DBpia

불교의 소통관
사의로절(), 감응로통()

Buddhist View of Communication - The way of thinking breaks() and the way of affection is open() -

저자
(Authors)

오창호
Chang-ho Oh

출처
(Source)

지역과 커뮤니케이션 22(3), 2018.8, 73-109(37 pages)
Locality & Communication 22(3), 2018.8, 73-109(37 pages)

발행처
(Publisher)

부산울산경남언론학회
Society for journalism and communication studies

URL

http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE07524868

APA Style

오창호 (2018). 불교의 소통관. 지역과 커뮤니케이션, 22(3), 73-109

이용정보
(Accessed)

삼성현역사문화관
183.106.106.***
2021/06/27 10:12 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s)and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s)for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

불교의 소통관
- 사의로절(思議路絶), 감응로통(感應路通)* -

오창호**

(부경대학교 신문방송학과 교수)

이 논문의 목적은 서양의 소통관에 대비되는 동양 소통관의 특징을 불교에서 찾아보는 것이다. 본 논문은 동양 소통관의 특징을 조화를 추구하는 것에서 구하고 이를 동일한 것을 추구하는 서양의 소통관과 대비시켰다. 서양의 소통관은 그것의 내용이 전달이든 공유든 근본적으로는 전달자와 수용자가 소통을 통해서 같은 의미를 갖게 되는 것을 추구한다. 반면 동양의 소통관은 서로 이질적인 존재들이 그럼에도 불구하고 함께 어울려 살아가는 것을 추구한다. 그런 점에서 서양의 소통관이 주로 설득의 소통이라고 한다면 동양의 소통관은 주로 화합의 소통이라고 할 수 있다.

한편 본 논문은 화합의 원리를 불교의 중도론에서 구했다. 중도론은 불교의 핵심사상으로서 우리의 언어가 취할 수 있는 네 가지 선택, 즉 있다는 긍정, 없다는 부정, 있으면서 없다는 긍정과 부정, 있지 않으면서 없지 않다는 비긍정과 비부정이 모두 성립될 수 없다는 것을 보임으로써 우리의 사유가 이를 수 없는 경지로 끌고 간다. 그런데 이렇게 사유가 끊긴 곳에서 보살은 중생의 고통을 공감하면서 이를 구제하고자 하는 대비심으로 중생의 근기에 따라 알맞은 방편을 사용한다. 그럼으로써 보살은 자신의 주장을 세우면서 스스로 버리고, 타인의 주장을 깨뜨리지 않는 바가 없으면서 도리어 인정하게 되어 언어를 자유롭게 구사할 수 있다. 이와 같은 원융무애한 중도론에 따를 때 논쟁은 그치게 되고 서로 화합하게 됨을 논증하였다.

주제어: 설득의 커뮤니케이션, 화합의 커뮤니케이션, 중로론, 연기론, 물속의 달, 노모스, 화쟁.

---

* 이 논문은 부경대학교 자율창의학술연구비(2016년)에 의하여 연구되었음.

** comphilia@gmail.com

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

1. 문제의 제기

서양의 소통관과 상대해서 동양의 소통관에 대해 이야기할 수 있을까? 이분법적 구도가 그렇듯이 서양과 동양의 구도로 어떤 현상을 탐구하는 것은 위험하다. 더구나 이것이 단순히 어떤 지리적, 지역적 개념이 아니라 그것이 지칭하는 바 대상의 실체가 모호한 인식론적 개념에 대해 말할 때 그 위험은 더욱 배가된다. 이러한 위험에 대해 일찍이 주목했던『오리엔탈리즘』의 작가 에드워드 사이드(Edward W. Said)는 극단적으로 '서양'이니 '동양'이니 하는 것이 실체가 없는 허구라고 주장했다. 아니 그것은 단순한 허구가 아니라 서양이 동양을 지배하는 것을 정당화하는 일종의 권력 장치라고 말한다. 19세기 서양이 동양을 침략하면서 그들이 만든 동양 이야기인 오리엔탈리즘(orientalism)은 철저하게 서양인들의 관심과 기준에서 바라본 동양관이라 할 수 있고, 이러한 권력 장치를 통해서 서구는 문화적 헤게모니를 확립할 수 있었다는 것이다. 이런 입장에서 보면 동양의 소통관에 대해 이야기하는 것 자체가 권력 장치에 이미 포획된 것이리라.

그러나 이런 추상적이고 막연한 서양 혹은 동양을 떠나서 학문적 차원에서 이론 연구의 역사와 전통에 대해 살펴보는 방식으로 동양과 서양을 논하는 것은 어느 정도 가능하지 않을까? 즉, 서양의 지적 전통과 동양의 지적 전통을 비교해 보는 방식으로 각각의 내용과 특성을 살펴 이른바 '동양의 소통관'을 찾아보는 것이다. 동서양 비교연구가 막연하게 동양 혹은 서양이라는 허구적 존재에 대한 무익한 논쟁으로 타락하는 것을 피하는 방법은 구체적인 문헌이나 자료를 근거로 하여 어떤 일관된 입장을 탐구하는 방법을 취하는 것이다. 서양인이 혹은 동양인이 유구한 역사를 통해 그들의 사유세계 혹은 문화세계를 형성하는데 크게 영향을 미친 사상이나 철학을 탐구함으로써 비록 확정적이고 단정적일 수는 없다고 하더라도 서양에 대한 혹은 동양에 대한 어떤 이야기를 할 수 있으리라.

본 연구의 목적은 동양 소통관의 특성을 살펴보는 것이다. 근대학문으로서 소통학은 기본적으로 서양의 전통 속에서 성립 성장한 것이기 때문에 이론과 방법론 그리고 전문용어 등에 소통을 바라보는 서양인의 관점이 깊게 침윤되어 있다. 그러나 이제 세계가 한 마을이 된 지구촌의 시대에, 그리고 사람은 물론 사물과 기계가 네트워크로 연결되어 있는 이른바 초연결사회(hyper-connected society)에서 소통의 문제가 보다 복잡해지고

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

새로운 양상으로 전개되면서 소통을 바라보는 새로운 관점이 요청되고 있다. 본 연구는 이러한 요청에 대한 하나의 반응으로서, 그 가능성을 동양의 소통관에서 모색해보고자 하는 것이다. 소통에 대한 동양인의 어떤 독창적인 통찰이 있는지를 살펴보고, 만약 그런 통찰이 있다면 이에 대한 탐구를 통해 현대의 소통이론의 내연과 외포를 확대함으로서 소통이론의 지평을 넓히는데 기여하는 것이다.

흔히 언어는 그 언어를 사용하는 사람들의 세계관을 담는 그릇이라는 말이 있다. 일상어도 그러할진대 하물며 전문적인 학술용어는 그러한 용어가 생겨나고 통용되는 그 사회의 역사적 문화적 배경과 무관할 수 없다. 아니 학술적 용어나 이론 그 자체가 한 사회의 문화적 자산이다. 특히나 인문사회과학계에 있어서 고도의 지적인 체계인 이론이 그것이 생산되고 적용되는 기반인 그 지역 사람들의 삶과 지혜 그리고 전통과 유리된 채 발전한다는 것은 있을 수 없다고 본다. 이렇게 우리가 속해 있는 동양사회가 갖고 있는 지적 자산 속에서 소통에 대한 통찰을 찾아내어 이를 현대의 상황에 맞게 재해석하는 것은 한국사회에 소통학이 도입된 지 언 반세기를 지난 지금 매우 필요하고 절실한 작업이라 하겠다.

그렇다면 동양사회가 갖고 있는 지적 자산에는 어떤 것들이 있는가? 동양의 지적 자산이라고 해도 여러 자산들 사이에는 공통점과 더불어 차이점이 있기 때문에 이것이 동양사상이라고 일의적으로 제시할 고유한 특성을 갖는 어떤 실체가 있을 수는 없을 것이다. 예컨대 동양의 대표적인 사상으로 유•불•선(儒•佛•仙) 삼교를 들지만 이들은 때로는 이질적으로 대립하는가 하면 또 때로는 서로 회통하여 융합한다. 모든 사상이 그렇듯이 방대한 내용 중 공통적이고 일치하는 부분에 주목하여 이들이 차이가 없다고 주장한다든가 아니면 서로 대립하고 상치되는 부분에 주목하여 이들이 전혀 다르다고 주장한다면 그것은 아전인수로 공정한 이해를 저해하는 것이 될 것이다.

이런 문제를 피하기 위해서 우리는 동양철학의 여러 자산 중에서 특정 전통에 집중하는 가운데 필요에 의해서 전체적인 맥락을 훼손하지 않는 정도에서 타 전통의 유익한 통찰을 빌려오는 방식을 취하고자 한다. 이러한 배경에서 본 논문이 탐구하고자 하는 연구주제는 불교의 소통관이다. 불교는 기원전 5세기경에 인도에서 성립되어 오늘날까지 약 2500년이 지나는 동안 동양인의 사고와 정서에 깊게 배어들었다. 지난한 과정에 수많은 위대한 불제자들이 나타나서 붓다가 깨달은 법(Dharma)에 도달하기 위해 치열한 수행

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

을 했고, 여러 지역으로 전파되는 과정에서 그 지역적 토양에 맞게 변형되어 다양한 전통을 만들어가면서도 그 근본 골수는 변함없이 유지되고 있다. 따라서 이렇게 의식적, 무의식적으로 동양인들의 심성형성에 막대한 영향을 미친 불교의 소통관을 살펴보는 것은 동양의 소통관을 이해하기 위한 첩경이라 할 것이다.

불교의 소통관을 통해 동양 소통관의 특성을 탐구하는 것을 목적으로 하는 본 논문에서 특별히 주목하는 것은 '화(和)'이다. 흔히 일상생활에서 조화(調和), 불화(不和), 평화(平和), 화해(和解), 화목(和睦), 화합(和合) 등등으로 쓰이는 화는 전통적으로 동양인들이 타자와 더불어 공존 공생하기 위해 익혀야 하는 중요한 덕목이자 원리라고 할 수 있다. 예컨대 공자(孔子)는 『논어』의 「자로편」에서, "군자(君子)는 화이부동(和而不同)하고, 소인(小人)은 동이불화(同而不和)한다"라고 말했다. 여러모로 군자와 소인을 대비하는 중에 별 맥락 없이 마치 선언하듯이 등장하고 있어서 그 깊은 의미를 헤아릴 수는 없으나 이 짧은 표현은 소통론의 관점에서 큰 울림이 있다. 특히 서로의 생각이 같으냐 다르냐를 기준으로 내 편과 네 편을 가르는 오늘날 우리 사회의 풍조에서 공자의 통찰력은 우리 스스로를 돌아보게 하는 그 무엇이 있는 것이다.

공자의 사상을 정치철학의 일종으로 접근하는 관점에서는 '부동(不同)'을 한 패가 되지 않는다는 의미로 해석해서 '파당을 짓지 않는다'고 의미를 새기는 경우가 많다. 그리고 '화(和)'를 서로 사이좋게 지낸다는 '화합(和合)'의 의미로 새기면 군자는 사람들과 사이좋게 지내지만 파당을 짓지 않고 소인은 파당을 짓되 늘 갈등과 소란을 야기한다는 정도로 이해된다. 이 구도에서는 '파당을 지으면서 갈등하는 길'과 '파당을 짓지 않고 사이좋게 지내는 길'이라는 선택지밖에 없는 것처럼 보이는데, 사실 파당을 지으면서도 서로 사이좋게 지내는 즉, 동역화(同亦和)라는 제3의 길을 상상해 볼 수도 있는데 이런 언급은 없다.

동(同)과 화(和)의 관계는 서로 배제적인 것일까? 아니면 동(同)과 화(和)의 관계는 서로 포섭적인 것일까? 이도 저도 아니라면 동(同)과 화(和)의 관계를 어떻게 이해해야 할까? 앞서의 정치철학적 입장의 해석은 군자와 소인의 행태적 특성을 결과적으로 이야기하고 있을 뿐, 어떻게 해야 파당을 짓지 않으면서도 서로 사이좋게 지낼 수 있는지 하는 과정이나 절차 혹은 방법을 이야기하고 있지는 않다. 소인과 군자 중에서 군자의 태도를 선호하는 공자는 당연히 동(同)의 원리보다는 화(和)의 원리를 내세우고 있지만, 이들의

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

관계가 어떤 것인지, 그리고 화의 원리가 무엇인지에 대한 구체적 논의는 하고 있지 않는 것이다. 인간은 누구나 타인과 사이좋게 지내고 싶어 한다. 그러나 현실은 여러 가지 이유로 해서 그렇지 못하다는 것이 문제다.

소통의 차원에서 공자가 군자와 소인의 행태적 특성을 '동(同)'과 '화(和)' 개념을 가지고 파악했다는 것은 굉장한 의미가 있지만, 이것이 소통학의 관점에서 의미를 가지려면 문제의 원인을 찾아야 되고 또한 해결책을 제시할 수 있어야 한다. 그런 점에서 이 논문에서는 '동(同)'과 '화(和)'의 의미를 좀 더 천착해 들어감으로써 공자가 화(和)에 주목했다는 것이 갖는 소통학적 의의를 밝히고, 특히 다툼이 없음(無諍)을 종취로 삼는 불교의 핵심교리라 할 수 있는 '중도(中道)'사상에 의거하여 화(和)의 원리를 규명하고자 한다.

