

교육적 텍스트로서 선문답에 관한 독법

-작크 데리다(J.Derrida)의 해체론적 관점-

고 진 호

(동국대학교)

〈요약〉

이 글은 교육적 텍스트로서 선문답적 텍스트의 사유문법을 탐색하고 이에 따른 독법을 제시하고자 하는 목적에서 작성되었다. 선문답적 텍스트의 논법은 그동안 의미론적 사유문법으로는 독해가 불가능한 텍스트로 인식되어 왔다. 따라서 선문답적 텍스트에 대한 독법을 터득하기 위해서는 전통적인 텍스트 이해의 방식을 전면적으로 수정할 필요가 있다. 최근 작크 데리다의 해체론적 철학은 선문답적 텍스트를 독법해나갈 수 있는 가능성을 제시하고 있다. 이 글에서는 데리다의 논의를 통해서, 선문답적 텍스트내에 기층적으로 존재하고 있는 사유문법 체계를 분석하고, 선문답적 텍스트의 교육적 텍스트로서의 성립 가능성을 제시하고자 한다.

I. 서론

불교의 선문답적 텍스트는 현재까지도 교육해석학자들의 관심의 대상되어오지 못해왔다. 이러한 현상은 비록 불교의 선문답적 텍스트가 조사(祖師)와 제자의 문답형식으로 이루어진 전형적인 ‘교육적 텍스트(pedagogical text)’¹⁾로서의 성격을 지

이 논문은 동국대학교 전문학술지 게재 지원금에 의해 수행되었음.

- 1) 이 논문에서 교육적 텍스트(pedagogical text)의 의미는 구체적인 교육현장에서 학생을 지도하기 위하여 발휘되는 교사의 지도기술을 내용으로 하는 텍스트를 의미한다. cf. Max van Manen(1991)

니고 있음에도 불구하고, 해석의 핵심적 관건이라고 할 수 있는 텍스트와 저자 그리고 해석자(혹은 독자)간의 '의미론적 연관(semantic nexus)'이 부재하고 있는 것으로 인식되어 왔기 때문이다.

교육해석학에서는 텍스트 저자와 해석자간의 '의미의 공유'의 가능성을 전제로 한다. 예를 들자면 소크라테스(Socrates)의 문답법적 텍스트의 경우는 교사(소크라테스)와 학생(소피스트)간의 대화에서 나타난 언어적 의미의 공유(혹은 불일치의 해소)과정을 해석자가 적절히 포착 해석함으로써, 비로소 텍스트를 이해할 수 있다고 본다.

이러한 전통적인 해석학의 관점에서 볼 때 선문답적 텍스트에서 나타난 대화는 이해가 불가능한 일종의 수수께끼이다. 가령 제자가 <무엇이 부처입니까?>라고 묻는다면 스승은 <삼 세근[麻三斤]이다.>(碧巖錄 上(역), 122쪽)라고 대답한다. 선문답적 텍스트가 이렇게 불가해한 이유는 텍스트와 해석자간의 시·공간적 차이의 문제 때문만이 아니라, 텍스트내에서의 문답을 전개하고 있는 화자들간의 의미론적 연관이 성립되지 않고 있기 때문이다.

이러한 사실은 선문답적 텍스트에서는 의미론적 연관을 구성하는 기본요소인 언어의 질서가 철저히 '해체'되고 있음을 의미한다. 앞에서도 시사된 바와 같이 선문답적 텍스트의 특징은 의미론적 연관을 기초하여 구성된 교육적 텍스트인 소크라테스의 문답법과는 극히 대조적인 성격을 지닌다. 문답법은 언어의 질서를 '로고스(logos)' 그 자체로 보고, 마음은 반드시 이 질서를 따라야 한다(Nettleship, 1935: 115)고 보고 있기 때문이다.

이런 점에서 불교의 선문답적 텍스트는 '의미론적 독법'으로는 그 접근이 불가능하다. 선문답적 텍스트의 접근을 위해서는 먼저 선문답적 텍스트에 내재된 독특한 사유문법을 파악하고, 이에 따른 독법을 탐구 제시할 필요가 있다. 이 글의 목적은 선 체험의 본질을 종교학적인 차원에서 구명하려는 것이 아니라, 선문답적 텍스트의 사유문법과 독법을 탐구하여, 선문답적 텍스트의 교육적 텍스트로서의 정립 가능성을 시사하고자 하는데 있다.

II. 선문답적 텍스트에 내재된 사유문법

불교의 선문답적 텍스트의 독법을 탐색하기 위해서는 텍스트내에 기층적 혹은 무의식적으로 존재하는 사유문법을 밝혀야 할 필요가 있다. 이러한 점에서 이 장에서는 선문답적 텍스트의 사유문법을 탐색하고자 한다.

1. 언어(의미)해체의 문법

선문답적 텍스트는 반의미적, 무의미적 언어로 구성되었다는 점에서, 의미론적 언어체계를 초월하고 있다. D.T.Suzuki(1956 : 120)는 선문답에서 흔히 발견되는 언어진술적 용례- 예를 들자면 <빈손으로 나는 가고 있지만, 내 손안에는 삶이 있다. 내가 걷고 있지만, 나는 쇠잔등을 타고 있네, 오호라! 물은 흐르지 않으나, 다리가 흘러가네>와 같은 '역설적 진술', 그리고 강력한 '부정' 혹은 '모순'등의 사용은 인간의식에 내면에 잠재해 있는 진리를 직관적으로 포착하기 방편이라고 보고 있다.

이런 점에서 선문답은 '로고스'를 지향하는 소크라테스의 '문답법'의 가정과는 근본적 차이를 보인다. 문답법적 대화에 있어서 핵심은 대화자 상호간의 의미의 전달이며, 이 때 대화법은 상대방에게 언어의 의미를 올바르게 전달하는 기술로서의 의미가 있기 때문이다. 문답법에서는 흔히 상호간의 의견의 불일치가 발생할 수 있으며, 이 때 언어적 의미의 정확한 이해가 이러한 의견의 불일치를 극복하는데 절대적으로 필요하다고 본다.

따라서 문답법에서는 소위 '정→반→합'의 변증법적 '지양'과 '종합'의 원리가 사용된다. 그러나 변증법적 지양과 종합원리에는 '진리(logos)'를 일점 근원(一點根源)으로 간주하고, 그것을 지향하기 위한 모티브가 내재되어 있다고 볼 수 있다. 문답법에서는 '언어' '의미', '진리'는 완벽하게 동일한 것은 아니라고 하더라도, 적어도 '언어 $\cap$ 의미 $\cap$ 진리'의 교집합적인 관계구조를 갖는다.

이런 점에서 문답법에서는 언어적 의미를 천착해 들어감으로서만이 진리에 이를 수 있다는 가정을 내포한다. 언어의 '의미'에 대한 해석은 의미를 꿰뚫는 것, 다른 말로 한다면 의미속으로 쳐들어가는 것을 목표로 한다고 볼 수 있다. 그러나 롤랑

바르트(R.Bartes)의 지적처럼 선문답적 텍스트는 ‘의미의 고착’으로부터 해방되기 위한 ‘의미면제’의 사유문법을 내재하고 있다(김주환·한은경 역, 1997: 86). 따라서 선문답에서의 언어는 역설적이게도 언어의 ‘삭제’와 ‘부정’을 위해서 사용되는 방편이다. 아래 인용글은 이러한 선문답의 예이다.

