

행동주의와 유식학의 비교연구

강 종 구

(동국대학교)

《요약》

행동주의와 유식학은 자아의 실체성을 부정한다. 행동주의는 인간이 환경조건으로, 유식학은 인간이 識으로 제한되어 있다고 본다. 행동주의는 인간이란 자극에 반응하는 존재이며 고정된 자아를 갖고 있지 않으므로 환경조건을 변화시킴으로써 인간을 변화시킬 수 있다고 보며, 적응과 부적응 또는 선과 악의 책임은 인간을 조건지우는 환경에 있다고 본다. 행동주의는 관찰과 실험을 중시하며 자연과학적인 성격을 지닌다. 유식학은 인간의 현재 모습을 혼습의 산물로 본다. 유식학은 환경이 인간을 형성하는 면과 인간이 환경을 조성하는 면을 동시에 강조한다. 유식학은 개인의 체험을 중시하며 현상학적 해석학적 성격을 지닌다. 인간의 성장 여부를 판단하는 기준으로 행동주의는 사회적 적응을, 유식학은 아집의 극복과 不二性의 체득을 제시한다. 인간 변화를 위하여 행동주의는 다양한 행동수정기법을 개발하여 활용하며, 유식학은 자기 성찰과 일체 존재에의 헌신을 강조한다. 미숙한 인격을 성숙한 인격으로 이끄는 데 있어서 행동주의적 기법과 유식학적 수행법을 동시에 적용할 때 더 효율적일 수 있으며 양자의 장점을 상호보완하기 위한 노력이 필요하다.

I. 서론

唯識學이 인간 심리 구조 분석을 통하여 밝히려 하는 것은 인간 및 일체 존재의 無我性和 無常性이다. 行動主義는 인간의 無我性和 無常性を 인정한다는 점에서

유식학과 매우 가깝다. 그러나 연구 동기가 다른 까닭에 兩者가 내린 결론에는 차이가 있다. 행동주의의 목적은 인간이 자극에 반응하는 존재라는 점을 체계적으로 설명하고, 인간이 좋하게 행동할 수 있는 바람직한 環境 條件을 造成하여 인간 행동을 統制하며, 인간 統制에 의한 이상 사회를 만드는 데 있다. 유식학의 목적은 자신의 實相에 대한 내적 성찰을 통하여 자신과 일체 존재와의 相互依存性을 자각하고, 인간이 겪는 고통과 쾌락 삶과 죽음에 實體가 따로 없음을 깨달아, 自我에 대한 執着을 극복하며 다른 존재와의 共存을 도모하는 데 있다.

유식학과 정신분석학과 분석심리학 그리고 제3심리학의 로저스나 매슬로우를 비교 연구한 것은 많아도 유식학과 행동주의 심리학을 비교 고찰한 연구물은 거의 없다. 兩者가 인간의 행동에 대한 전혀 다른 立脚點을 가지고 있는 까닭이다. 유식학은 인간 행동을 바라 보는 입각점을 內部에 두고 개인의 구체적인 體驗 현상과 인간 행동의 의미 구조를 밝히려 하는 반면에, 행동주의는 입각점을 外部에 두고 인간 행동을 대상화하여 조사 관찰하고 그것들간의 인과관계를 밝히려 한다. 兩者는 方法論上으로 매우 큰 異質性을 보여 준다. 유식학은 개인의 主觀的인 내적 체험의 토대 위에서 유식학의 체계를 구성해 간 반면에, 행동주의는 客觀的이고 구체적인 관찰 결과를 토대로 한 이론을 만들었다. 유식학은 現象學的 解釋學的 性格이 강하고 행동주의 심리학은 自然科學的 성격이 강하다.

현대 과학은 이론의 중요한 요건으로 反證可能性을 든다. 유식학도 현대 과학에 발맞추기 위해서는 객관적인 연구를 할 수 있어야 한다. 그러나 유식학의 내용을 객관적으로 연구하는 데는 일정한 제한점이 있다. 유식학은 요가 체험자들만이 공유하는 체험세계를 체계화한 것인 까닭에 그 내용을 객관적으로 증명하는 것이 원천적으로 불가능하다. 마음은 대상을 아는 역할을 하는 자신이기 때문에 대상화할 수 없으며, 대상화된 것은 벌써 마음 그 자체가 아니고 '마음의 그림자'에 불과하다(太田久紀, 정병조, 1992: 63). 연구자는 그 입장을 이해하면서도 유식학 체계에서 유래하는 생활원리들이 현실적인 有用性을 갖고 있다는 것을 보여 줌으로써 간접적으로나마 유식학의 진리성을 증명해야 한다고 생각한다. 유식학은 일상적인 적응 수준을 넘어서 궁극적인 해방의 세계로 나아가려 한다. 그러나 보통 사람들의 고통을 덜어 주는 것 역시 유식학의 주요 목표이다. 유식학이 현대인에게 어떤

실용적인 도움을 줄 수 있어야 비로소 그 가치를 인정받을 수 있다.

행동주의는 관찰과 실험을 중시하는 자연과학적 방법론을 인간에게 적용하여 인간을 대상으로 대하고, 인간과 다른 동물과의 공통성에 초점을 맞추며, 兩者간의 質的 차이를 인정하지 않는 까닭에 거부감을 준다. 그러나 행동주의가 개발한 행동 통제 기법들은 객관적이고 유용하며, 자기통제 기법 등은 유식학의 비파사나 수행법과 유사한 면도 있다. 본 연구의 목적은 행동주의와 유식학의 공통점과 차이점을 비교 검토하고, 유식학의 인간과 세계에 대한 풍부한 통찰과 지식을 행동주의에 접목시킬 수 있는 근거를 탐색하며, 유식학이 현대 심리학에 어떻게 기여할 수 있는가를 알아 보는 동시에, 행동주의의 형이상학적 측면을 유식학의 입장에서 조명해 볼 기회를 가짐으로써 兩者의 연구 영역 확장에 이바지 할 수 있는 근거를 마련하는 데 있다.

II. 행동주의와 유식학의 기본 입장

행동주의는 관찰의 대상을 의식에 두지 않고, 유기체의 객관적 행동에 둔다. 內觀에 의존하는 심리학을 배척하고 오로지 자극에 대한 반응인 행동, 자극과 반응의 관계, 그리고 그 관계로 구성되는 체계만을 다룬다. 초기 행동주의를 주도한 대표적인 인물은 미국의 와트슨(Watson)이다. 그는 內省法에 의해 意識의 構造를 발견하려는 심리학을 거부했다. 그는 심리학 연구에도 다른 자연과학과 마찬가지로 객관적 방법을 사용하여야 한다고 하였다. 그 후 행동주의는 미국 심리학의 중요한 조류가 되었다. 행동주의에서는 환경 내의 자극에 대한 반응을 행동이라고 하며, 행동에 있어서 생득적인 면보다는 후천적으로 획득한 습관적인 면을 더 중시한다. 感覺은 刺戟에 대한 辨別反應이고, 感情은 內臟器官의 활동이며, 思考는 發聲을 수반하지 않는 言語 反應이라고 간주하고, 모든 행동을 刺戟과 反應의 관계로 치환하여 이해한다. 행동주의는 사람과 동물의 공통적인 행동의 성질과 기능을 연구하는 계기를 만들었으며(Skinner, 차재호, 1993: 184), 유기체에게 어떤 條件을

제공하느냐에 따라 습득되는 행동이 달라진다는 점을 증명하였다. 행동주의자들에 의해 체계화된 행동 수정 방법은 오늘날 중요한 학습이론으로 받아들여지고 있다.

행동주의에도 다양한 견해가 있다. 파블로브(Pavlov)는 조건 자극이 조건 반응을 일으킬 수 있다는 것을 실험을 통하여 증명하였다. 이러한 파블로브의 실험을 古典的條件形成이라고 말한다. 쏘다이크(Thorndike)는 학습자가 다양한 반응을 해보면서 그 중에서 문제를 성공적으로 해결한 반응을 학습한다는 것을 증명하였다. 이것을 試行錯誤學習이라고 하며, 성공적인 반응이 성공을 가져다 준 도구가 되었기 때문에 이러한 학습을 道具的 條件形成이라고 부른다. 이와 같은 쏘다이크의 연구 결과를 한층 더 발전시킨 사람이 스키너(Skinner)이다. 스키너는 학습자가 환경에 스스로 작용하는 목적지향적인 행동을 하고, 그 행동이 보상되면 그 행동을 더 자주 하게 되고, 어떤 행동이 보상되지 않거나 처벌되면 그 행동을 점차 하지 않게 된다는 것을 발견하였다. 그리고 유기체가 이런 과정을 거쳐서 학습하는 과정을 作動條件形成이라고 하였다. 반두라(Bandura)는 타인의 행동을 관찰함으로써 학습하는 것을 관찰학습이라고 하였다. 톨만(Tolman)은 유기체가 가설을 설정하고 상호 관계를 보고 난 뒤에 인지적 지도를 구성하고 그에 따라 적절히 반응하는 것을 관찰하였으며, 학습하는 유기체는 행동에 어떤 의미를 부여하려는 유기체라고 생각하여 목적적 행동주의를 주창하였다(이성진, 1989: 157-181).

