

『유식이십론』 타심지 문제의 인지과학적 해명

정현주

전남대학교 호남불교문화연구소 전임연구원

playhue@gmail.com

I. 들어가며

II. 타자의 마음을 아는 자의 지식의 문제

III. 관찰자의 존재론과 타자에 대한 마투
라나의 해명

IV. 삼계의 하나로써 타심지

V. 마치며

요약문

이 연구의 목적은 『유식이십론』에서 실재론자가 제기하는 타심지[他心智, *paracittavidā m jñānam*] 문제와 세친(Vasubandhu)의 해명을 움베르토 마투라나(H. Maturana)의 신경생물학적 연구 성과에 의거해 분석·검토하여 논서가 소취·능취 분별[*grāhya-grāhaka vikalpa*]의 제기라는 일관된 정합성을 유지하고 있다는 점을 확인하고 나아가 기존 문헌학적 연구의 한계에 대한 대안적 관점을 제시하는 데 있다. 외경 실재론자가 제기하는 타심지 문제는, 유식무경[*viññapti-mātra*]을 주장할 때 “타자의 마음을 아는 자의 지식”이라는 용어에서 드러나는 자·타 관계의 논리적 모순을 의미한다. 우드(T. E. Wood)나 야마베(山部能直)와 같은 동시대 연구자들의 의문도 이 문제와 밀접하게 관련되어 있다.

타심지를 이해하기 위해 먼저 실재론자의 문제제기와 여기에 내재한 이원론적 모순을 분석한다. 이원론적 모순을 이해하기 위해 과학의 초심리학(*parapsychology*)에 대한 자끄 모노(J. Monod)의 비판을 검토하고, 『자기생성과 인지』 등의 해명을 통해 이원적

세계를 마법처럼 꺼내놓는 관찰하기의 존재론을 고찰한다. 마지막으로 세친의 해명과 입장을 분석한다. 세친은 자·타심과 관련하여 논서에서 다음과 같이 언급한다. (1) 자·타심지는 대인관계적 영역에서 인지적 실체로 작용하는 능취·소취의 분별이다. (2) 집단적 혼습에 의한 식의 증상력으로 인해 상호 인식작용이 가능하다. (3) 인식작용은 대상(자·타심)으로 사현하는 심리적 영역만을 수반한다. (4) 이취 분별은 논리적 추론의 영역이며 여실하지 않은 지식의 영역이다. 따라서 자·타심지는 삼계의 하나이며 인지적 맹목을 함축하는 비문증 비유에 포괄된다. 이 결과는 유식무경의 양상이 인식작용에 의해서만 대상이 망상처럼 꺼내지는 방식에 준거한다는 점을 재확인한다.

주제어

타심지, 『유식이십론』, 비문증의 비유, 자·타의 연결관계, 인지적 맹목, 마투라나와 바렐라, 과학의 초심리학, 존재론적 오염, 인식론상의 모순

I. 들어가며

이 연구의 목적은 『유식이십론』 핵심 난제¹⁾인 ‘타심지’[他心智, *paracittavidāṃ jñānam*]²⁾를 움베르토 마투라나(H. Maturana)를 중심으로 현대 인지과학적 관점에서 검토함으로써, 타심지가 자기인식과 외부와의 연결관계를 따지면서 나타나는 인식론적 난제³⁾임을 확인하고, 타심지를 자심지와 함께 인식적 오류로 간주하는 세친(Vasubandhu)의 입장을 분명하게 정립하면서 유식사상의 현대적 함의를 확인하는 데 있다.

- 1) 타심지는 유식사상에서 해명하기 어려운 9가지 난제 가운데 하나로 지적되어 왔다. 유식구난(唯識九難)은 유식소인난(唯識所因難), 세사괴종난(世事乖宗難), 성교상견난(聖教相違難), 유식성공난(唯識成空難), 색상비심난(色相非心難), 현량차종난(現量差宗難), 몽각상견난(夢覺相違難), 외취타심난(外取他心難), 이경비비난(異境非非難)이다. 유식구난은 『성유식론』 권7(T31, 39b9)에 소개되어 있다. 이지수, 『인도 불교철학의 원전적 연구』(서울: 여래, 2014), pp. 218-19 참조.
- 2) *paracittavidāṃ-jñāna*: 타자의 마음을 아는 자+지식[智]. *jñāna*의 번역은 일체지(一切智)에서 ‘모든 것을 아는 자의 지식’의 사례처럼 번역하여 타자의 마음을 아는 자의 지식으로 역어를 결정한다. *paracittavidāṃ jñānam*의 현장역은 타심지(他心智)이다.
- 3) 이 글에서 난제는 해명하려 할수록 모순을 드러내기 때문에 인식자체를 방해하는 개념적 어려움으로 정의한다.

타심지 문제는 실재론자에 의해 『유식이십론』 마지막에 제기된다. 실재론자는 만약 타자의 마음을 아는 자의 지식(타심지)에서 나의 마음이 외경인 타자의 마음을 직접 파악한 지식이라면 외경인 타자의 마음이 유식[唯識無境, vijñaptimātra] 교의와 어긋나게 될 것이고, 또한 만약 나의 마음이 실제로는 타자의 마음을 알지 못한다면 타자의 마음이 직접 인식대상이 될 수 없을 것이라는 비판한다. 이에 대해 ‘타자의 마음을 아는 자의 지식’(paracittavidāṃ jñānam)은 논주에 의해 자기 마음의 지식[自心智, svacittavidāṃ jñānam]과 같다고 정의된다. 이때 실재론자의 비난은 유식의 종지가 자기 식상속 외부의 대상을 함축하는 타자의 식상속과 모순이라는 점에 맞춰져 있지만, 세친은 타심지 자체가 자심지와 등가임을 밝힘으로써 실재론자의 비난 자체를 무효화시킨다. 오늘날 야마베 노부요시(山部能宜)⁴⁾와 토마스 우드(T. E. Wood)⁵⁾와 같은 연구자들은 세친이 ‘유식무경’을 주장하는 한편, 제18계의 ‘가르침을 주고받는 문제’[聞法]⁶⁾에서는 거리낌 없이 친구 등의 타 심상속을 거론하는 이중기준을 보여 주면서, 마지막에 자·타심지 모두를 부인하는 『유식이십론』의 논증구조를 이해하기 어려운 모순으로 지적한다. 이들의 지적은 실재론자의 비판과 흡사하다.⁷⁾ 연구자들이 겪는 혼란은 타심지 문제를 다시금 이 시대로 호출하며 『유식이십론』과 세친 해명이 의도하는 바를 면밀하게 검토해야 할 필요성을 요청한다.⁸⁾

-
- 4) 山部能宜, 「Self and Other in the Yogācāra Tradition」, 『日本佛教文化論叢』(京都: 文昌堂, 1998), pp. 15-41 참조.
- 5) Tomas E. Wood, *Mind only: A philosophical and doctrinal analysis of the Vijñānavāda*(New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1994).
- 6) 효도 가즈오, 『유식불교, 『유식이십론』을 읽다』, 김명우 외 역(서울: 예문서원, 2011), p. 216.
- 7) 즉, 타인의 심식을 설명하기 위해서는 타심을 자심과 독립된 존재로 간주해야 한다. 이러한 인식론적 관점에서는 타심의 존재는 자심 바깥에 타심이라는 경(境)을 인정하는 것이기 때문에 타심은 이미 유식무경과 상호모순이다. 『성유식론』에서는 이러한 난제를 이경비비난(異境非非難)으로 소개한다. 이지수, 앞의 책, pp. 218-19 참조.
- 8) 유식사상의 타심지 문제를 직·간접적으로 거론하거나 관련된 연구자들은 람버트 슈미트하우젠(L. Schmithausen)으로부터 타카하시 코이치(高橋晃一)에 이르기까지 상당히 광범위하다. 유식사상의 타심지 관련 선행연구는 별도의 논문이 필요하다. 이 논문에서는 분명하게 자신의 입장을 개진한 야마베 노부요시와 토마스 우드로 논의의 폭을 단순화한다.

타심지 문제는 나와 외적 존재로서 타자의 연결관계를 문제 삼을 때 불가피하게 나타난다. 심리철학의 논리에 따르면 내 마음이 타자를 경험할 수 있는 방식은 타자의 심리행동으로부터 그 마음을 추론하는 것이며 추론은 타자의 심리행동을 정당한 것으로 일반화하는 과정을 거쳐 지식으로 확립된다고 말해진다. 즉 아는 자의 지식이 자·타심의 연결관계 그 자체⁹⁾이므로 논리적으로 타자에 대한 지식은 본래 실행 불가능한 모순이다. 그러므로 ‘타자의 마음을 아는 자의 지식’에서 타자가 외적 대상으로 상정될 때 해명불가능한 자·타의 인식논리적 연결관계는 자심이 타심을 아는 신통처럼 간주될 수밖에 없다. 이는 오늘날에도 마찬가지다.

