

불안의 인식 구조

- 하이데거의 불안 개념과 유식의 사분설을 중심으로 -

안 희 정*

[국문초록]

이 글은 불안의 인식 구조를 하이데거의 불안(Angst) 개념과 유식의 사분설(四分說)을 통해 정립하고자 한다. 불안은 무화작용(das Nichten)으로 존재를 드러내는 현상적 토대이다. 이러한 근본기분은 세계 곁에서 머무르던 존재자를 세계 내에서 존재할 수 있도록 밝혀준다. 유식은 ‘대상을 객관적으로 인식할 수 있는가’란 물음 하에 식의 전체적인 구조를 드러낸다. 그것은 집착과 고통을 어떻게 바라보아야 하는가에 대한 유식 불교의 반성적 대답이다. 이러한 두 이론은, ‘존재론적’ 측면에서 전체 현상을 밝혀내기 위한 구조적인 분석이다. 본문에서는 단계, 과정, 토대로 나누어 불안의 인식 구조를 살펴본다.

첫째, 불안을 지각하는 단계로 유식의 사분설 인식작용을 도입해본다. 도출된 결과는 다음과 같다. <불안이라는 기분(상분相分)→불안하다고 생각하는 나(견분見分)→불안의 이유를 묻는 나(자증분自證分)→질문하는 나를 지각하는 나(존재자에게 불안이라는 신호를 보내고 있

* 성균관대학교 동양철학과 박사과정 수료

주제어: 불안, 하이데거, 유식, 사분설, 자각

Angst, Heidegger, buddhism (Vijñapti-matra), four aspects of theory of cognition, self-Awareness

는 존재의 영역을 자증분에게 가리킨다),(증자증분證自證分)> 둘째, 불안한 기분을 경험하는 비본래적인 존재자의 양상을 살펴보고 무화작용에서 드러나는 일상의 무의미성과 망상을 알아본다. 이러한 무의미와 망상을 통해 불안의 인식 구조 안에서 발생하는 비본래적인 과정을 밝혀본다. 셋째, 인식 방향을 바꾸어 대상을 지각하는 인식 작용이 아닌 심층의식에서 불안을 형성해가는 작용을 살펴본다.

1. 문제제기

불안¹⁾은 인간 삶에 어떤 의미를 주는가? 하이데거는 이를 현존재에게 존재가능을 열어주는 근본기분으로 말한다. 그것은 삶의 비본래성과 본래성을 드러내어 존재론의 전체적인 양상을 자각하는 일이다. 불안을 통해 실존을 이해한 현존재는 비로소 세계 곁이 아닌 세계 안에서 존재하게 된다. 즉, 현존재는 불안을 통해 닫혀있던 세계-내-존재를 자각한다.

일상적 존재자²⁾는 불안의 신호를 받고 무(das Nichts)를 통해 비본래적 생활에서 빠져나온다. 이러한 과정을 하이데거는 무화작용(das Nichten)으로 본다. 무화된다는 것은 사라지는 것이 아니라 비본래성이 하나의

1) 불안에 대한 철학적 개념은 서양사상사에서 키에르케고르 및 딜타이(W.Dilthey)와 쉬펜글러(O.Spengler)의 논의에서 시작된다. 하이데거의 불안 분석은 그들에게 영향을 받은 데서 비롯된다(박찬국(1999), 『키에르케고르와 하이데거의 불안 개념에 대한 비교 연구』, 『시대와 철학』 제10집, 한국철학사상연구회, pp. 188-219). 또한 불안은 프로이트와 라캉의 정신분석학에서 연구된다. (홍준기(2001), 『불안과 그 대상에 관한 연구』, 『철학과 현상학 연구』 제17집, 한국현상학회, pp. 234-267). 동양사상사에서는 서복관과 모종삼이 중국 선진유학의 우환의식을 도덕적 자각을 일깨우는 현상으로 삼는다.

2) 이 글에서는 현존재의 세계-내-존재가 자각되지 않은 상태를 ‘일상적 존재자’로 말하고자 한다. 이러한 지칭은 불안이 찾아온 대상자가 일상적인 생활을 하는 존재자이며, 불안의 과정 중에서 현존재의 자각 단계를 나누어 설명할 필요가 있기 때문이다.

존재 양식으로 이해된다는 것이다. 비본래적인 “세계”에서 무의미를 느꼈던 일상적 존재자는 이러한 이해를 딛고 본래적인 삶의 의미를 모색한다.³⁾ 그에게 본래성이란 근본적인 존재가능이다. 즉, 세계 안에서 존재하고 있다는 사실이다. 이러한 실존감을 이해할 때 일상적 존재자는 자신 삶의 현존재로 선다.

이 글에서는 불안과 존재의 연관 관계를 유식학(唯識學)의 『성유식론』(成唯識論)⁴⁾으로 살펴보고자 한다. 유식에서는 식(識, vijñapti)의 작용을 나타내기 위하여 가설로 인식대상과 인식주체를 설명한다. 식은 감각 작용부터 심층 활동까지 제팔식(第八識)⁵⁾으로 나누어진다. 대상을 인식하는 단계는 사분설(四分說)⁶⁾로 말하며 인식되는 대상의 여러 현상은 삼류

- 3) 박찬국은 하이데거의 불안 개념을 분석하며 ‘비본래적인 세계의 무의미’에서 ‘본래적인 가능성’으로 가는 것이 동시화될 수 있는가란 물음을 던진다. 그는 이러한 물음을 통해 초기 하이데거의 불안 개념이 후기에서는 경악(Erschrecken)과 경외(Scheu)로 구별되는 것이 아닌가라고 본다. 본 논문에서는 그의 의견에 동의하며 불안의 과정으로 무의미의 단계를 보고, 존재가능을 개현하는 현존재의 이해의 시간들을 아뢰야식에 혼입되는 경험들과 말나식의 자각으로 나누어 보고자 한다. 자세한 논의는 3장에서 논의하고자 한다(박찬국(2008), 『초기 하이데거의 불안 개념에 대한 비판적 고찰』, 『가톨릭 신학과 사상』 제62집, 신학과사상학회, pp. 143-177).
- 4) 4~5세기 인도에서 성립된 대승불교 이론이다. 현장(玄奘)은 세친(世親)의 『유식삼십송(唯識三十頌)』에 대한 십대논사의 주석서를 호법(護法)의 학설을 중심으로 편집한 뒤, 『성유식론』을 번역하여 중국불교에 전파하였다(김묘주 역주(2008), 『성유식론』, 동국역경원, 해제 p. 7).
- 5) 유식학의 팔식론에서 대상을 감각 작용으로 인식하는 것을 전오식(前五識)이라 한다. 안식(眼識), 이식(耳識), 비식(鼻識), 설식(舌識), 신식(身識)이 있다. 제육의식(第六意識)은 지(知), 정(情), 의(意)의 작용이다. 제칠말나식(第七末那識)은 아뢰야식의 종자들을 고정된 상으로 보고 집착하는 작용이다. 제팔아뢰야식(第八阿賴耶識)은 종자를 혼입하는 작용이다.
- 6) 사분은 견분(見分), 상분(相分), 자증분(自證分), 증지증분(證自證分)이다. 식 자체인 자증분(자체분)이 전변하여 견분(보는 작용)과 상분(대상)으로 나누어진 것이다. 세친이 이분二分을 설파하고 이를 호법의 스승인 진나(陳那)가 자증분으로 삼분설을 성립하였다. 호법은 진나의 이론을 발전시켜 자증분을 증명하는 증지증분을 설정하여 사분설을 완성한다(김묘주(2008), p. 68).

경(三類境)⁷⁾으로 본다. 유식은 이러한 식의 이해를 통해 인간이 고정화 하며 실재라고 믿었던 인식 판단에 대한 반성적 물음이다.