2. 소통의 몇 가지 용법

문화연구가이자 소통연구가인 캐리(James W. Carey. 1989)는 특이하게도 소통의 문제를 세속적인 관점만큼이나 종교적인 관점에서 접근하는 것을 시도했다. 종교적 관점에서 그는 오늘날 소통학의 중심인 미국에서 소통은 크게 두 가지 용법 즉, (메시지의) 전달(transmission)의 용법과 의례(ritual)의 용법으로 대별될 수 있다고 말한다(p.15). 흔히 전하다(imparting), 보낸다(sending), 전달한다(transmitting), 타인에게 정보를 준다(giving information to others)는 의미를 포함하고 있는 전달의 용법은 소통을 어떤 통제를 목적으로 거리상으로 떨어진 타인에게 신호나 메시지를 전달하는 것으로 정의한다. 일차적으로 메시지의 전달에 있어서 거리라는 장애를 극복하는데 초점이 맞추어진 이 용법은 교통(transportation)과 통신(communication)이 하나로 통일되어 있던 역사적인 배경을 그 기원으로 갖고 있는 것이지만, 전신기술의 발명으로 이의 분리가 이루어진 오늘날에도 여전히 지배적인 용법으로 통용되고 있다.

반면 의례의 용법에서 소통은 공유하다(sharing), 참여하다(participation), 유대하다(association), 동료애(fellowship), 공통의 신념을 갖다(possession of a common faith) 등의 의미를 포함하고 있다. 이 경우 소통(communication)은 공통(commonness), 공동체

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

(community), 교감(communion) 등과 어원을 같이 하고 있는데, 그것의 주목적은 공간의 장애를 극복하여 어떻게 메시지를 전달할 것인가 하는 것이 아니라 시간의 장애를 극복하여 공동체를 어떻게 지속적으로 유지할 것인가 하는 것이 된다. 즉, 의례의 용법에서 소통은 정보를 전달하는 행위가 아니라 공유하는 믿음을 세대를 넘어 재현하는 것이라는 것이다.

캐리는 소통이 전달의 의미로 쓰인 것은 물론 고대부터였지만 그것이 부각된 것은 탐사와 발견의 시대, 즉 산업사회의 등장시기와 일치한다고 말한다. 산업사회에서는 거리상으로 멀리 떨어진 지역에 재화나 승객을 운송하는 것이나 정보를 보내는 것이 모두 하나의 전달행위로 인식되었다. 그리고 전달의 일차적 목적은 통제(control)에 있다고 말한다. 즉, 넓은 공간에 흩어져 있는 사람들을 통제하려는 정치적 동기나 재화를 통제하여 영리를 취하려는 상업적 동기가 작동하고 있다는 것이다. 그리고 전달의 대상이 지식이나 이념, 정보로 확대되면서 소통은 단순한 전달행위가 아니라 특정 이념이나 사상을 전파하고 설득하는 행위가 되었고, 여기에 어떤 도덕적 정조가 더해지면서 소통에 참여하는 우리 모두는 궁극적으로 어떤 통일(unification), 합의(consensus), 만장일치(unanimity)에 이를 수 있다고 하는 종교적 동기가 자리 잡고 있다는 것이다.

이에 비해 공유하고 있는 믿음을 재현하고 확인하는데 주력하는 의례의 용법으로서 소통의 가장 오래된 전형은 성례(sacred ceremony)라고 말한다. 성례에서 중요한 것은 어떤 메시지로 이루어진 설교(sermon)나 교시(instruction), 훈계(admonition)가 아니라 성례를 진행하는 기도자(prayer), 독경(chant), 의식(ceremony) 등이다. 다시 말해서 머리로 사유하고 이해하는 정보의 전달이 중요한 것이 아니라 질서정연하고 의미 충만한 문화적 세계의 구성과 유지가 중요한 것이다. 한 공동체가 갖고 있는 이념이 투사된 상징적 표현으로서 춤이나 연극, 건축, 연설 등등은 어떤 구체적 정보가 아니라 확약을 제공하는 것이고, 태도나 생각을 바꾸는 것을 의도하는 것이 아니라 기저를 이루는 사물의 질서를 재현하는 것이며, 어떤 기능을 수행하는 것이 아니라 손상되기 쉬운 사회적 과정을 드러내 보이는 것이라고 말한다.

캐리는 이와 같이 소통이 두 가지 용법으로 쓰이게 된 데는 사실상 종교적 배경이 깔려있다고 주장한다. 오늘날 미국사회에서는 전달의 용법이 지배적인데 그 이유는 미국의 고유한 문화적 토양, 특히 개신교(Puritanism)의 전통이 강하기 때문이라는 것이다. 개신교는 우선 실용적이고 일과 직업을 중시하여 직업을 천직(calling)으로 여기며 그

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

렇지 않은 인간의 활동에 대해서는 업신여기는 경향이 있다. 또한 개신교는 개인주의(individualism)에 강박적으로 집착한 나머지 개인의 심리적 삶을 최상의 현실로 간주하고 문화에 대해서는 무시하는 경향이 있다. 과학에 대해서도 개신교는 그것이 문화로부터 자유롭기 때문에 객관적인 진리를 제공한다고 신뢰하는 반면에, 문화에 대해서는 기본적으로 자기 민족 중심의 오류를 범한다고 불신하는 경향이 있다. 따라서 미국에서 문화의 중심적 역할에 주목하고, 의례적 용법에 대해 관심을 갖는 학자는 가톨릭(Catholic)의 전통이 강한 유럽의 전통에 크게 의지할 수밖에 없다고 말한다.

소통에 대한 이와 같은 서로 다른 용법에 따라 필연적으로 소통의 문제를 바라보는 그들의 관심사나 문제의식 역시 확연히 달리 나타난다고 말한다. 예컨대, 전달의 용법에서 신문과 같은 매체는 뉴스나 지식을 전파하는 수단이나 도구로 인식되고 관심사도 뉴스의 전파가 수용자에게 현실을 이해시키는지 아니면 모호하게 하는지, 태도를 변화시키는지 아니면 태도를 강화시키는지, 신뢰를 증진시키는지 아니면 의심을 키우는지 따위의 효과에 관심을 갖는다. 또한 매체가 하나의 수단으로 인식되기 때문에 그 수단의 기능성에 대해 관심을 갖는데, 예컨대 신문이 사회의 통합에 기여하는지 아니면 갈등을 조장하는지, 인격의 안정성 유지에 정기능을 하는지 역기능을 하는지 따위가 주 관심사이다.

반면 의례의 용법에서 신문을 읽는 행위는 정보를 얻거나 보내는 것이라기보다는 어떤 특별한 새로운 세계관이 그려지고 확증되는 상황에 동참하는 행위로 인식된다. 뉴스를 읽고 쓰는 행위는 어떤 의례적 행위, 보다 급진적으로는 연극적인(dramatic) 행위가 된다. 독자 앞에 펼쳐지는 것은 순수한 정보가 아니라 세계에서 서로 경쟁하는 세력들을 묘사하는 것이다. 이 연극에서 독자는 일종의 관객으로서 신문이 재현하는 이 세상의 모습을 지켜보는 방식으로 연극에 동참하는 것이 된다. 여기서 신문의 역할은 기본적으로 우리들의 삶에 전반적인 형태나 질서, 정조를 부여하는 실제를 재현하는 것이다.

그런데 캐리는 소통에 대한 이러한 두 가지 용법이 현대 미국사회에서 전개되고 있는 소통현상을 설명하는데 일정한 한계에 봉착했다고 본다. 특히 행동적이고 기능적인 용어로 표현되는 전달의 용법은 1920년대 학계에 도입된 이래 방대한 학문적 성취를 이루었으나 지금은 신선한 통찰력을 주기보다는 과거의 성취를 지루하게 반복하고 있을 뿐이다. 또한 소규모 지역공동체의 문화적 통합을 설명하는데 유효했던 의례의 용법 역시 사회의 규모가 거대해지고 전문화, 세분화 추세로 사회적 이질성이 극대화된 복잡한 현대

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

사회의 소통 현상을 설명하는데 그 한계가 뚜렷해졌다는 것이다. 이러한 현실 진단에 근거해서 캐리는 소통에 대한 제3의 용법을 제시하는데 그것은 말하자면 문화의 용법이다.

캐리에 따르면 문화의 용법에서 소통은 현실(reality)이 생산되고, 유지되고, 보수되고 변형되는 상징적 과정으로 정의된다(p.23). 표현을 바꾸면 현실은 소통을 통해서 생산•유지•소비된다는 것이다. 여기서 핵심적인 것은 현실이 상징에 의해 생산된다는 아이디어라고 할 수 있는데, 캐리에 따르면 그것은 상징이 갖고 있는 두 가지 특성, 즉 대체능력(displacement)과 생산능력(productivity)에 의해 가능하다는 것이다. 대체능력은 현실을 상징이 대신하는 것이고, 생산능력은 상징에 의해 현실이 변형되는 것이다. 그래서 그는 우리는 상징조작을 통해 세상을 생산하기도 하지만 또 그렇게 생산된 세계에 살면서 그것을 자연스러운 것으로 수용하는 마술 같은 세계에 살고 있다고 말한다(p.30).

이 지점에서 필자는 소통의 문화용법에 대한 캐리의 주장에 대체로 동의하면서도 '상징조작이 만드는 마술 같은 세상'이라는 그의 주장이 다소 미진하다고 생각한다. 그것은 캐리가 말하는 상징현실(symbolic reality)에 대한 이해방식의 차이라고 할 수 있는데, 캐리가 말하듯이 상징현실이 참으로 마술 같은 세계가 되기 위해서는 상징에 대한 이해를 보다 철저하게 밀고 나가야 한다고 생각하기 때문이다. 캐리는 상징과 현실의 관계에 대해 "태초에 말씀이 있었다"는 성경의 구절을 인용하면서 통상적인 이해, 즉 현실이 먼저 있고 상징은 이차적이라는 통념을 뒤 집고 오히려 상징이 현실에 앞서 존재하는 것으로 보아야 한다고 주장한다. 다시 말해서 현실은 언어(상징) 상관적으로 존재한다는 것인데, 이것이 자칫하면 우리가 어떤 언어를 어떻게 사용하는가에 따라 얼마든지 원하는 현실을 생산할 수 있다는 것처럼 비칠 수 있기 때문이다. 과연 캐리는 인간의 현실생산(문화변용) 능력에 대해 어떤 입장을 취하고 있는가?

이 물음은 상징 혹은 언어를 어떻게 바라보는가 하는 입장, 즉 상징론(언어론)의 문제이기도 한다. 캐리는 인간이 대체능력과 생산능력을 갖는 상징을 사용하기 때문에 우리가 살고 있는 현실은 객관적인 세계가 아니라 마술 같은 세계라고 한다. 대체능력은 상징이 현실을 대신해서 나타내는(present) 능력이고(symbol of reality), 생산능력은 상징이 현실을 창조하는(create) 능력이다(symbol for reality). 캐리는 나타내는 능력과 창조하는 능력이 상징이 갖는 두 가지 능력이라고 보았지만, 그도 인정하듯이 이는 모두 상징(언어)이 갖는 재현(representation) 능력의 두 얼굴이라고 할 수 있다(p.29). 만약 상징

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

이 현실을 재현한다면 재현되는 현실은 객관적으로 존재한다는 것이 되고, 또 만약 상징이 현실을 창조한다면 현실을 의도대로 창조하는 주체가 존재한다는 것이 된다. 결국 이는 주관과 객관이라는 근대적 이원론을 인정하는 꼴이 되고 당연한 결과로 문화 역시 지극히 조작적인 관점에서 보게 되는 폐단이 있다.

3. 상징적 현실과 노모스(nomos)

문화에 관한 해묵은 논쟁거리 중의 하나로 문화를 조작 가능한 대상으로 볼 것인가 아니면 우리가 이미 처해있는 조건으로 존재하는 것으로 볼 것인가 하는 문제가 있다. 진보적 입장에서는 문화를 기호학적 게릴라전투를 벌이는 기호학적 전쟁터로 간주하고, 문화가 어떻게 형성되고, 여러 문화가 어떻게 경쟁하고 또 변화하는 문화 지형의 양상에 관심을 갖는다. 사실 캐리도 이런 진보적인 입장에서 문화 연구의 과제 중의 하나로 사회내의 여러 집단들이 현실구성을 둘러싸고 어떻게 경쟁하는지 따위를 연구하는 것이라고 말한다(p.31). 반면 문화를 한 사회의 구성원들이 공유하는 삶의 양식(mode of life)으로 보는 보수적 입장에서는 사회적 규범과 공통의 가치를 통해 사회적 혼란이나 무질서를 방지하는 문화의 사회적 통합 기능에 주목한다. 따라서 이들의 주요 관심사는 자신들의 고유한 삶의 방식을 어떻게 하면 지속적으로 유지하고 복원할 것인가 하는 것이다.

사실 문화를 둘러싸고 제기되는 이런 문제는 우리가 생활하는 이 세계, 즉 생활세계(life world)가 자연적인 것(the natural)인가 아니면 인위적인 것(the artificial)인가 하는 자연/인공의 이원론에 그 뿌리를 두고 있다. 만약 문화를 자연적인 것으로 본다면 문화는 이미 주어진 것으로 여겨지고 따라서 문화는 우리가 창조하고 변혁할 수 있는 조작의 대상이라기보다는 그에 순응해야 하는 대상이 될 것이다. 반면 만약 문화를 인위적인 것으로 본다면 문화는 얼마든지 만들어질 수 있는 것이고, 따라서 어떤 문화를 만들 것인가는 우리의 선택과 의지에 달려있다고 할 수 있다.

