

유식사상 해석논쟁의 비판적 고찰 I^{*}

- 현대 유식사상 연구에서 관념론적 해석과 현상학적 해석의 대립을 중심으로

정현주

전남대학교 호남불교문화연구소 전임연구원

playhue@gmail.com

- | | |
|-------------------------|-----------------------------|
| I. 들어가며 | V. 보살의 이타행과 타자 |
| II. 논쟁의 쟁점: 타자 심상속의 다원성 | VI. 관념론의 일관성, 단일한 식과 무경의 논리 |
| III. 상호주관성과 장막 뒤의 세계 | VII. 결론 |
| IV. 자아와 타자 | |

요약문

이 연구의 목적은 루스트하우스의 현상학적 해석 및 그 논지에 반박하는 아마베 노부요시·슈미트하우젠·켈너와 테이버·타카하시 코이치의 관념론 해석 사이의 논쟁 전개양상을 분석하고, 각 주장과 한계를 비판적으로 검토하는데 있다.

관념론 해석은 대체로 유식[*viññapti-mātra*]을 단일한 마음 이미지, 정신적 표상으로 해석하고 ‘자아’·‘타자’ 관계에 있어서 유식으로 환원되는 이론적 정합성에 주목한다. 반면 루스트하우스의 현상학적 해석은 주관·객관[*grāhya-grāhaka*]의 이원성을 극복하기 위한 유식의 실천에 주목한다. 그는 유식을 심지적 윤회성으로 해석하고 모든 유정의 상호영향력을 상호주관성으로 해명하기 위해 유식사상을 현상학적 전

* 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2020-3387).

통에 위치시키려 한다. 문제는 『불교현상학』의 결론이 외경을 인정하는데 있다. 그의 결론은 원인이 되어 관념론적 해석 연구자들의 즉각적인 반발을 불러일으키지만, 동시에 관념론적 관점의 해석을 재구축하려는 시도들은 최종적으로 자아와 타자의 문제를 봉합하지 못하는 한계를 분명하게 드러낸다.

『성유식론』과 『유식이십론』은 마법처럼 세계를 눈앞에 내어놓는 유식과 무경의 종지를 천명하는 동시에 암묵적으로 다수의 심상속 전제가 당연시되고, 자심·타심이 소취·능취의 존재론적 오염으로 간주된다. 유식의 정의에 포괄된 이러한 특징들은 객관을 부정하는 단일한 의식의 관점과 객관을 전제하는 상호주관성의 두 관점 중 어떤 것을 취해도 반드시 유식의 논지와 일치하지 않게 되는 정합성 문제가 불가피하게 불거진다. 철학적 해석논쟁으로부터 우리는 자·타의 이원적 전제가 양 진영의 핵심논리이며, 그들 관점의 이원적 논리로는 유식사상을 결코 재단할 수 없다는 점을 살필 수 있다.

주제어

유식무경, 다수의 식상속, 타자의 마음, 관념론적 해석 대 현상학적 해석, 소취·능취, 이원성, 『성유식론』, 『유식이십론』

I. 들어가며

유식사상은 분별에 의해 마법처럼 세계를 눈앞에 펼쳐놓는 유식(唯識, *viññapti-mātra*)의 종지를 천명한다.¹⁾ 유식의 종지를 따라 『유식이십론』 등에서는 자기 의식 바깥의 외경이 부정되는 동시에 외경에 해당하는 다수 의식의 흐름(識相續)이 거론되고, 나아가 자심·타심이 주관·객관의 이원성으로 간주되어 이원

1) Viñś. p.3. cittamātram bho jānaputrā yad traidhātukam iti sūtrāt/ cittam mano vijñānam vijñaptiś ceti paryāyāh/ cittam atra sasamprayogam abhipretam/ mātra ity artha pratiśedhārthām/ vijñapti-mātram evaitad / asad-arthāvabhāsanāt / yathā taimirikasyāsat-keśa-candrādi-darśanam // 경전 [『화엄경』 「십지품」]에 “승자의 자식들이여, 실로 삼계는 유심(唯心)이다”라고 설명되기 때문이다. 심(*citta*)과 의(*manas*)와 식(*viññāna*)과 요별(*viññapti*)은 동의어다. “삼”은, 이 [『십지품』]에서는 상응(*samprayoga*) [법인 심소(心所)]를 지닌 것으로 의도되고 있으며, “唯”라는 것은 [심과는 별도의 외계 등의] 것을 차단하기 위해서다. 이 [삼계]는 다만 유식이다. 실재하지 않는 대상이 현현하기 때문이다. 예를 들어 비문증(*tāmira*)이 있는 자가 실재하지 않는 터럭과 [이중의] 달 등을 보는 것과 같다.

성이 전면적으로 부정된다.²⁾ 이러한 유식의 논리는 우리가 사용하는 언어의 논리와 범주를 벗어난다. 오늘날의 첨예한 유식해석 논쟁도 각 해석이 유식의 논리를 포괄하지 못하면서 돌출한다.

루스트하우스(D. Lusthaus)로 대표되는 현상학적 해석(혹은 비판적 인식론적 관념론 해석)³⁾과 슈미트하우젠(L. Schmithausen)⁴⁾으로 대표되는 관념론적 해석(혹은 형이상학적 관념론 해석) 간의 이 논쟁은 상호주관성 개념을 중심으로 하는 『불교현상학』(*Buddhist phenomenology*)의 논지와 결론이 외경을 부인하는 유식의 종지와 어긋난다는 야마베 노부요시(山部能宜)의 비판으로부터 시작했다.⁵⁾

대체로 전통적인 관념론 해석을 지지하는 연구자들은 유식의 단계를 선정의 단일한 마음 이미지, 정신적 ‘표상’(representaton)으로 해석⁶⁾하고 ‘자아’와

2) 유식무경 종지의 비문증 비유에 대한 합의와 외경의 문제는 다음을 참조하라. 정현주 2020a, 185-207. 타심지 문제는 다음을 참조하라. 정현주 2020b, 78-109.

3) Lusthaus 2002, 5 참조. 인식론적 관념론(칸트의 인식론적 관념론), 비판적 인식론적 관념론(현상학), 형이상학적 관념론(버클리의 일원론적 관념론)의 분류와 정의는 『불교현상학』에 소개되어 있다. 이하 이 논문에서는 루스트하우스가 사용하는 비판적 인식론적 관념론을 현상학으로 사용하여 칸트의 인식론적 관념론과 버클리의 일원론적 관념론과 구별한다. 사실, 루스트하우스의 구분 자체도 결과적으로 유식사상=관념론의 귀결로 나타나는데 슈미트하우젠이 인정하듯이 관념론은 전적으로 서양철학의 개념이다. Schmithausen 2017, 265-266 참조.

4) Schmithausen 2005; Schmithausen 2007.

5) 山部能宜 1998, 15-41. 야마베 논문에서 언급된 루스트하우스의 박사논문(1989)은 후에 『불교현상학』(2002)으로 출간되었다.

6) 슈미트하우젠은 불교의 수행론을 정신주의로 정의한다. Schmithausen 2007, 213 참조. 다만 『유가행 유식학파의 기원』(*The genesis of Yogācāra-Vijñānavāda*, 2014) 이후로 그의 핵심 주장에 있어서 ① 서양철학에서 표상주의의 실재론적 성격 때문에 *vijñaptimātra*의 역어를 representation(표상)으로부터 manifestation(현시)로 교체했으며 ② 알라야식의 도입이 선정실천의 경험에서 비롯되었다는 야마베의 가설을 부분적으로 수용하고 ③ 관념론이 서양 철학의 용어라는 점에서 유가행의 교리에 이보다 더 나은 표현이 없다고 용어적 한계를 밝히는 정도의 변화가 눈에 띄지만 유식사상을 정신주의로 보는 전체 주장의 성격은 바뀌지 않았다. Schmithausen 2017, 특히 265-266 참조; Schmithausen 2014.

『유식이십론』에서 *vijñapti*는 ① 자류의 종자[알라야식]으로부터 ② [어떤 대상]처럼 나타나는 것 [*ābhāsa/pratibhāsa*]으로 정의된다. 즉 *vijñapti*의 역어는 알라야식의 언어적 식별활동과 대상처럼 출현하는 인식활동의 동역학적 의미를 포괄해야한다. 그렇지만 역어 manifestation 개념은 서양 철학에 있어서 칸트의 *Darstellung*(현시) 개념과 맞닿아 있고, 도식화하는 의식[판단력] 아래 다양한 감각적 직관 내용의 현시를 의미한다. 『칸트사전』 2009, ‘현시(顯示, *Darstellung*)’ 항목 참조 (<http://naver.me/xxpOvhRf> 검색일자: 2022. 1. 28.) 현시는 ‘직관된 내용의 그려 보임’으로 정의되기에 *vijñapti*에 있어서 알라야식의 언어적 식별활동 측면과 대상을 출현시키는 신체의 동역학적 과

‘타자’의 관계에 있어서 단일한 자기 마음으로 환원되는 정합성 문제에 주목한다.⁷⁾ 현재 학계에는 수많은 관념론적 관점의 연구를 바탕으로 한 견고한 이론적 정합성이 구축되어 있다.⁸⁾

반면 루스트하우스의 현상학적 해석은 삼계(三界, *tri-dhātu*)를 극복하기 위한 유식의 실천에 주목하고 주관·객관[所取·能取]의 이원성을 제거하는 과정으로 본다.⁹⁾ 그는 후기 후설(E. Husserl)과 메를로-퐁티(M. Merleau-Ponty)의 현상학적 전통과의 연결선상에서 유식을 심지적 윤패성(*psychosophysical closure*)¹⁰⁾으로 번역하고 모든 유형의 상호영향력을 현상학 개념인 상호주관성(*intersubjectivity*)¹¹⁾으로 해명하려고 시도한다.¹²⁾ 그의 시도는 영미권의 다양한 분야의 학자들이 불교 수행전통을 서구 명상학(*Contemplative Studies*) 분야로 확장하여 의식의

정을 포섭하기 어렵다. 특히 슈미트하우젠의 논의 안에서 *vijñapti* 개념은 주로 선정 단계에서 자족적으로 생각하는 단일한 의식만을 상징한다는 점에서 주지주의적이며, 그로 인해 말하거나 행할 필요가 전혀 없는 정적인 ‘대상’ 이미지에 가깝다. 『유식이십론』의 *vijñapti* 개념에 대한 분석은 다음 논문을 참조하라. 유리 2021, 240-261.

