

원효 화쟁의 사회적 실현을 위한 전제 조건 고찰*

— 노사갈등에 대한 화쟁적 이해를 중심으로 —

조기룡

동국대 불교문화연구원 조교수

chokiryong@dongguk.edu

- I. 서언
- II. 선행연구 분석
- III. 원효의 화쟁 개념 및 그 논리와 방법
- IV. 화쟁 실현의 전제 조건
- V. 결론

요약문

오늘날 한국사회가 지역 간, 계층 간, 이념 간, 세대 간 등의 다양한 갈등을 겪고 있는 상황 속에서 한국불교는 원효의 화쟁을 사회갈등의 불교적 해법으로 제시하고 있다. 하지만 원효가 화쟁의 대상으로 삼은 쟁론들이 불교 내부에서 발생하는 이론(理論)에 대한 이견들이었음을 감안할 때 원효의 화쟁이 사회에 실재(實在)하는 갈등에 해소의 효과를 가질 수 있는지에 대해서는 의문의 여지가 있다. 이에 불교학계에서는 화쟁의 사회적 적용 여부에 대하여 가능 관점과 곤란 관점이 공존하고 있다.

이러한 상황을 반영하여 본고는 화쟁의 사회적 적용의 가능성과 곤란의 관점에서 선행연구들을 우선 분석하였다. 또한 원효의 화쟁이 사회적 실재 문제에 적용 가능한지를 알기 위해서는 원효가 제시한 화쟁을 우선 이해하여야 하는 바 원효 화쟁의

* 이 논문은 2013년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2013S1A5A2A03044931)

개념 그리고 그 논리와 방법을 정리하였다. 이와 같은 선행연구와 원효 화쟁의 분석을 기반으로 본고는 화쟁을 사회적으로 실현하기 위한 전제 조건들을 제시하였다.

그 첫 번째 조건은 ‘아집의 타파와 부분적 타당성의 수용’으로 자신의 아집에서 벗어나 상대가 가진 부분적 타당성을 수용하여야 한다는 것이다. 두 번째 조건은 ‘이문일심(二門一心)의 평등공동체 형성’으로 쟁론 쌍방이 가진 각각의 견해가 궁극적으로는 하나의 토대 위에 존재함을 인식하여 평등한 공동체를 형성하여야 한다는 것이다. 세 번째 조건은 ‘언표의 본질 이해와 언표의 정확 그리고 그 이해의 올바름’이다. 화자와 청자가 공히 언어 표현의 한계성을 인식하여서, 화자는 자신이 말하고자 하는 바를 언어로써 정확히 표현하여야 하고, 청자는 화자의 언표 자체에 집착하지 말고 그 표현하고자 하는 의도를 살려서 이해하여야 한다는 것이다. 그리고 마지막으로 제시하고 있는 전제 조건은 ‘눈뜬 자의 중도적 중재’이다. 쟁론 당사자 간에 화쟁이 이루어질 수 없는 경우 갈등의 본질 전체를 볼 줄 아는 제3자(눈뜬 자)에 의한 치우치지도 않고 편들지도 않고 말려들지도 않는 중재(중도적 중재)가 필요하다는 것이다.

주제어

원효(元曉, 617~686), 화쟁(和諍), 노사갈등, 이문(二門), 일심(一心), 쟁론(爭論), 아집(我執)

I. 서 언

사회문제의 해결은 종교의 주요 기능이다. 사회갈등이 심화되고 있는 한국 사회에서 불교계는 화쟁(和諍)을 그 해소의 방안으로 제시하고 있다. 하지만 화쟁을 현실의 문제에 직접 적용할 수 있는지 여부에 대해서는 보다 심도 깊은 논의가 필요하다. 붓다의 교설이거나 불교의 사상이기에 모든 문제를 해결할 수 있다는 관점은 실재적 문제에 직면했을 때 오히려 현실과의 괴리감을 확인시켜줄 수도 있다.

현재 화쟁의 사회적 실현을 주장하는 사람들은 화쟁이 ‘모든 분쟁을 화합시

킬 수 있다'는 관점에 서있다. 하지만 원효(元曉, 617~686) 내지 불교를 연구하는 학자가 아닌 못사람들의 경우 이러한 화쟁 만능의 인식은 화쟁(和靜)이 주는 단순한 문자 해석 내지 어감에서 기인하는 경우가 적지 않다. 즉 화(和)와 쟁(靜)을 조합하여 “화쟁이 ‘분쟁’의 ‘화합’에 유효하다”고 막연히 인식하는 것이다. 그리고 이 경우 사람들은 분쟁의 쟁(爭)과 화쟁의 쟁(靜)을 굳이 구분하지도 않는다.

본고는 현재 대중적으로 회자되는 화쟁과 원효가 제시한 화쟁은 그 적용의 범위에 대한 인식이 사뭇 다르다는 관점에서 출발한다. 원효는 화쟁을 불교계 내에서 불교교리에 대한 여러 주장과 쟁론(爭論)을 통섭하기 위하여 사용하는데 비하여 현재는 화쟁이 사회의 모든 대립과 쟁의(爭議)를 하나로 아우르고 회통시킬 수 있는 사상으로 사용되고 있는 것이다.

하지만 본고의 연구목적은 원효의 화쟁과 현재의 화쟁의 용례라든지 적용 범위를 규명하는 것이 아니라, 현재 광의적으로 사용되는 화쟁의 개념을 수용하여 원효가 제시한 화쟁을 사회적으로 실현하기 위한 전제 조건을 탐색하는 것이다.

그러함에도 불구하고 본고는 시론(試論)의 성격을 띠는 바, 현대사회의 대표적 쟁의사례인 기업조직의 노사갈등을 중심으로 화쟁의 사회적 실현을 고민하고자 한다. 노사갈등은 노동조합과 사용자 또는 사용자 단체 간에 임금·근로시간·복지·해고, 기타 대우 등 근로 조건의 결정에 관한 주장의 불일치로 인하여 발생하는 갈등을 말한다. 이러한 노사갈등의 내면적 원인에는 아집, 불평등, 언표(言表)의 한계, 그리고 중도적 중재자의 부재 등이 자리하고 있는 바, 원효 화쟁의 사회적 실현을 위한 전제조건인 고찰에 있어서 노사갈등은 상당히 유용하다. 왜냐하면 원효는 일심을 화쟁의 핵심사상으로 삼고 있으며, 집착의 벗어남, 긍정과 부정의 자유자재, 언어의 바른 이해 등을 화쟁의 방법으로 하고 있기 때문이다.

본고는 현 시점에서 원효의 화쟁을 사회적으로 실현하기 위하여 화쟁의 사상 내지 논리 그리고 그 현대적 적용에 대한 선행연구들을 분석할 것이다. 선

행연구들은 원효 화쟁의 현대적 적용 가능 관점과 적용 곤란 관점으로 분류되어 분석될 것이다. 또한 화쟁의 사회적 실현에 대한 전제 조건의 제시에 있어서 선행적으로 요구되는 화쟁에 대한 원효의 개념과 화쟁을 이루기 위한 그의 논리 및 방법을 살펴볼 것이다. 그리고 이와 같은 선행연구와 원효의 화쟁 개념 및 논리와 방법을 기반으로 하여 화쟁의 사회적 실현에 필요한 전제 조건들을 제시할 것이다.

II. 선행연구 분석

화쟁에 대한 연구는 1937년 조명기의 「원효종사의 십문화쟁론 연구」¹⁾ 이후 근래까지 지속되고 있으나 역설적이게도 그 정체성에 관한 논의조차 이쟁을 거둬두고 있다. 화쟁의 사회적 적용 가능 여부도 그 주요 쟁론 사항이다. 그 쟁론은 화쟁은 불교계 내부에서 교리에 대한 이쟁을 통섭하기 위하여 사용되었다는 주장과 화쟁은 삼국통일 이후 대립과 갈등의 해소에 기여하였으며 현 시점에서도 불교계 내부뿐만 아니라 사회적 실재 문제에도 적용 가능하다는 주장으로 분류될 수 있다.

1. 원효 화쟁의 사회적 적용 곤란 관점

원효의 화쟁을 사회적 실재 문제에 적용하기 어렵다는 주장은 원효의 『十門和諍論』의 십문(十門) 모두가 불교 내부의 문제로 제한되어 있음과 원효가 불교 이외의 다른 여러 이론들에 대해서 화쟁한 구체적이 자료가 없음을 주요 논거로 들고 있다. 현재 남아있는 원효의 저술은 모두 불교에 관한 것뿐이다. 이 때문에 원효가 불교 이외의 여러 이론들에 대해서 화쟁한 구체적 자료를 찾기는 거의 불가능한 실정이다.²⁾

1) 조명기, 「원효종사의 십문화쟁론 연구」, 『금강저』 22(조선불교동경유학학회, 1937).

2) 김상현, 「원효 화쟁사상의 연구사적 검토」, 『불교연구』 제11·12집(한국불교연구원, 1995), p.349.

