

## 『능엄경』에 나타난 마음의 논증 분석

주 성옥(명법, 서울대 미학과 강사·윤문사 중강)

### I. 들어가는 말

불교는 초월적 실재나 객관성을 상정하거나 궁극적 기원이나 운명을 논의하는 대신 인간의 경험과 인식을 토대로 마음과 마음의 원리를 밝히는 것을 논의 중심으로 삼는다. 이 태도는 독단적이지 않다는 점에서 칸트의 비판철학 및 현상학적 방법론과 유사하다. 한편 영미철학에서 마음이란 영역은 합법칙적이고 계량 가능한 자연체계에 밀려 오랫동안 잊혀져왔으나 최근 사이버네틱스와 생명과학의 발전에 따라 인지과학, 즉 인간의 지능과 구조에 대한 탐구가 과학적 탐구대상이 되었으며 그와 더불어 ‘마음’이 중요한 철학 문제로 재인식되기에 이르렀다.

철학의 총애가 마음에 집중되는 것과 더불어 오래전에 논의되었던 불교의 마음이론이 새롭게 주목받게 되었다.<sup>1)</sup> 일례로 『楞嚴經』에 나타난 마음에 대한 분석은 현대 심리철학이 다루는 문제와 놀랍도록 유사하다. 그러나 표면적 유사성에도 불구하고 양자의 문제의식은 다르다. 불교는 현상의식의 한계를 지적하고 근원적 마음을 일깨우는 것이 논증의 목적인데 반해,

1) 최근 불교학 연구에도 서양 심리철학의 관점을 수용한 경우가 보인다. 이와 같은 비교철학적 연구는 권장될 만하지만 양자의 철학적 기초의 차이점을 간과한 채 단순하게 비교할 경우 불교 이해 자체를 왜곡할 우려가 있는 것도 사실이다. 봉계와 김재권의 수반이론으로 연기론을 이해하려한 전재성의 경우도 이런 우려가 있다. 전재성, 「初期佛教의 緣起性 研究」, 동국대학교박사학위논문, 1995년 참고.

현대 심리철학은 현상의식과 물질의 관계 또는 마음의 존재에 대한 논리적 설명을 제공하는 것을 목적으로 한다. 이것은 근본적으로 양자의 형이상학적 입장의 차이<sup>2)</sup>에서 비롯된다. 이 글에서는 『능엄경』에 나타난 마음의 논증을 분석하여 그 주장이 무엇인지를 밝히고 또한 현대 심리철학과 어떻게 다른지를 지적하고자 한다.

## II. 『능엄경』의 특징

『능엄경』은 唐 中宗 新龍 元年(705년) 번역되어<sup>3)</sup> 송·명대 널리 읽혔으며 우리나라에도 고려시대에 유포되어 조선시대에는 사대부계층까지 널리 읽혔다. 이 경은 송명 성리학 발전과 관계있으며 양명학에 지대한 영향을 끼친 것으로 알려져 있다. 『능엄경』은 모든 사람이 常住眞心을 가지고 있지만 허망한 마음이 그것을 가리고 있다는 사상을 주장하면서도 여래장계통의 경전으로 분류된다.

이 경전의 원래 이름은 5가지이지만 그 중 3가지만 따와 『大佛頂如來密印修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』이라고 한다. 일반적으로 불교경전은 이름에 경전의 내용이 집약적으로 표현된 경우가 많은데, 이 경도 마찬가지다. 먼저 ‘大佛頂’이란 ‘부처님의 정수리’란 뜻으로 볼 수 없는 진리, 가장 높고 위대한 진리를 비유한다. 이것이 여래의 비밀한 원인(密因)이며 부처님이 중득하신 대승진리 중 최고의 진리인 了意法이며 모든 보살이 萬行을 완성

2) 형이상학을 거부하는 것조차 하나의 형이상학적 입장이라고 할 수 있다면, 논리실증주의와 경험주의도 하나의 형이상학적 입장을 갖는다고 할 수 있다.

3) 『楞嚴經』은 전래와 번역과정에 의심스러운 점이 많이 있어 위경으로 거론되는 대표적인 경전 중 하나이다. 본 논문은 이 경전에 표방된 사상을 검토하는 것이 목적이기 때문에 문헌학적 진위 문제는 거론하지 않고 일반적으로 통용되는 번역 연대를 인용하였다.

하는 것이다. 수능엄은 완성이란 뜻이며 ‘一切事畢竟堅固, 健相分別, 菩薩莊嚴大寶’라고 한다. 『正脈疏』序에는 “본래 깨달음이 번뇌에 얹혀 있을 때를 여래장심이라 하고 맑고 고요한 성품의 당체를 首楞嚴定이라고 한다”<sup>4)</sup>고 하여 首楞嚴定과 여래장의 차이를 밝히고 있다. 『열반경』에서도 樞嚴定을 깨달음의 방법으로 이야기하고 있다. 그러므로 수능엄정은 『楞嚴經』을 이해하는 관건이다.

우선 「正脈疏懸示」의 설명을 살펴보기로 하자. 수능엄은 大定의 총명이며, 사마타, 삼마, 선나를 총괄한 것이다. 「정맥소」에 따르면 이 定은 天台止觀과 다르다. 止觀은 먼저 마음과 대상경계를 세워 상대가 되므로 각각 체가 다르다. 처음에 둘이던 것이 점차 익어 고요해지면 마음과 경계가 하나가 된다. 이것은 마음이 마음을 대상으로 삼아 작용한 결과 얻어지는 안정이며 따라서 인위적인 수행이지 自性에 바로 닿아있는 것이 아니다. 지관은 대상과 마음을 분별한 후 마음에서 대상경계를 지워 없애는 작용을 통해 얻는 것이지 마음 자체를 취한 것이 아니다. 반면 『열반경』에서 수능엄을 법의 근원이 변하거나 없어지지 않는다는 의미로 ‘一體事究竟堅固’라고 한 것은 首楞嚴은 마음에 본래 갖추어진 圓定이기 때문에 마음을 일으켜 경계와 대립하는 止觀과 달리 변하거나 사라지는 것이 아니고 본래 그대로임을 나타낸 것이다.

이 경에서 말하는 사마타는 自性에 본래 갖춘 不動, 不滅, 不失, 不幻이며 四科<sup>5)</sup>가 상주하며 七大<sup>6)</sup>가 보편적이며 十惑<sup>7)</sup>과 三續<sup>8)</sup>의 妄은 본래 거짓이며 四義<sup>9)</sup>와 三藏<sup>10)</sup>의 眞은 본래 스스로 이루어져 있는 것이다. 이 뜻

4) 『正脈疏』(『大正藏』, 274) “本元覺海在纏 名如來藏心 湛寂性天當體 號首楞嚴定”

5) 五陰, 六入, 十二處, 十八界

6) 地, 水, 火, 風, 空, 見, 識

7) 無明, 三細, 六麤

8) 세계상속, 중생상속, 업과상속

9) 하나가 무량이 되고 무량이 하나가 되며 작은 것 가운데에 큰 것이 나타나고, 큰 것

은 ‘一切事究竟堅固’와 ‘철저한 법의 근원이 不動不壞와 부합한다’는 의미와 같다. 마음에 본래 갖춘 圓定을 그대로 취하는 것이며 부처님의 가르침을 받아 開解하게 되면 분명하게 照體가 현전하게 된다. 이것을 微密觀照라고 하는데 천태지관의 思惟修習을 취하는 觀과 다르다.

「정맥소현시」는 능엄정을 다시 妙定, 圓定, 大定으로 나눈다. ‘妙定’은 수능엄정이 性에 본래 갖추어진 천연 부동한 것이며 수행으로 인해 이루어진 것이 아님을 의미한다. 미혹과 변화 속에서도 그 체는 本然하기 때문에 妙라고 한다. 그렇지 않다면 철저한 법의 근원이 不動不壞한 定이라고 말할 수 없다. 性에 즉하지 않고 따로 공부하여 止觀하는 것은 妙定이 아니다. ‘圓定’은 수능엄정이 마음의 不動만 취하는 것이 아니라 만법만사를 통솔하여 모두 본래 부동한 것을 定의 체로 삼는 것을 말한다. ‘大定’은 미혹한 지위에서도 본래 동요한 적이 없는 것을 나타낸다. 開解한 후에도 물러남이 없는데, 이 정은 開解하고 보살만행을 한 후에 곧장 모든 성인의 지위를 통과하여 부처를 이루어 마침내 물러남이 없으므로 사라짐이 없다. 그렇지 않다면 구경견고한 定이라 할 수 없다.