그런데 하이에크(F.A. Hayek, 1973)에 따르면, 오늘날 우리가 일상적으로 사용하

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

는 '자연적인 것'과 '인공적인 것'의 구분은 세계를 바라보는 고대 그리스인들의 구분법에 대한 소피스트들(Sophists)의 오독에 연원한다고 말한다. 고대 그리스인들은 세계를 자연적인 것을 의미하는 피사이(physei)의 세계와 관습적인 것으로 번역될 수 있는 노모스(nomos)의 세계, 그리고 심사숙고한 결정에 의해 만들어진 것을 의미하는 테사이(thesei)의 세계 등으로 구분해 인식했다. 그러나 기원적 5세기 경에 소피스트들이 고대 그리스인들의 이러한 세 가지 세계, 특히 그 중에서도 노모스의 세계와 테사이의 세계에 대한 엄밀한 구분 없이 이를 혼돈스럽게 사용함으로써 혼란의 씨앗을 제공했다는 것이다.

다시 말해서 소피스트들은 이들 세계에 대한 구분의 기준으로 어떤 경우에는 인간의 행동(action)을, 또 다른 경우에는 인간의 의도(design)를 사용함으로써 혼란을 일으켰다는 것이다. 인간의 행위를 기준으로 하면 행위와 무관하게 존재하는 것은 자연적인 것이고 행위의 결과로 존재하는 것은 인위적인 것이 된다. 그리고 인간의 의도를 기준으로 하면 의도와 무관하게 생성되는 것은 자연적인 것이고, 의도에 따라 생산되는 것은 인위적인 것이 되었다. 이 두 의미를 구분하지 못함으로써 동일한 현상에 대해 어떤 이는 그것이 인간 행위의 결과이기 때문에 인위적이라고 주장하는 반면, 다른 이는 그것이 인간 의도의 결과가 아니기 때문에 자연적이라고 주장했던 것이다.

이러한 혼란은 18세기에 이르러 맨데빌(Bernard Mandevile)이나 흄(David Hume) 같은 사상가들이 자연적인 것과 인위적인 것 어느 쪽에도 속하지 않는 제3의 범주가 존재한다는 것을 인정해야 한다고 주장하면서 새로운 돌파구를 찾기 시작하였다. 그리고 그 제3의 범주는 후에 퍼거슨(Adam Ferguson)에 의해 '인간의 의도에 의한 것은 아니지만 인간의 행동의 결과(the result of human action but not of human design)'의 세계로 정리되었다. 이로써 노모스의 세계는 테사이의 세계와 구분되어 인간의 의식적인 계획에 의해 만들어진 인위적 세계와 구분되는 의도치 않은 행위의 결과로 생겨난 세계라는 것이 분명해졌다(p.20). 노모스의 세계는 인간의 의식적 계획에 의한 결과가 아니라 숱한 인간의 (무의식적) 행동의 산물임에도 그것이 사회적 무질서로 나아가는 것이 아니라 고유의 질서를 이루는 세계이다. 하이에크는 이러한 질서에 대해 인위적 질서(taxis)와 구분해서 자생적 질서(kosmos, spontaneous order)라는 용어를 사용했다.

한편 들뢰즈와 가타리(Gilles Deleuze & Guattari. 1987)는 법적인 것, 제도적인 것,

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

윤리적인 것과 구분되어 관습적인 것, 규범적인 것, 도덕적인 것 등으로 이해되는 이러한 노모스를 로고스(logos)와 대비해서 모호성과 가변성을 그 특징으로 하는 세계라고 말한다. 로고스의 세계는 개념적 지성적으로 파악 가능하지만 노모스의 세계는 감각적 경험적으로 직관된다. 무엇보다도 노모스의 세계에서는 인간과 자연의 구분이 더 이상 유효하지 않다. 자연과 인간은 서로를 넘나들면서 자연의 인간적 본질(human essence of nature)과 인간의 자연적 본질(natural essence of man)이 통일 되어 있다. 인간은 모든 피조물의 왕이 아니고 오히려 별이나 동물, 식물 등 온갖 생명과 접촉하여 생명의 에너지를 교환하는 자연의 한 생물종일 뿐이다.

또한 노모스의 세계는 관념적으로 파악되는 세계가 아니라 직접 발로 걸어야만 탐색되는(be explored only by legwork) 세계로서 환경, 계기, 조건 등의 인연에 따라 이렇게 저렇게 천변만화하는 다양체(multiplicity)이다(p.371). 들뢰즈와 가타리는 특히 노모스의 세계를 국가기구와 대비시키는데, 국가가 주로 법과 제도를 통해서 각종 분할선들을 설치하고 이를 통해 규제하고 통제하는 세계인 반면 노모스는 그런 분할선을 가로지르며 오직 생존하고 기쁨이 충만한 삶을 위하여 항구적으로 영토화와 탈영토화를 수행하는 순수전략만이 있는 세계라고 말한다(p.353). 예컨대 산업의 혁신이나 신기술의 발명, 상업적 유통망의 확장 또는 종교적 창조 등 오직 스스로 변신할 때만이 존재할 수 있는 흐름이나 경향들 속에 노모스는 언제나 존재한다.

이 노모스의 세계가 캐리가 말하는 상징적 현실과 다른 점은 노모스의 세계는 언어기호에 관한 이론인 기호학(semiology)의 원리가 적용되는 세계가 아니라는 점이다. 아니 좀 더 정확하게 표현하자면 기호학의 원리는 노모스의 세계를 이해하는 일부분일 뿐이다. 기호학자인 에코(Umberto Eco. 1976)에 따르면, 기호학이란 말, 이미지, 소리, 몸짓 등 어떤 다른 것을 대신하는 기호로 간주될 수 있는 모든 것들에 관한 학문이다(p.7). 기호학의 주제는 기호를 지배하는 법칙과 기호 사이의 관계를 규명하고, 기호를 통해 의미를 생산하고 해석하며 공유하는 과정이라고 할 수 있다. 특히 기호학의 주요 관심사는 의미가 만들어지고 현실이 재현되는 메커니즘을 규명하는 것이라고 할 수 있다(Chandler. 2002. p.2).

이른바 기호의 의미작용(signification)이 바로 그것인데 들뢰즈와 가타리가 노모스의 세계를 통해서 주목하는 것은 의미작용이 아니라 그가 순수사건(pure event)이라고 부르는 것이다.[3] 예컨대 '사랑'이란 단어가 표상(의미)하는 바가 무엇인가 따위의 의문이

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

아니라 “나는 너를 사랑한다‘고 선언하는 사건이 상황을 어떻게 바꾸어 놓는가하는 의문이 그의 관심사이다. 이러한 순수사건은 기호가 의미작용을 하기이전에 이미 존재하면서 의미작용을 가능하게 하는 것으로서 의미와 무의미가 공존하는(sense/non-sense) 차원이다. 또 순수사건은 사실이나 의견처럼 자기 충족적이며 초월적이고 동일성을 갖는 어떤 실체가 아니라 그 사건과 연관된 사람의 위치에 따라 서로 다르게 의미 부여될 뿐만 아니라 연속적인 사건의 그물망 속에서 이웃하는 사건의 배치에 따라 새롭게 해석되고 의미 부여되는 비규정적 다양체이다.

불어로 되어 있는 들뢰즈•가타리의 『천 개의 고원』을 영어로 번역했던 마수미(Massumi. 2002)는 이러한 유동적인 다양체를 ‘정신적이지만 실재하는 것이자 정신적이지만 물질적인 것’(real-material-but-incorporeal)이라고 표현했다(p.5). 이것은 베르그송(Bergson, 1896/2004)이 관념론자가 표상이라고 부르는 것 이상의 존재이자 실재론자가 사물이라고 부르는 것 보다 덜한 존재라고 했던 이미지(image)로서 표현했던 것(p.vii)이고, 들뢰즈(Deleuze. 1986)가 지속적인 질적인 변화를 본질로 하는 동적인 단면이라고 말했던 운동 이미지(movement image)의 다른 표현이라고 할 수 있다. 마수미는 이와 같이 변주하는 유동적인 다양체의 묘한 존재 모습을 ‘자기와 자기 아님의 동시적 발생’ 혹은 ‘개체발생의 비규정성’이라고 표현한다. 즉 유동적인 다양체는 자기 동일성과 이질성이 역동적으로 통일된 가운데 계속해서 이행하는 변형체(metamorphosis)라는 것이다.

여기서 특히 마수미의 논의가 주목되는 이유는 그가 비규정적 다양체에 관한 이러한 논의를 문화론의 핵심 주제로 끌어들였다는 점이다. 그는 지난 20여 년간 문화이론이 물질과 관념, 자연과 인공, 신체와 변화 등등의 이원적 구도 속에 갇힌 채, 그 중간항인 ‘운동/감각’을 무시해왔다고 지적한다. 그는 문화야 말로 운동/감각인 중간항으로서 물질과 체계적인 변화 사이의 간극을 점유하는 ‘중재의 메커니즘’이라고 말한다(Massumi. 2002. p.4). 따라서 문화연구는 이데올로기 혹은 의미작용을 작동케 하는 미리 결정된 항과 그 항들의 집합을 규정하는 고정된 틀이 어떻게 생산되는지, 그리고 가능한 모든 의

3) 순수사건(pure event)에 대한 자세한 설명은 Gilles Deleuze(1990), The Logic of Sense. Columbia Univ. Press, 1장과 2장 참조.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

미화와 대응의미화 운동을 규정하는 고정된 틀로부터 어떻게 탈주하는지를 밝히는 것이 되어야 한다고 주장한다. 이를 위해서는 우선 그간 문화연구가 크게 의존했던 언어학의 모델로부터 단절하고 감응의 모델로 전환하는 것(affective turn)이 필요하다고 말한다.

4. 유위와 무위를 넘어서

캐리가 이야기했듯이 문화는 기본적으로 무상(evanescent)하다. 문화에는 어떤 현상을 파악하기 위해 필요한 일반성이나 법칙성 따위가 존재하지 않는다. 삶의 양식으로서의 문화는 시대에 따라 처소에 따라 각각 상이하기 때문에 어떤 옳고 그름의 기준으로 평가할 수 없으며, 우열을 논하는 것도 적절치 않다. 문화는 잠시도 머무름이 없이 정해진 방향도 없이 흘러가면서 스스로 변화하기 때문에 뭐라고 규정하는 것이 불가능하다. 또한 문화는 우리가 지각할 수 있는 세계뿐만 아니라 지각할 수 없는 세계를 포괄하기 때문에 이원적 접근으로는 파악할 수 없다. 문화변동과 관련해서 문화는 개인에게 주어진 조건이지만, 그렇다고 정해진 조건이라기보다는 개인의 (의도가 아닌) 행위의 결과로서 가변적이다. 바꾸어 말하면 문화와 개인은 단지 구분될 뿐 별개의 것은 아닌 관계(apart but not separate)를 유지하면서 공명한다.

실체로서 잡히지는 않지만 그럼에도 불구하고 분명히 존재하는 이러한 문화의 세계를 표현하기 위해서 여러 학자들이 독특한 용어들을 사용하였다. 필자는 앞서 보았듯이 하이에크의 노모스나 베르그송의 이미지, 그리고 들뢰즈와 가타리의 다양체 또는 집단적 배치물 등등이 모두 문화에 대한 서로 다른 표현들이라고 생각한다. 그런데 필자는 이렇게 이들 여러 학자들이 다양한 용어를 써서 공통적으로 이야기하고자 하는 것이 결과적으로 불교에서 말하는 진여실상(眞如實相)의 모습과 매우 닮았다는 점에 주목한다. 불교에서 진여실상은 모든 존재의 실상을 표현하는 말이다. 우리가 일상적으로 혹은 상식적으로 알고 또 사용하는 지식이나 생각, 관념 따위는 사실 어떤 고정관념이나 편견, 선입견, 에피스테메(episteme) 등등으로부터 자유로울 수가 없다. 경우에 따라서 개인적인 이기심 때문에 세상을 의도적으로 자기 중심적으로 보기도 하고 또 경우에 따

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

라서는 시대적인 사고방식의 한계 때문에 의도와 관계없이 편향적으로 바라보게 된다. 따라서 이러한 왜곡 없이 모든 현상을 바로 보고(正見), 마음가짐을 바로하고(正思), 바로 말하고(正語), 바로 행동하고(正業), 바로 생활하고(正命), 바로 노력하고((正勤), 바로 생각하고(正念), 바로 마음을 안정하는(正定), 이른바 팔정도(八正道)를 행할 때 비로소 우리 앞에 진여실상이 나타난다고 말한다.[4)]

진여실상에 대해 『대승기신론』에서는 두 가지 뜻, 즉 여실공(如實空)의 뜻과 여실불공(如實不空)의 뜻이 있다고 말한다(은정희, 1991. 110쪽). 우선 진여가 공하다는 것은 진여에는 본래부터 허망한 심념(心念)이 없기 때문에 모든 존재에 대해 차별하지 않는다는 것을 의미한다. 그래서 진여실상의 자성(自性)은 모양이 있는 것도 아니요 모양이 없는 것도 아니며, 모양이 있지 않은 것도 아니요 모양이 없지 않은 것도 아니며, 모양이 있는 것과 모양이 없는 것을 함께 갖춘 것도 아니다. 또한 진여실상의 자성은 같은 모양도 아니요 다른 모양도 아니며, 같은 모양이 아닌 것도 아니며 다른 모양이 아닌 것도 아니며, 같은 모양과 다른 모양을 함께 갖춘 것도 아니라고 말한다.[5)] 실상의 세계는 어떤 표현으로 규정하더라도 그 이상이기 때문에 일체의 언설이 불가능한 공의 모습을 갖고 있다는 것이다.

