

대순진리회 종통론의 특성 연구

- 한국불교 법맥론과의 비교를 통해 -

박인규

대순진리회 교무부·연구위원

I. 서론

II. 한국불교의 법맥론과 그 특성

III. 대순진리회의 종통론과 그 특성

IV. 결론

I. 서론

종교학자들은 대체로 종교 교리, 실천, 조직의 3가지를 종교 구성의 기본 요건으로 보고 있다. 교리라 함은 종교 창시자의 사유를 기초로 한 신앙체계를 뜻하며, 실천은 의례 등의 종교 신앙인들의 신앙 행위를 말하며, 조직이란 교리와 의례를 준수하는 공동체를 지칭한다. 대부분의 종교 공동체는 해당 종교 창시자의 시대와 시간적 간격을 두고 있다. 이러한 시간적 경과에 따라 창시자의 초기 가르침은 후대에 이르러 변화하고 달라진다. 종교란 고정 불변하는 것이 아니라 종교 내적인 원인 그리고 종교 외적인 정치적·사회적·문화적 원인 등에 의해 끊임없이 변모한다는 것이다. 종교학자 토마스 트위드(Thomas A. Tweed)는 이러한 종교의 변화에 주안점을 두어 “종교들(religions)이

란 정착시키거나 경계를 건너게 하기 위해 인간적 그리고 초인간적 힘에 의지함으로써 기쁨을 강화시키고 고통을 극복하게 하는 유기적-문화적 흐름의 합류(confluence)¹⁾라고 정의하였다. ‘합류(confluence)’라는 말은 흐르는 물을 연상시키는 말로 역동성과 관계성 그리고 움직임의 특성을 잘 나타낸다.

하지만, 어떤 종교에서는 그러한 변화와 축적된 전통 가운데 창시자의 본래적 가르침을 강조하고 여타의 축적물들을 걷어내려는 종교 문화가 발생하기도 한다. 그래서 창시자의 원 가르침을 내세우며 자신들이 그 가르침을 바르게 이은 정통이고 다른 종교 공동체는 이단이라는 주장을 하기도 하였다. 또한 자신들의 정통성과 정체성을 확립하기 위해 도맥론, 종맥론 등을 양산하기도 하였다.

그 예로 들 수 있는 것이 유교의 도통설과 불교의 법맥설이다. 성리학의 도통설은 이단의 가르침인 불교에 대항하여 성인의 정도의 가르침이 내려오는 계보를 밝힌 것으로 당나라 한유(韓愈)에 의해 기초가 다져지고 주희(朱熹)에 의해 구체화 된 것이다. 불교의 법맥설은 사자상승(師資相承)의 전법(傳法)을 중시하는 선종에서 특히 강조한 것으로 창시자인 석가모니의 심법(心法)이 28대 달마(達磨)로 전해졌고 달마가 그 가르침을 다시 중국에 전하여 6조 혜능(慧能)에 이르렀다는 것이다. 이런 도통설과 법맥설은 모두 창시자 당대가 아닌 후대인들이 다른 학문이나 종교와는 차별되는 자신들의 정통성과 우위성을 확보하기 위해서 양산되어 담론화 된 것이다.

대순진리회도 유교의 도통설과 불교의 법맥설과 유사한 종통론²⁾이 있다. 『대순지침』의 첫 장인 ‘대순진리의 바른 이해’에 ‘종통을 바르게

1) Thomas A. Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), p.54, “Religions are confluence of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human and superhuman forces to make homes and cross boundaries.”

2) 이 글에서는 대순진리회 종통에 관한 교리와 상제·도주·도전의 말씀과 이에 대한 종단 내부 연구자들의 담론을 ‘종통론’이라는 표현으로 사용하고자 한다.

이해하라'가 나온다는 것은 대순진리회 종통론이 대순사상의 이해에 핵심을 차지하고 있다는 것을 보여준다고 할 수 있다. 또한 도전게서도 1986년도 훈시 말씀에서 '종통은 도의 생명이며 진리'³⁾라고 말씀하셨으므로 그 중요성은 더할 나위 없다. 대순사상에서 이처럼 중요한 종통론은 외견상 도 또는 법이 전해지는 계보라는 점에서 유사하지만, 그 내용을 연구해보면 다른 특징을 살펴볼 수 있다.

그래서 본 논문은 대순진리회의 종통론의 특징을 드러내어 대순사상의 이해를 제고하고자 하며, 그 특징을 드러내는 과정을 이웃종교인 한국불교의 법맥론과의 비교라는 방법을 통해 시도해보고자 한다. 성리학의 도통론도 포함시켜 논의할 수도 있겠으나, 논의가 확산되어 주제의식이 흐려질 수 있다는 점, 현재 유교를 신앙하는 교단이 없어 성리학의 도통론이 학문적 차원의 논의에 그치고 있는 담론이라는 점 등의 이유로 불교의 법맥론과의 비교로 한정할 것이다. 한국불교는 현재 한국의 주요 종교이며 불교계에서는 최근 성철의 보조종조설 비판으로 인해 법맥, 종통, 종조 논쟁이 활발하게 일어났다. 즉 한국불교에서 법맥론, 종통, 종조설은 주요한 담론이며 한국불교의 정체성을 확립하는 중요한 논의인 것이다. 한국불교에서 법맥론이 중요한 위상을 차지한다는 점은 대순진리회 종통론과 비견될 만하기에 비교 대상으로 삼기에 온당하다고 여겨진다.

본 논문의 구성은 2장에서는 먼저 한국불교의 법맥론의 내용과 그 특성에 관해 다루며 3장은 대순진리회 종통론의 내용과 그 특성을 다루는 것으로 되어 있다. 비교의 장은 따로 두지 않고 결론인 4장에서 종통론의 특성을 법맥론과 대조하여 부각하는 것으로 마무리를 지으려고 한다.

3) 대순진리회 교무부, 『대순회보』 5호 (여주: 대순진리회 출판부, 1986), p.2.

II. 한국불교의 법맥론과 그 특성

1. 한국불교 법맥론

오늘날 한국불교를 대표하는 종단은 ‘대한불교 조계종(曹溪宗)’이다. 이 ‘조계종’이라는 종명에는 한국불교의 전통을 계승한다는 의미가 포함되어 있다.⁴⁾ ‘조계종’ 이전에는 다른 명칭을 사용하였는데, 1908년 한국불교는 원종(圓宗) 창종 이후 임제종, 조선불교선교양종의 종명을 사용하였다. 그러나 이런 명칭들이 그 역사적 정통성을 확보하기 어렵다는 지적과 함께 ‘조선불교 조계종’이라는 종명이 대두되게 된다.⁵⁾

조계라는 명칭은 원래 육조혜능이 설법하던 보림고사(寶林古寺)를 지칭하는 지명이었다. 그곳에 쌍봉(雙峰)과 대계(大溪)라는 봉우리 사이에 계곡이 있다. 혜능이 이곳에 머물며 설법을 할 때 조숙량(曹叔良)이란 사람이 공양을 올렸다. 그래서 이 장소를 조숙량의 성인 ‘조(曹)’와 계곡을 뜻하는 ‘계(溪)’를 합쳐 조계라 불렀다고 전한다. 그리고 이 조계는 후대에 혜능을 가리키는 말로 사용되었다.⁶⁾ 이런 점에서 한국불교를 대표하는 종단을 ‘조계종’이라 한 것은 혜능의 선법(禪法)을 계승하겠다는 것을 천명한 것이라 할 수 있다. 조계종의 헌법이라고도 할 수 있는 종헌(宗憲)을 살펴보면 조계종의 유래 및 종지 그리고 법맥을 살펴볼 수 있다.

宗憲 前文

共惟건대 我 宗祖 道義國師께서 曹溪의 正統法印을 嗣承하사
迦智靈域에서 宗幢을 揭揚하심으로부터 九山門이 列開하고
五教派가 竝立하여 禪風敎學이 權域에 彌漫하였다니 麗朝의

4) 대한불교조계종교육원 편, 『조계종사 근현대편』 (서울: 조계종출판사, 2005), p.127.

5) 같은 책, pp.148-149.

6) 같은 책, p.149.

衰微와 함께 敎勢가 不振하러 할 새 太古國師께서 諸宗을 包割하사 曹溪의 單一宗을 公稱하시니 이는 我國佛敎의 特色인 지라 世界萬邦에 자랑할만한 事實이어나와 我宗은 朝鮮朝 5百年의 排佛毀釋의 政治的 法難에도 不撓不屈하고 縣絲의 慧命을 嗣續하면서 定慧雙修와 理事無碍를 提高하며 大乘佛敎의 成佛度生을 實踐하여온 것이다. ...

제1章 宗名 및 宗旨

제1條 本宗은 大韓佛敎 曹溪宗이라 칭한다. 本宗은 新羅 道義國師가 創樹한 迦智山門에서 起源하여 高麗 普照國師의 重闡을 거쳐 太古 普愚國師의 諸宗包攝으로서 曹溪宗으로 公稱하여 이후 그 宗脈이 綿綿不絶한 것이다.

제2條 本宗은 釋迦世尊의 自覺覺他 覺行圓滿한 根本敎理를 奉體하며 直旨人心 見性成佛 傳法度生함을 宗旨로 한다.

제3條 本宗의 所依經典은 金剛經과 傳燈法語로 한다. 其他經典의 研究와 念佛 持呪 等은 制限치 아니한다.

제2章 本尊, 紀元 및 嗣法

제4條 本宗은 釋迦牟尼佛을 本尊佛로 한다. 다만 중전부터 釋迦牟尼佛 이외의 佛像을 本尊으로 모신 寺刹에 있어서는 그 慣例에 따른다.

제5條 1) 本宗은 釋迦牟尼佛의 紀元을 檀紀 1789年(西紀 紀元前 544年)으로써 起算한다. 2) 佛敎가 우리나라에서 公認된 紀元을 檀紀 2705年(高句麗 소수림왕 2年)으로써 起算한다.

제6條 本宗은 新羅 헌덕왕 5년에 曹溪 慧能祖師의 曾法孫 西堂 智藏禪師에게서 心印을 받은 道義國師를 宗祖로 하고, 高麗의 太古 普愚國師를 重興祖로 하여 以下 淸虛와 浮休 兩法脈을 繼繼承承한다.

제7條 本宗의 法脈相承은 師資間의 入室面授 또는 傳法偈의 授受로써 行한다. ... 7)

조계종의 현 종헌인 이 종헌은 1994년 9월 29일자로 공포된 것으로, 1929년 처음 종헌이 제정된 이후 여러 차례 개정을 거듭한 것이다.⁸⁾ 이 내용을 살펴보면, 조계종은 석가모니불을 본존불로 하며, 초

7) 송일주, 「종헌」, 『대한불교조계종법령집』 (서울: 대한불교조계종총무원, 1995), pp.17-19.

8) 1929년 전 조선의 승려대표들이 한 자리에 모여 불교계의 헌법이라 할 수 있는 종헌을 자주적으로 제정하고 중앙총회를 탄생시켰다. 종헌의 내용을 3조까지만 살펴보

조인 달마대사로부터 시작된 중국 선종의 육조인 혜능에 그 맥이 연결되어 있음을 알 수 있다. 그리고 혜능의 증법손(曾法孫) 제자인 지장선사(智藏禪師, 735~814)로부터 가르침을 받은 도의국사(道義國師, ?~?)를 종조(宗祖)로, 고려 말의 태고(太古) 보우국사(普愚國師)를 중흥조로 삼고 있으며 그 이하 청허 휴정(淸虛休靜, 1520~1604)과 부휴 선수(浮休善修, 1543~1615)를 스승으로 한 두 맥이 현재까지 이어져 왔음을 천명하고 있다. 이것을 보면 석가모니 붓다로 시작된 불교의 가르침이 달마와 중국의 혜능 그리고 우리나라의 도의를 거쳐 현재에까지 면면히 이어져 내려온 것으로 여길 수 있다.

그렇다면, 선종에서는 먼저 석가모니로부터 달마에 이르기까지 불법의 가르침이 어떤 과정을 거쳐서 전수되었다고 하는 것인가? 이를 설명하기 위해 제창된 설이 ‘서천(西天) 28조(祖)설’이다. 서천28조설이란 가섭존자가 부처로부터 불법을 전수받은 다음 그 법이 아난다(阿難陀), 상나화수(商那和修) 등 27명의 조사를 거쳐 28조인 달마로 이어졌다는 설이다. 서천28조설이 종교적인 교설로서 불교 교단 내부에서는 신앙되고 있을지는 모르지만, 학계에서는 그 허구성이 지적되고 있다. 예를 들어 갈조광(葛兆光)은 반야다라 존자가 예언하였다는 계승, 염화미소, 인도의 28대 조사 등과 같은 이야기 등은 후세 선승들이 지어 엮은 것이라고 보고 있다.⁹⁾ 초기선종사를 연구한 이부키 아츠시[伊吹敦]는 하택 신회(荷澤神會, 684~758)나 그의 제자들이 혜능을 정통으로 만들기 위해 서천28조설과 ‘전의설(傳衣說)’을 처음으로 고안했다고 한다. 서천28설은 그 이전에 전혀 고려되지 않았던 달마의 인도에서의 사승의 문제를 처음 제기한 것으로, 『달마다라선경(達摩多羅禪經)』의 서문에 기록되어 있는 설일체유부 계통의 사람인 ‘달마다라’의 계보를 ‘보리달마’의 계보로 조작한 것이라고 한다.

면 다음과 같다. “제1조 조선불교는 선교양종이라 함. 제2조 본 양종은 불조정전의 심법(선)과 교리(교)로써 종지라 함. 제3조 본 양종은 석가모니를 본존으로 하고 태고[보우]국사를 종조라 함. 단 각 사원에 봉안하는 본존불은 종래의 관례에 의함.”

9) 갈조광, 『선종과 중국문화』 (서울: 동문선, 1991), p.15.

전의설은 대대로 달마의 가사가 역대의 조사들을 거쳐 혜능에게 전달되었다는 설로, 이부키 아츠시는 신수(神秀)를 계승한 북종선에 대해 남종선이 자신들의 정통성을 주장하기 위해 날조한 것이라고 하였다.¹⁰⁾ 반면, 대만의 대학승(大學僧)이자 대만불교의 아버지라 일컬어지는 인순(印順, 1906~2005)은 혜능이 5조 홍인으로부터 가사를 받은 것은 분명한 사실이라고 하였다. 인순은 『잡아함경』에서 석가모니가 가섭에게 전법을 하면서 가사를 전해준 기록을 전의설을 기원으로 보기도 하였다.¹¹⁾ 염화미소(拈花微笑)의 전설도 한참 후대인 송대에 이르러 창작된 것으로 알려져 있다. 즉 송(宋)대 보제(普濟)가 지은 『오등회원(五燈會元)』의 ‘석가모니조(釋迦牟尼條)’에 이르러서야 현재 잘 알려진 염화미소설이 기록되어 있는 것이다.