제자: 옛부터 <1>성인(聖人)들은 어떠한 <2>말씀을 하셨습니까?

조사: <3>그대는 내가 무슨 말을 한다고 하는가?²⁾

제자: 말도 없고 의미도 없어야 비로소 한마디 얻었다고 하겠지만
말이 없는데 무엇을 가지고 한마디 합니까?

조사: <4>높아도 위태롭지 않고 가득 차도 넘치지 않는다.³⁾

위 인용문에서 <1>의 성인은 절대적 권위를 지닌 ‘진리의 보증인’ 혹은 ‘의미의 보증인’이다. 그리고 <2>는 그러한 성인의 말씀이며, 이는 진리에 다름이 아니다. ‘말씀’은 일종의 ‘도그마(dogma)’로서 절대적이며, 일점 근원적이다. 이런 점에서 ‘말씀’은 서양의 존재 신학에서 말하는 ‘진리’ 혹은 ‘신의 음성’과 동일하며, ‘신의 음성’은 ‘언어적 의미’와도 상통한다. 그러나 <3>, <4>에서 조사는 이러한 제자의 의미추구적 패러다임 자체를 부정을 통해 완벽하게 ‘역전’ 혹은 ‘해체’하는 입장을 취한다.

따라서 鈴木大拙(金容貞譯, 1987: 201-204)은 조사가 제시한 ‘공안(koan)’을 만일 제자가 의미적으로 이해하려고 하는 일은 어리석은 짓이라고 단정하고 있다. 불교의 선문답에서의 조사가 제시한 ‘공안’은 진리가 아닐 뿐더러, 조사가 언설로서 진리자체를 보여줄 수도 없다고 본다. 이는 선문답적 텍스트에서는 조사와 학생의 의미의 공유 그리고 이를 통하여 추구하고자 하는 공동의 진리중심적 체계가 철저히 해체되고 있음을 의미한다.

2. 파르마콘의 논법: 양면공정의 논리

불교의 선문답적 텍스트의 논법은 문답법이 기초해 있는 변증법적 논리체제를

2) <景德傳燈錄, 38쪽> 問從上諸聖有何言. 師曰. 汝今見吾有何言說

3) <趙州錄 49쪽> 問無言無意始稱得句既是無言喚什麼 作句師云高而不危滿而不溢學

초월하고 있다. 변증법적 논리가 일점 근원주의 지향적 논법이라고 한다면, 선문답적 텍스트의 논법은 양면긍정(兩面肯定)의 논리(혹은 양가성의 논리)-<색즉시공, 공즉시색(色卽是空, 空卽是色)>, <색불이공, 공불이색(色不異空, 空不異色)>의 논리 <비공비색(非空非色)>의 논리-에 기초해 있기 때문이다. 아래 인용글은 이러한 논법을 보여주고 있는 한 예이다.

제자: 성품을 보면 부처가 될 수 있다는 이치는 무엇입니까?

조사: <1>성품이 곧 부처요, 부처가 곧 성품이다.

제자: 성품이 청정한데, 무엇으로 볼 수 있습니까?

조사: <2>보지만 보는 것이 아니다.⁴⁾

위 인용문 <1> <2>에서와 같은 선문답적 논법은 선문답적 텍스트를 난해하게 만드는 사유문법이다. 이러한 논리는 ‘동일율($A=A$)’, ‘모순율($A \neq \bar{A}$)’, ‘배중율($A=A$ or $A \neq \bar{A}$)’을 기본으로 하는 서양의 ‘형식논리’와는 전혀 다른 차원의 논법이다. 이런 점에서 만일 문답법적 논리를 ‘로고스의 논리’ 혹은 ‘양자택일의 논리’(either A or $\bar{A}$)라고 한다면, 선문답적 논법은 ‘양면긍정의 논리’(both A and $\bar{A}$)는 ‘동거의 논리’(김형효, 1994 가: 118), 혹은 ‘용중율의 논리’(박선영, 1995: 14-15)로 설명할 수 있다.

플라톤(Platon)은 이러한 ‘양가성’ 혹은 ‘양면긍정의 논리’를 ‘파르마콘(pharmakon)’에 비유한 바 있다. 그러나 파르마콘은 ‘약’과 ‘독’이라는 의미를 동시에 띠는 ‘이중동거의 개념’이기에 플라톤은 이를 일종의 ‘혼동’으로 보았다(김형효, 1994: 105). 파르마콘과 같은 양면긍정의 논리는 로고스를 추구하는 문답법적 관점에서 볼 때, ‘이단자’이며, 배척해야 할 일종의 ‘변종’인 것이다. 따라서 로고스와 상반개념인 ‘파르마콘’은 ‘애지자’ 혹은 ‘대화술’과 대립되는 것으로서, ‘소피스트’ 혹은 ‘수사학(rethoric)’의 비유로 사용되어 왔다.

불교의 선문답적 텍스트의 파르마콘 논리는 사물간의 구분과 대립을 초월하고자 하는 선문답 특유의 논법이다. 사물간의 대립은 의미의 고착으로부터 발생한다는

4) <景德傳燈錄, 39쪽>問見性成佛其義云何. 師曰 清淨之性 本來甚然有無動搖不屬有無淨穢 長短取捨體自修然 如是明見乃名見性. 性卽佛佛卽性.

점에서, 중국의 6조인 혜능(慧能)대사는 가령 <상대가 존재로 물어오면, 비존재로 대답하고, 비존재로 물어오면 존재로 대답하라>라고 말하고 있다. 이러한 사유문법은 ‘존재’와 ‘비존재’가 존재/비존재로서 결코 대립 고착된 것이 아니고 존재는 비존재의 타자이며 비존재는 존재의 또 다른 타자로서 존재와 비존재가 ‘상자상의’하는 관계임을 암시하고 있다. 만일 특정대상을 존재라고 의미 부여한다면, 그것은 이미 존재가 아니고, 또한 그것을 비존재라고 한다면, 그것은 이미 비존재가 아니라는 점에서, 선문답적 텍스트에서는 의미의 고착을 극복하고자 하는 발상의 대전환을 파르마콘적 논법을 통해 구현하고 있다.

3. 침묵, 여백 그리고 떠도는 기표(記表)들

불교의 선문답적 텍스트에서는 ‘침묵(silence)’과 같은 ‘비언어적 방법’을 사용한다. 침묵을 깨뜨리지 않고, 침묵을 전달하는 것이 바로 선문답적 교수방법의 수수께끼이다. 이런 점에서 令木大拙은 선문답에서 사용되는 침묵을 단순한 말없음 혹은 죽어있음이 아니라, 마치 태풍의 눈(目)과 같은 ‘일묵뇌(一默雷)’와 같은 것이라고 언급하고 있다.

