

제242차 원광대학교 원불교사상연구원 월례연구발표회 자료집

2021. 06. 22. 화 13:00 ~ 16:00 온라인 ZOOM 화상회의

**제242차 원광대학교 원불교사상연구원
월례연구발표회
(온라인)**

“인간은 역사상 존재
했던 그 어떤 종보다
강력한 종입니다”
-개러드 다이아몬드-



天地下鑑之位
父母下繼之位
同胞應服之位
法律應服之位
少小之志

2021년 6월 22일(화) 13시~16시
온라인 ZOOM 화상회의
아이디: 869 9542 1335 패스워드: 0622





허남진 · 조성환
(원불교사상연구원·동북아시아인문사회연구소)
인류세 시대, 인문학의 전환



임병학(원광대 동양학대학원)
일원팔괘도와 원불교 교리



이주연(원불교사상연구원)
원불교 四恩 연구의 경향과 과제




한국연구재단 대학중점연구소
원 불 교 사 상 연 구 원

차 례

- 13:00~13:50 · 인류세 시대, 인문학의 전환 5
 발표 : 조성환(동북아시아인문사회연구소 HK교수)
 허남진(원불교사상연구원 연구교수)
- 13:50~14:40 · 일원팔괘도와 원불교 교리 20
 발표 : 임병학(동양학대학원 조교수)
- 14:40~15:30 · 원불교 사은 연구의 경향과 과제 30
 발표 : 이주연(원불교사상연구원 책임연구원)
- 15:30~16:00 · 종합토론

인류세 시대, 인문학의 전환

조 성 환

(원광대 동북아시아인문사회연구소 HK교수)

허 남 진

(원광대 원불교사상연구원 연구교수)

- I. 인류세 시대의 인문학의 흐름
- II. 서양에서의 애니미즘의 재해석
- III. 근대 한국 개혁사상과 새로운 애니미즘
- IV. 이규보의 사물과 친구되기
- V. 한용운의 님학
- VI. 맺음말

I. 인류세 시대의 인문학의 흐름

“21세기 들어서 철학은 새로운 국면을 맞이하고 있다....인문학의 담론 그 자체를 근본적으로 전환시키고 있다.”¹⁾

서구의 인문학계는 생태문명, 생태대 등 이미 새로운 시대에 대한 모색과 함께 이에 따른 학문적 전환의 흐름이 활발하다. 최근 기후위기는 자연과 인간의 관계에 대한 생각이 근본적으로 바뀌지 않는 한 해결할 수 없다는 위기감과 함께, 인문학이 환경문제에 개입하고 대중의 의식을 바꿔야 한다는 목소리가 크다. 일부 지질학자들에 의하면 현대는 ‘인류세의 시대’로 규정된다.²⁾ ‘인류세’란 지질학적 세기를 뜻하는 용어였지만, 인문학을 포함하여 여러 학문 전반에서 거론되고 있다. 인류세는 인류를 뜻하는 ‘안트로포스anthropos’와 ‘세-cene’를 합쳐서 만든 조어로 인간이 지구시스템에 영향력을 끼치기 시작한 시대를 말한다. 인류세에

1) 이와우치 소타로, 이신철 옮김, 『새로운 철학 교과서-현대 실재론 입문』, 도서출판b, 2020.

2) 국내에 소개된 대표적인 ‘인류세’ 관련 서적으로는 다음을 들 수가 있다. 얼 C 엘리스 저, 김용진 역, 『인류세』, 교유서가, 2021; 최평순, 다큐프라임 인류세 제작팀 저, 『인류세』, 해나무, 2020; 클라이브 해밀턴 저, 정서진 역, 『인류세』, 이상북스, 2018.

대한 여러 연구들의 공통된 견해는 ‘지구’에 대한 성찰의 촉구와 인간과 비인간적 존재와의 관계의 재정립의 요구로 집약된다. 그래서 발 플럼우드(Val Plumwood)는 인류세 시대의 가장 중요한 두 가지 이론적 과제로 인간을 환경 안에 재위치 짓는 것, 그리고 비인간을 문화적이고 윤리적인 영역 안에 재위치 짓는 것을 들었다.³⁾ 생태위기를 초래한 인간중심주의를 넘어서 인간을 비인간적 존재들과의 관계 속에서 파악하고, 하나의 연결된 세계로서 지구 시스템을 고려하여 인간의 삶의 방식과 사회구조를 재편해야 한다는 것이다.

서구의 인문학계는 이미 새로운 시대에 대한 모색이 한창이다. 인류세와 함께, 포스트휴먼(posthuman) 시대에 대한 논의가 최근 국내외에서 활발하다. 인류세 시대는 환경위기, 기후변화 등 부정적 용어로 표현된다. 하지만 우리가 ‘자연’이라고 부르던 우리의 복합적 거주지와 관계를 재구성한다는 의미에서는 긍정적인 차원도 있다.⁴⁾ 로지 브라이도티(Rosi Braidotti)는 인류세 등과 같은 새로운 담론은 위기와 분열의 징후가 아닌 활력과 혁신을 나타내는 것이며, 인문학을 위해 새로운 생태철학적, 포스트휴먼적, 그리고 포스트-인간중심주의적 차원을 열어준다고 말한다.⁵⁾ 그녀가 주장하는 포스트휴먼 인문학도 근대적 이분법과 인간중심주의에서 벗어나 인간과 비인간적 존재와의 조화로운 공생의 모색이다. 브라이도티는 포스트 포스트휴먼 사회는 필연적으로 포스트휴먼 시대의 인문학을 지향하게 된다. 포스트휴머니즘의 토대를 고려하면 이 인문학은 생명과 생태학적 연구와 밀접히 연결된다. 이것은 인간중심주의를 해체하고, 근대 휴머니즘적 이성적 존재라는 명제도 넘어서는 인문학이다.⁶⁾ 그가 제안한 포스트 휴먼 인문학은 새로운 지구적 맥락의 인문학, 포스트 휴먼 시대에 상응하는 윤리적 틀을 발전시키는 인문학이다.⁷⁾ 인간이 타자와 생명, 자연과 세계와 맺는 전통적 경계를 머물고 새롭게 정립하는 작업이 요구되기 때문이다.

브라이도티는 근대가 설정한 인간중심주의, 유럽중심주의, 이성중심주의 등 각종 중심주의를 해체하지 않은 이상 새로운 인문학은 불가능하다고 주장한다. 그래서 들뢰지의 영향을 받은 그녀는 동물-되기, 지구-되기, 기계-되기 등 ‘되기의 존재론’을 제시한다. 그것은 인간중심주의를 벗어나 동물-되기, 생태계와 함께하는 지구-되기, 인간과 기계의 경계를 넘어서는 기계-되기이다. 이러한 되기의 존재론은 근대적 경계설정을 넘어서는 경계허물기이면서 새로운 경계짓기 작업이다.⁸⁾ 이와 같이 포스트휴먼 인문학은 지구, 만물 등이 주요한 주체로 설정된다.

포스트휴먼 인문학은 새로운 존재론적 이해에 근거한다.⁹⁾ 최근 철학과 사회학, 인류학, 종교학에서는 ‘존재론적 전환(ontological turn)’ 논의가 활발하게 전개되고 있다. 미국과 유럽 등의 인문사회학 분야에서 1990년대부터 활발하게 논의되고 있는 포스트휴머니즘은 근대의 인간중심주의가 전제하는 주체와 객체, 문화와 자연, 인간과 비인간적 존재 등 상이한 존재론적 영역으로 분리하는 이분법을 비판에서 출발한다. 사변적 실재론(speculative realism),

3) Val Plumwood, 『Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason』, Routledge, 2002, pp. 8-9

4) 로지 브라이도티, 이경란 옮김, 『포스트 휴먼』, 아카넷, 2015, 10쪽.

5) 로지 브라이도티, 「포스트휴먼인문학은 무엇인가?」, 『제5회 세계인문학포럼』, 45-63쪽.

6) 로지 브라이도티, 『포스트 휴먼』, 190-191쪽.

7) 위의 책, 194쪽.

8) 위의 책, 90-125쪽.

9) 위의 책, 287쪽.

객체 지향 존재론(object-oriented ontology), 행위자연결망이론(actor-network theory), 신애니미즘(New Animism) 등이 대표적이며 국내에서도 상당한 영향력을 발휘한 이론들이다.

본 글에서는 인류학에서의 ‘존재론적 전회’ 흐름에 주목하고자 한다. 존재론적 전회는 존재/존재자를 이해하는 방식의 전환, 한마디로 근대적 존재론 관점의 변화를 의미한다. 인류학에서의 ‘존재론적 전회’는 필리프 데스콜라(Philippe Descola)의 다자연주의(multi-naturalism)와 비베이로스 데 카스트로라의 퍼스펙티즘(perspectivism)이 기초가 되고 있다. 특히 인류학과 종교학에서 전개되고 있는 ‘존재론적 전회’ 논의의 핵심은 애니미즘에 대한 재해석이다. 애니미즘에 대한 재해석은 ‘인간-비인간적 존재’, ‘문화-자연’과 같은 서구 근대의 이원론적 사고를 극복하고자 하고, 모든 만물과 함께 살아가는 방식을 모색하고자 하는 시도이다. 그레이엄 하비는 애니미즘의 재해석을 통해 이 세계는 persons로 가득 차 있고, 이들이 상호관계를 맺고 있다는 새로운 세계관을 제시하였다.¹⁰⁾ 이상의 흐름은 큰 틀에서는 모두 학문의 ‘포스트휴먼적’ 전환 혹은 인류세 시대의 인문학의 전환의 흐름으로 볼 수 있다.

II. 서양에서의 애니미즘의 재해석

최근 몇 년 동안 애니미즘은 인류세 시대의 인간과 자연의 관계를 특징 짓는 객체화, 착취 및 소외에 대한 대안으로 부상하고 있다. 식민지 인류학과 종교학에서 애니미즘은 종교와 과학으로 대체되는 원시적이고 마법적인 사고방식으로 폄화되었지만, 최근 여러 학문 분야의 연구자들에 의해 인류세 시대를 극복할 수 있는 삶의 방식으로 재해석되고 있다. 즉 애니미즘을 인간이 비인간적 존재들과 존중하는 관계를 형성하는 관계적 관행으로 새롭게 재해석하고 있다.

원래 영어의 ‘애니미즘(animism)’은 ‘생명’, ‘숨’, ‘영혼’ 등을 의미하는 라틴어 ‘아니마(anima)’에서 유래한 말로, “만물에 영(anima)이 깃들어 있다”는 믿음을 나타내는 개념으로 오랫동안 사용되어 왔다. 그러나 오늘날에는, 대안적 문명을 지향하는 생태운동의 현장에서 애니미즘이라는 말이 자주 등장하고 있는 것으로부터 알 수 있듯이, 서구 근대와는 다른 존재론(ontology)을 정의하려는 시도가 새로운 애니미즘을 중심으로 활발히 전개되고 있다.¹¹⁾

그 중 대표적인 학자가 레비스트로스(Claude Lévi-Strauss)의 후계자인 프랑스 인류학자 필리프 데스콜라(Philippe Descola)이다. 데스콜라는 인류학에서 관계성에 중심을 둔 ‘존재론적 전회(ontological turn)’ 논의를 활성화시킨 장본인이다. 그가 제시한 ‘다자연주의(multi-naturalism)’는 우리의 자연은 인간의 시점을 통해 비춰지는 세계이며, 여러 존재들의 시점을 보면 다르게 보인다는 것이다. 그래서 우리가 보편적이라고 간주하고 있는 자연의 우리의 눈에 비친 세계일 따름이며, 다양한 존재들이 보는 세계가 여럿이 있다는 것이다. 여

10) Graham Harvey, *Animism: Respecting the Living World*, United Kingdom: C Hurst & Co Publishers Ltd, 2017(revised), “Preface to the Second Edition,” xiii.

11) 유기쁨, 「애니미즘의 생태주의적 재조명: 믿음의 방식에서 삶의 방식으로」, 『종교문화비평』 17(서울: 한국종교문화비평학회, 2010), 235쪽.

기서 주목하고 자 하는 논의는 데스콜라의 존재론 도식이다. 자신의 아마존 연구 경험을 토대로 애니미즘을 첫 번째 존재론으로 제시하면서, 토테미즘(totemism), 자연주의(naturalism), 아날로지즘(analogism)과 더불어 애니미즘을 대표적인 세계관 중 하나로 꼽았다.

데스콜라의 네 가지 존재론¹²⁾

유사적 내면성들 (Similar interiorities) 차이적 물질성들 (Dissimilar physicalities)	애니미즘 (Animism)	토테미즘 (Totemism)	유사적 내면성들 (Similar interiorities) 유사적 물질성들 (Similar physicalities)
차이적 내면성들 (Dissimilar interiorities) 유사적 물질성들 (Similar physicalities)	자연주의 (Naturalism)	아날로지즘 (Analogism)	차이적 내면성들 (Dissimilar interiorities) 차이적 물질성들 (Dissimilar physicalities)

데스콜라에 의하면, 인간과 비인간 사이의 유사성과 차이성은 내면성(interiority)과 물질성(physicality)이라는 두 가지 속성에 의해 식별된다. 다시 말하면 내면적 차원과 물질적 차원의 연속성과 불연속에 따라 인간과 비인간이 분류된다. 그런데 애니미즘의 특징은 인간과 비인간이 동일한 내면성의 요소를 공유하는 있고, 다만 물질성의 요소만 다르다고 본다는 점에 있다.¹³⁾ 이것은 서구 근대적 세계관[자연주의]에서 인간과 비인간이 동일한 물질성의 요소를 공유하는 반면에 내면성은 다르다고 본 것과 극명한 대조를 이루고 있다. 브라질의 인류학자 에두아르두 비베이루스 지 까스뜨루(Eduardo Viveiros de Castro)에 의하면, “유럽인의 우주론이 신체(자연)의 유일성과 정신(문화)의 다양성을 전제하는 반면에, 원주민의 우주론은 정신(문화)의 단일성과 신체(자연)의 다양성을 전제한다.” 즉 “원주민은 인간과 비인간, 생물과 무생물, 살아 있는 것과 죽은 것이 모두 같은 종류의 영혼을 가지고”있는데, 다만 신체가 다를 뿐이라고 본다는 것이다.¹⁴⁾ 이와 같은 ‘원주민의 우주론’이 바로 데스콜라가 말하는 ‘애니미즘적 우주론’에 해당한다. 에두아르두 비베이루스 지 까스뜨루는 퍼스펙티즘(perspectivism)을 주장한다. 그는 데스콜라의 다자연주의를 계승하면서 ‘횡단하는-종’을 논의한다. 존재에 따라 다른 세계가 구축되고 그것을 어떻게 횡단하는지에 대한 논의까지 포함 된 것이 퍼스펙티즘이다.

서양에서는 데스콜라의 애니미즘 정의를 바탕으로 비인간 존재들도 person, 다시 말해 사회적 관계 속에서 하나의 ‘주체’로 인식하는 방향으로 나아가고 있다. 이와 같이 새롭게 해석되면서 급부상하고 있는 서양의 애니미즘 논의를 한국학계에 소개한 대표적인 학자는 종교학자 유기쁨과 인류학자 차은정이다. 특히 유기쁨은 애니미즘을 재조명하면서 탈근대적 애니

12) Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*(Chicago: University of Chicago Press, 2013), p. 122.
 13) 차은정, 「인류학에서의 탈서구중심주의: 데스콜라의 우주론과 스트래션의 탈전체론을 중심으로」, 『서강인문논총』 58(서울: 서강대학교 인문과학연구소, 2020), 313쪽.
 14) 에두아르두 비베이루스 지 까스뜨루 지음, 박이대승 · 박수경 옮김, 『식인의 형이상학: 탈구조적 인류학의 흐름들』(서울: 후마니타스, 2018), 305쪽.

미즘론의 방향을 탐색하였다. 나아가서 생태계 위기에 직면한 오늘날 애니미스트로부터 배울 점은 단지 만물에서 신성을 발견하는 것이 아니라 ‘다르게 살아가는 방식’이라고 주장하였다.¹⁵⁾

그레이엄 하비는 종교의 본질에 대한 타일러의 이론이 종교의 기원에 대한 이론으로 잘못 인식되었다고 주장한다.¹⁶⁾ 하비에 의하면 애니미즘에는 크게 두 종류가 존재하는데, 하나는 “영혼에 대한 믿음”을 의미하는 애니미즘으로, 이는 종교의 기원 혹은 본질과 관련된 이론이다. 다른 하나는 이 세계는 존경받을 자격이 있는 person들의 관계망이자 공동체에 다름 아니라는 신애니미즘(new animism)으로, 최근 들어 전혀 새로운 의미로 재해석되고 있는 애니미즘이다. 그레이엄 하비는 애니미스트와 애니미즘을 “애니미스트들은 세계는 person들로 가득 차 있고, 그들 중 일부만이 인간이며, 삶은 항상 타자와의 관계 속에서 살아간다는 사실을 인식하는 사람”으로, 애니미즘을 “다른 person들을 객체가 아닌 주체로 인식하고, 존중하는 태도로 행동하는 방식을 배우는 것”으로 정의한다.¹⁷⁾

하비의 정의에 의하면 애니미스트들이란 인간 이외의 존재도 person으로 인정하는 세계관을 지닌 사람들이다. 그래서 그들에게 세계는 다음과 같이 인식된다. “이 세계는 인간뿐만 아니라 인간 이외의 person들로 이루어져 있고, 그 person들은 객체가 아닌 행위주체로 인식되며, 다른 person들과의 관계 속에서 다른 person들을 존중하며 살아간다.” 즉 우리가 사는 세계는 person적 주체들이 서로 공경하고 관계하면서 살아가고 있는데, 이 person적 주체에는 인간뿐만 아니라 비인간 존재도 포함되어 있다는 것이다. 어빙 할로웰(Irving A. Hallowell)이 오지브웨(Ojibwe)족들로부터 배운 통찰은 그레이엄 하비의 신애니미즘 논의에 영향을 주었다. 할로웰은 1930년대 캐나다 중남부에 있는 베르엔스강(Berens River)의 오지브웨에 살면서, 그들의 세계관을 통해 감사하고 존중하는 법을 배웠다고 회고하였다.¹⁸⁾ 이러한 학습을 바탕으로 할로웰은 ‘person’과 ‘인간’을 동일시하는 관점을 비판한다. 그는 오지브웨족의 관점에서 person 개념은 인간을 초월해 있다고 지적하면서, person에는 인간 이외의 존재(other than human beings)가 포함된다고 주장한다. 즉 오지브웨족에게 person은 ‘인간 person’, ‘동물 person’, ‘바람 person’, ‘돌 person’ 등을 포괄하는 범주로 이해된다는 것이다.¹⁹⁾ 그래서 인간이란 수많은 person들의 신체성 중 하나에 불가하게 된다. 그리고 이러한 애니미즘적 세계관 속에 살고 있는 원주민들에게는 나무나 바위와 같은 비인간 존재들은 단순한 tree나 rock이 아니라, tree-person이나 rock-person으로 인식되게 된다. 이러한 사실을 바탕으로 그레이엄 하비는 애니미즘을 “비인간 존재들도 행위주체로 간주하고 존중하는 태도”라고 규정한 것이다.

15) 참고로 일본 문화인류학자 이와타 게이치(岩田慶治)도 애니미즘을 초기의 종교 형식이 아니라 하나의 우주적 감각이자, 인간과 우주(자연)의 관계를 재구성하는데 도움이 된다고 주장하면서 신애니미즘을 주장한다. 박규태, 「신불(神佛) 애니미즘과 트랜스휴머니즘: 가미(神)와 호토케(佛)의 유희」, 『일본비평』 17(서울: 서울대 일본연구소, 2017), 116쪽.

