

# 自我同一性：問題의 性格과 그 接近模型

申 午 鉉

(慶 北 大)

## I. 問題性

인간에 관한 限 存在의 問題는 그 存在에 관한 인간의 인식으로부터 분리되어 생각될 수 없다는 것이 存在論과 認識論의 출발점이며 바로 그 때문에 플라톤은 存在와 인식을 상호 對應하는 단계적 현실성으로 把握했던 것이다<sup>1)</sup>.

<알려지지 않은 存在>나 <存在에 관한 알이 아닌 인식>은 다같이 무의미한 환상에 불과할 것이다. 그런데 인간에게 알려진다는 것은 언제나 어떤 개별적인 의식에 현전한다는 것이며 또 의식된다는 것은 의식된 것으로 스스로 확인하는 모종의 자기의식 관계를 전제로 하고서야 가능한 것이 이러한 구조야말로 어떠한 형태의 存在論이나 認識論도 넘어설 수 없는 根原的인 한계성이요 모든 存在論과 認識論이 成立되는 기본조건이다. 플라톤이 최고의 실재성을 갖고 있는 存在로 규정한 <이데아>는 다름아닌 人間의 이성에 照明된 것이며 영국 고전적 경험론자들에게는 存在란 결국 <아이디어>로 밖에 포착될 수 없는 것이었고 칸트의 인식론은 <인식의 가능조건이 대상成立의 가능조건과 동일하다><sup>2)</sup>고 결론짓지 않을 수 없었다. 또한 絕對者의 인식을 추구하려는 어거스틴과 데카르트는 다같이 自我存在의 자기확인에서부터 출발하지 않을 수 없었고 事態自體를 그 事態가 현시하는 대로 直觀하려는 현상학은 결국 의식의 존재를 추구하는 현상학적 존재론 또는 實存論의 分析論으로 귀착하지 않을 수 없었다. 뿐만 아니라 自然과의 合一을 窮極

1) 플라톤, “국가편” 509d6-511e5, 511e5-512a1, 512a1-518d1 참조.

의인 이상으로 하는 儒家나 佛家の 修道論도 心性이나 意識의 分析論에 基礎하고 있다는 것은 주지된 사실이다.

이와같이 존재는 결국 〈아이디어〉로서만이 그 의미와 개체성을 獲得하는 것이라면 이러한 假定에서부터 플라톤과 후서얼(Husserl)이 〈경이〉라고 경탄한 하나의 수수께끼가 그 모습을 드러낸다. 즉 〈아이디어〉가 어떻게 자신을 평가하여 그 현실성을 문제시 할 수 있겠는가? 하나의 〈아이디어〉가 그와 비교할 또 하나의 〈아이디어〉를 어떻게 생산하는 것이며 이 양자를 자기내에 包括하고 이들을 비교하는 第三者的 〈아이디어〉의 出處와 身分은 또 무엇이었는가? 적어도 물질적·기계적 세계속에서 이러한 관계는 상정될 수도 또 설명될 수도 없다. 여기에 자기관계 概念으로 등장하는 것이 〈마음〉, 〈영혼〉, 〈정신〉, 〈의식〉, 〈이성〉, 〈인격〉 등의 概念群이며 이들의 正체를 해명하려는 것이 철학의 根本과제인 바, 〈자아동일성〉의 문제이다. 비록 表面上으로는 소위 〈자아동일성(Personal identity 또는 Selfidentity)〉의 문제가 존 로크(John Locke)에서 정식으로 제기되었고, 그 후 현대 英美계통의 정신철학(philosophy of mind)에서 〈心身관계〉의 문제와 함께 본격적으로 논의되기 시작했다고 하지만, 其實 이 문제는 철학의 시작 이래 그 가장 중요한 문제로 취급되어 왔다고 해도 과언이 되지 않을 것이다. 전통적인 형이상학을 비판적으로 考察하는 현대 영미분석 철학이 전통적인 철학과 가장 깊은 유대를 갖고 있는 정신철학에서 이 자아동일성의 문제를 철학적 분석의 중심과제로 끌어들이는 것도 바로 이러한 연유에 기인한다 할 수 있겠다.

전통적인 형이상학이 이러한 존재를 현상계의 존재와 類推해서 정신적 實體로 把握한 것은, 先驗的 存在를 부인하는 현대 實證主義가 자아동일성의 기준을 身體的 同一性으로 把握하는 것과 좋은 대조를 이룬다. 현대 영미 철학계에서 이 자아동일성의 문제를 꾸준히 추구하고 있는 한 대표적인 철학자가 권위있는 철학사전의 〈자아동일성(Personal identity)〉<sup>3)</sup>이라는 항목아래 12페이지(이것은 통상적인 경우에 아마도 36 페이지에 해당하는 분량

2) 칸트, “순수이성비판” A 158 : B 197 참조.

3) Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*. (New York : Macmilan & The Free Press, 1967), Vol. VI, pp. 95-106 참조.

일 것이다)에 달하는 해설을 쓰면서 자아동일성의 문제를 既知의 인간에 대한 再確認(Reidentification)의 문제로 把握하고 있다는 것은 현대철학의 입장에서는 너무나 당연한 일이었으나 철학사 전체에 비추어 볼 때 이는 실로 놀라운 일이 아닐 수 없다. 스스로 소크라테스적인 방법에 의존한다고 자부하는 현대 論理實證主義가 플라톤이래의 전통적인 형이상학이 第一哲學으로 것처럼 오랫동안 굳어져 온 사실을 하나의 기적처럼 생각하고 있듯이, 우리는 현대의 <분석적 이상>이 어떻게 저 <신비> 4)를 것처럼 간단하게 일소에 부칠 수 있었던가를 또 하나의 기적으로 생각된다. 근자에 東西比較哲學의 입장에서 자아概念의 問題를 주제로 다룬 미국의 한 권위있는 철학잡지 5)에 실린 10여 편의 論文들도 根本적으로 저 실증주의적 환상에서 탈피하고 있지 못하다는 사실을 고려하여 우리는 여기에 다시 이 해묵은 문제를 제기하고자 한다.

