

# 제239차 원광대학교 원불교사상연구원 월례연구발표회 자료집

2021. 03. 30.<sup>화</sup> 14:00 ~ 17:00 승산기념관 2층 세미나실(ZOOM 영상회의 병행)

발표시간	발표자	소속	발표주제
14:00~14:40	류정도	원광대	원불교 2세기 교학 방향성 정립을 위하여 : 원불교학에서 일원철학으로
14:40~15:20	송성진(응원)	문정교당	중국 불성사상의 전개 과정의 연구
15:30~16:10	아라키 준	경북대	경주 3.1운동에 대한 역사적 고찰 : 경주제일교회의 활동을 중심으로
16:10~16:50	노준석	원광대	원광대학교 캠퍼스의 시대적 변천에 관한 연구



한국연구재단 대학중점연구소  
원 불 교 사 상 연 구 원



## 차 례

- 14:10~14:40 · 원불교 2세기 교학 방향성 정립을 위하여  
- 원불교학에서 일원철학으로 ..... 5  
    발표 : 류정도(원광대)
- 14:40~15:20 · 중국 불성사상의 전개 과정의 연구 ..... 31  
    발표 : 송성진(용원, 문정교당)
- 15:30~16:10 · 경주 3.1운동에 대한 역사적 고찰  
- 경주제일교회의 활동을 중심으로 ..... 51  
    발표 : 아라키 준(경북대)
- 16:10~16:50 · 원광대학교 캠퍼스의 시대적 변천에 관한 연구 ..... 73  
    발표 : 노준석(원광대)
- 16:50~17:30 · 종합토론



# 원불교 2세기의 교학 방향성 정립을 위하여

— 원불교학에서 일원철학으로 —

류 정 도  
(원광대 박사과정)

- I. 머리말
- II. 일원 철학이란?
- III. 원불교학의 현황 진단
- IV. 일원 철학의 방향과 과제
- V. 맺음말

## I. 머리말

소태산은 일찍이 “사 오십 년 결실(結實), 사 오백 년 결복(結福)”<sup>1)</sup>이라는 예견과 경륜을 밝힌 바 있다. 이제 교단은 2016년(원기 101)에 백주년 기념 성업을 마치고, 교단 2세기를 맞이하면서 2023년(원기 108)에는 3대 3회<sup>2)</sup>를 결산하게 되면서, 향후 새로운 결복기 교운에 발맞추기 위하여 교법의 세계화와 주세 교단 건설을 위해 원불교학의 방향성을 재점검할 필요가 있다.

소태산은 『대종경』 「교단품」에서 교단의 ‘창립 요론’을 11개 항목으로 밝히고 있는데, 제 4항이 “경전 주해와 법설 기록을 많이 함”이고, 제 7항이 “무슨 방면으로든지 이 회상을 창립하기로만 위주함”으로서,<sup>3)</sup> 이는 직·간접으로 교학 연구와 회상 창립 공로와의 연관성을 나타내고 있다. 정산 종사는 “신앙 불교, 학자 불교, 실행 불교를 다 갖춘 불법이 참 불법”<sup>4)</sup>이라고 한 바 있다. 이는 교법의 신앙과 수행과 실천, 그리고 이를 뒷받침할 만한 교법에 대한 연구가 뒷받침되는 불교라야 원만한 불교라는 점을 밝힌 것이다.<sup>5)</sup>

1) 『정산종사법어』, 제13 도운편 1장.

2) 3대: 원기 73-108년. 3회: 원기 97년-108년.

3) 『대종경』, 제13 교단품 34장.

4) 『정산종사법어』, 제11 법훈편 13장.

역사적으로 살펴보면 종교가 보편 종교와 세계 종교로 발돋움하기 위해서는 먼저 경전의 편찬이 필요하고 이어서 철학적 사유를 통한 정밀한 해석 작업을 통해 가능하다는 것을 알 수 있다. 그러기에 원불교 교단에서도 이제 경전의 편찬이 어느 정도 완성되었고, 교학이 어느 정도 이루어져 원불교의 정체성을 확고하게 하였기에, 이제는 교학을 넘어서서 보편적 학문 양식인 철학을 기반으로 하여 확대 심화시켜야 할 시기에 도래하였다고 생각할 수 있다.

교단에는 여전히 성취해야 할 여러 가지 과제가 남아 있고, 성취된 것도 상당히 많이 있다고 볼 수 있다. 그러나, 그러한 과제 중에서 대산 종사(大山宗師, 金大舉: 1914-1998)의 유훈을 살펴보면, 대체적으로 교단 체제 부분(6대 기관 설립)<sup>6)</sup>에서는 상당한 진전이 있으나, 1) 일원 철학, 2) UR 기구 설립, 3) 일원 의학 등과 같은 연구 부분에서는 아직도 미진한 부분이 있다고 보여 진다. 따라서 본고에서는 먼저 기존의 원불교 교학 연구 방향과 성과를 되돌아보고, 교학의 미래 방향을 설정하기 위한 하나의 제안으로서, 대산 종사의 이러한 유훈들을 크게 ‘일원 철학(一圓哲學)’이라는 범주에서 실행해 나갈 방안을 제시해 보고자 한다. 그 범주 내에서 UR 기구 설립을 위한 학문적 연구와 ‘일원 의학’의 연구를 포함하여, 교단 2세기에 있어서 교법의 세계화를 통한 보편적 종교로의 발돋움을 위한 교학의 방향성으로서 ‘일원 철학’을 제안하고, 그 연구 방향과 세부 과제들을 제시해 보고자 한다.

## Ⅱ. 일원 철학이란?

### 1. 대산 종사의 일원철학 주창

대산 종사는 『법어』에 따르면 ‘일원 철학’에 대하여 2번 언급하고 있다.

“일원 문화는 새로운 문명 세계를 열어갈 문화니, 어두운 시대의 닫힌 문화가 아니라 밝은 시대의 열린 문화로 종교·사상·정치·예술 등이 서로 넘나들고 하나의 정의(情誼)가 무르익는 문화며, 도학과 과학이 병진하고 영육이 쌍전하며 동정이 한결 같고 이치와 일이 아우러져 은혜와 평등과 진화의 세계를 열어가는 문화니라. 이러한 천지 도수에 부응하는 문화라야 미래 세계에 존립할 수 있을 뿐 아니라 새 세상 건설에 크게 공헌할 수 있으므로 일원 문화를 개척하고 창조하기 위해서는 먼저 **일원 철학**을 소유한 문화 예술인들이 많아야 시대를 앞서 갈 수 있느니라. 우리의 법신불 일원상은 불멸 불후의 예술이요 문화 상징의 극치로서 이 자리를 깨달아 밝히신 대종사와 삼세 제불 제성의 성전(聖典) 또한 불후의 창작품이니 이 거룩함을 말과 글로, 노래와 춤으로, 그림과 극으로 꽃피워 일원 문화를 크게 발전시켜 나가기 바라노라.”<sup>7)</sup>

5) 이는 정산종사의 “화두를 연마하는 데에는 의리선 여러선 조사선을 차서 있게 병행함이 옳으나”(『정산종사법어』, 제7 권도편 38장)라고 한 법문과도 맥락이 상통한다. 대산 종사는 “의리선(義理禪)은 문자선(文字禪)”이라고 밝히고 있다.(『대산종사법문집 제3집』, 제2편 교법, 13.여래선과 조사선)

6) 대산 종사, ‘교단의 6대 기관’에 대해 말씀하시기를 “...대선원·대학원·대병원·대농원·대공장·대기업 등 6대 기관을 설립하여...”(『대산종사법어』, 제6 회상편 45장)

7) 『대산종사법어』, 제6 회상편 49장.

“대종사께서 ‘앞으로 모든 철학과 모든 사상은 서서히 묵어가고 일원 철학과 일원 사상이 세상의 중심이 될 것이다.’라고 하셨으므로 앞으로는 동서양의 학자들이 자기 학문이나 철학이나 원리나 이론을 내세울 때 일원 대도 일원 철학에 입각하여 주장하게 되리라. 이처럼 자기도 모르는 가운데 천하대세에 따라 일원 대도가 드러나게 되면 교화하기가 아주 쉬운 것이니 우리는 그런 학자들을 우리의 사도로 알고 격려하고 감사하자.”<sup>8)</sup>

첫 번째 인용문은 일원 문화 창달을 부탁하면서 이를 위해서는 일원 철학을 소유해야 한다는 것으로서, 여기에서 일원 철학은 일원 주의, 일원 사상과 같은 맥락으로 읽혀진다. 그리고 그 중심에는 법신불 일원상이 있음을 알 수 있다. 두 번째 인용문에서는 소태산 대종사의 말씀을 인용하고 있는데, 이를 그대로 받아들인다면, 일원 철학은 이미 대종사가 먼저 언급한 바가 있는 것으로서, 여기에서도 철학은 사상과 상통하는 말로 볼 수 있다. 한편, 대산종사에게 철학이란 일종의 인생의 가치관을 의미하는 것으로 사용된 경우도 있다.<sup>9)</sup>

그럼, 먼저 ‘일원’이라는 말에는 어떠한 의미들이 있을까.

1) 일원(一圓)에는 ‘일원화(一圓化)’라는 의미가 있다. 일체화, 일원화(一元化), 통합 융통의 의미와 일원 세계 건설의 의미를 담고 있다.<sup>10)</sup> 2) 일원은 원불교의 종지로서, 신앙의 대상이자 수행의 표본이다.<sup>11)</sup> 3) 일원은 만법귀일처로서 모든 신앙의 귀결처이고, 통합처이다.<sup>12)</sup>

## 2. 일원 철학의 정의와 핵심 사상

정산 종사는 종교·윤리·철학·과학에 대하여 정의하면서, 원만한 종교란 윤리와 도덕, 그리고 철학이 일원화(一圓化) 되어야 함을 시사하였다.<sup>13)</sup> 그러면 기존에 ‘일원 철학’에 대한 연구는 없었는가?

1) 류병덕의 일원철학: 1973년 11월 9일, 한국철학연구회가 주최하고 부산 동아대학교에서 열린 <추계학술발표회>에서 류병덕(원대 문리대학장)은 「일원철학의 의미: 은(恩)의 존재론적 추구」라는 제목으로 발표한 바 있다. 그는 “한 종교가 성장 발전하면 반드시 그 밑바닥에 철학이 있다고 본다. 원불교사상을 고찰하여 그 철학적 토대가 무엇인가를 찾아보려고 한다.”고 문제 제기하면서, 결론을 다음과 같이 맺고 있다.<sup>14)</sup>

① 종교철학의 한 방향: 철학이 단순한 학설 소개에 그친다면 안 된다. 한국에서 모든 종교의 근원적인 만남을 보여 준 한 새로운 철학이 제기된 것이라고 본다. 이것이 일원철학이다.

8) 『대산종사법어』, 제14 개벽편 25장.

9) 『대산종사법어』, 제8 운심편 42장, 44장.

10) 『대중경』, 제2 교의품 1장; 『대산종사법어』, 제2 교리편 4장; 『대산종사법문집 제2집』, 제9부 행사치사 마음 훈련으로 도덕을 부활-중앙훈련원 봉불 낙성식; 『대산종사법어』, 제10 정교편 5장; 『대산종사법어』, 제14 개벽편 16장.

11) 『대중경』, 제2 교의품 2장; 『대중경』, 제15 부속품 16장; 『정전』, 제1 총서편, 제2장 교법의 총설.

12) 『정산종사법어』, 제2 예도편 11장; 『한울안한이치에』, 제1편 법문과 일화, 3.일원의 진리 4절; 『대산종사법문집 제1집』, 「정전대의」, 6.일원상서원문.

13) 『한울안한이치에』, 제1편 법문(法門)과 일화(逸話) 5.지혜단련 1절.

14) <원불교신문>, 1973.11.25. 호수 107.(http://www.wonnews.co.kr)

일원철학의 구체화는 ①이다. ② 일원철학은 한국에서 대각한 분의 진리관이고, 철학이라고 본다. 따라서 일원철학은 한국 철학의 새로운 방향을 제시한 이론임을 말해 둔다.

이와 같이 그는 일원 철학이 한국 철학의 새로운 방향을 제시하였다고 보았다.

2) **송천은의 일원철학:** 1986년 <원불교신문>에서는 ‘소태산대종사의 일원철학’이라는 제목으로 송천은(수위단원·원광대학교)의 송년특별기고를 실고 있다. 요약하자면 그는 ‘회통정신과 실학성’을 일원 철학의 사상으로 보았다.<sup>15)</sup>

3) **서경전의 일원철학:** 서경전(원광대 원불교학과 교수)은 1997년 7월 23~27일 동국대와 국제중국철학회가 공동주관하고 한국동양철학회 등이 공동주최한 ‘제10차 국제중국철학회 서울 국제학술회의’에서 「소태산의 일원철학」을 발표하였고,<sup>16)</sup> 이 내용은 『원불교학』 제3집에 실리게 된다. 그는 이 논문에서 “소태산의 사상과 철학을 한마디로 집약하자면 일원철학이라 할 수 있다. 왜냐하면 그는 깨달음이라는 종교적 체험으로 체득한 진리를 일원상(○)이라는 상징체계를 통하여 밝히고, 그것을 신앙의 대상임과 동시에 수행의 표본으로 제시하였기 때문이다.”<sup>17)</sup>라고 하면서, 그 이유를 “소태산에 이르러서야 비로소 그것이 신앙의 대상과 수행의 표본이라는 고도의 종교적 체계로 표명되기에 이른다. 그의 종교적 체험과 사상·철학 등은 이른바 일원철학이라 지칭될 수 있다.”<sup>18)</sup>라고 밝히고 있다. 즉, 소태산은 일원철학을 바탕으로 하여 신앙과 수행의 큰 맥락을 형성하였다는 것이다.<sup>19)</sup> 그는 ‘일원철학의 특징과 의의’로는 상즉성에 바탕한 통종교적인 회통성과 실학적 성격 등을 들고 있다.<sup>20)</sup>

이와 같이 일원 철학이란 ‘소태산의 깨달음의 내용, 즉 각증(覺證) 또는 일원상 진리를 기반으로 한 원불교 철학 사상’이라고 할 수 있는데, ‘① 진리성, ② 회통성, ③ 귀일성’이 그 특징이라고 할 수 있겠다. 그런데 논자는 여기에 더하여 일원 철학이란 동양 철학과 서양철학의 회통을 그 특징으로 들고자 한다. 대신 종사는 한의(韓醫)와 양의(洋醫)의 통합을 ‘일원 의학’이라 명한 바 있다.

“앞으로 양의만 가지고도 안 되고 한의만 가지고도 안 되니, 둘을 같이 공부하고 활용하여 인류의 병을 치료해야 하느니라. 그러므로 한의와 양의를 합한 의학을 일원 의학이라 이름 하나니 잘 연구하기 바라노라.”<sup>21)</sup>

이와 같은 맥락에서 본다면 일원 철학이란 일원상 진리를 중심으로 한 동양 철학과 서양철학의 통합이라고도 볼 수 있는 것이다. 서양 철학은 합리론을 중심으로 하여 근대 과학이 발전되는 원동력이 되었는데, 소태산 대종사의 교법도 과학적 합리성을 근거하였다. 불교에

15) “원불교는 혁신불교의 성격을 띤 한국자생종교 혹은 한국 개창의 종교로서 출현했다. 일원의 궁극적 진리의 보편성과 一如性(不二性)을 현실에 활용함으로써 대종사는 會通의 이념과 實學성을 수용하는 새로운 종교운동을 일으켰다.”(<원불교신문>, 1986. 호수 474)

16) <원불교신문>, 1997.08.01 호수 931.

17) 서경전, 「소태산의 일원철학」, 『원불교학』 제3집, 1998. p.6.

18) 서경전, 위 논문, p.7.

19) 서경전, 위 논문, p.8.

20) 서경전, 위 논문, pp.8-31.

21) 『대산종사법어』, 제14 개벽편 26장.



있어서 서양에서는 석존의 ‘사념처(四念處)’ 수행을 의학적으로 접목시켜 ‘마음챙김(mindfulness)’ 수행으로 널리 유포되고 있는데, 이러한 연구는 앞으로 다방면의 불교 수행으로 확대되어야 할 것이다. 마찬가지로 원불교학도 서양 철학적 혹은 서양 과학적 관점에서 해석되고 접목될 때 교법의 세계화의 토대가 마련될 것이다. 정산 종사는 소태산 대종사가 동·서양의 대운을 겸하였다고 하였는데,<sup>22)</sup> 이는 향후 불교가 세계의 주교가 된다는 의미와 함께 동·서양의 철학이 회통하는 때를 맞이하여, 동양 철학과 서양 철학의 회통이 일원 철학에서 이루어질 수 있음을 시사하는 것이다. 이는 ‘금강산 법문’<sup>23)</sup>의 내용과도 상통된다고 할 수 있다. 1998년 10월 14일에 원광대 승산기념관 대법당에서 「21세기 종교의 역할-밖에서 본 원불교」라는 주제로, 종교철학자인 황필호 교수(강남대)의 초청 법회가 열렸을 때, 그도 “철학적인 면에서도 일원상진리의 보편성을 입증하려면 동양철학적 견해에서 벗어나 서양철학적 전개가 필요하다.”<sup>24)</sup>고 지적한 바 있는데, 이도 그와 같은 그 맥락으로 볼 수 있다. 대산 종사도 원불교 교법은 단순한 종교의 교리가 아니라, 과학·철학·종교학이라고 까지 해석하고 있다.<sup>25)</sup>

그러면, 일원 철학의 중심 사상은 무엇이며, 일원 철학은 어떻게 전개되어야 하는가? 이러한 일원 철학의 내용을 몇 가지로 제안해 보고자 한다.

1) 통만법명일심과 명일심통만법의 정신으로 모든 사상이 일원상의 진리에 바탕하여 사통 오달이 되도록 한다. 불교는 마음에 중심을 두는 종교이고, 마음을 닦는 종교이다. 그러므로 만법을 통해 마음을 밝히고 진리를 깨닫도록 하는데 주안점을 두고, 또한 그 마음으로 제법을 해석하는 데에도 관심을 기울여야 할 것이다. 그러면서도 어디 한 군데 막힌 곳이 없도록 원융회통하게 해야 할 것이다.

2) 서양 사상과 동양 사상의 회통을 이루어야 한다. 사상에 많은 것들이 포함될 수 있다. 윤리, 도덕, 철학 그리고 심지어는 과학까지도 포함될 수 있으며, 과학에는 인문과학, 자연과학, 사회과학 등등 사실 서양의 학문 체계 전반을 다 과학이라 할 수 있다. 그러나 역시 그 회통의 중심축은 일원상의 진리가 되어야 할 것이다.

3) 대세계주의에 바탕해야 한다. 원래 종교라는 것은 민족과 국가를 넘어서는 것이지만, 특히 일원주의는 대세계주의를 표방하고 있다.

4) 일원교학, 즉 원불교학을 심화시키는 것이다. 일원철학과 원불교학이 다른 것이 아니라, 다만 원불교학을 심화시키자는 것이다. 일원철학으로 범위가 확대된다고 하여도 결국 그 중심은 교학이 되어야 할 것이다.

5) 쌍방향적 연구가 진행되어야 한다. 원불교 사상, 즉 일원상 진리의 안목에서 세계의 모든 종교와 철학을 다시 해석해야 하고, 다시 세계의 모든 종교와 철학의 안목에서 원불교를 해석해야 하는 쌍방향적 태도를 항상 견지해야 할 것이다.

22) 『정산종사법어』, 제15 유축편 5장.

23) 금강산(金剛山)이 세계의 공원으로 지정되어 드러날 때, 그 주인도 따라서 드러나게 되므로, 세계의 주인이 되기 위해서는 미리 준비해야 한다는 내용.(『대종경』, 제14 전망품 5-6장)

24) <원불교신문> 1998.10.23. 호수 986.

25) 『대산종사법어』, 제2 교리편 6장.

### 3. 일원 철학의 필요성

종교가 발생하여 전개되는 것을 보면 각 종교가 체계를 갖추고 중흥을 하며, 종교성을 담지하고, 보편성을 띄기 위해서는 반드시 철학적 과정을 거쳤다고 보인다.

1) 유교(儒敎)는 원래 경세치학의 유학에서 시작되어 후에 동중서에 이르러 천(天) 개념을 받아들임으로서 비로소 종교 형태가 되었다. 그러나 이에 그치지 않고 불교의 영향을 받음으로써 주자가 성리학을 발전시켜 신유학(新儒學)을 일으킴으로써 비로소 유교의 철학이 완성되어 확고한 종교적 위상을 갖추게 되었다고 볼 수 있다. 2) 도교(道敎)는 그 시원을 황제(黃帝)로부터 찾을 수 있으나 그 철학적 완성은 노자(老子)와 장자(莊子)에 의해서 이루어졌다고 볼 수 있겠다. 3) 불교(佛敎)는 석존이 기존의 바라문교 사상을 극복하고자 불법을 폈으나 그가 열반 후에는 아비달마교학이 일어나 석존의 교법 내용을 전체적으로 정리하고 경장 논장 율장의 삼장을 확립하였다. 그러나, 그 경향이 제자 불교, 즉 성문승(聲聞僧)으로서의 역할에 만족하고 있었기에, 대승 경전이 나타나 원래의 석존의 본의를 회복하고자 노력하였고, 그 중심에 용수(龍樹)의 중관(中觀)철학(哲學)에 이어 유식(唯識)철학(哲學), 『기신론』과 같은 여래장(如來藏) 사상과 중국에서의 천태(天台)·화엄(華嚴)에서 비로소 불교 철학이 완성되었다고 할 수 있다. 4) 기독교(基督敎)에서는 오랜 기간에 걸쳐 『정경(正經, Canon)』을 완성하고, 삼위일체(三位一體) 사상을 확립함으로써 비로소 신학(神學)이 완성되었다고 볼 수 있으며, 교부철학(敎父哲學)으로서의 신학(神學)의 역할은 바로 ① 신(神)의 존재(存在) 증명과 ② 삼위 일체 사상의 확립이 가장 큰 과제였다고 볼 수 있다. 그래서 유대교에서나 이슬람교에서는 같은 신과 그와의 약속인 『구약』을 믿지만, 예수를 신(神)으로 보지 않고 선지자(先知者)로 보기 때문에 이가 기독교의 가장 큰 특징이 되는 것이다. 이를 위해서 신학자들은 헤브라이즘을 넘어서 소크라테스로부터 시작된다고 볼 수 있는 서양 철학의 원류인 헬레니즘 사상을 접목시켜 새롭게 해석해 냄으로써 세계 보편 종교로서의 위치를 확립하게 된 것이다.

이와 같이 종교사(宗敎史)를 대체적으로 살펴보면 한 종교가 보편 종교, 세계 종교로 나아가기 위해서는 교학의 철학화가 필요한 것이다. 소태산 대종사는 종교의 문에 성리(性理)를 밝힌 바 없으면 원만한 종교가 아니라고 한 바 있다.<sup>26)</sup> 여기에서 성리(性理)란 바로 우주의 진리와 인간의 본성이라고 할 수 있는데, 이는 바로 진리관과 인생관이라고 할 수 있다. 이러한 진리와 인생에 대한 철학적 탐구와 해석이 바로 철학의 과제라 할 수 있는 것이다.

한 가지 예를 들자면, 교단에서는 대체로 원(圓)과 일원(一圓), 일원상(一圓相) 사이에 특별한 구별을 두지는 않는다. 그러나 이찬수는 다음과 같이 밝히고 있다.

원불교는 법신불 일원상을 신앙의 대상으로 삼으면서도 그 가운데 일원상을 부각시키는 방식으로 종교적 독특성을 유지하고 정체성을 확립해 왔다. 이를 위해 교전이나 각종 법어에

26) “종교의 문에 성리를 밝힌 바가 없으면 이는 원만한 도가 아니니 성리는 모든 법의 조종이 되고 모든 이치의 바탕이 되는 까닭이니라.”(『대종경』, 제7 성리품 9장)

서도 법신불 보다는 일원 혹은 일원상의 의미를 강조하며 해설해 오고 있다. 하지만 법신불과 일원상의 관계, 그리고 일원과 일원상의 관계에 대한 교도의 인식은 아직 분명치 않아 보인다. 법신불과 일원상을 과연 동일시할 수 있는가의 문제, 그리고 일원과 일원상은 같은 것인가 하는 문제에 대한 답변을 아직은 충분히 이루어지지 않은 것으로 보인다. 이 논문에서는 먼저 이러한 문제의식을 가지고 법신불과 일원상의 관계 및 일원과 일원상의 개념을 좀더 분석적이고 비판적으로 검토해 보고자 한다.... 이들은 모두 법신불 일원상 신앙의 논리적 엄밀성을 확보하기 위한 시도들이다. 아울러 일원주의와 세계주의가 세계 종교 사상사적 차원에서는 어떤 위치에 있는지 그리스도교헌에서 최근 전래되어오고 있는 ‘범재신론’이라는 사유들과 비교하면서 알아보고자 한다. “모든 것(pan)이 신(theos) 안에 있다(en)는 이론(-ism)”인 ‘범재신론(panentheism)’은 법신불 일원상 신앙 혹은 일원상 진리의 고유성과 서양사상과의 차별성을 분명히 하는 데 일조할 수 있을 개념으로 판단되기 때문이다. 법신불이라는 용어의 탄생과 배경과 의미부터 정리해보자.<sup>27)</sup>

그러면서 그는 일원상(一圓相)과 일원상(一圓像)을 비교하는 등, 매우 정치하게 교단에서는 명확한 구분 없이 이해하고 있는 개념들을 해부하고 있다. 이는 그가 기독교 목사이면서 불교 연구에 조예가 깊은 학자이기에 이러한 종교간 연구에 있어서 또는 불교학에 있어서도 깊이 있게 다루고 있는 것이다. 물론 각산 신도형은 일원을 “대종사님께서 깨치신 진리의 이름”으로 일원상을 “1) 대종사님께서 대각하신 순간 혜안의 샷타로 잡으신 진리의 사진 모습.. 2) 대종사님께서 보신 진리의 모습을 형상으로 표시한 것”<sup>28)</sup>으로, 고산 이원권 종사는 “일원은 진리의 대명사요, 일원상은 진리의 형모이다.”<sup>29)</sup>라고 구분하기는 하였다. 그런데 이 보다 앞서서 1996년 미주선학대(the Institute of Won Buddhist Studies)에서 발간한 『Won Buddhist Studies』(원불교학) 창간호에는 템플대학교 Thomas Dean의 「Truth of Irwön and/or Truth of Irwön-sang: An Ambiguity in Won Buddhist Thought」(일원의 진리 그리고/또는 일원상의 진리: 원불교 사상에 있어서의 모호함)이라는 논문이 실려 있다. 이는 일원과 일원상에 대하여 교단이 취하고 있는 사상적 모호함과 정밀하지 않음을 지적하고 있는 것이다. 이 외에도 다음과 같은 논문들이 실려 있는데 이는 확실히 원불교학 자체 내의 관점 보다는 확실히 넓은 관점에서 원불교를 다루고 있다는 것을 알 수 있다.<sup>30)</sup>

원불교 교단도 이제 100주년을 넘어 섰다. 이제는 교단과 원광대학교가 발전함에 따라 교학도 새종교, 새불교로서의 원불교의 위상 정립이라는 목표를 어느 정도 그 목표를 달성했다고 보여 진다. 이제는 원불교의 2세기를 맞이하여 원불교 교법의 세계화를 위하여 일원 철학으로 넘어가야 할 시기가 아닌가 생각된다. 지금 시대는 과거 보다 몇 배 빠르게 진행되며, 특히 원불교 교운은 과거보다 수백 배 진행이 빠르다고 하였다.<sup>31)</sup> 이렇게 볼 때 금강산

27) 이찬수, 「대산 김대거 종사의 일원주의와 세계주의-법신불 일원상과 범재신론을 비교하며」, 원광대학교 원불교 사상연구원 편, 대산김대거종사탄생 100주년기념논문집 『원불교와 평화의 세계』, 원불교출판사, 2014. pp.840-841.

28) 각산 신도형, 각산문집 1, 『교전공부』, 원불교출판사, 1992. p. 48.

29) 고산종사문집발행위원회, 고산종사문집 1, 『정전강의』, 원불교출판사, 1992. p.19.

30) 『Won Buddhist Studies』(원불교학) 창간호, 미주선학대(the Institute of Won Buddhist Studies), 1996.

31) “두고 보라. 해가 갈수록 교운의 진전이 현저하리니 10년 이내에 증거가 드러나고 20년 내외에 나의 이 말이 확인되리라. 지도를 청하라. 평생에 관계되는 일이면 아무리 아파도 응대하리라. 세상이 몰라주고 대우가 없을 때에 발심하여 철천의 신성을 바쳤으니 선배들 추송할 만하지 않느냐.”(『한울안한이치에』, 제1편 법문과 일화, 6. 돌아오는 세상 77절)

이 드러나 세계의 지도국으로 나서기 위해서는 서둘러 준비하지 않으면 안 될 것이다.

### Ⅲ. 원불교학의 현황 진단

#### 1. 교학의 정의와 범주

원불교학에 대한 정의를 살펴보면, 김성관(1989)은 “원불교의 교리, 교사, 교화활동, 의식 행위, 경제활동, 예술이나 체육 등을 포함한 문화 활동 등 원불교와 관계된 모든 분야의 학문적 접근”<sup>32)</sup>이라고 하였다. 류병덕(1996)은 “원불교를 대상으로 하고 분류와 방법을 선행시켰을 때 이루어지는 학문”<sup>33)</sup>으로 정의하였다. 김성장(2010)은 “유불선 삼교와 관련된 기초교학으로부터 응용교학에 이르기까지(22가지 범주 시도) 교조 소태산과 일원상진리, 원불교 교리, 사상, 문화, 역사, 인물, 신앙, 수행 등 원불교적인 주제나 원불교 자료로 분류할 수 있는 모든 범주의 학문을 대상으로 전문적이고 학술적이며 수행 실천적으로 연구하는 학문”<sup>34)</sup>이라고 정의하였다.

기독교에서는 신학의 범주를 1) 이론 신학, 2) 역사신학, 3) 실천신학으로 구분하고 있는데,<sup>35)</sup> 한기두(1974)는 원불교학의 범주를 1) 교조학(소태산 대중사에 관한 연구), 2) 교상학(타종교와의 비교 연구), 3) 교의학(교리 해석에 관한 연구), 4) 교화학(교화에 관한 연구), 5) 교례학(교례 수행 의식에 관한 연구), 6) 교단학(교단 조직에 관한 연구)로 구분하였다.<sup>36)</sup> 류병덕(1996)은 ‘한국원불교학회’의 출범에 맞추어 발표한 논문에서 교학의 분야를 1) ‘이루어진 분야’와 2) ‘이루어져야 할 분야’로 대별하였다.<sup>37)</sup> 김성장(2003)은 원불교학을 1) 이론 교학, 2) 실천 교학, 3) 실증 교학, 4) 응용 교학으로 구분하였는데,<sup>38)</sup> 이는 후에 22개로 세분되었다.<sup>39)</sup>

#### 2. 교리 해석학의 강령

32) 김성관, 「원불교학상의 자료해석학적 비교 방법론」, 『정신개벽』 7호, 1989. p.1.

33) 류병덕, 「원불교학 연구의 현황과 과제」, 『원불교학』 제1집, 1996. p.7.

34) 김성장, 「원불교학의 범주와 개념 연구」, 『원불교사상과 종교문화』 45집, 2010.8. p.248.

35) 「신학(theology, 神學)」, 『21세기 정치학대사전』, 정치학대사전편찬위원회.

36) 한기두, 「원불교학의 기초 개념」, 『원불교학 연구』 6집, 원광대 원불교학회, 1974.

37) 1) 『원불교교전』을 다루는 기본교학, 원불교사상을 전개하기 위한 해석학, 원불교 교화를 다루는 교화학, 원불교 사관을 제시할 수 있는 원불교사, 원불교인의 정서를 담은 문학·회화·음악 등 예술 분야, 2) 원불교 행정학, 원불교 재정학, 원불교 복지학, 원불교 보건 환경학, 원불교 사회학, 원불교 심리학, 원불교 의학(류병덕, 앞의 논문. p.8.)

38) 김성장, 「원불교학 연구의 당면 과제」, 『원불교학』 제9집, 2003.6. p.195.

39) ① 기초 교학, ② 원불교 경전학, ③ 사상 및 교리학(敎理敎學), ④ 교의학(敎義學), ⑤ 신앙론, ⑥ 수행론, ⑦ 인과론, ⑧ 교화학, ⑨ 설교학, ⑩ 원불교 심리학 및 교화상담학, ⑪ 실증교학, ⑫ 응용교학, ⑬ 원불교역사학, ⑭ 교조(소태산)학, ⑮ 예전 의례학, ⑯ 성가학, ⑰ 교헌 법제학, ⑱ 원불교 선학, ⑲ 원불교 불공학, ⑳ 원불교 신문·방송·통신·영상학, ㉑ 원불교 문학·예술·출판·문화학, ㉒ 원불교 사전학.(김성장, 「원불교학의 범주와 개념 연구」. p.248.)

선종(禪宗)에서는 극단적으로 직지인심(直指人心)·불립문자(不立文字)를 주장하였고, 소태산도 외학(外學)과 외지(外知)를 경계한 바 있다.<sup>40)</sup> 그러면서도 「수신의 요법」에서 시대를 따라 학문을 준비하라고 하였다.<sup>41)</sup> 이는 새 시대의 새 불법이기 때문이다. 소태산은 현대의 인격 완성에 있어서 학문의 중요성을 과약하였을 것이다. 그러면서도 해석 중심의 학문을 경계하고 있기도 하다.<sup>42)</sup> 그러면 외학과 외지와 원불교학의 관계성을 명확하게 하지 않으면 안 될 것이다. 외학과 외지와 교학 연구는 상충되는 면이 없지 않고 상호 모순적 관계에 있다고 볼 수 있기 때문이다. 그러면 이러한 상충적 관계를 상호 보완적 관계로 바꿀 수 있는 논지는 무엇인가.

여기에 『정전』의 중요성이 부각된다.<sup>43)</sup> 정산종사는 『정전』을 새 회상의 법보(法寶)로 받들었고,<sup>44)</sup> “모든 사리에 연구심을 가지고 견문하는 것과 범연히 듣고 보는 것이 다르나니, 정전을 항상 염두에 두고 모든 학설을 연마하면 교리에 더욱 밝아질 것이요, 그렇지 아니하고 학설만 들으면 머리만 산란하리라. 그러므로, 새벽에는 좌선으로 마음을 맑히고 낮에는 경전으로 이치를 연마하라 하셨나니라.”<sup>45)</sup>고 하면서 『정전』의 중요성에 대하여 강조하였다. 한편, 소태산은 제종의 경전들은 하루 아침의 참고가 낫다고 하면서도,<sup>46)</sup> 삼대력을 빨리 얻는 방법의 하나로서 과거 경전의 참고를 말씀하신 바 있다.<sup>47)</sup>

그러면 학문이 종교 본령과의 관계를 잘 정립하면서도 그 역할을 제대로 수행할 수 있는 중도(中道)란 무엇인가? 정산은 자칫하며 학문의 바다에 빠질 수 있음을 경계하고 그 강령을 잘 잡는 것이 요령이라고 밝힌 바 있다.<sup>48)</sup>

이러한 여러 의미로 볼 때 『정전』을 잘 이해하고 기타 다른 학문을 배우고 익히는 것은 오히려 인격 완성에 도움이 되지만, 『정전』을 소홀히 하고, 혹은 『정전』을 비롯한 자가(自家)의 교서(敎書)를 대체로 익히기 전에 다른 학문에 경도되는 것은 외학과 외지로 보는 것이 적절할 것 같다.<sup>49)</sup> 『정전』을 먼저 알고 다른 학문을 배우면 바로 요령이 잡히지만, 그렇지 않으면 학문의 바다에 빠져 갈피를 잡지 못하기 때문이다. 이러한 문제에 대하여 양은용

40) 『대종경』, 제3 수행품 45장; 『대종경』, 제15 부촉품 8장; 『정산종사법어』, 제9 무본편 26장; 『한울안한이치에』, 제1편 법문과 일화, 6.돌아오는 세상 50.

41) 『정전』, 제3 수행편, 제13장 최초법어; 이 외에도 대산 종사는 사리연구의 외적 방법으로 외학지식(外學知識)을 통하여 ‘밖으로 묻고 배워서 지견을 넓히는 공부’를 해야 한다고 한 바 있다.(『대산종사법문집 제1집』, 「정전대의」, 9.삼학)

42) “내가 이 회상을 연지 이십 팔년에 법을 너무 해석적으로만 설하여 준 관계로 상근기는 염려 없으나, 중하 근기는 쉽게 알고 구미호(九尾狐)가 되어 참 도를 얻기 어렵게 된 듯하니 이것이 실로 걱정되는 바라, 이 후부터는 일반적으로 해석에만 치우치지 말고 삼학을 병진하는 데에 노력하도록 하여야 하리라.”(『대종경』, 제15 부촉품 9장)

43) 『대종경선외록』, 8.일심적공장 1절; 『한울안한이치에』, 제1편 법문과 일화, 5.지혜단련 18절.