16) Graham Harvey, “Animals, Animists, and Academics”, *Zygon*, vol. 41, no. 1, 2006, p. 11.

17) Graham Harvey, *Animism: Respecting the Living World*(New York: Columbia University Press, 2006), p. xvii.

18) Graham Harvey, “Animals, Animists, and Academics”, p. 12.

19) Irving A. Hallowell, “Ojibwa Ontology, Behavior, and World View.” in *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, ed. S. Diamond(New York: Columbia University Press, 1960), p. 21.

Ⅲ. 근대 한국 개벽사상과 새로운 애니미즘

그런데 이와 같은 person 인식은 근대한국 개벽종교의 사물 인식과 크게 다르지 않다. 동학에서는 ‘물물천(物物天) 사사천(事事天)’, 강증산은 “천지(天地)에神明(神明)이 가득 차 있으니, 비록 풀잎 하나라도 신(神)이 떠나면 마를 것이며, 흙 바른 벽이라도 신이 옮겨 가면 무너지나니라.”²⁰⁾, 원불교에서는 ‘처처불상(處處佛象) 사사불공(事事佛供)’을 주창했는데, 이러한 개벽사상들 역시 신애니미즘으로 해석될 수 있다. 요약하면 천지만물이 하늘이요, 신성이며, 부처라는 의미로 인간을 포함한 천지만물을 공경심을 갖고 받들라는 뜻이다.

동학과 원불교에서는 은혜와 더불어 공경의 윤리도 강조되고 있다. 최시형은 “만물은 천지의 자식이다”는 천지부모론을 바탕으로 인간뿐만 아니라 만물도 하늘님을 모시고 있다는 ‘만물시천주’(萬物侍天主) 사상을 설교하였다(『해월신사법설』「대인접물(待人接物)」). 최제우가 설교한 ‘시천주’의 대상을 만물로까지 확장한 것이다. 여기에서 만물에 대한 윤리적 태도가 요구되는데, 만물도 하늘님처럼 대해야 한다는 경물(敬物) 사상이 그것이다. 해월은 이 경물이야말로 도덕의 극치로, 경물에 이르러야 도덕이 완성된다고 하였다(『해월신사법설』「삼경(三敬)」). 해월은 이를 ‘물물천(物物天) 사사천(事事天)’으로 개념화했는데, “물건마다 하늘이요, 일마다 하늘”이라는 의미이다.

마찬가지로 원불교에서도 만물에 대한 공경을 강조하고 있다. 대산 김대거는 “사인여천(事人如天)의 가르침은 경(敬)의 극치로서 이 마음이 사사물물에 미쳐 갈 때 무불경(無不敬)으로, 원불교의 ‘처처불상 사사불공’의 도리와 통하고 있습니다”²¹⁾라고 하여, 동학과 원불교의 경(敬)사상의 유사점을 지적하고 있다. 여기에서 김대거는, 비록 해월의 경물사상은 언급하고 있지 않지만, 원불교에서는 사사물물까지도 부처님이라고 생각하여 불공을 드린다고 하면서, 그와 비슷한 예로 동학의 사인여천(事人如天) 사상을 들고 있다. 뿐만 아니라 “공경하지 않음이 없다는 것은 처처가 불상이요 곳곳이 불상이니 일일이 불공하자는 것이 바로 이 공경이다. 이것이 아주 최고 공부 길이다.”²²⁾라고 하여, 해월과 마찬가지로 경물을 최고의 공부로 자리매김하고 있다. 원불교의 ‘처처불상 사사불공’은 우주 만물이 다 부처님이므로, 모든 일에 부처님께 불공하는 마음으로 경건하고 엄숙하게 대하자는 것이다. 풀 한 포기, 나무 한 그루까지도 다 부처님의 형상이 아닌 것이 없기 때문에 만물을 부처님을 대하듯 모든 존재들을 받들라는 의미이다.

지금까지의 고찰에서 알 수 있듯이, 동학과 원불교에서는 모두 천지와 만물에 대한 윤리적 태도를 강조하고 있다. 그리고 바로 이 점이야말로 종래의 인간중심의 유교윤리와 다른 ‘개벽윤리’의 특징이라고 할 수 있다.

20) 『전경』, 교법 3장 2절.

21) 『대산종사법문집』 제2집 제9부 “행사치사 성(誠) 경(敬) 신(信) 법문 - 천도교 방문기념 법문”

22) 『대산종사 수필법문집』 2, 366쪽.

IV. 이규보의 사물과 친구되기²³⁾

박희병은 1999년에 출간된 『한국의 생태사상』(돌베개)에서 이규보의 사상을 생태철학적 측면에서 고찰하면서 그의 물론(物論)을 논하였는데, 이에 따르면 이규보는 사물에 대해 두 가지 사상을 가지고 있었다. 하나는 만물일류(萬物一類) 사상이고, 다른 하나는 여물(與物) 의식이다. 여기에서 ‘만물일류사상’이란 “만물을 일류(一類)로 보네”(萬物視一類, 「北山雜題」)라는 이규보의 시구에서 따온 표현으로²⁴⁾, 중국철학에서 흔히 말하는 ‘만물일체사상’과 유사하다. 그래서 박희병은 이것을 장자의 제물(齊物)사상의 영향으로 보는데, 다만 단순한 수용은 아니고 이규보가 나름대로 ‘자기화’하였다고 평가하고 있다(120쪽). 그 이유는 이규보의 만물일류사상은 장자의 제물사상에 ‘측은지심’과 ‘자비’와 같은 정서가 결합된 형태라고 보기 때문이다. 예를 들면 다음과 같다.

다 같이 살기 위해 하는 것이니 어찌 너(=쥐)만 나무라겠니!

- 「쥐를 놓아주다(放鼠)」²⁵⁾

어찌 타오르는 화롯불이 없으리오만 (너를) 땅에 던지는 건 나의 자비

- 「이를 잡다(捫蝨)」²⁶⁾

(파리가) 술에 빠져 죽으려 하니 맘이 아프네. 살려주는 은근한 이 마음 잊지 말아라.

- 「술에 빠진 파리를 건져주다(拯墮酒蠅)」²⁷⁾

여기에는 이규보가 쥐, 이, 파리와 같은 미물들을 차마 죽이지 못하고 자비심을 발휘하여 살려주는 마음이 잘 나타나 있다. 이규보의 시가 ‘불교시’로 분류되는 이유도 여기에 있다.²⁸⁾ 그런데 박희병에 의하면 이것은 단순한 애물사상의 발로가 아니라 만물일류사상이 가미된 애물사상이다. 다시 말하면 이규보 나름대로의 우주론에 바탕을 둔 애물(愛物)이라는 것이다. 그리고 그런 의미에서 조선중기의 김시습의 애물사상보다는 중국의 장횡거나 왕양명에 가깝다고 지적하고 있다. 그 이유는 김시습의 애물사상이 인간중심적인 차등적 물관(物觀)을 견지하고 있는데 반해, 장횡거와 왕양명은 민포물여(民胞物與)²⁹⁾와 만물일체의 인(仁)과 같이 우주적 스케일을 갖고 있기 때문이다. 그러나 이규보의 사상적 연원에 대해서는 장횡거나 왕양명의 영향을 받은 것이 아니라, 자신의 사유를 스스로 전개하여 만물일류사상에 도달하였다고 평가하고 있다(121-122쪽).

23) 이 장은 2021년 3월 19일에 원광대학교 송산기념관에서 있었던 원불교사상연구원 주최 학술대회 <지구화 시대의 인문학 : 경계를 넘는 지구학의 모색>에서 발표한 조성환의 「인류세 시대의 한국철학 : ‘님’을 노래한 시인 이규보」를 수정한 것이다.

24) 박희병, 『한국의 생태사상』(파주: 돌베개, 1999), 120쪽. 이하에서는 본문의 괄호 안에 쪽수만 표시.

25) “均爲口腹謀，何獨於汝討。”『동국이상국전집』 제16권 「고율시(古律詩)」. 『(고전국역총서) 동국이상국집(Ⅲ)』(서울: 민족문화추진회, 1989), 43쪽.

26) “豈無爐火熾，投地是吾慈。”『동국이상국후집』 제4권 「고율시(古律詩)」. 『(고전국역총서) 동국이상국집(V)』(서울: 민족문화추진회, 1989), 261쪽.

27) “莫忘殷勤拯溺慈.” 위의 책, 251쪽.

28) 가령 신영순, 「이규보 불교시 연구」(숙명여자대학교 교육대학원 석사논문, 1993) 등.

29) “민포물여(民胞物與)”는 “民吾同胞，物吾與也”의 준말로, 직역하면 “백성은 나의 동포이고, 만물은 내가 함께 한다”는 뜻이다.

이러한 관점에서 박희병은 만물일류사상에서 우리나라 애물(愛物)의 태도를, 인간중심적인 애물과 구분하여 ‘여물(與物)’이라고 명명하고 있다. 여기에서 ‘여물’은, 직역하면 “사물과 함께 한다”는 뜻인데, 이 말에 담긴 애니미즘적 의미는 “비인간 존재까지도 이웃으로 생각한다”는 것이다. 박희병이 들고 있는 이규보의 여물의식의 구체적인 사례는 다음과 같다.

날아오는 한 쌍의 저 제비, 옛집을 잊지 않고 있었구나.
 애써 나의 집 찾아 주니, 의당 친구로 대우하리.³⁰⁾

이 문장은 「옛 제비가 찾아오니(舊燕來)」라는 시의 첫머리인데, 여기에서 이규보는 옛 집을 잊지 않고 찾아오는 제비를 “옛 친구로 대하겠다”(以故人待)고 말하고 있다. 인간 이외의 존재까지도 친구의 범위에 넣고 있는 것이다. 그레이엄 하비 식으로 말하면 person으로 간주하는 셈이고, 토마스 베리의 “befriending the Earth(지구와 친구되기)”³¹⁾라는 표현을 빌리면 “befriending the swallow(제비와 친구되기)”라고 할 수 있다. 그래서 박희병은 이 시에는 비록 ‘여물’이라는 표현은 나오고 있지 않지만, 동물까지도 친구로 대하고 있다는 의미에서 여물의식의 발로라고 본 것이다.

그런데 더욱 흥미로운 것은 이규보가 여기에서 한 걸음 더 나아가서, 무생물에 대해서도 여물(與物)의 태도를 견지하고 있다는 점이다. 이것은 마치 동학사상이 최시형이 최제우의 ‘하늘’의 범위를 인간에서 만물로 확장시켜 “만물이 하늘이다”라고 선언한 것을 연상시킨다(萬物莫非侍天主). 이규보는 자신이 사용하던 벼루를 향해 다음과 같이 맹세하고 있다(123쪽).

나는 비록 키가 6척이나 되지만(吾雖六尺長)
 사업이 너를 빌어 이루어진다(事業借汝遂).
 벼루여(硯乎) 나는 너와 함께 돌아가겠다(與汝同歸).
 살아도 너로 말미암고 죽어도 너로 말미암겠다(生由是, 死由是)

- 「소연명(小硯銘)」³²⁾

여기에 나오는 與汝(여너)는 박희병이 명명한 與物(여물)의 다른 표현으로 볼 수 있다. 그런 점에서 ‘與(함께)’의 범위가 생물에서 무생물로 확장되었다고 할 수 있는데, 여기에서 주목할만한 점은 같은 ‘여물’이라고 하여도 앞에 나온 파리나 쥐의 사례와는 유형이 다르다는 점이다. 물(物)에 대한 감정이 연민이나 자비보다는 ‘고마움’이나 ‘동지애’로 표현되고 있기 때문이다. 실제로 박희병은 이 구절의 의미에 대해서 다음과 같이 설명하고 있다.

“이 글은 (...) 일흔밖에 안 되는 벼루라고 해서 6척의 ‘나’에게 부끄러움을 느낄 필요가 없다

30) “翩翩一雙鷺, 知有舊巢在, 勤尋我宅來, 當以故人待.” 『동국이상국후집』 제9권 고율시(古律詩), 「구연래이수(舊鷺來二首)」, 『고전국역총서』 동국이상국집(VI) (서울: 민족문화추진회, 1989), 168쪽.

31) Thomas Berry with Thomas Clarke, *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation Between Humans and the Earth* (CT: Twenty-Third Publications, 1991). 우리말 번역은 토마스 베리·토마스 클락 지음, 김준우 옮김, 『신생대를 넘어 생태대로: 인간과 지구의 화해를 위한 대화』(서울: 에코조익, 2006).

32) 『동국이상국전집』 제19권 「잡저(雜著)」, 『고전국역총서』 동국이상국집(III), 166쪽.

는 것, ‘나’는 물(物)인 벼루에 의지함으로써만 나를 실현할 수가 있다는 것, 그 고마움을 생각하면 ‘너’와 ‘나’ 두 존재 사이에 어떤 연대감을 느끼게 되고, 그래서 생사를 함께하고자 한다는 것, 이런 메시지를 함축하고 있습니다.” (123쪽, 강조는 인용자의 것)

즉 연민이나 자비보다는 의존, 감사, 연대의 정서가 표출되고 있다는 것이다. 이러한 정서는 나와 벼루가 상호 의존관계에 있다는 자각에서 나오는 고마움과 연대감이다. 이 경우에는 ‘여물’의 ‘與(여)’가 단순한 ‘이웃’이나 ‘친구’의 의미를 넘어 ‘동지’나 ‘파트너’로까지 발전하고 있다. 즉 서로 협력하고 연대하는 관계를 나타내는 ‘여(與)’인 것이다.

이와 비슷한 시가 「續折足几銘(속절족케명)」이다. 이 시는 다리가 부러진 책상을 고친 후에 쓴 글로, 박희병에 의하면 사람과 사물이 ‘상호의존적’관계에 있다는 이규보의 생각을 잘 보여주고 있다(124쪽).

나의 고달픔을 부축해 준 자는 너요(扶翁之憊者爾乎),
 너가 절름발이 된 것을 고쳐준 자는 나다(醫爾之躄者翁乎).
 같이 병들어 서로 구제하니(同病相救),
 어느 한쪽이 공(功)을 주장할 수 있겠는가?(孰尸其功乎)³³⁾

여기에서 주목할만한 것은 사물에 대한 의존관계에서 한 걸음 더 나아가서 인간과 사물의 상생관계를 말하고 있다는 점이다. “동병상구(同病相救)”라는 표현이 그것이다. 자신은 책상의 위로를 받았고, 책상은 자신에 의해 치료를 받았기 때문이다. 여기에서 책상은 단지 인간의 편의를 위해 존재하는 도구적 존재가 아니라, 인간의 삶을 도와주는 은혜로운 존재로 인식되고 있다. 박희병도 이런 점에 주목하여 이 시를 다음과 같이 해석하고 있다.

“(이규보는) 物我相救(물아상구)라고 요약할 수 있는 깨달음에 이르고 있다. (...) 장자의 제물사상에서 출발한 이규보가 장자를 자기화함으로써 존재의 근원적 연대성을 깊이 투시하는 데까지 이르렀음을 잘 보여준다.” (124쪽)

여기에서 박희병은 이규보의 동병상구(同病相救)를 물아상구(物我相救)로 바꿔 표현하면서 이규보가 “장자를 자기화”하였다고 분석하고 있다. 그렇다면 **무엇을 자기화**한 것일까? 여기에서 ‘자기화’란 구체적으로 무엇을 말하는 것일까? 장자의 제물(齊物) 사상에 ‘무엇’이 추가되어 이규보적인 여물(與物) 사상이 된 것일까? 박희병에 의하면 앞서 소개한 생물들의 사례에서 자기화의 요소는 자비와 애물이다. 그런데 이곳의 무생물의 사례에서는 상황이 달라지고 있다. 자비나 애물보다는 감사나 연대의 감정이 부각되고 있기 때문이다. 그렇다면 무생물에 대한 감사와 연대의 감정은 어디에서 비롯되는 것일까?

아마도 그것은 인간과 사물이 서로 의존하고 서로 살려주는 상의(相依)와 상생(相生)의 관계에 있다는 사실에 대한 자각의 발로일 것이다. 달리 말하면 인물상의(人物相依)와 인물상생(人物相生) 관계에 대한 자각인 것이다. 바로 이 점이 장자의 제물사상이나 중국의 만물

33) 『동국이상국전집』 제19권 「명(銘)」. 위의 책, 166쪽.

일체사상과의 차이일 것이다. 제물사상이나 만물일체는 ‘일체성’을 강조하지만, 상의나 상생은 ‘상호성’을 강조하기 때문이다. 이렇게 해석하면, 앞에서 살펴본 자비와 연민의 사례도 상호성의 측면에서 새롭게 이해될 수 있다. 예를 들면 다음과 같다.

사람은 하늘이 낳은 물(物)을 도둑질하고(人盜天生物),
너는 사람이 도둑질한 걸 도둑질하누나(爾盜人所盜).
똑같이 먹고 살기 위해 하는 짓이니(均爲口腹謀),
어찌 너만 나무라겠니!(何獨於汝討)

- 「쥐를 놓아주다(放鼠)」

여기에서 하늘과 사람, 그리고 쥐는 제각기 동떨어져 있는 존재가 아니라 서로 긴밀하게 연결되어 있다. 하늘이 생성한 것을 사람이 훔치고, 사람이 훔친 것을 다시 쥐가 훔치기 때문이다. 그래서 하늘이 생성하지 않으면 사람은 먹을 것이 없게 되고, 사람이 훔치지 않으면 쥐도 먹을 것이 없게 된다. 그렇다면 “똑같이(均) 먹고 살기 위해 하는 짓이다”는 말은 전후 맥락상 단지 각자도생(各自圖生)을 의미한다기보다는 상호연결성이라는 함축을 담고 있는 셈이다. “내가 살고 싶으니까 쥐도 살고 싶겠지”라고 하는 “살고 싶은 욕망”에 대한 공감([均])이 “내가 하늘에 의존해 있듯이 쥐도 나에게 의존해 있다”는 의존관계에 대한 공감과 동시에 표현되고 있기 때문이다. 쉽게 말하면 내가 기생하고 있듯이 쥐도 기생하고 있으니까, 내가 하늘로부터 도둑질 하듯이 쥐도 나로부터 도둑질 하는 것이 이해가 된다는 것이다. 이 규모가 쥐를 살려준 것은 바로 이러한 관계, 즉 자기와 ‘동일한’ 의존관계에 있다는 사실에 공감했기 때문이었으리라. 그 동일함과 공감을 나타낸 개념이 ‘균(均)’이다.

이와 같이 이규보가 제비나 쥐와 같은 생물은 물론이고, 벼루나 책상과 같은 무생물에게까지 연대와 연민과 공감의 정서를 느낀 것은 조선후기에 유씨부인(俞氏婦人)이 쓴 「조침문(弔針文)」을 연상시킨다. 「조침문」에서 바늘이 특별한 재주를 지녔다고 절찬하는 대목은³⁴⁾ 이규보가 벼루에 대해서 “사업이 너를 빌어 이루어졌다”(事業借汝遂, 「小硯銘」)고 평가한 구절과 상통한다. “장자”적으로 말하면 사람뿐만 아니라 사물에게도 ‘덕(德)=역량’이 있음을 인정하는 것이다.³⁵⁾

아울러 유씨부인이 부러진 바늘에 대해서 “후세(後世)에 다시 만나 평생 동거지정(同居之情)을 다시 이어, 백년고락(百年苦樂)과 일시생사(一時生死)를 한가지로 하기를 바라노라.”³⁶⁾라고 고백하는 대목은 이규보가 벼루에 대해서 “생사를 함께 하고자 한다”(生由是, 死由是, 「小硯銘」)고 맹세했던 구절과 흡사하다. 마치 현대인들이 ‘반려동물’을 가족이나 벗으로

34) “아깝다 바늘이여, 어여쁘다 바늘이여, 너는 미묘한 품질과 특별한 재치를 가졌으니, 물중(物中)의 명물(名物)이요, 굳세고 곧기는 만고(萬古)의 충절(忠節)이라. 추호(秋毫)같은 부리는 말하는 듯하고, 두렷한 귀는 소리를 듣는 듯한지라. 능라(綾羅)와 비단(緋緞)에 난봉(鸞鳳)과 공작(孔雀)을 수놓을 제, 그 민첩하고 신기(神奇)함은 귀신이 돕는 듯하니, 어찌 인력(人力)이 미칠 바리요.” 유씨부인 외 지음, 구인환 엮음, 『조침문』(서울: 신원문화사, 2018), 15쪽.

