

중과 전회*

— 연기에 대한 철학적 탐구

우동필**

동국대 불교문화연구원 전문연구원
gpili@naver.com

I. 서론
II. 중의 특성

III. 전회의 특성
IV. 결론

요약문

본 연구의 목표는 초기불교의 중(中, *majjha*)과 서양철학의 전회(轉回, *tum*)의 유비를 통해 십이연기(十二緣起)의 철학적 의미를 탐구하는 것이다. 십이연기에 관한 대표적인 해석은 삼세양중인과과설(三世兩重因果說)과 상관상의설(相關相依說)이다. 십이연기의 의미에 대해 전자는 시간의 관점에서 윤회설(輪迴說)로 해석하고 후자는 공간의 관점에서 상의성(相依性)으로 해석한다. 경전에서 십이연기는 영속론, 업론, 수행론, 동일성·별이성, 존재론이 모두 포함된 교법이지만, 양자는 서로 차이가 있을지라도 십이연기에 존재론적 의미만을 부여했다. 다양한 주제와 연관된 십이연기의 의미를 드러내기 위해서는 새로운 이해의 틀이 필요하다. 그 한 가지 방법으로 기획한 것이 초기불교의 중과 서양철학사에서 행해진 전회를 비교하고 그 유비를 통해 십이연기의 철학적 특성에 접근

* 이 논문은 2017년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구입니다. (NRF-2017S1A5B5A01027087) 이 논문은 불교학연구회 2018년 가을논문발표회에서 발표를 통해 연구의 내용을 수정·보완하여 게재한 것입니다. 논평해주신 안환기, 정은혜 선생님께 깊은 감사를 드립니다.

** 전남대학교 철학과

하는 것이다. 중과 십이연기는 불가분의 관계이기 때문에 전회와 비교하여 나타나는 중의 철학적 특성은 십이연기를 철학적 맥락에서 이해할 수 있는 시각을 전해줄 것이다. 당시 바라문과 사문들은 존재에서 유·무(有·無), 동일성에서 일·이(一·異), 업에서 자작·타작(自作·他作), 영속성에서 상·단(常·斷)의 견해로 대립했다. 여기서 중은 양극단의 견해를 벗어나 십이연기 이해로 이끄는 역할을 한다. 서양철학은 존재론에서 인식론으로, 객관에서 주관으로, 표상에서 언어로, 이원론적 사고방식을 넘어 인지과학적 해명으로 전환한다. 이 과정에서 전회는 형상 대 질료, 객관 대 주관, 표상 대 언어, 필연 대 우연의 대립을 극복하며 새로운 탐구주제를 제안하는 개념으로 나타난다. 이전 철학적 주제들의 대립을 극복하고 대안적 해명으로 전환하고 있다는 점에서 중과 전회는 같은 층위에 있다. 따라서 이 유비를 통해 십이연기를 해석할 경우 십이연기는 여러 철학적 문제들에 대한 대안적 해명이며 인식, 업, 동일성, 존재에 대한 잘못된 이해로부터 어떻게 고통이 일어나는 지에 대한 설명으로 이해할 수 있다.

주제어

중, 중도, 전회, 전환, 연기, 삼세양중인과설, 상의성연기, 상호의존연기

I. 서론

[십이]연기(緣起, *paṭiccasamuppāda*)에 대한 대표적인 해석은 삼세양중인과설(三世兩重因果說)과 상관상의설(相關相依說)이다. 삼세양중인과설은 십이연기를 과거, 현재, 미래로 나누고 삼세를 다시 과거원인과 현재결과, 현재원인과 미래결과로 구분하여 끊임없이 반복하는 중생의 윤회(輪廻, *samsāra*)를 설명한다. 삼세양중인과설에서 십이연기는 윤회설이다. 상관상의설은 공간의 관점에서 연기를 상의성(相依性)으로 간주하여 십이연기를 서로 의존하고 관계되어 있는 존재들에 관한 설명으로 해석한 것이다. 상관상의설에서 십이연기는 관계이론으로 읽힌다. 삼세양중인과설과 상관상의설은 차이가 있을지라도 십이연기 해석에 존재론적 의미만을 부여했다.¹⁾

그러나 초기불교철학에서 십이연기는 영속론, 업론, 수행론, 동일성·별이

성(別異性), 존재론이 모두 포함된 교법이다. 붓다는 바라문(婆羅門)과 사문(沙門)들의 영속성, 업, 수행, 동일성, 존재에 관한 대립의 난점을 드러내고 그 양극단의 견해를 ‘중’(中, *majjha*)으로써 벗어나 십이연기를 설명했다. 십이연기는 ‘사견(邪見)-중-십이연기’의 구조에서 설명된 것이기 때문에 사견의 철학적 주제들과 연관시켜 해석할 때 십이연기의 본의가 분명하게 드러날 것이다. 이를 위해 본 연구는 새로운 이해의 틀이 필요하다고 생각한다. 그 한 가지 방법으로 기획한 것이 초기불교의 중과 서양 철학사에서 행해진 전회(轉回, *turn*)를 비교하고 그 유비를 통해 십이연기의 철학적 특성에 접근하는 것이다.

이전 철학에서 대립된 주제들의 한계를 극복하고 대안적 해명으로 전환한다는 점에서 중과 전회는 동일한 맥락을 제공한다. 바라문과 사문들은 존재에 대하여 유·무(有·無, *bhava·abhava*), 동일성에 대하여 일·이(一·異, *ekatta·nānatta*), 업에 대하여 자작·타작(自作·他作, *sayamkata·paramkata*), 영속성에 대하여 상·단(常·斷, *sassata·uccheda*)의 견해로 대립한다. 여기서 중은 이 양극단의 견해를 벗어나 십이연기를 이해하도록 기능한다. 서양철학은 존재론(ontology)에서 인식론(epistemology)으로, 표상(representation)에서 언어(language)로, 이원론적 사고방식을 넘어 인지과학적(cognitive scientific) 해명으로 전환한다.²⁾ 이 과정에서 전회는 형상 대 질료, 객관 대 주관, 표상 대 언어, 필연 대 우연의 대립을 극복하며 새로운 탐구주제를 제안하는 개념으로 사용된다. 중과 전회는 서로 다른 기원으로부터 출발했지만 대립된 주제를 벗어나

1) 본문은 삼세양중인과실과 상관상의설의 정당화에 문제가 있기 때문에 양자를 거부해야 한다는 입장이다. 이 부분에 관해서는 다음을 참조하길 바란다. 우동필, 「중과 전회-연기에 대한 철학적 탐구」, 불교학연구회 가을 논문발표회(불교학연구회, 2018), pp.47-55.

2) 본 연구에서 전회는 존재론적 전회, 인식론적 전회, 언어적 전회, 인지과학적 전회의 4가지로 구분한다. 전회의 구분에 대해서는 다음 연구를 참조.; 엄정식, 『확실성의 추구』(서강대학교출판부, 1984), pp.1-210.; 김종욱, 『불교에서 보는 철학, 철학에서 보는 불교』(서울: 불교시대사, 2002) pp.21-48.; 노양진, 『몸이 철학을 말한다-인지적 전환과 체험주의의 물음』(서울: 서광사, 2013), pp.31-57.; 西脇与作, 『現代哲学入門』(慶應義塾大學出版会, 2002), pp.16-22.; 本石修二, 「なぜ言語は人間にとって問題になるのか—「言語論的転回」とは別の仕方—」, 『年報社会科学基礎論研究』 第3号(ハーベスト社, 2004), pp.166-83.; 岡本裕一郎, 『いま世界の哲學者が考えていること』(東京:ダイヤモンド社, 2016), pp.31-74.

대안적 해명으로 전환하는 역할을 하고 있음을 알 수 있다.

따라서 본 연구는 중과 전회에 대한 비교 연구를 수행하여 십이연기의 철학적 체계성에 접근할 것이다. II장에서는 먼저 중과 중도의 구분을 시도한다. 지금까지 양자는 동일한 것으로 간주되어 왔지만 *Pāli* 원문에 의거하여 양자의 차이와 관계를 밝힌다. 다음으로 중과 십이연기의 연관성을 드러낸다. 유·무중, 일·이중, 자작·타작중, 상·단중의 4가지 중과 십이연기의 연관성을 살펴보는 과정에서 중의 특성과 기능이 드러날 것이다. III장에서는 서양철학사에서 행해진 존재론적 전회, 인식론적 전회, 언어적 전회, 인지과학적 전회를 분석하여 전회의 특성을 설명한다.³⁾

II. 중의 특성

1. 중과 중도

지금까지 중과 중도(中道, *majjhimā paṭipadā*)는 구분되지 않고 일반적으로 중도로 통칭되어 왔다.⁴⁾ 이 구분은 대부분 『아함경』(阿含經)에 근거를 두어 나타난 것이다. 예를 들어 『잡아함경』 256경에서 유·무중도⁵⁾, 『잡아함경』 297경에서 일·이중도,⁶⁾ 『중아함경』 라마경(羅摩經)에서 고·락중도⁷⁾, 『잡아함경』

3) 물론 현대철학에서 전회 과정을 이해할 때 니체(F. W. Nietzsche), 하이데거(M. Heidegger), 듀이(J. Dewey), 폰티(M. M. Ponty) 등의 연구들은 매우 중요하다. 하지만 본문의 목표가 현대철학의 전반을 다루거나 해답을 제안하는 것이 아니기 때문에 이에 대해 제한적인 면이 있다. 이에 관해서는 다음 연구 자료를 참조하길 권한다.; Lusthaus, Dan, *Buddhist Phenomenology: A philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCuron, 2002, pp.1-611.; 김중욱, 『원효와 하이데거의 대화』 (서울: 동국대학교출판부, 2013), pp.1-390.; 박찬국, 『니체와 불교』 (서울: 씨아이알, 2013), pp.1-340.

4) 박훈천, 이춘옥, 「원시불교에서의 중(中)에 대한 오해」, 『한국불교학』 제43권 (한국불교학회, 2005), pp.38-79. 박훈천, 이춘옥은 중과 중도의 구분을 처음 제안했지만 중의 의미를 부정적으로 해석한 한계가 있다.

5) 『雜阿含經』 262경 (T, 2, 0066c26-67a04). “세인들은 전도되어 유 혹은 무의 두 극단에 의지한다. … 여래는 두 극단을 떠나 중도에서 [연기를] 설한다(世人顛倒依於二邊 若有若無 … 如來離於二邊 說於中道).”

6) 『雜阿含經』 297경 (T, 2, 0084c20-c29). “목숨이 곧 몸이다. … 목숨과 몸은 다르다 … 이 두 극단을 떠

300경에서 자작·타작중도,⁸⁾ 『잡아함경』 961경에서 상·단중⁹⁾의 표기가 나타난다. 『잡아함경』 961경의 중의 표현만을 제외하면 『아함경』에서는 중과 중도를 구분하지 않고 모두 중도로 표현하고 있다는 내용을 알 수 있다. 이에 따라 한역 전통의 연구자들 역시 대부분 중과 중도를 구분하지 않고 중도로 통칭하여 사용한다.

그에 비해 『니까야』에서는 중과 중도가 확실하게 구분되어 있다. 중의 Pāli 어 원어는 *majjha*이다. 중은 ‘중에 의해’(*majjhena*)라는 표현으로 *Kaccāyanagotta* 경에서 유·무중, *Avijjāpaccaya* 경에서 일·이중, *Timbaruka* 경에서 자작·타작중, *Acelea* 경에서 상·단중의 방식으로 설명되어 있다. 이 경들에서 중은 유·무, 일·이, 자작·타작, 상·단의 양 극단으로 대립된 견해를 벗어나 십이연기 이해로 이끄는 역할을 한다.¹⁰⁾ 중도의 Pāli 어 원어는 *majjhimā paṭipadā*이다. *Dhammacakkappavattana* 경에서 중도는 고·락을 벗어나는 팔정도로 설명된다.

욕락(欲樂, *kāmasukha*)의 탐착에 결박 ... (고행으로) 자학에 빠지는 것 (*kilamatha*)에 결박 ... 비구들이여 이것과 저것, 양 극단을 벗어나서 여래는 중도(*majjhimā paṭipadā*)를 깨달았다. 비구들이여 어떤 것이 이 중도인가? ... [정견 내지 정정인] 이것이 팔정도이다.¹¹⁾

보디(Bodhi) 비구 역시 *majjha*(중)를 ‘the middle’로, *majjhimā paṭipadā*(중도)를 ‘the middle way’로 영역하며 양자를 분명하게 구분하고 있다.¹²⁾ 따라서 『니

나 바르게 중도로 향한다(命即是身 ... 命異身異 ... 離此二邊 正向中道).”

- 7) 『中阿含經』 羅摩經(204경) (T, 1, 0777c26-0778a02). “욕락 ... 고행 ... 이 두 극단을 버리고 중도를 취하여라(欲樂 ... 自苦 ... 捨此二邊 有取中道).”
- 8) 『雜阿含經』 300경 (T, 2, 85c11-c13). “자작 ... 타작 ... 두 극단을 떠나 중도에 머물며 법을 설한다(自作 ... 他作 ... 離此二邊 處於中道而說法).”
- 9) 『雜阿含經』 961경 (T, 2, 0245b21-22). “상견 ... 단견, 여래는 두 극단을 떠나 중에 머물며 법을 설한다(常見 ... 斷見 如來離於二邊 處中說法).”
- 10) 각 경에 대한 내용은 본문 II.2.를 참조할 것.
- 11) SN. V. p.421. “*kāmasukhallikānuyogo ... attakilamathānuyogo ... Ete kho bhikkhave ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā. ... Katamā ca sā bhikkhave majjhimā paṭipadā ... Ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*”

까야』에서 중과 중도는 구분된 개념으로서 중은 유·무, 일·이, 자작·타작, 상·단의 양 극단을 벗어나는 십이연기를 이해하도록 하는 문맥에서 나타나고 중도는 고·락을 벗어나는 팔정도도 나타난다는 내용을 확인할 수 있다.