동양의 일묵(一默)은 맹렬한 폭풍의 중심이요..... 움직임의 가운데에 부동의 자기 자신을 개념화하고 동시에 그 의미를 파괴하는 것이다. 눈(目)이 태풍을 가능하게 한다(金容貞譯:236).

이러한 관점에서 볼 때 침묵을 단순히 아무 것도 하지 않는 것으로 이해해서는 안된다. 그리고 경우에 따라서는 침묵과 함께 조사의 무언의 행동이 수반되는 경우가 있다. 경(經)을 강의하는 법사가 <어떠한 것이 선입니까?>라고 묻자, 선사가 손가락으로 허공에 점을 치고 <법사는 그 많은 경을 말하면서 이 일점도 모르시오!>라고 일갈(一喝)했다는 선문답적 고사는(光德譯註, 1984: 160)는 이러한 예가 될 수 있을 것이다. 불교의 선문답적 텍스트에서 침묵은 언어의 단절을 수반하는 동시에 ‘대오각성’의 직접적 계기가 되기도 한다. 다음과 같은 선문답 고사는 이를 보여주고 있다.

구지스님에게 부처가 무엇입니까? 라고 묻자 스님은 손가락 하나만을 들어 보였
다. 하루는 스님의 부재중에 객승이 와서 법에 대해 질문하러 왔다가 기다릴 수 없
다고 하자, 동자는 자기의 <1>손가락 하나를 내밀었다. 나중에 그말을 들은 스님이
계도(戒刀)를 꺼내 <2>손가락을 잘라버렸다. 아프다고 울며 도망가는 동자를 불렀
다. 뒤돌아 보는 동자에게 스님이 <3>손가락 하나를 내미니 이 동자가 진짜 깨달았
다(碧巖錄 上(譯), 174-181).

위 인용글은 ‘구지(俱胝)의 지(脂)’라고 하는 유명한 선문답적 고사이다. <1>의
손가락은 손가락에 진리(의미)가 있다고 내민 손가락이다. <2>는 이러한 생각을 떨
쳐버리게 하기 위해 잘려진 손가락이며, <3>의 손가락은 의미의 고착으로부터 탈
피한 손가락이다. 그러나 만일 이러한 상황에서 구지스님이 내가 손을 들었다고
언명하거나, 혹은 손가락을 쳐들은 의미를 말하고자 했다면, 이미 선은 그곳에 존
재하지 않을 것이다.

구지스님의 손가락은 진리를 파악하는 계기인 것은 분명 하지만, 그 자체가 진
리는 아니다. 따라서 구지의 손가락이나 선사의 허공을 찌르는 일점은 ‘기의(記意
signifié, signified)’가 아니라, 침묵이라는 여백속을 떠돌고 있는 일종의 ‘기표(記標:
signifiant, signifier)’⁵⁾라고 볼 수 있다. 손가락이 기의가 될 수 없는 이유는 손가락
이 선의 진리체험의 계기는 될 수 있을 지언정, 그 자체에 ‘전언내용(message)’ 담
지되어 있지는 않기 때문이다. 이런 점에서 기표는 음독가능한 의미의 측면이 아
니라, 비 언어(음성)로서, 텍스트상에 존재하는 해독되어야 할 암호이다.⁶⁾

5) ‘기의’는 기호속에 담겨 있는 추상적 개념 혹은 기호의 추상적 내용에 해당된다. 따라서 기
의는 ‘의미’, ‘뜻’ 등으로 이해할 수 있다. 이에 반해 ‘기표’는 의미의 운반체라는 뜻을 지니
고 있다. 구조주의적인 언어학자인 소쉬르(Saussure)는 기의와 기표는 항상 기호안에 함께 들
어 있으며, 결코 독립해서 존재하지는 않는다고 보았다. 그러나 최근 이러한 그의 가정이 탈
구조주의자들의 집중적인 비판의 대상이 되고 있다. 김경용(1997:318)참조.

6) 선문답적 텍스트에 있어서의 침묵은 여백 혹은 행간에 비유할 수 있다. 여백과 행간이 텍스
트를 접하는 독자들에게 간과되기 쉬운 것과 같이 선문답적 텍스트에서 침묵도 흔히 간과될
가능성이 있다. 그러나 선문답적 텍스트에서의 침묵은 불교에서 말하는 ‘무기(無記)’이다. 이
러한 ‘무언’ 다시 말해서 침묵속에서 깨달음은 이루어진다. 金浩星(1990: 1539)참조.

III. 선문답적 텍스트의 연기법적 직물짜기

불교의 선문답은 연기법적 직물짜기를 통하여 주조된 일종의 텍스트이다. 선문답의 직물짜기는 차이와 연기에 의해 생성 혹은 소멸된다는 점에서, 선문답적 텍스트는 차연의 기호로 구성된 그물망(network)이라고 할 수 있다.

1. 차연의 그물망: 연기법

불교의 선문답적 텍스트는 침묵과 여백의 사유문법이다. 따라서 선문답적 텍스트는 표현적인 의미의 순수성을 추구하는 의미론적 문법의 로고스적 사유체계와는 그 차원을 달리한다. 불교의 선문답적 텍스트에서 조사는 자신의 제자에게 <나는 너에게 아무것도 나누어 줄 것이 없다. 내가 너에게 해줄 수 있는 말은 내 자신의 말이지, 결코 너의 것이 될 수 없다>라고 말하고 있는 것은 제자의 질문과 조사의 대답에는 어떠한 의미의 공유 혹은 불일치도 없음을 암시한다. 선문답에서 제자가 자신의 '근기(根機)'에 따라 질문하는 것이라고 한다면, 조사는 인연법에 따라 대답하고 있을 뿐이다. 아래와 같은 선문답이 있다

제자: 조사가 서쪽에서 오신 <1>뜻이 무엇입니까?

조사: <2>뜰앞의 잣나무다.

제자: <3>스님께서는 경계(境界)를 가지고 학인을 가르치지 마십시오

조사: <4>나는 경계를 가지고 학인을 가르치지 않는다.

제자: <5>무엇이 조사가 서쪽에서 오신 뜻입니까?

조사: <6> 뜰앞의 잣나무이다.⁷⁾

위 인용문 <1>에서 제자가 뜻(의미)을 조사에게 물었다. 그러나 인용문 <2>에서 조사는 제자가 의미를 파악될 수 없는 말로 답하고 있다. <1><2>에서 단순히 조사와 제자간의 의미의 불일치가 있다고 보아야 하는가? 의미의 불일치는 역설적이게

7) <趙州錄 16쪽> 有僧問如何時, 祖師西來意 師云庭前柏樹子 學云和尚莫將境界示人 師云我不將境界示 人云如何時祖師西來意 師云庭前柏子樹.

도 의미소통의 가능성을 전제로 할 때 성립될 수 있는 의미론적 사유문법의 범주적 개념이라고 볼 때, 위 선문답은 이미 의미론적 사유문법을 초월하고 있다고 볼 수 있다.