위에서 본 것처럼 수능엄정은 여래장이며, 수행을 통하지 않고 ‘본래성불’이라는 正因佛性을 취하므로 임제종의 돈오돈수 사상과 상통한다. 『능엄경』 제1권은 ‘作用卽性說’의 근거가 되었으며, 이 경은 연기 또는 無我를 설명할 때 초기불교처럼 법상에 대한 자세한 분석이 아니라 마음이 체가 없다는 것을 직접 논증하기 때문에 간단명료하며, 다른 경전의 비유나 변증논리와 달리 형식논리로 마음의 실상을 밝히므로 현대철학에 시사하는 바가 많다.

『정맥소』는 『능엄경』의 구성을 견도분, 수도분, 증과분으로 나누어 수능엄정의 세 영역인 삼마타, 삼마발제, 선나를 대응시켰다. 견도분은 부처

가운데에 작은 것이 나타나는 것

10) 空如來藏, 不空如來藏, 空不空如來藏

님과 아난이 대화를 통해 우리가 잘못 알고 있는 마음의 개념을 논파하고 참마음인 여래장묘진여성을 현시하는데, 다음 장에서 그 중 七處徵心章에서 다루고 있는 마음의 논증을 분석해보겠다.

### III. 마음의 논증

#### 1) 『능엄경』의 서술 방식

『능엄경』은 아난이 부처님에게 모든 여래가 보리를 얻은 사마타, 삼마, 선나의 최초방편을 묻는 것에서 시작한다. 부처님은 아난이 마등가의 신주에 빠진 것이 定을 닦지 않고 多聞만 일삼았기 때문이라고 후회하는 것을 보고 무엇 때문에 출가했느냐고 묻는다. 이에 아난은 부처님의 삼십이상을 보고 마음과 눈으로 좋아하여 발심 출가했다고 대답한다.

여기서 주목할 점은 부처님이 깨달음을 얻은 방법을 묻는 아난에게 출가 할 때의 마음을 물은 것이다. 아난은 처음 발심할 때 묘정이 識心으로 닦는 것이 아니라는 사실을 알지 못했으며 식심 밖에 따로 진심이 있으며 이것이 본래 구족한 사마타체임을 알지 못했다. 실제로 이것은 우리가 저지르기 쉬운 오해인데, 부처님은 바로 이것이 생사해탈의 근원이라고 말씀하셨다. 마음은 우리가 ‘자기’라고 생각하는 것이다. 그러나 그것은 진정한 자기가 아니다. 『능엄경』은 이 ‘識心’이 사마타로를 막고 있기 때문에 먼저 이것이 마음이 아님을 깨닫게 한 후 참마음을 가르쳐서 묘사마타의 변제에 도달하게 하는 전략을 취한다.

七處徵心章에서 먼저 형상을 보고 좋아하는 마음이 자기 마음이라고 짐작하는 아난에게 부처님은 식심은 실체가 없는 허망한 것이고 참마음이 아니라는 사실을 보여준다. 아난은 형상을 보고 좋아하는 마음을 마음이라고

생각했는데, 『정맥소』에 따르면 아난의 생각에는 세 가지 문제가 있다. 본래 마음이 아닌 것을 마음이라고 여긴 잘못과, 둘째 식심은 체가 없는데 체가 있다고 생각한 것, 셋째 식심은 있는 곳이 있는데 있는 곳이 있다고 생각한 점이다. 요컨대 식심은 마음이 아니며 체가 없으며 장소가 없다. 그런데 이 논증은 非心과 無體를 증명하지 않고 식심이 있는 곳이 없다는 사실만 증명한다. 그것은 ‘마음이 몸속에 있다’는 것이 가장 일반적인 오해이므로 우선 이것을 논파해야 다음 두 가지 논제, (참)마음이 아니라는 것과 마음이 체가 없다는 것을 더 쉽게 이해시킬 수 있기 때문이다.

칠처징심은 우선 ‘마음이 어디에 있느냐’를 묻고 그 대답이 잘못되었음을 낱낱이 논파하여 마음이 있는 곳이 없다는 것을 밝혀낸다. 아난이 주장하면 부처님이 그것을 논파하는 대화형식으로 논리가 전개되는데, 이것은 용수의 귀류논증법으로, 자기주장은 세우지 않고 상대주장의 오류를 증명하는 방법이기 때문에 매우 까다롭다. 논리전개를 분명히 이해하기 위해 아난의 7가지 대답을 부처님이 어떻게 논파하고 있는지 경문을 통해 살펴보도록 하겠다.

## 2) 七處徵心章의 분석-부처님이 아난에게 마음이 있는 곳을 묻다

아난이 부처님의 삼십이상을 보고 좋아하는 마음 때문에 발심했다는 대답에 부처님은 ‘무엇을 보고 무엇을 좋아했느냐’고 묻는다. ‘마음과 눈을 사용했다’는 아난의 대답에 대해 부처님은 좋아함이 마음과 눈 때문이라면 마음과 눈이 있는 곳을 알아야 번뇌를 없앨 수 있다고 지적한다. 『정맥소』는 “마음을 논파한 다음 눈을 논파해야한다”는 『계환해』의 해석이 잘못되었다고 지적하는데, 마음과 눈이 함께 거론되지만 사실상 문제 삼는 것은 마음뿐이라는 것이다. 그렇다면 왜 마음만 문제 삼지 않고 눈과 마음을 동

## 시에 거론했는가?

거기에는 세 가지 이유가 있다. 첫째 아난이 보는 것은 눈이고 좋아하는 것은 마음이라고 생각했기 때문이다. 일반적인 오해처럼 식을 마음이라고 생각한다면 눈은 보는 작용을 담당하므로 눈과 마음이 동시에 문제된다. 그러나 부처님이 지적했듯이 죽은 사람의 눈이 볼 수 없으므로 보는 작용을 하는 것은 눈이 아니라 마음이다. 둘째 눈 때문에 마음이 색으로 이끌려 함께 유전하기 때문이다. 셋째 눈은 소재가 분명하기 때문에 논의 전개가 다른 감각기관보다 쉽기 때문이다. 마음이 몸속에 있다는 주장을 논파할 때 눈이 얼굴에 있는 것을 통해 마음이 어디에 있는지를 논파할 수 있다.

### 1. 첫 번째 주장-마음이 몸 안에 있다(在內)

아난이 부처님께 말씀드렸다. “세존이시여, 모든 세상의 열 가지 다른 생명체가 모두 식심을 몸속에 있다고 하니 여래의 청련화 같은 눈을 보더라도 부처님의 얼굴에 있으며 또 제가 지금 이 浮根四塵을 보더라도 제 얼굴에 있으니 이처럼 식심은 진실로 몸속에 있습니다.”

無色類와 無想類를 제외한 모든 중생은 마음이 몸 안에 있다고 생각하는데, 이는 我空의 이치를 모르고 육신에 묶여서 자신이 존재한다고 믿기 때문이다.

#### 1.1 비유를 들다

부처님께서 아난에게 말씀하셨다. “네가 지금 여래의 강당에 앉아 기타림이 지금 어디에 있는지 보느냐?” “세존이시여, 이 대중각청정강당은 급고독원에 있고 지금 기타림은 강당 밖에 있습니다.” “아난아 네가 지금 강당 안에서 무엇을 먼저 보느냐?” “세존이시여, 제가 지금 강당에서 먼저 여래를 보고 다음으로 대중을 보고 이렇게 밖을 바라보면 비로소 林園을 봅니다.” “아난아 네가 林園을 볼 때 무엇 때문에 볼 수 있느냐?” “세존이시여 이 대

강당이 문과 창이 열렸으므로 내가 강당 안에서 멀리 볼 수 있습니다.” 이 때 세존께서 대중 가운데에서 금색 팔을 펴 아난의 정수리를 쓰다듬고 아난과 모든 대중에게 알려주셨다. “삼마제가 있으니 대불정수능엄왕이라고 한다. 만행을 구족하여 시방의 여래가 한 문에서 나오신 묘장엄로이니 너희는 자세히 들으라.” 아난이 정례하고 엎드려 자비로운 가르침을 받았다.

