적인 것의 전체로서 자기 앞에 세우고(vorstellen), 그것들에 대해 자신을 내세우면서(aufstellen), 세계를 자신과 관련지워 몰아 세우고(zustellen), 자연을 자기 쪽으로 끌어다 세우게(herstellen) 된다. 이는 표상으로서의 '앞에 세움'이 의지의 강화로 인해 자신을 위해 '몰아 세움'이 된다는 것인데, 이런 식의 '몰아 세움'은 현대라는 기술 지배 시대에 이르러 Ge-stell(몰아-세움)로 나타난다.

Ge-stell이란, 존재자를 부품(Bestand)으로서만 탈은폐하도록 인간을 집약하는 도발적인 요구의 부름이라는 뜻에서의 몰아(Ge) 세움(stell)을 말한다.[40] 예를 들어 현대 기술은 대지를 채광장으로 만들어 버리는데, 이것은 대지를 애초부터 인간을 위한 광석의 공급원으로서만 드러나도록 '도발적으로 요구하며'(Herausfordern) 몰아 세우는 것이다.[41]

기술에 담긴 이러한 도발적 요구는 모든 존재자를 자기의 처분 아래 묶어둠으로써 자기를 확보하고자 오직 자신만을 의욕할 뿐이라는 점에서 '의지에의 의지'(Wille zum Willen)가 된다.[42] 사유가 표상적 욕구로 의지화됨으로써 '권력에의 의지'가 '의지에의 의지'로까지 극단적으로 강화되는 것이다. 더욱이 이처럼 대상을 장악하려는 인간의 표상적 의지는 존재자 전체를 그의 주문 요청에 맞춰 부품화시켜 해체하여 버리고, 일체를 효용성에 따라 수단화하려는 이런 의지는 대상의 주체로 자부하던 인간까지도 수시로 대체 가능한 부품으로 만들어 버린다. 그리하여 이제는 대상도 주체도 없고, 물질적 진보의 이념에 봉사하는 부품들만이 있게 되는 것이다.

40) 하이데거[1993: 57, 105] 참고.
41) 하이데거[1993: 43]; 이선일[1994: 42] 참고.
42) Heidegger[1978j: 84] 참고.

www.kci.go.kr

2. 무명과 생멸심

1) 여섯 가지 염심

이상을 통해서, 주체성과 대상성의 결합으로 이루어진 '앞에 세움'으로서의 사유는 그 표상적 욕구의 성격이 '의지에의 의지'로까지 강화되어 '몰아 세움'의 부품화로 치달음을 알 수 있었다. 그런데 불교에서도 주관의 능견심(能見心)과 객관의 경계상(境界相)이 결합하여 분별을 낳고 이것이 무명업(無明業)의 힘에 의해 계속되어 과도한 집착으로 귀결된다고 하는데, 이는 원효에서 아주 잘 설명된다. 우리가 이들 양자사이의 비교를 통해 시사받아야 하는 점은, 인식은 단순한 표상적 반사가 아니라 강력한 의지의 투영이며, 이런 의지의 업력을 통해 분별 인식은 과도한 집착으로 몰아세워진다는 것이다.

불교적으로 볼 때, 우리의 통상적 인식은 수많은 생각과 관념들이 출몰하는 과정이라는 점에서 생멸심(生滅心)이고, 그런 출몰이 가라앉은 본래의 청정한 마음자리가 산란하게 물들어 있다는 점에서 염심(染心)이다. 원효는 이런 생멸심이 전개되는 모습(生滅相)을 여섯 가지 염심(六種染心)으로 나누어 설명하고 있다.[43] 그것은 근본업불상응염심(根本業不相應染心), 능견심불상응염심(能見心不相應染心), 현색불상응염심(現色不相應染心), 분별지상응염심(分別智相應染心), 부단상응염심(不斷相應染心), 집상응염심(執相應染心) 등 여섯 가지이다.[44]

