

인도철학의 관점에서 본 대순사상

이 거 룡

서울불교대학원대학교 · 교수

- | | |
|------------------------|---------------------|
| I. 서론 | III. 대순종지의 인도철학적 함의 |
| II. 인도사상의 궁극적 실재와 구천상제 | IV. 결어 |

I. 서론

『전경』(典經)에서 증산성사의 강세(降世) 이유와 대순사상의 출현 배경은 주로 서양인 이마두(利瑪竇)로 대변되는 그리스도교, 유교, 그리고 최제우의 동학을 중심으로 설명된다.

상제께서 어느 날 김 형렬에게 가라사대 「서양인 이마두(利瑪竇)가 동양에 와서 지상 천국을 세우려 하였으되 오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습으로 쉽사리 개혁할 수 없어 그 뜻을 이루지 못하였도다. 다만 천상과 지하의 경계를 개방하여 제각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래케 하고 그가 사후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양에 가서 문운(文運)을 열었느니라. 이로부터 지하신은 천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 베풀었노라. 서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본딴 것이라」 이르시고 「그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자

연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인사의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되니 원시의 모든 신성과 불과 보살이 회집하여 인류와 신명계의 이 겁액을 구천에 하소연하므로 내가 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와 천하를 대순(大巡)하다가 이 동토(東土)에 그쳐 모악산 금산사(母岳山金山寺) 삼층전(三層殿) 미륵금불(彌勒金佛)에 이르러 三十년을 지내다가 최 제우(崔濟愚)에게 제세대도(濟世大道)를 계시하였되 제우가 능히 유교의 전환을 넘어 대도의 참 뜻을 밝히지 못하므로 갑자년(甲子年)에 드디어 천명과 신교(神敎)를 거두고 신미년(辛未年)에 강세하였노라」고 말씀하셨도다.¹⁾

위의 구절로 볼 때, 증산성사에게 유교의 폐습은 이마두가 지상천국을 세우는데 걸림돌이었다. 그리스도교에 대한 평가는 양면적이다. 이마두를 통하여 동양에 온 그리스도교는 지상천국을 세우려했다는 점에서 대순사상과 궤를 같이하며, 적어도 “천상과 지하의 경계를 개방하여 제각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래”하게 한 공헌이 있다. 그러나 동양에서 뜻을 이루지 못한 이마두가 사후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양으로 돌아가 문운(文運)을 열게 됨으로써 “물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인사의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되었다.” 그리스도교에 비하여 동학은 증산성사가 최제우에게 제세대도(濟世大道)를 계시하여 세상에 나타났지만, 최제우는 ‘유교의 전환’을 넘어 대도의 참 뜻을 밝히지 못하였다. 유교의 폐단은 서양인 이마두가 지상천국을 건설하는데 걸림돌이 되었을 뿐만 아니라, 최제우가 구천상제의 계시를 실현하는데도 장애가 되었다.

물론 위의 인용구에서 비판의 대상이 되는 것은 유교 그 자체가 아

1) 『전경』 교운 1장 9절.

나라, ‘오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습’이며 또한 ‘유교의 전현’이다. 『전경』의 다른 곳에서 유교는 세계 각 족속의 문화의 바탕이 된 종교이며, 또한 구천상제가 주회암(朱晦庵)을 종장(宗長)으로 세운 종교로 언급된다.

어느 날 상제께서 말씀하시길 「선도(仙道)와 불도(佛道)와 유도(儒道)와 서도(西道)는 세계 각 족속의 문화의 바탕이 되었나니 이제 최 수운(崔水雲)을 선도(仙道)의 종장(宗長)으로, 진묵(震默)을 불교(佛敎)의 종장(宗長)으로, 주 회암(朱晦庵)을 유교(儒敎)의 종장(宗長)으로, 이마두(利瑪竇)를 서도(西道)의 종장(宗長)으로 각각 세우노라」고 하셨도다.²⁾

『전경』에는 인도나 인도철학에 대한 직접적인 언급은 없다. 다만 불교의 종장 진묵(震默, 1562-1633)이 ‘범서와 불법’을 더 익히러 가는 나라로 언급되고 있을 뿐이다.³⁾ 이로 미루어 볼 때, 증산성사에게 인도사상이나 힌두교는 그다지 중요한 고려의 대상이 아니었으며, 인도는 ‘불교의 나라’ 정도로 여겼던 것 같다.⁴⁾

그럼에도 불구하고 인도사상 중에는 대순사상과 상통하는 개념들이 다수 있으며, 이 점은 특히 『리그베다』(Rig-veda) 제10권의 뿌루샤찬가(Puruṣa-sūkta), 후기 우빠니샤드, 『바가바드기타』(Bhagavadgīta), 그리고 라마누자(Rāmaṇuja, 1017-1137)의 한정불이론(限定不二論, Viśiṣṭādvaita)에서 현저하게 나타난다. 본 논문의 목적은 대순사상의 주요 개념들을 인도철학의 입장에서 고찰하는 것이다. 우선 대순사상

2) 『전경』 교운 1장 63절.

3) 『전경』 공사 3장 15절. “진묵이 상좌에게 「내가 八일을 한정하고 시해(尸解)로서 인도국(印度國)에 가서 범서와 불법을 더 익혀 올 것이니 방문을 여닫지 말라」고 엄하게 이르고 곧 입적(入寂)하니라.”

4) 김상일교수는 『전경』 교운 1장 9절의 대법국(大法國)이 인도를 가리킨다고 보았으며, 증산에게 인도는 서양 및 중국(東土)과 함께 대순 노정의 중심이었다고 주장하지만, 이에 대한 구체적인 근거는 제시하지 않는다. 문맥으로 보면 대법국은 인도가 아니라 서양의 어떤 나라라고 보는 것이 옳을 것 같다. 더욱이 공사 3-15에서 증산은 범서와 불법의 나라로 인도국(印度國)을 언급하고 있다. 따라서 교운 1장 9절의 대법국을 인도로 해석해야 할 이유가 없다.

의 궁극적 실재라 할 수 있는 구천상제를 브라흐만 또는 이슈와라의 관점에서 살펴 본 후에, 이를 토대로 대순 종지를 인도철학적 관점에서 분석하고자 한다. 도주 조정산(趙鼎山, 1895-1958)이 무극도 종단 창설 시에 처음으로 공표한 대순종지는 대순사상의 근간이다. 음양합덕(陰陽合德), 신인조화(神人調化), 해원상생(解冤相生), 도통진경(道通眞境) 모두 16자로 이루어져 있으며, 이 중에서 처음 4자, 즉 음양합덕은 다른 3가지 종지의 전제가 되는 종지 중의 종지라고 할 수 있을 것이다.

II. 인도사상의 궁극적 실재와 구천상제

인도 사람들이 궁극적 실재를 추구하는 과정에서 최종적으로 만나는 개념은 대개 두 가지로 볼 수 있다. 이 중에서 하나는 브라흐만(Brahman)이며 다른 하나는 이슈와라(Īśvara)이다. 브라흐만은 비인격적인 궁극적 실재임에 비하여 이슈와라는 인격신⁵⁾이다. 전자가 주로 지적인 성향의 사람들에 의하여 고백되는 궁극적 실재라면, 후자는 주로 일반 대중들의 종교적인 차원에서 발달한 개념이다. 브라흐만을 궁극적 실재로 고백하는 전통에서는 가나요가(jñāna-yoga)를 통하여 범아일여(梵我一如)를 실현하고자 한다면, 인격신 이슈와라는 박띠(bhakti)종교에서 숭배의 대상이다. 인도사상사는 인격신으로서의 이슈와라와 비인격적 절대자인 브라흐만의 변증법적 발전이라 해도 과언이 아니다.

대순사상에서 궁극적 실재는 구천상제이다. 이경원교수에 따르면, 구천상제는 ‘인격적이고 일원적인 속성’을 지닌다.⁶⁾ 여기서 인격적이라는

5) 궁극적 실재가 인격적이라는 것은 다음 세 가지 기준에 부합한다는 말이다. 1) 개별성(individuality)을 지니는가? 2) 의식적인 존재인가? 3) 인간과 상호소통의 관계를 지니는가?