### 1.2 아난의 명제에 대한 반례(在內를 파함)

부처님이 아난에게 말씀하셨다. “내가 말한 것처럼 몸이 강당에 있고 문과 창문이 열려 있어 멀리 임원을 본다. 또 어떤 중생이 이 강당에서 여래를 보지 못하고 강당 밖을 보는가?” 아난이 대답하였다. “세존이시여, 강당에서 여래를 보지 못하고 임천을 볼 수 있다는 것은 옳지 않습니다.” “아난아 이와 같이 너의 마음이 일체를 분명히 알고 있으니 만약 너의 협전에 분명히 아는 마음이 실제로 몸속에 있다면 이 때 먼저 몸속을 알아야 할 것이다. 특히 어떤 중생이 먼저 몸속을 보고 나중에 외물을 보는가? 심장, 간장, 비장, 위장을 볼 수 없더라도 손톱이 자라고 머리가 길며 근육이 움직이고 맥박이 뛰는 것은 참으로 분명할 것인데 어떻게 알지 못하겠는가? 반드시 안을 알지 못할 것이므로 어떻게 밖을 알겠는가?”

강당 안에 있을 때 먼저 안을 보고 나중에 밖을 보는 것처럼 마음이 몸 안에 있다면 먼저 몸속을 보아야 할 것이다. 설령 깊은 곳(腑臟)은 보지 못 할지라도 가까이 손톱이 자라고 머리카락이 길고 힘줄이 움직이고 맥박이 뛰는 것은 보아야 되는데 그렇지 않으므로 전제에 어긋난다. 그러므로 이 주장은 옳지 않다.

### 1.3 첫 번째 주장(在內)에 대한 결론

그리므로 네가 알아차리는 마음이 몸속에 있다고 말하는 것이 옳지 않음을 알아야 한다.

## 2. 두 번째 주장-마음이 몸 밖에 있다(在外)

아난이 머리를 조아리고 부처님께 사뢰었다. “제가 여래의 이런 법음을 듣고 제 마음이 실제 몸밖에 있는 줄 알았습니다.

### 2.1 두 번째 주장에 대한 논증: 등불의 비유

왜냐하면 마치 등불을 방 안에서 켜면 이 등이 먼저 방 안을 비추고 그 방문에서부터 끌까지 미치는 것처럼 일체 중생이 몸속을 보지 못하고 몸 밖만 본다는 것은 또한 등불이 방 밖에서 방을 비추지 못하는 것과 같습니다. 이 뜻은 분명히 명료하고 앞으로도 의심스러운 것이 없어서 부처님의 요의와 같을 것이므로 잘못이 없겠습니까?”

첫 번째 주장이 성립할 수 없으므로 반대로 마음이 몸 밖에 있다고 주장한다.

## 2.2 아난의 주장에 대한 부처님의 논파

### 2.2.1 질문

“모든 비구가 얼마 전 나를 따라 실라별성에서 단식을 구걸하여 기타림으로 돌아왔는데, 나는 공양을 다 먹었다. 너는 비구들을 보라. 한 사람이 밥을 먹으면 모든 사람이 배부른가?”

### 2.2.2 대답

“아닙니다, 세존이시여. 왜냐하면 모든 비구가 비록 아라한이라 할지라도 몸과 목숨은 같지 않은데 어떻게 한 사람이 다른 사람들을 배부르게 할 수 있겠습니까?”

### 2.2.3 결론

“만약 너의 알아차리는 마음이 실제로 마음 밖에 있다면 몸과 마음이 서

로 밖이 되어 서로 간섭하지 않을 것이다. 그렇다면 마음이 아는 것을 몸이 알 수 없을 것이며 알아차림이 몸에 있다면 마음이 알 수 없을 것이다.”

‘한 사람이 밥을 먹을 때 다른 사람도 배부를 수 있는가’라는 질문은 ‘다른 개체가 동일한 결과를 가질 수 있느냐’는 질문에 해당한다. 마음이 몸 밖에 있다면 그것은 서로 관계가 없는 다른 개체가 된다. 아라한이라도 개체가 다르면 몸과 목숨은 각각이므로 서로 무관한 것과 같이 몸과 마음은 서로 다른 개체이므로 서로 알 수 없는 것이다. 따라서 몸이 그 마음과 관련된다고 할 수 없다.

### 2.3 두 번째 주장에 대한 반론

“내가 지금 네게 도라면수를 보여주니 너의 눈이 볼 때 마음이 분별하는가?” 아난이 대답했다. “그렇습니다, 세존이시여.” 부처님이 아난에게 말씀하셨다. “만약 서로 안다면 어떻게 밖에 있는가?”

아난의 주장처럼 몸과 마음이 다른 것이라면 눈이 보는 것과 마음이 아는 것은 무관해야 한다. 그러나 실제로 아난이 눈으로 부처님의 손을 볼 때 마음이 분별하여 알고 있으므로 마음과 몸은 서로 관계가 있다. 그래서 마음이 몸 밖에 있다는 것은 논리적으로 부정된다. 두 번째 주장은 심신이원론인데, 몸과 마음이 서로 다른 실체이므로 상호관계를 설명할 수 없다는 문제가 발생한다.

### 2.4 결론–마음이 몸 밖에 있는 것이 아니다

그러므로 네가 알아차리는 마음이 몸 밖에 있다고 말한 것이 옳지 않음을 알아야만 한다.”

## 3. 세 번째 주장–마음이 根 속에 있다

### 3.1 두 번째 주장의 오류를 깨달음

아난이 부처님께 사뢰었다. “세존이시여, 부처님이 말씀하신 것처럼 안을 볼 수 없으므로 몸 안에 있는 것이 아니며, 몸과 마음이 서로 알지만 서로 떨어져 있지 않으므로 몸 밖에 있는 것도 아닙니다. 제가 지금 생각해보니 한 곳에 있는 줄 알겠습니다.”

### 3.2 아난의 주장

부처님이 말씀하셨다. “지금 어디에 있는가?” 아난이 말했다. “이 알아차리는 마음은 안을 알지 못하고도 밖을 볼 수 있으니 제 생각으로는 根 속에 잡복해 있습니다.

### 3.3 주장에 대한 논증: 유리의 비유

마치 어떤 사람이 유리그릇을 그의 두 눈에 맞춘 것과 같이 어떤 사물과 합해졌지만 장애되지 않고 저 근이 봄에 따라 분별합니다. 그러나 알아차리는 마음이 안을 볼 수 없는 것은 근에 있기 때문이며 밖을 분명하게 보지만 장애가 없는 것은 근 안에 잡복했기 때문입니다.

이 주장은 앞의 주장1,2의 한계, 즉 몸속을 보지 못하면서(주장1과 모순) 동시에 보는 것을 따라서 마음이 상응하여 알고 있다(주장2와 모순)는 문제를 동시에 해결하기 위한 것이다. 아난은 안경을 쓰고 볼 때 안경이 눈이 보는 것을 장애하지 않는 것과 같이 마음이 눈 안에 잡복해 있기 때문에 밖을 보는 데에는 아무 장애가 없다고 주장한다. 안을 보지 못하는 것은 마음이 根안에 있기 때문이며 그래서 밖만 볼 수 있다.

### 3.4 아난의 주장에 대한 부처님의 반론

#### 3.4.1 비유: 유리를 볼 수 있다

부처님이 아난에게 이르셨다. “네가 말한 것처럼 근 안에 잡복한 것이 유리와 같다면 그 사람이 유리로 눈을 덮는다면 산하를 보면서 유리를 보느

나?” “그렇습니다, 세존이시여. 이 사람이 유리로 눈을 덮으면 실제로 유리를 볼 수 있습니다.”

### 3.4.1.1 비유의 부적합함을 논파함

부처님이 아난에게 일렀다. “네 마음이 만약 유리가 합한 것과 같다면 산하를 볼 때 어떻게 눈을 보지 못하는가?”

아난이 든 비유를 사용하여 아난의 주장을 부정하였다. 마음이 눈 속에 있는 것이 안경을 쓴 것과 같다는 아난의 주장을 모순이다. 왜냐하면 안경을 쓴 경우 눈은 안경을 볼 수 있지만 마음은 눈을 볼 수 없으므로 아난의 비유는 적절하지 못하다.(내용과 비유의 모순)

#### 3-4-2 법: 눈은 볼 수 있는가/없는가?

만약 눈을 본다면 눈은 곧 경계와 같으므로 ‘따른다’는 것이 성립되지 않는다.

