

파동수사학을 위한 원효의 화쟁론 고찰*

전성기 (고려대)

1. 머리말

원효(617-686)의 화쟁론은 다양한 관점에서 많이 연구된 주제이다. 87종 180여권에 달한다는 그의 저작 중 현존하는 것은 20여종 밖에 되지 않으나, 현재까지 간행된 관련 논문은 대략 700여 편에 이르며, 그와 직간접적으로 연관된 단행본도 50여권이 출판되었고, 학위논문은 백여 편에 육박한다고 한다.¹⁾ ‘화쟁’이 직접 언급된 『십문화쟁론』은 우리나라는 물론 당시 중국과 일본에도 유포되었고, 진나의 문도에 의해 인도에까지 전해지기도 한 것으로 유명²⁾하다.²⁾ 그의 화쟁에 대해서는 철학, 문화사, 사회학, 정치학, 생태학, 기호학, 시학 등 다양한 관점들이 망라되었어도, 그리고 화쟁을 소통의 관점에서 다룬 박재현(2001), 김정탁/이경열(2006)의 연구 등을 수사학과 관련된 것으로 볼 수 있어도, 수사학이 지금까지 명시적으로 거론된 적은 없는 것으로 보인다.³⁾ 본고는 미

* 이 논문은 2010학년도 고려대학교 문과대학 특별연구비에 의하여 수행되었다. 이 논문을 다듬도록 소중한 조언을 주신 심사위원들에게 감사드린다.

1) 고영섭(2002a:15); 고영섭(2002b:208)은 그의 저작이 100부 240권에 이른다는 설도 있음을 언급한다.

2) 김원명(2008a:246-7).

3) 차차석(2007:298) 참고

셸 메이에르 Michel Meyer의 제문론적 수사학을 주요 근거로 하여 화쟁론을 살필 것이다. 파동수사학은 주로 ‘나’와 내 주장의 설득이나 관철을 목표로 해온 지금까지의 개인 지향의 ‘입자적’ 소통이 ‘우리’, 보다 더 큰 ‘우리’ 지향적, 공동체 지향적으로 이루어지도록 하기 위한 하나의 학문적 제안이다.⁴⁾ 한국수사학사의 큰 봉우리인 원효의 화쟁론은 파동적 수사학 탐구의 큰 원천이기도 하다.⁵⁾

2. 화쟁의 제문론

율곡의 철학이 오늘날의 환경문제에 대해 하나의 답이 될 수 있는가? 이러한 문제들에 대해 김영민(2005:222-3)은 ‘한국의 철학 유산을 해석할 때, 무엇보다도 우선 문제에 대한 답으로 재구성할 것을 제안한다.’ 예를 들어, ‘사단칠정론을 연구할 때, 그것을 리기론에 의해 분류 작업을 시도하거나, 학과별로 분류하거나, 사단칠정론이 보여주는 사유가 현대의 환경문제를 해결할 수 있다고 주장하기 전에(혹은 주장하더라도), 일단 사단칠정론이 해당 조선시대 철학자에게 하나의 답이었다면, 그에게 그 답의 문제는 무엇이었는지 물어보아야 한다’는 것이다. 사실 인문적 문제는 사회적 역사적 문화적 여건이나 상황과 무관하지 않기 마련이다. 그렇기 때문에 ‘문제를 이해하기 위해서는, 인간 조건의 보편적 이해와 아울러 그가 살았던 당시의 역사적 상황을 이해하는 것’이 필요하기도 하고, ‘철학의 탐구’가 ‘역사 연구와 결합’되기도 하는 것이다.

4) 전성기(2007b, 2009) 참고

5) 본고는 주로 화쟁과 관련된 원효의 2차 텍스트들을 바탕으로 한 고찰이기는 하나, 파동수사학적 탐구에는 큰 지장이 없을 듯 하다.

이렇게 하나의 주장이나 기술을 어떤 문제에 대한 답으로 이해하는 김영민의 제안은 언어를 문답의 관점에서 접근하며 학문적 탐구도 일종의 문답과정으로 이해하는 메이에르의 ‘제문론’ problématologie의 연구 방향과 맞닿아 있다.⁶⁾ ‘질문의 철학’으로도 일컬어지는 제문론은 언어와 문학 문제를 비롯하여 철학사의 전반적 재해석 등 매우 광범위하게 적용되는 철학적 수사학적 사유이다.⁷⁾ 메이에르의 제문론적 수사학은 수사를 ‘주어진 문제(로고스)에 대한 주체들(에토스-파토스) 간의 거리distance 교섭’으로 정의하는데,⁸⁾ 이 ‘거리’는 ‘차이’나 ‘사이’로도 해석된다. 메이에르(2004a:134)는 로고스 뿐 아니라 에토스, 파토스 없이는 수사도 없고 논증도 없다고 본다. 이들에게 동등한 자격이 부여되어야 한다는 것이다.⁹⁾ 지금까지의 수사학들이 에토스, 로고스, 파토스 중 어느 하나에 집중된 것이었다면,¹⁰⁾ 메이에르는 제문론적 관점에서 이들의 통합적 고려의 필요성과 중요성을 강조한다. 제문론의 핵심은 하나의 주장 뿐 아니라 하나의 단언, 심지어 낱말 하나까지도 어떤 문제에 대한 답으로 간주하는 것이다.¹¹⁾

6) Meyer(1993), 전성기(2007a) 참고
 7) Kremer-Marietti(2008:8)는 ‘철학하는 것은 부단히 질문을 하는 것이기에 진정한 철학자에게 정신은 질문적일 수밖에 없다고 말한다.
 8) Meyer(2004a:126), Meyer(2005:42) 참고
 9) 전성기(2009:108) 참고
 10) 메이에르는 아리스토텔레스의 ‘법정’, ‘평결’, ‘과사’라는 수사학의 장르 구분도 이러한 데에서 비롯되었다고 본다. Meyer(2004b:14) 참고
 11) 문답의 차이는 제문적 차이이고, 답에는 ‘응답적 답’이라 불리는 명시적 답과 ‘제문적 답’이라 불리는 문제제기적인 답이 있다. 겉보기에 어떠한 질문도 나타내지 않기에 응답적 답이 답처럼 보이지 않을 수도 있고, 제문적 답도 외견상 문제를 제기하고 있는 것으로 보이기도 있다. 또한 하나의 답이 이 두 답의 성격을 모두 가질 수도 있으나 동일한 문제는 아니다. 또한 화자에게 응답적 답이 청자에게는 제문적 답이 될 수도 있다.

이러한 문답의 관점은 대화의 관점으로 이어진다. 하나의 텍스트는 그 저자의 어떤 문제에 대한 답으로 볼 수 있는데, 그 문제가 어떠한 것이고 어떠한 상황에서 어떤 것을 해결하기 위해 제시된 것인가 묻는 것은 실상 그 텍스트와, 그 저자와 대화하는 것이다. 이러한 대화가 보다 충실히 이루어지기 위해서는 저자의 다른 텍스트들이나 관련된 다른 텍스트들도 참고해야 하는데, 이는 부단한 대화의 과정이다. 이 과정에서 해석자의 일시적 부분적 해석이 다시 질문의 대상이 되는 경우가 매우 빈번한데, 이 역시 해석자 자신과의 대화이다. 질문은 사실이나 이유에 대해서도 제기되었지만 해석의 정당성이나 타당성에 대해서도 제기된다. 복잡한 문제에 대한 해석일수록 하나의 답보다는 가능한 다양한 답에 직면할 가능성이 높을 것이다. 때문에 가능한 하나의 답이 가능한 다른 답들보다 어째서 타당성이 높다고 할 수 있는지 그 이유를 보여야 할 경우들이 적잖을 것이다. 이러한 다양성 속에서의 타당성에 대한 성찰은 수사학적 성찰이다. 본고도 그러한 성찰의 한 예이고자 한다. 모든 대화에는 혼동, 오해의 위험도 있지만 타자와의 만남, 조화라는 기대도 있다.¹²⁾ 문제는 어떻게 전자에서 벗어나 후자쪽으로 나아가는가 하는 것이다. 이는 물론 화쟁론에 대한 텍스트들에도 그대로 적용된다.

원효의 화쟁론에 대해서도 제문론적 접근이 필요하다. 우선 원효의 화쟁론이 무엇에 대한 ‘답’이었는가, 원효가 화쟁론을 내세우게 된 그의 문제는 어떠한 것이었는가 물을 필요가 있다. 그래서 ‘원효의 화쟁사상에 관한 자료는 불교학과 관련된 것이 대부분’이고, ‘따라서 원효의 화쟁사상은 불교 사상사의 흐름과 관련지어 살펴보는 것이 일차적인 과제’라는 김상현(1995:358)의 지적은 중요하다. 최연식(2006:455)도 ‘원효의 화쟁사상’이 ‘서로 대립하는

전성기(2007a:65) 참고

12) Kremer-Marietti(2008:8) 참고.

견해들을 조화·통일시킴으로서 다툼을 없애고 의견을 통합하는 사상으로 이해되어 왔'지만, '7세기 후반 신라사회에서 대립하고 있던 이견들을 조절하기 위하여 제시된 것이 아니라 불교학에서 전개되는 혹은 전개될 수 있는 다양한 논의들을 종합하기 위한 이론의 성격이 강하다'고 강조한다. 그는, '특정한 학파나 종파의 견해를 집중적으로 연구하면서 그것을 체계화하는 것 자체에 열심이었던 '다른 대부분의 학자들'과 달리, '원효의 화쟁사상은 다양한 교학을 연구하면서 각각의 교학적 이론들 사이에 생기는 모순점과 차이점을 극복할 수 있는 종합적 교학을 추구하는 과정에서 제시된 것'이라 말한다.