자아동일성의 문제는 자아의 존재론적 신분(identity) 6)을 묻는 물음임에 틀림없다. 한 인간을 기타의 모든 존재와 구별되는 唯一한 存在로 규정할 수 있는 根據를 묻는 물음이기 때문이다. 그런데 우리가 그 존재론적 신분을 묻고 있는 존재의 概念이 <인간(man)>, <人格(person)>, <自我(self)> 등으로 多樣하게 把握되고 있기 때문에 이러한 물음에 대한 다양한 해설이 其實은 같은 문제에 대한 相異한 見解가 아니라 각기 다른문제에 대한 해답임에도 불구하고 각자 自家의 견해가 더 妥當하다고 주장하는데 이 물음이 안고 있는 또하나의 문제성이 있는 것이다. 7) 따라서 누구나 저 자아동일성의 문제를 논의할 때 먼저 자신이 묻고 있는 물음부터 분명히 제기하고 시작하지 않으면 안된다. 우리가 여기서 묻고자 하는 것은 우선 이미 그 身分이 確定된 自我나 人格의 <發見(Discovery)>이나 確認(Identification) 또는 再確認(Reidentification)과 그 <正當化(Justification)>의 문제가 8) 아니라 自我存在의 構成(Constitution) 9)이다. 우리의 과제는 이를테면 법조문

4) Gabriel Marcel의 <문제>와 <신비>를 대조시킨 것과 비교할 것.

5) *The Monist*, Vol. 61, No.1 (January 1978), *Conceptions of the Self: East & West*.

6) <동일성(identity)>이란 개념은 <확인한다>(identify)는 동사의 명사형인 <確認(identification)> 의미를 갖는 동시에 <주체성>, <신분>, <정체>, <본성>의 의미도 내포하는 애매한 개념이다.

의 해석에 관한 시비가 아니라 모든 법의 법적 기초가 될 憲法(Constitution)을 起草하는 작업에 비유할 수 있다. 즉, 自我存在를 確認(Identify)하기에 앞서 바로 이 存在의 신분과 정체(Identity)를 露出시키려는 것이다. 자아를 確認하기에 必要하고도 충분한 조건이나 기준을 제시하려는 대신, <인간>이라고 불리우는 實在性(Reality)가운데 과연 어떠한 側面이 自我를 構成하고 있는 가를 素措하려는 것이 우리의 의도이다. 뿐만 아니라 우리는 <시간의 변화에도 불구하고 동일성과 연속성을 보유하는 자아가 存在하는가>를 묻지 않고 바로 이 <동일성>이라는 存在方法으로만 實存하는 唯一한 存在가 自我임을 드러내 보이교자 한다. 10)

일반적으로 의식·심리·정신 현상에 11) 관한 인식이 문제될 때 一人稱의 立場과 三人稱的 立場을 對立시키고 전자에 모종의 특전적 지위를 인정하는 것이 상례로 되어 있다. 12) 즉 타인의 의식 현상을 인식하기 위해서는 인식주관과 대상을 매개하는 중간과정이 必要하고, 따라서 이러한 인식은 증거를 수반하지 않으면 정당화 될 수 없는 반면에, <자기자신의 현재 의식상태>에 대한 인식은 바로 자기인식이기 때문에 아무런 매개과정이 必要하지 않고 따라서 이러한 인식은 하등의 정당화를 必要로 하지 않는다는 것이다. 이제 이러한 구별을 자아동일성의 문제에 관련시킨다면 동일성의 문제를 확인이나 재확인 문제로 把握하는 실증주의적 接近方法은 三人稱的 立場에 분류할 수 있겠고, 여기서 우리가 제외하는 선험적 方法論<sup>13)</sup>은 一人稱的 立場에

7) 앞서 언급한 철학사전에서 A. C. Danto가 기고한 "Persons" 항을 참조할 것. 이는 T. Penelhum의 "Personal Identity" 기사와 좋은 대조가 된다.

8) W. Salmon, *Logic* (Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall, 1963), PP. 10 ~ 14 참조.

9) "Constitution"이 구성활동과 동시에 구성원리(즉 헌법)의 의미를 가지는 兩意的 개념임을 주의할 필요가 있다.

10) M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Tübingen : Neske, 1957), PP. 13 - 34 참조.

11) <의식현상>, <심리현상>, <정신현상>은 서로 구별하기 어렵게 쓰여지고 있기 때문에 이를 총칭해서 언급한 것이며 앞으로는 편의상 어느 하나에만 언급한다.

12) "Epistemic privilege" 또는 "Privileged access"라고 통칭된다.

13) <선험적> 또는 <선험적 방법론>이란 정의를 요하는 개념이지만 지면관계상 생략한 채 사용한다.

귀속시킬 수 있을 것 같다. 그러나 우리는 자기 자신의 自我存在에 대해서도 第三者의 一客觀的 태도를 취할 수 있는 반면에 他者의 自我에 대해서도 主體性의 입장을 취할 수 있다. 그리고 이러한 선형적 주체성의 입장에서 인간 의식의 구조를 분석·해명하는 방법이 어떻게 普遍妥當性을 확보할 수 있는가 하는 문제는 바로 현상학의 방법론적 타당성의 문제와 직결되기 때문에 우리의 논의에서 제외하고자 한다.

자아동일성의 문제를 個體確認의 문제로 把握할 때 이는 곧 개체 확인에 必要하고도 충분한 基準(Criteria)을 제시하는 문제로 귀착되는 것이 사실이지만 자아동일성의 문제를 자아구성의 문제로 해명하려는 우리의 현상학적 방법론도 기준제시의 문제와 전혀 무관한 것이 아님을 주의할 必要가 있다. 설사 제 3자적 입장에서 한 인간의 정체성을 확인했다 하더라도 그가 사고하며 행동하는 人格의 存在로서 온전한 인간인가 아닌가 하는 문제는 未決인 채로 남아 있는 셈이다. 사고와 행동을 떠나서 인간의 개체성을 규정하는 것이 무의미한 일이라면 과연 무엇이 하나의 온전한 인격, 즉 自己存在를 構成하는가 하는 문제는 단순한 형이상학적 관심의 테두리를 벗어나 도덕적, 법적, 정치적, 종교적, 정신병리학적인 실천의 차원에서도 매우 중요한 의미를 갖는다. 도덕적, 법적인 책임의 문제는 勿論이고 정치적 권리의 소유자로서의 資格의 문제나 종교적 信仰의 건전성의 문제 및 정신건강 상태를 진단하는 문제들이 모두 자기존재의 기준문제와 密接하게 관련되어 있다. 그리하여 우리는 여기서 자아동일성을 構成하는 기준을 제시함으로써 〈인간〉이나 〈主體性〉의 概念과 密着되어 있는 〈自由〉, 〈人格〉, 〈行爲〉, 건전성(Sanity) 및 誠實性(Authenticity)의 概念들과 그 부정성인 〈자아상실〉 〈자기소외〉, 〈정신분열〉, 〈變態意識〉(Altered states of consciousness)<sup>14)</sup> 등의 概念들을 구별하는 데 기여하고자 한다.

