

유식 삼성설의 관점에서 본 F. H. 브래들리의 실재 개념*

이규완**

I 서론. II 불교철학에서 현상과 실재. III 브래들리 철학에서 현상과 실재. IV 대상과 인식 사이의 층위와 실재성. V 결론.

요약문 [주요어: 삼성설, 브래들리, 의타기성, 실재, 현상, 대상, 비교철학]

이 논문에서는 유식 삼성설의 해석에서 두 가지 모델, 즉 “중추적 모델”과 “발전적 모델” 가운데 의타기성의 이중적 성격을 통해 변계소집과 원성실설을 설명하는 “중추적 모델”이 영국 관념론자 브래들리의 현상과 실재에 대한 해석과 흥미로운 유사성을 보인다는 점을 고찰해 보고자 한다.

브래들리는 영국 경험론의 전통에서 있으면서도, 경험주의가 떨어질 수 있는 회의주의 함정을 독일 관념론을 통해 극복하고자 시도하였던 절대적 관념론자이다. 브래들리의 대 전제는 “직접경험되는 것이 실재한다”는 명제이다. 그의 경험론적 전제에 따르면 인식의 영역을 넘어서 존재하는 물자체(Ding an sich)같은 것은 인정되지 않는다. 헤겔의 절대정신이 자리하는 곳에는 궁극적 직접경험인 절대(the Absolute)이 위치하여, 절대정신은 절대경험으로 대치된다. 브래들리에게 현상은 실재와 구분되는 허구이고 궁극적으로 지양될 것이다. 그러나 현상은 즉각적으로 부정되는 것이 아니라 실재에 대한 직접경험에 비추어 진리의 정도가 확인되면서 점차로 지양되고, 궁극적으로 초월되는 것이다.

이것은 직접적으로 경험되는 의타기의 세계에서 분별을 제거함으로써 원성실이 드러난다는 해석과 유사성을 지닌다. 브래들리는 우리의 직접경험은 찰나적이고, 곧바로 현상에 대한 일상의 경험으로 떨어지게 된다. 그러나 절대적 직접경험을 기준하여 현상에서의 진리의 정도를 높여가면 최종적으로 현상세계의 속성과 관계를 초월하는 경험을 통해 궁극적 절대에 도달할 수 있다고 주장한다.

* 이 논문은 2014년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2014S1A5A2A03064972).

** 서울대학교 철학사상연구소 객원연구원. aimatrix10@gmail.com

I. 서론

이 논문의 목적은 불교철학, 특히 유식 삼성설의 관점에서 브래들리의 실재 개념에 대한 이해와 해석의 가능성 탐색하는 것이다. 삼성(三性, trisvabhāva)의 개념은 유식철학에 있어서 현상과 실재에 관련된 핵심적인 이론으로, 초기 단계에서부터 크게 두 가지 상이한 해석이 존재해 왔다. 이는 불교철학의 실재에 대한 두 가지 해석의 경향이 반영된 것으로 보이는데, 첫째는 승의와 세속의 이원적 차원에서 대상과 인식의 관계를 이해하는 관점이며, 둘째는 대상과 그것의 매개, 그리고 인식의 세 층위로 대상과 인식의 문제를 바라보는 관점이다. 이곳에서는 불교철학에서의 이 두 가지 관점과 F. H. 브래들리¹⁾의 실재와 현상에 대한 이해의 층위를 검토해보고자 한다.

먼저 서로 상이한 시기와 전통에 위치한 철학적 관점을 비교하는 연구의 의미와 비교철학의 방법론적 입장을 제시할 필요가 있을 것이다. 일반적으로 비교철학은 다음과 같은 몇 가지 문제로 인해 비판되는 동시에 학문적 난점이 거론되어 왔다.²⁾ 예를 들어,

1) F. H. 브래들리(1846-1924)는 헤겔 이후 영국관념론의 대표적인 철학자로, 이 논문에서는 가장 대표적인 저술인 Appearance and Reality를 중심으로 그의 실재론을 검토해 본다. 그의 저술로는 다음과 같은 것들이 있다.

AR *Appearance And Reality: A Metaphysical Essay*. Oxford: The Clarendon Press. 1893).

ETR *Essays On Truth And Reality*. Oxford: The Clarendon Press, 1914. Repr. 1950.

PLA *The Principles Of Logic*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1922)

CE *Collected Essays*. Westport, Conn: Greenwood Press, 1935)

2) Littlejohn(2017).

자신의 철학적 체계에 비교 대상인 전통을 끌어들이 재해석하는 배타주의적 관점, 비교하는 철학들에 대한 평가를 유예하고 단지 전통이나 철학의 상이점만을 기술하는 서술적 방식, 비교대상의 철학적 전통들 간에 진정으로 비교가 가능한 공통적 기반이 존재하는지에 대한 회의적 의문, 그리고 각각의 전통들이 마치 항구적으로 변화하지 않고 고정된 철학체계인 것처럼 바라보는 관점 등이 비교철학에서 제기되는 방법적 문제들에 속한다. 그러나 이러한 문제들은 철학함에서 피해야 하는 일반적인 문제들에도 동일하게 적용될 수 있다.

모든 철학적 주체는 어떤 철학적 전통 속에서 있으며, 자신의 실존에서 제기되는 철학적 문제들에 대답하기 위하여 이전의 전통과 대화하고 비판하면서 자신의 통찰을 이끌어 낸다는 점에서 기본적으로 철학들의 비교를 피할 수는 없다.³⁾ 그렇다면 철학함의 요체는 오늘 이곳에서 나에게 제기되는 철학적 질문에 대답하는 것이며, 다양한 지적전통의 비교는 오히려 불가결한 것이라고 할 것이다. 단지 현재의 질문에 대한 예비적 작업 혹은 현재의 철학적 질문에 대한 대답을 유보하였을 때, 동일한 전통의 철학들, 예를 들어, 브래들리와 버클리 철학들을 비교한다면 그것은 철학사적인 작업으로, 상이한 철학적 전통들, 예를 들어, 유식철학의 삼성설과 영국 관념론을 비교한다면 그것은 비교철학으로 판단할

3) Fleming(2003) pp. 259 - 270. 현상과 인식의 문제를 탐구하고자 한다면, 가까이는 자신의 스승으로부터 후설, 헤겔, 칸트 등으로 영역을 확장해 갈 수 있으며, 이것은 결국 스승의 철학과 칸트의 철학의 비교작업을 포함하게 될 것이다. 나아가 헤겔에 대한 관심은 영국 경험론의 전통에서 독일 관념론을 수용하였다고 하는 F. H. 브래들리의 해석적 관점에 대한 탐구로 이어질 수 있다. 이같은 모든 작업은 “서양철학”의 전통 안에서의 비교철학에 해당한다고 할 것이다. 동서양의 전통을 함께 물려받고 있는 현대의 지평에서는 동일한 철학적 과정이 동서양의 상이한 전통으로 전개되어 갈 수 있다. 동양에서는 여전히 영향력을 지니고 있고 유식철학의 해석적 관점이 오늘의 철학적 질문과 연관되어 질 수 있는 것이다.

수 있을 것이다.