6) 이경원, 「대순진리회 교리체계와 사상적 특징에 관한 연구」, 『대순사상논총』 제16

것은 인격신 이슈와라의 특징을 의미하며, 일원적이라는 말은 브라흐만의 비인격적인 측면을 나타내는 것으로 이해할 수 있을 것이다. 다시 말하여, 대순사상의 궁극적 실재는 인격적인 동시에 비인격적이다. 이 점은 도주 조정산이 무극도를 창도하고 구천상제를 ‘구천응원뇌성보화천존강성상제’(九天應元雷聲普化天尊姜聖上帝)로 봉안함으로써 더욱 분명해진다. 『대순진리회 요람』에 따르면, 구천은 최고위를 뜻하는 상징적인 공간을 나타내며, 응원은 제1원인자 또는 만물의 근원자임을 뜻한다. 뇌성은 만물을 주재 자양하는 전능자로서의 능력, 보화는 창조주로서의 권능이 세계 속에 드러나 있음을 나타낸다. 천존은 절대지존을 뜻하며, 강성상제란 역사적 인격과 절대자로서의 신격을 일치시켜본다는 것이다.⁷⁾ 사실 ‘구천응원뇌성보화천존강성상제’라는 호칭 속에는 불교와 도교의 최고 신격이 내포되어 있고,⁸⁾ 또한 상제라는 호칭은 고대 유교의 인격적 최고신에 해당한다. 대순사상은 궁극적 실재를 ‘강성상제’로 간주한다는 점에서 특징이 있다. 즉 궁극적 실재인 상제는 단지 관념적 대상으로 존재하는 것이 아니라 끊임없이 인간계상과 교통하면서 역사적인 존재로 임재(臨在)하는 신이라는 것이다. 강성상제란 역사적 인격과 절대자로서의 신격을 일치시켜본다는 것이다.⁹⁾ 여기서 절대자로서의 신격은 영으로 존재하며 역사적 인격은 곧 몸 가진 존재로서의 증산을 의미한다. 역사적인 인물로서의 강증산과 정통적인 최고신격을 일치시키는 점이 주목된다. 그는 초월자일 뿐만 아니라 내재자이다.

우빠니샤드 이래로 인도사상에서는 궁극적 실재에 대한 관심이 현저했으며, 이러한 경향은 육파철학에서 절정에 이른다. 브라흐만 또는 이슈와라에 대한 관심은 곧 세계의 원인에 대한 탐구로 나타났으며,

집, 대순사상학술원, 2003, 135쪽. 장병길교수는 구천상제를 권능자, 예지자, 약속자, 천하광구자 등으로 규정한다(『대순종교사상』, 대순종교문화연구소, 1987, 68-75쪽 참조).

7) 대순진리회 교무부刊, 『대순진리회 요람』, 1969, 6-7쪽 참조.

8) 김영진, 『옥추보경 해제』, 민속원, 1쪽 참조.

9) 대순진리회 교무부刊, 『대순진리회 요람』, 1969, 6-7쪽 참조.

이를 통하여 브라흐만과 세계가 다르지 않음(不二)을 깨닫고자 했다. 인과의 개념은 가장 근본적인 형이상학적 범주이다. 특히 인도철학에서 그것은 어떻게 ‘일자’(一者)가 ‘다자’(多者)로 되는가에 대한 이해의 실마리를 제공한다는 점에서 중요한 의미를 지닌다. 궁극적 실재로서의 일자와 다자의 인과관계를 규명한다는 것은 단순히 인식론의 문제가 아니라 존재 자체의 전환, 즉 해탈의 문제와 직결된다. 왜냐하면 일자가 어떻게 다자로 될 수 있느냐에 대한 문제는 결국 다자로서의 경험적 자아가 어떻게 원래의 일자로 돌아가느냐에 대한 실마리를 제공하기 때문이다. 인과관계의 의미를 이해하기 위하여 요청되는 것은 우선 원인과 결과 간의 논리적인 관계를 규명하는 것이며, 다른 한편으로는 양자의 형이상학적 관계를 규명하는 것이지만, 대개 인도철학은 전자보다는 후자에 더 큰 관심을 기울인다. 다시 말하여 원인과 결과의 관계가 필연적인가 아니면 우유적인가 하는 문제의 규명보다는, 원인과 결과의 관계에 있어서 양자의 존재론적인 위상이 무엇인가 하는 점에 논의가 집중된다.¹⁰⁾ 이러한 경향은 인도철학이 인간 실존 자체의 전환을 꾀하는 종교철학이라는 특징에 기인하는 것이다.

이에 비하여 대순사상에는 세계의 궁극적인 원인에 대한 논의가 거의 없다. ‘구천응원뇌성보화천존강성상제’라는 호칭에서 세계의 제1원인자 또는 만물의 근원자임을 뜻하는 ‘응원’(應元)과 창조주로서의 권능이 세계 속에 드러나 있음을 나타내는 ‘보화’(普化)라는 개념이 포함되어 있지만, 세계의 제1원인자로서 구천상제와 세계의 관계나 세계의 실재성 문제는 중요하게 다루어지지 않는다.

상제가 만물의 근원자로서 응원(應元)이라고 했을 때, 이 말의 인도철학적 함의는 상제가 우주의 동력인(動力因)인 동시에 질료인(質料因)이라는 것이다. 브라흐만은 우주의 생성에 작인(作人)인 동시에 그 자체가 질료인이 된다. 예를 들어 질그릇의 생성이라는 과정을 놓고

10) 말하자면 인도철학에서 인과의 법칙은 직관적으로 알려지고 경험에 의하여 입증되는 자명한 원리로 받아들여진다.

보면 용기장이가 동력인이라면 찰흙은 질료인에 해당한다. 그런데 『전경』에는 응원으로서의 상제에 대한 설명이 거의 없다. 상제는 세계의 제1원인자라는 선언은 있지만, 어떻게 상제가 우주의 원인인가에 대해서는 말하지 않는다는 것이다.

그러나 기본적으로 동양의 도(道)와 음양론을 수용하고 있다는 점에서 대순사상의 우주론은 인도 우주론의 주류라 할 수 있는 전변설(轉變說, pariṇāmavāda)과 상통할 수 있다.¹¹⁾ 원래 상키야(Saṃkhya) 철학에서 처음으로 체계화된 전변설은 인중유과론(因中有果論, satkāryavāda)이다. 다시 말하여 결과는 이미 원인 중에 들어있다는 입장이다. 결과로서의 세계가 이미 원인으로서의 브라흐만 속에 들어있다면, 세계의 전변이란 무엇인가? 전변의 의미에 대해서는 학파 간에 이견이 있으며, 대개 1) 상키야의 뿌라끄리띠(Prakṛti)전변설, 2) 바스까라(Bhāskara)의 브라흐만(Brahman) 전변설, 3) 라마누자(Rāmānuja)의 양태(avastha)전변설로 나누어진다.¹²⁾ 이 중에서 상키야의 전변설은 세계의 질료인을 뿌라끄리띠로 본다는 점에서 위의 두 가지 전변설과 다르다. 바스까라와 라마누자의 전변설은 브라흐만을 세계의 질료인으로 간주한다는 점에서는 같지만, 전변의 방식에 대하여 견해를 달리하는데, 전자는 브라흐만 그 자체가 전변한다고 보는데 비하여 후자는 단지 브라흐만의 양태만 전변할 뿐이라고 한다. 이러한 차이에도 불구하고 이 셋 모두는 “무차별의 가능태로부터 차별상의 현실태로 전환”하는 것을 전변으로 본다는 점에서 공통된다. 인도사상에서 전변은 언제나 유(有)로부터의 세계전개를 의미하며, 이런 점에서 전변설은 그리스도교의 무(無)로부터의 창조와 큰 차이를 보인다. 전변설의 입장에서 보면, 무로부터 나올 수 있는 것은 오직 무뿐이며, 유는 항상 유로부터 나온

11) 인도사상에서의 관심사는 우주의 질료인에 있으며, 과연 이 세계의 질료는 어디로부터 왔는가 하는 것이 가장 큰 관심사이다. 이에 대한 대답은 크게 두 가지로 나눌 수 있는데, 하나는 전변설이고 다른 하나는 적취설(積聚說, alambhavāda)이다.

12) 이에 대해서는 이거룡, 『인도 육파철학에서 인과론에 대한 고찰』, 『남아시아연구』를 보라.

다. 원인으로서의 브라흐만과 결과로서의 세계의 관계는 ‘존재론적 연속’(ontological continuum)으로 특징지을 수 있을 것이다.

대순사상에서 구천상제는 대순(大巡)이라는 용어로 표현되기도 한다. 대순은 “상제의 존재와 그 구체적인 활동을 아우르는 총괄개념이다.” 이것은 “마치 공자의 사상을 ‘유’(儒)라고 하고, 석가모니의 사상을 ‘불’(佛)이라 하며, 노자의 사상을 ‘도’(道)라고 하고, 예수의 사상을 ‘그리스도’(Christ)라고 부르는 것과 같다.”¹³⁾ 대순은 원(圓)이며 원이 무극(無極)고 무극이 태극(太極)이다. 도가사상과 마찬가지로 대순사상에서도 무극은 “우주의 생명이 음과 양으로 분리되기 이전의 상태에서 아무것도 존재하지 않는 절대적인 중(中), 허(虛), 무(無)의 상태를 말한다. 태극은 비어있는 무극상태에서 음과 양으로 나누어지고, 음양이 대립하는 상대성운동을 통하여 새로운 생명체가 창조되고 성장, 변화하는 것을 의미한다.”¹⁴⁾ 대순은 우주만물의 생성원리이며, 사물이 창조된 곳으로 돌아가고 새롭게 다시 창조되는 영속적인 순환을 의미한다. 대순은 우주만물의 영속적인 생성과 귀입(歸入)의 순환을 의미한다는 점에서 전변설과 상통한다. 위에서 무극과 태극에 대한 설명은 『리그베다』의 나사디야 찬가(nasadiya-sūkta, 無有雅歌) 찬가¹⁵⁾를 연

13) 이경원, 「대순사상 연구의 현황과 전망」, 대전학술원 제1차 월례학술회의(2009.2.20) 발표논문, 2쪽.