35) 임태규에 의하면, 장자에서의 덕은 “개인의 존재 가치를 발휘하는 내재적 역량이나 힘과 관련된 용어”이다. 임태규, 「장자 ‘덕’개념의 미학적 해석 : 예술 주체의 관점을 중심으로」, 『미학 예술학 연구』 31(서울: 한국예술미학회, 2010), 259쪽.

36) 유씨부인 외 지음, 구인환 엮음, 『조침문』(서울: 신원문화사, 2018), 17쪽.

여기고 있듯이, 유씨부인과 이규보는 바늘이나 벼루를 ‘반려사물’로 여기고 있는 것이다. 달리 말하면 ‘반려’의 범위를 생물에서 무생물로 확장하고 있는 것이다.

이러한 정서를 표현하는 말이 한국어의 ‘님’이다. ‘님’은 상대에 대한 그리움은 물론이고 존경과 연민의 정서까지 담고 있기 때문이다. 동학사상가 해월 최시형이 인간뿐만 아니라 만물도 ‘하늘님’이라고 한 것은 사물에게서 ‘님’의 정서를 느꼈기 때문이리라. ‘하늘’을 노래한 시인 윤동주가 「서시」에서 “모든 죽어가는 것을 사랑해야지”라고 한 것도 죽어가는 것으로부터 ‘님’의 정서를 느꼈기 때문일 것이다. 최시형 식으로 말하면 “하늘(=생명)에 대한 공경”의 마음을 느낀 것이다. 그런 의미에서 이규보의 물론(物論)은 님론이라고 할 수 있고, 그의 「소연명(小硯銘)」이나 「속절죽계명(續折足几銘)」은 “님을 노래한 시(님가)”라고 할 수 있으며, 유씨부인의 「조침문」은 “님을 그리워하는 글(思慕曲)”이라고 볼 수 있다.

한편 이규보가 「소연명(小硯銘)」에서 “너를 빌어 사업을 이룬다”(事業借汝遂)고 표현한 것은 최시형이 인간과 하늘의 관계를 “천인상여(天人相與)”, 즉 “하늘과 사람이 함께 한다”고 한 말을 연상시킨다. 여기에서 하늘은 만물 속에 들어 있는 생명력을 말한다. 최시형에 의하면, 사람은 만물(음식) 속의 하늘(생명력)을 먹고 살아가고, 하늘은 사람의 힘을 빌려서 자신의 생명력을 표현하는데, 그런 점에서 양자는 상호의존 관계에 있다.³⁷⁾ 이것을 표현한 말이 ‘천인상여’이다. 이 표현을 빌리면, 이규보가 인식한 인간과 사물의 관계는 “人物相與(인물상여)”라고 할 수 있다. 인간과 사물이 상호의존 관계에 있다고 보기 때문이다. 여기에서 ‘물(物)’을 ‘하늘님’으로 표현한 것이 최시형의 동학사상이다. 따라서 이규보와 최시형은, 적어도 물론(物論)의 측면에서는 상통하는 점이 있다고 볼 수 있다. 왜냐하면 이규보에게서도 물(物)을 ‘님’으로 대하는 태도가 엿보이기 때문이다.

한편 이규보가 인간은 사물에 의존관계에 있기 때문에 그것에 대해 감사하는 마음을 표시한 것은, 20세기에 탄생한 한국의 자생종교 원불교(圓佛敎)의 은(恩)사상을 연상시킨다. 원불교의 핵심교리 중의 하나는 사은(四恩)인데, 여기에서 ‘은(恩)’은 “그것이 없으면 살 수 없는 관계”를 말한다. 원불교의 창시자인 소태산 박종빈(1891~1943)은 이러한 은혜의 관계를 “천지·동포·부모·법륜”이라는 네 가지로 범주화시켜서 사은(四恩)이라고 하였다.³⁸⁾ 사은은 불교적인 인과보응의 진리를 은혜의 관점에서 재해석한 교리라고 할 수 있다. 따라서 원불교에서는 크게는 천지(우주), 작게는 만물이 모두 ‘님’으로 여겨지는 셈이다.

한편 소태산 박종빈과 동시대를 살았던 일제강점기의 문인들은 ‘님’을 노래하기 시작하였다. 김소월의 「님과 벗」(1922년), 「님의 노래」(1923년)를 시작으로 한용운의 『님의 침묵』(1926년), 신석정의 「임께서 부르시면」(1931년)이 대표적이다. 일제강점기로 들어오자 문인들이 최제우의 ‘하늘님’에서 ‘하늘’을 떼고서 ‘님’을 단독으로 노래하기 시작한 것이다. 이와 같이 ‘하늘님’과 ‘님’의 문학이 19세기 후반에서 20세기 초에 등장하였다는 사실은 의미심장하다. 이 시기는 서세동점과 일제강점기라고 하는 국가적 위기상황이자 한국인의 미래와 희망이 좌절된 상실의 시기 때문이다. 이 암흑기에 ‘님’이 철학화되고 문학화되었다는 점은 역설적으로 희망과 미래에 대한 동경과 의지가 강렬했음을 말해주는 것이리라.

37) “人依食而資其生成，天依人而現其助化。人之呼吸動靜屈伸衣食，개천주조화지력。天人相與之機，須與不可離也。”『해월신사법설』, 「2. 천지부모」, 134쪽.

38) 원불교의 ‘사은(四恩)’개념에 대해서는 『한국민족문화대백과사전』(온라인) ‘사은(四恩)’항목 참조.

일제강점기의 님의 문학 중에서도 특히 만해 한용운(1879~1944)은 독특한 위치를 점하고 있다. 그는 ‘님’이라는 말을 통해서 자신이 깨달은 우주를 표현하고 있기 때문이다. 한용운에 의하면 우주는 서로 얽혀 있고 모두가 동등한 ‘님들’로 이루어진 세계이다. 그런 점에서 한용운은 소태산과 상통한다. 소태산이 세계를 ‘은(恩)’으로 보았다면 한용운은 ‘님’으로 표현했기 때문이다.

V. 한용운의 님학

한용운 사상에 관한 연구는 여러 갈래가 있지만 그 중에서도 특히 본 논문의 주제와 관련해서는 생태학적 접근이 참고할만하다. 대표적인 연구로는 김옥성의 「한용운의 생태주의 시학」(『동양학』 41, 2007)과 정연정의 「한용운의 ‘기쁨’과 상생의 시학 - 불교생태학적 관점을 중심으로」(『문학 史학 哲학』 25·26, 2011)를 들 수 있다. 이하에서는 이 중에서 특히 김옥성의 선구적인 연구에 의존하여, 한용운의 님학을 신애니미즘이나 이규보의 사물인식과의 관련 속에서 고찰하고자 한다.

한용운은 1931년에 쓴 「우주의 인과율」이라는 글에서 오동잎을 예로 들면서, 우주의 모든 존재는 내적 조건(오동잎의 구조)과 외적 조건(외부 환경)으로 이루어진 인과적 요소들의 결합으로 드러난다는 ‘우주적 인과율’을 설파하고 있다.

가을을 알리는 오동잎 한 잎은 봄바람에 움트던 때에 그 최후가 결정되어 있던 것이다. 오동잎은 일정한 구조가 있고, 일정한 구조가 있기 때문에 일정한 기능이 있고, 일정한 기능이 있기 때문에 일정한 수명이 있고, 일정한 수명이 있기 때문에 일정한 사멸이 있다 ... 그러나 오동잎 자체의 구조만으로 그 변동의 궤율과 수명의 최후를 단정할 수 없는 것이다. 왜냐하면 오동잎의 변동은 내적 조건, 즉 자체의 구성 여하에만 있는 것이 아니라 외적 상태, 즉 천재지변, 인위 및 환경의 자연 등의 모든 것이 수동되는 까닭이다. (...)

우주의 인과율은 이러한 것이다. 자연 인사 즉 천체의 운행, 지리의 변천, 풍우상설(風雨霜雪), 산천초목, 조수어별(鳥獸魚鱉) 등 모든 자연과학과 국가의 흥망, 사회의 융체(隆替), 제도의 변개, 인문의 성쇠 등 모든 사회 과학의 상호연락의 공간적 관계와 선후 연결의 시간적 관계가 어느 것 하나도 우주적 인과율의 범주 이외에 벗어나는 것이 없다.³⁹⁾

이 글에서 우리는 한용운이 얼마나 불교적인 인과의 세계관에 철저했는지를 엿볼 수 있다. 이에 의하면 우주의 모든 존재는 그 어떤 것도 인과의 법칙에서 벗어날 수 없다. 흥미롭게도 이러한 인과적 우주론은 한용운이 ‘님’을 노래한 『님의 침묵』(1926)에도 수록되어 있다. 「인과율」이라는 시가 그것이다.

당신은 옛 맹세를 깨치고 가십니다. 당신의 맹세는 얼마나 참되었습니까. 그 맹세를 깨치고 가는 이별은 믿을 수가 없습니다. 참 맹세를 깨치고 가는 이별은 옛 맹세로 돌아올 줄을 압니다.

39) 한용운, 『한용운전집(2)』(서울: 불교문화연구원, 2006), 295쪽, 300쪽.

그것은 엄숙한 인과율입니다. 나는 당신과 떠날 때에 입맞춘 입술이 마르기 전에 당신이 돌아와서 다시 입맞추기를 기다립니다. 그러나 당신의 가시는 것은 옛 맹세를 깨치려는 고의가 아닌 줄을 나는 압니다. 비켜 당신이 지금의 이별을 영원히 깨치지 않는다 하여도 당신의 최후의 접촉을 받은 나의 입술을 다른 남자의 입술에 댈 수는 없습니다.⁴⁰⁾

이 시에서 한용운은 연인과의 이별과 재회를 인과율로 설명하고 있다. 맹세를 저버리고 떠난 연인은 인과의 법칙에 의해 돌아오리라는 기대를 드러내기도 하고(“이별은 옛 맹세로 돌아올 줄을 압니다.”), 연인과의 이별은 인과의 법칙에 의한 것이라는 납득이 표현되기도 한다(“당신의 가시는 것은 옛 맹세를 깨치려는 고의가 아닌 줄을 나는 압니다”).

이러한 불교적 인과론은 모든 존재가 서로 얽혀있다는 연기설을 필연적으로 동반하게 된다. 한용운은 「나와 너」라는 시에서 연기적 세계관을 다음과 같이 표현되고 있다.

‘나’가 없으면 다른 것이 없다. 마찬가지로 다른 것이 없으면 나도 없다. 나와 다른 것을 알게 되는 것은 나도 아니오 다른 것도 아니다. 그러나 나도 없고 다른 것도 없으면 나와 다른 것을 아는 것도 없다. 나는 다른 것의 모임이요, 다른 것은 나의 흠어짐이다. 나와 다른 것을 아는 것은 있는 것도 아니오, 없는 것도 아니다. 갈꽃 위의 달빛이요, 달 아래의 갈꽃이다.(『불교』 88호, 1931년)⁴¹⁾

「우주의 인과율」과 같은 해에 쓰여진 이 시에서 한용운은 불교의 연기설을 ‘나’와 ‘너’의 개념을 가지고 설명하고 있다. 이에 의하면 나는 우주의 일부이고(“나는 다른 것의 모임”) 우주는 나의 연장이다(“다른 것은 나의 흠어짐”). 즉 나와 우주는 한 몸이고 연속적이라는 것이다. 여기에서 우리는 동아시아적인 천인합일적 세계관을 엿볼 수 있다. 즉 불교적 연기설을 말하고 있지만, 거기에 동아시아적 우주론이 가미되고 있는 것이다. 특히 “모임”과 “흠어짐”이라는 표현은 장자가 말하는 기(氣)의 취산과 같은 존재론을 연상시킨다.

그런데 본 논문의 주제와 관련해서 흥미로운 것은 한용운이 ‘이것(此)’과 ‘저것(彼)’ 대신 ‘나’와 ‘너’라는 개념을 사용하고 있다는 사실이다. 보통 불교의 연기설을 말할 때에는 “이것이 없으면 그것이 없고, 이것이 생기기 때문에 그것이 생긴다”⁴²⁾는 식으로 말하는데, 여기에서 한용운은 ‘나’와 ‘다른 것’, 또는 ‘나’와 ‘너’라는 개념을 사용하고 있다. ‘나’와 ‘너’는 신애니미즘의 용어로 말하면 person의 범주에 들어간다. 여기에서 우리는 한용운이 인간 이외의 존재까지도 하나의 ‘인격적 존재’로 간주하고 있음을 엿볼 수 있다. 이에 대해서 김옥성은 다음과 같이 해석하고 있다.

(만해는) 본질적으로는 인간과 만물이 평등하다는 사상에 입각해 있었던 것이다. 이와 같은 “절대평등”의 견지에서, 자아와 타자는 근대적 세계관에서의 ‘나’와 ‘그것’의 관계가 아니라, ‘나’와 ‘너’의 관계가 된다. (...) 이와 같은 만해의 사상은 부버의 형이상학과 견주어 볼만하다. 부버(...)에 의하면 근대 사회에 접어들면서 타자를 사물화하고 도구화하는 즉 ‘그

40) 한용운, 『한용운전집(1)』(서울: 불교문화연구원, 2006), 67-68쪽.

41) 한용운, 『한용운전집(2)』, 351쪽.

42) 『한국민족문화대백과사전』(온라인) 「연기(緣起)」 항목.

것'으로 전락시키는 경향이 강력해졌다. 부버는 근대사회의 인간성 상실 현상을 '나' - '그것'의 관계로 진단하고, 진정한 인격적인 관계인 '나' - '너'의 관계의 회복을 주장한다. 부버가 말하는 '나' - '너'의 관계는 단지 인간 사이의 관계만은 아니다. 그것은 자연과 예술, 신을 포함한 인식론이자 존재론이다. 그러한 점에서 부버가 말하는 '나' - '너'의 존재론은 만해사상과 통하는 점이 많다.⁴³⁾

김옥성의 해석을 참조하면 한용운의 '나-너'의 존재론은 인간 이외의 존재까지도 인격적인 관계로 생각한다는 점에서, 부버의 존재론은 물론이고 신애니미즘의 존재론과도 상통한다. 다만 한용운은 불교사상가답게 만물이 서로 연결되어 있고, 그런 의미에서 평등하다는 연기적이고 화엄적인 세계관을 강조한다는 점에서 차이가 있다. 그래서 그에게는 파리나 모기와 같은 미물조차도 생명을 지닌 소중한 존재로 여겨진다. 그가 「쥐」나 「파리」 또는 「모기」와 같은 시를 남긴 것도 이러한 이유에서이다.⁴⁴⁾ 흥미롭게도 앞에서 살펴본 이규보 역시 「쥐를 놓아주다(放鼠)」나 “이를 땅에 내려 놓다” 또는 「술에 빠진 파리를 건져주다」에서 볼 수 있듯이, '쥐'와 '파리', '모기'에 대한 연민의 정(情)을 표출하고 있다.

이러한 정서에 대해서 김옥성이나 박희병은 '자비심'의 발로라고 설명하고 있다. 실제로 이규보나 한용운도 '자비심'이라는 말을 사용한다. 그러나 한국사상사라는 거시적인 맥락에서 보면, '님'의 존재론의 표출이라고도 볼 수 있을 것이다. 즉 비록 표현은 불교적 개념을 빌리고 있지만, 최제우나 최시형이 '하늘님'이라고 표현하고, 원불교에서 '사은님'⁴⁵⁾이라고 말한 것을 고려해 보면, 만해의 '님의 문학'역시 한국의 사상 전통에서 나온 것이라고 보아야 할 것이다.

VI. 맺음말

지금까지 '존재론적 전회'라는 커다란 흐름 속에서 애니미즘을 관계론적 존재론으로 재해석하는 최근 경향에 주목하여, 서양의 신애니미즘과 한국의 '님'의 존재론을 연결시켜 한국문학에 나타난 님의 의미를 추적해 보았다. 인간 이외의 존재를 행위자나 인격체로 인식하는 신유물론이나 신애니미즘의 존재론은 인간의 편의를 위해 존재하는 도구적 존재가 아닌 은혜로운 존재로 인식하는 한국의 '님'의 존재론을 연상시킨다. 그런 의미에서 양자 사이의 대화는 충분히 가능하다고 생각한다.

최근에 대두되고 있는 인류세(anthropocene) 담론은 서구 근대의 인간중심주의를 비판하면서 인간과 비인간, 인간과 지구와의 관계에 대한 새로운 성찰을 제기하고 있다. 인류학 분야를 중심으로 활발하게 논의되고 있는 존재론적 전회는 이러한 인류세담론에 대한 인문학적 대응 중의 하나이다. 존재론적 전회의 대표적인 경향들로는 다자연주의, 관점주의 그리고 신애니미즘 등을 꼽을 수 있는데, 이들의 공통된 견해는 비인간적 존재를 주체로 간주하고

43) 김옥성, 앞의 글, 13-14쪽.

44) 위의 글, 18쪽.

45)〈법신불 사은님〉, 《한울안신문》, 2012년 8월 20일자.

인간과 비인간을 대칭적으로 본다는 점에 있다.

일찍이 율리히 벡이 지적했듯이, 21세기는 위험이 국가적 차원을 넘어서 지구적 차원으로 전개되기 시작한 시대이다. 서양에서 애니미즘을 재해석하는 경향이 대두되고 있는 것도 이와 무관하지 않다. 근대화 과정에서 비인간 존재들을 도구적인 '사물'로 간주한 것에 대한 반성의 일환이다. 한국의 '님'이 다시 호출되어야 할 이유도 여기에 있다. 서양의 신애니미즘과 한국 근대 개혁사상 그리고 한국의 님학은 오늘날과 같은 지구위기를 극복할 수 있는 새로운 존재론으로 삼기에 충분하다. 이 세계는 님들로 가득 차 있고, 만물을 님으로 대해야 한다는 최시형이나 한용운의 님학을, 또는 어빙 할로웰이나 그레이넘 하비가 말하는 신애니미즘을, 실제 삶의 현장에서 실천하는 것이야말로 인류가 천지만물과 함께 살 수 있는 공생의 길일 것이다.

일원팔괘도(一圓八卦圖)와 원불교 교리

—『정역』의 팔괘도를 중심으로—

임 병 학

(원광대 동양학대학원 조교수)

- I. 머리말
- II. 일원팔괘도의 획괘(劃卦)
- III. 정역(正易)팔괘도와 일원팔괘도
- IV. 일원팔괘도와 원불교 교리
 - 1. 일원팔괘도와 일원상 진리.사은(四恩)
 - 2. 일원팔괘도와 삼학(三學).팔조(八條)
- V. 맺음말

I. 머리말

본 발표문은 『주역』의 학문체계를 기반으로 ‘일원팔괘도(一圓八卦圖)’와 원불교 교리에 고찰한 것이다. 초기 교단기를 팔괘기(八卦旗)로 하였다는 것은 소태산의 가르침을 『주역』의 팔괘도(八卦圖)의 이치로 설명하였다는 것이기 때문에 중요한 의미를 가지고 있다. 『주역』의 팔괘도가 가지는 철학적 의미가 원불교의 교리와 일치한다는 것과 교단기는 교단의 가르침을 집약하고 있다는 점에서 팔괘기에 원불교의 교리가 함축되어 있다는 것이다. 초기 팔괘기에는 교리의 핵심인 법신불 일원상과 사은의 진리를 동시에 담고 있다.