44) 『한울안한이치에』, 제1편 법문과 일화, 3.일원의 진리 50절.

45) 『정산종사법어』, 제7 권도편 35장

46) 『대종경』, 제3 수행품 22장.

47) 『대종경』, 제3 수행품 2장.

48) “학문에 빠지면 바다에 빠진 것과 같다. 학문의 바다에 빠지면 요령이나 힘을 얻지 못한다. 『중용』이 중요하다. 『시전』 『서전』은 찬탄하고 장엄하였으므로 멋지기는 하지만 실리적인 것은 아닐 것이다. 학문은 핵을 추어 잡으면 된다.”(『한울안한이치에』, 제1편 법문과 일화, 1.마음공부 55절)

49) “팔만장경이나 오거시서를 다 볼 것은 없지만 우리의 지정 교서를 공부한 후 타종교의 경전을 한 번 보아야 한다. 그래야 우리 법이 대경대법인 줄 알게 될 것이며, 삼교의 교지를 두루 통달하게 될 것이다.”(『대산종사법문집 제5집』, 제3부 파수공행, 3.참고경서)

(2016)은 『정전』 「최초 법어」에 나타나는 소태산 대종사의 학문 준비에 대한 것은 학문에 있어서의 ‘권면’으로, 외학과 외지에 대한 내용은 ‘금지’로 보고, 이 양자의 변증법적 정반합이 바로 『대종경』 「교의품」 31장의 내용으로서, 그 두 가지 상반된 입장이 교의 사상에 근원하여 내외 겸전한 문명 건설에서 회통되는 것이 바로 원불교학의 성립 근거라고 보았다.<sup>50)</sup>

교학의 중심 주제는 바로 해석학이다. 이러한 해석학은 과거 불교의 주석학으로 이해될 수 있다. 그런데 교리 해석상의 문제는 바로 분과와 연결될 수 있다. 학문은 종교에서 반드시 필요한 것이지만, 자칫 해석학적 관점에 의하여 여러 분과가 발생했음을 종교사에서 확인할 수 있다. 그래서 불교에서는 정법의 사상에서 벗어나는 것을 외도(外道)로 보았고, 기독교에서는 정통 신학적 관점에서 벗어난 논지를 이단(異端)으로 보았다. 그러므로 해석학의 방향이 매우 중요한 것이다. 그러면 원불교 해석학의 방향은 무엇인가?

첫 번째로, 원불교는 불법의 시대화·생활화·대중화를 표방하고 있다.<sup>51)</sup> 여기에 교법 해석의 주안점이 있을 수 있다.

두 번째로, 대산 종사의 ‘교전해의(敎典解義)의 주체강령’으로 그 연원을 밝힐 수 있을 것이다.

1. 실생활에 활용하도록 할 것. 2. 평이간명하게 밝힐 것. 3. 사통오달(四通五達)로 밝힐 것.
4. 일원의 진리 즉 불생불멸(不生不滅) 인과보응(因果報應)을 믿어 깨치는데 주로 할 것= 신앙. 5. 마음공부 하는데 부합시킬 것=제생의세. \* 만법을 통하여 한 마음을 밝히고 온 세계를 불은화(佛恩化) 일원화(一圓化) 하자는 것인바 이 교리리야 전생령(全生靈)을 널리 구제할 수 있다.<sup>52)</sup>

그렇지만 평이 간명만이 모든 문제의 해답이 될 수 있을까? 논자는 10년간 교단에서 교서 번역 업무를 맡으면서 여러 가지 의견을 들을 수 있었는데, 그 중의 하나는 번역된 교서가 너무 어렵게 번역되었다는 것이다. 물론 소태산 대종사께서도 누구나 알 수 있도록 한글로 편찬된 교서를 말씀하신 바 있다.<sup>53)</sup> 그러나, 현재 편성된 『정전』 중에서도 핵심이라고 할 수 있는 「일원상의 진리」를 본다면, 그 자체가 쉽다고 할 수 있을까. 「일원상의 진리」 혹은 「일원상 서원문」은 불교의 『팔만장경』을 문쳐놓은 하나의 화두(話頭)라고 할 수 있다. 불교에서는 화두가 해석이 되면 더 이상 의두(疑頭)가 문쳐지지 않게 되고 이는 진리의 깨침을 어렵게 만드는 요인 중의 하나로 본다. 그것이 선불교(禪佛敎)가 ‘불립문자’를 말하면서도 선 법어(禪法語)가 매우 많다는 점에 있어서 모순이 되는 결과이다. 물론 정산종사도 의리선(義理禪)을 병행하라고 했지만, 이는 안내서 역할이라고 본다. 종교가 의문점이 없이 하룻밤에 읽고 이해할 수 있다고 하면 그 종교의 생명력이 유지될지 의문이다. 소태산은 일원의 진경

50) 양은용, 「원불교학 연구의 회고와 전망」, 『원불교사상과 종교문화』 제67집, 원불교사상연구원, 2016. pp.252-254.

51) 『대산종사법어』, 제2 교리편 20장; 『대산종사법어』, 제6 회상편 46장; 『대산종사법문집 제3집』, 제2편 교법, 62. 불교와의 관계.

52) 『대산종사법문집 제1집』, 「정전대의」, 2.교전해의의 주체강령.

53) 『대종경』, 제14 전망품 3장; 『한울안한이치에』, 제1편 법문과 일화, 1.마음공부 35절.

(眞境)은 알기도 어렵고 가르치기도 어렵다고 하였다.<sup>54)</sup> 그러므로, 소태산도 열반(涅槃) 전에 교리를 너무 쉽게 해석하는 데에만 치우쳐 대중들이 쉽게 알고 구미호가 될까 걱정하신 것이다.<sup>55)</sup> 그러므로, 학문에서도 이행도(易行道)와 난행도(難行道)를 잘 병행하는 중도를 잘 잡아야 할 것이다. 가령 불교의 경우를 든다면, 어려운 한문 경전이 쉬운(물론 그 의미 자체는 여전히 어렵지만) 한글로 번역되어 『한글대장경』 등이 출간됨으로써 많은 사람들이 접근하고 구제받을 수 있는 계기를 만들어 주고 있다. 그렇지만 또한 「반야심경」도 한글로 합송하는 운동도 일어났는데, 과연 얼마나 교화에 도움이 되는지 확신할 수 없다. 물론 불교 지식이 없는 사람에게는 큰 도움이 될 것이다.

### 3. 교학 연구의 제방법론

김낙필(1988)은 원불교 사상의 본질에 접근하는 길을, 1) 불교 사상사의 맥락에서 파악해 들어가는 방법, 2) 동양 및 한국사상사의 흐름 속에서 위치를 밝히는 방법, 3) 종교 일반을 관통하는 통종교적인 종교사적 이해 태도의 3가지로 보았다. 그리고 당시까지는 1)과 3)의 측면에서 주로 원불교가 새불교, 새종교라는 측면에서 주로 다루어져 왔음을 밝히고 있다.<sup>56)</sup> 그는 이 논문의 주제와 같이 원불교 사상을 이해하고 접근하는데 있어서 동양학적 학문 태도인, 1) 성학적 접근 방식, 2) 심학적 접근 방식, 3) 삼교회통적 접근 방식을 바탕으로 이루어져야 하는데, 이에 더하여 기존의 연구 방식이 산업 사회와 시민 사회에 대응하기 위해서는 다음과 같은 『정산종사법어』에 나타난 사상, 즉 ‘1) 세계주의적 보편주의의 도입(도운편 16·17·32), 2) 공도본위의 사상 채택(도운편 5), 3) 원만하고 종합적인 관점의 수용(도운편 7·16·31), 4) 사실성과 진리성의 존중(도운편 5·7)’에 대한 해석학적 연구가 뒷받침되어야 원불교의 기치라고 할 수 있는 불법의 시대화·생활화·대중화에 부응할 수 있다고 지적하고 있다. 그리고 그 일례로서 정산 종사의 충(忠)·효(孝)·열(烈)과 오륜(五倫)의 재해석을 들고 있다.<sup>57)</sup> 그러나 당시까지는 경전 이해의 방향이 전통적 입장에서 충실하려는 측면과 역사적 시각에서 해석하는 측면 모두 엄밀하게 정립되지 못하였다고 보았다. 그러므로 결론적으로 원불교 사상의 이해에 있어서는 동양 사상적 접근방식이 더욱 긴요하다는 것을 강조하였다.<sup>58)</sup>

김성관(1989)은 학문의 비교학적 태도에 대하여 논하면서, 원불교 사상과 타사상을 비교 연구할 경우에는 ‘1) 원불교 사상의 입장에서 타사상을 수렴하고자 하는 호교론적 입장인가, 2) 타사상의 입장에서 원불교사상으로부터 유비되는 의미 연관을 추출해 보려는 것인가, 3) 제3의 중립적 입각점에서 두 사상의 의미를 대비시키거나 대결시켜 보려는 입장인가’ 하는 점을 명확하게 밝힐 필요가 있고, 아울러 교학의 수립과 발전을 위해서는 이 3가지가 모두

54) 『대중경』, 제15 부속품 12장.

55) 『대중경』, 제15 부속품 9장.

56) 김낙필, 「원불교학의 동양해석학적 접근」, 『원불교사상』 12집, 원불교사상연구원, 1988. p.85.

57) 사실은 이 외에도 정산종사의 불교 교리 해석이나, 서대원의 『불조 요경』의 번역도 이러한 기초에서 이루어졌음을 확인할 수 있다.

58) 김낙필, 위 논문, pp.103-105. 김성관도 “동양적 사유의 두드러진 장점으로서 총체성이 그 특징인데 원불교학 연구자도 이러한 동양인의 사유방식을 계승할 필요가 있다.”고 하였다.(앞의 논문. p.3)

필요하다고 밝히고 있다.<sup>59)</sup> 그리고 비교 연구에서 중시되는 자세와 목표는 “대결을 통한 심화된 조화”임을 밝히고 있다.<sup>60)</sup> 그는 원불교학상의 자료해석학적 비교방법론의 철학적 근거를 ‘업력설’과 ‘불성설’에 두고 있다고 보면서, 그 최종적 목표는 “왜곡된 인식이나 투사 가능성으로 이끄는 미망된 업력을 정화시켜 영지성을 지닌 불성을 회복한 해석자가 두 사상의 자료들이 지닌 비교점의 탐다운 모습 즉 진여실상을 파악하는 데 있다”고 하였다.<sup>61)</sup> 이는 해석학을 위해서는 그에 걸맞는 상당한 수행력을 갖추어야 함을 의미한다고 볼 수 있다. 이는 재래 불교의 주변역자들이 주로 삼장에 통달하였다는 의미에서 ‘삼장 법사(三藏法師)’라고 한 것과 맥락이 통한다고 볼 수 있다. 그리하여 비교학적 연구 태도에서 고려되어야 할 사항으로 ‘1) 종적인 측면에서 문헌 고증학적인 연구와 사상사적인 맥락의 검토, 2) 횡적인 측면에서 사회학, 경제학 등의 주변학의 연구 성과를 참고함, 3) 비교 대상이 지닌 동일성이나 유비성과 함께 반드시 차이성이나 이질성이 명백하게 밝히면서도 환원주의적 해석과 비교에 떨어질 위험성을 항상 고려하면서, 비교 대상의 진실상(眞實相)을 찾으려는 노력과 자세의 필요함’을 언급하였다.<sup>62)</sup>

류성태(1993)는 교학의 연구 분야로서 1) 전통 사상과의 만남, 2) 불교학과의 만남, 3) 사회과학과의 만남의 필요성을 주장하였다. 여기에서 전통 사상이란 한국의 고유 사상으로서는 단군 신앙에 연원한 선교 화랑의 정신을 의미한다. 원불교는 한국에서 태생하였기에 그 근원되는 사상을 무시할 수 없으며, 아울러 ‘유·불·도 조화 사상’(대종경 교의품 1)을 심화시키는 일과 한국의 정체성을 나타내 주는 장차 세계의 ‘정신적 지도국’(대종경 전망품 23)임을 확인해 주는 일과 같이, 한국 철학에의 접맥이 없는 원불교학은 설득력이 떨어진다고 보았다.<sup>63)</sup> 불교학과의 만남 부분에는 기존의 원불교학은 “불교학적 토양 위에 한국인의 불교신앙적 분위기에 적응하는데 애를 써온 감이 없지 않다.”고 하면서 그 성과도 상당한 진전이 있었다고 보았다. 그러나 여기에 더 한걸음 나아가 기존의 불교가 초탈적 사유 성향 때문에 도시 사회의 현대인에게 외면되는 경향이 있기 때문에, 이를 극복하기 위하여 생활불교로서의 적응을 위해 기존 불교학적 태도를 더욱 심화시키고 이를 위해서는 ‘교판적 비판’이라는 방법론적 연구를 강화할 필요가 있음을 지적하고 있다. 즉, 기존의 적응을 위한 연구방법에서 나아가 창조적 단계와 현실적 사유로의 대전환이 필요하다는 것이다.<sup>64)</sup> 사회과학과의 만남의 필요성에 대해서는 원불교학의 인문학에만 그치면 사회성이 결여된다는 것이다. 그는 또한 미래사회의 문제를 1) 환경공해, 2) 영속성의 종말, 3) 인간 소외, 4) 공동체 와해로 파악하고 있는데 여기서 영속성이란 현대인의 일회적이고 일시적인 사회 풍조에 따른 시폐인 가치 상대주의, 자연물 사용의 편의주의 등에 반대되는 의미이다. 인간 소외란 인간성 회복과 관련된 의미이다. 이러한 문제들에 대한 대안으로서 1) 순수교학의 정립, 2) 원불교 해석학의 전개, 3) 실천 교학의 응용을 들고 있다. 여기에서 순수교학이란 학문 자체로서의 학문을 의미한다. 이것이 가장 근간이 되어야 한다는 것이다. 해석학이란 시대성에 맞게

59) 김성관, 「원불교학상의 자료해석학적 비교 방법론」, p.1.

60) 김성관, 위 논문. p.4.

61) 김성관, 위 논문. p.18.

62) 김성관, 위 논문. pp.19-20.

63) 류성태, 「미래사회와 원불교학의 대응」, 『원불교학연구』 23집, 원불교학연구회, 1993. p.14.

64) 류성태, 위 논문. pp.16-18.



과제들에 대한 해법을 제시해야 한다는 것이다. 즉 소태산의 사상을 미래사회의 방향 제시를 위해 재해석할 필요가 있다는 것이다. 그러므로 원불교학의 해석학적 방법론의 제시가 시급함을 과제로 제시하고 있다.<sup>65)</sup> 실천교학이라는 용어는 기독교의 실천신학에 해당하는 것으로 보여지는데, 실천신학은 한 마디로 신학의 응용적 측면, 즉 일종의 교화학으로 볼 수 있다. 이는 교학에 있어서 가장 시급한 과제로서 이를 위해서는 순수 교학연구자만으로는 부족하기 때문에 일선 교화 현장의 교무들이 동참해야 함을 강조하고 있다.<sup>66)</sup> 류성태는 결론적으로 21세기에 있어서 교단이 가장 관심을 가져야 할 부분으로 1) 과학의 선용과 2) 정신개혁을 들면서 이는 소태산 대종사의 핵심 사상이면서 교단의 지향점으로 밝히고 있다. 이를 미래사회에 대비시켜 송천은이 미래 한국사회에서 원불교가 특징적으로 공헌할 수 있는 분야를 12가지로 제시한 것과,<sup>67)</sup> 서경전이 제시한 과제들<sup>68)</sup>을 실현하기 위해서는 원리적이고 체계적인 교학 연구가 선행되어야 한다고 하였다. 그래서 마지막으로 원불교학이 생명력을 갖기 위해서는 ‘비판’을 통한 상황진단과 미래에의 대응을 잘 준비하는 것이라고 결론짓고 있다.

#### 4. 교학 성과의 진단과 방향

류병덕(1996)은 교단의 형성 원리를 정산 종사의 법문<sup>69)</sup>을 인거하여 1) 창조, 2) 모방, 3) 개혁의 3단계로 보고, 위에서 밝힌 ‘이루어진 분야’는 제1 단계인 ‘창조’와 관련된 것으로서 소태산 대종사의 대각혼과 선진들에 의하여 대체로 성취되었지만 여전히 학문적인 면에서 미진한 부분이 있다고 보았다. 그렇지만 그는 이제 가야할 방향은 제2 단계인 ‘모방’ 작업으로서 이는 “우리의 독창성을 학문적으로 심화시킬 뿐만 아니라 다방면으로 타학문과 비교 고찰을 통해 유사학문에서 방법을 도입해야 한다”는 의미이다. 즉, 선진문명국들의 학문의 성과를 받아들이고 그 장점을 취하는 작업을 말한다. 이를 통해야만 제3 단계인 ‘개혁’으로 나아갈 수 있다는 취지이다.<sup>70)</sup> 그는 소태산의 ‘금강산(金剛山) 법문(法門)’<sup>71)</sup>을 인용하면서 ‘우리 여기에 있다’고 할 만큼 교학 인재의 준비가 필요하며 이를 위해서는 대학 중심적 인재 양성의 한계를 지적하고 있다.<sup>72)</sup> 그는 교학의 계보를 ‘1) 대종사 당대의 학문 이해,

65) 류성태, 위 논문. pp.28-29.

66) 류성태, 위 논문. p.30.

67) 교도의 양적·질적 확보, 신앙 대상의 대중화, 특징 있는 의식과 교화방편 개발, 도시와 농촌교회의 대응, 청소년의 교화적 대응, 종교갈등 해소(송천은, 「21세기 한국사회와 원불교」, 제23차 신불교학회 학술회의, 신불교학회, 1993.7. pp.3-4(별지). 류성태, 위 논문, p.31. 재인용)

68) 교단의 정책결정 과정의 민주화, 교구자치제의 실행, 직업종교인의 정착, 교서의 재편, 교정 정보통신망의 자동화, 남북통일대비의 교정, 원불교의 독창성 정립(서경전, 「21세기를 향한 원불교 교정방향」, 상계학술회의, pp.1-8. 류성태, 위 논문, p.31. 재인용)

69) 시자 사퇴기를 “우리 회상을 과거 회상의 한 종파로 아는 이가 있나이다.” 말씀하시기를 “과거 부처님께서 바라문의 교리를 인순(因循)하신 점이 있고, 예수께서 구약(舊約)을 연원하시었으며, 불교나 기독교를 과거종교의 한 종파라 하지는 않나니라.” 또 사퇴기를 “과거 교법과 우리 법과의 관계는 어떠하나이까.” 말씀하시기를 “주로 창조하시고, 혹 혁신, 혹 인용(因用) 하셨나니라.”(『정산종사법어, 제6 경의편 39장)

70) 류병덕, 「원불교학 연구의 현황과 과제」, 『원불교학』 제1집, 한국원불교학회, 1996. p.10.

71) 『대종경』, 제14 전망품 6장.

72) 류병덕, 위 논문. p.12.

2) 정산에서 대산시대의 원불교학, 3) 좌산시대의 개막과 원불교학계의 전망'이라는 3단계로 나누고, 그가 1) 원불교학 연구라는 강의에서 석박사 과정 학생들에게 제기했던 문제들, 2) 자신이 해석해 보았던 해석학 과제들, 3) 그의 전서 전환기의 한국종교에서 다루었던 '원불교 교단의 당면 문제'와 '원불교학계의 당면문제' 등을 통하여 구체적인 과제들을 제시하였다.<sup>73)</sup> 여기에서는 마지막 부분인 '원불교학계의 당면문제'만 인용해 본다면 "1) 신앙론의 체계화 문제, 2) 종교 연합의 문제, 3) 불교와 원불교, 4) 사관의 문제, 5) 은의 윤리 모색, 6) 소태산의 실천실학, 7) 종통교맥의 문제와 역사 의식, 8) 일원상 각종의 변증법적 논리, 9) 일원상 진리의 해석학적 계보 등"<sup>74)</sup>이다.

김성장(2003)은 교학이 담보된 상태에 처했다고 진단하면서, 향후 1) 21세기의 정신 문화 유형의 변화, 2) 기존의 원광대학 중심의 교학 연구에서 원불교대학원대학교, 영산선학대학의 설립으로 인한 변화, 3) 미주총부건설과 미주선학대학원의 설립, 원음방송 설립, 군종 교화 시작 등에 대한 상황 변화에 적극적 대처가 이루어지지 못할 경우에 교학 연구가 오히려 역할 축소와 권위 상실이 될 우려를 표명하였다. 이러한 때에 원불교학이 불교학이나 신학과 같은 보편적 학문이 되기위 해서는 1) 유·불·선 삼교 등의 동양 종교의 전통과 사상을 교학의 기초 학문으로 정착시키는 연구, 2) 철학 종교학 등 인접 학문과의 관계 연구, 3) 문화 예술 과학 사회 등 전반적인 학문 연구 분야에서 원불교학과 관련된 학제간 연구, 4) 최근 급속하게 부상되고 있는 신과학 혹은 정신 과학적 연구 등에 대한 필요성을 언급하였다.<sup>75)</sup> 또한 그는 교학 연구의 역사를 1) 초기 교역자 양성 시대: 유일학림(1946)에서 원광대(1951, 초급대학 인가; 1953, 4년제 대학 승격) 불교교육과 시절(1953-1971), 2) 원불교학과로 명칭 변경(1971)과 『원불교학 개론』 설강(1974), 3) 원불교 사상연구원 개원(1974) 및 『원불교 사상』 발간(1975), 4) 한국 원불교학회 발족(1995) 및 학회지 발간 등의 중요 시기로 정리하였다. 이 외에 변화 상황으로는 1) 3개 교육기관의 독자 교육 및 연구 활동, 2) 미주선학대학원 인가(2002), 3) 교단 외 교학에 대한 관심과 연구 확대(1970년대~) 등을 들었다. 여기에서 그는 대학 교육기관이 원광대에서 대학원대학교와 영산선학대로 3개로 늘어났지만, 교학의 발전 보다는 오히려 각 교육 기관들의 당위성을 주장하는 개별적 연구 풍토 형성으로 인해 자칫 학과의 분기까지 걱정하고 있으며, 미주에 교육 기관이 설립됨으로 인해 새로운 학문 풍토가 조성될 수 있는 점은 희망적으로 보았으며, 교단 외에서의 관심으로 원불교에 대한 단행본이 1991년 이후 출판되어 왔으나 자칫 오류가 발견되기도 하지만, 원불교에 대한 학계의 관심은 반가운 것으로 표현하였다.<sup>76)</sup> 이러한 시대 상황에 발맞추어 나가기 위하여 그는 원불교학의 당면 과제로서 1) 원불교학의 정체성 확립: 유·불·선 삼교와 관계 특히 불교와의 관계 정립, 2) 교역자 양성 교육 기관들의 교학적 관점 및 인재 교육의 조화, 3) 원불교학의 보편성 확립, 4) 교리 정신과 원불교 현상의 괴리 타파, 5) 교리 조항에 대한 신앙 수행의 프로그램 개발 및 실증적 연구 필요, 6) 원불교학 연구와 교단의 조화, 7) 시대적 문제에 대한 교학적 관점 확립 등을 들고 있다. 이 중에서 '불교와의 관계 정립'

73) 류병덕, 위 논문. pp.12-16.

74) 류병덕, 위 논문. p.17.

75) 김성장, 「원불교학 연구의 당면 과제」. pp. 195-197.

76) 김성장, 위 논문. pp. 197-204.

에 있어서는, 원불교가 불법을 주체로 하였기 때문에 불교와의 관계는 교의학적(敎義學的)으로 객관성 있게 정립되어야 하지만, “약 2500년 전 인도의 석가모니 부처님에 대한 소태산의 일방적인 연원 관계 선언만 가지고 불교와의 관계를 설명하기엔 설득력이 없다. 먼저 불교를 배우고 이해하고 나서 그보다 특징 있는 새로운 불법으로서 원불교를 설명할 수 있어야 한다.”<sup>77)</sup>고 한 점이 이채롭다. 즉, 원불교가 어떤 근거에서 새불교라 주장할 수 있는지에 대한 불교학적 타당성을 제시할 ‘의무’와 ‘예의’가 요구된다고 보았다. ‘원불교학 보편성 확립’에 있어서는 “철학 종교 등 인접학문과의 연계 연구를 통하여 다양한 교의와 해석학을 발전시켜야 하고, 모든 학문간 학제간 교류를 통하여 교학의 타당성을 검증하여야 한다. 그리하여 교학이 다양한 학문으로 응용될 수가 있어야 비로소 인류가 필요로 하는 보편적인 학문으로 인정받을 수 있을 것이다.”<sup>78)</sup>라고 하였다. ‘교리 정신과 원불교 현상의 괴리 타파’에서는 그 예로 김성장은 성탑 신앙을 들고 있는데, 논자는 여기에 더하여 석존성탄절 연등행사와 장기간 기도, 그리고 신앙성 강화를 위해 일원상을 자칫 유신론적으로까지 해석할 수 있는 여지가 보이는 점도 교리적 점검이 필요하다고 본다. 석존이 불법을 세우고 타파해야 할 첫 번째 과제는 바라문교의 신(神) 중심적 사고였다고 생각된다. 그리고 각종 미신을 타파하기 위하여 진리를 설파하였다. 그리고 과연 소태산 대종사가 의도하신 신앙이란 무엇인가 생각해 볼 때 논자는 ‘불생불멸과 인과보응의 진리에 대한 신앙’이라고 생각되는데, 우리가 흔히 기도할 때도 법신불이 우리 중생을 ‘호념(護念)’하는 것으로 표현되곤 하는데 이것이 진리적으로 교리적으로 합당한지도 의문이 들 때가 있다. 물론 소태산 대종사께서도 기도를 통하여 불가사의한 진리의 감응이 있음을 인정하였다. 그러므로 원불교가 철학과 윤리와 도덕에 그치지 않고 종교로 성립된다고 본다. 그러나, 이도 역시 인과보응의 원리와의 관계 속에서 살펴야 할 문제라고 생각되고, 이러한 논제들은 불교 전체 역사를 통틀어 불교의 정체성과 관련하여 결론지어야 할 정치한 문제이다. 이는 단순히 일시적 교화 성과를 위해서 선불리 판단해야 할 문제는 아니라고 본다. 마지막으로 ‘시대적 문제에 대한 교학적 관점 확립’에 있어서는 통일 문제와 북방 교화 문제를 당면 과제 중의 예시로 거론하고 있음을 볼 수 있다.<sup>79)</sup>

## 5. 교학의 향후 과제

서경전은 원불교 해석학의 과제로 1) 원불교사상연구원의 확충과 강화, 2) 불교를 비롯한 유교, 도교 사상에 대한 연구 강화, 3) 언어와 문자를 초월한 요소와의 관계 설정, 4) 서구 사상을 비롯한 폭넓은 인접 과학을 통한 실제적 조건 및 심리적 이념적 문제와 관계 지음 등으로 보았다.<sup>80)</sup>

류성태는 원불교학 연구의 한계로 1) 교학 연구가 주로 경전 해석을 중심으로 전개되었다는 점, 2) 원불교학 연구의 유불도 편향적인 점이 없지 않았다는 점, 3) 교학연구가 호교론

77) 김성장, 위 논문. p. 205.

78) 김성장, 위 논문. p. 209, 211.

79) 김성장, 위 논문. p. 208.

80) 서경전, 『교전개론』, 원광대학교출판국, 1991. pp.17-18.

중심으로 전개되었다는 점, 4) 종교 신크리티즘의 우려가 많다는 점, 5) 교조주의적 유혹을 벗어나지 못한다는 점 등을 들고 있다.<sup>81)</sup>

이러한 의견들과 함께 원불교 해석학의 근간은 『교전』 해의라고 할 수 있다. 물론 다시 그 중심에는 항상 『정전』이 있고, 당연히 있어야 한다. 그러면, 『정전』의 핵심 사상 중에서 원불교의 정체성을 나타낸다고 할 수 있는 몇 가지 사상을 들어서 그 동안 해의, 즉 해석학이 어떻게 이루어져 왔는지를 살펴보고자 하였다. 원불교의 종지가 일원상(一圓相)이므로, 먼저 「일원상의 진리」 면에서 가장 핵심이 되는 용어인 ‘진공 묘유’, 원불교 선법의 특징이라 할 수 있는 「무시선법」에 있어서 가장 핵심이 되는 ‘응무소주이생기심’의 해석, 원불교 용심법과 마음공부를 나타내는 「일상수행의 요법」에서 1-3조의 심지 법문과, 그와 관련된 일체유심조 사상에 대한 그 동안의 여러 해석의 경향을 살펴보았다. 그러한 결과 다음과 같은 사실을 발견할 수 있었는데, 1) 원불교 정전을 소태산과 정산 종사 등의 법문에 바탕하여 해석하고 있다. 2) 불교 용어의 근본 의미와 유래를 충분히 드러내지 못하고 있다.

전체적으로 평가한다면, 원불교 해석학은 1) 원불교가 새종교, 새불교라는 점을 부각하기 위하여 노력하여 왔다는 점과, 2) 이는 자칫 호교론적 해석학으로써 불교와의 연원을 애써 회피하는 성향까지도 나타난다고 보여진다는 점, 3) 해석학 자료가 한정적으로 된다는 점을 들 수 있겠다.

그 동안 원불교학이 그래도 한국 사회에서 원불교가 건실하게 자리 잡도록 하는데 큰 역할을 하였다. 그러나 기존 불교와의 차별성을 강조하면서, 오히려 그 연원을 밝히는 데에는 상당히 인색하였고, 오히려 불교 색채를 지우려는 노력도 없지 않았다고 본다. 그러나 이것은 불교 역사를 보면 당연한 귀결이다. 왜냐하면 석존이 기존의 바라문교 철학에서 강조하는 범아일여 사상을 두 가지 측면에서 부정하고 개혁하였는데, 1) 신(神, 梵天)에 의한 전변(轉變)으로 인해 만물이 창조되었다는 것, 2) 고정 불변의 아트만[我]이 있다고 하는 점, 이 두 가지를 타파하기 위하여 일생을 노력하였다고 볼 수 있다. 그러므로, 석존은 아(我)의 존재를 육근(六根) 또는 오온(五蘊)으로 표현하면서 결코 자아(自我)를 인정하지 않았다. 그러면서도 무아(無我)도 아니라고 하면서, 무아(無我)에 집착하는 것을 경계하기도 하였다. 석존은 왜 이렇게 나를 세우지 않고 제3자적 입장에서 인연 따라 생기고 인연 따라 흩어지는 것이 나라고 하였던 것인가. 그것은 결국에는 새로운 종교로서의 불법(佛法)의 정체성을 확립하기 위해서는 기존의 바라문교에 적극 대응하지 않으면 안 되었기에 무아(無我)를 그토록 강조할 수밖에 없었을 것이다. 그러나, 어느 정도 교법(教法)이 완성이 되고 난 후에는 대승 불교 운동이 일어나 초기 불교의 무아 사상은 열반(涅槃) 사덕(四德)으로 인해 상·락·아·정(常樂我淨)의 적극적인 유아사상(有我思想)으로 나타나게 되었다. 이것은 근본적인 경전이 결집되고, 그에 대한 아비달마 교학이 성립된 이후에 가능한 것이었다. 그렇게 함으로써 다른 사상과 교류할 수 있고 그 폭을 넓힐 수 있었던 것이다.

기독교 역사를 보아도 이스라엘 민족이 신앙하던 『구약(舊約)』의 유대교 전통에서 예수가 나타나 새롭게 하나님과 약속을 주고 받은 내용이 바로 『신약(新約)』이다. 그런데 『신약』 성경이 이루어졌기 때문에 처음에는 『구약』을 부정하였다. 왜냐하면 의미상으로는 모세의 약속

81) 류성태, 『원불교 100년의 과제』, 학교방, 2015. pp.552-554.

즉, 『구약』을 개혁한 것이 예수의 『신약』이기 때문이다. 그러나 후에 전도가 어려운 점, 『구약』의 풍부한 예화와 내용이 전도에 도움이 된다는 등의 몇 가지 이유로 신약과 『구약』이 합쳐져서 현재의 『성경(聖經)』이 이루어지게 되었다.<sup>82)</sup> 이런 점은 원불교의 상황에도 시사하는 점이 있다고 생각된다. 기독교에 대비한다면 정전은 신약이라 할 수 있고 불조요경은 이공전도 발행시에 그랬듯이 구약에 해당되는 연원(淵源)고경(古經)이라 하였다. 그래서 논자는 이제는 호교론적 교학을 벗어날 시기가 되었다고 주장하고 있으며, 그렇게 하는 것이 시대화·생활화·대중화의 취지에 맞다는 것이다.

#### IV. 일원 철학의 방향과 과제

교단 백주년 성업 중에 학술분야는 다소 미진한 부분이 있었던 것으로 생각된다.

류성태는 『원불교 100년의 과제』라는 저서에서 총 57개의 항목으로 교단 과제를 제시한 바 있다. 이러한 과제들은 여전히 진행해 나가야 할 미완의 과제로 볼 수 있다. 그 중에서 교학 관련 과제들을 정리해 보면 다음과 같다.

- ⑧ 교서 재결집의 필요성, ⑩ 호교론적 연구의 탈피, ⑫ 불교와 원불교의 관계 정립, ⑬ 이분법적 해석의 탈피, ⑭ 운명 개척적 인과 해석의 요청, ⑮ 다양한 방법론적 접근과 연구 인력의 확보, ⑯ 『원불교 요전』의 결집, ⑰ 외학외지(外學外地)에 대한 오해 수정<sup>83)</sup>

이 외에도 저서의 말미에는 「원불교 해석학의 방향과 과제」가 제시되어 있다. 이러한 과제 중 ‘⑫ 불교와 원불교의 관계 정립’에 대해서는 스스로 『불교와 원불교』<sup>84)</sup>라는 저서를 발행함으로써 상당히 해소한 바 있다. 여기에는 불교와 원불교의 관계에 대한 거의 모든 내용이 총 정리되어 있지만, 다만 저자 스스로 인정했듯이 불교 전공자가 아닌 관점에서 서술하였다는 점은 다소 아쉬운 부분이다. 이 의미는 원불교적 관점에서 불교를 바라볼 수밖에 없었던 점이기도 하다. 그러므로, 불교적 관점에서 원불교 전체 교리를 다루는 저서도 필요하다고 본다.

그 동안의 원불교학은 ① 기존 불교와는 다른 새불교[新佛敎]라는 점, ② 기존 불교를 개혁 또는 혁신했다는 점, ③ 기존 불교와는 다른 새 종교라는 점, ④ 불교의 한 분파나 종파

82) “홀로서기의 어려움: 따라서 기독교인들의 신약 즉 복음이야말로 구약의 성취라는 맥락에서 바라보는 시각이 지배적이었고, 율법적 구속력이 없어진 판에 구약이라는 문헌은 기독교의 권위를 입증하는 배경문학으로서 막강한 힘을 발휘할 수 있었던 것이다. 그만큼 신생기독교는 홀로서기에는 힘이 부쳤다. 구약이라는 장쾌한 역사드라마를 배경으로 깔고 성장하는 것이 훨씬 더 유리하다고 초기교부들은 생각했던 것이다.”(p.145); “구약의 활용: ...따라서 로마사람들은 오히려 자유롭게 유대교 전통, 특히 구약을 활용할 필요를 느끼었던 것이다. 즉 구약의 율법적 세계관이야말로 오히려 정통과 이단을 구분할 수 있는 많은 근거를 제시하였고, 그 권위로운 전통의 하층은 그들의 신학적 입장을 결정적으로 지지하였으며, 구약의 다양한 문학전통은 그리스도교의 예배(worship service) 형식이나 구도에 풍요로운 내용을 제공하였던 것이다.”(p.356)(김용욱, 『기독교 성서의 이해』, 통나무, 2007)

83) 류성태, 위의 책, pp.245-279.

84) 류성태, 『불교와 원불교』, 학교방, 2018.

가 아니며, 유사 종교나 사이비 종교가 아닌 독립적인 정통 종교라는 점 등, 한 마디로 요약하자면 원불교의 정체성을 세우는데 중점이 주어졌고 이는 원광대학교의 발전과 교단의 발전과 함께 어느 정도 달성되었다고 생각한다. 물론, 그렇게 되면서 원불교의 정통성을 세우기 위해 노력하면서 다소 호교론적 해석학이 전개 될 수밖에 없었다고 생각된다. 그러기에 이제는 원불교 2세기를 맞이하여 원불교의 세계화를 위해서 보편 종교로서의 자격을 준비해야 할 시점이라고 생각된다. 그에 대한 내용들을 기존의 교학 방향에 대하여 제안하였던 여러 가지 내용들을 참고하면서 다음과 같이 제시해 보고자 한다.

## 1. 기관 및 단체 중심

이러한 과제를 위해서는 다음과 같은 기관과 단체들이 협력 연계되어야 한다.

### 1) 원광학원 중심

원광대 교학대와 원불교사상연구원을 중심으로, 영산대학교, 대학원대학교, 미주선학대학교와 원광대 내의 마음인문학연구소, 종교문제연구소 등이 협력하고 교류해야 한다.

