

## <17조헌법>의 화(和)와 원효의 화쟁(和諍)

— 한일문화비교의 인식론적 고찰 —

박 규 태\*

· 目 次 ·

- |                           |                      |
|---------------------------|----------------------|
| I. 머리말 : 비교의 정신           | IV. 일본형 화와 한국형 화의 접점 |
| II. 일본형 화 : <17조헌법>의 화 개념 | V. 맺음말 : 참된 대화를 위하여  |
| III. 한국형 화 : 원효의 화쟁 개념    |                      |

Key Words: 17조헌법(The Seventeen-Article Constitution), 화(Harmony), 화쟁(Reconciliation of many Assertions), 화이부동(Harmony but not Uniformity), 한일문화비교(Comparison between Korean and Japanese Culture)

### <요지>

본고의 목적은 한일문화의 비교에 있어 유사성 안의 차이에 주목하면서 특히 양국에 공통적인 핵심가치라 할 만한 ‘화’(和)의 비교에 초점을 맞추어 의미있고 생산적인 대화를 위한 인식론적 전제를 규명하는 데에 있다. 이를 위해 본고는 특히 <17조헌법>의 ‘화’ 개념과 원효의 ‘화쟁’(和諍) 개념을 중심 비교대상으로 삼고자 한다. 한일 양국 화 개념의 유사성과 차이를 가장 극명한 방식으로 보여준다고 여겨지는 양자의 비교를 통한 본고의 지향점은 궁극적으로 치유로서의 ‘화이부동’(和而不同)적 ‘화’에 내포된 인식론적 지평을 검출해내는 데에 있다. 그 지평은 자타문제로 귀결될 수밖에 없다. 본고는 이때 ‘엑소토피’(exotopy)와 ‘폴리포니’(polyphony) 개념에 입각한 바흐친의 다이얼로 그 모델을 참조하면서 한일간의 참된 대화의 가능성을 모색하고 있다.

\* 한양대학교 일본학과 교수, 일본문화·사상 전공

## Ⅰ. 머리말 : 비교의 정신

한일 양국은 인종적·언어적 유사성뿐만 아니라, 동일한 한자·대승불교·유교 문화권에 속한다는 점에서 많은 문화적 유사성을 공유하고 있는 것이 사실이다. 그런데 한일문화의 공통점들은 대개 차이를 내포하고 있다. 그런 차이를 간과하거나 제대로 이해하지 못하는 데에서 양국간의 오해와 오인이 증폭되는 경우가 많다. 본고의 목적은 한일문화의 비교에 있어 유사성 안의 차이에 주목하면서 특히 양국에 공통적인 핵심가치라 할 만한 ‘화(和) 개념에 초점을 맞추어 <17조헌법>의 화와 원효의 화쟁(和靜)사상을 비교분석함으로써 의미있고 생산적인 대화의 가능성을 묻는 데에 있다. 이를 위해 먼저 ‘비교의 정신’에 관한 인식론적 고찰이 필요하다고 여겨진다.

비교라는 정신작용 없이 인간이 말하거나 인식하거나 학습하고 추론하는 일은 상상하기 어렵다. 비교는 인간의 세계 이해에 필수적인 정신능력이다. 그러나 비교 작업은 적지 않은 문제를 수반한다. 가령 종래 비교연구의 역사는 자국중심주의나 식민주의의 역사와 중첩되면서 타자를 부정적으로 투사해 온 인간정신의 오류의 역사에 중요한 일부를 구성해 왔다.<sup>1)</sup> 종래 한일문화에 대한 비교연구도 그런 오류에서 자유롭지 못했다. 다시 말해 양국문화의 비교 연구는 자국중심적인 시각과 애매모호한 감정적 직관에 의존하거나 근거가 불분명한 문화전파론적 접근이 주종을 이루어 온 것이 사실이다. 이와 관련하여 근래 서구학계에서 나온 비교란 무엇인가에 대한 성찰적 논의를 참고할 만하다.

이들테면 종교학자 조나단 스미스는 유사성의 관념연합에 따른 유감주술과 인접성의 관념연합에 의한 감염주술을 정리한 프레이저(J. G. Frazer)의 주술이론을 거론하면서, 지금까지 인문학에서의 비교연구가 주로 유사성을 발견해 내는 데에 집중되었을 뿐만 아니라, 인접성의 관점에서 비교연구의 중요성이

1) W.E. Paden, *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*, Beacon Press, 1988, p.16 ; M.A. Hewitt, "How New is the 'new comparativism'?", *Method & Theory in the Study of Religion vol.8-1*, 1996, p.17.

부각되어 왔다고 지적한다. 다시 말해 전통적인 민족지적 모델, 백과사전식 모델, 형태론적 모델, 진화론적 모델을 비롯하여 근래의 통계 모델이나 구조주의적 모델에 이르기까지 비교연구에서의 모든 방법론적 모델들은 대개 유사성의 원리와 인접성의 원리에 입각한 주술적인 성격을 내포한다는 것이다. 거기서 차이성의 문제는 별로 중시되지 않았다. 하지만 비교는 유사성의 발견이 아니라 차이성에 입각한 발명의 영역에 속한다. 비교작업의 바탕은 결코 동일성이나 유사성에 있는 것이 아니다. 동일성이나 유사성에 입각한 작업은 비교의 출발점은 될 수 있겠지만, 흔히 동어반복적인 작업으로 빠지기 십상이다. 비교란 차이성을 전제로 하면서 이루어질 때 비로소 의미있는 작업이 될 수 있다. 따라서 차이성을 어떻게 효율적으로 다루면서 비교를 행하느냐 하는 것이 비교연구의 관건이다. 차이성의 ‘간격’을 가로지르며 놀이하는 것, 그것이 바로 비교라는 것이다.<sup>2)</sup>

그렇다면 오직 차이성에 입각한 비교연구만이 유일하고 바람직한 대안일까? 이런 물음에 대해서도 회의적인 시각이 있다. 예컨대 차이를 논하기 위해서는 유사성이나 동일성을 전제해야만 하는데, 이 때 차이의 절대성을 전제로 하고 출발한다면 대화가 불가능해 지며 오직 자기 자신만을 비추는 거울 속에 영원히 갇히게 될 위험성이 상존한다. 그러므로 유사성도 차이성도 어느 한쪽에만 치우칠 경우 모든 것을 마비시키는 환원주의나 천박한 본질주의로 귀결될 가능성이 있다.<sup>3)</sup> 말하자면 유사성과 차이성 중 어느 하나에만 매달리는 것은 실상 비교작업의 본질적인 대안이 될 수 없는 것이다. 그렇다고 비교작업을 포기할 수는 없다. 전술했듯이 비교는 인간정신의 가장 근원적인 차원과 관련된 사유회로에 속한 것이기 때문이다. 이는 비교연구가 본질적으로 안고 있는 인식론적 딜레마를 보여 준다.

이와 같은 비교의 인식론적 딜레마 앞에서 “어떻게 하면 우리가 다양성과 특수성을 손상시키는 일 없이, 또한 타자를 식민화한다든가 동화시키는 일 없

---

2) Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion*, The University of Chicago Press, 1982, pp.19-35.  
3) K.C. Patton & B.C. Ray ed., *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, University of California Press, 2000, pp.63-65.

이 타자를 이해할 수 있을까?”,<sup>4)</sup> 나아가 “어떻게 하면 우리가 차이성을 보존하고 존중하면서 동시에 거기서 보편적인 공통분모와 미래지향적인 의미를 추출해 낼 수 있을까?”를 묻지 않을 수 없다. 결국 이런 물음은 비교에 있어 자타관계의 문제로 귀결된다. 요컨대 한일문화비교는 자타간 모든 차이를 아우르는 보편성의 발굴에 초점을 맞춘 ‘비교의 정신’을 염두에 두면서 수행되어야 할 것이다.

한일문화의 유사성 속에 존재하는 차이의 사례를 들자면 끝이 없을 것이다.<sup>5)</sup> 물론 과거제 채택 여부라든가 기독교의 현황 등을 비롯하여 양국간 전혀 상이한 문화적 양태도 없지는 않다. 하지만 양국간 확연한 차이를 보여주는 사례는 유사성 속의 차이에 비하자면 의외로 찾기가 쉽지 않다. 어쨌거나 이와 같은 한일문화 사이의 수많은 차이들을 올바르게 이해하고 받아들이는 자세가 중요하다. 그것은 양국간의 참된 공통성을 발견하고 그 토대 위에서 참된 대화의 계기를 만들어내기 위해 불가결한 작업이다. 이때 반드시 유념할 것은 차이를 차별과 배제의 근거로 삼아서는 안 된다는 점이다. 제국주의 시대에 차이는 곧 ‘틀림’이나 ‘열등성’을 의미하는 것으로 오도되곤 했으나, 탈식민주의 시대에서 차이는 주체의 정체성을 가리키는 기호일 따름이다. 그렇다면 <17조헌법>의 화와 원효의 화쟁 개념에서 발견되는 차이와 공통점은 무엇일까?

## II. 일본형 화 : <17조헌법>의 화 개념

화(和)는 현대 일본인에게 바람직한 것으로 받아들여지고 있다. 가령 좋아하는 한자 한 글자를 묻는 설문조사를 하면 애(愛), 몽(夢), 성(誠, 마코토) 등과 함께 화(和)가 항상 상위에 랭크되곤 한다. 고대 일본어에서 화는 ‘누그러지거

4) M.A. Hewitt, *op.cit.*, pp.15-16.

5) 가령 한자읽기, 불교, 유교, 샤머니즘, 사(士), 정원, 집단주의 등에 있어 한일간 차이를 들 수 있다.

