

# 원효의 화쟁 논법과 쟁론 치유

— 화쟁 논법은 ‘견해의 배타적 주장’(諍論)을  
치유할 수 있는가?

박태원  
울산대학교

- I. 화쟁 논법의 구성 원리에 관한 관점들
- II. 화쟁 논법과 쟁론 치유
- III. 견해의 계열(門) 구분과 화쟁 논법
- IV. 견해에 대한 연기적(緣起的) 이해  
- 견해를 조건문으로 읽기
- V. 나가는 말

원효(617-686)의 화쟁 논법을 구성하는 원리들 가운데서 특히 주목되는 것은 ‘각 주장의 부분적 타당성(一理)을 변별하여 수용하기’이다. 이 화쟁 원리는 사실상 그 어느 원리보다 쟁론의 일반 상황에 적용할 수 있고, 널리 채택 가능하며, 상식적 합리성에 호소력을 지닐 수 있는 보편 원리일 수 있다. 또한 원효 자신도 화쟁 논법에서 가장 중시하여 빈번하게 구사하는 원리로 보인다. 원효의 화쟁 논법을 탐구하는 사람들 역시, 비록 그 이해 내용에는 차이가 있지만, 전반적으로 이 원리를 주목하고 있다. 그러나 정작 중요한 문제는 ‘견해의 부분적 타당성(一理)은 어떻게 식별해 낼 수 있는가?’이다.

‘일리 수용하기’의 성패는 ‘일리 식별력’에 달려 있다. 부분적 타당성에 대한 식별능력을 향상시키고 확보할 수 있는 방법과 조건이 포착되어야, 이 원리의 ‘보편적 쟁론 치유력’을 주장할 수 있다. 불교 이론에 대한 쟁론적 이견들을 대상으로 하는 원효의 화쟁 논법이 보편적 쟁론 치유력을 발휘할 수 있으려면, 그 화쟁 논법이 ‘부분적 타당성에 대한 식별력 향상’과 직결될 수 있어야 한다.

일체를 ‘조건 의존적으로 파악하라’고 하는 연기법의 통찰은 근원적 ‘쟁론 치유력’을 지닌다. 무조건적/전면적/절대적 견해주장의 독단과 독선과 무지, 그에 수반하는 폭력적 배타성은, 무조건적 진술을 조건적 진술로 바꿀 수 있는 능력에 의해 치유될 수 있기 때문이다. 그런 의미에서 연기적 사유는 화쟁적 사유이다. 그런데 ‘저마다 일리가 있다’면서 상이하거나 반대되는 견해들을 포섭적으로 화쟁하는 원효의 화쟁 논법은, 견해나 이론 계열(門)의 구분을 전제로 한다. 그리고 ‘견해 계열(門)의 파악과 구분’은 바로 연기적 사유의 원효적 재현이다.

원효의 화쟁 논법은 견해를 조건문으로 읽는 연기적 사유를 충실히 계승하여 ‘문(門) 구분에 의한 화쟁’으로 재현하고 있다. ‘부분적 타당성(一理)의 변별과 수용’이라는 화쟁 원리는 연기적 사유의 원효적 계승이라 할 수 있다. 그리고 바로 이 점으로 인해 원효의 화쟁사상은, 불교 이론 이외의 일반 쟁론에 대해서도 현실적이고 보편적인 치유력을 지닐 수 있게 된다.

## 주제어

화쟁 논법, 견해의 배타적 주장(諍論), 부분적 타당성(一理), 견해 계열(門)의 구분, 연기적 사유

## I. 화쟁 논법의 구성 원리에 관한 관점들

화쟁사상의 범주를 ‘불교 이론에 관한 상이한 견해들’로, 화쟁의 대상을 ‘불교 이론에 관한 상이한 견해들로 인해 생겨난 배타적 대립과 불화 및 상호불통 상황’ 혹은 ‘배타적 선택을 요구하는 상이한 견해들의 불화와 불통 및 대립’으로 볼 때,<sup>1)</sup> 기존의 화쟁사상 연구 사례들 가운데 원효가 구사하는 화쟁 논법의 구성 원리를 구체적으로 음미하는 경우는 그리 많지 않다.

잔간(殘簡)만이 전하는 『십문화쟁론』의 복원을 시도하며 원효의 화쟁사상을 정리하고 있는 이종익은,<sup>2)</sup> ‘일체언교(一切言教)가 다 일승

---

1) 화쟁사상의 범주와 화쟁의 대상에 대해서는 「화쟁사상을 둘러싼 쟁점 검토」(『한국불교사연구』2집, 한국불교사연구소, 2013)에서 논자의 견해를 피력하였다.

2) 이종익, 「원효의 십문화쟁론 연구」, 『원효의 근본사상』(동방사상연구원, 1977), 『원효』(예문서원, 2002)에 제수록.

교(一乘敎)이며 무량승(無量乘)이 곧 일승(一乘)이라고 하는 일승관에 입각하여, 대승과 소승의 삼장은 모두 그 일승에 이르게 하는 방편이며 각 방편에는 나름대로의 이유가 있으므로 그 이유를 제대로 이해하면 시비쟁론이 있을 수 없다는 것이 화쟁론의 기점(基點)이고, ‘유(有)와 무(無)·진(眞)·속(俗)·성(性)·상(相)·중(中)·변(邊) 등을 다 초월하는 동시에 융통무애(融通無碍)하다고 하는 법체관(法體觀)이 화쟁사상의 원리’이니, ‘제가(諸家)의 이설(異說)에는 각기 이유가 있으니 일설(一說)에만 편집(偏執)하면 다 그릇되고 서로 통해 알고 보면 다 옳다는 것이 화쟁론의 근본원칙<sup>3)</sup>이라 하는 동시에, 십문(十門)을 화쟁의 열 가지 주제로 보아 현존 원효 저술에 산재해 있는 화쟁 논의에 입각하여 그 명목(名目)의 복원을 시도하고 있다.<sup>4)</sup> 원효 저술의 현존 자료를 종합하여 십문의 복원까지 시도한 점은 돋보이는 작업이지만, 화쟁 논법의 구성 원리에 관한 언급은 원전 언어를 그대로 정리하는 소략한 수준에 머물고 있다.

최유진은 화쟁 논법의 구성 원리를 구체적으로 분류하여 음미하고 있다. 그가 화쟁과 일심의 관계 및 화쟁과 언어의 문제를 탐구하면서 분류한 원효의 화쟁 방법은, ‘극단을 떠남·여러 이론에 대한 긍정과 부정의 자재·동의도 많고 이의도 제기 않으며 설함·경전 내용에 대한 폭넓은 이해’이다.<sup>5)</sup> 화쟁사상의 범주와 대상을 적절히 제한시킨 후 화쟁 논법의 구성 원리를 구체적으로 읽어내고자 시도하는 점이 돋보

3) 앞의 책, pp.15-21.

4) 이종익, 앞의 책, pp.21-24.

5) 최유진, 『원효의 화쟁사상 연구』, 박사학위논문(서울대학교대학원, 1988).

이다. 그러나 ‘극단을 떠나고, 긍정·부정을 자유롭게 하며, 동의도 않고 이의도 제기하지 않는 것’이 어떻게 견해들의 구체적 다툼을 해소할 수 있는지에 대해서는 더 이상 알려주는 것이 없다. 그저 원효가 구사하는 화쟁 논법의 논리형식을 확인해 주는 정도이다. 그런데 화쟁 논법의 탐구에서 정작 중요한 문제는, 화쟁의 논리형식과 구체적 쟁론들의 화쟁이 상응하지 않는다는 점이다. 이 문제를 다루지 않고 화쟁 방법의 논리형식을 확인하는 것에 그치는 한, 화쟁 논법의 원리 파악은 사실상 공허한 수준에서 맴돌게 된다.

박성배는 화쟁 논법의 핵심을 ‘개비개시(皆非皆是)의 논리’로 파악한다. 일면적 진리만 알면서도 전면적 진리를 주장하는 경우는 ‘모두 다 틀렸다’는 ‘개비(皆非)’의 논리로 시정하고, 모든 주장은 불완전하면서도 나름대로의 일면적 참을 지니고 있으므로 ‘모두 다 맞았다’는 ‘개시(皆是)’의 논리로 그 일면적 참을 인정하여 다툼을 그치게 하는 것이 화쟁논리라는 것이다. 그에 의하면 화쟁이론의 근본원리는 ‘걸림 없음(無碍)’인데, ‘먼저 양부정(兩否定)을 하고 그 다음에 양긍정(兩肯定)을 하고 마지막으로 걸림 없음을 확인하는 것’이 화쟁의 과정이고, ‘치우치지도 않고 편들지도 않고 말려들지도 않는 눈뜬 자’라야 이러한 화쟁 작업을 할 수 있다.<sup>6)</sup> 화쟁 논법의 논리적 구성을 ‘양긍정/양부정/무애’의 구조로 파악하는 관점이다.

이러한 관점은, 최유진의 경우와 마찬가지로, 화쟁 논법의 구성 원

---

6) 박성배, 「원효의 화쟁논리로 생각해 본 남북통일 문제-원효사상의 현실적 전개를 위하여」, 김지건박사화갑기념사우록 『동과 서의 사유세계』(성남: 장봉김지건박사 화갑기념사우록간행회, 1991), pp.371-390.

리를 논리형식의 확인을 통해 파악하려는 것이다. 비록 원효의 화쟁사상을 개합(開合)의 논리형식으로 분석하는 박종홍의 시도를 비판하는 입장을 취하고는 있지만, 박성배의 논의 역시 결국은 화쟁의 논리형식을 포착해 내는 것에 그치고 있다. 그러나 박성배도 지적하고 있듯이, 원효의 화쟁 원리를 논리형식의 파악만으로 이해하려는 시도는 실패할 수밖에 없다. 원효가 배타적 쟁론의 논리들과 차별되는 또 다른 탁월한 논리형식으로써 쟁론들을 극복하고 있을 것이라는 기대는 적절치 않다. 원효의 화쟁사상이 독특한 논리형식을 구사하고는 있지만, 그 논리형식을 추출하여 쟁론의 문제 상황에 적용한다고 해서 화쟁이 이루어지는 것은 아니다.