이러한 논거에서 최유진은 원효가 직접 이론적으로 불교 이외의 여러 이론까지를 화쟁한 것은 아니고 화쟁의 대상은 불교 내부에서의 여러 다양한 이론적 다툼이라고 주장한다. 그는 원효의 근본정신에 비추어 본다면 불교 이외의 다른 학파까지 확대할 수 있다고 해도³⁾ 현존하는 저술 및 당시의 사상적 정황에 비추어본다면 화쟁의 직접적 대상은 불교내부로 한정시켜야 하고 더구나 불교내부에서도 그 당시 경쟁적 종파형성이 불가능했던 사정을 감안해서 종파적 다툼은 제외되어야 한다고 한다.⁴⁾

최연식은 원효의 화쟁은 서로 대립하는 견해들을 조화·통일시킴으로써 다툼을 없애고 의견을 통합하는 사상으로 이해되어 왔지만, 7세기 후반 신라사회에서 대립하고 있던 이견들을 조절하기 위하여 제시된 것이 아니라 불교학에서 전개되는 혹은 전개될 수 있는 다양한 논의들을 종합하기 위한 이론의 성격이 강한 것으로 본다. 이에 그는 부처의 입장 혹은 진리의 입장에서 현실세계의 차별들을 극복하려고 한 화쟁은 종교적 사고방식으로서의 유효하였지만 현실세계의 차별과 이견(異見)까지를 해소할 수 있는 이론으로 보기는 힘들다고 주장한다.⁵⁾ 나아가 그는 현실의 차별과 이견을 해소하기 위해서는 무엇보다도 각 개체들의 이해관계와 입장을 고려하고 그러한 이해관계와 입장들이 서로 용납될 수 있는 방법을 모색하지 않으면 안 될 것을 강조하면서, 모든 존재들이 서로 긴밀하게 연결되어 있다는 법계연기론(法界緣起論)의 입장에서 자신과 남을 구별하지 않는 태도를 강조하였던 의상의 이론이 사회적 실재 문제에 더 유용하다고 생각한다.⁶⁾

석길암은 원효의 화쟁을 갈등과 대립의 화해와 종합으로 파악하면서 화쟁을 종합주의·통일주의의 통불교사상으로 이해하는 경향이 야기되었다고 한

3) 후일 최유진은 「종교다원주의와 원효의 화쟁」이라는 논문을 통하여 원효의 근본정신의 비추어 사회의 실재 문제에 화쟁을 적용하기도 하였다.: 최유진, 「종교다원주의와 원효의 화쟁」, 『철학논총』 제31집 제1권(새한철학회, 2003), p.252.

4) 최유진a, 「원효의 화쟁사상 연구」(서울대학교 철학박사학위논문, 1988), pp.10~12.

5) 최연식, 「원효의 화쟁사상의 논의방식과 사상사적 의미」, 『보조사상』 25집(보조사상연구원, 2006), p.456.

6) 상계서, pp.456~457.

다. 그러면서 이러한 이해가 화쟁을 특정학파나 종파의식으로 인한 편견에서 벗어나 모든 경론을 소화한 ‘어떤 것’으로 만들어버렸다고 한다.⁷⁾ 그는 불교사상 내적인 배경에서 혹은 신라의 사회적 상황과 관련한 불교 외적인 배경에서 화쟁이 존재해야 할 당위성이 있었는가에 대하여 자문(自問) 후 통일과정에서 발생했을 법한 사회적 갈등과 그 극복을 위한 사상으로서 원효의 화쟁의 당위성을 말하는 것은 그 필연적 연결고리가 되는 구체적 사례를 찾기 힘들다고 자답(自答)한다.⁸⁾

또한 원효의 화쟁이 방법론이자 논리이지 사상이 아니라는 석길암의 주장도 주목할 필요가 있다. 원효는 화쟁의 형식을 사용하여 자신이 추구하는 바를 드러내고자 한 것이지, 원효가 추구한 바 그 자체가 화쟁은 아니라는 것이 주장의 요지이다. 그는 화쟁 혹은 회통은 원효의 독창적 사상이 아닌 불교의 본연적 지향이며, 화쟁 혹은 회통의 근거로서 들고 있는 일심(一心)도 원효만이 아닌 다양한 불교사상에서 핵심 개념으로 사용되고 있음을 지적한다.⁹⁾ 그러면서 그는 원효의 저술들에서 화쟁의 논법이 방법론으로 많이 사용되고 있다고 하여서 원효의 화쟁을 사상이라고 정의하는 것은 무리라고 한다.¹⁰⁾ 방법론상의 두드러지는 특징이 곧바로 사상의 의미태로 연결되는 것은 아니기 때문이다. 그러면서 석길암은 원효는 독창적 논법인 화쟁·회통에 의지하여 ‘불교사상’의 새로운 지평을 개척하였던 것으로, 그 때의 사상은 방법론에 근거한 ‘화쟁사상’이라는 명칭이 아니라 그 새로운 사상의 의미에 걸 맞는 이름이 주어져야 한다고 제안한다.¹¹⁾

7) 석길암, 「원효의 화쟁을 둘러싼 현대의 논의에 대한 시론적 고찰」, 『불교연구』 제28집(한국불교연구회, 2008), pp.210~211.

8) 상계서, p.204.

9) 상계서, pp.210~211.

10) 상계서, p.209.

11) 상계서, p.213.

2. 원효 화쟁의 사회적 적용 가능 관점

원효의 화쟁을 사회적 실재 문제에 적용할 수 있다고 보는 관점에는 원효의 사상이 당시의 다양한 불교사상들을 일미(一味)로서 관통하였으며, 그 관통하는 논리로 화쟁의 논리가 사용되었다는 주장이 자리한다. 이는 원효의 사상을 ‘모든 종파적 분열과 이론적 다툼을 조화시키려 한 것’으로 평한 최남선의 주장과 맥을 같이 한다고 할 수 있다.¹²⁾

이와 같이 원효의 화쟁을 사회적 실재 문제에 적용할 수 있다는 관점에 있는 선행연구는 다음과 같다. 박성배는 ‘원효의 화쟁이 노리는 바는 불교 집안의 시비뿐만 아니라 유교와 도교와의 관계를 포함한 모든 시비를 화쟁하는 것이었다’고 주장한다.¹³⁾ 그는 이와 같은 주장의 근거로 원효가 외서(外書)를 읽었다는 서당 화상비의 구절을 상기시키고, 원효의 사상에 유교나 도교의 영향이 보임을 강조했다.

김상현은 원효의 화쟁 관계 자료가 불교학에 관한 것이라고 하더라도 그 화쟁의 논리 체계나 그 방법론은 세상사 모두에 적용시킬 수 있는 것이고, 현재에도 그 의미는 변함이 없다고 한다. 그리고 그 논지의 근거로 원효가 ‘一切의 他義가 모두 다 佛義이고 百家의 설이 옳지 않음이 없다’고 한 바 있음과 ‘涅槃實際와 世間際는 조금도 다를 것이 없다’고 말한 바를 들고 있다. 그러면서 원효의 이러한 언급은 세속적인 가치와 종교적인 가치 사이의 갈등을 화해시킨다고 할 수 있지만 그 구체적인 논의를 전개하지는 않은 것이라고 주장한다.¹⁴⁾ 하지만 그는 원효가 구사한 화쟁의 논리는 불교 이외의 여러 방면에 적용하여 재해석해 볼 수 있지만 이 경우 원효의 논리에 관한 보다 정확한 이해가 따라야 함을 전제하고 있다.¹⁵⁾

이효걸은 불교가 궁극적으로 현실적 삶의 문제를 해결하고자 하는 점을 염

12) 상계서, pp.210~211.

13) 박성배a, 「원효사상 전개의 문제점: 박종홍박사의 경우」, 『김규영박사화갑기념논문집 동서철학의 제문제』, 1979, p.64.

14) 김상현, 전계서, 『불교연구』 제11·12집(한국불교연구원, 1995), p.349.

15) 상계서, p.358.

두에 둔다면, 원효의 화쟁이 비록 불교용어와 이론으로 불교내부의 갈등을 겨냥하고 있다 해도 결국 그 시대의 모든 갈등상황을 그의 화쟁의 주제 속에 환원시켜 해결하고자 한 것으로 본다. 그리고 그 근거로 『十門和諍論』 序에 ‘或言我是, 言他不是, 或說我然, 說他不然, 遂成河漢矣’라는 문장이 반드시 불교학자들이 자기의 주장만을 고집하는 태도만을 문제 삼고 있다기 보다는 인간사의 일반적 갈등에 내재하는 우리의 근본적 태도를 거론하고 있다고 해석하는 것을 들고 있다. 그러면서 화쟁의 범위문제는 이미 한계가 있는 자료에 지나치게 묶여 있을 필요 없이 가능한 한 넓게 보는 것이 옳다고 주장한다.¹⁶⁾

박재현은 화쟁이 대립과 다툼을 화해시키는 것이라는 기존 관념에 대하여 문제를 제기한다. 그는 원효 당대에 학파나 종파 간에 대립이 있었다는 뚜렷한 증거를 찾기 어려우며, 신라불교에 본격적인 종파의 형성이나 유식과 화엄의 대립에 관한 문제는 원효의 사후인 5教9山의 성립 이후에나 논의할 수 있는 주제라고 한다. 또한 원효의 활동기와 그 직전의 신라불교는 왕족 중심의 종교로서 이론이나 종파와는 무관하게 공통적으로 국가경영의 이데올로기로서 그 역할을 수행했다고 본다.¹⁷⁾ 박재현은 원효가 당대 불교 내부의 이론적 혹은 종파적 대립과 다툼을 문제 삼았던 것이 아니라, 이들 사이의 전면적인 단절의 상황을 문제 삼았던 것으로 파악하였다. 그는 원효의 화쟁이 다툼과 대립의 화해라는 의미보다는 모아서(會) 서로 통하게 한다(通)한다는 의미, 즉 소통으로 보았다.¹⁸⁾ 그는 입장을 차이가 곧잘 다툼과 대립으로 이어지기는 하지만, 원효의 의도는 다툼을 말리는데 있었던 것이 아니라, 이들의 집착을 깨뜨려 서로 간의 소통로를 확보해주려는 것이었다고 주장한다.¹⁹⁾ 그런데 화쟁을 소통으로 보는 박재현의 시각은 화쟁을 왕실 중심, 수행자 중심의 엘리트 불교의 벽을 허물고 일반 서민들과의 소통로를 확보하려는 원효의 몸짓으로

16) 이효길, 「원효의 화쟁사상에 대한 재검토」, 『불교학연구』 제4호(불교학연구회, 2002), pp.8~9.

17) 박재현, 「원효의 화쟁사상에 대한 재고-화쟁의 소통적 맥락」, 『불교평론』 통권8호(서울: 불교시대사, 2001), p.195.

18) 상계서, p.214.

19) 상계서, pp.204~205.

이해하고 있음을 볼 때 화쟁의 사회적 실현을 가능하다고²⁰⁾ 보는 관점으로 분류할 수 있다.