이런 관점에서 이 논문은 현재 시점에서 대상의 실재성에 대한 대답의 모색을 잠시 유보하고 그 예비적 단계로서, 유식의 삼성설과 브래들리의 실재 개념을 비교하는 비교철학의 관점에서 이루어진다. 따라서 논문에서는 대상의 실재성에 관한 저자의 철학적 해석이 제시되지 않는다.⁴⁾ 이것은 양자의 철학을 객관적으로 비교 분석하기 위한 기준으로 어떤 제3의 철학적 입장을 전제하지 않는다는 의미이기도 하다. 대신 논문에서는 유식철학의 언어와 개념적 장치를 통해 브래들리의 실재론을 읽어 보고자 한다.⁵⁾ 다시 말해 유식철학의 언어와 개념을 통한 내재적 시각으로 브래들리의 철학을 이해하고 해석하는 동시에 유식철학의 관점에서 제기될 수 있는 문제들을 검토해 볼 것이다.⁶⁾

-
- 4) 물론 유식철학의 삼성설과 브래들리의 실재론에 대한 비교를 선택함으로써 저자의 철학적 관심과 해석적 관점이 노출되는 것은 피할 수 없을 것이다. 그러나 두 전통 혹은 각각의 전통 내부의 철학적 관점에 대한 저자의 선택적 비판이나 판단은 유보하고, 예비적 고찰에 집중하기로 한다.
- 5) 이것은 세익스피어를 중세영어로 읽는 것과 한글 번역으로 읽는 만큼의 차이가 있을 것이다. 또한 브래들리의 실재론적 관점에서 유식 삼성설을 보는 것과는 확연한 차이가 있을 것임에는 틀림없다.
- 6) 따라서 논문에서 논의의 층위는 유식 삼성설 자체의 문헌적, 철학적 논점들에 대한 탐구가 아니라, 학계에서 일반적으로 동의된 수준에서의 해석과 철학적 함의를 바탕으로 하며, 브래들리의 철학에 대해서도 마찬가지로 그의 철학 전반을, 이를테면 헤겔의 관념과 버클리의 경험이 어떻게 브래들리에서 종합되는지 등에 대한 총체적이고 심층적인 철학사적 분석이 아니라, 그의 저술에 나타난 실재 개념과 연구자들의 견해를 근거로 한다.

II. 불교철학에서 현상과 실재

인도의 여러 종교사상에서와 마찬가지로 불교에서도 삶의 궁극적인 현실은 고통이라고 본다. 그리고 이 고통은 진실한 사태, 즉 고통을 수반하는 자아가 실재하지 않는다는 사실에 대한 무지에서 비롯되는 것이며, 이 무명(無明)의 해소를 통해 고통으로부터 해탈에 이를 수 있다. 초기불교에서는 이 고통이라는 경험의 주체인 자아는 다섯 가지의 계기적 존재의 덩어리, 즉 오온(五蘊)으로 분석하였다. 어떤 불변하는 경험주체인 자아라고 하는 실체는 존재하지 않는다는 것이다. 이같이 실체의 존재를 부정하는 불교철학의 관점은 소위 대승불교에서 범무아의 확립을 통해 일체 대상세계의 실재성 부정의 논리로 확립된다. 경험의 주체뿐만 아니라 주체의 외부에 독립적으로 존재하는 대상세계도 실재성을 결여하고 있다는 것이다.

이 대상세계의 실재성 부정에서 아비다르마철학은 입자적 분석의 방식을 채택하였다. 물질적 심리적 관념적 존재에 대한 극소환원(mereological reduction)적 분석을 통해 궁극적 존재와 경험의 대상, 그리고 인식에 주어진 것들에 대한 구상적 분석이 가능하게 되었다.⁷⁾ 범무아, 즉 대상의 비실재성 논증에서 아비다르마철학 내부에서는 물론 중관-유식계열의 대승철학에서도 해석상의 차이점이 드러나고, 대상과 인식에 대한 분석이 정교화되었다. 유식삼성설은 범무아에 기반해서 궁극적 존재, 현상과 인식의 문제를 해결하고자 한 유식철학의 핵심적인 개념이다.

7) 이규완(2017).

1. 존재의 층위들

불교철학에서의 존재분석은 궁극적 존재(승의제)와 세속적 존재(세속제)의 이원적 관점과 궁극적 존재와 가설적 존재, 그리고 허구적 존재로 구분하는 삼원적 관점이 공존한다. 이제(二諦)적 관점에서 승의제(勝義諦, paramārtha-satya)는 “궁극적인 실재”를 의미하며, 세속제(世俗諦)는 “서로 의존하여 발생하는 것”이라는 의미와 함께 “관습적이고(samketa) 가설된 것(vyavahāra)”이라는 의미를 함축한다.⁸⁾ 이 양자가 완전히 구분되는 별개의 존재라면, 경험적 관찰을 통하여 궁극적인 존재/진리에 도달한 방법을 상실하게 될 것이다. 반대로 양자가 완전히 동일하다면 일상에서 경험되는 것이 궁극적 실재이며 따라서 그 이상의 어떤 것을 추구할 이유가 사라지게 될 것이다. 때문에 경험되어진 현상과 궁극적 실재 사이의 긴장을 유지하면서도 동시에 양자의 연속성을 해명하는 것이 아비다르마철학의 중요한 과제로 등장하였다.

아비다르마의 정설이라고 할 수 있는 설일체유부의 중현(衆賢, Sanghabhadra)에 따르면, 승의제와 세속제는 본질에 있어 이원적으로 구분되지 않는다.⁹⁾ 세속적 존재와 승의적 존재가 완전히 구분되지 않는 것은 양자가 존재론적 연속성을 지니고 있기 때문이

8) Nagao(1991) pp. 16-18.

9) [주장] 모든 세속제는 승의의 이치에 근거한 것이다.

[문] 그렇다면 세속은 그 자체로서 존재한다고 해야 할 것인가, 존재하지 않는다고 해야 할 것인가? 만약 존재한다고 말한다면, 마땅히 ‘제’는 오로지 한가지라고 해야 할 것이며, 만약 존재하지 않는다고 말한다면 ‘제’는 마땅히 두 가지가 되어서는 안 될 것이다.

[답] 이에 대해서는 결정코 “존재한다”고 관별하여 말해야 할 것이다[다].

『순정리론』, p. 2698. : 『阿毘達磨順正理論』: 諸世俗諦依勝義理.

世俗自體為有為無若言是有諦應唯一. 若言是無諦應無二此應決定判言是有. (T 29. 667a9-11)

다. 세속적 존재들은 궁극적 존재들이 결합하여 만들어진 화합물이기 때문에 궁극적 존재의 실재성에 근거하고 있다는 점에서 존재의 근거를 확보하기 때문이다. 향아리라는 하나의 대상은 색온(色蘊, rūpaskandha), 즉 물질적 존재에서 그것에 대한 감각정보와 지각, 인식을 포함하는 다섯 덩어리의 총체이다. 물질의 복합체인 하나의 덩어리 자체만으로 독립적인 향아리는 성립하지 않는다. 그러나 오온의 집적체인 향아리에 대한 인식이 진실성을 확보할 수 있는 이유는 무수한 입자로 만들어진 향아리의 물질 덩어리가 존재하고, 그것이 궁극적으로 실재하는 기본입자들의 실재성에 근거하고 있기 때문이다.¹⁰⁾

한편 중관과 유식을 포함한 대승철학에서는 세 층위의 존재에 대한 개념이 등장한다.¹¹⁾ 『대지도론』에서는 서로 짝을 이루는 상반된 개념적 존재(相待有), 가설적인 명칭으로의 존재(假名有), 그리고 다르마의 존재(法有)에 대한 해명이 등장한다.

가설적 존재라는 것은 요거트와 같은 존재로써 색, 향, 미, 촉을 가진 것이며, 4가지 감각정보의 원인과 조건이 화합하였기 때문에 가설적으로 이름하여 요거트라고 한다. 비록 존재한다고는 하지만, 원인과 조건이 되는 다르마의 존재와는 같지 않고, 비록 존재하지 않는다고는 하지만, 토끼뿔이나 거북의 털과 같이 비존재인 것은 아니다. 단지 원인과 조건의 화합에 의해 발생한 것이기 때문에 가설적으로 이름하여 요거트라고 하는 것이다.¹²⁾

10) 아비다르마철학에서 모든 존재는 찰나생멸하기 때문에, 이 향아리의 실재성도 찰나에 국한된다는 점에 유의하여야 한다. 이 점은 바이세시카의 실체 개념과 명확히 대립되는 지점이다.

