

현대철학의 한계와 원효의 화쟁논리

선형적 의미론의 관점에서

The Predicament of Contemporary Western Philosophy and Wonhyo's Transcendental Semantics

저자 (Authors)	신오현 Shin, Oh-Hyun
출처 (Source)	철학연구 78 , 2001.5, 237-262(26 pages) Journal of Korean Philosophical Society 78 , 2001.5, 237-262(26 pages)
발행처 (Publisher)	대한철학회 Korean Philosophical Society
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE07264860
APA Style	신오현 (2001). 현대철학의 한계와 원효의 화쟁논리. 철학연구, 78, 237-262
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/06/20 11:26 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

현대철학의 한계와 원효의 화쟁논리: 선험적 의미론의 관점에서¹⁾

경북대 신 오 현

I. 佛敎의 철학적 성격

<佛敎>사상의 본질적이고 보편적인 진수는 철학적인 수밖에 없다. 불교·불학의 주체·주제·목표는 깨달음이고, 깨달음의 완성이 지혜이며, <철학> (philosophia)은 바로 <지혜-사랑> 또는 <隨順-般若>의 敎-學으로 정의되기 때문이다. 더 정확하게 말하여, <哲學> 곧 <希-哲學>의 준말이며, <회-철>은 <愛-智>로도 표현될 수 있는 개념으로서, 이는 周子의 『通書』에 등장하는 <希-賢>에 유래한다. 본래적 자아, 본성적 자아, 부모未生以前의 眞面目을 회구하는 본원적 행위가 求道-修行이고, 이 길을 모색하는 행위가 般若에 隨順함이자, 지혜를 사랑함이다. 그리고 이 궁극실재-구경실상에 대한 究竟智를 理·智冥함이나 智·境冥--에 이르도록, 그리하여 「無智而非實相 無實相而非智」²⁾의 경지, 즉 실재와 그 인식이 동일한 경지에 이르도록 窮究해 나가는 인식과정에 적용되는 談論論理가 바로 원효의 이른바 和諍論法으로 볼 수 있다. 적어도 철학적으로 말하면, <화쟁>이란 단순히 <쟁론의 화해>만을 의미하는 것이 아니라, 궁극적 진리인식

1) 이 논문은 불교신문사 주최로 2000년 3월 21일 서울 <프레스센터 국제회의장>에서 개최된 국제학술회의 <원효와 21세기>에서 발표된 발제논문 「현대철학의 한계와 원효사상」의 개작이다. 주제의 성격상 논리전개가 巨視的·概括的임을 면할 수 없고, 따라서 주석을 통한 논거제시도 최소한에 그칠 수밖에 없었음을 미리 밝혀둔다.

2) 『國譯 元曉聖師全書』, 卷二 (서울: 寶蓮閣, 1987), 65쪽. 앞으로 이책은 「全書-II」로 인용하고, 같은 『전서』의 여타 卷本도 유사한 방식으로 표기함.

의 방편임을 전제로 한 <쟁론화해>를 의미한다 것은 원효의 화쟁철학을 이해하는데 결정적인 중요성을 가진다. 화쟁론의 근본 概念인 「超出四過」, 「皆是皆非」, 「皆有道理」, 「不然大然」 등속도 오직 이러한 철학적 의미로 이해될 경우에만 그 참뜻이 온전하게 음미될 수 있다. 즉 원효-불교-철학의 화쟁론은, 선험적 담론으로, 즉 구경실재(眞如)의 구경인식(如實知)의 가능성을 논변하는 담론으로, 이해될 경우에만, 비로소 철학적 담론으로 정당화 될 수 있다는 말이다. <말할 수 없는 것을 억지로 말해야하는 逆說>을 정당화하는 담론양식이 다름 아닌 화쟁 담론이기 때문이다.

철학-역사(philosophical history)의 관점에서 볼 때, 현대철학의 한계-곤경-위기³⁾는 곧 철학 자체의 한계-곤경-위기임에 다름 아니다. 현대철학이라는 철학의 특수영역에서 생겨난 한계-곤경-위기가 아니라, 철학의 역사적 전개과정에서 그 한계가 극명하게 포출된 것이 현대철학이기 때문이다. 그것은 어떤 의미에서 <철학의 본성>과 <현대의 특성>간의 본질적인 연관성에 기인하는 것으로 이해될 수 있는 것이기도 하다. 우선 결론적으로 말하자면, 현대철학의 한계는 철학 자체의 한계인데, 그것은 곧 철학 정체성의 한계이기도 하다. 학문의 전형이 과학으로 정체오인 되자마자, 결단코 과학일수 없는 철학은 심각한 정체성 위기에 직면하게 된다. 철학의 인식행위는 無爲行-無生行이며, 그 인식대상은 無相法이기 때문이다. 따라서 철학적 인식행위와 인식대상은 有·無·俱·非 四句의 적용대상이 아니기에, 여기에 억지로 이 4구를 적용할 경우, 그것은 現象的-經驗的-文語的으로 취하면 다 틀린 말이 되지만, 本質的-先驗的-義語的으로 해석하면 모두가 一理 있는 말이 되어, 화쟁론의 이른바 皆非皆是, 皆有道理로 판명된다. 절대실재나 절대진리는, 바로 절대적이기 때문에, 離言絕慮-不立文字-言語道斷임이 분명하지만, 동시에 離言眞如도 依言眞如일 수밖에 없다는 바로 그

3) 우리는 여기 <현대철학의 한계>에서 <한계>를 <한계·곤경·위기>의 복합의 미로 이해한다. 고전적 그리스어 <아포리아(aporía)>에 가장 근사한 이러한 <한계>의 극복은 역시 그리스어 <유포리아(euporia)>에 해당되는 것으로 이해하여 무방할 것이다. 여기서 우리가 <한계·곤경·위기>의 복합적 의미로 사용하는 <한계>와 그 극복을 구태여 그리스어 <아포리아>와 <유포리아>에 연계시키는 것은 후자가 원효의 <화쟁> 개념의 뉴앙스를 더 잘 함축하고 있다고 생각되기 때문에서다. 그래서 우리가 앞으로 <한계>라는 말을 사용할 때는 언제나 이러한 복합 의미를 염두에 두고 있다.

근거에서 因言遺言하는 한에서, 절대실재-절대진리는 어떠한 명제로도 진술될 수는 없으나, 바로 그 때문에 또한 여하한 文言으로도 지시될 수는 있는 것이기도 하다. 따라서 우리는 원효의 화쟁론을 통하여 철학의 정체성을 재정립함으로써, 현대철학의 최대 위기를 극복할 수 있는 방도를 모색해볼 수 있다. 따라서 우리는 먼저 현대철학의 한계를 진단하고, 이를 극복할 수 있는 가능성으로서 원효의 화쟁론을 철학적인 관점에서 해명한다.

II. 현대철학의 한계

우리는 여기에서 <현대철학>의 외연을 편의상 「20세기 서양철학」에 한정한다. 그리고 후자의 표본으로 영미계통의 언어-논리 분석철학, 유럽계통의 의식-존재 현상학 및 사회-이념 비판이론을 취하고자 한다. 그 근거는 단순히 이들이 현대철학사조를 주도해왔다는 사실에 뿐만 아니라, 언어-의식-사회가 <인간현실> (réalité humaine)의 삼위일체를 형성하는 인간존재의 構成體(Konstitutiva)⁴⁾라는 철학적 직관에 놓여있다. 현대철학의 전형은 1920년대에 浮上된 현상학적 존재론 (현상학과 실존철학), 비엔나 서클의 논리경험론 및 프랑크푸르트학파의 사회비판이론에서 발견되며, 그 이후 현대철학의 흐름은 이들 전형(paradigm)의 充實(articulation), 變樣(modification) 및 克服을 위한 다양한 시도로 볼 수 있다. 그런데 더욱 중요한 문제는, 언어·의식·사회의 삼위일체성이 인간현실의 構成體일 뿐만 아니라, 현실성·실재성 일반의 문제에 동시 근원적으로 관여되어 있다는 사실이다: 존재·실재·현실과 그 인식의 문제는 상호 연관되어 있는 것이기 때문이다. 파르메니데스 이래 데카르트·스피노자·버클리를 거쳐 칸트·훗설·비트겐슈타인에 이르기까지 존재·실재·현실과 의식·지각·사유간의 일치·대응·상관 관계가 존재론과 인식론의 상호 共屬性으로 이해되어 왔거니와, 이른바 “언어적 전회” 이후 존재의 문제는 언어의 문제에 연계되어 논의되고, 존재론은 의미론의 지평으로 후퇴하게 된다. 논리경험론

4) “Réalité humaine”는 Sartre가 인간존재에게 부여한 현상학적 존재론의 명칭이며 (L'Être et le néant, 도처), “Konstitutivum”은 Heidegger가 인간존재의 구성체에 부친 존재론적 명칭이다 (Sein und Zeit, S. 147).

이 인식의 문제를 자연과학의 문제로 환원하는데 비하여, 하버마스가 주도하는 사회비판이론은 인식론을 사회이론의 형식으로 수행하려한다. 이제 의식-사회-언어의 삼위일체성을 총괄해서 말한다면, 존재는 인식을 통해서 인간에게 그 실재성이 비로소 확인되고, 인간인식은 지각·의식활동이며, 후자는 언어를 통해서 실현되고, 또 의식과 언어는 불가피하게 사회·역사적이라 하겠다.

