

‘無自欺-精神開闢’의 認識論的 理解

金載千*

目次

I. 서론	III. ‘무자기-정신개벽’과 인식의 전환
II. 인식의 구조와 전개	1. 인식의 세 양태와 무자기
1. 인식의 구조	(1) 인식의 세 양태
(1) 근본 인식	(2) 무자기와 완전한 인식
(2) 자아의식	2. 인식의 전환과 정신개벽
2. 인식의 전개	(1) 인식 전환의 단계
(1) 인식의 구성과 생성	(2) 정신개벽과 깨달음
(2) 인식의 분류와 작용	IV. 결론; 무자기 즉 정신개벽

I. 서론

종교는 회심(conversion)의 인식론적 체험을 바탕으로 하고 있다. 진정한 회심은 마음 깊은 곳에 심오한 변화를 일으킬 뿐 아니라 사회와 인간관계에도 커다란 영향을 미칠 수 있다. 종교적 개인과 집단들은 강렬하고 지속적인 변형을 보여주기 때문에, 변화에는 종교의 역사와 종교적 체험이 깊이 스며있다. 유대교와 기독교에서 회심은 악을 거부하고 신앙을 통해 신과의 관계를 신봉하는 근본적인 소명을 가리킨다. 그렇지만 회심은 특정한 유신론적 견해보다 훨씬 역동적이고 다양한 의미를 지닌다. 어떤 이들에게 그것은 갑작스럽고 급격한 것이고, 또 어떤 이들에게는 점차적이고 덜 포괄적이기도 하다.¹⁾

윌리엄 제임스는 회심에 대하여 다음과 같은 정의를 내리고 있다. “돌아

* 철학박사

1) *The Encyclopedia of Religion*, vol. 4, pp. 73~74

서다', '은혜를 받다', '신앙을 체험하다', '확신을 얻다' 등 회심에 관한 다양한 표현들은 분열과 잘못과 열등감으로 시달려 오던 자아가 종교적 실재를 확실하게 파악함으로써 의롭고 자신있고 행복한 자아로 변화하는 점진적인 또는 갑작스러운 과정을 의미한다. 하나님의 직접적인 개입이 필요하다고 믿든 믿지 않든 간에 회심은 반드시 이와 같은 도덕적 변화를 수반한다.”²⁾ 이는 다분히 기독교적인 종교체험을 근간으로 한 것 같은 느낌이 들지만 이 전제들은 종교심리학 분야의 회심에 대한 연구에서 표준적인 역할을 해오고 있다. 아무튼 회심의 체험은 의식의 변화(change, transformation, metamorphosis)를 통해 분열된 자아를 통일시켜 주고, 성장을 촉진시키며, 삶의 방향을 완전히 바꾸어 줄 수 있는 것이다.

‘무자기-정신개벽’은 진정한 자아의 발견을 통한 인식론적 자기변화와 개혁을 뜻하는 것으로 볼 수 있는데, 이것은 종교일반에서 말하는 회심의 정신적 변화와 진리적 접근을 의미한다고 볼 수 있다. 그런데 불교에서 회심과 유사한 개념을 가진 것은 해탈, 또는 유식학파의 轉識得智라는 인식론적 깨침이라고 할 수 있다. 그것은 사물의 실상을 있는 그대로 봄으로 말미암아 이전의 잘못된 인식을 바르게 고치는 것이기 때문이다. 유식학파에서는 우리들의 미혹에 가려진 인식을 밝히기 위해 인식의 정체에 대한 철저한 해부를 실시하고 있다. 그래서 겉으로 드러난 감각적 인식뿐 아니라 내부의 통합적 인식과 자아의식, 그리고 최종적으로는 심층심리인 잠재의식에까지 도달하고 있다. 이는 현대의 정신분석학과도 상통하는 고도의 심리적 성과물이라고 할 수 있다.

본고에서는 불교의 唯識學派에서 주장하는 이론을 토대로 하여 회심으로서의 ‘무자기-정신개벽’에 대한 인식론적 구조의 이해를 시도하고자 한다. 먼저 인식의 구조와 그 전개를 통해 인식의 정체성을 살펴본다. 현상 그대로의 인식은 미혹을 세계를 뜻하며 自欺의 수준에 있다. 미혹을 넘어서기 위해서는 미혹의 정체를 있는 그대로 알아야 하는 것이다. 다음으로 그러한 인식의 전환과 깨달음, 즉 自欺의 초월과 정신개벽의 의미를 추구하게 될 것이다. 미혹의 실상을 알게 되면 그 자체로 이미 미혹은 끊어져 사라진 것

2) 『현대종교심리학』, pp. 153~154에서 재인용

이고, 그대로 自欺를 넘어서 정신의 개혁을 이루는 것이다.

II. 인식의 구조와 전개

유식사상은 오직 識 만이 존재한다고 보는 識一元論이다. 우리는 보통 자기 주위에 전개되는 갖가지 사물이 자기의 마음을 떠나 외계에 실재한다고 생각한다. 그런데 그러한 반성없는 일상성에서 각성하여 자기와 세계를 새로운 눈으로 똑바로 보는 곳에 철학과 종교가 성립한다. 그것은 일상성의 타파이고 상식에 대한 도전이다. 존재론적으로 말하면 일상적 현상의 배후에 숨어있는 실재성을 추구하는 것이고, 윤리적으로 말하자면 절대적 최고 가치를 세우고 그것에 의해 자기의 삶의 방식을 규정하는 것이다.³⁾ 인간이 존재함은 자신과 사물을 인식하는 데에서 출발한다. 그러므로 인식의 구조를 파악하는 것이야말로 자기 존재에 대한 진정한 삶의 근본이 된다고 할 수 있다.

1. 인식의 구조

(1) 근본 인식

유식학파(= 유가행파)에서는 근본인식을 阿賴耶識(alaya-vijñāna)이라고 한다. ‘아라야’라는 말은 『숫타니파타(Sutta-nipāta: 經集)』를 비롯하여 원시불교 경전 곳곳에서 발견되고 있는데, 주로 ‘執着’ 혹은 ‘집착의 대상’을 의미하는 말이었다.⁴⁾ 가령 無著의 『섭대승론』을 보면 아라야를 愛·樂·欣·熹라는 탐욕의 대상으로 묘사하고 있다.⁵⁾ 또 『구사론』에서 아라야는 貪(raga)이나 欲(chanda) 등과 나란히 기술되고 있기도 하다.⁶⁾ 즉 아라야는 인간의 집착작용을 의미하는 것이었다. 그리고 집착의 대상을 『섭대승론』에서는 五取蘊, 貪俱樂受, 薩迦耶를 들고⁷⁾, 『성유식론』에서는 五取蘊, 五欲, 樂受, 身見, 轉識,

3) 『唯識의 哲學』, pp. 3~4

4) 舟橋尙哉, 「阿賴耶識思想의 成立과 그 展開-末那識의 成立을 중심으로」(『大谷學報』 제 49권, 제 2호), p. 32

5) 『攝大乘論本』 상권(大正., 31권, p. 134)

6) 『俱舍論』 제 16권(大正., 29권, p. 87)

色身을 들고 있다.⁸⁾ 결국 자신의 마음과 육체, 나아가서 자기를 둘러싼 모든 사물이 집착의 대상인 것이다.

그런데 유가행과는 이들 사물을 집착의 대상으로 볼뿐 아니라, 집착의 근원적 대상으로서 아라야식을 안출하였다. 불교에서 가장 강력하게 부정하는 집착은 자기가 존재한다고 보는 견해[我見]이다.⁹⁾ 보통 우리는 활동하는 정신이나 육체를 보고 거기에서 자기를 知覺한다. 그런데 이러한 자기인식은 표층적인 데 지나지 않고 좀더 근원적이고 심층적인 自我 집착작용이 있다. 그것이 항상 작용하고 있기 때문에 표층적으로 한편으로는 자기를, 또 한편으로는 사물을 세우는 二元的 세계에 속박되는 것이다. 그래서 유가행파에서는 그 근원적 집착의 대상으로서 '집착되는 식'이라는 의미인 아라야식을 발견한 것이다.

그런데 아라야식이라는 용어의 성립에는 또 하나의 요인이 작용하였다. 그것은 '藏' 또는 '宅'이라고 한역되듯이, 무엇인가를 그 곳에 거두어 감춘다는 의미이다. 아라야는 동사 a-√It에서 파생된 말인데, 이에겐 원래 ① 집착하다, ② 잠재하다.잠복하다.거두어들이다 라는 2가지 의미가 있다. 따라서 아라야는 '藏'과 '執着'이라는 의미가 된다. 또 '장'에는 '어느 곳에 잠복.잠재하다'와 '어떤 것을 거두어 들이다'라는 두 가지 의미가 있다. 전자는 신체 중에 숨어서 잠복한다(藏隱)는 뜻이고,¹⁰⁾ 후자는 무엇을 거둬들이는 창고라는 말이다. 아라야식은 그 속에 일체제법을 習氣의 형태로 받아들인다. 습기는 과거업의 印象이므로 일체가 결과로서 저장되어 있게 된다. 잠재적 식을 발견한 유가행파 사람들은 그것을 이와 같이 습기를 저장하는 용기나 창고와 같은 것으로 생각하여 창고나 용기의 의미를 갖는 아라야를 붙여 그것을 아라야 비즈나나라고 이름 붙였을 것이다.

유식설을 처음 설했다고 하는 『해심밀경』에서는 아라야식을 一切種子心 (sarvabījākacitta), 阿陀那識(adāna vijñāna), 阿賴耶識, 心(citta) 등 4가지 다른 이름으로 설명하고 있는데, 이러한 아라야식은 다음과 같은 3가지 기능을

7) 『섭대승론본』 상권(대정., 31권, p. 134)

8) 『成唯識論』 제 3권(대정., 31권, p. 15)

9) 『唯識의哲學』, pp. 117~121

10) 『解深密經』 제 1권(대정., 16권, p. 692)

가지고 있다고 한다.¹¹⁾

첫째, 감각기관으로서의 육체를 유지한다.

眼耳鼻舌身の 5가지 감각기관으로 이루어진 육체는 전생의 선악업의 결과(vipakaja: 異熟生)에 의한 것과 이 세상에서 성장발달하는 것으로 나누어진다. 후자는 음식, 塗油나 목욕, 수면, 삼매 등에 의한 것이라고 한다.¹²⁾ 그런데 이들은 육체를 발육시키는 외적인 사항이나 조건이다. 이에 대해 육체를 유지하는 내적이고 좀더 근본적인 요인이 요구되었다. 즉 감각기관으로서의 육체의 존재를 내부에서 유지하고 그 생리적 기능을 保持하는 어떤 존재가 상정되어야 했던 것이다.

그것은 ‘받아들이다’ ‘얻다’ ‘파악하다’ 등의 의미에서 파생되어,¹³⁾ ‘받아들이는 것’ ‘感受되는 것’ ‘유지되는 것’을 뜻하는 ‘執受(upātta)’라는 말과 관련하여 생각해 볼 수 있다. 이것은 5根이라고 하는 감각기관, 또는 有根身이라고 하는 육체를 가리킨다. 감각기관으로서의 육체는 무엇인가에 의해 유지되는 것이라는 점에서, 육체에 대해 유지되는 것, 즉 우팍타라는 이름을 부여한 것이다. 그러면 육체를 유지하는 것은 무엇인가. 이에 대해 육체(= 집수)는 ① 心心所와 유기적 결합관계에 있고 심심소에 의해 그 작용이 유지되며,¹⁴⁾ 나아가 ② 苦樂이나 冷暖 등의 감수작용을 생성시키는 것이라고 한다.¹⁵⁾ 즉 육체를 유지하는 것은 ‘심심소’이고 ‘식’이라는 것이다. 다시 말하면 정신과 육체의 양자는 생리적·유기적으로 결합하고, 육체는 정신에 의해 생리적으로 유지되고 있다고 하는 것이다.

그런데 이 경우의 정신, 즉 식은 아비달마 사상까지는 眼識 내지 의식의 여섯 가지 식이었다. 그러나 이것들은 5근이라고 하는 감각기관이나 육체를 떠나 독존하는 것은 아니다. 유식사상 이전에는 정신과 육체는 동일한 정도의 존재성을 갖는다고 생각했지만 그것은 양자의 독립적 존재를 인정하는 心身並行論은 아니다. 『디가니카야(Digha nikaya: 長部)』나 『비숫디 막가(Visuddhimagga: 清淨道論)』에서 말하듯이, 마음과 신체는 한쪽의 존재를 빼

11) 『唯識の哲學』, pp. 126~163
 12) 『구사론』 제 2권(대정., 29권, p. 9)
 13) upā-√da
 14) 『구사론』 제 2권(대정., 29권, p. 8)
 15) 『瑜伽論』 제 53권(대정., 30권, p. 593)

면 다른 쪽의 존립이 불가능하게 되는 相依관계에 있는 것이다.¹⁶⁾ 즉 6식은 근이라고 하는 감각기관을 통해 발생함과 동시에 반대로 감각기관을 유지하고 보지한다고 생각했던 것이다.