그리고 진여는 또한 불공한데, 불공이라고 말하는 것은 이미 존재의 본체가 공하여 허망함이 없음을 나타냈기 때문이다. 허망함이 없는 것 바로 이것이 진심(眞心)이며, 이 진심은 항상 변하지 않고 정법(淨法)을 만족하고 있기 때문에 불공이라 이름한다고 말한다. 그런데 이와 같이 여실불공한 진여실상은 취할 만한 상(相)이 없으니, 망념을 여읜 경계는 오직 직접 증득할 수밖에 없다고 말한다. 이와 같은 말을 종합해보면, 진여실상이란 우리의 생각이 지어내는 것으로 본다면 이는 모두 허망한 것이기 때문에 공이라고 할 수 있지만 일체의 생각을 떠난 것이라는 입장에서 본다면 있는 그대로 모두 진실한 것으로 공하지 않다는 것이다. 이와 같이 진여는 공한 측면과 불공한 측면을 동시에

---

4) 앞으로 보게 되겠지만, 팔정도와 연기법 그리고 중도는 모두 진여의 다른 이름이라고 할 수 있다. 성철은 팔정도를 행중도(行中道), 연기법을 이중도(理中道)라고 표현하고 있다. 성철(2014), 『백일법문』〈상〉, 장경각. 228쪽.

5) 當知眞如自性 非有相 非無相 非非有相 非非無相 非有無具相, 非一相 非異相 非非一相 非非異相 非一異具相.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

갖고 있기 때문에 무엇이라고 한 마디로 규정할 수 없어서 진공(眞空)이라고 표현하기도 하고 묘유(妙有)하다고 말하기도 한다.

그런데 이 진여실상의 세계는 인위적으로 조작된 세계(有爲)도 아니고 자연적으로 이루어진 세계(無爲)도 아니다. 여기서 인공과 자연의 문제를 바라보는 노모스의 관점과 다른 진여의 관점이 있다. 동양철학의 전통에서 흔히 유학(儒學)이 유위의 철학이라고 한다면 노장사상은 무위의 철학이라고 규정하는 경우가 있다[1]. 예컨대 노자(老子)의 『도덕경』제3장의 내용 중에 "성인의 정치는 그 마음을 텅 비우게 하고, 그 배를 채워 주며 그 의지는 약하게 해 주고 그 뼈대를 강하게 한다. 항상 백성들로 무지 무욕하게 하고, 지혜롭다고 하는 자들로 하여금 감히 무엇을 하려고 하지 못하게 한다"[6]는 표현이 있는데 이런 것들을 근거로 해서 노자의 사상을 공자(孔子)의 인위(人爲) 사상에 대비해서 노자의 무위(無爲) 사상이라고 하는 것이다.[7]

그러나 같은 책 37장에 "도는 늘 함이 없으면서도 하지 않음이 없다. 제후가 만약 이를 잘 지킨다면 만 가지 것이 장차 스스로 교화될 것이다. 그런데 누군가 교화하고자 무엇을 하려 하면 나는 그것을 이름도 없는 통나무로 진압할 것이다. 무명의 통나무는 대저 또한 욕망이 없을지니, 바램이 없이 고요하면 하늘아래 인간세가 스스로 질서를 찾아갈 것이다"[8]는 표현이 나온다. 여기서 볼 수 있는 바와 같이 도라는 것은 단순히 아무것도 행하지 않는 것이 아니라 '함이 없으면서도 하지 않음이 없는'(doing without doing) 것이라고 할 수 있고, 그래서 앞의 3장의 마지막 문구의 내용도 "함이 없이 행하면 다스려지지 않는 것이 없다"(爲無爲 則 無不治)고 결론짓고 있다.

---

6) 유가와 도가를 대비적 관점에서 볼 때 이런 구분을 하는 것이지만 이는 매우 논쟁적인 문제다. 예컨대 김용옥은 논어에 대한 주희(朱熹)의 해석에 의지하여 유가철학, 특히 공자의 사상에서도 무위의 입장을 발견할 수 있다고 주장한다. 바로 덕(德)을 무위적으로 보아도 무리가 없다는 것이다. 그는 『논어』의 「위정」편에 있는 '위정이덕(爲政以德)'을 해석하면서 덕으로 정치를 한다는 것은 아무 것도 하지 않는 것이 아니라 북극성과 같이 스스로는 제자리를 지키면서 움직이지 않지만 주변의 모든 별이 그것을 구심적으로 해서 돌아가게 만드는 것이라고 말한다. 김용옥(2008), 『논어한글역주1』, 통나무. 409쪽.

7) 최진석(2001), 『노자의 목소리로 듣는 도덕경』, 소나무.

8) 道常無爲 而無不爲 侯王若能守之 萬物將自化 化而欲作 吾將鎭之而無名之樸 無名之樸 夫亦將無欲 無欲以靜 天下將自定.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

이렇게 노자는 위무위(爲無爲)를 말하고 있지만, 이에 대한 구체적인 실천 방법에 대한 언급이 없다. 그러나 대표적인 대승경전의 하나인 『유마경』의 「보살행품」에는 이른바 위무위에 대한 구체적인 방법을 이야기하고 있어 주목된다. 석가모니가 보살들에게 모든 보살이 묘향세계(妙香世界)에 들어가는 해탈법문을 제시하면서 그 이름이 '다함 있음'(有盡)과 '다함 없음'(無盡)이라고 말하는 장면이 있다. 그러면서 다함 있음이란 유위의 생멸이 있는 법이며, 다함 없음이란 무위의 생멸이 없는 법이라고 설명하면서 보살은 그 유위(有爲)를 다하여 끝내어서도 안 되고, 또한 무위(無爲)에 머물러서도 안 된다고 말한다.

그렇다면 석가모니가 말하는 유위란 무엇인가? 이에 대해 석가모니는 매우 구체적으로 많은 항목을 제시하고 있다. 예컨대, 보살은 대자(大慈)를 버리지도 않고 대비(大悲)를 버리지도 않아야 하며, 중생을 성숙시킴에 언제나 게으름을 피우지 않아야 하고, 여러 선법(善法)을 구하고 익힘에 결코 싫어하거나 만족해서는 안 되며, 아직 배우지 못한 사람들을 결코 업신여기지 말아야 하며, 쾌락에서 멀리 벗어나 탐내거나 물들지 않아야 하며, 타인의 즐거운 일에 마음으로 깊이 함께 기뻐해야 한다는 등등으로 기본적으로 보살의 길인 상구보리 하화중생(上求菩提 下化衆生)을 실천하라는 것으로 요약가능하다.

그리고 무위란 무엇인가? 이에 대해 역시 석가모니는 많은 항목을 제시하고 있다. 예컨대, 모든 보살이 비록 공(空)을 행하지만 그 공을 체험하는 것을 좋아하지 말고, 비록 무상(無相)을 행하지만 무상을 체험하는 것을 좋아하지 말 것이며, 비록 세간의 모든 것을 고(苦)라고 관찰하지만 생사윤회 속에서 일부러 생(生)을 받고, 비록 나라고 할 것이 없음을 즐겨 관찰하지만 자신을 결코 싫어하여 내버리지 않고, 비록 모든 법이 끝내 공적함을 관찰하지만 닦은 공덕을 비워서 고요하게 하지는 않으며, 비록 모든 법에 끝내 진실함이 없음을 관찰하지만 원만한 사유에 늘 머물러야 한다 등등으로 비록 치열한 수행을 통해 열반에 이르렀다 하더라도 열반에 머물지 않는 것이 무위라는 것이다.

유위냐 무위냐 하는 이 문제에 대한 불교의 입장은 소승불교와 대승불교의 입장이 다르다. 소승의 성문승(聲聞僧)이나 연각승(緣覺僧)은 생멸(生滅)을 버리고 열반(涅槃)을 얻고자하기 때문에 유위를 부정하고 무위를 취하고자 하지만 대승은 생멸이 곧 열반이라는 입장이기 때문에 유위와 무위를 대립적인 것으로 생각하지 않는다. 예컨대 이 문제를 바라보는 대승의 입장은 마조(馬祖)스님의 제자인 혜해(大珠慧海)가 지은 『돈오입

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

도요문론』에서도 다음과 같이 나타나고 있다(성철, 2015. 160쪽).

"무엇이 무위법입니까?"

"유위법이다."

"지금 무위법을 물었는데, 어째서 유위법이라 대답하십니까?"

"있음은 없음으로 인해 성립되고, 없음은 있음으로 인해 나타나니, 본래 유를 세우지 않았다면 무가 어디서 나오겠는가? 만약 참된 무위를 논하자면 유위도 취하지 않고 무위도 취하지 않는 것이 참된 무위법이다. 왜 그러한가? 금강경에서 '만약 법상을 취한다면 곧 아상과 인상에 집착하는 것이고, 비법상을 취하더라도 곧 아상과 인상에 집착하는 것이다. 따라서 법을 취해서도 안 되고, 비법을 취해서도 안 된다'라 하였으니, 이것이 참된 법을 취하는 것이다. 만약 이 이치를 깨달으면 참된 해탈이니, 곧 불이법문을 아는 것이다."[9]

이에 대해 성철(性徹)은 '참무위'를 말하려면 유위와 무위를 다 버려야 한다고 말한다. 유위를 버리고 무위를 취하면 이것은 실제 무위가 아니라고 말한다. 유위를 버리고 무위를 취하는 것은 마치 불을 피해 물에 들어가는 사람과 똑 같다고 말한다. 이렇게 유위와 무위의 이분법을 완전히 버린 가운데서 유위와 무위를 자유롭게 구사해야 일체가 융통해서 원융자재하게 된다는 것이다(성철, 2014〈하〉. 110쪽) 예컨대 법이라는 보물을 모아 늘 싫어함이 없기 때문에 무위에 머물지 않으면서도 동시에 조금의 법도 즐겨 구하지 않기 때문에 유위를 다하여 끝나지 않아야 한다. 또 견고하게 서원하여 늘 물러남이 없기 때문에 무위에 머물지 않으면서도 동시에 서원을 마침내 완전히 이룰 수 있기 때문에 유위를 다하여 끝나지 않는다. 또 모든 묘한 법의 약을 모으기 때문에 무위에 머물지 않으면서도 동시에 그 병에 따라서 알맞게 약을 주기 때문에 유위를 다하여 끝나지 않아야 한다. 또 중생의 번뇌라는 병을 두루 알기 때문에 무위에 머물지 않으면서도 동시에 중생의 번뇌라는 병을 제거하기 때문에 유위를 다하여 끝나지 않는다. 보살

9) 問, 何者是無爲法
答. 有爲是
問. 今問無爲法 因何答有爲是
答. 有因無立 無因有顯 本不立有 無從何生 若論眞無爲者 卽不取有爲 亦不取無爲 是眞無爲法也. 何以故 經云 若取法相 卽着我人 若取非法相 卽着我人 是故 不應取法 不應取非法 卽是取眞法也. 若了차理 卽眞解脫 卽會不二法門.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

이 이와 같이 유위를 다하여 끝나지도 않고 무위에 머물지도 않는 것을 일러 다함 있음과 다함 없음의 해탈법문에 편안히 머문다고 한다(김태완, 2014, 362쪽).

의식적으로 무엇을 한다 혹은 자연스럽게 내버려 둔다는 그런 관념 자체를 갖지 않고 살아가는 것, 그래서 어떤 행위를 했음에도 불구하고 그 행위를 했다는 생각을 내지 않고 마치 대나무 숲을 흔들고는 자취도 없이 사라지는 바람처럼 또는 하늘에 문득 생겨났다가 종적도 없이 사라지는 구름처럼 사는 것이 함이 없이 하는 것(爲無爲)이라는 이야기이다. 이를 천목중봉(天目中峰)은 간단히 "일부러 조작하는 것 없이 일을 해나가는 것"이라고 표현했고(원택 감역, 3017. 50쪽) 원효는 "그러하지 않으면서 크게 그러한 것"(不然之大然)이라고 표현했다(은정희, 1991. 20쪽). 또한 노자가 도의 세계를 말하면서 "크게 정교한 것은 마치 서툰 것 같다"(大巧若拙)고 했는데 이 또한 함이 없이 하는 것의 다른 표현이 아닐까 여겨진다.

5. 물속에 비친 달(水月)

커뮤니케이션행위를 흔히 '정보의 전달 및 공유 행위'로 정의하는 서구의 실증주의 커뮤니케이션이론은 커뮤니케이션의 성공과 실패의 기준을 커뮤니케이션의 결과로 송신자와 수신자 간의 정보•태도•신념의 공유나 의견의 일치 또는 합의를 내세운다. 이른바 설득커뮤니케이션이라는 것이 그것인데, 이 입장은 기본적으로 커뮤니케이션행위를 송신자와 수신자, 그리고 메시지의 구도로 파악하여 송신자가 전달한 메시지를 수신자가 제대로 받았는지에 관심을 둔다. 설득커뮤니케이션에서 송신자는 설득의 주체가 되고 수신자는 설득의 대상으로 간주된다는 의미에서 이는 매우 주체(송신자) 중심의 입장이라고 할 수 있다. 그래서 결국 설득커뮤니케이션이란 주체가 자신의 의견이나 의지를 수신자에게 관철하는데 관심을 둔다고 할 수 있다. 이런 점에서 설득커뮤니케이션 이론은 소통을 위한 순수이론이라기보다는 송신자 중심에서 자신의 생각과 같아질 것을 요구하고 자신의 의지를 관철하기 위한 방법을 연구하는 매우 목적의식적인 이론이라고 할 수 있다.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

설득 커뮤니케이션이론이 폭력적이라는 사실은 이론연구의 역사를 보더라도 입증된다. 세버린과 텐카드(Severin & Tankard, 1999)에 따르면, 설득커뮤니케이션의 핵심 관심사인 커뮤니케이션의 효과에 대한 최초의 이론적 생각들이 선전(propaganda)에 대한 여러 가지 다양한 분석에서 나왔다고 한다(147쪽). 설득커뮤니케이션 연구가들의 관심사는 무엇보다도 태도변화(attitude change)의 원리인데 이것은 바로 선전론의 본령이라는 것이다. 선전기법들 예컨대 매도하기(name calling), 미사여구(glittering generality), 증언(testimonial), 부화뇌동(band wagon) 등등의 기법이 모두 언어를 포함한 상징을 조작함으로써 인간의 행동에 영향을 미치려는 기술이라고 할 수 있는데, 브라운(Brown)에 따르면 선전과 설득의 차이점은 설득은 설득자와 피설득자 모두에게 이익이 되는 경우이고, 선전은 설득자에게만 이익이 되고 피설득자에게는 이롭지 않은 경우라는 것이다(재인용, 149쪽).