현대 영미철학계에서는 자아동일성의 문제를 논의할 때 대체로 로크와 흄에서 시작하지만 우리는 여기에서 데카르트까지 소급하고자 한다. 왜냐하면

---

14) 꿈, 환각, 최면, 취기 등의 이상적인 정신상태, 이러한 변태의식에 관한 연구에 대해서는 Charles T. Tart, ed., *Altered States of Consciousness* Garden City, New York : Anchor Books, 1972 참조.

로크는 철학사의 상식과는 달리 분명히 데카르트주의자이고 흄의 철학은 주로 반대카르트주의라는 데에 그 철학사적 의미를 갖기 때문이다. 더 나아가서 데카르트 이후 서양철학은 직접·간접 및 긍정·부정적으로 데카르트와 관계하고 있을 뿐만 아니라 <데카르트주의>로 규정할 수 있는 대륙의 합리론 (Descartes, Leibnitz), 英國古典의 經驗論 (Locke, Berkeley), 獨逸古典의 觀念論 (Kant, Fichte, Hegel), 現象學 (Brentano, Husserl) 및 實存啓學 (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty) 등의 구라과철학主流가 自我의 問題를 철학적 탐구의 中心으로, 아니면 적어도 그 出發點으로 삼고 있다고 볼 수 있기 때문이다. 그러나 자아동일성의 概念에 관한 역사적 개관을 목표로 하는 것이 아니라 유형론적 분석(Typological analysis)을 통하여 자아概念의 最適正模型(Paradeigma : Paradigm)을 설정하는 것을 목적으로 하는 우리의 시도는 자연히 거시적 觀點에서 철학사를 照明하는 方式을 취할 수 밖에 없다.

## 1. 데카르트주의와 그 批判

### Paradigm 1. 데카르트의 實體論(Substantialism)

데카르트는 모든 학문의 절대적인 출발점이 될 아르키메데스적인 一點으로 <Cogito, ergo sum>을 확보했거니와 이는 바로 自我의 存在를 사유로 特徵지우고 있는 셈이다. 《방법서설》第4部에서 데카르트는 사유가 자기존재의 必要充分條件임을, 卽 사유와 존재가 同時·同延의인 同値임을 분명히 규정하고 있다.

<나는 사고하는 한에 있어서만 존재하고 잠시라도 사고를 중단하면 나의 存在도 중단된다.><sup>15)</sup> 뿐만 아니라 데카르트가 의미하는 사고란 우리가 간헐적으로 수행하는 논리적 사고가 아니라 <의심하고 이해하며, 긍정

15) Descartes : *Philosophical Writings*, selected & translated by Norman Kemp Smith (New York : The Modern Library, 1958), P. 119 (이하 *Descartes*로 약칭).

하고 부정하며, 의욕하고, 의욕을 억제하며, 또한 상상하고 감각하며>16) <약간의 사물에 관해서 알고 있지만 많은 것에 無知하고, 때로는 사랑하고 때로는 미워하는>17) 인간의 의식활동 전체를 통칭하는 것이다.

따라서 <Ego cogito, ergo sum, sive existo>는 自己存在가 意識存在임을 규정하고 있는 것으로 해석되어야 한다. 이와같이 나의 존재가 의식존재라면 自我를 사고하는 또는 의식하는 事物(Res Cogitans: une chose qui pense: a thinking thing)로 규정했다고 해서 데카르트를 實體主義者라고 지나치게 비난할 必要는 없을 것 같다. 勿論 데카르트는 사고하는 존재로서 自我를 <영혼(Anima: l'âme)이나 <정신(Mens: l'esprit)>이라 부르고 이를 신체의 존재와는 獨立된 존재로 把握하고 있다는 點에서 實體主義者이기는 하지만 이러한 규정은 方法論的 觀點에서 내려진 것이고 그것도 전과정 중의 한 단계에서 내린 잠정적인 결론에 불과하다는 것을 주의해야 한다. 자아를 의식존재로 규정한 데카르트의 논거를 좀 더 자세히 고찰해 보자.

<나는 생각한다(또는 의심한다). 그러므로 나는 존재한다>고 할 때 <나는 생각한다>는 것은 무엇을 의미하는가? 생각속에 감각도 포함되어 있다면 인간이 동물과 구별되는 점이 무엇이겠는가? 원숭이나 침팬지 같은 동물은 분명히 감각하고 추리하며 의심하고 상상하는 사고작용을 수행할 수 있다. 인간만이 자아존재일 수 있고 자아존재의 본질이 코키토18)에 있다면 어떤 의미에서 코키토가 자아동일성의 기준이 된단 말인가? <존재한다>는 것과 같은 의미에서 <사고한다>는 것은 존재가 지속되는 한 사고는 未完成의 상태로 진행되고 있다는 뜻이다. 존재에 관해서 회의하는 자는 자신의 존재근거를 자기밖에 갖고 있는 不完全者가 아닐 수 없다. 왜냐하면,

만약 내가 여타의 모든 존재로부터 獨立해 있고 스스로 나의 존재의 作者라면 나는 결코 회의에 빠지거나 나 자신 以外 다른 어떤 것에 대한 욕망을

16) *Ibid.*, P. 186.

17) *Ibid.*, P. 193.

18) "Cogito"가 넓은 의미의 의식활동 전반을 지칭하기 때문에 우리는 원어 그대로 <코기토>라고 표기한다.

향유할 하등의 이유가 없다. 즉 아무것도 나에게서는 결여된 것이 없어야 할 것이다. 그리하여 나는 내가 생각할 수 있는 모든 完全함을 나 자신에게 부여하여 마침내 神이 되고 말 것이기 19)

때문이다. 나는 나의 존재근거를 결여하고 있기 때문에 내가 존재하는 限나의 존재를 문제시 하지 않을 수 없다.

자신의 존재를 추구하면서 존재하고, 존재하는 한 자신의 존재근거(삶의 이유)를 묻지 않을 수 없는 존재, 그것이 바로 자아존재일 수 있는 것이다. 그리고 하나의 자아는 자신의 존재를 모색하며, 投企하는 그만큼 자기존재를 확보하는 것이며 이러한 존재는 존재탐구(사유=회의)와 同時・同延의(Spatio-temporal identity) 20) 인 한에 있어서만 자기동일성을 확보하게 된다