나 완화되는 것'(やはらぐ) 또는 '평온해지거나 가라앉는 것'(やはす, なぐ)을 의미한다. 즉 경직된 대립상태가 해소되어 온화한 상태로 변화하는 것이 화이다. 그리하여 일본에서 화는 전통적으로 '조화'나 '융화' 또는 '분쟁과 대립이 없고 부드럽게 정리되는 상태', 나아가 '특정 집단과 장에 있어서의 일체감'이나 '화목하게 서로 협력하는 것'으로 이해되고 있다.<sup>6)</sup>

일본문화와 사상에서는 이런 화의 특성과 관련된 자타화합 혹은 자타합일의 인간관과 세계관이 잘 발달되어 있다. 가령 모토오리 노리나가(本居宣長)의 모노노아와레론, 인간을 본질적으로 '사이(間柄)의 존재'로 규정하는 와쓰지 테쓰로(和辻哲郎)의 윤리학, 유기체적 연속성을 강조하는 마루야마 마사오(丸山眞男)의 고층론을 비롯하여, 일본문화를 대표하는 전형적 사례 중의 하나인 다도의 정신도 '자타일여'에 입각해 있다. 예컨대 센노리큐(千利休)가 창안한 와비차의 정신을 단적으로 보여주는 '화경청적'(和敬清寂)에서 화는 다회의 호스트와 게스트 사이의 정신적인 교감과 연대감 및 그것에 의해 실현되는 온화한 조화를 가리킨다. 다인들은 다회를 통해 미의식을 연마함과 아울러 세속에서 벗어난 작은 다실 안에서 마음을 통하여 하나의 이상적인 세계 즉 모든 것이 장소를 얻어 조화하는 화의 세계를 실현시키고자 했다. 센노리큐가 꿈꾼 다실의 공간은 실로 불교적 '무차별'의 공간으로, 세속의 질서가 무화된 평등하고 조화로운 세계였다. 그 공간 안에 들어선 다인들에게는 이른바 '일기일회'(一期一會, 이치고이치에)의 마음가짐이 요구되었다. 즉 다회가 단 1회뿐임을 자각함으로써 참석자가 "지금, 여기"야말로 무상의 세계 안에서 더할 나위 없이 소중한 '영원의 지금'(中今, 나카이마)임을 인식하여 충실한 화의 세계를 만들 것이 요청되었다. 이와 같은 '화경청적'에서의 화는 이미 존재하는 실체화된 공동체가 아니라 다실에 모인 사람들 각자가 자신의 입장과 아집을 버리는 데에서 비로소 가능한 '일기일회'의 공동감각에 의해 수렴되는 공동성을 가리킨다.<sup>7)</sup> 그런 화는 무언가 기존의 장소에서 개체성을 버리고 집단에 추수되는 것

6) 頼住光子 「和について」, 邊英浩編 『東アジアの共通善：和・通・仁の現代的再創造をめざして』, 岡山大學出版會, 2017, pp.65-66.

7) 頼住光子 「日本思想における「和」」, 邊英浩編, 위의 책, pp.88-90.

이 아니다. 일본형 화의 정신에는 자타의 이원대립이 아니라 양자의 조화로운 공존을 모색하는 자타일여의 세계 구현이라는 이상이 깔려있다.

일본에서는 흔히 이와 같은 화야말로 일본인이 가장 귀하게 여기는 가치라고 말해진다. 그리하여 ‘화국’(和國, 일본), ‘화실’(和室, 다다미방), ‘화식’(和食, 일본음식), ‘화복’(和服, 일본옷), ‘화가’(和歌, 일본시가) 등의 어법에서처럼 화는 ‘일본적’이라는 말과 거의 동일한 의미로 사용된다. 화가 일본문화 자체를 나타내는 상징처럼 쓰이는 것이다. 지금도 일본에서는 종종 이런 화가 정치, 경제, 사회, 문화의 기본 원리로 간주된다. 가령 오늘날 일본 노조는 대체로 화의 원리에 따라 과격한 투쟁을 지양하고 회사 측과의 협상을 중시하는 경향이 있다. 또한 관용·조화·협조·합의·화해·화목·화친 등과 같은 역대 일본 내 각의 표어에서 엿볼 수 있듯이, 정치 영역에서도 화의 원리가 중요한 역할을 담당하고 있다.

이와 같은 화의 원리에서 우리는 가능한 한 집단 내 투쟁과 갈등을 회피하여 안정을 지향하고자 하는 일본인의 강한 질서지향적 성향을 엿볼 수 있다. 과연 일본인은 이질적인 것들을 조화시켜 공존하게 만드는 원리로서 화를 중시해왔다. 이런 화의 형성에 없어서는 안 되는 것이 “공간적·시간적·심리적 거리로서의 ‘사이’(間)에 대한 감각”<sup>8)</sup>이다. 많은 일본인들은 ‘사이’의 간격을 최소화하고 자타화합 또는 자타일여의 세계를 지향하는 화의 정신을 가장 잘 보여주는 대표적 사례로 『일본서기』에 나오는 <17조헌법>(十七條憲法)<sup>9)</sup>을 거론하곤 한다.

<17조헌법>은 604년에 성립된 일본 최초의 성문 규범이다. 7세기초 당대에는 한반도에 대한 외교방침과 황위계승 문제 등으로 씨족 간 대립이 이어지고 스순(崇峻)천황 암살이라는 미증유의 사건도 일어났다. 이런 시대적 위기상황에서 만들어진 <17조헌법>은 아마토 조정의 관리들을 대상으로 ‘이화위귀’(以和爲貴), ‘독경삼보’(篤敬三寶), ‘승조필근’(承詔必謹), ‘징악권선’(懲惡勸善), ‘배사향공’(背私向公) 등의 마음가짐을 설했다. 이것은 지방관에 대한 윤리규범인

8) 長谷川權 『和の思想』, 中公新書, 2009, p.90.

9) 통상 쇼토쿠(聖德)태자가 만들었다고 말해지지만 근거가 분명치 않아 이설도 많다.

북주(北周, 556-581)의 <육조조서>(六條詔書) 등에서 영향 받은 측면이 있지만, 중국 북조의 관료들에 대한 윤리규범과는 달리 <17조헌법>은 다음과 같이 “화를 가장 소중하게 여긴다.”는 조항으로 제1조를 시작하고 있다.

“화를 가장 소중하게 여기고, 다투지 말아야 한다. 사람들이 모두 끼리끼리 작당하기를 좋아하고 인격자는 드물다. 그리하여 군주와 부친에게 순종하지 않거나 이웃사람들과도 잘 지내지 못한다. 그러나 윗사람이 아랫사람에게 부드럽게 대하고, 아랫사람도 윗사람에게 친근하게 대한다면, 일을 논(論事)에 있어 조화를 이루고 사리가 저절로 통하게 될 것(事理自通)이다. 그리하면 어떤 일이든 다 잘 풀릴 것이다.”<sup>10)</sup>

관료에 대한 훈계 중에서 “가장 중요한 것이 화”(이화위귀)라고 설하면서 이어 “다투지 말라”고 말한다. 여기서 화란 타자와 싸우지 않고 부드럽게 조화하는 것을 의미한다. 이 <17조헌법>이 작성된 스이코천황기는 조정의 유력 호족들이 권력투쟁을 되풀이하던 시대였다. “사람들이 모두 끼리끼리 작당하기를 좋아하고 인격자(達者)는 드물다”는 말이 이 점을 반영한다. 사람들이 모두 자신의 입장과 자신이 속한 당파의 이해득실에 지배당하여 공공의 입장에 서서 상황을 인식하는 것이 어려운 시대에 관료로서 국정을 담당함에 있어 편협한 당파성을 뛰어넘는 것이 필수적이었으며 이를 위해 화를 설한 것이다.

위 제1조에서 특히 주목할 것은 “일을 논(論事)의 중요성을 언급한다는 점이다. 즉 화란 반드시 동조압력에 의해 집단의 가치관에 맹종한다든지 상급자의 의견을 추종하는 등 나쁜 집단주의에 있어서의 순종을 의미하는 것이 아니다. 그보다 논의를 통해 사람들의 당파성 및 거기서 유래하는 편협함과 대립을 넘어서서 상대방의 입장을 알아야 하고 그럴 때 “사리가 저절로 통하게 될 것”이라고 기대한다. 즉 논의를 거듭함으로써 자타의 대립이 조정되고 이를 통해 보다 고차적인 이치(理)가 저절로 부상하게 될 거라는 말이다. 여기서

10) 『日本書紀』下, 日本古典文學大系, 岩波書店, 1965, p.181.

리란 우주의 원리로서의 주자학적 리라기보다는 일반적인 의미에서 사물의 올바른 도리를 가리킨다고 보인다.<sup>11)</sup> 제10조 및 제17조에도 이것과 비슷한 발상이 반복되어 나온다. 먼저 제10조에서는 제1조에서 밝힌 화의 구체적인 내용이 다음과 같이 전개된다.

“마음의 분함을 끊고 성난 얼굴을 하지 말며, 다른 사람이 나와 다른 것에 대해 화를 내서는 안 된다. 사람은 제각각 생각이 다르다. 그래서 남이 좋다고 생각하는 것을 나는 나쁘다고 생각한다. 혹은 내가 좋다고 생각하는 것을 어떤 사람은 나쁘다고 생각한다. 따라서 자기만이 성인이고 다른 사람은 다 어리석은 사람이라고 말해서는 안 된다. 사람은 모두 범부일 뿐이다. 옳고 그름의 이치를 누가 정할 수 있으랴. 끝이 없는 나선형의 귀고리처럼, 사람은 모두 현명함과 어리석음을 함께 가지고 있다.”<sup>12)</sup>

여기서는 인간 마음의 본질이 각자가 다른 사람의 생각은 틀렸고 자신은 옳다고 여기는(彼是則我非 我是則彼非) 자기중심주의적 사고에 있다는 점을 지적하면서, 무엇보다 내 생각과 다르다고 해서 남에게 화를 내거나 분노하지 말라고 경계한다. 사람은 모두 범부라는 점에서 근원적으로 평등하며, 옳고 그름의 시비는 결코 고정된 것이 아니다.(是非之理, 詎能可定) 이런 발상은 일본형 화의 정신이 일의 옳고 그름을 묻지 않은 채 무자각적으로 집단에 동화하는 것과는 다른 것임을 보여준다. 따라서 서로 논의하는 것이 중요하다는 제10조의 논리가 설득력을 가지게 된다. ‘시비지리’ 즉 옳고 그름이나 선악을 특권적으로 정할 수 있는 자는 없으며 모두가 범부일 뿐이므로 자기주장만 고집하지 말고 서로 논의를 통해 조화를 이루라고 경계하는 것이다. 이런 제10조와 마찬가지로 제17조에서도 다음과 같이 독단적으로 행동하지 말고 모두와 논의하면 리를 얻을 수 있다고 강조한다.