김영태의 경우, 비록 화쟁을 원효 사상 전반과 결부시키고 있지만, 『열반중요』에 나타나는 화쟁 논법의 유형을 종합하여 ‘화회(和會)’사상으로 파악하면서 그 내용을 정리하고 있다. 원전 내용을 그대로 종합하여 분류, 재구성하는 데 역점을 두고 있어서 화쟁 논법에 대한 해석학적 관점은 찾기 어렵다. 그에 의하면, 상이한 견해들을 부정과 긍정을 통해 화해시키고, 불설(佛說)과 경교(經敎)의 문증(文證)을 들어서 회석소통(會釋疏通)하는 것이 『열반중요』에서 확인되는 화쟁의 방법이다.<sup>7)</sup>

최연식은 원효 저술에 나타나는 화쟁의 유형을 11가지로 분류, 종합한 후 화쟁의 논의방식과 사상적 토대 및 사상사적 의미를 탐색하고

---

7) 김영태, 『『열반중요』에 나타난 和會의 세계』, 『원효』(서울: 예문서원, 2002).

있다.<sup>8)</sup> 그에 의하면 화쟁의 사상적 토대는 보법(普法)사상과 일심이 다. ‘원효는 모든 현상세계의 차별적인 것들이 본질에 있어서는 차별되지 않고 동질적이라고 파악하는 보법사상을 화쟁의 사상적 토대로 삼는다. 그리고 보법을 가능하게 하는 모든 존재들의 본질적이고 궁극적인 동일성, 그리고 그러한 동일성으로서의 세계가 일심(一心)이다. 모든 존재의 본질적 동일성인 일심이 모든 존재들이 차별이 없고 동질적이라는 보법의 근거라는 점에서, 일심은 화쟁사상의 근거인 동시에, 일심은 화쟁의 목적이기도 하다’는 것이다. 또한 화쟁의 논의방식을 ‘경전에 대한 절대적 긍정과 다양한 가르침의 인정’ 및 ‘학설에 대한 제한적 긍정과 상보성(相補性)의 강조’라는 두 가지 원리로 정리하는 동시에, 화쟁이론의 사상사적 의의로서 ‘종합이론으로서의 화쟁’을 주목한다. 즉 ‘화쟁사상은 7세기 후반 신라사회에서 대립하고 있던 이견들을 조절하기 위하여 제시된 것이 아니라 불교학에서 전개되는 혹은 전개될 수 있는 다양한 논의들을 종합하기 위한 이론으로서, 이론적 다툼의 조화가 아니라 다양한 이론을 종합화하기 위한 이론적 작업’으로 파악한다.

최연식의 경우, 화쟁의 유형과 화쟁 논법 그리고 화쟁의 사상적 토대와 화쟁이론의 사상사적 의의를 종합적으로 탐색하면서 자신의 해석학적 관점도 비교적 분명하게 개진하려는 점이 돋보인다. 그러나 보법(普法)이나 일심사상에 관한 관점이 과연 얼마나 불교적 사유에 상응하는 것인지 의문이다. 원효의 화엄 보법과 일심사상에 관한 그의

---

8) 최연식, 「원효의 화쟁사상의 논의방식과 사상사적 의미」, 『보조사상』 25집(서울: 보조사상연구원, 2006).

독법은 일종의 이일분수(理一分殊)적 본체/현상론에 입각하고 있는 것으로 보이는데, 이러한 관점이 불교적 사유의 정체성 범주에 얼마나 부합하는 것인지에 대해 세밀한 철학적 음미가 필요하다. 이러한 독법은 기신론의 체(體)·상(相)·용(用) 혹은 체용(體用) 논리와 결합되면서 자칫 불교적 통찰의 정체성 범주에서 이탈하는 형이상학적 존재론 및 세계관에 빠져들 수 있다. 그가 “원효의 화쟁사상은 종교적 사고 방식으로서 유효하였지만 현실세계의 차별과 이견(異見)까지를 해소할 수 있는 이론이었다고는 보기 힘들다”라고 하여 화쟁사상의 유효성을 종교적 범주로 한정할 수밖에 없었던 이유도, 이러한 독법의 불가피한 결과이다. 화쟁사상과 화쟁 논법에 대한 이런 방식의 독해로는 화쟁사상의 보편성을 포착하는 것이 불가능하기 때문이다.

김영일의 경우, 원효의 저술에 등장하는 화쟁 논법의 사례들을 종합하여 그 교학적 배경과 근거를 정리하고 화쟁의 유형과 구조, 회통의 방법과 논거들 및 논증 형태를 세밀히 분류하여 음미한다.<sup>9)</sup> 원효의 화쟁 논법을 사례 중심으로 종합하며 그 형식을 체계적이고도 세밀하게 정리하고 있는 점이 돋보이는 작업이다. 아울러 원효 저술상의 화쟁 사례들을 부록으로 덧붙여 놓아 화쟁 연구의 유익한 자료적 토대를 마련하고 있다. 다만 그 형식 분류가 화쟁이론의 내용을 얼마나 정확하게 반영하고 있는지에 대해서는 비판적 재검토가 필요해 보인다.

---

9) 김영일, 「원효의 화쟁논법 연구 -화쟁의 실례를 중심으로-」, 박사학위논문(동국대학교대학원, 2008).

## II. 화쟁 논법과 쟁론 치유

전반적으로 화쟁사상 연구자들은 화쟁의 논리, 즉 쟁론의 문제 상황에 적용하여 화쟁이 이루어질 수 있는 논리 형식이 무엇인가에 많은 관심을 기울이고 있다. 원효가 구사하고 있는 화쟁의 논리 형식을 확인하는 작업은 화쟁 원리의 이해를 위해 필요하다. 그러나 모든 쟁론 상황에 적용하기만 하면 화쟁이 되는 논리 형식은 존재하지 않는다. 원효의 화쟁 논리에 대한 관심이 그러한 기대를 담고 있는 것이라면, 그 탐구 결과는 공허할 수밖에 없다.

화쟁 논법의 구성 원리를 이해하기 위해서 무엇보다도 긴요한 것은, 화쟁의 논리 형식을 펼쳐내는 ‘원천’의 내용과 의미에 대한 세밀한 포착이다. 화쟁 논리의 그 원천을 그저 ‘무애자재한 도력’에다 맡겨 몽땅 그려 버리고, 원효의 화쟁사상에서 빈번하게 등장하는 ‘긍정·부정을 거침없이 구사하는 논리형식’이 화쟁 논법의 원리이자 내용이라고 파악한다면, 그러한 화쟁 논법은 사실상 공허하다. 쟁론의 일반 상황에서는 물론 불교 이론에 관한 쟁론들도 화쟁해 내기 어렵다. 원효의 화쟁 논법에서 흔히 목격되는 ‘긍정·부정의 자유자재’ ‘극단적 견해를 버림’ 등의 논리형식은, 비록 그럴듯해 보일지는 몰라도, 실제 쟁론에 적용하기에는 모호하거나 막연하여 문제 해결에 무력하다.

쟁론의 문제 해결을 위해 실제로 요구되는 것은, ‘긍정과 부정 및 극단적 견해의 내용 여하를 변별하는 경계선을 적절하게 설정할 수 있는 능력’이다. 어떤 견해가 어디까지 타당하고 어디부터 부당한가를 적절하게 식별하는 능력, 다시 말해 긍정과 부정의 적절한 경계선을 포착하는 능력이 수반되지 않는 ‘긍정·부정의 자재’는, 공허할 뿐 아니라

위험하기조차 하다.

화쟁의 논리형식이 솟구치는 ‘원천’은, 이 ‘긍정·부정의 적절한 변별과 판단을 위한 경계선 포착력’을 근원적 수준에서 계발시키고 발전시켜 줄 수 있는 것이어야 한다. 원효의 화쟁 논법이 그러한 원천에서 발현되는 것이라면, 화쟁 논법은 불교적 쟁론뿐 아니라 세간의 쟁론 일반의 치유에도 유효한 보편적 화쟁력을 발휘한다고 할 수 있다. 만약 화쟁 논법의 원천에서 그러한 내용과 의미를 포착할 수 없다면, 화쟁사상의 한계는 명백하다.

‘저마다 일리가 있다’면서 상이하거나 반대되는 견해들을 포섭하는 논법, ‘모두 맞기도 하고 모두 틀리기도 하다’는 식으로 ‘긍정·부정을 거침없이 구사하는 논리형식’을 원효 화쟁사상의 생명력으로서 주목해 온 기존의 연구들은 이 문제를 간과하고 있거나 침묵하고 있다.

본자는 화쟁 논법의 구성 원리를 세 가지로 분류하여 음미한 바가 있는데,<sup>10)</sup> 다음과 같은 논지에 관한 논의였다. - ‘현존 원효 저술에 나타나는 화쟁 내용들을 종합해 볼 때, 원효는 불교 이론의 이해를 둘러싼 특정한 쟁론들을 강하게 의식하여 그들을 대상으로 화쟁론을 구성하였으며, 그 과정에서 인간사 모든 쟁론의 보편적 구조와 그 해법에 대한 통찰을 불교적 시각에서 축적해 갔던 것으로 보인다. 따라서 원효의 화쟁 대상으로서는 일차적으로 불교 이론을 둘러싼 쟁론들을 주목해야 하며, 아울러 그 쟁론들을 화쟁해 가는 과정에서 모든 쟁론적

---

10) 박태원, 「원효 화쟁사상의 보편원리」, 『철학논총』제38집(대구: 새한철학회, 2004), pp.22-54

같등에 적용할 수 있는 어떤 보편 지혜에 대한 확신이나 자각을 제기하고 있지는 않는가를 유심히 살펴야 한다. 원효가 전개하고 있는 화쟁의 언어들 을 음미해 보면, 그 이면에는 인간사의 모든 쟁론 상황에 적용될 수 있을 것으로 보이는 높은 수준의 보편 원리들이 읽혀진다. 그 원리는 크게 보아 세 가지로 정리된다. 첫째는 <각 주장의 부분적 타당성(一理)을 변별하여 수용한다>는 것이고, 둘째는 <모든 쟁론의 인식적 토대를 초탈할 수 있는 마음의 경지(一心)에 올라야 한다>는 것이며, 셋째는 <언어를 제대로 이해해야 한다>는 것이다.’