이러한 정신 현상의 심층적인 이해를 가지고 있는 유식학은 현대에서 다양한 연구로 진행되고 있다. 서양사상과 비교 분석되며 동양사상의 유학에서는 심학과 관련하여 논의된다. 정신분석학에서는 프로이트와 융의 이론과 탐구되며 나아가 상담학이나 행정학에서 응용하여 행동실천 요소로 연구된다.⁸⁾

특히 하이데거의 사상은 유식학과 비교되어 연구된 바 있다. 김형효는 식 자체가 나누어진 이분설을 현존재와 세계로 설명한다. 즉, 세계(Welt)를 상분(相分)으로, 현존재를 견분(見分)으로 본다. 그는 현존재와 세계의 관계를 능연심(能緣心)과 연려심(緣慮心)으로 이해한다.⁹⁾ 권순홍은 하이데거의 근원적 시간과 유식의 아뢰야식을 ‘자기변양과 능변 작용’, ‘순간

7) 삼류경은 성경(性境), 독영경(獨影境), 대질경(帶質境)으로 대상의 유형에 대한 분석이다. 삼류경은 『삼장가타』에 나타난다. 『삼장가타』는 현장이 인도에서 호법의 제자 계현한테 배우고 돌아온 뒤 제자 규기에게 계송을 담아 전수한 내용이다. “성경은 심을 따르지 않네. 독영경은 오직 견분만을 따르네. 대질경은 정(情)과 질(質)에 통하네. 성(性)과 종(種) 등이 각 경우에 따르네(性境不隨心, 獨影唯從見, 帶質通情本性種等隨應).”, (박인성(2012), 『『삼장가타』에 대한 규기의 해석』, 『인도철학』 제36집, 인도철학회, p. 6).

8) 서양사상과 비교에 있어서는 한자경(2011), 「‘절대의 마음’에 대한 동서사유의 비교」, 『불교학연구』, 불교학 연구회. 안환기(2012), 「언어에 의한 수행경험의 이론화」, 『불교학연구』, 불교학 연구회. 이경호, 「유식불교의 식과 화이트헤드의 주관주의적 원리」 제25집, 화이트헤드연구 등이 있으며 유학과 유식의 비교 논문으로는 박광수(2012), 「마음의 본질과 현상의 스펙트럼」 제66집, 종교연구 등을 찾아볼 수 있다. 정신분석학과의 비교 논문으로는 이죽내, 「불교유식학과 분석심리학에 있어서 ‘정신’개념의 一對比(1)」, 원혜연(2011), 「프로이트의 이론과 유식설 비교 연구」, 동서비교문화저널 등이 있으며 상담학과 행정학으로는 천성문, 장정희(2004), 「불교 유식학과 분석심리학의 마음의 구조와 상담에의 시사점 비교 연구」, 상담학 연구. 송운석(2004), 「불교의 8식설을 통한 동기유발 통합이론 개발 가능성」, 『불교학 연구』, 불교학 연구회 등이 있다.

9) 김형효(2001), 「하이데거 전기 사상에 대한 유식학적 독법」, 『하이데거 철학과 동양사상』, 철학과 현실사, pp. 55-105.

성과 잘나떨’, ‘각시성과 상속’으로 밝혀나간다. 또한 현존재의 실존과 유식불교의 삼성설을 비교해가며 두 이론의 대화를 진행한다.¹⁰⁾ 정은혜는 하이데거와 동아시아 사상을 ‘자아, 실재성, 시간, 언어’의 관점에서 비교하며 두 이론의 양립가능성을 모색한다.¹¹⁾

다만 여기에서 밝히고자 하는 것은 이 글이 하이데거와 유식 사상 이론을 비교하여 공통점과 차이점을 발견하는 것이 아니라, 불안이라는 기분을 자각하는 단계를 설명하기 위하여 불안을 대상화하여 인식 과정을 살펴보는 것에 중점을 둔다는 것이다. 이러한 과정을 ‘불안의 무화작용’에 도입하여 일상적인 생활이 무의미해지는 단계와 세계-내-존재를 발견하는 현존재의 지각 구조를 구성해보고자 한 것이다. 그러므로 불안의 개념을 정리하기 위하여 ‘존재 자각’이라는 주제 하에서 하이데거의 불안 이론을 살펴보고 유식의 심층 구조를 도입해 본 것을 밝힌다.

그럼에도 불구하고, 존재론의 구성이자 현상적 토대인 불안을 인식론적으로 대상화하는 것에 대한 비판적 논의에 부족하게나마 다음과 같은 점을 밝힌다. 하이데거는 일상적 존재자에게 불안이란, 선택적 사항이 아니라 존재이해를 자기 스스로 열기 위한 자연스러운 존재적 흐름의 근본기분으로 보고 있다. 그러므로 불안은 인식적 대상이 아니라 존재를 감돌고 있는 실존적 현상이다. 그러나 이러한 하이데거의 의도에도 불구하고, 불안을 인식 대상으로 삼은 이유는 불안 그 자체에 존재 열림이라는 성질이 있지만, ‘걱정’이나 ‘공포’와 유사한 기분으로 얼굴을 대신하거나 비본래성으로 도피하게 만드는 성질도 함께 갖고 있다는 점 때문이다. 그러므로 도망가는 일상적 존재자를 돌려세워, 불안이라는 근본기분을 마주보고 대상 없음을 보여주는 내적 용기가 필요하기에 이해의 차원에서 불안을 인식 구조로 살펴보려는 것이다.

10) 권순홍(2008), 『유식불교의 거울로 본 하이데거』, 길.

11) 정은혜(2009), 『하이데거 사상과 동아시아 전통의 비교 연구』, 『철학과 현상학 연구』 제43집, 한국현상학회, pp. 55-100.

불안에 대한 이해를 돕기 위해서 이 글에서 연구되는 불안의 범위를 제시하고자 한다. 불안은 ‘기분’이라는 데 초점을 둔다. 일상적 기분이 외부 대상과의 관계를 통해 나타난다면 근본 기분인 불안은 자기 자신과 감응한다.¹²⁾ 이러한 자기와의 대화를 갖는 불안이라는 기분이 우리 삶에 어떤 의미를 던져주는지를 살펴볼 계획이다.

다음 장에서는 유식의 사분설을 통해 불안을 지각하는 단계를 설정해 보고자 한다(2장). 그리고 불안의 과정 중에서 나타나는 현상인 무의미와 망상을 살펴보고자 한다(3장). 마지막으로 불안의 토대를 아뢰야식으로 풀어보고자 한다(4장). 이러한 전체적인 이해로 불안의 본질을 살펴보고 근본기분을 통해 존재를 자각할 수 있는 길을 알아보고자 하는 것이 이 글의 목표이다.

2. 불안의 인식 구조- 사분설

일상적 존재자는 문득, 느껴지는 ‘불안’으로 마음이 쓰인다. 이러한 ‘마음 쓰임’은 걱정과 다르게 구체적인 누군가를 향한 것이 아니라 막연한 느낌으로 초조하다. 걱정처럼 누군가의 안부를 알아서 진정될 마음도 아니며 근심처럼 무언가를 해결해야 하는 마음 쓰임도 아니다. 단지 왜인지 모르겠으나 불안한 것이다.

마음의 소리에 귀를 기울이게 하지만 대상을 알 수 없다. 하이데거는

12) 『악기』(樂記)의 『악본(樂本)』편에서는 성(聲)·음(音)·악(樂)을 정의하며 여섯 가지 마음이 성으로 나타난다고 본다. 마음을 일으키는 바는 “인심이 외물에 느낌을 받는 데 있다.”(其本在人心之感於物也.)고 말한다. 즉, 여섯가지 마음인 서러움, 즐거움, 기쁨, 성냄, 공경함, 사랑함은 대상과의 관계를 통해서 발생하는 기분이라는 것이다. 불안은 그러한 대상이 없기에 자기 자신과 관계하여 나타나는 근본기분이라고 볼 수 있다. 또한 악본 2장에서 나타난 이 인용부분은 악본 1장의 ‘감물이동’(感物而動)을 다시 밝힌 것이다(김승룡 편역주(2002), 『樂記集釋』, 청계, p. 88).