행동주의도 인간과 다른 동물과의 차이점을 간과하지 않았다. 행동주의자들도 인간은 동물이 갖지 못한 능력 즉 어떤 환경에 대한 자신의 반응을 계획하고 평가함으로써 새로운 방법으로 반응할 수 있게 돕는 매개반응을 발달시킬 수 있는 능력을 갖고 있다고 보았다. 이 매개반응을 Dollard & Miller(1950)는 “高次的 精神過程”¹⁾이라 불렀으며, 이것은 주로 언어와 상징화를 사용함으로써 이루어진다고 보

1) 이 매개과정은 최근에 행동주의 상담에서 많은 관심의 대상이 되고 있으며, 스키너까지도 이 능력을 다소 인정하고 있다. Homme(1965)은 이를 숨은 사건(coverants)이라 불렀는데 이 말은 정신적 사건이라는 뜻이다. 이것은 사고, 상상, 반영, 재검토, 이완, 백일몽, 환상 등을 포함한다. 한편 Osgood(1953)은 이 과정을 S-r-s-R로 모형화하였다. 즉 처음의 S는 내재적인 반응 r을 일으키는 자극이고, 이 내재적 반응 r은 내적인 자극 s를 일으키며, 이것은 마침내 외현적 반응 R을 일으킨다는 것이다. 우리가 볼 수 있는 것은 S-R이지만, 내적으로는 r-s가 일어나고 있는 것이다. 최근 자기통제훈련 프로그램에 관심이 있는 행동주의 상담자들은 이러한 내적 과정에 주의를 기울이고 있다. Bandura, Rotter 등 인지적 사회학습이론가들은 이러한 내적 과정을 인지과정이라고 이름하고 있으며 이에 의한 간접학습(관찰학습 또는 대리학습, 본보기

있다(대학상담학회, 1998: 176). 인간은 상징과 언어를 사용하는 능력을 갖고 있으므로 여러 가지 자극들에 어떤 이름을 붙일 수 있고 또 그 효과를 중개할 수 있다. 언어가 있기 때문에 인간은 특정한 자극에 부닥쳤을 때 추리를 할 수 있고 그 자극에 대한 즉각적인 반응을 지연시킬 수 있다. 그러나 행동주의자들은 인간과 동물 사이의 질적인 차이를 인정하지 않는다. 다른 동물과의 기능수준에서의 양적인 차이를 말할 뿐 인간 정신의 구조적 특성을 고려하지 않는다. 대부분의 성인 행동은 복잡한 매개 과정을 거치지만 그것은 단지 인간의 행동을 동물의 행동보다 복잡하게 해 줄 뿐 다른 동물의 행동과 특별하게 구별지를 필요가 없다고 본다. 정도의 차이는 있지만 모든 행동은 환경 자극에 대한 유기체의 반응 관계 이상의 것이 아니라는 것이다. 안정된 자극-반응 결합을 가리키는 '습관'이라는 개념은 행동주의 이론의 핵심 요소이다. 대부분의 행동주의 이론은 습관이 형성되고 소멸되는 조건들을 열거하는 데 초점을 맞추고 있다.

행동주의에 토대를 둔 학습이론에 의거한 치료법을 행동치료라고 한다. 어떤 사람의 이상행동을 정신이상의 표현이라고 보는 것이 아니라, 과거에 부적당한 경험을 하였기 때문에 학습된 행동습관이라고 보고, 그 부적당한 행동습관을 제거하고 보다 적응적인 습관을 학습시키는 것을 치료의 근본으로 본다. 즉 행동치료는 어떤 가정적인 원인보다 행동 자체를 더 강조한다(이형득, 1994: 466). 환경 조건의 변화를 통한 행동의 통제에 관심을 둔다. 좋지 않은 행동에 '책임이 있는' 것은 환경이며, 변화시켜야 할 것은 사람의 어떤 속성이 아니라 환경이라는 것이다(Skinner, 차재호, 1993: 77). 그리고 지금 여기에 초점을 둔다. 물론 원인 자체를 부정하는 것은 아니다. 현재의 행동을 유발한 원인을 아는 것도 중요하지만 원인을 알았다고 해서 곧바로 문제가 해결되는 것은 아니다. 문제 행동의 원인이 되는 자극 또는 강화 요인을 제거하거나 그와 대립되는 바람직한 습관을 형성하여야 한다. 현재의 행동을 어떻게 변화시키느냐가 더 중요하다는 것이다.

행동주의도 의식의 존재를 부정하지 않는다. 그러나 의식 과정을 객관적으로 관찰할 수 없으므로 과학적인 연구의 대상에서 제외시켜야 한다고 본다. 행동주의의 가정에 의하면 의식은 자극-반응의 결합인 습관 이상의 것이 아니다. 즉 자극-반응

학습 등으로 불리움)의 효과를 크게 강조하고 있다.

관계와 그에 따른 습관만을 연구하는 것으로 충분하며, 의식이란 애매한 개념을 굳이 사용할 필요가 없다고 본다. 의식이란 말 대신에 습관이란 말이 더 실용적이라는 것이다.

행동주의는 선형적인 의식세계나 의식구조 및 의식의 질적인 변화를 인정하지 않는다. 따라서 행동주의에는 인간의 발달단계 개념이 없다. 또한 고유한 실체로서의 자아도 부정한다. 스키너는 인간 안의 인간(the inner man)을 상정할 필요가 없다고 말한다(Skinner, 차재호, 1993: 184). 경험을 통하여 형성된 임시적인 자아가 기능할 뿐이라고 한다. 우리가 말하는 자아나 정체감이란 이런 자극-반응의 산물일 뿐이라는 것이다. 이처럼 자아의 실체성을 부정하는 점은 행동주의와 유식학이 일치한다.

그런데 유식학은 행동주의가 가장 금기시하는 전형적인 內省法에 의한 심리학이다. 행동주의에서 볼 때 유식학이 선택한 방법은 매우 비과학적이며 객관성과 보편성을 보장할 수 없을 뿐만 아니라, 의식과 의식 구조를 강조하는 유식학은 주관주의적 편견 이상의 것이 될 수 없다.²⁾ 그러나 유식학은 內省法이 의식의 진실한 모습을 밝혀주는 가장 타당한 방법이라고 주장한다.³⁾ 행동 관찰만을 통하여 습관 또는 의식을 설명하려는 것은 매우 피상적일 뿐만 아니라 결코 습관의 형성 과정이나 의식의 중층적인 구조를 해명할 수 없다는 것이다. 유식학에서 볼 때 의식이

2) 행동주의자에게는 동양의 심리학의 내성적이고 현상학적인 성격 때문에 거부당할 것이다. 행동주의적 입장은 내적 경험은 과학적으로 연구될 수 없고, 따라서 내성에 기초를 둔 심리학이란 있을 수 없다고 본다. 행동주의적 입장을 시작함에 있어 Watson(1913)은 내성주의자들을 크게 비판하였는데 그는 이들이 이전에 영혼이라고 불리던 것을 의식이라는 말로 대체시킨 데 불과하다고 주장했다. 와트슨은 다음과 같이 말하였다. “심리학이 의식에 관련된 모든 것들을 폐기시킬 때, 즉 이제 더 이상 심적 상태가 관찰의 대상이라고 그릇된 생각을 할 필요가 없는 때가 온 것 같다.”(Hall, C. S. & Lindzey, G.; 이상노 이관용, 1982: 414)

3) 절대적 주관성으로서의 의식은 주체나 객체 그 어느 쪽에 배타적으로 소속되지 않으며, 양쪽 모두를 포함한다. 이런 점에서, 절대적 실재는 절대적 주관성이다. “마음의 수준은 외현적으로 증명될 수 없다(The level of Mind cannot be externally proven). 그 간단한 이유는, 마음을 증명하고 객관화하고 측정하기 위하여, 사람이 마음 밖으로 나갈 수 있는 곳이 우주에는 없기 때문이다. 사람들은 마음을 포착할 수 없다. 왜냐하면 마음은 포착 자체이기 때문이다. 과학적인 증명은 증명자와 증명대상의 일차적인 분리를 필요로 한다. 그런 구별이 마음에는 이질적인 것이다. 마음은 진리의 길을 따르고자 하는 바로 그 사람에 의해서만 ‘실험적으로’ 증명될 수 있다. 그러나 이런 ‘증명’은 외재적인 것이 아니다.”(Wilber, 1993: 70)

