

and the five gotra-s have perhaps been attracting the attention of scholars who regarded Woncheuk's Buddhist thoughts as merely another faction of the Fa-shang school 法相宗. To reveal the unique characteristics of Woncheuk's Buddhist thoughts and his great scholarly achievement, there needs to be a much greater focus on the subjects which Woncheuk himself regarded as those of great importance.

#### Keywords

study of Woncheuk's Buddhist thoughts, the theory of five gotra-s, the theory that all sentient beings can become a buddha, one vehicle, the essence of teaching, Yoga, śamatha-vipaśyanā

✎ 투고일자 2014.2.8 | 심사일자 2014.2.28 | 게재확정일자 2014.3.6

## 연기, 마음, 그리고 '합심'사회의 사회학

유승무

중앙승가대학교 포교사회학과 교수

- I. 서론
- II. 존재의 의존적 발생과 그 관계의 상즉상입
- III. 의존적 발생의 마음과 그 마음의 어울림(합심)
- IV. 합심사회의 사회학
- V. 결론

## 요약문

이 글의 목적은, 연기적 세계관과 마음 개념 그리고 그 산물인 ‘합심’ 사회를 연구대상으로 설정하여 그 관련성들을 체계적으로 논증 및 실증함으로써, 인간과 사회의 이분법적 이론구조에서 벗어날 수 있는 새로운 가능성을 탐색하는데 있다. 이러한 목적을 달성하기 위하여 이 글에서는 우선 모든 존재를 원인과 조건의 결합으로 이해함으로써 개인이든 사회이든 구조이든 행위이든 그 어떤 실체화도 부정할 뿐만 아니라 대립자 사이의 이분법적 관계 설정 그 자체를 근원적으로 지양하는 ‘의존적 발생(緣起)’의 원리를 자세히 논의하였다. 또한 연기의 원리가 인간사회의 사회적 관계에 적용될 때 그 관계를 매개하여 에너지와 정보를 조율하는 마음 개념을 자세하게 논의해 보고 마음과 마음의 어울림, 즉 합심이 사회구성의 결정적인 요소임을 밝혔다. 그런 다음 합심 개념이 사회전체를 구성하는 각 사회단위에서 어떻게 구체적으로 활용되고 있는지를 실증하였다. 이러한 논의를 통하여 우리는 다음과 같은 사실을 확인할 수 있었다: ‘마음(미시)과 사회(거시)를 의존적 발생의 원리에 따라 상즉상입의 관계로 이해할 수 있는 이론적 정식은, 인

간과 사회의 대립 혹은 구조와 행위의 대립을 지양할 수 있는 가능성을 지닌다.’

## 주제어

연기, 마음, 합심, 불교사회학, 행위, 사회구조, 이분법

## I. 서론

지금까지 사회학은 인간과 사회의 관계를 탐구하는 학문으로 간주되어 왔다. 콩트(Comte) 이래 고전사회학자들은 그 관계를 ‘인간이 사회에 미치는 영향’(Weber), ‘사회가 인간에게 미치는 영향’(Durkheim), 그리고 ‘인간과 사회(타자)의 상호작용’(Mead), 그리고 ‘인간과 사회의 갈등’(Marx) 등의 관점에서 주로 연구해 왔다<sup>1)</sup>. 그러나 이렇듯 인간과 사회를 각각 실체화하거나 그 어느 한쪽을 실체화한 후 그 대립자 사이의 관계를 설정하는 순간, 실체를 갖지 않는 마음이 매개하는 삶의 풍부한 현실은 인식관심의 대상에서 배제될 수밖에 없다. 또한 각 시각들은 상호 소통도 어렵게 되고 스스로 이론적 ‘막다른 골목’에

1) 대부분의 사회학 이론서가 이러한 관점들에 대해 자세하게 소개하고 있지만, 특히 심리학과의 차별성에 민감한 사회심리학 개론서들이 이러한 시각의 차이를 분명하게 논의하고 있다. 이에 대해서는 J. Kinch(1982)를 참고하기 바란다.

봉착하게 된다<sup>2)</sup>. 이를 극복하기 위해 파슨스(Parsons) 이래 현대 사회학은 인간과 사회의 관계를 ‘행위와 구조(혹은 미시와 거시)의 관계’로 대체하고 그것을 구성주의적 관점에서 재구성하려는 이론들을 다양하게 생산하고 있다(알렉산더, 1993). 행위를 구성주의적 관점에서 이해하려는 시도(Joas, Collins), 그리고 구조와 행위를 상호작용관계·매개관계·이중적 관계 등 관계론적 관점에서 이해하려는 시도(Elias, Bourdieu, Giddens) 등은 그 대표적 예이다<sup>3)</sup>. 그러나 이러한 시도조차도 사회구조와 행위의 실체화나 그 이분법적 대립 구도를 근본적으로 극복한 것은 아니다. 이철(2011)은 사회학의 발전을 견인하기 위해서는 구조와 행위의 대립을 극복하려는 시도가 불가피하다고 주장하고 루만의 사회체계이론에서 그 가능성을 탐색하고 있다.

그러나, 필자가 보기에, 비록 루만이 인간은 물론 사회의 실체화를 부정하고 그 대립구도를 전복하고 있다는 점(루만, 2007a; 2007b; 2012a; 2012b)에서 일견 설득력이 있음에도 불구하고 루만마저도 인간을 사회체계의 환경으로 구분하고 사회체계에 일방적 강조점을 두고 있다는 점에서 행위-구조의 대립 문제를 충분히 해결한 것처럼 보이지 않는다. 이에 이 글에서는, 루만의 체계이론이 일반체계이론의 아버지로 불리는 버틀란피(Ludwig Bertalanffy)의 영향을 받았다는 점(크네어·낫세이, 2002), 버틀란피의 일반체계이론과 불교의 의존적 발생의 원리가 공통적으로 상호인과율(mutual causality)을 전제하고

2) 유승무(2010)는 이러한 한계를 자세하게 논의하고 있으며, 한국사회학계에서 행위와 구조의 이분법적 대립문제를 극복하고자 한 이론적 시도로는 정태석(2002), 이철(2011) 등을 참고하기 바란다.

3) 이에 대한 자세한 논의는 무젤리스(1995)를 참고하기 바란다.

있다는 점(메이시, 2004), 그리고 루만과 달리 불교는 실재(reality)가 관계를 매개하는 마음에 의해 사회적으로 구성되는 것으로 간주한다는 점<sup>4)</sup> 등을 고려하여, 불교의 연기(緣起)의 원리, 마음, 그리고 그 산물인 합심주의문화가 어떻게 인간과 사회의 이분법적 대립구도를 넘어서서 사회적인 것을 구성하는지를 이론적 차원에서 논증해 보고 나아가 경험적 차원에서도 실증해 보려고 한다.

물론, 언뜻 보기에, 불교의 연기체적 세계관과 서구 근대적 기원의 합리주의<sup>5)</sup>의 관계는 어울리기 힘든 것처럼 보인다. 특히 근대적 합리주의는, 연기체적 세계관과는 달리, ‘독립적 실체로서의 개인<sup>6)</sup>’을 전제하고 있기 때문이다. 그러나 불교의 상호인과율이 루만의 사회체계이론과 공통점을 지니고 있다는 점 이외에도, 연기적 세계관과 마음 개념 및 합심사회를 좀 더 깊이 천착해 보면 그 속에는 근대적 합리주의와의 공통분모도 내포되어 있다. 마음은 이성, 감정, 의지 등을 포함할 뿐만 아니라 삶에서 마주치는 모든 사회적 관계를 반영하고 있기 때문이다<sup>7)</sup>. 이렇게 볼 때, 그리고 인간과 사회의 관계라는 설정 그 자체가

오류라는 지적(루만, 2012a; 2012b)<sup>8)</sup>, ‘사회’라는 고정된 실체 대신에 구성론적 함의를 내포하는 ‘사회적인 것(the social)’으로 대체해야 한다는 주장<sup>9)</sup>, 그리고 ‘사회적인 것’을 이해하기 위해서는 ‘이성’뿐만 아니라 ‘감성’이나 ‘의지’를 마음의 연구대상에 포함해야 한다는 주장(김홍중, 2013a) 등을 고려하면, 이 글의 시도는 합리적 부분과 비합리적 부분을 모두 포함하는 마음을 매개로 한 ‘행위자-사회’ 관계를 새롭게 이해할 수 있는 가능성을 제시해 줄 수도 있을 것으로 판단된다.