14) 양무목, 「대순사상의 형성과 의의」, 『대순진리학술논총』 제1집, 2007, 74쪽.

15) 그 때에 유(有)도 없었고, 무(無)도 없었으며/ 창공도 없었고 그 위의 천계도 없었다/ 무엇으로 덮혀 있었던가? 어디에서? 누구의 보호아래? 물은 있었던가, 깊이 모를 물은? 그때에 죽음도 없었고, 불멸도 없었으며/ 밤의 표징도, 낮의 표징도 없었다/ 스스로의 충동으로, 저 유일자가/ 호흡 없이 호흡하였나니/ 그 외엔 아무것도 없었다// 어둠이 있었으니, 태초에 이모든 것은/ 어둠에 싸인 물이었다./ 그 때 꺾절에 싸여 누웠던/ 저 유일자가 열력(tapas)으로 생겨났다// 처음에 의욕(kama)이 저 유일한 것에 나타났으니/ 그것은 사고(manas)의 첫 종자였다./ 가슴 깊이 지혜를 구하는 현자들이/ 무에서 유의 고리를 찾았다// 가로 놓인 그들의 빛/ 그것은 아래에 있었던가, 위에 있었던가? 씨앗을 품은 자들이, 충만한 힘이 있었으니/ 밑에는 스스로 지닌 힘이, 위에는 충동이 있었다// 실로 누가 이것을 알까? 누가 여기서 그것을 언명할 수 있겠는가? 어디로부터 이 창조가 생겨난 것일까? 신들은 이 창조에 잇달아 생겨났으니/ 그러면 누가 그것이 어디에서 일어났는가를 알 것인가?// 이 창조가 어디로부터, 누구에 의해서 행해졌는가를/ 혹은 그렇지도 않은가를/ 최고의 천상에서 이 세계를 굽어보는 이/ 그만이 실로 알고 있으리라./ 어쩌면 그도 또한 모를지도 몰라// 『리그-베다』 x.129.

상하게 한다.

음양론에 입각하여 우주의 역사를 선천과 후천으로 나누는 것은 인도의 유가(yuga)설과 비교해 볼 수 있는데, 이 경우에 두 사상 모두 순환론의 입장에서 우주의 순환을 설명하지만, 그럼에도 불구하고 그 내용에서는 상당한 차이를 보인다. 우선 대순사상에서는 우주의 역사를 선천과 후천으로 나누며, 선천이 상극의 세계라면 후천은 상생의 세계이다. 대개 대순사상에서 수용하고 있는 강절(康節)의 상수론(象數論)에 따르면 이 지구가 129,600년에 한 번씩 개벽하는데, 이 주기적인 개벽을 회운이라 한다. 1회운 중에서 후천 5만년과 선천 5만년을 제하면 29,000년이 남는데,¹⁶⁾ 이 기간은 사람과 생물이 살 수 없는 휴식기이다. 한편 인도의 우주론은 우주의 역사를 창조(srṣṭi), 유지(sthiti), 귀입(pralaya)으로 나누고 유지는 다시 4유가로 세분된다. 유가설에 따르면, 우주의 순환은 2리따(krita), 3레따(treta), 드와파라(dvapara), 깔리(kali)라는 네 유가를 한 단위로 끊임없이 반복 순환하고 있으며, 이 중 첫 단계에 속하는 2리따유가가 가장 정의롭고 순수한 시대이다. 다르마(dharma, 法)가 네 발로 굳건하게 서 있기 때문이다. 4유가 중 마지막인 깔리유가는 다르마가 단지 한 발로 서 있기 때문에 그 이전의 유가에 비하여 법과 정의가 가장 위태로운 시대이다.

대순사상의 우주론과 인도의 유가설을 비교할 때, 대순사상에서는 후천을仙境(仙境)으로 보는데 비하여 유가설에서는 우주 역사의 시초인 2리따유가가 가장 이상적인 세계이다. 물론 두 사상 모두 순환론적인 역사관에 입각해있다는 점을 고려한다면, 사실 선후의 문제를 따지는 것은 무의미하다. 하나의 원에 시계방향으로 a, b, c, d 4개의 점이 있다고 할 때, 점 b는 점 c보다 앞에 있지만 점 a보다는 뒤에 있기 때문이다. 따라서 대순사상에서도 유가설의 입장과 마찬가지로

16) 『전경』에는 단지 후천 5만년을 언급하고 있을 뿐이며(공2-17) 선천이 몇 년이라는 언급은 없지만, 후천에 대칭되는 선천 또한 5만년이라고 본다(신철균, 「선천 상극 문명세계와 후천 새 지상선경」, 『대순진리학술논총』 제1집, 대진학술원, 2007, 150쪽).

후천-선천의 순서로 우주의 역사를 설명한다 해도 무방할 것이다. 그러나 분명한 것은 대순사상에서는 이전 시대에 이어지는 나중 시대가 선경이라는 점을 강조하고 있다는 것이다. 이에 비하여 유가설은 이전 시대에 이어지는 지금 이시대가 악세(惡世)라는 구도로 우주의 역사를 설명하고 있다.

대순사상에서는 인간이 이를 수 있는 이상세계를 선천-후천의 순환 속에 있는 것으로 파악한다는 점에서 인도사상과 큰 차이를 보인다. 인도사상에서 해탈(mokṣa) 또는 이상세계(brahmaloka)는 우주의 순환 안에서 일어나는 사건이 아니다. 무시무종의 순환은 단지 윤회세계를 설명하는 메커니즘일 뿐이며, 해탈은 이와 같은 순환에서 벗어나는 사건이다. ㄱ리따유가는 단지 다른 유가에 비하여 상대적으로 이상적인 상태일 뿐이며, 그 자체로 궁극의 세계는 아니다. 이에 비하여 대순사상의 후천은 인간이 추구할 수 있는 궁극의 경지이며 지상천국이다.

여기서 한 가지 의문은 만일 대순사상이 음양론에 입각한 순환사관을 견지한다면, 강증산 상제의 강세로 열리는 후천 또한 다시 상극의 선천으로 이어진다고 해야 하지 않는가 하는 점이다.¹⁷⁾ 이에 대하여 신철균교수는 후천이 “무한한 미래의 시대 전부가 아니요 5만년이라는 시한을 가진 유한(有限)세계임을 의미”한다고 했으며, 그 근거로 후천선경을 ‘한 낙원’이라 한 상제의 언급을 들고 있다.¹⁸⁾ 그러나 만일 그렇다면 상제의 삼계대순과 이에 따른 공사는 단지 상제의 강세 직전에 있었던 선천 상극세계에 대한 상대적인 처방에 불과하며, 후천 선경은 또 다른 하나의 선천 상극세계로 이어진다고 봐야할 것이다. 이와 같이 강증산 상제의 강세로 열리는 후천이 단지 여러 후천 가운데

17) 후천에도 다시 악의 씨가 뿌려질 수 있는 가능성이 언급된다. “이제 해원 시대를 당하여 악을 선으로 갚아야 하나니 만일 너희들이 이 마음을 버리지 않으면 후천에 또 다시 악의 씨를 뿌리게 되니 나를 좇으려거든 잘 생각하여라”(교법3-15).

18) 신철균, 「선천 상극 문명세계와 후천 새 지상선경」, 『대순진리학술논총』 제1집, 대진학술원, 2007, 149-150쪽.

데 하나에 불과하며¹⁹⁾ 그의 삼계공사가 단지 상대적인 처방에 불과하다면, 대순사상은 ‘궁극적 관심’으로서의 종교사상으로 자리매김하기 어려운 난점이 있다.

인도사상의 입장에서 볼 때, 대순사상의 이와 같은 난점은 근본적으로 순환론에 입각한 선천-후천의 우주론을 견지하면서도 궁극의 이상세계를 선천-후천의 순환 안에서 구하고 있기 때문이다. 이미 말한 것처럼, 인도사상은 대순사상과 마찬가지로 순환론적인 입장에서 우주론을 전개하지만, 그럼에도 불구하고 궁극적인 이상세계는 그 바깥에 있는 것으로 상정한다. 다시 말하여, 해탈은 우주적인 역사의 순환 안에서 일어나는 사건이 아니다.

