

훗설의 현상학과 유식론은 과연 일치하는가? - 윤명로 교수의 『현상학과 유식론』(시와 진실, 2006)에 대한 서평 -

박 찬 국
(서울대학교 철학과)

고(故)윤명로 교수님(호: 桂泉, 이하에서는 계천 선생이라고 칭하기로 한다)의 책 『현상학과 유식론』은 『현상학과 유식론의 비교 연구』를 비롯하여 주제를 달리 하는 몇 개의 논문들로 구성되어 있다. 『현상학과 유식론의 비교 연구』를 제외한 다른 논문들은 하르트만이나 훗설, 아리스토텔레스 철학, 훗설과 마이닝, 카르납의 구성이론을 간략하게 소개하고 해설하는 글들이거나 한국사상의 전개과정에서 나타나는 종합과 융화의 시도들을 역사적으로 정리하는 글들이어서 본격적인 논문이라고는 보기에는 약간 어려운 것들이다. 따라서 이 서평에서는 이 책에서 가장 대표적인 논문이라고 할 수 있는 『현상학과 유식론의 비교 연구』를 검토하는데 한정하고자 한다.

39쪽이라는 적지 않은 분량의 이 논문에서 계천선생은 우선 훗설의 현상학과 유식론의 역사적 탄생배경과 핵심적 내용을 간명하게 드러내면서 양자 사이에 존재하는 공통점들을 상세하게 드러내고 있다. 훗설의 현상학과 유식론 사이의 공통점들을 드러내는 것을 목표로 하겠다고 공표하고 있을 정도로(19쪽) 계천선생의 글은 전체적으로 볼 때, 훗설의 현상학과 유식론 사이의 ‘놀라운 일치’에 대한 경이에 의해서 규정되어 있다. 이 논평은 계천선생이 주장하는 것처럼 훗

설의 현상학과 유식론이 과연 그렇게 일치하는지에 대해서 검토하고자 한다. 이러한 검토는 직접적으로는 계천 선생의 글에 대한 검토가 되겠지만, 간접적으로는 훗설의 현상학과 불교의 유식론 사이의 유사성을 주장하는 향간의 모든 글들에 대한 검토가 될 것이다.

이 서평은 크게 두 부분으로 나누어진다. 첫째 부분은 훗설의 현상학과 유식론 그리고 양자의 공통점에 대한 계천선생의 서술을 간략하게 요약하는 부분이며 둘째 부분은 계천선생의 입장에 대해서 비판적으로 검토하는 부분이다.

1. 훗설의 현상학과 유식론의 관계에 대한 계천선생의 견해

1) 각각의 내용

현상학은 근세 데카르트에 의해서 제기되고 칸트에게로 이어져온 합리적 인식설의 이념이 20세기에 이르러 엄밀한 형태로 철저화된 철학인 반면에, 유식론은 AD 3-4세기부터 대승불교의 근간이 되어온 점에서 각기 지향하는 목표를 달리한다. 계천선생은 유식론과 현상학은 이렇게 문화적 배경과 그 목표가 다름에도 불구하고 인간의 ‘의식’을 철학적 시각에서 내성적으로 분석·기술하고 있는 점에서 궤를 같이하고 있다고 말하고 있다. 양자는 의식과 세계와의 상관관계 내지 인식관계 및 이에 수반되는 다양한 부수관계 등의 분석적 해명에 있어서 놀라운 유사성을 갖는다는 것이다. 이런 의미에서 계천선생은 심지어 불교는 20세기의 엄밀한 현상학적 인식설을 교리의 바탕으로 삼고 있는 종교라고 불러도 과언이 아니라고까지 말하고 있다.

계천선생은 훗설의 현상학을 자신의 시대에 상당한 영향력을 가지고 있었던 생철학이나 실존철학과 같은 비합리주의에 대해서는 합리주의를, 그리고 객관주의에 대해서는 선협주의를 주창한 것으로 파악하고 있다.

훗설에 의하면 생철학은 철학을 마치 ‘위대한 예술가의 예술작품’처럼 보았고 실존철학은 철학을 ‘종교와 동일한 평면’에다 정위(定位)시키려는 태도로써 에

초부터 학문성을 포기하고 나오는 만큼, 아무리 사상의 심오성을 자부한다 하더라도 그것은 한낱 신화나 다름없으며 결코 학은 아니라는 것이다. 아울러 훗설은, 객관주의는 경험에 의하여 자명한 것으로 주어져 있는 세계를 기반으로 하여 학적으로는 세계가 그 자체에 있어서 무엇인가 하는 객관적 진리를 묻는 태도인 반면에, 선험주의는 경험에 주어진 세계를 자명한 소여로 믿는 인식의 확실성 여부를 문제 삼고 ‘모든 인식형성의 궁극적인 원천’으로서의 선험적 주관성을 되물어가는 태도로 규정하면서 선험주의의 입장을 주창하고 있다. 이 경우 훗설은 ‘선험적’이라는 말을 넓은 의미로 사용하여 어떠한 대상에 관해서든 그것을 인식주체인 의식과의 연관에서 논하는 것을 선험적이라고 지칭하였다. 훗설은 이러한 의미에서 진리탐구의 시원을 경험적 소여로서의 세계로부터 사유 존재로서의 자아에게로 돌린 데카르트를 ‘선험철학의 선구자’로 존경하였다.

훗설에 의하면 르네상스기의 서구인의 이상은, 자유로운 이성의 통찰력으로 세계와 인간에 대한 보편적 철학을 확립하고 이를 삶의 원리로 삼았던 고대의 인간상을 구현하는 일이었다. 이러한 보편적 철학의 이념은 데카르트에 이르러 합리적 방법에 의한 보편 철학적 진리체계를 확립함으로써 근대적 형태로 부각되었으며, 이 정신이 ‘철학의 세기’라고 일컬어지는 18C까지 서구인의 심성을 지배하여 왔다. 그러나 이와 같은 보편적 철학의 이상과 새로운 이성적 방법의 의의에 대한 신뢰는 19C에 들어오면서 실증과학의 발전과 더불어 동요하기 시작하였으며, 마침내 19C 후반 실증과학은 ‘철학을 참수’하여 철학과 결별을 고하고 철학을 대신하여 서구인의 세계관을 좌우하게 되었다.

