

동학학회 2005년도 국제학술회의

동아시아의 근대성, 변혁사상, 그리고 종교

2005년 8월 26일 (금) 09:30 - 18:00

서울역사박물관 강당

주최 : 동학학회

후원 : 문화관광부 · 동학학회후원회

동학학회 2005년도 국제학술회의

동아시아의 근대성, 변혁사상, 그리고 종교

2005년 8월 26일 (금) 09:30 - 18:00

서울역사박물관 강당

주최 : 동학학회

후원 : 문화관광부 · 동학학회후원회

초대의 말씀

아침저녁이면 가을정취가 완연한 절기가 되었습니다. 건강한 모습으로 다시 뵙게 되길 기대하면서 본 학회 추계(秋季)연찬소식을 전해 올립니다. 동아시아 3개국의 근대성을 종교와 관련하여 살펴보는 주제로 준비하였습니다. 무겁지만 우리의 삶에 직접 관계되는 중요한 과제라 생각합니다. 국제적인 세미나를 개최한다는 것이 매우 번거롭고 힘든 일임을 뻔히 알면서도 또 욕심을 내었습니다.

어느 집단이나 자기 한계를 인식하지 못하면 거기에는 발전이 없습니다. 어떤 조직이 내적 결속력을 다지고 이를 기반으로 앞으로 나아가기 위해서는 관련되는 다른 집단을 폭넓게 이해하고 수용하면서 자성(自省)의 지세를 지켜나가야 할 것입니다. 이때 비로소 창의성이 생기고 생동하는 힘이 솟아오른다는 사실을 역사가 일러주고 있습니다. 그래서 파멸의 역사는 항상 내부에서 시작되나 봅니다.

신흥종교가 발전하기 위해서도 이 원칙은 그대로 적용된다고 생각합니다. 한국의 신흥종교가 서로 생각을 나누는 것입니다. 그것도 근대성, 특히 변혁사상의 관점에서 얼굴을 마주하는 것이 중요합니다. 변혁사상은 바로 미래로 나아가는 바탕이 되기 때문입니다. 이제 우리 민족도 그리고 우리 학회도 그만한 일이라면 치러낼 수 있을 만큼 성숙되었다고 생각합니다. 오셔서 경청해주시고 또 학문적인 이야기라면 기탄없이 말씀도 해주시고요.

이번 연찬을 위해 도와주신 문화관광부 관계자 여러분 그리고 본 학회 후원회 여러분께 깊이 감사드립니다. 여름햇살에 검게 그을린 건강한 모습으로 우리 정겨운 악수를 나누며, 함께 삶의 찬가를 나눠보지 않으시겠습니까? 어서 오십시오.

2005. 8

동학학회 이사들을 대신하여 회장 김한식 올림

학술회의 프로그램

등 록: 09:30-09:50

개회식: 09:50-10:00

제1부 : 일본·중국 근대성의 변혁사상과 종교(10:00-12:00)

사회: 이현희(성신여대)

제1주제 : 일본의 근대성과 종교, 그리고 변혁사상-如來教를 중심으로

발표 : 神田秀雄(간다 히데오, 일본 天理大) 토론 : 김정호(인하대)

제2주제 : 중국의 종교와 근대성, 그리고 개혁사상

발표 : 최복룡(중국 연변대) 토론 : 임형진(경기대)

오찬: 12:00-13:30

제2부 : 한국 신종교의 근대성과 변혁사상(13:30-15:30)

사회: 박병원(인하대)

제1주제 : 대순진리의 근대성과 변혁사상

발표 : 이경원(대진대) 토론 : 최동희(고려대)

제2주제 : 원불교의 근대성과 변혁사상

발표 : 김방룡(보조사상연구원) 토론 : 김영두(원광대)

휴식: 15:30-15:45

제3부 : 동학과 동아시아 종교의 근대성과 변혁사상(15:45-17:45)

사회: 김한식(국방대)

제1주제 : 동학의 근대성과 변혁사상

발표 : 조규태(국가보훈처) 토론 : 황선희(상명대)

제2주제 : 동아시아 종교의 근대성과 변혁사상

발표 : 임태홍(성균관대) 토론 : 최민자(성신여대)

제 1 부

일본 · 중국 근대성의 변혁사상과 종교

일본의 근대성과 종교, 그리고 변혁사상-如來教를 중심으로

神田秀雄(간다 히데오, 일본 天理大)