그렇다면 중과 중도는 어떤 관계인가? *majjhimā paṭipadā*(중도)에서 *majjhimā*는 *majjha*(중)에 소유를 의미하는 접미사 *-ima*를 붙인 2차 파생명사로서 수행도인 *paṭipadā*를 수식하는 단어이다.¹³⁾ 이를 해석하면 중도는 ‘중을 지닌 수행도’(the *paṭipāda* that possesses the *majjha*)라는 의미가 된다. 수행도는 고·락중도로서 팔정도를 의미하기 때문에 ‘중을 지닌’의 의미를 교법의 체계 속에서 확인할 필요가 있다.

세존이시여 정견(*sammādiṭṭhi*), 정견이라고 말해집니다. 세존이시여 어떤 점에서 정견입니까? 깃짜야나여 이 세계(*loka*)는 대부분 존재성과 무존재성, 둘에 의지하고 있다. 세계의 집기(集起, *samudaya*)를 여실하게 정혜를 통해 볼 때, 세계에 무존재성은 없다. 깃짜야나여, 세간의 멸(滅, *nirodha*)을 여실하게 정혜를 통해 볼 때, 세계에 존재성은 없다. ... 깃짜야나여 이것과 저것 양 극단에 다가가지 않고 중에 의해(*majjhena*) 여래는 법을 설한다. 무명을 연하여 행이 있다. ...¹⁴⁾

*Kaccāyanagotta*경에서는 중과 정견(正見, *sammādiṭṭhi*)을 같은 맥락에서 설명

12) Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha- A Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston: Wisdom Pub., 2000, p.544. 보디 비구는 *majjhena*를 by the middle로 번역하고(p.547. p.549. p.574. p.583. p.584. p.585.) *majjhimā paṭipadā*를 the middle way로 번역한다.(p.1350. p.1884.); Bhikkhu Nāṇamoli and Bhikkhu Bodhi, *The Middle Length Discourses of the buddha- A translation of the Majjhima Nikāya*, Boston: Wisdom Pub., 1995, pp.100-101. p.1080. 여기에서도 *majjhimā paṭipadā*를 the middle way로 번역한다.

13) A. p. Buddhadatta, Maha Nayaka, *The New Pāli Course Part II*, Buddhist Cultural Centre, 1937. p.148. 2차 파생접미사 *-ima*는 명사에 소유(possession), 위치(position)의 의미를 부가한다.

14) SN, II, p. 17. “*sammādiṭṭhi sammādiṭṭhī bhante vuccati. Kittāvatā nu kho bhante sammādiṭṭhi hotīti. Dvayanissito khvāyaṃ Kaccāyana loko yebhuyyena atthitaṃ ceva natthitaṃ ca. Lokasamudayaṃ kho Kaccāyana yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loka natthitā sā na hoti. Lokanirodhaṃ kho Kaccāna yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loka atthitā sā na hoti. ... Ete te Kaccāyana ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammaṃ desetī. Avijjāpaccayā saṅkhārā ...*”

한다. 이 경에서 정견은 첫째, 중에 의해 양 극단에 다가가지 않는 것이고, 둘째, 집기와 멸을 여실하게 보는 입장으로 설명된다.¹⁵⁾ 정견을 설명하는 과정에서 나타난 세계(世界, *loka*)는 6내입처(內入處), 6외입처(外入處), 6식(識)의 삼사화합에 근거를 둔 것으로서 십이연기의 생·노사와 연관되어 있고,¹⁶⁾ 경전에서 설명된 집기(集起, *samudaya*)와 멸(滅, *nirodha*)의 대상은 사실상 십이연기의 법들이라는 점에서,¹⁷⁾ 정견은 중에 의해 십이연기의 집·멸을 관찰하는 것이 된다. 따라서 ‘중을 지닌’의 의미는 중이 견해의 측면에서 정견과 연관되어 있음을 나타낸다.

정리해보자. 『니까야』에서 중은 십이연기의 유·무중, 일·이중, 자작·타작중, 상·단중에서만 나타나고 중도는 고·락중도로서 사성제 중 팔정도만을 가리킨다는 내용을 알 수 있었다. 『니까야』에서는 중과 중도가 구분된 용어일지라도, 중과 중도는 어원적이고 교법의 체계적인 측면에서 중도가 중을 소유하며 연관된 관계임을 보여준다. 중은 유·무, 일·이, 자작·타작, 상·단의 사견에 빠지지 않는 정견의 입장이고 중도는 그러한 정견으로서 중을 지닌 고·락중도, 즉 팔정도인 것이다.¹⁸⁾

15) SN. II, p.17. “존자여 정견, 정견이라고 말합니다. 존자여 어떠한 점에서 정견입니까? ... 고는 발생될 때 발생된다. 고는 소멸될 때 소멸된다는 것을 의심하지 않고 회의하지 않는다. 여기에서 다른 것에 연하지 않기 때문에 그의 삶이 참으로 있다. 깃짜나여 이런 점에서 정견이 있다(*Sammādiṭṭhi sammādiṭṭhī bhante vuccati. Kittāvatā nu kho bhante sammādiṭṭhi hotīti? ... Dukkham eva uppajjamānaṃ uppajjati dukkhaṃ nirujjhamānaṃ nirujjhatīti na kaṅkhati na vicikicchati aparapaccayā nāṇam evassa ettha hoti. Ettāvatā kho Kaccāna sammādiṭṭhi hoti.*)”

16) SN. IV, pp. 39-40. “존자여, ‘세계, 세계’라고 말해줍니다. 존자여 어떤 방식으로 세계 혹은 세계의 시설이 있습니까? 사밧디여 안이 있다. 색이 있다. 안식이 있다. 안식에 의해 알려질 법이 있다. 거기에 세계 혹은 세계의 시설이 있다. [나머지도 마찬가지로](*Loko, lokoti bhante vuccati. Kittāvatā nu kho bhante loko vā assa lokapaññatti vā ti? Yattha kho samiddhi atthi cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuvīññāṇaṃ atthi cakkhuvīññāṇaviññātabbā dhammā atthi tattha loko vā lokapaññatti vā ...*); SN. II, p. 5. “참으로 고통스러운 이 세계(*loka*)는 도달되어 생겨진다. 노쇠해진다. 죽어진다. 사라진다. 발생되어진다. 그는 이 고통인 노사의 출리는 깨닫지 못한다(*Kicchaṃ vatāyaṃ loko āpamo jāyati ca jīyati ca mīyati ca cavati ca upapajjati ca. Atha ca paṇimassa dukkhassa nissaraṇaṃ nappajānāti jarāmarāṇassa.*)”

17) SN. II, pp.15-16. *Samaṇabrāhmaṇa(2)sutta*에서는 십이연기의 노사 내지 무명의 법을 고, 고집, 고멸, 고멸도의 사성제의 구조를 깨달아야 한다는 내용이 설명되어 있다.

18) 김홍미, 「고따마 붓다의 정각과 십이연기」, 『불교학연구』 제38집 (불교학연구회, 2014), pp.7-50. 김홍미는 경전적 증거를 바탕으로 사성제와 십이연기의 결합문제를 탐구한다.

2. 중과 십이연기

이 장에서는 십이연기에서 중이 어떻게 기능하고 있는지를 살펴보고 이를 통해 중의 특성을 확인해 본다.

1) 유·무중

*Jāmussoni*경에서는 유·무중과 십이연기가 설명되어 있다.¹⁹⁾

바라문이며, ‘모든 것이 존재한다’는 이것은 하나의 극단이다. ... 바라문이며 ‘모든 것이 존재하지 않는다’는 이것은 두 번째 극단이다. 바라문이며 이것과 저것 양 극단에 다가가지 않고 ‘중에 의해’(majjhena) 여래는 법을 설한다. 무명을 연하여 행이 있다 ...²⁰⁾

‘모든 것이 존재한다’는 견해는 바라문의 입장이다. 바라문은 비존재로부터 존재가 나타날 수는 없다고 판단하고 처음부터 있어 왔던 존재, 즉 존재의 근원을 브라만(Brahman)이라고 설명한다. 이는 우파니샤드(Upaniṣads)에서 브라만의 내재적 존재인 아트만(Ātman)으로 계승된다. 아트만은 브라만과 동일한 존재로 반복되는 생·노사를 겪는 윤회의 주체이다.²¹⁾ 반면에 ‘모든 것이 존재하지 않는다’는 견해는 사문들의 입장이다. 다양한 사문들의 사상을 하나로 규정할 순 없지만 이들은 대부분 지(地), 수(水), 화(火), 풍(風)의 기본 요소와 그들의 화합으로 만물이 이루어져 있고 생·사는 다만 물질의 작용일 뿐이라는 유물론에 기대 있다.²²⁾ 사문들은 아트만의 무(無)를 주장한 것이다. 바라문과

19) SN. II, p.177.; SN. III, p.135. *Kaccāyanagotta*경. *Channa*경에서도 유·무중.

20) SN. II, p.76. “*Sabbam atthīti kho Brāhmaṇa ayam eko anto. ... Sabbam natthīti kho Brāhmaṇa ayam dutiyo anto. Ete te Brāhmaṇa ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammaṃ deseti. Avijjāpaccayā saṅkhārā ...*”

21) 라다크리슈난, 『인도철학사 I』, 이거룡 역 (서울: 한길사, 1996), pp.215-16. “그것[아트만]은 모든 변화 속에서도 변하지 않고 지속하는 주체이며, 각성, 몽면, 숙면의 상태나, 죽음, 윤회, 그리고 마지막 해탈의 상태에서도 여전히 지속되는 공통 요소이다. ... 그것은 ‘나에게’ 속한 것으로 간주되는 속성들의 묶음이 아니라, 이 모든 속성들에 대한 면밀한 관찰의 배후에 초월하여 머무르는 ‘나’이다.”

사문들은 존재에 관해 유·무로 대답하며 생·노사(유→생→노사)를 설명한 것이다.

붓다는 바라문의 존재론이 상견에 도달하고 사문들의 존재론이 단견에 도달하기 때문에,²³⁾ 양자 모두 업보를 올바르게 설명하지 못함을 발견한다.²⁴⁾ *Cūḷamālukya*경에서 14중, *Pāsādika*경에서 36중, *Brahmajāla*경에서 62중으로 알 수 있듯이 당시 존재에 대한 주장들은 많고 다양하며 서로 일치하지도 않았다.²⁵⁾ 붓다는 “무엇이 있을 때 유가 있을까?”처럼 사유하여 취(取, *upādāna*)를 발견한다.

깃짜야나여, 이 세간은 대부분 집착과 취(取, *upādāna*)와 현탐에 의해 속박되어 있다. ... 깃짜야나여, ‘모든 것이 존재한다’는 이것은 하나의 극단이다. ‘모든 것이 존재하지 않는다’는 이것은 두 번째 극단이다. 깃짜야나여 이것과 저것 양 극단에 다가가지 않고 중에 의해 여래는 법을 설한다. 무명을 연하여 행이 있다 ...²⁶⁾

‘취→유’의 구조는 유·무가 취의 조건으로부터 발생한 것임을 보여준다. 존재에 대한 주장은 자신의 욕구, 견해, 관습이나 질서, 자아관에 의해 달라지며 동일한 존재를 주장하는 이유는 대부분 그 취착됨이 지속되기 때문이다. 중에 의해 존재[유·무]의 관점을 벗어나는 것은 존재에 대한 주장이 바로 자신의 취

22) 라다크리슈난, 『인도철학사 II』, 이거룡 역 (서울: 한길사, 1999), pp.49-50. “내생이란 있을수 없으며, 죽음은 모든 것의 끝이다.’... 궁극적인 것은 네 요소들, 즉 지·수·화·풍이다. 이 요소들은 영원하며 원생동물에서부터 철학자에 이르기까지 세계의 모든 현상들을 설명할 수 있다.”

23) 각주 43) 참조.

24) AN. I, pp.173-74. “비구들이여, 이 세 가지 외도의 근거들은 ... ‘작용되는 것이 없음’(無作, *akiriya*)에 머문다. 어떤 것이 세 가지인가? ... 사람들이 어떤 것을 경험하든지 ... 그것은 ‘전생에 지은 것이 원인’(宿作因)이다. ... ‘이슈바라신의 창조’가 원인(尊祜作因)이다. ... 원인도 없고, 조건도 없다’(無因無緣)라고. ... [이 세 가지 견해에는] 의욕 혹은 정진 혹은 ‘이것은 해야 한다’ 혹은 ‘이것은 하지 말아야 한다’가 없다(*Tīṇ’ imāni bhikkhave tiṭṭhāyatanāni ... akiriyyāya saṅghahanti. Katamāni tīṇi? ... yaṃ kiñcāyaṃ purisapuggalo paṭisaṃvedeti ... pubbe katahetū ti ... issaranimmānāhetū ti ... ahetu-appaccayā ti. ... na hoti chando vā vāyāmo vā idaṃ vā karaṇīyaṃ idaṃ vā akaraṇīyanti*).”

25) 차례대로 MN. I, pp.426-32.; DN. III, pp.117-41.; DN. I, 1-46.

26) SN. II, p.17. “*Upayupādānābhīnivesavinibandho khvāyaṃ Kaccāna loko yebhuyyena.*”

착으로부터 발생하고 있음을 깨닫게 해 준다. 유·무중은 유·무의 견해를 벗어나는 메타(meta)적 기능을 통해 그것의 원인인 취착을 이해하는 해명으로 안내하고 있는 것이다.

