

자연화 된 불교, 행복, 행복주의*

이영의(강원대학교)

【주제분류】 형이상학, 자연화된 과학철학

【주제어】 자연화된 불교, 행복, 신경물리주의, 주관적 실재론, 행복주의, 신경현상학, 신경상관자

【요약문】 이 글은 플래네건(Flanagan)이 자신의 저서 『보살의 뇌』(2011)에서 신경물리주의와 주관적 실재론을 기반으로 제시한 행복학과 자연화된 불교의 타당성을 비판적으로 검토한다. 논의는 다음과 같은 순서로 진행된다. 먼저 2장은 플래네건의 신경철학을 그것과 경쟁 관계에 있는 환원론적 물리주의와 신경현상학과 관련하여 논의한다. 3장은 아리스토텔레스의 유다이모니아 개념의 발생론적 근원을 논의하고 이어서 플래네건이 제시한 불교적 유다이모니아와 불교적 행복의 내용과 그 양자간의 관계를 검토한다. 4장은 플래네건이 제시한 자연화된 불교를 검토한다. 플래네건은 초자연적 실재와 개념을 포함하지 않은 자연화된 불교의 중심 내용으로서 사성제, 삼독, 삼학을 제시하고 있는데 그가 제시한 자연화된 불교의 내용 중 문제가 있는 부분이 지적되고 자연화의 필요성과 효용성을 검토한다. 마지막으로 5장은 플래네건의 신경철학이 안고 있는 한계를 극복할 수 있는 대안으로서 행복주의를 논의하고 그 두 가지 이론의 차이점과 더불어 신경현상학에 대한 플래네건의 이해 중 문제가 있는 부분을 지적한다.

I. 들어가기

철학에서 자연주의(naturalism)는 다양한 견해들을 지칭하고 있는데, 영미 철학에서는 주로 철학적 문제들을 가능한 한 과학과 관련하여 연구하려는

투고일: 7월 25일, 심사완료일: 8월 16일, 게재확정일: 8월 20일

* 이 논문은 2014년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2014S1A5A2A03066121).

입장으로 이해되어 왔다. 자연주의는 크게 두 가지 주장으로 나뉘어 이해될 수 있는데, 그 첫 번째는 자연은 존재하는 모든 것이며 초자연적인 것은 존재하지 않는다고 주장하는 존재론적 자연주의이고 두 번째는 자연에서 관찰 가능한 사건들은 초자연적인 존재를 가정하지 않고 자연적 원인에 의해서만 설명되어야 한다고 주장하는 방법론적 자연주의이다.¹⁾ 자연주의가 지향하는 존재론적 자연화와 방법론적 자연화는 철학의 거의 모든 영역에서 수행될 수 있다. 예를 들어, 그것들이 윤리학에 적용되면 자연화된 윤리학이 성립할 것이고, 인식론과 과학철학에 적용되면 각각 자연화된 인식론과 자연화된 과학철학이 등장하게 된다. 실제로 자연주의는 20세기 이후로 노이러쓰(O. Neurath)와 듀이(J. Dewey), 네이겔(E. Nagel)을 거쳐 콰인(W. V. O. Quine)의 자연화된 인식론과 쿤(T. Kuhn)의 자연화된 과학철학으로 가시화되었다.

이처럼 자연주의는 주로 윤리학, 인식론, 과학철학과 같은 철학의 일부 영역에만 적용되어 왔고 종교에는 거의 적용되지 않았다. 흄(Hume) 이후로 종교에 대한 자연화가 시도되고 있지만 대체로 그런 시도는 종교의 철학적 가치와 덕목을 인정하는 ‘자연화된 종교’를 지향하지는 않았다. 그 이유는 간단하다. 위에서 제시된 존재론적 자연주의에 따르면 초자연적 실재는 존재하지 않기 때문에 종교에 대한 자연주의적 접근은 종교적 실재를 물리적 실재로 환원한다는 점에서 그 본성상 종교적 신앙에 대해 비판적이고 회의적 성격을 지닐 수밖에 없다. 여기서 자연화된 종교는 가능한가라는 질문이 제기된다. 누군가는 이 질문을 통해 종교를 존재론적 차원과 방법론적 차원에서 자연주의적으로 이해할 수 있는지를 물을 수 있다. 환언하면, 이 질문은 가능한 한 종교에서 초자연적 요소를 제거하여 나타난 ‘자연철학’ 안에서 종교의 내용, 가치, 덕목을 설명할 수 있는가를 묻고 있다.

이 글은 위에서 제시된 의미에서 종교의 자연화가 가능하다는 점을 보이기 위한 시론이다. 보다 구체적으로 이 글은 플래넨건(O. Flanagan)이 자신의 저서 『보살의 뇌』(2011)에서 신경물리주의와 주관적 실재론을 기반으로 제시한 행복학과 자연화된 불교의 타당성을 비판적으로 검토한다. 논의는

1) D. Papineau, “Naturalism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015.

다음과 같은 순서로 진행된다. 먼저 2장은 플라네건의 신경철학을 그것과 경쟁 관계에 있는 환원론적 물리주의와 신경현상학과 관련하여 논의한다. 3장은 아리스토텔레스의 유다이모니아 개념의 발생론적 근원을 논의하고 이어서 플라네건이 제시한 불교적 유다이모니아와 불교적 행복의 내용을 검토하고 그 양자 간의 관계를 검토한다. 4장은 플라네건이 제시한 자연화된 불교를 검토한다. 플라네건은 초자연적 실재와 개념을 포함하지 않은 자연화된 불교의 중심 내용으로서 사성제, 삼독, 삼학을 제시하고 있는데 그가 제시한 자연화된 불교의 내용 중 문제가 있는 부분이 지적되고 자연화의 필요성과 효용성을 검토한다. 마지막으로 5장은 플라네건의 신경철학이 안고 있는 한계를 극복할 수 있는 대안으로서 행화주의와 신경현상학을 논의하고, 플라네건의 신경철학과 행화주의의 차이점과 더불어 신경현상학에 대한 플라네건의 이해 중 문제가 있는 부분을 지적한다.

II. 신경철학

불교는 기독교 및 이슬람교와 더불어 세계 3대 보편종교에 속한다. 불교가 ‘인도’라는 지역적 한계를 벗어나 이처럼 성장할 수 있었던 이유 중 한 가지는 ‘무상’(無常), ‘무아’(無我), ‘연기’(緣起), ‘공’(空), ‘명상’과 같은 다른 종교들에서 발견되지 않은 고유한 이론적 원리들과 실천적 방안들을 갖고 있기 때문일 것이다.

최근에 들어 불교는 신경과학자들의 주요한 연구 대상이 되고 있다. 왜 많은 신경과학자들이 유독 기독교인이나 회교도의 뇌가 아니라 명상하는 불교도의 뇌를 연구하려고 하는가? 여기에는 여러 가지 이유들이 있는데 그 중 가장 으뜸가는 것으로는 사람들이 “불교는 행복으로 가는 길을 제공한다”라든가 “명상하는 뇌는 그렇지 않은 뇌보다 더 행복하다”라는 믿음을 갖고 있으며 이런 믿음을 신경과학적으로 증명하려는 연구들이 계속되고 있다는 점이다. 예를 들어, 오스틴(J. H. Austin)은 『선과 뇌』(Zen and the Brain, 1998)에서 선(禪)이 어떤 신경생리학적 과정을 거쳐 의식의 변화를 야기하는지를 설명하고자 시도했고 일부 신경과학자들은 실제로 행복의 신

경과학적 기제를 찾았다고 주장하고 있다.(M. L. Kringsbach and K. C. Berridge, 2010a, 2010b) 물론 이런 주장들은 불교가 아닌 다른 종교들이 행복에 이르는 길을 제시하지 못한다는 배타적 함의를 갖는 것은 아니지만, 적어도 분명한 점은 불교가 다른 어떤 종교보다도 자연화되기에 용이한 특징과 성격을 갖는다는 것을 보여준다.

