

영적 각성과 객관성 (2부)

| 앨런 윌리스 | 김현정 '지금여기' 번역위원 옮김 |

내적 관찰을 허용하지 않는 과학적 경험주의와 그것을 허용하는 불교적 경험주의의 차이점을 언급하며, 내관적 관찰법을 정련하거나 확대하여 한계없는 정신적 감지능력의 개발이 가능함을 명확히 설명합니다(편집자 주).



(지난 호에 이어서 2회)

명백한 현상의 지각적 지식

고타마가 두 명의 스승, 알라라 칼라마와 우다카 라마푸타라 밑에서 행했던 초기 수련과정에서 언급했듯이, 불교에서는 발생초기부터 개념적 추론이나 형이상학적 사고, 무지(無知)한 믿음에 비해 “직접적인 앎”이나 경험을 더 높이 평가했다. 붓다의 제자들은 붓다의 가르침에 관심을 갖는 사람들에게 “와서 보라!(ehi passi)”고 했다. 이 직접 경험에 대한 강조는 주의 훈련과 윤리적인 엄격한 훈련을 동반했다. 그리고 그것은 사람의 삶의 방식과 주의를 변화시키는 실험처럼 보였다. 그래서 불교 명상가들은 내·외면의 현상들을 넓게 관찰, 분석하는 데 정련된 집중력을 이용하는 훈련을 받았다. 만약 이론 및 실험관찰을 기로하는 연구 방식을 경험적이라고 한다면, 불교의 “통찰(위빠사나; vipassana) 명상” 또한 경험적이라 할 수 있다. 그러나 과학기술적 경험주의는 양적 측정과 수학의 복잡한 분석을 이용해서 수학적으로 정확한 자연법칙을 공식화했고, 명상적 경험주의는 양보다는 질적이며, 객관 세계를 파헤쳐 지배하기보다는 의식에 관한 경험을 이해해서 변형시키는 데 중점을 두었다는 데에 차이가 있다.

직접 경험이란 주제는 불교의 초기 저작에서 중심적 역할을 했고, “경험”과 “직접 지각”이란 용어도 명상과 인식론에 관한 인도 불교의 후기 저작들에서 중요하게 자리하고 있다. 그럼에도 불구하고, 많은 불교 철학자들은 아직까지도 불교에서의 경험적 지식에 대한 중요성에 의문을 제기한다. 그들 중 상당수는 이 연구에 포스트모더니즘의 방법

을 차용한다. 예를 들자면, 붓다는 자기만의 명상적 경험을 토대로 실재의 본성을 통찰했다고 주장하지는 않았다고 스티븐 베첼러(Stephen Batchelor)는 말한다. 로버트 샤프(Robert Sharf)도 전근대 시기의 일본과 중국에서는 “경험”이라는 뜻의 단어가 없었음을 지적하면서, 경험의 중요성은 20세기 소수 아시아의 종교 지도자들과 변증(辨證)론자들이 처음으로 소개했다고 주장한다.

붓다의 생애와 가르침을 담은 수많은 초기 일화들을 비롯하여 앞에서 언급했던 붓다의 깨달음에 관한 이야기만으로도 베첼러의 주장은 설득력이 없음이 밝혀졌다. ‘직접 경험’을 뜻하는 많은 용어들이 팔리어와 산스크리트어, 티베트어로 기술된 불교 저작 안에 버젓이 있는 것만 봐도 샤프의 주장은 설득력이 없다. 그러나 샤프의 더 많은 주장들을 조잡한 학문의 증거라고 쉬이 다룰 수만은 없다. 샤프의 주요 전제 중의 하나는, 카마라실라(Kamalasila, 인도 후기 중관파의 대가-역주)와 붓다고사(Buddhaghosa, 5세기 남인도에서 활동한 불교경전의 주석가-역주)와 지의(Chih-i, 남북조의 불교를 융합하여 천태종을 창시한 중국의 고승-역주)와 같은 유명한 불교 주석자들은 명상적인 통찰을 통해 비범한 상태로 들어가서가 아니라 경전을 통달한 뒤 엄격하게 고수했기에 권위를 얻었다. 비슷한 맥락으로 요한네스 브롱코스트(Johannes Bronkhorst)는, 5세기 인도 불교의 저작가인 바수반두(Vasubandhu)가 명상 경험을 통해 불교 내에서 가장 이상적인 관점을 택했다는 증거가 없음을 확인하고는, 더 확실한 증명을 해내지 못했음에도 불구하고, 바수반두의 저작을 순전히 이론적이라고 결론짓는다. 그러나 티베트 불교에는 “명상적 경험을 표현하는 노래”가 있는데, ‘밀라레파(12세기 티베트의 위대한 시인이자 뛰어난 수행승-역주)의 십만 송’이 그 대표적인 예다. 이 밀라레파의 노래는

11세기 명상가가 깊은 의식 상태에서 작곡했는데, 티베트에서는 불교 학자나 명상을 지도하는 사람 구분 없이 광범위하게 그것을 인용했다. 게다가 그곳에서는 전통적으로 가장 높이 치는 명상 훈련 방식을 “경험에 의한 지도(티베트어; nyams mgur)”라 부르고, 스승은 이론적인 숙련이 아니라 명상적인 경험을 통해서 제자들을 가르친다. 이렇게 오랜 세월동안 경험에 무게중심을 두어왔던 전통은, 통달한 명상가와 사적으로 교류해보지 않은 학자들에 의해 무시당한다.