박태원은 원효의 화쟁을 범주와 대상으로 나누어 살피고 있다.²¹⁾ 그는 화쟁의 범주는 불교 이론에 관한 상이한 견해들로 국한시키는 것이 적절하나,²²⁾ 화쟁의 대상은 배타적 선택을 요구하는 상이한 견해들의 불화와 불통 및 대립이라고 보았다. 그는 원효가 화쟁으로써 풀어보려고 했던 문제 상황은 단지 교설에 대한 상이한 견해들이라기보다, 상이한 견해들의 배타적 대립과 불화 및 불통이라는 이견들의 비생산적, 소모적 관계로 보는 것이 더 적절하다는 입장을 취한다.²³⁾ 하지만 박태원은 원효 화쟁의 논리형식을 추출하여 쟁론의 문제 상황에 적용한다고 해서 화쟁이 이루어지는 것은 아니며,²⁴⁾ 화쟁이 현실적이고 보편적인 치유력을 갖기 위해서는 견해에 대한 계열(門)을 파악하여 연기적으로 생각하는 것²⁵⁾이 전제되어야 한다고 주장한다.²⁶⁾

원효의 화쟁은 현대 한국사회에서 정치적 맥락 특히 분단 이후의 통일 논의와 관련하여 집중적으로 조명된 바 있다. 박성배는 「원효의 화쟁논리로 생각해 본 남북통일문제－원효사상의 현실적 전개를 위하여」에서 원효의 화쟁이 남북간의 대결 의식을 완화시킬 수 있으며, 평화의 이론적 뒷받침을 할 수 있

20) 상계서, p.214.

21) 박태원은 범주와 대상에 대한 별도의 정의를 하지 않고 있다. 하지만 그 문맥과 내용을 파악해보면, 범주는 원효가 애초 제시한 본래 화쟁의 사상체계를, 대상은 그 화쟁의 사상체계를 적용할 수 있는 실제 영역을 의미하는 것으로 이해된다. 이에 의하면 본고의 목적인 화쟁의 사회적 적용에 대한 연구는 화쟁의 대상에 해당된다.

22) 박태원a, 『원효의 심문화쟁론－번역과 해설 그리고 화쟁의 철학』(서울: 세창출판사, 2013), p.29.

23) 상계서, p.39.

24) 박태원b, 「원효의 화쟁 논법과 쟁론 치유－화쟁 논법은 ‘견해의 배타적 주장’(諍論)을 치유할 수 있는가?」, 『불교학연구』 제35호(불교학연구회, 2013), p.105.

25) 박태원은 이를 ‘견해에 대한 연기적 이해－견해를 조건문으로 읽기’라고 명명한다. 그는 다르거나 반대되는 교설과 이론들을 전면적·무조건적으로 이해하면 상호부정의 배타적 견해로 맞설 뿐이라고 한다. 하지만 각 교설과 이론을 성립하는 의미 맥락을 조건적으로 파악한다면 각 이론의 유효성과 그 타당성은 조건적으로 제한된다는 점에 주목한다. 그리고 이렇게 제한된 복수의 조건적 타당성으로 모아(和會) 포섭적으로 수렴하면(會通) 비로소 온전한 의미지평이 열리게 되고 이것이 열림(通)과 상호포섭(攝)의 화쟁이라고 한다.: 박태원a, 전계서, pp.203~204.

26) 상계서, pp.123~132.

는지 하는 문제를 다루었다.²⁷⁾ 이와 같은 논지로 화쟁이 통일에 기여할 수 있다는 연구로는 이기영의 「원효의 화쟁사상과 오늘의 통일문제」,²⁸⁾ 오형근의 「대승적인 화쟁과 남북한의 화합」,²⁹⁾ 정상봉의 「원효 화쟁사상과 그 현대적 의의」³⁰⁾ 등이 해당한다.

III. 원효의 화쟁 개념 및 그 논리와 방법

원효의 화쟁에 대하여 연구를 하는 학자들은 한번쯤 화쟁의 논리 내지 방법을 도출하기 위하여 고민하고는 한다. 그리고 원효의 화쟁 논리 내지 그 방법에 대한 고민은 사회에 실재하는 쟁론에 화쟁의 논리 내지 방법을 대입하여 갈등을 해소하고자 하는 욕구와 연결되는 경향을 보인다. 화쟁의 사회적 실현을 위해서는 원효의 화쟁 논리 및 방법이 전제되어야 하는 것이다.

화쟁은 원효의 사상을 특징지어주는 핵심적 개념이다. 화쟁은 쟁론을 화해시키는 것이다. 여러 다양한 이론 사이의 다툼을 화해시켜서 붓다의 올바른 진리로 돌아가게 하는 것이 화쟁이다. 백가(百家)의 이쟁을 화해시켜 일미(一味)인 일심(一心)의 근원으로 돌아가게 함이다.³¹⁾ 그러면 일심이란 무엇인가? 번뇌로부터 벗어나 사물을 있는 그대로 보아 어디에도 집착함이 없는 자유로운 경지에 도달하는 것이다. 이에 원효는 말하기를,

“이제 와서 마음의 본성을 보고 꿈속의 생각을 떨쳐 버리게 되고 자신

27) 박성배b, 「원효의 화쟁논리로 생각해본 남북통일문제－원효사상의 현실적 전개를 위하여」, 『한국사상과 불교－원효와 퇴계, 그리고 돈집논쟁』(서울: 도서출판 혜안, 2009).

28) 이기영, 「원효의 통일사상과 오늘의 통일문제」, 『불교연구』 제11·12집(한국불교연구원, 1995), pp.447~468.

29) 오형근, 「대승적인 화쟁과 남북한의 화합」, 『국제고려학회 서울지회 논문집(국제고려학회 서울지회, 2003)』, pp.97~105.

30) 정상봉, 「원효 화쟁사상과 그 현대적 의의」, 『통일인문학 논총』 제53집(인문학연구원, 2012), pp.201~222.

31) 최유진b, 『원효사상연구－화쟁을 중심으로』(마산: 경남대학교 출판부, 1998), p.9.

의 마음은 본래 유전하는 마음이 없기를 깨닫는다. 적정(寂靜)의 휴식도 없으며 항상 일심뿐이어서 일여(一如)의 상(狀)에 머물게 된다.”³²⁾

고 하였다.

또한 일심은 모든 것의 근거로서 상대적 차별을 떠나 평등하다. 이것이 바로 일심의 화쟁 근거라 할 수 있다. 일심은 모든 것의 근거로서 궁극적으로 차별이 없는 일미(一味)이므로 화쟁이 가능한 것이다.

“여래가 설한 바 일체의 교법은 일각미(一覺味)에 돌아가게 하지 않음이 없다.”³³⁾

모든 것이 일심지원(一心之源)인 일각미(一覺味)로 돌아가니 결국 평등무차별하기에 다툼 이유가 없다. 하지만 그것을 모르기에 다툼이 생기는 것이다. “일체의 법은 오직 이 일심뿐”³⁴⁾이건만 망념에 따라서 차별이 생기면서 본래의 일심에 따라 보질 못하게 되므로 다툼이 일어나는 것이다. 하지만 일심의 경지에서 본다면 그런 다툼은 쓸데없는 어리석은 짓이고 모든 것은 평등무차별하므로 화쟁이 가능하게 된다.³⁵⁾

우리의 본래 근원은 모든 집착이 없는 상태이므로 현재 아무리 다투고 있다 하더라도 궁극적으로는 화해할 수 있다. 현재의 다툼은 일심에 대해 깨닫지 못하기 때문이며 깨닫는다면 다투지 않을 것이다. 따라서 일심의 근거에서는 화쟁이 가능한 것이며 화쟁이 궁극적으로 노리는 바는 일심으로 되돌아감이라고 할 수 있다.³⁶⁾

32) 『大乘起信論疏』 韓佛全 I. 751c. 今既見心性 夢想都盡 覺知自心本無流轉 今無靜息 常自一心 住一如狀. (최유진, 『원효사상연구-화쟁을 중심으로』, 1998, p.43.)

33) 『金剛三昧經論』 卷上, 韓佛全 I. 610a. 如來所說一切教法 無不令入一覺味故. (최유진, 『원효사상연구-화쟁을 중심으로』, 1998, p.55.)

34) 『金剛三昧經論』 卷上, 韓佛全 I. 610a. 一切教法 唯是一心. (최유진, 『원효사상연구-화쟁을 중심으로』, 1998, p.55.)

35) 최유진b, 전계서, pp.55~56.

36) 상계서, p.58.

그러나 원효는 일심이 우리의 목적이고 돌아갈 자리라고 주장하면서도, 일심이라는 말 그 자체에 집착해서는 안 된다고 말한다. 일심을 어떤 고정된 실체로 생각하여 집착하면 진정한 의미의 일심에 도달할 수가 없기 때문이다. 그래서 그는 일심이라는 명칭 그 자체가 억지로 붙인 것이라고 말한다.

“이 도리는 언설을 떠나고 사려(思慮)를 끊는 것이어서 어떻게 지목할 지를 몰라 억지로 일심이라 불러본 것이다.”³⁷⁾

그렇기 때문에 억지로 붙여진 이름인 그 자체에 집착하는 것은 일심을 놓치게 만들 것이다.

“마치 아지랑이를 물로 착각하는 것과 같다’고 한 것은 마치 목마른 사슴이 아지랑이를 보고 물이라고 여겨 달려가 구하는 것과 같으니, 다만 착각하는 것이다. 일심이 있다고 생각하는 것도 이와 같다.”³⁸⁾

일심은 모든 것에서 자유로운 경지이기에 아지랑이 같은 일심을 실체화하여 절대적인 것으로 생각해서 매달리는 것도 자유롭지 못하고 얽매는 것이라 하겠다.

그렇다면 원효는 어떠한 논리와 방법으로 화쟁을 추구하였는가? 이에 대한 연구를 해온 학자들의 견해는 다양하나, 원효가 ‘공정과 부정의 병렬 논법’을 화쟁의 논리로, ‘집착을 벗어남(양변의 여임)’, ‘공정과 부정의 자유자재’, ‘언어의 바른 이해’ 등을 화쟁의 방법으로 사용하였다는 주장이 주로 제기되고 있다.³⁹⁾

37) 『大乘起信論疏』 韓佛全 I. 741b. 如是道理 離言絕慮 不知何以目之 強號爲一心也.(최유진, 『원효사상연구-화쟁을 중심으로』, 1998, p.43.)