언어·의식·사회의 삼위일체성에서 한 측면만을 강조하는 현대철학의 삼대사조는 本來 근세철학의 한계를 打開하려는 궁여지책으로 발단된 철학혁명의 산물이다. 근세 합리론-경험론 대립을 종합·지양하려는 칸트철학에서 독일판념론이 전개되고, 그 절정이자 파국에서 결국 현대철학의 혁명이 초래된 것이다. 그것은 곧, 계몽철학의 명료화·합리화·철저화를 통하여 현대과학에 상응하는 새로운 철학을 창도하려는, 제이차 계몽운동이었다. 그리하여 한편으로는 1) 데카르트·휴움·칸트·헤겔을 종합·지양하는 비판적 지각·이성·경험·현상·의식이론으로서 훗설의 현상학이, 다른 편으로는 2) 비과학적·형이상학적인 근세철학에 현대과학의 괄목할 성과를 수혈하여, 주로 경험론적 전통을 계승하면서, 논리·수리·과학적인 철학으로 갱생된 원자론·실증론·의미론의 분석철학운동이, 그리고 3) 이성·의식·사유의 사회-역사적 규정성과 과학·철학의 이데올로기적 성격에 유념하면서 주로 칸트·헤겔·마르크스의 전통을 계승한 사회비판이론이 그것이다. 이들의 공통과제는 이성비판이지만, 분석철학은 언어비판에, 사회철학은 사회비판에, 그리고 현상학은 인식비판에 각별하게 強調적으로 관여되어 있다. 근세철학이 이성과 학문의 위기를 극복하는데 철학의 정체성을 찾은 것이라면, 현대철학은 철학의 위기를 극복하고자 철학의 자기정체성을 철학의 근본문제로 부각시킨다. 그렇다면 과연 현대철학은 그 胎生的 근본문제인 자기정체성 확립에 성공적이었던가?

논리적 근거에서 형이상학을 무효화하고, 상식과 과학의 언어를 분석·비판하는 곳에 철학의 주요 임무와 기능을 확인한 분석철학은, 퍼트남(Hilary Putnam)의 고백대로, “세계철학에서 지배적인 운동으로 공인되는 바로 그 순간에, 분석철학은 그 자신의 기획의 종말에—완성이 아니라 막다른 종말에—도달해버린 역설을 본다.”⁵⁾ 분석철학의 창립 멤버들인 프레

5) H. Putnam, “After Empiricism,” J. Rajchman & C. West, eds. *Post-Analytic*

게, 러셀, 카르납, 비트겐슈타인, 에어 등의 기라성 같은 거장들에 의해서 영웅적으로 수행된 전통 형이상학의 해체작업 자체가 또 하나의 형이상학으로, 아무리 과학적이고 세련된 형이상학일지라도 여전히 형이상학에 불과한 것으로, 결말지어지고만 자기 패배적인 역설 말이다. 언어를 제 아무리 정교하게 분석하고 또 분석해도 형이상학의 문제는 끝내 말끔하게 정리되지 않았고, 언어분석의 無實性·無力感에 지쳐버린 언어기술자들(linguistic technicians)은 마침내 이 기획 자체가 당초부터 무리였음을 발견한다. 만학의 토대로 사용될 수 있는 절대 확실한 特典的 지식이 선천적이거나 경험적으로 존재하는 것이라 상정한 것 자체가 결코 비판적으로 확인된 것이 아닌 하나의 독단, 또 하나의 형이상학적 독단에 불과했음을 자각한 것이다. 언어의 의미만으로 구성된 선천적·분석적인 판단·인식도, 그리고 순수경험만으로 구성된, 그러면서도 절대 확실한, 特典的 인식도 존재하지 않으며, 따라서 양자간의 논리적 차이와, 그리고 이 차이에 근거한 철학과 과학의 차이도, 그리하여 결국엔 과학과 형이상학의 차이도, 엄격하게 구획될 수 없음이 명백해지게 되었다. 이것이 바로 해체주의나 포스트모더니즘의 철학을 대변하는 후기분석철학의 시작이다. 언어분석의 한계인식이 분석철학의 해체를 초래했다면, 하물며 불립문자·언어도단을 표방하는 제일철학(第一義諦)에서 경험주의적 언어·논리 분석철학이 그 무슨 철학적 의미를 가질 것인가.⁶⁾

그렇다면, 사회의 합리적 구성을 통하여 인간이성을 실현한다는 사회비판이론은 어떠한 철학인가? 사회의 구조적 不合理的와 이에 따른 인간이성의 왜곡을 이데올로기 비판을 통하여 교정함으로써 합리적 사회, 이성적 인간을 복원한다는 사회비판이론의 혁명적 실천기획은 진정으로 합리적·비판

Philosophy (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 20~30, p. 28.

- 6) 언어분석철학, 논리경험론 및 후기분석철학에 관한 논자의 비판적 논의로는: 『절대와 철학: 후기분석철학의 실용주의 실재론 비판』, 신오현, 『절대의 철학』 (서울: 문학과 지성사, 1993), pp. 11-65; Oh-Hyun Shin, "Non-Relative Conception of Reality and the Task of Philosophy: A Heideggerian Critique of Pragmatic Realism," *Paths to Human Flourishing: Philosophical Perspectives* (Seoul: KPA, 1993), pp. 173~200; Oh-Hyun Shin, "Philosophy and the Thesis of Ontological Non-Relativity," *Philosophy and Culture* (Seoul: KPA, 1999), pp. 93~145 참조.

적이며 또 사회적·인간적인가? 도대체 합리성이란 무엇이며, 이성의 권위는 어디에 유래하는 것인가? 진리와 합리의 기준은 무엇이며, 그 최종적인 판정을 위한 신성한 법정은 어디에 있고, 그것은 또 어떻게 정당화될 수 있는가? 프랑크푸르트 학파의 창립주역들인 호르크하이머(Horkheimer: 1895~1973)와 아도르노(Adorno: 1903~1969)의 부정변증법은 그 최종 권위를 유토피아적·종말론적인 <완전 타자>(das ganz Andere)에 기탁하고, 각자는 다만 不正한 것을 비판적으로 否定할 수 있을 뿐이라고 말할 것이다. 그리고 이들의 비판이론을 계승하여 최신 사회·철학이론으로 정립한 아펠(Apel)과 하버마스(Habermas)는 그들의 이론바 <담론윤리>를 내세울 것이다. 그들에 의하면 진리란 이상적 언어상황에서 도달된 언어공동체의 합의 이외 별다른 것이 아니다.⁷⁾ 그렇다면 또 이상적 언어상황이란 조건은 어떻게 보장되는 것이며, 그것이 비록 이상적인 것이라 하더라도 이러한 조건 아래 과연 이상적 담론이 실현되고 합리적 합의에 도달한 것인지는 누가 어떻게 판정하는 것인가? 하버마스가 자기반성을 중요시하고, 프로이트식의 정신분석이론을 모형으로하는 이데올로기비판을 사회비판의 방법론으로 제시하고 있지만, 이러한 자기반성과 사회비판이 여전히 개인·사회 정신병리와 이데올로기적 왜곡으로부터 완전히 자유로운 인간적·사회적 건전성과 開明性을 보유하고 있다는 어떠한 보증을 확보하고 있는가? 그리고, 무엇보다도 중요하게, 도대체 이러한 이론이 自己 明證性을 생명으로 하는 철학적 인식이거나 한 것인가? 하버마스에 의하면, 철학이 이성의 안내자(Platzanweiser)와 재판관(Richter)의 역할을 僭稱하던 형이상학의 시대는 가고, 이제 脫-形而上學의 시대에 상응하는 철학의 임무는 경험과학을 위하여 합리적 경험과 판단을 대신하는 대리역할(Platzhalter)과, 전문화된 문화영역간의 매개를 위한 이성의 해석자(Interpreter) 역할을 자임하는 일이다: 철학이 과학과 문화의 시녀임을 자청함이다.⁸⁾

7) 이들의 담론윤리의 핵심개념인 <이상적 언어상황 아래서의 합의참출>, 즉 <和諧>는 어떤 의미에서 원효의 <화쟁> 개념과 연관될 것인가?
 8) 프랑크푸르트 학파의 사회비판이론이 포방하는 철학이념에 관해서는 줄고, 「사회비판이론의 철학이념: 하버마스를 중심으로」, 『大同哲學』, 창간호(1998. 10), 233~277 참조. 그리고 각 멤버의 철학이해에 관해서는 Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie"(1936) 및 "Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie"(1940) in *Max Horkheimer: Gesammelte Schriften*, Band 4