이러한 데카르트의 견해는 철학전문가들에 의해서 엄청나게 왜곡되고 부당하게 비판을 받아왔다. 논리실증주의 전통에서는 아마도 라일(Gilbert Ryle)이 그 전형적인 人物일 것이다. 그의 主著〈마음이란 무엇인가?(The Concept of Mind, 1948)〉는 정녕 〈反데카르트주의 마니페스토우〉로 간주될 수 있을만큼 시종일관 데카르트의 정신철학에 대한 신랄하고 야비한 질책과 야유로 가득차 있다. 〈機械속의 유명에 관한 도그마〉, 〈범주 착오〉, 〈의지의 神話〉, 〈擬似機械論〉 등의 가시둔힌 풍자는 전혀 근거 없는 것은 아니라 하더라도 인간존재와 정신현상에 관한 데카르트의 참으로 탁월한 통찰을 너무나 과소평가 하고 있다는 點에서 라일 자신은 勿論 그와 유사한 기교를 휘두르는 논리실증주의나 행동주의 아류들의 비평은 평형을 잃은 것이라 생각하지 않을 수 없다. 예컨대, 〈명상〉에 국한시켜 보더라도 데카르트는 방법론적 관점에서 문제를 단계적으로 해명해 가는 方便으로 먼저 의심의 여지없이 확실한 자기의식의 핵심을 구축하고 21) 그 다음에 차례로 神의 존재, 物質의 존재를 증명하면서, 마지막으로 身體와 정신의 統一을,

19) Descartes, P. 207

20) 양자가 발생하는 시간이 같고 그 외연이 동일하다는 뜻이다.

이것은 결국 시・공적 동일성을 의미할 것이며, 시・공적 동일성은 또한 개체화(Individuation)의 최고원리이기도 하다.

21) Descartes, P. 182 참조.



## □ 申午鉉

〈전체적 자아〉<sup>22)</sup> 〈인간의 본성〉<sup>23)</sup>, 〈진정한 인간〉<sup>24)</sup> 등으로 把握하고 있다

우리는 여기에서 데카르트 自我論에 관한 우리의 비판을 제시하거나 또는 데카르트에 관한 기존하는 비판들을 비판적으로 검토할 자리가 없기 때문에 다만 데카르트의 정신적실체나 心・身二元論에 맹목적이고 表皮的인 反應을 보이는 일을 삼가할 必要가 있다는 제언을 남기면서 지나가고자 한다.

또 한편으로는 데카르트 계승자들도 지나치게 데카르트 自我論을 가볍게 다루고 있다는 인상을 주고 있다. 후서열은 데카르트의 방법적 회의가 中途而廢하고 있음을 아쉬워 하며, 하이데거는 데카르트의 自我存在가 공허한 이름 뿐임을 못마땅하게 생각하고 있고, 사르트르는 데카르트의 코키토가 존재론적 지평을 상실한채, 인식론적 차원에 머물고 있음을 비난하며, 멜로・뵈티(Merleau-Ponty)는 데카르트의 정신이 신체로부터 소외된 것을 한탄하고 있다. 이러한 주장들도 勿論 그 나름의 정당성을 갖고 있는 것이 사실이나 이들 모두가 데카르트를 그 전체성과 깊이에서 이해하는 데 失敗했다고 보지 않을 수 없다. 왜냐하면 〈코키토 에르고 슝〉은 사유와 존재의 동일성을 선언하는 것이며, 이는 바로 후서열의 〈에포케〉를 넘어서 하이데거・사르트르・멜로-뵈티의 〈실존〉에 연결되어 있기 때문이다. 〈사유와 존재의 동일성〉이야말로 파르메니데스(Parmenides)에서 플라톤을 건너 현대 실존주의에 이르는 서양철학의 가장 어려운 概念이요 또한 가장 위대한 발견이라 불러 마땅할 것이다. 현상학(순수현상학)과 실존철학(현상학적 존재론 또는 존재론적 현상학)의 根本問題와 根本概念은 이미 데카르트의 自我論속에 분명하게 予見되어 있다.

### Paradigm 2. 로크의 意識存在說

로크는 〈자아동일성(Personal identity)〉의 標題下에 自我의 문제를 취급한 최초의 철학자라고 추측된다. 그만큼 자아동일성의 문제를 다루는 많은 철학자들이 로크의 理論에 관해서 贊・反의 의견을 피력한 바 있지만 모두가 핵심을 벗어나 있다. 즉 로크가 〈인간(man)〉과 〈自我(Person of

22) *Ibid.*, P. 240.

23) *Ibid.*, P. 250.

24) *Ibid.*, P. 128.

Self》를 구별하는 데 자아문제의 焦點을 맞추어 自我의 構成要因을 意識即 自己 意識에서 찾는 참뜻을 아무도 올바르게 옴미하고 평가하지 못한것 같다. 거의 모든 비판이 로크의 〈의식〉을 〈記憶〉이라고만 해석하는 데에서 결정적인 착오를 범하고 있다. 이것은 아마도 로크가 데카르트주의자일 가능성을 처음부터 完全히 배제한 상상력의 빈곤에 기인하리라고 생각된다. 로크의 자아론에 관한 代表的인 비판가로 정평이 내려 있는 철학자들, 예컨대 버틀러(Joseph Butler), 라이드(Thomas Reid), 슈메이커(Sydney Shoemaker), 플루(Antony Flew)<sup>25)</sup> 등 모두가 동일한 과오를 범하고 있으며 이러한 과오는 부분적인 착오가 아니라 一大錯誤, 라일의 表現을 빌면 〈범주착오(Category mistake)〉에 해당하기 때문에 우리는 여기에서 이 모든 기성비판을 完全히 無視한 채 전혀 새로운 해석을 시도하지 않을 수 없다.

로크가 人間의 동일성을 확인하는 기준을 身體的 同一性이라고 이해하고 있음은 의심할 여지가 없다.

나의 생각으로는 대부분의 사람들이 인간이라고 생각하는 존재는 사고하는 또는 이성적인 존재만이 아니라 그와 함께 一定한 형상을 가진 신체도 포함되어 있다. 그렇다면 갑작스레 몰라볼 정도로 변하지 않고 繼起的으로 동일성을 확보하는 신체가 동일성을 보유하고 있는 精神과 결합하여 동일한 인간은 構成한다.<sup>26)</sup>

이 분명한 구절과 앵무새에 관한 에피소드<sup>27)</sup>를 읽고도 로크가 〈인간〉의 동일성의 기준을 기억에만 찾고 신체적 기준을 完全히 무시하고 있다고 불평한다면 그것은 정녕 정신착란으로 밖에 볼 수 없을 것이다. 우리는 로크

25) Joseph Butler, *The Analogy of Religion* (1736). 부록 제1, John Perry, ed., *Personal Identity* (Berkeley, California: University of California Press, 1975), pp. 99~105에 전제(이하 P. I로 약칭); Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), P. I, pp. 107~118; Sydney Shoemaker, "Personal Identity and Memory", in P. I, pp. 119~134; Antony Flew, "Locke and the Problem of Personal Identity," *Philosophy* Vol. 26 (January 1951), pp. 53~68 참조.