팔괘기(八卦旗)는 1924년(창립 9년) 「불법연구회」 창립 뒤에도 그대로 사용하였고, 제1회 창립기념대회에서도 교단기로 게양되었다.¹⁾ 또 1931년 ‘육대요령-교리도’를 그린 족자에서도 교단기를 상징하는 팔괘도를 그리고 있으며, 1935년 대각전 준공식에서도 팔괘기를 게양하였다. 또 1940년 4월 총회 때도 불단(佛壇) 천정 장식용 휘장에 팔괘기를 수 놓은 것을 볼 수 있으며, 장의예식장에서도 이를 사용하였다.

1) 박용덕, 『천하농판』, 원불교출판부, 1999.



II. 일원팔괘도의 획괘(劃卦)

소태산은 시방(十方)에 대하여 “대종사 앞으로 시방 세계(十方世界) 모든 사람을 두루 교화할 십인 일단(十人一團)의 단 조직 방법을 제정하시고 앞서 고르신 구인 제자로 이 회상 최초의 단을 조직하신 후 [이 단은 곧 시방 세계를 응하여 조직된 것이니 단장은 하늘을 응하고 중앙(中央)은 땅을 응하였으며 팔인 단원은 팔방을 응한 것이라, 퍼서 말하면 이 단이 곧 시방을 대표하고 거두어 말하면 시방을 곧 한 몸에 합한 이치니라.]”²⁾라고 하여, 팔방으로 말하고 있으며, 또 직접 팔괘(八卦)에 연계하여 수행하였음을 다음과 같이 밝히고 있다.

“원기 4년(1919·己未) 기도는, 10시 부터 12시 정각 까지 하며, 기도를 마친 후 또한 일제히 도실에 돌아오되, 단원들이 각각 시계를 가져, 기도의 시작과 그침에 서로 시각이 어긋나지 않게 하였다. 장소는 각각 단원의 방위를 따라 정하되, 중앙봉으로 비롯하여 8방의 봉우리(峰巒)를 지정하고, 단기(團旗)인 팔괘기(八卦旗)를 기도 장소 주위에 세우게 하며, 기도식을 시작할 때에는 먼저 향축과 청수를 진설하고 헌배와 심고를 올리며, 축문을 낭독한 다음 지정한 주문을 독송케 하였다.”³⁾

팔방의 방위에 따라 단원을 정하고 팔괘기를 기도 장소에 세우게 한 것을 통해 팔괘도(八卦圖)에 근거하여 팔방으로 나누었던 것이다. 『원불교 교사』에서는 “대종사, 일찌기 공부인의 조단 방법을 강구하시어, 장차 시방 세계 모든 사람을 통치 교화할 법을 제정하시니, 그 요지는, 오직 한 스승의 가르침으로 원근 각처의 모든 사람을 고루 훈련하는 빠른 방법이였다. 그 대략을 말하자면, 9인으로 1단을 삼고, 단장 1인을 가(加)하여 9인의 공부와 사업을 지도 육성케 하며, 9단이 구성되는 때에는 9단장으로 다시 1단을 삼고, 단장 1인을 가하여 9단장의 공부와 사업을 지도 육성케 하되”라고 하여, 9인과 단장 1인으로 구성되었다.

또 “대종사, 이 방법에 의하여, 원기2년(1917·丁巳) 7월 26일에, 비로소 남자 수위단을 조직하시니, 단장에 대종사, 건방(乾方) 이 재풍, 감방(坎方) 이 인명, 간방(艮方) 김 성구, 진방(震方) 오 재겸, 손방(巽方) 박 경문, 이방(離方) 박 한석, 곤방(坤方) 유 성국, 태방(兌

2) 『대종경』, 「제1 서품」, 제6장.

3) 『원불교교사』, 「제1편 개벽의 여명」, 제4장 회상건설의 정초, 4. 구인 단원의 기도, 1053쪽.

方) 김 성섭이었고, 중앙은 비워 두었다가 1년 후(원기3년·戊午7월) 송도군을 서임(叙任)하였다.”라고 하여, 십방(十方)의 방위를 『주역』의 팔괘(八卦)로 배치하였다.

『대종경』, 대종사, 일찌기 공부인의 조단 방법을 강구하시어, 장차 시방 세계 모든 사람을 통치 교화할 법을 제정하시니, 그 요지는, 오직 한 스승의 가르침으로 원근 각처의 모든 사람을 고루 훈련하는 빠른 방법이었다. 그 대략을 말하자면, 9인으로 1단을 삼고, 단장 1인을 가(加)하여 9인의 공부와 사업을 지도 육성케 하며, 9단이 구성되는 때에는 9단장으로 다시 1단을 삼고, 단장 1인을 가하여 9단장의 공부와 사업을 지도 육성케 하되, 이십팔수(二十八宿, 角亢氐房心尾箕 斗牛女虛危室壁 奎婁胃昴畢觜參 井鬼柳星張翼軫)의 순서를 응용하여, 이상 단장도 계출(繼出)되는 대로 이와 같은 예로 다시 조직하여, 몇 억만의 많은 수라도 지도할 수 있으나 그 공력은 항상 9인에게만 들이면 되는 간이한 조직이었다.

또한 단의 종류도, 위에 수위단이 있고, 그 아래 모든 사람의 처지와 발원과 실행에 따라 전무출신 단·거진출신 단·보통 단 등으로 구분하기로 하시었다. 대종사, 이 방법에 의하여, 원기2년(1917·丁巳) 7월 26일에, 비로소 남자 수위단을 조직하시니, 단장에 대종사, 건방(乾方) 이재풍, 감방(坎方) 이인명, 간방(艮方) 김성구, 진방(震方) 오재겸, 손방(巽方) 박경문, 이방(離方) 박한석, 곤방(坤方) 유성국, 태방(兌方) 김성섭이었고, 중앙은 비워 두었다가 1년 후(원기3년·戊午7월) 송도군을 서임(叙任)하였다.

「구인 단원의 기도」에서는 “기도는, 10시 부터 12시 정각 까지 하며, 기도를 마친 후 또한 일제히 도실에 돌아오되, 단원들이 각각 시계를 가져, 기도의 시작과 그침에 서로 시각이 어긋나지 않게 하였다. 장소는 각각 단원의 방위를 따라 정하되, 중앙봉으로 비롯하여 8방의 봉우리(峰巒)를 지정하고, 단기(團旗)인 팔괘기(八卦旗)를 기도 장소 주위에 세우게 하며, 기도식을 시작할 때에는 먼저 향촉과 청수를 진설하고 헌배와 심고를 올리며, 축문을 낭독한 다음 지정한 주문을 독송케 하였다.”라고 하여, 팔괘기를 단기로 사용하였다.

이를 통해 소태산의 대각을 통해 깨달은 진리를 『주역』의 팔괘도(八卦圖)를 통해 드러내고 있음을 알 수 있다. 또한 팔괘기를 만든 상산 박장식은 증언을 통해 “교기를 만들 때 대종사님으로부터 팔괘기를 일원기로 만들어 보라는 말씀을 받들고 둥그런 원에다가 갖가지 색을 칠해 보았다.”라고 하여, 소태산이 직접 팔괘기(八卦旗)를 일원기로 만드라고 지도하였음을 알 수 있다.

원불교의 초창기 팔괘기는 종교적 상징성을 지닌다. 1919년 법인기도 당시에도 사용하였던 팔괘기는 불법연구회가 창립된 1924년(원기 9년)에 교단 활동의 출발을 선포하면서 회기(會旗)로 만들어 사용하였고, 1935년 불법연구회 총본부 대각전에 ‘일원상(一圓相)’을 신앙의 대상과 수행의 표본으로 삼아 봉안하면서 원불교의 상징이 변화가 일어났지만, 1940년대까지 불법연구회 행사에 사용하였다.²⁸⁾ 현재도, 팔괘기는 비록 교기로는 사용되지 않지만, 원불교의 10인 1단 단조직을 상징으로 사용되고 있어, 그 역사적 상징적 의미가 크다고 볼 수 있다.

원불교 초기 교단에 사용된 팔괘기의 문양은 대표적으로 2종으로 알려져 있다. 첫째는 <불법연구회교리도(佛法研究會教理圖)>에 보이는 팔괘기이다. 교리도는 원불교 교리의 핵심을 간단한 도식으로 표현한 것으로, 1932년에 발행한 『보경육대요령』에 처음 등장하며 이

를 죽자식으로 만들어 보존하였다. 이후, 1943년 『불교정전』의 교리도를 거쳐, 1962년 『원불교교전』에 이르러 현재의 교리도가 완성되었다.

원불교의 초기 조직인 불법연구회가 창립된 1924년(원기 9년)에 교단 활동의 출발을 선포하면서 팔괘기를 회기(會旗)로 만들었고, 1940년대까지 불법연구회 행사에 사용하였다.⁴⁾ 법인기도에 사용된 팔괘기의 문양을 2종으로 알려져 있으며, 아래와 같다.



Ⅲ. 정역(正易)팔괘도와 일원팔괘도

주역철학사에서 팔괘도(八卦圖)를 학문적 주제로 논한 학자는 북송의 상수역학자 소옹(邵雍, 호 康節, 1011~1077)이다. 그는 『주역』 「설괘」 제3장에 숨어 있는 팔괘도를 찾아내어 그것을 복희선천팔괘도를 그리고, 「설괘」 제5장에서 논하고 있는 팔괘도를 문왕후천팔괘도로 논하였다.

조선 후기 김항(金恒, 1826~1898)에 의해 저술된 『정역』에서는 소강절의 선천역학과는 다른 입장에서 팔괘도를 논하고 있다. 『정역』에서는 소강절의 복희선천팔괘도와 문왕후천팔괘도의 그림은 계승하면서도, 선후천으로 논한 내용은 수용하지 않고 있으며, 복희팔괘도와 문왕팔괘도에 이어서 「설괘」 제6장에 근거를 두고 ‘정역팔괘도(正易八卦圖)’를 그림으로써 팔괘도를 통해 역학의 원리를 밝히고 있다.⁵⁾

『정역』에서는 소강절이 완성한 복희팔괘도를 그대로 수용하고 있지만, 그 명칭에 있어서 ‘복희선천팔괘도(伏羲先天八卦圖)’를 ‘복희팔괘도(伏羲八卦圖)’라 하여, ‘선천(先天)’을 제외하고 있다.

복희팔괘도에서 건곤부모가 중심축이 되어, 장남·장녀 패인 진괘(☳)와 손괘(☱)는 동북

4) 소태산 대종사가 대각한 진리를 담고 있는 팔괘기는 일원상의 진리를 담고 있는 ‘일원팔괘도(一圓八卦圖)’라 하겠다.

5) 柳南相. 임병학, 『一夫 傳記와 正易哲學』, 도서출판 연경원, 2013, 200쪽.

과 서남 방위에서, 중남·중녀 괘인 감괘(☱)와 이괘(☲)가 동서의 정방에서, 소남·소녀 괘인 간괘(☳)와 태괘(☵)는 동남과 서북 방위에서 각각 대응하여, 서로서로 합덕하고 있는 것 같지만, 실제적으로는 팔괘의 패상이 안에서 밖으로 향해 있어서 등을 대고 있는 형상이다. 이는 복희팔괘도가 내면의 인격성을 자각하기보다 대상세계를 향하고 있음을 보여주는 것이다.

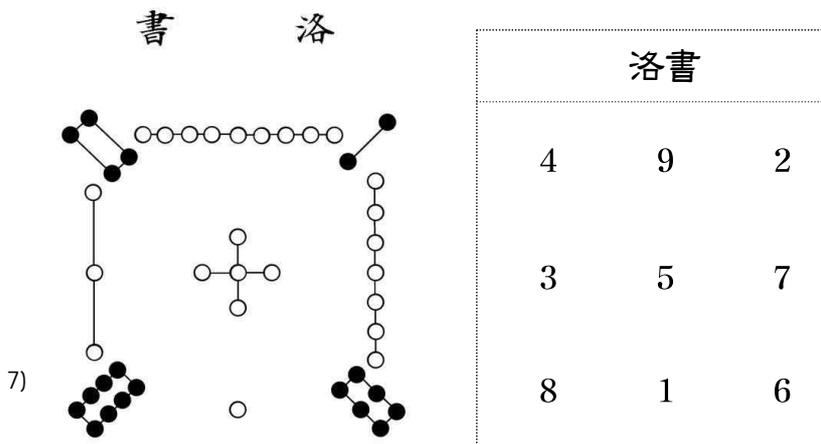
또한 서로 대응하고 있는 1건(乾☰)과 8곤(坤☷)·2태(兌☱)와 7간(艮☶)·3이(離☲)와 6감(坎☵)·4진(震☳)과 5손(巽☴)이 모두 음수와 양수로 짝을 이루고 있어 음양이 조화된 것처럼 보일 수 있으나, 그 합이 모두 9수로 아직 10의 원리를 알지 못하는 상태이고, 4진(☳)과 5손(☴)의 차이는 1, 3이(☲)와 6감(☵)의 차이는 3, 2태(☱)와 7간(☶)의 차이는 5, 1건(☰)과 8곤(☷)의 차이는 7로 제각각이기 때문에 ‘하늘과 땅의 위치가 정해지고, 산과 연못의 기운이 통하고, 우레와 바람이 서로 엮어지고, 물과 불이 서로 쓰지 않는’ 상태인 것이다. 다만 간괘(☳)와 태괘(☵)의 기운이 통한다고 한 것은 그 수의 차이가 인격성을 상징하는 5이기 때문이라 하겠다.

복희팔괘도에서 군자를 상징하는 간괘(☳)와 백성을 상징하는 태괘(☵)의6) 상황을 고찰하면, 7간산(七艮山)의 군자는 8곤지(八坤地)의 땅에 숨어 살면서 6감수(六坎水)의 험난(어려움)을 극복하기 위해 4진뢰(四震雷)의 성인지도(성인지도를) 익히고 있다면, 2태택(二兌澤)의 백성은 우상(偶像)인 1건천(一乾天)과 3이화(三離火)에 의지하면서 5손풍(五巽風)의 神道를 대상화시켜 살아가고 있는 것으로 해석할 수 있다.

또 문왕후천팔괘도에서 ‘후천(後天)’을 제외하고, 또 낙서의 수를7) 직접 팔괘에 배치하여, 아래와 같은 문왕팔괘도를 완성하였다.8)

문왕팔괘도를 보면, 건괘(☰)와 곤괘(☷)의 중정지기인 감괘(☱)와 이괘(☲)가 남북으로 축이 되고, 건곤부모는 모퉁이 방위에 물러나 있다. 또 장남인 진괘(☳)와 소녀인 태괘

6) 『周易』, 「說卦」, 제11장, “兌, …… 爲羊.”



8) 漢代 鄭玄은 『易緯乾鑿度』 下卷에서 “是以太一下行九宮, 從坎宮始, 坎中男, 始亦言無適也, 自此而從於坤宮, 坤母也, 又自此而從於震宮, 震長男也, 又自此而從於巽宮, 巽長女也, 所行者半矣. 還息於中央之宮, 既又自此而從於乾宮, 乾父也, 自此而從於兌宮, 兌少女也, 又自此而從於艮宮, 艮少男也, 又自此而從於離宮, 離中女也, 行則周矣.”라고 하여, 先秦明堂制度論에 근원한 漢代의 太一下行九宮의 數를 「설괘」 제5장에서 말한 八卦의 방위에 결부시키고 있다. 그러나 太一下行九宮說이 洛書와 동일한 방위를 가지고 있지만, 소강절에 와서야 「설괘」 제5장을 文王後天八卦圖로 규정하였기 때문에 文王八卦圖에 직접 洛書의 數를 결부시킨 것은 『正易』에서 찾을 수 있다.

(☳)가 동서에, 건괘(☰)와 장녀인 손괘(☱), 곤괘(☷)와 소남인 간괘(☶)가 각각 모퉁이에서 서로 대응하고 있다. 문왕팔괘도가 천도의 사상작용을 표상하는 낙서와 결부되기 때문에 천도(진리)를 밝히는 주체인 진괘(☳) 성인과 백성이 곧 하늘인 태괘(☰)가 동서의 가로축에 위치하고 있는 것이다.

낙서는 네 정방의 9와 1·7과 3의 천수(天數)와 네 모퉁이의 8과 2·6과 4의 지수(地數) 그리고 가운데 5로 구성되어 있으며, 네 정방과 네 모퉁이 방위에서 서로 마주보고 있는 수의 합은 10이 됨을 알 수 있다. 즉, 낙서는 10을 본체로 9(1) → 8(2) → 7(3) → 6(4)의 사상작용을 하기 때문에⁹⁾ 10을 체로 하여 9로 작용하는 ‘체십용구(體十用九)’ 원리를 표상하고 있다.

낙서의 수를 문왕팔괘도의 팔괘에 직접 배정하여, 1감(坎, ☵)·9이(九離, ☲), 2곤(坤, ☷)·8간(艮, ☶), 3진(震, ☳)·7태(兌, ☱), 4손(巽, ☴)·6건(乾, ☰)이 서로 대응하고 있으며, 그 대응되는 괘의 합은 10수로 10이 분리되어 작용하고 있는 것이다. 문왕팔괘도에서도 팔괘의 괘상이 안에서 밖으로 향해있지만 그 합은 10이기 때문에 단순히 내면의 인격성을 자각하지 못한 것이 아니라, 5를 키체시키는 하늘의 작용으로 양과 양, 음과 음이 서로 등을 대고 있는 것이다.¹⁰⁾

또 문왕팔괘도에서 간괘(☶)와 태괘(☰)의 수와 방위를 고찰하면, 8간산(艮山)의 군자는 동북방에서 북방 1감수(坎水)의 하늘의 은택 속에서 동방 진괘(☳)의 성인지도를 익히고 있다면, 3태택(兌澤)의 백성은 6건천(乾天)의 아버지와 2곤지(坤地)의 어머니 사이인 서방에 위치하여 부모의 뜻을 통해 제자리를 잡고 있는 것이다.

「설괘」 제6장에서는 제5장과는 다른 또 하나의 팔괘도를 다음과 같이 논하고 있다.

“신이러는 것은 만물의 묘함이 말씀이 된 것이니, 만물을 움직이는 것은 우레보다 빠른 것이 없고, 만물을 흔드는 것은 바람보다 빠른 것이 없고, 만물을 말리는 것은 불보다 마르는 것이 없고, 만물을 기쁘게 하는 것은 연못보다 기쁜 것이 없고, 만물을 운택하게 하는 것은 물보다 운택하게 하는 것이 없고, 만물을 마치고 시작하는 것은 간괘(☶)보다 성대한 것이 없으니, 그러므로 물과 불이 서로 미치며, 우레와 바람이 서로 어긋나지 않으며, 산과 연못이 기가 통한 연후에야 변화하고 이미 만물을 이루는 것이다.”¹¹⁾

소강절은 이 인용문을 제5장의 연장선에서 문왕후천팔괘도를 설명한 것으로 이해하였으며, 주희도 “제5장의 말씀을 사용한 것 같은데, 그 뜻은 자세히 모르겠다.”¹²⁾라고 하였다. 『정역』에서는 이 인용문을 근거로 아래와 같은 정역팔괘도를 완성하였다.¹³⁾

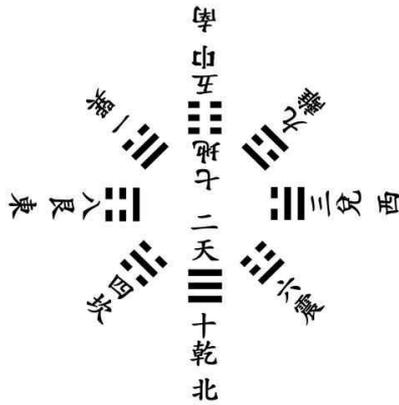
9) 『周易』, 「繫辭上」, 제9장, “大衍之數, 五十, 其用, 四十有九, 分而爲二, 以象兩, 掛一, 以象三, 揲之以四, 以象四時, 歸奇於扚, 以象閏, 五歲, 再閏, 故再扚而後, 掛.”