이러한 인식론적 구도는 지각과 환경세계의 연결관계를 해명하기 위해 정보로 해명하는 모든 과학적 설명에서, 또는 사회에서 언어를 의사소통적 도구로 보면서 정보를 전달한다고 보는 설명에서도 나타난다. 정보에 대한 설명은 많은 데이터와 통계와 함께 정보에 상응하는 외부의 어떤 것을 찾는 일이 된다. 환경에 원천을 둔 정보는 유기체의 적절한 인식행위를 발생시킨다고 여겨지는 가정에 따라 예를 들어 과학자들은 물리적으로 특정된 색채와 망막 신경절 세포들 사이의 활동 사이를 연결하는 ‘색채정보’라는 명확한 상호관계를 발견하기 위해 애쓰지만 많은 데이터가 외부 색채와 망막 신경절 세포들 사이에 예지, 텔레파시, 염력이 존재한다고 말하는 것처럼 보인다.¹⁰⁾ 연결관계를 묻는 어려움은 타심지 뿐만 아니라 오늘날 관념론적 해석을 하는 연구자들의 논의에서도 도출되며, 현대 심리철학이 다루는 핵심이면서 유전자 정보 개념에 초물리적 본성처럼 내재한 불변성의 문제에도 스며있다.

이 글은 타심지 문제가 자기인식과 외부와의 연결관계를 따지면서 나타나는 인식론적 난제임을 탐구하기 위해 먼저 외경실재론자 및 야마베와 우드의 문제제기를 각각 분석한다. 다음으로 자크 모노(J. Monod)의 『우연과 필연』에

9) P. M. 처치랜드, 『물질과 의식: 현대심리철학입문』, 석봉래 역(서울: 서광사, 1992), pp. 114-115 참조.

10) Stafford Beer, “Preface to ‘Autopoiesis’ by Sir Stafford Beer”, H. R. Maturana and F. J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*(Dordrecht: D. Reidel, 1980). p. 68 참조.

서 유전자 정보 개념에 내재한 목적율(téléonomie)과 불변성(invariance) 문제 역시 인식능력과 환경과의 ‘연결관계’를 해명하는 문제로부터 비롯한다는 점¹¹⁾을 살핀다. 다음으로 자·타의 인식논리적 ‘연결관계’를 존재론적으로 설정하는 것이 하나의 맹목이며 가설적 인식작용에 불과하다는 점을 마투라나와 바렐라(F. J. Varela)의 『자기생성과 인지』(Autopoiesis and Cognition)¹²⁾와 마투라나의 「실재: 객관성의 탐색 또는 거부할 수 없는 논의를 위한 탐구」(Reality: The Search for Objectivity or the Quest for a Compelling Argument)¹³⁾의 관찰자의 존재론을 통해 해명한다. 마지막으로 세친의 타심지 해명과 그 구조를 검토하고 해명의 핵심이 존재론적 오염으로서의 자·타의 마음을 부정하고 유식무경의 중지를 분명하게 하는 데 있음을 확인한다. 이 연구는 타심지 문제를 유식무경 중지에 보다 부합하는 방식으로 해명하기 위해서 인지과학적 관점을 제안한다는 의의가 있다.

II. 타자의 마음을 아는 자의 지식의 문제

타심지 문제¹⁴⁾를 살펴보자. 제21송은 타자의 마음을 아는 것에 대한 문답이

-
- 11) 자크 모노, 『우연과 필연』, 조현수 역(서울: 궁리, 2010).
- 12) H. R. Maturana and F. J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*(Dordrecht: D. Reidel, 1980). 마투라나와 바렐라는 카프라의 『생명의 그물』에 산티아고 인지학파로 언급되며, 이들의 자기생성 이론이 자세하게 소개되어 있다. 프리츠포 카프라, 『생명의 그물, 살아있는 시스템에 대한 새로운 과학적 이해』, 김용정 외 역(서울: 범양사, 1998).
- 13) H. R. Maturana, “Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument”, *The Irish Journal of Psychology* vol. 9, no. 1 (1988), pp. 25-82.
- 14) 『유식이십론』의 타심지 문제는 소략하게 다루어지고 있어서 내용을 이해하기가 쉽지 않다. 다윈적 관념론의 관점에서 유식의 타심지를 서양의 타심지 문제와 비교한 연구는 퍼웨이 시도했다. 그의 연구에 따르면 흥미롭게도 유식사상의 ‘타자의 마음을 아는 자의 지’ 문제는 서양철학의 전통적인 타자문제와 일치한다. R. W. Perrett, “Buddhist idealism and the problem of other minds”, *Asian Philosophy*, vol.27 no.1(London: Taylor & Francis 2017), pp. 59-68. 국내에는 유식사상의 타심지 문제와 서양 심리철학의 타심지가 유사하다는 점이 알려지지 않았기 때문에 이를 소개할 필요가 있으며, 서양철학의 타심지 논의의 검토가 유식사상의 타심지 문제에 대한 학문적 이해를 도울 수 있다고 본다. 실제 비트겐슈타인과 크립키의 타심지 논의가 유식사상의 타심지 논의와 어느 정도 유사한지에 대한 검토와 해명은 필자의 다음 논문 과제가 될 것이다. 처칠랜드 등에 따르면 타심

오고 간다.

[실재론자] 만약, 이 [삼계]가 다만 인식작용에 불과한 것(vijñaptimātra)이라면, 그때 ‘타자의 마음을 아는 자’는 [정말로] 타자의 마음을 아는가, 알지 못하는가?

[세친] 그래서 이러한 것으로부터 무엇이 [따르는가]?

[실재론자] 만약 그 사람들이 [타자의 마음을] 알지 못한다면 어떻게 타자의 마음을 아는 자[라고 언급] 되는가? 혹은 [타자의 마음을] 안다고 한다면, [이것은 외부 객체가 실제로 존재하는 경우에만 가능한 것이다.]

타자의 마음을 아는 자의 지(智)가 어떻게 해서 진실 그대로(如實)가 아닌가?(21abc)¹⁵⁾

실재론자는 세친에게, 삼계가 다만 인식작용일 뿐(vijñapti-mātram)이라고 주장한다면 타자의 마음을 아는 자는 과연 타자의 마음을 아는 것인지 모르는 것인지를 묻는다. 타자의 마음을 아는 자의 지는 소취와 능취를 오류로 수용하지 않는 실재론자의 경우에만 아무 문제없이 사용되는 말이다. 실재론자가 심과 심소만을 인정하는 유가행자에게 제기하는 것은 유식의 종지에 따른다면 ‘타자의 마음을 아는 자의 지’라는 말에서 결과적으로 아는 주관이 객관인 타

지는 존 스투어트 밀이 제기한 서양철학의 고전적 난제이며 비트겐슈타인이 『철학적 탐구』에서 거론하는 현대의 심리철학적 문제이기도 하다. 오늘날 유식사상의 타심지 문제가 서양 연구자들을 중심으로 계속해서 거론되는 원인이 그들의 전통과 관련이 있는 것처럼 보인다. 서양의 타심지 논의를 개론적으로 이해하려면 다음 책을 참조하라. A. Hyslop, *Other minds*(Dordrecht: Kluwer, 1995); P. M. 치치랜드, 『물질과 의식-현대심리철학입문』, 석봉래 역(서울: 서광사, 1992), pp. 18-20, 113-121 참조.; Colin McGinn, “What is the problem of other minds?,” *Aristotelian Society Proceedings* 58(Ontario: Phill Papers, 1984), pp. 119-37.

15) Viṃś. p. 10. yadi vijñaptimātram evedaṃ paracittavidaḥ kiṃ paracittam jānanty, atha na, kiñ cātaḥ yadi na jānanti kathaṃ paracittavido bhavanti/ atha jānanti/ **paracittavidāṃ jñānam ayathārthaṃ kathaṃ**[21abc]

이하 필자의 산스크리트 번역문은 레비본을 토대로 실크(J. A. Silk)의 교정본을 참고한다. 주요 개념어는 현장 역어와 정의를 기준으로 한다. Jonathan A. Silk, *Materials Toward the Study of Vasubandhu’s Viṃśikā (I): Sanskrit and Tibetan Critical Editions of the Verses and Autocommentary; An English Translation and Annotations*(Cambridge, MA: Harvard University Department of South Asian Studies, 2018).

자의 마음을 알 수 없다는 ‘모순관계’다. 만약 타자의 마음을 아는 자가 타자의 마음을 모른다고 한다면, 타심지라는 말 자체가 애초에 불가능할 것이다. 반대로 타자의 마음을 안다고 한다면 외경으로서 타심이 여실지여야 하므로 타심지는 유식 교의와 어긋나게 될 것이다.¹⁶⁾ 타자의 마음을 아는 자의 지란 소취와 능취의 이원적 관계를 인정하지 않으면 그 의미가 아예 성립하지 않는 용어다.