<현상학>은 문자 그대로 <현상에 관한 학문>이며, 후자는 <경험에 관한 체계적 이론>으로 풀이될 수 있는 것이다. <현상>은 언제나 <존재의 현상>이며, <의식에 대한 현상>이다. 그리고 <의식에 대한 존재의 현상>이 다름 아닌 <존재의 의식·인식·지각·경험>이기도 하다. 이리하여 현상학은 일차적으로 인식론이며, 모든 인식론이 그러하듯이, 현상학도 존재론과 근거-본질적으로 연계되어 있는 것이다. 특히 현상학의 현대 철학적 원형인 순수현상학은 훗설의 <의식 현상학>으로 확인되어도 무방하겠다. 불학에서 心과 法이 상관적이듯이, 훗설에게도 의식과 존재는 그의 이른바 noesis-noema의 상응관계를 가진다. 一心이 一法界의 大總相이듯이, 순수 의식존재인 선험적 자아는 대상세계 전체의 구성자이다. 心眞如門과 心生滅門이 不一而 不二이듯이, 선험적 자아와 경험적 자아는 同卽異며 異卽同이다. 훗설의 자연적 태도-현상학적 태도의 구분은 俗諦-眞諦구분에 대비를 이루며, 현상학적 판단중止와 본질직觀은 『起信論』의 止觀門에 대조될 수 있으리라. 이와 같은 방식으로 훗설의 현상학적 의식론은 佛家的 의식론에 유비적으로 이해될 수 있는 많은 유사성을 지니고 있다. 그러기에 우리는 자주 <불가의 의식론>을 <불가적 현상학>으로, 그리고 <훗설의 현상학>을 <현상학적 佛學>으로 불러왔던 것이다. 그런데 이제 이러한 훗설의 현상학과 연관하여 두 가지 사실을 유념할 필요가 있다.

우선, 현상학(phenomenology)은 현상론(phenomenalism)으로부터 구별된다는 사실이다. 둘 다 <현상에 관한 이론>이지만, 전자가 현상·지각·인식을 선험적 자아의 구성으로 보는 데 반하여, 후자는 실재·사물·존재를 현상·지각의 다발에 불과한 것으로 보는 환원론적 인식론이다. 지각현상들은 상상력의 연상법칙에 따라 자기동일성을 보유한 실체로 구성되지만,

(Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1988), SS. 162~216 및 332~351; Herbert Marcuse, "Philosophy and Critical Theory"(1936) in Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory* (Boston: Beacon Press, 1968), pp 134~158; Theodor W. Adorno, "Die Aktualität der philosophie"(1931) in *Gesammelte Schriften*, Band 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), SS. 325~344 및 "Wozu noch Philosophie"(1963) in Band 10-2(1977), SS. 459~473; Habermas, "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret"(1981) in *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983), SS. 9~27 등을 참조.

그것은 다만 허구에 불과한 것이다. 물리적 사물이 지각들의 다발에 불과하듯이, 정신적 사물, 이를테면 자아 같은 것도 지각활동의 다발 이외 下等의 자기 동일적 실체성을 가지고 있지 않다. 현상론적 입장은 佛學論理에 의하면 존재의 常住性을 부정하는 斷見에 비유될 수 있는 것이다. 현상론적 단견이 실체론적 常見에 대비되는 것임은 물론이다. 현상학은 이를테면 실체론적 상견과 현상론적 단견의 中道正見을 취하면서, 자연적 태도에서 당연시하는 현상적 자아의 존재는 부정하는 점에서 실체론을 부정하고 현상론에 편들지만, 현상학적 태도에서 선험적 자아의 존재를 如實 證得한다고 주장하는 점에서는 현상론에 반대한다. 我空-法空을 주장하는 현상론이 中觀論에 비유될 수 있다면, 의식의 대상-구성적 측면을 자세하게 분석하는 현상학은 唯識-法相宗에 비유될 수 있다. 후자가 종종 방법론적인 대승, 즉 權大乘으로 평가절하 되어 실질적 대승인 實大乘 了義教에 미치지 못하는 것으로 判釋되듯이, 현상학도 아직은 잠정적·방편적 단계에 머물러 있는 철학, 이를테면 철학의 예비학 정도로 평가될 수도 있을 것 같다. 아마도 그의 제자 하이데거가 스승의 길을 멀리 떠나 自己流의 현상학, 말하자면 <존재론적 현상학>을 창시하게 된 것도 이러한 방법론적 단계를 超出하려는 영웅적 시도에서 비롯되었으리라.

이미 하이데거의 후기에서부터 그의 철학적 입장, 즉 현상학적 존재론이나 존재사유를 대승 불교적으로, 특히 선불교적으로 해석하는 비교연구가 다양하게 시도되어 왔거니와, 하이데거야말로 스콜라적인 훗설 현상학의 인식론적 잔재를 남김없이 청산해버린 實大乘 了義教, 그것도 반야·법화·화엄·기신론의 수준을 넘어서는 禪的 思惟에 근접해 있는 것 같기도 하다. 그는 훗설의 주제개념인 <의식>을 문자 그대로 <의식되어 있음> (Bewußt-sein)으로 풀이하고, <의식>이 아니라 오히려 <있음>(존재)에 착안하여, 근원적으로 묻어져야 할 문제는 의식이 아니라 존재임을 역설한다. 그리고 바로 그 때문에 그는 훗설의 의식현상학을 외면할 뿐 아니라, 단지 <의식>을 주제로 삼는다는 이유만으로 불교를 외면하기를 주저하지 않는다. 그러나 의식도 의식 나름이다. 의식현상학의 선험적 환원이 現出하는 最終殘餘인 훗설의 선험적 잔여도 이미 하이데거의 의식·인식 수준을 넘어서 있거니와, 『기신론』 수준 이상의 불교가 顯示하는 의식은 현상적인 의식, 현상학적인 의식, 權大乘的인 의식을 멀리 떠난 것이다. 의식활동, 의식

표상이 아니라, 실상과 반야가 <實相般若=觀照般若>의 형식으로, 즉 <無實相而非智=無智而非實相>의 경지에 이른 <存在=思惟>이다. 근자에 嵩山の 少林寺를 탐방한 어느 기자의 르포 기사는 이렇게 끝마친다: 「한 사상가의 유명한 명제를 패러디한다면 “선(禪) 없는 교(敎)는 공허하고 교(敎) 없는 선(禪)은 맹목적”이기 쉬운 것이다.⁹⁾ 여기서 “한 사상가의 유명한 명제”란 물론 칸트의 <개념과 직관의 관계>에 관한 명제, 즉 “직관 없는 개념은 공허하고 개념 없는 직관은 맹목적이다”는 명제를 지칭한다. 동일한 관계를 우리는 훗설의 권대승적 현상학과 하이데거의 실대승적 현상학의 관계에서도 확인할 수 있다. 바로 이점에서 우리는 하이데거의 철학적 사유가 <현존재로부터 존재어로>에서부터 <존재에서 현존재어로>으로 역전되는 이른바 <轉回>(Kehre) 이후 그의 존재사유가 함의하고 있는 근본적인 한계를 본다. 거기에서는 원효의 화쟁론 구사에서 확인되는 방법론적 또는 방편적인 절차가 결여되어 있음을, 그리고 그에 따라서 그의 存在思惟에 대한 明證性 문제가 심각하게 개재되어 있음을 간과하기 어렵겠다.¹⁰⁾

III. 화쟁론의 철학적 해석

우리가 여기에서 원효의 화쟁론을 거론하는 것은 그것이 현대철학의 한계를 극복하는 문제와 관련하여 어떠한 의미를 가질 것인가를 탐구해보고자 함에서이다. 원효가 화쟁의 문제를 다루면서, 독자의 이해를 위하여 다양한 경우를 예시하는 가운데, 비철학적 문제에 언급하는 경우(예컨대, 群盲說象의 비유)가 산재해 있다. 그러나 그의 진정한 의도는 우리가 앞으로 해명하게 될 철학적 논의에 겨냥되어 있다고 보겠다. 따라서 우리는 이하에서 화쟁론을 순수 철학적인 담론방식으로 해석하는데 치중할 것이다. 이를테면 수학적 공리나 물리학적 명제의 경우에 그의 이른바 皆是皆非, 皆

9) 조선일보 신년특집, 종교기행, 신앙의 고향을 찾아서 <9>: 달마와 승산 소림사 (2000년 3월 2일 목요일 40판, 제24620호, 제 19면, smlee@chosun.com).

10) 훗설과 하이데거의 현상학적 철학이념에 관한 필자의 연구로는 신오현, 「현상학적 철학개념: Husserl의 제일철학이념」, 『哲學』 제46집 (韓國哲學會, 1996년 봄), pp 93~143; 신오현, 「하이데거와 형이상학의 문제」, 신오현, 『절대의 철학: 제일철학의 임무와 목표』 (서울: 文學과 知性社, 1993), pp. 66~162 참조.

有道理 또는 非然非不然과 같은 표본 화쟁논법을 상호 대립적인 주장에 적용할 수는 없을 터이다. 하기가 유클리드 대 비유클리드 기하학이나, 빛의 입자설과 파장설의 대립 같은 경우가 있기는 하지만 말이다. 이에 반하여 形而上者에 이들 논법을 적용할 경우, 예외 없이 아주 정연하게 적용한다는 것은 화쟁론의 본령이 고전적인 의미에서 철학적 담론임을 강하게 시사하는 대목이다. 따라서 화쟁의 논리를 철학적으로 해석할 때, 그 진수가 극명하게 드러나 그 참뜻이 명석·판명하게 이해될 수 있을 것이다. 더 나아가서 이렇게 이해된 화쟁논리를 현대철학의 아포리아(aporia)에 적용함으로써 철학의 고전적 이념이 釋明되고 복원되어 현대철학의 한계·곤경·위기도 모면될 수 있는 길이 시사될 수 있을지도 모를 일이다.