26) John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Ch. 27, sec. 8 (P. I, pp. 39).

27) P. I, pp. 38~39 참조.

□ 申午鉞

가 〈인간〉과 〈인격〉을 구별한 것이 부당하다고 반박할 수 있지만 로크 자신이 이러한 구별의 恣意性을 인정하고, 모종의 約定的 定義(Stipulative definition)로 〈人格〉概念을 構成한 것을 그것이 그대로 〈人間〉概念에 적용되어야 마땅하다고 주장해서는 안된다. 그런데 모든 비판이 바로 이러한 과오를 범하고 있는 것이 아닌가.

로크는 人格 또는 自我를 다음과 같이 정의하고 있다. 즉 人格은.

理性과 反省의 能力이 있는 사고하는 知的 存在, 自己自身을 자기자신으로 간주하고, 시간과 장소의 변경에도 불구하고 동일성을 유지하는 사고하는 存在이며, 이는 사고작용과 不可分的이며, 사고작용을 必須로 하는 意에 의해서만 可能하다. 왜냐하면 지각한다는 事實을 지각하지 않은 채로 아무도 아무것도 知覺할 수 없겠기 때문이다. 우리가 무엇을 보고, 듣고, 냄새 맡고, 맛보고, 감촉하고, 명상하고, 의욕할 때 우리는 우리의 그러한 의식활동을 알고 있다. 따라서 언제나 이러한 우리의 현재 감각과 지각에 의해서 각자는 자기자신에게 自我로 存在하며, 동일한 자아가 동일한 또는 相異한 實體속에 存續하는가 하는 문제는 고려할 必要가 없다. 28)

따라서 인격의 동일성은 物質的 實體(身體)나 精神的 實體(영혼)의 동일성과는 아무런 관계없이 오직 의식의 동일성에 달려 있다. 왜냐하면,

의식은 언제나 사고를 동반하기 때문에 의식만이 각자를 자기 자신이라고 부르는 자아존재가 되게 하며, 그리하여 각자를 여타의 모든 사고하는 존재로부터 구별하는 여기에서만 人格同一性 即 이성적 존재의 동일성(Sameness)이 成立되며 이러한 의식이 어떠한 과거의 사고나 행동에 소급하여 연장될 수 있는 만큼 그 人格의 동일성이 연장된다. 29)

여기에 우리는 로크의 自我論이 데카르트의 전통속에 있으면서도 일보전진하고 있는 면목을 대할 수 있다. 即 自我를 단순하게 精神的 實體로 규정하지 않고 그렇다고 이 다음에 간단하게 언급할 흄(Hume)式 현상론의 경우처럼 一聯의 정신작용으로 환원시키지 않은 채로 第三의 可能性을 予見하

28) *Ibid.* 강조는 첨가된 것임.

29) *Ibid.*

고 있는데 로크의 탁월한 창의성이 발견된다. 로크는 第三의 存在 方式을 自己意識으로 파악하고 있거니와 모든 비평이 이 點을 간과하고 자기의식을 단순한 기억작용 정도로 잘못 해석하여 이를 다시 人格이 아니라 로크 자신이 그와는 판이하게 다른 概念으로 간주하는 <인간>에게 작용시켜 마치 로크가 정신박약자라도 되는것 처럼 조롱하고 있는 사실은 참으로 놀라운 일이 아닐 수 없다. 우리의 해석이 정당하다는 것은 앞서 인용한 <人格> 및 <人格 同一性>의 정의에서 이미 명백하게 시사되어있으며 지면의 제약으로 일일이 인용할 수 없지만, (1)로크가 자아동일성의 기준으로 <의식>에 언급할 때, <현재의 감각>, <현재의 지각>, <현재의 상념(thought)>, <현재의 행동><sup>30)</sup> 등과 같이 현재를 강조하고 있으며, (2) 동일한 의식이 미치는 범위를 과거에 제한하지 않고 미래에까지(Actions past or to come) 확장하고 있고,<sup>31)</sup> <인격> 이란 概念이 자신의 人生을 스스로의 것으로 同化(Appropriation)하고 자신의 삶에 애착과 관심을 갖는 자기동일성의 概念임을 강조하는 데서<sup>32)</sup> 더욱 분명하다. 극단적으로 말하면 자기의식이라는 의미에서 자아동일성의 概念은 사르트르의 <對自存在> 概念에, 그리고 자기존재에 대한 관심이라는 뜻에서 자기동일성의 概念은 하이데거의 <存在의 관심(Sorge)>에 비유할 수 있다. 따라서 우리는 로크의 의식존재론을 다음에 논의할 사르트르·하이데거의 현상학적 존재론의 선구적 파라다임을로 규정하는 바이다.

### Paradigm 3. 흄의 現象論

흄도 자아동일성의 문제를 데카르트적 이원론의 입장에 서서 <마음>의 동일성이라는 관점에서 考察하고 있다는 점에 착안하여 우리는 그의 자아론을 데카르트주의 제보속에 귀속시킨다. 흄은 자아의 동일성은, 타인은 물론 식물이나 동물 심지어는 物體의 동일성과 마찬가지로 유사성과 인접성 및 인과성의 觀念에 의존하여 상상력이 날조한 허구에 불과하다고 생각한다. 우리의 마음이 지각 또는 관찰하는 것은 서로 단결되고 獨立된 지각의 단편 뿐인 것을 그들 가

30) *Ibid.*, PP. 39, 40.

31) *Ibid.*, PP. 40-41 참조.

32) *Ibid.*, PP. 40-41, 50-51 참조.

□ 申午鉉

운데 존재하는 유사성이나 인접성 때문에 이들이 동일성을 유지하고 있는 것으로 착각하고 있는 것이다. 따라서 자아는 〈상호계기적인 지각에 불과한 마음〉<sup>33)</sup> 속에 일어나고 있는 〈서로 다른 지각들의 한다발이나 집합에 불과하다〉<sup>34)</sup> 즉 자아는 실재가 아니라 허구일 뿐이라는 것이다.

흄의 이와같은 사이비 래디컬리즘은 분석적 이성에게는 多少 매력적으로 어필할런지 모르지만 진실한 상식인의 일상적 체험에는 낯선 것이고 방법론적인 철학적 사고에는 공허하고 빈약하다는 비난을 면키 어려울 것이다. 흄의 래디컬리즘의 사이비성은 그의 문제제기에 역연히 들여다 보인다. 즉 그는 〈人性論〉에서 自我 同一性의 문제를 제기하면서 다음과 같이 선언하고 있다.