그런데 유가행과 사람들은 기본적으로는 종래의 설을 받아들이면서도 아라야식이라고 하는 새로운 개념을 도입하였다. 즉 육체를 생리적으로 유지하는 것은 표층적인 6식이 아니라 그 6식을 생성하는 좀더 근원적인 식(=아라야식)이라고 생각한 것이다. 유식사상은 태어나서 죽을 때까지 항상 활동하는 아라야식을 상정하여, 6식이 활동하지 않을 때에도 육체를 유지하는 기능을 한다고 하였다.¹⁷⁾ 아라야식은 인간의 육체에 내재하여 그것을 유지하는 생명의 근원체인 것이다.

둘째, 모든 존재물을 그 가능태와 잠재태로서 유지한다. 즉 種子를 유지하는 기능이 있다.

종자(bija)는 흙 속에 있는 한우리에 인식되지 않지만 언젠가는 싹이나 줄기를 생성할 가능성으로서 존재한다. 그와 같이 의식의 영역에 떠올라 직접 우리에게 지각되는 것은 아니지만 모든 존재를 생성할 가능태가 우리의 심층심리 중에 잠재하고 있다고 생각하여 그것을 종자라고 부르는 것이다. 이것은 ‘특별한 힘(śakti viśeṣa: 功能差別)’이고, 특수한 정신적 에너지를 의미한다.¹⁸⁾ 일체의 정신현상과 물질현상을 생성하는 근원적 에너지를 심층심리 속에서 발견하여, 거기에 종자라는 이름을 붙여 그러한 종자를 저장하고 있는 심층심리를 ‘一切種子識(sarvabījakam vijñānam)’이라고 부르고 있다.

종자에는 현상을 생성하는 에너지로서의 면과는 달리 또 하나의 중요한 측면이 있으니, 그것은 과거 행위의 ‘잠재적인 결과’라는 측면이다. 생명체(sattva: 有情)의 본질은 身·口·意 3가지 행위이니, 유정은 갖가지 업을 행하고 그 업에 영향을 받으면서 존재하고 있다. 업은 즉각 결과를 초래하는 것은 아니며, 그 업의 잠복상태를 종자라고 부르거나, 아라야식에 심어진 업의 영향이라는 면을 강조하여 ‘習氣(vāsanā)’라고도 한다. 습기는 과거업에 의해 아라야식에 쏘여진 氣分 또는 印象이라고도 할 수 있는 것이다. 우리는 어

16) 『南傳大藏經』 제 6권, p. 114, 249; 『남전대장경』 제 64권, pp 302~303

17) 『攝大乘論』 상권(대정., 31권, p. 133)

18) 『成唯識論』 제 2권(대정., 31권, p. 8)

제의 일을 시각표상이나 언어표상으로 생각해낼 수 있다. 그것은 생각해내기 이전에는 아라야식 속에 종자의 상태로 잠복하고 있던 것이다. 어제의 기억뿐 아니라 지금 순간의 갖가지 자기의 행위는 어느 것이나 모두 종자에서 싹이 트듯이 아라야식의 종자에서 생긴 것이다. 또 현재의 순간순간의 행위는 계속해서 새로운 종자를 그 속에 저장하고 있게 된다.

셋째, 輪廻의 주체가 되어 계속해서 새로운 생존을 형성해간다. 즉 생명을 형성하는 기능이 있다.

윤회(samsāra)란 生死流轉이라고도 하며, 괴로움으로 가득찬 현상세계 속에 태어나서 죽고, 죽어서 또 새롭게 태어나는 것을 말한다. 이러한 윤회사상은 인도를 정복한 아리아인들이 원주민인 드라비다인이나 문다인의 사상을 받아들여 조직화시키고 대성시켰다. 『우파니샤드』에서 서서히 사상적으로 육성되어 붓다의 시대에는 널리 인도인 일반의 상식이 되었다.

그런데 불교에서는 無我를 설하여, 주체적·실체적 자기를 부정하고 있다. 그렇다면 생사유전하는 윤회의 주체를 불교는 어떻게 설명할 것인가 하는 문제가 생긴다. 바라문교에서는 대체적으로 윤회의 주체로서 아트만이라고 하는 정신적 자아를 상정하고 있다. 그러면 주체적·정신적 자아를 부정하면서 동시에 윤회를 설하고, 善因善果·惡因惡果라는 업의 법칙을 채용하고 있는 불교에서는 무엇으로 그것을 해명할 수 있을 것인가. 현재의 자기, 예를 들어 인간으로서 남성 또는 여성으로서 이러저러한 소질과 능력을 갖추고 태어났다고 하는 것은 전생의 자기의 업력에 의한다고 한다. 과거의 자기의 업이 현재의 자기 존재를 결과하는 것이라면, 과거와 현재에 걸쳐 동일하다고 판정할 수 있는 ‘어떤 것’이 존재해야 하는 것이다. 그것을 動力因과 質料因으로 나눌 때, 전자는 자기의 전생의 업을 가리킨다. 그러면 전생의 자기와 현재의 자기를 자기라고 하는 동일체로서 인정할 수 있는 질료인은 무엇인가 하는 문제이다. 즉 윤회의 주체를 해명하는 일이 초기불교 때부터 대두하여 有分識, 根本識, 窮生死蘊 등 수많은 이론들이 안출되었던 것이다.

이에 대해 유식학파에서는 아라야식이 윤회의 주체로서 中有에서 生有로 가는 매개체임과 동시에 수태시에 새로운 신체를 발생시키는 원동력이기도 하다고 생각하였다.¹⁹⁾ 즉 아라야식은 그 속에 일체의 종자를 잠복시키면서

과거세에서 현세로 옮겨와, 현세에 새로운 생명을 형성하는 근원체라는 것이다.

(2) 자아의식

우리는 자기의 육체를 바라보고 자기의 마음이 작용하는 것을 느낀다. 그리고 육체와 정신을 통일하는 자기가 현재 여기에 존재한다고 생각한다. 또 어제의 자기와 오늘의 자기가 동일인물이라고 하는데 털끝만한 의문도 품지 않는다. 타인과 구별된 자기라는 개별존재에 대해 자기·자아·자신이라는 이름으로 그것을 부르고, 그 명칭에 상응하는 자기라는 실체가 존재한다고 믿어 의심치 않는다. 그런데 불교에서는 그러한 고정적이고 실재적인 자아의 존재를 부정하고 '無我'의 입장을 취한다. 유식사상도 무아사상의 선양이 궁극의 목적이었다. 다만 자아란 무엇인가, 자아의식이란 무엇인가, 자아의식의 근원은 무엇인가 라는 깊은 사색을 진행하여 그때까지 볼 수 없었던 새로운 자아의식을 전개하기에 이르렀던 것이다.

유식사상에서는 자아의식(= 我見)을 我執이라고 하여 선천적인 것(saha-ja: 俱生)과 후천적인 것(vikalpita: 分別)의 둘로 나누고 있다.²⁰⁾ 전자는 제 7식인 末那識이라는 것이 제 8식인 아라야식을 연하여 자아라고 집착하는 근원적 자아의식과, 제 6식이 5蘊을 연하여 자아라고 집착하는 것으로 나누어진다. 또 후자는 후천적으로 몸에 붙은 이론이나 학설에서 기인한 자아의식을 말한다. 표층적 자아의식의 깊은 곳에 있는 것이 선천적인 자아의식으로, 그것은 현세뿐 아니라 영원한 과거부터 현재에 이르기까지 자기의 내부에 존재하고 있다. 타인과 구별되는 자기존재를 보고, 거기에 自·他的 구별을 세우는 것은 분명히 배워서 행하는 것은 아니다. 自·他的 설정과 자기에 대한 집착은 이론 이전의 본능에 속하는 행위이고, 이러한 자아의식이 선천적인 것 중에서 제 6식에 의한 我見이다. 나아가 유가행파에서는 좀더 깊은 근원적 자아의식을 발견했으나, 그것이 선천적인 것 중에서 제 7식 末那識이 제 8 아라야식을 연하여 일으키는 아견이다.

19) 『해심밀경』 제 1권(대정., 16권, p. 692); 『유가론』 제 1권(대정., 30권, pp. 282~283)

20) 『成唯識論』 제 1권(대정., 31권, p. 2)

유가행과에서는 근원적인 자아의식을 추구하여 마지막에 말나식이라는 새로운 식을 발견하였다. 말나식에서 말나의 어원은 manas이다. 마나스는 √man(생각하다)의 명사형으로 ‘思量’이라고 번역되듯이, 한마디로 대상을 명료하게 인식하는 심작용을 말한다. 6식 중의 제 6 意識이 mano-vijñāna이고, 똑같이 마나스가 사용되고 있기 때문에 이 의식과 구별하여 보통 末那, 末那識, 제 7末那, 혹은 단순히 意(manas)라고 부른다. 이 말나식이 다른 식들과 다른 특징은 다음의 3가지이다.²¹⁾

첫째, 恒審思量한다.

항심사랑이란 영원한 과거부터 항상 끊어짐 없이 자세히 명확하게 대상을 인식하는 것이다. 말나식도 심층심리이다. 왜냐하면 그것은 생사유전하는 사이에 언제나 활동하고 있기 때문이다. 다만 아라야식의 인식활동이 미세하고 무분별하게 행해지는 데 대해, 말나식은 아라야식을 명확한 대상으로 하여 깊고 강하게 인식하고 있는 것이다. 자연계나 자기의 신체라고 하는 소위 물질적인 것은 아라야식의 일정불변하고 미세한 인식활동에 의해 그 존재가 성립 유지되고 있다. 그렇기 때문에 자연이나 신체는 일견 불변하는 것처럼 보인다. 특히 그 중에서 자연계는 자기를 떠나 확고부동한 존재인 것처럼 생각되는 것이다.

‘자아’라는 존재는 모든 존재 중에서 가장 자기에겐 친근한 존재이다. ‘자아’라는 의식은 개인적 존재의 중심이고 활동의 원동력이다. 언제나 자아가 붙어다니며, 자아라는 존재를 떠나서는 이 세계는 성립되지 않는다. 이렇게 강렬한 자아의식 또는 자기집착심은 강력하고 집요한 말나식에 의한 것이다. 우리가 개념적으로 자기를 인식하는 것은 그러한 심층적 자아집착심의 한 부분에 지나지 않는다. 잠을 자거나 깨어있거나 이 근원적으로 집요한 자아의식을 껴안고 있고, 자기와 타자의 대립은 그 근저에 잠재적인 자아집착심이 있는 것이다. 나와 남의 대립은 하나의 속박이고, 근본적인 자아의식을 떨치지 않는 한, 이 속박은 없어지지 않는다.

둘째, 아라야식을 대상으로 한다.

보통 우리는 자기의 마음과 육체를 보고 제 6 의식에 의해 거기에 자아를

21) 『성유식론』 제 4권(대정., 31권, p. 19)

설정한다. 이것이 유식사상 이전의 자아의식(= 아견)에 대한 정의이다. 그러나 말나식에 의한 자아의식은 소위 심층심리이기 때문에 그 대상도 구체적으로 감각되거나 지각되는 것이 아니다. 오히려 그것은 '我(atman)'라고 오인할 정도로 '아'와 흡사한 것이고 바로 그것이 아라야식인 것이다. 자기의 근본체인 아라야식은 일견 자아의 중심체라고 생각하기 쉽다. 우리는 잠재적으로 그렇게 생각하고 자기와 타자를 구별한다. 그러나 마치 강물이 항상 흘러 멈추지 않듯이, 동일한 하나의 물이 흐르고 있는 것이 아니듯이, 이 아라야식 자체도 순간순간 생겨서 멸하고 멸하고 생기는 相續體에 지나지 않고, 거기에는 어떠한 고정적이고 불변적인 것도 존재하지 않는 것이다.

셋째, 항상 我癡·我見·我慢·我愛 등 4가지 煩惱와 함께 일어난다.

말나식이 활동하는 한 그것에 부수되어 작용하는 것을 말하는데, 하나씩 살펴보면 다음과 같다.

① 我癡(atmamoha)

이것은 無明(avidya)이라고도 하며, 한마디로 자아에 관한 無知를 말한다.²²⁾ 무명은 초기불교 이래로 四諦나 緣起의 이치에 무지한 것이라고 생각해왔다. 유가행파에서도 근본적으로는 이러한 입장에 서있지만 좀더 깊이 내면적으로 탐구해 들어갔다. 그 결과 無我的 진리를 모르는 무명이야말로 근본적 무명이고, 그것은 제 7 말나식에 付隨하여 항상 작용하는 것이라고 생각하기에 이른 것이다. 말나식에 상응한 무명을 不共無明이라고 하는데, 이는 貪·瞋·癡 등의 번뇌와 상응하는 무명, 즉 前 6식에 부수하는 相應無明과 구별된다. '불공'이라고 하는 이유는 다른 번뇌와 상응하지 않고 또 말나식 이외의 식에는 부수하지 않기 때문이다.²³⁾ 불공무명은 그 움직임이 미세하고 항상 활동하며 진실을 덮어 감춘다고 한다.²⁴⁾ 인간의 행위에는 말나식에 부수하는 불공무명이 언제나 붙어다니고 있기 때문에 진리를 깨닫고 진실을 보는 지혜를 얻을 수 없는 것이다. 또 말나식에 의한 자아집착 작용의 본질은 결코 본능적이거나 충동적인 것이 아니다. 그 본질은 진리에 어둡다

22) avidya 대신 atmamoha를 사용한 것은 世親이다.