서천28조인 달마는 중국 선종의 초조(初祖)가 되었으며 초조인 달마로부터 6조인 혜능까지의 법맥이 중국 6조설이다. 최근 돈황문서를 중심으로 한 연구에서 중국 6조설이 먼저 형성되었고 서천28조설은 후대에 형성되었다고 한다.¹²⁾ 역사상 달마의 모습을 전하는 신뢰할 수 있는 자료는 양현지(楊銜之, 6세기 중엽)가 지은 『낙양가람기(洛陽伽藍記)』이다. 이 자료에는 달마가 남인도 출신이며 혜가(慧可, 487~593) 등의 제자가 있었다는 등의 기록이 언급되어 있다. 역사적으로 근거가 분명한 자료 외 달마와 혜가에 관한 후세의 정설로 믿어진 것은 대부분 창작이라 여겨진다.¹³⁾ 달마의 가르침은 2조인 혜가로 전해졌고 3조 승찬(僧璨, ?~606), 4조 도신(道信, 580~651), 5조 홍인(弘忍, 601~674), 6조 혜능에게 전해졌다. 혜능이 처음부터 선종의 맥을 잇는 정통으로 간주된 것은 아니었다. 돈황문서에서 처음 발견된 『능가사자기(楞伽師

10) 이부키 아츠시, 『새롭게 다시 쓰는 중국 선의 역사』 (고양: 대숲바람, 2005), pp.75-77 참조.

11) 인순, 『중국선종사』, 이부키 아츠시 일역, 정유진 한역 (서울: 운주사, 2012), pp.386-387.

12) 세키구찌 신다이(關口眞大), 『선종사상사』, 이영자 옮김 (서울: 흥법원, 1989), pp.173-188.

13) 이부키 아츠시, 앞의 책, p.33.

資記)와 『전법보기(傳法寶紀)』에는 달마와 신수를 중심으로 기술되어 있다.¹⁴⁾ 후대인 하택 신희와 그의 제자들에 의해 오늘날 알려진 혜능의 출가 설화와 전기 그리고 언행록인 『육조단경(六祖壇經)』이 만들어졌으며 ‘남돈북점(南頓北漸)’이라는 정설이 형성되었다.¹⁵⁾ 혜능을 정통으로 내세운 남종선은 이후 크게 융성하게 되었으며 남송 시대의 『보림전(寶林傳)』에 이르러 혜능은 6조로 확정된 것이다.

다시, 조계종 종현으로 돌아가 한국불교의 법맥을 살펴보면, 한국불교는 도의국사를 종조로 삼고 있음을 천명하고 있다. 도의는 신라에 남종선을 처음으로 전래한 선사이자 구산선문(九山禪門) 중 최초인 가지산문(迦智山門)의 개창 조사이다. 도의에 대한 행적은 『조당집(祖堂集)』권17의 「도의전(道義傳)」만이 전한다. 기록에 의하면, 도의는 명주(溟州, 강원도 강릉)에서 살았으며 784년(선덕왕 5)에 사신들과 당나라에 들어갔다. 광부(廣府) 보단사(寶檀寺)에 가서 구족계를 수지하고 조계산으로 가 혜능의 조사당에 참배를 하였다. 도의는 홍주(洪州) 개원사(開元寺)로 가서 서당 지장(西堂智藏, 735~814)에게 가르침과 인가를 받았다. 그런 후 백장 회해(百丈懷海, 720~814)를 찾아가 수학하였다.¹⁶⁾ 조계종에서는 도의가 중국으로 건너가 선법을 받은 과정과 그 생애를 볼 때 육조 혜능의 선을 계승하였다고 보고 있다. 또한 그가 혜능의 선을 크게 발전시킨 마조 도일(馬祖道一, 709~788), 선원을 연 백장 회해와 그의 제자 서당 지장의 선법을 이어서 당시만 개한 중국 선종을 신라에 도입하였으며,¹⁷⁾ 남종선의 정법을 계승하여 최초로 조사선의 선불교를 들여왔다고 평가하고 있다.¹⁸⁾ 이 조사선은 현 대한불교조계종의 근간이라 할 수 있으며 이를 도입하였다는 점에서 도의는 대한불교조계종의 종조로 추앙되고 있다.

14) 같은 책, p.54.

15) 같은 책, p.82.

16) 대한불교조계종 교육원 편, 『조계종사 고증세편』(서울: 조계종출판사, 2004), pp.90-91.

17) 같은 책, p.91.

18) 같은 책, p.104.

조계종 종헌에 의하면, 도의국사는 한국 선불교의 시작을 열었으며 점차 발전한 선종은 고려시대 보조국사(普照國師) 지눌(知訥, 1158~1210)에 의해 중흥(重興)되었다. 종헌에서 지눌이 언급된 것은 한국불교에 지눌이 많은 영향을 미쳤음을 보여주는 것이라 하겠으며, 『조계종사』에서도 “지눌은 정혜결사를 통하여 수심 불교를 확립시키고, 선종과 교종의 갈등을 해소하고 선교회통적인 불교 전통을 세웠을 뿐만 아니라, 청규의 제정과 반포를 통하여 조계종의 선풍을 진작시킨 조계종의 중흥조이다.”¹⁹⁾라고 평가하고 있다.

지눌 연구자들 또한 지눌을 높이 평가하고 있다. 심재룡의 지눌에 대한 평가를 살펴보면 첫째, 한국의 선불교는 지눌에 의해 토대가 마련되었다고 한다.²⁰⁾ 둘째, 지눌의 『수심결(修心訣)』과 『법집별행록절요병입사기(法集別行錄節要并入私記)』는 조선시대 가장 널리 읽힌 책이라고 한다.²¹⁾ 셋째, 조선중기 이후 한국불교에 절대적인 영향력을 미친 서산 휴정의 저서에는 지눌의 사상을 그대로 옮겨 놓은 것과 같은 내용이 있다고 한다.²²⁾ 넷째, 지눌이 중국 불교의 여러 수행법들을 비판 종합한 수행 체계는 그대로 한국 선불교의 기초가 되었다. 즉, 선교를 막론하고 한국의 모든 승려들은 지눌의 지침과 접근 방식에 따라 불교 전통의 경전을 학습하고 수행하였다는 것이다.²³⁾ 길희성도 1) 조선 건국 후 모든 선종 사찰은 지눌을 계승하고 있는 송광사의 방침에 따르게 한 점, 2) 지눌의 선 수행법이 서산의 법조(法祖)인 벽송 지엄(碧松智嚴, 1464~1534)에게 준수되고 있다는 점, 3) 서산의 『선가구감』에서 지눌의 사상이 여실히 나타나 있다는 점, 4) 서산과 부휴 양 법맥의 제자들이 지눌처럼 선과 교에 모두 달통한 승려라는 점, 5) 강원의 교과 과정에서 사용되는 대부분의 교재가 지눌과 밀접

19) 같은 책, p.177.

20) 심재룡, 『지눌연구: 보조선과 한국불교』 (서울: 서울대학교 출판부), 2004, p.19.

21) 같은 책, p.286.

22) 같은 책, p.156.

23) 같은 책, p.280.

한 관련이 있는 점, 6) 지눌의 저서가 조선시대 널리 읽혔다는 점 등을 들어 한국불교에서의 지눌의 중요성을 강조하고 있다.²⁴⁾

이러한 지눌의 중요성에도 불구하고 1929년 처음 종헌이 제정되었을 때, 한국불교는 지눌을 한국불교의 종조로서 삼지 않았으며 태고보우를 종조로 하였다.²⁵⁾ 지눌을 종조로 삼자는 논의가 전혀 없었던 것은 아니다. 지눌을 종조로 해야 한다는 보조종조설은 이능화가 1918년 편찬한 『조선불교통사』에서 처음 제기되었다. 하지만 1929년 종헌에서 태고를 종조로 하였고 1914년 태고사법이 통과되어 조선불교조계종이 창종되면서 종조를 태고국사로 삼게 되었다.²⁶⁾

보조종조설이 20세기에 들어서 중요하게 제시되었고 조선시대에는 태고종조설에 비해 미약하게 등장한다.²⁷⁾ 반면 태고를 종조로 삼는 태고종조설은 17세기 전반에 공인될 정도로 확고히 수립되었다. 휴정의 제자인 편양 언기(鞭羊彦機, 1581~1644)의 주도 아래 태고를 내세운 법통설이 제기되었고 그 내용은 중국 임제종의 법맥이 고려 말 태고보우를 통해 전수되어 휴정에게 계승되었다는 것이다. 태고법통설은 조선 후기의 불교사서에서도 정론으로 인정되었으며 조선 후기 내내 견지되었다.²⁸⁾ 조선 후기에 이 법통설이 대두된 것은 당시 유학의 도통론 확립과 병자호란을 거치면서 정통론이 강화된 시대 상황과 관련이 깊었다.²⁹⁾ 즉 불교 전체를 대표하는 휴정의 불교사적 위상을 확실하게 하고 중흥의 기회를 맞은 불교의 정통성을 확보하며 성리학자들의 도통설에 대응할 수 있는 법통설이 필요하였다는 것이다.³⁰⁾ 이

24) 김희성, 『지눌의 선사상』 (서울: 소나무, 2006), pp.238-246.

25) 각주 5번 참고.

26) 1940년 11월 28일에 총독부의 주도로 열린 본산 주지회의에서 기존의 ‘조선불교 선교양종’이라는 종명 대신에 ‘조선불교조계종’이라는 종명이 담긴 사법을 확정하였다. 1941년 4월 23일 사찰령 시행규칙 일부가 제정하여 태고사 사법이 인가되었다. 태고사법에서 ‘조선불교조계종’은 총본사를 태고사로 하였고 종명을 조계종으로 하였다. 그리고 원조(遠祖)를 도의국사로 정하고 종조를 태고국사로 삼았다.

27) 서정문, 「조선시대 선문법통설에 대한 고찰」, 『중앙승가대학논문집』 1 (1992), p.13.

28) 국사편찬위원회 편, 『신앙과 사상으로 본 불교 전통의 흐름』 (서울: 두산동아, 2007), pp.286-287.

29) 김용태, 「조선중기 불교계의 변화와 ‘서산계(西山系)’의 대두」, 『한국사론』 44 (2000).

런 여러 맥락에서 근세의 한국불교가 태고를 종조로 삼았음은 당연한 흐름이었을 것이다.

하지만 이 태고종조설을 반대하여 보조종조설을 강력히 주장한 이들이 등장하였으니 바로 이재열(李在烈)과 이종익(李鐘益)이다. 태고사법이 통과된 이후 이재열은 이능화가 제기한 보조종조설을 체계화하여 그 논지를 강화하면서 태고종조설을 비판하여 불교계에 파란을 일으켰다. 이종익도 1954년 여러 편의 글을 발표하여 보조종조설을 천명하였다.³¹⁾ 이종익의 보조종조설 주장의 배경에는 당시 불교계의 상황과 맞물려 있다. 한국불교가 식민지 시대를 거치면서 생겨난 여러 잔재를 극복하려는 이른바 ‘정화운동’이 불교계 내부에서 제시된 것이다. 즉 선학원을 중심으로 교단을 정비하고 대처승을 축출하며 사찰을 정화하고자 하였는데, 1954년 5월 20일 이승만이 불교정화를 촉구하는 ‘유시’를 발표함에 따라 시행의 계기가 비롯되었다. 그리하여 기존의 대처승과 이를 축출하려는 비구승들이 서로 대립하였다. 비구승들은 대처측이 종조를 태고국사로 삼았다는 점에는 보조종조론을 세워 대처측과의 차별화를 분명하게 하고자 하였다.³²⁾

태고종조설과 보조종조설의 논쟁은 1962년 3월 25일 수정된 종헌이 확정되면서 일단락되었다. 이 종헌에서 종단의 이름을 ‘대한불교조계종’이라 하였고 종조를 도의국사로 확정해 종조논쟁을 종식시켰으며 보조국사를 중천조, 보우국사를 중흥조로 삼아 대립되어 있던 종단 분열상황을 화합 차원에서 정리한 것이다.³³⁾

이처럼 보조와 태고에 대한 논란은 분연하였지만, 한국불교의 범맥이 휴정과 부휴의 두 맥으로 이어져 내려왔다는 것에는 큰 이견이 없었다. 그리하여 석가모니를 근본으로 달마와 혜능을 거쳐 혜능의 가르침을 이어받은 도의를 종조로, 보조지눌을 중천조로, 태고보우를 중흥

30) 조성택 편, 『퇴옹 성철의 깨달음과 수행』 (서울: 예문서원, 2006), p.394.

31) 대한불교조계종 교육원 편, 『조계종사 근현대편』 (서울: 조계종출판사, 2005), pp.150-151.

32) 같은 책, pp.195-199.

33) 같은 책, pp.222-223.

조로 하고 휴정과 부휴의 양 맥으로 이어져 내려왔다는 한국불교의 법맥이 확립되게 된 것이다.

2. 한국불교 법맥론의 특성

일제 강점기 한국불교를 ‘선교양종’이라 칭한 것에서 한국불교의 성격을 선종과 교종의 결합이라고 여길 수 있으나 이는 종파적 성격이 아닌 선·교의 겸수를 뜻하는 것이다. 이는 조선후기 불교가 선과 교, 염불의 삼문수업(三門修業)으로 이루어졌었고 그 수행 전통이 일제 강점기까지 지속되었던 것이다. 하지만 선과 교가 동등한 차원에서 이해되었던 것이 아니라 선은 깊고 교는 얕다는 ‘선심교천(禪深教淺)’ 또는 불교의 이치나 원리에 대한 일정한 공부를 다 마치면 교를 버리고 전적으로 선 수행에 들어간다는 ‘사교입선(捨教入禪)’의 입장이었다. 즉 한국불교는 교리 공부를 통해 수행의 입문을 하지만 화두를 통한 선 수행을 궁극의 수행으로 여기는 선 중심의 불교라 할 수 있다. 1939년 선리참구원에서 선학원을 중심으로 한 선원 조직을 ‘조선불교 선종’이라고 하였었고,³⁴⁾ 현 조계종의 명칭에서 한국불교가 선종 중심을 표방하고 있음을 알 수 있다.

그러므로 한국불교의 법맥론의 특성을 고찰하기 위해서는 먼저 선종에서의 법맥론을 살펴보아야 할 것이다. 일찍이 한국에 선을 도입한 선각자들은 대부분 마조 도일의 선풍과 법맥을 이었으므로 중국 선종의 특징을 먼저 고찰하고자 한다. 이 선종의 역사를 기술하는 것과 관련하여 인순(印順)은 선종사 기술 시 두 가지를 포함시켜야 하는데 하나가 선자(禪者)의 사적(事跡)과 계보이고 다른 하나가 선의 지도방법과 변천이라고 하였다.³⁵⁾ 선자의 사적과 계보가 중요하게 다뤄진 것은 선자들이 자신들의 깨달음이 부처로부터 전해진 것이며 그 전해진

34) 같은 책, p.131.

35) 인순, 앞의 책, p.14.

