

2020년

불교학연구회

가을 논문발표회

불교의 실천적 이해

- ◆ 일 시 : 2020년 9월 19일(토) 13:00 ~ 16:00
- ◆ 장 소 : 능인대학원대학교 본관 2층 세미나실
- ◆ 주 최 : 불교학연구회
- ◆ 후 원 : 능인대학원대학교

佛敎學硏究會

■ 일정표 ■

- 일 시 : 2020년 9월 19일 토요일 13:00 ~ 16:00
- 장 소 : 능인대학원대학교 본관 2층 세미나실

I 부 개회식 [오후 1:00 ~ 1:10]

개회사: 임 승 택 (불교학연구회 11대 회장)

II 부 논문발표회 [오후 1:10 ~ 3:50]

[제1발표]_ 사회: 김 성 철 (금강대학교) (오후 1:10 ~ 2:00)

『유식이십론』 타심지 난제의 인지과학적 해명

발 표 : 정 현 주 (전남대학교)

논 평 1 : 안 환 기 (서울불교대학원대학교) / 논 평 2 : 조 인 숙 (동국대학교)

[제2발표]_ 사회: 김 성 철 (금강대학교) (오후 2:00 ~ 2:50)

실천윤리의 動因으로서의 緣因佛性과 理性的 이해
-피터 싱어(Peter Singer)의 효율적 이타주의를 중심으로-

발 표 : 문 유 정 (동국대학교)

논 평 1 : 류 제 동 (성균관대학교) / 논 평 2 : 박 수 호 (중앙승가대학교)

※ 중간 휴식 (오후 2:50 ~ 3:00)

[제3발표]_ 사회: 김 재 권 (능인대학원대학교) (오후 3:00 ~ 3:50)

명상 중 나타나는 도전적인 특이경험에 관한 연구

발 표 : 김 수 연 (능인대학원대학교)

논 평 1 : 이 수 련 (서울불교대학원대학교) / 논 평 2 : 하 현 주 (서울대학교)

III 부 폐회식 [오후 3:50 ~ 4:00]

불교학연구회

■ 목 차 ■

[제1발표]

정현주_[발표] 『유식이십론』 타심지 난제의 인지과학적 해명	03
정현주_[PPT 발표자료]	25
안환기_[논평] 논평문 1	31
조인숙_[논평] 논평문 2	35

[제2발표]

문유정_[발표] 실천윤리의 動因으로서의 緣因佛性과 理性的 이해	39
문유정_[발표요약]	62
류제동_[논평] 논평문 1	67
박수호_[논평] 논평문 2	71

[제3발표]

김수연_[발표] 명상 중 나타나는 도전적인 특이경험에 관한 연구	73
김수연_[발표요약]	104
이수련_[논평] 논평문 1	109
하현주_[논평] 논평문 2	117

※ 불교학연구회 운영 사이트 안내 ※

- ▶ 불교학연구회 홈페이지 : <http://www.kabs.re.kr>
- ▶ 『불교학연구』 저널페이지 : <http://journal.kabs.re.kr>
- ▶ 『불교학연구』 논문투고시스템 : <http://submission.kabs.re.kr>

[제1발표]

『유식이십론』 타심지 난제의 인지과학적 해명

정현주

전남대학교 철학과

I. 들어가며

이 연구의 목적은 『유식이십론』에서 실재론자가 제기하는 타심지 난제와 세친(Vasubandhu)의 해명을 움베르토 마투라나(H. Maturana)의 신경생물학적 연구성과에 의거하여 분석·검토하는 데 있다.

『유식이십론』에서 타심지[他心智, paracittavidāṃ jñānam]¹⁾ 난제는 실재론자에 의해 제기된다. 이 문제제기 이전에 세친에 의해서 타자의 식상속[他相續, parasantāna]과 식의 상호증상력이 거론된다. 실재론자는 타심지가 만약 타인의 마음을 아는 것이라면 나의 마음이 외경인 타인의 마음을 직접적으로 파악한 것이기 때문에 유식(vijñaptimātra)의 교의와 어긋나게 될 것이고, 또 만약 실제로 타인의 마음을 알지 못하는 것이라면 타인의 마음이 내 마음의 직접적인 인식대상이 될 수 없을 것이라고 비난한다. 이 맥락에서 실재론자의 비난은 유식의 종지와 함께 타자의 식상속에 맞춰져 있다.

나아가 야마베(山部能直)²⁾와 우드(T. E. Wood)는³⁾ 세친이 타심을 아는 자의 지가 자

1) paracittavidāṃ는 다른 사람의 마음을 아는 자를 의미하며, 일체지지(sarvajña-jñāna)의 모든 것을 '아는 자의 인식'의 경우와 마찬가지로 jñāna는 아는 자의 지식[智]을 의미한다. 논서의 paracittavidāṃ jñānam은 타심지(他心智)로 번역되며, 이는 다른 사람의 마음을 아는 자의 지식을 의미한다.

2) Yamabe Nobuyoshi, 「Self and Other in the Yogācāra Tradition」, 『日本佛教文化論叢』(京都:永田文昌堂, 1998), pp. 15-41 참조.

3) Tomas E. Wood, *Mind only: A philosophical and doctrinal analysis of the Vijñānavāda* (New

기 마음과 같다고 대답하면서 다원적 식상속을 거론하는 이중기준을 문제 삼는다. 『유식이십론』에서 다원적 식상속은 법을 듣는 일[聞法]에서 거론된다. 연구자들은 다원적 식상속과 유식의 종지가 함께 언급되고 마지막에 자·타심지를 부인하는 『유식이십론』의 논증 구조를 이해하기 어려운 하나의 존재론적 모순으로 본다. 연구자들이 겪는 혼란은 타심지 난제를 다시금 이 시대로 호출하며 『유식이십론』과 세친 해명이 의도하는 바를 면밀하게 검토해야 할 필요성을 요청한다.⁴⁾

본 논문은 먼저 실재론자의 문제제기가 야마베와 우드의 문제제기를 분석한다. 다음으로 유전자 정보 개념에 내재한 목적율(téléonomie)과 불변성(invariance)이 인식론상의 모순이라는 것⁵⁾과 과학에서 흔히 드러나는 이러한 측면들이 인식능력과 환경과의 ‘연결관계’를 해명하기 위한 초심리학(parapsychology)이라는 점을 살피고 실재론자의 질문에 드러나듯이 자·타심의 문제도 자·타의 인식논리적 ‘연결관계’에 대한 질문을 하면서 생겨난 난제라는 것을 진단한다. 다음으로 가설적 인식작용에 불과한 인식논리를 존재론적으로 설정하는 것이 하나의 맹목이라는 점을 마뚜라나와 바렐라(F. J. Varela)의 『자기생성과 인지』(Autopoiesis and Cognition) 등의 관찰자의 존재론을 통해 해명한다.⁶⁾ 그들에 따르면 타자의 설정은 기술하기 영역에서 일어나는 교묘한 조작(manipulations)이며, 오로지 우리가 관찰 영역에 투사하는 기획(project)만을 따라 기술하는 행위다. 연결관계의 토대는 본성상 감정이입(empathy)과 같은 심리적 영역이지만 이 연결관계를 논리적으로 해명하려고 할수록 우리는 타심지 난제와 같은 모순에 직면하게 될 뿐이다.

마지막으로 관찰자의 존재론에 대한 이해를 통해 세친의 타심지 해명과 그 구조를 검토한다. 그의 해명에서 자·타의 마음이란 상호 대인관계적 영역에서 이루어지는 인식작용적 분별이며 능취·소취 분별로 말해진 순간에 호응하는 상호의 영향력을 일컫는 것이지, 인식적 실체로서 신체에 귀속되는 자·타의 마음을 지시하는 것은 아니라는 것을 고

Deli: Motilal Banarsidass Publishers, 1994).

4) 유식사상의 타심지 문제를 직·간접적으로 거론하거나 관련된 연구자들은 람버트 슈미트하우젠(L. Schmithausen)으로부터 타카하시 코이치(高橋晃一)에 이르기까지 상당히 광범위하다. 이를 다루기 위해서는 별도의 논문이 필요하다. 이 논문에서는 분명하게 자신의 입장을 개진한 야마베 노부요시와 토마스 우드로 논의의 폭을 단순화한다.

5) 자크 모노, 『우연과 필연』, 조현수 역 (서울: 공리, 2010).

6) H. R. Maturana and F. J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* (Dordrecht: D. Reidel, 1980). 마뚜라나와 바렐라는 카프라의 『생명의 그물』에 산티아고 인지학과로 언급되며, 이들의 자기생성 이론이 자세하게 소개되어 있다. 프리초프 카프라, 『생명의 그물, 살아있는 시스템에 대한 새로운 과학적 이해』, 김용정 외 역 (서울: 범양사, 1998).

찰한다. 나아가 자·타심과 같은 개념과 상응하는 것은 대화의 영역에서 언어를 구사하면서 우리 자신의 눈앞에 출현하는 심리작용적 세계, 즉 언어적 상호작용에 의해서 찰나 찰나 촉발된 심리적 세계이지 자아를 포함하는 외부의 객체가 아니다. 그러한 이유로 자·타심이 논리적 추론의 영역이며 여실하지 않은 지의 영역이라고 세친은 규정한다.

타심지 난제는 논서의 마지막에 배치되어 있다. 세친 해명의 핵심은 존재론적 오염으로서의 자·타의 마음을 부정하며 이는 논서 처음에 배치된 유식무경의 성격, 우리가 말할 수 있는 모든 것은 다만 분별일 뿐이라는 사실을 분명히 하는 데 그 목적이 있다. 이러한 측면에서 타심지 난제는 비문증(taimira)⁷⁾의 비유에 속하는 것으로 인지적 맹목이라는 장애를 함축한다. 이 연구는 존재론적 오염을 차단하려는 유식무경의 종지에 보다 부합하는 방식으로 타심지 난제를 해명하기 위해서 인지과학적 해석을 제시한다는 의의를 갖는다.

II. 실재론자의 반박, 타심지의 난제

타심지 난제⁸⁾를 살펴보자. 제21송은 타인의 마음을 아는 것에 대한 문답이 오고 간

7) 비문증 비유는 존재론적 오염에 대한 비유다. 정현주, 『유식이십론』 유식무경의 인지과학적 해명, 『불교학연구』 제62집(서울: 불교학연구회, 2020), pp. 329-50 참조. 예안(翳眼, taimira)을 비문증(muscae volitantes)으로 처음 소개한 사람은 대만의 석혜민이다. 釋惠敏, 『『声聞地』における所縁の研究』(東京: インド学仏教学叢書, 1994); 맥도널드(A. Macdonald)의 비문증에 대한 의견발표는 추준지의 논문에 소개되어 있다. Chu Junjie, “A Study of Sataimira in Dignāga’s Definition of Pseudo-Perception(PS 1.7cd-8ab),” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 48 (2004), p. 131 참조. 『해심밀경』에서도 눈병의 비유가 나타난다. 김성옥, “kesa : 눈병 걸린 자에게 나타나는 머리카락” 비유에 관한 고찰, 『인도철학』 vol. 29 (2010), pp. 329-50 참조.

8) 『유식이십론』의 타심지 문제는 소략하게 다루어지고 있어서 내용을 이해하기가 쉽지 않다. 흥미롭게도 유식사상의 ‘타자의 마음을 아는 자의 지’의 난제는 서양철학의 전통적인 타자문제와 일치한다. 처칠랜드 등에 따르면 타심지는 존 스튜어트 밀이 제기한 서양철학의 고전적 난제이며 비트겐슈타인이 『철학적 탐구』에서 거론하는 현대의 심리철학적 문제이기도 하다. 오늘날 유식사상의 타심지 문제가 서양 연구자들을 중심으로 지속적으로 거론되는 원인이 그들의 전통과 관련이 있는 것처럼 보인다. 국내에는 유식사상의 타심지 난제와 서양철학의 타심지가 유사하다는 점이 알려지지 않았기 때문에 이를 소개할 필요가 있으며 실제로 서양철학의 타심지 논의의 검토가 유식사상의 타심지 난제에 대한 학문적 이해를 도울 수 있다고 생각한다.

다.

[실재론자] 만약, 이 [삼계]가 다만 인식작용에 불과한 것(vijñaptimātra)이라면, 그때 ‘타자의 마음을 아는 사람들’은 [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 언급되는] 사람이 되는가? D) 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)와 부합하지 않는 것인가?(21ab)⁹⁾

실재론자는 세친에게, 삼계가 다만 인식작용일 뿐(vijñapti-mātram)이라고 유가행파가 주장한다면 타인의 마음을 아는 사람은 의미론적으로 타인의 마음을 아는 것인지 모르는 것인지를 묻는다. 실재론자가 거론하는 타심지는 어떤 사람이 다른 사람의 심리상태를 직접 경험하는 일이다. 만약 타인의 마음을 모른다면, 타인의 마음이 내 마음의 직접적인 인식대상이 될 수 없어서 타심지라고 말하는 것이 애초에 불가능할 것이다. 타인의 마음을 안다고 한다면 이 타심지는 경험될 수 있는 일이므로 여실지여야 할 것이며, 여실지로서 타심지는 유식의 교의와 어긋나게 될 것이다.¹⁰⁾

서양의 타심지 논의를 개론적으로 이해하려면 다음 책을 참조하라. A. Hyslop, *Other minds* (Dordrecht: Kluwer, 1995); P. M. 처치랜드, 『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. 다윈적 관념론의 관점에서 유식의 타심지를 서양의 타심지 문제와 비교한 연구는 퍼렛의 논문을 참조하라. R. W. Perrett, “Buddhist idealism and the problem of other minds,” *Asian Philosophy*, vol.27 no.1(London: Taylor & Francis 2017), pp. 59-68.

9) Viṃś. p. 10. yadi vijñaptimātram evedam paracittavidāḥ kiṃ paracittaṃ jānanti, atha na, kiñ cātaḥ □yadi na jānanti katham paracittavidā bhavanti/ atha jānanti/ paracittavidāṃ jñānam ayathārtham katham[21abc]

이하 필자의 산스크리트 번역문은 레비본을 토대로 실크(J. A. Silk)의 교정본을 참고한다. 주요 개념어는 현장의 역어와 그 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).

그런데 타심지 질문 이전에 실재론자는 법을 듣는 일[聞法]에서 상호 간의 식의 한정이 어떻게 이루어지는 지를 묻는다.

[실재론자] 만약 외부 객체처럼 사현하는[pratibhāsa] 인식작용이 [그대가 주장 하듯이] 자기 심상속의 특수한 전변[心相續轉變差別]을 통해서만 유정들에게 일어나는 것이지 외부 객체를 통해서가 일어나는 것이 아니라고 한다면, B) 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 것이] [실제로] 존재하지 않는다면 이것이 어떻게 증명되는가?¹¹⁾

이 질문에 대해 세친은 “어떤 사람의 심상속 내에 다른 인식작용이 생기는 것은 다른 사람의 심상속 내의 다른 인식작용 때문이지, 다른 외부의 객체 때문에 [생기는 것이] 아니”¹²⁾라고 답변하며, 이때 타자의 심상속을 직접 언급하고 있다. 타심지에 대한 질문은 법을 듣는 일에 대한 질문 이후에 나타나지만 실재론자는 실제로 이 지점을 소급하여 거론하지는 않는다. 두 질문의 연관관계는 경론에 직접적으로 나타나지 않는다.

외경을 부정하면서 자·타의 관계에 있어서 식의 한정을 거론하는 세친의 이중적 구도가 문제가 되는 것은 현대의 연구자들에 의해서다. 아마베와 우드는 세친의 이중적 구도를 지적한다. 그들은 우리가 외부 대상을 직접 지각할 수 없다는 불가지론적 입장에서

10) 외인 비난의 의도에 대한 분석은 규기(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 타인의 마음을 알지 못한다면, 타인의 마음이 실재해도 내 마음의 인식대상[소연]이 아니라는 말인데, 그대들은 왜 그것을 ‘타인의 마음을 아는 지’라고 부르는가? 그와는 반대로, ② 이 지가 진실로 타인의 마음을 아는 지라면, 아는 마음은 타인의 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 타인의 마음」, 『불교학연구』 vol. 26 (2010), p. 187에서 재인용.

11) Viṃś. p. 9. yadi svasaṃtānapariṇāma-viśeṣad eva satvānāmartha-pratibhāsā vijñaptaya utpadyante nārthaviśeṣāt/ tadā ya eṣa pāpa-kalyāṇa-mitra-saṃparkātsad-asad-dharma-sravanac ca vijñpti-niyamaḥ sattvānaṃ sa kathaṃ sidhyati asati sadasat-saṃparke tad-deśanāyāṃ ca/

12) Viṃś. p. 9. ataḥ santānāntaravijñaptiviśeṣāt santānāntare vijñaptiviśeṣa utpadyate nārthaviśeṣāt/

유식의 종지를 이해한다. 우드는 경론에서 우리가 직접 알 수도 없는 대상인 타자의 심상속(心相續)이 큰 문제없이 거론되면서 왜 외재하는 물질적 존재가 부정되어야 하는지를 묻는다.¹³⁾ 또한 야마베는 세친이 유식의 불가지론적 입장을 취하면서도 어떻게 타자의 심상속에 대해 그와 같이 확신할 수 있는지 이해할 수 없다고 학자로서 고민을 토로한다.¹⁴⁾

연구자들의 고민은 다원적 심상속과 유식 종지를 함께 거론하는 유식 입장의 논리적 모순에 있다. 주목해야 할 것은 그들이 유식의 종지를 이해하는 심리철학적 방식이다. 그들의 불가지론적 해석은 내 마음을 직접적으로 경험하는 방식처럼 우리가 다른 존재의 마음을 결코 경험할 수 없다고 정의하고 있다. 우리가 오로지 자신의 경험만을 말할 수 있기 때문이다. 이 구도에서 내 마음이 다른 존재를 경험할 수 있는 방식은 타자의 심리적 행동으로부터 그 마음을 추론하는 것이다. 그렇다면 추론은 다른 존재의 심리행동을 정당한 것으로 일반화하는 일을 필요로 한다. 하지만 일반화는 관찰할 수 있는 타자의 마음을 동일하게 경험하는 것에 의해서만 정당화될 수 있다. 따라서 불가지론적 구도에서는 타자에 대한 합당한 심리행동적 일반화란 다시 어떤 방식으로 그와 같이 정당화될 수 있는지를 질문될 수밖에 없다. 즉 어떤 방식으로든 다른 존재의 마음에 대한 질문은 그 질문과 대답을 가능하게 만들어줄 별도의 외부 준거점이 필요하다. 타자에 대한 질문은 경험을 기술하는 우리의 조건상 그 누구도 정당화시킬 수 없는 불가능한 것이다.¹⁵⁾

연구자들의 질문은 우리가 독립적으로 존재하는 외부의 어떤 것도 구분할 수 없는데도 다원적 심상속의 문제 즉 어떻게 다른 사람과 함께 있는 경험에 대한 설명이 가능할 수 있는지를 묻는 것이다. 학자들의 의문은 역설적으로 외경 실재론자들에 의해 제기되는 난제, 곧 ‘외취타심난’(外取他心難)과 ‘이경비유난’(異境非唯難)과 동일하다.¹⁶⁾

타심의 문제는 불가피하게 자심과 타심의 연결관계를 묻게 만들고, 결과적으로 초심리학적 난제를 발생시킨다. 『유식이십론』과 관련하여 우드는 다원적 심상속을 ‘집단 환

13) Wood, *Mind only: A philosophical and doctrinal analysis of the Vijñānavāda*, p. 94 참조.

14) 山部能宜, 『Self and Other in the Yogācāra Tradition』, p. 27 참조.

15) 처치랜드, 『물질과 의식』, pp. 114-115 참조.

16) 외취타심난(外取他心難): 외계의 색은 실체적 존재[dravayatas]로는 없어서 내식의 경계가 아니라 해도 타인의 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 어찌서 유식이라고 말하는가? 既有異境 何名唯唯 『성유식론』 권7 (T31, 39c16).

각'에 대한 '텔레파시'(telepathy)로 해석한다.¹⁷⁾ 즉 농하와 같은 외재하는 세계의 출현이 타인의 분별구조(paravikalpaparigrhīta)에 의해 강화된다는 점을 그는 하나의 초심리학적 해석으로 해명하려한다. 불가지론의 입장에서 우드의 해석은 연구자로서 불가피한 선택인지도 모른다. 초심리적 현상(parapsychological phenomena)들은 심리학이든 물리학이든 정상 영역에서는 설명하기 곤란한 것들을 의미한다. 자심과 타심의 연결관계를 함축하는 심리적 현상에 대한 기술은 결과적으로 마음에 부여하는 일종의 초물리적 본성(superphysical nature)¹⁸⁾을 드러낸다.

또한 '타자의 심상속을 우리가 직접 알 수 없다'는 야마베와 우드의 진술에서 외부의 '타자'를 지시하는 것은 '자신의 마음'을 성립시킨다. 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 불가능한 능력이나 자·타의 관계 일반을 가늠할 수 있는 자·타 외부에 위치한 절대적 준거를 요청한다. 즉 초심리적 본성이나 초물리적 본성을 요청한다.

우리는 유전자 정보라는 개념에서도 결과적으로 과학의 초심리학 분야를 초래한다는 사실을 확인할 수 있다.

III. 관찰자의 존재론과 타자에 대한 마뚜라나의 해명

1. 과학의 초심리학(parapsychology)과 인식론상의 모순

과학적 영역에서 과학자들이 설명하기 곤란해서 없는 것처럼 가장하는 예가 있다. 예컨대 생물학자들은 DNA는 단백질의 합성과 유기체에서 벌어지는 일을 체계화하는데 필요한 정보를 담고 있어서 그 유기체에게 무엇을 해야하는지 정보를 전달한다고 설명한다. 이 의미론적 설명에서 DNA에 내재한 암호와 해독은 그 종의 환경과의 적응관계를

17) Wood, *Mind only: A philosophical and doctrinal analysis of the Vijñānavāda*, pp. 164, 181 외 여러 곳.

18) 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.

의미하며 개체의 생존에서 그 자체로 중요한 것이 된다. 각 세대의 개체 조직은 노화하고 죽음을 맞이하지만 이 암호는 세대를 이어 전달되기 때문이다.

사실 누군가 유기체 생식에 대해 이야기할 때, 배아의 발달은 그 일을 관찰하는 사람에게는 그 이전부터 확립된 노화와 죽음이라는 결말을 향해 가는 과정처럼 나타난다. 이 결말은 지향성이나 목적물, 규범, 암시된 설계와 같은 형이상학적 조직 원리가 작동한다고 설명할 수밖에 없는 복잡성을 갖고 있다. 과학자들은 일반적으로 이런 원리를 명시적으로 받아들이지는 않는다. 하지만 이 형이상학적 원리들은 유전자 정보의 암호화와 해독의 개념에 비밀스럽게 수용되며, 개체와 환경 간에 유지되는 내적이고 규범적인 관계를 지시하는 정보를 의미하게 된다. 그러나 여기에서 정보 개념에 반드시 수반되어야 할 분자적 과정은 기술되지 않으면서 개체를 발생시키는 원리로서 통제나 규범, 설계, 지향성, 목적물의 개념이 정보 개념을 대체한다. 즉 유전적 결정과 정보의 암호화에 대한 진술은 결과적으로 그 살아있는 체계가 불변성(invariance)과 목적물(télénomie)을 갖는다고 언급하도록 이끈다. 살아있는 체계의 이러한 구조적 규범의 보존과 자기복제의 의도는 그 자체로 ‘기적’이다. 자크 모노에 따르면 실제로 이러한 기술은 과학적 방법론의 객관성의 공리 때문에 살아있는 체계의 목적물적 성격을 특기하게 된다. 이것은 생물학의 핵심에 위치한 심각한 인식론상의 모순(contradiction épistémologique)이다.¹⁹⁾

정보와 암호화 개념은 핵산(DNA와 RNA)에 유전자 정보를 전달한다는 형이상학적 의미를 부여하면서 개체의 자연발생적 자기-조립의 성질, 즉 개체의 자율성을 지워버린다. 문제는 이러한 의미론적 기술에서 유기체 개체는 중요하지 않게 된다는 점이다. 예컨대 수소 결합으로 DNA 분자의 당-염기 뼈대를 연결하는 염기쌍을 구체적으로 지정하는 컴퓨터 프로그램에서 개체의 정체성이 사라진다. 즉 개체 없이도 DNA 분자가 환경과의 관계에 관한 유전자 정보를 그 자체로 전달할 수 있는 기묘한 형이상학적 존재가 된다. 이러한 결과가 나타나는 이유는 논이 자체가 정보나 암호화 개념의 왜곡된 의미를 따르기 때문이다. 이와 연관된 많은 통계 데이터들에 부적절하게 예지나 텔레파시, 염력이 존재하는 것처럼 보이게 만든다. 초능력처럼 나타나는 지점들은 이론들의 구조적 구멍들이다. 과학적 설명을 포함하여 많은 이론에서 이런 구멍들을 피해가기는 어렵다. 이는 초심리

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

학적 영역으로 부적절한 개념이 만들어내는 인식론상의 모순이다.²⁰⁾

마투라나에 따르면 “말해지는 모든 것은 관찰자에 의해 그 자신이 될 수도 있는 다른 사람들에게 말해지는 것이다.”²¹⁾ 즉 하나의 실체나 생각으로 말해지는 모든 사물들은 구별하는 것에 의해서만 존재한다. 마투라나에게 관찰자의 존재론은 구성적인 인간조건이다. 따라서 앞에서 거론된 인식론상의 모순은 관찰자가 살아있는 체계 내부의 DNA에서 일어나는 일에 대한 추상적 사고를 무의식적으로 유기체와 환경의 상호작용의 영역으로 확장시키고, 상호작용 과정의 관계에 대한 개념을 체계 내적 상태로 전용하면서 벌어지는 혼란이다. 마투라나와 바렐라에 의하면 암호화나 정보의 전송, 조절과 통제와 같은 개념들은 다세포적 단위체의 구조에서의 실제 작동을 포함하지 않는 개념이다. 이 개념들이 기술하는 것은 오로지 관계들인데 DNA유전자가 암호화를 행한다는 것은 단위체의 공간에서 행해지는 일을 관찰하는 자가 자신의 설계하는 공간에서 발생하는 과정으로 언어적으로 사상하는 것(mapping)일 뿐이다.²²⁾ 이때 개념은 관찰자의 기술하기 영역에서 벌어지는 맥락적 관계를 함축하는데 그 관계는 관찰자가 언어적 사상(寫像)을 자신의 살아있음의 실천에서 하나의 총체와 그 구성요소들을 구별하는 것과 결부시키는 것이다.²³⁾

또한 과학적 방법론의 객관성의 공리는, 인간의 활동영역 내에서 과학적 진술의 특정 내용의 보편성을 의미한다. 과학자들이 자신의 실천영역에서 과학적 타당성의 기준에 적용 가능한 진술을 만들 수 있기 때문에 과학적 진술의 보편성은 그 활동 영역 내에서의 합의된 보편성에 의지하는 것이지 어떤 객관적이고 독립적인 실재를 필요로 하는 것이

20) 과학의 초심리학적 분야에 대한 ESP(초능력)의 비유는 스탠포드 비어의 것이다. 비어는 자신의 서문에서 이러한 모순적 기술이 과학자들에게 적절하게 설명할 수 있는 이론적 틀이 갖추어지지 못해서 나타나는 것으로 분석한다. Stafford Beer, “Preface by Sir Stafford Beer,” *Autopoiesis and Cognition, The Realization of the Living*, pp. 68-69 참조.

21) 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.

22) Maturana and Varela, *Autopoiesis and Cognition*, p. 90 참조.

23) 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. 19-20 참조.

아니다.²⁴⁾

우리에게 분별의 작동은 살아있는 활동으로서 언어를 구사하면서 지시관계를 내어놓는 실천이다. 실제로 DNA나 유전자 정보 등과 같은 대상을 이해할 때, 그 대상이 누군가가 말하는 것이며, 그 대상에 설명이 반드시 포함된다는 것을 우리는 보지 못한다. 타자의 본질을 이해하려고 시도할 때도 우리는 최종적으로 자아의식이 무엇인가를 해명해야 하는 어려움에 마주하게 된다. 그 과정에서 자아의식이 실제로 지시하는 것이 대인관계적 영역이라는 것을 깨닫지 못한다면 자아의식을 신체로 귀속시키는 실체적 왜곡은 불가피하다. 타심지 난제가 실제로는 이 지점에 연루되어 있다.

2. 자아의식, 타자, 상호주관성

대화에 참여할 때 스스로를 포함하여 우리가 말하는 모든 것은 구별이다. 우리는 일상적으로 언어를 구사하면서 생각과 느낌을 표현하지만 적절한 낱말을 찾지 못해서 ‘내가 보거나 느끼는 것을 나타낼 말이 없다’고 말한다. 이 사실은 우리가 언어를 도구로 사용하는 것이 아니라는 것을 보여준다.

마투라나에 따르면 언어는 정보를 전달하기 위한 기호 표시체계가 아니라 언어를 구사하면서 서로의 상황에 맞추는 행동이다. 이 행동은 서로에게 연관된 상호작용의 층위에서 벌어지며 두 사람은 서로를 상호작용의 협력적 층위로 향하게 만들기 위해 관습적이고 그들만의 특정된 의사소통적 기술체계를 전개할 수 있다.²⁵⁾ 언어는 우리가 일반적으로 생각하듯이 어떤 도구라서 그 언어를 구사하는 사람과 독립적인 대상이 아니다. 또한 언어는 함축적이고 무의식적인 인식체계이지 이것이 언어의 외부에 있는 기표나 독립적 실체를 지시하는 것이 아니다.

이 점을 고려한다면 이름을 붙일 수 있는 어떤 행동의 의미는 주위환경에 대한 행위화(enaction)이며 관찰자가 자신의 살아있음의 사건에 대해 설명하는 형식으로 이해될 수 있다. 구별된 사물로서 어떤 대상과 그 의미는 자아나 마음이라 할지라도 타자와의 관계적 영역에서 대화의 흐름으로 순간순간 발생한다.²⁶⁾

24) Maturana, “Ontology of observing,” p. 8 참조.

25) Maturana and Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, pp.

26) 같은 곳 참조.

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 국한시키는 대화의 흐름에 지속적으로 참여한다. 이 과정에서 자아의 경험은 사회적으로 압도적 경험이 된다. 일단 자아의 구별이 이루어지면 이것은 모든 대상의 분별을 위한 지시적 토대가 된다.²⁷⁾ 그리고 자아의식은 다른 사물과 마찬가지로 마치 언어의 외부에 존재하는 하나의 실체처럼 나타난다.²⁸⁾ 자아가 인식적 실체로 나타나면 자아는 구별의 작동과는 독립적인 존재인 것처럼 우리가 다룰 수 있는 것이 된다. 자아과정(self-process)은 대화에서 우리로 하여금 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.²⁹⁾

자아의 압도적 경험은 인식의 유편적 작동의 관점에서 우리로 하여금 ① 자아에 대한 경험 ② 독립적 존재로서 타자에 대한 경험 ③ 심리학자와 철학자가 상호주관성(intersubjectivity)이라고 부르는 것을 이해하는 데 있어서의 개념적 난제를 낳는다.³⁰⁾

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 존재하는 것은 아니다. 이 상황에서 상호주관성과 자아의 개념은 삶의 방식을 설명하는 개념이 된다. 이 삶의 방식은 우리가 서로의 행동을 용이하게 공동조율하기 위해 대화에서 다른 사람들과 상호작용하는 경험을 살아감으로써 발생하는 것이다. 타자의 마음에서 나타나는 개념적 어려움들은 저 개념들이 자발적으로 행위를 공동조율하는 작동의 단순한

27) Maturana, “Biology of self-consciousness,” p. 171 참조. 그 외, 자아의식에 관한 마투라나의 연구들은 다음과 같다. H. Maturana, “The Origin and Conservation of Self-consciousness,” pp. 54-88; H. Maturana, “Self-consciousness: How? When? Where?” *Constructivist Foundations* vol. 1, no. 3 (2006), pp. 91-102.

28) 마투라나 외, 『삶의 나무』, p. 260 참조.

29) 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.

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

결과라는 것을 완전히 보지 못할 때 발생한다. 타인의 현존(presence)은 행위를 공동조율하는 작동의 결과에서는 일차적 조건이지만 이것을 독립적인 실체로 수용하기를 주장하는 것은 우리가 지각과 환각을 구별할 수 없는 닫힌 체계라는 조건 때문에 원천적으로 주장할 수 없는 것이다.³¹⁾

또한 인식의 유편적 작동의 조건 아래에서 (1) 자아의식이나 타자의 마음은 언어를 구사하는 인간의 삶에서 자아와 타자의 관계로 드러나는 상호작용을 기술하는 관계적 역학으로만 존재한다. (2) 자아의식은 상황에 맞추는 신체의 작동(행위)이 기술하는 것이기는 하지만 그 신체성에서는 그와 같이 실현되는 것이 아니다.³²⁾

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.³³⁾ 이제 타심지 난제를 해명하는 세친의 논증을 살펴보자.

IV. 유식무경, 비여실지로서 자 · 타심의 앎

『유식이십론』의 도입부는 “삼계는 유식”에 불과함을 단언한다. 이는 인식작용의 외부에 존재한다고 상정되는 객체를 차단하기 위한 것이다.³⁴⁾ 세친이 논서 마지막에 배치한

31) Maturana. “The biological foundations of virtual realities and their implications for human existence,” p. 113 참조.

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

33) Maturana. “The biological foundations of virtual realities and their implications for human existence,” p. 113 참조.

34) Vimś. p.3. cittamātram bho jinaputrā yad traidhātukam iti sūtrāt/ cittam mano vijñānam vijñaptiś ceti paryāyāḥ/ cittam atra asaṃprayogam 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)과 의(manas)와 식(vijñāna)과 요별(vijñapti)은 동의어다. “심”은, 이 [「십지품」]에서는 상응(samprayoga)[법인 심소(心所)]을 지

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

타심지 난제를 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 자연의 어떤 독립적 실체나 차원을 가리키고 있다고 생각하기 때문에 실재론자는 우리가 타자에 대해 충분히 잘 안다면 타자의 마음이 정확하게 드러날 수 있거나 심지어 타자의 마음의 최종적 본질(essence)마저도 서술할 수 있는 것처럼 진술한다. 또한 진술에서 타자의 마음을 아는 자의 지식은 타자라는 언어 외부의 독립적 실체에 대한 지시관계를 포함하는 자신의 마음을 의미한다. 이 논리적 관계에서 타자의 존재는 이 지식의 근거이며, 타인의 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)와 부합하지 않는 것인가?

[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)

닌 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(taimira)이 있는 자가 실재하지 않는 터럭과 [이종의] 달 등을 보는 것과 같다.(제1계승)

왜냐하면 표현할 수 없는 본성과 관련해서 [지]가 여러 각자의 인식영역인 방식으로는 우리가 알지 못하기 때문이다. [자심지와 타심지] 둘 다 진실 그대로와 부합하지 않는다. G) [각자가 아닌 사람들이 알 수 있는 모든 것은] 허위로 사현하는 것(vitathapratibhāsa)이기 때문이다. H) 저것들은 파악되는 것(所取, 객체)과 파악하는 것(能取, 주체)의 분별이 제거되지 않았기 때문이다.³⁵⁾

세친은 간략하게 (1) 타심을 아는 자의 지란 자심을 아는 것과 같다. (2) 타심이나 자심을 우리는 여실히 알지 못한다고 논증한다. 사실 자·타심의 논리적 관계가 진술에 의거하는 한, 자·타심에 대한 질문은 그 질문과 대답을 가능하게 만들어줄 우리 경험 외부의 준거점을 필요로 한다. 인식의 닫힌 체계에 대한 마뚜라나의 주장을 고려한다면 이것은 우리의 조건상 불가능하다. 실재론자의 질문은 그 누구도 정당화시킬 수 없는 불가능한 것이다.

그렇다면 세친에게서 자·타심의 얹이 무엇인지 분석해보자. 이것은 앞에서 거론된 ‘법을 듣는 일’[聞法]에서도 함축적으로 나타난다. 실재론자는 외경 없이도 상호간의 식의 한정이 어떻게 가능한지를 묻는다. 이 질문에 대해 세친은 먼저 법을 듣는 일이 상호작용에 있어서의 영향력, 즉 관계적 ‘역학’임을 강조한다. 말을 주고받는 인식작용의 흐름이 가능한 것은 상호 영향력에 기인한다.

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

모든 유정들이 서로의 인식작용에 영향을 미치기 때문에 논리적 관계에 따라 (yathāyogaṁ) 상호에게 인식작용의 형성이 있게 된다. [게송의] “상호간에”는 “서로”라는 뜻이다. 따라서 어떤 사람의 심상속 내에 다른 인식작용이 생기는 것은 다른 사람의 심상속 내의 다른 인식작용 때문이지, 다른 외부의 객체 때문에 [생기는 것이] 아니다.³⁶⁾

35) Viṃś. p. 10. paracittavidāṁ jñānam ayathārtham katham yathā, svacittajñānam[21abc] tad api katham ayathārtham/ajñānād yathā buddhasya gocaraḥ//[21cd] yathā tan nirabhilapyenātmana buddhānām gocaraḥ/ tathā tadajñānāt/ tad ubhayaṁ na yathārtham vitathapratibhāsatayā grāhyagrāhakavikalpasyāprahīnatvāt/

36) Viṃś. p. 9. anyonyādhipatitvena vijñaptiniyamo mithaḥ//[18ab] sarveṣāṁ hi satvānām

실재론자는 “인식작용이 [그대가 주장하듯이] 자기 심상속의 특수한 전변[心相續轉變差別, *sva-santāna-pariṇāma-viśeṣa*]³⁷⁾을 통해서만 유정들에게 일어나는 것인지 외부 객체를 통해서가 일어나는 것이 아니라고 한다면”이라고 전제하면서 다원적 심상속이 어떻게 가능한지를 묻는다. 세친의 대답은 서로의 영향력에 기인하여 상호 간에 인식작용의 흐름이 형성된다고 답변한다.

여기에서 세친이 언어를 표시체계로 간주하거나 정보를 주고받는 수단 등으로 설명하지 않는다는 점에 주목하자. 언어를 도구로 간주하는 표현은 문자적으로 어떤 정보가 개체와 개체 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 유정들이 서로의 인식작용에 영향을 미치지 때문에 논리적 관계에 따라(*yathāyogaṃ*) 상호에게 인식작용의 형성이 있게 된다”고 해명되고 있다. 해명의 핵심은 내성으로서 영향을 미치는 힘이다.

예컨대 ‘강’이라는 말이 구성원들에게 강에 고름에 찬 것으로 보는 일치된 인식행동, 즉 공통된 행위의 이숙 상태[同業異熟, *tulyakarmavipaka*]를 불러일으킨다.³⁸⁾ 이때 혼수는 인식행위를 효과적으로 불러일으키는 힘인데, 대화에 참여하는 구성원들에게는 함께 살아온 역사에 의해서 서로 일치된 인식행동으로 향하도록 효과적으로 작용한다. 세친의 주해는 관계영역에서 상황에 맞춰 인식행동을 일치시키는 언어적 인식행동을 함축한다. 상황에 맞추는 사람의 인식 행동은 상황에 맞추게 되는 사람을 상호작용으로 향하게 만

anyonyavijñaptiyādhipatyena mitho vijñapter niyamo bhavati yathāyogaṃ/ mitha iti parasparataḥ/ atah santānāntaravijñaptiviśeṣāt santānāntare vijñaptiviśeṣa utpadyate nārthaviśeṣāt/

37) ‘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 찰나와 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, 『유식이심론』을 읽다』, 김명우 외 역 (서울: 예문서원, 2011), p. 216 각주 63 참조.