근본업불상응염심(根本業不相應染心)은 진여가 근본무명에 의해 처음으로 움직여 업을 이루어(根本業) 본래의 청정심을 물들이는 마음(染心)이다. 이것은 주관[能取]과 객관[所取]이 둘로 분열되어 있지 않은 미분화(未分化)의 상태로서, 심층의 아리야식(阿梨耶識)에서 이루어지는 너무나도 미세한 것이기 때문에 '미세한 것 중의 미세한 것'(細中之細)이라 한다.[45]

능견심불상응염심(能見心不相應染心)은 근본무명에 의해 움직여 주관작용(能見心)이 있게 되어 본래의 청정심을 물들이는 마음(染心)이고, 현색불상응염심(現色不相應染心)은 근본무명에 의해 움직여 경계의 상을 나타내어(現色) 본래의 청정심을 물들이는 마음(染心)이다. 이 두 가지 염심은 '미세한 것 중의 거친 것'(細中之麤)이라 하는데, 여기서 주객이 분화하여 객관이 성립되고(現色) 주관이 정립되는 것(能見心)은 제팔 아리야식(阿梨耶識)이라는 잠재의식 차원에서 이루어지는 미세한 것(細)이지만 주객이라는 구체성(麤)은 지니고 있기 때문이다.

분별지상응염심(分別智相應染心)은 세간과 출세간의 모든 법을 분별하는 지적 판단활동(分別智)을 통해 본래의 청정심을 물들이는 것(染)이다. 그런데 모든 법을 분별하는 지적 판단활동(分別智)에는 자아와 자아에 대한 집착(我執)이 전제되어 있고, 이 자아의식은 제칠 말나식(末那識) 차원에서 이루어지는 것으로서, 구체적인 것(麤) 이면의 미세(細) 의식이기 때문에, 분별지상응염심을 '거친 것 중의 미세한 것'(麤中之細)이라 한다.

부단상응염심(不斷相應染心)은 대상을 반연하여 고·락 등을 분별하는 마음이 끊이지 않고(不斷) 계속되어 본래의 청정심을 물들이는 마음(染心)이다. 집상응염심(執相應染心)은 자기 앞에 나타나는 온갖 바깥 경계와 모양에 집착(執)하여 본래의 청정심을 물들이는 마음(染心)이다. 이 두 가지 염심은 '거친 것 중의 거친 것'(麤中之麤)이라 하는데, 여기서 색성향미촉법(色聲香味觸法) 등의 경계(六境)에 대해 안이비설신의(眼耳鼻舌身意) 차원에서 인식(六識)해 집착(執)하기를 계속(不斷)하는 것은 대상 경계가 분명하여 아주 구체적이기 때문이다.

43) 元曉, 『金剛三昧經論』, 無相法品, (『韓國佛教全書』 1, 617下). 『二障義』, (『韓國佛教全書』 1, 795上).

44) 여섯 가지 염심을 業識, 轉識, 現識, 智識, 相續識, 意識 등에 배대하여 설명하는 것으로는 이기영[1993: 217] 참고.

45) 육종염심에 대한 추세의 구분에 대해서는 元曉, 『金剛三昧經論』, 無相法品, (『韓國佛教全書』 1, 617下) 참고.

www.kci.go.kr

2) 의와 의식

이러한 여섯 가지 염심(六種染心)을 인식작용(識)에 맞출 경우 의(意)와 의식(意識)으로 설명되기도 한다.[46] 의와 의식은 생멸심이 생멸인연에 의하여 일어난 것이다. 의와 의식의 관계를 원효는 다음과 같이 설명한다.

> 온갖 경계에 대하여 의식(意識)을 일으킬 수 있기 때문에(能對諸境而生意識), 이 다섯 가지를 의(意)라 한다(故說此五以爲意也).[47]

대상을 분별하는 작용이 의식(意識)이고, 의식을 일으키는 기반이 되므로 의(意)라 한다는 것이다. 따라서 이 때의 의(意)는 의식의 기반이라는 의미이기에, 유식학에서 흔히 심(心) 의(意) 식(識)을 구분한 뒤 의(意)를 말나식과 연관지우는 것과는 다른 뜻이라고 할 수 있다. 이런 의식의 기반이 되는 의에는 다섯 가지(五意)가 있다. 업식(業識) 전식(轉識) 현식(現識) 지식(智識) 상속식(相續識) 등이 그것이다.