그러나 실증과학은 ‘일체의 주관적 여건들을 사상(捨象)해 버리는 본성에 따라서 ‘인간성에 관련된 심각한 문제들’에 무관심하게 되었다. 이와 함께 먼저 철학과 결별했던 실증과학은 인간의 삶에서도 유리되어 버림으로써, 근세 초 수세기 동안 서구인의 이상으로서 각인되어온 철학과 과학과 인간의 삶의 통일은 분열되고 말았다. 이처럼 철학과 과학에 대한 신뢰가 무너지고 셋이 분열된 것은 곧 이 셋을 통일하고 있던 이성에 대한 신뢰의 붕괴를 의미한다.

이성이란, 인간 현존재와의 연관에서 보면, ‘인간의 개체로서의 존재 내지 보편적 인간으로서의 존재와 모든 사물의 존재에 궁극적으로 의미를 부여하는 자

유로운 능력'이다. 따라서 이성에 대한 신뢰의 붕괴는 인간의 '자기 자신에 대한, 자기고유의 참된 존재에 대한 신뢰의 상실'을 뜻하는 것으로서, 훗설은 이를 곧 현대 서구인이 직면해 있는 위기라고 규정하였다. 그러므로 이 위기를 극복하는 길은, 훗설에 의하면, 오직 데카르트가 개시한 철학의 길을 되살려, 진정한 의미에서의 제일철학 내지 보편철학을 재건하여 이성의 위상을 회복하는 데 있다. 그의 선험적 현상학은 바로 이를 구현하고자 한 철학이다.

유식론은, 설일체유부의 제법실유설(諸法實有說)과 『반야경』의 공(空)사상에 입각한 중관파의 일체개공(一切皆空)설을 지양하고, 교리를 인식론적 시각에서 정초한 것이라 할 수 있다. 불교의 궁극적 이상은 한마디로 말해서 번뇌로부터의 해탈을 통하여 개오득도(開悟得道)를 이루는 데 있거니와, 이는 오직 인식대상(對境)에 대한 온갖 탐착을 버림으로써만 성취될 수 있는 일이다. 중관파가 일체법공(一切法空)을 통찰하고 온갖 집착을 여임으로써 견성(見性)·정각(正覺)에 이르는 길을 교시한데 대하여, 유식론은 의식의 정치(精緻)한 분석을 바탕으로 하여 불교 교리의 인식론적인 정초를 기도한 것이라고 할 수 있다. 그렇다고 하여 유식론은 어떤 고매한 이론이나 학설을 고안 내지 창출하려는 것이 아니다. 이 점에서 유식론은 훗설의 현상학과 궤를 같이한다. 훗설은 온갖 체계적 이론의 확립을 배제하고 오로지 '사상 자체'에 대한 순수한 '기술(記述)'을 연구의 방법으로 삼는다. 그 까닭은 이론체계의 확립에는 개인적 확신 내지 선입견이 개입하기 쉽고, 따라서 그것은 사상 자체로부터 유리된 이론으로 그치는 것이 통례이기 때문이다.

불교 교리의 근간을 이루는 가장 기본적인 이론은, 주지하는 바와 같이, '연기(緣起)'사상이다. 우리가 일상적으로 시달리는 미혹, 망상, 번뇌 등은 모두가 연기를 따라 일어난 과보이다. 따라서 인과의 연쇄를 근원으로 소급하여, 연기가 의지하고 있는 근원을 단멸하여야 하는데, 이 근원이 다름 아닌 '무명(無明)'이다. 무명이란 한마디로 '깨닫지 못한 마음'을 가리킨다. 그것은 깨닫지 못했기 때문에 망상으로 분별을 일으킴으로써, 모든 사상을 마음 밖에 있는 것으로 보고 그것의 유무, 시비, 득실을 운위하게 된다. 과보로서의 신심 등의 괴로움을 받는 것은 모두 무명 때문이다. 우리가 무명을 단멸하고자 하면 먼저 스스로 마

음의 근원을 깨달아야 한다. 마음에 따라서 일어나는 일체의 망상은 모두가 깨닫지 못한 마음에서 생기기 마련이다.

‘우리가 무명을 단제(斷除)하고자 하면 먼저 스스로 마음의 근원을 깨달아야 한다’는 것은 곧 대경(對境)에 대한 망언과 망상을 멈추고 마음의 근원(心源)과의 관계에서 성찰하면, 그 대경(對境)은 꿈이나 수발귀신(垂髮鬼神)과도 같이 원인이 없이 허망하게 나타난 것’이요, ‘조작인(造作因)이 없이 오직 마음이 꾸며 낸 것’임을 깨닫게 됨으로써, 무명을 단제할 수 있다는 것이다.

이와 같이 유식론은 외경(外境)에 대한 갖가지 자의적인 상념들을 인식론적으로 분석·천착하여 ‘유식무경(唯識無境)’이요 ‘만법유식(萬法唯識)’임을 밝혀냄으로써 소박한 자의적 사념들이 한갓 망상에 의한 무명에 불과함을 증시(證示)하는 이론이다. 바로 이 점에서 유식론은 일상적으로 우리가 객관적 존재라고 믿는 대상들은 기실 의식에 의하여 구성된 의식내재적 피사념체(das Gemeinte, Cogitatum, Noema)를 의식외적인 것처럼 객관화 내지 실체화(Hypostasierung)한 것에 불과하다는 것을 해명한 현상학과 전적으로 그 궤를 같이 하고 있다.

2) 현상학과 유식론의 공통점

현상학과 유식론의 핵심적 내용에 대한 이상의 고찰을 기초로 하여 계천선생은 양자 사이의 일치점을 다음과 같이 드러내고 있다.