23) 『성유식론』 제 5권(대정., 31권, p25), cf. 『大毘婆沙論』 제 38권(대정., 27권, p. 196)

24) 『成唯識論述記』(대정., 43권, p. 409)

고 하는, 말하자면 知的 작용이다. 일체의 번뇌나 괴로움의 근본원인, 다시 말하면 자기존재의 어리석음이나 덧없음의 궁극적 원인을 자기의 본질인 無我를 알지 못한다고 하는 지적인 어리석음으로, 나아가 항상 활동하고 있는 심층심리로 받아들이는 데에 유식사상이 설하는 무명론의 특징이 있다.

② 我見(ātmadr̥ṣṭi, satkaya-dr̥ṣṭi/ 有身見)

이것은 한마디로 자아(ātman)는 존재한다고 보는 견해이다. 내가 아닌 것, 즉 자기존재의 5가지 구성요소의 집합[五蘊]에 대해 ‘나’라고 집착하는 것을 말한다. 그렇지만 말나식과 함께 활동하는 아견의 대상은 아라야식이다. 말나식은 심층심리로서의 근원적 자아의식으로, 그 중심적 기능이 이 아견에 있는 것이다.

③ 我慢(ātmamāna← asmimāna)

이는 아견에 의해 설정된 ‘나’를 근거로 하고 그것을 의지처로 하여, 자기는 존재한다고 오만하게 우쭐거리는 것이다. 원래 ‘慢’은 6가지 근본번뇌(貪·瞋·癡·慢·疑·惡見)의 하나로서, 마음의 高擧(unnati)라고 설명된다. 이 원래 의미는 자기를 높이는 것이지만,²⁵⁾ 인간의 거만하게 뽑내는 惡心을 가리킨다.²⁶⁾ 이것은 6식을 동반한 심작용이지만, 특히 말나식에 부수하는 아만을 따로 세워, 그것을 4번뇌의 하나로 보게 되었다. 유식사상에서는 ‘나’라는 것을 먼저 대상화하고 대상화된 자기존재에 근거한 오만함을 근본적 아만이라고 생각한 것이다. 즉 내가 대상화된다는 것은 아라야식이 자아로서 인식되고, 그것에 근거하여 자아는 존재한다고 하는 오만함이 생기게 된다는 것이다.

④ 我愛(ātmasneha, ātmatr̥ṣṇā)

이것은 설정된 我에 애착하는 것이다. 인간은 단순히 자아를 오만하게 뽑낼 뿐만아니라, 자기를 사랑스럽게 생각하고 거기에 집착한다. 또 우리는 죽음을 두려워한다. 그것은 이 세상에서 완전히 자기존재가 소멸되어버리는 것이 아닌가 하는 공포심이다. 그 이면에는 무엇보다도 사랑하는 자기에 대한 강렬한 집착심이 작용하고 있다.²⁷⁾ 아애는 일상생활에서도 갖가지 괴로

25) un-√nam(올리다)

26) 『구사론』 제 19권(대정., 29권, p. 101); 『대승아비달마잡집론』 제 6권(대정., 31권, p. 723)

움을 만드는 원인이다. 그렇지만 인간의 가장 근본적인 괴로움인 죽음에 대한 공포를 자극하는 근본원인이라는 점에서 아애는 부정되어야 하는 것이다.

2. 인식의 전개

(1) 인식의 구성과 생성

『中邊分別論』²⁸⁾에 의하면 ‘식은 4가지로 현현한다’고 한다.²⁹⁾ 여기서 식은 虛妄分別(vikalpa, abhūta-kalpana, abhūta-parikalpa)을 뜻하고, 4가지는 對象, 衆生, 自我, 意識을 가리킨다. ‘분별’은 유식사상에서 중요한 개념 중의 하나로서 주관과 객관으로 나누어서 판단하는 것을 뜻한다. 그런데 유가행파에서는 主·客은 실재하지 않고, 아는 것(grāhaka: 能取)도 알려지는 것(grāhya: 所取)도 없다고 본다. 없는데도 그것을 있다고 하므로 그런 판단이나 견해는 잘못된 것이고, 그래서 ‘허망분별’인 것이다. 여기서 대상과 중생은 소취이고, 자아와 의식은 능취에 해당하므로 이 문장은 허망분별과 소취·능취의 관계를 설명하고 있는 말이다. ‘현현하다(abhāsa)’는 것은 없는 것을 있는 것처럼 보이게 한다는 의미를 갖는다. 식이 현현하는 4가지 모습이란 다음과 같은 것이다.

첫째, 대상(artha)으로 현현한다.

대상은 色·聲·香·味·觸·法, 즉 6境이라는 모든 인식의 대상을 가리키는 것이다.

둘째, 중생(sattva)으로 현현한다.

중생은 일반적으로 自他の 존재, 생물, 감각을 갖춘 존재를 가리키지만, 여기서는 감각기관[根] 자체를 말한다. 眼·耳·鼻·舌·身이라는 5가지 감각 기능은 신체의 각 부분을 통해서 작용한다. 신체는 개인 존재로서 相續(samṛtati)으로 번역되고 있다. 개체는 순간순간마다 나고 죽는 것을 반복하면서 존속

27) 『유가론』 제 1권(대정., 30권, pp. 281~282)

28) Maitreya(彌勒)가 지은 頌(kārikā)에 Asaṅga(無著)의 가르침을 받은 Vasubandhu(世親)가 주석을 붙인 것이다. 최근의 연구서로는 長尾雅人(나가오 가진)의 교정본 *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*(Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964)가 있다.

29) 『유식입문』, pp. 66~71

하기 때문에, 태어나서부터 죽을 때까지 일생 동안의 존재를 가리킨다. 우리는 살아가는 동안 신체의 세포는 매 순간마다 나고 죽을 지라도 타인의 신체와 구분되는 동일한 개인으로서의 정체성을 가진다. 5근은 5경(색·성·향·미·촉)과 더불어 넓은 뜻으로서의 물질[色]을 구성하고 있다.

셋째, 자아(manas: 意)로 현현한다.

자아는 앞에서 본 자아의식(= 제 7 말나식)을 가리키고, ‘오염된 마나스[染汚意]’라고도 한다. 감각기관은 意根을 더하여 6근을 이루지만 유식학에서는 마나스에 독자적인 의미를 부여하여 6근에서 독립시키고 있다. 이것은 ‘나에 대한 무지[我癡]’ ‘내가 있다는 생각[我見]’ ‘뽀내는 자만심[我慢]’ ‘나에 대한 집착[我愛]’이라는 심작용을 수반하며, 이들의 통합된 활동이 우리의 자아의식을 이루고 있는 것이다.

넷째, 의식(vijñapti)으로 현현한다.

이것은 안식·이식·비식·설식·신식·의식 등 6가지 인식(vijñāna: 識)의 작용[了別]을 나타낸다. 즉 식에 의해 드러난 내용 표상이 아니라 표시하고 표현하는 작용을 가리키는 것이다. 예를 들어 안식은 눈이라는 감각기관을 통하여 색과 형태를 인식하는 활동이고, 의식은 의근을 통하여 대상[法]을 아는 활동이다. 안식부터 신식까지는 直觀知나 知覺이고, 의식은 이른바 인식하고 추리하고 판단하는 작용을 일컫는다. 그래서 유가행과에서는 眼識 등 5가지 감각기관을 ‘前五識’, 의식을 ‘제 6 의식’, 오염된 마나스를 ‘제 7 말나식’으로 구별하여 부르고 있다.

이와 같이 4가지 현현은 6경, 6근, 6식이라는 세 가지 계통으로 합쳐져서 18가지 영역 즉 18界로 분류되는 일체법 전체를 포함하고 있다. 모든 존재는 이 18가지 영역을 벗어나지 않기 때문에 우리가 인식하는 인식 내용도 이 영역 안에 있다. 결국 ‘식이 4가지로 현현한다’는 말은 이 4가지가 인식되는 모든 것[所知]이라는 뜻이 된다.

그런데 허망분별로 규정된 식과 그 현현으로서의 6식이 마나스와 같은 식이라면 이들 사이에는 어떤 차이가 있는가 하는 문제가 생긴다. 6식과 마나스는 각각 기능은 다르지만 모두 인식작용이라는 데에는 차이가 없으므로, 이 일곱 가지 식과 허망분별은 같은 것인가 다른 것인가 하는 것이다. 7가

지 식은 허망분별에 의해 거짓으로 구성된 能取이므로, 그런 점에서 보면 양자는 能所의 관계이다. 그러나 이 능소의 관계를 ‘현현한다’는 말로 나타내면 현현되는 것과 현현하는 것, 또는 드러내는 것과 드러나는 것은 결국 같은 하나가 인과 관계에 있는 것이라고 볼 수 있다. 허망분별이 활동하면 그 결과로 능취인 7가지 식이 현현하며, 각각의 대상[所取]을 인식한다. 따라서 능취와 소취는 동시에 성립하는 것이다. 그리고 이 능취와 소취가 드러나는 것을 ‘허망하게 분별한다’고 말하기 때문에, 이 점에서는 허망분별과 소취·능취는 시간적으로 동시에 성립한다. 허망분별이 원인이고 소취·능취가 결과라는 것은 이론적인 분석일 뿐이다. 실제로 존재하는 것은 허망분별이며 소취·능취는 존재하지 않는다.

허망분별은 6식과 마나스로서 활동하는 마음 자체이지만, 그것을 기능적으로 7가지 식과 구별하여 ‘아라야식’이라고 한다. 이것은 7가지 식을 드러내는 원인이며 표면에 나타나지 않는다는 점에서 잠재적 상태의 식이다. 7가지 식은 순간순간 나타났다가 사라지지만, 개인존재의 동일성이 인정되는 근거는 이러한 잠재의식이 존재하기 때문이다.

지금까지 본 것처럼 허망분별이 능취와 소취로 현현하는데, 그 식의 현현인 능취는 자아의식과 6식의 두 가지로 구별된다. 『중변분별론』에서는 이들 식 사이의 생성관계에 대해 이렇게 설명하고 있다. “식은 한편으로는 잠재적인 원인의 식으로 일어나고, 다른 한편으로는 그 결과로서 드러나는 현상적인 식으로서 일어난다. 아라야식은 앞의 경우이고 그 외의 7가지 식에 대한 원인이 되기 때문에 ‘원인으로서의 식’이다. 아라야식을 원인으로 하여 겉으로 드러나서 작용하는 7가지 식[轉識]이 ‘享受 등에 관계하는 것’이다. ‘향수’란 감수[受]이고, ‘판별’이란 개념[想; 표상]이다. 식을 ‘움직이는 것’이란 형성력[行] 즉 思考[思; 의지], 마음의 집중[作意] 등의 갖가지 심작용이다.”³⁰⁾ 즉 원인으로서의 식인 아라야식으로부터 자아의식과 6식을 합한 일곱가지 식이 나타난다는 것이다.

허망분별인 아라야식은 7식과 사이에 인과 관계가 성립하지만, 이 관계는 潛在的인 존재상태와 드러나는 現象的인 존재상태의 것이다. 간단히 말하면

30) 『유식입문』, pp. 99~101

모두 식이라는 점에서는 같지만, ‘식이 대상을 본다’는 것은 현상적인 존재 상태이고 그 배후에서 그것을 일으키는, 아직 현실로는 ‘대상을 보지 않는’ 아라야식이 잠재하고 있다고 할 수 있다. 현상적인 식이라는 것은 우리가 일반적으로 인식하는 기능으로, 여기에는 눈·귀·코·혀·몸·의식이라는 신체 내의 기관이나 감각을 통한 인식작용인 안식·이식·비식·설식·신식·의식 등과 자아의식을 합하여 모두 일곱 가지가 있다. 유가행파에서는 감수작용, 표상작용, 의지작용은 대상과 접촉하는 기본적인 심작용으로서, 마음이 활동하는 한, 다시 말하면 식이 작용하는 한 반드시 수반되는 것이라고 보기 때문에 일곱 가지 식을 ‘활동하는 식[轉識]’이라고 부른다. 식의 잠재상태와 드러나는 상태라는 두 가지 존재상태의 상호 인과관계는 일체법의 緣起를 나타내고 있으며 그 외에 ‘연기’라는 현상은 존재하지 않는다고 하여, ‘연기’를 식속에서 인과관계로 환원시키고 있는 것이다.