2) 일·이중

*Avijjāpaccaya*경에서는 일·이중과 십이연기가 설명되어 있다.²⁷⁾

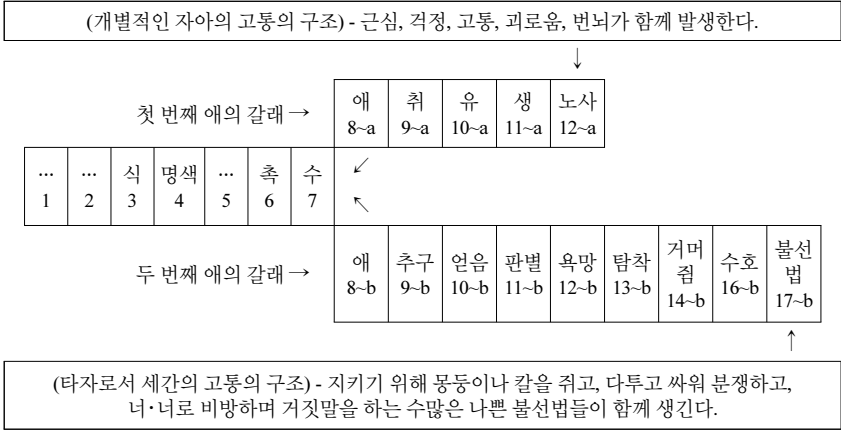
[질문:] 세존이시여, ... 누가 이 노사를 소유합니까? [답변:] ... 비구들이여 목숨과 몸이 동일하다(一)는 견해가 있을 때 범행의 삶은 없다. 목숨과 몸이 다르다(異)는 견해가 있을 때 범행의 삶은 없다. 비구여 이것과 저것 양 극단에 다가가지 않고 중에 의해 여래는 법을 설한다. ‘생을 연하여 노사가 있다’ ...²⁸⁾

이 경에서는 동일성과 별이성의 문제를 다루고 있다. ‘누가 이 노사를 소유합니까’라는 질문은 작자와 업 혹은 영혼과 몸을 분리시켜 양자가 동일한지 혹은 다른지의 질문을 유도한다. 붓다는 양자가 동일하다면 바라문의 자작이 되어 상견으로 떨어지고 다르다면 사문들의 타작이 되어 단견으로 떨어진다는 것을 알고 있기 때문에 그 질문을 거부한다. 붓다는 동일성과 별이성을 만드는 조건을 알아야 그 질문으로부터 벗어날 수 있다고 본 것이다. 그렇다면 동일성과 별이성을 만드는 조건은 무엇인가?

27) SN, II, p.63., p.77. *Avijjāpaccaya*(2)경, *Lokāyatika*경에서 일·이중.

28) SN, II, pp.60-61. “*bhante ... kassa ca panidaṃ jarāmarañanti ... Taṃ jīvaṃ taṃ sarīranti vā bhikkhu dīṭṭhiyā sati brahmacariyavāso na hoti. aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīranti vā bhikkhu dīṭṭhiyā sati brahmacariyavāso na hoti. Ete te bhikkhu ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti. Jātipaccayā jarāmarañanti.*”

〈표1〉 Mahānidāna경에서 갈애의 두 가지 측면²⁹⁾



Mahānidāna경은 갈애로부터 두 종류의 불선법을 설명한다. 갈애의 한 갈래는 개인이 겪는 노사의 고통으로 향한다. 다른 한 갈래는 타인과의 다툼, 분쟁, 비방과 같은 불선법으로 향한다. 두 갈래는 하나의 흐름인 느낌에서 발생되어 나온 것이다.³⁰⁾ 첫 갈래에서 갈애는 동일성을 설명한다. 갈애는 취를 통한 유의 원인이면서 재유(再有, *ponobhava*)의 조건이기 때문이다.³¹⁾ ‘유로부터 재유’는 갈애로부터 나온 것이기 때문에 동일성의 구조를 설명하게 된다. 두 번째 갈래에서 갈애는 별이성을 설명한다. 갈애에는 3가지인 욕애, 유애, 무유애(無有愛, *vibhavataṅhā*)가 있다. 무유애는 단멸의 욕구로서³²⁾ 자신이 원하지 않는 존재를 없애고자 하는 욕망이다. 무유애는 다툼, 분쟁, 비방의 원인으로 갈라지고 다르게 만드는 별이성의 조건이 되는 것이다.

29) 우동필, 「십이연기 전개설 비판-『DN 15경』을 중심으로」 『한국불교학』 (한국불교학회, 2014), p.168.

30) DN. II, p.61. “이처럼 두 가지 갈래에 의한 이들 두 법들[두 갈애]은 수(7)에서 하나의 흐름이 된다 (*Iti kho Ananda ime dve dhammā dvayena vedanāya eka-samosaraṇā bhavanti*).”

31) SN. III, p.26. “이 갈애는 재유를 지닌 것이고 환화탐(*nandīrāga*)과 함께 하는 그러그러한 곳에서 환희를 지닌 것이다(*Yāyaṃ taṅhā ponobhavikā nandīrāgasahagatā tatra tatrābhinandimī*).”

32) DNA. II, p. 500. “무유애란 단멸론과 함께 하는 탐욕이다(*Vibhava-taṅhā ti uccheda-dīṭṭhi-sahagato rāgo*).”

이와 같이 볼 때 갈애는 자신이 원하는 존재를 지속시키고자 하는 원인인 동시에 자신이 원하지 않는 존재를 없애고자 하는 원인으로 제시된 것임을 알 수 있다. 중에 의해 일·이의 관점을 벗어나는 것은 같거나 다르다고 말하는 주장이 바로 자신의 갈애로부터 발생하고 있음을 깨닫게 해준다. 일·이중은 일·이의 견해를 벗어나는 메타적 기능을 통해 그것의 원인인 갈애를 이해하는 해명으로 안내하고 있는 것이다.

3) 자작·타작중

*Timbaruka*경에서는 자작·타작중과 십이연기가 설명되어 있다.

땀바루까여, 느낌과 느끼는 자가 동일하다는 것은 처음부터 [있어 왔던] 존재에 의해 고·락이 ‘스스로 지어진다’(自作, *sayamkata*)는 것이기 때문에, 나는 이와 같이 말하지 않는다. 땀바루까여, 느낌과 느끼는 자가 다르다는 것은 느낌을 압도하는 존재에 의해 고·락이 ‘다른 것으로 지어진다’(他作, *paramkata*)는 것이기 때문에, 나는 이와 같이 말하지 않는다. 땀바루까여, 이것과 저것 양자에 다가가지 않고 중에 의해 여래는 법을 설한다. 무명을 연하여 행이 있다. ...³³⁾

이 경전은 업이 스스로 짓는 것인지[自作] 아니면 다른 것에 의해 짓게 되는 것인지[他作]를 설명한다. *Nalakalapiya*경에서는 자작·타작을 식과 명색의 관계와 연관시켜 설명한다.

지금 나는 존자 사리뵈따의 말을 이와 같이 이해합니다. ‘도반 꾀티까여, 명색은 자작이 아닙니다. 명색은 타작이 아닙니다. 명색은 자작·타작이 아닙니다. 명색은 자작·타작이 아닌 우연히 발생된 것도 아닙니다. 식을

33) SN, II, p. 23. “*Sā vedanā so vediyatīti kho Timbaruka ādito sato sayamkatam sukhadukkhanti. evam pāham na vadāmi. Aññā vedanā añño vediyatīti kho Timbaruka vedanābhiunnassa sato param katam sukhadukkhanti. evam pāham na vadāmi. Ete te Timbaruka ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammaṃ deseti. Avijjāpaccayā saṅkhārā.*”

연하여 명색이 있습니다’라고. …… 도반이여, 마치 두 갈대 묶음이 서로 서로 의지하여 서 있는 것과 같습니다.³⁴⁾

이 내용을 해석하기 위해서는 식과 명색의 관계에 대해 좀 더 자세히 알아볼 필요가 있다. *Bālenapandita*경에서는 무명에 덮이고 갈애에 묶일 때 신(身, *kāya*)과 외부의 명색이 발생하고 두 법을 연하여 육입처를 지닌 촉이 있다고 설명한다. SNA, SNA-Ṭikā의 설명에 의하면 신(身)은 행에 의해 작용된 식(識)의 모임이다.³⁵⁾ *Bālenapandita*경은 내부의 식과 외부의 명색을 통해 촉의 발생, 즉 ‘식→명색→육처→촉’의 구조를 설명한 것이다. 이 경우 식은 자아에 위치하기 때문에 자작에 해당하고 명색은 외부의 대상에 관한 것이기 때문에 타작에 해당함을 알 수 있다. 그러나 *Upādāna-paripavatta*경에서는 “명색의 집기로부터 식의 집기가 있다”³⁶⁾고 설명하여 ‘명색→식’의 구조를 보여준다. 그렇다면 서로 상반되는 것처럼 보이는 식과 명색의 상호 관계는 무엇을 의미하는가? 이중표는 이에 대해 다음과 같이 기술한다.

명색은 전술한 바와 같이 의식에 내재하는 의식의 대상이다. 따라서 명색은 의식에 의존하고 있다고 할 수 있다. … 의식은 명색을 의식하는 의식이고, 명색은 의식에 의식되는 의식인 것이다. 만약 명색이 없다면 명색을 의식하는 의식도 있을 수 없고, 의식이 없다면 의식되는 명색도 있을 수 없는 것이다.³⁷⁾

이에 의하면 식과 명색의 상호연은 인식 과정에 대한 설명이면서 그 한계에

34) SN. II, p.113.; 물론 자작, 타작, 자작·타작, 비자작·비타작의 질문은 식과 명색에서 뿐만 아니라 육처부터 노사에서 나타나고, 느낌이나 업(*Aññatitthiya*경, SN. II, p.32)에 관해서도 묻어진다. 하지만 그 질문들에 대한 대답은 최종적으로 식과 명색의 상호 의존 관계로 끝나기 때문에, 식과 명색의 관계는 자작, 타작, 자작·타작, 비자작·비타작의 문제를 다룬 것이라고 할 수 있다.

35) SNA. II, p.38. “이 신이라는 것은 그 자신의 식(*viññāṇa*)을 지닌 신이다(*Ayaṃ ceva kāyoti ayañcassa attano saviññāṇako kāyo*”; SNA-Ṭikā(CST) 19번. “이 신이라는 것은 … 행이 작용된 것이다(*Ayaṃ kāyoti … sañkhārā sañkharīyanti*)”.

36) SN. III, p.61. “*nāmarūpasamudayā viññāṇasamudayo*.”

37) 이중표, 『아함의 중도체계』 (서울: 불광출판사, 1991), p.114.

관한 설명이다.³⁸⁾ 식은 대상에 대한 인식이고 그 인식의 내용이 이름과 형태이기 때문에 식과 명색의 상호연이 성립하는 것이다. “이 식이 명색으로부터 되 돌아온다. 더 이상 나가지 못했다.”³⁹⁾는 *Nagara* 경의 설명에서 알 수 있듯이 식과 명색의 상호연은 인식의 순환을 설명하면서 그 한계를 드러낸다. 붓다는 행의 발견을 통해 이 한계를 극복한다.⁴⁰⁾ 여기서 행은 사(思, *cetanā*)⁴¹⁾와 업(業, *kamma*)⁴²⁾을 통해 작용한다. 이 업은 자작, 타작, 자작·타작, 비자작·비타작의 발생을 설명한다. 중에 의해 자작·타작의 관점을 벗어나는 것은 내부 혹은 외부에 기준을 두는 주장이 바로 인식적 한계를 깨닫지 못한 상태에서 마음 작용이 반복된 것임을 알게 해준다. 자작·타작중은 자작·타작의 견해를 벗어나는 메타적 기능을 통해 그것의 원인인 행을 이해하는 해명으로 안내하고 있는 것이다.

38) 우동필, 「역관의 십이연기」, p.22. 각주 56번 참조. 식과 명색의 관계를 인식론적으로 해석한 연구자들을 열거하고 있다.

39) SN. II, p.104. “*Paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpanhā nāparaṃ gacchati.*”

40) 같은 책, pp.105-106. “명색의 멸로부터 식이 멸하고 식의 멸로부터 명색이 멸한다. … 나는 행들을 자증했다. 행의 집기를 자증했다. 행의 멸들을 자증했다. 행멸도를 자증했다(*nāmarūpanirodhā viññāṇanirodho. Viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho …… saṅkhāre abbhāññāsiṃ. saṅkhārasamudayaṃ abbhāññāsiṃ. saṅkhāranirodhaṃ abbhāññāsiṃ. saṅkhāranirodhagāminīṃ paṭipadaṃ abbhāññāsiṃ.*)”

41) SN. III, p.60. “비구들이여 어떤 것이 행들인가? 비구들이여 이것은 6가지 사(思)의 모임[身]이다. 색사, 성사, 향사, 미사, 촉사, 법사(*Katame ca bhikkhave saṅkhārā? Chayime bhikkhave cetanākāyā rūpasācetanā saddasācetanā gandhasācetanā rasasācetanā phoṭṭhabbasācetanā dhammasācetanā.*)” 사역동사 *ceteti*의 명사형인 *cetanā*의 의미는 ‘활동하는 마음[*ceta*]의 상태’(state of *ceta* in action), ‘의도’(intention)이다. 사역 의미에서 *cetanā*는 내입처로 하여금 외입처를 알게 하거나 생각하게 하는 작용이라고 할 수 있다.

42) AN. III, p.415. “비구들이여 나는 사(思, *cetanā*)와 업을 말한다. 마음작용하면서 신에 의해, 구에 의해, 의에 의해 업을 짓는다. 비구들이여 어떤 것이 업들의 인연구생(因緣俱生)인가? 비구들이여 축이 업들의 인연구생이다. 비구들이여 어떤 것이 업들의 차이인가? 비구들이여 지옥에서 느껴질 업이 있다. … 축생 … 아귀 … 인간계 … 천계(*Cetanāhaṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi; cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā. Katamo ca bhikkhave kammānaṃ nidānasambhavo? Phasso bhikkhave kammānaṃ nidānasambhavo. Katamā ca bhikkhave kammānaṃ vemattatā? Atthi bhikkhave kammaṃ nirayavedanīyaṃ … tiracchānayoṇi … pettivisaya … mamussaloka … devaloka.*)”

4) 상·단중

Acelea경에서는 상·단중과 십이연기가 설명되어 있다.