불교가 ‘자연주의적 특징’을 갖고 있다는 말은 불교가 과학적으로, 특히 신경과학적으로 이해되고 설명될 수 있는 내적 구조를 갖는다는 것을 뜻한다. 플레내건은 불교에 대한 자신의 접근을 ‘비교신경철학’(comparative neurophilosophy)라고 명명하고 있는데,²⁾ 이는 불교와 행복 간의 관계를 철학과 신경과학의 경계를 넘어 탐구한다는 점을 강조하기 위함이다. 자연화된 과학철학 연구에서 불교에 대한 신경과학적 접근은 플레내건이 처음으로 시도한 것은 아니다. 앞에서 언급된 오스틴 외에도 브룩스(D. Brooks)는 『뉴욕타임즈』 칼럼에서 명상 경험에 대한 새로운 신경과학적 연구를 소개하면서 ‘신경불교’(neural Buddhism)라는 용어를 사용했고,³⁾ 5장에서 논의될 바렐라(F. Varela)와 톰슨(E. Thompson)은 불교, 특히 용수(龍樹)의 중관사상(中觀思想)을 신경과학과 인지과학의 틀 안에서 이해할 수 있는 이론적 틀을 제시했다.

이처럼 자연주의 진영에서 불교를 신경과학의 연구 대상으로 인정하고 그것의 이론적 기초를 연구하는 입장을 신경철학(neurophilosophy)이라고 한다. 현재까지 다음과 같은 두 종류의 유력한 신경철학이 등장한 것으로 보인다.

- 환원론적 신경철학(reductive neurophilosophy): 심성 상태와 신경생리학적 상태는 환원적 관계이거나 제거적 관계에 놓여있다. (P. M. Churchland, P. S. Churchland)
- 비환원론적 신경현상학(Neurophenomenology): 심성 상태와 신경 상태는

2) O. Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, Cambridge/MA, 2011, 6.

3) D. Brooks, “The Neural Buddhists”, *New York Times*, 2008.

비환원적 관계에 있다. (F. Varela, E. Thompson)

플래내건의 비교신경철학은 위의 두 가지 신경철학의 유형 중 환원적 신경철학은 반대하지만 두 번째 신경철학을 적극적으로 지지하지도 않는다는 점에서 한편으로는 흥미롭지만 다른 한편으로는 나중에 드러나듯이 개념적 문제를 안고 있다. 플래내건에 따르면 비교신경철학은 신경물리주의와 주관적 실재론으로 구성되어 있다.⁴⁾

- 신경물리주의(neurophysicalism): 주관적 사건은 신경물리적 사건에 의해 구현된다. 즉 심성상태는 신경상관자(neural correlates)를 갖는다.
- 주관적 실재론(subjective realism): 감각을 지닌 유기체에서 나타나는 상태들의 객관적 상태는 자신에 대한 주관적 느낌을 만들어내고 그 결과 1인칭 관점과 3인칭 관점은 동일한 현상에 대해 서로 다른 측면을 포착한다.

플래내건의 신경철학은 신경 상태에 기반을 두지 않은 초자연적 현상이나 사건을 인정하지 않는다는 점에서 환원론적 신경철학이나 신경현상학과 마찬가지로 자연주의에 속한다. 이와 관련하여 플래내건은 달라이 라마(Dalai Lama)의 사상에 기본적으로 동의하지만 신경물리주의에 때문에 “신경상관자가 없는 ‘빛나는 의식’(luminous consciousness)이 존재한다”라는 달라이 라마(Dalai Lama)의 주장⁵⁾을 수용하지는 않는다.

플래내건이 보기에 달라이 라마의 사상은 물리적 기반을 갖지 않은 의식의 존재 가능성을 주장한다는 점에서 신경물리주의와 정면으로 대립한다. 다른 한편으로 플래내건의 신경철학은 심성 상태가 신경 생리적 상태로 환원 불가능하다고 주장한다는 점에서 환원론적 신경철학과 대립되며 이 점

4) O. Flanagan, *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*, Cambridge/MA, 2007, 27/28.

5) Z. Houshmand/R. B. Livingston/B. A. Wallace(eds.), *Consciousness at the Crossroads Conversations with the Dalai Lama on Brain Science and Buddhism*, Ithaca/NY, 1999.

은 주관적 실재론을 통해 드러난다. 플라네건의 신경철학을 다른 두 가지 신경철학과 구별하는 작업에서 그의 이론과 신경현상학의 차이를 보이는 일이 남아 있는데, 여기서는 당면 주제를 논의하기 위해 그 두 가지 입장이 중요한 차이가 있다는 점을 지적해 두고 그 내용은 5장에서 구체적으로 논의하기로 한다.

III. 행복학

플라네건의 저서 『보살의 뇌』는 불교에 대한 자연주의적 접근을 보여주는 대표적 연구 중 하나이다.⁶⁾ 그 책은 두 가지 중심 주제를 다루고 있는데, 첫 번째는 불교 수행자들이 행복한 이유를 신경과학적으로 설명 가능한지, 그런 연구가 원리상 제대로 수행될 수 있는지를 다룬다. 두 번째 주제는 자연화된 불교(naturalized Buddhism)인데 왜 그것이 자연주의자들이나 분석철학자들의 관심의 대상이 될 수 있는지를 다룬다. 차례로 그 두 가지 주제들을 검토하기로 한다.

아리스토텔레스는 “인간에게 좋은 것은 무엇인가?”라는 질문으로 『니코마스윤리학』을 시작한다. 아리스토텔레스에 따르면 사람들은 그 자체를 위해서나 또는 다른 무언가를 위해서 행위하고 활동한다. 예를 들어 우리는 출세하기 위해 열심히 공부하거나 누군가의 사랑을 얻기 위해 용감한 행동을 하는데 출세하거나 누군가의 사랑 얻기는 그 자체로 삶의 최종 목적이 아니며 또 다른 무엇을 위한 행위에 불과하다. 그렇다면 그 자체로 최종적인 목적은 무엇인가? 아리스토텔레스에 따르면, 다른 것이 아니라 그 자체를 위해 우리가 추구하는 목적이 바로 인간에게 좋은 것인데, 유다이모니아(εὐδαιμονία, eudaimonia)⁷⁾가 바로 그런 최상의 좋음이다.

6) 다른 연구로는 F. Varela, E. Thompson, and E. Rosch(1991)과 E. Thompson(2015) 등이 있다.

7) 플라네건이 ‘아리스토텔레스적 유다이모니아’(eudaimoniaAristotle)와 ‘불교적 유다이모니아’(eudaimoniaBuddha)를 구분하기 때문에, 여기서는 혼동을 피하기 위해 후자의 경우는 플라네건의 용어법은 사용하고 다른 경우에는 ‘행복’이라고

[최상의 좋음은 무엇인지라는 물음에] 그 이름에 있어서는 대부분의 사람들이 거의 일치한다. 왜냐하면 대중들과 교양 있는 사람들은 다 같이 그것을 행복(eudaimonia)이라고 말하고 또 잘 사는 것과 잘 행위하는 것이 행복함과 같은 것이라고 파악하기 때문이다. 그러나 그들은 행복이 무엇인가에 관해서는 서로 일치하지 않으며 대중들은 지혜로운 사람들의 것과 같은 설명을 내놓고 있지 않다.(Nicomachean Ethics, Book 1, 1095a17-22)

행복이 잘 사는 것과 잘 행위하는 것에 관련되어 있다는 아리스토텔레스의 견해는 행복의 본질에 대한 중요한 통찰을 담고 있지만 이것으로 행복에 대한 우리의 의문이 해결되는 아니다. 왜냐하면, 행복을 추구하는 삶이 가장 바람직한 삶이라는 점을 인정하더라도 어떤 활동을 통해 그런 삶에 도달할 수 있는가라는 문제는 여전히 설명되지 않은 채로 남아있기 때문이다. 이와 관련하여 아리스토텔레스는 쾌락(1권, 1095b14~22), 명예(1권, 1095b22~30), 부(1권, 1096a5~9)와 같은 전통적인 덕목들을 검토한 후, 최종적으로 행복을 ‘인간 고유 기능의 탁월한 발휘’로 정의한다.