(2) 인식의 분류와 작용

유가행파 중 法相宗에서는 세친의 『唯識三十頌(Trīṃśikāvijñaptimātrāsiddhi)』을 계승하여 일체의 事象을 분류하여 5位 100법을 세우고 있다.³¹⁾ 여기에서는 일체법을 有爲(saṃskṛta)와 無爲(asaṃskṛta)로 나누어서 전자는 94가지로, 후자는 6가지로 나누어서 설명한다. 무위는 생사윤회를 벗어나 있어 인식작용을 전혀 일으키지 않는 것이다. 이에 虛空무위, 擇滅무위, 非擇滅무위, 不動무위, 想受滅무위, 眞如무위가 있다고 한다. 식의 활동과 관련되는 유위는 크게 4가지로 나누는데, 心法(citta)과 心所法(caitta)과 色法(rūpa)과 不相應行法(citta-viprayukta-saṃskāra)이 그것이다.³²⁾

첫째, 심법은 眼識, 耳識, 鼻識, 舌識, 身識, 意識, 末那識, 阿賴耶識 등 8가지를 가리킨다.

말나식과 아라야식은 앞에서 살펴본 것처럼 일상의 의식 속에서는 지각될 수 없을 정도로 그 작용이 미세한 심층심리이다. 이에 반해 안식 등의 6식은 초기불교 이래 언급되어 왔으며 그것들은 감각이나 지각 혹은 사고 등의

31) 『大乘百法明門論』(대정., 31권, pp. 855~)

32) 『세친의 삶과 사상』, pp. 173~190; 『唯識哲學』, pp. 52~181 참조.

표층심리에 해당하는 마음의 작용이다. 안식은 빛깔이나 형태를, 이식은 음성을, 비식은 냄새를, 설식은 맛을, 신식은 감촉을, 의식은 모든 존재를 그 대상으로 한다. 안식에서 비식까지는 시각·청각·후각·미각·촉각의 다섯 감각에 해당하는 것으로 각각 고유의 인식대상을 갖는다. 이에 대해 의식은 모든 존재를 인식대상으로 한다. 즉 안식 내지 신식의 인식대상은 물론이고 과거나 미래의 事象도 대상으로 할 수 있는 것이다. 가령 의식은 안식과 함께 작용하여 안식의 시각작용을 설명하게 된다. 우리가 어떤 사물에 의식을 향하지 않으면 그것을 확실하게 지각할 수가 없다. 의식을 집중하여야 비로소 그 사물은 무엇이다 라고 알게 된다. 즉 의식은 감각작용을 살림과 동시에 감각에 의해 얻어진 소재에 대해 그것이 무엇인가를 개념을 가지고 인지하게 한다. 또 과거를 참회하고 미래로 생각을 내달릴 수 있는 것도 의식의 작용이다. 의식은 말을 사용하는 개념적 사고를 행할 수 있고 추리를 할 수 있게 해주는 것이다.

마음을 가치적으로 분류하면 善, 不善, 無記로 나눌 수 있는데, 6식은 이들 중 어느 것으로도 될 수 있다고 한다. 선한 심작용과 함께 작용하면 선이 되고, 불선의 심작용과 작용하면 불선이 되며, 그 어느 것도 수반하지 않을 때에는 무기가 된다는 것이다.

둘째, 6식에 동반되는 심작용인 심소법은 다시 6가지로 나뉜다.

(가) 모든 마음에 널리 미치는 것[遍行, sarvatraga]; 이들은 아라야식, 말나식, 6식의 어느 것에도 언제나 동반하여 작용한다.

① 접촉(sparsā: 觸); 심과 심소를 대상에 접촉시키는 작용이다.

② 의도(manas-kāra: 作意); 마음을 지각되는 대상에 나아가게 하는 작용이다.

③ 감수(vedanā, anubhavati: 受); 快·不快의 감각적 작용이다.

④ 표상(samjñā: 想); 대상의 모습을 마음에 취하는 표상작용이다. 想念, 觀念, 概念.

⑤ 의지(cetanā: 思); 마음의 조작으로 身·口·意 3업을 만드는 심작용이다.

(나) 특별하게 결정한 것[別境, viniyata]; 특별한 사물을 대상으로 하는 심작용을 말한다. 수행을 추진하는데 작용하여, 불교수행에 필수적이고 기본적인

인 마음이라고 할 수 있다.

① 욕구(chanda: 欲); 감각적 욕망이 아니라 한층 지적이고 종교적인 욕망을 말한다.

② 수승한 이해(adhimokṣa: 勝解); 신뢰할 만한 가르침을 배움으로써 사물을 깊이 이해하는 것이다. 이는 의심없는 강한 확신을 심어준다.

③忆념(smṛti: 念); 경험했던 것을 잊지 않고 기억하여, 삼매를 얻고 지혜가 생긴다.

④ 삼매(samādhi: 定); 어떤 하나의 대상에 마음을 집중한 상태를 가리킨다.

⑤ 지혜(prajña: 慧); 어떤 사물에 관해 그 고유의 특질과 다른 사물과의 공통된 특질을 명확하게 구별해서 아는 작용이다. 이에는 성자의 가르침을 들어서 얻는 지혜(聞所成慧), 스스로 바른 도리를 좇아 바르게 사색하여 얻는 지혜(思所成慧), 삼매를 닦아 얻는 지혜(修所成慧) 등 3가지가 있다.

(다) 선한 것[善, kuśala]; 말 그대로 선한 심작용을 뜻한다.

① 믿음(śraddhā: 信); 緣起와 四諦를 믿으며, 佛·法·僧 3寶를 믿으며, 세간과 출세간의 모든 善에는 힘이 있다고 믿는 3종류의 믿음이 있다. 이 믿는 마음에서 믿는 것에 대한 욕구가 일어난다.⁹⁹⁶

② 참회(hri: 慚); 스스로 반성하거나 선한 법에 비추어 보아 자신이 범한 죄를 부끄러워하는 심작용이다.

③ 수치(apatṛāpya: 愧); 세간에서 비판받기 때문에, 혹은 세간에서 비난받는 것을 두려워하여 자신이 범한 죄를 부끄러워하는 심작용이다.

④ 無貪(alobha); 생사윤회를 반복하는 자신과, 자신이 존재하는데 필요한 도구나 사물에 대해 집착하지 않는 마음이다.

⑤ 無瞋(adveṣa); 자신에게 해를 끼치는 사람, 혹은 괴로운 것이나 괴로움을 낳는 원인 등에 대하여 화내지 않는 마음이다.

⑥ 無癡(amoha); 선한 일을 하면 선한 결과가 오며 악한 일을 하면 악한 결과가 오게된다는 因果應報의 도리나, 四諦나 三寶 등을 바르게 이해하는 마음이다. 무탐·무진·무치는 貪·瞋·癡 3毒과 대립하는 것으로, 선한 결과를 생산해내는 힘을 갖기 때문에 이들 셋을 三善根이라고도 한다.

⑦ 精進(vīrya); 선을 닦고 악을 끊으려고 노력하는 마음이며, 태만한 마음(懈怠)과 대립된다.

⑧ 輕安(prasrabdhi); 신체나 마음이 자유롭고 경쾌하게 작용하는 상태를 뜻한다. 이것은 표층적으로는 속박된 부자유한 마음(惛沈)을 대치하고, 심층적으로는 아라야식 중에 있는 번뇌의 종자를 모두 제거하여 자신의 신심을 번뇌에서 청정으로 완전히 변화시키는 작용을 한다.

⑨ 不放逸(apramāda); 악을 끊고 선을 닦는 마음이다. 특별히 이러한 심작용이 존재하는 것이 아니라, 앞에서 본 무탐·무진·무치·정진 등 4가지 마음과 공통되는 작용에 주어진 명칭이다. 거기에는 방일하는 마음을 대치하여 세간과 출세간의 선을 완성하는 작용이 있다.

⑩ 증용의 마음(upekṣā: 行捨); 마음이 흥분되거나 침울하지 않고 언제나 안정되어 있는 상태, 마음이 안정된 뒤에 일어나는 아주 고요한 상태, 흥분이나 침울의 재발의 우려가 없어지고 의지적 노력없이 마음이 완전히 고요한 상태 등 3가지 상태를 말한다. 이것은 번뇌와 부수적 번뇌의 활동을 억제하여 마음을 언제나 寂靜의 상태로 유지하는 작용을 한다. 불방일과 함께 작용하며, 불방일과 마찬가지로 무탐·무진·무치·정진 등 4가지와 공통되는 심작용에 주어진 명칭이다.

⑪ 不害(ahiṃsā); 생물에 상처를 입히거나 죽이지 않고 불쌍히 여기는 마음(karuṇā, 悲)으로, 無瞋의 일부에 속한다.

(라) 번뇌(煩惱, kleśa); 근본적인 더러움에 물든 마음을 가리키는 근본번뇌이다.

① 貪(rāga); 渴愛(trṣṇā)라고도 하며, 자신과 자신에게 필요한 도구나 사물에 대해 탐하고 집착하는 마음이다.

② 瞋(pratigha); 사람이나 생물에 대해 화내는 마음이다. 자기를 비난하거나 피해를 입힌 자에 대해 분노를 품는 것이다. 분노는 그 사람의 건강을 해치며 잔인한 행위를 유발한다. 6바라밀의 忍辱波羅蜜이 이러한 분노심을 품지 않도록 하는 수행이다.

③ 痴(moha, mūḍhi, avidyā); 진리, 즉 열반이나 인과법칙을 알지 못하는 것이다. 이것은 인간의 번뇌에 물든 생존상태를 낳아 생사윤회의 세계를 돌

게하는 근본원인이다.

④ 慢(māna); 자신의 마음이나 신체를 보고 그것을 ‘자기’ 또는 ‘자기의 것’이라고 생각하며, 자신이 타인보다 뛰어나다고 생각하는 오만한 마음이다. 이에는 慢, 過慢, 慢過慢, 我慢, 增上慢, 卑下慢, 邪慢의 7가지가 있다.

⑤ 見(dr̥ṣṭi, 惡見); 그릇된 견해를 가리킨다. 이에는 有身見, 邊執見, 邪見, 見取, 戒禁取의 5가지가 있다.

⑥ 疑(vicikitsā); 인과응보, 四諦, 三寶 등 불교의 교의에 의심을 품는 마음이다.

(마) 부수적 번뇌[隨煩惱, upa-kleśa]; 근본번뇌에 이끌려 나타나는 번뇌이다.

① 忿(krodha); 직접 눈앞에서 타인에게 해를 당했을 때, 그 상대방에게 품는 분노하는 마음이다. 이에는 상대방에게 징벌하는 행위를 일으키는 작용이 있다.

② 恨(upanāha); 분노가 일어난 뒤에도 그 상대방에게 적의를 품고 있는 상태이다. 그래서 상대방을 용서하지 못하고 복수하려는 생각을 일으키는 작용이 있다.

③ 覆(mrakṣa); 자신이 범한 죄를 숨기려고 하는 마음이다. 이것은 근본번뇌 중에서 癡의 일부에 속하며, 후회와 우울함을 만들어내어 마음 편하게 생활할 수 없도록 한다.

④ 惱(pradaśa); 상대방의 약점을 찌르는 난폭한 말을 하여 상대방을 罵倒하는 것이다. 이는 다른 사람들과 사이좋게 공동생활을 할 수 없도록 하는 작용을 한다.

⑤ 嫉(ir̥ṣya); 이익이나 명성에 집착하는 사람이 다른 사람이 이익을 얻거나 유명해지거나 가문이 좋거나 학식이 있는 등을 알았을 때, 그 사람을 질투하여 분노하는 마음이다. 이는 우울함을 야기하여 마음 편히 살 수 없도록 한다.

⑥ 慳(mātsarya); 생활필수품에 집착하는 사람이 자신의 재산 등을 보시하지 않으려는 마음이다. 불필요한 물품까지 쌓아두는 원인이 된다.

⑦ 誑(māya); 이익이나 명성을 얻고자 하는 사람이 자신에게는 덕이 없으

면서 마치 덕이 있는 것처럼 향응하여 타인을 속이는 마음이다. 이것은 탐과 치의 두 가지 작용 위에 세워진 것으로 부정한 생활을 하게 하는 원인이 된다.

⑧ 諂(sāthya); 자신의 과실을 감추기 위해 타인을 꺾어 현혹하는 마음이다. 즉 화제를 이리저리 돌리거나 음성을 변화시키는 등으로 상대를 교란시킴으로써 자신의 과실을 감추려고 하는 마음이다. 탐과 치 위에 세워진 것으로 바른 가르침을 받아들이는 데 방해가 된다.

⑨ 擣(mada); 자신의 가문·건강·젊음·권력·두뇌·학식 등이 뛰어나다는데 집착하여, 우쭐해하며 도취되어 있는 마음이다. 탐의 일부이며 모든 번뇌와 부수적 번뇌를 일으키는 원인이 된다.

⑩ 害(vihimsā); 죽이거나 결박하거나 때리거나 협박하거나 하는 등으로 해를 입히는 마음이다. 이로 인해 생물에겐 괴로움과 우울함이 생긴다.

⑪ 無慙(ahrikya); 어떤 죄를 범하고 후회하면서도 스스로 그 죄를 부끄러워하지 않고 참회하지 않는 마음이다.