이 글의 목적은, 연기적 세계관과 마음 개념 그리고 그 산물인 ‘합심’ 사회를 연구대상으로 설정하여 그 관련성들을 체계적으로 논증 및 실증함으로써, 인간과 사회의 이분법적 이론구조에서 벗어날 수 있는 ‘신작로(新作路)’를 만들어 보는 데 있다.

## II. 존재의 의존적 발생과 그 관계의 상즉상입<sup>10)</sup>

저것이 있을 때 이것이 있고, 저것이 일어남으로써 이것이 일어난다.

- 4) 이러한 점에서 불교는 오히려 (사회)현상학과 공통점도 지닌다. 바로 이 점에서 루만의 사회체계론의 핵심개념인 자기생산(Autopoiesis) 개념을 창안한 칠레의 생물학자 프란시스코 바렐라(Francisco Varela)가 현상학의 대가인 메를로 폰티(Maurice Merleau-Ponty)와 대승불교의 중관론을 창시한 용수(龍樹)를 결합하여 몸과 마음의 관계를 분석한 것(프란시스코 바렐라 외, 2013)은 매우 적절하다.
- 5) 베버는 합리성을 의식적·체계적 자기조절(혹은 자기통제) 능력으로 정의하고 있는 바, 여기에는 독립적인 사회적 실체로서 개인의 자율성이 전제되어 있다. 이에 대한 자세한 논의는 전성우(2013:78-84)를 참고하기 바란다.
- 6) 이러한 개인의 사회이론적 위상과 역할에 대한 자세한 논의는 알렉산더(1993)를 참고하기 바란다.
- 7) 바로 이 지점에서 김홍중의 『마음의 사회학』(2009)을 그냥 지나칠 수는 없다. 필자는 그가 “사회학이 탐구해야 하는 최종 영역을 그 사회의 ‘마음’으로 규정하고 있다”는 점에 대해서는 전적으로 동의하지만 자신의 마음 개념이 혜능의 풍편문답(風幡問答)에

- 등장하는 마음 개념과 구분하는 것뿐만 아니라 가장 심오한 ‘마음’ 개념을 내포하고 있는 불교사상 및 유교사상은 물론 그 풍부한 마음 문화에 대해서도(심지어 한국사회의 마음을 논의하는 곳에서조차도) 사회학적 논의를 시도하지 않는데 대해 선뜻 동의하기 어렵다. 해서, 제 5장에서 필자는 김홍중의 마음 개념과 불교의 마음 개념이 어떻게 다른지를 자세하게 논의할 것이다.
- 8) 주지하듯이 사회를 소통과정으로 파악하는 니클라스 루만은 사회를 고정된 실체로 간주하는 기존 사회학의 전제가 오류임을 체계적으로 논증하고 있다. 이에 대해서는 이철(2013:36-68)을 참고하기 바란다.
- 9) 이에 대한 자세한 논의는 김홍중(2013b:2-4)을 참고하기 바란다.
- 10) 여기에서의 상즉상입 개념에 대한 논의는 유승무(2010)의 극히 일부이다. 보다 풍부한 논의를 위해서는 유승무(2010)를 참고하기 바란다.

저것이 없을 때 이것이 없게 되고, 저것이 없어짐으로써 이것이 없어진다.

이 인용문은 통상 연기법(緣起法)으로 일컬어지는 의존적 발생의 원리를 가장 간명하게 설명하는 구절이다. 불교사에 따르면, 신달타는 이 원리를 깨닫고(무명을 벗어나고) 사성제(四聖諦)와 팔정도(八正道)를 사유하여 비로소 붓다가 되었다고 한다. 그렇기 때문에 불교는, 그것이 초기불교이든 대승불교이든, 모든 사물이나 현상을 ‘의존적 발생의 원리’로 이해한다. 이 원리는 공간적 차원에서는 관계론적 시각을 견지하고(비실체=無我) 시간적 차원에서는 과정론적 관점을 채택함(無常)으로써 사회, 인간, 심지어 인간의 마음은 물론 그들 상호간의 관계마저도 철저히 ‘구성과정주의<sup>11)</sup>’의 관점에서 이해한다. 실제로 불교는 인간을 포함한 모든 사물을 오온(五蘊)의 합에 지나지 않는 것으로 간주하기 때문에 고정불변하는 실체란 존재하지 않으며(무아) 오로지 생성, 변화, 과정만 존재할 뿐이다(무상).

이러한 불교사상 속에는 존재들 사이의 관계성, 그로 인한 쌍방의 상호인과성의 실상, 그리고 각각의 무상한 변화를 총체적으로 파악할 수 있는 개념적 장치가 이미 잘 마련되어 있다. 예컨대 불교(특히 화엄사상)의 상즉상입(相即相入) 개념은 사물의 관계성을 의존적 발생의 원리에 입각하여 총체적으로 파악하는데 유용한 개념적 도구이다. 해서, 여기에서는 우선 상즉과 상입의 의미를 각각 살펴보고 상즉과 상입의 결합 즉 상즉상입의 총체성을 밝혀본 다음 그 사회학적 재해석을

11) 이 글에서는 무아와 무상의 교리를 갖는 불교의 의존적 발생의 원리를, 인간과 사회의 실체화에 기초한 사회학적 구성주의와 구분하기 위해, 특별히 ‘구성과정주의’로 명명하고자 한다.

시도해 봄으로써, 개념의 실체화를 극복하고 나아가 기존 사회학의 이분법적 대립구조를 극복할 수 있는 이론적 근거를 구축하고자 한다.

먼저, 상즉은 본질(궁극적인 것, 절대적인 것)과 현상의 동일성(理事相即) 혹은 상호동일성(mutual identity)을 의미한다. 주지하듯이, 불교는 모든 존재를 연기적 세계관으로 파악한다. 이렇듯 모든 존재를 원인과 조건에 의하여 생성되어가는 존재로 파악할 경우, 모든 현상적인 것은 궁극적으로는 자성(自性)이 없다. 자성이 없다는 것은 공(空)하다는 것이다. 색즉시공(色卽是空)이다. 한편 공이 궁극적인 것이라면 공 즉 무자성(無自性)이야말로 모든 것을 연기적으로 성립시키는 근거이다<sup>12)</sup>. 때문에, 흔히 불교에서는 ‘공의 이치가 있음으로써 모든 것이 이루어진다’고 말한다(김종욱2001). 이른바 공즉시색(空卽是色)이다. 결국 ‘색즉시공 공즉시색’이라면 공과 색 즉 현상적인 것과 궁극적인 것(본질적인 것)은 상호동일성을 지닌다.

