

대승기신론의 아라야식과 융의 무의식 비교 고찰

정 현 속

(수원대학교)

《요약》

인간 의식의 심층심리에 관한 불교의 아라야식설과 융의 집단 무의식을 비교하였다. 대승기신론의 유식이론에 따르는 식 체계와 분석심리학의 정신구조를 개괄한 후, 의식 세계의 원천이며 자아 실현과 해탈의 궁극 목표가 되는 무한한 심층 심리로서 아라야식과 집단 무의식을 비교 고찰하였다. 아라야식의 종자설과 집단 무의식의 원형 이론의 유사성과 차이점을 살펴보았다. 종자설은 개인의 현생과 과거의 모든 경험이 종자처럼 아라야식에 갈무리 되었다가 연에 따라 발현된다고 보고 있는데, 공상종자는 인류 공동으로 만드는 업의 종자로 집단 무의식에서 인류보편의 상징체계로 보는 원형에 대응한다. 무의식 이론에서 제기하는 보상기능과 상징체계로서의 기능을 아라야식 이론에서는 다루지 않는 등 서로 다른 측면도 있다.

I. 서론

우리가 의식하는 정신세계는 극히 작은 일부에 불과하며 가없이 무한한 무의식의 세계가 있다는 정신분석학과 분석심리학의 주장은 근대 서구 사회에서 하나의 커다란 충격으로 받아들여졌었다. 그러나 무의식의 존재와 중요성은 인도의 유식 불교에서 이미 오래전에 철저히 연구되었었다. 이 유식불교를 계승하고 요약하여 대승불교의 기본철학의 주 요소로 삼은 저술이 '대승기신론'이다. 인도의 마명(馬鳴)이 찬술하고 중국의 수(隋)나라 때(A.D.550년경) 진제(眞諦 Parmartha)가 번역한 '대승기신론(大乘起信論)(이하 기신론으로 약칭)'은 '중관(中觀)불교'와 '유식(唯識)

불교'의 사상을 통합 정리하여 대승불교의 교과서적 위치를 점해왔으며, 중국 한국 일본의 불교사상에 큰 영향을 끼쳐왔다. 특히 신라통일기의 원효(元曉)에 의한 '대승기신론소와 별기(大乘起信論疏 와 別記)'는 기신론의 가장 뛰어나고 온전한 주석서로 알려져 왔다. 중국 당나라때 법장(法藏)은 원효의 '대승기신론소'에 바탕하여 '대승기신론의기'를 저술하여 화엄종의 기본으로 삼았다.

우리나라 에서는 신라시대 이후 기신론 에 대한 주석이나 연구서적이 별로 없었으나 근년에 이르러 이의 한글 번역서와 석 박사 학위논문, 연구논문 등이 활발하게 나오고 있어 많은 사람의 관심을 끌게되었다.

한편 19세기말 20세기초에 프로이트에 의한 '무의식'의 중요성이 발견되고 융(C.G.Jung)의 분석심리학에서 '집단무의식'의 발견과 '원형(原型, Archetype)'이란 심층 심리학적 상징체계의 도입은 불교의 유식체계와 현대 분석심리학의 교차점을 만들게 되었다. 유식불교 및 기신론에서 천년도 전에 치밀하게 연구했던 심층심리학의 인식론과 존재론이 현대적 서구 심리학과 만나 의미 있는 일치점을 찾을 수 있다는 것도 놀랍거니와 이들이 다같이 인격 완성 내지는 자기실현의 기초 이론으로서 의식세계 넘어 의 더 큰 무한한 세계를 발견하고 그 세계에의 접근하는 방안을 제시했다는 점에서 현대인에게 큰 의미가 있다고 본다.

분석심리학에서 무의식이라 부르는 것에 가장 가까운 유식불교의 개념은 아라야식[阿賴耶識]이다. 자아를 중심으로 하는 의식의 세계는 극히 제한된 작은 섬과 같고 무의식과 아라야식은 이 섬을 둘러싼 무한히 넓은 바다와 같다고 본 점에서 두 이론은 완전히 일치된 관점을 공유하고 있다. 유식불교의 비교를 따르면 개체의 자아 의식은 아라야식의 바다에 이는 파도와 같이 생생소멸이 끊임없이 일어나는 환영과 같은 거짓된 망념에 불과하다. 따라서 주위 객관으로부터 분리된 개체로서의 자아의식을 없애는 것이 수행의 주요 목표가 된다. 분석심리학에서는 자아의식을 거짓된 환영이라고 보지 않고, 제한된 불완전한 인식이라고 보아 무의식의 넓은 세계로 자아를 확충하고 실현해나가는 것이 정신적 성숙의 길이라고 본다. 그러므로 자아의식과 무의식(또는 아라야식)의 관계에 있어서는 두 이론이 상치되는 견해를 갖고 있다고도 볼 수 있다. 이러한 차이에도 불구하고 의식 세계의 원천으로서 바다와 같이 깊고 넓은 무의식 - 아라야식의 세계가 있음을 가리키고 이것이

개체적 자아의 본 고향이며 실재라고 본 점에서 크게는 상호 일치하는 관계라 하겠다.

동양사상 특히 불교의 사상과 분석심리학의 발견들이 서로 의미 있는 합치점이 있다는 점은 누구보다도 융 자신이 깊은 관심을 갖고 연구했으며 그 후 이 방면의 연구는 여러 사람들이 활발하게 전개해오고 있다. 이 논문에서는 좀더 구체적이고 상세한 연구의 발판을 마련하기 위하여 기신론의 식(識)체계와 융의 정신구조를 비교하는 작업을 시도 했으며, 특히 제8식인 ‘아라야식[阿賴耶識]’과 ‘무의식’의 관계에 초점을 맞추었고 ‘종자설(種子說)’과 ‘원형(原型)’의 유사성과 차이점을 고찰했다. 우리는 논의를 기신론의 인식론적 식 체계에 한정하였으며, 융의 분석심리학에서 크게 관심을 갖는 상징성, 자기실현, 꿈의 분석 등 종교 수행 및 실천에 관한 논의는 후일의 연구주제로 미루었다.

II. 기신론의 인식론적 구성

기신론의 구성은 서시에 해당하는 귀경계(歸敬偈)와 끝맺음의 시인 유통계(流通偈)를 제외한 본론이 (1)인연분(因緣分) (2)입의분(立義分) (3)해석분(解釋分) (4)수행신심분(修行信心分) (5)권수이익분(勸修利益分)의 5개장으로 구성되어 있으며, 이 중 (1)과 (2)는 논술의 동기와 요지를 밝히는 짧은 글이고, (4)장과 (5)장은 종교적 신앙과 수행의 방법과 효과를 논하고 있다. 불교의 존재론과 인식론을 상세히 다루는 것은 (3)장에서 이며 이 해석분은 다시 (가)현시정의(顯示正義), (나)대치사집(對治邪執), (다)분별발취도상(分別發趣道相)의 3개절로 나뉘는 바, (가)의 현시정의에서 이론이 제시되고, (나)의 대치사집은 흔히 갖는 오해를 지적하고 해결하는 내용이며, (다)의 분별발취도상은 수행을 통하여 도(道)를 얻어 가는 과정을 분류한 것이다.