38) 『金剛三昧經論』 卷下, 韓佛全 I. 663c. ‘如猿水迷倒’者 謂如渴鹿 見絛謂水 馳走而求 直是迷倒. 計有一心 亦如是故.(은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』, 2011, pp.515~516. [논])

39) 이외에도 원효의 화쟁 방법에 대해서는 논자의 관점에 따라 통합과 전개의 자유로움(김상현), 무념·무심(김상현), 동의도 없고 이의도 제기하지 않으며 설함(최유진), 경전 내용에 대한 폭넓은 이해(최유진), 자비의 실천(안옥선) 등으로 다양하게 제시되고 있다.

공정과 부정의 병렬 논법은 화쟁이 되는 주제 내지 대상에 대하여 긍정하면서 동시에 부정하는 것으로 여러 저작들에서 皆是皆非, 非然非不然, 非同非異, 順應不順應, 不順理順理 등의 표현으로 나타난다.⁴⁰⁾ 원효에 의하면, 공정과 부정의 병렬 논법은 “세우지 않는 바가 없으면서 스스로 버리고 깨뜨리지 않는 바가 없으면서 도리어 인정한다”⁴¹⁾는 것이고, “세워도 얻음이 없고 깨뜨려도 잃음이 없다”⁴²⁾는 것이다. 그런데 부정과 긍정의 병렬법은 형식상 긍정과 부정을 양립시키지만 궁극적으로는 대공정을 지향한다. 모순적으로 보일 수 있는 공정과 부정의 병렬 논법이 이와 같이 대공정으로 귀결될 수 있는 것은 화쟁의 근거이자 귀결점인 일심의 속성에 부합하기 때문이다.

일심은 만의성(萬義性)을 지니고 있기에 무한히 많은 모든 뜻을 섭수할 수 있다. 그래서 원효는 이렇게 말한다.

“이문일심의 법으로 요체를 삼고 있다. 이문 안에 만 가지 뜻을 받아들 이면서도 어지럽지 아니하며, 한량없는 뜻이 일심과 같아서 혼용되어 있다.”⁴³⁾

무집착의 자유 경지인 일심의 관점에서는 만 가지의 뜻을 접하더라도 개합(開合: 펼침과 합침)이 자재할 수 있고, 입파(立破: 세움과 깨뜨림)가 걸림이 없는 원용이 될 수 있을 것이다. 이에 만 가지의 뜻, 즉 모든 주장은 일심에 의하여 화쟁의 여지를 가질 수 있게 되는 것이다. 이는 “말에는 차이가 있으나 뜻은 도리어 같은 것이다”⁴⁴⁾, 일심에 “시비의 뜻이 두루하다”⁴⁵⁾ 등의 표현에서

40) 안옥선, 「평등, 자유, 자비의 실천으로서의 화쟁」, 『철학』 제82집(한국철학회, 2005), p.76.

41) 『大乘起信論疏』 韓佛全 I. 678a. 無不立而自遣 無不破而還許.(은정희, 『원효의 대승기신론소·별기』, 2002, p.23. [별기])

42) 『大乘起信論疏』 韓佛全 I. 733c. 立而無得 破而無失.(은정희, 『원효의 대승기신론소·별기』, 2002, p.27. [별기])

43) 『大乘起信論疏』 韓佛全 I. 698c. 二門之內 容萬義而不亂 無邊之義 同一心而混融.(은정희, 『원효의 대승기신론소·별기』, 2002, p.27. [소])

44) 『金剛三昧經論』 卷下, 韓佛全 I. 612a. 言有左右 意無異也.(은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』, 2000, p.118. [논])

도 확인할 수 있다.⁴⁶⁾ 물론 만의(萬義)의 화쟁은 각각의 주장이 일심의 입장을 수용하는 것을 전제로 할 때 비로소 가능할 것이다.

화쟁의 근거이자 귀결점인 일심은 치우침을 떠나 존재하는 것이기 때문에 화쟁에 있어서는 무엇보다 어느 하나의 견해에 집착하지 않는 것이 일차적으로 요구된다. 사물이나 현상을 이해하거나 논쟁을 하다보면, 흔히 자신의 주장에 집착해 비이성적으로 상대방의 의견을 부정하고는 한다. 자신의 입장이나 편견, 성격에 얽매어 객관적·종합적인 시각으로 대상을 파악하지 못하기 때문이다. 자신의 안경으로 보고, 자기가 가진 잣대로 하며, 자기중심으로 인식하려 든다. 이로 인해 아집과 아상과 교만이 생긴다. 대상의 세계를 아전인수격으로 곡해하지 않기 위해서는 무심(無心)과 무념(無念)의 상태가 필요하다.⁴⁷⁾ ‘마음을 비웠다는 말’을 쉽게 할 수는 있어도 실제로 마음을 비우기란 쉽지 않다. 대상에 대한 집착을 여의기란 쉬운 일이 아니기 때문이다. 편협한 생각에 얽매어 일방적으로 한 면에 집착하거나 한 가지 입장만을 절대시하여 집착하는 사람들은 갈대 구멍으로 하늘을 보는 격이다. 이를 원효는 다음과 같이 비판한다.

“자기가 조금 들은 바 좁은 견해만을 내세워, 그 견해에 동조하면 좋다고 하고, 그 견해에 반대하면 잘못이라고 하는 사람이 있다. 그런 사람은 마치 갈대 구멍으로 하늘을 보는 것과 같아서, 그 구멍으로 하늘을 보지 않는 모든 사람들은 푸른 하늘을 보지 못하는 것이라고 하는데, 이를 적은 것을 믿어 많은 것을 비방하는 어리석음이라고 한다.”⁴⁸⁾

45) 『金剛三昧經論』 卷下, 韓佛全 I. 604b. 是非之義 莫不周焉.(은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』, 2000, p.19. [논])

46) 안옥선, 전계서, p.78.

47) 김상현, 전계서, p.345.

48) 『菩薩戒本持犯要記』 韓佛全 I. 583a. 彼自少聞 專其狹見 同其見者 乃爲是得 異其見者 咸謂脫失. 猶如有人 葦管窺天 謂諸不窺其管內者 皆是不見蒼天者矣 是謂恃小 誹多遇也.(김상현, 『원효 화쟁사상의 연구사적 검토』, 『불교연구』 제11·12집, 1995, p.346.)

жат대 밖의 더 큰 것을 재기 위해서는 고정(固正)의 잣대를 버려야 한다. 이변(二邊)을 벗어나야, 즉 양변의 극단을 떠나야 방외(方外)에 노닐 수 있다. 극단을 떠난다함은 집착을 경계하는 것이다. 집착을 벗어나야 극단을 떠나고, 극단을 떠나야 화쟁이 이루어진다. 그런데 원효는 “이변을 멀리 떠날 뿐만 아니라 중도에도 집착하지 않는다”⁴⁹⁾고 하였다. 양변의 극단에 있는 것만이 아니라 중도도 또 하나의 극단으로 본 것이다. 중도에 대한 집착도 벗어나야 화쟁이 가능한 것이다.

논자가 견해에 집착하지 않게 되면 긍정과 부정을 자유자재로 할 수 있다. 원효는 수용과 비판, 즉 긍정과 부정에 구애받지 않았다(立破無碍). 긍정과 부정에 아무 구애가 없기에, 긍정한다고 얻을 것이 없고, 논파한다고 잃을 것도 없게 된다.⁵⁰⁾ 그는 긍정과 부정을 자유자재로 함이 중요하다는 것을 다음과 같이 이야기하고 있다.

“이 논(論)은 세우지 않음이 없고 논파(論破)하지 않음이 없다. 『中觀論』이나 『十二門論』과 같은 것들은 모든 집착을 두루 타파하고 또 그 타파하는 것마저 타파하여, 타파하는 주체와 타파되는 대상을 모두 허락하지 않는다. 이것을 부정만 하고 두루하지 못하는 논이라 한다. 『瑜伽論』과 『攝大乘論』 등에서는 깊고 얇음을 두루 세우고 범문(法門)을 판석(判釋)하였으나 스스로 세운 바의 법을 두루 부정하지 못하니 이는 긍정만 하고 부정은 하지 못하는 논이라 한다. 이제 이 논을 볼 때 지(智)와 인(仁)이 이미 갖추어져 있고 또 심오하고 보편성을 띠고 있다. 정립하지 않음이 없으면서 스스로 부정되고 논파하지 않음이 없으면서 긍정되어 버린다. 긍정되어 버린다고 함은 저 논파되어 버린 것들이 논파가 극치에 이르면 모두 되살려내지는 것임을 나타내는 것이요. 스스로 부정되어 버린다 함은 여기에서 정립된 것들이 정립이 끝까지 갈 때 스스로 부정되어 버리는 것임을 밝히는 것이다. 이것이

49) 『無量壽經宗要』 韓佛全 I. 561b. 遠離二邊而不着中道.(최유진, 『원효사상연구-화쟁을 중심으로』, 1998, p.89.)

50) 김상현, 전제서, p.345.

야말로 제논(諸論)의 조종(祖宗)이요, 군쟁(群諍)의 평주(評主)이다.”⁵¹⁾

원효는 긍정 일변도로 가거나 부정 일변도로 가는 것은 바람직하지 못하다고 보고 있는 것이다. 왜냐하면 그것이 긍정 또는 부정에 대한 집착으로 될 수 있기 때문이다.⁵²⁾ 긍정과 부정을 자유자재로 함이 중요하지만 아무렇게나 긍정했다 부정했다 한다고 해서 되는 것은 아니다. 그저 긍정하고 부정해서 긍정 내지 부정 그 차체에 매달려 있는 차원이 아니라, 긍정된 것들이 끝까지 가면 스스로 부정되고, 부정된 것이 끝까지 가면 다시 살려져야만 하는 것이다. 긍정을 하지만 끝까지 긍정에 매달리는 것이 아니고, 부정을 하지만 끝까지 부정에 매달리는 것은 아니다. 이것이 자유자재의 의미이다.⁵³⁾

이와 같은 긍정과 부정의 자유자재는 결국 개념이나 대상에 대한 집착으로부터 벗어날 때에 가능하게 된다. 어떤 말을 절대적인 것으로 생각해서 긍정이나 부정 일변도로 나아간다면 화쟁은 이루어질 수 없다. 긍정과 부정의 자유자재가 화쟁에 대하여 갖는 효용성은 원효의 非然非不然⁵⁴⁾의 논법에서 구할 수 있다. 원효는 단순히 부정만을 하는 것이 아니라 부정의 부정을 긍정으로 전환시킨다. 즉 非不然(부정의 부정)이므로 然(긍정)이라 한다. 아닌 것이 아니면 인 것이 되는 것이다. 여기에서 非不然이 然으로 된다면, 그 然은 非不然의 然임을 잊어서는 안 된다.⁵⁵⁾ 여기에 화쟁을 할 수 있는 방법이 존재하기 때문이다. 집착을 부수기 위한 방법으로 흔히들 부정을 사용하지만, 원효는 ‘부정’만이 집착을 부수기 위한 방법이 아니라 非不然를 긍정으로 전환시켜서 ‘긍정’

51) 『大乘起信論別記』韓佛全 I. 733a~b. 其爲論也 無所不立 無所不破 如中觀論十二門論等 徧破諸執 亦破於破 而不還許能破所破 是謂往而不徧論也 其瑜伽論攝大乘等 通立深淺判於法門 而不融遣自所立法 是謂與而不奪論也 今此論者 既智既仁 亦玄亦博 無不立而自遣 無不破而還許 而還許者 顯彼住者住極而徧立 而自遣者 明此與者窮與而奪 是謂諸論之祖宗 群諍之評主也.(최유진, 『원효사상연구-화쟁을 중심으로』, 1998, pp.93~94.)