- 7) 유식을 표상으로 해석하는 유식 관념론 해석의 역사는 다음 논문을 참조하라. 정현주 2018, 71-100. 우에다 요시후미(上田義文)의 『유식사상입문』에 따르면 서구와 인도 학자들이 불교철학에 관념론 개념을 가장 먼저 사용했고 일본 불교학자들이 유식사상을 서양에 소개하기 위해 자신의 저작을 번역하면서 이 개념을 차용하기 시작했다. 上田義文 1964, 11 참조. 일본에서 불교용어인 ‘유심’(唯心)을 차용해 서양의 *idealism*을 유심론(唯心論)으로 번역하게 된 경위는 다카사키 지키도의 『유식입문』에 간략히 언급되어 있다. 다카사키 1997, 14 참조.
- 8) 에켄데 야마베의 비판 이후 그의 쟁점을 그대로 차용한 슈미트하우젠이 루스트하우스의 『성유식론』의 오독을 비판하고, 다시 켈너(B. Kellner)와 테이버(J. Taber)가 유식의 제1종지가 존재론적으로 단일한 마음으로서의 환원을 의미한다고 논증하고, 타카하시 코이치(高橋晃一)가 타자를 유식성의 테두리에 두는 이타적 보살행을 분석하여 슈미트하우젠의 결론을 지지·보완하고 있다. Schmithausen 2005; Kellner and Taber 2014, 709-756; 타카하시 2019, 1-10; 高橋晃一 2020, 96-106; Takahashi 2017, 198-204.
- 9) 시바 하루히데에 따르면 『불교현상학』은 유식무경의 중지를 염정법(染淨法)의 구도로 보고, 이 중지가 우리로 하여금 실재론/관념론적 세계관으로부터 벗어나 실상을 깨닫도록 이끄는 것을 그 목적으로 한다고 평가한다. 시바 2006, 59-60 참조. 국내의 안성두 또한 현상학적 해석의 입장에서 관념론적 해석을 비판한다. 안성두 2016, 3-40; 안성두 2018, 5-28.
- 10) 루스트하우스는 *vijñapti* 개념을 ‘심지(心智)적 윤패성’(psychosophysical closure), 또는 ‘인지적 윤패성’(cognitive closure)으로 해석하고 윤패성이 고통의 원인이므로 지멸(*vyāvṛti*)되어야 할 것으로 본다. 따라서 *vijñapti* 개념은 장애를 가진 세속(*samvṛti*)과 동일하다. 따라서 유식사상의 목적은 이 자기 지시적 윤패성으로 인한 업보적이고 정신적인 문제의 한계를 극복하는 데 있다. Lusthaus 2002, 434, 534 참조.
- 11) 루스트하우스는 경험론을 비판하는 후설의 입장을 차용하며 인지는 “~에 대한” 지향성을 통해 타자를 아는 문제라는 점에서 상호주관적이라고 정의한다. 앞의 책, 37-38, 122 참조.
- 12) 앞의 책, 특히 제2장 「후설과 메를로-퐁티」 참조.

깊이를 학제적으로 파악하려는 노력과도 연결되어 있다.¹³⁾

그렇지만 관념론적 해석의 관점에 의해서는 『성유식론』 등에서 자기 마음과 별개인 물질적 요소의 존재를 부인하면서도 외경에 해당하는 다수 의식의 흐름의 존재를 부정하지는 않는 이 지점을 해명할 수 없다. 또한 상호‘주관’성 개념에 의지하는 현상학적 해석에 의해서는 불가피하게 객관을 상정하게 되고 이는 제1종지와 모순이 된다. 자기의식과 타자 개념이 상호 배제적으로 작동하기 때문이다. 유식사상 해석 논쟁이 단적으로 보여주는 것은 어떤 관점으로도 유식사상의 면면들을 포괄하지 못하는 연구자들의 고민과 혼란이다.

이 논문의 목적은 유식과 타자¹⁴⁾의 문제를 중심으로 양 진영의 주장들을 비교 고찰하고, 그 한계를 비판적으로 검토하는데 있다.¹⁵⁾ 먼저 『유식이십론』과 『성유식론』의 핵심 구절에 타자의 식상속과 유식의 종지가 동시에 나열된다 는 점을 확인하고, 현재 진행 중인 논쟁의 핵심이 수행자의 단일한 의식을 함

13) Sharf 2016, 777-778 참조. 강지언의 소개에 따르면 서구 명상학(Contemplative Studies)은 명상과 관련된 수행 및 체험에 관한 연구와 교육에 초점을 맞춘 의학, 과학, 철학, 심리학 등의 학제 간 연구 분야이다. 명상과 의학 연구의 또 한 축은 티베트 불교 지도자, 달라이 라마(Dalai Lama)다. 달라이 라마는 1990년대부터 신경과학자 프란시스코 바렐라(Francisco Varela), 리처드 데이비드슨(Richard Davidson) 등과 작업하며 서구 학자들이 티베트 불교 명상을 과학적으로 연구할 수 있도록 다리를 놓았다. 또한 1998년 심리학계에서는 긍정심리학(Positive Psychology)이 등장하여 명상 프로그램을 심리치료에 적극 수용하면서 명상에 대한 연구와 임상에서의 적용이 급속도로 활발해졌다. 강지언 2018, 49-50, 53-54 참조. 티베트 불교와 신경과학에 대한 보다 자세한 설명은 다음을 참조하라. 골먼 2006.

14) 우리말에서 타자는 다른 사람을 의미하는 것으로 한정되어 사용된다. 그러나 아바메와 타카하시의 분석에 따르면 『유식이십론』과 『성유식론』의 인용문 맥락에서 ‘타’는 자기의식을 둘러싼 환경 모두와 타자의 신체의 장소로 나타나는 타자의 존재로 정의되고 있다. 山部能宜 1998.; 타카하시 코이치 2019. 이 논문에서 타자 개념은 유식논서의 정의를 따른다. 논서의 이러한 정의는 서양철학에서도 동일하다. 타심지 논의와 서양철학에서 타자의 문제를 같이 분석한 연구로는 퍼렛의 논문을 참조하라. Perrett 2017, 59-68.

15) 이번 연구는 필자의 박사논문의 한 챕터를 기반으로 하여 2021년 여름까지 발표된 양 진영 연구자들의 논문과 저서를 추가하고 논쟁 구도의 양상과 이에 대한 분석을 보완하여 논의 자체를 보다 확장하고 심화하려는 시도다. 이는 2018년에 발표된 「유식사상의 관념론 해석고찰-근세 관념론 해석을 중심으로」의 후속편에 해당하며, 루스트하우스 이후에 등장한 현상학적 해석을 분석하는 후속 연구를 필요로 한다.

루스트하우스 이후, 톰슨(E. Thompson), 소하르(R. Tzohar)와 카크루(S. Kachru) 등이 상호주관성 관점을 다시 환기시키면서 관념론-현상학적 해석논쟁은 2차 라운드에 접어드는 양상처럼 보인다. 현상학적 해석이 여전히 시도된다는 점은 의미심장하다. 이는 시대적 요청에 따라 유식사상을 정합적으로 독해할 수 있는 서구적 관점이 절실히 필요하기 때문으로 보인다. 다음을 참조하라. Siderits, Thompson, and Zahavi, ed. 2015; Tzohar 2017, 337-354; Kachru 2021; Kachru 2019, 61-83.

축하는 ‘유식무경’과 외경에 해당하는 세속제로서의 ‘타자’에 있으며 결과적으로 단일한 의식-타자의 구도가 주관-객관의 이원적 대립이라는 점을 분석한다. 따라서 이 논문은 (1) 20년이 넘는 관념론-현상학 해석논쟁의 역사를 주요 연구자를 중심으로 핵심 사안을 정리하여 국내 학계에 소개하고, (2) 관념론적 해석과 현상학적 해석이 각각 주관에 해당하는 단일한 의식과 객관에 해당하는 타자(다수 의식)라는 근본 전제에 의지하기 때문에 주·객의 이원적 문제를 함축하고 있음을 밝혀 해석논쟁의 흐름과 각 논지에 접근하도록 돕는다.

II. 논쟁의 쟁점: 타자 심상속의 다원성

『유식이십론』과 『성유식론』 분석을 둘러싼 해석논쟁의 쟁점을 살펴보자. 양측의 핵심은 ‘유식’(唯識, *vijñapti-mātra*)을 해명할 때 당연한 것으로 상정된 다수 의식의 존재가 바로 외경에 해당하는 데 있다. 루스트하우스는 『성유식론』 제7권의 39c9-25 구절에 있는 여러 유정들에 대한 등불의 유비를 근거로 유식사상이 단일한 의식만을 상정하는 유아론적 관념론이 아니라고 주장한다.¹⁶⁾ 반대로 야마베, 슈미트하우스, 타카하시는 유식의 주장이 원리적으로 단

16) 『성유식론』 권7 (T31. 39c9-18) 外色實無可非內識境。他心實有寧非自所緣。誰說他心非自識境。但不說彼是親所緣。謂識生時無實作用。非如手等親執外物日等舒光親照外境。但如鏡等似外境現名了他心。非親能了。親所了者謂自所變。故契經言。無有少法能取餘法。但識生時似彼相現名取彼物。如緣他心色等亦爾。既有異境何名唯識。奇哉固執觸處生疑。豈唯識教但說一識。不爾如何。 [외인] 외계의 색은 실로 없어서 내식의 경계가 아니라고 해도, 타인의 마음은 실로 있는데 어찌 자기 식의 인식 대상이 아닌가? [논주] 누가 타인의 마음을 자기 식의 경계가 아니라고 했는가? 단지 그것이 직접 인식대상[親所緣]이라고 설하지 않은 것이다. 이를테면 식이 발생할 때 실제 작용은 없어서 가령 손 등이 외부의 물건을 직접 잡고 해 등이 빛을 펼쳐 외부 경계에 직접 비추는 일과 같지 않다. 단지 가령 거울 등에 비추듯이 외경과 유사하게 [자기 식에] 나타나 이를 일컬어 ‘타인의 마음을 식별한다[了]’라고 할 뿐이지, 직접적으로 [작용하여] 능히 [타인의 마음을] 식별하는 것은 아니다. ‘직접 식별된 것[親所了]은 소위 자기 식이 변현해낸 것이다. 따라서 계경이 말하기를 “어떤 법이 있어서 능히 나머지 법을 취하는 것은 없으니 다만 식이 발생할 때 유사한 상이 나타나 이름하여 저 물건을 취한다” 한다. 자신의 인식대상이 타인의 마음인 것과 같이 물질 등 또한 그러하다. [외인] 이미 [식별된] 所了 타인의 마음이라는 다른 경계가 [전제 되고] 있는데 어찌 오직 식이라고 말하는가? [논주] 기이하다. 고집스럽게 부딪치는 것마다 의심을 내는구나. 어찌 유식의 교의가 단지 단일한 식을 설하겠는가? [외인] 그렇지 않다면 어째서 그러한가? ; 『성유식론』 권7 (T31. 39c18-25)