만일 그렇다면, 인간의 좋음은 탁월함(arete)에 따르는 영혼의 활동이라는 것이 밝혀진다. 그리고 만일 하나 이상의 여러 탁월함이 있다고 하면, 그 가운데 최상의 그리고 가장 완전한 탁월함에 따르는 영혼의 활동이 인간의 좋음이다.(Nicomachean Ethics, Book 1, 1098a15-18)

위에서 볼 수 있듯이, 아리스토텔레스에 따르면 행복은 탁월함이나 덕에 따르는 영혼의 활동이다. 그러나 이 정의 역시 행복에 대한 원래의 문제를 해결하기에는 역부족이다. 그 이유는 아리스토텔레스가 하나 이상의 탁월함이 존재할 가능성을 인정했기 때문에 그 중에서 ‘가장 완전한, 최상의 탁월함’이 무엇이나에 대한 다양한 해석들이 가능하기 때문이다. 아리스토텔레스 연구자들은 이 문제와 관련하여 유력한 후보로서 ‘관조’에 주목한다.⁸⁾

표기하기로 한다.

8) G. M. Gurtler, “The Activity of Happiness in Aristotle’s Ethics”, *The Review of Metaphysics*, 56(4), 2003, 801~34. S. S. Bush, “Divine and Human Happiness in Nicomachean Ethics”, *The Philosophical Review*, 117 (1), 2008, 49~75. J. M. Cooper, “Contemplation and Happiness: A Reconsideration”, *Synthese*, 72(2), 1987,

행복이 탁월함을 따르는 활동이라면 그것은 가장 높은 탁월함에 따르는 것이 합당하다. 그런데 이것은 우리의 최선의 부분의 탁월함일 것이다. 이것이 지성이든 혹은 다른 어떤 것이든, 자체가 신적인 존재이든 혹은 우리 안에 있는 것 중 가장 신적인 것이든, 이것은 우리의 자연적 지배자 및 안내자로서 고귀하고 신적인 것에 대한 인식을 가질 것이다. 이것의 활동이 자신의 고유한 탁월함에 일치할 때, 이 활동이 바로 완전한 행복일 것이다. 이 활동이 관조적이라는 것은 우리가 이미 말했다.(Nicomachean Ethics, Book 10, 1177a12-18)

행복에 대한 지금까지의 논의를 바탕으로 하여 신경철학적 관점에서 행복에 접근해 보기로 하자. 특히 행복에 대한 아리스토텔레스의 접근에서 해명되지 않은 부분, 즉 행복한 삶에 도달할 수 있는 구체적 통로를 신경철학적으로 검토해 보기로 한다. 최근에 많은 신경과학자들에 의해 수행된 행복의 신경생리학적 기제와 신경상관자를 발견하려는 연구들 중에서 우리의 관심을 끄는 것은 명상하는 뇌에 대한 연구이다.⁹⁾ 아직까지 그런 연구들이 ‘행복의 신경상관자’를 발견했다는 결정적 증거는 없음에도 불구하고 일부 연구자들은 자신들의 연구가 “명상하는 사람은 그렇지 않은 사람보다 더 행복하다”는 점을 입증했다고 평가하고 있으며, 이 분야에 전문적 지식을 갖고 있지 않은 일반인들은 그런 견해를 수용하는 추세이다. 이런 상황에서 과학 연구의 내용을 제대로 이해하고 그것의 철학적 함축을 이끌어내는 작업이 요청된다.

신경철학자로서의 플라네건은 2장에서 언급된 신경물리주의와 주관적 실재론을 바탕으로 하면서 행복을 연구하는 연구들을 통칭하여 ‘행복학’(eudaimonics)이라고 부른다.

187~216 참조.

9) A. Lutz et al, “Long Term Meditators Self-Induce High-Amplitude Gamma Synchrony during Mental Practice”(2004); G. Pagnoni et al, “Thinking about Not-Thinking’: Neural Correlates of Conceptual Processing during Zen Meditation”(2008); J. Kabat-Zinn, “Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future”(2003); R. J. Davidson, “Affective Style, Psychopathology, and Resilience: Brain Mechanisms and Plasticity”(2000) 참조.

행복학은 [...] 불교, 아리스토텔레스주의, 스토아주의와 같이 비신학적인 영혼을 다룬 전통에 기원이 있는 변형적인 마음챙김 실천에 대해서 뿐만 아니라 철학적 심리학, 도덕·정치철학, 신경윤리학, 신경경제학, 긍정심리학에 대해서도 통합적으로 생각하기 위한 틀을 제시한다.행복학은 행복의 세 가지 요소들[본성, 원인, 구성요소]에 대해 알려진 바를 모으고 가능한 한 많은 변형을 낳도록 체계적으로 시도하는 활동이다.(O. Flanagan, *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*, 4)

플래네건이 의도하는 행복학은 불교와 행복의 관계, 좀 더 구체적으로 말하면, 한편으로는 명상과 같은 불교적 수행과 다른 한편으로는 주관적 행복의 긍정적 감정, 기분, 판단을 연구한다.¹⁰⁾ 이런 특징을 갖는 행복학을 연구하는데 필요한 것은 무엇인가? 플래네건에 따르면 무엇보다도 그것은 바로 행복 개념이 해당 분야에서 의미하는 바를 명확히 규정되어야 한다는 당위적 요청이다. 불교의 경우 대승불교, 소승불교, 티베트 불교, 남방불교, 한국불교, 중국불교, 일본불교 등 다양한 불교 유형이 있고 그것들은 서로 다른 행복 개념을 갖고 있기 때문에 불교적 행복을 논의하기 이전에 개념 정의가 선행되어야 한다는 것이다. 플래네건은 불교 유형의 다양성에도 불구하고 이상적 불교가 지향하는 행복이 있다고 보고 그것을 불교적 유다이모니아(eudaimonia^{Buddha})라고 부른다. 불교적 유다이모니아는 다음의 두 가지 차원을 갖는다.¹¹⁾

- 주관적 차원: 평온과 만족이 주는 안정된 감각
- 객관적 차원: 덕과 선을 통해 행복으로 있는 삶의 방식

불교적 유다이모니아가 주관적 차원과 객관적 차원을 갖는다는 점은 중요한 함축을 갖는다. 행복학은 행복이라는 주관적 느낌뿐 아니라 아리스토텔레스 윤리학에서 강조되는 덕과 결부된 행복을 다루기 때문에 규범적·객관적·실천적 차원을 갖는다. 이런 점에서 행복학은 행복의 주관적 차원에 치중하고 그것을 증진하는 방법을 연구하는 긍정심리학과 차이가 난다.

¹⁰⁾ O. Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, 18.

¹¹⁾ O. Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, 16.