불교적 명상이 비범한 의식 상태로 도달하고자 하는 의도가 아니라, 오히려 정신적인 불순물을 제거하고 좋은 특질을 쌓아서 초자연적인 힘을 얻으려고 고안되었다고 샤프는 말한다. 물론 불교 내부에서 광범위하게 퍼져있는 명상들을 살펴보면 확실히 이 말은 사실이다. 그리고 그 부류에서는, 사람들이 명상을 하는 동안 했을지도 모르는 모든 경험들보다 그런 이점이 더 높게 평가되었다. 그러나 이것이 경험에 의한 통찰, 특히 “요가의 지각(yoga pratyaksa)”에 의한 통찰들이 마음을 정확하고 장점들을 축적하며 잠자는 의식을 깨우는 데 가장 탁월한 방법이라는 사실을 희석시켜서는 안 될 것이다. 불교의 일부 경전이나 저작물들은 신뢰할 만한 명상가들의 경험에 그 근거를 두고 있다고 주장되기에 교의상에 있어서 그 권위가 인정되어 왔다.

인도와 티베트, 다른 아시아 국가들에서는 불교에 최고로 정통한 사람을 전통적으로 종교학자(pandit), 요가수행자(yogin), 현신적인 성인(bodhisattva)으로 본다. 이 세 방법 중 하나를 통해 사람들은 위대함을 성취할 수 있다. 그러나 대승불교 내에서는 세 가지 모두를 실현하는 일을 가장 고귀하게 본다. 티베트 불교의 학자이자 승려인 나로파(Naropa)와 아티샤(Atisa)는 (이들은 11세기 티베트 불교에 지대한 영

향을 끼쳤다) 이 세 가지의 이상(理想)을 모두 실현했다고 한다. 현대 불교학의 학술적 연구에서는 학자만이 가치가 있다고 하면서 명상적 통찰과 헌신의 덕을 쌓는 것에 매진하는 불교도들을 무시하곤 한다. 샤프도 인정하듯이 “종교학자들은 해석을 필요로 하는 경험이 아니라 경전과 이야기들과 퍼포먼스 등으로 대표된다.” 그래서 불교학자들은, 불교수행에서 유쾌하고 엄격하며 직접적인 경험적 탐구를 거부함으로써, 불교 이론과 수행 사이의 관계를 연구하는 데 이성적이고 도그마적인 접근을 취하게 된 것이다. 불교도들이 경험주의를 학구적으로 거의 연구하지 않기 때문에, 불교에서 경험주의는 주요 주제에서 밀려났다.

누군가는 불교도의 수련에 경험의 중요성을 부여하더라도, 그것을 “경험적”이라고 불러서는 안된다고 주장할 수 있다. 불교철학자 루이스 고메즈(Luis Gomez)가 정확하게 지적하듯이, “경험적”이라는 용어의 과학적 사용은, 불교에서는 생소한 가설을 검증하고 반증하는 방법들, 불확실성과 개연성, 수학적 법칙들과 예측가능성을 포함하고 있는 것이다. 로버트 샤프는 한 발 더 나아가서, “경험적”이라는 용어의 모호한 인식론적인 지위와 기본적으로 정확하지 않는 성질 때문에, 개인적인 경험은 아무리 놀라운 것일지라도 진리를 주장하는 데 있어 기준으로 이용될 수 없다고 주장한다. 그러면서 다음과 같이 결론 내린다.

그러므로 “직접적으로 현존하는” 것을 통해 구축된 경험은 반박하거나 의심할 여지가 없을지 모르지만, 경험을 통해 얻어지는 모든 인식론적 확실성은 가능한 모든 추론적인 의미나 중요성을 희생하고 얻어진다는 사실을 인정해야 한다. 즉, “내적인 경험”에 의미를 부여하려는 모든 시도들은 여전히 “아무것도 얻지 못하는 좋은

의미를 가진 몸부림들”로 남을 운명이다.

이 주장은 심한 비난의 말이다. 그리고 그 비난이 사실이였다면, 그것은 불교도의 명상적 경험과 과학자의 경험주의적 발견물을 관련시키려 했던 어떤 건전한 공동작업도 꺾어버렸을 것이다. 그러나 이것은 와인 감정사들의 경험이 특정 와인의 질을 평가하는 데 기준점이 결코 될 수 없다는 말과 똑같은 말이다. 그것은 감정사들의 경험은 토론될 만한 가치가 있을 수 없다는 말과 같다. 게다가 수학적 증명을 푸는 경험을 비롯하여 모든 형태의 정신적 현상(내적 잡담에서부터 감정과 꿈에 이르기까지)도 추론적인 의미의 영역 밖으로 밀려났을 것이다. 그러나 이 경험들이 진리주장의 기준점이 전혀 될 수 없다는 주장은 동의하기 어려운 말이고, 또한 명상 경험들은 진리 주장의 근거로서 기능하는 공개 토론과 행동의 가능성에 영향을 받지 않는다는 것도 비합리적인 것이다.

