

# 파랑을 읽knowing: 감각 지각의 직접성immediacy에 대한 아비달마 논자들의 설명<sup>1)</sup>

Robert Sharf (University of California, Berkeley)

번역 김한나(서울대학교 철학과 박사과정)

## 국문 초록

불교 전통에서 직접적인 혹은 개념적이지 않은nonconceptual 혹은 구성되지 않은unconstructed 인지cognition(無分別智, nirvikalpajñāna)가 차지하는 위상은 무엇인가? 이는 복잡하고 논쟁적인 문제이다. 이전 글에서 나는 디그나가와 다르마키르티와 연관되는 지식론(Pramāṇavāda) 전통이 흥기하기 전까지 불교 주석가들이 인지를 설명하면서 무분별지를 전면에 내세우지 않았음을 밝혔다. 디그나가 전에 무분별지는 일반적으로 신비한 요가 수행의 경지이자, 붓다와 상급의 수행자들의 영역으로 간주되었다. 지식론이 흥기하고 나서야 무분별지는 인지cognition[識]의 모든<sup>2)</sup> 상태가 가지고 있는 전-반성적이고 자기 지시적인 특성으로 재구성되었다. 간략히 말하자면 디그나가 이후에야 구성되지 않은 인지(현대 현상학의 “전-반성적인 의식consciousness”과 가깝다)가 불교 마음 이론에서 핵심적인 역할을 차지하게 되었다.

이 장에서 나는 초기 (지식론 흥기 이전) 주석에서 구성되지 않은 인지에 가장

1) 이 글은 Robert Sharf, 2021. “Knowing Blue: Ābhidharmika Accounts of the Immediacy of Sense Perception,” in *Buddhist Philosophy of Consciousness: Tradition and Dialogue*, edited by Mark Sideritz et al., 31-61 (Leiden and Boston: Brill)의 번역이다. 저자는 ‘식(識)을 ‘인지cognition’, ‘지각perception’, ‘의식consciousness’ 등으로 다양하게 번역하는데, 맥락에 따라 영어와 한자를 병기하여 독자의 편의를 제고하고자 한다. 이 외의 오류는 모두 역자의 책임이다.

2) 강조는 원저자.

가까운 것을 집중적으로 다루고자 한다. 이것은 전오식이 그 대상의 토대[境依]를 직접적으로 혹은 즉각적으로 파악하는 반면, 제6식-의식mind consciousness (manovijñāna)-은 유일하게 개념적 구분을 위한 능력을 가지고 있다고 하는 아비달마의 개념이다. 자주 반복되는 사례에서, 안식(眼識)은 “파랑”을 안다고 말하지 “이것이 파랑이다”를 안다고 말하지는 않는다. 제6식이 “이것이 파랑이다”를 안다. 이 글에서 나는 비바사사, 경량부, 그리고 초기 유식의 감각 지각sense perception의 직접성을 다루는 문헌들을 탐색하고자 한다. 그들은 정말로 비개념적 “내용 content”을 전오식이 가지고 있다고 보았는가, 그리고 그렇다면 이는 어떻게 이해되었는가?

주제어 : 아비달마, 불교의 지각 이론, 비개념적인 인지, 심(尋, vitarka), 사(伺, vicāra).

직접적이고 비개념적인 경험이라는 것이 있는가? 혹은 모든 경험은, 그 자체의 본질대로, 개념성이 매개된 것인가?<sup>3)</sup> 비개념적인 감각적 알아차림awareness 개념 일부는<sup>4)</sup> 우리가 물리적 세계를 표상하고, 그것과 교류하는 능력을 설명하는 데 필요한가? 혹은 이는 단지 깊이 박혀있는, 하지만 궁극적으로는 잘못된 형이상학적 전제에 불과한가? 아마도 인간의 의식 경험은 불가분적으로 언어의 표상적 혹은 재귀적 능력과 연관되어 있을 것이다. 만약 그렇다면 갓 태어난 아기나 인간이 아닌 짐승들에게는 의식이 없다는 결론이 도출되는가? 비개념적인 경험이라는 그 개념은 논리적으로 정합적이지 않거나 우리가 알 수 없는 것인가? 혹은 아마도 문제는 우리가 정의상 개념적인 생각의 한계를 뛰어넘는 현상을 묘사하기 위하여 사용하는 개념들의 사용방식에 있을 수도 있다.

이런 문제들은 물론 현대 심리철학에서 치열하게 토론하는 주제이고, 때때로 “일차적first-order”(혹은 “동차적same-order”) 의식 이론 대 고차 의식 이론으로 규정된다. (고차 의식 이론은 “고차 지각higher-order perception”[HOP 또는 “내적 감각inner sense”] 이

3) [원주 1] 이 글의 더 긴 버전은 Sharf 2018, 826-870에서 확인할 수 있다.

4) 강조는 원저자.

론과 “고차 사고higher-order thought”[HOT] 이론으로 세분화된다.)<sup>5)</sup> 동시에 인지 과학과 지각perception에 대하여 연구하는 철학자들은 일련의 “비-개념적인 심리적 내용non-conceptual mental content”, “비-언어화된 사고”, 심지어 “비-언어화된 개념적인 사고”와 관련된 논쟁에 참여하였다. 이러한 주제들은 사고, 개념, 언어 그리고 지각 사이의 관계와 직접적으로 연관되어 있다. 여기서도 우리는 풍부하고 매우 전문적인 문헌들 속에서 인지주의자들이 현상학자들과 정면으로 충돌하고, 개념주의자들이 비-개념주의자들과 겨루며, “상태 비-개념주의”가 “내용 비-개념주의”에 승리하는 등<sup>6)</sup>의 모습을 발견할 수 있다. 비-개념적인 심리적 내용과 관련된 문헌의 복잡성과 정교함이 증가되었음에도 당초부터 “비-개념적인 경험”을 알 수 있는지 여부에 대한 합의를 도출하지는 못하였다. 몇 년 전에 “감각질qualia”이라는 개념이 이와 관련된 문제에 구심점과 명확성을 가져오리라는 희망이 있었다. 더 최근에는 “현상적 의식phenomenal consciousness”과 “접속 의식access consciousness”의 구분에 관심이 더 집중되는 추세이다.<sup>7)</sup> 그러나 우리가 감각질, 현상적 의식(p-consciousness), 일차적 의식, 동차적 의식, 자동사적intransitive 의식, 또는 전-반성적인 의식 가운데 어느 것을 말하건 문제는 여전히 그대로 남아있다. 어떻게 비-개념적인 것으로 보이는 경험을 개념적인 방식으로 설명할 것인가?

그러한 어려움에도 불구하고 많은 철학자들은 이 문제에 지속적으로 끌렸다. 부분적으로 이 문제에 대한 관심은 우리의 의식과 지각에 대한 이해를 혁신할 것으로 기대되는 현대의 인지과학과 인공지능 연구에 의해서 유지되었다. 하지만 새로운 경험적 데이터가 풍부해지고 매우 정교한 철학적 논변이 증가함에도 불구하고, 밑바닥에 깔려있는 난제는 철학적 사색의 여명으로 회귀하게 하고, 다량의 연구 성과가 (어떻게 측정하든 간에) 진보를 대표하는지 그저 “희론(戲論, prapañca)”에 불과한지는 아직 결론이 내려지지 않았다.

매개되지 않은 혹은 비-개념적인 경험이라는 개념은 종교학자들 사이에서도 논쟁거리였다. 요새는 “영속주의perennialism”라 알려진 초기의 꽤나 세련된 신비주의 이론 중 하나는 모든 세계의 주요 종교들은 단일한 언어로 표현 불가능한 신비한 경험

5) [원주 2] 이 주제와 관련된 철학적 문헌은 매우 많다. 고차 사고와 관련하여, 예를 들어, Rosenthal 1986; 1993; 2005; Carruthers 2011; Lau and Rosenthal 2011을 참고하라. 동차적 의식 이론과 관련하여, 특히 Strawson 2015를 참고하라.

6) [원주 3] 이와 관련된 문헌도 역시 방대하다. 결론에서 이 주제를 다루면서 참고문헌을 제시하도록 하겠다.

7) [원주 4] Block 1995. 및 *Behavioral and Brain Sciences*에 실린 Block의 명명법에 대한 반응(1995, 247-269) 그리고 Block의 응답(1997, 144-166)을 참고하라.

에 역사적으로, 영적으로 기반하고 있음을 주장하였다. 영속주의를 지지하는 몇몇 사람들은 한발 더 나아가, 그러한 경험은 내용이 없는 “순수한 의식” 그 자체라고<sup>8)</sup> 주장하였다. 하지만 이 유명한 이론은 “맥락주의자”(혹은 “구성주의자”)로부터 1970년대 부터 지속적인 공격을 받기 시작했다. 맥락주의자들은 철학적, 역사적, 민족지학적 ethnographic 근거에서 소위 신비한 체험을 포함한 모든 경험은 사회적, 문화적, 개념적으로 매개된 것이라 주장하였다. 다양한 종교 전통 기저에 깔려있는 단일한 영속하는 경험이라는 개념은, 맥락주의자들에 따르면 역사적 기록의 체계적 오독에 기반한 근대주의자의 공상에 불과하다.<sup>9)</sup>

이러한 문제들과 관련하여 불교 전통이 어떠한 입장을 취하고 있는지 결정하는 것은 쉽지 않은 일이다. 신비주의와 관련된 토론에 내가 끼어들 당시에, 나는 초기 경장과 아비달마 문헌 그리고 『청정도론 Visuddhimagga』과 같은 “수행도의 단계”(mārga)에 대한 글들을 모은 책에 드러난 수행도에 관한 관념이 불교 수행의 목적을 일종의 직접적 혹은 매개되지 않은 경험으로 해석하지는 않는다고 주장하였다.<sup>10)</sup> 이는 초기 불교 전통이 직접적(혹은 비개념적 혹은 구성되지 않은) 경험을 몰랐다는 의미는 아니다. “무분별” 혹은 “비개념적인 앎,” 곧 무분별지(無分別智, nirvikalpajñāna)라는 개념은 초기부터 일종의 신비한 요가 수행의 경지이자, 붓다와 상급 수행자들의 영역의 일종이라 산발적으로 언급된다.<sup>11)</sup> 하지만 무분별지는 5, 6세기 유식과 지식론 사상이 발달하기 전까지는 세속적인 mundane<sup>12)</sup> 인지를 분석하는 데 핵심적인 역할을 수행하지는 않았다. (이 책의 켁 Keng, 스펙만 Spackman, 초하르 Tzohar가 쓴 장을 보라. 지식론의 연대 결

8) [원주 5] 물론 이러한 경험을 묘사하거나 혹은 이러한 경험에서 출발하려는 모든 시도는 필연적으로 문화적으로 매개될 수밖에 없다. 영속주의 입장에 대한 철학적 방어는 Stance 1960을 참고하라. “순수한 의식”을 가정하는 입장에 대한 옹호는 Forman 1993; Forman ed. 1990을 참고하라.

9) [원주 6] 맥락주의를 대표하는 학자는 관련 논쟁을 다루는 단행본(1978; 1983; 1992)을 편집한 Steve Katz와 Wayne Proudfoot(1985)이 있다.

10) Sharf 1995; 1998.

11) [원주 7] 나는 빨리어 경전에 보이는 특이한 사례, 예를 들면 『앙굿따라니까야』(i. 49-52)에서와 같이 마음(citta)이 원래 맑다 혹은 밝다(pabhassara)라고 주장하는 경우를 다루지 않을 것이다. 그러나 이러한 마음의 청정함은 이후에 발생하는 장애에 의하여 어지럽혀진다. (“특징이 없는 의식”을 다루는 『맛지마니까야』 49, 『브라마니마타니카경』과 『디가니까야』 11, 『케바다경』을 참고하라.) 초기 주석가들은 『앙굿따라니까야』에 언급된 자성청정심을 유분심(有分心, bhavaṅga-citta)과 같다고 하였다. 유분심은 잠재하는 혹은 “아직 발생하지 않은” 상태로, 이는 초기 주석가들이 그것을 어떻게 다루어야 할지 확실하게 알지는 못하였음을 암시한다. 이 주제는 현대 테라바다 학자들 사이에서 논쟁거리가 되었다. Collins 1982, 246-247; Gombrich 2006, 43-45; Harvey 1989; Harvey 1995, 166-174; accesstoinight.org 사이트에 수록된 Thanissaro Bhikkhu의 글을 참고하라.

12) 강조는 원저자.

정과 관련하여서는 텔레아누Deleanu 2019를 보라.) 디그나가는 그 중 일상의 산만한 상태를 포함한 인지[識]의 모든 상태에 전-반성적 혹은 비-개념적인 측면이 있음을 주장한 최초의 [논사들] 가운데 하나였다. “자기 인식self-awareness”(自證分, svasamvedana/svasamvitti)이라고 알려진 이러한 측면은 이후 인도-티벳 유식 인식론에서, 현대 현상학의 조류에서 “전-반성적 의식”과 유사하게<sup>13)</sup>, 핵심적인 역할을 수행하게 될 것이다. 비록 비-개념적인 상태(“밝게 빛나는 마음”, “거울과 같은 의식” 등)에 대한 가르침이 종종 논쟁을 촉발하였음에도, 이는 후대의 탄트라, 선, 족첸Dzogchen에서 승인되었다.<sup>14)</sup>

나의 분석이 맞다면, “비-개념적인 앎”[無分別智]의 씨앗은 초기부터 있었을지라도, 지식론, 탄트라, 선, 족첸이 부흥하기 전까지는 불교 사상과 수행 전면에 부각되지 않았다. 5세기부터 8세기까지 이어지는 이러한 전개는 비-불교적 인도 종교 전통에 영향을 받았을 가능성이 높다. 그렇다 할지라도 초기 아비달마 논사들은 비-개념적인 인지의 문제에 뛰어들지 않을 수 없었다. 앞으로 보겠지만, 그들이 제시하는 지각 perception 이론의 구조는 이 문제를 피해갈 수 없었기 때문이다.

## 1. 할당된 인지Distributed Cognition

『상윳타니카야』의 「고통에 관한 경*dukkha sutta*」에는 아래와 같은 마음의 발생에 대한 간결한 설명이 있다.

그리고 비구니들이여! 고통의 원인은 무엇인가? 눈과 색에 의존하여 눈의 인지eye-cognition[眼識]가 생겨난다. 셋의 만남이 접촉이다. 접촉을 조건으로 하여 감정이 [생겨나고], 감정을 조건으로 갈애가 [생겨난다]. 이것이 고통의 원인이다. 귀와 소리에 의존하여 귀의 인지ear-cognition[耳識]가 생겨난다. 셋의 만남이 접촉이다. 접촉을 조건으로 하여 감정이 [생겨나고], 감정을 조건으로 갈애가 [생겨난다]. 이것이 고통의 원인이다.<sup>15)</sup>

13) [원주 8] 자증분(自證分, svasamvedana/svasamvitti)와 관련한 문헌은 많고, 증가하고 있다. 예를 들어 Arnold 2010; 2012; Coseru 2012; Dreyfus 1996; 1997; Garfield 2006; Hattori 1968; Kellner 2010; Matilal 1986; Moriyama 2010; Sharf 2016; Watson 2006; 2010; Williams 1998; Yao 2005를 참고하라.