과정이 사자상승(師資相承)의 법맥을 통해 면면부절(綿綿不絕)한 것이라고 믿었기 때문이었다. 그래서 선자들은 자신들의 조사의 법통(法統)을 세우고자 하였으며 그 과정에서 ‘달마다라’를 ‘보리달마’라고 오해를 하거나 어떤 경우에는 공상에 의해 법통을 날조하기도 하였다.³⁶⁾ 서천28조설은 이러한 과정에서 생겨난 것이다.

어떤 이유로 선종은 사자상승의 법맥을 중시하게 된 것일까? 여러 이유가 있겠지만, 선종의 종지와 관련이 있다고 여겨진다. 선종의 종지를 가장 잘 드러내는 말로 보통 다음의 사구계를 든다.

敎外別傳, 不立文字, 直指人心, 見性成佛. (경전의 가르침 외에 따로 전하여 문자를 세우지 않는다. 사람의 마음을 바로 가리켜 본성을 깨쳐 성불에 이른다)

이 사구계가 정확히 언제 생겼는지는 분명하지 않지만 대략 혜능의 사후에 생긴 것이라고 본다.³⁷⁾ 인순도 7~8세기 동안 5조 홍인의 문하에서 이러한 선종의 특색이 명확히 드러나게 되었다고 한다.³⁸⁾ 교외별전 불립문자는 곧 당시까지 유행하던 번잡한 일체의 경전을 거부하고 언어와 문자를 세우지 않겠다는 주장이라 할 수 있다. 물론 석가모니의 가르침인 경전을 전적으로 부정하는 것이 아닌 다만 언어와 문자에 대한 집착을 하지 않는 것이라고 주장하지만, 분명 교종에 비해서는 경전에 대한 중시와 의존도가 낮다고 할 수 있다. 교외별전 불립문자에 대한 선종의 입장이 강조될 경우 교종과의 마찰이 예상되는데, 우리나라의 경우도 한국 선불교의 선각자들이 불립문자와 교외별전의 교의를 강조하며 화엄종의 교학과 직접적으로 충돌하였었다.³⁹⁾

교종의 경우 각 종파마다 교리와 수행의 지침으로 삼는 소의(所依) 경전을 두고 있다. 천태종은 『법화경』을 소의경전으로 하며 화엄종은

36) 같은 책, p.15.

37) 吳經能, 『선학의 황금시대』, 서돈각·이남영 옮김 (서울: 천지, 1997), p.115.

38) 인순·이부키 아즈시(일역), 앞의 책, p.161.

39) 심재룡, 앞의 책, p.30.

『화엄경』을 중시하였던 것이다. 이 교종 종파들은 교상판석(敎相判釋)에 의해 자신들이 삼고 있는 소의경전이 부처의 가르침 가운데 가장 궁극의 가르침을 담고 있다고 여기면서 그것을 중시하였다. 교종의 입장에서서는 경전의 가르침을 부정하는 선종은 그 정체성과 정통성에 있어 상당한 결함을 지닌 것으로 본다. 또한 선종에서 말하는 경전과 무관하게 바로 전해지는 깨달음이 과연 진실로 석가모니로부터 나온 깨달음인지 의구심이 들 수밖에 없다. 이에 선종에서는 깨달음의 빛이 부처로부터 인도의 조사들과 중국의 조사들을 거쳐 왔다는 ‘전등설(傳燈說)’이 제시되었으며, 경전보다는 스승의 가르침과 깨달음에 대한 ‘스승의 인가’가 중시되었다.

스승이 제자의 깨달음을 인가하고 법을 전해주는 과정을 ‘부법(付法)’ 또는 ‘부촉(付囑)’이라는 말로 표현한다. 부법설은 중국에서 시작된 것이 아닌 인도에서도 일찍부터 시작되었다고 한다. 불교의 계·정·혜(戒定慧) 삼학(三學) 가운데 특히 정·혜의 수행에 있어 전승이 중요시 되어 아쇼카왕 시대에서 5인이 법을 상승하였다는 오사상승(五師相承)의 설이 유행하였다.⁴⁰⁾ 『아육왕전』에 실린 부법의 형태는 다음과 같다.

존자 가섭은 법을 아난에게 부촉하고 이렇게 말했다. “아난다 장로, 부처님은 법장을 나에게 부촉하셨다. 나는 지금 열반에 들어가려 하기에 법을 그대에게 부촉하고 싶다. 그대는 잘 지켜 주기 바란다.” 아난다는 함장하고 존자에게 답했다. “알겠습니다. 가르침을 받겠습니다.”⁴¹⁾

초기 불교 시대 ‘정법을 부촉한다’는 부법은 곧 경전, 교단의 계율과 제도, 선정 등의 수행이나 깨달음 등을 지키고 유지한다는 의미였다. 즉 불교의 모든 것을 총괄하는 신성한 임무를 위임하는 것이었다.

40) 인순·이부키 아즈시(일역), 앞의 책, pp.371-372.

41) 『대정장』 권50, p.144 중, “尊者迦葉以法付囑阿難而作是言 長老阿難 佛以法藏付囑於我 我今欲入涅槃 以法付汝 汝善守護 阿難合掌答尊者言 唯然 受教”

이처럼 부촉을 받은 이는 교단의 핵심으로서 한 시대[一代] 동안 교단을 이끌어나갔다. 이와 같은 부법의 방식이 중국불교도에 강한 영향을 주었다.⁴²⁾ ‘일대(一代)는 일인(一人)에게만 법을 전한다’는 부법의 방식은 중국선종의 초조인 달마부터 5조인 홍인에 이르기까지 유지되었다가 홍인 이후에 ‘복수의 제자를 정통으로 인정하는’ 입장으로 바뀌게 되었다. 홍인은 어떤 이가 진리에 합치한다고 인정하면 법을 주었던 것이다.⁴³⁾ 그 후 선종은 신수를 중심으로 하는 북종과 혜능을 중심으로 한 남종으로 발전하였고 당송대를 거치면서 오가칠종(五家七宗)으로 분화하였다.

부법 즉 법맥 전승의 특징을 좀 더 이해하기 위해 현대 한국불교에 큰 족적을 남긴 성철의 언급을 살펴볼 필요가 있다. 성철은 『한국불교의 법맥』에서 다음과 같이 서술하고 있다.

법을 이은 스승의 계통을 일러 법계(法系)·법맥(法脈) 혹은 종통(宗統)·종맥(宗脈)이라고 한다. 출가하여 승려가 되는 목적은 불도(佛道)를 이루고 또 전하여 잇게 함에 있으므로 법의 스승을 더욱 소중히 여기며, 승가에서 서로 전해 받는 계보는 법을 잇는 것을 위주로 하는 법맥이 이어오기 때문에, 이것을 일컬어 ‘법을 잇고 등불을 전함[嗣法傳燈]’이라고 한다. ... 법맥을 밝힌 모든 전등보(傳燈譜)에는 제1조 가섭, 제2조 아난으로 기재되어 있다. ... 그리고 이 불법을 전승하는 것은 몸소 수기함[記菑]을 이어받아 ‘마음으로써 마음을 잇는 것[以心傳心]’을 생명으로 한다. 직접 수기함을 이어받지 않으면 법을 이어받고 마음을 전한 것이 되지 않는다. 이는 법을 전해주고 법을 전해 받는 당사자 사이에서만 결정되는 일이고, 제삼자가 인정하느니 안하느니 상관하는 것을 용납하지 않는다. 이를 일컬어 혈맥을 서로 이어받음[血脈相承]이라고 한다. 이는 마치 아버지의 피가 아들에게 전하여짐과 같이, 스승과 제자[師資]가 주고받아서 부처님의 법을 서로 이어서 스승으로부터 제자에게 법맥을 전하여 주기 때문이다. ...⁴⁴⁾

42) 인순·이부키 아즈시(일역), 앞의 책, pp.372-373.

43) 같은 책, pp.375-378.

44) 퇴옹 성철, 『한국불교의 법맥』 (합천: 장경각, 1976), pp.11-14.

이에 따르면 법맥은 부처의 법을 전해 받은 스승이 제자가 깨달았다는 것을 직접적인 대면을 통해 인가함으로써 성립되는 깨달음의 계보이다. 이를 선가에서는 ‘입실면수(入室面授)’라는 말로 표현한다. 이러한 법을 잇고 깨달음의 등불을 전달하는 ‘사법전등(嗣法傳燈)’에서 스승과 제자의 존재 그리고 스승의 제자에 대한 인정이 그 핵심적 요소가 된다. 스승의 인가라는 요소가 강조되다 보니 한국불교에서는 경전에도 없는 ‘진귀조사설(眞歸祖師說)’이라는 설화가 등장하기도 하였다. 사굴산문(閻崛山門)을 열었던 범일(梵日, 810~889)이 석가모니가 깨달음을 얻은 뒤 진귀조사를 찾아가 그에게 인가를 받았다는 주장을 하였던 것이다.⁴⁵⁾ 부처가 진귀조사로부터 법을 받았다는 전설은 금세기까지도 한국불교 전통에서 정설로 주장되었다.⁴⁶⁾ 이러한 전설은 깨달음이 경전이 아니라 스승을 통해서 이심전심으로 전해진다는 선종의 교의인 교외별전을 강조하려는 것이다. 그리고 이를 통해 선종은 스스로를 교종과 차별하여 우위에 있음을 드러내려고 하였다.

이런 점에서 한국불교가 도의국사를 종조로 한 것은 그가 혜능의 증법손인 지장선사에게서 법을 직접 이어받은 선종의 직계라고 여겼기 때문이다. 또한 조선 후기부터 줄곧 정통 법통으로 인정된 태고보우도 중국으로 건너가 임제의 18대손인 석옥 청공(石屋淸珙, 1270~1352)에게서 법을 받았다고 한다.

성철도 휴정과 부휴의 두 문히는 모두 태고종통(太古宗統)이라고 밝히고 있다.⁴⁷⁾ 그러면서 성철은 이재열 등이 억설로써 태고정통을 바꾸려 한다면서 보조종조설을 비판하며 태고종통이 바른 법맥임을 강조하고 있다.⁴⁸⁾ 성철의 이런 비판은 불교계에 파란을 일으켰으며 다시금 종조 논쟁이 활발하게 일어나게 되었다. 성철의 보조종조설에 대한 비판의 핵심은 무엇인가? 첫째는 법맥 자체에 대한 것으로 보조는 임제의

45) 『속장경』 권113, p.496.

46) 심재룡, 앞의 책, p.36.

47) 퇴옹 성철, 앞의 책, p.22.

48) 같은 책, pp.44-51.

법맥이 아니며 구곡 각운(龜谷覺雲, ?~?)은 보조의 법맥이 아니라는 것이다. 실제 보조는 사자전승의 법맥의 순수만을 진리의 기준이라고 주장하는 당시의 선사들에 비해 법 자체를 강조하였으며 일정한 스승이 없이 여러 책을 보고 깨달음을 얻었다.⁴⁹⁾ 태고종조설과 보조종조설을 비교해보면 구곡 각운 이후의 법맥이 같지만 구곡 각운이 이어받은 법맥에 대해서는 의견을 달리하고 있다.⁵⁰⁾ 태고종조설에서는 구곡 각운이 환암 혼수(幻庵混修, 1320~1392)의 법맥을 이어받았지만, 보조종조설에서는 보조 법맥을 이은 줄암 연운(拙庵衍溫, ?~?)의 법맥을 이어받았다고 한다.⁵¹⁾ 둘째는 보조사상의 핵심인 돈오점수론(頓悟漸修論)과 그에 따른 수행론의 비판이다. 성철은 “돈오점수(頓悟漸修)와 원돈신해(圓頓信解)는 선지(禪旨)가 아니”라며 지눌이 말한 돈오는 참다운 깨달음이 아닌 ‘해오(解悟)’에 지나지 않는다고 하였다.⁵²⁾ 해오란 앎음알이의 병인 ‘지해(知解)’에서 벗어나지 못한 깨달음의 상태로, 성철은 보조사상의 기틀을 제공한 하택 신희와 규봉 종밀을 지해종도(知解宗徒)라는 말로 비난하기도 하였다.⁵³⁾ 또한 “보조가 돈오무점차(頓修無漸次)·견성즉불타(見性卽佛地)인 『단경』 내용을 개편하여 초신견성(初信見性)·차제점수(次第漸修) 등 『단경』과는 정면 배치되고 있으며, 한국선문도 여기에 오염되어 있으니 이러한 착오된 사상을 시정하고 『단경』 본연의 사상에 복귀하여 진정한 선문의 기치 아래 참다운 조계육조의 아손(兒孫)임을 자부하여야 한다.”⁵⁴⁾고 하였다. 즉 성철은 한국불교에 잘

49) 심재룡, 앞의 책, p.151.

50) 박해당, 「성철 법맥론에 대한 비판적 검토」, 『퇴옹 성철의 깨달음과 수행』, 조성택 편 (서울: 예문서원, 2006), p.162.

51) 성철이 밝힌 법맥은 다음과 같다. “달마(達磨)-혜가(慧可)-승찬(僧璨)-도신(道信)-홍인(弘忍)-혜능(慧能)-남악(南岳)-마조(馬祖)-백장(百丈)-황벽(黃檗)-임제(臨濟)-흥화(興化)-남원(南院)-풍혈(風穴)-수산(首山)-분양(汾陽)-자명(慈明)-양기(楊岐)-백운(白雲)-법연(法演)-원운(圓悟)-호구(虎丘)-응암(應菴)-밀암(密菴)-과암(破菴)-경산법(徑山範)-설암(雪菴)-급암(及菴)-석옥(石屋)-태고(太古)-환암(幻菴)-구곡(龜谷)-벽계(碧溪)-벽송(碧松)-부용(芙蓉)-서산(西山)-사명(四溟)” 퇴옹 성철, 앞의 책, p.106.

52) 성철, 『선문정로평석』 (합천: 장경각, 1993), pp.227-228 참조.

53) 같은 책, p.3.

54) 퇴옹 성철, 앞의 책, p.350.