한편, 상입은 모든 존재의 상호투영성(mutual penetration) 혹은 상호 원인성(mutual inter-causality)을 의미한다. 이 개념은 통상, 하나의 사물도 서로 다른 계(界)에서는 서로 다른 실체들로 동시에 일어날 수 있음을 의미하는 동시동기(同時頓起, simultaneous-mutual-arising), 그리고 그렇게 동시에 일어난 실체들이 서로 서로 조금도 방해하거나 해살 놓는 것 없이 서로 꿰뚫고 들어감을 의미하는 동시호입(同時互入, simultaneous-mutual-entering), 나아가 이러한 실체들이 서로 서로를 포섭함을 의미하는 동시호섭(同時互攝, simultaneous-mutual-

12) 바로 그렇기 때문에 이러한 공의 철학적 의미는 서구철학의 이원론적 세계관을 극복할 수 있다는데 있으며, 그러한 점에서 근대성 극복의 대안적 철학으로 떠오르고 있다. 이에 대한 자세한 논의는 최종석(1999)을 참고하기 바란다.

containment) 등과 같은 하위 개념으로 구체적으로 설명되고 있다<sup>13)</sup>. 프란시스 쿡은 이를 다음과 같이 설명하고 있다: “상호투영성은 원인이 그 자체 안에 조건들을 포함하는 동시에 다른 원인의 결과 그 자체로서 그것의 특성이 다른 것에 흡수되는 그러한 상황에서 나온다. 추상적으로 부분은 전체를 포함하며 전체는 부분을 포함한다. 마지막으로 그 하나의 부분에 포함되는 전체는 이미 그 부분을 포함하는 전체이다. 그래서 법과 법의 상호투영성은 무한히 반복된다.”(프란시스 쿡/문찬주 옮김, 1995)

이상에서 살펴 본 상즉과 상입이 결합하여 상즉상입이 되면, 화엄철학의 총체성은 여실히 드러난다. 화엄 3 조 법장(法藏)은 그의 저서 『화엄일승교의분제장』의 마지막부분에서 건물과 건물의 부분들과의 유비를 통해서 상즉과 상입을 종합시킨다. 여섯 가지 특성들의 완전한 상호 투영성(六相圓融義)에 관한 설명이 그것이다.

육상원용의의 요체를 간략하게 살펴보면 다음과 같다. 첫째, 보편성(總相)이란 하나가 많은 성질을 포함한다는 것으로서, 건물의 유비에서는 건물이 총상에 해당한다. 둘째, 특수성(別相)이란 많은 성질들이 동일하지 않다는 것으로서, 서까래와 같은 모든 조건들을 가리킨다. 만약 그것들이 부분이 아니라면 그것들은 전체를 형성할 수 없다. 동시에 그러한 부분들은 전체를 통해서 부분이 된다. 셋째, 동일성(同相)이란 우주를 구성하는 많은 부분들은 하나의 보편자를 구성한다는 점에서 동일하기 때문에 각기 다르지 않다는 것으로서, 서까래와 같은

다양한 조건들이 모여서 건물을 만드는 것이다. 그것들은 조건들로서 차이가 없기 때문에 모두 건물의 조건들이라 불린다. 넷째, 차이성(異相)이란 각 요소가 어떤 다른 요소의 표준에서 볼 때 다르다는 것을 의미하는 것으로서, 서까래와 같은 다양한 조건들이 그것들 자신의 다양한 종차 때문에 서로 다르다는 것이다. 다섯째, 통합성(成相)이란 상호 의존적 생성의 총체성이 이러한 요소들의 조합의 결과로 구성됨을 의미하는 것으로서, 건물이 다양한 조건들의 결과로 형성되기 때문에 서까래와 같은 다른 부분들은 조건들이다. 여섯째, 해체성(塊相)은 각 요소가 그 자신의 특성을 가진 개별자로서 존재한 그대로 남아 있으면서 그 자신의 본성에서 혼란되지 않는 것을 의미한다. 때문에 서까래와 같은 각자의 다양한 조건들은 그 자신의 분리된 특성을 가지고 문자 그대로 건물을 형성하지 못한다.

이상의 육상원용의(六相圓融義)는 체, 상, 용의 차원으로 다시 축약할 수 있다.<sup>14)</sup>

보편성(총상) - 특수성(별상) = 본질(體)

동일성(동상) - 차이성(이상) = 현상(相)

통합성(성상) - 해체성(괴상) = 작용(用)

이렇듯 화엄사상은 어떤 대상을 현상(相), 본질(體), 그리고 작용(用)의 측면에서 각각 설명한다. 그런데 앞에서 언급했듯이 본질과 현

13) 까르마 츠양/이찬수 옮김(1998)은 이러한 개념을 대한 구체적인 예를 들어 자세하게 설명하고 있다.

14) 지금까지의 내용은 법장의 『화엄일승교의분제장』을 있는 그대로 정리하여 약간의 설명을 덧붙인 프란시스 쿡/문찬주 옮김(1995)의 제 6 장을 다시 압축적으로 요약한 것이다. 자세한 내용은 법장의 원문이나 프란시스 쿡/문찬주(1995)를 참고하기 바란다.

상만이 상즉하는 것이 아니다. 본질과 작용도 상즉한다. 게다가 (용은 체의 용으로 보아) 체를 중심으로 하면 상즉만 있지만, (체는 용의 체로 보아) 용을 중심으로 하면 상입만이 있게 된다(조운호, 2001). 예를 들어 보자. 우선 상즉의 측면에서 보면, 자연수 1이 없으면 2, 3 등 모든 자연수도 있을 수 없으며, 2, 3 등이 상정되지 않고는 1이라는 수가 성립할 수 없다. 또한 2, 3 등의 수가 있으면 거기에는 반드시 1이라는 수가 전제되어 있으며, 1이 있으면 반드시 2, 3 등의 수도 이미 상정되어 있다. 결국 일(一) 즉 다(多)이고 다(多) 즉 일(一)이다. 그러나 사물이나 사건의 작용성과 관련된 상입의 측면에서 보면, 한 조건(一)이 힘을 가지면 다른 것들(多)은 힘을 잃고 그것에 포용되어 들어가(入) 그 조건에 따라 작용성이 결정된다. 거꾸로 다른 조건들이 힘을 가지면 일(一)은 힘을 잃고 다(多)에 녹아들어 간다<sup>15)</sup>.

사물이나 사건들 사이의 상즉상입의 상태를 가장 극명하게 보여주는 것이 바로 사사무에법계(事事無碍法界)이다. 사사무에법계는 사법계와 이법계와 이사법계 다음에 오는 법계연기의 궁극적 단계이다. 여기에서 사법계(事法界)란 사건과 사물이 서로 다른 독립된 대상으로 드러나는 차이성의 세계이고, 이법계(理法界)란 사건과 사물 이면의 추상적인 보편원리(理)가 발견되는 동일성의 세계이며, 이사무에법계(理事無碍法界)란 ‘원리에 의해 사건이 이루어지고(依理成事)’, ‘사건을 통해 원리가 드러나는(事能顯理)’ 차이성과 동일성의 공존 세계를 말한다. 이에 비해 사사무에법계(事事無碍法界)란 사건과 사건이 완전 자재하고 융섭하는 총체성의 세계이다. 여기에서 차이가 차별로 되

15) 상즉상입에 대한 이러한 구분과 그 구체적 사례는 조운호(2001)에 따른 것이다.

지 않고 각자의 고유성이 발휘되면서도 전체와의 조화를 이룬다. 마치 인드라의 구슬 그물에서 각각의 구슬들 속에 모든 구슬들이 반사되어 나타나고, 거울로 둘러싸인 방에서 모든 구슬들이 각각마다 불상 특유의 모습을 빠뜨리지 않고 모두 반사하고 있는 것과 같다. ... 이곳에서는 하나의 사물은 고립된 부분이 아니라 전 우주와 관계망 속에서 그 우주 전체를 반영한다(一中一切 多中一)(김종욱, 2001).

그렇다면 존재의 의존적 발생과 그 상즉상입의 관계를 실제로 인간 사회의 인간관계에 적용해 보자. 아래의 인용문은, 사회관계의 당사자를 상호의존적 발생의 원리에 따라 설정하고 그 관계를 마음을 매개로 한 상즉 상입의 개념으로 설명하고 있는 대표적 사례로서, 화엄 4 조 정관(澄觀)의 비유담이다.