> 심체가 무명의 훈습으로 말미암아(心體由無明熏) 전체적으로 일어나 움직이니(擧體起動) 곧 이것이 업식이다(卽是業識也). …… 저 심체가 능히 보는 주체(能見)로 바뀌게 되는 것이니(彼心體轉成能見) 이것이 전식이다(是爲轉識). …… 저 심체가 다시 능히 나타내는 것(能現)이 되니(彼心體復成能現) 곧 이것이 현식이다(卽是現識). …… 현식이 나타낸 경계를 취할 수 있는 것이니(能取現識所現境界) 이것이 지식이다(是爲智識). …… 취하여진 경계에 대해 온갖 거친 망념을 일으키는 것이니(於所取境起諸麤念) 이는 상속식이다(是相續識).[48]

46) "六染은 위의 意識과 다섯 가지 意이다"(六染卽上意識幷五種意). 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛敎全書』 1, 763中).
47) 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛敎全書』 1, 759下).
48) 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛敎全書』 1, 759下).

여기서 심체(心體)란 아리야식(阿梨耶識)이니, 진(眞)과 망(妄), 정(淨)과 염(染), 각(覺)과 불각(不覺)의 화합 상태를 가리키는데, 이런 상태가 무명의 힘(無明力)에 의해 움직여 비로소 불각의 마음이 활동하기 시작하는 것이 업식(業識)이다. 업식은 근본업불상응염심(根本業不相應染心)과 대응한다. 이러한 마음의 움직임으로 인해 심체가 주관적 주체(能見)로 전환된 것이 전식(轉識)이고, 이는 능견심불상응염심(能見心不相應染心)과 대응한다. 아울러 그 심체는 또한 일체의 경계를 능히 나타내는 것이 되니, 이것이 현식이고 현색불상응염심(現色不相應染心)과 대응한다. 이렇게 나타난 경계에 대해 자신에게 좋고 나쁨을 알아차려 식별하는 것은 지식(智識)이고, 이는 분별지상응염심(分別智相應染心)과 대응한다. 그리하여 취하여진 경계에 대하여 온갖 망념을 일으키기를 멈추지 않으니, 이것이 상속식(相續識)이고 부단상응염심(不斷相應染心)과 대응한다.

이러한 오의(五意)를 바탕으로 의식이 일어난다.

> 모든 범부의 취하고 집착함이 점점 깊어짐에 따라(依諸凡夫取著轉深) 나와 나의 것을 헤아려(計我我所) 여러 가지로 망집하고(種種妄執) 사물에 따라 반연하여(隨事攀緣) 육진을 분별하니(分別六塵) 이름하여 의식이라 한다(名爲意識). …… 또한 분별사식이라고도 이름하니(又復說名分別事識) 이 식에는 견과 애에 의한 번뇌가 증장된다는 뜻이 있기 때문이다(此識依見愛煩惱增長義故).[49]

'무명의 힘에 의해(業識) 주객을 정립하고(轉識, 現識) 분별하기를(智識) 계속하는 것(相續識)'[五意]을 바탕으로 하여, 나와 나의 것을 내세워 허망하게 분별하고 집착함이 강화되는 것이 의식이다. 이는 집상응염심(執相應染心)과 대응한다. 위의 설명에서 '나와 나의 것을 헤아려 여러 가지로 망집하는 것'이 변계소집성(遍計所執性, 두루 헤아려 집착하는 성질)을 가리킨다면, '사물에 따라 반

49) 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛敎全書』 1, 762上).

www.kci.go.kr

연하여 육진을 분별하는 것'은 의타기성(依他起性, 일체는 인연이 의존 화합하여 생긴다는 성질)을 가리킨다고 할 수 있다.