뿐만 아니라 앞서 캐리가 살폈던 소통의 용법 중 앞의 두 가지, 즉 전달의 용법과 의례의 용법도 기본적으로 전달 혹은 공유되는 메시지의 동일성을 가정한다는 점에서 동의, 합의, 설득을 강요하고 있다는 비판에서 자유로울 수 없다. 일찍이 데리다(Derrida, 1976)는 서구철학이 '현존의 형이상학'에 집착함으로써 순수의식의 동일성에 기반한 사유를 전개함으로써 서구문명을 매우 폭력적으로 만들었음을 폭로한 바 있다. 동일성의 사유에 입각할 때 송신자와 수신자는 자신의 의도나 생각이 분명하고 뚜렷하며, 메시지의 내용도 해석의 여지가 없이 완벽한 것으로 가정된다. 그래서 소통이 성공적으로 이루어진다면 궁극적으로 송신자와 수신자는 완전한 정보의 공유, 혹은 의견의 일치에 이르게 될 것으로 간주된다.

한편, 이와 같은 동일성에의 가정 혹은 합의에의 요구가 폭력적임을 주장하면서 자신의 독자성, 이질성 혹은 고유성을 내세우며 설득에 소극적으로 저항하고 적극적으로 투쟁하는 입장이 있다. 이들은 같아질 것을 강요하는 것의 폭력성에 맞서서 '다름'의 권리를 주장하는 사람들이다. 이들은 일반적으로 '소수자' 그룹이기 때문에 자신들을 스스로 사회적 약자로 인식하고 다수의 폭력에 반대하는 평화주의자라고 생각하는 경향이 있다. 그런데 그런 동일성의 강요에 맞서 다름을 주장하고 그 다름을 지키기 위해서 저항하고 투쟁하는 것 역시 그 본질에 있어서는 폭력적이라는 사실이 아이러니하다. 다시 말해서 다름을 주장하는 것 역시 또 다른 형태의 같음을 주장하는 것이라는 것이다.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

즉, 이들도 다름 안의 또 다른 다름을 인정하지 못하기 때문에 진정한 다름이 아니라 사이비 다름에 불과하다는 것이다. 지배적이냐 저항적이냐 하는 입장이 서로 다를 뿐 같음을 지향하는 것은 동일하다.

이와 같이 얼핏 보면 '같음'과 '다름'은 정 반대의 것인 것처럼 보이지만 사실은 같은 동전의 앞면과 뒷면일 뿐이다. 이는 마치 '있다'와 '없다'가 얼핏 보면 그 뜻이 반대 같지만, 있음과 없음이라는 명사적 측면에서 보면 '있는 것이 있다'와 '없는 것이 있다'는 식이 되어 두 입장이 공히 실체를 가정하고 있다는 점에서는 꼭 같다고 할 수 있는 것과 같다. 그리고 이와 같이 실체론에 입각하는 한 설득커뮤니케이션의 한계, 즉 폭력성을 벗어날 수 없다. 따라서 화(和)의 커뮤니케이션이론을 구축하기 위해서는 '같음과 다름'의 구도를 넘어서는 것이 필요하다.

'같음과 다름'의 구도를 벗어나기 위해서는 무엇보다도 언어의 마술에서 벗어날 필요가 있다. 들뢰즈와 가타리(1987)는 같음과 다름의 문제를 기호학적 혹은 언어학적 구도, 즉 기의-기표(signified-signifier) 혹은 내용-형식(content-form)의 이원적 구도가 아니라 문화적 구도, 즉 질료(matter), 내용(content), 표현(expression)의 구도로 접근할 것을 제안한다(p.43). 다시 말하면 같음과 다름은 의미차원의 문제가 아니라 '같은 편'과 '다른 편'이라는 영토(진영)차원의 문제로 접근해야 한다는 것이다. 영토는 기본적으로 여러 환경의 다양한 측면이나 부분들에 의해 구성되는 복합체라고 할 수 있는데, 핵심적인 몇 가지 구성성분을 제시한다면 다음과 같다.

첫째, 영토는 아직 형식을 부여받지 않아 지층화되지 않은 신체, 예컨대 분자나 원자 아래의 입자, 순수한 강렬함 따위로 정의될 수 있는 질료를 구성성분으로 한다. 둘째는 형식을 부여받은 질료(내용)로서 선택받은 질료라는 측면에서는 실체를 가지고 있고 또 선택된 질료들이 어떤 특정한 질서를 갖는다는 측면에서는 형식을 갖고 있는 내용의 실체(substance of content)와 내용의 형식(form of content)을 구성성분으로 한다. 그리고 셋째는 내용이 갖는 기능적 구조(표현)로서 그러한 구조가 고유한 형식을 조직화한다는 점에서는 형식이고, 또 그러한 구조가 여러 합성물을 형성한다는 점에서는 실체인 표현의 형식(form of expression)과 표현의 실체(substance of expression)를 구성성분으로 갖는다. 영토는 이러한 등등의 구성성분들이 결합된 집단적 배치물(collective assemblage)이라고 말한다.

그런데 이 집단적 배치물, 즉 영토는 고정된 실체라기보다는 변형(metamorphosis)을 본

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

질로 하는 유동체라는 것이 중요하다. 그래서 표현과 내용은 각각 많건 적건 탈영토화되어 있으며, 자신의 형식이 어떤 특정한 상태에 있는가에 따라 상대적으로 탈영토화되어 있다고 말한다(p.87). 요컨대 각각의 형식을 양화하는 탈영토화의 정도들이 있어, 그에 따라 내용과 표현은 서로 결합되고 연계되고 서로 촉진되기도 하고, 반대로 재영토화하며 안정화되기도 한다는 것이다. 뿐만 아니라 내용에는 몸체(body) 안의 비율이라는 변수가 있고 표현에도 언표행위(enunciation) 안의 비율이라는 변수가 있어 이들 변수들이 서로 의존하면서 항구적으로 상호작용한다고 말한다. 그렇기 때문에 '같은 편'과 '다른 편'이라는 영토의 관계는 갈등과 모순적 관계가 아니라 이들을 가로지르는 탈주선에 의해 정의될 수 있다고 말한다. 배치물에는 하부 구조와 상부 구조, 심층 구조와 표층 구조가 없다. 배치물은 오히려 상호전제와 상호 삽입이 일어나는 바로 고른판 위에서 자신의 모든 차원을 편편하게 만든다(p.90).

그런데 같음과 다름에 대한 이러한 접근법은 우리가 언어패러다임 즉, 개념이나 의미로 접근하는 것을 벗어나기만 하면 그렇게 새로운 것도 아니다. 예컨대 남자와 여자는 다른가 같은가 하는 문제를 개념의 차원이 아니라 현실의 남자와 여자에 대한 문제로 보면 성별로는 남자와 여자가 다르지만 인간으로 보면 남자와 여자는 같다는 결론을 쉽게 내릴 수 있다. 현실 속에서는 절대적 다름이나 절대적 같음은 존재할 수 없는 것이다. 마치 여러 가지 질그릇이 겉모습은 다르지만 그 성분은 모두 작은 먼지나 티끌로 같은 것처럼 논의하는 맥락 혹은 차원에 따라 어떤 때는 같다고 하고 어떤 때는 다르다고 할 수 있다. 불가에서는 이것을 진여문(眞如門)의 입장에서 보면 모두가 평등하여 같은 것이지만 무명으로 말미암아 각종 차별이 있다고 말한다.

원효(元曉)의『금강삼매경론』에서도 열매와 종자의 관계를 이야기하면서 이와 유사한 이야기를 하고 있다. 즉, 열매와 종자는 그 모양이 같지 않기 때문에 같은 것이 아니다. 그러나 종자를 떠나서는 열매가 없기 때문에 다른 것도 아니다(은정희, 2000. 226쪽). 언어학적 관점에서 같음과 다름의 문제를 접근하면 기본적으로 동등비교의 구도를 전제하게 된다. 즉, 개념적인 같음과 다름의 문제는 예컨대 '남자 대 여자'라는 구도에서는 의미가 있지만 '남자 대 인간' 혹은 '남자 대 동물'이라는 구도에서는 의미가 없어지는 것이다. 다시 말해서 우리가 언어적 관점에서 어떤 관계를 설정할 때, 이미 우리는 둘 사이에 공통점과 더불어 차이점이 동시에 존재한다는 것을 전제하고 있다고 할 수 있다. 그러나 언어의 세계를 벗어나서 현실의 세계로 오면 그 어떤 것도 동등한 관계가 있을 수 없다. 예컨대 남

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

자라고 해도 개인 개인이 모두 다르고 여자라고 해도 역시 각각 다르다. 마찬가지로 인간이라고 해도 현실에서는 추상적인 하나의 인간은 존재할 수 없고, 동물이라고 해도 추상적인 하나의 동물이 존재할 수 없다.

이는 결국 같다 혹은 다르다는 언어적 표현은 이미 그것이 지칭하는 바 의미체(개념)가 실체로 존재하는 듯한 착각을 불러온다는 것을 의미한다. 그러나 현실에서는 그와 같이 동일성을 갖춘 실체가 없다는 것인데, 불교식으로 표현하면 자성(自性) 혹은 아트만(atman)이 없다는 것이다. 만약 변치 않고 파괴되지 않는 아트만이 있다면 예컨대, 물과 불, 선과 악, 유와 무, 고와 낙, 피와 아, 시와 비가 섞일 수 없고 대치할 뿐이다. 일찍이 소쉬르(Saussure)가 밝혔듯이, 언어의 세계에서는 이와 같이 모든 것이 이항대립의 양변으로 되어 있다. 그런데 양변이란 것은 서로 상극이어서 서로 어떠한 행동을 하게 되면 서로 투쟁하는 행동을 하게 된다. 그래서 선과 악이 싸우고, 시와 비가 싸운다. 옳고 그른 것이 아트만으로 있기 때문에 싸우게 된다. 이쪽에서 볼 때는 저쪽이 그르고 저쪽에서 볼 때는 이쪽이 그르니, 시와 비가 싸우고 선과 악이 싸운다. 결국 양변의 세계라는 것은 싸움의 세계이다(성철, 2014〈상〉, 96쪽)

불교는 실체, 아트만을 부정하기 때문에 물과 불, 선과 악, 유와 무, 고와 낙, 피와 아, 시와 비가 모두 연기적으로 발생한 하나의 현상, 즉 환차별(幻差別)이라고 한다. 이들은 본질적으로 존재하는 실체가 아니라 이러저러한 인연에 의해 생성 소멸하는 하나의 현상이라는 것이다.『율장』의 「대품」에는 부처가 깨달음을 성취하고 나서 7일간 해탈의 즐거움을 누리고 앉아 계셨는데, 첫날밤에 연기(緣起)를 순역(順逆)하셨다고 기록하고 있다. "무명을 연하여 행이 있고 생을 연하여 노사가 생겨나니, 이와 같이 괴로움의 무더기가 생긴다. 무명이 멸하면 행이 멸하고.... 생이 멸하면 노사가 멸하니, 이와 같이 괴로움의 무더기가 소멸한다." 즉, 부처가 깨달은 도리가 바로 연기라는 것이다.

부처가 깨달은 것을 가장 원형적으로 보여준다고 평가받는 원시경전인 〈아함경 권10〉에서는 연기에 대해 "이것이 있으므로 저것이 있고, 이것이 생겨나므로 저것이 생겨나며, 이것이 없으므로 저것이 없고, 이것이 멸하므로 저것이 멸한다"라고 기록하고 있다. 그리고 〈상응부, 2〉에서는 "연기란 무엇인가? 비구들이여, 생(生)을 연하여 노사(老死)가 있다. 여래가 세상에 나오지 않아도 이것은 정하여져서 법으로 확립되어져 있으니, 곧 서로 의지하는 성질(相依性)이다. 여래는 이를 증득하고 이를 안다. 증득하고 알아서 교시하고

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

선포하며 상설하고 개현하며 분별하고 명료하게 한다. 너희들은 보라"고 기록하고 있다.(성철, 2014〈상〉, 190쪽 재인용)

즉, 연기법의 핵심이 상의성이라는 것인데, 여기서 조심해야 할 것은 서로 의지해 있다는 의미를 실체론적으로 이해해서는 안 된다는 것이다. 정화(正和, 2014)는 '이것이 있기 때문에 저것이 있다'를 이것과 저것이 만난 것으로 이해하면 안 된다고 말한다(52쪽). 오히려 만남 곧 연기에서만이 이것과 저것이 성립되는 것이며, 이것과 저것이 만나서 인연의 장을 만드는 것이 아니라 인연의 장을 떠나 이것과 저것이 있을 수 없다는 것이다. 다시 말해 A와 B가 서로 의지하는 관계라는 것을 애초에 A와 B가 있고 나중에 A와 B가 서로 의존하는 것이 아니라는 것이다. A와 B는 모두 연기의 결과인 것이다.