란 독특한 구조와 기능을 가지고 있는 복합적인 체계이다. 인간의 행동과 의식은 서로 분리하여 생각할 수 없다. 의식을 제외하고 행동만을 연구하는 행동주의는 행동의 질적 차이를 도저히 설명할 수 없다는 것이다. 관찰자의 눈에는 동일한 행동으로 보일지라도 어떤 의식을 가지고 어떤 맥락에서 행동하느냐에 따라 행위자의 의식 양상이 전혀 다른 의미를 갖는다고 본다. 유식학은 인간의 행동은 물론이고 행동에 영향을 주는 환경조건까지도 識(Vijnapti)이라는 개념으로 포괄한다는 데 그 독특성이 있다.⁴⁾ 識은 유기체와 환경의 상호작용 현상을 일컫는 용어이며, 유기체와 환경 양자를 二元化하여 생각하지 말라는 뜻이 들어 있다. 행동주의는 환경조건이 유기체를 제약하는 측면에 무게 중심을 두고 있음을 분명히 한다. 반면에 유식학은 유기체와 환경 그 어느 쪽으로의 편향성을 극도로 경계하며 양자의 상호관련성 즉 不二性을 강조한다. 자연히 행동주의는 환경의 변화를 통하여 유기체의 행동을 원하는 방향으로 변화시켜 갈 수 있다고 기대하는 반면에, 유식학은 유기체와 환경 양자의 동시적인 변화가 있어야 비로소 원하는 방향으로 행동이 변할 수 있음을 역설한다. 阿賴耶識에서 器世間(외부환경)이 전개된다는 전해나,⁵⁾ 相分(객관, 대상, 환경)과 見分(주체)은 모두 自體分에서 유래한 것이라는 四分說 역시 환경과 인간의 밀접한 상호의존성을 주장하는 내용이라 할 수 있다.

행동주의는 행동의 원인을 특정 행동 양식을 형성한 환경조건에서 찾음으로써 물리적 사회적 환경 개선의 필요성을 자각시켰으며, 모든 행복과 불행을 특정 개인의 능력이나 도덕성에만 돌리려는 편협성을 개선하는 데 크게 기여하였다. 행동주의자들은 과거에 정신상태, 감정, 및 성격특성에 달려있던 효과들이 이제는 인간의 손이 닿는 환경조건들에 돌리지기 시작했다고 보고, 모든 인간 행동의 책임과 공을 다같이 환경에 돌려야 한다고 말한다.

4) 유식학은 唯識無境을 주장한다. 唯識無境에서의 識은 vijñapti 이고, 前五識, 六識, 末那識, 阿賴耶識에서의 識은 vijñāna이며 境은 境界arta, visaya이다. Vijnapti에는 인식하는 것과 인식되어지는 것이 동시에 존재한다. 인식하는 것을 인식주관(能緣)이라 하고 인식되어지는 것을 인식대상(所緣)이라 한다. 인간의 인식은 能緣과 所緣 양자를 필요로 한다. Vijnapti는 인식주관과 인식대상의 대립 위에서 성립한다. 마치 손등과 손바닥이 다른 쪽을 부정하고서는 성립하지 않는 것처럼 인식주관과 인식대상은 서로에 의지하고 있다. Vijnapti는 인식주관인 能緣과 인식대상인 所緣을 동시에 포함하는 개념이다.

5) 唯識三十頌 제17,18,19송 17. 是諸識轉變 分別所分別 由此彼皆無 故一切唯識 18. 由一切種識 如是如是變 以展轉力故 彼彼分別生 19. 由諸業習氣 二取習氣俱 前異熟既盡 復生餘異熟

행동의 원인을 阿賴耶識내의 종자에서 찾는 유식학은 환경과 인간을 동시에 고려한다. 흔히 불교의 전통적인 견해인 ‘一切唯心造’를 “모든 것은 마음먹기에 달렸다.”라고 해석하는 데 여기에서의 마음에 대한 해석에는 주의하여야 한다. 환경이 개인에게 주는 영향을 간과하고 개인의 주관적 마음에만 모든 원인을 귀인시키면 안 된다. 그것은 ‘一切唯心造’에서의 心을 지극히 편협하게 해석한 것이다. 心은 주관적 인식과 객관적 대상으로 이원화되기 이전에 선행하여 존재하는 것이며, 주관과 객관을 동시에 모두 아우른다. 유식학은 개인의 모든 삶의 책임을 사람의 주관적인 심성에만 귀인시키지 않으며 환경 개선의 필요성을 무시하지도 않는다. 개인에게 있어 자신의 내적 태도의 변화와 함께 외부적인 환경 요소의 개선은 동시에 필요한 것임을 강조한다. 마음이란 주관과 객관과의 상호작용 자체인 까닭이다.

유식학에서 볼 때 환경이 없는 개인은 있을 수 없으며, 개인이 없는 환경 역시 있을 수 없다. 환경과 개인 양자는 동시에 생성되고 소멸된다. 모든 인간은 각자의 識으로 제한되어 있다. 唯識에서의 識에는 환경과 그것을 대하는 개인이 모두 포함되어 있다. 識의 개선은 곧 환경과 개인의 동시적인 개선을 의미한다. 예를 들면 탐욕에서 탐욕 대상과 탐욕자를 따로 분리할 수 없다. 탐욕의 해소는 탐욕 대상과 탐욕자의 동시적인 개선을 의미한다. 나아가 탐욕의 해소는 탐욕, 탐욕 대상, 탐욕자의 무상성과 무아성으로 인해 가능하다. 이에 대한 자각의 중요성을 말하는 것이 바로 유식학이다.

행동주의는 인간과 환경의 상호작용 및 인간에 대한 환경의 규제적 측면에 초점을 맞추는 반면에, 유식학은 근원적으로 인간과 환경은 분리할 수 없으며 인간과 그 밖의 환경을 분리하여 생각하는 그 인식 자체가 분별 의식으로서 미숙한 견해라고 보고, 인간과 환경의 不二性を 강조한다. 유식학도 환경조건이 인간을 규제한다고 본다. 그러나 그 환경은 인간이 能動的으로 구성한 환경이다. 유식학의 識을 인간의 이성이나 분별력으로만 생각하면 유식을 唯我論으로 이해하는 오류에 빠진다. 유식학에서 말하는 識은 인간과 환경이 상호작용하는 상태를 말하며 인간과 환경을 모두 포괄하는 개념이다. “좋은 세상을 만들기 위해서는 인간에게 좋은 영향을 주는 환경을 만들어야 한다.”는 것이 행동주의라면, “좋은 세상을 만들기 위해서는 識의 전환, 즉 인간과 환경의 동시적 개선이 필요하다.”는 것이 유식학이다.

이것을 轉識得智라 한다. 인간의 변화에 환경 개선이 선행한다는 견해나, 환경 개선에 인간의 내적 변화가 선행한다는 견해는 유식학에서 보면 모두 偏說이다. ‘마음을 고쳐야 한다.’고 말할 때 그 마음은 개인의 주관적인 마음만을 의미하는 것이 아니다. 이 말은 “인간과 그가 속한 환경을 동시에 고쳐야 한다.”는 뜻으로 이해하여야 한다.

유식학은 인간의 모든 행동의 원인을 아뢰야식에서 찾는다. 아뢰야식은 일상적인 의미의 개인과 환경을 동시에 포괄하는 개념이다. 아뢰야식을 강조하는 이유는 어떤 행동이나 현상에는 반드시 원인과 그에 상응하는 조건이 있다는 것을 분명히 하려는 것이다. 어떤 행동이건 우연히 발생하지 않는다. 외부 환경이 아무리 많은 자극 요소를 가지고 있더라도 주체가 그에 상응하는 반응을 보이지 않으면 더 이상 자극 요소라 할 수 없으며, 주체가 어떤 내적인 특성을 가지고 있다고 할지라도 그 특성을 드러낼 수 있는 조건이 주어지지 않으면 그 특성은 나타나지 않게 된다. 주체적 요소와 환경적 요소가 동시에 개선될 때 비로소 마음이 올바르게 변화되어 간다고 보는 것이다. 행동주의에는 아라야식과 같은 개념이 없다.