궁극의 이상세계를 선천-후천의 순환 안에서 구한다는 점에서, 대순사상의 역사관은 오히려 서구 그리스도교의 직선사관에 가까운 것 같다. 사실 『전경』에는 상제의 재세를 기준으로 선천과 후천이 언급될 뿐이며, 선천-후천의 끊임없는 순환에 대한 직접적인 언급은 없다. 다시 말하여, 비록 선천-후천이라는 용어를 『주역』(周易)의 용어를 사용하고 있지만, 그것은 순환론적인 의미가 아니라 강증산 상제의 강세로 열리는 ‘최종적인 후천’과 ‘그 이전의 선천’이라는 의미가 강하다는 것이다.²⁰⁾ 사실 『전경』에는 상제의 강세로 개벽한 후천이 무한한 미래 전부라는 함축을 지닌 구절이 없지 않다.²¹⁾

구천상제의 강세는 인도사상의 아와따라(化身, avatāra) 개념을 연상하게 한다. 아와따라라는 말은 하강(下降, descent), 특히 천계에서

19) 『전경』에는 상제의 강세로 열리는 후천 이외에도 다른 후천이 있었음을 함축하는 언급이 있다. “갑오년 오월 어느 날 밤 상제께서 주무시고 계시는 중에 한 노인이 꿈에 나타나 「나도 후천 진인이라. 천지현기와 세계대세를 비밀히 의논할 일이 있노라」고 아뢰는도다.”(행록1-22)

20) 대순사상의 우주론은 인도를 비롯한 동양의 순환론적 사고와 서구 그리스도교의 직선사관을 결합하고 있는 측면이 있지만, 이에 대한 규명은 아직 이루어지지 않고 있는 것 같다.

21) “나는 삼계의 대권을 주재하여 선천의 도수를 뜯어고치고 후천의 무궁한 선운을 열어 낙원을 세우리라”(공사1-2); “나를 좇는 자는 영원한 복록을 얻어 불로불사하며 영원한 선경의 낙을 누릴 것이니 이것이 참 동학이니라”(권지1-11).

지상으로 신의 하강을 의미한다.²²⁾ 또한 이 말은 이 세계에 지금까지 존재해 온, 그리고 앞으로 존재하게 될 가장 탁월한 존재가 곧 신의 여러 다양한 형태들인 아와따라라는 의미를 함축한다. 곤다(J. Gonda)는 이 말이 신의 현현(顯現, appearance)을 의미한다고 본다. 『마하바라타』(Mahābhārata)나 뿌라나(Purāṇa) 문헌에서도 이 개념이 나타난다. 아와따라는 힌두교의 삼신 가운데 비슈누와 관련되는데,²³⁾ 이것은 비슈누가 세계의 유지를 담당하기 신이기 때문이다. 아와따라 개념은 특히 『바가바드기타』(Bhagavadgīta)에서 현저하게 나타나지만, 그 짝은 이미 『리그베다』(Rig-veda)의 여러 찬가들에서 발견된다. 예를 들어, 인드라(Indra)는 스스로의 창조력으로 자유로이 어떤 형태를 띌 수 있는 신으로 묘사된다.²⁴⁾

『전경』에 따르면, 구천상제는 “신성, 불, 보살들의 하소연으로 인세에 강세”했다. 이들이 상제에게 하소연한 이유는 천지가 혼란하다는 것이다. 이에 상제는 “상도(常道)를 잃은 천지도수를 정리하시고 후천의 무궁한 선경의 운로를 열어 지상천국을 건설하고 비겁에 쌓인 신명과 재첩에 빠진 세계창생을 널리 건지시려고”²⁵⁾ 인세에 하강했다. 서양 물질문명의 폐단으로 상극(相克)과 원한(怨恨)이 가득한 인간세계를 구하고 몸소 지상천국을 세우기 위하여 강세했다는 것이다. 이와 마찬가지로 『바가바드기타』에서는 아와따라의 강세 이유를 다음과 같이 말한다. “정의가 쇠하고 불의가 성할 때마다 나는 나를 세상에 나타낼 것이다. 선을 보호하고 악한 자를 멸하여 의를 새로이 세우고자, 나

22) Pāṇini, III.3.120.

23) Līṅga Purāṇa와 Kūrma Purāṇa에는 쉬바의 28化身이 언급되고 있으며, 이 모든化身들은 칼리 유가에 속하는 것으로 언급된다. 그러나 이들은 비슈누의 아와따라에 비하여 신학적으로 큰 비중을 차지하지 않는다.

24) Rig-veda, iii.53.8; vi.47.18. 불교나 자이나교의 연속적인 붓다 혹은 조사(祖師, Tīrtaṅkara) 전통은 힌두교의 아와따라라 교의와 어떤 관련을 지니는 것으로 보인다. 그러나 불교의 연속적인 붓다들과 자이나교의 24 티르탕카라들은 신성한 존재의 화신으로 간주되지 않는다는 점에서 힌두교의 아와따라와 중요한 차이를 보인다 (Margaret and James Stutley, A Dictionary of Hinduism, p.33).

25) 대순진리회 교무부 편, 『대순지침』, 17쪽.

는 시대마다 세상에 온다.”²⁶⁾ 『스리마드바가와담』(Śrīmadbhāgavatam)에도 이와 비슷한 언급이 있다. “지상에 진리가 은폐되고 세상에 악이 만연할 때마다, 사랑의 비슈누가 인류에게 길과 진리와 삶을 밝히 일러주고자 거룩한 육체로 나타났다. 이와 같은 권화(權化)를 아와따라, 즉 땅위에 육체를 입은 신의 나타남이라 한다.”²⁷⁾

궁극적 실재의 하강이라는 점에서 그리고 그 역할에서 구천상제와 힌두교의 아와따라는 비슷하지만, 서로 다른 점도 있다. 힌두교에서는 전통적으로 비슈누의 10화신들이 거론되며, 역사적으로 볼 때 지역적인 성향이나 종파적인 선호에 따라 그 수와 순서가 다양하다. 『바가바드기따』에서는 비슈누의 아와따라가 매 유가(yuga)마다 온다고 했다. 이에 비하여 대순사상에서는 구천상제의 강세만 언급하고 있을 뿐이다. 그렇다고 하여 대순사상에서는 구천상제의 강세를 유일무이한 사건으로 본다고 단정하기는 어려울 것 같다. 왜냐하면 대순사상은 기본적으로 순환사관의 입장에 있는 것으로 보이기 때문이다. 이 문제는 대순종지를 논의하는 과정에서 좀 더 상세하게 다루고자 한다. 인도사상에는 아와따라의 하강에 선행하는 ‘대순’의 노정이 강조되지 않는다. 이에 비하여 대순사상에서는 상제의 하강을 ‘대순’(大巡)과 ‘강세’(降世)로 나누어 설명하고 있으며, 강세보다는 대순에 더 큰 비중을 두고 있는 것 같다. 구천상제는 삼계의 대권을 주재하는 분이지만, 그럼에도 불구하고 인세의 폐단을 진단하기 위하여 삼계를 두루 대순한다. 이 점에서 대순사상은 신인동형동성론(神人同形同性論, anthropomorphism)적인 측면을 보인다. 『전경』에서 상제가 “서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와 천하를 대순(大巡)하다가” “모악산 금산사(母岳山 金山寺) 삼층전(三層殿) 미륵금불(彌勒金佛)에 이르러 삼십년”을 지냈다고 한 것을 보면, 대순은 상제의 영적인 하강을 의미한다고 볼 수 있으며, 최제우의 실패로 인한 신미년의 강세는 인간의 몸을 지닌 상제의 하강

26) Bhagavadgītā, iv.7-8. 이 구절은 비슈누의 화신에 대한 고전적인 구절이다.

27) Śrīmadbhāgavatam, i.1.

으로 이해할 수 있을 것이다. 아바따라의 죽음은 언급되지 않지만, 증산의 죽음은 “상계(上界)의 보화천존(普化天尊) 제위에 임어하기 위한 화천(化天)”²⁸⁾에 다름 아니다. 그는 39세에 화천하였다.

III. 대순종지의 인도철학적 함의

상제의 사명은 천지공사(天地公事) 또는 삼계(三界) 개벽공사(開闢公事)를 통한 광구천하 광제창생이다. 천지공사란 “천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지는 일”²⁹⁾이며, 음양합덕(陰陽合德) 신인조화(神人調化) 해원상생(解冤相生) 도통진경(道通眞境)의 4대 종지는 곧 천지공사의 진리를 요약한 것이다. 16자로 표현된 대순종지는 일견하여 유학이나 노장의 용어들을 연상하게 하는 측면이 있다. 음양합덕은 음양론을 토대로 하는 『주역』의 용어이며, 신인조화는 『서경』(書經)의 신인이화(神人以和)에서 보는 신인관계와 유사한 점이 있다. 해원상생의 상생은 노장사상에서 중요한 개념이며, 도통진경에서의 도는 동양사상 전체를 관통하는 진리의 대명사이다.³⁰⁾ 이와 같이 대순종지는 동양사상의 주요 개념들을 반영하고 있지만, 그럼에도 불구하고 이 개념들은 상제신앙의 입장에서 재해석되고 있으며, 이 점에서 대순사상의 정체성이 확립된다.

음양합덕(陰陽合德)의 종지는 『주역』의 음양론을 원용하고 있지만, 상당한 차이가 있다. 변화가 음에서 양으로 진행되는 것과 마찬가지로

28) 이경원, 「대순진리회 교리체계와 사상적 특징에 관한 연구」, 『대순사상논총』 제16집, 대순사상학술원, 2003, 135쪽.

