

Wonhyo(元曉)'s hwajaing(和諍) thought. These three schools of thought are included in Hua-yen thought. Thus Uichon is influenced by Hua-yen thought. On this point, Uichon's thought is common to Chan-jan's thought. But he does not criticize Hua-yen thought. On this point, Uichon's thought is different from Chan-jan's thought.

Key Word

wu-hsing yu-ching(無性有情). "Shi-pu er-men(十不二門)",
Ch'eng-kuan (澄觀)'s thought, Wonhyo(元曉)'s hwajaing(和諍) thought
Tsong-mi(宗密)'s "Yüan-chüeh ching shu(圓覺經疏)"

투고일자 2009.07.11 | 심사일자 2009.08.04 | 게재확정일자 2009.08.13

유식불교 '법신(法身)'개념의 심리학적 의미

—용의 '자기(self)'와 『攝大乘論』의 '법신'개념을 중심으로

안환기
서울대학교

- I. 들어가는 말
- II. 왜 용과 유식불교인가?
- III. 용의 현상론적 관점
 1. 원형(자기self)
 2. 개성화(individuation)
- IV. 『攝大乘論』에 나타난 유식불교의 법신관(法身觀)
 1. 법신(法身 Dhārma-kāya)
 2. 전의(轉依 āsraya-parāvṛtti)
- V. 경험의 관점에서 본 '자기'와 '법신'
- VI. 맺는 말

요약문

본 논문은 용 이론의 '자기self'와 유식불교의 '법신'개념을 논의함으로써, 두 이론이 보여주는 궁극적 경지가 형이상학적 실체나 초월적인 인격체를 의미하는 것이 아니라, 마음의 현상이라는 점을 논의하고자 했다. 이를 위해 우선 용의 사유가 불교세계관과 무관하지 않다는 점과 인간의 보편적 심리를 대상으로 했다는 점에서 두 이론에 대한 논의가 가능함을 제시했다.

이어 용의 '자기'는 '개성화'라는 과정을 통해 도달되는 궁극적인 상태이며 유식불교의 '법신'은 수행을 통한 마음의 변화, 즉 '전의'를 경험함으로써 증득되는 경지라는 점을 논의함으로써, 유식불교의 '법신'은 아뢰야식이 전의에 의해 후득지를 증득함으로써 도달되는 경지이며 중생구원을 실천한다는 특징이 있음을 보였다.

이와 더불어 '자기'라는 본성을 회복함으로써 원만한 사회적 관계를 형성하는 것을 지향하는 용의 이론의 관점에서 볼 때, 유식불교와 용의 이론은 자신의 내적인 상태에서 머물지 않고 사회적 관계를 지향한다는 점에서 공통의 양상이 있음을 보이고자 했다. 또한 용의

'자기'는 인류가 역사 이래로 축적해온 원형적 이미지로서 실체로서 존재하는 것이 아니라 경험의 산물이라는 점을 주목하여 법신의 공성(空性)과 연결된다는 점을 보여주고자 했다.

이러한 논의를 통해, 미시적 관점에서 두 이론을 분석해보면 두 이론이 서로 다른 문화적 전통 속에서 생성되었기 때문에 마음의 기능을 표현하는 개념 및 심리구조에 차이가 있으며 '자기'와 '법신'개념이 의미하는 범주가 다르다는 것을 부정할 수 없지만 거시적 관점에서 볼 때, 두 이론이 궁극적으로 지향하는 곳은 초월적인 것이 아니라 마음의 현상이며 경험적인 영역이라는 점에서 공통된 양상을 보인다는 것을 논의하고자 했다.

주제어

법신(法身), 자기, 전의(轉依), 자아, 개성화, 실체, 경험적 현상

I. 들어가는 말

인간은 다양한 관점에서 세계를 해석한다. 현상의 근원에 대해 사색하고 이를 토대로 세계를 설명하기도 하며, 현상자체를 유형화하여 기술하기도 한다. 구체적인 예로서 우리에게 비교적 잘 알려져 있는 인도의 우파니샤드 사상은 현상의 근원을 제시한 대표적인 사색의 결과이다. 우파니샤드는 아트만과 브라흐만이라는 근원적인 실체(entity)¹⁾를 기반으로 만물의 생성과 소멸을 설명했고, 수행의

1) 본 글에서 의미하는 '실체(entity)'는 자신의 존재기반을 자신 속에 가지고 있는 것을 의미한다. 곧 만물의 근원자이면서 동시에 자신의 존재원인이 자신에게 존재하는 것을 '실체(entity)'로 정의한다. 이와 같은 관점에서 우파니샤드의 브라흐만/아트만은 만물의 근원자이며 동시에 자신의 근원자라는 의미에서 '실체'로 간주한다. 이는 기독교의 인격신에도 적용된다. 신은 만물을 창조한 자로서 만물의 근원자이며, 신 그 자체는 자신의 존재기반을 자신의 내부에 가지는 존재이기도 하다. 반면 '현상'이 의미하는 바는 생성하고 소멸하는 만물의 존재양상을 말한다. 이 글에서는 만물의 존재양상이 실체에 근원을 두고 발생된다고 보는 관점과 실체를 부정하고 현상자체를 기술하고자하는 관점으로 나누어 보고, 불교와 현대심리학을 후자의 관점으로 해석한다.

목표로서 범아일여(梵我一如)를 제시했다. 현재에도 인도인의 다수가 믿고 있는 힌두교사상 또한 시간과 장소를 초월한 근원적 실체를 기반으로 한 신관(神觀)을 보여 준다. 이와 더불어 실체에 대한 사유는 기독교적 신관 속에도 나타난다. 기독교는 만물(萬物)이 인격신에 의해 창조되었으며 인간은 신에 의해서만 구원이 가능하다는 관점에 서있다.

하지만 동서양을 막론하고 공통으로 나타나 있는 실체를 기반으로 한 세계관은 현상을 중심으로 기술하고 있는 또 다른 이론과 대비된다. 곧 현상의 근저에 근원적이며 독립적인 실체가 존재하는 것이 아니라 현상은 단지 인연의 조합일 뿐이라는 불도의 무아설(無我說)이 그 대표적인 예이다. 이와 더불어 기독교를 배경으로 한 서양 전통에서 형성되었음에도 불구하고, 인간의 심리를 인격적 신관에 의해 해석하지 않고 현상적인 관점에서 분석한 현대 심리학 또한 좋은 예가 된다.

이 글은 위에서 언급한 바와 같이 모든 존재의 근원을 실체로 보았던 우파니샤드 사상을 부정하고 무아론을 근간으로 하여 세계와 인간을 이해하고자 했던 불교 전통 가운데 수행에 의해 발생하는 심리과정을 세밀하게 분석한 유식불교와, 경험적인 현상에 토대를 두고 심리를 분석했던 융의 사유가 인격신이나 실체론적 관점이 아닌 현상론적인 관점에서 세계를 이해하고자 했다는 점에서 출발한다.

이를 위해 우선 기존의 유식불교와 융에 관한 연구를 살펴보면, 앞에서 언급한 두 이론의 전제를 논의하지 않은 채 개념의 유사성과 차이성만을 제시한 논문이 보인다.

예를 들면 유식불교 8식의 인식체계를 융의 의식-무의식 체계와

비교하면서 무아설 및 진여의 관계와 자아(ego) 및 자기실현의 관계를 비교한 연구²⁾와 유식불교의 종자설과 율의 원형을 비교 고찰한 정현숙의 연구³⁾는 두 이론의 유사성과 차이성을 잘 보여주었다.

곧 정현숙은 두 이론 간의 개념들은 유사하지만 종교적 측면과 학문적 측면에서 두 이론의 접근 방법과 목표가 다르다는 것을 제시했다. 또한 최훈동은 불교 유식사상과 정신분석치료 이론이 기본적으로 공통된 목표를 가지고 있으나 서로 다른 표현을 하고 있음을 지적했고, 제7말라식을 자아(ego)와 대비하기보다 “나”라는 집착의 상태로 보았으며 아라야식과 집단적 무의식을 대비했다.⁴⁾ 하지만 이러한 연구들에는 개념의 유사성과 차이점을 지적하고 있지만 두 이론을 비교하게 된 배경 및 두 이론의 이론적 전제에 대한 언급이 없다는 한계를 갖는다.

반면 이죽내는 불교유식학과 분석 심리학의 대비를 통해 유식에서는 정신작용의 착각을 벗어나 있는 그대로 깨닫는 것을 목적으로 하지만, 분석심리학은 투사된 심리적 상(像)의 상징적 의미 파악에 목적을 두고 있다고 지적했다. 그리고 아라야식의 신훈종자와 본유종자를 분석심리학의 개인무의식과 집단 무의식에 대비했다.⁵⁾

그는 또한 대승기신론에서 언급되고 있는 아라야식의 생멸문(生

滅門), 진여문(眞如門)을 심상(心相)과 심성(心性)의 비일비이(非一非異) 관계와 관련지어 논의하면서 분석심리학의 무의식성 및 자기(self)의 개념과 대비하여 이해의 폭을 넓혔다.⁶⁾

그의 논문들은 정신의 본질과 현상의 관계를 논의함으로써, 통찰과 체험이라는 측면에서 유식학과 분석심리학이 동일함을 보여주었고 분석심리학과 유식학을 비교하는 것이 가능하다는 것을 보여주었다. 이와 더불어 유식학과 분석심리학의 개념들을 비교하여 심성(心性)과 심상(心相)의 관계에 대해 통일된 관점을 갖도록 기여했다.