10) 文王八卦圖에서 八卦의 卦象이 밖을 보고 있는 것은 바로 陽은 陽과, 陰은 陰과 등을 대고 있는 것으로 지극히 정상적인 상태이다. 陽과 陽, 陰과 陰이 마주보는 것은 하늘의 뜻이 아닌 것이다. 그래서 火澤睽卦(睽)에서는 “두 여자가 함께 살지만 그 뜻은 함께하지 않는다.(二女同居, 其志不同行)”라고 하여, 여자는 뜻이 남자에게 있어야지, 여자에게 있으면 안 되는 것이다.

11) 『周易』, 「說卦」, 제6장, “神也者, 妙萬物而爲言者也, 動萬物者, 莫疾乎雷, 撓萬物者, 莫疾乎風, 燥萬物者, 莫燥乎火, 說萬物者, 莫說乎澤, 潤萬物者, 莫潤乎水, 終萬物始萬物者, 莫盛乎艮, 故, 水火相逮, 雷風, 不相悖, 山澤, 通氣然後, 能變化, 既成萬物也.”

12) 『周易本義』, 「說卦」, 제6장 註, “亦用上章之說, 未詳其義.”

正易八卦圖



위 인용문과 정역팔괘도의 팔괘를 고찰해보면, ‘신야자’의 신(神)은 10건(乾, ☰)·5중(中, ☵)이 완전 합덕일치된 것이라 하겠고, ‘수화상체(水火相逮)’는 4감(坎, ☵)·9이(離, ☲)가 서로 만나 합덕된 것이고, ‘뇌풍불상괘(雷風不相悖)’는 6진(震, ☳)·1손(巽, ☴)이 바른 위치에서 작용하는 것이며, ‘산택통기(山澤通氣)’는 8간(艮, ☶)·3태(兌, ☱)가 기운이 통하여 합덕되는 것이다.¹⁴⁾

특히 2천(天, ☰)과 7지(地, ☷)를 10건(乾, ☰)과 5중(中, ☵)의 안쪽에 배치하여 육효중괘인 「중천건괘(重天乾卦)」(☰, 2天+乾)와 「중지곤괘(重地坤卦)」(☷, 7地+5坤)의 괘상을 그리고 있는 것이다. 육효중괘는 역도가 완성되고,¹⁵⁾ 천인지 삼재지도의 음양이 합덕된 것을 표상하

기¹⁶⁾ 때문에 정역팔괘도가 음양이 합덕된 그림임을 알 수 있다. 따라서 정역팔괘도는 음양 합덕을 표상하는 하도와 결부되는 것이다.

하도의¹⁷⁾ 도상은 남방에 1·6 수, 북방에 2·7 화, 동방에 3·8 목, 서방에 4·9 금, 중앙에 5·10 토로 구성되어 음과 양생(生)과 성(成)의 수가 5를 근거로 합덕되기 때문에 음양합덕에 의해 전개되는 오행(五行)원리를 밝히고 있다. 또 하도는 5를 근거로 1·6 → 2·7 → 3·8 → 4·9 → 5·10으로 작용하기 때문에 ‘체오용육(體五用六)’ 원리를 표상하고 있다.

정역팔괘도는 「설괘」 제6장의 인용문에는 존재하지 않지만 만물의 근원적 존재인 화옹(化翁) 무위(无位)인 2천(☰)과 7지(☷)의 원천화(原天火)¹⁸⁾를 부가하여, 1부터 10까지 수를 모두 결부시켜 하도의 수와 일치하고 있다. 또 팔괘의 괘상이 복희팔괘도나 문왕팔괘도와는 달리 밖에서 안쪽의 방향으로 되어 있다. 이는 밖으로 향하는 마음을 자신의 내면으로 돌아오는 것을 상징하는 것이자, 팔괘가 서로 마주보면서 합덕하고 있음을 의미하는 것이다.

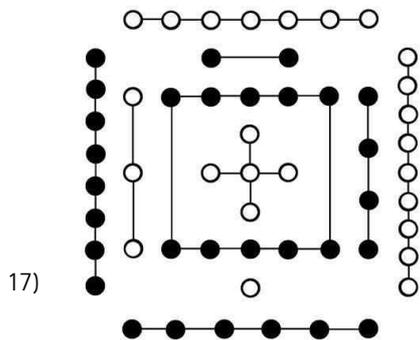
13) 柳南相, 임병학, 『一夫傳記와 正易哲學』, 도서출판 연경원, 2013, 200쪽.

14) 柳南相, 「正易思想의 근본문제」, 『논문집』 제7권 제2호, 충남대학교 인문과학연구소, 1980, 248쪽.

15) 『周易』, 「說卦」, 제2장, “六畫而成卦.”

16) 『周易』, 「繫辭下」, 제10장, “易之爲書也, 廣大悉備, 有天道焉, 有人道焉, 有地道焉, 兼三才而兩之, 故六, 六者, 非他也, 三才之道也.”

河圖



河圖		
南		
2 · 7		
3 · 8	5 · 10	4 · 9
1 · 6		
北		

17) 『正易』, 「十五一言」, “化翁은 无位시고 原天火시니 生地十已土니라.”

또한 5곤(☷☷)을 ‘5중’이라 함으로써 10건(☰☰)과 5중(☷☷)이 하도의 가운데 중수(中數)임과 하도와 정역팔괘도의 본체도수가 5임을 밝히고 있다. 특히 5중(☷☷)은 7지와 함께 「중지곤괘(重地坤卦)」(☷☷)의 의미를 가지는데, 「중지곤괘」(☷☷)에서는 “곤괘의 두터움으로 물을 실어서 합덕하는 것이 한계가 없는 것이다.”¹⁹⁾라고 하여, 합덕의 원리를 밝히고 있다. 또 하도의 체오용육 원리는 「중지곤괘」(☷☷)의 근거가 되는 것이다.²⁰⁾

Ⅳ. 일원팔괘도와 원불교 교리

1. 일원팔괘도와 일원상 진리.사은(四恩)

초기 교단기로 사용한 팔괘기는 북송(北宋)의 소옹(邵雍, 1011~1077)에 의해 시작된 『주역』의 팔괘도(八卦圖)에 근거한 것이다. 그는 선천역학을 주창하면서 「설괘」 제3장과 제5장을 근거로 복희선천팔괘도와 문왕후천팔괘도를 그림으로써 역학사에 지대한 영향을 미친 것이다. 이러한 소강절의 팔괘도를 그대로 받아들인 주희(朱熹, 1130~1200)는 ‘하늘의 사상(四象)과 땅의 사상(四象)이 만나 팔괘가 되었기 때문에 사상이 팔괘를 구성하는 근본임을 논하고’,²¹⁾ 이어서 “원도(圓圖)는 천도의 음양이고, 방도(方圖)는 지도의 유강이니, 진(震)·리(離)·태(兌)·건(乾)은 하늘의 양과 땅의 강이 되며, 손(巽)·감(坎)·간(艮)·곤(坤)은 하늘의 음과 땅의 유가 된다. 지도는 하늘을 계승하여 행하고, 땅의 유강으로써 하늘의 음양에 응하는 것이 하나의 이치이다.”²²⁾라고 하여, 사상(四象)이 팔괘도의 기본이 됨을 논하고 있다.

일원팔괘도와 일원상의 진리, 사은의 관계는 그림으로 분명하게 이해할 수 있다. 기존의 팔괘도는 팔각형으로 그려졌다면, 일원팔괘도는 그대로 둥근 원으로 그리고 있다. 또 팔괘도는 기본적으로 사상(四象)의 이치를 담고 있다.



19) 『周易』, 「重地坤卦」, 彖辭, “坤厚載物, 德合无疆.”

20) 「重地坤卦」(☷☷)에서는 “用六은 영원히 바른 것이 이롭다.”(「重地坤卦」, “用六, 利永貞.”)라 하고, 64괘의 각 효에서 陰爻(☷)를 ‘初六, 六二, 六三, 六四, 六五, 上六’이라 하여, 陰爻(☷)의 理數를 六으로 나타내고 있다. 즉, 여섯 효가 모두 陰爻(☷)인 「重地坤卦」(☷☷)는 陰陽이 합덕된 地德을 표상하는데, 그것은 河圖가 天地. 陰陽이 五를 본체로 合德된 원리에 근거하고 있는 것이다.

21) 『易學啓蒙』, 「原卦畫第二」, “又曰, 太極既分, 兩儀立矣. 陽上交於陰, 陰下交於陽, 而四象生矣. 陽交於陰, 陰交於陽, 而生天之四象. 剛交於柔, 柔交於剛, 而在地之四象. 八卦相錯, 而後萬物生焉.”

22) 『易學啓蒙』, 「原卦畫第二」, “圓圖者, 天道之陰陽, 方圖者, 地道之柔剛, 震離兌乾爲天之陽地之剛, 巽坎艮坤爲天之陰地之柔, 地道承天而行, 以地之柔剛, 應天之陰陽, 同一理也.”

특히 사상(四象)과 팔괘에 대한 관계는 『역학계몽』의 부록에 첨부된 ‘소자천지사상도(邵子天地四象圖)’와 ‘주자천지사상도(朱子天地四象圖)’를 통해 분명하게 확인할 수 있다.²³⁾ 따라서 『주역』의 팔괘도(八卦圖)는 네 정방과 네 모퉁이 방위로 구성되어 있기 때문에 팔괘는 사상(四象)으로 집약되는 것이다.

팔괘를 집약하고 있는 사상(四象)을 『주역』에서는 원형이정(元亨利貞)이라 하고, 이것이 인간 본성인 인예의지(仁禮義知) 사덕(四德)으로 품부되었음을 논하고 있다.²⁴⁾ 『주역』의 사덕은 원불교의 사은과 일치되는 개념으로²⁵⁾ 곧 이 주문이 사은(四恩)의 자각되는 것임을 확인할 수 있다.

특히 「계사상」에서는 땅의 덕은 ‘방정하고 지혜로운 것이며(方以知)’²⁶⁾이라 하여, 지도(地道)를 상징하는 방(方)을 통해 지방(地方)의 이치를 담고 있는 사은(四恩)의 진리와 통함을 알 수 있다. 시방(十方)은 그대로 지방(地方)을 의미하여, 『주역』의 천원지방(天圓地方)의 이치로 풀어지는 것이다. 즉, 시방신은 팔괘로 표상되는 사상(四象)의 원리를 담고 있으며, 이것이 사덕(四德)으로 드러나고, 원불교에서는 사은(四恩)으로 전개되는 것이다.

소태산은 일원상의 진리를 해설하면서 “일원상은 부처님의 심체(心體)를 나타낸 것이므로, …… 유가에서는 이를 일러 태극(太極) 혹은 무극(無極)이라 하고, 선가에서는 이를 일러 자연 혹은 도라 하고, 불가에서는 이를 일러 청정 법신불이라 하였으나, 원리에 있어서는 모두 같은 바로서”²⁷⁾라고 하여, 유교의 태극(太極)·무극(無極), 도교의 자연, 불교의 청정 법신불을 근원적으로 회통시킴으로써 유불도 삼교를 포섭하고 있다.²⁸⁾

특히, ‘제 6 변의품’에서는 유학에 대하여 “『주역』의 무극과 태극이 곧 허무적멸의 진경이

23) 소옹과 주희는 팔괘도를 모두 사상도(四象圖)라 하여, 팔괘(八卦)가 사상(四象)의 원리를 담고 있음을 논하고 있다.



24) 『周易』, 「重天乾卦」, 文言, “文言曰, 元者善之長也, 亨者嘉之會也, 利者義之和也, 貞者事之幹也, 君子 體仁足以長人, 嘉會足以合禮, 利物足以和義, 貞固足以幹事, 君子行此四德者, 故曰乾元亨利貞.”

25) 김도공·임병학, 「원불교 사은의 『주역』 연원에 관한 고찰」, 『원불교사상과 종교문화』 제67집, 원광대학교 원불교사상연구원, 2016, 23~30쪽.

26) 『周易』, 「繫辭上」, 제11장, “卦之德, 方以知.”

27) 『대종경』, 제2 교의품, 3장.

28) 양은용, 「정산종사의 유불도 삼교관」, 『원불교사상과 종교문화』 제15집, 원광대학교 원불교사상연구원, 1992, 303쪽. 소태산이 유학사상을 긍정적으로 평가한 것은 첫째 유교사상에서 우주의 궁극적 진리로 제시한 태극 혹은 무극은 일원사의 진리와 상통된다는 것이고, 『대종경』, 제 2 교의품, 3장.) 둘째 유교사상은 우주의 형상있는 면을 주체삼아 수신제가치국평천하의 요법을 잘 밝혔음으로 이는 적극적으로 수용할 가치가 있다는 것이고, 『대종경』, 제 2 교의품, 1장.) 셋째 몇 가지 사회적 폐단은 고칠 필요가 있다는 것 등이다. 즉, 첫째는 우주를 설명하는 형이상학적 원리에 해당하는 것으로서 불교나 도교에도 이와 비슷한 측면이 있으며, 둘째와 셋째는 현실생활에서 구체적으로 적용되는 형이하학적 측면으로 유교적 특징이 잘 드러내고 있다. 또 원불교 『세전』에서는 『소학』의 체계와 내용을 기초로 사람의 일생에 걸친 생활규범과 준칙을 제시하고 있다. 여기에는 『논어』, 『맹자』, 『중용』 등 선진유학의 경전에서 인용된 구절들이 많이 수록되어 있다.

요, 공자의 인(仁)이 곧 사욕이 없는 허무적멸의 자리요, 자사(子思)의 미발지중(未發之中)이 허무적멸이 아니면 적연(寂然) 부동(不動)한 중(中)이 될 수 없고, 『대학』의 명명덕(明明德)이 허무적멸이 아니면 명덕을 밝힐 수 없는 바라. 그러므로 각과가 말은 다르고 이름은 다르나 그 진리의 본원인 즉 같나니라.”²⁹⁾라고 하여, 『주역』을 비롯한 선진유학 경전의 핵심 내용으로 허무적멸의 도를 연결하여 설명하고 있다.

여기서 『주역』의 원리로 밝힌 ‘태극’과 ‘무극’은 송대(宋代) 이후 역학사(易學史)에서 가장 많이 인용되고 논의되어 온 개념이며, 태극의 개념은 『주역』에서 “역에는 태극이 있으니, 태극이 양의(兩儀)를 낳고, 양의는 사상(四象)을 낳고, 사상은 팔괘(八卦)를 낳고”³⁰⁾에 근거한 것이다.

「계사상(繫辭上)」 제 11장의 ‘역유태극(易有太極)’구절은 태극을 중심으로 만물이 생성하는 내용으로 『주역』의 학문적 체계를 밝힌 것이다. 이를 원불교 『대중경』에서는 일원상의 진리를 설명하면서 인용하고 있으며, 또 ‘제 14 전망품’에서는 ‘개자태극조판으로 원천이 강림 어선절후계지심야(蓋自太極肇判元天降臨於先絕後繼之心也³¹⁾)’³²⁾이라 하여, 태극을 근원으로 논하고 있다.

또한, 원불교의 핵심적 교리인 일원상의 진리와 사은(四恩)은 『주역』사상에 근거한 동북아의 전통적 사유구조라고 할 수 있는 천원지방(天圓地方)과 일치되는 구조로 되어 있다. 『주역』은 하늘과 땅이라는 전통적 사유구조로부터 출발하여, 우주 운행의 원리와 인간 삶의 깊은 이치를 담고 있으며, 특히 원(圓)·방(方)·각(角)이라는 사상은 천지인(天地人) 삼재(三才)를 중심으로 하는 『주역』의 사유체계에 근거하고 있다.

『주역』에서는 “시초의 덕은 원(圓)하고 신명한 것이며, 괘의 덕은 방(方)으로써 아는 것이며”³³⁾라고 하여, 시초와 괘의 덕을 원과 방으로 연결시키고 있으며, 『맹자』에서는 “맹자가 말씀하기를 그림쇠와 곱자는 방과 원의 지극한 것이요 성인은 인륜의 지극함이니”³⁴⁾라고 하여, 규구와 방원을 논하고 있다. 즉, 동양 사회의 고대 문명을 온전히 담아내고 있는 『주역』을 비롯한 선진유학에서는 방원과 규구를 통해 진리를 상징적으로 밝히고 있다.³⁵⁾

따라서 원불교의 일원상의 진리는 천원(天圓)과 사은은 지방(地方)에 직접 대응되는 것으로 천원지방의 역학적(易學的) 함의를 통해 원불교 교리의 관계를 새롭게 이해할 수 있는 것이다.

2. 일원팔괘도와 삼학(三學)·팔조(八條)

- 이후 추가 연구

V. 맺음말

29) 『대중경』, 제6 변의품, 20장.

30) 『周易』, 「繫辭上」, 제11장, “易有太極, 是生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦.”

31) “대개 태극(太極)의 조판으로 부터 원천(元天)이 선천에 끊어지고 후천에 이어진 마음에 강임한다.”

32) 『대중경』, 제14 전망품, 2장.

33) 『周易』, 「繫辭上」, 第11章, “蓍之德, 圓以神, 卦之德, 方以知,”

34) 『孟子』, 「離婁章上」, “孟子 | 曰規矩는 方圓之至也요 聖人은 人倫之至也 | 라.”

35) 임병학, 「易學의 河圖洛書論과 方圓의 易學的 의미」, 『동서철학연구』 제74집, 한국동서철학회, 2014, 32쪽.

원불교 사은(四恩) 연구의 경향과 과제

이 주 연

(원광대 원불교사상연구원 책임연구원)

- I. 머리말
- II. 존재론적 측면
- III. 개념적 연관성과 위상의 측면
- IV. 생태적 측면
- V. 맺음말

I. 머리말

이 연구의 목적은 원불교의 핵심 교의 중 하나라고 할 수 있는 사은(四恩)에 대한 연구가 그간 어떤 경향아래 진행되어 왔는지 검토하고, 그 검토를 바탕으로 앞으로의 연구 방향을 제안하려는 것이다. 사은은 원불교 교리를 하나의 도식으로 표현한 「교리도」에서 ‘인과보응의 신앙문’이자 ‘인생의 요도’에 해당한다. 천지은(天地恩)·부모은(父母恩)·동포은(同胞恩)·법률은(法律恩)의 네 가지 은혜를 말하며, 소태산은 ‘일원상의 내역을 말하자면 곧 사은이요, 사은의 내역을 말하자면 곧 우주만유’¹⁾라 하여, 가지적으로 드러나 있는 사은이 곧 진리의 궁극적 실재와 둘이 아님을, 나아가 천지만물이 궁극적 실재의 현현임을 말한 바 있다. 사은은 그만큼 현상적이면서도 절대적인, 실존하는 만유이자 본질이라 할 수 있다.