기신론 전체의 요지를 밝힌 것이 (2)의 입의분으로 여기에서 불교 유심론(唯心論)의 핵심적인 주장을 제시하고 있다.

마하야나(큰 수레)는 크게 두 가지로 설명할 수 있다. 하나는 ‘큰 수레’라는 것

은 무엇을 가리키는가 하는 것이요, 또 하나는 그것을 어째서 ‘큰 수레’라고 부르는가 하는 것이다. 첫째로 ‘큰 수레’라는 것은 ‘중생의 마음’을 가리킨다. 이 ‘마음’은 일체의 경험적 사실과 초경험적 관념을 포괄한다. 마하야나에 관한 일체의 교설은 오로지 이 ‘마음’과 관련되어 있다. 보다 구체적으로 말하면, 마음은 실재(實在 = 眞如)와 현상(現象 = 生滅)이라는 두 측면에서 파악될 수 있으며, 이 중에서 실재의 측면은 마하야나의 본체를 그리고 현상의 측면은 마하야나의 본체의 외적 측면으로서의 양상과 기능을 나타낸다.

‘입의분’에서 제시한 주제를 이론적으로 상세히 다루고 있는 것이 ‘해석분’으로 유심론의 인식론적 고찰을 제시하고 있다. 해석분의 현시정의가 기신론의 핵심적인 이론을 밝히고 있는 부분이며, 불교의 기본철학인 유심론을 상세히 풀이하고 있다. 기신론에서 가장 중요한 개념은 ‘일심(一心)’이며 이 마음에서 일체의 현상이 나타나 보인다고 본다.

“그러므로 일체의 욕망과 사물과 관념, 한 마디로 우리가 생각을 품을 수 있는 모든 대상(三界)은 허위이며 오직 마음의 조작이다. 마음을 떠나면 감각과 사고의 대상이 없어진다(是故 三界虛僞 唯心所作 離心 則無六塵境界)”(이홍우, 1991: 111).

이 일심의 본질적 측면을 파악하는 일을 심진여문(心眞如門)이라 하고, 경험적 현상의 기원으로 파악하는 것을 심생멸문(心生滅門)이라 하여 일심이문(一心二門)의 이론체계를 구성하고 있다. 심진여문은 마음의 본질을 가리키는 것으로 우리의 언어와 개념, 현상을 초월한 세계이므로 ‘중관불교(中觀佛敎)’의 공(空) 사상을 계승하여 초경험적 측면을 다루고 있다.

심생멸문(心生滅門)은 분별과 형상이 없는 일심에서 경험세계의 구체적 현상이 나타나는 과정과, 인식의 주체와 대상으로의 분리가 일어나는 과정을 논한다. 이 문은 유식사상(唯識思想)을 계승하여 ‘아라야식(alaya識)’에서 일체의 현상을 지어내고 포섭한다고 본다. 일심(一心)은 주체와 대상의 분리 이전의 절대 공(空)의 자리인데 어떤 과정을 통해서 객관적 현상이 인식되는 것인가를 다루는 것이 심생멸문의 중심적 논제이다. 기신론은 모든 현상과 그것을 인식하는 주관의 분리의 원인을 ‘무명(無明)’이라고 천명한다. 일체의 생각과 그 대상은 무명을 원인으로 하여 생긴다(無明 能生 一切染法)(이홍우, 1991: 103).

이 무명을 기점으로 하여 현상이 인식되고 전개되는 과정을 9단으로 나누어 제시한다. 입의분에서 보듯이 기신론의 기본 관점은 ‘중생의 마음’이 현상과 본질을 포괄하는 일체의 근본이라고 보며 다만 중생은 무명 때문에 깨닫지 못하고 있을 뿐이라고 본다. 즉 ‘깨닫지 못함[不覺]’은 세가지 양상으로 나타나는데(불각의 이 세 양상은 불각과 별개의 것이 아니다) 첫째는 ‘무명의 발동’[無明業相]이다. 이것은 ‘깨닫지 못함’으로 말미암아 마음이 동요하는 것을 가리킨다. 이 마음의 동요를 ‘업(業)’이라고 부른다. 깨달은 상태는 마음이 동요하지 않는 상태이다. 둘째는 ‘인식주체의 성립’[能見相, 見相]이다. 마음이 동요함으로 말미암아 인식의 주체가 생기며, 마음의 동요가 없으면 인식의 주체도 없다. 셋째는 ‘인식 대상의 성립’(경계상, 현상)이다. 인식의 주체가 생김으로 말미암아 인식의 대상이 나타나며, 인식의 주체가 없으면 인식의 대상도 없다.

무명업상에서는 주관과 대상의 분리가 일어나지 않은 상태이다. 인식주체가 성립함으로써 비로소 대상이 나타난다는 이 주장이 유심론적 관점의 핵심이라 하겠다. 원효는 이상의 세 단계를 ‘인식의 대상’이라는 외적 계기(경계연 境界緣)로 말미암아 다시 ‘깨닫지 못함’의 여섯 가지 양상이 나타난다. 첫째는 ‘차별적 지각’[智相]이다. 인식의 대상이 나타남으로써 분별하는 작업이 인식주관에게 일어나는데, 원효는 이것은 아직 인간의 오감적 지각 단계를 말하는 것이 아니라 개인 무의식인 말나식의 단계로 보았다. 둘째는 ‘차별적 지각의 연속’[相續相]이다. 차별적 지각으로 말미암아 괴로움과 즐거움의 느낌이 교차되며 상념이 끊임없이 일어난다. 현대적 심리학의 입장에서는 기억과 회상등 정보처리 기능의 이 단계에 속한다고 볼 수 있다. 셋째는 ‘집착’[執取相]이다. 차별적 지각의 연속으로 말미암아 지각의 대상에 대한 호오(好惡), 그리고 그로 인한 괴로움과 즐거움에서 헤어나지 못하며 그것에 집착한다. 넷째는 ‘언어와 개념에 의한 계탁’[計名字相]이다. 그릇된 집착으로 말미암아 실체가 아닌 언어와 개념이 그 자체로서 진정한 의미를 가진다고 착각한다. 다섯째는 ‘행동’[起業相]이다. 공허한 언어와 개념의 사용으로 말미암아 그 의미를 추구하고 그것에 집착하면서 갖가지 행위를 한다. 여섯째는 ‘행위로 인한 괴로움의 유발’[業繫苦相]이다. 행위로 말미암아 그 결과를 겪게 되고 거기에 얽매이게 된다.