긍정심리학은 행복한 삶에서 중요한 것은 주관적 상태가 아니라 생활양식이라는 점을 간과하고 있다. 이 점에서는 카밧 진(Kabat-Zinn, 1994)이 제창한 마음챙김 명상도 동일한 오류를 범하고 있다. 명상 수행자들이 마음챙김 명상을 통해 행복한 느낌을 경험하는 데 성공하다고 하더라도, 그리고 과학적 방법을 통해 그 효과를 측정할 수 있다고 하더라도, 그런 수행이 어떤 종류의 행복으로 이어지는가는 관심 밖이기 때문이다. 이런 차이를 강조하기 위해 플래네건은 불교적 수행이 수반하는 고요함과 평정과 같은 안정된 감각을 지칭하기 위해 ‘불교적 행복’(happiness Buddha)이라는 용어를 사용하고, 그것을 불교적 유다이모니아(eudaimonia Buddha)와 구분한다. 그 양자간의 관계는 무엇일까? 불교적 행복은 우리가 추구하는 진정한 행복인 반면에 불교적 유다이모니아는 이상적 불교의 목표이므로 그 양자는 일치하지 않을 수 있다는 점은 충분히 예상된다. 불교적 행복이 불교적 유다이모니아로부터 유래할 가능성이 높지만 반드시 그런 것만은 아니다. 불교적 유다이모니아가 구현되더라도 불교적 행복에는 도달하지 않을 수도 있다는 점에서 불교적 유다이모니아는 불교적 행복을 위한 필요조건이지만 충분조건은 될 수 없다.

플래네건은 불교적 유다이모니아와 불교적 행복 간의 관계를 보이기 위해 보츠와나의 보살의 예를 제시한다.¹²⁾ 전염병이 잘 통제되지 않은 아프리카의 보츠와나에서 에이즈(AIDS) 환자들을 돌보고 있는 보살은 그 나라의 현실에 절망해서 일상적 의미에서 행복하지 않을 것이고 불교적 행복도 느끼지 못할 것이지만 불교적 유다이모니아의 상태에 있을 수 있다. 이 예는 불교적 유다이모니아가 불교적 행복의 필요조건이라는 점을 잘 보여준다. 플래네건은 그 보살이 불교적 행복의 상태에 있지는 않지만 불교적 유다이모니아의 상태에 머물 수 있는 이유로서 유다이모니아를 구성하는 요소들이 모두 머릿속에만 있는 것은 아니기 때문이라고 주장했다.¹³⁾ 앞에서 논의되었듯이, 불교적 유다이모니아는 주관적 차원 외에도 객관적 차원을 갖기 때문에, 그 보살은 주관적으로는 행복하지 않지만 객관적 차원의 어떤

12) O. Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, 33-35.

13) O. Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, 34.

요인 때문에, 그리고 그로 인한 주관적 요소 때문에, 불교적 유다이모니아를 경험할 수 있다.

플래네건의 주관적 실재론은 신경과학 연구자들이 일반적으로 가정하는 것과는 달리 행복이 전적으로 뇌만의 문제는 아니라는 점을 함축한다. 명상하는 수행자들의 뇌에서의 전자기적·화학적 변화를 측정하는 실험은 당사자의 주관적 상태에 대해 무언가를 알려주겠지만, 행복의 질에 대해서는 아무 것도 알려주지 못한다. 왜냐하면 행복이란 삶의 양식이므로 뇌 밖의 대상들과 그것과의 관계에 의존하기 때문이다. 이런 사실은 의미 외재주의를 통해 정당화될 수 있다. 예를 들어, 퍼트남(H. Putnam)은 의미는 화자의 심성 상태가 아니라 외부적 요인에 의해 발생한다고 주장했다. 그의 말에 따르면 “의미는 머릿속에 있지 않다.”¹⁴⁾

또한 행화주의(enactionism)의 지지자들은 인지를 표상에 대한 조작으로 간주하는 인지주의(cognitivism)를 비판하면서 인지를 체화된 행위(embodied action)로 보아야 한다고 주장한다.

*체화된*이라는 용어를 사용함으로써 우리는 두 가지를 강조한다. 첫째, 인지는 다양한 감각운동 능력들을 지닌 몸을 갖는 것으로부터 유래하는 경험의 종류에 의존한다. 둘째, 이러한 개별 감각운동능력들은 그 자체로 보다 포괄적인 생물학적, 심리학적, 문화적 맥락에 내화되어 있다. 행위라는 용어를 사용하여 우리는 다시 감각적이고 운동적인 과정들, 지각과 행위가 근본적으로 살아있는 인지와 분리할 수 없다는 점을 강조한다.(F. Varela/E. Thompson/E. Rosch, *The Embodied Mind*, 173. 원저자 강조)

플래네건의 주관적 실재론과 행화주의가 주장하듯이, 불교적 유다이모니아를 구성하는 요소들이 뇌 안에만 있지 않다면, 즉 그것이 주관적 느낌에 그치는 것이 아니라 생활양식에 밀접하게 관련되어 있다면, 신경과학만으로는 불교적 행복을 제대로 설명할 수 없다는 것은 자명하다. 신경과학은 원리상 불교적 유다이모니아를 구성하는 선과 악, 발생한 사건들, 수행을 구별하기 어려운데 그 이유는 한편으로는 그것들은 유다이모니아를 야기할

¹⁴⁾ H. Putnam, “The Meaning of ‘Meaning’”, *Philosophical Papers*, Vol. 2: *Mind, Language and Reality*, Cambridge, 1985, 227.

뿐만 아니라 다른 한편으로는 그것을 구성하기 때문이다. 플라네건의 신경 철학은 신경과학과는 달리 생활양식을 분석할 수 있는 이론체계를 갖추고 있지만 구체적 이론을 제시하지 못하고 있다는 점에서 그것은 5장에서 논의될 행화주의에 기반을 둔 신경현상학에 의해 보완될 필요가 있다.

현재로서는 행복에 대한 신경과학 연구는 불교적 행복에 대한 어떤 결정적 단서도 제공하지 못한 것으로 보인다. 물론 불교 수행자들이나 명상 수행자들의 동기화된 뇌 활동, 자율신경계 통제, 얼굴 재인, 평균 이상의 기분 유지에 관한 능력을 보여주는 연구들은 활발히 수행되고 있으며 그 결과 신경상태와 심성상태 간 연관성을 보여주는 실험 결과들이 축적되고 있다. 예를 들어 숙련된 명상 수행자들의 좌전두엽(LPFC)에서는 긍정적 정서에 대응되는 활발한 활동 패턴이 관찰된다는 점이 보고되고 있다. 그러나 이런 경험적 자료는 좌전두엽 활동이 불교적 행복을 야기한다는 점을 보여주지는 못한다. 여기서 우리는 상관과 인과를 구별할 필요가 있다. 현재의 신경과학은 특정한 심성 상태의 신경상관자를 규명할 정도로 성숙한 단계에 이르지 못했다. 더구나 행복을 이해하기 위해서는 단순히 그런 상관을 보여주는 신경상관자를 발견하는 것을 넘어 그것들 사이에 인과를 규명해야만 하는데 현재로서는 그 가능성은 매우 희박하다. 셸(J. Searle)이 지적했듯이,¹⁵⁾ 신경상관자 이론은 일차적으로 신경상관자를 발견한 후 상관이 인과인지를 조사하여 최종적으로 인과 이론을 개발하려는 블록 접근법 전략을 취한다. 그러나 이런 전략이 과연 의식을 연구하는데 있어서 적합한지는 심도 있는 논의가 필요하다. 무엇보다도 의식이 모듈로 구성되어 있는지는 불분명하며 설사 의식의 구성이 모듈적이라고 하더라도 그것의 통합을 규명하는 어려운 문제, 즉 결합문제(binding problem)가 남아있다.

이제 논의의 초점을 신경과학적으로 불교적 행복을 규명하려는 플라네건의 목표로 돌려보자. 불교는 부처가 출가한 동기에서 나타나듯이 “모든 것은 고(苦)이다”(一切皆苦)라는 판단에서 출발한다. 현재 삶을 포함한 모든 것이 고통이라면 불교적 행복이라는 개념은 자체적 모순을 안고 것으로 보인다. 우리는 플라네건의 저서에서 이런 반론에 대한 두 가지 대담을 발견

15) J. Searle, *Mind: A Brief Introduction*, Oxford, 2004, 131.