사은 연구를 주제별로 정리해 보면, 주로 존재론적 측면, 개념적 연관성의 측면, 생태적 측면에서 논의되어 왔음을 알 수 있다. 먼저 존재론적 측면에서 그간의 연구들은 일원과 사은의 동일한 측면에 중점을 두거나 차이의 측면에 중점을 두는 경향을 보여 왔다. 그렇다고 해서 일원과 사은의 관계를 이원론적 관점으로 정의하는 걸 수공했다고 볼 수는 없다. 소태산은 이원적 용어를 사용했으나 이는 본질에 다가가기 위한 방편적 표현이었다. 따라서 일원과 사은의 관계에 있어서도 그 차이성과 동질성을 함께 충족시키는 방향으로 연구될 필요가 있다.

1) 『대종경』 제2 교의품 제4장.

다음으로 사은의 개념적 연관성에 대한 연구들은 소태산이 독자적으로 사은을 창조해낸 것은 아님을 밝혀왔다. 물론 사은이 불교의 사은(四恩)이나 주역의 사덕(四德)과 개념적 연관성을 가진다고 볼 수 있다. 그런데 이를 교의적 ‘위상’의 측면에서도 그대로 계승했다고 볼 수는 없다는 점을 염두에 둘 필요가 있다. 불교의 가장 핵심적인 교의는 연기법(緣起法)이다. 사은이 ‘인과보응의 신앙문’이라는 한 축을 담당하는 만큼 그 위상은 연기법이 불교 교의에서 가지는 핵심적 위상에 준한다고 볼 수 있다. 또한 우주만유의 긴밀한 얽혀있음은 연기법과 사은이 말하는 공통적 내용이라 할 수 있으나, 사은은 여기에서 한 걸음 더 나아가 ‘얽혀있음’의 속성을 ‘은혜’로 정의한다. 이는 사은의 창조적 교법 제정의 단면이다.

마지막으로 생태적 측면에서 연구되어 온 사은은 생태위기 상황에 필요한 담론으로 해석된다. 사은 연구자들은 인간중심주의를 탈피하고 지구구성원들을 하나의 ‘가족’으로 여길 필요가 있다고 말한다. 특히 ‘없어서는 살 수 없는’ 은혜로 맺어진 은적 관계는 생태담론으로서 풍부한 의미를 가진다고 논의된다. 사은이 담지한 ‘절대적 은혜’는 본래 그 절대성을 품고 있으나, 보은과 불공을 통해서라야 그 본질이 발현될 수 있다. 따라서 실천이 병행될 때 사은의 생태적 효력이 발휘될 수 있게 된다. COVID-19 확산과 더불어 지구인문학을 비롯, 지구를 중심에 두는 연구 경향이 나타나고 있다. 이 점에서 사은의 지구인문학적 시사점도 앞으로 연구되어야 할 것이다.

II. 존재론적 측면

사은신앙에 대한 연구들이 지목하는 주요 쟁점은 ‘법신불 사은’이라는 용어에 대한 것이다. 현행 ‘법신불 사은’은 『정전』 「심고와 기도」 장의 “천지 하감지위(下鑑之位), 부모 하감지위, 동포 응감지위(應鑑之位), 법률 응감지위, 피은자 아무는 법신불 사은 전에 고백하옵나이다.”라는 대목으로 등장하며, 이밖에는 다음의 용례들이 있다.

- 법신불 사은이 우리에게 죄 주고 복 주는 증거 (『대종경』 제2 교의품 10장)
- 법신불 사은의 가호하심 (『정산종사법어』 제4 경륜편 22장)
- 법신불 사은이시여! 이 예회에 모인 저희에게 특별한 광명과 힘을 내리시와, ... (『정산종사법어』 제7 권도편 18장)
- 피은자 김대거는 정심 재계하옵고 삼가 법신불 사은 전에 고백하옵나이다. (『대산종사법어』 제4 적공편 60장)
- 누가 ‘당신의 배경이 무엇이요.’하고 묻는다면 그대들은 자신 있게 ‘법신불 사은입니다.’하고 대답할 수 있어야 하느니라. (『대산종사법어』 제7 공심편 29장)
- 법신불 사은의 거룩하신 은혜와 위력 아래 출생한... (『예전』 예문편 제2부 가례예문)

용례에서 볼 수 있듯 ‘법신불 사은’은 죄와 복, 광명과 힘, 은혜와 위력을 주는 주체, 기원과 고백의 대상, 든든한 배경으로 표현되고 있다. 그러나 정순일은 ‘법신불 사은’이라는 용어

가 소태산의 사후에 등장했을 뿐 아니라, 본래 ‘사은’으로 통용되던 것이 어떻게 해서 ‘법신불 사은’으로 『정전』에 명기되었는지 그 경위가 밝혀지지 않은 점을 지적한 바 있다.²⁾ ‘법신불’이나 ‘사은’이라고 하지 않고, ‘법신불’과 ‘사은’을 병렬한 ‘법신불 사은’이라는 용어로 호칭하는 이유, 그리고 그 의미는 무엇일까? ‘법신불 사은’의 호칭 문제에 천착했던 연구자들은 이 호칭이 타당한지 의문을 제기해 왔다.³⁾ 그리고 이 문제제기는 ‘법신불 사은’과 ‘법신불 일원상’의 혼용에 대한 문제의식으로도 이어졌다.

현재 『원불교전서』에서는 ‘법신불 사은’과 ‘법신불 일원상’이 함께 사용되고 있다. 원불교 『교헌』 「전문(前文)」에 의하면 원불교는 ‘법신불 일원상의 진리를 종지로 하여 신앙과 수행을 병진’한다고 정의된다. 이때 ‘법신불 일원상’은 신앙의 대상이자 수행의 표본으로서, 가장 본질적이고 궁극적인 진리를 의미한다. ‘법신불 일원상’의 대표적인 용례는 다음과 같다.

- 우주 만유의 본원이요, 제불 제성의 심인(心印)인 **법신불 일원상**을 신앙의 대상과 수행의 표본으로 모시고... (『정전』 제1 총서편 제2장 교법의 총설)
- 우리 어리석은 중생은 이 **법신불 일원상**을 체받아서... (『정전』 제2 교의편 제1장 일원상)
- 제불 조사 정전(正傳)의 심인인 **법신불 일원상**의 진리와... (『정전』 제3 수행편 제16장 영육쌍진법)
- **법신불 일원상**을 진리의 상징으로 하고 (『대종경』 제2 교의품 11장)
- **법신불 일원상**의 이치를 깨치어... 법신불 일원상을 숭배하자는 것(『대종경』 제2 교의품 14장)
- 천만 사리의 통일체인 **법신불 일원상** (『정산종사법어』 제1 기연편 16장)
- **법신불 일원상**은 각 종교의 진리를 통섭한 것 (『대산종사법어』 제2 교리편 24장)
- **법신불 일원상**은 불멸 불후의 예술이요 문화 상징의 극치 (『대산종사법어』 제6 회상편 49장)

‘법신불 일원상’은 신앙의 대상이자 수행의 표본, 제불 조사 정전(正傳)의 심인, 진리의 상징, 천만 사리의 통일체, 각 종교의 진리를 통섭한 것, 불멸 불후의 예술, 문화 상징의 극치 등으로 설명되고 있다. ‘법신불 사은’이 권능과 위력을 가진 절대자로서 신앙적으로 호칭되는 대상이라면, ‘법신불 일원상’은 진리의 당체를 언어로 전하기 위한 상징적 표현으로 사용되는 것이다. 어떻게 이렇게 ‘법신불 사은’이 ‘법신불 일원상’과 서로 다른 용례를 통하여 혼용되는 것일까?

이는 한기두의 지적대로라면 ‘법신불 일원상’ 앞에서 ‘법신불 사은’을 향해 심고와 기도를

2) 정순일, 「일원상 신앙 성립사의 제문제」, 『원불교학』8, 2002, 193쪽.

3) 대표적 연구는 다음과 같다.

정순일, 앞의 논문.

정순일, 「‘법신불사은’ 호칭 제고」, 『원불교사상과종교문화』49, 2011.

노권용, 「원불교의 불신관 연구-법신불사은을 중심으로」, 『원불교사상과종교문화』50, 2011.

고시용, 『원불교 교리성립사』, 파주:한국학술정보, 2012.

올리도록 한 것과는 같다. 한기두는 ‘법신불 일원상’이 신앙의 대상, 즉 넓고 큰 진리 그 자체이며, ‘법신불 사은’은 신앙의 당처, 즉 현실적으로 지금 여기에 나타나는 신앙의 장(場)이라고 결론지었다.⁴⁾ 또한 『정진』 「교법의 총설」에서는 ‘법신불 일원상을 신앙의 대상과 수행의 표본으로 모시고’, ‘천지·부모·동포·법륜의 사은과 수양·연구·취사의 삼학으로써 신앙과 수행의 강령을 정하였’다고 밝히고 있다. 이 대목에서 알 수 있듯 대상과 강령은 같을 수 없다는 게 한기두의 견해이다. 그는 법신불 일원상은 신앙의 대상이고, 사은은 신앙의 당처라고 본다.⁵⁾ 신앙의 대상과 신앙의 당처는 같을 수 없다. 그의 견해대로라면 ‘법신불 일원상’과 ‘법신불 사은’이 혼용되어선 안 된다.

한기두가 이렇게 보는 이유는 「교리도」 상에서 ‘법신불 일원상’ 아래 원편에 ‘인과보응의 신앙문’이 있고, 사은은 이 신앙문에만 포함되기 때문이다. 「교리도」에는 ‘인과보응의 신앙문’만 있는 게 아니라, ‘진공묘유의 수행문’도 있다. ‘법신불 일원상’은 이 두 개의 문을 총섭하는 위치에 있고, 사은은 두 개의 문 중 하나인 신앙문에 속해 있다. 그럼에도 ‘법신불 사은’이 ‘법신불 일원상’과 같다고 한다면, 오른편 진공묘유의 수행문, 즉 수행의 표본으로서 일원상이 어떻게 발현되는지를 설명할 길은 없어진다.

이와 같이 일원과 사은의 차이에 주목하는 연구가 있었다면, 일원과 사은 간의 동질성에 주목하는 연구 또한 발견된다. 김인철은 사은을 ‘심고와 불공의 대상’이라 정의하는데, 그가 이렇게 본 것은 일원상과 사은이 둘이 아니라는 점에 중점을 두기 때문으로 보인다. ‘법신불 사은’이라는 표현이 있는 것도 일원상과 사은을 둘로 보지 않고 함께 보기 때문이라는 관점이다.⁶⁾ 한정석도 김인철과 유사한 입장을 보인다. 그는 저서 『사은은 얽혀있다』에서 ‘사은은 신앙의 대상’이라고 말한다.⁷⁾ 한정석은 우리 주변의 현상적인 것들에서 직접적으로 일원상의 진리를 발견하게끔 하고자 한 소태산의 본의를 강조한다. 즉 소태산은 진리의 당체를 육근으로 직접 확인 가능하도록 교법을 구성했다고 보는 것이다. 소태산은 대각을 이룬 후 그 경로를 회고하며 ‘자력으로 구하는 중 사은의 도움’⁸⁾이라 했다. 이는 소태산의 대각 자체가 우리 삶을 떠나지 않고 이루어졌음을, 그러므로 누구든지 우주의 궁극적 이치를 가시적인 현상으로부터 오득할 수 있음을 함의한다. 김인철과 한정석의 논의는 이와 같이 본체와 현상을 하나의 측면에서 보려 한다.

물론 한기두도 일원상과 사은이 서로 떠날 수 없는 관계라는 점에 주목한다. 법신불, 그리고 그 당처로서의 응화신인 사은을 함께 신앙하도록 하기 위해 심고와 기도를 ‘법신불 사은’ 앞에 올리도록 했다는 게 그의 견해이다. 그럼에도 일원상을 신앙의 대상으로, 사은을 신앙의 당처로 구분하려 한 것은 김인철, 한정석의 논의와 다른 입장으로 판단된다. 김인철과 한정석이 사은이라는 ‘현상’을 통해 일원상의 진리를 바로 오득할 수 있다고 본 반면, 한기두는 삼학 수행을 병행하지 않는 사은 신앙으로는 일원상의 진리에 다가서기 어렵다고 보았다. 이와 같은 견해상의 차이는 일원상과 사은이 지닌 관계의 어떤 측면을 부각시키느냐에 따라

4) 한기두, 「법신불 사은에 대한 고찰」, 『원불교사상과종교문화』20, 1996, 288쪽.

5) 한기두, 앞의 논문, 277-293쪽.

6) 김인철, 「초기자료에서 찾아본 일원상과 사은의 표현과정」, 『원불교학연구』8, 1978, 91-96쪽.

7) 한정석, 『사은은 얽혀있다』, 익산:원불교출판사, 2004, 7-22쪽.

8) 『원불교교사』, 제1편 개벽의 여명 제3장 제생의세의 경륜

달라진다고 보인다.

노권용은 일찍이 이러한 입장 차이를 ① ‘일원즉사은, 사은즉만유’라는 상즉성의 논리에 입각하여 이들의 관계를 동일시하는 관점과, ② 이와는 달리 ‘본원’이라는 개념에 주목하여 이들의 관계를 구별하여 보는 입장의 상반된 견해가 있다고 정리한 바 있다.⁹⁾ 허종희 또한 ‘상즉성의 측면’과 ‘본원성의 측면’에서 연구가 진행되어 온 것으로 정리했다.¹⁰⁾

이처럼 상반된 견해로부터 발견되는 흥미로운 점은, 일원과 사은의 차이에 중점을 둔 연구가 ‘법신불 일원상’과 ‘법신불 사은’의 혼용을 비판적으로 바라보는 데 비해, 일원과 사은의 동질성에 주안점을 두는 연구는 양측의 혼용에 대해 찬성의 입장을 세우지 않는다는 것이다. 그 이유를 추정하건대, 선행연구들 대부분이 ‘법신불 사은’의 등장으로부터 정착에 이르는 과정이 명확하지 않다는 점에 동의하기 때문일 것이다. 또한 일원과 사은의 동질성을 강조한다고 해서 둘 사이의 차이를 외면하는 것은 아니라는 것도 알 수 있다. 만약 차이를 외면한다면 ‘법신불 일원상’과 ‘법신불 사은’의 혼용을 긍정적으로 수용했을 수도 있는 것이다.

일원과 사은의 차이에 주목하건, 동질성에 주목하건, ‘법신불 사은’과 ‘법신불 일원상’의 혼용에 대해 문제제기를 할지언정 긍정적인 입장을 보이는 연구가 없었다는 건 결국 일원과 사은의 관계를 ‘같다’, 또는 ‘다르다’라는 단선적 정의로 설명할 수 없음을 의미한다. 즉 차이에 주목한다고 해서 동질성을 인정하지 않거나 동질성에 주목한다고 해서 차이를 인정하지 않는, 이원론적 관점으로 일원과 사은의 관계를 분석해왔다고 볼 수는 없다.

진리 당체에 대한 이원론적 프레임을 지양하려는 경향은 원불교의 사은연구뿐 아니라 언어의 영역에서도 발견된다. 언어학자 벤자민 리 워프(Benjamin Lee Whorf)는 ‘영어’가 세상을 양극으로 분할한다고 지적한 바 있다. 영어에서는 대부분의 단어들을 명사와 동사라는 두 가지 유목으로 분할한다. 그런데 이 범주들은 고정되지 않는다. 어떻게 활용되느냐에 따라 명사가 동사가 되기도 하고, 동사가 명사가 되기도 한다.¹¹⁾ 색깔을 표현하는 언어의 스펙트럼이 민족마다 다르듯 명사와 동사를 구분하는 경계선도 사실은 불분명하다. 그럼에도 우리는 일차적으로 언어를 유목에 따라 구분하고, 이 구분되는 언어는 인간의 사고에 영향을 미치게 된다.

마찬가지로, 정신과 물질, 영(靈)과 육(肉), 동(動)과 정(靜), 대(大)와 소(小), 유(有)와 무(無), 시(是)와 비(非), 이(利)와 해(害) 등, 이원적으로 분리된 언어들이 원불교 교의 상에서 꽤 많이 발견된다. 그러나 이러한 표현들이 주체와 객체의 이원화를 지향하는 것은 아니고, 오히려 ‘이름을 달리한 완전 동일’¹²⁾로서 본질에 다가가기 위한 방편적 표현이다. 반면 데카르트로부터 비롯된 서구 근대 합리주의는 정신과 물질, 주체와 객체를 이원화한다. 그래서 ‘생각할 줄 아는’ 인간이 자연을 도구화해도 된다는 관념이 이 사유방식에 뿌리를 두

9) 노권용, 「『교리도』의 교상판석적 고찰」, 『원불교사상과종교문화』45, 2010, 265쪽.

10) 상즉성의 측면에서 일원과 사은의 관계를 바라보는 입장은 본체와 현상의 동일성을 강조하고, 현상 밖에 실상의 세계가 따로 없다고 본다. 반면 본원성의 측면에서 바라보는 입장은 본체를 바탕으로 현상이 전개되며, 본체와 현상이 다르지 않더라도 존재의 질적 차이를 구분해야 한다고 주장한다. 허종희, 「일원상진리에 관한 연구」, 원광대 박사학위논문, 2018, 2-11쪽.

11) 벤자민 리 워프(Benjamin Lee Whorf), 『언어, 사고, 그리고 실재』, 신현정 역, 나남, 2010, 330-338쪽.

12) 박상권, 「진리 인식에 있어서 무-일원상 진리의 구조에 대한 해석에 있어서 무의 문제」, 『원불교사상과종교문화』40, 2008, 26쪽.

었다고 볼 수 있다.

류병덕은 소태산의 이원적 용어들을 두고 이분법적 사고방식이나 이질성에 의한 시도로 봐서는 안 된다고 강조한 적이 있다.¹³⁾ 소태산이 제시했던 ‘물질이 개벽되니 정신을 개벽하자’라는 개교 표어나 ‘동정일여(動靜一如)’, ‘영육쌍전(靈肉雙全)’ 같은 교리표어는 ‘큰 도는 원융(圓融)하여 유와 무가 둘이 아니요, 이(理)와 사(事)가 둘이 아니며, 생과 사가 둘이 아니요, 동과 정이 둘이 아니니, 둘 아닌 이 문에는 포함하지 아니한 바가 없다’¹⁴⁾고 보았던 그의 포월론적 관점에 의한다.

그러므로 일원과 사은의 관계는 이원론적 프레임이 아닌, 그 차이성과 동질성을 함께 충족시킬 수 있는 방향으로 설명될 필요가 있다. 염승준은 일원과 사은을 본체와 현상이라는 두 측면의 이원론적 관계로 도식화하는 경향을 지적했고¹⁵⁾, 허종희 또한 본체와 현상을 이원론적으로 구분하려는 프레임을 지적했다. 허종희는 이렇게 말한다. ‘초월성의 의미에서 볼 때는 일체의 현상을 초월한 측면을 말하며, 내재적 실재를 의미할 때는 모든 중생에게 관통되어 실재함을 의미한다.’¹⁶⁾ 즉 일원과 사은에 대한 연구자들의 견해를 두 가지 양상으로 볼 수 있지만, 이는 어떤 측면을 중심에 두느냐에 따라 견해가 갈리는 것으로, 두 양상 중 한 가지를 선택해야 하는 문제는 아니다.¹⁷⁾

Ⅲ. 개념적 연관성과 위상의 측면

이 장에서는 과거 종교들의 교의와 사은이 가지는 개념적 연관성을 다룬다. 소태산은 자신의 발심 동기와 도 얻은 경로가 석가모니의 행적에 부합되는 바가 많으므로 연원을 그에게 정한다고 하였다. 그리고 법신불 일원상을 모시는 이유에 대해 ‘석가모니불상이 우리의 모든 중생의 원(願)을 따라 죄를 사하고 복을 주신다는 것이 그 증거가 자상치 못함을 밝히기 위함’¹⁸⁾이라고 설명했다. 이는 연원을 석가모니에게 돌지언정, 과거 불교의 신앙문화를 창조적으로 개혁하겠다는 의지의 표현이라 볼 수 있다. 원불교의 핵심 교의로서 사은이 등장한 것도 이렇게 소태산의 창조성을 기반으로 하는 동시에 과거 종교와의 개념적 연관성을 담고 있어, 사은의 어떤 요소를 창조성으로 보고 또 어떤 요소를 개념적 연관성으로 봐야 할 것인지 명확히 구분할 필요가 있다.