일한 의식으로 환원되는 관념론의 일원론적 입장임을 분석·검토한다.¹⁷⁾

처소[處, sthāna]라 함은 이를테면 이숙식[알라야식]이 공통으로 감지할 수 있는 잠재인상[共相種]을 성숙시키는 힘에 의해서 색(물질) 등 기세간 [bhājana-loka]의 모습, 곧 외적 원소[外大種] 및 [이 원소들로] 지어진 물질 [所造色]과 유사하게 변현된 것이다. 비록 제 유정들에게서 변화한 [세계]는 각각 구별되지만 변현된 상이 서로 비슷해서 처소로서는 [모두에게] 다르지 않다. 마치 많은 등불이 각기 두루 비추면 하나의 등불과 유사한 것과 같다.¹⁸⁾

감관을 갖춘 신체(有根身)라 함은 이를테면 이숙식이 공통으로 감지할 수 없는 잠재인상[不共相種]을 성숙시키는 힘에 따라 육체적 감관(色根) 및 감관이 의지하는 처소[根依處]와 유사하게 변한 것, 즉 내적 원소[內大種] 및 [이 원소들로] 지어진 물질[所造色]과 유사하게 변현된 것이다. 공통된 잠재인상을 성숙시키는 힘이 있기 때문에 타의 신체라는 처소에 대해서도 저것[타의 신체]과 유사하게 변한다. 그렇지 않다면 타자라는 대상을 감지하는 일이 응당 없을 것이다.¹⁹⁾

汝應諦聽。若唯一識寧有十方凡聖尊卑因果等別。誰為誰說。何法何求。故唯識言有深意趣。識言，總顯一切有情各有八識·六位心所·所變相見·分位差別及彼空理所顯眞如。識自相故。識相應故。二所變故。三分位故。四實性故。如是諸法皆不離識。總立識名。唯言但遮愚夫所執定離諸識實有色等。[논주] 그대는 응당 이치적으로 잘 들어야만할 것이다. 만약 오직 하나의 식만 있을 뿐이라면 어찌 사방의 범부·성인, 존귀·비천, 원인·결과 등의 차별이 있겠으며, 누가 누구를 위해 설하고, 어떤 법을 어떤 방식으로 구하겠는가? 따라서唯識이라는 말에는 깊은 의미가 있다. [1] 낱말 識이 총괄해서 나타내는 것은 일체의 유정에게 각각 ①8식, ②여섯 부류의 심소, ③변현된 상분과 견분, ④분위의 차별(=불상응행법) 및 ⑤저들의 공한 이치에서 드러난 진여가 있음이다. [①8식은] 식의 자상이기 때문에, [②여섯 부류의 심소는] 식과 상응하기 때문에, [③변현된 상분과 견분은 앞의] 두 가지(8식과 여섯 부류의 심소)에 의해 전변된 것이기 때문에, [④불상응행법은 심·심소·색의] 세 가지 [차별적] 분위[에 의거해 가립된 것이기] 때문에, [⑤진여는 앞의] 네 가지의 진실한 성품이기 때문에, 이와 같이 제법은 모두 식과 분리되지 않기에 총괄적으로 식이라는 이름을 확립한다. [2] 낱말 唯는 다만 어리석은 범부들이 집착하는 바 결정코 모든 식들과 분리된 색 등의 실유를 차단할 뿐이다.

17) 山部能宜 1998, 21-22; Schmithausen 2005, 35-38; 타카하시 코이치 2019, 5.

18) 『성유식론』 권2 (T31. 10c12-16) 所言處者。謂異熟識由共相種成熟力故變似色等器世間相。即外大種及所造色。雖諸有情所變各別。而相相似處所無異。如衆燈明各遍似一。

19) 『성유식론』 권2 (T31. 11a8-11) 有根身者。謂異熟識不共相種成熟力故變似色根及根依處。即內大種及所造色。有共相種成熟力故。於他身處亦變似彼。不爾應無受用他義。

인용문에서 인식작용은 알라야식의 이숙과 전변의 상호작용을 포함하는 영역이다. 첫 인용문의 기세간의 모습은 언어적 상호작용에 있어서 각각의 제 유정의 알라야식이 공통된 잠재인상을 성숙시켜 이러저러한 원소로 이루어진 물질처럼 취급하여 이와 유사하게 변하여 나타난 것이다. 이때 기세간으로서의 제 유정 각각의 세계는 크게 다르지 않기 때문에 각 유정이 거주하는 처소[*sthāna*]로서는 모두에게 크게 다르지 않다. 따라서 『성유식론』에서 세계는 각 유정이 변연해내는, 한 사람 마다의 윤패적 인식의 ‘객관세계’이면서 서로에게 영향을 미치는 다수의 등불 비유로 정의되고 있다.

두 번째 인용문에서 유근신, 즉 유정세간의 모습은 공통되지 않은 자기 고유의 내적 잠재인상을 성숙시켜 육체적 감각을 가진 장소처럼 취급하고 이와 유사하게 변하여 나타난 것이다. 나아가 타자를 ‘인식하는 사람’에게 있어서 타자란 타자로 알려진 것, 즉 공통된 잠재인상으로 유사한 신체의 형태를 갖추고 환경세계를 함께 구성하는 존재로 ‘알려진 것’이다.

또 다른 인용문에서 타인의 식상속은 다시금 자기 식의 경계로 환원된다.

누가 타인의 마음을 자기 식의 경계가 아니라고 했는가? 단지 그것이 직접인식대상[親所緣]이라고 설하지 않은 것이다. 이를테면 식이 발생할 때 실제 작용은 없어서 가령 손 등이 외부의 물건을 직접 잡고 해 등이 빛을 펼쳐 외부 경계에 직접 비추는 일과 같지 않다는 것이다. 다만 가령 거울 등에 외경과 유사한 것이 나타나면 이를 일컬어 ‘타인의 마음을 식별한다[了]’라고 한 것이지, 직접 작용하여 능히 [타인의 마음을] 식별하는 것은 아니다. ‘직접 식별된 것’[親所了]은 소위 자기 식이 변연해낸 것이다.²⁰⁾

타자에 대한 자기 경험으로서의 지식은 개인적이고 사적인 어떤 것이어서 직접인식대상으로서 타인의 마음을 알고 식별하는 그런 종류의 것은 아니다.

20) 각주 17번 참조

타자를 아는 일은 공통되지 않은 고유의 내적 인식으로 환원된다. 타자는 말하고 듣는 ‘상호’ 간의 관계적 행위로서 촉발된 그 순간의 자기 지식의 방식, 즉 자기 심상속의 특수한 전변이다.²¹⁾ 즉 타자에 대한 지식은 이를 듣고 이해할 수 있는 사람이 창출하는 것이다. 이를 우리는 타자에 대한 지식이 전달된다고 말한다.

이러한 자·타심의 문제는 『성유식론』의 소의경전인 『유식이십론』의 마지막에 위치한 타심지[他心智, *paracittavidāṃjñānam*] 논의에서도 나타난다. 세친은 타심을 아는 자의 지식을 자기 마음을 아는 자의 지식[自心智, *svacittavidāṃjñānam*]과 같다고 정의한다.²²⁾ 즉 ‘타자를 아는 자의 지식’은 그 의미가 ‘자기 지식’과 동일하다. 자기 인지영역에 있어서 ‘타자를 아는 자의 지식’ 낱말이 실제 지시하는 것은 자·타 연결 관계다. 그러나 개념 논리상 자기인식과 타자/세계는 상호 배제적 범주이며 자·타 연결관계란 실행 불가능한 모순이다.²³⁾

『성유식론』의 외인은 “이미 [식별된所了 타인의 마음이라는] 다른 경계가 [전제 되고] 있는데 어찌 오직 식이라고 말하는가?”라고 묻고 이어서 논주는 “만약 오직 하나의 식만 있을 뿐이라면 어찌 사방의 범부·성인, 존귀·비천, 원인·결과 등의 차별이 있겠으며, 누가 누구를 위해 설하고, 어떤 법을 어떤 방식으로 구하겠는가?”라고 반박하며 단일한 식을 거부한다.

21) 켈너와 테이버는 『아비달마구사론』의 「파아품」의 분석을 통해 구사론주가 뿌드갈라 등에 대한 존재 여부에 대한 바른 인식수단(*pramāṇa*)의 논증을 통해 인식 외부의 대상의 비존재를 확인하는 전략을 취하고 있고 이 전략이 『유식이십론』의 주요 논지와도 일치한다고 보고 있다. Kellner and Taber 2014, 709-756 참조.

22) Vimś. p. 10. *paracittavidāṃ jñānam ayathārthaṃ kathaṃ yathā, svacittajñānam*[21abc] *tad api katham ayathārthaṃ/ajñānād yathā buddhasya gocarah/*[21cd] *yathā tan nirabhiḥāpyenātmanā buddhānām gocarah/ tathā tadajñānāt/ tad ubhayaṃ na yathārthaṃ vitathapratibhāsatayā grāhyagrāhākavikalpasyā prahīnatvāu/* [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) 언어로 표현할 수 없는 본성으로 말미암아 그 지가 각자들의 인식영역이 되는 것과 같은 방식으로 그것(=지)를 알지 못하기 때문이다. [자심지와 타심지] 둘 다 진실 그대로와 부합하지 않는다. 허위로 사현하는 것(*vitatha-pratibhāsātā*)이기 때문이다. 저것들은 파악되는 것(所取, 객관)과 파악하는 것(能取, 주관)의 분별이 제거되지 않았기 때문이다.

23) 처치랜드 1992, 114-115 참조.