깟싸빠여, 깟는 자와 그 보를 받는 자가 동일하다면 처음부터 [있어 왔던] 존재에 의해 고가 ‘스스로 지어진다’는 것이 되어 이것은 상주론(*sassata-vada*)에 도달한다. 깟싸빠여, 깟는 자와 그 보를 받는 자가 다르다면 느낌을 압도하는 존재에 의해 고·락이 ‘다른 것으로 지어진다’는 것이 되어 이것은 단멸론(*uccheda-vada*)에 도달한다. 깟싸빠여, 이것과 저것 양 극단에 다가가지 않고 중에 의해 여래는 법을 설한다. 무명을 연하여 행이 있다.⁴³⁾

앞서 상견과 단견이 업보가 적용되지 않는 무작(無作)에 빠진다는 것을 살펴 보았다. 그렇다면 왜 상견과 단견으로부터 벗어나지 못하는가? 당시 사상계를 지배하던 바라문들은 자아(我, *attan*)의 영속성(常, *nicca*)을 구하기 위해 브라만과 결합하는 것, 즉 선정 속에서 환희(*ānanda*)를 유지하는 것이 삶의 궁극적인 목표라고 생각했다.⁴⁴⁾ 그러나 붓다의 입장에 보면 그 입장은 영속한 것을 궁극의 즐거움(樂, *sukha*)으로 생각하고 그 상태를 자아로 간주한 것이며⁴⁵⁾ 그러한 상·락·아(常·樂·我)의 추구는 모두 행의 작용으로 인해 발생한 것이다.⁴⁶⁾

43) SN, II, p.20. “So karoti so paṭisaṃvedayaṭṭi kho Kassapa ādito sato sayamkataṃ dukkhanti iti vadaṃ sassataṃ etaṃ pareṭi. Añño karoti añño paṭisaṃvedayaṭṭi kho Kassapa vedanābhitumassa sato paramkataṃ dukkhanti iti vadaṃ ucchedaṃ etaṃ pareṭi.”

44) 라다크리슈난, 『인도철학사 I』, pp.215-26.

45) SN, III, p.67. “비구들이여 색은 항상한가 무상한가? 세존이시여 무상합니다. 그렇다면 무상한 것은 고인가 락인가? 세존이시여 고입니다. 그렇다면 무상하고 고이고 변역법인 그것을 ... 이것은 나의 자아이다라고 간주하는 것이 타당한가? 세존이시여 그렇지 않습니다(*Bhikkhave rūpaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vāṭi? Aniccaṃ bhante. Yaṃ paṇāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vāṭi? Dukkhaṃ bhante. Yaṃ paṇāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ kallaṃ nu taṃ samanupassituṃ ... eso me attā ti? No heṭaṃ bhante.* [수, 상, 행, 식도 마찬가지로]).”;

46) SN, III, p. 87. “비구들이여 그들은 무엇을 행(*saṅkhāra*)들이라고 하는 것일까? 비구들이여 유위(*saṅkhāta*)를 조작한다. 그러면 거기에서 행이라는 말이 사용된다. 어떻게 유위를 조작하는가? 색(色)을 색성(色性)으로 유위를 조작하고, 수(受) ... 상(想) ... 행(行) ... 식(識) ... 비구들이여, 이와 같이 유위를 조작하기 때문에, 행이라고 말한다(*Kiñca bhikkhave saṅkhāre vadetha? Saṅkhataṃ abhisāṅkharonti? bhikkhave tasmā saṅkhārā ti vuccatī. Kiñca saṅkhataṃ abhisāṅkharonti? Rūpaṃ*

행은 상·락·아의 구조를 벗어나지 못하게 하는 것이고 이는 유·무, 알·이, 자·작·타·작의 견해들이 지속되도록 만든다.

라홀라여 잘 생각해 보아라. 안(眼)은 항상(nicca)한가 무상(anicca)한가? 세존이시여, 무상합니다. 무상하다면 그것은 고인가 락인가? 세존이시여, 고입니다. 무상하고 고이고 변화하는 법을 지닌 것이라면, ‘이것은 나의 것이다. 이것은 나다. 이것은 나의 자아(attan)이다’라고 간주하는 것이 타당한가? 세존이시여 그런 경우는 없습니다. ...⁴⁷⁾

붓다는 십이입처, 오온⁴⁸⁾, 삼계⁴⁹⁾, 연이생법(緣已生法, *paṭiccasamuppannā dhammā*)⁵⁰⁾ 등을 반성적으로 사유하여 실상이 상이 아니라 무상임을 발견한다. 상을 버리고 무상을 받아들이는 것은 중에 의해 상단에 다가가지 않고 법의 집기와 소멸에 대한 관찰로 이끈다.

비구들이여, 위빳시 보살에게는 ‘집기, 집기’라고 하는, 이전에 들어본 적이 없는 법들에 대한 눈이 생겼다. 앓이 생겼다. 반야가 생겼다. 명이 생겼다. 광명이 생겼다. ... 비구들이여, 위빳시 보살에게는 ‘멸, 멸’이라고 하는, 이전에 들어본 적이 없는 법들에 대한 눈이 생겼다.⁵¹⁾

rūpattāya saṅkhatam abhisankharonti, vedanaṃ ... saññāṃ ... saṅkhāre ... viññāṇaṃ ... Saṅkhatam abhisankharontīti kho bhikkhave tasmā saṅkhārā ti vuccati.”; MN. I, p.227. “모든 행은 무상하다 (Sabbe saṅkhārā aniccā).”

47) SN. II, pp.244-46. “*Taṃ kiṃ maññasi Rāhula cakkhuṃ niccaṃ vā aniccaṃ vāti. Aniccaṃ, bhante. Yaṃ pañāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vāti. Dukkhaṃ bhante. Yaṃ pañāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ kallaṃ nu taṃ samanupassituṃ Etaṃ mama eso ham asmi eso me attāti. No hetuṃ bhante.*” *Cakkhu*경에서는 내육입처, *Rūpa*경에서는 외육입처에 대한 무상, 고, 무아가 설해진다.

48) MN. III, pp.19-20. 오온의 상·락·아에 대해 무상·고·무아를 시설한다.

49) MN I, pp.350-52. “[초선부터 무소유까지] ... *abhisankhatam abhisāñcetiyaṃ*”; MN. III, p.108. “비상 비비상처 ... 유위이고 의사된 것이다(*nevasaññānāsāññāyatana-saññāṃ ... abhisankhato abhisāñcetiyaṃ*).” 삼계는 유위이다.

50) SN. II, pp.25-26. 십이연기의 12법이 각각 모두 무상, 유위, 연이생법, 지멸법(止滅法), 쇠멸법(衰滅法), 이탐법(離貪法), 멸법(滅法)이라고 설명한다.

51) DN. II, pp.33-35. “*Samudayo samudayoṭi kho bhikkhave Vipassissa Bodhisattassa pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi, nāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloka udapādi. ... Nirodho*

상·단중은 스스로가 지닌 상주·단멸에 관한 견해를 벗어나게 하고 무명을 벗어나지 못했기 때문에 상·단의 관점이 지속되고 있음을 알려준다. 이상으로 유·무중, 일·이중, 자작·타작중, 상·단중을 살펴보았다. 중이 나타난 배경은 바라문과 사문들의 사상적 혼란이었다. 바라문과 사문들은 존재에 대해 유·무, 동일성에 대해 일·이, 주·객관으로부터 업에 대한 자작·타작, 영속성에 관해 상·단으로 대답했다. 유·무중은 유·무의 대답을 넘어 취의 발견으로 이끌고, 일·이중은 일·이의 대답을 넘어 갈애의 발견으로 이끌고, 자작·타작중은 자작·타작의 대답을 넘어 행의 발견으로 이끌며, 상·단중은 상·단의 대답을 넘어 무명의 발견으로 이끈다. 따라서 중의 특성은 다음과 같다. 첫째, 중은 양극단의 견해들을 벗어나는 메타적 기능을 한다. 둘째, 중의 메타적 기능은 잘못된 견해들이 어떻게 일어나는지를 설명하는 십이연기 이해로 이끈다.

III. 전회의 특성

이 장에서는 서양철학사에서 행해진 전회과정을 분석하여 전회의 특성과 의미를 정의한다. 서양철학사에서 전회는 존재론에서 인식론으로, 객관에서 주관으로, 표상에서 언어로, 이원론적 사고방식을 넘어 인지적 해명으로 전환하며 우리의 마음과 경험의 본성을 탐구해 왔다. 각 단계에서는 형상론 대 질료·형상이론, 객관주의 대 주관주의, 표상론 대 언어론, 필연성 대 우연성의 대립이 나타난다. 이는 크게 존재론적 전회, 인식론적 전회, 언어적 전회, 인지과학적 전회로 구분할 수 있다.

1. 존재론적 전회

고대철학에서 플라톤(Platon)은 이데아이론(The theory of the idea)을 제시한

nīrodhoti bhikkhave Vipassissa Bodhisattassa pubbe anamussutesu dhammesu cakkhum udapādi, ñāṇam udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.”

다. 플라톤 이전에는 밀레토스(Milesian)와 에페수스(ehpesus)에서 철학자들이 신화적 세계관으로부터 벗어나기 위해 존재에 대한 해명을 시작했다.⁵²⁾ 밀레토스에서는 자연주의 철학자들과 수학자들이 존재를 탐구했다. 자연주의 철학자들은 근본 물질을 제시하여 존재에 대한 설명을 시도하고 피타고라스(Pythagoras) 학파는 수(數)나 기하학을 존재의 근본 원리로 제시했다.⁵³⁾ 에페수스에서는 헤라클레이토스(Herakleitos)와 파르메니데스(Parmenides)가 각각 변화와 불변을 주장하여 존재의 특성을 주장했다.⁵⁴⁾ 이들의 논의는 존재에 대해 물질 대 원리, 불변 대 변화의 논쟁을 낳았다.

플라톤은 이들의 논의를 이데아론을 통해 보다 체계화시켰다. 이데아론은 존재의 근원으로서 이데아의 세계가 존재하고 현상계는 그것의 모방(模倣, mimēsis)으로부터 나타난다는 것이다. 이 이원화된 세계에서 이데아계는 완전하고 불변하며 본래 하나로서 사유를 통해서만 도달할 수 있는 세계이고, 현상계는 불완전하고 변화하며 다양으로서 경험에 의해 지각되는 세계이다. 플라톤은 현상계가 이데아 세계에 관여(methexis) 혹은 참여하여 나타난다고 말한다.⁵⁵⁾ 이데아론은 밀레토스(Milesian)와 에페수스(ehpesus)의 논의를 체계화시켜 원리나 불변을 이데아 세계로 정초하고 물질이나 변화를 현상계로 간주한 것이다.

그러나 후대의 철학자들은 이데아론에 반론을 제기했다. 대표적인 반론이 제3인간 논증(The Third Man Argument)이다. 제3인간 논증은 현상계의 사람이 이데아계에 참여하면서 나타난 것이라면 양자의 유사관계를 보증해 줄 수 있는 새로운 제3의 사람 이데아가 필요하다는 것이다. 새로운 관계를 보증해 줄 수 있는 새로운 이데아는 계속 늘어날 수밖에 없는데 이 경우 이데아 세계가

52) 엄정식, 「분석철학과 언어적 전환」, p.13. 엄정식은 이를 ‘존재적 전환’(existential turn)으로 부른다.

53) 스티어링 p. 램프레히트, 『서양철학사』 김태길 외 역 (서울: 을유문화사, 1992), pp.23-32.; 앤서니 케니, 『서양 철학사』, 김영건 외 역 (서울: 이제이북스, 2004), p.36.

54) 플라톤, 『크라틸로스』, 김인곤·이기백 역 (서울: 이제이북스, 2007), p.79.; 탈레스 외, 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 김인곤 외 (서울: 아카넷, 2005), p.275.

55) Plato, Parmenides, 129a-130a. 제논과 소크라테스의 대화에서 같음과 같지 않음, 여럿과 하나, 정지와 운동 등의 구분은 결국 플라톤의 이데아론 주장과 연결되어 있다.

불변이고 하나라는 전제가 흔들리게 된다.⁵⁶⁾ 더욱이 이데아의 세계는 경험적으로 접근할 수 없다는 데 문제가 있었다. 경험적으로 알 수 없다면 공유나 정당화가 불가능하기 때문에 그 존재를 입증할 수 없는 것이다. 플라톤의 작업은 보편적 존재를 제시한 것이지만 불변과 변화의 관계, 이데아의 증명 문제, 경험의 문제 등을 해결하지 못했다.

아리스토텔레스(Aristoteles)의 대안은 변화와 운동을 인정하고 개별자로부터 존재를 탐구하는 것이다. 아리스토텔레스는 개별자의 원인을 질료인(質料因: *materia*), 형상인(形相因: *forma*), 작용인(作用因, *causa efficiens*), 목적인(目的因: *causa finalis*)의 4가지로 구분하고, 질료와 형상의 결합관계를 통해 변화와 운동을 설명한다.⁵⁷⁾ 질료인은 가능태(可能態)로서 형상인을 얻는 현실태(現實態)로 향하는 데 작용인은 운동이나 변화의 원인이 되고 목표인은 작용인의 목적이나 목표가 되기 때문에 변화와 운동이 설명되는 것이다. 아리스토텔레스는 더 나아가 근원적인 원인을 제시할 필요가 있었기 때문에 개별자에서 ‘있는 것을 있는 것으로서’(being qua being)⁵⁸⁾ 존재, 즉 실체(*ousia*, *substance*)를 규정하고자 한다.