이런 점에서 <2>는 의미론적 차원에서 파악될 수 없는 말이다. <2>에서 독자는 시공을 초월한 잣나무의 의미성(기의)을 생각해서는 안된다. 이를 데리다의 방식으로 말한다면, 이 선문답에서의 잣나무는 순수한 로고스의 의미적인 표현으로서의 실제적 잣나무가 아니라, 이미 대지에 착근(着根) '접목(接木)'되고, 대기에 교섭(交涉) '상감(象嵌)'되어 있기에 모든 요소들과 상생, 소멸의 연기법적 텍스트를 여여(如如)하게 구성하는 잣나무이다.

<3>에서 제자는 '경계(境界)'라는 말을 사용하고 있다. 제자가 이렇게 말한 이유는 조사가 서쪽에서 오신 뜻과 잣나무의 모종의 관계를 나타내기 위한 수단으로 '유비' 혹은 '상징'을 사용하고 있는 것이 아닌가?를 묻고 있는 것이다. 그러나 <4>에서 조사는 이를 부정한다. 이어서 <1><2>와 동일한 내용을 지닌 <5><6>의 질문과 답이 이어진다는 점에서, 반복적 문답형식이라고 볼 수 있지만, <5><6> 질문과 답은 <1><2>의 그것과는 차원을 달리한다. 그렇다고 <1><2>가 전혀 상관없었다는 것은 아니다. <1><2>가 없다면, <5><6>의 질문과 대답이 이루어질 수 없다는 점에서 <1><2>와 <5><6>은 일종의 연기법과 상관관계에 놓여있다고 볼 수 있다.

이런 점에서 선문답적 텍스트를 전언내용 중심으로 이해하려고 해서는 안된다. 그리고 선문답적 텍스트에서 '의미의 공유' 혹은 '의미의 일치(이해)'가 발생하지 않았다고 해서 이를 의미의 대립, 상반을 뜻하는 것으로 보아서는 안된다. 조사와 제자의 질문과 대답은 마치 직물은 주조하는 것과 같이 서로 얹혀나감으로서 연기법적 텍스트를 구성하는 것으로 파악할 수 있기 때문이다.

선문답적 텍스트의 직물짜기는 조사와 제자와의 만남이 전제되지 않고서는 불가능한 일이다. 따라서 선문답적 텍스트에서 제자의 질문이 씨줄이라고 한다면, 조사의 대답은 날줄이라고 할 수 있으며, 그 역도 동시에 성립된다. 따라서 이러한 선불교의 사제의 성격은 부화시 병아리와 어미닭의 관계로 흔히 비유되는 '채탁동시(啐啄同時)'로 설명할 수 있다.

채(啐)는 부화의 순간 병아리가 달걀 속에서 껍질을 찌는 것이고 탁(啄)은 어미닭

이 밖에서 달걀 껍질은 쪼는 것이다. 물론 여기에서 병아리는 제자이고 어미닭은 스승임을 상징한다(박선영, 1997: 13).⁸⁾

이러한 점에서 조사와 제자의 관계는 ‘상자상의(相資相依)’, ‘상입상즉(相入相即)’의 관계이며, 조사와 제자의 관계적 텍스트가 그들이 문답을 통해서 직조(織造)하고 있는 선문답 텍스트 보다 기원이 앞서는 ‘원 텍스트(pretext)’라고 할 수 있을 것이다. 선문답 텍스트의 이러한 특징은 일점 근원을 꿰뚫고자 하는 일관된 논리적 수준이 존재하는 문답법과는 근본적으로 차이를 보인다.

문답법에서는 흔히 교사가 제자의 ‘무지’의 자각이라는 전제하에, 질문을 시도한다. 그러나 문답법의 궁극적 목적은 상대를 ‘설득(persuasion)’시키는데 있다(Hansen, 1988: 213-214). 문답법에서 학생은 교사의 목소리에 ‘동조(同調:목소리를 맞춤)’해야 하며, 이러한 동조가 바로 ‘진리체험’의 조건이라고 본다. 따라서 문답법은 상생의 논리가 아니라, 혹/백이라고 하는 ‘배제의 논리’ 보다 심하게 말하자면 일종의 ‘폭력의 논리’를 구사한다. 선문답에서도 문답법에서와 같은 반박성의 질문이 사용되고는 있으나, 이는 설득을 통해 상대방을 일점근원으로 회귀하려는 목적에서가 아니라, ‘의타기성(依他起性)’의 연기법적 텍스트를 학생(제자)이 ‘통찰(insight)’케 하는데 그 목적이 있다.

선문답적 텍스트에 있어서 조사와 제자는 차이를 갖는 두 항(項) 뿐이다. 조사는 제자와 차이를 내포하고 있기에 ‘이질성’을 띠고 있으나, 조사와 제자라고 하는 두 항은 절대적 존재의 항이 아니라 ‘혼적’ 혹은 ‘환영’에 가까운 비실체적인 속성을 띠고 있다. 따라서 이러한 이질성이 고정불변의 배타적인 이질성을 의미하는 것은 아니다.

선문답적 텍스트에서 발견되는 연기법적 성격을 데리다가 주장하는 ‘차이(différence)’와 ‘연기(délai)’의 불란서어 합성어인 ‘차연(差延:différance)’의 개념과 동일하다고 볼

8) 책과 탁은 일종의 간격(공간적 차이)과 대기(시간적 연기)속에서 이루어진다. 책은 알안에서 부화된 병아리가 껍질을 쪼는 것이며, 탁은 어미닭에 의해 껍질이 쪼여지는 외부의 작용이다. 이러한 상황은 책탁동시라는 작용에는 일종의 간격(공간적 차이)이 존재하고 있음을 의미하며, 이러한 작용을 통해서 수정란이 병아리가 되어 구각을 벗을 수 있는 계기가 됐다는 점에서는 시간적 연기로서 대기가 있었다고 말할 수 있다. 이 글에서는 이러한 공간성과 시간성의 조건이 바로 교사와 학생의 차연의 관계를 형성하는 텍스트상의 조건이다.

수 있다(김형효, 1994가: 206-218). 선문답적 텍스트에서 볼 수 있는 조사와 제자간의 질문과 답에서 나타나는 차이는 공간적인 간격과 시간적인 대기를 통해서 오고 가는 일종의 '순환 운동'이라고 볼 수 있기 때문이다.

불교의 선문답적 텍스트는 낱실과 씨실이 직물을 짜듯이, 상반된 두가지 차이를 가지고 서로 얹혀나가는 '이중성' 그 자체이다. 선문답적 텍스트에서와 같은 연기법적 그물망(network)에서는 모든 것은 '흔적'이고 '기회'이기에 앞에서 췌탁(啐啄)의 비유와 같이 질문과 대답은 '차이(간격)'와 '연기(대기)'가 상호간의 공놀이처럼 오고 가는 일종의 '반복'과 '반송'의 연쇄라고 말하고 있다

2. 공의 유비로서 코라(chōra)

불교의 선문답적 텍스트의 논리는 '용이이 불일(融二而不一)'의 논리이다. '용이(融二)'를 '접목(接木)'이라고 한다면 '불일(不一)'은 '차이(差異)'이다. '용이'는 '불일'을 전제로 하지 않으면 안되기에, '불일'과 '용이'는 선문답적 텍스트는 상호교차법적 관계를 내포하는 연기법적 성격을 띠고 있다. '불일'은 '비(非)-비(非)'의 양면부정의 논리이기에, 이미 '불일'의 개념에는 '공(空)'의 논리가 등록되어 있다.