III. 행동주의와 유식학의 가치관

행동주의는 인간을 善하다거나 惡한 것으로 보지 않고, 善과 惡의 가능성을 모두 지닌 존재로 본다. 인간의 본성은 백지와 같다는 Locke의 견해를 따른다. 인간은 주위 환경과의 상호작용이 어떠하냐에 따라 선하게도 될 수 있고 악하게도 될 수 있다. 인간 내면에 따로 善性이나 惡性이 있지 않다. 선한 행동을 유발하는 환경 조건과 악한 행동을 유발하는 환경 조건이 있을 뿐이다. 인간 자체는 본래 가치중립적인 존재로 여겨진다. 행동주의는 환경이 개인에게 영향을 미치는 면을 중시한다.

행동주의에서 볼 때 환경에는 좋은 환경과 나쁜 환경이 있다. 인간으로 하여금 사회적응적 행동을 하게 조건지워주는 환경은 좋은 환경이고 그 반대는 나쁜 환경이다. 인간이 좋고 나쁜 것이 아니라 환경이 좋고 나쁜 것이다. 오로지 사회의 맥

락에서 볼 때 사회에 적응적인 행동이면 善이고 사회에 부적응적인 행동이면 惡이다. 환경에게 책임을 물어야 하며 인간에게 책임을 물어서는 안 된다.

행동주의에서 볼 때 수정된 행동이 사회적 적응을 낳을 때 수정된 행동은 선이고, 변화된 행동이 사회적 부적응을 초래할 때 변화된 행동은 불선이다. 선과 불선의 판단 기준은 사회적 적응 여부이다. 사회적 적응 부적응 개념으로 변별하여 설명할 수 없는 행동의 변화는 가치중립적인 것으로 생각한다.

행동주의는 외부로 표현된 행동과 그에 대한 관찰만을 중시하며 개인이 겪는 내면의 복잡하고 미묘한 심리적 변화를 의도적으로 무시한다. 동일한 상황에서 동일한 행동을 하면서도 각 개인의 내면에는 복잡하고 다양한 심리 현상이 진행된다. 그러나 행동주의는 내면의 관찰이 불가능하다는 이유로 이러한 차이에 대한 설명을 거부한다. 외부로 드러나는 행동만을 수정하고 통제하려는 데 목적을 두고, 한 개인에게 있어서 과거의 체험과 현재의 상황과 미래에의 전망 등이 인간의 내면에서 복잡하게 상호 작용하는 과정 자체에 대한 이해와 설명을 유보하는 것이 행동주의의 커다란 특징이다.

유식학의 가치관은 三性說로 설명된다. 유식학은 인간의 모든 행위의 성질을 선성, 악성, 무기성 등 삼성으로 분류한다. 선은 현세와 미래를 순익하는 것이요, 불선은 비록 차세에 순익하지만 내세에는 순익치 못하는 것이다. 무기란 선도 불선도 아닌 성질의 것이다(김동화, 1988: 186). 무기는 가치중립성과 유사한 개념이다. 환경이 개인에게 어떻게 보이는가(相分)와 개인이 환경을 어떻게 대하느냐(見分)의 차이에 따라 선 악 무기 상황이 전개된다. 이처럼 유식학은 환경이 개인에게 어떻게 자각되는가와 개인이 그 환경을 어떻게 대하는가 하는 두 가지 면을 동시에 고려한다. 개인의 내적인 상태와 사회적 적응을 분리시켜 생각하지 않는다. 지극한 선(청정)의 상태에서는 내적인 평정과 최적의 사회적 적응이 동시에 이루어진다고 본다. 오위백법을 살펴보면 철저하게 개인의 심리 상태를 말하고 있음을 알 수 있다.⁶⁾ 선과 불선의 판단 기준을 제3자의 관찰에 두는 것이 아니라 개인의 識의 現行이 어떤 상태에 있는가를 기준으로 삼는다.⁷⁾ 이 때의 개인은 환경을 떠난 개인

6) 唯識三十頌 제11,12,13,14송 11. 善謂信慙愧 無貪等三根 勤安不放逸 行捨及不害 12. 煩惱謂貪瞋 癡慢疑惡見 隨煩惱謂忿 恨覆惱嫉慳 13. 誑詔與害惱 無慙及無愧 掉舉與昏沈 不信并懈怠 14. 放逸及失念 散亂不正知 不定謂悔眠 尋伺二各二

을 의미하지 않는다.

유식학에 따르면 아라야식은 無記性を 띤다.⁸⁾ 인간의 신체(유근신)나 환경(기세간) 또는 습관(중자)은 그 자체로는 선도 악도 아닌 무기이다. 반면에 우리의 감각(전오식)과 의식(제육식)은 선성 악성 무기성을 모두 가진다.⁹⁾ 감각과 의식은 잠재된 識이 아니라 현행하는 識이다. '지금, 여기'에서의 행동에는 선 악 무기의 차별이 분명하다. 유식학에서 가장 핵심으로 여기는 고통 극복의 길은 자아에 대한 집착(我執)과 대상에 대한 집착(法執)을 극복하는 것이다. 즉 아집과 법집을 초월하는 과정이 옳고, 아집과 법집을 증대시켜 가는 과정이 옳지 않다. '지금, 여기'에서의 행동이 아집과 법집을 초월한 것이라면 선이고, 아집과 법집을 못 버리면 악이다. 자신의 현재의 감각(前五識)과 의식(第六識)에 의해 포착된 자아나 대상은 실체성이 없다. 자아와 대상의 상호의존성과 그것들의 무아성 및 무상성에 대한 투철한 자각이 수반된 행동이어야 비로소 참된 선이다. 이런 자각에 의한 행동은 자신과 타인의 상호의존관계에 대한 깨달음에 기초하고 있으므로 사회적으로도 매우 윤리적인 일 뿐만 아니라 자연스럽게 환경친화적인 행동이 된다. 설령 객관적으로 보아 사회적으로 적응적인 행동을 하고 환경친화적인 행동을 할지라도 행위자가 아집과 법집에 따른 행동을 한다면 그것은 선이 아니다. 자신과 자신 외의 존재를 분리시켜 생각하는 까닭이다. 이기적인 동기에서 행하는 피상적인 선행은 참된 선이 아니다. 또 아무리 바람직해 보이는 행동일지라도 자신의 행동에 대한 자각이 없으면 자신에게는 무기이다. 비유를 들어 말하자면 자신의 행동에 대한 자각이 없는 로봇의 친사회적 반사회적 움직임에 대하여 선악의 가치를 부여할 수 없다. 로봇의 움직임은 자각이 없는 까닭에 무기성인 것이다. 마찬가지로 나와 너의 不二性에 대한 깨달음이 수반되지 않은 이웃에 대한 봉사는 행위자에게 善性이 아니다. 단지 무기성일 뿐이다.

그러나 사회 봉사의 필요성을 부정하지 않는다. 인간은 단번에 깨달음으로 나아

7) 여기에서 주의할 것은 유식학에서는 선이나 불선의 주체가 따로 있다고 보지 않는다는 것이다. 오로지 선 또는 불선만이 있는 것이다.

8) 唯識三十頌 제2,3,4송 2. 初阿賴耶識 異熟一切種 3. 不可知執受 處了常與觸 作意受想思 相應唯捨受 4. 是無覆無記 觸等亦如是 恒轉如瀑流 阿羅漢位捨

9) 唯識三十頌 제8송 8. 次第三能變 差別有六種 了境爲性相 善不善俱非

갈 수 없다. 많은 수행 뒤에 不二性を 체득할 수 있다. 구체적인 봉사가 없이는 깨달음도 구할 수 없다. 상구보리와 하화중생을 분리시켜 생각하면 안 된다. 양자는 함께 나아가야 한다. 그러나 타율적인 사회 봉사 훈련에서 자율적인 봉사 활동으로 나아가갈 때 비로소 봉사의 가치가 나타나게 된다.

유식학에서의 식은 주체와 객체를 모두 포괄하는 것으로서 객체를 떠난 주체만의 선이나 불선도 없고, 주체를 떠난 객체만의 선이나 不善도 없다. 식이 善의 상태에 있을 때는 주체도 객체도 모두 善性を 띠며, 識이 不善의 상태에 있을 때는 주체와 객체 모두 不善性を 띠게 되는 것이다.