“한 승려가 거울이 달려 있는 방에서 제자에게 설법하고 있었다. 거울과 승려와 제자들은 각각 진심과 부처와 인간을 상징한다. 거울은 서로 마주 보고 있는 두 부류의 모습을 반사한다. 하나의 말하는 자이고, 다른 하나는 듣는 자이다. 이 현상에 참가하고 있는 사람들의 상호관계를 서술하기 위해서, 우리는 제자의 거울 속에 있는 승려가 승려의 거울 속에 있는 제자에게 설법하고 있다고도 말할 수 있으며, 승려의 거울 속에 있는 제자가 제자의 거울 속에 있는 승려에 의해 설해진 법을 듣고 있다고도 말할 수 있다. 부처가 사람에게 설법할 때 그것은 두 가지 방식의 관계- 하나는 말하고 다른 하나는 듣는-가 아니라, 네 가지 방식의 관계- 사람의 마음 속에 있는 부처가 부처의 마음속에 있는 사람에게 설법하고, 부처의 마음 속에 있는 사람이 사람의 마음속에 있는 그 부처의 설교를 듣는-이다.(까르마 츠양/이찬수 옮김, 1998, 재인용)”

매우 공교롭게도 이 비유담에는 이른바 마음이론(theory of mind)을 창안한 것으로 알려진 사회학자 허버트 미드(J. H. Mead)의 “I” identity와 “Me” identity의 관계나 쿨리(C. H. Cooley)의 경상자아(looking-glass-self) 개념이 모두 포함되어 있다. 그러나 이 비유담은 부처와 사람의 마음이 서로 상즉하고 사람의 마음속의 부처와 부처의 마음속의 사람이 서로서로를 방해하지 않고 상입하는 상황을 설명함으로써, 부처와 제자의 관계가 두 가지 방식의 관계가 아니라 네 가지 방식의 관계로 이루어지고 있음을 시사하고 있을 뿐만 아니라 그 네 가지 사회적 관계를 매개하는 마음 개념이 매우 결정적인 사회적 의미를 갖고 있음을 암시하고 있다. 특히 행위라는 어의를 갖는 업 개념이 불교의 핵심적인 실천적 교리라는 점, 그리고 그 업은 행위자의 마음 상태와 불가분의 관계를 갖는다는 점을 고려하면, 사회적 삶에서 가장 중요한 것은 결국 행위자의 마음으로 귀착될 수밖에 없다.

실제로 불교인들이 자신의 삶의 고통을 해결하기 위해서는 의존적 발생의 원리에 따라 사성체를 사유한 것만큼이나 마음(뉘움/비움)공부로 귀결되는 팔정도를 실천하는 것이 그 신행생활의 요체가 된다. 이렇게 볼 때, 불교의 마음개념과 그로부터 파생된 마음문화는 사회적 인 것을 구성하고 변화시키는 결정적 요인이며, 그러한 점에서 사회학적 탐구의 대상이자 독자적인 분석단위이다.

### III. 의존적 발생의 마음과 그 마음의 어울림(합심)

불교는, 인식의 주체를 인간의 이성에 두는 서구철학과는 달리, 대

상을 인식하는 주체를 마음에 두고 있다. “대상을思量(思量)하므로 마음이라 한다”는 초기불교의 문헌(미산, 2009)에서는 물론 대승불교의 문헌들에서도 삶에서 마주치는 일체의 대상을 마음이 만들어낸 결과로 보는 흔적은 도처에 널려 있다. 실제로, 앞 절에서 우리는 화엄사상이 마음과 사회 각각의 실체화를 부정할 뿐만 아니라 그들 사이의 관계를 상즉상입의 관계로 이해함을 살펴보았거니와, 불교의 유식사상은 유근신(有根身=몸, 자아 혹은 개인)과 그 몸을 둘러싼 기세간(器世間=대상, 세계 혹은 사회), 그리고 그들의 관계조차도 마음 특히 심층의 본심인 아뢰야식의 전변의 결과로 해석한다(한자경, 2009). 이에 여기에서는 우선 동아시아사회에 깊숙한 영향을 미친 유식사상<sup>16)</sup>을 중심으로 불교의 마음 개념을 자세하게 살펴보고자 한다.

불교의 반야심경에는 대상을 받아들이는 5개의 감각기관(눈, 귀, 코, 혀, 몸)과 그 감각대상을 판단하는(지각하는, 지성적으로 사고하는, 감성적으로 사고하는, 의지력을 가지는, 상상하는) 의식작용(意) 등 여섯 가지 식(識)이 제시되어 있다<sup>17)</sup>. 이는 우리가 대상과 만나면서 형성되는 마음을 5 개의 감각기관(이를 유식학에서는前五識이라 부른다)과 의식작용(이를 六識이라 부른다) 사이의 상호작용으로 이

16) 유식학은 ‘오직 마음일 뿐’이라는 뜻의 유식(唯識)의 학(學)으로서, 이름에 걸맞게도 마음의 구조와 체계를 매우 정교하게 밝혀 놓고 있다. 유식학은 통상 무착(無着)과 세친(世親) 형제에 의해 완성된 것으로 알려져 왔는데, 특히 세친은 마음의 구조를 표층에서 심층에 이르는 8 가지 단계(八識說)와 심층에서 표층으로 향하는 3 단계(三能變)의 체계로 구조화함으로써 유식학을 완성하였다. 이 글의 내용도 세친의 유식학의 핵심을 압축적으로 요약하고 있는 요코야마 코이치(1996: 73-110)을 요약한 것임을 밝혀 둔다.

17) 불교논리학에서는 전오식(前五識)을 통한 인식을 현량(現量)이라 부르고 6식(六識)을 통한 인식을 비량(比量)으로 부르면서 뚜렷하게 구분하고 있다.



해함을 의미한다. 쉽게 말하면 우리의 마음은, 우리가 대상과 만나면서 그 대상을 보고(듣고, 냄새 맡고, 맛보고, 몸으로 느끼고) 그 본(듣고...) 것에 대해 생각(지각, 감정, 의지, 상상)함으로써, 작동하기 시작한다는 것이다.

마음의 작동방식을 이 정도의 수준으로 이해하는 것은 약간의 성찰만으로도 가능한 것이었으며 세친(世親) 이전에도 이미 이 정도의 인식 수준에는 도달해 있었다. 그러나 인간의 마음은 그러한 방식의 마음작용으로 그치는 것이 아니라 결과적으로는 항상 자기 자신과 관련하여 이기적으로 계산하고 판단하는 데로 귀착되는 경향을 지닌다. 즉 마음은 궁극적으로는 이기적이고 자기중심적으로 작동한다는 것이다. 그렇다면 이러한 이기적 사고와 판단을 가능하게 하는 마음은 어디에서 연유하는가? 세친의 탁월한 물음이 시작된 것이다. 그 답은, 인간의 마음속에는 ‘이것저것 생각한다’는 뜻의 인도어 ‘마나스’에서 유래된 말나(末那)식(유식학에서는 思量識이라 부르기도 한다)이 심층에 별도로 잠재해 있다는 것이다. 다시 말하면 인간의 마음 속 심층에는 자신의 경험에서 축적된 훈습에 의해 집아성(執我性)이나 이기성(利己性)이 형성되어 잠재해 있으며 그것이 전오식과 육식의 상호작용에 능동적으로 참여한다는 것이다. 이는 프로이트의 무의식의 발견만큼이나 세계를 보는 관점을 혁신시키기에 충분한 발견이다.