11) 頼住光子 『日本思想における 和』, 앞의 글, pp.81-82.

12) 『日本書紀』 下, 앞의 책, p.185.

“무릇 일을 독단적으로 처리해서는 안 되며, 반드시 모두 함께 논의해서 판단해야만 한다. 사소한 일은 반드시 중론을 거칠 필요는 없다. 하지만 중대사는 독단적으로 처리하면 판단을 그르칠 수 있다. 그러므로 모두 함께 논의하면 도리에 맞는 결론을 얻을 수 있을 것이다.”<sup>13)</sup>

이상과 같은 <17조헌법>의 화는 흔히 유교적 질서관념에 기초한 것이라고 말해져왔다. 가령 전술한 제1조는 “윗사람이 아랫사람에게 부드럽게 대하고, 아랫사람도 윗사람에게 친근하게 대한다”(上和下睦)고 적고 있고, 제15조에서는 “윗사람과 아랫사람이 부드럽게 조화한다”(上下和諧)라고 나온다. 여기서의 상하라는 차이의 세계를 ‘화목’이라든가 ‘화해’라는 화의 정신을 통해 질서지우려는 목적을 뚜렷하게 드러내고 있다. 이 목적을 위해 <17조헌법>에서는 다음과 같이 제4조에서 예를 강조한다.

“정부 고관과 일반 관리들은 예로써 근본을 삼지 않으면 안 된다. 백성을 다스리는 근본은 반드시 예에 있다. 윗사람이 예법을 지키지 않으면 아랫사람의 질서가 어지러워지고, 아랫사람이 예법에 따르지 않으면 반드시 죄를 범하는 자가 나오게 마련이다. 그러므로 군주와 신하들이 예법을 지킬 때 사회의 질서가 바로 잡힐 것이며, 백성들이 예법을 따를 때 나라 전체가 저절로 다스려질 것이다.”<sup>14)</sup>

사실 ‘이화위귀’는 “예를 행하는 것은 화를 귀하게 여긴다”(禮之以和爲貴)라는 『예기』 유행(儒行)편 구절 혹은 “예의 운용은 화를 귀하게 여긴다”(禮之用, 和爲貴)라는 『논어』 학이(學而)편 구절에서 따온 말이다. 질서를 유지하기 위한 규범과 작법인 예의 실현을 위해서는 화 즉 (윗)사람과 (아랫)사람 사이의 조화가 수반되어야만 한다는 뜻이다. 나아가 이 말은 화를 실천하더라도 예에

13) 위의 책, p.187.  
14) 위의 책, p.183.

의해 절도를 지키지 않으면 안이한 부화뇌동에 빠지기 쉽다는 점을 지적한 말이기도 하다. 다시 말해 사람들이 각자의 분수에 상응하여 행동한다는 신분 차이를 전제로 한 질서감각인 예와, 사람들이 서로 친하게 연결되는 친화감각인 화의 양방이 사회의 질서유지를 위해 필요하다는 것이다. 이와 함께 <17조 헌법>은 “(화의 중심인) 천황의 명령은 반드시 공손히 받들어 모실 것”(承詔必謹, 제3조), “(화를 해치는) 악을 징벌하고 (화를 이루는) 선을 권장할 것”(懲惡勸善, 제6조), “(화를 위해) 나를 뒤로 하고 공공선을 향할 것”(背私向公, 제15조) 등을 명시한다.

하지만 <17조헌법>의 경우 화와 예의 관계가 분명하게 드러나지는 않는다. 게다가 유교에서 화는 일반적으로 오상(五常, 仁義禮智信)이나 예악(禮樂)처럼 중심적인 덕목으로 간주되지는 않는다. 그러니까 유교의 경우 화는 예의 본체(體)가 아니라 어디까지나 현상 측면의 운용(用)으로 간주될 뿐인데, <17조헌법>에서는 이를 뒤집어 오히려 화를 예보다 더 우선시하고 있다.

그리하여 <17조헌법>의 화의 출전은 불교라고 보는 설도 있다. 불교에서는 성불을 지향하는 공동체인 승가에 있어서의 화가 중시되었다. 가령 대승불교에서는 교단에서 공동생활을 영위하는 수행자들이 지켜야만 하는 규범으로서 ‘육화합’(六和合) 또는 ‘육화경’(六和敬)<sup>15)</sup>을 설했다. 이런 승가와 마찬가지로 <17조헌법>도 관료들이 각자 깨달음의 성취와 ‘국가영구’(國家永久, 제7조)라는 궁극적 목표를 가지고 논의를 통해 자기주장의 절대화를 벗어나 화로써 목표 실현을 위해 매진할 것을 훈계했다.

이로 보건대 <17조헌법>이 설하는 화는 역시 불교의 화합승(和合僧)이 첫 번째 원천이다. 그래서 제1조의 ‘이화위귀’에 이어 곧바로 제2조에서 관료들에게 ‘삼보를 독실하게 공경할 것’(篤敬三寶)을 설하면서 “삼보란 불법승이다. 그것은 살아 있는 모든 존재의 의지처이자 만국이 따라야만 하는 궁극적인 가르

15) 예배 등에 있어서의 화합인 신화(身和), 찬영(讚詠) 등에 있어서의 화합인 구화(口和), 신앙에 있어서의 화합인 의화(意和), 생활규범을 함께 하는 화합인 계화(戒和), 올바른 견해를 함께 하는 화합인 견화(見和), 올바른 행동을 함께 하는 화합인 행화(行和)를 가리킨다.

침이다. 어떤 시대이든 누구든 모두 불교를 존중하지 않음이 없다. 그 본성이 극악한 자는 거의 없다. 따라서 잘 교화하기만 하면 정도를 따를 것이다. 불교에 귀의하지 않는다면 무엇으로 비뚤어진 마음을 바로잡을 수 있겠는가”<sup>16)</sup>라고 말한다. <17조헌법>은 불교의 가르침에 따름으로써 사람들이 자기중심성에서 벗어나 타자를 존중하는 화의 정신의 기반을 형성할 수 있다고 본 것이다.

불교에서 말하는 ‘무아’(無我)의 ‘아’란 ‘아트만’ 즉 불변적인 자아를 가리킨다. 그러니까 ‘무아’란 불변적이고 고정적인 자아란 존재하지 않으며, 모든 자아는 오직 유동적이고 가변적인 관계 속에서만 성립한다는 것을 뜻하는 말이다. 그런 관계의 세계를 불교에서는 ‘공’(空) 또는 ‘연기’(緣起)의 세계로 설한다. <17조헌법> 제2조는 이러한 불교의 기본 교의에 입각하여 삼보에 귀의하면 모든 편벽됨을 바로잡을 수 있다고 설한 것이다. 자신의 옳음만을 주장하거나 자기에 집착하는 것을 버리기 위해서는 아집을 부정하는 불교의 가르침이 필요하다라고 여긴 것이다.

나아가 제2조는 맹자의 성선설과 마찬가지로 인간의 본래적인 선성을 긍정하면서 교화의 가능성을 인정하고 있다. 이런 발상은 쇼토쿠태자가 강설했다고 전해지는 『법화경』과 『승만경』(勝曼經)에 현저하게 나타난다. 『법화경』에서는 소승도 대승도 모두 깨달음을 얻을 수 있다는 일승(一乘)사상을 설하고 『승만경』에서는 만인에게 불성(부처의 본질)이 갖추어져 있으므로 누구든지 진리를 깨달은 부처가 될 수 있다고 설한다. 즉 <17조헌법>은 이와 같은 일승사상과 불성사상에 입각하여 교화 가능성을 주장한 것이다. 다시 말해 화가 가능한 근거로서 <17조헌법>은 만인에게 모두 불성이 갖추어져 있고 소승도 대승도 마찬가지로 깨달음을 얻을 수 있다는 평등주의를 내세우고 있는 것이다.<sup>17)</sup>

이상에서처럼 <17조헌법>을 중심으로 살펴본 일본형 화의 특징은 다음 다섯 가지로 요약될 수 있다: ① 무엇보다 먼저 수직적 상하관계의 질서의를

16) 『日本書紀』 下, 앞의 책, p.181.

17) 賴住光子 「日本思想における 和」, 앞의 글, pp.84-86.

강조한다. ② 이와 동시에 수평적 ‘사이의 관계성’도 중시한다. ③ 싸움 자체를 회피하면서 자기와 타자의 공존을 모색하는 자타일여의 이상을 추구한다. ④ 이때 화의 주요 대상은 관료이다. ⑤ 본질적으로 화 자체를 목적으로 삼는 목적론적 사유가 지배적이다.

### III. 한국형 화 : 원효(元曉, 617-686)의 화쟁(和諍) 개념

<17조헌법>이 강조하는 ‘화’의 정신은 일면 원효의 ‘화쟁’ 정신을 연상케 한다. 가령 원효 입적 후 약 120년이 지난 800년대 초에 세워진 <서당화상비문> (誓幢和上碑文) 중 『십문화쟁론』이 언급된 다음 구절은 “사람은 제각각 생각이 다르다. 그래서 남이 좋다고 생각하는 것을 나는 나쁘다고 생각한다. 혹은 내가 좋다고 생각하는 것을 어떤 사람은 나쁘다고 생각한다.”는 <17조헌법> 제 10조의 구절과 마찬가지로 화(和)가 요청되는 근본적인 이유 즉 인간의 인식론적 오류성에 대한 뿌리 깊은 자각을 잘 보여준다.

“부질없는 공론이 구름처럼 분분하여 혹자는 내가 옳고 다른 사람은 그르다 하며, 혹자는 내 설은 그럴 듯하고 타인의 설은 그렇지 못하다고 한다. 이와 같은 논란이 큰 강물과도 같이 많은 지류를 이루었다.”(<高仙寺 誓幢和上碑文>)<sup>18)</sup>

원효는 신라 진평왕 39년(617) 현재의 경상북도 경산시(慶山市)에서 하급관인의 아들로 태어나 10대 후반 무렵에 출가하여 독학으로 불도를 대성한 한국의 대표적인 고승이다. 향후 원효는 과거하여 요석공주와의 사이에서 설총(薛聰)을 낳고 환속한 뒤 소성거사(小姓居士)라 칭했으며, ‘무애’라 이름붙인 호리

18) 한국고대사학회연구소 편 『譯註 韓國古代金石文』 제3권(신라2·발해편), 가락국사적 개발 연구원(재판), 1995, p.6.