김상현은 원효의 화쟁의 논리는 '불교 이외의 여러 방면에 적용하여 재해석해 볼 수 있'으나, '이 경우에도 원효의 논리에 관한 보다 정확한 이해가 전제될 필요가 있다'(358)고 주의를 촉구한다. 사실 원효의 문제와 원효로부터 제기된 문제, 우리가 원효에 대해 제기하는 문제들은 구분되어야 할 것이다. 사실 원초적 문답과 파생적 문답을 구분하는 것은 어느 텍스트에 대해서나 중요하다. 동일한 텍스트도 어떤 맥락에서 읽는가, 어떠한 선입견을 가지고 읽는가에 따라 그 해석은 사뭇 달라질 수 있으며, 그 텍스트 자체도 제문적으로 문제로 읽힐 수 있다. 화쟁의 다양한 해석들이 화쟁이 되지 못한 채 혼란스럽기도 한 것은 이러한 문답관계가 명료하게 정리되지 못한 것과도 무관하지 않을 것이다. 원효의 물음과 답이 무엇인지 물을 뿐 아니라 자신과 다른 사람들의 물음과 답이 무엇인지 관련 맥락들을 고려하며 깊이 살핀다면, 원효가 다양한 교학적 이론들 사이에 생기는 모순과 차이의 극복을 위해 화쟁하였듯이, 화쟁 연구자들도 자신의 주장의 우월적 타당성을 주장하기보다 다른 해석들과 화쟁적이고 상생적이며 보다 '건설적'인 '파동적' 대화를 구축해갈 수 있게 될 것이다. 본고는 바로 그러한 방향의 한 모색이기도 하다.

그래서 우선 살펴야 할 것이 화쟁이 원효 고유 개념이 아니라는 문제이다. 김원명(2008b:149)은 화쟁이 ‘원효가 처음 쓴 말’이라 주장하지만, 김인환(2000:243-4)은 ‘일심이나 화쟁은 원효의 창안이 아니라 불교에서 오래 전부터 사용되어온 용어이므로 먼저 일심과 화쟁의 의미 변천사를 검토하여 원효의 어휘 사용이 다른 사람들의 어휘 사용과 어떻게 다른가를 살펴보는 작업이 선행되지 않으면 원효의 독창성은 해명되지 않을 것’이라 지적한다. 그렇다면 화쟁과 관련 개념들도 아울러 살펴야 할 것이다. 한편, 김정탁/이정렬(2006:66-7)은 ‘화쟁은 원효의 전유 개념은 아니지만 그가 처음으로 명명하고 누구보다도 포괄적이고 철저하고 일관되게 주장하고 보급했다는 점에는 많은 학자들이 동의’한다며, ‘화쟁론이 원효의 독창적 사상이라기보다는 당시의 시대 상황 속에서 충분히 성숙 공유되고 있는 내용을 불교의 본질과 동양사상의 본질을 찾아가고자 하는 노력의 일환에서 나온 것으로’ 본 김도공(2005)을 그 한 예로 꼽는다. 이러한 이견들에 대해서는 연구사적으로 면밀한 검토가 필요하다.

다음으로 살필 것은 화쟁의 우선성 문제이다, ‘화쟁’을 원효의 핵심 개념으로 보는 학자들도 있으나,¹³⁾ 이와 다른 견해도 눈에 띈다. 예를 들어, 노권용(1990:239)은 ‘원효사상의 방법 내지 특징을 나타낸 것이 ‘화쟁’이라고 한다면, ‘일심’은 그러한 화쟁의 논리적 근거, 즉 근본원리를 지칭하는 것으로서, 그의 근본사상은 무엇보다도 ‘일심사상’이라 보지 않을 수 없다’고 강력히 주장한다. 고영섭(2004)도 ‘원효사상의 핵심 키워드는 일심임에도 불구하고 종래 일부에서는 화쟁이라고 오해돼 왔다’고 비판한다.¹⁴⁾ ‘화쟁’

13) 김상현(1995:356): “원효는 화쟁을 강조했는데, 그것은 그의 불교학의 방법론이며 동시에 그의 학문적 귀결이었다. 일반적으로 원효 사상의 핵심이 화쟁에 있다고 보는 것은 이 때문이다.”; 박재현(2001:192): “화쟁은 회통(會通)과 더불어 원효(元曉, 617-686)의 사상을 대표하는 핵심적 개념이다.”

(회통)을 책명으로 쓰고 있는 '십문화쟁론'이 그의 주저작으로 인정돼 이 저술이 그의 모든 것을 대표하는 것처럼 이해돼 온 적이 있었'지만, '원효학 연구의 성과에 힘입어 그의 핵심 사유는 '일심' 학이며, 그의 일심의 지형도는 '금강삼매경'과 '대승기신론소·별기'와 '화엄경소'로 이어지는 것으로 이해되고 있다'고 저자는 그 이유를 설명한다. 특히 그는 '화쟁'(회통)이 '일심과 무애를 이어주는 매개항'이라는 점을 강조한다.¹⁴⁾ '원효 사상의 버리로 평가되는 일심은 결국 화쟁을 통해 무애로 귀결된다'는 것이다. 고영섭(2002b:205)은 '원효의 무애는 바로 이 일심과 화쟁의 실천적 모습이자 원효 삶이 필연적으로 나아갈 귀결점이었다'고 결론지은 바 있다. 무애행에서 특히 중요한 것은 원효가 자신을 한없이 낮춘 것인데, 이는 '복성거사'라는 그의 별호에서도 잘 드러난다. 박상주(2002:245)는 이렇게 '자신을 한없이 낮추고 마음을 비우는 태도야말로 원효 일심수행의 진정한 출발점이자 귀결점'이라고까지 말한다.

제문론적 관점에서 전반적으로 볼 때, 화쟁론은 붓다의 진리와 다르지 않은 일심을 바탕으로 불교적 이론적 문제들의 해결과정을 기술한 것이며, 이는 원효에게서 궁극적으로 무애라는 삶의 방식을 통해 체현된 것이라고 요약해 말할 수 있다. 원효 당대의 불교적 이론적 문제들이 화쟁론이라는 답의 '무엇'에 해당하는 것이라면, 에토스, 로고스, 파토스에 해당하는 것은 무엇일까? 일단 원효의 언어론은 로고스, 일심은 에토스에, 그리고 파토스는 당시에

14) 노권용(1990:239)은 원효가 '일심에 바탕하여 모든 것을 파악하였고 그 궁극의 목적 또한 일심의 본원에 돌아가는 것으로서, 그의 사상은 일심에서 시작하여 일심으로 끝나는 것이라 하여도 과언이 아니라고 본다는 견해를 피력한다. 남동신(2004:65): "원효 사상에 있어서 가장 핵심되는 개념은 一心이다."

15) 최연식(2006:434) 참고

불교이론들에 대해 열정적으로 주장하고 논란을 했던 사람들에 일단 해당한다는 해석이 가능할 것이다.¹⁶⁾ 여기서 중요한 것은 에토스, 로고스, 파토스에서 각각 ‘투사적’인 것과 ‘실제적’인 것을 구분하는 것이다.¹⁷⁾ 원효에게서는 투사적 에토스와 실제적인 에토스가 거의 일치한다고 볼 수 있다면, 다른 경우들에서는 이들 사이에 정도의 차이가 어떠한 거리가 생긴다고 볼 수 있다. 화쟁의 상대들에게 실제적인 파토스는 다양한 ‘열정’으로 묘사되겠지만 원효에게 투사된 파토스, 그가 염두에 둔 파토스는 그들이 미처 깨닫지 못하고 있는 ‘일심’이라고 볼 수 있다. 근본에서는 부처와 중생이 다르지 않은 것이다. 거리 혹은 차이의 교섭은 크게 입자적 방향과 파동적 방향으로 구분될 수 있는데, 이 교섭의 방향은 로고스, 에토스, 파토스의 운용 방식과 밀접한 관련을 갖는다.

3. 화쟁의 소통론

박재현(2001)은 『불교평론』에 실린 그의 글에서 지금까지 연구자들이 원효의 화쟁의 이론체계를 ‘일종의 화해이론’으로 이해한 것에 대해 문제를 제기한다. 그는 ‘먼저 원효가 화해를 평생의 목적으로 삼을 만큼 당시에 대립과 다툼이 심각했었는가’ 되묻는다

16) 에토스와 파토스는 각각 연사(화자), 청중(청자)와 동일시되기도 하지만 일반적으로는 하나의 ‘자리’로 볼 수 있다. 에토스는 ‘보편적 지혜’로부터 지극히 사익적인 ‘개인’에 이르기까지 다양한 모습으로 나타날 수 있으며, 이는 파토스도 마찬가지이다. Meyer(2008:162)가 ‘비수사적 인간 이성의 수사적 번역’, ‘순수 이성 혹은 철학자들의 오성’으로 규정하는 페렐만의 ‘보편 청중도 ‘보편적 지혜’에 가까운 것으로 볼 수 있다. 특히 논증이 로고스에 국한되지 않는다는 것에 유의할 필요가 있다.

17) Meyer(2004b, 2005, 2008) 참고

(192). 이에 대한 그의 대답은 부정적이다. ‘원효의 사상을 굳이 화해이론으로 이해하게 된 데는 어떤 선입견이 내포되어 있기 때문’이라는 것이 그의 추정인데, ‘화쟁(和諍)의 쟁(諍)을 현대적인 의미에서의 논쟁(論爭)으로 이해하여 ‘이론적으로 서로 대립하여 다툰다’는 뜻으로 전제’했다는 것이다.¹⁸⁾ 이 때문에 ‘결국 원효의 문제의식은 대립과 다툼이 일어나고 있었던 당시의 상황을 어떻게 해결할 것인가’로 이해되었고, ‘그가 회통과 화쟁을 제기하게 된 목적 역시 화해, 즉 싸움 말리기’라고 보았다는 것이다. 이렇게 본다면, 그의 말대로 원효가 ‘싸움판을 어떻게 중재할 것인가 하는 문제로 평생을 고민하며 살다간 인물’로 치부될 가능성도 없지 않은데(193), 이는 원효 삶의 ‘필연적 귀결점’이라는 ‘무애’를 고려한다면 사실 역사적으로는 수용하기 어려운 평가이다.