종교에서 분과가 발생하는 것은 해석학의 차이에서 발생할 수 있다. 앞에서 각 대학 기관이 분립됨으로써 인적 인프라가 넓혀지는 것은 장점이지만 자칫 각 기관의 독립성을 주장하면서 서로 다른 학과가 생길 수 있는 가능성을 지적한 바가 있다. 원불교의 교법 자체가 통합성에 있기 때문에 그렇지는 않을 것이라 생각되지만, 각 대학 연구기관들이 함께 공동 프로젝트를 진행하고 학술적 교류를 한다면 시너지 효과가 있을 수 있다. 그리고 국내 뿐만 아니라 미주선학대가 있다는 점도 우리 교단의 특수성이라 할 수 있는데, 미주선학대에는 교학을 전공으로 하지 않은 교수들도 있었다. 이렇게 외부의 학자들이 원불교학의 바라 보는 시선을 일원화 일원상의 차이와 같이 교단 안에서는 볼 수 없는 문제가 지적될 수도 있고, 외적 시각에 대한 답변을 준비하면서 교학이 발전될 수 있을 것이다.

그리고 원광대 내에도 마음인문학연구소는 ‘마음공부’를 중심으로, 종교문제연구소는 한국의 ‘신흥종교(동학, 증산교, 원불교)’ 연구 중심으로 역할 분담이 어느 정도 되고 있다. 마음인문학연구소는 2010년 12월 1일에 박광수 교수가 소장으로 취임하면서 시작되었다. 현재 까지 학술총서 32권, 대중총서 9권, 번역 총서 5권이라는 업적을 이루었다. 그런데 이에 한 가지 더 붙이자면, 현재 원불교의 특색 중의 하나인 원불교 마음공부가 상당히 선구적으로 시작된 듯하지만, 이미 마음공부라는 트렌드가 사회적으로 많이 일어나고 있음을 볼 수 있다. 그런데도 아직 원불교 교단 내에서 『원불교 마음공부 개론서』 한 권도 나오지 않았다는 점을 지적하고 싶다. 전에는 교단 내에서 사단법인 마음공부를 설립하고 교단내 마음공부 프로그램을 하나로 통합하려는 시도는 있어 왔지만, 번번이 완성을 보지 못한 것으로 알고 있다. 그렇다면 마음공부를 주로 연구하는 마음인문학연구소를 중심으로 해서 그 작업을 진행하면 좋겠다는 생각이 드는 것이다. 또한 마음인문학연구는 달라이라마를 벤치마킹해서, 원광대 의학 부문과 연계하여, 뇌과학, 심리학 등과 접목해야 한다.

## 2) 교단 행정과 교학의 협심

정산종사는 "원광 대학을 서울에다 설치하면 일시적으로는 크게 발전할 것이다. 그렇지만, 총부 옆에 두게 한 것은 처음에는 발전이 신통하지 못하나 대학으로 인하여 총부가 드러나고 총부로 인하여 대학이 드러나서 함께 발전하다가 나중에 교세가 확장되면 대학이 일류 대학이 되어서 국립 대학을 능가하리라 생각하였기 때문이다."<sup>85)</sup>라고 한 적이 있다. 이는 여러 가지로 해석할 수 있으나 교단과 학교가 협조적 상호 보완적 관계로도 해석할 수 있다.

교단이 발전하기 위해서는 전문적인 연구(예: 교화단, 교화학 등)가 뒷받침되어야 하는데, 학교와 교단과의 연관성이 다소 부족해 보인다. 교단에서 필요한 여러 가지 과제들을 교학 연구가 뒷받침해야, 그 연구가 빛이 나고 이로 인해 교단이 발전될 것이다. 현재로서는 교단 내에 '정책연구소'가 독립되어 운영되고 있고, 수위단회에는 '수위단 전문위원회' 등이 있어서 교학자들이 일부 전문위원으로 활동하고 있지만, 전체 교단이라는 측면에서 본다면 좀 더 긴밀한 관계를 가질 필요가 있다고 생각된다. 현재 교단의 행정을 담당하고 있는 교정원은 완전히 실무적 형태로 운영되고 연구를 할 수 있는 여력을 거의 없어 보인다. 각 부서의 행정력이 발전하려면 학교의 각 전문 분야의 도움이 있어야 할 것이고, 교단의 정책 수립 시에 교학연구자들이 참여를 하고, 그 도출된 과제를 다시 연구하는 식으로 한다면 좀 더 효율적인 교단 운영이 되지 않을까 생각해 본다.

## 3) 재가 교학 연구자로의 확대

현재는 출가중심의 교학이 중심을 이루고 있다. 이는 앞에서 다른 교학자들도 지적한 바가 있는데, 이를 재가 교도로 확대해야 한다. 현재 원불교 내에는 많은 우수한 재가 인력들이 있지만, 교학 연구에는 거의 참여하지 못하고 있는 것 같다. 다만 간간히 개인적인 저술 활동을 하는 것으로 만족해야 하는데, 특히 원불교 교수회 및 교사회의 연구 분야의 참여 기회를 주어야 할 것 같다. 그래서 각 분야의 유능한 교도들이 일원 철학 연구에 동참할 수 있어야 한다.

## 2. 연구 분야별 과제

### 1) 교학의 과제

근원이 튼튼해야 지엽이 발전할 수 있듯이, 특히 교서 해석학은 교학의 항상 중심 과제가 되어야 할 것이다. 특히, 원불교의 세계화를 위해서 교서들이 여러 국가 언어로 번역되고 있는 상황에서는 더욱 많은 교서 해설서가 나와야 한다. 많은 교서가 나온다는 것은 그 만큼 교리 해석의 오류를 줄일 수 있게 된다는 것을 의미하기 때문이다.

특히 금년 2021년(원기106) 1월 12일에 수위단회에서는 '원불교 전서 편제 조정'을 결의하였고, 이에 『원불교 전서』는 1) 교전(정전, 대중경), 2) 정산종사 법어(세전, 법어), 3) 대산종사 법어, 4) 불조요경, 5) 예전, 6) 교사, 7) 교헌, 8) 성가가 수록되는 것으로 개정되었다. 기존과 다른 점은 대산종사 법어의 편입이다. 물론 교헌도 전에는 수록되었다가 다시 편

85) 『한울안한이치에』, 제1편 법문과 일화, 6.돌아오는 세상 79절.

입되었는데 이는 해석학의 주제로서의 중요성은 크지 않다고 판단할 수 있지만, 『대산종사법어』는 그 동안 대산종사법문 1집부터 5집으로 발간되었던 것이 한 권으로 집약되어 『원불교전서』에 수록되었다는 점이다.<sup>86)</sup> 앞으로 또 어떻게 될지는 알 수 없지만, 교단의 정서상으로 보면 이로써 소태산의 친감 저서인 『정전』과 법어라 할 수 있는 『대종경』, 그리고 정산종사와 대산종사의 『법어』가 함께 실림으로써 5만년 교운을 뺏어갈 그 가장 중요한 교재가 완성되었다고 할 수 있다. 현재까지 『정전』 해설서는 많이 발간되었으나, 『대종경』은 부분적으로 혹은 류성태가 완전 해설서를 발간하기도 하였으나, 『정산종사법어』 해설서는 류성태의 해설서가 유일한 편이다. 그러기에 거기에 더 하여 몇 가지 교학 과제를 제시하면 다음과 같다.

① 정산종사의 사상은 『한울안 한이치에』<sup>87)</sup>도 많이 실려 있다. 이에 대한 연구도 필요해 보인다. 그 외에도 『정산종사 법설』<sup>88)</sup>을 보면 많은 불교와 원불교 교리 해설이 있는데 이에 대한 연구도 미진해 보인다. 즉, 정산종사 해석학에 대한 연구가 필요한 것이다.

② 교법의 세계화를 위한 교서 정역 사업을 준비하기 위한 일환으로서도 새롭게 편입된 『대산종사법어』와, 아울러서 원불교 교리를 실천적이면서도, 삼교 회통의 정신으로 서술한 『대산종사교리실천도해』 등의 해석서가 나와야 한다. 즉, 대산종사 해석학에 대한 연구가 필요한 것이다.

특히, 대산종사의 사상과 관련해서는 비록 ‘탄생백주년 성업’에 맞추어 학술대회가 개최되었으나, 소태산 대중사나 정산종사 연구에 비하면 여전히 진행해야 할 과제가 많이 남았다고 생각한다.

## 2) 쌍방향적 불교학 연구

교서에 대한 불교적 관점에서는 해석학에 있어서 앞에서는 두 가지 방향에서 동시에 이루어져야 하는데, 하나는 앞에서 지적한 부분처럼, 용어나 사상의 불교적 연원을 잘 밝혀야 한다. 즉, 불교적 관점에서 원불교를 해석해야 한다는 것이다. 둘은, 『불조요경』의 번역처럼, 새불교인 원불교적 관점에서 기존 불교학을 새롭게 해석해 내는 것이다. 이는 경산 장응철 종법사의 여러 불경 해설서에서 진행되었지만, 전문적인 학술 측면에서도 이루어져야 할 것이다. 이러한 큰 틀 안에서 다음과 같은 과제들이 있다고 생각된다.

① 연원 관계를 더욱 확실히 하기 위하여 전문적인 불교 연구자가 준비되어야 한다. 특히 원불교가 태생적으로 대승불교권에서 시작되었고, 교리적으로도 대승 불교를 자처하고 있다. 그러나 세계 불교의 흐름을 보면 대승비불설에 대한 오해가 상당히 사라졌다고는 해도, 남방 불교에서 전승되어온 5부 니카야와 아함의 중요성이 더욱 깊이 인식되고 있다. 그러기 때문에 원불교 교리가 아함의 근본 불교의 정신을 그대로 잇고 있다는 점 등을 밝히기 위해서는 근본 불교에 대한 연구가 더욱 필요하다고 생각된다.

② 이와 관련하여 원불교가 역할 할 수 있는 과제가 하나 더 있다. 현재 세계 불교의 흐름은 상좌부 중심의 남전불교와 대승불교 중심의 북전불교로 나누어져 있다. 그런데 가장 규모

86) 현재 시점에서 이렇게 개정된 『원불교 전서』가 이미 판매되고 있다.

87) 박정훈 편저, 정산종사 법문과 일화, 『한울안 한이치에』, 원불교출판사, 1982.

88) 오선명 편, 정산종사 탄생 백주년기념 수필 법설집, 『정산종사 법설』, 월간원광사, 2000.



가 크다고 할 수 있고, 설립 초기부터 현재까지 교단이 적극적으로 참여하고 있는 태국에 본부를 두고 있는 세계불교도우의회(WFB)에 참여해 보면, 대체로 대승불교에서는 상좌불교를 이해하려 하지 않고, 상좌불교도들은 자신들이 진정한 석존의 가르침을 순수하게 이어받았다고 자부하고 있다. 그러나 원불교적인, 통종교적이고 초종교적인 입장에서 보면, 이러한 보이지 않는 반목이 이해되지 않는다. 여기에 원불교의 큰 역할이 있을 수 있다고 보여진다. 현재 원불교는 태생적으로 불교 교단으로부터 정체성의 확인과 방향성을 요구받지 않을 수 없다. 그러나 만약에 원불교가 한국불교라는 범위를 벗어나 세계불교라는 입장에서 이러한 상좌불교와 대승불교가 서로 배우고 이해해야 한다는 주장과 운동을 한다면, 그러한 오해와 견제는 쉽게 사라질 것으로 보인다. 그러나 그렇게 할 정도가 되려면 앞에서 언급하였듯이, 현재 원불교가 익숙해 있는 대승불교의 관점을 넘어서서, 더 거슬러 올라가 석존의 가장 직접적인 가르침이라 할 수 있는 아함과 니카야에 대한 충분한 이해가 전제되어야 할 것이다.

③ 『불조요경』의 연구가 더욱 깊이 있게 전개되어야 한다. 이는 연원과의 관계 정립과 원불교의 세계화를 위해서도 필요한데, 『불조요경』에 있어서 가장 큰 문제는 한글본을 원경(元經)으로 할 것인가, 아니면 한문을 원본으로 할 것인가 하는 것이다. 물론 『원불교 전서』에는 한문 앞에는 <附>라고 적혀 있다. 이는 부기(附記)로 즉 참고로 적어 놓았다는 것이다. 그러면 한글본 자체가 원경이라고 확정할 수 있는가? 이 문제는 특히 번역에 있어서는 중대한 문제가 된다. 왜냐하면 한글을 번역하는 것과 한문에서 번역하는 것은 완전히 관점이 다르기 때문이다. 『불교 정전』에는 의역(意譯)은 의역이라고 표기되어 있다. 그런데 현재 『불조요경』에는 그런 표현이 없다. 『불조요경』에 대한 의견은 대체로 몇 가지로 요약할 수 있는데, 1) 『불조요경』의 편제가 잘못되었다는 의견. 2) 번역 상 오류가 많이 있다는 의견으로 크게 나눌 수 있다. 그런데 현재까지의 『불조요경』 관련 연구를 살펴보면 그러한 주장에 대한 해답을 제시하고 있지는 못하고 있다.

『불조요경』 편제에 있어서는 소태산 대종사가 직접 채택하여 결정한 것이고, 또한 대승불교의 정수라 할 수 있으면서 불교의 핵심 경전이라 할 수 있는 「반야심경」과 「금강경」, 그리고 아함의 교리를 집약한 「사십이장경」, 그리고 인과경으로서 「현자오복덕경」과 「업보차별경」, 그리고 마음공부를 주제로 한 「수심결」, 「목우심도송」, 「휴휴암좌선문」 등으로 볼 수 있다. 그래서 적절히 잘 배분되어 실렸는데, 이 중에서 「사십이장경」은 위경(僞經)이라는 주장이 있고, 인과경(因果經)을 다소 폄하하는 의견이 있다. 그러나 「사십이장경」이 비록 위경이라는 주장이 불교학계에 있어도, 각 내용의 근원이 아함의 사상이 집약된 것이고, 아함의 경전에서 비롯하였다는 점을 밝히면 문제가 없고, 또한 소태산 대종사는 항상 진리를 표현할 때 불생불멸과 인과보응이라고 하였기 때문에 인과경(因果經)이 불조요경에 들어 있는 것이 전혀 문제 될 것이 없다고 할 수 있다.

다만, 해석 상 오류가 있다고 한다면 그것을 연구해서 교학자들이 제안하고, 이를 교단적으로 판단해서 수정하면 된다. 그러나, 「사십이장경」을 보면 한문과 한글 번역본의 내용이 너무 다름을 알 수 있다. 그러나 그 내용을 살펴보면 한글본이 훨씬 불법의 시대화·생활화·대중화라는 교법의 취지에 맞는 탁월한 번역이라고 생각된다. 물론 『불조요경』 자체가 편집

시에 만전을 기하지 못하였다는 점은 결집시 기록에도 나타나 있고 또 대부분 서대원 선진 등이 『월보』나 『회보』 등에 실린 해석 그대로 실린 점, 즉 대중적 운문을 거치지 못했을 것이라는 단점이 있기는 하지만, 이런 점은 후대 학자들이 보완하면 될 문제이다.

④ 불교학과 관련하여 한 가지 더 제안할 것은 현재 전무출신들의 불교 관련 학습 기회가 정규 교육에서 얼마나 다루어지고 있는가 하는 것이다. 논자가 앞에서 외학과 외지와 관련하여 논하였듯이, 정전과 기본 교서를 잘 습득하고 기타 경전을 참고하는 것은 도움이 된다고 보았고, 그것이 학습 순서라고 본다. 그런 맥락에서 예비교역자들의 학습을 먼저 『정전』과 『대종경』을 중심으로 한 교서 학습과 불교 개론 학습을 학부 시대에 시키고, 원불교대학원대학교의 경우에는 불교 관련 학습을 좀 더 심도 있게 하는 것이 어떠할지 제안하고자 한다. 현재 대학원대학교의 경우에는 바로 교화 현장에 적응할 수 있도록 교화 실습과 실천 교학을 중심으로 교과 과정이 이루어져 있는 것으로 알고 있다. 물론, 교화 현장에서 바로 투입되어서 교화 성과를 올리기 위한 여러 가지 기법과 능력을 갖추는 것도 중요하지만, 좀 더 장기적으로 본다면, 원불교 교무 또는 전무출신으로서 갖추어야 할 기본적인 불교 소양에 대한 학습이 더 이루어져야 하지 않을까 하고 제안하고자 한다.

⑤ 이와 관련하여 또 하나 교학적 과제로 남아 있는 것은 『불조요경』 편찬 후에 기타 종교의 『요전(要典)』도 편찬해야 한다는 의견이 있다. 그러나, 이것은 교단 행정부에서 주관할 것이 아니라, 학교 교학자들을 중심으로 선행 연구가 이루어져야 한다고 생각된다. 논자의 생각으로는 현재 『원불교 전서』로서는 『불조요경』으로 충분하다고 생각된다. 만약에 기타 경전이라고 한다면, 유교와 도교의 주요 경전일 것인데, 이는 유교의 『중용』이나 『대학』, 도교의 『도덕경』이면 충분할 것이다. 그리고 이들을 굳이 편찬을 해야 할지는 의문이지만, 이에 대해서는 경산 장응철 종법사가 이미 해설한 것이 있으므로 이를 그대로 활용한다거나, 아니면 경전의 번역 부분만 편찬해서 『원불교 유교·도교 요전(要典)』이라는 식으로 발행해도 교도들에게 도움이 될 수 있을 것이다.

오히려 그 보다는 『근행법』 제2편에 실렸던 「불교 요지」가 있는데 이것이 내용이 매우 소략하므로 이를 좀 더 보완하고, 이와 함께 서산 휴정의 「삼가 귀감」과 소태산 대종사께서 머리 아프게 다 볼 것 없이 이것만 보면 불교 전체를 알 수 있다고 한 칠불(七佛)의 계승(偈頌)과,<sup>89)</sup> 아함 경전 중에서 몇 가지를 엄선하여<sup>90)</sup> 함께 『유교 도교 요전』과 합하여 『원불교 삼가 요결』이라고 하면서 편찬해도 교도들에게 도움이 될 것 같다.

### 3) 서양 철학적 해석학의 접목

일원 철학이라고 한다면 가장 큰 특색은 서양 철학과 동양 철학의 결합이라고 할 수 있다. 그런데 그 사상적 근원은 바로 「일원상 서원문」 등에서 일원은 천지·부모·동포·법률의 본원이요, 제불·조사·범부·중생의 성품으로 단정한 것에 있다고 보여진다. 이는 일원을 심성적인

89) 대종사 과거 七불의 계승 해석함을 들으시며 말씀하시었다. “크나큰 솔의 국물을 다 마셔 보아야 그 솔의 국맛을 아는 것이 아니다. 이 七불의 계승만 철저히 알아 두면 수만 경서의 뜻을 능히 알 수 있으니, 머리 아프고 눈 어지럽게 팔만 장경을 다 볼 것이 무엇이리요.”(『대종경선외록』, 13. 불조동사장 3절)

90) 고익진도 생전에 『아함경』의 내용이 중요하면서도 내용이 중복이 많으므로, 그 중에서 몇 가지 엄선하여 편찬하면 좋겠다는 의견을 가진 적이 있다.

본질로도 본 것이고, 물질적인 본원으로도 본 것으로서 그 둘이 하나로 만난다는 것을 말하고 있다. 정산종사도 “키교는 유심입니까, 유물입니까.”라는 질문에 “물심일여로 보나니, 우주 만유의 본체는 물과 심이 둘이 아닌 동일체이나 운용하는 데 있어서는 심이 체가 되고 물이 용이 되나니라.”<sup>91)</sup>고 하였다. 원래 우리 자성인 ‘한 물건’(一物)은 심(心)도 아니고 불(佛)도 아니고 물(物)도 아니라고 하는 것은 선종(禪宗)의 선사(禪師)들이 주장하기도 하였지만, 이는 법신불(法身佛)이라는 것으로서 심(心)과 물(物)이 합치되는 것이다. 소태산 대종사도 원불교 교법을 용심법(用心法)이라고도 하고, 불교는 원래 ‘일체유심조(一切唯心造)’를 배우고 가르치는 종교라고 한 바 있고, 불교 자체가 유심론적 관점에서 서 있기는 하지만, 이는 주종의 문제라고 보여 진다. 석존도 아함에서 둘이 연못에서 가라 앉는데 다시 떠오르라고 비는 것은 잘못된, 비진리적 행동이라고 한 적이 있다. 물론 종교라는 것이 신비 체험이 없을 수 없지만, 이는 부차적인 능력인 것으로서 오히려 원불교에서는 정법(正法)에 방해되는 것으로 보고 있다. 석존도 대체적으로 보면 인간의 생로병사는 어쩔 수 없는 상황이기 때문에 이를 극복하고자 해탈하려는 노력을 한 것이지, 생로병사를 멈추고자 한 것은 아니다. 서양에서는 주로 진리의 근원을 물질적인 데에서 찾으려고 한 것 같고, 동양에서는 주로 심성(心性)에서 찾으려고 한 것 같은데, 이 둘을 하나로 통합하여 놓고 이를 진리라고 자신 있게 선언한 것은 그리 흔치 않은 일이라고 생각된다. 물론 이를 확일적으로 판단할 수는 없지만, 이를 신앙의 대상이자 수행의 표본으로까지 그리고 한 종교의 종지(宗旨)로까지 세울 때에는 큰 의미가 있으며, 여기에서 서양 철학과 동양 철학이 만날 수 있는 계기가 마련되었다고 볼 수 있는 것이다. 물론 앞에서 논한 여러 교학자들의 의견에 따르면 해석학의 방법에 있어서 서양 과학의 도움을 받아서 좀 더 정치하게 정말 학문다운 학문으로 승화시켜 나가야 한다는 점에서도 동의하는 바이다.

#### 4) 비교 종교학과 UR 철학 부문

류병덕 교수는 미래 세계는 종교학 시대라고 선언한 바 있다. 3교 회통이라는 교법적 특성 때문에, 유교와 도교에 대한 연구는 어느 정도 마련되었다고 생각된다. 교단에서는 UR기 구 설립이라는 과제에 매진하고 있지만, 이를 뒷받침할만한 학술적 연구는 부족한 편이다. 이는 단지 “진리는 하나다, 종교는 하나다”라는 구호 외침에 그치고 있는 면이 있다고 생각된다. 그렇기에 이를 뒷받침 한만한 ‘UR 철학’이 연구되어야 한다. 그리고 가장 시급한 것은 이웃 종교간에 대화와 이해를 하기 위한 「종교간 윤리 지침」이라도 만들어서 배포하면서, 원불교에서 주장하여야 한다.

참다운 종교학과 비교종교학을 위해서는, ① 종교학 연구자 육성, ② 비교종교학자 육성, ③ 신학 연구자, ④ 이슬람 연구자 등이 나와야 한다. 모순적이게도 신학자 중에 불교연구자는 많지만, 불교연구자는 신학(神學)을 경시하고 있다. 경산 상사는 세계 평화를 위해서는 이슬람과의 관계가 세계적으로 중요하다고 했으며, 기독교 문명과 이슬람 문명이 충돌하고 있다는 저서도 나와 있기에 이에 대한 연구가 되어야 이슬람권 교화도 준비가 될 것이다.

91) 『정산종사법어』, 제6 경의편 40장.

### 5) 일원 의학 개척

대산 종사는 한의와 양의를 합한 의학을 일원 의학이라 하였다. 현재 중국에서는 한방과 양방을 같이 연구하는 풍토가 많이 전개된 것으로 알고 있으며, 원광대에도 한방과 양방 병원이 같이 개설되었으나 이에 대한 일원화 연구는 부족한 것으로 알고 있다. 소태산 대종사도 교법을 의술(醫術)과 약재(藥材)로 표현하였는데, 이에 대비하여 보아도 무언가 시사하는 바가 있어 보인다.

### 6) Post-통일 철학의 준비

근대의 인간관인 자유와 평등 개념이 현재 세계적으로 자유를 중심으로 하는 자유 자본민주주의와 평등을 강조하는 사회 공산주의로 양분되어 있다. 그 극점이 한반도인데, “조선이 갱조선”하고 교단이 드러나기 위한 준비를 위해서도 통일 후 철학이 제시되어야 한다. 여전히 통일 철학에 중심을 두고 있는데, 이제는 통일 후를 대비하여 세계 평화를 위한 자유와 평등의 중도 철학 제시(평화학과 연계)에도 매진하여야 한다.

## V. 맺음말

논자는 지금까지의 원불교학이 기존의 불교를 혁신하고 새롭게 창조된 새불교, 새종교임을 밝히기 위한 노력으로 원불교의 정체성을 세우는데 주력해 왔다고 보았다. 사실 이러한 내(교단)·외(교학자)의 노력으로 원불교는 소태산이 예시한 대로 ‘사오십년 결실’을 잘 성취할 수 있었다.

그러나 이제는 한 걸음 나아가 ‘사오백년 결복기’ 교운을 준비해야 할 시기이다. 그러자면, 그동안 원불교의 정체성을 세우기 위한 교학에서 한 걸음 나아가야 한다고 주장하고 있는 것이다.

논자가 주장하는 일원철학의 방향은 다음과 같다.

첫째, 원불교학을 더욱 심화시키자는 것이다. 이는 아비달마교학에서 대승철학이 나타났듯이 아비달마교학이 없었다면 대승철학의 기반이 형성될 수 없었을 것이다. 물론, 기존의 원불교학을 아비달마 교학의 소승으로 폄하하고자 하는 것은 절대 아니다. 그러한 평가는 논자의 능력 밖이다.

둘째, 연원을 잘 밝히자는 것이다. 원불교의 연원 종교는 불교이다. 그러면 여러 가지 교리 해석에 있어서 불교적 근원을 잘 밝혀야 한다. 더욱이 현대 세계의 불교계는 대승비불설에 대한 비판도 어느 정도 해소되고 있으면서도, 여전히 아함과 니카야가 석존의 실제 법문으로 중요하게 평가되고 있다. 그러므로, 원불교 교리 해석에 있어서도 대승 철학에서 더 거슬러 올라가 아함과 니카야에서부터 그 사상적 근원을 찾는 노력을 해야 할 것이다. 소태산 대종사는 일원(一圓)을 ‘불조(佛祖) 정전(正傳)의 심인(心印)’, ‘제불제성의 심인’이라 하였고, 도가의 명맥은 법의 혜명(慧命)을 전하는 것이라고 하였다.<sup>92)</sup> 그렇다면, 일원의 진리가

92) 『대종경』, 제11 요훈품 41장.

왜 불과 조사들이 바르게 전해져 온 진리라는 점을 밝히기 위해서라도 더욱 불교의 연원을 잘 밝혀야 할 것이다. 정산종사가는 “대종사께서 대도를 깨치신 후, 서가모니 부처님께 연원을 정하시어 새 회상의 대의를 세우셨으므로 이 회상이 길이 발전할 기틀이 확립되었나니, 우리도 연원 계통을 실하게 대어야 법통의 대의가 확립되어 이 회상이 무궁하게 융창하리라.”<sup>93)</sup>라고 한 말씀을 잘 실천해야 한다.

셋째, 원불교 해석학의 자료를 넓혀야 한다. 대체적으로 교리 해석에 있어서 소태산과 정산종사 등의 해석에 의존하는 경향이 있다. 이것은 물론, 원불교의 정체성을 확고하게 하는데에는 도움이 되었을 것이다. 그러나, 이제는 위로는 불교로 옆으로는 유교와 도교, 그리고 개혁 사상의 원류가 되는 동학(천도교)과 증산교까지도 해석의 자료(source)를 넓혀야 한다. 더욱 넓게는 기독교와 이슬람교까지도 연구하여 참다운 UR철학의 기반을 세워야 한다. 말로만 ‘모든 종교가 하나이다’를 주장할 것이 아니라, 그만큼 신학(神學)에 비견되는 불학(佛學)이던지 아니면 원학(圓學)을 세워서 하나님(하느님, God, 알라)·천(天)·도(道)·무극(無極)·태극(太極)·법신불(法身佛)·일원(一圓)이 하나임을 밝혀야 하는 것이다.

넷째, 철학의 주제는 형이상학이다. 원불교의 형이상학은 일원상의 진리이다. 그러므로, 원불교학과 일원철학의 변함없는 주제는 일원상의 진리가 중심이 되어야 한다. 그리고 이러한 진리를 밝히는데 있어서는 서양 과학의 방법론을 차용하고, 직접적으로는 서양 철학으로써 일원의 진리를 논증하는 것까지도 진행되어야 한다.

이러한 주장을 펴는 가운데, 자칫 기존 교학자들의 성과를 홀대하거나, 또는 일부분만 인용하여 평가하는 경향을 없지 않았는지 우려가 된다. 그리고 저서를 중심으로 살펴 보았기 때문에 각종 논문에 대한 연구는 부족했음은 개선되어야 할 점이라고 생각된다.

93) 『정산종사법어』, 제15 유축편 10장.

## 참고문헌

### 1. 원전

- 『대산종사법문집』 제1집~제3집, 제5집.  
『대산종사법어』  
『대종경선외록』  
『대종경』  
『정산종사 법설』(오선명 편, 정산종사 탄생 백주년기념 수필 법설집, 월간원광사, 2000)  
『정산종사법어』  
『정진』  
『한울안한이치에』(박정훈 편저, 정산종사 법문과 일화, 원불교출판사, 1982)

### 2. 단행본

- 고산종사문집발행위원회, 고산종사문집 1, 『정전강의』, 원불교출판사, 1992.  
김용옥, 『기독교 성서의 이해』, 통나무, 2007  
류성태, 『원불교 100년의 과제』, 학교방, 2015.  
\_\_\_\_\_, 『불교와 원불교』, 학교방, 2018.  
서경전, 『교전개론』, 원광대학교출판국, 1991.  
신도형, 각산문집 1, 『교전공부』, 원불교출판사, 1992.  
*Won Buddhist Studies*(원불교학) 창간호, 미주선학대(the Institute of Won Buddhist Studies), 1996.

### 3. 논문류

- 김낙필, 「원불교학의 동양해석학적 접근」, 『원불교사상』 12집, 원불교사상연구원, 1988.  
김성관, 「원불교학상의 자료해석학적 비교 방법론」, 『정신개벽』 7호, 1989.  
김성장, 「원불교학 연구의 당면 과제」, 『원불교학』 제9집, 2003.6.  
\_\_\_\_\_, 「원불교학의 범주와 개념 연구」, 『원불교사상과 종교문화』 45집, 2010.8.  
류병덕, 「원불교학 연구의 현황과 과제」, 『원불교학』 제1집, 1996.  
류성태, 「미래사회와 원불교학의 대응」, 『원불교학연구』 23집, 원불교학연구회, 1993.  
서경전, 「소태산의 일원철학」, 『원불교학』 제3집, 1998.  
양은용, 「원불교학 연구의 회고와 전망」, 『원불교사상과 종교문화』 제67집, 원불교사상연구원, 2016.  
이찬수, 「대산 김대거 종사의 일원주의와 세계주의-법신불 일원상과 범재신론을 비교하며」, 원광대학교 원불교사상연구원 편, 대산김대거종사탄생 100주년기념논문집 『원불교와 평화의 세계』, 원불교출판사, 2014.  
한기두, 「원불교학의 기초 개념」, 『원불교학 연구』 6집, 원광대 원불교학회, 1974.

### 4. 기타

- <원불교신문>(http://www.wonnews.co.kr)

# 중국 불성사상의 전개 과정 연구

송 성 진  
(용원, 원광대학교)

- I. 머리말
- II. 윤회의 主體我 문제와 慧遠의 法性論
- III. 一闡提無佛性論 그리고 一分無性說
- IV. 涅槃經의 등장과 性具와 性起
- V. 自力과 他力, 그리고 自心覺悟와 自性自度
- VI. 맺음말

## I. 머리말

불성론이란 ‘모든 생명에게는 부처의 성품이 있어, 그 불성을 드러내기만 하면 누구나 부처가 될 수 있다’는 불교의 핵심적인 이론 가운데 하나이다. 카스트제도가 엄격하게 존재했던 인도에서 모든 존재의 평등을 드러낸 당시 사회상을 볼 때 매우 혁명적인 사상인 것이다.

석존 재세시에는 제자들과 함께 생활했기 때문에 석존 또한 승가에 포함되었으며, 불성은 아무런 문제가 되지 않았다. 소승불교는 불성에 대하여 말하지 않았으며, 대승 열반학 초기에 ‘불성아佛性我’를 초보적으로 배양했을 뿐이었다. 대승 중기에 불성설은 ‘불요의不了義’라고 중히 여기지 않았다.

불교가 중국에 전래된 이후부터 본격적으로 논구되기 시작한 불성론은 이후 중국불교의 모든 종파와 사상에서 기본적인 바탕으로 자리 잡았으며, 그 과정에서 다양한 사상들을 꽃피워 중국불교만의 특징을 형성하게 되었다. 문화적 성격이 전혀 이질적인 인도에서 발원한 불교가 중국에 전래 되면서 이른바 전면적인 양종 문화의 충돌을 거치게 된다. 종교로서의 불교는 단순하게 사상만을 전달하는 것이 아니라 전면적인 생활양식에 이르는 변화를 가져오게 하였고, 그것은 기존의 전통성을 지니는 양식과 충돌할 수밖에 없었다.

더욱이 중국이 불교를 받아들이는 시기는 이미 자체적인 문화와 사상이 확고한 전통으로서 자리 잡고 있었기에 그 충돌은 강했을 것으로 짐작할 수 있다. 이러한 전면적인 충돌의 결과로 중국불교는 인도불교와는 거의 본질적인 차별을 보이는 방향으로 변용되었는데, 일반

\* 본 글은 필자의 박사학위 논문, 「종교의 지구지역화에 대한 이론적 연구: 한국개신교를 중심으로」(2014)의 일부를 발췌 및 수정한 것임을 밝힙니다.

적으로 중국불교의 특징을 불성론의 전개·국가불교·종파의 발전 등으로 말하고 있다.

중국적 특색이 풍부한 불학으로서 하나는 性空을 주장하는 반야학과 또 다른 하나는 妙有을 주장하는 涅槃佛性說, 그리고 불성사상의 완전한 나타남이라고 하는 선종이 있다. 또한 중국 불교의 기나긴 발전과정에서 커다란 흐름을 바꾸는데에 중요한 역할을 한 인물로 축도생과 승조, 그리고 혜원을 말할 수 있다.

철학적 사유로 종교간 사유를 한다는 것이 실제로 신앙생활을 하는 이들에게 어떠한 도움이 될 것인지 의문에 봉착한 필자는 중국의 불성사상을 이해할 필요성을 가졌다. 이에 필자는 경전에 근거한 불성사상을 살핀 후, 외래종교로서 불교가 어떻게 중국에 뿌리내릴 수 있었는지와 중국 불성사상의 특징을 이해하고자 한다. 왜냐하면 불성론은 동아시아 모든 불교의 근저에 자리하고 있기 때문이다. 필자는 반야성공과 열반불성설, 그리고 혜능의 선사상 전개 과정을 통하여 중국 불교의 특징을 이해하고자 하며, 중국의 불성사상 전개 과정을 고찰함을 이 논문의 목적으로 삼는다.

## Ⅱ. 윤희의 主體我 문제와 慧遠의 法性論

### 1. 경전에 근거한 불성의 의미

불성은 석존 입멸 후 비록 육신은 없어졌지만 그가 말했던 법은 남겨졌다. 제자들의 숭배와 존경이 한편으로는 석존을 불법화하고, 다른 한편으로는 불법을 인격화하였으며, 이 둘이 결합하여 초월성과 본체성을 가진 法身을 만들어 냈다. 『增一阿含經』에서는 “석존이 출세하여 세수가 짧아 육체는 죽었지만 법신은 남아 있다”<sup>1)</sup> 라고 하였다.

소승불교 후기에 불성사상이 싹튼 것은 결코 이상한 것이 아니며 규율에 합당한 현상이다. 소승불교 후기에 불성사상이 싹트면서 대승불교는 이를 기초로 하여 불성사상을 한 걸음 더 깊이 발전시켜 후기 불교학설의 중요한 내용으로 만들었다.

인도 초기 대승불교는 龍樹를 대표로 하는 반야학이었다. 반야 경론은 몇 백 권이나 되지만 그 사상을 한마디로 말하면 ‘空’이다. 용수가 “인연으로 생기는 모든 법을 나는 공이라고 말한다”<sup>2)</sup> 라고 말했듯이 이 공은 아무것도 없는 것이 아니다. 만물은 인연으로 결합하고 있으므로 자성이 없으며, 자성이 없으므로 공이다. 이러한 性空幻有, 空有相即의 사상은 한 방면으로는 초기불교의 緣起性空, 無常無我的 사상을 계승하였고, 다른 방면으로는 후기의 묘유사상에 대해서 문을 열고 길을 닦아 놓았다.

불성은 각 부 경전에서 명칭이 다르다. 길장은 『大乘玄論』에서 “경전에서 불성·법성·진여·실제 등으로 말한다. 이는 모두 불성의 다른 이름이다”<sup>3)</sup>라고 말하였다. 예를 들면 『열반경』

1) 僧伽提波 譯, 『增一阿含經』, 『大正藏』 2, 549쪽, “釋師出世壽極短, 肉體隨死法身在.”

2) 鳩摩羅什 譯, 『中論 觀四諦品』, 『大正藏』 30, 33쪽. “因緣小生法, 我說皆是空.”