무명과 깨닫지 못함은 매우 유사 하지만 이를 구분해보면 일체의 상념과 그 대상은 무명을 원인으로 하여 생기며, 일체의 상념과 그 업상은 모두가 ‘깨닫지 못함’의 양상(불각상不覺相)이라는 것이다(이홍우, 1991: 103-104).

이상의 9상(九相)중 인식적 기능인 처음 5가지를 (1)업상(業相) - 업식(業識) (2)능견상(能見相) - 전식(轉識) (3)경계상(境界相) - 현식(現識) (4)지상(智相) - 지식(智識) (5)상속상(相續相) - 상속식(相續識) 으로 하여 인식의 기능체로 5가지 식을 제시하고 있다. 집취상과 계명자상은 인식보다는 정서적 심리작용에 가까우며, 기업상과 업계고상은 언행과 그에 따르는 결과를 가리키므로 역시 인식의 기능에는 속하지 않는다고 본다.

기신론의 세계관은 유심론을 식(識)체계에 바탕 하여 단계별로 상세하고 구체적으로 구성하고 있다. 그런데 인식론을 중추로 잡고 있기 때문에 이를 다시 감각기능과 사고기능, 무의식 기능으로 재구성 하는 것이 가능하며 이 문제는 융의 분석심리학과 의미 있는 비교고찰이 가능하다. 먼저 융의 심리 이론을 간략히 간추린 후 비교해 보겠다.

III. 융의 정신구조

프로이트가 처음 무의식의 존재와 중요성을 발견한 이래 정신분석과 인성 심리학에서 무의식의 의의와 역할은 점차 더 커지게 되었으며, 특히 융이 집단 무의식의 개념을 도입함으로써 그 지평은 심리학을 넘어 인류학, 종교학 등 문화 전반에 걸치는 새로운 세계관을 열게 되었다. 그리고 유식불교의 아라야식이론과의 유사점을 갖는 접합점이 되었다. 여기서는 융의 분석심리학에 의한 마음의 구조와 기능에 관한 이론의 개요를 간략히 요약하여 기신론의 아라야식이론과 비교하기 위한 기초 준비를 하고자 한다.

일상적 심리활동에서와 마찬가지로 융의 ‘분석심리학’ 에서도 가장 기본이 되고 출발점이 되는 개념은 ‘자아(自我, Ich)’이다. 자아 콤플렉스(Ich Komplex)는 정신활동의 주체이며, 과거 현재 미래를 잇는 정체성의 요건이다. 이 자아의 정신활동의

내용과 기능을 '의식(意識, das Bewusstsein)'이라 하여, 자아는 의식의 중심에 위치한다. 의식은 자아의 정신 활동 중 자아가 알고 있는 부분, 즉 자아에 의해 인지되는 정신 영역이다. 융은 의식을 외부세계에 관한 감각과 지각의 산물이라고 보았으며, 아주 어린 유아기에는 의식이 없는 무의식적 상황에 있으나 네살 전후로 하여 자아감각(sense of ego)이 발달한다고 보았다. 의식은 처음에는 자기의 신체와 존재에 대한 인식을 통해서 다음에는 기억에 의해서 형성되며, 차츰 정신적 기능의 분화로 사고, 감정, 감각, 직관 등 의식의 내용이 다양하고 풍부해진다.

의식은 정신이란 큰 세계의 극히 일부에 불과하다는 것이 분석 심리학의 입장이다. 정신 세계는 '무의식'이란 큰 바다이며, 의식은 그 중 작은 섬에 비유되고, 자아는 이 작은 섬의 중심에 불과하다. 즉 자아는 의식의 중심을 이루는 관념의 콤플렉스이며, 의식의 내용이며 동시에 의식이 형성되는 조건이다.

자아와 의식을 이해하는 일은 그 자체만으로는 불가능하다. 그를 둘러싼 무한한 심연인 '무의식(無意識 das Unbewusst)'에 대한 조명이 없이는 이루어질 수 없기 때문이다. 무의식이란 융에 의하면 우리가 가지고 있으면서 아직 모르고 있는 우리의 정신의 모든 것이다. 우리가 알고 있는 것 너머의 미지의 정신세계라고 하겠다. 따라서 지각할 수 있는 방법으로 자아와 의식에 연관되어 있지 않는 정신 내용이나 과정은 모두 무의식이다. 프로이드가 처음 알아냈듯이 사람들의 여러 가지 실수, 실언, 잊어버림, 노이로제 등 정신 장애의 증상, 공상과 꿈 등은 무의식의 기능을 보여준다(이부영, 1995: 41-48).

융은 무의식에 '개인무의식'과 '집단무의식'이라는 두 가지 층이 있다고 보았다. 개인 무의식은 한 개인의 생활체험과 관련되고 그 개인의 성격상의 특성을 이루는 것들이다. 그가 태어나서 살아오는 동안 겪은 경험 내용 가운데 도덕적 가치관 등 여러 가지 이유로 억압되어 잊혀진 것, 잠재적으로 지각되고 생각했던 것들이 그 내용을 형성한다.

무의식에는 이러한 개인성과는 무관한 인류보편의 내용을 갖는 경우가 있다. 이러한 내용은 태어날 때 이미 갖고 나오는 것으로 개인의 특성보다는 인류 공통의 보편성을 부여하는 요소들이다. 누구에게나 보편적으로 있다는 의미에서 집단적 무의식이라 했다. 이것은 인종이나 문화, 역사, 지리적 차이를 넘어서 인간의 가장

원초적인 행동유형을 나타내며, 신화와 종교의 원천을 이룬다고 본다.

무의식은 의식을 만들어내는 원천이며, 바다와 같이 무한한 가능성을 갖는 생명의 원천이며 창조적 에너지의 근원이다. 무의식은 의식에 의해 움직이는 객관이 아니라 자율성을 지닌 무한한 생명력이다. 무의식은 의식에게 미래의 가능성과 방향성을 제시하는 창조적 선도자이다. 이러한 기능은 예언, 텔레파시, 꿈에의 현몽 등으로 나타난다. 무의식의 또 다른 기능은 의식에 대한 보상기능(Kompensatorisch Funktion)으로, 의식에 결여된 것을 보충하는 역할을 하며, 그럼으로써 그 개체의 정신의 통합과 조화를 꾀한다(이부영, 1995: 49-54).