불안을 이러한 ‘알 수 없다’에 주목한다. ‘알 수 없다’는 뚜렷하게는 모르겠지만 뭔가 내게 일어날 것만 같은 불확실함을 가져다준다. 불확실함은 불안의 정체를 찾기 위해서 주변의 안정적인 요소들을 수색한다. 일상적 존재자는 안정을 위협할 것 같은 기분으로 그를 공포나 두려움과 유사하게 느낀다. 그것에는 ‘나’를 형성하고 있는 중요한 가치들, 안정된 울타리를 좌절시킬 것 같은 표상이 있기 때문이다. 이에 대해 하이데거는 다음과 같이 말한다.

불안은 공포와는 근본적으로 다르다. 우리는 언제나 우리를 이리 한 또는 저리한 관점에서 위협해 오는 이 또는 저 특성의 존재자에 대하여 공포를 갖는다. ... 공포는 이처럼 그것이 무엇에 대하여, 무엇 때문에 두려워하는 그것이 한정되어 있다. 그로 인해 두려워하는 사람과 공포를 주고 있는 그것은 두려워하는 사람이 처해 있는 상태에 의해 확정되는 셈이다. 거기에서부터 몸을 피해 보려는 노력을 하면서도 그는 다른 것과 관련해서는 자신을 잃게 된다.¹³⁾

불안과 공포에 대한 차이에서 주목해야 할 부분은 ‘처해 있는 상태’와 ‘자신을 잃다’이다. 불안은 어떤 상황에 처해 있는 것이 아니라 일상생활에서 느끼는 기분이다. 그것은 오히려 예측할 수 없는 상황을 알기 위해 ‘자신을 잃는’ 것이 아니라 더욱더 불안에 대한 이유를 물으며 자신에게 집중한다. 불안감으로 자신을 잃을 때란 자신에게 집중하는 일에서 도피하여 다시 일상성에 빠져 두려움의 대상을 가상으로 만든 상태이다. 근본적인 불안 기분을 획득할 수 있는 건 이러한 위장 상태를 직면할 수 있는 현존재의 명확한 시선이다. 이러한 자각으로 일상적 존재자는 자신에게 몰두하여 ‘그들’로 살던 삶의 방식에서 멀어진다. 하이데거는 무화작용이란 존재자 전체를 ‘단적인 타자’로 바라보는 현상으로

13) 하이데거(1995), 이기상 옮김, 『형이상학이란 무엇인가』, 서광사, pp. 79-81.

말하고 있다.¹⁴⁾

그렇다면 불안을 통해 자신을 찾아가는 사유의 경로는 어떻게 되는가. 일상적 존재자는 불안의 엄습해오는 기분으로만 존재를 직관적으로 알기 어렵다. 존재는 무화작용으로 비본래성을 잠식시킨 후에 드러나기 때문이다. 그렇다면 ‘무’는 어떤 길을 제시하는가. 길 위에서 어떤 자각을 통해 존재를 알 수 있는가. 일상적 존재자는 어떤 사유의 경로로 존재에게 갈 수 있는가?

불안은 ‘그들’에게 정신과 신체적인 변화로 자신을 알리지만 오히려 일상적 존재자는 그것을 피하려 한다. 왜냐하면 불안은 감정을 뒤흔들며 눈여겨보지 않았던 자신을 들여다보게 하기 때문이다. 이것은 비본래적 존재자에게 낯선 경험이다. 일상성이 무너질 것을 예측하고 있기 때문이다. 세기가 강할수록 존재자는 미끄러지지 않기 위하여 일상성을 붙잡으며 집착한다. 오히려 불안이 평온한 일상을 방해하는 요소로 느껴진다. 그러나 불안을 회피하면서 일상성에 더욱 파고드는 존재자는 도리어 허무감을 느낀다. 존재는 여전히 감추어져 있기 때문이다.

우리가 일상적인 활동 속에서 더욱 더 존재자에게 몰두하면 할수록, 우리는 더욱 더 존재자 자체를 미끄러져 빠져 나가지 않게 할 것이고, 그래서 더욱 더 무에서부터 돌아서 버릴 것이다. 그리고 우리는 더욱 더 확실하게 우리 자신을 현존재의 공적인 껍데기로 몰아넣을 것이다.¹⁵⁾

14) 하이데거는 무화 작용을 ‘존재자가 미끄러져 빠져 나가는 것’으로 말한다. 비본래성 존재자는 그대로 사라지는 것이 아니라 빠져나오면서 자신을 가리킨다. 이러한 불안의 무화작용으로 현존재는 자신이 세계-내-존재에 있음을 인식한다. 현존재는 본래부터 세계-내-존재로 있었지만 비로소 자신이 거기에 있음을 자각하는 것이다. 그러므로 불안이 세계-내-존재를 발견할 수 있다고 한다. 이때 현존재는 세계에 있는 비본래성과 본래성을 함께 관찰한다(하이데거(1995), pp. 87-89).

15) 하이데거(1995), p. 93.

불안이 낮설고 섬뜩한 일상적 존재자는 이러한 비본래적인 행동으로 불안 앞에서 돌아서려 한다. 오히려 ‘일상적인 활동 속에 있는’ 모습으로 더욱 몰두한다. 쇼펜하우어는 고뇌가 인간 존재의 본질이라 말하는데 불안은 자기 자신과 만나는 고뇌인 것이다.

인간은 평생 동안 근심과 고통, 고뇌를 등에 지고 살아가도록 운명 지어졌다. 원하는 것마다 모두 다 이루어진다면 인간은 어떻게 자기 생활을 꾸려나가고, 또 무엇을 위해 시간을 쓴단 말인가?¹⁶⁾

여기에서 주목해야 할 것은 불안이 자신에 집중하여 ‘자기’를 알아가는 과정이라는 것이다. 불안을 통해 자기가 어떤 존재인지 비로소 고뇌하는 것이며 권태로웠던 자신 삶의 영역을 재구성하는 것이다. 쇼펜하우어는 이러한 고뇌로서 인간의 오만한 마음이 좌절되며, 욕망의 구속에서 자유로울 수 있다고 말한다. “자유를 구속당하지 않은 사람이 주인을 섬기겠다며 우상을 만들어내는 것”¹⁷⁾처럼 일상적 존재자는 고뇌에서 욕망으로 도망쳤다. 이러한 본래성에서 돌아섬으로 “끝없이 욕망에 쫓기게 되고, 만족할 수 없는 욕망에 부딪히게”¹⁸⁾ 된다.

불안은 ‘그들’로 살아가던 자신을 인식하여 마주보게 할 것을 요구한다. 불안의 알싸한 냄새는 다른 누군가가 아니라 자신으로부터 풍겨 나오는 것이다. 유식에서는 심적 구조를 세분화하며 인식의 지각 작용을 사분설(四分說)로 말한다.

‘유식무경’(唯識無境)은 오직 식을 통해 말할 뿐 외부 대상을 실재라고 규정짓지 않는다. 이는 마음에서 인식하는 주체 없이 외부 대상의 존재 여부를 알 수 없다는 것이다. 이러한 인식 주체 또한 고정된 ‘실재’가 아

16) 쇼펜하우어(2006), 함현규 옮김, 『생존과 허무』, 빛과 향기, p. 16.

17) 쇼펜하우어(2006), p. 56.

18) 쇼펜하우어(2006), p. 56.

니기에 각각 인식 작용을 하는 식으로 나누어 세분화한다. 인식 주체는 우리가 고정화하여 만들어낸 아상(我象)이기 때문이다. 그러므로 유식에서 말하는 유식무경이란 인간이 가치를 두고 집착하며 삶의 방식을 이루려고 했던 대상의 실재에 대한 물음이자 반성이며, 우리가 끌어안고 있던 삶의 욕망에 대한 인식조차 다시 한 번 재확인하는 작업이다.