또한 서동혁은 유식불교의 심리학적 이해를 유기적 관점에서 시도했다. 정신현상이란 서로 떨어진 실체들이 모여 이루어진 집합체가 아니라 전체와의 관계 속에서의 유기적 작용이며 인간의 분석적인 마음이 그 현상을 분석하여 실체화하는 것이라는 입장을 견지한다.⁷⁾ 이처럼 이죽내와 서동혁의 논문은 현상적인 측면을 제시한다는 점에서 의의를 가진다.

이와 같이 현재까지 진행된 유식불교와 율 및 분석심리학이론에 대한 비교 연구는 개념의 유사성과 차이성에 대한 분석이 주를 이룬다. 하지만 율과 유식불교를 비교분석한 논문에는 왜 율과 유식을 연결시켜 논의하는가에 대한 명확한 논의가 없다. 또한 두 이론의 전제가 되는 경험적⁸⁾인 분석을 부각시키지 않은 논문도 있다.

2) 정현숙, 「불교의 무아설과 율의 자기실현 비교고찰」, 『종교교육학연구』, 한국종교교육학회, 2002

3) 정현숙, 「유식불교의 종자설과 율의 원형론의 비교고찰」, 『종교교육학연구』, 한국종교교육학회, 2000

4) 최훈동, 이부영, 「불교의 유식사상과 분석심리치료 이론의 비교시론」, 신경정신의학, 1986

5) 이죽내, 「불교유식학과 분석심리학에 있어서 정신 개념의 一對比(1)」, 경북의대잡지 23, 1982

6) 이죽내, 김현준, 「원효가 본 아라야식의 분석심리학적 고찰」, 신경정신의학 33, 1994

7) 서동혁, 「세친의 “유식삼십송”에 관한 분석심리학적 연구」, 서울대학교 의학과 정신과 학전공 박사학위논문, 1997

8) 본 글에서 ‘경험적’이라는 개념이 의미하는 바는 우리가 현재 사유하고 행하는 것을 포함해서 역사이래로 축적된 모든 결과물을 말한다. 유식불교는 수행을 통해 궁극의 경지에 도달하는 것을 목표로 한다. 이는 우리가 사유하고 행하는 모든 것을 관조함으로써

본고는 이와 같은 연구 성과의 의의와 한계를 모두 고려하여 유식과 용의 이론이 연결될 수 있는 가능성을 모색하면서 유식의 범신개념이 심리학적으로 가지는 의미를 논의하고자 한다.

II. 왜 용과 유식불교인가?

용의 이론과 유식불교를 관련짓는 이유는 두 가지 관점에서 생각해 볼 수 있다. 첫째, 용의 불교에 대한 주석서를 보면, 용의 이론이 불교의 사유구조와 무관하지 않다는 점을 찾을 수 있다. 용은 동양 종교가 마음을 가장 중요하게 여기며, 이러한 마음(mind)이라는 것이 서양의 무의식에 가깝다고 말하고 있다.⁹⁾ 둘째, 인간의 보편적 심리현상에 대한 이론이라는 점에서 관련성을 찾을 수 있다. 각각 다른 문화 전통에서 배태된 이론이지만, 초월적이며 실체화된 존재를 근거로 해서 논지를 전개한 이론이 아니라, 마음이라는 대상에 초점을 두고 궁극의 상태에 도달하는 과정을 제시했다는 점을 들 수 있다.

9) 근본적인 변화를 이루는 과정이다. 이와 같은 과정이 바로 경험의 과정이다. 반면 '초월적'이라는 의미는 경험의 과정을 벗어난 상태를 말한다. 곧 우파니샤드의 브라흐만/아트만이나 기독교의 신은 경험의 영역과는 다른 근본적인 영역을 상징하고 이 근본적인 영역이 현상에 내재해있기도 하고 현상을 벗어난 곳에 존재하기도 한다는 이론을 제시한다. 본 글은 경험의 영역을 벗어난 상태 즉 현상의 근원자로 설정된 존재를 '초월적' 존재로 정의한다.

9) C. G. Jung저, 김성관 역, 앞의 책, p.14

1. 용의 동양적 사유

용의 동양사상에 대한 관심은 많은 곳에 나타난다. 그는 불교¹⁰⁾뿐만 아니라 중국의 『역경』 및 『도덕경』¹¹⁾에 대한 주석을 쓰기도 했다. 이 주석서에서, 용은 동양사상을 비판적으로 분석하기보다, 동서양의 종교가 같은 목표를 지향하고 있다는 관점을 보여준다.¹²⁾ 하지만, 그는 또한 각각의 역사적 전통이 다른 만큼, 그 목표에 도달하는 방법에 있어서 상당한 차이가 있다고 보았다.

이런 관점에서 그는 동양의 역사적 배경을 망각하면서 피상적으로 그것을 모방하거나 해석하는데 그치지 말고, 서양의 역사적 전통 속에서 이와 같은 동양의 사상과 수행 과정을 찾아, 이것을 키워 나가는 것이 중요하다고 보았다.¹³⁾

나는 유럽인에게, 覺에 이르는 '먼 길'의 입구가 서양의 어디에 있는가를

10) 1930년대 후반에 용은 각종 동양사상에 대한 심리학적 주석과 논설을 발표하고 있는데, 『티벳 死書』에서는 살아있는 자와 죽은 자가 다 함께 관련되는 개성화과정을, 스즈키 다이세츠(鈴木大拙)의 『禪佛敎序論』의 유럽판에 붙인 서문에서는 覺의 과정과 경지를 주로 심리학적 입장에서 해석하고 있고, 1936년에는 『요가와 서양인』이라는 제목하에 요가를 받아들이는 서양인의 피상적인 태도를 경고하고 있다. 요가의 명상에 대한 보다 면밀한 심리학적 고찰은 1943년 「동양적 명상의 심리학에 대하여」라는 논문에서 실시하고 있다. 이는 진리의 중심에 도달하려는 각종 적극적 명상의 과정을 해석한 것으로 분석심리학과 정신치료와의 일치점을 禪의 경우와 마찬가지로 지적하고 있다. (이부영, 『분석심리학-C.G.Jung의 인간심성론-』, 일조각, 1998, pp. 369-370)

11) 용은 『역경』과 『도덕경』을 비롯한 몇 가지 고전을 번역한 빌헬름(Richard Wilhelm)에 대해 “동과 서 사이에 다리를 놓고, 몰락된 숙명을 지닌 천년의 귀중한 문화유산을 서양에 남겨준” 그의 정신에 대해 감사의 마음을 언급했다.(앞의 책, p.369)

12) C. G. Jung저, 김성관 역, 앞의 책

13) 이부영, 앞의 책, p.370

가르치는 것이 나의 의무라고 생각한다. 그리고 얼마나 많은 장애가 그 길에 놓여 있으며, 서양에서는 오직 몇 사람의 위인만이 마치 높은 산악 위에 불붙은 봉화처럼 어슴푸레 밝아오는 미래를 밝히며 그 길을 넘어 갔을 뿐이라는 사실을 알려줄 의무가 있다. 覺이나 三昧가 서양의 위인들이 넘어간 산봉우리의 높이보다 낮은 아래쪽 어느 곳에 도달하는 것이라고 추측하는 것은 치명적인 잘못이다.¹⁴⁾

융의 동양사상에 대한 관심을 표명하는 글 속에는 깨달음, 삼매, 그리고 깨달음에 이르는 길과 같은 불교적 사유형태가 나타난다. 그는 서양인에게도 깨달음에 이르는 길이 있음을 제시하고자 했다. 곧 동양인의 정신원리와 닮은 내향성이 서양인의 무의식속에 존재함을 발견하는 것이 중요함을 강조하며¹⁵⁾ '마음'에서 모든 생명이 흘러나 오고 삼라만상이 다시 이 속에 융합된다고 보았다.¹⁶⁾

이와 같은 맥락에서 보았을 때, 그의 사유는 불교의 기본 관점과 멀지 않다. 불교는 일체의 현상을 마음으로 소급하여 마음의 변화를 통해 궁극의 경지에 이르러자 하기 때문이다.

2. 보편적 인간심리에 대한 연구

융의 이론과 유식불교를 관련짓는 또 다른 이유는 두 이론 모두

인간의 심리를 대상으로 한다는 점이다. 곧 각각 다른 문화 전통에서 나온 이론이지만, 마음이라는 대상에 초점을 두고 궁극의 상태에 도달하는 과정을 보여주었다는 점을 생각해 볼 수 있다.

이를 위해 두 이론을 살펴볼 때, 두 이론은 심리현상을 평면적이 아니라 다층적으로 분석하고 있음을 발견할 수 있다. 곧 유식불교는 요가수행을 통해 관찰한 마음을 감각기관에서 시작하여 심층까지 분석하고 있으며, 융의 이론 또한 심리현상을 단일한 구조로 보지 않고 다양한 관점에서 보고 있다.