52) 최유진b, 전개서, p.94.

53) 상계서, p.95.

54) 여기서 然(그런 것)이란 상대방의 말을 긍정하는 말이고, 不然(그런 것 아닌 것)이란 상대방의 말을 부정하는 것이다.

55) 최유진c, 『종교다원주의와 원효의 화쟁』, 『철학논총』 제31집(새한철학회, 2003), p.256.

도 집착을 부술 수 있도록 하였다. 따라서 우리는 긍정에도 부정에도 집착하지 않아도 된다.⁵⁶⁾ 그리고 이와 같이 긍정에도 부정에도 집착하지 않고 자유자재할 수 있을 때 화쟁은 이루어질 수 있는 것이다.⁵⁷⁾

그런데 긍정과 부정을 자유자재로 해야만 화쟁이 되는 이유는 언어의 성격에서 찾을 수 있다. 화쟁은 언어를 통하여 이루어지기 때문에 언어에 대한 정확한 이해가 선행되어야 하는 것이다. 원효의 화쟁은 언어적 다툼으로 나타나는 쟁론을 화해시키는 것이므로 쟁론 상황의 언어를 어떻게 이해하는가의 문제는 화쟁의 여부와 밀접한 연관 관계가 있게 된다.

이의 이해를 위해서는 이름(名)과 뜻(義)의 관계, 그리고 이 둘과 말(言)의 관계에 대한 원효의 생각을 살펴볼 필요가 있다.

“이름이 아니다’라고 하는 것은 명(名)과 구(句)와 문(文)의 능진상(能證相)을 떠난 까닭에서이고, ‘상(相)의 의(義)가 아니라고 하는 것’은 이름의 능진상(能證相)과 명(名)에 해당하는 의(義)를 떠난 까닭에서이다.”⁵⁸⁾

이름(名)은 가리키는 것이고 뜻(義)은 가르침을 받는 대상이라고 하여 이름과 뜻의 관계를 가리킴과 가르침의 대상의 관계로 보고 있다. 그런데 이름(名)과 뜻(義)의 관계를 고정불변의 관계로 파악한다면 진정한 가르침을 이해할 수 없게 된다.⁵⁹⁾ 왜냐하면 이름(名)과 뜻(義)의 관계는 말(言) 즉 언어가 매개가 되어서 맺어지는데, 모든 언설에는 불변의 본성이 없기 때문이다. 그것을 원효는 “일체 언설은 가명(假名)이어서 실체가 없다”⁶⁰⁾와 “능연(能緣)이니 소연

56) 최유진b, 99.

57) 그런데 원효의 화쟁 논법에서 흔히 목격되는 ‘긍정과 부정의 자유자재’와 ‘양변의 여됨’의 논리 형식은, 비록 그럴 듯해 보일지는 몰라도, 실제 쟁론에 적용하기는 모호하거나 막연하여 문제 해결에 한계를 지닐 수 있다. 이에 박태원은 실제 쟁론의 해결을 위해서는 긍정과 부정 또는 양변의 경계선을 포착할 수 있는 능력이 수반되어야 한다고 주장한다: 박태원a, 전게서, p.176.

58) 『金剛三昧經論』 卷下, 韓佛全 I. 643a. ‘非名’者, 離名句文能證相故, ‘非相義’者, 離名所證相 當名之義故. (최유진, 『원효사상연구-화쟁을 중심으로』, 1998, p.68.)

59) 최유진b, 전게서, p.68.

60) 『大乘起信論別記』 韓佛全 I. 744a. 諸言說唯是假名 故於實性不得不絕. (최유진, 『원효사상연구-화

(所緣)이니 하는 것이 다 본래 이름뿐이요, 자성(自性)이 없다”⁶¹⁾라고 말한다.

이와 같기 때문에 말로 전달할 수 있는 것은 이름과 뜻이 둘 다 완전히 일치하는 것은 아닌 것이다. 이에 원효는 “나는 언설(言說)에 의지하여 절언(絶言)의 법을 보이하고자 한다. 마치 손가락에 의지하여 손가락을 여인 달을 보이는 것과 같다”⁶²⁾고 말하고 있다. 이는 말과 이름 또는 뜻이 다름을 알아서 말에 집착하지 말고 가르침을 이해하여야 함을 논하는 것이다. 달을 보이하고자 하여 손가락이 필요하듯이 뜻을 드러내기 위하여 언어가 필요함을 말하고 있는 것이다. 언쟁에는 말이 우선 문제가 된다. 이름과 뜻에 대한 말의 속성을 이해하지 못하면 상대방의 견해를 제대로 허용하기 어려워지면서 쟁론의 상황에 빠지게 된다. 하지만 말은 본래부터 달을 가리키는 손가락일 뿐이기에 손가락일량은 보지 말고 달을 보듯이 이름과 뜻에 대한 말의 속성을 제대로 이해하면 화쟁은 가능해진다.

IV. 화쟁 실현의 전제 조건

선행연구 분석에서 살펴보았듯이, 원효 화쟁의 사회적 실현에 대해서는 곤란과 가능의 논의가 공존하고 있다. 곤란의 관점은 원효가 불교 내부의 이론적 쟁론만을 화쟁의 대상으로 삼았음을 들어서 사회적 실재 문제에는 적용하기 어렵다는 입장에 있다. 반면 가능한 관점에 있는 학자들은 비록 원효가 화쟁의 대상을 불교 내부의 이론적 쟁론만으로 국한하여 논하였을지라도, 불교 내부의 이론적 쟁론 상황과 사회적으로 실재하는 문제 상황 간에 공통적으로 불통과 갈등 그리고 대립 등의 불화적 상황이 존재하기 때문에 원효의 화쟁을

쟁을 중심으로』, 1998, p.69.)

61) 『金剛三昧經論』 卷下, 韓佛全 I. 669c. 能緣所緣 俱是本來但名無自.(최유진, 『원효사상연구- 화쟁을 중심으로』, 1998, p.69.)

62) 『十門和諍論』 韓佛全 I. 838b. 我寄言說 以示絶言之法 如寄手指 以示離指之月.(최유진, 『원효사상연구- 화쟁을 중심으로』, 1998, p.69.)

사회적 실재 문제에 적용할 수 있다고 주장한다. 이에 본장에서는 원효의 화쟁이 불교 내부의 쟁론을 대상으로 하였다는 주장의 객관성을 인정하되, 원효의 화쟁 논리와 방법을 사회적으로 실현하기 위한 전제 조건을 찾아볼 것이다. 하지만 불화의 상황은 조직에 따라 각기 다르기 때문에 본고에서는 기업조직의 노사갈등을 중심으로 화쟁의 사회적 실현을 위한 전제조건을 살펴보고자 한다.

1. 아집의 타파와 부분적 타당성의 수용

대중들이 쟁론에 빠지는 것은 아(我)와 아소(我所)에 집착하는 아집(我執) 때문에 야기된다고 할 수 있다. 이를 좀 더 해석하여 보면, 이는 자아를 뜻하며 아소는 자기 소유를 뜻한다. 기업조직의 차원에서는 노(勞)와 사(使), 즉 노동자와 사용자가 각각의 자아와 자기 소유를 위하여 아집이 생겨나 작용하여 남을 욕하고 비방하는 쟁론을 전개하게 되는 것이다.

원측(圓測, 613~696)은 쟁론을 번뇌쟁(煩惱諍), 온쟁(蘊諍), 투쟁(鬪爭) 등의 세 가지로 분류하여 설명한다. 번뇌쟁은 백발번뇌로 말미암아 상대와 자기의 평등 관계를 망각하고 상대에게 해를 끼치는 쟁론을 야기하게 되는 것을 뜻한다. 온쟁은 죽음을 각오하고 몸으로 행동을 보이면서 쟁론을 야기하는 것을 뜻한다. 투쟁은 모든 인간이 상호간에 능욕하는 상반된 언어를 사용하면서 칼과 장대를 갖추고 싸우는 것을 뜻한다.⁶³⁾

이러한 쟁론들은 자기의 주장만을 옳다하고 상대의 주장을 틀렸다고 하는 아집으로부터 발생된다. 그리고 이러한 아집에 의한 쟁론은 자기의 존엄성은 존중하고 상대의 존엄성은 무시하는 상황을 초래하여 갈등을 유발하고는 한다. 그렇기 때문에 노와 사가 아집을 벗어나 상대의 주장과 존엄성을 인정하는 것이 노사갈등의 해소를 위한 화쟁의 첫걸음이라 할 수 있다.

원효는 『十門和諍論』에서

63) 오형근, 「대승적인 화쟁과 남북한의 화합」, 『국제고려학회 서울지회 논문집』 제4호(서울: 국제고려학회 서울지회, 2003), p.101.

