DBpia

불안과 훈습 –키에르케고어와 원효 사이에 찾은 대화의 실마리–

Anxiety and Permeation – For a Dialogue between Won-Hyo and Kierkegaard –

저자 (Authors)
김상록
Kim, Sangrok

출처 (Source)
철학사상 (74), 2019.11, 63-97(35 pages)
CHUL HAK SA SANG : Journal of Philosophical Ideas (74), 2019.11, 63-97(35 pages)

발행처 (Publisher)
서울대학교 철학사상연구소
Institute of Philosophy, Seoul National University

URL
http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE09278791

APA Style
김상록 (2019). 불안과 훈습 –키에르케고어와 원효 사이에 찾은 대화의 실마리–. 철학사상(74), 63-97

이용정보 (Accessed)
삼성현역사문화관
183.106.106.***
2021/07/11 11:14 (KST)

저작권 안내
DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information
Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s)and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s)for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

https://doi.org/10.15750/chss.74.201911.003

【논문】

불안과 훈습

–키에르케고어와 원효 사이에 찾은 대화의 실마리–

김 상 록*

【주제분류】 실존철학, 불교, 현대철학
【주요어】 불안, 훈습, 키에르케고어, 하이데거, 원효
【요약문】『불안의 개념』은 키에르케고어의 저작들 중 핵심적인 중요성을 지니고 있으면서도, 안이한 접근을 완강히 거부하는 까닭에 가장 난해한 저작으로 손꼽힌다. 이 책의 난해성은 무엇보다도 키에르케고어가 창세기의 타죄설화에 의거하여 분석하고 있는 것이 정확히 어떤 종류의 사태인지가 매우 불분명하다는 데서 비롯된다. 기존의 연구들에서는 어둠에 방치되어 있던 이 점을 밝혀내기 위해, 필자는『대승기신론』이 제공하는 시차(視差)를 활용한다. 이를 통하여 본 연구가 발견한 것은 다음과 같이 요약될 수 있다. 첫째,『불안의 개념』에서 키에르케고어가 해석하는 대로의 창세기 타죄설화는,『대승기신론』의 삼세・육추설과 꼭 마찬가지로, 마음의 주객분열 사건에 관한 것이다. 이 공통점에 주목하면, 둘째, 키에르케고어의 불안론과 원효의 훈습론 사이에 생산적인 조응관계가 존재함을 세부적으로 확인할 수 있다. 이로써 드러나는 바, 셋째, 불안의 서양철학에서 원효의 대화상대로서 더 풍요로운 생산성을 지닌 사상가는 하이데거라기보다는 키에르케고어로 보인다.

* 충북대학교 철학과 부교수

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

Ⅰ. 들어가는 말

『불안의 개념』[1]은 키에르케고어의 사상에서 핵심적인 지위를 지닌 저작이다. 그의 사상 전체를 조망하여 그의 전 저작들을 총체적 관점에서 접근할 수 있도록 해줄 수 있을 정도의 높이와 깊이를 지닌 책이기 때문이다.[2] 그러나 그것은 동시에 키에르케고어의 모든 저작들 중에서 가장 난해한 저작으로 손꼽힌다. 서양 전문가들 사이에서 "가장 어려운 저작"[3]이라는 평가가 심심치 않게 나오고 있을 뿐만 아니라, "미치도록 어려운 책"[4]이라는 성토가 터져 나올 정도다.

이 책이 그처럼 유독 난해한 까닭은 무엇일까? 그것은 무엇보다 이 책에서 문제되고 있는 사태가 정확히 어떤 종류의 것인지 적시하기가 매우 어렵기 때문이다. 물론 직접적인 대답은 매우 간단하다. 기독교의 타죄(墮罪) 사건이 문제의 사태다. 키에르케고어의 불안 분석은 「창세기」 2-3장의 타죄 설화를 준거로 삼아 시작된다. 그러나 이런 대답에 의해 우리의 난점이 해

1) Søren Kierkegaard, 1980. *The Concept of Anxiety*, trans. by Reidar Thomte, Princeton: Princeton University Press. 이하에서 이 책에 대한 인용은 약호 'CA'를 사용하고, 영역본의 쪽수와 국역본(『불안의 개념』, 임춘갑 옮김, 다산글방, 2007)의 쪽수를 "/" 앞뒤로 병렬하여 표기한다. 번역은, 필요한 경우에 또 다른 국역본(『불안의 개념』, 임규정 옮김, 한길사, 1999)도 참고하여 인용자가 고친 것이다. 그리고 독역본의 경우는 *Der Begriff Angst*, übers. von Hans Rochol, Hamburg: Meiner, 1984를 참고했음을 밝혀둔다.

2) 이를 가장 잘 보여주는 저작은 아마도 Arne Grøn, 1999. *Angst bei Søren Kierkegaard,* Sttutgart: Klett-Cotta일 것이다. 여기서 저자는 『불안의 개념』을 출발점이자 도착점으로 삼는 원환 운동을 통하여 키에르케고어의 사상 전체를 망라하는 시도를 하고 있다.

3) Stephen N. Dunning, 1985. "Kierkegaard's Systematic Analysis of Anxiety", *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, Macon: Mercer University Press, p. 10. 원래는 『불안의 개념』의 영역자인 R. Thomte의 언급(CA xii)이었던 것인데, Dunning은 이를 동의의 뜻으로 인용하고 있다. Beabout도 키에르케고어의 가장 어려운 저작으로 자주 간주된다고 말하고 있다. Gregory R. Beabout, *Freedom and its Misuses: Kierkegaard on anxiety and despair*, Milwaukee: Marquette University Press, 1996, p. 69 참조.

4) Gordon D. Marino, "Anxiety in *The Concept of Anxiety*", *Cambridge Companion to Kierkegaaard*, ed. by A. Hannay and G. D. Marino, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 308.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

소되는 것은 아니다. 타죄설화라는 준거가 주어진 이후에도, 문제되는 사태가 무엇인지를 정확히 표상하기가 어려움은 쉽사리 가시지 않는다. 창세기 설화의 내용을 곱씹어 보는 것만으로는, 문제의 사태가 잘 해명되지 않기 때문이다. 더군다나 우리에게 이 설화(說話)가 단지 특정 종교에 고유한 문학적 상상력의 발로에 불과한 것으로 여겨지는 한, 키에르케고어의 불안론(論)은 특정 설화에 대한 하나의 해석에 불과한 것으로 그 의미가 축소될 것이고, 따라서 애당초 철학 바깥으로 배척되기 십상일 것이다.

앞서 말한 대로 『불안의 개념』이, 그것의 철학사적・신학사적 맥락과 위상에 친숙한 서양 학자들에게마저 그 정도로 난해한 책이라면, 그들과 가장 먼 문화적 전통 속에 있는 우리 동아시아인들에게 이 책이 거의 접근 불가한 것으로 남는다 해도 놀랄 일은 아닐 것이다. 그런데 사정이 오히려 정반대라면 어찌되는가. 우리가 전혀 다른 전통 속에 있다는 사실이, 저 기독교 정신으로 충만한 저작에 대한 이해를 가로막는 장애물이 아니라, 거꾸로 그 이해를 도와줄 교량이 될 수 있다면 어찌되는가. 그리하여 두 전통 사이의 차이가 문제되는 원(原)사태에 대한 보다 보편적인 이해를 가져다 줄 시차(視差)로 작용할 수 있다면 어찌되는가. 필자에게 그런 생산적인 시차를 열어 준 것은 대승불교의 주요 경전 중 하나인 『대승기신론(大乘起信論)』[5] 이었다. 『불안의 개념』은 『기신론』과 뜻밖에 만나고, 놀랍게도 깊은 공명(共鳴)을 자아낸다. 거기서 우리는 타죄설화의 보편적인 철학적 의미를 엿듣게 된다. 이런 놀라움에서 시작된 이 글은 저 만남의 연유와 범위를 차근차근 해명해 보고자 하는 시도의 첫걸음이다.

이 시도를 위한 디딤돌은, 기독교의 타죄설화와 불교의 십이지연기설(十二支緣起說)이 하나의 같은 사태에 대한 다른 해석들이라는 데 있다. 이것이 사실이라면, 『불안의 개념』이 해석하는 대로의 창세기 타죄설화는 『기신론』의 삼세(・육추)설과 상통한다는 말이 된다. 삼세(三細)・육추설(六

5) 이하 『기신론』으로 약한다. 앞으로 이 책(원효, 『원효의 대승기신론 소・별기』, 은정희 역주, 일지사, 1991)을 인용할 때에는 약호로 '원효'를 사용하고 그 뒤에 쪽수를 덧붙인다. 번역은 필자가 그 밖의 번역본들(이기영 2004 및 한자경 2013)도 참고하여 경우에 따라 고쳐 사용했음을 일러둔다. 그리고 원효 자신이 지은 『대승기시론 소(疏)』와 『대승기신론 별기(別記)』는 이하에서 각각 『소』와 『별기』로 약한다.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

麤說)은『기신론』이 십이지연기설(의 심리학적 핵심)을 보다 정치한 형태로 발전시켜 내놓은 것이기 때문이다. 물론 이것은 아직 사실이라기보다는 우리의 작업가설이기에, 이 글은 우선 이 가설을 입증해야 한다(2장). 이를 통하여『불안의 개념』과『기신론』은 공히 마음의 주객분열 사건을 주제화하고 있음이 밝혀짐과 동시에, 훈습에 관한 원효의 대화상대자로서 적임자는 하이데거라기보다는 키에르케고어임이 드러난다(3장). 끝으로, 키에르케고어의 불안론(不安論)과 원효의 훈습론(熏習論)이 어느 정도로 조응하는지 상세히 분석한다(4장).

Ⅱ. 타죄 설화와 십이지연기설 사이의 가교 – 원죄론의 심리학적 전회

키에르케고어의 사상이 이후 서양 철학의 흐름에 미친 영향사(影響史)를 돌이켜 볼 때, 그의 개념들 중 특히 불안 개념은 (실존 개념만큼은 아닐지언정) 강력한 파급력을 행사해 왔다. (키에르케고어의 신앙을 전혀 공유하지 않는) 싸르트르의『존재와 무』가 그렇고, (키에르케고어로부터 전방위적으로 영향을 받았으면서도 모든 종교적 이념의 거부를 선언하는) 하이데거의『존재와 시간』이 그렇다. 그런데 이들 20세기 철학자들에 의한 불안 개념의 계승과 수용에서는, 원조(元朝)의 분석에서 모태와 같은 기능을 했던 창세기의 타죄설화는 완전히 배제되었다. 이를 두고, 불안이라는 주제에 관하여 20세기 철학이 거둔 일종의 진보로서 온전히 긍정되어야 한다는 평가가 아마 대세일 것이다. 특정 종교의 경전에 담긴 생각 – 여기서는 창세기의 타죄설화 - 을 철학적 분석의 준거로 삼는 것은 현대인들에게는 맹신과 독단으로 비치기 십상일 것이기 때문이다. 더구나, 문제의 생각이 문학적 상상력을 담은 설화 - 인류의 시조라는 아담과 이브가 신에 대한 불복종으로 말미암아 그들의 낙원을 상실하기에 이른다는 설화 – 의 형태로 개진되어 있으니, 재고의 여지가 더욱 더 없어 보일 수 있다. 그러나 실상은 오히려 정반대라면 어찌되는가?『성경』의 타죄설화에 준거한다는 점이 키에르

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

케고어의 불안 분석에서 가장 중요하고 가장 깊은 차원을 이루는 핵심이라면 어찌되는가? 그리하여 가령 하이데거의 불안론은 저 설화에 대한 준거를 깨끗이 제거한 까닭에 도리어 불안이라는 사태의 심층을 놓쳐 버리고 말았다면 어쩔 것인가?

