

불교철학과 대순사상의 사유체계에 대한 일고찰

- 우주관 · 인간관 · 이상사회관을 중심으로 -

이 덕 진

창원전문대학교 · 교수

- | | |
|--------------------|--------------|
| I. 들어가는 말 | IV. 이상세계의 상징 |
| II. 세계와 우주에 대한 해석 | V. 나가는 말 |
| III. 인간과 생명에 대한 시각 | |

I. 들어가는 말

대순사상의 교조인 증산은 불교에 대해서 호의적이었다고 전해진다. 또 그는 평소 종도들에게 말하기를 “나는 미륵이다”라고 하여 미륵불을 자처했다고 전해지며,¹⁾ 임종을 앞두고는, “나는 금산사로 들어가 리니 나를 보고 싶거든 금산사로 오라”는 말을 하였다 한다.²⁾ 이외에도 증산은 불교에 대해서 생전에 많은 호의적인 언급을 한다. 그렇지만 증산이 불교에만 천착한 것은 아니다. 동학, 유교, 도교, 민간신앙

1) 대순진리회교무부 편찬, 『전경』, 대순진리회출판부, 1987. 행록 2장 16절(이하 『전경』으로 표기).

2) 『전경』 행록 5장 29절.

등에 걸친 그의 깊고 넓은 식견은 후학들로 하여금 고개를 숙이게 할 정도이다. 그럼에도 불구하고 그가 불교에 대해서 다른 종교에 비해 호의적이었다는 것은 의미가 있다. 이 점이 연구자로 하여금 ‘대순사상과 불교의 동처(同處)와 이처(異處)’에 대한 학문적 호기심을 갖게 하였다.³⁾ 그 결과 생산된 것이 이 논문이다.

본 연구는 증산을 교조로 하는 대순사상과 불교철학의 사유체계에 대하여 그 상관관계를 알아차리는 것을 목적으로 하여 서술되었다는 특징을 가진다. 그렇지만 너무 범위가 방대하여 비교의 기준을 정하기가 쉽지만은 않았다. 그래서 증산 자신이 대순사상의 교조인 것을 감안하여, 비교의 범위도, 대순사상의 교조인 증산의 근본교설과, 불교의 교조인 석가모니의 근본교설을 벗어나지 않는 한도 내에서의 전개로 한정하였다. 단 불교의 경우에는 붓다 사후에 나온 이론이라 하더라도 붓다 가르침의 근본정신을 해치지 않는 교설은 수용하였다. 그 결과 대순사상과 불교철학의 우주관·인간관·이상세계관에 대한 비교와 고찰로 범위를 한정지을 수 있었다.

불행하게도 대순사상과 불교에 관한 선행연구가 그렇게 많지만은 않았다.⁴⁾ 또 그 연구결과도, 연구자의 안목이 낮아서 그러하였겠지만, 많이 아쉬웠다. 그래서 이 보잘 것 없는 글이 불교와 대순사상간의 본격적인 연구의 시발점이 되었으면 하는 바람을 가지고 있다. 하지만 연구자의 능력이 일천하다는 점을 염두에 둔다면 이 소원 역시 포말

3) 동처라 해도 꼭 같지만은 않고, 이처라 해도 꼭 다르지만은 않다. 단지 논구의 편의에 의해서 구분한 성격이 짝다는 것을 미리 언급해둔다.

4) <윤기봉, 「불교권화사상의 한국적 전개와 대순사상연구」, 동국대 박사논문, 1995>, <박대중, 「한국 신종교사상에 나타난 불교관 연구」, 원광대 석사논문, 1997>, <여동찬, 「미륵사상과 증산사상」, 『증산사상연구』1집, 증산사상연구회, 1975>, <여동찬, 「미륵하생경사상과 증산선생의 5만년 선경론」, 『증산사상연구』7집, 증산사상연구회, 1981>, <이희태, 「증산미륵불교인의 주체적 신앙운동」, 『한국종교사연구』6집, 한국종교사학회, 1996>, <김영룡, 「증산교와 진묵대사」, 『신종교연구』4집, 한국신종교학회, 2001>, <김영호, 「깨달음의 보편성과 특수성-불교와 증산의 경우」, 『한국종교사연구』10집, 한국종교사학회, 2002> 등이 연구자가 찾아본 불교와 대순사상 관계 논문 전부였다. 물론, 게으른 관계로, 미처 찾아보지 못한 논문도 있으리라 생각된다. 널리 이해해주시기 바란다.

(泡沫)로 그칠 가능성이 더 많다. 모쪼록 여러 선지식들의 질책을 기다릴 뿐이다.⁵⁾

논문은 들어가는 말에 이어, II장에서는 세계와 우주에 대한 불교와 대순사상의 교리를 설명하고 비교하게 될 것이다. 이어 III장에서는 인간과 생명에 대한 시각이라는 큰 제목 아래에서, 두 사유체계가 어떻게 유기체적 입장에서의 생명이해를 하는지, 그리고 그러한 입장에서 더 나아가서 어떻게 인간을 주체적으로 보는지에 대해서 논구하게 될 것이다. IV장에서는 불교와 대순사상에서 바라보는 이상세계에 대해 논구하려 한다. 그리고 마지막 V장에서는 논구의 의의에 대해서 간략하게 살펴보게 될 것이다.

II. 세계와 우주에 대한 해석

대순사상에서 보면, 최고신이 모든 자연현상을 일관되게 통솔한다. 반면에 다양한 구체적 현상에 대해서는 그 자체의 고유한 기능을 가진 신이 있어서 각각의 역할을 담당한다. 그렇기 때문에 수많은 신들이 다양하게 언급되고 있지만, '상제(上帝)'라고 하는 최고신(最高神)의 권능과 주재가 모든 것에 우선 한다. 상제는 천계(天界)의 가장 최고위(最高位)인 '구천(九天)'에 임재(臨在)한 신으로 유일신(唯一神)적 관념에서의 전능자적(全能者的) 신이며, 전 우주를 주재하고 다스리는 주재자(主宰者)이다. 그보다 하위의 신들은 이러한 최고신의 주재(主宰) 하에서 각자의 영역에서 저마다의 역할을 담당하면서 우주의 질서를 유지하고 있었을 뿐이다.

5) 연구자의 대순사상에 대한 지식은 아주 얇다. 이제 겨우 『전경』을 2~3회 독파했을 정도이다. 오늘 발표회에서 여러 전문가들의 질책을 기다린다. 그 할난은 이 논문의 완성도를 높이는 데 큰 도움이 될 것이다.

그런데 인류와 신명계가 무질서해지고, 위기상황이 조성되자, 하위 신들의 읍소가 계속된다. 그 결과 무소불능(無所不能)의 최고신이, 그 자신의 권능으로 인신(人身)으로 화현(化現)하여서, 이 세상에 내려와, 인류에게 영원한 낙원을 건설해주기 위하여, 새로운 역사를 창조하게 된다는 것이 대순사상의 상제관이자, 기왕의 세상이 혁파되고 새로운 세상이 수립되어야만 하는, 당위론적 대순사상 개혁론의 핵심이다.⁶⁾

상제가 강제하여 인간을 포함한 우주 환경 전체를 새롭게 개혁하고 재구성하는 작업을, 대순사상에서는, ‘천지공사(天地公事)’라고 한다. 이때 천지공사는 오로지 상제의 권능으로서만 가능하며, 상제 스스로, 인간의 몸을 선택하고, 천지공사를 주재하고 있다는 점에 특별한 의의가 있다.⁷⁾ 다시 말해서 상제가 인간의 문제에 대해서, 인간과 더불어 호흡하고, 인간과 같은 입장에 서서 현실적으로 행동하고 문제를 해결해 나간다. 뿐만 아니라, 더 나아가서, 질곡(桎梏) 속에서 어려운 삶을 견디고 있는, 인간들에게 직접 다가서서 그들과 더불어 새로운 삶을 계획하고 세상을 변혁시키고자 한다.⁸⁾

대순사상의 경우 신은 절대적 가치를 지닌 실재(實在)로서 윤리적으로는 당위의 근거가 되는 존재인 동시에, 존재론적으로는 생명의 원천이 되는 실체(實體)이다. 뿐만 아니라 인간은 사후에 신적 존재가 되기 때문에, 신의 세계와 인간의 세계는 유기적(有機的)으로 밀접하게 관련된다.⁹⁾

다시 말해서 신은 진리에 부합되어 있으면서도 이 세계에 가득 차 있는 범신론적 존재이며, 동시에 모든 사물에 있어서 생명의 본질을 구성하는 실체이다.¹⁰⁾ 뿐만 아니라 신은 하나의 ‘기운(氣運)’이면서,¹¹⁾

6) 이경원, 「한국근대 천(天)사상연구」, 성균관대학교 박사논문, 1998, pp.118~128.

7) 『典經』 공사 1장 3절.

8) 이경원, 「한국근대 천(天)사상연구」, p.137.

9) 장문정, 「대순사상의 천인관계에 관한 연구」, 대전대학교 석사논문, 2001, p.10.

10) 『典經』 교법 3장 2절.

11) 『典經』 교운 1장 44절.

인간사후의 존재이기도 하기 때문에,¹²⁾ 인간의 세계와 신의 세계는 유기적으로 관련되어 있을 수밖에 없다.¹³⁾

이때 신의 속성은 크게 네 가지로 설명된다. 첫째, 신은 지극히 공정하고 사사로움이 없으며 편벽되지 않다.¹⁴⁾ 둘째, 신은 인간의 윤리 도덕적 행위에 대한 근거가 되고 그 정당성에 대한 판단기준이 된다.¹⁵⁾ 셋째, 신은 인간의 행위에 대해 상을 주거나 벌을 내리는 존재이다.¹⁶⁾ 넷째, 신은 다양한 자연현상에 대하여 그것을 각각 주관하고 이를 담당한다.¹⁷⁾

대순사상에 있어서 신의 존재의의는 인간이 지향(志向)해 나가야 하는 가치의 근원을 담고 있다. 그렇기 때문에 신적 질서와 법칙은 인간의 역사를 일으키는 바탕이 된다. 뿐만 아니라 역사를 바람직한 방향으로 이끌어가기 위해서는 오직 신적인 근거만이 그 바탕이 된다. 그러나 다른 한편 인간은 신의 가치를 실현하는 주체이기도 하다.¹⁸⁾ 다음을 보자.

12) 『典經』 교법 1장 50절.

13) 이경원의 연구에 의하면, 신은 유형별로 보았을 때, 첫째, 계급적 상하관계로 구분된다. 우선 '상제(上帝)', '천존(天尊)', '천신(天神)' 등으로 부르는 최고신이 있다. 이는 신들의 유형에 있어서 가장 중요한 것에 해당하는 것으로 제신들을 통일할 수 있는 조월신의 의미를 지니며, 종교적 신앙의 대상이 되기 때문에, 대순사상에서의 인격천관(人格天觀) 성립의 근거가 된다. 다음으로 '신장(神將)', '천지신명(天地神明)', '선녀(仙女)' 등으로 부르는 최고신의 대리격으로서의 고급신이 있다. 이들은 구체적인 영역에서 다양한 일들을 맡아 다스리는 신이다. 마지막으로 '사자(使者)'로 불리는 말단의 잡역을 맡아서 행하는 하급신이 있다. 둘째, 거주영역 상으로 구분된다. 거주영역은 천계, 지계 그리고 인간계로 나누어진다. 천계의 신은 '중원신', '황천신', '천지망량 일월조왕 성신칠성' 등이 있으며, 지계의 신은 '육장금신', '지방신', '지하신', '조선신명', '서양신명', '만리장신명' 등이 있고, 인간계의 신은 '선령', '선령신', '동학신명', '관운장' 등이 있다. 셋째, 기능상으로 구분된다. 우선 그 자체로서 고유한 기능을 지니는 신으로, '우사', '서신', '호소신', '도통신', '만사신', '몽명신' 등이 있으며, 상대적 관계에 의하여 그 기능을 발휘하는 신으로, '척신', '원신', '보은신', '역신' 등이 있다. 대순사상에서의 신에 관한 자세한 논구는 다음 논문을 참고. (이경원, 「한국근대 천(天)사상연구」, pp.111~128.)

14) 『典經』 교운 1장 33절.

15) 『典經』 행록 1장 38절.

16) 『典經』 예시 30절.

17) 『典經』 행록 4장 31절.

18) 이경원, 「한국근대 천(天)사상연구」, pp.121~122.

마음이라는 것은 귀신의 추기요 문호요 도로이다. 추기를 열고 닫으며 문호를 들락날락하며 도로를 오고가는 신은 혹은 선한 것도 있고 혹은 악한 것도 있다. 선한 것으로 스승으로 삼고 악한 것은 고쳐 쓰게 되니 내 마음의 추기와 문호와 도로는 천지보다도 크다.¹⁹⁾

위의 깊은 함의를 지닌 인용문은 인간의 마음, 더 나아가서 인간이 신적 가치를 지닐 수 있으며, 우리의 마음이라고 하는 것이 인간존재의 위상을 드러내는 본질이 될 수 있다는 주장이다. 즉 인간의 주체적 행위는 모두 마음에서 나오며, 그 마음은 항상 신과의 교섭을 통해 작용하므로, ‘인간 행위(人間行爲)의 결과(結果)’는 결과적으로 ‘소산(所産)으로서의 신적 작용(神的作用)’이 된다. 그렇기 때문에 인간은 항상 안테나인 마음에 작용하는 신과의 교섭을 감지하고, 신과 교류하며, 올바른 판단을 통해, 어떤 것이 올바른 삶인지를 반성하고 추론해나가며 행동해야 한다. 그리고 그것이 바로 인간존재의 위상이라는 것이다.

이처럼, 대순사상에서, 신과 인간은 각각 별개의 존재로 독립해서 있지 않고 상호간에 교류하고 있다. 이것은 나아가 한편으로는 신의 작용이 인간 행위에 영향을 미치며,²⁰⁾ 다른 한편으로는 인간의 행위가 신의 세계에 영향을 미쳐서,²¹⁾ 마침내는 신과 인간이 서로 상보성(相補性)을 통해 정립하게 된다는 것을 주장함에 다름 아니다.

다시 말해서 인간 행위의 근간이 되는 것은 신이며, 신의 의지를 실현할 수 있는 현실적 존재는 인간이기 때문에, 신은 인간을 의탁할 수밖에 없다. 그렇기 때문에 신성(神性)과 인성(人性)은 본질적으로 동일하며, 더 나아가서 궁극적으로는 신과 인간과의 교류와 통일을 통하여 최고 인간이 곧 최고신이 된다.²²⁾

19) 『典經』행록 3장 44절.

20) 『典經』예시 25절.

21) 『典經』교법 2장 23절.

