

종교교육학연구 제16권. pp.165~182

서울: 한국종교교육학회, 2003. 6

유식설에 나타나 있는 논리적 모순성의 교육적 접근

李 之 中

(동국대학교 강사)

《요약》

이 논문에서는 유식설의 논리적 모순성이 갖는 의미를 현대 교육의 교육적 현실과의 관계성의 측면에서 탐색하고자 한다. 유식(唯識)은 식의 경계는 식에 지나지 않는다'라는 의미이다. 식이란 아는 것'을 식의 경계란 알아지는 것'으로서, 유식(唯識)의 의미는 아는 것과 알아지는 것은 서로 대립적인 것이면서도 동시에 동일성을 함유하고 있음을 뜻한다. 유식은 이미 그 말속에 논리적 모순성을 내포하고 있는 것이다. 유식설에서는 이러한 논의로서 인간의 삶의 세계는 이분법적 논의로서만 해명될 수 없는 존재 영역이 있음을 분석하고 해명하고 있다. 본 논문의 핵심은 유식은 인간과 삶의 세계에서의 의미소통적 관계에 있어서 대단히 중요한 교육적 의미를 가짐을 논의하려 하는 것에 있다.

핵심 주제어: 유식(唯識), 논리적 모순성, 형식적 논리학, 희론(戲論), 생활세계.

I. 서 론

1. 논의의 방향

유식설에 나타나 있는 논리적 모순성은 이미 유식(唯識, vijñaptim ātrātā, consciousness-only)'이라는 개념 속에 내포되어 있다. 유식은 유식무경(唯識無境)'의 준말이다. 이것을 간략히 해명한다면 식(識)의 경계(境界)는 식에 지나지 않는다는 것이다. 식(識)은 아는 것'으로, 식의 경계는 알아지는 것'으로 달리 말할 수 있다. 이를 염두에 두고 다시 유식의 의미를 해명한다면, 알아지는 것은

아는 것에 지나지 않는다'로 된다. 논리적으로 보면 '색의 경계'로서 '알아지는 것'과 '아는 것'으로서 '색'은 대립적인 것임에 분명하다. 그런데도 '색의 경계'는 '색에 지나지 않는다'라고 함은 분명 논리적으로 모순이다. 우리는 여기서 유식(唯識)이란, 애당초 주관과 객관이 따로 설 여지를 없는 것임을 짐작할 수 있다.¹⁾

진리는 사실과 사유의 일치(adaequatio intellectus ad rem)'라는 전통적 진리관은 서양철학에는 상당히 오래 뿌리 박고 있었다. 18세기에 자연과학이 발달하게 되자 진리관은 '사실과 사유의 일치'에 있어서의 중점이 전연 객관적인 사실편으로 기울어지게 되고, 사유는 그 정확성을 위해서 인간의 주관적인 개입을 전연 배제함으로써 진리의 절대성과 보편타당성을 보증하는 것을 이상으로 삼게 된다.²⁾ 근대성에 입각한 근대교육은 이러한 전통적 진리관에 기초한 지식의 전달과 전수를 주요한 교육적 기초로 삼는다. 그렇다면 우리는 여기서 근대성의 교육은 이미 그 교육적 기초를 논리적 합리성에 두고 있음을 알 수 있다. 이른바 교육의 연속적 측면을 말하는 것이다. 그러나 인간의 삶의 세계에 논리적 연속성이라는 틀로 설명되지 않는 영역이 있다면 그 세계는 허구인가? 오히려 인간의 이성적 사유를 충족시키는 몇 가지 원칙인 형식 논리학은 모든 세계를 정확히 그려내는 완벽한 사유 구도가 아닐 가능성을 남겨 놓고 있는 것은 아닌가?³⁾ 자연과학에서도 미시의 세계에 대한 물리학적인 실험 조작의 큰 영향을 고려할 때 거기에 나타나는 어떠한 현상이나 법칙도 그것은 소위 순수한 객관적인 자연법칙(Natur an sich)'은 아닌 것이다.⁴⁾ 따라서 종래의 인식론적 입장으로 인간의 일상적 생활세계의 다양한 의미를 정초해 낼 수 있다는 신념은 허구에 지나지 않는다 할 것이다.⁵⁾

이렇게 인간의 생활세계가 논리적 비연속성을 띤 영역이 있다면, 그리고 교육은 인간의 생활세계에 있어서 하나의 양식(樣式)으로서 이미 언제나 존재하고 있는 것이라면, 자연스럽게 우리의 관심은 이 논리적 모순성이 교육적으로는 우리에게

1) 따라서 우리는 여기서 유식을 상식적인 수준에서 '오직 식일 뿐이다'라고 해석하는 것에 주의해야 함을 알 수 있다. 이 해석은 자칫 유식학을 심리학으로 오해할 여지를 담고 있기 때문이다.

2) 이규호, 《현대철학의 이해》, 서울: 민영사, 1997, 242쪽.

3) 서명석, 《선문답의 탈근대 교육》, 서울: 아름다운 세상, 1999, 124-125쪽.

4) 이규호, 위의 책, 242쪽.

5) M. Heidegger는 (《존재와 시간》, 소광희 역, 서울: 경문사, 1998, 31-40쪽)등에서 우리의 일상적인 생활세계의 다양한 의미는 전통적 인식론의 틀을 벗어날 때 비로소 우리에게 의미로서 다가올 수 있는 것이 가능한 것임을, E. Husserl은 (《순수현상학과 현상학적 철학의 이념들》, 최경호 역, 서울: 문학과 지성사, 1997, 43-44쪽) 등에서 근대이성이 간과해 버린 인간의 순수의식과 지각의 문제를 다시 제기하고 있다.

어떠한 의미로 다가설 수 있을 것인가라고 질문할 수 있겠다. 교육은 기술적(技術的) 행위 모델이나 순논리적·실증주의적으로 보는 전통적 시각-교육학은 규범이나 논리로부터 출발하는 것이라는 종래의 시각-에 국한될 수 없기 때문이다.⁶⁾ 필자의 관심은 이러한 물음을 대승불교 철학의 유식설에 나타나 있는 논리적 모순성의 관점에서 탐구하고자 한다. 알아지는 것은 아는 것에 지나지 않는다'라고 하는 논리적 모순성과 이것의 분석 및 해명은 현대 교육의 학문적 지평을 색다른 영역으로 확대하고 조망할 수 있는 계기가 될 수 있을 것으로 보기 때문이다. 본 논의에서는 우선 유식설에 나타나 있는 논리적 모순성을 분석·해명해 보고, 이것이 교육에 주는 시사점을 검토하기로 하겠다.