인간은 정신적인 존재이면서 동시에 사회적 동물이므로 자아는 집단 속의 구성원으로서 집단과의 관계를 맺게 된다. 자아가 집단 사회와 같은 외적 세계에 적응하는데 필요한 행동양식을 정형화한 것을 '페르조나(persona)'라 하는데 이단어의 원래 의미는 그리스시대 연극에서 쓰던 탈 또는 가면을 의미한다. 탈이 탈을 쓴 사람의 참 인격이 아닌 것처럼, 페르조나 는 진상(眞相)이 아닌 가상(假相)이란 뜻이 포함되어 있다. 이는 자아의 고유한 모습이 아니라 다른 사람과 사회에게 보이는 나를 더 중요시하며, 환경적 요구와 개인의 내적 조건성 사이에서의 타협이다. 페르조나 는 자아와 외부세계의 관계를 맺게 해주는 기능이며, 이것이 형성 안되면 사회적 관계성이 상실되어 도덕적 혼란이 야기되고 무의식적 충동에 사로잡히어 완고하고 무자비한 인격이 된다. 유아기에서 청소년기에 페르조나의 형성이 정상적으로 이루어지는 것이 중요하다.

외적 세계에 대한 페르조나적 인격 형성과 함께 무의식계를 포함한 내적세계에 적응하는 태도의 형성이 있게 된다. 이러한 내적 인격의 경우 '남성의 마음(Seele)'을 '아니마(Anima)', '여성의 마음(Geist)'을 아니무스(Animus)'로 구분한다. 페르조나를 통하여 자아는 외적 세계의 역할을 수행하듯이, 아니마와 아니무스를 통하여 자아는 무의식의 세계에로 눈을 돌릴 수 있게 된다. 다시 말해 아니마와 아니무스는 내적인격의 특성으로, 남성의 무의식 속에 있는 여성적 요소를 '아니마', 여성의 무의식속에 잠재해있는 남성적 요소를 '아니무스' 라고 한다고 간략히 말할 수 있다. 남성과 여성은 각각 그 성에 맞는 대리적 역할을 수행하는 인격을 형성하는데 이는 페르조나라 할 수 있으며, 이와 반대되는 내적 인격의 특성을 찾게되는 바,

이것이 보충됨으로써 하나의 개체로서 균형된 전인격(全人格)을 이루게 된다 “아니마와 아니무스는 인류가 조상 대대로 이성애 관해서 경험한 모든 것의 침전물이다”고 융은 말하였다. 아니마와 아니무스는 페르조나 와 대극의 관계에 있으며 서로 상보적인 관계에 있다. 페르조나가 더 강하여 자아가 페르조나에 완전히 동일시되면 자신의 내적인 마음의 상이 원초적이고 미분화된 상태로 남아 있게되어 인격적 성숙이 이루어지지 않게 된다. 그러므로 아니마, 아니무의 원형과 더불어 친숙해지고 그 영향에 맹목적으로 휩싸이지 않을 때 자기실현과 성숙의 발달이 가능해진다.

의식의 중심체인 자아는 무의식이란 거대한 바다의 극히 일부인 섬에 불과하므로 나의 정신세계 전체를 파악하고 통합한 전인격으로 성숙될 필요가 있다. 이를 위하여 무의식적 요소들을 하나씩 인지해 가는 의식화(Bewusstwerdung)의 과정이 있게 되며, 이 과정에서 제일 먼저 부닥치는 무의식의 내용이 ‘그림자(Schatten)’이다. 그림자는 어둠 속에 가려 잘 보이지 않는 자아의 일부인데, 자아콤플렉스의 부정적이고 억압된 측면으로 의식화되지 않고 미분화 상태로 남아 있는 면이라 하겠다. 자기 자신의 일부이면서 의식 되지 않은 무의식적 경향은 타인에게서 인식하기가 오히려 쉬운데 이것을 ‘투사(projection)’라 한다. 그림자가 외계의 대상에 투사되면, 그것은 미숙하고 미분화된 열등한 것이므로 부정적인 인상을 주어 자기가 수용하기 어렵게 된다. 그러나 우리 자아의식세계 바로 뒷면에 있는 그림자를 의식의 세계로 끌어들이는 의식화 작업이 필요하며, 외부세계로 투사된 그림자를 다시 자아로 되돌려 받는 작업이 요청된다. 자신 속의 그림자를 통합하는 과정을 통하여 자아의 의식세계가 확장되고 자기통찰이 가능해지며 점차 자기 실현의 단계를 올라갈 수 있게 된다.

그림자는 대체로 개인적 무의식의 특징을 나타내지만, 집단적 무의식인 ‘근원적인 유형(Archetype)’의 모습을 띄는 경우도 있다. ‘홍부와 놀부’, ‘콩쥐와 팥쥐’, 등 민간 설화에 흔히 등장하는 대극설화나 ‘카인과 아벨’ 등 종교적 선악의 유형 등은 ‘원형’의 예가 된다. 시간과 공간을 초월해서 모든 인간에게 보편적인 성격을 띠고 있는 집단적 무의식에 콤플렉스로 이루어진 상(像)이 원형이다. 신화적 성질이나 인류 보편적 상징 등은 정신의 심층에서 나오는 것으로, 인류전체 정신 생활에 결

정적으로 영향을 주는 본질적이고 지배적이며, 강력한 에너지를 갖는 특징이 있다. 원형은 그 자체는 구체적인 상이 없는 선형적 요인으로 여러 관념유형을 낼 수 있는 가능성이며 형(型, Form)이다. 이것이 내용을 갖춘 상으로 표상 되는 것은 의식화의 과정을 거쳐 인지 가능한 경험 현상의 자료로 구체화 될 때이다(이부영, 1995).

원형의 주제는 신화, 전설, 민담 등 모든 문화권에 있으며, 원형이 개인의 꿈이나 환상 또는 생활에 나타나면 특별한 영향이나 힘을 발휘한다. 개인으로 하여금 신성을 체험케 하거나 큰 감명을 받아 강력한 행동을 하게 한다. 창조적인 상상력의 원천으로 사상과 예술의 창조를 유발하는 등 창조적 힘의 비밀스런 원천으로 작용한다.

요약하면 원형은 단순한 지적 개념이 아니라 거대한 에너지를 동원할 수 있는 잠재능력이며, 시공간의 차이, 지리적 역사적 차이, 인종과 문화의 차이를 넘어서는 보편적인 인간성의 조건으로 집단적 무의식을 구성하는 집단적 콤플렉스라 하겠다. 한 개인이 그 의식을 통하여 원형을 조작하거나 만들어낼 수는 없다. 그것은 무의식의 밑바닥으로부터 그[자아]에게 오는 것이며, 그가 그것을 받아 의식화하고 구상화하여 다른 사람에게 전달하고 영향을 미치게 할 수 있을 뿐이다. 그러므로 원형의 이해는 한 개인의 이해를 넘어서인 인류전체의 정신 세계를 이해하는 기본틀이라 하겠다. 바로 이런 측면에서 유식불교가 제시하는 아라야식 의 세계관과 곧바로 연결 될 수 있는 가능성이 제시되기도 하였다.