중국의 종교와 근대성, 그리고 개혁사상

최복룡(중국 연변대)

19세기 일본에 있어서 민중종교의 탄생과 그 변혁성 - 여래교(如來教)를 중심으로 -

神田秀雄(간다 히데오, 天理大學)

머리말

1. 여래교 성립의 계기
2. 사람들의 소망과 사회변동
3. 종교사상의 성립 과정
4. 여래교의 역사적 역할과 위치

머리말

종교학이나 역사학을 전공하는 일본 연구자 중에서, 동경대학의 시마조노 스스무(島蘭進)교수와 필자 본인을 포함한 몇 사람은 1993년 이래, 서울대학 정진홍 교수(현, 서울대 명예교수)등과 함께, 한일 종교연구자 교류 심포지엄(현, 한일종교연구포럼)이라고 하는 국제 심포지엄을 양국에서 번갈아가면서 개최해 오고 있다.

이 심포지엄에서는 근대의 도래가 한일 양국에 어떻게 새로운 종교의 성립과 전개를 촉진하였나 하는 문제가 중요 논점 중 하나였다. 오늘 발표에서 부탁을 받은 것도, 그러한 문제에 대한 개인적인 의견을 제시하는 것이라고 판단하고 있다. 그렇지만, 그 시대 일본에서 태어난 여러 가지 새로운 종교에 대해서 그들의 역사적인 특질을 단시간에 총괄적으로 논의한다는 것은 상당히 곤란하다. 그래서 이 발표에서는 19세기의 도래와 함께, 일본의 민중종교가 본격적으로 성립·전개된 사실을 이해하기 위해서, 주로 여래교(如來教, 뇨라이교)라고 하는 종파의 사례를 들고, 동시에 민중종교에 관한 전후(1945이후-역자주)의 연구 상황에 대해서도 소개하면서 필자의 생각을 제시해보고 싶다.

일본의 민중종교연구에서 오늘날도 기본 문헌 중 하나인 사료집 『민중종교의 사상』의 해설 중에서, 故 무라카미 시게요시(村上重良)는 막말 유신기의 민중종교에 공통되는 사상적 특징을, ① 정치적·사회적 변혁의 시기를 반영한, 강력한 일신교적인 최고신에 의한 구제(救濟) 사상, ② 철저한 현세중심주의, ③ 인간 본위의 교리, ④ 정치권력·사회·민족에 대한 관점이라고 하는 4가지로 정리하고 있다.¹⁾ 특히 ‘현세중심주의’나 ‘인간 본위의 교리’라는 이해 방식은 그 후 오랫동안 재검토되지 않은 채 오늘날에 이르고 있다. 이러한 무라카미의 인식

1) 무라카미 시게요시·야스마루 요시오 편 『민중종교의 사상』(일본사상대계 67, 이와나미[岩波]서점, 1971년)에 수록되어 있는 무라카미 시게요시 「막말 유신기의 민중종교에 대해서」를 참조.

은 전후 일본의 많은 지식인이 공유하고 있던 가치관에서 유래한 성격이 크다고 생각된다. '현세중심주의'나 '인간 본위'라는 단어에는, 패전이전의 일본 근대를, 근대적 합리주의가 그 역할을 억압당하고 있던 시대라고 간주하여, 전후 일본을 그러한 시대적 분위기가 일소된 사회로 만들려고 하는 의도가 담겨져 있었다고 생각되기 때문이다.

그런데 1996년에 개최된 제4회 한일 종교연구자 교류 심포지엄의 기초발표인 '민중종교와 근대라고 하는 경험'에서, 야스마루 요시오(安丸 良夫)는 일본의 민중종교사를 종합적으로 전망하는 논의를 전개하였다.²⁾ 그의 발표는 근년에, 국민국가 형성과정에 있어서 이데올로기 편성이라는 시각에서 민중종교를 거론하는 일이 많아지고 있는 역사학계의 연구와, 19세기 이후 일본에서 탄생한 종교를 모두 '신종교'라는 개념으로 파악하게 된 종교학계의 연구를 가교(架橋)짓는 논의가 폭넓게 전개된 점에서, 기념할만한 것이었다고 할 수 있다. 동시에 무라카미와는 방법상에 있어서 다소 차이는 있지만, 야스마루의 연구도 '현세중심주의'나 '인간 본위'라는 시점은 일관되고 있다. 그러한 점에서 역시 재검토를 시도해 볼 여지는 남아있다.