붓다의 삶은, 우리 인간들이 끊임없이 원망(願望)하는, 단일(單一)한 우주적인 영혼[One Universal Spirit]인 우주적인 대아(大我, Brahman, Universal Self)를 향한 근거 없는 소망과 기대를 혁파하고, 그 대안을 일관되게 제시하는 것으로 시종한다.²³⁾ 붓다는, 어떠한 경우에도, 우리의 경험적 세계를 벗어나서, 인간의 존재세계 밖에서 만들어진 형이상학적인 법칙을 허용하지 않는다. 다시 말해서 붓다의 모든 법칙은 경험세계에 존재하는 고통에 대한 직접적(直接的) 지각(知覺)으로부터 시작되어 지각된 고통을 경험세계 내에서 극복하는 것을 통해서 완성된다.²⁴⁾ 즉 붓다는 인식될 수 없는 것에 대하여서는 그것에 대하여 판단하기를 지양하기 때문에, ‘인식될 수 없는 자아[Ātman]가 있다’고 하는 것은 붓다 교설의 범주를 뛰어 넘는 것이다.²⁵⁾ 다시 말해서 붓다의 일생은, 그것이 서구적인 의미에서의 신적인 존재이던, 인도적 사유체계 내에서의 브라흐만[Brahman]이던, 인간들의 객관세계(客觀世界)에 대한 근거 없고 허깨비와도 같은 기대를 파사(破邪)하고, 정견(正見)을 현정(顯正)하고자 하는 의지와 개혁의 연속이었다고 말할 수 있다.²⁶⁾

붓다는 현실에서의 인간은 안(眼)·이(耳)·비(鼻)·설(舌)·신(身)·의(意)의 여섯 개의 감각기관[根]을 가진다고 말한다. 이때 육근(六根)은 색(色)·성(聲)·향(香)·미(味)·촉(觸)·법(法)이라는 인식의 대상 경계로서의 육경(六境)과 짝이 된다. 이때 육근과 짝하는 여섯 가지 경계, 즉 대상세계를 합하여 십이처(十二處)라 하고, 육근이 육경과 접촉하여 일어나는 마음, 다시 말해서 안식(眼識)·이식(耳識)·비식(鼻識)·설식(舌識)·신식(身識)·의식(意識)이라는 여섯 가지의 식(識)작

22) 이경원, 「한국근대 천(天)사상연구」, pp.121~125.

23) 단일한 우주적인 영혼과 관련되어서는, 대표적인 예로, 인도적 사유체계의 집대성인 Upaniṣad에서 말하는 범아일여(梵我一如)를 들 수 있다.

24) 안玉善, 「초기불교 윤리의 한 이해」, 『哲學』 57집, 한국철학회, 1998, p.61.

25) 붓다의 14무기(無記)에 대한 교훈을 상기하라.

26) 이덕진, 『보조지눌연구』, 은정불교문화진흥원, 2007, pp.3~4.

용을 육식(六識)이라 한다. 십이처와 육식을 합하면 십팔계(十八界)가 되며, 바로 이것이 불교에서 표방하는 세계이며 우주이다. 불교적 사유체계에 의하면, 우리는 육식을 통해 경험을 쌓고, 이렇게 쌓인 경험을 틀로 해서 우주와 세상을 구성(構成)하고 접(接)하며 해석한다. 따라서 우리가 인식하는 온 우주와 전 세계는 오직 이 십팔계의 레이다에 잡힌 것이 전부이다.²⁷⁾

붓다는 육근·십이처·십팔계의 이론에 입각해서 인간 존재의 구성 형태를 오온(五蘊)으로 설명한다. 다시 말해서 빛과 모양을 가진 물질인 육경이 색온(色蘊)이며, 육근과 육경이 만나는 감수작용이 수온(受蘊)이고, 대상에 대해서 직접 식별하고 이름을 부여하는 것이 상온(想蘊)이며, 의지를 일으키고 에너지를 동원하는 것이 행온(行蘊)이며, 눈앞에 있는 것을 상(想)이 생겨나기 전까지 인식하는 작용이 식온(識蘊)이다.²⁸⁾ 이것은 대상과 감각기관이 만나서 감각작용이 일어나고, 이어서 더 깊은 정신작용이 뒤따르게 된다는 것을 설명하는 것인데, 한 마디로 ‘인간 존재란 오온(五蘊)일’ 뿐 이라는 것이다. 다음을 보자.

너는 중생이 있다고 말하지만, 그것은 곧 악마의 소견이다. 오직 빈 쌓임[蘊]의 무더기일 뿐, 중생이라는 것은 없다. 마치 여러 가지 재물을 한데 모아, 세상에서 수레라 일컫는 것과 같이, 모든 쌓임의 인연(因緣)이 모인 것을 거짓으로 중생(衆生, 存在)이라 부른다.²⁹⁾

27) 물론 경전에는 다른 식의 세계와 우주의 기원과 실체에 대한 설명도 있다. 『장아함경』 끝(권18~22)의 『세기경』이나 또는 그 별행경이라고 볼 수 있는 『기세경』, 『기세인본경』 혹은 『법화경』에서의 언급 등이 그 좋은 예이다. 설명도 상당히 구체적이다. 그러나 이러한 견해를 붓다의 근본 입장으로 보는 것은 문제가 많다. 방편의 입장으로 보아야 하기 때문이다. 중요한 것은 교조인 석가모니의 본래의 도이다. 연구자는 그것을 말하려 한다.

28) 예를 들어보자. 입안에 사탕이 있다. 무엇이든 들어있음을 아는 것이 바로 ‘식온’이며, 전의 기억, 사탕이라는 것에 대한 이전의 표상 작용에 의하여, ‘아하! 사탕이구나!’하고 느끼는 것이 ‘상온’이고, 달고 맛있다는 느낌이 ‘수온’의 작용이며, 더 먹고 싶어서 다른 사탕을 찾거나, 맛있으므로 빨아먹는 행위가 ‘행온’의 작용이다. (법상, 『반야심경과 마음공부』, 무한, 2007, p.156.)

29) 『雜阿含經』 45권, 『大正藏』 2권, p.327b.

붓다에 의하면 인간 존재란 단지 5가지 요소[五蘊]들이 어떤 원인, 즉 인연(因緣)에 의해 잠시 결합되어 있는 존재에 지나지 않는다. 그것은 마치 여러 가지 목재를 모아 세상에서 수레라 일컫는 것과 같다. 왜냐하면 바퀴, 차체, 축 등 여러 요소가 모였을 때 우리가 그것을 마차라고 부른다고 해서 마차가 실재하는 것은 아니기 때문이다.³⁰⁾ 하지만 눈앞에 마차가 존재하는 것은 현실이기 때문에 우리는 그것을 마차라고 이름을 붙여 부른다. 이와 같이 가아(假我)인 인간존재를 인간[我]이라고 이름을 붙여 부르지만 그것은 단지 ‘이름일 뿐[唯名]’이지 실체(實體, 眞我)는 아니다.³¹⁾

붓다가, 오온설에 입각해서, 삶의 가치를 제시한 교설이 사성제(四聖諦)설이다. 현실세계에서의 오온으로 이루어진 인간 존재는 그 자체가 괴로움[苦聖諦]이다. 왜냐하면 오온이 집기(集起)한 것을 실체로 여기고 집착(執着)하기 때문이다[集聖諦]. 이것이 번뇌(煩惱)이다. 따라서 괴로움, 즉 번뇌를 근본적으로 해결하려면 그 원인을 멸[滅聖諦]하는 길 밖에 없다. 그러기 위해서는 ‘나’에 대한 바른 견해[正見]를 가짐을 통해서, 오온이 모두 공(空)하다는 것을 인식하고, 마침내는 일체존재가 연기(緣起)에 따른 가합(假合)이라는 것을 체증(體證)하는, 바른 길[道聖諦, 中道, 八定道]을 닦지 않으면 안 된다. 사성제는 이러한 고·집·멸·도(苦·集·滅·道)의 네 가지 뚜렷한 사실을 가리키는 것이다. 결국 육근, 십이처, 십팔계에 이르는 교설들은 분석적인 관찰로 세계와 우주의 근본을 탐구해 들어간 일종의 불교적 우주론이고,³²⁾ 오온설은 그에 입각한 불교적 인간론이며, 사성제설은 불교적 가치론이라고 할 수 있다.

30) 윤호진, 『佛敎의 죽음 이해』, 『신학과 사상』 21호, 카톨릭대학 출판부, 1997, pp.9~12.

31) 『雜阿含經』 10권, 『大正藏』 2권, p.70b.

32) 억지로 표현하면 그렇다는 것이다. 일반적으로 우리가 말하는 세계의 기원이나 우주론 더 나아가서 신관 등은 붓다의 근본교설에 비추어본다면 희론일 뿐 아무런 의미가 없다.

붓다가 인간의 자아(自我)를 오온으로 분석하여 설명하는 무아설(無我說)은 두 가지 점에서 의미가 있다. 그 하나는 형이상학적인 자아 [Ātman, 더 나아가서 Brahman]가 존재하지 않는다는 것이고, 다른 하나는 경험적인 자아의 현존을 보여주는 것이다.³³⁾ 여기서 우리는 붓다 사유의 근본적인 대전제를 상기할 필요가 있다. 붓다의 인간 존재에 대한 분석은 그 자체가 목적이 아니다. 단지 고정불변한 존재자로서의 아(我)는 존재하지 않는다는 것을 우리에게 보여줌으로서, 집착에서 벗어나고, 고타를 직시해서, 고타에서 해탈하기 위한 것이다.³⁴⁾

다시 말해서 ‘무아의 논리’는 존재 문제를 해결하는 방법이 아니며, 인생의 문제를 해결하는 방법이다.³⁵⁾ 그러기 위해서 존재를 분석하고 해석하는 것이다. 붓다에 의하면, 존재 문제에 천착하거나, 존재 문제가 해결이 될 수 있다고 생각하는 그 순간에서부터 인간은 결박(結縛)되기 시작한다. 왜냐하면 존재는 단지 빈 쌓임[蘊]의 무더기일 뿐이기 때문이다. 모든 고타는, 존재 문제를 해결하기 위하여, 형이상학적인 자아나 실체에 대하여 강하게 집착하는 존재론적(存在論的)인 연루(連累)에서부터 비롯된다. 이와 반대로 해탈(解脫)은, 형이상학적인 자아에 대한 근거 없는 기대를 버림을 통해서, 존재론적인 연루로부터 자유로워져, 한편으로는 존재가 단지 빈 쌓임의 무더기라는 것을 수용하여 진아(眞我)에 대한 기대를 버리며, 다른 한편으로는 경험적인 자아

33) David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities* (The University Press of Hawaii, 1992), pp.72-81.

34) 불교의 근본적인 사유체계를 대표하는 『반야심경』을 보라. ‘오온, 육근, 십이처, 십팔계, 12연기’와 같은 불교의 근본 교설을 강조한 다음, 놀랍게도 (역설적인 표현을 통하여) 그러한 모든 이치조차도 ‘환(幻)’이고 ‘물거품’이기 때문에 없는 것이라고 강변한다. 왜냐하면 있다고 생각할 때 우리는 집착하고, 집착은 아상(我相)을 낳기 때문이다. 그리고 이러한 아상은 반드시 실체에 대한 천착을 낳을 수밖에 없으며, 불교는 그 점을 염려하고 있는 것이다.

35) 연구자의 견해로는, 이 점이, 불교가 다른 여타의 종교와 근본적으로 다른 점이다. 또 시간적으로나 공간적으로나, 이 문제에 대한 많은 오해가 있었다. 덧붙일 것은 불교계 외부 뿐 아니라, 내부에서도, 과거 뿐 아니라 현재에도, 이런 오해가 넘친다는 것이다. 이것은 앞으로도 아마 그러리라 생각 된다. 물론 많은 경우, 방편설로 치부될 수 있는 부분도 많다. 이런 경우는 당연히 문제가 되지 않는다.

를 수용하고 그 경험아(經驗我)를 주인공으로 하는 세계의 주체적 건립에 대한 강한 기대를 가지는 데서 생긴다.

결국 붓다 교설이 가지고 있는 존재론적인 가치는, 존재 그 자체에 대한 천착에 있는 것이 아니라, 중생의 해탈을 겨냥함에 있다. 붓다의 경우 (중생의) 고로부터의 해탈은 그 모든 것에 우선하는 궁극적 목적[體]이다. 나머지는 모두 그 목적을 위한 실용적인 방편[用]일 뿐이다.³⁶⁾

세계와 우주에 대한 해석을 놓고 볼 때, 불교와 대순사상은, 한편으로는 근본적으로 상이한 입처(立處)를 가지고 있으면서도, 그러나 다른 한편으로는, 그 전개과정에서, 공유의 가능성이 엿보이는 접점(接點)을 가지고 있다는 점에서 그 의미가 있다.

우선, 대순사상의 경우, 상제는 천계(天界)의 가장 최고위(最高位)인 ‘구천(九天)’에 임재(臨在)한 신으로, 유일신(唯一神)적 관념에서의 전능자적(全能者的) 신이며, 전 우주를 주재하고 다스리는 주재자(主宰者)이다. 뿐만 아니라 신은 절대적 가치를 지닌 실재(實在)로서 윤리적으로는 당위의 근거가 되는 존재인 동시에, 존재론적으로는 생명의 원천이 되는 실체(實體)이기도 하다.

이러한 입장은 불교철학적 관점과 근본적으로 다르다. 왜냐하면 대순사상의 세계와 우주에 대한 해석은, 붓다가 그토록 벗어나기를 염원했던 ‘단일(單一)한 우주적인 영혼[One Universal Spirit]인 우주적인 대아(大我, Brahman, Universal Self)’에 대하여 본체론적(本體論的)으로 연루(連累)되고 있기 때문이다.

그렇기 때문에 세계와 우주에 대한 해석에 있어서 불교적 사유체계와 대순사상의 입처는, 상호 독립적이어서, 결코 서로 침범할 수 없다. 이 점은 뛰어 넘을 수 없는 근본적인 간격으로 보인다.

36) 이덕진, 「유교와 불교의 생사관에 대한 일고찰」, 『보조사상』15집, 보조사상연구원, 2001. pp.232~238.

그러나 다른 한편 접점의 가능성도 보인다. 대순사상에서의 인간존재의 위상은 특별하다. 한편으로는 신의 작용이 인간 행위에 영향을 미치지만, 다른 한편으로는 인간의 행위가 신의 세계에 영향을 미친다. 그렇기 때문에 신성(神性)과 인성(人性)은 본질적으로 동일하며, 더 나아가서 궁극적으로는 신과 인간과의 교류와 통일을 통하여 최고 인간이 곧 최고신이 된다. 다시 말해서 인간이 신적 가치를 지닐 수 있기 때문에, ‘인간 행위(人間行爲)의 결과(結果)’는 결과적으로 ‘소산(所産)으로서의 신적 작용(神的作用)’이 된다는 것이다.