일부의 명상 경험이나 깨달음들은 말로 표현할 수 없는 것이라고 하지만, 대부분은 다른 사람들, 특히 비슷한 수련들을 하는 명상가들에게는 설명되어질 수 있는 것들이다. 예를 들면, 지속적이고 엄정한 수련인, 주의집중 명상에 전념하는 어떤 명상가 집단은 명상을 해보지 않은 사람들에게는 다소 이해하기 어려운 방식으로 많은 경험들을 서로 교환할 수 있다. 이것은 과학적인 경험이나 연구결과에서도 마찬가지다. 그것들의 일부를 과학자가 아닌 사람들에게 전달하기란 쉽지 않지만, 동료 과학자, 특히 같은 분야의 과학자들에게는 그 모든 것을 설명하는 일이 가능하다. 결국, 모든 과학적인 경험들(관찰들)은 개인의 다양한

직접적 경험들로 귀착되고, 또한 서로 비슷할 때- 또는 상호주관적일 때- 그 경험들은 제3의 과학적 관찰(경험)들로서 간주된다. 수학 및 과학에서 인식론적 확실성이 상호증명 과정에 비례하여 커지는 것처럼, 그것 또한 명상적인 수련에 비례하여 커진다.

이미 내가 다른 곳에서 꽤 상세히 설명했듯이, 우리는 물리적 현상만큼 정신적 현상들도 많이 관찰하고 실험할 수 있다. 물론 그러한 명상적이고 내관적(內觀的)인 경험주의는 주관적인 요소로 인해 과학적이고 외관적(外觀的)인 경험주의와 확연히 다르고, 법칙의 엄격한 적용 기준들은 탐구의 상보적인 방식들 사이에서 그에 알맞게 달라야 한다. 게다가 윌리엄 제임스(William James)가 100년 전에 지적했듯이, 내관적(內觀的)인 지식을 반박할 여지 없이 확실한 것으로 생각하는 데카르트의 견해를 폐기하는 것은 중요한 일이다. 물리적인 현상들의 관찰 과정에서처럼, 정신적 현상을 관찰하면서도 실수는 있을 수 있다. 철두철미한 명상적 경험주의에서는 과학이 감각의 지각을 단련하고 확장하는 것처럼 정신의 지각을 정제하고 확대해야 한다고 말한다.

사람들은 명상적 경험의 타당성을 어떻게 상호주관적으로 시험할까? 전통적으로, 불교에서는 깨달은 스승이 제자의 명상적 경험에 대해 하는 “2인칭” 관찰자의 평가에 많이 의존해왔다. 이 관찰과 평가는 “스승과 제자” 관계의 특징이고, 다른 넓은 연구 분야에서도 일어나고 있는 관찰과 원칙적으로는 비슷하다. 그렇지만 불교적 전통에 의하면, 스승은 제자의 구두보고와 행실을 평가할 뿐만 아니라 그의 마음에 초감각적으로 접근할 수 있다고 한다. 그 예로, 아티사는 영적 각성을 달성하고 다른 사람들의 필요에 부응하는 데 없어서는 안될 수단과 같은 투시력을 삼매(사마디; samadhi)의 수련을 통해 성취해야 하는 중요

성을 강조했다. 투시력의 획득 가능성에 대해서는 증명하지 않고 중요성에 대해서만 거론한 그의 저서들을 보면, 그는 그것의 가능성을 당연한 것으로 생각하는 것처럼 보인다. 이 주장을 과학적으로 검증할 유일한 방법은 불교에서 가르치는 주의를 집중하는 각종 수련에 참가해서(또는 참가자들을 연구하거나), 그 참가자들이 불교의 깨달은 명상가들이 주장하는 결과들을 얻는지 지켜보는 것이다. 교조적인 방법과 대조적인 것으로서 이 방법은 비전통적인 진리 주장에 대한 경험주의적 대응이 되었을 것이다.

진리에 대한 주장들을 명상적인 경험에 근거하여 평가하는 문제는, 대개의 자기관찰적인 보고들을 평가하는 문제와 거의 똑같은데, 윌리엄 제임스는 대표작 <심리학 원리>에서 이 문제를 세 가지 방법으로 제안했다. 첫 번째는 내관적인 경험에 대한 일인칭의 보고서들을 상호주관적으로 평가하는 방법이다. 두 번째는 그러한 내적 경험들과 관련된 행동을 연구하는 방법이다. 세 번째는 그 경험들과 상호 관련된 두뇌를 신경과학적으로 연구하는 방법이다. 전통적으로, 불교의 명상가들은 이른바 다른 사람의 마음 상태를 꿰뚫는 투시력에 의해 커진, 첫 번째와 두 번째 방법에만 몰두해왔다. 비교 신비주의에 관한 현대적 연구에서, 명상적인 통찰의 행동적인 효과들은 자주 무시된다. 그렇지만 불교에서, 삼매라는 높은 상태와 명상적 통찰력을 획득하게 되면 외부 행동에 있어서 일반적인 관찰로도 식별 가능한 변형을 야기한다고 한다. 명상 경험들의 신경계 상호 관련성에 관한 엄격한 과학적 연구를 통해 불교의 전통적 분야뿐만 아니라, 지속적인 명상 수련에 의해 일어나는 변화의 본질과 특징에 대한 중요한 정보가 밝혀질 것이다.