또한 상의성을 무슨 대립항이 서로 존재의 근거를 상대에서 찾는다는 식으로 이해해서도 안 된다. 예컨대 사랑과 미움, 고통과 즐거움, 아름다움과 추함처럼 사랑이 있으니 미움이 있고, 고통이 있으니 즐거움이 있고, 아름다움이 있으니 추함이 있다는 식으로 이해해서는 안 된다는 것이다. 가장 대표적인 연기법인 12연기법은 "생(生)을 연하여 노사(老死)가 있고, 유(有)를 연하여 생(生)이 있고, 취(取)를 연하여 유(有)가 있고,..... 무명(無明)을 연하여 행(行)이 있다"고 되어 있는데, 각각 연하는 이들 각 항목들을 보면 전혀 대립물이 아니다. 이점을 원효는 "있다(有)/없다(無), 같다(一)/다르다(異) 등의 변견에 떨어지지 아니하여 마음이 작용하는 곳을 벗어나 있고, 언어의 길을 넘어서 있다"고 말하고 있다(은정희, 2000, 156쪽).

그리고 상의성에 대한 오해중의 하나는 연기의 원리를 시간적 인과관계로 해석하는 것이다. 예컨대 '무명을 연해서 행이 있고, 행을 연해서 식이 있고.....생을 연하여 노사가 있다'는 것을 시간적인 선후가 있는 것처럼 해석하는 것인데, 이는 잘못이라는 것이다. 성철은 이를 연기법은 생성의 원리가 아니라 존재의 원리로 보아야한다고 주장했다(성철, 2014〈중〉, 205쪽). 상의성을 해석함에 있어서 연(緣)의 의미가 중요한데, 흔히 연(緣)을 인(因)과 비교해서 인은 직접적인 원인이고, 연은 간접적인 원인이라고 한다. 여기서 간접적 원인이란 환경적 원인, 혹은 배경적 원인이라는 의미가 된다.

마명(馬鳴)의 설명을 따르면, 아뢰야식이라는 심체(心體)가 인(因)이 되고, 아뢰야식 내에 존재하는 근본무명(根本無明)이 심체를 훈습하여 념(念)을 일으키니 이를 연(緣)이라고 하고 있다. 또한 무명주지(無明住地)가 모든 염법(染法)의 근본으로 모든 생멸을 일으

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

키기 때문에 인이 되고, 육진(六塵)의 경계는 칠식(七識)의 물결인 생멸을 요동시키니 이것이 연이 된다고 말하고 있다(은정희, 1991, 215쪽). 그래서 예컨대 무명을 연해서 행이 있다고 할 때, 이것은 맑은 하늘에 구름이 생겨서 흐렸다가 구름이 걷히자 다시 맑아졌다는 것과 같이 해석해야 하는 것이다. 구름이 걷혀 맑은 하늘이 나타났다고 해서 구름이 맑은 하늘의 원인은 아니다. 하늘은 본래 맑은 것이었고 구름이 걷힘은 단지 맑은 하늘의 간접적인 원인인 것이다. 따라서 무명으로 연해서 행이 생겼다는 것은 구름으로 인해서 날씨가 흐리게 되었다는 것과 같고, 무명이 사라지면 이를 연해서 행도 사라진다는 것은 구름이 사라지니 흐림도 사라졌다는 것과 같다고 할 수 있다. 왜냐하면 흐림이 구름의 그림자이듯이, 행이란 무명의 그림자이기 때문이다.

성철은 이 원리를 천태 지의(智顗,538~597)의 논설을 따라 쌍차쌍조(雙遮雙照), 차조동시(遮照同時)의 원리로 설명한다(성철, 2014〈중〉, 74쪽). 그는 쌍차와 쌍조의 관계를 마치 구름이 걷히면 해가 드러나는 것과 같다고 말한다. 구름이 걷히는 것과 해가 드러나는 것은 동시인 것과 같이 유/무, 선/악, 시/비, 마/불의 양변이라는 무명이 걷히면(雙遮, 空) 곧 유/무, 선/악, 시/비, 마/불이 그대로 드러난다(雙照, 假). 그리고 쌍차가 곧 쌍조가 될 수 있는 것은 이 모두가 법성(法性)을 벗어나지 않기 때문이다(中). 법성은 예컨대 둥근 구슬과 같아서 여기서는 좌우나 상하가 정해진 바가 없어 좌가 곧 우로 되고, 상이 곧 하가 되는 도리라고 할 수 있다. 이것이 논리적으로는 설명이 안 되기 때문에 불가사의한 해탈경계라고 하는데, 이 경계에 들어가게 되면 중생을 제외하고 따로 부처가 없고, 부처를 제외하고 따로 중생이 없다는 것을 알게 된다고 말한다.

이러한 연기의 세계에 대해 『유마경』의 「관유정품」에서는 물속의 달(水中月), 거울 속의 모습(鏡中像), 아지랑이(陽焰水), 메아리 소리(呼聲響), 일어났다 사라지는 물거품(水浮泡或起或滅), 허공 가운데 새가 지나간 자국(虛空中所有鳥跡) 등등을 보듯이 하라고 말한다(김태완 역, 2014, 221쪽). 물속에 분명히 달이 있지만 실재 달은 아니니 '비유(非有)'이다. 그렇지만 분명히 또 물 속에 달이 보이니 '비무(非無)'이다. 그런 동시에 실재가 아니니 '무'이고, 또 분명히 있으니 '유'라고 할 수 있다. 즉, '역유역무(亦有亦無)'인 것이다. 그러므로 물속의 달은 비유비무(非有非無)이면서 역유역무(亦有亦無)라고 할 수 있다. 이는 안에 있다고 할 수도 없고 밖에 있다고 할 수도 없다. 실재가 아니지만 존재하고, 존재하지만 실재도 아니다.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

6. 중도, 화의 원리

연기론의 기본 형식은 “이것이 있으므로 저것이 있고, 이것이 생겨나므로 저것이 생겨나며, 이것이 없으므로 저것이 없고, 이것이 멸하므로 저것이 멸한다”는 것이지만, 가장 대표적인 연기론은 12연기법을 들 수 있다. 12연기법은 자성청정한 진여에 무명이 훈습(薰習)하여 행->식->명색->육처->촉->수->취->유->생->노사의 순서로 일어나고 사라지는 것이 마치 바닷물에 바람이 불어서 파도가 생겼다가 사라지는 것과 같다고 한다.

그런데 부처의 일대교설을 그 설법의 내용에 따라 4교, 즉 장교(藏教), 통교(通教), 별교(別教), 그리고 원교(圓教)로 분류한 천대지의에 따르면 연기법 역시 그 내용에 따라 네 가지로 나누는 것이 가능하다고 말한다. 그리고 원교의 가르침이야 말로 궁극적인 입장이라고 말한다. 첫째 장교는 12연기를 마치 생겨났다가 사라지는 생멸적 현상으로 이해하는 방식으로 이는 문자에 의지해서 연기법을 이해하는 입장으로 생멸사제(生滅四諦)이다. 둘째 통교는 십이연기가 현상적으로 보면 연기하는 것 같지만 본질적으로 보면 모두 공함을 관찰하는 것으로 이는 무상사제(無相四諦)이다. 셋째 별교는 십이연기를 마치 물거품이나 여름밤의 꿈과 같이 가명(假名)임을 관찰하는 것으로 이를 무량사제(無量四諦)라고 한다. 마지막 원교는 십이연기를 중도제일의제로 보는 것으로 이를 무작사제(無作四諦)라고 한다. 여기서 장교의 생멸견, 통교의 공견, 별교의 가견은 모두 변견(邊見)이지만 원교의 중도견이야말로 정견(正見)이라고 말한다.[10]

이와 같이 부처의 교설 내용에 차이가 있는 것은 교설의 내용에 어떤 오류나 모순이 있거나 초기와 후기에 어떤 입장의 변화가 있어서가 아니라 교설을 듣는 제자들의 근기를 고려한 때문이라고 말한다. 즉 처음에 근기가 둔한 제자들을 위하여 십이인연의 생멸상을 설했는데, 그 때 근기가 예리한 보살이 있다가 비밀리에 십이인연의 불생멸상을 듣고는 바로 불성을 깨달아 무생인(無生忍)을 얻는 일이 발생했는데, 바로 이것이 부처의 가르침의 비밀한 뜻이라는 것이다.

10) 성철(2014), 『백일법문』 〈상〉, 장경각. 100쪽.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

> 혹은 생멸을 듣고는 바로 생멸을 이해하고 불생멸을 이해하니, 생멸도 아니며 불생멸도 아니며, 생멸과 불생멸을 쌍조하여 하나에 즉하면서 셋이고, 셋에 즉하면서 하나가 되어 법계에 비밀스레 상락을 구족한다..... 복덕인은 돌을 잡아도 보배가 되고, 독을 잡아도 약이 되는 것과 같다. [11]

부처는 보통 사람들이 모든 존재를 마치 무슨 실체가 있는 것처럼 여기기 때문에 이를 타파하기 위해 연기법으로 제법이 생멸하여 무상하다는 것을 말했지만, 이는 방편관(方便觀)일 뿐 정관(正觀)은 아니라는 것이다. 근기가 수승한 보살은 연기법을 듣고는 바로 생멸뿐만 아니라 불생멸을 이해하고, 나아가서 생멸과 불생멸이 원융무애한 도리, 즉 삼제(三諦)가 원융한 중도의 원리를 깨닫는다는 것이다. 그리고 이렇게 중도의 원리를 깨친 복덕인은 돌을 잡아도 그것이 보배가 되고, 독을 잡아도 약이 되니 이것이 바로 인연의 비밀스러운 뜻이라는 것이다.

중도의 정관을 깨친 사람에게는 돌도 보석이 되고, 독도 약이 된다. 또 중도의 정관을 깨친 사람에게는 이 세상의 모든 풀이 약초 아닌 것이 없다. 심지어 우리가 흔히 독초라고 하는 것까지도 약초로 쓴다. 약초와 독초의 경계가 없다. 약초도 진하게 먹으면 독초가 되고 독초도 알맞게 먹으면 약초가 된다. 이 산에 약이 아닌 풀이 없고, 독이 아닌 풀이 없다. 한 마디로 중도정관을 깨친 사람의 입장에서는 독과 약이 평등하고, 돌과 보석이 평등하다. 흔히 불교의 목적이 번뇌를 끊고 열반을 얻는 것이라고 하지만, 중도정관을 깨친 사람의 입장에서는 번뇌가 곧 열반이고, 열반이 곧 번뇌이다. 그래서 승찬(僧璨) 대사는 『신심명』에서 "지극한 도는 어렵지 않다. 다만 가리고 택함을 꺼릴 뿐이다"(至道無難 唯嫌揀擇)고 했다.

사실 불교는 이 세상의 모든 존재(法)가 그 자체로 완벽하다(眞如)는 대긍정에 입각해 있다. 즉 '완벽하지 않다'와 상대되는 '완벽하다'가 아니라 절대적으로 완벽하다는 것이다. 맞다/틀리다의 구도에서 맞는 것이라는 상대적 긍정이 아니라 틀린 것도 맞다는 절대적인 긍정이다. 따라서 여기에는 시시비비가 들어설 여지가 없다. 모든 존재는 그 자

---

11) 성철(2014), 『백일법문 』〈중〉, 장경각. 102쪽 재인용. 或聞生滅 卽解生滅解不生滅 非生滅非不生滅 雙照生滅不生滅 卽一而三 卽三而一 法界祕密常樂具足 l.... 如福德人 執石成寶 執毒成藥. 摩訶止觀 卷1.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

체로 완벽하기 때문에 세속적인 기준에 따른 '유용/무용', '선/악', '정/사' '미/추' 등등이 있을 수 없다. 모든 존재는 상대적으로 유용하고, 선하고, 올바르고, 아름다운 것이 아니라 그 자체로 절대적으로 유용하고, 선하고, 올바르며, 아름답다. 그런 의미에서 이 세상에 쓸모없는 사람은 없다. 흉이 있으면 있는 대로 없으면 없는 대로 그대로 완전하다. 아니 흉이란 관념이 애초에 주체로서의 나 혹은 인간의 눈에 따른 것이다. 따라서 만약 주체가 사라진다면 모든 인간학적인 개념들은 무의미하게 된다. 어쩌면 이 세상에 태어난 모든 존재는 이 세상이 그들을 간절히 원했기 때문인지 모른다. 이러한 절대적 긍정의 입장에 서게 될 때, 모든 존재는 각각의 존재를 유지하면서도 서로 어울려 조화를 이루게 된다.

우리가 중도의 원융무애한 도리를 체득하지 못한 상태에서는 물과 불, 선과 악, 유와 무, 고와 낙, 피와 아, 남자와 여자가 양변을 이루는 방식으로 실체적으로 존재하는 것처럼 보인다. 그런데 이렇게 존재하는 양변이란 것은 서로 상극이어서 서로 어떠한 행동을 하게 되면 서로 투쟁하는 행동을 하게 된다. 그래서 선과 악이 싸우고, 시와 비가 끝도 없이 싸운다. 이쪽에서 볼 때는 저쪽이 그르고 저쪽에서 볼 때는 이쪽이 그르니, 시와 비가 싸우고 선과 악이 싸울 수밖에 없는 것이다. 그러나 중도의 논리는 유(有)/무(無), 염(染)/정(淨), 동(同)/이(異), 진(眞)/속(俗), 미(美)/추(醜) 등등의 극단적인 양변을 회통시키는 원리라고 할 수 있다. 이렇게 양변이 대립하는 이유는 내적으로는 망념이 생겨나서 주관적인 '나(我)'라는 실체를 상정하고 외부적으로는 마치 객관적인 세계가 실체로 '존재(法)'하는 것처럼 상정하기 때문이다. 그러나 주체로서의 나가 공하고(我空), 객체로서의 존재가 공하다(法空)는 것을 깨치고 나면, 양변이 한편으로는 마치 물과 물결이 서로 거두면서 합하듯이 상즉(相卽)하고, 다른 한편으로는 거울과 빛이 서로 비추듯이 상입(相入)하면서 서로 걸림이 없이 원융무애하게 된다는 것을 중도의 원리는 밝히고 있다(성철, 2014〈중〉. p.133).