1. 절대의 논리

잘 알려진 대로 앎은 판단으로 형성되어 명제의 형식으로 표현되며, 명제의 체계 또는 체계적인 명제가 학문이다. 그런데 한 생각을 주-객의 개념관계로 <분립함>이 <判斷> (Urteilen)이며, 판단을 언표의 양식으로 提案함이 命題(proposition)이다. 라이프니츠-휴움-칸트에서 현대 논리 경험론에 이르기까지, 그리고 1950년의 <Quine 선언>¹¹⁾ 이전까지는, 모든 의미 있는 판단은 분석판단과 종합판단으로 분류되는 것으로 확신되어 왔다. 전자는 수학·논리학과 같은 형식과학을, 그리고 후자는 인문·사회·자연과학과 같은 내용과학을 구성한다. 분석명제는 개념과 개념 또는 명제와 명제간의 含意關係(implications)를 논증적으로, 그리고 사실명제는 사물·사건간의 또는 사실·사태간의 인과관계를 실증적으로 확인하고 확정하는 것이다. 따라서 論理나 事理를 言表하는 일체 학문은, 이성의 영역이나 사실의 세계에서 존립하는 상대적 관계가 역시 상대적인 인간에 의해서 상대적으로 인식된 것일 수밖에 없다는 점에서, 이중·삼중으로 상대적이다: 이른바 존재론적·인식론적 상대성이며 불확정성이다. 따라서 이러한 상대성이 부정되자마자, 어떠한 인식도 더 이상 학문이기를 그만둔 것이며, 이러

11) <분석판단과 종합판단의 구분이 논리적·필연적·확정적>이라는 주장은 경험론의 일대 독단에 불과하다고 선언한 콰인의 유명한 논문 “Two Dogmas of Empiricism”은 1950년 12월 미국철학회, 동부지부 학회에서 발표되고, *Philosophical Review* (January 1951)에 게재된바 있다.

한 한계를 시인하는 것이 과학의 상식이다. 누군가 절대적 인식이나 학문을 주장한다면, 그는 과학적인 지성을 결여한 비이성적인 사람으로 의심받기 십상이겠다. 그러므로 역으로 말하면, 절대는 不立文字·言語道斷으로서 心行處滅·以心傳心이고 直指人心·見性成佛의 경지라고 역지로 말할 수 있을 뿐이다. 모든 인식은 소위 四句門 또는 四句分別에 의해서 언표될 수 있다. 즉 단순긍정(정립), 단순부정(반정립), 긍정종합(양긍정) 및 부정종합(양부정)이 그것이다. 원효의 『대승기신론소』에 의하면, “四句가 많으나 그 요점은 두 가지가 있으니, 有無등과 一異 등이다. 이 두 가지의 네 구절을 가지고 모든 허망한 집착을 포괄하였기 때문에, 이 두 가지에 대처함으로써 眞空을 나타낸다.”¹²⁾ 有無의 경우는 1) 有, 2) 非有, 3) 俱許(有·非有), 4) 俱非(非有·非非有)로, 그리고 一異의 경우에는 1) 一, 2) 非一(異), 3) 雙許(一·非一), 4) 雙非(非一·非非一)로 정식화될 수 있다.¹³⁾ 이제 예를 들어, <선협적 자아> 또는 <眞如>의 有·無나 <선협적 자아>와 <경험적 자아>의, 또는 <법신>과 <색신>의, 一(同)·二(異) 문제를 저 四句文에 따라 언표해 보자. 우선 有·無句에 의해서 선협적 자아를 명제화하면, 1) 선협적 자아는 존재한다 (X는 선협적 자아이다). 2) 선협적 자아는 존재하지 않는다 (X는 선협적 자아가 아니다). 3) 선협적 자아는 존재하기도 하고 동시에 존재하지 않기도 한다 (X는 선협적 자이기도 하고 선협적 자아가 아니기도 하다). 4) 선협적 자아는 있는 것도 아니고 또 없는 것도 아니다 (X는 선협적 자아인 것도 아니고 또 선협적 자아가 아닌 것도 아니다). 다음으로 一·異句에 의해서 色身·法身 관계를 명제화하면, 1) 색신은 법신과 하나이다. 2) 색신은 법신과 다르다. 3) 색신과 법신은 같기도 하고 다르기도 하다. 4) 色身은 法身과 같은 것도 아니고 다른 것도 아니다.

12) “四句雖多 其要有二 謂有無等及一異等. 以此二四句攝諸妄執 故對此二以顯眞空.” 은 정희, 역주 『대승기신론소·별기』 (서울: 一志社, 1991), p. 112. 번역은 역자의 것에 따랐으나, 마지막 구절은 인용자가 고쳐 번역하였음. 앞으로 『기신론』과 원효의 『소·별기』의 원문과 번역은 특별한 경우를 제외하고는 은 정희 역주본에서 인용할 것임.

13) <비유> 대신 <무>를, <비유·비비유> 대신 <비유·비무>를, <비일> 대신 <異>를, <비일·비비일> 대신 <非一·非異>를 사용해도 무방하며, <단순긍정·단순부정>을 <兩單>으로, 그리고 <구허>나 <俱是>와 함께 <雙照>라는 명칭도 사용될 수 있다.

말할 것도 없이 사구문으로 표현된 주장은 경험적·실증적인 分別智에 속하는 것으로서, 根本·正體의 無分別智에는 적용될 수 없으며, 따라서 眞如에 관한 사구분별은 邊見이거나 誤謬에 빠져있는 잘못된 주장이다. 제 1), 2) 구는 변견·편견으로서 단순한 긍정-부정이라, 결단코 究竟實相에 관한 완결적·단정적인 진리일 수 없고, 기껏해야 일면적·잠정적인 가정에 불과하다. 그리고 3), 4)구는 논리적인 오류로서 형식논리에 의하면 3)은 矛盾(回避)律에 위배되고 4)는 모순관계의 양극에 중간자를 배격하는 排中律에 위배된다.¹⁴⁾ 불교논리적 용어로 표현하면 1)은 常見 또는 增益邊見으로, 2)는 短見 또는 損減邊見으로, 3)은 相違論으로, 그리고 4)는 愚癡論 또는 戲論으로 지칭된다. 이러한 변견·오류를 四訪 또는 四過로 지칭하며, 경우에 따라서는 이 사방·사과를 총칭하여 <언어유희>라는 뜻에서 <戲論>이라고 부르며, 이러한 사구·사방을 모면하는 것을 離絶(超出) 四句 또는 絶諸戲論으로 표현하기도 한다. 不立文字·文言道斷이란 다름 아닌 超出四句·絶諸戲論의 경지 즉 형식·내용 과학적인 명제로, 논리·실증적인 명제로 언표될 수 없는 형이상학적·선험적인 현실성과 언어간의 관계에 언급하고 있는 표현들이다. 경험적 실재의 의미문제를 <의미론(semantics)>에서 다룬다면, 선험적 실재의 의미문제는 <선험적 의미론(transcendental semantics)>의 소관이라 하겠다.

문제는 언어도단의 실재와 진리가 儼存할뿐 아니라, 언어-초월적 眞如·眞理를 진정한 구경 실재·진리로 廓徹大悟할 수 있다는 불가의 주장에 있다. 노자의 “道可道非常道 名可名非常名”이라는 『道德經』 虛頭命題도 마찬가지이다. 아니, 철학사에 등장하는 모든 原語(Urwort)들이 같은 처지에 있다고 해야겠다. 철학이론, 철학이 이론이 아니라면, 철학담론은 모두가 저 不立文字의 원어, 즉 言表할 수 없는 (ineffable; unsagbar) 究竟名에 대한 <談論아닌 談論>이라는 一大逆說 이외 아무 것도 아니기에 말이다. 아리

14) 유·무 양면으로부터 벗어나 중간적 입장을 취택하는 것을 중도정견으로 오해할 수 있다. 만일 유·무가 모순관계에 있다면, 양극간에 중간적인 입지는 존재하지 않는다는 것이 배중률이다. 유·무는 상호 배타적 선언관계이기 때문에, 유이거나 아니면 무이어야지, 유도 아니고 무도 아닌 제3의 입장은 선택될 수 없다. 바로 이런 뜻에서 <離邊而非中>(II-239), <離於二相 中間不中>(III-50), <離於二邊不墮中>(III-54), <能離二邊而不著中>(II-349)이 진정한 의미에서 중도 즉 <非眞非俗無邊無中之中道>(II-646)이다.