그렇다면 박재현(2001)의 해석은 어떠한 것인가? 그는 ‘백가쟁명의 쟁(爭)’도 ‘현대적인 의미에서의 논쟁과는 어느 정도 거리를 두고’, ‘다툼의 의미보다는 ‘주장을 펼침’이라는 의미가 선재하는 것으로’ 이해한다. 그는 화쟁(和諍)의 ‘쟁’도 우선적으로 이와 같이 받아들일 것을 제안한다(192). 저자는 『십문화쟁론』에서 보이는 원효의 문제의식은, 대립과 다툼의 상황이 아니라 여러 가지 편벽된 주장(諍)들이 일체의 소통로를 막은 채 고착되어 있는 당대의 상황에 있었다’고 본다. ‘원효는 먼저 이들 모두에게 시비의 가능성을 보여줌으로써 편벽됨(執)을 제거하고자 했던 것’이며, ‘상이한 주장들을 모아(和合) 소통(會通)의 가능성을 열어 보이려고 했’다는 것이 저자의 해석이다(202). ‘만일 원효의 화쟁사상을 화해론으로만 본다면 불교 내부 종파 간 혹은 이설(異說) 간의 화해를

18) 석길암(2008:211)도 박재현의 이러한 해석에 공감을 표시하며, 원효의 화쟁에 대한 접근에 있어서 또 다른 의미에서의 진전이라고 평가한다. 그러나 그것이 여타 불교사상과 원효사상과의 변별력을 이야기할 수 있는 것인지에 대해서는 의문의 여지가 있다고 본다.

도모했다는 목적은 설명되지만, 정작 그가 설총을 낳고 남은 생애를 할애한 소승거사 시절에 대해서는 설명이 불가능하다'는 것이 저자가 제시하는 주요 논거이다. 반면에, '화쟁론을 소통이론으로 읽게 되면, 그의 기행은 출가자 집단과 일반민중의 소통이라는 그의 불교관에 기반을 둔 목적지향적 행동으로 분명하게 자리매김될 수 있'다는 것이 저자의 주장이다.¹⁹⁾ 그러나 화쟁과 무애 사이에 시간적 간격이 설정된다면 소통론과 화해론이 소통되고 화해될 수 없는 것도 아니다. 그리고 논리적으로도 소통론은 화해론으로 이어질 수 있다.

최연식(2006:442)도 원효의 화쟁이 '사람들 사이의 견해의 다름'이라기보다 경전에 제시된 상이한 내용들에 대한 화쟁'으로 보며, '이런 점에서 원효의 화쟁은 직접적으로 대립을 극복하기 위한 이론이라기보다 여러 가능한 이견들을 모두 만족시켜줄 수 있는 종합적인 이론을 수립함으로써 실제로 있을 의견의 대립을 사전에 해결하기 위한 것'이었다고 판단한다. 원효는 '모든 이론들에 대하여 그 자체만으로는 불완전하다고 평가하고 있었으므로 개별 이론들을 더욱 심화시켜 이론들 사이의 대화와 토론을 활성화시키는데 목적이 있었다고 보기는 힘들다'는 것이다. 달리 말해, 화쟁은 다양한 불교이론들의 소통을 위한 이론이라기보다는 여러 불교이론들의 '상보성 및 그러한 이론들을 종합적으로 수용하는 데 보다 중점이 놓여져 있었'다는 것이다. 그러나 전자가 원효의 문답에 대한 것이고 후자가 원효의 답을 제문적으로 다시 문제로 삼은 것이라면, 화쟁론 논의에서 소통과 종합적 수용이 서로 꼭 어긋나는

19) 박재현(2001:211)은 '만일 회통이 화해라는 의미를 담고 있는 화쟁사상의 연장선상에 있고 원효가 종합주의자였다면, 그는 회통(會通)이 아니라 회통(會統)으로 썼을 것'이라고 추측한다. 다시 말해, '서로 모아서 소통시킨다(會通)'는 원효의 목적의식을 염두에 두고서 화쟁을 이해해야 한다는 것이다.

것은 아니다. 박재현의 관점이 과정에 초점을 맞춘 것인 반면에, 최연식은 목적이나 결과 중심적이라는 차이도 있으나, 두 해석 모두 화쟁의 역사적 맥락을 중시하고 있다는 점에서는 공통적이다.

이제 화쟁의 소통론에서 간과된 중요한 한 측면을 살펴 보자. 원효에게서 화쟁이 일심과 무애의 ‘매개항’이고, 일심이 화쟁을 통해 무애로 귀결된다는 것은 화쟁에서 ‘이입(理入)’과 ‘행입(行入)’이 불가분의 관계에 있는 것임을 뜻하는 것이라 이해된다. 박상주(2002:226)는 ‘일반적으로 우주의 진리에 들어가는 門에는 두가지 문이 있는데, 하나는 理入이고, 다른 하나는 行入’이라 말한다. ‘이입은 진리를 우선 객관적인 대상물로 전제하고, 이를 이론적으로 규명하여 진리의 문 속으로 진입하는 방법’이고, ‘행입은 우선 진리와 나를 하나로 보고, 이 일원선 상에서 일상생활의 꾸준한 실천을 통해 궁극적으로 천지의 파동과 나의 생명의 파동이 하나가 되어 곧 진리 그 자체로 화하는 방법’이라는 것이다. 전자가 ‘주로 서양의 진리 체득법이라면, 행입은 주로 동양의 진리 체득법이라 할 수 있’다는 게 저자의 설명이다. 그는 전자가 ‘지적으로 이해하고 아는 데 중점’을 둔다면, 후자는 ‘일상생활에서 행하고 실천하여 온몸으로 체인하는 데 중점’을 두는데, ‘원효의 일심수행법은 후자 쪽에 더 무게를 두고 있다’고 지적한다. 화쟁의 소통론도 이입만 고려하고 행입을 소홀히 한다면 원효의 맥락에서 멀어지는 결과를 낳을 것이다. 퇴계와 강영안/최진덕(1999)의 표현을 빌려 말하자면, 화쟁론 논의는 ‘함양’ 못지않게 ‘체찰’도,²⁰⁾ ‘체계로서의 학문’만 못지않게 ‘수양으로서의 학문’도 중시해야 한다는 것이다.

일심은 때로 열반과 거의 동의어로 간주되기도 한다. 김원명(2008a)은 원효의 『열반경중요』에서 나타나는 화쟁을 ‘열반-화쟁’이라고 특징지어 표현한다(47). ‘열반에 이르지 않고는 화쟁을 이룰 수 없고 화쟁하면 곧 열반’이라는 것이다(7). 저자는 ‘원효의

20) 신창호(2010) 참고.

열반을 바탕으로 한 화쟁은 이 시대에 우리가 안고 있는 많은 대립과 갈등을 해결할 수 있는 하나의 훌륭한 전형이라고 할 수 있다'고 말한다(7). 여기서 우리가 유의해야 할 것은 일심이 열반이고, 화쟁이 '열반-화쟁'인 것은 원효의 경지라는 것이다. 저자(2006:983)에 의하면 열반은 '깨달음'이고 '직관'이며 '바로 봄'이다.²¹⁾ '원효의 궁극적 관심'이 저자(2008a:242)의 지적처럼, 『대승기신론소·별기』나 『금강삼매경론』에서도 나타나듯이 일심으로의 귀원, 열반, 깨달음으로 안내하고자 하는 것'이라면, 화쟁을 '소통'으로 해석할 수 있다 해도 열반-깨달음으로서의 일심, 그리고 일심(열반)-화쟁(소통)-무애로 이어지는 원효의 불교적 맥락에서의 소통을 기타 일반적 소통과 동일시하기는 어렵다. 그렇다고 해서 일반적 소통으로서의 화쟁의 가능성 자체를 부정하는 것은 물론 아니다. 사실 화쟁론의 원맥락을 고찰하는 것도 역사적 사실들을 확인할 뿐 아니라 그들에 대한 문제제기를 통해 오늘에도 의미 있는 무엇인가를 배우고 취하기 위함이 아닌가?

4. 화쟁의 방법론

원효의 언어에 대한 여러 연구는 원효의 언어에 대한 성찰이 깊었음을 잘 보여준다. 원효의 언어에 대한 생각을 단적으로 말하자면 '以言遺言', 즉 언어로써 언어를 버려 '분별과 차별을 일으키게

21) 김원명(2006:963): "열반은 내적으로 눈 밝고 귀 밝게 하여, 세계와 그 세계속의 사물과 사태 그리고 인간에 대한 통찰력을 만들어줍니다. 열반은 직관입니다. 가리는 것들을 부수고 바로 깨고 '바로 봄'입니다. 그래서 '바로 봄'은 '있는 것을 있는 그대로 봄'입니다. '바로 봄'은 세상만사의 여여(如如)함을 '여여하게 봄'입니다. '바로 봄'은 모든 것들 '사이'의 '사이'와 '사이 없음'을 '바로 봄'입니다."

하는 언어를 넘어서는 것'이다. 고영섭(2002b:185)은 이를 '화쟁 방법'의 출발점으로 본다. 원효는 '진리의 전달에서 언어의 효용성을 인정'하되 '언어에 대한 집착'은 극히 경계하였다고 한다(186). 김명희(2008:127-8)의 말을 빌리면, 원효의 화쟁에서 '가장 중요한 것은 언어의 본질에 대한 이해'이다. '언어에 대한 잘못된 이해로 언어에 집착하게 되고, 그로 인해 논쟁이 일어나기 때문이다. 원효에게 언어는, 붓다에게 그러하였듯이, '방편으로서의 언어'였다. 붓다가 언어의 '방편으로서의 기능만을 인정'하여 '진리를 설파할 때마다 청자의 능력과 조건에 맞게 다양한 언어를 구사'했다면,²²⁾ 원효의 화쟁론은 이러한 '방편'으로서의 불교언어에 얽매어거나 휘둘리지 않기 위한 하나의 방책으로서 제시된 것이기도 하다. 그런데 핵심을 깨우친 사람한테는 언어가 하나의 방편에 지나지 않지만, 그 방편을 통해 핵심에 접근하는 것은 예나 지금이나 지난한 일이고, 그래서 온갖 어려움과 문제들이 발생하는 것이다.