(1) 자연적 태도와 무명

훗설에 의하면 우리가 지각하는 대상들은, 우리의 선험적 주관성 내지 선험적 의식이 ‘사유작용’(Noesis)에 의해서, 의식에 정시(呈示)된 현재적(顯在的)인 면과 정시되지 않은 잠재적인 면과의 두 ‘질료’(Hyle)를 종합하여 구성한 ‘피사유체’(被思惟體, Noema)에 지나지 않는다. ‘전면과 같이 후면도 가지고 있고 중심으로부터 모든 방향으로의 반경이 같은 것’이란 곧 우리가 이 노에마(Noema)에다 그것의 내용으로서 부여한 ‘의미’(Sinn)인 것이다. 이처럼 선험적 의식이

노에시스(Noesis)에 의해서 현재적(顯在的)·잠재적인 다양한 질료로서의 체험 내용들을 종합하여, 그것에다 ‘의미를 부여’(sinngaben)하고 ‘생기를 불어넣어’(beseelen) 하나의 동일자로서의 노에마를 구성하는 것을 훗설은 ‘동일화의 종합’이라고 부른다.

노에마는 따라서 노에시스에 의하여 통일된, 이를테면 노에시스의 지향적 상관자로서의 객체이며, 의미에 의하여 대상으로서의 존재양상이 규정되고 있는 초월적 객체다. 그러나 노에마는 초월적 객체라고 해서 의식과 무관하게 실재하는(real) 초월체가 아니라 역시 의식에 내재하는 것임은 물론이다. 다만 노에시스와 질료처럼 의식의 내실적(reell) 구성분이 아니라 질료적 여건들로부터 형성된 이념적(ideell)인 것, 구태여 말하자면 ‘내재(內在)에 있어서의 초월체’(Transzendenz in der Immanenz)라고 할 수 있다. 따라서 일상적으로 우리가 믿는 것처럼 어떤 대상이 의식과 상관없이 초월적으로 존재한다고 생각하는 것은, 의식 내에서 구성된 내재적인 노에마를 자의로 객관화 내지 실제화하는 소박한 자연적 태도의 소치이며, 이와 같은 의식초월적 대상의 존재정립은 명증성을 결여한 허구일 수밖에 없다.

유식론의 시각에서도 이러한 자연적 태도에 따르기 마련인 대상의 객관적 정립은 한낱 망상이요, 무명과 망집의 근원이 된다. 사실 우리의 세속생활에 있어서는, 전(前) 5식(識)을 통해서 섭입(攝入)된 5경(境)의 바탕 위에 제6의식(意識)이 ‘분별사식(分別事識)’ 또는 ‘분별식(分別識)’으로서 작용하여 사유, 추리, 판별, 망상에 의해서 대상을 구성하고, 부지 중에 그것을 의식초월적 존재로 정립하게 된다. 이는 곧 유식삼성(唯識三性: 遍計所執性·依他起性·圓成實性)의 하나인 ‘변계소집성’(遍計所執性), 즉 주관적인 억측과 계탁(計度)에 사로잡혀 허망한 집착을 하게 되는 의식의 성질의 소치라 하겠다.

상술한 바와 같이 현상학과 유식론 양측이 모두 우리의 소박한 일상적·자연적 태도를 각기 ‘명증성의 결여’ 내지 ‘무명’으로 규정짓고, 그 까닭을, 의식내재적인 노에마적 구성체를 의식초월적 존재로 실제화하는 데 있다고 보았다. 따라서 현상학과 유식론에 있어서는 각기 ‘현상학적 환원(Phänomenologische Reduktion)과 ‘반본환원(返(=反)本還源)’이 절대적 의의를 가지며 탐구의 기점

이 된다.

(2) 지향성과 반연(攀緣)

훗설은 의식의 본질을 지향성에서 찾거나 의식의 지향성은 일반적으로 ‘어떤 것에 대한 의식’(Bewusstsein von etwas)이라는 형식으로 표기된다. 유식론에서도 심식(心識)은, 마치 덩굴이 나무와 같은 사물에 감기어 비로소 활동을 하듯이, 대경(對境)에 의지하고서만 작용하게 된다고 하여, 이를 ‘반연(攀緣)’이라고 하거나, 이는 곧 현상학의 지향성과 같은 의미를 갖는 것으로서, ‘심식(心識)이 진경(塵境), 6진(六塵), 즉 6경(六境)을 소연(所緣)으로 삼고 의지함을 반연이라고 한다’는 것이 그 단적인 표명이라 하겠다.

(3) 의식류(현상학)와 의식의 분류(奔流)(유식론)

훗설이 대상을 의식초월적 존재로서 정립하고 확신해오던 온갖 자연적 태도를 현상학적 환원에 의하여 배제한 끝에 확보한, 더 이상 배제될 수 없고, 절대적 명증성을 지닌 ‘현상학적 잉여’는 다름 아닌 선험적 의식 내지 순수 자아로서의 선험적 주관성이었다. 이러한 선험적 주관성은 고정된 것이 아니라 과거의 생의 체험들을 간직하는 것이며 이러한 과거의 생의 체험들은 현재의 대상구성에 끊임없이 영향을 미치고 있다. 현재의 의식생활에 있어서, 지금까지의 생의 체험들은 ‘죽은 침전물들’(tote Sedimentierungen)이 아니다. 그것들은 비록 바라보고 있는 시선에 의해 주의되고 있지는 않을지라도, 언제나 부수적으로 의식되는 배경으로서, 잠재적 효력을 가지고 현재적(顯在的)인 계기들과 함께 작용하고 있다. 이 점에서 우리의 의식의 특징은 현재적(顯在的)으로 정시되는 여건들을 넘어서 ‘더 많은 것을 사념’하는 ‘자기초출적 사념작용’을 하는 데 있다.

의식의 본성에 대한 이와 같은 현상학의 해명은 유식론에 있어서도 마찬가지로, 제6의식은 전5식을 통해서 직접적으로 주어지는 5경(境, 色·聲·香·味·觸)을 질료적 여건으로 하여 분별·사랑·계탁·판단 등의 활동을 하는 만큼, 자기를 초출하여 직접적인 소여보다 더 많은 것을 사념하게 됨은 불가피한 일이라 하겠다. 유식론에서는 일반적으로 의식을, 전5식은 차치하고, 제6 의식,

제7 마나식, 제8 아뢰야식으로 구분하는 것이 통례로 되어 있다.