우리를 이러한 문제제기로 이끌었던 것은, 기독교의 타죄설화가 불교의 십이지연기설이 가리키는 것과 동일한 사건을 모티브로 한 이야기라는 사실의 발견이었다. 낙원에 살던 아담과 하와가 신의 명령을 어기는 최초의 죄(罪)를 저지르고 그 결과 영원한 죽음의 선고를 받고 쫓겨나는 이야기를 담은 타죄설화. 무명(無明)에 빠진 인간이 혹(惑), 즉 번뇌에 사로잡혀 업(業)을 짓고 이 업을 통해 고(苦)를 받아 윤회(輪廻)하는 생존에 들어서게 되는 과정을 열두 마디의 인과관계로 논리화한 교설인 십이지연기설. 이 두 담론을 각기 그 자체로 놓고 보면, 둘이 어떻게 하나의 같은 사건에 대한 설명일 수 있을지 처음에는 잘 납득이 가지 않는다. 죄와 무명 사이에, 그리고 기독교적 죽음과 불교적 유전연기(流轉緣起) 사이에 어느 정도 상응관계를 보는 데까지는 어떻게든 도달할 수 있을지 몰라도,[6] 곧바로 이런 의문들이 꼬리를 물기 마련이다. 우선, [1] 한쪽은 설화(說話)인 반면 다른 한쪽은 (실존적 마음의 운동에 관한 논리일망정 어쨌든) 논리학에 가까워서 두 담론의 종류 자체가 너무 이질적이지 않은가. 뿐만 아니라, [2] 타죄설화에서는 인류의 시조가 저지른 최초의 죄로 인하여 후대의 모든 개인에게 원죄(原罪)의 짐을 지우는 태고의 일회적 타락이 문제되고 있는 반면에, 십이지연기설에서 다루는 무명(無明)이란 모든 개개인들에게 무차별적으로 반복 적용되는 보편적 타락이 아닌가.

먼저 첫째 의문[1]을 검토해보자. 물론 타죄설화와 십이지연기설은 서로 너무 이질적인 담론이어서, 양자 간에 무슨 직접적 상응관계가 있으리라 짐

6) 이기영은『기신론』을 해설하는 와중에 이 점을 언급하고 있다. "어차피 이 세상에서 내 것, 네 것 하는 것이 다 사실 아무것도 아니라는 것, 오직 진실된 것, 진여는 하나라는 것, 모든 것이 진여할 뿐이라는 것을 모르는 것이 모든 사람들의 근본무명입니다. 에덴동산에서 쫓겨난 기독교인들의 원죄라는 것도 사실 이렇게 해석할 수 있겠는데, 사실 모든 것이 전부 다 본질적으로 하나라는 것, 공이라는 것을 몰랐다는 것입니다" (이기영, 2004.『대승기신론강의』, 한국불교연구원, 상권, 241쪽).

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

작하기조차 어려운 것이 사실이다. 그러나 타죄설화에 대한 현상학적 심리학적 해석이라 볼 수 있는『불안의 개념』을 한편에 두고, 다른 한편에 십이지연기설의 가장 정치(精緻)한 발전이라 할 수 있는『기신론』을 놓은 다음 양자를 대조해 들어가면, 사정이 달라진다. 양자 사이에서 전에는 짐작조차 할 수 없었던 호응 지점들이 공명하기 시작하는 것이다. 이런 뜻밖의 호응은 어디서 비롯되는 것일까? 그것은, 이 글 전체를 통해 우리가 보이고자 할 것처럼, 무엇보다 키에르케고어가 타죄설화의 원죄론을 해명할 때 **원죄**가 본질적으로 **불안이라는 마음의 문제**임을 간파했기 때문이다. 달리 말하면, 그가 기독교의 전통 교의학에 얽매이지 않고, **죄를 낳는 마음의 미세한 심층운동**을 포착하는 데 성공했기 때문이다. 이는 창세기 타죄설의 담론적 성격이『불안의 개념』을 통하여 어떤 변용을 겪는다는 것을 뜻한다. 즉, 키에르케고어의 독해를 통하여 타죄설은 타죄에 관한 하나의 설화(說話)에서 타죄의 현상학적 심리학(또는 심층 심리학)[7]으로 변용된다.『불안의 개념』은, 그 부제(「원죄라는 교의학적 문제에 관하여 **심리학적** 시사를 주기 위한 단순한 연구」)가 적시하고 서론에서 강조하듯이, 원죄의 문제를 기독 교의학의 독단에서 해방시켜 **마음의 철학**의 차원으로 옮겨놓는다. 이러한 심리학적 전회에 통하여 키에르케고어가 한 것은, 기독교의 원죄론과 불교의 십이지연기설 사이에 가교를 놓은 것에 다름 아니다. 그도 그럴 것이 불교는 이미 그 자체로 그 어느 사상보다도 마음의 철학이 아닌가. 십이지연기설은 타락하는 마음의 운동 논리를 포착한 것이라는 점에서 이미 심리학적이며, 이를 계승하여 세밀하게 발전시킨『기신론』의 삼세・육추설은 무의식까지 탐구하는 고도의 심층 심리학 또는 극미세(極微細) 심리학이다.[8]『불안의 개념』과『기신론』의 소통이 가능한 가장 근본적인 이유가 바로 여기에 있다.

다음으로 담론 주제가 일회적 특수냐 반복적 보편이냐에 관한 둘째 의문

7) 키에르케고어의 심리학은 "죄에 대한 자유의 심리학적 태도들freedom's psychological attitudes"(CA 117/237)에 관한 기술(記述)이라 할 수 있다. 이를 그뤤은 "심층 현상학 depth phenomenology"이라 명명한다(Arne Grøn, 2001. "Spirit and Temporality in *The Concept of Anxiety*", *Kierkegaard Studies Yearbook*, Walter de Gruyter, p. 139).

8) 이 점에 대해서는 이기영 2004(상권), 339, 400 참조.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

[2]에 답해보자. 창세기 타죄설화가 통상 태고의 일회적 타락 사건에 관한 일화로 이해되고 있다면, 이는 전통적인 원죄 개념에 따른 것이다. 아우구스티누스에 의하여 표준화된 전통적 원죄 해명에 따르면, 원죄는 두 가지로 구별된다. 첫째, 아담과 하와의 타죄는 후대의 모든 인류의 죄를 낳는 기원이 된다는 의미의 원죄originating original sin이다. 그것은 신에 의하여 무구(無垢)한 상태로 창조된 아담과 하와가 인류의 시조로서 저지른 최초의 죄이면서, 이로 인해 인간의 본성 자체가 타락하여 죄성(罪性)으로 물들게 되었기에 후대의 모든 죄를 낳게 될 기원적 죄다. 따라서, 둘째, 후대의 인간들이 물려받는 죄는 시조(始祖)의 최초의 죄에 의하여 야기된 것이라는 의미의 원죄originated original sin이다. 아담과 하와의 모든 후손들은 시조의 죄로 인해 타락한 본성을 물려받아 죄성(罪性)을 타고난 것으로 간주된다. 그러나 동시에 다른 한편 이들은 자기 죄에 대하여 책임을 면할 수 없는 것으로, 따라서 벌을 받아 마땅한 것으로 여겨진다.

바로 이 지점에서 키에르케고어는 전통적 원죄 개념을 비판해 들어간다.[9] 후대의 개개인들이 모두 시조로부터 물려받은 죄성(罪性)에 의하여 필연적으로 죄를 짓는 것이라면, 그들에게 죄책을 귀속시키는 일은 타당하지 않다. 귀책사유 자체가 성립하지 않는 까닭이다. 사실 그들이 죄를 짓는다고 말할 수조차 없다. 죄는 자유를 전제하기 때문이다. 필연적으로 짓게 되는 죄는 죄가 아니다. 원죄 개념은 이처럼 후손들의 죄를 설명하지 못한다. 그것의 비합리성은 여기서 그치지 않는다. 원죄 개념은 시조인 아담의 죄를 설명하는 데서도 비합리적이다. “전통적인 개념에 의하면, [...] 아담의 죄는 결과로서 죄성(罪性)을 가져오는 것이지만, 그 외의 각 개인의 최초의 죄는 죄성을 조건으로 전제하고 있다.”(CA 29-30/57) 그리하여 “아담만이 죄성에 물들어 있지 않은 유일한 인간”(CA 26/49)이 된다. 따라서 아담

9) 이런 전통적 원죄 개념에 대한 비판이 키에르케고어에서 처음 비롯된 것은 물론 아니다. 서양 철학이 아우구스티누스의 전통적 견해에서 키에르케고어의 독창적 비판으로 이행하는 과정에는, 가령 『이성의 한계 내에서의 종교』의 칸트나 『기독교 신앙』의 슐라이어마허의 비판들이 중간 디딤돌로 놓여 있었다고 볼 수 있다. 이 역사적 변천과정을 개괄한 글로는, Philip L. Quinn, 1990. “Does Anxiety Explain Original Sin?”, *Noûs*, Vol. 24, No. 2, pp. 227-244 참조.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

은 "공상적인 방법으로 역사 밖으로 제외"(CA 28/53)된다. 이로써 "인류는 아담과 더불어 시작하는 것이 아니라, 그 시원을 인류의 외부에 갖게 된다"(CA 30/57)는 개념상 모순에 봉착한다.

전통적 개념의 이와 같은 이중적 비합리성은 결국 어디에 기인하는가? 그것은 타죄설화에서 문제되는 죄를 아담의 최초의 죄와 동일시하는 데 기인한다(CA 25/47). 즉, 전통적 해석은 문제의 죄를 기본적으로 **원**죄(*原罪*)*original* sin/peccatum *originale*로 이해하기 때문이다. 마치 시초의 죄에 의해 형성된 죄성(罪性)이 생물학적 DNA마냥 후대에 유전되는 것처럼, 마치 생물학적 유전물질과도 같은 죄성에 의하여 모든 것이 결정되는 것처럼 말이다. 반면에 키에르케고어가 생각하는 죄 개념은 업보(業報) 개념처럼 세대를 거쳐 상속(相續)되는 객관적인 측면을 배제하지 않으면서도, 주체적이고 윤리적인 차원을 동시에 내포한다. 이는 그가 사용하는 용어의 조어법에도 반영되어 있다. 아르네 그뤤이 잘 지적하듯이, 덴마크어 Arvesynd는, 독일어 Erbsünde처럼 "서로 어울리지 않는 두 범주, 즉 자연범주("상속Erbe")와 윤리적 범주("죄책Schuld" 또는 "죄Sünde")가 결합되어"[10] 만들어진 말이다. 그리하여 문제의 '원'죄는 두 측면을 가진다. 한 사회의 전통 또는 문화에 따라 역사적으로 상속되는 것으로 이해될 수 있는 죄성(罪性) - 즉, 죄를 범할 가능성이나 성향(을 부추기는 객관적 조건) – 이 작용하는 객관적 측면과, 개인이 스스로 최초로 행하는 것이기에 개인 자신에게 귀책(歸責)되어야 마땅한 주체적 죄의 윤리적 측면이 그것이다. 전자(죄성이라는 측면)가 역사적으로 증감될 수 있는 "양적인 규정"(CA 47/91)이고 세대(世代) 또는 인류의 차원에 해당한다면, 후자(최초의 죄라는 측면)는 "질적인 규정"(CA 30/57)이고 개인의 차원에 해당한다.