할 수 있다. 첫째, 불교에는 ‘고’(dukkha, 고통) 개념과 대비되는 ‘락’(sukkhā, 樂)이라는 개념이 있다는 것이다.¹⁶⁾ 인간은 어떤 것도 영원히 존재하지 않은 세계에 살고 있음에도 불구하고 무지(moha, 痴)로 인해 영원히 지속 가능한 즐거움을 추구하지만 고(苦)와 락(樂)은 모두 일시적 현상에 불과하다. 따라서 불교가 전적으로 고(苦)의 세계만을 강조하는 것이 아니며 그와 대비되는 락(樂)의 세계에도 관심을 갖고 있기 때문에 위에서 언급된 내적 모순을 성립하지 않는다는 것이다. 둘째, 고(苦)와 락(樂)의 용어 쌍이 있듯이 자애(metta, 慈, lovingkindness)와 연민(karuna, 悲, compassion)의 용어 쌍이 있다. 자비(慈悲)는 자애(慈)와 연민(悲)의 합성어이다. ‘자(慈)’는 ‘불쌍히 여기다’는 뜻의 범어 ‘마이트리’(maitri)에서 유래한 것으로 ‘온갖 생명체를 사랑하여 즐거움을 준다’는 의미를 갖고 있는 반면에 ‘비(悲)’는 ‘동정, 공감, 함께 슬퍼하다’는 뜻을 지닌 범어 ‘카루나’(karuna)에서 유래한 것으로 ‘온갖 생명체를 불쌍히 여겨 괴로움을 없애 준다’는 의미를 갖고 있다. 불교 수행법으로서의 자(慈)와 비(悲)는 결과론적으로 보면 각각 락(樂)을 산출하는 성향과 고(苦)를 덜어주는 성향을 포함한다. 이처럼 플라네건은 불교가 고(苦)를 강조한 것은 사실이지만 락(樂)의 가능성도 인정했다는 점에서 ‘불교적 행복’은 적어도 모순적 개념은 아니라고 본다. 우리는 여기서 자(慈)와 비(悲)가 고(苦)와 락(樂)의 관계처럼 대립적 관계에 있지 않다는 점을 지적할 필요가 있지만, 플라네건이 준비한 대답은 불교 형이상학에서 행복의 위상에 대해 자연주의자가 제시할 수 있는 합당한 해명으로 보인다. 보츠와나의 보살과 달리 일반인들은 고통스러운 세상에서 불교적 유다이모니아를 체험할 수 있고 그로부터 다시 불교적 행복에 도달할 수도 있다.

IV. 불교의 자연화

앞에서 지적했듯이 플라네건의 입장은 신경물리주의와 주관적 실재론을 토대로 하는 자연주의이다. 플라네건은 자연주의적 입장에서 불교적 행복을

16) O. Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, 14.

규명하기 위해 불교를 자연화하고자 한다. 만약 그의 시도가 성공적이라면 철학적으로 매우 의미 있는 자연화된 불교가 성립될 것이다. 플라내건이 지향하는 자연화된 불교는 환생, 업보, 열반 등과 같은 초자연적인 요소가 가능한 한 모두 제거된 철학 이론으로서의 불교를 말한다. 이처럼 자연화된 불교는 신경물리주의와 양립 가능할 수 있다. 그러나 신경물리주의와 양립 가능한 불교를 제시하는 것이 철학적으로 어떤 의미를 갖는가? 자연화된 불교는 종교로서의 불교도 아니고 표준적인 철학도 아닌 ‘이상한 형이상학’으로 나타날 가능성이 있다. 이런 이유로 플라내건이 수행하는 불교의 자연화 작업은 단순한 자연화를 넘어서 초자연적 요소들이 제거된 불교를 철학적으로 정리하여 의미 있는 이론 체계를 제시하는 것을 목적으로 한다. 이런 맥락에서 플라내건은 불교의 형이상학, 인식론, 윤리학 등을 연구하고 있는데, 여기서는 그것들의 기본이 되는 형이상학을 검토하기로 한다.

자연화된 불교의 형이상학을 구성하는데 있어서 플라내건의 출발점은 사성제이다. 플라내건이 사성제를 자연화된 불교의 핵심으로 보는 이유는 거기에는 환생, 업보, 열반 등이 포함되어 있지 않기 때문이다.¹⁷⁾ 불교의 형이상학은 한국인에게는 대체로 친숙한 편이기 때문에 자연화된 불교를 설명하는데 필요한 정도에서 그것의 주요 내용을 소개하기로 한다.

- 사성제(四聖諦): 근본 원리

고성제(苦聖諦): 존재하는 모든 것은 괴롭다.

집성제(集聖諦): 괴로움의 원인은 갈애(渴愛)이다.

멸성제(滅聖諦): 괴로움은 멸할 수 있고 그 결과는 해탈(解脫)이다.

도성제(道聖諦): 괴로움을 멸하기 위한 바른 수행법(八正道)이 있다.

- 삼독(三毒): 근본적인 세 가지 번뇌

탐욕(貪欲)

진애(瞋恚, 성냄)

17) 사성제가 자연화된 개념이라는 플라내건은 생각은 불교적 입장에서는 수용하기 어렵다.

우치(愚癡, 어리석음)

- 삼학(三學): 삼독을 다스리는 올바른 수행
- 계학(戒學): 탐욕을 다스림, 덕
- 정학(定學): 성념을 다스림, 명상
- 혜학(慧學): 어리석음을 다스림, 지혜

이상이 플레내건이 구상하는 자연화된 불교의 형이상학의 골격이다. 우리는 여기서 위에서 언급된 불교 원리들을 플레내건이 올바르게 이해했는지를 문제 삼을 수 있다. 예를 들어, 우리는 불교 형이상학의 근본적 원리는 사성제가 아니라 삼법인(三法印)¹⁸으로 보아야 한다고 주장할 수 있다. 또는 우리는, 보다 구체적으로, 플레내건이 삼학을 설명하면서 계학, 정학, 혜학의 본질을 덕, 명상, 지혜로 보는 데에는 문제가 있다고 비판할 수 있다. 이런 문제들은 불교를 이해하는데 있어서 중요한 요소들이지만, 플레내건의 목표가 불교철학을 주장하는 것이 아니라 자연화된 불교를 제시한다는 데 있다는 점을 고려하면 본질적 문제는 아닐 수도 있기 때문에 우리는 여기서 더 이상 그 문제를 다루지 않을 것이다. 그 대신, 그런 문제들만큼 중요한 또 다른 문제, 즉 플레내건이 불교의 자연화를 통해 이루어 낼 결과물의 성격을 검토하기로 한다. 플레내건이 자연화 작업을 통해 의도하는 것은 무엇인가? 단순히 불교를 자연화하려는 것인가 아니면 불교를 근본적으로 변형하려는 것인가? 이 질문에 대해 플레내건은 자신이 전자를 수행하고 있다고 생각하는 것으로 보이는데 내가 보기에는 그의 의도와는 별개로 그는 후자의 작업을 수행하는 것으로 보인다.

나의 주장은 불교도들이 사성제를 배울 때 그 의미를 플레내건과는 본질적으로 다르게 이해한다는 사실에 의해 뒷받침 된다. 플레내건이 사성제에는 열반, 업, 환생과 같은 초자연적 요소들이 결여되어 있다고 보는 것과는 다르게 불교도들은 일반적으로 열반, 업, 환생이 사성제를 구성한다고 생각할 것이다. 이와 관련하여 플레내건은 자신이 한국을 방문했을 때 어떤 한

18) 제행무상(諸行無常), 제법무아(諸法無我), 일체개고(一切皆苦).