『성유식론』의 타심 논의는 다수의 마음을 당연한 전제로 삼으면서도 타자의 식이 자기 식으로 환원되고 외경이 부정되는 유식의 입장을 분명히 한다. 자아의 외적 존재로서 타자를 문제 삼을 때마다 연구자들이 마주한 이 모순은 오늘날의 첨예한 해석논쟁의 원인이다. 타자를 외적 대상으로 상정하게 될수록 결국 자·타의 인식논리적 연결 관계는 해명불가능해지며 자기 마음이 타인의 마음을 아는 신통[他心通]처럼 다루어지거나²⁴⁾ 우드의 텔레파시 집단환각(collective hallucinations) 설명처럼²⁵⁾ 초심리학적 현상처럼 간주될 수밖에 없다. 자·타가 상호배제적 개념이기에 나타나는 이러한 존재론적 혼란은 개념의 모순이 만들어내는 것이다. 이는 존재론적 오염이다.²⁶⁾

논서의 타심지 문제는 연구자들의 혼란과 그대로 겹친다. 『유식이십론』의 말미에서 자·타심지는 허위로 사현하는[*vitatha-pratibhāsātā*] 소취와 능취의 분별을 따르며 아직 이 분별이 제거되지 않은 상태로 설명된다. 그리고 세친은 소취·능취의 이원적 구도에 따르게 되면 우리가 타심이나 자심을 여실히 알지 못한다고 지적한다. ‘지식’ 즉 소취와 이를 ‘아는 자’ 능취에 따르는 모든 이원적 이해가 은폐하는 것은 모든 소취와 능취의 분별로 사현하는 아는 자의 능력이다. 그렇기 때문에 『유식이십론』에서도 타심지 대론은 세계가 인식작용에 불과하다는 유식 종지의 의미가 타자와 자아의 문제까지 포괄한다는 것을 분명하게 드러내기 위해 마지막에 배치된다.²⁷⁾

24) 백진순은 자기 식에 대해서 타자는 불공상으로 해석하고 타인의 마음을 아는 자의 지식을 타심을 아는 신통으로 해석한다. 이는 자신과 남의 식이 각각 스스로를 변현하는 공상-기제간으로서의 타자의 몸만 분석하기 때문으로 보인다. 백진순 2010, 173-208.

25) 우드는 『유식이십론』의 증상(增上: *ādhipatya*) 개념을 텔레파시(telepathy)로 해석하고, 집단환각의 텔레파시 설명을 제한한다. Wood 1994, 164, 181-185 외 참조.

26) 존재론적 오염은 『진리는 거짓말쟁이들의 발명품이다』에서 사용되는 용어다. 이 낱말은 유아론을 포함하여 실재론적 인식론이 낳는 문제와 함께 언급된다. 피르스터 외 2009, 24-31, 118-30 참조. 존재론적 오염에 대한 보다 상세한 논의는 다음 논문을 참조하라. 정현주 2019, 126-128.

27) 유식 종지의 의미가 타자와 자아의 문제까지 포괄한다는 논의는 다음을 참조하라. 정현주 2020b, 108-109 참조.

III. 상호주관성과 장막 뒤의 세계

『불교현상학』의 결론은 ‘유식사상이 관념론이 아니’라는 논지로 요약될 수 있다. 이 책은 여러 유정이 거론되고 있음에도 유식의 의미 자체를 일원론적 의식[자기의식]만 있다고 보는 관념론적 독해가 하나의 왜곡이라고 주장한다.²⁸⁾ 그러므로 루스트하우스의 표적은 오랫동안 이론적으로 정교하게 구축되어 온 유식사상의 관념론 해석이다.

서구의 유아론적 관념론 관점에서는 외부 세계란 내 마음의 ‘단일한 정신적 표상’이 비추는 것이어서 자아와 함께 타자를 논의할 여지란 없다. 서양의 관념론 개념을 검토하고, 유식사상과의 차이점을 검토한 사람은 루스트하우스다. 오늘날의 복잡한 해석 논쟁이 『불교현상학』의 형이상학적 관념론(metaphysical idealism)과 인식론적 관념론(epistemic/epistemological idealism) 정의를 따라 이루어지기 때문에 간략하게라도 이해할 필요가 있다.²⁹⁾ ① 형이상학적 관념론은 버클리(G. Berkeley)의 유심론(immateralism)에 기반한 존재론적 관념론을 의미한다.³⁰⁾ 즉 마음, 정신, 이성, 의지로 불리는 정신은 모든 실재의 궁극적 토대이기 때문에 사물을 표상하는 마음이 사물 그 자체를 결정하고 지어낸다고 본다. ② 인식론적 관념론은 ‘사물들이 내 의식의 외부에 존재한다’는 생각마

28) Lusthaus 2002, 533-34 참조.

29) 루스트하우스의 모호한 형이상학적 관념론과 인식론적 관념론, 비판적 인식론적 관념론의 세 분류를 스탠포드 철학백과사전의 정의를 참고해서 존재론적 관념론과 인식론적 관념론으로 정리한다. Guyer and Horstmann 2015, 서문 참조. 트리베디도 형이상학적 관념론과 인식론적 관념론 분류를 간략하게 소개하고 있다. Trivedi 2005, 231-246.

30) 버클리는 물체들(substances)의 존재가 지각된 것이고 따라서 “정신(spirit) 이외에는 다른 어떤 것도 없고 지각하는 것도 없다”고 주장한다. 예컨대 집, 산 등과 같이 지각에서 우리가 조우하는 것은 색상과 모습, 냄새와 같이 지각가능한 질성의 집합이다. 물체들은 질성들이 인식되는 한에 있어서만 비로소 존재할 수 있는데, 표상이 바로 지각가능한 질성이다. Winkler 2005, 6-7 참조. 표상은 지각하는 의식에서만 존재하고 그 자체의 존재에만 의존하는 것으로서 거울처럼 세계를 반영하는 고정적인 본질이다. 정신적 표상이 함축하는 가정은 지각가능한 중요 요소들로 분석될 수 있는 어떤 세계(버클리의 경우에는 신의 세계)가 앞/지식에 앞서 존재하며, 앞/지식이란 이런 세계의 주요한 특징들을 투사하고 반영하는 과정이라는 생각이다. 이는 인간의 역사에서 인식현상 또는 앞의 현상을 이해하려는 시도가 시작되었을 때부터 나타났던 매우 오래된 생각이다. 로티 1998, 11-14 참조.

저 의식에서 구상된다고 보기 때문에 존재론적인 형이상학적 관념론에 반대하며, 우리는 사물을 우리에게 주어진 생각, 개념, 범주에 의해 안다. 이때 물자체[noumena]는 우리의 인식범위 밖에 있으며, 우리에게 나타나는 사물, 즉 현상은 우리가 영원히 빠져나올 수 없는 개념과 범주의 안경을 통해 조건 지어진 대로 우리에게 주어진다.

루스트하우스에 따르면 단일한 의식을 상징하는 존재론적 관념론 해석은 *vijñapti-mātra*[唯識無境]의 ‘*mātra*’를 주관적 의식의 존재를 단언하는 방식으로 이해하는 오류에서 비롯한 것이다. 이 주장을 붕괴시키기 위해 그는 유식을 ‘심지적 윤페성’, 또는 ‘인지적 윤페성’(cognitive closure)으로 번역하고³¹⁾ 자기 지시적 윤페성이 바로 고통의 원인이므로 지멸(*vyāvṛti*)되어야 할 것으로 정의한다. 유식의 종지는 장애를 가진 세속(*saṃvṛti*)과 동일하다.³²⁾ 따라서 유식단계의 목적은 윤페성으로 인한 업보적이고 정신적인 문제의 한계를 극복하는데 있다.³³⁾

흥미롭게도 루스트하우스는 ‘상호주관성’ 개념의 측면에서 식상속의 다원성 전제를 부각시키기 위해 유식의 종지가 외재성을 부정할 뿐이지 물자체나 실재론에 반대하지 않는다는 의미로 이해하고³⁴⁾ 유식 문헌이 세계가 오직 마음에 의해 지어진다고 주장한 적이 없고 속제의 측면에서 색과 같은 대상들이 ‘인정’되고 외재성만이 혹은 존재론적 집착만이 인식론적으로 부정될 뿐이라고 결론짓는다.³⁵⁾

31) Lusthaus 2002, 434 참조.

32) “식은 세속(월칭의 어원연구에 따르면 세속은 윤페된 것, 장애된 것을 의미한다)과, 인지적 윤페성과 동등해진다. *vijñapti-mātra*는 승의적 주장이 아니다! 그것은 통찰력의 마지막 단계가 아니라 하나의 수단이다. 식이 없다면, 세속적인 또는 관습적인 세계가 어디에서 무엇이 될 것이며 이것은 나타날 수도 없을 것이다. 세속의 윤페적 영역 없이 승의제적 통찰은 누가 획득할 것이고 공성이 무엇을 투명하게 만드는 것이겠는가?” 앞의 책, 463 참조.

33) 앞의 책, 534 참조.

34) Trivedi 2005, 232 참조.

35) 루스트하우스의 결론은 다음과 같다. “유가행자들은 두 가지 측면에서 외재적 대상을 부인한다. (1) 속제의 경험측면에서 논사들은 의자, 색, 나무와 같은 대상들을 부정하는 것이 아니라 저 대상들이 의식 이외의 다른 장소에 나타난다고 하는 주장(외재성)을 부정한다. 그들이 도전한 것은 그 자체로의 대상이 아니라 외재성(externality)이다. (2) 저 대상들은 속제의 측면에서 인정된다. 반면

그러나 그의 결론은 외경을 차단하는 유식의 제1종지와 부합하지 않는다. 이는 ‘장막 뒤에 있는 독립적 물질세계의 가정’이라고 슈미트하우젠, 켈너와 테이버 등의 강한 비판을 받는 원인이다.³⁶⁾

IV. 자아와 타자

루스트하우스의 현상학적 해석에 나타난 모순을 처음 문제 삼은 사람은 야마베 노부요시다. 자아와 타자의 문제를 전면에 내세운 그의 비판은 이후 어떤 해석이 상대적으로 문제가 덜한지의 빈쇄한 논쟁을 촉발시키는 방아쇠가 되는데, 아이러니하게도 관념론적 해석과 현상학적 해석 모두가 불가피하게 자아와 타자의 문제에 직면하기 때문이다.³⁷⁾

야마베는 유식사상을 존재론적 관념론으로 보고 특히 유가행 관념론이 각자 고유한 인식 세계에 대한 선정수행자의 반조의 결과라고 해석하여, 자아와 타자의 문제를 의사소통의 측면에서 분석한다.³⁸⁾ 그런데 “세상 모든 것이 자기 마음(생각)의 투사라면 타자의 마음은 존재하는가?”라고 묻는 야마베의 질문³⁹⁾ 자체는 세계와 세계 내 물질적 객체가 이를 설명하는 마음과 독립적이고 객관적으로 존재한다는 형이상학적 전제를 그대로 반영한다.

야마베가 보기에 일상적 존재의 인지적 세계라는 관점에서 기시간(*bhājana-*

에 보다 정확한 의미로 의자나 나무와 같은 것은 없다. 그것들은 단지 우리가 인과관계의 끊임없는 변화로 순간순간 생겨나는 별개의 감각들을 모으고 해석하는 낱말과 개념들에 불과할 뿐이다.” Lusthaus 2002, 540 참조.