못된 영향을 미쳤다고 생각한 보조의 사상과 수행론을 걷어내고 자신의 입장에서 올바른 법맥과 수행법을 밝히고자 하였던 것이다. 그의 이런 태도로 인해 불교 진리의 초역사성과 영원성을 믿었던 근본주의자라는 평가를 받기도 한다.⁵⁵⁾

이런 성철의 태고종조설뿐만 아니라 보조종조설 그리고 조계종의 법통설에 대해 박해당은 다음과 같이 지적하고 있다. 그는 휴정이 제시한 벽송 지엄에서 자신에 이르는 법계만이 분명할 뿐 나머지 법통설은 아무런 근거가 없으며 사실의 문제가 아니라고 비판하였다. 입실면수의 사자상승법을 엄격히 적용할 경우 법통상의 인물들이 직접적인 관계가 없다고 한다. 그는 인맥중심의 법통설은 정통성을 주장하기 위한 역사적 상황에 의해 만들어진 것이며, 법통의 강조는 인맥중심의 과별주의로 흘러 보편적인 깨달음의 추구와 중생의 구제라는 불교 본연의 목적을 기대할 수 없을 것이라고 지적하고 있다.⁵⁶⁾ 또한 성철의 태고종조설에 대한 절대적인 옹호는 한국불교 전통이 위태로웠던 당시 임제선종을 통해 한국 선불교의 수행 전통을 재정립하고자 한 서원이었을 것으로 이해할 수 있다고 보았다.⁵⁷⁾

위에서 기술한 한국불교 종맥론의 특성을 종합적으로 논의해 보자. 한국불교의 법맥론은 한국불교가 선종 중심이기 때문에 중요한 종교적 담론이 된 것이다. 인순이 선종에서는 선 수행 방법과 함께 선승들의 계보가 중요하다고 한 것처럼 선종에서 법맥은 중요한 위상을 차지하고 있는 것이다. 이렇게 선종에서 법맥이 중요한 것은 ‘교외별전 불립 문자 직지인심 견성성불’이라는 선종의 종지와 관련이 깊다. 즉 교종에서는 가르침과 수행의 중심이 되는 경전이 있기 때문에 스승의 역할이 크게 문제되지 않지만, 선종에서는 언어·문자에 대한 심한 비집착적 태도 때문에 경전보다는 스승이 마음으로 전해주는 깨달음과 스승의

55) 조성택 편, 앞의 책, p.310.

56) 박해당, 「조계종의 법통설에 대한 비판적 검토」, 『철학사상』 11 (2000), pp.55-73.

57) 박해당, 「성철 법맥론에 대한 비판적 검토」, p.183.

인가가 중시되었다. 그러므로 자신의 깨달음을 입증해주는 스승의 중요성이 크게 대두되었다. 또한 자신의 깨달음이 석가모니의 깨달음과 결코 다르지 않다는 것을 표명하기 위해 석가모니와 자신을 잇는 증맥이 강조되었던 것이다. 그래서 이른바 서천28조설, 중국6조설, 진귀조사설 등이 후대에 만들어지게 되었다. 이 설은 대체로 교종에 대한 선종의 우위를 주장하기 위한 가공의 담론이라는 특징을 지닌다.

한국불교에서 종조설은 조선 후기 휴정의 제자들에 의해 태고종조설이 제기되면서 강조되었다. 태고종조설에 맞선 보조종조설은 1950년대 불교 정화운동이 일어나면서 더욱 주목을 받았다가 후대 성철의 강력한 비판을 받게 되며 현대 한국불교사에 큰 파장을 일으켰다. 특히 성철의 종조설 비판은 강한 근본주의적 태도가 엿보인다. 그리고 이런 종조설은 한국불교의 정체성과 정통성의 확립을 위해 제기되었지만 역사적·사회적 배경과 맞물려 있음을 살펴볼 수 있었다.

Ⅲ. 대순진리회의 종통론과 그 특성

1. 대순진리회 종통론

한국불교의 법맥론은 조계종 종헌이 성립과정과 더불어 확립된 것이지만, 조선후기부터 종조와 법맥에 대한 논의가 활발하였음을 위에서 살펴보았다. 즉 상당한 세월을 두고 담론화 되었다가 법맥론으로 확립된 것이다. 반면 대순진리회의 종통은 신앙의 대상인 구천상제의 계시를 받으신 조정산(趙鼎山) 도주(道主)에 의해 세워졌다. 이러한 종통과 관련된 교리와 상제·도주·도전(都典)의 말씀을 이 글에서는 편의상 ‘종통론’이라고 지칭하여 기술할 것이다. 박우당(朴牛堂) 도전계

서 상급임원들에게 말씀하신 훈시의 요의(要義)를 기록한 『대순지침(大巡指針)』에는 종통과 관련하여 다음과 같이 기록되어 있다.

제 1장 대순진리의 바른 이해

1절 종통(宗統)을 바르게 이해하라.

(가) 구천상제(九天上帝)님의 계시를 받으신 도주(道主)님께서 종통을 세우셨다.

(나) 도주님께서 진주(眞主:15세)로 봉천명(奉天命) 하시고 23세시에 득도하심은 태을주(太乙呪)로 본령합리(本領合理)를 이룬 것이며 전경에 12월 26일 재생신(再生身)은 12월 4일로서 1년 운회의 만도(滿度)를 채우실 도주님의 탄생을 뜻하심이다.

(다) 나는 도주님의 유명(遺命)을 직접 받아 종통을 계승하였느니라.

(라) 본 도의 연원(淵源)은 상제님의 계시(봉서)를 받으셔서 종통을 세우신 도주님으로부터 이어 내려 왔다.(도헌 제13조)

(마) 이 연원은 바꿀 수도 고칠 수도 없으므로 연운(緣運)과 혼돈해서는 아니 된다.

(바) “나를 보고 싶거든 금산사로 오라.”고 하심은 미륵불과 술의 양산(兩山)의 진리(眞理)를 밝혀 주신 것이다.

(사) 천지의 이치가 일육수(一六水)에 근원 하였으므로 선천(先天)의 하도(河圖)와 낙서(洛書)의 역리(易理)가 모두 수중(水中)에서 표출된 것을 알 수 있다.

(아) 금산사도 진표율사가 용추(용소)를 솟으로 메우고 술을 올려놓은 위에 미륵불을 봉안한 것은 증산(甌山), 정산(鼎山)의 양산의 진리를 암시하여 도의 근원을 밝혀 놓은 것이다.⁵⁸⁾

위 인용문의 목차를 살펴보면, ‘대순진리의 바른 이해’라는 항목 아래 1절은 ‘종통을 바르게 이해하라’이고 2절은 ‘연운을 바로 하여 체계 확립을 기하라’의 순으로 되어 있음을 알 수 있다. 이런 목차의 순서와 내용을 볼 때, 종통에 대한 이해가 가장 앞서 언급되었다는 점에

58) 대순진리회 교무부, 『대순지침』 (서울: 대순진리회 출판부, 1984), pp.13-15. 이하 『대순지침』으로 표기함.

서 종통은 대순진리라는 진리 체계에서 매우 중요한 위상을 차지하고 있음을 알 수 있다. 종통의 내용을 살펴보면 다음과 같다. 1) 구천상제의 계시를 받으신 도주께서 종통을 세우셨다. 2) 도전께서 도주의 유명을 직접 받아 종통을 계승하셨다. 3) 본도의 연원(淵源)은 상제의 계시를 받으셔서 종통을 세우신 도주로부터 이어 내려 왔다. 4) 연원은 바꾸거나 고칠 수 없으며 연운과 다르다.

또한 연원에 대해서는 대순진리회의 헌법이라 할 수 있는 『도헌(道憲)』에 다음과 같이 설명하고 있다.

도 헌(道憲)

제1장 총칙(總則)

제1조 본회(本會)는 대순진리회(大巡眞理會)라 칭(稱)한다.

제2조 본회의 창도주(創道主)는 조정산성사(趙鼎山聖師)이다.

제3조 본회의 신앙대상(信仰對象)은 구천응원뇌성보화천존강성상제(九天應元雷聲普化天尊姜聖上帝)이다. ...

제3장 연원(淵源)

제13조 연원은 강증산상제(姜甌山上帝)의 대순(大巡)하신 유의(遺意)의 종통(宗統)을 계승(繼承)한 조정산도주(趙鼎山道主)의 연원이라 한다.

제14조 도인은 사사상전(師師相傳)에 의하여 연운(緣運)의 상종관계(相從關係)가 성립(成立)된다. ...

제17조 도전(都典)은 조정산도주의 유명(遺命)으로 종통을 계승하여 본회를 대표(代表)하고 영도(領尊)한다.

쉽게 말해 대순진리회에서 말하는 종통이란 상제→도주→도전으로 이어지는 계보이다.⁵⁹⁾ 종통과 함께 ‘연원’이라는 표현을 하셨는데, 연원은 곧 종통을 지칭한다.⁶⁰⁾ 본래 연원이라는 말은 ‘근원’이라는 뜻으로, 상제의 진리가 도주와 도전을 통해 차례로 정립·전수되고 실현되어 왔다는 의미를 담고 있다.⁶¹⁾ 종통과 연원의 차이를 굳이 논하자면 대체로 종통

59) 대순진리회 교무부 편, 『대순회보』 111 (여주: 대순진리회 출판부, 2010), p.98. 이하 『대순회보』로 표기함.

60) 『대순회보』 116호, 2011, p.40.

은 세 분으로 이어지는 계보의 측면을 말하고 연원은 ‘본도의 연원’이란 표현처럼 대순진리나 도의 근원 또는 원천을 의미하는 것으로 볼 수 있다. 종통과 연원에 대해 대순진리회 교리 연구 기관인 교무부에서는 “연원이 곧 종통입니다. 연원이라는 것은 못 연(淵), 근원 원(源) 자로 하나의 진리가 어디에서 근원하는 것인지에 대한 진리의 근원을 연원이라 합니다. 연원을 종통과 분리하거나 혼동하는 것은 진리와 그 진리를 전하는 전승자가 분리되어 있는 것처럼 여겨지는 데서 오는 것입니다. 진리의 연원이 종통의 계승자로 전승되어야 하는 이유는 중요하게는 종통을 계승하신 분이 하시는 역할이 다르고 연원의 진리가 수세대에 걸쳐 완성된다는 사정과 관련이 있습니다.”⁶²⁾라고 설명하고 있다.

또한 종통에 관해서 『대순회보』에는 “상제님께서 대순하신 진리는 종통 속에서 도주님의 진법으로 체계화되고 도전님에 의해 그대로 받아들여 왔습니다. 도전님께서는 다음의 종통을 정해주시지 않으셨기 때문에 종통은 도전님까지이며 그 이후의 종통은 없습니다.”⁶³⁾라고 설명되어 있다.

도전께서는 ‘종통이란 도의 생명이며 진리’라고 하시며 종통의 중요성과 그 내용에 대해 상세하게 훈시하셨다.

종통이란 도의 생명이며 진리인 것입니다. 종통이 바르지 못하면, 법이 있을 수 없고 경위가 바로 설 수 없으며, 그러므로 그 속에서는 생명이 움틀 수 없으며 만물만상을 이루어 낼 수 없는 것입니다. … 『전경』에도 상제님께서 홀로 이룩하시는 것이 아니라고 하셨습니다. 그러므로 우리 도의 연원(淵源)은 구천상제님의 계시(봉서)를 받으셔서 종통을 세우신 도주님으로부터 이어져 내려왔습니다. 이 연원은 바꿀 수도 고칠 수도 없는 것입니다. 도주님께서 십 오세 시 진주(眞主)로 봉천명(奉天命)하시고, 만주 봉천에서 이십삼 세 시 득도하심은 태을주로 본령합리(本領合理)를 이루신 것이며, 전경에 ‘12월26일 재생신(再生

61) 같은 책, 111호, 2010, pp.99-100.

62) 같은 책, 116호, 2011, pp.40-41.

63) 같은 책, 111호, 2010, p.98.

身)이라 하신 것은 12월 4일로 1년 운회의 만도(滿度)를 채우실 도주님의 탄강을 뜻하십니다. 이것을 여합부절(如合符節)한 천부적 종통 계승이라고 합니다. 진표율사가 금산사의 용추(용소)를 솥으로 메우고 술을 올려놓은 위에 미륵불을 봉안한 것은 증산(甑出), 정산(鼎山), 양산(兩山)의 진리를 암시하여 도의 근원을 밝혀 놓은 것이며, 상제님께서 “나를 보고 싶거든 금산사로 오라.”고 하심도 미륵불과 술의 양산의 이치를 알라는 말씀인 것입니다. ... 64)

위의 말씀에서 도전께서는 종통이 도의 생명이며 진리라고 말씀하셨으며 종통이 바를 때 법과 경위가 서며 생명과 만물이 형성될 수 있다고 보셨다. 또한 종통 계승은 ‘천부적(天賦的)’이라는 것으로 그 특성을 밝혀셨다. 이 ‘천부적’이라는 것에 대해 도전께서는 “일반 사람들이 주고 받는 상속이 아니라 하늘에서 천부적으로 이어져 오는 신성성이며 연속성”인 것으로 설명하셨으며 ‘천부적인 연속성’을 종통이라고 말씀하셨다.⁶⁵⁾ 종통의 특징인 ‘천부성’에 대해서는 다음 장에 상세하게 논하기로 하고 도주의 계시를 통한 종통 계승 과정에 대해 상술하고자 한다.

『대순지침』에서도 기술되어 있듯이 도주의 종통 계승은 직접 대면을 통한 전수가 아닌 계시(啓示)에 의해 이루어졌다. 계시에 관한 『전경』 말씀은 다음과 같다.

도주께서는 9년의 공부 끝인 정사년에 상제의 삼계 대순(三界大巡)의 진리를 감오(感悟)하시도다.(『전경』 교운 2장 6절)

도주께서 어느 날 공부실에서 공부에 전력을 다하시던 중 한 신인이 나타나 글이 쓰인 종이를 보이며 “이것을 외우면 구세제민(救世濟民)하리라”고 말씀하시기에 도주께서 예(禮)를 갖추려 하시니 그 신인은 보이지 않았으며, 그 글은 “시천주 조화정 영세불망 만사지 지기금지 원위대강(侍天主造化定 永世不忘萬事知 至氣今至願爲大降)”이었던도다.(『전경』 교운 2장 7절)

64) 같은 책, 5호, 1986, p.2.

65) 같은 책, 10호, 1988, p.2.

그 후에 도주께서 공부실을 정결히 하고 정화수 한 그릇을 받들고 밤낮으로 그 주문을 송독하셨도다. 그러던 어느 날 “왜 조선으로 돌아가지 않느냐. 태인에 가서 나를 찾으라”는 명을 받으시니 이때 도주께서 이국땅 만주 봉천에 계셨도다. 『전경』 교운 2장 8절)

이와 관련하여 『대순진리회요람』에는 “1917년[정사년(丁巳年), 23세기] 2월 10일에 입산공부(入山工夫)하시던 도주(道主) 조정산(趙鼎山)께서는 강증산(姜甌山) 상제(上帝)의 대순진리(大巡眞理)에 감오득도(感悟得道)하시고 종통계승(宗統繼承)의 계시(啓示)를 받으시다.”⁶⁶⁾라고 되어 있다. 즉 도주께서는 입산 수도하여 상제께서 대순하신 진리에 감오하셨고 종통계승의 계시를 받으셨으며 주문과 천명을 받으신 것이다. 『대순회보』에는 이런 과정이 좀 더 상세하게 묘사되어 있다.