14) Sharf 2014; 2016.

15) [원주 9] Katamo ca bhikkhave dukkhassa samudayo? Cakkhu,ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvī,āṇam. Tinnaṃsaṅgati phasso. Phassapaccayāvedanā. Vedanāpaccayātaṇhā. Ayaṃkho bhikkhave

이어지는 구절은 코와 냄새, 혀와 맛, 몸과 접촉 대상, 마음과 심리 현상에 대하여 동일한 구조를 반복한다. (이후로는 이 자주 반복되는 구조를 “마음의 발생에 관한 발체 인용구 *arising-of-mind pericope*”라 명명하겠다.) 이 구절은 총체적으로 현상계를 구성하는 모든 18계(*dhātu*)와 그것들의 인과적이고 일시적인 관계를 다루는 간결한 방식 때문에 관심을 끈다. 하지만 동시에 그것들을 간명하게 공식처럼 제시하였기에 이어지는 세기 동안 주석가들이 매달리게 한 여러 문제들을 낳았다.

이 발체 인용구를 이해하기 위해서는 불교 주석가들이 경전에서 제공된 자료들을 이용하여 지속하는 자아 혹은 주체(*ātman*)를 끌어들이지 않으면서도 마음과 지각 경험에 대하여 풍부한 설명을 제공하고자 노력하였음을 염두에 두어야 한다. 단일한 주재하는 자아(*cogito*) 혹은 “지켜보는 의식”을 제시하기보다, 경전에 대한 설명들은 독립되어 있는 것처럼 보이는 여섯 영역에 인지[識]를 할당한다. 다섯은 물질적 감각과 연관되어 있고, 하나는 마음 혹은 심리적 감각(*manas*), 즉 마음인지 *mind-cognition* (*manovijñāna*) [제6식]이다. 이러한 여섯 영역은 각각 다른 세 요소의 상호작용으로 이루어져 있다는 점에서 구조적으로 유사하다. 이 세 가지 요소는 지각 대상 (*viṣaya*), 감각 기관 (*indriya*)과 인지 *cognition* (*viññāna*) [識]이다. 이는 [결국] 의식적인 *conscious* 경험의 전체에 대한 총체적 설명을 제공하는 18계를 구성한다. [따라서] 이 과정 비껴에 앉아있는 독립된 관찰자가 필요하지 않다. 여기까지는 괜찮다. 그러나 이 같은 구조가 현대 철학자들이 내적 감각 인지 *apperception* 혹은 인지적 결합 *cognitive binding*의 종합적 통일 *synthetic unity* 이라고 부르는 것에 대하여 어떠한 설명을 제공할 수 있는지는 분명하지 않다. 어떻게 이 여섯 영역이 상호작용하여 단일하고 통합된 현상의 영역과 유사한 것을 만들어 내는가?

내가 알기로는 오직 한 경만이 이 문제를 직접적으로 인정하고 언급한다.<sup>16)</sup> 「교리문답 큰 경 *Mahāvedalla-sutta*」(『맛지마니까야』 43)은 마하 쏫티가가 사리뵈따에게 질문을 던지고, 사리뵈따가 대답하는 것이 반복되는 구조이다. 그 중 한 질문은 결합 문제 *binding problem*와 관련되어 있다. 각 감각 기관이 자신의 영역에만 인지적으로 미칠

*dukkhassa samudayo*. (『상웃타니까야』, 「고통에 관한 경」(12.43, ii.72); Bodhi 2000, 580의 번역을 수정하였다. 『상웃타니까야』 iv.33, 「마하폰다가 경」(MN 8, i.108); 「차차카 경」(MN 48, iii.280); 『밀린다광하』(56) 등도 참고하라. Lin 2015, 104는 『상웃타이까마 *Samyuktāgama*, 雜阿含經』의 대응하는 12구절 모두와 같다고 한다. 아래 각주를 참고하라.

16) [원주 10] 내가 알기로는 「교리문답 큰 경」이 유일하게 비대칭성을 직접 언급하는 경전이지만, 『디가니까야』 「마하니다나경 *Mahānidāna-sutta*」(DN 15, ii.62; Walshe 역 1995, 225)에서 언급된 두 종류의 “접촉”의 구분에서 간접적으로도 확인할 수 있다. 『아비달마구사론』(T. 29, 52c4-10)의 논의도 참고하라.

수 있는데, 무엇이 그것을 종합시키는가? 사리뵈따는 다음과 같이 대답한다.

벗이여, 이러한 다섯 감각 기관은 각기 고유한 장, 각기 고유한 영역을 갖고 있어, 서로 다른 장이나 영역을 경험하지 않으니, 이는 다섯 가지 감각 기관, 즉 시각 기관, 청각 기관, 후각 기관, 미각 기관 그리고 신체 기관입니다. 이제 이 다섯 기관은 각각 고유한 장, 고유한 영역을 갖고 있어, 서로의 장이나 영역을 경험하지 않지만, 마음을 의지처로 삼고, 마음이 그것들의 장과 영역을 경험합니다.<sup>17)</sup>

요약하자면, 마음은 여섯 기관 중에 특별하여, 다른 다섯에 대하여 접근할 수 있고, 기반 혹은 “의지처”(manopāṭisaraṇaṃ, 대응되는 한자는 의依, “기반basis”)이다가 된다.

아마 「교리문답 큰 경」은 1) 신체적 감각과 관련된 다섯 인지들[전오식](이후부터는 감각 인지sense cognition라 하겠다)과 2) 마음-인지mind-cognition[제6식] 사이의 구조적 비대칭을 언급한 현존하는 최초의 문헌일 것이다. 이 비대칭은 마음과 인지[識]에 대한 불교적 분석의 핵심이고, 아비달마 논사들은 이를 상세하게 발전시켰다. 우리는 다섯 감각 인지[전오식]가 오직 그에 적합한 대상에 대해서만 접근할 수 있으며(눈은 시각적 대상에 대하여, 귀는 소리에 대하여 등), 이러한 대상은 반드시, 적어도 설일체유부 비바사사(Vaibhāṣika)에 따르면, 인지[識] 그 자체와 동시에 존재해야 한다. 즉 대상이 현재에 존재한다는 전제 하에서 눈의 인지[眼識]는 오직 시각적 형태만을 받아들일 수 있다. 반면 마음-인지[제6식]는 심리적 대상들(dharmas)을 비롯하여 다섯 가지 물리적 감각에서 변환된transduced 감각 인지[전오식]에 접근할 수 있다. 게다가 마음은 현재의 대상뿐만 아니라 과거와 미래의 대상도 지각perceive할 수 있다. 결과적으로, 그리고 이 글과 가장 관련 있는, 비바사사들은 다섯 감각 인지[전오식]가 그들의 대상을 직접적으로directly<sup>18)</sup>, 개념이나 언어에 접근하지 않고 파악한다고 주장한다. 그래서 때때로 감각 인지[전오식]가 대상의 “고유의 속성(自相, svalakṣaṇa)”을 포착하지만 “공통

17) 『맛지마니까야』. 전재성 역주에서 인용.

[원주 11] 『맛지마니까야』 43, 「교리문답 큰 경Mahāvedalla-sutta」(MN 43, i.295); Ñāṇamoli and Bodhi 역 2009, 391. 한역은 다음과 같다. 『중아함경中阿含經』(T. 1, 791b11-17): 有五根異行異境界, 各各受自境界. 眼根耳鼻舌身根, 此五根異行異境界, 各各受自境界, 誰爲彼盡受境界, 誰爲彼依耶. 尊者大拘絺羅答曰, 五根異行異境界各各自受境界, 眼根耳鼻舌身根, 此五根異行異境界, 各各受自境界, 意爲彼盡受境界, 意爲彼依. 한역에서 구치라(拘絺羅, Mahākaṣṭhila)가 사리뵈따에게 질문하는 것이 아니라 답하고 있음에 주목하라. 「교리문답 큰 경」과 관련해서는 Anālayo 2011, 268-276를 참고하라.

18) 강조는 원저자.

된 속성(共相, *sāmānyalakṣaṇa*)”을 포착하지는 않는다고 말한다. 공통된 속성을 파악하는 것은 대상을 일회성의 특수자particular로 포착하는 것뿐만 아니라 공통된 유형type의 하나의 토큰token으로 포착하는 것으로서, 이는 마음-인지[제6식]와 관련된 능력들-개념화ideation(想, *saṃjñā*), 기억recollection(念, *smṛti*), 앎knowledge(慧, *prajñā*)-을 필요로 한다.<sup>19)</sup> 자주 반복되는 예에서, 눈의 인지[眼識]는 파랑을 안다고 말하지 “이것이 파랑이다”를 안다고 말하지는 않는다. 오직 마음-인지[제6식]만이 “이것이 파랑이다”를 안다.

마음의 발생에 관한 발취 인용구가 감각 인지[전오식]와 마음-인지[제6식] 사이의 구조적 차이를 전혀 암시하지 않았고, 양자 간의 비대칭성은 「교리문답 큰 경」을 비롯한 후대에 성립된 문헌과 초기의 주석 저작들에서 할당된 인지[識]에 관한 불교의 모델을 알아들을 수 있게끔 설명하려고 도입된 것으로 보인다는 점에 주의하라. 이는 단지 후대의 주석가들이 씨름해야 했던 발취 인용구의 여러 빈 곳과 모호함들 가운데 하나이다. 또 하나는 감각 대상, 감각 기관, 인지[識] 사이의 시간적이고 인과적인 관계를 어떻게 이해할 것인가 하는 것이었다. 발취 인용구에서는 “눈과 색에 의지하여 눈의 인지[眼識]가 생겨난다”라고 한다. 이 말은 경량부가 주장한 것처럼 눈(시각적 감각 기관, 眼根, *cakṣurindriya*)과 색(물질적 대상, *rūpa*)이 시각적 인지(*visual cognition*, 眼識,

19) [원주 12] 하지만 이것은 자상(自相, *svalakṣaṇa*)과 공상(共相, *sāmānyalakṣaṇa*)에 대한 구분을 단순화시킨 것이다. 비바사사의 이 주제에 관한 분석은 복잡하고, 다소 불분명하며, 출전에 따라 비-일관적이다. 예를 들어 비바사사의 지각perception[識]에 대한 분석을 경전에 정합적이고 충실한 것으로 만들기 위하여, 그들은 자상을 두 가지로 구분한다. 전자는 상응하는 인지 대상에 속하는 고유의 속성이고, 후자는 감각적 영역에 관련되는 고유의 속성이다. 『대비바사론』에는 다음과 같은 문답이 있다.

“질문: [경에 따르면] 전오식이 [오직] 자상(*svalakṣaṇa*)만을 파악한다고 하는데, 어떻게 신체의 접촉으로 얻어지는 식이 그 대상의 공상(*sāmānyalakṣaṇa*)을 가지게 되는가?”

“답변: 자상에는 두 가지 종류가 있다. 1) 개체의 자상(*dravya-svalakṣaṇa*)과 2) 감각 영역의 자상(*āyatana-svalakṣaṇa*)이다. 만약 우리가 개체의 관점에서 자상을 말하면, [자상에 더하여] 다섯 감각 인지[전오식]도 [개체의] 공상을 그 대상으로 갖는다. 하지만 우리가 감각 영역의 관점에서 자상을 말하면, 다섯 감각 인지[전오식]는 오직 자상을 대상으로 갖는다. 따라서 모순되지 않는다.”

『大毘婆沙論』(T. 27, 65a12-16): 問云何身識緣共相境, 以五識身緣自相故. 答自相有二種, 一事自相, 二處自相. 若依事自相說者, 五識身亦緣共相. 若依處自相說, 則五識唯緣自相, 故不相違.

이 문답은 어떤 단일한 감각 인지[전오식]가 그 감각 영역과 관련된 눈은 색깔과 형태만을, 귀는 소리를 받아들이는 등의 자상만을 포착하기 때문에, 그래서 개체가 그 자체로 존재한다고 포착하지 못한다고 말하는 것처럼 보인다. 하지만 개체의 입장에서 보면, [모든 감각에 의해] 개체는 전체로 지각되고, 이는 자상과 공상 모두를 포착함을 함축한다. 또한 자상과 공상에 관한 『아비달마대비바사론 *Mahāvibhāṣā*』 6.2 “잡온(雜蘊, *Miscellaneous Aggregates*)”(T.1545: 27.200b16 ff.) 부분과 『아비달마구사론 *Ābhidharmakośa*』(T.1558: 29.3a4-11); Cox 1988, 34-35; Dhammajoti 2007a, 101-103; 2009, 19-22의 논의를 참고하라.

cakṣurvijñāna)의 발생에 선행한다는 뜻인가? 아니면 의존은 시간적이라기보다는 논리적인 것으로서, 비바사사의 주장대로 셋이 동시에 일어나는 것에 불과한가?<sup>20)</sup>

비바사사와 경량부가 감각 인지[전오식]가 대상과 공존하는지에 대해서 합의하지 못했을지라도, 그들은 대상에 대한 완전한 인식recognition이 개념화[想], 기억[念], 앎[慧]을 비롯한 다른 심리 요소들(心所, caitasika)로 인하여 빚어진 마음-인지[제6식]가 이전의 인지에서 처리된 것을 파악한 때, 곧 바로 그 다음 순간이 되어서야 발생한다는 점에 대해서는 동의하였다. 전문 용어로 이전 순간의 인지는 마음(manas)의 후속 발생을 위한 의근(mana-indriya)으로서 기능한다고 말한다. 따라서 비바사사의 체계에서 감각적 대상에 대한 완전한 인식은 두 단계로 일어난다. 첫 찰나에 감각 인지[전오식]는 감각기관과 대상을 따라서 일어난다. 다음 찰나에 마음-인지[제6식]가 일어난다. 이와 다르게 경량부의 모델은 세 단계로 구성되어 있다. 감각기관과 대상이 첫 찰나에 일어나고, 감각 인지[전오식]가 두 번째, 마음-인지[제6식]는 세 번째이다.

비바사사의 두 단계나 경량부의 세 단계 모델과 관련하여 발생하는 문제는, 마음-인지[제6식]가 감각 대상(viṣaya)을 직접적으로 파악하지 않는다는 것이다. 왜냐하면 대상은 이미 마음-인지[제6식]가 생겨날 때 지나가 버렸기 때문이다. 그렇다면 다음과 같은 질문을 제기할 수 있다. 감각 대상이 더 이상 현전하지 않을 때, 정확히 무엇을 파악하는가? 아비달마 주석가들은 ākāra[行]라는 개념을 도입하여 이 “지나간 형상 after image”에 대하여 탐구하였다. ākāra는 특히 어려운 개념으로 “측면aspect”, “형태 form”, “심리적 형상mental image”, “활동의 방식mode of activity” 등으로<sup>21)</sup> 번역된다. 다양한 번역은 아비달마 출전에서 ākāra에 대한 다양한 혹은 상충하는 설명이 존재했음을 반영한다.