병을 들고 곳곳을 돌면서 최하층의 민중들에게 염불을 포교했다. 70세로 별세하기까지 원효는 100여종에 달하는 방대한 양의 저술과 불전 주석서를 남겼는데, 그 중 대표작인 『금강삼매경론』(金剛三昧經論)과 『대승기신론소』(大乘起信論疏)를 비롯하여 『대혜도경종요』(大慧度經宗要), 『법화경종요』(法華經宗要), 『화엄경소』(華嚴經疏), 『열반종요』(涅槃宗要), 『십문화쟁론』(十門和諍論) 등 20여종이 현존한다. 고려시대 의천(義天)은 원효를 ‘화쟁국사’(和諍國師)라 불렀는데, 그의 방대한 저술 중에 화쟁이란 말은 두 차례 즉 『십문화쟁론』이라는 저술의 제목과 『열반종요』의 <화쟁문>(和諍門)이라는 제목에서 각각 발견된다. 하지만 원효의 저술 속에서 화쟁이 독립된 개념어로 다루어진 적은 없다.<sup>19)</sup> 그럼에도 원효 하면 먼저 ‘화쟁’을 떠올릴 만큼 오늘날 화쟁은 원효 사상의 트레이드마크로 각인되어 있다.

화쟁이라는 개념이 무엇인지를 이해하려면 먼저 원효의 ‘일심’ 사상을 알아야 한다. 이와 관련하여 661년 그가 신라 화엄종의 개조인 의상(義湘, 625-702)과 함께 당나라 유학길에서 겪은 ‘무덤 속 일화’는 너무나 유명하다. 『송고승전』(宋高僧傳) <의상전>(義湘傳)에 의하면 그때 원효는 무덤인 줄 모르고 폭풍우를 피해 들어간 전날 밤은 아무렇지도 않았는데, 그곳이 무덤이라는 걸 안 순간 간밤에 마셨던 해골 바가지의 물을 모두 토하고 귀신에게 시달리는 등 모든 상황이 달라져 버린 것에 대해 곤혹스러워하다가 문득 깨달음을 얻었다고 한다. 그리하여 원효는 “마음 바깥에 법은 없다. 그렇다면 바깥에서 깨달음을 얻을 필요가 없지 않은가?”라고 여겨 입당의 뜻을 접고 의상과 헤어져 귀환했다.

여기서 “마음 바깥에 법은 없다”는 깨달음은 『화엄경』의 핵심사상인 “모든 것은 오직 마음이 지어낸다”는 ‘일체유심조’(一切唯心造)의 자각을 가리키는데, 원효는 그의 저작 속에서 종종 이를 ‘일심’(一心)이라는 개념으로 표현한다. 그가 말하는 일심은 한마디로 “구별하여 집착하지 않는 마음의 경지”로서 이른바 ‘여래장’이나 ‘불성’과 동일시되기도 한다. 원효는 마음을 고정된 어떤 실체

19) 박재현 해석학적 문제를 중심으로 본 원효의 會通과 和諍, 『불교학연구』24, 불교학연구회, 2009, p.370.

로 생각하여 집착하게 되면 진정한 의미의 일심에 이를 수 없으며, 모든 다툼은 일심에 대해 제대로 깨닫지 못하기 때문이라고 말한다. 그러니까 일심을 깨닫는다면 본래의 근원 즉 모든 다툼이 없는 상태로 돌아갈 수 있다는 것이다. 이와 같은 일심은 “화쟁의 가능 근거임과 동시에 화쟁의 목적지”<sup>20)</sup>이기도 하다.

그렇다면 화쟁이란 무엇인가? 일반적으로 화쟁은 원효의 사상을 “모든 종파적 분열과 이론적 다툼을 조화시키려 한 것”으로 평가한 최남선 이래, 흔히 ‘이쟁’(異諍) 혹은 그 줄인 말인 ‘쟁’(諍) 즉 여러 가지 서로 다른 견해·주장·학설·이론 간의 다툼·논쟁·갈등·대립에 있어 화해·조화·협력·종합·통일 등을 뜻하는 말로 이해되어왔다. 그러나 화쟁의 의미에 관해서는 ‘쟁’을 어떻게 보느냐에 따라 혹은 화쟁의 대상을 무엇으로 보느냐에 따라 해석이 갈라질 수 있다. 가령 『열반종요』에는 다음과 같은 구절이 나온다.

“여러 경전의 부분적인 측면들을 통합하여(統), 사상의 온갖 물줄기를 하나의 바다로 돌아가게 하고(歸), 불법의 지극히 공정한 뜻을 열어(開), 백가의 이쟁을 아우른다(和)”(『涅槃宗要』)

원효가 『열반경』을 화쟁의 경전으로 높이 평가하는 이유로 제시한 위 구절에서 ‘이쟁’의 ‘쟁’은 ‘다툼 쟁’이 아니고 ‘간할 쟁’으로 보아야 마땅하다는 해석도 있다. 간한다는 것은 직언하여 바로잡는다는 것이므로, 상대방의 주장을 꺾거나 반론하기 위한 언쟁이 아닌 자기 주장이나 견해를 자연스럽게 드러낸 것이 곧 쟁이라는 것이다.<sup>21)</sup> 이런 관점에서 화쟁은 “상이한 견해나 주장 등과 같은 모든 차이들을 함께 아우르는 것”이 된다.

위 인용문과 관련하여 이도흠은 통·귀·개·화라는 동사의 의미에 주목한다. 그에 따르면 ‘통’이란 큰 줄기를 따르는 것 즉 맥락화와 탈맥락화의 종합적 이해를 뜻하며, ‘귀’란 본래의 자리인 불성과 일심으로 돌아가는 것을 가리킨

20) 최유진 『원효사상연구: 화쟁을 중심으로』, 경남대학교출판부, 1998, p.23.

21) 김영태 『열반종요』에 나타난 和의 세계, 고영섭 편, 『원효』, 예문서원, 2002, p.286.

다. 또한 ‘개’란 무지와 집착과 아집과 편견과 선입관과 이해관계와 이데올로기 등으로 한쪽에 치우침으로써 타자에 대해 닫힌 것을 열고 막힌 곳을 푸는 것이며, ‘화’란 곧 어울리는 것을 의미한다. 어울리려면 다름을 차이로 인정해야 하고 나를 상대방에 맞추어야 한다. 이에 앞서 이도흠은 ‘쟁’(諍)과 ‘쟁’(爭)을 비교한다. ‘쟁’(爭)이 일반적 다툼이라면 ‘쟁’(諍)은 언어를 매개로 한 다툼에 한정된다. 원효가 사용한 용례를 보면 ‘쟁’(諍)은 의견, 견해, 이론과 논리 사이의 대립이나 다툼을 뜻한다. 그리고 화(和)는 회통(會通), 화합(和合), 화회(和會), 화통(和通)이다. 여기서 회통이란 글이 서로 다른 것을 통해서 뜻이 서로 같은 것에 맞추는 것을 가리킨다. 이런 맥락에서 화쟁이란 “대립되는 의견이나 주장, 견해, 논쟁에서 서로 통하게 하고 그 핵심과 대요를 파악하여 큰 뜻에서는 다르지 않다는 것을 깨달아 하나로 어우러지게 하는 것”을 뜻한다.<sup>22)</sup>

한편 종래 화쟁의 대상에 관한 입장은 다음 네 가지 관점으로 요약될 수 있다.<sup>23)</sup>

- ① 불교 내부의 다양한 이론들 사이의 다툼이 화쟁의 대상이며, 이때 종파 간의 다툼은 포함되지 않는다는 관점.
- ② 신구 유식간의 갈등, 중관과 유식의 논쟁, 일승과 삼승의 대립 등 신·구역불교<sup>24)</sup> 사이의 교리 논쟁으로 인한 동아시아 불교계의 사상적 분열과 갈등이 화쟁의 대상이라는 관점.
- ③ 사람들 사이의 견해의 다툼이 아니라 경전에 제시된 상이한 내용들이 화쟁의 대상이라는 관점.
- ④ 화쟁의 대상은 논쟁이 아니라 불통이며, 화쟁은 다툼과 대립의 화해라기보다는 상이한 주장들을 모아 소통의 가능성을 확보하고자 하는 것을 의미한다는 관점.

---

22) 이도흠 『원효와 마르크스의 대화』, 자음과모음, 2015, pp.44-47.  
 23) 박태원 『원효의 삼문화쟁론』, 세창출판사, 2013, p.29.  
 24) 현장(玄奘, 600-664) 이전에 한역된 불교경전과 논서를 구역(舊譯)이라 하고, 현장의 번역 및 그 이후의 번역을 신역(新譯)이라 한다.

이 중 ①과 ②가 ‘쟁’을 다툼으로 보는 관점이라면, ③과 ④는 그것을 다툼이 아닌 차이와 소통의 문제로 환원시키는 관점이라 할 수 있다. 후자의 경우 화쟁은 “경전이나 이론에 대한 견해들의 차이를 해소할 수 있는 종합이론의 수립” 또는 “다양한 견해들의 차이를 모아 상호 대면하게 하여 소통의 가능성을 높이려는 것”<sup>25)</sup>을 의미한다. 한마디로 화쟁은 ‘소통으로서의 화쟁’ 즉 ‘화쟁회통’이라는 말이다.