IV. 식(識)체계와 정신구조

기신론 이전의 유식불교에서는 인식론의 입장에서 인식의 기능을 수행하는 식(識)의 구조를 여덟 단계로 나눠보고 있다. 즉 감각기능과 관련된 전5식(前五識: 眼識, 耳識, 鼻識, 舌識, 身識)과 지적 기능과 관련된 제6식, 개인의 주체적 연속성을 부여하는 제7식인 말나식(末那識), 그리고 근원적 존재성을 부여하는 제8식인 아라야식(阿賴耶識)이다(일지, 1992: 256). 이를 좀더 상술하면 다음과 같다.

(1) 전 5 식 : 외부로부터의 자극을 받아들이는 5근(五根)(眼, 耳, 鼻, 舌, 身)이 생성하는 정보를 처리하는 정신기능.

(2) 제 6 식 : 계산, 논리, 추리, 언어, 상상, 감정 등 사고와 정서의 기능.

(3) 제7식 말나식(末那識) : 나, 내 것, 나의 생각 이라 는 기능을 하는 작용으로 ‘나’라는 집착을 갖게 하는 식이다. 현재의 나 뿐 만 아니라 과거에서 미래에까지 계속되는 주체가 있다고 생각하며 집착한다. 특히 불교에서는 전생과 내생까지 포함하여 자기라고 집착하는 것이 이 말나식 이며, 율회의 주체라 할 수 있다. 다음의 아라야식 중에서 주체적 측면을 대상화하여 집착하는 것이다.

(4) 제8식 아라야식(阿賴耶識, 阿黎耶識) : 이는 기신론 에서 가장 중요한 식으로 “아라야식은 일체의 현상을 하나로 포섭하고 또한 이들을 모두 지어낸다”고 했으며 “본질적인 측면과 현상적인 측면이 하나도 아니고 둘도 아닌 결합이다”고 했다. 즉 아라야식을 일체현상의 기원이라고 보는 것이며, 세상의 모든 존재는 오직 아라야식 뿐 이라는 유식(唯識)론의 근본이다. 이런 점에서 기신론은 유식사상을 계승하고 있다. 우주 전체가 아라야식의 전변에 불과하며, 대상으로 나타나는 현상들은 실재가 아니고 아라야식의 대상화에 지나지 않는다.

유식불교의 8식 체계는 기신론의 식 체계와 명시적으로 일대일 대응이 되지 않는다. 즉 기신론 의 업식(業識), 전식(轉識), 현식(現識), 지식(智識), 상속식(相續識)이 8식 구조와 어떻게 관련이 되어 있는가는 옛날부터 많은 논란이 있었는데, 여기서는 원효의 ‘대승기신론 소와 별기’의 관점을 좇기로 하겠다. 원효는 업식, 전식, 현식을 제8식인 아라야식에 속한다고 보았으며, 지식은 제7식 말나식에 속한다고 하였다. 상속식은 전 5 식을 포함한 사고 활동을 일러 분리식(分離識) 또는 분별사식(分別事識) 또는 의식(意識) 이라 하였다. 말나식은 5감각 각각에 의존하지 않으나 상속식은 각각의 전 5식에 바탕 하여 분별함이 다르다.

이상에서 요약한 유식불교와 기신론의 식의 구조를 율이 주장하는 정신구조와 비교하면 대체로 다음과 같은 대응을 시도해볼 수 있다.

전5식과 제6식 - 상속식과 의식 - 의식

제7식 (말나식) - 지식 - 자아와 개인 무의식

제8식(아라야식) - 업식, 전식, 현식 - 무의식

물론 이와 같은 대응이 정확히 성립하는 것이 아닐 뿐만 아니라, 기신론의 식은 인식론적 체계이고 용의 정신구조는 심리학적 정신체계이기 때문에 각각의 개념이 담고자하는 의미와 사용 목적이 매우 다르다는 점을 지적하지 않을 수 없다. 그럼에도 불구하고 이들 개념의 구성체계는 유사점도 적지 않으므로 이들간의 관련성을 논하고 비교 고찰 하는 것은 의의가 있다 하겠다.

원효는 그의 ‘기신론소와 별기’에서 업식, 전식, 현식은 아라야식의 세밀한 분별로, 외계에 대상이 존재한다고 보는 일상적 인식 상황이 아님을 강조하였다(은정희, 1983: 298). 즉 주객미분(主客未分)의 미세한 상태에 있는 것이며 전식(轉識)의 주관은 밖을 향하여 있는 것이 아니며 대상에 의탁하지 않고 있다.

원효는 그의 소(疏)에서 ‘지상(智相)’은 칠식의 거친 모습의 시작이다. 알음알이가 있어 나(我)와 현상을 분별하므로 지상이라 한다. 칠식은 의식 안에서 나와 대상을 헤아리는 것이고, 마음 밖의 현상적인 일을 분별하고 계측하는 것은 아니라고 하였다.

이 지식의 단계에서 ‘나(我)’와 ‘나의 것(我所)’이란 분별이 시작되며 자아가 형성되어 ‘아치(我痴)’, ‘아견(我見)’, ‘아애(我愛)’, ‘아만(我慢)’의 네가지 번뇌가 나온다.

용의 정신구조와 비교하여 제7식은 ‘자아(自我)’ 콤플렉스에 대응한다고 보겠으며, 제6식 이하 의식과 감각활동의 중심체란 점에서 서로 일치하는 견해라고 보겠다. 그러나 ‘개인 무의식’의 경우 제7식과 제8식에 걸쳐 적용되는 측면이 있으므로 주의를 요한다 하겠다. ‘개인 무의식’은 특정 개인의 출생이후 경험된 것들이 의식에서 사라져 무의식에 침전된 것이다. 기신론에서는 개인의 경험이 제8식에 종자(種子)로써 쌓여 후생의 업을 이루는 반면 개인적 자아의 출현은 제7식에서 비롯되므로 ‘개인 무의식’은 7식과 8식에 걸쳐 있는 개념이 된다. 지식은 개인 무의식과 대응되지만 자아콤플렉스와는 다른 점이 있는데, 그것은 마음 밖의 현상적인 일을 분별하고 계측하는 것이 아니기 때문이다 이런 면에서는 자아콤플렉스 중 바깥 존재들에 대한 상대적 존재로서의 자아는 상속식(또는 제6식)에 속한다고 하겠으며, 의식의 주체로서의 자아는 지식에 속한다고 보겠다.