11) 대승철학에서 세 층위의 존재형태에 대한 분석의 기원은 『반야경』에서 찾을 수 있다. 하토리 마사아키(1991) pp. 130-131.

12) 『大智度論』: 假名有者, 如酪有色, 香, 味, 觸, 四事因緣合故, 假名為酪. 雖有, 不同因緣法有; 雖無, 亦不如兔角, 龜毛無; 但以因緣合故, 假名有酪. (T 25. 147c12-15)

가명유(假名有), 즉 가설적 존재는 요거트와 같이 우리의 감각지각을 통해 경험된 대상의 존재이다. 이러한 대상에 대한 인식은 대상 자체를 지각하는 것은 아니라는 점에서 궁극적 존재(法有)는 아니다. 그러나 가설적 존재는 토끼뿔이나 거북의 털과 같이 완전히 비존재하는 것에 대한 허구적 구성물과는 구분된다. 이러한 세층위의 존재론은 경험되는 현상세계의 토대가 되는 궁극적 존재의 성격에 대한 의문으로 이어진다. 바로 이 부분에서 중관계 논서들은 현상세계는 규정할 수 없는 수많은 조건들이 함께 하여 발생하기 때문에(pratityasamutpāda) 어떤 실재성을 지닌 존재의 토대를 발견할 수 없는 공성(空性, śūnyatā)을 본질로 한다고 해석한다.

유식논서들은 이것을 삼자성(tri-svabhāva)으로 설명하였다. 삼자성은 물론 변계소집성(遍計所執性), 의타기성(依他起性), 원성실성(圓成實性)을 말한다. 변계소집자성은 분별에 의하여 개념적으로 구성된 것(parikalpita)으로 『대지도론』의 상대유에 해당한다고 할 수 있다. 문제는 다른 존재에 의존하여 발생한다고 하는 의타기자성(paratantra-svabhāva)의 실재성에 대한 해석에서 갈라지게 된다.

2. 삼성설에 대한 두 가지 해석

삼성설에 대한 해석은 크게 『대승장엄경론』과 『해심밀경』을 중심으로 한 초기의 3원적 존재론과 『십대승론』과 그 이후의 2원적 존재론으로 구분해 볼 수 있다.¹³⁾ 이러한 해석은 의타기의 본성을

13) 삼성설의 해석 유형에 대한 총괄적인 연구로는 다음을 참고하기 바란다. 안성두(2007) pp. 61-89. 이 논문에서는 “의타기상의 소멸”과

염오한 것, 즉 실재를 있는 그대로 반영하지 못하는 현상으로 보는 『해심밀경』 이전의 전통적인 해석과 의타기를 염정(染淨)을 포괄하는 것, 다시 말해 현상과 실재를 포괄하는 존재의 층위로 보는 『섭대승론』의 관점의 차이에서 발생한다.

『해심밀경』의 제3장에서 논하는 알라야식 연기설이나 제4장, 제5장에서 설하는 3성설이 관심하는 주제는 “보는 마음에 의하여 볼 수 있는 세계의 구조”에 대한 것이다.¹⁴⁾ 그것은 선정 상태에 있는 유가사의 마음에 의하여 분석되는 대상세계에 대한 해명이다. 여기서 가장 중심에 놓이는 것은 일체의 현상세계는 서로 의존하여 발생하는 것이며 어느 것도 독립적인 자성을 가지고 존재하지 않는다는 의타기의 자성에 대한 설명이다. 가장 핵심적인 주제는 의타기한 존재가 실재성을 지니는가에 모아지며, 『해심밀경』의 입장은 연기(緣起)와 동일시되는 의타기는 자기독립적인 실재성을 결여하고 있다는 것이다. ‘항아리’로 언어적으로 개념화되기 이전의 인식대상인 항아리도 실재성을 지니지 못한다.¹⁵⁾ 이 항아리는 보다 궁극적인 차원에서 분석되는 실재성을 지니게 된다. 당연히 유식철학에서 그 궁극적 실재성은 유식성(vijñaptimātratā)이며¹⁶⁾, 중관철학에서는 공성(空性, śūnyatā)이다. 현상세계는 불

“의타기상의 존재성”이라는 특징을 중심으로 삼성설의 해석에 있어서 “발전적 모델”과 “중추적 모델”을 제시하고 있다. 삼성설의 두 가지 유형을 2원적 존재론과 3원적 존재론으로 구분하는 방식은 기본적으로 이 논문의 논의에 기반을 두고 있다. 이 논문에서는 『해심밀경』에 “중추적 모델”과 “발전적 모델”이 공존하고 있으며, 그것은 수행중심의 관점에서 설해진 대상에 따라 상이한 모델이 적용되었기 때문으로 분석하였다.

14) 平川彰 외(1993) p. 123.

15) 여기서 ‘항아리’라는 개념적 언어로 구성된 것은 변계소집된 존재, 즉 언어적으로 가설된 존재(prajñaptisat)이며, 연기적으로 발생한 인식대상으로서의 존재인 항아리는 표상된 존재(vijñaptisat)에 해당한다. 『섭대승론』에서는 이 의타기를 항상 표상(vijñapti)으로 지칭한다.

16) 그러나 『해심밀경』까지의 초기유식에서 의타기상은 반드시 어떤

가언설이면서 인식의 영역을 넘어서 있는 궁극적 존재의 층위에 기반하고 있으며, 유식과 중관의 철학적 관점에 따라 그것은 각각 토대를 이루는 관념인 유식성 혹은 물질이나 관념의 어떤 실재성도 인정되지 않는 비실재의 관계적 존재상태로 해명된다.

유식철학에서 이것은 알라야식(alayavijñāna)의 성격과 종자(bīja)와 현현(pratibhāṣa)의 관계에 대한 논의로 이어진다. 번뇌와 업의 상속과 관련된 원래적 의미에서 알라야식은 잡염에 속하는 것이다. 이 잡염의 속성을 지닌 알라야식을 의타기와 대응한다면, 염오한 의타기의 토대를 이루는 진실한 실재의 차원이 추가적으로 상정되어야 할 것이다. 그것이 바로 무구식(無垢識), 즉 아말라식(amalavijñāna)이 요청되는 이유인 것이다. 반면 염오와 청정을 포괄하는 중성적인 성격의 알라야식이 의타기와 결합한다면, 의타기한 세계는 실재와 현상이 혼재되어 있는 세계 혹은 아직 현현하지 않은 잠재적 상태의 세계로 이해될 수 있을 것이다.

이와 관련된 논의가 진전되어 나타나는 논서가 『섭대승론』이다. 이곳에서 의타기성은 변계소집성에서 분별에 의해서 분별되는 대상이다. 의타기성의 내용은 허망분별에 포섭되는 11종의 식(vijñapti)으로서, 6종의 감각기관(근), 감각대상(경), 그에 상응하는 의식, 그리고 기세간 등을 포함하는 일체의 대상세계를 포괄하는 것이다. 『섭대승론』이 『해심밀경』 등 이전의 유식논서들과 견해를 달리하는 지점은 대상세계의 현상과 실재성을 의타기성이 포괄하는 것으로 분석한다는 것이다. 다시 말해, 의타기에서 이미 세계는 있는 그대로 드러나 있으며, 그것이 인식의 대상(artha)으

관념주의적 토대를 전제하는 것이 아니다. 대신 의타기성은 우리들에게 현현하는 현상세계에는 사태의 궁극적인 실재성이 결여되어 있다는 것을 의미할 뿐이다. 때문에 초기유식의 삼성(三性) 개념에서는 표상주의적 해석과 관념론(idealism)적 해석으로 향할 수 있는 두 가지 가능성이 모두 존재한다. Cf. 안성두(2007) pp. 199-239. ; Takahashi(2006) pp. 85-92.