그러나 대승입능가경(大乘入楞伽經)에서는 ‘현식(現識)’과 ‘분별사식(分別事識)’의 두 종류로, 그리고 현식론(顯識論)에서도 역시 ‘현식(顯識)’과 ‘분별식(分別識)’과의 두 종류로 나누고 있다. 여기서 “현식(顯識, 現識)은 곧 ‘본식(本識)’(즉 제8 아뢰야식)이며, 이 본식은 5진(五塵, 色·聲·香·味·觸)과 4대(四大, 地·水·火·風) 등을 조작하여 제법(諸法)을 구성한다. 분별식(分別識, 分別事識)은 곧 제6 의식을 지칭하는 것으로서, 이것은 현식(顯識)의 내재적 영역 속에서 인천(人天)·장단(長短)·대소(大小)·남녀(男女)·수등(樹藤) 등과 같은 다양한 일체법의 분별작용을 수행하며, 이처럼 이 의식은 법(法)·진(塵)을 취함·분별하기 때문에 분별식이라고 부른다. 이와 같이 현식을 소의緣(所依緣)으로 함으로써 분별식은 생기할 수가 있는 것이다.

이 현식, 즉 아뢰야식에 의해서 전작(轉作)·구성(構成)된 것들은 내재적인 대상, 구태여 말하자면 현상학에 있어서의 노에마에 대비되는 ‘내재적 초월체’로서의 대상이요, 구성하는 작용은 노에시스에 대비된다고 볼 수가 있다. 유식론에서는 아뢰야식의 내재적 영역 안에서의 이 작용적 측면을 ‘견분’(見分, *dr̥ṣṭi*), 대상적 측면을 ‘상분’(相分, *nimitta*)이라고 부른다.

본식(本識) 즉 아뢰야식이 물(物)·심(心)의 제법의 현상을 전작(轉作)·구성(構成)함에 있어 질료적인 바탕을 이루는 것은 비단 앞서 예시한 바와 같은 현재적(顯在的)인 6진·4대 등 뿐만이 아니다. 유식론에 의하면, 아뢰야식이 만유 제법의 발생원천이 되는 까닭은, 아뢰야식의 원어가 ‘장식(藏識)’을 뜻하는 바와 같이, 자체 안에 발생의 잠재력으로서의 각기 ‘종자’를 내장하고 있기 때문이다. 종자는 ‘본유종자(本有種子)’와 ‘신熏종자(新熏種子)’의 두 종류로 구분된다. 전자는, 가령 진여(眞如)를 스스로 깨닫게 되는 것과 같이, 그 종자를 아뢰야식이 이룰테면 선천적으로 간직하고 있음을 말하며, 후자는 예컨대 신(身)·구(口)·의(意) 3업이나 또는 자연적인 경험·체험 등이 과거로 낙사(落謝)하여 후천적으로 아뢰야식에 훈부(熏附)되는 종자를 지칭한다. 아뢰야식이 일명 종자식(種子識)’이라고 일컬어지는 까닭이기도 하다.

계천선생은 이 장식(藏識) 내지 종자식(種子識)으로서의 아뢰야식 이론은, 선

험적 의식류에 대한 현상학에서의 동태적·발생론적 이론, 즉 우리의 모든 의식 체험은 시간이 지나면 의식류의 심층에 지향적 함축으로서 침전하여 노에시스에 의한 노에마의 구성에 있어서 잠재적인 질료의 구실을 하게 된다는 이론에 비견될 수 있음을 볼 수가 있다고 말하고 있다.

상술한 바와 같이 유식론은 의식을 현식(顯識)과 분별식(分別識), 즉 아뢰야식과 제6 의식으로 대별하고, 분별식은 현식을 소의연(所依緣)으로 함으로써 생기할 수 있거니와, 이는 제7 마나식의 경우도 마찬가지로서 이 역시 현식, 즉 아뢰야식에 의지하여 발동하는 자아의식이다. 즉 우리가 ‘자아(나)’라고 부르는 것은, 사실은 5온(蘊, 色·受·想·行·識)의 화합체를 단지 개념적으로 생각한 것일 뿐 그 실체가 공무(空無)함에도 불구하고, ‘아뢰야식의 내재적 종자로부터 전생(轉生)한 ‘염오(染汚)의식’이 아뢰야식의 내재적 구성작용으로서의 ‘견분’을 반연하여 이를 자아(自我)라고 사랑·집착함으로써 발생하게 되는 심층적인 자아의식이 제7 마나식으로서, 아치(我癡)·아애(我愛)·아집(我執, 我見)·아만(我慢) 등 4종의 번뇌(煩惱)를 위시한 모든 미망(迷妄)의 근본이 된다.

유식론은 현상학의 경우와 달리, 의식을 8종으로 구분하고 있다. 그러나 이들 8종은, 상술한 바와 같이, 그 구조적인 상호연관에서 보건대, 제8아뢰야식을 근간으로 하고 여타 7종의 의식은 이 제8 식을 소의연으로 하여 전변(轉變)·전생(轉生)한 소산임을 알 수 있다. 계천선생은 이로써 비록 유식론이 여덟 종류의 의식을 구분하고 있지만, 이는 기실 본식(本識)인 아뢰야식과 다른 별개의 의식을 구분하고 있는 것이 아니라, 아뢰야식(心)이 지니고 있는 ‘의(意)’와 ‘식(識)’ 등 다양한 기능을 따라 명명한 명칭이라고 보아도 무방할 것이라고 보고 있다. 그리고 만일 이처럼 다양한 종류의 의식이 아뢰야식으로 일원화될 수 있다면, 이는 다름 아닌 현상학에 있어서의 선험적 의식 내지 선험적 주관성과의 철저한 유사성을 갖는다고 보아도 무방할 것이라고 계천선생은 말하고 있다.