그런데 타심지 질문 이전에 가르침을 주고받는 문제에서 실재론자는 서로에게 식의 형성이 어떻게 이루어지는지를 묻는다.

[실재론자] 만약 [그대가 주장하듯이] 외부 객체처럼 사현하는[pratibhāsā] 인식작용이 자기 심상속의 특수한 전변[心相續轉變差別]을 통해서만 유정들에게 일어나는 것이지 외부 객체를 통해서 일어나는 것이 아니라고 한다면, 이 경우 나쁘거나 좋은 친구들과 가까이 지내고, 진실되거나 거짓된 가르침을 듣는 것이 유정들의 인식작용을 형성하는 것인데, 좋거나 나쁜 [친구들]과 가까이 지내고 저 가르침[을 듣는 것]이 [실제로] 존재하지 않는다면 이것이 어떻게 증명되는가?¹⁷⁾

이 질문에 대해 세친은 “어떤 사람의 심상속 내에 타의 인식작용이 생기는 것은 타자의 심상속 내의 다른 인식작용 때문이지, 다른 외부의 객체 때문에 [생기는 것이] 아니”¹⁸⁾라고 답변하며, 이때 좋고 나쁜 친구들이라는 타자의 다

16) 외인 비난의 의도에 대한 분석은 구기(窺基)의 것이다. 기는 『성유식론』의 ‘외취타심난’의 의도를 『유식이십론』의 타심지 논쟁의 비난의도와 동일한 것으로 간주한다. 『성유식론술기』와 『유식이십론술기』에서 그의 분석은 다음과 같다. ① 이 지가 타자의 마음을 알지 못한다면, 타자의 마음이 실재해도 내 마음의 인식대상[소연]이 아니라는 말인데, 그대들은 왜 그것을 ‘타자의 마음을 아는 지’라고 부르는가? 그와는 반대로, ② 이 지가 진실로 타자의 마음을 아는 지라면, 아는 마음은 타자의 마음을 직접적으로 파악한 것이다[親取, 親緣]. 이것은 내가 나의 마음 외부에 있는 ‘외경’(外境)을 직접적으로 파악한다는 말이다. 그렇다면 모든 식은 외경이 아니라 내 마음과는 분리되지 않는 법(=영상)을 파악한다고 하는 유식의 요의와는 어긋난다. 窺基의 『成唯識論述記』 권7(T43, 493c14), 『唯識二十論述記』 권2(T43, 1006b2) 참조. 백진순, 『아뢰야식의 지평에서 본 타자의 마음』, 『불교학연구』 vol. 26 (서울: 불교학연구회, 2010), p. 187에서 재인용.

17) Vimś. p. 9. yadi svasamtānapariṇāma-viśeṣad eva satvānāmartha-pratibhāsā vijñaptaya utpadyante nārthaviśeṣāt/ tadā ya eṣa pāpa-kalyāṇa-mitra-samparkātsad-asad-dharma-śraṇanāc ca vijñpti-niyamaḥ sattvānām sa katham sidhyati asati sadasat-samparke tad-deśanāyām ca/

18) Vimś. p. 9. atah santānāntaravijñaptiviśeṣāt santānāntare vijñaptiviśeṣa utpadyate nārthaviśeṣāt/

원적 심상속을 직접 언급하고 있다.

야마베와 우드는 세친이 외경을 부정하면서 자·타의 관계에 있어서 식의 한정을 거론하는 구도가 실제로는 모순이라는 점을 지적한다. 우드는 경론에서 타자의 다원적 심상속(心相續)이 문제없이 거론되면서 왜 외재하는 물질적 존재가 부정되어야 하는지를 묻는다.¹⁹⁾ 또한 야마베는 세친이 유식의 불가지론적 입장에서 어떻게 타자의 심상속에 대해 그와 같이 확신할 수 있는지 이해할 수 없다고 학자로서 고민을 토로한다.²⁰⁾ 즉 그들은 우리가 독립적으로 존재하는 외부의 어떤 것도 구별할 수 없는데도 다원적 심상속의 문제 즉 어떻게 타자의 존재와 함께 있는 경험에 대해 설명이 과연 가능한지를 되묻는다. 주목해야 할 것은 그들이 유식의 종지를 ‘불가지론’으로 이해하는 방식이다. 그들은 내 마음을 직접 경험하는 방식처럼 우리가 타자의 마음을 결코 경험할 수 없다고 정의한다. 이 구도에서 자·타심에 대한 질문은 불가피하게 외적 준거점에 의해 그 관계가 드러날 수 있는 대상화로 행해진다. 학자들의 의문은 역설적으로 외경 실재론자들에 의해 제기되는 난제, 곧 ‘외취타심난’(外取他心難)과 ‘이경비유난’(異境非唯難)과 동일하다.²¹⁾

『유식이십론』과 관련하여 우드는 한 집단의 구성원들의 다원적 심상속을 ‘집단 환각’ 상태의 ‘텔레파시’(telepathy)로 해석한다.²²⁾ 논서 해명은 농하와 같이 한 집단의 구성원들에게 출현하는 대상의 양상이 타자의 분별구조(paravikalpaparighīta)에 의해 지배된다는 것이지만 우드는 초심리학적 현상(parapsychological phenomena)으로 해석한다. 불가지론 입장에서 우드의 해석은 연구자로서 불가피한 선택인지도 모른다. 초심리학적 현상들은 심리학이든 물리학이든 정상 영역에서는 설명하기 곤란한 것들을 의미한다. 텔레파시

19) Tomas E. Wood, *op. cit.*, p. 94 참조.

20) 山部能宜, 앞의 논문, p. 27 참조.

21) 외취타심난(外取他心難): 외계의 색은 실체적 존재[dravayatas]로는 없어서 내식의 경계가 아니라고 해도 타자의 마음은 실체적 존재로 있는데 어찌 자기 식의 소연(所緣)이 아니겠는가? 外色實無, 可非內識境, 他心實有 寧非自所緣 『成唯識論』 권7(T31, 39c9); 이경비유난(異境非唯難): 이미 다른 경계가 있다면서 어째서 유식이라고 말하는가? 既有異境 何名唯唯 『성유식론』 권7(T31, 39c16).

22) Tomas E. Wood, *op. cit.*, pp. 164, 181 외 여러 곳.

[神通]는 결과적으로 마음에 부여하는 일종의 초물리적 본성(superphysical nature)²³⁾만을 드러낸다.

또한 ‘타자의 심상속을 우리가 직접 알 수 없다’는 야마베와 우드의 진술이 드러내는 것은 연구자들이 타자와 자신의 마음 관계를 문제 삼을 때, 타자라는 외부의 존재와 독립적인 나로 경험하고 있다는 점이다. 이와 같은 경험은 우리에게 다른 존재의 마음을 아는 초물리적 능력이나 자·타의 관계 일반을 가늠할 수 있는 자·타 외부에 위치한 절대적 준거를 요청한다. 하지만 이는 그 누구도 정당화시킬 수 없는 불가능한 것이다. 연구자들의 혼란스러운 해석은 삼계가 유식임을 선언하면서 2취 분별을 제거하기 위한 논서의 원래 목적을 불분명하게 만든다.²⁴⁾

우리는 유전자 정보라는 개념에서도 자·타의 연결관계처럼 과학의 초심리학 분야를 초래한다는 사실을 확인할 수 있다.

III. 관찰자의 존재론과 타자에 대한 마뚜라나의 해명

1. 과학의 초심리학(parapsychology)과 인식론상의 모순

유전자 정보처럼 과학자들이 논리적으로 설명하기 어렵기 때문에 마치 그 문제가 없는 것처럼 가장하는 예가 있다. 누군가 유기체 생식에 대해 이야기할

23) 초심리적 현상은 텔레파시(독심술), 예언(미래의 일을 아는 것), 정신동력(물체를 마음의 힘으로 움직이는 것), 천리안(멀리 떨어진 대상에 대해 아는 것) 등으로 설명된다. 처치랜드, 『물질과 의식』, p. 36 참조.