· 천지·부모·동포·법륜의 사은(四恩)과 수양·연구·취사의 삼학(三學)으로써 신앙과 수행의

13) 류병덕, 『원불교와 한국사회』, 서울:시인사, 1977, 97쪽.

14) 『대중경』 제7 성리품 제4장.

15) 염승준, 「'법신불 사은' 신앙 연구」, 『원불교사상과종교문화』59, 2014, 98-111쪽.

16) 허종희, , 111쪽.

17) 노권용의 경우 이원론적 프레임을 지양하기 위한 대안으로 ‘이원론적 일원론’, ‘일이이(一而二)’ 또는 ‘불일불이(不一不二)’의 관계로 볼 필요가 있다고 주장했다. 노권용, 앞의 논문, 2011.

18) 『불교정전』 권1 개선론 제8장 진리신앙과 석존숭배.

강령을 정하였으며,... (『정전』 제1총서편 제2장 교법의 총설)

- 사은·사요는 인생의 요도(要道)요, 삼학·팔조는 공부의 요도인 바,... (『정전』 제2교의편 제6장 인생의 요도와 공부의 요도)
- 이 원만한 사은으로써 신앙의 근원을 삼고... (『정전』 제3수행편 제9장 심고와 기도)
- 우리의 일원 종지와 사은 사요 삼학 팔조는 온 천하 사람이 다 알아야 하고 다 실행할 수 있으므로 천하의 큰 도가 되나니라. (『대종경』 제2교의품 2장)
- 일원상의 내역을 말하자면 곧 사은이요, 사은의 내역을 말하자면 곧 우주 만유 (『대종경』 제2교의품 4장)
- 사은의 크고 중하심을 참 마음으로 감사하는 동시에 (『대종경』 제13교단품 37장)
- 삼학 팔조와 사은 등은 어느 시대 어느 국가를 막론하고 다시 변경할 수 없으나, (『대종경』 제15부촉품 16장)
- 사은의 큰 윤리 (『정산종사법어』 제1기연편 11장)
- 사은 사요의 광대한 도리 (『정산종사법어』 제1기연편 16장)
- 사은의 교리가 만생령을 제도하는 가장 큰 길 (『정산종사법어』 제6경의편 8장)
- 사은의 이치는 항상 여여하여 변함이 없나니라. (『정산종사법어』 제8응기편 4장)
- 사은 사요와 삼학 팔조만 잘 드러나면 만고 대법 (『정산종사법어』 제15유촉편 2장)
- 사은 사요로 세상을 건져서 (『대산종사법어』 제2교리편 12장)
- 사은의 원만한 신앙과 봉공은 세계 평화의 원리요 대도 (『대산종사법어』 제2교리편 23장)
- 사은에 보은하는 것이 가장 큰 효 (『대산종사법어』 제2교리편 44장)
- 일체 생령의 복문을 여는 길은 사은 사요 실천 (『대산종사법어』 제3훈련편 14장)
- 사은이 영생의 복전 (『대산종사법어』 제8운심편 46장)
- 우리 회상의 삼학과 사은이 천하를 구원할 수 있다 (『대산종사법어』 제14개벽편 16장)

용례를 검토하건대, 사은은 신앙과 수행의 강령, 인생의 요도(要道), 신앙의 근원, 일원상의 내역이라 할 수 있다. 그리고 천하의 큰 도, 다시 변경할 수 없는 교의, 큰 윤리, 광대한 도리, 큰 길, 만고 대법, 세상을 건지는 법, 평화의 원리, 효, 복전, 구원의 길 등으로 설명되고 있다. 사은은 원불교 교의 상에서 핵심적 위치에 있는 것 외에도, 종교의 영역을 뛰어넘어 병들어가는 이 세상을 치료하고 회복시키기 위해 반드시 필요한 요법으로 해석된다.

이렇게 사은이 교의적 측면 및 시사적 측면에서 중대한 위치에 놓여있음을 확인할 수 있는데, 사은의 형성사 관련 연구를 살펴보면 이성적 연구로 사은에 접근 가능하던 것이 후일 교법의 정비 과정에서 신앙적 성격을 가지게 되었음을 알 수 있다. 이러한 변천은 그만큼 사은이 가진 핵심 교의로서의 위상을 확고히 했던 일련의 과정이었다고 볼 수 있을 것이다.

정순일은 원기 17년(1932)에 심고를 예회의 식순에 첨가함에 따라 사은이 신앙적 의미를 지니게 되었다고 본다. 그 전의 사은이 사리판단을 통한 이성적 은혜의 성격을 강하게 지녔

고 따라서 사은에 대한 이해도 철학적 범주 내지는 윤리적 당위를 도출하기 위한 방법상의 기재 정도였다는 것이다.¹⁹⁾ 고시용의 경우 사은이 사리연구에 바탕을 두어 구상되었다고 말한다. 그는 원기 14년(1929) 10월 6일에 발표된 전음광의 수필 「교법제정안」의 한 대목 ‘대소유무와 시비이해를 해부하사 천지, 부모, 동포, 법률의 피은 보은 배은의 법을 알려주시고’라는 부분이 사은과 사리연구의 관계를 시사한다고 밝혔다.²⁰⁾

그런데 정순일은 원기 18년(1933)부터 사은을 타력의 신앙의 대상으로 생각하는 경향을 보였다고 말한다. 예를 들어 원기 19년(1934) 『회보』 제10호에 실린 이덕신의 「감각감상」에서 ‘이러한 가운데에 만일 정신을 차리지 못하고 공부에 열성치 못한다면 자연 사은의 죄벌하심을 면치 못할 뜻이옵나이다.’와 같은 대목이 이를 입증한다.²¹⁾ 이와 같이 이성적 윤리로서의 사은은 신앙의 대상으로 점차 진화하였다.

우주만유 전반에 형성되어 있는 은적 관계는 소태산이 대각을 이루었던 주된 내용이자 원불교 신앙체계의 핵심이라 볼 수 있다. 이 점은 원불교 핵심 교의인 사은이 차지하는 위상, 특히 이성적으로만이 아닌 ‘신앙적’으로 접근되는 사은의 독창성을 짐작케 한다. 류병덕은 ‘소태산은 우주의 이 대은(大恩)을 누구보다도 먼저 철저하게 깨달은 존재자’²²⁾라고 보았다. 우주만유가 전부 부처이며 권능과 위력을 가진 은적 존재임을, 모든 존재가 은혜로 얽혀있다는 것을 소태산이 창조적으로 깨달았다는 의미다.

물론 사은이 소태산의 단독적인 창조물이라고는 볼 수 없다. 사은의 개념적 연관성에 대한 선행연구들은 소태산이 독자적으로 사은을 창조해낸 것은 아님을 밝혀왔다. 정순일은 대승경전인 『대승본생심지관경(大乘本生心地觀經)』에 등장하는 사은, 즉 부모은, 중생은, 국왕은, 삼보은이 원불교 사은과 각각 배대된다고 보았다. 천지은은 국왕은에, 부모은은 부모은에, 동포은은 중생은에, 법률은은 삼보은에 배대시켜도 좋겠다는 것이다. 그는 ‘비록 일치하는 것은 아니지만 그 연원적 성격은 충분히 지닌다’고 말한다.²³⁾ 유정엽은 원불교 사은이 불교의 화엄적 세계관과 불교의 사은(四恩), 유교의 인(仁), 주역 등의 영향을 받았다고 보고 있다.²⁴⁾ 김도공과 임병학은 원불교에서의 사은이 주역의 사덕(四德), 즉 인예의지(仁禮義智) 중 인은 부모은에, 예는 동포은에, 의는 법률은에, 지는 천지은에 일치된다고 말한다.²⁵⁾ 이상순 또한 사은에 있어 불교적 연원과 유교적 연원을 인정하는 한편, 후천개벽사상에서 강조하는 상생으로서의 우주의 본질을 연원으로 하고 있다고 본다.²⁶⁾

이와 같이 원불교의 사은(四恩)이 불교의 사은(四恩)이나 주역의 사덕(四德)과 개념적 연관성을 가진다고 볼 수 있다. 그런데 이를 교의적 ‘위상’의 측면에서도 그대로 계승했다고 볼 수는 없다는 점을 염두에 둘 필요가 있다. 굳이 계승했다고 하려면 ‘혁신’이라고 해야 할 것이다. 과거 교법과 우리 법의 관계에 대한 질문은 정산은 ‘주로 창조하시고, 혹 혁신, 혹 인

19) 정순일, 「사은신앙의 형성사적 연구」, 『원불교사상과종교문화』21, 1997, 349쪽.

20) 고시용, 앞의 책, 255-256쪽.

21) 정순일, 앞의 논문, 352-353쪽.

22) 류병덕, 앞의 책, 137쪽.

23) 이밖에 『정법념처경(正法念處經)』에 나오는 모은, 부은, 여래은, 설법법사은, 『석씨요람(釋氏要覽)』의 사장은(師長)은, 부모은, 국왕은, 시주은도 불교경전에 등장하는 사은이다. 정순일, 앞의 논문, 342쪽.

24) 유정엽, 「사은 신앙의 고찰」, 『원불교사상과종교문화』25, 2001, 208-213쪽.

25) 김도공·임병학, 「원불교 四恩의 『周易』 연원에 관한 고찰」, 『원불교사상과종교문화』67, 2016, 20-30쪽.

26) 이상순, 「은(恩)의 연원과 실천원리」, 『원불교사상과종교문화』77, 2018, 163-176쪽.

용(因用)²⁷⁾하였다고 답한 적이 있다. 소태산은 대각을 이룬 후 자신의 대각에 대해 ‘자력으로 구하는 중 사은의 도움’²⁸⁾이라고 설명했다. 그가 깨달은 일원의 진리는 우주만유가 각자의 권능과 위력을 보유한 채 은적 관계 아래 하나로 연결되어 있음을 가리킨다. 그리고 아직 깨달지 못한 인류에게 이를 알아듣기 쉽게 설명하고 기존의 신앙 형태를 개혁하고자 천지은·부모은·동포은·법륜은의 사은을 제시하였다. 바로 일원의 진리와 사은이라는 ‘창조’를 바탕으로 과거 교법을 ‘인용’하였고, 그 가운데 기존의 등상불 숭배 문화를 ‘혁신’한 것이다.

사은은 소태산이 깨달았던 일원의 진리를 현상적인 내역으로 구체화한 것으로, 「교리도」의 한 축을 대표한다. 물론 『수양연구요론』 ‘각항연구문목’ 38번째 조항에서 ‘부처님 말씀에 공부자(者)는 우의로 네 가지 중대한 은혜를 갚아야 한다 하셨으니 그 은혜를 알아 그 은혜를 갚기로 하면 그 은혜를 연구할 사(事)²⁹⁾’라고 한 것으로부터 사은이 불교의 사은과 연관성을 지님을 추론할 수 있다. 그러나 ‘각항연구문목’에는 이밖에도 ‘한 입으로 두 말을 하면 중죄라 하였으니 연구할 사(事)’라든가, ‘무슨 일이든지 잘못된 일이 있고 보면 남을 원망하지 말고 자기 일만 살피라 하였으니 연구할 사(事)’ 등 정기훈련 11과목 중 하나인 ‘의두’ 훈련을 위한 요목들이 있다. 위의 38번 요목도 의두를 훈련하기 위해 구성된 것으로, 불교의 사은을 위상의 측면에서까지 계승하였다는 증거라 유추하긴 어렵다.

불교의 가장 핵심적인 교의는 연기법(緣起法)³⁰⁾이다. 그리고 일체법, 삼법인, 사성제, 12연기 등의 핵심교의들이 있다. 다른 요소들은 차치하고 교의적 위상만을 기준으로 삼아 비교한다면, 원불교의 사은이 가지는 위상은 이러한 핵심교의들의 위상에 준한다고 볼 수 있다. 선행연구들이 밝히고 있듯 사은이 불교의 사은에서 연원했다고는 추정할 수 있으나, ‘인과보응의 신앙문’이라는 한 축을 담당하는 만큼 그 위상은 연기법이 불교 교의에서 가지는 핵심적 위상에 준한다고 보아야 하는 것이다. 유교의 인(仁)이라든가 주역의 인예의지(仁禮義智)가 사은과 어떤 점에서 상통하는지를 비교했던 선행연구들도 철학적 원리나 논리적 구조의 측면에서 연관성을 가지는 맥락을 논의한 것이지, 사은이 이 사상들의 위상까지 계승했다는 관점을 보이지 않는다.

한편으로는 우주만유가 긴밀하게 얽혀있다고 본다는 점에서 연기법과 사은의 공통점이 발견되는데, 사은은 여기에서 한 걸음 더 나아가 ‘얽혀있음’의 속성을 은혜로 정의하고 있다. 이 점에서 소태산의 창조성이 부각된다. 정리하자면 사은은 소태산의 계승이 아닌 창조와 혁신, 인용이 통합적으로 반영된 결과물이다.

사은은 원불교 교의에서 빠져서는 안 될 뿐 아니라, 종교적 속성을 제외하더라도 지금의 이 세상을 운용하는 데 필수적인 강령이라 할 수 있다. 모든 존재들이 ‘없어서는 살 수 없는 은혜’를 담지하고 있으므로 이 은혜에 보은하자는 사은은 상대적 은혜가 아닌 절대적 은혜를 함의한다. 즉 사은 보은은 내가 은혜를 받았기 때문에 갚는다는 개념이 아닌, 원래 우주 만유가 은혜로 이루어져 있으므로 이 은혜의 본질을 보은과 불공이라는 실천법을 통해 있는 그대로 구현한다는 개념이다.

27) 『정산종사법어』제6 경의편 39장.

28) 『원불교교사』 제1편 제3장 1. 교법의 연원.

29) 『수양연구요론』, 「제6.각항연구문목」, 불법연구회, 1927, 372쪽.

30) 대한불교조계종 포교원 엮음, 『불교의 이해와 실행』, 서울:조계종출판사, 2004, 41쪽.

소태산과 9인 제자가 영산에서 방언공사를 할 때 이웃의 부호가 토지 소유권을 주장하는 바람에 어려움이 있었는데, 소태산은 이때 ‘비록 처음 계획과 같이 널리 사용되지는 못하나 그 사람도 또한 중인 가운데 한 사람은 되는 것’³¹⁾이라고 말했다. 우리의 토지가 못 되더라도 그 부호의 토지는 될 수 있다고 본 소태산의 시선은 개별적 자아가 지니는 국한을 벗어나 우주만유를 한 집안으로 여기는 관점, 즉 일원주의를 담고 있다. 그리고 이 시선은 지구 화시대에 이르러 국경과 종족의 경계를 넘나드는 현 시점에 필요한 관점이라 할 수 있다. 사은을 원불교의 핵심교의에 위치시킨 것은 소태산의 이러한 시대적 안목을 바탕으로 한 창조성에 따른 것으로 해석되어야 할 것이다. 우주만유가 맺고 있는, 없어서는 살 수 없는 은적 관계를 알고 이에 보은하는 것은 ‘나’의 아집을 벗어나 공생으로 나아가야 지속적인 생존이 가능해진 지금의 팬데믹 시대에 부응하는 길이라는 점에서 더욱 그러하다.

IV. 생태적 측면

생태적 위기에 대한 자각, 그리고 이를 극복하고자 하는 담론은 현대이후 다양하게 등장했다. 이들은 기후 온난화 현상과 환경오염, 산림파괴, 인구의 과밀 등, 생태적 위기상황에서 인류가 어떤 관점으로 대처할 수 있을지 고민해온 것으로 보인다. 그 대표적 담론들이 신유물론, 포스트 휴머니즘, 에코페미니즘 등이다. 이들은 기존의 인간중심주의에 대한 반성과 성찰이 필요하다고 본다. 근대 서구가 주도했던 산업의 발달은 인간과 비인간적 존재, 문명과 자연, 남성과 여성 등의 이원론적 구분을 초래했고, 이 이원론적 사유를 벗어나지 않는 한 지구의 역습을 피하기는 어렵다는 주장이다. 동물을 인간과 똑같이 영혼을 보유한 존재로 보지 않았던 기존 방식은 더 이상 보편적인 사유법으로 볼 수 없다는 것이다.

원불교의 사은 또한 생태 위기 상황에 요청되는 담론으로 조명될 수 있다. 불법연구회가 조직되고 활동하던 당시가 지금과 같은 생태 위기 상황이 아니었음에도, 당시부터 정립되었던 사은이 지금 시대에 생태적 시사점을 제시한다는 점은 눈여겨볼 일이다. 이는 현재 통용되는 다음의 대표적 용례를 보면 확인 가능한 부분이다.

- 우리가 천지에서 입은 은혜를 가장 쉽게 알고자 할진대 먼저 마땅히 천지가 없어도 이 존재를 보전하여 살 수 있을 것인가 하고 생각해 볼 것 (『정전』 제2교의편 제2장 사은)
- 금수 초목까지도 우리에게 도움이 됨이니라. (『정전』 제2교의편 제2장 사은)
- 초목 금수도 연고 없이는 꺾고 살생하지 말 것이니라. (『정전』 제2교의편 제2장 사은)
- 우리는 어느 때 어느 곳이든지 항상 경외심을 놓지 말고 존엄하신 부처님을 대하는 청정한 마음과 경건한 태도로 천만 사물에 응할 것 (『대종경』 제2교의품 4장)
- 천지의 도를 본받아 행함이 천지 보은이 될 것 (『대종경』 제6변의품 24장)
- 생명을 아끼어 죽기 싫어하는 것은 사람이나 짐승이나 일반 (『대종경』 제12실시품 34장)

31) 『대종경』제1서품 제9장.

- 일체 유정 무정이 천지 아님이 없나니라 (『정산종사법어』 제6경의편 6장)
- 대종사는 우주 만물을 한 집안 삼으셨나니, 이가 곧 세계주의요 일원주의 (『정산종사법어』 제13도운편 24장)
- 삼동윤리의 둘째 강령은 동기연계(同氣連契)니, 곧 모든 인종과 생령이 근본은 다 같은 한 기운으로 연계된 동포인 것을 알아서, 서로 대동 화합하자는 것...인류 뿐 아니라 금수 곤충까지라도 본래 한 큰 기운으로 연결되어 있나니라. (『정산종사법어』 제13도운편 36장)
- 천지은은 만물에게 응용 무념으로 덕을 입혀 주신 대시주는 (『대산종사법어』 제2교리편 35장)
- 천지 만물 어느 것 하나가 서로 은혜로 이루어지지 않은 것이 없으니 이 은(恩)은 바로 정의(情誼) (『대산종사법어』 제2교리편 43장)
- 온 인류가 서로 잘 살려면 인생 5대 철학을 갖춰야 하나니, 첫째는 인생(人生)이니 금수 초목까지라도 모두 살리는 활생(活生)으로 살 것이요, 둘째 인간(人間)이니 일체 만물과 상생 상화하며 중도(中道)로 살 것이요,... (『대산종사법어』 제8운심편 44장)
- 우리가 가장 친할 것은 천지자연 (『대산종사법어』 제13소요편 6장)

네 가지 은혜 중 생태적 시사점을 집중적으로 언급하는 교의는 천지은이다. 천지은에서는 천지가 없이는 나 자신을 보전할 수 없다는 점에서 없어서는 살 수 없는 관계에 있다고 본다. 동포은에서도 초목과 금수 모두 우리에게 도움이 되므로 함부로 대해서는 안 된다고 말한다. 이밖에는 ‘우주 만유’, ‘우주 만물’, ‘천지 만물’, ‘만물’이라는 용어로 지구 구성원들을 표현한다.