36) Schmithausen 2005, 특히 49-56 참조.

37) 山部能宜 1998, 15-41.

38) 야마베가 사용하는 존재론적 관념론은 루스트하우스의 형이상학적 관념론에 해당한다.

39) 논문 「Self and Other in the Yogācāra Tradition」의 서문 첫 부분에서 타자에 대한 야마베의 질문은 다음과 같다. “세상 모든 것이 자기 마음(생각)의 투사라면 타자의 마음은 존재하는가? 타자의 마음이 존재해서 각자의 마음이 개별적 세계를 창출한다면, 어쩌서 많은 사람들이 “동일한 외계” 대상을 동시에 지각하는 것인가? 만약 한 사람이 외계의 변화를 감지한다면 타자는 그와 동일한 변화를 지각하는가? 또한 그 사람은 타자의 마음을 어떻게 이해할 수 있는가? 우리는 어떻게 서로의 사소통하며 상호작용할 수 있는가?” 앞의 논문, 15.

loka)과 유정세간에 대한 심상속(정신적 흐름)의 다원성은 당연한 것으로 전제된다. 유식학파는 결코 단일한 마음의 존재를 옹호하지 않는다. 그러면서도 타자를 포함한 세계가 다시금 자기 마음으로 환원된다. 결국 복수의 마음을 상정하는 것은 단일한 자기 마음이 인식하는 타자, 즉 외경을 인정하는 지점을 포함한다. 야마베가 마주한 것은 유식사상의 존재론적 입장과 인식론적 입장이다.⁴⁰⁾ 외적 존재와 내적 인식의 두 입장은 상호 수용이 불가능하다. 자신의 분석결과를 놓고 그는 유식사상의 논지에 대해 다음과 같은 의문을 표시한다. 존재론적 입장에서 ① 우리가 직접 알 수도 없는 다른 마음의 흐름을 의심 없이 수용하면서 왜 외재하는 물질적 존재를 부정해야 하는가?⁴¹⁾ 반대로 일원론적 입장에서 ② 외경에 대해 불가지론적 입장을 취하면서 어떻게 다른 마음의 존재에 대해 확신할 수 있는가?⁴²⁾

사실 자아와 타자의 질문은 우리가 독립적으로 존재하는 어떤 것을 구별할 수 없다면 어떻게 다른 사람과 함께 있는 경험을 설명할 수 있는지에 대한 성찰적 질문이다. 실제로 야마베의 질문이 드러내는 지점은 주관-객관, 세계와 인식이라는 이원적 논리의 반복적 반영이다. 이 논리에 따라 타자가 바로 자기 지식의 경계로 환원된다 하더라도 질문에 지시된 자아-타자 관계에는 주관과 객관의 통합할 수 없는 모순, 이원성 문제가 남는다. 야마베의 존재론적 분석은 ‘외취타심난’(外取他心難), ‘이경비비난’(異境非非難), ‘세사괴종난’(世事乖宗難)⁴³⁾과 같은 외인의 질문들과 동일한 사변적 논리를 보여준다는 점에서 역설적이다.

40) 앞의 논문, 19, 특히 각주 8 참조.

41) 이 질문은 우드의 질문이기도 하다. Wood 1994, 94 참조.

42) 山部能宜 1998, 27 참조.

43) 외취타심난(外取他心難): 外色實無可非內識境。他心實有寧非自所緣。『성유식론』 권7 (T31, 39c9-10) 외계의 색은 실로 없어서 내식의 경계가 아니라고 해도 타인의 마음은 실로 있는데 어찌 자기 식의 소연(所緣)이 아닌가? 이경비비난(異境非唯難): 既有異境何名唯識 『성유식론』 권7 (T31, 39c16) 이미 다른 경계가 있다면 어째서 유식이라고 이름하는가? 세사괴종난(世事乖宗難): 若唯內識似外境起。寧見世間情非情物處時身用定不定轉。『성유식론』 권7 (T31, 39b09-10) 만약 오직 내부의 식 뿐인데 외부 대상과 유사하게 일어난다고 한다면, 어찌 세간의 유정과 무생물이 장소와 시간, 신체, 작용[處時身用]에서 한정이나 비한정이 전전함을 보는가? 법상종의 타자에 대한 분석은 다음 논문을 참조하라. 백진순 2010, 173-208.

문제는 그가 다수 심상속과 유식을 주장하는 유식논리를 이론적 비정합성으로 보는 데 있다. 그는 유가행파가 실천으로서 선정수행에 초점을 맞추고 있어서 결코 정합적인 이론 체계를 구축하려하지 않았다고 주장한다.⁴⁴⁾ 즉 그의 분석에서 유식의 논리란 “논증에 [기초하거나 논증에 의해 명확해진] 잠정적인 진리”(理世俗=*yukti-samvrti)의 단계에도 미치지 못하는 사상일 뿐이다. 이때 유식 논리의 비정합성이란 유식을 단일한 의식으로 해석하면서 다수 식상속을 모순으로 보는 것인데 존재론적으로 주관·객관을 서로 봉합될 수 없는 것으로 보는 이원적 논리에 의해 재단된 것이다.

V. 보살의 이타행과 타자

슈미트하우젠은 저서 『『성유식론』에 있어서 외경의 문제에 관하여』(*On The Problem of the External World in the Ch'eng wei shih lun*)를 통해 야마베 연구를 그대로 수용하여 제 유정의 문제와 세속제에 있어서 외경을 인정하는 루스트하우스의 『성유식론』 해석을 철저하게 비판한다. 그의 연구는 선정수행에 있어서 정신주의적 해석과 ‘무경’(無境)에 초점을 맞춘 유식의 정합성을 해명하는데 목적이 있다. 실제로 루스트하우스에 대한 그의 비판과 해명은 선정과 수행자의 ‘단일한 의식’에 주목하여 자신의 정신주의 해석의 이론적 정합성을 옹호하고 있다. 이를 요약하면 다음과 같다.

- ① 루스트하우스는 업(L 485 및 536쪽)과 집착(L 537쪽)을 고찰하려고 시도하지만 그의 해석은 유식종지의 외계 물질적 대상의 부정과 대상의 비발생을 제대로 설명하지 못한다. 이에 비해 관념론적 해석은 텍스트 자체가 말하는 방식을 쫓아 최소한 독립적 물질세계를 가정하지도 않고 타자의 마음을 자기 마음으로 환원하는 관점에 있어서도 보다 나은 정합성을 갖는다.

44) 山部能宜 1998, 21.

- ② 슈미트하우젠의 관점에서 아비달마 전통은 결박과 해탈 과정의 일관된 구조의 설계를 목표로 하기 때문에 유식사상의 시초부터 특별한 관계를 유지했다. 『성유식론』은 아비달마적 초기 유가행 저작이 가진 ‘유식’(vijñaptimātra) 관점에서 그 내용을 수정하거나 보충한 것으로 간주될 수 있다.
- ③ 업은 의도 그 자체거나 의도적 행위로 구성된 것이므로 의도, 즉 정신적 요인이 결정적 요인이며, 신체와 감각 능력의 생산은 업의 직접적 결과로 단순히 매개적 단계다. 업종자를 지닌 알라야식은 기세간(bhājan-loka, 器世間)을 발생(skyed par byed pa, 生起)시키는 동시에 세계를 인식하며 몸의 물질적 요소의 기능은 유정의 몸(有情世間)을 위한 단순한 ‘그릇’이다.
- ④ 『불교현상학』 486-487쪽에서 보살이 구원론이나 종교로서 타 유정의 행복에 본질적으로 관심을 갖는다고 루스트하우스가 강조하듯, 이 사실은 유가행 체계가 결코 유아론일 수 없다는 점을 증명한다. 『유식이십론』에서 논의되는 다수 심상속의 인과적 상호작용은 『성유식론』에서도 나타나며 인식론적 수준에서 간접적인 상호주관성으로 전개되고 있다. 루스트하우스 해석에서 ‘간접적인 인식대상’[疏所緣, remote objective support]은 물질세계 경험의 맥락에서 사용될 수 있다고는 해도, 결과적으로는 유식성의 토대 위에서만 그 전제와 상호주관성에 대한 더 나은 설명이 가능하다.
- ⑤ 많은 대승경전의 경험적 대상들은 환상이거나 비실재거나 단순한 허구거나 오로지 마음일 뿐(cittamātra)과 같은 근본특징으로 정의된다. 선정의 여실지의 단계에서 독립적 물질세계에 대한 경험이나 다원성의 가정 자체를 지시하는 경우란 없다. 루스트하우스의 장막 뒤에 있는 독립적 물질세계의 가정은 밀의적 의도와 반대된다.
- ⑥ 유식의 단계는 극복을 위한 예비적 단계일 뿐만 아니라 부처와 보살이 다른 유정들을 돕기 위해서 돌아오거나 다시 내려가는 지평이기도 하다. 이때 다수의 심상속의 의존적 세계는 환상이거나 오로지 마음일 뿐

으로 경험된다. 엄밀히 말해서 오직 마음의 영상 때문에 잡념으로부터 청정한 세계로의 전환이 가능한 것이지 다수의 심상속이라는 물질세계 때문이 아니다.⁴⁵⁾

위에 나열된 주장을 살펴보자. 슈미트하우젠에 따르면 『성유식론』은 결박과 해탈의 전환구조를 설계한 아비달마의 영향을 받아 선정수행에 초점을 맞춘다. 때문에 이 논서에서 유식의 단계는 보살의 예비적 단계이거나 귀환하는 단계로 이해할 필요성이 있다. 그런 이유로 루스트하우스가 주장하는 타자의 심상속에 해당하는 전제와 상호주관성에 대한 더 나은 설명은 유식을 직관함으로써 불보살의 이타행이 가능해지는 유식성의 토대 위에서만 비로소 가능하다.