원효의 화쟁 논법을 재검토하면서 새롭게 주목한 것은, 기존에 분류했던 화쟁 논법의 세 가지 구성 원리 가운데 특히 ‘각 주장의 부분적 타당성(一理)을 변별하여 수용하기’이다. 이 화쟁 원리는 사실상 그 어느 원리보다 쟁론의 일반 상황에 적용할 수 있고, 널리 채택 가능하며, 상식적 합리성에 호소력을 지닐 수 있는 보편 원리일 수 있다. 또한 원효 자신도 화쟁 논법에서 가장 중시하여 빈번하게 구사하는 원리로 보인다. 원효의 화쟁 논법을 탐구하는 사람들 역시, 비록 그 이해 내용에는 차이가 있지만, 전반적으로 이 원리를 주목하고 있다. 그런데 이 원리를 주목하여 음미하면서도 논자의 내심에는 명확히 해결되지 않는 의문이 있었다. ‘견해의 부분적 타당성(一理)은 어떻게 식별해 낼 수 있는가?’하는 문제에 관한 의문이었다.

‘일리 수용하기’의 성패는 ‘일리 식별력’에 달려 있다. 부분적 타당성에 대한 식별능력을 향상시키고 확보할 수 있는 방법과 조건이 포착되어야, 이 원리의 ‘보편적 쟁론 치유력’을 주장할 수 있다. 불교 이론에 대한 쟁론적 이견들을 대상으로 하는 원효의 화쟁 논법이 보편적 쟁론

치유력을 발휘할 수 있으려면, 그 화쟁 논법이 ‘부분적 타당성에 대한 식별력 향상’과 직결될 수 있어야 한다. ‘각 주장의 부분적 타당성(一理)을 변별하여 수용하기’라는 화쟁 원리는 과연 일리 식별력을 향상시킬 수 있는 통찰을 지니고 있는 것인가? 논자는 이 질문의 답변에 해당하는 견해를 피력한 바 있지만, 석연치 않은 부분이 남아 있었다. 그러다가 이번에 화쟁 논법을 재검토하면서 간과했던 점을 포착할 수 있었다.

이 문제에 관한 논자의 기존 관점의 요지는 다음과 같다. -“원효가 전개하고 있는 화쟁의 논의들에서는 ‘저마다 일리(一理)가 있다’는 식의 화쟁 방식이 자주 등장한다. 저마다의 일리를 변별하여 인정하려는 원효의 태도에는, 진리를 향한 인간의 향상적 노력들을 ‘본각에 의거한 시각의 과정’으로 간주하는 인간관이 일정한 영향력을 발휘하고 있을 수 있다. 그런데 견해에 내재한 일리들을 변별해 내려면 각 견해의 의미 맥락을 잘 식별할 수 있어야 한다. 원효의 화쟁 논법에는 이러한 의미 맥락의 식별 노력이 돋보이고 있다. 그렇다면 각 견해의 서로 다른 의미 맥락을 제대로 음미해 내려면 어떤 조건들이 필요한가? 한 문제를 다양한 각도와 맥락에서 파악할 수 있는 종합적 식견과, 부분적 일리에 집착하지 않을 수 있는 마음의 능력이 필수적 요건일 것이다. 종합적 식견은 ‘모든 쟁론의 인식적 토대를 초탈할 수 있는 마음의 경지(일심)’와 연관되는 것이기도 하다.

비생산적이고 분열적인 쟁론, 상호 배타적 자기주장은 부분적 진리를 붙들고 그 완전성을 주장하는데서 비롯되고 있다. 특정 일리에 안주하여 그것으로써 완결시키려는 태도는 다른 일리들, 다른 의미 맥락

들을 놓치거나 외면, 혹은 배척하게 되어, 상호 통섭적 담론을 통한 진리에로의 접근을 장애한다. 그러므로 각 견해들의 부분적 타당성을 인지하고 포섭하기 위해서는 하나의 부분적 진리에 국집하지 않을 수 있어야 한다. 그것을 원효는 ‘일변(一邊)을 고집하지 않기’로 강조하고 있다.

‘부분적 진리에 안주하여 집착하지 않으면 다른 부분적 진리들이 인지되어 상호 통섭적 담론이 가능하다’는 원효의 화쟁 원리는, 비단 불교 내의 이론 다툼뿐만 아니라 일반 쟁론 상황에서도 유효할 수 있는 보편성을 지닌다. 쟁론 상황에서 제기되는 특정한 견해는, 정도의 차이는 있지만 대부분 부분적으로 타당하거나 제한적으로 유효하다. 그럼에도 불구하고 쟁론의 주체들은 많은 경우에 자기주장에 집착하여 타 견해들의 타당성들을 식별해 내지 못하거나 외면해 버린다. 심지어는 자기 견해가 전면적으로 타당하다고 착각하기도 한다. 따라서 쟁론의 주체들이 자기 견해에 집착하지 않으면 않을수록, 자기주장의 부분적 타당성과 의미 맥락을 온전히 직시할 수 있는 동시에 타 견해의 일리들과 의미 맥락을 사실대로 인지하고 수용할 수 있는 가능성은 높아진다.”<sup>11)</sup>

이렇게 본다면 ‘일리 식별력’의 관건은 결국 ‘집착하지 않기’가 된다. 부분적 진리, 제한적 타당성에 안주하여 그것으로써 완결시키려는 ‘집착적 태도의 극복 정도’에 따라, 부분적 타당성을 식별하여 수용하는 정도가 결정된다. 그런데 ‘일리 식별력 향상’의 조건이 ‘무집착’으로 귀

---

11) 박태원, 앞의 논문, pp.34-39.

결된다면, 이 화쟁 원리의 쟁론 치유력은 갑작스럽게 구름 위로 올라가버리는 느낌을 받게 된다. 쟁론들의 독단과 독선 및 배타성을 치유하여 상호 통섭적 담론으로 이끌어 갈 수 있는 화쟁 능력의 계발과 확보를 기대했던 사람들을 허탈하게 만들어 버린다.

지혜와 자비의 길이 ‘무집착’에 의해 열린다는 것은 부인할 수 없는 진실이다. 그러나 ‘집착하지 말라’는 훈계나 요청만으로 집착하지 않을 수 있다면 얼마나 좋을 것인가. ‘집착과 무집착’은 인간사 온갖 허위와 오염의 내면적 원인을 수렴시켜 파악할 때 선택할 수 있는 기층 개념의 하나이지만, 문제 해결의 구체적 방법론을 대변할 수 있는 것은 아니다. 무지와 오염이 응집되는 관문 – 그러나 가장 뚫고 나가기 어려운 관문이 ‘집착’이 아니던가. 부인할 수는 없어도, 지적과 요청만으로는 그 극복이 난감해지는 것이 ‘집착 내려놓기’가 아닌가. ‘집착과 무집착’의 경계선이 무엇을 의미하는 것인지를 확인한 후에, 정작 필요한 것은 ‘어떻게 노력해야 무집착의 능력을 충분하게 확보할 수 있는가?’이다. 붓다 가르침의 실제 생명력은 이 점에 집중되어 있고, 또 후학들은 그 점을 주목하여 소화해 내야 한다. 붓다 통찰의 계보에 등재된 모든 유형의 이론과 수행론도 결국은 ‘집착하지 않을 수 있는 방법’에 관한 것이라 보아야 할 것이다.

원효의 화쟁 논법을 구성하는 원리들도 ‘집착하지 않을 수 있는 방법’에 관한 것으로 읽을 수 있는 것이어야 한다. 그렇지 않고 화쟁의 구체적 방법에 대한 요구를 ‘집착하지 않기’로써 충족시키려 한다면, ‘지당하지만 요원한 화쟁 방법’이라는 비판에서 자유롭기 어렵다. 다른 두 원리인 ‘모든 쟁론의 인식적 토대를 초탈할 수 있는 마음의 경지(一心)

에 오르기'나 '언어관의 교정'은, 그 철학적 깊이와 차원 높은 호소력에도 불구하고, '현실적이고도 대중적인 호소력과 효과'의 기대에는 한계를 노출한다. 대중적, 세간적 호소력과 궁극적 진리성의 간극을 심분 인정할지라도, 화쟁 논법이 불교 이론만 아니라 현실의 다양한 쟁론들에도 유효할 수 있는가를 주목하는 경우, 아무래도 비현실적이라는 지적을 감내해야 한다.

만약 '각 주장의 부분적 타당성(一理)을 변별하여 수용하기'라는 화쟁 원리조차 결국 '집착하지 않기'로 귀착되어 버린다면, 화쟁사상의 보편적 쟁론 치유력은 이론적/철학적 가능성에 만족할 수밖에 없다. 원효가 구사하는 화쟁 논법은 그렇게 '불교 내적(內的)'으로만 유효하고, '심오하지만 비현실적으로 고원한' 것일 수밖에 없는가? 만약 쟁론의 일반 상황에도 적용할 수 있을 정도로 현실적 호소력이 있는 화쟁 원리가 화쟁 논법에 내재한다면, 원효의 화쟁사상은 현실성부터 철학성과 종교성까지 구축하는 멋진 품모로 빛나게 될 터. 화쟁 논법에 대한 기존의 의미 독해에서 혹 놓치고 있는 것은 없는가?