화쟁의 방법은 불교와 언어 속성에 대한 깊은 이해와 밀접한 관련이 있다. 그 방식에 대해 최연식(2006:425-428)은 우선 '경전에 대한 절대적 긍정과 다양한 가르침의 인정'을 든다. 화쟁이 모든 경전을 절대적으로 긍정하는 것은 '부처의 가르침에 대한 절대적 믿음'에 기반하고 있기 때문이고, 다양한 경전들의 존재를 인정하는 것은 '중생들을 위한 다양한 가르침의 필요성'을 인정하기 때문이다. 다음으로 그는 '학설에 대한 제한적 긍정과 상보성'을 강조한다. '원효는 경전의 가르침에 대하여는 이들이 모두 절대적으로 옳은 가르침이라는 점에서 제한 없이 긍정하였지만, 불교학자들이 경전에 의거하여 제시하는 여러 이론들에 대하여는 부분적인 타당성만을 인정하였다'는 것이다. '각각의 견해가 불완전한 진리를 반영하고 있고, 그 견해들을 모두 포괄할 때 비로서 완전한 진리가 드러날 수 있기 때문에 그 견해들을 모두 포괄하기 위한

22) 최유진(2002:379-380), 최유진(2003:7) 참고

화쟁이 필요할 수밖에 없'었다는 것이다(430). 저자는 원효의 '화쟁사상'이 '부처의 가르침 곧 진리를 온전하게 드러내기 위한 방법이었고 또한 원칙적으로 부처의 가르침에 기초한 불교 내부의 이론들 사이의 화쟁이었다'며(430), 그 역사적 맥락을 분명히 한정한다.

안승대(2008:37-8)는 '집착하지 않으면서 다양한 주장을 회통하는 방법, 자신이나 타인의 의견을 회통하여 진리로 나아가게 하는 방법이 바로 원효의 화쟁의 방법'이라고 정리한다. 그는 원효의 '화쟁의 방법'으로, 최유진과 정천구의 글을 참고하며, '극단적 집착에서 벗어나는 것이 필요하다', '폭넓은 이해의 관점이 필요하다', '긍정과 부정의 자제가 필요하다', '공통의 근원의 개발이 필요하다', 이 네가지를 든다. 이 기준들은 그 표현대로는 역사적인 사실에도 적용되지만, 현대적으로 다양하게 적용될 수도 있다. 그래서 유의가 필요하다. 그는 원효가 '화쟁을 통해 일심으로의 귀원을 이루고자' 하였다고 주장한다. 저자는 이어 '집착을 버리고, 다양한 이해·폭넓은 이해를 통해 여러 주장의 장단점을 두루 접하였으므로 이제는 본래의 마음, 다툼과 집착을 버린 드넓은 마음, 깨달음의 마음에 접어들게 되는 것'이라고 기술하며, '이는 이견을 좁히고 공평무사한 합의와 통일에 이르는 단계를 말한다'고 부연 설명한다. 그러나 일심에 이르지 못한 이들이 어떻게 그리 할 수 있는가, 그것이 문제인 것이다. 이는 원효 당대이나 현재에나 여전히 풀어야 할 숙제인 것이다.

김정탁/이경열(2006)은 원효가 '화쟁에 대하여 명확하게 정의'한 것이 아니고, '화쟁을 어떤 틀에 넣어서 명확하게 말하기보다 언설을 넘어선 대원리'로 설정하고 그 '논법에 따라 해석'한 것이나, '화쟁의 논법은 그가 지은 저서들을 일관되게 지배하므로 그의 저서들을 통해 추론하여야 한다'고 주장한다. 이들은 여러 학자들의 다양한 견해들을 요약하여 소개한 다음, '이러한 주장들을

종합하여 볼 때, 화쟁은 쟁론을 완전히 해소시킨다는 뜻이 아니라, 생각의 차이인 쟁(諍)과 동거의 화(和)가 다 원용무애하게 오가는 이중적 보충과 대리와 같은 교직성의 꼬임을 하고 있음을 뜻하는 것이라고 결론짓는다(68).²³⁾ ‘한쪽의 시각에만 집착하지 않고 모든 분야를 아우르며 그것들 각각의 논리적 근거를 제시하여 이견들을 소통시키는 것이 원효의 화쟁 정신’이라든가, 원효는 ‘여러 다양한 이론들을 소통시켜 부처의 올바른 진리인 일심(一心)으로 돌아가게 하고자 화쟁을 방편으로 제시한 것’이라든가, ‘유무 진속을 둘로 보지 않으면서 하나를 고집하지도 않으면서 일심의 경지에 되돌아가게 하는 모든 불교적 수행이 다 화쟁의 방법이라고 할 수 있다’는 이들의 주장 혹은 지적은 타당한 것으로 생각된다. 이러한 공감과 수긍은 화쟁을 원효의 관점이나 시각에서 보았을 때 가능한 것이다.

위 저자들은 원효의 ‘사유체계의 특징’으로 세가지 방법을 제시한다. 첫째는 ‘언어에 대한 집착’을 버리는 것²⁴⁾이고, 둘째는 ‘언어가 갖는 제한성을 극복하기 위하여 치우치지도 않고, 편들지도 말려들지도’ 않는 것이며(72), 셋째는 ‘일심에 근거하여 긍정하면서도 스스로 부정함이 없고 부정하면서도 스스로 긍정하지 않음이 없이 하나도 둘도 아니라는 비일비이(非一非二)의 사유체계를 갖는’ 것이다(73). 이러한 방법들은 모두 화쟁의 역사적 해석과 일치하는 것들이다. 그러나 이들이 ‘원효가 주장하였던 궁극적 진리는 불교적 차원의 것’임을 인정하면서도 ‘우리의 일상 생활적 의사소통에도 적용될 수 있는 사유체계’(77)라고 주장하는 데에 아무 문제도 없을까? 이들은 ‘우리가 각자 자기의 의견만 고집하는 이항대립적 태도와 언어의 한계성을 이해하는 것이 부족하여, 언어가

23) 김형효(2002) 참고

24) 저자는 ‘사람들이 자기 자신의 견해에 사로잡혀서 자신만이 옳다고 주장하여 회통을 불가능하게 만들기 때문이라는 이유를 든다(71).

갖고 있는 뜻보다는 언어 자체에 의미를 두어 찬성과 반대, 동의와 이의를 제기하여 각 주장이 갖고 있는 진실과 허위를 가려내지 못하는' 의사소통의 문제는 불교 이론들에서나 우리에게나 차이가 없다는 것을 그러한 주장의 이유로 드는데(49-50), 여기에 상당한 의미의 미끄러짐 현상이 발생한다. 위의 방법이 원효에게 적용된다고 해서 오늘의 여타 사람들에게도 그대로 적용된다는 보장이 없기 때문이다.

고영섭(1996:102)은 '화쟁이 가능할 수 있는 토대는 그것이 바로 부처의 올바른 진리 위에 서 있기 때문'이라고 말한다. 이는 뒤집어 말하면, 불법에 토대하지 않으면 진정한 의미의 화쟁이 가능하지 않다는 것이다. 고영섭(1997:181)은 원효가 '뭇 주장들을 화회시키기 위해 모색했던 화쟁'은 '바로 일심으로 돌아가기 위한 방편이었으며, 그러한 노력의 구체적 표현이 바로 무애(無碍)의 행위였'다고 주장한다. 그렇다면 '무애행이 자리할 수 있는 근거'는 바로 '일심'인 것이다. 김원명(2008a:259) 또한 화쟁이 '일심의 귀결'임을 강조하는데, 이는 원효에게나 그러한 것이고, 중생에게는 일심으로의 귀원이 화쟁의 '목적'이다. 하지만 일심에 이르지 못하였는데, 중생에게 어떻게 진정한 의미의 화쟁이 가능하겠는가? '일심의 근원에 되돌아간 보살이나 부처는 일심의 근원으로 되돌아갈 방법으로 화쟁을 필요로 하지 않'으며, 정작 '일심의 근원에 돌아가기를 원하는 중생에게는 일심의 근원에 되돌아갈 방법'으로서의 '화쟁이 불가능'하다.²⁵⁾ 그러면 어찌 해야 하는 것인가?

이효걸(2002:25-6)의 말대로 '화쟁의 목적'이 '귀일심원(歸一心源) 요익중생(饒益衆生)', 즉 '일심의 근원으로 돌아가게 함으로써 중생들을 풍요롭고 이익되게 하는 것'이라면,²⁶⁾ 진정한 화쟁은 일

25) 김원명(2008a:263-4).

26) 김정탁/이경렬(2006:69-70)은 '귀일심원과 요익중생'을 '원효 화쟁의 근본 요체'로 본다.