로 구성될 때에는 변계소집에 해당하고, 의식의 대상성으로 분화되지 않을 때를 원성실한 자성으로 해석한다. 이같은 입장에서 본다면, 여섯 가지 감각기관, 감각대상, 그리고 의식에 의해 구성되는 항아리는 의타기의 단계에서 이미 구성되어 있으며, 그것을 ‘항아리’라는 대상으로 인식하는 것은 변계소집이고, ‘항아리’로 인식되기 이전에 그 항아리가 11가지 식(vijñapti)을 본질로 하여 구성된 것이라는 것을 보는 것이 원성실한 것이라고 해석할 수 있다.

알라야식설의 관점에 볼 때, 『섭대승론』의 의타기성은 염오와 청정을 모두 내포하고 있다. 그것은 알라야식이 그 자체로 번뇌에 덮여있지 않으며, 선(善)이나 악(惡)으로 기술했 수 없는 무부무기(無覆無記)의 성질을 지닌다는 것으로 정리된다.¹⁷⁾ 『섭대승론』의 알라야식 해석을 현상과 실재의 관점에서 해석해 본다면, 의타기에서 발생하는 현상은 실재와 차별성을 띠지는 않지만 아직 동일시할 수도 없다. 왜냐하면 알라야식으로서의 의타기에는 미혹(迷惑)과 진리(悟)가 모두 잠재하고 있으며, 그것이 허망분별에 의해 파악되는 순간 변계소집의 대상으로 전개될 것이며, 이 변계소집이 제거되는 순간 진리가 있는 그대로 드러나게 될 것이기 때문이다. 히라카와 아끼라는 『섭대승론』의 이같은 알라야식설에 진여(眞如)의 사상내용이 반영되어 있다고 설명하였다.

『섭대승론』이 진여의 사상내용을 ‘총법’(總法; 'dres pa'i chos, miśradharma), 혹은 ‘총상’(總相; 'dres pa)으로 파악하고 있지만, 이 총법·총상에 대한 관념은 진여의 평등성에 관한 성질은 단순히 차별상을 부정하는 것이 아니고, 일체의 차별상을 포함하여 그것을 하나의 전체상에 통합한다는 의미의 평등성을 나타내는 것이며, 이것이 바로 아뢰야식이 일체 종자식으로서 일체 제법을 통합하는 성질을 가진 것

17) 平川彰 외(1993) pp. 145-152.

과 대응된다.¹⁸⁾

다시 말해 『섭대승론』의 의타기상과 결합하는 알라야식의 특성은 전체를 포괄하는 것으로서, 그것에는 어떤 단일한 실재성만을 전제하는 것이 아니라 다양하게 경험될 가능성을 지닌 차별상들도 모두 포함하는 그러한 의미에서 일체 제법을 포괄하는 성질을 지닌다. 따라서 이런 해석에 따르면 궁극적으로 일체의 현상세계와 실재는 모두 의타기성으로 포괄할 수 있으며, 본질에 있어서 세계를 총체적으로 포괄하는 것은 원성실성이 아니라 의타기성이다. 그리고 이 의타기성은 염오와 청정의 두 가지 측면을 동시에 포함하고 있기 때문에 이원적이지만, 변계소집과 원성실의 이원적으로 분화하여 현현하지 않은 상태인 점에서 일원성을 지닌다. 대상으로 경험되는 현상세계, 즉 변계소집된 세계는 그것이 단지 표상일 뿐이라는 점에서 비실재이지만, 이미 의타기성에 내재하는 염오의 측면이 현현한 것에 지나지 않는다. 그런데 이 변계소집된 현상이 제거되면 거기에 남은 의타기가 원성실이다. 이것은 궁극적 실재와 현상의 관계가 원성실과 변계소집에 대응하는 것이며, 그것은 의타기에 포괄되어 있지만, 단지 변계소집의 형태로만 인식의 대상이 되고, 그 자체의 본질에서는 인식의 대상이 되지 않는다는 것을 의미한다. 의타기성의 이같은 포괄적 특성은 경험세계와 실재의 직접적인 연속성을 지지하는 근거가 된다. 번뇌가 바로 깨달음과 동시에 존재할 수 있기 때문이다.

3원적 존재론은 지각의 문으로 들어와 경험되는 현상세계는 단지 표상된 세계일뿐이며, 실재는 그것을 초월하여 존재한다. 유식삼성설에서는 그 실재를 유식성으로 해석하는 반면 칸트와 같은 초월적 관념론에서 그 실재는 관념적 존재가 아니라 물자체(Ding

18) 平川彰 외(1993) pp. 151-152. 밑줄 강조는 필자.

an sich)에 해당한다. 따라서 3원적 존재론에서 궁극적 실재의 차원을 어떻게 규정하느냐에 따라서 그것은 관념적 실재 혹은 물리적 실재론으로 발전할 수 있다.¹⁹⁾ 한편 2원적 존재론에서는 인식의 대상이 되는 현상세계는 실재하는 대상세계와 층위가 구분되지 않는다. 현상과 실재는 보다 인식론적 차원에서는 구분되어지지만, 본질에 있어서는 구별되나 구분되지 않는 비즉비리의 관계로 여겨진다. 따라서 삼성설의 세 층위의 존재에 대한 두 가지 해석방식, 즉 “발전적 모델” (3원적 해석)이나 “중추적 모델” (2원적 해석)은 삼성설의 개념적 발전이라는 측면보다는 철학적 관점과 전제의 차이에서 비롯된 상이한 해석전통으로 이해해야 할 것이다. 그런데 이와 유사하게 세 층위의 존재에 대한 특이한 해석의 관점을 F. H. 브래들리의 실재론에서도 발견할 수 있다.

Ⅲ. 브래들리 철학에서 현상과 실재

브래들리의 실재론을 살펴보기 위하여 그의 철학에서 핵심적인 개념들, 즉 지식(knowledge), 현상(appearance), 실재(reality), 그리고 진리의 정도(degrees of truth) 개념을 중심으로 그의 경험주의적이며 관념적 실재론인 “절대적 관념론 (Absolute Idealism)”에 대해 고찰해 보고자 한다. 브래들리의 대표적 저술 Appearance

19) 상좌 슈리라타가 세계의 근본적 구성요소인 계(界, dhāta)만이 실재하며, 12처는 가설적인 존재일 뿐이라고 주장한 것은 칸트의 물자체와 현상의 개념에 상응하는 것으로 볼 수 있다. 보다 정확히 하자면, 존재론적 측면에서 계(界)의 실재성을 인식론적 측면에서 12처의 실유(實有)를 인정하였던 구사론주 세친의 입장과 매우 유사하다고 하겠다.

and Reality (1893, 이하 AR)의 첫 장은 속성의 비실재성에 대한 논증으로부터 출발한다. 로크(John Locke, 1632-1704)는 사물의 연장(extension)을 제1성질로서 실재성을 지니는 것으로 본 반면 감각지각의 속성에 해당하는 색깔 등을 부수적인 제2성질로 간주하였다. 이에 반해 브래들리는 제1성질도 제2성질과 독립적으로 지각될 수 없다는 점을 들어 두 속성 모두의 실재성을 부정한다.

만약 제2성질이 현상이라면, 제1성질도 확실히 그 자체로 확립될 수 없다는 것을 알게 되었다. 유물론이 이러한 구분에 근거하여 맹목적으로 전개되었는데, 이러한 구분은 실재의 참된 본성에 조금도 접근하지 못하는 것으로 보인다.²⁰⁾

이같은 브래들리의 언급이 특히 흥미를 끄는 것은, 세친(世親)도 상좌 슈리라타 계열의 표상주의적 관점에서 유식으로 전향하는 과정에서 기본적인 물질적 대상(즉, 극미)의 실재성을 부정하는 것을 출발점으로 삼기 때문이다.²¹⁾ 브래들리에게 현상 너머에 어떤 물질적 토대를 상정하는 로크의 주장은 유물론(물질적 실재론)과

20) AR, p. 17: We have found then that, if the secondary qualities are appearance, the primary are certainly not able to stand by themselves. This distinction, from which materialism is blindly developed, has been seen to bring us no nearer to the true nature of reality.