### Ⅲ. 견해의 계열(門) 구분과 화쟁 논법

'부분적 타당성(一理)의 변별과 수용'을 화쟁 논법의 원리로 채택하여 쟁론들의 배타성과 불통을 치유하고 쟁론을 통섭적으로 지양해 가는 원효의 화쟁 논법에서, 가장 주목되는 점은 '견해 계열'(門)의 구분이다. 일련의 인과관계를 형성하는 조건들의 연쇄, 고유적 개성의 차이를 부여할 수 있는 인과적 조건들의 연쇄와 그 체계를 '계열'이라고

하자. ‘관점을 성립시키는 조건들의 연기(緣起)적 인과계열’, 다시 말해 ‘견해/주장의 조건적 타당성을 성립시키는 인과계열’ 내지 ‘견해 계열의 의미 맥락’을 원효는 ‘문(門)’이라는 말에 담고 있다. ‘부분적 타당성(一理)의 변별과 수용’을 화쟁의 원리로 채택하여 쟁론들의 배타성과 불통을 치유하고 쟁론을 통섭적으로 소통시켜 가는 원효의 화쟁 논법에서, 가장 주목해야 할 것이 바로 이 ‘견해 계열’(門)의 구분이다. 화쟁을 위해서는 견해의 문(門)을 제대로 식별하여 무지나 오해로 인한 ‘맥락/계열 이탈적 쟁론’을 해소해야 한다는 것을, 그는 화쟁사상의 중요한 생명력으로 삼고 있는 것이다.

그리하여 원효의 화쟁 논법에서는, ‘견해 계열’ 혹은 ‘그 계열의 의미 맥락’이라 할 수 있는 문(門)을 구분한 후 그에 의거하여 일리(一理)를 포착하고 통섭적으로 수용하는 방식이 자주 등장한다.<sup>12)</sup> 특히 현존 『십문화쟁론』잔간(殘簡)에는 없는 내용을 인용 문구로써 전하는 다른 문헌들을 보면, 흥미롭게도 ‘관점을 성립시키는 계열의 의미 맥락’인 ‘문’(門)의 구별과 그에 의한 화쟁을 『십문화쟁론』의 특징으로 인식하고 있음을 확인하게 된다. 원효 화쟁 논법의 정수(精髓)가 담겨진 저술로 추정되는 『십문화쟁론』을 인용하고 있는 문헌들이 하나같이 ‘문(門) 구별에 의한 화쟁 논법’을 주목하고 있다는 점은 그 의미가 결코 예사롭지 않다.<sup>13)</sup>

12) 원효가 전개하는 화쟁 논법의 유형은 ‘이문(二門) 변별에 의한 화쟁’ 외에도 다양하다. 이 유형의 화쟁 논법이 모든 화쟁 사례를 관통하는 일반 유형은 아니지만, 화쟁 논법에 내재된 보편적 쟁론 치유력을 잃어내려는 목적에 적절한 것으로서 이 유형을 특히 주목하는 것이다.

13) 원효가 활용하고 있는 ‘문(門)’이라는 개념은 단순한 ‘가지’나 ‘종류’를 구분하는 것이 아니라, ‘견해 계열’ 혹은 ‘그 계열의 의미 맥락’이라는 의미를 지닌다. 따라서 십문(十

門)은 ‘열 가지 주제에 관한 쟁론들’이 아니라 ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기(緣起)적 인과계열’로 보는 것이 적절하다. 그렇다면 ‘십문화쟁론(十門和諍論)’은, ‘열 가지 주제에 관한 쟁론을 화쟁하는 이론’이 아니라, ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기적 인과계열에 관한 화쟁이론’ 혹은 ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기적 인과계열로써 화쟁하는 이론’이라는 의미가 된다. 논자는 십문을, ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기적 인과계열로써 화쟁하는 이론’, 다시 말해 ‘견해 계열의 열 가지 의미 맥락으로써 화쟁하는 이론’으로 보고 싶다. 십문은 화쟁의 대상이 아니라 화쟁의 방식인 셈이다. 다만 『십문화쟁론』이 오직 ‘문(門) 구별’에 의한 화쟁 이론을 전개하는 것은 아닌 것으로 보인다. 공(空)과 유(有)에 관한 이견, 불성의 유무(有無) 문제에 관한 쟁론들을 화쟁하고 있는 현존 잔간의 내용에서는 ‘문(門) 식별에 의한 화쟁’이 보이지 않고 있다. 그러나, 비록 현존 잔간이 이들 주제에 대한 화쟁 이론의 일부분을 전하는 것이기는 하지만, 그 가운데서도 다양한 화쟁 논리가 구사되고 있다. 일실(逸失)된 원래의 『십문화쟁론』에는 이들 주제에 관한 ‘문(門) 식별에 의한 화쟁’이 전개되고 있을 가능성이 있긴 하다. 그럴 가능성을 상정한다고 하더라도 현존 내용만으로도 다양한 화쟁 논리를 확인할 수 있다. 따라서 ‘십문화쟁론’이라는 서명은 ‘오직 열 가지 문(門) 구별에 의한 화쟁 논서’라는 의미가 아니라 ‘열 가지 문(門) 구별에 의한 화쟁을 보여주는 논서’라는 의미로 보는 것이 적절해 보인다. 쟁론을 치유하기 위해서는 다양한 화쟁 논법이 필요하지만, 원효가 가장 중시하는 화쟁의 기본원리는 ‘견해 계열의 식별에 의한 화쟁’이었기에, ‘열 가지의 문(門) 구별에 의한 화쟁이 이 논서를 대변하는 특징’이라는 의도를 담아 『십문화쟁론』이라는 명칭을 붙인 것으로 보인다. 『십문화쟁론』을 인용하고 있는 문헌들이 하나같이 ‘문(門) 구별에 의한 화쟁 논법’을 주목하고 있다는 점, 『십문화쟁론』 현존 잔간에는 명시적인 ‘문(門) 구별’이 보이지 않지만 다양한 화쟁 논법이 확인된다는 점을 묶어서 생각하면 이와 같은 추정을 가능케 한다. ‘십문’ 및 『십문화쟁론』이라는 서명의 의미에 관해서는 이미 『십문화쟁론(十門和諍論)』공(空)/유(有) 화쟁의 해석학적 번역과 논지 분석, 『불교학연구』34집(서울: 불교학연구회, 2013)에서 거론한 바 있는데, ‘현존 잔간 내용에서는 <문(門) 구별에 의한 화쟁방식>이 보이지 않는다는 점을 어떻게 이해해야 하는가?’라는 의문에 대한 논자의 추정적 답변이다. 만약 『십문화쟁론』이 ‘쟁론적 관점들을 성립시키는 조건들의 연기적 인과계열’을 열 가지로 정리하여 화쟁하는 방식을 보여주는 것을 대표적 개성으로 삼는 논서라고 한다면, 이 논서에서 거론하고 있는 불교사상이나 교학을 둘러싼 쟁론적 주제의 유형들은 열 가지 이상일 가능성이 높다. 다수의 쟁론 유형들일지라도 단수 혹은 소수의 ‘연기적 인과계열’로 수렴될 수 있기 때문이다. 그리고 이런 이해를 채택한다면, 십문(十門)을 ‘열 가지 주제에 관한 쟁론들’로 간주하고 현존 원효 저술 가운데서 확보할 수 있는 쟁론과 화쟁이론들을 취합하여 십문의 내용을 복원하려는 시도는 부적절하거나 한계를 지닌다고 할 수 있다. 『십문화쟁론』 전체 면모를 만날 수 없다는 점이 못내 아쉽다.

抄)』는, 『십문화쟁론』에서 전개되는 <‘(차이들이) 의존적 관계로 수립되는 계열’(依持門)과 ‘연기의 통찰에 의해 (하나로 보는) 계열’(緣起門)>의 구분에 의한 화쟁 논법을 다음과 같이 인용하고 있다.

“원효는 <다섯 가지 성품이 차별된다(五性差別)는 주장은 ‘(차이들이) 의존적 관계로 수립되는 계열’(依持門)이고, 모두 불성이 있다는 주장은 ‘연기의 통찰에 의해 (하나로 보는) 계열’(緣起門)이다’>라고 말하여, 두 이론의 배타적 주장(諍)을 이와 같이 ‘만나게 하여 상통하게’(會通) 한다.”<sup>14)</sup>

“『십문화쟁론』에서는 (다음과 같이) 말하고 있다; 묻는다. “모든 중생에게 불성이 있는가? (아니면) 불성이 없는 중생(無性有情)이 있다고 말해야 하는가?” 답한다. 어떤 사람은 “중생세계(有情界)에는 분명 불성이 없는 중생이 있다. 모든 세계가 차별이기 때문이고, 무시이래 그러하기 때문이다(無始法爾)”는 등으로 말하고, 또 어떤 사람은 “모든 중생에게 불성이 있다”는 등으로 말한다. 묻는다. “두 논사의 주장 가운데 어떤 것이 맞는가?” 답한다. 어떤 이(원효)는 말한다. “두 논사의 주장이 모두 맞다. 왜 그런가? 모두 성스러운 가르침(聖敎)에 의지하여 세워졌기 때문이고, 진리의 문(法門)은 하나가 아니어서 걸림(障礙)이 없기 때문이다.”

---

14) 균여(均如), 『석화엄교분기원통초(釋華嚴敎分記圓通鈔)』, 한글전4, p.311c. “曉公云 五性差別之敎 是依持門 皆有佛性之說 是緣起門 如是會通兩家之諍”

이것은 무슨 의미인가? 진리다움(眞)과 속됨(俗)의 상호 관계(相望)에는 두 가지 계열(門)이 있게 된다. ‘(차이들이) 의존적 관계로 수립되는 계열’(依持門)과 ‘연기의 통찰에 의해 (하나로 보는) 계열’(緣起門)이 그것이다. ‘(차이들이) 의존적 관계로 수립되는 계열’(依持門)이라는 것은 큰 허공이 바람(風輪) 등을 의지하는 것과 같고, ‘연기의 통찰에 의해 (하나로 보는) 계열’(緣起門)이라는 것은 큰 바다가 파도와 물결 등을 일으키는 것과 같다.