불교철학에서 인간을 주재하는 본체로서의 형이상학적인 자아가 존재하지 않는다는 것을 주장하는 이유는 다른 데에 있는 것이 아니다. 그것은 ‘경험적인 자아의 현존’을 보여주기 위함이다. 즉 붓다의 인간 존재에 대한 분석은 고정불변한 존재자로서의 아(我)는 존재하지 않는다는 것을 우리에게 보여줌으로서, 집착에서 벗어나고, 그 집착의 결과물인 고(苦)에서 해탈하기 위한 것이다. 이것은 경험아(經驗我)를 가지고 있는 인간을 주인공으로 하는 세계의 주체적 건립에 대한 강한 소망이다.

이렇게 본다면, 대순사상과 불교철학은, 인간을 주인공으로 하는 세계의 건립에 대한 강한 소망을 공통적으로 담지하고 있다는 점에서 그 접점을 공유하고 있다고 말할 수 있다. 다시 말해서 대순사상과 불교철학은 인간을 ‘술어적 인격(述語的 人格)의 자리’가 아니라 ‘주어적 인격(主語的 人格)의 자리’에 놓고자 한다. 왜냐하면 인간은, 우주와 세계의, 손님이 아니라 주인이기 때문이다. 그렇기 때문에 ‘주인인 인간들에 의해 전개되는 무한하게 열려있는 삶’에 두 사유체계의 공통적인 목적이 있다고 강변하더라도 이것은 결코 지나친 표현이 되지는 않는다.

Ⅲ. 인간과 생명에 대한 시각

1. 유기체적 입장에서의 생명이해

대순사상에서의 마음은 단순히 육체에 부속된 것이 아니라, 인간과 세계의 제요소들을 주재하고, 그 관계를 새롭게 구성해나가는 주체이다. 다음을 보자.

천지의 중앙은 마음이다. 그러므로 동서남북 사방과 몸이 마음에 의지한다.³⁷⁾

위의 인용문에서 보듯이 마음이 하늘과 땅의 중앙이기 때문에, 우주의 중심이 된다. 그렇기 때문에 동서남북 사방과 몸이 모두 마음에 의지한다. 그런데 육체는 마음에 의지하기 때문에 마음이 없으면 사람이 없게 된다. 뿐만 아니라 사람이 없으면 천지도 역시 없기 때문에 천지는 인간을 화생(化生)하게 하였다.³⁸⁾ 그 결과 인간에게는 우주의 마음이 투영되어 있게 되고, 나의 마음을 중심으로 천지의 모든 일을 판단하고 이해하며 행동하게 된다. 그러므로 천·지·인(天·地·人)의 모든 운행이 마음에 의해서 제어되며 통제되고 있다.³⁹⁾

다른 한편 마음은 심령(心靈, 心靈神臺)로 설명되기도 한다. 심령은 인간의 마음을 말하기도 하고 수많은 신들을 상대할 수 있는 기관으로서 신들이 머무는 집이기도 하다. 다음을 보자.

내가 구하여야 할 무량한 보배가 있으니, 그 진귀한 보배는 곧 나의 심령이다. 이 심령이 통하면 귀신과도 가히 더불어서

37) 『典經』 교운 1장 66절.

38) 『典經』 교법 3장 47절.

39) 김홍철, 「대순진리의 실천수행원리」, 『대순논집』, 1992, p.143.

수작할 수 있고, 만물과도 가히 더불어 질서를 갖출 수 있되, 오직 나의 지극히 보배스러운 심령을 가히 통할 길이 없어서 형적없는 속에 골몰하여 한 세상을 헛되게 보내왔도다. 다행하게도 이 세상에 한량없는 대도가 있으니 나의 심기를 바르게 하고, 나의 의리를 세우고, 나의 심령을 구하여 상제님의 뜻에 맡겨라. 한없이 충만하게 상제께서는 위에 계시고 넓고 크게 도주가 명을 받드시니 밝고 밝은 도수는 사사로움 없이 지극히 공정하여 한량없는 극락 오만년 청화세계로 인도하는 도다.⁴⁰⁾

위의 인용문에서 보듯이 심령, 즉 우리의 마음은 무량하고 진귀한 보배이다. 뿐만 아니라 심령은 신들이 왕래하는 도로이기 때문에, 심령이 통하면 귀신과도 가히 더불어서 수작할 수 있고, 만물과도 가히 더불어 질서를 갖출 수 있게 된다. 즉 마음은 한편으로는 우주를 주재하는 기능을 가지고 있으면서 다른 한편으로는 신과 교섭하는 기능을 가지고 있다.

다른 한편 대순사상은, 유정은 물론이고 무정인 물건까지도 포함하여, 삼라만상의 모든 것을 ‘생명을 지닌 것’으로 여겼기 때문에, 세계의 모든 존재는 일체(一體)라는 동체(同體)의식을 가지고 있다. 다음을 보자.

천지에 신명이 가득 차 있으니 비록 풀일 하나라도 신이 떠나면
마를 것이며, 흙 바른 벽이라도 신이 옮겨가면 무너지나니라.⁴¹⁾

천지에 신명이 가득 차 있다는 위의 인용문의 내용은 천지 간에 존재하는 모든 것은 신령스러운 생명력을 지니고 있으며, 더 나아가서 신이라는 주장에 다를 바 없다. 다시 말해서 공간적 개념으로서의 방위와 시간적 개념으로서의 십간(十干), 십이지(十二支), 사계절 그리고 우주 운행의 원리로 이해되는 오행(五行)에 기초한 오색(五色), 오음

40) 『典經』 교운 2장 41절.

41) 『典經』 교법 3장 2절.

(五音), 오미(五味) 등과 더 나아가 일월성신(日月星辰), 산, 강, 초목, 경읍(京邑), 인민(人民) 그리고 인간 개개인의 품성과 감정 등 세계의 모든 존재가 모두 생명력을 가진 존재가 된다.⁴²⁾

대순사상에 의하면 세계는 신명계, 인간계 그리고 지하계의 세 구조로 이루어져 있다. 이 삼계는 각기 따로 떨어진 별개의 세계가 아니라, 서로 소통가능하고 상호 긴밀한 연관관계를 가진 세계이다. 이 중 천상계에는 선령신(先靈神), 문명신(文明神), 도통신(道通神), 원신(冤神), 역신(逆神), 선녀 등이 살고 있고, 지하계에는 지하신이 살며, 지상에는 인간이 살고 있다.

결국 대순사상은 인간과 자연이 하나의 큰 생명체로서 존재하는 세계관을 제시하고 있는데, 그 가운데 주체적 역할은 인간이 한다. 특히 삼계, 더 나아가서 각 지역별로 나뉘어졌던 신명계 사이의 원활한 교류가 가능해진 것도 사람의 힘에 의해서이다. 나아가 대순 사상은 지하계의 지하신과 천상계의 신명계가 마음을 가지고 있는 인간계를 중심으로 통합 할 가능성도 제시한다. 이러한 생각은 지상에 건설될仙境(仙境)으로 상징된다.⁴³⁾

위에서 보았듯이 대순사상은 세계의 모든 존재가 각각의 독립된 존재가 아니라 동일한 몸의 일부이며, 인간 또한 우주와 분리된 독립된 존재가 아니라 분리 불가능한 동체임을 주장한다. 이러한 입장은 전일적(全一的)이고 유기체적(有機體的)인 세계관이다. 이처럼 천·지·인 삼계가 서로 유기적으로 의존되고 연결되어 있는 세계에서는 모두가 한 몸이 되기 때문에, 그 중에서 하나라도 막힌 곳이 있다면 전체가 막히게 되고 세계가 제대로 순환하지 못하게 된다. 이 때문에 다른 존재의 원한을 해소하는 ‘상생(相生)의 윤리’가 요청되어질 수밖에 없게 된다.

대순사상과 같이 이 세상을 하나의 그물로 보는 세계관에서는 개체

42) 윤계근, 「대순사상과 생태적 환경보존의 문제」, 『종교연구』23집, 한국종교학회, 2001, p.75.

43) 김탁, 『증산 강일순』, 한국학술정보, 2006, pp.260~271.

가 아니라 세계 전체가 고려의 대상이 된다. 그렇기 때문에 이러한 세계관은 필연적으로 윤리적 공동체의 범위를 세계 전체로 확장할 수밖에 없게 된다.⁴⁴⁾

불교철학적 관점에서 바라보는 우주는 완전하게 비목적론적(非目的論的)이다.⁴⁵⁾ 태초의 시간에 관한 이론도 없으며 창조자의 개념도 없고 그 모든 것의 목적이라는 것도 없다. 즉 우주는 본질적으로 동일성(同一性)과 상호연기성(相互緣起性)의 우주이다. 여기에서는 우주가 법계(法界)라고 표현되는데, 법계란 연기현전(緣起現前)하는 우주만유이다. 그리고 이 법계의 체(體)는 우리의 마음[一心]이다. 따라서 법계란 일심체상(一心體上)에 연기(緣起)하는 만유(萬有)이다. 그래서 우주만유의 낱낱 법(法)이 각자의 영역을 지켜 조화를 이루어 가는 것을 법계(法界)라 하고, 그것들이 모두 무자성적 존재(無自性的 存在)로서 인연(因緣)에 따라서 존재하는 것을 법계연기(法界緣起)라고 한다.⁴⁶⁾

그렇기 때문에, 불교적 시각에서 본다면, 우리 눈앞에 벌어지는 온갖 것은 모두 마음에서 유래된 것이다. 그리고 이 마음은 ‘여래의 태아[如來藏]’이기도 하고, ‘부처가 될 가능성[佛性]’이기도 하면서, 육근(六根)의 근원으로서 신령(神靈)스럽고 밝으며, 사대(四大)의 본성으로 본래 청정하고 한 티끌도 없다.⁴⁷⁾ 다음을 보자.

모든 붓다들은 일체가 마음에서 변화된 것임을 아나니, 만일
이처럼 이해한다면 그는 참된 붓다를 볼 것이다. 마음이 이 몸
에 있는 것도 아니고, 몸이 이 마음에 있는 것도 아니니, 일체
의 불사(佛事)를 함에 더없이 자재한 것이다. 만일 삼세의 모든
붓다임을 알고자 한다면 마땅히 ‘마음이 모든 여래를 만든다’고

44) 김학택, 「상생 윤리의 체계에 관한 소고」, 『대순사상논총』19집, 대순사상학술원, 2005, pp.7~10.

45) 여기서는 대승불교에서 가장 중요한 경전으로 간주하는 『화엄경』의 견해를 차용한다. 화엄의 우주와 세계에 대한 입장은 다소간에 차이는 있을지는 몰라도 불교 전체의 우주관 내지는 세계관이라 보아도 무방할 것이다.

46) 해주, 『화엄의 세계』, 민족사, 1998, pp.17~21; Francis H. Cook, *Hua-yen Buddhism*, The Pennsylvania State University Press Park and London, 1977, pp.20~33.

47) 물론 이러한 주장은 선언적인 것이다.

생각해야 할 것이다.⁴⁸⁾

위의 인용문에서 보듯이, 일체가 마음에서 변화된 것이기 때문에, 나의 한 생각이 일어날 때 일체가 생기고, 나의 한 생각이 멸할 때 일체가 멸한다. 왜냐하면 모든 흙[地]과 물[水]은 다 나의 옛 몸이고 모든 불[火]과 바람[風]은 다 나의 진실한 본체이기 때문이다.⁴⁹⁾ 이와 같이 불교는 우리 마음이 이 세계를 만들어 내었음[唯識]을 일깨워줌으로써 미혹(迷惑)의 세계 속에서 해매이는 중생들을 깨달음의 세계로 이끌고 나아가고자 한다.⁵⁰⁾

그렇기 때문에 나는 우주와 동일하며, 바로 여기에서 현존하는 각자의 마음이, 우주 질서의 근원이다. 그 결과 불교의 사유체계 안에서는, 모든 것이 마음 안에 녹아 버려서, 정신이나 물질 그리고 자연과학 더 나아가서 신(神)까지도 모두 방편(方便)이라는 한계를 벗어나지 못하게 되고, 마침내는 곳곳이 법신(法身)이 되고, 삼라만상이 다 나의 집이 되는 것이다.⁵¹⁾ 다음을 보자.

생사없는 그 자리는 유정물(有情物)이나 무정물(無情物)이 다 지녔기 때문에 한 가닥 풀의 정(精)이라도 전 우주의 무장(武裝)으로도 해체(解體)시킬 수 없느니라.⁵²⁾

중생이라 하는 것은 한 개체에 국한된 소아적(小我的)인 생활을 하는 사람·짐승·벌레 등으로 일체 자유를 잃어버리게 되어 다만 업풍(業風)에 불려서 사생육취(四生六趣)에 해매게 되는 것이요, 불(佛)이라 하는 것은 일체 우주를 자신화(自身化)하여 일체 중생이 다 내 한 몸이요 삼천대천세계(三千大千世界)가

48) 實叉難陀 譯, 『大方廣佛華嚴經』 권19, 「昇夜摩天宮品」, 『大正藏』 제10권, p.101b.

49) 『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十』 권下, 『大正藏』 제24권, p.1006b.

50) 고영섭, 「중도와 상생을 위한 불교환경론」, 『불교평론』 제3권 제1호, 2001 봄, 불교평론사, pp.28-29.

51) 滿空門待會編, 「만공 월면 선사 행장(滿空月面禪師行狀)」, 『滿空法語』: 보려고 하는 자가 누구냐』 (妙光, 1983), p.41.

52) 『滿空法語』, p.247.

다 내 한 집이라, 어느 집이나 어느 몸이나 취하고 버리는 것을
내 임의로 하나니라.⁵³⁾

위의 인용문에서 보듯이 영겁을 두고 우주는 건괴(建壞)되고, 인생은 생사를 반복하고 있다. 또 한 가닥 풀의 정(精)이라도 전 우주의 무장으로도 해체할 수 없다. 왜냐하면 생사 없는 그 자리는 모든 유정물(有情物)·무정물(無情物)이 다 지녔기 때문이다. 우주는 내 한 몸이고, 천당과 지옥이 모두 나의 집이고 나의 한 세계이다. 그렇기 때문에 불교가 이해하는 우주는 모든 중생이 각각 자기 습성에 맞는 생활을 조화롭게 하고 있는 유기체적(有機體的)인 세상이다.⁵⁴⁾ 뿐만 아니라 불교의 유기체적 인식은 부처가 될 가능성을 유정(有情)의 범위에 한정하는 것이 아니라 무정(無情)에까지 확장시킨다. 이것은 모든 존재하는 것들에 대한 무한한 대자비심이 투영된 결과이다.⁵⁵⁾

다시 말해서 우주의 모든 것들은 유기적 전체(有機的 全體)로 결합되어 있다. 여기서 자연은 인간을 위한 배경이 아니며, 자연과 인간은 서로 조화롭게 연결되어 있다. 우주는 하나의 출렁거리는 유기체이며, 그 자체 완성된 존재로서 출렁거린다. 따라서 주인도 손님도 없으며 모두가 주인이고 모두가 손님이다. 부처는, 그의 한 생각이 생멸함에 따라 우주 일체가 생멸하는, 일체 우주를 자기화한 주인공인 사람이다.