⑫ 無愧(anapatrapya); 어떤 죄를 범하고 옳지 않은 것을 알면서도 세간이나 타인에 대해 그 죄를 부끄러워하지 않고 수치스러워 하지 않는 마음이다.

⑬ 惛沈(styāna); 마음이 몽롱하고 침체되어 대상을 명확하게 지각할 수 없는 상태, 즉 마음이 자유롭게 활동할 수 없는 상태를 말한다.

⑭ 掉擧(anuddhatya); 마음이 寂靜하지 않은 상태를 가리킨다. 寂靜三昧(止)와 대립되는 심작용이다.

⑮ 不信(āśraddhya); 緣起나 四諦, 三寶, 善에 힘이 있다는 것 등을 믿지 않는 마음이다. 믿지 않기 때문에 수행하고자 하는 의욕이 생기지 않고 태만하게 된다.

⑯ 懈怠(kausīdya); 안락한 상태에 빠진 나머지 선한 행위를 힘써 수행하고자 하지 않는 怠慢한 마음이다.

⑰ 放逸(pramāda); 탐, 진, 치, 해태 등 4가지 번뇌로부터 마음을 막지 못하고, 선한 마음을 몸에 익히려고 노력하지 않는 마음을 가리킨다.

⑱ 失念(mrṣitā); 번뇌를 수반한 憶念으로 산란심의 원인이 된다.

⑱ 散亂(vikṣepa); 탐·진·치에 의해 마음이 삼매의 대상으로부터 벗어나 이리저리 흩어지는 상태를 말한다.

⑳ 不正知(asamprajanya); 번뇌를 수반한 지혜를 뜻한다. 무엇을 해야 하고, 무엇을 해서는 안되는 가에 대해 바르게 알 수 없기 때문에 죄를 범하는 원인이 된다.

(바) 정해지지 않은 것[不定, aniyata]; 그 자체로는 좋거나 染汚라고 할 수 없고 다른 심작용과 상응하여 결정되기 때문에 부정이라고 한다.

㉑ 惡作(kaukrtya); 악한 짓을 한 것을 후회하는 마음이다. 이것은 마음을 하나의 대상에 집중하는 삼매의 마음에 장애가 되기도 한다.

㉒ 睡眠(middha); 잠에 눌러 위축된 상태를 말한다.

㉓ 尋(vitarka); 무엇을 알고자 추구하는 마음이다. 이는 의지(思)와 지혜(慧)의 작용에서 성립한다. 의지는 마음이 구체적으로 작용하기 시작하는 것이며, 지혜는 선한 일과 악한 일을 구별하는 작용이다. 이 두 가지의 작용 위에서 잠정적으로 세워진다.

㉔ 伺(vicara); 알고 이해했던 것을 더욱 깊이 추구하는 마음이다. 尋은 사물을 전체적으로 파악하고자 하는 것이고, 伺는 좀더 깊이 자세하게 추구하는 것이다.

셋째, 색법은 물질을 가리키는 것으로 11가지를 들고 있다. 그것은 眼·耳·鼻·舌·身의 5根과 色·聲·香·味·觸의 5境, 그리고 法處所攝色 등이다. 유가행과에서는 물질도 識의 변화로 나타난 것이라고 보기 때문에 그 論究가 식에 비해 소홀하다고 할 수 있다. 어쨌든 이 논문에서는 인식의 구조와 그 전환에 대한 것을 알아보려고 하므로 색법에 대해서는 논의를 생략하기로 한다.

넷째, 불상응행법은 24가지를 들고 있다.³³⁾ 이것은 심·심소·색과 상응하지 않는다는 것을 뜻한다. 물질도 마음도 아니면서 그들 사이의 관계라든가 힘, 또는 개념이라고 할 수 있는 특수한 것을 의미한다. 그러므로 이 심불상응행법도 색법과 마찬가지로 이 논문의 범주를 벗어나기 때문에 이에 대해서는 다음 기회로 미룬다.

33) ① 得, ② 命根, ③ 衆同分, ④ 異生性, ⑤ 無想定, ⑥ 滅盡定, ⑦ 無想事, ⑧ 名身, ⑨ 文身, ⑩ 句身, ⑪ 生, ⑫ 住, ⑬ 老, ⑭ 無常, ⑮ 流轉, ⑯ 定異, ⑰ 相應, ⑱ 勢速, ⑲ 次第, ⑳ 方, ㉑ 時, ㉒ 數, ㉓ 和合, ㉔ 不和合

Ⅲ. ‘무자기-정신개벽’과 인식의 전환

1. 인식의 세 양태와 무자기

(1) 인식의 세 양태

유가행과의 唯識(vijñapti-mātra)이라는 말은 ‘오직 識이 존재한다’라고 하는 뜻으로 唯心論의 입장을 표명하는 것이다. 무착의 『섭대승론』에서는 ‘사물 [境]은 존재하지 않는데 오직 識이 사물로서 현현한다’ ‘이들 모든 識은 대상이 존재하지 않기 때문에 유식이다’라는 唯識無境의 사상을 설하고 있다.³⁴⁾ 그러므로 유가행과에서 존재는 곧 인식을 뜻하는 말이라고 할 수 있을 것이다. 유가행과에서는 존재[法]의 성질을 세 가지로 나누어서 고찰하고 있는데, 그것은 遍計所執(自)性(parikalpita-svabhāva)과 依他起(自)性(paratantra-svabhāva)과 圓成實(自)性(pariniṣpanna-svabhāva)이라는 3(自)性說(tri-svabhāva)이다. 그리고 三性의 각각에 대해 相無(自)性(lakṣaṇa-niḥsvabhāvata)과 生無(自)性(utpatti-niḥsvabhāvata)과 勝義無(自)性(paramārtha-niḥsvabhāvata)의 3無(自)性說이 설해지고 있다.³⁵⁾ 변계소집성은 전적으로 分別된 성질의 것이라는 의미인데, 그것은 虛構이고 妄想된 것이기 때문에 범부에 의해 실체가 있는 것처럼 집착되는 것이다. 변계소집성은 이처럼 본래 그 특성(lakṣaṇa, 相)에는 어떠한 실체성도 없는 것이므로 이를 상무자성성이라고 하는 것이다. 의타기성은 다른 것에 의존하는 성질의 것이라는 의미로, 다른 것이란 因緣을 가리킨다. 현상세계의 제법은 반드시 어떤 인연에 의존하여 생하고 있는 것이고, 그 단독으로 존재하는 것은 아니다. 이것은 緣起의 도리가 나타내는 바이다. 이처럼 다른 것에 의존하여 생하고 독립하여 존재하는 것은 아니기 때문에 생무자성성이라고 한다. 원성실성은 완성된 진실의 성질의 것이라는 의미로, 깨달음의 세계에서 체득된 眞如를 말한다. 그것은 구극적 진리로서 實有이지만 空에 의해 현현된 것으로 어떠한 실체성도 없으므로 승의무자성성이라고 한다. 그러면 3자성에 대한 내용을 좀더 살펴보기로 하자.³⁶⁾ 3자성은 인식의 정체를 명확히 밝힘으로써 올바르게 완전한 인식으로

34) 『세친의 삶과 사상』, p. 88

35) 『佛敎·인도思想辭典』, pp. 145~146

우리를 안내하고 있기 때문이다.

유가행과에서 존재에 대해 말할 때 흔히 사용하는 것으로, “이것(A)에 저것(B)이 존재하지 않을 때, 이것(A)은 저것(B)으로서 공(sūnya)이라고 여실히 본다. 더구나 저것에 남아있는 것(C), 그것은 실로 실재한다고 여실히 안다”라는 문장이 있다.³⁷⁾ 다시 말하면 어느 곳(A)에 어떤 것(B)이 없을 때 A는 B에 관하여 공이라고 하고, 이 경우에 그곳에 없는 B는 그 존재가 부정되지만 A에 대해서는 ‘없다’고 말할 수 없다는 것이다. 가령 아함의 『小空經』에 보면 “鹿子母講堂에 사슴이 없다. 그러나 그곳에는 비구들이 있다(aśūnya, 不空)”고 하는 것을 들 수 있다.³⁸⁾ 그런데 이는 사물을 공으로 보아가는 수행의 기본적인 방법을 기술한 것이다. 즉 A라고 하는 것 속에 B라고 하는 것이 존재하지 않는다는 뜻에서 공이라고 보지만, A 속에 여전히 남아있는 것, 그것은 실재한다고 보는 관법이다. 낮은 차원의 존재성을 가진 B의 부정을 통해 A 속에서 좀더 높은 차원의 존재성을 가진 C의 존재를 구하고자 하는 관법이다. 이처럼 부정에 의한 긍정을 계속 심화시켜 마지막에 이르러서는 이제 그 속에 부정할 아무 것도 없게 된, 말하자면 절대적인 긍정을 유가행과에서는 ‘空性’ 혹은 ‘眞如’라는 말로 표현한다. 위에서 A는 의타기성, B는 변계소집성, C는 원성실성이라는 세 가지 존재방식을 나타내고 있는데, 이에 대한 이론은 다음과 같은 것들이 있다.

첫째, 『解深密經』과 『瑜伽師地論(Yogācāra-bhūmi)』의 三性說

여기서 설해지는 것을 한마디로 하면 의타기성은 온갖 여건에 의해 생긴 것(衆緣所生), 변계소집성은 명칭에 의해 세워진 것(名言所立), 원성실성은 있는 그대로의 참된 실재(眞如)라고 할 수 있다. 의타기성은 因緣에 의해 생긴 것을 말하는데, 이것은 그때까지 ‘因緣所生の 법’이라 불리웠던 것으로 현상적 존재, 즉 有爲法에 상응한다. 유가행과는 존재하는 것은 모두 식으로 환원하는 입장이므로 유위법은 곧 ‘식’을 가리킨다. 그러나 이곳에서는 아직 의타기성을 식이라고까지는 말하고 있지 않다. 변계소집성은 언어적 명칭에

36) 『유식의 구조』, pp. 57~68; 『세친의 삶과 사상』, pp. 104~109 참조.

37) 『세친의 삶과 사상』, pp. 102~103

“허망분별은 있다. 거기에 들은 존재하지 않는다. 그러나 거기에 공성이 존재하고 그 속에 허망분별이 존재한다.”(『중변분별론』 I. 1)

38) 『유식입문』, pp. 79~80

의해 잠정적으로 시설된 것을 말한다. 이는 곧 사물은 실제로는 존재하지 않는다는 의미가 숨어있다. 우리는 명칭을 어떤 대상에 부여하여 그것의 존재를 지각하는, 좀더 엄밀하게 말하면 그 대상이 마음을 떠나서 실재한다고 생각한다. 그렇게 구체적으로 명칭에 의해 인식되고, 마음과 다른 독립된 존재물이라고 생각되는 사물을 변계소집성이라고 한다. 원성실성은 모든 존재의 진여를 말한다. 진여는 원어의 말뜻대로 ‘그와 같이 있는 것’이고, ‘스스로 있는 그대로 있는 것’을 말한다.³⁹⁾ 우리의 마음은 정적으로든 지적으로든 물들어 있기 때문에 존재를 있는 그대로 볼 수가 없다. 그 물든 상태를 요가의 실천을 통해 하나씩 제거해 나갈 때, 결국 전혀 물들지 않은 마음에 의해 보여진 사물의 참모습, 그것이 바로 진여이다.

둘째, 『中邊分別論(Madhyāntavibhāga-śāstra)』의 三性說

마이트레야(미륵)는 의타기성은 虛妄分別, 변계소집성은 대상[境], 원성실성은 所取와 能取가 없는 것이라고 해석하고 있다. 이곳에서 3자성은 인식론적인 관계로 파악되고 있는 것을 볼 수 있다. 소취(grahya)는 ‘인식되는 것’, 능취(grāhaka)는 ‘인식하는 것’을 말한다. 즉 우리는 현상적 존재를 명칭이나 말로써 크게 ‘주관’과 ‘객관’으로 나누어서 보고 있다. 가령 ‘나는 책상을 본다’고 하는 경우, 거기에 책상이라는 객관과 ‘나’라고 하는 주관이 설정되고 그 두 가지는 실재한다고 생각한다. 이렇게 실제로는 존재하지 않는 것을 존재한다고 그릇되게 사고하는 것을 ‘허망분별’이라고 하며, 그것이 의타기성이다. 다시 말하자면 허망분별은 3界(:욕계·색계·무색계)의 마음 그 자체인 心과 이에 뒤따라 일어나는 마음의 개별적인 작용인 心所를 말한다. 한마디로 미망의 세계에서 일어나는 심작용의 총체가 허망분별인 것이다. 식과 연관지으면 우리들의 8식의 활동이 모두 의타기성이라고 말하는 것이다. 『유가론』에서 단순히 인연소생의 법을 의타기성이라고 한 데서 진일보하여 ‘일체는 식에 지나지 않는다’는 유식설을 강조하는 입장에서, 현상적 존재를 모두 식으로 환원시키고 있는 것이다. 허망분별에서 생겨나는 능취와 소취가 변계소집성이고, 이 2취에 의타기성이 없는 것이 원성실성이다. 여기서 원성실성은 소취와 능취가 없는 것이라고 부정적으로 표현하고 있지

39) tathā(그와 같이) + tā(접미어)→ tathatā, tathātā(如如, 眞如)

만, 『중변분별론』 첫머리에서 공성은 ‘소취·능취의 무’와 ‘무의 유’라는 두 가지 면을 갖춘 것이라고 하고 있다. 원성실성과 공성은 동일한 것을 가리키기 때문에 원성실성도 역시 ‘무의 유’라는 측면을 갖춘 것이라고 할 수 있다. 이 ‘무의 유’라는 사고는 마이트레야의 저작으로 알려진 『대승장엄경론』과 『중변분별론』에서 강조되기 시작하여 아상가와 반수반두의 사상에 크게 영향을 미치고 있다.