그런데 변계소집성과 의타기성이 유식(唯識) 삼성(三性)의 일부로서 식(識) 일반의 보편적 성질을 뜻하고, 이 두 성질이 여기서 의식을 함축하는 것이라면, 이 때의 의식은 제6 의식에 제한될 수 있는 것이 아니라고 할 수 있다. 의(意)가 의식의 바탕 일반이지 제7 말나식이 아니듯이, 여기서 의식(意識)도 강화되고 증장된 분별이지 제6 의식에 국한된 것이 아니다. 의식이란 5의(意)를 바탕으로 강화된 분별이고 증장된 번뇌이다.

3) 무명력과 행(行)

의(意)를 바탕으로 강화된 것이 의식이고, 오의(五意)와 의식에 육종염심(六種染心)이 모두 해당한다면, 육종염심과 오의 및 의식은 일종의 점진적 증장과 강화의 과정이라고 볼 수 있다. 이처럼 생멸심의 과정에서 번뇌가 점점 더 강화되는 까닭은 두 가지 이유에서이다.

첫째, 마음의 생멸 현상을 추동하는 원동력이 강력하기 때문이다. 그 원동력이란 곧 무명력(無明力)이다. 생멸심의 형성에서 무명이 결정적인 역할을 한다는 것은 다음과 같은 묘사에서 잘 나타난다.

> 아리야식이라는 심체가 모든 법을 변작시키는 것이니(阿梨耶心體變作諸法), 이것이 생멸의 인이고(是生滅因), 근본무명이 심체를 훈습하여 움직이게 하는 것이니(根本無明熏動心體), 이것이 생멸의 연이다(是生滅緣). 또한 무명이 머무는 자리가(又復無明住地) 모든 염법의 근본으로서 온갖 생멸을 일으키는 것이니(諸染根本起諸生滅), 그래서 인이라 하고(故說爲因), 육진 경계가 칠식을 움직여 생멸의 파랑을 일어나게 하는 것이니(六塵境界能動七識波浪生滅), 이것이 생멸의 연이다(是生滅緣).[50]

의(意)와 의식(意識)은 생멸심이 생멸인연에 의하여 일어난 것인데, 여기서는 이 생멸의 인과 연을 설명하고 있다. 진여는 불생불멸의 측면에서는 불변(不變)이지만, 생멸의 본체라는 면에서는 인연따라 기동(起動)하여 생멸을 낳기도 하는데, 이렇게 인연 따라 기동하는 수연진여(隨緣眞如) 혹은 마음의 본체로서 아리야식(阿梨耶識)을 직접조건(因)으로 하고 근본무명(根本無明)을 간접조건(緣)으로 하여 일어나는 것이 생멸심이다. 또한 이렇게 성립된 생멸심은 무명(無明)을 직접조건(因)으로 하고 색성향미촉법(色聲香味觸法) 등의 경계를 간접조건(緣)으로 하여 전개된다. 이처럼 마음의 생멸현상은 연기법을 따르는데, 생멸심을 성립시킴에 있어 간접조건(緣)이 되고 생멸심을 전개시킴에 있어 직접조건(인(因))이 되는 것이 무명이니, 무명이야말로 생멸심의 원동력이다.

그래서 무명은 힘으로 묘사된다. 힘이란 가시적 사물처럼 실체화할 수는 없지만 그 강력한 영향은 어떤 실체보다도 뛰어난 것이다. 그러므로 근원일수록 실체보다는 힘이라는 표현이 적합하다. "무명의 힘이 일체의 염법을 생기게 한다"(無明力能生一切染法), "무명이 머무는 자리가 그 힘이 가장 크다"(無明住地其力最大)라고 하듯이,[51] 무명은 곧 힘이다. 이런 "무명력에 의해 불각의 마음이 움직인 것을 업식이라 하고"(因無明力不覺心動故名業識)[52], "마음의 움직임을 일러 업이라 하니"(心動說名爲業)[53], '무명력에 의한 마음의 움직임'을 무명업식(無明業識)이라 할 수 있다.