스토텔레스에서 하이데거에 이르기까지 모든 진정한 철학적 사유는 표상언어 아닌 모종의 原語, 이를테면 心語(lingua mentis) 또는 義語를 전제하고서야 가능해진다. 孟子는 “萬物皆備于我”를 설파하고, 어떤 『維摩經』 주석가는 “萬法皆自我備故不外求一法”¹⁵⁾이라고 맹자를 꽤러디하며, 惠能은 “一切萬法 盡在自身心中 何不從於自心頓現眞如本性”¹⁶⁾을 갈파한다. 하이데거가 침묵을 언어의 근원으로 보는 철학적 사유를 강조하고, 默照禪이 禪的 思惟의 한 양식으로 자리잡은 것도 모두가 이 마음의 언어를 以心傳心으로 관조하고자 함일 것이다. <존재>와 <존재인식>이 동일하게되는, 그리고 실상과 지혜가 하나가되는, 그러한 인식과 지혜를 眼見함이 다름 아닌 見性의 극치일 것이다. 그리고 바로 이러한 佛智에 이르기 위해서 如實修行하는 방편으로서 <언어로서 언어를 보냄>(因言遣言)이 超過四句하는 離言 絕慮가 아니겠는가. 우리는 이러한 인언견언의 완벽한 전형을 『起信論』의 「眞如頌」에서 발견한다.

眞如自性 1) 非有相 2) 非無相 3) 非非有相 非非無相 4) 非有無俱相, i) 非一相 ii) 非異相 iii) 非非一相 非非異相 iv) 非一異俱相. . . 依一切衆生以有妄心 念念分別 皆不相應故說爲空. 若離妄心 實無可空故.

원효가 그의 『疏』에서 풀이한 바와 같이, 모든 구문에 부정사(非)를 앞세운 것은 有·無와 一·異의 4구를 보냄이다. 이와 같이 4구 일체를 부정함으로써 일체 언포가능성을 부인하는 것이다. 4구문은 중생 妄心の 소산이며, 따라서 하등의 실재(眞如)에도 상응함이 없어 결국 空이라 할 수 있다. 그러기에 이 妄心만 버린다면 공이라 할 것조차 없는, 공이라 해도 그만, 공이 아니라 해도 그만인 것이다. 言說之極으로서 因言遣言은 眞實在에 대한 언포한계를 언포한 것이며, 실재와 언어, 依言과 離言의 관계를 더할 나위 없이 분명하게 보여준다. 이러한 언어도단·이언절려·심행처멸한 실재의, 또는 같은 말이지만, 실재인식의, 상황을 不可思議·不可稱量으로 표현

15) 구마라집 譯, 通潤 直疏, 震湖 懸吐解譯, 『維摩詰所說經』, 1854. p. 8. 이 원문은 안진호 현토, 한정섭 역주, 『維摩經』 (서울:法輪社, 1977)에 전재되어 있음.

16) 惠能, 『壇經』, 제30절. 이 원문은 *THE PLATFORM SUTRA OF THE SIXTH PATRIARCH. THE TEXT OF THE TUN-HUANG MANUSCRIPT with TRANSLATION, INTRODUCTION, AND NOTES* by PHILIP B. YAMPOLSKY. (New York and London: Columbia University Press, 1967)에 전재되어 있음.

하기도 한다. 그것은 Wittgenstein이 <신비적인 것>으로 표현한 것, 즉 4구로 언표할 수는 없으나, 指示할 수는 있는 것을 지칭하는 것이기도 하다. 거듭 강조하거니와, 4구를 超出·超過·離絶한 眞如自性は 인언견언·의언이언의 역설이라는 것을 증시함이 원효 화쟁론의 핵심이다. 즉 화쟁론은 철학적으로 이해될 때, 즉 형이상자에 대한 담론방식으로 간주될 때, 그 진면목이 歷然하게 드러난다.¹⁷⁾

2. 화쟁의 방법

離言絶慮·不假文字는 우선 절대부정의 형태를 취하는 것으로, 그 전형을 삼론종의 八不中道正觀에서, 즉 일체법을 不生·不滅·不去·不來·不一·不異·不斷·不常으로 표현한데서 찾아 볼 수 있다. 『金剛三昧經』에도 “不一不二·不斷不常과 不入不出·不生不滅을 離諸四訪·言語道斷”(II-472)으로 규정하고 있다. 즉 有·無·中의 三相을 멀리 떠나 있기에 有·無·俱有·俱非로 언표될 수 없는 것으로 규정되어 있다. 이것은 원효의 이른바 “徧破諸執, 亦破於破, 而不還許能破所破”의 “往而不徧論”(『기신론 별기』, 은정회, 23)에 속한다. 絶對에 대한 絶言은 절대적 절대 부정성, 즉 離言眞如만을 강조한 나머지, 因言遺言의 因言性, 즉 依言眞如를 도외시한 편견임을 면치 못한다. 원효는 절대부정에 동반되어 있는 이 긍정성을 간과하지 않고 나아가 이것을 적극적으로 살려내어 부정과 긍정을 자유자재로 구사하여 立破無碍의 화쟁론을 세우는데 탁월한 논리를 구사한다. 『기신론』, 「진여문」의 “一切法이 從本已來로 離言說相하고 離名字相”한다는 구절 가운데 <離言>문제를 『별기』를 통하여 철저하게 분석함으로써, <離言>이 또한 그 부정인 <不離言>을 함의하고 있다는 논리를 예리하게 분석해 보인다.

17) 우리가 여기에서 <철학>이라 함은 다분히 Husserl의 선형현상학이나 Heidegger의 현상학적 존재론에 유사한 철학적 사유를 의미한다. 그러나 원효의 화쟁론을 선형 철학적·형이상학적으로 해석하는 우리의 입장에 반대하여, Jacques Derrida의 해체 철학적 논리로 해독한 탁월한 연구사례로는 김형효, 「텍스트이론과 元曉사상의 논리적 讀法」, 김형효 외, 『元曉의 사상과 그 현대적 의미』 (한국정신문화연구원, 1994), pp. 3~122를 참조하고, 후자를 같은 책, pp. 123~200에 게재되어 있는 신 오현의 「元曉철학의 현대적 조명」과 비교하라.

만약 理가 실로 말을 끊었음을 설명할 수 있다고 한다면 自種相違의 허물에 떨어질 것이니, 왜냐하면 앞서는 말을 끊었다는 말이 끊어지지 않았는데도 理는 실제로 말을 끊었기 때문이요, 만약 말을 끊는다는 말이 또한 끊음을 말한다면 이는 自語相違의 허물에 떨어지는 것이니, 왜냐하면 먼저는 말을 끊었다는 말도 끊어졌다고 하면서 말로써 그 말을 설명하고 있기 때문이다(101).

현대논법으로 말하자면, “理는 말을 끊었다”는 주장과 “理는 말을 끊었다고 말할 수 있다”는 주장은 <상호 모순>의 오류를 범하고 있으며, “말을 끊었다는 말도 끊어졌다”는 것은 <개념상의 모순>(contradiction in terms)에 빠지는 것이기 때문에, 결국 理는 絶言이기도 하고 絶言이 아니기도 하다 해서 상호모순이 되지 않는 것이다.

원효는 『기신론별기』에서, 부정일변도의 三論宗(無相宗)과 긍정일변도의 唯識宗(有相宗)을 止揚한 『기신론』을, <짓고 헐고, 가고 오고, 주고 뺏고, 보내고 돌려줌>이 자유자재하여, 긍정이 지극하면 부정으로 되돌아 오고, 부정이 窮盡하면 긍정으로 환귀하는 원용무애의 논리로 예찬하고, 이런 뜻에서 이를 “諸論之祖宗·群諍之評主”로 判釋하였다. 有도, 無도, 有無도, 非有非無도 다 부정하여 言說之極에 이르면, 역으로 이 모두를, 보기에 따라서는, 제나름의 一理를 가지는 것으로 보아, 그의 이른바 <皆是皆非, 皆有道理, 不然之大然>의 逆理를 태연하게 갈파하였다. 어차피 言語道斷일 바에야, 그 어느 길(말)도 定道라 할 수 없을진대, 또한 그 어느 길(말)인들 제길(제말) 아닌 것으로 뉘라서 단언할 수 있으리. 일단 단정적으로 말할 수 없는 것을 방편으로나마 역지로 말해야할 터이라면, 隨意適切하게 立破·與奪과 開合·宗要를 無礙·自在하게 구사한들 뉘라서 말릴 것인가. 원효는 『기신론』과 더불어 和諍經典의 전형으로 정체 확인하는 『열반경』을 宗要하면서, 「述大義」에서 그는 이 경전이 “여러 經典들의 부분을 統括하고 온갖 물의 流波를 바다의 一味에로 歸納시키었다. 부처님의 뜻이 지극히 공평하고 바름을 열어 보이어 百家들의 諍論을 和會하였다”(I-133)고 주석하고 있다. 화쟁의 정신은 佛意의 至公이요, 그 목표는 萬流의 一味 곧 一心眞如라는 뜻이다. 『기신론』이 諸論 群諍의 評主라면, 『涅槃經』은 衆典異諍의 和主로 보는 셈이다. 쟁론을 和諧한다는 것은, 쟁론의 텍스트가 典籍일 경우, 우선적으로(par excellence) 해석학적 작업이다. 우리는 불가 경전 해석에 관한 기본지침을 『유마경』, 「법공양품」에 제시된 이른바 四依·