3) 吉藏, 『大乘玄論』 권3, 『中國佛教思想史資料選編』 2권, 369쪽, “經中有明佛性·法性·眞如·實際等, 并是佛性之異



에서는 불성, 『화엄경』에서는 법계, 『승만경』에서는 여래장자성청정심, 『능가경』에서는 팔식, 『능엄경』에서는 수능엄삼매, 『법화경』에서는 일승, 『대품』에서는 반야법성, 『유마힐경』에서는 무주실제라고 부른다.

불성이라는 용어가 나타난 최초의 경전은 『앙굴라경』으로 보인다. 이 경전에서 ‘불성’이라는 개념이 언급되어졌고, 이후 『대열반경』에서도 모든 중생에게 불성이 있다고 설하고 있다는 것을 시작으로 차츰 여래장이라는 용어가 불성으로 변화되었다는 것을 확인 할 수 있다. 이후 중국의 혜원은 『대승의장』에서 ‘性’을 ‘佛性·如來性·如來藏性’으로 풀이하고 있다.<sup>4)</sup>

경전마다 불성에 대한 명칭이 같지 않을 뿐만 아니라 숨은 뜻도 각각 다르다. 예를 들면 불성은 중생의 깨달은 性を 가리키고, 여래장은 중생 속에 여래가 들어있음을 가리키고, 모든 識性を 융합하여 구경에는 청정하니 自性清淨心이라 한다. 또 제법의 체성이므로 法性이라고 하며, 묘하고 실다워 둘이 아니기에 眞如라 하며 근원의 실제라고도 한다. 동정이 끊어졌기에 三昧라 하며, 理는 아는 바도 없고 모르는 것도 없음을 般若라 하며, 선악이 평등하여 묘용이 둘이 아니기에 一乘이라 하며, 理와 用이 圓寂하기에 涅槃이라 한다.

『涅槃經』에서 불성은 대체로 범어 buddha-dhātu의 번역어로 볼 수 있다. dhātu는 古漢譯에서는 ‘界’, ‘因’, ‘種族’등으로 번역되므로, 불성의 원어인 buddha-dhātu는 佛의 嶺域, 불의 成分, 불의 因 등으로 이해 될 수 있다. 즉 불성은 ‘가능성’이나 ‘잠재성’이라는 의미보다는 ‘본질’이라는 의미로 사용되므로<sup>5)</sup> 불성이란 佛의 성품이라는 뜻이다. 『涅槃經』에서는 불성의 동의어로 如來藏, 如來(之)性, 如來密藏 등의 용어가 사용된다. 如來藏이라는 단어를 가장 먼저 사용한 경전으로 알려진 『如來藏經』을 참고할 때, 여래장은 범어 tathāgatagarbha의 번역어로 볼 수 있다. 교리상의 개념으로는 第一義諦, 中道, 一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道宗子, 中道之法, 觀智, 十二緣起 등이 사용되고 있다. <sup>6)</sup>

인도 世親이 지은 『불성론』은 일체중생에게 여래장이 있고 일체중생에게 불성이 있다는 것을 상세히 논술하였으며, 유가행과 여래장 사상의 융합의 한 측면을 보여주는 논서이자, 인도문헌의 한역 과정에서 나타나는 특수성을 보여주는 흥미로운 논서이다.<sup>7)</sup> 또한 조화와 융합의 성격을 지닌 또 다른 논서는 『대승기신론』<sup>8)</sup>이 있다. 이 논서는 중국의 천태·화엄·선종이 다 같이 신봉하고 있어 중국 불성론의 중요한 위치를 차지하고 있다.<sup>9)</sup>

이 외에도 중국 불성사상에 영향을 크게 미친 것은 『大涅槃經』 40권이다. 이 경전에 기록이 되어있는 “묘유를 표준으로 삼고 불성상주를 종지로 하여”<sup>10)</sup>라는 말의 의미는 佛身은 常이고, 모든 중생이 다 불성을 가지고 있으며, 일체제도 성불할 수 있다는 사상을 담고 있다.

名.”

4) 강기선, 「中國佛敎思想에 나타난 佛性的 변천과 如來藏的 해석」, 『철학논총』 91집, 새한철학회, 2018, 54쪽 참조.

5) 김성철 譯註, 천친보살 造, 진제 譯, 『불성론』, 씨아이알, 2013, 28쪽.

6) 하유진, 「중국 초기의 불성사상 『一般涅槃經集解』를 중심으로」, 『불교학연구』 33호, 금강대학교 불교문제연구소, 2012, 49쪽.

7) 김성철 譯註, 천친보살 造, 진제 譯, 『불성론』, 씨아이알, 2013, 255쪽.

8) 인도의 마명 보살(馬鳴菩薩, 아슈바고샤, Āśvaghōṣa: c. 100-160)이 기원후 2세기에 저술한 것으로 여겨지고 있는 대승불교의 논서이다.

9) 라이용하이 著, 법지 譯, 『중국불성론』, 운주사, 2017, 38~48쪽 참조.

10) 寶亮, 『大般涅槃經集解』, 『大正藏』37, 379쪽 “以妙有爲指南, 佛性常住爲宗致.”

그 외에 여래장학이나 유식학에는 속하지 않지만, 중국에서 천태·화엄·선종의 불성사상을 선양하는 『화엄경』, 『법화경』, 『유마힐경』 등이 있다.

원효는 당시 대표하는 불성에 관한 입장을 축도생이 주장하는 佛果(當有佛果)를 불성의 본체로 보는 입장, 승민법사의 현재 존재하는 중생이 불성의 본체가 된다는 입장, 법운의 중생의 심성을 불성의 정인본체로 보는 입장, 양나라 무제의 心神을 정인의 본체로 보는 입장, 현장 등의 아뢰야식의 法爾宗자가 불성의 본체가 된다는 입장, 마지막으로 진제의 주장인 아말라식의 眞如解性を 불성의 본체로 보는 입장으로 『열반종요』에 정리를 하고 있다.<sup>11)</sup>

## 2. 法性和 眞神의 佛性我(신불멸) 개념 논쟁

중국의 전통적인 해석에 의하여 眞神이라 함은 영혼이고, ‘神性不斷’은 곧 ‘靈魂不滅’이다. 고대 중국의 禍福報應설은 사람은 죽지만 영혼은 불멸하여, 다시 몸을 받으면 살았을 때 행한 선행공덕과 죄악의 업은 내세에 모두 응보를 받게 되며, 응보의 담당자는 죽지 않는 영혼이다. 양무제의 眞神論은 보응의 주체를 心神이란 이름으로 변경하였고, 기본 사상은 중국의 영혼설과 다를 바가 없다.

『입신명성불의기』에서 양무제는 “만약 前心이 무간의 重惡을 지었고, 후생의 식이 불가사의한 선을 지었다면 선악의 거리가 멀어서 전후생의 차이가 아주 아득한데, 만약 용이 과연 하나의 본이 아니라면 어찌 이와같이 상속할 것인가?”<sup>12)</sup>라고 하여 심신이 전후 상속하는 것으로 여기고 선악의 보응의 주체가 된다고 보고 있다.

석존 시대에 인도 종교에서는 중생이 살아서 죽을 때까지 전생에서 내세까지에는 생명의 주체가 있는데, 이 생명의 주체를 ‘我’라고 한다. 我是 생사에서 유전하는데 불변하기에 我是 ‘如來’ 또는 ‘如去’라고 부른다. 예를 들면 ‘十四置難’은 인도 종교가 중시하는 문제이다.

무엇이 열네 가지 난문인가? ... 사후에 유신으로 후세에 가는가? 무신으로 후세에 가는가?  
사후에 혹은 유신으로 가기도 하고 혹은 무신으로 가기도 하는가? 신이 또한 없이 가는가?  
사후에 유신이 아닌 것으로 가기도 하고 혹은 무신이 아닌 것으로 후세에 가기도 하는가?<sup>13)</sup>

석존은 이러한 문제에 대하여 답하지 않고, 연기설을 세워 일체 제법은 모두 자성이 없으며, 인연화합으로 ‘諸法無我’라고 했다. 이러한 無我說은 불교와 인도의 神敎를 엄격하게 구분하였다. 그러나 부파불교로 발전한 후 일련의 의문이 생기게 된다. “만약 내가 진실로 없다면 누가 능히 업을 짓고 누가 과를 받는가? 만약 무아라면 업이 이미 없어졌는데, 어떻게 다시 미래의 과가 생기나?”<sup>14)</sup>라고 하니 불법을 원통하게 하기 위해 부파불교시기에 ‘補特伽

11) 차차석, 「원효의 『涅槃宗要』에 나타난 불성의 개념과 그 현대적 의의」, 『한국교수불자연합회학회지』 21권 1호, 한국교수불자연합회, 2015, 175쪽.

12) 『弘明集』 권9, 『大正藏』 52, 54쪽, “如前心作無間重惡, 後識起非思妙善, 善惡之理大懸, 而前後相去甚迥, 斯因果本無一體, 安得如此相續.”

13) 『大智度論』 권2, 『大正藏』 25, 74쪽 “何等十四難? ... 死後有神去後世, 無神去後世, 亦有神去, 亦無神去, 死後亦非有神無亦非無神去後世.”

14) 『阿毘達摩俱舍論』 권30, 『大正藏』 29, 158쪽, “若我實無, 誰能作業, 誰能受果? ... 若實無我, 業已滅壞, 云何復生未來果?”

羅'설이 출현하게 되었다.

혜원이 끊임없이 고민했던 문제는 바로 불교에서 輪廻를 제시하면서 또한 무아설을 제창하니, 과연 윤회의 주체는 무엇인가 하는 문제였다. 실제적으로 윤회의 주체문제가 해결되지 않는다면 상당히 곤란한 문제에 직면하게 된다. 속세에 지은 업의 과보를 현생에 받는다는 것이 '업인과보'설인데, 만약 윤회의 主體我が 명확하게 설정되지 않는다면 업설 자체에 상당한 모순점이 발생하기 때문이다. 따라서 혜원은 이 문제를 해결하기 위해 많은 노력을 기울인다.<sup>15)</sup>

불성론의 전개는 바로 혜원의 윤회의 주체아를 탐구하는 과정에서 나타난 神不滅을 기초로 한 法性論이 그 발단이라고 할 수 있다. 법성론은 도생이 불성론에 입각한 돈오성불론의 제시에 역시 간과 할 수 없는 작용을 하고 있는 것이다. 神은 영혼과 유사한 것으로서 卦象으로도 표현할 수 없는 미세한 것이고, 신은 또한 모든 사물에 감응의 형태로 움직이기 때문에 不滅의 상태를 유지된다.

혜원은 神不滅의 입장에서 『법성론』을 제시하고 있는데, 法身の 문제는 바로 그 핵심에 있는 것이다. 혜원의 法性이론은 부파불교에서 윤회의 주체로서 제시한 勝義我에 입각하고 있지만, 이러한 그의 이론은 중관반야의 제법성공의 입장에서 본다면 사실상 한편에 집착되는 것으로 相을 제거하고 집착을 과함[掃相破執]이라는 반야의 정신과는 정면으로 부딪치게 된다.<sup>16)</sup>

중국의 불성사상은 사유논리학과 역사의 통일된 원칙에 근거하면 최초는 혜원(慧遠 334~416)의 法性論과 양무제(梁武帝 355~434)의 眞神說이다.<sup>17)</sup> 혜원과 양무제의 불성설은 단지 중국 불성사상의 발단일 뿐이라며, 도생은 일찍이 반야학의 대 스승인 구마라집에게 수학하여 『유마경』·『법화경』 등 대승경전을 폭넓게 섭렵하였다. 이를 계기로 중국 불학은 '일체중생 실유불성', '일천제도 성불 할 수 있다'는 것을 제창하고, 이를 통하여 중국의 불학은 중생실유불성의 불성사상을 주류로 하는 새로운 단계에 들어섰다.

혜원의 불성사상은 현학에서 반야학으로, 다시 열반불성학으로 넘어가는 과도기적인 특성을 띠게 된다. 혜원의 法性이론은 불변의 法眞性으로 보았고, 법성의 본체는 實有에 집착하여 보응 주체가 존재한다는 것을 인정한다. 그러므로 혜원의 법성론은 현학의 본무설과 영혼 불멸설에 보다 근접하였다. 혜원이 성공·무성으로 법성을 해석하고 법성을 비유비무·공유상 즉으로 볼 때 그의 법성론은 대승반야학의 색체를 띠고 있다. 그리하여 본무설, 신불멸론과 대승반야학의 결합은 훗날 열반불성설의 조건을 창조한다.

중국 불교의 불성론 방면의 발전에 있어서 법성론은 양무제의 진신론과 함께 철저한 과도성을 띠고 있어, 이후 도생의 돈오성불론을 제시하는데 결정적인 작용을 하였고, 나아가서 중국 특유의 열반불성론이 나타나게 하는 데 그 방향성을 설정해 주었다고 할 수 있을 것이다.

중국의 불성사상은 초기 중국 불교의 역사적 전개에서 매우 중요한 위치를 차지하는 개념이다. 진송 교체기에 이르러 중국 불교의 사상적 관심은 『般若經』 중심의 般若中觀學에서 『

15) 김진무, 『중국불교사상사』, 운주사, 2015, 121쪽.

16) 김진무 외, 『나, 버릴 것인가 찾을 것인가?』, 운주사, 2008, 169쪽.

17) 라이용하이 著, 법지 譯, 『중국불성론』, 운주사, 2017, 60쪽.

涅槃經』 중심의 涅槃佛性論으로 전환하였으며, 이후 불성에 대한 논의는 자연스럽게 어떻게 성불할 것인가의 실천 수행론과 맞물려 전개 되었다.<sup>18)</sup> 즉 진송 이후 중국 불학은 새로운 방향으로 발전하기 시작하였으니, 空과 玄을 담론으로 하는 반야학에서 해탈을 중점에 둔 涅槃佛性說로 변화한 것이다.

중국 반야학의 최고의 전성기를 일으킨 사람은 僧肇이지만, 가장 먼저 열반불성설을 호시로 전개한 사람은 진송 시기의 竺道生이다. 만약 승조의 사상을 중국의 현학과 반야학의 정점으로 보고, 축도생의 불성사상을 중국 열반학의 시작으로 잡는다면 이 세 가지 사상 조류의 융합과정을 가장 잘 체현하면서 현학에서 반야로, 다시 열반불성으로 전환하는 과도기적 사상을 가장 잘 나타낸 것은 바로 혜원(慧遠334~416)의 法性論 위주의 불성학설이다.

### Ⅲ. 一闡提無佛性說 그리고 一分無性說

#### 1. 一闡提無佛性說

법현이 번역한 6권 『尼洹經』에는 일천제는 성불할 수 없다고 명시하고 있다. 일천제무불성설은 당시 유행하는 견해였다. 뒤에 大本 『涅槃經』이 번역되면서 비로소 일체중생실유불성이 표명되어 일천제도 역시 성불할 수 있다는 내용이 담겨있다. 그러므로 일천제도 성불할 수 있다는 학설은 대본 『열반경』이 전해진 이후에 비로소 정립된 것이다.

『니원경』 권3에는 다음과 같이 서술하고 있다.

일천제가 나태하고 게을러서 시체와 같이 동일 누워만 있으면서, 마땅히 성불한다고 말한다. 만약 성불한다고 한다면 결코 옳지 않다.<sup>19)</sup>

또한 『니원경』 권4에서는 다음과 같이 서술하고 있다.

일체중생의 몸 중에는 모두 불성이 있다. 한량없는 번뇌라도 다 소멸하고 나면 부처가 바로 현현하지만, 일천제는 제외한다.<sup>20)</sup>

『열반경』에서 내린 일천제의 정의는 五根, 즉 信·進·念·定·慧의 各根과 선방편과 無常善과 生得의 諸善法을 단절한 자이다. 『涅槃經』에서는 일천제를 각 품을 통해 不成佛의 器, 믿음이 없는 사람, 無目人, 불에 탄 씨앗과 같은 種姓, 必死의 인간, 선근을 끊어버린 자, 과제자, 최하근기, 최극악자 등으로 표현하며, 심지어 그러한 일천제는 살해해도 죄가 되지 않는다고

18) 하유진, 「중국초기의 불성사상 『一般涅槃經集解』를 중심으로」, 『불교학연구』 33호, 금강대학교 불교문제연구소, 2012, 46쪽.

19) 法賢 譯, 『佛說大般泥洹經』, 『大正藏』 12, 873쪽, “如一闡提懈怠懶惰, 尸臥終日, 言當成佛, 若成佛者, 無有是處.”

20) 法賢 譯, 『佛說大般泥洹經』, 『大正藏』 12, 881쪽, “一切衆生皆有佛性在於身中, 無量煩惱悉除滅已, 佛便明顯, 除一闡提.”

까지 한다.<sup>21)</sup> 『大般泥洹經』이 일천제가 불성을 갖고 있지 않아 성불할 수 없다고 주장하기 때문에, 당시 열반학에서도 일천제는 불성이 없어 성불할 수 없다고 주장하였다.

일천제는 또한 선근이 완전히 끊어진 사람을 말한다. 천제는 또한 “살릴 수 없는 시체”, “새까맣게 타버린 씨앗”, “이미 구멍 나버린 과일 씨”<sup>22)</sup> 등으로 설명되어 있다. 일천제가 마치 죽은 시체나 타버린 종자라면, 가령 훌륭한 의식나 단비를 만나더라도 절대로 다시 살아날 수가 없다는 것이다. 다만 북본 『열반경』의 뒷부분 30권을 보면 理性을 가지고 불성을 해석하므로, 설령 일천제가 썩어 단멸하더라도 자기가 본래 이미 갖추고 있는 성불의 이성은 결코 없어질 수가 없다는 것이다.<sup>23)</sup>

결론적으로 북본 『열반경』은 ‘천제가 성불할 수 있는가’하는 문제에서 전후 사상은 일치하지 않으며, 대체적으로 「여래성품」을 위주로 하는 앞의 6품에서는 ‘일천제를 제외함’을 제창하고, 「가섭품」을 위주로 하는 뒤의 4품에서는 ‘일체중생이 모두 불성이 있고 일천제도 성불할 수 있다’고 주장한다.

중국에서 제일 먼저 ‘모든 중생은 다 불성을 갖추고 있음(一切衆生悉有佛性)’을 주장한 사람은 진송 때의 축도생이다. 진말부터 ‘일체중생실유불성’의 사상은 중국 불성사상의 주류가 되었고, 그 중 중국 불성사상 내지 중국 불학의 전체적인 방향을 개혁하고 변화시킨 중심적인 인물이 바로 축도생이다. 도생은 경전의 도리를 분석하여 그 숨을 뜻을 꿰뚫어 보아 일천제도 성불할 수 있다고 말하였다.

## 2. 一分無性說과 法相唯識宗

衆生有性是 일체 중생이 모두 다 불성을 갖추고 있어서 능히 성불한다고 하는 반면, 一分無性是 유정중생중에 한 부류의 중생은 불성이 없어서 영원히 성불할 수 없다는 말이다. 이 중 대표는 唯識宗이다. 법상유식 등은 만법의 性相을 밝힌다고 하여 법상종이라 부르고, 만법은 유식의 현현이라고 하여 유식종이라 부른다. 이 둘을 아울러 법상유식종<sup>24)</sup>이라 한다.

일본무성설은 五種種性說에 연유하였고, 또한 種子로서 불성을 해석하는 것과 관련이 되며, 이 종자를 이용하여 불성을 해석함은 『瑜伽師地論』등 유식경론에서 발단하였다. 오종종성은 聲聞僧種性, 緣覺乘種性, 如來乘種性, 不定種性, 無出世功德種性을 일컫는 것이지만 여러 경론은 모두 똑 같이 대하는 것이 아니고, 그에서 필요한 내용들을 인용하고 또한 명확히 일천제성을 주장하는 근거로 하여 일본무불성을 고집한다.<sup>25)</sup>

유식종은 진여가 아뢰야식의 實性和 體性이라고 여긴다. 『성유식론』에서는 “이것은 諸法勝義로서 또한 바로 진여이며, 거의 그 性和 같은 고로 唯識實性이라고 한다”<sup>26)</sup> 고 말한다. 『밀엄경밀엄경』에서는 황금과 반지의 관계로 설명하고 있는데, “여래정정장이 세간의 아뢰야이

21) 노권용, 「여래장·불성에 관한 연구」, 『한중철학회』 4집, 한중철학, 1998, 406쪽.

22) 『大般涅槃經』, 『大正藏』 12, 482쪽, “不治之死尸”, “燒焦之種子”, “已鑽之果核”.

23) 라이용하이 著, 법지 譯, 『중국불성론』, 운주사, 2017, 122쪽.

24) 이 종은 당나라 때 명승 현장(玄奘600~664)에 의하여 개창開創되고, 규기(窺基, 632~682)에 의해 거의 완성되었다.

25) 라이용하이 著, 법지 譯, 『중국불성론』, 운주사, 2017, 151쪽.

26) 『成唯識論』 권9, 『大正藏』 31, 48쪽, “此諸法勝義, 亦即是眞如, 常如其性故, 卽唯識實性.”

다. 마치 금과 반지의 관계라 차별이 없다”<sup>27)</sup> 라는 표현으로 진여 및 여래장과 아뢰야식의 관계를 설명하고 있다.

유식종은 有性과 無性を 완전히 무루종자에 귀결시키고, 무루종자는 혼습을 통해 얻을 수 없고 다만 본래 갖추어진 것이며, 유정중생이 본래 무루 종자를 갖추고 있는가 하는 문제에 대해, 중생이 평등하지 않아서 오성이 각기 다르다고 주장한다. 무엇 때문에 오성이 각기 다른가 하는 문제에 대해, 유식종은 또“일체계가 차별이 있는 까닭에”, ‘무근 유정이 서로 理가 상응하지 않기 때문에’<sup>28)</sup> 등으로 설명하고 있다.

一切界가 차별이 생기는 문제에 대한 해답으로 유식종은 불성에 의거하여 “부처가 설하기를, 모든 유정계가 各種이라 하나의 유정계가 아니며, 하열하기도 승묘하기도 해서 성문승등 열반을 할 수 있는 종성의 유정계도 있고, 열반을 할 수 없는 종성의 유정계도 있다”고 설하는 것으로 보아, 유식종은 일부 중생은 영원히 무루의 종자를 얻을 수 없고, 영원히 열반에 들 수 없다고 주장하는 것이 틀림은 없는 것으로 보인다.<sup>29)</sup>

반면, 축도생은 『法華經疏』에서 다음과 같이 말한다.

중생은 본래 불지견이 있지만, 번뇌의 장애로 나타나지 않을 뿐이다. 부처가 장애를 여의면 성불한다.<sup>30)</sup>

듣기로는 일체중생은 다 부처를 이룰 수 있다.<sup>31)</sup>

일체중생이 부처가 아님이 없어서 역시 다 열반을 이룬다.<sup>32)</sup>

이 내용에서 알 수 있듯이 축도생은 확실히 중생유성, 천제성불설을 가장 먼저 제창한 자이고, 축도생의 중생유성의 사상 자체는 그가 집필한 일련의 저서들에 잘 나타나 있다.

남북조 불성사상의 중심은 더 이상 유성·무성의 문제를 논하는 데 매여 있지 않았다. 대본 『열반경』이 유행하고 전파됨에 따라 천제무성의 사상을 논하는 것은 거의 의미가 없었고, 점차 소리 없이 자취를 감추기 시작하였다. 반면 중생유성의 사상이 점점 불학계에 들어와 당시 불성사상의 주류가 되었다. 이 시기 불성학설의 주요 논쟁은 일체유성설 내부에서 체현되었고, 그 중 가장 영향력이 있는 것으로는 불성의 본유와 시유에 관한 것이라 할 수 있다.

## Ⅳ. 涅槃經의 등장과 性具와 性起

### 1. 本有와 始有

27) 『大乘密嚴經』, 『大正藏』 16, 747쪽, “如來清靜藏, 世間阿賴耶, 如金與指環, 展輪無差別.”

28) 玄奘 譯, 『顯揚聖教論』 권20, 『大正藏』 31, 581쪽, “一切界差別可得故, “無根有情不應理故.”

29) 라이용하이 著, 법지 譯, 『중국불성론』, 운주사, 2017, 170쪽.

30) 竺道生, 『法華經疏』, 『속장경』 27, 5쪽, “良由衆生, 本有佛知見分, 但爲垢障不現耳. 佛爲開除, 則得成之.”

31) 竺道生, 『法華經疏』, 『속장경』 27, 5쪽, “聞一切衆生, 皆當作佛.”

32) 竺道生, 『法華經疏』, 『속장경』 27, 5쪽, “一切衆生, 莫不是佛, 亦皆泥洹.”

중국의 불교계에서는 불성이란 중생이 본래 가지고 있는 것(本有)인가, 깨달은 후에야 비로소 있게 되는 것(始有)인가, 혹은 因으로 해석할 것인가, 果로 해석할 것인가 등의 문제를 둘러싸고 복잡한 논의가 전개되었다.

本有說은 佛體는 理의 極으로 스스로 天然이며, 일체 중생은 본래부터 스스로 깨달음으로 조작하지 않더라도 마침내 성불을 한다고 주장한다. 始有說은 청정한 불과가 妙因으로 생하고, 중생의 각성은 인연을 기다려서 겨우 일어나 장애를 부수고 깨달음을 얻어 응당 성불할 수 있다고 주장한다.

본유설은 주로 因의 입장에서 불성을 말하고, 시유설은 果로 佛性을 말한다. 인의 입장에서 불성은 주로 理性을 가리키며, 과의 입장에서 불성은 性佛을 가리킨다. 길장의 “인중에는 불성이라 하고, 과에 이르러서는 성불이 된다”<sup>33)</sup>라는 것이나, 원효의 “과불성은 불의 체성이므로 성불이라 한다, 인불성은 성불하는 인이므로 불성이다”<sup>34)</sup>라는 것과 같다.

불성이라는 이름은 역대로 많은 의미를 담고 있다. 주로 성불의 가능성과 불의 체성에 근거하여 불성을 해석하는 두 가지 의미가 있다. 시유론자는 실천적인 측면을 고려하여 엄격히 인과를 구분하고, 아울러 果性·體性의 입장에서 불성을 말하기에 “석가가 있다고 말한 까닭은 미래에 결정코 얻을 수 있기에 있다고 했고, 지금 있는 것이 아니다”<sup>35)</sup>라고 표현한다.

반면 본유론자들은 그 구별은 단지 하나는 성불하는 성으로서 성불의 가능성으로 불성을 말하고, 다른 하나는 불의 체성으로서 성불의 현실성으로 불성을 해석하고 있다. 그리하여 양자는 수백년 동안 논쟁을 벌였는데, 성불에 대한 해석이 각기 다른 것이 논쟁의 근원이 된 것이다.

본유설의 근거점은 중생에게는 정인불성이 있기에 언젠가 반드시 불과를 얻게 되고, 필히 갖추어져 있기에 불성이 本有하다고 말한다. 보량은 다음과 같이 설한다.

분명하게 중생의 불성 또한 그러하여, 몸 가운데 이미 일체종지가 있지 않으며, 인이 있기 때문에 중생에게 불성이 있다고 말한다.<sup>36)</sup>

먼저 酪의 相이 존재하기에 因 가운데 과를 설하는 것이니, 반드시 있기 때문에 유라 말한다.<sup>37)</sup>

본유라 함은 몸에 一切種智가 이미 존재하는 것은 아니다. 중생의 신체 가운데 목석과 구별되는 神明正因이 있기에, 미혹을 제거하고 해탈을 얻게 되어 미혹을 끊고 번뇌를 다해 생사를 벗어나 열반에 이르게 된다. 이는 우유 속에 酪의 相이 있어 반드시 酪을 만들어 낼 수 있는 것과 마찬가지로이다.

33) 『大乘玄論』 권3, 『大正藏』 45, 38쪽, “因中名爲佛性, 至果便爲性佛.”

34) 元曉, 『涅槃宗要』, 『大正藏』 38, 249쪽, “果佛性者佛之體性故名性佛, 因佛性者作佛之性故名佛性.”

35) 『大般涅槃經集解』 권54, 『大正藏』 37, 549쪽, “釋言有者, 以未來定得故名有, 非今有也.”

36) 『大般涅槃經集解』 권56, 『大正藏』 37, 555쪽, “明衆生佛性亦然, 非即身中已有一切種性智, 以有因故言有衆生佛性.”

37) 『大般涅槃經集解』 권56, 『大正藏』 37, 555쪽, “先有酪相在, 因中說果, 必有故言有也.”

시유론자들은 중생이 성불하는 因성과 가능성을 가지고 있다는 것을 부인하지는 않지만, 만약 수행 등 조건을 갖추지 못한다면 중생은 성불 할 수 없다고 생각한다. 이는 우유로 비록 酪을 만들 수는 있지만 발효 등 조건을 거치지 않는다면 여전히 酪을 만들 수 없고, 麻도 비록 기름을 만들 수 있지만 짚는 과정을 거치지 않으면 기름을 만들 수 없는 것이다.

시유론자들은 우유와 락의 관계에 대한 논술을 통해 원인은 비록 결과를 生 할 수 있지만, 원인이 결과인 것은 아니다. 원인이 결과로 변하려면 반드시 일정한 조건-인연의 힘을 빌어야 하고, 다만 인연을 구축해야 결과가 비로소 나온다.<sup>38)</sup>

중국불학은 뒤로 가면 갈수록 점차 합류하는 추세이다. 이것 역시 초기의 본유·시유를 제창함으로써부터 인을 논하고 과를 설명하다가, 최후에는 인과가 융합되고, 본·시가 서로 相即으로 나타난다. 이를 통하여 불성학은 因果圓融과 卽本卽始로 접근하고 추상적인 규정이 다양한 사교의 과정에서 구체적으로 재현되는 것이다.

## 2. 性具와 性起

중국 불성학설은 有性·無性, 本有·始有의 논쟁을 지나 또 하나의 새로운 단계에 진입을 한다. 천태·화엄·선종의 삼대 종파는 모두 일체 중생이 불성을 본래 구축한다고 주장하지만, 분별하여 말하자면 천태는 性具를, 화엄은 性起를 제창한다.

성구는 本覺의 性이 일체 선악 제법을 다 갖추고 있음을 뜻한다. 중생과 부처의 관계에 있어서 일체중생은 이미 본래부터 불성을 갖추고 있고 또 악법도 갖추고 있음을 말한다. 중생이 본래 불성이 구축하였다는 것은 인도 불교에 있어서 하나의 중요한 문제였지만, 중국에서는 진송 이후 거의 결정을 짓는다.<sup>39)</sup>

虎溪의 사문 懷則은 『天台傳佛心印記』에서

종은 性具惡法을 알지 못하고, 九界에는 오직 性起만을 논한다. 원가는 性具로서 종을 삼는다. 다만 성이 善만 구축함은 알고 성이 惡을 갖추고 있음은 알지 못한다. 비록 번뇌가 보리이고 생사가 열반이라 하지만, 쥐가 짹짹거리고 새가 지저귀는 것처럼 소리는 있고 종지가 없으니, 반드시 구계의 악을 닦아 뒤집어야 불계의 성이 선함을 증득함인데, 직지인심, 견성성불, 즉심시불 등은 眞心の 성불만을 지적함이지 妄心을 지적함이 아니다.<sup>40)</sup>

이들이 설하는 성구는 기타 불교종파도 번뇌가 보리이고 생사가 열반이라 논하지만, 천태종은 다른 종파와 달라서 불성이 선만 구축할 뿐만 아니라 악도 갖추고 있어 성불은 진심으로만 짓는 것이 아니라 망심으로도 부처를 이룬다고 한다.

性具善惡의 사상은 天台智顓가 처음 제창하고, 荆溪湛然, 사명지례 등으로 이어진다. 성구 선악이라면 일천제가 다시 선근을 내는 것이 문제가 되지 않지만, 불성이 이미 구악이라면

38) 라이용하이 著, 법지 譯, 『중국불성론』, 운주사, 2017, 205쪽.

39) 라이용하이 著, 법지 譯, 『중국불성론』, 운주사, 2017, 226쪽.

40) 懷則, 『天台傳佛心印記』, 『大正藏』 46, 935쪽, “諸宗既不知性具惡法, 若論九界惟云性起. 終有說云圓家以性具爲宗者. 只知性具善, 不知性具惡; 雖云煩惱卽菩提, 生死卽涅槃, 鼠啣烏空有言無旨, 必須翻九界修惡, 證佛界性善, 以致直指人心, 見性成佛, 直心是佛等, 乃指眞心性佛, 非指妄心.”



부처는 다시 악을 생하는가 하는 의문에 대하여 지의는 천제는 性德의 선이 끊어지지 않아서, 연을 만나면 선을 격발하기 때문에 다시 선근이 나온다고 하였다. 제불은 비록 性惡이 끊어지지 않았으나, 부처는 영원히 악을 반복하지 않는다.

천제는 성선을 통달하지 않은 까닭에 다시 선인에 물들 수 있으며, 다시 수선을 일으켜 제악을 대치한다. 부처는 비록 성악이 끊어지지 않았어도 능히 악을 통달하였는데, 악에서 벗어났기 때문에 악인에 물들지 않고, 수악을 다시 일으키지 않는다. 그러므로 부처는 영원히 악으로 돌아가지 않는다.<sup>41)</sup>

천태는 천제가 성선이 끊어지지 않고, 제불은 성악이 끊어지지 않았음을 제창하는 것에는 至善의 부처까지도 악을 구축하고, 極惡의 천제조차도 선을 구축함을 통하여 심계가 서로 구축하고 삼천의 理致가 다 같음을 설명한다. 천태가 성구선악을 제창하는 뜻은 중생과 부처가 원용하고 凡性이 평등하며 一色一香의 無非中道일 뿐임을 설명하기 위함이다. 천태에서 탐욕이 바로 도라는 ‘탐욕즉도’를 설명하면서, 하나는 方便說로 근기에 따라 제도하는 것이고, 둘째는 三諦圓融으로 眞妄而眞이라는 것이다.

지의의 ‘탐욕즉도’의 사상은 일체제법이 다 실상이고, 일념은 바로 공·가·중이기 때문에 번뇌도 그냥 두고, 보리도 그냥 두고, 생사·열반도 그냥 내버려두면 바로 본래 상즉상용의 ‘일체의 악법은 세간이 만든 업’으로 모두 ‘실상과 더불어 서로 위배되지 않는’, ‘하나의 색과 하나의 향이 중도 아님이 없는’ 것이다.<sup>42)</sup> 천태는 성구선악을 주장하고 탐욕즉도를 제창하지만, 지의의 설법에 근거하면 이것은 절대로 修善을 반대하거나 사람에게 악을 짓도록 권고하는 것은 결코 아니다.

여래 성기는 稱性而起이다. 중생과 부처의 관계에서 말하면 일체중생은 여래 지혜를 구축하였기 때문에, 다만 稱性而起하면 바로 부처를 이룰 수 있다. 바로 불성과 만법의 관계를 말하고 있다. 일체제법은 모두 불성의 체현이라 하고, 불성을 떠나서는 다시 한 법도 없다는 것이다.

지엄은 『華嚴五十要問答』에서 말한다.

불성은 일체 凡聖의 因이고, 일체 범성은 모두 불성으로부터 성장한다.<sup>43)</sup>  
여래장은 일체의 제불, 보살, 성문, 연각 내지 육도중생 등의 체이다.<sup>44)</sup>

불성은 마치 위 없는 큰 연못으로 각각의 하류가 모두 이 못으로부터 흘러나오니, 각각의 하류는 비록 차별이 있으나 물의 체는 완전히 같다고 한다. 불성은 또한 진흙과 같아서, 모든 瓦片이 모두 진흙으로 만들어지니 와편의 향상은 천차만별이나 진흙의 체는 같다.

법장은 『修華嚴奧旨盡還源觀』에서 불성은 하나의 自性清淨圓明體라고 설한다.

41) 『觀音玄義』 券上, 『大正藏』 34, 882쪽, “闍提既不達性善, 以不達故, 還染善因, 得起修善, 廣治諸惡. 佛誰不斷性惡, 且能達惡, 以達惡故, 於惡自立, 故不染惡因, 不得起修惡. 故佛永不復惡.”

42) 라이용하이 著, 법지 譯, 『중국불성론』, 운주사, 2017, 269쪽.

43) 智儼, 『華嚴五十要問答』 券下, 『大正藏』 45, 532쪽, “佛性者, 是一切凡聖因, 一切凡聖皆從佛性而得生長.”

44) 智儼, 『華嚴五十要問答』 券下, 『大正藏』 45, 532쪽, “如來藏是一切諸佛菩薩聲聞緣覺, 乃至六道衆生等體.”

현현하는 일체는 자성청정원명체라고 한다. 이것은 바로 여래장 가운데 법성의 체로, 본래부터 성은 스스로 만족이고 더러운 곳에서도 때 묻지 않으며, 不淨을 닦을 수 있기에 자성청정이라 한다. 性體는 두루 비추어 그 어떤 깊은 곳도 비치지 않음이 없으니 圓明이라 하다.<sup>45)</sup>

화엄의 법계연기에서 연기라 함은 일체 사물이 모두 연을 기다려 일어남과 일정한 조건으로써 생기 변화하는 것을 뜻한다. “이것이 있으므로 저것이 있고, 이것이 생하므로 저것이 생한다”<sup>46)</sup>라고 한 것처럼 세간의 제법만 이와 같을 뿐만 아니라, 일체 출세간법 역시 연기의 인식에 의지한다.