불교에서 감각적 및 정신적 지각(인식)을 중요하게 여김에도 불구하고

이와 반대로, 불교 명상가들은 거기에 한계를 두지 않았으며
정신적으로 알고 감지해내는 능력은 예측 불가능한
놀라운 방법으로 발달될 수 있다고 주장한다.
이것은 과학에게는 형이상학적이지만, 불교에게는
형이상학적(경험되지 않거나 관찰되지 않는다는 의미에서)이 아닌
영역이 있음을 의미한다.

고, 그러한 직접적인 경험에 기한 진리주장들에 관하여 확실한 그 무엇이 없음은 널리 알려진 사실이다. 7세기의 불교 논리학자인 다르마 키르티(Dharmakirti)는 인식의 오류에 관한 네 가지의 근거를 들었다. 그 네 가지는 첫째 감각기관의 결함, 둘째 재빨리 회전하는 햇불을 볼 때 둥근 원의 환영을 감지하는 경우처럼 객관적인 기반에 관한 오류, 셋째 움직이는 배에서 움직이는 나무들을 보는 경우와 같이 위치적인 조건에 관한 오류, 넷째 관찰자 자신의 정신적인 왜곡상태에서 기인한 오류인식들이다.

또한 관찰과 측정에서의 오류도 경험적인 과학적 연구에서 흔히 있는 일이고, 과학자들은 진짜 데이터와 측정시스템이 낳은 가공물의 차이를 구별하기 위해서 정밀한 기준점을 고안한다. 불교의 전통에서는 타당한 인식에 기초해, 무언가가 진정 존재한다는 것을 어떻게 판단할까? 총카파(Tsongkhapa)는 다음 세 가지 조건을 제시한다.

다음의 조건들을 충족시키면 어떤 것은 관습에 따라 그 존재를 인정 받는다. 첫째 그것은 전통적이고 타당한 인식이라는 차원에서 받아들여진다. 둘째 그것은 전통적이고 타당한 또 다른 인식에 의해 무효화되지 않는다. 셋째 그것은 본래적으로 존재했던 그렇지 않았든 분석적이

고 타당한 탐구에 의해서 무효화되지 않는다. 만약 그것이 이 조건들을 충족시키지 못하면, 그것은 존재하지 않는 것으로 간주된다.

총카파는 “전통적이고 타당한 인식(티베트어로는 *숨:snyad pa'i tshad ma*)”이라는 말을 하면서 인식이 단순히 전통적 어법에 관한 지식뿐만 아니라, 지각 및 추론에 의한 여러 형태의 지식임을 언급하고 있다. 이 지식 형태들은 그 고유의 성질에 의해 존재여부를 분석하지 않고, 또 내부에서 검증의 수단이 되는 개념적 구조 틀과 상관없이, 드러난 그대로의 현상들에 관여한다. 요컨대, 총카파는 어떤 것이 존재한다는 것은 타당한 인식이라는 수단에 의해 다른 전통적이고 타당한 인식과 관련하여서만이 전통적으로 존재한다고 (예를 들면, 합의에 의한 개념적 준거 틀이라는 맥락 내에서 존재한다고) 여겨질 수 있다는 것이다. 이 말이 함축하는 바는, 어떤 전통적 가치인식도 그 자체로는 절대적이라 여겨질 수 없다. 왜냐하면 나중에 더 깊은 연구가 그것의 결함을 증명해낼지도 모르기 때문이다. 게다가 총카파의 세 번째 조건에 의하면, 만약 그러한 존재가 다른 타당한 인식에 의해 없다고 결정 난다면 그 무엇도 본래적으로 존재한다고 -즉, 모든 말과 개념의 의미와 상관없이 자기 고유의 본성에 의해 존재한다고- 할 수 없다.