2. 논의의 한계

동북아시아의 불교 문화권에서는 유식학의 논서들이 한역(漢譯)된 시기를 기준으로 삼아 당(唐) 시대 현장(玄奘, 600~664)의 번역을 신유식으로, 이전의 것을 구유식이라 구분한다. 필자의 논의는 주로 진제(眞諦, 400~569) 역의 구유식학 논서의 관점을 중심으로 전개하였다. 후기 유식 논서들에는 논리적 모순 구조가 나타나지 않고 있는데, 그 이유 및 논증 그리고 신·구 유식학의 비교논의 등은 우리의 논의를 벗어나는 것이므로 생략하도록 하겠다.

II. 불교철학의 논리적 모순성

1. 불교철학의 논리적 모순성과 희론(戲論)

우리가 불교 경전이나 철학적 논서 그리고 선시(禪詩) 등을 읽어 갈 때 흔히 부딪치는 어려움은 불쑥 만나게 되는 논리적 모순 구조다. 논리적 부연 설명 없이 개념만으로 표현된 글귀와 맞닥뜨리게 될 때의 당혹감은 한층 더하다. 이럴 때 우

6) 우리가 우리의 삶 그 자체에서 어린사람들과의 일상적인 교섭을 교육적 과제로서 문제삼을 때 의도적인 교육행위가 생기게 되고 또 이것을 교육하는 사람의 입장에서 의식할 때 교육학적인 사례가 생기게 되는 것이다(和田修二, 《子どもの人間學》, 東京: 第一法規, 昭和 57 年, 56쪽). 따라서 교육적 실천 행위는 이미 존재하는 이론이나 원리 이전에 교육현실로서 먼저 있는 것이며, 교육이론은 이미 이루어지고 있는 교육현실을 명료하게 밝히고 비판하는 기능을 갖는 것이라 하겠다.

리는 흔히 그 논리적 모순 구조를 모순이 없는 것으로 해석하여 읽어가기 십상이다. 그러나 이러한 논리적 모순 구조는 불교 철학에 있어서 대단히 핵심적인 사상이다. 따라서 이러한 모순 구조를 명확하게 규명하는 것은 불교철학을 왜곡(歪曲) 없이 해석하는 일이라 하겠다.

붓다(Śakyam uni, 釋迦牟尼)에 의해 불교가 출현하기 이전, 인도에는 네 가지 주요 학문의 학파들-브라만교·유물론·아지비카·자이나교-이 있었다. 이 이론들 대부분은 철학적 설명에서 궁극적 객관성의 추구에 의해 지배되고 있었는데, 이 논자들은 모두 인간의 관점에서 벗어나 현상을 완전히 객관적으로 기술하려 하는 것이었다. 붓다는 그것들이 실제로는 다음과 같은 태도나 관점들의 어느 하나 또는 조합에 의해 좌우된다는 것을 발견해 냈다. 그것은 ① 믿음 또는 신념(saddhā), ② 좋아함이나 선호(ruci), ③ 전통(anussava), ④ 형상에 관한 헤아림(ākāra-pratitakka, 尋相), ⑤ 견해의 이해에서 오는 기쁨(dīṭṭhi-n ijjhānakkhanti)의 다섯 가지이다.⁷⁾ 그는 이렇게 말하고 있다.

현재의 삶에서 이중적인 결과를 낳는 것들로는 다섯 가지가 있다. 그 다섯 가지란 무엇인가. 믿음, 좋아함, 전통, 형상에 관한 헤아림, 견해를 세우는 즐거움 등이 그것이다. ...설사 내가 확고한 믿음에 의거하여 어떤 것을 안다고 해도, 그것은 공허하고 무의미하고 어리석은 일일지도 모른다. 이에 반해 확고한 믿음으로 안 것이 아닐지라도, 그것이 다른 아닌 사실이고 참일 수 있다. 이처럼 이것만이 참이고 다른 것은 거짓이라고 단정적으로 결론을 내리는 것은 진리를 수호하는 현명한 사람에게는 어울리는 말이 아니다.⁸⁾

불교철학은 인간의 일상적인 삶의 현실을 분석하고 해명하는 것에서 그 기초를 갖는다. 이중적인 결과를 낳는 것들, 즉 주관과 객관, 좋음과 나쁨, 선과 악 등을 초래하는 논리적 일관성으로서의 사유의 단초를 거부하고 있다. 불교철학에 있어서 논리적 모순성은 이 사상의 핵심적 요소임을 알 수 있는 것이다. 따라서 불교철학의 논리적 모순 구조를 왜곡 없이 바르게 해명한다고 하는 것은 우리의 일상적인 삶의 행위를 가감 없이 분석하고 해명한다는 뜻이 될 것이다. 따라서 이 논의는 교육적으로도 매우 중요한 의미를 갖는 열쇠가 될 수 있을 것이다. 교육은 인간과 그의 삶의 세계를 분석하는 것으로부터 출발하는 것이어야 한다면 말이다. 또한 인간의 생활세계가 논리적 합리성으로서 해명될 수 없는 영역이 있다는 것

7) M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, 개정판(Delhi Manoharlal, 1972), vol. 2., p.170.

8) M. Winternitz, 위의 책, pp.170-171.

은 교육의 이미 그 존재에 있어서 논리적 모순성의 구조를 내포하고 있음을 뜻하는 것이기도 할 것이다.

부정은 어디까지나 부정이어서 그 속에 긍정을 함유하지 못하며, 긍정도 그 속에 부정을 함유하지 못한다고 주장하는 말을 불교철학에서는 희론(戲論)이라 한다. 그리고 이와 같이 생각하는 사유를 분별(vikalpa)이라고 한다. vikalpa의 접두어 vi-는 나눈다는 의미이다. 그러므로 분별이라고 불리는 마음은 그 자신이 주관과 객관으로 나뉘어 작용하고, 이 주관은 대상을 나눔으로써 인식한다. 결국 우리가 논리적 모순 구조라 말하는 것은 분별이나 희론의 입장에서 간주되는 것임을 알 수 있다.

청목(靑目)은 그의 『中論釋』에서 희론을 이렇게 말하고 있다.