근대의 도래와 한일 양국에 있어서 새로운 종교의 성립·전개의 관계를 비교사적으로 고찰하고자 할 경우, 19세기의 양국에 탄생한 종교가 담당한 역사적 과제에 대해서 그 공통점과 차이점을 구체적으로 논하는 것이 중요하다고 할 수 있다. 이하에서는 일본 민중종교가 담당 한 역사적 과제에 대해서 개인적인 의견을 제시해보고 싶다.

1. 여래교 성립의 계기

19세기라는 시대는 동아시아 사람들에게 있어, 세계적인 시장으로 편입되어 가는 시대였다고 하는 것은 말할 필요도 없다. 일본 민중종교의 경전에 강한 대외적 위기의식이 표출되게 된 것은 대략 명치유신 이후의 일이다. 따라서 에도시대 말 이전에 창시된 일본의 민중종교는, 주로 대외적인 위기의식 이외의 요인으로부터 생겼다고 할 수 있다. 그렇다면 그러한 위기의식의 주된 요인은 어떠한 것이었을까?

1802년, 에도(江戸)시대의 중요 죠오카마찌(城下町) 중 하나인 나고야(名古屋)에 인접한 아츠타(熱田)라는 마을에서, 당시 47세의 여성에 의해 여래교가 창시되었다. 여래교는 일본 민중종교 중에서도 특히 창시가 빠른 종파로 알려져 있다.³⁾

그 여래교가 생긴 직접적인 계기는, 당시의 사회 속에서 소위 진지한 노력을 거듭해온 사

2) 야스마루 요시오 「민중종교와 근대라는 경험」(천리대학 「오야사토연구소 연보」 3, 同연구소 편, 1996년). 또한 이 발표는 한일종교연구자 교류 심포지엄의 10년에 걸친 성과를 기록한 (류 병덕·야스마루 요시오·정 진홍·시마조노 스스무[島蘭 進] 편 「종교에서 동아시아의 근대를 묻는다」(페리칸사, 2002년)에도 재수록되어 있다.

3) 여래교는 겐무(元武)집안의 봉공인(奉公人)인이었던 키노(喜之, 姓은 불명. 1756-1826)라는 여성에 의해 창시되어, 에도시대 후기에 전국적으로 유행하였던 조오즈센(象頭山) '큰뿔라 다이곤겐(金毘羅 大権現)' 신앙이나 정토계·법화계의 민간불교 등의 영향 하에 고유의 종교사상을 형성한 종교다. 이 종교에 대한 자세한 내용은 간다 히데오(神田秀雄) 『如來教の思想と信仰』(천리대학 오야사토 연구소, 1990년) 및 淺野美和子(아사노 미와코), 『女教祖の誕生』(藤原書店, 2001년)을 참조하였으면 한다. 또한 현재, 간다와 아사노는 『如來教・一尊教團 관계사료집성』 전 4권을 오오사카의 清文堂 출판사에서 간행중이다.(제1권은 2003년, 제2권은 2004년에 간행 완료), 여기에도 편자 두 사람의 해설 논문이 실려 있다. 교조 키노의 생애와 살아있었을 때 신자들의 동향에 관해서는 그 중 제1권의 해설 제1장 「여래교의 성립을 둘러싼 민중의 의식과 행동」 및 제2권의 해설 제1장 「근세 후기에 있어서의 지역민중의 생활세계 - 그 전개와 창조성 -」(간다 집필)에 자세한 근거와 함께 최신의 연구성과가 잘 정리되어 있다.

람들이 보답도 없이 불행과 부조리를 안고 있는 현실을, 교조 자신이 스스로 체험하였거나, 보고 들은 것이었다고 할 수 있다.

좀더 자세하게 설명하자면, 우선 이 종교의 교조는 가난한 민간 종교가의 딸로 태어나, 겨우 8세의 나이로 양친과 형제를 사별하였다. 또 짧은 결혼생활을 사이에 두고 인생 전반부의 태반을 봉공인(奉公人, 주인을 의리로서 평생동안 섬기는 하인-역자주)으로서 살아간 후, 40세로 그 일을 그만 두고, 영세한 잡화상을 운영하는 형태로 독신생활을 시작했다. 그러나 하인 생활을 하면서 모은 급여를 기반으로 시작한 그 생활은, 지난날의 남편이나 양자로 삼은 소년의 아버지가 기식(寄食)하는 등의 원인으로 가게가 파탄에 빠지는 결과가 되었다.