우리는 존재에 관한 세 조건들 및 타당한 인식(지식)의 순환성을 쉽게 알아차릴 수 있다. 하나의 인식을 옳다고 해야 할지 말아야 할지, 또 인식의 대상을 존재하는 것으로 생각할지 말지는, 독립적이고 객관적인 어떤 실재에 의지하지 않고 오롯이 내적인 조건들에 의해 결정된다. 게다가 불교철학자 조르주 드레퓌스(Georges Dreyfus)가 적절하게 주장했듯이, 이러한 주제들을 판단하는 데 있어서, 인식적이고 실용적인

판단기준이 보통 적용되었다. 원래 불교적 명상에서는 두 개의 주제를 다루어왔는데, 그 하나는 마음의 변형이고, 다른 하나는 그 마음과 다른 현상을 탐험하는 데 마음을 이용하는 것이다. 예를 들면, 넓은 범위의 명상은 주의력을 단련하여 파괴적인 감정을 약화시키고 유익한 감정들은 강화시킴으로써 좀 더 커다란 행복감을 일으키도록 설계되었다. 이 명상과정은 그 유효성을 연구하도록 심리학과 신경과학에도 개방되고 있다. 다른 명상들은 깨달음 그 자체의 근본적인 성질(특징)을 통찰하도록 설계되었다. 불교 명상가들은 이러한 통찰이 말로 표현될 수 없을지라도 심리적 변화와 행동의 변화를 일으키며, 이 변화들은 과학적인 연구 대상이 될 수 있다고 주장한다.

경험적 데이터의 신뢰성을 테스트하는 데 있어 인식이라는 수단과 실용적인 수단을 모두 이용하는 것이 과학적 탐구의 특징이기도 하다. 뉴턴과 같은 초기 자연철학자들이 자연세계에 대한 절대적인 진리를 발견하는 데 몰두한 반면에, 과학자들은 자신들의 가장 훌륭한 관찰과 이론에 대해서 좀 더 겸손한 태도를 가져야 함을 고생스럽게 배웠다. 오늘날 과학자들의 목표는 현대 과학계에 알려진 경험적 현상들을 알기 쉽게 설명할 수 있는 이론을 만드는 것이다. 좋은 이론이란, 고도의 예측가능성을 제공하며 그것을 좀 더 잘 조작할 수 있게 하고 관찰한 현상들을 통제하는 이론이다. 요즘 들어, 모든 과학적 지식에 관한 절대적 확실성이라는 개념은 근거 없는 것으로 취급되지만, 그렇다고 그것이 새로운 발견에 대한 과학자의 열정을 약화시키지 못했다. 그것들이 이후에 “타당한 인식”에 의해 결과적으로 무용지물이 될지라도 말이다.

여기서는 불교 명상가들이 발견한 거의 대부분의 결과물들이 말로

표현할 수 없고 인지할 수 없는 종류의 것이라는 점을 분명히 강조해야 했다. 이것은 경험 많은 명상가들에게 폭넓고 의미 있는 강연을 가능하게 한다. 그 강연이 명상의 수련과 경험이 결여된 사람들에게는 이해하기 어렵다 해도 말이다. 그러나 이러한 상황은 모든 과학 분야에서도 마찬가지다. 경험상의 발견물을 “3인칭으로(객관적으로)” 입증하는 일은 항상 일반인에 의해서가 아니라 관련 연구 분야의 전문가들에 의해 이루어졌다.

겉보기에는 과학자와 불교 명상가의 연구 분야 사이에, 근본적인 구별이 생길지도 모른다. 과학자들은 경험적 관찰 영역에 자리한 자연세계를 연구하지만, 불교는 관찰할 수 없는 형이상학 분야와 관계된 것으로 여겨지기 때문이다. 기술발전에 의해 정제되고 폭 넓어진 물질세계의 관찰방법을 더욱 발달시킴으로써, 과학은 미소(微小)하고 시공간적으로 도달하기 어려운 현상이라는 견지에서 형이상학의 경계를 축소시켰다. 그러나 현대서구 사회에 사는 우리는, 정신적 사건들을 내관으로 관찰하는 데 있어 그 한계는 절대적이라고 생각했으며, 문화적으로는 내관적으로 관찰하는 방법들을 정제하거나 확대하는 데 대체로 무관심했다. 이와 반대로, 불교 명상가들은 거기에 한계를 두지 않았으며 정신적으로 알고 감지해내는 능력은 예측 불가능한 놀라운 방법으로 발달될 수 있다고 주장한다. 이것은 과학에게는 형이상학적이지만, 불교에게는 형이상학적(경험되지 않거나 관찰되지 않는다는 의미에서)이 아닌 영역이 있음을 의미한다. 그리고 당연히, 그 반대 역시 진실로 보인다. 그래서 경험적인 것과 형이상학적이란 것은 각각의 사회와 인간이 얼마나 지각할 수 있느냐에 따라 달라지는 것으로 보인다. 그러므로 이 두 영역 사이의 경계는 절대적이지 않고 상대적이다.

신비한 객체에 대한 추론적 지식

이전의 많은 인도학자들처럼, 요하네스 브롱코스트는 논리적 탐구의 전통이 고대 인도에서 발생했으며, 거기에 불교가 불후의 종자로서 기여했음을 강하게 주장했다. 논리적 탐구의 전통은 세계와 그 속에서의 우리 위치를 이해하기 위한 조직적인 시도이며, 거기에는 합리적인 토론체계가 포함되어 있다고 그는 설명했다. 이것은 기본적으로 모든 문제들을 제한 없이 자유롭게 토론하는 것을 포함하고 그 영역에 있어서는 전통과 계시와 통찰처럼 다른 권위의 원천에까지 이른다.