이 무명업식은 12지연기의 무명·행·식을 연상시킨다. 특히 행(行, saṅkhāra)이란 무지로 인한 맹목적 삶의 의지나 작위적 성향 혹은 업의 형성을 가리키는 것으로서, 강력한 의지 작용과 관련된 말이다.[54] 그런데 무명업식(無明業識)이 무명행식(無明行識)이라면,

50) 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛教全書』 1, 759上).
51) 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛教全書』 1, 750下).
52) 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛教全書』 1, 746中).
53) 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛教全書』 1, 756上).
54) 12연기 중 行에 관한 면밀한 연구로는 르네 요한슨[2008: 68-91] 참고.

www.kci.go.kr

무명은 업행이라는 의지적 성향에 의해 자신을 전개해가는 것이며, 그만큼 성향화가 깊어질수록 분별의 작위적 성격은 더 강화된다고 할 수밖에 없다. 이처럼 무명은 곧 힘과 의지로서 그 영향이 지대하기에, 마음의 불각적 요소인 분별과 집착은 점점 더 강화되어 가는 것이다.

이렇듯 생멸심의 과정에서 번뇌가 점점 더 강화되는 두 번째 이유는, 무명과 망심의 번뇌가 상호 인과의 관계에 놓이기 때문이기도 하다. '상호 인과'(mutual causality)란 일방향의 '선형 인과'(linear causality)와 대비되는 것으로서, 양방향의 '비선형 인과'(non-linear causality)를 뜻한다.[55] 원인에서 결과로 한 방향으로만 영향을 주는 것이 선형 인과라면, 원인에서 결과로 그리고 그 결과에서 원인으로 거꾸로 다시 영향을 미치는 것은 비선형의 상호 인과이다. 무명이 번뇌를 낳기만 한다면 선형 인과이지만, 무명이 번뇌를 낳고 그 번뇌가 '거꾸로' 무명에 다시 영향을 미친다면 비선형의 상호 인과이다. 비선형 인과야말로 20세기말 최첨단 대안 과학인 시스템이론의 핵심인데, 원효는 무명과 번뇌의 관계를 비선형 상호 인과로 규정하고 있다.

> 무명의 훈습에 의해 업식의 마음이 있게 되는 것이지만(依無明熏有業識心也), 이 망심으로 거꾸로 무명을 훈습하니(以是妄心還熏無明) 그 요달하지 못함을 더욱 증가시킨다(增其不了).[56]

무명이 망심을 낳지만, 그 망심이 거꾸로 무명에 영향을 미치니, 그 요달치 못하는 무지의 상태는 더욱 강화된다는 것이다. 여기서 '거꾸로'(還) 영향을 미친다는 인과의 환류(還流)는 인과의 되먹임(feedback)으로서 비선형 상호 인과를 가리키며, 무명과 망심의 이런 환류로 인해 무지의 집착은 점점 강화되어가는 것이다.

55) 불교의 연기론을 시스템이론의 상호인과율로 해석하는 것에 대해서는 조애너 메이시[2004] 제1·2부 참고.

56) 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛敎全書』 1, 768中).

V. 맺는 말

존재자에만 관심을 기울이고 존재에는 무관심한 학문 세계 일반의 관행에선, 존재자란 실체적으로 독립된 사물일 뿐이고 그것의 존재는 자명함 이상의 관계를 갖지 않는다고 전제한다. 그러나 존재자와 존재는 근원적으로 얽혀 있다. 모든 존재자는 자기 전개의 터전인 존재와 이중성의 사태로서 시원적으로 얽혀 있는 것이다. 존재하는 것들이 이처럼 자신의 터전 혹은 바탕과 이중적으로 복합되어 있다는 현상은 불교에서도 유사하게 나타난다. 우주 만물의 이법이나 본성으로서 일체 존재자들을 떠받쳐 유지시켜 주는 바탕이나 터전이 '연기'라면, 그런 연기를 바탕으로 하여 '연기한' 일체의 제법들은 존재를 바탕으로 비은폐되어 드러난 '존재자'에 해당한다.