이러한 새로운 개념 규정 아래 이해될 때 죄성은, 그것이 아무리 많은 횟수에 걸쳐 이루어질지라도, 한 인간의 죄를 자연발생적으로 출현시킬 수는 없다. 키에르케고어에 따르면, 헤겔처럼 양적인 규정이 쌓여 질적인 변화를 낳는다고 생각하는 것은 "논리적인 이단"이자 "윤리적인 이단"(CA 31/59)이다. 따라서 "최초의 죄를 통하여 죄가 이 세상에 왔다"면, 이는 전통적 견

10) Grøn 1999, 28.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

해가 생각하듯이 아담에게만 국한되는 것이 아니라, 아담 이후의 모든 개개인에게도 마찬가지다. 즉, 죄는 각 개인이 스스로 저지르는 최초의 죄를 통하여 – 키에르케고어가 "질적인 비약"이라고 부르는 것을 통하여 – 세상에 들어온다. 이로써 창세기의 아담은 역사의 시원에 제대로 자리 매겨질 뿐만 아니라, 단순히 하나의 역사적인 인물임을 넘어서 "죄인의 원형"[11]이 된다. 후대의 모든 개인들도, 비록 죄성에서 양적인 차이를 보일지언정, 아담과 꼭 같은 방식으로 타죄하는 것이다. 그렇다면 아담의 타죄는 더 이상 태고적 인물의 일회적 사건이 아니라, 각 개인들에게서 반복되는 보편적 사건이다. 키에르케고어에서 창세기의 타죄설화는 인류의 시조가 범한 일회적(이되 결정적인) 타락에 대한 설화가 더 이상 아니라, 모든 개개인의 타락을 다루는 보편적 담론으로 거듭나는 것이다.

이러한 담론 주제의 위상 변화 역시 최종적으로는 키에르케고어의 심리학적 전회에 의하여 가능해지는 것이다. 원죄를 불안한 마음의 운동으로 파악하게 되면, 아담의 죄는 후대의 모든 개개인들의 죄와 본질적으로 동일한 문제로 이해되기 때문이다. 그러니까 앞서 검토한 첫째 의문뿐만 아니라 지금의 둘째 의문까지도, 키에르케고어의 접근법이 마음의 철학에 의해 정향되어 있다는 사실에 의하여 해소되는 셈이다. 물론, 덴마크 철학자의 이러한 행보는 정통 기독 교의학에 대해서는 매우 위협적인 것일 수밖에 없다. 『불안의 개념』이 기독교 사상의 전통 내에서 보이는 그런 위험한 독창성에 대하여 발터 슐츠만큼 민감한 주석가는 없었던 것 같다. 그에 따르면, 키에르케고어의 심리학적 탐구는 기독 교의학을 예비한다고 자임하였으나, 정작

> "신학적으로는 극히 위험한 것이다(이 점을 키에르케고어 자신은 보지 못했다). 왜냐하면 만일 죄의 조건들이 인간의 본질 자체로부터 이해가능해진다면, 이로써 죄에 대한 모든 신학적 해석은 이미 그 단초에서부터 의문시되기 때문이다. 키에르케고어는 실질적으로 기독교적 가치평가를 무가치하게 만드는 일을 수행한다. 기독교적으로 본다면, 타죄(墮罪)는 하여간 신에 대한 불복종으로서 하나의 부정(否定)적인 사태다. 반면에 여기서[즉, 『불안의 개념』에서] 타죄는 인간되기의 행(行)Tat der Menschwerdung이며, 이것은 실질적으로 더 이상 평가의 대상이 될 수 없다. 최소한 그것은 부

11) Beabout 1996, 42.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

정적인 것으로 단죄될 수 없다."[12]

여기서 발터 슐츠가 말하는, "죄의 조건들을 인간의 본질 자체로부터 이해" 하는 – 즉, 타죄의 심리적 전제조건들을 밝히려는 - 심리학적 탐구는, 필자가 키에르케고어의 심리학적 전회라 부르는 것에 다름 아니다. 이 전회가 기독교 신학에 극히 위협적인 사상을 펼치고 있다면, 꼭 같은 이유로 그것은 기독교의 타죄설화를 불교의 십이지연기설과 연관시킬 소통의 길을 튼다. 타죄설화는, 그것을 마음의 철학의 관점에서 마음의 보편적인 심층 운동의 논리로 조명하는 키에르케고어의 접근법을 통하여, 기독교적 독단의 벽을 허물고 불교와 소통할 가교를 얻게 된 것이다.

Ⅲ. 불안의 심리학과 훈습의 심리학

만약 이 가교 위의 만남이 일방에서 타방으로의 일방통행이 아니라, 양방 사이의 시차(視差)를 통해 원(原)사태에 대한 보다 보편적인 이해를 촉구하고 증진하는 계기가 된다면, 그것은 더 할 나위 없이 생산적인 만남이 될 것이다. 그런데 쌍방이 나름의 시각에서 공히 조명하는 그 원(原)사태란 도대체 무엇인가? 이 두 담론 -『불안의 개념』의 타죄설화와『기신론』의 삼세(·육추)설 - 각각의 주제가 어떤 동일한 사건에 관한 것이라면, 그 사건의 정체는 무엇인가? 이 장에서 우리는 이 물음에 답할 수 있어야 한다. 이를 위하여 일단 키에르케고어의 불안이 원효의 훈습과 동일한 기능을 하고 있다는 사실을 확인하는 데서 출발해 보자.

키에르케고어는 전통 원죄론에 대하여 심리학적 전회(轉回)를 수행함으로써, 타죄의 질적 비약과 죄성의 양적(兩的) 상속(相續)을 근본적으로 불

12) Walter Schulz, 1978. "Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard. Bemerkungen zum ≫Begriff Angst≪", *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, hrsg. von M. Theunissen und W. Greve, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, pp. 350-1. 인용문 속 괄호([ ])는 인용자가 이해를 돕기 위해 첨가한 것이다.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

안의 문제로 해명한다. 『기신론』에서는 무명(無明)에 의한 망념(妄念)의 홀연(忽然)한 발생과 번뇌의 증장(增長)을 근본적으로 훈습의 문제로 파악한다. 이를 통해 벌써부터 감지되듯이, 『불안의 개념』의 기독교적 불안과 『기신론』의 불교적 훈습 사이에는 어떤 본질적인 연관성이 존재한다. 우리가 아는 한, 불교의 훈습 개념을 키에르케고어의 불안 개념과 연관시킨 것은 본 논문이 처음이지만, 하이데거의 불안 개념과 관련해서는 이미 선구적인 작업이 행해진 바 있다.[13] 이 선행 연구는, 권태와 불안 등 이른바 근본기분(Grundstimmung)에 대한 하이데거의 현상학적 분석이 불교의 훈습 개념과 같은 사태를 다루고 있음을 통찰한 데 그 공적이 있다. 그리하여 특히 『존재와 시간』에서 개진된 하이데거의 불안 개념이 『기신론』의 훈습론에서 정법훈습 중 자체상훈습(自體相熏習)에 정확히 대응하는 것으로 보고 이에 천착하고 있다.[14] 그러나 우리가 보기에 그러한 비교 고찰은 양자 사이에 기껏해야 형식적인 대응관계를 확인하는 것 이상으로 나아갈 수 없다. 거기에는 매우 다양한 이유가 있으나, 이 글에서는 지면 관계상 그 중 두 가지만을 지적할 것이다. 저 선행 연구에서 전혀 고려되지 않고 있는 키에르케고어의 불안 개념을 끌어들여 하이데거의 그것과 대조한다면, 불교의 훈습론과 제대로 소통하는 것은 키에르케고어의 불안론이지 하이데거의 그것이 아니라는 사실이 더욱 더 분명히 드러날 것이다. 그리고 이를 통하여 우리는 동시에 이 장(章)의 모두(冒頭)에서 제기한 질문에 대한 답에 자연스럽게 도달하게 될 것이다.

1) 『기신론』은 훈습을 크게 두 종류로 나눈다. 하나는 "무명과 망심, 망경계가 번갈아가면서 중생의 마음을 훈습하여 끊임없이 업(業)을 지어 미혹의 현상 세계에" 계속 빠져들도록 만드는 염법훈습(染法熏習)이고, 다른 하나는 "중생이 무명의 세계로부터 진여의 세계로 나아가도록 하는"[15] 정법훈습(淨法熏習)이다. 전자는 "타락적 유전(墮落的 流轉)의 현상"을 낳아 중생을 유전연기(流轉緣起)의 원환에 가두고 "예속과 부자유의 세계"를 만

13) 박찬국, 2010. 『원효와 하이데거의 비교 연구』, 서강대학교 출판부.
14) 박찬국 2010, 145 이하, 185~6, 212 이하 등 참조.
15) 고승학, 2002. 「『대승기신론』에서 깨달음과 熏習의 관계」, 『불교학 연구』, 4호, 97쪽.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

드는 훈습이고, 후자는 거꾸로 번뇌를 멸하여 근원적 열반으로 되돌아가도록 만드는 "향상적 환멸(向上的 還滅)의 현상"을 낳아 "번영과 자유의 세계"[16]를 만드는 훈습이다. 그러니까 훈습은 전자처럼 진여에서 무명으로 작용할 수도 있고(염법훈습), 후자처럼 거꾸로 무명에서 진여로 작용할 수도 있다(정법훈습).

훈습의 이러한 양방향성 또는 양의성에 조응하는 것이 키에르케고어가 말하는 "불안의 양의성Zweideutigkeit"이다. 그는 이 명칭 아래 불안이 쌍방향으로 작용할 수 있음을『불안의 개념』에서 내내 거듭해서 강조하고 있어서, 그의 불안 분석 전체에서 양의성은 "열쇠개념"으로까지 간주될 수 있을 정도다.[17] 이 책에서 다의적(多義的)으로 쓰이는 이 양의성 개념의 여러 의미들 중에서 우리가 여기서 주목하고자 하는 의미는 다음과 같다. 불안은 한 개인에게서 자유의 가능성을 증진하는 방향으로 작용할 수도 있고, 부자유의 상태를 강화하는 방향으로 작용할 수 있다. 불안의 이러한 양의성은 키에르케고어의 불안 분석이 행해지는 두 가지 차원을 가리킨다.[18] 그러므로 키에르케고어와 원효 사이의 대화는 양방향으로 진행될 수 있다.『불안의 개념』의 대부분(즉, 1장~4장)은 우선 불안이 부자유를 단계적으로 점증시키는 타락의 운동(부자유의 차원)에 할애되어 있고, 불안이 자유의 가능성을 증진시켜 무한성을 획득하도록 만드는 구원의 운동(자유의 차원)은 마지막 장(5장)에서 간략하게나마 다루어지고 있다.『기신론』에서 염법훈습의 타락적 유전(流轉)과 정법훈습의 향상적 환멸(還滅)에는,『불안의 개념』에서 부자유를 심화시키는 불안의 타락 운동과 자유를 확장시키는 불안의 구원 운동이 각각 상응하는 것이다. 다만,『불안의 개념』에 비해『기신론』은 훈습의 양방향 운동에 대하여 보다 더 균형 잡힌 분석을 보여줌으로써 마음의 치유(治癒)에 더욱 깊이 천착하는 경향과 성과를 보여준다.

반면에『존재와 시간』의 불안론에서는 키에르케고어적 불안의 양의성에 해당하는 것을 찾을 수 없다.[19] 앞서 거론했던 선행연구에서처럼, 하이

16) 이기영, 1967.『원효사상. 1. 세계관』, 홍법원, 250쪽.
17) Grøn 1999, 26, 57.
18) Grøn 1999, 58 전후 참조.
19) 이는 하이데거와 키에르케고어의 불안을 비교하는 작업을 수행했던 몇몇 논자들에 의

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

데거의 불안이 단지 정법훈습에 국한해서 논의될 수밖에 없는 – 달리 말하면, 염법훈습과는 조응하는 바가 없는 - 근본적인 이유가 거기에 있다. 이 점에서부터 벌써 드러나는 바,『기신론』의 훈습과 실질적 조응관계를 보여주는 것은『불안의 개념』의 불안이지『존재와 시간』의 불안이 아니다.

2)『기신론』의 적합한 대화 상대자가 하이데거라기보다는 키에르케고어인 까닭은 여기서 그치지 않는다. 위(1)에서는 훈습이 작용하는 양방향성에 조응하는 것을 불안 쪽에서 찾을 수 있느냐가 문제였다. 이제는 훈습이 작용하는 차원의 깊이에 상응하여 불안의 작용도 그만큼 깊은 수준의 심도를 보여주느냐가 문제다.