우리는 식이 그려낸 그림에 이름을 붙이고 고정된 것으로 대상화한다. 이러한 대상은 나와 다른 것으로 분별된다. 분별된 나는 ‘나’라는 대상으로 고정화된다. 그러나 유한하고 고정된 바가 없는 ‘나’는 영원하고 고정된 대상으로 생각하는 나와 갈등을 빚는다. 고통은 그렇게 영원하고 변하지 않을 것 같았던 대상을 집착할 때 생겨난다. 머무르고자 하는 나는 변해갈 것을 모르고 있었기에 느닷없는 변화가 슬프다. 나는 영원한 시간에 머무를 수 없으며 대상 또한 영원할 수 없다. 고통에서 벗어나는 방향에 대해 무(無)를 말하는 불교의 이론으로서, 유식이 고정된 대상을 세우지 않는 것은 당연한 논리다. 다만 유식학은 거기에서 나아가 우리의 인식이 어떤 구조로 되어 있으며 어떻게 작용하는가를 논하기 위해서 ‘가아가법’(假我假法)을 만든 것이다.

이 모든 식이 전변하여 분별(건분)과 분별되는 것(상분)이다. 이것에 의거해서 그것[實我實法]은 모두 존재하지 않는도다. 따라서 일체는 오직 식뿐이네(是諸識轉變 分別所分別 由此彼皆無 故一切唯識).¹⁹⁾

그러므로 외부 대상이란 실재 대상이 아니라 인식 구조와 인식 작용을 설명하기 위해 가법으로 세워진 것이다. 유식의 사분설에서는 이러한 가법을 분석해가며 식의 작용으로 밝혀나간다. 이것은 집착하는 것에서 자유로울 수 있는 가능성을 인식 구조로서 증명하는 것이다.

내면의 대상을 발견하고 자각한다는 것은 그 자체로서 의미를 가진다.

19) 김묘주(2008), p. 6.

예를 들어 욕망에 빠진 사람은 자신이 욕망에 쏠려 있다는 것을 모를 때 자신이 행동하는 일을 지각하지 못한다. 욕망이 대상화되고 그 욕망을 지각한다면 ‘욕망하고 있는 자기’에 대해 고민하게 된다. 사분설에서는 객관화된 대상을 ‘상분’(相分)으로, 그 상분을 보는 작용을 ‘견분’(見分)으로 지칭한다. 이것은 실제적 대상이 있는 것이 아니다. 인식된 마음이 대상화된 것을 상분이라 하고, 보는 행위를 견분이라고 말한 것이다. 유식은 이것을 식이 전변하여 이분화되었다고 본다.

일체는 오직 인식하는 것[覺]이 있을 뿐이다. 인식대상[所覺: 心外實境]은 모두 실재하지 않는다. 인식주체[能覺分: 견분]와 인식대상[所覺分: 상분]이 각기 다르게 자연히 전전한다.²⁰⁾

견분이 상분을 보고 있다는 것을 어떻게 인식할 수 있는가. 그것은 견분의 작용을 보고 있는 자증분(自證分)이 있기 때문이다. 자증분은 곧 ‘어떤 대상을 보고 있는 나’를 포착하는 작용이다. 즉 상분과 견분은 자증분의 인식에서 확증될 수 있다. 이러한 자증분은 자체분(自體分)이라는 이름으로 불린다. 식이 전변하여 인식대상과 인식주체로 나누어지고 그러한 인식주체와 인식대상을 지각하는 자증분 자체가 상분과 견분으로 나누어진 것이기 때문이다.

대상으로 사현한 형상은 인식대상[所量]이다. 능히 형상을 취하고 자증(自證)하는 것이 곧 인식주체[所量]와 인식결과[量果]이다. 이 셋은 자체[體]가 다르지 않다.²¹⁾

식이 인식대상과 인식주체로 구별되어 세 가지 현상이 생겼지만 그 본

20) 김묘주(2008), p. 91.

21) 김묘주(2008), pp. 92-93.

질 자체가 같은 것처럼, 상분과 견분과 자증분은 역할이 다르나 마음에서 현현하고 있는 식의 활동이라는 점에서 같다.

자증분은 상분을 보고 있는 견분을 지각하고 있다. 그렇다면 자증분을 인식하고 있는 건 누구이며, 자증분과 대화하는 작용은 무엇인가. 견분은 이미 대상화된 상분을 보는 작용이기에 자증분에게는 오히려 집착심으로 비량(非量, 잘못된 인식)을 심어줄 수 있다. 이에 세친의 십대 논사 중 한 명인 호법(護法, Dharmapāla)은 『성유식론』에서 자증분을 인식할 수 있는 증자증분(證自證分)을 밝혀내며 사분설을 정립한다.

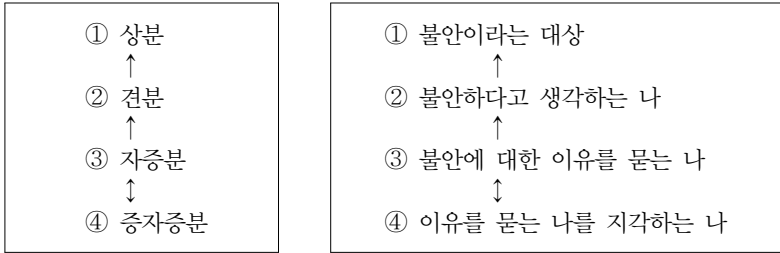
제4의 증자증분이 있다. 만약 이것이 없다면, 무엇이 제3분을 증명하겠는가? 심분이라는 것은 이미 같은 것으로써 모두 증명해야 하기 때문이다. 또한 자증분은 인식결과가 있지 않아야 한다. 모든 인식하는 것은 반드시 인식결과가 있기 때문이다. 견분이 제3분의 인식결과이어서는 안 된다. 견분은 어느 때는 잘못된 인식에 포함되기 때문이다(제7식의 견분은 항상 비량(非量), 제6식의 견분은 삼량(三量)에 통하므로 비량일 때도 있다). 따라서 견분은 제3분을 증명하지 못한다. 자체분을 증명하는 것은 반드시 현량(現量)이기 때문이다.²²⁾

자증분은 ‘자신을 증명한다’는 의미이다. 자증분은 증자증분에게 들은 이야기로 상분을 통해 잘못된 인식을 하는 견분에게 “당신이 인식하는 것만이 진실로서 ‘나’는 아니다”라고 말해준다. 증자증분은 전체적 지각 활동을 관통하고 있기에 늘 ‘있는 그대로’의 인식 결과를 나타내고 있다. 이러한 증자증분의 인식 결과는 다시 자증분이 확증할 수 있는데 그것은 “식의 활동성의 자기 인식, 자체 내에 자기 확인을 지니고 있음을 의미한다.”²³⁾고 한다.

22) 김묘주(2008), p. 93.

23) 황욱(2006), 『유식의 사분설 고찰』, 『한국선학』 제13집, 한국선학회, p. 223.

불안이라는 근본 기분을 이러한 사분에 비추어보면 어떻게 인식될 수 있는가. 유식의 사분설로 불안의 인식 구조를 정리하자면 다음과 같다.



〈太田久紀의 유식의 사분설 표²⁴⁾〉와 〈불안의 인식 구조〉

일상적 존재자인 ‘나’에게 불안은 갑자기 엄습함으로 다가온다. 자기 내면에 귀를 기울이지 않을 때 불안의 소리는 불편함으로 떠돈다. 그것은 자기가 자신의 소리에 귀를 닫은 상태이다. 그런 자신을 들여다보고 불안을 대면할 때 불안은 ‘걱정’이나 ‘공포’와 다른 그 자체만의 독특한 근본기분으로 자리 잡는다. 불안은 상분이 되며 불안해하고 있는 나를 보는 것은 견분이다. “불안하다”고 말할 때 상분과 견분의 인식 작용이 일어나고 있는 것이다. 이때 견분을 지각하며 자증분은 물음을 던질 수 있다. 불안이라는 실체는 무엇이며, 나는 왜 이토록 불안해하고 있는가? 불안한 나에게, 자증분은 불안의 이유를 묻는다. 이러한 자증분을 증자증분은 지각한다. 그렇다면 증자증분은 자증분에게 어떠한 인식을 전달 하는가? 자증분은 증자증분에게 대답을 요구할 것이다.