29) 『전경』 공사 1장 3절.

30) 이경원, 위의 논문, 145쪽.

선천은 후천으로 이행한다. 선천이 극에 달하여 후천 개혁이 일어날 수 있는 가능성을 본다. 이점에서 대순사상의 음양합덕은 인도의 유가설과 상통한다. 그러나 이미 말한 것처럼, 대순사상은 유일회적인 선천과 후천을 언급하고 있을 뿐이라는 느낌을 준다. 다시 말하여, 무시무종의 순환을 언급하지 않는다. 인도의 유가설로 본다면, 선천에서 후천으로 이행은 수많은 이행 가운데 한 토막으로 이해할 수도 있겠다. 비록 『전경』에서는 한 처음을 언급하지 않았지만, 음양론의 논리로 본다면 선천에서 후천으로의 전이는 유일회적이 아니다. 다시 말하여, 요임금으로부터 시작되는 역사는 단지 ‘한 처음’일 뿐이다.

음양론(陰陽論)은 『주역』의 지배적인 사고 체계로서 이 세계의 구조를 이해하기 위한 기본적인 패러다임이며, 대순종지의 음양합덕 또한 음양론을 근거에 깔고 있다. “음양이란 하나의 사물이 지니는 두 가지 측면을 가리킨다. 현실에 존재하는 모든 사물은 음과 양이라는 두 가지 측면에서 나누어 볼 수 있으며, 동일한 존재의 본질을 규명하기 위한 하나의 분석틀이기도 하다.”³¹⁾ 즉 음과 양은 서로 성질을 달리하는 두 요소로서 이 세계 전체를 구성하고 있다고 본다.

이에 비하여 베다나 우빠니샤드를 중심으로 하는 고대 인도사상에서는 『주역』의 음양개념이 거의 나타나지 않거나 무의미하다. 세계나 그 안의 개체를 파악함에 있어서 일차적인 분석의 틀이 되는 것은 음양이 아니라 상키야(Saṃkhya)사상의 3구나(guṇa, 德, 속성)이다. 인간의 심리적인 요소들뿐만 아니라 현실에 존재하는 모든 사물은 뿌라끄리띠(prakṛti, 근본물질)의 산물이며, 뿌리끄리띠는 3구나로 이루어져 있다. 『주역』에서 만물이 부음포양(負陰抱陽)하여 태극 아닌 것이 없고 음양 아닌 것이 없다고 말한다면, 상키야에서는 세계 만물 가운데 3구나로 이루어지지 않은 것은 없다고 말한다. 보다 근본적으로는 뿌루샤(puruṣa, 순수정신, 眞我)와 뿌라끄리띠의 이원(二元)이 거론되지만, 음양의 관계는 아니다.³²⁾ 이 둘은 서로 전혀 다른 근본원리로

31) 정대진, 「대순진리회와 대순종지」, 『대순진리학술논총』 제1집, 2007, 24쪽.

규정되며 서로 의존적이거나 보완적인 관계가 아니다. 따라서 이 둘은 합덕(合德)할 수 있는 가능성이 없으며, 오히려 분덕(分德)을 이상으로 한다.³³⁾ 따라서 상키야 사상의 이원론은 음양 대대성(對待性)의 논리에 입각해서 세계를 설명하는 음양론과 거리가 멀다.

인도사상에서 음양 또는 음양합덕이 논의되는 것은 상당히 후대의 일로 6세기경의 탄트리즘(tantrism)과 12-3세기의 하타요가(haṭha-yoga) 전통으로 볼 수 있다. 탄트리즘은 우빠니샤드의 범아일여(梵我一如) 이상을 음양합일의 개념으로 치환한 점에서 인도사상사의 획기적인 전환점이다. 탄트리즘에 의하면, 궁극적 실재로서의 브라흐만은 그 자체 안에 남성적 요소와 여성적 요소의 양극성을 가지고 창조와 파괴를 반복한다. 여기서 남성적 요소는 이법적·비활동적인 쉬바(Siva)이며, 여성적 요소는 변화 활동하는 삭띠(Śakti)이다. 쉬바와 삭띠의 우주적인 성교로 생겨난 이 세계 또한 남성적인 측면과 여성적인 측면을 동시에 지닌다. 인간 또한 남성적인 측면과 여성적인 측면을 동시에 지닌다. 다시 말하여, 모든 사람은 남성적인 동시에 여성적이다. 남자와 여자가 있는 것이 아니라, 남성적인 인간과 여성적인 인간이 있을 뿐이다. 한 사람 속에 내재한 여성과 남성은 서로 대립하고 투쟁하는 관계가 아니라, 서로 의존적이고 보완적이면서 자기존재를 위해 상대를 적극적으로 필요로 하는 관계에 놓여있다. 따라서 탄트리즘은 여성과 남성의 상호 유기적인 관계론을 바탕으로 하여 이 세계의 조화(調和)로운 측면을 지향하는 종교운동으로 볼 수 있으며, 이 점에서 『주역』이나 대순사상의 음양론과 상통한다.

인간 속에 내재한 쉬바와 삭띠의 결합을 도모하는 수행법이 곧 하타요가 또는 쁘달리니(kuṇḍalinī)요가이다. 하타(haṭha)라는 용어 자체

32) 뿌루샤는 의식성과 비활동성을 특징으로 하는 반면에 뿌루샤는 비의식성과 활동성을 특징으로 한다.

33) 『상키야까리까』(Sāṃkhya-kārika)에 따르면, 뿌루샤와 뿌리끄리띠의 결합으로 윤회가 시작되며, 이 둘의 분리(kaivalya)는 요가의 수련을 통하여 궁극적으로 추구되어야 할 목표이다.

가 곧 양(ha)-음(ṭha)을 의미하는 것처럼, 이 전통에서는 음양 개념이 핵심을 이룬다. 나디(nāḍi, 氣道)를 이해함에 있어서도 가장 중요한 것은 척추 중앙의 슈슈나(suṣumṇā)나디와 그 좌우의 이다(iḍa, 陰)나디와 뺑갈라(piṅgala, 陽)나디이다. 하타요가 수련은 회음부의 물라다라차크라(mūlādhāra-cakra)에서 세 바퀴 반 띄리를 튼 채 잠자고 있는 쾨달리니 또는 삭띠 에너지를 일깨워서 정수리의 사하스라라차크라(sahasrara-cakra)에 있는 쉬바와 결합하게 하는 것이다. 이 둘의 합일이 곧 완성이며 해탈이다. 하타요가에서 궁극적으로 지향하는 것은 자기 속에 내재하는 삭띠와 쉬바를 결합시켜 윤회를 멈추게 하고 자기 본연의 상태인 브라흐만을 회복하는 것이다.

후기 힌두교에서 탄트라 전통이 성행하면서 여성의 중요성을 부각된다. 이 점은 대순사상의 후천에도 그대로 적용되는 것 같다. “후천에서는 그 닭은 바에 따라 여인도 공덕이 서게 되리니 이것으로써 옛부터 내려오는 남존 여비의 관습은 무너지리라”(교법1-68). “후천의 도통군자에는 여자가 많으리라.”³⁴⁾ 탄트리즘에서 여성은 궁극적 실재의 활동적인 측면이며, 최대한의 본질을 나타낸 우주 에너지의 변형이다. 여자는 단지 눈 먼 뿌라끄리띠가 아니라, 여성적인 활동원리 삭띠의 화신이다. 삭띠는 만유가 생겨나게 하는 힘, 성력, 신적인 창조력으로 간주되며, 남성적인 원리와 동등한 지위 혹은 그 이상의 지위를 지닌다. 삭띠 여신에 대한 숭배가 중요한 신앙 형태로 자리 잡는 것도 바로 이 시기의 일이다.

신인조화(神人調化)는 음양합덕의 토대 위에 있다. 왜냐하면 대순사상에서는 신과 인간의 관계를 음양의 관계로 보기 때문이다. 대순사상에서 신은 궁극적 실재 그 자체라기보다는 구천상제의 영적 측면이라는 성격이 강한 것 같다. 신은 인간과 조화(調化)하는, 영(靈)으로서의 궁극적 실재라는 말이다.³⁵⁾ 역사를 통하여 신인의 관계에 대한 여러

34) 『전경』 예시 45.

35) 『전경』에는 궁극적 실재로서의 신에 대한 언급이 없다. 오직 신인조화의 콘텍스트

이론이 있었지만, 대순사상의 신인조화가 지니는 가장 큰 특징은 무엇보다도 신과 인간의 관계를 상의적(相依的)인 관계로 파악하고 있다는 점이며, 이런 측면에서 화이트헤드(A. N. Whitehead)의 유기체론과 상통한다. 신인조화의 종지는 어느 한쪽의 지배적인 관계를 의미하지 않는다. 인간이 없으면 신은 그 의지를 실현할 대상이 없으며, 인간 또한 신이 없으면 그 지향점이 상실된다. 신과 인간은 상호 불가분의 관계에서 서로를 필요로 한다.