법계연기의 일체법은 無自性으로, 虛空·眞際와 동일하여 性相·形體의 차별이 없다. 성상이 존재하지 않는 것은 곧 理法界이지만 연을 따라 현현하는 구체적 사물에서 본다면 이 또한 事相이 완전하므로, 이것이 바로 事法界이다. 성상이 존재하지 않은 이법계와 사상이 완전한 사법계는 또한 둘이면서 둘이 아니니, 원융무애한 이것이 바로 법계이다.

징관은 『大華嚴經略策』에서

법계는 總相이니 理와 事를 포함해도 장애가 없이 모두 계도를 유지할 수 있고, 性分을 갖추고 있다. 연기는 체를 일컫는 大用이다.<sup>47)</sup>

화엄종의 많은 저술에서는 법계가 비록 체가 되지만 단지 체만 되는 것이 아니고, 연기가 비록 용이 되지만 또한 용인 것만은 아니다. 體用사이는 다른 것도 아니고 같은 것도 아니며 융합되지도 않는다. 체와 용이 각각 서로를 전부 수용하며 원통하여 하나의 경계속이며, 융합하여 자재하니 단정하기가 곤란하다. 법장의 『華嚴策林』에서는 다음과 같이 말한다.

이 모든 법계를 체로 삼고 연기를 용으로 삼으니, 체용이 각각 전부를 수용하고 하나의 궁극에 원만히 통한다. 연기의 사상은 반드시 성을 수용하고 ... 이는 사를 전부 섭수하고 사를 전부 제시하여 이가 되고, 사는 따로 사가 있는 것이 아니라 사물이 이를 갖추어서 사가 된다.<sup>48)</sup>

화엄종의 학설에서는 일체제법이 모두 서로 체가 되고 용이 되어, 一塵이 들면 理이고 事이며, 하나의 사로 말하면 인이고 과이다. 일법이 인연을 따라 만법이 일어나고, 만법이 인연을 거두어 일법에 들어간다. 重重의 연기로 인해 연기의 의가 무한하므로 無盡緣起라 한다.

천태와 화엄의 양자는 모두 일체중생이 불성이 있다고 주장한다. 모든 심불과 중생은 차별이 없지만, 단지 미혹하면 범부이고 깨달으면 성인이다. 다른 점이 있다면 천태의 性具說은

45) 法藏, 『修華嚴奧旨安盡還源觀』, 『大正藏』 45, 637쪽, “顯一體者, 謂自性清淨明圓體. 然此即是如來藏中法性之體, 從本以來, 性自滿足, 處染不垢, 修治不淨, 故云自性清淨, 形體遍照, 無幽不燭, 故曰圓明.”

46) 求那跋陀羅 譯, 『雜阿含經』 卷10, 『大正藏』 2, 67쪽, “此有故彼有, 此生故彼生.”

47) 澄觀, 『大華嚴經略策』, 『大正藏』 36, 702쪽, “法界者, 是總相也, 包理包事及無障礙, 皆可軌持, 具於性分. 緣起者, 稱體之大用也.”

48) 法藏, 『華嚴策林』, 『大正藏』 45, 597쪽, “此諸界爲體, 緣起爲用, 體用全收, 圓通一極. 緣起事相, … 理全收事全舉事而爲理, 事非別事, 物具理而爲事.”

선악을 갖는 것을 그 상징으로 하고, 화엄의 性起說은 불성의 순후함을 그 특징으로 한다. 천태의 성구설은 迷를 전환하여 깨달음에 이름을 주장하는데, 그 방법은 止觀을 동시에 중시하는 것이다. 화엄의 성기설은 중생과 부처의 체는 둘이 아니라고 제창하고 忘을 버리고 본원으로 돌아가도록 한다. 또한 천태의 성구설은 實相說에서 변화한 一念三千을 근거로 하고, 화엄의 성기설은 연기의 重重無盡을 기초로 한다.

이상에서 살펴본 바에 의하면 실천을 강조하는 쪽은 천태종이라면, 이론을 강조하는 쪽은 화엄종이라 할 수 있다. 불교철학에서 이론과 실천을 구분할 수는 없다. 왜냐하면 이론의 전제는 실천을 통해서 깨닫기 때문이다.<sup>49)</sup>

### 3. 頓悟와 漸修

만약 인도불교의 불성론이 상대적으로 ‘중생이 불성이 있는가? 중생도 과연 해탈할 수 있는가?’ 등 이론적 문제의 번잡한 논증에 많이 주력하였다면, 중국불교는 줄곧 ‘어떻게 성불하는가? 어떠한 조건에서 성불하는가?’ 등 실천적인 문제에 더욱 관심을 가졌다. 중국 선종의 기본적인 특징은 반야의 ‘공(空:無)’과 佛性の ‘有’라는 두 가지 이론의 결합을 실현한 것이다. 불성과 반야의 和合을 실현함과 함께 이러한 전개를 모두 ‘마음’을 바탕으로 하여 전개하고 있음에 중요한 의의를 찾을 수 있다.<sup>50)</sup>

본래 반야는 眞空을 말하고, 열반은 妙有를 논한다. 반야는 無我를 밝히고, 열반은 眞我를 명시한다. 반야는 凡夫四大假和合을 논술하고, 열반은 일체중생 실유불성을 말한다. 둘은 크게 구별되지만, 축도생이 진공과 묘유의 두 가지 사상체계가 하나로 통합하였다. 반야에서 자성을 부정하는 것은 바로 이 세계는 모두 ‘緣起된 상태’이기 때문에 독자적 존재성[自性]이 없다는 것을 지적하기 위한 것이다. 따라서 역으로 말하여 자성이 비어 있음[空]을 강조하여 自性を 찾으라는 논리가 또한 성립한다고 하겠다.<sup>51)</sup>

하나의 실체 혹은 상을 가지게 된다면 근본적으로 반야에서 설하는 空觀과 정면으로 모순된다. 이것은 대승불교가 갖는 하나의 논리적 딜레마인데, 般若는 그를 끊임없는 부정의 논리로 해결하고 있다. 이른바 四句百非라는 부정적인 방법을 통하여 諸法の 不可得이라는 논리적 단안이 도출되는 것이다. 이에 따라 반야는 철저하게 相을 破한다는 이른바 掃相破執의 성격을 갖는 것이다.

결국은 제법의 성립 근거를 제시할 수밖에 없는 측면에서 擔持體, 혹은 본체로서의 實相을 제시한 것이고, 그러한 실상이 집착의 대상인 相으로의 모습을 지니고 있으면 안 되기 때문에 無相을 제시할 수밖에 없었다. 그러므로 ‘실상=무상’이라는 등식이 성립되며 ‘實相無相’이라는 결론에 도달한다. 이후 중국 불교에서는 이러한 실상무상이 마치 관용구처럼 사용된다.<sup>52)</sup>

구마라집의 실상론은 혜원의 법성론과 함께 도생이 돈오성불론을 제시하는데 결정적인 작

49) 이효걸 외, 『논쟁으로 보는 불교철학』, 예문서원, 1998, 161쪽.

50) 김진무, 『중국불교사상사』, 운주사, 2015, 239쪽.

51) 김진무 외, 『나, 버릴 것인가 찾을 것인가?』, 운주사, 2008, 194-195쪽 참조.

52) 김진무 외, 『나, 버릴 것인가 찾을 것인가?』, 운주사, 2008, 171쪽.

용을 한다. 불성론과 반야사상의 결합은 중국불교의 발전상 보이는 중요한 특징으로, 도생이 불성론과 돈오를 제창한 이래 중국의 거의 모든 종파의 주요한 사상적 흐름을 이루고 있다. 이러한 과정을 통해 중국 불교에서는 인도불교와는 다른 독특한 관점이 나타나게 되었으니, 그것이 바로 頓悟成佛論이다. 도생의 頓悟論은 이후 일부 종파에 적극적으로 채택되고, 나아가 중국 불교의 歸宿이라고 할 수 있는 禪宗, 특히 祖師禪에 있어서 가장 핵심적인 선리로 주장되고 있다.<sup>53)</sup>

慧達은 『조론소』에서 다음과 같이 도생의 뜻을 논술하였다.

頓이라는 것은 이치가 불가분임을 밝히는 것이고, 悟는 완전히 비춤을 말한다. 不二의 깨달음으로써 나뉘어 있는 이치에 부합하는 것이니, 理智에 결림이 없음을 돈오라고 한다.<sup>54)</sup>

도생의 돈오론은 돈오의 근거가 바로 理의 불가분적인 성격이고, 또한 그것은 不二의 깨달음과 부합함으로써 돈오를 이룬다는 것이다. 다시 말하면 이치는 나눌 수 없는 성격을 지니고 있는데, 부분적으로는 그러한 이치를 파악할 수 없는 것이다. 또한 깨달음은 極의 상태에서의 비춤(照)인데, 결국은 그 대상이 우리가 인식할 수 있는 우주의 궁극을 비춘다는 의미이다. 따라서 전체적인 대상과 내용은 반드시 전체적인 인식과 깨달음만이 가능하다는 말로서 그것이 바로 돈오이다.<sup>55)</sup> 돈오와 점수는 일정한 각도에서 보면 서로 대립되는 두 가지 수행 방법이다. 점수와 돈오의 통일된 관계는 우선 양자가 相資이고 互濟하며, 상부상조하여 점수를 빌어서 돈오를 이루고, 비록 돈오하나 점수를 폐하지 않는데서 나타난다.

『단경』의 선지자들도 돈오를 점수와 대립적으로만 본 것은 아니다. 『단경』에는 돈오와 점수가 진리와 깨달음의 본질을 가르치는 문제가 아니라, 사람의 개인차에 의하여 교화 방법을 달리하는 방편상의 문제라는 입장이다. 이는 곧 돈과 점을 함께 가르침의 방편으로 세우는 선종의 전통을 보여준다. 따라서 돈오와 점수를 대립적인 구도로 규격화시켜 보는 관점은, 그 자체로서 하나의 고착된 관념이 되어 선사상의 활발한 생명력을 제한하는 질곡이 될 가능성을 항상 가지고 있다.<sup>56)</sup>

#### 4. 明心見性と 見自性佛

보리 달마로부터 오조 홍인에 이르기까지의 능가사들은 모두 점수를 매우 중시하였다. 예를 들어 달마선법은 일정한 의미에서 말하자면 壁觀을 표지로 삼고 있고, 홍인은 “생각 생각을 연마하여 천천히 마음을 안정함”<sup>57)</sup>을 제창하였다. 신수의 선법은 “때때로 부지런히 털고 닦아서 티끌과 먼지가 끼지 않게 하는 것”<sup>58)</sup>을 특징으로 하고 있다. 이러한 것들은 모두 혜

53) 김진무, 『중국불교사상사』, 운주사, 2015, 156쪽.

54) 慧達, 『肇論疏』, 『근續藏』 54, 55쪽, “夫稱頓者, 明理不可分, 悟語極照. 以不二之悟符不分之理. 理智悲釋, 謂之頓悟.”

55) 김진무 외, 『나, 버릴 것인가 찾을 것인가?』, 운주사, 2008, 179쪽.

56) 이효걸 외, 『논쟁으로 보는 불교 철학』, 예문서원, 1998, 197쪽.

57) 弘忍, 『最上乘論』, 『大正藏』 48, 379쪽, “念念磨煉, 緩緩靜心.”

58) 滄觀, 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』, 『大正藏』 36, 164쪽, “時時勤佛拭, 莫使惹塵埃.”

능 이전의 능가사들이 돈오도 설하였지만, 수행론에 있어서는 여전히 점수를 위주로 하였음을 설명하고 있다.

전통의 선학은 如來禪이라 칭한다. 이 선법은 중요한 특징 두 가지가 있는데, 하나는 불교 경전을 근거로 삼는 것이고, 둘은 수행 방법에 있어서 점수를 주로 하는 것이다. 혜능 이전의 楞伽師들의 대다수가 이에 속한다. 혜능이 선학 발전사에서의 중요한 역할을 한 것 중 하나가 바로 홍인 이전의 몇 대 조사들의 전통사상과는 달리 卽心卽佛의 입론을 바탕으로 하여 頓悟見性說을 세운 것이다.

조사선은 敎外別傳을 지표로 삼았기에 종밀은 이를 敎外禪이라 칭했으며, 수행의 방법에 있어서도 直指人心, 頓悟成佛을 세웠다. 혜능은 이러한 선법의 실제적인 창시자이다. 혜능 이전에 선학은 있었으나 선종은 없었으며, 선종은 혜능에 의해 처음으로 창시된 것이라 보고 있다.<sup>59)</sup>

만법을 다 통달하고 만법을 갖추어 심이 생하면 갖가지 법이 생하고 심이 멀하면 갖가지 凡法이 멀하며, 모든 법도 예외가 없어서 마음을 떠나 부처가 따로 있는 것이 아니라 자심이 곧 부처임을 깨닫는다. 이러한 일심이 만법을 다 갖추고 자심이 곧 부처라는 진리를 밝게 터득하면 제불의 경계와 다름이 없음을 깨닫는다는 것이다. 그래서 『단경』에서 말하기를 明心 見性보다 더 중요한 것은 없다고 보았다. 그리고 견성이란 바로 자심이 본래 불성을 갖추고 있으며 자성이 본래 부처임을 발견하는 것이다. 실제로 명심과 견성은 한 물건의 두 가지 측면으로서, 오로지 명심해야만 불성이 본래부터 구족함을 볼 수 있다. 견성한 자라는 것은 바로 自心이 본래 부처임을 밝게 깨달은 자를 가리킨다.

도생과 신회선사와는 300여년의 시차로 인하여 중국 불교계에 있어서 돈오의 내용이 상당히 달라진 것을 찾을 수 있다. 하택신회는 선종의 見性成佛의 自性の 문제를 최초로 제시했고, 최초로 돈오론과 선사상을 결합시켰으며, 실질적인 남종선의 부흥을 담당했다. 신회는 성이 구족된 불성을 淸(智)이 아니라, 淸(見)을 강조하고 있다. 이른바 見佛性を 강조하고 있다. 돈오가 중국불교에서 전반적으로 확장되어 도생이 제시했던 본래의 의미와는 다르게, 신회는 단지 자신에게 불성이 존재함을 ‘淸’ 정도로 퇴색시켰기 때문에 견불성을 돈오로서 강조한 것이 아닐까 생각한다.

신회 선사상의 가장 두드러진 특징은 바로 반야와 불성의 화회를 통한 돈오견성에 있다고 할 수 있다. 비록 후대에서는 오히려 신회의 荷澤宗은 知慧宗徒의 如來禪으로 비판되지만, 사실상 선종의 頓悟見性の 기치는 바로 신회로부터 세워졌다고 할 수 있다.<sup>60)</sup> 신회의 사상은 반야에 입각하여 定慧雙修를 제시하고, 자성은 그대로 자신 가운데 갇혀 있는 불성을 의미하는 것이며, 반야에서 부정하는 자성이 아니라 그대로 실상의 상태를 의미한다고 하겠다. 또한 반야에서 자성을 부정하는 것은 바로 이 세계는 모두 緣起된 상태이기 때문에 독자적 존재성[自性]이 비어있음을 강조하여, 자성을 찾으라는 논리가 또한 성립된다. 즉 ‘見自佛性’, ‘見佛性’, ‘見自性’이 모두 가능한 것이다. 이렇게 견성으로 귀결된다면, 신회의 선사상을 한마디로 見性成佛이라고 할 수 있는 것이다.<sup>61)</sup>

59) 라이용하이 著, 법지 譯, 『중국불성론』, 운주사, 2017, 473쪽.

60) 김진무, 『중국불교사상사』, 운주사, 2015, 276쪽.

61) 김진무 외, 『나, 버릴 것인가 찾을 것인가?』, 운주사, 2008, 191쪽.

『六祖壇經』에서는 자성과 관련된 많은 구절이 보인다. 이는 결국 자성·자심·불성이 모두 我로 귀결됨을 보여주고 있다. 혜능의 불성학설은 중국 불교사에서 가장 간결하다. 그 귀착점은 ‘돈오견성 즉심즉불’의 여덟 자를 벗어나지 않는다. 돈오를 떠나지 않는 ‘돈오견성, 돈오성불’은 혜능의 수행법이며, 더 나아가서는 전반적인 선종수행론의 眞髓이다. 혜능은 卽心卽佛의 불성론, 頓悟見性の 성불론 등을 통하여 세간을 떠나지 않는 自性自度の 해탈론으로 근본적인 변화를 주도 한 것이다.

본성이 곧 부처요, 본성을 떠나 따로 부처가 없다.<sup>62)</sup>

부처는 곧 자성이니 몸 밖에서 구하지 말라.<sup>63)</sup>

스스로 부처님께 귀의하고 다른 부처님께 귀의한다 말하지 않았으니라. 자성으로 돌아가지 않으면 의지할 곳이 없다.<sup>64)</sup>

위와 같이 설명한 혜능은 자성과 부처를 동일시하여 자성을 떠나 또 다른 부처가 없으며, 이른바 부처에게 귀의함은 자성에 귀의하는 것으로써 자성을 떠나 귀의할 곳이 없다고 하였다. 혜능은 현재적인 人心으로 추상적이고 玄妙한 불교학 세력에 의해 백방으로 다듬어진 ‘여래장자성정심’을 대체한 것이었다. 이러한 교체는 실제로 혜능이 외재적인 종교를 내재적인 종교로 변화시킨 것이며, 부처님을 숭배하는 데서 自心을 숭배하는 것으로 바꾸었다. 한마디로 말해 석가모니의 불교를 혜능은 ‘마음의 종교’로 변화시킨 것이다.

## V. 自力과 他力, 그리고 自心覺悟와 自性自度

‘自度인가 아니면 佛度인가? 자력에 의지하는가 아니면 불력에 의지하는가?’라는 것은 선종과 정토종의 불성사상에 있어서 근본적인 구별이다. 이 구별이 근본적인 성격을 지니는 것은 그것이 해탈의 근거이기 때문이다. 선종이 자성자도를 제창하는 것은 선종에서 말하는 부처가 심성 밖에 있는 다른 부처가 아니라, 자성이 곧 부처이고 본심이 곧 부처인 것으로, 만약 이 본심본체가 본래 부처임을 깨닫게 되면 곧 부처와 다름이 없게 된다는 것이기 때문이다. 반면 정토종은 그들이 말하는 왕생과 성불이란 완전히 아미타의 원력을 근거로 삼고 있는 것으로, 만약 이 원력을 잃으면 중생이 왕생하고 성불하는 희망이 없게 된다. 그러므로 중생이 만약 해탈을 얻고자 한다면 제불과 보살의 자비구제에 완전히 의지할 수밖에 없다.

선·정 두 종은 해탈의 근거에 있어서 이러한 근본적인 차이가 있는 것 이외에 해탈의 형식에 있어서도 확연하게 다르다. 즉 선종은 생사가 곧 열반이고 해탈은 세간을 떠나지 않음을 주장하는 것이며, 정토종은 사후 왕생을 신앙하고 왕생에는 또한 三品九級의 차이가 있다는

62) 惠能, 『壇經』, 『大正藏』48, 337쪽, “本性卽佛, 離性無別佛.”

63) 惠能, 『壇經』, 『大正藏』48, 337쪽, “佛是自性, 莫向身外求.”

64) 惠能, 『壇經』, 『大正藏』48, 337쪽, “自歸依佛, 佛言歸依他佛. 自性不歸, 無所依處.”

것이다. 自心覺悟, 自性自度を 제창한 선종은 心性の 悟解를 중시하고 超佛越祖를 제창하는 자존과 자신감으로 인도의 전통불교를 부정하였다고 한다면, 정토교는 그것과 반대되는 방향 즉 信願行을 宗本으로 하고 慈悲를 특징으로 삼음으로써 전통불교의 三學兼修의 전통 수행 방법을 일소하였다.<sup>65)</sup>

정토종의 西方淨土를 서방극락이라고도 하며, 극락세계 혹은 극락정토라 칭한다. 불경에 의하면 이 극락정토는 閻浮提 혹은 娑婆世界에서 “서쪽으로 염부제에서 십만 억 불국토를 지나서 있는 세계가 극락이라고 한다”<sup>66)</sup> 라고 하고, “여기에서 서방으로 십만 억 불국토를 지나서 한 세계가 있는데 이름을 극락이라 한다”<sup>67)</sup>라고 한다.

淨覺은 『楞伽師資記』에서 성불하려면 모름지기 精誠의 內發에 의지해야 하고, 그렇지 않으면 항하의 모래와 같은 재불이 있다 하더라도 중생을 제도할 수 없다고 보았다. 그리고 이로부터 “중생이 마음을 알고 스스로 제도하는 것이지, 부처가 중생을 제도하지 않는다”<sup>68)</sup>라는 결론을 내린다. 아울러 “부처가 만약 제도할 수 있었다면, 과거세에 이미 무량한 항사와 같은 재불을 만났는데도 무슨 까닭으로 우리들이 지금까지 성불하지 못하고 있는가?”<sup>69)</sup>라고 하였다.

혜해는 『頓悟入道要門論』에서 이와 흡사한 사상을 밝혔다.

중생은 자도함ियो 부처가 제도치 못하니, 만약 부처가 제도할 수 있었다면 과거 재불이 미진수만큼 많았을 것이다. 마땅히 일체중생을 모두 제도해야 했거늘, 어떻게 우리들은 지금까지도 생사에 유림하며 성불하지 못하는가? 마땅히 알라, 중생이 스스로 깨달아야 함이요, 부처가 깨닫게 해줄 수는 없는 노릇인 것이다. 노력하고 노력하여 스스로 닦아야지, 타력을 의지하지 말라.<sup>70)</sup>

중생이 두루 제도되는 것은 부처가 제도하는 것이 아니고 스승이 제도하는 것도 아니며, 중생이 자성자도함을 가리킨다. 서방극락을 선양한 정토교는 예토를 벗어나 정토에 왕생할 것을 주장하고 三品九級을 강조한다. 또한 해탈의 방법에 있어서 선종에서 말하는 수행은 修禪에 치중되어 있었고, 정토교의 수행은 염불을 강조하였다. 당연히 禪·淨 두 종에 있어서 이러한 여러 가지 차이점은 절대적인 것이 아니며, 고정 불변하는 것은 더욱 아니다. 항상 서로 다른 것 가운데 같음이 있고, 같은 것 가운데 다름이 있어 서로 포함하고 침투했으며, 그 발전추세에서 보면 또한 날로 합류하여 마침내 禪淨一致의 길로 나아가게 되었다.

65) 라이용하이 著, 법지 譯, 『중국불성론』, 운주사, 2017, 604쪽.

66) 魏源, 『無量壽經會譯』, 『속장경』 1, 73쪽, “現在西方, 去閻浮提十萬億佛刹, 有世界名極樂.”

67) 鳩摩羅什 譯, 『佛說阿彌陀經』, 『大正藏』 12, 346쪽, 73쪽, “從是西方過十萬億佛土, 有世界名極樂.”

68) 淨覺, 『楞伽師資記』 권1, 『大正藏』 85, 1285쪽, “是知衆生識心自度, 佛不度衆生.”

69) 淨覺, 『楞伽師資記』 권1, 『大正藏』 85, 1285쪽, “佛若能度衆生, 過去逢無量恒河諸佛, 何故我等不成佛?”

70) 慧海, 『頓悟入道要門論』, 『속장경』 63, 23쪽, “衆生自度, 佛不能度, 若佛能度衆生時, 過去諸佛. 如微塵數, 一切衆生, 總應度盡, 何故我等至今, 流浪生死, 不得成佛? 當知衆生自度, 佛不能度. 努力努力, 自修, 莫倚他佛力.”

## VI. 결론

혜원은 불교에서 윤회를 제시하면서 또한 무아설을 제창하니, 과연 윤회의 주체는 무엇인가 하는 문제를 집중적으로 고민하기 시작한다. 사실상 윤회의 ‘주체아’문제는 석존 당시로부터 부파불교에 이르기까지 끊임없이 논란이 일었던 것이다. 만약 ‘실체성’을 지니는 윤회의 주체를 설정한다면 결코 윤회로부터 벗어날 수 없어 끊임없이 윤회의 쳇바퀴에 맴돌 수밖에 없는 결과가 된다.

따라서 무아를 설하고 윤회를 인정하여 그를 벗어남을 설하는 불교가 주체아를 설정하여 윤회를 인정하는 다른 종교, 철학보다 훨씬 뛰어난 합리성을 지니는 것이다. 어쨌든 혜원은 윤회의 주체를 神으로 보았고, 神은 불멸의 상태로 마치 ‘불이 장작에서 유전하는 것’과 같이 끊임없이 相續한다는 것이다. 이것을 ‘신불멸론’이라고 하는데 이것은 법성론에 바탕을 두고 있다. 즉 윤회의 주체를 일종의 실체로서 파악한 것이다.

도생은 돈오성불론을 제창하여 眞我는 바로 불성을 체득한 佛性我が 있다고 강조한다. 또한 반야에서 자성을 부정하는 것은 바로 이 세계는 모두 ‘연기緣起된 상태’이기 때문에 독자적 존재성[自性]이 없다는 것을 지적하였다. 그러므로 역으로 말하여 자성이 비어 있음[空]을 강조하여 자성을 찾으라는 논리를 성립시켰다.

신회는 돈오를 불성과 연계시키면서 자성을 강조하고, 그러한 불성과 자성을 견성으로 귀결시킨다. 이른바 돈오견성과 견성성불을 제시한 것이다. 또한 『단경』에서도 자성을 강조하고 나아가 자심을 중시한다. 이러한 불성·자성·자심은 모두 사실상의 眞我를 표현하고 있는 것으로 ‘불성=자성=자심’은 제법의 성립 근거를 마련한다.

선종에서 자성·불성·자심 등은 아주 명확하게 ‘본래 온전하게 이루어져 드러나 있음’을 말하지만, 그를 체득함에 있어서는 개인적인 차이를 두고 있는 것이다. 그렇기 때문에 이른바 ‘무념·무상·무주’의 수행실천방법이 제시된다. 이렇듯 중국 불교와 선종에서는 眞我를 인정하지만 여기에서 我는 분명히 찾아야만 하는 존재이기도 하고, 반대로 眞我的 상태를 보지 못하여 생사에 유전하는 我로 존재하게 된다. ‘찾으려는 我’와 ‘버리려는 我’는 결국 상대적인 입장에서의 논단이 되는 것이고, 造作, 是非, 取捨, 斷常, 凡聖이 없음을 발견해야 하는 것이다. 이것이 바로 평상심이다. 경전에 ‘범부의 행함도 아니며 성현의 행함도 아님이 보살행이다’라고 한 것처럼 다만 지금 行住坐臥하고 근기에 따르고 사물을 접함이 모두 도임을 깨달아 ‘당하즉시’와 연결하면 ‘지금 이 자리’가 바로 본래 참나가 실현되어 드러나게 되는 것이다. 그러므로 우리는 끊임없이 ‘한 생각[一念]의 어리석음·깨달음을 중시하고, 지금 이 자리를 살피는 것이 중요하다.



## 참고문헌

### 1. 원전

- 『增一阿含經』
- 『中論·觀四諦品』
- 『大乘玄論』
- 『大般涅槃經集解』
- 『弘明集』
- 『大智度論』
- 『阿毘達磨俱舍論』
- 『佛說大般泥洹經』
- 『成唯識論』
- 『大般涅槃經』
- 『大乘密嚴經』
- 『顯揚聖教論』
- 『法華經疏』
- 『涅槃宗要』
- 『天台傳佛心印記』
- 『觀音玄義』
- 『華嚴五十要問答』
- 『修華嚴奧旨妄盡還源觀』
- 『雜阿含經』
- 『大華嚴經略策』
- 『華嚴策林』
- 『肇論疏』
- 『最上乘論』
- 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』
- 『壇經』
- 『無量壽經會譯』
- 『佛說阿彌陀經』
- 『楞伽師資記』
- 『頓悟入道要門論』

### 2. 단행본

- 김성철 譯註, 천친보살 造, 진제 譯, 『불성론』, 씨아이알, 2013.  
김진무 외, 『나, 버릴 것인가 찾을 것인가?』, 운주사, 2008.

김진무, 『중국불교사상사』, 운주사, 2015.

라이용하이 著, 법지 譯, 『중국불성론』, 운주사, 2017.

이효걸 외, 『논쟁으로 보는 불교철학』, 예문서원, 1998.

### 3. 논문류

강기선, 「中國佛敎思想에 나타난 佛性의 변천과 如來藏의 해석」, 『철학논총』 91집, 새한철학회, 2018.

노권용, 「여래장·불성에 관한 연구」, 『한중철학회』 4집, 한중철학, 1998.

차차석, 「원효의 『涅槃宗要』에 나타난 불성의 개념과 그 현대적 의의」, 『한국교수불자연합회 학회지』

21권 1호, 한국교수불자연합회, 2015.

하유진, 「중국 최기의 불성사상 『一般涅槃經集解』를 중심으로」, 『불교학연구』 33호, 금강대학교 불교문제연구소, 2012.

# 경주 3.1운동에 대한 역사적 고찰\*

— 경주제일교회의 활동을 중심으로 —

아라키 준

(荒木 潤, 경북대 영남문화연구원)

- I. 머리말
- II. 경주 3.1운동의 전개
- III. 경주 3.1운동의 후속 운동
- V. 맺음말

## I. 머리말

1919년 3월 15일 일어난 경주 3.1운동은 대구 3.1운동(3월 8일 발발)의 여파로 일어난 부차적인 움직임이고, 규모도 크지 않았기 때문에<sup>1)</sup> 학계에서 주목을 받은 적이 거의 없었다. 지금까지 본격적으로 경주 3.1운동을 다룬 연구는 오명균의 논문밖에 없다.<sup>2)</sup> 지리적 범위를 넓혀 경북지방의 3.1운동에 관한 연구를 검토해봐도 경주 3.1운동에 관해서는 일람표에 낱짜와 규모 정도가 기재되거나 할 뿐, 심지어 경주에서 3.1운동이 있었다는 사실조차 누락된 경우도 있었다.<sup>3)</sup>

오명균의 논문은 지금까지 주목을 받지 못했던 경주 3.1운동을 본격적으로 다루었다는 점에서 연구사적 의미가 크다. 오명균은 불교의 고장이자 동학의 발상지인 경주에서 소수파였던 기독교인이 3.1운동을 주도한 점에 주목하여 그 애국적 활동이 경주 지역사회에서 기독교가 뿌리를 내리게 된 계기가 되었다고 높이 평가했다. 다만 이 연구는 기독교계 내부 상황

\* 본 논문은 『한국기독교와 역사』제51호, 2019, 149-185쪽에 게재된 논문임을 밝힙니다.

1) 독립기념관 홈페이지 '국내 독립운동·국가수호 사적지'. [http://sajeok.i815.or.kr/i815/view\\_region/1701/page/1/sfl/all?sf=경주|2||||&f=movement&type=department\\_detail&reno=&sgg=&ppp=&wr\\_5=2&pp=](http://sajeok.i815.or.kr/i815/view_region/1701/page/1/sfl/all?sf=경주|2||||&f=movement&type=department_detail&reno=&sgg=&ppp=&wr_5=2&pp=), (2019.5.20.접속)  
 2) 오명균, 「경주지역 기독교 3.1운동 연구」, 부산장신대 석사논문, 2018.  
 3) 다음과 같은 논문이 있다. 이방웅, 「慶北地方 三一獨立運動에 對한 研究」, 계명대 석사논문, 1983; 박연수, 「慶北地方의 三一運動」, 계명대 석사논문, 1990; 최진숙, 「慶北地域에서의 基督教 傳播와 3·1運動」, 계명대 석사논문, 1997; 박창식, 「미국 북장로교회의 영남지방 선교와 교회형성(1893-1945)」, 계명대 박사논문, 2004. 그중 최진숙과 박창식의 논문에는 아예 경주 3.1운동의 존재가 누락되어 있다.

에 관심이 집중되어 더 넓은 관점에서 경주 3.1운동이 경주지역사 나아가 한국사에서 어떤 의미를 지니는가에 관해서는 밝혀내지 못했다.

본고의 목적은 이러한 선행연구의 한계점을 극복하여 경주 3.1운동의 역사적 의미를 밝혀내는 데에 있다. 어떤 사건이든 그 역사적 의미를 밝히려려면 우선 그 사건에 관한 기본적인 사실을 정확히 할 필요가 있고, 또한 그 사건이 후대에 어떤 영향을 미쳤는가를 검토할 필요가 있다. 그래서 우선 지금까지 애매하게 전달된 경주 3.1운동의 기본적인 사실, 특히 규모와 시위 장소를 재확인하면서 그 전개 과정을 검토하고, 경주 3.1운동을 주도한 경주제일교회<sup>4)</sup> 기독교인들의 후속 활동을 살펴보고자 한다.

## Ⅱ. 경주 3.1운동의 전개

### 1. 경주 3.1운동 개요

독립기념관이 펴낸 『대구·경북 독립운동사적지 I』(앞으로 『사적지』로 약칭함)에는 경주 3.1운동이 다음과 같이 소개되어 있다.<sup>5)</sup>

(1919년) 3월 13일 경주 읍내 장날을 이용하여 박래영(朴來英), 윤기효(尹琪孝) 등이 만세운동을 계획하다가 실패했다. 노동리 교회의 영수인 박문홍(朴文泓) 등이 3월 9일에 경산의 기독교 목사 김기원(金基源)으로부터 3월 8일의 대구 만세운동 소식을 들으면서 구체화시켰다. ... 3월 11일과 12일 밤 두 차례에 걸쳐 노동리 교회에서 모임을 갖고 선언서와 태극기를 인쇄·제작하였다. ... (박문홍을 중심으로 태극기를) 3백여 개를 만들었으며 3월 13일 새벽 곳곳에 배포하였다. 그런데 태극기의 배포 사실이 일제의 경계망에 포착되면서, 경주경찰서에서는 3월 13일 새벽에 4대로 편성한 기동대를 투입하여 만세주동자들을 체포하였다. ... 하지만 만세운동 의지는 군중에게 계승되면서 읍내 작은 장날인 3월 15일에 수많은 군중들은 박래영 등이 제작한 태극기를 흔들며 만세시위를 전개하였다.

그리고 『사적지』에서는 경주 3.1운동 만세시위 장소가 경주 옛 장터인 “경주시 동부동 신한은행 사거리 일대”로 되어 있다.

위 설명에는 시위 규모가 “수많은 군중들”로 표현되어 있으나, 거의 같은 내용을 담은 독립기념관 홈페이지 ‘국내 독립운동·국가수호 사적지’에는 “30여 명의 군중들은 ... 태극기를 흔들며 만세시위를 전개하였다”고 기술되어 있다.

한편 같은 『사적지』의 [경상북도 3.1운동 일람]에는 경주 3.1운동에 3월 13일<sup>6)</sup>에 100명,

4) 1902년 설립된 경주 최초의 장로파 기독교회이다. 일제강점기는 노동리교회, 경주읍교회, 경주야소교회 등으로 불렸다. 본고에서는 인용문에 많이 등장하는 명칭 ‘노동리교회’를 주로 사용하기로 한다. 경주제일교회, 『慶州第一教會 九十年史 : 1902-1992』, 1993.

5) 사단법인 안동독립운동기념사업회, 『대구·경북 독립운동사적지 I』, 독립기념관 한국독립운동사연구소, 2010, 568-569쪽.

그리고 3월부터 5월에 걸쳐 1,700명(합치면 1,800명)이 참가한 것으로 기재되어 있다.<sup>7)</sup> 이상과 같이 독립기념관 공식기록에 나타난 경주 3.1운동의 규모는 “30여 명”으로부터 “수많은 군중들”, 그리고 1,800명까지 다양한 참가 인원수가 혼재하고 있다. 과연 경주 3.1운동의 규모를 어떻게 파악하면 될까?

그리고 시위 장소에 관해서는 지역 노령자의 구술을 근거로 옛 오일장의 자리를 들어 신한은행 사거리로 정한 것으로 보인다.<sup>8)</sup> 그런데 경주 3.1운동의 전개 과정을 살펴보면 “3월 13일의 큰 장날 봉기는 불발에 그쳤고, 3월 15일의 작은 장날 봉기는 성사되었다”고 되어있는데, 위 경주 3.1운동 시위 장소 확정 과정에서는 경주 작은 장도 큰 장과 같은 장소, 즉 현 신한은행 사거리 일대에서 열렸다고 생각한 것으로 보인다. 그렇게 되면 같은 장소에서 보통 열흘에 두 번 열리는 오일장이 열흘에 네 번, 즉 큰 장과 작은 장이 번갈아 열렸다는 설명이 되므로 부자연스럽다. 따라서 경주 3.1운동 시위의 장소를 확정하기 위해서는 경주 작은 장의 정확한 장소를 파악할 필요가 있다.

이처럼 경주 3.1운동이 노동리교회 기독교인이 주도했다는 점은 사실로 보이지만<sup>9)</sup> 그 규모와 시위 장소에 관한 기술은 재검토할 필요가 있다.