21) 이규완 (2017) pp. 202-221. 아비다르마 철학에서는 대상을 색깔(현색)과 연장(형색)의 측면에서 분석하고, 그 양자의 실재성에 대한 논란이 이루어졌다. 설일체유부는 양자 모두의 실재성을 인정한 반면, 상좌 슈리라타는 현색(색깔)만의 실재성을 주장하였고, 유식에서는 양자 모두가 단지 표상일 뿐임을 주장하게 된다. 불교철학과 영국경험론에서 차이점은 상좌 슈리라타가 현색(색깔)의 실재성을 주장한 반면 로크는 연장(형색)의 실재성을 우선한다. 이 점은 대상의 실재성을 극소환원에 의한 방식으로 설명하는 분석적 방식과 경험의 대상이 되는 조대한 이미지에서 출발하는 철학적 관점의 차이에서 비롯하는 것으로 보인다.

다를 바가 없으며, 제1성질의 독립적 실재성이 확보되지 않기 때문에 로크의 주장은 유지될 수 없다고 본다. 따라서 두 가지 속성으로 경험되는 세계는 단지 현상(appearance)일 뿐이라는 사실이 확립된다. 그런데 이 속성들(qualities)은 대상이나 인식주체와의 일정한 관계(relation)를 맺고 있다. 이 관계가 실재한다(real)면, 우리는 속성의 지각을 통해 직접적으로 대상을 인식하고 알 수(intelligible) 있을 것이다. 그러나 브래들리는 대상과 속성의 관계를 주어와 술어 사이의 특징으로 구분하는 방식의 대해 비판한다. 왜냐하면 하나의 대상은 하나의 속성이나, 다수의 속성의 집합과 동일화될 수 없으며, 속성들과 완전히 구별되는 어떤 대상으로 생각할 수도 없다. 예를 들어, 설탕은 희다, 딱딱하다, 달다, 등과 같은 주어 술어의 관계에서 ‘희다’는 성질은 설탕과 동일화될 수 없으며, ‘희다’ ‘딱딱하다’ ‘달다’는 등의 속성들의 총합도 설탕이 되지는 못한다. 그렇다고 이러한 모든 속성들과 완전히 구별되는 어떤 것을 설탕이라고 할 수도 없다. 설탕의 실재는 그것들이 통합된 어떤 단일체에 놓여있다.²²⁾

22) AR, p. 19: A thing is not any one of its qualities, if you take that quality by itself; if “sweet” were the same as “simply sweet,” the thing would clearly be not sweet. And, again, in so far as sugar is sweet it is not white or hard; for these properties are all distinct. Nor, again, can the thing be all its properties, if you take them each severally. Sugar is obviously not mere whiteness, mere hardness, and mere sweetness; for its reality lies somehow in its unity.

이것은 바시세시카의 실체로서의 단일한 전체상(sāmānya)과 유사하다고 판단된다. 이를테면 향아리의 전체상 ‘향아리’는 향아리의 모든 부분에 편재(내속)한다. 향아리는 전체를 구성하는 각각의 특수한 부분(viśeṣa)들로 이루어져 있지만, 특수 각각이나 각각의 총합이 전체상과 동일화되지는 않는다. 전체상으로서 ‘향아리’는 부분의 총합과는 구분되는 독립적인 실재성을 지닌 총체성으로서의 하나의 실체(eka dravya)이다. 아비다르마 불교철학에서는 이 전체상의 실재성을 인정하지 않으며, 그것은 단지 언어적으로 가설된 존재(prajñaptisat)로 간주된다. 그러나 궁극적 실재인 원성실, 진여, 여래장 등을 상징하는 후기 불교철학에서는 이 전체상의

이처럼 대상과 속성이 동일화될 수 없다면, 실재하는 대상과 속성은 어떤 관계 속에 있어야 한다. 속성은 항상 관계를 가지며, 관계도 항상 속성과 관계 맺고 있다.²³⁾ 그러나 브래들리에 따르면, 관계도 실재하는 것으로 알려질 수 없다.²⁴⁾ 브래들리의 논리에 따르면, 대상 A가 다른 어떤 대상 혹은 속성 B와 관계 맺을 때, 그것들의 관계 맺는 부분들 a와 b가 관계R을 맺게 된다, 즉 aRb이다. 그런데 만일 이 R이 실재한다면, 우리는 a와 R 사이의 관계가 될 r*이 필요하고 (ar*Rr*b), 이런 상황은 무한히 이어지게 될 것이다. 따라서 R의 실재성은 인정되지 않는다.²⁵⁾ 결론적으로 속성과 관계의 문제가 보여주는 사실은 인식에 주어지는 것은 단지 현상일 뿐이고, 실재성으로 보증되는 진리(truth)는 아니라는 점이다.

해석에 따라 불설(buddha vacana)로서의 정통성 논란을 야기하기도 한다.

- 23) 브래들리는 “만약 차이가 존재하지 않는다면, 속성도 존재하지 않을 것이다. 왜냐하면 모든 것은 [차별되지 않는] 하나가 될 것이기 때문이다. 그러나 만약 어떤 차이가 존재한다면, 그것은 관계(relation)의 존재를 암시한다.” AR, p. 20: I rest my argument upon this, that if there are no differences, there are no qualities, since all must fall into one. But, if there is any differences, then that implies a relation.
- 24) AR, pp. 25-34.
- 25) 흥미롭게도 브래들리는 이 관계의 문제를 설명하면서, 입자적인 모델을 도입하여 보충설명을 제공한다. 만약 둘 사이의 관계를 어떤 사물(solid thing), 이를테면 구슬과 같은 것으로 생각한다면, 다시 그 구슬들을 연결하는 구슬이 필요할 것이다. 그리고 만약 연결이 어떤 비실체의 허공과 같은 것이라면, 그것은 연결이라고 할 수 없을 것이다. AR, 34: If you take the connection as a solid thing, you have got to show, and you cannot show, how the other solids are joined to it. And, if you take it as a kind of medium or unsubstantial atmosphere, it is a connection no longer. 이와 유사한 논쟁이 인식대상의 실재성을 극미들의 결합으로 설명하는 과정에서 설일체유부와 경부 상좌 슈리라타간의 극미논쟁에서 발견된다.

브래들리의 관계이론(relation-theory)에 대한 보다 상세한 탐구를 위해서는 다음의 연구를 참조하기 바란다. 김중규(2009) pp. 121-139. : Kulkarni(1957) pp. 97-108.

다.²⁶⁾ 이런 논증을 바탕으로 브래들리는 시간과 공간, 운동, 지각, 인과, 작용, 사물, 자아 등이 모두 현상에 지나지 않는다는 주장을 상세히 전개한다. 따라서 우리에게 알려진 일체 세계는 현상에 지나지 않으며, 실재는 우리에게 알려져 있지 않다.

브래들리는 실재를 그 자체를 현상할 수 없는 어떤 물자체(Thing in itself)와 같은 것으로 상정하는 것은 부조리하다고 주장한다.²⁷⁾ 이 지점에서 브래들리는 경험론의 약점을 해결하고자 헤겔의 관념론을 받아들인다. 감각정보를 재구성함으로써 구성된 현상세계의 너머에 존재하는 것으로 상정되는 물자체는 경험의 영역을 벗어나기 때문에, 현상에 대한 경험을 통해서도 궁극적으로 실재에 도달할 수 없다는 일종의 회의론으로 떨어지게 될 것이다. 그러나 헤겔의 관념론에서 현상은 본질적으로 절대정신(Absolute Geist)과 같은 관념에 속하고 따라서 정신에 의해 파악될 수 있는 것으로 간주된다.²⁸⁾ “실재하는 것은 합리적이고, 합리적인 것은 실재한다.”²⁹⁾ 여기서 현상으로부터 실재로 다가가는 것은 이성에 의해 가능해진다. 경량부 상좌 슈리라타가 감각경험으로 구성되는 세계, 즉 12처의 존재를 가설적인 것으로 간주하면서, 궁극적인 실재에 해당하는 요소(界, dhātu)의 영역은 오직 합리적 추론에 의해 파악이 가능하다고 주장하였던 것과 동일한 맥락이다. 여기서 상좌 슈리라타는 경험적 세계의 허구성과 지각되지 않는 실재의 세계를 대비시키는데 반해, 구사론주 세친은 존재론적 차원에서

26) AR, p. 34: The conclusion to which I am brought is that a relational way of thought any one that moves by the machinery of terms and relations must give appearance, and not truth.