이러한 복잡함을 제쳐두고, ākāra라는 개념은 우리가 지각하는 것, 우리가 지각한다고 생각하는 것과 정말로 거기에 있는 것 사이의 인식론적 간극을 메워주기 위해 도입된 것으로 보인다. 우리의 일차적인 목표를 위하여, 우리는 그저 모든 아비달마 학파들이 마음-인지[제6식]-어떻게 이해되든 간에 ākāra라고 불리는 것-에 의해 포착된 “대상[境]”은 여러 단계를 거친 결과이고, 그 과정 중에 어느 단계에서는 개념적 분

20) [원주 13] 비바사사, 비유부(Dārṣṭāntikas), 경량부, 유가행파(Yogācāras)로 알려진 주석 전통 사이의 관계와 아비달마 집성들에 대해 다루는 방대한 문헌이 존재한다. 이 주제와 관련된 최근 연구로는 특히 Dessein 2003; Fukuda 2003; Harada 1996; Honjō 2003; Kritzer 2003, 2005; Park 2007; Yamabe 2003을 참고하라.

21) [원주 14] 행(行, ākāra)에 대한 아비달마의 이론과 관련하여, 특히 Dhammajoti 2007b; 2009, 269-275; Kellner 2014; Kellner and McClintock 2014를 참고하라.

별이 포함된다는 데에 동의했다는 점에 주목해야 한다. 하지만 그들은 언제 어디서 개념성이 개입되는지에 대해서는 상이한 입장을 가지고 있었다.

## 2. 파랑을 앎knowing

우리는 비바사사에게 마음인지[제6식]에 의한 대상의 인식recognition은 두 단계의 과정으로, 경량부에게는 세 단계의 과정으로 이해되었음을 살펴보았다. 하지만 두 학파 모두 마음인지[제6식]에 의한 감각 대상의 개념적 인식 이전에 대상은 감각 인지[전오식]에 의하여 비-개념적으로 포착된다는 점에 동의하였다. 이러한 비-개념적 지각의 순간은 최초의 설일체유부의 해설서 중 하나인 『아비달마식신족론阿毘達磨識身足論, *Vijñānakāyaśāstra*』에서 다음과 같이 설명된다.<sup>22)</sup>

여섯 식신cognition bodies(識身)이 있다. 이를테면 안식, 이식, 비식, 설식, 신식, 의식이 다. 안식은 오직 청색만을 식별할 수 있을 뿐이다. 그것은 “이것이 청색이다”라고 식별할 수는 없다. 의식 역시 청색을 식별할 수 있다. 그러나 [의식에] 아직 그 [색깔의] 이름을 식별하지 못하는 한, 그것은 “이것이 청색이다”라고 식별하지 못한다. 만약 그 이름을 구분할 수 있다면 [동시에] 청색을 식별하고 “이것이 청색이다”라고 식별할 수 있다. 청색과 마찬가지로 황, 적, 백 등의 색깔에 대해서도 역시 그러할 뿐이다. 이식은 오직 소리만을 식별할 수 있다. “이것이 소리다”라고는 식별할 수는 없다. 의식 역시 소리를 식별할 수 있다. 그러나 아직 그 이름을 식별하지 못하면, “이것이 소리다”라고 식별하지 못한다. 만약 그 이름을 구분할 수 있으면 [동시에] 역시 소리를 식별할 수 있다. “이것이 소리다”라고 식별할 수 있다.<sup>23)24)</sup>

22) [원주 15] \*Devaśarman 혹은 \*Devakṣema(提婆設摩)가 지은 것으로 추정하는 『식신족론識身足論, *Vijñānakāyaśāstra*』과 관련하여, Frauwallner 1995, 28-31을 참고하라.

23) [원주 16] 『阿毘達磨識身足論』(T. 26, 559b27-c6): 有六識身 謂眼識耳鼻舌身意識 眼識唯能了別青色 不能了別此是青色 意識亦能了別青色 乃至未能了別其名 不能了別此是青色; 若能了別其名 爾時亦能了別青色 亦能了別此是青色 如青色 黃赤白等色亦爾 耳識唯能了別聲 不能了別此是聲 意識亦能了別聲 乃至未能了別其名 不能了別此是聲; 若能了別其名 爾時亦能了別聲 亦能了別此是聲. 같은 문헌의 더 앞쪽에서 육식에 대하여 다루는 부분은 『아비달마식신족론』(T.1539: 26, 582c20-583a13) 참고.

24) Sharf의 영역은 다음과 같다. There are six cognition bodies, namely, eye-cognition, ear, nose, taste, touch, and mind-cognition. Eye-cognition is only able to discern blue; it is unable to discern “this is blue.” Mind-cognition is also able to discern blue. As long as [mind-cognition] is unable to

『아비달마식신족론』의 구절은 코냄새, 입-맛, 신체-접촉에 대해서도 같은 구조를 반복하고, “마음-인지[제6식] 역시 모든 법을 구분할 수 있다”[意識亦能了別諸法]라고 마무리한다.

감각 지각sense perception[전오식]과 심리적 지각mental perception[제6식]의 관계가 파랑을 아는 것과 “이것은 파랑이다”를 아는 것의 관계와 같다는 생각은 매력적인 것임이 입증될 것이다. 예를 들어 세친(世親, Vasubandhu)은 『아비달마구사론』에서 접촉(觸, sparśa)을 설명하면서 이러한 개념을 인용한다(T.1558: 29.52c4-10). 중현(衆賢, Saṃghabhadra)도 『아비달마순정리론』에서 마음-인지[제6식]를 설명하면서 양자의 구분을 비슷한 방식으로 사용한다(T.1562: 29.342a17-22). 이러한 문헌들은 모두 비-개념적인 감각적 인지[전오식]와 개념적인 마음-인지[제6식] 사이의 차이는 눈은 파랑을 알지만 “이것이 파랑이다”를 아는 것은 아니라는 주장에 의해 설명된다는 데 동의한다. 최소한 표면적으로 파랑이 나타나는 날것 그대로의 경험bare sensation은 분석철학자들이 “감각질들qualia” 혹은 “원초적 느낌raw feel”이라 명명한 것이다. 하지만 감각질qualia과 마찬가지로, 이러한 주장은 날카로운 질문들을 불러일으킨다. 어떤 것이든 간에 이 비-개념적 혹은 전-개념적인 푸른 감각질들의 본질 혹은 내용에 대하여 무엇을 말할 수 있는가?

위에서 논의하였다시피 다섯 감각 인지[전오식]는 찰나적 특수자인 대상의 “특정 속성specific characteristic(自相, svalakṣaṇa)”을 파악하는 반면 마음-인지[제6식]는 개념과 범주의 적용이 관련되는 “일반 속성generic characteristic(共相, sāmānyalakṣaṇa)”을 파악한다. 이러한 구분은 비바사사의 교학에 부분적으로는 필수적이었다. 왜냐하면 비바사사는 감각 기관이 지금 당장 존재하는 대상만을 파악할 수 있다고 보아서, 두 찰나의 감각 인지[전오식]가 동일한 대상 영역(viṣaya)을<sup>25)</sup> 파악할 수는 없다고 보았다. (감각 인지전오식이 포착하는 대상 영역이 끊임없이 변할지라도, 마음-인지[제6식]의 개념적 범주에 의하여 포착된 지각 대상perceptual object(ālambaṇa)은 한 찰나에서 다음 찰

---

discern [the color's] name, it is unable to discern “this is blue.” But should it be able to discern its name, it discerns, at the same time, both blue and “this is blue.” The colors yellow, red, white, and so on are [analyzed] in the same way as the color blue. Ear-cognition is only able to discern a sound; it is unable to discern “this is a sound.” Mind-cognition is also able to discern the sound. As long as it is unable to discern its name, it is unable to discern “this is a sound.” But should it be able to discern its name, it discerns, at the same time, the sound and “this is a sound.”

25) [원주 17] 초기 아비달마의 식의 찰나가 연속된다는 설명과 관련하여, Takatsukasa 2014; 2016와 Yamabe 1990를 참고하라.

나로 이어질 수 있다.) 하지만 비바사사는 “특정 속성[自相, svalakṣaṇa]”에 대한 즉각적인 감각 지각[전오식]이 개념과 언어의 사용과 연관되어 있지 않을지라도, 여전히 아주 최소한의 분별하는 능력은 가지고 있어야 한다는 점을 잘 알고 있었다. 뒤에서 드러나겠지만, 결국 비바사사의 주장은 눈의 인지[眼識]가 파랑을 노랑이나 빨강, 하양으로부터 구별할 수 있으며, 그리고 이는 “파랑”, “노랑”, “빨강”, “하양”과 같은 개념들이 적용되기 이전의 지각적 흐름[perceptual stream]에서 일어난다는 것이다. 비바사사는 다음으로 이 능력을 설명하기 위하여 “본질적 분별[inherent discrimination][自性分別, svabhāvavikalpa]”이라는 특정한 분별의 기제[mechanism]를 고안하고, 그들은 자성 분별에 대하여 두 심리적 요소, 각각 ‘거친 분별[coarse discernment]’, ‘정교한 분별[fine discernment]’이라 번역할 수 있는 vitarka[覺, 尋]와 vicāra[觀, 伺]를 이용하여 설명했다. (vitarka와 vicāra를 ‘거친 분별’과 ‘정교한 분별’로 번역한 이유는 아래에서 상세하게 밝히고, 이 글에서는 이 두 단어를 번역하지 않은 채 남겨두겠다.) 이처럼 복잡한 개념은 파랑을 알지만 “이것은 파랑이다”를 아는 것은 아니라는 의미를 이해하는 데 핵심이다.

### 3. Vitarka, Vicāra 그리고 세 종류의 분별

vitarka-vicāra 짝은 초기 경장에서 자주 등장하지만 정확한 의미는 분명하지도, 일관되지도 않다. 최초에 두 단어는 생각, 관조 혹은 발화에 앞서는 내면의 산만한 활동과 관련되어 있는 것처럼 보인다.<sup>26)</sup> 얼마 지나지 않아 vitarka는 지각 대상에 대한 최초의 정확하지 않은 감지[detection]/식별[discernment]/인식[recognition]으로, vicāra는 이어지는 이 대상에 대한 심리적 내성[inspection][內省]으로 이해되었다. 마찬가지로 중세와 현대의 여러 주석가들은 두 단어를 두 종류의 혹은 두 단계의 개념적 분별 혹은 산만한 사고 [과정]으로 풀이하였다. 랜스 쿠장[Lance Cousins]은 두 단어에 대한 상세한 분석에서 초기 빨리 아비달마 논사들은 다음과 같이 이해하였다고 결론 내린다. “vitakka는 ‘무엇을 생각하고 있음[thinking of]’이고, vicāra는 ‘동일한 대상에 대하여 생각하고 있음[thinking about]’이다.”<sup>27)</sup> 이러한 구조화는 신기하게도 파랑을 아는 것과 “이

26) [원주 18] vitarka-vicāra 짝에 대한 초기 의미와 초기 주석에서의 언급과 관련하여, 특히 Cousins 1992; Jaini 1977, 84-85를, 더 상세한 논의는 Sharf 2018을 참고하라. 빨리어 『비타카산타나 경[Vitakkasaṅṭhāna-sutta]』(『맛지마니까야』 20, i.118)은 방해하는 “생각”(vitakka)을 제거하는 다섯 가지 방법을 담고 있다.

27) Cousins 1992, 153.

것은 파랑이다”를 아는 것 사이의 구분을 연상케 한다. 그러나 주의해야 하는 점은, 초기 아비달마 논사들은 처음부터 vitarka와 vicāra를 감각 지각[전오식] 그 자체를 분석하는 데 사용하지는 않았다는 것이다. 그보다 초기 아비달마 논사들의 주석적 관심은 각기 다른 선정(禪定, dhyāna)의 상태를 구분하는 데 있었다. vitarka가 “거칠고”, vicāra가 “섬세하다”는 것은 선정의 첫 번째 단계 마음이 가진 거친 성질을 두 번째 단계의 더욱 정교한 마음과 구분하는 데 사용되었다.<sup>28)</sup>

선정의 본질과 관련된 여러 모든 단락들은 vitarka와 vicāra는 감각 인지[전오식]뿐만 아니라 세속적인 마음-인지[제6식]에도 현존한다는 점에 대해서 동의한다.<sup>29)</sup> 이처럼 vitarka와 vicāra는 직접적으로 감각 인지[전오식]와 마음-인지[제6식] 사이의 비대칭성과 관련 있어 보이지는 않는다. 하지만 설일체유부 논사들이 감각 인지[전오식]의, 개념적으로 구성되지 않는 특성에 대하여 의문을 품었을 때, vitarka와 vicāra가 활용된다. 지각적 인식perceptual recognition의 최초의 순간과 vitarka-vicāra 짝을 연관시키는 초기의 문헌에 근거하여, 주석가들은 vitarka는 마음의 “거친” 기능functioning[麤心, cittadārikatā]이라고 하고, vicāra는 더욱 다듬어진 혹은 “섬세한subtle” 방식의 마음의 작동operating[細心, cittasūksmata]이라고 하여 의미를 확장시킨다.<sup>30)</sup> 이러한 구분과 vitarka와 vicāra 양자가 감각 인지[전오식]에 현존한다는 『아비담심론』, 『아비달마대비바사론』, 『아비달마구사론』의 진술에 내포된 긴장에 대하여 비바사사 주석가들은 vitarka만이 감각 지각[전오식]에서 (그저 현존하는 것과 달리) 단독으로 활동한다active고 주장할 것이다.<sup>31)</sup> vitarka는 파랑을 아는 기초적인 혹은 “거친” 인식이고, 이와 달리 vicāra는 “이것은 파랑이다”를 아는 것과 관련된 더욱 정교한 분별하는 능력이다.

하지만 이러한 구분은 즉각적으로 문제를 일으킨다. 널리 수용된 정통 아비달마의

28) [원주 19] vitarka와 vicāra를 선정(禪定, dhyānas)과 연관지음은 비-불교적 전통, 특히 『요가수트라Yoga-uttra』의 영향을 받았을 가능성이 높다. Cousins 1992, 148-151; Bronkhorst 1986, 29-64를 참고하라.

29) [원주 20] 예를 들어 『아비담심론경阿毘曇心論經, Abhidharmahrdaya』(혹은 『아비담심론阿毘曇心論, Abhidharmasāra』)(T. 28, 810a11-17), 『아비달마대비바사론阿毘達磨大毘婆沙論, Mahāvibhāṣā』(T. 27, 377b6), 『아비달마구사론阿毘達磨俱舍論, Abhidharmakośa』(T. 29, 8a11-18)을 참고하라.

30) [원주 21] 후대 비바사사 문헌에서 이 구분을 상세하게 다룬 것과 관련하여, 『아비달마순정리론』(T. 29, 394a2-c3), 『아비달마론阿毘達磨論, Abhidharmāvatāra』(T. 28, 982a24-27)과 Dhammajoti 2008, 144-146 n.107의 논의를 참고하라.

31) [원주 22] 경량부는 이와는 상당히 다른 분석을 하는데, 그들은 애초부터 vitarka와 vicāra를 독립되어 존재하는 법이라 구체화하지 않는다. 그러나 vitarka와 vicāra의 차이가 마음의 활동인 거친 분별과 정교한 분별이라는 점에는 동의한다. 그들은 vitarka와 vicāra를 절대적인 조건이라기보다 상대적인 조건으로 보기에, 그래서 공존할 수 없다고 생각한다. 이 입장에 대한 상세한 반박은 『阿毘達磨大毘婆沙論』(T. 27, 219a)을 참고하라.