여기에 관한 논의로, 다음 장에서 ‘불안하다고 생각하는 나’를 보며 ‘불안에 대한 이유를 묻는 나’가 겪는 무의미성과 망상을 살펴본다. ‘불안에 대한 이유를 묻는 나’를 보며 ‘이유를 묻는 나를 지각하는 나’가 대답하는 자기에 대한 이해는 4장에서 자세히 알아보려고 한다. 이러한 인

24) 太田久紀(2002), 정병조 옮김, 『불교의 심층심리』, 현음사, p. 180.

식 구조를 통해 불안은 지각되며, 그것에 대한 물음이 가능하다. 인식 구조가 사유 경로를 제시하는 길의 약도였다면, 인식 과정은 길의 선상에서 꺾어야 하는 사유 방식일 것이다.

3. 불안의 과정- 무의미와 망상

불안은 어떠한 삶을 살던 존재자에게 나타나는 기분인가? 하이데거는 ‘세계 곁에서’에서 비본래적으로 살아가는 일상적 존재자에게 근본기분이 드러난다고 한다. 그들은 공공의 해석 속에 노출되어 있다. 끊임없이 자신을 타자와 비교하며, 저울질하고, 일상적 존재자들이 원하는 모습으로 자신을 재단한다. 하이데거는 이렇게 ‘그들’의 삶으로 살아가는 일을 다른 누군가의 책임이 아니라 자신이 자기를 ‘그들 속에’ 빠져 있음으로 제공한다고 말한다. 유혹하는 자도 유혹 당하는 자도 일상적 존재자 자체다.²⁵⁾

그들은 안정적인 삶의 표상, 즉 그들과 비슷한 또는 더 나은 생활을 위하여 세계 곁에서 휴식도 모른 채 끊임없이 빠져 있다. 그러나 공공의 해석 속에서 자신을 타자와 비교하는 일은 결국 모든 대상 속에서 자신을 소외시키는 일이었다. 하이데거는 이러한 비본래적인 삶을 유혹에, 안정성에, 소외에 ‘빠져 있음’으로 이해한다. 그것은 ‘그들’ 속에 자신을 상실하며 존재 가능성의 토대를 잃어버린 상태이다.²⁶⁾ 불안은 이러한 존재자에게 문을 두드린다.

‘그들’로서 살아가던 이에게 불안이라는 기분은 어떻게 다가오는가?

25) 일상적 존재자는 유혹을 통해 타자에게 넘겨지는 것이 아니라 스스로 자기 자신 속에 붙잡혀 있다고 말한다. 하이데거(2005), 이기상 옮김, 『존재와 시간』, 까치글방, p. 244.

26) 하이데거(2005), pp. 240-246.

그것은 낯설고 초조하며 ‘마음이 편치 않음’으로 엄습해온다. 두려움과 다르게 대상이 무엇인지 모르는 불확실함이다. 그러나 함정은 대상을 모른다는 것에 있다. 불안은 분명 외부적 세계를 걷어내며 자신에게 집중하는 실존론적 토대를 가지고 있지만, 대상 없이 ‘마음이 편치 않음’으로 느껴질 뿐이다. 그에 대한 대비책도 없으며 불확실함으로 기다려야 한다. 잠재우려 해도 불안은 갑자기 고개를 들이밀며 자신에게 몰두하게 만든다. 하이데거는 불안에게 몰두하는 일을 비본래적인 존재자가 미끄러져 나가는 상태라고 한다. ‘그들’로서 살던 일상성이 무의미해지는 일이다.

불안이 그 때문에 불안해하는 이유는 세계-내-존재 자체이다. 불안 속에서 주위세계적인 손안의 것이, 세계내부적인 존재자 전체가 가라앉아버린다. “세계”는 더 이상 아무것도 제공할 수 없으며 마찬가지로 타인들의 더불어 있음도 그렇다. 불안은 이렇게 현존재에게서, 빠져 있으면서 자신을 “세계”에서부터 그리고 공공의 해석되어 있음에서부터 이해할 수 있는 가능성을 빼앗아버린다.²⁷⁾

그렇다면 ‘더불어 있음’에서 공공의 해석으로 자신을 이해해오던 ‘그들’은 무의미해진 삶 앞에서 이제 무엇으로 자신의 존재성을 이해해야 하는가. 먼저 일상적 존재자가 직면한 건 그동안의 삶이 무의미하다는 좌절감은 아닐까.

그런데 무의미란 기존 삶의 체계가 무너지는 것이 아니다. ‘그들’의 모습이 자기에게 자각되며, 비로소 ‘그들’에게 빠져나와 ‘그들’ 삶의 양식이 하나의 존재 방식이라는 것을 볼 수 있게 된 것이다. 즉, ‘그들’의 비본래성에 더 이상 의미를 두지 않은 상태인 것이다. 이제 의미 있는 것이란 무엇인가. 의미를 찾기 위해선 먼저 가라앉은 무의미해진 것들을 상세히 살펴보아야 한다.

27) 하이데거(2005), p. 256.

불안한 이유를 찾는 나에게 대중의 생활은 대답을 해주지 못하며 오히려 불안에서 도피하여 일상으로 갈수록 더한 공허감만 불러일으킨다. 무의미란 더 이상 일상적 존재자가 ‘그들’이 원하는 삶에서 생활의 기쁨을 찾을 수 없으며 무관심해진 것이다. 즉, 불안을 직면할 때 현존재는 고요한 고뇌로 들어가며 가치를 두었던 소유물들에 의욕을 잃는다. 소유물에는 현존재 자신을 부르는 존재성이 없기 때문이다. 지금까지 살아온 삶에서 자신의 전부라고 생각하고 모든 걸 쏟던 소유물에 자신의 존재성이 없다니, 그 삶이 비본래적 생활이었다니. 일상적 존재자는 불안 속에서 무의미를 묻는다. 그럼, 도대체 나는 왜 불안한 것인가? 그러나 일상적 존재자가 겪은 좌절이란 비본래적 생활에 대한 욕망이 꺾인 상태가 아닌가. 도리어 그는 이제 현존재로서 무의미해진 그것들을 세계의 한 구성요소로 보고 진실로 자신이 원하는 존재 가능의 의미를 찾아나가게 되는 것이다. 좌절된 건 비본래적인 삶의 양식들에 집착하던 마음뿐이다.

박찬국은 세인(世人)에 대해서 “전통과 사회의 지배 아래서 자신들의 추구하는 가치와 삶의 의미가 과연 참된 것인지에 대해서 진지하게 사유하지 않은”²⁸⁾ 사람들이라고 말한다. 즉, 무의미를 통해서 알 수 있는 건 그들 자신이 진정 삶의 의미를 ‘그들’의 시선이 아닌 자신 스스로 물어왔는가란 질문이다. 문제제기에서 논한 ‘일상적인 세계에 대한 무의미와 본래적인 존재 가능의 열림이 동시적으로 가능한가’(주3)라는 물음에서 그는 오히려 세인들이 무의미에 매몰되는 경우가 많으며 본래적인 존재 가능의 열림이 드물다고 보고 있다. 그러한 이유로 세인들은 여전히 “일상적인 삶의 가능성들을 허망한 것으로 경험하고 있으면서도 아직은 나의 자기중심성을 버리지 못하고 있기 때문이라고 말한다.”²⁹⁾

이러한 ‘자기중심성’에 대한 인간 이해를 유식의 구조에서 찾아볼 수 있다. 유식에서는 제칠말나식(第七末那識)이 이러한 작용을 한다고 본

28) 박찬국(2008), p. 148.

29) 박찬국(2008), p. 166.