27) AR, pp. 127-132.: & 183: The Absolute is not Thing in itself.

28) 엄정식(1983) p. 97.

29) "What is real is rational, rational is real." Or, "Was vernünftig ist, das ist Wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig." in *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820/1821)

계(界)의 실재성을 인정하는 동시에 인식론적 측면에서 12처의 실재성을 인정하는 전략을 구사하였다. 브래들리에게 실재는 현상이 아니지만, 실재가 현상할 수 없는 어떤 것일 수도 없다. 현상하지 못하는 실재의 가정은 앞서 언급한 회의론에 떨어질 것이다. 때문에 브래들리에게 실재는 현상할 수 있는 것이며, 알려질 수 있는 것이다.³⁰⁾

그렇다면 브래들리가 주장하는 실재의 내용은 무엇이며, 그것은 어떻게 알려질 수 있는 것인가? 실재는 단일(one)한 것이다. 다수의 실재성이란 가능하지 않다.³¹⁾

현상하는 모든 것은 일정정도 실재적이고, 절대적인 것(the absolute)은 적어도 상대적인 것만큼 풍부해야 한다. 나아가 절대(Absolute)는 다수가 아니며, 독립적인 [다수의] 실재가 존재하는 것이 아니다. 우주는 하나의 전체 속에 그것의 차별이 조화롭게 존재한다는 의미에서 하나이며, 그것을 넘어서는 어떤 것도 존재하지 않는다. 따라서 절대는 개별적인 하나의 체계이다.³²⁾

여기서 현상과 실재는 상대적인 것과 절대적인 것들로 묘사된다. 그리고 궁극적인 절대(the Absolute)는 이 모든 것들을 포괄하

30) AR, p. 131: We found that reality was not the appearances, and that result must hold good; but, on the other hand, reality is certainly not something else which is unable to appear. For that is sheer self-contradiction, which is plausible only so long as we do not realise its meaning. The assertion of a reality falling outside knowledge, is quite nonsensical.

31) AR, pp. 140-143.

32) AR, p. 144: Everything phenomenal is somehow real; and the absolute must at least be as rich as the relative. And, further, the Absolute is not many; there are no independent reals. The universe is one in this sense that its differences exist harmoniously within one whole, beyond which there is nothing. Hence the Absolute is, so far, an individual and a system.

는 하나이며, 그것은 다수의 개별적인 대상이나 사태로 나누어질 수 없는 것이다. 그것은 다양성이 조화를 이룬 하나의 전체, 하나의 체계이다. 그러나 이러한 절대적 실재는 이성에 의해 추론되는 것이 아니라 직접적인 경험에 의해 주어지는 것이다. 이어지는 문단에서 브래들리는 실재와 경험의 관련성, 그리고 그것이 그의 관념론과 어떻게 연결되는지를 설명한다.

지각경험이 실재이다. 그리고 지각경험이 아닌 것은 실재가 아니다. 우리는 흔히 심리적 존재라고 불리는 것들 밖에 존재나 사실이 있지 않다고 말할 수 있다. 느낌, 사유, 의지 (등 우리가 심리적 현상이라 부르는 것들) 등이 모두 존재의 재료이고, 그 외에는 어떤 물질이나, 현실, 가능태도 존재하지 않는다.³³⁾

실재는 직접 주어지는 것으로, 주객 이분에 의해 의식을 통해 인식되는 것이 아니다.³⁴⁾ 직접경험의 단계에서 실재는 인식과 존재가 미분화한 근원적 존재이다. 그리고 경험이라는 것은 느낌, 사유 등과 같이 심리적 존재들이다. 그렇다면 직접경험에 의해 경험되는 실재도 심리적 존재일 수밖에 없다. 그러한 심리적 요소들에 대한 직접적인 경험이 실재이며, 그것을 통해 실재가 드러난다.

브래들리는 경험을 세 단계의 층위로 구분한다. 첫째는 가장 기본적인 단계의 경험으로 직접경험(immediate experience), 즉 중간에 매개하는(mediate) 것이 없이 바로 대상이 경험되는 것이다.

33) AR, p. 127: Sentient experience, in short, is reality, and what is not this is not real. We may say, in other words, that there is no being or fact outside of that which is commonly called psychological existence. Feeling, thought, and volition (any groups under which we class psychological phenomena) are all the material of existence, and there is no other material, actual or even possible.

34) ETR, p. 159.

바로 이 직접경험이 실재이다. 그러나 의식(마음)은 이 단계에 머무르지 못하고 바로 다음 단계로 이행한다. 두 번째 단계는 직접 경험에 대한 판단(judgement)이 이루어지는 단계이다. 여기서 주어와 술어의 분화가 이루어진다. 즉 인식의 주객구분이 이루어지고, 실재와 속성의 분화가 이루어지는 것이 이 단계에서이다. 사유(thought)는 이분법적이고 그것은 주어와 술어와 관계, 혹은 주체와 객체의 관계로 구분하고 분석하는 것을 특징으로 한다. 그리고 이것이 우리가 일상에서 경험하는 현상세계의 차원이다. 만일 이 사유가 그 이분법적 특성을 잃게 된다면, 그것은 더 이상 사유라고 할 수 없을 것이다.³⁵⁾ 마지막으로 속성과 관계가 초월되는 경험의 단계이다. 이 단계는 일상에서 주술이 구분되는 분별적 경험의 단계를 넘어서 실재에 대한 직접경험의 단계로 도약할 수 있는 근거를 마련해 준다.³⁶⁾ 브래들리가 이처럼 명확하게 설정된 경험의 단계를 제시하는 것은 말년에 완성되었지만, 이런 방식의 사유 자체는 초기단계부터 연속성을 지니는 것이다.³⁷⁾ 이는 뒤에서 검토할 진리의 정도(degrees of truth)에 대한 논의에서도 발견되는 전개방식이기도 하다.

3단계의 경험에 대한 브래들리의 설명에서 우리는 유식 삼성설에 대한 “중추적 모델”의 해석방식을 떠올리게 된다. 서로 의존하여 현상한 세계는 분별의 세계와 원성실의 세계를 포괄하는 것이다. 의타기의 세계는 있는 그대로에 대한 인식을 통해서 파악되는 세계이다 (1단계). 그러나 우리 중생들은 분별에 의한 주객분화와 허구적 세계의 구성을 피할 수 없다 (2단계). 하지만 어떤 방식으로든 이 허망분별을 제거하고 변계소집성에서 벗어나면 바로 의

35) AR, pp. 168-172.

36) CE, pp. 628-76. 여기서 직접경험은 처음이고, 마지막이며, 그것만이 실재이다. Cf. AR, p. 153.

37) Cresswell(1977) p. 171.

타기에 본래의 모습으로 존재하였던 원성실한 세계로 진입하게 된다 (3단계). 또한 현상세계에서 인식 내용이 가설적인 존재 (prajñaptisat) 혹은 표상(vijñapti)이기 때문에 그것의 대상인 인식 대상(ā lambana = vijñapti)도 표상, 즉 심리적 존재일 수밖에 없다는 논리의 도출도 브래들리와 유사하다고 할 수 있다.