우선 융의 이론 속에 나타난 마음의 양상은 크게 의식과 무의식(개인무의식과 집단무의식)으로 나누어진다. 의식은 외부세계에 대한 지각의 산물로서, 무의식의 상태에서 자기 신체, 자기 존재에 대한 의식을 통해서, 그리고 일련의 기억을 통해서 형성되었다고 본다.¹⁷⁾

무의식은 다시 개인 무의식과 집단 무의식으로 구분할 수 있는데, 개인 무의식은 개인의 특수한 생활체험과 관련되어 개인의 특성을 이룬다. 반면 집단무의식은 누구에게나 발견되는 보편적 내용 즉 인류 일반의 특성을 부여하는 요소들이다. 이 집단 무의식은 인간에게 주어진 여러 가지의 근원적 유형(원형)들에 의해 구성된다. 융에 의하면 원형은 지리적 차이, 문화나 인종의 차이와 관계없이 존재하는 인간의 가장 원초적인 행동유형을 말한다.¹⁸⁾

이와 같은 구분을 토대로 융은 마음의 기능을 다시 세부적으로 구

14) C.G. Jung, *Vorwort zu D.T Suzuki :Die Große Befreiung*, G.W. 11, Rascher, p.601 이

부영, 앞의 책, p.372에서 재인용

15) C. G. Jung저, 김성관 역, 앞의 책, p.13

16) C. G. Jung저, 김성관 역, 앞의 책, pp. 11-12

17) C.G.Jung, *Analytical Psychology—Its Theory and Practice*, Routledge & Kegan Paul, London, 1968, p. p.8

18) 이부영, 앞의 책, p.69

분한다. 우선 의식 가운데에 ‘자아(ego)’가 있는데, 이는 외부세계와 자기 마음의 깊은 곳 둘 다와 관련을 맺고 있다.

이 자아의식에는 집단에 의해 요구되는 태도, 생각, 행동규범, 역할 등 외부세계에 적응할 때 필요한 외적 인격 즉 페르조나(persona)가 있다. 이와 함께 내면세계에도 외적 인격과 대조되는 태도와 자세, 성향이 생기게 되는데 이를 내적 인격¹⁹⁾이라 부른다. 아니마(Anima) 아니무스(Animus)는 바로 이 내적 인격을 말한다. 이 내적 인격은 자아와 내면세계를 연결하는 것으로서, 자아와 무의식의 더 깊은 층을 이어주는 매개자이다.

이와 더불어 마음의 또 다른 기능인 ‘그림자’가 있다. 이것은 무의식속에서 내가 지향하고 내가 주장하는 것과는 전혀 다르게 행동하게 하는 어두운 면을 말한다. 의식의 바로 뒷면에 있어서 열등한 인격으로 보이지만 그것이 의식되어 햇빛을 보는 순간 그 내용들은 곧 창조적이며 긍정적인 역할을 하게 된다.

마지막으로 무의식의 가장 깊은 곳에 ‘자기(self)’라는 원형이 있는데, 이것은 전체가 되고자 하는 힘이다.²⁰⁾ 융에 의하면 이 ‘자기’가 ‘자아’와 합일됨으로써 의식과 무의식이 합일되는 궁극의 상태에 도달하게 된다고 한다. 이처럼 융은 마음의 기능들이 독자적으로 존재하는 것이 아니라 서로 연결되어 있다고 본다. 자아(ego)와 페르조나(persona), 그림자, 아니마(Anima), 아니무스(Animus) 자기

(self) 등과 같은 원형들은 서로 연결되어 활동하고 있다는 것이다.

이러한 양상은 유식불교에도 나타난다. 주지하듯 유식에서는 마음을 8가지 구조로 설명하고 있다. 심리의 표층에 5가지 감각기관이 있어 이에 의해 받아들여진 내용을 직관적으로 의식하는 5가지 식의 작용과, 이를 판단하고 추리하는 의식 그리고 보다 심층에서 이 前 6識의 결과에 대해 집착을 하여 번뇌를 일으키는 말나식이 있으며, 보다 심층에 아뢰야식이 존재한다.

이러한 심리적 기능들은 독자적으로 존재하는 것이 아니라 서로 연결되어 행위를 일으키고 또 그 결과가 종자의 형태로 저장되어 다음 행위를 일으키는 잠재력으로서 존재한다. 이와 함께 유식에서는 이러한 마음의 기능들이 수행을 통해 해탈이라는 궁극의 상태에 도달될 수 있음을 제시한다.

이와 같이 융의 이론과 유식불교는 심리현상이라는 측면에서 논의될 수 있는 가능성이 있다. 비록 두 이론이 세밀한 부분에서 마음의 현상을 표현하는 방식이 다르지만, 보다 거시적인 측면에서 곧 마음의 양상과 각 이론이 추구하는 궁극적 도달점이 경험적이라는 면에서 논의가 가능하다.

III. 융의 현상론적 관점

1. 원형(자기(self))

본 장에서는 융이 제시한 원형이 고정된 실체가 아니라 변화하는

19) 내적 인격이란 어떤 사람이 내적인 정신과정에 대해 취하는 양식이다. 그것은 내적 태도이며, 무의식 쪽으로 향한 성격이다. 이부영, 『아니마(Anima)와 아니무스(Animus)』,한길사, 2001, p. 43
20) 이부영, 앞의 책, pp.71-86

마음의 기능이라는 점에 초점을 두고 논의한다. 융에 의하면 원형이란 개인적으로 습득되는 것이 아니라, 인류 진화의 정신적 유산이다. 이러한 '집단적 무의식'속에 있는 원형은 인류공통의 본능적이며 보편적인 심리 구조 내지는 본능적 힘의 원천이며, 의식에 강한 영향력을 주는 특수한 심리적 패턴을 의미한다.²¹⁾ 곧 이 원형은 靜的이며 고정된 형상이나 관념이 아니라 위와 같은 것을 형성하는 어떤 기본 경향이다.²²⁾

이 원형으로서의 집단무의식은 무정형·무질서한 것이 아니라 각 내용에 맞는 형식을 가지고 있다. 융은 문화, 신화, 의식, 관습, 꿈 및 정신병자의 관념, 망상 등으로부터 인류가 공통으로 지니고 있는 생득적인 이미지나 패턴이 마음의 가장 깊은 곳에 있다고 보았다. 그는 인간의 무의식의 세계에, 후천적으로 형성된 무의식과는 별도로, 인류 전체의 공통된 원형이 축적된 집단무의식이 있다는 것을 제안한다.

이와 같은 원형에는 페르조나(persona), 아니마(Anima), 아니무스(Animus), 그림자(shadow), 자기(self) 등이 있다. 이러한 원형 자체는 표상자체가 불가능하기 때문에 의식이 실감할 수 있는 것이 아니라, 개인이나 문화의 무한한 표현, 즉 꿈이나 신화 등을 통해서 느끼고 경험할 수 있는 가설적인 존재라고 보았다.²³⁾

이 가운데 자기(self)는 의식과 무의식이 합쳐진 마음 그 자체의

중심이다. 인류가 공통으로 가지고 있는 자기는 사람이 가지고 있는 가장 충실한 잠재력이며 인격통일성의 원형적 이미지이다. 이런 점에서 자기는 모든 원형의 최상에 위치하는 원형이다. 그렇기 때문에 이 원형은 평소에 의식으로 직접 감득할 수 없고, 비유를 통해서 꿈이나 이미지를 통해서 만날 수가 있다. 또는 선(禪)의 깨우침과 같은 것이 자기의 자각이라고 볼 수 있다. 이들은 모두 전체성, 합일, 양극의 조화, 동적 평형의 상징이며 개성화과정의 도달점이기도 하다. 성스럽고 신비적이며 엄숙한 순간의 아름다움에 감동되어 있을 때, 사람들은 현세적이고 이해득실(利害得失)같은 중생심의 얽매임으로부터 벗어나서 불가사의한 기쁨이나 신성력을 체험하게 된다. 이와 같은 체험을 만들어 내는 것도 자기인 것이다.

자기는 자아와 마주 대하여 서로 인정하여 하나가 되는 과정을 거치는데 이것이 바로 개성화가 된다. 개성화는 전체성을 이루어 나가는 과정이며 보다 큰 자유를 지향하는 동적인 과정이다.²⁴⁾ 이처럼 자기는 원형으로서 홀로 존재하는 것이 아니라 다른 원형과 더불어 개성화과정을 이룬다. 특히 개성화과정은 원형들의 변화를 통해 형성되는데, 이 원형 가운데 아니마의 변화는 인격의 완성에 이르는 구체적인 단계를 제시한다.

우선 아니마와 아니무스²⁵⁾가 의미하는 바는 다음과 같다. 곧 내적

21) C.G.Jung, *Man and His Symbols*, New York, 1964, p.96

22) C.G.Jung, *Analytical psychology—Theory and Practice*, (London: Routledge Kegan Paul), 1968

23) 정인석 저, 『의식과 무의식의 대화-융의 분석심리학을 중심으로-』, 대왕사, 2008, pp.189-193

24) 정인석 저, 앞의 책, pp. 246-258

25) 아니마(Anima), 아니무스(Animus)는 라틴어로서, 각각 독일어의 Seele, Geist에 해당하는 말이다. 융이 남성에서의 무의식적 여성성, 여성에서의 무의식적 남성성을 구태여 Seele나 Geist로 표현한 것은 이러한 요소가 실제로 원시신앙에서 볼 수 있는 정령관념처럼 고도의 자율성을 가진 요소로서, 외적 인격 때문에 생겨난 산물이 아니고 본래 그렇게 체험하게끔 준비된 원초적 조건 즉 원형 가운데 하나라는 데 있다. (이부

인격의 특성을 말하며 남성의 무의식속에 있는 여성적 요소를 ‘아니마’, 여성의 무의식 속에 있는 남성적 요소를 ‘아니무스’라고 부른다. 이 때 남성적, 여성적이란 사회적인 통념을 넘어선 보편적, 원초적 특성을 말한다.²⁶⁾ 곧 아니마나 아니무스는 인류가 조상 대대로 이성 에 관해서 경험한 모든 것의 집전물이며, 오랜 역사를 지닌 인간 정신 속에 전승된 여성적 요소, 전승된 남성적 요소이다.²⁷⁾

융은 이러한 원형이 사람의 마음을 완성시키기 위해 남성상과 여성상이 결합되어야 한다고 보았다. 다시 말하면 남성의 경우 의식은 남성이기 때문에 이를 보완해 줄 수 있는 것으로서 무의식 가운데 여성상이 잠재하고 있다는 것이다. 여성의 경우도 역시 의식은 여성이기 때문에 이를 보완해 줄 수 있는 것으로서 무의식 가운데 남성상이 있다고 보았다.²⁸⁾

이러한 이론을 세우면서, 융은 심리적 장애를 갖고 있던 환자를 치료하던 중 아니마라고 하는 원형이 4단계로 변모해 간다는 사실을 발견한다.²⁹⁾ 즉 이 아니마는 1단계에서 4단계를 거침으로써 완성된다고 보았다.