38) *Viṃś. pp.3-4. pūyapūrṇā nadī pūyanadī/ grtaghaṭavat/ tulyakarmavipākāvasthā hi pretāḥ sarve 'pi samaṃ pūyapūrṇān nadīm paśyanti naika eva 고름으로 가득 찬 강이 “농하”이다. [버터로 가득 찬 병] 버터병[이라고 불리는 것]과 같다. 왜냐하면, 아귀들은 동일한 업이 이숙한 상태에 있으며, 집단적으로 누구나 고름이 가득 찬 강을 보[고 “농하”라고 부르는 것이]지, 그중 한 아귀만 보[고 “농하”라고 부르는 것이] 아니다.*

들고, 그 언어적 흐름 안에서 상황에 맞추는 서로의 인식작용이 벌어진다.³⁹⁾

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

세친의 논증은 깨달은 자와 깨닫지 못한 자의 차이를 다시 확인한다. 실재론자에게 타심지·자심지는 허위로 사현하는 것(vitatha-pratibhāsataya)에 기인한 2취(取)의 분별을 따르므로 아직 이 분별이 제거되지 않은 상태다. 각자는 이 분별이 제거된 사람이다. 제17송 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 마찬가지로.⁴⁰⁾

세상 사람들은 허위의 분별을 반복하는 혼습에 빠져서 꿈에서처럼 실재하지 않는 외부의 대상을 본다. 타심·자심의 지는 이 혼습으로 인해서 그 대상이 독립적 실재처럼 상정되는 것이다. 자·타심의 의미는 상황의 맥락에서 대화에 참여하는 사람들에 의해 한정된다. 하지만 실재하지 않는 자·타심의 실체성을 논리적으로 따지게 되면서 우리는

39) 마뚜라나의 자연언어 항목을 참조하라. Maturana, "Biology of cognition," *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, pp. 30–35.

40) Viṃś. p. 9. evaṃ vitathavikalpābhyāsavāsanānidrayā prasupto lokaḥ svapna ivābhūtam artham paśyann aprabuddhas tadabhāvaṃ yathāvan nāvagacchati, yadā tu tatpratipakṣa-lokottaranirvikalpajñānalābhāt prabuddho bhavati tadā tatprṣṭhalabdhasūddhalaūkika-jñānasammukhībhāvad viṣayābhāvaṃ yathāvad avagacchatiti samānam etat/

난제와 마주하게 된다. 이 오류는 우리가 내적으로 분별이 작동하는 과정에 유의하는 대신에, 외재하는 존재를 지시하는 자·타의 개념과 동일한 형태로 자신의 생각을 고찰하는 것에서 발생한다. 달리 말해서 타심지의 난제는 기술하기에서 독립적 세계를 가정하는 주관과 객관의 이원적 전제에서 비롯하는 것인데 자·타심의 논리적 관계를 대상으로 삼아 분별하지만 이원적 전제가 인식작용의 닫힌 심리적 영역과는 전혀 무관하기 때문에 어떤 방식으로든 우리의 진술활동이 독립적 세계를 그 자체로 지시할 수 없다는 점에서 나타나는 문제다.

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.⁴¹⁾ 아는 행위는 지식 또는 앎, 인식을 뜻한다. 우리가 무의식적으로 누군가의 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.⁴²⁾ 이 지식은 독립적 실체의 영역을 지시하는 것이 아니며 우리의 닫힌 체계 때문에 지시할 수 있는 방법이 있는 것도 아니다. 그러나 삶으로써 주어진 우리의 실체 영역은 세계라고 불리며 행위의 교감적 공동 조율에 대한 공동 조율의 흐름에서 함께 살아가는 인식현상을 구성하는 특징이기도 하다. 마뚜라나는 만약에 어떤 일이 벌어질 때 우리 자신이 행하는 것과 그 일을 설명하기 위해 우리가 언어를 구사하는 것에 주목하고, 우리가 대화에 참여할 때 우리에게 어떤 일이 벌어지는지에 면밀히 주목한다면, 우리가 교감 영역의 행동의 공동 조율에 대한 공동 조율의 흐름 안

41) 마뚜라나에 따르면 지식이나 인식은 대인관계적(interpersonal relation) 행위로, 타당성의 준거로서의 작용하는 ‘행동방식’을 의미한다. 인지 영역이란 적절한 행위로 수용된 것이다. 실제의 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.

42) H. R. Maturana, X. Y. Dávila and S. M. Ramirez, “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.

에서 함께 살아가는 것을 볼 수 있다고 주장한다. 마뚜라나에 따르면 실제(de facto)에 대한 자각⁴³⁾은 자신에게 어떤 일이 벌어지는지 주목할 때 볼 수 있는 어떤 ‘깨달음의 상태’다. 내적으로 어떤 일이 벌어지는지 주목한다면, 지각할 수 있는 것이든 생각으로 떠올리는 것이든 상관없이 언어를 구사하는 활동은 구체적으로 행위를 특정하는 함(doings)의 영역이며, 인간 존재란 신체에서 존재하는 것이 아니라 ‘언어를 구사하기에서 존재하는 역학적 행동 방식’일 뿐이다.⁴⁴⁾

출세간(出世間)의 무분별지는 세간의 허위적 분별을 여실히 보면서 혼습을 대치하는 것이다. 이것은 실상을 아는 ‘얹’이고도 불린다. 치유되는 것은 습관적으로 타심·자심을 독립적 실재처럼 여기는 우리의 장애다. 그러므로 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 사실은] 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.⁴⁵⁾

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 중

43) 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.

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

45) Viṃś. pp. 10-11. anantaviniścayaprabhedāghagāmbhīryāyām vijñaptimātratāyām/ vijñaptimātratāsiddhiḥ svaśaktisadrśī maya/ kṛteyaṃ sarvathā sā tu na cintyā,[22abcd] sarvaprakārā tu sā mādrśaiś cintayitūṃ na śakyā tarkkāviṣayatvāt/

류와 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(vijñaptimātrata)으로 불린다.

V. 마치며

이 글은 『유식이십론』의 타심지 난제와 유식의 논증을 인지과학적 측면에서 이해하려는 시도다. 실재론자의 타심지에 대한 질문을 현대의 유전자 정보 등과 같은 과학적 설명에 은폐된 인식론적 모순과 연결하여 분석하고 자아의식과 관찰자의 존재론에 대한 마뚜라나의 해명을 검토함으로써 타심지 난제에 대해 세친의 의도를 재해석할 수 있는 계기를 부여하고자 한다.

논서의 도입부에서 유식의 논증은 외부의 객체(대상)를 논파하는 것임을 명시한다. 이는 언어를 구사하는 존재로서 세계를 눈앞에 꺼내놓는 인간의 인식활동 자체를 밝히기 위한 것이다. 자·타심지 또한 추론의 영역에서 설명적 객체로 출현한다. 실배론자의 질문은 타심을 아는 자의 지를 대상으로 삼는데 범주적으로 자심까지 그 질문 영역에 반드시 포함된다.

마뚜라나의 해명을 통해 자·타심지의 논의를 이해한다면 세친이 다음과 같은 점을 주장하고 있다는 점이 드러난다. (1) 자·타심지는 논리적 추론의 영역에서 거론되는 것으로 2취의 분별에 속하는 것이다. (2) 2취의 분별은 집단적 혼습의 영향력에 의해서 그와 같은 상호간의 인식작용이 가능하다. (3) 2취의 분별은 비여실지이기 때문에 모든 형상으로 알려진 것에 대한 앎에 장애가 있다. 따라서 이것은 무분별지를 특징으로 하는 각자의 영역에 속하는 것이 아니다.

유식의 주장은 인식작용에 의해서만 대상이 망상처럼 눈앞에 나타나는 그 방식에 준거하는 것이다. 우리가 언어를 구사하는 작용이 독립적인 언어적 표식에 기반하는 것이 아니라 언어를 포함하는 인식작용임을 이해한다면, 따라서 자·타심의 앎이라는 낱말이

사용될 때 외부의 어떤 것을 지시하는 것이 아니라 그 지시관계적 맥락이 그 자체로 가설적 의미를 한정할 뿐이라는 것을 인정한다면, 유식의 주장은 세친의 타심지나 다원적 심상속의 해명을 포괄하는 것이지 모순되는 것이 아니다.

현대의 타심지 논쟁은 자·타심이 무엇인지 또는 자아의식과 다원적 심상속이 무엇인지를 성찰하는 문제인데 역설적으로 연구자들의 혼란은 자신을 포함하는 독립적 실재의 관념이 우리의 인식을 얼마나 강력하고 효과적으로 제어하는지를 상징적으로 보여준다. 능취·소취 분별의 작동은 외부의 어떤 것이 어떻게 있는지와 전혀 상관없이 그 객체를 자신과 분리된 것으로 기술하는 구조다. 우리는 타자를 당연히 외부에 존재하는 것이라고 여기기 때문에 그와 같이 인식하는 자신의 행위를 보지 못한다. 혼습에 의해 독립적 실재처럼 상정되는 대상이 실재하지 않는다는 것을 우리의 인식 조건이 깨닫지 못하면서 우리가 그와 같이 경험하기 때문이다. 이것은 우리에게 주어진 맹목이며 존재론적 오염이다.

타심지 난제를 통해 유식무경의 종지는 (1) 우리의 인식작용이 분별 외부에 있다고 상정되는 객체들과는 아무런 관계가 없다는 것을 분명히 하며 (2) 인간의 관계적 영역과 관련해서 우리가 말할 수 있는 모든 것은 분별의 작용임을 밝힌다. 『유식이십론』에서 이 분별의 작용은 꿈, 환각 등으로 비유되는 것이다. 나아가 세친이 마지막에 각자의 영역을 설정하는 것은 우리가 자신의 인식작용을 관찰하고 여실히 깨닫기 위해서는 혼습을 대치하는 실천적 과정이 필요함을 암시하는 것이다. 따라서 자·타심지의 장애는 주어진 인식의 조건을 여실히 보지 못하는 비문증(muscae volitantes)의 비유에 적용된다.

〈참고문헌〉

1. 약호 및 원전자료

Vimś Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu: Vimśatikā et Trīmśikā. ed. Sylvain Lévi, Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, 1925.

『唯識二十論』(『大正藏』31), 玄奘 譯.

『成唯識論』卷7(『大正藏』31). 玄奘 譯.

2. 2차 자료

〈단행본〉

에반 톰슨, 『생명 속의 마음』, 박인성 역, 서울: 도서출판b, 2016.

P. M. 처치랜드, 『물질과 의식-현대심리철학입문』, 석봉래 역, 서울: 서광사, 1992.

프리츠포 카프라, 『생명의 그물, 살아있는 시스템에 대한 새로운 과학적 이해』, 김용정 외 역, 서울: 범양사, 1998.

효도 가즈오, 『유식불교, 『유식이십론』을 읽다』, 김명우 역, 서울: 예문서원, 2011.

釋惠敏, 『『声聞地』における所縁の研究』, 東京: インド学仏教学叢書, 1994.

A. Hyslop, *Other minds*, Dordrecht: Kluwer, 1995.

H. R. Maturana and F. J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Dordrecht: D. Reidel, 1980.

Jonathan A. Silk, *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, 2018.

〈논문〉

김성옥, 「“kesa: 눈병 걸린 자에게 나타나는 머리카락” 비유에 관한 고찰」, 『인도철학』 Vol.29, 서울: 인도철학회, 2010, pp.329-350.

백진순, 「아뢰야식의 지평에서 본 타인의 마음」, 『불교학연구』 Vol.26, 서울: 불교학연구회, 2010,

정현주, 「『유식이십론』 유식무경의 인지과학적 해명」, 『불교학연구』 제62집, 서울: 불교학연구회, 2020,

C. L. Méndez, F. Coddou and H. R. Maturana, “The bringing forth of pathol-

- ogy”, *Irish Journal of Psychology* Vol.9 No.1, Dublin: Psychological Society of Ireland, 1988, pp.144–172.
<https://doi.org/10.1080/03033910.1988.10557711> (확인 12.29.2019)
- Chu Junjie, “A Study of Sataimira in Dignāga’s Definition of Pseudo-Perception(PS 1.7cd–8ab)”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* Vol. 48, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004, pp. 111–150.
- Colin McGinn, “What is the problem of other minds?,” *Aristotelian Society Proceedings* 58 (Ontario: Phill Papers, 1984)
- Ferenc Ruzsa and Mónika Szegedi, “Vasubandhu’s Viñśikā”, *Távol-keleti Tanulmányok* Vol.1, Budapest: Távol-Keleti Intézet, 2015, pp.127–158.
- Humberto R. Maturana, “The biological foundations of virtual realities and their implication for human existence”, *Constructivist Foundations* Vol.3. No.2, Vienna: University of Vienna, 2008, pp.109–114.
- _____, “Ontology of observing: The biological foundations of self consciousness and the physical domain of existence”, *Conference workbook: Texts in cybernetics* Vol.1, Felton, CA: American Society for Cybernetics Conference, 1988, pp.1–41.
- _____, “Biology of language: The epistemology of reality”, eds. G. Miller and E. Lenneberg, *Psychology and biology of language and thought: Essays in honor of Eric Lenneberg*, New York: Academic Press, 1978. pp.27–63.
- _____, “Neurophysiology of cognition”, ed. P. L. Garvin, *Cognition: A multiple view*, New York: Spartan Books, 1970, pp.3–23.
- _____, “Self-consciousness: How? When? Where?” *Constructivist Foundations* vol. 1, no. 3, Austria: University of Vienna, 2006, pp.91–102.
- _____, “The biological foundations of virtual realities and their implications for human existence”, *Constructivist Foundations*, Vol.3 No.2, Austria: University of Vienna, 2008.
- Humberto R. Maturana and X. Y. Dávila, “Systemic and meta-systemic laws”, *Interactions* Vol.20. No.3, New York, NY: ACM Publications, 2013, pp.76–79.
- R. W. Perrett, “Buddhist idealism and the problem of other minds,” *Asian Philosophy*, vol.27 no.1, London: Taylor & Francis 2017, pp. 59–68.

**움베르토 마투라나,
H. Maturana(1928~)**

마투라나는 시스템사상에 막대한 영향을 끼친 사상가이다. 그는 제자이자 동료인 바벨라(F. J. Varela)와 함께 자기생성(Autopoiesis)의 개념을 창안한 사람으로 널리 알려져 있다. 마투라나는 생물학적인 현상들 속에서 자발적으로 생겨나는 살아있음의 현상을 자기생성(autopoiesis) 이론으로 정립한다. 그 과정에서 그는 "살아있음의 본질은 무엇인가?", "우리 인지과정은 세계에 대한 지각과 어떻게 관련되는가?"와 같은 질문에 대답한다. 그의 사상은 그 함축에 있어 매우 철학적이지만 강력한 생물학적 기반을 갖는다.
Ramage M., Shipp K. (2009) Humberto Maturana. In: Systems Thinkers. Springer, London, pp 199-207



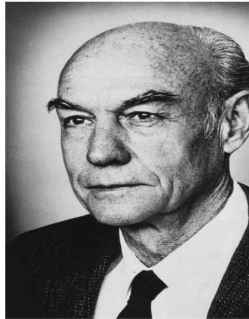
1

스페리의 실험

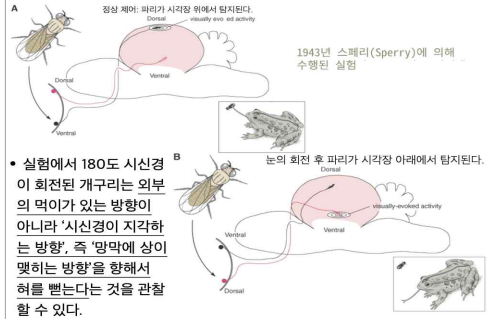
2

**로저 울컷 스페리
(Roger Wolcott Sperry)
1913. 8. 20.-1994. 4. 17.**

미국의 신경심리학자, 신경과학자. 뇌량(corpus callosum) 절단술을 받은 환자를 통해 인간의 좌우 두뇌의 기능에 관한 연구를 수행했고 1981년에 뇌량절단에 의한 대뇌 반구의 기능 분화에 관한 연구로 데이비드 H. 허블, 토르스텐 비셀과 함께 노벨 생리학·의학상을 수상했다.



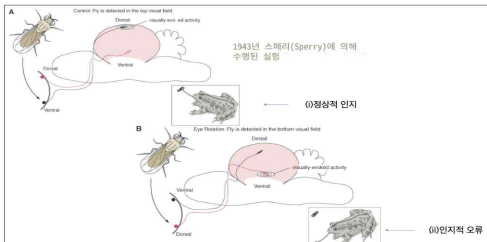
3



4

1943년 스페리(Sperry)에 의해 수행된 실험

• 실험에서 180도 시신경이 회전된 개구리는 외부의 먹이가 있는 방향이 아니라 '시신경이 지각하는 방향', 즉 '망막에 상이 맺히는 방향'을 향해서 허를 뺏는다는 것을 관찰할 수 있다.



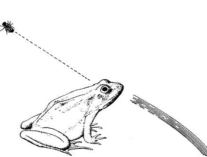
스페리는 개구리의 환경과의 상호작용을 구별하여, 개구리 신경계의 구조적 변화가 (i) 매질의 교란에 의한 것이면 지각, 즉 정상적 인지라 여기고 (ii) 신경계 자체의 내적 동역학에 기인한 것이면 환각, 즉 인지적 오류라 여긴다.

5

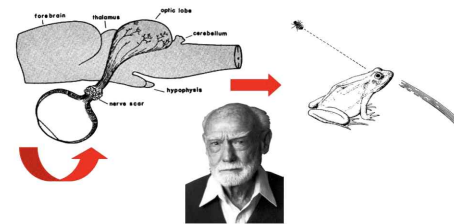
• 스페리 연구목적:
개구리가 먹이를 먹기 위해서는 시신경이 회전된 상태에 적응하여 잘못된 행위를 교정할 수 있는지의 여부를 알기 위해, 개구리의 바뀐 신경계가 벌레의 표상을 재구성하기 위해서 신경계 수용체에 추상화된 환경의 성질을 어떻게 반영하는지를 증명하려 했다.

• 결과: 개구리는 그곳에 없는 먹이를 잡으려는 '오류'를 계속해서 저질렀고, 시행착오를 반복해 겪으면서도 먹이를 겨냥하는 법을 다시 배우지 못했다.

• 스페리의 가설은 아직까지도 검증되지 못했다.



6

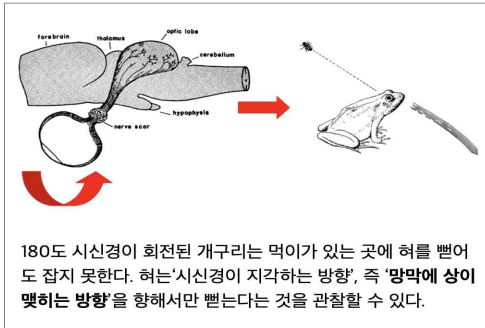


마투라나의 질문: 시신경이 전도된 상황에서 스페리의 기술처럼 개구리의 지각은 오류일까?

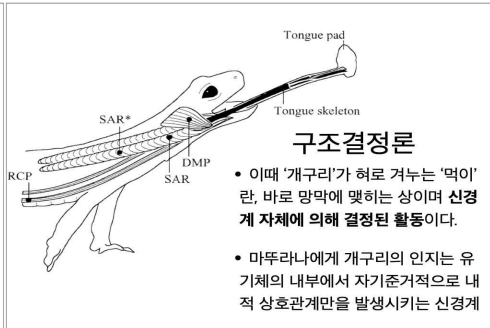
7

마투라나의 재해석

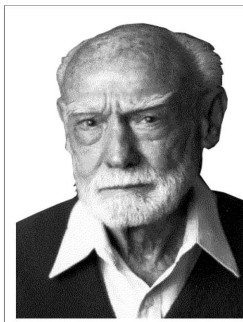
8



9



10



스페리의 가정

스페리에게 개구리의 신경계는 개구리의 행동을 계산하기 위해 감지기를 통해 환경으로부터 별개의 정보를 얻도록 고안된 체계

이는 '우리의 인식방식에 영향을 받지 않는 객관적 세계가 독립적으로 존재하며 누구에게나 합리적으로 수용될 수 있는 진리의 기준이 있다'는 가정에 기반한다.

11

스페리 가정에 은폐된 이원적 세계관

12

마뚜라나: 질문 전환의 요청

의미론적 질문: "어떻게 유기체가 환경으로부터 정보를 얻는가?"



구조적 질문: "어떻게 유기체가 자신이 존재하는 매질 내에서, 적절하게 작동하게 되는 구조를 갖게 되었는가?"

13

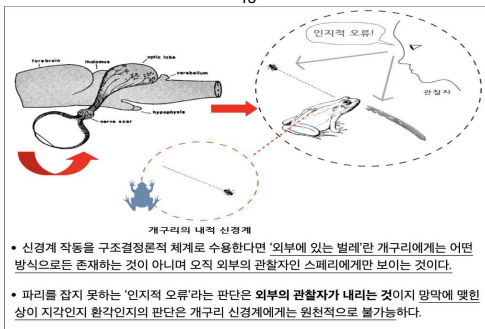
마뚜라나의 구조결정론이 의미하는 것은 신경세포 연결망으로 작동하는 **신경계의 활동에는 안과 밖이 구별될 수 없으며 환경과 지각사이에 어떤 구별도 불가능하다.** 인식활동이 파리를 망막의 상으로 구성하는 신경계 작동에서 단편 연결망이기 때문이다.

정상 지각상태의 개구리가 파리를 잡을 수 있는 것은 개구리의 지각이 환경의 교란과 일치하는 감각운동 상관관계를 통해 행위의 세계를 앞으로 꺼내 놓는 것이다. 즉 개구리는 살아온 역사에 의해서 환경내 적응을 보존하기 때문에 그와 같이 행위할 수 있다.



그 이상의 것이 있다.

14



15

실제로는,

관찰자(스페리)의 기술



관찰된 것, '유기체(개구리)가 특정환경과 일치하는 작동' 지시

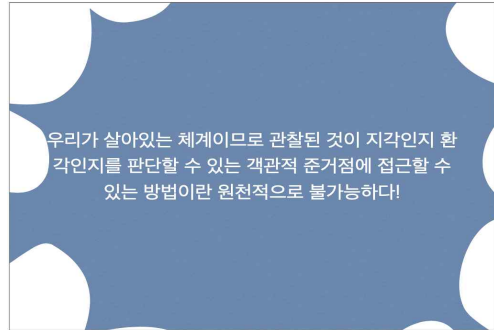
16

관찰자 또한 개구리처럼 살아있는 체계다.

관찰자

1. 구조적으로 결정된 체계 [닫힌 체계]
2. 진화(역사)적으로 나타나는 환경과의 구조적 일치

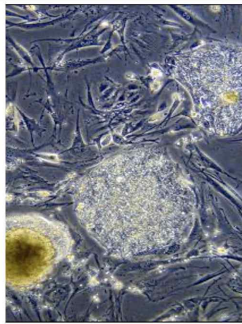
17



18

<참조> 자기생성의 역학

'자기생성'(autopoiesis)은 스스로를 생산하고 폐쇄적으로 작동하는 역학체계다. 마투라 나에게 있어 닫힌 역학은 인간의 언어와 문화를 포함한 모든 살아있음의 현상을 반드시 폐쇄성의 관점에서 봐야할 생물학적 토대로 제시된다.



19

"경험은 다만 언어를 구사하는 것에 불과할 뿐이다"
the experience is mere languaging.

-움베르토 마투라나

(Humberto R. Maturana, Michel Bitbol, and Pier Luigi Luisi, "The Transcendence of the Observer Discussions at the Conference 'The Ethical Meaning of Francisco Varela's Thought', 'Constructivist Foundations', vol. 7, no. 3 (2012), pp. 174-179.)

20

관찰자의 기술하기

- ① 우리가 사과를 맛볼 때
- ② 다른 사람이 사과를 먹는 모습을 볼 때
- ③ 꿈에서 사과를 맛볼 때



세 경우는 모두 동일한 신경계 부분이 활성화된다.

세 가지 상태를 구별할 수 있는 것은 오직 유기체의 안과 밖을 기술하는 관찰자에 의해서다.

21

사과를 설명하기 위해서는 우리는 사과에 대한 지시가 나의 일부가 아니라 관계를 상정해하고 저기 외부의 사과가 "붉다," "단단하다," "향기가 난다," "조밀하다," "구르고 있다," "눈에 보인다," "먹을 수 있다"라는 식으로 이야기한다.

과학이나 인식론의 논리적 화법:

(1) "사과는 단단하다"는 명시적 진술—>사과를 찢어도 표면이 그대로 있는 경험으로 설명된다. 이 점은 다시 하나의 설명할 현상이 된다. (2) 이 경험은 "사과 표면의 분자들 간의 연결방식이 단단하다"라고 풀이되면서 사과를 이루는 미세입자라는 의미로 분자나 원자라는 추상적 개념을 끌어들이 재해명된다.

G. 베이트슨, 『정신과 자연』, 박지동 역 (서울: 까치, 1990), pp. 80-81 참조

22

관찰자

관찰자는 상호작용 영역에서 언어 안에 거주하면서 마치 독립적인 세계가 인식능력과 별개로 존재하는 것처럼 기술하는 자이며 '지각'이라는 자신의 고유한 신경계 상태변화와 상호작용함으로써 '행위의 세계'를 마법처럼 꺼내 놓는다.

23

분별(distinctions)

- 관찰자는 작동을 통해 연속체(continuum)을 쪼개는 구별을 만들고 실체들을 구별가능한 단위체와 총체로 내놓으면서 (1)실체들과 (2)실체들이 존재하는 배경을 특징한다. : 대상과 배경(타자)의 산출
- 관찰자는 구별에 대한 구별을 만듦으로써 존재하며, 그러한 구별을 재귀적인 방식으로 만듦으로써 (3)스스로를 앞으로 꺼내놓는다. : 자아의 산출

24

분별 작동의 폐쇄성:

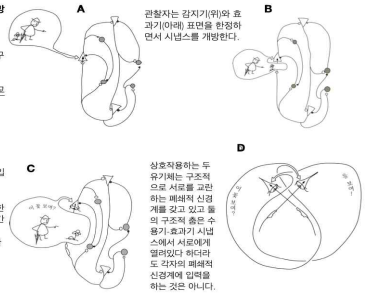
무엇이 사실인지에 대한 진술은 관계적 행렬(matrix)의 고찰된 현상이 관찰 행위에 투사될 수 있는 행렬의 상태로 관측될 수 있다고 기술한다. 관찰의 행위란 원자 등에 대한 특정 사상(mapping)이나 투사 작동이 생길 수 있다는 것만을 입증할 뿐이지 원자가 본래 무엇인지 사상되거나 투사된 것의 본성을 밝히지는 못한다.

H. R. Maturana, "Cognitive strategies," Cybernetics of cybernetics. Biological Computer Lab (BCL) Report 73-38, dated May 1974. 1 (1974): 73-82.

25

분별과 신경계의 작동

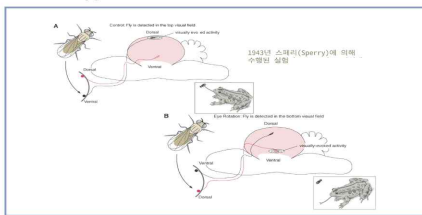
관찰자는 폐쇄적 뉴런연결망으로서의 신경계를 주시하고 이 신경계의 상호작용하면서 신경계의 상태 동역학과 비교하는 구조 영역 내 구조요소들과 상호작용한다. 통신 화살표는 유해적 뉴런 연결망의 상태동역학과 비교하는 상호작용이다. 이것은 신경계에 입력을 구성하지 않고도 뉴런 구조요소에서 구조변화를 유발한다. 같은 화살표는 시냅스 전송이다.



26

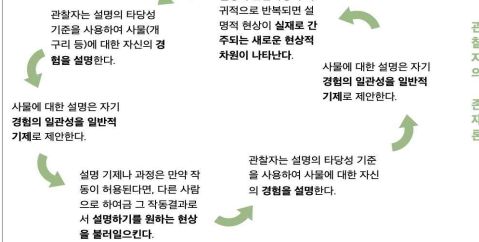
죽 스페리/마투라나의 과학적 설명은

- (1) 개구리의 시야를 그 배경으로부터 구별하면서
- (2) 스페리/마투라나 자신의 경험만을 지시한다.

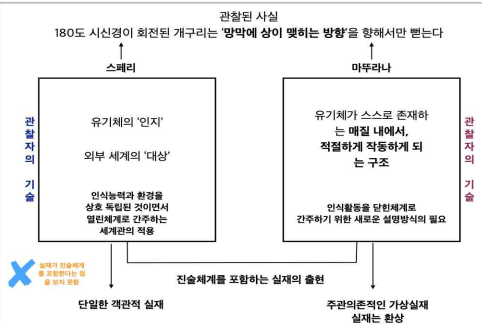


27

관찰자의 기술(description)은 행위의 세계를 눈앞에 내어놓는다(brings forth)

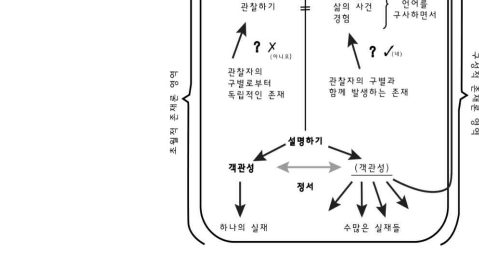


28



29

마투라나의 관찰자의 존재론 도표



30

가상실재

마투라나에게, 실재는 언어를 포함하는 지시(reference)라는 점에서 환상(illusion)이며 가상적 경험이다.

실재의 작동방식은 우리가 어떤 경험을 자신의 다른 경험과 비교해서 설명하는 것이기 때문에 지각과 환상 사이의 경험을 구분하지 않는 체계이다. 우리가 실재한다고 말할 수 있는 유일한 '경험'이. 매질과의 구조연동에서 자신의 살아있음을 실현하는 것으로서, 실재를 앞으로 내어놓는 지시관계(reference)이기 때문이다.

31

• 원자는 대상의 관찰된 상태를 그 속성으로 설명하기 위해 인공적으로 창조된 것이며, 과학자가 자신의 경험을 효과적으로 설명하는 것이다. 과학자들마저도 자신의 설명이 둘의 상태와 유사하다고는 주장하지 않는다.

• 아인슈타인(A. Einstein) 또한 물리학이론이 인간 마음의 자유로운 창조물이라고 단언한다. 그는 이 역사적인 상황을 드러내기 위해 "어떻게 우리가 저것들을 통해서 우주를 이해할 수 있는가?"를 되물었다. 또한 공간적으로 떨어져 있는 사물들이 서로 독립적으로 존재한다는 것은 우리의 일상적인 생각에서 비롯하는 전제이고 이와 같은 전제 없이는 익숙한 의미의 물리학적 사고는 우리에게 불가능하다고 말한다. 이것은 아인슈타인의 분리가능성(Separability)이라는 개념이다. Albert Einstein, "Einstein on Locality and Separability," trans. Donald Howard, Studies in History and Philosophy of Science, Vol. 16, no. 3. (1985): pp. 187-88 참조.

32

객관적 진리라 할 수 있는 외부 세계는 없다.

인지적 진술들과 상응하는 것은 오로지 개인의 삶에 의해 보존된 사회적이고 역사적인 특정 활동상태, 심리적 공간이다.

이것은 관찰자가 일반적으로 '환경세계의 조건'과 '행동의 규칙성'(behavioral regularities)이라고 구별하는 것이다.



33

모든 실재는 주관의존적이다.

• 과학은 아는 자의 성질을 특징하는 방법론에 의해 한정된 주관 의존적 지식의 영역

(i) 진술은 상호작용의 교감체계로서 주관적 인지영역에서 발생한다.

(ii) 우리의 언어는 주관의존적 인지영역에서 벌어지는 상호작용의 교감체계

- 유아론의 문제는 불가능하다.
- 어떤 진술도 임의적일 수 없다.

34

타자의 마음을 아는 자의 지식은 누가 아는 것인가?

- 실재론자들은 외경을 부정하고 분별만이 있다는 유식의 주장이 다원적 심상속의 타자를 설정하는 이중기준의 모순을 거론한다.
- 이들이 문제삼는 것은 '자와 타의 연결관계'이고 이와 같은 연결관계는 외부의 준거점에 의해서만 판단될 수 있는 것이다.

35

자타관계를 외부에서 가능할 수 있도록 논리적으로 절대적 준거를 요청하면서 집단환각이라는 하나의 초심리적 현상으로 해석한다.

토마스 우드

36

자아의식과 타자의 마음

(1) 자아의식이나 타자의 마음은 언어를 구사하는 인간의 삶에서 자아와 타자의 관계로 드러나는 상호작용을 기술하는 관계적 역학으로만 존재한다. 본성상 저 역학은 교감적 심리영역에서만 벌어진다.

(2) 자아의식은 상황에 맞추는 신체의 작동(행위)이 기술하는 것이기는 하지만 신체성에서는 그와 같이 실현되는 것이 아니다.

37

타심지 난제는 인지적 맹목을 의미하는 비문증 비유에 속한다.

38

[제1발표 논평 1]

『유식이십론』 타심지 난제의 인지과학적
해명에 대한 논평

안환기

서울불교대학원대학교

본 발표문은 『유식이십론』에서 실재론자가 제기하는 타심지[他心智, paracittavidāṃ jñānam]에 관한 질문과 이에 대한 세친(Vasubandhu)의 해명을 움베르토 마투라나(H. Maturana)의 신경생물학적 연구 성과에 의거하여 분석·검토한다고 서두에서 밝히고 있습니다.

우리는 일상생활 속에서 타인과 함께 살아가면서 타인은 내가 인식하는 대상으로서 나의 바깥에 존재한다고 대부분 생각합니다. 이러한 생각에 대해 인도의 실재론자와 유기행파는 더욱 깊이 있게 존재의 근원에 대해 탐색했습니다. 본 발표문은 고대 인도에서 논의했던 자타의 문제가 또한 현대 학자들이 고민하는 문제임을 보여주고 있습니다. 나아가 우리 자신과 타인을 다시 돌아보게 하는 흥미로운 주제를 논의하고 있습니다.

발표문은 우선 인식하는 자의 바깥에 대상이 실재한다고 보는 실재론자와 삼계(三界)가 다만 인식작용일 뿐(vijñapti-mātram)이라고 주장하는 유기행파 각각의 입장에서 타심지[타자의 마음을 아는 자의 지식]를 바라보는 시각과 논의를 보여줍니다. 이어서 실재론자의 질문에 대해 세친이 답변한 내용에 나오는 ‘타자의 심상속(心相續)’에 대해 현대 학자 노부요시 야마베(山部能直)와 토마스 E. 우드(Thomas E. Wood)가 제시하는 의문을 소개하기도 합니다. 즉 야마베와 우드는, ‘세친은 우리가 직접 알 수도 없는 대상인 타자의 심상속을 큰 문제없이 거론하면서 왜 외재하는 물질적 존재가 부정되어야 하는지’에 대해 의문을 제시하고 있다고 합니다. 이어서 발표자는 우드가 다원적 심상속을 ‘집단 환각’에 대한 ‘텔레파시’(telepathy)로 해석한다는 점을 예를 들어서 타심의 문제는

불가피하게 자심과 타심의 연결 관계를 묻게 만들고, 결과적으로 초심리학적 난제를 발생시킨다고 봅니다. “유전자 정보라는 개념에서도 결과적으로 과학의 초심리학 분야를 초래한다는 사실을 확인할 수 있다”고 소개하고 있습니다.

다음은 마뚜라나의 견해를 소개하고 있습니다. 마뚜라나는, 타자는 관찰자의 경험으로 설명되는 것이지, 관찰자의 구별과 독립적으로 존재하는 것은 아니라는 입장을 보인다고 합니다. 즉 자아의식이나 타자의 마음은, 언어를 구사하는 인간의 삶에서, 상호작용을 기술하는 관계적 역학으로만 존재한다고 봅니다. 마뚜라나는 인간이 실존적 실체가 아니라는 견해를 보인다고 합니다.

이어서 세친의 입장을 분석하고 있습니다. 세친의 견해에 대해, 언어적 인식작용은 자기 심상속의 특수한 전변이라고 해석합니다. 그리고 타심자자심지는 소취·능취의 분별이라고 해석합니다. 세상 사람들은 분별을 반복하는 혼습으로 인해서 그 대상을 독립적 실재처럼 상정하는 것이라고 봅니다. 한편, 세친은 유식성을 언어적 표현을 초월한 것, 곧 실상 그대로의 경계라고 보고 있다고 해석하고 있습니다.

존재의 근원에 대한 깊이 있는 사상을 현대학자들의 논의와 연결시키려는 발표문입니다. 다음은 발표문을 읽으면서 좀 더 명확한 설명을 듣고 싶은 부분입니다.

첫째, 발표자는 세친의 입장을 깨달은 자와 깨달지 못한 자의 관점에서 나누어서 설명하고 있습니다. 일반인들이 능취와 소취를 분별하는 것은 혼습(熏習, vāsanā)으로 인해 생겨나는 것이며 이로 인해 자신과 타인을 독립적 실재처럼 상정하고 있다고 분석합니다. 한편, 깨달은 자는 실상 그대로를 여실하게 아는 자로 봅니다. 그렇다면, 이러한 두 가지 차원[일반인과 깨달은 자의 마음]을 마뚜라나의 관점에서 어떻게 해석할 수 있는 지에 대해 설명을 부탁드립니다.

둘째, 유식학에서, 일상인의 인식작용은 혼습된 내용에 의해 이루어진다고 할 수 있습니다. 혼습은 경험을 설명하는 중요한 개념입니다. 마뚜라나의 견지에서 해석할 수 있다면, 설명을 부탁드립니다.

셋째, 본문에서 사용한 개념 가운데 설명을 요하는 것들이 있습니다.

1. 실재론자는 세친에게, 삼계가 다만 인식작용일 뿐(vijñapti-mātram)이라고 유

가행파가 주장한다면 타인의 마음을 아는 사람은 의미론적으로 타인의 마음을 아는 것인지 모르는 것인지를 묻는다. 실재론자가 거론하는 타심지는 어떤 사람이 다른 사람의 심리상태를 직접 경험하는 일이다.

2. 우드는 경론에서 우리가 직접 알 수도 없는 대상인 타자의 심상속(心相續)이 큰 문제없이 거론되면서 왜 외재하는 물질적 존재가 부정되어야 하는지를 묻는다. 또한 아마베는 세친이 유식의 불가지론적 입장을 취하면서도 어떻게 타자의 심상속에 대해 그와 같이 확신할 수 있는지 이해할 수 없다고 학자로서 고민을 토로한다. 연구자들의 고민은 다원적 심상속과 유식 종지를 함께 거론하는 유식 입장의 논리적 모순에 있다.

3. 과학적 영역에서 과학자들이 설명하기 곤란해서 없는 것처럼 가장하는 예가 있다. 예컨대 생물학자들은 DNA는 단백질의 합성과 유기체에서 벌어지는 일을 체계화하는데 필요한 정보를 담고 있어서 그 유기체에게 무엇을 해야 하는지 정보를 전달한다고 설명한다. 이 의미론적 설명에서 DNA에 내재한 암호와 해독은 그 종의 환경과의 적응관계를 의미하며 개체의 생존에서 그 자체로 중요한 것이 된다. 각 세대의 개체 조직은 노화하고 죽음을 맞이하지만 이 암호는 세대를 이어 전달되기 때문이다.