『기신론』에서 염법훈습은 크게 세 종류로 나뉜다. A. 무명(無明)훈습, B. 망심(妄心)훈습, 그리고 C. 망경계(妄境界)훈습이 그것이다(원효 1991, 276). 여기서 A→B→C의 순서는 훈습이 작용하는 차원이 마음의 심층에서 표층으로, 또는 마음의 가장 미세한 움직임(A→B)에서 가장 거친 움직임(C)으로 나아감을 뜻한다. 여기서 미세하다 함은 제8식(識)인 알라야식의 삼세(三細)를 가리키는 것으로서 비(非)대상적 마음의 무의식적 운동을 나타내고, 거칠다 함은 제7식(識) 이후의 수준에서 벌어지는 육추(六麤)를 가리키는 것으로서 대상 지향적 마음의 의식적 운동을 나타낸다. 뒤에서 자세히 살펴보겠지만, 업식(業識)-전식(轉識)-현식(現識)으로 이어지는 삼세의 훈습과정(A→B)에서는, 외부 대상이 없는 가운데 마음이 오로지 자기 자신의 업력(業力)에 동요된 나머지(업식), 자기 자신을 주(主)의 심급으로 정립하고(전식), 이와 동시에 자기에 의하여 보이는 객체적 장(場)으로서 경계(境界)를 설립한다(현식). 그러므로 삼세는 마음이 주객(主客) 또는 능소(能所)로 분열되는 사건으로서, 이를 통하여 마음의 안(주관 또는 능견能見)과 마음의 바깥(객관 또는 경계) – 즉 현상학적 의미의 세계 또는 지평에 해당하는 것 – 이 분리된다. 즉 어떤 원초적인 경계가 설립되는 것이다. 육추는 이처럼 삼세에 의해 정립된 경계 또는 세계에 상응하여 일어나는 거친

해 이미 강조되었던 바이기도 하다. Figal, Günther, 1988, *Martin Heidegger - Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Mein: Athenäum, p. 208, 그리고 Jörg Disse, 2002, “Philosophie der Angst: Kierkegaard und Heidegger im Vergleich”, *Kierkegaardiana*, Copenhagen: Copenhagen University Press, p. 79 참조.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

마음의 운동이고, 따라서 늘 대상을 지향하는 마음의 객관화 작용이다. 『기신론』이 무의식의 심층 심리학으로 이해될 수 있는 까닭은, 현상학적 의미의 세계가 정립된 이후의 차원에서 움직이는 마음의 거친 운동(C)뿐만 아니라, 그런 지평적 세계가 도대체 정립되기 이전의 차원에서 움직이는 마음의 극히 미세한 운동(A, B)까지도 포착하고 있기 때문이다. 그러므로 지금 우리의 당면 문제 – 어느 불안론이 훈습론의 심도에 호응하느냐는 문제 - 는 이렇게 달리 표현할 수 있다. 하이데거와 키에르케고어 중에서 마음의 극미세(極微細) 운동까지 거슬러 올라간 심리학자는 누구인가?

일단 하이데거는 아니다. 『존재와 시간』의 불안 분석에서 육추(六麤)의 거친 마음에 상응하는 차원의 것은 찾을 수 있을지 모르나, 삼세(三細)의 미세한 마음에 상응하는 차원의 것은 찾을 수 없다. 왜 그런가? 『존재와 시간』의 하이데거는, 마음이 안팎으로 분열되어 비로소 원(原)경계가 설립되는 사건을 감지하지 못하고 있다. 하이데거의 마음은 이렇게 미세(微細)한 사건을 감지하기에는 너무 거칠다. 이 점은 하이데거가 인간의 존재를 **안에서 밖으로** 움직이는 초월 운동인 실존Ex-sistenz으로 보고 있다는 사실에 반영되어 있다. 그가 인간의 마음을 현존재Dasein라 일컬을 때, 이 현존재의 근본틀을 '세계-내-존재'로 규정한다는 사실도 동일한 요점의 반영이다. 이런 사실들은 모두 그의 심리학이 마음의 **안-밖 경계를, 즉 세계를 전제**하고 있음을 뜻한다. 달리 말하면, 하이데거는 마음 속 저 원(原)경계가 설립되는 사건으로 거슬러 올라가지 못한 채, 이 미세 사건 이후의 거친 수준에서 – 즉 세계 설립 이후의 수준에서 - 마음의 운동에 접근하고 있는 것이다. 『기신론』의 용어로 말하자면, 하이데거는 현식(現識) 또는 경계상(境界相) 이후의 마음의 운동만을 주목하는 데 그친다. 따라서 하이데거의 불안은 언제나 **세계**에 대한 불안일 수밖에 없다. 『존재와 시간』에서 마음은 언제나 이미 세계의 지평 위에서 움직인다. 만약 그렇지 않고 하이데거가 세계 정립 이전의 미세한 불안을 감지할 수 있었더라면, 『존재와 시간』에서 그는 현존재의 탄생 사건을 주제화할 수 있었을 것이다. 왜냐하면 현존재의 탄생이란 알라야식의 운동에 의한 마음의 주객 분열 사건에 다름 아니기 때문이다. 그러나 『존재와 시간』에는 이 탄생 사건에 대한 분석은 결여되어 있

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

다.[20] 반면에 동일한 사건이 레비나스에서는 <존재자의 도래>로서, 정신분석에서는 <자아의 발생>으로서, 『기신론』에서는 <삼세 운동>으로서 포착되어 분석되고 있다.[21]

그렇다면 우리의 관심사인 키에르케고어 쪽은 어떠한가? 그의 불안론은, 곧 상세히 보게 될 것처럼, 바로 그런 마음의 자타(自他) 분열 – 또는 주객 분열 – 및 원(原)경계 설립이 비롯되는 기원 사건에서부터 분석을 시작하고 있다. 『불안의 개념』에 따르면, 이 사건을 묘사하고 있는 것이 다름 아닌 창세기의 타죄설화이다. 키에르케고어가 타죄설화를 이렇게 파악할 수 있었던 것은 그가 『성경』을 마음의 철학으로 읽을 줄 알았기 때문이다. 앞에서부터 우리는 타죄설화가 십이지연기설 또는 삼세・육추설과 동일한 사건을 주제로 한 것이라고 주장해왔다. 이제 우리는 문제의 그 사건이 무엇인지 명명할 수 있다. 『불안의 개념』의 타죄설화와 『기신론』의 삼세(・육추)설은 모두 **마음의 주객분열 사건**에 대한 철학적 분석이다.[22] 이 점에서 더욱 결정적으로 재확인되는 바, 『기신론』과 통하는 것은 『불안의 개념』이지 『존재와 시간』이 아니다. 따라서 하이데거가 키에르케고어의 불안론에 그토록 커다란 영향을 받았으면서도 그런 핵심적인 불안 운동을 놓친 이유가 어디에 있는지, 이 또한 분명해진다.[23] 하이데거는 창세기의 타죄설화가

---

20) 이는 하이데거가 스스로 자인하고 있는 바이다. "죽음은 [...] 현존재의 전체성을 둘러싸고 있는 단지 하나의 끝에 불과하다. 다른 한쪽의 끝은 그러나 <시작>, 즉 <탄생>이다. 탄생과 죽음 <사이>에 걸친 존재자라야 비로소 우리가 찾고 있는 전체를 나타낸다. 그러고 보면 분석론의 이제까지의 정향은 [...] <일면적>인 것에 불과하다. 현존재는 말하자면 <앞을 향해서> 실존하고, 기존적인 것은 모두 <자기 뒤>에 방치하는 그런 자로서만 주제화되었다."(Heidegger 1927, 373 (국역본 530))

21) 우리는 다른 여러 곳에서 이 점을 다룬 바 있다. 그 중에서도, 김상록, 「존재론적 차이와 존재론적 분리(2): 『대승기신론』으로 본 하이데거와 레비나스의 존재이해」(『철학과 현상학 연구』, 제 78집, 2018), 특히 193쪽 이하 참조.

22) 십이지연기설에서 『기신론』의 삼세(업-전-현)에 정확히 대응하는 것은 열두 마디 중 첫 세 마디, 즉 무명(無明)-행(行)-식(識)이다. 이들은 창세기 타죄설화의 <무구(無垢)-금령-선악과>의 분절에 해당한다고 할 수 있겠다.

23) 하이데거와 키에르케고어의 불안론을 비교한 여러 논자들 중에서 양자의 차이에 가장 근접했던 이는 발터 슐츠로 보인다. 그에 따르면, 키에르케고어는 "자기불안 Selbstangst"과 "세계불안Weltangst"을 모두 포착하고 양자 사이의 변증법적 관계까지 고찰하고 있는 데 비해, 하이데거의 불안은 단지 세계불안에 머문다. 이에 대해서는 Schulz 1978, 347 이하 참조. 그러나 슐츠는 이 자기불안이 구체적으로 어떠한 사태에

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

지닌 심리학적 함의를 읽어내지 못했던 것이다. 이는 인간이 타락하는 근본적인 원인에 대하여 하이데거가 키에르케고어(기독교)와 원효(불교)와는 다른 생각을 가지고 있음을 시사한다.

『불안의 개념』에서 키에르케고어는 세계의 정립 이전에 일어나는 불안에 접근하여 분석하고 있을 뿐만 아니라(1장～3장), 세계의 정립 이후에 발생하는 불안(세계에-대한-불안)까지도 다루고 있다(4장). 이는 『기신론』의 훈습론에서 망경계훈습 이전과 이후가 나뉘는 것에 상응한다. 이 상응관계를 계속 추적해 나가면, 앞으로 볼 것처럼 양자 사이의 조응은 더욱 더 구체적인 것임이 드러난다. 아르네 그뤤이 명쾌하게 지적하듯이,[24] 『불안의 개념』에서 분석되는 불안은 크게 세 종류로 나눌 수 있다. A. 타죄 또는 타락 이전의 불안, B. 타락이 일어나는 불안, 그리고 C. 타락 이후의 불안이 그것이다. 이 세 종류의 불안 각각에는 『기신론』에서 세 종류의 훈습 – A. 무명훈습, B. 망심훈습, C. 망경계훈습 – 이 대체로 조응한다고 볼 수 있다. 뿐만 아니라, 우리는 별 무리 없이 이 조응관계를 좀 더 세부적으로 진척시킬 수 있다. 이를 도표로 정리하면 아래와 같다.

<table>
<tr><th colspan="4">『기신론』의 훈습</th><th colspan="2">『불안의 개념』의 불안</th></tr>
<tr><td rowspan="2">A. 무명훈습</td><td>1. 근본훈습</td><td colspan="2"></td><td>1. 무구의 불안</td><td rowspan="2">A. 타락 이전의 불안</td></tr>
<tr><td>2. 소기견애훈습</td><td colspan="2"></td><td>2. 수치의 불안</td></tr>
<tr><td rowspan="4">B. 망심훈습</td><td rowspan="3">1. 업식근본훈습</td><td rowspan="3">삼세</td><td>무명업상/업식</td><td>꿈의 불안</td><td rowspan="3">B. 타락의 불안</td></tr>
<tr><td>능견상/전식</td><td>금령의 불안</td></tr>
<tr><td>경계상/현식</td><td>현기증적 불안</td></tr>
<tr><td>2. 증장분별사식훈습</td><td colspan="2"></td><td rowspan="2"></td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td rowspan="5">C. 망경계훈습</td><td>1. 증장념훈습</td><td rowspan="4">육추</td><td>지상</td></tr>
<tr><td rowspan="3">2. 증장취훈습</td><td>상속상</td><td rowspan="4">・선에 대한 불안
・악에 대한 불안</td><td rowspan="4">C. 타락 이후의 불안</td></tr>
<tr><td>집취상</td></tr>
<tr><td>계명자상</td></tr>
<tr><td>기업상</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>업계고상</td></tr>
</table>

상응하는 것인지를 구체적으로 적시하는 데는 이르지 못하고 있다.