슈미트하우젠은 유식의 직관단계를 대승불교 전반의 이타행이라는 관점에서 설명한다. 즉 그는 선정수행에 초점을 맞춘 유식의 단계=이타행 전략을 취하면서 타자의 존재를 이타행이라는 불보살의 회향에 포함시켜 일원론적 정신주의 관념론이라는 비판을 피하려한다. 나아가 이러한 여실지의 단계에서는 독립적 물질세계에 대한 경험이나 다원성의 가정 자체를 지시하는 경우도 없다. 그의 논의 구조는 유식무경을 해석하는 일관성의 측면에서 개인 내면으로서의 단일한 마음만을 다룬다는 점을 보여준다. 야마베의 논의를 그대로 이어받은 그의 주장은 다수의 식상속에 대한 루스트하우스의 쟁점을 자신의 논의 안으로, 유식의 단계로서 내면의 선정수행으로 가져갔다는 특징이 있다. 이를 두고 타카하시의 “유식에 대한 깨달음을 단순히 명상수행으로 도달하는 경지로 해석하지 않고 중생의 이익을 가능케 하는 장으로서 자리매김”한다고 높이 평가한다.⁴⁶⁾

그러나 『성유식론』의 ‘많은 식들로 이루어진 조화로운 우주가 마치 여러 개의 등불이 각기 두루 비추는 하나의 불빛’이라는 비유는 유식의 단계라 하더라도

45) Schmithausen 2005, 35-38, 49-56, 57-64 참조.

46) 타카하시 코이치의 타자에 대한 논의는 타자의 존재를 유식의 시야에 넣으려는 슈미트하우젠의 시도를 지지하며 이를 논증하는 논문이다. 타카하시 코이치 2019, p. 3.

도 분명히 다수의 타자가 존재해야 성립하는 세계, 즉 기세간과 유정세간을 전제로 한다. 이러한 전제는 선정에 든 유가 수행자가 자기 마음을 제어해 분별이 그친 상태가 되었을 때라도 소멸할 그러한 성질의 것도 아니다. 유식 사상에는 자기 인식과 타자의 존재가 같이 전제되어 있으며 그와 동시에 주관과 객관의 2취가 섰된 분별로 기술된다. 이에 대해 타카하시씨는 『성유식론』의 유식설이 복수의 개인의 존재를 부정하지 않으며 『섭대승론』이든 『유가사지론』이든 유가행과가 타자의 존재를 인정하지 않으면 일상세계가 성립하지 않게 될 것이라고 전제한다고 결론을 내린다.⁴⁷⁾ 슈미트하우젠은 이러한 유식의 비정합성을 굳이 오늘날의 서구 상식에 비추어 옹호할 필요가 있는지 되묻는다.⁴⁸⁾ 그에 따르면 관념론은 서양철학의 개념일 뿐이다.⁴⁹⁾ 나아가 유식사상을 비정합적인 중세의 사상으로 보려는 입장은 관념론적 해석을 시도하는 연구자들의 특징이기도 하다.

VI. 관념론의 일관성, 단일한 식과 무경의 논리

켈너와 테이버는 루스트하우스의 논의를 비판하면서⁵⁰⁾ 야마베-슈미트하우젠의 관념론적 독해 방식을 충실하게 수용한다. 다만 “표준” 해석으로서 의

47) 앞의 논문, 9-10 참조.

48) “Is it merely because Yogācāra thought as traditionally understood seems so counter-intuitive to modern Western common-sense that some scholars think they must ‘defend’ the Yogācāras against such an understanding?” Schmithausen 2005, 49 참조. 슈미트하우젠은 유식사상의 반 직관적 성격 때문에 관념론 이외에 더 나은 표현이 없다고 본다.

49) Schmithausen 2017, 265-266 참조.

50) 루스트하우스 독해에 대한 켈너와 테이버의 비판 요지는 유가행과 관념론에 대한 현상학적(인식론적 관념론) 관점의 입장이 모호하고 혼란스럽다는 점에 있다. 루스트하우스는 유식논사들이 ‘마음만이 실재하고 일체의 모든 것은 마음이 지었다’는 의미에 있어서는 관념론자가 아니라고 주장하는(Lusthaus 2002, 533) 동시에 다시 “유가행은 인식 대상(*viṣaya*, *artha*, *alambana* 등)이 존재한다는 점을 절대로 부정하지 않지만 이것이 인식 행위의 바깥에서 발생하는 인식 대상에 대해 말하는 것이 어떤 의미인지는 부인한다.”(Lusthaus 2002, 538)고 기술하는데 그의 기술 자체가 무엇을 의미하는지 불분명하다고 지적한다. Kellner and Taber 2014, 711 특히 각주 3 참조.

식 바깥의 물리적 객체의 존재가 부정되는 ‘무경’에 주목하기 위해서 *vijñapti*를 정신적 이미지를 의미하는 ‘표상’(representation)으로 해석하는 입장과 결별하면서 분명하게 표상주의(representationalism)를 거부한다.⁵¹⁾ 표상주의는 지각적 경험에 있어서 외경이 원인이 되어 우리에게 직접적으로 관념이나 정신적 표상이 알려진다고 보는 견해다.⁵²⁾ 번역어 representation이 함축하는 외재성의 문제를 지적한 연구자는 홀(B. C. Hall)이다.⁵³⁾ 사실 슈미트하우젠의 독해에서 「삼마희다지」 등의 선정의 여실지 단계는 단일한 의식을 상정하며 이 단계에서 수행자의 *vijñapti*의 발생은 독립적 물질세계에 대한 경험이나 다원성의 가정 자체를 지시하는 경우란 없다. 또한 홀의 주장에 따른다면 번역어 representation은 외부세계와의 상응을 선형적으로 전제하기 때문에 ‘인지적 내용’은 세계를 비추는 내용을 의미하게 된다. 또한 켈너와 테이버에 따르

51) 앞의 논문, 717 참조.

52) 표상주의에서 정신적 표상이 함축하는 가정은 몇몇 중요한 지각 가능한 요소들로 분석될 수 있는 어떤 세계(버클리의 경우에는 신의 세계)가 앎/지식에 앞서 존재하며, 앎/지식이란 이런 세계의 주요한 특징들을 투사하고 반영하는 과정이라는 생각이다. 실제로 표상주의는 인간의 신경계가 외부 세계에 대한 표상을 가지고 작업한다는 가정을 갖는데 이는 생물학적으로 불가능하다. 표상주의의 반대편에는 진공상태에서 신경계가 작동한다고 가정하여 주위 환경을 부정하는 유아론이 있다. 이는 절대적인 인지적 고독을 의미한다. 움베르토 마투라나 외 2007, 150-157, 285 참조. 인지과학적 관점에서는 전통적인 표상 개념이 실제 인지적 역할과 모순되기 때문에 더 이상 사용되지는 않는다. 다만 정보의 의사소통적 전달이라는 측면에서는 불가피하게 표상 개념을 행위 지향적 표상(action-oriented representation) 등과 같이 제한적으로나마 사용하려는 학문적 시도가 지속적으로 이루어졌다. 그러나 체화와 구성의 개념이 적용되는 제한적 표상 개념마저 그 유용성에 대한 의문이 여전히 제기되는 상황이다. Clowes and Mendonça 2016, 26-47 참조.

53) 홀은 *vijñapti*의 번역어로서 representation(표상) 개념이 어떤 것에 대한 ‘표상’, 아마도 외재하는 객체나 지시대상에 대한 ‘표상’을 함의하면서 의미의 ‘공적’(public) 측면을 전달하는 것처럼 만들기 때문에 마치 유식사상이 지식의 ‘표상주의적’ 이론을 제안하는 것처럼 왜곡한다고 지적한다. 그는 *vijñapti* 번역어의 대안으로 현상(phenomenon)이나 현시(manifestation), 지각(percept)을 제안한다. Hall 1986, 14. 슈미트하우젠의 번역어 representation은 독일 관념론의 개념 Vorstellung의 의미를 반영하는 것으로 보인다. 다만 2014년에 발표한 『유가행 유식학파의 기원』 이후로 홀의 의견을 일부 반영하여 현시로 교체한 것처럼 보인다.

글라저스펠트는 독일어권 학자와 영어권 학자들 사이에 representation에 대한 미묘한 해석의 차이가 있다고 지적한다. representation에 해당하는 독일어는 ‘Vorstellung’이다. 이것은 누군가가 자연 발생적으로 떠올리는 사물의 관념을 나타내며 어떤 원본으로서의 실재하는 사물과 같은 것을 요구하지 않는다. 반면에 영어 representation은 불가피하게 복사와 모사, 복제와 같은 방식으로 외부의 원본에 대한 지시 관계를 제안한다. 글라저스펠트의 해명을 고려할 때, 홀의 표상 정의는 영어권 학자 특유의 외부의 원본에 대한 지시 관계를 함축하는 것으로 보인다. Glasersfeld 2007, 283-87 참조. 그 외 홀의 *vijñapti* 개념을 표상으로 읽는 최근 연구논문으로 김현구 2020.이 있다.

면 「삼마희다지」 환멸문의 *vijñapti* 발생양상은 실제로 아귀와 같은 다수 심상속과 동일하다고 보기는 어렵다. 그들은 『유식이십론』이 버클리류의 고전적 관념론이라고 정의하고, 전격적으로 홀의 표상주의 비판을 수용하여 *vijñapti* 발생양상을 해명하기 위해 cognition(인지)으로 번역할 것을 제안한다.⁵⁴⁾

한편으로 그들은 논리학의 ‘무지로부터의 논증’(argumentum ad ignorantiam)⁵⁵⁾ 원칙을 『유식이십론』 전체에 적용·분석하여 유식의 관념론적 일관성을 도출하려 한다. 즉 두 연구자는 『아비달마구사론』 「파아품」에서 자아에 대한 지각적, 추론적 증거의 부재로부터 자아의 부재로 이동하는 논증을 가지고 외재하는 사물의 부재는 그 존재에 대한 증거의 부재에서 파생된다는 논증 전략으로 차용해 『유식이십론』에 적용한다. 그리고 이를 버클리의 ‘존재하는 것은 지각되는 것’(esse est percipi)이라는 선언과 비교하여, 유식의 제1종지가 존재론적으로 오로지 ‘마음’으로의 환원을 의미한다고 주장한다. 따라서 고전적 관념론적 독해만이 『유식이십론』에서 최소한의 정합성을 유지할 수 있는 방식이다.⁵⁶⁾ 이들 연구는 세친이 “외부의 물리적 객체의 존재를 부정”하면서도 “인과적으로 상호작용하는 타심을 상징”하며, “무언가의 존재 여부는 바른 인식수단(*pramānas*)에 의해 결정”되기 때문에 세친이 독자에게 결론을 맡긴다고 마무리한다.

켈너와 테이버의 논의는 유식의 ‘무경’에 주목하여 관념론적 원칙을 일관되게 적용하려는 시도이지만 다수 식상속의 문제를 제대로 해명하지 못하며,⁵⁷⁾ 단일한 의식의 일관성을 검토하는 이들의 논증은 유아론의 위험성까지 끌어들이는 셈이다.⁵⁸⁾ 또한 관념론 원칙에 충실하기 위해 표상주의를 거부하고

54) Kellner and Taber 2014, 735, 특히 각주 90 참조.