회회희론이란 억념(憶念)이 상을 취하여 차피를 분별함을 말한다. 부처가 멸한다, 멸하지 않는다 등을 말하는 사람이 희론이 되어 혜안을 덮는 까닭에 여래(如來) 법신(法身)⁹⁾을 볼 수 없다.¹⁰⁾

억념이란 논리적으로 대상을 개념화하는 의식작용을 말한다. 부처가 멸한다, 멸하지 않는다든지 진리는 있다, 없다라는 등의 사유는 주관과 객관을 이원론적으로 분리할 때 가능한 사유다. 전통적으로 사유하는 주체의 표상과 그 사유되는 대상 사물과의 일치를 진리의 기준으로 삼는 이론인 Correspondent theory는 전통적 존재론의 논의에서는 대단히 중요한 사유 전개 방법이기도 하다. 그러나 이 논리적 사유의 전개과정과 결론은 불교철학의 관점에서 보면 주관과 객관을 이원적으로 분별하는 희론에 불과하다. 형식논리학의 동일율·모순율·배중율이라는 논리적 3원칙은 희론을 논리적으로 표현하기 위한 사유의 체계라 할 수 있게 된다.

그러나 불교 철학에 나타나 있는 논리적 모순 구조는 이 희론(戲論)이 적멸해 있다는 뜻이다. 희론이 적멸해 있다'함은, 말로 표현되는 것이 소멸해 있다는 것이다. 『중론』에서는 이것을 연기(緣起)라 한다. 이후 논의되겠지만 연기(緣起)란 논리적 모순성을 말에 의해 해명하는 것을 뜻한다. 그래서 불교철학에서는 말을 두 가지로 구분해서 사용한다. 하나는 prapanca로서 희론이며, 또 하나는 deśanā로서 희론을 초월한 연기(緣起)를 해명하는 것으로서의 말이다.¹¹⁾ 이상의 논의에

9) 자기자신의 참모습을 볼 수 없다는 뜻이다. 법신(法身)이란 무분별의 분별의 지혜를 갖춘 사람을 부르는 말인데, 굳이 몸[신(身)]이 표현되는 것은 심신(心身)의 무차별성을 나타내기 위함도 있지만 의식의 분별성을 무분별의 분별로서의 지혜와 구분키 위함이 아닌가 한다.

10) 나가르주나, 靑目 식, 『중론』, 大政新修大藏經 30권, 31上, 이하 '大藏經'이라 함. 戲論名憶念取相此彼 言佛滅不滅等 是人爲戲論 覆慧眼故 不能見如來法身.

서 제시되었던 논리적 모순성을 우선 '있음과 없음' 및 '연기의 모순성'의 논의를 통해 해명해 보자.

2. 연기(緣起)와 色卽是空 空卽是色'의 모순적 구조

1) 『중론』의 연기(緣起)에서 볼 수 있는 모순성

초기 대승불교철학의 사상가들 가운데 대표적인 인물이 나가르주나(Nāgārjuna, 龍樹, 150~250)이다. 그는 『중론』의 논의를 통해 연기(緣起)의 논리적 모순 구조를 나타내고 있다. 『중론』에서 그가 전개하는 논의에는 하나의 기본적인 정식이 엮여있다. 그는 논의에서 내적 연관을 갖는-대부분은 상반되는 관계에 있는-두 가지를 든다. 예를 들면 거(去)와 거자(去者), 거자(去者)와 불거자(不去者), 견(見)과 불견(不見), 무상(無相)과 유상(有相), 능상(能相)과 소상(所相), 유(有)와 비유(非有), 유위(有爲)와 무위(無爲), 성(成)과 무성(無成), 이(異)와 불이(不異), 자성(自性)과 타성(他性), 공(空)과 불공(不空), 정(淨)과 부정(不淨), 전도(顛倒)와 부전도(不顛倒) 등이 그것이다.

이들 둘의 각각은 일체의 법(法)이라 하겠다. 일체의 법이란 식이 연하는 바 법이다.¹²⁾ 모든 인식현상을 일컫는 말이다. 이들은 결국 A 와 비(非)A 로 나누어진다. 그리고 이들 A 와 非A 와의 화합은 모든 것을 의미한다. 이러한 논의의 정식 요소를 추려보면 다음과 같이 될 것이다.

(1) 결국 모든 것(일체법)은 A 나 非A 의 한 쪽이 된다.

(2) 그럼에도 불구하고 A 는 성립하지 않는다(여러 가지 형으로 분석하여 낱낱이 깨어 나간다).

(3) 非A 도 역시 성립하지 않는다(위와 같음).

모든 것은 A 가 아니면 非A 이며 非A 가 아니면 A 라는 양자택일이 함의되어 있다. 모든 것의 긍정이다. 그래서 (1)과 (2)를 조합시키면 非A 가 긍정된다. 그리고 (1)과 (3)을 조합시키면 A 가 긍정된다. 다시 (2)와 (3)을 조합시키면 모든 것이 부정된다.¹³⁾ 그러나 이들 A 와 非A 의 각각에 '不'자를 붙이면 모든 것을 부정하는 동시에 그들 모든 것의 긍정을 함의시키게 된다. A 이며 非A 는 상호 대립적이면서

11) 上田義文, 박태원 역, 《대승불교의 사상》, 서울: 민족사, 1992, 100쪽.

12) 《大智度論》, 大正藏 25권. 一法者 識所緣法.

13) 上田義文, 앞의 책, 31쪽.

동시에 서로를 긍정하고 있다.

나 가르쥬나에 있어서 연기(緣起)는 이렇게 논리적 모순구조를 밝히고 있는 것이다. 연기(緣起)는 연(緣)하여 있다'는 의미이다. 연(緣)은 연생(緣生)을 의미한다. 연생은 연(緣)하여 생(生)하는 것이므로 무(無)'다. 반면 연에 의해서 생기(生起)'한 법은 유'로서 있는 것이다. 그러나 무'에서 생긴 것이므로 법 또한 그 자성이 있을 수 없다. 따라서 연생의 법은 A 이자 非A 로서 상호 대립적이면서 동시에 서로를 긍정하고 있는 것이다.

그는 이 연기를 그의 대표적 논서인 『중론』 제1장에서 여덟 가지 부정명제, 즉 팔불(八不)로서 해명하고 있다. 팔불로서 일체 존재의 부정을 나타내고 있으나 그것은 단순히 부정만을 의미하는 것이 아니고 부정의 이면에 긍정을 내포하고 있다. 동일성과 대립성의 구조 모두를 함용(含容)하고 있는 것이다. 그가 팔불(八不)로서 말하고 있는 연기를 보자.