2. 훗설의 현상학과 유식론은 과연 그렇게 일치하는가?

이상에서 우리는 계천선생의 글을 간략하게 요약해 보았다. 계천선생이 현상학과 유식론 사이의 일치점으로서 생각하는 것들은 다음과 같은 것들이다.

- 1) 훗설의 현상학과 유식론은 대상이 그 자체로 존재하고 우리는 그것을 수동적으로 파악하는 것이 아니라 그것을 능동적으로 구성하는 것으로 본다.
- 2) 훗설의 현상학은 기존의 의식체험들은 우리의 의식류의 심층에 침전하여 노에시스에 의한 노에마의 구성에서 잠재적인 질료의 구실을 하게 되는 것으로 보는데, 이는 유식론에서 장식이라 불리는 아뢰야식이 우리의 분별식에 끊임없이 영향을 미치는 한편 분별식이 만들어낸 망상을 다시 사용하는 것과 다를 바 없다.
- 3) 양자는 어떠한 사변적인 이론에 의하지 않고 우리의 의식에 대한 철저한 내적인 반성을 통해서 드러낸 사실만을 인정하려고 하는 방법적 태도에서도 동일하다.

그런데 계천선생이 드러내는 훗설의 현상학이 유식론과 일치한다고 생각하는 점들은 사실은 대다수의 서양의 근대철학에 대해서 타당한 것이 아닐까? 흄과 칸트 이후의 근대철학에서는 대상을 파악함에 있어서 우리의 상상력이나 이성이 능동적으로 개입한다는 사실이 당연한 사실로 간주되고 있다.

아울러 우리의 과거의 체험들이 우리 의식의 심층에 잠재되어 현재의 의식작용에 영향을 미친다는 사실은 굳이 훗설의 현상학이나 프로이트의 정신분석학을 끌어들이지 않더라도 이미 상식적인 이야기라고 할 수 있다. 자신의 과거가 자신의 현재의식에 영향을 미친다는 것은 약간의 반성능력만 갖춘 사람이라면 누구나 인정하는 것이 아닐까?

어떠한 사변적인 이론에 의하지 않고 우리의 의식에 직접적으로 주어진 것만 기술한다는 태도 역시 사실은 근대의 의식철학이 표방하는 태도가 아닐까? 심지

어 사변적인 이론의 대표적인 원흉으로 꼽히는 헤겔만 해도 자신이 자기 멋대로 이론을 지어낸다고 생각하지는 않았을 것이다. 인간 의식의 발달사에 대한 서술이라고 할 수 있는 『정신현상학』의 헤겔만 하더라도 자신이 자신의 의식경험에 주어진 것을 있는 그대로 분석하고 기술하고 있다고 주장할 것이다.

이상에서 피력한 본인의 주장을 뒷받침하기 위해서 본인은 서양 근대철학의 본질적인 특성을 간략하게 짚어 보기로 한다.

서양의 고중세 철학이 철학의 토대를 세계에 두었다면 근대철학은 인간에게 둔다는 것은 철학사에서 하나의 공인된 견해로 간주되고 있다. 고중세 철학이 세계를 그렇게 그 자체로 존재하는 것으로 생각하면서 그것이 갖는 구조를 파악하는 데 향해 있다면, 근대철학은 우리의 일상적인 의식이 그 자체로 존재한다고 생각하는 세계가 사실은 우리의 정신에 의해서 규정된 세계라는 사실에 주목한다. 그러나 우리는 보통, 우리가 살고 있는 세계가 우리의 정신에 의해서 규정된 세계라는 사실을 깨닫지 못하고 그 세계가 그 자체로서 주어져 있고 우리는 단순히 그 안에서 살아야 되는 것으로 생각한다. 이에 반해서 근대철학은 이 세계가 우리의 정신에 의해서 규정된 세계로서 파악하면서 이 세계를 우리가 책임지고 형성해야 될 세계로 파악한다.

철학사에서는 흔히 데카르트에서부터 이러한 근대철학이 시작된다고 주장되지만 위에서 언급한 근대철학의 진정한 면모는 흄과 칸트에서부터 시작된다고 보아야 할 것이다. 흄은 우리가 지각하는 객관적인 세계가, 우리에게 주어지는 주관적인 감각자료들을 우리가 연상 작용과 상상력을 통해서 결합한 것이라고 보았다. 아울러 칸트 역시 우리가 그 자체로 존재한다고 생각하는 자연적 세계가 우리의 선험적인 감성형식과 지성형식에 의해서 구성된 것이라고 보았으며 우리가 살고 있는 사회적 세계도 우리에게 선험적으로 주어진 이성적인 도덕법칙에 따라서 형성되어야 하는 세계라는 사실을 보여 주었다. 이는 다시 말하면 우리가 살고 있는 사회적 세계가 그 자체로 존재하고 우리가 그것에 순응해야 되는 것이 아니라, 사실은 우리의 본능적인 충동이나 이해관심 그리고 전통적인 선입견과 관습에 의해서 형성된 세계라는 사실을 의미한다. 우리는 이러한 세계를 우리의 내면적인 도덕법칙에 따라서 모든 사람들이 인격으로서 대우받는 세

계로 변형시킬 의무를 갖는 것이다.

칸트에게서 분명하게 드러나 있는 근대철학의 성격은 헤겔에게서 가장 완성된 모습으로 드러나고 있다. 헤겔은 인류의 초기역사부터 자신의 시대까지를 정신의 발달사로 규정했다. 인류의 역사는 제멋대로 형성되는 역사가 아니라 자신의 잠재적인 능력을 실현하려는 정신의 자기실현의 역사다. 따라서 각 시대의 역사란 이러한 정신이 그때그때마다의 단계에서 자신을 실현한 형태다.