“...(마멸)... 비처럼 흩뿌리고 쓸데없는 공론이 구름처럼 분분하였다. 어떤 사람은 자신이 옳고 상대방은 그르다 하였으며, 어떤 사람은 자신의 설(說)은 그러하나 상대방의 설은 그러하지 못하다고 하면서, 말이 한도 끝도 없게 되었다.”⁶⁴⁾

라고 하였다. 원효는 상대를 부정하고 나만을 긍정하는 주장은 끝없는 쟁론만 이어갈 뿐 화합의 결론을 맺을 수 없다고 본 것이다. 노와 사가 상대방의 약점만을 찾아내 비방하는 논쟁을 벌인다면 화쟁은 이루어질 수 없게 된다. 이를 극복하기 위해서는 노와 사가 상대방의 주장이 갖는 부분적 타당성을 수용할 수 있어야 한다.

상호배타적 자기주장은 부분적 타당성을 붙들고 그 완전성을 주장하는데서 비롯되고 있다. 부분적 타당성에 안주하여 그것으로써 완결시키려는 태도는 다른 부분적 타당성을 놓치게 하거나 배척하게 만들어 상호통섭적 담론을 저해하게 만든다. 이의 해결을 위해서는 박태원이 화쟁의 보편방안으로 천착하고 있는 ‘견해에 대한 연기적(緣起的) 이해’가 필요하다.⁶⁵⁾ 연기적 이해란 관점과 견해, 이론과 주장을 일정한 조건들에 의존하여 성립된 것으로 보고, 그 조건들의 상호 인과관계의 적절성과 범주 등을 면밀히 살펴, 조건 의존적으로 성립하는 ‘부분적·제한적 타당성’의 성립 여부와 범주 및 수준을 읽어내는 것을 의미한다.⁶⁶⁾ 이러한 사유에 의하면 노사간의 어떤 주장도 ‘조건적으로 수립된 것’으로 노와 사는 각각 상대방의 주장에 대하여 부분적 제한적 타당성을 인정하여야 한다.

노사갈등에서 나타나는 견해의 배타적 주장은 흔히 무조건적·절대적·전면적 진술로써 독단이고 독선이며 무지로서 일종의 언어폭력에 해당하는 경우가 많다. 그렇기 때문에 노와 사는 혹 놓쳐버린 상대방의 조건들을 포착하고 수용하여 자기보완과 수정을 하여야 한다. 노와 사가 무조건 ‘당신의 주장이

64) 『十門和諍論』 韓佛全 I. 838a. 空之論雲奔 或言我是 言他不是 或說我然 說他不然 遂成河漢矣.

65) 박태원a, 전개서, pp.192~213.

66) 상계서, p.210.

잘못이야!’라고 비난하고, 그에 대해 역시 무조건 ‘아니, 나의 주장이 옳아!’라고 반박하는 것은, 쟁론이다. 반면 ‘잘못이야’라는 판단을 성립케 한 조건’을 밝히면서 비판하고, ‘잘못이야’라는 그 비판이 유효할 수 있는 조건을 이해하고 수용하면서 그 비판에 대응하는 것은 화쟁이다.⁶⁷⁾

견해에 대한 이와 같은 연기적 사고방식은 독단이나 독선, 무지의 탓에 걸려드는 ‘견해의 배타적 주장’을 적절하고도 효과적으로 치유할 수 있게 해준다. 주장하는 이나 듣는 이, 그 누구라도 연기적으로 사유하는 노력을 한다면 일상에 넘쳐나는 쟁론들을 그 근원에서부터 상당한 정도로 제어하고 교정하는 치유효과를 기대할 수 있다.⁶⁸⁾ 그렇기 때문에 견해에 대한 연기적 이해, 즉 견해를 조건문으로 읽어내기에 의한 부분적 타당성의 수용은 노와 사의 사이에서 발생하는 전면적·무조건적 타당성을 주장하는 견해나 이론의 배타성과 폭력성에 대해 구체적이고도 현실적인 치유력을 발휘할 수 있을 것이다.

2. 이문일심의 평등공동체 형성

노사갈등을 치유하기 위해서는 노·사 양측이 대립의 근원이 된 상대성이 궁극적으로는 하나의 토대 즉 일심(一心) 위에 있다는 자각을 할 수 있어야 한다. 그런데 다행히도 노와 사는 여타의 배타적 관계에 비하여 일심에 대한 자각이 용이할 수 있다. 노사갈등은 외현적으로는 대립적 이해관계에 의하여 표출되지만, 노와 사는 궁극적으로는 성쇠와 고락 나아가 생사를 같이 할 수밖에 없기 때문이다. 그리고 일심의 자각은 노사 간 차별을 타파해 버릴 때 가능할 수 있다. 곧 일심의 원천을 회복할 때 노사갈등은 지양될 수 있을 것이다. 원효에 의하면, 백가의 쟁론은 모두 이 일심에서 파생되기에 일심으로 돌아간다면 노·사 모두가 화쟁하게 되는 것이다.

일심은 양 극단을 떠나 자타(自他)가 평등하여 둘이 없는 것이다.⁶⁹⁾ 일심은

67) 박태원b, 전계서, p.128.

68) 박태원a, 전계서, pp.210~211.

69) 조수동, 「다문화와 한국불교의 화쟁사상」, 『철학논총』 제60집(새한철학회, 2010), p.93.

유무(有無)라든가 진속(眞俗)이라든가 염정(染淨)이라든가 이사(理事)라든가 하는 차별이 없이 홀로 맑고 깨끗하고 깊이 고요하다.⁷⁰⁾ 이와 같은 차별들은 일심의 근원에서는 자재(自在)하여 원용무애하기에 노와 사의 긍정과 부정 같은 상대적 주장 역시도 한 맛의 다른 표현으로 이해되어 조화를 이룬다.

하지만 원효의 일심은 이문(二門)과 더불어 사유할 때 논의가 가능해짐에 주목해야 한다. 즉 이문일심(二門一心)의 사유 체계로 세계를 보고 대할 때 화쟁이 논의될 수 있는 것이다. 마음은 두 가지 모습으로 나타난다. 하나는 마음이 있는 그대로의 본래적인 모습(心眞如門)이고, 또 하나는 마음의 움직이고 변화하는 측면(心生滅門)이다. 그런데 일심의 관점에서는 진여와 생멸이 들어 아니며 하나도 아니다. 진여와 생멸을 실재적 실체로 생각하여 완전히 다른 것으로 파악해서는 안 되고 떨어질 수 없는 관계에 있다는 것을 알아야 되는 것이다. 하지만 떨어질 수 없는 관계라 하더라도 그것들이 완전히 같은 것은 아니므로 동일시하는 오류에 빠져서도 안 되는 것이다. 그러므로 진여와 생멸은 같다고 할 수도 없고 다르다고 할 수도 없는 것이다.⁷¹⁾

그런데 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門), 이 두 문이 서로 상통하기 위해서는 두 문이 모두 한 마음이 되지 않으면 안 된다. 먼저 생멸문이 일심이 됨으로써 생멸이 불생불멸을 포섭하게 되면, 모든 분별과 망념을 깨뜨리게 되어 모든 차별을 떠나게 된다. 그것은 바로 진여문과 다른 것이 아니다. 반면 진여문에서는 일체의 분별을 하지 않으므로, 진여가 생멸과 다르지 않으며 우월하다고 하는 분별과 집착까지를 버리게 된다. 그리고 진여가 우월하다는 집착을 버리게 되면 불변인 진여문에 머무르지 않고 생멸의 세계로 나오게 되는 것이다.⁷²⁾ 이와 같이 생멸문과 진여문이 아무 걸림 없이 융통하게 되는 모습은 바로 모든 대립을 극복하는 길을 보여주고 있는 것이다.

70) 김원명, 「원효철학에서 일심과 화쟁의 관계」, 『철학과 문화』 제16집(한국외국어대학교 철학문화연구소, 2008), pp.131~132.

71) 최유진b, 전계서, p.49.

72) 정영근, 「원효의 사상과 실천의 통일적 이해」, 『한국의 사상가 10인-원효』(서울: 예문서원, 2011), p.490.

원효가 이해한 이문과 일심은 언제나 함께 생각하여야 하는 것이었기에, 기업조직의 화쟁도 노사의 갈등 관계에서 표출되는 움직임이고 변화하는 실재적 측면(心生滅門)과 노사의 상생 관계에서 상존하는 잠재적 공동체성(心眞如門)이 하나가 아닌 둘인 동시에 둘이 아닌 하나임을 인식할 수 있을 때 실현될 수 있는 것이다. 또한 만 가지로 대립하는 모습이 두 문이 화합하고 융통하는 모습으로 각각의 독자성을 잃지 않으면서 조화될 수 있듯이, 노와 사도 한 쪽이 다른 쪽에 통합되거나 종속되는 방식이 아니라면 갈등을 유발하지 않고 조화할 수 있는 것이다.

그런데 노와 사가 일심으로 돌아가기(歸一心源) 위해서는 본각(本覺)을 실현할 수 있어야 한다. 모든 현상적 차이를 배타적 다툼이 아닌 화쟁적 공존으로 통합할 수 있으려면 그 근본 원리가 자기 이익과 타자 이익을 동시에 완성시키는 한편 타자 이익에의 기여를 존재의 당위로 전개할 수 있어야 한다. 이와 관련하여 원효는 각(覺) 사상, 특히 본각 사상에서 그 구체적 통로를 확보한다. 그에 의하면 본각의 본성은 청정(淨)과 오염(染) 등의 상대적 가치 판단을 본질적으로 초월하여 있다.⁷³⁾ 즉 본각은 일미평등의 무분별의 경계로서 분별이 들어갈 여지가 전혀 없기 때문에 본각의 실현은 노와 사를 평등하게 만든다. 이 러함에도 불구하고 노사갈등의 실제 현장에서는 노와 사의 무명으로 인한 불각(不覺)에 의하여 분별이 생기고 차별이 발생하는 것이다. 만일 노와 사가 본각의 실현을 이룬다면, 상대방을 모두 동일한 본각으로 보게 되어, 상대방을 ‘본각으로서의 한 몸’인 평등무차별의 공동체로 교감하게 되고, 그 결과 상대방을 근본적으로 긍정하는 태도로써 이롭게 하고자 하는 마음을 자연스럽게 일으키게 된다. 모름지기 노와 사가 모두 본각과 하나 되어야 일심에 의한 이타행이 이루어져 화쟁을 이룰 수 있는 것이다.⁷⁴⁾

73) 박태원c, 「원효와 의상의 통합 사상」, 『철학논총』 제28집(새한철학회, 2002), p.14.