그런데 존재와 존재자, 연기와 연기한 것이 이처럼 원래부터 이중적으로 복합되어 있음과 동시에 존재는 존재자와 같은 것으로 환원될 수 없다는 존재론적 차이를 망각한 채 오직 존재자에만 혹은 연기의 구성 요소에만 관심이 집중될 경우, 존재자 또는 연기한 것의 본질을 존재자성(Seiendheit)이나 자성(自性)으로 실체화하는 경향이 일어나게 된다. 그리하여 존재자성에 대한 강조는 표상인식의 과정에서 주체성과 대상성을 정립하고 이를 통해 인간과 자연 모두를 부품으로 몰아세우는 데까지 나아가며, 자성에 대한 고집은 아집(我執)과 법집(法執)을 낳고, 아집과 법집은 자아와 제법이 주관(能)과 객관(所)으로 분열되어 생멸 산란을 거듭하는 분별 생멸심으로 이어지게 된다.

더욱이 주체성과 대상성의 결합으로 이루어진 '앞에 세움'(Vorstellen)으로서의 표상 인식은 그 의지적 성격이 '의지에의 의지'로까지 강화되어 '몰아 세움'(Ge-stell)의 부품화로 치닫는다. 마찬가지로 주관의 능견심(能見心)과 객관의 경계상(境界相)의 분

www.kci.go.kr

열로 이루어진 분별지 역시 무명업(無明業)의 힘에 의해 계속되어 과도한 집착으로 귀결된다. 특히 생멸심의 근원인 무명은 그 자체가 힘이자 의지의 환류로서 망상과 집착을 더욱 강화시켜 간다. 그러므로 앞에 세움이든 생멸심이든 중생의 인식은 단순한 사물의 반사가 아니라 강력한 의지의 투입이며, 그래서 생멸심을 가라앉히는 것이 그만큼 심층적이고 어렵다는 것을 알 수 있다.

이상의 과정을 통해 존재와 존재자, 연기와 연기한 것 사이의 이중적 복합성을 망각한 채, 존재나 연기의 현상을 존재자성이나 자성으로 실체화함으로써 주객과 능소로 분열되는 표상인식과 생멸심이 야기된다는 것을 살펴보았다. 그런데 이렇게 야기된 인식과 마음 작용은 단순한 반사가 아니라 강력한 의지의 투영이기 때문에, 이런 의지의 업력을 가라앉히는 것은 길고 긴 수행의 과정을 요구한다. 과연 하이데거의 철학에서 이런 수행 과정을 찾아낼 수 있는가 하는 것은 별도의 숙고를 요구하지만, 우리의 일상을 지배하는 분별과 집착의 인식 과정이 어디에서 야기되는지를 밝히는 것이 그런 수행 과정의 점검보다 선행해야 하는 것임은 분명한 것 같다.

참고문헌

『中阿含經』,「象跡喩經」, (『大正藏』 1)
世親, 『俱舍論』, (『大正藏』 29)
龍樹, 『中論』, (『大正藏』 30)
元曉, 『金剛三昧經論』, (『韓國佛教全書』 1)
元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛教全書』 1)
元曉, 『二障義』, (『韓國佛教全書』 1)

Bhattacharya, K.
[1978] *The Dialectical Method of Nāgārjuna*, Delhi : Motilal Banarsidass
Bhattacharya, N. N.
[1990] *A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts*, Manohar Publications
Heidegger
[1961] *Nietzsche II*, Tübingen : Neske
[1965] *Was ist Metaphysik*, Vittorio Klostermann
[1972] *Sein und Zeit*, Max Niemeyer
[1977] *Holzwege*, Vittorio Klostermann
[1978a] *Was heißt Denken?* Gesamtausgabe Band 3, Frankfurt : Vittorio Klostermann
[1978b] 'Zeit und Sein', Gesamtausgabe Band 14, Frankfurt : Vittorio Klostermann
[1978c] 'Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens', Gesamtausgabe Band 14, Frankfurt : Vittorio Klostermann
[1978d] *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Band 24, Frankfurt : Vittorio Klostermann
[1978e] 'Der Spruch des Anaximader', Gesamtausgabe Band 5, (Frankfurt : Vittorio Klostermann