궁핍한 생활 가운데 최초의 신내림을 경험한 다음 해, 교조에게 첫 신자가 생겼다. 나중에 독신자가 된 그 사람은 나고야 근교 길가에 있는 마을(在町)⁴⁾에 살고 있었다. 그는 옛가게를 생업으로 열심히 살아가고 있던 인물로, 그의 입신 동기는 첫 딸이 태어나자마자 얼마 되지 않아 사망해버린 일 때문이었다.

이외에 종교를 창시한 후 약 7년 뒤인 어느 날 교조가 행한 설교의 기록에는 독신자 두 사람의 '저승(後世)'에서의 모습이 언급되어 있다. 이들은 다음과 같은 사람들이었다. 즉 한 사람은 남자였는데, 앞에 소개한 최초의 신자(옛가게 주인)와 같은 마을의 주민으로 농지를 거의 갖지 못하고 낱팜팔이를 생업으로 하고 있었던 것 같다. 올곧은 성격이면서 병약했던 그는, 당시 지역사회에 퍼져있던 신앙을 이것저것 편력한 끝에 창교 직전의 교조와 만나, 결국 열성적인 신자가 되었다. 그러나 한창 자라나는 아이를 남겨놓고, 30대 정도의 나이로 이 세상을 떠났다. 또 한 사람은 여성이었는데, 주부로서의 활약을 눈앞에 둔 채, 산욕열(産褥熱) 때문에 22살이라는 젊은 나이로 사망하였다. 이 날의 설교에는, 그 독신자들이 '저승'에서 성불하였음을 보증하는 계시가, 그들이 성불하였는지 궁금해 하는 사람들에게 신의 답변으로 기록되어 있다.

앞에서 말한 것처럼 교조의 고통스러운 경험이나 신자들의 여러 사례에는, 당시 사회의 부조리가 전형적으로 나타나있다. 교조와 신자들이 그러한 부조리에 함께 부딪치며, 극복을 소망하였던 것이 여래교의 성립과 전개에 주요한 요인이었다고 생각된다.

2. 사람들의 소망과 사회변동

여래교에서는 『오쿄사마(お經様)』라는 방대한 경전이 전해지고 있다. 그 경전은 신들린 교조와 그곳에 모인 신자들이 주고받는 말을 이십여년에 걸쳐 기록한 매우 귀중한 문헌이다. 그 안에는 교조가 행한 가르침뿐만 아니라 교조에게 구원을 구하고자한 사람들의 사회적인 성격이나 그들의 소망에 대한 내용 등을 읽을 수 있다.⁵⁾

이 기록에 따르면 우선 교조가 살아있었을 때 신자가 된 사람들은 상인이나 기술자로 형성된 시가지 나고야의 시민, 오와리번(尾張藩)에 근무하는 무사계급, 주로는 나고야 주변에 사는 농민 등으로 구성되어 있었다. 그리고 그들이 교조에게 의탁한 소망은 병 치료, 죽은 자에 대한 명복 빌기, 가산과 가업의 상속, 행방불명자(가출이나 선박 사고 등으로 인한) 탐색, 혼

4) 일본 에도시대에 영주가 거주하는 성(城)이 없이 상품거래가 인정되었던 도시. 城下町이나 港町과는 달리, 농민에 의한 상업적 농업 등이 발달하면서 생긴 마을을 뜻한다.(역자주)

5) 神田秀雄등 편, 『여래교·일존교단 관계사료 집성』 전4권 참조.

담, 건축, 주택의 이전, 우물 파기, 각종의 재해(화재, 지진, 유행병 등)로부터의 구원이었다. 가장 건수가 많은 것이 병 치료 의뢰였다. 죽은 자에 대한 명복을 비는 일이 두 번째였다.⁶⁾

병 치료를 기원하고 죽은 자에 대해 명복 빌기가 많은 배경은 다음과 같다. 연고자나 그 밖의 영이 아직 미성불(未成佛) 상태라면 유족이나 다른 사람들에게 재앙이 미친다고 당시 사람들은 굳게 믿었다. 그런 의미로 망자에 대한 명복 기원은 사실은 병 치료 기원과 불가분의 관계에 있었다. 그리고 그 밖의 여러 구복활동을 포함해서 일견 서로 관련이 없는 것처럼 보이는, 위와 같은 사람들의 소망은 어느 것이나 가족의 안정적인 구성여하에 관한 소망이라고 하는 점에서, 오히려 공통성 내지는 관련성을 인정할 수가 있을 것이다.