四不依에서 찾아볼 수 있다. 즉 1) 依義(artha)不依語, 2) 依智(jnana)不依識(vijnana), 3) 依了義經不依未了義經 및 4) 依法(dharma)不依人(pudgala)이 그것이다.¹⁸⁾ 풀어서 말한다면, 말을 취하지 말고 말이 지시하는 뜻을 이해할 것이며, 分別識을 따르지 말고 圓融智에 의거할 것이며, 궁극적 진리가 완전하게 顯示된 경전에 의지해야지 방편설인 상황적 진리에 의존해서는 안 되고, 말하는 사람에 의존할 것이 아니라 진리 자체만을 靜觀해야한다는 것이다. “有佛이전 無佛이전 法性常爾이기에 決定性”(II-465)이라면, 결정적 진리란 사람이나 언어에 의존하지 않음은 물론이요, 심지어는 名·義마저 넘어서 있는 것이리라. 『金剛三昧經』에서 부처가 말하기를 “無名義相은 불가사의한 것이니, 왜냐하면 無名之名이라하여 이름이 없는 것이 아니며, 無義之義라 하여 義가 없는 것은 아니기 때문이다”(II-650)고 설파하거니와, 정의가 있으면서도 문언대로 취하면 정의가 없는 것과 같으나, 그렇다고 정의가 아주 없다면 부처인들 그 무엇을 설파할 수 있으랴. 그러기에 不思議中에도 可·不可說이니, 이는 “離言이면서도 또 離離言이기 때문이며, 離言이기에 不可說이요 離離言이기에 또한 可得說이다. 가설인 것은 非不然이기 때문이고, 불가설인 것은 非是然이기 때문이다”(II: 513-14). 不可思議란 有無, 可否, 同異, 是非, 語默 등속의 모순개념을 超出하여 양자가 皆是 皆非·皆有道理한 逆理를 지칭하는 것일 뿐이다.

이제 우리는 원효의 화쟁론과 연관하여 불성인식(見性)의 기준으로서 <如實三門>을 간략하게 소개하고자 한다: 1) 究竟不究竟門, 2) 遍不遍門 및 3) 證不證門이 그것이다. 마침내 일심근원으로 돌아가 佛性의 전체를 眼見하는 것이 제1문이요, 일체편만한 불성을 遍見하는 것이 제2문이며, 비록 遍見은 아니지만 二空眞如를 증득하는 것이 제3문이다. 제1문은 오직 부처만이 입문하며, 제2문은 初地以上 보살들이 들어가고, 그리고 제3문은 二乘 聖人은 들어가되 일체범부는 들어가지 못하는 경지이다(II:400-418). 우리는 여기에서 見性程度에 관한 『涅槃經』의 교리에 관해서 왈가왈부할 수 없는 일이다. 우리가 여기서 주목하고자 하는 것은 다만 <인식의 실재와의 상응>(如實) 문제에 관한 원효의 탁월한 견해일 뿐이다. 如理智는 진여에 대한 구경적·보편적·명증적 인식이다. 생멸문의 현상지(과학)가 保守性·單純性·一般性을 認識의 美德(virtues)으로 간주하는 것과는 대조적

18) 『望月佛教大辭典』(동경: 世界聖典刊行協會, 昭和49年), 第2卷, 1719 中 이하 참조.

으로, 진여문의 구경지는 구경성·보편성·명증성의 삼위일체성을 그 미덕으로 삼는다.

IV. 메타철학적 담론과 실험적 의미론

우리는 지금까지 현대철학의 한계와 화쟁의 논리를 간략하게 살펴보았거니와, 이제 그 핵심을 정리해보자. 현대철학의 대주제는 철학의 정체성 문제이며, 철학이 모종의 인식으로 이해되는 한, 그것은 곧 <과학적 인식과의 관계설정 문제>로 귀착되게 마련이다. 근세이래 제일철학의 지위로 승격된 인식론이 급기야 과학론(과학이론 또는 과학철학)에 환원되어, 콰인(Quine: 1908~현재)의 이른바 <자연주의 경험론>이나 <자연화된 인식론>이 현대 후기철학의 주제로 등장하게 된 것도, 알고 보면 결국 <인식=지식=과학(적 지식)>의 等式에 근거한다. 이른바 <지식의 철학> 또는 <앎의 철학적 정초(이해)>마저도 또 하나의 지식을 창출하는 과학(science)으로, 이를테면 <철학적 과학>(philosophical science)으로 인식되기에 이르자 철학의 정체성은 과학 내부로 잠적해버리고, 마침내 형이상학의 폐기에 이어 철학의 소멸이 선언되기에 이른다. 그럼에도 불구하고 철학의 과학화를 통하여 철학의 정체성 위기를 극복하려는 자칭 <과학적인 철학>은 여전히 철학자의 입장에서 독자적 탐구영역을 어떤 방식으로든 확보하지 않을 수 없는 난처한 처지에, 이를테면 비과학적이 아니면서도 순전히 과학적인 것만도 아닌, 과학을 벗어나지 않으면서도 과학 내에 머물러 있을 수 없는 아포리아에 놓이게 된다. 과학의 시대에 부합하게 철학의 정체성을 과학의 한계 내에서 확립하는 문제는: 철학이 과학에 병존하는 또 하나의 과학으로도, 그렇다고 철학이 과학을 定礎하거나 심판하는 特典的 학문, 이를테면 제일 학문(first science)이나 제일 철학(first philosophy)으로도 해결될 수 없다는 데에 철학의 근본적·현대적 위기가 존립한다는 말이다.

결론적으로 말하면,¹⁹⁾ <철학>이라는 단어를 단적으로 폐기하거나,²⁰⁾ 아니

19) 전래의 형이상학을 부정하는 입장에서 철학의 정체성 문제를 심각하게 모색한 현대의 대표적인 유형으로 비엔나 서클의 논리경험론과 프랑크푸르트학파의 사회비판이론을 거명할 수 있는바, 이들의 철학개념에 관한 우리의 자세한 논의에 관해서는 앞서 언급한 논문 「사회비판이론의 철학이념: 하버마스를 중심으로」

면 어떤 방식으로라도 철학을 과학과 차별화하지 않는 한에서는, 철학을 과학의 논리로 정체 해명할 수 없게 마련이다. 우리는 후자의 경우로 카르납, 콰인 및 에어를 예시할 수 있다. 카르납은 “철학을 과학의 논리학”으로 규정하거나, 이때 “논리학은 순수 형식 논리학과 응용 논리학 또는 인식 이론을 포괄하는 가장 넓은 의미로 이해된 것” 즉 “철학함의 방법이다.”²¹⁾ 그리스어원적으로 말하면, <논리학>이란 <로고스의 철학> 또는 <언어의 철학>을, (이를 확대 해석할 경우) <에피스테메의 철학>, <인식의 철학>, (<인식>을 <과학>이나 <지식>으로 대체할 경우) <과학의 이론> 또는 <과학의 철학>을 의미한다. 카르납이 “철학은 과학이론” 또는 “철학은 오직 논리학적 관점으로부터 과학을 다루는 . . . 과학의 논리학,” 결국 “과학 언어의 논리학적 구문론”으로 규정한 것도,²²⁾ 그리고 덤메트가 “언어철학이 여타 철학의 토대”로 주장하는 것도,²³⁾ 모두 논리학-철학-과학의 관계를 <논리>와 <인식>의 그리스어적 어원에 기인하는 것으로 볼 수 있다. 이른바 <카르납-이후 분석철학> (post-Carnapian Analytic philosophy)의 철학 개념은 이러한 과학-철학 이해 수준을 크게 벗어나지 않는다는 것은 아래의 인용문에서도 쉽게 간파할 수 있다:

그러므로 과학의 논리학을 탐구하고자하는 사람은 특수 과학 위에 군림하는 철학의 도도한 권리 주장을 기권해야하고, 그도 과학 전문가들과 꼭 같은 분야

및 「과학과 철학: 논리경험론의 철학개념」을 참조.

- 20) 에컨대, Otto Neurath, “Sociology and Physicalism,” A. J. Ayer, *Logical Positivism* (New York: the Free Press, 1956), pp. 282~317, here, pp. 282~83 참조.
- 21) R. Carnap, “Die alte und die neue Logik,” *Erkenntnis*, Vol. I (1930-31). English trans. “The old and New Logic,” A. J. Ayer, ed. *Logical Positivism*, op. cit. pp. 133~145, here, p. 133.
- 22) R. Carnap, “On the Character of Philosophical Problems,” *Philosophy of Science*, I (1934), pp. 5~19. Reprinted in R. Rorty, ed., *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago and London: The University of Chicago, 1967), pp. 54~62, here, pp. 54, 56. Cf. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Vienna: Springer, 1934; trans. A. Smeaton, *The Logical Syntax of Language* (London: Kegan Paul, 1937), pp. xiii, 7~8, 278~80, 331~32.
- 23) Michael Dummett, “Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be? (1975),” *Truth and Other Enigmas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), pp. 437~58, here, pp. 441, 442, 454.