그런데 헤겔에서 정점에 이르는 근대철학의 이성주의적인 흐름에 반기를 든 철학자들이 있다. 이러한 철학자들은 인간을 이성적 주체로 보는 근대철학의 전제를 근본적으로 회의에 부치고 있다. 이러한 철학자들에 의하면 인간의 이성이란 자신이 의식하지 못하는 충동과 의지 그리고 경제적인 이해관계 등에 의해서 지배당하는 것이다. 니체와 마르크스 그리고 프로이트와 같은 철학자들은 근대철학의 낙관주의에 반발하여 인간이성의 허위성과 취약함을 폭로하는 데 나선다.

이러한 철학자들은 흔히 의심의 철학자들이라고 불리거나 이러한 철학적인 입장을 극단에까지 밀고 나간 사람이 니체라고 생각된다. 니체는 이른 바 객관적인 이성적 파악이라는 것을 사실은 우리가 보통 의식하지 못하는 의지가 발현된 것이라고 본다. 기독교인들은 자신들이 세계를 객관적으로 파악한다고 보지만 니체는 이들의 세계파악은 연약하고 병든 의지에 의해서 왜곡된 것으로 보았다. 니체가 보기에는 근대의 이성주의 철학 역시, 연약하고 병든 의지가 자신을 이성의 화신으로 간주하는 과대망상에 사로잡혀서 세계를 합리적으로 구성함으로써 이 세계의 고통과 혼돈을 극복하려는 노력에 지나지 않는다. 따라서 니체에게는 근대의 이성주의철학처럼 이성의 실현이 아니라 인간이 어떻게 하면 건강한 의지를 회복할 수 있느냐가 문제가 된다. 니체는 강한 의지가 구현된 삶의 형태들을 발굴하고 드러내는 것을 자신의 철학의 과제로 삼는다.

그런데 근대의 이성주의에 대한 니체의 이러한 비판에도 불구하고 니체가 세계를 그 자체로 주어져 있는 것으로 보지 않고 그때그때마다의 힘에의 의지의 상태와 그것의 도구라고 할 수 있는 이성에 의해서 구성된 것으로 본다는 점에서, 니체는 세계를 인간에 의해서 구성되는 것으로 보는 근대철학과 궤를 함께

하고 있다. 아울러 니체 역시 자신의 철학이 의식의 사실 자체를 드러내고 있다고 볼 것이지 제멋대로 구성하고 있다고 보지는 않을 것이다.

이렇게 볼 때 계천선생이 현상학과 유식론 사이의 일치로 보는 점들은 사실은 흄이나 칸트에서 니체에 이르는 대부분의 근대철학자들에서도 찾아 볼 수 있는 것이다. 따라서 계천선생이 말하는 유식론과 훗설 현상학 사이의 놀라운 일치라는 것은 사실은 전혀 놀라운 것이 못되고 서양의 근대철학 전체에 대해서도 타당한 것은 아닐까? 따라서 유식론과 훗설 현상학 사이의 ‘놀랄만한 일치’를 말하려고 한다면 아마도 계천선생이 드러낸 것을 넘어서 양자 간에 보이는 일치를 드러낼 필요가 있을 것이다.

본인은 훗설의 현상학과 유식론 사이에는 계천선생이 지적하는 정도의 일치점들은 존재할 수 있지만, 양자 사이에는 방법과 그 내용면에 있어서도 근본적인 차이가 존재하며 양자 사이에는 일치점보다는 차이가 더 본질적이라고 생각한다.

우선 방법 면에서 볼 때 유식론은 인간 의식의 실상을 제대로 파악하기 위해서는 훗설의 현상학이 요구하는 것처럼 우리의 의식을 내적으로 반성하는 것을 넘어서 깨달음, 즉 유식론의 용어를 빌리면 식(識)의 정화를 요구한다. 우리가 아집과 아만 그리고 아욕에 사로잡혀 있는 자아의식으로서의 마나식을 벗어나지 못하는 한, 반성적인 의식에 의해서 드러나는 우리의 의식작용과 의식대상도 아직은 마나식의 베일에 의해서 왜곡된 것에 지나지 않는다.

이러한 사태는 하이데거가 인간 존재의 실상을 파악하기 위해서는 훗설처럼 의식에 대한 내적인 반성이 아니라 본래적인 실존으로의 도약을 요구했던 것과 유사한 면이 있다고 볼 수 있다. 하이데거는, 우리가 본래적인 실존으로 도약하지 않고 우리의 의식을 내적으로 반성해 보았자 그것은 비본래적인 실존인 세인(世人, das Man)의 존재방식에 의해서 왜곡된 의식일 뿐이라는 것이며 이렇게 왜곡된 의식의 실상도 제대로 파악할 수 없다고 보는 것이다.

바로 이점에서 우리는 훗설보다는 오히려 하이데거와 유식론 사이의 일치점을 찾을 수 있을 것이다. 하이데거는 훗설처럼 단순히 우리가 중립적으로 의식을 반성한다고 해서 사태의 진실이 드러난다고 보지 않았다. 『존재와 시간』에

서 하이데거는 비본래적인 실존과 본래적인 실존양식에 대해서 말하지만 비본래적인 실존양식에서는 우리가 아무리 자신을 반성해도 항상 세계와 자신은 왜곡된 방식으로 드러난다. 세계와 우리 자신의 진정한 면모는 우리가 본래적인 실존으로 비약함으로써 스스로 드러난다. 그것은 스스로 자신을 드러내기에 이 경우 필요한 것은 자신의 의식에 대한 중립적인 냉정한 관찰이 아니라 세계와 자신의 놀랍고 풍요로운 진면모에 대한 경탄이다.

유식론에서 말하는 식의 정화를 하이데거는 비본래적인 실존에서 본래적 실존에로의 도약이라고 보고 있거나와 이러한 본래적인 실존의 상태에서는 우리 자신과 세계는 자신의 진면목을 드러내 보인다. 즉 이러한 본래적 실존의 상태에서는 우리가 세계를 능동적으로 구성하는 것이 아니라 세계와 우리 사이의 경계가 와해된 가운데 세계 자체가 우리에게 자신을 열어 보이고 말을 걸어오는 것이다.