눈을 볼 수 있다면 눈은 인식대상이 된다. 그러나 대상은 인식작용을 할 수 없기 때문에 ‘따라서 본다’라고 말할 수 없다. 그러므로 눈이 보는 것에 상응하여 마음이 안다는 주장은 성립할 수 없다.

만약 볼 수 없다면 어떻게 이 알아차리는 마음이 근 안에 잡복해 있는 것인가? 유리가 합한 것과 같다고 말할 수 있겠는가?

만약 눈을 볼 수 없다면 앞에서 본 것처럼 비유는 성립하지 않는다. 비유가 논파되면 제시된 주장도 함께 논파된다. 그러므로 마음은 유리처럼 눈 안에 잡복에 있는 것이 아니다. 이렇게 하여 두 가지 경우가 다 성립되지 않는다.

### 3.5 결론-마음은 근 안에 잡복해 있는 것이 아니다

그러므로 네가 알아차리는 마음이 근 속에 잡복한 것이 유리가 합하는 것과 같다고 말한 것은 옳지 않음을 알아야 한다.”

4. 네 번째 주장-밝음을 볼 때는 밖을 보는 것이고 어둠을 볼 때는 안을 보는 것이다.  
 아난이 부처님께 사뢰었다. “세존이시여, 제가 지금 또 이렇게 생각했습니다. 중생의 몸의 오장육부는 안에 있고 구멍은 밖에 있으므로 감추면 어둡고 구멍이 있으면 밝습니다. 지금 제가 부처님을 대면하여 눈을 뜨고 밝음을 보는 것을 밖을 본다고 말하고 눈을 감고 어둠을 보는 것을 안을 본다고 말한다면 이 뜻은 어떻습니까?”

마음이 몸 안에 있더라도 눈을 감고 어둠을 보는 것은 안(內)을 보는 것이며 눈을 뜨고 밝음을 보는 것은 밖(外)을 보는 것이라는 주장이다. 이것은 첫 번째 주장과 다르지 않다. 다만 첫 번째 주장이 갖고 있는 문제점, ‘마음이 몸속에 있다면 어떻게 몸속을 보지 못하는가’라는 반론에 대해 안을 보지 못하는 것이 아니라 어둠을 보는 것이 안을 보는 것이라는 새로운 해석을 제시한 것에 불과하다.

#### 4.1 부처님의 반론

부처님이 아난에게 말씀하셨다. “네가 눈을 감고 어둠을 볼 때 이 어두운 경계가 눈과 마주 대하느냐, 아니니?”

##### 4.1.1 마주 대하는 경우-안이라고 할 수 있는가?

만약 근과 마주 대한다면 어둠은 눈앞에 있는데 어떻게 안이 성립되겠는가?

눈과 어둠이 마주 대하고 있다면 눈은 밖을 향하기 때문에 어둠은 밖에 있는 것이며 따라서 어둠을 본 것이 ‘안을 보았다’는 것의 근거가 되지 않는다.

##### 4.1.1.1 눈이 성립된다는 가정에 대한 반례

만약 안이 성립된다면 어두운 방 속에는 해와 달, 등불이 없으므로 이 어두운 방 속이 모두 너의 삼초육부일 것이다.

눈이 성립한다면 어둠을 보는 것을 ‘몸 안을 본다’고 할 수 있다. 그렇다면 어두운 방에서 어둠을 보는 것도 ‘안을 본다’고 할 수 있는가? 방은 몸이 아니므로 안이라 할 수 없다.

#### 4.1.2 마주 대하고 있지 않는 경우—봄이 성립하지 않는다

만약 마주 대하지 않는다면 어떻게 봄이 이루어지겠는가?

안식은 안근과 대하고 있을 때만 성립한다. 만약 어둠이 눈을 마주 대한 경계가 아니라면 안식은 성립하지 않는다. 대전체가 부정되었으므로 귀류법에 의거해서 이 주장은 거짓이다.

#### 4.1.3 内對가 가능한 경우

만약 밖을 보는 것을 버리고 안을 마주 대하는 것이 성립된다면 눈을 감고 어둠을 보는 것을 몸속이라고 할 수 있다. [그렇다면] 눈을 뜨고 밝음을 볼 때 어떻게 얼굴을 보지 못하는가?

외견을 떠난다는 것은 눈을 감았을 때 몸 안의 대상이 되는 것이다. 마주 대한다는 것은 외대를 의미하는데, 만약 다른 의미의 마주 대함이 성립한다면 안(內)으로 대하는 경우가 있다. 안을 대한다는 것은 눈이 뒤로 볼 수 있다는 의미이므로 눈이 뒤로 돌아볼 수 있다면 눈을 감은 경우 뿐 아니라 눈을 뜨고 있는 경우에도 뒤로 돌아볼 수 있어야 한다. 가정: 눈이 뒤로 돌아 볼 수 있다면 눈을 감고 어둠을 보는 것은 눈이 밖을 본 것이 아니라 눈이 안을 본 것이라고 할 수 있다. 반론: 그렇다면 눈을 뜨고 있을 경우에도 눈을 뒤로 돌아볼 수 있어야 한다. 그런데 눈을 뜨고서 뒤로 돌아볼 수 있다면 왜 얼굴은 보지 못하는가?

##### 4.1.3.1 얼굴을 보지 못하는 경우

만약 얼굴을 보지 못한다면 안을 마주한다는 것이 성립되지 않는다.

얼굴을 볼 수 없다면 눈을 뜨고 뒤로 돌아볼 수 있다는 가정은 성립하지 않는다. 그렇다면 눈을 감은 경우에도 눈은 뒤를 돌아볼 수 없으므로 안을 볼 수 없다.

#### 4.1.3.2 얼굴을 보는 경우

얼굴을 보는 것이 성립된다면 이 알아차리는 마음과 안근은 곧 허공에 있을 것이니 어떻게 안에 있다는 것이 성립되겠는가?

만약 얼굴을 볼 수 있다면 눈과 마음이 몸 밖의 허공에 있을 경우에만 가능하다.

만약 허공에 있다면 본래 너의 몸이 아니며 그러므로 여래가 지금 너의 얼굴을 보는 것도 너의 몸이어야 한다.

허공에 있다면 너의 몸이 아니며, 그럼에도 불구하고 너의 몸이라고 주장한다면 지금 너의 얼굴을 보고 있는 나도 너여야 할 것이다. 이것은 마음이 몸 밖에 있다는 두 번째 주장과 같으며 동일성의 문제が 발생한다.

##### 4.1.3.2.1

너의 눈이 알았지만 몸은 지각하지 못해야 할 것이다.

또 허공에 있는 눈이 볼 수 있다면 보는 것은 눈의 일이고 몸은 눈과 무관하므로 몸은 지각이 없을 것이다. 그러나 실제로 몸에 지각이 있으므로 이 추론은 거짓이다.

##### 4.1.3.2.2

네가 굳이 고집스럽게 ‘몸과 눈이 둘 다 안다’고 하면 반드시 두 가지 앎이 있게 될 것이므로, 바로 너의 몸도 두 부처를 이루어야 할 것이다.

그런데도 계속 고집하여 몸도 알고 눈도 안다고 한다면 이는 것은 둘이 된다. 앎이 둘이라면 앎의 체인 부처도 둘이 되어야 한다. 이것도 모순이므로

로 이 주장도 거짓이다.

#### 4.2 결론

그러므로 네가 어둠을 보는 것을 안을 본다고 말한 것은 옳지 않음을 알아야 한다.”

아난이 주장한 네 번째 견해인 어둠을 보는 것은 안을 보는 것이고 밝음을 보는 것은 안을 보는 것이라는 주장은 거짓이다. 여기서 다시 마음이 몸 속에 있다는 주장은 부정된다.

#### 5. 다섯 번째 주장-합하는 데 따라 마음이 있다

아난이 말했다. “제가 항상 부처님께서 사부대중에게 마음이 일어났기 때문에 가지가지 법이 일어난다고 개시하신 말씀을 들었습니다. 제가 지금 생각해보니 사유의 체가 실제로 제 마음의 성품이므로 합하는 곳에 따라 마음이 따라서 존재합니다. 또 안, 밖, 중간 세 곳이 아닙니다.”

합하는 데 따라서 있다는 것은 어떤 법을 반연할 때를 따라서 그곳이 마음이 있는 곳이라는 주장이다. “천 리 길을 생각하면 문득 천 리에 이르고 만 리 길을 생각하면 문득 만 리에 이른다”는 견해와 같이 어떤 특정한 곳이 아니라는 의미이다.