불교의 선문답적 텍스트에서의 공의 논리는 단순히 '없음'과 '소멸'과 '비어있음'을 의미하는 것은 아니라, 무한한 가능성으로서 충만한 '영(零)'이며, 아무리 써도 지워질 수 없는 내용을 지닌 공허이다(강영계역, 1989: 40). 이러한 점에서 김형효(1994나: 77)는 '공'을 老子的 '속신(俗神)' 또는 '현빈(玄牝)'에 해당되는 개념인 '코라(chōra)'라고 보고 있다. 공의 유비개념으로서 코라는 일종의 '바탕없는 바탕'이며, '기저 없는 기저'이다.

불교의 선문답적 텍스트에 내재된 파르마콘의 논법과 코라는 서로 별개로 존재하지 않는다. 양면긍정의 논법은 이미 공의 유비로서 '코라(chōra)'와 같은 빈터의 품안에서 작용하고 있기 때문이다. 불교의 '공'은 파르마콘의 양면 긍정적 논법을 아우르고 있는 '기저 아닌 기저'로서 무본지본(無本之本)이다. 공은 연기법적 텍스트를 구성하는 차연의 운동의 터라고 할 수 있다. 선문답적 텍스트는 공의 논리와 연기법적 관련성을 시사해주고 있다.

무제: 경전은 가장 고귀하고 성스러운 진리에 대해서 언급하고 있지만, 나의 거룩한 스승이시여, 그것은 무엇입니까?

달마: 그것은 거대한 <1>공(空)이어서 안에는 아무런 <2>성(聖)스러움도 없소

무제: 진리의 거대한 공속에 아무런 성스러운 것도 없다면, <3>내 앞에 서있는 당신은 누구이시오?

달마: <4>나는 알지 못하오.⁹⁾

위 인용문에서 <1><2>는 ‘공’의 성격이 어떠한지를 시사하고 있다. ‘공’은 그 어떤 언설로도 정의할 수 없는 것이다. 따라서 만일 공을 달마(達摩:Daharma)대사가 성스러운 것이라고 한다면, 이미 그것은 성스러운 것이 아니다. 공은 차이를 있게 하지만, 그것을 존재하게 하는 기저(基底)없는 기저이다. <3>은 무제(武帝)가 달마의 실체를 묻고 있다. 그러나 공의 시각에서 본다면, 실체가 부정된다. 공의 논리로 본다면 나(達摩)는 ‘실체로서의 나’ 혹은 ‘자기동일성’으로서의 ‘나’가 아니라 당신(무제)의 당신일 뿐이다. 따라서 달마(達摩)는 <4>에서 실체로서의 나를 묻는 질문에 알지 못한다고 답하고 있다. 이런 점에서 용수(龍樹:Nagarjuna)는 ‘공성(空性)’을 연기와 관련지우면서 <의존함이 없이 생긴 것은 아무것도 없으므로 공이 아닌 것은 아무것도 없다>라고 언급한 바 있다(정호영역, 1990: 115).

3. 교차배어법

이 글에서는 선문답적 텍스트의 상호교차법적 관계망은 ‘일점근원주의’를 부정하고 그것을 초극하고자 하는 차연의 논리로서 설명한 바 있다. 차연의 논리는 양항의 대립적 논리가 아니라, 데리다식의 표현을 빌자면 일종의 교차배어법적 관계이다. 이를 보다 구체적으로 언급하자면, 令木大拙(金鎔貞譯, 1987: 227-260)이 제시하

9) 위 선문답 인용은 강영계역(D.T.Suzuki), 엡크하르트와 선(Mysticism Christian and Buddhist), 서울: 주류, 1989.에서 이다. 연구자의 생각으로는 Suzuki가 이 책에서 달마와 무제간의 선문답 부분을 극화시키기 위해 원의를 훼손하지 않는 범위내에서 일부 각색한 것이 아닌가 생각된다. 이 부분을 <景德傳燈錄, 27쪽>에서는 다음과 같이 기록하고 있다. 帝問曰 朕即位已來 造寺寫經度僧不可勝記 維何功德 師曰 並無功德 帝曰 何以無功德 師曰 此但入天小果有漏之因 如影隨形雖有非實 帝曰 如何是真功德 答曰 淨智妙圓體自空寂 如是功德不以世求 如何是聖帝第一意 師曰 廓然無聖 帝曰 對朕者誰 師曰 不識

고 있는 ‘오위(五位)’¹⁰⁾는 선문답의 교차 배어법적적인 성격을 나타내고 있는 전형적인 예라고 할 수 있다.

오위는 일종의 선자(禪者)의 깨달음의 진행과정이라는 점에서, 무수한 선문답의 과정에서 이러한 오위의 정신세계와 그 단계를 발견할 수 있다. 오위중 ‘정중편(正中偏)’과 ‘편중정(偏中正)’은 부처와 중생이 불가불리(不可不離)의 관계라는 점을 암시하고 있다. 다시 말해서 부처는 이미 중생에 상감(象嵌)되어 있고, 중생은 부처에 접목(接木) 되어있기에 중생과 부처는 대립의 항으로서가 아니라, 상호 교차배어적 관계를 이루고 있음을 시사하고 있다. 이는 <중생이 곧 부처요 천지일근 만물일체로서 일체중생은 평등하고 존귀한 존재라는 사실을 의미한다>(성철, 불탄법어집 1981-1993:29). 아래와 같은 선문답에서 이러한 선의 단계를 알 수 있다.

제자: 무엇이 부처이며, 무엇이 중생입니까?

조사: 중생 그대로가 부처이고, 부처 그대로가 중생이다!¹¹⁾

정중래(正中來)는 정중편(正中偏)의 ‘정’이나 편중정(偏中正)의 ‘정’과 동일한 의미는 아니다. 정중래의 정은 중과 함께 ‘정중(正中)’이라고 명명해야 하며, 그 의미는 ‘정즉편(正即偏)’, ‘편즉정(偏即正)’의 한 복판을 말하는 것이다. 정중래는 모순의 동일로서 ‘정편(正偏)’의 한복판에서 나온 것이라는 의미가 있다. 아래와 같은 예문

10) 오위는 대립되는 양항-절대/상대, 무한/유한, 일/다, 암/명-들로 구성되는 동시에 그러한 대립항들을 초극하고자 하는 선의 세계를 독자들에게 제시하고 있다. /표시로 구성되는 양항 중 전자는 정에 해당되며, 후자는 편에 해당된다. 오위의 5단계는 아래와 같다.