국인 교수가 그에게 “플래내건이 제시하는 것은 플래내건의 불교, 즉 플래내건이 이해한 불교일 수 있다”는 경고성 발언을 했다는 일화를 소개하고 있다.¹⁹⁾ 나는 이런 해석과는 달리 플래내건은 불교에 대한 ‘또 하나의 독특한 해석’을 제시하는 것이 아니라 ‘또 하나의 불교’, 즉 신경물리주의와 내적 실재론에 부합하는 불교를 구성하는 것이라고 생각한다. 해석과 구성은 분명히 구별될 필요가 있다. 불교에 대한 하나의 새로운 해석을 제시하는 일은 누구나 할 수 있는 일이지만, 전통 불교와 이론적으로 경합하는 새로운 불교를 제창하는 것은 누구나 할 수 있는 아니기 때문이다.

플래내건은 처음부터 열반, 업, 환생 등이 초자연적 성격이 강하지만 자연화될 수 있는 대상이라고 인정할 수도 있었다. 실제로 플래내건은 다음과 같이 열반과 환생을 자연주의적으로 이해하는 방안을 제시하기도 했다.

열반이 불교의 궁극적 목적이라는 말은 해로운 집착과 고통으로부터 벗어나게 해주는 깨달음-지혜, 덕-선, 명상-마음챙김이 궁극적 목적이라는 것이다.(Cozen, 1951/2003). 그렇다면 윤회는 (무상, 무아 등을 이해하는) 깨달음을 얻고 자비심을 갖고 마음챙김에 성공함으로써 새로운 시작을 하게 된다는 것으로 해석될 수 있다.(O. Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, 22~23)

위의 인용문에서 나타나듯이, 열반은 지혜, 덕, 명상으로 분해되어 이해되고, 환생은 우리가 종종 경험하듯이 깨달음에 뒤따르는 정신적 재탄생으로 이해될 수 있다. 그러나 이런 방식으로 열반과 환생을 이해하는 것은 문제가 있다. 열반이 지혜, 덕, 명상으로 분해될 수 있는가라는 문제와는 별도로 그렇게 분해된 요소들이 자연주의적으로 이해될 수 있는가라는 또 다른 문제가 발생한다. 우리는 그렇지 않을 수 있는 상황을 충분히 예상할 수 있는데 명상이 그 대표적인 예이다. 명상을 신경물리주의적으로 이해할 수 있는 길은 무엇인가? 명상은 우리에게 심성인과를 지지하는 체험 사례들을 제공하며, 하향인과(downward causation)의 대표적 사례로 거론되고 있다. 그러나 김재권(J. Kim, 2005)이 주장했듯이 물리주의자들은 그들의 입장을 일관성 있게 유지하려면 하향인과 개념을 수용할 수 없다.²⁰⁾ 플래내건의 방

¹⁹⁾ O. Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, xiii.

식으로 자연화된 불교는 비환원적 물리주의이지만, 김재권에 따르면, 비환원론적 물리주의야 말로 그런 일관성문제에 직면하게 된다. 플레내건이 김재권의 비판에 대해 자신의 비환원론적인 신경철학을 어떻게 변호할 수 있는지는 분명치 않다. 우리는 다음 장에서 행화주의에 대한 논의를 통해 플레내건의 입장을 변호할 수 있는 방안을 검토할 것이다.

플레내건이 수행한 불교의 자연화 작업의 정당성을 검토할 필요가 있다. 불교는 다른 어떤 종교보다도 자연화적 특징이 강한 종교이다. 불교는 자아를 부인할 뿐더러 초월적 존재조차도 인정하지 않을 정도로 ‘무신론적인’ 충분히 자연화된 종교이다. 이런 사정을 감안하면, 이미 자연화된 종교를 자연화하는 것이 철학적으로 어떤 의미가 있는가라는 문제가 제기된다. 열반, 업, 환생 등이 제거된 불교는 불교인가? 그런 불교는 부처의 가르침에 부합하는 것인가? 플레내건의 방식으로 자연화된 불교는 더 이상 불교가 아닐 가능성이 높다. 플레내건이 제시한 자연화된 불교는 어떤 유형의 기성 불교도 아니고 이상적 불교도 아니지만 우리에게 어떻게 세상을 살아가야 하는지를 알려주는 삶의 철학이다. 또한 그것은 불교의 교리를 충실히 따르면서 불교의 사상적 내용과 특징을 연구하는 불교철학이 아니라, 자연주의적 관점에서 수용될 수 있는 형이상학이다. 이런 점들을 고려했을 때 플레내건의 불교 자연화에 대한 평가는 이중적일 수밖에 없다. 즉, 첫 번째 작업인 행복학의 구성은 비교적 성공적인 반면에 두 번째 작업인 불교의 자연화는 해결하지 어려운 이론적 문제들이 남아 있다는 점에서 성공적이지 못하다고 평가된다.

V. 행화주의

이제 행화주의를 통해 플레내건의 신경철학을 검토해 보기로 하자. 행화주의를 여타의 인지 이론들과 구분하는 주요 기준은 인지를 표상 차원이 아니라 행위 차원에서 파악한다는 데 있다.²¹⁾ 행화주의는 바렐라-토슨-로쉬

20) J. Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton/NY, 2005, 54.

(Varela, Thompson, Rosch, 1991)에 의해 체계화되었으며 최근에는 인지과학의 새로운 연구 프로그램으로 활발하게 연구되고 있다. 행화주의의 중요한 이론적 배경 중 하나는 후설(E. Husserl)과 메를로-퐁티(M. Merleau-Ponty)로 대표되는 현상학인데 바렐라 등은 현상학을 자신들의 이론에 그대로 도입하지 않고 현상학의 자연화를 통해 행화주의를 주장했다.

인지를 제대로 설명하기 위해서는 우리는 인지에 대해 현상학적으로 접근을 취할 필요가 있다. 지금 당신의 눈앞에 있는 정육면체를 바라보고 있다고 가정해 보자. 그 경우 당신은 어느 한 순간에도 정육면체 전체를 볼 수 없고 그 일부만을 볼 수 있음에도 불구하고 하나의 온전한 정육면체를 보고 있는 것처럼 느낀다. 이처럼 정육면체는 우리의 시각적 한계에도 불구하고 현상학적으로는 현존한다. 이런 점에서 인지는 체화된 행위(embodied action)이며, “지각은 우리에게 발생하거나 우리 안에서 발생하는 어떤 것이 아니라 우리가 하는 어떤 것이다”²²⁾ 현상학을 기본 배경으로 하는 행화주의는 기능주의(functionalism)를 기반으로 하는 인지주의와 분명히 구별되며, 다음과 같은 철학적으로 중요한 함축들을 갖는다.²³⁾ 첫째, 몸을 움직이는 기술을 갖는 유기체만이 지각할 수 있다. 지각은 숙련된 몸 활동이고 적어도 원초적 형태의 지각을 지닌 유기체만이 자기운동을 할 수 있기 때문이다. 둘째, 지각은 결코 지각체계가 세계에 대한 내적 표상을 구성하는 뇌 안의 과정이 아니다. 그것은 뇌의 기제와 사건들에 의존하기는 하지만 뇌 안의 과정이 아니라 전체로서의 유기체의 숙련된 활동이다.

우리는 앞에서 행복 개념이 전적으로 뇌 안에 있는 것이 아니라 뇌 밖의 대상, 사건에도 관련된다는 것을 보았다. 행복의 의미를 뇌 밖과 연관시킨다는 점에서 플라네건의 신경물리주의는 어느 정도로 행화주의와 연관성을 갖고 있다. 그러나 이 점은 플라네건의 신경철학을 옹호하는 데 있어서 큰 도움이 되지 못하는데 그 주요 이유는 의미의 담지자가 무엇이나에 대해 두 이론이 서로 다른 입장을 취하기 때문이다. 주관적 실재론의 경우 의미는 뇌 안과 밖에 기반을 두고 있지만 행화주의의 경우는 일차적으로 뇌 밖

21) 이 글에서 ‘행화’는 ‘enaction’의 번역어로서 ‘행위화’의 준말로 사용된다.