#### 5.1 반론

부처님이 아난에게 말씀하셨다. “네가 지금 법이 일어나기 때문에 가지가지 마음이 일어나며 합하는 곳을 따라 마음이 따라 존재한다고 한다면

##### 5.1.1 마음의 체가 없는 경우

이 마음은 체가 없으므로 합하는 바가 없을 것이다. 만약 체가 없어도 합할 수 있다면 19계가 7진 때문에 합해야 할 것이니 이 이치는 그렇지 않다.

합한 곳을 따라 마음이 있다면 마음은 체가 없기 때문에 합할 것도 없게 된다. 만약 체가 없어도 합할 수 있다고 한다면 체가 없는 19계가 체가 없는

7진을 인하여 합해질 것이므로 이치에 맞지 않다.

#### 5.1.2 마음의 체가 있는 경우—나온 곳을 따라서 볼 때

만약 체가 있다면 네가 손으로 너의 몸을 찌를 때 너의 알아차리는 마음이 다시 안에서 나오는가, 밖에서 들어가는가?

마음이 합한 곳을 따라 있기 때문에 자기 손으로 몸을 때리면 지각하는 체가 분명하게 때린 곳에 나타나야 한다. 그렇다면 지각하는 체는 어디에서 나왔는지를 물을 수 있다. 만약 때린 것 때문에 처음으로 마음이 생긴 것이라면 ‘따라서 있다’는 주장은 성립된다. 만약 따라 나온 곳이 없다면 어떻게 그 곳을 따라서 합할 수 있겠는가?

##### 5.1.2.1 마음이 안에서 나온 경우

만약 다시 안에서 나왔다면 오히려 몸 안을 보아야 할 것이다.

법이 생길 때 마음이 생하고 이 때 마음이 체가 있다면 마음은 나온 곳이 있어야 한다. 만약 나온 곳이 안이라면 마음은 안에 있다는 것과 같으니 반드시 몸 안을 보아야 할 것이다. 이것은 이미 첫 번째 주장에서 논파된 것이므로 이 가정은 성립하지 않는다.

##### 5.1.2.2 마음이 밖에서 들어온 경우

만약 밖에서 들어왔다면 먼저 얼굴을 보아야 할 것이다.”

마음이 밖에서 들어왔다면 네 번째 주장과 같이 먼저 얼굴을 볼 수 있어야 한다. 그러나 우리는 자기 얼굴을 볼 수 없으므로 이 가정도 성립하지 않는다.

##### 5.1.2.3 아난의 반론

아난이 말하되, “보는 것은 눈이고 마음이 지각하는 것이므로 눈이 아닌 데 본다는 것은 옳지 않습니다.

이 부분은 눈과 마음을 동시에 거론한 이유를 밝히는 것이기 때문에 중요하다. 아난의 주장은 보는 것은 눈이지 마음이 아니기 때문에 마음이 본다는 것은 옳지 않다는 것이다. 아난은 마음이 아는 것과 눈이 보는 것을 다르다고 간주했으면 눈도 지각을 한다는 입장에서 부처님이 앞에서 반박한 것을 재반박하고 있다.

#### 5.1.2.4 아난의 반론에 대한 반례

부처님이 말씀하셨다. “만약 눈이 볼 수 있다면 네가 방에서 문을 볼 수 있는가? 그렇다면 이미 죽은 자도 아직 눈이 있으므로 모두 사물을 보아야 할 것이며, 만약 사물을 본다면 어떻게 죽었다고 하겠는가?”

비유: 방 속에 아난이 있어야 문을 통해 바깥을 볼 수 있다. 만약 문만 있고 사람이 그 안에 없다면 문이 열려 있어도 보는 일은 없다. 이처럼 우리가 눈이 보는 것과 상통한다고 말하지만 사실 눈을 갖춘 마음이 있어야만 볼 수 있다. 죽은 사람을 반례로 들어 아난의 주장을 반박했다. 눈이 보는 것이라면 죽은 자는 눈이 있지만 볼 수 없다. 만약 눈이 볼 수 있다면 죽은 자도 볼 수 있어야 하고 만약 그렇다면 죽었다고 말할 수 없기 때문이다. 여기서 눈만으로 볼 수 없고 지견하는 것은 모두 마음에 속한다는 것을 증명하였다. 따라서 이 칠처정심 대목은 마음을 문제 삼는 것이지 눈을 문제 삼는 것이 아니다. 따라서 나온 것이 없으므로 따라서 합한다는 아난의 주장은 성립하지 않는다.

#### 5.1.3 마음의 체가 있는 경우-체의 수와 양태에 따른 분류

아난아, 또 너의 알아차리는 마음이 만약 반드시 체가 있다면 다시 一體인가 多體인가? 지금 너의 몸에 다시 전체인가 부분인가?

##### 5.1.3.1 마음이 일체일 경우(단일성)

만약 일체라면 네가 손으로 한 곳을 찌르면 사지가 알아야 하며, 만약 모두 안다면 찌르는 곳은 없을 것이다. 만약 찌르는 곳이 있다면 너의 一體는 본래 성립되지 못할 것이다.

만약 일체라면 몸의 한 곳을 찌를 경우 온몸이 아파야 한다. 만약 온몸이 아프다면 특정한 찌른 곳이 없다. 반대로 찌른 것이 특정한 곳이라면 일체라는 주장은 성립하지 않는다.

#### 5.1.3.2 마음이 다체일 경우(다수성)

만약 다체라면 여러 사람이 될 것이므로 어떤 체를 너라고 하겠는가?

마음이 다체라면 일체일 경우 문제된 특정한 곳만 통증이 있고 다른 곳은 통증이 없다는 것을 증명할 수 있다. 그러나 이 경우 마음이 다수가 되므로 한 사람에게 여러 가지 마음이 존재하게 된다. 한 사람은 오직 한 마음만 가지기 때문에 이 증명도 성립하지 않는다.

#### 5.1.3.3 마음이 변체인 경우(전체)

만약 전체라면 앞에서 찌른 바와 같을 것이다.

이것은 일체의 경우와 같다. 마음이 온몸에 가득해야 하므로 마음은 단일한 것이다.

#### 5.1.3.4 마음이 변체가 아닐 경우(부분)

만약 전체가 아니라면 네가 머리를 만지고 발도 만지면 머리는 지각하지만 발은 지각이 없어야 할 것인데 너는 지금 그렇지 않다.

마음이 전체가 아니라 부분이라면, 만약 머리를 만지면서 동시에 발을 만진다면 한 부분은 지각이 있고 다른 부분은 지각이 없어야 할 것이다. 그러나 이 경우 두 가지 지각을 동시에 갖게 되기 때문에 불변체라는 주장은 성립하지 않는다.

### 5.2 결론

그러므로 합하는 곳을 따라 마음이 따라 존재한다고 말한 것은 옳지 않음  
을 알아야 한다.”

## 6. 여섯 번째 주장~마음이 중간에 있다.

아난이 부처님께 사뢰었다. “세존이시여, 저는 또 부처님이 문수사리 등  
여러 복왕자와 實相을 말씀했을 때 세존께서 마음은 안에도 없고 밖에도 없  
다고 말씀하신 것을 들었습니다. 제가 생각한 것처럼 안은 본 것이 없고 밖  
은 서로 알지 못할 것입니다. 안은 끓이 없기 때문에 ‘안에 있다’가 성립하  
지 않고, 몸과 마음이 서로 알기 때문에 ‘밖에 있다’는 것도 옳지 않습니다.  
지금 서로 알지만 다시 안은 봄이 없으므로 중간에 있어야만 합니다.”

### 6.1 논증~중간의 정확한 정의를 요함

부처님이 말씀하셨다. “네가 중간이라고 말한다면 중간은 반드시 혼미하  
지 않고 장소가 없지 않을 것이므로 지금 네가 추구해보아라. 중간은 어디  
에 있는가, 공간에 있는가, 몸에 있는가?

#### 6.1.1 중간이 몸에 있을 경우

만약 몸에 있다면 곁은 중간이 아니므로 중간에 있다는 것은 안과 같다.  
몸에 있다면 곁에 있으면 중간이 아니고 안에 있다면 속에 있는 것과 같  
다. 첫 번째 주장과 같이 안에 있는 것이 된다.