앞에서 유식의 空觀은 낮은 차원의 존재성을 가진 B의 부정을 통해 A 안에서 좀더 높은 차원의 존재성을 가진 C의 존재를 궁구하는 관법이라고 했는데, 이 경우 B의 부정은 소취·능취의 무에 해당되며, C의 존재는 ‘무의 유’에 해당된다. 부정을 반복하여 결국에는 아무 것도 부정할 것이 없게 되는 경우에 나타나는 절대적 긍정이 있게 되는데, 이것을 ‘무의 유’라고 간결하게 표현하고자 했던 것으로 보인다.

셋째, 『攝大乘論(Mahāyānasamgraha)』의 三性說

아상가(무착)는 의타기성을 아라야식을 종자로 하여 허망분별로 종합되는 諸識, 변계소집성을 대상은 존재하지 않는데도 오직 식이 경으로서 현현한 것, 원성실성을 의타기성에서 대상의 상이 존재하지 않는 것이라고 설하고 있다. 의타기성은 6근·6경·6식의 18界 중에서 6식과 5경(色·聲·香·味·觸)을 합한 11식을 가리키는데, 이는 결국 유식설에서 통상 열거하는 8식 전체를 말하는 것이다. 변계소집성은 이러한 오직 식 만의 세계가 의미를 지닌 것으로서 顯現(abhāsa)한 것이라고 간주된다. 그것은 실체로서 현현한 것이기도 하고, 6근이나 6경이나 6식이기도 할 것이며, 주관이기도 하고 객관이기도 할 것이며, 실체적으로 파악된 것이기도 할 것이다. 원성실성은 그 의타기성 속에 대상의 상이 없는 것을 말한다. 여기서 비로소 명확하게 원성실성이 의타기성과 관계 속에서 파악되기에 이르렀다. 원성실성, 즉 진여는 의타기성, 다시 말하면 식(허망분별)과 질적으로 다른 것이 아니다. 식 안에서 대상이라는 표상이 완전한 식 자체, 다시 말하면 질적으로 변화한 식이 진여이고 그것이 바로 원성실성이라는 것이다. 대상의 상이란 변계소집성이기 때문에 내용적으로 원성실성은 의타기성 속에 변계소집성이 없는 것이라는 의미이다.

넷째, 『唯識三十頌(Trimśikavijñaptimātrāsiddhi)』의 三性說

바수반두(세친)는 변계소집성은 분별에 의해 분별된 사물, 의타기성은緣에 의해 생긴 분별, 원성실성은 의타기성이 변계소집성을 멀리한 것이라고 설명하고 있다. 변계소집성에서는 대상(artha, 境)이라는 말 대신에 사물(vastu)이라는 용어를 사용하고 있고, ‘분별에 의해 분별된’이라는 표현에서 처럼 변계소집(parikalpita), 즉 분별된 이라는 말을 써서 좀더 말뜻에 충실하고 있다. 의타기성에 대해서는 종래의 ‘인연소생의 법’과 ‘허망분별’이라는 두 가지 파악방법을 하나로 종합해서 정의하고 있다.

이상으로 3자성설의 사상적 발달을 간단하게 살펴보았는데, 이러한 이론을 수립하는 데에 힘을 쏟은 까닭은 非有非無의 中道를 논리적으로 설명하려는 데에 있다. “분별되거나 현현하는 것처럼은 존재하지 않는다. 그러나 일체가 전혀 존재하지 않는다는 것은 아니다.” 이는 존재의 상황을 비유비무로 보는 견해이다. 의타기성에는 변계소집성이 없지만(→ 非有), 원성실성은 있는(→ 非無) 것이므로 비유비무이다. 또는 변계소집성은 없고(→ 非有), 의타기성과 원성실성은 있는(→ 非無) 것이므로 비유비무인 것이다. 후자에 의하면 ‘분별되는 것처럼은 존재하지 않는다’란 변계소집성, 즉 개념에 의해 마음을 떠나서 실재한다고 생각된 외계 사물에 대해서 말한 것이고, ‘일체가 완전히 존재하지 않는 것은 아니다’라는 것은 의타기성과 원성실성, 즉 식과 진여에 대해 말한 것이다. 물론 식과 진여 양자의 존재성에는 정도의 차이가 있다.

진여는 ‘實有’라고 하는 것이며 그 존재성이 언제나 인정된다. 이에 반해서 식은 궁극적으로는 그 존재가 부정되어야 할 것이면서 일상적으로는 미혹의 세계를, 실천적으로는 수행생활을 성립시키는 기체로서 그 존재가 잠정적으로 인정되는 데 지나지 않는 것이다. 유가행파의 유식설은 ‘오직 식이 존재한다’는 이론적 주장일 뿐아니라, ‘이 존재하는 식을 수단으로 해서 진리에 도달하는 방법 이외에는 다른 방도가 없다’는 실천적 인식을 내포하고 있는 것이다.

(2) 무자기와 완전한 인식

無自欺와 精神開關이 짝을 하고 있는 것은 시사하는 바가 크다. 무자기는 단순하게 양심을 속이지 말라는 윤리도덕적 의미에 한정되는 것이 아니라, 우주의 진리에 대한 깨달음이라는 형이상학적이고 본질적인 의미로 확대되기 때문이다. 무자기는 訓誨의 첫 번째인 ‘마음을 속이지 말라’와 관련지어 생각해볼 수 있다. “마음은 一身의 主이니 사람의 모든 언어 행동은 마음의 표현이다. 그 마음에는 良心 私心の 두 가지가 있다. 양심은 天性 그대로의 본심이요, 사심은 物慾에 의하여 발동하는 욕심이다. 원래 인성의 본질은 양심인데 사심에 사로잡혀 도리에 어긋나는 언동을 감행하게 됨이니 사심을 버리고 양심인 천성을 되찾기에 전념하라. 인간의 모든 죄악의 근원은 마음을 속이는 데서 비롯하여 일어나는 것인즉 인성의 본질인 正直과 眞實로써 일체의 罪惡을 根絶하라.” 여기서 양심은 천성 그대로의 본심이라고 하였는데, 이는 유식에서 이야기하고 있는 원성실성의 의미와 그대로 통하고 있는 것으로 보인다. 따라서 원성실성에 대한 논구는 무자기의 이론적 의미를 정립하고 정신개벽과 짝하고 있는 까닭을 밝히는데 도움이 될 것이다.

유식사상에서 존재하는 ‘사물’은 ‘식의 轉變’, 즉 마음이나 분별밖에 없다. 인과 연에 의해 생긴 ‘분별’이라는 사물은 현실세계에서는 소위 ‘제 1차적 존재’이며, 이 분별의 작용에 의해 생긴 사물 즉 마음을 떠나 존재한다고 생각된 사물은 ‘제 2차적 존재’라고 할 수 있을 것이다. 제 1차적 존재는 현실 생활에서 실제의 기능이나 작용을 갖는 것인데 반해, 제 2차적 존재는 다만 단순히 인식대상이 되는데 지나지 않는다. 존재적으로나 인식적으로나 최고도의 존재성을 갖는 것을 원성실성이라고 한다. 이는 진실로 존재하는 것, 완전한 것을 의미하는 말이다. ‘망분별된 것’은 결코 존재하지 않는 것인데 반해, 이 ‘완성된 것’이란 진실로 존재하는 것이다.⁴⁰⁾

識一元論, 존재하는 것은 마음 뿐이라고 보는 입장에서는 진실이나 진리도 마음을 떠나서는 존재하지 않는다. 마음의 상태를 질적으로 변화시킴으로써 마음 자체가 진리와 진실이 된다는 것이다. 다른 것에 의한 존재상태(의타기성)로서의 마음 속에서 망분별된 존재상태(변계소집성)의 모든 속박

40) 『세친의 삶과 사상』, pp. 214~216

을 제거하는 것이다. 속박에는 두 가지가 있다. 하나는 아라야식 속에 잠재한 더러움에 물든 종자에서 유래하는, 말하자면 情意的 내지 신체적 속박이다. 예를 들어 마음 저변에는 탐욕이나 분노를 생기게 하는 잠재적인 종자가 저장되어 있다. 그러므로 우리는 잠재적으로 번뇌를 갖게 되며, 더구나 그 종자가 가끔 그 緣을 만나 싹트게 될 때, 구체적인 탐욕이나 분노의 마음이 발생한다. 또 하나는 주관과 객관이라는 이원적 대립 위에서 생기는, 말하자면 知的인 속박이다. 오직 마음 만이 존재하는 것인데 마음을 떠나 외계의 사물이 실재한다고 생각한다. 마음이라 하더라도 그것은 찰나로 생해서는 멀하는 유동적인 것인데, 그 흐름의 배후에 그것을 통일하는 고정적이고 실체적인 자기가 실재한다고 생각하는 것이다.

이와 같이 실재하지 않는데도 실재한다고 생각되어진 ‘사물’이나 ‘자신’에 집착하여 그 결과 여러 가지 괴로움을 맛보면서 생사윤회를 반복해가는 것이다. 이와 같은 속박을 완전히 마음 속에서 불식시킬 때, 즉 마음 자체가 완전히 청정해질 때 그 마음이 그대로 진리이고 진실이 되는 것이다.

‘완전한 존재상태를 갖는 것(원성실성)’이란 깨달음·청정·진실의 세계, 열반의 세계이다. ‘다른 것에 의한 존재상태를 갖는 것’이란 迷惑·不淨·虛僞의 세계, 生死의 세계이다. 부파불교에서는 양자를 완전히 다른 것으로 이해하고 있었다. 생사의 세계를 부정하는 데에서 열반의 세계가 나타난다고 하는, 열반과 생사는 서로 완전히 다른 차원의 세계라고 본 것이다. 이에 비해 대승불교에서는 ‘生死卽涅槃’, 즉 이 괴로움에 가득 찬 생사의 세계가 그대로 고요하고 안락한 열반의 세계라고 하는 독특한 사상을 내세웠다. 그 배경에는 현실의 세계를 떠나서는 진리와 진실이 결코 존재하지 않는다고 보는 재가신자들의 강력한 현실 긍정의 정신이 작용한 것이다.⁴¹⁾ 유식사상에서도 근본적으로는 이런 입장을 수용하고 있지만 ‘생사즉열반’의 생각에서 한걸음 나아가 3자성설을 사용하여 양자의 관계를 새롭게 파악하고 있다. 미혹의 세계와 깨달음의 세계는 같은 것도 아니고 다른 것도 아니라는 것(不一不異)이다.

생사와 열반이 불일불이인 까닭은 ‘완성된 것(원성실성)’이란 ‘다른 것에

41) 『세친의 삶과 사상』, p. 217

의한 것(의타기성)’의 안으로부터 ‘망분별된 것(변계소집성)’이 제거되어진 상태⁴²⁾이기 때문이다. ‘다른 것에 의한 것’은 마음이므로 마음의 모습이 어떠한가에 따라 그것이 생사로도 열반으로도 될 수 있는 것이다. 유식사상에서는 현상적 존재일반을 ‘법(dharma)’이라고 하는데, 法과 法性, 현상과 본질, 俗과 聖, 世間과 出世間, 생사와 열반의 관계가 모두 ‘다른 것에 의한 것’과 ‘완성된 것’의 불일불이의 관계로 파악되는 것이다. 또 ‘완성된 것’과 ‘다른 것에 의한 것’의 不異는 열반과 생사가 성립하는 場의 동일성을 말하는 것이고, 不一은 양자의 실질적 내용의 다름을 말하는 것이다. 그러므로 생사즉열반은 力動的이고 實踐的인 의미로 지니는 것으로 볼 수 있다.