그런데 여기서 한 가지 더 검토해야 할 것은 현상에 대한 판단 (judgement)과 직접경험의 대상인 실재 사이에 어떤 관련성이 있는가 하는 점이다. 유식 삼성설의 “중추적 모델”의 경우에는 의타기성을 포괄적인 일원적 중심으로 놓고, 그것에서 염오한 측면 즉 허망분별의 차원에서 전개된 세계를 변계소집성의 세계로 본다. 그런데 지금까지 브래들리에 대한 논의에서는 대체로 실재 (reality)와 현상(appearance)은 명확히 구분되고, 그것에 대한 경험적 차원도 상이한 것으로 평가되어 왔다. 만약 두 차원이 완전히 불연속적으로 단절된 세계라면, 염오에서 청정으로의 도약이 가능한 3단계의 경험은 어떻게 가능할 것인가?

여기서 불교철학의 단계적 수행론을 연상시키는 브래들리의 특이한 개념과 마주하게 된다. 직접경험은 현상적 의식을 초월하지만, 현상세계에서의 인식 혹은 사유와 분리된 것은 아니다. 실재는 올바른 인식의 근거이자 기준(criterion)으로 존재하며, 그것에 대한 직접경험과 지식의 조화 정도가 진리의 타당성(validity)을 판단하는 기준이 된다. 여기서 진리(truth)란 현상에 속하는 것으로, 가설적이고(hypothetical), 상대적인(relative) 것이다.

완전한 참인 어떤 진리도 존재하지 않고, 완전히 거짓인 어떤 오류도 존재하지 않을 것이다. 그와 같이 엄격히 말해서 그것은 정도의 문제이다.³⁸⁾

38) AR, p. 362.

브래들리는 이어서 말한다.

우리의 판단은 한 마디로 완벽한 진리에 도달할 수 없으며, 타당성의 정도에 만족해야 한다.³⁹⁾

따라서 우리의 진리는 실재가 아니며, 완벽하지 못하다. 절대(the Absolute)는 어느 정도의 절대를 말할 수 없다. 그것은 절대적으로 절대일 뿐이다. 그러나 실존은 실존의 정도를 가진다. 보다 많이 실재와 부합할 경우가 더 많이 참되는 것이며, 보다 많이 현상하는 것이라고 여겨진다.⁴⁰⁾ 이것이 진리의 정도(degrees of truth) 개념이다. 진리는 실재와의 조화와 일치에 의해 성립된다. 그러나 진리는 실재도 아니고 절대적이지도 않으며, 단지 타당성의 정도로 판단될 뿐이다.⁴¹⁾ 따라서 인간의 지식(knowledge)은 완벽하지 않지만, 완전히 거짓된 것도 아니며, 다만 그 지식의 정합성을 통해 타당성을 검증하고, 직접경험의 실재를 기준으로 동일성을 확인함으로써 점진적으로 보다 진리에 가까이 접근하게 되는 것이다. 진리는 현상세계에서의 사태이다. 그러나 실재는 모든 현상을 포함하는 단일한 총체이기 때문에 현상세계의 진리를 통해 끊임없이 실재가 현상할 수 있다. 현상적인 시간과 공간 내에서의 모든 작용과 현상들의 단순한 총합을 넘어서는 하나의 총체, 그것이 절대(the Absolute)이고, 진리는 것처럼 점차 실재를 향해 나아간다. 그 마지막 단계에서 제3단계의 경험을 통해 속성과 관계들을 모두 초월한 직접경험으로 들어가게 되는 것이다.

39) AR, p. 362.

40) AR, pp. 381-382.

41) 브래들리 진리론의 이런 두 가지 특징 때문에 그의 진리론을 정합설(consistency theory)의 측면에서 이해하거나, 동일론(identity theory)의 측면에서 해석하는 입장이 있다. Cf. Candlish(1989) pp. 331-348.

IV. 대상과 인식 사이의 층위와 실재성

설일체유부에서 주장하는 “인식은 반드시 대상을 가진다(識必有境)”의 전제가 브래들리의 현상과 실재 사이에서도 발견된다. 현상이 존재한다면 그것은 어떤 실재를 가질 것이다. 그러나 브래들리의 관계 이론에 의하면, 그 현상과 실재 사이의 관계는 실재성을 지니지 않는다. 그것은 현상이 실재성을 직접적으로 반영하지 않으며, 현상에 대한 지각을 통해 실재를 알 수 없다는 것을 의미한다. 경량부 상좌 슈리라타는 궁극적 요소(界)는 실재하며, 필연적으로 추론되는 대상으로 상정하면서도, 감각경험으로 구성되는 12처의 세계를 허구적인 것으로 간주한다. 상좌에게서 12처는 실재와 완전히 구분되는 허구적 존재일 뿐이지만, 브래들리에게 현상은 실재를 기준으로 하여 그것의 타당성을 판단할 수 있는 대상이다. 이러한 입장은 『대지도론』에서 가설적 명칭이 실재는 아니지만, 실재(法有)와 완전히 독립적인 허구적 존재(相待有)는 아니라는 주장과 맥을 같이 한다. 『대지도론』의 3원적 존재론은 유식철학의 삼성설에서 3원적 해석, 즉 “발전적 모델”에 상응하는 것이다.

그러나 브래들리는 이 지점에서 실재를 지각이나 언설의 영역을 넘어서는 초월적 영역에 두지 않고, 지각경험의 세계로 정의한다. 이는 원성실성을 의타기성과 구분되는 궁극적인 제 3의 존재로 규정하는 “발전적 모델”이 아니라, 직접경험되는 세계에서 실재를 보는 “중추적 모델”의 사유방식으로 나아갔다는 것을 암시한다. 물론 직접경험인 실재 자체는 현상세계에 있는 그대로를 보여 주지 않는다. 인식은 세계에 대면함과 동시에 주술관계의 이분법

으로 떨어지고, 이러한 분별에 의해 구성되는 세계가 현상이다. 이 현상세계에서 진리는 임시적이고 상대적이다. 앎(knowledge)은 실재를 보장하지 못한다. 그러나 진리는 그 현상세계에서 정합성과 타당성을 통해 검토될 수 있으며, 궁극적으로 직접경험의 실재가 제시하는 기준에 근거하여 실재로 다가갈 수 있다. 브래들리가 말년에 구체화하였던 경험의 3단계에 따르면, 바로 진리의 정도(degrees of truth)가 확장되어 가는 어느 지점에서 현실의 속성과 관계를 초월하는 경험, 즉 직접경험의 확인을 통한 실재로의 진입이 가능해진다. 이것은 변계소집의 제거를 통한 원성실성이 드러나는 “중추적 모델”의 의타기와 매우 유사한 구조이다. 무수한 현상의 단순한 집합을 넘어서 그것들을 포괄하는 단일한 총체, 그것이 실재이고, 절대이다. 그것은 무한한 시간과 공간의 현상을 포괄하는 하나의 실재로서의 우주와 같은 것이다. 오직 하나의 이 절대(the Absolute)를 제외하면 모든 것들은 상대적이고, 현상적이다.

V. 결론

브래들리의 이러한 특이한 해석적 관점은 그의 철학사적 배경과 관련이 있다. 그는 영국 경험론의 전통에서 로크의 실재를 유물론적인 것으로 부정하고, 경험주의 전통에서 버클리의 주관적 관념론과 헤겔의 절대적 관념론 모델을 통합하고자 한다. 헤겔의 “실재하는 것은 합리적이고, 합리적인 것은 실재한다”는 명제는 브래들리에게서 “직접경험되는 것이 실재한다”는 명제로 전환된다. 따라서 인식의 영역을 넘어서 실재하는 물자체(Ding an sich)

는 관념/심리적 존재로 대치되고, 헤겔의 절대정신이 있는 곳에서는 궁극적 직접경험인 절대(the Absolute)가 자리한다. 브래들리의 철학은 이처럼 경험론과 합리론, 실재론과 관념론이 서로 교차하는 지점에 위치하고 있다. 그의 시대 이후에 분석철학과 현상학의 분기가 두드러지는 것도 브래들리의 이같은 철학사적 위치를 보여주는 것이다.