입장은 감각 인지[전오식]의 작동은 무분별(avikalpaka)하다는 것이었기 때문이다. 하지만 비바사시는 vitarka에 상대적으로 기초적 혹은 원초적일지라도 어떤 형태의 분별이 간여한다는 점을 거부하지 못하였다. 실로 우리가 보았듯이 vitarka는 보통 생각 혹은 반성(思惟, saṃkalpa 등)과 연관되었다. 이러한 분명한 모순을 아비달마 논사들은 그냥 지나쳐 버리지 않았고, 이 문제는 『아비달마구사론』에서 직접적으로 제기된다.

만약 다섯 감각 인지[五識身]에 vitarka와 vicāra가 수반한다면, 어떻게 무분별을 말할 수 있는가?

송에서 말한다. 그것들의 무분별함은 계탁과 수념이 없음에 말미암는다. …

논에서 말한다. 비바사사에 따르면 분별에는 대략 세 종류가 있다. 첫 번째는 자성분별(自性分別, svabhāvavikalpa)이고, 두 번째는 계탁분별(計度分別, abhinirūpaṇavikalpa)이고, 세 번째는 수념분별(隨念分別, anusmarānavikalpa)이다. 다섯 감각 인지[五識身]가 이 자성분별을 가졌을지라도 나머지 두 가지를 가지지 않았기 때문에 무분별이라고 말하는 것이다. 발이 하나뿐인 말을 발이 없다고 하는 것과 같으니, 자성분별의 본체는 오직 vitarka이다.<sup>32)33)</sup>

위 구절은 [vitarka와 vicāra를] 분명하게 설명하는 대목이다. 감각 인지[전오식]는 “분별이 없다”는 널리 퍼진 이해에 대해선 유감스럽게도, 비바사시는 전오식은 사실 아주 거친 방식에 불과하지만 분별하는 약간의 능력을 가지고 있다고 결론을 내린다.

32) [원주 23] 『阿毘達磨俱舍論』(T. 29, 8a27-b5): 若五識身有尋有伺, 如何得說無分別耶. 頌曰: 說五無分別, 由計度隨念. … 論曰: 傳說, 分別略有三種, 一自性分別, 二計度分別, 三隨念分別. 由五識身雖有自性而無餘二, 說無分別. 如一足馬名爲無足, 自性分別體唯是尋. 『阿毘達磨順正理論』(T. 29, 350b9-10) 참고.

33) 동국대학교 불교기록문화유산 아카이브의 번역을 Sharf의 영역에 맞게 수정하였다. 동국대학교 불교기록문화유산 아카이브 『아비달마구사론』 2권(ABC, K0955 v27, P63a15-a20) [https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC\\_IT\\_K0955\\_T\\_002](https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC_IT_K0955_T_002) (검색일자: 2022.09.21)

Sharf의 영역은 다음과 같다. If the five sensory cognitions are always accompanied by vitarka and vicāra, why are they explained as being free from discrimination?

(1.33ab) They are explained as free from discrimination as they are [free from] examination and recollection….

According to the Vaibhāṣikas, there are, in brief, three kinds of discrimination (vikalpa): (1) inherent discrimination (svabhāvavikalpa); (2) discrimination through examination (abhinirūpaṇavikalpa); and (3) discrimination through recollection (anusmarānavikalpa). The five sensory cognitions are explained as free from discrimination insofar as they have inherent [discrimination] but not the other two kinds. It is like a one-footed horse that is called a horse without feet. Inherent discrimination alone is vitarka.

비바사시는 이 불일치를 위하여 재미있는 변명을 가져온다. 즉 발이 하나 있는 말이 발이 결여된 것처럼 감각 인지[전오식]도 분별을 결여하고 있다는 것이다! 비바사시는 다만 일종의 분별하는 능력을 도입하지 않고서는 “직접적인direct” 감각적 지각[전오식]을 설명하지 못하는 것으로 보인다. 어찌 되었건 파랑을 안다는 것은 그것이 최소한 노랑, 빨강, 하양과는 다른 무언가라는 것을 반드시 알게 됨이다.

비바사시의 “세 종류의 분별”[三分別, trivikalpa]에 관한 교리는 우리로 하여금 기초적인 인지 능력과 더 복잡하고 확실히 개념적인 형태의 분별을 구분하도록 한다. 내가 제안하는 이 교리의 너그러운 독해에서, “본질적인” 분별을 지시하기 위한 용어인 자성분별은 단순히 차이를 알아채기 위한 것이다.<sup>34)</sup> 그러한 능력이 감수작용sentience 그 자체를 정의하지는 않는다 하더라도 그것에 본질적이라고 충분히 주장할 수 있다. 왜냐하면 모든 생명체는 어떤 방식으로든 구별할 수 있기 때문이다. 예컨대 음식을 음식 아닌 것으로부터, 그리고 짝을 짝 아닌 것으로부터 구별하는 것처럼 말이다. 이러한 보편성에 따라, 이 능력은 개념이나 언어, 산만한 생각 혹은 아마도 의식적인 알아차림conscious awareness에 의존하지 않아야 한다.<sup>35)</sup> 이러한 배경 때문에 내가 vikalpa를 번역하는데 조심하였던 것으로, 아비달마 논사들은 vikalpa를 “개념conception” 혹은 “표상imagining”보다는 “분별”이라는 의미로 사용한다. 마찬가지로 나는 vijñāna[識]을 “의식consciousness”보다는 “인지cognition”로 번역하는 데 주의를 기울였다. 안식이 파랑을 구분하거나 알아채는 능력인 직접적인 감각 인지[전오식]의 인지적 능력이 우리가 현상적 의식이라 부르는 것을 수반하는지 혹은 이러한 능력이 잠재의식인지 혹은 의견 밑에 깔려있는 것인지 여부는 난해한 주제로 우리가 아래에서 간단히 살펴볼 내용이다.

vitarka와 vicāra로 돌아가면, 『아비담심론』, 『아비달마대비바사론』, 『아비달마구사

34) [원주 24] 몇몇은 자성분별(自性分別, svabhāvavikalpa)이 “자성의 분별”, 즉 주어진 실재의 “자상essence(自相, svabhāva)”의 직접적이고 (구성되지 않은) 내적 감각 인지apperception라고 이해한다. 하지만 자성분별을 이러한 방식으로 분석하는 것은 계탁분별(計度分別, abhinirūpaṇavikalpa)과 수념분별(隨念分別, anusmaranavikalpa)과의 구조적인 대응을 무시하며, 마찬가지로 초기 아비달마 논사들이 vitarka 개념을 (때로는 vicāra도, 아래를 참고하라) 반드시 나열해야 한다고 느꼈다는 사실을 무시한다. 나의 독해 방식에서, vitarka를 끌어들이야 하는 필요는 자성분별에서도 “분별differentiation” 혹은 “구성construction”(vikalpa)의 형태가 다소 있다고 생각하기 때문이다. 다른 방식의 접근으로, 켄은 아비달마 논사들의 자성분별 개념이 디그나가의 대상의 모양 혹은 윤곽에 대한 비개념적 지각인 의현량(意現量, mānasapratyakṣa)을 예비한다고 본다. Keng 2019를 참고하라.

35) [원주 25] 다르게 말하자면, 내가 “감수작용sentience”이 최소한의 분별능력을 약간 가지고 있다고 연결하는 것은 가설적이며, 정확하게 표현하자면 그 자체로 현상적 의식을 수반하지는 않는다는 것이다.

론』 모두 vitarka와 vicāra가 감각 인지[전오식]에 존재한다는 취지의 문장을 포함하고 있음을 우리는 확인하였다. 하지만 관련된 주제를 다루는 『아비달마구사론』의 마지막 대목에서 혹은 최소한 현장의 번역 마지막에서, 자성분별-감각적 인지[전오식]와 관련된 최소한의 분별하는 능력은 ‘오직 vicāra이다[自性分別體唯是尋]라는 언급이 있다. 654년에 완성된 현장의 번역은 현존하는 산스크리트어 문헌, tatra svabhāvavikalpo vitarkaḥ과 일치한다. 하지만 기묘하게도 『아비달마구사론』을 최초로 목격한 진제(499-569)의 567년 번역은 다음과 같다. “[세 가지 분별 (vikalpa)] 중에서 자성분별은 정확히 vitarka와 vicāra이다”[此中自性分別即是覺觀](T. 29, 168b3-4).

누군가는 현장과 진제 사이의 불일치를 예외적인 것으로서 무시할 수도 있을 것이다. 하지만 우리는 『아비달마대비바사론』의 세 종류의 분별에 대한 논의에서도 비슷한 불일치를 찾을 수 있다. 『아비달마구사론』에 있는 세친의 논의 자료는 말할 것도 없고, 『아비달마대비바사론』의 구절은 삼분별(三分別, trivikalpa)의 교리에 관하여 현존하는 설일체유부 문헌 중에서 가장 초기의 것으로 추정된다. 현장의 번역은 아래와 같다.

대략 세 종류의 분별(vikalpa)이 있다. 첫째는 자성분별로서, vitarka과 vicāra를 이른다. 둘째는 수념분별로서, 마음-인지[제6식]에 상응하여 [일어나는] 기억[念]을 이른다. 셋째는 추탁분별로서, 생각[manas, 意]의 영역이 앎[慧]에 일정하지(vyagra) 않음을 이른다.<sup>36)</sup>

현장 역 『아비달마대비바사론』은 결국 자성분별을 vitarka와 vicāra 모두에 연관시킨다. 하지만 이는 부타발마(浮陀跋摩, Buddhavarman)와 도태(道泰)가 437년에 완성한 같은 구절에 대한 더 이른 시기 번역과 다르다.

분별에는 세 종류가 있다. 자체분별이 있고, 의념분별이 있고, 현관분별이 있다. 자체분

36) 『阿毘達磨大毗婆沙論』(T. 27, 219b7-9): 略有三種分別, 一自性分別, 謂尋伺, 二隨念分別, 謂意識相應念, 三推度分別, 謂意地不定慧.

동국대학교 불교기록문화유산 아카이브의 번역을 Sharf의 영역에 맞게 수정하였다. 『아비달마대비바사론』 42권(ABC, K0952 v26, 316c01) [https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC\\_IT\\_K0952\\_T\\_042](https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC_IT_K0952_T_042) (검색일자: 2022.09.21)

Sharf의 영역은 다음과 같다. There are, in brief, three kinds of discrimination (vikalpa): (1) inherent discrimination, which is to say vitarka and vicāra; (2) discrimination through recollection, which is to say the recollection [that arises] associated with mind-cognition; and (3) discrimination through examination, which is the unsettled (vyagra) knowledge of the manas.

별이라는 것은 vitarka을 이르는 것이다. 의념분별이라는 것은 기억[念]을 이르는 것이다. 현관분별이라는 것은 앎[慧]를 이르는 것이다.<sup>37)</sup>

따라서 또 우리가 최초로 삼분별의 교리를 목격할 수 있는 『아비달마대비바사론』의 초기 번역에서 감각 인지[전오식]의 자성분별적인 특성으로 vitarka만이 언급되었지만, 이후 현장의 번역은 vitarka와 vicāra 모두를 포함시킨다. 이는 『아비달마구사론』의 두 번역에서 우리가 발견한 것과 정확하게 반대된다. 진제의 더 이른 시기 번역은 자성분별을 vitarka와 vicāra 모두와 연관시키고, 현장의 후대 번역은 vitarka만을 언급한다. 게다가 우리는 이미 이와 똑같은 문헌의 다른 부분들과 더 이른 시기의 『아비담심론』에서도, 분명하게 vitarka와 vicāra가 모두 감각 인지[전오식]에 현존한다고 분명하게 언급하고 있음을 살펴보았다. 대체 무슨 일이 벌어지고 있는 것인가?

언급한 여러 문헌들은 아마 우리에게 흐릿하지만 분명히 비-개념적인 감각 지각[전오식]의 분별하는 능력들을 설명하려다 마주한 설일체유부 주석가들의 난관에 대하여 무언가를 보여주는 것일지도 모르겠다. 그들은 vitarka와 vicāra를 다음과 같은 목적에서 채택했다. 앞선 문헌을 따라서 그들은 vitarka를 최초의 비-개념적이고, 감각에 의하여 포착된 사물에 대한 다소 거친 인상을 가리키기 위하여 사용했을 것이다. (예를 들어 종을 처음 칠 때처럼 말이다.) 그리고 (반향음이 이어지는 것처럼) vicāra를 뒤따르는 기존 대상에 대한 심리적인 분석mental investigation을 가리키기 위하여 사용했을 것이다. 그러나 설일체유부 주석가들은 vitarka와 vicāra 모두를 감각 인지[전오식]와 연관시키는 정통적인 가르침의 제약 하에 있다. 이는 기억(念, smṛti), 앎(慧, prajñā)과 같은 심리 요소[心所]에 의하여 제기된 문제와 유사하다. 설일체유부의 정설에 따르면 기억과 앎은 “언제 어디서나 존재하는 심리 요소”(大地法, mahābhūmika)로 분류되고, 그래서 말 그대로 양자가 다섯 육체적인 감각을 포함한 모든 인지[六識]에 존재해야 한다. 개념성conceptuality을 수반하는 것처럼 보이는 vicāra, 기억, 앎이 모두 비-

37) 『阿毘曇毘婆沙論』(T. 28, 169b5-7): 別有三種, 有自體分別, 有憶念分別, 有現觀分別. 自體分別者, 謂覺是也, 憶念分別者, 謂念是也. 現觀分別者, 謂慧是也.

동국대학교 불교기록문화유산 아카이브의 번역을 Sharf의 영역에 맞게 수정하였다. 동국대학교 불교기록문화유산 아카이브 『아비담비바사론』 23권(ABC, K0951 v25, 625c02-626a02) [https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC\\_IT\\_K0951\\_T\\_023](https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC_IT_K0951_T_023) (검색일자: 2022.09.21)

Sharf의 영역은 다음과 같다. Discrimination is of three kinds: there is inherent discrimination, discrimination through recall, and discrimination through contemplation. As for inherent discrimination, it is vitarka. Discrimination through recall is recollection. Discrimination through contemplation is knowledge.

개념적인 감각 인지[전오식]에 현존한다고 언급되는 사실을 어떻게 조화시킬 수 있을까? 이 문제를 해결하기 위하여 삼분별의 교리가 등장하였다.

삼분별의 교리가 문제를 어떻게 해결하는지 살펴보기 위하여, 『아비달마대비바사론』의 vitarka와 vicāra의 의미를 논하는 부분으로 가 보자. 이 부분은 모든 후대 비바사사가 이 문제를 논하기 위한 준거점이다. 해당 구절은 vitarka의 정의로 시작한다.