22) A. Noë, *Action in Perception*, Cambridge/MA, 2004, 1.

23) A. Noë, *Action in Perception*, 2.

의 세계에서 결정되기 때문이다.

이런 이유로 우리는 플라네건의 신경철학과 행화주의를 연결할 수 있는 이론을 다른 곳에서 찾아야 할 필요가 있는데 그것은 바로 신경현상학(neurophenomenology)이다. 신경현상학은 찰머스(C. Chalmers)가 제기한 의식의 어려운 문제를 해결하기 위해 바렐라에 의해 제안되었다. 찰머스에 따르면 의식에 대한 인지과학적 문제는 다음과 같이 크게 두 가지 유형으로 구분된다. 첫째, 쉬운 문제(easy problem)는 인지과학의 표준적 방법들을 활용하여 계산적·신경과학적 기제를 드러내어 설명될 수 있는 문제이다. 둘째, 어려운 문제(hard problem)는 그런 방법으로는 해결될 수 없는 문제인데, 그중 가장 어려운 것은 경험의 문제이다. 예를 들어, 시각의 경우에 우리는 대상을 보면서 주관적 성질, 즉 감각질(qualia)을 경험하는데 그것은 신경과학이 아무리 진보하더라도 설명될 수 없다.

우리는 의식의 어려운 문제를 ‘1인칭’과 ‘3인칭’이라는 현상학적 용어들을 사용하여 다음과 같이 재기술할 수 있다.²⁴⁾

- (a) 의식은 본래적으로 1인칭적이다.
- (b) 과학은 3인칭 실재와 자료만을 인정한다.
- (c) 3인칭 용어로 1인칭 대상을 기술할 수 없다.
- (d) 그러므로 의식을 과학적으로 설명할 수 없다.

의식에 대한 과학적 설명이 불가능하다면 의식의 어려운 문제는 해결될 수 없는가? 이론적으로는 몇 가지 해결 방안이 있다. 첫째, 1인칭적 특성을 갖는 의식의 존재를 부정함으로써 어려운 문제를 해소하는 제거론적 전략이 있다(a 부정). 둘째, 1인칭적 특성을 갖는 의식이 존재한다는 것을 인정하지만 비현상학적 용어로 설명될 수 있다고 보는 환원론적 전략이 있다.(c 부정). 셋째, (지금부터 논의될) 신경현상학적 전략이 있다.

신경현상학의 제창자인 바렐라는 신경현상학의 목표를 다음과 같이 제시

²⁴⁾ S. Gallagher/D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, 2nd ed., London, 2012, 15~16.

한다.

신경현상학은 [...] 현대 인지과학과 인간 경험에 대한 학문적 접근들을 결합시키려고 하는 탐구이다. [...] 나의 주장은 소위 어려운 문제는 [...] 의식의 과학을 개발할 수 있도록 해주는 실용적 도구로 무장한 연구 공동체를 규합함으로써 생산적으로 다루어질 수 있다는 것이다.(F. Varela, “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem”, 330, 원저자 강조)

의식에 대한 신경과학적 연구가 안고 있는 근본 문제는 뇌의 활동이 실험 상황에 따라 불안정하고 가변적이라는 사실과 더불어 심성 활동 역시 매순간 가변적이기 때문에 실험적으로 통제하기가 매우 어렵다는 데 있다. 이런 상황을 벗어나기 위해서는 1인칭 방법을 사용하여 현상학적으로 엄밀한 3인칭 자료를 생성하는 방법이 필요하다. 그렇게 생성된 3인칭 자료는 ‘3인칭적’이지만 의식에 관련된 신경과정들을 분석하고 해석하는 데 있어서 강력한 규제력을 발휘한다. 이런 호혜적 규제를 통해, ① 피험자는 능동적으로 경험의 현상적 불변성을 생성하여 기술하고, ② 신경과학자는 신경과학적 자료를 분석하고 해석하는 데 있어서 1인칭 자료의 도움을 받고, ③ 신경과학적 분석은 다시 현상학적 설명을 수정하고 정교하게 만들어 피험자들이 자신의 정신적 삶에 대해서 이전에는 접근 불가능했거나 현상적으로 이용 불가능했던 측면을 알 수 있도록 만든다.²⁵⁾ 바로 이 부분이 플래내건의 신경철학에서 결여된 부분이다.

플래내건은 앞 장에서 보았듯이 불교의 자연화를 통해 불교적 형이상학을 구성하려고 했지만 어떻게 그런 자연화가 가능할 것인지를 구체적으로 보여주지 못했다. 자연화 작업의 초점은 실재가 어떻게 물질의 성질과 정신의 성질을 동시에 가질 수 있는지를 설명하는 데 있다. 플래내건은 주관적 실재론에서 물질로부터 의식이 발생하며 그로 인해 의식을 설명하고 이해하는 데 있어서 1인칭적 관점과 3인칭적 관점이 모두 필요하다고 주장했지만 그 양자 간의 관계를 신경과학적으로 설명하지는 못했다. 이와 반면에 바렐라는 그 방안을 분명히 제시했다.

²⁵⁾ F. Varela/E. Thompson/E. Rosch, *The Embodied Mind*, Cambridge/MA, 1996, 343.

나의 제안은 의식이 어떻게 물질과 뇌로부터 창발하는지를 설명하기 위한 “추가적 요인들”을 발견하는 대신에, 두 가지 “환원 불가능한” 현상 영역들 간 의미 있는 다리를 발견하는 문제를 재구성한다. 이런 의미에서 신경현상학은 ‘어려운’이 의미하는 것에 대해 전적으로 새로운 빛을 던짐으로써 어려운 문제에 대한 잠재적 해결책을 제시한다.(F. Varela, “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem”, 340)

바렐라는 현상학과 신경과학이라는 두 영역을 연결하는 교량으로서 신경현상학을 제시하여 의식의 어려운 문제를 해결할 수 있다고 보았다.

신경현상학이 플라내건의 이론적 부족함을 보완할 수 있음에도 불구하고 나는 그가 신경현상학을 잘못 이해하고 있다고 생각한다. 다음의 예를 살펴보자.

여기에 회소식이 있다. (동일성 이론이 참이라면) 사람들이 경험한 현상적 상태는 신경상태이므로 그것을 관찰하거나 측정할 수 있는 전망이 있다. 또는 신경상관자 이론이 참이라면 신경현상학의 방법을 이용하여 현상적 상태를 신경 상태에 상관시킬 수 있다. 그리고 이런 발견을 철학과 다른 인간 과학으로부터 나오는 정보와 통합하면 우리는 뇌를 연구하기 위한 보다 민감한 방법과 기술을 개발할 수 있다.(O. Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, 55)

위의 인용문에서 플라내건은 자신의 신경물리주의가 신경상관자 이론이나 신경현상학과 양립가능하다고 보고 있다. 신경물리주의는 신경상관자 이론과 충분히 양립 가능하기 때문에, 신경상관자 이론과 신경현상학이 양립 가능한가라는 문제가 발생한다. 그러나 그 가능성은 이미 신경현상학 이론가들에 의해 분명히 부인되었다. 예를 들어 톰슨은 다양한 의식 상태들에 대한 신경상관자들이 실험적으로 발견되더라도 신경계의 내용과 의식상태의 내용 간 대응이 성립하다는 것이 보장되지 않는다는 점을 들어 신경상관자 이론을 비판했다. 톰슨에 따르면, 신경상관자 이론과 신경현상학은 다음과 같은 차이점을 갖는다.²⁶⁾

²⁶⁾ E. Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge/MA, 2007, 349~350.