불교적 입장에 의하면 우주의 근원적인 주재자는 인간이다. 그러나 우주의 주인공인 이 인간은 일원론적이고 유기체적인 세계관을 가지고 있는 존재자로서, 삼천대천세계 그 자체이기도 하며, 진신(眞身)인 삼천대천세계의 일원이기도 하다. 이런 시각을 가진 사유체계에서는 우주나 세계의 모든 것과 더불어 사는 것이 다른 어떤 것보다 중요해진다. 그렇기 때문에, 불교적 사유체계 내에서의, 인간은 서구적 의미

53) 같은 책, p.269.

54) 같은 책, p.268.

55) 고영섭, 「중도와 상생을 위한 불교환경론」, p.35.

에서의 전지전능자가 결코 될 수도 없으며, 될 생각도 가지지 않는다. 인간은 단지 전지자일 뿐이다. 그렇기 때문에 불교적 세계 안에서는 인간이 주인공이라는 것과 인간이 유기체적인 세계의 일원이라는 것은 결코 모순되지도 않을뿐더러 상충되지도 않는다. 그런 의미에서 자성(自性)은 곧 공(空)이 되고, 모든 법(法)은 본래부터 항상 적멸(寂滅)한 상(相)인 것이다.

결국, 불교적 세계관에서는, 외부와 구별되는 ‘나’의 존재를 명확히 존재한다는 것은 불가능하다. 이처럼 나라는 존재는 혼자서 존재하는 것이 아니라, 끝도 없고 시작도 없는 인연(因緣)으로 이루어졌다. 즉 나라고 내세울 만한 것은 어디에도 없다. 그런 의미에서 자성(自性)은 무아(無我)이며, 공(空)이며, 연기(緣起)이고, 나는 유기체적인 세계 안의 존재인 것이다.⁵⁶⁾ 하지만 무아, 공이라고 해도 없는 것은 아니기 때문에, 이때의 자심(自心), 공(空) 그리고 무아(無我)는 보편적 가능성으로서의 우주, 개별적 존재들, 운동, 의식이라고 말 할 수 있다. 그렇기 때문에 불교가 도달하고자 하는 것이 절대적 진리의 얇이나 깨달음에 있다면, 그러한 절대적 진리는 다름 아닌 분석적 사유가 아니라 참선 등의 수행을 통해서만 증득(證得)할 수 있는 공(空), 즉 모든 존재의 비이원성 즉 하나 됨을 의미한다.⁵⁷⁾

다시 말해서, 불교적 입장에서 본다면, 일원론적이고 유기체적인 세계관을 가지고 있는 존재자인 나는 세계 그 자체이기도 하며 세계의 일원이기도 하다. 즉 세계와 나는, 연기적 세계관 안에서, 법계를 이루기도 하고 법계 그 자체이기도 한 것이다. 그렇기 때문에 인간인 ‘나’는 만유의 도리를 자재로 쓰는 사람이지만 결코 만유 위에 군림하지 않는다. 오직 나는 만유 안에서 나 자신과 우주의 올바른 관계에

56) 양형진, 『과학으로 세상보기』, 굿모닝미디어, 2004, pp.93~96.

57) 박이문, 「뉴 밀레니엄의 문명 패러다임과 禪」, 『덕숭선학』 2집, 한국불교선학연구원 무불선원, 2000, pp.29~39.

대한 깨달음을 증득하고자 하며, 그러한 깨달음을 통한 적극적인 더불어 살기, 즉 자비의 구현[同體大悲]을 목적으로 할뿐이다.⁵⁸⁾

대순사상과 불교철학은 유기체적 입장에서 생명을 이해한다는 점에서 동일한 견처(見處)를 가진다.

대순사상은 세계의 모든 존재가 각각의 독립된 존재가 아니라 동일한 몸의 일부이며, 인간 또한 우주와 분리된 독립된 존재가 아니라 분리 불가능한 동체임을 주장한다. 이러한 입장은 전일적(全一的)이고 유기체적(有機體的)인 세계관이다. 이처럼 천·지·인 삼계가 서로 유기적으로 의존되고 연결되어 있는 세계에서는 모두가 한 몸이 되기 때문에, 그 중에서 하나라도 막힌 곳이 있다면 전체가 막히게 되고 세계가 제대로 순환하지 못하게 된다. 이 때문에 다른 존재의 원한을 해소하는 ‘상생(相生)의 윤리’가 요청되어질 수밖에 없게 된다. 그리고 이때 그 가운데 주체적 역할은 인간이 한다. 이와 같이 이 세상을 하나의 그물로 보는 세계관에서는 개체가 아니라 세계 전체가 고려의 대상이 된다. 그렇기 때문에 이러한 세계관은 필연적으로 윤리적 공동체의 범위를 세계 전체로 확장할 수밖에 없게 된다.

불교철학적 관점에서 바라본다면 우주의 모든 것들은 유기적전체(有機的全體)로 결합되어 있다. 여기서 자연은 인간을 위한 배경이 아니며, 자연과 인간은 서로 조화롭게 연결되어 있다. 우주는 하나의 출렁거리는 유기체이며, 그 자체 완성된 존재로서 출렁거린다. 따라서 주인도 손님도 없으며 모두가 주인이고 모두가 손님이다. 부처는, 그의 한 생각이 생멸함에 따라 우주 일체가 생멸하는, 일체 우주를 자기화한 주인공인 사람이다. 다시 말해서 일원론적이고 유기체적인 세계관 안에서의 나는 세계 그 자체이기도 하며 세계의 일원이기도 하다. 즉 세계와 나는, 연기적 세계관 안에서, 법계를 이루기도 하고 법계 그 자체이기도 한 것이다. 그렇기 때문에 인간인 ‘나’는 만유(萬有)의

58) 이덕진, 「만공스님의 수행 가풍과 간화선의 진작」, 『경허·만공의 선풍과 법맥』, 조계종출판사, 2009, pp.211~225.

도리를 자재로 쓰는 사람이지만 결코 만유 위에 군림하지 않는다. 오직 나는 만유 안에서 나 자신과 우주의 올바른 관계에 대한 깨달음을 증득하고자 하며, 그러한 깨달음을 통한 적극적인 더불어 살기, 즉 자비의 구현[同體大悲]을 목적으로 할뿐이다.

대순사상과 불교철학은 우주의 모든 것이, 하나의 그물처럼, 유기체적 전체로 연결되어 있다고 보는 점에서 동일한 견해를 가지고 있다. 그런 입장에서, 두 사유체계는, 개체가 아니라 세계 전체를 고려의 대상으로 여기고, 윤리적 공동체의 범위를 세계 전체로 확장하면서, 적극적인 더불어 살기를 요청하고 모색한다. 비록 ‘상생(相生)의 윤리’와 ‘자비의 구현[同體大悲]’이라는 표면상 서로 다른 언어적 표현을 사용하고 있기는 하지만 이러한 표현 속에 내재되어 있는 그 함의의 동질성을 파악하기는 결코 어렵지 않다.

2. 주체적인 인간의 탄생

대순사상에서 말하는 신적 존재는 특별하다. 왜냐하면 천지 사물 하나하나가 제대로 존재할 수 있게끔 하는 기관이기 때문이다. 다시 말해서 삼라만상이 제 기능을 발휘하는 것은 그 모든 것에 신이 깃들여 있기 때문이며, 신이 천지에 가득 차 있고 진리에 지극하므로, 신은 모든 질서를 이루는 기준이 된다.⁵⁹⁾

대순사상의 천계·지계·인계로 이루어진 삼계는, 존재하는 모든 것들이 서로 분리된 독립적인 존재라기보다는, 앞에서도 이미 보았듯이, 상호간에 역동적인 활동을 하는, 하나의 분할할 수 없는 유기체이다. 그렇기 때문에 대순 사상의 “한 사람의 품은 원한으로 능히 천지의 기운이 막힐 수 있느니라”⁶⁰⁾라는 언명은 인간 마음의 작용이 천지

59) 정대진, 「대순진리회와 대순종지」, 『대순진리학술논총』1집, 대전대학교부설 대진학술원, 2007, p.27.

60) 『典經』 교법 1장 31절.

자연의 변화와 무관하지 않음을 단적으로 지적하는 것이다.

대순사상에서의 인간의 마음에 대한 언명은 여기에 그치지 않는다. “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안 되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던 지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안 되리라는 생각을 품지 말라”⁶¹⁾라고 하여, 모든 일의 성사여부가 인간의 마음에 달려있다고 주장되어진다. 즉 인간의 지엄한 가치는 천지자연의 모든 신적 존재보다 높거나, 적어도 동등하게 인정되어야 한다는 주장이다.

대순사상에 있어서 인간의 가치에 대한 입장은 ‘인존(人尊)’이라는 언명으로 대표된다. 이 말의 함의는 넓고 깊다. 그 중에서 중요한 것은 신과 인간의 관계가 역전된다는 것이다.⁶²⁾ 다음을 보자.

천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라. 마음을 부지런히 하라.⁶³⁾

천존이라는 말은 신의 존재가 하늘이라는 경계에 머물면서 그 역사를 행하는 것을 말하며, 지존이란 신의 존재가 땅이라는 경계에 머물면서 역사하는 것을 말한다. 이에 대해 인존이라고 하게 되면 신의 존재가 사람에게 붙어서 역사하는 것을 말한다.⁶⁴⁾ 예전에는 하늘과 땅을 인간보다 우위에 두는 시대였지만 이제 시대가 바뀌어 인간이 하늘과 땅보다 오히려 높임을 받는 시대에 이르렀다는 것이다.⁶⁵⁾ 다음을 보자.

선천에는 모사(謀事)가 재인(在人)하고 성사(成事)는 재천(在天)이라 하였으되 이제는 모사는 재천하고 성사는 재인이니라.⁶⁶⁾

61) 『典經』 교법 2장 5절.

62) 김탁, 『증산 강일순』, 한국학술정보, 2006, p.278.

63) 『典經』 교법 2장 56절.

64) 정대진, 「대순진리회와 대순종지」, p.27.

65) 김탁, 『증산 강일순』, pp.278~279.

위의 인용문은 의미심장하다. 지난 시대에는 일을 꾸미고 계획하는 것은 인간이 하지만, 그 일의 성사여부는 하늘에 달려있었다. 그러나 지금은 일을 꾸미고 계획하는 것은 하늘이 하지만, 그 일의 성사여부는 전적으로 인간들의 손에 달려있다는 선언이기 때문이다. 다시 말해서 대순사상은 인간의 지위가 하늘과 땅에 있는 신들보다도 더 우위에 있다고 주장하는 것이다. 그렇기 때문에 “이 세상에 전하여 오는 모든 허례는 목은 하늘이 그릇되게 꾸민 것이니 앞으로는 진법이 나오리라”⁶⁷⁾고 하면서 “천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라. 마음을 부지런히 하라⁶⁸⁾”라는 언명을 통해 새로운 시대의 주인이 되기 위해 마음공부를 부지런히 하라는 증산의 다짐은 대단히 중요하다.

대순사상은 하늘을 믿고 땅을 의지하고 그 뜻에 맞추어 살아가야 했던 지나간 시대의 소극적이고 의퇴적인 인간상을 과감히 탈피하여, 인간들이 모든 책임을 지고 새로운 문명을 개척해야만 하는 시대, 다시 말해서 인간이 스스로 주인공이 되어 자신들의 역사를 전개해 나아가야 한다는 주장을 통해 새로운 시대가 도래(到來) 했음을 선언한다.

대순사상은 모든 일의 주체는 인간이라고 본다. 대순사상에 의하면 사람이 없으면 천지가 없다.⁶⁹⁾ 그렇기 때문에 천지가 조용해지는 것도 인간으로 말미암아 생기는 것이고, 천지가 시끄러워지는 것도 역시 인간으로 말미암는다.⁷⁰⁾ 그 결과 객관적인 자연세계가 의미를 가지는 것과, 천지자연을 인식하고 이용하고 응용하는 모든 일은 인간의 주체적 자각위에서 비로소 열매를 맺게 되는 것이다.

대순사상은 새로운 세상이 열리는 때를 맞아 새로운 질서를 수립하고, 기존의 잘못된 세상과 그 가치관을 혁파하고 변화시키는 주체를

66) 『典經』 교법 3장 35절.

67) 『典經』 교법 3장 37절.

68) 『典經』 교법 2장 56절.

69) 『典經』 교법 4장 47절.

70) 『典經』 교법 3장 29절.

인간으로 본다. 그렇기 때문에 앞으로의 세계는 인간이 가장 귀하게 대접받는 시대가 될 수밖에 없다. 왜냐하면 상극(相克)의 시대를 상생(相生)의 시대로 바꾸고, 묶은 하늘을 새 하늘로 전환시키는 것은 전적으로 인간의 몫이기 때문이다. 이것이 바로 천지가 사람을 쓰려는 때이며, 이 일을 수행하는 것이 참된 인생이 선택할 길이다.⁷¹⁾

인간은 태어날 때는 천지와 신령신의 도움을 받는 존재이다. 그러나 천지자연계에서 자신의 위치와 정체(正體)를 깨닫는 유일한 존재이다. 그 결과 하늘이 인간을 필요로 할 때 참여할 수 있고, 또 참여하여야 한다. 그것이 인간 존재의 이유이기 때문이다. 그리고는 마침내 천지공사의 한 부분을 담당해서 그것을 완성시키는 주체가 된다. 결국 새 하늘이 열릴 것이라는 하늘의 계획을 성사시키는 것이 전적으로 인간의 몫이라고 하는 것, 그것이 대순사상에서 주장하는 ‘인존(人尊)’의 본래 함의이다.⁷²⁾ 그것은 인간 주체의 궁극적 실현을 성취함을 통해서 인간의 가치를 극대화하며, 더 나아가서 궁극적으로는 모든 ‘인격(人格)’을 ‘신격(神格)’에까지 끌어 올리고자하는 강렬한 서원이며, 한편으로는 신을 인간의 자리로 내려 인간과 동격의 자리에 두면서, 다른 한편으로는 인간을 신의 자리로 올려 신과 동격의 자리에 두는, ‘인간이 우주의 주재자’라는 선언에 다름 아니다.