생하는 것이 아니며, 멸하는 것이 아니며
상주하는 것이 아니며, 단절되는 것이 아니며
동일한 것이 아니며, 다른 것이 아니며
오는 것이 아니며, 가는 것이 아니다.
희론을 지멸한 수승한 연기를 설한 정각자
설법자 중에서 가장 뛰어난 붓다께 나는 경배한다.

不生亦不滅 不常亦不斷
不一亦不異 不來亦不出
能說是因緣 善滅諸戲論
我稽首禮佛 諸說中第一¹⁴⁾

그는 법이 비록 무량하나 팔사(팔불)를 약설하여 일체법을 모두 포함이 된다'¹⁵⁾고 해명하고, 희론적 시각으로 주장하는 상식적 견해를 지혜롭게 논파함으로써 일체 유위법이 모두 연기(緣起)임을 보여주고 있다. 『중론(中論)』의 전체적인 구성은 이렇게 일체법의 무자성공(無自性空)을 펼쳐보이는 것이다. 즉 연기는 곧 공임을 나타내는 것이다. 기(起)'에 의해서 유(有)를 나타내고, 연(緣)하여'에 의해서 무자성(無自性)' 즉 공'을 나타내는 것이다. 그러므로 연기에는 공'과 색'이 함께 있다. 연기는 생기(生起)의 다른 말인데, 생기란 연기하여 있다'라는 의미

14) 나 가르쥬나, 청목 석, 《중론》 제1장, 大正藏 30권, 1中.

15) 《중론》, 위의 책, 1上. 諸法數無量 略說八事即爲總破一依法.

로서 연기로서의 무'와 었다라는 것으로서의 유'의 의미를 동시에 내포하고 있다. 구체적으로 존재하는 것으로서 유'와 어떤 의미로서든 존재자의 의미로서는 규정될 수 없으면서도, 존재자를 존재하게 하는 의지(依止)로서의 무'의 의미를 색(色)과 공(空)'의 관계성으로서 따져 보자.

2) 色卽是空 空卽是色'의 논리적 모순성

다음으로 色卽是空 空卽是色'은 《般若波羅密多心經》¹⁶⁾이라는 초기 대승경전에서 볼 수 있는 유명한 말이다. 이 말로서 우선 논리적 모순 구조의 대립성과 동일성을 보자. 色卽是空에서 우리가 주목해야하는 것은 색(色)과 공(空)이 즉(卽)'에 의해서 연계되어 있는 것이다. 이것은 곧 모순성을 내포하고 있기 때문이다. 色卽是空'은 색'이 공'에서 부정됨과 동시에 긍정됨을 나타내고 있다. 색은 색깔과 모습을 갖고 존재하고 있는 사물 전체를 의미한다. 이들 사물을 색 이외에 가장 간단히 표현하면 유(有)'일 것이다. 이에 대하여 공(空)은 수학에서 말하는 0'과 같이 우리의 지각이나 사유의 대상이 무(無)라는 것이다. 그래서 색이 즉 공이다'라고 하는 것은 유가 곧 무이다'라는 의미가 되므로 모순이다.¹⁷⁾

분별은 있음이 아닌데도 있는 것으로 생각하는 것이다. 우리의 지각에 의해 나타나는 존재자는 사실 빛에 의해 그 모습이 드러난다. 엄밀히 말하면 빛의 파장에 의해 존재자는 색으로 드러나는 것이다. 그러므로 그 존재자는 빛에 의해서 색으로서 존재할 수 있다. 그렇다고 하여 빛이 곧 그 존재하는 것[색]은 아니다. 빛은 존재자를 드러나게 함과 동시에 자신은 그 존재자 속에 숨는다. 따라서 빛은 사유의 대상이 될 수 없는 것이다. 그러므로 존재는 그 자성이 있다고 할 수 없다. 존재자를 존재하게 하는 존재로서의 빛이 자성이 없다면 아울러 그 존재자 역시 그 자성이 있을 수 없다. 따라서 색으로서의 존재자와 공으로서의 빛은 언어로서 규정할 수 없는 것이다. 즉 분별할 수 없는 것이다. 이를 유식학에서는 무분별이라 한다. 그럼에도 불구하고 이 무분별은 연기(緣起)로서 분별되어 해명되고 있다. 이를 또한 유식학에서는 무분별의 분별'이라 한다. 그러므로 우리가 色卽是空'을 무분별의 분별이라 하는 것이다.

색즉시공 공즉시색'에서 색이라는 개념은 단순히 개념만을 의미하는 것이 아니

16) 大正藏 8권, 848下. 여기서는 색수상행식(色受想行識)의 오온(五蘊)이 즉 공이요, 공이 즉 오온(五蘊)이라고 해명하고 있다. 오온은 인간의 지적 영역, 정 의적 영역, 운동기능적 영역과 과거, 현재 그리고 미래의 시간 모두를 포괄하는 것이다.

17) 上田義文, 앞의 책, 12-13 쪽.

라 색이라고 하는 실재 그 자체를 의미한다. 그러므로 색은 卽空'이라고 말해진다. 그리고 이 공이라는 말이 내포하고 있는 부정은 색을 단순히 개념이라고 생각 하는 것에 대한 부정을 의미한다. 그리하여 그 부정은 개념을 초월하고 있다는 것 뿐만 아니라 실재로서의 색을 의미하고 있기 때문에 그것을 나타내기 위해서 卽色'이라고 하는 것이다. 여기에는 말이 무언(실재)이고, 무언(실재)이 말이라는 의미가 있다.¹⁸⁾ 유(有)'로서의 색(色)'은 무(無)'로서의 공(空)'과 서로 부정적으로 대립함과 동시에 서로를 함용하고 있다. 말[prapanca]을 초월한 실재가 말(deśanā)에 의해 해명되고 있음을 의미한다.

Ⅲ. 유식설에 나타나 있는 모순적 구조

1. 유식무경(唯識無境)의 한 가지 의미

유식(唯識)의 식(識, vijñapti)'은 경(境)'을 부정하는 의미이다.¹⁹⁾ 아는 것'으로서 유식의 식은 이 식 이외에 따로 알아지는 것'으로서 경계가 없다는 것을 뜻한다. 즉, 유식 이외에 식의 대상으로서 어떠한 것도 없다는 것을 의미하는 것이다. 유식무경(唯識無境)을 말하는 것이다. 그래서 우리는 유식무경의 명제를 식의 경은 식에 지나지 않는다'라는 것으로, 그리고 유식(唯識)이란 어떠한 알아지는 것'으로서의 대상도 없는 데서 아는 것이다'라고 정리할 수 있겠다. 여기서 색은 식하는 것[능취(能取), 능연(能緣)]이고 경은 식하여지는 것[소취(所取), 소연(所緣)]이다.²⁰⁾ 그리고 식'과 경'은 식하는 것'과 식하여지는 것'과의 관계에 있는 것이다. 그런데도 불구하고 어떠한 식하여지는 것'도 없는 데서 식하는 것'이 유식(唯識)이다'라고 하는 것은 바로 모순적 구조라 하겠다.