우선 제 1단계는 생물학적 아니마로서 이브의 이미지를 담고 있는

본능적이며 ‘생물학적 아니마’이다. 요컨대 ‘생물로서의 여성은 어린 이를 낳을 수 있는 존재’이다. 이 단계의 아니마는 여성의 인간성과는 관련이 없는 단계로 보인다.

제 2단계는 로맨틱한 아니마로서 여성의 인격을 인정하고 연애감을 만들어내는 아니마이다. 이 수준의 아니마는 청순하며 마음씨 상냥한 여성으로서 비유되어 꿈에 나타나기도 한다.

제 3단계는 영적인 아니마이다. 즉 성스러운 여성상을 상징하는 아니마이며 성모마리아상에서 느낄 수 있는 미덕과 영적 헌신으로 고양된 아니마이다. 다시 말하면 무조건의 사랑, 무한한 자비, 모든 것을 품에 안으며 구제해 줄 수 있는 지고지순한 희생과 같은 이미지를 제공하는 아니마이다. 따라서 영적 아니마에서는 소녀의 청순함과 어머니의 온유함이 공존하고 있는 반면에 남성의 육욕을 끌어내는 성숙된 육체적 의의 같은 것은 완전히 배제된다. 예컨대 인도사 람들의 빈민구제를 위해 헌신함으로써 숭고한 사랑을 실천한 테레사 수녀는 육체를 지닌 현실의 여성이면서도 이 영적인 성스러운 아니마상을 실천한 인물이다.

제 4단계 지혜의 아니마는 여성적 아니마라고는 하지만 이미 인간의 차원을 넘어선 가장 거룩하고 순수한 아니마이다. 남녀 노약자 일체의 인간을 품에 안고 바른 길로 인도해 줄 수 있는 아니마이다. 이 단계의 아니마상으로서 가장 쉽게 접할 수 있는 것이 관세음보살상이나 미륵보살상일 것이다.³⁰⁾

융은 제 1단계에서 제 4단계에 이르는 아니마의 변화과정이, 의식

영, 앞의 책, pp. 87-88)

26) 이부영, 앞의 책, p. 87

27) 이부영, 앞의 책, pp. 92-93

28) 정인석, 앞의 책, p. 200

29) 아니마(Anima)에 4단계가 있는 것처럼 아니무스(Animus)에도 4가지 단계가 있다. 이 아니무스(Animus)의 4단계를 설명한 사람은 융이 아니라 융의 아내인 엠마 융이었다. 그녀에 의하면 아니무스(Animus)는 힘, 행위, 언어, 의미의 4가지 단계를 거치게 된다. 본 논문에서 아니마(Anima)에 초점을 두어 논의한 이유는 아니마의 3,4단계가 종교적인 성스러움, 자비, 지혜 등의 경지를 나타내고 있어서, 유식불교의 보살 및 法身の 의미와 보다 밀접해 보이기 때문이다.

30) 정인석, 앞의 책, pp.213-219

과 무의식을 포괄한 심적 과정의 전체에 이르는 길, 즉 완성에 이르는 길이라고 보았다.³¹⁾

이처럼 융의 아니마 변화 단계는 비유와 상징의 형태로 표현되고 있지만, 각 단계의 과정을 거치면서 의식과 무의식이 합치되어 인격이 성숙된다는 점을 제시하고자 했다. 궁극의 상태(자기)에 이르면 지혜로써 인간을 제도할 수 있는 순수한 아니마의 단계에 도달한다는 것을 보여준다.

이러한 융의 이론 속에서 아니마는 고정된 것이 아니라 변화의 단계과정을 거친다는 점, 그리고 궁극의 상태(자기)는 마음을 통해 경험되는 현상이지 실체나 인격적인 신의 단계는 아니라는 사실을 보여준다.

2. 개성화(individuation)

본 장에서는 인격의 성숙을 위해 제시하고 있는 융의 '개성화'를 통해 아니마의 4단계에 이르는 길을 모색해보고, 이 과정이 경험의 과정을 통해 궁극의 경지에 이른다는 것을 논의하고자 한다. 이를 통해 융이 제시하고자 하는 궁극의 도달점은 실체로서 존재하는 것이 아니라 경험의 과정임을 보인다.

융에 의하면 무의식속에 여러 가지 원형이 존재한다. 이 가운데 '자기(self)'는 그 사람으로 하여금 그 사람 자신이 되게끔 하는 근원적 가능성이다. 이러한 가능성을 '자아(ego)'가 받아들여 실천에 옮

31) C. G. Jung 저, 융 저작 번역위원회 역, 『인격과 전이』, 서울출판사, 2004, pp.178-180

기는 능동적 행위가 '자기실현' 즉 '개성화'이다.

이 자기실현의 여부는 대부분 자아의 태도에 달려 있다. 곧 자아의 용기와 결단에 의해 개성화가 이루어진다. 이것은 자아성숙의 궁극적인 목표가 페르조나(persona)가 아니라는 자각에서 시작된다.³²⁾ 곧 자신이 속한 사회의 관념에 의해 형성된 자아가 인생의 궁극적 목적이 아니라는 사실에서 시작하여 시선을 내면으로 향하고자 하는 자각을 말한다.³³⁾ 이러한 '개성화'는 자기 인식의 과정을 통해 이루어지는 것이다. 다시 말하면 무의식의 내용들을 인식하는 과정을 통해 형성된다.³⁴⁾

융은 이러한 자기실현의 구체적 방법을, 분석을 통해 무의식을 의식화하는 것으로 보았다. 반드시 이러한 단계로 진행되는 것은 아니지만, 첫 번째 단계를 그림자의 인식으로 제시했다. 그리고 그 뒤에 아니마와 아니무스의 의식화가 진행되어, 이를 통해 '자기'와의 대면이 이루어진다고 말한다.

여기서 그림자의 인식은 단지 내 안에도 그런 나쁜 속성이 있다는 사실을 인정하는 정도에 머무르는 것만이 아니다. 그림자의 인식은 그림자가 의식에 동화될 때 살아있는 효과, 즉 성격의 변화가 생긴다고 보았다. 나도 그와 마찬가지로 부정을 저지를 수 있다는 사실을 아는 것만 해도 큰 성과라는 것이다. 이러한 인식을 통해 아니마

32) 이부영, 앞의 책, pp.119-122

33) 이부영 선생님은 석가의 출가로 예를 든다. 석가는 한 왕국의 왕자, 남편과 아들의 역할을 버리고 그보다 더 큰 자기안의 大人을 만나러 수행의 길을 떠났는데, 이를 심리학적 관점에서 말하자면, 페르조나를 버리고 무의식의 자기의 소리에 귀를 기울여 이를 따른 것으로 본다.(이부영, 『자기와 자기실현』, 한길사, 2003, pp. 108-109)

34) 이부영, 『자기와 자기실현』, 한길사, 2003, p.96

를 의식화하여 객관화시키게 되면, 내적 인격인 아니마가 올바른 내적 가치와 합일되도록 하여, 보다 깊은 마음에 이르는 길을 열어준다고 말한다. 즉 용은 자기의 내부에 있는 ‘아니마’와의 사적인 대화를 통해, 마음속에 있는 ‘아니마 성향’의 배경을 알 수 있게 되어, 올바른 내적 가치를 인지하게 되고 이를 통해 원형과 마주치게 된다고 한다.³⁵⁾

이와 같은 과정을 통해 남성과 여성은 각각의 개성을 통해 인격의 성숙에 이르게 된다. 즉 페르조나와 자아를 동일시하는 위험에서 벗어나 자아와 페르조나(persona)를 분화시키고, 우리가 혐오하고 부정하는 인격의 어두운 면인 그림자를 거부하지 않고 이를 인정하고 조정 통합시켜서, 아니마와 아니무스의 의식화를 통해 ‘자기’에게로 통합되는 과정을 제시하고 있다.

곧 용의 자기실현 과정은 인격의 부정적인 면을 인식하지만 그것을 부정하지 않음으로써, 그 힘을 긍정적인 에너지로 변환시킨다. 이로 인해 아니마가 무의식을 인식하게 되어 ‘자기’와의 합일이 이루어지게 된다.