그러면 도시 상인, 무사계급, 농민 등으로 구성된 사람들이 거의 공통해서 가족의 안정적인 구성을 소망하게 된 것은 어떠한 경위로부터 일까?⁷⁾

근년의 지역사 연구에 따르면, 여래교가 창시된 19세기 초두부터 막말기에 걸쳐 오와리지역은 명치기에 시작한 서구형 자본주의화에 앞서, 전통적인 사회 내부로부터 독자적인 자본주의화가 강력하게 추진되고 있던 지역이었다고 하는 것이 명백해졌다. 특히 최초의 신자가 생긴 오가와(緒天) 마을을 포함한 지타군(知多郡) 북부 일대는 18세기 이래 주조업과 그 산물인 술을 에도로 운송하기 위한 회선업(回船業)이 병행해서 발전하였다. 또 양조용 쌀을 포함한 미작(米作)과 그 선물 거래도 상당히 고도로 발달되었다.

한편 신자들 중에는 나고야 사람 몇 사람인가 미곡상도 포함되어 있었다. 이들은 신앙활동에도 커다란 역할을 하고 있었다는 것이 알려져 있으나, 당시 나고야에서는 그러한 미곡 거래나, 나아가서는 목면 거래가 고도로 발달해, 그들이 주도하는 형태로 경제활동이 흥성하고 있었다고 생각된다. 그러나 선물거래나 상품의 생산이 기후나 시황에 좌우되기 쉬운 물건이었기 때문에 도시 상인들의 생활은 상당히 부침이 심하였다.

또 무사(오와리 번의 무사) 신자들은 18세기 말부터 해상 방어(海防)문제에 관한 군사동원체제가 강화되어 있었던 점, 그리고 지역경제가 흥성하는 가운데 가계지출이 증대했던 점 등으로부터 집안 상속이 곤란해진 사람들이 늘어났다.

종합해보면, 당시 여래교 신자들은 지역 경제가 공전의 흥성을 보이고, 사회구조가 커다랗게 변동하는 가운데에서, 새로운 영업이나 임무에 열심히 임하는 한편, 동시에 여러 가지 생활상의 고난을 부담하고 짊어진 사람들이었다고 할 수 있다. 그리고 그때 그들에게 있어서, 자신을 포함한 가족의 병은 신앙을 찾게 된 최대의 계기가 되었다. 상속자 선정이나 행방불명자의 탐색 등도 생활의 재생산에 관련된 중요문제였다. 『오묘사마』에 기록된 그러한 여러 소망의 내용은 이 시대 오와리 지방이 폭넓은 계층에 걸쳐 근대 가족의 형성기를 맞이하고 있었다는 것을 나타내고 있다고 생각하고 있다.

3. 종교사상의 성립 과정

그러면 『오묘사마』라고 하는 문헌에는 어떠한 종교사상이 전개되고 있을까? 여기에서는

-
- 6) 교조가 살아있었을 때의 여래교 신자 계층 구성에 대해서는 神田秀雄등 편, 『여래교·일존교단 관계사료 집성』 제2권 해설 제1장을, 또 신자들의 여러 소원에 대해서는 같은 자료집 제1권의 해설 제1장을 각각 참조할 것.
 - 7) 이 절 이하의 분석은 神田秀雄등 편, 『여래교·일존교단 관계사료 집성』 제2권 해설 제1장으로부터 재구성한 것이다.