## 2. 경주 3.1운동 규모와 위치

상기 『사적지』 중의 경주 3.1운동에 관한 기술은 『고등경찰요사』(앞으로 『요사』로 약칭함)<sup>10)</sup>, 「박문홍 등 판결문」(앞으로 「판결문」으로 약칭함)<sup>11)</sup>, 『조선독립운동 I』(앞으로 『독립운동』으로 약칭함)<sup>12)</sup> 등이 참고되었고, [경상북도 3.1운동 일람]은 『한국독립운동지혈사(韓國獨立運動之血史)』(앞으로 『혈사』로 약칭함)<sup>13)</sup>가 참고되었다. 우선 이 자료들을 면밀하게 검토할 필요가 있다.<sup>14)</sup>

### 1) 『혈사』의 검토

독립운동가이자 역사학자인 박은식이 한문으로 저작한 『혈사』는 조선독립운동, 특히 3.1운

6) 3월 15일의 착오임.

7) 사단법인 안동독립운동기념사업회, 『사적지』, 35쪽.

8) 사단법인 안동독립운동기념사업회, 『사적지』, 568쪽.

9) 후술하겠으나 경주 3.1운동에는 천도교인의 관여가 확인된다. 한편 불교인의 관여를 나타낸 자료는 지금까지 확인된 바가 없다. 또한 3.1운동 후 수립된 상해임시정부에 독립자금을 송달한 것으로 알려진 최준을 비롯한 유력 양반의 경주 3.1운동 참여 유무를 직접 나타내는 자료도 확인된 바가 없다. 노동리교회 기독교인 이외의 다른 세력과 경주 3.1운동의 관계는 향후 과제로 남기고자 한다.

10) 慶尙北道警察部, 『高等警察要史』, 1934, 39-40쪽.

11) 국가기록원 홈페이지 ‘독립운동관련 판결문’.

<http://theme.archives.go.kr/viewer/common/archWebViewer.do?archiveEventId=0034993525>, 2019.5.20. 접속.

12) 金正明, 『朝鮮獨立運動』I, 原書房, 1967, 366-371-376쪽.

13) 朴殷植, 『韓國獨立運動之血史』, 維新社, 1920. 본고에서는 일본어판을 참조했다. 朴殷植, 『朝鮮獨立運動之血史 1』, 姜德相 譯注, 東京: 平凡社, 1972.

14) 경주 3.1운동에 관하여 기록되어 있었을지도 모르는 경주제일교회의 초기 당회록은 1936년 당회 서기 이규직이 황오리에서 황남리로 이사할 때 분실되었다고 한다. 이런 사유로 경주 3.1운동 자료는 주로 일본 측 기록에 의지해야 하는 상황이 되어 버렸다. 경주제일교회, 『慶州第一教會 九十年史 : 1902-1992』, 151쪽.

동을 상세히 서술한 고전적 역사기술이다. 『혈사』 제7장에는 1919년 3월 1일부터 5월 말까지의 3.1운동 상황을 정리한 독립운동일람표가 기재되어 있다. 거기서 경주 3.1운동은 횃수 3번, 인원수 1,700명, 피상자수 67명, 피검자수 80명으로 기록되어 있다. 앞서 언급한 『사적지』의 [경상북도 3.1운동 일람]은 수치에 약간 차이가 있으나 이 데이터를 바탕으로 작성된 것으로 보인다. 이 데이터가 사실이라면 경주 3.1운동은 결코 소규모 시위였다고 할 수 없다. 이 데이터는 다른 자료에도 활용되었는데, 예를 들면 1971년도판 『경주시지』에는 다음과 같이 기술되었다.

…三月 十三日 市民들이 太極旗를 각각 가지고 나서는 瞬間 敵警이 달려들어 解散과 逮捕를 行하여 成功하지 못하였는데 全國的運動이 차차 속지근하여지는 五月初 또다시 千餘群衆이 軍警의 틈을 엿보아 市場의 이구석 저구석에서 獨立萬歲를 부르다가 또한 解散과 逮捕를 當하고 그 다음날 또 그러하여 한번 더 크게 氣勢를 올렸다 하기는 어려웠으나 金喆·朴文泓·金成吉…등 人士가 逮捕되어 酷毒한 敵警의 拷掠과 監禁을 當하였다…<sup>15)</sup>

“千餘群衆”이라는 기술은 『혈사』의 “1,700명”을 참고한 것으로 보이며 3월 13일뿐만 아니라 5월 초에 두 차례 시위를 일으켰다는 기술도 『혈사』에서 경주 3.1운동의 횃수가 “3번”으로 기록되어 있는 데에 근거를 둔 것으로 보인다. 만약 3.1운동이 전국적으로 수습 단계에 있었던 5월 초에 천명 규모의 시위가 경주에서 일어났다면 한국독립운동사에서 특필할 만한 큰 사건이었다고 할 수 있다. 1920년에 발행된 『혈사』는 3.1운동 직후의 동시대적 기술로서 귀중한 자료라 할 수 있으나 통계 데이터에 관해서는 어떻게 수집한 것인지 밝혀지지 않았고, 경주 3.1운동의 “3번”과 “1,700명”이라는 데이터도 신중하게 검토할 필요가 있다.

참고로 2006년도판 『경주시사』에는 거행일은 3월 15일 하루만으로 수정되었고, “千餘群衆”이라는 기술은 아예 삭제되었다.<sup>16)</sup> 경주 3.1운동의 규모를 확정하려면 다른 자료들을 비교·검토할 필요가 있다.

## 2) 『요사』의 검토

『요사』는 경북경찰부가 극비 내부교육용으로 작성한 자료이며 경북지방의 의병운동과 3.1운동에 관하여 비교적 상세하게 기록되어 있다. 『요사』는 대외 홍보용 자료가 아니고 경북경찰부가 현실에 대처하기 위하여 극비로 작성한 것이기 때문에 일부러 사실을 왜곡할 필요가 없는 내부자료이다. “폭도(暴徒)”나 “소요(騷擾)” 등 일본인 측의 시각을 반영한 표현들이 보이지만 기본적으로 객관성은 담보되어 있다고 볼 수 있다. 그 내용은 앞의 『사적지』 기술의 바탕이 되어 있을 만큼 『사적지』 기술과 큰 차이는 없지만 다음과 같이 규모에 관하여 주목할 만한 기술을 찾을 수 있다.

…(새벽 박문홍 등을 체포한 뒤) 당일(13일) 경주의 큰 장날이며 시장에 나온 사람은 1만 명 이상에 달하여 일반인은 앞의 사실(운동주도자의 체포)을 전해들어 상황이 상당히 평온하지 않아…서장 이하 31명으로 경계했기 때문에 당일은 아무런 사고 없이 경과했으나 3월

15) 慶州市史編纂委員會, 『慶州市誌』, 1971, 205쪽.

16) 경주시사편찬위원회, 『경주시사①』, 2006, 348쪽.

15일 오후 3시 30분경 경주읍내 작은 장날에 (기독교 청년들이 주도하여) 독립만세를 고창했으나 ... 체포되었다.<sup>17)</sup>

이상 내용에는 경주 3.1운동의 구체적인 규모는 없지만 ‘1만 명’ 규모의 잠재력을 가진 운동이었으며 경찰 ‘31명’이 대비했다고 되어 있다. 이로 미루어 앞의 독립기념관 홈페이지에 나타난 “30여 명의 군중들”이 시위에 참여했다는 기술은 다소 과소평가된 감이 없지 않다. 그렇다고 “1,700명”을 그대로 신뢰할 수도 없으므로 경주 3.1운동의 진정한 규모는 “30여 명”과 “1,700명” 사이에 찾아야 하는 것 같다.

한편 『요사』에는 시위는 3월 15일 하루만 성사된 것으로 기록되어 있다. 그래서 4월이나 5월에 경주에 시위가 있었다고 보기는 어렵다. 시위 장소에 관해서는 “작은 장”으로만 기록되어 있고 구체적인 장소에 대한 언급은 없다.

### 3) 「판결문」의 검토

상기 『요사』와 함께 경주 3.1운동의 기본자료가 되어 있는 것이 「판결문」이다. 이것은 경주 3.1운동을 주도하여 체포된 노동리교회 기독교인 12명에 대한 것으로 경주 3.1운동의 전개가 자세히 기술되어 있다. 『요사』와 마찬가지로 「판결문」도 대외 홍보용 자료가 아니기 때문에 사실을 비교적 충실히 반영한 것으로 보아도 될 것 같다. 「판결문」은 3.1운동 직후 1919년 4월 15일 주모자에 대한 판결이 선고되었을 때 작성된 것으로 앞의 『요사』와 『사적지』의 기본자료가 되었다. 그래서 서로 내용에 큰 차이는 없으나 다음과 같이 『요사』와 『사적지』에서 빠진 중요한 기술을 찾을 수 있다.

(3월 13일 박문홍 등이 체포된 다음에) 피고 최성렬, 김억근, 박봉록(다 노동리교회 기독교인들임)은 3월 15일 경주읍내의 작은 장날에 경주면 노동리 봉봉대(鳳鳳臺) 아래에서 다중(多衆)이 앞과 같은(13일에 계획했던 것과 같은) 시위운동을 벌이려고 하는 것을 알게 되어 15일 오후 3시경 같은 장소(봉봉대)에서 모여 다중과 같이 조선국의 독립 만세를 고창했다.

우선 이상 기술에서 비로소 “봉봉대 아래”라는 구체적인 시위 장소가 나온다. 그러나 경주 노동리에 “봉봉대”라는 지명은 없었다. 이 문제에 관해서는 추후 규명하고자 한다.

그리고 규모에 관해서는 구체적인 언급이 없지만 3월 15일 “다중”이 시위운동을 벌이려고 하는 것을 기독교인들이 알게 되어 운동을 주도했다는 기술에 주목할 필요가 있다. 이 기술을 통해서 경주 3.1운동 구성세력에는 기독교인들뿐만 아니라 기타 “다중”이 있었다는 것을 알 수 있다. “다중”이라는 표현으로 보아 그 규모는 “30여 명”보다 컸으리라 짐작할 수 있다.

### 4) 『독립운동』의 검토

『독립운동』은 독립운동에 관련된 일본 측 공문서를 집성한 것이고 사료적 가치가 높다.

17) 慶尙北道警察部, 『高等警察要史』, 1934, 39-40쪽. 『요사』에는 경주 3.1운동을 주도한 기독교인이 속한 교회가 “노동리교회(道東里教會)”로 표기되어 있으나 이것은 자료작성자의 실수이며 정확한 명칭은 “노동리교회(路東里教會)”이다. 이 명칭이 잘못 계승되어 오늘날 언론 등에서 경주 3.1운동을 주도한 교회가 “노동리교회”로 표기되는 경우가 종종 보인다.

3.1운동에 관해서는 조선 각지에서 시위가 일어날 때마다 바로 작성된 고등경찰 극비보고서가 수록되어 있다. 각지 경찰이 실제로 보고 대처한 3.1운동 상황을 반영한 것으로 신뢰도가 높은 자료이다. 여기에 경주 3.1운동은 다음과 같이 기록되어 있다.

야소교 선인(鮮人) 목사 4명은 13일 장날을 기하여 운동을 시작하려고 계획한 것을 발견, 체포하여 소요를 방지했다(3월 14일 작성기록).<sup>18)</sup>

경주 15일의 장날을 이용하여 같은 날 오후 3시 반경 야소교도를 중심으로 한 약 30명의 일단은 시장의 군중 가운데 구한국기를 휘두르면서 운동을 시작함으로써 주모자 10여 명을 체포하여 바로 해산시켰다(3월 16일 작성기록).<sup>19)</sup>

이 외에는 3월 13일 경주 남쪽 외곽지인 구어리(九於里)에서 불온한 행위를 한 야소교도를 체포했다는 기록<sup>20)</sup>이 보이지만 경주 중심부의 3.1운동에 관한 보고서는 위 2건밖에 없다. 이것을 봐도 경주 3.1운동이 4월과 5월에도 벌어졌다는 설은 신뢰할 수 없다.

여기서 주목할 만한 것은 구체적인 시위 규모를 나타낸 “약 30명의 일단”이라는 기술이다. 독립기념관 홈페이지의 “30여 명”은 이것에 근거를 둔 것으로 보인다. 그러나 그 일단이 “군중 가운데” 태극기를 휘둘렀다는 기술을 보면 “약 30명”이 중심이 되어 군중들도 그것에 호응하여 시위에 참여한 것으로 해석할 수도 있다. 경주 3.1운동의 규모를 확정하기 위해서는 이 “군중”의 규모를 검토할 필요가 있다.

그런데 『독립운동』에는 조선헌병대 사령부와 조선총독부 경무총감부가 공동으로 작성한 ‘3월 1일부터 31일에 이르기까지 조선독립소요사건 경과 일람표 보고’가 게재되어 있다. 거기에 경주는 “3월 13일 군중의 수 100명”으로 기록되어 있다.<sup>21)</sup> 지금까지의 논의로 경주 3.1운동이 3월 15일에 일어난 것은 확실하기 때문에 “3월 13일”은 3월 15일의 착오로 판단된다.<sup>22)</sup> 그러나 경찰의 현장 실견에서 나온 것으로 보이는 “군중의 수 100명”은 충분히 참고할 가치가 있다.

## 5) 참여 규모

이상의 기본자료 검토를 통해서 경주 3.1운동의 가시적 시위는 3월 15일 하루만 성사된 것이 확실하다. 규모는 여전히 검토의 여지가 남아 있으나 현장 실견을 바탕으로 한 보고서가 수록된 『독립운동』 내용을 존중하는 것이 타당하다고 생각한다. “약 30명의 일단”을 100명의 “군중”에 포함시키는가에 따라 달라지지만 100~150명 규모의 운동이었다고 추정할 수 있다.

다만 앞에 언급한 바와 같이 『요사』에는 원래 13일 시위가 계획된 큰 장의 상황에 관하여 “1만 명 이상의 군중의 평온하지 않은 분위기를 경찰 31명이 경계했다”고 기록되어 있어 15

18) 金正明, 앞의 책, 366쪽.

19) 위의 책, 376쪽.

20) 위의 책, 371쪽.

21) 위의 책, 455쪽.

22) 이 오기가 잘못 계승되어 경주 3.1운동 날짜를 3월 13일로 기술한 선행연구도 있다. 또한 『사적지』(독립기념관)의 [경상북도 3.1운동 일람]에 기재된 “경주 3.1운동 3월 13일 100명”은 이것을 바탕으로 한 것으로 보인다.



일 작은 장도 비슷한 분위기였음을 짐작할 수 있다. 그러나 15일 경주 3.1운동이 100~150명의 작은 규모의 시위로 끝난 것은 경찰의 엄중한 경계망으로 인한 것으로 생각된다. 만약 13일 운동 준비가 발각되지 않고 계획대로 운동이 실행되었더라면 실제 규모를 훨씬 능가하는 수천 명 규모의 운동이 되었을 것으로 보인다. 다시 말해 경주 3.1운동은 표면적인 100~150명이라는 수치로는 헤아릴 수 없는 잠재력을 내포하고 있었다고 보아야 한다.

이렇게 생각하면 경주 3.1운동의 실제 규모를 결정한 분수령은 13일의 운동 준비가 경찰에 발각된 것에 있었다고 할 수 있다. 「관결문」에는 “(박문홍 등이) 계획을 진행하고 있을 때 소관 경찰관이 각지(覺知)하는 바가 되어 모두 체포되었다”고 기술되어 있는데 그 발각에 관한 자세한 경위는 생략되었다. 이것은 누군가에 의한 ‘밀고’가 있었다고 보는 것이 자연스럽다. 이 ‘밀고자’에 관해서는 추후 논하고자 한다.

### 6) 장소의 확정

앞서 언급한 바와 같이 경주 3.1운동의 구체적인 장소에 관한 기록은 「관결문」에 나타난 “봉봉대”밖에 없다. 소재지는 “경주면 노동리”로 되어 있으나 노동리, 즉 현 노동동에는 그러한 명칭의 장소가 없다. 이것은 노동동에서 우뚝 솟은 대형고분 “봉황대(鳳凰臺)”<sup>23)</sup>(<그림1>)의 오기(誤記)로 보는 것이 타당하다. 노동리에 “봉봉대”와 유사한 명칭의 장소는 “봉황대”밖에 없기 때문에 「관결문」을 작성한 서기가 한자를 거칠게 쓴 나머지 원래 “봉황대”가 “봉봉대(鳳凰臺)”(<그림2>)로 잘못 표기된 것으로 보인다.



<그림1> 봉황대 (필자 촬영)

경주 3.1운동은 다른 대부분 지역과 마찬가지로 장날에 실행되었다. 여기서 경주 장날에 관해서 살펴보자. 1934년 조선총독부가 간행한 『생활상태조사 경주군』에 따르면 조선 후기 경주지방에는 19군데 장이 열렸고, 중심부에는 부내장(府內場)과 사정장(沙正場)이 있었다고 한다. 부내장은 2·7일에 경주읍성 내에서 열렸고, 사정장은 4·9일에 경주읍성 남문 밖에서 열렸다고 한다. 일제시기도 이 것이 계승되어 경주 중심부에는 큰 장과 작은 장이 열리게 되었다. 큰 장은 부내장을 이어 2·7일에 현재 신한은행 사거리 일대에서, 작은 장은 사정장을 이어 4·9일에 남문 밖 노동리에서 열리게 되었다.<sup>24)</sup> 이것을 봐도 경주 3.1운동이 “노동리 봉황대”에서 실행된 것이 확실하다.



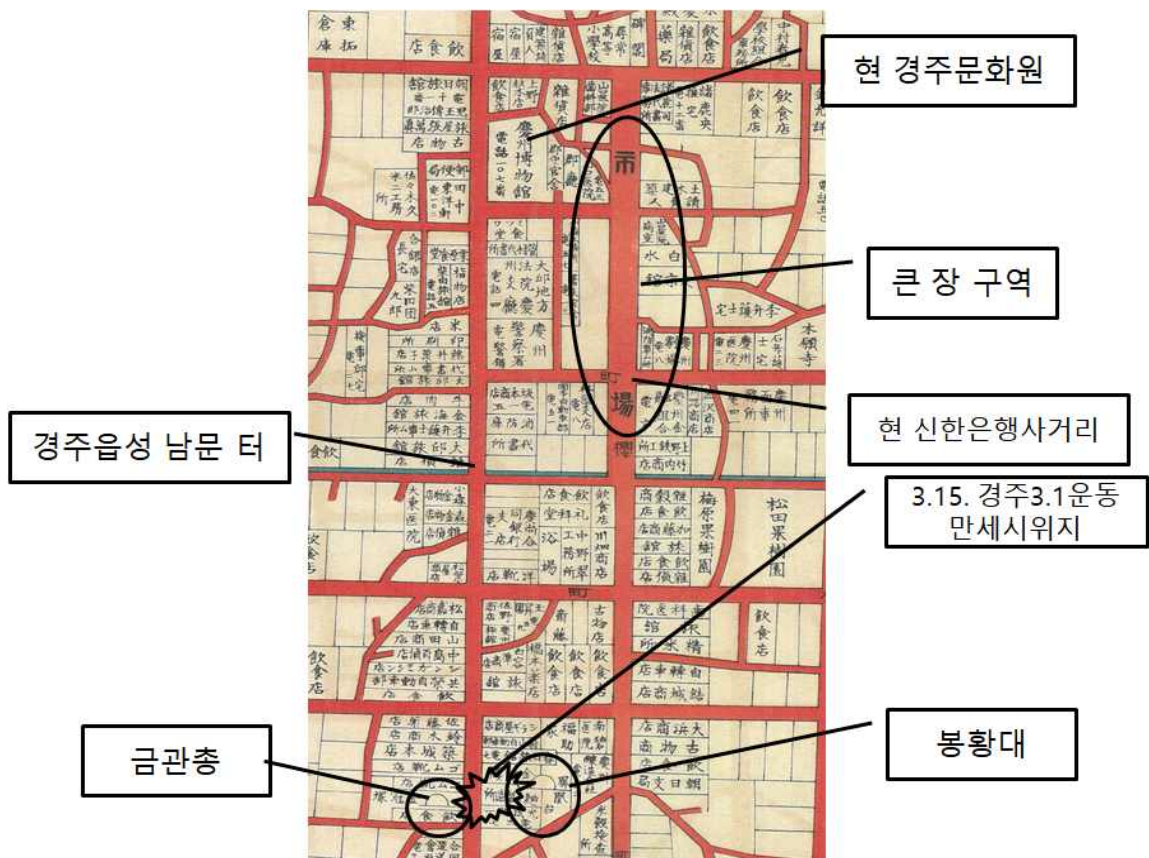
<그림2>  
「관결문」  
일부

한 가지 남는 의문은 경주 3.1운동이 작은 장날 3월 15일에 실행되었다고

23) 높이 22m, 지름 82m의 대형고분이다. ‘대’라는 글자가 붙인 것으로 알 수 있듯이 조선왕조기에는 산으로 인식되어 있었다. 국립경주박물관, 『조선시대의 경주』, 2013, 143쪽.

24) 善生永助, 『生活狀態調査(其七) 慶州郡』, 朝鮮總督府, 1934, 498-499쪽.

하는데, 이 날짜가 4·9일 열린 경주 작은 장날의 날짜와 맞지 않다는 점이다. 그러나 이 의 문은 일제시기에도 장날이 음력으로 운영되었음<sup>25)</sup>을 알게 되면 바로 해결된다. 1919년 3월 15일은 음력으로 1919년 2월 14일이었고, 경주 작은 장의 4·9일과 부합된다. 그러므로 1919년 3월 15일의 경주 3.1운동은 봉황대 밑에서 실행되었고, 다른 가능성은 없다.<sup>26)</sup> 경주 3.1운동 위치를 1931년에 제작된 「경주읍내시가약지도(慶州邑內市街畧地圖)」 위에 표시하면 <그림3>과 같다.



<그림3> 경주 3.1운동의 위치

### 3. 경주 3.1운동 주도자들

「관결문」에서 나타난 피고 12명의 명단은 다음 <표1>과 같다. 모두 보안법 등 위반으로 검거되어 징역형을 선고받았다.

25) 『생활상태조사 경주군』(499)의 시장표(市場表)의 장날의 칸에 (구[舊])라는 표시가 붙어 있다. 이것은 당시 장날이 여전히 음력으로 운영되어 있었음을 나타내고 있다.

26) 2018년 12월 대구·경북지역의 독립운동사적지 조사를 주관하고 있는 경상북도독립운동기념관 담당자에게 경주 3.1운동의 장소가 신한은행 사거리 일대가 아니라 봉황대 주변이었음을 필자가 설명한 바가 있다. 필자의 견해는 긍정적으로 수렴되어 머지않아 경주 3.1운동 사적지가 수정될 전망이다.

<표1> 경주 3.1운동 관련 「판결문」 피고

성명	연령	주소와 직업	형량
1 박문홍(朴文泓)	32	경주면 노서리 농업	징역 10개월
2 박래영(朴來英) <sup>27)</sup>	47	경주면 노서리 기독교 목사	징역 10개월
3 김학봉(金學鳳)	21	경주면 노서리 성서 행상	징역 10개월
4 조기철(曹基哲)	31	경주면 노서리 기독교학교 교사	징역 10개월
5 최수창(崔壽昌)	22	경주면 황오리 농업	징역 8개월
6 이승태(李承泰)	23	경주면 황오리 농업	징역 8개월
7 김천근(金千根)	22	경주면 성건리 농업	징역 4개월
8 전성필(全晟弼)	28	경주면 성동리 정미소 서기	징역 4개월
9 김성길(金成吉)	28	경주면 북부리 옷 장사	징역 5개월
10 최성열(崔成烈)	27	경주면 성동리 농업	징역 6개월
11 김억근(金憶根)	16	경주면 성건리 보통학교 학생	징역 3개월 (1년 집행유예)
12 박봉록(朴鳳錄)	23	경주면 황오리 대서인 보조	징역 5개월

판결문에는 다른 주도세력에 대한 언급이 없기 때문에 위 12명은 모두 노동리교회 기독교인들로 생각된다. 『요사』에는 상기 외에 주도 인물로 윤기효(尹琪濤), 김술룡(金述龍), 서봉룡(徐鳳龍), 박무훈(朴茂勳)이 기록되어 있다. 그들도 주도인물임이 틀림없는데 왜 「판결문」에 그들의 이름이 나타나지 않는지는 알 수가 없다. 『요사』에 따르면 윤기효는 노동리교회의 영수였으며 다른 사람들도 노동리교회 기독교인과 같이 움직이고 있었던 것으로<sup>28)</sup> 미루어 그들도 같은 교회 기독교인이었을 가능성이 크다.

3월 8일 경북지역에서 처음으로 기독교인을 중심으로 대구 3.1운동이 전개되었고, 그 소식을 가지고 경산의 사월리(沙月里)교회 목사 김기원<sup>29)</sup>이 3월 9일 경주를 방문하여 노동리교회 기독교인에게 독립운동을 권유한 것이 경주 3.1운동의 계기가 되었다. 경주 3.1운동이 노동리교회 기독교인이 중심으로 전개된 것은 기독교인이 주도한 대구 3.1운동의 흐름이 교회 네트워크를 통해 경주로 전달되었기 때문이다. <표1>에서 알 수 있듯 목사 박래영을 제외한 피고들은 모두 10대 후반부터 30대 전반까지의 청년들이었다. 그들은 일본인의 폭력적 통치에 대한 의분과 새로운 세상을 개척하려는 이상을 가슴에 품고 경주 3.1운동을 주도한 것으로 보인다.

한편 앞서 언급한 바와 같이 각종 자료는 경주 3.1운동이 노동리교회 기독교인이 주도한 데 일치하고 있으나 다른 세력의 존재를 암시하고 있다. 3.1운동에 참여한 독립운동가 이병

27) 1873-1959. 교계명은 박영조(朴永祚). 1916년부터 1918년까지 초대, 2대 경북노회장을 역임. 1918년부터 1920년까지 경주노동리교회 2대 위임목사를 맡았다. 경주 3.1운동 주도자로 옥고를 치른 뒤 대구 남산정교회(현 남산교회) 4대 담임목사를 맡으면서 교회 주도권을 선교사로부터 조선인에게 옮기려는 '자치운동'을 이만집과 함께 주도했다. 해방 뒤는 경북지역 순회 목사로 활동했다. 김광세, 『박영조 목사의 예수사랑·나라사랑』, 도서출판 다인기획, 2012, 9-10쪽.

28) 慶尙北道警察部, 『요사』, 39-40쪽.

29) 오명균, 「경주지역 기독교 3.1운동 연구」, 52쪽.

현(李炳憲)이 1959년에 펴낸 『삼·일운동비사』(앞으로 『비사』로 약칭함)에는 경주 3.1운동이 다음과 같이 소개되었다.

3월 13일 경주 시장날 야소교인 수백명이 장날을 이용하여 만세부르기를 미리 약속하고 천도교인과 같이 시장으로 가서 장꾼모양으로 가장하고 시장 한복판에서 만세를 부르며 시위운동을 개시하자 이에 참가한 인원이 수천 명이였다.<sup>30)</sup>

이어서 3월 15일에도 각면 각동에서 수백 또는 수천 명씩 모여 만세를 부르며 시위운동을 하였다고 소개되어 있다. 이것은 지금까지의 논의에 비추면 정확한 기술이라 할 수가 없다. 경주 3.1운동이 가시적으로 실행된 것은 3월 15일 하루만이었고, 참가 인원수는 100~150명 정도였다. 다만 앞서 언급한 바와 같이 경주 3.1운동은 수천 명 규모의 잠재력을 지닌 움직임이었기 때문에 『비사』 기술은 당시 경주의 고조된 ‘분위기’를 반영한 것으로 해석할 수도 있다. 그런데 무엇보다 주목되는 것은 야소교인이 “천도교인과 같이” 시장으로 갔다는 기술이다. 1959년 간행된 『비사』는 어느 정도 산증인의 증언이나 소문을 반영한 것으로 보이며 이 기술은 경주 3.1운동에 기독교인뿐만 아니라 천도교인이 참여했을 가능성을 시사한다.

최근 발견된 『천도교경주군교구연혁(天道教慶州郡教區沿革)』(필사본)에 따르면 3.1운동을 앞두고 전국 교단 조직을 결속하기 위해, 사전에 전국 9곳의 대표 기도처에 각 4명의 대표를 파견하여 ‘49일 특별기도’ 의식을 봉행했다고 한다. 이때 경상도를 대표한 기도처가 ‘경주군교구’였다. ‘경주군교구’는 1911년 6월에 설치되었는데, 거기는 2대 교주 최시형의 생가가 있었던 자리이다. 여기서 1919년 1월 8일부터 2월 25일까지 ‘특별기도’가 봉행되었다. 중앙총부에서 파견된 사람은 진주 신용구(申鏞九), 경주 박인환(朴仁桓), 언양 곽해진(郭海鎭), 영천 이종원(李鍾遠)이었다.<sup>31)</sup>

이상과 같은 정황으로 천도교가 경주 3.1운동에 관여한 것은 확실하며 「판결문」에서 3월 15일 “다중”이 시위운동을 벌이려고 하는 것을 기독교인들이 알게 되어 운동을 주도했다고 할 때의 “다중”에 천도교인이 일정 부분 차지했을 가능성을 배제할 수 없다. 다만 노동리교회 기독교인과 천도교인이 어떤 협조 관계에 있었는지, 그리고 「판결문」 등에 왜 천도교인의 이름이 나타나지 않는지는 알 수가 없다.

이상과 같이 경주 3.1운동은 노동리교회 기독교인이 “다중”을 주도하며 실행하였다. 천도교인과 “다중”의 관계에 관해서는 향후 과제로 남기고자 한다.

#### 4. ‘밀고자’

앞서 언급한 바와 같이 경주 3.1운동이 소규모 시위로 끝나게 된 것은 13일 경찰에 발각되었기 때문이다. 이것은 누군가의 ‘밀고’가 있었다고 보는 것이 자연스럽다.

1969년 간행된 『삼·일운동실록』(앞으로 『실록』으로 약칭함)은 경주 3.1운동을 다음과 같이 기록했다.

30) 李炳憲, 『三一運動秘史』, 時事時報社出版局, 1959, 926쪽.

31) 장성재, 「동학사상 문화콘텐츠 기획」, 『동학학보』제49호, 2018, 447-450쪽.

(목사 박영조 등은 노동리교회) 내외의 청년 애국 동지를 규합하여 3월 22일 경주 큰 장날을 이용하여 만세를 부르기로 예정하고 (태극기 300장 제작, 독립선언서 500장 등사 후) 대기 중, 이 내용이 일본 매서인 모로가 히데오(諸鹿央雄)에게 사전 탐지되어, 모로가가 경찰에 밀고하여 경찰이 총동원되어 (목사 등 세 명은 연행되었고, 나머지 사람은 피신하여) 예정하였던 22일에는 거사를 못 하였다(밀줄 필자).<sup>32)</sup>

위 기록에 뜻밖에 “모로가 히데오”라는 일본인 ‘밀고자’가 등장한다.<sup>33)</sup> 필자가 아는 한 경주 3.1운동의 ‘밀고자’가 명기된 자료는 이것밖에 없다. 과연 이 기술을 신뢰해도 될까?

『실록』은 경남 울주군 온양면 남창리(현 울산광역시) 3.1운동에 실제로 참여한 이용락이 펴낸 것이다. 그때까지 간행된 『혈사』나 『비사』 등에는 각 지방에서 전개된 3.1운동에 관해서는 누락된 부분이나 오류가 있다는 문제의식을 가진 이용락이 6년 동안이나 한국 각지를 다니면서 수집한 자료를 바탕으로 완성시킨 것이 『실록』이다. 이용락이 스스로 인정했듯이 『실록』은 3.1운동이 일어난 지 50년이 지난 후 간행된 것으로 사실과 거리가 있는 부분이 있다.<sup>34)</sup> 경주 3.1운동에 관해서도 운동이 불발에 그친 날짜가 3월 13일, 실행된 날짜가 3월 15일이었는데 『실록』에는 각각 3월 22일, 3월 29일로 기록되었다. 그 외에도 일일이 열거하지 않지만 운동 전개 과정에서 「판결문」을 비롯한 자료와 많은 차이가 난다. 그러면 ‘밀고자’가 모로가였다는 기술은 신뢰할 수 있을까?

오히려 『실록』의 이러한 착오가 역설적으로 ‘밀고자’가 모로가였다는 기술의 신뢰성을 높이고 있다고 생각한다. 『실록』에 보이는 경주 3.1운동의 날짜 등에 대한 기본적인 착오는 이용락이 「판결문」 등 일본 측의 자료를 전혀 참조하지 않고, 오직 생존자의 증언에 의거해서 경주 3.1운동을 기술했음을 의미한다.

이용락이 조사로 경주를 방문했을 때, 3.1운동에 참여한 생존자는 김철(金喆)밖에 없었다. 김철(1898-1978)은 3.1운동 당시 이름을 김천근이라고 했다. 「판결문」 피고명단 7번째에 기재된 인물이다(<표1>). 그는 해방 후 초대 국회의원에 피선된 바가 있다.<sup>35)</sup> 『실록』의 경주 3.1운동에 관한 기술은 김철의 증언을 바탕으로 구성된 것으로 판단되며 날짜 등의 착오는 김철의 불확실한 기억에 의지했기 때문에 생긴 것으로 보인다. 그러면 ‘모로가’에 관해서는 어떤가? ‘밀고자’는 경주 3.1운동 참여자에게 영원한 원수로 각인되었음이 틀림없으며 기억의 착오가 생기기 어려운 요소이다. 『실록』의 기술은 경주 3.1운동 참여자 사이에 ‘밀고자’로 모로가 히데오가 공유되어 있었음을 시사한다.<sup>36)</sup>

32) 李龍洛, 『三一運動實錄』, 三一同志會, 1969, 732쪽. 『실록』에는 모로가 히데오의 한자가 諸鹿'史'雄으로 표기되어 있다. 이것은 諸鹿'央'雄을 잘못 표기한 것이다.

33) 모로가 히데오는 노동리교회 기독교인이 아니었기 때문에 그의 행위는 ‘밀고’가 아니라 ‘신고’ 혹은 ‘통보’라는 표현이 적절할지 모른다. 그러나 『실록』에는 ‘밀고’라는 표현이 사용되어 있기 때문에 그것을 살려서 본고에서는 따옴표를 붙여서 ‘밀고’라 표현하고자 한다.

34) 李龍洛, 『실록』, 5-9쪽.

35) 李龍洛, 『실록』, 732-733쪽. 경주시사편찬위원회, 『경주시사②』, 2006, 841쪽.

36) 물론 ‘밀고자 모로가’라는 인식이 3.1운동 당시가 아니라 해방 후 모로가에 대한 비판이 고조되면서부터 형성되었을 가능성도 배제할 수 없다. 이 문제를 검토할 때 필자는 『실록』에 기록된 모로가의 직업에 주목할 필요가 있다고 생각한다. 『실록』에는 모로가의 직업이 3.1운동이 일어난 지 한참 지난 1920년대 중반 이후에 그가 얻은 ‘박물관장’이라는 직함이 아니라 3.1운동 당시 그의 주요 생업이었던 ‘대서인’으로 기록되어 있다. 진정 모로가가

「관결문」 등 일본 측 자료에는 오직 3.1운동 주도자의 ‘죄’를 밝히는 데 관심이 집중되어 ‘밀고자’의 구체적인 이름은 기재되지 않았다. 오히려 ‘밀고자’는 보호 대상이며 일본 측 자료를 아무리 봐도 ‘밀고자’를 추정할 단서를 찾을 수는 없다. 한편 직접 생존자의 기억에 접근한 이용락은 ‘밀고자’의 실명까지 밝혀낼 수 있었다. 물론 『실록』만으로 ‘밀고자’를 모로가로 확정하는 데는 신중을 기할 필요가 있다. 그러나 적어도 경주 3.1운동 참여자 사이에 ‘밀고자’가 모로가로 공유되어 있었다는 사실이 중요하다.

그러면 모로가 히데오는 어떤 인물이었을까? 모로가 히데오(1882-1954)는 1908년에 경주에 정착한 사람이며, 1920년대부터 1930년대 초반까지는 ‘경주왕’이라고 불릴 정도의 권세를 부린 경주지역의 권력자였다(<그림4>). 그는 먼저 경주 중심부에 대서업을 개업하여 생활했는데, 취미로 경주의 역사, 그중에도 신라사 그리고 유적·유물을 연구하기 시작하여, 경주 유적·유물을 보호·연구하기 위한 관변단체 경주고적보존회의 중심인물이 되었다. 그는 1926년 경주고적보존회 진열관이 조선총독부박물관 경주분관으로 승격되었을 때 사실상 관장 역할이었던 주임을 맡게 되었다. 또한 그는 1927년부터는 경상북도 평의원으로 선출되어 정계에도 진출했다.