55) 무지로부터의 논증은 X가 참/거짓이라는 사실이 알려지지 않았다는 무지의 전제로부터 X는 거짓/참이라는 지식의 결론을 추론하는 논증이다. 송하석 2010, 61 참조.

56) 켈너와 테이버는 『유식이십론』을 ‘이 세상이 비실재의 대상’이라고 읽는 고바야시의 독해와 비교한다면 자신들의 제안이 더 근대한 해석이라고 말한다. Kellner and Taber 2014, 717 참조.; Kobayashi 2011, 299-308 참조.

57) Kellner and Taber 2014, 734 참조.

*vijñapti*를 인지로 번역하지만 이에 대한 어떤 논증이나 근거가 제시되는 것도 아니다. 무엇보다 유식사상이 서구 철학전통에 포함되지 않음에도 의심 없이 관념론으로 전제하고 논증하는 지점은 납득하기 어렵다.

VII. 결론

오늘날 관념론-현상학적 해석논쟁은 유식의 종지에 전제된 다수의 식상속을 둘러싸고 관념론이나 현상학적 관점에서 논리적 정합성을 확정지으려는 시도에서 발생한다. 논쟁의 시초는 루스트하우스의 현상학적 해석이다. 그는 오랫동안 유식사상 해석을 점유해온 관념론 관점을 비판하고 속제의 관점에서 식상속의 다원성에 함축된 외경을 수용한다. 그의 과격한 결론은 일원론적 관념론 해석 진영의 학자들을 단결시켰지만 이들 학자들은 여전히 논서에서 단호히 부정되는 단일한 의식, 즉 관념론적 유아론 앞에서 망설이고 있다. 특히 문제로 보이는 것은 관념론 해석을 하는 연구자들의 문헌학적인 평가와 태도다. 야마베는 유식사상이 결코 정합적인 이론 체계를 구축하려하지 않았다고 주장하고, 슈미트하우젠이나 켈너와 테이버는 유식사상을 오늘날의 서구 상식에 비추어 합리적으로 설명하기 어려운 사상으로 평가한다. 본문에서 다루지는 않았지만 샤프(R. H. Sharf) 또한 이러한 관점의 연상선상에 있다. 그는 인간의 심층의식을 탐구하기 위해 불교를 과학의 영역으로 포섭하려는 서구 연구자들의 노력에 분명하게 선을 긋는다.⁵⁸⁾ 반면 현상학적 해석은 불교의 수행전통과 통찰을 동시대의 지적 관심사와 연결해 적극적으로 이해하고 포섭하고자 시도한다.

58) 이 지점에 대한 비판은 퍼렛을 참조하라. Perrett 2017, 59-68.

59) 샤프는 불교에 대한 영미권의 현상학적 독해와 접근이 불교를 동시대의 지적 관심사와 연결해 이해하는 지적 유행에 불과하다고 보고 있다. 이는 서구에서 설득력이 있다고 생각하는 서양 철학자의 관점에서 보려는 경향인데 역사적으로 불교가 로르샤흐 잉크 반점 검사와 같은 기능을 하는 바람에 사람들이 불교교학에서 자신이 찾는 것만을 보고 접근했으며 따라서 체계적인 교학 연구 없이 불교를 크게 왜곡하는 일이 자주 벌어지고 있다고 비판한다. Sharf 2016, 777-778 참조.

관념론 해석은 단일한 의식의 정합성문제에 현상학적 해석은 타인의 식상속의 정합성 문제에 주목하는데 이때 양측의 연구자들은 동일하게 다수의 식상속 전제가 외경에 속하고 주관·객관이 서로 독립적인 것으로 간주한다는 가정 아래 있다. 독립적인 주·객의 이원적 가정은 다시금 그들의 분석을 자·타의 연결관계를 묻는 문제로 환원시킨다. 결과적으로 연구자들이 마주한 이원적 모순은 『성유식론』에 소개된 유식 난제와 같으며 이는 야마베와 같은 연구자들의 질문에 분명하게 나타난다.

오랫동안 유식사상을 관념론의 하나로 간주해온 그 결과를 우리는 이번 해석논쟁에서 목격하고 있다. 또한 최근 소하르를 비롯한 연구자들이 시도하는 일련의 현상학적 해석들은 영미권 학자들이 주도하는 또 하나의 강력한 철학적 접근의 흐름이 될 것처럼 보인다. 그러나 상호주관성 개념 자체가 외부의 객관을 전제로 성립한다는 점에서 이 현상학적 해석 그룹은 속제의 관점을 내세운다 해도 처음부터 일종의 개념적 장애를 마주하는 셈이다. 유식사상에 대한 현상학적 해석의 현대적 접근에 대한 분석과 그 가능성에 대한 검토는 다음 논문의 과제가 될 것이다.⁶⁰⁾

유식사상의 ‘서로를 비추는 다원 개체의 객관세계’라는 해명은 주관과 객관의 특정 관점 아래 포섭되기 어렵다. 특히 철학적 이론은 논리의 구성 방식에 있어서 일관성의 제약 아래 객관적 실재와 주관의 이원성, 즉 주관·객관의 이원성(subject/object duality)의 근본전제를 반복하고 그 과정에서 논리에 내포된 선형적 명제를 보존하기에 이원성의 근본대립으로부터 자유롭지 못하다.⁶¹⁾ 그렇다고는 하지만 만약 우리가 이들의 해석논쟁이 주관과 객관의 특정 관점에서 비롯하는 논쟁임을 파악할 수 있다면 아는 자의 분별능력이 어떻게 소취·능취로 나타나는지를 묻는 성찰의 계기가 될 수 있다. 이원성 논리의 극복은 아는 자의 분별능력에 대한 이해를 시도하는 과정에 의해서만 비로소 가능

60) 이 연구를 보완하기 위해서는 추가적으로 루스트하우스와 덴 아놀드(D. Arnold), 조나단 C. 골드(J. C. Gold), 에반 톰슨, 로이 소하르, 소남 카크루 등을 주축으로 한 현상학적 해석과 핵심개념인 상호주관성에 대한 비판적 고찰이 필요하다.

61) Maturana 1991, 358-368.

하다. 『유식이십론』 마지막의 결론은 실재의 원천이 우리 자신의 분별능력에 있다는 점과 우리 인식의 이원적 집착을 지적한다. 이는 유식 해석논쟁의 현재 모습과 그대로 겹쳐진다.

이러한 해석논쟁으로부터 이 논문은 (1) 유식사상의 관념론적 해석과 현상학적 해석을 단일한 인식(주관)과 타자의 마음(객관)의 이원적 전제가 이끌고 있고, (2) 각 철학적 관점이 취하는 이원적 논리로는 유식사상의 포괄적 특징을 결코 재단할 수 없다는 점을 살폈다. 나아가 (3) 유식사상을 재단하는 기준인 두 철학적 관점의 틀을 일단 포기할 필요성을 밝혔다. 이와 같은 분석의 목적은 마투라나(H. R. Maturana)를 중심으로 한 인지생물학적 관점에서 유식사상을 해명하는 통로를 제안하기 위한 것이다.

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

- Vimś *Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu: Viṃśatikā et Triṃśikā*, ed. Sylvain Lévi, Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, 1925.
『成唯識論』 T1585.
- T 大正新修大藏經 [Revised Buddhist Canon compiled during the Taishō reign period]. Eds. TAKAKUSU, Junjirō (高楠順次郎) and Kaikyoku WATANABE (渡邊海旭) et. al., 100 vols., Tokyo: Daizōkyōkai, 1924-1935.

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

- AHN, Sung doo (안성두). 2016. 「유식(vijñaptimātra)에 대한 관념론적 해석 비판-분별과 진여 개념을 중심으로」 [“Criticism of the Idealistic Interpretation of the Idea-Only”], 『철학사상』 (*Chul Hak Sa Sang*), vol. 61, 3-40.
- _____. 2018. 「식의 자기인식(Self-awareness)과 삼성설」 [“Theory of the Self-Awareness of Consciousness and Three Characteristics in the *Samdhinirmocanasūtra*”], 『인도철학』 (*Korean Journal of Indian Philosophy*), vol. 52, 5-28.
- CHUNG, Hyun joo (정현주). 2018. 「유식사상의 관념론적 해석 고찰: 근세 관념론 해석을 중심으로」 [“Is Yogācāra Metaphysical Idealism?”], 『범한철학』 (*Pan-Korean Philosophy*), vol. 88, 71-100.
- _____. 2019. 「유식무경의 인지과학적 해석」 [“An Interpretation of the Cognitive Closure(*vijñapti-mātra*) of Yogācāra from the Perspective of Cognitive Science”], Ph. D. Dissertation, 전남대학교 대학원 (Chonnam National University Graduate School).
- _____. 2020a. 『유식이십론』 ‘유식무경’의 인지과학적 해명 [“An Interpretation of ‘*Vijñapti-mātra* (cognitive closure)’ of *Viṃśatikā* from the Perspective of Cognitive Science”], 『불교학연구』 (*Korean Association of Buddhist Studies*), vol. 62, 185-207.
- _____. 2020b. 『유식이십론』 타심지 문제의 인지과학적 해명 [“An Interpretation of the

- hard problem of the knowledge of those who know other minds[*paracittavidāṃ-jñānam*, 他心智] of *Vimśatikā* from the Perspective of Cognitive Science”], 『불교학연구』 (*Korean Association of Buddhist Studies*), vol. 65, 87-113.
- CHURCHLAND, Paul. M. SEOK, Bong rae (석봉래) tr. 1992. 『물질과 의식: 현대심리철학입문』 [*Matter and Consciousness-A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*], Seoul: 서광사 (Seokwangsa).
- CLOWES, R. W. and D. MENDONÇA. 2016. “Representation redux: Is there still a useful role for representation to play in the context of embodied, dynamicist and situated theories of mind?,” *New Ideas in Psychology*, vol. 40, 26-47.
- FOERSTER, H. von. and B. PÖRKSEN, BAEK, Sung man (백성만) tr. 2009. 『진리는 거짓말쟁이들의 발명품이다-회의론자들을 위한 대답』 [*Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners*], Seoul: 늘봄 (Neulbom).
- GARFIRD, J. 2015. *Engaging Buddhism: Why it matters to philosophy*, New York: Oxford University Press.
- GLASERSFELD, E. von. 2007. “Piaget’s Legacy: Cognition as Adaptive Activity,” in *Understanding Representation in the Cognitive Sciences*, A. Riegler, P. Markus, and A. von Stein, eds., Heidelberg: Springer, 283-87.
- GOLEMAN, D. ed. KIM, Seon hee (김선희) tr. 2006. 『마음이란 무엇인가: 현대 신경과학과 동양 불교사상의 만남』 [*Healing Emotions: Conversations with the Dalai Lama on Mindfulness, Emotions, and Health*], Seoul: 씨앗을 뿌리는 사람들 (seedbooks).
- GUYER, P. and R. P. HORSTMANN. 2015. “Idealism,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Jan. 29. 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/idealism/>.
- SONG, Ha suk (송하석). 2010. 「무지로부터의 논증, 모두 오류인가?」 [“Is Every Argument from Ignorance Fallacious?”], 『논리연구』 (*Korean Journal of Logic*), vol. 13-2, 61-82.
- HALL, B. C. 1986. “The meaning of vijñapti in Vasubandhu’s concept of mind,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 9 no. 1, 7-23.
- HYODO, Kazuo (兵藤一夫). KIM, Myung woo (김명우) tr. 2011. 『유식불교, 『유식이십론』을 읽다』 [**Consciousness Only-Reading Vimśatikā*], Seoul: 예문서원 (Yemun seowon).
- JKIDO, Takasaki (高岐直道). LEE, Ji soo (이지수) tr. 1997. 『유식입문』 [**Introduction to*