현대 유럽의 태동기의 서구철학과 과학은 이러한 탐구 전통의 좋은 예이다. 그것들은 성경의 권위와 스콜라 철학의 전통에 불복, 반항하여 일어났다. 그러나 20세기 동안 서구철학과 대부분은 과학적 물질주의 영향권 아래로 복속되었다. 이미 말했듯이, 이로 인해 이 두 분야에서의 이성적이고 개방적인 탐구 정신은 기를 펴지 못했다. 브롱코스트에 의하면, 붓다는 인도에서 논리적 탐구를 제창했던 초기 학자들 중의 하나이다. 인도 코살라 왕국의 케사푸타라는 마을에서 했던 붓다의 강연은 그 좋은 예이다. 그곳 주민들은 자칭 권위자들의 모순 되는 많은 가르침을 믿지 못하겠다고 붓다에게 강하게 말했다. 붓다는 자기 것을 포함하여 모든 가르침은 의심해야 한다고 그들의 회의적 태도를 격려했다. 또한 일화적인 증거, 전통, 권위 있는 경전들, 사변적인 의견들, 그럴듯한 이론들, 카리스마적인 스승에 대한 사적인 충성에 얽매이지 말고, 꺾모양과 논리에 기대지 말라고 경고했다. 결국, 붓다는 무엇이 건전한지 그렇지 않은지, 즉 무엇이 자신을 비롯한 모든 사람을 행복으로 인도하는지를 스스로 알아내서 따라야 한다고 충고했다.

붓다의 논리적 탐구에 관한 또 다른 이야기가 있다. “비구들이여, 현명한 사람이 금을 가열하고 깎고 갈아서 금을 얻듯이, 나의 말도 존경심으로가 아니라 충분히 실험한 다음 취하라.” 현대 과학과 철학에서 독단주의가 비판적 연구를 종종 대신하듯이, 지난 2,500년의 여러 시공간 속에서도 그것은 불교도들의 사고에 반복적으로 영향을 미쳤다. 그러나 이것은 논리적 탐구의 전통이 불교 내에는 존재하지 않았음을 의미하는 것이 아니라, 단지 이데올로기에 의해 자주 억압당했음을 의미한다.

인도철학자들이 진정한 인도철학의 존재를 서양철학자들에게 알려려고 오래 애썼음에도 불구하고, 서구 대학의 철학과 대부분이 인도철학을 폐지한 것에서 알 수 있듯이 그들은 별 성과를 얻지 못했다. 그 이유는 인도의 불교철학이 서양철학과 이해하기 어려운 방식으로 상당히 다르기 때문이다. 특히 불교이론은 과학처럼 현실(실재)을 실험, 관찰하는 특별한 방법으로 이루어졌다. 그것은 경험하는 현실을 한층 깊이 통찰하는 방법들로 이어지고, 이론과 명상의 상호작용은 주변사회 뿐만 아니라 수련자들을 실질적으로 도와주었다. 이와 같이, 불교는 과학과 아주 비슷한 부분도 있고, 종교에 걸맞는 부분도 갖고 있기 때문에 서양철학과 같지 않다.

불교에서 경험이나 직접지각은 중요하다. 그렇지만 직접 지각으로부터 알 수 없는 현상들에 대해서는 논리와 추론도 아주 중요하다. 그래서 불교의 논리학자들은 명백한(pratyaksa) 대상과 신비한(paroksa) 대상 사이를 구별한다. 전자는 직접지각으로 접근 가능하지만, 후자는 객관적 추론(vastubalapravrttanumana)만이 접근가능하다. 이 차이는 대상들의 고유한 성질이 아니라 지각하는 그 특정 사람의 현재 능력

에 근거한다. 예를 들어, 눈앞의 산불은 보기 쉬운 반면 산 뒤편에서 난 불은 볼 수 없다. 이와 같은 경우에, 신비한 대상인 불이라는 존재는 연기에 의해 논리적으로 추정된다. 이 추론이 성립하려면, 모두가 산등성이 뒤에서 쏘는 연기는 바람에 날리는 석탄먼지가 아니라 연기라는 사실을 확신해야 한다. 또한 연기의 원인은 오직 불밖에 없다고 확신해야 한다.