유식무경(唯識無境)에서 유식의 유'와 무경의 무'는 상호 대립적이다. 논리적으로 유는 절대로 무일 수 없고, 무는 또한 절대로 유일 수 없다. 그러나 유식에서의 식은 능연으로서의 식이므로 아는 것'이다. 무엇인가를 식하는 것이다. 그렇지만 그로 인해 식하여지는 것을 외적으로나 내적으로도 갖지 않는다. 이 식은 식하는 것이면서도 식하여지는 것은 자신 이외에 아무 것도 없다는 것이다. 따라서 이 식

18) 上田義文, 위의 책, 101.

19) 無着 造, 世親 釋, 眞諦 譯, 《섭대승론석》, 大正藏 31권, 179 中. 離識無別外境. 이하 특별한 경우를 제외하고는 '《섭대승론석》, 179 中'의 형식으로 표기함.

20) 《섭대승론석》, 184下.

이 식한다'라면 이것에 의해 식하여지는 것'은 이 식과 완전히 동일할 수밖에 없다. 이처럼 식하는 것'과 식하여지는 것'이 동일하다는 것은, 어떤 의미에서든 추호도 대상화를 허용하지 않는 주체로서의 자기가 자기 자신을 식한다는 것이라 하겠다. 흔히 우리가 우리 자신을 안다고 할 때는 반성작용을 통해 자신을 대상화하여 알기 때문에 아는 나'와 알아지는 나'로 나뉜다. 이것은 실재하는 나를 관념화하거나 대상화하는 것이다. 우리가 실재하는 그대로의 나를 파악하고자 한다면 반성작용에 의해 주체를 대상화하거나 관념화하는 대신 다른 방법을 찾아야 한다. 어떤 의미에서도 대상화를 허용하지 않는 주체로서의 자기가 자기 자신을 추호도 대상화하지 않고 식한다는 것'은 유식무경에 입각해 있는 무분별지이다. 이것을 유식'이라 한다.²¹⁾

유식무경인 경우의 식은 경을 식하는 것[能緣]이어서 그 속에 어떠한 경우이든 식하여지는 것[所緣]이란 의미를 포함하지 않는다. 그렇다면 우리는 어떻게 나 자신을 식할 수 있는 것인가라는 의문을 가지게 된다. 유식 논사들 역시 다음과 같이 묻고 있다.

- 는) 만약 정(定)의 경계인 색의 상(相)과 정의 마음이 다르지 않다면, 무엇을 일컬어 이 식이 이 식 자신을 취하여 경계를 삼는다고 하는가.
 식) 다른 식이 있어서 식의 경계가 된다면 곧 유식이라는 정의가 이루어지지 않는다. 스스로의 체를 연하여 경계가 되는 이런 일도 역시 이루어지지 않는다. 세간에 이런 부류는 없기 때문이다.²²⁾

이 글귀는 『섭대승론식』에서 유식무경'을 논증하기 위해 『해심밀경』²³⁾을 인용한 것인데, 여기서도 확인할 수 있는 것은 어떤 의미에서든 다른 식이 있어서 식의 경계로 삼는 것은 유식이 아니라는 사실이다. 식 자신을 경계로 삼는다 하더라도 그것은 산란심이 자신을 대상화하는 것이므로 유식이 아니라는 것이다. 『섭대승론식』은 이렇게 말하고 있다.

- 식) 만약 산란심에 있다면 오식(五識)²⁴⁾은 현재하는 바깥의 진을 연하여 일어난다고 말할 수 있다. 산란심의 의식이 지나가 버린 진을 연하여 일어

21) 上田義文, 앞의 책, 131.

22) 《섭대승론식》, 182中. 論) 若定境界色相與定心不異 云何差食取此識爲境 釋) 若有別識爲識境卽唯識不成 若緣自體爲境事亦不成 以世間無此類故.

23) 《해심밀경》, 大正藏 16권, 698上 이하.

24) 안식(眼識), 이식(耳識), 비식(鼻識), 설식(舌識), 신식(身識)의 다섯 가지 식을 말한다.

나는 것이라면, [그러나]관(觀)가운데 있을 경우에는 반드시 바깥의 색을 연하여 경계가 되지 않는다. 색은 현전하여 있으며, 또한 과거의 경계를 연하지 않는다. 정심(定心)이 연한 바의 색은 곧 스스로의 마음을 보는 것이고 다른 경계를 보는 것이 아니다.²⁵⁾ []는 필자가 넣음.

우리가 지각하여 파란색과 노란색을 보는 것은 곧 자신의 마음을 보는 것이지, 따로 파란 것과 노란 것 등의 색의 경계가 있어 이를 인식함으로써 알아지는 것이 아니라고 말하고 있다. 그 경계가 달리 있다고 생각한다면 그것은 마음에 산란심, 즉 색의 경계를 대상화하는 것에서 비롯된다는 것이다. 그러나 유식의 관점으로 보면 색은 자신의 마음을 보는 것임을 알 수 있다는 것이다. 주객의 이원론적인 구분과 이를 사유의 단초로 삼는 이성중심의 형식논리학적인 사유 일체를 부정하고 있는 것이다.

실재로서 색은 이미 현전하여 있다. 이것은 과거의 어떤 것을 연하여 존재하고 있는 것이 아니다. 그렇다면 유식이란 자기자신을 추호도 대상화하지 않음으로 해서 자기자신을 여실히 알 수 있다라는 의미와 다르지 않을 것이고, 아울러 우리는 색으로 존재하고 있는 존재자 역시 여실히 있는 그대로를 알 수 있다는 뜻이라 하겠는데, 화두(話頭)는 과연 식이 조금도 자신을 경으로서 대상화하지 않고 식한다는 것은 가능한 것일까 하는 것이다. 이러한 논리적 모순을 극복하고 식하는 것이 가능하다면 무엇을 어떻게 해서 가능하다는 것인가.