그러나 사실상 아리스토텔레스가 말한 실체가 무엇인지는 철학의 난제 중 하나이다. 실체는 범주이론(Categorialism)⁵⁹⁾과 질료형상론(Hylemorphism)에서 나타난다. 범주이론은 존재를 실체와 여러 범주와의 관계 속에서 설명하고자 한 것이다. 아리스토텔레스는 제1실체를 개별자로 정의하고 제2실체를 사람, 동물과 같은 종(種)과 유(類)으로 정의하며 다른 범주와의 연결을 통해 개별 및 일반 개념을 설명한다. 하지만 후대연구자들은 개별과 보편의 관계처럼 보이는 제1실체와 제2실체의 관계는 차치하더라도, 다른 범주들이 제거되고 남는 그 실체가 무엇인지에 대해 의문을 가졌다.⁶⁰⁾ 실체는 다른 범주와 관계되

56) Gail Fine, *On Idea: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, New York: Oxford, 1993, pp.203-24 참조.

57) Aristotle, 『자연학』 2권(B) 3장.

58) *Metaphysics*, 1003a19.

59) 10가지 범주는 실체, 양, 질, 관계, 장소, 시간, 위치, 상태, 수동, 능동이다.

면서도 영향 받지 않고 자체로 있는 존재로 설정되어 있는데 이는 ‘부동(不動)의 동인(動因)’⁶¹⁾처럼 이해되었다. 하지만 이 주장은 자신이 비판한 이데아론의 모순을 내세운 것과 다름이 없었다.

질료형상론에서 질료는 가능태이기 때문에 현실태를 지닌 형상이나 질료형상 복합체가 실체의 후보가 되었다. 그러나 형상이 실체일 경우 ‘개체화의 원리’(principle of individuation) 문제가 발생했다. 개체화의 원리는 개체를 개체로서 다른 것과 구별하는 원리이다. 개체 형상은 인식이 가능하기 위해서 가장 낮은 층위의 형상을 지닌다. 아리스토텔레스는 이를 ‘최하위 종’(infima species)이라고 설명한다. 만약 최하위 종이 인간의 형상이라면 쌍둥이와 같은 최하위 종을 구별해야 하는 원리가 필요해진다. 아리스토텔레스는 종은 동일하지만 질료가 다르기 때문에 개체화가 가능하다고 설명한다. 하지만 이는 실체가 질료가 아니라 형상에 있다는 전제에 위배된다. 물론 동음이의어나 질료형상 복합체로서 이 문제를 해결하려고 할 수도 있지만 이 시도 역시 죽은 몸과 살아있는 몸을 구분하지 못한다는 점에서 해결책은 아니다.⁶²⁾ 아리스토텔

60) 아리스토텔레스, 『범주론·명제론』, 김진성 역 (서울: 이제이북스, 2005), pp.38-39. 각주 44), 45) 참조.

61) Aristotle, *Metaphysics*, 1072a23-26. “그렇다면 그것을 운동하게 하는 어떤 것이 있다. 그리고 운동하면서 운동을 낳는 것은 중간자이기 때문에 ... 결국 ‘운동하지 않으면서 운동을 낳는 어떤 것’(ti ho ou kinoumenon kinei), 영원하고, 실체이며, 현실적인 것이 있다”.; W. D. 로스, 『아리스토텔레스』, 김진성 역 (서울: 세창출판사, 2016), pp.271-75. 아리스토텔레스는 실체를 3종류, 즉 실체를 변화의 지배를 받는 실체, 변화로부터 벗어나 있지만 구체적인 실체로부터 구분되는 실체, 분리되어 존재하고 변화로부터 벗어나 있는 실체로 구분하고 이를 각각 자연학, 수학, 신학 혹은 형이상학으로 구분한다. 아리스토텔레스는 보편자들이나 수학적 대상들이 실체라는 점을 부정하고, 첫째 우주의 부동의 운동자인 신이 있고, 둘째 신에 의해 움직이면서 천구들을 움직이는 지성적인 존재들이 있으며, 셋째 개인이 죽을 때 신체로부터 떨어져 따로 존재할 수 있는 인간의 이성이 실체라고 말한다.

62) 아리스토텔레스는 동음이의어(同音異議語)의 구분을 통해 이 차이를 구분할 수 있다고 말하겠지만, 실즈(Shields)는 동음이의어의 부정함을 다음과 같이 드러낸다. ① 질료는 오직 형상에 의해 우연적으로[contingently] 형상화된다. ② 몸이 영혼의 질료이고 영혼이 몸의 형상이라면, 몸은 오직 우연적으로 영혼화된 것이다. ③ 몸은 영혼의 질료이고 영혼은 몸의 형상이다. ④ 그렇다면 [살아있는] 몸은 오직 우연적으로 영혼화된 것이다. ⑤ 하지만 영혼을 상실한 몸이 오직 동음이의적으로 몸이라면, 그 몸은 필연적으로[essentially] 영혼화된 것이다. ⑥ 영혼을 상실한 몸은 단지 동음이의적으로 몸이다. ⑦ 그렇게 되면 [살아있는] 몸은 필연적으로 영혼화된 것이다. ⑧ 이 경우 몸은 양자, 즉 우연적이며 필연적으로 영혼화된 것이다. [결론] ⑨ 몸-영혼 질료형상론은 일관성이 없다. Christopher Shields, *Aristotle*, Routledge, 2007, p.292.

레스는 실체를 주장했지만 이를 증명하지 못한 것이다.

존재론적 전회에서 플라톤의 이데아론과 아리스토텔레스의 범주이론, 질료형상론은 불변 대 변화, 보편 대 개별의 대립을 보여줬다. 이데아론은 완전과 불변의 이데아 세계를 주장했지만 논리적 증명의 한계가 드러났고 이데아가 경험으로부터 확인될 수 없다는 문제점을 낳았다. 범주이론, 질료형상론 역시 변화하는 개별자 안에서 불변의 실체를 설명하고자 했지만 증명의 일관성을 유지하지 못했기 때문에 역시 그 한계를 보였다.

2. 인식론적 전회

중세철학은 고대철학으로부터 이데아론과 질료형상론의 난제를 이어받았다. 성 아우구스티누스(St. Augustinus)는 이데아론을 플라티누스(Plotinos)의 신플라톤주의를 통해 수용했고,⁶³⁾ 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)는 아리스토텔레스의 형이상학을 신학에 적용했다.⁶⁴⁾ 이들의 논의로부터 이후 보편과 개별을 다룬 실재론(實在論, realism)과 유명론(唯名論, nominalism)의 논쟁, 이른바 보편 논쟁이 전개된다. 그러나 프로테스탄트(Protestant) 종교개혁, 르네상스 운동(Renaissance), 과학혁명(scientific revolution)으로 인해 중세의 권위가 훼손됨과 동시에 중세의 존재론 역시 위기를 겪었다.

근대철학은 중세철학의 한계로부터 벗어나 주관의 인식을 탐구한다. 데카르트(R. Descartes)는 ‘방법론적 회의’(methodological skepticism)를 통해 확실성을 제안한다.⁶⁵⁾ 방법론적 회의는 회의론을 자신의 방법론으로 삼아 모든 지식이나 믿음의 대상을 모두 의심한 후에 더 이상 의심할 수 없는 지점을 발견하는 것이다.⁶⁶⁾ 데카르트는 이를 통해 “나는 생각한다, 그러므로 나는 존재한

63) 에티엔느 질송, 『아우구스티누스의 이해』, 김태규 역 (성균관대학 출판부, 2010), pp.139-99. 플라톤의 이데아론에 관한 아우구스티누스의 수용은 이 부분을 참조.

64) 박승찬, 『서양 중세의 아리스토텔레스 수용사- 토마스 아퀴나스를 중심으로』 (서울: 누멘, 2018), pp.118-56. 아리스토텔레스의 형이상학에 관한 아퀴나스의 수용은 이 부분을 참조.

65) Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Netherlands: Van Gorcum & Comp.N.V., 1960. pp.44-65. 팝킨(R. Popki)은 16세기 그리스 회의주의를 개괄한 후 몽테뉴, 샤론 등의 회의주의를 상세히 설명하고 있다. 이는 데카르트의 방법론적 회의가 나타나는 중요 배경이다.

다”(cogito ergo sum)는 명제를 발견하고 사유[cogito]를 더 이상 의심할 수 없는 지점으로 확증한다.⁶⁷⁾ 데카르트는 의심불가능성을 “명석하고 판명한 지각”(clara quaedam distincta perceptio)으로 대체하며 인식을 설명한다.⁶⁸⁾ 데카르트에게 있어 인식은 정신의 외래 관념, 인위 관념, 본유(innate) 관념의 3가지를 통해 이루어지는데 데카르트는 이 중 본유 관념만이 명석하고 분명한 것이라고 주장한다.⁶⁹⁾

그러나 데카르트는 본유 관념의 명석 분명함, 즉 외부 대상의 확실성을 어떻게 확신할까? 데카르트의 대답은 신의 현존으로부터의 ‘자연의 빛’(the natural light)이다. 데카르트는 신이 어떠한 결함도 없이 완전성을 지닌 존재로 기만자일 수 없기 때문에 그 존재로부터 본유 관념의 명증성을 보장받을 수 있다고 말하는 것이다.⁷⁰⁾ 그러나 이 논증은 즉각적인 비판에 직면했다. 아르노(A. Arnauld), 가상디(P. Gassendi)는 데카르트가 순환 논증(Cartesian circle)을 범했음을 지적했다.⁷¹⁾ 흄(D. Hume), 칸트(I. Kant)는 지각없이 존재한다는 그의 생

66) 르네 데카르트, 『성찰』, 이현복 역 (서울: 문예출판사, 1997), p.28. “의심은 유용성은 ... 모든 선입견에서 우리를 벗어나게 하고, 정신을 감각으로부터 떼어 놓은 데 ... 유용한 것이다. 끝으로 의심은 우리가 마침내 참된 것으로 발견한 것에 대해서는 더 이상 의심할 수 없게 해 준다.”

67) 데카르트, 『방법서설』, p.185. “모든 것이 거짓이라고 생각하고 있는 동안에도 이렇게 생각하는 나는 반드시 어떤 것이어야 한다는 것을 알게 되었다. 그리고 ‘나는 생각한다, 그러므로 나는 존재한다’라는 이 진리는 아주 확고하고 확실한 것이고, 회의론자들이 제기하는 가당치 않는 억측으로도 흔들리지 않는 것임을 주목하고서, 이것을 내가 찾고 있던 철학의 제일원리로 거리낌없이 받아들일 수 있다고 판단했다.”

68) 데카르트, 『성찰』, 이현복 역 (서울: 문예출판사, 1997), pp.44-57 참조.

69) 같은 책, pp.40-55. pp.60-61. “어떤 것은 본유적(innatae)이고, 어떤 것은 외래적(adventitiae)이며, 다른 나머지는 내 자신이 만들어 낸(factae) 것으로 생각된다.” 외래 관념은 외부 사물이 감각에 의해 인식된 것이고 인위 관념은 언어 혹은 도깨비처럼 우리가 만들어낸 것이고 본유 관념은 자아, 신, 무한, 실제 등과 같이 본유적으로 존재하는 관념이다.

70) 데카르트, 『성찰』, pp.74-79.

71) 르네 데카르트, 『성찰1-『성찰』에 대한 학자들의 반론과 데카르트의 답변』, 원석영 역 (경기도: 나남, 2012), p.179. “[아르노:] 이제 한 가지 의혹만이 남아 있다. ‘[데카르트]가 우리가 명석판명하게 지각하는 것은 참이라는 것이 확실한 이유는 신이 존재한다는 이유 이외에는 없다’고 주장하는 한, 그는 순환논증의 오류를 범하는 것이 아닌가 하는 의혹 말이다. 만일 우리가 신의 존재를 명석하고 분명하게 지각하지 않는다면, 신의 존재는 우리에게 확실할 수 없다. 따라서 신의 존재가 우리에게 확실하기 전에, 우리가 명석하고 명백하게 지각하는 것이 참임에 대해 확실해야 한다.”; 데카르트 순환논증에 관한 논쟁은 아래 연구를 참고.; Gary Hatfield, “The Cartesian Circle,” *The Blackwell guide to Descartes’ Meditations*, ed. Stephen Gaukroger, Blackwell Pub. 2006, pp.122-41.; 황설중, 「데카르트는 회의주의를 극복하였는가?-데카르트와 가상디의 논쟁을 중심으로」, 『철학』 104집 (한

각을 비판했고 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)은 사유의 매개로서 언어가 경험적, 공적 영역과 단절될 수 없음을 보여주었다.⁷²⁾ 무엇보다 신에게 의지한 데카르트의 인식론은 인식의 권리가 주체에 있는 것인지 신에게 있는 것인지를 알 수 없다는 데에 가장 큰 난점이 있었다.⁷³⁾

로크(J. Locke)는 데카르트의 본유 관념을 비판하며 경험으로부터 인식을 설명한다. 로크는 아이나 어른, 지능의 여부, 교육의 유·무 등에 따라 지식(knowledge)은 다르기 형성되기 때문에, 본유 관념에 대한 주장은 다만 “일반적인 동의”(general assent), “보편적 동의”(universal consent)에 불과하다고 논증한다.⁷⁴⁾ 로크는 지식이 몸의 경험으로부터 얻어지는 것이기 때문에 백지(white paper)와 같은 정신은 경험으로부터 얻어진 관념들이 쓰여 작동되는 곳이라고 본다.⁷⁵⁾ 로크에 있어 인식과정은 단순 관념(simple idea)들과 복합 관념(complex idea)들의 조합이다. 단순 관념은 감각 기관이 받아들일 수 있는 더 이상 분해할 수 없는 성질로 얻어지며 수동적으로 받아들여진 감각(sensation), 반성(reflection) 관념이다. 복합 관념은 마음이 경험에 의해 얻어진 단순 관념들을 능동적으로 결합하고 조합하여 추상한 것이며 실제, 양태, 관계로부터 형성된 것이다.