24) 비니파데바(Vinitadeva)의 주석에 따르면 『유식이십론』에서 삼계유식의 확립은 소취·능취의 분별을 제거하기 위한 것이다. Viṃśatikāṅkā(P si 203a3-5, D shi 172b6-7): rab tu byed pa ‘dis ni gzung badang ‘dzin pa mam par gzhig pa’i thabs nyid ston to// mam par bshig nasgzung ba dang ‘dzin pa dang bral ba’i mam par rig pa tsam nyid la ‘jug go//de nas sa dang pha rol tu phyin pa bsgrub(bsgrub P; bsgrubs D) pas gzungba dang ‘dzin pa ma lus par bsal nas chos kyi dbyings rtogs te/... 논서는 객관과 주관(grāhya and grāhaka; 所取·能取)을 제거하는 방법을 설명한다. [저 둘을] 제거하면서, [유가행자]는 객관과 주관을 떠나 유식의 상태로 들어간다. 그런 다음 [보살십지(sa=bhūmi; 地)와 [육]바라밀다(pha rol tu phyin pa=pāramitā; 波羅蜜多)를 완수하여 [그 사람은] 객관과 주관을 완전히 제거한 후 법계(dharmadhātu)를 깨달아...

때, 배아의 발달은 그 일을 관찰하는 사람에게는 그 이전부터 확립된 노화와 죽음이라는 결말을 향해 가는 과정처럼 나타나며, 결말의 복잡성은 지향성이나 목적을, 규범, 암시된 설계와 같은 형이상학적 조직 원리가 작동한다고 설명할 수밖에 없어 보인다. 과학자들은 일반적으로 이런 원리를 명시적으로 받아들이지는 않지만, 형이상학적 원리들은 유전자 정보의 암호화와 해독 개념에 비밀스럽게 수용된다. 즉 유전자는 개체와 환경 간에 유지되는 내적이고 규범적인 관계를 지시하는 정보를 의미하게 되는 한편, 정보 개념에 반드시 수반되어야 할 분자적 과정은 기술되지 않으면서 개체를 발생시키는 원리로서 통제나 규범, 설계, 지향성, 목적을의 개념이 바로 정보 개념을 대체한다. 결과적으로 유전적 결정과 정보의 암호화에 대한 진술은 살아있는 체계가 불변성(invariance)과 목적을(télénomie)을 갖는다고 언급하도록 이끈다. 자크 모노에 따르면 과학적 방법론의 객관성의 공리로 인해 기술하기가 살아있는 체계의 목적을적 성격을 특기하게 된다. 이는 생물학의 핵심에 위치한 심각한 인식론상의 모순(contradiction épistémologique)이며 부적절한 개념들이 만들어내는 것이다.²⁵⁾ 예컨대 핵산(DNA와 RNA)이 유전자 정보를 전달한다는 기술 자체가 정보와 암호화 개념에 형이상학적 의미를 부여하면서 개체의 자연발생적 자기-조립의 성질, 즉 개체의 자율성을 지워버린다. DNA 분자는 개체 없이도 환경과의 관계에 관한 유전자 정보를 그 자체로 전달할 수 있는 기묘한 형이상학적 존재가 되어 버린다. 또한 왜곡된 정보나 암호화 개념으로 인해 논의가 왜곡된 의미를 쫓게 되므로 연관된 많은 통계 데이터들에 부적절하게 예지나 텔레파시, 염력이 존재하는 것처럼 보이게 만든다. 초능력처럼 나타나는 지점들은 인식론적으로 해명하기 어려운 구조적 모순들이다. 대부분의 과학적 설명이나 이론이 인식론적 구조를 쫓기 때문에 초심리학적 영역으로 나타나는 모순을 피해가기는 어렵다.²⁶⁾

25) télénomie의 기원은 희랍어 telos+nomos의 복합어다. telos는 목적을 의미하며 nomos는 규범/규율(영어=norm)을 의미한다. 조현수는 télénomie를 함목적성이라는 칸트의 용어로 번역한다. 이 논문에서는 목적을로 바꿔 사용한다. 자크 모노, 『우연과 필연』, 조현수 역(서울: 궁리, 2010), 22-39 참조.

26) Beer, "Preface to 'Autopoiesis' by Sir Stafford Beer", *Autopoiesis and Cognition*, pp. 68-69 참조.

마투라나에 따르면 “말해지는 모든 것은 관찰자에 의해 그 자신이 될 수도 있는 타자들에게 말해지는 것이다.”²⁷⁾ 앞에서 거론된 인식론상의 모순은 관찰자가 살아있는 체계 내부의 DNA에서 일어나는 일에 대한 자신의 추상적 사고를 무의식적으로 유기체와 환경의 상호작용의 영역으로 확장하면서 상호작용 과정의 관계에 대한 개념 ‘정보’ 등을 체계 내적 상태로 전용하면서 벌어지는 혼란이다. 마투라나와 바렐라에 의하면 암호화나 정보의 전송, 조절과 통제와 같은 개념들은 다세포적 단위체의 구조에서의 실제 작동을 포함하지 않는다. DNA유전자가 암호화를 행한다는 기술은 관찰자가 하며, 관찰되는 단위체 공간에서 행해지는 내적 동역학을 자신의 인식적 설계공간에서 발생하는 과정으로 언어적으로 사상(寫像, mapping)하는 것이다.²⁸⁾ 개념은 관찰자의 기술하기 영역에서 벌어지는 맥락적 관계를 함축하며, 그 관계는 관찰자가 살아있음의 실천에서 총체로서 단위체와 그 구성요소들의 구별과 결부하는 언어적 사상이다.²⁹⁾ 따라서 과학적 진술의 보편성은 과학의 활동영역 내에서의 합의된 보편성에 의지하므로 어떤 객관적이고 독립적인 실재를 필요로 하는 것이 아니다.³⁰⁾

DNA나 유전자 정보 등과 같은 대상은 누군가가 말하는 것이다. 하지만 우리는 그 대상에는 반드시 설명이 수반된다는 점을 보지 못한다. 마찬가지로 자아가 실제 지시하는 것이 대화에 참여하는 관찰자의 대인관계적 영역이라는 것을 깨닫지 못한다면 타자를 외적 존재로 간주하면서 자아를 자기 신체로 귀속시키는 실체적 왜곡은 불가피하다. 실체적 타자를 이해하려할 때 외경실재론자처럼 우리는 최종적으로 타자에 대한 지식이 자아(자심지)에 속하며, 다

27) H. R. Maturana, “Ontology of observing: The biological foundations of self-consciousness and the physical domain of existence,” In: Donaldson R. E. (ed.) *Texts in cybernetic theory: An in-depth exploration of the thought of Humberto Maturana, William T. Powers, and Ernst von Glasersfeld* (Washington D. C.: American Society for Cybernetics, 1988), p. 12.

28) Maturana and Varela, *Autopoiesis and Cognition*, p. 90 참조. 마투라나의 관찰자의 존재론 도표와 그 의미는 다음을 참조하라. 정현주, 「변뇌발생의 인지과학적 해명: 『변증변론』 「변상품」을 중심으로」, 석사학위논문(전남대학교대학원, 2015).

29) Maturana, “Ontology of observing,” p. 19-20 참조.

30) *Ibid.*, p. 8 참조.

시 자아가 무엇인지 본질적 능력을 해명해야 하는 어려움에 마주하게 된다.

2. 자아의식, 타자, 상호주관성

대화에 참여할 때 스스로를 포함하여 우리가 말하는 모든 것은 구별이다. 우리는 일상적으로 언어를 상대에게 자기 생각과 느낌을 전달하는 도구처럼 간주하지만 대화에서 교감적으로 서로의 상황에 조율하다가 적절한 낱말을 찾지 못하고 ‘내가 보거나 느끼는 것을 나타낼 말이 없다’라고도 말한다. 마투라나에 따르면 이러한 사실은 우리가 언어를 도구로 사용하지 않는다는 점을 보여주는 증표이다. 언어는 정보를 전달하기 위한 기호 표시체계가 아니라 상호작용의 영역에서 언어를 구사하면서 교감적으로 서로의 상황에 맞추는 행동이다. 이 행동은 서로에게 연관된 상호작용의 층위에서 벌어지며 두 사람은 서로를 상호작용의 협력적 층위로 향하게 만들기 위해 관습적이고 그들만의 특정한 의사소통적 기술체계를 전개할 수 있다.³¹⁾ 함축적이고 무의식적인 인식체계로서 언어가 언어를 구사하는 사람과 독립적으로 있는 기표나 독립적 실체를 지시하지 않는다는 점을 고찰한다면 이름을 붙일 수 있는 어떤 행동의 의미는 주위환경에 대한 행위화(enaction)이며 관찰자가 자신의 살아있음의 사건에 대해 설명하는 형식으로 이해될 수 있다. 또한 구별된 사물로서 어떤 대상과 그 의미는 대인관계적 영역에서 대화의 흐름으로 순간순간 발생한다.³²⁾

자아의식은 일상적으로 신체성(bodyhood)에 있어서의 자·타의 장소적 관계를 구별하는 과정에서 발생한다. ‘나’의 언어적 구별은 사회적 일인칭(singularity)으로 작동하며 우리는 ‘나’의 구별을 자신의 신체성에 국한하는 대화의 흐름에 지속해서 참여한다. 이 과정에서 자아의 경험은 사회적으로 압도적 경험이 된다. 일단 자아의 구별이 이루어지면 ‘나’는 모든 대상의 분별을 위한 지시적 토대가 된다.³³⁾ 그리고 ‘나’의 반복적 구별을 거쳐 나타나는 자아의

31) Maturana, “Biology of Cognition,” in *Autopoiesis and Cognition*, pp. 30-35 참조.