… 만주에 도착하신 도주께서는 낮에는 농사에 전력하시고 밤에는 공부를 하던 중, 부친에게 말씀을 드린 후 노고산(老姑山) 깊은 곳에 공부처를 마련하시고 남모르는 공부를 하였다. … 매일 이 주문을 정성껏 외우시다가 이해 윤 2월 6일 새벽에 공부하시던 중 구천 상제님의 계시를 받으시고 노고산 공부처에 3일간 묵욕재계하시며 많은 전수(奠需)를 장만하시어서 계시에 따른 득도치성을 올리시니 이 날이 1917(丁巳) 윤달 2월 10일이며 계축(癸丑)시이다. 이튿날 11일 축시 기도시에는 구천상제께서 나타나 계시하시기를 “그대가 이제 득도하므로써 인계(人界)에서의 나의 도통을 다졌으니 매우 기쁘도다.”하시며 운장주(雲長呪), 칠성주(七星呪), 오주(五呪)를 외워주셨다. … 도주께서는 9년의 공부 끝인 정사년(丁巳년 1917)에 상제의 삼계대순(三界大巡)의 진리를 감오(感悟)하시고 상제의 명을 따라 정사년 4월 친계가족을 거느리고 만주를 떠났으니 이로써 만주 봉천에서의 봉천명 도수를 이루시고 본국으로 돌아오시게 된 것이다.⁶⁷⁾

66) 대순진리회 교무부, 『대순진리회요람』 (여주: 대순진리회 출판부, 2003), p.12. 이하 『대순진리회요람』으로 표기.

67) 『대순회보』 30호, 1992, p.11.

『전경』에는 직접 언급되어 있지 않지만, 도주께서 1917년 종통계승의 계시를 받으시기 전에도 상제로부터 계시를 받으셨다는 기록이 전하고 있다.

…가족들에 대한 왜헌의 압력과 감시가 심해지자 남은 가족들은 기유년(1909년 도주님의 나이 15세시) 4월 28일 새벽 창원역(昌原驛)에서 기차로 망명길에 올랐다. 도주께서 대전 부근에 이르자 홀연히 환한 얼굴에 황금빛 용포(龍袍)를 입은 신인(神人) 한 분이 나타나셔서 우레와 같은 목소리로 말씀하시기를 “내가 그대를 기다린 지 오래되었노라. 그대는 삼계(三界)의 진주(眞主)니 그대가 나의 도통(道統)을 이어 치천하도수(治天下度數)로 무극대운(無極大運)의 대공사(大公事)를 이루되 내 명을 받들어 태극(太極)의 진법(眞法)을 쓰면 무위이화(無爲而化)로 삼계를 광구(匡救)하리라. 그대의 호는 정산(鼎山)이니 나와 그대는 시루(甌)와 솥(鼎)의 관계이며 도로써 하나가 되니라. 나는 구천의 천존상제이니라.”하셨다. 도주께서 이 말씀에 정신이 활연(豁然)하셔서 이 신인이 바로 진리의 주체자이신 구천상제(九天上帝)님 이심을 깨닫고 천명을 받들었다는 기쁨 속에 몸소 태극진주(太極眞主)임을 아시고는 삼계를 광구하실 각오를 다짐하셨다.⁶⁸⁾

이 글의 내용처럼 도주께서는 1909년 4월 28일에 구천상제로부터 계시를 받으셨고 정산(鼎山)이라는 호를 부여받으셨다. 대순진리회에서는 이 날을 천명을 받드신 날이라고 기념하여 여주본부도장에서 봉천명(奉天命) 치성을 드린다. 감오득도하신 이후 도주께서는 계시에 따라 귀국하셨으며, 1919년 1월 15일에는 상제의 누이동생인 선돌부인으로 봉서(封書)를 받으셨다.

도주께서 다음 해 정월 보름에 이 치복(호: 석성)을 앞세우고 정읍 마동(馬洞) 김 기부의 집에 이르러 대사모님과 상제의 누이동생 선돌부인과 따님 순임(舜任)을 만나셨도다. 선돌부인은

68) 같은 책.

특히 반겨 맞아들이면서 “상제께서 재세 시에 늘 을미생이 정월 보름에 찾을 것이로다”라고 말씀하셨음을 아뢰니라. 부인은 봉서(封書)를 도주께 내어드리면서 “이제 내가 맡은 바를 다 하였도다” 하며 안심하는도다. 도주께서 그것을 받으시고 이곳에 보름 동안 머무시다가 황새마을로 오셨도다. (『전경』, 교운 2장 13절)

위 구절을 보면, 상제께서 화천(化天)하시기 전 선돌부인에게 을미생 손님이 정월 보름에 찾을 것이라며 그 손님에게 전해줄 물건으로 봉서(封書)⁶⁹⁾를 맡기셨던 것으로 되어 있다. 을미생(1895년생)이신 도주께서 정확히 정월 보름에 선돌부인을 찾으셨고 부인으로부터 봉서를 받으신 것이다. 선돌부인도 상제께서 말씀하신 을미생(1895년생)이 바로 도주이신 것을 깨닫고 반겨 맞으며 봉서를 내어드렸다. 그리고 상제의 분부를 무사히 이룬 것에 안심하였던 것이다. 대순진리회에서는 도주께서 봉서를 받으신 사실을 상제의 종통을 계승한 역사적 증거로 삼는다. 계시에 의한 종통 계승이 물적 증거가 없다는 점에서 그 정통성과 관련하여 공격받기 쉬운 측면이 있기 때문에, 도주께서 봉서를 받으신 일은 ‘종통론’에서 중요한 위상을 차지한다고 할 수 있다.

봉서와 함께 종통 계승과 관련된 중요한 물품으로 둔궤(遁櫃)를 들 수 있다. 선돌부인은 도주께 봉서를 전달하면서 둔궤에 관한 이야기를 전하며 이를 찾아와야 한다고 간곡히 청을 드렸다.⁷⁰⁾ 둔궤란 상제께서 1908년 4월 동곡약방을 여실 때 만드신 궤로 ‘천지 도수 조화둔궤(造化遁櫃)’라고 하는 매우 귀중한 물품이다. 상제께서 화천하시고 종도 김형렬의 삼녀(三女)인 김수부(金首婦, 1890~1911)가 둔궤를 보관

69) 당대에 봉서라는 말은 보통 ‘조선시대 국왕이 종친이나 근신(近臣)에게 내리는 사서(私書)’를 가리키는 것으로 사용되었다. (‘봉서’, 『한국민족문화대백과』, 성남: 정신문화연구원, 1991, 참조) 여기서는 상제께서 도주께 전할 것을 선돌부인에게 부탁하고 친히 작성하신 글을 가리키는 뜻이다.

70) 관련 구절은 『전경』 교운 2장 14절이다. “선돌부인이 허루는 ‘구릿골 약방에 비치 하였던 둔궤가 천지도수의 조화둔궤라, 하루 바빠 그것을 찾도록 함이 어떠하겠나이까’라고 도주께 아뢰니라. 이때 도주께서는 도수에 따라 이 준세(李俊世)의 재실에서 도수를 보고 계셨도다. 이곳은 황새마을에 가까운 통사동(通士洞)이니라.”

하였다가 김수부가 사망한 후 종도 차경석의 이종매(姨從妹)인 고수부(高首婦, 1880~1935)가 가져갔고 다시 보천교 교주인 차경석에게 넘어갔다. 1919년 9월 도주께서는 보천교 본부에 둔케가 있는 것을 확인하시고 직접 가서서 둔케를 찾아오셨다.⁷¹⁾ 그 후 둔케를 모시고 주야로 공부를 하셨던 중 1920년 2월 17일에 둔케가 저절로 열리는 이적이 일어났다.⁷²⁾ 상제께서 천지도수 조화를 담으신 케가 도주에 의해 열렸던 일에 대해서, 대순진리회에서는 도주께서 상제로부터 종통을 계승하신 진주(眞主)이심을 증명해주는 또 하나의 중요한 사건으로 보고 있다.⁷³⁾

이후 도주께서는 둔케를 함안 반구정(伴鷗亭)으로 옮기셨는데 얼마 후 도적이 들어 둔케를 훔쳐가는 사건이 벌어졌다. 도인들이 매우 안타까워 하니 둔케의 둔자가 도망 둔자라며 그 시기의 도수에 쓰였으면 족하다고 말씀하셨다. 그 후 행방을 알 수 없던 둔케는 1984년 3월 25일에 찾아져 도장에 모셔오게 되었다. 둔케를 모셔올 당시 도장 주변에 벽력이 치고 바람이 크게 일고 비가 세차게 내렸다고 한다. 도전께서는 “둔케가 도망 둔(遁) 자여서 도망을 가니 이제부터 성케(聖櫃)로 부르라.”고 말씀하셨고 이때부터 3년간 성케 치성을 모시도록 하명하셨다고 한다.⁷⁴⁾

이상의 논의를 종합해보면, 대순진리회는 도주의 종통 계승이 상제의 계시를 받으심으로써 이뤄졌다고 보고 있으며 봉서를 받으시고 둔케를 얻으신 일을 통해서 그 종통 계승의 확실성과 명백함이 증명되고 있다고 주장하고 있다.

그리고 도주께서는 1958년 3월 6일에 박우당 도전계 유명(遺命)으로 종통을 물려주셨다.⁷⁵⁾ 이와 관련된 『전경』 구절은 다음과 같다.

71) 같은 책, 교운 2장 16-17절.

72) 같은 책, 교운 2장 20절.

73) 『대순회보』 111호, 2010, p.102.

74) 같은 책, p.103.

75) 『대순진리회요람』, p.13, “1958년[무술년(戊戌年)] 3월 6일에 도주(道主) 조정산

도주께서 다음 해二月 하순경에 최고 간부 전원이 모인 자리에서 “박 한경을 도전으로 임명하니 그는 총도전이니라. 종전의 시봉 도전과는 전혀 다르니라.”고 분부를 내리셨도다. (『전경』 교운 2장 64절)

도주께서 정유년 11월 21일 자시부터 무술년 3월 3일까지 도장에서 불면 불휴하고 백일 도수를 마치시니라. 5일에 심히 괴로워하시므로 한의사와 양의사를 불러왔으되 “때가 늦었도다”고 이르시니라. 도주께서 이튿날 미시에 간부 전원을 문밖에 시립케 한 후 도전 박 한경을 가까이 하고 도전의 머리에 손을 얹고 도의 운영 전반을 말도록 분부를 내리고 “오십 년 공부 종필(五十年工夫終畢)이며 지기 금지 사월래(至氣今至四月來)가 금년이다. 나는 간다. 내가 없다고 조금도 낙심하지 말고 행하여 오던 대로 잘 행해 나가라”고 말씀하시고 다시 문밖을 향하여 ‘도적놈’을 세 번 부르시더니 화천하시니라. 무술년 3월 6일 미시요 양력으로 1958년 4월 24일이요. 수는 64세로다. (『전경』 교운 2장 66절)

도주께서는 1958년 2월 하순경에 박우당 도전을 ‘도전’으로 임명하셨고, 3월 6일 미시 화천하시기 전 간부 전원을 문밖에 세워두고 도전께 도의 운영 전반을 말도록 분부하신 후 화천하셨다. 즉 도전께서는 도주와 대면하시면서 직접 유명으로 종통을 받으신 것이다. 도전의 종통 계승은 당시 ‘명령전달’과 ‘공포사향’으로 전 도인들에게도 전달되었다고 한다.

명령전달

오십년공부종필이며 지기금지사월래가 금년이다. 나는 간다. 내가 없다고 조금도 낙심하지 말고 모든 일을 행하던 대로 잘 행해 나가라. 다시 만날 날이 있을 것이다.

공포사향

지존께옵서 무술 삼월 초육일 을미시(오후 한시 삼십칠분)에 화천하시다.

(趙鼎山)의 유명(遺命)에 의(依)한 종통계승(宗統繼承)을 받으시다.”; 『대순지침』, p.13, “나는 도주님의 유명(遺命)을 직접 받아 종통을 계승하였느니라.”

명령에 의하여 앞으로 모든 행사를 종전대로 도전령에 의하여 행함.
 모든 도인들은 조금도 낙심말고 성경신을 다하여 수도에 전심할 것.
 지존께서도 항상 크게 의심날 일이 있고 땀 뻘 일이 있다 하셨음.⁷⁶⁾

이는 모든 도인들이 모든 행사를 도전의 명령에 의해 행하여 나가
 라는 것으로 도인들은 이 공포사항에 따라 도전을 도주와 똑같이 모
 션다고 한다. 이 ‘공포사항’은 도전께서 유명에 의한 종통 계승을 받
 으심을 입증하는 명백한 물증으로 여겨진다.⁷⁷⁾

이후 도전께서는 새 종단 창설의 필요성을 느끼시고 1968년 안양
 수리사(修理寺)에서 49일 공부를 하였고,⁷⁸⁾ 1969년에는 전반적인 기
 구를 개편하시고 종단 대순진리회를 창설하셨으며 그 후 5곳의 도장
 과 병원, 대학교, 고등학교 등을 건립하셨고 1995년 12월 4일 인세의
 삶을 마치셨다. 이때 도전께서는 다음의 종통을 정해주시지 않으셨다.
 그렇기 때문에 대순진리회의 종통은 도전까지이며 그 이후의 종통은
 없다는 것이 대순진리회 수도인들의 입장이다.⁷⁹⁾ 즉 도전께서는 종통
 에 대한 어떠한 유명도 남기시지 않으셨으므로 더 이상의 종통 계승
 은 없다고 한다.⁸⁰⁾ 그러므로 대순진리회에서는 상제로부터 이으신 도
 주의 계시 종통 계승과 도주로부터 이으신 도전의 유명 종통 계승으
 로 상제→도주→도전으로 이어지는 종통은 완결된 것이라고 본다.

2. 대순진리회 종통론의 특성

76) 『대순회보』 94호, 2009, p.86.

77) 같은 책, p.87.

78) 이경원, 『대순진리회 신앙론』 (서울: 문사철, 2012), p.94.

79) 『대순회보』 111호, 2010, p.98.

80) 여주본부도장, 포천수도장, 증곡도장을 중심으로 하는 방면 즉 대순진리회 수도인
 들의 대다수는 이와 같은 견해이다. 하지만 대순진리회에서 분파되어 나간 일부 세
 력들은 다른 견해를 지니고 있다. 즉 용화일심회, 청우일신회, 상도 방면, 용암 방면
 의 종교지도자들은 자신이 종통을 계승하였다고 하거나 스스로를 도전이라고 칭하고
 있다. 같은 책, 116호, 2011, p.42.

대순진리회 종통론의 첫 번째 특징이라 할 수 있는 것은 ‘천부성(天賦性)’이다. 일반적으로 ‘천부’라 함은 하늘이 주었다는 뜻으로 후천적으로 얻은 것이 아닌 선천적으로 타고남을 이른다. 도주의 계시에 의한 종통 계승은 천부적으로 이루어진 것이고 오래전 과거에서부터 이미 예견된 것이라고 한다. 특히 상제께서는 말씀을 통해서 종통 계승자가 있음을 밝히셨고 그 계승자가 을미생이고 12월 4일생임 등을 암시하셨다고 설명한다. 『전경』에서 관련 구절은 다음과 같다.