로크의 인식론은 본유 관념을 벗어나 인식론을 진전시켰다는 평가도 있지만 반면에 데카르트의 형이상학 대 기계론을 형이상학 대 생리학의 구도로 치환했다는 비판도 있다. 비판의 여지는 사실상 단순 관념의 범위를 모호하고 포괄적으로 사용한 로크가 내어주었다. 노리스(J. Norris)는 관념의 존재론적 위치를 물었다.⁷⁶⁾ 맥키(J. L. mackie)는 감각의 관찰 없이 지식이 성립할 수 없다는

국철학회, 2010), pp.95-123.; 김은주, 「데카르트 “순환논증”의 형이상학적 쟁점」, 『철학연구』, 106호 (철학연구회, 2014), pp.77-105.

72) 앤서니, 『서양철학사』, p.173.; John Cottingham, “Descartes: metaphysics and the philosophy of mind,” *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, ed. by G.H.R.Parkinson, London and New York: Routledge, 1993, pp.193-95.

73) 박치완, 「데카르트의 <Cogito 논증>, 과연 효과적인가?」, 『프랑스연구』 40집 (프랑스학회, 2007), pp.284-303.

74) 존 로크, 『인간지성론 1』, 정병훈 외 역 (서울: 한길사, 2014), pp.67-68.

75) 같은 책, p.147.

견해에 동의하면서도 결과만으로 어떤 종류의 원인들을 안다는 것은 사실상 불가능함을 지적한다.⁷⁷⁾ 더 중요한 문제는 인식의 간극에서 발생했다. 로크가 사물의 성질을 직접적으로 아는 직관을 관념의 제1성질에 두고 감각에 의해 알려지는 것을 제2성질로 구분했을 때 직접적인 것과 알려지는 것 사이에는 ‘지각의 장막’(Veil of Perception)이 드리워졌기 때문이다. 로크는 유사성(likeness)을 통해 해명하려 했지만 그다지 성공적이지 못했다.

칸트(I. Kant)는 데카르트의 합리론과 로크의 경험론을 비판적으로 검토하며 새로운 인식의 가능성을 탐구한다. 데카르트의 정신은 본유 관념의 정당성을 방어할 수 없었고 로크의 경험은 인식의 가능성을 감각의 주어진 것[所與, the given]에 한정하여 종합적이고 구성적인 활동을 설명할 수 없었다. 칸트는 인식이 외부 대상으로부터 출발할 수 없다는 흄(D. Hume)에 동의하면서도 지식의 객관성을 설명하지 못하는 흄의 후험적(a posteriori) 입장에 동의할 수 없었다. 칸트는 “직관 없이는 어떠한 개념들도, 또한 개념들이 없이 어떠한 직관도 인식을 제공할 수 없다. … 내용 없는 사상들은 공허하고, 개념들 없는 직관들은 맹목적이다”⁷⁸⁾고 판단하고, 선험적(a priori) 인식 과정에 관한 탐구를 통해 선험과 후험, 합리와 경험을 통일하는 지식 이론을 주장한다.

칸트는 주관이 대상을 따르는 것이 아니라 대상이 주관의 선험적 형식 및 원리를 따라야 한다는 코페르니쿠스적 전회(Kopernikanische Wende)를 제안한다.⁷⁹⁾ 선험 형식은 감성(感性, sensibility)과 지성(知性, understanding)[혹은 悟性]이다. 감성은 시·공간의 내적 형식으로 대상에서 직관된 다양한 표상(表相,

76) John Norris, *Cursory Reflections Upon a Book Call'd An Essay Concerning Human Understanding*, New York: Garland Publishing Inc., 1978, pp.22-27. 노리스의 입장에서 관념이 물질적이라면 대상의 실체[보편]에 접근할 수 없고 비물질적이라면 감각 대상으로부터 지각될 수 없다.; 소피아 로비기, 『인식론의 역사』, 이재룡 역 (가톨릭대학교출판부, 2004), pp.168-75 참조.

77) J. L. mackie, *Problems from Locke*, Oxford: Clarendon press, 1976, pp.62-67. 맥키는 지식의 정당화를 위해서는 종합적이고 후험적인 인과 원리가 필요하다고 말한다.

78) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. & edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University press, 1998.; 임마누엘 칸트, 『순수이성비판 1』, 백종현 역 (서울: 아카넷, 2006), pp.273-74.

79) 같은 책, pp.182-83.

representation)들을 받아들이는 역할을 한다.⁸⁰⁾ 지성은 감성에 의해 주어진 다양한 표상들을 범주들로 종합하여 사유한다.⁸¹⁾ 인식은 감성과 지성이 상상력(想像力, imagination)과 도식(圖式, schema)을 매개로 결합될 때 이루어진다. 상상력은 다양한 표상들을 종합하는 것이고 도식은 상상력의 형식 혹은 지성의 범주들을 적용시킨다.⁸²⁾ 이성(理性, reason)은 지성작용을 통해 입법된 순수 개념들을 개념을 통해 추리하거나 판단한다.⁸³⁾ 이에 따르면 선형적 형식 속에서 인식은 경험에 대한 객관성 및 필연성을 유지하면서도 경험적인 측면에서 주관성을 유지한다.⁸⁴⁾

하지만 칸트의 인식론은 합리론과 경험론의 원리들을 내재화한 것이기 때문에 이원론의 난점이 완결된 것은 아니었다. 헤겔(G.W.F. Hegel)은 칸트의 인식론을 다음과 같이 비판한다.

모든 이원론 체계에서, 특히 칸트 체계에서 이원론의 근본적인 결합은
 방금 [서로] 독립적이어서 결합[양립]하지 않는 것으로 선언된 것을 결
 합하는 불일치를 통해 스스로를 드러낸다. 결합된 것이 참이라고 언명된
 바로 [그] 순간, 이제는 그 대신에 ① 분리된 존재는 참이 된 결합에서 저

-
- 80) 같은 책, p.42. 칸트는 감성이 직관을 통해 이루어진다고 말하는데 이는 경험적 실재성뿐만 아니라 초월적 관념성을 확보하고자하기 위함이다.
- 81) 같은 책, pp.45-71. 지성은 12범주를 통해 표상을 종합한다. 12범주는 양, 질, 관계, 양태의 4 가지로 구분 지을 수 있는데 양은 ‘단일, 다양, 모두’이고 질은 ‘실재, 부정, 제한’이고 관계는 ‘실재, 인과, 상호작용’이며 양태는 ‘가능, 실존, 필연’이다.
- 82) M. 존슨, 『마음 속의 몸』, 노양진 역 (서울, 철학과 현실사, 2000), pp.276-303 참조. 마크 존슨(M. Johnson)에 의하면 칸트의 1 상상력은 “정신적 표상(특히 영상과 지각)을 우리가 이해할 수 있는 의미 있는 통일들로 조직화하는 능력”이다. 도식은 “[심상의] 영상을 산출하고 표상을 정돈하는 상상력의 절제인 동시에], ... 감각의 구조인 한편, 부분적으로 추상적이며 지성적이다. 따라서 도식은 한편으로는 개념과, 다른 한편으로는 영상과 지각 사이에 필요한 다리를 제공”하는 것이다.; 박진, 『칸트의 ‘도식론’에 대한 고찰-칸트에 있어 ‘도식’ 개념의 역사적 원천과 의미』, 『대동철학』 24집 (대동철학회, 2004), pp.163-87. 박진은 형상과 도식, 경험적·수학적·지성적 개념과 도식의 관계에서 도식의 의미를 고찰한다.
- 83) 임마누엘 칸트, 『순수이성비판 1』 pp.71-73. 백종현에 의하면 칸트에서 이성은 삼단논법에서 매개념을 통해 결론의 인식에 이르듯이 지성에 의한 선형적 보편 명제를, 첫째, 개념을 통해 특수화하거나, 둘째, 더 보편적인 규칙으로 소급하여 추리하는 것이다. 이성의 두 번째 기능은 경험에 주어지지 않은 이성적 영혼론[심리학], 이성적 우주론, 초월적 신학을 대상으로 한다.
- 84) 같은 책, pp.243-72.

절로 그것들에게 부정되고, [동시에] ②그것들이 분리에서 존재하는 한
에 있어서만 오직 참과 사실을 가진다는, 두 순간(①+②)이 [모두] 참이
라고 선언된 것이다.⁸⁵⁾

칸트가 감성과 지성을 인식의 원천(basic source, *grundquellen*)들로 설명하고
양자의 결합으로부터 인식을 설명하는 것은 분리된 양자에서 뿐만 아니라 양
자의 결합에서도 동일한 지위를 요구한 것이다.⁸⁶⁾ 그러나 양자의 결합은 양적
합산이 아니라 일종의 질적 변화이다. 만약 감성과 지성의 분리된 존재를 설명
한다면 그것들로부터 양자의 결합을 예단할 수 없고 양자의 결합이 나타난다
면 양자의 분리된 본래 상태를 알 수 없다. 헤겔은 이와 같이 이원론 및 칸트철
학의 한계를 지적한 것이다.

물론 칸트의 입장에서는 상상력과 도식이 양자를 매개하기 때문에 양자의
원천 영역이 유지될 수 있다고 반론할 수 있다. 하지만 지성과 감성의 지위가
매개 원리들에 의해 결정된다면 그 의미에서 매개 원리는 그것들보다 더 근원
적인 것이 된다는 하이데거(M. heidegger)의 설명은 더 큰 설득력을 얻은 것처
럼 보인다.⁸⁷⁾ 더욱이 칸트 철학에서 물자체에 접근할 수 없다는 고전적인 반론
을 차치하더라도,⁸⁸⁾ 인식이 선형적 종합 과정을 거친다면 로크나 흄의 이론을
알지 못한 상태에서 어떻게 종합 이전의 원리를 알 수 있는지를 묻는 로티(R.

85) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline Part I: Science of Logic*, trans. & edited by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press, 2010, p.106.

86) 칸트, 『순수이성비판 1』, pp.273-74.; 박배형, 『헤겔과 미학: 칸트의 인식론적 이원론에 대한 헤겔의 비판』, 『헤겔연구』 제29집 (한국헤겔학회, 2011), pp.97-123 참조.

87) Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. by Richard Taft, Indiana University Press, 1997, pp.25-26.; pp.44-45.; pp.97-99. 감성과 지성이 “우리에게 알려지지 않은 근원”(unknown to us)으로부터 파생된다는 칸트의 설명을 중요하게 다루면서, 하이데거는 그것이 감성과 지성을 종합하는 “순수한 종합”(the pure synthesis)의 힘이며 이를 곧 “초월적 상상력”(the transcendental power of imagination)이라고 본다. 하이데거는 초월적 상상력이 감성과 지성보다 더 근원적인 지위를 가질 수 있음을 주장한다.

88) 백중현, 『칸트와 헤겔의 철학』 (서울: 아카넷, 2010), pp.457-9. “칸트가 주제적으로 고찰하고 있는 초월적 자기의식은 어디까지나 인식론적·존재론적 위상을 가질 따름이다. 반면에 …… 헤겔에서 ‘자기의식’은 단지 존재자 자체와 관계하는 인식하는 의식에 머물지 않고, ‘자기’로 현상하는 ‘나’들에 대한 의식으로 나아간다”.

Rorty)의 지적은 날카롭다.⁸⁹⁾ 칸트의 선험론은 인식 과정의 필연성뿐만 아니라 수학이나 물리학과 같은 학문의 객관성을 유지하려는 시도였지만 이원론의 난점을 넘어서지 못한 것이다.

3. 언어적 전회

19세기 이후 철학자들은 인식론의 표상 문제를 언어로 전환시킨다.⁹⁰⁾ 근대 철학은 ‘표상의 정확성으로서의 지식’과 ‘대응으로서 진리’에 대한 주제를 다루며 지식이론을 구축했지만, 아이러니하게 그 인식 대상에 접근하는 데 어려움을 겪었다.⁹¹⁾ 그러나 그 대응에 관여하는 것이 언어라는 흄의 언급이나,⁹²⁾ 지식이 대상에 관한 것이기 보다 명제에 관련되어 있음을 설명한 칸트의 이론은 후대 언어 철학자들에게 영감을 준 것은 분명하다. 객관성과 필연성으로 대변될 수 있는 이 주제를 해결하기 위해 후대 철학자들은 언어분석을 시도했기 때문이다.⁹³⁾ 프레게(G. Frege)는 지칭과 의미의 문제를 다루며 분석철학이라 불리는 언어철학의 시작을 알렸고 뒤이어 러셀(B. Russell)과 전기 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)이 언어분석을 통해 철학의 문제를 해결하고자 한다.

대응으로서 진리를 탐구하려는 분석철학의 시도는 전기 비트겐슈타인의 ‘그림 이론’(picture theory)으로 예시될 수 있다. 그림이론은 “명제는 현실의 그림”이라는 말처럼 명제가 사실에 대응한다는 것이다.⁹⁴⁾ 비트겐슈타인은 대응

89) 로티, 『철학 그리고 자연의 거울』, 박지수 역 (서울: 까치, 1998), pp.172-73.

90) 엄정식, 「분석철학과 언어적 전회」, p.15.

91) 로티, 『철학 그리고 자연의 거울』, pp.184-85.

92) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton & Mary J. Norton, Oxford University Press, 2006. 번역은 이준호 역의 『오성에 관하여』를 따름.; 데이비드 흄, 『오성에 관하여』, 이준호 역 (파주: 서광사, 1994), pp.26-27.

93) 엄정식, 「분석철학과 언어적 전회」, pp.16-17. 엄정식은 “이러한 의미의 언어적 전회는 대체로 흄(D. Hume)의 경험론적 전통을 이어받으면서 반칸트적 경향을 띠게 되었는데 주로 수학적 논리학의 발달 때문이었다.”고 진단한다.; 이병덕, 『표상의 언어에서 추론의 언어로-언어표현이 의미하는 것은 무엇인가』 (성균관대학교 출판부, 2017), pp.17-200. 분석철학에서 행해진 여러 지칭 이론에 관해서는 이 부분을 참조할 것.