무엇을 vitarka라 하는가? 답: 모든 [여섯 종류의] 인지[cognition][識]가 찾아내려 하고[seek out][尋求], 분간하고[distinguish][辨了], 드러내고[reveal][顯示], 헤아리고[determine][推度], 그려내어[represent][構畫] [대상의] 성품과 종류를 분별하니[discriminate][分別], 이를 vitarka라 한다. 이러한 인지의 성질에 대하여 “찾아내려 한다” 등의 이름은 다를 수 있어도 본체는 차별이 없으니 모두가 vitarka의 자성을 나타내기 때문이다.<sup>38)</sup>

이 구절은 vitarka와 vicāra가 명목상의 개체[nominal entities]에 불과하다고 주장하고, 나아가 vitarka와 vicāra의 의미가 상관적이고, 서로 모순되기 때문에 한 찰나에 vitarka와 vicāra 모두가 공존한다고 말할 수는 없다고까지 주장하는 주석가들(비유부?)을 비판하는 대목으로 이어진다. 『아비달마대비바사론』에서 취하는 입장은 vitarka와 vicāra는 사실 실재하는 개체[real entities(dharmas)]로 알맞게 공존할 수 있지만, 어떤 특정한 순간에는 하나 혹은 다른 하나가 앞에 온다는 것이다. 이를 논증하기 위하여 『대비바사론』은 다양한 묘사를 사용한다. 예를 들면 식초와 물 혹은 소금과 모래알을 한 입에 동시에 넣으면 어떤 맛(식초, 소금)은 분명하게 느껴지고, 어떤 맛(물, 모래알)은 덜 느껴진다. 둘 다 현존하지만 어떤 한 시점에서 하나가 다른 하나를 압도할 것이다.<sup>39)</sup>

38) 『阿毘達磨大毘婆沙論』(T.1545: 27.219a2-4): 云何尋。答諸心尋求, 辨了, 顯示, 推度, 構畫, 分別性, 分別類, 是謂尋。諸心尋求等名雖有異, 而體無差別, 皆爲顯了尋自性故。

동국대학교 불교기록문화유산 아카이브의 번역을 Sharf의 영역에 맞게 수정하였다. 동국대학교 불교기록문화유산 아카이브 『아비달마대비바사론』 42권(ABC, K0952 v26, P16c01) [https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC\\_IT\\_K0952\\_T\\_042](https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC_IT_K0952_T_042) (검색일자: 2022.09.21)

Sharf의 영역은 다음과 같다. What is vitarka? Answer: when any of the [six kinds] of cognition seek out, distinguish, reveal, determine, represent, and discriminate [the object's] nature and category, this is vitarka. While the terms, such as “seeking out” etc., for this quality of cognition may differ, there is no difference in essence, since all these terms express the essential nature of vitarka.

39) [원주 26] 다소 혼란스럽게도, 『시설론施設論, Prajñāpti-sāstra』에 등장하는 중 혹은 금속 기물을 때리면

vitarka와 vicāra의 관계를 명시한 다음, 『대비바사론』은 우리가 보았듯이 세 종류의 분별[三分別, vikalpa]을 소개한다. “세 종류의 분별이 있다. 첫째는 자성분별로 vitarka와 vicāra를 이른다. 둘째는 수념분별로 마음인지[제6식]에 상응하는 기억[念]을 이른다. 셋째는 추탁분별로 명상에 집중하지 않았을 때의 마음인지[제6식]와 관련된 앎knowing[慧]이다.” 두 번째 종류의 분별이 기억(念, smṛti)과 연관되어 있고, 세 번째 종류의 분별이 앎knowledge(慧, prajñā)와 연관되어 있다는 점에 주목하라. 『대비바사론』은 다음과 같이 이어진다.

육계의 다섯 인지[전오식]는 오직 [첫 번째] 종류의 자성분별만을 가지고 있다. 비록 역시 기억[念]이 있더라도 수념분별은 아니다. 왜냐하면 그들은 기억할 수 없기 때문이다. 비록 역시 앎[慧]이 있더라도 추탁분별은 아니다. 왜냐하면 추탁을 할 수 없기 때문이다.<sup>40)</sup>

따라서 삼분별의 교리는 『대비바사론』이 기억(念, smṛti) 그 자체를 기억의 분별적인 능력[隨念分別, anusmarāṇavikalpa]과 구분하고, 앎(慧, prajñā) 그 자체를 앎의 분별적인 능력[推度分別, abhinirūpanavikalpa]과 구분함을 허용하였다. 이에 따라 비바사시는 감각 인지[전오식]에 언제나 항상 존재하는 심리 요소인 대지법에 포함되는 기억과 앎이 실로 현존하지만, 그것들의 분별하는 능력은 그다지 존재하지 않는다고 주장할 수 있게 되었다. 반성과 개념적 사고를 수반하는 기억과 앎과 연관되는 분별의 형태는 오직 마음 인지[제6식]에서만 가능하다. 그리고 우리가 살펴보았듯이, 우리의 원전들은 항상 일관되지는 않았지만, 비바사시는 이제 vicāra를 이와 비슷하게 [덜 일관적인 방

---

최초에는 “거친” 진동이, 이후에는 “섬세한” 반향이 발생한다는 사례를 『아비달마대비바사론』에서도 인용한다. 또한 새가 날갯짓을 시작할 때에는 거친 움직임을, 이후에는 섬세한 움직임을 보인다는 사례도 언급한다. (새의 사례는 『법은론法蘊論, Dharmaskandhapāda-sāstra』에 기원한다.) 이러한 사례가 어떻게 공존을 뒷받침하는지는 분명하지 않다. vitarka와 vicāra가 공존하다는 논의와 관련하여 Dhammajoti 2008, 9-10, 144-146 n.107; Jains 1977, 83-88을 참고.

40) 『阿比達磨大毘婆沙論』(T. 27.219b9-11): 欲界五識身唯有一種自性分別, 雖亦有念而非隨念分別, 不能憶念故. 雖亦有慧而非推度分別, 不能推度故.

동국대학교 불교기록문화유산 아카이브의 번역을 Sharf의 영역에 맞게 수정하였다. 『아비달마대비바사론』 42권(ABC, K0952 v26, P16c01) [https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC\\_IT\\_K0952\\_T\\_042](https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC_IT_K0952_T_042) (검색일자: 2022.09.21)

Sharf의 영역은 다음과 같다. In the realm of desire, the five cognitions have only [the first] kind, namely, inherent discrimination. Although they also have recollection, it is not the discrimination of recollection because they are incapable of recollection. Although they also have knowledge, it is not the discrimination of examination, for they are incapable of examination.

식으로 다룰 수 있게 되었다. 다른 말로 비바사시는 (경전에서 명하듯이) 감각 인지[전 오식]에 vicāra가 vitarka를 따라서 현존할 수도 있지만 오직 vitarka만이 작동하고 있다고 결론을 내릴 수 있게 되었다.

우리가 발견한 『대비바사론』과 『아비달마구사론』 번역 사이의 불일치로 돌아가보자. 두 문헌 모두 설일체유부의 정통을 따라서 감각 인지[전오식]에 [대지법(大地法)]인 기억(smṛti)과 앎(prajñā)처럼 vitarka와 vicāra도 현존함을 인정한다. 그러나 이어서 그들은 어떻게 이러한 개념화하는 능력들이 작동하지 않는지를 보여주기 위하여 삼분별의 교리를 주장한다. “자성분별”은 vitarka와 연관되지만, 기억·앎과 연관되지는 않기 때문이다. 하지만 여전히 의문은 남는다. vicāra는 어떻게 되는 것인가? 권위를 인정받는 문헌에서 감각 인지[전오식]에 대하여서는 항상 vicāra를 vitarka와 연관시켰음을 떠올려보라. 이는 vicāra가 자성분별에서 활동하는 것이라는 의미인가, 활동하지 않는 것이라는 의미인가? 다른 한문 번역이 제공하는 이 질문에 대한 충돌하는 답변은 새로운 삼분별의 이론의 세밀한 부분을 해결하는 데 시간이 조금 걸렸다는 사실을 반영하는 것일 수도 있다. 다르게 말하자면 다양한 번역어들은 한문 번역기들 혹은 후대의 필사하는 사람들 사이의 단순한 실수라기보다는 원전 문헌들의 초기 전승과정에서 벌어진 실질적인 불일치를 반영하는 것일 수도 있다.

어느 경우이든 삼분별의 교리는 문제가 아닌 것에 대한 개리맨더링적인 해결책으로 보일 수도 있다. 즉 다르마를 분류하는 지나치게 경직된 체계가 적용되는 한 개념적 다르마들이 어떻게 해서 비개념적인 상태에 현존할 수 있는지에 대한 질문은 인위적인 것으로 보일 수도 있다는 말이다. 경량부가 그랬던 것처럼 비바사사가 그저 더욱 유연함에 기반하였다더라면, 문제는 절대로 발생하지 않았을 것이다. vicāra, 기억(smṛti), 앎(prajñā), 상(想, saṃjñā) 및 기타의 현저하게 개념적인 심소(心所, caitasika)를 비개념적인 감각 인지[전오식]와 결국에는 연관되지 않도록 재분류하기만 하면 되는 데, 왜 그렇게 안 했는가?<sup>41)</sup> 하지만 이러한 반응은 그들이 씨름하던 철학적 난제의 진가를 인정하는 데 실패하는 것이다. 아비달마 논사들은 모든 종류의 인지[識]는 반드시 최소한의 분별하는 능력과 연관되어 있다고 인정하였다. 즉 파랑을 구분하거나 감

41) [원주 27] 이는 정확히 『성실론成實論, Tattvasiddhi』에서 하리발마(訶梨跋摩, Harivarman)가 채택한 경량부의 입장이다. 하리발마는 vitarka, vicāra, 상(想, saṃjñā)과 같은 심적 요소들[心所]이 감각 인지[전오식]가 대상을 최초로 파악하는 때에 현존하지 않는다고 보았고, 이를 뒷받침하는 문헌을 인용하였다. 따라서 하리발마는 감각 인지[전오식]가 분별(vikalpa)에 영향을 전혀 받지 않는다고 보았다. Lin 2015, 176-187을 참고하라.

지하려면, 가장 기초적일지라도, 파랑을 노랑과 빨강으로부터 구분해야 하며, 노랑과 빨강의 지각 대상들percepts이 현존하지 않을지라도 인지적 체계가 노랑과 빨강의 “지속retention”(기억smṛti)과 “알아봄cognizance”(앎prajñā)과 같은 과거 경험의 축적물을 가지고 있지 않으면 이러한 주장을 이해하기 어렵다. (우리가 모든 것이 파랑인 세상에 살고 있다면 “파랑”은 없을 것이다.) 요약하자면 아비달마 논사들이 모든 인지적 사건은 반드시 아주 미세한 분별, 기억, 앎을 수반해야 한다고 가정해야 하는 이유가 있었다. 동시에 아비달마 논사들은 여러 비-합리적이지는 않은 형이상학적 기본 원리를 믿고 있었다. 이는 다음을 포함한다. 1) 현실reality의 구성 요소는 연속적인 흐름에 놓여있다. 2) 감각적 대상의 개념적 인식conceptual recognition은 흐름에서 발생하는 찰나의 특수자에 공통된 이름을 붙이는 것에 관련되어 있다. 3) 찰나의 특수자를 최초로 파악하는 순간과 그것을 공통된 이름과 동일시하는 뒤따르는 순간 사이에는 시간적 틈이 반드시 존재한다. 요약하면 이러한 “경험주의적” 구조에서 감각 정보sense datum는 심리적 반성의 대상인 낱 것의 느낌raw feel으로서 반드시 먼저 인지적으로 이용할 수 있어야 한다. 따라서 아비달마 논사들은 현대 심리 철학에서 익숙한 문제를 마주할 수 밖에 없었다. 즉 이 낱 것의 느낌의 본질과 위상을 어떻게 이해할 것인가?

그래서 아비달마 논사들은 모호하게 말하였다. 그들은 세 종류의 분별의 이론을 제시하여 다음의 세 가지를 동시에 밝히고자 한다. 1) 이전에는 무분별[자성분별]로 간주되었던 상태에 아주 약간의 거친 분별 활동이 있으며, 2) 일반적으로 개념적으로 보이는 어떤 심리 요소[心所들(기억smṛti, 앎prajñā, 상saṃjñā)]이 비-개념적인 감각 인지[전오식]에 현존하지만 아직 (완전히?) 활동하지는 않는다. 활동하는 앎, 기억과 관련되는 다른 두 종류의 분별은 마음-인지[제6식]의 영역이며, 마음-인지[제6식]는 vitarka와 vicāra를 모두 가지고 있다. 『아비달마구사론』은 다음과 같이 설명한다.

심리적 [반성]에 속하는 산란한 앎의 본체는 기억이다. ‘산란함’이란 일정하지 않음을 뜻한다. 마음-인지[제6식]가 산란한 앎에 상응함을 이름붙이면 계탁분별이다. [마음이] 일정해진 흩어져있던 마음-인지[제6식]가 모든 기억에 상응함을 이름붙이면 수념분별이다.<sup>42)</sup>

42) 『阿毘達磨俱舍論』(T. 29, 8b6-8): 意地散慧諸念爲體, 散謂非定, 意識相應散慧, 名爲計度分別, 若定若散意識相應諸念, 名爲隨念分別.

Sharf의 영역은 다음과 같다. The essence of the diffuse knowledge belonging to mental [reflection] is recollection. “Diffuse” means not concentrated. The diffuse knowledge associated with mind-cognition is called discrimination through examination. Whether [mind] is concentrated or not, the recollection associated with mind-cognition is called discrimination through recollection.

후대의 문헌들은 기억(smṛti), 앎(prajñā) 심지어 상(samjñā)까지도 감각 인지[전오식]에 현존하지만 활동하지 않거나 약하다고 다시 확인할 것이다. 예를 들어 『순정리론順正理論, Nyāyānusāra』에서는 세 종류의 분별에 대해 논하며, “자성분별의 본체는 오직 vitarka이다”[自性分別體唯是尋](T.1562: 29.350b11)라고 말하고, 이어서 “다섯 감각 기관이 앎과 기억과 연관되어 있더라도, 감각 기관의 [그것을] 구분하고 알아채는 능력은 아주 미세하다. 그래서 [앎과 기억은] 오직 마음에 의해서만 파악된다.”[五識雖與慧念相應 擇記用微 故唯取意](T. 29, 350b17-18).

따라서 완성기에 접어든 비바사사의 입장은 파랑을 알아채지만 “이것이 파랑이다”를 알지는 못하는 눈의 인지eye-cognition[眼識]의 능력은 미세한 종류의 분별(자성분별svabhāvavikalpa)을 포함하고 있으며, 게다가 이는 기초적인 혹은 거친 형태의 인식recognition(vitarka)뿐만 아니라 약한 혹은 미세한miniscule 형태의 기억, 인식recognition과도 연관되어 있다는 것이다. 직접 감각 지각에 대한 비바사사의 설명에 대한 나의 “너그러운” 해석에서, 나는 이러한 분별의 기본적인 형태를 개념성 그 자체로부터 분리하기 위하여 주의를 기울여왔다. 이는 우리가 일반적으로 개념성을 언어와 관련시킨다는 사실 때문에 필수적이었는데, 비바사사는 명목적 지시들을 감각 인지[전오식]에 사용할 수 없었다. 하지만 내 생각에 이 너그러운 설명이 우리 비바사사 저자들의 의도를 잘 풀어냈을지라도, 비바사사는 그것을 안착시키기 어려웠다.