無記(Avyakṣita)에는 有覆無記와 無覆無記 두 가지가 있다. 無記란 선도 악도 아닌 성질로서 선악 중의 어떤 결과도 끌어오지 않는 중간성을 말한다. 무기라 하는 것은 그 원인의 세력이 미세하여 좋은 결과나 나쁜 결과를 초래하지 못하는 것을 말하는 것이다. 이 중 수행을 방해하는 무기를 有覆無記라 하고, 수행을 방해하지 않는 무기를 無覆無記라 한다. 제7식인 末那識은 有覆無記의 성질을 갖고 있고, 제8식인 阿賴耶識은 無覆無記의 성질을 띠고 있다. 제7식은 無始以來로 4번뇌와 상응해서 我執과 法執을 일으키는 근원이다. 有覆無記가 있는 까닭에 我執은 사라지지 않는다.¹⁰⁾

이와 같은 무기성에는 인간의 존재 양태를 설명하기 위해서는 환경이 행위자에게 어떻게 보이는가(相分)와 행위자가 그에 대하여 어떤 태도를 취하는가(見分) 하는 動機 요소를 동시에 고려하여야 한다는 자각이 들어 있다. 무기 개념을 통하여 습관적이고 무의식적인 행동에 소극적인 가치만을 부여한다. 설령 아무리 사회적으로 잘 적응하고 있다고 할지라도 그것에 善意가 없다면 결코 도덕적이라고 볼 수 없다. 개인의 적극적인 善意가 前提될 때 진정한 의미에서 도덕적으로 善일 수 있다. 그 逆도 마찬가지여서 惡意가 없는 행동에 대하여 부도덕하다고 보지 않는다. 외부로 표현된 행동만 보고서 선악을 판단할 수 없다는 것이다.

무기 개념에는 인간에게 있어서 과거에 대한 자각보다도 현재의 행동이 더 중요

10) '나'와 '나 외의 것'을 분별하는 것 자체는 유부무기로서 수행을 방해하기는 하지만 불선은 아니다. 그러나 '나'에 대한 집착은 불선에 해당한다. 예를 들면 나와 너가 다르다고 인식하는 것은 유부무기이지만, 나의 이익을 중시하고 너를 배제하려 든다면 그것은 불선이라는 것이다.

함을 강조하려는 유식학의 입장이 들어 있다. 인간의 행위가 진행될 때는 선성, 악성, 무기 중 하나이지만 일단 한 행위가 끝나고 과거의 사건으로 되면 그 행위는 무기가 된다는 것이 유식학의 해석이다. 즉 阿賴耶識은 異熟無記의 성질을 갖고 있다고 설명한다. 인간은 과거의 영향을 받되 과거에 매이지 않을 수 있다는 것이다. 만약 현재의 행동이 선이면 선 자체로 판단되어야 하며 과거의 악의 연장으로 보아서는 안 된다. 현재의 선은 어디까지나 선이다. 만약 불선을 행하고 있다면 그것은 불선이다. 설령 그가 아무리 많은 선행을 하였다 할지라도 현재의 행동이 선의 연장은 아니다. 현재의 불선은 불선이다. 현재의 행동이 중요하다. 물론 현재의 행동은 과거의 영향을 받는다. 그러나 그것에 매이지 않을 수 있다. 과거의 잘못에 매이지 않음으로써 새롭게 선한 존재로 변화될 수 있다. 또한 과거에 선한 존재였다 할지라도 늘 자신의 행동양상을 자각하고 있어야 한다. 언제든지 불선으로 전락할 가능성을 안고 산다. 무기 개념에는 자신의 현재 행동에 대한 끊임없는 성찰에의 요구가 들어 있다 (太田久紀, 정병조, 1992: 115-117).

이상의 내용으로 볼 때 유식학과 행동주의의 선악 기준이 다르다는 것을 알 수 있다. 행동주의가 선악의 기준을 사회적 적응 또는 어떤 행동의 사회적 적합성에 둔다면, 유식학은 선악의 기준을 개인에게 나타나는 환경의 양상과 그에 대응하는 개인의 태도에서 찾는다. 행동주의는 선악의 책임을 환경에게 묻는 반면에 유식학은 개인과 환경 兩者에서 찾는다.

문제 행동의 해결에 있어서 행동주의와 유식학은 모두 현재의 행동 변화를 중시한다. 프로이드나 융이 무의식의 의식화에 무게를 많이 둔다면 행동주의는 현재의 행동 양태의 관찰과 교정에 더 비중을 둔다. 유식학은 무시이래의 혼습에 의한 심원한 넓이와 깊이의 무의식적인 심리 세계를 인정하면서도 현재의 행동 변화에 큰 무게를 둔다는 점에서 정신분석학 분석심리학 및 행동주의를 아우른다고 할 수 있다.

행동주의는 선악의 판단 기준을 사회적 적합성에 두고, 유식학은 선악 판단의 기준을 개인의 識의 상태 즉 환경과 개인 양자에 둔다는 점을 살펴 보았다. 행동주의는 개인에게 있어서 사회적 적응이 사회적 부적응보다 훨씬 더 고통을 적게 수반할 것이라는 가정을 한다. 일면 타당한 가정이다. 그러나 우리는 사회적 적응

상태에서도 고통스러울 수 있으며, 사회적 부적응 상태라고 진단된 상태에서도 고통스럽지 않을 수 있는 상황을 찾을 수 있다. 사회적 적응 부적응 개념과 함께 개인의 내면의 평안과 고통 여부도 동시에 고려하여야 할 필요가 있는 것이다. 유식학은 외부적 요소와 내면적 요소를 동시에 고려한다. 자신의 내면적 선의 상태와 외면성인 사회적 도덕성과 환경 등이 동시에 충족될 때 비로소 참된 선이라 할 수 있다는 것이다. 내면성과 외면성 양자가 원만하게 되어야 하며, 그 어느 한 쪽의 불완전성은 곧 전체의 불완전성으로 이해된다.

행동주의는 심리 변화에 대한 연합주의적 태도를 갖는다. 반면에 유식학은 총체적인 태도를 갖는다. 행동주의적 견해에 따르면 하나의 행동의 변화는 하나의 변화만을 수반한다. 그러나 유식학에 따르면 하나의 행동의 변화는 개인 전체의 총체적인 변화를 수반한다. 달리 말하여 행동주의가 행동 변화의 양적 측면에 초점을 둔다면 유식학은 질적 변화를 중시하는 것이다. 한 행동의 변화에 대하여 행동주의는 물에 한 방울의 기름을 떨어뜨린 것으로 이해한다면, 유식학은 물에 한 방울의 먹물을 떨어뜨린 것으로 이해한다. 기름이 물보다 많아지면 기름의 성질이 강해지고, 먹물이 물보다 많아지면 먹물의 성질이 강해질 것이다. 지속적인 행동 변화가 가져 올 결과에 대한 전망은 양자가 비슷하다. 그러나 변화 양상에 대한 이해에는 차이를 보인다.

이는 선과 악에 대해서도 마찬가지이다. 행동주의에 있어서 하나의 선행은 선행으로 남고 하나의 악행은 악행으로 남는다. 그러나 유식학에서 볼 때 하나의 선행은 기존의 다른 습성에도 그대로 영향을 미친다. 그 역도 마찬가지이다. 실제 상담 장면에서 상담자들은 하나의 성공적인 상담이 다른 부적응 상태의 성공적인 치료로 이어진다는 체험을 한다. 자연히 상담자는 해결이 용이한 하나의 문제 행동을 확실하게 해결하려고 노력한다. 이 경우 상담자는 '전체란 부분의 집합이다'는 행동주의의 관점보다는 각 부분의 상호관계 속에서 '하나의 변화가 전체적인 변화를 유발한다'는 견해를 가지고 있다고 생각할 수 있다. 즉 하나의 변화가 존재 전체에 영향을 주었다는 유식학적 설명이 더 설득력이 있다고 할 수 있다.

행동주의는 가치기준에 있어서 질적인 차이를 그다지 고려하지 않는다. 행동주의는 어떤 경우라 할지라도 결국 인간은 쾌를 추구하고 불쾌를 피한다는 단편적인

판단 기준을 보편적인 기준으로 삼으려 한다. 물론 사람에 따라 쾌와 불쾌의 내용이 달라질 수 있음을 인정하지만 매우 소극적인 자세를 보인다. 동일한 자극에 대하여 비슷한 쾌 반응을 보일지라도 개인마다 다른 심리 상황을 가질 수 있다는 개인차를 낮추어 생각한다. 자극에 대한 반응 내용은 다르되 결국에는 쾌를 찾고 불쾌를 멀리하려 한다는 원리는 변하지 않는다고 주장하면서 쾌 또는 불쾌의 질적인 차이를 인정하지 않는다. 관찰과 수량화가 가능한 점만을 다루는 것이 객관성 확보에는 유리하다. 그러나 개인 체험의 질적 차이가 고려되지 않는다는 맹점을 지닌다. 우리는 일상 생활 과정에서 쾌에도 수준차가 있으며, 불쾌에도 질적인 차이가 있다는 것을 알고 있다. 유식학은 동일한 행동이라 할지라도 행위자가 가진 태도에 따라 다양한 가치를 부여할 수 있다고 본다. 우리는 쾌를 포기하고 불쾌를 감내하는 행동을 관찰할 수 있다. 유식학에서는 보살이 중생을 구제하기 위하여 고통을 기꺼이 감내한다는 不思議變易生死¹¹⁾ 개념으로 설명한다. 동일한 자극에 보이는 다양한 반응 행동에 대하여 단순한 종류의 차이를 넘어서 질적인 차이를 부여해야 한다고 보는 것이다. 유식학에서 볼 때 가치 판단의 폭은 자아의 양상에 따라 매우 큰 質的인 차이가 있다.¹²⁾ 사람에 따라 동일한 현상에 대해서도 질적으로 전혀 다른 이해와 판단을 한다는 것이다.