수고 많으셨습니다.^^

[제1발표 논평 2]

『유식이십론』 타심지 난제의 인지과학적
해명에 대한 논평

조인숙
동국대학교

정현주 선생님(이하 이름 생략)의 이 글은 『유식이십론』에서의 타심지[他心智] 난제에 대한 세친의 해명을 서양의 인지과학의 틀로, 특히 인지생물학자이자 철학자인 움베르토 마투라나(Humberto Maturana)의 학설을 통해 설명하고 있습니다.

평자가 이해한 논지를 요약하면 다음과 같습니다.

첫째, 『유식이십론』에서 실재론자가 제기한 타심지[他心智]의 난제는 세친이 외경을 부정하면서 타자의 심상속을 인정하고 자·타의 관계에 있어서 식의 한정을 언급하는 이중적 구도 때문이다. 이것은 유식의 종지를 불가지론으로 이해한 야마베(山部能直)와 우드(T. E. Wood)에 의해 제기되었다. 둘째, 이 난제는 과학의 초심리학(parapsychology)을 요청하며 인식론상의 모순을 가져온다. 구체적으로 마투라나는 ①자아에 대한 경험 ②독립적 존재로서 타자에 대한 경험 ③상호주관성(intersubjectivity)에서의 난제를 지적하고, 인간 존재를 신체나 소통을 위한 도구로써 언어를 사용하는 어떤 실존적 실체가 아니라, 언어 안에서 존재하는 역학적 방식으로 정의한다. 셋째, 세친의 설명에 따르면 타심지·자심지는 허위로 사현되는 능·소취의 분별로 붓다의 인식영역(gocara)처럼 아는 것이 아닌 비여실지이다. 넷째, 타심지의 난제는 자·타심의 논리적 관계를 대상으로 삼아 분별하지만 독립적 세계를 가정하는 주·객관의 이원적 전제가 인식작용의 심리적 영역과는 전혀 무관하기 때문에, 어떤 방식으로든 우리의 언어활동이 독립적 세계를 그 자체로 지시할 수 없다는 점에서 나타나는 문제다. 다섯째, 출세간(出世間)의 무분별지는 세간의 허위적 분별을 여실히 보면서 혼습을 대치함으로써 습관적으로 타심·자심을 독

립적 실재처럼 여기는 우리의 심리적 장애를 제거한다. 여섯째, 유식성은 언어적 표현을 초월한 실상 그대로의 경계이다. 따라서 실상을 있는 그대로 아는 자[覺者]는 형상으로 사현하는 모든 소지(所知)를 아는 것에 방해받지 않으며 그 인식영역은 무분별의 경계이다.

선생님은 이 글을 통해 유식의 주장은 세친의 타심지나 다원적 심상속의 해명을 포괄하는 것인지 모순되는 것이 아니며, 현대의 타심지 논쟁은 자·타심이 무엇인지, 자아의 식과 다원적 심상속이 무엇인지를 성찰하는 문제라는 것을 보여주었고 이를 인지과학의 틀로 특히 마뚜라나의 언어활동으로 설명하는 점이 매우 흥미로웠습니다.

이러한 평자의 이해를 바탕으로 하여, 다음과 같은 의문과 나름의 의견을 개진하고자 합니다.

첫째, 내용의 이해에 앞서 용어의 해석에 의문이 듭니다. 선생님께서는 유식(唯識)을 ‘인식작용에 불과한 것(vijñaptimātra)(II, 둘째문단 첫째 줄)’, ‘다만 인식작용일 뿐(vijñapti-mātram)(II, 셋째문단 첫째 줄)’, “삼계는 유식”에 불과함(IV. 첫째 줄)’, ‘세계가 인식작용에 불과하다는 종지(IV. 셋째 줄)라고 해석하고 있습니다. ‘불과한 것’, ‘다만... 뿐’, ‘불과함’ 또는 ‘불과하다’는 표현은 ‘오직 그것 밖에 없다’는 의미 보다는 ‘그것 밖에 안된다’는 부정적인 가치 평가의 의미를 함유하고 있어 ‘오직 식(표상)일 뿐, 그 외에 다른 어떤 것이 아니다 내지는 다른 어떤 것도 없다’라는 전체성을 강조하는 ‘유(唯)’의 해석과 차이를 보이고 있어, 선생님이 이해하고 있는 유식의 의미에 대해 추가 설명이 필요해 보입니다.

둘째, I.의 마지막 문단 둘째 줄에서 ‘세친 해명의 핵심은 존재론적 오염으로서의 자·타의 마음을 부정하며 유식무경의 성격, 우리가 말할 수 있는 모든 것은 다만 분별일 뿐이라는 사실을 분명히 하는데 그 목적이 있다’고 하였습니다. 이러한 설명은 세친이 유식무경을 설파한 목적이 우리 인식의 불완전함이나 한계를 드러내는 데 있다고 읽힙니다. 이것이 선생님이 이해한 유식무경인지요? 또한 만일 아니라고 한다면 이 설명을 어떻게 받아들여야 하는지요?

셋째, II. 일곱째 문단 다섯째 줄부터 ‘이 구도에서 내 마음이 다른 존재를 경험할 수 있는 방식은 타자의 심리적 행동으로부터 그 마음을 추론하는 것이다. 그렇다면 추론은 다른 존재의 심리행동을 정당한 것으로 일반화하는 일을 필요로 한다.’

하지만 일반화는 관찰할 수 있는 타자의 마음을 동일하게 경험하는 것에 의해서만 정당화될 수 있다.’라고 하였습니다. 추론이란 ‘어떠한 판단을 근거로 삼아 다른 판단을 이끌어 내는 것’으로 정의됩니다. 그리고 ‘일반화’란 ‘특정 사실로부터 전체상을 추론하는 행위’로 ‘충분한 개연성을 확보’하느냐의 문제이지 타자의 마음을 동일하게 경험해야만 정당화되는 것은 아니라고 생각합니다. 오히려 ‘타자의 마음을 동일하게 경험하는 것에 의해서만 정당화’되어야 하는 것은 직접이지 간접지인 추론은 아니라고 봅니다. 이에 대해 선생님의 의견을 듣고 싶습니다.

넷째, III-2.의 마지막 문단에서 ‘인간 존재는, 그 신체가 아니라, 다시 말해서 언어와 독립적으로 존재하는 신체로 상정될 수 있고 그래서 소통을 위한 도구로서 (->써) 언어를 사용하는 어떤 실존적 실체가 아니라, 언어 안에서 존재하는 역학적 방식이다.’라고 하였습니다. 언어를 인간 존재를 규정짓는 심리활동의 본질로 본다는 점에서 마뚜라나의 언어는 유식의 ‘명언종자’ 개념과 상당히 유사해 보입니다. 그러나, 유식에서 명언은 개념적인 사고가 실제에 대해 갖는 허위성을 보여주는 진실이 아닌 가상의 세계를 일으키는 언어활동인 반면, 마뚜라나의 언어는 인간에게 성찰이나 의식과 같은 새로운 현상을 가져다줌으로써 성찰과 관찰하기를 가능케 해주는 긍정적인 개념으로 보여집니다. 따라서 유식 교의에서는 언어를 초월해야 실재에 다가갈 수 있지만, 마뚜라나의 학설에서는 언어활동이 실재에 다가가는 유일한 방법으로 보여집니다. 이것은 선생님의 IV. 뒤에서 네 번째 문단 첫째 줄부터의 다음 언급으로 보다 분명해집니다. ‘마뚜라나에 따르면 실재(de facto)에 대한 자각은 자신에게 어떤 일이 벌어지는지 주목할 때 볼 수 있는 어떤 ‘깨달음의 상태’다. 내적으로 어떤 일이 벌어지는지 주목한다면, 지각할 수 있는 것이든 생각으로 떠올리는 것이든 상관없이 언어를 구사하는 활동은 구체적으로 행위를 특정하는 함(doings)의 영역이며, 인간 존재란 신체에서 존재하는 것이 아니라 ‘언어를 구사하기에서 존재하는 역학적 행동 방식’일 뿐이다.’ 이러한 상반된 의미의 언어 활동에 대해 선생님의 의견은 무엇인지 듣고 싶고 싶습니다.

다섯째, 위의 마뚜라나의 인용문에서 보면 마뚜라나는 ‘실재에 대한 자각’, ‘깨달음’ 또한 언어활동을 통해 이루어지는 것으로서 이것은 논의에서 바로 다음에 이어지는 ‘출세간의 무분별지’가 아닌 비어실지로서 허망분별로서의 앞인 변계소집이라고 할 수 있습니다. 선생님의 이해 또한 이렇하다면 마뚜라나의 ‘실재에 대한 자각’, ‘깨달음’에 대한 설명과 유식의 ‘출세간의 무분별지인 깨달음’을 구별해서 논의를 전개하는 것이 글의 논지를 이해하는데 있어 도움이 되지 않을까 합니다. 선

생님의 글에서는 “출세간(出世間)의 무분별지는 세간의 허위적 분별을 여실히 보면서 혼습을 대치하는 것이다. 이것은 실상을 아는 ‘얹’이고도 불린다.”라는 언급이 마뚜라나의 깨달음에 대한 설명에 바로 이어져 있어 마뚜라나의 깨달음을 유식성으로서의 무분별지와 동일한 내지는 유사한 개념으로 이해하고 있는 것인가 하는 의문이 듭니다. 이에 대해 추가 설명을 바랍니다.

이상 새로운 이해의 지평을 제공해 주신 선생님의 노고에 감사의 인사를 드리는 것으로 논평을 마치고자 합니다.

[제2발표]

실천윤리의 動因으로서의 緣起佛性과 理性的 이해

문유정

동국대학교 불교학과

1. 들어가는 말

이 글은天台智顓(538-597)가 정의 내린 緣起佛性과 규범 윤리학의 도덕적 추론능력으로써의 이성을 상호 비교해 보고 이를 통하여 윤리적 판단과 더불어 행위의 실천을 가능케 하는 내적 動因의 본질을 알아보는 것에 목적을 둔다. 智顓가 제시하였던 세 가지의 佛性 가운데 緣起佛性은 지혜의 실현을 가능케 하는 불도 실천의 의지를 함의한다. 또한 윤리적 의사 결정에 선행되는 두 가지 기제-정서적 직관과 이성적 추론-가운데 이성의 역할은 오랜 시간 진화를 거쳐 발전해 온 확증 편향, 조건부 호혜주의, 민족중심주의 등 직관능력의 한계를 보완 할 수 있는 숙고적인 사고방식으로 논의 되어 왔다.

일찍이 붓다의 교설은 시대의 변화와 정치적 상황에 따르는 재해석의 현장을 적지 않게 겪어왔으며 참여불교¹⁾로 분류되는 불교 사회운동은 부의 재분배, 독재정권에 맞서는 행동주의 등 다양한 모습으로 교설의 윤리적 실천이 가시화됨을 보였다. 妙有의 속제를 포용하여 사회적 연대를 바탕으로 한 공동의 善을 재사유하고 그러한 논의 한 가운데

1) Damien Keown, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*(Oxford University Press, 2005), p.56에서 키운은 참여불교로 알려진 관련운동의 등장이 불교 윤리학의 등장과 거의 일치하며 불교윤리학은 구체적인 개인의 행위에 관심을 갖는 반면 참여불교는 사회정의, 빈곤, 정치, 환경문제와 같은 보다 큰 공공정책의 문제에 초점을 맞추고 있음을 지적한다. 그는 불교 윤리학과 참여불교가 각각 윤리학과 정치학에 대응 가능 할 것으로 설명하였다.

붓다의 교설을 배치하는 시도는 다수의 중생들이 단순한 교화의 피동적 대상으로써가 아닌 제각기 다른 개별의 윤리적 주체임을 드러낸다. 이에 假를 인정하는 속제의 경계 위에서 五蘊으로써의 주체와 菩薩種姓²⁾의 자아를 동시에 수용한 이후의 불교윤리는 행위와 결과 그리고 도덕적 판단의 기준들에 대한 체계적이고 개방적인 논의를 필요로 하게 된다.

따라서 이 글에서는 윤리학적 지평에서 붓다의 교설에 근거하여 도출해 낼 수 있는 모든 윤리적 논의를 지칭하는 개념³⁾으로써 논의 가능한 불교윤리에 접근할 것이다. 특히 키온(Damien Keown)과 안옥선에 의하여 구체화 된 바 있는 불교윤리의 덕 윤리적 속성보다 공리주의적 속성에 대한 비중을 두려 하며 싱어(Peter Albert David Singer)의 ‘효율적 이타주의(Effective Altruism)’를 구체적 실천 사례로 상정하여 도덕적 판단과 행동 근거로서의 본질적 동력을 해명하는데 중점을 두려한다.

대승교설에서 佛性の 함의는 종교적 구제론을 배제하지 않을 수 없다. 공리주의자로 분류되는 싱어는 추론과 의식이 통용되는 경계이상의 공간을 논의에서 제외하며 神 중심의 종교의 영역과 그의 실천윤리학은 양립될 수 없음을 분명히 하였다. 그러나 고전 공리주의를 단초로 종교의 공리성을 제시하였던 밀(John Stuart Mill, 1806-1873)은 ‘인간성(humanity)’의 실현을 하나의 종교적 이상으로 삼고자 한 바 있고 “인류와의 유대감 및 일반적 善을 향한 심오한 감정은 종교의 모든 주요기능을 충족시킬 수 있는 정서와 원리들로 개발될 수 있을 것이며, 그것 자체로도 이미 종교라는 이름을 얻을 자격을 갖추었다.”는 ‘인간종교’를 제시 한 바 있다.⁴⁾

이러한 논의들을 바탕으로 이타주의의 근거이자 動因을 밝히기 위해 먼저 緣因佛性の 함의를 실천의 맥락 중심으로 살펴보겠다. 緣因佛性은 사상적 연원이 空에 있어 基體와 본질적으로 상이하므로 구제의 함의 역시 空으로부터 기인한다. 뒤이어 싱어가 ‘효율적 이타주의’의 동기로 제시한 이성의 역할을 그린(Joshua D. Green)이 연구한 ‘이중과정 이론’을 통하여 알아보겠다. 다음으로 緣因과 이성을 상호 비교해보고 緣因이 효율적 이

2) 小川一乘, 고승학 역, 『불성사상』(서울: 경서원, 2011), pp.40-45에서 種姓(gotra)은 종자를 함장한 식물학적 메타포, 즉 ‘부처와 同類, 부처가 될 가능성’의 의미로 해석되었다. 이치조는 ‘사상 이라기보다 佛道를 구하는 이의 지극히 구체적인 실천관념’으로 설명하였다.

3) 박병기, 『의미의 시대와 불교윤리』(서울: 씨아이알, 2014), p.214.

4) 허남걸, 「고전 공리주의에 있어서 “종교의 공리성” 문제 -J. S. 밀의 “인간종교(Religion of Humanity)” 개념을 중심으로-」, 『윤리연구』 86(서울: 동국대학교, 2012), p.37.

타주의의 動因으로써 역할이 가능할 수 있음을 밝히려 한다.

II. 실천윤리의 動因: 天台智顓의 緣因佛性

1. 三因佛性の 중도적 이해

三因佛性は 智顓가 『大般涅槃經』의 佛性論에 근거하여 그 의미를 분석한 세 가지 범주로 正因佛性(direct cause), 了因佛性(complete cause), 緣因佛性(auxiliary cause)을 가리킨다.⁵⁾ 天台宗의 창시자인 智顓는 龍樹의 空사상에 입각한 교판을 확립하였다. 특히 天台의 소의 경전인 『妙法蓮華經』에 명확히 등장하지 않았던 佛性の 개념을 『大般涅槃經』으로부터 확보하였고 중도에 입각한 佛性개념을 정의하였다.⁶⁾ 이에 앞서 法雲(467-529)은 『勝鬘獅子吼—乘大方便方廣經』에 의거하여 避苦求樂의 본성을 지닌 중생을 근거로 佛性の 본질을 體 성질의 실재가 아닌 중도적 입장에 입각하여 설명한 바 있다.

智顓가 정의 내린 세 가지 범주의 佛性이 윤리적 행위를 결정짓는 동기로서 조명될 수 있는 이유는 범부가 인식하고 있는 이 순간의 현실이 一念三千의 시선에서 형성되며 존재 범주, 즉 인식 범주의 본질을 十如是의 방법으로 밝혀낸 天台사상 특유의 세계관으로부터 기인한다고 할 수 있다. 현상과 마음은 둘이 아니며 心具一切法은 因緣生起의 현상으로 경험되는 세계와 현상을 있는 그대로 인정하되, 범부의 세계 안에서 현상의 본질을 통찰하는 것을 양립 가능케 한다.

智顓의 佛性觀을 살펴보려면 그가 영향을 받았던 『大般涅槃經』을 위시한 涅槃師들의 佛性에 대한 해석들을 살펴보는 것이 선행되어야 한다. 『大般涅槃經』에 의하면 第一義空, 中道, 一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子, 中道之法, 觀智, 十二因緣, 佛, 如來, 一乘⁷⁾등으로 佛性の 성격이 정의된다. 하유진은 『大般涅槃經』의 내용을 전체적으로 조망

5) 김경희, 「천태지주의 불성론」, 『철학사상』 35(서울: 서울대학교 철학사상연구소, 2010), p.7.

6) 下田正弘 외 6인, 김성철 역, 『여래장과 불성』(서울: 씨아이알, 2015), p.285에서 마츠모토 시로(松本史朗)는 “dhātu”=“buddha-dhātu”=“tathāgata-dhātu”, ‘계’=‘불성’=‘여래장’은 ‘자아(ātman)’이고 ‘실제’임을 들어 ‘空’이 아니라는 견해를 밝힌 바 있다. 이 글에서 다루고자 하는 불성의 성격은 본질적 함의보다 발현되는 방식에 상응하는 윤리적 動因을 밝히는 것에 중점을 두므로 불성의 실제적 성격은 논외로 한다.

7) 하유진, 「<열반경(涅槃經)>의 불성 개념에 대한 영성적 이해—열반사(涅槃師)의 일천제성불(一

해 보았을 때 佛性의 성격이 전반부에서는 중생이 지닌 佛性을 강조함에 따라 常과 我로 해석됨에 있어 我를 중심으로 해석되고, 경전의 후반부로 갈수록 般若사상의 영향으로 空性으로써의 佛性으로 정의됨을 지적하기도 하였다.⁸⁾ 이 같은 해석상의 흐름은 중생과 부처가 無垢와 有垢의 간극에 있어 상호 배타적이거나, 本性이 空하다는 설명은 양자가 표리상응되어 涅槃, 즉 最高善 실현의 가능성은 一闡提成佛의 가능성과 같이 온 존재-감응적 존재-에 대한 涅槃의 잠재력을 공유함을 드러낸다.

세 가지 범주의 佛性들 가운데 正因과 緣因은 了因에 비하여 좀 더 강조되는 경향이 있는 것으로 보이며 중생에 내재된 본질로써 正因과 실천의 함의를 지니는 緣因에 대한 설명이 『大般涅槃經』에 여러 번 걸쳐 언급된다.

선남자여, 衆生의 佛性에 역시 두 가지의 원인이 있으니 첫째는 正因이고 둘째는 緣因이다. 正因은 一切衆生이며 緣因은 六波羅蜜을 일컫는다.⁹⁾

선남자여, 이러한 뜻으로 내가 두 가지 因을 말하였으니 正因과 緣因이다. 正因은 佛性을 말하며 緣因은 보리심을 발하는 것이다. 이 두 가지의 因을 연하여 阿耨多羅三藐三菩提를 얻는 것이 바위에서 금을 얻는 것과 같다.¹⁰⁾

대체적으로 涅槃師들은 緣因을 善業으로 해석함과 아울러 萬善의 개념으로 정의하였다.¹¹⁾ 하유진은 『大般涅槃經集解』의 “以萬善爲體”, “藉緣而發”등의 표현으로 미루어 緣因이 正因에 대하여 資緣, 즉 助緣의 의미를 지닌다고 설명하였다.¹²⁾ 善業을 쌓는 일체의 수행이 緣因이 되고 그러한 緣因은 萬善이 되는 것이다. 萬善은 실천의 緣으로 작용하고 善을 행하게 하는 佛性의 속성을 지닌다.

그러나 慧遠(334-416)에 따르면, 佛性은 중생과 부처가 공유하는 형이상학적 실체로써 깨달음 자체이자 모든 중생의 본질적 깨달음을 보장하는 體-초월적 실재-로써 작용

闡提成佛)에 대한 논의를 중심으로, 『인도철학』 41(서울: 인도철학회, 2014), p.74.

8) 앞의 논문, p.75.

9) 『大般涅槃經』卷28 (『大正藏』14, p.530下), “善男子! 眾生佛性亦二種因: 一者正因, 二者緣因. 正因者謂諸眾生, 緣因者謂六波羅蜜.”

10) 『大般涅槃經』卷26 (『大正藏』14, p.778上), “善男子! 以是義故, 我說二因: 正因、緣因. 正因者, 名為佛性; 緣因者, 發菩提心. 以二因緣得阿耨多羅三藐三菩提, 如石出金.”

11) 하유진, 앞의 논문, p.85.

12) 앞의 논문, p.86.

한다.¹³⁾ 이에 대해 智顓은 地論師들을 비판하며 唯識사상이 龍樹의 空사상의 타당성을 증명하기 위한 방편적인 이론임을 모르고 마음을 모든 경험현상의 존재근거이자 형이상학적 실체로서 오해하는 결과를 낳았다고 비판하였다.¹⁴⁾ 그러나 온 중생의 보편적 깨달음을 확인하는 『妙法蓮華經』의 一乘사상과 『大般涅槃經』의 佛性은 그 맥락을 함께한다. 一切衆生 實有佛性은 선근이 끊긴 一闡提에게조차 내재된 가능성인 동시에 부처와不二로서의 正因이다. 一乘의 함의 역시 깨달음의 주체에는 차등이 없음을 보인다. 智顓은 一乘이자 佛性인 깨달음이자 실천의 세계를 三軌로 나누어 구체화하였다.

다섯째로 三法の 묘함은 妙位가 머무르는 法이다. 세 가지 法은 三軌이다. 軌는 軌範으로 다시 말해 三法을 軌範이라 할 수 있다. 여기에는 일곱 가지 의미가 있으니 첫째 三軌를 전체로 밝히고 둘째 三軌를 구분하여 밝히고 셋째 麤와 妙를 판별하며 넷째 麤를 열어 妙를 드러낸다...중략...대체로 三軌를 설명하자면, 첫째 眞性軌, 둘째 觀照軌, 세 번째 資成軌이다. 이름은 하나이나 다만 하나의 大乘法 뿐이다. 법화경에 이르기를 시방에서 구해도 남은 가르침은 없고 오직 一佛乘 뿐이니 佛乘이 곧 세 가지 法을 갖춘다.¹⁵⁾

三軌는 깨달음의 영역을 설명하는 세 가지 범주이자 판단과 의도를 행동으로 옮기는 규범과도 같다. 첫째로 여래의 원리를 내재한 모든 존재이자 현상의 실상인 眞性軌 즉 正因佛性, 두 번째로 내재된 佛性을 비추는 지혜의 역할인 觀照軌의 了因佛性이다. 세 번째는 지혜의 작용과 실현을 위한 불도의 실천적 의지로써 資成軌의 緣因佛性이다. 절대자의 존재나 불변의 윤리적 당위가 자명한 도덕원리가 “하나의 善”을 주장하지 않는다. 麤를 열어 妙를 보임은 사회적 관습과 언어의 작용을 통한 六根의 세계 안에서 六波羅蜜을 경유한 불도의 실천으로 실상과 부처의 세계가 다르지 않은 원융함을 열어 보 이게 됨을 의미한다.

13) 김정희, 앞의 논문, p.12.

14) 앞의 논문, p.13.

15) 『妙法蓮華經玄義』(『大正藏』33, p.741中), “第五、三法妙者, 斯乃妙位所住之法也。言三法者, 卽三軌也。軌名軌範, 還是三法可軌範耳。此卽七意: 一、總明三軌。二、歷別明三軌。三、判麤妙。四、開麤顯妙...중략...一、總明三軌者: 一、眞性軌。二、觀照軌。三、資成軌。名雖有三, 祇是一大乘法也。經曰: 「十方諦求, 更無餘乘, 唯一佛乘」。一佛乘卽具三法。”

따라서 法性的 실상은 正因佛性이고 般若를 밝게 비추어 보는 것은 了因佛性이며 五波羅蜜의 공덕으로 般若의 작용을 돕는 것은 緣因佛性이다. 이러한 세 가지의 般若는 열반의 三佛性和 또 어떻게 다른가?¹⁶⁾

佛法界의 十如是법은 中道과 관련지어 분류한다. 『維摩經』에 의하면 일체중생은 각자 지혜의 相을 갖추어 다시 얻을 필요가 없다. 이것은 즉 緣因으로써 부처의 모습이다. 본성은 내재적으로 근거한다. 지혜와 서원은 이미 내재되어 있고 잃지 않는다. 지혜는 了因으로 부처의 본성이고 자성청정심은 正因으로 부처의 본체이다. 이것이 三軌이다. 힘은 초발보리심에서 二乘을 능가하므로 (부처의)힘이라 한다. 짓는 활동은 四弘誓願이 이루어질 것을 기약하는 것이다.¹⁷⁾

空性を 지닌 변화하며 취약한 존재들은 ‘관습적인’ 권리의 소유자이며 존재의 가치는 자타의 고통을 함께 느끼고 깨달음에 이를 수 있는 잠재력으로써의 佛性を 지닌다.¹⁸⁾ 正因은 본질적으로 空이다. 智顓는 현실과 괴리된 깨달음의 세계를 상징하는 것을 경계하고 龍樹의 中道論을 적극적으로 받아들였다.

六波羅蜜 중 지혜는 了因佛性으로, 이를 돕는 나머지 다섯 가지 방법의 波羅蜜실천을 통해 증장된다. 지혜에 관한 유사한 예로 메이시(Joanna Macy)는 초기불교의 ‘Yoniso manasikāra(如理作意)’가 의존적 상호발생의 緣起를 주의 깊게 관찰하는 사유의 방식임을 주장한 바 있다.¹⁹⁾ 더불어 이러한 접근 방식은 緣起의 과정을 시스템 이론으로 해석하여 인간은 선택의 능력을 지니고 책임과 깨달음의 가능성을 동반함을 밝혔다. 作因으로써의 자아를 자각하고 세계의 無常性에 직면하게 되면 윤리적 주체로 거듭나려는 의지가 생겨난다는 것이다. 붓다의 관심은 이론을 전수하는 것이 아니라 경험의 과정에 주의를 기울여 그들의 경험을 재조직하도록 자극하는데 관심이 있었다는 것이 메이시의 주장이다. 보리심을 발하는 바로 그 순간이 二乘을 능가하는 불도의 과정에 통합된 것이고

16) 『妙法蓮華經玄義』(『大正藏』33, p.801下), “故知法性實相, 即是正因佛性; 般若觀照, 即是了因佛性; 五度功德資發般若, 即是緣因佛性. 此三般若, 與涅槃三佛性 復何異耶?”

17) 『妙法蓮華經玄義』(『大正藏』33, p.695上) “佛界十法者, 皆約中道分別也. 《淨名》云: 「一切眾生皆菩提相, 不可復得」 此即緣因為佛相. 性以據內者, 智願猶在不失, 智即了因為佛性. 自性清淨心, 即是正因為佛體. 此即三軌也(云云). 力者, 初發菩提心, 超二乘上, 名為力. 作者, 四弘誓願要期也.”

18) Peter Harvey, *An introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, trans. 허남결(서울: 씨아이알, 2014), p.227.

19) Joanna Macy, *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems*, trans. 이중표(서울: 불교시대사, 2004), pp.118-119.

타인의 성불을 함께 고려하는 단계를 함의한다. 정체성은 세상과 관계를 맺는 방식인데, 了因이 비추는 正因은 존재가 부처에 귀속됨을 보이고 五波羅蜜의 구체적 실천은 중생을 구제함과 동시에 번뇌를 끊으며 불도를 이루는 四弘誓願의 완성이다.

2. 緣因佛性の 윤리적 함의

앞에서 살펴본 바와 같이 세 가지 범주의 佛性은 상호의존의 관계로 이루어져 있으며 특히 緣因佛性은 행위²⁰⁾에 대한 구체적 실천의 성격을 지님을 알 수 있다. 타인의 이익 혹은 선호를 자신의 것과 동등하게 고려하고 지각과 행위에 모종의 방향성이 부여되는 것이다. 실천은 행위와 인지를 구분하지 않고 인지와 행동을 동시에 실현하는 전인성을 지니는데 萬善은 善業의 실천이 전인적으로 기능함을 보여준다. 教[이론]과 觀[실천] 두 범주에 동일한 가치를 부여했던 智顓의 수행관과 동일한 맥락으로 간주 할 수 있는 것이다.

智顓은 수행을 위한 구체적 단계와 방법을 『摩訶止觀』을 통하여 밝혔다. 『摩訶止觀』은 통상적으로 깨달음의 세계에 진입하기 위한 수행 과정과 세부 단계별로 나타나는 현상 및 체험들을 강론하였고 제자인 灌頂(561~632)이 그 내용들을 엮은 것으로 알려져 있다. 禪師였던 智顓가 제시한 방법론은 좌선을 포함한 불교 수행론에 한하여 해석하는 것이 일반적이다. 이에 더해 윤리적 관점으로 접근해 보자면, 존재와 현상 그리고 세계에 대한 설명으로 언어와 사유를 빌려 속제를 개념적으로 이해하고, 智顓가 강조하였던 자비심의 실천과 十二因緣의 주의 깊은 관찰이 우리의 행동과 사고를 윤리적으로 구체화시키고자 함으로 이해해 볼 수 있다. 『摩訶止觀』에 실린 세 가지 범주의 佛性을 정리하면 다음과 같다.

無明을 인연삼아 부처의 지혜를 얻으면 初發心에서부터 十二因緣은 세 가지 佛性임을 안다. 十二因緣을 종합적으로 살펴보면 眞如의 진리 자체는 正因佛性이고 十二因緣을 관찰하는 지혜는 了因佛性이며, 十二因緣을 관찰하는 마음에 모든 行을 구족하는 것은 緣因佛性이다. 개별적으로 十二因緣을 각각 관해보면

20) 안옥선은 『불교윤리의 현대적 이해: 초기불교윤리에의 한 접근』(서울: 불교시대사, 2002), p. 109에서 열반에 대한 인간역량으로써 身·口·意 三業의 영역에 자각과 학습을 통한 성품 전환이 도덕적 행위의 핵심이라고 보았다.

無明, 愛, 取는 了因佛性이고 行과 有는 緣因佛性이고, 識 등의 일곱 가지는 正因佛性이다. 왜냐하면 고된 길은 생사이지만 생사의 몸이 변하면 法身이기 때 문이다. 번뇌는 어두운 이치인데 無明이 변하면 밝음(지혜)이다. 業을 행하는 것은 속박인데 속박이 변하여 해탈을 이루니 세 가지 길이 세 가지 德이다. 이들이 본 성으로 갖추어져 시공을 초월하므로 세 가지 佛性이라 이름 한다.²¹⁾

생사의 몸이 변하여 法身이 되게 하는 실천은 위에서 살펴보았듯 모든 行을 구축하는 것이다. 부처의 세계와 현실의 긍정은 둘이 아닌데 이것을 가능케 하는 요인이 行이다. 깔루파하나(David J. Kalupahana)에 의하면 성향(saṅkhāra, 行)은 의식의 결정요인이며 개별성을 부여하므로 외부의 분명한 제약에도 불구하고 도덕적으로나 정신적으로 고유의 주체성을 계발하는 개인의 능력을 강조할 수 있게 된다.²²⁾ 行과 호환하여 사용되는 業 역시 ‘반복을 통해 습관화된 善의 지향’을 목표로 한다.²³⁾ 따라서 十二因緣을 관찰하는 마음은 인과를 이해하고 체득하는 과정으로 우리가 개인의 이익이나 아주 가까운 범주의 사람 혹은 그 이외의 존재들에 대하여 동일한 수준의 이익을 고려해야 함으로 정치하게 해석해 볼 수 있다.²⁴⁾ 세 가지 佛性의 상보적인 순환관계는 현실을 인정함과 동시에 자연주의적 오류로부터 자유롭다.

智顓는 『摩訶止觀』을 통하여 자비심의 의미 역시 구체적으로 설명하였다. 윤리의 영

21) 『摩訶止觀』卷9 (『大正藏』46, p.125下), “若轉無明為佛智明. 從初發心知十二緣是三佛性. 若通觀十二緣真如實理. 是正因佛性. 觀十二因緣智慧. 是了因佛性. 觀十二緣心具足諸行. 是緣因佛性. 若別觀者. 無明愛取即了因佛性. 行有即緣因佛性. 識等七支即正因佛性. 何以故. 苦道是生死變生死身即法身煩惱是闇法轉無明為明. 業行是縛法變縛成解脫. 即三道是三德. 性得因時不縱不橫. 名三佛性.” 이하, 번역은天台智顓, 『마하지관』, 김정희 역(서울: 서울대학교 철학사상연구소, 2006)을 참고하여 일부 수정 보완하였다.

22) David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy*, trans. 김종욱(서울: 운주사, 2008), p.169.

23) 메이시는 行을 일컬어 ‘의지에 의한 형성 작용’으로 의지를 선순환으로 변화시키는 것은 개인의 의식 활동과 의도이며 다른 한편으로 의지는 의식을 형성한다고 설명하였다. 12연기 교설의 출발은 再生을 유지시키는 발생적 순환의 연속이 아니라 매 순간의 단계에 있어 의지에 따라 연기의 성격과 방향을 상호적으로 변화시킨다. 이에 따라 자아와 타자, 내적 신념과 외부적 세계에 일어나는 현상들에 대해 듣고 경험하고 사유하며 이로 인하여 산출되는 業의 결과와 성향을 인지하고 구성하게 된다. Joanna Macy, *op. cit.*, pp.118-119.

24) 싱어는 ‘나의 바람’과 ‘타인의 바람’을 구별하지 않는 마음이 실은 ‘윤리적 고려’보다 ‘타산적 고려’라고 설명한다. 예컨대 수산업 활동에서 치어를 보호하지 않고 모두 어획하게 되면 수자원 생태계는 급속도로 파괴되며 더 이상 원하는 만큼의 수산물을 획득 할 수 없게 된다.

역 내에 존재하는 한 나의 행위에 의해 영향을 받는 감응적 존재들의 범위는 도덕적 진보의 정도에 비례하게 된다. 智顓가 정의한 자비심을 살펴본다.

다만 慈心을 대상으로 하는 사람에게는 세 가지가 있다. 친한 사람이 즐거움을 얻도록 하는 것은 廣慈心이고 일반적인 사람에 대한 것은 大慈心이며 원망하는 사람에 대한 것은 無量慈心이다. 또한 한 범주의 중생들에 대하여 즐거움을 얻도록 하는 것은 廣慈心이고 여러 범주의 중생들에 대한 것은 大慈心이며 범주를 초월한 온 중생들에 대한 것은 無量慈心이다.²⁵⁾

智顓는 자비심의 진보가 점층적으로 확대됨을 廣慈心, 大慈心, 無量慈心으로 설명하였다. 이와 유사하게 도덕적 진보의 범주를 광의적으로 사용하기 위하여 셔머(Michael Shermer)는 레키(William Edward Hartpole Lecky)의 개념을 빌려 ‘확장되는 도덕의 영향권(Expanding moral sphere)’의 개념을 사용하였다. 이타성의 기원을 진화심리학에서 찾아내고자 했던 많은 시도들에 대하여 도덕적 진보는 인간의 생물학적 본성이 아니라고 반박했던 레키는 다음과 같이 주장하였다.

인간은 태생적으로 자비심보다는 이기심이 훨씬 강하며 이 순서를 뒤집는 것이 도덕의 기능이다...중략...도덕은 항상 정도의 문제임에 틀림없다. 자비로운 사랑이 처음에는 오직 가족에게만 미치지만, 머지않아 그 원의 돌레가 계급, 국가, 국가들의 연합, 모든 인류에까지 순차적으로 확장되며, 결국에는 그 영향이 동물들을 대하는 인간의 태도에까지 미치게 된다.²⁶⁾

싱어 역시 과학과 이성의 추론 능력이 왜 우리자신의 이익만큼 X가 동등한 이익의 고려 대상인지 논거를 제공한다고 주장한다. 이 때 X는 소수인종, 여성, 게이, 아동, 동물까지 포괄한다. 일단 행동을 시작하고 나면 제한적이었던 윤리적 지평이 확장되어 보편적 관점으로 이끄는 ‘이성의 에스컬레이터’²⁷⁾는 이성의 추론 능력이 스스로 확장성을 가진다는 것을 설명한다. 智顓 역시 이론만 알뿐 행동하지 않는 이들을 비판하며 실천행

25) 『摩訶止觀』卷9 (『大正藏』46, p.124下), “但所緣有三. 若緣親人得樂名廣. 中人名大. 怨人名無量. 又緣一方眾生得樂名廣. 四維名大. 十方名無量.”

26) Michael Shermer, *The Moral Arc*, trans. 김명주(서울: 바다출판사, 2018), p.35에서 재인용.

27) 이기훈, 「피터싱어의 효과적 이타주의 연구」, 박사학위 논문(동국대학교 대학원, 2017), p.59.

의 六波羅蜜을 강조하였다.

현상과 이치가 어찌 떨어질 수 있겠는가. 만약 圓敎의 진실 된 사관을 이해했다 하여도 억측만 할 뿐 행동으로 나아가지 못하면 탐심으로 재물을 지킬 뿐 조금도 버리지 못하고, 수고로움을 핑계로 적당히 헤아리며 자신을 낮추고 타인을 위하는 행위를 하지 못한다. 목숨을 아끼고 탐하여 타인을 위해 목숨을 아끼지 않는 마음을 내지 못하고 현상과 만나 아까워하며 조금도 행동으로 옮기고자 하는 의지를 내지 못하는 사람은 단지 이해만 했을 뿐 이를 실천으로 옮기지 못하는 사람이다. 이와 같이 하면 폐단을 부수어 세 가지의 해탈문을 열 수 없다.²⁸⁾

가설의 단순 사고실험은 내재된 부처로서의 지혜를 완성케 하는 수행이자 실천의 유의미한 소요조건이 될 수 없다. 이론은 경험을 전달하지 못하는 문구로 전락하거나 실천과 유리되어 애초에 의도한 바를 담아내지 못하고 수단으로 전락할 수도 있는 것이다. 가치가 사실과 다른 점은 실천에 대한 당위성을 제공한다는 점이다. 緣因은 了因의 지혜를 통한 五波羅蜜의 실천을 함의한다.

III. 실천윤리의 動因: 직관과 이성

의무론과 결과주의로 대표되는 규범 윤리학의 대체적인 연구방법은 규범체계의 정당화를 위한 합리적 근거와 구성을 위한 논리적 분석을 통하여 이루어져 왔다. 특히 의사결정과 판단을 통한 실천의 동력이 어디로부터 기인하는 것인지 모색하는 것에 그 초점이 맞추어져 왔다.