원효는 『대승기신론소』에서 『대승기신론』에 나오는 “(중생의) 마음이 (세간 법과 출세간법) 일체를 섭(攝)한다”(是心即攝一切)라는 구절의 ‘섭’을 ‘통섭(通攝)’으로 해석했다. 그냥 ‘섭’이라고만 하면 ‘모아들인다’는 의미에 치중하게 된다. 즉 한국에서 한때 회자되었던 ‘통섭(統攝, consilience)’이라는 의미가 되는 것이다. 그런데 원효는 ‘섭’을 ‘통섭(通攝)’으로 바꾸어 씀으로써 ‘상이한 것들을 서로 연결시킨다’는 의미를 보강했다. 거기서는 무게 중심이 ‘섭’에서 ‘통(通)’으로 옮겨가게 된다. 이 통은 곧 소통이다. 소통이 전제될 때 비로소 섭이 가능하다고 여긴 것이다. 원효는 일관되게 진(眞)과 속(俗), 진여(眞如)와 생멸(生滅) 사이의 소통을 말한다. 이것들이 서로 소통하여 어우러진다는 의미로 통섭이라는 말을 쓴 것이다. 그것은 통일이나 통합과는 뉘앙스가 다르다. 원효의 회통과 화쟁 논리를 화해와 종합으로만 이해하게 되면 소통으로서의 통섭의 뜻을 잃게 된다.<sup>26)</sup>

이처럼 소통에 초점을 맞출 때 화쟁은 “단순한 차이들의 모음이 아니라 차이들로 하여금 서로를 향해 열려 만나게 하고 상호 지지하게 하는 상호 포섭”을 의미하게 된다. 즉 “차이들이 서로를 향해 열리고 상호 지지하며 포섭되어 차이를 안으면서도 더 높고 온전한 지평을 열어가는 것”, “차이가 불통으로 격리(諍)되지 않고 만나서 서로를 향해 열리고 상호 작용하여(和) 온전함으로 상향되어 가는 것”이 화쟁이라는 말이다.<sup>27)</sup>

이상과 같은 ‘소통으로서의 화쟁’은 ‘방법으로서의 화쟁’이기도 하다. 많은

25) 김영태, 앞의 글, p.286.

26) 박재현, 앞의 글, pp.389-393.

27) 박태원, 앞의 책, 40쪽 및 p.204.

원효 연구자들은 화쟁이 원효가 추구한 ‘무애’ 또는 ‘일심’에 이르기 위해 사용한 하나의 방편 즉 방법론이었다는 점에 주목한다. 원효가 즐겨 사용한 화쟁의 구체적인 방법으로는 예컨대 번뇌를 없애고 집착을 버리기, 극단을 떠나기, 긍정과 부정을 자유자재로 넘나들기, 동의도 이의제기도 하지 않고 말하기, 각각의 주장에 포함된 부분적 타당성(一理)을 인정하고 수용하기<sup>28)</sup> 등을 들 수 있겠다. 이 방법들은 모두 이해하기는 쉽지만 실제로 행하기는 매우 어렵다. 왜냐하면 우리를 지배하는 것은 언어가 어떤 실체에 대응한다는 사고인데, 그런 실체론적 언어관은 필연적으로 오해와 왜곡을 초래하기 때문이다. 따라서 원효는 실체론적 언어관을 벗어나는 것이야말로 가장 근본적인 화쟁의 방법임을 다음과 같이 여러 방식으로 시사하고 있다.

① “『유가론』에는 만일 중생들이 부처님이 설한 심오한 공성(空性)에 상응하는 경전에서 은밀한 뜻을 이해하지 못하면, 이 경 가운데 설하는 ‘모든 것에는 실체(自性)가 없으며 있다고 할 만한 것(有事)도 없고, 생겨남도 사라짐도 없다’든가 ‘모든 것이 하나같이 허공과 같고 환몽과 같다’는 말을 듣고는 마음이 놀라움과 두려움을 일으켜 이 경전을 비방하면서 부처님 말씀이 아니라고 말한다는 내용이 나온다. 보살은 그들을 위하여 이치대로 ‘만나서 통하게’(會通) 하고 진실과 ‘어울려 만나게’(和會)하여 그 중생들을 포섭한다. 보살은 저들을 위하여 ‘이 경전은 모든 것이 전혀 없다고 설하는 것이 아니라, 단지 모든 것에는 실체라는 것이 전혀 없다고 설하는 것’이라고 말한다.”(『十門和諍論』)

② “당신은 지금 오직 말대로 뜻을 취하여 말로 할 수 있는 비유를 끌어들이면서 언어 너머의 진리를 힐난하는데, 그것은 단지 손가락 끝을 보고 그것

28) 이를 위해서는 일리의 부분적 타당성과 부분적 진리(一邊)에만 고착(고집)되어서는 안 된다. 또한 하나의 부분적 진리와 다른 부분적 진리 사이의 중간적 입장에 고착되어서도 안 된다.(離邊非中) 왜냐하면 비생산적인 논쟁과 대립은 종종 부분적 진리를 완전한 것이라고 주장함으로써 발생하기 때문이다. 柳生眞 「韓國의「通」思想, 邊英浩編, 앞의 책, pp.137-139.

이 달이 아니라고 비난하는 것과 같다. 그러므로 비난이 정밀해지면 질수록 진리에서 더욱 멀어진다.”(『十門和諍論』)

③ “이름이 아니라고 하는 것은 명·구·문(名句文)의 능진상(能詮相)을 떠난 까닭에서이고, 상·의(相義)가 아니라고 하는 것은 이름의 소진상(所詮相)과 명(名)에 해당하는 의(義)를 떠난 까닭에서이다.”(『金剛三昧經論』)

④ “모든 언설은 오직 가명(假名)이므로 실성(實性)에는 끊어지지 않을 수 없다.”(『大乘起信論疏』)

원효는 ①에서 연기적 사고방식에 입각하여 모든 것에는 실체가 없다고 말한다. ②에서 “말대로 뜻을 취하여”란 실체를 설정하는 언어 환각에 붙들린 것을 뜻하고, “말로 할 수 있는 비유”는 곧 실체를 전제로 한 비유이며, “언어 너머”라는 것은 실체라는 언어 환각을 벗어버린 것을 가리킨다. 또한 유명한 ‘손가락과 달’의 비유는 실체론적 언어관에 사로잡힌 상태를 의미한다. ③에 나오는 이름(名)은 가리키는 것(능전)이고 뜻(義)은 가리킴의 대상(소전)이다. 능전은 능동적으로 설명하는 것이고 소전은 설명되는 것을 의미한다. 즉 이름과 뜻의 관계를 가리킴과 가리킴의 대상과의 관계로 보고 있다. 그런데 명과 의의 관계를 고정불변의 관계로 파악한다면 진정한 가르침을 이해할 수 없게 된다. 따라서 명도 아니고 의도 아니라는 것이다. 명과 의는 독립적으로 존재하는 것이 아니기 때문이다.<sup>29)</sup> 마찬가지로 ④는 모든 언어는 진실 그 자체가 아니라 다만 임시적인 이름일 뿐임을 지적한다. 모든 것은 언어를 떠나(離言) 있다. 그렇다면 우리는 어떻게 말을 통해 진리를 전달할 수 있는가가 문제시된다. 그것이 의언(依言)의 차원이다. 모든 것이 말을 떠나 있기는 하지만 표현이 불가능한 것은 아니라는 것이 원효의 주장이다. 언어가 진리를 전달하기 위해 필요한 것은 사실이지만, 말이 진리 자체는 아니라는 것이다. 그러니까 그 의도하는 바를 받아들이면 되는 것이지 말에 집착해서는 안 된다는 말이다.<sup>30)</sup>

바뀌 말하자면 원효는 실체론적 언어관에서 벗어나 “어느 한쪽에 고집하지

29) 최유진, 앞의 책, p.68.

30) 위의 책, p.74 및 p.88.

않는 입장에서 모든 쟁론을 조화하고 소통시키는 언어능력을 성취하는 것”<sup>31)</sup> 이 곧 화쟁에 이르는 지름길임을 시사한 것이다. 화쟁은 언어적인 표현으로 쟁론하는 것을 화해시키는 작업이므로 이처럼 언어의 본질을 문제삼는 것은 어찌 보면 매우 당연해 보인다. 그는 언어를 방편으로 사용함으로써 표현은 달라도 동일한 의미의 개념이나 언설을 헤아려 무의미하고 비생산적인 논쟁을 해소하고 일견 서로 상통할 수 없는 것처럼 보이는 여러 언설들을 소통시키고자 했다.

요컨대 원효의 화쟁을 모델로 하는 한국형 화의 특징은 다음 다섯 가지로 정리될 수 있다: ① 무엇보다 소통을 강조한다. ② 언어의 본질에 대한 관심이 강하다. ③ 연기론적인 반(反)실체론적 사유에 입각해 있다. ④ 화의 일차적 대상은 불교 내적인 이론적 대답이다. ⑤ 기본적으로 화를 방법으로 간주하는 방법론적 사유가 지배적이다.

#### IV. 일본형 화와 한국형 화의 접점 : ‘화이부동’(和而不同)의 ‘화’를 찾아서

이상에서 살펴본 일본형 화와 한국형 화의 모델은 조화와 소통이라는 긍정적인 메시지를 담고 있으면서도 각각 심각한 딜레마를 내포한다. <17조헌법>의 화 사상이 안고 있는 ‘동이불화’(同而不和)의 딜레마와 원효 화쟁 사상의 핵심을 이루는 반(反)실체론적 사고의 딜레마가 그것이다.

먼저 동이불화의 딜레마부터 생각해보자. 자타의 연속성을 전제로 하는 조화와 융화로서의 일본형 화는 고대일본인의 심성과 통하며, 그 후 일본사상사 전개의 원점이 된 덕목이지만, 오늘날에는 통상 일본문화의 특성인 집단주의를 나타내는 것으로 이해되고 있다. ‘일본인=집단주의’설은 루스 베네딕트의 『국화와 칼』을 계기로 널리 퍼졌는데, 이것이 전통적인 화의 가치와 맞물려

31) 柳生眞 「韓國の 通」思想, 앞의 글, p.139.

일본인은 개인보다도 집단의 화를 중시하는 국민이라는 통념이 일반화되었다.<sup>32)</sup> 이런 집단주의로서의 화에 대해서는 현재 일본내에서 상반된 평가가 있다. 한편으로는 <17조헌법>의 화를 전통적인 덕목이자 현대에도 유효한 덕목으로 보는 긍정적인 평가가 있다. 지나친 개인주의(미이즘)를 비판하고 공동성과 공공성을 주장하는 입장에서는 이런 화를 적극 옹호한다. 다른 한편으로는 화의 원리가 실제로는 집단적 동조압력으로 작동하며 타자의 배제로 귀결될 위험성을 내포한다고 비판하는 입장도 있다.