첫 번째 문제는 대지법이 현존하지만 오직 매우 약하게 작동하고 있다는 주장이다. 이 주장은 앎knowing(慧, prajñā)이나 개념화ideation(想, samjñā)와 같은 요소들에 관해서는 받아들이기 어렵다. 왜냐하면 최소한이라고 할지라도 이름과 개념에 대한 접근이 제거된 상태에서 이러한 요소들이 어떠한 기능을 간직하고 있는지 불분명하기 때문이다. 개념화를 예로 들어보겠다. 아비달마 논사들은 개념화의 본질은 대상의 본질적 속성inherent characteristic(相, nimitta)을 알아본다는recognize 것에 동의한다.<sup>43)</sup> 예를 들어 『아비달마구사론』에서는 개념화를 다음과 같이 정의한다.

---

해당 부분의 동국대학교 불교기록문화유산 아카이브의 번역은 다음과 같다. “의지(意地) [[역주 지(意地, mano-bhūmi). 여기서 ‘지’는 소의(所依)의 뜻이므로 ‘의지란 의(意)로서 소의가 되는 것을 말한다. 따라서 본문에서의 뜻은 ‘제(의근을 소의로 삼아 상응하는’의 뜻.] 의 산란된 혜[散慧]와 온갖 염(念)을 본질로 한다. 여기서 ‘산란’이란 말하자면 정(定)이 아닌 것으로, 바로 의식상응의 산란된 혜를 일컬어 계탁분별이라고 한다. 그러나 만약 정에 있든, 혹은 산란에 있든 의식과 상응하는 온갖 염을 일컬어 수념분별이라고 한다.” 『아비달마구사론』 2권(ABC, K0955 v27, p.0463a21) [https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC\\_IT\\_K0955\\_T\\_002](https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC_IT_K0955_T_002) (검색일자: 2022.09.21)

43) [원주 28] 상(想, samjñā)과 관련하여 특히 Kramer 2012를 참고하라.

상온(想蘊)이란 말하자면 능히 취상(取像)을 본질로 하는 것으로, 능히 청, 황, 장, 단, 남, 여, 원(怨), 친(親), 고, 락 등의 상(相)을 집취(執取)한다. 이것도 다시 분별하면 [각 인지(識)와 관련되어] 6상신(想身)을 성취하게 되니, 앞의 수온에서 논설한 바와 같다.<sup>44)</sup>

주석가들은 [대상의] 속성을 파악할 수 있는 능력은 찰나적 특수자를 공통된 범주 혹은 집합class에 연관시키는 것, 곧 이름을 적용하는 것에 묶여있다고 보았다. 『입아비달마론』에서는 위의 정의를 다음과 같이 확장한다.

‘상(想, samjñā)’이라는 글자의 의미는 이른바 상(相, nimitta)을 명(名), 의(義)와 일시적으로 결합하여 이해함이다. 바로 청, 황, 장, 단 등의 보이는 대상, 소라, 북 등의 소리와 침향, 사향 등의 향기, 짜고 쓴 등의 맛, 딱딱하고 부드러운 등의 감촉, 남성과 여성 등의 법(法, dharmas)에 대해 상, 명, 의를 일시적으로 결합하여 이해한다. vitarka와 vicāra에 근거했기 때문에 상(想, samjñā)이라 이름붙일 수 있다.<sup>45)46)</sup>

게다가 『아비달마구사론』에서 개념화[想]는 견해view(見, dr̥ṣṭi)와 연관된다. 그래서 우리는 개념화가 잘못되었을 수도 있음을 알게 된다. “전도된 개념화의 힘 때문에 탐

44) 『阿毘達磨俱舍論』(T. 29, 4a4-6): 想蘊謂能取像爲體, 卽能執取青黃長短, 男女怨親, 苦樂等相. 此復分別成六想身, 應如受說.

동국대학교 불교기록문화유산 아카이브의 번역을 Sharf의 영역에 맞게 수정하였다. 『아비달마구사론』 1권(ABC, K0955 v27, p.0457a17) [https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC\\_IT\\_K0955\\_T\\_001](https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC_IT_K0955_T_001) (검색일자: 2022.09.21)

Sharf의 영역은 다음과 같다. The essence of the aggregate of ideation is that it apprehends appearances, which is to say it grasps characteristics such as blue, yellow, long, short, man, woman, enemy, friend, pain, pleasure, and so on. This is further divided into six kinds of ideation [associated with each of the cognitions] as was explained above in reference to feeling (vedanā).

45) [원주 29] 『入阿毘達磨論』(T. 28, 981c20-23): 想句義者, 謂能假合相名義解. 卽於青黃長短等色, 螺鼓等聲, 沈麝等香, 鹹苦等味, 堅軟等觸, 男女等法相名義中假合而解. 爲尋伺因故名爲想. Cox 1988, 39 참고. 색건타라(塞建陀羅, Skandhila)가 지은 것으로 보이는 『入阿毘達磨論』은 658년에 현장이 한역하였다.

46) 동국대학교 불교기록문화유산 아카이브의 번역을 참고하였다. 『입아비달마론』 1권(ABC, K0964 v28, p.704b19-c03) [https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC\\_IT\\_K0964\\_T\\_001](https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC_IT_K0964_T_001) (검색일자: 2022.09.21)

아카이브의 번역은 다음과 같다. “상(想:samjñā)이란 말하자면 대상의 상(相:nimitta)과 이름[名:nama]과 의미[義:artha]가 일시 결합하여, 이해되는 것을 말한다. 즉 청·황·장·단 등의 색이나 소라·북 등의 소리, 침향이나 사향과 같은 향기, 짜고 쓴 등의 맛, 딱딱하고 부드러운 등의 촉감, 남녀 등의 대상[法]에 대해 그 같은 상과 이름, 의미 등이 일시 결합하여 이해되는 것으로, 심(尋)과 사(伺)를 근거로 하기 때문에 상(想)이라고 하는 것이다.”

육이 모든 견해에 달라붙는다”[倒想力故貪著諸見](T.1558:29.5b14). 이러한 정의를 고려한다면 최소한의 “비개념적인” 형태의 개념화가 어떻게 상상하기는 어렵다.

비슷하게 『아비달마구사론』, 『잡아비담심론』, 『순정리론』, 『입아비달마론』을 포함하는 후대의 대비바사론 집성에서도 vitarka를 감각 인지[전오식]의 초기의 비개념화된 분별하는 능력과 연관시키고, vicāra를 마음-인지[제6식]의 더욱 개념화되고 산만한 분별하는 작동들과 연관시킨다.<sup>47)</sup> 그러나 후대의 아비달마 논사들은 비개념화되었지만 여전히 분별하는 vitarka를 정의하는 자신들의 시도에 다시 한 번 걸려 넘어진다. 마지막으로 한 사례를 들어보자면, 『입아비달마론』에 나오는 vitarka의 정의이다.

vitarka는 이른바 대상[境]에 대하여 마음이 거칠게 상(相, nimitta)을 가지도록 명령하는 것으로, 분별사유라고도 이름붙일 수 있다. 개념화[想]의 바람에 묶인바 거칠게 움직여 전변하니, 이 법은 바로 다섯 인지[전오식] 전변의 근거이다.<sup>48)49)</sup>

아비달마 논사들이 노력했을지라도 그저 괴락을 얹어 무슨 의미인지, 직접적이고 비개념적인 감각 지각[전오식]에 대한 강력한 설명을 “개념화[ideation(想, samjñā)]의 바

---

Sharf의 영역은 다음과 같다. The meaning of the word “ideation” is that which comprehends by provisionally linking a characteristic to a name and meaning. With regard to visible forms such as blue, yellow, long, short, etc., or sounds such as those from a conch or a drum, etc., or scents like that of agarwood or musk, etc., or tastes like saltiness or bitterness, etc., or tactile sensations like hardness or softness, etc., or dharmas like male and female, etc., it comprehends them by provisionally linking their characteristic, name, and meaning. It is the causal basis for vitarka and vicāra, and thus it is called “ideation.”

47) [원주 30] 『阿毘達磨俱舍論』(T. 29, 8a12-27); 『雜阿毘曇心論, Samyuktābhidharmahrdaya』(T. 28, 880b2): 自性思惟者謂覺也; 『順正理論, Nyāyānusāra』(T. 29, 349a23-24).

48) [원주 31] 『入阿毘達磨論』(T. 28, 982a24-27): 尋謂於境令心麤爲相, 亦名分別思惟. 想風所繫麤動而轉, 此法卽是五識轉因. Dhammajoti 2008, 83의 번역을 다소 수정하였다.

49) 동국대학교 불교기록문화유산 아카이브의 번역을 참고하였다. 『입아비달마론』 1권(ABC, K0964 v28, 705a12-a14) [https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC\\_IT\\_K0964\\_T\\_001](https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC_IT_K0964_T_001) (검색일자: 2022.09.21)

아카이브의 번역은 다음과 같다. “심(尋:vitarka)은 말하자면 마음으로 하여금 대상에 대해 거칠게 추구하게 하는 심리작용으로, 분별(分別)이라고도 한다. 즉 이것은 사유상(思惟想)의 바람과 관계된 거친 작용으로 전전하며, 전오식을 일으키는 근거가 된다.”

Sharf의 영역은 다음과 같다. Vitarka has the characteristic of causing mind to be coarse with regard to an object. It is also named discriminative reflection. Struck by the wind of ideation, it operates in a coarse manner. It is this dharma that serves as the cause of the transformations of the five cognitions.

람”이라는 개념성을 가져오지 않고서는 제공할 수 없었던 것처럼 보인다.

#### 4. 마지막 생각들

그것이 “본다” 혹은 “안다”가 무엇인지와 관련된 질문은 설일체유부의 권역에서 길게 이어져 온 논쟁의 주제였다. 『대비바사론』은 이 문제에 대한 비교적 이른 시기의 다양한 의견들을 기록하고 있다. 이는 다음과 같다. 1) 안근이 안식과 함께 본다. 2) 안식 혼자서 본다. 3) 앎(慧, prajñā)이 안식과 함께 본다. 4) 경, 근, 식의 화합(和合, sāmagrī)이 본다. 5) 오직 한 눈이 한 시점에 본다.<sup>50)</sup> 세친은 『아비달마구사론』에서 이 논쟁을 짚으며 명백하게 경량부의 입장을 옹호한다. 정리하자면 경량부는 모든 논쟁이 잘못되었는데, 애초부터 보는 무엇이 없었기 때문이라고 주장한다.

[이상의 논의에 대해] 경부(經部)의 여러 논사들은 다음과 같이 설하고 있다. “어찌하여 함께 모여 [실재하지도 않는] 허공을 서로 옮겨줘려고 맞붙어 싸우는 것인가? 안근과 색경 등을 반연하여 안식이 생겨나는 것인데, 이러한 것들 중 어느 것을 ‘견(見)에 대한 주체 [能]라 하고 객체[所]라 하겠는가? 그것은 오직 법(法)으로서 인과(因果) 관계일 뿐, 그것들 사이에는 실로 어떠한 작용도 없는 것이다. 다만 세간의 관습(世情)에 따르기 위해 일시 언설을 일으켜 ‘안근을 능히 보는 것’이라 일컫고, ‘안식을 능히 요별하는 것’이라 일컫는 것뿐이니, 세존께서 “지역에 따른 언어적 습관(方域言詞)에 마땅히 견고히 집착해서도 안 되며, 세속의 언어개념(世俗名想)을 견고히 추구해서도 안 된다”고 설하신 것처럼 지자(智者)는 응당 마땅히 여기에 크게 집착해서는 안 되는 것이다.”<sup>51)52)</sup>

이러한 관점에 따르면, 대상을 보거나 파악하는 것이 없기 때문에, 마찬가지로 아무 것도 보여지거나 파악되지 않는다. 따라서 직접적 감각 지각(전오식)에 대한 개념 전체는, 자아(cogito) 혹은 대상을 파악하는 경험을 하는 주체를 상정하는 것 같이 출발

50) [원주 32] T. 27, 61c ff. 후대 설일체유부 집성에서 이 주제를 계속하여 다루었고, 확장된 논의는 『五事毘婆沙論, Pañcavastuka-vibhāṣa』(T. 28, 991b20 ff.), 『雜阿毘曇心論』(T. 28, 876b12 ff.), 『阿毘達磨俱舍論』(T. 29, 10c21 ff.), 『아비달마순정리론』(T. 29, 364a23 ff.)을 비롯한 다른 작품들에서 찾을 수 있다. 이 논쟁과 관련하여 Cox 1988, 73 n.19; Dessein 2003, 305-308; Dhammajoti 2007a, 51-91; Harada 1997; Jaini 1977, 74-83; Kellner 2014, 283; Kritzer 2003, 333-335; 2005, 32-33을 참고하라. Ghōṣaka와 관련하여 Sastri 1953, iii-iv를 참고하라.

점부터 비뚤어져 있다. 경량부에게 이러한 자아(cogito)-보거나 이는 무언가는 불교도들이 환상이라고 거부하는 오직 영원한 자아(ātman)에 불과하다.

세친은 문헌의 9장에서 똑같은 논의로 돌아간다. 여기는 독자부(Vātsīputrīya)의 개아(pudgala) 개념을 비판하는 맥락이다.

경에서 설하기를, “온갖 식(識)이 능히 소연을 요별한다”고 하였다. 그렇다면 식은 소연에 대해 어떠한 작용을 하는 것인가? 어떠한 작용도 하는 일이 없다. 다만 대상과 유사하게 생겨났을 뿐이니, 마치 결과가 원인에 따른 것과 같다. 이를테면 결과가 비록 [원인에 대해] 어떠한 작용도 하지 않을지라도 원인과 유사하게 생겨나는 것을 설하여 ‘원인에 따른다고 말하듯이 이와 마찬가지로 식이 생겨나 비록 어떠한 작용도 하지 않을지라도 대상과 유사하게 생겨났기 때문에 그것을 설하여 ‘대상을 요별한다고 말한 것이다. ...

혹은 ‘등불이 능히 타오른다고 설하는 것처럼 ‘식이 능히 요별한다고 하는 경우도 역시 그러한 것이다. 어떠한 이치에 근거하여 ‘등불이 능히 타오른다고 설한 것인가? 불꽃의 상속 중에 일시 ‘등불’이라는 명칭을 설정한 것으로, 등불이 다른 곳에서 상속하여 생겨날 때를 ‘등불이 능히 타오른다고 설하였으니, 이와는 다른 별도의 ‘능히 타오르는 것(즉 실체로서의 등불)은 존재하지 않는다. 이와 마찬가지로 마음의 상속을 일시 ‘식’이라 이름한 것

---

51) [원주 33] 『阿毘達磨俱舍論』(T. 29, 11b1-9): 經部諸師有作是說。如何共聚檀掣虛空? 眼色等緣生於眼識, 此等於見孰爲能所? 唯法因果實無作用。爲順世情假興言說, 眼名能見, 識名能了, 智者於中不應封著, 如世尊說, 方言言詞不應堅執, 世俗名想不應固求. 학자들은 경량부의 주장이 『유가사지론瑜伽師地論, Yogācārabhūmi-śāstra』에까지 거슬러 올라간다고 본다. 예를 들어 『瑜伽師地論』(T. 30, 610a19-27)을 참고하라. 이 구절에서는 무엇이 보는지에 대한 질문에 대한 응답에서, 이해에 완전한 방식과 세간적 방식의 구분이 있다고 말한다. 완전한 이해는 어느 것도 보지 않는 것으로, “모든 법이, 그 자성 때문에, 조건에 의하여 생겨나고, 아무것도 하지 않고 찰나에 사라진다[諸法自性衆緣生故, 剎那滅故, 無作用故].” Kritzer 2005, 32-33; Harada 1997; Miyashita 1986도 참고하라.