#### 6.1.2 중간이 공간에 있다고 할 경우

만약 공간에 있다면 표시할 수 있는가, 없는가..

만약 공간에 있다면 ‘그 위치를 표시할 수 있는가’라는 문제가 생긴다.

#### 6.1.2.1 위치를 표시할 수 없는 경우

표시할 수 없다면 없는 것과 같고

#### 6.1.2.2 위치를 표시할 수 있는 경우

표시되더라도 일정하지 않을 것이다. 왜냐하면 어떤 사람이 표시로 중간을 표할 때 동쪽에서 보면 서쪽이고, 남쪽에서 보면 북쪽이 되어서 표시의 체가 혼돈되니 마음은 어지러울 것이다.”

위치를 표시할 수 있다 하더라도 그것을 중간이라고 할 수 없다. 왜냐하면 위치는 그것을 어느 방향에서 보느냐에 따라 달라질 수 있기 때문이다. 동쪽에서 보면 서쪽이 되고 남쪽에서 보면 북쪽이 되는 것과 같다. 이렇게 위치를 표하는 것이 혼란되면 마음도 혼란해질 것이다. 이 논증은 위치를 절대적으로 규정할 수 없다는 상대성 원리에 근거하고 있다. 어떤 위치도 절대적으로 중간이라고 말할 수 없다. 따라서 중간은 규정될 수 없으며 규정될 수 없는 것은 존재한다고 말할 수 없다.

### 6.2 아난의 부정

아난이 말했다. “제가 말씀드린 중간이란 이 두 종류가 아닙니다. 세존께서 눈과 색이 연이 되어 안식을 발생하신다고 말씀하신 것처럼 눈은 분별이 있고 색진은 지각이 없습니다. 식이 그 중간에서 발생하므로 곧 마음이 있는 곳입니다.”

아난이 말하고자 한 중간은 부처님이 말씀하신 눈(근)과 색진(경)이 반연하여 안식이 생기는 것이다. 그러나 아난은 허망한 18계를 진심으로 생각하여 부처님의 설법을 오해했다. 아난은 눈이 지각이 있다고 주장하는데, 눈이 몸에 있으면서 지각이 있다면 그것은 몸속에 있는 것이다. 또 색진은 지각이 없으므로 외경에 속한다. 눈과 색진이 안과 밖이 되고 이 둘이 상대가 되어 식이 그 중간에서 작용하고 분별한다는 것이다. 바로 이 식이 있는 곳을 마음이 있는 곳이라고 생각하여 근과 진의 중간이라고 말하였다.

### 6.3 부처님의 논박

부처님이 말씀하셨다. “너의 마음이 만약 근과 진 중간에 있다면 이 심체가 양자를 겸하는가, 아닌가?”

#### 6.3.1 겸하고 있는 경우

만약 양자를 겸한다면 사물과 체가 잡란할 것이다. 사물은 체의 지각이 아니므로 대립하여 양립할 것인데 어떻게 중간이 되겠는가?

만약 양자를 겸한다면 사물과 체가 잡란하게 된다. 왜냐하면 사물은 지각이 없고 체는 지각이 있기 때문이다. 양자는 서로 대립되므로 중간이 될 수 없다. 가정에 모순되므로 이 논증은 성립하지 않는다. 『계환해』는 사물을 根塵으로, 체는 마음으로 해석하는데, 그러면 대립되는 것이 마음과 根塵이므로 대립되는 것을 중간이라고 할 수 없다. 또 지각이 없는 根塵로부터 지각이 있는 마음이 나온다는 것도 성립되지 않는다. 『정백소』는 사물을 塵으로 체를 根으로 본다. 塘인 사물은 지각이 없고 根인 체는 지각이 있으므로 둘이 모순되고 대립하는데 어떻게 중간이 성립될 수 있겠는가? 중간이 되려면 진과 근이 연속체가 되어야 하는데 만약 양자가 연속체가 된다면 중간은 반은 지각이 있고 반은 지각이 없어야 하므로 다시 대립하여 양변을 형성하게 된다. 그러므로 중간은 성립할 수 없다.

#### 6.3.2 겸하지 않는 경우

양자를 겸하는 것이 성립지 않는다면 지각도 아니고 지각이 없는 것도 아니므로 체성이 없을 것인데, 중간이 어떻게 상이 되겠는가?

양자를 겸하지 않는다면 지각하는 것도 지각하지 않는 것도 없게 된다. 그렇다면 체성이 없으니 어떻게 중간이 어떤 모양을 할 수 있겠는가? 양자를 겸하지 않는다는 것은 心體와 根塵의 두 가지 법이 모두 연속되어 있지 않음을 말한다. 그러므로 심체는 근의 지각이 있지도 않고 진의 지각이 없

지도 않으므로 체성이 없게 되며 따라서 중간은 성립되지 않는다.

#### 6.4 결론

그리므로 중간에 있어야 한다는 것이 옳지 않음을 알아야 한다.

### 7. 일곱 번째 주장-집착하지 않는 것이 마음이다

아난이 부처님께 사뢰었다. “세존이시여, 제가 옛날에 부처님과 대목련, 수보리, 부루나, 사리불 네 명의 상수제자와 함께 법륜을 굴리시면서 항상 ‘알아차리고 분별하는 심성이 안에도 있지 않고 밖에도 있지 않으며 중간에도 있지 않으며 모두 있는 곳이 없다’고 말씀하셨습니다. 일체를 집착하지 않는 것을 마음이라고 하셨으니 제가 무착을 마음이라고 할 수 있겠습니까?”

이 주장은 부처님의 설법을 아난이 자의적으로 해석하여 만든 것이다. 부처님의 설법의 내용은 마음이 세 가지 위치에 있지 않다는 것인데, 이 때 마음이란 분별하고 覺了하는 망심을 말한다. 이것은 망심은 체가 없기 때문에 집착하지 않는다는 말이다. 아난은 이것을 오해하여 무착이 마음이 된다고 생각했다. 이것은 마음의 체를 부정한 것이 아니라 마음의 체는 있지만 다만 집착이 없다고 말한 것이다. 망심이 위치가 없어서 집착함이 없다는 것을 주장하고 있지만 아직 망심이 체가 없음을 깨닫지 못하였음을 알 수 있다. 앞의 여섯 가지 ‘처가 있다’는 논거를 부정한 것은 처가 없음을 나타내기 위해서였다. 지금 아난이 주장하는 것은 처가 없음에도 불구하고 다시 부정하는 이유는 원래 처가 없음을 논증한 것이 체가 없는 것을 깨닫게 하려는 것이었기 때문이었다. 그런데 여기서 아난은 무착을 증명하여 마음의 체를 삼고자 하였으며 아직 無體임을 깨닫지 못하고 체가 있다는 데에 집착해 있기 때문에 다시 부정한 것이다.

#### 7.1 반론

부처님이 아닌에게 말씀하셨다. “네가 알아차리고 분별하는 마음의 성품이 있는 곳이 없다고 말하는구나. 세간 허공과 수륙비행하는 모든 물상을 일체라고 하는데 네가 무착이라고 하는 것은 있는가, 없는가?”

집착하지 않는다고 할 때 집착하지 않는 대상은 존재하는가, 아닌가라는 질문이다.

### 7.1.1 존재하지 않는 경우

없다면 거북의 털과 토끼의 뿔이니 어떻게 무착이겠는가?

만약 없다면 거북의 털이나 토끼의 뿔처럼 비존재이다. 대상이 존재하지 않는다면 집착할 곳이 없으며 따라서 無着이란 의미는 성립하지 않는다.

### 7.1.2 존재하는 경우

무착이 있다면 없다고 할 수 없으니, 상이 없으면 없고 없지 않으면 상이다. 상이 있으면 [무착이] 있으니 어떻게 무착이겠는가?

만약 일체의 대상이 존재한다면 집착이 있게 되므로 없다고 할 수 없다. 왜냐하면 상이 없다면 대상도 없으며 상이 없지 않다면 상이 있는 것이다. 상이 있다면 곧 존재하며 집착하게 되므로 무착이라고 말할 수 없다.

## 7.2 결론

그러므로 일체에 집착이 없는 것을 알아차리는 마음이라고 하는 것이 옳지 않음을 알아야 한다.

이렇게 7가지로 마음의 소재를 부정했는데 사실상 마음의 처소는 4가지 뿐이다. ①몸의 안 ②몸의 바깥 ③근 속과 중간 ④일정한 처소가 없다는 것이며 마지막은 처소가 없다는 것이다. 이렇게 해서 마음이 존재한다고 믿는 것을 논파하였다.