화의 강조는 개성과 자립의 경시, 자유의 억압, 장애의 동조압력으로 이어지며, 그 결과 다양성을 인정하지 않고 다른 의견이나 소수파를 배제하는 집단주의로 귀결되기 쉽다. 다시 말해 일본에서는 화(和, 응화)가 동(同, 동화)으로 변질됨으로써 종종 화를 말하면서도 그 내실은 동인 경우가 많다.<sup>33)</sup> 김태창도 종래 이 일본적 화가 실은 동(同)이었다고 지적한다. 일본에서 중시되어 온 화는 실은 한 집단 내에서의 동화(同化), 동호(同好), 동행(同行)을 가리키는 말이며, 그런 동일화 또는 획일화에서 벗어나는 타자를 배제하고 배척하는 원리로 작동해왔다. 따라서 화는 자기와 타자가 상대를 서로 중시하는 상화(相和)와는 전혀 다른 것이다. 그 결과 화와 동이 혼동됨으로써 여러 가지 오해나 왜곡이 생겨날 수 있다는 것이다.<sup>34)</sup>

전후 민주주의의 기수인 마루야마 마사오 또한 대립회피의 통합에서 출발하는 질서 본위의 화는 위험한 동조압력으로 작동한다는 점에 주목하면서, 화의 정신이 기성질서에 비판적으로 대처하는 주체적인 개인을 억압할 위험성에 대해 경종을 울렸다. 마루야마에 따르면 화의 정신은 강박적으로 질서와의 영합(야합)과 타협을 촉진하고 집단에 있어 상급자에 대한 무비판적인 추수를 촉진하는 마이너스적 경향을 낳는다는 것이다. 이는 아마도 말인 ‘야하스’(和す)나 ‘나구’(和ぐ)에 내포된 강제적인 복종과 평균화의 측면에 대한 비판이라 할 수 있다. 가령 『만엽집』(199년)에 나오는 가키노모토노 히토마로(柿本人麻

32) 片岡龍「平和としての「和」, 邊英浩編, 앞의 책, p.96.

33) 邊英浩「東アジアの社會と共通善」, 邊英浩編, 위의 책, p.52.

34) 김태창『상생과 화해의 공공철학』, 조성환 옮김, 도서출판 동방의빛, 2010, p.53 및 pp.96-97.

呂)의 장가 중 “새가 울어대는 동국의 싸움을 초래하여 날뛰는 자를 힘으로 누그러뜨려(和) 나라를 다스린다.”에서의 화는 무력으로 평정하여 복종시키는 것을 의미한다.<sup>35)</sup>

그렇다면 화는 왜 이처럼 ‘일본인=집단주의’설과 결부된 것일까? 그 직접적인 원인은 실은 전전의 국체론에 있다. 국체란 본래 ‘만세일계의 천황이 통치하는 우수한 나라’를 나타내는 개념인데, 특히 만주사변(1931년) 이후 전시체제하에서 개인주의와 자유주의도 반국체적인 것으로 부정하려는 국체명징운동이 성행하는 가운데 문부성이 간행한 『국체의 본의』(國體の本義, 1937)가 널리 배포되었다. 이 책은 자유주의와 민주주의의 기반으로서의 개인주의에 대해, 일본은 황실을 종가로 하는 일대 가족국가라 하고, 천황에게 ‘몰아동화’하면서 각자의 분수를 지키고 화를 실현하는 것이 일본국민의 모습이라고 설했다.

『국체의 본의』는 서언 <현대일본과 사상 문제>에서 당대 일본을 서양의 개인주의에 입각한 여러 사상들과 계급대립을 주장하는 공산주의 사상이 수입되어 사상적·사회적으로 혼란이 야기된 위기의 시대라고 규정한다. 그런 혼란을 바로잡기 위해 『국체의 본의』가 내세운 것이 화의 원리였다. 여기서 화란 혼란을 조화시키는 ‘순화’ 및 군신간, 국민 상호간, 가족(부모자식, 부부, 형제)간의 융화를 의미한다. 나아가 그것은 ‘영원의 지금’(中今, 나카이마)이라는 전통적인 신도적 시간관 및 ‘천양무궁’(天壤無窮)의 천황관과 융합하여 ‘과거와 미래의 화’라는 특이한 화 관념을 낳기도 했다. 이처럼 개인주의 비판의 근거가 최종적으로 화로 귀결됨으로써 화와 집단주의의 불행한 결부가 시작된 것이다.

화의 기만성을 비판하는 불교학자 하카마야 노리아키에 따르면 절충주의적인 습합신앙(신크레티즘)만큼 일본 위정자에게 편리한 이데올로기는 다시 없을 것인데, 종래 그것은 화(和)의 사상이라고 불려왔다. <17조헌법>은 전체적으로 강력한 국가체제를 정비하기 위한 이데올로기였으며, 제1조의 ‘이화위

35) 頼住光子 「『和 について』, 앞의 글, pp.70-72.

귀'는 '동이불화'라는 절충주의를 장려하는 것에 불과하다. 대동아전쟁은 '대동아공영권'이라든가 '팔굉일우'를 표어로 내세웠는데, 그것들도 화의 사상에 입각한 것이었다. 현대 일본사회에서도 타협적인 화의 사상이 풍미하고 있는데, 그런 화를 용납하지 않는 것이야말로 반전(反戰)일 것이다.<sup>36)</sup>

이처럼 <17조헌법>의 화가 '동이불화'의 딜레마를 안고 있는 데 비해, 화쟁의 딜레마는 반실체론적 사고와 밀접한 관계가 있다. 화쟁의 논리는 종교 집단 간의 힘의 갈등 상황 또는 중관이나 유식 같은 특정 이론체계의 상호모순을 염두에 두고 있다기보다는, 두 가지 이상의 실체론적 사고가 서로 맞부딪치는 포괄적 문제상황을 상정하고 있다. 실체론적 사고의 선명성은 곧 배제이거나 억압이어서, 나와 너의 지평을 선명하게 그으면 그을수록 두 지평이 만날 가능성은 요원해진다는 것이 다원주의적이고 반실체론적인 화쟁회통의 논리가 담고 있는 철학적 통찰이다.<sup>37)</sup> 언어적 실체론을 부정하는 원효의 논리에 따르자면 너도 나도 다 옳거나 혹은 너도 틀리고 나도 틀릴 수 있다. 하지만 그런 양시론(兩是論)이나 양비론(兩非論)으로는 결코 화해가 이루어지지 않는다.

그 대신 올바른 진리의 입장에 서고 스스로에 대한 집착이 없을 때에 화해가 가능한 것이다. “잘못된 것을 잘못되었다고 할 수 있는 정신이 진정한 화해를 위한 첫 번째 출발점”<sup>38)</sup>이기 때문이다. 달리 말하자면, 대립물 사이에서는 항상 권력이 작용하므로, 이것을 평등하게 만들지 않는 한, 공정하거나 객관적인 화쟁은 거의 불가능하다. 따라서 모든 잘못된 것을 혁파하고 무엇이 진실인가를 가림으로써 권력을 대칭적인 것으로 만들어야 한다. 그러므로 화쟁은 “서로 대립했을 때 대립물 사이의 조건과 인과, 특히 그 사이에서 작용하고 있는 힘과 고통에 대해 연기적 관계를 깨우치고 일심을 지향하여 파사현정을 한 후에 상대방의 조건과 맥락 속으로 들어가서 중도의 자세로 소통을 하여 고통을 없애고 서로 하나를 이루는 것”<sup>39)</sup>이어야 한다. 그럴 때 비로소 화쟁을 불교

36) 袴谷憲昭「和の反仏教性と仏教の反戰性」, 『東洋學術研究』26(2), 1987, pp.114-124.

37) 박재현, 앞의 글, pp.396-397.

38) 최유진, 앞의 책, 머리말.

내적인 이론적 화해의 장애만 머물게 하지 않고 복잡한 현실문제에 대한 인식론적 적용이 가능해질 것이다. 하지만 반실체론적 사유는 화쟁의 현실적 조건인 ‘과사현정’(破邪顯正) 자체까지도 원리적으로 거부하는 논리이다. 그것은 본질적으로 ‘사’(邪)와 ‘정’(正)을 과연 누가 판단할 수 있느냐고 묻는 언어 논리이기 때문이다. 그리하여 화쟁의 논법은 구체적인 쟁론 현장에서 의미있게 작동되기 어려우므로 결국 모호하고 공허한 구호에 불과하다는 비판에 직면할 수밖에 없다.<sup>40)</sup>

이처럼 <17조헌법>의 화 사상도 원효의 화쟁 사상도 모두 벗어나기 힘든 딜레마를 안고 있다. 어쩌면 ‘동이불화의 딜레마’는 ‘지금, 여기’를 절대화하려는 일본문화의 강렬한 실체론적 경향과 동전의 양면일지도 모른다. 마찬가지로 ‘반실체론적 사유의 딜레마’ 또한 ‘동이불화’의 위험성으로부터 자유롭지 못하다. 혈연 및 지연에 입각한 한국인의 ‘우리’의식의 경우, 자신에게만 리(理)가 있고 또 있어야만 한다는 확신편향증이 무한분열을 낳으면서 결과적으로 ‘동이불화’를 초래하는 경우가 적지 않기 때문이다. 그리하여 양국의 딜레마는 이중의 딜레마가 된다.

딜레마는 해결이 어렵기 때문에 딜레마라 한다. 그렇다면 우리가 할 수 있는 일은 극히 제한적인 것이 될 수밖에 없다. 먼저 화와 동의 차이를 분명하게 인식할 필요가 있다. 이를 위해서는 화의 원래적 의미로 되돌아가 그 가능성에 주목하면서 가능한 한 ‘통’의 관점에서 화를 바라보지 않으면 안 된다.

전통적인 화가 주로 수직적인 조화를 추구하는 개념이라면, 통은 수평적인 조화에 근접하는 개념이다. 전술한 <17조헌법> 제1조에서는 상급자도 하급자도 협조하면서 자타의 의견 차이를 인정하면서 자신과 상이한 의견을 무시·억압·배제하여 독단적이 되지 않고 생산적인 논의를 한다면 “사리가 저절로 통한다”(事理自通)고 말한다. 즉 “화의 결과가 통”<sup>41)</sup>인 셈이다. 이처럼 <17조헌법>에서 화와 통이 한 짝을 이루듯이, 원효도 “화로써 대화한다면 모든 사람이

39) 이도흠, 앞의 책, pp.54-55.