2. 유식무경(唯識無境)의 또 한 가지 의미

우리의 의문은 유식의 논리적 모순 구조에 있다. 식[식하는 것]은 어떤 의미의 경[식하여지는 것]도 갖지 않고 자기 자신 그대로를 식한다는 것, 이것이 유식무경의 뜻이라면 이것은 논리적으로 모순이다. 엄밀하게 이 의미를 따져보면 마치 손가락이 손가락 자신을 가리키는 것이 가능하지 않은 것처럼 식하는 것은 불가능해 보인다. 이 의문을 『섭대승론식』의 이렇게 해명한다.

나는 오직 식만이 있다고 설하였으니, 이 색상(色相)의 경계는 식에 의해 현현(顯現)하여 지는 것이다.²⁶⁾

25) 《섭대승론식》, 183上. 釋) 若在散心 五識可言緣現在外塵起 若散心意識緣過去塵起 若在觀中 必不得緣外色爲境 色在現前又非緣過去境 當知定心所緣色即見自心不見別境.

26) 《섭대승론식》, 182下. 我說唯有識. 此色相境界識所顯現.

식은 자신이외 어떠한 정도 갖지 않지만 색의 경계는 자신의 식에 의해 현현한다라고 말하고 있다. 식이 스스로 경으로서 현현하여 식하여지는 것이 된다는 의미다. 이 식은 『중변분별론』에서는 진(塵)·근(根)·아(我)·식(識)의 사식(四識)으로서, 『섭대승론』에서는 십일식²⁷⁾으로 드러낸다고 말하고 있다. 이것은 아래와 같이 표현할 수밖에 없다.

진이 없이 오직 식만이 있는데, 이 식이 변이를 생할 수 있어서 진(塵)[경, 식하여지는 것]과 같이 나타난다.²⁸⁾ ※[]은 필자가 넣음.

식을 떠나 달리 식하여지는 것은 그 대상이 달리 없다. 식 자신을 식의 경계로 삼는 것 역시 유식이 아니다. 그러나 이 식은 식 자체를 경계로서 사현(似現)하여 경과 같이 나타난다. 식 자신 스스로 경이 되는 것이다. 여기서 우리의 의문이 조금은 풀린다. 우리는 우리의 식이 사현(似現)되어 나타나는 것을 식하여지는 것으로 알게되는 것이다. 하지만 우리는 여기서 사현(似現) 또는 현현(顯現)이라는 말에 주목해야만 한다. 능연(能緣)으로서 색'은 소연(所緣)-소취(所取)라는 말도 좋다-으로서 스스로 사현하여 스스로를 식하여지는 것'이 된다는 것이다. 이 말은 자신의 식 자체를 식의 대상으로 삼는다는 뜻이 아니다.

이와 같이 유식인데도 불구하고 진(塵)²⁹⁾과 같이 나타나는 의지(依止)를 유식학에서는 의타성이라 한다. 색'은 곧 의타성으로서 스스로를 진[경]과 같이 나타낸다.³⁰⁾ 여기서 우리는 색하는 것[식, 능연]과 색하여지는 것[경, 소연]'이 하나임과 동시에 색하는 식'과 색하여지는 경'은 서로 대립하고 있음을 알 수 있다. 하나인 동시에 둘인 것으로서 모순적인 구조를 갖는 것이다.

27) 신식(身識), 신자식(身者識), 수자식(受者識), 응수식(應受識), 정수식(正受識), 세식(世識), 수식(數識), 처식(處識), 언설식(言說識), 자타차별식(自他差別識), 선악양도생사식(善惡兩道生死識)이다. 신식, 신자식, 수자식, 응수식, 정수식, 세식, 수식, 처식 그리고 언설식 등의 이와 같은 식들은 언설로 혼습된 종자로 인하여 생하고 자타차별식은 아견이 혼습한 종자로 인하여 생하며, 선악양도생사식은 유분(有分)의 혼습종자로 말미암아 생한다. 신식은 안 등의 오계(五界)를 말하며, 신자식은 염오식이며, 수자식은 의계(意界)이다. 응수식은 색 등의 육외계(六外界)이며, 정수식은 육식계이며, 세식은 생사가 서로 이어져 끊어지지 않는 식이다. 수식은 하나로부터 아승지까지의 수의 식이며, 처식은 기세계의 식이다. 언설식은 논리적 사유의 식이다.

28) 《섭대승론석》, 186中. 離塵唯有識 此識能生變異 顯現似塵.

29) 여기서 진(塵)은 사현하여 드러나는 존재자를 말한다. 경계, '알아지는 것'과 같은 말이다.

30) 《섭대승론석》, 186中. 若唯識似塵顯現 依止說名依他性.

전술한 것처럼 대승불교 철학에서 었다'는 것은 모두 연기를 의미한다. 유식에서 보면 유(有)로서 있는 것은 색' 뿐이다. 그리고 이 식의 연(緣)에 의해 생기(生起)한 것, 즉 의타성에 의해 사현(似現)된 것은 없는 것, 즉 무로서 색의 경'이다. 유식인데도 불구하고 연기하여 유(有)로서 있는 이 색'은 진(塵)[경]과 같이 나타나는 의지(依止)가 되어 의타성이라 불리고³¹⁾, 진으로서 사현(似現)되는 색의 경'은 다른 것에 의지하는 것이므로 무이다. 허망분별된 것이라는 의미에서 분별성이라 불린다.³²⁾ 유식무경에서 식은 의타성이며 경은 분별성인 것이다.

그러나 이 두 가지만으로는 유식무경이 성립할 수 없다. 색'과 색의 사현으로서의 경'은 연기의 상관관계에 있기 때문이다. 즉, 경으로서의 분별성은 능연으로서 식에 의해 현현하여진 무이자 허망분별로서의 소연이라고 할 때, 이 소연을 연하는 능연 역시 허망분별로서 무라고 해야하기 때문이다. 결국 소취로서의 경의 무와 능취로서의 식의 무는 동시에 성립하게 된다. 이를 경식구민(境識俱泯)이라 한다. 경과 식이 모두 무로서 없어져 무분별지가 성립하는 것을 의미하는 것이다. 이를 진실성이라 한다. 진실성은 이렇게 의타성의 무와 분별성의 무가 동일무성(同一無性)으로서 성립하는 것이다. 의타성·분별성·의타성을 유식학에서는 삼성설(三性說)이라 하고, 유식학은 이 삼성설을 통하여 우리의 삶에서 아는 것과 알아지는 것과의 모든 관계를 deśanā로서 해명한다. 나가르주나는 『중론』에서 연기(緣起)를 통해 었음'과 없음'의 차원에서 논의했다면, 유식학에서는 이렇게 색하는 것' 그리고 색하여지는 것'의 논의를 통해 우리의 삶을 탁월하게 해석하고 있다.