32) *Ibid.*, pp.30-35.

33) H. R. Maturana, “Biology of self-consciousness,” in *Consciousness: Distinction and reflection*, G.

식은 다른 사물과 마찬가지로 마치 언어의 외부에 존재하는 하나의 실체처럼 나타난다.³⁴⁾ 자아가 인식적 실체로 나타나면 자아는 구별의 작동과는 독립적인 존재인 것처럼 우리가 다룰 수 있는 것이 된다. 자아과정(self-process)은 대화에서 우리가 자신에 대해 묻게 될 때마다 ‘객체적 사물성’(objective thingness)으로 발생한다. 따라서 자아가 분별의 대상이 될 때마다 이러한 자아에 대한 경험은 관계로서의 대상에 대한 교감적 구성을 모호하게 만들고 자아의 존재하기 과정을 보지 못하게 만든다.³⁵⁾

인식의 폐쇄적 작동의 관점³⁶⁾에서 자아의 압도적 경험은 우리가 ① 자아에 대한 경험 ② 독립적 존재로서 타자에 대한 경험 ③ 심리학자와 철학자가 상호주관성(intersubjectivity)이라고 부르는 것을 이해하는 데 있어서의 개념 자체가 인식을 방해하는 개념적 어려움을 낳는다.³⁷⁾

실재의 개념은 설명적이다. 우리는 객관적이고 독립적인 실재를 설명하는 것이 아니라 자기 경험의 정합성을 사용함으로써 어떤 것에 대한 경험을 설명한다. 마찬가지로 타자는 관찰자의 구별에서 그 사람에게 발생하는 조건의 측면에서 설명된 경험으로 발생한다. 따라서 타자는 관찰자의 경험으로 설명되는 것이지, 관찰자의 구별과 독립적으로 존재하지 않는다. 이 상황에서 상호주관성과 자아의 개념은 삶의 방식을 설명하는 개념이 된다. 이 삶의 방식은 우리가 서로의 행동을 용이하게 공동조율하기 위해 대화에서 타자들과 상호작용하는 경험을 살아감으로써 발생한다. 타자의 마음에서 겪게 되는 개념적 어

Tratteur ed.(Naples: Bibliopolis, 1995), p. 171 참조. 그 외, 자아의식에 관한 마투라나의 연구들은 다음과 같다. H. Maturana, “The origin and conservation of self-consciousness: Reflections on four questions by Heinz von Foerster”, *Kybernetes*, vol. 34, no. 1/2 (2005), pp. 54-88; H. Maturana, “Self-consciousness: How? When? Where?”, *Constructivist Foundations* vol. 1, no. 3 (2006), pp. 91-102.

34) 마투라나 외, 『삶의 나무』, 최호영 역(서울: 갈무리, 2007), p. 260 참조.

35) H. Maturana, “The biological foundations of virtual realities and their implications for human existence”, *Constructivist Foundations*, vol.3 no.2(Austria: University of Vienna, 2008), p. 113 참조.

36) 마투라나의 인지적 폐쇄성과 그 의미는 다음을 참조하라. 정현주, 『『유식이십론』 유식무경의 인지과학적 해명』, 『불교학연구』 Vol. 62 (서울: 불교학연구회, 2015), pp. 285-212.

37) Maturana, “The biological foundations of virtual realities and their implications for human existence”, p. 112 참조.

려움은 저 개념들이 자발적으로 행위를 공동조율하는 작동의 단순 결과라는 것을 완전히 보지 못할 때 발생한다. 타자의 현존(presence)은 행위를 공동조율하는 작동의 결과에서는 일차적 조건이지만 타자를 독립적인 실체로 주장하는 일은 우리가 지각과 환각을 구별할 수 없는 닫힌 체계라는 조건 때문에 원천적으로 불가능하다.³⁸⁾

또한 인식의 폐쇄성 조건 아래에서 (1) 자아의식이나 타자의 마음은 언어를 구사하는 인간의 삶에서 자아와 타자의 관계로 드러나는 상호작용을 기술하는 관계적 동역학으로만 존재한다. (2) 자아의식은 상황에 맞추는 신체의 작동(행위)이 기술하는 것이기는 하지만 신체성에서는 그와 같이 실현되는 것이 아니다.³⁹⁾

이와 같은 상황에서 인간으로서 우리는 대화에서 일어나는 존재의 흐름 안에서 언어를 구사하는 것으로 발생한다. 인간 존재는, 그 신체가 아니라, 다시 말해서 언어와 독립적으로 존재하는 신체로 상정될 수 있고 그래서 소통을 위한 도구로서 언어를 사용하는 어떤 실존적 실체가 아니라, 언어 안에서 존재하는 역학적 방식이다.⁴⁰⁾ 이제 타심지 문제를 해명하는 세친의 논증을 살펴보자.

IV. 삼계의 하나로서 타심지

『유식이십론』의 도입부는 “삼계는 유식”에 불과함을 단언한다. 이는 인식 작용의 외부에 존재한다고 상정되는 객체를 차단하기 위한 것이다.⁴¹⁾ 세친이

38) *Ibid.*, p. 113 참조.

39) *Ibid.*, p. 112 참조.

40) *Ibid.*, p. 113 참조.

41) *Viṃś.* p.3. *cittamātram bho jīnaputrā yad traidhātukam iti sūtrāt/ cittam mano vijñānam vijñaptis ceti paryāyāh/ cittam atra sasamprayogam abhipretam/ mātra ity artha pratiṣedhārtham/ vijñapti-mātram evaitad / asad-arthābhāsanāt / yathā taimirikasyāsāt-keśa-candrādi-darśanam* // [1] 경전 [『화엄경』 「십지품」]에 “승자의 자식들이여, 실로 삼계는 유심(唯心)이다”라고 설명되기 때문이다. 심(citta)과의(manas)와 식(vijñāna)과 요별(vijñapti)은 동의어다. “심”은, 이 [『십지품』]에서는 상용(samprayoga)[범인 심소(心所)]을 지닌 것으로 의도되고 있으며, “唯”라는 것은 [심과는 별도의 의

논서 마지막에 배치한 타심지 대론은 세계가 인식작용에 불과하다는 종지의 의미가 대상으로 다뤄지는 타자와 자아의식의 문제까지 포괄한다는 것을 분명하게 드러내기 위한 것이다.

타심지 문제를 거론하는 실재론자에게 자·타심지는 논리적 관계에서 언어의 외부에 존재하는 것처럼 상정된다. 실재론자는 타심지의 문자 그대로의 의미, 즉 우리가 타심을 어떻게 직접적으로든 간접적으로든 어떻게 알 수 있는지를 묻는다. 실재론자의 논리대로 만약 우리가 타자가 느끼는 고통을 내가 그대로 경험할 수 있다면 이는 직접적으로 아는 것일 것이다. 타자의 마음을 직접 경험한다는 것이 불가능하다는 점을 인정하고 내가 타자의 행동을 관찰한 후, 그 마음을 추론해서 자기지의 형태로 알 수 있다고 한다면 이는 타자의 마음을 간접적으로 안다고 할 수 있을 것이다.

타자라는 낱말이 자기 외부의 어떤 독립적 실체나 차원을 가리키고 있다고 생각하기 때문에 실재론자는 우리가 타자에 대해 충분히 잘 안다면 그 지식이 타자의 마음이 정확하게 드러날 수 있거나 심지어 타자의 마음의 최종적 본질마저도 서술할 수 있는 것처럼 진술한다. 또한 진술에서 타자의 마음을 아는 자의 지식은 타자에 대한 지시관계를 포함하는 자기 마음을 의미한다. 이 논리

계 등의] 것을 차단하기 위해서다. 이 [삼계]는 다만 유식이다. 실재하지 않는 대상이 현현하기 때 문이다. 예를 들어 비문증(taimira)이 있는 자가 실재하지 않는 티력과 [이중]의 달 등을 보는 것과 같다.(제1계승)