IV. 인간 변화 원리

행동주의에서의 인간 변화 원리는 학습이다. 학습이란 경험과 연습에 의하여 행동에 비교적 영속적 변화를 초래하는 과정이다(이성진, 1989: 154). 학습원리에는 고

11) 生死有二 一段段生死 謂諸有漏善不善業由煩惱障緣助勢力 所感三界巖異熟果 身命短長隨因緣力 有定齊限故名分段 二不思議變易生死 謂諸無漏有分別業由所知障緣助勢力 所感殊勝細異熟果 由悲願力改轉身命無定齊限故名變易 無漏定願正所資感 妙用難測名不思議 或名意成身隨意願成故(成唯識論卷第8, 1585, 45, 上)

12) 유식학의 이런 관점은 삼계(욕계, 색계, 무색계)라는 세계관을 통하여 보여 주고 있다. 이는 메슬로우의 욕구위계설보다 훨씬 더 포괄적인 가치체계이다. 비록 율바도 의식의 스펙트럼을 통하여 諸8識의 성격을 분석하고 있지만 삼계설에 들어 있는 의식세계의 질적 차이에 대한 유식학의 관점은 고려하지 않고 있다

전적 조건형성, 도구적 조건형성, 작동조건형성, 관찰학습 등이 있다. 행동변화가 선한 쪽 또는 악한 쪽 어느 쪽으로의 변화냐에 관해서는 관여하지 않는다. 단지 구체적으로 관찰되는 遂行 내용에 변화가 일어났는지를 관찰하고, 만약 변화가 있었다면 학습이 일어났다고 판단한다. 행동에 변화를 보여 주지 않는다면 학습이 일어나지 않았다고 본다. 학습이 실제로 일어나는 것을 본 사람은 없다. 본 것은 행동상의 변화이며, 그것을 기술하기 위하여 학습이라는 용어를 쓴 것에 불과하다. 행동상의 변화를 관찰함으로써 학습이 일어났다고 추리한다. 행동주의에서는 ㉠선행조건(이전의 행동) - ㉡실험조건(연습, 경험, 교수 등) - ㉢결과(이후의 행동) 중 ㉠에서 ㉢로 변화했다면 학습이 일어났다고 말한다. 학습이란 용어는 이 모형에 맞는 모든 행동의 변화에 붙인 가설적 개념이다. 인간 내면의 변화와 외부적으로 관찰가능한 것 사이에는 어떤 연속성이 있으며, 행동의 영구적인 변화는 어떤 형태로든지 유기체의 생리의 안정된 변화 내용을 반영한다고 본다.

학습에서 중요한 것은 외부 환경이다. 스키너는 인간이 철저히 환경의 소산이라고 주장한다. 학습을 일으키는 것은 환경이다. 외부 관찰을 통하여 행동을 과학적으로 분석하여야 한다. 성격, 마음의 상태, 감정, 인격특성, 계획, 목적, 의도 등 자율적 인간이 지닌 특성에 대해 알 필요가 없다. 쥐의 내부에 자율적 쥐를 상정할 필요가 없듯이, 인간 내부에 자율적 인간을 상정할 필요가 없다. 인간의 생래적인 본능이란 말 대신에 습관이란 말을 사용하면 된다. 환경이 조성해 낸 행동 양식에 본능이란 말보다 습관이란 말을 사용하는 것이 더 적합하기 때문이다. 인간이 지닌 의식도 사회의 산물이다. 온갖 私的인 세계도 근원적으로는 환경이 조성한 것이다. 인간은 환경 조건에 요구하는 행동을 습득한다. 행동주의에서 볼 때 인간은 학습된 존재이다.

유식학에서의 인간의 변화 원리는 熏習이다.¹³⁾ 熏習이란 의식적 무의식적인 변화 과정이다. 마치 향이 옷에 스미듯 자연스럽게 변화하는 과정이다. 熏習說을 바르게 이해하기 위해서는 먼저 種子의 의미를 알아야 한다.

종자는 범어로 bija라고 한다. 종자는 識의 원인이다. 물론 여기서의 識은 諸八識을 의미한다. 그리고 前五識 六識 末那識 등으로 전개된 識은 잠재된 識인 阿賴耶

13)又名言等三種熏習總攝 一切有漏法種 彼三既有熏習而有 故有漏種必 籍熏生 無漏種生亦由熏習 說聞熏習聞正法界等流正法 而熏起故(成唯識論卷第2, 1585, 8, 中)

識과 상호 인과관계로 연결되어 있다.¹⁴⁾ 種子는 成唯識論卷第2에 “아라야식속에 있으며 스스로 자기 결과를 일으키는 功能差別(특수한 힘)이다.”라고 정의되어 있다.¹⁵⁾ 공능차별은 산스크리트어로 śakti-viśesa 또는 sāmāthyā-viśesa라고 한다. śakti, sāmāthyā는 ‘힘’, viśesa는 ‘특별’이란 뜻이다. 따라서 종자는 ‘특별한 힘’ 곧 ‘특수한 정신적인 에너지’를 의미한다. 불교의 인과법칙은 ‘업상속(業相續)’으로 말해진다. 생명있는 존재(有情, sattva)의 본질은 행위(業), 곧 몸과 입과 뜻(身口意)으로 짓는 세 가지 업이다. 유정은 갖가지 업을 지으면서, 또한 그 업의 영향을 받으면서 존재한다. 업은 당장 결과를 가져 오지 않는다. 업의 잠복 상태를 ‘종자’라고 한다. 또는 아라야식에 옮겨지는 업의 영향을 강조해서 習氣(vasana)라고도 한다. 습기는 殘氣 또는 氣分이라고도 하듯이, 과거의 업에 의해 아라야식에 혼입된 氣分 내지 印象이다(服部正明, 李萬, 1991: 26-27).

유식학에서 말하는 종자는 오늘날의 인지구조와 정보에 해당한다. 각각의 종자는 차별적인 인지구조나 정보이자 역동적인 세력을 의미한다. 종자가 잠재된 것을 阿賴耶識이라 하고 종자가 전개된 것을 前五識 六識 末那識이라 한다. 前五識 六識 末那識은 阿賴耶識의 전개이다. 우리 눈앞에 전개된 세계와 그것을 자각하는 나는 하나의 阿賴耶識이 전개한 場 위에서 객체와 주체로 차별화하여 인식된 것이다. 유식학에서는 객체와 주체가 阿賴耶識이라는 하나의 識이 二元化된 것으로 보고, 주체와 객체를 분별하지 않고 하나의 識으로 자각해야 올바른 태도라고 본다. 그리고 현재 전개되는 識은 곧 종자에서 유래한다는 것이다.

유식학은 종자를 共相種子와 不共相種子 두 가지로 분류한다. 사람들이 공통으로 수용하는 것을 共相이라 하고, 신체 등 오직 그 개인에 한하여 수용되는 것을 不共相이라 한다. 共相인 산하국토는 개인 각자의 共相種子로부터 전개된 것이고, 不共相인 신체는 자신의 不共相種子로부터 전개된 것이다. 모든 사람은 각자의 고유한 입각점을 가지고 있으며 결코 타인의 입각점에 서서 그와 동일한 조망을 할 수 없다. 각자의 입각점에서 전개되는 세계는 각자의 阿賴耶識의 전개로 이야기될

14)前五識 六識 末那識 등을 意識, 阿賴耶識을 無意識이라고 지나치게 단순화시켜 이해하면 안 된다. 프로이드나 융은 意識과 無意識이 서로 영향을 주고 받되 분리된 것으로 여긴다면, 唯識學에서의 前五識 六識 末那識은 阿賴耶識의 전개로 여겨지는 까닭이다.

15)“何法名爲種子 謂本識中親生自果 功能差別”(成唯識論卷第2, 대정장31, 1585, 8, 上)

수 있으며, 阿賴耶識이 어떤 상태인가의 여부에 따라서 그 인간의 됃됨이가 결정된다. 모든 사람은 자신의 阿賴耶識의 양상을 스스로 변화시켜 무명의 세계에서 깨달음의 세계로 나아가도록 노력해야 한다는 것이다.