94) 『논리-철학 논고』, 4.01.; 루트비히 비트겐슈타인, 『논리-철학 논고』, 이영철 역 (서울: 책세상, 2006), p.41.; 그림이론은 다음과 같다. 접근 가능한 사실은 논리적 공간이다. 언어는 논리적 공간

의 여부에 따라 의미(sense)와 무의미(nonsense)를 구분함으로써, 말할 수 없는 것을 주장한 철학의 혼동을 치유하고자 했다. 그러나 비트겐슈타인은 언어와 세계가 대응한다는 자신의 전기의 주장을 후기에 이르러 극적으로 반박한다. 후기 비트겐슈타인은 대응보다 언어와 언어 사용자의 관계 속에서 나타나는 다른 유형의 의미가 사실에 부합한다고 봤기 때문이다.⁹⁵⁾

분석철학의 시도에 대해서는 여러 철학자들의 비판이 있었다. 콰인(W. V. Quine)은 분석성과 환원주의를 공격한다. 콰인은 관찰문장이 전체 이론으로부터 분리되어 해석될 수 없음을 발견하고, 이로부터 ‘과소결정성’(過少決定性, underdetermination), ‘원초적 번역의 불확정성’(inderminacy), ‘지시의 불가해성’(referential opacity)을 도출한다.⁹⁶⁾ 콰인은 이를 통해 언어의 의미가 분석된 문장 층위에서 이루어지는 것이 아니라 맥락성, 전체성으로부터 나타난다고 설명한다. 데이비슨(D. Davidson) 역시 의미는 분석된 개별적인 용어의 의미를 모은 것이기 보다 문장들의 의미론적 위치에 의해 결정되고 있음을 주장한다.⁹⁷⁾ 로티는 콰인, 데이비슨의 논의를 통해 분석철학의 시도를 근대인식론의 변양과 같다고 진단하고 ‘언어의 본성은 우연이다’(the contingency of language)고 주장한다. 언어의 우연성 논제는 전통철학에서 추구되어 온 확실성, 필연성을 해체함으로써 철학의 주제를 삶의 문제에 대처하는 유용한 메타포(metaphor)

에 위치한다. 언어는 복합 명제로 분석되고 복합 명제는 요소명제로 분석되며 요소명제는 원자적 단위의 이름들로 이루어져 있다. 세계는 복합 사실로 분석되고 복합 사실은 원자사실로 분석되며 원자사실은 대상들로 이루어져 있다. 이름과 대상은 대응해야만 사태가 존립한다.

95) 비트겐슈타인은 언어와 언어 사용자와의 관계 속에서 사용되는 의미가 대응으로부터 주장된 의미와 다른 유형의 것임을 발견한다. 이른바 ‘사용 이론’(use theory)은 언어가 객관적으로 대응하는 방식에서 주어지는 것이 아니라 다양한 언어적 상황, 그의 표현에 의하면 ‘언어게임’(language game) 속에서 결정된다는 것을 보여준다.; 『철학적 탐구』, 1-45 참조.; 비트겐슈타인, 『철학적 탐구』, 이영철 역 (서울: 책세상, 2006), pp.21-53 참조.

96) 김동식, 『로티의 신실용주의』 (서울: 철학과 현실사, 1994), pp.71-74. 과소결정성은 “관찰된 현상을 나름대로 잘 설명해 주는 많은 대안적 이론 중에서 어느 것이 유일하게 맞는 것인지를 관찰에만 의거해서는 결정할 수 없다”는 것이다. 원초적 번역의 불확정성은 “화자의 반응에 대한 관찰에만 의존할 경우 화자의 의도나 화자에 의해 의도된 한 문장의 의미를 어떤 그대로 파악할 길이 없다는 것이다”. 지시의 불가해성은 “한 낱말의 지시체가 무엇인가도 투명하지 않아서 지시관계가 고정되지 않으며 불가해한 것”이 된다는 것이다.

97) Donald Davidson, “Truth and Meaning,” *Synthese*, Vol. 17, No. 3, 1967, pp.316-18 참조.

들의 역사로 만들기 위한 로티의 전략이었다.⁹⁸⁾

그러나 로티가 주장한 언어의 우연성은 대안적 의미 이론이 아니라 의미 이론 자체에 대한 해체를 방법론으로 하고 있다는 점에서 포스트모던주의적인 급진성을 보인 것이다.⁹⁹⁾ 물론 언어는 문화, 역사, 사회의 전체성으로부터 이해될 수 있지만 그것은 인간의 신체적, 정신적 경험에 뿌리를 두어 나타난 것이다. 더욱이 우리의 의사소통은 우연으로 특징지어진 시행착오를 통해 도달하는 것보다 높은 층위에 안정된 경험 기반을 가지고 있다.¹⁰⁰⁾ 정초주의(foundationalism)나 분석철학의 협소한 언어관을 해체시키며 자유와 연대성의 확장에 기여한 로티의 언어관은 높게 평가된다. 하지만 로티의 언어관은 언어의 본성을 충분히 해명하지 못함으로써 한계를 보였다. 언어적 전회에서는 필연성과 우연성의 문제가 논의되었지만 언어와 경험의 연관성에 관한 해명은 후대의 연구자들에게 숙제로 남겨진 것이다.

4. 인지과학적 전회

인지과학적 전회는 인지과학의 학제적 연구(interdisciplinary approach)의 성과를 바탕으로 마음과 경험의 본성을 밝히는 것이다. 처음 인지과학의 분과는 마음을 연구하기 위해 언어학, 신경과학, 심리학, 인류학, 심리 철학, 인공지능학 등이 느슨하게 연합된 것이었다. 이 분과들은 처음에 전통적으로 공유된 이원론, 객관성, 필연성, 환원주의 등에 기반을 두어 마음의 작동 방식에 접근했다. 제1세대 인지과학으로 불리는 이 분과들은 계산주의(computationalism), 기

98) 로티, 『우연성 아이러니 연대성』, 김동식, 이유선 역 (서울: 민음사, 1996), pp.29-61 참조.

99) 김동식, 『로티의 신실용주의』 pp.464-70. 김동식은 로티 철학의 문제를 크게 상대주의와 자문화 중심주의의로 들고 있다. 로티는 상대주의를 극복하기 위해 다양한 철학을 펴고 있지만, 자문화를 절대적인 기준으로 삼지 않는다는 점에서 상대주의를 벗어나기 어렵고, 연대의 기준이 분명하지 않은 점에서 힘이 불균등한 자문화들의 연대는 오히려 극단의 민족주의나 종족주의를 허용할 여지를 준다는 것이다.

100) 노양진, 『몸 언어 철학』, (서울: 서광사, 2009), pp.43-65. 노양진은 로티의 언어관이 지닌 한계를 체험주의를 통해 극복하고자 한다. 체험주의는 신체화된 경험의 패턴들을 영상도식으로 설명하고 영상도식의 은유적 확장을 통해 언어의 본성을 해명한다.

능주의(functionalism), 인지주의(cognitivism)를 통해 마음이 뇌의 작동이고 뇌의 작동이 컴퓨터와 유사한 방식으로 작동한다는 가정을 공유했다.¹⁰¹⁾

그러나 연구가 진행됨에 따라 인지과학자들은 자신들의 가정에 의문을 갖기 시작했다. 제1세대 인지과학의 가정에서 인지는 신경계에서 분절된 기호를 표상하여 정보처리된 것으로 간주되었다. 하지만 연구자들은 인지가 창발(emergence)적 속성을 지니고 자기조직화(self-organization)의 구조에서 이루어지고 있음을 발견한다. 창발성과 자기조직화는 환원주의와 결정성에 반대되는 의미로 사용되었고 제2세대 인지과학자들은 새로운 가정과 전제를 요구했다.¹⁰²⁾ ‘체험주의’(experientialism)의 출발을 주도한 레이코프(G. Lakoff), 존슨(M. Johnson)은 제2세대 인지과학의 새로운 발견과 성과를 바탕으로 세 가지 논제를 제시한다.¹⁰³⁾

마음은 본유적으로 신체화(embodied)되어 있다.

사고는 대부분 무의식적이다.

추상적 개념들은 대체로 은유적이다.

신체화된 마음(embodied mind) 논제는 몸과 마음, 주관과 객관의 이분법을 거부한다. 이에 따르면 마음은 데카르트적 방식에서 몸과 분리된 실체가 아니라 오히려 환경과 몸의 상호작용에 의해 드러난 신체적 활동의 정교한 확장이다. 사고의 무의식 논제는 이성이 주도한 이론의 부적절성을 드러낸다. 인간의 일상적 인식은 몸과 환경의 상호작용을 통한 두뇌의 작용으로부터 이루어지지만 우리는 그 작용을 스스로 인식할 수 없기 때문이다. 무의식 논제에 의하

101) 노양진, 『몸이 철학을 말한다-인지적 전환과 체험주의의 물음』 (서울: 서광사, 2013), pp.38-39.

102) 바렐라, 톰슨, 로쉬, 『인지과학의 철학적 이해』, 석봉래 역 (서울: 옥토, 1997), pp.91-92. pp.155-78. 창발이란 기본단계의 구성요소가 상위단계로 결합할 때 상위단계가 기본단계 구성요소의 속성들이 발견되지 않는 방식으로 발현되는 것을 말한다. 이 용어는 비환원성과 비결정성을 주장하는데 사용된다. 자기조직화는 시스템이 입력과 연결강도에 따라 자기 조직을 스스로 변형시키는 것을 말한다.

103) G. 레이코프, M. 존슨, 『몸의 철학』, 임지룡 외 3인 역 (서울: 박이정, 1999), p.25.

면 인지는 이성 작용의 근저에 창발적 속성을 지닌 자기조직화의 연결에 의해 이루어진다. 은유 논제는 추상적 개념들이 경험내용에 기반을 두어 은유적으로 확장되는 과정을 보여준다. 이는 필연성과 우연성을 넘어 경험을 해명하는데 기여한다.

이를 통해 본 인지과학적 전회는 철학의 종식이 아니라 새로운 가정으로부터 새로운 철학을 제안한다. 전통철학에서 이원론에 기반을 둔 논의된 가정들은 우리를 초월이나 객관 혹은 주관 중 어느 하나로 이끌었다. 초월주의는 경험을 넘어서 있기 때문에 경험할 수 없는 난점이 있다. 객관주의는 주관과 독립적인 기준을 제시할 수 없었고 무비판적인 객관주의는 다양성이나 소수에 대한 위협을 내재하고 있다. 주관주의는 상대주의의 문제에 직면한다. 따라서 인지과학적 전회는 이원론적 전제의 변양된 계승이 아니라 전면적인 해체를 요구하고 마음과 경험의 본성에 대한 새로운 시각을 요구한 것이다.¹⁰⁴⁾

이상으로 서양철학에서 행해진 전회 과정을 살펴보았다. 이를 통한 전회의 특성은 다음과 같다. 첫째, 전회가 일어나기 이전에 각 이론들은 대립하고 서로의 모순을 드러낸다. 대표적으로 존재론에서는 이데아론과 질료형상론, 인식론에서는 관념론과 경험론, 선험이론에서는 객관 대 주관, 언어 철학에서는 필연 대 우연의 대립이 있었다. 이 과정에서 각 이론들은 이전 철학의 한계를 검토하며 대안적 해명을 탐구했다. 둘째, 전회는 이전 철학의 한계를 극복하기 위하여 선결조건(prerequisite)을 제안하는 과정에서 발생한다. 존재론적 전회는 신화적 세계관을 극복하기 위한 시도로 진행되었다. 인식론적 전회는 존재에 대한 주장 이전에 인식에 관한 해명이 선행되어야 함을 드러냈다. 언어론적 전회는 인식의 구성활동이 표상 작용이기보다 언어 행위에 있음을 탐구했다. 인지과학적 전회는 이원론을 넘어 오히려 경험과 마음의 구조로부터 그 견해들이 어떻게 발생하는지에 관해 알려고 시도한다. 따라서 전회는 서로 대립된

104) 임승택, 「불교에서 몸이란 무엇인가」, 『불교평론』 제57집 (불교평론사, 2014), pp.26-50. 임승택은 초기불교와 체험주의가 분명히 서로 다른 기원으로부터 출발했지만 몸의 중요성을 환기시키며 경험으로부터 확장되는 이론 구조를 경고한다는 점에서 큰 유사성이 있음을 밝히고 있다. 양자의 비교를 통한 새로운 시각은 체험주의 뿐만 아니라 초기불교 사상에 대한 이해를 증진시키고 있다.

주장들의 한계를 해결하기 위해 그 담론의 선결조건을 찾아 제안하는 방식이라고 정의할 수 있다.

IV. 결론

십이연기에 대한 대표적인 해석은 삼세양중인과설과 상관상의설이었다. 삼세양중인과설은 시간의 관점에서 윤회설을 주장하고 상관상의설은 공간의 관점에서 의존적 관계설을 주장했다. 양자는 차이가 있을지라도 십이연기의 의미를 존재론적으로만 해석한 것이다. 그러나 초기불교철학에서 십이연기는 당시의 영속론, 업론, 수행론, 동일·별이, 존재에 관한 논의가 모두 포함된 포괄적이고 체계적인 교법으로 나타난 것이다. 붓다는 고통의 문제를 해결하기 위하여 다양한 철학적 주제들을 검토하는 과정에서 십이연기를 발견했고 그 발견으로부터 고통의 문제를 해결했기 때문이다. 십이연기의 의미를 이해하기 위해서 새로운 이해의 틀이 필요하다는 생각에서 이 연구는 기획되었다. 그 기획은 초기불교의 중과 서양철학의 전회를 비교하고 그 유비를 통해 십이연기의 의미에 접근하는 것이다.