고대 인도불교에서는, 불의 존재를 연기에 근거해 추정하려면 그 원인인 불을 지각할 수 있음이 전제되어야 한다고 말한다. 또한 연기는 오직 불에 의해서만 날 수 있음도 전제되어야 한다. 불이 한 번도 지각되지 않았거나 원래 지각될 수 없다면, 단연코 불의 존재는 연기에 의해 추론될 수 없다. 이 점은 과학적 추론 분야에 흥미로운 문제를 몇 가지 던져준다. 예를 들면, 해왕성은 1612년에 갈릴레오에 의해 처음 발견되었지만 그 발견은 오인이었고, 1830년에 존 허셜(John Herschel)에 의해 하나의 별로 또 한 번 오인받았다. 결국, 해왕성의 발견은 천왕성의 예상궤도의 이탈을 수학적으로 분석함으로써 이루어졌다. 다시 말해, 천왕성의 궤도 이탈이라는 결과는 우연하게도 또 하나의 신비한 행성의 존재 때문이었던 것이다. 그 궤도 이탈은 어떤 다른 영향에 의해 야기될 수 있었고, 그래서 수학적 추론만으로는 완전한 설득력을 갖지 못한다는 주장은 원칙적으로 타당하다. 윌리엄 제임스(William James)는 개념적 분석방법에 의해 수많은 가설들이 세워질지도 모르지만, 사고의 최종 목적지는 직접경험이어야 한다고 지적한다. 그럴 때라야만 그 “실제의” 지식이 소급되어 홀로 증명된다. 이런 일은 실제로 1846년에 일어났다. 그해 해왕성의 정체는 처음으로 망원경으로 확인되었다.

그러나 추론의 대상을 직접 볼 수 없을 때, 인과적 추론의 과학적 문제는 더욱 복잡해진다. 예를 들어, 소립자들은 결코 직접 인지될 수 없고, 거품상자(전기를 띤 입자가 수소 파위의 과열 액체 속으로 통과할 때, 이온화 작용에 의하여 거품이 생김-역주) 안에서 소립자가 일으키는 방사선 경로와 같은 결과에 의해서만 추론된다. 그 예로, 1931년 폴 디랙(Paul Dirac)은 양전자라고 하는 소립자의 존재를 수학적 분석으로 추측해냈다. 그 다음해, 칼 D. 앤더슨(Carl D. Anderson)은 그 추측된 양전자의 특성을 가진 소립자의 경로를 관찰함으로써 “가상의” 지식 혹은 진실 같은 가설을 확증했다. 그러나 양전자 그 자체가 아니라 그것의 거시적인 결과만이 인지될 수 있는데, 어떻게 그것이 다른 그 무엇에 의해서는 생길 수 없다는 것을 아는가? 물론 우리는 단순히 무엇이 양전자와 같은 결과들을 낳을 수 있는지 정의내릴 수는 있다. 그러나 이렇게 하면 양전자의 객관적인 존재가 우리끼리의 단순한 협약으로 격하되고 만다.

에드워드 윌슨(Edward Wilson)은 이 문제에 대해 다음과 같이 말한다. “연구자들은 그 과정이 일어날 수 있는 모든 경로-복합적이고 모순되는 가설들-를 궁리해낸 다음, 하나만 빼고 모든 가능성을 제외시킬 실험들을 고안한다.” 윌슨의 생각은 과학적 사실주의를 지지하지만, 불충분한 측정성의 문제를 무시한다. 즉, 일정한 증거물체를 위해 그 증거를 만들어내는 지각할 수 없는 과정을 이해하기 위하여 복합적이고 모순되는 이론들이 고안되어질 수 있다는 원리 말이다. 불교적인 논리에 따라 말해 보자. 갈릴레오 시대 이전에 해왕성은 신비한 대상으로 분류되었다. 반면 해왕성의 드러난 현상을 보고 갈릴레오는 그것을 잘못 인지했다. 그러나 1846년, 해왕성은 그 자체로 정확하게 지각되었다. 이리하여 이 행성의 존재에 관한 초기의 수학적 추론은 직접적인

*불교적이든 과학적이든 추론적 지식을 이끌어내는 증명을 위해
누구에게나 그 증명과정에서 언급된 요소들에 대한 타당한 지식이 있어야 한다.
예를 들어 해왕성의 존재를 수학적으로 추론하기 위해, 사람들은
질량과 힘과 중력의 특성을 비롯하여 뉴턴의 역학법칙을 확실히 알아야 한다.
그렇지 않으면 어떤 추론도 그러한 수학적 증명을 기초로 하여 만들어질 수 없다.*

경험에 의해 실증되었다. 그렇지만 소립자를 비롯하여 소위 현대물리학의 다른 이론적 존재들의 경우에는, 그러한 직접지각은 결코 일어나지 않는다. 불교적 논리에 따르면, 지각될 수 없는 대상을 추론하여 얻은 타당한 지식은 없다. 제임스의 용어 속에서 그러한 모든 지식은 기껏해야 “가상의”로 간주되어야 한다.

모든 과학적 관찰은 특정한 측정시스템을 이용하고, 특정한 개념적 준거 틀 내에서 이해된다. 그렇다면 사람들은 무슨 근거로 관찰 대상이 그 측정시스템 및 개념적 준거 틀과는 상관없이 존재한다고 인정하나? 더군다나, 베르너 하이젠베르크(Werner Heisenberg)와 막스 보른(Max Born)을 비롯한 양자물리학에서의 다른 선구자들은 기본적으로 알려질 수 없는 성질을 가진 것에 대해서는 존재한다는 속성을 부여해서는 안된다고 주장했다. 이 주장은 불교도의 생각을 반영한 것이라고도 할 수 있다. 예를 들어, “지각 가능한 것”이라는 산스크리트어 지니야(jneya)는, “존재하는 것”이라는 아스티타(astita)와 바꾸어 쓸 수 있다. 이것은 누구나 지각이나 추론에 의해 원리적으로 알려질 수 있는 것만을 존재한다고 가정해야 함을 내포한다. 이것은 외부세계의 모든 양상들을 만들어내는 것은 순수히 객관적 현상의 존재라는 주장에 심각한 문제들을 야기한다.