세친의 천재성은 여기에 머물지 않는다. ‘만약 실체적 자아가 없다면, 억(憶), 식(識), 송(誦), 습(習), 은(恩), 원(怨)과 같은 일을 어떻게 이해해야 하는가?’라고 세친은 묻는다. 또한 ‘만약 실체가 없다면 과거의 행위의 영향이 현재에 있다든지 현재의 행위가 미래에 영향을 미친다는 업은 어떻게 해석해야 하는가?’라고 묻기도 한다. 세친은 마음의

작용을 불교의 가장 본질적인 가르침, 즉 연기법 및 업설과 연관시켜 이해해야 함을 잘 알고 있었던 것이다. 그 답은, ‘밀층에 깔려 있다’ 혹은 ‘감추다’라는 인도어 ‘아알라야’에서 유래된 아뢰야(阿賴耶)식이 마음의 가장 깊은 심층에 존재한다는 것이다. 즉 인간의 경험은 축적적 성격을 지니고 있어서 인간의 마음 가장 깊은 곳에 계속 누적되고 있으며 그것이 7식(識)까지의 상호작용에 개입한다는 것이다. 바로 이러한 마음의 층위를 유식학에서는 8식(八識), 장식(藏識), 근본식(根本識)등으로 부른다. 이 층위의 발견이 바로 자신의 형이자 스승인 무착의 한계를 돌파한 세친의 위대한 업적이며, 이는 용이 집단무의식을 발견함으로써 프로이트의 개인적 차원의 무의식론을 극복한 것만큼이나 중요한 발견이다.

그러나 이상의 여덟 가지의 식(識)과 그 기능적 연관성은 주로 마음의 수동적 작용이라는 한 측면에 대한 설명일 뿐이다. 마음이 작동되는 또 하나의 측면이 바로 능동적 측면이다. 마음의 능동적 작용의 측면을 설명하는 이론이 바로 ‘삼능변(三能變)’이다. 구체적으로 말하면 아뢰야식이 ‘제 1 능변’이고, 말나식이 ‘제 2 능변’이고, 전5식과 6식의 상호작용이 ‘제 3 능변’이다<sup>18)</sup>. 요컨대 불교의 유식학에 따르면 인간의 마음은 대상과 만나서 그것을 받아들이는 8단계의 수동적 작용과 그 대상을 판단하는 3 단계의 능동적 작용 사이의 상호작용의 산물이다.

이러한 유식사상에 따르면, “각 중생의 심층 마음에는 무시이래 삶을 통해 축적된 무한한 업력(業力) 내지 종자(種子)가 우주 전체 역사

18) 이렇게 볼 때, 세친은 제 2 능변뿐만 아니라 제 1 능변을 발견함으로써 유식학을 완성했을 뿐만 아니라 그 실천적-종교적 의미도 부여하였음을 알 수 있다.

의 기억으로, 그리고 다시 우주 전체를 산출해내는 정보와 에너지로 작동하고 있다. 중생은 누구나 표층의식에서는 각각 서로 분리된 체 전체의 일부분으로 살아가지만, 심층에서는 서로가 서로를 포함하는 한 마음으로, 모두가 하나로 공명하는 에너지 파동으로, 한마디로 동체(同體)로 살아간다. 각자의 심층 마음에서 우주는 무한히 반복되므로 ‘일즉다 다즉일’이 성립한다(한자경, 2013:16)”. 그렇기 때문에 불교의 궁극적 목표는 “자타분별과 주객분별 없이 일체를 하나로 포용하는 부처님의 마음을 증득하여 자신의 본래 면복을 자각하는 것, 그리고 그 한 마음으로 자타불이의 자비를 실천하는 것이다(한자경, 2013)”.

이러한 실천을 가장 급진적인 수준으로 밀고 간 사상이 바로 선사상이다. 실제로 ‘마음’이라는 주제는 선의 알파요 오메가이다(윤원철, 2009). 예컨대 선종의 초조인 보리달마와 그의 제자 혜가(慧可) 사이에 오고 갔다는 안심문답(安心問答)을 보자.

“저는 마음이 편치 않습니다. 부디 편안하게 해 주십시오.”

“마음을 가지고 오라. 편안하게 해주리라.”

“마음을 찾아도 얻을 수가 없습니다.”

“내가 네 마음을 이미 편안케 했다.”<sup>19)</sup>

이 문답에서 알 수 있듯이, “편안하거나 편치 않거나 하는 그 마음이 라는 것이 실상은 실체가 있는 것이 아니다. 공(公)이요 무자성(無自

性)이다. ... 마음을 깨치면 부처요 못 깨치면 중생이라 할 정도로 중요한 문제인 그 마음에 대해서 실체가 없다고 하는 것이다. 그렇다면 마음을 깨치고 말고 하는 것도 실상은 그런 일 없다고 하는 셈이다. 그렇기 때문에 마음이 편안하다 혹은 편치 않다는 것도 이미 근거 없는 분별이다. 그렇기 때문에 얻을 수 없는 것은 편치 않는 마음뿐만 아니라 깨달음에도 적용된다(윤원철, 2009:131)”. 이렇듯 살불살조(殺佛殺祖), 즉 부처를 만나면 부처를 죽이고 조사를 만나면 조사를 죽이라고 가르치는 선불교는, 오직 마음 그 자체의 자성청정심(自性淸淨心)만을 인정한다. 보리에 침착하면 보리도 번뇌이지만 번뇌를 성찰하면 번뇌가 곧 보리가 되기도 한다(월암, 2013). 이는 마음을 반성적 관찰(省察)의 대상으로 설정하는 것이 선불교의 본분사임을 의미한다.

이렇게 볼 때 선불교가 암시하는 번뇌와 그 성찰성의 관계는 유식학에 나타난 마음의 수동성과 능동성의 관계와 동일한 이중성을 갖는다. 이러한 마음의 이중성을 사회학적 차원에서 재해석해 보면, 이는 사회가 마음에 영향을 미치기도 하지만 마음이 사회의 구성 및 변화에 능동적으로 작용함을 의미한다. 그렇기 때문에 마음속에는 자신의 몸, 자신의 본심, 타자, 그리고 역사는 물론 자연이나 우주와의 관계도 은축되어 있기도 하지만, 그 마음은 다시 연기적 관계를 매개하는 정보와 그 관계 사이에서 공명하는(혹은 어울리는) 에너지를 조율하는 관계적 과정이기도 하다. 따라서 행위자 사이의 마음의 공명이나 합심의 정도는 그들의 사회관계에 결정적인 영향을 미치며, 그러한 점에서 행위자들 사이의 합심은 사회학적 탐구의 대상이 된다.

19) “弟子心未安, 乞師安心. 磨云, 將心來. 與汝安. 祖云, 覓心了不可得. 磨云, 爲汝安心竟.” (『大正藏』권 48, 298上).

#### IV. 합심사회의 사회학

불교는 물론 유교도 마음 개념을 사회적 삶의 궁극적인 요인으로 간주하였고 그 결과 풍부한 문화를 발전시켜 왔다. 불교는 인간의 완성 및 사회 완성의 궁극적 근거를, 운명, 요행 혹은 신(神) 등과 같은 인간 외부의 그 무엇에서 찾기 보다는, 인간 개개인의 마음에서 찾고 있다. 특히 앞서 언급한 선불교에서는 마음 밖에서 깨달음을 찾는 것을 허튼것으로 치부하고 있다(윤원철, 2009). 유교의 경우도 마찬가지이다. 중용에 따르면, 인간의 성품(性品)은 하늘(天)이 품부해 준 것인데<sup>20)</sup> 여기에서 하늘은 자기 자신 속에 내재해 있는 최초의 근거지이자 궁극처(究極處), 즉 마음이다. 우리의 일상생활 속에서 ‘순수한 마음’을 진심(眞心), 본심(本心), 천심(天心) 등으로 일컫는 것도 이러한 마음문화와 무관하지 않다.