피상적으로만 보면 예컨대 같다(同)와 다르다(異)가 서로 대립하는 것처럼 보이지만 자세히 살펴보면 같음 속에 다름이 있고, 다름 속에 같음이 있다. 그럴 수밖에 없는 이유는 우리가 개념적 사유를 벗어나서 '같음' 혹은 '다름'이라는 언어가 지칭하는 대상세계를 놓고 보면 거기에는 같다 혹은 다르다는 식의 개념으로는 파악이 불가능한 지대를 만나게 되기 때문이다. 예컨대 같은 자본주의라고 하더라도 자세히 보면 미국의 자본주의, 한국의 자본주의, 일본의 자본주의 등등이 모두 다르다. 또 같은 미국의 자본주의라고 하더라도 공화당의 자본주의, 민주당의 자본주의가 다르다. 마찬가지로 공화당의 자본주의라고

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

하더라도 행정부에 따라 시대에 따라 다르다. 이렇게 자꾸 자세히 들어가서 본질이라는 것(自性)을 찾아보면 어떤 언어적 규정도 불가능한 경지(空)에 이르게 되는데 여기서 양변은 완전히 부서지고 상즉(相卽)하게 된다. 그러나 본질이라고 할 만한 것이 없다고 해서 아무 것도 없다거나 모두 똑 같은 것이 아니라 오히려 각각의 고유성(uniqueness), 특개성(haecceity)이 있어서 자본주의는 자본주의고 공산주의는 공산주의로 서로 의지해서 상입(相入)하게 된다.

우리가 더불어 살면서도 일체의 논쟁을 벗어나는 것, 어떤 주장을 내세우면서도 일체의 논쟁에 휘말리지 않는 것이 과연 가능한가? 본 논문에서는 그 가능성을 불교의 중도론에서 찾고 있지만, 세간에 잘 알려진 것으로는 원효의 화쟁론(和諍論)이 있다. 여려 종파의 대립과 시비 논쟁을 하나로 화해시키고 회통시켜 일미(一味)의 법해(法海)로 귀일시킴으로써 대성화쟁국사(大聖和諍國師)로 칭송받는 원효는 『열반종요』에서 열반은 모양도 여의었고 자성도 여의었으며, 공한 것도 아니고 공하지 않은 것도 아니며, 실체가 있는 것(有我)도 아니며 실체가 없는 것(無我)도 아니라고 말하면서, 열반에 대한 여러 분분한 주장들을 부정하고 긍정한다. 예컨대 공하지 않다(非空)고 하는 주장에 대해서는 그것이 자성없음을 여의었기(離無性) 때문이라고 긍정하면서, 동시에 공하지 않은 것도 아니(非不空)라는 주장에 대해서는 그것이 자성있음을 여의었기(離有性) 때문이라고 긍정한다. 또 모양있음을 여의었기(離有相) 때문에 실체가 있는 것이 아니라고(非我) 하면서 동시에 모양 없음을 여의었기(離無相) 때문에 실체가 없는 것이 아니(非無我)라고 말한다. 이런 논설방식은 앞서 물속의 달에 대해 논설하는 것과 조금도 다름이 없음을 알 수 있는데, 그래서 원효의 화쟁론을 연구했던 박태원(2013)은 화쟁론이 연기론 혹은 중도론의 원효적 재현이라고 말한다(193쪽).

중도론은 (1)있다는 긍정이나 (2)없다는 부정, 또 (3)있으면서 없다는 긍정하면서 부정하고, (4)있지 않으면서 없지 않다는 긍정하지도 않고 부정하지도 않는, 이른바 4구에 대한 비판을 통해 우리를 사유할 수 없는 궁지로 끌고 간다.[12] 어느 순간 있다는 것을 부정하는가 하면 다음 순간 무엇이 있다고 말한다. 또 무엇이 있다고 말하는가 하면 다음 순

12) 사구비판에 대한 자세한 내용은 김성철(2004), 『중론, 논리로부터의 해탈, 논리에 의한 해탈』, 불교시대사. 36쪽 참조.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

간 무엇이 없다고 말한다. 있는 것은 있는 것이 아니기 때문에 비로소 있다는 식이다. 그래서 결국 우리의 사유의 길이 다한 곳으로 우리를 인도한다. 그러나 그렇게 사유의 길이 끊긴 곳에서 새로운 풍광이 펼쳐진다. 사실 불교는 언어에 대해 부정적이다. 그래서 백장회해(百杖懷海, 720~814)는 우리가 말을 하는 것은 마치 과녁을 세워 화살을 불러들이는 꼴이라고 말하면서, 말은 과녁을 세우는 것이기 때문에 근심이 없을 수 없다고 말한다(김태완 역주, 2016, 187쪽).[13] 어떤 말도 최종적일 수 없고 말은 그 말이 씨가 되어 새로운 말을 불러들이는 식으로 계속되기 때문에 언어나 논리로써 논쟁을 벗어날 수는 없다는 것이다.

『유마경』의 「향대불품」에는 법을 설하는 방법에 대한 이야기가 있다. 일체묘향(一切妙香)이라는 이름의 불국토에 계신 여래는 보살들을 위하여 문자언어로써 법을 말씀하는 것이 아니라 다만 묘한 향기를 가지고 모든 보살이 조복하도록 하고 계신다고 말한다. [14] 벤야민(Benjamin)식으로는 아우라(aura)라고 부를 만한 묘한 향기에 대해 원효는 심체(心體)는 사의로절(思議路絶)이요 감응로통(感應路通)이라고 표현하고 있다. 그러나 이 땅에 계신 석가모니불은 이 땅의 중생들이 모두 억세고 조복하기가 지극히 어렵기 때문에 갖가지 언어를 가지고 그들을 조복하고 교화한다고 말한다(김태완 역주, 2014, 320쪽). 예컨대 이것은 지옥의 길이고, 이것은 축생의 길이며, 이것은 아귀의 길이다 하는 식으로 갖가지 방편을 사용해서 중생들을 성숙시킨다는 것이다. 그래서 불교에는 경(經)과 더불어 『중관론』이나 『십이문론』, 『유가론』, 『섭대승론』 등 여러 논(論)이 있는 것인데, 원효는 『대승기신론』에 대해 말하기를 이는 지혜롭기도 하고 어질기도 하며, 깊기도 하고 넓기도 하여, 세우지 않는 바가 없으면서 스스로 버리고, 깨뜨리지 않는 바가 없으면서 도리어 인정하고 있다고 말하고 있다(은정희 역주, 1991, 23쪽). 여러 논설들이 비록 옳지 않은 주장이지만 또한 옳은 주장이고, 비록 그러하지는 않으나 그렇지 않은 것도 아니다.

---

13) 사구비판에 대한 자세한 내용은 김성철(2004), 『중론, 논리로부터의 해탈, 논리에 의한 해탈』, 불교시대사. 36쪽 참조.

14) 我土如來不僞製菩薩文詞說法, 但以妙香令諸菩薩皆悉調伏. 김태완 역주(2014), 『유마경』, 침묵의 향기. 319쪽.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

이런 이해할 수 없는 도리는 사실상 우리의 사유로는 접근할 수 없는 경지이기 때문에 불가에서는 이를 설명할 수 없고(不可說) 생각할 수 없는(不可思議) 부처의 경지(佛地)라고 한다. 따라서 우리는 이를 비유로서 짐작할 수 밖에 없는데, 예컨대 비록 옳지 않은 주장이지만 또한 옳은 주장이자 비록 그러하지 않으나 그렇지 않은 것도 아닌 것의 사례로 "예술은 사기입니다. 예술가는 사기꾼입니다"고 했던 비디오아티스트 백남준(1932~2006)의 발언을 들 수 있을 것이다. 세계적인 비디오아티스트인 백남준이 한국 정부의 공식초청으로 한국에 입국하여 인터뷰를 했을 때, "예술이 무엇입니까?"라는 어느 기자의 질문에 답했다는 이 발언은 우리를 한 편으로는 침묵으로 다른 한편으로는 무한한 논쟁으로 이끌기도 한다. 그러나 이 발언의 진정한 의미는 우리로 하여금 '예술이다' '사기다' 하는 개념의 함정에 빠지지 말고 어떤 작품 혹은 활동이 사람들의 마음에 어떤 감응을 불러일으키는 지를 바로 보라는 것일 것이다.

원효는『대승기신론』에 대해 '언어의 길이 끊어진 곳에서 감응의 새 길이 열리고, 자신의 주장을 세우고 버림에 자유롭고 타인의 주장에 대해 부정하고 긍정함에 자재하는 것, 그래서 모든 논쟁을 평정시키는 주인'이라고 평한다. 주장을 세우고 버림에 자유로워지려면 어떠해야 할까? 우리는 이에 대한 힌트를『법화경』의 제16품인「여래수량품」(如來壽量品)에 나오는 뛰어난 의사에 대한 비유를 통해 얻을 수 있다(무비. 2008. 265쪽~270쪽). 한 뛰어난 의사가 여러 아들을 두었는데, 아버지가 출타한 어느 날 아들들이 잘못하여 독약을 먹고는 몇 아들은 제정신을 잃고 발작을 하고 또 몇 아들은 제정신을 잃지는 않고 발작을 하였다. 아버지가 좋은 약재를 구하여 약을 조제하여 아들들에게 먹으라고 권하자 제정신이 있는 아들은 먹고 병이 나았지만 제정신을 잃은 아들은 치료해달라고 하면서도 약을 먹지를 않았다. 그래서 제정신을 잃고 약을 먹지 않는 아들을 위해 아버지가 내가 지금 죽을 때가 가까웠다고 거짓으로 말하고는 약을 여기에 두었으니 먹어도 낫지 않는다고 걱정할 것이 없다고 말하고는 다른 나라에 가서 사람을 시켜 아버지가 벌써 죽었다고 알리게 하였다. 이 때 아들들이 아버지 없음을 크게 비통해 하다가 정신이 조금 들어 남겨 놓은 약을 먹고 병이 나았다. 부처는 제자들에게 이러한 비유를 들면서 제자들에게 묻는다. "선남자들이여, 이 훌륭한 의사가 저짓말을 한 죄를 물을 수 있겠는가?"

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

예컨대 진여의 관점에서 보면 이러 저러한 주장들이 모두 허망한 말이요 거짓이지만, 중생을 제도하겠다는 마음의 입장에서 보면 이는 모두가 중생들을 깨달음의 세계로 인도하기 위한 방편(方便)이라는 것이다. 중생들의 근기가 사람마다 다르기 때문에 이들을 제도하기 위해서는 그에 맞는 각종 방편이 동원될 수밖에 없는데(善巧方便) 이는 거짓이지만 진실이라는 것이다. 다시 말해서 참이냐 거짓이냐는 무슨 사실처럼 객관적으로 존재하는 것이 아니라 우리 모두를 번뇌를 여읜 열반의 언덕으로 건너가게 하는가 하는 기준이 중요하다는 것이다. 자신의 주장을 세우고 버림에 자유롭고 타인의 주장에 대해 부정하고 긍정하는 것에 자재하기 위해서는 중도의 원융무애한 원리를 체득하는 것과 함께 중생이 겪고 있는 고통에 대해 교감하고 이들을 제도하겠다는 동체대비(同體大悲)의 마음이 필수적이라 하겠다.

7. 결론

한국사회에 서구 근대학문으로서 커뮤니케이션학이 소개된 지 50여 년이 흘렀다. 홍익대학교가 한국에 최초로 정규대학에 신문학과를 설치한 1955년을 기준으로 따진다면 63년 정도가 되고, 전문 언론인 양성이라는 실무적, 규범적 학문이 아니라 인간의 커뮤니케이션행위에 대한 종합적 연구를 기치로 내걸었던 서울대학교 신문연구소가 창설된 1963년을 기준으로 따진다면 55년이 된다. 그 동안 수많은 학자들이 커뮤니케이션 현상을 설명하는 연구들을 수행하였고, 그 결과 한편으로는 적지 않은 이론적 성과를 거둘 수 있었지만 다른 한편으로는 주류의 이론으로는 잘 설명되지 않는 현실의 신비로움 앞에 이론적 반성을 하고 대안적 이론을 모색하기도 하였다. 그러나 그러한 시도들도 대부분 그 근거를 서구의 지적 토양에서 구하고자 하였기 때문에 일정한 한계를 가질 수밖에 없었다고 본다.

현실적인 이유를 차치하더라도 소통학에 대한 서구인들의 성과를 향유하는 입장에 만족할 것이 아니라 세계인의 한 사람으로서 소통학의 발전에 당당히 기여하기 위해서라도 우리가 속해 있는 동양으로 눈을 돌리고 동양의 지적 토양에서 소통학의 아이디어를

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

구하는 시도가 필요하지 않을까? 물론 '서구 대 동양' 이라는 구도는 위험하다. 삶에 대한 깊은 통찰을 제공하는 위대한 사유는 언제나 세계적이기 때문이다. 그러나 예컨대 끝없는 진보라는 저 위대한 근대의 약속과 그것의 실패를 목도하면서 새로운 대책을 구하고자 했던 프롬(Erich Fromm)이 '소유의 사유 대 존재의 사유'라는 구도에서 자신의 주장을 피력했던 것처럼 '서양의 소통관 대 동양의 소통관'이라는 큰 구도에서 혁신적 대안을 모색해보려는 것이 이 논문의 목적이다. 이런 구도에서 소통에 대한 동양, 특히 불교의 통찰에 어떤 독창적인 무엇이 있는지를 살펴보고 이에 대한 탐구를 통해 현대의 소통이론의 지평을 넓히는데 기여하는 것이다.