단 원효와 같은 깨달음의 경지에서나 가능한 것이라고 해야 할 것이다. 그렇다면 화쟁의 일반적 적용을 위해서는 일심에 비견할 만한 토대나 기준 혹은 대안의 제시가 필요하다. 이러한 측면을 소홀히 하는 화쟁 개념의 현대적 적용은 그 타당성을 충분히 인정받기 어렵다. 그렇기 때문에도 근거 자료들의 문제는 화쟁론에서 중요한 고려 대상으로 보이는데, 정작 화쟁론 논의들에서는 그다지 큰 중요성이 부여되지 않은 것으로 보인다. 그래서도 김영호(2000:10)의 원효가 ‘거의 모든 경전의 주석을 화쟁의 근거 자료’로 삼았다는 지적은 중요하게 생각된다. 그는 ‘원효가 알려진 어느 학자보다도 많은 100종에 가까운 다양한 경론을 소, 중요, 론, 별기, 장 등 각종 형식을 동원하여 주석하거나 저술했다는 사실 자체가 화쟁회통 정신의 발로’라고 지적한다. 사실 많고 다양한 근거 자료들을 화쟁한다는 것은 그렇지 않은 경우들보다 고도의 파동수사적 접근을 요할 것임에 틀림없다.²⁷⁾

‘화쟁의 속들이 열반이고 열반의 겉들이 화쟁’이라는 김원명(2008b)은 화쟁에 대해 두 가지 해석을 보인다. 하나는 원맥락을 십분 고려한 해석이고, 다른 하나는 ‘해석학적 상상력’에 의한 해석이다.²⁸⁾ 그는 우선 열반의 특징으로, ‘어떤 끝이 없다. 그래서

27) 화쟁이 가능한 이유로 때로 ‘일미(一味)’가 언급되기도 한다. 고영섭(2002b:196-7)은 ‘다양한 주장들이 결론의 바다로 들어가기 위해서는 어떠한 통합의 계기와 논리가 필요’한데, ‘원효는 이것을 일미로 전개한다’고 말한다. ‘일미는 같음과 다름, 세움과 깨뜨림 등의 상대적 이분을 넘어서서 다양한 주장의 초점을 한 곳으로 이끌어 가는 실마리가 된다.’ ‘마치 모든 강물들이 바다에 들어가 한결같이 소금기의 짠맛이 되듯이 일미는 어떠한 통합의 모색을 위해 전제되는 필수적인 요소’라고 저자는 말한다. ‘백가의 다양한 주장들이 화쟁이 될 수 있는 것은 바로 이 일미의 원융성 때문’이고, ‘온갖 흐름들이 돌아가는 의미의 과녁은 결국 부처의 뜻인 일미’라는 것이다. 그렇다면 일미는 일심의 다른 이름이거나, 일심의 어떤 측면을 일컫는 이름이라고 보아야 할 것이다.

어디에도 두루한다’, ‘특성과 모양을 여의고 온대로 비밀스럽게 감추고 있다’, ‘넓고 크면서 아주 깊고 아주 멀며 끝이 없다’(141-2), 이 셋을 든다. 그리고 화쟁에 대해서는 ‘기존에 연구된 화쟁 내용에 없는 것을 『열반종요』 중심으로 세 가지로 요약’하여 이렇게 밝힌다: 첫째, ‘서로 어긋나거나 서로 막힘이 없다.’ 둘째, ‘잘 통하고, 잘 통할 뿐만 아니라, 걸리거나 막힘이 없고, 다 얻을 게 있다.’ 셋째, ‘전체와 부분이 막힘이 없으나 같지도 않다.’(145-7) 이러한 열반과 화쟁의 상호작용에 대해서는 그는 이렇게 말한다: “원효의 화쟁은 겉틀 측면의 다양성과 차이가 속틀 측면의 동일성 보편성으로 환원되면서 다툼[쟁(諍)]이 무화(無化)되는데 머무르지 않’고, ‘속틀로 돌아가면서 ‘하나임’[일심(一心)]을 인식한 채로 다시 겉틀의 다양성과 차이를 동시에 보면서, 본질과 비본질, 부분과 전체를 동시에 서로 비추어 본다.” 그리하여 ‘어떤 사물들이나 주장들간의 다양성과 차이를 서로 어긋나지 않으며, 모두 도리가 있고, 잘 통하며, 다 얻을만한 게 있어, ‘조화로운 거름’[和諍]으로 보며, 이에 얽매이지도 얽매이지 않지도 않는 것’, 이것이 바로 화쟁이라는 것이다(148-9).

이는 비교적 원맥락에 충실한 해석이다. 그는 ‘일심’은 ‘한마음’으로 푸는 게 일반적이지만, 원효의 『기신론소』의 일(一)에 대한 ‘모든 현상 가운데 딱 차 있어 빈탕함과 같은 같지 않아 그것다움이 스스로 신해(神解)하여 심(心)이라 이름붙인 것’이라는 대목을 고려하여 ‘하나임’으로 풀었다고 설명한다.²⁹⁾ 이는 일심이 ‘작용이나

28) 김원명(2008b)에게 ‘화쟁사상은 원효의 핵심 사상이고 그의 세계관이자, 학문 방법론이며, 학문적인 귀결’이다(134-5). 그는 ‘원효의 화쟁’을 ‘동아시아 불교의 시대적 요청이며, 한반도의 정치적 사회적 상황에서의 시대적 요청에 대한 보편적이며 고유한 응답’이라고 보았는데,(139) 이는 그의 해석학적 해석이다.

29) 김원명(2008b:148) 각주 42) 참고

기능을 말하는 것이지 궁극적 존재나 근원적 실체를 지칭하는 형이상학적 개념이 아니'라고 말하는 정영근(1999:169)의 지적과 서로 어긋나지 않는 것으로 보인다. 정영근은 원효가 '결코 유심론적 존재론적 차원에서 그 근원적 실체를 추구하여 그것의 시원을 일심이라고 부른 것이 아니'라고 단언한다. 그러니 우리는 '일심은 무엇인가' '마음은 무엇인가' 물을 것이 아니라, '마음이 어떻게 나타나고 작용하는가를 물어야 할 것'이라고 그는 조언한다. 두 견해를 종합하여 말한다면, 일심은 언제나라도 작용하거나 기능할 수 있는 상태의 일종의 '마음'이라고 할 수 있지 않을까?

다른 하나는 저자의 '해석학적 상상력'(150)을 통한 해석이다. '불교사상의 열반에 대해 이해할 수 있는 근거가 수용자의 입장에 '내재적으로' 있어야 한다고 보는 그는 '원효가 고대 한국말을 쓰며 한국말로 사색했을 것에 착안하여 화쟁을 해석'한다(149). 그에 의하면, '원효가 돌아가고자 한 일심의 근원은 나와 네가 함께 어울리는 우리의 세계며, 사람들 사이에서 서로 서로 서로 크게 넉넉하게 돕는 세계'이다. 그는 '우리'에 대해 '큰 하나'라는 해석을 제안한다. 그에게 '작은 하나'로 사는 것은 '우리'로 사는 것이 아니다. "작은 하나'이면서 동시에 '큰 하나'로 사는 것이 '우리'로 사는 것이고, 일심(一心)으로 화쟁(和靜)하며 사는 것이다'(151). '화쟁은 '나 하나' '너 하나'가 '큰 하나'의 삶, '열린 우리'의 삶에 녹아들어 있으며, 고유성과 개성을 잃어버리지도 않는 삶을 지향하는 것'이라는 게 저자의 풀이다(152). 그는 '원효가 이해한 '우리'는 '나 없는 지극한 나요', '나 아닌 큰 나'라고 말한다(153). 이러한 상상적 해석에서 일심은 넓은 의미의 '우리', 외연이 최대한으로 넓혀진 '우리가 '우리'이도록 하는 '그 무엇'에 근접하는 것이라는 해석도 가능할 것이다. 아무튼 이러한 그 무엇 '이 결여된다면 '우리'는 단지 허울좋은 말에 지나지 않는다.

5. 화쟁론과 파동수사학

방건웅(2005)은 양자역학에서 비롯된 입자와 파동의 이중적 성격이 의식을 포함한 만물에 적용된다고 주장한다.³⁰⁾ 저자는, 빛의 측정의 경우에서 보듯이, ‘만물은 입자적 특성과 파동적 특성을 모두 지니는 복합적 양자 상태에 있’으며, ‘측정하는 순간 그 목적에 적합한 면이 드러난다고 설명한다.³¹⁾ ‘측정 방법에 따라 본디 있었던 상보적 특성들 중의 하나가 드러난다는 것이다.³²⁾ 입자성이 분리성, 국소성 등에 의해 특징지어 진다면,³³⁾ 파동성의 특징은 연계성, 상호작용성 등이라고 말할 수 있다. 전자가 개체 지향적이라면 후자는 공동체 지향적이다. 특히 의식과 관련하여 방건

30) 방건웅(2004:157): “오늘날 양자 역학은 소립자들의 양자 영역 세계에서만 적용 가능한 것이 아니라 원자, 박테리아, 우주적 범위에도 적용 가능한 것으로 보고 있다.”

31) 방건웅(2006:117): “비유한다면 항공사진을 들 수 있다. 하늘 높이서서 찍을수록 전체 형상이 드러나지만 땅으로 가까이 오면 전체 윤곽은 사라지고 건물과 같은 섬세한 정보가 드러난다. 즉 전체와 개체는 상보적이어서 양자를 동시에 모두 선명하게 볼 수가 없다. 하나가 자세하게 드러나면 다른 하나가 그만큼 불분명해지는 것이지 어느 하나를 자세하게 관찰한다고 하여 다른 하나가 영향을 받는 것은 아니다.”

32) 방건웅(2004:155): “최근의 실험 결과들을 종합하면 확률적으로 존재하던 것이 관찰에 의해 '붕괴'되면서 어느 하나가 선택되어 그 특성이 드러나는 것으로 결정된다기보다 측정 방법에 따라 본디 있었던 상보적 특성들 중의 하나가 드러나는 것으로 기울고 있다.”

33) 방건웅(2006:114): “결정론과 객관성 외에 만물은 분리되어 있다는 국소성이 고전물리학의 또 다른 특징이다. 고전역학에서 말하는 객관성은 한마디로 표현한다면 눈에 보이는 것이 진실이라는 것에 다름 아니다. 객관성과 결정론, 그리고 국소성은 모두가 서로 연관이 있는 내용들로서 공통점은 바깥 세계에 존재하는 사람들이 모두 분리되어 있어 입자적 특성을 갖는다고 보는 것이다.”