40) 박태원, 앞의 책, p.207.

41) 柳生眞 「日本の 通」思想, 邊英浩編, 앞의 책, p.155.

서로 통할 수 있다”는 화쟁회통(和諍會通)을 주장했다. 예컨대 원효는 『대승기신론 별기』에서 “이문(二門)<sup>42)</sup>은 서로 융통하며 제한하지 않는다. 그렇기 때문에 모든 것들이 서로 통하고 일체의 리와 사의 제법(현상)을 포섭한다. 그래서 이문은 서로 분리될 수 없다고 말한다.”고 적고 있다. 이처럼 리와 사의 상극 관계(攝一切理事諸法)를 말하는 원효의 발상은 <17조헌법> 제1조의 ‘이화위귀’ 및 ‘사리자통’ 발상과 유사하다. 크게 볼 때 이 점은 일본형 화와 한국형 화의 소통 가능성을 시사한다. .

한편 『동의보감』(東醫寶鑑, 1613년)은 “통하면 아프지 않고 불통이면 아프다”(通則不痛, 不通則痛)고 적고 있다. 이는 불통은 질병이고 따라서 그 병을 치유해줄 수 있는 것이 곧 소통임을 말해준다. 이런 의미에서 보자면, “내가 누군가를 시기하면 그 또한 나를 시기할 것이다. 시기의 질병은 한이 없다. 그래서 자기보다 지식이 많은 자를 좋아하지 않고 재능이 뛰어난 자를 시기한다.”<sup>43)</sup>는 <17조헌법> 제14조의 구절에서 ‘시기의 질병’이 불통이라면 ‘화’는 소통에 의한 치유력이라 할 수 있다. 마찬가지로 화쟁회통으로서의 화쟁 또한 흔히 “배타적 언어 다툼을 누그러뜨리는 일종의 치유 행위”<sup>44)</sup>로 말해지곤 한다. 이때의 화쟁은 “상이한 관점과 주장을 통일시킴으로써 이루어지는 것이 아니라, 자기 견해의 전면적·무조건적 타당성을 주장하는 쟁론 주체들의 ‘배타적 태도’를 치유함으로써 성취되는 것이다. 그리고 이러한 치유는 ‘자기 견해는 조건 의존적 산물이며, 따라서 타당성이 있을지라도 그 타당성은 제한된 조건에 따른 부분적·제한적 타당성(一理)이고, 다른 견해들 역시 각자의 조건적 타당성을 지닐 수 있다’는 점을 인지하고 수용하는 내면적 태도 변화에 의해 비로소 가능하다.”<sup>45)</sup>

공자는 “군자는 화하되 동하지 아니하고, 소인은 동하되 화하지 아니한다.”

42) 『대승기신론』에서는 마음의 두 지평을 두 가지 문 즉 진여문(眞如門, 본질)과 생멸문(生滅門, 현상)으로 표현한다.

43) 『日本書紀』下, 앞의 책, p.185.

44) 박태원, 앞의 책, pp.38-39의 각주20.

45) 위의 책, p.215.

(君子和而不同, 小人同而不和. 『논어』 子路篇)고 했다. 즉 군자는 서로의 차이를 인정하여 조화를 이루면서도 가볍게 부화뇌동하지 않으며, 사리사욕에 사로잡힌 소인은 표면적으로는 상대에게 동조하지만 상대와의 차이를 인정하지 않고 조화를 이루지 못한다는 뜻이다. 여기서 ‘동이불화’가 불통이라는 질병이라면, ‘화이부동’은 소통의 치유력에 비견될 만하다. 요컨대 일본형 화와 한국형 화는 ‘화이부동’의 자리에서 서로 만나야 할 것이다. 그 자리는 개별성을 인정하면서도 궁극적으로는 보편성을 추구하는 화이부동의 장이 되어야 한다. 이와 같은 ‘화이부동’의 화를 대화의 인식문이라는 관점에서 보자면 ‘폴리포니’(polyphony)가 될 것이다. 폴리포니란 무엇인가?

서론에서 한일문화비교는 결국 자타문제로 귀결될 수밖에 없다고 했다. 이와 관련하여 바흐친(Mikhail M. Bakhtin)이 제시하는 대화(다이얼로그)적 자타 관계를 하나의 참고점으로 삼고자 한다. 바흐친에 따르면, ‘엑소토피’(exotopy)는 대화의 가능성을 창출함으로써 심화된 타자인식을 위한 필수조건이 된다. 여기서 엑소토피란 “특정 문화에의 비종속” 혹은 일반적으로 “시간적·공간적·문화적인 모든 외재성(outsideness)”을 가리키는 말이다. 대화란 항상 어떤 ‘물음’과 ‘대답’으로 성립되는 것인데, 그런 물음과 대답은 자타에 있어서의 엑소토피를 전제로 한다.<sup>46)</sup> 그렇게 엑소토피가 전제될 때 비로소 모든 대답은 새로운 물음을 낳을 수 있다. 그렇지 않을 경우 대화는 더 이상 대화가 아니게 된다.<sup>47)</sup> 새로운 물음이 나오지 않는 대답은 엑소토피의 부재로 인해 단순한 독백(모놀로그)에 머물고 만다. 독백은 분열하지 않을 수 없는 나르시시즘으로 빠지기 쉽다. 모든 나르시시즘은 어느 정도 자기붕괴적이다. 자기 자신 안에만 안주하려는 나르시시즘은 결코 어떤 조화도 어떤 완전성도 발견할 수 없다.

엑소토피를 자기와 타자의 관계에 비추어 다시 풀어보자면 이렇다: “내가 자신을 의식하고 자기 자신이 되는 것은 단지 자기를 타자에 대해, 타자를 통해, 그리고 타자의 도움을 빌어 개시할 때만 가능하며” “자기 내면을 본다는

46) G.S. Morson & C. Emerson, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*, Stanford University Press, 1990, pp.55-56.

47) M. 바흐친 『ことば：對話・テキスト』, 新谷敬三郎他譯, 新時代社, 1988, p.339.

것은 곧 타자의 눈을 보는 것 혹은 타자의 눈으로 보는 것”이므로 결국 “나는 타자 없이는 존재할 수 없고, 타자 없이 자기 자신이 될 수도 없다. 즉 나는 자기 안의 타자를 응시하면서 타자 안에서 자기를 보아야만 한다.”<sup>48)</sup>

이와 같은 엑소토피에 바탕한 바흐친의 대화 모델은 나르시시즘적인 “독백의 습성과 절연하고”<sup>49)</sup> 타자의 타자성을 그대로 인정할 것을 주장한다. 이것이 대화의 출발점이다. 바흐친은 『도스토예프스키론』에서 도스토예프스키를 ‘폴리포니’ 즉 다성적 소설의 창시자로 규정한다. 참된 대화는 다름 아닌 이 폴리포니라는 개념장치에 의해 가능하다. 폴리포니의 본질은 “소리가 하나하나 독립되어 있으면서 단선율의 음악보다도 고도의 질서잡힌 통일성이 담보된다.”<sup>50)</sup>는 점에 있다. 그렇게 각각 독립적이면서 서로 동화되지 않은 채 각자가 충분한 가치를 지닌 복수의 소리야말로 폴리포니의 구성요소이다. 폴리포니는 결과적으로 조화와 일치를 추구하는데, 그때의 조화와 일치는 독백적인 것이 아니라 어디까지나 대화적 방식으로 이루어진다. 바꿔 말하자면, 폴리포니적 일치는 유일한 ‘하나’로 통합되는 그런 일치를 의미하지 않는다.<sup>51)</sup> 즉 폴리포니적 조화와 일치는 고정된 단일한 법칙에 따르는 것이 아니라, 개방적이고 자유로운 논쟁과 대화를 전제로 하는 것이다. 이리하여 폴리포니적인 세계 인식에 입각한 대화는 모든 논쟁을 수용하면서 조화와 일치라는 이상을 추구해 나간다는 점에서 상대주의나 독단주의와는 근본적으로 구별된다.

바흐친은 자타관계가 긴장으로 가득 찬 투쟁의 장에 있다는 점을 잘 알고 있었다. 인간이 타자에 대해 자기를 표현하는 모든 수단에는 긴장에 찬 자기와 타자간의 상호작용이 되풀이된다. 거기에는 양자간의 평형과 조화를 유지하려는 움직임뿐만 아니라 투쟁적인 공격성, 상대방에 대한 무지, 의식적인 상호 무시, 도전, 부인 등이 함께 존재한다.<sup>52)</sup> 바흐친은 이와 같은 긴장성에 있

48) 위의 책, pp.250-251.

49) M. 바흐친 『도스토예프스키론』, 新谷敬三郎譯, 冬樹社, 1968, p.398.

50) 위의 책, p.34.

51) G.S. Morson & C. Emerson, *op.cit.*, p.1.

52) M. 바흐친 『ことば・對話・テキスト』, 앞의 책, p.266.

어 대화를 파악했다. 하지만 그는 “대화적 관계를 논의와 논쟁과 패러디 형태로 받아들일 수밖에 없는” 태도에 관해서는 “협소한 이해”에 지나지 않는다고 보았다. 그러면서 오히려 “타자의 언어에 대한 신뢰, 공손, 배우려는 자세, 그 속에 감추어진 의미를 찾아내어 드러내기, 찬동, 무한히 상이한 그 정도와 뉘앙스, 의미에 의미를 또는 소리에 소리를 겹치기, 동일화가 아닌 융합에 의한 강화, 많은 소리의 결합에 의한 이해의 보족, 이해된 것의 틀을 넘어서기”<sup>53)</sup>를 통해 대화적 관계의 핵심적인 형식을 읽어내고 있다.

### V. 맺음말 : 참된 대화를 위하여

요컨대 폴리포니적 대화의 관계성을 회복하는 것이야말로 비교작업의 한 대안이 될 수 있으리라고 기대해 본다. 그 때 상호비교는 유사성이나 차이성의 단순한 나열을 넘어서서, 모든 차이의 엑소토피(외부성, 타자성, 이방성, 주변성, 지방성)를 전제로 이루어질 그런 것이 되어야 한다. 그럴 때 비로소 한 일문화의 비교를 통한 보편원리와 참된 공통점의 발견이 가능해질 것이다. 그렇다면 일본형 화와 한국형 화에서 우리가 찾아낼 수 있는 보편원리와 참된 공통점은 무엇인가? 특히 ‘화쟁’의 이면에는 인간사의 모든 쟁론 상황에 적용될 수 있을 것으로 여겨지는 높은 수준의 보편원리와 공통점들이 읽혀지는데, 그것들을 <17조현법> 조문과 대응시키는 것이 가능해 보인다. 화쟁의 보편원리는 다음 세 가지로 압축될 수 있다.