한편 용의 분석심리학에서 중요한 역할을 하는 ‘그림자’ ‘페르조나’ ‘아니마’ ‘아

니무스'의 개념은 기신론의 식 체계에서는 상응하는 개념이 없다고 하겠다. 이것은 오히려 기신론의 수행과 신심을 논하는 종교적 부분에서 구체적 심리현상의 예들로 등장한다. 선 수행 중에 나타나는 단정한 모습의 남녀의상이나 마귀의 유혹등은 이러한 관점에서 깊이 연구해볼 여지가 있다 하겠다.

좋은 자질을 갖추지 못한 중생의 경우에는 여러 악마와 이단과 귀신의 방해를 받는다. 수행을 위하여 앉아 있을 때 그 채방꾼들은 때로 무서운 형상으로 나타나기도 하고 때로는 고운 차림을 한 남자와 여자의 모습으로 나타나기도 한다. 그러나 그 모든 것들이 오직 마음이라는 것을 열심히 생각하면 눈에 보이는 것들이 사라지고 마침내 괴로움에서 벗어날 수 있다

분석심리학에서는 무의식에 있는 그림자, 아니마, 아니무스 등이 개인의 의식과 행동으로 어떻게 표출시키는가 또는 자아의 의식 영역으로 들어내는가에 관심을 두는 반면에 기신론에서는 이들을 악마의 유혹 또는 마음 깊숙히 숨어 있는 탐심 등의 나타남이라 보며, 좌선 등 조용한 관조의 상태에서 수행의 한 시험 과정으로 나타난 것으로 이들을 모두 환상에 불과하다고 본다는 점에서 상호 관점이 다르다고 하겠다.

기신론에서는 용의 '의식'에 해당하는 정신활동을 6개로 나눠 5개의 감각기능과 제6식으로 분류한 점이 다른데, 이것 또한 인식론과 분석심리의 목적하는 바가 다른 데에 기인하는 자연스런 차이라 하겠다. 기신론에서는 제8식에서 무명으로 주관과 객관의 분리가 시작되어 제7식에서 '자아'가 형성되어 제6식 단계에서 객관적 대상의 실재를 오인하고 '나'를 중심으로 하는 번뇌와 집착이 시작된다고 본다. 용은 주관과 객관의 분리 및 자아의 존재를 시발점으로 인정하고, 자아의 의식활동의 근저에 무의식이 있음을 발견하여 무의식에 들어 있는 자아의 그림자, 아니마 - 아니무스의 발견으로 점차 자아를 확충하여 자기실현으로 나아갈 수 있다고 본다. 그러나 이러한 차이에도 불구하고 용의 무의식과 기신론의 아라야식은 기본적인 유사성과 중요성을 갖고 있다. 이 점을 다음에서 논하겠다.

V. 아라야식과 무의식

불교의 유심론에서는 객관적 대상인 자연 현상까지도 근본은 마음에서 나온 것으로 보는데, 이를 인식론적 관점에서 철저히 규명한 것이 유식불교이다. 유식불교 이전의 중관불교에서는 자연 현상이 실재가 아님을 강조하는 공(空)의 철학을 주장하였는데 기신론은 이 공의 관점을 일심의 진여문에서 계승하고 있다. 한편 유식불교의 식 이론을 일심의 생멸문에서 자세히 논하며, 일심의 불생불멸적 본질의 측면과 생멸 하는 현상의 측면에서 종합하는 식으로 아라야식을 설정한다. 즉 기신론에서는 아라야식을 우주전체를 하나로 포섭하는 식으로 보았다.

이른바 생멸(현상)과 불생불멸(본질)의 두 측면이 하나도 아니고 둘도 아닌 결합으로 이를 ‘아라야식’이라 한다. 아라야식은 일체의 현상을 하나로 포섭하고, 또한 이들을 모두 지어낸다(所謂 不生不滅 與生滅和合 非一非異 名爲 阿黎耶識 能攝一切法 生一切法)(이홍우, 1991: 83).

원효는 인식의 미세한 과정인 업식, 전식, 현식(業識 轉識 現識)을 아라야식로 보아 일체현상이 포섭되고 만들어지는 전개과정으로 보았다. 첫째의 업식은 무명(無明) 때문에 마음에 움직임이 일어나는 최초의 식이며 아직 주관과 대상의 분리가 없는 상황이다. 둘째의 전식에서 주관이 처음으로 성립되는데 아직 대상이 없는 상황이므로 밖을 향하지 않은 잠재능력으로서의 주관이다. 셋째로 현식의 단계에서 비로소 대상의 현상이 나타나되 이 또한 주관에 의해서 인식 분별되지 않은 주객 미분화의 상황이다. 원효는 생멸(현상)이 아라야식에 결합되어 있다는 것을 이 세 가지 식으로 분화가 진행된 것으로 보았다. 그러므로 아라야식의 상황에서는 이 세계 일체 현상이 있더라도 의식에 의하여 인지된 상태가 아니란 점이다. 그러므로 아라야식에서는 개체로서의 자아가 없으며, 일체 현상의 기반이라고 볼 수 있다. 이를 비유하여 아라야식은 바다로, 칠식까지(5감각, 6식 말나식)를 파도로 보며 아라야식의 바다 가운데 자아의식과 의식되는 현상들이 파도처럼 생멸한다고 본다. 이는 옹의 경우 무의식의 세계가 자아와 의식을 산출하는 거대한 바다이면

서 의식되지 않은 정신세계란 점과 매우 유사하다. 둘 사이의 큰 차이는 아라야식이 인식되는 일체 현상의 모든 것의 근원인데 비하여, 용의 무의식은 심리적 정신 세계에 국한되었다는 점이다. 그러나 인식의 측면에서 보면 기신론과 용의 견해는 매우 유사하다고 보겠다. 앞에서 이미 언급한 바와 같이 무의식은 의식을 만들어 낸 원천으로 생명의 근원이며 창조적 에너지의 근본이다. 그것은 의식에게 미래에의 가능성과 방향성을 제시하는 창조적 선도자이다. 아라야식에서 ‘모든 것을 지어 낸다(生一切法)’고 말하는 일체는 심리적 측면 뿐만 아닌 자연 현상까지 포함한 모든 것이기 때문에 용의 무의식과 다른 것처럼 보이지만, 이점에 관한 기신론의 관점을 정확히 파악할 필요가 있다. 기신론에서는 칠식 이하의 의식활동이 파악하는 일체[자연 현상을 포함]가 잘못된 분별심에 의하여 마음바깥 세계가 실재하는 것으로 굳게 믿는 못깨침(不覺) 때문에 나타나는 환영에 불과하다고 본다. 즉 일반적으로 심리적 의식과 자연적 현상으로서의 분리는 칠식 이하의 분별망상에 바탕한 것이며, 주객미분의 아라야식의 입장에서는 그런 구분이 전혀 무의미하게 된다. 따라서 자아의 모체로서, 의식되는 세계를 넘어선 깊고 무한한 정신세계가 있음을 가리킨다는 점에서 상호 합치하는 관점이라 볼 수 있다.