① 상제께서 동곡에 머물고 계실 때 교운을 퍼시니라. 종도 아홉 사람을 벌여 앉히고 갑철에게 푸른 대(竹)나무를 마음대로 잘라 오게 명하셨도다. 갑철이 잘라 온 대가 모두 열 마디인지라. 그중 한 마디를 끊고 가라사대 “이 한 마디는 두목이니 두목은 마음먹은 대로 왕래하고 유력할 것이며 남은 아홉 마디는 수교자의 수이니라.” 그리고 상제께서 종도들에게 “하늘에 별이 몇이나 나타났는가 보라” 하셨도다. 갑철이 바깥에 나갔다 들어오더니 “하늘에 구름이 가득하나 복판이 열려서 그 사이에 별 아홉이 반짝입니다”고 아뢰니라. 상제께서 “그것은 수교자의 수에 응한 것이니라”고 말씀하셨도다. (『전경』 교운 1장 38절)

② 그리고 “내가 도통줄을 대두목에게 보내니라. 도통하는 방법만 알려주면 되려니와 도통 될 때에는 유 불 선의 도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라. 그러므로 어찌 내가 홀로 도통을 맡아 행하리오”라고 상제께서 말씀하셨도다. (『전경』 교운 1장 41절)

③ 상제께서 무신년에 ‘무내팔자 지기금지 원위대강(無奈八字至氣今至願爲大降)’의 글을 지으시니 이러하도다. ‘欲速不達侍天主造化定永世不忘萬事知 九年洪水七年大旱 千秋萬歲歲盡 佛仙儒一元數六十 三合爲吉凶度數 十二月二十六日再生身 ○○’ 또 무신년에 이런 글도 쓰셨도다. ‘一三五七九 二四六八十 成器局塚墓天地神 基址天地神 運 靈臺四海泊 得體 得化 得明’ (『전경』 공사 3장 41절)

④ 또 상제께서는 때로 금산사의 금불을 양산도(兩山道)라고 이름하시고 세속에 있는 말의 양산도와 비유하기도 하셨도다. (『전경』 예시 15절)

⑤ 상제께서 형렬(亨烈)의 집에 머무르고 계실 때 형렬이 집

안이 가난하여 보리밥으로 상제를 공양하여 오던 차에 八月 추석절을 맞게 되어 쇠술을 팔아서 공양코자 하는지라 상제께서 가라사대 “술이 들썩이니 미륵불(彌勒佛)이 출세하리라”고 이르셨도다. (『전경』 예시 86절)

⑥ 어느 날 상제께서 종도들에게 “너희들은 손에 살릴 생자를 쥐고 다니니 득의지추(得意之秋)가 아니냐 마음을 게을리 말지어다. 삼천(三遷)이라야 일이 이루어지느니라”고 이르셨도다. (『전경』 예시 87절)

대순진리회 종통론에서는 이런 상제의 말씀이 바로 종통 계승자인 도주를 암시하는 것이라고 해석한다. ⑥의 내용에서 ‘천(遷)’은 ‘옮기다’, ‘변하다’의 뜻이므로, 상제께서 펼치신 일 즉 진멸지경에 빠진 삼계를 구하고 세계의 민생을 건지며 후천선경을 이루기 위한 천지공사(天地公事)가 세 번 바뀌어[三遷] 이뤄진다는 것이다. 대순진리회 교무부에서는 이를 “삼천이란 도수가 크게 세 번 바뀐다는 것이다. 즉 우리의 도는 상제님의 유지를 계시에 의해 전해 받으신 도주님, 도주님의 유명으로 종통을 계승하신 도전님으로 이어지며, 그 도명의 명칭은 무극도, 태극도, 대순진리회로 이어지며 … 삼천이 완료된 대순진리회에서 天地人神이 음양합덕을 이룰 수 있으므로 성공하는 것이다. …”⁸¹⁾라고 설명하고 있다. 즉 삼천을 상제→도주→도전으로 종통이 계승되는 과정으로 또 무극도→태극도→대순진리회로의 종단의 변천 과정으로 해석한 것이다. 그리고 삼천의 마지막인 대순진리회 그리고 도전에 이르러 음양합덕으로 천지와 신인이 성공하게 된다는 설명이다. ①과 ②의 내용은 도통줄을 이어받은 ‘대두목’이 있음을 밝히신 설명이다. 그 대두목은 유력하며 도통하는 방법을 아는 존재로 수교자(受敎者)와는 질적으로 다른 존재이다. 종통론에서 대두목은 계시 종통을 받으신 도주이시며 수교자는 상제로부터 가르침만 받은 종도들이 된다.

④와 ⑤의 내용은 ‘양산도(兩山道)’와 ‘술과 미륵불’에 대해서 설명

81) 『대순회보』 10호, 1988, p.10.

하고 있는데, 종통론에서는 양산도를 ‘증산(甞山)’과 ‘정산(鼎山)’ 즉 상제와 도주의 도라고 보고 있으며, 정(鼎)은 솥을 의미하므로 솥은 정산 도주 그리고 미륵불은 상제를 의미하는 것으로 설명하고 있다. 또한 이를 금산사 미륵전과 관련지어서 앞서 『대순지침』에서 언급한 것처럼 “금산사도 진표율사가 용추(용소)를 솥으로 메우고 솥을 올려 놓은 위에 미륵불을 봉안한 것은 증산(甞山)·정산(鼎山)의 양산의 진리를 암시하여 도의 근원을 밝혀 놓은 것이다.”라고 이해하고 있다. 즉 760여년 경 진표율사에 의해 증창된 금산사 미륵전의 양식이 후세에 상제와 도주의 진리를 암시하여 밝혀놓았다는 말씀이다. 따라서 상제의 강세와 도주의 종통 계승은 오랜 세월부터 정해진 천부적인 것이라는 주장이다.

③에 대해서는 도전께서 직접 해설을 해 주셨다. 앞서 『대순지침』의 인용한 구절처럼 ‘十二月二十六日再生身 ○○’을 “12월 26일 재생신(再生身)은 12월 4일로서 1년 운회의 만도(滿度)를 채우실 도주님의 탄생을 뜻하심이다.”라고 말씀해 주신 것이다. 또한 1917년 도주께서 감옥에도 하실 때에 23세셨던 것은 태을주 23자와 본령합리(本領合理)를 이룬 것이라고 설명해 주셨다.

위의 내용은 모두 도주께서 유일하게 천부적으로 상제의 종통을 계승받은 분이 분명함을 여러 각도에서 설명하고 있는 것이다. 또한 도전께서 유명으로 종통 계승을 받으신 것도 천부적으로 정해진 것이라고 한다. 즉 “삼천의 이치로서 마지막으로 상제님의 공사를 완결 지으시고, 후천선경 건설과 도통줄을 맡으실 분도 이미 공사로 확정되어 있었다.”⁸²⁾고 한다. 『전경』에는 상제께서 중도인 박공우(朴公又)를 가리켜 ‘만국대장(萬國大將) 박공우(朴公又)’⁸³⁾라고 말씀하셨는데, 이것을 상제께서 박씨(朴氏)가 종통을 이어받을 것을 공사로 처결하신 것이라고 보는 것이다.⁸⁴⁾ 박공우의 이름을 풀어보면 ‘박공(朴公)이 또

82) 같은 책.

83) 『전경』, 예시 38절.

있다'라는 의미가 되므로 박공우가 박한경 도전을 암시한다는 설명이다. 또 상제께서는 공우에게 '만국의원(萬國醫院)'의 도수⁸⁵⁾를 붙이신 것도 앞으로 모든 질병을 치료하시고 새 세계를 열어나가시는 도전을 암시하여 말씀하신 것으로 보고 있다.

즉 대순진리회 종통론은 천부성을 강조함으로써 종통 계승이 인위적으로 우연하게 이뤄진 사건이 아닌 천부적으로 그리고 필연적으로 일어난 신성한 계승임을 강조하고 있다.

종통론의 두 번째 특성으로 지목할 수 있는 것은 종통 계승 자체의 성격에 대한 것으로 종통 계승이 불교에서처럼 깨달음이나 법의 전수가 아닌 상제께서 펼치신 '천지공사의 실현과정'이라는 점에서 '신성성'을 들 수 있다. '삼천이라야 일이 이루어지리라'고 상제께서 말씀하신 것처럼 삼천에 의한 종통의 계승 과정은 상제의 일이 이루어지는 과정이라고 할 수 있다. 이와 관련하여 다음의 구절을 살펴볼 필요가 있다.

① 도주께서 마하사에서 도수를 마치고 도장에 돌아오시니 여러 사람들이 모여 있느니라. 도주께서 그 자리에서 '少年才氣拔天摩 手把龍泉幾歲磨 世界有而此山出 紀運金天藏物華 應須祖宗太昊伏 道人何事多佛歌'의 상제의 글귀를 외우시고 “상제께서 짜 놓으신 도수를 내가 풀어나가노라”고 말씀하셨도다. (『전경』 교운 2장 48절)

② 상제께서 어느 날 류 찬명(柳贊明)과 김 자현(金自賢) 두 중도를 앞에 세우고 각각 十만 인에게 포덕하라고 말씀하시니 찬명은 곧 응낙하였으나 자현은 대답하지 않고 있다가 상제의 재촉을 받고 비로소 응낙하느니라. 이때 상제께서 “내가 평천하 할 터이니 너희는 치천하하라. 치천하는 五十年 공부이니라. … (『전경』 행록 3장 31절)

③ 상제께서 六월 어느 날 천지공사를 마치신 후 ‘포교 오십년 공부종필(布教五十年工夫終畢)’이라 쓰신 종이를 불사르시고 … (『전경』 공사 3장 37절)

84) 『대순회보』 10호, 1988, p.10.

85) 『전경』, 공사 3장 35절 참조.

①의 내용은 상제께서 짜 놓으신 천지공사의 도수를 도주께서만이 아시고 그것을 풀어나간다는 설명이다. 앞서 언급한 도주께서 봉천명하시는 과정에서도, 도주께서는 상제로부터 “그대는 삼계(三界)의 진주(眞主)니 그대가 나의 도통(道統)을 이어 치천하도수(治天下度數)로 무극대운(無極大運)의 대공사(大公事)를 이루되 내 명을 받들어 태극(太極)의 진법(眞法)을 쓰면 무위이화(無爲而化)로 삼계를 광구(匡救)하리라. 그대의 호는 정산(鼎山)이니 나와 그대는 시루(甌)와 솥(鼎)의 관계이며 도로써 하나가 되니라. 나는 구천의 천존상제이니라.”라는 말씀을 들으셨다. 즉 도주께서는 솥과 시루처럼 상제와 도로써 하나가 되는 관계이시며 상제의 명을 받드셔서 무위이화로 삼계를 광구하시는 분이 된다. 또한 상제께서는 천하를 평정하시는 평천하 도수였다면 도주께서는 천하를 다스리는 치천하 도수를 맡으셨고 그 도수는 50년 공부로써 이루셨다. 도주께서는 1909년 봉천명하시고 1958년 화천하시니 정확히 50년이 된다. 이 50년 동안 도주께서는 상제께서 짜신 도수에 따라 지극한 정성으로 공부를 하시며 그 도수를 풀어나가셨다고 한다. 또한 도인들의 각종 수도법방과 의식행사 및 준칙을 시행하셨다.⁸⁶⁾

도전계서도 “상제께서 강세하셨지만, 대부분의 사람들은 선생, 천사 등으로 호칭을 하였습니다. 상제님을 ‘구천응원뇌성보화천존 강성상제’ 이시며 이 분이 바로 구천상제님이시라고 밝히신 분이 도주님이십니다. 여기에서 종통계승의 연원 맥을 확연히 깨달을 수가 있는 것입니다.”라고 하시며 도주만이 상제의 신격을 아시는 분이라고 말씀하셨다.

이상의 논의를 종합해보면, 종통론에서는 오직 도주께서만이 상제의 신격과 성역(聖役)을 아시고 그에 따라 도수를 풀어나가셨으며 도통줄을 받은 대두목으로서 도통하는 방법 즉 수도법방을 짜신 분으로 보고 있는 것이다. 즉 도주의 종통 계승은 ‘치천하도수’ 또는 ‘삼천의 과정’으로 상제께서 펼치신 ‘천지공사의 실현’ 과정이며 ‘신성한 성업’

86) 『대순진리회요람』, p.13.

이라 할 수 있다.

종통론의 세 번째 특징으로는 ‘반혼합주의(Anti-syncretism)’적인 특성을 들 수 있다. 반혼합주의란 다른 종교문화와의 합성과 혼합을 거부하고 자기 종교의 진실성과 유일성 그리고 순수성을 강조하려는 의도적인 종교문화를 지칭하는 것으로 정통론(orthodoxy)과 정통행(orthopraxy)의 두 가지 차원으로 구분할 수 있다.⁸⁷⁾ 정통론이란 신조와 이념 즉 교리적 측면에서 자신의 종교 전통과 타자를 구분하면서 정통성을 확보하려는 것이며 정통행은 종교적 실천체계 즉 의례와 행동을 기준으로 하는 반혼합주의(Anti-syncretism)적 태도이다.

정통론적 차원에서의 반혼합주의는 자기 종교의 종교적 정통성을 구축하고 타자를 이단화하기 위해 첫째, 자신들의 종교 문화가 가장 근원적이며 둘째, 순수한 정통성을 계승한다는 종맥론(true transmission)을 구축하고 셋째, 자신들의 체계가 일관된 통일성은 보편적인 것이며 넷째, 자신들의 교리가 중도(middle way)를 취한다고 역설한다고 한다.⁸⁸⁾ 한국 유교가 ‘벽이단론(關異端論)’을 세워 불교·도가사상·양명학 등의 비유교적인 사상을 사학(邪學)이라고 칭하며 배척하고 정학(正學)을 굳건히 한 것도 교리적 차원에서의 정통론적인 반혼합주의라고 할 수 있다.⁸⁹⁾ 또한 유교의 입장에서 바른 제사인 정사(正祀)를 어지럽히는 불교 의례와 무속을 음사(淫祀)로 배격하였던 조선시대 유교문화를 정통행이라고 할 수 있다.⁹⁰⁾

대순진리회 종통론에서는 ‘정통(orthodoxy)’과 ‘이단(heresy)’ 대신 ‘진법(眞法)’과 ‘난법(亂法)’이라는 표현을 사용하여 스스로의 정통성을

87) 최종성, 「조선전기 종교혼합과 반혼합주의」, 『종교연구』 47 (2007), pp.45-46.

88) Henderson, John B., *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, New York: State University of New York, 1988, pp.85-117.

89) Martina Deuchler, “Reject the False and Uphold the Straight: Attitudes Toward Heterodox Thought in Early Yi Korea”, in Theodore de Bary & Ja-hyen Kim Haboush eds., *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York: Columbia University Press, 1985, pp.375-404.

90) 최종성, 앞의 글, pp.61-72.