IV. 『攝大乘論』에 나타난 유식불교의 법신관(法身觀)

주지하듯 유식불교는 수행을 통해 나타난 마음의 경지를 분석하여 제이론을 보여주고 있다. 특히 『攝大乘論』은 대승불교의 입장

에서 마음의 현상과 수행의 과정을 제시한다. 곧 수행을 통해 도달된 경지가 자리(自利)를 목적으로 하는 아라한이 아니라, 자리와 이타(利他)를 모두 겸비한 보살이며, 이러한 경지는 법신(Dhārma-kāya)으로 표현된다.

본 장에서는 이러한 유식불교가 제시하고 있는 법신을 논의해보고, 이는 수행을 통한 전의(轉依)에 의해 도달되는 궁극적 심리현상임을 논의한다. 이러한 논의는 유식불교와 앞에서 논의해왔던 용의 이론 모두가 심리적 경험을 설명하고 있다는 점에서 일맥상통함을 보여줄 것이다.

1. 법신(Dhārma-kāya)

법신은 진리를 의미하는 말이다. 이 개념은 원시불교 이래 불신관(佛身觀)과 연관되어 해석되곤 했는데, 원시경전에서는 석존이 깨달은 법을 의미했고, 석존의 사후, 부파불교에 들어오면서 불신을 법신과 색신(色身)으로 구분하게 된다. 이는 색신의 한계성을 인정하여 진정한 귀의처가 보리법(菩提法), 즉 법신임을 강조하는 유부(有部)계와, 종교적 이상에 바탕을 두고 초역사적 존재로서의 이상불(理想佛)을 강조하는 대중부계로 전개된다. 이후 초기 대승경전에는, 법신중심의 불신설이 나타나게 된다. 곧 역사적 존재인 인간 불타의 생신(生身)을 찬탄하지 않고 진리 그자체로서의 불(佛), 다시 말하면 법신을 보는 것이 부처님을 보는 것이라는 인식이 지배적이 된다.³⁶⁾

35) 이부영, 앞의 책, p.98

36) 염경자, 「초기대승경전에 나타난 불신설」, 『한국불교학』, 한국불교학회, 2008

이와 같은 불신관의 변천과정 속에서 정의되고 있는 법신개념에는 그 내포된 의미가 약간씩 다르다. 하지만 석존이 깨달은 진리라는 의미는 공통으로 내재해 있다.

유식불교의 법신 또한 이와 크게 다르지 않지만, 유식불교가 요가 수행을 통해 발전된 이론이라는 측면에서 볼 때, 법신의 의미는 도달해야 하는 궁극적인 경지라는 측면에 무게를 두고 있다고 볼 수 있다. 유식의 대표논서인 『攝大乘論』에서는 법신을 다음과 같이 10가지 관점에서 분석하고 있다.³⁷⁾

우선 첫째, 법신의 특징을 분석한다. 여기에는 5가지의 구체적인 논의가 이루어지는데 우선 전의의 관점에서 분석이 이루어진다. 곧 모든 불타의 법신은 일체의 잡염분에 속한 의타기성을 떨하기 때문에, 모든 법에 대해 자재하며 청정한 의타기성을 현전하는 특징이 있음을 논하고 있다. 또한 법신은 백법(白法)의 성질에서 생겨난다는 점을 밝힌다. 곧 6바라밀다가 원만하게 됨에 따라 10가지 자재함을 얻게 된다는 것이다.³⁸⁾

37) 長尾雅人, 『攝大乘論 和譯と注解』 下, 講談社, 2001, pp. 314-460

38) 진제는 다음과 같이 해석을 하고 있다. “두 가지 종류가 있다. 곧 어두운 것과 밝은 것이다. 밝은 것은 선한 것good인 반면에 어두운 것은 악한 것bad이다. 법신은 실제하는 것이며 선한 것이기 때문에 빛나는 법으로 특징된다. 그래서 10가지 자재함은 6바라밀을 이룸으로써 법신에서 완성된다. 이러한 10가지 자재함은 법신의 뛰어난 능력이다. 왜냐하면 법신은 그것들의 본질이기 때문이다.” John P. Keenan, *The Realm of Awakening*, New York Oxford, Oxford University Press, 1985, pp. 76-77
10가지 자재함은 목숨, 마음, 생활에 필요한 것에 대해 자재함을 말하는 것으로서, 이 3가지는 보시의 완성행이 원만하게 됨에 의한 것이다. 업에 대해 자재하고 생을 받음에 자재한 것은 계의 완성행이 원만하게 됨에 의한 것이다. 다음 의욕에 있어서 자재한 것은 인내의 완성행이 원만하게 된 것이고, 서원에 있어서 자재한 것은 정진의 완성행이 원만한 것이며, 5가지 신통으로 포섭되는 위신력에서 있어서 자재는 선정의 완성행이 원만함에 의한 것이다. 그리고 지에 있어서 자재하고 교법에 있어서 자재한 것

이와 함께 공성(空性)을 특징으로 한다는 사실을 보여준다. 진제(眞諦)는 영원함을 의미하는 존재와 단멸(斷滅)을 의미하는 비존재라는 양극단을 의미하는 것이 아니라는 점에서 법신은 공성이라는 특징을 갖는다고 설명한다.³⁹⁾ 또한 법신은 청정하며 작용이 끝이 없다는 점에서 상주성(常住性)이 있으며, 각자 내부에서 증득하는 것이기 때문에 세계에 있는 어떤 것으로도 비유할 수 없고 사유의 범위를 넘어서는 것이라는 점에서 불가사의(不可思議)하다는 점을 논한다. 이와 같이 『攝大乘論』에서는 법신의 특징을 5가지의 구체적 양상에 의해 분석하고 있다.

법신에 대한 10가지 해석 가운데 두 번째는 법신을 증득하는 과정에 대한 설명이다. 여기서의 전의를 통해 무분별지 및 후득지를 얻음으로써 법신이 증득됨을 보여준다. 나가오가진(長尾雅人)은 다음과 같은 예로써 이 과정을 구체적으로 보여주고자 했다.

눈이 사물을 볼 때, ① 눈의 감각기관에 대해 대상물이 실재하고 ② 감각기관에 결함이 없으며 ③ 고찰능력이 있어야 하며 ④ 시각에 산란됨이 없어야 하며 ⑤ 어둠과 같은 장애가 없어야 한다. 나가오가진은 법신의 증득에 있어서도 이와 똑같이 5가지 단계로 나누어진다고 보았다. 곧 ①에 해당하는 것으로서, 진여가 실재해야 하며 ②와 ③에 해당하는 것이, 대상을 보는 무분별지와 후득지이며 ④는 금강삼매로서 마음에 산란함이 없는 것과 대응된다. 이와 함께 모든

은 반야의 완성행이 원만함에 의한 것이다.

39) John P. Keenan, *The Realm of Awakening*, New York Oxford, Oxford University Press, 1985, pp. 82-83

장애가 없는 것이 ⑤번에 해당된다고 해석한다.⁴⁰⁾

이러한 법신의 증득과정을 설명하는 과정에서 진제는 특정한 존재만 법신에 도달(attainment)할 수 있는 것이 아니라 모든有情자(all sentient beings)가 도달하는 곳이라고 설명한다. 곧 윤회의 세계에서 살고 있는 모든有情자는, 마치 물질이 공간과 분리되어 존재하지 않는 것처럼 법신과 분리되어 존재하는 것이 아니라고 해석한다. 다시 말하면有情자는 법신과 분리되어 있지 않기 때문에 법신은 원래 모든有情자에 의해 도달된다고 주장한다.⁴¹⁾

법신에 대한 세 번째 해석은 법신의 자재성(自在性)에 관한 논의이다. 여기서는 전의에 의한 변화에 의해 오온 각각에 나타나는 자재의 경지를 설명하고 있다. 있다.

네 번째는 법신이 무량한 덕이 쌓인 곳임을 보여주고 있으며, 다섯 번째는 법신에 6가지 불타의 특성이 갖추어져 있다는 것을 보여준다. 아뢰야식의 전의에 의해 청정한 법신이 얻어지기 때문에 청정한 불타의 특성이 있으며, 물질적인 감각이 전의함에 따라 성숙한 지혜가 생겨나고, 애욕을 향수하는 것에 안주하던 것이 전의에 의해 무량의 지혜에 안주하는 것으로 바뀌게 되는 특성을 가지며, 또한 이득을 쫓던 행위가 전의에 의해 일체에 대해 방해받지 않게 되는 신통의 지혜를 갖게 되고 언어작용이 전의에 의해 중생심을 만족시키는 번설의 지혜로 바뀌게 됨을 보여준다. 이와 함께 전의를 통해 일체중생의 재난을 제거하는 지혜를 얻게 된다고 설명하고 있다. 이러

한 6가지가 불타의 특징인데, 이것을 법신이 총섭하고 있다고 설명한다.

여섯 번째는 모든 불타 법신의 차이점과 평등성을 논의한다. 곧 법신은 중생을 구원하고자 하는 의지, 의욕, 행위에 있어서는 차별이 없기 때문에, 법신에는 구별이 없다고 말하지만 어떤 불타는 현재 이미 깨달음에 이르렀고, 다른 불타들은 미래에 깨달음에 이를 것이기 때문에 이 점에서 차이가 있다고 한다.

일곱 번째 특징은 수행의 결과 덕이 쌓인다는 점을 설명하고 있다. 여덟 번째는 법신이 세간의 지혜로서는 이해하기 힘든 깊고 오묘하다는 것을 논의한다. 아홉 번째로서 불타를 생각하고 그것을 마음에 확실히 새기는 것을 특징으로 한다는 점을 보여주고 있다. 간단히 말해서 염불(念佛)을 의미한다.