2. 인식의 전환과 정신개벽

(1) 인식 전환의 단계

유가행과는 요가의 실천을 통한 진리파악을 목표로 하는 것이지만, 단지 진리를 해명하는 것만을 목적으로 하는 것은 아니다.⁴³⁾ 유가행과는 유식설의 완성을 목표로 하는 실천체계를 『화엄경』에서 설한 보살의 十地說에 두고, 아비달마 교학의 수행체계와도 결부시켜 資糧位, 加行位, 見道位(= 通達位), 修道位(= 修習位), 究竟位 등 5위의 체계를 세우고 있다.⁴⁴⁾ 자량위는 최고의 깨달음을 얻기 위한 근원으로서 福德과 知慧를 저축하는 단계이다. ‘모든 것은 오직 식 뿐이다’라는 도리를 듣고 그것을 깊이 믿고자 하지만 아직 유식성에 자기자신이 합치되어 있지 않은 단계이다. 가행위는 유식성을 체득하고자 한층 노력하는 단계이다. 통달위는 주관과 객관의 대립이 소멸되고 주객미분의 無分別智에 의해 진리를 비로소 보는 단계이다. 수습위는 진리를 본 뒤에 무분별지를 반복하여 작용시킴으로써 나머지 번뇌를 하나하나 멸하여 자신의 마음을 점점 더 청정하게 해가는 단계이다. 마지막으로 구경위는 자신의 마음 속에 있는 모든 더러움을 제거하여 완전히 청정하게 된 상태,

42) 『유식삼십송』 제 21송

43) 『유식입문』, p. 87

44) 『유식입문』, p. 145; 『세친의 삶과 사상』, pp. 230~240; 『唯識哲學』, pp. 368~

즉 붓다의 경지를 말한다. 이상 다섯 단계를 순차적으로 거침으로써 점차 자신의 마음을 더러움에서 청정으로 변혁시켜가는 것이다. 각 단계에서 분류하고 있는 내용을 좀더 자세히 살펴보기로 하자.

자량위에는 10住, 10行, 10廻向의 30심이 있다.

(가) 10住

- ① 發心住; 10信을 닦는 것이니,⁴⁵⁾ 이는 불교수행의 첫걸음이다.
- ② 治地住; 3업을 깨끗이 닦는 것이다.
- ③ 修行住; 勝理觀을 닦아 上妙行을 일으키는 것이다.
- ④ 生貴住; 이 위의 보살들은 聖法正教로부터 생함을 가리킨다.
- ⑤ 方便住; 보살이 닦는 善根은 모두 유정을 구하기 위한 것이다.
- ⑥ 正信住; 타인의 험담이나 칭찬을 듣고나서도 마음이 움직이지 않는 것이다.
- ⑦ 不退住; 3寶와 3際의 유무를 설함을 듣고서도 마음이 움직이지 않는 것이다.
- ⑧ 童眞住; 3업이 청결하여 有情世間과 器世間을 깨닫는 것이다.
- ⑨ 法王子住; 眞俗을 이해하고 法王法을 깨닫는 것이다.
- ⑩ 灌頂住; 행이 점차 뛰어남이 마치 왕태자가 왕위를 받는 것과 같다는 의미이다.

(나) 10行

- ① 歡喜行; 큰 施主가 되어 일체를 능히 버리되 후회없는 것이다.
- ② 饒益行; 淨戒를 항상 지녀 일체중생에게 無上戒를 세워서 不退地를 얻게 함이다.
- ③ 無恚行; 忍辱을 항상 닦아 환한 낮빛과 좋은 말로 自他를 해하지 않는 것이다.
- ④ 無盡行; 求法하고 濟生하기를 그치지 않는 것이다.
- ⑤ 離癡亂行; 正念에 항상 머물러 산람함이 없는 것이다.
- ⑥ 善現行; 유정을 구제함을 말한다.
- ⑦ 無着行; 일체에 집착하지 않는 것이다.

45) 10信; 信心, 精進心, 念心, 慧心, 定心, 施心, 戒心, 護心, 願心, 廻向心

- ⑧ 尊重行; 선근지혜 등 법을 존중하여 모두 성숙하는 것이다.
- ⑨ 善法行; 중생을 위해 淸涼池를 만들고 정법을 수호하는 것이다.
- ⑩ 眞實行; 三世諸佛의 眞實語와 無二之語를 닦는 것이다.

(다) 10廻向

- ① 救護衆生離衆生相회향; 일체유정을 보호하여 생사를 벗어나게 해서 열반을 얻게 함이다.
- ② 不壞회향; 3보에서 얻은 믿음과 모든 선을 중생에게 회향하여 善利를 얻게 한다.
- ③ 等諸佛회향; 삼세제불이 생사에 집착하지 않고 보리를 떠나지 않는 것을 배워 닦는 것이다.
- ④ 至一切處회향; 선근공덕력으로 하여금 모든 공양이익을 만들게 하는 것이다.
- ⑤ 無盡功德藏회향; 모든 공덕을 갖춰 일체의 허망을 떠나 회향에 의지하여 무진한 선근을 얻는 것이다.
- ⑥ 隨順一切堅固善根회향; 內外財로써 중생이 뜻에 따라 惠施하는 것을 말한다.
- ⑦ 等心隨順一切衆生회향; 일체의 선근을 모두 회향하여 일체중생을 위해 공덕장을 만드는 것이다.
- ⑧ 如相회향; 제선근을 모두 진여평등의 상에 따라 회향하는 것이다.
- ⑨ 無著無縛解脫心회향; 해탈심을 얻어 普賢行을 행하는 것이다.
- ⑩ 法界無量회향; 다른 생류에게 法施를 하여 한량없이 제선근으로 회향하는 것이다.

가행위는 자랑위 다음에 오는 위로서, 능취와 소취를 伏除하여 二取空을 관한다. 그러나 觀心の 相이 아직 제거되지 않았고, 心中에 所得이 있다. 이에는 煥, 頂, 忍, 世第一法 등 넷이 있다.

통달위는 無漏智가 비로소 現行하여 眞如를 만나는 것이고, 그래서 見道라고도 한다.

수습위는 無得이고 不思議이며 出世間智를 가리킨다. 무득은 근본무분별지가 소취를 멀리 떠나고 分別戲論의 상을 떠난 것이다. 불사의는 능취를

멀리 떠난 무분별의 상을 말한다. 출세간지는 무분별지를 가리킨다.

구경위는 無漏界로서 不思議이고 善이며 常이고 安樂이고 解脫身이다. 이는 佛身과 佛國土 문제로 전개되고 있다.

(2) 정신개벽과 깨달음

유식사상에서는 존재하는 것은 오직 식 뿐이며 마음 뿐이라고 주장한다. 그러면 어떻게 우리는 색깔이나 향기나 맛이나 감촉을 갖는 대상 사물을 인식할 수 있는 것인가. 유식성은 마음의 본래적인 상태인 本性을 말한다. 마음의 본성이란 주관과 객관의 이원적 대립이 없는 상태이다. 따라서 마음이 그와 같은 본래적인 일원의 상태로 돌아갈 때 '식이 유식성에 머문다'고 한다. 그러나 일상적인 마음은 그와 같은 主客 一元的 상태에 머무는 일이 없이 언제나 주관과 객관의 대립 위에서 인식활동을 하며 더구나 주관이나 객관에 집착을 한다. 이와 같은 마음의 작용은 그 영향을 아라야식 속에 남긴다. 아라야식은 주관과 객관이라는 집착을 생하게 하는 잠재력(anuśaya, 隨眠, 種子)이다. 주관과 객관에 집착하는 마음의 활동은 즉석에서 그 영향을 종자로서 아라야식 속에 머물게 한다. 그래서 그 머물러진 종자는 잠재력이 되어 유지되면서 미래에 다시 주관과 객관으로 이분화된 마음을 생하게 하는 것이다. 사물에 대한 집착과 자기존재에 대한 집착은 근본적으로 마음이 마음자체의 본래적인 상태, 즉 주객의 대립이 없는 일원의 유식성으로 되돌아가지 않는 한 소멸될 수 없는 것이다.

또한 唯識은 단순히 知的 概念的으로 이해해서는 안된다고 한다. '이해(upalambha)'라는 것은 개념적으로 아는 것을 뜻한다. 이에 대해 진리와 하나가 되어 그것을 직접 인식하는 것은 '了解, 通達(adhigama)'이라고 한다. 우리는 즉각적으로 유식의 진리성을 체득할 수는 없다. 따라서 우선은 유식이라는 것을 經論에서 배워 이론적으로 이해하지 않으면 안된다. 물론 이론적으로 이해한다고 하더라도 단순히 그것을 지식으로서 파악하는 것이 아니라, 사마타나 비파사나라고 하는 요가의 실천을 통해 유식성을 확실한 진리로 이해해야 하는 것이다. 그런데 그것은 어디까지나 유식성을 관념으로 파악하고 있는 자량위의 단계이다.

한 단계 더 들어가면 식이 대상을 인식하지 않고 유식성에 머물게 된다. 식이 대상을 인식하지 않는 것은 마음이 색깔이나 형태, 혹은 소리나 향기 등을 떠나서 존재하는 것으로, 보거나 듣거나 냄새 맡지 않는 것을 말한다. 유식성에 머무는 것은 자신의 마음의 본성에 머물고 唯心에 머무는 것이다. 인식작용은 ‘인식하는 것(능취)’과 ‘인식되는 것(소취)’으로 구성되는데, 양자는 한쪽의 존재 위에서 다른쪽의 존재가 가능하게 되는 相依關係이므로 소취가 존재하지 않으면 능취도 존재하지 않게 되는 것이다[境識俱泯]. 유가행파의 수행을 유식관이라고 하는데, 이는 유식성을 인식하는 관법이다. 하지만 최종적으로는 ‘유식’이라는 인식도 없어져야 한다고 한다. 그래서 유식의 인식→ 대상의 비인식→ 유식의 비인식이라는 단계를 거치게 된다는 것이다. 즉 유식성은 우선은 마음 속에서 조작된 개념이다. 하지만 그 개념이 자기의식 속에서 서서해 배양되어 몸과 마음의 전역에 골고루 미쳐 유식성이 완전히 될 때, 그 개념조차 소실되어 버리는 것이다.

수습위는 ‘인식하는 것(능취)’이 존재하지 않기 때문에 無心이며 ‘인식되는 것(소취)’을 인식하지 않기 때문에 無得이라고 한다. 또한 그것은 주관과 객관이 대립하는 세간적인 마음이 아니라 세간에서 일어나는 일이 없고 주관과 객관의 대립이 없어진 것(무분별)이며, 세간을 초월한 것이기 때문에 出世間智라고 한다. 이 禪은 진리, 즉 眞如와 완전히 일치된 마음으로, 이에 의해 점차로 마음 속의 번뇌를 제거해간다. 그리고 자기존재를 번뇌의 상태에서 청정한 상태로 변화시킨다고 한다. 신체와 마음으로 이루어진 인격적 개체(āśraya, 所依⁴⁶⁾)를 움직여서, 즉 변화시켜서 번뇌와 미혹의 상태에서 청정과 깨달음의 상태로 바꾸는 것이다. 여기서 변화되는 구체적인 내용은 情意的 마음의 번뇌인 煩惱障과 知的인 마음의 번뇌인 所知障이다. 전자는 ‘자아는 존재한다’고 보는 집착[我執]의 기원이고, 후자는 ‘마음을 떠나서 사물이 실재한다’고 보는 집착[法執]의 기원이라고 한다. 이들은 잠재적으로는 아라야식 속에 있는 악한 종자, 즉 자기존재를 근원적으로 속박하는 잠재력이며, 顯在的으로는 그 잠재력이 구체적으로 작용하여 신체적으로나 정신적

46) 일반적으로는 五蘊을 뜻하지만, 유식을 주장하는 유가행파의 입장에서는 종자를 가진 아라야식을 가리킨다.

으로 부자유하게 된 상태를 말한다. 우리의 존재를 속박하여 우리가 깨달음에 도달하는 것을 방해하는 장애인 것이다. 그래서 번뇌장을 끊어 평안하고 편안한 열반을 얻고, 소지장을 끊어 진리를 깨닫는 보리를 얻는다. 열반과 보리는 얻는다는 것은 존재적으로는 생사윤회의 괴로움에서 벗어나 진실을 아는 지혜를 얻는 것이고, 식일원론의 입장에서는 '식을 움직여 지혜를 얻는 것[轉依, 轉識得智]'을 말한다.

마음의 본래 상태인 本性, 天性을 있는 그대로 아는 것이 무자기와 그와 짝하고 있는 정신개벽이다. 미혹에 쌓여있는 그대로는 마음의 청정한 본성을 알 수 없고 그래서 인식의 전환이 요청되는 것이다. 그것은 바로 유식학파에서 말하는 轉識得智이므로, 이에 대한 논구는 정신개벽의 의미를 파악하는데 필수적인 것이라고 할 수 있다.⁴⁷⁾

유가행파에서는 轉依를 涅槃(= 解脫)과 菩提의 두 가지로 나누어서 설명하고 있다.⁴⁸⁾ 앞에서 번뇌장(kleśa-āvaraṇa)을 끊어 해탈을 얻고, 소지장(jñeya-āvaraṇa)을 끊어 보리를 얻는다고 했는데, 그것은 人無我和 法無我에 의해 드러난 眞如(tathata)를 가리킨다. 사물이 '있는 그대로 존재하는 것'이 진여이고, 나아가 그것은 일체 존재의 궁극적 진리를 의미한다. 결국 그것은 자아가 실재한다고 보는 我執과 사물이 실재한다고 생각하는 法執을 불식시켜 버린 곳에 현현하는 진리이고, 자기를 포함한 우주전체의 진리상이다. 이 우주의 진리상을 덮는 것이 아집과 법집이라는 내적인 마음의 오염인 것이다. 여기서 '해탈'과 '보리'라는 2개의 개념이 사용되고 있는 데에 주목해야 할 것이다.