數(多様性)와 單一性(Unity)은 둘다 同一性의 關係와는 兩立할 수 없기 때문에 동일성은 이 양자와는 다른 그 무엇에 놓여 있어야 한다. 그러나 其實 이것이 절대로 불가능하다는 것은 一見에 알 수 있다. 單一성과 數(Number) 사이에 여하한 매개가 存在할 수 없는 것은 마치 存在와 非存在 사이에 第三者가 있을 수 없는 것과 마찬가지로 이치이다.<sup>35)</sup>

이것을 풀어서 설명하면 모든 존재는 一者이거나 多者인데, 一者이면서 多者이어야만 하는 同一性의 概念은 자기모순이라는 뜻이다. 동일성이란 일정한 시간에 포착된 어떤 존재가 시간의 경과후에도 자기동일성을 확보하고 있다는 존재관계임은 事實이다. 그러나 동일성의 이러한 概念이 단일성과 다양성의 모순관계를 부당하게 화해시킨 것으로 把握하는 것은 明白한 착오이다. 이는 Penelhum 이 지적한 바와 같이<sup>36)</sup> 흄이 동일성의 두가지 의미를 혼동한 데 기인한다. 〈비교적 의미〉에서 동일성은 동시적인 두 개의 사물에 적용될 경우 〈유사하다〉는 뜻이요 시간의 변화 중에 있는 동일한 사물의 두 국면에 적용할 때 〈변화가 없음〉을 의미한다. 이런 의미에서는 同一성과 變化(多様性)는 분명히 矛盾關係에 있다. 그러나 〈數의 同一性(Numerical identity)〉의

33) David Hume, *Treatise of Human Nature*, Book I, Part IV, sec. 6 (P.I, P. 163)

34) *Ibid.*, P. 162.

35) P. I., p. 159.

36) *Encyclopedia*, pp. 99, 100 참조.

의미에서는 同一한 事物이 多樣的, 質量的 變化에도 不拘하고 여전히 同一者로 간주될 수 있으며 自我同一性의 概念은 오직 이 後者의 의미로만 논의될 수 있다는 것은 의심할 여지가 없다.

흠은〈人生論〉의 附錄에서 自我同一性의 問題에 다시 言及하면서 본문중에 보여준 자신만만하던 태도에서 다소 後退하여 자신의 見解에 대해서 상당히 회의적인 태도를 表明하고 있다. 그러나 그는 여전히 〈우리의 모든 구별된 지각은 구별된 實在들이고 우리의 마음은 구별된 지각사이에 하등의 實在的 연결성도 지각할 수 없다〉<sup>37)</sup>는 고백을 되풀이 하고 있다. 그러면서도 그는 이 두가지 주장을 포기할 수도 양립시킬 수도 없음을 안타까와할 뿐 자신의 觀點을 래디칼하게 바꾸어 볼 용의를 보이고 있지 않다. 여기서도 흠은 〈마음〉의 존재를 전제로 하고 있으면서도 바로 이 마음이 자아동일성을 보유하고 있음을 통찰하지 못하고 이 마음이 지각하는 심리상태나 정신적 사건들의 지각속에 동일한 자아존재를 지각할 수 없다는 회의를 表示하고 있다. 主體性이나 자아동일성의 현실은 바로 主觀 자체의 存在方式이기 때문에 主觀을 전제로 하고 객체를 관찰하는 인식론적 태도에서 래디칼한 轉向을 감행하지 않고는 결코 이를 把握할 수 없을 것이다. 이와 같은 흠의 근시안이 바로 실증주의 환상을 만들어 내는 것이다. 이러한 환상은 실로 현대인의 사고속에 너무나 뿌리깊이 만연되어 있어서 혹자는 흠의 자아론을 脫存在論的 無我說(The de-ontological self paradigm)로 규정하고 힌두 브라만과 유식불교 및 유교는 勿論 심지어 멜로 뽉티나 사르트르까지 이러한 無我論(No-self paradigm)의 범주 속에 귀속시키는 망동을 저지르고 있는 실정이다.<sup>38)</sup>

이제 우리는 이미 로크에서 예견된 中道論, 즉 實體論(有我論)도 現象論(無我論)도 아닌 第三의 自我論을 검토할 단계에 이른것 같다.

37) P. I., pp. 175-176. 강조는 첨가된 것임.

38) David A. Dilworth and Hugh J. Silverman, "A Cross-Cultural Approach to the De-ontological Self Paradigm," *The Monist*, Vol. 61, No.1 (Jan., 1978), pp. 82~90 참조.

Ⅲ. 現象學的 自我論

Paradigm 4. Sartre- Heidegger 의 현상학적 존재론

현상학적 존재론은 사유와 존재, 인식론과 존재론이 동시 근원적으로 귀속되는 어떤 현실성을 해명하는 것을 목적으로 한다. 현상의 배후에 있는 실체나 현상의 集合인 존재자가 아니라 현상하면서 존재하는 존재자체를 그것이 현상하는 데로 드러내 보여 주려고 하는 것이 현상학적 존재론이다. 그런데 이러한 존재는 인간존재에서 가장 직접적으로 체험되기 때문에 현상학적 존재론은 일차적으로 人間存在論일 수 밖에 없다. 하이데거나 사르트르는 다같이 존재의 지평에서 인간의 존재를 묻는 것으로 그들의 철학의 출발점을 삼고 있으며 그들의 主著 《存在와 時間》과 《存在와 無》는 이러한 勞作의 集大成이라 볼 수 있다. 이하에 우리는 이 두 주저속에 개진된 양자의 自我論을 양자 공통적인 지반위에서 우리의 paradigma 설정에 관계되는 側面에서만 集約하고자 한다.

사르트르는 인간존재를 의식존재로 把握하고 의식존재를 정의하는데 하이데거의 現存在에 관한 정의를 그대로 빌려 쓰고 있다. 뿐만 아니라 하이데거가 <현존재는 그의 존재에 있어서 존재자체가 문제되어 있는 존재자>라는 정의를 《存在와 時間》에서 반복해서 해명하고 있듯이 39) 사르트르는 <의식(대자 존재, 인간, 인간적현실)은 그의 존재에 있어서 바로 그 자신의 존재 자체를 문제로 하고 있는 존재>라는 정의를 《存在와 無》에서 되풀이 설명하고 있다. 40) 《존재와 시간》이나 《存在와 無》의 현상학적 탐구 활동이 모두 이 문제에 焦點을 맞추고 있다는 사실은 하이데거나 사르트르의 철학이 자아 동일성의 문제에 집중되어 있다는 것을 의미한다. 다만, 그들이 해명하고자

39) Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen : Max Niemeyer, 1963), ss. 84, 104, 123, 133, 141, 143, 153, 179, 181, 191, 193, 228, 231, 235, 240, 287, 297, 322, 325, 333, 406 참조 (이하 S. u. Z. 로 약칭).

40) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (Paris : Gallimard, 1943), pp. 29, 85, 116, 121, 222, 514 참조 .

하는 人間存在論이나 自我論이 전통적인 철학과는 너무나 거리가 멀다고 느꼈기 때문에 오해를 피하려는 뜻에서 〈人間〉, 〈自我〉, 〈同一性〉 등의 概念을 일부러 기피하고 있을 뿐이다.<sup>41)</sup> 사르트르는 自我(ego ; moi)와 다른 自己(soi)의 존재를 해명하기 위하여 방대한 《存在와 無》를 저술했거니와 전자의 자체 동일성을 即自的 同一性(Identité)으로, 후자의 자기동일성을 대자적 동일성(Ipséité)으로 把握하였다. 하이데거는 〈존재자와 존재의 존재론적 차이〉를 해명하기 위하여 〈存在와 時間〉을 위시한 방대한 저술에 그의 生涯를 바쳤거니와 존재자의 동일성은 동등성(Gleichheit)으로 存在의 同一性(Identität, das Selbe)이나 自己性(Selbstheit, Eigentlichkeit)으로 규정하고 있다.

하이데거는 〈인간의 “실체”는 영혼과 신체의 종합인 정신(Geist)이 아니라 實存이다〉<sup>42)</sup>라고 규정하고 바로 이 實存이 〈人格(Person)의 본질〉<sup>43)</sup>이며 〈현 존재의 본성(Essenz ; Wesen)〉<sup>44)</sup>임을 분명히 했다.

그리고 實存의 본성이 存在를 추구하는 자기초월적인 脫存(Ex-sistenz)임은 勿論이다. 實存은 존재자가 된 과거를 超脫하여 存在可能性인 未來를 向하여 현재의 존재를 投企하는 시간적인 地平構造를 가지며, 이러한 실존행위 중에 자기동일성(die Ständigkeit des Selbst-Ständigkeit)을 확보하려는 志向性이 다름아닌 存在에의 關心(Sorge als Sein des Daseins)이다<sup>45)</sup> 자아존재의 〈항구성(Stätigkeit)은 순간들을 接合(Aneinanderfügung)시키는 데서 비로소 成立되는 것이 아니라 오히려 순간들의 결합이 과거를 미래화하는 再生의 시간성이 이미 연장성을 갖고 있기 때문에 가능한 것이다〉<sup>46)</sup> 따라서 〈순간적인 實存은 自己存在가 獨自의이고도 역사적인 동일성(Ständigkeit)이 時間的 地平의 연장성을 갖고 있기 때문에 時間的으로

41) Heidegger는 “Mensch” 대신 “Dasein”을, Sartre는 “Homme” 대신 *Realité humaine*를 애용하고 있는 것은 그 좋은 실례이다.

42) S. u. Z. s. 116 및 ss. 42, 212, 233, 278, 314 참조.

43) S. u. Z. s. 48.

44) *Ibid.*, ss. 42, 116.

45) *Ibid.*, ss. 196, 223, 303, 332, 375 참조. 특히 s. 303 참조.

46) *Ibid.*, s. 391.



존재할 수 있는 것이다>47). 自我는 이러한 脫自의 地平을 갖고 있기 때문에 하이데거에 있어서는 ‘自我’와 ‘自我同一性’이 동일한 概念이 된다.

意識이 思考作用으로 分散되는 것을 우려하여 實存의 脫自의 地平인 存在를 확보하기 위하여 의식을 철학적 사유대상에서 除外한 하이데거와는 대조적으로는 데카르트, 홉서얼 및 하이데거를 종합하려는 사르트르는 의식을 단번에 存在로서 把握하고 이를 전반성적 코기토로 규정하였다. 의식은 인식론적 탐구의 대상이 되기 이전에 이미 存在의 의식으로서 자신에게 결여된 존재를 추구하고 있는 自己存在이다. 인간의 기대, 希望, 욕망, 의도 등은 根源的으로 자기존재에 대한 갈망이며 향수이고, 이러한 존재를 스스로 존재하면서 동시에 의식하고 있는 것은 오직 인간존재 뿐이다. 의식이란 언제나 존재의 의식이며 동시에 자기의식이기 때문에, 존재의 의식은 동시에 자기존재의 의식이 아닐 수 없다. 그런데 존재를 의식하면서 동시에 자기존재를 의식하는 전반성적 자기의식은 자신의 존재를 반성적으로 의식할 수 있어야 하지만 존재를 즉자존재 또는 소유의 방식으로 객체화하려는 동물적 습관 때문에 인간은 늘 자신의 존재를 존재하는 현장에서 확인하는데 그치지 않고 이를 自我(Ego)로서 物化시킨다. 我執에 사로잡힌 불순한 의식의 자기반성을 사르트르는 ‘불순반성’으로 명명하고, 대부분의 인간은 대부분의 생활속에서 바로 이 불순반성에 종사하고 있다고 주장한다. 진정한 자기존재는 이러한 불순반성을 정화(Catharsis)하며 순수반성을 회복할 때 證得되는 것이지만 이러한 정화가 어떻게 가능한지에 관해서는 사르트르는 아무런 해명도 시사도 남기지 않고 있다. 이 점은 하이데거에 있어서도, 그리고 어떠한 實存哲學에서도 마찬가지라고 생각되며, 그러기에 우리는 의식의 構造解明에 그치지 않고 그 變革을 해명하고 있는 唯識・法相宗의 佛敎的 自我論에 간단히 言及하면서 우리의 論議를 마무리짓고자 한다.

#### Paradigm 5. 唯識・法相宗의 현상학적 實踐論

우리는 지면관계로 어떤 根據에서 唯識・法相宗을 <현상학적>이라고 명명하는가

47) Ibid., s. 410.

에 관한 論議를 省略할 수 밖에 없지만, 현상학적 존재론을 ‘構造의 현상학’이라 부른다면 唯識·法相宗의 의식이론을 ‘變革의 현상학’이라 부르고 싶다. 그리고 우리가 여기서 唯識·法相宗이라고 하는 것은 Asanga-Vasubandhu(無着·世親) 형제에서 시작하여 世親의 唯識三十頌에 대한 권위있는 주석자인 Dharmapala(護法) 등 十大論師를 거쳐 당나라의 玄奘과 慈恩의 師弟에 이르는 약 2世紀동안 인도와 중국에서 번성한 가장 이론적이고 이상주의적인 佛敎思想을 이룬다.

그리고 그 典據는 世親의 《唯識三十頌》, 護法의 《成唯識論》 및 法相宗의 三大祖에 의해서 저술된 唯識四個疏들이다.