열 번째는 불타의 업을 5가지로 설명한다. 곧 일체有情자를 재난으로부터 구하는 행위, 악취(惡趣)에서 구제하여 선한 곳으로 인도하는 행위, 올바른 방법으로 불타의 가르침에 이르도록 하는 행위, 아견(我見)을 구제하는 행위, 대승이외의 가르침을 따르는 성문들을 대승의 가르침으로 이끄는 행위 등을 말한다.

이상에서 논의한 바와 같이 『攝大乘論』은 다양한 관점에서 법신의 양상을 설명하고 있다. 곧 6바라밀의 완성을 통해 자재함이 이루어지고, 오온이 전의를 통해 각각 변화됨에 따라 법신의 경지에 이름을 보여주고 있다. 또한 법신자체가 공(空)하다는 사실을 강조하여 법신이 실체로서 존재하는 것도 아니며 단멸하는 존재도 아님을 제시한다.

이와 더불어 중생을 위한 언설, 의지 및 행위가 법신의 특성으로

40) 長尾雅人, 앞의 책, p.336

41) John P. Keenan, *The Realm of Awakening*, New York Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 94

나타난다. 특히 법신이 일체 유정자와 함께 존재하고 있지만 수행에 따른 전의를 통해 도달해야 하는 궁극의 경지라는 점을 주목할 필요가 있다. 왜냐하면 법신이 의미하는 바는 앞에서 논의해왔던 용의 관점에서 볼 때, 개성화를 통해 궁극적으로 도달하고자 하는 곳이라는 점에서 '자기'와 대비해 볼 수 있기 때문이다.

주지하듯 용이 제시한 '자기'는 인류가 공통으로 가지고 있는 잠재력이며 인격통일성의 원형적 이미지이다. 이런 점에서 '자기'는 모든 원형의 최상에 위치하는 원형이다. '법신' 또한 유식불교에서 제시하고 있는 가장 궁극적 경지라는 점에서 용의 '자기'와 연결해 볼 수 있다. 마음의 궁극적인 원형인 '자기'가 아니마의 4단계과정을 통해 도달되듯, 법신 또한 전의과정을 통해 도달한 궁극의 경지라는 점을 지적해 볼 수 있다.

또한 '자기'는 평소에 의식으로 직접 감득할 수 없고, 비유에 의해서 또는 꿈이나 이미지를 통해서 만날 수가 있으며, 성스럽고 신비적이며 엄숙한 순간의 아름다움에 감동되어 있을 때, 불가사의한 기쁨이나 신성력을 체험하게 되는데, 이와 같은 체험을 통해 도달하는 불가사의한 경지이다.

이러한 경지를 의미하는 '자기'는 유식불교의 '법신'이 내적으로 체득해야 하는 경지로서 세간의 지혜로서는 파악할 수 없는 불가사의한 경지라는 사실과 연결될 수 있는 가능성을 보여준다. 곧 마음의 궁극적인 경지로서 일상적인 지혜로써는 파악할 수 없는 경지라는 점에서 공통의 양상을 보이고 있다. 이와 더불어 용의 이론에서 원형인 '자기'는 인류가 역사이래로 지니고 있는 이미지로서, 실체로서 존재하는 것이 아닌 경험의 산물임을 보여준다. 마찬가지로 유식

불교의 법신은 실체로서 존재하는 것도 아니며 그렇다고 순간에만 존재하는 것도 아닌 공성(空性)의 특징을 가진다. 곧 마음으로 체득해야 하는 경험의 산물이라는 관점에서 생각해 볼 수 있다.

또 다른 한 편, 용의 '자기'는 '자아'와의 합일점으로서 인격완성의 궁극점이라는 것을 지적해 볼 수 있다. 곧 용의 이론에서 인격완성은 '자기'라는 본성을 회복함으로써 원만한 사회적 관계를 형성하는 것을 의미한다. 유식불교에서 의미하는 '법신' 또한 아뢰야식의 전의를 통해 무분별지와 후득지를 증득함으로써 도달하게 되는 자리이타(自利利他)의 경지이다. 곧 해탈에 머무르지 않고 중생을 구원하겠다는 의지를 보임으로써 자신의 내적인 상태에 머무르지 않고 사회적 관계를 형성하고자 한다.

다시 말하면 용의 '자기'와 유식불교의 '법신'은 자신의 내적 완성을 지향할 뿐만 아니라 사회적 관계를 형성하고자 한다는 점을 생각해 볼 수 있다. 이처럼 유식불교의 '법신'은 용의 '자기'라는 측면에서 해석할 수 있는 여지를 다양하게 보여주고 있다.

다음은 '법신'이 아뢰야식의 전의를 통해 증득된 것으로서⁴²⁾ 이 전의의 과정은 잡염(雜染)의 의타기성이 청정(淸淨)한 의타기성으로 변화한 것, 곧 수행을 통해 마음의 질적인 변화가 이루어질 때 증득된 경지로서 마음의 경험에 의해 도달되는 것임을 논의해 보기로 한다.

42) 『攝大乘論』(大正藏 31,149c) “應知法身 由幾佛法之所攝持. 略由六種. 一由淸淨. 謂轉阿賴耶識得法身故”

2. 전의(āśraya-parāvṛtti)

유식불교의 범신은 전의를 통해 증득되는 것으로서, 『攝大乘論』에서는 범부에서 성문·연각 그리고 보살에 이르는 단계마다 전의를 경험한다고 기술하고 있다. 이는 수행을 통해 이루어지는 심리적 경험으로서 치유를 목적으로 형성된 용의 이론과는 차이를 보인다. 하지만 두 이론은 모두 마음이 고정되지 않고 변화한다는 관점에서 전의와 개성화(個性化)과정을 각각 제시한다.

본 장에서는 이와 같은 맥락을 고려하여, 유식불교의 전의를 논의하기로 한다. 『攝大乘論』에는 수행단계마다 경험되는 전의를 6가지로 분류⁴³⁾하고 있는데, 여기서는 이를 다시 두 가지 관점에서 나누어 논의한다. 앞의 4가지 곧 익력손능전(益力損能轉), 통달전(通達轉), 수습전(修習轉), 과원만전(果圓滿轉)은 범부에서 불타에 이르기까지의 전의를 연속적으로 보여주며, 나머지 2가지 하열전(下劣轉)과 광대전(廣大轉)은 대승불교의 관점에서 제시하고 있는 아라한과 보살의 전의를 의미하기 때문이다.

우선 『攝大乘論』에 나타난⁴⁴⁾ 익력손능전, 통달전, 수습전, 과원만

43) 『攝大乘論』(大正藏 31, 129b) 益力損能轉, 通達轉, 修習轉, 果圓滿轉, 下劣轉, 廣大轉
44) 『攝大乘論』(大正藏 31, 129b) “此轉依若略說有六種轉。一益力損能轉。由隨信樂位任聞熏習力故。由煩惱有差行慚弱行。或永不行故。二通達轉。謂已登地諸菩薩。由眞實虛妄顯現爲能故。此轉從初地至六地。三修習轉。由未離障人是一切相不顯現眞實顯現依故。此轉從七地至十地。四果圓滿轉。由已離障人一切相不顯現清淨眞如顯現至得一切相自在依故。五下劣轉。由聲聞通達人無我故。由一向背生死爲永捨離生死故。六廣大轉。由菩薩通達法無我故。於中觀寂靜功德故。爲捨不捨故。若菩薩在下劣轉位有何過失。不觀衆生利益事故。遠離菩薩法。與下乘人同得解脫此爲過失。諸菩薩若在廣大轉位有何功德。於生死法中由自轉依爲依故。得諸自在於一切道中能現一切身。於世間富樂及於三乘。由種教化方便勝能安立彼於正教。是廣大轉功德。”

전은 범부에서 불타에 이르기까지, 각각의 수행 단계에서 경험하는 전의이다. 범부의 단계에서 경험하는 익력손능전은 진리를 듣게 되면서 우리의 내부에 존재하고 있던 문熏습종자(聞熏習種子, 에너지)가 강력해지고, 이로 인해 잡염이 감소하게 되어 진리를 받게 되는 단계이다.

다음은 초지에서 6지까지 경험하는 전의인 통달전은 있는 그대로의 진어를 증득하게 되는 전의이다. 이것은 관(觀)에 들어갈 때는 진실이 보이지만, 관에서 나올 때는 산란한 마음으로 돌아가, 이로 인해 관을 벗어나지 못하고 관에 집착하는 마음이 생겨날 수 있다고 본다.

다음은 제 7지에서 10지에 해당하는 수습전이다. 장애에서 완전히 벗어나진 않았지만, 차별상이 다시는 현현하지 않는 단계이다.

마지막으로 증과가 원만한 전의(과원만전)로서, 모든 장애로부터 벗어난 불타의 전의이다. 이는 무상(無相)일 뿐만 아니라, 이 상(相)에 대해서 자유자재한 경지이다. 이로 인해 원하는 바에 따라 중생을 이롭게 할 수 있다.

이러한 4가지 전의는, 평범한 인간이 진리를 듣게 되어 수행의 과정을 밟게 되고, 이것이 점점 진전됨에 따라 불교에서 제시하는 궁극의 경지에 이르는 과정을 보여주고 있다.