다. 말나식은 아뢰야식(阿賴耶識)의 견분을 상분으로 삼는다. 즉 아뢰야식에 혼숙된 종자들을 고정화하며 집착한다. 그는 종자를 명칭화하며 ‘나’라는 존재자를 증명하는 요소로 만든다. 이러한 가상의 존재자가 사라질 때 말나식은 자신이 좌절 상태이며 삶이 무너져 내렸다고 생각한다. 말나식은 이름부터 시작하여 학벌, 경력, 외모, 소유물들이 자신이라고 보았다. 그런데 이러한 것을 잃으면 ‘나’는 존재하지 않는가. ‘나’를 유지하고 있었던 것이 가라앉았을지 모르나 여전히 식은 변화하며 작용하고 있다.

일상적 존재자의 비본래성 또한 여전히 존재 이해를 확인하는 과정일 뿐이었다. 왜냐하면 무의미해진 건 본래적 존재 가능성이 아니라 ‘그들’의 방식이었다. 여전히 그는 살아있기에 존재하고 있다. 유식의 측면으로도 좌절은 오히려 ‘참아’에 다가서는 데 가까운 인식적 방향이다. ‘좌절’로 인해 ‘그들’의 방식으로 살아가던 고정된 ‘나’의 상에서 벗어날 수 있기 때문이다. 불안을 통해 드러나는 비본래성은 세계-내-존재에 있는 하나의 방식으로 밝혀진다. 이와 같은 존재론의 구조를 통해 현존재는 비본래성과 본래성을 투명하게 바라보게 된다.³⁰⁾

또 다른 불안의 과정으로, 불안과의 마주침에서 도피한다는 것은 무엇인가. 그것은 일상적 존재자가 불안의 이유를 자신에게 묻는 것이 아니라 도리어 일상적인 생활에 집착하는 현상이다. 막연한 불안감이 비본래적인 생활들을 무너뜨릴 것 같아 더욱 주위세계에 파고드는 것이다. ‘무너뜨릴 것 같은 예감’ 이러한 현상을 어떻게 이론적으로 설명할 수 있는가. 정신의학에서는 불안감에 기반하여 망상증이 일어난다고 말한다. 즉, 예감이 어떠한 환상의 대상(사건)을 만들어 그러한 일을 실제로 일어난 일로 받아들이는 것이다. 이러한 현상은 불안을 마주하지 않고 오히려 도망칠 때 스스로 공포의 상황을 망상으로 만드는 일이다. 왜냐하면 불

30) 하이데거(2005), p. 260.

안 안으로 들어가면 거기에는 텅 빈 자신과의 고뇌만 있을 뿐이기 때문이다.

유식에서는 대상의 유형을 삼류경으로 보았다. 그중 불안의 망상 작용은 흡사 독영경으로 그려지는 상분과 유사하다. 독영은 대상의 실체를 자신 안에서 찾지 않고 망상으로 대상을 만드는 인식 작용이기 때문이다. 규기는 현장(玄奘)의 『삼장가타』(三藏伽陀)에서 “독영경은 오직 견분만을 따르네.”(獨影唯從見)를 해석하면서 독영경에 대해 다음과 같이 말한다.

모두 심을 따르기에 별도의 체와 용이 없다. 가정假境에 속하기에 독영이라 한다.³¹⁾

즉, 독영은 식이 홀로 만들어낸 그림자이다. 독영경의 예를 ‘허공의 꽃’으로 드는데 이는 눈에 낀 실밥을 바깥 세계에 있는 꽃으로 오해한다는 것이다.³²⁾ 이러한 착각은 나의 육체적, 심리적 작용의 변화를 바깥 대상의 작용으로 오인하는 데에 있다. 망상으로 가상의 상황을 만들었지만 실제로 일어나는 건 없다. 망상하는 건 자신일 뿐이다. 견분과 상분은 같은 자체분이다. 견분이 실재의 대상이라고 본 상분은, 견분이 착각하며 보고 있는 대상일 뿐이다. 견분은 자신이 이러한 착각의 망상 속을 헤매고 있는지 모른다. 그리하여 그를 인식하는 자증분과 자증분을 인식하는 증자증분이라는 깊이 있는 시선이 필요한 까닭이다. 망상의 작용을 멈추지 못할 때, 우리는 독영경이라는 망상이 실제의 상황이라고 착각하며 거기서 전달되는 감정을 고스란히 느낀다. 망상 속에서 울고 웃는다. 자증분은 망상을 그려내고 있는 말나식의 견분에게 먼저 보고 있는 것을

31) “皆是隨心，無別體用。假境攝故，名爲獨影。” 규기, 『장중추요』(掌中樞要), 박인성(2012), p. 143, 재인용.

32) 박인성(2012), pp. 144-145.

멈추라는 결단을 내려야 한다. 자증분은 건분을 확인하는 동시에 독영경의 실체 없음을 파악한다. 그러나 자증분에게는 인식 결과가 없다. 단지 왜 그러한 망상을 하고 있는지 자신에게 물어볼 뿐이다. 독영경의 상에 체와 용이 없듯이 불안에도 실체는 없었다. 그것은 단지 자신의 토대를 알리는 신호였다.

현존재는 불안의 이유를 외부대상에서 찾을 수 없음을 확인하고 자신의 존재에 눈을 돌린다. 즉, 자신의 삶에 닥쳐올 외부적 충격으로 불안에 떨고 있었던 게 아니라 무관심하게 내버려두었던 존재의 소리를 듣지 못했기에 불안은 찾아온 것이다. 그러므로 현존재는 자신의 균열 간 실존적 토대를 들여다본다. 다음 장에서는 이러한 불안의 토대인 존재의 형성이 어떻게 이루어지는지 유식의 아뢰야식을 통해 알아보고자 한다. 이를 통해 ‘불안에 대한 이유를 묻는 나’와 ‘이유를 묻는 나를 지각하는 나’의 대화를 살펴볼 수 있을 것이다.

4. 불안의 토대-아뢰야식

일상생활에서 ‘그들’은 불안의 과정으로 무의미와 망상을 일으킨다는 것을 살펴보았다. 그리고 대중의 욕망에 따르며 타자와 경쟁하던 자신을 자각하며 근본적인 물음을 갖는다. 이제 자신에 대해 고민하며 무엇으로 인해 그토록 불안해하는지 자신에게 묻는 것이다. 즉, 불안함을 느끼는 마음에 집중한다. 불안했던 세계는 근원적으로 자신의 마음에서 비롯되었던 것이다. 그렇다면 그는 ‘마음’을 어떻게 이해하고 있었던가.

이러한 논점에 앞서 잠시 우리는 하이데거와 유식 사상의 세계성을 주목해 볼 필요가 있다. 실존론적인 관점에서 그들이 말하는 세계란 인간이 자신의 존재성을 자각하고 있는 곳이기 때문이다. 하이데거는 자신의 존재 가능성을 이해한 현존재가 비로소 세계 안으로 진입할 수 있다고 말

하며, 유식에서는 식의 전체적인 구조와 심층식인 아뢰야식의 이해를 통해 집착된 세계를 ‘있는 그대로’의 세계로 볼 수 있다고 말한다.

자신의 존재 자각 여부에 따라 세계가 다르게 보인다는 건 무엇일까? 그것은 나만 현존재로 이해되는 것이 아니라 타자도 현존재라는 발견이다. 경쟁 상대이고 분별의 대상이었던 타자가 나와 다르지 않다는 것이다. 존재 가능성이 이해된 현존재에게 세계란, 자신뿐만 아니라 세계에 더불어 있는 ‘그들’ 또한 비본래성과 본래성을 획득할 수 있는 존재 가능성의 현존재라는 것을 이해할 수 있는 공간³³⁾이다. 이러한 존재 이해로서 우리는 서로의 존재 가능성을 드러낼 수 있으며 타자들과 이해로서 관계 맺을 수 있다. 불안은 나의 존재 이해를 열면서 다른 일상적 존재자 또한 존재의 영역이 있다는 이해의 근거를 세계-내-존재로 알 수 있게 하는 기분인 것이다. 그러나 일상적 존재자에게 자신의 존재 가능성이 이해되지 않는다면 타자의 존재성 또한 알 수 없다. 그러한 일상적 존재자에게 세계는 단지 ‘그들’로서 살아가는 공간이며, 분별에 의한 소외 속에서 ‘그들’의 욕망을 쫓는 황량한 터일 뿐이다. 거기에는 존재 이해라는 토대가 없다. ‘불안한 세계’에서 세계란, 흔들리는 이 땅이 아니라 존재 이해가 가려진 자신의 “세계”³⁴⁾인 것이다. 다르게 말하자면, 자신의 존재성이 열리지 않아 딴을 땅이 없는 것처럼 일상의 밑바닥이 허공처럼 불안한 것이다.