52) 동국대학교 불교기록문화유산 아카이브 『아비달마구사론』 2권(ABC, K0955 v27, 467b13-b18) [https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC\\_IT\\_K0955\\_T\\_002](https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC_IT_K0955_T_002) (검색일자: 2022.09.21)

Sharf의 영역은 다음과 같다. The Sautrāntika masters have this to say: You are all just chewing away at empty space! [According to the sūtras,] “eye-cognition arises in dependence on the eye, forms, etc.” Given such [statements], with respect to seeing, where is a subject and where an object? It is only the cause and effect of [individual] dharmas, which don’t actually do anything (nirvyāpāra). In accord with worldly attitudes, we provisionally speak of the eye as that which “sees,” and cognition as that which “knows.” But the wise are not attached to such talk. As the World Honored One taught, one should not obstinately cling to colloquial expressions or stubbornly chase after conventional ideas.

으로, 다른 대상에서 생겨날 때를 일컬어 '능히 요별한다고 설한 것이다.<sup>53)54)</sup>

최소한 세친이 기술한 바에 따르면 경량부의 입장은 대상을 이는 무언가(눈도, 인지cognition[識]도, 앎(prajñā)의 분별도-는 존재하지 않는다. 세친은 심지어 독자부의 여러 상호 의존적인 개체의 연합이 본다는 “발생emergence”론마저도 거부하였다.

중현 역시 이 논쟁에 적극적으로 참여하였고, 경량부의 입장을 반박하기 위하여 자신의 독창적인 “세 종류의 지각perception”(現量, pratyakṣa)의 교리를 구조화한 것처럼 보인다.<sup>55)</sup> 설일체유부 아비달마에 대한 연구를 선도하는 담마조티Dhammajoti는 세친과 중현의 무엇이-그런 게 있다면- 보는지에 대한 논쟁에 관한 분석에서 다음과 같은 결론을 내린다. 경량부는 반드시 후에 자증분(自證分, svasaṃvedana)과<sup>56)</sup> 관련되는 “자기 의식self-awareness” 혹은 “자기를 비춤self-illumination”과 가까운 무언가를 취하게 되었을 것이다. 그가 생각하기에, 이러한 개념 없이 경량부는 마음-지각[제6식]의 일어남에 앞서는 감각 지각[전오식]과 관련된 “감각의 생생함”을 설명하지 못했을 것이다.<sup>57)</sup> 만약 내가 담마조티를 정확하게 이해했다면, 그는 경량부에게 인지cognition의 “주체”와 “객체”가 공존하지 못한다고 보았고-여기에는 지향성intentionality도 주객의 관계도 없다, 그래서 인지는 오로지 자기를 비추거나self-illuminating 자기 지시적self-intimating이어야만 알려질 수 있다고 말하고 있다. 그러나 이는 그저 중현이 경량부를 환원주의(아니라면 제거주의자)로 잘못 특징지은 것을 반영한 것일지도 모른다. 의식적인 알아차림은 무언가 설명이 필요한 것이고, 우리는 이것을 자증분이나 다른 내

53) [원주 34] 『아비달마구사론』(T. 29, 157b20-c2): 經說: “諸識能了所緣, 識於所緣爲何所作? 都無所作, 但以境生. 如果酬因, 雖無所作而似因起, 說名酬因, 如是識生, 雖無所作而似境, 故說名了境. ... 或如燈能行, 識能了亦爾, 爲依何理說燈能行? 焰相續中假立燈號, 燈於異處相續生時說爲燈行, 無別行者. 如是心相續假立識名, 於異境生時說名能了. Cox 1988, 39 참고.

54) 동국대학교 불교기록문화유산 아카이브 『아비달마구사론』 30권(ABC, K0955 v27, p.676a24-b10) [https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC\\_IT\\_K0955\\_T\\_030&itemId=ABC\\_IT](https://kabc.dongguk.edu/content/view?dataId=ABC_IT_K0955_T_030&itemId=ABC_IT) (검색일자: 2022.09.21)

55) [원주 35] 세 종류의 지각은 다음과 같다. (1) 감각 기관에 근거한 지각(依根現量, \*indriyāsrita-pratyakṣa); (2) [내면의] 감정에 대한 지각(領納現量, \*anubhāva-pratyakṣa); 그리고 (3) 알아차림 혹은 이해에 대한 지각(覺了現量/覺慧現量, \*buddhi-pratyakṣa). 이 주제는 중현의 『아비달마순정리론』에 두 번 언급된다. 『阿毘達磨順正理論』(T. 29, 374c13 ff.)에서는 세 번째 지각을 각료현량(覺了現量)이라 부른다. 『阿毘達磨順正理論』(T. 29, 736a9ff.)에서는 세 번째 지각을 각혜현량(覺慧現量)이라 부른다. 이 이론과 관련하여 Cox 1988, 75 n.27; Dhammajoti 2007a, 137-139; 2009, 276-277; Yao 2005, 86-89; Sharf 2018을 참고하라.

56) [원주 36] Dhammajoti 2007a, 110, 141, 159; 2009, 252-255.

57) Dhammajoti 2009, 255.

성(內省) 혹은 무언가에 대한 이론을 통해서 설명해야 할 것 같은 느낌이 든다. 그러나 의식적인 알아차림이 무언가 설명이 필요한 것이라는 느낌은 환상, 다시 말해 인과적으로 연결된 인지적 과정들의 엄청난 속도에서 촉발된 보증되지 않은 실체화이다.

야오 즈화 Yao Zhihua도 자기 인지self-cognition에 대한 불교도의 이론에 관한 연구에서 이와 같은 입장 일부를 취한다. 담마조티와 마찬가지로 야오는 초기 대중부나 경량부 문헌까지 추적하여 자증분(自證分, svasamvedana)에 대한 생각을 밝혀낸다. 하지만 기묘하게도 야오는 경량부의 핵심적인 비판자인 중현마저도 그의 세 종류의 인지(知)에 대한 교리에 기반하여 일종의 자기 인지self-awareness와 유사한 것을 받아들였다고 본다. 다른 것들 중에서, 야오는 중현의 “지각적 알아차림(perceptual awareness)” (覺了現量/覺慧現量, buddhi-pratyakṣa)의 범주가 본질적으로 재귀적인 성질(nature)을 가지고 있다고 주장한다.<sup>58)</sup> 하지만 내가 보기에 중현이 세친보다 알아차림(awareness)의 성질 그 자체에 더 관심이 있었는지는 분명하지 않다. 그보다 중현의 관심은 정통 비바사사의 인지(cognition[識])에 대한 이해를 더 쉽게 풀이하는데 있었다. 이는 다음과 같다. 1) 마음인지(제6식)와 연관된 완전한 감각적 알아차림은 필연적으로 기억과 개념적 구성을 포함한다. 2) 이 알아차림은 결국 “외부”대상과의 직접적이고 매개되지 않은 지각적(perceptual) 마주침이 있는 선행하는 순간에 기반한다. 중현은 “이것은 과량이다”를 알기 전에 눈이 과량을 직접적으로 아는 순간이 반드시 있음을 증명하기를 원했다.

아마도 가레스 에반스 Gareth Evans가 1982년 저작에서 최초로 “비개념적 내용” 혹은 “비개념적 정보(information)”라는 개념을 현대 분석철학계에 소개하였을 것이다.<sup>59)</sup> 하지만 문제를 탐구해나가면서 에반스는 지각적이고 정보적인 상태의 내용은 반드시 “지각적 경험”이거나 “의식이 있는 conscious 주체의 상태”일 필요가 없다고 결론을 내리게 된다.<sup>60)</sup> 그는 다음과 같이 설명한다.

[우리는] 의식적인 지각 경험에서 감각적 자극이 내가 묘사해 온 방식의, 아마도 뇌의 진화론적으로 더 오래된 부분에 있는 행동적 성향들에 연결되어 있을 뿐만 아니라 생각, 개념-적용, 사고 체계의 자극(input)으로도 기능한다는 데 도달하였다. 그래서 주체의 생각,

58) [원주 37] Yao도 지적하길, 중현은 세 가지 지각을 설명하면서 디그나가의 기억에 대한 논의를 예비하고 있으며, 일인칭과 삼인칭 경험의 차이를 불러일으키고 있다. 이는 모두 자증분(自證分, svasamvedana)에 관련한 후대의 논의에서 중요한 역할을 한다(Yao 2005, 87-88).

59) [원주 38] 이 문제는 최초의 “개념주의자”라고 할 수 있는 칸트에게까지 거슬러 올라간다고 할 수 있지만, Robert Hanna(2005, 2008)는 칸트가 개념주의와 비개념주의 모두를 위한 기반을 다졌다고 주장한다.

60) Evans 1982, 157.

계획, 속고는 마찬가지로 자극의 정보적 속성들properties에 체계적으로 의존하고 있다.<sup>(61)</sup>

에반스의 설명은 일정 부분 비바사사의 “두 단계” 체계와 비슷하다. 그리고 비바사사처럼 에반스는 우리의 의식 기저에 깔려있는 비-개념적인 정보적 상태의 내용과 우리의 그것들의 의식적이고 개념적인 재현 사이 관계를 설명하는 데 분투하였다.

에반스가 감각적 정보들data에 대한 의식적 재현이 개념적 구성 요소를 포함한다고 주장하지만, 이 논의에 참여한 많은 사람들은 그에 동의하지 않았다. 소위 비-개념주의자(혹은 반-개념주의자)들은 아기와 인간이 아닌 동물이 그들의 언어적, 개념적 능력 faculties이 부족할지라도 결국은 그들 주변의 환경에 대하여 의식하고 있다는 직관을 확신한다. (토마스 네이글Thomas Nagel의 표현을 빌리자면 이는 그들을 그들이게 하는 무언가와 같다.) 또한 그들은 우리의 색깔이나 음악에 가장 인기 있는 사례 두 가지이다 대한 즉각적인 경험이 언어와 개념으로 완전히 포착되기에는 지나치게 섬세함이 직관적으로 명백하다고 본다. 몇몇은 감각 지각sense perception의 내용이 “아날로그적”이라면 대조적으로 지향적 믿음의 내용이 “디지털적”이라고도 말한다. 우리의 지각적으로 분별하는 능력이 개념적으로 분별하는 능력보다 훨씬 더 빠른 만큼, 이 아날로그적인 지각적 능력은 반드시 어떠한 현상학적 우선성을 전제하고 있을 것이다. 조셉 레바인Joseph Levine을 인용하자면, “당신이 색깔을 보고 ‘저 색깔’을 생각하면, 봄seeing이 지시함demonstrating보다 앞서있거나 아니면 당신은 당신이 지시함이 진정 무엇인지 모르는 것이다. … 하지만 만약 본다는 지각적 경험이 지시함보다 앞선다면, 지시함은 그 경험의 내용을 포착하거나 존재하게 하는 것일 수 없다.”<sup>(62)</sup>

비-개념주의자들이 개념주의자들을 비판하였던 것은 중현이 경량부를 비판한 것과 비-개념적인 지각적 내용이라는 개념에 의지하지 않고는 우리 세계에 대하여 제대로 설명하지 못한다고 믿었던 한에서는 유사해 보인다. 레바인은 다음과 같이 말한

---

(61) [원주 39] Evans 1982, 158, 강조는 원저자. 이어서 Evans는 반드시 의식적인 경험이 우리가 당장 개념을 적용할 수 있는 사건에 묶여있어야 하는 것은 아니라고 주장한다. “내가 의식 경험에 대하여 요구하는 전부는, 주체가 어떤 개념을 운용한다어떤 생각을 가지고 있다는 것이고, 그리고 그러한 생각의 내용은 자극의 정보적 속성들에 구조적으로 의존한다는 것이다”(159). 심리적 자기 서술mental self-ascription에 대한 그의 논의도 참고하라(224-235).

(62) [원주 40] Levine 2010, 191. 개념주의자와 비-개념주의 사이의 논쟁에 대하여 개괄하는 문헌으로, Bermúdez and Cahen 2015; Crowther 2006과 Schear ed. 2013의 “McDowell-Dreyfus 논쟁”을 참고하라. 비-개념주의자 입장과 관련하여 특히 Bermúdez 1995; 2003; 2007; Collins 1998; Coliva 2003; Peacocke 1992를 참고하라. 개념주의자 입장과 관련하여 Bill Brewer 2005; McDowell 1994; 1996; 2009를 참고하라.

다. “내가 보기에 우리 사고의 표상적 체계 속 어딘가에 세계와의 연결고리들이 있어야 하며, 이것들 자체는 다른 표상들의 내용을 이용하지 않음이 있어야 함이 분명하다.”<sup>63)</sup> 그러나 개념주의자들은 논쟁에서 물러나기를 거부한다. 그들은 실증적evidential 관계는 오직 개념적 상태들에서만 유지되기 때문에 감각 경험의 상태가 처음부터 개념적으로 구조화되지 않았다면 감각적 지각의 대상과 개념, 생각belief을 연결할 수 없다고 주장한다. 즉 그들이 “감각 경험적 상태”라고 부르는 것이 오로지 개념적 내용을 가지고 있는 한에서만 경험적 믿음을 승인할 수 있다는 것이다. 예를 들면 색깔 혹은 음악에 대한 지각의 섬세한 것처럼 보이는 본질과 같은 “풍부함richness”과 관련된 논변에서 개념주의자들은 우리가 감각 지각이 이어지는 지각적 경험의 원인이 됨을 고려하는 쪽으로 빠져버린다고 주장한다. 그보다 우리는 섬세한 아날로그식 감각적 정보들data의 본질과 우리의 개념적 능력 사이의 필연적인 긴장이 존재하지 않는 경우와 관련된 구조적인constitutive 설명을 찾아야 한다. “개념주의자의 관점에서 색깔 R에 대한 우리의 경험은 ‘저 R 색조라는 모습을 드러내는 개념을 구성물로 가지는 내용을 즐기는 문제에 불과하다.’<sup>64)</sup> 분명하게 하면, 개념주의자들은 우리가 최대 해상도로 상세하게 “파랑”을 본다는 사실을 부정하지는 않지만 이 봄은 필연적으로, 부분적으로는 개념적 표상들apparatus인 “우리”, “알다”를 통하여 구성되어 “우리”가 “파랑”을 “보고 있다”라고 본다. 존 맥도웰John McDowell은 지각적perceptual 경험은 “감각적 의식 sensory consciousness에서 개념적 능력들의 실현”<sup>65)</sup>이라 말함으로써 이 입장을 요약한다.