논) 다시 무슨 의미가 있어서 이 것이 진실을 이루며, 이 의타성이 혹은 진실을 이루는가? 분별되어지는 것과 같이 실제로 이와 같이 있지 않기 때문이다.

색) 의타성이 변이하여 색 등의 분별되어진 진(塵)[경계]이 되는데, 이 진에 실제로는 분별되어진 것과 같은 것이 있는 것은 아니다. 의타성에 진이 있지 않음을 밝히니, 곧 의타성으로써 진실성을 이룬다. 존재하는 것이 있을 수 있는 길이 되기 때문이다. 의타성, 이것이 없는 것이 진실성이 된다고 밝히지는 않는다.³³⁾ ※[]는 필자가 넣음.

31) 《섭대승론석》, 186中.

32) 《섭대승론석》, 186中.

33) 《섭대승론석》, 188上. 論) 復有何義此成眞實此依他性或成眞實 如所分別實不如是有故 釋) 依他性變異爲色等所分別塵 此塵實不如所分別是有 約依他性明塵無所有 卽以依他性成眞實性爲存有道故 不明依他性 是無爲眞實性.

유식학에서는 유식무경을 삼성설을 통해 밝히고 유식(唯識)이 결코 관념적 유희가 아님을 밝힌다. 위의 해명에서 볼 수 있듯이 경으로 분별되어져 사현(似現)하는 진은 유식인 의타성이 변이(變異)한 것에 지나지 않는다. 그러므로 우리가 '색하는 것'은 엄밀히 말하면 '색하여지는 것'을 의미한다. '색하는 것'이란 우리 자신을 의미하므로 우리가 어떤 존재자를 알 수 있게 되는 것은 곧 우리자신을 스스로 알게되는 것과 동일한 것이다. 자신 스스로의 식이 사현하여 드러난 경계는 어떤 의미에서든 대상화되지 않고 알아지는 것이다. 알아지는 것'으로서의 식은 따로 그 자성이 있지 않기 때문이다. 유식무경(唯識無境)인 것이다. 그렇다면 유식무경은 진실성으로서 존재하는 것이 존재할 수 있는' 길이 된다. 이것은 있는 그대로의 사물에서 우리자신을 보는 길이기도 하다. 그러나 진실성은 의타성으로서의 유식을 떠나 달리 존재할 수 없는 것이다. 그래서 의타성은 진실성을 자성으로 삼고, 진실성은 비식을 자성으로 삼는다.³⁴⁾ 이것은 연기(緣起)로서 삼성설의 모순성을 뜻하고 있는 것이다.

이렇게 '색의 경은 식에 지나지 않는다'라는 유식의 논리적 모순성은, 무엇이든 '색하는 것'은 우리 자신을 식한다는 것으로 된다. 이것은 있는 그대로의 사물에서 곧바로 자기 자신을 본다는 것'을 말한다.³⁵⁾ 어떤 존재자라도 이를 객관화하지 않고 대상화하지 않고 존재하는 그대로를 보는 것이다.

IV. 유식설의 논리적 모순 구조와 교육: 결론에 대신하여

'색의 경은 식에 지나지 않는다'라는 유식(唯識)의 논리적 모순성의 의미는, 있는 그대로의 사물(事物)에서 곧바로 자기자신을 여실히 볼 수 있음을 뜻하는 것이다. 우리는 우리 스스로의 삶의 의미를 존재하는 것으로부터 있는 그대로를 알 수 있음을 말하는 것이다. 즉, 논리적 모순성이란 우리가 늘 현실적인 삶에서 직면하는 생활세계와의 의미소통의 단절의 문제를 분석하고 해명한 것이라 하겠다. 그리하여 그 의미소통의 단절은 회론(戲論)에 의거한 논리적 사유에서 비롯되는 것임을 밝히고 있다. 부정은 어디까지나 부정이어서 그 속에 긍정을 함유하지 못하며, 긍정도 그 속에 부정을 함유하지 못한다고 주장하는 분별(vikalpa)적 사유인 회론은 인간으로 하여금 좋음과 싫음 · 옳고 그름 · 선과 악 등의 이원론적 사유의 오류(誤謬)로 이끌게 마련이다. 진리는 사실과 사유의 일치(adaequatio intellectus ad rem)'에 있다고 주장하는 전통적 진리관이나, 사유의 정확성을 위해 인간의 주

34) 眞諦 譯, 《중변분별론》상품 제1, 大正藏31권, 451下. 是故識成就非識爲自性.

35) 西谷啓治, 《禪の立場》, 강좌 《禪》 제1권, 28쪽. 上田義文, 앞의 책 139에서 재인용.

관적인 개입을 전연 배제함으로써 진리의 절대성과 보편타당성을 확보하려는 자연과학적 진리관에서 그 전형적인 예를 들 수 있다. 하지만 우리의 일상적인 삶은 그렇게 논리적으로 타당한 것만으로 채워지지 않는다. 우리가 논의한 것처럼 인간의 삶과 그 세계는 논리적 모순성을 함께 내포하고 있다. 인간의 생활세계는 논리적 비연속성을 띤 영역이 있는 것이다.

그렇다면 이러한 전통적 진리관에 그 기초를 두고 있는 교육적 현실 즉, 교육은 가치 지향적인 것이며, 따라서 교육의 본질은 '옳은' 또는 '보다 나은' 그 무엇에 향한 노력이라는 성격을 지니고 있다고 보는 종래의 견해는 재고될 필요가 있다고 하겠다. 교육의 이러한 성격은 특히 학교교육에 있어서 널리 퍼져 있는 하나의 확고부동한 믿음, 즉 교과내용이 중국에는 진리에의 추구로 이어진다는 신념 등, 교육 내용을 절대시하는 믿음으로 나타나기³⁶⁾ 마련이고, 이러한 믿음은 비논리적 생활세계를 교과내용의 영역에서 배제하려는 경향성을 띠게 된다. 그러나 이러한 경향성은 어린사람들로 하여금 그들 스스로의 삶의 세계와의 의미소통을 왜곡시키고 중국적으로는 단절을 초래할 수 있다. 이것은 매우 비교육적 처사라 하겠다. 그러나 교육의 진정한 목적이 무한의 풍부한 세계의 진실에 대한 보다 깊고 폭넓은 이해를 끝없이 추구하고 이를 통해서 보다 질 높은 개인적·사회적 삶을 실천하도록 하는 데 있다면 우리의 교육현실에 만연된 교육적 의미소통의 단절 및 왜곡된 의미소통의 문제는 반드시 극복되어야 할 중요한 문제라고 할 수 있다.³⁷⁾

우리의 삶에 있어서 '아는 것'과 '알아지는 것'의 모순적 대립과 동시에 동일성을 의미하는 유식(唯識)의 논리적 모순성은, 어떠한 대상화의 작용도 없이 있는 그대로의 삶의 현실을 식(識)하는 것이다. 주체가 자기를 대상화하지 않고 주체가 실재하는 그대로 주체 자신을 식하는 것은, 일체의 현상이 대상화되지 않고 있는 그대로 식하여진다는 것과 하나가 되어야 비로소 성립하는 것이다. 이것은 우리가 우리의 삶의 세계에서 겪고 있는 의미소통의 단절 및 왜곡된 의미소통의 문제를 해명하고 있는 것이다.