- (1) 정중편(正中偏): 정과 편은 대립되어서 결합될 수 없는 것처럼 생각이 되나, 사실은 정은 정만으로 정일 수 없고, 편은 편만으로서 편일 수 없음을 보여준다. 예를 들자면 부처가 부처(일)일 수 있는 것은 중생(다)속에 있기 때문이다.
- (2) 편중정(偏中正): 정중편을 보충하는 것으로서 다는 일속에 있지 않으면 안된다.
- (3) 정중래(正中來): 모순의 동일로서 정편의 한가운데 오는 것이다. 정중래의 정은 정중편의 정이나 편중정의 정과 동일한 의미는 아니다. 정중래의 정은 중과 함께 정중이라고 불러야 한다.
- (4) 겸중지(兼中至): 현실의 한복판으로서, 명암을 함께 지니고 살고 있다. 이 것은 있는 그대로의 현실을 긍정하는 단계를 의미한다.
- (5) 겸중도(兼中到): 선자가 그의 내면적 생활에 침잠해 있는 단계를 의미한다.

11) 問如何是佛如何是衆生. 師云 衆生即是佛 佛即是衆生. <趙州錄(譯): 49-50쪽>

에서 독자들은 모순을 초극하고 참된 자기의 존재를 발견한 한 선자의 ‘독탈성(獨脫性: aloneness)’을 통해 이러한 정중래의 경지를 짐작할 수 있을 것이다.

한사람이 진실로 달마대사를 이해할 때 그는 처음으로 자기 집의 화롯가에 조용히 앉아 있는 자신을 발견한다.

E.Fromm(1981: 76)은 <선이 추구하는 ‘개오(開悟:enlightment)’는 인간의 내부와 외부의 사물과의 완전한 조화상태에 있다>라고 언급한 바 있다. 이러한 개오의 상태는 자아 중심주의의 해체가 일어나지 않고서는 불가능하다. 그러나 여기서 자아중심주의 해체는 ‘자아부정(self-abnegation)’과 같은 극단적 니힐리즘으로의 회귀를 의미하는 것이 아니라, 인간 자신과 다른 대상 혹은 세계와의 상호 얽힘속에 자신이 존재하고 있음을 자각함으로써 가능하다.

겸중지(兼中至)와 겸중도(兼中到)는 진리/비진리, 명/암, 선/악이라고 하는 이원적인 것을 그대로 인정하고 함께 살아가는 단계이다. 그러나 이를 단순히 현실에 안주하는 것으로 이해해서는 안된다. 이미 선자는 정중래에서 모든 모순을 극복했기에, 이 단계에서는 서로 상생,소멸하는 차연의 텍스트를 그 자체 혹은 있는 그대로의 여법한 세계로 인정한다.

IV. 선문답적 텍스트를 읽기 위한 독법

불교의 선문답적 텍스트에서의 언어는 의미론적 언어체계를 부정하는 메타언어이다. 따라서 이장에서는 이러한 선문답적 언어를 독해하기 위한 방법론을 제시하고자 한다.

1. 메타언어의 독해

불교의 선문답적 언어는 의미론적 사유문법으로는 읽혀지지 않는 의미 초월적 패러다임을 내재하고 있다. 따라서 선문답적 언어는 ‘음독’의 언어가 아니라, ‘해독’되

어야 할 ‘메타언어’이다. 데리다는 서양의 사유문법이 의미론적 문법에 입각해 왔기 때문에 텍스트라고 하는 보다 광의적인 그물망을 보는데 실패해 왔다고 지적한 바 있다. 그는 서양에서는 알파베트와 같이, 언어의 전형을 표음문자로서 생각해 왔기 때문에, ‘소리’를 ‘의식’과 ‘영혼’ 혹은 ‘내면의 목소리’와 동일시하는 ‘소리중심주의(phonocentrism)’의 전통이 오랜동안 유지되어 왔다고 지적한 바 있다.¹²⁾

이러한 점에서 볼 때 소크라테스의 ‘문답법’에서 언어의 질서가 존중된다는 사실은 이상한 일이 아니다. 문답법에서는 ‘언어의 질서’가 나의 의식이 느끼는 의미의 현존(現存)이며, 진리의 명증성을 담보하는 요건이 된다고 보고 있기 때문이다. 따라서 그의 제자인 플라톤이 언어/문자를 이분화시킨 것 그리고 ‘언어’를 ‘로고스(logos)’에 ‘문자’를 ‘파르마콘(pharmakon)’에 비유한 것으로 이해할 수 있다. 플라톤은 문자 혹은 문자로 씌어진 기록은 살아 있는 지식으로서의 ‘대화술’에 도저히 비견될 수 없는 것으로 보았기 때문이다.¹³⁾

그러나 앞에서 지적한 바와 같이 선문답적 텍스트에서 발견되는 언어는 의미론적 체계를 초월, 부정하는 언어이다. 선문답적 텍스트상의 언어를 플라톤식으로 표현한다면, 파르마콘적 성격을 띤 ‘문자’의 성격에 더 근접한다고 볼 수 있다. 이런 점에서 불교의 선문답적 텍스트는 언어중심적 체계가 추구하는 ‘로고스의 학’이 아니라, ‘문자학(Grammatologie)’의 세계를 구축한다고 볼 수 있다.¹⁴⁾

마명(馬鳴:Asvaghosa)은 ‘진여(眞如)’의 두 측면을 이야기 하면서, 완전히 말과 글을 초월하는 측면과 말과 글을 불요불급의 ‘방편’으로 사용할 수 밖에 없는 측면을 말하고 있다. 마명은 ‘언어’와 ‘문자’를 상호작용하여 좋은 결과를 가져다 주는 ‘독약(毒藥)’과 유사한 것으로 보고 있기 때문이다(강영계역, 1989:62-62). 위에서 마명이

12) 이러한 소리중심주의가 소위 서양의 ‘로고스 중심주의’와 바로 접목된다. 가령 소크라테스는 델피(delphi)神託을 받으면서 다이모니온(Dimonion)의 소리-내면적 양심의 소리-를 체험하고 있음을 누누이 고백한 바 있다.

13) 글 작품은 의도되어 있는 바를 정확히, 전달하지 못한다. 글은 가상적 지식을 전달하기 때문에 글에 대한 편찬은 위험하다라는 논거를 소크라테스가 글사용에 대항하는 논거로 지적할 수 있다. 따라서 사람들은 이 두가지 이유를 글사용에 대항하는 대화법적 논거와 비의적 논거로 사용한다. 정은해(1998:102) 참조

14) 특히 데리다는 선문답적 텍스트가 쓰여진 한문이 소리글자가 아니라, 상형의 글자형식이라는 점에서, 중국글자는 탁월한 문자학적 세계를 형성하고 있다고 평가하고 있다. 김성도윤 김(1996)참고

언어 혹은 문자를 일종의 독약에 비유한 것은, 불교적 진리를 터득하는데 언어와 문자가 불요불급하게 필요하다는 점을 시사하기 위한 의도적인 표현이라 할 수 있다.