‘삼세실유(三世實有), 법체항유(法體恒有)’로 대표되는 부파불교에 대한 비판과 더불어 전개된 대승불교 운동의 교리는 ‘아공법공(我空法空)’으로 대표되는데, 이것은 한 마디로 붓다의 근본 교설인 ‘연기(緣起)’와 ‘무아(無我)’의 정신으로 돌아가자는 외침이다.

대승의 유식(唯識)학파는 존재하는 것은 ‘오직 식(識)일 뿐’이며, ‘세계는 마음의 투영’이라고 주장한다.⁷³⁾ 그렇기 때문에 이들은 우리와 이 세상의 모든 사물은 우리들의 인식의 표상에 불과하고, 인식 이외

71) 『典經』 교법 4장 47절.

72) 김탁, 『중산 강일순』, p.280.

73) 대승교학의 양대 축은 중관과 유식이다. 이 중 우리의 관심인 ‘주체적인 인간의 탄생’과 관련해서는 유식교학이 보다 더 설명에 유용하다.

의 객관계나 사물은 실재(實在)하지 않는다고 한다. 왜냐하면 우리들에게 인식되고 있는 세계는 자기의 인식 안에 있는 것이고, 한편 자기의 인식 밖에 있는 것은 알 수 없기 때문에 세계란 자기 인식의 세계에 불과한 것이라는 것이다. 다시 말해서 존재는 인식의 영역 속에서만 성립하며, 인식의 영역을 벗어난 존재는 있을 수 없다. 이 세상의 모든 것이 (인)식에 지나지 않는다는 것은 식(識)의 연기(緣起)가, 주관적 인식과 감각기관, 그리고 대상의 연기적 관계에 의해서 나타나는 ‘일체의 모든 것’이다. 그렇기 때문에 정신과 객관세계가 따로 떨어져 있는 것 같지만 평등하게 관계를 유지하고 있으며, 이 세상은 정신이 주(主)가 되어 투영되어 나타난 세계에 지나지 않게 된다. 그러므로 유식교학은 정신, 즉 마음의 소유자는 만법(萬法)의 주인이 되고 선악 제법(善惡諸法)을 능히 창조할 수 있다는 순전한 마음주의 철학의 핵심을 보여주고 있다.

대승불교의 이러한 마음에 대한 천착은 불교 역사상 가장 혁명적인 사유체계인 선종(禪宗)에 오면 그 최고봉에 이르게 된다. 주지하듯이 선종의 실질적인 창시자는 육조혜능(六祖慧能, 638~713)이다. 다음을 보자.

경전 중에서는 단지 스스로의 부처에게 귀의하라고 했지, 다른 사람인 부처에게 귀의하라 하지 않았다. 자성(自性)에게 귀의하지 않는다면 의지할 데가 없다.⁷⁴⁾

그러므로 알아라. 깨닫지 못한다면 부처조차도 중생이요, 한 생각에 깨달으면 중생이라 할지라도 부처이다. …… 그러므로 마음을 알아 자성을 본다면 스스로 불도를 성취할 수 있다.⁷⁵⁾

혜능에 의하면, 부처의 지견(知見)이란 우리의 자성(自性)이며, 불성(佛性)은 자성이다. 그렇기 때문에 경전에서는 분명하게 스스로의 부

74) 法海集記, 『南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經』, 『大正藏』 48권, p.339c.

75) 같은 책, pp.340b~340c.

처에게 귀의하라고 했지, 다른 사람인 부처에게 귀의하라 하지 않았다. 왜냐하면 자성이 바로 부처이기 때문이다. 따라서 우리는 자성 밖에서 법상(法相)을 찾고자 하는, 혹시나 하는 근거 없는 기대를 버려야 한다.⁷⁶⁾ 자성, 즉 마음이 부처가 되기 위한 유일한 공부 방법이다. 하지만 자성을 가진 중생이 그대로 부처인 것은 아니기 때문에, 깨닫지 못한다면 부처조차도 중생으로 전락하고, 한 생각에 깨달으면 중생이라 할지라도 몰록[顛] 부처[悟]가 된다. 그렇기 때문에 혜능의 경우에는 생생하게 살아있는 인간(의 자성)만이 유일하게 무상(無上)의 자리를 차지하게 된다.⁷⁷⁾

사상적으로나 교단적으로 ‘중국 선종의 실질적인 형성’은 마조도일(馬祖道一, 709~788)에 의하여 시작된다. 마조의 선법은, 지금 각자 자신의 ‘마음이 부처이다[卽心卽佛]’⁷⁸⁾ 라는 언구와 ‘평상심이 도[平常心是道]’⁷⁹⁾라는 표현을 통해서 잘 알 수가 있다. 그런데, 위에서 보듯이, 혜능의 경우 깨달음의 대상은 심(心)보다는 성(性, 自性, 眞性, 佛性)에 있다. 그러나 마조의 관심은 성(性)이 아니라 심(心)에 있다. 그렇다면 마조가 이처럼 성을 심으로 대치한 의의는 무엇인가? 그것은 철저한 일원적 자세의 확립이라고 말할 수 있다. 비록 혜능이 자성 일원(自性一元)을 말하고 있더라도, 그때 성(性)에는 여전히 상대되는 의미로서 상(相)이 있게 된다. 그러나 심일원(心一元)은 삼계유심(三界唯心)의 의미를 지니므로 상대가 없다.

선의 독자적인 개성과 가치를 구현한 임제의현(臨濟義玄, ?~867)의 선법은 불교가 개척해 온 장구한 역사적 발전 단계 가운데에서도 가장 특징적이고 진보적인 정점에 속한다. 임제에 의하면 불성(佛性)은 바로 지금 여기에서 살아 움직이고 지각하고 인식하는 우리 사람 안에 있다.⁸⁰⁾

76) 宗寶編『六祖大師法寶壇經』, 『大正藏』 48권, p.356c.

77) 이덕진, 『보조지눌연구』, pp.133~145.

78) 『景德傳燈錄』6, 『大正藏』 51권, p.246a.

79) 『景德傳燈錄』28, 『大正藏』 51권, p.440a.

임제선의 특징은 마음 또는 불성을 ‘사람[人]’이라는 말로 표현하는데 있다. 임제는 마음의 작용성을 극대화하고 그 모든 것을 하나로 모아서 ‘사람’이라는 단어로 표현되는 선법을 개척하였다. 그렇기 때문에 마조가 혜능 자성(自性)의 추상성을 극복하면서 일심(一心)이라는 평상심의 선을 만들어서, 조사선을 보다 현실적인 종교로 만들었다면, 임제는 마음이라는 말조차도 극복하고 ‘지금 여기서 이 (살아 움직이는) 사람’이라고 하는 지극히 평범한 언어를 구사하면서, 선법을 더욱 구체화, 일상화하였다고 할 수 있다.⁸¹⁾

임제는 ‘이 사람’의 특징을, 만법이 생겨 나오는 바탕이며, 만법을 인식하는 주체이고, 모양도 없고 뿌리도 없이 활발하고 자재하게 작용하는 것으로 설명한다. 그 뿐 아니라 임제는 바로 ‘이 사람’이 조사요 부처라고 한다. 또 만법과 ‘이 사람’의 관계에 대하여서는, 만법이 ‘이 사람’을 근원으로 하여 나타나므로, ‘이 사람’이 유일하게 진실되고 만법(萬法)은 공상(空相)으로서 명칭에 그칠 뿐이라고 한다.⁸²⁾

임제는 마조계 조사선의 전통 아래에서, 심즉시불(心卽是佛)의 일심법(一心法)을 말하고, 허공인 마음의 무한한 작용성과 만법을 인식하는 작용을 표방한다. 그렇지만 임제의 위대성은 거기에서 한 걸음 더 나아가, 근원자인 마음을 ‘바로 지금 여기에서 설법을 듣고 있는 사람’으로 표현하고 있다는 점에 있다. 이러한 특징 때문에 우리는, “안으로나 밖으로나 만나는 것은 모두 죽여 버려라”고 설파하면서, “부처를 만나면 부처를 죽이고 조사를 만나면 조사를 죽여라”고 사자후를 토하는 임제에 이르러서야 비로소 ‘선이 완성’되었다고 말하는 것이다.⁸³⁾

선불교는 인간을 해석함에 있어 성(性)에서 심(心)으로 그리고 인(人)으로 발전적으로 변화시킨다. 이러한 해석이 가지고 있는 불교사

80) 『臨濟錄』, 『大正藏』 47卷, p.498a.

81) 『臨濟錄』, 『大正藏』 47권, p.497b.

82) 『臨濟錄』, 『大正藏』 47권, p.499a.

83) 종호, 『임제선 연구』, 경서원, 1996, pp.323~365.

적 의의는 크다. 그 의의를 한 마디로 말한다면 ‘인간(성)의 해방’이라고 말할 수 있다. 정(情)에 대비되는 의미로서의 성(性)에서, 성정(性情) 모두를 포함하는 심(心)으로 그리고 마침내는 인간 그 자체를 부처라고 여기게 되는 것이다. 이것은 인간에 대한 무한한 신뢰를 표방하는 것으로서, 선언적(宣言的)이고 당위적(當爲的)이기는 하지만, 우리의 삶 그 자체가 부처의 삶이며, 우리가 사는 세상 그 자체가 불국토(佛國土)라는 의미와 크게 다르지 않다.⁸⁴⁾

대순사상과 불교철학은 공히 인간을 중심으로 하는 사유체계를 전개하고 있다.

대순사상에 의하면, 지난 시대에는 일을 꾸미고 계획하는 것은 인간이 하지만, 그 일의 성사여부는 하늘에 달려있었다. 그러나 지금은 일을 꾸미고 계획하는 것은 하늘이 하지만, 그 일의 성사여부는 전적으로 인간들의 손에 달려있다. 왜냐하면 선천(先天) 상극(相克)의 시대를 후천(後天) 상생(相生)의 시대로 바꾸고, 묶은 하늘을 새 하늘로 전환시키는 것은 전적으로 인간의 몫이기 때문이다. 따라서 이 임무를 수행하는 것이 참된 인생이 선택할 길이다. 대순사상의 이러한 주장은 이제 인간들이 모든 책임을 지고 새로운 문명을 개척해야만 하는 시대, 다시 말해서 인간이 스스로 주인공이 되어 자신들의 역사를 전개해 나아가야 하는 새로운 시대가 도래(到來) 했음을 선언하는 것이다.

대순사상에 있어서 인간의 가치에 대한 입장은 ‘인존(人尊)’이라는 언명으로 대표된다. 이 말의 함의는 넓고 깊다. 그 중에서 중요한 것은 신과 인간의 관계가 역전된다는 것이다. 인간은 태어날 때는 천지와 신령신의 도움을 받는 존재이다. 그러나 천지자연계에서 자신의 위치와 정체(正體)를 깨닫는 유일한 존재이다. 그 결과 하늘이 인간을 필요로 할 때 참여할 수 있고, 또 참여하여야 한다. 그것이 인간 존재의 이유이기 때문이다. 그리고는 마침내 천지공사의 한 부분을 담당해서 그것을 완성시키는 주체가 된다. 결국 새 하늘이 열릴 것이라는 하

84) 이덕진, 「육망의 바다에서 유행하기」, 『육망』, 운주사, 2008, pp.109~128.

늘의 계획을 성사시키는 것이 전적으로 인간의 몫이라고 하는 것, 그것이 대순사상에서 주장하는 ‘인존(人尊)’의 본래 함의이다.

대승불교 유식(唯識)학파는 존재하는 것은 ‘오직 식(識)일 뿐’이며, ‘세계는 마음의 투영’이라고 주장한다. 그러므로 유식교학은 인간, 즉 마음의 소유자는 만법(萬法)의 주인이 되고 선악제법(善惡諸法)을 능히 창조할 수 있다는 순전한 마음주의, 더 나아가서 인간주의 철학의 핵심을 보여주고 있다.

대승불교의 이러한 인간(의 마음)에 대한 천착은 불교 역사상 가장 혁명적인 사유체계인 선종(禪宗)에 오면 그 최고봉에 이르게 된다. 혜능에 의하면, 자성(自性)은 곧 불성(佛性)이다. 그렇기 때문에 깨닫지 못한다면 부처조차도 중생으로 전락하고, 한 생각에 깨달으면 중생이라 할지라도 몰록(頓) 부처[悟]가 된다. 그렇기 때문에 혜능의 경우에는 생생하게 살아있는 인간(의 자성)만이 유일하게 무상(無上)의 자리를 차지하게 된다. 여기에 더하여 마조는 지금 각자 자신의 ‘마음이 부처이다[卽心卽佛]’라고 설교한다. 마조의 관심은 성(性)이 아니라 심(心)에 있다. 그렇다면 마조가 이처럼 성을 심으로 대치한 의의는 무엇인가? 그것은 철저한 일원적 자세의 확립이라고 말할 수 있다. 비록 혜능이 자성일원(自性一元)을 말하고 있더라도, 그때 성(性)에는 여전히 상대되는 의미로서 상(相)이 있게 된다. 그러나 심일원(心一元)은 삼계유심(三界唯心)의 의미를 지니므로 상대가 없다. 선종의 이러한 사유체계는 임제에 이르러 극대화 된다. 임제에 의하면 불성(佛性)은 바로 지금 여기에서 살아 움직이고 지각하고 인식하는 우리 사람 안에 있다. 임제가 마음의 작용성을 극대화하고 그 모든 것을 하나로 모아서 ‘사람’이라는 단어로 표현되는 선법을 개척하였기 때문에 임제선의 특징은 마음 또는 불성을 ‘사람[人]’이라는 말로 표현하는 데 있다.

그렇기 때문에 마조가 혜능 자성(自性)의 추상성을 극복하면서 일심(一心)이라는 평상심의 선을 만들어서, 조사선을 보다 현실적인 종교로 만들었다면, 임제는 마음이라는 말조차도 극복하고 ‘지금 여기서

이 (살아 움직이는) 사람'이라고 하는 지극히 평범한 언어를 구사하면서, 선법을 더욱 구체화, 일상화하였다고 할 수 있다.

선불교는 인간을 해석함에 있어 성(性)에서 심(心)으로 그리고 인(人)으로 발전적으로 변화시킨다. 이러한 해석이 가지고 의의는 한 마디로 말한다면 '인간(성)의 해방'이라고 말할 수 있다. 정(情)에 대비되는 의미로서의 성(性)에서,性情(性情) 모두를 포함하는 심(心)으로 그리고 마침내는 인간 그 자체를 부처라고 여기게 되는 것이다. 이 말은 결국 우리의 삶 그 자체가 부처의 삶이며, 우리가 사는 세상 그 자체가 불국토(佛國土)라고 말하는 것에 다름없다.