74) 이러한 일심을 교영섭은 따뜻한 마음, 넉넉한 마음으로 표현하면서 모든 갈등의 응어리를 해소할 수 있는 것이라 한다: 교영섭, 「원효의 통일학」, 『한국의 사상가 10인-원효』(서울: 예문서원, 2011), p.191.

3. 언표의 본질 이해와 언표의 정확 그리고 그 이해의 올바름

화쟁은 언어적으로 나타나는 쟁론을 화해시키는 것이다. 그런데 쟁론은 일차적으로는 언어에 대한 잘못된 이해에서 나온다.⁷⁵⁾ 보다 구체적으로 설명하면, 화쟁을 위해서는 말로 나타낸 바인 언표(言表)에 대한 정확한 이해가 선행되어야 한다. 언어 즉 말이 의사소통을 완전히 해주는 도구가 아님에도 불구하고 사람들은 말 자체에 집착하고는 한다. 하지만 말은 완전하지 않다. 이 때문에 말꼬리만 잡다가 보면 정작 본질을 놓치기 쉽다. 말이 내포한 뜻을 살려서 이해하는 자세가 바람직하다.⁷⁶⁾ 노·사가 말에 집착하여 말꼬리를 잡는다면 상대방의 견해를 수용하기 어려운 상황이 초래되지만, 말을 새겨듣고 뜻을 살려서 이해한다면 상대방의 견해를 수용하기 쉬운 상황이 만들어지는 것이다. 원효는 “말과 같이 취하면 모두 다 허용되지 않고, 뜻을 언어 말하면 용납하지 못할 것이 없다”⁷⁷⁾고 했다.

그렇다면 어떻게 하여야 언표의 본질을 제대로 이해할 수 있는가. 견해를 말하는 사람은 말로 나타내고자 하는 바(言表)의 본질이 정확히 전달될 수 있도록 언어를 구사하여야 하며, 견해를 듣는 사람은 언어 자체의 불완전성을 인지하여 상대방이 말한 언표의 본질을 올바르게 이해하여야 한다. 그런데 언표의 본질을 설명함에 있어서 많이 인용되는 표현이 ‘말에만 매달려 뜻을 알고자 한다면 손가락 끝만 보고 달이 아니라고 책망하는 꼴이 된다’는 손가락을 여윈 달의 비유이다. 하지만 이는 견해를 듣는 청자(聽者)의 올바른 이해를 강조한 비유로 이해될 수 있으며, 노사간 화쟁에 있어서는 청자의 올바른 이해와 더불어 견해를 말하는 화자(話者)의 정확한 표현도 중요함을 간과해서는 안 된다. 물론 말의 불완전성에 대한 인지는 청자의 올바른 이해와 화자(話者)의 정확한 표현에 선행되는 필수조건이다.

75) 최유진b, 전계서, p.59.

76) 김상현, 전계서, p.348.

77) 『金剛三昧經論』 卷中, 韓佛全 I. 638a. 如言而取 所說皆非 得意而談 所說皆是. (김상현, 「원효 화쟁 사상의 연구사적 검토」, 『불교연구』 제11·12집, 1995, p.348.)

손가락을 여윈 달의 비유 이외에도 붓다 이래 불가(佛家)에서는 언어의 한계와 언어가 미치는 부정적 영향을 역설하고 있으나, 불교의 언어에 대한 견해는 언어에 대한 경시나 포기가 아니라 언어의 본질에 대한 올바른 성찰이며, 언어를 올바르게 사용하여 소통하는 것이다.⁷⁸⁾ 노와 사가 각자의 의견만 주장하는 것은 결국 언어의 한계성을 이해하는 것이 부족하여, 언어가 갖고 있는 뜻보다는 언어 자체에 의미를 두어 찬성과 반대, 동의와 이의를 제기하여 각 주장이 갖고 있는 진실과 허위를 가려내지 못하기 때문이다.⁷⁹⁾ 이에 노사의 화쟁을 위해서는 노와 사가 언어의 본질이나 한계를 모르고 사용된 말을 맹신함으로써 일어나는 공허한 논쟁을 우선 경계하고, 이후 화자의 입장에서는 각각 자신의 견해와 주장을 밝힘에 있어서 말로 나타내고자 하는 바의 본질을 정확히 전달하고, 청자의 입장에서는 상대방의 말 자체에 집착하지 말고 말이 내포한 뜻을 살려서 올바르게 이해하여야 한다.

4. 눈뜬 자의 중도적 중재

전술한 ‘아집의 타파와 부분적 타당성의 수용’, ‘이문일심의 평등공동체 형성’, ‘언표의 본질 이해 그리고 언표의 정확과 그 이해의 올바름’이 쟁론 당사자 쌍방에게 우선 필요한 화쟁 실현의 전제 조건이라고 한다면, ‘눈뜬 자의 중도적 중재’는 쟁론 당사자 간 화쟁이 이루어지지 않을 경우에 필요한 전제 조건이다. 노사갈등 등과 같은 쟁론의 현장에서는 당사자 간 화쟁이 이루어지지 못하고 대립과 반목이 지속되는 경우가 빈번하기 때문에 제3자의 중재를 필요로 하고는 한다.

‘눈뜬 자’란 갈등의 본질 전체를 볼 줄 아는 사람 내지 갈등 당사자들의 입장을 모두 다 이해하는 사람이다. 원효의 화쟁을 논함에 있어서 ‘손가락을 여윈 달’과 더불어 많이 인용되는 비유가 ‘맹인 코끼리 만지기’이다.

78) 김정탁·이경영, 「원효의 의사소통관-화쟁론을 중심으로」, 『한국방송학회』 제20권 3호(한국방송학회, 2006), p.66.

79) 상계서, p.77.

“눈 먼 맹인들이 코끼리를 설명할 때 제각기 딴 소리를 한다. 비록 어느 맹인도 코끼리의 전면목을 드러내지는 못하지만 그렇다고 어느 맹인도 코끼리에 관하여 설명을 하지 않는 것은 아니다.”⁸⁰⁾

맹인들은 코끼리에 대해 설명할 때 각자 자기가 먼저 확인한 부분(코, 귀, 다리 등)을 들어 ‘이것이 코끼리다’라고 말할 것이다. 그들 모두 코끼리의 부분을 들어 코끼리를 설명하고 있으므로 모두 ‘옳다’고 볼 수 있다. 하지만 동시에 그 어느 누구도 코끼리 전체를 설명하고 있지는 않으므로 모두 ‘틀렸다’고 볼 수 있다. 이 때 맹인들의 다툼을 말릴 수 있는 화쟁자는 바로 코끼리 전체를 볼 수 있는 ‘눈뜬 자’이다.⁸¹⁾

노·사의 대립은 갈등 전체를 바로 보지 못하는 ‘눈땀’에서 비롯된다. 긴장된 대립의 해소는 ‘눈을 뜬’으로써만이 가능하다. 노와 사의 각각의 주장이 ‘모두 다 틀렸다’고 견해를 제시할 수 있는 것도 눈을 뜬 사람만이 할 수 있는 일이다. 노와 사의 각각의 주장이 ‘모두 맞았다’고 견해를 제시할 수 있는 것도 눈을 뜬 사람만이 할 수 있는 일이다. 그렇기 때문에 노사갈등을 해소하고 양자의 화쟁을 이룰 수 있는 자격은 눈을 뜬으로써 갖추어질 수 있다. 즉 노사의 화쟁자는 곧 ‘눈뜬 자’이다.

이제 ‘중도적 중재’에 대하여 알아보도록 하자. ‘중도적 중재’란 치우치지도 않고 편들지도 않고 말려들지도 않는 것이다. 이를 달리 표현하면 동의도 없고 이의도 제기하지 않으며 설하는 것이다. 원효는 『금강삼매경론』에서 동의함과 동의하지 않음의 문제에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

“만일 여러 가지의 다른 견해가 엇갈려 쟁론하고 있을 때에 유견(有見)에 의해 설한다면 공견(空見)과 다를 것이요, 또 만일 공집(空執)에 동의하여 설한다면 유집(有執)과 다를 것이다. 그리하여 동의하든 동의

80) 『涅槃宗要』, 韓佛全 I. 539a. 如彼盲人 各各說象 雖不得實 非不說象.(정상봉, 「원효 화쟁사상과 그 현대적 의의」, 『통일인문학 논총』 제53집, 인문학연구원, 2012, p.216.)

81) 정상봉, 전제서, p.217.

하지 않던 쟁론만 더욱 일어나게 할 것이다. 또 저 두 가지에 다 동의 하면 자기 안에서 서로 논쟁할 것이고, 저 두 가지에 다 동의하지 않는다면 그 둘과 더불어 서로 논쟁할 것이다. 동의하지 않는다 함은 말 그대로 취하면 모두 용납되지 않기 때문이고, 동의하지 않는 것이라고 함은 그 뜻을 살려서 들으면 허용되지 않는 바가 없기 때문이다. 동의하지 않는 것이 아니기 때문에 정(情)에 어긋나지 않고, 동의하지 않기 때문에 도리(道理)에 어긋나지 않는다. 정(情)에 있어서나 이(理)에 있어서나 서로 어긋나지 않는다.”⁸²⁾

노사갈등의 중재자는 필요에 따라 상대의 견해에 따라 동의하기도 하고 동의하지 않기도 하면서, 상대의 감정이나 이성(理)에 맞추어 가면서 화쟁을 위한 바른 이해로 이끌어 갈 수 있어야 한다. 다시 말하면 노사갈등의 중재자는 ‘치우치지도 않고 편들지도 않고 말려들지도 않으면서’ 노와 사의 상대에 응하여, 그들의 감정(情)과 이성(理)에 맞추어가면서 지혜로 화쟁을 이끌 수 있어야 하는 것이다.