24) Grøn 1999, 45 및 50 이하 참조.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

Ⅳ. 염법훈습과 타락불안

이제 위의 도표에 따라 훈습과 불안 사이의 조응관계를 더 상세히 살펴볼 차례다. 본 논문에서는 지면 관계상 C를 제외하고 A와 B의 조응에만 국한하여 검토할 것이다.

1. 무명훈습과 타락 전(前) 불안

1) 근본훈습과 무구의 불안

무명훈습은 근본무명(根本無明) 또는 근본불각(根本不覺)이 진여(眞如)를 물들여 오염시키는 훈습을 말한다(원효 278). 근본무명에 대해서 『기신론』은 "진여법이 하나임을 여실히 알지 못함"으로 규정한다(원효 186). 풀어 말하면, 일체를 포괄하는 전체이자 한계가 없는 무한인 진여를 자기 자신으로 자각하지 못하고 있음을 일컬어 근본무명이라 하는 것이다.[25] 『불안의 개념』 쪽에서 『기신론』의 이러한 근본무명에 조응하는 것은 무엇일까? 그것은 무구(無垢)Unschuld이다. 키에르케고어가 뜻하는 무구가 무엇이기에 이런 조응관계가 성립하는가? 이에 대답하기 위해서는, 먼저 그가 '정신Geist' 또는 '자기Selbst'에 대해 내리는 정의를 간략하게나마 살펴볼 필요가 있다.

키에르케고어에 따르면, 인간은 우선 유한과 무한, 시간과 영원, 육체와 영혼, 필연과 자유 등 상호 이질적인 계기들의 종합이다. 이 계기들은 극심한 모순으로 치달을 정도로 서로 이질적이기에, 양자 사이의 연관은 깨지기 쉽고 위태롭다. 이 연관은 직접적인 상태(즉 무구의 상태)에서는 일단 두 계기의 단순한 통일의 형식을 취하지만, 인간 정신의 발달 과정상 이에 머물러 있을 수 없다. 양자의 관계는, 그런 단순 병렬적 관계를 넘어서, 갈등을 낳고 모순으로 치닫기 마련이다. 이때 이 관계는 자기 자신에 대해 분명한 의식을 획득하게 되는데, 이 자기의식은 이 관계로 하여금 자기 자신에 대하여 어떤 식으로든 태도를 취할 것을 촉구한다. 즉, 두 계기들의 종합은,

25) 한자경, 2013. 『대승기신론 강해』, 불광출판사, 34쪽 참조.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

그간 자신이 안주해왔던 자신의 직접적 형태(직접적 정신 또는 자기)를 낯설게 여기게 되고, 이런 자기 소외를 극복하기 위하여 더 높은 형태의 종합을 – 즉 상위의 정신 또는 자기를 - (재)정립할 것을 스스로에게 촉구한다. 이처럼 종합되어야 할 두 계기 사이의 관계가 자신을 의식하고 자신에 대하여 여하간의 태도를 취하는 것, 이것을 일컬어 키에르케고어는 '정신' 또는 '자기'라 부른다. "자기란 유한성과 무한성의 의식적인 종합인데, 이것은 자기 자신에 대하여 태도를 취하는 종합이다. 이 종합의 과제는 그러한 종합 자체가 되는 것이다."[26] 이 과제의 완성을 뜻하는 '구체적인' 종합 속에서는, 무한(영혼)과 유한(육체)이 모순에서 벗어나 상호 균형에 이르게 되는 자기가 정립된다.

무구(無垢)가 무엇인지는, 이상과 같은 정신의 정의를 배경에 두고 볼 때 명확해진다. 무구란 정신의 직접적 상태로서, 정신이 아직 자기 자신을 – 즉 무한과 유한의 구체적인 종합으로서의 자기를 - 의식하지 못하고 있는 상태를 뜻한다. 이런 점에서 무구(無垢)는『기신론』의 근본무명 - 무한한 전체인 진여가 자기 자신임을 마음이 깨닫지 못하는 상태 – 에 해당한다.

『불안의 개념』에서 정신의 이런 직접적 상태는 자족적 상태로 이해된다. "무구는 우리가 그 안에 머물 수 없는 그런 불완전성이 아니다. 왜냐하면 무구는 언제나 자기 자신만으로 항상 족하기 때문이다."(CA 37/71) 무구의 이러한 자족적 상태를 키에르케고어는 일단 "평화와 안식"(CA 41/79)으로 규정한다. 이는 무구(無垢)가 창세기에서 아담이 에덴동산에 거하는 장면에 상응한다는 것을 상기한다면 쉽게 납득이 가는 규정이다. 그러나 키에르케고어는 무구의 자족성을 다른 한편으로 불안에 잠식당하는 상태로 규정한다. 이는 창세기 설화에서 상응하는 장면을 찾을 수 없는 규정으로서, 바로 여기서 우리는 키에르케고어가 **창세기 설화를 마음의 철학으로 번역**하는 현장들 중 하나를 목도한다. 아래에서 상세히 보게 될 것처럼, 이 무구(無垢)한 안식 속의 불안이라는 것은 바로『기신론』에서 무명훈습(중 근본훈습)에 조응한다.『불안의 개념』에서 최초로 등장하는 이 불안을 <무구(無垢)의 불안>이라 부르자. 그리고 일단 후속하는 불안인 <꿈의 불안>과

26) 키에르케고어, 2007.『죽음에 이르는 병』, 임춘갑 옮김, 다산글방, 56-7쪽.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

단계상 구별되는 것임을 표시해 두자.[27] 그런데 어떤 점에서 <무구의 불안>은 근본훈습과 조응하는가?

근본훈습(根本熏習)은 근본무명이 진여를 물들여 근본업식(根本業識)으로 전환시키는 훈습을 말한다(원효 279). 여기서 (근본)업식은 불생불멸(不生不滅)의 진여심이 무명에 훈습되어 생멸(生滅)하는 망심(妄心) - 유식불교의 용어로는, 제8식(識)인 알라야식 - 으로 변모한 것이다. 근본훈습(또는 무명훈습)은 "업식을 성취시키는 의미"(원효 279)를 가지는 것이므로, 업식이라는 것이 있게 되는 근본에 관한 것이다. 마찬가지로『불안의 개념』에서 그에 상응하는 무구의 불안도, 꿈꾸는 정신이라는 것이 있게 되는 까닭에 관한 것이다. 이로써 정신이 무구의 불안에 잠식당한 나머지 꿈을 꾸기에 이르는 과정의 소이(所以)가 밝혀진다. 이렇게 꿈꾸는 정신에 대하여 키에르케고어는 다음과 같이 말한다.

> "무구(無垢)한 상태에 있는 인간은 정신으로서 규정되어 있는 것이 아니라, 자신의 자연성과의 직접적인 통일 속에서 영적(靈的)으로seelisch 규정되어 있다. 이때 정신은 인간 속에서 꿈을 꾸고 있다."(CA 41/79)

꿈꾸는 정신 또는 무구한 정신이 자신의 자연성과 직접적으로 통일된 상태에 있다는 것은, 정신을 이루는 두 계기인 영혼과 육체가 직접적 통일성 속에 있음을 뜻한다. 그러나 키에르케고어에 따르면, 이러한 영(靈)・육

27) 아르네 그륀처럼『불안의 개념』의 분석 층위를 명쾌하게 구분할 줄 아는 주석가의 경우에도, 타락의 불안이 꿈의 불안 – 금령의 불안 – 현기증적 불안이라는 세 마디로 분절되어 있음을 부각시키지 못하고 있을 뿐만 아니라, 무구의 불안 내에서 꿈의 불안이라는 계기를 식별해내지 못하고 있다. 사실 키에르케고어의 텍스트 내에서도 <무구의 불안>과 <꿈의 불안> - 그리고 <무구한 정신>과 <꿈꾸는 정신> - 의 계기들이 명료히 구별되어 있지 않고 혼재되어 있다. 반면에 우리가 이런 보다 미세한 구별들을 할 수 있게 되었다면, 이는 무엇보다도『기신론』과의 대조가 만들어주는 시차(視差) 덕분이다. 이 시차에 비추어 보면, 문제의 구별의 계기들 – 무구(無垢)와 꿈 – 은 다음과 같이 분절되어 있음이 드러난다. 업식은 무명훈습에 의하여 성취되는 결과인 동시에 망심훈습이 비롯되는 기원이기도 하다. 마찬가지로 꿈꾸는 정신은 무구의 불안에 의하여 성취되는 종착지점인 동시에, 꿈의 불안이 시작되는 출발지점이기도 하다. 이는 업식이나 꿈꾸는 정신이 모두 연속되는 두 종류의 훈습(무명훈습→망심훈습) 또는 두 종류의 불안(무구의 불안→꿈의 불안) 사이의 경계(→) 위에 있기 때문이다.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

(肉)의 종합은 “현실적인 것이 아니다. 왜냐하면 [영과 육의 두 계기들을] 결합하는 것이 바로 정신인데, 이 정신은 아직 정신으로 정립되어 있지 않기 때문이다.”(CA 49/94) 물론 정립된 상태로는 아닐지라도 정신이 무구성(無垢性) 속에 “현존하고 있는 한”, 정신은 “항상 영과 육 사이의 관계를 교란한다.”(CA 43/83) 이런 교란이 무구성(無垢性) 속에서 야기되는 불안이다. 그렇다면 이제는 이 교란이 극에 달하여 불안이 새로운 차원에서 전개되는 상황이 발생할 수 있다. 그럴 때 꿈꾸는 정신에게는 영과 육의 두 계기를 결합시켜야 할 과제가 시련으로 닥치게 된다. 그런 시련을 가져오는 불안이 둘째 단계의 불안인 <수치의 불안>이며, 이는『기신론』의 무명훈습 중 소기견애훈습과 조응한다.

2) 소기견애훈습과 수치의 불안

영과 육의 두 계기들을 결합시키는 일이 과제로 부과되려면, 그에 앞서 이 계기들의 사이가 틀어져 있어야 한다. 양자의 차이가 모순을 야기할 정도의 격차로 심화되어야 하는 것이다. 바로 이것이 꿈꾸는 정신이 “수치 Scham의 불안”(CA 68/134)에 휩싸이기 직전에 처하게 되는 정황이다. 이를 키에르케고어는 이렇게 기술한다. “정신이 자기 자신을 정립하는 바로 그 순간, 정신은 종합을 정립한다. 그러나 종합을 정립하기 위해서는, 우선 정신은 종합에 차별적으로 삼투해 들어가야 한다. 이때 감성적인 것의 극한이 바로 성(性)적인 것이다.”(CA 49/94) 영과 육이 상호 갈등 없이 단순 통일되어 있던 상태에서, 성애(性愛)의 발현은 육의 감성을 최고도로 고조시킨다. 이에 육과 영은 상호 이질적인 것으로 유리(遊離)되고 양자의 차이는 극에 달한다. “성적인 것에서 비로소 종합이 모순으로서 정립된다.”(CA 49/94) 영(靈) 쪽에 서는 정신은 육신적 감성과 모순적으로 대립하고, 이 모순을 해소해야 할 과제 앞에 직면하여 동요한다.