확보하려는 반혼합주의적 특성이 나타난다. 특히 정통론에서의 두 번째 특성인 순수한 정통성을 계승한다는 측면이 종통론에서 두드러진다. 이와 관련된 『전경』과 『대순지침』의 말씀을 살펴보도록 한다.

① 상제께서 어느 날 종도들과 함께 계실 때 “나의 일이 장차 초장봉기(楚將蜂起)와 같이 각색이 혼란스럽게 일어나되 다시 진법이 나오게 되리라”고 그들에게 말씀하셨도다. (『전경』, 교운 1장 42절)

② 세속에 전하여 내려온 모든 의식과 허례를 그르케 여겨 말씀하시길 “이는 목은 하늘이 그르케 꾸민 것이니 장차 진법이 나리라” 하셨도다. (『전경』, 교법 1장 18절)

③ 수운(水雲) 가사에 “난법난도(亂法亂道)하는 사람 날 볼 닷이 무엇인가”라 하였으니 삼가 죄 짓지 말지니라. (『전경』, 교법 1장 33절)

④ 상제께서 교훈하시기를 “인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 먼저 난법을 세우고 그 후에 진법을 내리나니 모든 일을 풀어 각자의 자유의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로 하라. …” (『전경』, 교법 3장 24절)

⑤ 옛적에 신성(神聖)이 입극(立極)하여 성·웅(聖雄)을 겸비해 정치와 교화를 통제 관장(統制管掌)하였으되 중고 이래로 성과 웅이 바탕을 달리하여 정치와 교화가 갈렸으므로 마침내 여러 가지로 분파되어 진법(眞法)을 보지 못하게 되었느니라. … (『전경』, 교법 3장 26절)

⑥ 이 세상에 전하여 오는 모든 허례는 목은 하늘이 그릇되게 꾸민 것이니 앞으로는 진법이 나오리라. (『전경』, 교법 3장 37절)

⑦ 수도자가 믿음이 부실하면 결과적으로 난법난도자가 된다. (『대순지침』, p.53.)

⑧ 잘못의 발견은 위대한 지식이 되니 상급 임원은 위세로 잘못을 덮으려고 하지 말라. 난법난도(亂法亂道)의 시작이 되어 상대의 반감을 유발하리라. (『대순지침』, p.80.)

위의 구절 중 ①을 보면 상제께서는 당신의 일이 후에 혼란스럽게 일어나지만 진법이 나타나게 될 것이라고 하셨으며 ④에서는 먼저 난법을 세우고 그 후에 진법을 내린다고 하셨다. 이 말씀을 앞에서 논한

‘삼천이라야 일이 이루어진다’라는 말씀과 관련시켜 논한다면, 대순진리회 종통론에서 상제→도주→도전의 삼천으로 이어지는 종통에 의한 법이 진법이요 이 계통을 벗어난 것은 난법이 된다. 이를 앞서 논한 대두목과 관련시킨다면 대두목 곧 도주께서 짜신 법은 진법이요, 중도들이 전한 진리는 난법이 되게 된다. ②와 ⑥에서는 기존 세상에 전한 의례가 그릇된 것이며 진법이 참된 것이라 하여, 진법은 올바른 진리 뿐만 아니라 올바른 의례를 포함하는 의미를 지니게 된다. 이는 곧 정통행적 차원의 반혼합주의적 입장이라고 할 수 있다. ③, ④, ⑦, ⑧에 의하면 난법은 사곡을 행하는 자의 법이며 후일에 난법을 행하는 자가 나타날 것이고 믿음이 부실하거나 수행을 잘못하였을 때 난법난도자가 될 수 있다고 한다.

진법과 난법에 대해 교무부에서는 ‘상제님의 유지(遺志)와 도주님의 유법(遺法)을 어기는 것이 난법난도’, “우리의 도법(道法)은 상제님의 유지를 이어받은 도주님에 의해 완성되어진 법으로서 유법 혹은 진법(眞法)이라고도 한다. 따라서 난법자는 도주님의 진법 이외의 것을 깨달았다 하면서 행사하는 자를 말하는 것이 된다.”라고 밝히고 있다.⁹¹⁾ 이와 관련하여 도전께서는 다음과 같이 훈시하셨다.

도인들이 우리 도의 제도와 법을 지킨다는 것이 참으로 중요하다. 우리 도에서 가장 중요한 것이 도법(道法)이다. 상제님의 유지(遺志)와 도주님의 유법(遺法)을 받들어서 우리는 수도를 해나가고 있다. 우리의 목적을 위해서 모든 것을 짓혀놓고 도를 믿고 있다. 우리가 도를 믿는다는 것은 상제님의 뜻을 받들고 도주님의 법을 지켜 나가는 것을 말한다. 조금이라도 거기에서 벗어나는 것은 죄를 짓는 것이다. 우리의 법은 상제님의 뜻을 도주님께서 짜놓은 것이며, 우리의 제도를 믿고 나가는 것이 수도생활이다. 우리의 법을 믿는 사람을 도인이라 하고 우리의 법을 믿지 않는 사람을 비도인이라 한다. 이 법을 바꾸려고 하는 것은 난법난도자, 난동자가 되는 것이다. ... 마음대로 종단의 제

91) 『대순회보』 81호, 2008, pp.26-27.

도와 법을 지키지 않고 한다면 난법난도자 즉, 난동자가 되는 것이다. 사회단체에도 각각 그 목적이 있고, 그 목적을 이루기 위해서는 각자의 제도를 따르지 않으면 안 된다. …(1991년 2월 20일)⁹²⁾

위의 말씀에 의하면 대순진리회의 법은 상제의 뜻을 도주께서 짜놓으신 것이며 그 법에서 벗어나게 되면 난법난도자가 된다고 한다. 그리고 대표적인 난법난도자로 상제의 종도였던 차경석을 들고 있으며 차경석(車京石, 1880~1936)이 먼저 난법을 세웠고 그 후 도주께서 진법을 세웠으며 난법자는 현재진행형으로 계속 나타날 수 있다고 한다.⁹³⁾ 상제께서 화천하신 이후 차경석은 보천교(普天敎)라는 종교를 창시하여 수백만 명의 신도를 모아 한국근대사에 한 획을 그었지만 1936년 사망하면서 보천교는 순식간에 몰락하였다.⁹⁴⁾ 이런 내용을 볼 때, 대순진리회 종통론은 상제→도주→도전으로 이어지는 종통만이 진법ियो 여타의 법은 난법으로 보는 정통론적, 정통행적 특성을 분명히 나타내고 있음을 알 수 있다.

대순진리회 종통론의 특성으로 네 번째로 들 수 있는 것은 ‘본체론(本體論)’적인 특징이다. 장대년(張岱年, 1909~2004)에 따르면 ‘본체’라는 말은 ‘우주의 지극한 궁극자’를 의미하며 첫째, 시작의 뜻을 둘째, 궁극적 ‘하늘의 도(天道)’라는 뜻을 셋째, 통괄의 뜻을 지니고 있다고 한다. 또한 본체는 네 가지 특징이 있는데 첫째, 생겨나지도 않고 의존하는 것도 없으며 둘째, 변화함이 없이 항존하고 셋째, 치우치거나 맏히지 않으며 넷째, 형체가 없고 형체를 넘어선다고 한다.⁹⁵⁾ 동양 사상에서 본체에 해당하는 것은 성리학에서의 태극(太極)이나 이(理), 도가에서의 도(道)나 무(無)를 들 수 있을 것이다.

어떤 측면에서 대순진리회 종통론에 본체론적인 특성이 있다는 것

92) 같은 책, p.27.

93) 같은 책, p.29.

94) 같은 책, 68호, 2007, pp.25-27.

95) 장대년, 『중국철학대강 상』, 김백희 옮김 (서울: 까치, 1998), pp.84-91.

인가? 앞에서 인용하였던 『대순회보』 5호에 실린 도전의 말씀에 그러한 특성이 선명하게 나타나있다고 할 수 있다. 즉 도전께서는 “종통이란 도의 생명이며 진리인 것입니다. 종통이 바르지 못하면, 법이 있을 수 없고 경위가 바로 설 수 없으며, 그러므로 그 속에서는 생명이 움틀 수 없으며 만물만상을 이루어 낼 수 없는 것입니다.”⁹⁶⁾라고 말씀하셨다. 말하자면 종통은 앞서 언급한 것처럼 ‘연원’이며 ‘도의 생명이자 진리’이고 ‘만물만상을 이뤄내는 근원’인 것이다. 또한 『대순지침』에는 “천지의 이치가 일육수(一六水)에 근원 하였으므로 선천(先天)의 하도(河圖)와 낙서(洛書)의 역리(易理)가 모두 수중(水中)에서 표출된 것을 알 수 있다. 금산사도 진표율사가 용추(용소)를 솥으로 메우고 솥을 올려놓은 위에 미륵불을 봉안한 것은 증산(甌山), 정산(鼎山)의 양산의 진리를 암시하여 도의 근원을 밝혀 놓은 것이다.”⁹⁷⁾라고 하여 역의 근간인 하도와 낙서가 물에서 표출된 것처럼 증산·정산의 양산의 진리가 연못인 용추(龍湫)⁹⁸⁾에서 비롯되었다고 하였다. 즉 하도와 낙서가 역의 근간인 것처럼 증산·정산의 진리는 ‘도의 근원’이라는 설명인 것이다. 그리고 대순진리회 포정문 오른쪽 담장에 쓰인 글에는 대순진리회의 우주론과 본체론적인 내용이 쓰여 있다.

대순(大巡)이 원(圓)이며 원(圓)이 무극(無極)이고 무극이 태극(太極)이라. 우주(宇宙)가 우주된 본연(本然)의 법칙(法則)은 그 신비(神秘)의 묘(妙)함이 태극에 재(在)한바 태극은 외차무극(外此無極)하고 유일무이(唯一無二)한 진리인 것이다. 따라서 이 태극이야말로 지리(至理)의 소이재(所以載)요 지기(至氣)의 소유행(所由行)이며 지도(至道)의 소자출(所自出)이라. …

대순종교문화연구소에서 발표한 글에 의하면, 위 인용문 가운데 ‘대

96) 『대순회보』 5호, 1986, p.2.

97) 『대순지침』, pp.14-15.

98) 이증환의 택리지(擇里志)에도 “金山則本龍湫深不測, 在母岳山南. 新羅時, 祖師以鹽累萬石填實, 而龍徙.”라고 하여 금산사의 절터가 본래 용추였고 그 깊이를 측량할 수 없었다고 기록되어 있다.

순(大巡)이 원(圓)이며 원이 무극(無極)이고 무극이 태극(太極)이라'라는 부분을 대순사상의 우주론을 나타내는 것이라고 한다.⁹⁹⁾ 이와 관련하여 도전계서는 “대순이라 함은 막힘이 없다는 것이다. 대순이 무극이요, 무극이 대순이요, 무극이 태극이요, 태극이 무극이다. 태극이 무극에서 나왔다는 것이 아니다. 전 우주의 모든 천지일월이라든지 삼라만상의 진리가 대순, 태극의 진리다.”라고 훈시를 하셨다.¹⁰⁰⁾ 즉 대순=원=무극=태극이라는 것이다. 이런 본체적 진리가 종단 대순진리회의 명칭의 변화로 나타난다. 대순종교문화연구소의 연구에 따르면 “그간 우리 종단의 이름이 두 번 개명해 온 것은 사실이지만 개명을 했다고 그 본체마저 바뀐 것은 아니다. 우리 종단의 생명은 종통에 있고 종통은 곧 도의 본체이며, 그 도의 본체가 무극도·태극도·대순진리회를 통해서 굳건히 이어져 내려오고 있기 때문에, 결국 우리 종단은 현재까지 그 외형적 모습을 무극도·태극도·대순진리회로 순차적으로 바꾸어왔던 것으로 이해해야 한다.”¹⁰¹⁾고 한다. 즉 삼천에 따른 종단 명칭은 변화하였지만 그 본체는 바뀌지 않았으며 곧 종통이라는 것이다.

이상으로 본 글에서 논한 대순진리회 종통론의 네 가지 특성을 정리해보겠다. 대순진리회 종통론의 첫째 ‘천부성(天賦性)’을 띠고 있다. 즉 도주의 계시 종통 계승과 도전의 유명으로 인한 종통 계승은 모두 인위적으로 또는 작위적으로 이루어진 사건이 아니라 천부적으로 정해진 일이라는 것이다. 종통론에서는 상제의 말씀, 금산사 미륵전의 창건과정 등 여러 근거를 통해서 그 천부성을 주장하고 있다. 둘째는 종통의 ‘신성성(神聖性)’으로, 종통 계승은 상제께서 펼치신 천지공사의 실현과정이자 신성한 성역(聖役)이라고 한다. 종통 계승은 무상한 지혜와 무변의 덕화와 위대한 권능의 소유주이신 상제의 일이 이뤄지기 위한 삼천의 과정이므로 신성한 것이다. 셋째, 종통론은 정통론과 정통행 즉 ‘반혼합주의적’ 특성을 지닌다. 상제→도주→도전으로 이어

99) 『대순회보』 109호, 2010, p.105.

100) 같은 책, 2010, pp.105-106.

101) 『대순회보』 94호, 2009, p.79.

지는 진리와 의례체계만이 진법인 것이며 여타의 법은 난법이라고 규정된다. 네 번째 종통론은 ‘본체론적 특성’을 지닌다. 즉 종통론은 단순히 깨달음이나 종교지도자의 계보가 아니라 ‘도의 생명이자 진리’이며 ‘만물만상을 이뤄내는 근원’이자 ‘도의 근원’ 또는 ‘도의 본체’라고 여겨지는 것이다. 다음 장인 결론에서는 이러한 대순진리회의 종통론을 한국불교 법맥론과 비교하여 그 특성을 대조·부각하면서 본 글을 마무리할 것이다.

IV. 결론

본 글에서는 한국불교의 법맥론과 관련하여 먼저 중국 선종의 법맥론을 기술하고 그런 다음 조계종 종헌을 중심으로 한국불교의 법맥론과 그 특성을 살펴보았다. 이와 관련된 선학들의 좋은 연구가 있어 본 논문에서는 깊이 천착하지 않았다. 하지만 대순진리회의 종통론에 대한 학계의 연구는 거의 없어 다소 긴 분량으로 그 내용과 특성에 대해 고찰해보았다. 종통론을 중심으로 한 법맥론과의 비교 기술은 따로 장을 마련하지 않고 결론에서 제시하면서 같음하고자 한다.