콜버그(L. Kohlberg)는 판단과 행동의 動因은 도덕적 추론으로 정의한 바 있다. 그는 옳고 그름의 판단이 가능하다는 전제 하에 아는 대로 행동을 한다는 知行合一의 관점으로 도덕적 책임과 실천의 상관관계를 제시하였다. 하이트(J. Haidt)는 감정에 기초한 판

28) 『摩訶止觀』卷7 (『大正藏』46, p.91上), “豈可相離. 若人雖解實相圓捨之觀. 撫臆論行涉事慳克. 保護財物一毫不捨. 辭憚勞苦稱筋計力. 不能屈己成他. 貪惜壽命豈能諍死讓生. 觸事格著鏗然不動. 但解無行. 如是重蔽何由可破. 三解脫門何由可開.”

단의 시점 직후 추론을 통한 정당화를 주장하여 도덕적 직관을 보다 강조하였다. 기거렌처(G. Gigerenzer)는 대부분의 도덕 판단과 결정의 과정들은 최적의 의도와 결과를 모두 고려하는 것이 현실적으로 불가능함을 지적하며 일종의 진화되어가는 직관의 개념 ‘휴리스틱(Heuristics)’²⁹⁾을 주장하였다.

이러한 이론적 발전들을 토대로, 도덕적 의사결정 과정을 분석하는 인지 과학연구 방법이 등장하며 다양한 종류의 의사 결정 과정에 따르는 두뇌활동을 자기공명영상(functional Magnetic Resonance Imaging; fMRI)을 통하여 분석해 낼 수 있게 되었다. 따라서 직관과 추론[이성]으로 구분되는 도덕적 심리요인에 대하여 알아보고 뒤이어 실천윤리학의 대표사례로 꼽히는 ‘효율적 이타주의’의 動因에 대하여 검토해 보겠다.

1. 도덕적 직관의 문제

그린은 fMRI의 방식을 이용한 실험을 통하여 판단을 내리는 시점의 뇌를 스캔하여 도덕적 딜레마에 빠진 피험자의 뇌를 관찰하는 실험-트롤리 실험과 인도교 실험-을 진행한 바 있다.³⁰⁾ 그에 의하면 우리는 이중의 인지과정-정서에 기반 한 즉각적 직관과 추론능력으로써의 이성-을 거치는 도덕적 판단을 내리게 되며 이를 근거로 ‘도덕 판단의 이중과정 이론(Dual-Process theory)’을 제시하였다.³¹⁾ 그린은 이중과정 이론에서 의무

29) 김일수, 「이중과정 이론과 도덕적 직관의 문제」, 『윤리연구』 121(서울: 한국윤리학회, 2018), p.242.

30) 트롤리 실험은 고장 난 트롤리가 선로 위를 폭주하고 그대로 두면 선로 위 묶인 다섯 명이 죽는다. 선로변환기 조종이 가능한 피험자는 변환기를 움직여 또 다른 선로 위 묶인 한 명을 희생하고 다섯을 살릴 수 있다. 변환기를 당기는 것과 그대로 두는 두 가지 행위 중 피험자의 선택을 묻는 도덕적 판단에 대한 가상의 실험이다. 인도교 실험은 질주하는 트롤리 선로 앞에 다섯 명이 묶인 채 있고 피험자는 선로 위쪽에 위치한 인도교에 서 있으며 바로 옆에는 트롤리의 폭주를 막을 수 있을 만큼 거대한 몸집의 사람이 서 있다. 이 사람을 밀어 트롤리를 막고 다섯의 사람을 구해야 할지 여부의 선택을 묻는 가상의 실험이다. 이러한 두 가지 실험을 토대로, 인도교위의 사람을 직접 밀어 공리를 취하는 선택-인신적 힘의 작용-과 원거리에서 상황을 지켜보며 스위치를 눌러-비인신적 힘의 작용- 한 사람을 밀고 다섯 사람을 구하는 선택 등 여러 방식의 실험이 진행되었다.

31) 류지한, 「직관의 과학과 윤리학에서 직관의 문제」, 『윤리연구』 91(서울: 한국윤리학회, 2013), p.46에서 그린은 인신적(personal)힘을 직접적으로 행사해야 하는 인도교 실험의 경우 즉각적으로 부정적 반응을 보이며 강한 정서적 반응을 보이고, 직접적이지 않은 비인신적(impersonal)힘을 행사하는 첫 번째 트롤리 사례에서 인도교 실험만큼 즉각적이고 강한 반응을 보이지 않을 것으로 가설을 세웠다. fMRI영상은 그린의 예상을 입증하였다. 인신적 도덕 딜레

론적 판단들이 자동적이며 즉각적인 정서반응에 의해 직관적으로 도출되고, 결론론적 판단들은 의식적인 동시에 이성적 인지작용인 추론으로 도출된다는 결과를 밝혀내었다. 이러한 두 가지 과정은 카메라의 비유를 들어 자동설정모드와 수동설정모드로 설명된다. 일상의 상황에서 가장 먼저 작용하는 직관의 기능은 추론에 비하여 사용 빈도가 높으며 환경, 문화 등 판단자의 다양한 상황적 제약, 요컨대 확증편향이나 보유효과 등으로부터 자유롭지 못하지만 신속한 판단과 익숙한 패턴인식으로 인한 효율성이 더욱 큰 경향이 있다. 이에 반하여 추론은 보다 장기적인 목표의 추구에 적합하며 판단에 시간이 소요되고 판단자의 의식적인 의지와 노력이 요구된다.

프레임링 효과(framing effect)³²⁾는 직관에 대한 신뢰성에 의문을 제기한다. 이는 논리적으로 동일한 내용이라 하더라도 선택지나 문제가 제시되는 방식에 따라, 즉 표현이나 맥락의 변화에 따라 판단이나 선택이 달라지는 것을 의미한다.³³⁾ 동일한 내용의 상이한 두 가지 설명방식을 놓고 판단자는 정보전달의 표현방식, 즉 프레임에 따라 각각 다른 결정을 내린다. 이는 개인의 주관으로 환원 될 가능성이 크며 표현방식에 따라 변화하는 직관이 도덕 판단의 근거로 작용하는 것은 쉽지 않다.

이에 반하여 하이트는 대다수의 도덕적 판단 상황에서 직관이 주도적으로 역할하며 과정 안에서 이성적 추론은 직관에 대한 사후정당화를 제공한다고 주장하며 ‘사회적 직관주의 모형(Social intuitionist model)’을 제시하였다. 문경호는 하이트 이론의 한계를 세 가지로 정리하여 반박한 바 있는데 첫째로 이성적 추론의 사후 정당화는 역할의 한계가 아닌 실천의 동기로 작용하여 유의미하며, 둘째 하이트가 제시한 사례³⁴⁾는 다소 제

마에서는 감정과 관련된 세 영역, 즉 후대상회 피질(posterior cingulate cortex), 중전전두 피질(medial prefrontal cortex), 편도체(amygdala)가 상대적으로 더 크게 활성화되었고, 이 효과는 또한 인간과 다른 유인원에게 있어서 다양한 사회적 인지와 연관된 영역인 상측 두구(superior temporal sulcus)에서도 관찰되었다. 동시에 비인신적 도덕 딜레마에서는 대표적인 인지적 두뇌 영역인 배외 측 전전두엽 피질(dorsolateral prefrontal cortex)과 하두 정엽(inferior parietal lobe), 두 영역에서 신경 활동이 상대적으로 증가했다.

32) 앞의 논문, pp.38-41에서 카너먼(Daniel Kahneman)과 트버스키(Amos Tversky)의 실험으로 인간의 의사결정이 문제 제시의 방법에 따라 대답이 달라진다는 것을 보여주었는데 피험자들은 논리적으로 동치이고 표현만 다를 뿐인 문제를 제시하였을 때 판단과 선택이 달라짐을 보였다. 이러한 결과는 도덕적 직관이 프레임에 노출되어 있으며 도덕적 판단과 전적으로 무관한 요소들에 의하여 좌우될 수 있음을 보인다.

33) 앞의 논문, p.40.

34) 하이트가 근거로 들었던 도덕적 말 막힘 현상(Moral dumbfounding)은 무의식적으로 선택되는 직관적 견해를 반영하는 실험으로 타인에 무해한 금기위반 사례에 대해 대부분의 피험자들이

한적이며 극단적이고 셋째, 두 가지 이상의 도덕적 딜레마 앞에서 직관의 역할은 역할이 명료하지 않음을 밝혔다.³⁵⁾

이성의 역할에 비중을 더하지 않음으로써 직관적 판단의 사후 정당화 개념을 판단 후 편집과 정리의 역할정도로 축소한 것에 비하여 기거렌처의 ‘빠르고 검약한 휴리스틱(fast and frugal heuristics)’개념은 판단기제의 두 가지 심리요인을 직관이 전제된 무의식의 이성과 의식적인 사후 이성의 두 가지로 분류한다.³⁶⁾ 일상 속에서 행해지는 판단에 앞서 직관과 이성을 구분하여 수치적 통계와 명확한 자료를 바탕으로 최적의 결정을 내리는 것은 현실적으로 불가능하다. 따라서 오랜 세월을 걸쳐 환경에 맞게 진화해 온 직관에 해당되는 ‘생태적 합리성’을 지닌 휴리스틱은 제한된 시간에 직관적으로 선택되는 정보의 양으로 내리는 판단으로써 신속하며 검약하다. 무의식적 이성은 진화의 산물로써 논리성을 배제하고 생태적이며 환경의 영향을 받는 직관이다. 그러나 행위자의 외부조건에 의해 체화되는 휴리스틱은 시대의 문화적 정치적 산물로 도구화될 우려 또한 없지 않다. 예를 들어 중세 유럽 마녀재판의 경우 행위자들의 생태적 휴리스틱은 당대의 종교적 가치관과 환경에 의해 가족이나 이웃의 마녀 지목에 암묵적으로 동의하는 요소로 작용했을 것이고 이러한 외부적 요인은 타당하다고 볼 수 없다.

그린의 실험은 의무론으로 대표되는 칸트의 윤리론에 대한 반박으로 이어졌으며 쾌고의 유무와 총량을 근거로 하는 결과주의[공리주의]가 직관의 결과일 것이라는 예상을 반박해 보였다. 그에 따르면 사람들이 결과주의적 판단을 할 때 활성화되는 뇌의 부위들은 집행적 통제, 복잡한 계획 세우기, 귀납 및 연역 추론, 장기적 관점의 경제적 의사결정 등과 같은 고차적인 인지 기능과 가장 밀접하게 연관된 부위들이다.³⁷⁾ 물론 실험과정에 있어 물리적, 심리적 변인들에 대한 동일한 통제가 이루어졌는지 명확한 수치적 증거가 어렵고 피험자 개개인들이 지닌 문화적, 환경적 요인³⁸⁾의 차이가 만들어 낸 결과의 객관성 보장에 어느 정도 한계가 존재할 것이다. 요컨대 상황을 둘러싼 시간의 연속적 속성

즉각적으로 부정적 반응을 보이지만 판단의 이유는 논리적으로 설명하지 못하는 현상이다.

35) 문경호, 「도덕적 의사결정에서 직관과 추론의 역할」, 『윤리교육연구』 44(서울: 한국윤리교육학회, 2017), pp.93-94.

36) 김일수, 앞의 논문, p.243.

37) 류지한, 앞의 논문 「직관의 과학과 윤리학에서 직관의 문제」, p.47.

38) 라텍(Katarzyna de Lazari-Radek)은 칸트가 자위행위를 금지했던 사실을 들며 당시 종교적 상황에 따른 그 어떠한 정서적, 환경적 제약이 없이 자신의 이성적 의지만으로 자위를 금지시켰는지에 대하여 회의적인 의견을 내놓은 바 있다.

은 이성을 사용할 때 우리의 직관이 어디까지 그 영향을 미치는지 알지 못한다. 실험에 참여한 피험자들 각각의 직관은 동일하게 통제 되지 못한 변인들로서 이성적 판단과정에 개입되었을 가능성도 배제할 수는 없다.³⁹⁾ 그럼에도 불구하고 그린의 실험은 도덕 판단의 動因을 과학적 데이터로 분석하여 인지적인 심리과정과 정서적 심리과정이 서로 독립되어 있으면서도 필요한 경우 서로 결합될 수 있음을 시사해주고 인간의 심리적 현실을 잘 드러내 주었다.⁴⁰⁾ 때때로 직관으로 인해 발생할 수 있는 잘못된 판단 역시 추론을 통하여 무효화 할 수도 있다. 다만 판단의 기회를 포착할 수 있는 정도의 인지적 명료함과 동기가 있어야 가능하다. 이 같은 두 가지의 심리기제는 헤어(R. M. Hare)가 말하는 ‘두 수준 공리주의’에 상응하는 것으로 보이며⁴¹⁾ 싱어의 효율적 이타주의는 이러한 헤어의 이론을 근간으로 성립하였다.

2. 도덕적 이성의 수용: 효율적 이타주의

효율적 이타주의⁴²⁾의 일반적 정의는 ‘세상을 개선하는 가장 효율적인 방법을 이성과 실증을 통해 모색하고 실천하는 철학이자 사회운동’⁴³⁾으로 참여자들 각자의 가용능력이

39) Joshua Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*, trans. 최호영(서울: 시공사, 2018), p. 220에서 그린에 따르면, 직관의 바탕이 된 경험은 크게 세 가지로 분류되고 각 경험의 시행착오들에 의해 결정된다. 첫째 유전자에 의해 형성된 것으로 조상들이 경험한 결과들의 축적이다. 둘째 문화적 학습에 의한 것으로 정신적 영향의 결과이다. 이를 테면 KKK단을 마주친 적이 없어도 하얀 고깔모자를 경계하는, 편도체에서 기인하는 직관이다. 셋째는 오래되고 유익한 개인적 경험들로서 뜨거운 난로를 만지면 안 된다는 것은 어릴 적 기억을 통하여 각인된 것이다. 그린은 직관을 바탕으로 영리한 추론능력을 동시에 구현시키는 메타도덕의 근거를 공리주의에서 찾아내었다.

40) 류지한, 앞의 논문 「직관의 과학과 윤리학에서 직관의 문제」, p.49.

41) 류지한, 「두 수준 공리주의에 관한 연구」, 『윤리연구』 55(서울: 한국윤리학회, 2004), p.219에서 직관과 이성의 두 수준을 구분하게 되면 직관 중심의 규칙공리주의와 이성 중심의 행위공리주의가 서로 다른 역할을 하며 하나의 전일적 구조를 이루고 ‘두 수준 공리주의’ 체계의 구성이 가능해진다. 이것은 역직관성 문제에 대처할 수 있는 이론적 대안을 제시함으로써 공리주의를 일상적 직관에 근접시켜 상식의 도덕에 부합시킬 수 있다.

42) 효율적 이타주의자들은 기존의 기부활동과 다소 상이한 노선을 취하는데, 기부를 위한 고소득 직업을 택하기 위해 학업을 하고 기부활동과 병립 가능할만한 자녀계획을 세우며 평생 달성할 善의 총량을 수치적으로 산출하여 실천에 옮긴다. 이들의 신념은 인생은 善의 최대화를 목표로야 한다는 것이며 감정입입이나 공감[정서적 공감]보다 정량적 수치에 근거[인지적 공감]하여 동기화된다.

나 시간 또는 돈으로 최대의 선을 실현할 수 있는 곳에 기부하며 장기기증, 구호단체 설립 등의 활동을 병행하기도 한다. 이러한 개념은 싱어가 처음 만들어낸 개념은 아니며 실천윤리학이라는 이름 아래 싱어를 비롯한 구세대 철학자들에 의해 끊임없이 논의 되어 온 결과물들 하나로 간주된다.⁴⁴⁾ 싱어는 이들의 실천을 가능케 하는 動因이 추론의 능력, 즉 이성에서 기인함을 주장한다. 그는 과학과 윤리의 차이점을 들어 관찰자와 참여자의 구분으로 설명하였는데, 관찰자의 시점은 ‘예측’이 가능한 관망의 입장인 반면 참여자의 선택과 결정은 예측이 불가능하다. 과학의 발전이 밝혀낸 자연적 근거들로부터 ‘사실’은 도출해 낼 수 있어도 ‘궁극의 윤리적 전제’는 밝혀낼 수 없는 것이다. 윤리의 실천은 궁극적으로 ‘선택의 문제’인데 이와 관련한 논의의 맥락을 종합해 줄 수 있는 역할의 몫은 이성에 있다는 것이 싱어의 입장이다.⁴⁵⁾

유전적으로 동일한 토대의 구성원을 도우려는 ‘혈연 이타성’에서 진화를 거듭해온 이타성은 생활 집단의 규모와 집단 간 교류의 양식이 확대되는 ‘호혜적 이타성’으로 발전하고 더 나아가 ‘집단 이타성’으로 발전하게 된다. 싱어가 최종적으로 밝혀낸 이타성은 ‘비호혜적 이타성’으로 생면부지 상태의 원거리 수여자에게 헌혈 또는 장기이식, 기부 등의 행위를 실천함을 뜻하며 이 같은 도덕적 고려의 범주는 무한히 확장 가능하다. 일차적으로 싱어는 생물학적 토대 안에서 이성의 실마리를 찾아내지만 사회생물학은 이타성의 궁극적인 동기는 밝히지 못한 채 행동을 나타내는 객관적 양상들만을 밝힘을 동시에 지적한다. 더불어 과학적으로 증명된 사실들이 가치의 권위를 흔들지 못할 것이며 어떠한 과학적 근거도 우리의 생물학적 본성에 내재된 윤리적 전제를 발견할 수 없을 것이라고 단언한다.⁴⁶⁾ 우리는 스스로가 궁극적인 윤리적 전제를 선택해야 하는 존재이고⁴⁷⁾ 안옥선 역시 ‘業의 인과는 시공간적 무제한으로써 세계에 대한 인간의 역할과 책임, 삶과 운명에 대한 분명한 자각으로 개개인의 능동성과 자유의지를 강조한다’고 주장한 바 있다.⁴⁸⁾

집단 이타성으로 발전한 이성은 윤리와 도덕체계의 근간을 이루고 이성은 자율적 진

43) Peter Singer, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*, trans. 이재경(서울: 21세기북스, 2016), p.18.

44) 이기훈, 앞의 논문, p.66.

45) Michael Shermer, *op. cit.*, pp.144-149.

46) Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, trans. 김성환(서울: 연암서가, 2014), p.136.

47) *Ibid.*, p.146.

48) 안옥선, 『불교의 선악론』(서울: 살림, 2013), p.61.

화를 거듭하는 ‘이성의 에스컬레이터’로 묘사된다.⁴⁹⁾ 이 같이 확장되는 이성의 범주가 싱어가 주장하는 보편적 이타주의(Universal Altruism)이다. 자신의 행동에 영향을 받는 모든 존재들⁵⁰⁾의 이익이 나의 이익과 다름없이 동등하게 고려⁵¹⁾되어야 하는 사회적 공평 무사함이라는 요소는 이익동등고려의 원칙에 부합된다.

또한 싱어는 진화하는 이성을 이타성의 궁극적 전제로 주장하나 직관을 완전히 폐기하는 것은 아니다. 판단과 행위의 선택에 앞서 최적의 결과를 산출하기 위한 최선의 해결은 손쉽게 없을뿐더러 개개인의 외부적인 환경, 내부적 심리요인 등에 의하여 합리적이지 못한 결정을 하게 되기 쉽다.⁵²⁾ 이러한 이유로 직관은 일상적인 수준에서 비판적인 수준으로 함양되어야 한다. 헤어의 ‘두 수준의 공리주의’는 직관적 수준과 비판적 수준을 병립하여 개인적인 선호(personal preferences)와 외적 선호(external preferences)를 동일한 비중으로 정의하였다.

일상생활이라는 측면에서 고려해 본다면, 공평무사성의 기준이란 나의 가족이나 이웃의 이익 못지않게 차드나 캄보디아에 살고 있는 사람들의 이익에 비중을 두어야 함을 의미한다...중략...합리적인 규율 또는 인간본성에 이미 존재하고 있는 성향을 적절히 활용해야 한다. 우리는 공평한 관점에 서서 바람직한 성향을 조장하고

49) Peter Singer, *op. cit.*, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, p.194.

50) 싱어는 도덕적 고려대상 범위에 포함되는 존재를 ‘쾌고 감수의 능력을 지닌 존재’로 한정한다. 주목할 만 한 점은, 존재의 본질적 가치를 인간 의식의 경험이 맞는 범주까지로 한정하면서도 감각의 경계 너머 존재나 경험들, 즉 대지나 산천초목 등 자연에 대한 고려의 가능성을 배제하지 않는 것으로 논의의 여지를 배제하지 않았다는 것이다.

51) 이는 영향권 내의 모든 사람들의 선호를 증대시키는 것이 목적인 선호공리주의의 형태이기도 하다. Peter Singer, *Practical Ethics*, trans. 황경식, 김성동(서울: 연암서가, 2018), p.42에서 고전공리주의에서 목표하는 ‘쾌락’, ‘고통’의 개념들이 광의로 사용되었던 까닭에 바라는 것을 달성하는 것을 ‘쾌락’, 그 반대의 것을 ‘고통’으로 간주할 수도 있다는 의견이 제시된 바 있음을 싱어는 지적하였다. 이러한 해석이 어느 정도 옳다면, 선호공리주의와 고전공리주의 간의 간극은 극복가능하다.

52) Peter Singer, *op. cit.*, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, pp.254-255에서 싱어는 이성과 직관(관습적 도덕 규칙)의 예시를 고드윈(William Godwin)이 제시한 공평무사함의 예를 들어 설명한다. 대주교이자 유명한 저술가와 함께 그의 몸종인 당신의 아버지가 함께 불타는 건물에 갇혀있는 가정을 해본다. 고드윈은 더 많은 사람들에게 유익함을 선사할 수 있는 대주교를 구해야 한다고 주장하였다. 공평무사함을 우선적으로 고려한다면 ‘나의’ 아버지임을 본능적으로 선택하는 것은 최선의 선택이라 할 수 없다. 그러나 이것이 이기주의로 비난받아 마땅한 것인가? 판단에 앞서 진화로 축적된 혈연 이타성과 도덕관습을 배제하는 것은 현실적으로 불가능하다.

그렇지 못한 성향에서 나타난 결과는 줄이고자 노력할 수 있을 것이다...중략...다른 모든 관습과 편견을 쓸어버리고 공평한 관찰자의 시점만을 유일한 실천기준으로 삼는 것은 현명하지 못하다. 인간의 본성은 浮動적이지 않다. 그렇다고 본성이 영원히 고정되었다고 할 수도 없다. 본성을 거꾸로 흘러가게 만들 수는 없지만 본성에 대항하여 충돌하지 않고 그 본래적 특성을 적절히 활용하기만 한다면 우리는 그 본성이 흘러가는 방향을 어느 정도 바꾸어 놓을 수 있을 것이다.⁵³⁾

폐기할 수 없는 직관은 도덕적 딜레마 앞에서 이성과 상충 할 가능성이 없지 않은 것이 사실이나 궁극적으로 어느 한쪽이 다른 한쪽을 상쇄하는 방식으로 기능할 수는 없으므로 인지활동에 복합적으로 상호작용한다고 볼 수 있다. 그러므로 관계양상을 조금씩 변화시켜 직관을 유지하되 이성이 주도적으로 작동하는 협력 체제를 추구해야 할 것이다. 또한 인간성, 참된 삶에 대한 고찰과 같은 보편적인 직관의 존재를 인식할 필요가 있는데 도덕적으로 판단하는 직관과 그러한 직관에 반하는 행동에 대해 깊이 성찰해 볼 수 있기 때문이다.⁵⁴⁾

IV. 효율적 이타주의의 動因: 緣因佛性と 이성의 상보성

앞서 살펴본 바와 같이 十二因緣을 관찰하는 마음에 모든 行을 구축하는 緣因佛性은 구체적으로 行과 有를 가리키는데, 이 가운데 行은 인식자의 의도된 행위와 밀접하게 관련한다. 따라서 건립되는 외연의 세계를 향한 도약의 지점을 자아 혹은 내적 성향에서 발견한다고 가정한다면 그에 상응하는 개개인의 '성품'⁵⁵⁾에 윤리적 논의의 초점이 놓여

53) *Ibid.*, pp.257-261.

54) Peter Singer, *Ethics in the Real World: 82 Brief Essays on Things That Matter*, trans. 박세연(서울: 예문아카이브, 2019), p.36.

55) 안옥선, 「불교 덕 윤리에서 성품의 중심개념으로써 '행(saṅkhāra)」, 『불교학연구』 23(서울: 한국불교학회, 2009), p.230에서 안옥선은 불교의 윤리적 측면을 일컬어 '특정 성품의 배양을 관건으로 하는 德 윤리'로 이해하였으며 '불교의 德 윤리는 성품의 배양에 있어 부정적 성향을 지멸 시켜 긍정적 성향-열반-의 성품을 기르는 것을 핵심으로 한다'고 하였다.

져야 할 것이다. 동일한 맥락에서 그린은 개개인의 성품에 내재된 이성[추론능력]이 특정한 명시적 도덕철학을 선택해야 할 상황에 처하게 될 경우 공리주의를 채택하는 성향을 지닌다고 주장하였다. 이성은 목표상태를 인식하고 원하는 최선의 결과를 산출하기 위한 의지이므로 과거로부터 경험이 전무한 기후재앙, 빈부격차, 인공지능, 안락사 등 초국가적 의제들에 대응 가능한 도덕 실천의 담보는 공리주의를 기반으로 가능하다는 것이다. 그린은 제시하는 공리주의의 두 가지 핵심요소는 첫 번째 우리가 느끼는 경험의 질, 두 번째 공평성이다. 요컨대 모든 개개인의 경험을 동등히 중시하는 가운데 각자가 느끼는 경험의 질을 최대화하기 위한 도덕적 심성을 발전시켜야 한다는 것이다.⁵⁶⁾ 그린에 따르면 공리주의로 제시되는 행복의 개념은 개개인이 느끼는 경험의 질적인 총체성이며 적절히 이해된 행복은 주변의 다른 가치들을 모두 포괄한다. 또한 경험의 긍정적 측면들의 증대뿐 아니라 부정적 측면들의 제거까지 고려하여 자신의 선호만큼 타인의 선호 또한 동일한 지위로 인정하는 自利利他的 특성을 지닌다.⁵⁷⁾ 공평성의 이상은 일종의 지적 깨달음으로써 어느 누구도 타인과 비교해 객관적으로 특별하지 않다는 깨달음과, 공감이 만날 때 발생하는 일종의 도덕적이고 인지적인 도약에서 비롯되며 더불어 보편성을 함의하여 공통의 가치로 부상될 수 있다.⁵⁸⁾ 그러므로 기부와 구호활동에 목적을 두고 경제활동을 하는 효율적 이타주의자들의 심리적 動因은 전체의 善을 중시하는 이성에 기인하며 인지적 공감은 정서적 공감을 형성하고 이는 般若를 제외한 五波羅蜜 가운데 특히 布施와 精進波羅蜜의 실천으로 귀착된다고 할 수 있다.

한편으로 싱어는 ‘신념의 도약’이라는 실천을 선택하게 하는 윤리적 전제조건의 토대로 종교성 즉, 형이상학적 존재를 배제하는 이성을 주장하였다.⁵⁹⁾ 그렇다면 주어진 논의 내에서 최선의 선택을 고려해야 하는 도덕 철학과 대승의 緣因佛性이 함의하는 종교적 맥락에서 구제론의 양립은 어떻게 해명될 수 있을까. 시모다 마사히로(下田正弘)는 신념

56) Joshua Greene, *op. cit.*, p.264.

57) 허남결, 「자리아타행의 공리주의화와 공리주의의 자리아타행화」, 『불교연구』 27(서울: 한국불교연구원, 2007), p.269에서 허남결은 모든 존재들은 연기적으로 관계되어 있고 본질에 있어 ‘나’라고 할 수 있는 것이 없으므로 ‘자리아타행’이 가능해 지며 이는 곧 불교적 품성인 ‘자비심’의 사상적 원천이라고 밝힌 바 있다.

58) Joshua Greene, *op. cit.*, p.309.

59) Peter Singer, *How Are We to Live?: Ethics in an Age of Self-Interest*, trans. 노승영(서울: 시대의 창, 2014), p.281에서 싱어는 慈悲喜捨를 불교 윤리의 전제로 제시하며 절대자와 숭배의 대상을 상정하지 않는 교의적 특성상 불교는 종교로 분류될 수 없다는 견해를 밝힌 바 있다.

의 도약을 ‘回心’으로 정의하였으며 ‘생의 차원전환이라는 경험에 의해 한 사람의 인격 안에 실현된 특성은 대승불교에서 六波羅蜜로 집약되는 보살의 특성과 그대로 겹친다’고 설명한 바 있다.⁶⁰⁾ 이와 더불어 다카사키 지키도(高崎直道)의 저술을 인용하여 붓다 교설에 종교성이 부여되는 까닭은 ‘타자를 깨달음의 세계로 안내하는 붓다의 구제행위’인 것으로 정의하였다.

여래는 어떻게 중생을 피안으로 건너가게 하는가. 기본적으로 그것은 說法에 의한 것이라고 할 수 있다. 널리는 化身...중략...에 의한 다양한 佛業에 의해 중생을 피안으로 건너게 한다는, 요컨대 깨달음에 도움을 주는 것이다. 이 여래의 도움을 널리 ‘adhīsthāna(加持)’라 칭한다. 加持는 (지배자로서) 은혜를 베푸는 것을 말한다. 거기에 당연히 중생에게는 없는 초인적 힘이 상정되기 때문에, ‘adhīsthāna’ 자체가 원래 (때로는 ‘神力’으로 번역 되듯이) 그와 같은 지배력을 의미한다. 또한 ‘anubhāva(威神力)’라는 말이 같은 뜻으로 사용되기도 한다. 곧 여래는 그 위신력에 의해 중생을 加持하고 고통으로부터 해탈시키고 보호한다. 이것이 이른바 ‘구제’라는 것이다.⁶¹⁾

說法과 化身은 자타구제의 장치인 동시에 이성이 해명하지 못하는 윤리원칙을 제공해 준다.⁶²⁾ 생물학적 진화와 유전으로부터 도출된 추론의 능력을 차지한다고 해도 說法의 학습에 의한 化身의 구제행위는 이성을 폐기하지 않는다. 十二因緣를 관하는 지혜의 능력은 五蘊의 한계가 명백한 직관의 본래능력을 회복케 하며 추론의 능력을 공고히 하여 상보적으로 작용한다. 따라서 緣因은 化身으로 도약하는 자아를 반영하는 실천적 요청⁶³⁾이라 할 수 있으며 그 자체로 本有임을 보인다. 이성을 전제하는 이타주의는 緣因이 공

60) 下田正弘 외 6인, 앞의 책, p.7

61) 앞의 책, p.15.

62) Joshua Greene, *op. cit.*, p.305에서 그린은 공평성의 이상이 인간의 뇌에 어떻게 뿌리내리는지 모르겠다고 인정하며 공평성이 압도적 원리는 아니지만 보편적으로 이해 가능한 하나의 이상이며 수동모드인 이성임을 확신하였다.

63) 차차석, 『법화경의 역사의식 탐구 시론』, 『백련불교논집』 8(서울: 백련불교문화재단, 1998), p.138에 따르면 시공을 초월하는 이법의 당체인 법신이 본원의 힘을 지니므로 수많은 화신이 중생을 제도하게 되며 『법화경』 후편에 약왕, 묘음, 관세음 등의 보살이 등장하는 이유 역시 본원을 대행하는 다수의 화신보살을 함축한다. 차차석은 법신불 혹은 화신불이 타자의 위치를 점유한 것이 아니며 개개인의 내면에 내재해 있고 그러한 자각을 통해 제불보살의 본원을 이해하면 모두가 보살이 될 수 있음을 설명하며 보살의 원행은 인식론적임을 밝혔다.

동체 안에서 구체적으로 표상될 수 있는 가능성을 보이며 동시에 六根을 경유한 직관의 한계를 인정함으로써 추론의 능력을 발전시켜야 할 당위성을 보여준다. 이것은 避苦求樂의 본성을 지닌 중생이 이성을 바탕으로 자리아타의 범위를 확장해 나아가야 하는 이유이기도 하다.

V. 나가는 말

효율적 이타주의는 심리편향을 최소화하기 위한 이성의 기능을 앞세워 되도록 많은 선을 정량화하여 구체적으로 실현하는 것에 목적을 둔다. 효율적 이타주의자들은 세계에 대한 자신의 영향력을 경험하고 타인과 상호 구축된 관계를 통하여 참여의 경험과 실천을 통한 정체성을 확립하며 세계 내 존재방식을 새롭게 한다. 이와 같이 다소 급진적인 이타주의를 가능케 하는 動因의 속성을 智顓가 분류한 세 가지 범주의 佛性들 가운데 緣因佛性과 그린의 이중과정이론에서 분류한 이성의 역할을 통하여 알아보고자 하였다.

이상으로 논의의 내용을 정리해 보면, 緣因佛性은 열반의 조건으로써 모든 존재에 내재하며 지혜를 바탕으로 五波羅蜜을 실행케 하는 잠재력이며 성향이다. 동시에 說法에 의한 구제를 통해 化身으로 부상하는 종교적 자아를 함축한다.⁶⁴⁾ 실천의 과정에 초점을 두므로 因乘으로 분류하여 本願을 대행한다. 요컨대 지의가 설명한 佛性은 모든 중생에게 내재하는 잠재력으로, 청정하고 분별없는 평등한 참된 본성[眞性軌], 관조를 통해 드

64) 戒와 定을 통하여 실상을 관하게 되었을 때 자아의 의식적 노력 없이 드러나는 대상의 본질은 직관으로 분류할 수 있고 이것은 붓다가 전수한 지혜이기도 하다. 아는 자와 알려지는 대상 간의 거리가 극복된 상태가 三昧이며 염불이나 화두의 참구를 통해 이러한 직관을 유지하는 것이 수행의 일차적 목표라고도 할 수 있다. 분석적 추론은 어떤 현상을 이해하려 할 때 가치판단을 보류하면서 현상을 이루는 보다 작은 요소들의 상호작용으로 환원시킨다. 즉 모든 질적인 차이를 양적인 함수로 바꾸는 것이다. 이러한 방법은 일종의 번역 혹은 여러 관점에서 본 표상이라고 할 수 있다. 이와 대조적으로 戒와 定을 경유해 활동하는 직관은 가치판단을 보류하지 않는다. 오히려 모든 사물들, 사건들, 행위들이 상호하여 근원적으로 실상을 드러내고 定의 수준에 따라 인식상태에 단계가 있게 된다. 그러나 이 글에서 다루고자 했던 직관과 이성은 어느 한쪽만으로 기능하는 측면의 독립된 요소가 아니며, 오히려 이성의 능력은 오염된 六根의 활동을 도와 명징한 직관의 본래 능력을 회복케 한다. 따라서 化身으로 부상한 개인, 즉 菩薩은 이성의 기능을 통해 중생의 구제를 위하여 타자의 경험을 의도적으로 학습해 나가며 직관의 본질을 회복해가는 '이타성을 지니는 인간적 지향점'으로써 유의미하다고 할 수 있다.

러나는 지혜[觀照軌] 그리고 오바라밀 실천 의지[資成軌]의 세 가지로 분류된다.

싱어가 효율적 이타주의의 動因으로 지목하는 이성의 기능적 측면은 그린의 트롤리 딜레마와 인도교 딜레마 실험을 통하여 얻게 된 경험적 결과들을 바탕으로 정치한 해명이 가능해졌다. 그린에 따르면 의무론적 판단은 자동적이고 즉각적인 정서 반응에 의해 직관적으로 도출되고, 결과론적 판단들은 의식적이며 숙고의 과정을 거치는 인지작용인 추론으로 이어진다. 추론의 능력, 즉 이성은 협소한 범위로부터 시작되어 고려의 범위가 확장되고 보편적 공평무사함의 원리로 발전된다. 이러한 이성은 무력하지 않아 에스컬레이터와 같이 이타주의를 공동선의 영역으로 확장하고 정당화 시키며 관심의 영역을 확대해 나간다. 공리주의의 ‘쾌락’, ‘선호’를 ‘경험의 질’로 재정의 내린 그린은 어떤 것도 배제하지 않는 경험적 측면의 최선을 위한 장치로 이타주의를 제시하였다. 물론 그린의 실험에서 증명된 이성과 직관의 능력은 상황에 따른 인간심리가 변인이 되므로 그 한계가 분명하다. 직관이 이성의 작동에 어느 부분까지 개입하는지 불분명하고 심리적 요인이 곧바로 규범화로 연계될 수는 없는 측면이 있으나, 善의 확대와 실천이라는 영역에서 지니는 효력은 유의미하다고 할 수 있다.

緣因佛性和 이성의 양립은 佛性이 함의하는 종교적 맥락을 감안한다면 상호 고려가 용이하지 않아 보일 수 있는 여지가 있다. 그러나 이 글은 대승의 교설이 현대 윤리학과 연대하고 결속이 가능함을 설명하고자 하는 하나의 시도이다. 業의 순환에 따라 변화하는 존재의 양상은 윤리와 밀접한 관련이 있고 나와 타자의 이익은 서로 얽혀있으며 자신을 돕는 것은 타인을 더 잘 도울 수 있게 만든다.⁶⁵⁾ 이타성을 공유해 온 인간의 오랜 경험에서 오는 이성의 능력은 효율적 이타주의를 더욱 확장시킬 자원으로 삼을 수 있을 것이다. 더불어 이성의 역할에 대한 윤리적 접근들은 緣因을 기반으로 한 자리아타의 당위성을 보여주는 하나의 접근방식이 될 수 있다. 十二因緣의 흐름은 의도만으로 선악을 판단 할 수 없는 현실 안에서 최선의 결과를 숙고하는 자세로 나와 공동체의 身·口·意 三業을 바람직하게 유지시켜 나가야 함을 보여준다.

65) Peter Harvey, *op. cit.*, p.86-87.

〈참고문헌〉

1. 원전자료

曇無讖譯. 『大般涅槃經』(『大正藏』 14).

天台智顓, 『摩訶止觀』(『大正藏』 46).

天台智顓, 『妙法蓮華經玄義』(『大正藏』 33).

天台智顓, 『마하지관』, 김정희 역, 서울: 서울대학교 철학사상연구소, 2006.

2. 2차 자료

〈단행본〉

Greene, Joshua, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*, trans. 최호영, 서울: 시공사, 2018.

Harvey, Peter, *An introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, trans. 허남결, 서울: 씨아이알, 2014.

Kalupahana, David J., *A History of Buddhist Philosophy*, trans. 김종욱, 서울: 운주사, 2008.

Keown, Damien, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2005.

Macy, Joanna, *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems*, trans. 이중표, 서울: 불교시대사, 2004.

Shermer, Michael, *The Moral Arc*, trans. 김명주, 서울: 바다출판사, 2018.

Singer, Peter, *Ethics in the Real World: 82 Brief Essays on Things That Matter*, trans. 박세연, 서울: 예문아카이브, 2019.

_____, *Practical Ethics*, trans. 황경식, 김성동, 서울: 연암서가, 2018.

_____, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*, trans. 이재경, 서울: 21세기북스, 2016.

_____, *How Are We to Live?: Ethics in an Age of Self-Interest*, trans. 노승영, 서울: 시대의 창, 2014.

_____, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, trans. 김성한, 서울: 연암서가, 2014.

小川一乘, 고승학 역, 『불성사상』, 서울: 경서원, 2011.

下田正弘 외 6인, 김성철 역, 『여래장과 불성』, 서울: 씨아이알, 2015.

박병기, 『의미의 시대와 불교윤리』, 서울: 씨아이알, 2014.