유식불교의 아라야식설과 용의 무의식 이론 사이에 상호 대응되는 중요 개념으로 종자설(種子說)과 원형을 들 수 있다. 아라야식의 다른 말로 ‘장식(藏識)’이 있는데, 이는 과거의 일체의 경험이 식물의 종자처럼 아라야식에 갈무리 되어 있다가 적절한 인연을 만나면 결과를 초래한다는 의미이다. 즉 7식 이하의 모든 활동이 아라야식에 어떤 형태로든 갈무리된다는 것이다. 그래서 아라야식은 무시 이래의 경험을 저장하고 때가 되면 발현한다. 다시 말해 자아의 의식적 활동인 7전식의 행위가 아라야식에 종자를 형성하고, 아라야식은 이들 종자를 간직하고 지내다가 여러 조건이 성숙되면 7전식으로 다시 전개한다.

용의 분석심리학에서 의식세계 너머의 무한한 무의식 세계를 설정한 점이 유식 체계의 아라야식 설정과 일치하며, 의식적 활동을 결정하는 숨은 요인으로 ‘개인 무의식’과 ‘집단적 무의식’으로 파악한 용의 발견이 종자설과 대응된다고 보겠다. 다만 ‘개인 무의식’을 한 사람이 태어나서 경험해오던 것중 여러 가지 이유로 의식에 의해서 억압되거나 망각된 것으로 제한적 조건을 가한데 대하여 종자설에서는

현생의 모든 경험이[억압되거나 망각된 것 뿐만 아니라] 종자의 형태로 아라야식에 갈무리된다고 본점이 다르고, 또한 현생 뿐만 아니라 과거의 모든 생의 경험이 [이는 불교의 윤회설을 전제로 한다] 갈무리 되어 있다고 보는 점이 다르다. 이는 융의 ‘집단적 무의식’에서 시공간의 차이와 역사 지리적 차이, 인종과 문화의 차이를 넘어서 인류 보편의 ‘원형(Archetype)’의 존재를 종자설은 지지한다고 볼 수 있다. 즉 종자설에 의하면 인간은 아메바 이래의 모든 경험을 아라야식에 함장하고 있으며, 따라서 인간 보편적인 종자는 지상의 어느 개인에게나 신화, 민담, 전설, 꿈 등의 상징성으로 현현할 수 있음을 함축하기 때문이다. 좀더 구체적으로 유식학(唯識學)에서는 ‘공상종자(共相種子)’(정승석, 1995: 82) 라 하여 여러 사람(인류, 민족, 씨족 등)에게 공동으로 구성한 업이 만들어낸 종자가 아라야식에 함장 되어 발현될 경우 공통적인 상으로 나타날 수 있는 것이다.

아라야식과 무의식의 유사성에도 불구하고 다른점 도 있음을 인정하지 않을 수 없다. 예를 들면 무의식의 가장 중요한 기능은 보상기능(kompensatorische Funktion)이며 그 외에 예언, 텔레파시, 경고 기능 등이며, 꿈 신화 전설 등의 상징성을 중요 표현으로 삼는다. 기신론 에서는 이러한 긍정적인 것들조차 실은 속임수이므로 버려야 한다고 보고 있다.

아라야식 설은 인간의 인식론적 측면에서 개인의 존재와 인식, 실천윤리의 기반을 제시하여, 일체의 현상이 실재가 아닌 허위에 불과하고, 자아도 가상이며, 이러한 허상을 깨고 삶과 존재의 본질을 깨치는 것을 목표로 한다. 즉 아라야식에 함장된 일체의 종자를 허물어 버리고, 현식, 전식, 업식을 차례로 떨하여 일심(一心)의 본원으로 돌아감을 목표로 한다.

융의 분석심리에서는 의식의 좁은 섬에 국한된 자아를 확충하여 무의식에 숨겨 있는 ‘그림자’, ‘아니마 - 아니무스’ 등의 의식화 과정을 거쳐 자기실현으로 나아갈 수 있다고 본다. 아라야식의 입장에서는 좁은 자아의 집착을 해탈하기 위하여, 자아의 주관과 대상의 객관으로의 분리 자체가 허망한 망념에 바탕한 것을 인식하고 주객분리가 없는 일심의 본래 모습으로 나가는 것이 궁극적 목표가 된다. 둘다 의식의 한계성을 인정하고, ‘자아’ 에의 집착으로부터의 해방과 참된 자기실현의 방향을 제시한다는 점에서 무의식 이론과 아라야식 설은 동일 선상에 있다고 볼 수

있으나, 출발점과 현상에 대한 관점의 차이도 없지 않다.

VI. 결론 및 논의

현대의 과학 기술은 극도로 발달하여 물질의 미세한 소립자까지도 분석해내고 우주의 끝까지 계산하고 탐구할 정도에 이르렀건만 인간 사회는 점점 더 불안해지고 환경의 파괴와 오염은 인류의 존망 자체를 염려해야 할 상황까지 몰아가고 있다. 인간 각 개인의 평안과 행복이 증진되기는커녕 소외되고 파편화 된 비인간적 존재로 전락하여 말초적인 유희와 자기상실에 도취하는 군상이 늘어만 가고 있다. 이것은 말할 것도 없이 인간의 마음을 찾지 않고 물질만을 추구해온 근대 서구 기술중심의 사상이 초래한 결과라 하겠다. 마음은 있는지 없는지 알 수 없으므로 따로 떼어 놓고, 존재하는 것이 확실한 물질을 끝까지 추구하면 자연의 진리도 찾을 수 있고, 인간의 행복도 확보할 수 있다고 믿으면서 물질의 개발에만 몰두해온 결과를 오늘의 상황이 증거하고 있다. 이제 더 늦기 전에 물질 중심의 세계관을 타파하고 마음의 탐구으로 눈을 돌려야 하겠다.

불교는 마음의 종교라고 할 수 있을 만큼 마음에 대한 성찰을 깊이 해왔으며, 이 성찰을 통해서 심층의식, 심층심리의 깊은 곳까지 추구해 갔다. 모든 존재와 행위의 공성(空性)을 말한 부처님의 가르침에서 제행무상(諸行無常), 제법무아(諸法無我)를 논리화한 것은 언어와 논리의 궁극까지 도달한 변증법적 중관(中觀) 불교로서 불교의 공사상을 가장 극명하게 밝힌 것이었다. 이러한 중관사상을 계승하면서 인식론적 측면에서 일체의 존재와 현상이 오직 마음의 인식작용에서 비롯된 것이라고 주장하는 즉 오직 식(識)만이 있을 뿐 현상은 실재가 아니라는 유식론(唯識論)이 흥기 하였다.