#### IV. 마음에 대한 서양철학의 몇 가지 이론

위의 七處徵心은 마음이 존재하는 곳을 부정하여 마음이 실체가 없다는 것을 증명하였다. ‘마음이 봄속에 있다’는 아난의 주장은 우리들이 흔히 가질 수 있는 통속적인 견해이다. 그런데 이 명제가 내포하는 내용은 단순하지 않다. 거기에는 몇 가지 중요한 문제가 전제되어 있는데, 마음의 개념, 봄과 마음의 관계, 그리고 자아동일성이라는 문제가 그것이다. 이것들은 인간의 자기 자신에 대한 이해의 기초를 형성하며 모든 종교에서 전제되고 있는 문제들이며 동시에 현대 심신철학의 중요한 주제를 이루는 것들이다.

마음이란 무엇인가에 대한 대답은 무수하게 많다. 일반적으로 우리는 마음을 봄과 대립시켜 생각하며 이 때 대상으로서의 봄의 확실성만큼 대상으로서의 마음의 존재를 의심하지 않는다. 그러나 철학적 입장에 설 때 그 확실성은 의심스럽게 된다. 어떤 철학자들은 마음을 실체라고 생각하고 다른 철학자들은 그것이 단순히 복잡한 사건이나 상태, 속성, 경향의 묶음에 불과하다고 생각한다. 또 다른 철학자들은 마음이 일종의 에너지라고 주장한다. 마음이 실체라고 생각하는 경우에도 그것이 유일한 실체이냐 아니면 물질적인 것과 동일한 것이냐에 따라 관념론과 유물론으로 나누어진다.

전통철학의 입장에서 ‘마음을 가지고 있다’라고 말할 때 그것은 플라톤처럼 인간은 영혼을 가지고 있는데, 영혼은 단순하고 신성하며 불변의 것인 반면 봄은 유한하고 복합적이며 썩어 없어지는 것이라는 의미이다. 학습이라고 부르는 것은 태어나기 전 순수한 영혼 상태로 존재하고 있을 때 알고 있던 것을 상기하는 것에 불과하다. 따라서 인간은 정신으로서의 존재이다. 이것은 봄과 마음의 구별을 주장하는 이원론이며 이 때 마음은 우리 자신과 동일시된다. 즉 우리 자신이 마음이기 때문에 마음을 갖는다고 말할 수 있을 뿐이다. 이 입장은 마음이 진정한 실체가 되므로 관념론이라 불린다.

근대 기계주의적 자연관의 정초를 마련한 데카르트는 봄과 마음을 서로

다른 실체로 보았다. 심적 실체인 마음의 본질은 사유이며 물리적 실체인 물리적 대상의 본질은 공간적 연장성이다. 그러므로 마음은 공간적 차원이 없고 물질은 의식이 없다. 데카르트 이론의 한계는 비교적 분명한데, 육체 속에 존재하는 물리적이거나 물질적인 것으로서 단순하고 불가분할적이며 불멸한다는 의미의 영혼을 찾을 수 없으므로 나의 육체는 나의 마음과 분리되어 인간의 단일성이 포기되어야 하기 때문이다. 그러나 실제로 인간은 비물질적 마음이 물질적 몸과 상관관계를 가지고 있다. 예를 들어 몸의 병은 정신의 고통을 낳고, 비물질적인 마음이 바라고 결정한 것이 물질적인 몸을 움직이게 한다. 만약 마음이란 실체가 본성상 물질이란 실체와 전혀 다르다면 어떻게 마음이 몸에 대해 인과적 영향력을 행사하겠는가? 그럼에도 데카르트는 인간은 몸이라는 물질적 실체와 마음이라는 심적 실체가 결합해 이루어진 것이라고 주장했으며 양자가 인과적으로 상호영향을 미칠 수 있다고 생각했다. 심신의 상호관계와 심적 인과를 설명하기 위해 그는 마음의 작용을 몸에 전하는 미세한 물질적 실체인 송파선이란 제3의 요소를 도입했으나 제대로 설명할 수 없었다. 통속적 믿음 중 중요한 위치를 차지하는 심적 실체라는 마음의 개념은 실제로 마음에 대해 아무것도 설명하지 못한다.

데카르트의 이원론에 비해 덜 극단적인 형태의 통속적인 실체 이원론이 있다. 이것은 마음이 몸속에 있다는 아난의 견해에 해당하는데, 이 때 마음은 엄격한 의미는 아니지만 몸과 다른 실체이며 의식이라고 여겨지는 것이다. 이것은 심신의 관계를 두뇌의 에너지 교환 정도로 생각한다. 이 이론은 사실상 마음을 뇌의 작용으로 보아 마음의 작용을 물리적 에너지 관계로 환원시킴으로써 마음의 특수성을 설명하지 못하고 결국 유물론이 된다.

마찬가지로 유물론은 심적 현상을 두뇌의 물리적 상태로 환원시킨다. 말하자면 심리상태나 과정의 각 유형들은 두뇌나 신경조직의 물리적 상태나 과정의 어떤 유형과 수적으로 동일하다는 것이다. 이 이론은 아직까지 두뇌의 작용이나 신경조직의 기능이 충분하게 밝혀지지 않았지만 언젠가 그것이

밝혀지면 마음도 완전하게 이해할 수 있을 것이라고 낙관한다.

기능주의에 따르면 모든 유형의 심리 상태의 본질적인 또는 결정적인 특성은, 그런 상태가 신체에 가해지는 환경적 영향들과 다른 유형의 심리상태들, 그리고 신체적 움직임과 같은 세 가지 요소에 대해 갖는 인과적 관계들의 집합이다. 예를 들어 통증은 대개 신체적인 상해나 외상으로부터 나타난다. 그것은 걱정과 괴로움과 그것으로부터 벗어나려는 실천적인 행위를 야기하고 그 결과 상처 부위를 치료하도록 한다. 기능주의에 따르면, 이런 기능적 역할을 하는 모든 상태가 ‘아픔’이다. 마찬가지로 다른 유형의 심리 상태들도 감각적 입력과 행태적 출력을 연결하는 내적 상태들의 복합적 체계에서 그것들이 갖는 고유한 인과적 역할에 의해 정의된다.

그런데 기능주의는 유물론이나 행태주의와 달리 심적 현상을 물리적 현상으로 환원하는 것을 거부한다. 기능주의는 모든 심리 상태들에 대한 적합한 성격 규정은 그것들과 인과적으로 연결되는 다른 여러 다양한 심리 상태들에 대한 언급을 불가피하게 필요로 한다는 점을 지적한다. 기능주의는 전통적인 환원론은 거부하고 있지만 여전히 좀 더 약한 형태의 환원론을 지지한다. 왜냐하면 그것은 주어진 유형의 심리 상태 각각의 일회적인 예들을 어떤 물리적 체계 또는 그것과는 다른 체계의 어떤 특정한 물리적 상태와 수적으로 동일하다는 것을 주장하기 때문이다. 기능주의는 인공지능에 적용될 수 있는데 만약 심리 상태와 기능적으로 동일한 내적 체계를 갖는 전자 장치를 만들어낼 수 있다면 이 체계들도 심리 상태, 다시 말해 마음을 가진다고 보기 때문이다. 사실상 기능주의는 추상적 기능체계를 상정하고 그 후 비슷한 상황 아래 인간의 행태 대신 컴퓨터 시뮬레이션을 통해 가상체계를 실험하는 인지과학자들이나 인공지능 분야에 이론적 근거를 제공했다. 그러나 기능주의 역시 궁극적으로 마음의 상태를 물리적 상태로 환원시킬 수 있다고 생각하며 마음의 독자성을 인정하지 않는다는 점에서는 유물론과 크게 다르지 않다.

반면 관념론자들은 마음만 존재한다고 본다. 일반적으로 관념론은 물리적 대상이 존재하지 않는다고 생각하는 것으로 오해된다. 그러나 어떤 관념론자도 물리적 대상이라고 불리는 것이 존재한다는 것을 부정하지 않는다. 다만 관념론자는 지각되지 않거나 생각되지 않은 외적 대상이 존재한다는 사실을 부정한다. 마음과 독립적으로 존재하는 물리적 대상은 없으며 존재하는 것은 의식 안에서만 존재한다. 만약 마음이 존재하지 않는다면 물리적 존재도 존재하지 않을 수 있다. 존재하는 것은 의식 속에서만 존재한다. 그러므로 우리가 물리적이라고 생각하는 것도 사실은 심적인 것이다.