안옥선, 『불교윤리의 현대적 이해: 초기불교윤리에의 한 접근』, 서울: 불교시대사, 2002.

안옥선, 『불교의 선악론』, 서울: 살림, 2013.

〈논문〉

김일수, 「이중과정 이론과 도덕적 직관의 문제」, 『윤리연구』 121, 서울: 한국윤리학회, 2018, pp.227-251.

김정희, 「천태지의의 불성론」, 『철학사상』 35, 서울: 서울대학교 철학사상연구소, 2010, pp.3-27.

류지한, 「직관의 과학과 윤리학에서 직관의 문제」, 『윤리연구』 91, 서울: 한국윤리학회, 2013, pp.29-52.

류지한, 「두 수준 공리주의에 관한 연구」, 『윤리연구』 55, 서울: 한국윤리학회, 2004, pp.201-233.

문경호, 「도덕적 의사결정에서 직관과 추론의 역할」, 『윤리교육연구』 44, 서울: 한국윤리교육학회, 2017, pp.85-110.

안옥선, 「불교 덕 윤리에서 성품의 중심개념으로써 ‘행(saṅkhāra)’」, 『불교학연구』 23, 서울: 한국불교학회, 2009, pp.221-242.

이기훈, 「피터싱어의 효과적 이타주의 연구」, 박사학위 논문(동국대학교 대학원, 2017).

차차석, 「법화경의 역사의식 탐구 시론」, 『백련불교논집』 8, 서울: 백련불교문화재단, 1998, pp.117-149.

하유진, 「〈열반경(涅槃經)〉의 불성 개념에 대한 영성적 이해-열반사(涅槃師)의 일천제 성불(一闡提成佛)에 대한 논의를 중심으로」, 『인도철학』 41, 서울: 인도철학회, 2014, pp.67-96.

허남결, 「고전 공리주의에 있어서 “종교의 공리성” 문제 -J. S. 밀의 “인간종교(Religion of Humanity)” 개념을 중심으로-」, 『윤리연구』 86, 서울: 동국대학교, 2012, pp.27-53.

허남결, 「자리이타행의 공리주의화와 공리주의의 자리이타행화」, 『불교연구』 27, 서울: 한국불교연구원, 2007, pp.309-333.

이 글은 天台智顚(538-597)가 정의 내린 緣因佛性和 규범 윤리학의 도덕적 추론능력으로써의 이성을 상호 비교해 보고 이를 통하여 윤리적 판단과 더불어 행위의 실천을 가능케 하는 내적 動因의 본질을 알아보는 것에 목적을 둔다. 따라서 윤리학적 지평에서 붓다의 교설에 근거하여 도출해 낼 수 있는 모든 윤리적 논의를 지칭하는 개념¹⁾으로써 논의 가능한 불교윤리에 접근할 것이다. 특히 키온(Damien Keown)과 안옥선에 의하여 구체화 된 바 있는 불교윤리의 덕 윤리적 속성보다 공리주의적 속성에 대한 비중을 두려 하며 피터 싱어(Peter Albert David Singer)의 ‘효율적 이타주의(Effective Altruism)’를 구체적 실천 사례로 상정하여 도덕적 판단과 행동 근거로서의 본질적 동력을 해명하는데 중점을 두려한다.

이타주의의 근거이자 動因을 밝히기 위해 먼저 緣因佛性的 함의를 실천의 맥락 중심으로 살펴보겠다. 緣因佛性은 사상적 연원이 空에 있어 基體와 본질적으로 상이하므로 구제의 함의 역시 空으로부터 기인한다. 뒤이어 싱어가 ‘효율적 이타주의’의 동기로 제시한 이성의 역할을 그린(Joshua D. Green)이 연구한 ‘이중과정 이론’을 통하여 알아보겠다. 다음으로 緣因과 이성을 상호 비교해보고 緣因이 효율적 이타주의의 動因으로써 역할이 가능할 수 있음을 밝히려 한다

II. 실천윤리의 動因: 天台智顚의 緣因佛性

1. 三因佛性的 중도적 이해

三因佛性은 智顚가 『大般涅槃經』의 佛性論에 근거하여 그 의미를 분석한 세 가지 범주로 正因佛性(direct cause), 了因佛性(complete cause), 緣因佛性(auxiliary cause)을 가리킨다.²⁾ 天台宗의 창시자인 智顚는 龍樹의 空사상에 입각한 교판을 확립하였다. 智顚는 一乘이자 佛性인 깨달음이자 실천의 세계를 三軌로 나누어 구체화하였는데 三軌는 깨달음의 영역을 설명하는 세 가지 범주이자 판단과 의도를 행동으로 옮기는 규범과도 같다. 첫째로 여러의 원리를 내재한 모든 존재이자 현상의 실상인 眞性軌 즉 正因佛性, 두 번째로 내재된 佛性을 비추는 지혜의 역할인 觀照軌의 了因佛性이다. 세 번째는 지혜

1) 박병기, 『의미의 시대와 불교윤리』(서울: 씨아이알, 2014), p.214.

2) 김정희, 「천태지주의 불성론」, 『철학사상』 35(서울: 서울대학교 철학사상연구소, 2010), p.7.

의 작용과 실현을 위한 불도의 실천적 의지로서 資成軌의 緣因佛性이다. 이 가운데 正因과 緣因은 了因에 비하여 좀 더 강조되는 경향이 있는 것으로 보이며 중생에 내재된 본질로서 正因과 실천의 함의를 지니는 緣因에 대한 설명이 『大般涅槃經』에 여러 번 걸쳐 언급된다. 대체적으로 涅槃師들은 緣因을 善業으로 해석함과 아울러 萬善의 개념으로 정의하였다.³⁾ 하유진은 『大般涅槃經集解』의 “以萬善爲體”, “藉緣而發” 등의 표현으로 미루어 緣因이 正因에 대하여 資緣, 즉 助緣의 의미를 지닌다고 설명하였다.⁴⁾ 善業을 쌓는 일체의 수행이 緣因이 되고 그러한 緣因은 萬善이 되는 것이다. 萬善은 실천의 緣으로 작용하고 善을 행하게 하는 佛性의 속성을 지닌다.

2. 緣因佛性의 윤리적 함의

緣因佛性은 행위⁵⁾에 대한 구체적 실천의 성격을 지닌다. 타인의 이익 혹은 선호를 자신의 것과 동등하게 고려하고 자각과 행위에 모종의 방향성이 부여되는 것이다. 실천은 행위와 인지를 구분하지 않고 인지와 행동을 동시에 실현하는 전인성을 지니는데 萬善은 善業의 실천이 전인적으로 기능함을 보여준다. 教[이론]과 觀[실천] 두 범주에 동일한 가치를 부여했던 智顓의 수행관과 동일한 맥락으로 간주 할 수 있는 것이다. 이는 존재와 현상 그리고 세계에 대한 설명으로 언어와 사유를 빌려 속제를 개념적으로 이해하고, 智顓가 강조하였던 자비심의 실천과 十二因緣의 주의 깊은 관찰이 우리의 행동과 사고를 윤리적으로 구체화 시키고자 함으로 접근해 볼 수 있다. 생사의 몸이 변하여 法身이 되게 하는 실천은 모든 行을 구족하는 것이다. 부처의 세계와 현실의 긍정은 둘이 아닌데 이것을 가능케 하는 요인이 行이다. 칼루파하나(David J. Kalupahana)에 의하면 성향(saṅkhāra, 行)은 의식의 결정요인이며 개별성을 부여하므로 외부의 분명한 제약에도 불구하고 도덕적으로나 정신적으로 고유의 주체성을 계발하는 개인의 능력을 강조할 수 있게 된다.⁶⁾ 行과 호환하여 사용되는 業 역시 ‘반복을 통해 습관화된 善의 지향’을 목표

3) 하유진, 앞의 논문, p.85.

4) 앞의 논문, p.86.

5) 안옥선은 『불교윤리의 현대적 이해: 초기불교윤리에의 한 접근』(서울: 불교시대사, 2002), p.109에서 열반에 대한 인간역량으로써 身·口·意 三業의 영역에 자각과 학습을 통한 성품 전환이 도덕적 행위의 핵심이라고 보았다.

6) David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy*, trans. 김종욱(서울: 운주사, 2008), p.169.

로 한다.⁷⁾ 따라서 十二因緣을 관찰하는 마음은 인과를 이해하고 체득하는 과정으로 우리가 개인의 이익이나 아주 가까운 범주의 사람 혹은 그 이외의 존재들에 대하여 동일한 수준의 이익을 고려해야 함으로 해석 가능하다.

III. 실천윤리의 動因: 직관과 이성

1. 도덕적 직관의 문제

그린은 fMRI(functional Magnetic Resonance Imaging)의 방식을 이용한 실험을 통하여 판단을 내리는 시점의 뇌를 스캔하여 도덕적 딜레마에 빠진 피험자의 뇌를 관찰하는 실험-트롤리 실험과 인도교 실험-을 진행한 바 있다. 그에 의하면 우리는 이중의 인지과정-정서에 기반 한 즉각적 직관과 추론능력으로써의 이성-을 거치는 도덕적 판단을 내리게 되며 이를 근거로 ‘도덕 판단의 이중과정 이론(Dual-Process theory)’을 제시하였다. 그린은 이중과정 이론에서 의무론적 판단들이 자동적이며 즉각적인 정서반응에 의해 직관적으로 도출되고, 결과론적 판단들은 의식적인 동시에 이성적 인지작용인 추론으로 도출된다는 결과를 밝혀내었다. 프레이밍 효과(framing effect)는 직관에 대한 신뢰성에 의문을 제기하는데 논리적으로 동일한 내용이라 하더라도 선택지나 문제가 제시되는 방식에 따라, 즉 표현이나 맥락의 변화에 따라 판단이나 선택이 달라지는 것을 의미한다. 동일한 내용의 상이한 두 가지 설명방식을 놓고 판단자는 정보전달의 표현방식, 즉 프레임에 따라 각각 다른 결정을 내린다. 이는 개인의 주관으로 환원 될 가능성이 크며 표현 방식에 따라 변화하는 직관이 도덕 판단의 근거로 작용하는 것은 쉽지 않다는 것을 보여준다.

2. 도덕적 이성의 수용: 효율적 이타주의

7) 메이는 行을 일컬어 ‘의지에 의한 형성 작용’으로 의지를 선순환으로 변화시키는 것은 개인의 의식 활동과 의도이며 다른 한편으로 의지는 의식을 형성한다고 설명하였다. 12연기 교설의 출발은 再生을 유지시키는 발생적 순환의 연속이 아니라 매 순간의 단계에 있어 의지에 따라 연기의 성격과 방향을 상호적으로 변화시킨다. 이에 따라 자아와 타자, 내적 신념과 외부적 세계에 일어나는 현상들에 대해 듣고 경험하고 사유하며 이로 인하여 산출되는 業의 결과와 성향을 인지하고 구성하게 된다. Joanna Macy, *op. cit.*, pp.118-119.

효율적 이타주의⁸⁾의 일반적 정의는 ‘세상을 개선하는 가장 효율적인 방법을 이성과 실증을 통해 모색하고 실천하는 철학이자 사회운동⁹⁾으로 참여자들 각자의 가용능력이나 시간 또는 돈으로 최대의 선을 실현할 수 있는 곳에 기부하며 장기기증, 구호단체 설립 등의 활동을 병행하기도 한다. 이러한 개념은 싱어가 처음 만들어낸 개념은 아니며 실천 윤리학이라는 이름 아래 싱어를 비롯한 구세대 철학자들에 의해 끊임없이 논의 되어온 결과물들 하나로 간주된다.¹⁰⁾ 싱어는 이들의 실천을 가능케 하는 動因이 추론의 능력, 즉 이성에서 기인함을 주장한다. 싱어가 최종적으로 밝혀낸 이타성은 ‘비호혜적 이타성’으로 생면부지 상태의 원거리 수여자에게 헌혈 또는 장기이식, 기부 등의 행위를 실천함을 뜻하며 이 같은 도덕적 고려의 범주는 무한히 확장 가능하다. 집단 이타성으로 발전한 이성은 윤리와 도덕체계의 근간을 이루고 이성은 자율적 진화를 거듭하는 ‘이성의 에스컬레이터’로 묘사된다. 이 같이 확장되는 이성의 범주가 싱어가 주장하는 보편적 이타주의(Universal Altruism)이다.

IV. 효율적 이타주의의 動因: 緣因佛性和 이성의 상보성

緣因佛性은 열반의 조건으로써 모든 존재에 내재하며 지혜를 바탕으로 五波羅蜜을 실행케 하는 잠재력이며 성향이다. 동시에 說法에 의한 구제를 통해 化身으로 부상하는 종교적 자아를 함축한다.¹¹⁾ 十二因緣을 관찰하는 마음에 모든 行을 구축하는 緣因佛性은

8) 효율적 이타주의자들은 기존의 기부활동과 다소 상이한 노선을 취하는데, 기부를 위한 고소득 직업을 택하기 위해 학업을 하고 기부활동과 병립 가능할만한 자녀계획을 세우며 평생 달성할 선의 총량을 수치적으로 산출하여 실천에 옮긴다. 이들의 신념은 인생은 선의 최대화를 목표로 해야 한다는 것이며 감정이입이나 공감[정서적 공감]보다 정량적 수치에 근거[인지적 공감]하여 동기화된다.

9) Peter Singer, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*, trans. 이재경(서울: 21세기북스, 2016), p.18.

10) 이기훈, 앞의 논문, p.66.

11) 戒와 定을 통하여 실상을 관하게 되었을 때 자아의 의식적 노력 없이 드러나는 대상의 본질은 직관으로 분류 할 수 있고 이것은 붓다가 전수한 지혜이기도 하다. 아는 자와 알려지는 대상 간의 거리가 극복된 상태가 三昧이며 염불이나 화두의 참구를 통해 이러한 직관을 유지하는 것이 수행의 일차적 목표라고도 할 수 있다. 분석적 추론은 어떤 현상을 이해하려 할 때 가치 판단을 보류하면서 현상을 이루는 보다 작은 요소들의 상호작용으로 환원시킨다. 즉 모든 질적인

구체적으로 行과 有를 가리키는데, 이 가운데 行은 인식자의 의도된 행위와 밀접하게 관련한다. 따라서 건립되는 외연의 세계를 향한 도약의 지점을 자아 혹은 내적 성향에서 발견한다고 가정한다면 그에 상응하는 개개인의 '성품'¹²⁾에 윤리적 논의의 초점이 놓여져야 할 것이다. 동일한 맥락에서 그린은 개개인의 성품에 내재된 이성[추론능력]이 특정한 명시적 도덕철학을 선택해야 할 상황에 처하게 될 경우 공리주의를 채택하는 성향을 지닌다고 주장하였다. 이성은 목표상태를 인식하고 원하는 최선의 결과를 산출하기 위한 의지로서 과거로부터 경험이 전무한 기후재앙, 빈부격차, 인공지능, 안락사 등 초국가적 의제들에 대응 가능한 도덕 실천의 담보는 공리주의를 기반으로 가능하다는 것이다. 그린이 제시하는 공리주의의 두 가지 핵심요소는 첫 번째 우리가 느끼는 경험의 질, 두 번째 공평성이다. 요컨대 모든 개개인의 경험을 동등히 중시하는 가운데 각자가 느끼는 경험의 질을 최대화하기 위한 도덕적 심성을 발전시켜야 한다는 것이다. 그린에 따르면 공리주의로 제시되는 행복의 개념은 개개인이 느끼는 경험의 질적인 총체성이며 적절히 이해된 행복은 주변의 다른 가치들을 모두 포괄한다. 또한 경험의 긍정적 측면들의 증대뿐 아니라 부정적 측면들의 제거까지 고려하여 자신의 선호만큼 타인의 선호 또한 동일한 지위로 인정하는 自利利他的의 특성을 지닌다. 공평성의 이상은 일종의 지적 깨달음으로써 어느 누구도 타인과 비교해 객관적으로 특별하지 않다는 깨달음과, 공감이 만날 때 발생하는 일종의 도덕적이고 인지적인 도약에서 비롯되며 더불어 보편성을 함의하여 공통의 가치로 부상될 수 있다. 그러므로 기부와 구호활동에 목적을 두고 경제활동을 하는 효율적 이타주의자들의 심리적 動因은 전체의 善을 중시하는 이성에 기인하며 인지적 공감은 정서적 공감을 형성하고 이는 般若를 제외한 五波羅蜜 가운데 특히 布施와 精進波羅蜜의 실천으로 귀결된다고 할 수 있다.

차이를 양적인 함수로 바꾸는 것이다. 이러한 방법은 일종의 번역 혹은 여러 관점에서 본 표상이라고 할 수 있다. 이와 대조적으로 戒와 定을 경유해 활동하는 직관은 가치판단을 보류하지 않는다. 오히려 모든 사물들, 사건들, 행위들이 상호하여 근원적으로 실상을 드러내고 定의 수준에 따라 인식상태에 단계가 있게 된다. 그러나 이 글에서 다루고자 했던 직관과 이성은 어느 한쪽만으로 기능하는 측면의 독립된 요소가 아니며, 오히려 이성의 능력은 오염된 六根의 활동을 도와 명징한 직관의 본래 능력을 회복케 한다. 따라서 化身으로 부상한 개인, 즉 菩薩은 이성의 기능을 통해 중생의 구제를 위하여 타자의 경험을 의도적으로 학습해 나가며 직관의 본질을 회복해가는 '이타성을 지니는 인간적 지향점'으로써 유의미하다고 할 수 있다.

12) 안옥선, 「불교 덕 윤리에서 성품의 중심개념으로써 '행(saṅkhāra)」, 『불교학연구』 23(서울: 한국불교학회, 2009), p.230에서 안옥선은 불교의 윤리적 측면을 일컬어 '특정 성품의 배양을 관건으로 하는 德 윤리'로 이해하였으며 '불교의 德 윤리는 성품의 배양에 있어 부정적 성향을 지멸 시켜 긍정적 성향-열반-의 성품을 기르는 것을 핵심으로 한다'고 하였다.

[제2발표 논평 1]

「실천윤리의 동인으로서의 연기불성과 이성의 이해」에 대한 논평

류제동

성균관대학교

요즘 ‘확증편향’이라는 말은 널리 유행하는 말이 되었습니다. 지난해의 조국 교수 관련 논란에 이어서 올해 윤미향 국회의원 관련 논란을 거쳐 최근 추미애 법무부 장관 관련 논란에 이르기까지 진보와 보수는 사사건건 대립해 왔습니다. 여기에서 진보와 보수라고 하는 것이 어폐가 있고, 진정한 진보는 오히려 이름만 진보인 세력에 대해서 비판한다는 입장도 있을 수 있겠지만, 주류로서의 진보와 보수 사이의 대립에 주목해 본다면, 진보 세력 내에서의 대립은 규모가 크지 않다고 할 수도 있겠습니다. 물론 규모가 크지 않다고 해서 그냥 무시할 수 있는 것은 아니겠습니다.

이러한 논란과 대립에서 서로의 관점에 대해서 상식에 어긋나는 마녀사냥식 비난이라는 비판이 이어졌습니다. 그리고 양 진영 사이에서 설득이나 타협이나 절충은 거의 불가능한 것 같은 느낌이 들기도 합니다. 또한, 어느 편을 들지 않으면 상대편을 드는 것이 아니냐는 비판도 힘을 얻고 있기에 중도적인 입장에 머무르고 있는 사람은 상당히 곤혹스러운 상황이 전개되고 있다고 할 수도 있겠습니다. 그리고 깔끄러운 주제이니 아예 논의하지 말고, 화제로 꺼내지도 말자는 분위기가 있을 수도 있습니다.

그래도 어느 정도의 거리를 두고 보면, 이러한 상황 전개는 윤리학적으로 상당히 흥미로운 전개라고 할 수도 있겠습니다. 두 진영 모두 일부는 심사숙고를 거쳐서 자기 입장을 표명하는 것이라고 볼 수도 있겠지만, 상당수의 사람들은 그저 진영 논리를 따르고 있다고 볼 수도 있고, ‘확증편향’에 사로잡혀 있다고 볼 수도 있을 것입니다. 이러한 현 상황에서 문유정 선생님의 발표문은 매우 흥미롭다고 하겠습니다. 진보와 보수의 양 진

영이 과연 제3의 보편적인 윤리학적 입장을 지향할 수 있을까 하는 궁금증을 가지고 발표문에 주목할 수 있다는 생각이 들기 때문입니다.

문유정 선생님은 발표문의 결론 서두에서 “효율적 이타주의는 심리편향을 최소화하기 위한 이성의 기능을 앞세워 되도록 많은 선행을 정량화하여 구체적으로 실현하는 것에 목적을 둔다”라고 밝히고 있습니다. 그리고 이러한 논리의 연장선에서 “대승의 교설이 현대 윤리학과 연대하고 결속이 가능함을 설명하고자 하는 하나의 시도”가 이 발표문임을 이야기합니다. 여기에서 문유정 선생님은 “그린의 실험에서 증명된 이성과 직관의 능력은 상황에 따른 인간심리가 변인이 되므로 그 한계가 분명하다”라고 그 한계를 인정하면서도 “선행의 확대와 실천이라는 영역에서 지니는 효력은 유의미하다”라고 이야기합니다.

위와 같은 맥락에서 “業의 순환에 따라 변화하는 존재의 양상은 윤리와 밀접한 관련이 있고 나와 타자의 이익은 서로 얽혀있으며 자신을 돕는 것은 타인을 더 잘 도울 수 있게 만든다”라고 이야기하고, 결론의 마지막 문장에서 “이성의 역할에 대한 윤리적 접근들은 緣因을 기반으로 한 자리아타의 당위성을 보여주는 하나의 접근방식이 될 수 있다. 十二因緣의 흐름은 의도만으로 선악을 판단 할 수 없는 현실 안에서 최선의 결과를 숙고하는 자세로 나와 공동체의 身·口·意 三業을 바람직하게 유지시켜 나가야 함을 보여준다.”라고 이야기합니다.

요컨대, “天台智顛(538-597)가 정의 내린 緣因佛性”이 현대 윤리학과 연대하고 결속할 수 있다는 것을 밝히고 있는 점에서 문유정 선생님의 발표문의 중요한 의의가 있다고 여겨집니다.

문유정 선생님의 발표문에서 소개되고 있는 ‘트롤리 딜레마’는 윤리학에서 매우 널리 알려져 있는 딜레마입니다. 이 딜레마를 주제로 많은 논문들이 발표되어 왔습니다. 김효은 박사는 「신경윤리로 본 도덕 판단」(『뇌 속의 인간, 인간 속의 뇌』, 바다출판사, 2010)에서 트롤리 딜레마가 사고 실험에서보다도 실제 실험에서 더 우리의 윤리 판단이 직관에 의존한다는 것을 보여줍니다. 이러한 연구결과는 다시 윤리적인 문제에서 우리 사회 내부의 대립과 연관 지어서 이야기하자면, 서로 간의 화해나 절충이 쉽지 않은 문제라는 점을 알려준다고 생각합니다. 김효은 박사는 “이 실험에 참가한 피실험자들에게 어떻게 그러한 결정을 내렸는지를 물었을 때 그들의 설명은 정합성이 없거나 이유를 모르겠다고 대답했다. 이는 우리의 직관이 인지적 내용이나 합리적 정당화 기제의 작동 여부와는 독립적이라는 것을 보여준다. 또한, 한 행위가 다른 행위보다 더 합리적인지 아닌지를 완

전하게 판별하려면 무수히 많은 경우들을 모두 따져보아야 하는데, 감정을 억제하고 이성으로 따질수록 그 계산의 항목들의 수는 무한해지며 시간이 오래 걸리는 끝없는 과정이 될 것이다.”라고 이야기합니다. 우리가 현실에서 윤리적인 문제에 직면할 때 직관적인 판단을 하는 것이 대부분인데 그 직관적인 판단은 논리적인 근거를 바로 제시하기 어려운 경우가 많고 그럼에도 불구하고 판단은 내리기 때문에, 다른 사람들과 합리적인 절충을 내리기가 어렵다고 생각합니다. 합리적으로 감정을 억제하고 이성으로 따지면, “그 계산의 항목들의 수는 무한해지며 시간이 오래 걸리는 끝없는 과정이 될 것이다.”라는 점에서 이성으로 따지는 것도 해결점을 찾기가 어렵습니다.

위와 같은 현실에서 아이러니하게도, 역설적으로 불교에서의 수행이 정말 중요하다는 결론이 도출될 수도 있다고 생각합니다. 각자 오랜 훈습에 의한 직관에 따라서 판단하는 것이기에 설득이나 절충의 노력도 필요하지만, 당장의 현안에 대해서는 합의를 이루기가 어렵다는 점에서, 평소의 윤리적인 수행의 확산이 매우 중요할 수 있는 것입니다. 불교에서도 교리의 학습 못지않게, 윤리적 실천이 장기간에 걸쳐서 어떻게 학습될 것인가에 중점을 두어야 한다고 볼 수 있겠습니다. 윤리의 이러한 측면에 대하여서 새삼 숙고할 수 있는 기회를 주신 문유정 선생님께 감사드립니다.

[제2발표 논평 2]

「실천윤리의 동인으로서의 연기불성과 이성의 이해」에 대한 논평

박수호

중앙승가대학교

먼저 이 분야의 전공자가 아닌 제가 토론을 맡게 되어 발표자와 학술대회에 참여하신 청중 여러분께 송구하다는 말씀을 드립니다. 논문의 내용에 대한 학문적 비판이 토론자에게 부여된 핵심 역할임에도 불구하고, 그에 대해 깊이 있는 논의를 못한다는 것은 저간의 사정이 어찌 되었든 토론자로서 저의 불찰이기 때문입니다. 그래서 저는 이 논문을 공부하는 학생의 관점에서 이해하고자 했습니다. 즉, 발표자가 독자에게 전달하고자 하는 바를 잘 전달하고 있는가를 중심으로 논문을 읽고, 토론문을 준비했다는 말씀입니다. 이는 부득이하게 논문의 형식적인 측면에 대한 문제제기가 토론의 주된 내용을 이루게 되었다는 의미입니다. 이러한 저의 사정을 너그럽게 헤랑해 주시기를 부탁드립니다, 논문을 읽으면서 들었던 몇 가지 생각을 간략하게 말씀드리겠습니다.

첫째, 왜 이런 주제의 논문을 쓰게 되었는지를 이해하기가 쉽지 않았습니다. 발표자께서는 천태 지의가 정의 내린 연인불성(緣因佛性)과 규범 윤리학의 도덕적 추론능력으로써의 이성을 상호 비교해 보고 이를 통하여 윤리적 판단과 더불어 행위의 실천을 가능케 하는 내적 동인의 본질을 알아보기 위해 논문을 쓰셨다고 합니다. 논문은 실제적이든 혹은 학문적이든 어떤 문제의식을 바탕으로 두게 됩니다. 제가 이 분야에 문외한이라서 더욱 그렇게 생각했을 수도 있습니다만, 실천윤리의 동인에 관한 기존 학계의 논의 경향 속에서 어떤 문제가 있고, 천태 지의의 연인불성 개념이 그 논의에 어떤 대안을 제시할 수 있다고 생각해서 이런 연구를 하게 되었다고 하는 문제의식의 맥락이나 연구의 필요성을 서술해 주면 좋았을 것 같습니다.

니다.

둘째, ‘실천윤리의 동인’에 대한 논의는 결국 규범(혹은 윤리)을 실천하게 만드는 요인이 무엇인지를 밝히는 것이 핵심이라고 생각합니다. 그에 관련하여 다양한 논의가 있겠지만 발표자는 내적 요소로서 직관과 이성에 주목하고 있습니다. 지면상의 제약이 있겠지만, 실천윤리의 동인과 관련된 다양한 논의의 흐름을 간략히 제시하고, 발표자께서 직관과 이성에 주목하게 된 이유를 제시한다면 이 논문이 실천윤리학 분야에서 어떤 위상을 갖게 될지를 염두에 두면서 읽을 수 있을테니 이해에 도움이 되지 않을까 싶습니다. 관련해서 싱어의 효율적 이타주의를 논의하게 되는 이유도 서술될 수 있다면 더욱 좋을 것 같습니다.

셋째, 효율적 이타주의의 내적 실천동기는 도덕적 이성이 직관보다 우위에 있는 것으로 읽혀진다. 그렇다면 도덕적 이성에 의해 추동되는 이타주의의 실천에 어떤 문제가 있는지를 검토하고, 이를 지의의 연인불성이 어떻게 보완해 줄 수 있는지를 명확하게 드러내는 것이 독자들의 효율적인 이해를 돕는 방식이 될 것이라고 생각한다.

넷째, 왜 불성을 이성의 보완 수단으로 설정하고 있는가에 대해서도 설명이 필요해 보인다. 대체로 불성은 영성과 상응하는 개념으로 간주된다. 이성의 보완재로 직관이나 통찰, 감성이 아닌 불성을 배대시킨 이유가 설명되면 좋을 것 같다. 단지 천태 지의의 연인불성이 실천성을 담보하는 개념이기 때문이라는 논리는 설득력이 약해 보인다. 관련해서 발표자는 인지적 공감과 자리아타의 자비심을 이타주의의 동인으로 이야기하기도 하는데, 이를 불성이라고 볼 수 있는지도 의문이다.

서두에 밝혔듯이 비전문가로서 토론하기 어려웠던 논문임은 분명하고, 어설픈 이해로 인해 두서없는 토론이 된 점에 대해 다시 한 번 양해의 말씀을 드린다.

[제3발표]

명상 중 나타나는 도전적인 특이경험에 관한 연구

김수연

능인대학원대학교

I. 서론

1. 연구의 필요성 및 목적

전 세계적으로 명상에 대한 사람들의 관심이 증가하면서 명상의 긍정적인 효과 프로그램으로는 1990년대 이후 Kabat Zinn의 MBSR(Mindfulness Based Stress Reduction)이 만성통증, 불안, 우울증, 폭식장애, 공황장애, 각종 암의 치료효과를 입증한 이후 Segal, Teasdale과 Williams(2000)의 MBCT(Mindfulness Based Cognitive Therapy)가 통증, 우울증의 심리 치료 효과가 있는 기제로 보고되었다. 이 외에도 Steven Hayes에 의해 개발된 ACT(Acceptance and Commitment Therapy)는 직무스트레스, 우울증, 불안을 감소시키는 것으로 확인되었다. Tenzin과 Negi의 CBCT(Cognitively-Based Compassion Training) 프로그램은 우울증, 정서조절, 코티솔(cortisol) 감소, 옥시토신 증가, 면역기능 증진에 임상효과가 있음을 보고하였다. MSC(Mindful Self Compassion) 프로그램은 Neff와 Germer에 의해서 자기자비, 동기부여, 자아존중감, 정서 탄력성, 삶의 만족도에서 핵심 효과로 보고되었다(명상과학리포트, 2018).

위에 열거한 바와 같이 서양 심리 치료의 명상 활용에 대한 긍정적 효과는 많이 보고되었다. 그러나 명상에도 부작용 또는 부수적 효과(side effects)가 있다. 그럼에도 불구하고, 다양한 임상분야, 교육, 스포츠 및 산업 응용 분야에서 여전히 부정적 명상의 영

향에 대한 보고가 부족하다(Cebolla, Demarzo, Martins, Soler & Garcia-Campayo, 2017).

한편 불교 전통 명상에서는 부작용은 상대적인 경향이 있다. 명상 중 나타나는 원하지 않는(unwanted) 경험의 심리적, 생리학적 변화는 극히 정상적인 것이고, 영적성장의 과정에서 영적위기로 나타나는 것으로 간주한다(Ando, 2013; Cebolla, 2017).

따라서 본 연구에서 Cebolla 등(2017)의 선행연구에 근거하여 명상자에게 명상 중 나타나는 원하지 않는 경험이 발생했는지, 명상 중 어떤 경험을 했는지 살펴보고자 한다.

본 연구의 구체적인 목적은 다음과 같다. 첫째, 명상 중 명상자에게 나타나는 '도전적 특이 경험'을 했는지 검토해 본다. 그리고 Lindahl 등(2017)의 연구에서 제시한 명상 경험의 7가지(신체, 지각, 정서, 인지, 능동, 자아감, 사회성)영역으로 설문지 문항에 있는 경험들을 범주화한다. 둘째, Cebolla 등(2017)의 선행연구를 기초로 명상프로그램 종류, 명상기간, 명상시간, 성별, 나이, 종교, 장소 등에 따라 어떻게 명상의 경험이 다르게 나타나는지를 양적 방법을 통해 살펴본다. 셋째, '도전적 특이 경험'이 '명상 후 변화한 경험'에 영향력이 있는지 유무와 설명력 정도를 밝혀내는 것이다.

따라서 본 연구는 명상 중 경험할 수 있는 부수적 경험들 간의 통계적 검증을 통한 양적 준거를 제공한다.

2. 연구 문제

본 연구에서는 명상 중 나타나는 도전적인 개인의 주관적 특이 경험을 조사하고, 이러한 명상 도중에 나타나는 다양한 경험이 명상자의 특성에 따라서 어떻게 다른지 알아본다.

그리고 조사한 명상의 경험을 7개 영역으로 범주화하여 명상 후 변화한 경험 요인에 영향을 미치는 것은 어느 영역의 경험인가 알아본다.

3. 용어의 정의

1) 명상

명상의 통합적 의미로서 Ando(2003)에 따르면, 명상이란 전통적으로 한층 더 높은

의식 상태 혹은 훨씬 더 건강하게 여겨지는 상태에 도달하고자, 정신적 과정을 가다듬는 것을 목적으로 하는 주의 집종의 의식적 훈련이지만, 현대에서는 이완을 목적으로 하거나 어떤 종류의 심리치료를 목적으로 행해질 수 있는 것이다. 또한 명상은 실제적인 정신적 교육활동이며, 명상지도자가 정해진 공식대로 가르치고 되풀이하여 익히도록 지도하고, 유익한 마음을 훈련하고 선심(善心)을 기르는 것이다.

2) 도전적인 특이 경험

본 연구에서는 명상 중 명상자가 경험할 수 있는 다양한 체험들을 ‘도전적인 특이 경험’이라고 함의 한다. 또한 명상자에게 나타나는 다양한 경험에는 ‘종교적 신비 체험’, ‘영적 위기’ ‘불교 전통의 마장과 장애’를 포함한다.

II. 이론적 배경

1. 명상의 개념

명상(meditation)에 해당하는 팔리어는 bhāvanā이다. 어원의 의미는 생기게 하다(producing), 마음을 기울이다(putting one's thoughts to), 사고 또는 명상에 의해서 향상되다(developing by means of thought or meditation), 마음에 의해 계발되다(cultivation by mind)는 의미이다(김재성, 2006). 불교전통에서 명상의 목적은 괴로움이 완전히 소멸한 상태인 열반의 성취이며, 니르바나로 가는 길이다(Pa-Auk Tawya Sayadaw, 2010; 김재성, 2006; 지광, 2015).

한편 서양학자 Yates 등(2017)에 의하면 명상에 필요한 정신적 능력은 우리가 본래 가지고 있는 것이며, 선별적으로 개발할 수 있는 것이다. 명상은 정신적 근육을 강화하는 멘탈 트레이닝(mental training)이다(Yates, Immergut와 Graves, 2017). 붓다는 ‘명상’이라는 말 대신에 ‘마음 계발(mental development)’이라는 말을 사용했다. 붓다가 생각한 마음에 대한 충분히 좋은 보살핌이 곧 알아차림이다. 붓다의 ‘알아차림’(mindfulness)은 매순간을 알아차리는 명상의 기법이다(Hoffer, 2018). 한편 심리치료의 도구로써 ‘치유’에 명상의 목적을 두기보다는 수행자가 자신의 몸과 마음을 닦아 ‘발전’시키고 계발

하는 의미에 가깝기 때문에 불교전통 안에서는 명상 수행이라는 용어를 사용한다.

2. 명상 중 나타나는 도전적인 특이 경험

본 연구에서는 명상 중 명상자가 경험할 수 있는 다양한 체험들을 ‘도전적인 특이 경험’이라고 한다. 브라운대 Jared Lindahl은 Willoughby (2017)와 함께 명상의 변증 현상학을 분류하는 논문을 냈다. 20년 이상 명상을 꾸준히 해온 60명의 서양 불교 명상 수행자들을 대상으로 연구한 결과 그들에게서 59가지의 예상치 못한 경험을 식별해 냈으며, 그것들을 7가지 분류로 구분 했다(미산, 2018). Lindahl 등(2017)은 신경과학이나 임상분야의 사례연구에서 명상과 관계된 ‘특별한(unusual)’ 혹은 ‘도전적인 특이(challenging)’ 경험을 기준으로 연구했다. 하지만, 연구 대상자들은 그것들을 부정적으로 인식하지 않았고 연구자들도 그러한 경험을 부정적으로 표현하지 않았다. 왜냐하면, 명상의 목적을 달성하기 위한 과정에서 직면한 장애 및 부작용은 극복하면 긍정적인 효과로 한 단계 업그레이드되는 접점이기 때문이다.

불교전통에서는 열반의 성취가 궁극적인 수행의 목적이라 할 수 있다. 「대념처경」에서 말하는 아나함이나 아라한의 깨달음이라는 명상의 이익을 얻는 데는 7년 내지 짧게는 7일이 걸린다고 한다. Goleman(2006)은 현대사회에서 긍정적인 감정을 잘 기르고 부정적인 감정을 잘 조절해야 한다고 했다. 즉 분노, 우울, 공포, 슬픔, 억압 등 부정적인 감정이 생길 때 긍정적인 감정 상태로 전환하여 바로 볼 수 있는 내적인 힘을 길러야 한다. 이러한 힘은 명상을 통해서 개발할 수 있고 한 단계 더 진일보하는 긍정적인 선심(善心)을 개발하는 것이다. 이러한 명상 수행과정 중에 다양한 신체적, 정서적, 영적위기 등을 체험하게 된다.

특히 영적위기는 단순히 명상의 부작용이 아니라 명상수행을 해나갈 때 동반될 수 있는 자연스런 현상으로 간주한다(오용석, 2017). 또한 서양심리학자(Shapiro, Creven, Kutz, Frances Vaughan, Welwood, Kornfield, Wilber, Sharf, Brazier, Ando et al.,)의 연구를 정리하여 정준영(2014)은 명상의 부작용에 대한 개념을 명상의 시작단계에서 발전단계, 그리고 높은 수준의 단계에서 나타나는 모든 심신상의 현상들을 통틀어 말한다. 본 연구에서는 명상 중 명상자가 경험할 수 있는 다양한 체험들을 ‘도전적인 특이 경험’이라고 하였다. 연구에서는 ‘도전적인 특이 경험’을 7가지 영역, 즉 ① 신체- ex) 두통

등, ② 지각-ex) 빛이 보임 등, ③ 정서- ex) 분노 등, ④ 인지- ex) 생각이 감소 등, ⑤ 능동- ex) 동기 부여 등, ⑥ 자아감-ex) 자아 정체성 상실 등 ⑦ 사회성-ex) 결속감 등으로 분류하였다. 또한 본 연구에서는 이러한 명상 중 명상자에게 나타나는 '다양한 경험'을 '도전적인 특이 경험'이라고 번역하였다. 본 연구에서 ① 부작용(side effects), ② 원하지 않는 경험(Cebolla, et al., 2017), ③ 도전적(challenging) 특이 경험(Lindahl, 2017) 이 3가지는 같은 의미로 쓰인다. 명상의 결과가 효과(effect)이다. 그 효과는 부정적 효과(side effects)일 수도 있고 긍정적 효과(positive effects)일 수도 있다. 명상 과정 중 다양한 경험을 하는데, 이 경험은 '명상'이라는 행위를 통해 나타난 결과를 '경험'한 것이다. 따라서 본 연구에서는 '효과'와 '경험' 및 '체험'을 같은 의미로 사용한다. 또한 명상자에게 나타나는 다양한 경험에는 '종교적 신비 체험', '영적 위기' '불교 전통의 마장과 장애'를 포함한다.