‘(차이들이) 의존적 관계로 수립되는 계열’(依持門)에 나아가면, 진리다움(眞)과 속됨(俗)이 같지 않아(非一) 중생과 진리의 본래 그러함(本來法爾)이 차별된다. 그러므로 무시이래로 생사에 즐겨 달라붙어 구제해 낼 수가 없는 중생이 있다. 이 계열(門)의 의미 맥락에서는, 중생의 세계 경험(六處) 가운데서 출세간법을 생겨나게 할 수 있는 성품(性)을 구하지만 끝내 얻을 수가 없다. 그러므로 이 계열(門)에 의거하여 ‘불성이 없는 중생’(無性有情)을 주장하는 것이다.

‘연기의 통찰에 의해 (하나로 보는) 계열’(緣起門)에 의한다면, 진리다움(眞)과 망령됨(妄)이 별개의 것이 아니며, 일체의 것이 모두 ‘하나가 된 (하나로 보는) 마음’(一心)을 바탕(體)으로 삼는다. 그러므로 모든 중생이 무시이래로 이 진리세계의 흐름(法界流轉)과 같지 않음이 없다. 이 계열(門)의 의미 맥락에서는, 모든 중생의 마음 가운데서 자신의 근원으로 돌아가지 못하는 자를 구하려 하여도 끝내 얻을 수가 없다. 그러므로 이 계열(門)에 의거하여 ‘모든 중생에게 불성이 있다’고 주장하는 것이다. 이와 같은 두 계열(二門)은 본래 서로 방해함이 없다.”<sup>15)</sup>

15) 앞의 책, p.325b-c. “和諍論云 問 一切衆生皆有佛生耶 當言亦有無性有情耶 答 又有

견등(見登)의 『대승기신론동이약집(大乘起信論同異略集)』에서는, <‘원인(因)에 따라 생겨나는 계열’(從因生起之門)과 ‘(생멸하게 되는) 조건(緣)을 그치고 근원으로 돌아가는 계열’(息緣歸原之門)>의 구분에 의한 화쟁논법을 『십문화쟁론』의 내용이라면서 다음과 같이 인용하고 있다.

“구룡의 『화쟁론』에서는 말한다. <무릇 부처자리(불지)의 온갖 덕에는 대략 두 가지 계열(門)이 있다. 만약 ‘원인(因)에 따라 생겨나는 계열’(從因生起之門)로 본다면, 과보로 성취한 부처의 공덕(報佛功德)은 찰나에 생멸한다. 앞의 논사가 말한 것은 또한 이 계열(門)을 취한 것이다. 만약 ‘(생멸하게 되는) 조건(緣)을 그치고 근원으로 돌아가는 계열’(息緣歸原之門)로 본다면, 과보로 성취한 부처의 공덕(報佛功德)은 분명히 상주한다. 뒤의 논사가 말한 것은 또한 이 계열(門)을 취한 것이다. 각각의 덕을 따라 이 두 계열(二門)이 있는데, 두 계열(二門)은 서로 통하는 것이지 서로 위배되는 것이 아니다.><sup>16)</sup>

說者 於有情界 定有無性 一切界差別故 無始法爾故云云 又有說者 一切衆生 皆有佛性 云云 問 二師所說 何者爲實 答 又有說者 二師所說 皆是實 何以故 皆依聖教而成立故 法門非一無障礙故 是義云何 眞俗相望 有其二門 謂依持門及緣起門 依持門者 猶如大虛持風輪等 緣起門者 猶如巨海起波浪等 就依持門 眞俗非一 衆生本來法爾差別 故有衆生 從無始來樂着生死 不可動拔 就此門內 於是衆生六處之中 求出世法 可生之性 永不可得 故依此門 建立無性有情也 約緣起門 眞妄無二 一切法同一心爲體 故諸衆生從無始來 無不卽此法界流轉 就此門內 於諸衆生心神之中 求不可令歸自源者 永不可得 故依此門 建立一切皆有佛性 如是二門 本無相妨”

- 16) 견등(見登), 『대승기신론동이약집(大乘起信論同異略集)』, 한불전3, p.695a. “丘龍和諍論云 夫佛地萬德 略有二門 若從因生起之門 報佛功德 剎那生滅 初師所說 且得此門 若就息緣歸原之門 報佛功德 凝然常住 後師所說 亦得此門 隨一一德 有此二門 二門相通 不相違背”

또한 ‘새로 훈습하는 종자’(新熏種子)와 ‘본래 있는 종자’(本有種子) 및 그들과 과보(果)의 연관 문제를, <‘원인을 지어서 과보를 받는 계열’(作因受果之門)과 ‘바탕에 따라 과보를 이루는 계열’(從性成果之門) 그리고 ‘생겨나게 함과 결과를 이루는 법칙성을 종합해서 보는 계열’(和合生果門)>로 구분하여 화쟁하는 원효의 논법을 다음과 같이 인용하여 전한다.

“이러한 뜻 때문에 구룡화상은 말한다. <만약 ‘원인을 지어서 과보를 받는 계열’(作因受果之門)로 본다면, 새로 훈습하는 종자(新熏種子)가 바로 인연이 된다. 자기 과보를 생겨나게 하는 데 공능이 있기 때문이다. (이때) ‘본바탕(本性)’이라는 것은 바로 ‘결과를 이루는 법칙성(果法)’이다. (본성은 무엇을) 생겨나게 할 수 있는 바탕(性)이지만, 과보를 생겨나게 하는 데에는 공능이 없다. (그래서) 단지 ‘과보가 될 수 있는 바탕’(果性)이라고 부를 뿐 ‘작용’이라고는 부르지 않는다. 따라서 만약 이 계열(門)로 본다면, 오직 ‘새로 성립한 종자’(新成種子)만 있지 ‘본래 성립한 종자’(本成種子)는 없다. 저 ‘새로운 훈습’(新熏)을 주장하는 논사들의 뜻은 이 계열(門)을 취한 것이다. 만약 ‘바탕에 따라 과보를 이루는 계열’(從性成果之門)로 본다면, 오직 ‘본바탕(본성)의 요소’(本性界)가 바로 종자가 된다. 이것이 ‘결과를 이루는 법칙성(果法)의 바탕(自性)’이기 때문이다. ‘새로운 훈습’(新熏)은 ‘결과를 이루는 법칙성의 바탕’(果法自性)을 만들지는 못한다. 그러므로 이 계열(門)로 본다면, 저 새로운 훈습(新熏習)은 오직 ‘본바탕(본성)의 종자’(本性種子)를 훈습하여 작동하게 할 수 있지 본바탕의 종자를 이룰 수는 없다. 저 ‘오직 본래 있는 종자’(本有種子)’만을 주장하는 논사들의 뜻은 이 계열(門)을 취한 것이다. 만

약 ‘생겨나게 함과 결과를 이루는 법칙성을 종합해서 보는 계열’(和合生果門)로 본다면, 새로 훈습하는 종자(新熏種子)만 (과보를 생겨나게 하는) 공능이 있는 동시에, (또한) 만약 바탕(性)이 없다면 과보가 생겨나지 않는다. 과보를 생겨나게 하는 것은 바탕 때문이니, 바탕이 바로 원인이 된다. (그런데) 비록 본바탕(本性)이 있어도 만약 새로운 훈습(新熏)이 없다면 곧 공능이 없다. 공능이 과보를 생겨나게 하는 것이니, (그렇다면 새로운 훈습이) 어찌 종자가 아니겠는가? 그러므로 이 계열(門)로 본다면, 마땅히 다음과 같이 말할 수 있다. ‘두 가지 종자가 있어 함께 하나의 과보를 생겨나게 한다’라고. 저 ‘새로운 훈습(新熏)과 본래 있는 것(法爾)이 함께 하나의 과보를 세운다’고 주장하는 논사의 뜻은 이 계열(門)을 취한 것이다.’<sup>17)</sup>

또한 다수의 화쟁 논법을 펼치고 있는 『열반종요(涅槃宗要)』에서는, 여래의 덕(德)인 법신(法身)의 유형(有色)/무형(無色)에 관한 관점들을, <‘개념적(인식적) 환각(相)을 버리고 하나가 된(하나로 보는) 마음(一心)으로 돌아가는 계열’(捨相歸一心門)과 ‘진리다움/바탕(性)에 따라 온갖 덕을 이루는 계열’(從性成萬德門)>을 구분하여 화쟁하고

17) 앞의 책, p.709a. “由如是義 故丘龍和上云 若依作因受果之門 新熏種子正爲因緣 於生自果 有功德故 彼本性者 直是果法 可生之性 而於生果 無有功能 但名果性 不名爲用 故若依此門 唯有新成種子 而無本性種子 彼新熏師意 得此門也 若依從性成果之門 唯本性界正爲種子 以是果法之自性故 新熏不作果法自性 故約此門 彼新熏習但能熏發本性種子 不能則成自體種子 其唯有種子意 得此門也 若就和合生果門者 新熏種子唯有功能 如其無性 果則不生 生果由性 性則爲因 雖有本性 若無新熏 則無功能 功能生果 豈非種子 故依此門 則當說云 有二種子 共生一果 其新熏法爾竝立一果師意 得此門也”. 같은 내용이 균여의 『석화엄교분기원통초』(한불전4, p.315a)에도 인용되어 있는데, 『대승기신론동이약집』의 인용 구문이 완전한 형태이다.