인도사상 가운데 신과 인간의 관계를 불가분의 관계로 보는 대표적인 이론은 라마누자(Rāmaṇuja, 1017-1137)의 한정불이론(限定不二論, Viśiṣṭādvaita)이다. 라마누자에 의하면, 브라흐만은 미현현(未顯現) 상태뿐 아니라 현현(顯現) 상태에서도 언제나 세계와 공존하며 불가분의 내속(內屬)관계(aprthak-siddhi)에 있다.³⁶⁾ 원인 상태와 결과 상태 사이에 전개로 인한 틈새는 전혀 있을 수 없다. 원인과 결과는 선후의 관계라기보다는 오히려 공존의 관계로 간주된다. 세계는 존재론적으로 브라흐만에 동참하며, 따라서 세계는 브라흐만적(的)이다. 브라흐만과 세계의 존재론적인 연속은 라마누자가 세계를 브라흐만의 몸(śarīra)으로 규정할 때 더욱 선명하게 드러난다. 영혼(cit)과 물질(acit)의 세계와 브라흐만의 관계는 몸과 영혼의 관계(śarīra-śarīri-sambandha)로 말해진다.³⁷⁾ 이것은 라마누자의 만유재신론(萬有在神論)적인 베단타 철학이 지니는 가장 특징적인 측면이라 할 수 있다. 세계가 브라흐만의 몸이라는 것은 세계가 그 자체의 존재를 위하여 브라흐만에 전적으로 의존하고, 브라흐만에 의하여 완전히 주관되며, 브라흐만을 위한 목적으로 소용된다는 것을 의미한다. 라마누자는 브라흐만의 완전(完全)이 정태적인 의미, 즉 브라흐만은 이미 그리고 영원히 모든 가능한 가치들을 구유(具有)하고 있다는 것을 의미하지 않는다. 그것은 “언제

에서만 신이 언급된다.

36) Vedārthasaṅgraha, para. 95.

37) 이에 대한 보다 상세한 논의는 줄고 「라마누자에 있어서 박티에 관한 연구」(1989, 동국대석사학위논문), 28-31쪽을 보라.

나 모든 즐거움을 누리는 데 꼭 필요한 것들을 지니고 있다”는 의미로 이해된다. 따라서 라마누자에게 신의 완전은 유한 세계에 대한 신의 존재론적 배제 또는 분리를 의미하지 않는다. 이러한 입장에 설 때, 세계와 인간의 존재론적인 의미가 보다 정당하게 평가될 수 있을 것이다.

라마누자는 브라흐만의 사랑(vātasalya)이라는 관점에서 신과 세계의 상호의존을 부정하지 않는다. 신과 세계의 상호의존이라는 존재론적으로는 불가능한 관계가 자비로운 신의 겸손을 통하여 가능하게 된다.³⁸⁾ 자비와 은총 때문에 신은 세계와 상호의존의 관계에 돌입한다. 이것은 『바가바드기따』에 대한 그의 주석 여러 곳에서 지적된다.

나는 그 현자(賢者)가 바로 나의 영혼이라고 여긴다. 이것은 내 존재를 떠받치는 기둥이 그에게 달려있기 때문이다. 왜 그런가? 왜냐하면 그 현자는 나 없이 자신의 영혼을 지탱할 가능성조차도 지니지 못하기 때문이다. 그는 스스로의 궁극적인 목적으로 오직 나만을 취한다. 그러므로 그가 없다면 나는 나의 영혼을 지탱할 수 없다. 따라서 그는 나의 영혼이다.

이 구절에서 분명하게 나타나는 것처럼, 신과 인간을 잇는 사랑의 관계는 일반적인 것이 아니라 상호 의존적이다. 다시 말하여, 숭배자들에 대한 신의 사랑이 너무 강렬하기 때문에 신은 자신 또한 스스로의 영혼을 지탱하기 위하여 숭배자들을 필요로 한다는 것이다. 이런 점에서 보면, “만일 유한자가 무한자를 원한다면, 무한자 또한 유한자를 원한다. 만일 유한자가 무한자 속에서 그 자신을 실현한다면, 무한자 또한 유한자 속에서 자신을 실현한다.”³⁹⁾고 말할 수 있을 것이다. 브라흐만과 세계의 상호의존적 추구는 단지 개아뿐만 아니라 브라흐만에게도 유익하다.

38) J.B. Carman, *Theology of Rāmānuja*, pp.195-196.

39) P.B. Vidyarthi, *Early Indian Religious Thought: A Study in the Sources of Indian Theism with Special Reference with Ramanuja*, New Delhi; Oriental Publishers and Distributors, 1976, p.150.

사실 라마누자의 궁극적 실재 속에는 『주역』의 음양과 유사한 양극성이 있다. 라마누자의 브라흐만은 원인 상태의 브라흐만(brahmakāraṇāvasthā)과 결과 상태의 브라흐만(brahmakāryāvasthā)이라는 양극성을 지니며, 세계의 전개는 전자에서 후자로의 전변을 의미한다. 그것은 미세한 상태의 영혼 및 물질과 연관된 원인 상태의 브라흐만이 조대한 상태의 영혼 및 물질과 연관된 결과 상태의 브라흐만으로 이행하는 것이다.⁴⁰⁾ 여기서 특히 결과 상태의 브라흐만을 세계라고 부른다. 이렇듯 라마누자의 세계 전개설은 이미 잠재적인 형태로 원인 상태의 브라흐만 속에 있던 것이 이름과 형태를 띠고 나타나는 것을 의미하며, 이런 의미에서 그것은 전통적인 기독교의 창조설, 즉 무(無)로부터의 창조 개념과는 전혀 다른 의미를 지닌다.⁴¹⁾

대순사상의 신인조화는 인간과 신의 합일을 통하여 달성되는 인간의 전면적인 개조를 의미한다. 후천에서 신인조화를 성취한 인간, 즉 완성된 인간은 천차만별이다. 이 점에서 다수의 뿌루샤를 이야기하는 상키야사상과 유사하지만, 질적 일원 양적 다수를 말하는 상키야와는 달리 대순사상은 질적 다수를 인정한다. 후천에서 모든 개체의 완성도는 각각 100%이지만, 질과 크기는 천차만별일 수 있다. 신인조화에서 조화는 “모두 똑같은 모습을 가지게 되는 것을 말하는 게 아니다. 다양한 사물이 제각기의 한도를 가지고 있으며, 그 한도대로 신과 결합하여 더할 수도 없고 뺄 수도 없는 그 자체의 완성된 경지를 보여준다.”⁴²⁾ 즉 모두가 동등 동권하게 보편적이지만, 제 각각이 자기 한도대로 다 된다는 것이다. 이렇게 완성된 개체가 제 각각이 모여서 하나의 큰 질서와 체계를 이루게 되니 곧 신의 질서요 신의 체계라고 할 수 있다.

해원상생(解冤相生)의 종지는 두 가지 측면에서 인도사상과 논의될

40) Śrībhāṣya, ii.1.23.

41) 라마누자의 전변설은 因中有果說(satkāryavāda)의 입장이다. 이에 대해서는 줄고 “*The Theory of Creation in the Philosophy of Viśiṣṭādvaita*”(1990, M.Phil dissertation, University of Madras)를 참조하라.

42) 정대진, 같은 책, 29쪽; 『전경』 교법 2장 54절 참조.

수 있다. 원(冤)은 업설과 관련하여 논의의 실익이 있으며, 상생은 아힘사(ahimsa, 불살생, 비폭력)의 정신과 상통한다. 먼저 대순사상의 원(冤)과 인도사상의 업(業)에 대하여 살펴보기로 한다.

대순사상에서 원(冤)의 의미는 상당히 포괄적이다. “모든 사물이나 인간 누구나 할 것 없이 자연스러운 욕구를 지니고 있으면서 이를 충족시키지 못해 생기는 감정”⁴³⁾이다. “여기에는 상대로 인해 발생한 원망의 감정으로서의 원(怨)뿐만 아니라 자기 스스로 이루지 못한 소원(所願)도 포함된다.”⁴⁴⁾ 이와 같이 포괄적인 원의 의미 중에서 인도사상의 업과 상통할 수 있는 측면은 척(戚)의 원인으로서의 원이며, 이때 해원은 인도사상의 해탈과 뜻이 통한다. 대순사상의 세계관으로 보면 오늘날의 인류가 직면한 부조리와 악은 선천을 지배한 상극의 원리 때문이며, 상극이 지배한 선천의 가장 근본적인 문제는 바로 인간 상호간의 원이 발생했다는 것이다. 『전경』에 따르면, 선천 세상이 진멸지경에 이르게 된 것은 아주 오랜 옛날부터 축적되어온 원(冤)의 점철이다.