다음은 특수한 범위에 한정시켜 대승의 관점에서 전의를 구분하고 있는 하열전과 광대전이다. 이것은 아라한과 보살이 경험하는 전의이다. 하열전은 인무아(人無我)만을 깨달았기 때문에 열반에 안주하려는 아라한의 전의를 말하며, 광대전은 인법(人法, 주관과 객관)이 무아임을 깨달아 열반에 안주하지 않고, 생사의 세계로 다시 돌아

와 타인을 제도하려는 보살의 전의이다.

『攝大乘論』은 보살의 전의가 보다 수승한 단계임을 표방한다. 이는 근본무분별지와 후득지를 통해 설명된다. 근본무분별지는 주관과 객관의 대립으로부터 발생하는 망분별(妄分別)이 사라지고, 출세간지가 일어나는 것을 말한다. 하지만 유식에서는 후득지를 제시함으로써, 이 단계에서 한 걸음 더 나아갈 수 있음을 보여준다.

후득지는 근본무분별지 뒤에 얻는 분별이 있는 지(智)를 말한다. 즉 범부(凡夫)와 성문(聲聞)·연각(緣覺) 이승(二乘)은 대상(一切法)을 실유(實有)라고 집착하여 분별을 일으키는데, 이러한 허망분별인 일체법을 있는 그대로의 모습으로 보는 것, 즉 공성(空性)·무아를 체득하는 것이 근본무분별지라고 한다면, 후득지는 중생을 향한 한량없는大悲행(大悲行)을 실천하는 것을 특징으로 한다.

이 후득지는 일반세간에서 작용하지만, 이것을 얻지 못한 지와는 달리 청정한 세간지라고 유식에서는 말하고 있다. 우리가 일반적으로 표현하는 '상구보리화중생(上求菩提 下化衆生)'이 바로 후득지에 입각한 것이 된다.⁴⁵⁾ 즉 후득지는 무분별지의 상태를 벗어나 그 경험을 자각하고 기억할 수 있으며, 타인에게 자신의 경험을 들려줄 수 있는 경지이다. 이는 열반의 상태를 벗어나도 전혀 흔들림이 없

45) 이 후득지는 다음과 같은 5가지 특징을 가지고 있다. ① 통달-진리에 대해 명백하게 이해(現觀)하고, 무분별의 삼매를 나와서 '내가 이와 같은 것에 통달했다'라는 자각이 일어나고 그것을 상세히 고찰하는 것을 말한다. ② 기억-통달해서 얻은 것을 뒤에 기억하고 잊어버리지 않는 것이다. ③ 安立- 통달한 내용을 가르침으로 정립해서 사람들에게 설하는 것이다. ④ 相雜- 가르침을 총괄적으로 이해하는 것이다. 그것에 의해서 轉依(aśrayaparivṛtti)를 얻는다는 것이다. ⑤ 如意-자계의 의미를 포함하고 있다. 생각한 바대로 이루어짐을 말한다. (『攝大乘論』(大正藏 31, 128c))

기 때문에 타인과의 관계 속에서 자신의 깨달음을 공유할 수 있게 된다. 이러한 후득지로 인해 법신(Dharma-kāya)의 경지에 이르게 되는 것이다.⁴⁶⁾

V. 경험의 관점에서 본 '자기'와 '법신'

우리는 용과 유식불교가 보여준 심리이론을 통해 두 이론이 함께 논의될 수 있는 가능성을 찾아보고, 각 이론이 궁극적으로 도달하고자 하는 지점이 소위 기독교나 우파니샤드 사상에서 말하는 인격신 및 근원적인 실체가 아니라 마음의 현상임을 보여주고자 했다.

본 장에서는 이러한 맥락에서 '자기'와 '법신'이 마음의 변화를 통해 증득된 심리적 현상이라는 관점에서 논의하기로 한다. 이는 미시적인 관점과 거시적인 관점으로 나누어 전개한다. 곧 두 이론이 각기 다른 문화전통에서 형성되었기 때문에 각 이론에서 제시된 표현의 양상이 미시적인 측면에서는 다르지만, 거시적인 측면, 즉 두 이론이 인간의 마음을 대상으로 하여 변화의 틀을 제시하고 있으며, 궁극적으로 도달하고자 하는 지점이 경험의 영역이라는 면에서 공통의 양상을 보여준다는 점을 논의한다.

주지하듯 용은 의식과 무의식의 합일을 통해 인격의 성숙을 지향한다. 이 과정에서 의식은 무의식의 원형을 인식하기 위한 객관화

46) 앞에서 논의한 바와 같이, 법신의 경지는 아뢰야식의 전의를 통해 증득되는 것이다. 이는 구체적으로 후득지를 얻게 됨에 따라, 금강삼매에서 미세한 장애까지 멸하게 되고, 이로 인해 증득하게 되는 경지이다.

작업을 제시한다. 곧 꿈속의 영상이나 환상의 이미지, 그 밖의 무의식적인 착상 감흥 등을 객관화시켜, 그것이 마치 자신의 주위에 존재 하듯이 상상하고 대화를 나누는 방식이다. 이는 생각나는 대로 상상 하는 수동적 환상이 아니라 적극적으로 무의식의 이미지를 객관화 하고 의도적으로 ‘자아’와 분리시키기 때문에 적극적 명상이라고 하는데 ‘아니마’의 객관화 또한 이러한 방식으로 이루어진다.⁴⁷⁾

이와 같은 과정을 통해 남성과 여성은 각각 인격의 성숙에 이르게 된다. 곧 ‘페르조나’와 ‘자아’를 동일시하는 위협에서 벗어나 ‘자아’와 ‘페르조나’를 분리시키며, 우리가 부정하는 인격의 어두운 면인 ‘그림자’를 거부하지 않고 이를 인정하고 조정 통합시키는 과정을 거친다. 이것이 바로 ‘아니마’와 ‘아니무스’의 의식화로 인해 ‘자기’에게로 통합되는 과정이다. 곧 융의 자기실현 과정은 인격의 부정적인 면을 인식하지만 그것을 부정하지 않고 그 힘을 긍정적인 에너지로 변환 시킨다. 이로 인해 ‘아니마’가 무의식을 인식하게 되어 ‘자기’와의 합일이 이루어지는 과정이다.

이러한 과정은 구체적으로 ‘아니마’의 4단계의 변화과정을 통해 이루어진다. 다시 말하면 아니마의 객관화과정에 의해 의식과 무의식의 합일 즉 ‘개성화’가 이루어지게 되는 것이다. 제 1단계인 생물학적 아니마와 제 2단계인 로맨틱한 아니마를 거쳐 제 3단계의 영적인 아니마와 제 4단계에서 나타나는 지혜의 아니마는 인격이 성숙함에 따라 도달하는 경지이다.

융은 이러한 단계가 객관화를 통한 대화를 통해서 가능하다는 것

을 보여준다. 특히 영적인 아니마는 성스러운 여성상을 상징하는 아니마이며 성모마리아상에서 느낄 수 있는 미덕과 영적 헌신으로 고양된 아니마이다. 반면 제 4단계의 지혜의 아니마는 인간의 차원을 넘어선 거룩하고 순수한 아니마이다.

여기서 지혜의 아니마는 유식불교가 수행을 통해 궁극적으로 도달하고자 하는 보살의 이미지를 연상시킨다. 유식불교에서 보살은 광대전이라는 ‘전의’를 통해, 열반에 머무르지 않고 중생을 제도하기 위해 생사의 세계 속으로 다시 돌아오는 마음을 내게 된다. 곧 후덕지를 얻게 됨에 따라 아라한의 경지에 머무르지 않고 중생에게 자신의 깨달은 바를 알려주려는 서원을 세우게 된다.

이러한 유식불교는 전의과정을 통해 궁극적으로 ‘법신’의 경지에 도달하게 됨으로써, 자재(自在)의 경지에서 주객(我法)에 집착하지 않고 자비의 마음을 낸다.

하지만 융이 제시한 ‘자기’와 유식불교의 ‘법신’은 여러 가지 측면에서 차이를 보인다. 우선 ‘자기’는 인간의 심리과정을 분석하는 과정에서 제시된 것으로서 인간이외의 다른 존재를 고려하지 않는다. 반면 유식불교의 ‘법신’은 일체 유정자가 도달할 수 있는 경지이다. 구체적으로 윤회 및 업(業)이론은 인간이외의 존재가 수행을 통해 성불할 수 있는 가능성을 제시하고 있다. 윤회의 원리에 따르면 현생뿐만 아니라 내생 및 세세겁겁(世世劫劫) 수행을 통해 법신을 증득할 수 있게 된다. 이처럼 ‘법신’이 적용될 수 있는 범주는 융의 ‘자기’보다 훨씬 넓다.

이와 더불어 심리변화를 기술하고 있는 두 이론의 표현양식이 각기 다르다는 점을 지적해 볼 수 있다. 우선 앞에서 지적한 바와 같이

47) 이부영, 『아니마와 아니무스』,한길사, 2001, pp.87-88

마음의 기능에 대한 개념이 다르고, 심리구조의 구체적 양상에도 차이점이 있다.

이러한 차이점은 두 이론이 역사와 문화 그리고 지리적으로 다른 배경에서 형성되었다는 것을 고려해보면 논의의 여지가 없다. 그러나 거시적 관점에서 두 이론을 분석해볼 때, 융의 이론과 유식불교는 다음과 같은 공통의 양상을 보여준다.