용례들을 종합해보면, 생태위기에 있어 사은이 지니는 시사점은 인간, 비인간적 존재를 막론하고 없어서는 안 되기 때문에 모두 은혜로운 존재들이며, 이들을 부처로 알고 보은 불공할 때라야 조화롭게 공생할 수 있다는 것이다. 특히 우주 만물을 한 집안 삼은 소태산의 철학을 가리켜 일원주의라고 한 정산의 설명은 지구신학자 토마스 베리의 ‘지구공동체’³²⁾를 떠올리게 한다.

사은의 생태적 측면에 주목한 연구들은 원불교가 지금의 시대적 문제에 어떻게 부응할 수 있는지의 질문에서 출발한다. 연구자들이 가진 생태적 문제의식은 그간 인간이 자연을 도구 화해왔고, 이 점을 개선하기 위해 은사상이 필요하다고 본다는 데 있다. 이 점에서는 대부분 공통된 문제의식을 보이는데, 다만 초기 연구자였던 김성규는 인간의 자연 남용을 언급하면서도 아직은 인간중심주의를 기반에 둔다. 그는 인간이 과학이라는 ‘매직’(magic)에 정신을 잃고 세상에서 마치 최후의 세대를 살고 있는 것처럼 이 생태계를 사용해 왔다고 지적한다. 그러면서도 인간을 가리켜 ‘앞날의 주인’이라고 하여, 인간의 우월성을 전제한다.³³⁾

그러나 박상권은 인간은 만물의 영장이라는 개념이 수정되어야 한다고 말한다. 인간이 만물의 지배자가 아니라 관리자의 개념으로 해석되어야 한다는 것이다.³⁴⁾ 이렇게 생각했던 것

32) 토마스 베리는 인간이든 인간이 아니든 모든 것이 지구의 구성원들이며, 이곳 지구는 그들을 아우르는 통합된 공동체라고 보았다. 토마스 베리, 『위대한 과업』, 서울:대화문화아카데미, 2009, 17쪽.

33) 김성규, 「은사상의 의의-생태학적 윤리관에서 본」, 『원불교학연구』10, 1979, 21-22쪽.

34) 박상권, 「원불교의 생명사상: 생명의 인식과 실천원리에 대하여」, 『원불교학』2, 1997, 304쪽.

은 ‘지구를 책임지고 이끌어내야 할 존재’로 인간을 보았기 때문이라 해석된다. 이밖에 이성택³⁵⁾, 소기석³⁶⁾, 황화경³⁷⁾도 자연을 착취해온 인간의 행태를 반성하고 인간중심적 사유로부터 벗어나야 한다고 말한다.

연구자들은 더 이상 이곳 지구를 착취하지 않기 위해 인류의 시선을 어떻게 전환해야 할지 그 방향을 모색했다. 이들은 사은이 제시하는 ‘없어서는 살 수 없는 관계’, 즉 은(恩)적 관계가 지니는 생태적 시사점을 강조한다. 김성규는 은(恩)적 관계를 ‘자작자수(自作自受)와 상의상자(相依相資)의 유기적인 관계’³⁸⁾라고 해석하고, 이성택은 만물 사이의 상호 윤리를 상생으로 연결시키고 있다고 본다.³⁹⁾ 박상권은 모든 존재들이 다른 존재들과의 밀접한 관계 속에서 자기 존재를 보존, 유지하고 있다는 존재의 법칙이라고 정의 내린다.⁴⁰⁾

그렇다면 이러한 은적 관계가 어떤 상황에서도 절대적으로 형성될 수 있다는 것인가? 소외와 혐오, 차별이 만연한 이 시대에, 모두 다 은혜라고 볼 수 있다는 것인가? 『정전』 「일원상 서원문」에서는 일원은 ‘은생어해(恩生於害)로 혹은 해생어은(害生於恩)으로 이와 같이 무량 세계를 전개’하고 있다고 설명하고 있다. 해로움에서 은혜로움이, 은혜로움에서 해로움이 나타날 수 있다는 것이다. 이 구절은 은(恩)과 해(害)가 단지 상대적 개념이 아님을 내포한다.

류병덕은 현상에서 보면 엄연히 해의 면이 있지만 사은은 완전히 존재론적, 본체론적으로 드러난 은이기 때문에 해와 상대되는 은이 아니라고 본다.⁴¹⁾ 한정석은 ‘어떠한 해를 입었다 하더라도 얹혀있는 자체가 은으로 얹혀있는 것’⁴²⁾이라 말하며, 김성규 또한 만유를 은의 관점으로 보기에 부조리한 것이 적지 않으나 깨친 안목으로 관찰한다면 은적 관계라 볼 수 있다고 주장한다.⁴³⁾ 그렇다면 수많은 지구적 위기를 가리켜 ‘이것도 다 절대적 은혜다.’라고 말할 수 있어야 한다는 것인가?

연구자들의 견해를 요약하자면, 원불교 사은의 생태학적 특징은 상대적 은, 즉 내가 상대에게 은혜를 베풀었으므로 상대가 나에게 은혜를 베풀어야 한다는 관점이 아니라는 점에서 ‘절대적 은’을 주창했다는 점이다.⁴⁴⁾ 이 절대적 은은 어떤 실천적 경로를 통해 생태 위기를 극복할 수 있을까? 사은에 담긴 상생의 함의를 연구한 박광수는 처처불상 사사불공을 통한 대사회적 보은의 행위가 신앙의 기본 요체가 된다고 하였다.⁴⁵⁾ 황화경 또한 원불교의 ‘처처불상 사사불공’을 가리켜 사람과 사람, 사람과 자연이 하나로 어우러지는 생명공동체를 지향하는 사상이라고 말한다.⁴⁶⁾

35) 이성택, 「환경문제를 극복하는 새 가치관으로서의 恩」, 『원불교사상과종교문화』17·18, 1994.

36) 소기석, 「원불교의 사은윤리에 나타난 생태학적 영성에 관한 연구」, 『종교문화학보』1, 2006.

37) 황화경, 「원불교 사은사상의 생명윤리」, 『한국종교』40, 2016.

38) 김성규, 앞의 논문, 26쪽.

39) 이성택, 앞의 논문, 723쪽.

40) 박상권, 앞의 논문, 309쪽.

41) 류병덕, 앞의 책, 183쪽.

42) 한정석, 앞의 책, 22쪽.

43) 김성규, 앞의 논문, 26쪽.

44) 정순일은 소태산이 법신불의 본질을 절대적 은혜라고 밝혀준 것이 어떤 다른 공적보다도 뛰어나다고 극찬하기도 했다. 정순일, 「은사상에 대한 또 하나의 시각」, 『원불교사상과종교문화』41, 2009, 49쪽.

45) 박광수, 「원불교의 상생(相生) 사상 - 사은(四恩)을 중심으로」, 『신종교연구』12, 2005, 128쪽.

46) 황화경, 「원불교 사은사상의 생명윤리」, 『한국종교』40, 원광대 종교문제연구소, 2016, 206쪽.

「일원상 서원문」에서는 우리가 궁극적으로 추구해야 할 것, 바로 진급이 되고 은혜는 입을지언정, 강급이 되고 해독은 입지 말자고 권유 한다. 천지만물이 본래 은적 관계 속에 있지만, 즉 절대음으로 맺어져 있지만, 이 은적 관계가 강급과 해독을 낳는 관계가 되지 않도록, 즉 혐오·소외·차별 내지는 자연착취로 인한 바이러스 같은 해독을 생산하지 않기 위한 실질적인 실천, 즉 불공이 필요하다는 의미이다. 불공이 따르지 않는 절대음은 누군가에게 해독이 될 수 있다는 것이다.

이 불공에 관련해, COVID-19 확산에 따라 지구가 당면한 위험현상에 주목하는 연구들이 최근 들어 등장하고 있다. 바로 원불교사상연구원에서 태동하고 있는 지구인문학이 그 대표적 연구 경향이다. 원익선은 <원불교신문> 칼럼에서 ‘지구에 불공하는 길은 지구의 자연성을 회복토록 하는 것’이라고 강조했다. 불공은 모든 존재 각자의 완전함과 존재가치가 발현 되게끔 하는 ‘최고의 예의’이며, 이러한 측면에서 지구에 대한 불공은 지구 본연의 가치를 회복할 수 있도록 하는 것이다.⁴⁷⁾ 이주연 또한 원불교의 신앙을 가리켜 ‘천만 사물의 당처에 불공하는 신앙, 곧 전 지구적 존재들의 개성과 특성에 적합한 방법을 각각 찾아 실천하는 신앙’⁴⁸⁾이 필요함을 역설하였다. 지구 구성원들의 고유한 가치를 구현하기 위해서는 인간이 이들을 도구화할 수 있다는 관점으로부터 탈피해야 하고, 그러기 위해서는 각 존재들을 진리의 화현으로서 신앙할 필요가 있다는 견해이다.

조성환과 허남진은 원불교를 가리켜 ‘지구종교(Eaeth religion)’라고 정의한 바 있다. 이들은 사은이 ‘천지-부모’와 ‘동포-법률’의 두 계열로 구성된다는 점에 주목한다. 바로 천지를 부모로 간주하는 해월의 천지부모사상에서와 같이, 천지를 우리의 부모이자 스승으로 모셔야 한다는 게 사은의 본래적 의미라는 것이다. 이때 천지는 지구로 해석할 수 있다. 지구를 공경의 대상으로 삼고 있다는 점에서 원불교는 ‘지구종교’이고, 사은은 ‘지구윤리’로 볼 수 있게 된다.⁴⁹⁾

생각지 못한 바이러스의 출현과 온난화의 가속화 등, 기존의 생태위기에 대한 인식들은 ‘지구의 위험에 대한 우려’로 현재 심화되고 있다. 그래서 지구 전체를 사유의 중심에 두는 연구들이 생태위기에 대한 새로운 담론으로 부각되고 있다. 토마스 베리가 2001년에 제시한 ‘지구법학(Earth Jurisprudence)’이 그 대표적인 예이며, 현재 태동하고 있는 지구인문학은 지구위험시대에 요청되는 새로운 인문학으로 주목을 받고 있다. 이러한 담론들은 원불교의 사은이 추구하는 것과 접점을 가지기도 한다. 예를 들어, 절대적 은은 린 마굴리스(Lynn Margulis)의 ‘우리는 공생자 행성에 살고 있는 공생자들’⁵⁰⁾이란 말과 연관 지을 수 있을 것이다. 우리 모두는 이미 공생을 하며 이 지구상에서 살아오고 있었다. 세균으로부터 동물에 이르기까지 다양한 종이 존재하지만, 이들은 전부 각자 존재하지 않고 본래 공생을 전제한다는 게 마굴리스의 견해다. 마굴리스가 말하는 본래적 공생, 그리고 『사은은 얽혀있다』에서 한정석이 말하는 사은의 연결성은 표현은 다를지언정 같은 맥락에서 접근해볼 수 있다.

47) <원불교신문>, ‘원익선 교무의 현대문명과 <정전>’, 124. 신앙과 불공, 2019.10.11.

48) 이주연, 「지구인문학으로서의 원불교학 모색」, 『교강선포100주년 기념 원불교학 학술대회 자료집』, 원광대 원불교학과, 2020, 92쪽.

49) 허남진·조성환, 「지구를 모시는 종교-동학과 원불교의 ‘천지론’을 중심으로-」, 『원불교사상과종교문화』88, 2021, 168-178쪽.

50) 린 마굴리스(Lynn Margulis), 『공생자 행성』, 이한음 역, 사이언스북스:서울, 2020, 28쪽.

또는 포스트 휴머니스트 로지 브라이도티(Rosi Braidotti)의 ‘지구-되기’⁵¹⁾, 즉 더 이상 인간중심주의가 아닌, 모든 존재들이 종의 우열을 넘어 지구를 ‘환경’으로 살아가고 있으므로 지구를 모두의 공통적 토대로 보자는 관점도 사은과 접점을 가진다. ‘만물은 이 태도가 유행되어 대덕이 나타나는 가운데 그 생명을 지속하며 그 형각(形殼)을 보존’한다는 ‘천지 피은(被恩)의 강령’은 인간만이 아닌 우주 만물이 천지의 은혜를 입고 삶을 영위하고 있음을 말하고 있다. 이는 브라이도티의 ‘지구-되기’가 인간중심주의를 지양하고 지구를 중심에 두는 것과 연관하여 사유 가능하다.

이와 같이 지구를 중심에 두고 사유하려는 인문학의 경향은 원불교의 사은이 가지는 생태적 시사점과 다양한 접점을 가진다. 서구에서 출발한 신유물론과 포스트 휴머니즘이 지구를 중심에 두기 시작했다고 할 때, 한국에서 등장한 사은이 가지는 접점, 나아가 사은보은 불공 등은 이들 서구적 사조가 담지하지 못한 실천적 요소와 태도의 문제, 수양론적 접근 등을 보완해줄 수 있을 것이다. 그리고 한편으로는 종교라는 울타리 내에서 시작된 교의인 만큼 사은이 가진 생태적 시사점을 보편적으로 담론화하기 어려울 수 있는데, 지구인문학과의 만남을 통해 더욱 과학화, 대중화, 사회화 될 수도 있을 것이다.

V. 맺음말

이상과 같이 원불교의 핵심적 교의에 해당하는 사은이 어떤 경향으로 연구되어 왔는지, 그리고 앞으로 어떤 유의점과 과제가 요청되는지 살펴보았다. 사은이 ‘일원상의 내역’임에도 꾸준히 조명되고 있는 이유는, 무엇보다 현대인들로 하여금 궁극적 진리를 보다 쉽게 체득하도록 한 교법적 장치이기 때문일 것이다.

현 시대는 빠른 속도로 변화 발전하고 있고, ‘숨은’ 의미보다는 ‘드러나는’ 수많은 현상들이 쉽게 눈에 띄기 때문에 형이상학적 화두나 선문답만으로는 진리 당체에 접근하기 어려워졌다. 게다가 현대인의 삶에는 그리스도의 ‘사랑’이나 석가모니의 ‘자비’에 더하여 또 하나의 테제가 새롭게 필요해졌다. 과거 농경시대와 지금은 달라졌다. 재난재해, 혐오, 차별, 소외, 개인주의, 이기주의, 물질만능주의가 이전보다 더해지거나 새롭게 나타나고, 또는 진화하고 있다. 소태산이 ‘은혜’를 원불교의 핵심 교의에 위치지은 것은 새로운 테제의 필요에 부응하기 위해서였다고 생각된다.

코로나19로 인해 소셜 네트워크로부터 메타버스(Metaverse)와 같은 가상세계에 이르기까지 다양한 방식의 비대면 체계가 강화되고 있으며, 그만큼 관계에 대한 감각이 떨어질 수 있다는 우려도 낳고 있다. 사은은 ‘너와 나’, ‘나와 그(들)’, ‘나와 자신’ 등 다양하게 얽혀있는 관계에 대한 교의로서, 희미해져가는 관계감각을 다시금 일깨우는 우리 모두의 담론이 될 수 있으리라 기대한다. 그리고 이런 필요에 따라, 종교인과 비종교인 할 것 없이 많은 이들이 공유하고 확산해가는 보편적 가치가 되길 희망한다.

51) 로지 브라이도티(Rosi Braidotti), 『포스트휴먼』, 이경란 역, 아카넷·파주, 2015, 108쪽.

<참고문헌>

◎ 원전

『불교정진』
『수양연구요론』
『대종경』
『정산종사법어』
『원불교교사』

◎ 논문

- 김인철, 「초기자료에서 찾아본 일원상과 사은의 표현과정」, 『원불교학연구』 8, 1978.
노권용, 「『교리도』의 교상판석적 고찰」, 『원불교사상과종교문화』 45, 2010.
노권용, 「원불교의 불신관 연구-법신불사은을 중심으로」, 『원불교사상과종교문화』 50, 2011.
박광수, 「원불교의 상생(相生) 사상 - 사은(四恩)을 중심으로」, 『신종교연구』 12, 2005.
박상권, 「진리 인식에 있어서 무-일원상 진리의 구조에 대한 해석에 있어서 무의 문제」, 『원불교사상과종교문화』 40, 2008.
염승준, 「법신불 사은' 신앙 연구」, 『원불교사상과종교문화』 59, 2014.
유정엽, 「사은 신앙의 고찰」, 『원불교사상과종교문화』 25, 2001.
이주연, 「지구인문학으로서의 원불교학 모색」, 『교강선포100주년 기념 원불교학 학술대회 자료집』, 2020.
정순일, 「사은신앙의 형성사적 연구」, 『원불교사상과종교문화』 21, 1997.
정순일, 「일원상 신앙 성립사의 제문제」, 『원불교학』 8, 2002.
정순일, 「은사상에 대한 또 하나의 시각」, 『원불교사상과종교문화』 41, 2009.
정순일, 「법신불사은' 호칭 제고」, 『원불교사상과종교문화』 49, 2011.
한기두, 「법신불 사은에 대한 고찰」, 『원불교사상과종교문화』 20, 1996.
허남진 · 조성환, 「지구를 모시는 종교-동학과 원불교의 '천지론'을 중심으로-」, 『원불교사상과종교문화』 88, 2021.
허종희, 「일원상진리에 관한 연구」, 원광대 박사학위논문, 2018.
황화경, 「원불교 사은사상의 생명윤리」, 『한국종교』 40, 원광대 종교문제연구소, 2016

◎ 단행본

- 고시용, 『원불교 교리성립사』, 파주:한국학술정보, 2012.
김도공 · 임병학, 「원불교 四恩의 『周易』 연원에 관한 고찰」, 『원불교사상과종교문화』 67, 2016.

- 김성규, 「은사상의 의의-생태학적 윤리관에서 본」, 『원불교학연구』 10, 1979.
- 대한불교조계종 포교원 엮음, 『불교의 이해와 실행』, 서울:조계종출판사, 2004.
- 로지 브라이도티(Rosi Braidotti), 『포스트휴먼』, 이경란 역, 아카넷:과주, 2015.
- 류병덕, 『원불교와 한국사회』, 서울:시인사, 1977.
- 린 마굴리스(Lynn Margulis), 『공생자 행성』, 이한음 역, 사이언스북스:서울, 2020.
- 박상권, 「원불교의 생명사상: 생명의 인식과 실천원리에 대하여」, 『원불교학』 2, 1997.
- 벤자민 리 워프(Benjamin Lee Whorf), 『언어, 사고, 그리고 실재』, 신현정 역, 나남, 2010.
- 소기석, 「원불교의 사은윤리에 나타난 생태학적 영성에 관한 연구」, 『종교문화학보』 1, 전남대 종교문화연구소, 2006.
- 이상순, 「은(恩)의 연원과 실천원리」, 『원불교사상과종교문화』 77, 2018.
- 이성택, 「환경문제를 극복하는 새 가치관으로서의 恩」, 『원불교사상과종교문화』 17·18, 1994.
- 토마스 베리, 『위대한 과업』, 서울:대화문화아카데미, 2009.
- 한정석, 『사은은 얽혀있다』, 익산:원불교출판사, 2004.
- 황화경, 「원불교 사은사상의 생명윤리」, 『한국종교』 40, 2016.

© 인터넷 자료

<원불교신문>, <http://www.wonnews.co.kr/>