키에르케고어가 말하는 정신의 이러한 동요는『기신론』의 소기견애훈습(所起見愛熏習)에 조응한다. 이에 대하여『별기(別記)』에서 원효는 “근본무명에서 일어난 견애(見愛)가 그 의식을 훈습”(원효 283)하는 것으로 설명한다. 앞 문단에서 살펴 본 수치의 불안에서는 이 견애 번뇌 중 애(愛)

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

번뇌만이 부각되어 있는 듯하다. 성애(性愛)의 발현으로 야기된 불안만이 강조되어 있기 때문이다. 그러나 수치의 불안에서는 소기견애훈습의 또 다른 번뇌, 즉 견(見)번뇌의 요소도 암묵적으로나마 내포되어 있다고 볼 수 있다. 『기신론』은 소기견애훈습이 분별사식(分別事識)을 성취하는 의미를 가진다고 말한다(원효 279). 애(愛)번뇌와 연합한 견(見)번뇌가 경계를 분별하는 앎을 낳는다는 뜻이다. 키에르케고어는 성애적 수치의 개념을 "무지(無知)를 최초의 규정으로 갖는 지(知)"의 시작으로, "무지를 의미하는 지(知)"(CA 69/136)의 시작으로 파악한다. 이것이 (애번뇌와 짝을 이룬) 견(見)번뇌가 아니라면 무엇이겠는가.

2. 망심훈습과 타락의 불안

위 1.의 1)에서 살펴본 대로, 무명훈습의 결과로 성취된 것은 업식이라는 망심이었다. 이제는 이 망심 - 알라야식의 무명업상無明業相(업식) - 이 거꾸로 무명을 훈습하는 과정인 망심훈습(妄心熏習)[28]이 일어난다. 그 결과로서 망경계(妄境界)를 생성시키는 망심훈습은, 일단 알라야식이 무명업상(업식業識)을 일으킨 다음, 능(能)과 소(所)로 이원화되면서 보는 쪽이 능견상能見相(전식轉識)이 되고 이 능견에 의해 보여지는 것으로서 경계상境界相(현식現識)이 나타나는 과정이다.

『불안의 개념』쪽에서 이 망심훈습에 조응하는 것은 타락의 불안이다. 앞 1.에서 본 대로, 무명훈습의 결과로 업식(業識)이 성취되었듯이, 무구(無垢) 불안의 결과 꿈꾸는 정신이 성취되었다. 이제는 타락의 불안이 시작된다. 선과 악의 구별을 최종결과로서 정립하는 타락의 불안은, 일단 정신의 무구성(無垢性)이 정신의 꿈을 불러일으킨 다음, 주(主)와 객(客)으로 분화되면서 자유를 감행하는 쪽이 금령(禁令)의 정신이 되고 현기증 속에서 정신에 의해 붙잡히는 것으로서 유한성이 나타나는 과정이다.

요컨대, 망심훈습이 업(業)-전(轉)-현(現)의 세 가지 미세한 마음의 운동

28) 여기서 우리가 다루는 망심훈습은 업식근본훈습이다. 망습훈습의 둘째 형태인 증장분별사식훈습은 다루지 않는다. 이에 대해서는 별도의 논의가 필요하다.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

(이른바 삼세三細 운동)으로 전개되듯이, 타락의 불안 역시 꿈(의 불안)-금령(의 불안)-현기증(적 불안)의 삼 단계로 진행된다. 아래에서는 이 두 운동의 조응관계를 각 단계 별로 살핀다.

1) 무명업상(업식)과 꿈꾸는 정신의 불안

지금까지 우리는 업식과 꿈꾸는 정신 사이의 동일성을 전제해왔다. 이제는 그것을 입증할 차례다. 알라야식의 무명업상(無明業相) 또는 업식은 아직 자신을 주관(主觀)으로 정립하기 이전의 마음가짐, 주(主)라는 심급이 마음속에 자리 잡기 전의 정신이다. 그러니까 마음이 주(主)와 객(客)으로, 또는 능(能)과 소(所)로 차별화되기 이전의 상태인 것이다. 『불안의 개념』에서 키에르케고어가 정신이 꾸는 꿈에 대하여 말할 때 염두에 두고 있는 것도 그런 상태와 다른 것이 아니다. 키에르케고어가 말하는 **꿈**(꾸는 정신)이란 **능소가 미분화(未分化)된 마음가짐**을 가리키는 까닭이다.

> "불안은 꿈을 꾸고 있는 정신의 규정이고, 또 그러한 것인 만큼 심리학에 속한다. 깨어있을 때는 나 자신인 것과 내게 타자인 것 사이의 구별이 설정되어 있지만, 잠을 자고 있을 때 이 구별은 정지되고, 꿈을 꾸고 있을 때 그 구별은 막연히 암시되는 무(無)가 된다."(CA 41-2/79-80)

업식이 아직 주객 미분(未分)의 상태이듯이, 꿈꾸는 정신도 그렇다. 꿈결 속 정신은 마음의 안과 밖의 구별, 자타(自他)의 분열, 주객의 차별을 아직 모른다. 마음의 내외(內外)라는 원(原)경계가 아직 정립되기 이전의 마음가짐을 키에르케고어는 꿈에 비유하고 있는 것이다. 하지만 꿈만이 아니라, 잠도 주객 미분의 상태가 아닌가? 잠에서 자타 구별이 정지된다면, 꿈에서는 자타 구별이 무(無)로 암시된다고 키에르케고어는 말하고 있지 않은가? 그렇다면 잠과 꿈 사이의 차이는 무엇인가? 그리고 꿈꾸는 정신의 지향적 상관자라 할 수 있는 저 무(無)는 무엇을 뜻하는가?

여기서 해명의 열쇠를 우리에게 건네주는 것은 원효다. 자성청정심(自性淸淨心)이 무명에 물들어 염심(染心)으로 타락하는 과정 - 즉 무명(근본)훈습 - 에 대하여 『기신론』은 이렇게 말한다. "일법계(一法界)에 통달하지 못

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

했기 때문에, 마음이 상응하지 않아心不相應 홀연히 망념이 일어나는 것을 무명이라 일컫는다."(원효 241) 이 '심불상응(心不相應)'에 대하여 원효는 『소(疏)』에서 이렇게 풀이한다. "심불상응이라는 말은, 이 무명이 지극히 미세하여 능(能)과 소(所)라는 마음의 분열된 상, 그 분열적인 개념의 차별이 생기기 전임을 뜻한다."(원효 242) 그러니까 키에르케고어가 '**무(無)**'라 칭하는 것을 원효는 '**불상응(不相應)**'이라 부르고 있는 것이다. 잠(자는 정신) 속에서 자타 구별(또는 능소 구별)은 아예 중단되어 있다. 이에 비해 꿈(꾸는 정신)은 자타 구별을 배태하고 있다. 즉, 꿈에서는 자타 구별이 작동하고 있되, 다만 무(無)로서 꿈틀거리고 있는 것이다. 이를 원효의 시각에서 조명해 보자. 꿈꾸는 정신은 어떤 상대 – 객관적인 사물 – 를 보고 그에 동요되거나 집착하는 거친 마음이 아니라, 상응하는 대상이 없음에도 불구하고 불안에 잠식된 나머지 스스로 동(動)하여, 마치 별안간 불어닥치는 바람처럼 일어나는 미세한 마음이다. 이처럼 (불안하게 만드는 여하간의) 객체를 상대하고 있지 않은데도 불구하고 자기 불안에 못 이겨 동요되는 마음이 꿈꾸는 정신이며, 이런 정신의 지향적 상관자는 비(非)객관적, 비(非)대상적이라는 의미에서 - 즉 상응하는 무엇이 없다는 의미에서 - 무(無)인 것이다. 『기신론』의 용어로 말하면, 꿈꾸는 정신은 육염심(六染心) 중 불상응염심(不相應染心) - 더 정확히 말하면, 근본업불상응염(根本業不相應染) - 이다.

키에르케고어가 여기서 말하는 무(無)는 그러나 불상응이라는 의미로 소진되지 않는다. 즉, 꿈꾸는 정신이 대면하고 있는 것은 외부 대상이 아니라는 의미에서 무(無)라는 데 그치지 않는다. 예의 무(無)는 거기서 한 걸음 더 나아가, 정신 자신의 현실성Wirklichkeit(또는 현행(現行)적 활동태 energeia)를 또한 가리키는 것이기도 하다. 『기신론』의 용어로 말하면, 그것은 "무명 때문에 가만히 있지 못하는 잠재적인 에너지"인 "무명업의 업(業)"[29]이다. 그러니까 정신은 자기 자신의 업력(業力)을 마치 내부에서 꿈틀거리는 이물질(異物質)마냥 감지하고 그것과 대면하고 있는 것이다. 정신이 이처럼 자기 자신의 작용력 또는 업력Wirklichkeit의 범람하는 분출

29) 이기영 2004(상권), 170.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

에 직면할 때, 정신은 자기 자신에게 부대껴 요동치게 되고, 이 동요는 불안으로 현상한다. 그런 의미에서 꿈꾸는 정신의 불안은 **정신이 자기 자신의 업력 분출에 부대껴 안절부절못하는** 상태인 것이다. 키에르케고어가 다음의 대목에서 기술하고 있는 것은 그런 사태에 다름 아니다.

> "이러한 상태[꿈꾸는 정신의 상태] 속에는 평화와 안식이 있다. 그러나 동시에 거기에는 또 다른 무엇이 있다. 그렇지만 그것은 결코 불화나 투쟁이 아니다. 왜냐하면 거기에는 더불어 싸울 상대가 될 아무것도 없기 때문이다. 그렇다면 그것은 무엇일까? 무(無)이다. 그러나 그 무(無)는 어떤 작용을 하는 것일까? 그것은 불안을 자아낸다. 무구(無垢)는 동시에 불안이라는 사실이야말로 무구의 심오한 비밀이다. 꿈결에 정신은 자신의 현실성 Wirklichkeit을 앞으로 투영한다. 그러나 이 현실성은 무(無)이다. 그러나 무구는 언제나 자기 바깥의 이 무를 본다."(CA 41/79)

꿈꾸는 정신은 자신의 업력Wirklichkeit이 유한과 무한의 구체적 종합을 요구하고 있음에 무지(無知)하기에 – 불교식으로 말하면, 무한한 전체인 진여(眞如)임을 깨닫지 못하기에 - 업력을 자기에게 낯선 힘으로밖에 느끼지 못한다. 자기를 범람하여 불안케 만드는 자신의 업력(業力)을 타자로 여겨 바깥으로 투사하는 것이다. 그러나 이 타자성은 정작 바깥에서 비롯된 것이 아니어서 외부 경계에 상응하는 바가 없으므로, 정신에게 그것은 그저 규정할 수 없는 것으로, 즉 무(無)로 현상한다. 꿈꾸는 정신은 무언가에 동요되어 불안에 젖지만, 불안하게 만드는 그 무엇이 외부 경계에 상응하지 않으니, 정신은 어찌할 줄 몰라 미혹(迷惑)될 뿐 그것을 포착해낼 수 없다. 이처럼 미욱한 정신이 자신의 업력의 충동에 직면하여 가질 수 있는 인식이라고는, '망막하니 불안하다', '아무 것도 아닌데 불안하다' – 즉 無인데도 괜히 불안하다 – 는 것 밖에 없다.

> "정신의 현실성은 부단히 자신의 가능성을 꾀어내는 모습으로 나타난다. 그러나 정신이 그 가능성을 붙들려고 하는 순간 그것은 사라져 버리고 만다. 그것은 단지 불안을 야기하게 할 수 있을 뿐인 무(無)에 불과하다."(CA 41-2/79-80)

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

이제 우리는 이러한 불안의 첫 형태에 대하여 키에르케고어가 내리는 정의를 이해할 수 있는 자리에 와 있다. "[꿈꾸는 정신의] 불안은 가능성을 위한 가능성으로서의 자유의 현실성이다."(CA 42/80) 여기서 "자유의 현실성"이란 업을 자유로이 행하려는 '무명업식의 업력'에 다름 아니며, "가능성을 위한 가능성"이란 "행위의 원동력으로서의 원초적인 의욕"으로 이해되는 업식(또는 근본업불상응염)에 다름 아니다.[30] 어떤 행위가 도대체 가능하려면, 정신이 원초적인 의지를 가져야 하는데('가능성의 가능성'), 이때 미혹(迷惑)한 정신은 이런 자기 의지의 업력을 불안으로 느끼는 것이다('자유의 현실성').