<그림4> 모로가 히데오  
(朝鮮情報協會, 「慶州附近古蹟案內」)

한편 그는 뒤편에서 유물을 판매하여 유출시키는 주범이었다. 예전부터 그를 유물 밀매자로 의심하는 목소리가 나돌고 있었으나 1933년 4월 신라고분을 도굴한 조선인의 체포가 계기가 되어 모로가의 악행이 발각되어 결국 경주에서 활동을 못하게 된 바가 있다.<sup>37)</sup>

모로가가 ‘경주왕’으로 불릴 만큼 권세를 가지게 된 원천은 경주의 신라 유적·유물들이었다. 그는 신라 유적·유물을 설명하는 탁월한 화술로 주목을 받게 되어 경주 문화재 행정의 최상에 군림하게 되었다. 그러나 그가 경주에서 출세하게 된 배경은 그가 종사한 ‘대서업’이라는 직업에서 비롯되었다고 할 수 있다. 대서업은 오늘날의 사법·행정사서에 해당한다. 모로가는 부동산 거래나 등기를 비롯한 다양한 행정절차를 대행함으로써 경주 중심부 사람들의 동향을 파악하고 인맥을 넓혀갈 수 있었다. 모로가가 진정 ‘밀고자’였다면 경주 3.1운동의 조짐을 탐지하는 데 그 직업이 도움이 되었을 것이다. 또한 <표1>에 나타난 12번째 피고 박봉록은 ‘대서인’ 보조원이었다. 물론 그 ‘대서인’이 모로가였다는 확증은 없지만 모로가가 밑에 일하던 박봉록의 움직임은 통해서 경주 3.1운동의 조짐을 탐지했을 가능성도 충분히 생각해볼 수 있다.

‘밀고자’였는지 그 사실 여부를 떠나서 이 기록을 통해서 ‘밀고자 대서인 모로가’라는 인식이 3.1운동 직후부터 노동리교회 기독교인 사이에 공유되어 있었다고 생각해도 무난하다.

37) 이상 모로가에 대한 기술은 다음 글을 참고했다. 諸鹿風浪(央雄), 『新羅寺蹟考』, 1916; 藤田亮策, 「諸鹿さんと六村先生-朝鮮の思い出-(3)」, 『親和』第55號, 1959, 12-15쪽; 大坂六村, 「在鮮回顧十題」, 『朝鮮學報』第45輯, 1967, 71-110쪽; 정인성, 「일제강점기 경주고적보존회(慶州古蹟保存會)와 모로가 히데오(諸鹿央雄)」, 『대구사학』 Vol.95, 2009, 1-39쪽.

### Ⅲ. 경주 3.1운동의 후속 운동

서문에서 언급한 바와 같이 경주 3.1운동이 한국사학계에서 거의 주목받지 못한 이유는 대구 3.1운동의 부차적인 움직임으로 간주되었고, 그 규모도 크지 않았기 때문이다. 그러나 조선 각지에서 전개된 3.1운동의 역사적 의미를 발발 순서나 규모만으로 환원시켜버리는 것은 단편적 시각이다. 각지 3.1운동의 본질에 접근하려면 그것이 각 지역사회, 나아가 조선사회 전체에 어떤 영향을 미쳤는가를 검토할 필요가 있다.

여기서는 그러한 문제의식을 가지면서 경주 3.1운동을 주도한 노동리교회 기독교인들의 후속 활동을 살펴보고자 한다.

#### 1. 금관총 출토유물 경주 유치운동

##### 1) 운동 개요

3.1운동이 일어난 지 2년 반이 지난 1921년 9월 말 경주 시가지 남북을 연결하는 혼마치도리(本町通, 현 봉황로) 서쪽 길가, 봉황대 맞은편에 있었던 언덕에서 우연히 고대 신라 왕족·귀족 무덤의 부장품으로 지목되는 대량의 유물이 발견되었다. 그 언덕은 대표 출토유물인 금관을 따서 ‘금관총’이라 명명되었다. 조선총독부는 이 금관총 출토유물을 조사·연구할 목적으로 경성에 있는 총독부박물관으로 옮기고, 영구적으로 그대로 총독부박물관에서 보관·전시하는 것을 도모했다.

이 움직임에 맞서 경주 조선인과 거류 일본인이 손을 잡고 ‘금관총 출토유물 경주 유치(留置)운동’(앞으로 ‘유치운동’으로 약칭함)을 전개했다. ‘유치운동’은 효과적으로 전개되어 금관총 출토유물 대부분은 1923년 10월 경주에 돌아와 경주고적보존회 진열관 부지에 민간의 기부금으로 건립된 ‘금관고’(<그림5>)에서 보관·전시하게 되었다. ‘유치운동’은 조선총독부의 정책에 맞서 지역의 조선인과 일본인이 단결하여 그 목적을 달성한 일제시기 유례를 찾기가 어려운 사건이었다.



<그림5> 금관고(국립중앙박물관 소장 유리건판)

‘유치운동’의 전개 논리는 다양했다. 일본인 상인을 중심으로 한 세력은 금관총 출토유물을 관광자원으로 삼아 수익을 늘리려는 경제적 논리로 운동에 참여했다. 반면 조선인 측 논리는 타민족에 의한 고분 발굴과 부장품 유출에 대한 분노를 바탕으로 조상숭배의식, 향토주의, 민족주의 등이 깔려 있었다. 상충될 수도 있는 다양한 논리를 지니면서 운동이 성공된 이유는 ‘금관총 출토유물 경주유치’라는 뚜렷한 동일 목표가 있었기 때문이다.

‘유치운동’을 주도하고 조선총독부와 교섭한 사람이 앞서 언급한 모로가 히데오였다. 현재 국립중앙박물관에 보관되어있는 총독부박물관 문서 중 ‘유치운동’ 관련 문서<sup>38)</sup>를 살펴보면 그 운동에 모로가가 앞장섰다는 것을 명확히 알 수 있다. 그러나 ‘유치운동’ 성공은 모로가의 힘만으로 이루어진 것은 아니었다. 모로가는 막강한 권력을 가진 총독부에 맞서기 위하여 경주 조선인의 힘을 이용했다. 역으로 정치적 약자였던 경주 조선인들은 본인들의 목적을 달성하기 위하여 모로가의 정치력을 이용했다고 할 수도 있다.<sup>39)</sup>

## 2) 노동리교회 기독교인의 참여

‘유치운동’의 성공을 언론훈에서 지탱한 것이 동아일보사였다. 총독부가 금관총 출토유물을 경주에서 반출하려는 데 내세운 구실은 경주에는 적절한 보관·전시시설이 없다는 점이었다. 그래서 민간차원으로 자금을 마련하여 적절한 시설을 건립하자고 경주주민 사이에 모금운동이 시작되었다. 그 모금 운동을 적극 홍보하고 기부금 협조를 호소한 것이 동아일보사였다. 1922년 4월 13일자 「동아일보」에는 다음과 같은 기사가 게재되었다.

신라의 구도= 민족적 생명이 약동하는 경주의 위문강연 성황  
(4월) 10일 오후에 (동아일보 기자가 경주) 지국장과 가치 경주에 도착하여...9시부터 당디 당로과 기독교당 앞 널분 마당에서 지국장 사회에 그 교회부속의 계남학교 녀학생의 합창으로 개최하여 즉시 (신리고적을 소개하는) 환등을 영사하였는데 (밤 늦게) 회집한 군중이 팔백여명에 달하여 널분 마당이 가득 찼으며 환영의 박수가 끈일 틈이 업섯다 (이어서) 신조선의 신생명이라는 문제로 강연을 시작하여 열한시 반에 맞치고 경주청년회원의 열렬한 연설이 잇는 후 폐회하였는데...경주인사는 이와 가치 커중한 예술을 오손(汚損)치 아니 하라고 박물관 분관을 당디에 건축할 목덕으로 방금 룽만원의 기부를 모집 중이라 한다. 조선을 위하여 우리는 그 성공을 비는 바이다.

위는 「동아일보」가 경주청년회와 함께 경주 “당로과 기독교당”에서 민족발전을 위해 개최한 강연회 소식을 보도한 기사이다. 물론 그 “기독교당”은 노동리교회를 가리킨다.

3.1운동 후 ‘문화통치’가 실행되어 발간이 허용된 「동아일보」는 역시 ‘문화통치’ 아래 조선 각지에 생기기 시작한 기독교계 청년회와 협조하면서 ‘실력양성운동’에 나섰다. 동아일보사와 조선 각지의 기독교회 그리고 기독교계 청년회는 강한 유대관계에 있었다. 위 기사가 여실히 나타내듯 경주에서도 동아일보사와 노동리교회 그리고 경주청년회는 밀접한 유대관계에 있었다.

그런데 위 기사는 금관총 출토유물을 보관할 시설 건축을 위한 기부를 당부하면서 “조선을 위하여 우리는 그 성공을 비는 바이다”라는 구절로 마무리했다. 이러한 구절을 보아도 「동아일보」가 ‘유치운동’을 조선인의 민족의식 고취에 연결시키려고 한 것은 분명하다. 그리고 거기에는 경주청년회와 노동리교회의 의향이 크게 반영된 것이 확실하다.

38) 국립중앙박물관 소장 조선총독부박물관 문서 및 유리건판

[http://www.museum.go.kr/site/main/content/japanese\\_gov\\_gen\\_korea](http://www.museum.go.kr/site/main/content/japanese_gov_gen_korea), 2019. 5. 20. 접속.

39) 해당 운동과 후술하는 ‘환동회’ 운동에 관해서는 아라키 준, 「일제식민지기 금관총 출토유물을 둘러싼 다층적 경합」, 『한국사연구』174집, 2016, 267-320쪽. 다만 이 논문은 경주 3.1운동과 이 운동들의 연속성을 충분히 밝히지 못했다.



노동리교회 기독교인이 ‘유치운동’에 적극 참여한 직접적 증거는 1921년 10월 15일 금관총 출토유물 경주유치를 위해 경주 유지들이 작성하여 총독부에 송부한 ‘청원서’에서 찾을 수 있다. 그 ‘청원서’ 말미에 ‘유치운동’을 주도한 경주 유지 대표 19명의 이름이 서명되었다. 그 명단을 보면 조선인 10명, 일본인 9명이며 조선인은 유력양반을 중심으로 구성되었고, 일본인은 지역 상인들이었다. 그 19명의 필두가 놀랍게도 박문홍이다.<sup>40)</sup> 앞서 언급한 바와 같이 그는 노동리교회 기독교인이며 경주 3.1운동을 주도하여 체포되어 징역 10개월 선고를 받은 사람이다. 「판결문」 피고 중에 그가 먼저 기재되고, 형량도 가장 많은 사람 중의 한 사람이었기 때문에 그가 경주 3.1운동의 리더였음이 틀림없다. 그가 선고를 받은 것이 1919년 4월 15일이라서 출옥한 것은 1920년 이른 봄이었을 것이다. 금관총에서 부장품이 발견된 것이 1921년 9월 말이고 바로 ‘유치운동’이 시작되었기 때문에 박문홍이 출옥한 지 1년 반 정도 지났을 때 ‘유치운동’에 참여한 것으로 보인다.

‘청원서’의 경주 유지 대표의 서명 순서가 그들의 ‘유치운동’에 대한 관여도를 그대로 반영했는지는 알 수 없으나 첫 번째 서명한 박문홍은 ‘유치운동’에 각별하게 깊이 관여했다고 보는 것이 자연스럽다. 그리고 앞서 언급한 「동아일보」 기사가 시사하는 바와 같이 박문홍의 배후에는 노동리교회 기독교인의 뒷받침이 있었음이 확실하다.

그러면 노동리교회 기독교인들이 ‘유치운동’에 적극 관여한 동기는 무엇이었을까? 특히 그들이 3.1운동 ‘밀고자’로 지목되었을 원수 모로가 히데오가 주도하는 운동에 왜 참여했는지 의문이 생긴다. 현재 생존자들이 없기에 이것은 역사적 상상력과 추리력을 동원하여 답을 찾을 수밖에 없다. 그들의 운동 참여에는 3.1운동 후의 역사의 흐름과 3.1운동의 좌절과 옥중의 고민이 작용했다고 본다.

경주 3.1운동은 모로가로 지목되는 사람의 ‘밀고’로 말미암아 소규모 시위로 끝났다. 다시 비슷한 운동을 벌이려고 해도 또 감옥에 들어가기 십상이다. 어떻게 하면 체포되지 않으면서 신조선 건립을 위하여 운동을 계속할 수 있을까? 박문홍을 비롯한 기독교인들은 옥중에서 이러한 고민에 빠져 있었을 것이다. 그들의 고민은 출옥한 뒤에도 계속되어 새로운 대안을 모색하였을 것이다. 3.1운동 후 전국적으로 기독교계 청년회가 설립되어 민족의 실력을 양성하려는 문화운동이 전개되기 시작했다. 노동리교회 기독교인들도 그런 흐름을 타 문화운동을 구상하고 있었을 것이다.

40) 1929년 경주 중심부에서 태어나 일제시기 후반기 경주의 상황을 잘 기억하고 있는 G씨는 그 명단의 조선인 유지의 대부분을 기억하고 있었고, 거의 유력양반들이었다고 증언해주었다. 다만 G씨는 박문홍에 관해서는 ‘본 적도 들은 적도 없다’고 했다. 이것은 박문홍이 노동리교회 기독교인으로 유력양반과는 다른 영역에서 활동하고 있었음을 암시한다. 조선인 유지 중에는 경주 부호로 상해임시정부에 독립자금을 송달한 것으로 유명한 최준(崔濬)의 아우인 최윤(崔潤)이 포함되어 있었다. 구전으로 최준이 ‘금관고’ 건립을 위하여 막대한 기부를 했다고 전해지고 있어, 그가 ‘유치운동’의 경주 조선인 측의 주역이었음이 확실하다. 그런데 운동의 주역이었던 모로가와 최준의 이름은 ‘청원서’에는 나오지 않는다. 그 이유는 알 수 없지만 본인들은 뒤편에 물러서고 이 청원이 본인들만의 주관이 아니고 객관적인 경주지역의 총의임을 보여주기 위해서 일부러 본인들의 이름을 대표명단에서 제외시킨 것일지도 모른다. 조선인과 일본인을 거의 반반씩 서명한 것은 ‘유치운동’이 ‘범민족적’ 운동인 것을 강조하여 총독부에 압력을 주기 위해 의도적으로 구색을 갖춘 것으로 보인다. 참고로 최근 최부자 고택 창고에서 최준이 국채보상운동과 독립운동자금 조달을 주도한 사실을 구체적으로 드러낸 자료가 발견된 바가 있다(KBS뉴스 2019년 6월 21·22일 <http://news.kbs.co.kr/news/view.do?ncd=4226540&ref=A>, 2019. 6. 25. 접속.). 다만 각주 9)에서 언급한 바와 같이 경주 3.1운동에 관해서는 최준이 어느 정도 관여했는지 직접 나타난 자료가 발굴된 바는 없다. 청원서 유지명단 19명의 상세한 정보에 관해서는 현재 조사 중이므로 향후 보완하고자 한다.

그러던 사이에 1921년 9월 말 우연히 금관총 부장품이 발견되었다. 화려한 금관총 출토유물은 그들에게 위대한 민족의 역사와 문화를 확인할 기회를 제공했다. 그러나 총독부는 이 민족의 최고 보물을 경성에 반출하여 그들의 관리 아래 놓으려고 했다. 박문홍 등은 이것을 결사적으로 막아야 한다고 생각했을 것이다. 그들은 ‘유치운동’에 참여하게 되었다. 문제는 이 운동의 주도자가 그들의 원수 모로가 히데오였다는 점이었다. 그들은 ‘유치운동’ 참여의 당위성에 대한 고민에 또 빠졌을 것이다. 그러나 모로가 등 일본인들과 함께 운동을 전개하는 한 체포될 우려는 없었다. 그들은 본인들이 정치적 약자인 것을 냉철하게 인식하면서 원수 모로가의 정치력을 ‘역이용’하기로 한 것으로 보인다.

모로가로서도 막강한 총독부 권력에 대항하기 위하여 불순한 이권주의를 감추면서 운동을 대중적으로 고조시키는 데 경주 조선인들의 힘을 동원할 필요가 있었다. ‘유치운동’은 상층된 논리가 묘하게 공존하면서도 서로의 이익이 맞물려 성공된 ‘오월동주’의 운동이었다. 박문홍 등의 활동을 일본인과 협조 관계에 있었다는 이유로 비판한다면 그것은 너무나 이분법적 사고방식이다. 그들의 운동에는 그러한 비판을 초월한 차원에서 본인들의 목적을 달성하기 위한 슬기로운 전술이 담겨져 있었던 것으로 보인다.<sup>41)</sup>

이상과 같이 ‘유치운동’은 경주 3.1운동의 영향을 크게 받아 전개되었다. 노동리교회 기독교인에게 ‘유치운동’은 경주 3.1운동의 좌절을 극복하려는 시도였다. 그들의 목적은 달성되어 금관총 출토유물의 대부분은 경주에서 보관·전시하게 되었다. 오늘날도 해당 유물을 국립경주박물관에서 관람할 수 있는 것은 ‘유치운동’이 성공했기 때문이다.

## 2. 신라고적 환등회 전선(全鮮) 순회

41) 본고 심사과정에서 이러한 필자의 견해와 표현은 ‘단편적’이고 ‘위험하다’는 지적을 받았다. 원래 역사서술 일반은 ‘단편성’과 ‘위험성’에서 자유롭지 않은 속성을 지니고 있기 때문에 그 지적의 의도를 정확히 이해할 수 없으나 필자가 논한 경주 3.1운동과 노동리교회 기독교인의 ‘유치운동’ 적극 참여 사이의 연속성, ‘유치운동’에 내재된 논리의 다층성과 조선인의 ‘슬기로운 전술’이 추측에 지나치게 의존하고 있다는 점을 지적하려고 한 것으로 보인다. 그러나 노동리교회 기독교인이 경주 3.1운동을 주도한 것과 ‘유치운동’에 그들이 적극 참여한 것은 엄연한 사실이고 그 두 가지 사건 사이의 시기적 근접성만 보아도 양자 간에 연속성을 보는 것은 무리가 없는 견해라고 생각한다. 그리고 16쪽에서 논한 바와 같이 조선인들이 일본인들과 다른 논리로 ‘유치운동’에 참여한 것은 「동아일보」 관련 기사만 읽어도 충분히 인지할 수 있다. 필자의 견해는 결코 추측에만 의존한 것은 아니다. 한편 조선인들의 ‘슬기로운 전술’이라는 표현은 필자가 역사적 상상력을 동원한 해석임을 인정하지만 만약 이러한 필자의 해석이 위험하다고 지적하려면 당시의 조선인들에 대한 다른 합리적 해석을 제시함으로써 필자의 해석을 비판할 필요가 있다. 단지 위험하다는 지적을 받아도 필자로서는 답하기가 어렵다. 그리고 본고에 대한 이러한 지적에는 조선인들의 주체성을 강조하는 나머지 ‘유치운동’을 주도한 일본인들의 ‘음모’와 ‘책략’이 호도되어 ‘유치운동’ 전체가 미화될 ‘위험성’에 대한 우려가 깔려 있는 것 같다. 필자는 그러한 우려에는 충분한 배려가 필요하다고 공감한다. 다만 ‘유치운동’에 관련된 일본인들의 논리에만 무게를 두고 조선인들의 주체적 움직임이 간과된다면 그것도 ‘민족 부재’의 역사서술에 빠질 또 다른 ‘위험성’을 야기할 수 있다는 점에도 유의할 필요가 있다. 본고는 주로 노동리교회 기독교인을 역사 주체로 부각시키는 것에 목적을 두고 있기 때문에 차치하면 일본인 측의 ‘음모’와 ‘책략’에 대한 언급이 부족하다는 인상을 줄지도 모른다. 그러나 거기까지 논하는 것은 본고의 취지에서 약간 벗어나는 감이 있고, 또한 일반적 소논문 지면 범위에서는 한계가 있다고 생각된다. 본고가 지니는 ‘위험성’이나 ‘부족함’은 단독 논문에서 해소되기 어렵고 다른 관련 논고와 관계시켜 보완될 필요가 있다. ‘유치운동’ 관련 선행연구로는 대표적인 것으로 다음과 같은 것이 있다. 김현숙, 『일제강점기 경주고적보존회의 발족과 활동』, 『시간문화의 전통과 해석 : 靜齋 金理那 教授 정년퇴임기념 미술사논문집』, 예경, 2007, 561-584쪽; 정인성, 앞의 논문, 1-39쪽; 이순자, 『일제강점기 고적조사사업 연구』, 景仁文化社, 2009. ‘유치운동’에 내재된 논리의 다층성에 관해서는 아라키 논문(2016)을 참조 바란다.

‘유치운동’이 수습되어 가는 1923년 7월 7일 「동아일보」에는 다음과 같은 기사가 게재되었다.

계남교의 계획

경주읍 사립계남학교는 융희(隆熙) 3년(1909)에 설립하여 우금(于今) 만 14년간에 만만( 수많은 어려움이라는 뜻)을 배제하고 계속하는 그 간에 백 여인의 졸업생을 출(出)하얏스며 현재 학생이 150여명에 달하는바 근래 교규(校規)의 확장에 반(伴)하여 경비의 곤란이 심함으로 금반 동교 임원 제씨는 경주 신라고적 환등을 전선(全鮮) 각 도회지에 순회 영사 하얏서 차(此)에 의하여 득(得) 하는 수입으로 동교 기본금에 보충할 목적으로 기(既)히 차(此)에 대한 허가원을 경북도청 학무과에 제출중이더니 거(去) 3일에 허가되얏슴으로 동교 임원과 후원자 제씨는 준비중인데 7월 하순에는 출발하리라더라.

위는 노동리교회가 1909년 설립한 사립초등교육기관 계남학교의 재정난을 극복하기 위하여 신라고적 환등회(이하 ‘환등회’로 약칭함)를 조선 각 도회지에서 실시하면서 기부금을 모으는 계획을 전한 기사이다. 계획의 주체는 계남학교 “임원 제씨” 즉 노동리교회의 간부들이었다. 이후 각지 ‘환등회’ 소식을 가장 많이 보도한 것은 「동아일보」 였던 사실로 알 수 있듯이 ‘환등회’는 노동리교회와 동아일보사의 합동작업이었다. 위 기사에서 주목되는 것은 활동 시작에 앞서 경북도청 학무과의 허가를 받았다는 점이다. 이것은 3.1운동 때처럼 바로 단속되어 활동을 계속할 수 없게 되지 않도록 운동의 주도자가 미리 세운 방어책으로 보인다.

‘환등회’는 계획대로 전개되어 1923년 6월부터 8월 말까지는 경북 일대를 순회하고 10월부터는 충청도를 순회, 경성에서는 10월 23일 경운동 천도교회관에서 개최되었다(「동아일보」 1923년 10월 15일자·10월 23일자). ‘환등회’는 각지에서 주로 교회 혹은 보통학교에서 열린 경우가 많았으나 경성에서는 천도교회관에서 개최되었다. 이 사실은 3.1운동 당시 기독교인과 천도교인 사이에 맺어진 끈끈한 협조 관계가 이때까지 계승되어 있었음을 암시한다. 이러한 사실과 함께 무엇보다 3.1운동의 여파로 발행하게 된 「동아일보」가 적극적으로 ‘환등회’를 후원한 사실로 ‘환등회’가 단순한 모금활동이 아니라 3.1운동의 영향을 받은 움직임이었음이 분명하다.<sup>42)</sup>

‘환등회’가 의도하는 바는 「동아일보」 기사에 잘 나타난다. 예를 들면 1923년 11월 평양에서 개최된 ‘환등회’ 소식을 11월 19일자 「동아일보」는 다음과 같이 보도했다.

신라고적영사(映寫)

신라의 천년고도인 경주는 조선의 문화와 예술의 발상지로 조선인으로서 반다시 지(知)하지 아니하여서는 안 될 역사상 참고자료가 다(多)한대 금번 경주군 사립계남교를 위하여 신라고적환등사진 순회영산단을 조직하여 가지고 조선전도를 순회하는 중...지난 16일 평양에 도착하여 즉시 평양신학교에서 영사를 행하고 17일은 승실학교 강당에서 영사회를 개최한바 입장자가 7,8백명에 달하여 대성황을 일우었으며...첨성대, 무열왕비, 봉덕종, 석굴암, 다보탑의 신라 5대미술품과 박, 석, 김, 손, 이, 최, 배, 설, 정 9성의 시조강생원인이적(始祖降生原因

42) 본고 심사과정에서 ‘환등회’가 3.1운동의 영향을 받았다고 보는 데 조금 더 구체적인 근거 제시가 필요하다는 지적을 받았다. 양자의 관계를 직접 나타내는 자료를 찾을 수는 없었으나 양자 간의 시기적 근접성, 《동아일보》의 ‘환등회’ 적극 관여와 그 기사 내용 등을 보면 양자 간의 연속성을 충분히 인지할 수 있다. 만약 필자의 견해와 달리 ‘환등회’가 3.1운동과 무관한 움직임이었다고 주장한다면 오히려 그런 견해에 무리가 있다고 생각한다.

異蹟) 등...역사상 필요한 사진인 바...

상기 보도내용을 보면 ‘환등회’는 명목적으로는 모금을 위한 것이었으나 오히려 조선인 청중에게 민족의 기원인 고대신라의 문화를 보여줌으로써 민족의식을 고취하는 데 중점을 두고 있다는 인상을 받는다.

하나 또 1924년 7월 충남 강경(江景)에서 개최된 ‘환등회’ 소식을 보도한 7월 8일자 「조선일보」 기사를 보자. 「조선일보」는 「동아일보」와 경쟁 관계에 있었으나 ‘환등회’의 취지에는 찬성하여 적극 참여·보도하게 된 것으로 보인다.

충남 강경(江景)에서는 지난 4일...시내 공립보통학교에서...신라고적환등사진대회를 개최하였는데...영사함에 따라서 박수 소리가 연속하였으며...일반관객은 적지 않은 감상이 유(有)하였고 강경 미증유의 대성황으로 밤 12시경에 폐회하였는데...

위 기사에 나온 “박수 소리가 연속”, “강경 미증유의 대성황”, “밤 12시경에 폐회”라는 구절을 보면 ‘환등회’가 각지 조선인들에게 심어준 감회가 얼마나 컸는지 짐작할 수 있다.

「동아일보」와 「조선일보」 기사를 통해서 ‘환등회’가 조선 47군데에서 예정 혹은 실시되었음을 확인할 수 있다. <그림 6>을 보면 알 수 있듯이 ‘환등회’는 경부선 등 철도 연선을 중심으로 개최되었다.<sup>43)</sup> 다른 지역은 교통편 때문에 실시하기가 어려웠던 것으로 보이지만 ‘환등회’는 전국적인 규모로 전개되었다.

일반적으로 환등회에는 변사가 영사된 사진을 설명하게 되어 있었다. ‘환등회’ 소식을 보도한 신문기사를 보면 종종 최종근(崔宗根)과 김철이라는 변사 실명이 나타난다. 최종근에 관해서는 자료가 없어서 확실한 것은 알 수 없으나 김철은 앞서 언급한 바와 같이 경주 3.1운동 주도자 중 한 사람이고 이용락이 『실록』을 펴낼 때 경주 3.1운동에 관한 정보를 제공한 사람이다. 이런 부분에서도 ‘환등회’가 경주 3.1운동의 영향을 크게 받은 운동이었음을 알 수 있다.

‘환등회’에 대한 각지 조선인의 열렬한 호응을 어떻게 해석하면 될까? 당시 경주의 유적·유물을 소개하는 시각매체는 『조선고적도보』나 『신라구도 경주고적도회(新羅舊都 慶州古蹟圖彙)』 혹은 사진엽서 정도밖에 없었고, 그것들은 일본인이나 외국인을 대상으로 유통된 것으로 일반 조선인이 접할 기회는 거의 없었다. 그런 상황에서 ‘환등회’는 조선인들이 한민족의 기원적 의미를 지닌 신라문화를 시각적으로 접할 최초의 기회를 제공했다. 국권 상실의 아픔을 가슴에 품은 조선인들에게 신라고적 사진은 신선한 충격이었을 것이고 민족적 자부심을 불러일으키는 데 충분한 소재가 되었을 것이다.



<그림 6> ‘환등회’  
개최분포도(예정지 포함)

43) 개최장소는 주로 교회 예배당 혹은 학교가 사용된 것으로 보이며, ‘환등회’ 순회에 교회 네트워크가 활용된 것은 확실하다. 학교에서의 개최는 청소년 혹은 비기독교인 대상을 염두에 둔 것으로 짐작된다.

그런데 조선총독부는 왜 민족주의를 일으킬 수 있는 ‘환등회’를 허용했을까? 먼저 당시 ‘문화통치’로 전환된 시기였기에 평화주의적인 민족운동에 대해서는 통제가 느슨해진 것으로 보인다. 그리고 정비된 신라고적의 사진을 상영하는 ‘환등회’는 총독부가 실시한 고적조사의 성과를 보여주는 기회이기도 했다. ‘환등회’를 주도한 조선인들이 경북도청 학무과와 어떤 교섭을 했는지 알 수 없으나 그들은 ‘이번 모금 운동에서는 총독부 고적조사의 고마운 성과를 조선인에게 알리고 싶다’는 식으로 일본 공무원들의 비위를 맞추면서 허가를 얻어낸 것으로 짐작된다.

‘유치운동’과 마찬가지로 ‘환등회’는 노동리교회 기독교인들이 경주 3.1운동의 좌절을 겪으면서 전국적인 문화운동의 흐름을 타 가혹한 통제 속에서 도달한 운동형태였다.<sup>44)</sup>

‘환등회’는 직접 민족독립을 지향한 운동이 아니었으나 조선인들이 신라문화를 매개로 민족적 자각을 일으키고 유지하는 데 크게 기여했고, 또한 동아일보사 등이 주체가 되어 전개된 ‘경주탐승단’이나 ‘경주수학여행단’의 단서가 되었다.<sup>45)</sup>

그리고 불교인들이 아니라 기독교인들이 고대신라문화 중에서 많은 비율을 차지하는 불교문화를 소개했다는 점도 중요하다.<sup>46)</sup> 그들 사이에는 신라불교문화를 다루는 데 우상숭배 문제를 고민했을 가능성이 크다. 그러나 신라불교문화를 ‘민족전통문화’로 재해석함으로써 그 문제를 극복한 것으로 보인다. 오늘날 불국사·석굴암을 비롯한 신라불교문화를 대부분의 한국국민이 범종교적으로 ‘민족전통문화’로 바라보게 된 배경에는 이상과 같은 노동리교회 기독교인의 노력과 지혜가 있었음을 간과할 수 없다.

## IV. 맺음말

본고에서는 우선 지금까지 한국사학계에서 그다지 주목되지 않았던 경주 3.1운동의 정확한 실태를 확인했다. 그리고 경주 3.1운동을 주도한 노동리교회 기독교인이 전개한 후속 활동을 통해서 경주 3.1운동의 역사적 의미를 밝히려고 했다.

경주 3.1운동은 대구 3.1운동의 영향을 받아 노동리교회 기독교인이 주도하여 준비되었다. 큰 장날 3월 13일의 계획은 모로가 히데오로 추정되는 일본인의 ‘밀고’로 불발에 그치고 말

44) ‘환등회’를 다룬 선행연구는 다음과 같은 것이 있다. 강희정, 「신라 ‘경주신화’ 왜곡상」, 『일제강점기 언론의 신라상 왜곡』, 한국학중앙연구원출판부, 2017, 209-244쪽; 조영희, 「근대 한국 시각교육 미디어로서의 환등회 연구」, 서울대 박사논문, 2018. 강희정은 ‘환등회’를 당시 상황을 과거의 영광과 대조시켜 조선인에게 무력감을 심어 주는 장치로 간주했다. 조영희는 일제시기 환등회 일반을 논하면서 신라고적을 영사한 ‘환등회’에 관해서도 간략하게 언급했다. 조영희는 ‘환등회’를 민족주의적 요소와 일본인의 제국주의적 의도가 혼재한 운동이라고 보았다. 둘 다 ‘환등회’에 내포된 일본인 측의 논리에 접근한 논문이며 ‘환등회’를 주도한 조선인의 의도와 전략을 충분히 포착했다고 하기 어렵다.

45) 물론 경주를 관광 개발한 중심 주체는 일본인들이었다. 그들은 식민이데올로기를 바탕으로 제국 판도 속의 대표 관광도시로 경주를 포섭시키고, 경제적 이윤도 일본인들에게 돌아가는 구조가 형성되었다. 한편 그러한 일본인의 기획과 달리 민족주의적 목적으로 경주 관광산업에 참여한 조선인의 존재도 역사 주체로 충분히 부각시킬 필요가 있다.

46) ‘환등회’는 노동리교회 기독교인이 주도하여 실시되었고, 경주 불교인의 관여는 확인할 수 없다. 경주 불교인이 ‘환등회’를 어떻게 인식했는지에 관해서는 향후 과제로 남기고자 한다.

았고, 작은 장날 노동리 봉황대 일대에서 3월 15일에 실행되었다. 그 규모는 원래 수천 명의 잠재력을 가지고 있었으나 ‘밀고’로 인한 좌절로 100~150명 정도의 비교적 소규모 시위로 끝났다.

그 뒤 금관총 출토유물을 경성에서 보관·전시하려는 조선총독부의 움직임에 맞서 경주 지역주민이 전개한 ‘금관총 출토유물 경주 유치운동’에 노동리교회 기독교인이 적극 참여했다. ‘유치운동’은 경주 조선인과 거류 일본인이 힘을 합쳐 성공을 거둔 일제시기 유례를 찾기 어려운 운동이었다. 그 운동의 논리는 복합적으로 얽혀 있는데, 노동리교회 기독교인은 동아일보사와 협조하면서 금관총 출토유물에 대하여 조선인 사이에 민족주의를 고취하는 기제로 의미를 부여하며 운동에 참여했다. ‘유치운동’ 성공에는 경주거류 일본인의 이권을 대표한 모로가 히데오의 정치력이 크게 작용했으나 노동리교회 기독교인을 비롯한 경주 조선인의 열성적 단결력도 간과할 수 없다. 노동리교회 기독교인으로서 3.1운동 ‘밀고자’로 지목된 원수 모로가 히데오와 함께 운동을 벌이는 데 주저했을 것이다. 그러나 그들은 3.1운동의 좌절을 겪으면서 모로가의 정치력을 ‘역이용’하여 본인들의 목적을 달성하려고 한 것으로 보인다. 노동리교회 기독교인의 운동 전략은 3.1운동의 정신과 좌절을 바탕으로 전국적인 문화운동의 흐름을 타 구상된 것으로 평가할 수 있다.

노동리교회 기독교인들은 ‘유치운동’을 통하여 신라 유적·유물이 조선인들의 민족의식을 일으킬 수 있는 절호의 기제가 되는 것을 깨달았을 것이다. 그들은 신라고적 사진을 영사하는 ‘환동회’를 조선 각지에서 개최하기 시작했다. 그것은 교회 부설 계남학교의 재정난을 극복하기 위한 모금 운동이었으나, 실제로는 민족의 기원적 의미를 지닌 신라문화를 시각적으로 각지 조선인에게 소개함으로써 민족의식을 고취하려는 목적이 숨어 있었다.

‘환동회’는 직접 민족독립을 지향한 운동이 아니었으나 조선인들이 신라문화를 매개로 민족적 자각을 일으키고 유지하는 데, 그리고 신라불교문화가 범종교적 ‘민족전통문화’로 인식되는 데 크게 기여했다.

그러한 맥락에서 볼 때 경주 3.1운동을 대구 3.1운동의 영향을 받은 부차적인 소규모 운동으로 절하하는 것은 정당한 평가라 할 수 없다. ‘유치운동’과 ‘환동회’는 조선인 사이에 경주가 ‘민족적 고장’으로 인식되어 한국을 대표하는 관광지로 성장하는 데 크게 기여했고, 그 정신이 오늘날도 한국인의 삶과 전통문화에 대한 인식에 큰 영향을 미치고 있다. 노동리교회(현 경주제일교회) 기독교인들이 주도한 경주 3.1운동은 그러한 일련의 운동의 단서를 개척했다는 점에서 발발 순서나 규모만으로는 헤아릴 수 없는 높은 역사적 의미를 지니고 있다.

## 참고문헌

- 김광세, 『박영조 목사의 예수사랑·나라사랑』, 도서출판 다인기획, 2012.
- 김현숙, 「일제강점기 경주고적보존회의 발족과 활동」, 『시각문화의 전통과 해석 : 靜齋 金理那 教授 정년퇴임기념 미술사논문집』, 예경, 2007.
- 사단법인 안동독립운동기념사업회, 『대구·경북 독립운동사적지』 I, 독립기념관 한국독립운동사연구소, 2010.
- 아라키 준, 「일제식민지기 금관총 출토유물을 둘러싼 다층적 경합」, 『한국사연구』 No.174, 2016. 9.
- 오명균, 「경주지역 기독교 3.1운동 연구」, 부산장신대 석사논문, 2018.
- 李炳憲, 『三·一運動秘史』, 時事時報社出版局, 1959.
- 이순자, 『일제강점기 고적조사사업 연구』, 景仁文化社, 2009.
- 李龍洛, 『三·一運動實錄』, (三·一同志會, 1969.
- 정인성, 「일제강점기 경주고적보존회(慶州古蹟保存會)와 모로가 히데오((諸鹿央雄)」, 『대구사학』Vol.95, 2009. 5.
- 慶尙北道警察部, 『高等警察要史』, 1934.
- 金正明, 『朝鮮獨立運動』 I, 原書房, 1967.