교육 경험의 질적 요소라 할 수 있는 인간 삶의 고유성(固有性, uniqueness)과 직접성(直接性, immediacy)은 결코 논리적·실증적으로 설명될 수 없다. 유식설의 논리적 모순성은 교육현실에서 의미소통을 위한 실천적·순환적 노력의 일환으로 전개될 수 있을 것이다. 특히 자신의 삶을 이미 치열하게 전개하고 있는 어

36) 유혜령, 〈포스터모더니즘과 교육〉, 허숙·유혜령 편, 《교육현상의 재개념화》, 서울: 교육과학사, 1997, 92쪽.

37) 오만석, 〈현대 해석학의 관점에서 본 교육적 의미소통 과정〉, 허숙·유혜령 편, 《교육현상의 재개념화》, 서울: 교육과학사, 1997, 196쪽.

린사람들의 삶을 특징한 이론이나 규범으로 무장한 눈으로 재단하고 판단하여 과학하지 않음으로써, 우리는 어린사람들로 하여금 자신의 삶의 가능성은 자신의 선택에 의해 가능한 것임을 알게 하고, 또 도울 수 있게 할 수 있을 것이다.

또한 유식설의 논리적 모순성은 교육현실의 분석을 있는 그대로 가능케 한다. 교육존재론이나 교육목적론 그리고 교육행위론 등으로 분석되는 교육현실은 결국 분석가의 눈을 통해 이루어질 수밖에 없는 것이라면, 그 분석의 출발을 규범이나 이론으로부터가 아니라 분석가 스스로의 삶을 통하여 해석함으로써 교육학의 비과학적 오류 가능성을 줄일 수 있을 것이다. 이것은 교육학의 학문적 독립성을 구축할 수 있는 계기가 될 수 있을 것이라 본다.

《참고문헌》

- 龍樹造, 《中論》, 梵志青目釋, 鳩摩羅什譯, 大正藏 30卷.
 龍樹造, 《讚法界頌》, 施護譯, 大正藏 32卷.
 無着造, 世親釋, 眞諦譯, 《攝大乘論釋》, 大正藏 31卷.
 無着造, 眞諦譯, 《攝大乘論》, 大正藏 31卷.
 無着造, 世親釋, 眞諦譯, 변상섭 옮김, 《섭대승론석》, 한글대장경, 동국역경원, 1998.
 無着造, 世親釋, 玄奘譯, 《攝大乘論釋》, 大正藏 31卷.
 《大智度論》, 大正藏 25 卷.
 《般若波羅密多心經》, 大正藏 8卷.
 고진호, 교육경험의 질에 관한 현상학적 고찰, 동국대 박사학위 논문, 1993.
 김병옥, 《교육과학과 교육철학: 교육학의 학적 성격》, 동국대박사과정 교재, 1984.
 김형효, 《하이데거와 마음의 철학》, 서울: 청계, 2000.
 박선영, 《불교의 교육사상》, 서울: 동화출판공사, 1989.
 손승남, 《교육해석학》, 서울: 교육과학사, 2001.
 오만석, 〈현대 해석학의 관점에서 본 교육적 의미소통 과정〉, 허숙·유혜령 편, 《교육현상의 재개념화》, 서울: 교육과학사, 1997.
 유혜령, 〈포스터모더니즘과 교육〉, 허숙·유혜령 편, 《교육현상의 재개념화》, 서울: 교육과학사, 1997.
 이규호, 《현대철학의 이해》, 서울: 민영사, 1997, 242쪽.
 마르틴 하이데거, 소광희 역, 《존재와 시간》, 서울: 경문사, 1998.
 서명석, 《신문담의 탈근대 교육》, 서울: 아름다운 세상, 1999, 124-125쪽.
 上田義文, 박태원 역, 《대승불교의 사상》, 서울: 민족사, 1992.

- _____, 《攝大乘論講讀》, 東京: 春秋社, 昭和 57年.
- 和田修二, 《子どもの人間學》, 東京: 第一法規, 昭和 57年.
- David E. Denton(editor). Existentialism and Phenomenology in Education. New York: Teacher's College of Columbia University.
- Graham Parkes, ed. Heidegger and Asian Thought, University of Hawaii Press, 1987.
- Heidegger, What is called thinking?, translated by J. Glenn Gray, New York: Harper & Row, 1968.

원고접수: 5월 1차심사: 5월 게재승인일: 5월 30일

연구자 소개

- ① 전공: 교육학 / 소속: 동국대학교 강사
- ② 관심영역: 유식학, 해석학적 교육학
- ③ 주요논저: 〈훈습의 교육적 의의 연구〉, 〈훈습의 개념적 이해와 그 교육적 함의〉, 〈수기작불의 교육적 이해〉
- ④ E-mail: dajoong@hanmail.net
-

An educational approach to logical inconsistency in Vijñaptimātratā(consciousness-only)

Lee, Ji Joong

(The lecture of Dongguk University)

《Abstract》

This article is to understand the close relationship between the meanings of logical inconsistency in consciousness-only and educational factical of these days. The meaning of consciousness-only is that one's given conditions of consciousness is nothing but one's consciousness. One's consciousness is 'to know', and one's given conditions of consciousness is 'to be known'. Consciousness-only implies it's meanings as itself that 'to know' and 'to be known' are to be in opposition as well as to be in equal each other. It is the logical inconsistency. I want to understand and make clear that the meanings of consciousness-only has illogical boundaries and is never explained by the formal logical analysis in the life-world of human beings.

In the point of this view, this artical investigates to suggest linking ways consciousness-only with life-world in education of these days.

Key words: Consciousness-only, life-world, the logical inconsistency, the formal logic, Vicalpa.