비문증은 주관과 객관의 이원적 구도에 의한 존재론적 오염에 대한 비유이다. 이와 관련해서는 필자의 논문 『『유식이십론』 ‘유식무경’의 인지과학적 해명』을 참조하라. 또한 tīmira/taimira(翳眼, 현상역)를 비문증(muscae volitantes)으로 처음 언급한 사람은 안과 의사이자 동양학자인 장 필리오 자트(J. Filliozat)이다. “Tīmira ne peut se traduire valablement par ‘ophtalmie’. Ce dernier terme désigne des conjonctives qui ne donnent pas les symptômes de tīmira. Tīmira = ‘obscurité’ ou plus généralement ‘trouble visuel’ dû à des opacités et altérations de réfringence à l’intérieur des milieux transparents de l’œil.”(May 1959: 226, n. 779) 이는 톰 텔레만의 저작에 언급되었고 추준지의 논문에 재인용되었다. T. J. F. Tillemans, *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti. The Catuḥśataka of Āryadeva, Chapters XII and XIII, with the Commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti: Introduction, Translation, Sanskrit, Tibetan and Chinese Texts, Notes.* vol. I(Delhi: Motilal Banarsidass, 1990), pp. 236, 156; Chu Junjie, “A Study of Sataimira in Dignāga’s Definition of Pseudo-Perception(PS 1.7cd-8ab)”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasien* 48 (2004), p. 131. 각주 67.; 대만의 석혜민도 tīmira를 비문증으로 소개했다. 釋惠敏, 『『聲聞地』における所縁の研究』(東京: インド学仏教学叢書, 1994); 『해심밀경』에서도 눈병의 비유가 나타난다. 김성옥, 『“keśa”: 눈병 걸린 자에게 나타나는 머리카락』 비유에 관한 고찰, 『인도철학』 vol. 29(서울: 인도철학회, 2010), pp. 329-50.

적 관계에서 타자의 존재는 이 지식의 근거이며, 타자의 마음을 지시함으로써 성립되는 자신의 마음마저도 당연히 독립적인 실체로 수용되어야 한다는 것을 암시한다.

이에 대해 세친은 타심지와 자심지가 허위의 분별에 지나지 않음을 따라서 이것이 논리적 추론의 영역임을 지적한다.

[실재론자] 타자의 마음을 아는 자의 지(智)가 어떻게 해서 진실 그대로(如實)가 아닌가?

[세친] 이것[타심지]은 자기 마음의 지(智)와 같다.[21abc]

[실재론자] 그 [자기 마음에 대한 지] 또한 어떻게 진실 그대로와 부합하지 않는 것인가?

[세친] 왜냐하면 각자(覺者)의 인식영역(行境, gocara)처럼 우리가 [타심이나 자심을] 알지 못하기 때문이다.(21cd)

왜냐하면 언어에서 표현(abhilāpa)할 수 없는 본성과 관련해서 [지]가 여러 각자의 인식영역인 방식으로는 우리가 알지 못하기 때문이다. [자심지와 타심지] 둘 다 진실 그대로와 부합하지 않는다. [각자가 아닌 사람들이 알 수 있는 모든 것은] 허위로 사현하는 것(vitathapratibhāsa)이기 때문이다. 저것들은 파악되는 것(所取, 객관)과 파악하는 것(能取, 주관)의 분별이 제거되지 않았기 때문이다.⁴²⁾

세친은 간략하게 (1) 타심을 아는 자의 지란 자심을 아는 것과 같다. (2) 소취·능취의 이원적 구도에 따르게 되면 우리는 타심이나 자심을 여실히 알지 못한다고 논증한다. 그렇다면 세친에게서 자·타심의 얽이 무엇인지 분석해보

42) Viṃś. p. 10. **paracittavidāṃ jñānam ayathārthaṃ kathaṃ yathā, svacittajñānaṃ**[21abc] tad api kathaṃ ayathārthaṃ/ **ajñānād yathā buddhasya gocaraḥ**/[21cd] yathā tan nirabhiḥapenyātmana buddhānāṃ gocaraḥ/ tathā tadajñānāt/ tad ubhayaṃ na yathārthaṃ vitathapratibhāsatayā grāhyagrāhakavikalpasyā prahīnatvāt/

자. 이것은 앞에서 거론된 가르침을 주고받는 문제에서도 함축적으로 나타난다. 실재론자는 외경 없이도 상호에게 식의 형성이 어떻게 가능한지를 묻는다. 이 질문에 대해 세친은 먼저 가르침을 주고받는 문제가 상호작용에 있어서의 영향력, 즉 관계적 ‘역학’임을 강조한다. 말을 주고받는 인식작용의 흐름이 가능한 것은 상호 영향력에 기인한다.

[세친] 상호 간에 인식작용이 형성되는 것은 서로의 영향력[增上力, adhipati]에 기인한다.(18ab)

모든 유정이 서로의 인식작용에 영향을 미치기 때문에 논리적 관계에 따라(yathāyogaṃ) 상호에게 인식작용의 형성이 있게 된다. [게송의] “상호 간에”는 “서로”라는 뜻이다. 따라서 어떤 사람의 심상속 내에 다른 인식작용이 생기는 것은 타자의 심상속 내의 다른 인식작용 때문이지, 다른 외부의 객체 때문에 [생기는 것이] 아니다.⁴³⁾

실재론자는 “인식작용이 [그대가 주장하듯이] 자기 심상속의 특수한 전변[心相續轉變差別, sva-santāna-pariṇāma-viśeṣa]⁴⁴⁾을 통해서만 유정들에게 일어나는 것이지 외부 객체를 통해서가 일어나는 것이 아니라고 한다”⁴⁴⁾이라고 전제하면서 다원적 심상속이 어떻게 가능한지를 묻는다. 세친의 대답은 서로의 영향력에 기인하여 상호 간에 인식작용의 흐름이 형성된다고 답변한다.

여기에서 세친이 언어를 표시체계로 간주하거나 의사소통적 정보를 주고받는 수단 등으로 설명하지 않는다는 점에 주목하자. 언어를 도구로 간주하는

43) Vimś. p. 9. **anyonyādhipatitvena vijñaptinīyamo mithaḥ**/[18ab] sarveṣāṃ hi satvānām anyonyavijñāptyā dhipatyena mitho vijñapter niyamo bhavati yathāyogaṃ/ mitha iti parasparataḥ/ atah santānāntaravijñāptiviśeṣāt santānāntare vijñāptiviśeṣa utpadyate nārthaviśeṣāt/

44) ‘상속’이란 전세의 행위[業]를 원인으로 하여 계속해서 마음이 생기하는 것을 말한다. ‘전변’이란 상속이 직전과 직후에 서로 다르게 생기고 변화하는 것을 말한다. ‘차별’이란 전변이 특수한 상태로 되는 것으로, 나중에 특히 직후의 착나와 결과의 능력을 갖는 것이다. 전세의 업을 원인으로 생기한 심상속은 변화하면서 전세의 업의 영향을 유지하여, 후세에 그 심상속이 특수한 상태로 변화하는 것에 의해 업의 결과를 생긴다. 효도 가즈오, 『유식불교』, 『유식이십론』을 읽다, p. 216 각주 63 참조.

표현은 문자적으로 어떤 정보가 개체들 사이에 전달될 수 있는 것처럼 기술하게 만든다. 이와 달리 세친에게 언어적 인식작용은 말하고 듣는 ‘상호’ 간의 관계적 행위로서 촉발된 그 순간의 자기 앎의 방식, 즉 자기 심상속의 특수한 전변이다. 이는 대인 관계적 영역에서 “모든 유정이 서로의 인식작용에 영향을 미치기 때문에 논리적 관계에 따라(yathāyogam) 상호에게 인식작용의 형성이 있게 된다”고 해명되고 있다. 해명의 핵심은 내성으로서 영향을 미치는 힘이다.

예컨대 ‘농하’라는 말이 구성원들에게 고름이 찬 강으로 보는 일치된 인식행동, 즉 공통된 행위의 이숙 상태[同業異熟, tulyakarmavipākā]를 불러일으킨다.⁴⁵⁾ 이때 ‘농하’라는 말은 함께 살아온 혼습의 역사로 인해 함께 일치된 인식행위를 앞에 내어놓도록 효과적으로 작용하는 힘이다. 타자의 분별구조(paravikalpaparighīta)는 관계영역에서 상황에 맞춰 인식행동을 일치시키는 분별구조, 즉 언어적 인식행동을 함축한다. 상황에 맞추려는 사람의 인식 행동은 상황에 맞추게 되는 사람을 상호작용으로 향하게 만들고, 그 언어적 흐름 안에서 상황에 맞추는 서로의 인식작용이 벌어진다.⁴⁶⁾

세친 해명의 핵심은 타심지·자심지가 소취·능취의 분별이고 이 분별이 단절되지 않았기 때문에 여실지가 아니라는 데에 있다. 그의 해명을 정리하면 다음과 같다. ① 타심·자심의 지는 표현할 수 없는 본성과 관련되며, 우리가 이것을 붓다의 인식영역(gocara)처럼 아는 것이 아니다. ② 자·타심의 지는 둘 다 경계에 대한 무지가 반영되며, 그 때문에 실상 그대로 아는 것이 아니다. ③ 저 둘은 허위로 사현하는 것에 기인하는 분별이다. ④ 따라서 이 대론에서 언급되는 타심지·자심지는 소취[객체]·능취[주체]의 분별에 따르는 것이고 이 분별이 아직 제거되지 않았기 때문에 여실한 것이 아니다.