“머리를 긁으면 몸이 움직이는 것과 같이 인류의 기록에 시작이고 원(冤)의 역사의 첫 장인 요(堯)의 아들 단주(丹朱)의 원을 풀면 그로부터 수천 년 쌓인 원의 마디와 고가 풀리리라. 단주가 불초하다 하여 요가 순(舜)에게 두 딸을 주고 천하를 전하니 단주는 원을 품고 마침내 순을 창오(蒼梧)에서 붕(崩)케 하고 두 왕비를 소상강(瀟湘江)에 빠져 죽게 하였도다. 이로부터 원의 뿌리가 세상에 박히고 세대의 추이에 따라 원의 종자가 퍼지고 퍼져서 이제는 천지에 가득 차서 인간이 파멸하게 되었느니라. 그러므로 인간을 파멸에서 건지려면 해원공사를 행하여야 되느니라.”고 하셨도다.⁴⁵⁾

동양사의 서장에 기록되는 요임금의 아들 단주가 그 왕위를 물려받

43) 정대진, 같은 책, 30쪽.

44) 같은 곳.

45) 『전경』 공사 3장 4절.

지 못한데서 품게 된 원(冤)이 그 왕위를 물려받은 순을 창오 땅에서 죽게 만들었고, 이 과정에서 많은 사람들이 죽어갔다. 그리고 그 원은 꼬리를 물고 이어져 선천세상을 원으로 가득 차게 만들었다는 것이다.⁴⁶⁾ 여기서 원(冤)은 인도사상의 업에 해당한다고 볼 수 있다. 업 중에서도 의업(意業)을 중심으로 이해할 수 있을 것이다. 업은 윤회세계의 원인이다. 윤회의 세계는 악과 불평등으로 인한 고통의 세계로 규정된다. 그러면 언제 어떻게 업에 물들게 되었는가? 또는 언제 어떻게 인간세계에 원이 쌓이게 되었는가? 이에 대한 대순사상의 설명 방식은 인도사상과 다소 차이가 있다.

대순사상은 위의 인용문에서 보는 것처럼 선천 상극세계에 축적된 모든 원의 총체적인 원인을 해명하고자 하는 반면에, 인도사상에서는 오히려 개아의 개별적인 업에 초점을 두고 있다. 뿐만 아니라 인도사상에서는 청정무구한 자아가 업에 물들어 고통의 윤회를 경험한다는 사실을 받아들이면서도 언제 어떻게 자아가 업에 물들게 되었는가에 대해서는 침묵한다. 단지 무시(無始, anadi)라고 말할 뿐이다. 인도사상은 항상 다자를 통한 일자를 염두에 두기 때문에 전체보다는 개아에 초점을 두는 경향이 있다. 즉 업의 원인을 설명함에 있어서도 인간세계 전체에 축적된 업의 원인을 논하기 보다는 개별 영혼 각각의 업과 그 원인에 관심이 있다. 말하자면 인도사상에서는 모든 업에 선행하는 ‘최초의 업’이라는 개념은 없다. 이에 비하여 대순사상에서는 후천 상극세계에 축적된 원의 발단으로 요(堯)의 아들 단주(丹朱)의 원을 들고 있다. 말하자면 선천 상극세계의 모든 원은 단주의 원에 뿌리를 두고 있으며, 따라서 서로 유기적인 관계를 맺고 있다. “한 사람이 원한을 품어도 천지기운이 막힌다.”⁴⁷⁾

해원은 척(戚)을 푸는 일이며, 해원이 되어야 상생이 된다. 상생은 상극과 반대되는 것으로 해원과 더불어 후천의 삶의 방식이다. 인도사상

46) 정대진, 같은 책, 30쪽.

47) 『전경』 공사 3장 29절.

에서 으뜸가는 상생의 원리는 아힘사이다. 아힘사는 광물에서 인간에 이르기까지 세계 내의 모든 존재가 서로 착을 짓지 않고 상생하는 삶의 원리이다. 이런 점에서 아힘사 교의는 인도사상이 인류 정신사에 기여한 가장 큰 공헌으로 간주된다. 인도사상사를 통하여 아힘사(ahimsa)라는 용어는 『찬도기야 우파니샤드』⁴⁸⁾에서 처음으로 사용되었다. 『마누법전』에서는 정당한 이유 없이 살생하는 것을 엄격히 금한다.⁴⁹⁾ “절대 이유 없이 짐승을 죽이고자 해서는 안 된다. 이 세상에서 이유 없이 짐승을 죽인 자는 죽은 짐승의 털만큼 수없이 태어나고 또 태어난다.”⁵⁰⁾ 불살생의 공덕에 대해서는 다음과 같이 말한다. “어떤 것에도 살상을 가하지 않는 자는 그가 무엇을 생각하든, 무엇을 하든, 무엇을 하든, 그 모두를 쉽게 얻게 된다.”⁵¹⁾ 빠탄잘리(Patañjali)의 『요가수트라』에서 아힘사는 다섯 가지 금계(禁戒, yama) 가운데 하나로 언급된다. 또한 아힘사를 행한 자는 다른 생물들이 살심을 품지 않는 신통력을 지닌다고 한다. 상생은 “오직 남을 잘 되게 해주는 관계”⁵²⁾이다. 상생은 병존 또는 공존의 개념과 차이가 있다. 밋더라도 서로를 인정하고 단지 분쟁 없이 공존하자는 것이 아니라, 적극적으로 남을 잘 되게 해주는 것이며, 이것은 음양합덕의 전제가 된다. 서로 관계를 지님으로써 함께 득(得)이 되는 적극적인 관계이다. 싸우지 않는 가운데 너는 너고 나는 나는 나라는 삶의 원리가 아니다. 인도사상에서 아힘사는 나와 나를 둘러싸고 있는 모든 존재들 사이의 관계를 규정하는 핵심 윤리이다.

도통진경(道通眞境)은 음양합덕 신인조화 해원상생의 종지가 전 인류사회에 적용되고 나아가 우주만물에 이르기까지 그 가치가 실현된

48) Atha tapo dānam ārjavam ahiṃsā satyavacanam iti, tā asya dakṣiṇāḥ (Chāndogya Upaniṣad. iii.17.4). 고행, 탁발, 정직, 불살생, 진실을 말하는 것, 이것들은 (제사를 집전한) 사제에 대한 대가이다.

49) v.37.

50) 『마누법전』 5. 37-38.

51) 『마누법전』 5. 47.

52) 정대진, 같은 책, 31쪽.

이상사회를 가리킨다. 다른 여러 종교전통에서도 궁극적으로 도달해야 할 이상향을 상징하고 있지만, 대순사상의 도통진경은 ‘지상’의 천국이라는 점에서 특징적이며, 후천선경에 대한 묘사도 풍부한 편이다. 다시 말하여, 대순사상의 후천선경은 선천과 다른 차원에서 이루어지지 않는다. 선천과 마찬가지로 후천은 이 세계 안에서 이루어지지만, 단지 선천의 음양분덕 대신에 음양합덕이 이루어지고 상극 대신에 상생의 원리가 삶의 근본으로 작용한다는 점에서 근본적인 차이가 있을 뿐이다.

인도 우주론에도 『전경』에 묘사된 후천선경과 유사한 천계가 있다. 대개 비요만(Vyoman), 아난드 로까(Anand-loka) 등으로 불리는 천계는 다시 여러 영역으로 나누어진다. 극소수만이 천계로 갈 수 있으며, 이들도 공덕이 다하면 다시 지상으로 돌아온다. 승배의 대상이 되는 신에 따라 최고의 천계로 고백되는 영역도 다르다. 쉬바를 믿는 사람은 쉬바의 천계가 비슈누의 천계보다 높다고 말하지만, ڠ리슈나를 믿는 사람은 ڠ리슈나의 천계가 쉬바의 천계보다 높다고 말한다. 인도 우주론에서 모든 천계는 일라브리따(Ilāvṛta, 신들의 울타리 안)라고 불리는 곳에 위치한다. 비록 이곳은 히말라야의 북쪽에 있는 것으로 말해진다 할지라도, 신비에 가려진 곳이며 필멸자들의 이해 너머에 있다. 천계의 한가운데에 우주의 중심인 메루(Meru)산이 있다.

엄격한 의미에서 인도 우주론의 천계는 대순사상의 후천선경과 비교될 수 없다. 왜냐하면 전자는 유한한 윤회세계 안에 있는 영역인데 비하여 후자는 더 이상의 궁극적인 세계는 없기 때문이다. 후천선경은 인간세계가 도달할 수 있는 궁극적인 이상이지만, 천계는 그렇지 않다. 힌두교도에게 최고의 이상은 천계가 아니라 해탈이다. 그러나 선천-후천의 순환이라는 점에서 본다면, 후천선경은 힌두교의 천계에 비교될 수 있다. 이미 앞에서 말한 것처럼, 음양론에 입각한 선천-후천의 순환은 무한하며,⁵³⁾ 어떤 경우에도 ‘궁극적인 후천’ 또는 ‘최종

53) “대순사상에서 대순이란 영원과 순환을 의미한다. 영원하다는 것은 시작은 있지만

적인 후천'은 있을 수 없기 때문이다. 다시 말하여, 설사 구천상제의 강제로 열리는 후천선경이라 할지라도 그것은 최종적인 후천일 수 없으며, 5만년이 다하면 또 다른 하나의 선천으로 이어진다고 해야 하기 때문이다.