따라서 마명의 이러한 지적은 플라톤과 비교하여 몇가지 점에서 공통점과 차이를 보이고 있다. 먼저, 플라톤이 ‘언어’를 ‘로고스’이며, ‘문자’를 ‘파르마콘’에 비유했다면, 마명은 언어와 문자 모두를 ‘독약’이라고 하는 이중적 개념이 내포된 일종의 파르마콘으로 보았다는 점이다. 다시 말해서 마명은 단지 문자 뿐만이 아니라, 언어에도 이미 일정부분 ‘독’과 ‘약’이라고 하는 이중성이 존재하고 있다는 사실을 지적하고 있다.

마명이 언어(혹은 문자)를 일종의 ‘썰기’(藝)에 비유하고 있다는 점은 이러한 지적을 보다 설득력있게 해주고 있다. 썰기는 양각과 음각의 결합으로 두 개의 기능을 하나로 엮어내는 이음새로서 교차배어적 의미가 있다. 따라서 불교의 언어와 문자관은 로고스 중심주의적 의미론적 문법에서의 ‘언어’와 ‘문자’와는 근본적으로 차이점을 내포하고 있다. 의미론적 문법에서의 언어는 ‘음각’은 없고 ‘양각’만이 존재하는 그러한 언어이다. 그러나 이와 반면 마명이 주장하는 언어 혹은 문자는 양각과 음각의 이음새 역할을 하는 그러한 썰기(藝)의 역할을 하는 언어이다. 마명의 언어는 단순한 소리글자 혹은 의미론적 문법에 기초를 둔 서양적 언어 혹은 (언어적) 문자를 의미하는 것이 아니기 때문이다.

2. 문자학에 관하여

마명의 언어는 ‘듣는 언어’가 아니라, ‘보는 언어’이며, ‘말씀’으로서의 ‘케리그마(kerygma)’가 아니라 문자로서의 ‘그라마(grammar)’로 볼 필요가 있다. 이러한 점에서 마명의 사유방법은 로고스의 학과 같이 ‘들음의 철학’이 아니라 데리다의 ‘문자학(la grammatologie)’적 사유에서와 같이 ‘봄(觀)’과 관련된 철학적 사유라고 할 수 있다. 선불교가 봄의 철학 다시 말해서 문자학과 직접적으로 관련된다는 사실을 <禪關策進>에서는 제자가 <어떻게 견성성불할 수 있습니까?> 묻자, 조사<불성은 물속에 있는 달 그림자와 같아서 볼 수는 있으나, 잡을 수는 없다. 봄이 없는 마음으

로 가히 보는 것이다>(光德譯註:160쪽>라고 선문답전개 과정을 통해서 묘사하고 있다

위 선문답 텍스트에 나타난 잡을 수는 없다라는 말은 일종의 비유로서, 의미화 할 수 없다는 것을 말하는 것이며, '봄'이 없는 마음이란 지성적 사유가 배제된 마음으로 본다라는 사실을 의미한다.¹⁵⁾ D.T.Suzuki는 “엑크하르트와 禪”(Mysticism Christian and Buddhist)에서 '봄'의 중요성을 다음과 같이 주장하고 있다(강영계역, 1989: 47).

나는 봄의 관념을 강조하고 싶다. 일상적으로 이해되는 용어로서 안다라는말은 충분치 못하다. 지식이 개인의 체험을 동반하지 않는 한 그것은 피상적이어서 어떠한 철학도 것처럼 불안한 기초위에 성립될 수 없다.....어떠한 종류의 지식을 철학자가 가지고 있다고 하더라도 그것은 분명히 그의체험에서 나온 것이며, 이러한 체험은 '봄'이다.

이러한 점에서 불교의 선문답적 텍스트에서 추구하는 진리는 언어주의적 사유문법으로는 이해될 수 없다. 불교의 선문답적에서 보고자 하는 것은 연기법적 그물망으로서의 텍스트 그 자체라고 할 수 있다. 데리다는 서양의 로고스 혹은 언어를 강조하는 '음성중심주의' 때문에, 보다 광의의 문자라고 할 수 있는 '텍스트' 혹은 그와 관련된 사유문법을 보는데 실패해왔다고 생각하고 있다.¹⁶⁾

선문답적 텍스트에 내재된 봄의 사유체계는 일종의 데리다가 말하는 문자학적 접근을 필요로 한다. 이러한 점에서 로고스 혹은 말에 모든 의미의 근거를 두려고 하는 서양철학에 대한 방법론적 '해체'가 필요할 것이다. 그동안 앞에서 언급되어 왔던 해와 파르마콘의 논법 그리고 침묵과 여백에 대한 선문답적 텍스트의 논리는 데리다의 텍스트의 논법과 동일 혹은 유사하기 때문이다. 이러한 텍스트의 철학을

15) 불교에서 봄이란 관을 말하는데, 이는 단순히 영어에서의 관찰(seeing)이나 혹은 주의깊게 바라봄(watching)을 말하는 것이 아니다. 관찰이나 주의깊게 바라봄은 일종의 육화된 눈(眼)에 의한 작용이라고 한다면, 여법(如法)한 텍스트를 바라봄(觀)하는 것은 마음이 배제된 마음으로 보는 눈(目)의 작용이라고 할 수 있기 때문이다.

16) 데리다는 문자의 개념을 일종의 '글자(letter or figure)'의 의미로 국한시키려는 발상에서 벗어나기 위해서 '원문자(原文字:l'archie-écriture)'라는 용어를 사용한다. 이 개념에 대해서는 김형효(1994가)참조.

이해하는 것이, 바로 ‘문자학’에 다름이 아니라고 할 수 있을 것이다.

V. 결 론: 교육적 시사

이 글은 교육적 텍스트로서의 불교의 선문답적 텍스트를 읽기 위한 사유문법을 밝히고 이에 따른 독법을 제시하고자 하는데 그 목적이 있다. 이 글에서 교육적 텍스트(pedagogic text)라는 말은 여러 각도에서 해석될 수 있지만, 이글에서는 교수와 학습이라는 행위가 실천되고 있는 교사와 학생의 상호 관계성을 엮어내고 있는 전체적인 상황적 구도를 의미하는 것으로 사용되었다. .

서양의 경우 소크라테스의 문답법에서 볼 수 있는 바와 같이 교사는 의미의 전달자이며, ‘진리의 보증인(voucher)’의 역할을 해왔다. 따라서 문답법적 질서 체계에 있어서는 학생은 지적 권위자인 교사와의 일치의 ‘체험’을 추구함으로서만이, 진리에 도달할 수 있다고 보아왔다. 이런 점에서 진리는 오직 하나의 길이고, 교사의 말씀은 이러한 점에서 진리요 빛이고 소금의 역할을 하는 것처럼 인식되어 왔다.

문답법에서의 교사와 학생간의 언어전달체계와 공유적 의미의 형성을 중요시하는 것도 이러한 이유 때문이다. 그러나 언어는 채워지지 않는 욕망이다. 언어는 사물의 본질을 말하고자 하지만, 항상 그 잔여(殘餘)를 남기기 마련이다. 언어가 달을 가르키는 손이 될 수 있을지언정, 달의 실상이 아닌한 ‘언어적 순환’은 지속될 수 밖에는 없다. 이는 욕망이 새로운 욕망을 창출하는 것과 다름이 아니다. 따라서 문답법적 텍스트에서 볼 수 있는 것과 같은 언어중심적 이해의 방식이 교수-학습의 실천의 알파이지 오메가라고 생각하는 사고에 대한 지양과 그 대안이 검토될 필요가 있을 것이다.