대순진리회의 종통론에서 상제→도주→도전으로 이어지는 종통 계승은 불교 법맥론에서의 부법과는 그 의미가 사뭇 다르다. 첫째, 종통론과 법맥론에서 계승을 주고받는 주체에 대한 이해가 다르다. 대순진리회 수도인들은 도주계 계시 종통을 내리신 상제를 ‘구천용원뇌성보화천존강성강제(九天應元雷聲普化天尊姜聖上帝)’님으로 신앙하고 있다. 또한 종통을 계승받으신 도주를 ‘조성옥황상제(趙聖玉皇上帝)’님으로 모시고 있다. 즉 대순진리회에서는 상제와 도주를 범인(凡人)이 수행을 통해 깨달음을 얻은 존재가 아닌 질적으로 다른 신적인 존재로 모시고 있는 것이다. 도주로부터 유명으로 종통을 계승받으신 도전에 대

해서도 신적 존재의 화현(化現)으로 믿고 있다. 불교 전통 특히 테라 바다(Theravāda, 남방) 불교에서 석가모니를 초월적인 신적 존재가 아닌 깨달은 사람으로 보고 있는 점과는 다른 것이다. 즉 붓다는 창조신이 아니며 범부와 그 본성에 있어서는 하등의 차이가 없는 존재이다. 단지 누구나 자신처럼 수행을 한다면 깨달음에 이를 수 있다는 가르침을 전한 스승이다. 또한 법맥설에 등장하는 조사들 또한 초월적 대상이라는 특징이 두드러지지 않는다. 이런 계승 주체에 대한 존재론적 이해의 차이는 종통론과 법맥론의 특성 차이로 이어진다. 즉 종통론에서는 법맥론과 다르게 천부성과 신성성이 강조되는 것이다.

둘째, 종통론에서 계승과정의 천부성과 계승 주체의 신성성은 본체론적인 특성과 관련된다. 대승불교에서도 우주론 또는 본체론적 담론이 있지만, 법맥론 자체에서는 그러한 특성이 강하게 나타나지 않는다. 대순진리회 수도인들은 상제께서는 혼란에 빠진 천지를 구하고 진멸할 지경에 닥친 창생을 구하기 위해서 인신으로 강세하셔서 천지공사를 행하셨다고 믿는다. 이 공사는 상제 한 분께서 홀로 행하시는 것이 아니고 삼천에 의해 이뤄지게 된다. 곧 종통 계승은 천지공사의 실현과정이라 할 수 있으며 천지공사에 의해 후천의 선경이 이뤄지므로 종통은 곧 연원이며 도와 생명의 근원이 되는 것이고 도의 본체가 된다. 반면, 법맥론은 불교의 교조인 석가모니가 고집멸도의 사성체를 깨닫고 해탈에 이르렀으며 그 깨달음의 등불을 법맥을 통해서 후세에 전달하였다는 것이다. 이 점에서 법맥론 자체는 본체론과는 다소 거리가 있다고 보여진다.

셋째, 종통론과 법맥론과의 또 다른 차이점은 종통론에서 ‘연원(淵源)’과 ‘연운(緣運)’을 구별하는 것과 관련이 된다. 상제→도주→도전으로 이어지는 천부적인 연속성과 신성성이 종통이고 도의 근원인 이 세 분은 연원이시므로 대순진리회에서 종통과 연원은 같은 대상을 지칭하는 개념으로 사용된다고 앞서 설명하였다. 연운이란 도전 이하 도인들의 사사상전(師師相傳)에 의하여 성립된 상종관계(相從關係)를 말한다.¹⁰²⁾ 즉 대순진리회 수도인들인 입도(入道)를 한 후 전도자와의

연운관계가 성립되며 이러한 연운에 따른 포덕 업적에 따라 임원체계가 형성되고 이 체계가 대순진리회의 기본 체계가 된다.¹⁰²⁾ 그런데 도전계서는 “이 연원은 바꿀 수도 고칠 수도 없으므로 연운(緣運)과 혼돈해서는 아니 된다.”¹⁰⁴⁾라고 하시며 연원과 연운은 다르다고 말씀 하셨다. 수도인 자신으로부터 출발하여 전도자로 그리고 그 위의 전도자로 거슬러 올라가다보면 도전까지 연맥되고 다시 상제까지 거슬러 올라갈 때, 상제·도주·도전으로 이어지는 맥과 도전 이하 형성된 연운의 맥은 그 특성이 다르다는 것이다. 종통은 천부성과 신성성을 지닌 연원이며 도의 근원이지만, 대순종교문화연구소 박상규의 지적처럼 연운은 수행을 위해 “스승과 제자, 또는 멘토 멘티와 유사한 일대일 관계의 확장과 반복을 통해” 구성되는 인맥 조직이기 때문이다.¹⁰⁵⁾

종통론과 법맥론 모두 해당 종교의 신앙의 대상 또는 창시자로부터 시작되어 그로부터 내려오는 맥을 설명하는 것이다. 한국불교 법맥론의 경우 석가모니와 가섭과의 연맥이나 후대 예를 들어 홍인과 혜능의 연맥이 깨달음의 등불의 전수[傳燈]라는 본질적인 특성에 있어 같음에 비해, 대순진리회에서는 연원과 연운이 다르다고 보는 점이 큰 차이점이라고 할 수 있다.

넷째, 종통론은 진법과 난법을 강조하는 점에서 정통론과 정통행의 특성을 나타낸다. 법맥론에서도 교종에 대한 선종의 우위와 정통성을 강조하는 측면이 없는 것은 아니지만, 정맥(正脈)과 정맥이 아닌 경우는 직계이나 방계이나 또는 수승한 법이나 아니나 또는 불지(佛智)의 핵심이나 아니나의 차이를 말하는 것이다. 성철의 법맥론이 근본주의적이고 정통론적인 특성을 지니고 있지만, 학계에서 일반적으로 한국

102) 『도원』 제14조, “도인(道人)은 사사상전(師師相傳)에 의(依)하여 연운(緣運)의 상관계(相從關係)가 성립(成立)된다.”

103) 『대순회보』 10호, 1988, p.2.

104) 『대순지침』, p.14.

105) 박상규, 「대순진리회의 조직과 그 특성」, 『종교연구』 70 (2013), p.257. 대순진리회 조직에 대해서는 이 논문 외에 차선근의 논문을 살펴볼 수 있다. 차선근, 「대순진리회의 현재와 미래」, 한국학중앙연구원 문화와 종교연구소 엮음, 『한국종교의 확산 전략』 (과주: 한국학술정보, 2012), pp.115-158.

불교를 통불교로 규정하는 것에서 불교의 법맥론은 배타적인 주자학의 벽이단론 등과는 성격을 달리하고 있다. 반면, 종통론에서는 상제께서 대두목을 정하시고 진법과 난법이 있다는 말씀을 하셨기 때문에 정통론적인 특성이 강하게 나타난다고 할 수 있다.

다섯째는 법맥론과 연운의 차이를 논할 수 있을 것이다. 법맥론에서는 스승이 제자의 깨달음을 직접 인가하는 방식을 통해서 연맥이 되지만, 연운은 입도함과 동시에 전도자와 연맥이 된다. 입도도 전도자가 도를 전하여 이뤄지게 되지만, ‘연원에 따라 입도’한다는 도전의 말씀과 “내가 너희를 찾을 것이요. 너희들은 나를 찾지 못하리라.”¹⁰⁶⁾는 상제의 말씀처럼 대순진리회에서 입도와 수행 그리고 신앙의 근원은 연원인 것이다.

이상으로 대순진리회 종통론을 한국불교의 법맥론과 비교하여 그 특성을 고찰해보았다. 대순진리회 종통론은 외부적 형태상 유교의 도통론, 불교의 법맥론과 유사해보지만 구체적으로 살펴보면 상당히 다른 특징이 있음을 살펴볼 수 있었다. 대순진리회에서 종통론이 중요한 위상을 차지하고 있는 만큼 대순진리회라는 종교와 그 문화를 파악할 때 종통론에 대한 이해는 선결된다고 할 수 있다.

본 논고에서는 상제를 신앙하는 이른바 증산교단들이 주장하는 종맥, 도전의 종통 계승을 부인하는 태극도의 주장, 도전으로부터 종통 계승을 받았다고 하는 대순진리회에서 분과된 사람들의 주장, 1999년 분규 사태 이후 도전의 신격에 대한 이견 등에 대해서는 논하지 못하였다. 이 주의·주장은 종통론과 밀접한 상관관계를 지닌 것으로, 대순진리회에서는 거기에 대해 어떻게 대응하였는지를 살펴볼 때 종통론에서 왜 어떤 부분을 역설하는지 어떤 맥락에서인지에 대한 이해가 더욱 분명해질 것이다. 차후 이 부분에 대한 연구가 이뤄지길 기대하면서 본 논고를 마치고자 한다.

106) 『전경』, 행록 5장 22절.

【참고문헌】

『전경』

『대순지침』

『대순진리회요람』

『대순회보』

『대정신수대장경』

『도헌』

『만속장경』

『속장경』

『택리지』

갈조광, 『선종과 중국문화』, 서울: 동문선, 1991.

국가편찬위원회 편, 『신앙과 사상으로 본 불교 전통의 흐름』, 서울: 두산동아, 2007.

김용태, 「조선전기 불교계의 변화와 ‘서산계(西山系)’의 대두」, 『한국사론』 44, 2000.

_____, 「조선후기·근대의 종명과 종조 인식의 역사적 고찰-조계종과 태고법통의 결연」, 『선문화연구』 8, 2010.

_____, 「조계종 종통의 역사적 이해」, 『한국선학』 35, 2013.

길희성, 『지눌의 선사상』, 서울: 소나무, 2006.

대한불교조계종 교육원 편, 『조계종사 고증세편』, 서울: 조계종출판사, 2004.

대한불교조계종 교육원 편, 『조계종사 근현대편』, 서울: 조계종출판사, 2005.

박상규, 「대순진리회의 조직과 그 특성」, 『종교연구』 70, 2013.

박해당, 「조계종의 법통설에 대한 비판적 검토」, 『철학사상』 11, 2000.

서정문, 「조선시대 선문법통설에 대한 고찰」, 『중앙승가대학논문집』 1, 1992.

세끼구찌 신다이(關口眞大), 『선종사상사』, 이영자 옮김, 서울: 흥법원, 1989.

성철, 『선문정로평석』, 합천군: 장경각, 1993.

송월주, 「종헌」, 『대한불교조계종법령집』, 서울: 대한불교조계종, 1995.

심재룡, 『지눌연구: 보조선과 한국불교』, 서울: 서울대학교 출판부, 2004.
야나기다 세이잔, 『선의 사상과 역사』, 안영길·추만호 역, 서울: 민족사, 1991.

吳經能, 『선학의 황금시대』, 서돈각·이남영 옮김, 서울: 천지, 1997.

이경원, 『대순진리회 신앙론』, 서울: 문사철, 2012.

이부키 아즈시, 『새롭게 다시 쓰는 중국 선의 역사』, 최연식 옮김, 고양: 대숲바람, 2005.

이은윤, 『혜능평전』, 서울: 동아시아, 2004.

인순, 『중국선종사』, 이부키 아즈시 일역, 정유진 한역, 서울: 운주사, 2012.

장대년, 『중국철학대강 상』, 김백희 옮김, 서울: 까치, 1998.

조성택, 『퇴옹 성철의 깨달음과 수행』, 서울: 예문서원, 2006.

차선근, 「대순진리회의 현재와 미래」, 한국학중앙연구원 문화와 종교연구소 엮음, 『한국종교의 확산 전략』, 광주: 한국학술정보, 2012.

최종성, 「조선전기 종교혼합과 반혼합주의」, 『종교연구』 47, 2007.

퇴옹 성철, 『한국불교의 법맥』, 합천: 장경각, 2001.

Henderson, *John B. The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, Newyork: State University of New York, 1988.

Martina Deuchler, “Reject the False and Uphold the Straight: Attitudes Toward Heterodox Thought in Early Yi Korea”, in Theodore de Bary & JaHyen Kim Haboush eds., *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, Columbia University Press, 1985.

Thomas A. Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*, Harvard University Press, 2008.

Encyclopedia of Religion

▪Abstract▪

A Research on the Characteristics of *Jongtonglon* in *Daesoonjinrihoe*: through the Comparison with *Bubmaeklon* of Korean Buddhism

Park In-gyu

Division of Cultural Affairs, Daesoonjinrihoe

Religion is not fixed and permanent and is constantly transforming and changing phenomenon. But in some religions, religious culture happens that emphasize the original and authentic teaching of the founder and removes the other accumulations among the accumulated religious tradition. So some religious communities advocate the original teaching of the founder and insist that they are the orthodox and the others are heresy and make the theory of true transmission etc.

Jongtonglon(宗統論) of *Daesoonjinrihoe*(大巡眞理會) looks similar to the theory of true transmission on the surface. The aim of this paper is the contribution to the understanding of *Daesoon* thought and the religious culture of *Daesoonjinrihoe* by studying the characteristics of *Jongtonglon*. I want to highlight on the characteristics of *Jongtonglon* by comparing it to *Bubmaeklon*(法脈論) of Korean Buddhism.

Bubmaek(法脈) of Korean Buddhism is well showed in the constitution of *Jogaejong*(曹溪宗) that represents Korean Buddhism. The constitution says that *Jogaejong* considers Sakyamuni the main Buddha and *Doyi*(道義) the founder of *Jogaejong* and *BojoJinul*(普照知訥)·*TaegoBou*(太古普愚) the restorer of tradition and also says that *Jogaejong*

succeeds *Cheongheo*(淸虛) and *Buhyu*(浮休). Between *SakyaMuni* and *Doyi*, there are several monks of *Seocheon*(西天)-28*Choseol*(祖說) and *China-6Choseol*(祖說). *Jinul* is highly praised for enhancing the atmosphere of performance of *Jogaejong* and *Bou* was regarded as the founder of *Jogaejong* since late Joseon dynasty. In modern times there were conflicts between *Bojojongjoseol*(普照宗祖說) and *Taegojongjoseol*(太古宗祖說), but today's *Bubmaek*(法脈) of Korean Buddhism was erected after the conflicts was controled.

Jongtong of *Daesoonjinrihoe* was erected by *Jo Jengsan*(趙鼎山) *Doju*(道主) who was received Heaven's will through divine revelation. *Dojeon*(都典) succeeded *Jongtong* by *Doju*'s will and he didn't say a word when he went to Heaven. So the succession of *Jongtong* is ended.

The first characteristic of *Jongtonglon* of *Daesoonjinrihoe* is that the succession of *Jongtong* was decided by Heaven and has been expected from long ago. The second, *Jongtonglon* has the sacred characteristic which is not shown in *Bubmaeklon*. The third, the distinction between *Yeonwun*(淵源) and *Yeonun*(緣運) is not appeared in *Bubmaeklon*. The fourth, *Jongtonglon* has more anti-syncretic feature than *Bubmaeklon*. The fifth, *Yeonun*(緣運) and *Bubmaeklon* are different in that feature. As *Jongtonglon* occupies a prominent place in *Daesoonjinrihoe*, the understanding of it can contribute to grasp the doctrine and culture of *Daesoonjinrihoe*.

Key words : Daesoonjinrihoe, Korean Buddhism, Bubmaeklon
(法脈論), Jongtonglon(宗統論)

◎ 투 고 일 : 2014년 10월 31일

◎ 심 사 기 간 : 2014년 12월 19일~28일

◎ 계 재 확 정 일 : 2015년 5월 21일