위의 種子說에 대한 이해의 토대 위에서 熏習說을 검토할 필요가 있다.

種子를 熏習하는 것을 能熏者라고 한다. 能熏者는 眼識 耳識 鼻識 舌識 身識 意識 末那識 등 7轉識이다. 7轉識은 生滅하고 변화하면서 반복하여 새로운 업종자를 아뢰야식에 熏習하여 저장한다. 7轉識은 생겨나고 사라지는 동시에 늘 변화하고 있으므로 7轉識이라고 한다. 이 7轉識과 아뢰야식과의 관계를 살펴 보면, 7轉識은 종자의 能熏識임에 대하여 아뢰야식은 훈습을 수납할 所熏識이다. 아뢰야식은 오직 훈습을 수납하는 所熏이 있을 뿐이며 能熏의 힘은 없다. 아뢰야식의 내용이 풍부하고 풍부하지 않는 것, 그 내용의 성질이 착하고惡한 것은 오로지 이 7轉識의 熏習 여하에 있는 것으로, 내가 청정하고 신성한 세계를 연기할 것인가 또는 고통스러운 범부의 세계를 연기할 것인가 하는 것은 그 원인이 역시 어떤 것을 훈습하느냐에 달려 있다.

前7轉識의 能熏 作用에 의해서 所熏인 아뢰야식의 성질이 변한다는 것은 前7轉識을 변화시킴으로써 인격 자체를 변화시켜갈 수 있다는 뜻이다. 이 중에서 가장 변화시키기 어려운 것은 前五識이다. 前五識은 대상을 직관적으로 접촉하는 現量¹⁶⁾의 성격을 가지고 있다. “成所作智와 大圓鏡智는 다만 수행의 완성 때에만 작용한다.”는 말은 前五識이 그만큼 변하기 어려울 뿐만 아니라 그 사람의 인격성을 곧바로 드러낸다는 것을 말한다. 자신과 사물을 깊이 있게 이해하는 데는 比量의 성격을 가진 第六識이 동원된다. 第六識 중에서도 不同緣意識¹⁷⁾은 前五識이라는 感覺의 굴레를 벗어날 수 있을 뿐만 아니라 제7마나식의 利己性까지도 推理해낼 수 있는 힘을 지녔다는 점에서 수행의 핵심이 되는 의식이라 할 수 있다. 다시 말해 우리가 第六識을 어떻게 활용하느냐에 따라 아뢰야식의 양상이 변화되고 결정된다. 유식학은 우리가 자신의 識으로 제한된 존재임을, 곧 자신의 몸과 마음의 한

16)대상을 아는 방법에 세 가지가 있다. 現量은 直觀的으로 대상을 아는 것을 말하고, 比量은 추리와 사색을 통하여 대상을 아는 것을 말하며, 非量은 現量도 比量도 아닌 것을 말한다.

17)제6의식은 오구의식과 불구의식이 있고, 오구의식은 오동연의식이 부동연의식으로 분류된다.

계를 벗어날 수 없는 존재임을 알려 주는 동시에 의식적인 노력으로 자신을 변화시킬 수 있는 존재임을 말해 준다. 이것을 轉識得智라고 한다.

일체제법을 緣起할 親因緣인 種子는 因이 되고 第8阿賴耶識은 果가 된다. 8識에 보존되어 있는 종자는 불변하게 정체되어 있는 것이 아니라 생멸의 원리에 의하여 善惡 等 각종 성품의 종자가 다 각각 자신의 종류대로 항상 流轉相續하고 있다가 現象으로 緣起될 因緣이 도래하면 이 때에 즉시 緣起한다. 이 관계를 種子生現行이라 한다. 종자로부터 現行된 존재는 現行되는 그 찰나에 그것이 因이 되어서 第8阿賴耶識 중에 種子를 熏習하게 된다. 이 관계를 現行熏種子라 한다. 이 때의 現行은 因이요, 熏習된 種子는 果이다. 우리가 행하는 몸짓 말 생각 등이 第8阿賴耶識에 종자로 혼습된다. 그리고 미래에 그 결과를 초래할 때까지 보존된다.

유식학에는 본유종자설과 신훈종자설이 있다.¹⁸⁾ 인간은 일정하게 제한된 인간적인 심신의 구조와 기능을 가지고 태어난다. 즉 언어 능력 등 선천적인 정신 능력과 각종 감각 등 신체 능력을 가지고 태어난다. 유식학적으로 말하면 이것은 전생의 업력의 소산이다. 본유종자란 새로 생긴 것이 아니라 이미 존재해 온 것으로서 현재의 행동 근거가 된다. 유식학의 본유종자설은 인간의 유전적인 요소를 인정하는 견해라 할 수 있다(岡野守也, 일진, 1993: 137). 다른 한편으로 인간으로 태어난 뒤에 혼습에 의해서 새롭게 형성된 습관이나 의식을 신훈종자라고 한다. 현재의 행위에 의한 변화를 설명하는 것이 신훈종자설이다. 유식학은 본유종자설을 통하여 인간의 유전적인 요소를, 신훈종자설을 통하여 현재의 행동에 의한 변화의 요소를 설명하려 하였다.

V. 인간 변화 방법

행동수정기법에는 주장훈련, 이완훈련, 체계적 둔감법, 행동계약법, 혐오요법, 모방학습, 자기통제 등이 있다. 主張訓練은 내담자로 하여금 타인과 상호작용하는 동

18) 由此應信 有諸有情無始時來有無漏種 不由熏習法爾成就 後勝進位熏令增長 無漏法起以此爲因 無漏起是復熏成種 有漏法種類此應知 (成唯識論卷第2, 1585, 9, 上)

안 자신의 감정들을 표출해 보도록 하는 것이다. 이완훈련은 체계적으로 몸의 근육을 이완시켜 근육조직에 긴장을 일으키는 불안을 극복하게 한다. 체계적 둔감법은 이완훈련과 함께 이루어진다. 먼저 이완훈련을 한 뒤에 위계상 가장 낮은 불안 사태에서부터 시작하여 가장 강한 불안 사태에서도 불안하지 않게끔 훈련시킨다. 이완훈련과 체계적 둔감법에 자신의 감각과 의식의 변화에 대한 자각이 수반된다면 그 내용은 요가수행과 유사한 것이 된다. 행동계약법은 내담자가 어떤 행동을 하면 정적 강화를 받고, 그 행동을 하지 않으면 벌을 받기로 상담자와 계약을 하여 행동을 수정하는 방법이다. 혐오요법은 구토제, 전기충격, 불쾌한 심상 등과 같은 벌 또는 혐오자극을 사용하여 바람직하지 않은 행동을 감소시키는 방법이다.

행동주의의 행동수정방법 중 유식학의 수행법과 가장 유사한 방법이 자기통제법이다. 自己統制法에는 자극통제법, 자기관찰기법, 자기강화 또는 자기처벌, 대체반응훈련기법, 생체송환기법 등이 있다. 刺戟統制法은 바람직하지 않은 행동을 유발하는 자극요인을 줄이고, 바람직한 행동을 유발하는 자극요인을 제공하는 환경을 구성하는 것이다. 自己觀察技法은 자신의 행동을 체계적으로 관찰하는 일로 구성된다. 습관적인 행동은 자동적으로 일어나며, 사람들은 자신의 행동을 체계적으로 관찰하는 일은 거의 드물다. 그러나 자신의 행동을 주의 깊게 관찰할 기회가 주어지면 변화가 일어난다. 자기관찰이 행동을 변화시키는 이유는 정확히 알려지지 않고 있다. 관찰행위 자체가 강화나 벌의 효과를 갖기도 한다. 自己強化와 自己處罰은 내담자에게 자신의 행동결과에 대해 스스로 보상이나 벌을 주도록 훈련시키며, 벌보다는 자기강화에 중점을 둔다. 代替反應訓練技法은 내담자에게 어떤 행동에 대하여 반대되는 행동을 하도록 훈련시키는 방법이다. 生體送還技法은 심장박동률, 뇌파활동, 혈압 등과 같은 생리적 과정에 대한 정보를 개인에게 제공하여 내담자로 하여금 자신의 순간 순간의 생리적 변화를 조절할 수 있게 하는 법이다. 행동주의의 자기통제 기법은 객관적인 상황과 이에 대한 주체의 자각을 동시에 고려하여야 한다는 자각에서 나온 것이다.