이와 비교하여, 대순사상은 인간 주체의 궁극적 실현을 성취함을 통해서 인간의 가치를 극대화하며, 더 나아가서 궁극적으로는 모든 '인격(人格)'을 '신격(神格)'에까지 끌어 올리고자하는 강렬한 서원을 통해 '인간이 우주의 주재자'임을 표방한다.

그렇기 때문에 대순사상과 불교 모두 인간에 대한 무한한 신뢰를 표방하며, 선언적(宣言的)이고 당위적(當爲的)이기는 하지만, 인간을 우주 최고의 위치에까지 끌어 올리면서, 인간성을 그 갈 수 있는 한도까지 해방시키며, 미래세계의 주인공이 될 자격을 지닌, 주체적인 인간의 탄생을 예고하고 있다고 말할 수 있다.

IV. 이상세계의 상정

대순사상은 과거의 낡고 묵은 세상을 선천(先天), 앞으로 올 이상세계를 후천(後天)이라고 한다. 선천세계는 인간계와 신명계 모두가 상극(相克)이라는 원리에 의해 지배를 받았다. 그런 까닭에 인간계는 전쟁과 기아, 투쟁과 갈등, 반목과 분열, 불평등과 부조화 등의 포원(抱冤)으로 뒤덮여있었고, 신명계도 인간계와 마찬가지로 혼란과 재앙으

로 가득 차 있었다는 것이다. 반면에 후천세계는 상생(相生)의 원리가 세상을 지배하는 시대이다. 이 세상에서 우리는 안으로는 스스로의 존엄성을 최대한 높이면서, 밖으로는 끊임없이 상대방을 배려하고 존중한다. 그 결과 인류는 협동과 화해, 단결과 조화라는, 선천에서는 결코 볼 수 없었던, 새롭고 아름다운 관계를 이룩하고, 그 결과 마침내 지구촌에 평화가 정착되는 종교적 이상세계이다. 대순사상에서는 이러한 대국적이며 창조적인 후천의 세계가 펼쳐지기 위해서, 상제의 권능에 의한, ‘천지공사(天地公事)’라는 전 우주적 범위에 걸친 개벽의 과정을 거쳐야 한다고 본다.⁸⁵⁾

다른 한편 대순사상의 지상천국건설-세계개벽은, 상제의 세상을 구제하는 역사인 천지공사를 토대로 하고, 그 가치실현이 될 것을 기대하는 데에서 형성된 개념이다. 지상천국은 후천문명을 이상적으로 표현한 것이며, 세계개벽은 변화된 세계의 가치를 표현한 말이다. 지상천국건설의 목적을 달성한다는 것은 그 속에 인간, 자연 그리고 신명계까지도 포함하는 총체적인 도화낙원의 세계가 건설된다는 말이다. 이때 후천문명의 주인공은 인간이 된다. 따라서 천지공사를 현실화하는데 주체가 되어야 할 자는 바로 인간이며, 이러한 인간의 거듭남이 대순사상의 궁극적 목적인 지상천국 건설과 직결되어 있다.⁸⁶⁾

뿐만 아니라 대순사상의 지상천국은, 기존의 많은 종교에서 보이는 것처럼, 미래에 올 것이라는 추상적인 막연함이 아니라, 천지공사라는 행위를 통하여 올 것이라는 확실한 믿음과, 그것이 보다 실제적이고도 구체적으로 이 세상에서 구현될 수 있다고 하는 현세지향적이라는 점에 더 큰 의의가 있다.⁸⁷⁾ 이때 개벽은, 선천에서 후천으로 가기 위한 근본적인 변화이기 때문에, 인간세의 당면한 현실만이 아니라, 삼라만

85) 『典經』 예시 5절.

86) 정대진, 「지상천국건설-세계개벽에 대한 이해」, 『대순사상논집』15집, 대순사상학술원, 2002, pp.6~7.

87) 윤기봉, 「궁극적 가치추구와 지상천국의 비교」, 『대순사상논집』15집, 대순사상학술원, 2002, p.126.

상과 우주전체가 대상이 되며, 더 나아가서 기다리면 오는 세상이 아니라, 실천적으로, 인간이 만들어 가는 세상이라는 특징을 가진다.⁸⁸⁾ 따라서 후천의 새로운 질서인 상생의 원리를 구체적으로 실천하면서 새 세상을 여는 일에 앞장서는 것은 인간들에게 주어진 당위론적인 의무가 된다. 왜냐하면 개혁되는 새 세상을 만들기 위한 큰 틀은, 이미 상제인 증산에 의해 구성되어 있지만, 이를 실제로 역사로 드러내는 일은, 증산의 가르침을 전수받은 일꾼들, 더 나아가서 우리들에 의해 가능해지기 때문이다. 다시 말해서 인간을 포함한 모든 생명들이 스스로 신령해지고, 우리가 사는 바로 이 지상세계에서, 서로가 서로에게 하느님 대접을 하고, 서로가 서로에게 하느님 대접을 받는, 세상을 실현하는 것이 우리가 성취해야할 이상이요, 행복이기 때문에, 주어진 운명을 헤쳐 나가는 주체는 어디까지나 우리들, 곧 인간이어야만 한다는 것이다.⁸⁹⁾

결국 대순사상에서의 지상천국건설의 의의는 다음 세 가지로 설명된다. 첫째, 천지공사의 완결이다. 모든 인간의 정신이 개혁되고, 전인적인 인간의 개조를 이룩하여, 세계가 개혁된 이상적인 모습을 달성할 때, 지상천국은 건설될 것이다. 둘째, 인존(人尊)시대의 도래(到來)이다. 모든 만물 가운데 인간이 가장 귀한 대접을 받고 또한 지고한 혜택을 누리게 된다. 인간을 위해 지어진 세계가 바로 후천이며, 이 속에 사는 인간이야말로 천존(天尊)·지존(地尊)보다 더 큰 인존시대의 혜택을 누리게 된다. 셋째, 대순종지의 실현이다. 대순의 종지인 음양합덕(陰陽合德)·신인조화(神人調化)·해원상생(解冤相生)·도통진경(道通眞境)의 이념이 온전히 실현된 세계가 지상천국 또는 세계개혁이다.⁹⁰⁾

그렇다면 후천이 되어 지상천국이 건설되었을 때 이상세계인 선경

88) 나영훈, 「대순진리회의 지상천국건설 사상에 대한 비판적 고찰」, 대구가톨릭대학교 석사논문, 2006, pp.17~18.

89) 김탁, 『증산 강일순』, pp.333~334.

90) 정대진, 「지상천국건설-세계개혁에 대한 이해」, pp.12~17.

(仙境)은 어떤 모습을 가지고 우리에게 다가올까. 첫째, 모두가 ‘평등’ 해져서, ‘상생과 조화’가 이루어진다. 이 세계에서는 신분차별과 남녀 차별, 직업의 귀천 등이 없으며, 계급은 존재하지만, 최소한으로 존재 하되, 단지 맡은 일을 나타내는 소임에 불과하게 된다. 따라서 계급사 이에 압박과 착취가 없으므로, 치자와 피치자의 관계는 반목과 대립이 아닌 상생과 협력의 관계가 된다.⁹¹⁾

둘째, ‘풍요’와 ‘영생’이 실현된다. 과학의 발달로 불을 때지 않고서도 밥을 짓고, 손에 흙을 묻히지 않고서도 농사를 지으며, 문고리나 옷걸이도 황금으로 만들어지는 등 빈부의 차별이나 굶주림 등이 영원히 없어서 의식주의 문제가 근본적으로 해결되는 세상이 온다. 그 뿐 아니라 이렇게 좋은 세상에서 우리는 영원히 죽지도 않고, 늙지도 않으며, 병들지도 않고 고통 받지 않는 행복한 삶을 누리게 된다.⁹²⁾

셋째, ‘문명의 조화’가 이루어진다. 동양문명과 서양문명을 포함하여 모든 문명이 조화롭게 통일되는 세상이 와서, 마침내는 지구가 하나의촌이 되는 세상이 이루어진다. 이 세상에서는 ‘다양성’이 중요한 의미를 가지게 되어서, 남과 다르다는 차이가 차별이 아닌 다양성으로 존중되기 때문에, 핍박과 질시의 대상이 되기보다는, 흠모되어지고 장려되어져서, 모두가 자기의 가진 바 역량을 마음껏 발휘하게 된다.⁹³⁾

넷째, 환경문제가 해결된다. 우리는 천상과 지하를 마음껏 오르내리게 되며, 이 세상에서 수(水)·화(火)·풍(風)의 삼재가 없어지게 되면서, 자연계에 재앙이 사라지는 등 환경문제가 근본적으로 해결되는 세상이 된다.⁹⁴⁾

다섯째, 신도(神道)에 입각한 윤리도덕이 정립된다. 천지신명과 인간세계의 바탕인 근본적인 원리이자 이법인 ‘진법(眞法)’이 나와 천도(天道)와 인사(人事)의 상도(常道)가 다시 잡혀 모든 일이 조화로서 이

91) 『典經』 교법 2장 58절.

92) 『典經』 예시 80절.

93) 『典經』 교법 3장 40절, 『典經』 예시 14절.

94) 『典經』 예시 81절.

루어진다.⁹⁵⁾ 이 세상에서는 성인이 정치와 교화를 담당하며, 선이 가장 중요한 덕목이 되는 세상이 되고, 인간들은 신명의 도움을 받으며 지극한 복락을 누리게 된다.⁹⁶⁾

여섯째, 무엇보다도 가장 중요한 것은 ‘인간과 신명이 어울려 사는 시대’가 오며, ‘인간, 더 나아가서 ‘기층민중이 주인 되는 세상’이 도래한다.⁹⁷⁾ 이것은, 다시 말해서, 선천시대에 온갖 핍박 속에서 사람대접을 받지 못하던 기층 민중이, 자존(自尊)의 질서를 확립하고, 독자적인 사유체계를 형성하며, 기존의 질서나 이념에 대한 총체적 부정을 통하여, 이상세계 구현에 주체적 역할을 하는 시대를 맞아, 지배자의 소유나 부속품이 아니라, 스스로 주인 되는 세상이 되는 것을 의미한다.⁹⁸⁾ 이때 비로소 인간은 내적으로 인간의 본질인 양심을 회복하고 인격완성을 이루어 도통군자가 된다. 이러한 진리를 체득하고 인격완성을 이룬 새로운 도덕적인 인간은, 이제 우주의 중심 존재가 되어 하늘보다 고귀하고 존엄한 능력을 갖춘 존재가 되어 세상의 주인공 노릇을 하게 될 것이다.⁹⁹⁾

결국, 대순사상에서 바라보는, 인간이 세상의 주인공이 되는 지상천국은, 인간과 신명이 조화되어 신과 인간이 서로 상보하며, 지구촌 전체에 정치적 안정과 만민 평등이 이루어지고,¹⁰⁰⁾ 모두가 경제적으로 안정되는 풍요의 세계이다.¹⁰¹⁾ 더 나아가서 사회적 정의가 실현되고, 문화적·종교적 갈등이 해소되는 열린사회이며,¹⁰²⁾ 인간들이 우주자연과 서로 공존하며 사는 법을 알아서 환경문제가 더 이상 우리의 지상과제가 되지 않으며, 인간의 윤리와 도덕이 최고 수준으로 정립되는

95) 『典經』 교법 1장 18절.

96) 『典經』 교법 2장 55절.

97) 『典經』 교법 2장 56절.

98) 윤기봉, 「궁극적 가치추구와 지상천국의 비교」, p.127.

99) 나영훈, 「대순진리회의 지상천국건설 사상에 대한 비판적 고찰」, pp.49~50.

100) 『典經』 교법 1장 2절, 9절, 10절, 67절, 예시 81절.

101) 『典經』 교법 1장 63절, 64절, 3장 35절, 예시 80절.

102) 『典經』 공사 3장 5절, 교법 3장 23절, 교운 1장 65절, 예시 8절, 12절, 51절.

그야말로 문자 그대로의 이상적인 세계라고 하겠다.¹⁰³⁾

붓다에 의하면 인간은 그 무엇에도 예속될 수 없는 본질적으로 자유로운 존재이다. 그렇기 때문에 인간을 제약하는 것은 오직 인간 스스로일 뿐이며 다른 어떤 외적인 결정 요인도 아니다. 따라서 인식의 주체는 인간이며, 이 우주는 인간의 의지적 작용에 의해 자연물들이 필연적으로 반응하는 것일 뿐이다.¹⁰⁴⁾ 오온, 무아, 십이처, 십팔계, 연기의 논리는 이것을 설명하기 위한 불교적 논리이다.¹⁰⁵⁾

붓다에 의하면, 모든 현상은 무수한 원인[因]과 조건[緣]이 상호 관계하는 연기(緣起)의 결과물이다. 연기는 “이것이 있으면 그것이 있고, 이것이 생기면 그것이 생긴다. 이것이 없으면 저것이 없고, 이것이 멀하면 저것도 멀한다”는 등으로 표현되는데, 그 함의는 이 세상에 독립·자존적인 것은 하나도 없기 때문에, 조건이나 원인[因]이 없으면 그 결과[果]도 없다는 것이다. 그렇기 때문에 연기설은 한 마디로 말하면 일체의 실체를 부정하는 것이라고 할 수 있다.¹⁰⁶⁾ 『아함경(阿含經)』에서 연기를 보는 자는 진리를 보고, 진리를 보는 자는 연기를 본다고 한 말이나, 연기를 보는 자는 불(佛)을 본다고 설(說)한 것을 보아서도 알 수 있듯이, 연기는 불교의 가장 핵심진리이다. 대승불교에 와서도 연기는 발전적인 측면에서 일관되게 강조되어서, ‘연기(緣起)·무자성(無自性)·공(空)’의 해석이 일체개공(一切皆空)의 입장에서 확립된다. 이것은 ‘연기(緣起)·무자성(無自性)·공(空)’의 원리를 수행을 통해 증득(證得)하게 되면 미혹(迷惑)과 집착(執着)을 끊고 일

103) 『典經』 예시 81절.

104) 앞에서 보았듯이, 붓다는 인식주체인 육근과 인식 대상인 육경 그리고 육근과 육경이 만나서 이루어지는 육식을 포함하여 십팔계의 원리로 우주와 세계를 설명한다.

105) 앞에서 우리는 이미 오온, 무아, 십이처, 십팔계에 대해서는 논구하였다. 따라서 여기에서는 연기의 논리만을 간략하게 논구하기로 한다.