3. 선행연구

본 연구에서는 Lindahl(2017)와 Cebolla(2017)의 서양 명상자들의 다양한 도전적인 특이 경험 연구와 명상 중에 '원하지 않지만' 겪어야 했던 명상의 부작용에 대한 선행연구가 이론적 토대가 되었다. 또한 위와 동일한 브라운대학 Lindahl 등(2017)의 연구에서 명상중 나타나는 다양한 경험을 도전적인 특이 경험이라고 번역하고 그것을 7개로 범주화한 것을 본 연구에서도 반영하여 구분하였다.본 연구에서 기술한 선행연구에 대한 검토와 명상의 부작용을 다룬 주요 개념에 기반하여 도출한 설문지 문항의 내용적 틀은 아래 제시한 <표 1> 과 같다.

<표 1> 불교명상 중 나타나는 도전적인 경험의 7영역

불교명상 중 나타나는 도전적인 경험의 7 영역	
영역	몸과 마음에 나타나는 현상
신체	어지러움, 소화불량, 심장박동 불규칙, 호흡불규칙, 소진, 두통, 성과관련된 변화, 수면과 관련된 변화, 열감과 한기가 몸의 국소적인 부분에 나타남, 긴장과 압박감, 심한통증, 신체의 에너지와 전기자극과 같은 흐름, 자발적인 몸의 움직임 등
지각	빛과 소리 등 오감에 대한 민감성 증가, 빛이 보임, 감각대상이 사라짐, 시간과 공간의 왜곡, 환영, 몸에 대한 왜곡된 지각 등

정서	울음-웃음, 불안-초조, 분노-폭력, 수치심, 트라우마의 재경험, 공포, 걱정, 우울-자살충동 등
인지	생각이 줄어듦-고요함, 메타인지, 신속한 사고, 선명한 이미지, 흥미함, 비합리, 공상적 믿음 등
능동	동기 부여, 정진력 증가, 전에 즐기던 일에 대한 무관심 등
자아감	자신과 상대, 자신과 세계에 대한 경계의 변화, 자아정체성 상실, 행위자의 상실 등
사회성	사회성 결여, 집중수행 후에 사회 부적응, 수행공동체의 결속감, 혹은 지도자에 대한 결속감, 혹은 지도자에 대한 회의와 의심 특히 장애를 경험한 경우 등

*출처: Lindahl et al(2017), The varieties of contemplativeexperience: A mixed -methods study of meditation-relatedchallengers in Western Buddhists, Plos one; 12(5). 17/38 ~ 20/38.

<표 2> 통찰명상 초기에 일어나는 10가지 특이 체험

통찰명상 초기에 일어나는 10가지 특이 체험(Vipassanupakkilesa)	
영역	몸과 마음에 나타나는 현상
신체 지각	몸의 전율을 느끼는 희열이 생기기도 하고(pīti)-희열
	아주 안정되어 편안해지며(passaddhi)-경안, 평안
	강한 빛을 경험하기도 함(obhāsa)-빛
정서 능동	강렬한 즐거운 느낌을 느끼기도 하며 (sukha)-행복,즐거움
	강한 신심이 생겨나기도 하고(adhimokkha)-굳은 결의
	더욱더 수행에 전념하여 정진을 하며(paggaha) -노력
인지 메타인지	몸과 마음의 현상들에 대한 집착과 욕망이 일어남(nikanti)-미세한 집착
	여리한 이해력이 생겨 경전이나 교리의 깊은 의미를 꿰뚫듯이 이해되기도 하며 (ñāṇa)-지혜
	흔들림 없는 마음챙김이 뚜렷하게 항상 자리잡고 있기도 하고(upatthāna)-마음챙김
	생겨났다가 사라지는 현상들에 대해서 마음은 더욱더 평온해짐(upekkhā)-평온,평정

*출처: Buddhaghosa.(2004). 청정도론. [Visuddhimagga]. (대림스님 역).서울: 초기불전연구원.

위 <표 2> 와 같이 본 연구는 불교교전인 「청정도론」에서 위빠사나를 처음 시작하는 사람에게 나타나는 '위빠사나 10경계'를 '도전적 특이 경험'으로 구분해 보았다. 신경과학자이며 브라운대 초빙교수인 Lindahl, 캘리포니아대학 종교학과 Fisher, 브라운대 인간행동학 분야의 Cooper 및 Britton이 공동 연구했다(Lindahl et al., 2017). 선행연구의 대상은 20년 이상 불교 명상을 꾸준히 해온 서양 명상자 60명을 대상으로 한 인터뷰 조사이다. 변증 현상학적 연구 방법으로 내용 중심 주제 분석(content-driven thematic

analysis of interviews)결과 59가지의 예상치 못한 경험을 선별하고, 7가지 영역으로 분류하였다. 즉 인지(cognitive) 영역, 지각(perceptual) 영역, 정서(affective) 영역, 신체(somatic) 영역, 능동(conative) 영역, 자아감(sense of self) 영역, 사회적(social) 영역으로 나누었다. 그 영역에는 명상 중 나타나는 도전적인 특이 경험들로 불안, 공포, 우울, 분노, 환상, 환각, 비현실화, 시간·공간의 왜곡 현상, 과민증, 두통, 비자발적인 신체 움직임, 호흡변화, 불면, 감각 상실, 빛, 외상 기억의 재경험 등의 경험이 포함된다. 그 중에 자주 정신병적 장애와 혼동하는 메타인지 영역과 망상, 종교적인 신비 체험, 과학적으로 설명할 수 없는 초자연적인 신념들을 경험한 것으로 나타났다. 본 연구의 선행연구에서 제시한바와 같이 종교적인 신비체험과 영적 위기를 명상의 부작용으로 판단하기에는 선행 연구팀이 매우 다루기 어려운 영역으로 보고했다(Lindahl et al., 2017). 특히 정서 영역에서 불안, 두려움, 공포는 대상자들의 82%가 경험했다고 보고하였다(N=58). 명상 중 나타나는 행복과 기쁨 등 명상의 긍정적 효과도 보고되었지만, 공식명상을 한 후에 일상 생활로 전환할 경우 우울증이 경미하게 나타난다고 보고했다. 자살 충동에 대한 심각성이 느껴졌다고 보고했다(Lindahl et al., 2017). 자아의식에 관련한 죄책감, 수치심이 변화했다. 몸에서 전기와 같은 기의 흐름을 강력하게 느꼈고 몸 전체가 따뜻하고 차가워지는 열 변화를 경험했다고 보고했다. 식욕의 감퇴를 경험하였으며, 장기간의 집중명상 후에는 일상생활로 전환할 때 사회적으로 불안정한 것으로 평가했다(Lindahl et al., 2017).

Lindahl 등(2017)은 명상자가 다양한 도전적 특이 경험을 부정적으로만 인식하지 않았다고 보고했다. 본 연구에 해당되는 연구 개념은 명상 중 나타나는 도전적인 특이 경험으로써 7가지 영역으로 분류한 명상의 다양한 경험이 명상의 기법을 통해 긍정적인 방향으로 극복되었을 때는 한 차원 높은 단계로 나아가는 것이고, 반면에 기존의 각 개인의 정신적, 심리적 병리치료의 에피소드(episode)와 연계해서 판단하는 것이 필수 사항이지만 결과가 부정적으로 나왔을 때는 명상의 부작용적(side effects) 측면에서 면밀히 살펴봐야 한다(Lindahl et al., 2017). 이와 같은 과정에서 불교 경전에 명확히 밝혀놓은 장애 및 마장에 대한 이해는 물론이고, 명상전문지도자의 명상에 대한 코칭과 상담이 중요한 역할을 한다. 또한 명상자 스스로가 능동적인 주의 집중을 할 수 있도록 노력하는 것이 중요하다. 명상 상태에 나뉘 수동적인 측면이 있다(김정호, 2004)고 하더라도 능동적인 주의 집중이 강조되는 이유이다. 이러한 능동적인 주의집중의 상태를 성성적적(Alert and Calm)이라고 표현하고 있다(지광, 2015).

위에서 제시한 Lindahl 등(2017)의 연구와 함께 질문지의 모티브가 된 또 다른 연구 '원하지 않는 경험'에 대한 Cebolla 등(2017)의 연구를 설명하고자 한다. 아래 제시한 <표 3> 과 같다.

<표 3> 원하지 않는 명상의 경험

원하지 않는 명상의 경험
감정적으로 고통을 더 크게 느낌
자기비판이 증가함
두려움/ 불안/ 우울
인생의 방향성 결여
삶의 동기 부족
무엇인가 더 필요하다고 느끼거나, 부족하다고 알아차림
정신적으로 혼란을 더 많이 앎
주변 환경에 대한 관심 부족
생활의 지루함, 하기 싫어 짐
명상의 지속적 욕구
명상을 하는 것은 시간을 낭비하는 것이 아니다 라고 느낌
공식적인 명상을 하지 않을 경우 불안
타인에 대한 비판 증가함
타인의 부정적인 특성을 더 잘 지각함
우월감
타인과 함께 있을 때 상대에게 지루함
타인에 대한 관심 및 흥미 저하
명상의 가치로움
사회 소외감
도시생활에 대한 과민성 및 거부감
오감의 인식과 자각이 민감해져 주변에 편안함을 느끼는 것이 어려움

*출처: Cebolla i Martí, A. J., Demarzo, M., Martins, P., Soler, J., & García Campayo, J. (2017). Unwanted effects: Is there a negative side of meditation? A multicentre survey. Plos One, 2017, vol. 12. 7/11

일차적으로, Cebolla, Demarzo, Martins, Soler와 Campayo(2017)가 실시한 명상 중 '원하지 않는 효과(unwanted effects)'에 대한 경험 연구는인구사회학적 자료를 기초로 하여, 명상 중 원하지 않는 도전적인 특이 경험을 했는지에 대한 응답을 받고, 명상 중 나

타난 다양한 경험들이, 연구 대상자들이 수행한 명상의 종류, 명상 시간, 명상 장소, 종교, 전문지도자의 유무 등과 어떤 영향을 미치는지에 관하여 조사한 것이다(Cebolla et al., 2017). 이에 본 연구에 해당되는 연구의 개념으로 명상 중 명상자에게 나타나는 다양한 '도전적 특이 경험'에 '원하지 않는 경험'을 포함시켰다.

Lindahl 등(2017)은 명상 후 변화에 있어서는 명상기간과 명상 시간이 길고, 집중수행을 오래할수록 긍정적 경험을 더 많이 했다고 보고하였으나, 부정적 경험이 함께 증가하는 것으로 나타났다(Shapiro, 1992; 권석만, 2010; 김정호, 1995; 하현주, 2007). 명상의 다양한 경험에 관한 선행연구(Cebolla et al., 2017)는 불안(공황포함)을 12명(13.8%), 우울은 2명(2.3%)경험하였다(N=87). 보고된 명상의 부작용은 경미한 수준이라서 명상을 중단하거나 의사 처방을 필요로 하지는 않았다고 보고했다. 불교전통 명상에서는 심리적·의식적 변화로 나타나는 명상의 도전적인 특이 경험들은 정상적이고, 앞장의 선행연구에서 살펴 본 영적위기나 쇄신프로세스(renewal process)가 원인이 될 수 있는데 정신병으로 잘 못 진단하거나 명상의 부작용이라고 판단하는 오류를 보고했다(Ando, 2013).

지금까지 살펴본 선행연구들의 이론적 배경을 토대로, 본 연구에서 명상 중 나타나는 '도전적인 특이 경험'을 영역으로 나누고 양적연구 하였다.

III. 연구 방법

1. 연구대상

본 연구는 전국의 명상센터에서 명상을 수행하는 명상자를 대상으로 하였다. 명상센터 9곳에서 최종적으로 연구를 위한 설문지 조사에 동의하였다. 본 연구에 포함되는 센터는 전국에 있는 불교 전통 명상과 현대적 응용 명상센터이며 명상지도자 과정이 개설되어 있는 센터로 제한하였다. 설문지 조사에 응한 참가자는 각 센터에서 초점표집방식(focused sampling)을 사용했다(김병진, 2005). 이는 연구대상이 되는 현상을 충분히 경험하고 이를 잘 표현 할 수 있는 사람을 대상으로 선발하는 방법으로서 각 명상 센터에서 운영하는 명상프로그램을 전공한 명상 지도자, 예비지도자 자격증 준비 중인 자, 자체 명상프로그램 반에서 수행 중인 일반 명상자 등이 포함된다.

2. 설문지 내용타당도 검증

본 연구의 질문지 문항을 구성하기 위해서 선행연구에서 인용한 경험들에 대해서 내용타당도 검증을 위해 '문항 수준의 내용 타당도 지수'(Item Level-Content Validity Index, I-CVI)를 산출하여 분석하였다. 문항 수준의 내용타당도 지수는 해당 분야의 전문가 집단을 구성하여 각 문항의 내용이 측정하고자 하는 구성개념을 얼마나 잘 반영하여 나타내는지를 서열적으로 측정한다(박도순, 2005). 본 연구에서는 일차적으로, 설문지 구성을 위한 사전과정으로 선행연구에서 선출한 번역한 문항을 내용타당도 검증을 실시하였다. 타당도 검증을 위한 대상 집단을 명상 분야의 전문가 7인으로 구성하였으며, 5인의 명상 전문가는 명상경력 20년 이상의 박사 학위소지자이다. 이 중, 1인은 심리학자이자 보건학박사이며, 1인은 정신건강의학과 전문의이자 의학박사이다. 전문가 7인을 대상으로 각 문항이 이론적 배경에 따른 요인들을 잘 반영하여 변인이 됐는지, 실제 명상 분야에서 통설 경험하고 있는 내용인지, 문항의 어법과 표현에 대한 적절성 등을 준거로 피드백(feedback)을 통한 형성평가를 받으며, 작업을 진행했다. 정신 병리학의 전문 용어로서 합당한지 의사의 확인과 수정도 함께 거쳤다. 5점 척도(1점: 전혀 타당하지 않다, 2점: 타당하지 않다, 3점: 보통이다, 4점: 타당하다, 5점: 매우 타당하다)로 응답하도록 하여, 해당 내용이 타당한 것으로 응답한 동의자(4점, 5점) 수의 전체 응답자에 대한 비율로 내용타당도를 계산하였다.

이차적으로, 본 연구의 연구문제를 진행하기 위해서 다음과 같이 하였다. 첫째, 설문지를 통계처리하기 위하여 코딩을 하였다. 그 결과 명상자의 인구통계학적 특성 및 연구 대상자가 어떤 경험을 했는지 빈도수와 4간척도로 데이터를 산출하였다. 둘째, 명상자의 특성과 명상프로그램에 따라서 명상 체험을 다르게 하는지 차이를 알아보기 위해서 <표 1>과 <표 2>에 근거하여 '도전적인 특이 경험 7개 영역'을 '범주화'하였다. 그것을 주된 자료 분석 요인으로 정하고 어떠한 영향을 미치는지 분석하였다. 셋째, 명상 후에, 어떤 도전적인 특이 경험의 영역이 명상 후 변화에 영향을 미치는지 유의한 선행 경험을 찾아내고자 하였다. 명상 후 변화된 경험은 긍정적 2개, 부정적 2개 총 4개 경험으로 나뉘며, 선행연구에서 구분한 것이다. 우선 연구문제를 해결하기 위해서 필요한 이론적 고찰을 하였으며, 선행 연구 결과에 따라서 명상 중 후에 나타나는 경험을 불교전통의 장애 경험인 오개(五蓋)—명상 중 나타나는 도전적 특이 7개 영역의 경험—명상 후 변화된 경

험을 요인으로 분석하였다. 다음은 요인들의 내용타당도(Item Level-Content Validity Index, I-CVI)를 분석한 결과이다.

첫째, 오개(五蓋)의 내용타당도검증은 청정도론 대림스님 역(2004)의 개념을 사용하여 측정하였으며 1) 감각적 쾌락의 욕망, 2) 분노, 3) 해태와 혼침, 4) 흥분과 회한, 5) 의심의 다섯 가지 요인으로 구성되었다. 문항의 내적 일관성을 검증하기 위해 Cronbach's alpha 값을 추정하였으며 $\alpha=.750$ 으로 매우 높은 일치도를 나타냈다.

둘째, 명상 중 도전적 경험은 Lindahl 등(2017)의 연구에서 제시한 명상 중 나타나는 경험의 7가지 영역(신체, 지각, 정서, 인지, 능동, 자아감, 사회성)에서 30문항과 Cebolla 등(2017)의 명상 중 나타나는 원하지 않는 (unwanted effects)경험 22문항, Buddhaghosa(2004)의 청정도론에서 위빠사나를 시작한 자에게 일어나는 10가지 경계로 이루어진 10문항을 모두 포함하여 내용타당도검증을 하였다.

최종적으로 본 연구에서는 내용타당도 검증 결과에 따라 한 문항을 삭제하였으며 Lindahl(2017)이 제시한 도전적인 특이 경험을 토대로 61개 문항을 재분류 하였다(<표 1>과 <표 2> 참조). 그리고 이분형의 설문지 문항들 간의 문항 내적 동질성 신뢰도를 추정하는 KR-20(Kuder and Richardson formula 20)계수를 통해 각 문항점수의 분산을 사용하여 측정의 일관성을 나타내었다.

명상 후 경험은 하현주(2007)에서 명상 후 변화 경험에 대한 설문지를 문항으로 선정하였으며, 원 설문지 개발자의 의도에 따라 긍정적 변화 요인에서 2요인(자기 자각 증가, 긍정적 정서의 증가), 부정적 변화 요인에서 2요인(비판적 태도의 증가, 사회적 위축)으로 구분하였으며, 다분 문항 신뢰도를 구하는 것이기 때문에 각 문항을 하나의 테스트로 간주하고 반응자들이 문항들에 대해 얼마나 일관성 있게 반응하는지를 계산하기 위해서 Cronbach's alpha값을 계산하였다. 매우 높은 신뢰도를 보였다. 결과는 <표 4>에 제시하였다.

<표 4> 명상 후 변화경험에 대한 신뢰도 분석

구분	요인	Cronbach's alpha
긍정적 명상 변화 경험	자기자각 증가	.932
	긍정적 정서 증가	.857
부정적 명상 변화 경험	비판적 태도 증가	.862
	사회적 위축	.731

3. 자료 수집 절차

설문지 응답 조사는 2019년 8월 17일부터 2019년 10월 7일 사이에 실시되었으며, 배부된 설문지 중 216부가 회수되었으며, 결측지 및 불성실한 응답을 포함한 설문지를 제외하여, 최종적으로 총 215부를 분석에 사용하였다. 회수율은 99.53%로 매우 높았다.

4. 자료 분석

본 연구의 자료 분석은 SPSS 25.0을 사용하였으며, 구체적인 분석방법은 아래와 같다. 첫째, 연구대상자의 인구사회학적 일반적 특성을 살펴보고자 빈도분석을 수행하였다. 둘째, 연구자가 번안하여 사용한 질문지 문항은 내용타당도 검증을 하기 위해서 I-CVI (문항 수준의 내용 타당도 지수)를 산출하였다. 연구에 사용된 설문지의 타당도와 신뢰도를 검증하기 위해서, 이분형(예 또는 아니오)의 설문지 문항들 간의 문항 내적 동질성 신뢰도를 추정하는 KR-20계수를 계산하였다. 문항의 신뢰도를 검증하기 위해 Cronbach's alpha를 구하였다. 셋째, 오개, 도전적 경험, 명상 후 경험과 통제 변수들 간의 상관관계를 위해 상관분석을 수행하였다. 넷째, 연구대상자의 인구사회학적 특성에 따른 오개, 도전적 경험, 명상 후 변화된 경험의 차이를 알아보기 위해 분산분석(ANOVA)을 수행하고 3그룹 이상인 경우에는 Scheffe 사후분석을 실시하여 불균형 표본의 차이를 검증하였다. 마지막으로, 명상 중의 오개와 도전적 경험이 명상 후 경험의 4가지 하위 요인(자기 자각 증가, 긍정적 정서의 증가, 비판적 태도의 증가, 사회적 위축)에 미치는 영향을 알아보기 위해 다중회귀 분석을 수행하였다.

IV. 연구 결과

1. 연구대상의 일반적 특성

연구 대상자의 인구사회학적 특성에 대하여 빈도 분석을 시행하였다. 연구대상(n=215)의 성별을 구분하면 남성은 52명(24.2%)이었고, 여성은 163명(75.8%)으로 집계되

었다. 결혼의 형태는 기혼149명(69.3%)에 해당되었고, 미혼은 38명(17.7%)이 속하였다. 연구대상의 대표적인 학력을 구분하면 4년제 대학교 졸업 83명(38.6%), 대학원 석사과정 12명(5.6%), 대학원 석사 졸업 27명(12.6%), 대학원 박사 과정 3명(1.4%), 대학원 박사 졸업 12명(5.6%)이다. 연구대상의 직업을 몇 가지만 나열하면 사무직은 25명(11.6%)이고, 전문직은 64명(29.8%), 전업주부 62명(28.8%), 종교직은 13명(6.0%)이 종사하는 것으로 조사되었다. 연구대상자 개인이 수행한 명상 경력 기간을 구분 하여보면, 1년 이상 3년 미만이 22.8%으로 가장 많은 것을 확인하였다.

연구대상자의 기간 별 명상 횟수 및 지속 시간을 구분해보면, 월평균 명상 횟수는 한 달에 1회 하는 경우는 6명(2.8%), 2주에 1회 6명(2.8%), 명상을 한 주 1-2회하는 대상자는 37명(17.2%), 주 3-4회는 35명(16.3%), 월 평균 매일 명상한다고 131명(60.9%)이 응답하였다.

연구 대상자의 일별 명상시간은 30분 이상 1시간미만이 93명(43.3%)으로 가장 많이 명상 수행하는 시간으로 조사되었다. 연구대상자의 명상 지속시간은 입장해서 출정할 때까지의 시간을 질문한 것으로 구분하면, 21~40분은 61명(28.4%)이 명상에 소요되는 시간이라고 가장 많이 응답하였다. 연구 대상자의 1회 기준 명상 소요시간을 분석한 결과는 41분 이상이 52.6%로 가장 높았다. 이는 명상자 들에게 특히 불교전통의 좌선을 하는 기본적인 시간은 50분 이상으로 지도하고 있는 것과 일치하는 결과로 확인되었다.

명상 중 미처 예측하지 못한 경험으로 인한 명상 중 경험에 대한 조사 결과는 지속 (164명, 76.3%)한다고 응답했다. 명상을 지속하는 이유에 대해서도 조사하였으며(중복 응답 가능), 전체 215명 중 명상 중 예측하지 못한 경험을 하는 경우에도 명상을 지속하는 이유를 '일시적인 현상이기 때문에 지속 한다'가 65명(30.2%), '명상 수련 중 경험할 수도 있는 상황이므로 지속 한다'가 94명(43.7%), '예측하지 않았던 증상이 명상 도중 나타났지만 사라지고 나타남에 집중하며 지속 한다'가 84명(39.1%)으로 나타났다. 명상 중 일어날 수 있는 경험이라는 것을 이미 인지하고 있다는 증거로 확인하였다. 명상 중 명상자가 예기치 않은 경험에 직면하더라도 나타났다가 사라지는 것을 알아차림으로 집중하여 지속한다고 응답한 결과는 어려움을 극복해내면 명상의 긍정적 효과로 한 단계 더 상향하는 접점이 된다는 것을 확인하였다. 따라서 명상 체험 하다가 직면하였을 때 '원하지 않는 경험'을 메타인지로 전향하여 명상의 긍정적 효과로 발전할 수 있다는 견해를 갖는 선행연구를 지지하는 결과이다. 따라서 명상 중 나타나는 '원하지 않는 경험'은 부

정적인 효과가 아니라 명상을 지속하여 극복해야하는 과제로서 '도전적인 특이 경험'이라고 말할 수 있는 근거로 연구 결과를 제시 한다.

2. 명상후 변화한 경험에 영향을 미치는 도전적 특이 경험

도전적 특이 경험의 7개 영역 중에서 명상 후 변화한 경험 에 영향을 미치는 것은 어느 영역의 경험인가 선행경험을 알아보는 것이다. 선행연구(하현주, 2007)에서 '명상 후 변화된 경험'을 긍정적 변화(자기 자각 증가, 긍정적 정서의 증가)과 부정적 변화(비판적 태도의 증가, 사회적 위축) 총 4개로 구분하였고 이를 종속변수로 보았다. 독립변수로는 오개의 경험과 도전적 경험 7개 영역(신체, 지각, 정서, 인지, 능동, 자아감, 사회성)을 대입하여, 명상자 특성(범주형 변수는 더미변수로 코딩)을 통제한 상태에서 종속변수에 미치는 영향을 다중회귀 분석을 통해 확인하였다. 결과는 <표 5>과 같다.

<표 5> 명상 중 경험(오개, 도전적 경험)이 명상 후 변화한 경험의 각 하위 경험에 미치는 영향

	자기 자각		긍정적 정서		비판적 태도		사회적 위축	
	β	t	β	t	β	t	β	t
(상수)		3.376**		4.534***		-1.688		0.651
연령	0.071	1.139	0.058	0.88	0.397	5.986***	0.158	2.155*
성별	-0.19	-3.231**	-0.15	-2.424*	-0.001	-0.008	-0.049	-0.71
전문가 명상 지도	0.12	2.017*	0.055	0.874	0.183	2.903**	0.007	0.098
명상 경력 기간	0.175	2.543*	0.142	1.958	-0.092	-1.257	-0.02	-0.248
월평균 명상 횟수	0.146	2.278*	0.127	1.881	-0.107	-1.574	-0.244	-3.245**
일별 명상 시간	0.092	1.267	0.119	1.554	0.037	0.475	0.055	0.645
명상 지속 시간	-0.083	-1.097	-0.036	-0.455	-0.234	-2.905**	-0.086	-0.972
거주 수련 경험	0.031	0.457	0.044	0.617	0.007	0.1	-0.001	-0.016
수련 장소의 종교	-0.097	-1.375	-0.116	-1.559	0.042	0.56	0.107	1.287
명상자의 종교	0.132	1.865	0.189	2.542*	0.127	1.689	-0.056	-0.674
오개	-0.146	-2.28*	-0.192	-2.861**	-0.017	-0.254	0.005	0.063
도전적 경험: 신체	-0.062	-0.77	-0.057	-0.67	-0.045	-0.526	-0.021	-0.218
도전적 경험: 지각	-0.142	-1.985*	-0.093	-1.245	-0.063	-0.836	-0.013	-0.16
도전적 경험: 정서	0.144	1.67	0.077	0.849	0.235	2.565*	0.144	1.427
도전적 경험: 인지	0.285	3.975***	0.221	2.939**	0.077	1.01	0.082	0.98
도전적 경험: 능동	0.056	0.696	0.076	0.903	0.039	0.454	0.04	0.429

도전적 경험: 자아감	0.116	1.373	0.096	1.082	0.085	0.949	0.148	1.503
도전적 경험: 사회성	-0.019	-0.269	-0.043	-0.564	0.062	0.808	0.129	1.518
<i>R</i>	0.632		0.580		0.571		0.424	
<i>R</i> ²	0.400		0.337		0.326		0.180	
수정된 <i>R</i> ²	0.345		0.276		0.264		0.105	
<i>F</i>	7.255***		5.533***		5.255***		2.392**	
<i>Durbin-Watson</i>	2.047		1.984		1.890		1.833	

* $p < 0.05$, ** $p < 0.01$, *** $p < 0.001$

위의 <표 5>을 살펴보면 다음과 같다. 첫째, 명상 중 경험(오개, 도전적 경험)과 자기 자각 증가와의 관계를 분석한 결과 $R^2=0.400$ 으로 전체 설명력의 40.0%를 나타내는 것으로 볼 수 있다. 또한 잔차(residual)들의 상관관계를 확인하기 위해 Durbin-Watson 지수를 도출하였으며, 값은 2.047로 0 혹은 4에 가깝지 않고 2에 가까운 값을 보여 잔차들 간의 상관관계는 없어 회귀모형이 적합함을 확인하였다. 일반적으로 잔차 값이 ± 2 이상이면 이상점(영향점)으로 간주 한다. 회귀모형의 유의성을 검증한 결과 $F=7.255(p < 0.001)$ 로 모형이 적합한 것으로 나타났다. 분석 결과, 자기자각 증가와의 관계에서는 오개($\beta = -0.146$, $p < 0.05$)와 도전적 경험 중 지각($\beta = -0.142$, $p < 0.05$)이 부정적 영향을, 인지가 긍정적 영향($\beta = 0.285$, $p < 0.001$)을 미치는 것을 확인하였다. 이는 명상자가 오개와 도전적 경험 중 지각을 경험할수록 자기자각 증가를 경험하기 어려우며, 도전적 경험 중 인지를 경험할수록 자기자각 증가를 더 경험하는 것으로 해석할 수 있다.

둘째, 긍정적 정서의 증가와의 관계에서는 $R^2=0.337$ 로 나타나 전체 설명력의 33.7%를 설명하는 것으로 나타났다. Durbin-Watson 지수 또한 1.984로 기준에 적합하여 잔차들 간의 상관관계가 없음을 확인하였고, $F=5.533(p < 0.001)$ 으로 회귀모형 또한 적합한 것을 확인하였다. 분석 결과, 긍정적 정서의 증가에는 오개가 부정적 영향($\beta = -0.192$, $p < 0.01$)을, 도전적 경험의 인지가 긍정적 영향($\beta = 0.221$, $p < 0.01$)을 미치는 것으로 나타나 자기자각 증가에서의 결과와 유사한 양상을 보였다. 이는 명상자가 오개를 경험할수록 긍정적 정서의 증가를 경험하기 어려우며, 도전적 경험의 '인지'를 경험할수록 긍정적 정서의 증가를 더 경험하는 것으로 볼 수 있다.

셋째, 비판적 태도의 증가와의 관계에서는 $R^2=0.326$ 으로 나타났다. 이는 전체 설명력의 32.6%를 변수들이 설명하는 것을 의미하며 Durbin-Watson 지수도 1.890으로 2에 가까운 기준을 만족하여 잔차들 간의 상관계수가 없음을 확인하였다. 회귀모형의 유의성

또한 $F=5.255(p<0.001)$ 로 유의하였으며, 분석 결과, 도전적 경험 중 '정서'가 '비판적 태도의 증가'에 유의한 영향($\beta=0.235, p<0.05$)을 미치는 것을 확인하였다. 이는 명상자가 명상 중 도전적 경험 중 '정서'를 경험할수록 명상 후에 비판적 태도의 증가를 더 경험하는 것으로 이해할 수 있다.

마지막으로 사회적 위축과의 관계를 확인하였다. R^2 값은 0.180으로 전체 설명력의 18.0%를 설명하는 것을 확인하였으며, *Durbin-Watson* 지수는 1.833으로 기준을 만족하여 잔차들 간의 상관성이 없음을 확인하였고, 회귀모형 또한 $F=2.392(p<0.01)$ 으로 적합한 것으로 나타났다. 분석 결과 유의수준 $p<0.05$ 기준에서는 유의한 결과가 나타나지 않았으며 오개($\beta=0.005, marginally\ significant$)만 거의 유의한 결과를 보였다.

지금까지 살펴 본 연구 결과를 종합하여 보면, '도전적 특이 경험'이 '명상 후 변화한 경험'에 영향력이 있는지 유무와 설명력 정도를 확인할 수 있었다. 즉 도전적 특이 경험 7개 영역 중에서 어느 영역의 경험을 하느냐에 따라서 명상 후 변화하는 경험이 다르다는 것을 밝혀냈다. 도전적 특이 경험은 명상 후에 자기자각 증가, 긍정적 정서 증가, 비판적 태도 증가, 사회적 위축의 변화에 선행요인이 되었다.

V. 논의

본 연구에서는 명상 도중에 명상자가 다양하게 경험할 수 있는 도전적인 특이 경험들을 설문지를 통하여 조사하였다. 명상의 '부작용적 경험'으로 체험되는 부분을 '도전적 특이 경험'이라고 함의하고 양적 연구 방법으로 평가하였다. 명상 중 체험하는 경험에 관하여 불교 경전에는 마장 및 장애로 명확하게 밝혀 놓고 있다(박종식, 2019; 조현주, 2018). 그리고 도전적인 특이 경험은 명상의 목표를 달성하기 위해서 극복해야할 과제이다. 본 연구에서 명상자의 연령이 높아질수록 오개와 도전적 경험의 정서 및 사회성은 덜 경험하는 반면, 비판적 태도는 더 많이 경험한 것으로 나타났다. 그리고 명상 전문지 도자(스승)에게 '명상인터뷰 지도'를 자주 받거나 본인이 명상전문가일수록 비판적 태도가 증가하는 것으로 나타났다. 명상자의 연령이 많을수록 비판적 태도는 증가했다. 또한 남성은 여성보다 더 긴 명상 경력 기간을 유지한 것으로 나타났다. 명상 경력 기간은 길

수록 오개는 덜 경험하며, 명상 후 변화한 것은 '긍정적 경험'인 것으로 나타났다. 이는 Cebolla 등(2017)의 연구에서 지적하였듯이 긴 명상 경력 기간을 거치면서 체험한 영적 측면이나 신비 체험이 부정적인 경험이 아니라고 간주한 경향은 긍정적인 경험을 한 것으로 나타났다. 월 평균 명상횟수와 1일 명상시간이 많을수록 '도전적인 특이 경험'을 많이 한 것으로 나타났다. 특히 월 평균 명상횟수와 1일 명상시간이 많을수록 도전적 특이 경험 중 '지각'과 '사회성'을 제외한 나머지 신체, 정서, 인지, 능동 과 자아감을 더 많이 경험하며 명상 후 변화에서는 긍정적 경험(자기자각 증가, 긍정적 정서의 증가)을 더 많이 한 것으로 나타났다. 이는 Cebolla 등(2017)의 선행연구와 일치하는 결과로 명상을 자주 빈번하게 할 경우 도전적 특이 경험을 더 많이 하는 것으로 보고하였다(Cebolla, 2017). 이는 본 연구의 결과와 일치한다.

또한 '도전적인 특이 경험' 중에서 '정서' 경험만 비교한다면 월 평균 명상횟수가 많을수록, 1일 명상시간이 긴 명상자 보다 더 많이 정서 부분을 경험한 것으로 나타났다. 이러한 결과는 명상수련을 매일 꾸준히 하는 것이 긍정적인 정서를 계발하는데 효과적임을 확인할 수 있다. 명상은 크게 두 가지로 집중명상은 사마타 명상이고 통찰명상은 위빠사나 명상 또는 마음챙김이다. 즉 신수심법(身受心法)을 닦는 사념처 수행이다. 여기서 심(心)이 현대적 의미로 '정서'라고 할 수 있는데 정서를 마음챙김하며 유익한 마음을 계발하는 수행요소로 볼 수 있다.

Hayes(2012)에 의하면 개인은 사적 경험(private experience)의 회피 경향성과 부정적 편향성을 갖는다(장현갑, 2019). 이것은 모든 신경증의 공통적인 요소이므로 개인이 원하지 않는 부정적 정서경험을 있는 그대로 수용하는 능력을 키우는 것이 정서적 장애를 해결할 수 있다고 한다. 본 연구의 결과 월 평균 명상 횟수가 많을수록 긍정적 정서가 증가한 것은 Hayes(2012)의 연구를 지지하는 근거임을 확인하였다.

한편, 입정해서 출정할 때까지 명상 지속 시간이 길수록 도전적 특이 경험 중에서 '능동' 영역을 더 많이 경험하였다. 그리고 명상 지속 시간이 길수록 명상 후 '자기자각 증가', '긍정적 정서의 증가'를 더 경험한 것으로 나타났다. 명상자가 명상마을 및 Retreat 같은 수행센터에서 거주 집단수행을 해본 경우에 '도전적 특이 경험'의 모든 영역 신체(0.16, $p<0.05$), 지각(0.17, $p<0.05$), 정서(0.22, $p<0.01$), 인지(0.28, $p<0.01$), 능동(0.19, $p<0.01$), 자아감(0.19, $p<0.01$), 사회성(0.20, $p<0.01$)의 도전적 경험의 모든 영역과 양(+)의 유의한 상관임을 확인하였다. 명상 후 변화한 경험은 자기 자각 증가(0.22, $p<0.01$)와

긍정적 정서의 증가(0.22, $p < 0.01$)와 양(+의)의 유의한 상관임을 확인하였다. 거주 장기 수련의 경험은 오랜 기간 거주하며 수행하는 사람일수록 다른 특징에서는 볼 수 없었던 사회적 위축과 도전적 특이 경험의 '사회성'과도 유의한 양(+의) 상관을 보였다. 도전적 특이 경험의 '사회성의 범주'는 ㉠정서적 사회적 고립감, ㉢명상을 하는 사람들만이 가치 있다고 느낌, ㉣사회에서 소외된다고 느낌, ㉤도시생활에 대한 과민성이다. 그밖에 사회성 결여, 집중수행 후에 사회 부적응, 지도자에 대한 회의와 의심 때문에 장애를 경험한 경우 등이 사회성 범주이다. 본 연구 결과로 거주 명상마을의 수련 경험은 장기적으로 할수록 사회적 위축과 사회성 범주를 경험함을 알 수 있다. 오개, 비판적 태도의 증가, 사회적 위축은 부정적 요소로 정의 하였으나, 도전적 특이 경험과 대부분 낮은 수준의 양의 상관임을 확인하였다. 이는 명상 중 나타나는 '도전적 특이 경험'이 반드시 명상의 부정적 결과를 초래하는 것이 아니라 명상 중 직면한 도전적 특이 경험을 명상 후 긍정적 변화로 극복할 수 있다는 개연성을 본 연구결과로 입증하였다.

본 연구는 명상학습 방법, 종교, 장소에 따라서 명상 중·후 경험이 어떻게 달라지는지 알아보기 위해 분산분석(ANOVA)을 하였다. 자료 분석 결과는 명상 학습 방법에 따라서 차이를 나타내는 것은 도전적 특이 경험의 '인지'(F=3.147, $p < 0.05$)영역이 유일한 변화를 보였다. 도전적 특이 경험의 인지영역에 속하는 설문지 문항은 ㉢예리한 이해력이 생겨 깊은 의미를 꿰뚫듯이 이해되기도 했다(설문지15-2), ㉤흔들림 없는 마음챙김이 뚜렷하게 항상 자리를 잡았다(설문지 15-8). ㉣정신적으로 혼란을 더 많이 앓(설문지 17-7)이고, 그 밖에 '도전적 특이 경험'의 인지영역은 생각이 줄어 듦, 고요함, 메타인지, 신속한 사고, 선명한 이미지, 흥미함, 비합리, 공상적 믿음 등 이라고 할 수 있다(미산, 2018).

또한 불균형 표본을 검증할 필요가 있어서, Scheffe 사후 검증을 실시하였다. 책, 문헌, 대중매체, 인터넷, 혼자서 독학 등과 명상 전문가에게 배운 두 그룹만 유의한 차이가 있다. 명상수행은 명상자의 종교에 따라 오개나 도전적 특이 경험에 관하여 다르게 효과가 나타나거나 경험하지 않음을 확인하였다. 불교인 경우 자기자각증가, 긍정적 정서의 증가, 비판적 태도의 증가를 더 많이 경험하는 것으로 나타났다.