# 원광대학교 캠퍼스의 시대적 변천에 관한 연구

노준석(원광대학교)

목 차

 원광대학교  
WONKWANG UNIVERSITY



## 1 캠퍼스의 역사와 유산

1946년: 원광대학교의 시작  
1950년대  
1960년대  
1970년대  
1980년대  
1990년대  
2020년대

## 2 캠퍼스의 오늘과 미래

역사적 관점에서 본 캠퍼스의 시사점

1 캠퍼스의 역사와 유산

원광대학교 캠퍼스의 오늘



유일학림



공화당



1950년대 원불교 중앙 총부 전경

- 유일학림은 1946년(원기31) 개설되어 1951년 원광대학이 설치되도록까지 운영
- 1948년 10월 재단법인 원불교 설립
- 1949년 4월 7일 유일학림 제1기 졸업생이 배출 38명의 졸업생은 원불교 총부 대각전에서 세상을 향해 첫 걸음.

정산중시는 "고생스럽게 공부한 재군들아, 그것을 자랑스럽게 알고 세상에 나가라"는 훈사를 남김.



불법연구회 유일학림 현판

유일학림 1946년 : 원광대학교의 시작



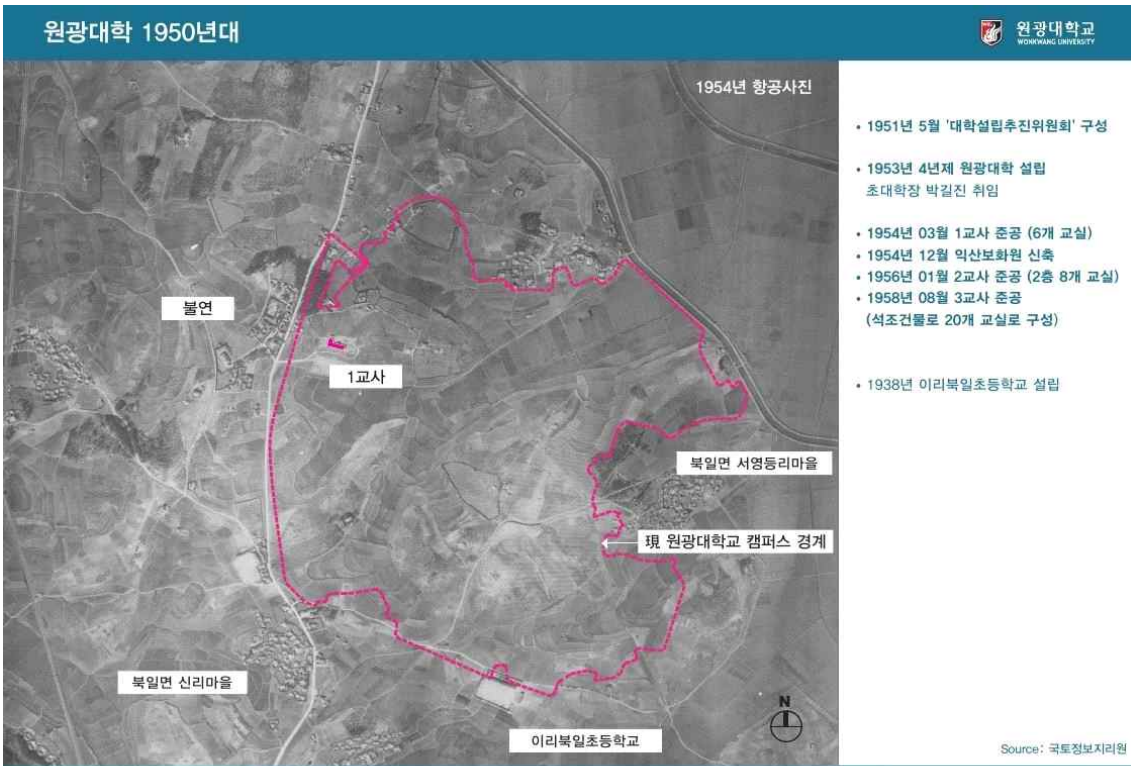
1925년 고지도

- 원불교중앙총부: 일정 때에는 '불법연구회'라 불려 약칭으로 '불연;으로 표기
- 1924년 불법연구회의 창립 1946년 5월 유일학림 개설 (학림장: 박천식, 학감: 박길진 취임)
- 임의수리조합: 황등호 주변의 제방 증축: (산미증식계획 일환 1935년 간척사업)
- 요교호(腰橋湖): 황등호의 옛 지명



- 일제시대 황등호 사진(1916년 요교호) 수리조합장 아내의 보관첩서

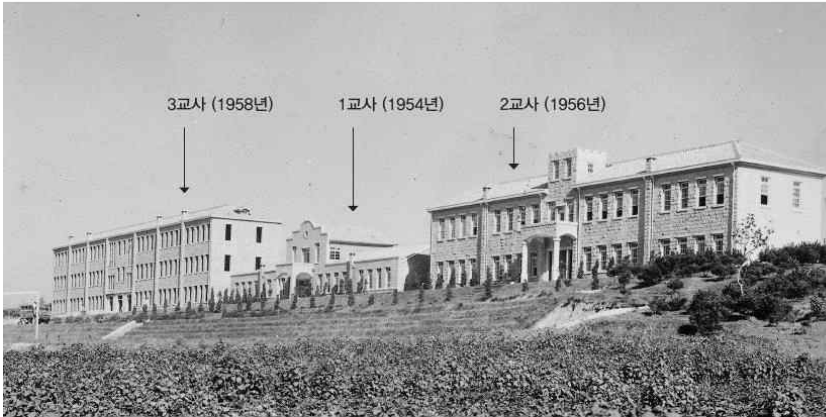
Source: 국토정보지리원 / 원광대학교 기록관



원광대학 1950년대 1, 2, 3교사



1958년 원광대학 전경



- 1954년 1교사 완공 (6개 교실)  
연면적 : 110평의 석조교사  
250명 수용가능, 돌집 방앗간집으로 불림
- 재단의 기본금에 의해 경제적 여건으로  
완공까지 2년 정도걸림
- 1956년 2교사 완공 (2층 8개 교실)  
목자재 구입의 어려움 (인천-익산)
- 1957년 3교사 완공 (석조건물 20개 교실)



1교사 신축모습

Source: 원광대학교 기록관

원광대학 1950년대 캠퍼스 전경



원광대학 1교사 (초기모습)



원광대학 개교기념 행사

- 개교기념 행사, 오월제, 대학졸업식등  
다양한 교내행사가 캠퍼스에서 진행
- 1950년대 캠퍼스에서 운동장은 중요한  
공간으로 일조를 위해 대학 남측 중심  
에 위치
- 1950년대 캠퍼스의 중심은 운동장



원광대학 졸업식



원광대학 오월제

Source: 원광대학교 기록관

원광대학 1950년대 교사건물 양식



원광대학 1교사 (난방시설, 조적식 입면)



원광대학 중강당 1960년대



산타마리아노벨라 성당



줄리오 로마노의 만토바성당

원광대학 1960년대



1966년 항공사진

원광대 학교부지를 마련하던 일은 또 어떠셨는지요!

땅을 안 팔려고 하는 사람에게 길바닥에서 큰절로 인사를 올리며 '땅을 파셔야 원광대 운동장을 만든다'며 하소연을 했고, 땅을 싸게 판 사람들이 억울하다며 소송을 걸며 싸우려 덤비고 사가에까지 전화를 해서 억박 지르는 가운데서도 말없이 이를 감내하셨습니다.

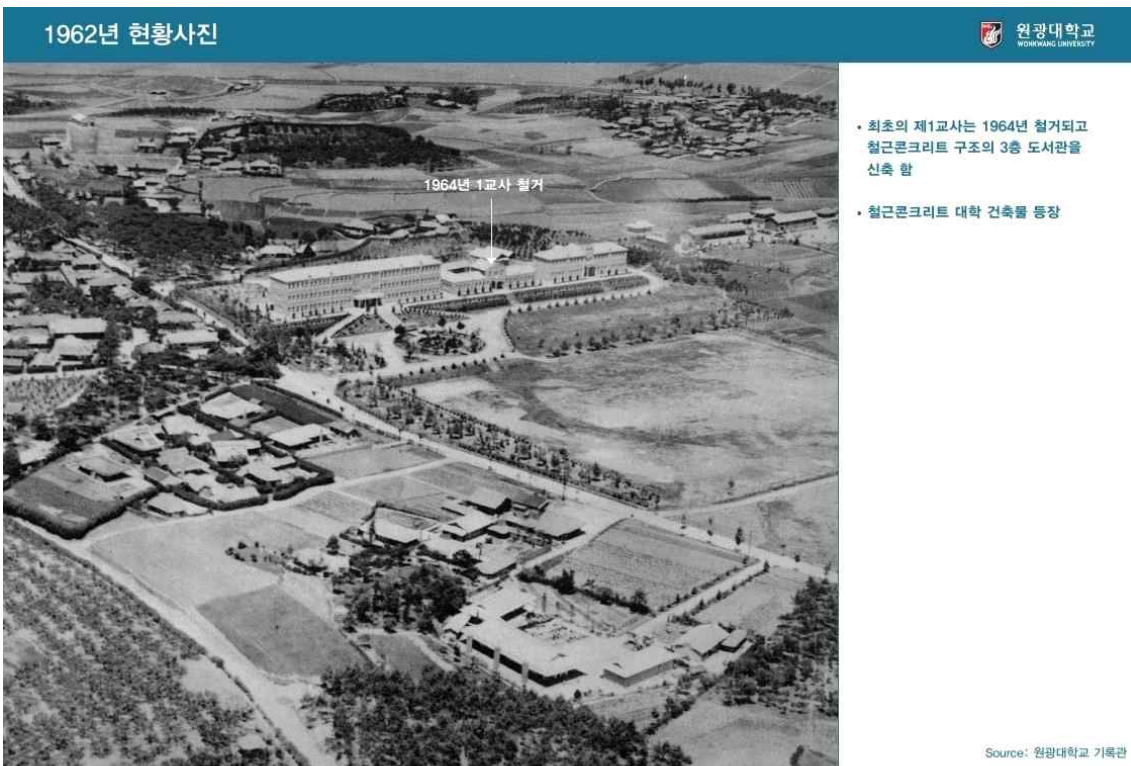
- 원불교 신문 -

- 1960년 1월 정문건축
- 1964년 3월 학교법인 "원광학원" 인가
- 1964년 10월 도서관 준공
- 1964년 10월 도서관 준공
- 1965년 10월 약학관을 준공
- 1968년 12월 농학관(현 경상대학) 준공
- 1968년 12월 중강당(현 원광보건대학교 정진관) 준공

1966년 항공지도에 나타난 수목조성 공간은 現 정문의 동측, 박물관 동측, 자연대 동측 녹지공간으로 유지됨



- 캠퍼스의 확장을 위한 토지계획
- 23번 국도를 기준으로 발전방향을 설정  
토지매입은 동축이 용이
- 주거지를 제외한 토지의 매입이 용이
- 캠퍼스에 조경 계획이 등장



- 최초의 제1교사는 1964년 철거되고  
철근콘크리트 구조의 3층 도서관을  
신축 함
- 철근콘크리트 대학 건축물 등장

Source: 원광대학교 기록관

1968년 현황사진 원광대학교  
WONKWANG UNIVERSITY



- Q) 경제적 어려움속에서 철거를 선택한 이유?
- 1965년 콘크리트 구조 3층 건물로 연면적 580평의 약학관을 준공(1973년 4층 증축)
  - 1964년 도서관 뒷편에 함석판 지붕을 지닌 1층 가사관 신축
  - 1968년 농학관 준공 (현재 경상대학)
  - 1968년 중강당 준공 (현재 원광보건대학교 정진관)

Source: 원광대학교 기록관

원광대학 1960년대 캠퍼스 전경 원광대학교  
WONKWANG UNIVERSITY

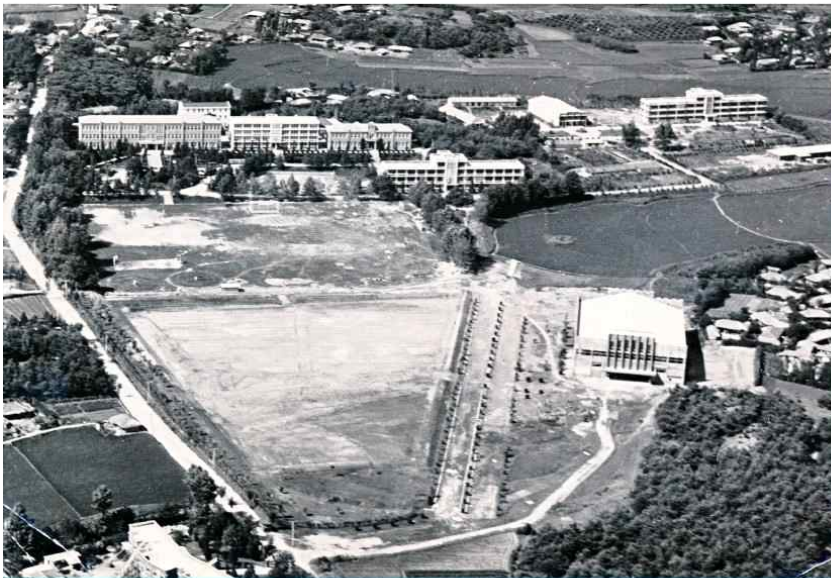


Source: 원광대학교 기록관





원광대학교 1971~72년 전경



- 시간에 따른 공간의 기능변화  
1971년 체육관 준공  
(교수연구실-숙직실-목공실-체육관)
- 70년대에 교시탑, 봉황상등 상징적인 구조물을 건립
- 1975년 원광대학교 정문
- 상징적인 교시탑을 기준으로 교내 도로망 구축 (상징성의 중요성 인식)

Source: 원광대학교 기록관

1975년 원광대학교 정문 전경



- 1975년 원광대학교 정문  
상징적인 교시탑을 기준으로 교내 도로망
- 캠퍼스 규모에 적합한 휴먼스케일이 적용  
차량의 진출입  
캠퍼스내 유동인구  
조망권 설정  
운동장을 기점으로 열린 캠퍼스 조성  
정문~교시탑 사이구간 축(AXE)설정



1973년 교시탑

Source: 원광대학교 기록관

원광대학 1970년대 캠퍼스 전경



원탑제전



원광대학교 17회 졸업식



1971년 원탑제전



이리시

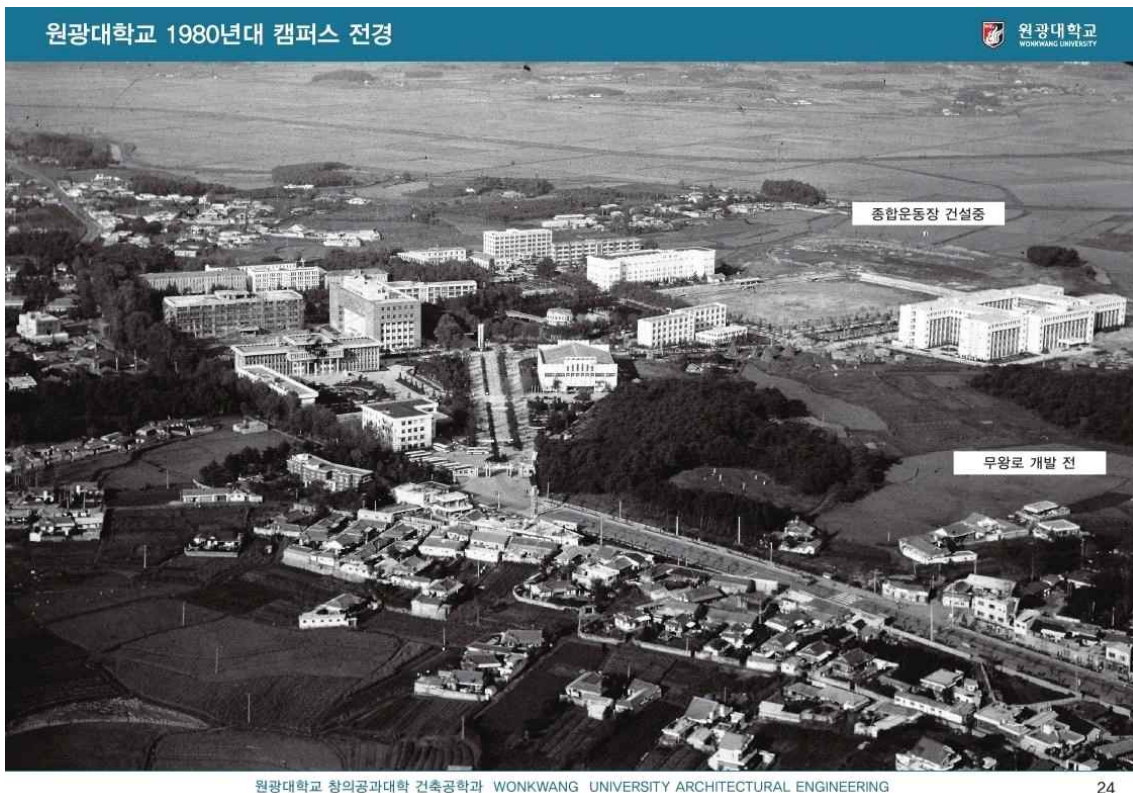
Source: 제이 스텝도우

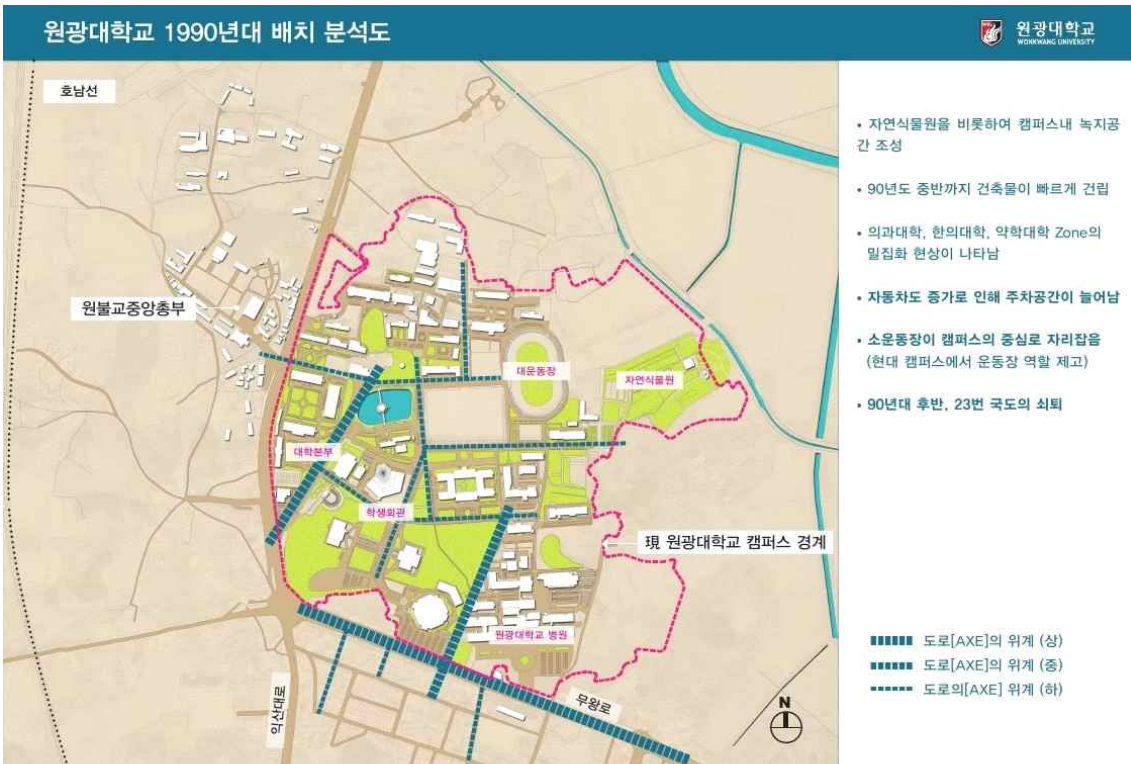
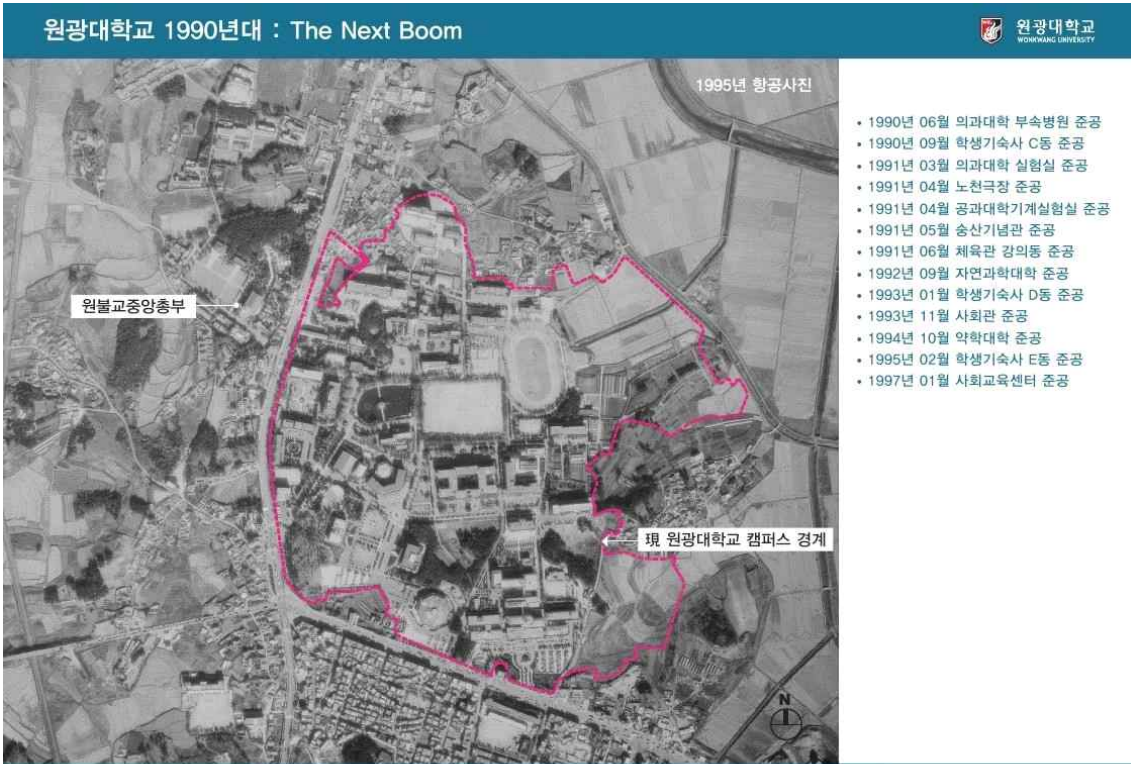
원광대학교 1980년대 : Building Boom



1984년 항공사진

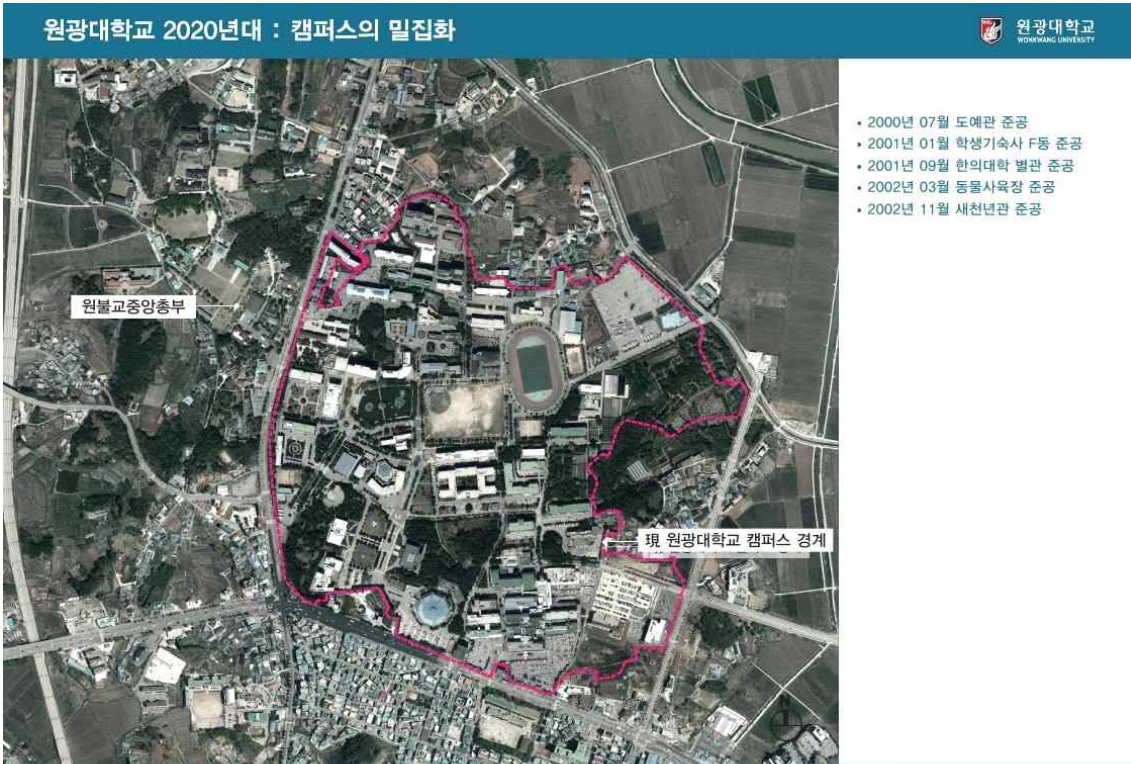
- 1980년 07월 이공관(공과대학) 준공
- 1980년 08월 종합운동장 준공
- 1981년 02월 가정관 준공
- 1981년 07월 종합운동장 스탠드 준공
- 1981년 07월 예체능관 준공
- 1982년 02월 교학대학 및 농과대학 준공
- 1982년 10월 교학관 준공
- 1983년 01월 기숙사(침운관, 용화관) 준공
- 1984년 05월 의과대학 교사 준공
- 1984년 05월 한의과대학 부속병원 준공
- 1984년 07월 한의과대학 전용교사 준공
- 1984년 10월 학생회관 준공
- 1985년 06월 입학관 온실 준공
- 1985년 06월 동물사육장 준공
- 1985년 08월 인문사회관 준공
- 1985년 08월 농과대학 실험실 준공
- 1985년 10월 인문관 준공
- 1986년 03월 학생군사교육관 준공
- 1986년 03월 공대UTM 준공
- 1987년 06월 박물관 준공
- 1987년 09월 공과대학실습공장 준공
- 1988년 07월 학생기숙사 B동 준공
- 1988년 08월 학생기숙사 A동 준공
- 1988년 11월 원광문화체육관 준공
- 1989년 08월 사법관 준공







원광대학교 1990년대 캠퍼스 전경

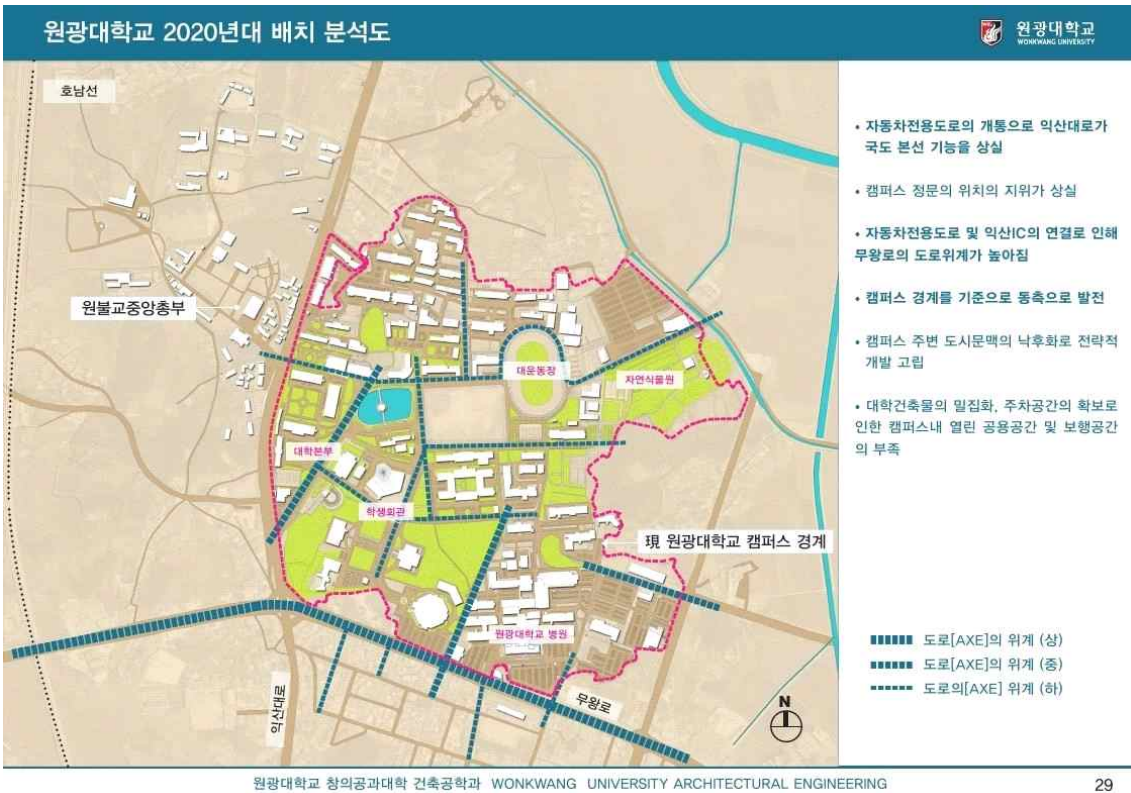


원광대학교 2020년대 : 캠퍼스의 밀집화

- 2000년 07월 도예관 준공
- 2001년 01월 학생기숙사 F동 준공
- 2001년 09월 한의대학 별관 준공
- 2002년 03월 동물사육장 준공
- 2002년 11월 새천년관 준공

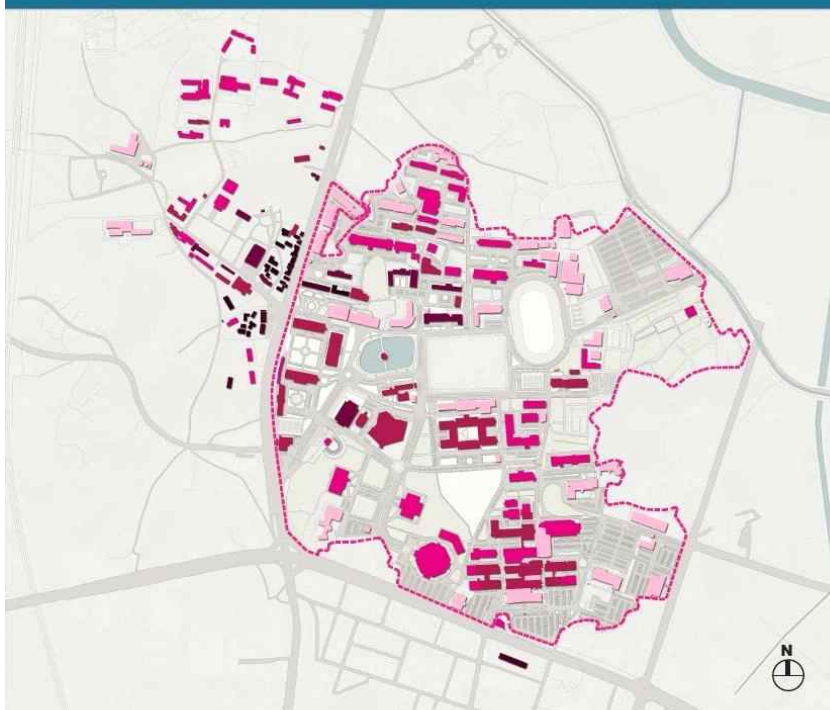
원불교중앙총부

現 원광대학교 캠퍼스 경계



**2** 캠퍼스의 오늘과 미래

건축물 시대별 구분



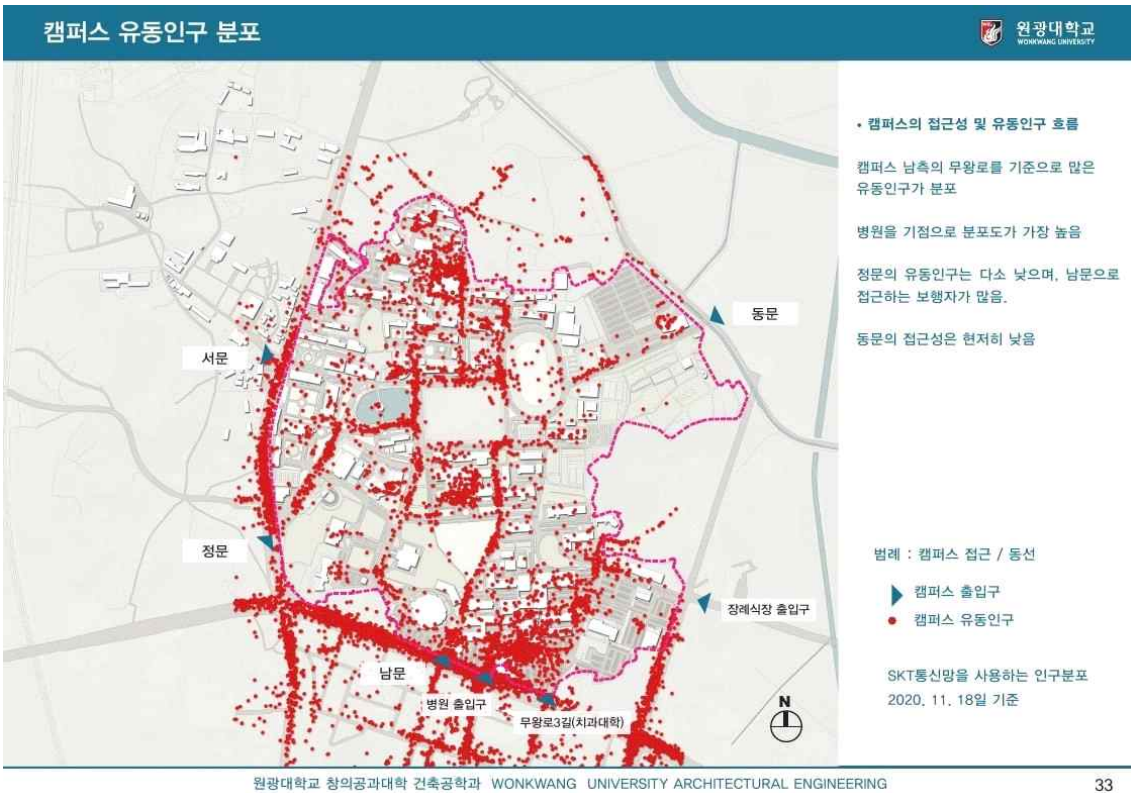
• 건축물의 노후화 년도별 구분

원광대학교 캠퍼스건물은 1950년대를 시작으로 1970~1980년대에 급격히 건축물 증가 됨. 대부분의 교사가 완공된지 30~40년이 지남

법례 : 건축물의 완공시점

- 1950년대
- 1960년대
- 1970년대
- 1980년대
- 1990년대
- 2000년대 이후





### 학령인구 감소에 따른 공간변화의 예측

학령인구 감소에 따른 대학진학대상자 (18세) 내국인 기준

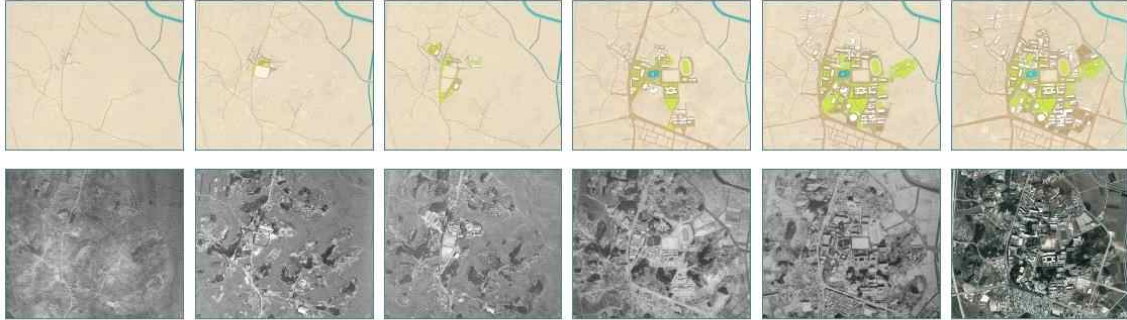
년 도	2017년	2020년	2025년	2030년	2035년	2040년
대학진학대상자 (18세)	61만	51만	45만	46만	37만	28만

Source: 통계청

현재 초등학교 졸업할 때는 학령인구 감소로 누구나 원하는 대학 간다?



### 1인당 점유공간의 면적 감소가 예상 : 캠퍼스 공간 재구성 요구



## 원광대학교 캠퍼스의 시대적 변천에 관한 연구