하이데거는 세계와 존재자가 이렇게 자신을 스스로 열어보이는 사건이 바로 시라고 보았다. 이에 따라서 하이데거에게 사유는 시적인 사유가 된다. 그런데 우리는 훗설이 하이데거의 이러한 사유를 비합리주의로의 타락으로 보았음을 잘 알고 있다. 그러나 선불교에서 가장 뚜렷하게 드러나는 것이지만, 불교에서도 궁극적인 목표는 사물이 이렇게 자신을 드러내는 그대로 여여(如如)하게 보는 것이 아닌가? 하이데거가 말하는 은은한 경이의 기본 안에서 말이다. 이러한 경이의 기분에서 우리는 모든 사물들과 인간들의 성스러운 존재, 즉 불교의 용어를 빌리자면 불성을 보게 된다. 유식론에서도 중요한 것은 아뢰야식 내의 무루종자, 즉 깨달음의 종자를 현실화시키는 것이며 이를 통해서 식의 정화를 이루는 것이다. 이러한 식의 정화를 통해서 사물들은 마나식의 왜곡에서 벗어나 자신들의 여여한 모습을 드러내게 된다.¹⁾

1) 그렇다고 해서 본인은 김형효 교수가 그의 『하이데거와 마음의 철학』에서 주장하고 있는 것처럼 하이데거 철학과 유식론 사이에 본질적인 동일성이 존재하며 하이데거 철학은 유식론에 의해서만 설명될 수 있다고 생각하지는 않는다.

하이데거는 『존재와 시간』에서 의식 내면으로 돌아가서, 의식이 자신에게 일차적으로 주어지는 감각자료들을 어떻게 종합하고 그것에 어떠한 의미를 부여하는가를 반성하는

불교가 지향하는 것은 하이데거 식으로 말하면 우리의 놀라운 실존가능성에 대한 깨달음이며 자신의 의식작용에 대한 냉정한 중립적인 관찰이 아니다. 훗설의 현상학과 유식론 사이의 이러한 차이를 계천선생 자신도 어느 정도는 의식하고 있다. 즉 계천선생은 이렇게 말하고 있는 것이다.

“다만 여기서 현상학의 이론은 오로지 인식의 명증적인 정초를 지향하는 인식론적 관심의 표출인 것과 달리, 유식론의 이론은 향외반연(向外攀緣)의 망상(妄想)을 타파하고 유식무경(唯識無境)의 진실을 해명하려는 인식론적인 의의와 더불어, 인과응보의 핵심적 교리에 관한 이론적 정초의 의의를 겸해서 가지고 있다는 점에서 양자의 차이를 인지할 수가 있다. ‘식(識)의 전변(轉變)에는

식으로 인간을 탐구하지 않는다. 그는 우리는 사물들과 일차적으로, 감각자료로서 접하는 것이 아니라 우리가 사용하는 도구로서 접한다고 생각한다. 하이데거에게는 감각자료라는 것은, 이렇게 일차적으로 도구로서 우리에게 자신을 드러내 보이는 사물들로부터 우리가 추후적으로 추상한 것에 불과하다. 따라서 하이데거는 의식 내면으로 귀환하여 의식작용들과 대상들의 관계를 분석하는 것이 아니라 이 세계 내에서 사물들과 교제하면서 살고 있는 구체적인 인간들의 실존방식에 대한 반성을 수행하고 있는 것이다. 다시 말해서 그것은 실존방식에 대한 탐구이지 의식에 대한 내재적인 반성이라고 하기는 어렵다. 이 점에서 본인은 하이데거는, 의식만이 존재한다고 보면서 깨달음의 세계조차도 아뢰야식에 내장되어 있는 본유종자들의 발현으로 보는 유식론의 의식내재주의를 받아들이지 않았을 것이라고 생각한다.

물론 하이데거도 본래적인 실존이 거주하는 세계는 그 자체로서 객관적으로 존재하지는 않고 본래적인 실존으로의 우리 자신의 각성을 통해서 비로소 우리에게 개시된다고 본다. 이 점에서 하이데거도 일정한 의미에서는 세계는 우리의 현존재에 의존하고 있다고 보고 있다. 이는 비본래적인 세인들의 세계도 세인들이 기투한 세계라는 점에서 우리의 현존재에 의존하고 있다는 것과 마찬가지로이다. 이 점에서는 하이데거도 일정한 의미에서 깨달음은 본유종자의 출현이라고 볼 것이다. 그러나 하이데거는 본래적인 세계든 비본래적인 세계에서든 세계에서 개시되는 사물들은 우리 인간이 존재하지 않아도 자체로서 존재한다고 본다. 즉 이러한 사물들은 우리 의식의 내부에 존재하는 것이 아니라 그 자체로서 존재한다고 보는 것이다. 다만 이러한 사물들은 비본래적인 세계에서는 왜곡된 모습으로 드러나지만 그리고 본래적인 세계에서는 자신들의 참된 실상을 드러낸다는 것일 뿐이다.

두 가지가 있으니, 그 하나는 식이 전변하여, 미계(迷界)의 번뇌를 안고 살아가게 되는 중생의 길이고, 다른 하나는 식이 전변하여 진실(眞實)을 깨닫게 되는 법(法)의 길'이라고 한 말은 곧 유식론에 담겨져 있는 그와 같은 양면의 의의를 표명한 것이라 하겠다.”

그러나 계천선생은 자신이 이렇게 감지하고 있는 차이가 훗설의 현상학과 유식론 사이에 본질적인 거리를 형성하는 것이라고는 생각하고 있지 않는 것 같다. 그렇기 때문에 계천선생은 이러한 문제의식을 현상학과 유식론 사이의 방법적인 차이와 내용상의 차이와 관련하여 구체적으로 전개하고 있지 않다고 생각된다.