웅(2006:118)은 ‘파동적 특성을 파악하려면 개체로서의 의식인 자아의 개념이 작아져야 효율적으로 이루어진다’는 중요한 지적을 한다. ‘자아의식은 개체로서, 즉 입자적 특성에 중심을 둔 인식이고 우주의식은 초월의식으로서 전체에 초점을 둔 것이니 이 의식을 경험하려면 개체 의식, 입자적 의식의 비중을 줄이고 전체적 의식, 즉 파동적 특성에 중심을 두어야 한다’는 것이다. ‘도교적 사고에서 자의식(self)은 온갖 고통의 원천’이라 지적하는 지아(2008:26)도 ‘자의식이 작아질수록 조화가 보다 커진다’며 이와 유사한 지적을 한다. 작은 우리로부터 보다 큰 ‘우리’로 나아가는 것은 보다 큰 파동성을 지향하는 것이고,³⁴⁾ 그러기 위해서는 그럴 수 있는 그 무엇이, 가능성의 상태일지언정, 명시적이건 암묵적이건 전제되어야 한다.

이러한 파동적 수사의 한 ‘원형’(아르케 타입)을 우리는 원효의 화쟁론에서 본다. 화쟁을 소통으로 해석하던 화해로 해석하던, 원효의 화쟁은 근본적으로 파동수사적 접근이다. ‘귀일심원 요익중생’이 목적이라는 것, 중생심이 불심이라며 대상자들에게도 자신도 모르게 일심이 갖추어져 있다고 보는 것, 매우 다양한 자료들의 이견들을 소통 혹은 화해시키고자 하는 것, 이 모두가 매우 파동적 사고이다. 그런데 원초적 화쟁과 활용된 화쟁 사이에는 상당한 차이나 괴리가 있을 수 있다. 자아를 벗어나 무애의 경지를 추구하는 ‘귀일심원 요익중생’이 파동성이 지극히 높은 경우라면, 여타의 경우는 정도의 차이는 있겠으나 파동성이 상대적으로 낮다고 보아야 할 것이다. 그리고 화쟁하는 원효에게서 투사적 에토스는 실제적 에토스와 동일한 것으로 간주될 수 있으나, 원효의 화쟁을 적용 혹은 활용하고자 하는 일반인들에게 투사적 에토스는 일심에 가까울지 몰라도, 실제적 에토스는 이와 상당한 거리가 있는 경우

34) 파동수사학에 대한 보다 자세한 설명과 동서양의 파동수사학적 연구들에 대해서는 전성기(2009) 참고.

가 거의 대부분일 것이다. 화쟁하는 원효에게는 대상자들의 투사적 파토스도 그 자신의 실제적 에토스와 근본적으로 다를 바 없으나, 실제적 파토스는 다양한 욕구와 욕망들로 점철되어 일심과는 사뭇 괴리가 있는 것으로 보아야 할 것이다.

그럼에도 불구하고 원효의 화쟁을 하나의 ‘이상적’ 모델로 삼을 수는 있다. 문제는 현실의 여건들 속에서 어떻게 이 모델의 정신을 (되)살릴 수 있는가 하는 것이다.³⁵⁾ 원효의 화쟁은 ‘부처의 가르침에 대한 절대적 믿음’에 기반하여, 불교 이론들에 대한 제한적 긍정과 상보성, 극단적 집착의 탈피, 폭넓은 이해, 긍정과 부정의 자재 등의 방법을 제시한 것인데, 이는 단순히 언어의 문제가 아니라 인식의 문제이기도 하다. 원효는 만법은 본래 차별이 없는데 인간의 ‘잘못된 인식’으로 인해 차별과 대립이 나타나는 것으로 보았다. 김명희(2008:129-130)는 ‘모든 차별이 잘못된 인식(분별성)과 타자와의 관계에 의존(의타성)하고 있음을 알게 되면 절대 진리(다르마)에 대한 다양한 표현과 그 표현에서 오는 차별은 극복될 수 있다’고 주장한다. 진리는 ‘하나’지만 그 진리에 대한 표현은 여럿일 수 있다는 것이다. 하지만 원효의 불교적 역사적 맥락이 아닌 여타의 경우에도 ‘절대 진리’나 ‘하나의 진리’가 전제될 수 있을까? 종교적 맥락을 벗어나면, 적어도 다양성을 인정하는 수사학의 관점에서는 그러한 진리가 전제되기 어렵다.

하지만 우리가 아직 알지 못하는 어떤 미지의 ‘진리의 존재’를 가정할 수는 있다. 퇴계가 ‘자연과 만물과 인간의 근원, 즉 모든

35) 고영섭(1997)은 일심을 ‘넓은 마음’, ‘넉넉한 마음’, ‘따뜻한 마음’으로 해석하기도 한다. 이것이 역사적 해석일 수는 있지만, 이들 마음이 곧 역으로 ‘일심’으로 반드시 해석되는 것은 아니다. 원효의 ‘전 사상체계를 아우르는 핵심술어인 일심’이 ‘바로 욕망의 절제를 위한 모색의 산물’이라는 고영섭의 주장은 원효 자신의 문답의 결과라기보다는 그의 원효의 화쟁론에 대한 문답의 결과로 보아야 할 것이다.

것의 소이연이면서 자연과 만물과 인간에게 내재되어 있는 본성'으로 보았다는 '도'³⁶⁾ 역시 미지의 진리라고 볼 수 있다. 그러나 이 '그 무엇'이 하나의 단순한 믿음이 아니라 큰 공감의 토대가 되기 위해서는 학문적 탐구들에 의해 뒷받침되는 것이 바람직한데, '자아초월심리학'은 현대의 하나의 후보이다. 김원명(2006:962)은 '화쟁이 온전히 이루어지는 결실을 맺'으려면 '열반이라는 선결요건이 필요'하다고 말한다. '조화와 어울림은 그 조화와 어울림을 가능하게 하는 온전한 이해가 필요'하다는 뜻이라고 저자는 설명하는데, 바로 '그 무엇'이 충족되어야 한다는 뜻으로 해석할 수 있다. 저자는 '열반-경험'은 '인식론적 도약'이며, 존재론적 도약'(968)이라 말하는데, '그 무엇'이 진정 '선결요건'의 역할을 하려면 그러한 도약이 필요할 것이다. 그러나 오늘날 학문을 하는 대개의 경우처럼, 행입을 고려하지 않는 이입, '체찰'을 소홀히 하는 '함양', '수양'으로서의 학문'을 도외시하는 '체계로서의 학문'에서는 그러한 '도약'이 이루어지기가 매우 어려울 것이다.

원효는 '거의 모든 경전의 주석을 화쟁의 근거 자료'로 삼았는데, 우리가 화쟁을 할 때, 그 과정에서 서로 '상반되는 입장이나 경합하는 여러 견해들에 대하여 각각의 주장들이 나름대로 타당한 측면이 있음을 인정하고 이들을 모두 포괄'하고자 적극 노력하는 것은³⁷⁾ 원효의 화쟁 정신과 잘 조화를 이루는 적극적 파동적 접근이다. 김영호(2000:31-2)는 원효와 연수를 비교하면서, 전자가 '어디까지나 쟁론들의 조화 회통의 입장을 보여'주는 데에 반해 후자는 '화회 겸수를 말하면서도 쟁론에 대한 다소 부정적인 입장을 보'인다고 지적한다. 후자는 '경우에 따라서는 쟁론을 지양'하는 입장을 보여 '쟁론의 긍정적인 측면을 늘 강조하는 원효의 태도와 구별된다'고 하는데, 이러한 긍정적 태도는 파동적 접근에서

36) 이광호(1993:175).

37) 최연식(2006:425) 참고.

기본적으로 중요한 요소이다. 이는 갈등을 이용하여 새로운 지식으로 나아가기를 강력히 권하는 크로스화이트(2001)의 ‘이성의 수사학’과도 맞닿아 있다.³⁸⁾ 오강남(1987:140)이 원효의 화쟁론을 ‘현대적 용어로 옮기면 다원주의적 입장’이 될 것이라 피력한 바도 있지만, 원효의 화쟁론은 ‘다원성’을 인정한다는 점에서³⁹⁾ 근본적으로 수사(학)적이다.

불교라는 ‘절대 진리’를 당연한 것으로 전제하고 있는 화쟁론의 일심은 오늘의 비종교적 관점에서는 그대로 수용하기 어려운 점이 있다. 그러나 ‘인류는 모두 각자 자기 초월의 가능성을 가지고 태어났기 때문에 이를 촉진시켜줄 수 있는 적절한 치료와 수행의 과정을 체험하게 되면 자아를 초월하여 궁극적인 깨달음의 경지에까지 나아갈 수 있다’고⁴⁰⁾ 보는 켄 윌버의 ‘자아초월심리학’ transpersonal psychology은 원효의 화쟁론의 현대적 적용에 관심을 갖는 사람들이 관심을 가질 만한 충분한 가치가 있다. 조효남(2006)은 ‘자아초월이란 인간 정신(psyche)의 인습적, 개인적, 개체적 수준을 넘어서는 발달을 의미한다’고 말한다. 보다 구체적으로는 ‘평균적 개인의 성숙한 자아와 실중의식을 넘어서, 가로질러, 통하여 열린 의식의 확장(수평적 트랜스)과 의식의 변용(수직적 트랜스)과 개인적 의식의 투명성(투명한 트랜스)을 통한 자아초월적, 초개인적, 초개아적 의식 영역으로의 발달을 총칭하는 말’이다(149). 이러한 ‘자아초월 비전’⁴¹⁾은 ‘초월적 경험’이나 ‘우아일체’ 경지에의 도달을 중요시하지만, ‘중생구체에 대해서는 그다지 관심을 보이지 않는다’고 조수동/최지승(2007:365)은 지적하나, 달리 생각할 수 있는 여지도 충분히 있다.

38) 크로스화이트(2001:121-124) 참고

39) 김명희(2008) 참고

40) 조수동/최지승(2007:343).

41) 조효남(2006:150).