106) 앞에서 우리가 보았던 사제설(四諦說)도 일종의 연기설로서, 고(苦)·집(集)의 2제는 유전연기, 멸(滅)·도(道)의 2제는 환멸연기를 나타내고 있다. 연기설의 가장 일반적 형태는 12연기인데, 무명(無明)·행(行)·식(識)·명색(名色)·육입(六入)·촉(觸)·수(受)·애(愛)·취(取)·유(有)·생(生)·노사(老死)의 12종이 순차적으로 발생·소멸하는 것을 의미한다.

체의 속박에서 해탈(解脫)한 ‘열반(涅槃)’에 들게 된다는 것을 말한다.

주지하듯이 불교는 열반을 이상으로 하고 있다. 열반이란 ‘붙어서 끄는 것’, ‘붙어서 꺼진 상태’를 뜻하며, 마치 타고 있는 불을 바람이 불어와 꺼버리듯이, 타오르는 번뇌의 불꽃을 지혜로 꺼서 일체의 번뇌·고뇌가 소멸된 상태를 가리킨다. 그때 비로소 적정(寂靜)한 최상의 안락(安樂)이 실현된다는 것이다. 그러나 불·보살들은 여기에서 그쳐서는 안 된다. 왜냐하면 연기의 도리를 실천에 옮긴 것이 아니기 때문이다. 연기란 세계를 하나의 그물로 보는 논리이다. 따라서 ‘개인적 고통’으로부터의 해탈은, 연기·무아를 그 논리적 근거로 하는, 동체대비(同體大悲)의 보살행에 입각한, ‘사회적 고통’의 해소를 가져올 수 있어야 비로소 그 의미를 가지게 된다. 다시 말해서 자리행(自利行)에서 시작해서 이타행(利他行)으로 나아가는 것도 중요하지만, 오히려 더 큰 의미를 가지는 것은 이타행(利他行)을 통해 자리행(自利行)이라고 하는 깨달음, 즉 열반의 경지를 증득하는 것이 된다. 이것은 결국 깨달음을 위해서는 반드시 대 사회적 실천이 반드시 전제되고 실현되어야 한다는 것을 의미하는 것이 된다.

그렇기 때문에, 동체대비에 근거한 사회적 실천을 어떻게 행하며, 그때 그 사회는 어떤 모습을 하고 있어야 한다는 주장은, 불국토(佛國土)라고 표방되어지는, 일종의 불교적 이상사회에 대한 청사진이다. 이때 이 이상사회는 크게 두 가지의 양상을 띠고 전개된다. 그 하나는 원시불교적 입장에서의 이상사회이고, 다른 하나는 대승 방편설에 의한 이상사회이다.

원시불교적 입장에서 본다면 불교의 이상을 세속사회에 실현하는 붓다의 대행자는 전륜성왕(轉輪聖王)이다. 『장아함경』의 『전륜성왕수행경』에 의하면, 전륜성왕이 다스리는 나라는 “무기를 쓰지 않고도 나라가 태평했다”고 한다. 이상사회의 조건으로 ‘평화’를 들고 있음을 알 수 있다. 경은 계속해서 “법을 관찰하고 법으로써 우두머리로 삼고 바른 법을 보호하라. …… 금수(禽獸)에 이르기 까지 다 마땅히 보호

해 보살피라”고 한다. 전륜성왕의 국가가 법치국가임을 알 수 있으며, 인간만을 중심으로 하는 사회는 진정한 이상사회가 될 수 없다는 점을 표방하고 있음도 역시 알 수 있다. 경은 계속해서 “나라에 외로운 노인이 있거든 마땅히 물건을 주어 구제하고 빈궁한 자가 와서 구하는 것이 있거든 부디 거절하지 말라”고 한다. 이른바 복지국가의 이념이 표방되고 있음을 알 수 있다.¹⁰⁷⁾

『증일아함경』에 나오는 전륜성왕이 다스리는 사회에 대한 묘사를 보자. 경은 말한다. “곡식이 풍성하고 인민이 번성하여 온갖 보배가 많다. …… 기후는 화창하고 네 철은 때를 맞추어 사람 몸에는 백 여덟가지 근심이 없을 것이다. 탐욕·성냄·어리석음은 성하지 않아 사람들 마음은 고르고 모두 그 뜻이 같아서 서로 보면 기뻐하고 좋은 말로 대한다. …… 통치할 때에 칼이나 몽둥이를 쓰지 않아도 항복하지 않을 이가 없다.” 여기에서 보듯이 전륜성왕은 정의와 보편적 진리의 위력에 의하여 세계를 평정하고 통치하는 왕 중의 왕으로 묘사되고 있다. 이 전륜성왕이 다스리는 나라는 경제생활 등 모든 조건이 풍족하기 때문에 재보가 지극히 풍요롭고 언어가 통일되어 있으며, 백성은 정신적·도덕적으로 충분히 교화되어 있기 때문에 완전히 자유롭고 평등한 국가이다.¹⁰⁸⁾

위의 사항들을 종합해볼 때 원시불교가 지향하는 이상사회는 자유, 평등, 평화, 정의, 풍요, 도덕, 질서, 법치, 민주, 복지 등의 이상이 포함되어 있음을 알 수 있다. 따라서 불교적 이상사회는 물질적으로 풍요롭고 신체적으로 건강하며 사회적으로도 정의로운 사회임과 동시에 그 사회의 구성원들이 도덕적인 성숙과 정신적 자유를 통한 인격적인 완성을 이룬 사회라고 볼 수 있다. 결국 정신적인 충족과 물질적인 충족 두 가지 기본원리가 원시불교 이상사회의 기반을 이루고 있음을 알 수 있다.¹⁰⁹⁾ 그리고 그것을 이루고 있는 근본적인 입장은 개인윤

107) 『長阿含經』6, 『大正藏』1권, pp.39a~42b.

108) 『增一阿含經』44, 『大正藏』2권, pp.787c~788a.

리와 사회윤리의 조화이고, 그 논리적 근거는 연기·무아설에 입각한 동체대비 사상이다.

대승 방편설에 의한 이상사회를 대표하는 사유체계는 정토신앙이다. 정토에 관한 이론에는 많은 논구가 필요하지만 여기에서는 중국의 정토종과 미륵신앙에 대해서만 논구하기로 한다.¹¹⁰⁾

우선 중국의 정토종을 보자. 앞서서도 보았듯이 본래 불교는 연기·무자성·공에 대한 신행(信行)을 바탕으로 하는 자력종교(自力)이다. 그러나 대중화되면서 부처와 보살의 본원력(本願力)에 의지하는 타력구원(他力救援)의 신앙(信仰)이 나타나는데, 정토종에서는 부처의 본원을 믿고 오로지 아미타불(阿彌陀佛)의 이름을 외우기만 하면 즉시 서방정토(西方淨土)에 왕생(往生)하여 불퇴전의 자리에 들어갈 수 있다고 한다. 이때 아미타불의 구제력을 받아들이는 데에는 신앙(信仰)이 중요하다. 여기서 우리는 정토종이 자력불교인 불교를 타력불교로 변질시키고 있음을 볼 수 있다. 그렇기 때문에 정토신앙은 불교의 본래적 입장과는 분명히 상반되는 경향이라고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고, 다른 한편, 정토신앙은 ‘자리즉이타(自利卽利他)’를 표방하는 대승불교의 불가결한 요소라고 할 수 있다. 왜냐하면 정토신앙은 본래 깨달음에로의 길이 절망적인 실존적 극한상황에 처해 있는 범부들을 위해 설해진 ‘방편설(方便說)’이었기 때문이다.¹¹¹⁾

다음으로 미륵신앙(彌勒信仰)에 대하여 보자. 붓다가 현재불(現在佛)이라면 미륵은 내세불(來世佛)이다. 석가를 이어 내세에 중생을 제

109) 박경준, 「원시불교의 사회·경제사상 연구, 동국대학교 박사논문, 1992, pp.106~111.

110) 정토종과 미륵신앙에서 언급하는 이상사회의 모습은 대단히 아름답다. 그렇지만 그 광경은 전륜성왕이 다스리는 불교적 이상사회와 근본적으로 다름이 없다. 따라서, 지면의 한계 등이 주요한 이유가 되기는 하지만, 여기에서는 도솔천이나 서방정토 등에 대한 상세한 묘사를 피하고, 단지 그 의의에 대해서만 논구하기로 한다.

111) 정토사상 계열의 경전은 『아미타경(阿彌陀經)』, 『무량수경(無量壽經)』, 『관무량수경(觀無量壽經)』, 『반주삼매경(般舟三昧經)』이 있다. 이들 경전에서는 아미타불(阿彌陀佛)의 본원력(本願力)에 의지하여 극락정토(極樂淨土)에 왕생함으로써 불퇴전(不退轉)의 경지에 도달하고, 구경(究境)에 가서는 부처가 성취한 것과 같은 무상정각(無上正覺)의 보리(菩提)와 열반(涅槃)을 증득한다는 것을 목표로 하고 있다.

도하는 미륵에 대한 신앙은 여러 모습으로 나타났으며, 많은 경전에 언급이 되어 있다. 미륵신앙은 크게 미륵보살이 주재하는 도솔천에 태어나기를 원하는 도솔천 상생신앙과, 세상을 구제하러 미륵이 하생하기를 바라는 미륵하생신앙의 두 가지 흐름으로 나누어진다. 미륵신앙이 상생신앙과 하생신앙으로 나누어지지만 그 신앙이 서로 다른 별개의 신앙인 것은 아니다. 왜냐하면 근본적으로는 불교적 이상사회관으로 귀납되기 때문이다.¹¹²⁾

그렇지만 많은 민중들이 미륵신앙을 신봉하는 것은 아무래도 하생신앙에 더 무게중심을 두고 있기 때문이다. 그런 의미에서 정토종의 아미타신앙과 미륵하생신앙은 확연히 구분된다고 주장될 수도 있다. 왜냐하면 아미타신앙이 서방정토에 태어나기를 바라는 수동적인 내세지향적인 신앙이라는 측면을 가지는데 비하여, 미륵하생신앙은 지상정토·용화세계를 갈망하는 능동적인 현세지향적인 신앙의 모습을 보이기 때문일 것이다. 그런 의미에서 미륵신앙은 종말론적이고 능동적이며 메시아를 기다리는 민중신앙이라고 주장될 수도 있다.¹¹³⁾

그렇지만 다르게 생각해보자. 우리는 우리들의 ‘원망(願望)’을 담아 미륵에 대하여 ‘창조적 오독(創造的 誤讀)’을 행한 것은 아닌가. 불교 경전에서 말하는 미륵의 본래적 함의와는 다른 이해를 하고 있는 것은 아닌가. 억압받은 민중들은 그들의 ‘기다림’과 ‘희망’을 미래불인 미륵에게 의탁하고, 미륵의 하생을 염원해왔다. 왜냐하면 미륵이 하생하기만 하면 억눌린 민중을 구제해줄 수 있는 혁명적 상황이 도래하리라 믿었기 때문이다. 그런데 미륵 3부경에서 우리는 그와 같은 의미를 발견하기가 어렵다. 왜냐하면 미륵은 말법세상에 출현하는 것이 아니기 때문이다. 경에 의하면 미륵이 출현하기 이전에 이미 그 세계는 불국토이며 세속적으로 전륜성왕이 출현해있는 상태이다.¹¹⁴⁾ 그런

112) 미륵신앙에 대한 경전으로는 『미륵하생경(彌勒下生經)』·『미륵보살상생경(彌勒菩薩上生經)』·『미륵성불경(彌勒成佛經)』 등이 있다.

113) 이재호, 「인류의 이상세계와 지상천국건설·세계개혁의 의미」, 『대순사상논총』15집, pp.344~347.

까닭에 미륵이라는 부처가 출현할 수 있는 것이다. 그리고 그곳에서 미륵은 정치사회적인 변혁을 시도하는 것이 아니라 자비행의 실천을 추구할 뿐이다. 다시 말해서 미륵불의 하생으로 붓다의 불법이 보다 오래 머물게 되며, 미륵에 의해 보다 새롭게 완성되는 것일 뿐이다. 따라서 미래불인 미륵의 출세를 말법사관과 결부시켜서 이해하는 것은, 위에서 말했듯이, 우리들의 ‘원망(願望)’을 담아 미륵에 대하여 ‘창조적 오독(創造的 誤讀)’을 행한 것이다. 물론 이러한 미륵에 대한 타력신앙적인 해석의 저간에는 질곡 속에서 고난에 찬 삶은 살아온 민중들의 염원이 놓여있다는 것을 간과할 수는 없다. 하지만 우리가 보고 싶은 데로 불교경전을 보는 것과, 경전의 본래적 의미 사이에 넘을 수 없는 간격이 놓여 있다는 것은 감안해야 할 것이다.¹¹⁵⁾ 그리고 만에 하나 미륵을 타력적인 신앙의 대상으로 창조적으로 이해한다 하더라도, 그 밑에 숨어있는 것은 꾀박 속에서 살아갈 수밖에 없었던 민중의 상처를 어루만지기 위한 방편적인 입장에서의 해석이기 때문에, 미륵 신앙 자체를 종말론적이고 능동적이며 메시아를 기다리는 민중신앙이라고 설명하는 것은, 본래의 미륵신앙이 가지고 있는 함의를 넘어서는 것이다.

대순사상과 불교철학은 공히 이상적인 사회의 도래에 대해서 말한다.

대순사상에서 말하는 이상사회인 후천세계인 지상천국은, 인간과 신명이 조화되고, 신과 인간이 서로 상보하며, 지구촌 전체에 정치적 안정과 만민 평등이 이루어지고, 모두가 경제적으로 안정되는 풍요의 세계이다. 더 나아가서 사회적 정의가 실현되고, 문화적·종교적 갈등이 해소되는 열린사회이며, 인간들이 우주자연과 서로 공존하며 사는 법을 알아서 환경문제가 더 이상 우리의 지상과제가 되지 않으며, 인간의 윤리와 도덕이 최고 수준으로 정립되는 세계이다.

114) 『增一阿含經』44, 『大正藏』2권, pp.787c~788a.

115) 김호성, 「불교경전이 말하는 미륵사상」, 『동국사상』29집, 동국대학교 불교대학, 1998, pp.64~83.

대순사상에서는 후천의 세계가 펼쳐지기 위해서, ‘상제의 권능’에 의한, ‘천지공사(天地公事)’라는 전 우주적 범위에 걸친 개혁의 과정을 거쳐야 한다고 본다. 뿐만 아니라 지상천국은 인간, 자연 그리고 신명계까지도 포함하는 총체적인 도화낙원이라는 특징을 가지는데, 중요한 것은 이러한 후천문명의 주인공이 인간이라는 것이다. 따라서 천지공사를 현실화하는데 주체가 되어야 할 자는 바로 인간이며, 이러한 인간의 거듭남이 지상천국 건설과 직결되어 있다고 주장된다. 뿐만 아니라, 대순사상에서는, 지상천국이 미래에 오는 것이 아니며, 실제적이고도 구체적으로 바로 지금 이 세상에서 구현될 수 있다고 한다.