초기 불교의 종교사상을 철학적 사상으로 조직화한 중관불교와 유식불교를 종합 지양하여 대승불교의 기본사상을 요약하고 그 근본의도를 명쾌하게 드러낸 ‘대승기신론’은 극동지역 불교의 교과서적 위치를 점해 왔었다. ‘기신론’의 주제 역시 마음이며, 이 마음의 본질적 측면을 중관불교의 공 사상에 따라 정리하고, 마음의

현상적 측면과 인식의 문제를 유식불교의 식 사상에 따라 상세히 논의하고 있다.

기신론의 인식론에서는 일상적 의식 활동에 속하는 전6식(前六識)과 더불어 무의식 세계에 속하는 제7식(말나식)과 제8식(아라야식)을 제시하고 있다. 오늘날 우리가 사용하는 의식과 무의식의 개념이 프로이트와 융에 의해서 20세기에 들어서 비로소 도입된 점을 생각할 때, 불교 및 기신론의 심리적 성찰은 실로 경탄할만하다.

융을 비롯한 분석심리학자들이 동양종교 특히 불교에 대하여 깊은 관심을 보이고, 정신분석학의 입장에서 불교사상을 고찰한 것은 자연스런 일이라 하겠다. 불교의 심층심리와 분석심리학의 무의식이 깊은 유사성이 있다는 점과, 불교가 자기마음의 성찰을 통한 고통으로부터의 해탈과 자기 완성 및 중생제도를 목표로 하는 것이 분석 심리학의 자아확충 및 자기 실현에 목표를 둔 점이 서로 합치하는 면이다.

본 논문에서는 이러한 유사점을 좀더 상세히 고찰하기 위하여 ‘아라야식’과 ‘개인무의식’ 및 ‘집단무의식’을 비교하여 보았다. ‘대승기신론’에서 아라야식은 “세계의 일체 현상을 하나로 포섭하고, 또한 이들을 모두 지어낸다”고 하여, 이 세계가 오직 식(識)으로만 이루어졌다는 유식론(唯識論)의 가장 핵심적 개념이다. 이는 정신 분석학에서 ‘무의식’이 끝을 알 수 없는 무한한 정신세계라고 본 점에서 아라야식에 대응하는 개념이라 하겠다. ‘집단무의식’이 인류보편의 거대한 바다로서 의식과 생명의 원천이며 창조적 에너지의 근원으로 본 것도 아라야식의 개념과 상응하는 측면이다. 그러나 아라야식은 인간의 정신세계 뿐만 아니라 시공간상의 모든 자연현상까지 포함하여 시방 삼계 일체의 본원이라고 본 점에서 융의 무의식보다 더 포괄적이다. 후자는 심리적 세계에 국한되었기 때문이다. 한편 무의식이 갖는 심리적 기능으로 의식에 대한 보상 기능의 중요성이 강조된 데 반하여 아라야식에서는 그러한 심리적 기능보다 인식론적 측면이 강조된 점이 다르다.

분석심리학의 주요 개념인 페르조나, 아니마 - 아니무스, 그림자 등에 상응하는 유식불교의 개념은 찾기 힘들다. 그러나, 집단적 무의식에서 시간과 공간을 초월하여 모든 인간에게 보편적 성격을 띠고 있는 콤플렉스로 이루어진 상(像) 즉 원형(原型)은 아라야식의 종자설(種子說)과 대응이 되는 개념이라 할 수 있다. 원형이 인류 보편의 근원적 상인데 비하여, ‘종자’는 원형은 물론이거니와 개인이 경험한

모든 과거(전생까지도 포함)의 업(業)이 씨앗처럼 아라야식에 함장되어 있다가 인연을 따라 새로운 업을 만드는 점이 다르다. 다시 말하면 원형은 인류공통의 특성이 강조되었고, 종자는 일체의 경험이 없어지지 않고 저장됨이 강조되었는데, 종자 중의 보편적 요소를 원형으로 파악하는 것도 가능한 해석이다.

본 연구에서는 기신론의 식체계(識體系)와 분석심리학의 정신구조를 아라야식과 무의식의 유사성과 차이점을 중심으로 살펴보았다. 이 방면의 연구는 좀더 세밀하고 광범위한 고찰을 계속 할 가치가 있다고 본다. 자아 콤플렉스와 제7식 말나식(또는 지식)의 비교도 심도 있는 작업이 필요하며, 윤회설과 종자설과 원형 이론을 규명할 필요도 있고, 존재에 관한 유식적 분류인 5위 100법 중 심리적 유형과 분석심리학의 정신구조를 자세히 검토하는 일, 유식불교와 기신론이 제시하는 실천윤리와 수행의 방법을 분석심리학의 자기 실현의 길과 비교하는 일 등 구체적으로 검토하는 작업은 많은 노력이 필요하다.

〈참 고 문 헌〉

- 다케무라 마키오, 정승석 역(1995). 유식의 구조. 서울: 민족사.
 박태원(1994). 대승기신론 사상연구(I). 서울: 민족사.
 마명저, 감산대사 주, 송찬우 역(1991). 대승기신론. 서울: 세계사.
 마명저, 진제 한역, 이홍우 주역(1991). 대승기신론. 서울: 경서원.
 오고산(1977). 대승기신론 강의. 보련각.
 용 C. G., 이은봉 역(1980). 종교와 심리학. 서울: 경문사.
 용 C. G., 이부영 역(1993). 인간과 무의식의 상징. 서울: 집문당.
 용 C. G., 이부영 역(1996). C.G.용의 회상, 꿈 그리고 사상. 서울: 집문당.
 은정희(1991). 대승기신론 소 별기 역주. 서울: 일지사.
 은정희(1983). 원효의 삼세 아라야식설. 철학 제19집, 봄, 한국 철학회.
 이기영(1991). 한국의 불교사상. 서울: 삼성출판사.
 이부영(1995). 분석심리학. 서울: 일조각.
 이부영(1995). 한국민담의 심층분석. 서울: 집문당

일지(1992). *중관불교와 유식불교*. 서울: 세계사.

임진부(1993). *기신론의 세계*. 서울: 창우사.

카마타 시게오 저, 장휘옥 역(1996). *대승기신론 이야기*. 서울: 장승.

太田久紀, 정병조역(1992). *불교의 심층심리*, 서울: 현음사.

Daquino G.(1980). *Religiosita e Psicoanalisi*, SEI Torino

Fromm E.(1971). *Psychoanalysis and Religion*, New Haven Yale Univ.

James W.(1945). *Le varie forme della coscienza religiosita*, traduz. Ferrari G. Fratelli Bocca,
Milano

Sealey J.(1985). *Religious Education Philosophical perspectives*, George Allen&Urwin Ltd.
London.