월버는 거의 모든 학문의 ‘통합 패러다임’을 추구한다. 조효남(2006:150)은 ‘트랜스퍼스널학’에 대한 ‘정의와 관련분야에 대한 이해에서 분명하게 유의해야 하는 점은 기존의 현대 학문의 제 분야의 연구 성과를 조금도 제외시키지 않고서 모든 학문의 연구 성과를 모두 포괄한다는 것’이라고 설명한다.⁴²⁾ 이는 ‘감각의 눈’, ‘이성의 눈’, ‘관조의 눈’을 아울러 갖추고,⁴³⁾ 물리과학이라는 ‘하드웨어’ 뿐만 아니라, 철학과 심리학이라는 ‘소프트웨어’, 신비적-영적 종교라는 ‘초월적 웨어’를 포함하는 전반적인 지식 탐구를 의미한다.⁴⁴⁾ 이러한 포괄적 탐구의 노력은 자아초월심리학의 높은 파동적 성격을 보여주는 것으로, 방건웅(2006:113)도 ‘파동적 특성에 초점을 맞춘 심리학’이라 지적한 바 있다. ‘자아초월체험’은 ‘정체성이나 자기의 의미가 개체적이거나 개인적인 수준을 넘어서

42) 조효남(2006:157-8)은 ‘자아초월 사상의 기본 원칙’으로 다음의 것들을 든다. 1. 우리 인간의 본질적인 본성은 영적이다. 2. 의식은 다차원적이다. 3. 인간존재는 심화되는 개인적, 사회적, 초월적 깨우침을 통하여 전체성의 탐색으로 표현되는 영적 추구를 향한 정당한 충동을 갖는다. 4. 지혜와 내면으로의 안내에 의한 더 심층적 근원을 접촉하는 것은 가능하고 또한 성장에 도움이 된다. 5. 개인의 의식적 의지와 서원을 영적 충동과 통일하는 것은 인간 성장의 초좌표적 건강한 가치이다. 6. 우리의 삶과 활동은 의미가 있다. 7. 자아초월적 맥락은 사람들이 어떻게 보여지는가를 구체화한다.

43) 이정배(2001:250): “이런 세 가지 눈은 각기 고유한 앎의 대상을 갖고 있는 것으로서 정신이 육체를 초월하고 있듯이 상위의 눈이 하위 눈의 언어로 환원되어 설명될 수 없으며 동시에 하위의 눈 없이 상위의 눈이 존재할 수 없는, 즉 서로 포함하면서 넘어서는 관계를 지니고 있는 것이다. 월버는 이러한 종류의 앎의 방식들이 동서양의 모든 종교들 속에서 나타나고 있다고 본다. 이를 근거로 궁극적으로는 종교와 과학 그리고 종교와 종교간의 통합적 진리관을 모색해 나가려고 하는 것이다.”; 이 세 눈을 조효남(2008:494)는 각각 ‘육안’, ‘심안’, ‘영안’이라 부르고 있다.

44) 월버(2004:32).

확대되어 가서 인류·생명·정신·우주의 보다 넓은 측면을 포함하게 되는 체험'이며⁴⁵⁾ '일상의 심적, 에고적 자기를 초월하는 의식의 더 상위적 양태를 수반한다'는데,⁴⁶⁾ 자아 초월과 통합적 탐구에 기초한 이러한 경험은 일심의 경지를 연상케 하는 바가 없지 않다.

조효남(2008:521)은 월버에 대해 '그의 모든 저술(에 담긴 사상)은, 궁극적으로는 영적 수련과 마음속의 몸, 혼속의 마음, 영속의 혼의 황홀한 통로를 통해 드러나는 진리에의 참여에 근본바탕을 두고 있다'고 지적한다. 이러한 '진리'는 원효의 '일심'에 비견되는 것으로 볼 수 있다. 저자는 월버의 '노력은 모든 중생을 해탈시키고자 하는 보살의 서원의 심오한 현시에 조금도 못미치지 않는다'는 마크 팔머 등의 말을 인용하며, 이에 대해 '정확히 원효의 일심/일미 사상과 일치하는 것이고, 여기에서 원효의 귀일심원의 화쟁사상과 월버의 통합사상의 일치점이 발견된다'고 평한다. 그런데 월버 자신이 인정하듯이, '그의 사상/모형을 포함한 모든 사상/모형'이 '완전할 수 없고 더 나은 것이 나올 때 까지만 기능하며 계속 진화 발달의 과정에 놓여 있다'⁴⁷⁾ '일치점'보다는 '상통성'을 말해야 하지 않을까? 굳이 월버의 경우와 같은 '거의 모든 학문의 통합적 접근'이 아니더라도, 주어진 하나의 문제에 대해 다양한 관점에서 다양한 문제들을 서로 교차시키고 소통시키려는 파동적 노력은 오늘과 같은 세계화 시대에 그 어느 때보다도 요구된다.

45) 조효남(2006:149)에서 재인용.

46) 조효남(2006:152).

47) 조효남(2008:525).

6. 맺음말

원효의 ‘화쟁론’ 혹은 ‘화쟁사상’에 대해서는 다양한 견해와 해석들이 존재한다. ‘종교적 사고방식으로서의 유효하였지만 현실세계의 차별과 이견까지를 해소할 수 있는 이론이었다고는 보기 힘들다’는 최연식(2006:406)의 견해로부터 ‘21세기 세계’에 대한 하나의 방향제시로 보는 이기영(1998)의 견해에 이르기까지 무척 다채롭다. 이들은 모두 화쟁론의 가능한 읽기이고 해석이나, 그 타당성의 정도가 모두 동일한 것은 아니다. 이들은 학문적 연구를 문답관계로 설명하는 메이에르의 제문론을 통해 재해석하여, 역사적인 원효의 원초적 문답과 그에 대한 우리의 문답들을 구분하는 등 다양한 비교검토의 과정을 거칠 필요가 있다. 화쟁에 대한 연구들을 살펴다 보면, 그 타당성 여부를 떠나, 정말로 화쟁적으로 이루어지고 있는 것인지 자문하게 되는데, 그런 느낌을 주는 글은 상당히 드물게 느껴진다. 사실 원효의 화쟁론은 파동수사학의 하나의 ‘원형’이라 할 수 있는 것인데, 이에 대한 연구들이 여타 연구들과 별다를 바 없이 거의 입자적으로 이루어지고 있는 것은 아쉬운 점이다.

제문론적 측면에서 화쟁론을 고찰한다는 것은 무엇보다 화쟁론이 어떤 문제에 대한 답이었는가를 묻는다는 것이고, 이러한 질문 혹은 문제제기는 역사적 상황이나 맥락과 결코 무관하지 않다. 화쟁도 원맥락을 고려하여 읽으면 일심, 무애와 불가분의 관계에 있음을 알게 되는데, 이를 이해한 화쟁의 적용과 그렇지 않은 경우들은 상당한 차이가 있다. 화쟁의 제문론적 고찰에서는 로고스 뿐 아니라 에토스, 파토스에 대한 고려와 이들의 상호작용도 소홀히 할 수 없고, 이들의 투사적 측면과 실제적 측면도 구분해 보아야 한다. 설령 화쟁이 원효에게 고유한 것이 아니었다더라도, 일심-화쟁-무애로 이어지는 그의 이론과 실천은 원효에게 독특한 것이었

다고 해도 그다지 어긋나는 말은 아닐 것이다. 이러한 맥락의 화쟁이 현대적인 맥락에서 하나의 문제가 되어 새로운 하나의 답으로 재해석될 수 있는 여지는 충분히 있다. 이러한 해석에서 일심-화쟁-무애와 그 상관관계는 모두 적절한 고려와 성찰의 대상이 되어야 할 것이다.

화쟁의 파동수사적 해석이 입자적 수사의 존재 의미 자체를 부정하는 것은 아니다. 입자적 수사가 지나치게 지배적인, 일종의 ‘디폴트 모드’가 되어 있는 오늘날의 수사의 경향에 문제를 제기하는 것이다. 소통에서 개인 위주의 입자보다 공동체 지향의 파동을 선택한다는 것은 우리가 지향하는 세상에 대한 하나의 의식적 선택이다. 갈등과 대립보다는 공존과 협력을 지향하는 하나의 의도적 선택인 것이다. 이러한 선택에서 언어는 그 사용자, 그 사용의 대상과 결코 무관하지 않다. 박상주는 ‘자신을 한없이 낮추고 마음을 비우는 태도’를 ‘일심수행의 진정한 출발점이자 귀결점’으로 본다. 이는 일심과 무애의 매개항이라는 화쟁에서 에토스, 로고스, 파토스가 높은 파동적 성격을 가지며, 행입(行入)이 적어도 이입(理入) 못지 않게 중요한 것임을 시사하는 것이다. 적어도 화쟁론에서는 학문과 수행의 분리를 말하기 어려울 것이다. 파동적 수사학은 ‘以言遺言’의 의미와 더불어, 무애와도 연관된, ‘자신을 한없이 낮추고 마음을 비우는 것’의 에토스적 로고스적 파토스적 함의를 깊이 음미해야 할 것이다.

참고문헌

- 강영안/최진덕(1999): “수양으로서의 학문과 체계로서의 학문”, 『철학연구』, 제47집, 35-63.