45) Viṃś. pp.3-4. pūyapūrnṇā nadī pūyanadī/ grtaghaṭavat/ tulyakarmavipākāvasthā hi pretāḥ sarve 'pi samaṃ pūyapūrnṇān nadīm paśyanti naika eva/ 고름으로 가득 찬 강이 “농하”이다. [버티로 가득 찬 병이] 버티병[이라고 불리는 것]과 같다. 왜냐하면, 아귀들은 동일한 업이 이숙한 상태에 있으며, 집단적으로 누구나 고름이 가득 찬 강을 보고 “농하”라고 부르는 것이지, 그중 한 아귀만 보고 “농하”라고 부르는 것이 아니다.

46) 마투라나의 자연언어 항목을 참조하라. Maturana, “Biology of cognition,” *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, pp. 30-35.

실재론자의 타심지·자심지는 허위로 사현하는 것(vitatha-pratibhāsataya)에 기인한 2취(取)의 분별을 따르므로 아직 이 분별이 제거되지 않은 상태다. 깨달음은 경계로서 2취(取) 분별의 제거다. 제17계 후반에서도 깨달은 자와 깨닫지 못한 자의 차이가 언급된다.

그렇게, 세상 사람들은 허위의 분별을 반복하는 혼습에 잠들어 꿈에서처럼 비실재의 객체를 본다. 깨어나지 않은 채, 사람들은 [외부 객체]의 비존재를 제대로 이해하지 못한다. 그러나 그 혼습을 대치하는 출세간(出世間)의 무분별지를 획득하는 것에 의해서 깨어난 자가 될 때, 저 [무분별지] 후에 얻은 청정한 세간의 지혜(世間智)가 현전하게 되기 때문에 사람들은 대상의 비존재를 그대로 이해한다. 이 [상황]도 마찬가지다.⁴⁷⁾

세상 사람들은 허위의 분별을 반복하는 혼습에 빠져서 꿈에서처럼 실재하지 않는 외부의 대상을 본다. 타심·자심의 지는 이 혼습으로 인해서 독립적 실체처럼 상정되는 것이다. 자·타심의 의미는 실제로 상황의 맥락에서 한정되지만 독립적으로 간주되는 자·타심의 실체성을 논리적으로 따질 때 ① 둘의 논리적 관계와 지식을 검증해 줄 수 있는 별도의 외적 준거점을 필요로 하는 동시에 ② 자·타심의 존재와 특징을 완전히 이해할 수 있는 본질적 능력을 해명해야 되는 딜레마가 나타난다. 이와 같은 문제는 외재하는 존재를 지시하는 자·타의 개념과 동일한 형태로 자신의 생각을 고찰하는 경로에서 발생한다.

분별이 작동하는 과정이 『유식이십론』에서는 더 이상 구체적으로 해명되지 않는다. 이 과정을 마뚜라나의 ‘아는(knowing) 행위의 본성’을 통해 살펴보자. 마뚜라나에게 ‘아는 것’은 대인관계(interpersonal relation)의 행위를 의미한다.⁴⁸⁾ 아는 행위는 지식 또는 앎, 인식을 뜻한다. 우리가 무의식적으로 누군가

47) Viṃś. p. 9. evaṃ vitathavikalpābhyāsavāsanānidrayā prasupto lokaḥ svapna ivābhūtam artham paśyann aprabuddhas tadabhāvaṃ yathāvan nāvagacchati, yadā tu tatpratipakṣalokottaranirvikalpajñānalābhāt prabuddho bhavati tadā tatpṛṣṭhalabdhasuddhalaukikajñānasammukhībhavad viśayābhāvaṃ yathāvad avagacchatīti samānam etat/

48) 마뚜라나에 따르면 지식이나 인식은 대인관계적(interpersonal relation) 행위로, 타당성의 준거로

의 행동이나 자신의 행동에 대해 적용하는 타당성의 준거를 갖고 살아가는데 그 준거는 함께 살아온 역사에 의해 만들어진 구성원 상호 간의 심리적 관계에서 공존을 위해 협력하는 것과 일치와 불일치라는 상호 이해의 영역을 창출하고 한정한다.⁴⁹⁾ 이 지식은 독립적 실체의 영역을 지시하는 것이 아니며 우리의 닫힌 체계 때문에 지시할 수 있는 방법이 있는 것도 아니다. 그러나 삶으로서 주어진 우리의 실체 영역은 세계라고 불리며 행위의 교감적 공동조정(consensus)에 대한 공동조정(co-ordination)의 흐름에서 함께 살아가는 인식현상을 구성하는 특징이기도 하다. 마투라나는 만약에 어떤 일이 벌어질 때 우리 자신이 행하는 것과 그 일을 설명하기 위해 우리가 언어를 구사하는 활동에 주목하고, 우리가 대화에 참여할 때 우리에게 어떤 일이 벌어지는지에 면밀히 주목한다면, 우리가 상호작용의 영역에서 행위의 교감적인 공동조정(consensus)에 대한 공동조정 영역의 흐름으로 함께 살아가는 것을 볼 수 있다고 주장한다. 마투라나에 따르면 실체(de facto)에 대한 자각⁵⁰⁾은 자신에게 어떤 일이 벌어지는지 주목할 때 볼 수 있는 어떤 ‘깨달음의 상태’다. 우리가 내적으로 분별이 작동하는 과정에 유의한다면, 언어를 구사하는 활동은 구체적으로 행위를 특징하는 함(doings)의 영역이며, 인간 존재란 신체에서 존재하는 것이 아니라 ‘언어를 구사하기에서 존재하는 역학적 행동 방식’일 뿐이다.⁵¹⁾

서의 작용하는 ‘행동방식’을 의미한다. 인지 영역이란 적절한 행위로 수용된 것이다. 실재의 각 영역은 적절한 행위로 수용된 인지 영역이다. 예컨대 우리는 어떤 사람이 어떤 것에 대한 지식이 있다고 생각할 때 그 사람을 관찰하면서 우리가 그 지식에 적절한 행동이라고 생각하는 것에 맞춰서 그 사람이 행동하는지 아닌지를 살핀다. 그러므로 우리가 그 사람에게 어떤 것에 대한 지식이 있다고 말할 때는 그 사람의 행동을 관찰하면서 적용하는 타당성의 준거를 만족시키는 방식으로 그 사람이 행동하므로 그런 능력을 가졌다고 말하는 것이다. 이 타당성의 준거는 우리가 무의식적으로 어떤 것을 참인지 거짓인지 좋은지 나쁜지 판단하기 위해 사용하는 것이다. H. R. Maturana, “Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument”, *The Irish Journal of Psychology* vol. 9, no. 1(Dublin: Psychological Society of Ireland, 1988), p. 60 참조.

49) H. R. Maturan, X. Y. Dávila and S. M. Ramírez, “Cultural-biology: Systemic consequences of our evolutionary natural drift as molecular autopoietic systems”, *Foundations of Science* vol. 21, no. 4(Boston: Springer, 2016), p. 665 참조.

50) 스페인어 ‘de facto’는 실제로 존재하는 사실을 의미한다. 논문에서 이 낱말은 가족관계 치유의 사례에서 객관적 실재의 개념을 포기하면서 실제로 관찰되는 상황에 대한 자각의 의미로 사용된다. C. L. Méndez, F. Coddou and H. R. Maturana, “The bringing forth of pathology”, *Irish Journal of Psychology* vol. 9, no. 1(Dublin: Psychological Society of Ireland, 1988), pp. 144-72.

출세간(出世間)의 무분별지는 세간의 허위적 분별을 여실히 보면서 혼습을 대치하는 것이다. 비여실지로서 타심·자심의 지에 대한 세친의 문제의식은 저 심리적 장애를 걷어내는데 있다.

유식성의 생각은 헤아릴 수 없는 깊이가 있고 그 설명과 구분이 끝이 없기 때문에,

나(세친)는 삼계가 인식작용에 불과하다는 증명을 내 능력에 따라 구성했지만, [논리적 추론의 영역에서 삼계가 인식작용에 불과하다는 사실] 완전한 형태로 생각할 수 있는 것은 아니다.[22]

그러나 [유식성의 생각]은 나와 같은 사람들에게 의해서는 모든 면에서 생각될 수 없다. 이것이 논리적 추론의 영역을 벗어나 있기 때문이다.⁵²⁾

실상을 아는 것은 유식성(vijñapti-mātratā)으로도 설명된다. 세친은 유식성을 두 가지로 설명한다. (1) 유식성은 언어적 표현을 초월한 것, 곧 실상 그대로의 경계이다. (2) 이것은 논리적으로 이치의 옳고 그름을 따져 결정하는 결택(決擇)에 있어서 취해지는 종류와 존재방식이 무한하다. 따라서 실상을 있는 그대로 아는 자(覺者)는 형상으로 사현하는 모든 소지(所知)를 아는 것에 방해받지 않으며 그 인식영역은 분별을 여의었다는 특징이 있다. 분별을 여의었다는 것은 장애 없이 독립적 형상으로 사현하는 모든 소지(所知)를 아는 상태다. 여기서 2취 분별의 논리적이고 사변적인 생각이 그친다. 이것은 언어적 표현을 초월한 본성, 곧 유식성(vijñaptimātratā)으로 불린다.