본인은 현상학과 유식론은 위에서 말한 방법상의 차이와 함께 내용상으로도 심각한 차이를 갖고 있다고 생각한다. 유식론에서 중요한 것은 단순히 내가 대상의 주체적인 형성자라는 것을 깨닫는 것이 아니라 오히려 이렇게 사념하고 분별하는 주체로서의 내가 있다는 생각에서 벗어나는 것이다. 우리는 우리 자신을 능동적으로 사념하고 분별하면서 대상에 의미를 부여하는 주체라고 생각하지만 사실은 그러한 사념과 분별은 여러 가지 조건들에 따라서 일어났다 사라지는 것들에 불과할 뿐이고 그러한 사념과 분별을 통제하는 주체란 사실은 환상이라는 것을 깨닫는 것이 중요하다고 유식론은 보는 것이다. 훗설의 현상학은 우리가 의식 대상을 구성하는 주체라는 것을 깨달을 것을 요구하지만, 사실 유식론은 오히려 이러한 주체의식의 허상을 깨달을 것을 촉구하는 것이다. 즉 유식론도 불교인 이상 유식론에서 제일 중요한 것은 연기의 진리를 깨닫는 것이다.

다시 말해서 훗설은 우리의 의식이 대상을 구성하는데 능동적으로 작용하고 있다는 사실을 긍정적으로 파악하고 있는 반면에 유식론에서는 그러한 능동적인 작용이 대부분의 경우 마나식에 의해서 왜곡되어 있다는 것을 강조하고 있는 것이다. 훗설이 문제시하고 극복하려고 하는 것은 능동적으로 구성된 대상이 그 자체로 존재하는 대상인 것처럼 보는 자연적 태도의 일반정립이다. 그러나 유식론에서는 우리의 능동적인 의식의 작용 자체를 부정적으로 보고 있다. 이러한 능동적 의식의 작용은 대부분의 경우 우리가 보통 의식하지 못하고 있는 마나식

에 의해서 규정되고 있는 분별식의 작용에 의한 것이라는 것이다. 마나식에 의한 분별식의 작용은 흡사 자신이 모든 사념과 의지의 주체인 것처럼 착각하지만, 자신이 부딪히는 조건들에 따라서 자신도 모르게 끊임없이 생겨나는 사념들과 의지들과 충동들에 의해서 사로잡혀 있으며, 그러한 것들의 화합에 불과하면 서도 자신이 이러한 사념들과 의지들 그리고 충동들의 주체라고 착각한다.

훗설이 높이 평가하는 능동적인 이성이란 이 점에서 볼 때 불교에서는 타기하고 버려야 할 것에 지나지 않는다. 훗설은 능동적인 이성의 개발과 전개를 주창하지만 불교에서는 이성의 중지를 요구하는 것이다. 유식론의 입장에서 볼 때는 훗설의 현상학은 우리 분별식의 능동성과 그러한 능동적인 자아의 존재를 믿는 망상에 사로잡혀 있는 것은 아닐까?

이와 관련하여 우리는 대상의 본질에 대한 파악과 관련해서도 훗설과 유식론 사이에 중요한 차이가 존재한다는 사실을 간과할 수 없다. 훗설이 대상이 우리의 의식에 의해서 능동적으로 구성된 것으로 보더라도 그는 그 대상을 우리의 망상으로 보지는 않는다. 훗설은 우리 의식이 흡사 하나의 거울처럼 대상을 수동적으로 반영한다는 생각을 부정할 뿐이지, 우리 의식이 능동적 구성을 통해서 드러난 대상이 망상이라고 주장하는 것은 아닌 것이다. 이에 반해서 유식론은 우리에게 나타나는 대부분의 대상은 마나식에 의해서 규정되고 있는 분별식이 만들어 낸 망상으로 보고 있다. 계천 선생은 훗설이 최후에 프로테스탄트로 개종하면서 자신의 현상학은 신에 대한 신앙과 궁극적으로 일치한다고 말하고 있지만, 이러한 인격신도 유식론에서는 인격신이라는 환상에서 구원을 찾으려는 번뇌 망상의 산물로 보지 않을까?

유식론 뿐 아니라 불교 전체에서는 대상의 진실은 오히려 우리가 이렇게 분별식을 놓아 버릴 때 그 자체로서 자신을 드러낸다고 보고 있다. 사물들의 진실은 우리 의식의 능동적인 구성에 의해서 개시되는 것이 아니라 오히려 모든 분별식을 쉬는 가운데 그 스스로 자신을 드러낸다는 것이다. 즉 우리 내면의 본유종자가 스스로를 드러낸다는 것이다. 이 점에서 불교에서는 진리는 훗설적인 내적인 반성에 의해서가 아니라 내적인 반성을 비롯한 모든 사유의 중지, 즉 무념무상의 상태에서 스스로를 개현한다고 보는 것이다.

유식론과 훗설의 현상학 사이에 존재하는 또 하나의 본질적인 차이는 훗설의 입장에서 보면 하나의 형이상학적 사변이라고 말할 주장을 유식론은 과감히 전개하고 있다는 것이다. 즉 유식론은 우리가 살고 있는 기세간(器世間) 그리고 우리 자신의 신체와 사대(지수화풍)조차도 모두 아뢰야식에서 비롯된 것으로 보는 것이다. 이는 인식론상의 관념론을 넘어서 형이상학적인 유심론이라고 볼 수 있다. 즉 유식론은 정신이야말로, 우리가 물질이라고 보는 것들의 원천이라고 보는 것이다. 이에 반해서 적어도 훗설은 형이상학적인 유심론자는 아니라고 여겨진다.

이상과 같은 검토에 입각해 볼 때, 훗설의 현상학과 유식론의 비교연구는 계천선생의 글에서 행해진 것을 넘어서 보다 정치하게 이루어질 필요가 있다고 생각된다. 본인이 이상에서 지적한 문제점들에도 불구하고 계천선생의 글은 이러한 연구에 중요한 자극이 될 수 있다고 생각된다.

본인은 훗설의 현상학과 유식론에 대한 미천한 지식으로 말미암아 계천선생의 논지를 제대로 이해하지 못하고 왜곡했을 가능성도 배제할 수 없다고 생각한다. 본인의 비평에 대한 반대 비평이 이어지기를 기대해 보며, 이를 계기로 하여 현상학과 유식론 사이의 대화가 우리나라 철학계에서 활발하게 전개될 수 있기를 바란다.