이같은 배경에서 태동한 브래들리의 철학은 5세기 전후 인도의 불교철학에서 전개되었던 대상과 인식의 관계에 대한 철학적 논쟁과 흥미로운 유사성을 보여준다. 특히 그의 절대적 관념론은 유식철학의 삼성설 해석에서 소위 “중추적 모델”을 지지하였던 계열의 사유흐름과 같은 맥락을 이룬다. 여기서 주어-술어의 분화가 있기 이전의 직접경험의 단계인 실재는 유식의 의타기상의 영역에 일정정도 조응한다. “중추적 모델”에서 의타기는 변계소집과 원성실을 모두 내포한다. 그리고 변계소집이 제거되는 순간 원성실이 드러나게 된다. 마찬가지로 브래들리의 절대도 모든 현상들을 포괄하는 단일한 실재로써, 현상들을 내포한다. 현상은 비록 실재와 실재적인 관계를 맺고 있지 못하다는 점에서 허구적이지만, 직접경험을 기준으로 하여 그것들에 대한 앎의 타당성을 검토하는 과정을 통해 궁극적인 실재로 나아갈 수 있다. 그리고 최종적으로 현상세계의 속성과 관계를 초월하는 경험을 통해 궁극적 절대에 대한 진리를 획득할 수 있다.

이상의 비교검토를 통해서 브래들리의 철학은 유식 삼성설에 대한 2원적 해석, 즉 “중추적 모델”과 유사성을 지니며, 이후 법상종을 비롯한 유상유식 계열의 사상이나, 여래장계, 화엄 등과 같은 불교사상과 대화의 공간이 넓다는 점을 확인하였다.

참고 문헌

- 김중규(2009). 「19세기 영국 관념론에 대한 러셀의 비판-그의 관계이론을 중심으로」, 『철학논총』 57, pp. 121-139.
- 안성두(2007). 「유식문헌에서의 三性說의 유형과 그 해석」, 『인도철학』, 제19집, pp. 61-89.
- 안성두(2007). 「인도불교 초기 유식문헌에서의 언어와 실재와의 관계- 瑜伽師地論의 三性和 五事を 중심으로」, 『인도철학』 제23집, pp. 199-239.
- 엄정식(1983). 「영국실재론과 관념론의 극복: G. E. Moore 와 B. Russell 을 중심으로」, 『철학연구』 18권 0호. 철학연구회, pp. 95-112
- 와녹 M. (1985). 「브래들리의 形而上學的 倫理學」, 『신학전망』 70호, pp. 96-104.
- 이규완(2017). 『極微 해석을 통해 본 世親 철학의 轉移』. 서울대학교 박사논문.
- 平川彰, 梶山雄一, 高崎織道 共編(1993). 『唯識思想』, 講座 大乘佛教 8. 李萬 譯. 서울: 경서원.
- 하토리 마사아키(1991). 「유가행과의 철학」, 『인식과 초월』. 이만 역. 서울: 민족사. [服部正明, 上山春平(1975). 『佛教の思想 4: 認識と超越<唯識>』. 東京: 角川書店.]
- Allard, James W. (2005). *The Logical Foundations Of Bradley's Metaphysics: Judgment, Inference, And Truth*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.
- Bradley, F. H.
 1893 *Appearance And Reality: A Metaphysical Essay*. Oxford: The Clarendon Press (Repr. 1955).
 1914 *Essays On Truth And Reality*. Oxford: The Clarendon Press (Repr. 1950).
 1922 *The Principles Of Logic*. Oxford: Oxford Univ. Press.
 1935 *Collected Essays*. Westport, Conn: Greenwood Press.
- Candlish, Stewart (1989). "The Truth About F. H. Bradley", *Mind*.

- New Series, Vol. 98, No. 391 (Jul., 1989), pp. 331-348.
- Cresswell, M. J. (1977). "Reality As Experience in F. H. Bradley", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 55, No. 3, pp. 169-188.
- Eliot, T. S. (1964). *Knowledge And Experience In The Philosophy Of F. H. Bradley*. New York: Farrar, Straus And Co.
- Fleming, Jesse (2003). "Comparative Philosophy: Its Aims and Methods", *Journal of Chinese Philosophy* 30:2, pp. 259-270.
- Nagao, Gadjin M. (1991). *Madhyamika and Yogacara: A Study of Mahayana Philosophies*. NY: SUNY Press.
- Gaskin, Richard (1995). "Bradley's Regress, The Copula And The Unity Of The Proposition", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 45, No. 179, pp. 161-180.
- Takahashi, Koichi (2006). "A Premise of the Trilakṣaṇa Theory in the Saṃdhanirmoccana-Sūtra", *JIBS*, Vol. 54, No.3, pp. 85-92.
- Kulkarni, N. G. (1957). "Bradley'S Anti-Relational Argument", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 7, No. 27, pp. 97-108.
- Littlejohn, Ronnie (2017). "Comparative Philosophy", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/>.
- Mallinson, J. E. (2002). *T. S. Eliot's Interpretation of F.H. Bradley: Seven Essays*. Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Montague R. D. L. (1964). "Wollheim On Bradley On Idealism And Relations", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 14, No. 55, pp. 158-164
- Moore, Charles A. (1951). "Some Problems of Comparative Philosophy", *Philosophy East and West*, Vol. 1, No. 1, pp. 67-70.
- Shrivastava, S. N. L. (1956). "The Absolute In Bradley And Śaṃkara", *Philosophy East And West*, Vol. 6, No. 2, pp. 99-111.
- Shrivastava, S. N. L. (1968). *Samkara And Bradley: A Comparative*

And Critical Study. Delhi: Motilal Banarsidass.

Stern, Robert (1993). "James And Bradley On Understanding",
Philosophy, Vol. 68, No. 264, pp. 193-209.

Abstract

Bradley's Concept of Reality Compared to the Interpretations on the Three Natures Theory of Yogācāra Philosophy

Yi, Kyoowan

(Seoul National University, Institute of Philosophy)

This article examines the interesting similarities between the Bradley's interpretation on the Appearance and Reality and the pivotal model of the interpretation on the theory of the Three Natures in the Yogācāra philosophy.

F. H. Bradley, the British Idealist, attempted to overcome the skeptical dead-end of the British Empiricism, adopting the ideas of the Absolute from the German Idealism. Bradley, however, stood firm on the proposition of the empiricism, "what is experienced is real." From this point of view, there is no place to acknowledge the existence of the Ding an sich that transcends the realm of perception. Instead, Bradley argues that the ultimate direct experience is the Absolute compared to the Absolute Geist of Hegel. For Bradley, appearance is not real but is something that should be overcome in the end. The process of sublation proceeds gradually by improving the degrees of truth, reflecting the truths of appearances to the Absolute, or the direct experience of the Reality.

Such interpretation of Bradley seems to share the same

line of thought with the idea of the Dependent Nature (paratantra svabhāva) that embraces both the Fabricated Nature (parikalpita svabhāva) and the Perfected Nature (pariniṣpanna-svabhāva), but by sublating the Fabricated Nature it reveals itself as the Perfected Nature, the ultimate reality. Bradley suggests that we are able to reach the ultimate reality when we directly experience the reality by gradually improving the degrees of truth and finally transcending the properties and relations in the world of appearance.

Keywords: trisvabhāva, F. H. Bradley, Dependant Nature, reality, appearance, object of cognition, comparative philosophy

투고 일자 : 2017년 3월 31일

심사 기간 : 2017년 4월 5일 ~ 23일

게재 확정일 : 2017년 4월 24일