신비한 대상들을 추론하는 데 있어 불교의 기본전제는 결국 지각을 통한 지식영역의 확장이다. 과학의 경우에는 환원적인 논리, 즉 추론된

대상을 직접 경험함으로써 완벽하게 확인했던 해왕성 발견에서 사용되었던 논리의 이용이다. 불교적이든 과학적이든 추론적 지식을 이끌어내는 증명을 위해, 누구에게나 그 증명과정에서 언급된 요소들에 대한 타당한 지식이 있어야 한다. 예를 들어 해왕성의 존재를 수학적으로 추론하기 위해, 사람들은 질량과 힘과 중력의 특성을 비롯하여 뉴턴의 역학법칙을 확실히 알아야 한다. 그렇지 않으면, 어떤 추론도 그러한 수학적 증명을 기초로 하여 만들어질 수 없다.

다르마키르티와 같은 불교철학자들은 전생과 후생처럼 신비한 존재들을 증명하기 위해서 다양한 논쟁들을 제기한다. 그러한 논거는 영적인 과정들로서, 밝고 인식 가능한 의식의 특성을 명상과 경험을 통해 발견한 것들과 밀접한 관련이 있다고 전해진다. 그래서 다르마키르티가 이생에서 다음 생으로 옮겨가는 개개인의 의식의 연속성을 설명하려고 의식이나 마음을 언급할 때, 청중들은 그가 말하는 의식의 본성을 지각에 의거해 정확히 알고 있어야 한다. 그러나 사실상 의식의 기원과 특성과 역할은 아직까지 과학자들과 철학자들의 신비 영역이다. 그리고 마음과 의식의 본성을 이해하지 않고서는 그 누구도 다르마키르티의 철학에 근거하여 타당한 추론들을 제기할 수 없다.

불교학자 로저 잭슨(Roger Jackson)의 결론과는 반대로, 다르마키르티의 추론은 그의 가정들이 진실이라는 타당한 지식을 요구하지, 의식의 특성에 대한 자신의 주장들을 뒷받침하는 의심할 수 없는 가정들을 요구하는 것이 아니다. 하지만 누구라도 그 가정들을 경험적으로 시험할 수 있는 뛰어난 명상가가 아닌 한, 그러한 지식은 접근 불가능한 것으로 남을지도 모른다. 한편, 마음에 관한 불교의 명상적 관찰을 사람들이 왜 효과적이라고 생각해야 하나? 이 질문은 앞에서 언급했던 전

통적인 존재에 대한 세 가지 조건으로 돌아갈 것을 요구한다. 다시 말해, 이 관찰들은 지식의 다른 방법들, 즉 과학적인 연구에서 경험적인 관찰을 정확하게 확인하는 방법과 비교하여 실험되어야 한다. 양의 경우 모두에서 연구자들은 자신의 관찰, 분석뿐만 아니라, 동료 및 선배 전문가들에게도 의존한다. 이것은 우리를 불교와 과학 양쪽 모두에서 권력의 자리로 데려간다.(다음 호에 계속)

- 이 글은 'Contemplative Science'에서 발췌했습니다.
- 이 글은 미래사의 허락없이 무단 전재나 배포를 할 수 없습니다.

저자 | **앨런 윌리스**(B. Alan Wallace) | 달라이 라마에게 서품을 받고 14년간 불교 승려로서 수행을 했다. 산타 바바라 의식연구소 설립자. 티벳불교 경전을 여러 권 번역했으며, [주관성의 터부] 등을 저술했고, 현재 [불교와 과학]의 편집자이다.

역자 | **김현정** | 2002년에 3개월간 유럽의 공동체, 틱낫한 스님의 플럼빌리지, 퀘이커 교도의 공동체 우드부룩, 기독교 공동체 브루더호프 등을 다녀왔다. 각각의 공동체에서 정원사를 보조하는 도우미로, 소정의 금액을 내는 손님으로, 또는 갑자기 들이닥친 불청객으로 머물면서 영혼을 어루만져주는 따뜻함을 느꼈다. 지난해 12월에 '나눔의 밥상'이라는 책을 번역했다.

| 추천도서 | 마음에 닿은 책

Contemplative Science

앨런 윌리스 저 · Material 刊 · \$31.00

이 책에서는 불교철학과 신경과학이 만난다. 저자는 여기서 신경과학, 인지과학과 불교의 지혜를 연결하려고 시도한다. 특히 불교명상의 실천적인 측면과 서양의 과학이 서로 협력할 수 있음을 보여주므로, 마음의 과학과 종교체험 모두에 관심 있는 독자라면 읽어볼 만하다.