불교의 선문답적 텍스트는 문답법적 텍스트와는 달리 의미론적 차원에서 설명될 수 없다. 선문답적 텍스트에서도 언어를 사용하고는 있지만 이때의 언어는 의미초월적 패러다임을 내재하고 있는 일종의 ‘메타언어’이라고 볼 수 있기 때문이다. 이 글에서 언급된 메타언어는 일종의 문자로서 연기법적 텍스트 그 자체라고도 할 수 있다.

선문답적 텍스트에서 조사(교사)와 제자(학생)의 만남자체가 일종의 문답적 텍스트를 가능케 하고 있다는 점에서, 교사와 학생의 만남은 '원텍스트(pretext)'이다. 불교에서는 교사를 '선지식'이라 하고, 교사와 학생을 넓은 의미의 도반관계라고 한다. 그러나 그들은 진정하게 대등한 관계이다. '도반'이라고 해서 제자와 스승이 가는 길이 항상 동일할 필요는 없다. 선문답적 텍스트에서는 스승이 제자에게 일방적으로 이 길이 진리의 길이라고 강요, 설득하려고 하는 것을 금기로 여기고 있기 때문이다.

앞에서도 언급된 바와 같이 이러한 선문답적 교사와 학생의 텍스트적 구도는 문답법의 그것과는 근본적인 차이를 보이고 있다. 문답법에서 학생은 교사에게 '동조(목소리를 맞추)'하여야 하며, 그렇게 함으로서 학생은 진리를 체험할 수 있다고 믿는다. 이러한 점에서 문답법적 텍스트에서 추구하는 진리는 진리바깥에 머물고 있는 주변부를 특유의 구심력으로 무화시키고자 하는 지적 권위자의 나르시스적인 진리관이다.

이러한 점에서 불교의 선문답적 텍스트는 지금까지 당연시 해왔던 교사와 학생의 교육적 관련을 연기법적 관점에서 재해석할 수 있는 새로운 가능성을 제시하고 있다. 선문답적 텍스트에서는 교사와 학생의 관계가 일방에 종속되는 그러한 관계로서가 아니라 연기법적인 관계로서 파악하고 있기 때문이다. 이러한 교사와 학생의 관계에 대한 시사는 선문답적 텍스트가 문답법적 텍스트와는 다른 차원의 교육적 텍스트의 구축을 시사하고 있음을 의미한다.

〈참고문헌〉

- 강영제역(1989), 엑크하르트와 禪, 서울: 주류, Suzuki D.T, *Mysticism Christian and Buddhist*
- 光德(譯主)(1984), 이것이 선의 길이다, 서울: 불광출판사, 雲棲,株宏(編纂), 禪關策進.
- 김경용(1997), 기호학이란 무엇인가, 서울: 민음사.
- 金達鎮(편역)(1985), 한국 禪詩, 서울: 열화당.

- 김성도역(J.Derrida)(1996), 그라마톨로지(Grammatologie), 대우학술총서번역 87, 서울: 민음사.
- 김종욱편역(1990), 불교사상과 서양철학, 서울:민족사.
- 김주환·한은경역(1997), 기호의 제국, 서울: 민음사, R.Bartes, *L'empire des Signes*.
- 金知見譯(令木大拙著)(1986), 선, 그 世界, 불교신서 2, 서울: 同和出版社.
- 金浩星, “無記說에 대한 一 考察:言語哲學과 관련하여-제 1회 印度學 印度哲學회 학술발표 자료집, 1539-1554쪽.
- 김형효, 데리다의 해체철학, 서울:민음사, 1994가.
- 김형효, “텍스트 이론과 元曉 思想의 論理的 讀法”, 김형효(외), 元曉의 思想과 그 現代的 意味, 한국정신문화 연구원 출판부, 1994나, 3쪽-124쪽.
- 김형효, 데리다와 老莊의 讀法, 서울: 한국정신문화 연구원 출판부, 1994다.
- 김형효, “법의 진리와 님의 진리-비전의 철학과 현존의 철학-한국기호학회, 삶과 기호, 서울: 문학과 지성사, 1997, 11-41쪽.
- 박선영, “현대교육의 고민과 불교의 역할”, 한국종교교육학회, 종교교육연구 제 1 권, 1995, 7-16.
- 박선영, “중등학교에서의 인성교육과 교원양성”, 동국대학교 교육연구원, 교육문제 연구 12 집, 1997, 1-17쪽.
- 법성, 화엄경 보현행원품, 큰수레 총서2, 서울: 큰수레, 1993.
- 성철, 불탄법어(1981-1993), 꿈바위 사회교육연구소 자료집.
- 이인화옮김, 단트라 비전I, 서울: 태일출판사, 1997. O.Rajneesh, *The Book of the Secrets*.
- 正秀譯解, 景德傳燈錄(上), 서울: 佛教通信大學 출판부, 1993.
- 정은해(1998), 플라톤의 글비판에 대한 역사적-해석학적 고찰, 교육철학 연구 제19 집, 93-115.
- 정호영역(梶山雄一, 上山春平저), 空의 論理-中觀思想, 서울: 민족사, 1990
- 趙宇鉉譯, 國家, 소크라테스의 辨明, 서울: 三省出版社, 1979.
- 李靑潭, 李慧聖著, 禪-마음의 길, 서울: 南江出版社, 1973.
- 백련선서간행회(역), 趙州錄: 선림고경총서, 해인사 백련암: 藏經閣, 불기 2536, 10, 20

- 백련선서간행회(역), 碧巖錄(上)(中)(下): 선림고경총서, 해인사백련암: 藏經閣, 1993.
- Fromm E., 令木大拙, 데마르티노, R.(金鎔貞譯), 禪과 精神分析, 서울: 정음사, 1987.
- Rahula, W., *What the Buddha taught*, London and Bedford: The Gordon Frazer, 1972.
- Grimm, G(trans.C.Alkins). *Buddhist Wisdom*, Dehli: Montiala, 1982.
- Hansen D.T., Was Socrates a "Socratic Teacher"?, *Educational Theory* Vol.38, No.2. 1988, 213-224.
- Kaump, P(edit)., *A Derrida Reader*, New York : Columbia Univ., 1991.
- Van Mannen, M. *The Tact of teaching, The Meaning of Pedagogical Thoughtfulness*, State Univ. of New York Press, 1991.
- Nettleship, R.L.(1935), *The theory of Education in Plato's Republic*, Oxford: The Clarendon Press.
- Sgargl, E. "Socrates and Thrasymachus", *Philosophy of Education*, 1987.
- Sichel B.A., "Self-Knowledge and Education in Plato's Allegory of the Cave", *Philosophy of Education*, 429-440.
- Suzuki, D.T.(edit., W.Barret), *Zen Buddhism*, A Doubleday & Co., Inc., 1956,