불안을 밝혀나가기 위해서는 두 가지 인식 방향이 있다. 첫째는 불안

33) 하이데거는 현존재 근본구성틀인 세계-내-존재를 드러내기 위하여 먼저 세계에 대해 분석한다. 세계성은 크게 두 가지 뜻으로 나뉜다. 첫째는 존재적 개념이다. ‘존재자의 존재를 의미’하며, ‘존재자의 다양성을 포괄하는 영역’이다. 예를 들어, 수학자의 “세계”, 춤의 “세계”이다. 이는 ‘존재자의 총체’를 의미한다. 두 번째 세계성은 실존적 의미를 가진다. 여기에서 ‘공간’은 주체적 세계가 아닌 더불어 살아가는 세계이다. 세계는 공적이며 “현존재가 ‘그 안에서’, ‘살고 있는’ 곳이다. 하이데거는 『존재와 시간』에서 나타나는 세계에 대한 개념을 두 번째 실존적 의미로 사용한다. 존재적 개념은 “ ”을 넣어서 사용한다. 하이데거 (2005), p. 96.

34) 존재적 개념으로서 “세계”를 말한다.

이라는 대상이 찾아왔을 때 기분을 분석해가며 존재를 개현하는 과정이다. 이는 표층에서 심층으로 펼쳐지는 유식의 팔식 구조로 살펴볼 수 있다. 둘째는 삼능변(三能變)으로 초능변인 아뢰야식부터 제이능변인 말나식, 제삼능변인 전육식으로 심층에서 표층으로 거슬러 올라가며 불안이 어떤 모습으로 형성되는가를 알아보는 것이다.

삼능변의 능동적인 방향은 유식무경 즉, 오직 식일뿐 외부 대상은 식이 전변하여 재현된 현상이라고 말하는 유식의 이론을 뒷받침해줄 수 있다. 인간은 개인의 경험을 바탕으로 세계를 인식한다. 외부 대상을 어떤 것으로 규정짓는 건 의식의 범주에서 대상에 대한 정보와 관념을 갖고 있기 때문이다. 특히 불안은 심층 의식 속에 있는 존재가 자신의 가능성이 자유롭게 개현되지 못할 때 표층에 드러내는 현상이다. 그러한 불안감을 경험했을 때, 일상적 존재자는 정보가 없어 낯설게 느껴진다. 인간이 불안의 이유를 ‘아, 존재가 자신을 돌아보라고 일상성에 빠져있는 나를 부르고 있구나’라고 단박에 알기는 어려울 것이다. 오히려 불안한 마음에서 벗어나기 위해서, 순간에 몰입할 수 있는 자극성에 빠지거나 불안을 대체할 수 있는 대상을 찾아 망상 속을 헤맨다. 그러나 그들은 불안의 대상이 아니었다. 몰입 후에, 망상 너머에도 불안은 여전하거나 더욱 커져 가기만 하기 때문이다. 불안에게는 외부적 대상이 없다. 다만, 불안한 나만 덩그러니 놓여 있을 뿐이다. 이제 불안은 자기 자신에게로 집중한다. 낯선 불안감으로 세계에서 이리저리 방황하던 일상적 존재자는 불안에 대한 이해가 쌓여갈 때 불안이라는 대상을, ‘있는 그대로’ 듣게 되는 것이다.

유식의 능변설에서 인식의 근본 단계는 초능변이다. 팔식의 구조에서 가장 밑층이었던 아뢰야식³⁵⁾이 심층에서 표층으로 인식을 좁혀나가는

35) 아뢰야(阿賴耶)는 인도의 아알라야란 말을 음사한 것으로 ‘밑층에 깔려있는’, ‘파묻힌다’라는 말을 명사화한 것이다. ‘감추다’, ‘간직하다’라는 뜻이 있다. 太田久紀 (2002), p. 112.

활동에서는 초능변으로 불린다. 이러한 아뢰야식은 인식의 중점으로 ‘의식의 지속성’과 ‘연속하는 주체’의 역할을 한다. 아뢰야식에는 경험들이 혼습³⁶⁾되어 현재나 미래에 영향을 끼친다. 이렇게 혼습된 경험들을 ‘종자’라 부른다. 세계를 바라보는 인식이 달라질 수 있다는 것은 이러한 무기성의 종자를 알고 있는가 아니면 아뢰야식의 견분을 상분으로 삼은 말나식의 자아성에만 빠져 있는가에 따라 달려있기 때문이다.

이제 ‘이유를 묻는 나를 지각하는 나’가 ‘불안에 대한 이유를 묻는 나’에게 던지는 존재 이해를 살펴보자. 어떠한 시선으로 ‘이유를 묻는 나를 지각하는 나’는 ‘불안에 대한 이유를 묻는 나’에게 불안을 부른 토대를 알려줄 수 있는가.

우선 아뢰야식에는 과거의 경험들을 머무르게 하는 힘이 없다. 오오타 큐키(太田久紀, 1928-?)는 세친의 아뢰야식 폭류(暴流)³⁷⁾ 비유를 통해 인간은 본래 흐르는 존재 과정을 겪고 있기에 불안감을 가질 수밖에 없다고 한다. 불안한 존재자는 정착하고 싶고 안정을 구하고 싶기에 거친 흐름의 자기를 한 물결로서 포착하고 그것을 고정된 자신으로 본다는 것이다.³⁸⁾ 그것은 제이능변인 말나식의 작용이다. 아뢰야식에 혼습된 종자들은 말나식 자아의 틀로 좁혀진다. 그 틀을 바탕으로 제삼능변인 의식과 전오식이 사유, 감정, 감각으로 대상을 받아들이는 것이다. 삼능변의 인식 활동은 이와 같이 아뢰야식의 종자에서부터 출발하여 말나식으로, 다

36) 혼습은 다음과 같이 비유된다. “향을 태우면 의복에 그 향기가 스며들어 간다. 향은 없어져도 스며들어간 향기는 언제까지나 의복에 있다. 혼습이란 마치 그와 같은 것이다.”(『현식론』(顯識論)), “마치 안개 속을 가는 것과 같다. 의복을 적신 것은 아니지만, 어느 사이에 축축이 젖어 버린다.”(동산양개(洞山良介), 太田久紀(2002), p. 122.

37) “이것은 무부무기성이니 촉 등도 역시 그러하다. 항상 유전(流轉)하는 것이 폭포수와 같도다. 아라한위에서 버리네.”(是無覆無記 觸等亦如是 恒轉如暴流 阿羅漢位捨), 유식삼십론 4송, 김묘주(2008), p. 2.

38) 太田久紀(2002), p. 119.

시 전육식의 통로를 거친다.

그의 이러한 논의를 보자면, 육식의 인간 이해는 제형무상으로 늘 변화하는 존재이다. 그렇다면 육식에서 불안은 아뢰야식으로부터 비롯되고 말나식의 집착심에서 발인된다는 것을 알 수 있다. 본래의 자기를 말나식의 고정된 자아로 보는 인간은 고정된바 없고 늘 시간의 물결에 흐르는 존재의 흐름 앞에서 불안감을 느낀다. 그러나 이러한 흐름이 본래 자기의 존재성이었으며 고정화하는 것은 말나식의 작용일 뿐이라고 자각한다면 불안감을 존재 이해의 신호로 받아들이는 것이다.