붓다에 의하면 인간은 그 무엇에도 예속될 수 없는 본질적으로 자유로운 존재이며, 열반은 ‘연기(緣起)·무자성(無自性)·공(空)’의 수행을 통해 증득(證得)된다. 이때 연기란 세계를 하나의 그물로 보는 논리이다. 따라서 깨달음을 위해서는 반드시 대 사회적실천이 반드시 전제되고 실현되어야 한다. 그렇기 때문에, 동체대비에 근거한 사회적 실천을 어떻게 행하며, 그때 그 사회는 어떤 모습을 하고 있어야 한다는 주장은, 일종의 불교적 이상사회를 말함에 다름이 아니다.

불교적 이상사회는 크게 두 가지의 양상을 띠고 전개된다. 그 하나는 원시불교적 입장에서의 이상사회이고, 다른 하나는 대승 방편설에 의한 이상사회이다. 원시불교적 입장에서 본다면 불교의 이상을 세속 사회에 실현하는 붓다의 대행자는 전륜성왕(轉輪聖王)이다. 전륜성왕이 다스리는 사회의 모습은 자유, 평등, 평화, 정의, 풍요, 도덕, 질서, 법치, 민주, 복지 등의 단어로 표현될 수 있다. 따라서 불교적 이상사회는 물질적으로 풍요롭고 신체적으로 건강하며 사회적으로도 정의로운 사회임과 동시에 그 사회의 구성원들이 도덕적인 성숙과 정신적 자유를 통한 인격적인 완성을 이룬 사회라고 볼 수 있다. 이때 이러한 이상사회를 만드는 근본적인 입장은 개인윤리와 사회윤리의 조화이고, 그 논리적 근거는 연기·무아설에 입각한 동체대비 사상이다

반면에 대승 방편설에 의한 이상사회를 대표하는 사유체계는 정도

신앙이다. 중국 정토종은 분명하게 자력불교를 타력불교로 변질시키고 있다. 그렇기 때문에 정토신앙은 불교의 본래적 입장과는 상반되는 경향이다. 그럼에도 불구하고, 다른 한편, 정토신앙은 보살행을 표방하는 대승불교의 입장에서 본다면 필요 불가결한 요소라고 할 수도 있다. 왜냐하면 정토신앙은 본래 깨달음에로의 길이 절망적인 실존적 극한상황에 처해 있는 범부들을 위해 설해진 ‘방편설(方便說)’이었기 때문이다.

미륵신앙 역시 방편설의 입장에서 대두된 타력적인 신앙으로 볼 수 있는 측면이 있다. 그 이유는 핍박 속에서 살아갈 수밖에 없었던 민중의 상처를 어루만지기 위해서이다. 그러나 미륵 신앙 자체를 종말론적이고 능동적이며 메시아를 기다리는 민중신앙이라고 설명하는 것은, 본래의 미륵신앙이 가지고 있는 함의를 넘어서는다.

V. 나가는 말

대순사상과 마찬가지로 불교도 당대의 문명사적 난제를 혁파하고 대안을 제시하려는 개혁종교였다. 이때 불교가 개혁의 대상으로 삼고 대안을 제시하고자 했던 사유체계는, 주지하듯이, 당대 인도의 범아일여적인 사고로부터 비롯되는 사회적 모순이었다. 그리고 그 모순을 깨고 제시된 사유체계가 연기이고 무아설이며 사성제, 팔정도설이었다. 그것은 어떤 의미로든 당대의 시대정신이었으며, 결과적으로 그 대안은 인류 지성사의 유래가 없었던 쾌거가 되었고 지금도 그러하다. 연구자는 그렇게 믿는다.

그렇다면 대순사상이 형성될 당시의 시대정신은 무엇이었을까? 연구자의 대순사상에 대한 연구 경력이 일천하여 제대로 파악할 수는 없지만, 선학들의 연구를 일별해보면, 아마도 동양과 서양의 종교를

통일적으로 해석하려는 일종의 통합적 해석의 창출이었다고 여겨진다.¹¹⁶⁾ 그리고 대순사상의 종지이자 대안인 음양합덕(陰陽合德)·신인조화(神人調化)·해원상생(解冤相生)·도통진경(道通眞境)은 당대의 시대정신이었고, 가까운 미래에 인류문명을 선도하는 지남(指南)이 될 가능성을 가질 수도 있다. 연구자는 그렇게 본다.

신행(信行)과 신앙(信仰)사이에는 늘 일종의 긴장관계가 형성된다. 불교의 경우 자력신행과 타력신앙사이에는 늘 긴장된 분위기가 감돈다. 하지만 원시불교와 중국 정토종, 원시불교와 미륵신앙에서도 보이듯이, 그러한 긴장관계가 오해에서 야기된 것일 수도 있고, 민중들의 기대에 부응하여 방편설의 입장에서 요청되는 경우도 있다. 긴장을 넘어서서 원만한 관계가 형성되지 않을 이유가 없는 것이다.

불교의 경우, 정토사상은 일종의 방편설이다. 그렇기 때문에 방편설은 근본적인 취지를 상하게만 하지 않으면 당연하게 수용되어지며 종교적 목적을 위한 훌륭한 수단이 될 수 있다. 그러나 모두 가 내 마음에서 비롯된다는 유심정토(唯心淨土)를 벗어나서, 서방정토(西方淨土)의 실재를 이야기 하면, 이때부터 긴장관계가 형성되며 갈등이 고조된다. 방편설은 어디까지나 방편설이기 때문이다.

대순사상과 불교철학은 그 입처(立處)에서 근본적인 차이를 가지고 있다. 그러나 모든 위대한 사상이 그렇듯 사람이 주인 되는 세상을 기원하고 실현하기 위하여 노력하고 분투한다는 점에서는 그 목적을 같이한다. 그렇기 때문에 대순사상과 불교는 그 가는 길에 만나기도 하고 헤어지기도 하며, 대순사상의 불교에 대한 시각에는 오해(誤解)도 있고 정해(正解)도 있다. 예를 든다면, 대순 사상 전문가들의 미륵에 대한 견처(見處)나, 더 나아가서 교조의 미륵에 대한 입장이나 불교의 대표자로 진목을 보는 견해가 그렇다고 생각이 된다. 이점을 어떻게 할 것 인가? 하는 문제는, 어떻게 생각한다면, 아주 중요할 수 있다.

한 가지 확실한 것은 대순사상이 신앙 중심의 종교라면 불교는 신

116) 김탁, 『증산 강일순』, p.26.

행 중심의 종교라는 것이다. 불교의 경우 신앙은 결코 방편이라는 범주를 넘을 수 없다. 이것이 아마 두 사유체계의 근본적인 서로 건널 수 없는 심연(深淵)일 것이다. 그러나 다른 한편 두 종교의 지고(至高)의 궁극적 목적은 ‘인간의 삶’이고, ‘인간성의 회복’이며, ‘인간이 주인 되는 세상’이다. 따라서 크게 본다면 두 종교는 같은 이야기를 하고 있다. 왜냐하면 ‘주인공인 인간’ 이외의 모든 것은 방편이기 때문이다.

【참고문헌】

- 대순진리회교무부 편찬, 『전경』, 대순진리회출판부, 1987.
- 『長阿含經』6권, 『大正藏』 1권
- 『雜阿含經』10권, 『大正藏』 2권
- 『雜阿含經』45권, 『大正藏』 2권
- 『增一阿含經』44권, 『大正藏』 2권,
- 實叉難陀 譯, 『大方廣佛華嚴經』 권19, 「昇夜摩天宮品」, 『大正藏』 제10권
- 『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十』 권下, 『大正藏』 제24권
- 『臨濟錄』, 『大正藏』 47卷,
- 法海集記, 『南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經』, 『大正藏』 48권,
- 宗寶編 『六祖大師法寶壇經』, 『大正藏』 48권,
- 『景德傳燈錄』6권, 『大正藏』 51권,
- 김탁, 『증산 강일순』, 한국학술정보, 2006.
- 법상, 『반야심경과 마음공부』, 무한, 2007.
- 양형진, 『과학으로 세상보기』, 굿모닝미디어, 2004.
- 이덕진, 『보조지눌연구』, 은정불교문화진흥원, 2007.
- 종호, 『임제선 연구』, 경서원, 1996.
- 해주, 『화엄의 세계』, 민족사, 1998.
- 滿空門待會編, 「滿空月面禪師行狀」, 『滿空法語: 보려고 하는 자가 누구냐』, 妙光, 1983,
- 박경준, 「원시불교의 사회·경제사상 연구」, 동국대학교 박사논문, 1992.
- 이경원, 「한국근대 천(天)사상연구」, 성균관대학교 박사논문, 1998.
- 윤기봉, 「불교권화사상의 한국적 전개와 대순사상연구」, 동국대 박사논문, 1995.
- 나영훈, 「대순진리회의 지상천국건설 사상에 대한 비판적 고찰」, 대구가톨릭대학교 석사논문, 2006.

- 박대중, 「한국 신종교사상에 나타난 불교관 연구」, 원광대 석사논문, 1997.
- 장문정, 「대순사상의 친인관계에 관한 연구」, 대전대학교 석사논문, 2001.
- 고영섭, 「중도와 상생을 위한 불교환경론」, 『불교평론』 제3권 제1호, 2001 봄, 불교평론사.
- 김방룡, 「증산교와 진묵대사」, 『신종교연구』 4집, 한국신종교학회, 2001.
- 김영호, 「깨달음의 보편성과 특수성-불교와 증산의 경우」, 『한국종교사연구』 10집, 한국종교사학회, 2002
- 김탁택, 「상생 윤리의 체계에 관한 소고」, 『대순사상논총』 19집, 대순사상학술원, 2005.
- 김호성, 「불교경전이 말하는 미륵사상」, 『동국사상』 29집, 동국대학교 불교대학, 1998.
- 김홍철, 「대순진리의 실천수행원리」, 『대순논집』, 1992.
- 박이문, 「뉴 밀레니엄의 문명 패러다임과 禪」, 『덕승선학』 2집, 한국 불교선학연구원 무불선원, 2000.
- 安玉善, 「초기불교 윤리의 한 이해」, 『哲學』 57집, 한국철학회, 1998.
- 여동찬, 「미륵사상과 증산사상」, 『증산사상연구』 1집, 증산사상연구회, 1975.
- 여동찬, 「미륵하생경사상과 증산선생의 5만년 선경론」, 『증산사상연구』 7집, 증산사상연구회, 1981
- 윤기봉, 「궁극적 가치추구와 지상천국의 비교」, 『대순사상논집』 15집, 대순사상학술원, 2002.
- 윤재근, 「대순사상과 생태적 환경보존의 문제」, 『종교연구』 23집, 한국종교학회, 2001.
- 이희태, 「증산미륵불교인의 주체적 신앙운동」, 『한국종교사연구』 6집, 한국종교사학회, 1996
- 이덕진, 「유교와 불교의 생사관에 대한 일고찰」, 『보조사상』 15집, 보조사상연구원, 2001.
- 이덕진, 「만공스님의 수행 가풍과 간화선의 진작」, 『경허·만공의 선

풍과 법맥』, 조계종출판사, 2009.

이덕진, 「육망의 바다에서 유명하기」, 『육망』, 운주사, 2008.

이재호, 「인류의 이상세계와 지상천국건설·세계개혁의 의미」, 『대순사상논총』 15집, 2002.

윤호진, 「佛敎의 죽음 이해」, 『신학과 사상』 21호, 카톨릭대학 출판부, 1997.

정대진, 「대순진리회와 대순종지」, 『대순진리학술논총』 1집, 대진대학교부설 대진학술원, 2007.

정대진, 「지상천국건설-세계개혁에 대한 이해」, 『대순사상논집』 15집, 대순사상학술원, 2002.

Francis H. Cook, *Hua-yen Buddhism*, The Pennsylvania State University Press Park and London, 1977.

David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*, The University Press of Hawaii, 1992.

▪Abstract▪

Reflection on the Thinking System of Buddhist Philosophy and Daesoon Philosophy

Duck-Jin Lee

Changwon College

Both Daesoon philosophy and Buddhist philosophy have strong aspirations for establishing a world comprised of human-beings. In other words, Daesoon philosophy and Buddhist philosophy put human-beings in the place of ‘subject character(主語的 人格)’ instead of ‘predicate character(述語的 人格).’ This is because a human is the master rather than a guest of the universe and the world. In this regard, it is safe to say that both Daesoon philosophy and Buddhist philosophy have a common goal of reaching ‘an infinitely open life managed by a human-being, the master.’

Daesoon philosophy and Buddhist philosophy also share the idea that everything in the universe is an organistic world that is closely connected, like a network. In this aspect, the two philosophies consider the whole world rather than the individual, and seek ways for people to live together actively while expanding the scope of community to the world. Even if ‘the morality of living together (相生)’ and ‘the realization of mercy(同體大悲)’ are completely

different languages on the surface, it is not difficult to understand the homogeneity inherent in such expressions.

Daesoon philosophy and Buddhist philosophy show endless reliability towards all humans and are declarative and reasonable, but both herald human beings as eligible to become the main characters of the future world and lead to the birth of independent human beings while inducing them to the highest position in the universe by liberating humans from the limitations they find.

‘Heaven on Earth’ as stated in Daesoon philosophy refers to an ideal society where humans and God harmonize, and God and humans complement each other. Also, the world will achieve political stability and equality, realizing an economically prosperous world. Furthermore, social justice will be realized and cultural and religious conflicts resolved. As humans acknowledge there is a way to live together in a universal nature, the environmental issue no longer becomes the top priority for human beings and a world where the morals of human beings reach the highest level will be established.

From the original Buddhist perspective, King Jeonrhyun, the proxy of Buddha, realizes the ideal of Buddhism in the mundane world. The world controlled by King Jeonrhyun can be described as having liberty, equality, peace, justice, prosperity, morality, order, legality, democracy, welfare, etc. Therefore, the ideal Buddhist world is materially prosperous, physically healthy and socially just, as well as a world where moral maturity and mental freedom are achieved.

Keywords : Harmonized morality of Yin and Yang(陰陽合德), harmonization of humans and God(神人調化), relief of animosity and sangseng(解冤相生), realization of truth based on justice (道通眞境), subject character, organistic world, morality of sangseng (living together), realization of mercy, ideal world(後天 世界), King Jeonrhyun(轉輪聖王)

◎ 투 고 일 : 2009년 6월 24일

◎ 심 사 기 간 : 2009년 7월 22일~29일

◎ 계 재 확 정 일 : 2009년 8월 8일