51) Maturana. "The biological foundations of virtual realities and their implications for human existence", p. 112 참조.

52) Vimś. pp. 10-11. anantaviniścayaprabhedāgādhaḡāmbhīryāyām vijñaptimātratāyām/ **vijñaptimātratā siddhiḡ svaśaktisadḡśī maya/ kṛteyam sarvathā sā tu na cintyā.**[22abcd] sarvaprakāra tu sā mādrśais cintayitum na śakyā tarkkāviśayatvāt/

V. 마치며

이 글은 『유식이십론』의 타심지 문제와 유식의 논증을 인지과학적 측면에서 이해하려는 시도다. 마뚜라나와 바렐라의 해명을 통해 자·타심지의 논의를 이해한다면 세친의 해명은 다음 네 가지를 주장하고 있다는 점이 드러난다.

(1) 자·타심의 분별은 상호의 대인관계적 영역에서 이루어지는 능취·소취의 인식작용적 분별이다. (2) 자·타심의 분별은 집단적 혼습의 영향력에 의해서 상호간의 인식작용이 가능하다. (3) 자·타심의 분별은 자·타가 언표된 순간에 호응하여 찰나찰나 촉발된 심리적 세계 즉 상호의 영향력과 상응하는 것이지 인식적 실체로서 각각의 신체에 귀속되는 자·타의 마음을 지시하는 것은 아니다. (4) 자·타심지는 논리적 추론의 영역이며 여실하지 않은 지식의 영역이기 때문에 장애가 있다. 따라서 이것은 무분별지를 특징으로 하는 각자의 영역에 속하지 않는다.

위의 결과에 의해서 자·타심지는 삼계의 하나이며 인지적 맹목이라는 장애를 함축하는 비문증 비유에 포괄되는 것임이 확인된다. 이는 인식작용에 의해서만 대상이 망상처럼 눈앞에 나타나는 방식에 준거하는 유식무경의 양상을 재확인한다. 또한 외경실재론자들이 문제삼는 자·타의 연결관계는 이를 구별할 수 있는 별도의 독립적인 준거점에 의해서만 판단될 수 있는 것인데 마뚜라나에 따르면 독립적 준거에 대한 접근이란 우리의 인식 조건상 불가능하다.

나아가 모든 자·타의 분별은 바로 언어를 포함하는 인식작용이고 실제로 낱말의 지시관계적 맥락이 그 자체로 가설적 의미만을 한정할 뿐인데 이를 보지 못하고 인식적 실체로서 자·타의 관계를 문제 삼게 되면서 토마스 우드의 집단환각과 같은 초심리학적 구도가 나타나게 되거나 야마베처럼 논리적 난제를 만나게 된다. 초심리학적 구도나 논리적 난제는 인식론적 모순으로 발생하는 존재론적 오염이라고 할 수 있다. 역설적으로 연구자들의 혼란은 자신을 포함하는 독립적 실재의 관념이 우리의 인식을 얼마나 강력하고 효과적으로 제어하는지를 상징적으로 보여준다.

이러한 결과는 타심지에 대한 세친의 주장이 산티아고 학파의 인지이론의 수용을 통해서는 보다 명확하게 드러날 수 있다는 점을 드러내며 유식사상의 문헌학적 연구와 관념론적 해석이 갖는 한계에 대한 대안으로서 마뚜라나와 바렐라의 인지과학적 관점의 타당성을 확인할 수 있다. 이를 통해 유식사상의 문제의식이 경론 그 자체에서만 유효한 것이 아니라 오늘날에도 여전히 유의미하며 타당하다는 사실을 확인할 수 있다.

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

- Vimś *Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu: Vimśatikā et Triṃśikā.*
ed. Sylvain Lévi, Paris: Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes, 1925.
- VŚT Prakaraṇa-Vimśatikaṭkā=Rab tu byed pa nyi shu pa'i 'grel bshad, P 5566 (vol.
113), Si, 201b81-232a8.

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

- CHO, Hyeon Soo (조현수) tr. 2010. Jacques L. Monod. 『우연과 필연』 [*Le Hasard et la Nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*], Seoul: 궁리 (Kungree Press).
- MATURANA, H. R. 2008. “The biological foundations of virtual realities and their implication for human existence”, *Constructivist Foundations* vol. 3, no. 2, 109-114.
- _____. 1995. “Biology of self-consciousness”, in *Consciousness: Distinction and reflection*, G. Tratteur ed., Naples: Bibliopolis, 145-175.
- _____. 1988. “Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument”, *The Irish Journal of Psychology*, vol. 9, no. 1, 25-82.
- MATURANA, H. R. and VARELA F. J. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Dordrecht: D. Reidel.
- SILK, Jonathan A. 2018. *Materials Toward the Study of Vasubandhu's Vimśikā (I): Sanskrit and Tibetan Critical Editions of the Verses and Autocommentary; An English Translation and Annotations*. Cambridge, MA: Harvard University Department of South Asian Studies.
- WOOD, Tomas E. 1994. *Mind only: A philosophical and doctrinal analysis of the Vijñānavāda*, New Deli: Motilal Banarsidass Publishers.

YAMABE, Nobuyoshi (山部能宜). 1998. 「Self and Other in the Yogācāra Tradition」, 『北畠典生博士古稀記念論文集 日本仏教文化論叢』 上卷 (*Essays on Japanese Buddhist Culture in Honor of Dr. Tensei Kitabatake on the Occasion of his Seventieth Birthday I*), Kyoto: 文昌堂(bunkoudo), 15-41.

An Interpretation of the Hard Problem of the Knowledge of Those Who Know Other Minds (*paracittavidāṃ-jñānam*, 他心智) in *Viṃśatikā* from the Perspective of Cognitive Science

Chung, Hyun Joo
Senior Researcher / Honam Center for Buddhist Studies
Chonnam National University

The primary purpose of this essay is to examine the hard problem of *paracittavidāṃ-jñānam* (他心智) of the *Viṃśatikā* and Vasubandhu's explanation for maintaining the consistency of rejecting grasped object (*grāhya*, 所取) and grasping subject (*grāhaka*, 能取) in light of H. Maturana's biological research.

The hard problem of *paracittavidāṃ-jñānam*, the last objection by the proponents of external objects, implies a logical contradiction arisen from that the relation between oneself and the others in “the knowledge of the one who knows the mind of the other” is not consistent with Vasubandhu's argument, “*vijñapti-mātra*” (唯識無境, cognitive closure). The questions of modern researchers such as T. E. Wood and Yamabe Nobuyoshi (山部能宜) are also closely related to that problem.

To understand the hard problem, I first examine the opponent's objection and its dualistic contradiction inherent in an utterance of *paracittavidāṃ-jñānam*. To understand the dualistic inconsistency, I review J. Monod's critique of the parapsychology of science, and then look into *Autopoiesis and Cognition*: the process of bringing forth an objective world through using our own changes of states as describers that specify the objects that constitute it. Finally, with the cognitive scientific grounds, I analyze Vasubandhu's resolution on *paracittavidāṃ-*

jñānam as *grāhya-grāhaka vikalpa* (分別, distinction).

Vasubandhu's explanation regarding other minds and one's own is as follows: (1) Knowledges of one's own mind and of those of others are the distinction of *grāhya-grāhaka*, which in the interpersonal domain operates as the mutual restriction of *vijñapti* due to their dominant influence (*adhipatya*, 増上力) on each other. (2) The distinction of *grāhya-grāhaka* belongs to the realm of logical reasoning and is not as they appear. This result affirms that both knowledges belong to the triple world (*traiḍhātu*) and the aspect of *vijñapti-mātra* and also that how the objects are brought forth like a delusion by cognition only as if they were externally independent of the cognitive functions.

Keywords

paracittavidāṃ jñānam, *Viṃśatikā*, analogy of timira, cognitive blindness, Maturana and Varela, J. Monod, parapsychology of science, ontological contamination, epistemological contradiction, eliminating object and subject

2020년 10월 20일 투고
2020년 12월 12일 심사완료
2020년 12월 20일 게재확정