비개념적인 경험의 존재와 본질에 대한 현대의 논의는 대략 2천 년 전에 아비달마 논사들 사이에서 벌어진 논쟁과 평행함이 이제는 분명해졌을 것이다. 현대의 논의는 더 그리고 덜 복잡하지도, 기술적이지도, 학술적이지도, 끝낼 수 없을 것 같지도 않으며, 최소한의 방향성이 만들어졌는지조차도 의문이다. 참으로 내가 보기에 현대의 논의가 최소한 고대의 문헌에서 예견되지 않았던 것처럼 보이지는 않는다. 여기에 교훈이 있다면, 아마도 그것은 아는 것과 알려진 것, 주체와 객체, 1인칭과 3인칭, 양성된 것nurture과 타고난 것nature, 마음과 세계 사이의 간극이 한 번 만들어지면 양자를 다시 하나로 만들기는 불가능하다는 것일 것이다. 물론 인간의 사회적 삶은, 철학적 반성은 말할 것도 없이 이 균열에 의하여 벌어져있는 공간 안에서만 가능하다.

63) Levine 2010, 174.

64) Brwer 2005, 221.

65) McDowell 2009, 127.

나는 고대인들과 현대인들이 비개념적인 감각 지각을 개념적인 의미로 만들려다 부닥친 문제가 부분적으로는 마음과 세계의 모순에 대한 논리적 구조를 잘못 이해했기 때문이 아닌가 의심한다. 마음과 세계, 아는 것과 알려진 것은 자율적인 영역이나 지시의 틀을 가리키지도 않으며, 심지어 상호 의존적인 관점을 지시하지도 않는다. 그보다 마음과 세계는 논리적으로 서로를 껴안는다enfold. 마음은 오직 세계 안에서만 가능하고, 세계는 오직 마음 안에서만 가능하다. 즉 이러한 모순 사이의 논리적 관계는 모순으로 귀결될 수밖에 없다는 의미이고, 이것이 내 생각에 비개념적인 경험에 관한 문제가 이토록 다루기 어려운 이유를 이해하는 핵심이다. 하지만 이 주제에 대한 탐구는 또 다른 기회를 기다려야 할 것이다.

## 감사의 글

이 장은 더 긴 논문, “과량을 읽: 초기 불교의 비개념화된 감각 지각에 대한 설명”(Sharf, 2018)을 축약하고 약간 수정한 것이다. 이 글이 처음 발표된 워크숍을 조직한 썩 썩Keng Ching과 린 첸쿠오Lin Chen-kuo와 이 책에 맞는 분량으로 글을 줄이는데 도움을 준 이 책의 편집자에게도 감사한다. 그리고 원고를 검토하면서 그들의 해박한 지식을 나누어 준 카츠라 소류Katsura Shōryū, 린 치엔Lin Qian, 야마베 노부요시Yamabe Nobuyoshi에게 특별한 신세를 졌기에 감사를 표하고자 한다. 필리스 그레노프Phyllis Granoff, 조비타 크라머Jowita Kramer, 돈 로페즈Don Lopez, 알렉산더 폰 로스파트Alexander von Rospatt, 엘리자베트 호르톤 샤프Elizabeth Horton Sharf, 그리고 에반 톰슨Evan Thompson도 초고에 대하여 귀중한 의견과 제안을 제공해주었다.

- Anālayo, 2011. *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*. Taipei: Dharma Drum.
- Arnold, Daniel Anderson. 2010. "Self-Awareness (*svasamvitti*) and Related Doctrines of Buddhists Following Dignāga: Philosophical Characterizations of Some of the Main Issues." *Journal of Indian Philosophy* 38 (3): 323-378.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Brains, Buddhas, and Believing: The Problem of Intentionality in Classical Buddhist and Cognitive-scientific Philosophy of Mind*. New York: Columbia University Press.
- Bermúdez, José. 1995. "Non-conceptual Content: From Perceptual Experience to Subpersonal Computational States." *Mind and Language* 10 (4): 333-369.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Thinking Without Words*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2007. "What Is at Stake in the Debate about Non-conceptual Content?" *Philosophical Perspectives* 21 (1): 55-72.
- Bermúdez, José, and Arnon Cahen. 2015. "Non-conceptual Mental Content." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 ed.), Edward N. Zalta (ed.), url = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr/entries/content-non-conceptual/>>.
- Block, Ned. 1995. "On a Confusion about a Function of Consciousness." *Behavioral and Brain Sciences* 18: 227-287.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Biology Versus Computation in the Study of Consciousness." *Behavioral and Brain Sciences* 20: 159-166.
- Bodhi, Bhikkhu. 2000. *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Somerville MA: Wisdom.
- Brewer, Bill. 2005. "Does Perceptual Experience Have Conceptual Content?" In Matthias Steup and Ernest Sosa, eds. *Contemporary Debates in Epistemology*, 217-230. Oxford: Wiley Blackwell.
- Bronkhorst, Johannes. 1986. *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH.
- Carruthers, Peter. 2011. "Higher-Order Theories of Consciousness." *The Stanford*

*Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 ed.). Edward N. Zalta, ed. url = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/consciousness-higher/>>.

- Coliva, Annalisa. 2003. "The Argument from the Finer-Grained Content of Colour Experiences: A Redefinition of Its Role within the Debate between McDowell and Non-Conceptual Theorists." *Dialectica* 57 (1): 57-70.
- Collins, Arthur W. 1998. "Beastly Experience." *Philosophy and Phenomenological Research* 58 (2): 375-380.
- Collins, Steven. 1982. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Coseru, Christian. 2012. *Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Cousins, Lance S. 1992. "Vitakka/vitarka and Vicāra: Stages of Samādhi in Buddhism and Yoga." *Indo-Iranian Journal* 35 (2): 137-157.
- Cox, Collett. 1988. "On the Possibility of a Nonexistent Object of Perceptual Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣṭāntika Theories." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11 (1): 31-87.
- Crowther, Timothy M., 2006. "Two Conceptions of Conceptualism and Non-conceptualism." *Erkenntnis* 65 (2): 245-276.
- Deleanu, Florin. 2019. "Dating with Procrustes: Early Pramāṇavāda Chronology Revisited." *Bulletin of the International Institute for Buddhist Studies* 2: 11-47.
- Dhammajoti, Kuala Lumpur. 2007a. *Abhidharma Doctrines and Controversies on Perception*. 3rd ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong. [First ed. 1997].
- \_\_\_\_\_. 2007b. "Ākāra and Direct Perception (Pratyakṣa)." *Pacific World*, 3rd series, 9: 245-272.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Entrance into the Supreme Doctrine: Skandhila's Abhidharmāvatāra*. Hong Kong : Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 4th revised ed. Hong Kong: Center of Buddhist Studies, University of Hong Kong. [1st ed. Colombo, 2002].
- Dreyfus, Georges. 1996. "Can the Fool Lead the Blind? Perception and the Given in Dharmakīrti's Thought." *Journal of Indian Philosophy* 24 (3): 209-229.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany: SUNY Press.

- Evans, Gareth. 1982. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Forman, Robert K.C. 1993. "Mystical Knowledge: Knowledge by Identity." *Journal of the American Academy of Religion* 61 (4): 705-738.
- Forman, Robert K.C., ed. 1990. *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Frauwallner, Erich. 1995. *Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Sophie Francis Kidd and Ernst Steinkellner, trans. Albany: SUNY Press.
- Fukuda Takumi. 2003. "Bhadanta Rāma: A Sautrāntika before Vasubandhu." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26 (2): 255-286.
- Garfield, Jay L. 2006. "The Conventional Status of Reflexive Awareness: What's at Stake in a Tibetan Debate?" *Philosophy East and West* 56 (2): 201-228.
- Gombrich, Richard F. 2006. *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. 2nd ed. London and New York: Routledge.
- Hamilton, Sue. 1996. *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being*. London: Luzac Oriental.
- Hanna, Robert. 2005. "Kant and Nonconceptual Content." *European Journal of Philosophy* 13 (2): 247-290.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Kantian Non-conceptualism." *Philosophical Studies* 137 (1): 41-64.
- Harada Wasō 原田和宗. 1996. "Kyōryōbu no "Tansōno"shiki no nagare'to iu gainen e no gimon (1) < 経量部の [単層の] 識の流れ > という概念への疑問 (i)." *Indogaku Chibettogaku kenkyū* 1: 135-193.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Kyōryōbu no "Tansōno" shiki no nagare'to iu gainen e no gimon (2) < 経量部の [単層の] 識の流れ > という概念への疑問 (ii)." *Indogaku Chibettogaku kenkyū* 2: 22-59.
- Harvey, Peter. 1989. "Consciousness Mysticism in the Discourses of the Buddha." In Karel Werner, ed., *The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*, 81-99. Richmond, Surrey: Curzon.
- \_\_\_\_\_. 1995. *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. Richmond, Surrey: Curzon.
- Hattori Masaaki. 1968. *Dignāga, On Perception, Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit Fragments and the Tibetan Versions*. Harvard Oriental Series no. 47. Cambridge: Harvard University Press.
- HonjōYoshifumi. 2003. "The Word Sautrāntika." *Journal of the International Association of*

- Buddhist Studies*, 26 (2): 321-330.
- Jaini, Padnamabh Shreevarma. 1977. *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*. 2nd ed. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute [1st ed. 1959].
- Katz, Steven T., ed. 1978. *Mysticism and Philosophical Analysis*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Mysticism and Religious Traditions*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Mysticism and Language*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Kellner, Birgit. 2010. "Self-Awareness (svasaṃvedana) in Dignāga's Pramāṇasamuccaya and -vṛtti: A Close Reading." *Journal of Indian Philosophy* 38 (3): 203-231.
- \_\_\_\_\_. 2014. "Changing Frames in Buddhist Thought: The Concept of Ākāra in Abhidharma and in Buddhist Epistemological Analysis." *Journal of Indian Philosophy* 42 (2-3): 275-295.
- Kellner, Birgit, and Sara McClintock. 2014. "Ākāra in Buddhist Philosophical and Soteriological Analysis: An Introduction." *Journal of Indian Philosophy* 42 (4): 427-432.
- Keng, Ching. 2019. "What is Svabhāva-vikalpa and with Which Consciousness(es) is it Associated?" *Journal of Indian Philosophy* 47 (1): 73-93.
- Kramer, Jowita. 2012. "Descriptions of 'Feeling'(vedanā), 'Ideation'(samjñā), and 'the Unconditioned'(asaṃskṛta) in Vasubandhu's Pañcaskandhaka and Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣā." *Rocznik Orientalistyczny* 65 (1): 120-139.
- Kritzer, Robert. 2003. "Sautrāntika in the *Abhidharmakośa-bhāṣya*." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26 (2): 331-384.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series 18. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Lau, Hakwan, and David M. Rosenthal. 2011. "Empirical Support for Higher-order Theories of Conscious Awareness." *Trends in Cognitive Sciences* 15 (8): 365-373.
- Lin Qian. 2015. "Mind in Dispute: The Section on Mind in Harivarman's \*Tattvasiddhi\*." Ph.D. diss., University of Washington.
- Levine, Joseph. 2010. "Demonstrative Thought." *Mind and Language* 25 (2): 169-195.
- McDowell, John. 1994. "The Content of Perceptual Experience." *Philosophical Quarterly* 44 (175): 190-205.

- \_\_\_\_\_. 1996. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 2009. "Conceptual Capacities in Perception." In John McDowell ed., *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, 127-144. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Matilal, Bimal Krishna. 1986. *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Miyashita Seiki 宮下晴輝. 1986. "Kusharon ni okeru honmu kon'u ron no haikai: Shōgi kūshōkyōno kaishaku o megutte 『俱舍論』における本無今有論の背景: 『勝義空性経』の解釈をめぐる." *Bukkyōgaku seminā* 44: 7-37.
- Moriyama Shinya. 2010. "On Self-Awareness in the Sautrāntika Epistemology." *Journal of Indian Philosophy* 38 (3): 261-277.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu, and Bhikkhu Bodhi. 2009. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*. 4th ed. Boston, MA: Wisdom. [1st ed. 1995].
- Park, Changhwan. 2007. *The Sautrāntika Theory of Seeds (bīja) Revisited: With Special Reference to the Ideological Continuity Between Vasubandhu's Theory of Seeds and Its Śrīlāta/Dārṣāntika Precedents*. Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley.
- Peacocke, Christopher. 1992. *A Study of Concepts*. Cambridge: MIT Press.
- Proudfoot, Wayne. 1985. *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press.
- Rosenthal, David M. 1986. "Two Concepts of Consciousness." *Philosophical Studies* 49(3): 329-359.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Thinking that One Thinks." In Martin Davies and Glyn W. Humphreys, eds., *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*, 197-223. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Consciousness and Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Sastri, Shanti Bhikshu. 1953. *Abhidharmāmṛta of Ghosaka*. Santiniketan Visvabharati.
- Schear, Joseph K., ed. 2013. *Mind, Reason, and Being-in-the-world: The McDowell-Dreyfus Debate*. London and New York: Routledge.
- Sharf, Robert H. 1995. "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience." *Numen* 42 (3): 228-283.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Experience." In Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies*, 94-116. Chicago: University of Chicago Press.

- \_\_\_\_\_. 2014. "Mindfulness and Mindlessness in Early Chan." *Philosophy East and West* 64 (4): 933-964.
- \_\_\_\_\_. 2016. "Is Yogācāra Phenomenology? Some Evidence from the Cheng weishi lun." *Journal of Indian Philosophy* 44 (4): 777-807.
- \_\_\_\_\_. 2018. "Knowing Blue: Early Buddhist Accounts of Non-conceptual Sense Perception." *Philosophy East and West* 63 (3).
- Stace, Walter Terence. 1960. *Mysticism and Philosophy*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher.
- Strawson, Galen. 2015. "Self-intimation." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14(1): 1-31.
- Takatsukasa Yūki. 2014. "The Problem of the Simultaneous Arising of Six *Vijñānas*: In the *Pañcavijñānakāyasaṃprayuktabhūmi* and the *Manobhūmi*." *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 62 (3): 1248-1252.
- \_\_\_\_\_. 2016. "The Sequential Arising of *Vijñānas* in the Early Yogācāra and the Sarvāstivāda." *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 64 (3): 1222-1226.
- Walshe, Maurice. 1995. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Watson, Alex. 2006. *The Self's Awareness of Itself: Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Arguments Against the Buddhist Doctrine of No-self*. Vienna: Sammlung de Nobili, Institut für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Elaboration of Self-Awareness (svasaṃvedana), and How It Differs from Dharmakīrti's Exposition of the Concept." *Journal of Indian Philosophy* 38 (3): 297-321.
- Williams, Paul. 1998. *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*. London and New York: Routledge Curzon.
- Yamabe Nobuyoshi 山部能宜. 2003. "On the School Affiliation of Aśvaghōṣa: 'Sautrāntika' or 'Yogācāra?'" *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26 (2):225-249.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Zenrokushiki no kaidōe ni kansuru 'nandatōgi'no kōsatsu 前六識の開導依に関する「難陀等義」の考察." In *Yuishikironsho ni okeru kanbun yōgo no chūjakuteki kenkyū* 唯識論書における漢文用語の註釈的研究 (ii), *Bukkyōbunka kenkyūjo kiyō* 28: 26-31.
- Yao, Zhihua. 2005. *The Buddhist Theory of Self-Cognition*. London and New York: Routledge.