'해탈'의 산스크리트어 mokṣa는 √ muc(해방하다)에서 유래하여 해방되는 것, 자유롭게 되는 것을 의미하고, 널리 인도사상계에서는 '깨달음의 상태'를 가리키는 말로 사용된다. 괴로움의 존재, 즉 생사윤회의 존재상태에서 벗어나 이제 태어나지도 죽지도 않는 안락의 경지에 도달하는 것을 의미한다. 불교에서는 해탈을 열반(nirvāṇa)이라고도 부른다. 그것은 번뇌의 불이 붙어서 꺼져버린 평안하고 평온한 상태이다. 이것은 生死流轉이라는 우리의 실

47) 『唯識の哲學』, pp. 225~231

48) 『성유식론』 제 9권(대정., 31권, p. 51)

존적 괴로움에서 해방되는 것이다. 그런데 대승불교에서는 부파불교에서 번뇌장만을 끊은 열반의 경지에만 안주하고 있는 것을 비난한다. 유가행파에서는 좀더 고도의 깨달음의 경지, 진실의 세계를 목표로 한 것이다. 그것이 ‘보리’의 세계이다. ‘보리’의 원어인 bodhi는 √budh(알다, 깨닫다)에서 파생한 것으로, ‘知的으로 이해하는 것’이 그 원래 의미이다. 석존이 ‘나는 붓다(buddha)이고 無上正等覺(anuttara-samyagsambodhi)를 얻었다’고 선언하고 있듯이, 보리는 佛陀, 즉 覺者인 것을 내용으로 한다. 여기서 그 내용은 ‘法無我’를 깨닫는 것이다. 다시 말하면 ‘외계에 있는 모든 존재는 자기의 마음을 떠나서는 실재하지 않는다’고 이해하는 것이다. 자기의 본질인 人無我 뿐 아니라 자기를 둘러싸고 있는 모든 사상의 본질인 法無我까지 이해해야 한다는 것이다. 유가행파에서는 불타를 ‘一切種智者(sarva-akārājñāta)’라고도 하는데, 보리의 인식대상이 모든 사물의 일체의 존재방식에까지 확대되어 深遠하고 광대한 지식내용을 갖는 지적인 상태가 궁극의 경지라고 하는 의미를 갖는다.

轉依는 진리에 도달하는 과정이고, 또한 도달된 진리 그 자체이다.⁴⁹⁾ 말뜻으로는 ‘所依를 움직이는 것’인데, 소의는 크게 아라야식과 진여로 나눌 수 있다. 사상사적으로 전자는 아라야식연기에 근거하는 전의설이고, 후자는 여래장사상에서 기인한 전의설이다. ‘움직이다(轉)’라는 말은 parivṛtti와 parāvṛtti의 역어로서, 變貌하는 것을 뜻한다. 즉 신체와 마음이 질적으로 변화하는 것이다. 그리고 이 변화는 부정되어야 할 것을 버리는 것(轉捨)과 긍정되어야 할 것을 얻는 것(轉得)이라는 두 가지 과정으로 성립된다고 한다. 그것은 속박과 악을 버리고 자유와 선을 얻는 것이다. 앞의 번뇌장과 수지장은 버려야 할 것에 해당하며, 우리의 마음 깊은 곳에 잠자는 잠재적인 악을 가리키거나 顯在的으로는 심신의 부자유를 말한다. 그리고 전의에 의해 얻는 것, 즉 전득에는 자기와 우주가 청정(viśuddhi)하게 되는 것, 자기의 심신이 속박에서 해방되어 자유롭게 되는 것, 자기에게 최고의 진실재가 顯出하는 것, 그 진실재를 간파하는 지혜와 그 지혜의 작용을 얻는 것을 가리키고 있다.

49) 『唯識の哲學』, pp. 251~254

轉依는 轉識得智라고도 하는데, 아라야식에서 大圓鏡智, 말나식에서 平等性智, 의식에서 妙觀察智, 5식에서 成所作智를 얻는 것을 말한다.⁵⁰⁾ 먼저 대원경지는 거울과 같은 지혜(ādarśajñāna)이다. 아라야식 안에 존재하고 있는 모든 더러움을 뽑아버리고 자기 마음의 뿌리까지 먼지 하나 없이 닦아 거울 처럼 된 상태이다. 아라야식이 만물의 근원이므로 아라야식이 대원경지로 변화하는 것은 존재 전체가 커다란 거울과 같이 변화하는 것이다. 큰 거울에 모든 사물이 있는 그대로 비춰지듯이, 대원경지는 공간적으로나 시간적으로나 만물을 항상 主·客 未分의 상태로 그대로 인식하는 것이다. 이것은 자기와 우주의 궁극적 진리와 하나가 된 지혜이고, 이로부터 다른 모든 지혜가 생긴다. 평등성지는 평등성을 보는 지혜(samatājñāna)이다. 말나식에서 그 근원적 자아 작용이 없어지고, 자기와 타인은 평등하다고 보는 지혜이다. 또 열반과 생사는 평등하여 같은 것이라고 보고, 大慈·大悲를 일으켜 모든 사람들을 구제하려 한다. 사람들의 요구에 응해 갖가지 부처의 영상을 만든다. 묘관찰지는 관찰하는 지혜(pratyavekṣājñāna)이다. 의식이 개별적·개념적 인식방식을 바꾸어 모든 사물 그 자체[自相]와 그 보편적 특질[共相]을 있는 그대로 관찰한다. 다라니와 삼매가 생기는 근원이고 설법의 집회에서 대위력을 발휘하여 法雨를 뿌리며, 모든 의혹을 끊고 모든 사람들을 구제한다. 성소작지는 만들어야 할 것을 다 만드는 지혜(kṛtyānuṣṭhānajñāna)이다. 안식 내지 신식이 감각작용적 존재방식을 바꾸어 모든 사람들을 구제하기 위해 어떤 장소에서나 갖가지 變化身을 나타낸다.

이들 4가지 지혜[四智]는 깨달은 자의 지혜이고, 근원적인 대원경지의 기초 위에 다른 3가지 지혜가 활동한다. 깨달은 이의 지혜는 靜止的이거나 이론적인 것이 아니라 動的이고 실천적이다. 자기의 존재를 그 근저에서부터 질적으로 변화시켜 자기와 우주의 진실한 모습을 보고, 동시에 사람들의 괴로움을 제거하여 즐거움을 주는 대자대비의 실천활동을 하는 것이다. 한마디로 轉依는 자기존재의 끊임없는 變革이라는 실천행을 통해 얻은 해답을 하나의 이론으로 정립한 것이라고 할 수 있다.

50) 『大乘莊嚴經論』 「菩提品」, 『成唯識論』 제 10권, 『佛地經論』 제 3권 등에 설명되어 있다.

IV. 결론 ; 무자기 즉 정신개벽

종교는 인식론적 체험과 이를 통한 마음의 대변화인 회심을 바탕으로 한다고 하였는데, 지금까지 살펴본 것처럼 유식학에서는 그것을 轉依, 즉 轉識得智라는 깨달음으로 표현하고 있다. 유가행파는 이를 그대로 요가라는 실천을 통해 자기를 변혁하고 미혹의 세계를 벗어나 깨달음의 세계에 도달하는 것을 목적으로 한다. 그리고 그것은 곧 ‘무자기 정신개벽’의 내용을 이루고 있는 것이라고 생각한다. 『典經』에서 “상제께서 교훈하시기를 ‘인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 먼저 난법을 세우고 그 후에 진법을 내리나니 모든 일을 풀어 각자의 자유 의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로하라. 사곡한 것은 모든 죄의 근본이요. 진실은 만복의 근원이 되니라. 이제 신명으로 하여금 사람에게 임하여 마음에 먹 줄을 겨누게 하고 사정의 감정을 번갯불에 붙이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈마디가 튕겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라”⁵¹⁾라고 하신 말씀이나, “번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느 날 상제께서 종도들에게 가라사대, ‘뒀날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앉을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 옆드려 지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라’ 하셔도다”⁵²⁾라고 하신 말씀은 바로 마음의 수양과 그로 인한 변화를 가리키고 있는 것이다. 그래서 “너희들이 이제는 이렇듯 나에게 친숙하게 추종하나 후일에는 눈을 떠서 바로 보지 못하리니 마음을 바로 하고 덕을 닦기를 힘쓰라”⁵³⁾라고 하신 말씀은 그것을 강조하신 것이라고 할 수 있다.

마음을 바로 하여 정신적인 대전환이 일어나면 그 자체로 그치는 것이 아니라 현실생활에서도 큰 변화가 발생한다. 『典經』에서도, “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한

51) 教法, 제 3장 24절

52) 教法, 제 3장 25절

53) 教法, 제 2장 9절

할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지말라”⁵⁴⁾, 그리고 “진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어려우니라”⁵⁵⁾라고 하여 일의 성사 여부가 인간의 마음에 달려 있음을 강조하는 것을 볼 수 있다. 이것은 인간의 인식적인 측면 뿐 아니라 의지적인 측면을 강조한 것으로 그 특유의 현실긍정적 사고를 볼 수 있다. 또한 인간의 마음이 바르게 집중된 상태에서는 엄청난 능력이 발휘되는 경우도 종종 나타나게 된다. 『典經』에서, “일심의 힘이 크니라. 같은 탄알 밑에서 임낙안(林樂安)은 죽고 최면암(崔勉菴)은 살았느니라. 이것은 일심의 힘으로 인함이니라. 일심을 가진자는 한 손가락을 튕겨도 능히 만리 밖에 있는 군함을 물리치리라”⁵⁶⁾고 한 것은 바로 인간의 마음이 가지고 있는 무한한 능력을 설파한 것이다. 그래서 “인간의 복록은 내가 말았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어주리라”⁵⁷⁾라고 하듯이, 인간의 행·불행을 그 마음에서 찾고 있는 것이다.

인식론적 변화로 인한 바른 지식은 사물을 있는 그대로 보는 것이고 그것은 자기를 속이지 않는다는 개념과 상통하고, 나아가 정신의 질적인 변화인 정신개벽을 가리키고 있다. 그러므로 있는 그대로 보는 무자기는 그 자체로 이미 정신개벽을 성취한 것이라고 할 수 있다. 유식학에서 의타기성과 변계소집성은 자기를 속이는 것이고, 그것을 수행을 통해 바로 고치는 것이 원성실성이다. 자신을 바르게 보아 自欺에서 無自欺로 될 때, 정신개벽은 이미 이루어져 있는 것이다. 한마디로 무자기는 그 자체로 이미 정신개벽인 것이고, 이는 현실개벽의 대전제가 되는 것이라고 할 수 있다.

54) 教法, 제 2장 5절

55) 教法, 제 2장 6절

56) 教法, 제 3장 20절

57) 教法, 제 2장 4절

【참고문헌】

- 『典經』, 대순진리회 교무부, 대순진리회 출판부, 1974
- 『대순사상의 이해』, 대순종학 교재연구회, 대진대학교 출판부, 1998
- 『대순진리회 요람』, 대순진리회 교무부, 1969
- 『唯識哲學』, 김동화, 보련각, 1973
- 『유식의 구조』, 다케무라 마키오(竹村牧男), 정승석 역, 민족사, 1989
- 『세친의 삶과 사상』, 사이구사 미쓰요시(三枝充憲), 송인숙 역, 불교시대사, 1993
- 『유식입문』, 다카사키 지키도(高崎直道), 이지수 역, 시공사, 1997
- 『종교적 경험의 다양성』, 윌리엄 제임스, 김재영 역, 한길사, 2000
- 『佛典解説事典』, 정승석 편, 민족사, 1989
- 『佛教・インド思想辭典』, 高崎直道 編, 東京: 春秋社, 1987
- 『漢譯對照 梵和大辭典』, 荻原雲來 編纂, 東京: 講談社, 1979
- 『講座・大乘佛教 8-唯識思想』, 東京: 春秋社, 1982
- 『安慧・護法 唯識三十頌釋論』, 宇井伯壽(우이 하쿠쥬), 東京: 岩波書店, 1952
- 『空觀と唯識觀』, 田中順照(다나카 준쇼), 京都: 永田文昌堂, 1977
- 『唯識の哲學』, 横山紘一(요코야마 고이츠), 京都: 平樂寺書店, 1979
- 『종교심리학』 2권, 메리 조 메도우리차드 D. 카호, 최준식 역, 민족사, 1992
- 『현대종교심리학』, 웨인 E. 오츠, 정태기 역, 대한기독교서회, 1994
- 『종교학·종교심리학』, 岸本英夫(키시모토 히데오)·松本滋(마쓰모토 시게루), 최현각 역, 불교시대사, 1993
- The Encyclopedia of Religion, 15vols., Mircea Eliade(ed.), New York: Macmillan Publishing Company, 1987