있다.<sup>18)</sup> 또한 ‘열반의 본래 바탕의 속성(體性)이 허망(虛)/공(空)한 것인가, 진실(實)/불공(不空)한 것인가?’의 문제에 관한 이견들을, ‘공덕과 환란이 상대적인 것이 되는 계열(德患相對之門)과 ‘서로 의지하므로 모두 독자적 실체가 없는 계열(相待無自相門)’의 구분에 의해 화쟁한다.<sup>19)</sup> 이 밖에도 견해나 이론의 계열(門)을 나누어 통섭 내지 화쟁하는 사례들은 빈번하게 등장한다.<sup>20)</sup> 또한 ‘계열(門)’을 명시적으로 구별하여 화쟁 논법을 전개하는 유형은 아닐지라도, 실제 내용상으로는

- 
- 18) 『열반종요(涅槃宗要)』, 한불전1, pp.532c-533a. “問 二師所說(원문은 報이나 說의 誤記인 듯) 何失何得 答 或有說者 定取一邊 二說皆失 若非實執(원문은 報이나 誤記인 듯) 二義俱得 是義云何 佛地萬德略有二門 若就捨相歸一心門 一切德相同法界 故說唯是第一義身 無有色相差別境界 若依從性成萬德門 色心功德無所不備 故說無量相好莊嚴 雖有二門而無異相 是故諸說皆無障礙 爲顯如是無礙法門 金剛身品廣說之言 (…)  
乃至說廣 當知 如來祕藏法門 說有說無 皆有道理”
- 19) 앞의 책, 한불전1, p.529a-b. “問 如是二說何得何失 答 故若如言取 二說皆失 互相異諍 失佛意 若非定執 二說俱得 法門無礙 不相妨故 是義云何 若就德患相對之門 卽生死是空 涅槃不空 以妄心所取無境當知 故說爲空 能取妄心 不得自在 故說無我 眞智所證道理稱心 故說不空 能證眞智無礙自在 故名大我 依如是門 前師爲得 彼所引文 是了義說 若就相待無自相門 則生死涅槃等無自性 以不空待空 我待無我 乃至無待待於有待故 如起信論云 復次一切染法淨法皆是相待 無有自相可說 依如是文 後說爲得 其所引文 非不了說 又大涅槃 離相離性 非空不非空 非我非無我 何故非空 離無性故 何非不空 離有性故 又離有相故 說非我 離無相故 說非無我 非無我故 得說大我 而非我故 亦說無我 又非空故 得言實有 非不空故 得說虛妄 如來祕藏 其義如是 何必異諍於其間哉”
- 20) 예컨대 『열반종요』(한불전1, p.545c.)의 “是故當知 前說四門染淨二因 當現二果 其性無二 唯是一心 一心之性唯佛所體 故說是心名爲佛性 但依諸門顯此一性 非隨異門而有別性 卽無有異 何得有一 由非一故 能當諸門 由非異故 諸門一味”/『금강삼매경론』(한불전1, p.612a.)의 “又此一覺有本始義 以有本覺顯成義故 眞修之說亦有道理 以有始覺修成義故 新修之談亦有道理 如其偏執 卽有未盡”/『대승기신론별기』(한불전1, pp.681c-682a.)의 “問 如瑜伽論等說阿梨耶識 是異熟識 一向生滅 何故此論乃說此識 具含二義 答 各有所述 不相違背 何者 此微細心略有二義 若其爲業煩惱所感義邊 辨無令有一向生滅 若論根本無明所動義邊 熏靜令動 動靜一體 彼所論等 依深密經 爲除是一是常之見 約業煩惱所感義門 故說此識一向生滅 心心數法差別而轉 今此論者 依楞伽經 爲治眞俗別體執 就其無明所動義門 故說不生滅與生滅和合不異 然此無明所動之相 亦卽爲彼業惑所感 故二意雖異 識體無二也” 등이다.

‘견해나 이론의 계열 구분’에 의거하여 화쟁이나 통섭의 논법을 펼치는 경우가 흔하다.

#### IV. 견해에 대한 연기적(緣起的) 이해 — 견해를 조건문으로 읽기

‘저마다 일리가 있다’면서 상이하거나 반대되는 견해들을 포섭적으로 화쟁하는 원효의 화쟁 논법은, 이처럼 견해나 이론 계열(門)의 구분을 전제로 한다. 각 견해와 이론의 논리 줄기를 수립해 주는 인과적 조건들의 연쇄 계열을 파악하고 구분해 내는 것이 화쟁의 토대인 것이다. 이와 같은 ‘견해 계열의 파악과 구분’ 없이 ‘너도 맞고 나도 맞다’ ‘모두 맞기도 하고 모두 틀리기도 하다’는 식으로 쟁론을 화해시키려 하는 것이 원효의 화쟁 논법이라면, 그러한 화쟁은 무원칙하고 의미 없는 혼합주의이고 맹목적 종합주의일 뿐이다. 그것은 진리로 수렴되어 가는 항상 담론에는 아무런 기여도 할 수가 없다. 그런 화쟁 회통은 화해도 아니고 통섭도 아니다. 아무런 실질적 쟁론 치유력도 발휘하지 못하는 공허한 ‘불임의 언어유희’일 뿐이라는 비판 앞에 무기력할 수밖에 없을 것이다.

그렇다면 ‘견해 계열’(門)을 파악하는 동시에 구분한다는 것은 어떤 의미를 지니는가? ‘연기(緣起)적으로 생각하기’가 그 의미이다. 어떤 견해나 이론도 ‘조건적으로 수립된 것’으로 파악하는 사유, 다시 말해 ‘연기적 사고력’ 혹은 ‘연기적 통찰력’을 수준 높게 계발하여 존재와 세상을 파악하라고 하는 그 오래된 붓다의 교훈. - ‘견해 계열(門)의 파악

과 구분'은 바로 이 연기적 사유의 원효적 재현이다.

연기적 사유와 통섭적 화쟁은 어떻게 결합하는가? 연기적으로 생각한다는 것이 어떻게 배타적 주장들의 상호 부정적 충돌을 치유하여, 그들을 보다 온전한 진리 수준으로 통섭시키는 화쟁 작업을 수행해 낼 수 있는가?

불교 언어의 계보학은 연기적 사유에 대한 해석학 계열이 크게 세 유형으로 전개되었음을 알리고 있다. '12연기 계열'과 '공(空) 연기 계열' 그리고 '관계연기 계열'이 그것이다. 붓다가 자신의 가르침의 핵심이라고 역설한 연기법은, 구별 가능한 세 가지 해석학적 시선에 의해 포착되어 왔으며, 이러한 연기 해석학의 세 계열은 연기법에 대한 불교인들의 이해를 지배하고 왔다.

연기(緣起, paṭicca-samuppāda)는 그 언어적 의미처럼 '조건 의존적 발생'을 지시하고 있다. 그리고 니까야가 전하는 붓다의 연기 설법을 종합해 보면, 연기법은 일체의 현상과 존재, 그 생성과 소멸을 '조건에 의지하는 것'으로 파악하는 '조건적 독해'의 사고방식을 그 중핵으로 한다.<sup>21)</sup> 이 '조건 의존적으로 읽는 사유'의 의미가, '12 연기/유심 연기' 계열에서는 괴로움 발생과 소멸의 인과적 조건연쇄의 해명으로, '공 연기' 계열에서는 '독자적/절대적/무조건적 실체의 부재'를 입증하는 논리적 근거로, '관계 연기' 계열에서는 상호 의존하고 상호 연루하는 '관

---

21) 이러한 문제는 충분한 경증(經證)에 의거한 논구가 수반되어야 순리이지만, 여기서 그런 수순을 모두 밝을 수는 없기에 필요한 수준에서 논자의 관점을 피력하는 정도로 그친다.

계의 존재 지평'을 알려주는 통찰로 읽혀지고 있다. 따라서 연기 해석학의 세 유형은 '조건 의존적으로 읽는 사유'의 의미를 각각 그 의미 초점을 달리하여 세 가지로 포착해 낸 관점들이다.

붓다의 연기적 통찰을 전하는 니까야의 모든 사례들은 '조건 의존적으로 읽는 사유'의 다양한 적용이고 다채로운 표현이다. 지금 논자의 관심은 '견해들의 배타적 불화와 불통의 치유'와 연기적 사유의 상관관계, 그리고 원효의 화쟁 논법과 연기적 사유의 상관성 문제를 주목하고 있다. 연기적 사유가 배타적 견해 주장의 불통과 불화를 치유할 수 있고, 원효의 화쟁 논법이 그러한 연기적 사유의 재현이라면, 원효의 화쟁사상은 '견해의 배타적 주장'에 수반되는 병리 현상들을 치유해 주는 보편적 쟁론 치유력을 지니는 것이라 평가할 수 있기 때문이다.

붓다는 무의미한 언어 진술, 독단적이고 배타적인 견해 주장들의 문제점을 밝혀주고 극복시켜 주는 수많은 대화들을 남기고 있다. 그리고 그 모든 화쟁 담론들은 일체를 '조건 의존적인 것'으로 읽는 연기적 사유에 의거하고 있다. 붓다의 화쟁 논법은 시종일관 연기법에 의거하고 있는 것이다.<sup>22)</sup> 그렇다면 연기적 사유가 어떻게 쟁론의 병증들을 치유할 수 있는가? 사례 하나를 확인해 보자.

붓다의 가르침을 따르고 있던 왓지야마히따 장자에게 외도들이 물었다.

---

22) 무의미하거나 허구적 언어 진술들 및 배타적인 쟁론들을 연기법으로 비판하고 극복해 가는 사례들은 니까야에서 풍부하게 등장한다. 이 문제는 후일 별도의 주제로 다루어보고자 한다.

“장자여, ‘사문 고평마는 모든 고행을 비난하고, 난행고행의 삶을 사는 고행자를 전적으로 힐난하고 비방한다’라는 것이 사실입니까?”

“존자들이여, 세존께서는 모든 고행을 비난하지 않으시고, 난행고행의 삶을 사는 고행자를 전적으로 힐난하고 비방하지 않습니다. 존자들이여, 세존께서는 비난해야 할 것은 비난하시고 칭송해야 할 것은 칭송하십니다. 세존께서는 비난해야 할 것을 비난하시고 칭송해야 할 것을 칭송하시면서 분석적으로 설하시는 분이시, 확일적으로 설하시는 분이 아닙니다.”

장자는 외도들의 주장을 굴복시킨 후, 붓다를 찾아가 외도들과 나눈 대화를 아뢰다. 그러자 붓다는 장자를 칭찬하며 말씀하신다.