유식학의 성립 토대는 요가이다. 요가의 내용에는 믿음, 의욕, 정진, 그리고 방편의 네 가지가 있다. 이 중 방편에 네 종류가 있는데, 맨 나중의 것이 사마타(Samatha)(止)와 비파사나(Vipassana)(觀)로 나누어진다. 사마타는 고요와 평온을 뜻

한다. 즉 고도의 정신집중과 고요함이다. 이것은 하나의 대상에 집중함으로써 이루어진다. 사마타의 특징은 흠여짐이 한 곳에 집중하여 방황하지 않는 기능을 가진다. 비파사나는 문자 그대로 ‘깨뚫어 봄’을 뜻한다. 통찰력이 번역상 완전히 정확하지는 않지만 유사한 의미를 나타낸다. 인식(想)이나 의식(識)도 이해는 하지만 본질을 깨뚫어 파악하지 못한다는 점에서 통찰 지혜와 다르다.

행동주의의 자기통제법과 유식학의 비파사나는 자신의 현재 상황에 대한 자각의 토대 위에서 인간의 변화를 시도한다. 그러나 양자가 추구하는 목적에는 차이가 있다. 행동주의는 각종 기법을 통하여 인간의 구체적인 행동 변화와 사회적 적응을 도모한다. 유식학은 6바라밀 등 각종 수행법을 통하여 사회적 적응 뿐만 아니라, 주체와 객체의 不二性 및 일체존재의 무상성 무아성에 대한 자각을 통하여 자아에의 집착을 끊고 존재간의 갈등과 대립을 해소하려 한다.

VI. 결론

행동주의와 유식학은 인간에 대하여 비교적 낙관적이다. 인간은 불변의 실체성을 지닌 존재가 아니며 노력에 의해 현재보다 더 나은 인간으로 성장할 수 있다고 본다. 행동주의는 인간이란 자극에 반응하는 존재이며, 고정된 자아를 갖고 있지 않은 까닭에 환경조건을 변화시킴으로써 인간을 변화시킬 수 있다고 본다. 스키너는 인간 안의 인간을 부정하며 자아나 정체성은 환경이 형성한 것이라고 본다. 따라서 적응과 부적응 또는 선과 악의 책임은 인간에게 있는 것이 아니라 한 인간을 조건지우는 환경에 있다고 주장한다. 적응적이든 부적응적이든 모든 행동은 학습된 것이며, 학습된 모든 행동은 환경 조건의 변화를 통하여 교정할 수 있다는 가정을 한다.

유식학은 인간의 현재 모습은 혼습의 산물이며 불변의 실체성을 지닌 것이 아니라고 보며, 환경이 인간을 형성하는 면과 인간이 환경을 조성하는 면을 동시에 강조한다. 행동주의는 객관성을 확보하기 위하여 관찰과 실험을 중시하는 반면에 유식학은 불교의 전통적인 수행법인 투철한 정신집중과 자기 의식의 흐름에 대한 성

찰을 중시한다. 인간의 성장 또는 변화의 방법으로 행동주의는 학습원리를 유식학은 훈습원리를 내세운다. 행동주의가 인간의 피동성과 환경조건의 변화를 통한 통제에 관심을 둔다면, 유식학은 인간과 환경의 상호의존성에 초점을 둔다. 유식학은 인간의 변화에 있어서 인간의 능동성을 강조한다. 인간의 성장 여부를 판단하는 기준으로 행동주의는 사회적 적응을, 유식학은 아집의 극복과 不二性의 체득을 제시한다. 변화를 위하여 행동주의는 다양한 행동수정기법을 개발하여 활용하며, 유식학은 자기성찰과 일체 존재에의 헌신을 강조한다. 사무량심과 6바라밀의 실천이 바로 그것이다. 행동주의에서의 행동수정 방법 중 자기관찰기법은 유식학의 비파사나 수행법과 유사하다.

유식학은 개인적인 체험을 주요 근거로 삼는 현상학적 해석학적 성격을 지니는 반면에 행동주의는 객관적이고 구체적인 관찰 결과를 토대로 하는 자연과학적인 성격을 지닌다. 그럼에도 불구하고 양자는 인간의 무아성과 무상성에 대한 일치된 견해를 보이며 인간의 변화 가능성을 인정한다. 그러나 인간의 무아성과 무상성을 통하여 내린 결론에는 차이가 있는데 그 이유는 연구 동기가 서로 달랐다는 데 있다. 행동주의는 환경 조건의 변화를 통한 인간의 통제에 관심을 두는 반면에 유식학은 고통으로부터의 해방에 관심을 둔 까닭이다.

본고에서 살핀 것처럼 행동주의가 개발한 다양한 행동 통제 기법은 관찰 가능한 문제 행동의 해결에 효과적으로 활용되고 있다. 최근 초개인 심리학의 발달과 함께 유식학의 심리구조 분석에 대한 관심이 증가하고 있으며, 유식학적 수행법의 실용성에 대한 증거들도 누적되고 있다. 유식학은 환경이 인간에게 미치는 영향을 중시하면서도 실제로는 환경 조건의 변화를 통한 인간 행동의 변화 기법을 만드는 데는 관심을 기울이지 않았다. 행동주의 기법과 유식학적 수행법을 보완하면 인간 행동의 효율적인 개선에 도움이 되리라 생각한다. 유식학이 현대 과학과 보조를 함께 하기 위해서는 행동주의적 방법론에 의한 가설 검증 연구를 경시해서는 안 된다. 선행 연구자들은 유식학적 방법이 비교적 정신적으로 성숙한 사람에게 적용하기 쉽다고 말한다(윤호균, 1983: 204). 이는 미숙한 인격을 성숙한 인격으로 이끌 때 행동주의적 기법과 유식학적 수행법을 동시에 적용하면 더 효율적일 수 있음을 암시한다. 한편 월바는 기존의 서구 이론에서 다루지 못했던 초월의 세계를 동양

에서는 오래 전부터 연구하여 왔다고 보고 기존의 서구 심리학과 동양의 심리학의 통합이 매우 유용할 것이라고 주장한다. 동양과 서양의 하나 하나의 심리학들은 의식의 특정 일부만을 집중적으로 탐색하였으며, 이들의 연구 영역은 서로 다르지만 서로 대립되는 내용은 아니라는 것이다(Wilber, 1993: 165). 행동주의와 유식학의 장점을 상호보완하기 위한 지속적인 작업이 필요하다.

〈참고문헌〉

- 김열권 편저(1993). 위빠사나 I. 서울 : 불광출판부.
- 김동화(1984). 불교학개론. 서울 : 보련각.
- 김동화(1988). 유식철학. 서울 : 보련각.
- 대학상담학회(1998). 상담의 이론과 실제. 서울 : 중앙적성출판사.
- 박선영(1989). 불교의 교육사상. 서울 : 동화출판공사.
- 윤호균(1983). 삶 상담 상담자. 서울 : 문지사.
- 이부영(1997). 분석심리학. 서울 : 일조각.
- 이성진(1989). 교육심리학서설. 서울 : 교육과학사.
- 이형득(1994). 상담이론. 서울 : 교육과학사.
- 이장호(1995). 상담심리학. 서울 : 박영사.
- 이현수(1997). 이상행동의 심리학. 서울 : 대왕사.
- Fromm, E., Suzuki D. T., Martino, R. D.(1999). *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Suhrkamp Taschenbuch. 김용정 역. 선과 정신분석. 서울: 원음사.
- Hall, C. S. & Lindzey, G.(1982). *Theories of Personality*, New York : John Wiley & Sons, Inc., 1970. 이상노 이관용 공역. 성격의 이론. 서울:중앙적성출판부.
- 玄奘 編譯(1996). 成唯識論. 묘주 역. 한글대장경 成唯識論 外. 서울: 동국역원.
- 橫山紘一(1989). 唯識의 哲學. 묘주 역. 唯識哲學. 서울 : 경서원.
- 服部正明, 上山春平(1991). 認識과 超越. 이만 역. 서울:민족사.
- 岡野守也(1993). 佛教 臨床 心理學. 일진 역. 서울 : 불광출판부.

横山紘一(1996). 唯識이란 무엇인가. 장순용 역. 서울 : 세계사.

太田久紀(1992). 佛教の深層心理: 迷いより悟りへ唯識への招待. 정병조 역. 불교의 심층 심리. 서울 : 현음사, 1992.

Skinner, B. F.(1971). *Beyond Freedom and Dignity*. 차재호 역(1993). 자유와 존엄을 넘어서. 서울 : 탐구당.

Wilber, K.(1993). *The spectrum of consciousness*. Wheaton: The Theosophical Publishing House.

玄奘, 成唯識論; 韋達 譯(1973). CH'ENG WEI - SHIN LUN: The Doctrine of Mere - Consciousness. Hong Kong: Dai Nippon Printing Co.,Ltd.