에서, 다만 그 강조 점만을 다소 달리하면서, 작업하고 있다는 사실을 깨달아야 한다: 즉 그의 注意는 논리적, 형식적, 구문적인 연관에 더 지향되는 것이다. 따라서 과학의 논리학이 구문론이라는 우리의 명제는 과학의 논리학의 임무가 경험과학과는 독립해서, 그리고 그 경험적 성과를 무시한 채, 수행될 수 있다는 주장으로 오해되어서는 안되겠다.²⁴⁾

과학과 철학 사이에 첨예한 구분을 짓는다는 것은 실로 오해의 소지가 있다. 오히려 우리는 과학의 사변적인 측면과 논리적인 측면을 구별하고, 철학은 과학의 논리학으로 발전해야 한다고 주장하는 것이 더 온당하다. 즉 우리는 가설들을 설정하는 활동과 이 가설들의 논리적 연관을 전시하고 이 가설들 안에 등장하는 기호들을 정의하는 활동을 구분한다. 우리가 후자의 활동에 종사하는 자를 철학자로 부르던가 혹은 과학자로 부르던가 하는 것은 하등의 중요성도 가지지 않는다. 우리가 깨달아야 할 것은: 인간 지식의 성장을 향한 모종의 실질적 공헌을 할 터이라면, 철학자는 이러한 의미에서 과학자가 되는 것이 필요하다는 점이다.²⁵⁾

“비엔나 서클”의 어떤 대변자들은, 이 그룹 안에 있는 그들의 모든 동료들과 마찬가지로, 하등의 각별하게 “철학적인 진리들”은 존재하지 않는다고 명시적으로 선언하면서도, 여전히 “철학”이라는 단어를 가끔 사용하고 있다. 그들이 “철학”이라는 말로 지칭하고자 하는 것은 “철학함”인데, 이는 곧 개념을 명료화하는 施術이다. . . . 그러나 . . . “개념의 의미를 명료화하는 작업”이 “과학적 방법”으로부터 분리될 수 없는 것은, 그것이 후자에 고유한 것이어서 양자는 풀 수 없이 얽혀 있는 것이기에 말이다.²⁶⁾

노이라트는 과학을 선박에 비유하는데, 마치 선박을 개축하려면 우리는 이 선박 안에 떠 있으면서 널판지를 하나씩 개축해야 하듯이 [과학이론을 개축할 경우에도 그 이론 틀 안에서 부분적으로 개축할 수 밖에 없다]. 철학자와 과학자는 동일한 선박 안에 있다. . . . 그렇다면 철학자의 임무가 여타의 과학자들의 임무와 다른 것은 세부사항에 있을 뿐 일터인데, 이 경우에도, 철학자는 그가 인수하고 있는 개념 틀 밖에 모종의 유리한 위치 (vantage point)를 점한다고 상상하는 사람들이 가정하는 만큼, 그렇게 엄청나게 다른 방식으로 세부적 차이를 가지는 것은 아니다. 아무도 그런 식으로 우주밖에 위치할 수 없다. 철학자도 과학과 같거나 다르거나 간에 마찬가지로 철학적 정밀조사를 필요로 하는 어떤 개념 틀 안에서 작업하지 않은 채, 과학과 상식의 기본개념 틀을 연구하고 수정할 수는 없다. 그는 일관성과 단순성에 호소하면서 안으로부터 체계를 검토·개선할 수 있지만, 그것은 이론가의 방법에 보편적으로 적용되는 작

24) R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, op. cit. p. 332.

25) A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 결구.

26) Otto Neurath, op. cit. p. 283.

업이다. 철학자는 의미론적 상승에 의존하지만, 과학자도 마찬가지다. 그리고 만약 이론적인 과학자가 그 나름의 우회적인 방법으로 비-언어적인 자극과의 연관을 보존하게 마련이라면, 철학자도 그 나름의 보다 더 우회적인 방법으로나마 그러한 연관을 보존하게 마련이다. . . . [이리하여] 나는 철학을 과학을 위한 선천적 豫備學이나 토대작업으로서가 아니라 과학과 연속적인 것으로 간주하는 바이다. . . . [과학] 외부에 있는 여하한 특전적 지점도 존재하지 않으며, 하등의 제일철학도 없다.²⁷⁾

우리는 이상에서 반-형이상학적인 철학, 과학적인 철학의 자기이해를 대변하는 논리경험론의 전형적 철학개념을 길게 인용하였다. 철학과 과학의 동일성 또는 연속성을 주장하는 노이라트나 콰인의 경우에는 이미 철학의 고유영역이나 특수기능은 인정되지 않는다. 과학언어의 논리적 분석에 철학의 고유기능을 인정하는 카르납과 에어의 경우도 그것은 결국 과학의 테두리 안에서 수행되는 과학활동의 한 강조적 측면으로 인정될 뿐, 학문으로서 독자적 위상을 부여하는 것이 아니다. 이들 네 가지 입장을 총괄적으로 파악하면, 결국 전통적으로 철학이 수행하던 임무와 기능은 과학 이외 다른 것이 아니라는 결론이 되는 셈이다. 이러한 입장은 하등의 새로운 철학개념을 대변하는 것이 아니라, 철학적 학문의 형이상학적 성격을 부정하면 논리적으로 추론되는 너무나도 자명한 개념에 불과하다. 학문을 형이상학과 형이하학으로, 또는 초경험적 학문과 경험적 학문으로 구분한 다음, 초경험적-비실증적 형이상학을 경험적·형이하학적인 방법으로 인식·검증·정당화할 수 없는 사이비학문으로 규정하여 정당한 학문 영역으로부터 배제한다면, 남는 것은 자동적으로 경험적 학문 즉 과학뿐이게 마련이다. 수학·논리학이 과학에 속한다는 논리와 동일한 맥락에서, 과학의 이론·논리의 언어·논리·개념적 반성·비판·분석이 과학에 속하는 활동임이 분명하겠기에 말이다. 영-독어의 <과학·학문>의 그리스-라틴어의 의미는 <참된 앎(眞知)> 그 이상이 아니며, 전자의 <인식론>도 같은 어원적 의미에서 <과학이론·과학철학>과 다른 것을 의미하지 않기에 말이다. 따라서 이와 같은 철학개념, 이론바 과학적인 철학개념은 이미 <철학>을 배제한 채 <과학>과 <허수아비 철학>을 비교하는 말장난에 불과하다. 형

27) 각각 Willard Van Orman Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960), pp. 3, 275~76 및 *ibid.* "Natural Kinds," *Ontological Relativity and Other Essays* (New York and London, 1969), pp. 114~138, here, 126~27.

이상학을 배제한 채 철학을 이야기하는 것은 처음부터 아무것도 이야기하지 않는 것과 다르지 않겠기 때문이다.

처음부터 철학을 배제한 채 철학을 과학에 비교 또는 유추하여 철학의 정체를 해명하려는 시도는 그것이 자연과학에 대해서건 또는 인문·사회과학에 대해서건 전적으로 무의미하기는 매한가지다. 따라서 이상에서 집중적으로 거론한 분석철학의 경우를 우리는 사회비판이론의 철학개념에도 그대로 적용할 수 있다. 언어를 분석·비판하건 사회를 분석·비판하건 또는 언어-사회의 이론을 분석·비판하건 심지어 철학사상·이론을 분석·비판하건 분석·비판의 대상이 경험적·실증적 인식 대상인 한에서는 모두가 넓은 의미의 과학이나 과학이론에 해당될 수밖에 없겠기 때문이다. 프랑크푸르트 사회비판이론을 집대성한 사회학자 하버마스가, 그의 전임자들이 철학의 폐기를 주장하는데 반하여, 그의 이론바 “탈-형이상학적 사유로”서 철학의 임무를 “합리성의 수호자”로 규정하면서 철학과 과학의 관계를

오늘날 . . . 과학에 대한 철학의 관계는 새롭게 규정되어야 한다. 일단 철학이 제일 과학이나 백과사전이라는 자신의 권리주장을 포기한다면, 개별적 모범 과학에 자신을 동화시키거나 또는 배타적으로 자신을 과학일반으로부터 거리를 두지 않고도, 철학은 과학의 체계 안에서 자신의 지위를 유지할 수 있다. 철학은 경험과학들의 오류가능주의적인 자기이해와 절차적 합리성에 참여하지 않으면 아니 된다²⁸⁾

고 이해한 것도 이러한 맥락에서 쉽게 수증할 수 있다. 어디 프랑크푸르트 학파의 변증법적 논리뿐이겠는가. 훗설의 현상학 (Phänomenologie)도 데리다의 문자학(grammatologie)도, 아 학이, 이 논리가, 이 담론이 선형적이 아닌 이상에는, 여전히 넓은 의미의 과학의 논리에 귀속되기는 매 일반이다.

20세기 후반에 들어와 소위 <포스트모던 철학>이라는 새 이름이 철학의 본명이었던 <永久哲學>(philosophia perennis)을 대체한 듯한 상황도 같은 맥락에서 이해될 수 있다. 一言以蔽之하면, 현대철학의 모든 문제와 분규는 철학을 지혜사랑행위가 아니라 또 하나의 지식이나 지식추구활동으로 正體 誤認하는 데에 유래한다. 만약 과학이 아닌 철학이 존재해야 한다면, 너무

28) Jürgen Hbermas, *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989), S. 45. English trans. W. M. Hohengarten *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays* (Polity Press, 1992), p. 38.