- 신경상관자 이론은 의식의 (물리적) 신경상관자에 초점을 두지만 신경현상학은 의식의 현상학적 구조에 초점을 둔다.

- 신경상관자 이론은 의식의 신경상관자는 의식 상태를 위한 최소한의 충분조건이라고 주장하지만 신경현상학은 의식이 성립하기 위한 최소한의 충분조건은 몸의 과정을 포함한다고 주장한다.

우리는 여기서 플라네건의 신경철학이 신경현상학과 구별되는 기준을 확인할 수 있다. 첫째, 신경상관자 이론에서는 신경상관자가 의식을 위한 최소한의 충분조건이지만 신경현상에서는 그것은 필요조건에 불과하다. 둘째, 신경상관자 이론은 인지표상이론을 전제로 하지만 신경현상학은 인지는 표상이 아니라 행위이다.

지금까지의 논의를 정리하면, 플라네건은 신경물리주의와 주관적 실재론을 기반으로 불교의 자연화를 주장했지만 그가 추구한 자연화는 구체적인 방법을 결여하고 있다는 점이 드러난다. 이런 결함 때문에 플라네건은 동일론(환원론적 물리주의)과 신경상관자 이론이 자신의 이론의 부족함을 채워줄 것으로 기대했지만 그가 희망하는 상황이 전개되려면 그에겐 신경상관자 이론이 아니라 신경현상학, 신경물리주의가 아니라 행화주의적 접근이 필요하다.

VI. 맺는말

지금까지 우리는 플라네건의 신경물리주의와 주관적 실재론이 함축하는 행복학과 자연화된 불교를 그의 이론과 경쟁하는 행화주의 및 신경현상학의 관점에서 살펴보았다. 플라네건의 신경철학과 행화주의는 둘 다 초자연적 현상과 실재를 인정하지 않는다는 점에서 자연주의에 속한다. 플라네건은 불교의 자연화를 통해 불교적 행복과 불교적 유다이모니아를 정의하고 그것들이 어떻게 고통스러운 현실에서 가능할 수 있는지를 설득력 있게 보여주었다. 그러나 이런 성공에도 불구하고, 그리고 자연화의 내용의 타당성

과는 별개로, 그가 제시한 불교의 자연화는 자연화의 구체적 방법을 제시하지 못하다는 한계를 갖고 있다는 점이 드러났다. 플라네건은 그 한계를 신경상관자 이론을 통해 보완 가능한 것으로 기대했지만 그에게는 신경상관자 이론이 아니라 오히려 신경현상학이 더 나은 조력자라는 점이 드러났다.

참고문헌

- Aristotels, *Nicomachean Ethics*, trans. H. Rackham, Cambridge/MA, 1926.
- Austin, J. H., *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, Cambridge/MA, 1998.
- Brooks, D., “The Neural Buddhists”, *New York Times*, May 13, 2008.
- Bush, S. S., “Divine and Human Happiness in Nicomachean Ethics”, *Philosophical Review*, 117(1), 2008, 49~75.
- Churchland, P. S., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of Mind-Brain*, Cambridge/MA, 1986.
- Clark, A./Chalmers, D., “The Extended Mind”, *Analysis* 58, 1988, 7~19.
- Cooper, J. M., “Contemplation and Happiness: A Reconsideration”, *Synthese*, 72(2), 1987, 187~216.
- Davidson, R. J., “Affective Style, Psychopathology, and Resilience: Brain Mechanisms and Plasticity”, *Cognition and Emotion*, 12, 2000, 307~20.
- Flanagan, O., *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*. Cambridge/MA, 2007.
- _____, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, Cambridge/MA, 2011.
- Gallagher, S./Zahavi, D., *The Phenomenological Mind*, 2nd edition, London, 2012.
- Gurtler, G. M., “The Activity of Happiness in Aristotle's Ethics”, *The Review of Metaphysics*, 56(4), 2003, 801~34.
- Houshmand, Z./Livingston, R. B./Wallace, B. A.(eds.), *Consciousness at the Crossroads Conversations with the Dalai Lama on Brain Science and Buddhism*, Ithaca/NY, 1999.
- Lutz, A., “Toward a Neurophenomenology of Generative Passages: A First Empirical Case Study”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 2002, 133~67.
- Lutz, A./Thompson, E., “Neurophenomenology: Integrating Subjective Experience

- and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 10, 2003, 31~52.
- Lutz, A./Lawrence L./Greischar, N. B./Rawlings, M. R./ Davidson, R. J., “Long Term Meditators Self-Induce High-Amplitude Gamma Synchrony during Mental Practice”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 101, 2004, 16369~73.
- Kabat-Zinn, J., *Wherever You Go, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life*, New York, 1994.
- _____, “Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future”, *Clinical Psychology: Science and Practice*, 10, 2003, 144~56.
- Kim, J., *Physicalism, or Something Near Enough*, NJ, 2005.
- Kringelbach, M. L./Berridge, K. C., “The Neuroscience of Happiness and Pleasure”, *Social Research*, 77(2), 2010a, 659~78.
- _____, “The Functional Neuroanatomy of Pleasure and Happiness”, *Discovery Medicine*, 9(49), 2010b, 579~87.
- Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception*. trans. C. Smith, Routledge & Keegan Paul, London, 1945/62.
- Noë, A. *Action in Perception*, Cambridge/MA, 2004.
- Noë, A./Thompson, E., “Are There Neural Correlates of Consciousness?”, *Journal of Consciousness Studies*, 11, 2004, 3~28.
- Pagnoni, G./Cekic, M./Guo, Y., 2008. “‘Thinking about Not-Thinking’: Neural Correlates of Conceptual Processing during Zen Meditation”, *PLoS ONE*, 2008(3), 2003, e3083.
- Papineau, D., “Naturalism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015.
- Putnam, H., “The Meaning of ‘Meaning’”, *Philosophical Papers*, vol. 2: *Mind, Language and Reality*, Cambridge, 1985.
- Rinpoche, K. K./Dalai Lama, *Luminous Mind: The Way of the Buddha*, Somerville/MA, 1993.
- Searle, J., *Mind: A Brief Introduction*, Oxford, 2004.
- Thompson, E., *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of*

Mind, Cambridge/MA, 2007.

Varela, F., “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem”, *Journal of Consciousness Studies*, 3, 1996, 330~349.

Varela, F./Thompson, E./Rosch, E., *The Embodied Mind*, MIT Press, Cambridge/MA, 1991.

<Abstract>

Buddhism Naturalized, Happiness, and Enactionism

Rhee Young-Eui
(Kangwon National Univ.)

The purpose of the paper is to examine critically the validity of eudaimonics and naturalized Buddhism based on neurophysicalism and subjective realism developed by O. Flanagan. The discussion proceeds in the following order. In chapter 2, I discuss the main contents of Flanagan's neurophilosophy in relation to reductive physicalism and neurophenomenology, which are in competition with it. In chapter 3, I deal with the origins of Aristotle's concept of eudaimonia, and then examine Buddhist happiness and Buddhist eudaimonia suggested by Flanagan and discuss the relationship between them. In chapter 4, I examine the naturalized Buddhism. Flanagan suggests Four Noble Truths, Three Roots, and Three Learning as the central tenets of naturalized Buddhism which does not include supernatural realities and concepts. I point out the problematic part of his naturalization and examine the significance of naturalizing Buddhism. Finally, in chapter 5, I discuss enactionism and neurophenomenology as alternative theories to overcome the limit of Flanagan's neurophilosophy and point out the difference between the two theories and Flanagan's misunderstanding of neurophenomenology.

Key words: Naturalized Buddhism, Happiness, Neurophysicalism, Subjective Realism, Enactionism, Neurophenomenology, Neural Correlates of Consciousness