V. 결 언

현재 우리사회의 화두는 소통이라고 하여도 과언이 아니며, 기업의 불통으로 인한 노사갈등은 주요 사회문제가 된지 오래이다. 현대사회에 들어서 타종교에 비해 사회참여가 상대적으로 부족했던 불교계는 근래 화쟁을 사회화합의 사상(思想)으로 제시하며 노사갈등의 현장에서 소통의 중재자 역할을 수행하기 위하여 노력하고 있다. 하지만 화쟁의 사상 혹은 논리를 사회적·실재적 쟁론 상황에 적용한다고 하여 화쟁이 실제로 이루어질지는 미지수이다. 이는 붓다

82) 『金剛三昧經論』 卷中, 韓佛全 1. 638a. 若諸異見諍論與時. 若同有見而說 則異空見. 若同空執而說 則異有執. 所同所異 彌興其諍. 又復兩同彼二 則自內相諍. 若異彼二 則與二相諍. 是故非同非異而說. 非同者. 如言而取 皆不許故. 非異者. 得意而言 無不許故. 由非異故 不違彼情. 由非同故 不違道理. 於情於理 相望不違.(최유진, 『원효사상연구-화쟁을 중심으로』, 1998, pp.101~102.)

의 교설이 있음에도 불구하고 모든 사람이 다 깨닫지는 못하는 것과 동일한 이치이다. 그러나 불교가 현존하는 한 중생이 깨달을 수 있도록 불법을 전하여야 하듯이, 사회쟁론이 실재하는 한 원효의 화쟁을 통한 사회갈등해소의 시도는 한국불교교단의 책무일 수 있다.

이에 본고는 사회의 주요 갈등인 노사갈등을 중심으로 하여 화쟁의 사회적 실현을 위한 전제 조건을 모색하였다. 그 결과 우선, 화쟁이 사회적으로 실현되기 위해서는 기업 등을 비롯한 조직의 구성원 모두가 아집을 벗어나 상대방의 주장에 대한 부분적 타당성을 수용하여야 함을 알 수 있었다. 그리고 이러한 아집의 탈피와 상대방의 주장에 대한 부분적 타당성의 수용은 구성원 모두가 평등무차별인 일심(一心)의 공동체라는 인식이 형성될 수 있을 때 보다 더 용이하게 형성될 수 있음도 알 수 있었다. 그 다음으로는 화쟁은 언어적으로 나타나는 쟁론을 화해시키는 것인 바 쟁론 당사자 간에는 말의 본질이 이해될 수 있도록 언표(言表)가 이루어져야함을 확인할 수 있었다. 마지막의 전제 조건은 쟁론 당사자 간 화쟁이 이루어지지 않을 경우, 중도적 제3자에 의한 중재이다. 쟁론 당사자들이 ‘각기 아집에 빠져’, ‘일심의 공동체라는 인식을 형성하지 못하고’, ‘언표에 대한 본질을 이해하지 못하여서’, 상대방의 주장을 무조건적으로 인정하지 않을 때는 중도적 중재자가 쌍방의 주장에 대하여 양극을 여의고 조정할 수 있어야 하는 것이다. 이때의 중도적 중재자는 쟁론 쌍방의 입장을 모두 이해하여 ‘치우치지도 않고 편들지도 않고 말려들지도 않으면서’, 양자의 정(情)과 이(理)에 어긋나지 않게 화쟁을 이루어주어야 한다.

참고문헌

1. 원전류

- 『涅槃宗要』 韓佛全 I.
- 『無量壽經宗要』 韓佛全 I.
- 『菩薩戒本持犯要記』 韓佛全 I.
- 『金剛三昧經論』 卷上, 韓佛全 I.
- 『金剛三昧經論』 卷中, 韓佛全 I.
- 『金剛三昧經論』 卷下, 韓佛全 I.
- 『大乘起信論疏』 韓佛全 I.
- 『大乘起信論別記』 韓佛全 I.
- 『十門和諍論』 韓佛全 I.

2. 단행본류

- 박태원, 『원효의 십문화쟁론-번역과 해설 그리고 화쟁의 철학』, 서울: 세창출판사, 2013.
- 은정희 譯註, 『원효의 대승기신론소·별기』, 서울: 일지사, 2002.
- 은정희·송진현 譯註, 『원효의 금강삼매경론』, 서울: 일지사, 2000.
- 최유진, 『원효사상연구-화쟁을 중심으로』, 마산: 경남대학교 출판부, 1998.

3. 논문류

- 고영섭, 「원효의 통일학」, 『한국의 사상가 10인-원효』, 서울: 예문서원, 2011, pp.164~225.
- 김상현, 「원효 화쟁사상의 연구사적 검토」, 『불교연구』 제11·12집, 한국불교연구원, 1995, pp.333~358.
- 김원명, 「원효철학에서 일심과 화쟁의 관계」, 『철학과 문화』 제16집, 한국의국어대학교 철학문화연구소, 2008, pp.117~138.
- 김정락·이경영, 「원효의 의사소통관-화쟁론을 중심으로」, 『한국방송학보』 제20권 3

호, 한국방송학회, 2006, pp.49~82.

- 박성배, 「원효사상 전개의 문제점: 박종홍박사의 경우」, 『김규영박사화갑기념논문집 동서철학의 제문제』, 1979, pp.60~96.
- _____, 「원효의 화쟁논리로 생각해본 남북통일문제-원효사상의 현실적 전개를 위하여」, 『한국사상과 불교-원효와 퇴계, 그리고 돈점논쟁』, 서울: 도서출판 혜안, 2009, pp.88~124.
- 박재현, 「원효의 화쟁사상에 대한 재고-화쟁의 소통적 맥락」, 『불교평론』 통권8호, 서울: 불교시대사, 2001, pp.191~215.
- 박태원, 「원효의 화쟁 논법과 쟁론 치유-화쟁 논법은 ‘견해의 배타적 주장(靜論)을 치유할 수 있는가?」, 『불교학연구』 제35호, 불교학연구회, 2013, pp.99~138.
- _____, 「원효와 의상의 통합 사상」, 『철학논총』 제28집, 새한철학회, 2002, pp.3~30.
- 석길암, 「원효의 화쟁을 둘러싼 현대의 논의에 대한 시론적 고찰」, 『불교연구』 제28집, 한국불교연구원, 2008, pp.199~215.
- 안옥선, 「평등, 자유, 자비의 실천으로서의 화쟁」, 『철학』 제82집, 한국철학회, 2005, 69~97.
- 오형근, 「대승적인 화쟁과 남북한의 화합」, 『국제고려학회 서울지회 논문집, 국제고려학회 서울지회, 2003, pp.97~105.
- 이기영, 「원효의 통일사상과 오늘의 통일문제」, 『불교연구』 제11·12집, 한국불교연구원, 1995, pp.447~468.
- 이효걸, 「원효의 화쟁사상에 대한 재검토」, 『불교학연구』 제4호, 불교학연구회, 2002, pp.5~34.
- 정상봉, 「원효 화쟁사상과 그 현대적 의의」, 『통일인문학 논총』 제53집, 인문학연구원, 2012, pp.201~222.
- 정영근, 「원효의 사상과 실천의 통일적 이해」, 『한국의 사상가 10인-원효』, 서울: 예문서원, 2011.
- 조명기, 「원효종사의 십문화쟁론 연구」, 『금강저』 22, 조선불교동경유학학회, 1937, pp.18~36.
- 조수동, 「다문화와 한국불교의 화쟁사상」, 『철학논총』 제60집, 새한철학회, 2010, pp.79~98.
- 최연식, 「원효의 화쟁사상의 논의방식과 사상사적 의미」, 『보조사상』 25집, 보조사상

연구원, 2006, pp.405~458.

- 최유진, 「종교다원주의와 원효의 화쟁」, 『철학논총』 제31집 제1권, 새한철학회, 2003, pp.245~263.
- _____, 「원효의 화쟁사상 연구」, 서울대학교 철학박사학위논문, 1988.

An Examination on the Preconditions for Social Realization of Wonhyo's Harmonizing Disputes

— Focusing on Understanding of Conflicts between Management and
Labor in terms of Harmonizing Disputes —

Cho, Ki-ryong
Assistant Professor,
Institute for Buddhist Culture, Dongguk University

Today, in circumstances where Korean society is suffering from diverse conflicts, including conflicts between regions, classes, theories, and generations, Korean Buddhism is presenting Wonhyo's 元曉 (617-686) notion of harmonizing disputes 和諍 as the Buddhist solution for social conflicts. However, given that the disputes that Wonhyo was trying to harmonize were different views about Buddhist theories, it is questionable whether Wonhyo's notion of harmonizing disputes can be effective in settling conflicts that exist in worldly society. Accordingly, in the Buddhist academic world some believe that the social adaptation of Wonhyo's notion of harmonizing disputes is not possible, whereas others would more tentatively argue that it is not impossible.

Reflecting this situation, this paper began by analyzing previous research on whether methods of harmonizing disputes were either adaptable or not adaptable to modern society. In order to know whether Wonhyo's notion of harmonizing disputes is applicable to social problems, Wonhyo's ideas should first be understood, and then its concept, logic, and method can be examined. Based on this previous research and analysis of Wonhyo's notion of harmonizing disputes, this paper presents the preconditions for the social realization of Wonhyo's notion of harmonizing disputes.

The first condition is to shed one's egocentrism 我執 and accommodate the partial validity (of the other party). The second condition is to form an equal community of two approaches and one mind 二門一心, which means that by recognizing that each view of the two parties in dispute ultimately exists upon one unified base, an equal community can be formed. The third condition is an understanding of the essence of language expression, the exactness of language expression, and the correctness of this understanding. Both the speaker and a listener should recognize the limitations of language expression. The speaker should express exactly what he or she intends to say with language and the listener should not cling to the expressions of the speakers themselves, but instead understand what the speaker intends to express. The final precondition is the mediation of the dispute by one with their eyes open who follows the middle way 中道. Where parties cannot achieve harmony in their disputes, a third party (one with their eyes open) who can see the whole essence of the conflict needs to mediate without being biased or involved (middle-way mediation).

Keywords

Wonhyo 元曉 (617~686), harmonizing disputes 和諍, conflicts between management and labor, two approaches 二門, one mind 一心, debate 爭論, egocentrism 我執

2015년 4월 24일 투고
2015년 6월 1일 심사완료
2015년 6월 10일 게재확정