인도 우주론에서 천계에 대한 묘사는 대개 감각적 즐거움에 초점이 있다. 천계는 황금으로 치장된 궁전, 금은보화, 아름다운 음악, 진미 등이 가득 찬 곳으로 묘사된다. 이에 비하여 후천선경의 핵심은 음양 합덕, 신인조화, 해원상생, 도통진경이며, 주로 인간사회의 구조적인 모순이 사라지는데 초점을 두어 묘사되는 것 같다. “후천에서는 약한 자가 도움을 얻으며 병든 자가 일어나며 천한 자가 높아지며 어리석은 자가 지혜를 얻을 것이요. 강하고 부하고 귀하고 지혜로운 자는 스스로 깎일지라.”⁵⁴⁾ “내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라.”⁵⁵⁾ “공우가 ... 아뢰기를 「선천에는 청춘 과부가 수절한다 하여 공방에서 쓸쓸히 늙어 일생을 헛되게 보내는 것이 불가하오니 후천에서는 이 폐단을 고쳐 젊은 과부는 젊은 홀아비를, 늙은 과부는 늙은 홀아비를 각각 가려서 친족과 친구들을 청하고 공식으로 예를 갖추어 개가케 하는 것이 옳을 줄로 아나이다」고 여쭙니 상제께서 「네가 아니면 이 공사를 처결하지 못 할 것이므로 너에게 맡겼더니 잘 처결하였노라」고 이르시고 「이 결정의 공사가 오만년을 가리라」고 말씀하셨도다.”⁵⁶⁾ 이외에 후천에서 여성의 중요성이 강조되는 점도 특징적이다. “후천에서는 그 닭은 바에 따라 여인도 공덕이 서게 되리니 이것으로써 옛부터 내려오는 남존 여비의 관습은 무너지리라.”⁵⁷⁾ “후천의 도통군자에는 여자가 많으리라.”⁵⁸⁾

끝이 없다는 것이며, 순환이란 계속적으로 반복된다는 의미이다” (양무목, 「대순사상의 형성과 의의」, 『대순진리학회논문집』 제1집, 2007, 75쪽).

54) 『전경』 교법, 2장 11절.

55) 『전경』 공사, 1장 3절.

56) 『전경』 공사, 2장 17절.

IV. 결어

지금까지 인도사상의 입장에서 대순사상을 살펴보았다. 우선은 대순사상의 구천상제를 인도사상의 궁극적 실재에 비추어 고찰하였으며, 이를 토대로 대순종지가 지니는 인도철학적 함의를 규명하였다.

‘구천응원뇌성보화천존강성상제’로 불리는 대순사상의 궁극적 실재는 인격적인 측면과 이법적인 측면을 동시에 지니며, 이 점에서 인도사상의 이슈와라와 브라흐만이 종합된 형태를 띠고 있다. 인도사상 중에서는 『바가바드기따』의 ‘뿌루쑤따마’(Puruṣottama)와 라마누자의 이슈와라(Īśvara)가 대순사상의 ‘구천응원뇌성보화천존강성상제’에 가장 가까운 것으로 보인다. 인도사상에서는 궁극적 실재와 세계의 관계에 대한 규명이 중요한 관심사임에 비하여 대순사상에서는 이 부분에 대한 규명이 거의 이루어지지 않고 있다. 지극히 실천적인 종교사상이기 때문이 아닌가 한다.

대순종지 중에서도 음양합덕은 『주역』의 음양론에 입각한 것인데, 인도사상에서 음양 개념이 중요한 사유의 틀로 나타나는 것은 상당히 후대의 일이다. 본 논문에서는 6-7세기 탄트리즘과 12-3세기 하타요가를 중심으로 음양합덕의 종지를 살펴보았다. 인도사상에서는 우빠니샤드의 범아일여 이상이 후기 탄트리즘이나 하타요가 전통에서 음양합일의 의미로 치환되고 있으며, 이 점에서 대순사상의 음양합덕과 상통하는 점이 있다. 신인조화는 라마누자의 한정불이론을 중심으로 고찰하였다. 유기체론이라는 점에서 한정불이론은 대순사상과 유사하며, 이 두 사상 모두는 신과 인간의 상호의존을 강조하고 있다. 해원상생은 인도의 업설 및 아힘사전통과 관련하여 논의하였다. 인도사상의 업(業)은 대순사상의 원(冤)과 유사한 측면을 지니며, 척(戚)을 푸는 일

57) 『전경』 교법, 1장 68절.

58) 『전경』 예시, 45.

로서의 해원과 상생은 아힘사전통과 상통한다. 도통진경은 인도 우주론의 천계(svar-loka)와 비교하였다. 후천선경은 궁극적으로 도달해야 하는 이상세계임에 비하여 인도 우주론의 천계는 윤회의 영역 안에 있다는 점에서 차이가 있지만, 순환론적인 입장에서 후천을 고려한다면 후천과 천계의 비교가 그다지 무리는 아니라고 본다. 인도 우주론의 천계는 주로 외적인 아름다움이나 즐거움에 초점을 두어 묘사되고 있는데 비하여, 후천선경은 주로 사회의 구조적인 모순과 악이 제거된다는 점이 두드러진다.

【참고문헌】

- 대순진리회 교무부(편), 『典經』(서울: 대순진리회 출판부, 1989).
- 대순진리회 교무부(편), 『대순진리회 요람』(서울: 대순진리회 교무부, 1969).
- 대순진리회 교무부(편), 『대순지침』(서울: 대순진리회 출판부, 1984).
- 대순사상학술원(편), 『대순사상논총』제16집, 2003.
- 대진학술원(편) 『대순진리학술논총』제1집, 2007.
- 이재숙, 이광수, 『미누법진』(서울: 한길사, 1999).
- 장병길, 『대순종교사상』(대순종교문화연구소, 1987).
- Srinivasachari, P.N. *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita*, Madras: The Adyar Library and Research Centre, 1978.
- Chatterjee, S.C. and D.M. Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, 1975.
- Radhakrishnan, S., *The Principal Upanisads*, New Delhi: Indus, 1994.
- Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, vol. i, ii, Delhi: Oxford University Press, 1993.
- Sastri, S.S. Suryanarayana, trans., *The Sankhya Karika of Isvara Kṛṣṇa*, Madras: Madras University Press, 1973.
- Sharma, Chandradhar, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1976,
- Vidyarthi, P.B., *Early Indian Religious Thought: A Study in the Sources of Indian Theism with Special Reference with Ramanuja*, New Delhi: Oriental Publishers and Distributors, 1976.
- Griffith, Ralph T.H. trans. *The hymns of the Rīgveda*, Translated, Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- Bhaktivedanta Swami, trans., *Srimad-Bhagavatam*, New York: Bhaktivedanta, 1978.

▪Abstract▪

Daesoon Thought from the Perspective of Indian Philosophy

Geo-Lyong Lee

Seoul University of Buddhism

There is no place in the scriptures of Daesoonjinrihoe(大巡眞理會) where Indian philosophy is directly discussed. The philosophies dealt with in Daesoon thought are mostly those of Christianity, Confucianism, Buddhism, and Taoism. Of course, the thoughts that are not widely known and those that are not considered to be worth comparing with the Daesoon thought must have been omitted.

It seems that Indian philosophy and Daesoon thought have considerable similarity. First of all, the two philosophies are rooted in religion. True, there is no dearth of religious philosophies in the East, for instance, Confucianism and Taoism, and yet comparing Daesoon thought and Indian philosophy is significant because they both presuppose a theistic paradigm. At the core of the two perspectives, there is personal God, i.e., Isvara or Gucheon Sangje (九天上帝), upon whom human beings and the world absolutely depend as his creation. Unlike traditional Christian theology, the two philosophies are alike in being indifferent to proving the existence of the deity and focusing on his form and role.

In this article, the author try to examine the meaning of the four tenets of Daesoonjinrihoe(Eumyanghapdeok 陰陽合德, Shininjohwa 神人調化, Haewonsangsaeng 解冤相生, Dotongjingyeong 道通眞境) from the perspective of Indian philosophy in general, Purusa-sukta of Rig-veda, theistic Upanisads, and Ramanuja's Visistadvaita(限定不二論) in particular. Before making up the main subject, the author inquires into the characteristics of Ultimate Reality in Daesoon thought and Indian philosophy.

key words : Daesoon Thought, Indian Philosophy, Brahman, Gucheon Sangje, Eumyanghapdeok, Shininjohwa, Haewonsangsaeng, Dotongjingyeong, Ramanuja, Visistadvaita.

- ◎ 투 고 일 : 2009년 7월 10일
- ◎ 심 사 기 간 : 2009년 7월 22일~29일
- ◎ 계 재 확 정 일 : 2009년 8월 8일