2) 능견상(전식)과 금령의 불안

이제는 업식(業識)의 업력이 전개되어 전식(轉識)을 낳는 훈습과정을 살필 차례다. 이는 『불안의 개념』에서는 꿈꾸는 정신의 현실성이 전개되어 "할 수 있다Können는 가능성"으로 구체화되는 계기에 상응한다. 이 계기를 <금령의 불안>이라 부르자. 이에 상응하는 창세기 대목이 '오로지 선과 악을 알게 하는 나무의 열매만은 먹지 말라'는 금령(禁令)을 야훼가 아담에게 내리는 장면(창세기 2:17)이기 때문이다. 타락의 불안 중 둘째 단계 또는 형태인 이 <금령의 불안>은 『기신론』의 삼세 중 능견상(전식)에 해당한다.

그런데 만약 야훼의 금령(禁令)과 관련하여 키에르케고어가 전통적인 성격해석에 매몰되어 있었더라면, 이 성경 대목에서 『기신론』과 공명하는 통찰을 끌어낼 수는 없었을 것이다. <금령의 불안>이 능견상(전식)과 호응할 수 있는 까닭은, 키에르케고어가 **마음의 철학**을 일관되게 관철시킴으로써 전통적인 금령 해석이 범하는 오류를 간파했기 때문이다. 전통적인 해석은 금령(禁令)이 아담에게 **욕정**을 불러일으킨다고 가정하는 반면에, 키에르케고어는 금령이 아담에게 **불안**을 야기한다고 주장한다. 여기서 전통적 해석

30) 삼세・육추설이 십이지연기의 발전이라는 점을 떠올린다면, 업식에 상응하는 행, 즉 무명-행-식-...의 행(行) 역시 "가능성의 가능성"을 해명하는 데 도움을 줄 수 있다. 십이연기의 이 행은 "아직은 나타나지 않았지만, 장차 나타날 어떤 잠재적인 힘, 앞으로 어떤 행위를 일으킬, 어떤 행위를 형성해나갈 힘"을 뜻한다. 이에 대해서는 이기영, 1998. 『불교개론강의』, 한국불교연구원, 상권, 201쪽 참조.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

이 저지르고 있는 오류는 무엇인가?

전통적인 해석이 하듯이, "금령이 욕정을 일깨운다고 가정하면, 무지(無知) 대신에 지식을 가정하게 된다."(CA 44/85) 그러나 이는 결과로 나올 것을 조건에 두는 오류다. 왜냐하면 그것은 선악과를 따먹은 결과로 나타나야 할 지식 - 선악의 구별에 대한 앎 - 을 미리 전제하고 출발하는 논리이기 때문이다. 따라서 전통적 해석은 "사후적인 설명"(CA 44/85)으로서, 거기서는 본말이 전도된다.

키에르케고어가 이런 오류를 간파할 수 있었던 것은, 『기신론』이 행하는 **불상응염(不相應染)과 상응염(相應染)의 구별**을 그도 할 줄 알았기 때문이다. 『기신론』의 육염심(六染心)론에 따르면, 제8알라야식의 삼세(三細)운동은 불상응염(不相應染)인데 비해, 제7마나식(지식智識) 이후의 마음가짐인 육추(六麤)운동은 상응염(相應染)이다. 육추가 상응하는 대상과 상관적으로 일어나는 마음의 심한 오염이라면, 삼세는 상응하는 대상이 없는 상태에서 일어나는 마음의 가벼운 오염이다. 『불안의 개념』에서 금령을 들은 아담의 불안을 포함하여, 타락의 불안에 속하는 세 계기들(꿈의 불안・금령의 불안・현기증의 불안)은 삼세三細(업식・전식・현식)에 상응하는 것으로서, 모두 불상응염에 속한다. 이 세 불안들은 모두 무(無)를 지향적 상관자로 삼기에 불상응염이고, 따라서 덜 오염된 마음이다. 반면에 욕정은 선악의 구별에 의해 비로소 현상하는 특정 대상을 지향하는 것이기에 상응염에 - 그 중에서도 가장 오염된 마음인 집상응염(執想應染)에 - 속한다. 금령의 의미에 대하여 무지(無知)한 아담에게서 금령이 일으키는 마음은 상응하는 대상이 없는 마음(즉, 불상응염인 불안)일 수밖에 없다. 따라서 금령에 대한 전통적인 해석이 범하는 오류는 불상응염(불안)과 상응염(욕정)을 혼동하는 데 있다. 반면 키에르케고어가 전통적인 오류에서 벗어나 독창적인 성경해석을 내놓을 수 있었다면, 이는 그가 마음의 미세한 운동(삼세)과 거친 운동(육추)를 구별할 줄 알았기 때문이다.

이제 타락의 불안의 둘째 단계인 <금령의 불안>이 첫째 단계인 <꿈의 불안>과 어떻게 다르고, 또 어떻게 분절되는지를 살펴 볼 차례다. 양자의 차이와 분절은 『기신론』에서 무명업상(업식)과 능견상(전식)의 차이와 분

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

절에 정확히 조응한다. 사실, 키에르케고어가 저 두 형태의 불안에서 각기 문제되는 무(無)를 규정할 때 차이를 도입하고 있기는 하지만, 그 차이가 매우 미묘하여 놓치기 쉽다. 그러나 우리가 『기신론』과의 조응관계를 염두에 둔다면, 그 차이를 현장에서 잡아낼 수 있다. 다음의 대목이 바로 그 현장이다.

> "금령은 아담을 불안하게 한다. 왜냐하면 금령은 그의 속에 자유의 가능성을 일깨워놓기 때문이다. 불안의 무(無)로서 무구(無垢)를 스쳐 지나갔던 것이 이제야 아담 안으로 들어온 것이다. 그리고 여기서 또다시 그것은 무(無), 즉 **할 수 있다**는 불안한 가능성이다. 그는 자신이 무엇을 할 수 있는지에 대해서는 전혀 알지 못한다. 그렇지 않다면, 선과 악의 구별이라는 그 후에 올 것이, 흔히 행해지고 있듯이, 전제되어야만 할 것이다. 거기에는 오로지 할 수 있다는 가능성만이, 무지(無知)의 보다 고차원적인 형태로서, 불안의 보다 고차원적인 표현으로서, 현존하고 있을 뿐이다."(CA 44-5/85-6)

(무구의 불안 및) 꿈의 불안에서 무(無)는 그저 "스쳐 지나갔던" 반면에, 금령의 불안에서는 무가 비로소 "아담 안으로 들어"온다고 키에르케고어는 말하고 있다. 양자는 같은 무지(無知)의 차원 – 즉 불상응염의 차원 – 에서 움직이되, 후자는 전자의 "보다 더 고차원적인 형태" 또는 "표현"이라는 것이다. 그렇다면 금령의 불안을 꿈의 불안보다 더 고차적인 표현으로 만드는 것은 무엇인가? 그것은 능견상(전식)을 무명업상(업식)보다 한 걸음 더 진전된 식(識)으로 만드는 것과 같다. 업식(業識)이 무명업의 업력의 익명(匿名)적 활동 자체를 가리키는 데 그친다면, 전식(轉識)은 한 단계 더 나아가 **그런 익명적 업력을 주체가 자기 것으로 전유(專有)**하는 마음의 움직임을 가리킨다. 전식의 전, 구른다는 어의를 지닌 "전(轉)은 능(能), 적극적으로, 능동적으로 라는 말"[31]이며, 같은 마음가짐을 뜻하는 다른 말인 "능견상(能見相)은 이쪽에서 능동적으로 보는 마음으로, 여기에는 **'나'라는 생각**이 밑에 깔려 있[다]."[32] 이러한 전식과 꼭 마찬가지로, 금령의 불안은 마음속에 주(主)의 심급이 비로소 들어서는 단계를 가리킨다. 아담의 꿈꾸던 정

31) 이기영 2004(하권), 63.
32) 이기영 2004(상권), 170. 강조는 인용자에 의한 것.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

신에게 가능성으로서의 무(無)가 "스쳐 지나"갔다는 것이 정신의 업력이 주관화되기 이전을 가리키는 표현이라면, 금령의 불안 속에서 무가 "아담 안으로 들어[왔다]"는 것은 **업력이 주관화되는 순간**을 표현한다.

이러한 차이는 무(無) 자체에 대한 규정에도 그대로 반영되어 있다. 꿈의 불안에서 무는 "가능성의 가능성"으로 규정되었던 데 비하여, 금령의 불안에서 무는 "할 수 있다는 가능성"으로 규정되고 있다. 전자는 자유의 업력이 주체적으로 전유되기 이전에 **익명적 상태**에서 발휘되고 있음을 나타내는 표현이라면, 후자는 그런 익명적 업력이 드디어 단일한 능(能)의 심급, "할 수 있다[能]"의 심급으로, 즉 **주(主)의 심급**으로 정립된 상태를 포착하는 표현이다.

3) 경계상(현식)과 현기증적 불안(자유의 현기증)

앞에서 고찰한 금령의 불안 속에서, 무(無)는 아담 안으로 들어왔으되, 아담은 "자신이 무엇을 할 수 있는지에 대해서는 전혀 알지 못한다"(CA 44/85)고 키에르케고어는 말하고 있다. 이는 정신의 업력이 능(能)으로 – 즉 주관으로 – 극화(極化)되었으되, 또 다른 극(極)인 소(所) – 즉 객관 – 은 아직 현출하지 않은 상태를 뜻한다. 이는, 금령의 불안에서는 아직 정립되지 않은 객관극(客觀極)이 극화되어 주객의 분열 또는 능소의 분열이 완료되는 제3단계 운동을 야기한다. 우리가 여기서 <현기증적 불안>이라 부르는 것이 그것이다. 이는『기신론』의 삼세에서 마지막 계기인 경계상境界相(현식現識)의 등장에 조응한다.『불안의 개념』에서 다음의 대목만큼 이 조응관계를 여실히 보여주는 것은 없다.

> "불안은 정신이 종합을 정립하려고 할 때 일어나는 자유의 현기증이다. 이 때 자유는 자기 자신의 가능성을 내려다보며, 자신을 지탱하기 위하여 유한성을 붙든다. 이 현기증 속에서 자유는 굴복한다. [...] 바로 이 순간 일체가 변모되는 것이고, 자유가 다시금 일어났을 때에는 자신이 죄 있는 몸이라는 것을 안다."(CA 61/119)

여기서 키에르케고어는 불안을 자유의 현기증에 비유하고 있다. 그런데

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

생각해보라. 『기신론』의 삼세 운동 중 전식(轉識)/능견상에서 현식(現識)/경계상으로 넘어가는 이행 과정을 직관적으로 이해하는 데 있어서, 키에르케고어의 현기증 비유보다 더 탁월한 구상(具象) 역량을 지닌 비유가 과연 또 있을까? 일단, 현기증은 전식의 '전(轉)'과 능견상의 '능견(能見)'의 운동을 의미상 하나로 표현할 수 있는 압축적인 이미지를 제공한다. 유한성과 무한성을 종합해야 하는 과제 아래 놓은 정신은 유한한 육체를 무한히 초과하는 가능성을 바라보는 자유의 능력 – 즉 능견(能見) - 을 발휘하는데, 이 가능성은 바닥없는 심연과 같아서 그것을 내려다보는 정신의 시선은 그 속으로 점점 더 굴러들어가 – 즉 전(轉)하여 – 떨어지기 직전에 처한다. 다음으로, 현기증 비유는 능견상(전식)이 일단 생기게 되면 경계상(현식)으로의 이행이 조장된다는 것을 보여주는 논리적 이미지도 갖추고 있다. 무한한 가능성의 심연을 내려다보면 볼수록 심해지는 현기증으로 인해 정신은 자기를 지탱해줄 '무언가'를 붙잡을 수밖에 없는 정황을 구상적(具象的)으로 연출하는 것이다.