본 논문에서 동양의 소통관의 특징으로 주목하는 것은 '화(和)'이다. 흔히 일상생활에서 조화(調和), 불화(不和), 평화(平和), 화해(和解), 화목(和睦), 화합(和合) 등등으로 쓰이는 화는 전통적으로 동양인들이 타자와 더불어 공존 공생하기 위해 익혀야 하는 중요한 덕목이자 원리라고 할 수 있다. 이렇게 동양 소통관의 특징으로 화에 주목하면서 자연스럽게 서양 소통관의 특징으로는 동(同)에 주목하게 되었다. 서양에서 소통을 규정하는 전달, 공유, 합의, 설득 등의 의미는 모두 화자와 청자 사이의 일치, 통일(同)를 지향하고 있다. 그리고 이러한 통일이나 일치를 추구하기 위해서는 무엇보다도 정보 혹은 메시지의 동일성을 가정해야 한다. 반면에 동양인의 삶에 절대적인 영향을 끼친 『논어』에서 공자(孔子)는 "군자(君子)는 화이부동(和而不同)하고, 소인(小人)은 동이불화(同而不和)한다"라고 말함으로써 화의 원리야말로 사람들이 지향해야 할 덕목으로 보았다.

같다(同)는 것은 다르다(異)는 것과 짝을 이룬다. 그래서 같은 편이 형성되면 동시에 다른 편도 형성된다. 나와 생각이 같은 사람들은 아군이 되고 나와 다른 생각을 하는 사람들은 적군이 된다. 그런데 사람은 대체로 자기중심적이기 때문에 나와 같은 생각을 하는 사람들의 범위를 끝도 없이 넓혀 내 편의 사람을 늘이고 싶어한다. 이처럼 자신의 생각이나 의견을 다른 사람과 공유하고 그래서 동의나 합의를 끌어내는 노력을 전통적인 소통학에서는 '설득커뮤니케이션'이라고 한다. 설득은 어떻게 보면 자신의 생각이나 의견을 밝히고 설명하고, 그렇게 함으로써 상대방의 이해를 구하고 나아가서 함께 하기를 꾀하는 행위로서 사회적 동물로서의 인간의 매우 자연스런 행동이라고 할 수 있다.

그러나 다른 관점에서 보면 타인의 '존재' 그 자체를 인정하고 그 존재의 신비로움을 남겨 놓음으로써 독존(獨存)하기를 꿈꾸는 사람에게는 설득하려는 노력이 매우 불쾌하

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

게 다가오고 심지어 폭력적으로 느껴지기도 한다. 장미가 꽃을 피우고 참새가 지저귀는 것이 무슨 목적을 갖고 하는 행위가 아닌 것처럼 인간의 소통도 의도적 행위라기보다는 존재적 행위일 수 있는 것이다. 구체적인 목적을 실현하기 위해 하는 목적의식적 행위로서의 소통보다도 더 근본적인 소통의 모습은 더불어 살아가는 모습 그 자체가 아닐까? 동양의 소통관에서 필자가 주목하는 것은 바로 목적의식적인 설득과 통합의 소통이 아니라 더불어 살아가는 존재로서 화합의 소통이다.

화합의 소통이 가능하기 위해서는 우선 소통에 대한 언어학의 패러다임을 떠날 필요가 있다. 화합은 의사소통의 문제나 의미작용의 문제가 아니라 차라리 정보의 문제이고 권력의 문제이다. 동의가 윤리적 문제라면 화합은 도덕의 문제이다. 같은 맥락에서 동의가 약속과 강제의 문제라고 한다면 화합은 인정과 순리(順理)의 문제이다. 동의의 문제, 즉 의견을 같이 한다 혹은 의견을 달리 한다는 것은 옳고 그름의 문제이지만 화합의 문제는 비교가 무의미한 절대적으로 다른 존재들이 더불어 공존하는 문제이다. 따라서 화합의 문제는 의미 혹은 개념의 구도에서 발생하는 것이 아니라 진영(영토)의 구도에서 발생한다.

둘째, 화합의 소통이 가능하기 위해서는 소통을 통해서 상대의 태도나 신념 따위를 바꾸겠다는 조작적 유혹에 빠져서도 안 되지만 소통을 통해서 상대의 태도나 신념 따위를 바꾸는 것은 불가능하다는 무기력의 유혹에 빠져서도 안 된다. 즉 소통의 행위는 인위적인 행위도 아니지만 자연적인 행위도 아니다. 또 소통의 행위는 유위적 행위도 아니고 무위적 행위도 아니다. 하이에크식으로 표현하면 '인간 의도의 결과는 아니지만 행위의 결과'인 노모스처럼 화합은 소통의 목적이 아니라 무의지적 소통의 결과이다.

셋째, 화합의 소통이 가능하기 위해서는 모든 존재에 대해 절대적으로 긍정하는 자세가 필요하다. 큰 것은 큰 것 그대로 완전하고 작은 것은 작은 그대로 완전하다. 젊은 것은 젊은 그 대로 완전하고 늙은 것은 늙은 것 그대로 완전하다. 문제가 있다거나 쓸모없다는 것은 없다. 모든 존재는 그 자체로 완전하기 때문에 덜하거나 더하거나 할 것이 없다는 것을 인정해야 평등한 관계가 형성되고 평등한 존재들의 공존할 수 있는 원리의 요체가 바로 화합이다. 나의 기준으로 판단하는 것이 아니라 모두가 평등한 가운데 각각의 특성이 상황이나 쓰임에 맞게 배치됨으로써 조화를 이루는 것이 중요하다.

넷째, 화합하는 세상의 모습은 물속에 비친 달과 같고, 허공에 새가 지나간 흔적과 같

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

다. 또 화합하는 세상의 모습은 아지랑이 같고, 깊은 계곡 속에 울려 퍼지는 메아리와 같다. 물속에 분명히 달이 있지만 실재 달은 아니므로 존재하지 않는다. 그렇지만 분명히 물속에 달이 보이므로 존재하지 않는 것은 아니다. 또 물속의 달은 물 안에 있는 것도 아니고 물 밖에 있는 것도 아니며, 있다고도 할 수 없고 없다고도 할 수 없으므로 실재가 아니지만 존재하고 존재하지만 실재하지 않는 방식으로 묘하게 존재(妙有)한다. 일체의 존재들이 고유성을 유지하면서도 고유성을 고집하지 않고 서로 의존해서 연기한다.

다섯째, 화합의 소통을 위해서는 서로 모순되고 대립하는 주장을 회통시켜 일미(一味)의 법해(法海)로 귀일시키는 것이 필요하다. 이를 위해서는 자신의 주장을 자유롭게 세우고 버릴 수 있어야 할 뿐만 아니라 타인의 주장에 대해서 인정하고 부정하는데 자재해서 논쟁을 멈출 수 있어야 한다. 이것이 가능하기 위해서는 공(空)•가(假)•중(中)의 삼제(三諦)가 원융무애한 중도의 도리를 익히는 것이 필요하다. 뿐만 아니라 경우에 따라 상대의 근기에 따라 거짓으로 방편을 쓰는 것도 무방한데, 방편을 쓸 경우 주의해야 할 점은 상대가 겪고 있는 고통에 대해 공감하고 고통으로부터 벗어날 수 있도록 하겠다는 동체대비의 마음이 있어야 한다는 것이다.

시비(是非)를 벗어나는 문제에 대해 천목중봉은 선이니 악이니, 무니 유니 하는 명자(名字)가 생기기 이전의 자리에 꾹 눌러앉아 버려야 한다고 말한다. 그리고 나서 한 가닥 단절된 실을 가지고 선악, 유무의 꼭대기를 하나로 관통해야 한다고 말한다(원택 감역. 2017. 241쪽). 시비를 또 다른 시비로 없애려는 것은 마치 구멍을 뚫어 놓고 물이 새지 않기를 바라는 격이기 때문에 무엇보다도 먼저 침묵하라는 것이다. 그리고 자세히 보면 선이라고 지칭하는 행위에도 선이 아닌 것이 있고 악이라고 지칭하는 행위에도 악이 아닌 것이 있음을 보게 될 것이다. 그러면 이 세상이 본질적으로 선과 악으로 이분될 수 없는 곳이라는 것을 알게 된다. 그럼에도 불구하고 그 행위가 발생하는 상황이라는 현실적 맥락에서 부득이하게 대비심(大悲心)으로 선과 악을 방편(方便)으로서 사용한다.

화합의 소통은 의사의 소통이라기보다는 마음의 소통이다. 화합을 위해서는 의미를 읽는 능력보다도 마음을 읽는 능력이 필요하다. 말하는 능력과 아울러 침묵을 효율적으로 활용할 수 있어야 한다. 이를 위해서는 무엇보다도 마음의 구조를 이해할 필요가 있고 마음을 활용할 수 있는 능력을 길러야 한다. 그런 점에서 화합의 소통을 특징으로 하는 동양, 특히 불교의 소통론에서 중요한 부분 중의 하나는 수행론이라고 할 수 있다. 아

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

무리 공(空)•가(假)•중(中)의 삼제(三諦)가 원융무애하다고 하지만 현실 속에서 이러한 중도의 도리를 활용할 수 있기 위해서는 이해하는 것만으로는 충분하지 않고 실천적으로 증득해야 하는 지고의 수행이 요청되는 것이다.

■ 참고문헌 ■

김석근(2010), 화쟁과 일심, 『정치사상연구』. 한국정치사상학회.

김성철(2004), 『중론, 논리로부터의 해탈, 논리에 의한 해탈』, 불교시대사.

김용옥(1989). 『노자, 길과 얻음』, 통나무.

(2008), 『논어한글역주1』, 통나무.

김홍규•박천일•강형철•안민호 공역(1999). Werner J. Severin & James W. Tankard, Jr. 『현대 매스커뮤니케이션 개론』, 나남.

무비(2008), 『법화경 강의(하)』, 불광출판사.

박태원(2013). 『원효의 십문화쟁론』, 세창출판사.

김태완 역주(2016). 『백장어록』, 침묵의 향기

(2014). 『유마경』. 침묵의 향기

박홍규 역(2015), Edward W. Said, 『오리엔탈리즘』, 교보문고.

성철(2014), 『백일법문(상)』, 장경각.

성철(2014), 『백일법문(중)』, 장경각.

성철(2014), 『백일법문(하)』, 장경각.

성철(2015), 『돈오입도요문 강설』, 장경각.

원택 감역(2017), 『선에 대한 이런저런 이야기』, 장경각.

은정희 역주(1991), 『원효의 대승기신론 소•별기』, 일지사.

정상봉(2015). 개인과 공동체의 관계에 대한 유가적 성찰. 『통일인문학』. 건국대학교 인문학연구원.

혜국 강설(2015), 『신심명』, 모과나무.

장현근(2012). 초기유가 '화동(화동)' 논의의 정치철학적 의미. 『한국동양정치사상사연

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

구』.한국동양정치사상사학회.

최진석(2001),『노자의 목소리로 듣는 도덕경』, 소나무.

Bergson A.(1896/2004). Matter and Memory, (N.M. Paul & W.S. Palmer. Trans.). Dover Philosophical Classics.

Carey James W. (1988). Communication As Culture. Unwin Hyman, Inc.

Chandler Daniel(2002). Semiotics: the Basics. Routledge. New York.

Deleuze, Gilles and Felix Guattari(1987), A Thousand Plateaus capitalism and schizophrenia (B. Massumi. Trans.), Minneapolis : University of Minnesota Press.

(1983), Anti-Oedipus:capitalism and schizophrenia(B. Hurley, M. Seem & Helen R. Lane. Trans.), Minneapolis : University of Minnesota Press.

:Deleuze, Gilles(1990). The Logic of Sense (Mark Lester Trans.). New York:

Eco, Umberto(1976). A Theory of Semiotics. Bloomington, IN: Indiana University Press. Hayek Friedrich A.(1973). Law, Legislation and Liberty. Vol. 1. The University of Chicago Press.

Massumi Brian(2002). Parables for the Virtual, Duke University Press.

최초투고일 : 2018년 06월 12일
논문수정일 : 2018년 07월 31일
게재확정일 : 2018년 08월 05일

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)

Abstract

Buddhist View of Communication

- The way of thinking breaks(思議路絶) and the way of affection is open(感應路通) -

Chang-ho Oh

(Professor, Pukyong National University)

The purpose of this paper is to find out the characteristics of the oriental communication in the Buddhism as opposed to the western communication. This paper found out the features of oriental communication from those seeking harmony and compared it with those of western communication seeking the sameness. Western communicators seek to have the same meaning through communication between the speaker and the listener, whether its contents are transmitted or shared. On the other hand, the oriental communicators pursue a way to live together, even though they are heterogeneous beings. In this sense, if western communicators mainly aim at persuasion, it can be said that oriental communicators have mainly aimed at harmony

On the other hand, this paper found the principle of harmony in the middle way of Buddhism. By showing that the four choices a language can take, (1)positive, (2)negative, (3) positive and negative, (4)non positive and non-negative, can not be established, the middle way theory drives our thinking to a level where it can not reach. In the place where thinking is broken, Bodhisattva uses appropriate means according to the condition of living beings themselves by establishing their own claims, criticize others' claims, and even recognize them, allowing them to speak freely. In accordance with this kind of middle way without any interruption, we argued that the debate would cease and be harmonious with each other.

Key Word: persuasive communication, harmonious communication, the middle way theory, dependent arising theory, moon in the water, nomos, the harmonization of disputes.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/06/27 10:12(KST)