그런데 마음은 무아성과 찰라생/찰라멸의 무상성을 갖고 있기 때문에 오염된(혹은 외적 조건에 휘둘리는), 자신의 마음을 순수한 ‘본래 마음’과 합치시키기 위한 노력은 중요한 규범적 실천요건이었다. 유교의 경우 자신의 마음을 자신에게 품부된 본성(천심)과 합치하는 노력, 그리고 불교의 경우 자신의 마음을 불성과 합치하려는 노력은 불교 및 유교문화권 속에서 살아가는 사람들에게 가장 중요한 실천적 과제였다. 이러한 노력이 바로 본성(천심) 혹은 불성(부처의 마음)과의 합심(合心)의 과정인데, 마치 거울을 닦듯이 자신의 본심에 낀 때를 닦거나

20) 中庸章句의 첫 문장 “天命之謂性”에 대해 주자는 ‘天以陰陽五行으로 化生萬物에 氣以成形而理亦賦焉하니 猶命也라’고 주석을 붙이고 있다(成百曉 譯註, 2003).

마음에 가득찬 번뇌를 비우는 노력이 바로 그것이다. 탐욕, 증오, 이기주의 등을 제거해야 한다. 유교의 경우, ‘알인욕(遏人欲) 존천리(存天理)’, 즉 자신의 사리사욕을 걸로 드러나지 않도록 억제하고 천리에 따라 행동하도록 강제해야 하고,<sup>21)</sup> 극기복례(克己復禮) 해야 한다. 그리고 순수한 마음과 합심에 도달하기 위해서는 구성원 각자의 수행(혹은 수신)을 실천해야 한다. 불교에서는 사성제의 도제(道諦)를 실천함으로써 불성에 다가설 수 있는데, 그것이 바로 팔정도(八正道)로 통칭되는 마음 닦음(혹은 마음 비움) 수행이다<sup>22)</sup>.

이러한 내적 합심의 결과는 외적 관계 속에서 발현된다. 인간도 관계의 산물이기 때문이다. 공자는 ‘너 자신을 이기고 예(禮)로 돌아가는 것이 인(仁)이다’(克己復禮爲仁)라고 하였다. 여기에서 극기란 사리사욕으로 얼룩진 자기를 극복하여 천심 혹은 본심으로 돌아가는 것을 의미하며, 그러한 점에서 수양(修養) 혹은 수신(修身)과 동일한 의미(합심의 수단)이다. 복례란 형식으로의 복귀를 의미(강요)하는 것이 아니라 자신과 타자의 관계 혹은 자신과 타자가 처한 상황을 요량하여 잘 대처(처신)하는 것을 의미하며 그러한 점에서 합심의 윤리적 절차와 과정을 뜻한다. 그리고 이것이 잘 실현된 상태를 인(仁)이라 하는 바, 이는 타자와의 합심을 의미한다. 불교도 마찬가지이다. 불교의 존재론에 따르면 인간 자신조차도 연기의 법칙에 종속되기 때문에, 이러

21) 이는 자사와 맹자 계열의 주장으로서 도덕 가치인 천명지성(天命之性)을 높이고 자연 생명에 고유한 기질지성(氣質之性)을 억압함을 의미한다. 따라서 현대 과학과 인권이 추구하는 외왕(外王)의 결과를 출현하기 어렵게 만들었다는 비판(추 자오후아, 2011: 35)이 제기되기도 한다.

22) 초츠는 붓다가 수행을 통해 깨달음에 이르는 과정을 객관적인 자료에 기초하여 자세하게 기술하고 있다(초츠, 1991: 53-69).

한 이치에 따라서 외적 삶을 살아가기 위해서는 외적 조건의 개선(자비의 실천)이 요구되며 그것을 위해서는 불성과의 합심도 전제되어야 하지만 자신의 마음을 타자와 공유하는 것, 즉 공감(합심)도 필요하다.

이렇게 볼 때, 사회 전체의 차원에서 볼 때, 사회질서 및 변동의 관건은 ‘이러한 합심의 상태를 사회구성원들이 얼마나 공유하는가?’이다. 불교에 따르면 나의 마음과 다른 사람의 마음 사이의 합심의 공통 기반 역시도 불성(혹은 부처의 마음)이다. 불교에서 합심의 대상이 타인 및 사물로 확대되는 까닭이다. 그리고 모든 존재가 상호의존적으로 발생하여 상즉상입하고 있다는 불교의 연기법에 따르면, 합심화의 정도는 인간집단 및 사회의 통합뿐만 아니라 사회의 물질적 발전의 척도로 간주되기에 이른다<sup>23)</sup>. 그 결과 합심화의 정도는 인간의 완성을 넘어서서 문명사회의 조건이자 척도가 되었다. 유교의 수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)도 동일한 이치이다(유승무, 2013: 99-100).

이에 유승무·박수호·신종화(2013)는 마음을 독자적인 사회학적 분석단위로 간주하고 합심사회를 실증한 바 있다. 보다 구체적으로 말하면, 이 연구는 수신제가치국평천하 및 오륜과 그 역(易)을 고려하여, 본심과의 합심, 타자(부-자, 군-신, 부-부, 장-유, 붕-우)와의 합심, 집단과의 합심, 개별 국가와의 합심, 세상(우주)와의 합심, 일탈 및 상황반전을 위한 합심 등 여섯 가지 하위유형으로 합심 개념을 세분화하고, 『조선왕조실록』에 등장하는 합심 개념의 용례를 통하여 이를 실증한 다음, 그 소통행위론적 함의를 제시하였다. 그 결과, 조선시대의 사

23) 불교에서는 모든 구성원들이 진심으로 화합한 공동체를 상가(sangha:和合衆)를 이상 사회(理想社會)로 간주하고 있을 뿐만 아니라 부처와 부처의 가르침과 함께 삼보의 위상을 점하고 있다.

람들은 자신의 마음을 자기 자신의 본성, 타인, 집단, 국가, 그리고 우주라는 거대한 대상과도 합일하면서 사회적 삶을 영위하고 있음이 분명히 드러났다. 이는 합심이 사회 질서와 그 구성에 있어서 매우 결정적인 함의를 제공하는 개념임을 암시한다.

그러나 “합심이 곧 마음의 동일성만을 의미하는 것은 아니다. 오히려 그 반대다. 마음조차도 관계의 산물이고, 그러한 점에서 무상한 그 무엇이려면 합심은 항상 변심 가능성을 전제한다. 변절에 대한 경계나 변절자에 대한 처벌과 배제를 강화하더라도 시간의 흐름에 따라 상황이 바뀌면 합심은 언제든지 깨질 수 있다. ... 따라서 두 마음을 갖는 사람은 항상 존재하고, 변절자는 항상 발생한다. 이러한 변절자들이 다수가 되어 자기들끼리 마음을 합하는 순간, 일탈 및 상황반전을 위한 합심이 일어난다. 실제로 『조선왕조실록』에는 당쟁이 격렬할 때나 임진왜란과 같은 전쟁 상황에서 이러한 내용의 합심을 호소하는 사례가 빈번하게 등장한다(유승무·박수호·신종화, 2013).”

요컨대, 조선사회는 합심사회였을 뿐만 아니라 마음의 소통(혹은 합심)이 구성원들 사이의 ‘동조적 소통’을 가능케 할 뿐만 아니라 사회 구성 및 변화에도 결정적인 단위요소였다는 것이다. 즉 마음은, 사회를 포함한 대상과 행위자의 관계에 따라 ‘찰라생/찰라멸’한다는 점에서 사회의 영향으로부터 자유롭지 않지만 동시에 행위자 사이의 정보와 에너지를 조율함으로써 사회의 구성 및 변화를 만들어가는 능동적 요인이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 유승무·박수호·신종화(2013)는 일제시대 이후 합심문화에 대한 분석을 향후 과제로 남겨두었다.