“장자여, 나는 모든 고행을 해야 한다고도 말하지 않고, 모든 고행을 하지 않아야 한다고도 말하지 않는다. 나는 모든 소임을 실천해야 한다고도 말하지 않고, 모든 소임을 실천하지 않아야 한다고도 말하지 않는다. 나는 모든 노력을 해야 한다고도 말하지 않고, 모든 노력을 하지 않아야 한다고도 말하지 않는다. 나는 모든 놓아버림을 놓아버려야 한다고도 말하지 않고, 모든 놓아버림을 놓아버리지 않아야 한다고도 말하지 않는다. 나는 모든 결정을 결정해야 한다고도 말하지 않고, 모든 결정을 결정하지 않아야 한다고도 말하지 않는다.

장자여, 고행을 하여 해로운 법들이 증장하고 유익한 법들이 쇠퇴하면, 그런 고행은 하지 않아야 한다고 나는 말한다. 그러나 고행을 하여 해로운 법들이 쇠퇴하고 유익한 법들이 증장하면, 그런 고행은 해야 한다고

나는 말한다.”<sup>23)</sup>

붓다는 고행을 비판한 것으로 널리 알려져 있다. 실제로 고행을 통해 해탈할 수 있다고 하는 고행주의를 비판하는 것이 붓다의 입장이다. 그러나 고행에 대한 붓다의 비판은, 다른 모든 붓다의 언어가 그렇듯이, 무조건적 선언이나 전면적, 절대적 규정이 아니다. 붓다의 고행 비판은, 무조건적으로 ‘고행은 나쁜 것이고 하지 말아야 한다.’고 말하는 것이 아니라, 고행을 비판할 수 있는 조건을 명확히 밝히는 ‘조건 의존적 발언’이다. 고행에 대한 ‘전면적/절대적/무조건적 발언’이 아니라, 고행이 해로운 행위일 수 있는 조건을 밝히면서 개선하는 ‘연기적 발언’이다. 그런 점에서 붓다의 언어는 항상 명증하게 ‘조건 분석적’이다.

쟁론이라 지칭하는 ‘견해의 배타적 주장’은 흔히 무조건적/절대적/전면적 진술이며, 따라서 독단이고 독선이며 무지로서 일종의 언어폭력이다. 세속에서 통용되는 언어(俗諦)들은 그 어떤 주장이나 판단도 항상 조건적이다. 따라서 속제(俗諦)로서의 진술은, 그 진술이 유효하거나 타당할 수 있는 조건들을 명확히 해야 독단/독선/무지의 탓에서 보호된다. 사실 모든 영역의 진리탐구 능력은 ‘현상과 사유와 언어의 조건들’을 정밀하게 포착하고 적절하게 개선하는 능력 정도에 상응하여 향상하는 것이 아니던가. 그런 점에서 인간이 열어 온 길(道)은 크게 두 유형이다. 무지/허구/독단/독선/폭력에 힘을 신는 비(非)연기적

---

23) 『양국따라 니까야』6권, ‘왓지야마히따경’(A10:94), 대립스님 번역(울산: 초기불전연구원, 2007).

사유가 만들어 낸 길이 그 하나라면, ‘진실’ ‘차이들의 공존과 화해’ ‘평화’ ‘포섭’을 살려내는 연기적 사유가 일구어 낸 길이 다른 하나이다. 그리고 연기적 사유에 의해 열리는 진리 접근과 쟁론 치유의 길은 서양 철학의 변증법적 사유가 닦아놓은 길과도 확연하게 차별화된다.

합리적 통찰, 진실에 상응하는 견해 주장은 명증하고 정밀하게 ‘조건적’이어야 한다. 혹 놓쳐버린 조건들을 포착하고 수용하여 자기 보완과 수정에 개방될 수 있는 견해 주장, 열립과 포섭의 상호 작용이 작동하는 소통 담론이 되려면, 자기 견해의 수립 조건들을 포착하여 밝히는 연기적 언어 진술이어야 한다. 일체를 ‘조건 의존적으로 파악하라’는 연기법의 통찰은 이런 점에서 근원적 ‘쟁론 치유력’을 지닌다. 무조건적/전면적/절대적 견해주장의 독단과 독선과 무지, 그에 수반하는 폭력적 배타성은, 무조건적 진술을 조건적 진술로 바꿀 수 있는 능력에 의해 치유될 수 있기 때문이다. 그런 의미에서 연기적 사유는 화쟁적 사유이다.

무조건 ‘당신은 나쁜 사람이야!’라고 비난하고, 그에 대해 역시 무조건 ‘아니, 나는 좋은 사람이야!’라고 반박하는 것은, 쟁론이다. 반면 ‘나쁘다는 판단을 성립케 한 조건(이유)’을 밝히면서 비판하고, ‘나쁘다’는 그 비판이 유효할 수 있는 조건을 이해하고 수용하면서 그 비판에 대응하는 것은, 연기적 담론이고 화쟁적이다. 오해를 조건으로 ‘나쁜 사람’이라 말한 것이라면, 화를 내며 반격할 일이 아니라 오해를 풀면 된다. 놀러 가겠다고 한 약속을 깜박 잊어버린 것이 조건이 되어 ‘나쁜 사람’ 소리를 들었다면, 약속을 지키던지 약속을 지킬 수 없게

된 사정을 설명하고 사과해야 한다. 자기 주장이나 타인 주장의 성립 및 유효 조건을 포착하고 밝히며 수용하는 연기적 사유는, 탁월한 문제 해결력을 발휘하게 되고 따라서 화쟁적이다. ‘견해를 조건적으로 읽기’, 다시 말해 ‘견해를 조건문으로 읽기’는, 연기법의 원형 사유에 상응하는 것이고, 그것은 모든 유형의 쟁론을 치유할 수 있는 화쟁 능력의 핵심이다.

견해를 비롯한 모든 현상의 ‘조건 의존성’을 읽어내는 붓다의 연기법적 통찰은 이렇게 화쟁적이다. 그렇다면 원효의 화쟁 논법은 연기적 통찰의 재현인가? 그렇다고 할 수 있다.

앞서 확인한 것처럼, ‘부분적 타당성(一理)의 변별과 수용’이라는 화쟁 원리는 ‘견해 계열’(門)의 구분에 의거하고 있다. 원효가 즐겨 구분하고 있는 ‘문(門)’은, 어떤 견해나 현상을 성립하게 하는 조건들의 인과적 연쇄로 구성된 계열이나 맥락 혹은 체계로 볼 수 있다. 어떤 관점이나 현상의 성립을 유효하게 하는 조건관계의 범주나 계열이 ‘문(門)’이다. 원효의 화쟁 논법 가운데 이론적 완결성을 지닌 방식은 대부분, 이러한 문(門)을 구분한 후 각 문에서의 타당성(一理)을 포착하여 통섭적으로 수용하는 형태를 취하고 있다.

원효에 의하면, 상이하거나 상반되어 보이는 불교 이론의 경우, 그것이 부처라는 동일 원천에서 솟아나온 통찰이라는 점에서는 모순된 의미일 수가 없는 것인 동시에, 다층 다양한 청법인(聽法人)들을 이해시키기 위해서는 동일한 의미일지라도 다양한 방식과 여러 의미 맥락으로 설명할 수밖에 없다는 사정을 반영한 것이다.

“두 논사의 주장이 모두 맞다. 왜 그런가? 모두 성스러운 가르침(聖敎)에 의지하여 세워졌기 때문이고, 진리의 문(法門)은 하나가 아니어서 걸림(障礙)이 없기 때문이다.”<sup>24)</sup>

따라서 동일 주제에 대해 상반되거나 달라 보이는 교설이나 이론들은, 각기 그 맥락이나 계열을 달리하는, 조건적으로 수립한 것들로서, 같은 뜻을 전하기 위한 다양한 조건적 언어 구성이다. 따라서 동일 주제에 대한 상이한 이론들을 각기 무조건적으로 타당하거나 전면적으로 유효한 것으로 파악해서는 안 된다. 만약 다르거나 반대되는 교설과 이론들을 전면적/무조건적/절대적으로 이해하면, 상호 부정의 배타적 견해로서 맞설 뿐 그 교설과 이론의 온전한 의미는 놓치고 만다. 반면 각 교설과 이론을 성립하는 의미 맥락을 조건적으로 파악한다면, 그 이론의 유효성은 조건적이고 그 타당성은 조건적으로 제한된다는 점을 알게 된다. 그리고 이렇게 포착한 ‘복수의 조건적 타당성을 모아’(和會) ‘포섭적으로 수립하면’(會通), 비로소 온전한 의미 지평이 열리게 된다. ‘차이가 불통으로 격리’(諍)되지 않고, ‘만나서 서로를 향해 열리고 상호 작용하여’(和) 온전함으로 상향되어 가는 것. - 이것이 열림(通)과 상호 포섭(攝)의 화쟁이다.

〈(차이들이) 의존적 관계로 수립되는 계열’(依持門)과 ‘연기의 통찰에 의해 (하나로 보는) 계열’(緣起門)〉, 〈‘원인(因)에 따라 생겨나

---

24) 균여, 『교분기원통초(敎分記圓通抄)』卷3, 한불전4, p.325b. “二師所說 皆是實 何以故 皆依聖敎而成立故 法門非一無障礙故”

는 계열’(從因生起之門)과 ‘생멸하게 되는) 조건(緣)을 그치고 근원으로 돌아가는 계열’(息緣歸原之門)’, ‘원인을 지어서 과보를 받는 계열’(作因受果之門)과 ‘바탕에 따라 과보를 이루는 계열’(從性成果之門) 및 ‘생겨나게 함과 결과를 이루는 법칙성을 종합해서 보는 계열’(和合生果門)’, ‘개념적(인식적) 환각(相)을 버리고 하나가 된(하나로 보는) 마음(一心)으로 돌아가는 계열’(捨相歸一心門)과 ‘진리다움/바탕(性)에 따라 온갖 덕을 이루는 계열’(從性成萬德門)’, ‘공덕과 환난이 상대적인 것이 되는 계열’(德患相對之門)과 ‘서로 의지하므로 모두 독자적 실체가 없는 계열’(相待無自相門) 등, 관점과 견해의 의미 맥락을 조건적으로 구별하는 원효의 화쟁 논법은 이러한 의미를 지니고 있다.