이제 우리는 이들의 자아론을 最大限으로 압축하여 제시해아겠다. 존재의 시원인 根本識이 發現하면서 六根身(감각·지각기관)과 種子(根身과 根本識의 매개체) 및 六根身의 對象인 器世界를 동시에 露出시킨다. 眼·耳·鼻·舌·身의 五識은 感覺에 종사하며 第六識인 意識은 五識에 隨伴하면서 감각을 가능하게 하는 동시에 概念을 구성하고 상상력을 發揮한다. 의식이 存在를 의식할 때 의식작용 자체를 자기의 意識이라고 對象化하면 이러한 反省的 自我意識(Ego-consciousness)을 第七識 또는 Manas 識이라 부르고, 이 Manas 識에 포착된 對象으로서의 의식을 第八識 또는 Alaya 識으로 명명한다. 이제 諸八識의 관계를 정리해 보면 윤회전생의 한 단계에서 하나의 意識이 한 個體 또는 人格으로 出發한다. 이것을 根本識, 種子識, Vipaka, Alaya, Adana(清淨識)으로 불러도 무방하다. 저러한 많은 名稱들은 다만 의식의 轉變過程에 대한 段階의 特色을 나타내는데 불과하다. 의식은 五識을 통하여 現象界와 접촉할 것이고 이 五識을 隨行하면서 하나의 統一的인 知覺作用을 遂行하는 동안에 때로는 五識의 범위를 넘어석 착각을 범할 수도 있겠고, 또 때로는 獨自의으로 환영을 날조할 수도 있을 것이다. 뿐만 아니라 바로 이 統覺作用에서 의식과 의식내용을 주객으로 분리하여 我執과 法執(對象을 의식과 別個의 것으로 집착하는 것)을 일으킬수 있다. 이때 主觀(見分)으로서의 의식을 자아의 방식으로 포착함으로써 포착하는 의식을 第七識, 포착되는 의식을 第八識이라 이룬다.

그런데 이제 이러한 二種의 집착에서 解脫하려는 修道를 積集함에 따라 一定한 단계에 이르면 意識作用이 淨化되어 五識을 統覺함에 착오가 없고 反

## □ 申午鉉

省作用에서 반성하는 의식(自體分)과 反省되는 意識(見分)이 서로 투명하게 對面하고 있어 이 이상 더 主·客 分離가 생기지 않는다. 즉 我執이 없어지게 된다. 이와같이 아집이 없어지면 Manas와 Alaya의 구별이 없어지고 Manas에 의해서 구속되거나 불순해지지 않는 의식은 이제 Alaya가 아니라 Adana식이라 불리워진다. 뿐만 아니라 Manas에 해방된 청정한 Adana에 의지하고 있는 第六識도 五識에 의해서 주어진 대상을 잇는 모습 그대로 확인할 수 있게 되어 無知에서 해방된다. 아집에서 해탈하여 열반(Nirvana)을 얻고 법집에서 해탈하여 보리(Bodhi)를 증득했을 때 인간은 그 진정한 자아를 회복하게 된다.

## IV. 結 論

인간존재는 意識을 떠나서 논의될 수 없고 의식이 自己意識인 限, 의식존재는 실증과학에 의해서 해명될 수 없다

그런데 바로 의식의 자기의식적인 측면을 우리는 <自己同一性> 또는 <人格性>이라고 불렀다. 따라서 自己同一性의 문제는 플라톤 이래 철학의 근본문제로 취급되어 왔다고 볼 수 있을 것이다. 의식작용만을 탐구하는 심리학은 경험과학일 수 있겠지만 의식의 존재 즉 의식의 자기동일성을 해명하는 작업은 경험과학을 넘어서는 先驗的인 직관에 의해서만 가능할 터인데 이러한 선험적 탐구를 후서일 이후 현대철학은 <현상학>이라 불러왔다.

의식의 자기의식적인 측면은 현상학적 탐구에 의해서만 해명될 수 있을 뿐만 아니라 역으로 현상학적인 의식구조해명은 철학의 가장 근본적인 과업이기도 하다.

인간존재의 구조와 의미에 관한 반성적 탐구활동이 철학이요 인간 존재가 一次的으로 의식존재라면 의식의 존재 구조해명이야말로 철학의 근본문제가 아닐 수 없겠기 때문이다.

우리는 실제로 自己同一性의 문제가 철학의 중심과제였다는 사실을 동서 철학사를 통하여 확인할 수 있다.

비록 철학이 선험적인 현실성에 관계한다 하더라도 이는 어디까지나 경험과 함께 출발한다는 사실을 강조하지 않을 수 없다. 여기에 철학이 종교와

구별되는 근거가 있다. 따라서 우리는 인간을 정신과 신체로 분리하여 그 어느 한쪽에만 실재성을 인정하고, 다른 쪽은 부인하거나 이를 전자에 환원하려는 어떠한 시도도 철학적인 탐구에서 제외한다. 우리가 하나의 인간으로 존재하면서 경험하는 선형적인 현실성을 신체를 떠난 순수정신으로 확증할 수 없고, 그렇다고 이러한 현실성을 부인할 수도 없다. 따라서 우리는 정신 실체론이나 정신현상론을 자기동일성의 탐구를 위한 적정모형의 후보에서 除外하지 않을 수 없다. 또한 우리의 경험은 정신과 신체의 상호작용은 물론이요, 心身의 통일로서의 인격존재가 불변하는 실체가 아니라, 變態・變형하는 전개과정을 인정하지 않을 수 없다. 자기교육・자기실현 등은 그 적극적인 측면이요, 자기소외・자기부인 등은 그 소극적인 측면이며, 자기망각 무관심 등은 그 中性的인 측면이다. 따라서 우리는 자기동일성을 자기망각이나 자기부인으로부터 자기확인으로 전향하는 과정에서 파악하는 시도에 그 철학적 탐구 가치를 인정하는 바이다. 하이데거・사르트르의 현상학적 존재론은 이런 면에서 탁월한 공적을 남겼다고 보지 않을 수 없다. 그러나 이들은 자아가 그 日常性・習俗性에서 벗어나서 그 實相을 회복하는 방향을 전망하는데 그치고 있다는 점에 그 추상성・판조성(이론)을 벗어나지 못하고 있다. 이에 관하여 唯識・法相宗의 自我哲學은 신체를 포함하는 의식의 평면적 구조(實相論)와 수직적 전개과정(緣起論)을 精緻・廣範하게 분석・해명하고 있다. 여기에서 우리는 자아동일성의 문제에 관한 限 하이데거・사르트르式 현상학적 존재론의 극복을 전망하는 바이다.