- ① 각 주장의 부분적 타당성(一理)을 변별하여 수용한다는 원리.
- ② 모든 쟁론을 넘어서는 인식론적 토대로서의 집착을 버린 마음의 경지 즉 일심(一心)을 열어야 한다는 원리.
- ③ 연기적 사유에 기대어 언어의 비실체론적 본질을 제대로 이해해야 한

53) 위의 책, p.227.

다는 원리.

이 가운데 ②가 고도의 종교적·수행적 차원의 원리라면, ③은 학문적 차원에서 어느 정도 접근 가능한 원리라 할 수 있다. 이에 비해 그 어느 원리보다 쟁론의 일반 상황에 적용할 수 있고 널리 채택 가능하며 상식적 합리성에 호소력을 지닐 수 있는 보편원리인 ①은 현실의 실제 갈등상황에 상당부분 적용 가능해 보인다. 원효 자신도 화쟁 논법에서 가장 중시하여 빈번하게 구사한 이 원리는 실은 이미 광범위하게 채택되고 있는 합리적 관행과 방식이다.<sup>54)</sup>

<17조헌법>의 경우 “옳고 그름의 시비는 결코 고정된 것이 아니”며 “사람은 누구든 현명함과 어리석음을 함께 지닌 범부”라고 보는 제10조와 “화를 도출하기 위해서는 일을 독단적으로 처리하지 말고 모두 함께 논의해야 한다”는 제1조 및 제17조에서 ①의 원리와 상통하는 발상을 엿볼 수 있다. 옳고 그름의 문제를 일단 괄호친 채 누구한테나 현명함이 조금씩은 있다고 여긴다면, 자기와 다른 생각의 부분적 타당성을 인정할 수 있게 되고 따라서 논의를 통해 타자의 대립되는 의견을 변별적으로 수렴하는 것이 가능해지기 때문이다. 또한 아집을 버린 ‘화경청적’ 혹은 ‘일기일회’의 화와 마찬가지로 “남이 나와 생각이 다르다고 해서 화를 내지 말고 마음의 분노를 다스릴 것”을 설하는 <17조헌법> 제10조 및 일승사상에 입각한 제2조의 ‘독경삼보’ 정신은 원리②와 맥락을 같이 한다.

한편 원리③ 가운데 연기적 사유는 <17조헌법>의 화의 원리에도 깔려 있다. 하지만 언어의 본질 문제에 직접 대응되는 구절은 찾기 어렵다. 언어적 차원에서 보자면 모든 것은 결국 상대적으로 성립하므로 긍정과 부정이 ‘자재’(自在)로 될 수 있다. 여기서 자재란 긍정을 하지만 끝까지 긍정하는 것에 매달리지 않고, 부정을 하지만 끝까지 그것에 매달리지 않는다는 것을 의미한다.<sup>55)</sup> 그리하여 원효는 『금강삼매경론』에서 다음과 같이 언급한다.

54) 박태원, 앞의 책, p.209.

55) 최유진, 앞의 책, p.95.

“이런 까닭에 동의도 하지 않고 이의도 제기하지 않으면서 설한다. 동의 하지 않는다 함은 말 그대로 취하면 모두 용납되지 않기 때문이고, 동의하지 않는 것이 아니라 함은 그 뜻을 살려서 들으면 허용되지 않는 바가 없기 때문이다.”(『金剛三昧經論』)

대화에 있어 우리는 긍정에도 부정에도 집착해서는 안 된다. 언어는 그 자체가 한계를 가지므로 그것 자체에 매달려서는 안 되고 그것이 전달할 수 있는 측면을 집착 없이 받아들일 필요가 있다. 상대방의 말을 뜻을 살려서 듣는다면 많은 것들이 용납될 수 있을 것이다.<sup>56)</sup>

이와 같은 언어의 본질에 관한 문제는 학문을 통해 접근 가능할 것인데, 이제 끝으로 미묘한 차이를 노정하는 한일 양국의 학문성에 대해 부연하는 것으로 본고의 맺음말을 대신하고자 한다. 한국 학자들은 선비의 후예라는 자부심이 강하다. 그것은 종종 정치참여나 사회참여의 동력으로 작용해서 한국사회의 발전에 기여하는 일요인이 되기도 하지만, 반대로 ‘폴리페서’라는 비난조의 말이 잘 상정하듯이 부작용도 만만치 않다. 이에 비해 후쿠자와 유키치는 『학문의 권장』에서 “학문을 하는 데 있어 가장 중요한 것은 분수를 아는 것”이라 하면서, “대저 인간은 각기 신분이 있으며 또 그 신분에 상응하는 재덕(才德)이 있어야 할 것”이라 하여 그 재능을 발휘하기 위해 학문을 열심히 해야 한다는 결론에 이르고 있다. 이로써 종래 일본 학자들은 ‘역(役)의 원리’에 따르는 일종의 전문적 직업인으로 기능하는 측면이 많았으나, 오늘날 후쿠자와의 학문관에 매력을 느끼는 일본 지식인들은 그리 많지 않을 것이다. 하지만 주지하다시피 학문성은 항상 당파적이고 정략적인 정치논리에 휩쓸리기 쉽다. 그럼에도 학문성이 가지는 보편적 지향성을 포기해서는 안 될 것이다. 본고에서 다룬 ‘화’의 인식론적 지평도 보편적 지향성의 발견을 위한 것이었다. 그런 보편적 지향성을 찾아가는 대화의 자리에서 한일 학자들의 만남이 계속되기를 염원한다.

---

56) 위의 책, p.99 및 p.102.

<참고문헌>

- 김영태 『『열반중요』에 나타난 和會의 세계』(고영집 편), 『원효』, 예문서원, 2002
- 김태창 저, 조성환 옮김 『상생과 화해의 공공철학: 중국과의 對話·共働·開新』, 도서출판동방의빛, 2010
- 박재현 「해석학적 문제를 중심으로 본 원효의 會通과 和諍」, 『불교학연구』24, 불교학연구회, 2009
- 박태원 『원효의 십문화쟁론』, 세창출판사, 2013
- 석길암 「원효의 화쟁을 둘러싼 현대의 논의에 대한 시론적 고찰」, 『불교연구』28, 한국불교연구원, 2008
- 이도흠 『원효와 마르크스의 대화』, 자음과모음, 2015
- 최유진 『원효사상연구: 화쟁을 중심으로』, 경남대학교출판부, 1998
- 한국고대사학회연구소 편 『譯註 韓國古代金石文』제3권(신라2·발해 편), 가락국사적개발연구원(재판), 1995
- 『日本書紀』下, 日本古典文學大系, 岩波書店, 1965
- 邊英浩編 『東アジアの共通善 : 和·通·仁の現代的再創造をめざして』, 岡山大學出版會, 2017
- 袴谷憲昭 「『和』の反仏教性と仏教の反戰性」, 『東洋學術研究』26(2), 1987
- 長谷川權 『和の思想』, 中公新書, 2009
- M. バフチン, 『ドストエフスキ論』, 新谷敬三郎譯, 冬樹社, 1968
- M. バフチン, 『ことば·對話·テキスト』, 新谷敬三郎他譯, 新時代社, 1988
- G.S. Morson & C. Emerson, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*, Stanford University Press, 1990
- Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion*, The University of Chicago Press, 1982
- K.C. Patton & B.C. Ray ed., *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, University of California Press, 2000
- M.A. Hewitt, "How New is the 'new comparativism'?", *Method & Theory in the Study of Religion vol.8-1*, 1996
- W.E. Paden, *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*, Beacon Press, 1988

■ 논문접수일 : 2020년 04월 28일  
심사개시일 : 2020년 05월 16일  
심사완료일 : 2020년 06월 12일  
게재결정일 : 2020년 06월 13일

要 旨

「十七条憲法」の「和」と元曉の「和諍」  
－ 日韓文化比較のための認識論的考察 －

朴奎泰

本考の目的は日韓文化の比較において類似性のなかの差異に注目しつつ、特に両国に共通する核心的な価値と言えるような「和」の比較に焦点をあてて、意味深くしかも生産的な対話のための認識論的前提を糾明することにある。そこで本考はまず「十七条憲法」における「和」概念と元曉(617-686)の「和諍」概念とを主な比較対象とする。日韓両国の「和」概念の類似性と差異をよく見せてくれると思われる両者の比較により、本考は窮極的に「治癒」としての「和而不同的な和」のなかに含まれている認識論的な意義について考えていく。その意義は自他の問題に帰結せざるを得まい。その際、本考は「外在性」(exotopy)や「ポリフォニー」(polyphony)といった概念に基づくバフチン(M.M. Bakhtin)のダイアローグ・モデルを参照しながら日韓における真の対話の可能性を求めている。

---

## Abstract

---

*Harmony* in “The Seventeen–Article Constitution” and  
Wonhyo’s *Reconciliation of many Assertions*

– An Epistemological Study on the Comparison between Korean and Japanese Culture –

Park, Kyu–tae

The purpose of this paper is to show the epistemological premise for more meaningful and productive dialogue, paying special attention to ‘Harmony’(和) which can be considered as a common core–value of Korea and Japan. Thereby, it is worth while to notice the differences found in the similarities with relation to the comparison between Korean and Japanese culture. From the perspective of this point, I will parallel Wonhyo(元曉)’s thought of “Reconciliation of many Assertions”(和諍) with the concept of Harmony in The Seventeen–Article Constitution(十七條憲法). In conclusion, the ultimate goal of this paper will be to manifest the epistemological dimension included in “Harmony but not Sameness” or “Harmony in Diversity”(和而不同) as a kind of “Healing”. In so doing, I will look for the possibility of the meaningful conversation between Korea and Japan, with reference to Mikhail M. Bakhtin’s “Dialogue Model” based on the notion “Exotopy” and “Polyphony”.