이상으로 우리는 마음에 대한 몇 가지 이론을 간략하게 살펴보았다. 이 이론들은 그것이 일원론이든 이원론이든 유물론이든 관념론이든 실체로서 또는 고정된 내용을 가지는 것으로서 마음을 규명하려고 한다는 점에서 공통적이다.

## V. 맷음말

마음을 정신적 실체라고 상정하는 경우 지각 경험이나 기억의 연속성에 의존할 수 없다. 따라서 플라톤의 영혼이나 브라흐만교의 아트만을 상정하게 되는데 그것은 영원불변하는 정신적 실체를 의미한다. 만약 마음을 물질적 과정이라고 하면 마음은 육체적 활동과 동일한 것이 되어 마음은 봄이 존속하는 한에서만 존재한다. 마음의 활동은 모두 물리적 과정으로 환원되어 마음의 독립성은 전혀 인정되지 않는다. 첫 번째 입장을 따를 경우 영혼 불멸을 주장하는 상주론이 되고 두 번째 입장을 따를 경우 봄과 더불어 인간의 존재가 사라지므로 단멸론이 된다. 불교는 두 입장을 모두 배척하고 마음에 대한 분석을 통해 무아론, 즉 마음은 실체가 없는 것이라고 주장하였다.

현대 심리철학은 이 점에서 불교와 유사한 점이 있다. 마음을 단일한 성질을 가진 실체로 보지 않고 여러 심적 현상의 총합으로 보는 방식은 마음이란 기능만 있을 뿐 마음이란 실체가 없다는 불교적 이해에 근접한다. 마음을 연기적 발생으로 이해하는 방식은 최근 인공지능에 대한 논의에 나타난 기능주의적 입장과 상당히 유사하기 때문에 일부 과학자들은 불교와 비교하기도 한다.<sup>11)</sup> 그러나 기능주의의 기본 관점은 의식세계는 물질세계를 바탕으로 해서만 가능하다는 것이다. 즉 두뇌의 기능 없이 의식의 기능은 있을 수 없으며 두뇌의 기능을 충분히 밝힐 수 있다면 의식의 기능도 해명될 수 있을 것이라는 환원주의에 입각해 있다. 또 그것은 연기관계를 원인과 결과라는 기계적 인과관계로 해석하는데 이것은 불교에 대한 잘못된 이해이다. 불교는 기계주의적 결정론을 인정한 적이 없기 때문이다. 그러므로 기능주의적 인과론의 입장에서 無我를 주장하는 것<sup>12)</sup>은 空에 대한 잘못된 이해이다.

더구나 불교는 연기적으로 구성되는 세계를 궁극적인 것으로 생각하지 않는다. 그것은 奪(현상)의 세계이지 眞의 세계가 아니며, 그러므로 이 세계를 실제하는 것으로 여겨 집착할 경우 번뇌와 고통을 낳게 된다. 만약 마음이 이런 과정에 관계되어 구성된 것이라면 해탈이 이루어질 때 마음은 부정되어야 하며 해탈은 마음이 없는 것, 즉 모든 인식을 거부하고 나무나 돌과 다름없게 되는 것을 의미하게 된다. 이처럼 공에 대한 단멸론적 견해를 惡趣空이라 하며 그 허무주의적 위험성 때문에 유식불교에서는 識이 있다고 주장하며 여래장사상은 如來藏을 인정하였다.

우리는 보통 우리 자신을 몸과 몸속에 깃들어 있는 마음이라고 생각한다. 대상으로서의 세계와 주체로서의 마음이 분리되고 마음은 의식된 것일 뿐이

11) 소홍렬, 「불교와 인지과학」, 『자연주의적 유신론』 56쪽

12) 소홍렬, 「불교와 의식의 과학」, 『공과 연기의 현대적 조명』, 고려대장경연구소 편

라고 생각한다. 『능엄경』에서는 이처럼 반연된 마음, 식으로서의 마음은 존재하지 않지만 진정한 마음은 존재한다고 주장한다. 그러므로 칠처징심장에서의 마음의 부정은 단별론적인 것이 아니라 마음에 대한 더 깊은 이해로 들어가기 위한 발판이다. 우리가 존재한다고 생각했던 마음이 진정한 의미의 마음이 아니라는 것을 알게 되었을 때 비로소 참마음을 알 수 있기 때문이다. 이 참마음은 대상을 반연하여 발생하는 것이 아니라 마음의 산물인 대상과 더불어 있는 전체성이다. 이것을 『능엄경』에서는 識精元明한 菩提涅槃의 근원이라고도 하고 여래장이라고도 부르는데 이에 대한 더 자세한 설명과 논증은 칠처징심장 다음에 이어지고 있다. 이 글은 칠처징심장에서 식심으로서의 마음이 어떻게 논파되고 있는가만 주제로 삼았으며 여래장에 대한 상세한 설명은 다음으로 미룬다.

유식불교는 공성을 심리적 과정에 대한 분석을 통해 밝혔다면 『능엄경』이 취하는 전략은 존재론적이다. 그 분석방식은 논리적인데, 위에서 살펴보았듯이 용수의 귀류논증법과 진나의 宗·因·論 논증식을 사용하여 마음이 몸속에 있지 않고 그 밖의 다른 곳에도 존재하지 않음을 논증하였다. 앞에서도 지적한 바와 같이 마음이 몸속에 있다는 것은 마음의 존재에 대한 가장 뿌리 깊은 생각이며 자아에 대한 강력한 확신을 낳는 근거이기도 하기 때문에 이 논증은 바로 마음의 비실체성과 마음의 비존재를 동시에 증명하는 것이 된다. 여기서 육체의 존재는 논의의 대상이 아닌데, 그것은 이미 불교의 전제에 세계의 존재는 유식이라고 확정되고 있기 때문이다. 그러므로 이것을 심신의 상호관계에 대한 해석으로 본다면 핵심에서 벗어나게 된다. 여기에는 심리철학에서 논증되는 마음과 몸의 상호관계라는 문제가 들어설 자리가 전혀 없다. 이는 불교와 심리철학의 문제의식이 다르다는 사실을 보여주는 동시에 불교의 입장에서 볼 때 심리철학의 가정, 즉 심리적 현상이 존재한다는 것 자체가 잘못된 문제설정이라는 판단도 내포되어 있다. 이 점은 불교가 현대 심리철학에 대해 유의미하게 던질 수 있는 발언인지도 모르

겠다.

### 주제어

능엄경(Surangamasutra), 마음(Mind), 몸(Body), 눈(Eye), 심리철학(Philosophy of Mind), 칠처정심(Argument on the Existence of Mind in Seven Places), 여래장(Tathāgatagarbhavādin)

## An Analysis of The Arguments on The Existence of Mind in Surangamasutra

Chu, Song-Ok(ven. Myeong-beop)

In Surangamasutra, Buddha denied our common belief that Mind exists in Body. We believe that the Self is composed of Body and Mind in Body. We separate Mind as Subject from World as Object and regard Mind as consciousness. This belief results in the conviction of the existence of the Self that brings about many sufferings in life. In order to be delivered from sufferings we should know that there exists no Mind.

In the discourse with Buddha, Ananda argued that the Mind exists in Body and other six places. Ananda's belief about the existence of Mind in Body is similar to Descartes' Mind-Body theory. Against his opinion, Buddha presented counter-examples. In this argument Buddha used Nagarjuna's reduction to absurdity and Dignaga's Buddhist Logic. He concluded that there is not Mind in seven places. His conclusion does not mean that there is nothing. According to his argument, if there is nothing we have no conscience as the wood and the rock do not when we are delivered from the worldly existence. But Buddha didn't deny the existence of the true Mind, namely Tathāgatagarbhabhāvādin. In order to show the existence of true Mind, his argument first denied the Existence

of Mind.

The analysis of Mind in Buddhism is very similar to the modern Philosophy of Mind because both of them equally regard Mind not as Entity of a single quality but as a collection of psychological phenomena. But Functionalism explains that the psychological world is based on the physical world. So it reduces Mind to the physical functions. It also misunderstands the dependent rising in Buddhism as the relations of cause and effect. Above all Functionalism presupposes the existence of Mind. Seen In this respect, it differs from Buddhism.