이를 위해 II장에서는 중의 특성을 탐색했다. 지금까지 한역권에서는 중과 중도를 크게 구분하지 않고 중도로 통칭하여 사용해 왔다. 하지만 *Pāli*어에서 중은 십이연기의 유·무중, 일·이중, 자작·타작중, 상·단중에서만 나타나고 중도는 고·락중도로서 사성제 중 팔정도만을 가리키고 있음을 확인했다. 본문은 어원과 교법의 체계에서 중이 유·무, 일·이, 자작·타작, 상·단의 사견에 빠지지 않는 정견의 입장이고 중도가 그러한 정견으로서 중을 지닌 고·락중도, 즉 팔정도인 구조를 해명했다. 또한 중과 십이연기의 연관성을 탐색하는 과정에서 중의 특성은 양 극단에 치우친 견해들을 벗어나는 메타적 기능을 수행하고 있음을 확인했다. 양 극단에 치우친 견해들은 십이연기의 각 법들에 대한 무지로부터 나타나기 때문에 중은 양 극단을 벗어나 십이연기 이해로 이끌고 있는 것이다.

III장에서는 전회의 특성을 탐색했다. 전회는 대립된 이론의 한계를 극복하기 위해 선결조건을 찾아 제안하는 과정에서 나타난 것이다. 서양철학사는 존재론에서 인식론으로, 객관에서 주관으로, 표상에서 언어로, 이원론적 사고방식을 넘어 인지적 해명으로 전환해 왔다. 존재론적 전회는 신화적 세계관을 극복하기 위해 시작되어 불변 대 변화를 탐구했다. 인식론적 전회는 확실성을 탐구하며 철학의 문제를 주관 대 객관의 문제로 전환하는 데 성공했다. 언어적 전회는 인식의 구성활동이 표상이기 보다 언어 행위에 있으며 그 문제가 필연성 대 우연성의 주제로 귀결됨을 보여줬다. 인지과학적 전회는 전통적으로 계승된 철학의 이원론적 전제들을 해체하며 마음과 경험의 본성을 새롭게 해석하기 시작한다. 이 과정에서 발견된 전회는 대립된 주장들의 한계를 극복하기 위해 그 주제의 선결조건을 찾아 제안하는 것으로 나타났다.

따라서 중과 전회는 대립된 이론의 한계를 극복하며 해명을 위한 선결조건으로 이끈다는 데에 공통점이 있다. 전회의 과정이 존재론, 인식론, 언어 철학, 인지과학의 탐구를 통해 잘못된 가정이나 전제를 해체하며 마음과 경험의 본성에 관해 해명해 온 것이라면, 중에 의한 심이연기는 존재화, 동일성 및 별이성, 주·객관으로부터 업의 문제, 영속성에 관한 잘못된 이해가 어떤 과정을 거쳐 고통을 발생시키고 있는지를 해명하고 있다. 따라서 본문은 중과 전회의 유비의 관점에서 심이연기를 마음과 경험의 본성에 대한 무지로부터 발생하는 고통의 구조에 대한 해명으로 이해해야 한다고 주장한다.

참고문헌

1. 원전류

- T : 大正新修大藏經. Cbeta.
- CST: Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka 4.0. <<http://www.tipitaka.org/cst4>>
- AN : *Aṅguttara-Nikāya*, 5vols. 2nd. ed. A.K. Warder, PTS, 1961.
- DN : *Dīgha-Nikāya*, 3vols. T.W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, PTS, 1966
- MN : *Majjhima-Nikāya*, 3vols. ed. V. Trenckner, PTS, 1979.
- SN : *Saṃyutta-Nikāya*, 5vols. ed. M. Leon Feer, PTS, 1989.

- DNA : *Dīgha-Nikāya-Aṭṭakathā, Sumaṅgala-Vilāsini*, I, ed. T.W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, PTS, 1968; II—III, ed. W. Stede, PTS, 1971.
- MNA : *Majjhima-nikāya-Aṭṭhakathā, Papañcasūdanī*, I-II, ed. J.H. Woods and D. Kosambi, PTS, 1977.
- SNA : *Saṃyutta-Nikāya-Aṭṭhakathā, Sārattha-Ppakāsini*, I-III, ed. F.L. Woodward, PTS, 1977.
- Ṭikā : *Ṭikā*, CST.

2. 단행본류

- 김종욱, 『불교에서 보는 철학, 철학에서 보는 불교』, 서울: 불교시대사, 2002.
- _____, 『원효와 하이데거의 대화』, 서울: 동국대학교출판부, 2013.
- 김동식, 『로티의 신실용주의』, 서울: 철학과 현실사, 1994.
- 남경희, 『(비트겐슈타인과) 현대 철학의 언어적 전회』, 서울 : 이화여자대학교출판부, 2005.
- 노양진, 『몸 언어 철학』, 서울: 서광사, 2009.
- _____, 『몸이 철학을 말하다-인지적 전환과 체험주의의 물음』, 서울: 서광사, 2013.
- W. D. 로스, 『아리스토텔레스』, 김진성 역, 서울: 세창출판사, 2016.
- 라다크리슈난, 『인도철학사 I』, 이거룡 역, 서울: 한길사, 1996.

- _____, 『인도철학사Ⅱ』, 이거룡 역, 서울: 한길사, 1999.
- 루트비히 비트겐슈타인, 『논리-철학 논고』, 이영철 역, 서울: 책세상, 2006.
- _____, 『철학적 탐구』, 이영철 역, 서울: 책세상, 2006.
- 르네 데카르트, 『성찰』, 이현복 역, 서울: 문예출판사, 1997.
- _____, 『방법서설』, 이현복 역, 서울: 문예출판사, 1997.
- _____, 『성찰1-『성찰』에 대한 학자들의 반론과 데카르트의 답변』, 원석영 역, 경기도: 나남, 2012.
- 리처드 로티, 『철학 그리고 자연의 거울』, 박지수 역, 서울: 까치, 1998.
- _____, 『우연성 아이러니 연대성』, 김동식, 이우선 역, 서울: 믿음사, 1996.
- 데이비드 흄, 『오성에 관하여』, 이준호 역, 파주: 서광사, 1994.
- M. 존슨, 『마음 속의 몸』, 노양진 역, 서울, 철학과 현실사, 2000.
- 바렐라, 톰슨, 로쉬. 『인지과학의 철학적 이해』, 석봉래 역, 서울: 옥토, 1997.
- 박승찬, 『서양 중세의 아리스토텔레스 수용사- 토마스 아퀴나스를 중심으로』, 서울: 누멘, 2018.
- 박찬국, 『니체와 불교』, 서울: 씨아이알, 2013.
- 백중현, 『칸트와 헤겔의 철학』, 서울: 아카넷, 2010.
- 스티링 p. 램프레히트, 『서양철학사』 김태길 외 역, 서울: 을유문화사, 1992.
- 소피아 로비기, 『인식론의 역사』, 이재룡 역, 가톨릭대학교출판부, 2004.
- 아리스토텔레스, 『범주론·명제론』, 김진성 역, 서울: 이제이북스, 2005.
- 엄정식, 『확실성의 추구』, 서강대학교출판부, 1984.
- 이종표, 『아함의 중도 체계』, 서울: 불광출판사, 1991.
- 임마누엘 칸트, 『순수이성비판 1』, 백중현 역, 서울: 아카넷, 2006.
- 앤서니 케니, 『서양 철학사』, 김영건 외 역, 서울: 이제이북스, 2004.
- 에티엔느 질송, 『아우구스티누스의 이해』, 김태규 역, 성균관대학 출판부, 2010.
- 존 로크, 『인간지성론 1』, 정병훈 외 역, 서울: 한길사, 2014.
- G. 레이코프, M. 존슨. 『몸의 철학』, 임지룡 외 3인 역, 서울: 박이정, 1999.
- 탈레스 외, 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 김인곤 외, 서울: 아카넷, 2005.
- 플라톤, 『크라틸로스』, 김인곤·이기백 역, 서울: 이제이북스, 2007.

- 西脇与作, 『現代哲学入門』, 慶應義塾大學出版会, 2002.

- 岡本裕一朗, 『いま世界の哲學者が考えていること』, 東京: ダイヤモンド社, 2016.
- Davids, Rhys. *Sākyā or Buddhist Origins*, London: kegan Paul, 1931.
- Fine, Gail. *On Idea: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, New York: Oxford, 1993.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline Part I: Science of Logic*, trans. & edited by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press, 2010.
- Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. by Richard Taft, Indiana University Press, 1997.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton & Mary J. Norton, Oxford University Press, 2006.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, trans. & edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University press, 1998.
- Lusthaus, Dan. *Buddhist Phenomenology: A philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCuron, 2002.
- Norris, John. *Cursory Reflections Upon a Book Call'd An Essay Concerning Human Understanding*, New York: Garland Publishing Inc., 1978.
- Mackie, J. L. *Problems from Locke*, Oxford: Clarendon press, 1976,
- Popkin, Richard. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Netherlands: Van Gorcum & Comp.N.V., 1960.
- Rorty, Richard. *The Linguistic Turn - Essays in Philosophical Method*, University Of Chicago Press, 1992.
- Shields, Christopher. *Aristotle*, Routledge, 2007.

3. 논문류

- 김은주, 「데카르트 “순환논증”의 형이상학적 쟁점」, 『철학연구』 106호, 철학연구회, 2014, pp.77-105.
- 김홍미, 「고따마 붓다의 정각과 십이연기」, 『불교학연구』 제38집, 불교학연구회, 2014, pp.7-50.
- 박경준, 「초기불교의 연기상의설 재검토」, 『한국불교학』 14집, 한국불교학회, 1989, pp.117-141.
- 박배형, 「헤겔과 미학: 칸트의 인식론적 이원론에 대한 헤겔의 비판」, 『헤겔연구』 제29집, 한국헤겔학회, 2011, pp.97-123.
- 박진, 「칸트의 ‘도식론’에 대한 고찰- 칸트에 있어 ‘도식’ 개념의 역사적 원천과 의미」, 『대동철학』 24집, 대동철학회, 2004, pp.163-187.
- 박치완, 「데카르트의 <Cogito 논증>, 과연 효과적인인가?」, 『프랑스연구』 40집, 프랑스학회, 2007, pp.284-303.
- 박훈천, 이춘옥, 「원시불교에서의 중(中)에 대한 오해」, 『한국불교학』 제43권, 한국불교학회, 2005, pp.38-79.
- 엄정식, 「분석철학과 언어적 전환」, 『철학논집』 제27집, 서강대 철학연구소, 2011, pp.9-45.
- 우동필, 「중과 전회-연기에 대한 철학적 탐구」, 『불교학연구회 가을 논문발표회』, 불교학연구회, 2018, pp.47-55.
- _____, 「십이연기 전개설 비판」, 『한국불교학』 제72집, 한국불교학회, 2014, pp.153-184.
- _____, 「역관(逆觀)의 십이연기-십이연기와 중도의 관계」, 『불교학연구』 제44호, 불교학연구회, 2015. pp.1-33.
- 임승택, 「불교에서 몸이란 무엇인가」, 『불교평론』 제57집, 불교평론사, 2014. pp.26-50.
- 황설중, 「데카르트는 회의주의를 극복하였는가?-데카르트와 가상디의 논쟁을 중심으로」, 『철학』 104집, 한국철학회, 2010, pp.95-123.
- 本石修二, 「なぜ言語は人間にとって問題になるのか—「言語論的転回」とは別の仕方—」, 『年報社会科学基礎論研究』 第3号, ハーベスト社, 2004, pp.166-183.

- Cottingham, John. "Descartes: metaphysics and the philosophy of mind," *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, ed. by G.H.R.Parkinson, London and New York: Routledge, 1993, pp.187-218.
- Davidson, Donald. "Truth and Meaning," *Synthese*, Vol. 17, No. 3, 1967, pp.304-323.
- Hatfield, Gary. "The Cartesian Circle," *The Blackwell guide to Descartes' Meditations*, ed. Stephen Gaukroger, Blackwell Pub. 2006, pp.122-141.

The ‘Middle (Majjha)’ in Buddhism and the
‘Turn’ in Philosophy
- The Philosophical Investigation on the
‘Conditioned Co-arising (Paṭiccasamuppāda)’

Woo, DongPil
Ph.D, Dept. Philosophy
Researcher, the Institute for Buddhist Culture, Dongkuk Univ., Seoul

The main purpose of this study is to elucidate the philosophical meaning of the ‘conditioned co-arising (paṭiccasamuppāda)’ through the analogy between a concept of ‘middle (majjha)’ in the early Buddhism and a concept of ‘turn’ in western philosophy. Typical interpretations about paṭiccasamuppāda, ‘the theory of double causality on three periods’ and ‘mutual dependent co-arising’, have given only the ontological meaning within the framework of time and space. However, in Buddhist scriptures, paṭiccasamuppāda is presented as a systematic explanation that involves various topics such as perpetuity, causality, feelings, oneness or diversity, and being. Due to the inseparable relationship between majjha and paṭiccasamuppāda in early Buddhist philosophy, the philosophical characteristics of majjha, which can be understood on the same level as a concept of turn in western philosophy, would convey a viewpoint for understanding paṭiccasamuppāda in the philosophical context. Majjha leads to the understanding of paṭiccasamuppāda departing from the extremes both of brahmins (Brāhmaṇa) and wanderers (samaṇa): beings vs non-beings on the ontology, oneness vs individuation on the identity, causa sui vs external causes on the causality, and an eternality vs an annihilation on the eternalism. Western philosophy shifts from ontology to epistemology, from

object to subject, from representation to linguistic philosophy, and from dualistic thinking to cognitive scientific explanations currently. In this process the concept of turn suggests a new exploration theme transcending limitations which linked to idea vs matter, object vs subject, representation vs language, and necessity vs contingency. Majjha and the turn are on the same level in the way that they are overcoming the confrontation of previous philosophical themes through switching to an alternative explanation. From this point of view it can be understood that paṭiccasamuppāda is an alternative explanation for philosophical problems and explains how sufferings do arise from wrong understandings about them.

Keywords

Middle, middle way, dependent co-arising, dependent origination, turn

2018년 10월 31일 투고
2018년 12월 10일 심사완료
2018년 12월 20일 게재확정