- 고영섭(1996): “원효의 통일학 -부정(破·奪과 긍정(立·與) 화쟁법”, 『동국사상』, 26, 79-125.
- 고영섭(1997): 『원효』, 한길사.
- 고영섭(2002a): “원효 연구의 어제와 오늘”, 『원효』, 예문서원, 15-44.
- 고영섭(2002b): “원효의 통일학”, 『원효』, 예문서원, 164-225.
- 고영섭(2004): “원효의 십문화쟁론”, 『교수신문』, 2004. 4. 17.
- 김도공(2005): “원효의 화쟁사상 형성에 영향을 미친 장자 제물론의 영향”, 『보조사상』 24, 94-131.
- 김명희(2008): “원효 화쟁론의 해석학적 접근: 종교대화원리를 중심으로”, 『원불교사상과 종교문화』, 38, 121-161.
- 김상현(1995): “원효 화쟁사상의 연구사적 검토”, 『불교연구』, 11, 12, 333-358.
- 김영민(2005): “한국철학사 방법론 -한국철학사 연구와 인문학 교육”, 『오늘의 동양사상』, 제12호, pp. 207-230.
- 김영호(2000): “원효 화쟁 사상의 독특성 -廻諍(인도) 및 無諍(중국)과의 대조”, 『철학』, 64, 5-34.
- 김원명(2006): “삶의 지혜로서의 화쟁과 열반: 갈등과 조화 그리고 깨달음 -원효의 열반을 중심으로 화쟁의 관점에서”, 『한국 불교학결집대회 논집』, 3-2, 960-971.
- 김원명(2008a): 『원효의 열반론』, 한국학술정보
- 김원명(2008b): “화쟁의 속틀과 열반의 겉틀, 그리고 ‘우리’말 이해”, 『하이테크연구』 18, 131-156.
- 김원명(2008): “원효의 화쟁 글쓰기”, 『철학논총』, 52-2, 1-16.
- 김인환(2000): “문학연구의 새로운 방법을 찾아서 -『화쟁기호학』(이도흙 저, 한양대출판부, 1999)에 대한 서평”, 『고전문학연구』, 17, 239-247.
- 김정탁/이경렬(2006): “원효(元曉)의 의사소통관(意思疏通觀): 화쟁론(和諍論)을 중심으로”, 『한국방송학보』, 20-3, 49-82.

- 김형효(2002): “元曉의 화쟁적 사유와 대승적 세상보기에 대한 이해”, 『정신문화연구』 25-2, 107-148.
- 남동신(2004): “원효의 기신론관과 일심사상”, 『한국사상사학』, 22, 45-76.
- 노권용(1990): “元曉의 一心思想과 그 佛敎思想史的 位置”, 『동양철학』, 1, 233-272.
- 박상주(2002): “元曉 一心思想의 再照明”, 『동아인문학』, 1, 225-248.
- 박재현(2001): “원효의 화쟁사상에 대한 재고 -화쟁의 소통(疏通)적 맥락”, 『불교평론』, 8, 191-215.
- 박치완(2009): “문제제기론으로써 철학하기”, 『우리 학문과 학문 방법론』, 지식산업사, 155-186.
- 방건웅(2004): “과학, 객관적 학문인가”, 한국정신과학학회 『제21회 2004년도 추계학술대회 논문집』, 149-158.
- 방건웅(2005): 『氣가 세상을 움직인다 -도덕과 과학』, 2부: 기와 과학, 예인.
- 방건웅(2006): “양자역학과 초월심리학”, 한국정신과학학회 제25회 『2006년도 추계학술대회 논문집』, 113-118.
- 석길암(2008): “원효의 화쟁을 둘러싼 현대의 논의에 대한 시론적 고찰”, 『佛敎研究』, 28, 199-215.
- 신창호(2010): 『함양과 체찰』, 미다스북스
- 안승대(2008): “새로운 대화법 창출에 관한 연구: 소크라테스, 프레일리, 원효를 중심으로”, 『한국교육』, 35-1, 25-51.
- 오강남(1987): “원효사상과 현대사회학”, 『불교연구』, 3, 139-152.
- 이광호(1993): “이퇴계 학문론의 체용적 구조에 관한 연구”, 『아시아문화』, 9, 175-178.
- 이기영(1988): “세계의 문화적 현실과 한국불교의 이상 -원효사상은 21세기 세계를 향해 무엇을 줄 수 있는가”, 『불교연구』, 제4, 5집, pp. 133-158.

- 이기영(1995): “원효사상의 특징과 의의 -원효사상 연구노트”, 『불교연구』, 11·12, 307-330.
- 이정배(2001): “켄 윌버(Ken Wilber)의 홀아키적 우주론과 과학과 종교의 통합론”, 『신학과 세계』, 42, 242-265.
- 이효걸(2002): “元曉의 和靜思想에 대한 재검토”, 『불교학연구』, 4, 5-34.
- 장동희(2006): “21세기 한반도의 통일전략과 원효의 화쟁사상”, 『정책과학연구』, 제16권 1호, pp. 57-76.
- 전성기(2007a): 『수사학의 새로운 탐구 -언어학, 번역학, 수사학』, 고려대학교 출판부.
- 전성기(2007b): “입자적 수사(학)와 파동적 수사(학)”, 『수사학』, 6, 165-178.
- 전성기(2009): “파동적 수사학으로 -인문학에서의 학술적 소통을 위하여”, 『수사학』, 11, 103-131.
- 정영근(1999): “원효의 사상과 실천의 통일적 이해 - 기신론의 이문일심사상을 중심으로”, 『철학연구』, 47, 161-180.
- 조수동/최지승(2007): “원효의 일미관행과 트랜스퍼스널”, 『哲學研究』, 102, 343-369.
- 조효남(2006): “자아초월(Transpersonal)이란 무엇인가?”, 『한국강구조학회지』, 18-1, 148-160.
- 조효남(2008): 『의식·영성·자아초월 그리고 상보적 통합』, 학수림.
- 차차석(2007): “원효의 和靜 사상과 불교생태학의 실천적 대안”, 『普照思想』, 28, 293-326.
- 최연식(2006): “元曉의 和靜사상의 논의방식과 사상사적 의미”, 『보조사상』 25, 405-461.
- 최유진(2002): “원효에 있어서 화쟁과 언어의 문제”, 『원효』, 예문서원, 358-381.
- 최유진(2003): “종교다원주의와 원효의 화쟁”, 『철학논총』, 31-1, 1-19.
- 켄 윌버 지음, 김철수 옮김(2004): 『아이 투 아이 -감각의 눈·이성의

눈·관조의 눈』, 대원출판사.

크로스화이트, J. 지음, 오형엽 옮김(2001): 『이성의 수사학 - 글쓰기와 논증의 매력』, 고려대학교 출판부(원본 1996).

Kremer-Marietti, A.(2008): *Michel Meyer et la problématique*, Editions de l'Université de Bruxelles.

Meyer, M.(1993): *Question de rhétorique - langage raison séduction*, Librairie Générale.

Meyer, M.(2004a): “Argumentation, rhétorique et problématique”, *Perelman, le renouveau de la rhétorique*, Puf, 123-136.

Meyer, M.(2004b): *La rhétorique*, Puf.

Meyer, M.(2005): *Qu'est-ce que l'argumentation?*, Vrin.

Meyer, M.(2008): *Principia Rhetorica: une théorie générale de l'argumentation*, Fayard.

Powers, L.(2004): “Beyond Persuasion and Then Some: Invitational Rhetoric and a Rogerian Strategy”, *International Journal of the Humanities*, 2-2, 1495-1498.

Résumé

Une considération du "Whajaeng-ron de Wonhyo pour la rhétorique ondulatoire

JON Sung - Gi (Korea Univ.)

Le «hwajaeng-ron» de Wonhyo est beaucoup étudié de divers points de vue, mais il n'a pas encore été proprement considéré du point de vue rhétorique. Notre communication examine, en se basant sur la

problématologie de Michel Meyer et sa théorie rhétorique qui la définit comme une négociation de la distance entre les sujets(ethos-pathos) sur un problème donné(logos), un certain nombre d'études portant sur son «hwajaeng-ron», souvent traduit comme une "théorie d'harmonisation", pour faire avancer la «rhétorique ondulatoire». C'est une approche négociatrice, réconciliatrice et harmonieuse, que nous développons depuis quelques années, inspiré de l'interprétation de la mécanique quantique par Bang Geon-Ung. D'après lui, dans la perspective de la conscience humaine, il peut y avoir deux choix d'orientation: vers l'état particulière ou vers l'état ondulatoire. Si la première est centrée sur un individu, la seconde est grande ouverte vers les autres; c'est une voie de dialogue, de compréhension et de coopération. Ce que Wonhyo a visé par son «hwajaeng-ron», se basant sur le «il-sim» ("One Mind") qui est en fait le vouloir-dire du Buddha, c'est une harmonisation entre les diverses interprétations conflictuelles sur les Sutra du Buddha et les théories bouddhiques de l'époque. Pour celui qui est "illuminé", comme Wonhyo, le «hwajaeng-ron» est une manière efficace et pacifique de résoudre les conflits d'interprétation ou de pensée entre les opposants et de les amener aux vérités du Buddha. Mais cette approche semble difficilement s'appliquer telle quelle dans le cas des autres religions, encore moins dans les autres cas des "affaires humaines", contrairement à ce que d'aucuns affirment optimistiquement. Si la rhétorique, traditionnellement définie comme "un art de persuader", échoue très souvent à accomplir sa "mission", c'est probablement en raison de manque du fondement semblable au "il-sim", que personne ne peut contester. Dans cette situation, ce qui nous intéresse, c'est de savoir comment on peut adéquatement s'inspirer du «hwajaeng-ron» pour développer la «rhétorique

ondulatoire». À ce propos, Cho Hyo-Nam nous montre une voie très suggestive pour surmonter cet impasse par sa proposition intégratrice de la pensée «hwajaeng» de Wonhyo et de la pensée intégrale de Ken Wilber d'aujourd'hui. C'est une voie qui pourra nous amener assez loin dans la recherche de la rhétorique ondulatoire, dont on a si besoin aujourd'hui partout.

주제어:

파동, 수사학, 원효, 화쟁론

Ondulatoire, Rhétorique, Wonhyo, Hwajaeng-ron

논문투고일 : 2010년 7월 15일

논문심사일 : 2010년 7월 23일

게재확정일 : 2010년 8월 12일

136-701 서울시 성북구 안암동 5가 1번지

고려대학교 문과대학 불어불문학과 교수

전화번호 : 02) 3290-2103

전자우편 : jonsng@korea.ac.kr