우선 인간의 심리를 토대로 마음의 변화과정을 보여주었다는 점이다. '자기'와 '법신'이 포함하는 범주가 비록 다르지만 인간이라는 측면에 한정해서 생각해 볼 때, 두 개념은 '개성화'나 '전의'와 같은 '변화'를 통해 증득된다는 점에서 공통된 양상을 보여준다. 이와 더불어 '자기'와 '법신'은 모두 두 이론이 궁극적으로 지향하고자 하는 목표가 된다는 점을 생각해 볼 수 있다. '개성화'를 통해 건강한 인격 형성을 목표로 하는 융의 이론과 해탈의 경지에 도달하기 위한 유식불교는 모두 '자기'와 '법신'에 이르는 것을 목표로 한다.

마지막으로 두 이론이 궁극적으로 도달하고자 하는 곳이 경험의 영역이라는 점을 지적해 볼 수 있다. 앞에서 계속 논의해왔듯이 융의 '자기'와 유식불교의 '법신'개념은 형이상학적인 존재가 아니라 '개성화'와 수행을 통한 '전의'의 결과로서, 마음의 변화를 통해 증득되는 경험의 영역이라는 점에서 공통의 양상을 보인다.

VI. 맺는 말

본 논문의 목적은 융의 자기와 유식불교의 법신개념을 통해, 두 이

론이 보여주는 궁극적 경지가 형이상학적 실체나 초월적인 것을 의미하는 것이 아니라, 마음의 현상이라는 점을 논의하고자 한 것이었다. 동서양이라는 다른 문화권에서 형성된 두 이론이 이처럼 같은 논의의 장에서 만날 수 있는 이유는, 융의 사유가 불교세계관과 무관하지 않다는 점과, 두 이론이 인간의 보편적 심리를 대상으로 했다는 점에서 논의가 가능성을 제시했다. 이를 기반으로 융의 '아니마'가 고정된 마음의 기능이 아니라, '개성화'라는 과정을 통해 궁극적인 상태인 '자기'에 도달하며, 이를 통해 인격의 성숙을 지향하고자 했다는 점을 보였다. 다음으로 유식불교의 '법신'이 수행을 통한 마음의 변화 즉 '전의'를 경험하면서 증득하는 경지이며, 이를 초월적인 것으로 보기보다 마음의 현상임을 논의했다.

이와 같은 논의는 두 이론의 비교를 통해 이루어졌다. 이 비교를 위해 본 논의는 우선 각각의 이론 속에서 '자기'와 '법신' 개념이 마음의 변화를 통해 궁극적 경지에 이른다는 것을 보여주었다.

이러한 과정을 통해 두 이론이 서로 다른 문화적 전통 속에서 생성되었기 때문에 마음의 기능을 표현하는 개념 및 심리구조에 차이가 있으며, '법신' 및 '자기'의 개념이 적용되는 범주가 각각 다르지만, 거시적 관점 즉 두 이론이 궁극적으로 지향하는 곳은 초월적인 것이 아니라 마음의 현상이며 경험적인 영역이라는 점에서 공통된 양상을 보인다는 것을 논의하고자 했다.

참고문헌

—원전류

- 『攝大乘論』 無着造, 眞諦譯, 大正藏, 제 31권
- 『攝大乘論本』 無着造, 玄奘譯, 大正藏, 제 31권
- 『攝大乘論釋』 世親造, 眞諦譯, 大正藏, 제 31권
- 『攝大乘論釋』 世親造, 玄奘譯, 大正藏, 제 31권
- 『攝大乘論釋』 無性造, 玄奘譯, 大正藏, 제 31권

C. G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, 1971, U.S.A

Psychology and Religion : West and East, Princeton University Press, 1989

The Structure and Dynamics of The Psyche, Princeton University Press, 1981

The Psychogenesis of Mental Disease, Princeton University Press, 1989.

Analytical psychology—Theory and Practice, (London: Routledge Kegen Paul), 1968

—단행본류

- 宇井伯壽, 『攝大乘論研究』, 岩波書店, 東京, 1979
- 長眉雅人, 『攝大乘論-和譯と註解』, 上下, 講談社, 1982
- 長眉雅人, 梶山雄一 外 共譯, 『大乘佛典-15世親論集』, 中央公論社, 東京, 1983
- David J. Kalupahana, *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*,

Hawaii, 1975

· Padmasiri de Silva, *An Introduction to Buddhist Psychology*, The Macmillan Press Ltd, 1979

· J. Harley Chapman, *Jung's Three Theories of Religious Experience*, 1988, U.S.A

· William James, *The Varieties of Religious Experience*, 1961, New York

· Edited by Miriam Levering, *Rethinking Scripture—Essays from a Comparative Perspective*, 1989, U.S.A

· Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, 1964, U.S.A, Duquesne University John P. Keenan, *The Realm of Awakening*, New York Oxford, Oxford University Press, 1985,

· A. 새뮤얼 外 著, 민혜숙 譯, 『융분석 비평사전』, 2000, 東文選

· 융 著, 김성관 譯, 『융심리학과 동양사상』, 1995, 一朝閣

· 정인석 著, 『의식과 무의식의 대화』, 2008, 大旺社

· 横山 紘一, 묘주 역 『유식철학』, 경서원, 1989

· 竹村 牧男, 정승석 역, 『유식의 구조』, 민족사, 1991

· 高崎 直道の 편저, 이만역, 『유식사상』, 경서원, 2005

· 腹部正明, 山上春平, 이만역, 『인식과 초월』, 민족사, 1991

· 김성철, 『섭대승론 증상해학분연구』, 씨아이알, 2008

· 존 H. 히저, 김희수 역 『종교철학』, 동문선, 1990

· 이죽내 저, 『융심리학과 동양사상』, 하나醫學社, 1988

· 이유경 저, 『원형과 신화』, 이글리오, 2004

· 에리히프롬 저, 이재기 역 『종교와 정신분석』, 두영, 1994

—논문류

- 정현숙, 「불교의 무아설과 융의 자기실현 비교고찰」, 『종교교육학연구』, 한국종교교육학회, 2002
- 정현숙, 「유식불교의 종자설과 융의 원형론의 비교고찰」, 『종교교육학연구』, 한국종교교육학회, 2000
- 최훈동, 이부영, 「불교의 유식사상과 분석심리치료 이론의 비교시론」, 신경정신의학, 1986
- 이죽내, 「불교유식학과 분석심리학에 있어서 정신 개념의 一對比(1)」, 경복의대잡지 23, 1982
- 이죽내, 김현준, 「원효가 본 아라야식의 분석심리학적 고찰」 신경정신의학 33, 1994
- 서동혁, 「세친의 “유식삼십송”에 관한 분석심리학적 연구」, 서울대학교 의학과 정신과학전공 박사학위논문, 1997
- 이부영, 「‘재생’의 상징적 의미」, 『심성연구』, 한국분석심리학회, 1995
- 이부영, 「분석심리학적 입장에서 본 망상의 정신병리」, 『정신병리학』, 한국정신병리진단분류학회, 1996
- 염경자, 「초기대승경전에 나타난 불신설」, 『한국불교학』, 한국불교학회, 2008

The Psychological Meaning of the Concept of Yogācāra’s Dharma-kāya —Central to the Concept of Jung’s ‘Self’ and of Mahāyānasamgraha’s Dharma-kāya

Ahn, Hwan-ki
Seoul National University

In this article I argue that the ultimate state of Jung’s theory and Yogācāra is not the entity or the personal God but the phenomenon of the mind through analyzing the concept of ‘self’ and Dharma-kāya(法身). To begin with, I argue that the two theories can be discussed together from the two viewpoints. One is that Jung’s thought is not different from the world-view of Buddhism, and the other is that the subject of the two theories is the universal psychology of a human being. Then I examine that the concept of self means the ultimate state man attained through the process of individuation, and Dharma-kāya is the ultimate state attained from the āsraya-parivṛtti(轉依) of ālayavijñāna. I argue there are some points of sameness between the self and Dharma-kāya in that the two concepts mean not to stay in the internal state but to make social relationships. That is, Jung’s theory

is oriented to a social relationship by recovering the self and Yogācāra is the salvation of sentient beings by acquiring non-discriminative and subsequently attaining wisdom. I also argue that the self and Dharma-kāya as experiential results are not entities. Consequently, I attempt to prove that, though there are differences of the concept and psychological structure and of the category of the self and Dharma-kāya between the two theories in the microscopic view, when taking a broad view, there is a common point between the two theories in that they are all oriented to the ultimate state, which is not transcendental but experientially phenomenal.

Key Word

Dharma-kāya(法身), āśraya-parivṛtti(轉依), Self, Ego, Individuation, Entity, Experiential Phenomenon

투고일자 2009.07.10 | 심사일자 2009.08.04 | 게재확정일자 2009.08.13

초기불교사 '재구성'에 관한 검토*

조성택
고려대학교

- I. 문제제기: 역사의 부재
- II. 유럽 근대불교학의 초기불교사 '재구성'에 대한 검토
- III. 법(法, dhamma)과 기억
 - 1. 법(法, dhamma)과 교(教, sāsaṇa)
 - 2. 삼명(三明, tevijjā) vs. 명행(明行, vijjā-carāṇa)
 - 3. 기억의 문제
- IV. 결어

* 본고는 2008년 7월 26일부터 8월 23일까지 매주 토요일 서울역사박물관에서 열린 “불교의 역사적 이해”(석학과 함께하는 인문강좌 시리즈09) 제 2주차 강의(인도불교사의 새로운 이해: 근대불교학 비판2)의 내용 일부를 수정 보완한 것임을 밝혀둔다.