그런데 여기서의 '무언가'를 키에르케고어는 "유한성"이라 부르고 있다. 정신이 현기증으로 인해 유한성을 붙잡는 행위는 무엇을 뜻하는가? 일단 이 행위가 타죄설화의 어떤 장면에 해당하는지 생각해보자. 키에르케고어는 문제의 장면을 적시하고 있지 않지만, 아담과 하와가 선악과를 따먹고 "**눈이 밝아져**" 분별지(分別智)를 얻게 되는 장면(창세기 3:6-7)이 아니라면 무엇이겠는가. 유한성을 붙들어 현기증에서 벗어난다는 것은, 무한한 가능성의 심연에의 응시로 인해 마구 흔들렸던 눈의 초점을 고정시키는 것에 다름 아니다. 다시 말하면, 정신이 무한성이 아니라 자기 자신을 주권(主權)적 시선으로 – 즉 능견(能見)으로 – 정립해 놓은 이상, 무한한 실재를 있는 그대로 – 즉 진여(眞如)를 – 보기 위해 현기증을 끝까지 견뎌내는 대신, 정신은 실재를 내 멋대로 – 즉, **'내게 좋은 것'(선)과 '내게 나쁜 것'(악) 사이에 경계를 그어** – 보는 시선으로 실재를 비추게 된다. 이러한 정신의 에고이즘에 의해 비추어진 경계 또는 세계를 키에르케고어는 유한성이라 부르고 있는 것이다.

그렇다면 그것은 『기신론』의 경계상(境界相)이 아니라면 무엇이겠는가.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

『기신론』에서 경계상은 능견에 의거하여 허망하게 나타나는 경계, 즉 망경계(妄境界)로 규정되고(원효 189), 만물의 형상을 나타내는 밝은 거울에 비유된다(원효 216). 이는 경계상이 현상학적 의미의 지평 또는 세계와 같은 것을 나타냄을 뜻한다. 불안의 현기증을 극복하여 무한성과의 구체적인 종합에 이르러야 할 정신이, 현기증에 굴복하여 자신의 성적 육체의 한계에 갇힐 경우, 주관적으로 망상(妄想)한 것을 실재로 오인(誤認)하여 집착하게 된다. 이때 유한성으로서의 세계가 현상한다. 현식(現識)이라는 마음가짐에 의해 보이는 망경계가 등장하는 것이다.

위 인용문의 끝이 말하듯, 불안의 현기증에 굴복한 정신은 자신이 죄인임을 발견한다. 여기서 그 일단이 드러나는 죄 개념에서도, 키에르케고어가 원효와 상통하고 있음을 볼 수 있다. 원효에 따르면, 인간이 저지르는 온갖 잘못된 말과 생각과 행동들 – 이른바 삼업(三業) – 의 근원은 알라야식의 주객 분열(업・전・현의 삼세)에 있다. 키에르케고어가 보는 타죄의 근원도 다르지 않다. 불안의 현기증에 대한 정신의 굴복이 타죄와 동일시되고 있다면, 이는 그러한 굴복에 의하여 정신의 주객 분열이 성립하기 때문이다.

Ⅴ. 나가는 말

불교를 기독교를 비롯한 다른 근본담론들과 회통시키고자 했던 이기영은 일찍이 기독교의 죄가 마음의 주객 분열과 동일한 것을 뜻한다는 사실을 지적한 바 있다. 그는 이러한 회통 가능성을 명시적으로 보여주는 대표적인 서양 철학자로 야스퍼스를 꼽았다.[33] 이제 우리는 거기에 키에르케고어를 포함시킬 수 있다. 어쩌면 더 대표적인 자격으로 말이다. 기독교와 거리를 취했고 동아시아 사상과 이미 상당한 정도로 교감했던 야스퍼스보다, 오로지 기독교 사상가로만 자처했던 키에르케고어가 원효와 더 깊이 그리고 더 풍부히 소통할 수 있다는 역설. 이 역설은 더 이상 놀랍지 않다. 회통의 관

33) 이기영, 1976.「원효의 입장에서 본 K. Jaspers의 das Umgreifende」,『동국사상』, 9호, 11-21쪽 참조.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

건은 인격신을 믿느냐 아니냐, 죄와 구원이라는 기독교적 용어를 사용하느냐 마느냐가 아니라, 그런 주제들을 어떻게 다루고 있느냐, 그것들에 어느 정도로 마음의 철학을 삼투시키고 있느냐에 달려 있음을 우리가 이제 아는 까닭이다.

이 점은 불교와 관련하여 하이데거와 키에르케고어를 자리매김할 때 한 층 더 타당하다. 지금까지 『기신론』이나 원효를 서양철학과 소통시키려는 시도에서, 키에르케고어의 불안론은 철저히 무시되어 온 데 비해, 하이데거의 불안론은 일종의 왕도(王道)처럼 선호되어 왔다. 그 이유는 무엇보다도 하이데거가 키에르케고어를 전유(專有)할 때 덴마크 철학자의 기독교적 요소를 철저히 제거했다는 사실 때문일 것이다. 그러나 이 사실만으로 불교와의 소통능력이 입증되는 것은 아니다. 우리가 이 글에서 내내 보여주고자 노력했던 것처럼, 키에르케고어가 원효와 깊이 소통한다면, 이는 그가 심리학적 전회를 통하여 창세기의 타죄설화를 조명함으로써, 마음의 무의식적 심층에서 능소(能所) 분열이 일어나는 미세한 심리작용을 포착할 수 있었기 때문이다. 반면에 타죄설화를 마음의 철학으로 변용시킬 수 없었던 하이데거는 『존재와 시간』에서 현존재의 탄생 사건을 공백으로 남겨둘 수밖에 없었다. 그렇기 때문에 『존재와 시간』의 불안론에서는 『기신론』의 염법훈습론에 조응하는 것을 흔적조차 찾아볼 수 없는 것이다.

그렇다면, 『기신론』의 정법훈습에 상응하는 것을 하이데거에서 찾을 수 있다고 하는 일각의 주장도 재검토되어야 할 것이다. 『존재와 시간』의 불안론이 일정 정도 정법훈습에 조응한다는 것은 사실이다. 그러나 결국 이 조응관계도 제한적일 수밖에 없을 것이다. 과연 하이데거의 불안론이 알라야식을 정화하는 구경각(究竟覺)에 이를 수 있겠는가? 정법훈습이 염법훈습의 역순(逆順)임을 상기할 때, 구경각(究竟覺)은 알라야식의 삼세 염심(染心)을 거슬러 올라가며 정화하는 훈습이다. 하이데거가 불안의 지향적 상관자로서 세계를 전제하는 까닭에 삼세 염심을 파악하지 못하고 있는 이상, 그가 과연 이 미세한 무의식적 오염을 정화할 수 있겠는가?

이 점을 제대로 검토하려면, 그에 앞서 키에르케고어의 불안론을 『기신론』 더 깊이 대조하는 작업이 필요하다. 『불안의 개념』에서 반성적 불안 및

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

타죄후(後) 불안과 『기신론』의 염법훈습 중 망경계훈습 사이의 조응관계를 검토해야 하는 한편, 원효의 정법훈습이 키에르케고어의 <불안의 학교>와 어떻게 호응하는지도 분석되어야 한다. 이 모두는 후속연구의 몫으로 남는다.

투 고 일: 2019. 10. 15
심사완료일: 2019. 11. 23
게재확정일: 2019. 11. 30

김상록
충북대학교 철학과 부교수

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

참고문헌

고승학, 2002.「『대승기신론』에서 깨달음과 熏習의 관계」,『불교학 연구』, 4호, 89-108쪽.

김상록,「존재론적 차이와 존재론적 분리(2):『대승기신론』으로 본 하이데거와 레비나스의 존재이해」,『철학과 현상학 연구』, 제78집, 2018, 179-214쪽.

박찬국, 2010.『원효와 하이데거의 비교 연구』, 서강대학교 출판부.

원효, 1991.『원효의 대승기신론 소・별기』, 은정희 역주, 일지사.

이기영, 1967.『원효사상. 1. 세계관』, 홍법원.

_____, 1976.「원효의 입장에서 본 K. Jaspers의 das Umgreifende」,『동국사상』, 9호, 11-21쪽.

_____, 1998.『불교개론강의』(상권), 한국불교연구원.

_____, 2004.『대승기신론 강의』(상・하권), 한국불교연구원.

키에르케고어, 2007.『죽음에 이르는 병』, 임춘갑 옮김, 다산글방.

한자경, 2013.『대승기신론 강해』, 불광출판사.

Disse, Jörg, 2002. “Philosophie der Angst: Kierkegaard und Heidegger im Vergleich”, *Kierkegaardiana*, Copenhagen: Copenhagen University Press, pp. 64-88.

Dunning, Stephen N., 1985. “Kierkegaard’s Systematic Analysis of Anxiety”, *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, Macon: Mercer University Press, pp. 7-33.

Figal, Günther, 1988, *Martin Heidegger - Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Mein: Athenäum.

Grøn, Arne, 1999. *Angst bei Søren Kierkegaard*, Sttutgart: Klett-Cotta. (『불안과 함께 살아가기』, 하선규 옮김, 도서출판b, 2016.)

_____, 2001. “Spirit and Temporality in The Concept of Anxiety”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, Walter de Gruyter, pp. 128-140.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

Heidegger, Martin, 1927. *Sein und Zeit*, Thübingen: Max Niemeyer, 1927 (『존재와 시간』, 소광희 옮김, 경문사, 1995)

Kierkegaard, Søren, 1980. *The Concept of Anxiety*, trans. by Reidar Thomte, Princeton: Princeton University Press. (『불안의 개념』, 임춘갑 옮김, 다산글방, 2007; 임규정 옮김, 한길사, 1999.)

Marino, Gordon D., 1998. "Anxiety in The Concept of Anxiety", *Cambridge Companion to Kierkegaaard*, ed. by A. Hannay and G. D. Marino, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 308-328.

Quinn, Philip L., 1990. "Does Anxiety Explain Original Sin?", *Noûs*, Vol. 24, No. 2, pp. 227-244.

Schulz, Walter, 1978. "Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard. Bemerkungen zum ≫Begriff Angst≪", *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, hrsg. von M. Theunissen und W. Greve, Frankfurt am Mein: Suhrkamp.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)

ABSTRACT

Anxiety and Permeation

- For a Dialogue between Won-Hyo and Kierkegaard -

Kim, Sangrok

The Concept of Anxiety is a capital one among Kierkegaard's works, but it obstinately refuses any facile access and, thus, is esteemed as the most difficult book in his oeuvre. Its difficulty is due to, above all, that it remains obscure which is an issue when Kierkegaard analyzes anxiety on the basis of the Fall narrative in Genesis. In order to resolve this crucial problem which has been neglected by other precedent researchers, I made use of the parallax offered by *The Awakening of the Faith in the Mahâyâna*. This resulted in three major discoveries. First, the Fall narrative in Genesis, as it is interpreted by Kierkegaard in *The Concept of Anxiety*, as well as the theory on three subtle aspects of Nonenlightenment deployed in *The Awakening of the Faith in the Mahâyâna*, is about the subject-object split of the mind. Second, this leads us to find in detail productive correspondences between Kierkegaard's theory on anxiety and Woh-Hyo's theory on permeation. Finally, this shows that, at least in reference to anxiety, the more productive interlocutor with Won-Hyo seems to be Kierkegaard rather than Heidegger.

Subject Class: Philosophy of Existence, Buddhism, Contemporary Philosophy

Keywords: Anxiety, Permeation, Kierkegaard, Heidegger, Won-Hyo

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/07/11 11:14(KST)