한편 본 연구는 명상 중 '원하지 않는 경험'을 하는지 Cebolla 등(2017)의 연구와 비교하였다. 명상 중에 우울 및 불안을 경험했는가는 많은 선행연구나 심리치료 부분과 밀접한 관계가 있다(조용래, 노상선, 조기현, 2014). Cebolla 등(2017)의 연구에서는 불안(공황포함)을 12명(13.8%), 우울은 2명(2.3%)경험하였다(N=87). 본 연구에서는 우울 및

불안이 50명(23.3%)경험한 것으로 나타났다(N=215).

즉 우울과 불안을 경험하지만 명상의 기법으로 전환할 수 있다(김정호, 2004; 김빛나, 2008; 박성현, 성승연, 2008; 조현주, 현명호, 2011).Kabat-Zinn(2013)은 대부분의 질병은 마음(태도나 감정)에서 발생한다고 보았다. 그래서 태도나 감정을 바꾸면 질병이 낮게 될 것이다. 그 방법으로 내 마음에서 일어나는 반응에 대해 있는 그대로 바라보고 수용하면 개선될 것이라고 보았다. 이 방법을 통해 개선될 수 있는 질병은 만성통증이나 불안, 우울 등이다. 자기 질병에 대해 해석이나 판단, 절망감, 자기비판이 줄어들면서 치유된다고 보고했다(장현갑, 2019).

또한 명상 중 경험으로 식욕의 감퇴는 40명(18.6%)이 응답(N=215)하여 선행연구 장현갑(2004)에서 보고한 명상이 비만증치료효과 기재로 활용될 수 있다는 연구와 일치한다.

외상의 경험으로 인한 스트레스의 고통과 과거의 아픈 기억의 재경험은 제 증상으로 나타난다(Hahn, Putnam, Epstein, Marans & Putnam, 2019; Lee, Bhang, Lee, Chang, Kim, Lee & Hwang, 2017). 이와 비슷하게 명상 중에 나타나는 외상의 재경험은 견디기 힘든 외상 후 증상(Post-traumatic Symptoms)이 나타난다고 많은 선행연구의 증거가 있다(도상금, 최진영, 2003; 오용석, 2017; 이미선, 2019; 하현주, 2007). 본 연구에서도 외상의 재경험 및 트라우마와 관련된 경험을 71명(33.0%)이 했고 아픈 기억이나 불쾌한 이미지가 자꾸 떠오르는 경험을 한 사람은 57명(26.5%)이 응답(N=215)하여 선행연구를 입증하였다. 후속 연구에서는 명상 중 외상을 재경험 하여 고통스러워하는 명상자가 있을 경우에 명상 전문 지도자가 어떻게 개입해야 하는지 역할을 심도 있게 다뤄야 할 필요가 있다.

본 연구에서 졸음은 명상 중 나타나는 장애로 졸음을 103명(47.9%)이 응답하였다. Kornfield(2009)에 의하면 졸음은 3종류로 구분한다. 첫째는 정말로 수면이 필요하다고 알리는 피곤함이다. 둘째는 몸이나 마음이 불쾌하거나 두려운 상태에 빠지는 것에 대한 저항으로 일어나는 졸음이다. 셋째, 사방이 평온하고 고요할 때 몰려오는 졸음이다. 이는 명료한 주의집중이 되지 않을 때 생기는 것이다. 이 경우 졸음에 도전하기 위해서 더욱 주의집중을 시도하거나 걷기 명상을 하는 것이 적절하다(이병욱, 2011; 오용석, 2019)고 제안하였다.

본 연구에서 유체이탈의 경험은 16명(7.4%), 이인증상은 50명(23.3%, N=215)이 경험

했다고 보고했다. Cebolla 등(2017)의 선행연구는 유체이탈을 8명(9.2%, N=87)이 경험했다. 이 결과로 보아 명상중의 경험은 영적 성장 단계와 심리치료에서 알아차림 할 때 관찰자가 되어 탈중심화의 힘이 생기는 것과 관련지어 탐색해 볼 수 있다. 그러므로 후속 연구에서는 명상의 과학적인 연구로써 좀 더 세밀하게 국내에서 신경생물학적 연구를 하여 임상으로 증명하는 것이 필요할 것이다(Yoon et al., 2019; Huh et al., 2015; 이강욱, 이병철, 구분훈, 허휴정 등, 2018; 권선중, 김교헌, 이홍석, 2006).

본 연구에서 명상 중 도전적인 특이 경험이 일시적이었는지를 묻는 질문에는 지속하다가 164명(76.3%), 중단하다가 14명(6.5%)이 응답하였다(N=215). 이 결과는 명상 중 나타나는 다양한 도전적인 경험을 부작용이라고 생각하지 않았으며, 지나가는 과정이며 직면한 경험을 잘 극복하면 한 단계 상향한다는 불교 전통과 관점이 일치하는 결과이다(Cebolla et al., 2017; Lindahi et al., 2017; 정준영, 2014; Yoon et al., 2019). Cebolla 등(2017)의 선행연구에서는 지속(9명, 10.3%, N=87), 일시적(34명, 39%, N=87)인 경험을 했다. 아울러 의사의 처방을 받지 않아도 될 만큼 경미한 증상을 일시적으로 경험한 것은 본연구와 선행연구가 일치함을 확인 하였다(Cebolla et al., 2017; Lindahi et al., 2017; Tangney et al., 2017). 이러한 결과는 명상 중 나타나는 경험은 일시적인 지나가는 과정임을 확인 할 수 있다.

불교전통에서는 명상 중 장애가 나타나면 즉시 알아차린 후, 일차적인 마음 챙김의 대상으로 마음을 빨리 가져가야 한다. 마음챙김의 힘이 강해지면서 점차로 장애들은 극복된다. 마음챙김을 있는 그대로 관찰하는 수행을 지속해 나아가면, 깨달음의 7가지 요인(七覺支)을 경험하기 시작한다. 또한 명상 중 희열과 평안을 경험하며 괴로움의 진리가 체험적으로 파악되면서 깨달음과 도과(道果)를 성취하게 된다(김재성, 2006). 따라서 본 연구 결과는 명상 중 나타나는 다양한 경험은 일시적이며 마음챙김을 명상 공식대로 수행하고 있음을 확인하였다. 또한 본 연구에서 '위빠사나 10경계의 경험'중 가장 많이 한 경험은 '몸과 마음은 안정되고 평화로워 진다'(208명, 96.8%, N=215)이다.

Cebolla 등(2017)의 연구에서 제시한 '원하지 않는 명상의 경험'은 본 연구 결과 다음과 같이 나타났다(N=215). ① 명상하는 시간이 가치 있게 느껴진다(196명, 91.2%). ② 지속적으로 명상이 필요하다고 느낀다(194명, 90.2%). ③ 다른 것에 대한 흥미가 줄었다(115명, 53.5%)고 나타났다. Cebolla 등(2017)의 선행연구에서는 ①자기비판 증가, ②감정의 격발로 인한 고통증가, ③다른 것에 대한 흥미가 줄었다 순으로 응답했는데.

본 연구와 다소 순위에서 차이가 있지만 '명상중 원하지 않는 경험'을 한다는 것은 공통된 결과로 유사하게 분석됨을 확인하였다.

결과적으로 Cebolla 등(2017)의 선행연구와 본 연구에서 명상 도중에 나타나는 경험으로 생긴 부작용 때문에 중단할 정도로 증세가 위중(危重)하지 않았고 의사의 처방이 필요하지 않다고 응답했다. 또한 심각하지 않은 경증이거나 위험한 부작용이라고 생각하지 않기 때문에 의사의 처방을 받지 않았을 수도 있다. 너무 가벼운 증상들이라서 명상의 부작용이라 할 만큼 정신적, 신체적, 정서적 측면에서 위험성이 없었기 때문에 연구가 활성화 되지 않았을 수도 있다(Cebolla et al., 2017; Kathleen, Lustyk, Chawla, Roger, Nolan & Marlatt, 2009). 그러나 명상전문 지도자(스승)는 명상하면서 경험할 수 있는 여러 문제와 장애 및 마장에 대하여 유념해야 한다고 제안한다. 왜냐하면 명상 수행 중 명상자가 신체적·심리적으로 매우 감당하기 어려운 '도전적인 특이 경험'에 직면할 수 있음을 본 연구 결과로 확인하였기 때문이다. 명상전문지도사는 명상코칭가이며 상담자이며, 명상 상담 치유사의 역할을 담당할 수 있어야 한다. 불교전통에서는 영적 스승이기도 하다. 그러므로 본 연구에서는 이러한 역량을 강화할 수 있는 명상심리학에 대한 전문소양을 갖춘 명상전문지도사의 양성이 필요하다고 제안한다.

한편 정신 병리학적 장애가 있는 연구대상자는 없었지만, 후속 연구에서는 명상하면 안 되는 절대적 금기 기준이 마련되어야 할 필요가 있다고 제안한다. Kathleen(2009)는 표준화된 명상금기 기준을 마련하기 위해서는 특정한 장애 진단을 받은 연구대상자를 실험집단으로 환경을 조건화하여 명상의 효과를 검증하는 다양한 임상연구가 절실하게 요구된다(Epstein & Lief, 1981; Huh et al., 2015). 또한 명상수행을 하기 전에 참여하는 명상자를 대상으로 명상 수행을 해도 된다는 안전성을 평가 할 수 있는 기준이 마련되어야 한다고 제안 한다. 선행연구는 명상의 위험성과 부작용의 발생 가능 요인을 미리 점검해 볼 수 있는 전반적인 스크리닝-안전성 절차(Screening, Safety Procedures)를 제시하였다(Kathleen et al., 2009). 한편 초월명상(transcendental meditation)과 같은 일부 명상 기법이 이인화(depersonalization), 비현실감(derealization) 및 환청과 같은 정신병적 증상, 심한 감정기복 등의 다양한 정신과적 증상을 유발할 수 있어 주의를 요한다고 보고하였다(Epstein & Lief, 1981; Huh, 2015). 그러므로 Huh 등(2015)은 정신병적 증상상의 과거력을 가지고 있거나 자아 기능이 취약한 성격구조를 가지고 있는 환자에게 명상을 적용할 때에는 주의를 요하며, 이들에게는 오히려 명상 자체가 증상을 유발

하거나 악화시킬 수 있는 요인으로 작용할 가능성이 있다는 것을 유념할 필요성을 강조하였다(Baer, 2003; Huh et al., 2015). 그러나 명상할 때 나타나는 정신병적인 증상은 영적위기를 간과하여 설명하기는 어렵다(Cebolla et al., 2017; Marlatt & Kristeller, 1999; Ando, 2009; 오용석, 2017; 이재훈, 2008; 인경, 2007). 마지막으로 도전적 특이 경험이 명상 후 변화된 경험에 미치는 영향이 무엇인지 Durbin-Watson 지수를 도출하여 회귀분석을 하였다.

첫째, 명상 중 경험(오개, 도전적 경험)과 '자기자각 증가'와의 관계를 분석한 결과 $R^2=0.400$ 으로 전체 설명력의 40.0%를 나타냈다. 명상자가 오개와 도전적 경험 중 '지각'을 경험할수록 '자기자각 증가'를 경험하기 어려우며, 도전적 경험 중 '인지'를 경험할수록 '자기자각 증가'를 더 경험함을 확인했다. '자기자각 증가'와의 관계에서는 오개와 도전적 경험 중 '인지'가 긍정적 영향($\beta=0.285$, $p<0.001$)을 미치는 것을 확인하였다.

둘째, '긍정적 정서의 증가'와의 관계를 분석한 결과 $R^2=0.337$ 로 나타나 전체 설명력의 33.7%를 나타냈다. 명상자가 오개를 경험할수록 '긍정적 정서의 증가'를 경험하기 어려우며, 도전적 경험의 '인지'를 경험할수록 긍정적 정서의 증가를 더 경험함을 확인했다. '긍정적 정서의 증가'와의 관계에서는 도전적 경험의 '인지'가 긍정적 영향($\beta=0.221$, $p<0.01$)을 미치는 것을 확인하였다. 자기 자각 증가에서의 결과와 유사한 양상을 보였다.

셋째, 비판적 태도의 증가와의 관계를 분석한 결과 $R^2=0.326$ 으로 나타났다. 이는 전체 설명력의 32.6%를 나타냈다. 명상자가 명상 중 도전적 경험 중 '정서'를 경험할수록 명상 후에 '비판적 태도의 증가'를 더 경험함을 확인했다. 도전적 경험 중 '정서'가 비판적 태도의 증가에 유의한 영향($\beta=0.235$, $p<0.05$)을 미치는 것을 확인하였다. 이것은 역설적으로 명상이 상향되면서 더욱 예리해 지고 마음챙김을 미세하게 하면 비판적 태도는 증가하는 명상의 긍정적 효과임을 확인할 수 있다. 또한 명상의 공식대로 세밀한 부분까지 알아차림 하여 긍정적 정서는 방출하고 부정적 정서는 없어지게 하려는 노력임을 알 수 있다.

지금까지 논의한 바와 같이 명상 중 다양한 경험은 명상자의 인구사회학적 특성과 명상프로그램에 따라서 다르게 나타났다. 그리고 도전적 특이 경험은 명상 후 변화한 경험(자기자각 증가, 긍정적 정서의 증가, 비판적 태도 증가, 사회적 위축)에 어떻게 영향을 미치는지 밝혀냈다.

VI. 결론 및 제언

1. 결론

본 연구는 명상 중 나타나는 다양한 경험들을 조사하였다. 본 연구에서 도전적인 특이 경험은 '불교 전통의 마장과 장애', '종교적 신비체험', '영적위기'를 포함한다. 본 연구는 명상 중 명상자는 원하던 원하지 않든 다양한 경험을 한다는 사실을 양적 연구로 입증하였다. 그리고 명상 할 때 명상자에게 나타나는 다양한 경험은 신체적, 정서적, 영적으로 고통을 수반한다. 그렇지만 그러한 경험은 명상의 부작용이라고 간주하지 않았으며, 좀 더 명상의 목적을 달성하기 위해 상항하는 과정임을 알 수 있었다. 또한 때로는 고통스럽고, 때로는 힘겨운 통증 및 불안감 등에 직면했을 때 용감하게 도전하여 극복해야 할 충분한 이유를 지지할 수 있는 양적 증거를 제시하였다. 이런 의미에서 명상 중 나타나는 다양한 경험을 '도전적인 특이 경험'이라는 용어로 사용하였다.

도전적인 특이 경험을 7개 영역으로 나누어, 명상프로그램 및 명상자 특성에 따라 어떤 양상으로 변화하는지를 양적으로 검증하였다. 또한 '도전적 특이 경험'이 '명상 후 변화한 경험'에 어떤 영향이 있는지 밝혀냈다.

결론적으로, 위에서 살펴본 연구 과정을 통하여 '도전적 특이 경험'은 '명상 후 변화'에 영향을 주었음을 밝혀냈다.

첫째, 도전적 경험 중 '인지'를 경험할수록 '자기 자각 증가'를 더 경험함을 확인했다. 명상 후 변화된 '자기 자각 증가' 경험은 오개와 도전적 경험 '인지'가 긍정적 영향을 미치는 것을 확인하였다. 둘째, '도전적 경험의 '인지'를 경험할수록 긍정적 '정서'의 증가를 더 경험함을 확인했다. 셋째, 명상자가 명상 중 도전적 경험 '정서'를 경험할수록 명상 후에 '비판적 태도의 증가'를 더 경험함을 확인하였다.

2. 연구의 제한점 및 제언

본 연구의 제한점은 다음과 같다.

첫째, 본 연구에서 설문지는 본 연구를 위해서 제작되어야 했으나, 선행연구의 문항을

일부 재구성하여 문항의 내용타당도와 신뢰도 평가를 거쳐 완성된 설문지를 사용했다는 미흡한 점이 있다.

둘째, 연구 대상자의 표집 과정은 국내 명상분야의 거대한 규모에 비하여 9개 처에 불과하기 때문에 결과를 일반화하기에는 무리가 있다고 본다. 후속 연구는 전국의 명상 센터를 대상으로 전반적인 실태조사가 이루어 질 필요가 있다.

셋째, 본 연구에서는 명상 중 나타나는 원하지 않는 도전적인 특이 경험들의 리스트만을 선정하여 경험의 유무만을 선택한 것이기 때문에 경험의 정도 및 심각성을 세밀하게 측정할 수 없다는 한계가 있다. 후속 연구에서는 명상의 경험에 대한 질문지가 개발되어 경험을 총망라하고 세부항목으로 범주화하여 총체적인 명상 경험에 관한 현상학 연구가 필요하다.

넷째, 본 연구에서 다룬 도전적인 경험들의 일부는 불교전통에서는 영적발전의 단계에서 체험할 수 있는 부분일 수도 있다. 영적 신념, 샤먼, 종교적 신비 체험은 드러내지 않고 공유되기도 하며 명상 중 나타나는 경험들은 명상의 부작용이라고 보고하지 않기 때문에 응답에 영향을 미칠 수 있다. 따라서 후속 연구는 명상의 경험들 중 종교적 신비 체험을 항목에서 분류하여 연구한다거나, 명상자와 명상전문지도사가 도전적 특이 경험을 직면했을 때 극복한 사례들을 보다 적극적으로 보고하는 등 경험의 다면적인 연구가 활성화 되어야 할 것이다.

본 연구의 많은 미흡함과 제한점에도 불구하고, 명상자의 특성에 따라 경험하는 양상이 어떻게 다른지 양적 연구하였다는 것에 그 의의가 있다. 그리고 본 연구에서 정리된 명상경험에 관한 자료 분석은 향후 명상프로그램을 개발하거나, 명상을 지도할 때 참조할 수 있는 기초 자료로 활용할 수 있을 것이다.

〈참고문헌〉

- 각목(2006). 디가니까야. 서울: 초기불전연구원.
- 권석만(2006). 위빠사나 명상의 심리치유적 기능. 불교와 심리, 1(1), 9-50.
- 권선중외 2인(2006). 한국판 감사 성향 척도 (K-GQ-6)의 신뢰도 및 타당도. 한국심리학회지: 건강, 11(1), 177-190.
- 권준수(2015). 정신질환의 진단 및 통계 편람 제 5판. 서울: 학지사.
- 김병수, 박성식, 김지환(2016). 체질에 맞는 명상 프로그램 (β -버전) 을 구안하기 위한 탐색적 고찰. 불교학보, 75, 51-80.
- 김병진(2005). 조사방법론. 서울: 삼영사.
- 김재성(2006). 불교에서의 명상: 집중명상과 통찰명상을 중심으로. 스트레스研究, 14(4), 259-270.
- 김정규(2003). 위빠사나 명상과 인지행동 치료를 통합한 불안장애의 계속탈트 심리치료. Korean Journal of Clinical Psychology, 22(3), 475-503.
- 김정호(2004). 마음챙김이란 무엇인가: 마음챙김의 임상적 및 일상적 적용을 위한 제언. 한국심리학회지: 건강, 9(2), 511-538.
- 김완석, 전진수(2012). 한국형 마음챙김 기반 스트레스 감수 (K-MBSR) 프로그램이 마음챙김 수준, 심리적 증상, 삶의 질에 미치는 효과: 자기수련량 및 참여동기의 역할. 한국심리학회지: 건강, 17(1), 79-98.
- 도상금, 최진영(2003). 외상 경험 및 우울과 자서전적 기억의 일반화 경향성. Korean Journal of Clinical Psychology, 22(2), 321-341.
- 마하시사야도(2012). 위빠사나 수행방법론 [Mahāsātipatthānasutta]. (비구일창 담마간다 역). 서울: 이슬.
- 명상과학리포트(2018). start up 명상과학리포트 자료집. 대전: KAIST 명상과학연구소. 15-17.
- 문을식(2014). 상카-요가 철학과 융의 분석심리학에서의 의식과 무의식의 개념 비교 연구. 남아시아연구, 20(1), 33-55.
- 문현미(2005). 인지행동치료의 제 3동향. 한국심리학회지: 상담 및 심리 치료, 17(1), 15-33.
- 미산(2018). 불교명상수행 과정에 나타나는 장애와 마장 대처법. 미간행 MBCT 세미나 자료.
- 박도순(2005). 교육연구방법론. 서울: 문음사 도서출판.
- 박종식(2019). 치선비요경의 불교의학 연구. 동국대학교 대학원 박사학위논문
- 박성현, 성승연(2008). 자기-초점적 주의와 심리적 안녕감 간의 관계에서 마음챙김의 조절 효과. 한국심리학회지: 상담 및 심리치료, 20(4), 1127-1147.

- 박성현외 2인(2016). 자애명상의 심리적 과정 및 효과에 관한 혼합연구: 자애미소명상수행집단을 대상으로. 한국심리학회지: 상담 및 심리치료, 28(2), 395-424.
- 송담(2019). 송담 스님의 생활 참선. 서울: BBS. (2019.5.8 방송)
- 신우승(2019). 명상의 요소를 이용한 촉각주의집중과제의 개발. 서울대학교 대학원 박사학위논문.
- 오용석(2017). 명상 수행은 모든 심리적 문제를 해결해줄 수 있는가?: 명상의 부작용과 영적 우회에 대한 불교 명상적 입장을 중심으로. 선학, (47), 157-189.
- 오철우(2015). 사마타·위빠사나와 간화선의 삼매 수행체계 비교 연구. 동국대학교 대학원 석사학위논문.
- 이강욱외 5인 et al.,(2018). 명상치료의 과학적 연구. 한국불교심리치료학회, 대한명상의학회 공동학술대회 자료집. 45-115.
- 이미선(2019). A Theoretical Consideration for Intergrated approach of trauma, spirituality and post-traumatic growth, 자연 치유연구, 4(1), 51-59.
- 이병욱(2011). 현대 명상의 관점에서 본 천태의 25 방편. The Journal of Buddhism and Society, 3, 233-280.
- 이재훈(2008). 대상관계이론에서 본 우울증과 영성: 클라인, 페어베언, 위니콧의 이론을 중심으로. 목회와 상담, 10, 95-116.
- 이정연(2017). 마음챙김 자기초점주의가 우울한 사람들의 정서인식명확성에 미치는 영향. 서울대학교 대학원 석사학위논문.
- 이우경(2017). DSM-5에 의한 최신 이상심리학. 서울: 학지사.
- 인경(2007). 불교영성과 명상치료. 명상심리상담, 1, 135-163.
- 임승택(2013). 초기불교: 94가지 주제로 풀다. 서울: 한국불교학술진흥재단.
- 장문선(2011). 정신병리와 심리치료. 통합예술치료연구, 1, 33-46.
- 장현갑(2004). 스트레스 관련 질병 치료에 대한 명상의 적용. 한국심리학회지: 건강, 9(2), 471-492.
- _____ (2019). 명상이 뇌를 바꾼다. 서울: 불광출판사.
- 장현갑, 김교헌(1998). 명상과 자기치유. 서울: 학지사.
- 정준영(2014). 명상의 부작용과 불교적 해결 방안에 대한 연구: 서양 심리치료와 불교수행의 관계를 중심으로. 불교학보, 68, 33-63.
- 정혜정(2012). 미국 불교명상교육단체의 프로그램 분석과 마음도야, 한국교육사학, 34(3).
- 조용래외 3인(2014). 우울과 불안증상에 대한 마음챙김에 기반을 둔 개입의 효과: 메타분석. 한국심리학회지: 일반, 33(4), 903-931.
- 조옥경(2013). 선 (禪) 적 깨달음의 심리학적 의미: 켄 윌버의 의식의 구조를 중심으로. 상담학연구, 14(2), 891-905.

- 조현주(2018). 심리치료에서 명상의 적용 범위. *Korean Journal of Clinical Psychology*, 37(3), 431-442.
- 조현주, 현명호(2011). 자기비판과 우울관계에서 지각된 스트레스와 자기자비 효과. *한국심리학회지: 건강*, 16(1), 49-62.
- 지 광(2015). *禪 명상의 향연*. 서울: 능인출판.
- _____ (2019). *능인신문(참선수행기)*. 727호, 능인신문.
- 최훈동(2006). 지관의 심리치료적 의미고찰. *불교와 심리*, 1(2), 51-90.
- 최훈동, 신성웅(2005). 불교의 무아사상의 정신치료적 의의. *신경정신의학*, 44(6), 754-762.
- 하현주(2007). 마음챙김 명상 경험에 영향을 미치는 명상 수행자의 심리적 특성. *서울대학교 대학원 석사학위논문*.
- 하현주, 권석만(2010). 마음챙김 명상의 심리치료적 적용을 위한 제언. *불교학보*, 56, 241-271.
- 한국명상지도자협회(2019). *한국명상지도자 포럼*. 서울: 한국명상지도자협회.
- 혜거외 15인(2019). *명상 입문*. 서울: 대한불교조계종 포교원.
- Aburdene, P., & Naisbitt, J. (2006). *Megatrends 2010 [Megatrend 2000: Ten New Directions For The 1990's]*. New York: William Morrow & Company]. (윤여중 역), 서울: 청림출판. (원전은 2005에 출판).
- Ando, O.(2013). *명상의 정신의학 [Psychiatry of meditation]*. (김재성 역). 서울: 민족사. (원전은 1993에 출판).
- Baer, R. A.(2003). Mindfulness training as a clinical intervention: A conceptual and empirical review. *Clinical psychology: Science and practice*, 10(2), 125-143.
- Banich, M. T.(2008). *인지신경과학과 신경심리학 [Cognitive neuroscience and neuropsychology]*. Houghton Mifflin College Division]. (김명선, 강은주, 강연옥, 김현택 역). 서울: 시그마프레스. (원전은 2004에 출판).
- Bohm, D.(2013). *양자역학 새로운 의학의 탄생 [Quantum theory]*. Courier Corporation]. (강길전, 홍달수 역). 서울: 돌을새김. (원전은 2012에 출판).
- Brazier, D. (2007). *선 치료 [Zen therapy: Transcending the sorrows of the human mind]*. John Wiley & Sons]. (김용환, 박종래, 한기연 공역). 서울: 학지사. (원전은 1995에 출판)
- Buddhaghosa, B.(2004). *청정도론[Visuddhimagga]*. (대림스님 역). 서울: 초기불전연구원.
- _____ (2018). *청정도론-비숫디மாக가[Visuddhimagga]*. (전재성 역). 서울: 한국빠알리성전협회.

- Cebolla i Martí, A. J., Demarzo, M., Martins, P., Soler, J., García Campayo, J.(2017). Unwanted effects: Is there a negative side of meditation? A multicentre survey. *Plos One*, 2017, vol. 12, num. 9.
- Cho, H.(2018). The Scope of Application for Meditation in Psychotherapy. *Korean Journal of Clinical Psychology*, 37(3), 431-442.
- Cho, Y. K.(2012). Ken Wilber's view for mediation and unconsciousness; The limitation and function of meditation, the meditation and unconsciousness. Symposium conducted at the Korean Buddhism history and culture memorial hall, Seoul, Korea.
- Crane, R.(2017). Mindfulness-based cognitive therapy: Distinctive features. New York. Routledge.
- Day, J. M.(2017). Religion and human development in adulthood: Well-being, prosocial behavior, and religious and spiritual development. *Behavioral Development Bulletin*, 22(2), 298.
- D'Esposito, M.(2013). 인지신경과학의 기저 [Neurological foundations of cognitive neuroscience. MIT press]. (김남균, 김지애 역). 서울: 학지사. (원전은 2003에 출판).
- Yates, J., Immergut, M., & Graves, J.(2017). 비추는 마음 비추인 마음 [The mind illuminated: A complete meditation guide integrating Buddhist wisdom and brain science for greater mindfulness. Simon and Schuster]. (김용환 역). 서울: 학지사. (원전은 2017에 출판).
- Epstein, M. D., Lieff, J. D.(1981). Psychiatric complications of meditation practice. *Journal of Transpersonal Psychology*, 13(2), 137-147.
- Epstein, M.(2008). Psychotherapy without the self: A Buddhist perspective. Yale University Press. united status.
- Gifford-May, D., & Thompson, N. L.(1994). " Deep states" of meditation: Phenomenological reports of experience. *Journal of Transpersonal Psychology*, 26, 117-117.
- Goleman, D.(2006). Emotional intelligence. Bantam.
- Gronlnick, S. A. (1990). Work and play of Winnicott. Jason Aronson, Incorporated. London.
- Hahn, H., Putnam, K., Epstein, C., Marans, S.,Putnam, F.(2019). Child and family traumatic stress intervention (CFTSI) reduces parental posttraumatic stress symptoms: a multi-site meta-analysis (MSMA). *Child Abuse & Neglect*, 92, 106-115.

- Hayes, S. C., Follette, V. M., Linehan, M.(2004). Mindfulness and acceptance: Expanding the cognitive-behavioral tradition. Guilford Press.
- Hayes, A. F.(2012). PROCESS: A versatile computational tool for observed variable mediation, moderation, and conditional process modeling.
- Hoffer, A.(Ed.).(2019). 프로이트의 의자와 붓다의 방석 [Freud and the Buddha: The couch and the cushion. Karnac Books]. (윤승희 역). 서울: 생각의 길. (원전은 2015에 출판).
- Huh, H. J., Han, S. B., Park, Y. N., Chae, J. H.(2015). Clinical implication of meditation in psychiatry: focused on mindfulness meditation. *Journal of Korean Neuropsychiatric Association*, 54(4), 406-417.
- Kabat-Zinn, J.(2013). Full catastrophe living, revised edition: how to cope with stress, pain and illness using mindfulness meditation. Hachette UK.
- _____ (2017). 명상과 자기 치유 [Full Catastrophe living: The program of the stress reduction clinic at the University of Massachusetts Medical Center]. (장현갑, 김교현 역). 서울: 학지사. (원전은 1990에 출판)
- Kathleen, M., Lustyk, B., Chawla, N., Roger, S., Nolan, Marlatt, G.,(2009). Mindfulness Meditation Research: Issues of Participant Screening, safety Procedures, and Researcher Training, *Advances*, 24(1), 20-30.
- Kim, J. H.(2004). What is mindfulness?: suggestions for clinical and everyday application of mindfulness. *Korean journal of health psychology*, 9, 511-538.
- Kornfield, J.(1979). Intensive insight meditation: A phenomenological study. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 11(1). 41-58.
- Kornfield, J.(1993). A path with heart: A guide through the perils and promises of spiritual life. Bantam books. new york. 167-199.
- Kutz, H., Leserman, J., Dorrington, C., Morrison, C. H., Borysenko, J. Z., Benson, H.(1985). Meditation as an adjunct to psychotherapy. *Psychotherapy and psychosomatics*, 43(4), 209-218.
- LaBerge, D.(1995). Attentional processing: The brain's art of mindfulness (Vol. 2). Harvard University Press.
- Lee, M. S., Bhang, S. Y., Lee, C. S., Chang, H. Y., Kim, J. Y., Lee, J. H., Hwang, J. W.(2017). Psychiatric symptoms in teachers from Danwon High School after exposure to the sinking of the motor vessel Sewol. *Psychiatry investigation*, 14(6), 900-903.
- Lee, I. S., Oh, J. H., Kwon, I. S.(2013). Effects of maum meditation training on

- mental health according to the length of the training period. *The Journal of the Korea Contents Association*, 13(1), 342–353.
- Lindahi, J. R., Fisher, N. E., Cooper, D. J., Rosen, R. K., Britton, W. B.(2017). The varieties of contemplative experience:A mixed-methods study of meditation-related challenges in Western Buddhists, *PLoS One*; 12(5); e0176239.
- Lomas, T., Cartwright, T., Edginton, T., & Ridge, D. (2015). A qualitative analysis of experiential challenges associated with meditation practice. *Mindfulness*, 6(4), 848–860.
- Lynn, M. R.(1986). Determination and quantification of content validity. *Nursing research*, 35(6), 382–386.
- Pa-Auk Tawya Sayadaw(2010). 열반에 이르는 길 [Knowing and seeing 4th]. (일묵스님 역). 서울: 이슬. (원전은 2000에 출판).
- Passmore, J., Marianetti, O.(2007). The role of mindfulness in coaching. *The Coaching Psychologist*, 3(3), 131–137.
- Rubia, K.(2009). The neurobiology of meditation and its clinical effectiveness in psychiatric disorders. *Biological psychology*, 82(1), 1–11.
- Segal, Z. V., Williams, M., Teasdale, J.(2018). Mindfulness-based Cognitive Therapy for Depression. New York: Guilford Publications.
- Shapiro, S. L., Carlson, L. E., Astin, J. A., Freedman, B.(2006). Mechanisms of mindfulness. *Journal of clinical psychology*, 62(3), 373–386.
- Tangney, J. P., Ashley ,E., Dobbins, Stuewig, Shannon, Schrader, W.(2017). Is there a dark side to mindfulness? Relation of mindfulness to Criminogenic Cognitions. *Personality and social psychology bulletin*, 43(10), 1415–1426
- Teasdale, J. D., Segal, Z., Williams, J. M. G.(1995). How does cognitive therapy prevent depressive relapse and why should attentional control (mindfulness) training help?. *Behaviour Research and therapy*, 33(1), 25–39.
- Teasdale, J. D.(1999). Emotional processing, three modes of mind and the prevention of relapse in depression. *Behaviour research and therapy*, 37(Suppl 1), 553–577.
- Teasdale, J. D., Segal, Z. V., Williams, J. M. G., Ridgeway, V. A., Soulsby, J. M., Lau, M. A.(2000). Prevention of relapse/recurrence in major depression by mindfulness-based cognitive therapy. *Journal of consulting and clinical psychology*, 68(4), 615–623.

- Welwood, J. (2008). 깨달음의 심리학 [Toward a psychology of awakening: Buddhism, psychotherapy. Shambhala Publications, Boston]. (김명권, 주혜명 역). 서울: 학지사. (원전은 2002에 출판).
- Wilber, K.(2015). 아이오브 스피릿: 영적 관조의 눈 [The eye of spirit: An integral vision for a world gone slightly mad. Shambhala Publications]. (김철수, 조옥경 공역). 서울: 학지사. (원전은 2001에 출판)
- _____(2005). The integral vision of healing. Consciousness and healing: integral approaches to mind-body medicine. St louis (MO): Elsevier/Churchill livingston.
- Winnicott, D., W.(2011). 소아의를 거쳐 정신분석학으로 [Through paediatrics to psycho-analysis]. (이재훈 역). 서울: 한국심리치료연구소. (원전은 1987에 출판).
- Winnicott, D. (2000). 성숙과정과 촉진적 환경 [The Maturation Processes and the Facilitating Environment. London: Routledge], <https://doi.org/10.4324/9780429482410>. (이재훈 역)서울: 한국심리치료연구소. (원전은 1984에 출판).
- Yoon, Y. B., Bae, D., Kwak, S., Hwang, W. J., Cho, K. I. K., Lim, K. O., Kwon, J. S.(2019), Plastic Changes in the White Matter Induced by Templestay, a 4-Day Intensive Mindfulness Meditation Program. *Mindfulness*, (springer), 1-8.

【명상의 도전적 경험에 대한 모티브 선행연구 논문】

Lindahi, J. R., Fisher, N. E., Cooper, D. J., Rosen, R. K, Britton, W. B.(2017). The varieties of contemplative experience:A mixed-methods study of meditation-related challenges in Western Buddhists, *PloS One*: 12(5); e0176239.

【명상의 원하지 않는 경험에 대한 선행연구 논문】

Cebolla i Martí, A. J., Demarzo, M., Martins, P., Soler, J., García Campayo, J.(2017). Unwanted effects: Is there a negative side of meditation? A multicentre survey. *Plos One*, 2017, vol. 12, num. 9.

【명상 후 변화한 경험에 대한 선행연구 논문】

하현주(2007). 마음챙김 명상 경험에 영향을 미치는 명상 수행자의 심리적 특성. 서울대학교 대학원 석사학위논문.

◎선행 연구에서 찾아본 명상의 경험들◎

불교명상 중 나타나는 도전적인 경험의 7 영역

영역	몸과 마음이 나타나는 현상
신체	어지러움, 소화불량, 심장박동 불규칙, 호흡불규칙, 소진, 두통, 성과관련된 변화, 수면과 관련된 변화, 열감과 한기가 몸의 국소적인 부분에 나타남, 긴장과 압박감, 심한통증, 신체의 에너지와 전기자극과 같은 흐름, 자발적인 몸의 움직임 등
지각	빛과 소리 등 오감에 대한 민감성 증가, 빛이 보임, 감각대상이 사라짐, 시간과 공간의 왜곡, 환영, 몸에 대한 왜곡된 지각 등
정서	울음-웃음, 불안-초조, 분노-폭력, 수치심, 트라우마의 재경험, 공포, 걱정, 우울-자살충동 등
인지	생각이 줄어들음-고요함, 메타인지, 신속한 사고, 선명한 이미지, 흥미함, 비합리, 공상적 믿음 등
능동	동기 부여, 정진력 증가, 전에 즐기던 일에 대한 무관심 등
자아감	자신과 상대, 자신과 세계에 대한 경계의 변화, 자아정체성 상실, 행위자의 상실 등
사회성	사회성 결여, 집중수행 후에 사회 부적응, 수행공동체의 결속감, 혹은 지도자에 대한 결속감, 혹은 지도자에 대한 회의와 의심 특히 장애를 경험한 경우 등

*출처: Lindahl et al(2017), The varieties of contemplative experience: A mixed-methods study of meditation-related challenges in Western Buddhists, *Plos one*; 12(5). 17/38 ~ 20/38.

명상을 하면 행복과 평안한 마음만이 있는가?

예기치 못한 명상의 경험을 하는가?

<명상 중 나타나는 도전적 경험들의 유무(N=215)>

명상 중 나타나는 원하지 않는 도전적 경험	N		%
		Frequency	percent
불안(공황, 공포 포함)	no	165	76.7
	yes	50	23.3
통증(위통, 두통, 근육통, 메스꺼움 등)	no	134	62.3
	yes	81	37.7
경조증(신체적 측면)	no	203	94.4
	yes	12	5.6
정서적, 사회적 고립감	no	186	86.5
	yes	29	13.5
시각화	no	137	63.7
	yes	78	36.3
충동성, 분노	no	191	88.8
	yes	24	11.2
불면	no	184	85.6
	yes	31	14.4
외상의 경험, 탈개인화, 비현실	no	144	67.0
	yes	71	33.0
의식상실	no	209	97.2
	yes	6	2.8
어지러움, 현기증	no	184	85.6
	yes	31	14.4
쉽게 집중을 잃음	no	154	71.6
	yes	61	28.4
망상, 환시/환상	no	177	82.3
	yes	38	17.7
과호흡	no	182	84.7
	yes	33	15.3
식욕 감퇴, 음식 섭취 감소	no	175	61.4
	yes	40	18.6
긴장	no	179	83.3
	yes	36	16.7
두근거림	no	166	77.2
	yes	49	22.8
지나친 경계)	no	202	94.0
	yes	13	6.0
약물복용의 증가	no	213	99.1
	yes	2	9
몸이 흔들림, 몸이 떨림, 몸의 회전	no	151	70.2
	yes	64	29.8
방향감각 상실	no	203	94.4
	yes	12	5.6

유체이탈	no	199	92.6
	yes	16	7.4
이인증	no	165	76.7
	yes	50	23.3
아픈 기억, 불쾌한 이미지	no	158	73.5
	yes	57	26.5
거대 자신감, 들뜬 기분	no	181	84.2
	yes	34	15.8
성적 탈 억제 혹은 성욕의 증가	no	194	90.2
	yes	21	9.8
졸음	no	112	52.1
	yes	103	47.9
비현실감, 복시, 자기 상환시	no	201	93.5
	yes	14	6.5
극도의 희열	no	178	82.8
	yes	37	17.2
혼란, 통찰력 판단 하락	no	206	95.8
	yes	9	4.2

*김수연(2020), 명상중 나타나는 도전적인 특이 경험에 관한 연구, 능인대학교대학원 석사학위 논문

명상하면 고통은 없는가? 부정적인 내 마음에서 벗어나고 싶은데
부수적으로 따라오는 원하지 않는 명상의 경험이 나타나는가?