이렇게 보면, 원효의 화쟁 논법은 견해를 조건문으로 읽는 연기적 사유를 충실히 계승하여 ‘문(門) 구분에 의한 화쟁’으로 재현하고 있다. ‘부분적 타당성(一理)의 변별과 수용’이라는 화쟁 원리는 연기적 사유의 원효적 계승이라 할 수 있다. 그리고 바로 이 점으로 인해 원효의 화쟁사상은, 불교 이론 이외의 일반 쟁론에 대해서도 현실적이고 보편적인 타당성과 실효성을 지닐 수 있게 된다.

관점과 이론의 조건적 맥락/계열(門)을 구분함으로써 부분적 타당성들을 변별해 낸 후, 그것들을 포섭적으로 수용하여 보다 온전한 이해와 진리로 나아가는 원효의 화쟁 논법은, 세간의 쟁론 상황에서 적대적 힘겨루기에 몰두하는 사람들에게 이렇게 조언하는 셈이다:

〈어떤 견해나 주장을 무조건적/전면적/절대적으로 타당하다고 생각하지 말라. 모든 견해와 이론들은 그것을 성립시키는 특정한 조건들에 의존하는 것이다. 따라서 그 특정한 조건들이 무엇인지, 그 조건들과 주장 사이의 인과관계는 적절한 것인지, 적절하다면 그 타당성의 범주는 어디까지이고 수준은 어떤 것인지를 파악하려고 노력하라.

만약 그 조건들과 주장의 인과관계가 적절하여 일정한 타당성이 인정된다면, 그러한 조건적 타당성을 부정하거나 외면하지 말고 인정하여 수용하라. 서로 다른 조건적 타당성(一理)들을 놓치지 말고 있는 그대로 변별하여 포섭함으로써, 더욱 온전하고 수준 높은 이해와 진리로 함께 나아갈 수 있다.

이렇게 모든 주장들을 ‘조건 의존적인 것’으로 보아 그 ‘조건적 타당성’들을 식별하고, 그들을 인정하여 포섭하려는 노력을 한다면, 견해의 배타적 주장으로 인한 불화와 불통을 극복할 수 있고, 견해의 전면적/무조건적/절대적 주장에 수반되는 독단/독선/무지/폭력/허위의 탓에도 걸려들지 않을 수 있다. 그리하면 각각의 조건적 타당성을 지닌 견해들이 서로 만나고 상호 작용하여, 보다 유익하며 더욱 온전한 진리로 수렴되는 향상의 길 위를 동행할 수 있다.〉

## V. 나가는 말

원효의 화쟁 논법을 구성하는 원리들 가운데서 특히 주목되는 것은 ‘각 주장의 부분적 타당성(一理)을 변별하여 수용하기’이다. 이 화쟁 원리는 사실상 그 어느 원리보다 쟁론의 일반 상황에 적용할 수 있고,

널리 채택 가능하며, 상식적 합리성에 호소력을 지닐 수 있는 보편 원리일 수 있다. 또한 원효 자신도 화쟁 논법에서 가장 중시하여 빈번하게 구사하는 원리로 보인다. 원효의 화쟁 논법을 탐구하는 사람들 역시, 비록 그 이해 내용에는 차이가 있지만, 전반적으로 이 원리를 주목하고 있다. 그러나 정작 중요한 문제는 ‘견해의 부분적 타당성(一理)은 어떻게 식별해 낼 수 있는가?’이다.

‘일리 수용하기’의 성패는 ‘일리 식별력’에 달려 있다. 부분적 타당성에 대한 식별능력을 향상시키고 확보할 수 있는 방법과 조건이 포착되어야, 이 원리의 ‘보편적 쟁론 치유력’을 주장할 수 있다. 불교 이론에 대한 쟁론적 이견들을 대상으로 하는 원효의 화쟁 논법이 보편적 쟁론 치유력을 발휘할 수 있으려면, 그 화쟁 논법이 ‘부분적 타당성에 대한 식별력 향상’과 직결될 수 있어야 한다.

일체를 ‘조건 의존적으로 파악하라’고 하는 연기법의 통찰은 근원적 ‘쟁론 치유력’을 지닌다. 무조건적/전면적/절대적 견해주장의 독단과 독선과 무지, 그에 수반하는 폭력적 배타성은, 무조건적 진술을 조건적 진술로 바꿀 수 있는 능력에 의해 치유될 수 있기 때문이다. 그런 의미에서 연기적 사유는 화쟁적 사유이다. 그런데 ‘저마다 일리가 있다’면서 상이하거나 반대되는 견해들을 포섭적으로 화쟁하는 원효의 화쟁 논법은, 견해나 이론 계열(門)의 구분을 전제로 한다. 그리고 ‘견해 계열(門)의 파악과 구분’은 바로 연기적 사유의 원효적 재현이다.

원효의 화쟁 논법은 견해를 조건문으로 읽는 연기적 사유를 충실히 계승하여 ‘문(門) 구분에 의한 화쟁’으로 재현하고 있다. ‘부분적 타당성(一理)의 변별과 수용’이라는 화쟁 원리는 연기적 사유의 원효적 계승이라 할 수 있다. 그리고 바로 이 점으로 인해 원효의 화쟁사상은, 불

교 이론 이외의 일반 쟁론에 대해서도 현실적이고 보편적인 치유력을  
지닐 수 있게 된다.

## 참고문헌

### 1. 원전

- 『양국따라 니까야』6권, ‘왓지야마히따경’(A10:94) (대림스님 번역, 초기불전연구원, 2007).
- 원효(元曉), 『십문화쟁론(十門和諍論)』, 『한국불교전서』1.
- \_\_\_\_\_, 『대승기신론별기(大乘起信論別記)』, 『한국불교전서』1.
- \_\_\_\_\_, 『열반종요(涅槃宗要)』, 『한국불교전서』1.
- \_\_\_\_\_, 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』, 『한국불교전서』1.
- 균여(均如), 『석화엄교분기원통초(釋華嚴教分記圓通鈔)』, 『한국불교전서』4
- 견등(見登), 『대승기신론동이약집(大乘起信論同異略集)』, 『한국불교전서』3

### 2. 논문

- 김영일, 「원효의 화쟁논법 연구-화쟁의 실례를 중심으로-」, 박사학위논문, 동국대학교대학원, 2008
- 김형태, 「『열반종요』에 나타난 和會의 세계」, 『원효』, 서울: 예문서원, 2002, pp.273-315.
- 박성배, 「원효의 화쟁논리로 생각해 본 남북통일 문제-원효사상의 현실적 전개를 위하여」, 김지견박사화갑기념사우록 『동과 서의 사유세계』, 성남: 장봉김지견박사 화갑기념사우록간행회, 1991, pp.365-394.
- 박태원, 「『십문화쟁론(十門和諍論)』공(空)/유(有) 화쟁의 해석학적 번역과 논지 분석」, 『불교학연구』34집, 2013
- \_\_\_\_\_, 「원효 화쟁사상의 보편원리」, 『철학논총』제38집, 대구: 새한철학회, 2004, pp.22-54.

- 이종익, 「원효의 십문화쟁론 연구」, 『원효』, 서울: 예문서원, 2002, pp.147-193.
- \_\_\_\_\_, 『원효의 근본사상』, 서울: 동방사상연구원, 1977
- 최연식, 「원효의 화쟁사상의 논의방식과 사상사적 의미」, 『보조사상』25집, 서울: 보조사상연구원, 2006, pp.229-272.
- 최유진, 「원효의 화쟁사상 연구」, 박사학위논문, 서울대학교대학원, 1988.

# Wonhyo's (元曉) Logic of Reconciliation (和諍論法) and Healing Disputes of Opinion

Park, Tae-won  
Professor in Ulsan University

Discerning and accepting the partial truth (一理) of each opinion is the most remarkable principle of Wonhyo's (元曉, 617-686) logic of reconciliation (和諍論法). Wonhyo's logic is universally appealing because it engages common sense and universal rationality, and is applicable to myriad situations in life. But how are we to discern and accept this partial truth?

The wisdom of dependent arising (緣起, paṭicca-samuppāda) has the power of fundamentally healing disputes of opinions. The ignorance, dogma, and self-righteousness that stems from absolute, unconditional, and universal arguments, as well as its accompanying violent exclusion of all others, can be healed by the faculty of changing unconditional statements into conditional statements. Therefore thinking in terms of dependent arising (緣起) is also thinking in terms of reconciliation.

Wonhyo's logic of reconciliation holds as its premise the

division of meaning series of opinions or schools of thought. These different or opposing opinions and schools can then be accepted and reconciled as containing partial truth. Discerning and discriminating the meaning and context of these opinions or theories is Wonhyo's representation of the 'dhamma of dependent arising'(緣起法).

By the same token, Wonhyo faithfully adopts thinking in terms of dependent arising, or accepting opinions conditional ones, and realizes the logic of reconciliation as 'reconciliation based upon the discrimination of the meaning context of opinions and schools of thought.' Thus the principle of reconciliation, that is, the discrimination and acceptance of partial truth, is also Wonhyo's take on thinking in terms of dependent arising. Because of this, Wonhyo's philosophy of reconciliation is able to provide realistic and universal healing power to not only Buddhist disputes of opinion but also mundane ones.

### Keywords

Won-Hyo(元曉, 617-686), logic of reconciliation(和諍論法), discerning and accepting the partial truth(一理) of every opinions, thinking by condition-dependent origination(緣起, paṭicca-samuppāda), healing the exclusive disputes of opinions, changing the unconditional statement into conditional statement

✎ 투고일자 2013.4.9 | 심사일자 2013.6.7 | 게재확정일자 2013.6.8