나 자명하게도 철학은 형이상학의 형태로만 존립할 수 있을 뿐이며, 그 본성상 어떠한 과학이나 과학논리로, 즉 여하한 형태의 지식으로 간주될 수 없는 것이다. 철학의 미래는 바로 철학의 원형, 즉 지혜사랑(般若行)이라는 고전철학의 고전적 이념의 복원에 지향되어 있다. 또 한편으로, 우리는 불교를 그 了義 형태에서 완전한 철학(philosophia par excellence)으로 이해한다. 마하반야바라밀(大慧度)을 목표이념으로 하는 如實智·如理智는 眞如·自性を 여실하게 證得함이며, 이것은 일체 言說을 超出하는 이언절려·언어도단의 길이지만, 모든 길이 그러하듯이 깨달음의 길도 역시 <말=길>을 떠날 길이 없게 마련이다. 원효의 말대로, “大乘의 체됨이 고요하여 적막하며, 깊어서 그윽하다. 玄之又玄之이나 어찌 萬象의 밖을 벗어났겠으며, 寂之又寂之이나 오히려 百家의 담론 가운데 있다.”²⁹⁾ 하이데거의 말을 빌면, 존재는 단적으로 초월이지만, 언제나 존재자의 존재임을 면치 못하게 마련이다. 아니, 존재는 곧 存在理解이며, 언제나 이미 항상 말에 깃들이어 오는 도상에 있다. 어떠한 규정된 말로도 眞如를 여실하게 言表할 수는 없지만, 동시에 어떠한 말로도 眞如를 어떻게든 말할 수 있다. 이것이 바로 원효가 표방하는 화쟁론의 핵심이다. 究竟存在의 究竟實相이 언어도단이라는 말도 여전히 말을 통해서 밖에 말할 다른 길이 없다. 왜냐하면 침묵도 말이기에 말이다. 침묵 자체는 존재하지 않는다. 말의 여백으로서만 말없음이 말될 수 있을 뿐.

우리는 앞서 원효의 화쟁 논리가 선협적·초월적·절대적 존재 (존재자가 아닌)를 지시하는 담론임을 강조한바 있다. 물론 그는 사구문의 부정과 긍정을 상대적 존재자 또는 존재자 표상에 적용하는 경우를, 예컨대 물과 물결, 종자와 과실, 群盲 說象, 심지어는 兔角·牛角의 경우에까지 적용하여 皆是皆非하고 皆有道理함을 설득력 있게 施說하고 있는 것이 사실이다. 그러나 그것은 어디까지나 선협논리를 예시하기 위한 方便設일 뿐, 이를 통하여 지시하고자 하는 것은 오로지 一心眞如, 一心 如來藏과 같은 선협적 존재 또는 단적인 초월이다. 이와 같이 <존재자가 아니고 단적인 초월이면서도 언제나 존재자의 존재>라는 의미에서 초월·존재를 우리는 선협적·절대적인 존재로 부르며, 이와 같은 존재의 언어도단·불립문자에 관

29) 然夫大乘之爲體也。蕭焉空寂。湛爾沖玄。玄之又玄之，豈出萬像之表。寂之又寂之，猶在百家之談。『大乘起信論疏』，「第一標宗體門」，은정희, 19.

한 언어·문자의 담론·논리를 <선형적 의미론>(transcendental semantics)이라 부른다. 그리고 이러한 선형적 의미론의 전형을 원효의 화쟁론에서 발견한다. 여기 우리의 선형적 의미론은, 기존하는 일체의 의미론 또는 기호학이 선형적 환원 이편에 있는 과학의 논리인 한에서는, 이들과 단적으로 구별되어야 할 성질의 것이라고 우리는 말하지 않을 수 없다. 심지어는 아펠-하버마스 (Apel-Habermas)의 선형적-보편적 話用論과도 구별되는 것은, 이들이 경험적 담론의 선천적 가능성의 조건을 논의하는 것인데 반하여, 우리의 선형적 의미론은 선형적 존재의 의미, 선형적 담론의 역설, 초월에 관한 담론의 논리 아닌 논리를 문제삼는다는 점이다. 우리의 이러한 메타 담론 논리가 원효의 화쟁 논리에 위배되는 것이라면, 바로 이것이 우리가 그의 화쟁론에 관한 철학적 논의를 통하여 거기에 철학적으로 기여할 일 것이다.³⁰⁾

지금까지의 우리 논의를 요약하면: 현대철학의 정체성 위기를 타개하기 위하여 언어·사회·의식철학이 갈라져 나왔다. 지혜사랑이 언어를 超出하는 점에서, 언어의 논리적·개념적 분석에만 집착하는 것은 실로 달을 지시하는 손가락만 보고, 막상 달은 보지 못하는 어리석음이다. 그러나 달을 제대로 지시하려면, 지시체인 말 길을 잘 트는 것도 매우 중요한 일이다. 이것이 바로 우리의 선형적 의미론이 수행한다는 철학적 기능임은 물론이다. 언어의 극치·극한인 究竟名에서 비로소 언어의 한계에서 맞닿아 있는 實在自體를 眼見·直視할 수 있다. 의식·사회철학은 논리·언어·과학철학의 철학-방편적 意義를 결코 과소평가해서는 안될 것이다. 의식·사회현상에 대한 철학적 인식도 결국 언어·논리에 의해서만 실현될 수 있겠기 때문이다. 그리고 의식·사회철학은 어쩔 수 없이 의식·사회의 인식·비

30) 원효의 철학을 논리학적·언어철학적으로 해석한 탁월한 시도로 우리는 앞서 언급한 김 형효, 「텍스트이론과 元曉사상의 논리적 讀法」과 이 도홍, 『화쟁기호학, 이론과 실제: 화쟁사상을 통한 형식주의와 마르크시즘의 종합』(한양대학교 출판부, 1999)을 적시한다. 그리고 원효사상의 철학적 요체를 화쟁논리에서 찾고, 이를 선형적 의미론으로 해석해 보려는 우리의 현대 철학적 시도에 가장 유사한 사례로 우리는 Mark Okrent, *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1988)을 확인한다. 말하자면, Mark Okrent는 여기에서 Heidegger의 존재론(존재의 형이상학)을 선형적 의미론으로 해석하면서, 철학의 종말이 아니라 철학의 영속을 논변하고 있는 셈이다.

판이론일 수밖에 없을 것이라면, 언어·논리와 함께 의식·사회의 철학도 중국적으로는 일체 현상을 초월하는 구경실재의 구경인식인 實相般若를 도외시할 수 없을 것이다. 실상이 반야이고, 실상이 관조이며, 實相觀照가 또한 觀照般若인 大般若를 隨順하여 入實際함이 철학의 목표이념이기 때문이다.

The Predicament of Contemporary Western Philosophy and Wonhyo's Transcendental Semantics

Shin, Oh-Hyun

[Abstract]

The present paper is an attempt at an outlook on the predicament of contemporary Western philosophy in light of a Korean Buddhist monk-scholar, Wonhyo (617-86) as a possible way of indicating an euporetic(euporia) solution to the aporetic(aporia) situation of Western philosophy in the 20th century. As has always been the case, the main themes of contemporary philosophy can be identified with mind, society and language which can be said to be constitutive of human reality. It is on this ground that we identify three major schools on the contemporary philosophical scene with Anglo-Austro-American Analytical Philosophy, Husserlian-Heideggerian Phenomenology and the Critical Theory of the Frankfurt School and Habermas. By transcendental semantics we understand the semantics or semantic discourses regarding the transcendental reality of primarily Being human and Being in general only in an extended sense. And we take it that Wonhyo's thought is essentially philosophical, and that his conception of philosophy or his meta-philosophical discourse known as "logic of resolution to metaphysical disputes"(hwajaeng-ron; 和諍論) can best be appreciated in terms of transcendental semantics. The transcendental semantics in our present philosophical elucidation is therefore to be distinguished from any conception of universal semantics as a sort of logic for a priori condition for the possibility of discourse in general.

The predicament of contemporary philosophy is to be identified with the identity crisis of philosophy vis a vis modern science. Solutions and dissolutions to the crisis presented by the three schools are exposed in the present examination as follows: analytic school, notably logical empiricism, tries to eliminate traditional metaphysics and reduce philosophy to the logic of science to the effect that philosophy is continuous with science; analysis and critique of language is not exclusively a philosophical activity, but a general practice of

science in general. The same logic can be applied to the self understanding of Critical Theory and its conception of philosophy in relation to science. Any analysis and critique of society and social theory cannot be carried out independently of the logic of science. Furthermore, even Husserlian phenomenology as logic of phenomena or Derrida's grammatology as logic of writing or textuality is bound to be subject to the logic of science as long as they remain on this side of transcendence. To the extent that philosophy functions as logic of science and thereby remains science, to that extent philosophy ceases to exist. If there is to be a genuine philosophy as autonomous science (*episteme*), it cannot be empirical science which is used to be mistaken to be one whole science: philosophical knowledge must surely be transcendental. And the logic of philosophy is therefore bound to be transcendental semantics. If science is to be empirical, then philosophy as non-science cannot but be metaphysical no matter how difficult it may be to understand the meaning of the metaphysical in this world of physical science.