아뢰야식의 기본 바탕은 무엇으로 이루어져 있는가? 육식학에서는 아뢰야식을 무부무기(無覆無記)로 본다. 무기는 선, 불선 어느 것도 아니다.³⁹⁾ 아뢰야식이 무부무기인 것은 무기성이 가려지지 않은 상태이기에 그러하며 말나식이 유부무기(有覆無記)인 것은 무기성이 자아심으로 가려졌기 때문이다.⁴⁰⁾ 이러한 무기의 바탕에 경험들이 혼입된다. 선한 행위를 많이 하면 말나식은 이러한 아뢰야식의 견분을 보고 자신을 선한 자아로 판단할 것이고, 선하지 못한 행위를 많이 한다면 불선이라는 것은 알지만 말나식이 자신의 행동에 근거를 마련하여 정당하다고 판단할 것이다. 식의 구조에는 종자들을 자아성에 맞추어 집착하는 말나식이 있다.

그로 인해, 오랜 수행과 선한 행위에도 자신의 말나식을 망각한다면 존재 이해가 닫힌 사람이 되며, 불선한 이도 자신의 인식 구조를 옳은게 자각한다면 존재 이해가 가능한 사람으로 탈바꿈되는 것이다. 그러한 면에서 생각한다면 선과 불선은 존재의 정해진 판단 기준이 아니라 자기

39) 무기(無記)는 사물의 체성이 중용(中容)으로서, 선이라고도 악이라고도 기별(記別)할 수 없는 것을 말한다. 부(覆)는 은복(隱覆)·은폐(隱蔽)의 뜻으로서 염오의 성품이다. 김묘주(2008), p. 107(주38).

40) 제7식은 유부무기성이다. 성스러운 도를 장애하여 청정심을 은폐한다. 무부무기는 체성이 망혹(妄惑)이 아니면서 세력이 미약하여 선악이 아닌 것이다. 아뢰야식의 자체와 오근(五根) 및 외부세계의 산하초목 등이 무부무기성이다. 김묘주(2008), p. 107.

자신에 대해서 얼마나 자각하고 있는가에 따라 달라질 수 있다. 무기를 통해 인간은 고정된 선, 불선의 존재가 아니라 삶의 길에서 언제나 자각의 끈을 놓을 수 없는 현존재이기 때문이다.

5. 맺음말

불안이라는 근본기분이란 철학적으로 인간의 존재론적 현상이며, 정신의학에서는 현대 질환의 기본 증상이다. 이러한 심리작용은 인간학적 질문이며 삶을 지속하는 기분이지만 정신적 과잉이 되면 망상, 공포, 걱정, 두려움, 강박, 집착을 일으키며 삶을 파괴하는 요소가 된다. 이러한 파르마콘적인 불안으로 인간은 자기의 소리에 귀를 기울이며 실존적인 삶을 살아갈 수 있지만, 잠식된 상태로 고통을 겪을 수도 있다. 이에 불안을 하이데거의 존재론적인 측면에서 파악하며, 정신 현상으로서 인식하는 구조를 유식의 사분설로 살펴보았다.

기초존재론의 현상인 불안을 유식의 인식론 구조로 모색한 이유는 존재를 어떻게 이해할 수 있는가에 대한 물음에서 시작되었다. 하이데거는 무화과정을 제시하였지만, ‘존재자가 미끄러져 나가는’(본래성이라고 생각했던) 비본래성이 비본래성으로 드러나 존재론을 구축하고 다시 본래성을 드러낼 수 있는 이해 단계가 필요했기 때문이다. 자신과의 대화가 분석적으로 진행되기 위해서는 유식의 심층 인식구조가 촘촘한 사다리가 될 수 있을 거라 판단했다. 유식은 단지 인식구조에서 그치는 것이 아니라 객관적 대상에 대한 고정된 선입견과 자신에 대한 고정된 시각을 반성하여 존재의 ‘있는 그대로’의 모습을 드러내기 때문이다.

그러나 불안을 자각하는 면에서 현존재의 이해에 따라 인식구조를 수행해볼 수 있는 시간은 차이가 있다는 점을 간과할 수는 없다. 이 글은 부족하게나마 불안에 대한 관념을 공포와 망상에서 견어내고 보다 근본

기분으로 파악하기 위해서 인식 구조를 이론적 이해로 정리해본 단계라는 것을 말한다. 따라서 불안을 존재론의 구조로 본, 첫 기획을 시작으로 인간의 근본적인 불안을 다른 사상에서는 어떻게 다루고 있는지를 연구해야 할 과제가 남아 있다.

참고문헌

【자 료】

- 김묘주 역주(2008), 『성유식론』, 동국역경원.
마르틴 하이데거(2005), 이기상 옮김, 『존재와 시간』, 까치글방.
_____ (1995), 이기상 옮김, 『형이상학이란 무엇인가』, 서광사.
쇼펜하우어(2006), 함현규 옮김, 『생존과 허무』, 빛과 향기.

【논 저】

- 권순홍(2008), 『유식불교의 거울로 본 하이데거』, 길.
김형효(2001), 『하이데거 전기 사상에 대한 유식학적 독법』, 『하이데거 철학과 동양사상』, 철학과 현실사, 55-105.
박인성(2012), 『『삼장가타』에 대한 규기의 해석』, 『인도철학』 제36집, 인도철학회, 129-161.
박찬국(2008), 『초기 하이데거의 불안 개념에 대한 비판적 고찰』, 『가톨릭 신학과 사상』 제62집, 신학과사상학회, 143-177.
_____ (1999), 『키에르케고르와 하이데거의 불안 개념에 대한 비교 연구』, 『시대와 철학』 제10집, 한국철학사상연구회, 189-219.
정은혜(2009), 『하이데거 사상과 동아시아 전통의 비교연구』, 『철학과 현상학 연구』 제43집, 한국현상학회, 55-100.
太田久紀(2002), 정병조 옮김, 『불교의 심층심리』, 현음사.
홍준기(2001), 『불안과 그 대상에 관한 연구』, 『철학과 현상학 연구』 제17집, 한국현상학회, 234-267.
황욱(2006), 『유식의 사분설 고찰』, 『한국선학』 제13집, 한국선학회, 207-247.

원고 접수일: 2014년 1월 1일

심사 완료일: 2014년 1월 16일

게재 확정일: 2014년 2월 4일

ABSTRACT

The Epistemological Structure of Angst

- Heidegger's Concept of Angst and the Buddhist Vijñapti-matra Concept
of Four Aspects of Theory of Cognition -

An, Huijeong*

This paper attempts to define and establish the cognitive structure of angst through Heidegger's concept of angst and the Buddhist Vijñapti-matra concept of Four Aspects of Theory of Cognition. Angst is a fundamental phenomenon that arises from nihilism (das Nichten). This fundamental feeling reveals to the being that he exists not only next to but also within the world in which he lives. Buddhism manifests the overall structure through raising questions such as "Is the subject perceived objectively?" This is the Buddhist Vijñapti-matra's reflection on its perception of obsession and pain. In an ontological aspect, these two theories are the structural analysis that attempt to reveal the overall phenomenon.

First of all, the Buddhist Vijñapti-matra concept of Four Aspects of Theory of Cognition is applied as the initial stage in which angst is perceived by the being. The conclusion drawn is as follows: the feeling of angst (mental phenomena) à perceiving oneself to be anxious (discrimina-

* Sungkyunkwan University on Eastern Philosophy Course

ting such phenomena) à questioning why one is feeling angst (the power that discriminates) à perceiving oneself that is questioning the why (the proof or assurance of that power). Second, the paper examines the condition of the inauthentic being that experiences angst and investigates the meaninglessness of the routines of everyday life that emerges from nihilism. Through such exploration of futile delusions, the paper strives to reveal the inauthentic process that occurs within the epistemological structure of angst. Third, the paper examines the effect on the development of angst when there is a change in the method of perception from cognition to in-depth awareness.