www.kci.go.kr

[1978f] *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe Band 26, Frankfurt : Vittorio Klostermann
[1978g] *Nietzsche-der Europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe Band 48, Frankfurt : Vittorio Klostermann
[1978h] 'Nietzsches Wort "Gott ist tot"', Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt : Vittorio Klostermann
[1978i] 'Die Zeit des Weltbildes', Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt : Vittorio Klostermann
[1978j] 'Überwindung der Metaphysik'. *Vorträge und Aufsätze*, Neske
[1984] *Grundfragen der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 45, Frankfurt : Vittorio Klostermann
[1987] *Einfühlrung in die Metaphzsik*

Kalupahana, D . J.
[1975] *Causality*, Honolulu : The University Press of Hawaii

Marx, W.
[1961] *Heidegger und die Tradition*, Kohlhammer Verlag

Robinson, R.
[1978] *Early Madhyamika in India and China*, (Delhi : Motilal Banarsidas

Williams, Monier
[1956] *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press

吉元信行
[1989] 「三世實有說再考」, 『印度學佛教學研究』 제37권 제2호

르네 요한슨
[2008] 『초기불교의 역동적 심리학』, 허우성 역, 서울: 경희대출판부

조애너 메이시
[2004] 『불교와 일반시스템이론』, 이중표 역, 서울: 불교시대사

칼루파하나
[1996] 『불교철학사』 김종욱 역, 서울: 시공사

이기영
[1993] 『원효사상, 1. 세계관』, (서울: 홍법원)

이선일
[1994] 『하이데거의 기술의 문제』(서울대, 박사학위논문)

정의채
[1981] 『형이상학』, 서울: 성바오로 출판사

하이데거
[1993.] 『기술과 전향』, *Technik und Kehre,* 이기상 역, 서울: 서광사

www.kci.go.kr

Abstract

Representation and Dispersed Mind

Focusing on the comparison between Heidegger and Wonhyo

Kim, Jong Wook
Dongguk Univ.

For the most part we are concerned about the beings to be set in front of us, but do not take interest in the basic fact that there are beings. However beings exist with Being as their base. Originally beings get tied with Being as the foundation of self-unfolding through the duplex situation. Likewise the base to support and maintain all beings as the principle and original nature of the universe is 'the dependent arising' (pratītyasamutpāda), beings to appear in the base of Being are dharmas as 'things of dependent arising' (pratītyasamutpanna).

When we forget that Being and beings, dependent arising and things of dependent arising are united duplicatedly in origin and concentrate our attention on beings and components of dependent arising, the events of substantializing the essence of beings and things of dependent arising as beingness (Seiendheit) and self-being (sva-bhāva) take place. The emphasis of beingness steps forward to the establishment of subjectivity and objectivity in representation and the composition of human and nature as parts. The obstinacy of self-being brings forth the attachment of ego and dharmas, and this attachment is cotinued to the dispersed mind to be divided into subject/object and repeat appearance/disappearance. Moreover the representation as Vorstellen strengthens its character of will until to the will to will, and goes up the partitioning as Ge-stell. The discriminative knowledge as the disunion into subjectivity and objectivity is continued by the power of ignorance, and goes forward to the deep adhesion. In this way the representative knowledge and mental activity are not mere reflexion but the projection of strong will, and so the way to calm down this karma power of will demands the long self-discipline.

Key Words :
Being, beingness, representation, dharma, dependent arising, self-being, dispersed mind, consciousness, power of ignorance

투고일 2013. 07. 15 | 심사기간 2013. 08. 01 - 08. 14 | 게재확정 2013. 08. 17

www.kci.go.kr