그렇다면 이러한 마음문화 혹은 합심문화가 오늘날 한국사회서는 어떻게 나타나고 있는가? 한국언론재단의 KINDS 프로그램을 활용하

여 오늘날 한국사회의 주요 언론에 나타난 합심의 용례를 검색해 보면, 1990년대 이후 합심의 용례는 총 23,952건이 검색된다. 이는 전통 사회의 합심문화가 오늘날에도 여전히 이어지고 있음을 의미한다. 이에 여기에서는 ‘사설’(644건)에 나타난 사례들 중에서 ‘소속공동체와 의 합심사례’를 중심으로 이를 구체적으로 실증해 보고자 한다.

두 말할 나위도 없이 가장 빈도가 높은 사례는 ‘노사합심’처럼 특정한 사회단위 내부의 갈등적 구성원들 사이의 합심을 강조하는 사례이다. 예컨대 한겨레신문의 사설을 보자. “... 합의안을 두고 뒷말이 나오기 시작하면 상호 신뢰가 무너져 노사가 한 몸이 되기 힘들다. 노사가 합심해 전력을 다해도 회생이 힘든 마당에 또다시 노사가 갈등을 빚는 모습을 보이면 그때는 정말 희망이 없다.(한겨레, 2009.08.07)” 이처럼 합심의 용례는 노사와 같은 특정한 단위(기업, 학교, 지역, 국가 등) 내부의 갈등을 봉합하고자 할 때 빈번히 나타나고 있다. 그 유사한 사례를 제시하면 다음과 같다: “... 지방선거가 끝나자마자 4대강 살리기 사업이 정치권 논쟁의 전면에서 등장했다. 야권 광역단체장 당선자들은 합심하여 4대강 사업을 중단시키겠다고 선언했다. 공약으로 내세운 일이지만 무엇보다 선거에서 지역 민심을 체감한 데 따른 움직임이다.(한국일보, 2010.06.07)” “... ‘사교육 경감, 공교육 정상화’는 더 이상 미룰 수 없는 시대적 명제다. 교육당국은 물론 일선 학교와 교사, 학부모, 학생 모두가 합심 협력해야 한다.(국민일보, 2010.01.28)” “... 물가를 안정시키기 위해서는 정부와 기업, 국민 등 모든 경제주체가 합심해야 한다.(경향신문, 2012.08.20)”

그런데 국가 단위의 합심을 강조할 경우 특정한 상징, 즉 ‘월드컵’, ‘김대중’, ‘안중근’ 등을 활용하여 국가에 대한 헌신이나 사회통합을 강

제함으로써 개인에 대한 국가 혹은 사회의 구속성을 조장하기도 한다. 그 대표적인 사례를 제시하면 아래와 같다: “맞서고 쪼개진 사회가 다시 하나 되도록 지혜와 힘을 모아야 한다. 확고한 리더십 아래 합심·협력하고 서로 양보하면 극복 못할 난관은 없다. 그것이 축구가 일깨워준 교훈이다.(한국일보, 2010.06.28)” “... 고인은 ‘모든 평가를 역사에 맡기겠다’고 다짐한 바 있다. 그 다짐이 뒤늦게나마 공정하게 실현되도록 사회 각계가 합심, 노력해야 한다. DJ의 유산을 가감 없이 되짚어보며 이 땅에 남겨진 숙제를 풀어야 한다.(세계일보, 2009.08.19)” “... 우리는 이러한 부끄러운 현실을 돌아보면서 청소년에게 올바른 가치관·역사의식을 길러주고 모든 국민이 합심해 선진국 진입을 이뤄내는 것이 순국 100년을 맞는 안중근 의사의 기개와 애국심에 조금이라도 보답하는 일이라고 믿는다.(문화일보, 2010.03.25)”

그러나 사람들은 합심을 수용하기도 하지만 ‘진정성 없는 합심’을 거부하기도 한다. ‘진정성 느껴지지 않는 대통령 신년연설’이란 제하의 경향신문(2011.01.04) 사설은 그 대표적인 사례이다: “... 기득권세력의 절제 없는 욕망을 허용해온 정부의 한계 때문일 것이다. 그런데도 사돈 남 말 하듯 국민에게 합심과 단합을 당부했다. 그러고는 ‘서로 인정해야 합니다. 서로를 존중해야 합니다. 각자가 절제할 수 있어야 합니다’라고...”. 또한 합심은 사회갈등을 조작하는 결과를 낳기도 한다. ‘갈등과 분란만 키운 이 대통령의 ‘합심기도’란 제하의 한겨레 사설은 그 대표적 예이다. “... 종교 국가에서 국가 최고지도자의 종교 행위는 좀 더 신중하고 사려 깊지 않으면 안 된다. 유감스럽게도 이 대통령의 이날 합심기도는 국민을 합심시키기는커녕 분열과 갈등을 더 증폭시키는 악재가 되고 말았다. 불교계가 일제히 발끈하고 나선 것이 이

를 방증한다.(한겨레, 2011.03.05)” 이는 합심이 반드시 사회통합에 기능을 하는 것도 아님을 암시하는 흥미로운 사례이다. 심지어 합심이 야합의 수단으로 활용되기도 한다. ‘정치자금법 개정안 졸속처리 안 된다’란 제하의 한겨레(2010.12.07) 사설은 그 대표적인 사례이다: “... 불가피한 사유가 존재하지 않는 한 법안이 제출된 뒤 15일이 지나야 상정할 수 있다는 규정마저 무시했다. 여야가 합심해 정치자금법 개정을 밀어붙이는 것은 청목회 수사를 무력화해야 한다는 데 이해가 일치하기 때문이다. 개정안이 통과되면...”. 이렇게 볼 때, 마음문화 및 합심문화가 오늘날 한국사회에도 편재해 있음을 알 수 있다<sup>24)</sup>.

## V. 결론

이상으로 우리는 의존적 발생(연기)의 원리, 마음 개념, 그리고 그 산물인 합심사회의 관계를 체계적으로 논증하고 오늘날 우리사회가 합심사회임을 실증해 보았다. 이를 통하여 우리는 한편으로는 객관적 사물의 결합원리인 의존적 발생의 원리와 그 관계에 작용하는 정보와 에너지를 조율하는 마음, 그리고 그렇게 조율된 마음(혹은 어울린 마음=합심)이 합심사회를 구성함을 논증하였고, 다른 한편으로는 합심 개념의 용례가 다양한 사회단위 내부의 사회관계를 조율하는데 활용

24) 필자는 인터넷 ‘야후 재팬’ 사이트를 통하여 오늘날 일본사회에서도 ‘합심’의 용례가 매우 많음을 확인할 수 있었으며, 심지어 대만의 자제정사(慈濟濟精舍)의 경우 신도 조직 중 가장 큰 조직의 명칭이 ‘합심’인 것을 확인하였다. 비록 체계적인 조사 분석을 수행하지는 못했지만, 이러한 단편적인 사실만으로도 동아시아사회는 대체로 마음문화가 발달한 합심사회였음을 어느 정도 유추해 볼 수는 있을 것으로 생각된다.

되고 있음을 실증하였다. 그러나 의존적 발생의 원리는 마음과 마음의 어울림(합심)에도 적용됨은 물론 합심(미시)과 사회(거시) 사이에도 적용될 뿐만 아니라, 역으로 그 관계로 말미암아 마음은 ‘찰라생/찰라멸’의 숙명에 놓인다. 따라서 그러한 조율이 반드시 성공하는 것도 아님을 알 수도 있었으며 심지어 합심이 악용되는 용례도 확인하였다. 이상의 발견에 비추어 볼 때, 마음(미시)과 사회(거시)를 의존적 발생의 원리에 따라 상즉상입의 관계로 이해할 수 있는 이론적 정식은, 인간과 사회의 대립 혹은 구조와 행위의 대립을 지양할 수 있는 가능성을 지닌다.