<표 > 명상 중 겪을 수 있는 원하지 않는 경험(N=215)

명상 중 나타나는 원하지 않는 경험	N		%
	no	Frequency	percent
감정적으로 고통을 더 크게 느낌	no	167	77.7
	yes	48	22.3
자기 비판이 증가함	no	170	79.1
	yes	45	20.9
더 많은 두려움/불안/우울	no	193	89.8
	yes	22	10.2
인생의 방향성의 결여	no	195	90.7
	yes	20	9.3
삶에 대한 동기 부족	no	199	92.6
	yes	16	7.4
무언가 더 필요하다고 느끼거나, 부족하다고 알아차림	no	124	57.7
	yes	91	42.3
정신적인 혼란을 더 많이 알아차림	no	186	86.5
	yes	186	86.5
주변 환경에 대한 관심 부족	no	175	81.4
	yes	40	18.6

생활이 지루해짐, 하기 싫어짐	no	184	85.6
	yes	31	14.4
지속적으로 명상이 필요하다고 느낌	no	21	5.8
	yes	194	90.2
명상하는 시간이 가치 있게 느껴짐	no	19	8.8
	yes	196	91.2
공식 데로 명상을 하지 않을 경우 불안함	no	142	66
	yes	73	34
타인에 대한 비판이 증가함	no	199	92.6
	yes	16	7.4
타인의 부정적인 특성에 대해 더 잘 자각하게 됨	no	129	60.0
	yes	86	40
타인보다 내가 더 우월하다고 느낌	no	189	87.9
	yes	26	12.1
상대에게 지루함을 느낌	no	159	74.0
	yes	56	26.0
다른 것에 대한 흥미가 줄었다고 느낌	no	100	46.5
	yes	115	53.5
명상을 하는 사람들만이 가치 있다고 느낌	no	182	84.7
	yes	33	15.3
사회에서 소외된다고 느낌	no	201	93.5
	yes	14	6.5
도시 생활에 대한 과민성, 거부감	no	186	86.5
	yes	29	13.5
예민/과민성으로 주변에 편안함을 느끼기 어려움	no	196	91.2
	yes	19	8.8

*김수연(2020), 명상중 나타나는 도전적인 특이 경험에 관한 연구, 능인대학교대학원 석사학위 논문

명상자의 연령, 명상 시간, 명상 기간이 명상 후 변화한 경험에 영향을 줄 수 있는가?

<표 5> 각 특성들 간의 상관분석

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	
1. 연령																				
2. 성별	0.08																			
3. 전문가 명상 지도	-0.04	0.05																		
4. 명상 경력 기간	0.08	0.22**	-0.03																	
5. 월평균 명상 횟수	0.11	0.04	0.04	0.21**																
6. 일별 명상 시간	0.09	0.05	0.09	0.17*	0.28**															
7. 명상 지속 시간	0.10	-0.03	0.01	0.15*	0.39**	0.59**														
8. 거주 수년 경험	-0.07	0.12	-0.04	0.45**	0.22**	0.30**	0.33													

9. 오개	-0.17*	-0.05	0.09	-0.14*	-0.02	-0.16*	-0.17*	0.04												
10. 도전적 경험 신체	-0.12	-0.09	-0.04	0.07	0.21**	0.20**	0.13	0.16*	0.21**											
11. 도전적 경험 자각	0.08	0.05	0.04	0.18**	0.12	0.12	0.11	0.17*	0.15*	0.48**										
12. 도전적 경험 정서	-0.17*	-0.12	-0.05	0.11	0.23**	0.08	0.05	0.22**	0.31**	0.63**	0.42**									
13. 도전적 경험 인지	-0.05	0.05	0.09	0.38**	0.25**	0.23**	0.13	0.28**	-0.05	0.32**	0.39**	0.44**								
14. 도전적 경험 능	-0.07	-0.05	0.11	0.10	0.19**	0.18**	0.14*	0.19**	0.28**	0.53**	0.44**	0.52**	0.32**							
15. 도전적 경험 자감	-0.09	-0.04	0.04	0.19**	0.24**	0.15*	0.11	0.19**	0.23**	0.53**	0.50**	0.57**	0.31**	0.62**						
16. 도전적 경험 사회성	-0.15*	-0.08	0.13	0.11	0.07	0.11	0.01	0.20**	0.29**	0.36**	0.28**	0.43**	0.23**	0.53**	0.55**					
17. 자기 자각 증가	0.09	-0.12	0.12	0.34**	0.32**	0.24**	0.16*	0.22**	-0.13	0.17*	0.12	0.29**	0.47**	0.24**	0.28**	0.17*				
18. 긍정적 정서위 증가	0.13	-0.07	0.05	0.32**	0.30**	0.28**	0.22**	0.22**	-0.21**	0.13	0.11	0.20**	0.39**	0.19**	0.22**	0.10	0.84**			
19. 부정적 태도의 증가	0.35**	-0.01	0.20**	-0.02	-0.05	-0.03	-0.17*	-0.07	0.07	0.05	0.11	0.16*	0.12	0.16*	0.16*	0.16*	0.32**	0.28**		
20. 사회적 위축	0.07	-0.08	0.04	0.01	-0.15*	0.01	-0.09	0.00	0.11	0.15*	0.16*	0.22**	0.13	0.22**	0.25**	0.26**	0.27**	0.16*	0.57**	

* $p < .05$, ** $p < .01$.

*김수연(2020), 명상중 나타나는 도전적인 특이 경험에 관한 연구, 능인대학교대학원 석사학위 논문

●지금까지의 연구 결과를 확인해 보았을 때, 명상 중에 고통스럽고 힘겨운 도전적인 특이 경험을 직면하면, 용감하게 도전하고 극복하여 나아가 명상 후의 긍정적 변화로 극복된다?

√내면의 부정적인 경험에서 왜 일어나는지 알아차리고 바라보며 긍정적인 마음으로 변화하고 명상을 한 단계 더 발전시킬 수 있다.

√행복과 평안으로 가는 길

[제3발표 논평 1]

「명상 중 나타나는 도전적인 특이경험에 관한 연구」에 대한 논평

이수련

서울불교대학원대학교

김수연 선생님(이하 발표자)은 해외 선행연구 두 편을 토대로, 국내 명상자에게 명상 중 ‘원하지 않는 도전적 특이 경험’이 발생했는지, 조절 변인에 따라 명상 경험에 차이가 있는지, 이러한 경험들이 ‘명상 후 변화 경험’에 영향을 미치는지 규명하고 있다. 국내 명상센터 아홉 곳에서 수거한 215부의 설문지를 분석하여 명상자들이 경험하는 신체적·정서적·영적 고통, 즉 ‘도전적인 특이 경험’이 명상 목적 달성을 위해 상향하는 과정임을 확인하고, 이러한 경험이 ‘명상 후 변화’에 영향을 끼침을 밝혔다.

200여명을 대상으로 한 대규모 조사연구를 진행한 점에서 정성과 노고가 작지 않았을 것이라 짐작된다. 것처럼 수고하셨음에도 불구하고, 연구 목적—연구 결과—논의가 일관되게 정리되지 않는 점을 비롯한 몇 가지 이유로, 발표문이 본래 작성된 긴 논문 중 일부가 지워지고 남은 부분인 것 같은 인상을 받아 아쉬웠다.

발표문에 대한 논평은 ①기존 문헌에 대한 이해 관련 문제, ②평자의 의견 또는 제안, ③의문점의 순서로 구성하였다.

1. 기존 문헌에 대한 이해 문제

1) 발표문 4쪽-2절의 셋째 줄, 7쪽-아래서 넷째 줄 “20년 이상 명상을 꾸준히 해온 / 20년 이상 불교 명상을 꾸준히 해온 60명의 서양 불교 명상 수행자들을 대상으로 ...”

⇒ 린달 등의 연구에서 참여자 모집 기준은 ①18세 이상, ②세 가지 불교 전통(상좌부, 선, 티베트)에서 명상을 수행한 사람으로, ‘20년 이상 명상’한 사람이라는 조건은 없으며, 연구 참여자의 연령 범위가 18세부터 76세까지라고 명시되어 있다. 따라서 “20년 이상 명상을 꾸준히 해온” 수행자들이라고 이해하기 어렵다.¹⁾

2) 발표문 5쪽-첫째 줄 “또한 서양심리학자의 연구를 정리하여 정준영(2014)은 명상의 부작용에 대한 개념을 명상의 시작단계에서 발전단계, 그리고 높은 수준의 단계에서 나타나는 모든 심신상의 현상들을 통틀어 말한다”

⇒ 명상 단계와 무관하게 ‘명상 중에 경험하는 모든 심신 현상’을 통틀어 명상의 부작용이라 말하는 것으로 오해할 소지가 있어 보인다. 정준영은 ‘서양의 심리치료 분야에서 명상의 부작용이라고 일컫는 현상들’에 대해 여러 단계에서 경험할 수 있는 현상으로 설명한 것이다.²⁾

3) 발표문 7쪽-표 2 바로 아랫줄 “본 연구는 불교고전인 『청정도론』에서 위빠사나를 처음 시작하는 사람에게 나타나는 ‘위빠사나 10경계’를 ‘도전적 특이 경험’으로 구분해 보았다.”

⇒ 발표자는 ‘위빠사나 10 경계’라고 표현한 위빠사나 번뇌(vipassanā upakillesā, 十觀隨染)가 “위빠사나를 처음 시작하는 사람에게 나타나는” 현상이라고 했는데, 이 역시 오해를 불러올 소지가 있다. 위빠사나 번뇌는 위빠사나 지혜 16단계 중 네 번째인 ‘일어남과 사라짐을 따라 관찰하는 지혜(udayabbayānupassanā ñāṇa, 生滅隨觀智)’ 단계에서 경험하는 현상으로서, 붓다고사에 의하면 칠청정(七淸淨) 가운데 다섯 번째인 ‘도와 비도의 지견청정(maggāmaggañāṇadassanā visuddhi, 道非道知見淸淨)’에 해당된다.³⁾ 붓다고사가 ‘위빠사나를 시작한 이(āraddha-

1) Jared R. Lindahl et al., “The varieties of contemplative experience: A mixed-methods study of meditation-related challenges in Western Buddhists”, *PLoS ONE* 12(5): e0176239(Public Library of Science, 2017), p.7, p.14 Table 1. 연구 참여자들의 명상 경력과 관련된 정보는 인터뷰 당시를 기준으로 총 명상 시간을 시간 단위[100~500시간, 500~1,000시간, 1,000~5,000시간, 5,000~10,000시간, 10,000시간 초과]로 범주화해서 나타내고 있을 뿐이다.

2) 정준영, 「명상의 부작용과 불교적 해결 방안, 『불교학보』 제68집(동국대학교 불교문화연구원, 2014), p.65, p.73 : “지금까지 서양의 심리치료 영역에서 활용하는 명상의 부작용들을 살펴보았다. 이들은 자아의 위기와 더불어 심리적, 생리적 문제로 나타났으며 명상의 시작, 중간 그리고 상당히 발전한 단계에서도 나타날 수 있었다.”, “심리치료사이자 명상가인 사람들이 제시하는 여러 가지 부작용을 볼 수 있었다. 이들은 심리적, 생리적 문제로 나타났으며 명상의 시작뿐만 아니라 중간 그리고 상당히 발전한 단계에서도 나타날 수 있었다.”[밑줄은 평가 첨부]

3) 붓다고사, 『청정도론』 3, 대림 스님 옮김(울산: 초기불전연구원, 2005), pp.262-278.

vipassaka)⁴⁾에게 위빠사나 번뇌가 나타난다고 말한 것과⁵⁾ 관련해 마하시 사야도는 네 번째 위빠사나 지혜를 얻은 사람이 ‘진정한 의미의 위빠사나 지혜를 얻게 된 사람’이기 때문이라고 말하고 있다.⁶⁾ 또한, 네 번째 위빠사나 지혜는 통증, 어지러움, 몸의 흔들림, 경련, 두려움, 분노, 괴로움, 의욕 상실, 불쾌한 감각, 끔찍한 표상 등 소위 부작용 경험 또는 ‘도전적인 특이 경험’이 집중적으로 나타나는 세 번째 위빠사나 지혜 단계[현상의 무상·고·무아에 대한 사유 지혜]를 넘어섰을 때 얻는 지혜 단계다.⁷⁾ 따라서 위빠사나 번뇌는 초보적인 위빠사나 지혜를 얻은 뒤 나타난다고 이해할 수는 있겠지만,⁸⁾ 위빠사나를 ‘처음 시작하는 사람’에게 나타나는 현상이라고 보기는 어렵다.

4) 발표문 20쪽-아래서 넷째 줄 “명상은 크게 두 가지로 집중명상은 사마타 명상이고 통찰명상은 위빠사나 명상 또는 마음챙김이다. 즉 신수심법(身受心法)을 닦는 사념처 수행이다. 여기서 심(心)이 현대적 의미로 ‘정서’라고 할 수 있는데 정서를 마음챙김하며 유익한 마음을 계발하는 수행요소로 볼 수 있다.”

⇒「대념처경」에 의하면, 심념처의 수행 대상인 마음(心, citta)은 총 16가지인데, 이는 “마음의 상태(mood)”로서⁹⁾ 정서와는 차이가 있다.¹⁰⁾ 오히려 수념처(受念處)의 ‘니라미사 웨다나(nirāmisā vedanā)’가 정서와 더 가까운 개념이라고 볼 수 있다.¹¹⁾

4) 전채성은 ‘āradhā-vipassaka’의 의미가 “통찰을 얻기 시작한”이라고 말한다. 이 역시 위빠사나 번뇌가 위빠사나를 처음 시작하는 사람에게 나타나는 현상으로 보기 어렵다는 반증으로 볼 수 있을 것이다. 전채성 편저, 『빠알리어사전』(서울: 한국빠알리성전협회, 2012), p.228.

5) 붓다고사, 앞의 책, p.269.

6) 마하시 사야도, 『위빠사나 수행방법론』 2권, 일창 담마간다 옮김(안양: 불방일, 2016), pp.278-279 : “생멸 거듭관찰”이라고 하는, 진정한 위빠사나 지혜의 제일 첫 부분인 유약한 위빠사나를 이 수행자는 얻게 된다. 그 지혜를 얻기 때문에 ‘위빠사나를 시작한 이’라는 명칭을 얻게 된다.”[밑줄은 평자 첨부] 참고로, 발표문 30쪽의 참고문헌 목록 중 “마하시 사야도(2012), 위빠사나 수행방법론 [Mahāsatipatthānasutta]. (비구 일창 담마간다 역). 서울: 이술.”에서 ‘Mahāsatipatthāna sutta’는 *Dīgha Nikāya II*에 수록된 경으로서, 마하시 사야도의 저서가 아니다.

7) 우 쿤달라 비왓사, 『위빠사나 수행자의 근기를 돕는 아홉 요인』, 김봉이 역(서울: 행복한숲, 2009), pp.228-231 ; 이수련, 「위빠사나 수행자의 부정적 경험 및 극복 연구」, 명상학 박사학위 논문(서울불교대학원대학교, 2020), pp.21-27

8) 이수련, 앞의 논문, p.18.

9) 임승택, 「Mahāsatipatthāna-Suttanta(大念處經)의 이해」, 『대념처경의 수행 이론과 실제』(서울: 근본불교 수행도량 흥원사 출판부, 2005), p.20.

10) D.II.299 ; 전채성 역주, 『디가니까야』(서울: 한국빠알리성전협회, 2011), pp.977-978.

탐욕(貪)이 있는(sarāga) 마음	탐욕이 없는(vītarāga) 마음
성냄(瞋)이 있는(sadosa) 마음	성냄이 없는(vītadosa) 마음
어리석음(癡)이 있는(samoha) 마음	어리석음이 없는(vītamoha) 마음
위축된[모아진](saṅkhitta) 마음	신란한(vikkhitta) 마음
커지지 않은(amahaggata) 마음	커진(mahaggata) 마음
위 있는(sauttara) 마음	위없는(anuttara) 마음
집중되지 않은(asamāhita) 마음	집중된(samāhita) 마음
해탈되지 않은(avimutta) 마음	해탈된(vimutta) 마음

2. 평자의 의견 또는 제안

1) 발표문 4쪽-아래서 여섯째 줄 “즉 분노, 우울, 공포, 슬픔, 억압 등 부정적인 감정이 생길 때 긍정적인 감정 상태로 전환하여 바로 볼 수 있는 내적인 힘을 길러야 한다. 이러한 힘은 명상을 통해서 개발할 수 있고”

⇒ 명상의 종류와 세부 기법에 따라 차이가 있겠으나, 위빠사나 명상을 기준으로 본다면 부정적 감정이 일어날 때 부정적 감정이 일어났음을 있는 그대로 주시하여 (sati) 알아차리고(sampajañña), 그 안에서 무상(無相)·고(苦)·무아(無我)의 성품을 보아 탐진치(貪瞋癡)를 놓아야지, 의도적으로 긍정적 감정으로 전환시킬 일이 아니다. 핵심은 ‘있는 그대로 바로’ 보는 것이지, ‘긍정적인 상태로 전환하여’ 보는 것이 아니므로,¹²⁾ 발표자가 ‘명상’의 정의와 범주에서 위빠사나를 배제시킨 것이 아니라면 이러한 표현은 재고(再考)해볼 필요가 있다고 본다.

2) 발표문 9쪽-둘째 줄 “또한 명상자 스스로가 능동적인 주의 집중을 할 수 있도록 노력하는 것이 중요하다.”

⇒ 선행 연구들에 의하면, 집중의 힘이 좋아져서 나타나는 부정적 경험들도 있고,

11) 정준영, 『대념처경(Mahāsatipatṭhāna sutta)』에서 보이는 수념처(受念處)의 실천과 이해, 『불교학연구』 제7호(불교학연구회, 2003), p.200 : “그러므로 ‘sāmisa vedanā’는 인간이 가지고 있는 오근(五根 : 눈, 귀, 코, 혀, 몸)을 통하여 얻어지는 ... ‘육체적인 느낌’으로 해석할 수 있다. ... ‘nirāmisa vedanā’ 역시 육체적이지 않은 또는 오근을 통해서 얻어지지 않는 느낌이기 ... ‘비육체적인 느낌’ 혹은 ‘정신적인 느낌’으로 해석할 수 있다.”

12) 헤네폴라 구나라타나는 위빠사나 명상 중 나타나는 부정적 경험에 대응하는 기본 방법이 현상과 느낌을 있는 그대로 정확히 지켜보고 알아차림 하는 것임을 강조한다. 헤네폴라 구나라타나, 『위빠사나 명상 : 가장 손쉬운 깨달음의 길』, 손혜숙 옮김(과주: 아람드림미디어, 2015), pp.132-155.

주의집중을 위한 노력이 지나쳐서 오히려 부정적 경험을 불러일으키는 경우도 있다. 그러므로 주의집중을 위한 노력을 중요시하는 데는 주의가 필요하다.¹³⁾

3) 발표문 11쪽-1절의 셋째 줄 “본 연구에 포함되는 센터는 전국에 있는 불교 전통 명상과 현대적 응용 명상센터이며 ...”

⇒ 구체적으로 어떤 명상법을 수행하는 곳인지 밝혀주어야 한다고 생각된다. 선행 연구에 따르면 주로 수행하는 명상 방법에 따라 부정적 경험 양상에도 차이가 있는 것으로 나타났기 때문이다.¹⁴⁾ 발표문의 연구 목적에는 일곱 가지 조절변인[명상 프로그램 종류, 명상 기간, 명상 시간, 성별, 나이, 종교, 장소]에 따른 명상 경험 차이를 살펴본다고 기술되어 있으나 연구 결과와 논의 부분에서 명상프로그램 종류에 따른 결과는 제시되지 않았다. 그럼에도 발표자는 발표문 27쪽[“명상프로그램에 따라서 다르게 나타났다”]과 28쪽[“명상 프로그램에 따라서 어떤 양상으로 변화하는지를 양적으로 검증하였다”]에서 결과를 확인했다고 주장하고 있어 보완이 필요하다.

4) 발표문 26쪽-아래서 여덟째 줄 “명상자가 오개와 도전적 경험 중 ‘지각’을

13) 정준영, 「장애의 두 가지 기능에 대한 연구」, 『한국불교학』 제86호(한국불교학회, 2018), pp.255-283 ; Lois VanderKooi, “Buddhist Teachers’ Experience with Extreme Mental States in Western Meditators”, *The Journal of Transpersonal Psychology Vol.29, No.1*(American Transpersonal Association: Transpersonal Institute, 1997), pp.31-46 ; 마하시 사야도, 앞의 책, pp.67-68 ; 이수련, 앞의 논문, p.27, p.83, pp.104-106, pp.111-112.

14) Marco Schlosser et al., “Unpleasant meditation-related experiences in regular meditators: Prevalence, predictors, and conceptual considerations”, *PLoS ONE 14(5)*: e0216643(Public Library of Science, 2019), p.6 : “Regarding meditation practice variables, we found evidence that the odds of particularly unpleasant meditation-related experiences were 65% higher in meditators who only engaged in deconstructive [Vipassana/insight meditation, Mahamudra, Dzogchen, Shikantaza/‘just sitting’, Self-inquiry, and Koan practice] practices compared to meditators who only engaged in nondeconstructive [attentional meditation types - mindfulness of breathing, breath counting, Jhana practice, samatha/samadhi practice, visualisation, mantra recitation, Kirtan Kriya, choiceless awareness, and mindfulness meditation ; constructive types - Loving-kindness and compassion meditation] practices(OR = 1.65; 95% CI: 1.12 to 2.42; $p=0.011$).” ; Ausiàs Cebolla et al., “Unwanted effects: Is there a negative side of meditation? A multi-centre survey”, *PLoS ONE 12(9)*: e0183137(Public Library of Science, 2017), p.7 : “Our findings also confirmed our initial hypothesis that some types of meditation practices may interact to influence the prevalence of UEs [unwanted effects] . The most relevant data show that focused attention practices are associated with more UEs, whereas body awareness practices are associated with fewer UEs.”

경험할수록 '자기자각 증가'를 경험하기 어려우며, 도전적 경험 중 '인지'를 경험할수록 '자기자각 증가'를 더 경험함을 확인했다. '자기자각 증가'와의 관계에서는 오개와 도전적 경험 중 '인지'가 긍정적 영향을 미치는 것을 확인하였다.”

⇒ 바로 앞 문장에서 “오개와 도전적 경험 중 '지각'을 경험할수록 '자기자각 증가'를 경험하기 어려우며”라고 했는데 다음 문장에서 “오개와 도전적 경험 중 '인지'가 긍정적 영향”을 미친다고 상충된 결과를 말하고 있다. 28쪽-아래서 다섯째 줄의 “명상 후 변화된 '자기 자각 증가' 경험은 오개와 도전적 경험 '인지'가 긍정적 영향을 미치는 것을 확인하였다.”고 한 부분도 마찬가지다. 그런데 18쪽 여덟째 줄에서는 “자기자각 증가와의 관계에서는 오개($\beta=-0.146$, $p<0.05$)와 도전적 경험 중 지각($\beta=-0.142$, $p<0.05$)이 부정적 영향을”, “명상자가 오개와 도전적 경험 중 지각을 경험할수록 자기자각 증가를 경험하기 어려우며,”라고 제시하였으므로 위의 밑줄 친 문장은 수정이 필요하다.

5) 발표문 29쪽-아래서 여덟째 줄 “명상자와 명상전문지도사가 도전적 특이 경험을 직면했을 때 극복한 사례들”은 연구된 바가 있으므로¹⁵⁾ 참고하길 권한다.

6) 번역하는 과정에서 뉘앙스가 바뀌었다고 생각되는 부분 — ① 발표문 8쪽-첫 문단의 아래서 여섯째 줄 “자살 충동에 대한 심각성이 느껴졌다고 보고했다 (Lindahl et al., 2017).”

⇒ “자살 충동을 초래할 만큼 우울이 심해졌다.(In some cases, depression became sufficiently severe to result in suicidal ideation.)”¹⁶⁾

② 발표문 9쪽-표 3의 열두째 줄 “명상을 하는 것은 시간을 낭비하는 것이 아니다 라고 느낌”

⇒ “명상하지 않는 시간은 낭비된다고 느낌(Feeling that the time not spent meditating is wasted)”¹⁷⁾

③ 발표문 10쪽-표 3의 셋째 줄 “명상의 가치로움”

⇒ “명상하는 사람만이 가치 있다고 느낌(Feeling that only people who meditate are valuable)”¹⁸⁾

15) 이수련, 앞의 논문 ; Sabina Pillai, “An Exploration of Adverse Experiences in Mindfulness Meditation”, MA(University of Toronto, 2016) ; Lois VanderKooi, *op. cit.*

16) Jared R. Lindahl et al., *op. cit.*, p.18.

17) Ausiàs Cebolla et al., *op. cit.*, p.7.

18) *op. cit.*, p.7.

3. 의문점

1) 발표문 3쪽-넷째 줄 “본 연구에서는 명상 중 명상자가 경험할 수 있는 다양한 체험들을 ‘도전적인 특이 경험’이라고 합의한다.”

⇒ 명상 중에 나타나는 모든 경험/체험을 다 ‘도전적인 특이 경험’이라고 할 수 있는가? 그렇다면, 그렇게 볼 수 있는 근거는 무엇인가? 예를 들어, 마하시 사야도 방식의 호흡명상을 하다보면, 들숨과 날숨 사이의 ‘멈춤’을 경험하게 되는데, 걷기 명상(行禪)을 하다 보면 발을 움직이거나 멈추기 이전의 ‘의도’를 경험하게 되는데, 이것도 ‘도전적인 특이 경험’인가? 명상자가 경험할 수 있는 다양한 체험들을 발표자가 제작한 설문지 문항이 모두 다 포괄하고 있다고 볼 수 있는가?

2) 발표문 13쪽-일곱째 줄 “명상 중 도전적 경험은 Lindahl 등(2017)의 연구에서 제시한 명상 중 나타나는 경험의 7가지 영역(신체, 지각, 정서, 인지, 능동, 자아감, 사회성)에서 30문항과 ... ”

⇒ 린달 등은 7개 영역에서 총 59개 경험 범주를 제시했는데 그중 30문항을 선별한 이유와 선별 기준은 무엇인지 보충 설명을 듣고 싶다.

3) 발표문 20쪽-아래서 일곱째 줄, 21쪽-다섯째 줄 “‘도전적인 특이 경험’ 중에서 ‘정서’ 경험만 비교한다면 월 평균 명상횟수가 많을수록, 1일 명상시간이 긴 명상자 보다 더 많이 정서 부분을 경험한 것으로 나타났다. 이러한 결과는 명상수련을 매일 꾸준히 하는 것이 긍정적인 정서를 계발하는 데 효과적임을 확인할 수 있다.” “본 연구의 결과 월 평균 명상 횟수가 많을수록 긍정적 정서가 증가한 것은 Hayes(2012)의 연구를 지지하는 근거임을 확인하였다.”

⇒ 월 평균 명상횟수가 많을수록 도전적 특이 경험-정서를 더 많이 경험하므로 긍정적 정서를 계발하는 데 효과적이라는 해석은 ‘도전적 특이 경험-정서 = 긍정적 정서 경험’이라는 의미로 읽힌다. 도전적 특이 경험에 부정적 정서는 없는가? 긍정적 정서 계발 효과를 논하려면 ‘도전적 특이 경험-정서’가 아니라 ‘명상 후 긍정적 정서 증가’와 비교해야 하는 것 아닌가? 그런데 발표문 17쪽의 <표 5>를 보면 월 평균 명상 횟수는 자기자각 증가에는 유의미한 영향이 있었으나($\beta=0.146, p<0.05$) 긍정적 정서 증가에는 유의미한 영향이 없는 것으로($\beta=0.127, p>0.05$) 나타나 있다. 그렇다면 월 평균 명상 횟수는 도전적 특이 경험 중 부정적 정서, 도전적 특이 경험 중 긍정적 정서, 명상 후 긍정적 정서 증가, 셋 중 어느 쪽과 유의미한 긍정적 영향이 있는 것인지, 보충 설명을 듣고 싶다.

명상과 관련된 여러 조절변인과 명상 중·후의 경험에 대한 조사연구는 평자도 연구해보고 싶었던 주제였기에 발표문을 읽어보면서 반가웠고, 한편으로는 이런 대규모 조사 연구를 실행한 발표자의 연구 역량이 부럽기도 했다. 특히 발표문 16쪽의 “따라서 명상 중 나타나는 ‘원하지 않는 경험’은 부정적인 효과가 아니라 명상을 지속하여 극복해야 하는 과제로서 ‘도전적인 특이 경험’이라고 말할 수 있는 근거로 연구 결과를 제시한다.”는 연구 결과는 평자의 연구와도 일치하는 부분이어서 더욱 반가웠다. 결론부에서 이 부분이 다시 한 번 강조되었더라면 연구의 개성과 의의가 더 잘 살아나지 않았을까 생각된다. 이후에 이론적, 문법적, 형식적으로 조금만 더 보강된다면 좋은 연구물이 될 것으로 기대된다.

[제3발표 논평 2]

「명상 중 나타나는 도전적인 특이경험에 관한 연구」에 대한 논평

하현주

서울대학교

Kornfield(1979)는 마음챙김 명상의 과정은 비선형적(non-linear) 성장 모형을 거친다고 하였습니다.¹⁾ 즉, 명상은 일직선상의 성장과 평안을 보장하는 수단이 아니라 퇴행과 재구성을 거쳐서 통합으로 가는 길이라는 것입니다. 일시적 경감이 있더라도 미해결된 외상적 기억이 재생되거나 비판적인 태도가 더 심화되는 과정에서 수행자는 평온함을 전복시켜가며 혹독한 수행의 여정을 거치기 마련입니다.

이러한 견지에서, 「명상 중 나타나는 도전적인 특이 경험에 관한 연구」는 명상의 긍정적 경험 뿐 아니라 원하지 않는 도전적인 특이 경험을 대상으로 실증적인 연구를 수행했다는 점에서 매우 흥미롭고 도전적인 시도라 여겨집니다. 또한, 명상지도자에서부터 일반 명상자까지 명상 수행 경험의 범위가 다양한 표집을 대상으로 설문 연구를 시도하고, 이를 통계적으로 분석하여 의미를 추출해낸 점에서 발표자의 노고가 돋보인다고 하겠습니다.

다만, 연구가 제시되는 방식과 논의에 있어서 몇 가지 의문 사항이 들어 발표자께 여쭙고자 합니다.

1. 탐색적 연구였기 때문에, 미리 가설을 제시하지 않으신 것으로 보이지만, 발표자의 가설이 있었다면 무엇이었는지, 그리고 가설과 다른 결과가 있었다면 어떠한 측면이었는지 듣고 싶습니다.

1) Kornfield, J. (1979). Intensive insight meditation: A phenomenological study. *Journal of Transpersonal Psychology*, 11(1), 41-58.

2. 발표자께서는 명상 중 도전적 특이경험이 무엇으로 인해서 일어난다고 생각하시는지 듣고 싶습니다.

귀한 노력이 담긴 연구가 더욱 빛을 발하기를 바라는 마음에서 몇 가지 소견을 덧붙이고자 합니다.

1. 발표문 문장들 가운데 비문과 사소한 오류들이 많이 발견되며, 문장 간의 연결이 매끄럽지 않게 제시되어 연구의 가치를 떨어뜨리는 점이 아쉬웠습니다. 충분히 정리되지 않은 논문은 발표자의 노고가 빛을 발할 수 없게 만드는 요인이 되오니 탈고를 거듭하시면 훨씬 더 좋은 논문이 되리라 생각합니다.

2. 발표자께서는 Cebolla 등(2017), Lindahl 등(2017)의 연구에 제시된 경험의 내용을 62 문항으로 구성하였고, 이를 내용타당도 검증을 통해 타당화 절차를 거친 후, 최종 61문항을 Lindahl 등(2017)의 분류에 따라 7개 범주로 경험을 분류하신 것으로 이해됩니다. 즉, 61개의 문항을 7개 범주로 축약하여 분석을 하신 것인데, 각 문항들이 각 범주에 적합한지에 대해서는 탐색적 요인분석(exploratory analysis) 및 확인적 요인분석(confirmatory analysis)과 같은 통계적 분석 절차를 거치는 것이 요구됩니다. 각 범주가 문항의 내용들을 유의미하게 대표할 수 없다면 이는 연구의 결과를 해석하는 데 있어 많은 제한점을 낳게 됩니다.

예를 들어, <표2>의 분류에 따르면 도전적 특이 경험의 7가지 분류에서 ‘인지’와 관련된 영역에 “생겨났다 사라지는 현상들에 대해서 마음은 더욱 더 평온해짐”이라는 항목이 있는데, 이는 ‘인지’적 영역에 해당한다기보다는 ‘정서’적 영역에 오히려 더 합치되는 문항이라 생각합니다. 설문지 구성에 있어서, 범주 배분 과정에서 오류로 인해 ‘인지’와 ‘긍정 정서경험’의 정적 관계가 발생하였을 가능성이 있으므로, 해석에 신중을 기할 필요가 있을 것으로 여겨집니다.

3. 연구에서 도출된 결과를 해석하는 데 있어 논리적인 비약으로 비춰지는 부분들이 있습니다. 충분한 근거가 없다면 자제하시는 편이 연구의 신뢰도를 높이는 데 기여하리라 생각합니다.

예를 들어, 21쪽 논의에서 월평균 명상 횟수가 많을수록 긍정정서가 증가하였다는 것은 이해가 되지만, 이 부분이 어떻게 Hayes의 연구를 지지하는 것인지는 논

2) <표2>의 영역 분류 기준이 발표자에 의한 것인지, Lindahl 등(2017)에 의한 것인지 발표문에서 명확히 표기되지 않았습니다.

리적 개연성이 부족합니다. 발표자는 평균 명상 횟수가 많을수록 사적 경험의 회피 경향이 감소하고, 부정적 정서경험을 수용한다는 것을 전제로 이러한 논지를 전개하고 있지만, 월평균 명상 횟수와 회피의 감소의 관계를 입증할만한 근거가 필요해 보입니다.

또한, 24쪽에서 유체이탈의 경험을 탈중심화의 힘이 생기는 것과 관련지어 탐색해볼 수 있다고 하셨는데, 이는 연구자의 추론이지 정확한 해석은 아니라고 생각합니다. 유체이탈의 경험과 탈중심화의 관계를 뒷받침할만한 근거가 필요해보입니다.

4. 본 연구 결과, 연령과 성별, 종교의 설명력이 다른 변인들보다도 오히려 더 크게 나타났는데, 이를 통제된 후, 각 변인들과의 관계를 살펴보았다면 결과가 다르게 나타났을 가능성이 있어보입니다.

5. 종속변수를 명상 후 자기자각, 긍정 정서의 증가와 같은 긍정적 변화와 비판적 태도의 증가, 사회적 위축과 같은 부정적 변화 4가지로 보셨는데, 도전적 특이 경험과 다른 정신건강과의 상관관계를 살펴보는 것도 흥미로울 것으로 생각합니다. 실제로 비판적 태도의 증가나 사회적 위축과 같은 부정적 변화와 우울 및 불안 등의 심리적 건강 척도들과 어떤 관계를 보이는지 살펴보았다면 더 의미 있는 결과들이 도출되지 않았을까 싶습니다.

마지막으로, Engler(2003)는 많은 수행자들이 자신의 핵심 불안이나 갈등에 직면하고자 하지 않기 때문에 수행에서 막대한 혼란과 실망, 환멸을 느낄 수 있다고 지적한 바 있습니다.³⁾ 명상의 비일상적 체험들을 통해 현실 속 성취의 좌절을 보상하고자 하는 명상가가 있다면, 그는 명상 중 의식이 변성되면서 일어나는 기이한 지각적 체험에 집착하게 될 것이고, 자신의 취약성을 부정하고자 하는 명상가라면 전능환상으로 퇴행하여, 자아를 웅대하게 팽창시키게 될지도 모릅니다. 또한 현실이나 외상적 기억들로 인한 괴로움을 명상이 주는 일시적 안온함을 통해 잊고자 하는 명상가라면 명상 중 일어나는 정서적 처리과정이 부작용처럼 느껴지게 될 것입니다.

이렇듯 올바르지 못한 동기와 견해에서 비롯된 명상 수행은 필연적으로 부가적인 괴로움을 일으키기 마련입니다. 이를 명상 수행 자체의 부작용으로 보아야 하는지, 수행자

3) Engler J. (2003). Being somebody and being nobody: A reexamination of the understanding of self in psychoanalysis and buddhism, In J. D. Safran (Ed.), *Psychoanalysis and buddhism: An unfolding dialogue*. Boston: Wisdom publications.

의 잘못된 견해와 동기 때문인지는 후속 연구에서 실증적으로 검증될 필요가 있다고 보여집니다. 나아가 계정혜 삼학 수행의 전통에 비추어, 수행자가 일상 생활에서 계율을 지키는 정도가 명상 경험에 어떠한 영향을 미치는지에 대해서도 더 많은 경험적 연구가 필요하다고 생각합니다.

■ 공지 사항 ■

1. 불교학연구회 홈페이지 주소는 <http://www.kabs.re.kr> 입니다. 회원가입을 통해 학술대회 자료를 열람 및 다운로드가 가능합니다. 학술대회 영상은 **You Tube**(불교학연구회 검색)에서 시청이 가능합니다.
2. 불교학연구회에서 발간하는 학술지 『불교학연구』의 모든 논문은 저널홈페이지 <http://journal.kabs.re.kr> 에서 로그인 없이 열람·다운로드가 가능하며 RISS를 통해서도 확인할 수 있습니다. 많은 이용 바랍니다.
3. 불교학연구회는 한국연구재단 선정(2015년) 불교학분야 최초의 우수등재학술지 [불교학연구]를 지난 20여간 발간해 오고 있습니다. 학회지는 년 4회 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일에 발간되며 2020년도에는 62~65호가 발간됩니다. 논문투고는 투고시스템 <http://submission.kabs.re.kr> 로 접속 후, 회원 가입 후 제출이 가능합니다.
4. 불교학연구회에서는 여러분의 회비와 후원금으로 운영되고 있습니다. 아래의 안내를 참고하시어 많은 성원을 부탁드립니다.

○ 불교학연구회 회비 및 후원금 안내 ○

학회 회비는 학회운영과 불교학연구에 큰 도움이 됩니다.

1) 개인 : 일반 年 5만원, 평생회원 100만원

2) 기관 : 年 10만원

3) 임원 : 회장 年 100만원, 부회장 年 100만원, 상임이사 및 이사 年 30만원

4) 후원 : 후원 보시금에는 제한이 없습니다.

▶ 계좌번호 : 신한은행 110-498-846026 (예금주 임승택)

▶ 연 락 처 : bulgyohak@daum.net / ☎ 010-4313-2122

▶ 홈페이지 : www.kabs.re.kr

불교학연구회 2020년도 가을 논문발표회에 참가해주신 발표 및
사회·논평자 선생님께 감사의 말씀 드립니다.