- Consciousness Only*], Seoul: 시공사 (Sigongsa).
- KACHRU, S. 2021. *Other Lives: Mind and World in Indian Buddhism*, Columbia University Press.
- _____. 2019. “Ratnakīrti and the Extent of Inner Space: an Essay on Yogācāra and the Threat of Genuine Solipsism,” *SOPHIA*, vol. 58, 61-83.
- KANG, Ji eon (강지언). 2018. 「서구 명상학(Contemplative Studies)과 한국에서의 적용 가능성 연구」 [“A Study on Western Contemplative Studies and Its Adaptability in Korea”], 『종교학연구』 (*Journal of Religious Studies*), vol. 36, 49-50.
- KELLNER, B. and J. TABER. 2014. “Studies in Yogācāra-Vijñānavāda idealism I: The interpretation of Vasubandhu’s *Vimśikā*,” *Asiatische Studien-Études Asiatiques*, vol. 68, no. 3, 709-756.
- KIM, Hyun ku (김현구). 2020. 「표상일 뿐[vijñaptimātra]에 대한 홀(B. C. Hall)의 분석과 비평」 [“Critically Evaluating B. C. Hall’s Analysis of vijñaptimātra”], 『佛敎學報』 (*Journal of Buddhist Textural Studies*), no. 91, 49-73.
- KOBAYASHI, Hisayasu. 2011. “On the Development of the Argument to Prove *vijñaptimātratā*” *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis: Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference*. H. KRASSER, H. LASIC, E. FRANCO and B. KELLNER eds., Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 299-308.
- LUSTHAUS, D. 1989. “A Philosophic Investigation of the “Ch’eng Wei-shih lun”: Vasubandhu, Hsüan-Tsang and the Transmission of Vijñapti-mātra(Yogācāra) from India to China,” Ph. D. Dissertation, Temple University.
- _____. 2002. *Buddhist Phenomenology: a Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch’eng wei-shih lun*, New York N.Y.: Routledge.
- MATURANA, H. R. 1991. “Scientific and Philosophical Theories,” *Die Gedankenwelt Sir Karl Poppers. Kritischer Rationalismus in Dialog*, N. Leser, J. SERFERT and K. PLITZNER eds., Heidelberg: Carl Winter Universitäts Verlag, 358-368.
- MATURANA, H. R. and F. J. VARELA. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Dordrecht: D. Reidel.
- _____. CHOI, Ho young (최호영) tr. 2007. 『앎의 나무 : 인간 인지능력의 생물학적 뿌리』 [*The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*],

- Seoul: 갈무리 (Galmuri Publisher).
- PAEK, Jin soon (백진순). 2010. 「아뢰야식의 지평에서 본 타인의 마음: 법상종(法相宗)의 해석을 중심으로」 [“The Meanings of Other Minds in Ālayavijñāna Theory”], 『불교학 연구』 (*Korean Association of Buddhist Studies*), vol. 26, 173-208.
- PERRETT, R. W. 2017. “Buddhist idealism and the problem of other minds,” *Asian Philosophy*, vol. 27, no. 1, London: Taylor & Francis, 59-68.
- PESCHL, M. F. and A. RIEGLER. 1999. “Does representation need reality?,” *Understanding Representation in the Cognitive Sciences*, Boston MA: Springer. 9-17.
- RORTY, R. PARK, Ji soo (박지수) tr. 1998. 『철학 그리고 자연의 거울』 [*Philosophy and the Mirror of Nature*], Seoul: 까치 (Kkachi).
- SCHMITHAUSEN, L. 2005. *On the Problem of the External World in the Ch'eng wei shih lun*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- _____. 2007. “Aspects of spiritual practice in early Yogācāra,” *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*, vol. 11, 67-98
- _____. 2014. *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- _____. 2017. “Some Remarks on the Genesis of Central Yogācāra Vijñānavāda Concepts,” *Journal of Indian Philosophy*, vol. 46, 263-281.
- SHARF, R. H. 2016. “Is Yogācāra phenomenology? Some evidence from the *Cheng wei shi lun*,” *Journal of Indian Philosophy*, vol. 44, no. 4, 777-778.
- SHIBA, Haruhide (司馬春英). BAK, In seong (박인성) tr. 2006. 『유식사상과 현상학 - 사상 구조의 비교연구를 향해서』 [**Consciousness-Only Thought and Phenomenology-Towards a Comparative Study of Ideological Structure*], Seoul: 도서출판 b (b books).
- SIDERITS, M., E. THOMPSON and D. ZAHAVI eds. 2011. *Self. No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*, New York: Oxford University Press.
- SILK, J. A. 2018. *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.

- SOEJIMA, Yoshimichi (副島善道). 2009. 「현시」 [“Darstellung”], 『칸트사전』 (**Kant's Dictionary*), Jan. 29. 2022. <http://naver.me/xxpOvhRf>.
- TAKAHASHI, Koichi (高橋晃一). 2017. 「Conceptualization (*vikalpa*) of Other Sentient Beings in the Early Yogācāra Texts」, 『印度學佛教學研究』 (*Journal of Indian and Buddhist Studies*), vol. 65, no. 3, 1236-1242.
- _____. 2019. 「유식사상에서 타자」 [*“Other in the Yogācāra Philosophy”], 제5회 전남대-동경대 학술교류심포지엄 (*The 5th Chonnam National University-Tokyo University Academic Exchange Symposium), Gwangju: 전남대학교 (Chonnam National University), 1-10.
- _____. 2020. 「唯識思想における他者」 [“Existence of Others in the Consciousness-only System of the Yogācāra Philosophy”], 『哲学』 (*Philosophy*), vol. 71, 96-106.
- TRIVEDI, S. 2005. “Idealism and Yogācāra Buddhism,” *Asian Philosophy*, vol. 15, no. 3, 231-246.
- TZOHAR, R. 2017. “Imagine Being a *Preta*: Early Indian Yogācāra Approaches to Intersubjectivity,” *SOPHIA*, vol. 56, 337-354.
- UEDA, Yoshifumi (上田義文). 1964. 「唯識思想入門, What is “Idealism in Buddhist Philosophy”」, 『唯識思想入門』 (*Introduction to Consciousness Only Thought*), Kyōto: あそか書林 (Asoka Shorin). 9-52.
- WINKLER, K. P. 2005. *The Cambridge Companion to Berkeley*, New York: Cambridge University Press.
- WOOD, T. E. 1994. *Mind only: A philosophical and doctrinal analysis of the Vijñānavāda*, New Delhi: 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』 上巻 [*Essays on Japanese Buddhist Culture in Honor of Dr. Tensei Kitabatake on the Occasion of his Seventieth Birthday I*], Kyōto: 文昌堂 (Bunshōdō), 15-41.
- YOO, Ri (유리). 2021. 「『유식이십론』의 vijñapti 고찰」 [“A Study on Vijñapti in the Viṃśikā”], 『哲學論叢』 (*Journal of the New Korean Philosophical Association*), vol. 104, no. 2, 239-261.

A Critical Review of the Philosophical Perspectives of Ideological and Phenomenological Interpretation from Contemporary Yogācāra Research

CHUNG, Hyun joo

Senior Researcher, Honam Center for Buddhist Studies
Chonnam National University

This study compares and analyzes the development of idealistic versus phenomenological interpretations of *Ch'eng wei-shih lun* (CWSL) by Nobuyoshi Yamabe (山部能宜), L. Schmithausen, B. Kelner and J. Taber, and Koichi Takahashi(高橋晃一) versus D. Lusthaus, and critically examines the arguments and limitations of the two philosophical interpretations.

Idealistic interpreters generally translate *vijñapti-mātra* (唯識) into the representation (mental images) of a single mind. They pay attention to the theoretical consistency reduced to *vijñapti-mātra* in the relationship between the “self” and the “other.”

In contrast, Lusthaus’ phenomenological interpretation focuses on the practice of *vijñapti-mātra* to overcome the dualism of grasped object-grasping subject (*grāhya-grāhaka*). He attempts to examine “the mutual influence of all sentient beings” of the CWSL with intersubjectivity. He then endeavors to place Yogācāra-Vijñānavāda in the phenomenological tradition of Husserl and Merleau-Ponty.

The problem is that Buddhist phenomenology’s conclusion lies in recognizing ordinary external objects. Its radical conclusion causes an immediate backlash from researchers, leading to the idealistic interpretation. However, their attempts to reconstruct the idealistic interpretations do not finally resolve the problem of the relationship between the self and others; rather, it reveals their limitations.

The idealistic perspective lies in the single consciousness that denies external

objects. The phenomenological perspective lies in plural streams of consciousness that presuppose external objects. However, CWSL and Viṃś deny the existence of material elements apart from one's mind but do not deny the existence of plural streams of consciousness and regard the grasper-grasped as contamination/obstruction. Both raise problems of inconsistency with the Yogācāra argument when explaining the comprehensive features of the definitions of *vijñapti-mātra* in the dissertations.

What we can reflect on from these debates about philosophical interpretation is that the dual premise of self and others is the core logic of both parts, and that a dual logic can never judge Yogācāra-Vijñānavāda.

Keywords

vijñapti-mātra, plural streams of consciousness, Idealistic vs phenomenological interpretations, dualism, grāhya-grāhaka, Viṃś, *Vijñapti-mātratā-siddhi*

2022년 02월 03일 투고

2022년 06월 09일 심사완료

2022년 06월 20일 게재확정