그러나 의존적 발생의 원리라는 객관적 범칙과 인간의 이성, 감성, 의지 등의 총체인 마음 사이의 상즉상입의 관계라는 이론적 틀(불교사상적 틀)을 사회이론으로 전환하기 위해서는 그 이론 틀과 기존 사회학의 사회이론 사이의 호환가능성, 차별성, 상호보완성 등에 대한 설득력 있는 논의가 수반되어야 한다. 그럼에도 불구하고 본 연구는 이와 관련된 치밀한 이론적 작업을 수행하지 못했다. 또한 본 연구에서는 합심사회에 대한 폭넓은 실증적 연구를 수행하지 못했다. 특히 실증연구의 사례를 한국사회(조선사회 포함)로 한정함으로써 합심현상이 마치 우리나라에서만 나타나는 특수한 현상으로 오해할 여지를 남겼다. 그러나 서론에서 이미 암시하였듯이 이 글은 바로 이 점을 매우 경계하고자 한다. 특히 불교의 의존적 발생의 원리나 마음 개념이 보편성을 지니고 있다는 점을 고려할 때, 오히려 합심현상이야말로 인간 사회 일반에서 확인할 수 있는 보편적 현상일 가능성도 남아 있기 때문이다. 그러한 점에서 이 글은 풍부한 실증연구를 통해 보편성을 확보해야 하는 지난한 과제를 내포하고 있다. 마지막으로 ‘마음’과 ‘합심’

개념의 이론적 의의를 보다 분명히 정립하기 위해서는 마음 혹은 합심에 의해 조율되는 정보의 소통 및 에너지의 흐름이 사회의 구성 및 변화에 구체적으로 어떠한 영향을 미치는지에 대한 보다 정치한 이론적 논의를 시도해야 한다. 특히 합심사회를 이해하기 위한 이론적 정식을 시론적 차원에서나마 제시하였기 때문에, 상즉상입하는 마음 및 합심이 어떻게 인간의 다른 행위는 물론 사회구조와 연관되고 있는지가 이론적 차원에서 충분히 밝혀져야 할 것이다. 이 또한 본 연구의 장기 과제일 수밖에 없다.

## 참고문헌

### 1. 원전류

- 대정장(大正藏).
- 조선왕조실록.
- 中庸(成百曉 譯註), 2003.

### 2. 단행본 및 논문

- 김종욱, 2001, 「하이데거와 불교의 만남」, 『불교평론』제 3권 4호, 불교평론사.
- 김홍중, 2009, 『마음의 사회학』, 문학동네.
- ———, 2013a, 「사회적인 것의 합정성을 찾아서」, 『사회와 이론』, 이론사회학회.
- ———, 2113b, 「사회로 변신한 신과 행위자의 가면을 쓴 메시아의 전투」, 『한국사회학』, 제 47집 5호, 한국사회학회.
- 루만, 니콜라스(Luhmann, Niklas), 2007a, 『사회체계이론1』, 박여성 역, 한길사.
- ———, 2007b, 『사회체계이론2』, 박여성 역, 한길사.
- ———, 2012a, 『사회이사회1』, 장춘익 역, 새물결.
- ———, 2012b, 『사회이사회2』, 장춘익 역, 새물결.
- 메이시, 조애너(Macy, Joanna), 2004, 『불교와 일반체계이론』, 이중표 역, 불교시대사.
- 무젤리스, 니코스(Mouzelis, Nicos), 2013, 『사회학 이론 무엇이 문제인가』, 정현주 옮김, 아카넷.

- 미산, 2009, 「변화무쌍한 마음을 어떻게 바로잡아야 하는가?」, 『마음』, 운주사.
- 바렐라 외(Francisco J. Varela · Evan T. Thompson · Eleanor Rosch), 2013, 『몸의 인지과학』, 석봉래 옮김, 김영사.
- 알렉산더, 제프리(Jeffrey Alexander), 1993, 『현대 사회이론의 흐름』, 이윤희 옮김, 민영사
- 월암, 2013, 「괴로움의 뿌리인 번뇌가 곧 보리」, 『괴로움』, 운주사.
- 유승무, 2010, 『불교사회학』, 박종철출판사.
- ———, 2013, 「동양사회 내재적 종교성과 베버의 동양사회론」, 『현대사회와 베버 페러다임』, 나남.
- 유승무 · 박수호 · 신종화, 2013, 「마음의 재발견과 합심의 소통행위이론적 이해」, 『사회사상과 문화』, 동양사회사상학회.
- 윤원철, 2009, 「마음을 가져와라」, 『마음』, 운주사.
- 요아스, 한스(Joas, Hans), 2002, 『행위의 창조성』, 신진욱 옮김, 한울.
- 요코야마 코이치, 1996, 『唯識이란 무엇인가』, 장순용 옮김, 세계사.
- 이철, 2011, 「구조/행위 대립 극복으로서 루만의 커뮤니케이션 체계」, 『한국사회학』, 제 45집 5호, 한국사회학회.
- ———, 2013, 「(작동하는)사회의 (관찰하는)사회」, 『한국사회학』, 제47집 5호, 한국사회학회.
- 전성우, 2013, 『막스 베버 사회학』, 나남.
- 정태석, 2002, 『사회이론의 구성』, 한울.
- 조윤호, 2001, 「화업의 세계와 사이버세계의 구조비교」, 『불교평론』제 3권 4호, 불교평론사.
- 추 자오후아, 2011, 「순자: 정감과 가치」, 『유교 · 도교 · 불교의 감정이론』, 경인문화사.

- 초츠, 폴커, 1991, 『붓다』, 한길사.
- 최종석, 1999, 「연기와 공의 종교신학적 이해에 대한 고찰」, 『공과 연기의 현대적 조명』, 고려대장정연구소.
- 츠양, 까르마, 1998, 『화엄철학』, 이찬수 역, 경서원.
- 룩, 프란시스, 1995, 『화엄불교의 세계』, 문찬주 역, 불교시대사.
- 콜린스, 랜들(Collins, Randall), 2009, 『사회적 삶의 에너지』, 진수미 옮김, 한울.
- 크네어 · 닷세이(G. Kneer, A, Nassehi), 2002, 『니클라스 루만으로의 초대』, 정성훈 역, 갈무리
- 한자경, 2009, 「마음활동의 두 층위」, 『마음』, 운주사.
- ———, 2013, 「고통은 어디에서 오는가?」, 『괴로움』, 운주사.
- Kinch, John W., 1982, 『사회심리학』, 이동원 옮김, 하나의학사.



# Dependent Arising, the Mind and Sociology of the HAPSIM 合心 (Unified Mind) Society

LEW, Seung-mu

Professor, Dept. of Sociology  
Joongang Sangha Univ.

The purpose of this study is searching for the possibility of overcome the theoretical limits of sociology with its dichotomy between man and society. It focuses on exploring the synthesis of a viewpoint of dependent arising and the concept of the mind to create a HAPSIM (unified mind) society, and systematically substantiating its relevance.

To achieve this purpose, this study set up the research design as follows. First, we discuss the rule of dependent arising. Second, we discussed mind and HAPSIM (Unified Mind) that regulate the energy and information mediating the relations of man and society. Third, we verified the possibility of HAPSIM society being used in social units as the family, school, company, community, nation-state, and world.

We conclude that the theoretical framework of mutual causality between mind and society has the possibility of overcome the

theoretical framework of the dichotomy between man and society.

## Keywords

dependent arising, mind, HAPSIM, mutual causality, dichotomy, energy and information, social unit

✎ 투고일자 2014.2.3 | 심사일자 2014.2.28 | 게재확정일자 2014.3.6