신자와 교조 각자가 세계를 어떻게 언급하고 있는지에 대해서 서술한다. 그리고 매우 장대한 종교사상의 형성과정을 전망해보고 싶다.⁸⁾

우선 『오쿄사마』에는 거의 모든 편에 신자들로부터 보내온 소원이나 질문이 기록되어 있다. 그러한 소원이나 질문에 있어서 매우 특징적인 것은 아직 성불(成佛)하지 않은 상태에 있는 여러 영이 이 세상의 사람에게 어떤 형태로든지 재앙을 가져온다는 것을 극단적으로 두려워해, 그러한 재앙을 피하는 것을 꾸준히 기원한다고 하는 형태다. 이것에 대해서 교조에게 내려온 신들은, 거의 일관해서 이 세상은 한없이 나쁜 곳(‘惡娑婆’)이기 때문에 빨리 현세를 벗어나 여래가 있는 극락으로 가도록 인간에게 촉구하는 발언을 계속하고 있다. 다만, 신들의 발언에는 한편으로는 이 세상은 ‘수행의 장소(修行場)’이기 때문에 이 세상의 생업(生業)은 성실하게 하지 않으면 안된다고 하는 취지가 포함되어 있다는 것도 사실이다. 그러나 전체적으로 본다면, 『오쿄사마』에 기록되어 있는 신자와 신들(교조에게 내린 신들) 쌍방의 발언을 보면 저세상(‘後世’)의 문제에 매우 높은 관심을 가지고 있었다. 동시에 거기에는 죽음이 너무나 가까운 문제로 언급되어 있다. 오늘날 우리들이 보통 생각하는, 이 세상에 있어서 인간이 살아가는 세계와는 상당히 차원이 다른 세계가 거기에 드러나 있는 것이다.

당시 평균 수명이 현대와는 비교가 되지 않을 정도로 짧았다는 것을 고려한다면, 그러한 특징은 오늘날에도 납득 가능한 것일지도 모른다. 그러나 여기에서는 그러한 사정 이외에 인간의 생애에 대해서 받아들이는 방법이 당시와 오늘날은 상당히 크게 다르다는 점에 주의할 필요가 있다. 오늘날 민속학자들의 이해에 따르면, 전통적인 사회에 있어서 사람의 일생은 탄생에서 유아기, 청년기, 성인기, 노년기를 거쳐서 육체의 죽음에 이르는 생전의 인생(顯界)과 사후의 영혼이 자손에 의해서 행해지는 제사를 여러 차례 거치면서 조상신(祖靈)이 되어, 드디어 다시 육체를 가지고 이 세상에 태어날 때까지의 과정(幽界)으로 되어 있다. 그 양자가 무한하게 순환하는 것이 인간의 일생이라고 이해되었다.⁹⁾ 따라서 교조가 있는 곳으로 신점을 물으러 온 여래교의 신자들도 기본적으로 그러한 사생관을 가진 사람들이었다고 보아도 틀림없다고 생각된다. 그들로서는 사람의 삶과 죽음은 개인의 것이라기보다는 오히려 생사를 반복하는 많은 사람들과 함께하는 것이라고 하는 측면 쪽이 훨씬 컸던 것이다.

그러나 사실 당시에 위와 같은 민속적인 사생관은 한편으로는 해체해 가는 운명이기도 하였다고 생각된다. 교조에게 내려온 신들의 발언 중에서 이 세상에서의 생업에 충실하라고 하는 취지가 언급되어 있다는 것은 사람들이 각자의 재능으로 생활을 해나가지 않으면 안되는 시대가 되었다는 것을 나타내고 있기 때문이다. 그리고 종합해본다면 교조의 가르침은 해체에 직면한 위와 같은 사생관을 새로운 차원으로 재구축하는 의도 아래에서 전개되어 있다. 또 후술하는 것처럼 신자들도 그 재구축을 실천하는 활동에 조직되어 갔다.

『오쿄사마』에는, 이 세상은 ‘말법의 세상’이 되어가면서, 사람들의 마음이 매우 나쁘게 변하고 있다. 가까운 중래에 사람들은 모두 ‘마음이 문란해져’, 세상 전체도 멸망할 것이라고 하는 취지의 종말의식이, 창교 후 얼마 되지 않은 시기부터 반복적으로 표명되고 있다. 그러나 그러한 종말의식은 역사적으로 어떠한 의미가 있을까?

한마디로 말한다면 그것은 인간이 타인을 짓누르면서 살아가지 않으면 안 되는 시대가

8) 이 절의 분석은 기본적으로 神田秀雄 등 편, 『여래교·일존교단 관계사료 집성』 제1권의 해설 제1장 외에 제 19회 국제종교학종교사 회의세계대회(2005년 3월)에 있어서 필자의 보고발표 「19세기 일본에 있어서 민중종교의 탄생과 전통적 우주론」을 재구성한 것이다.

9) 坪井洋文, 『ムラ社會と通過儀禮』(日本民俗文化大系 8 『村と村人』, 小學館, 1984년)에 의함.

도래하고 있는 것에 대한 위기의식의 강렬한 표현이라고 할 수 있을 것이다. 그러나 이 종말의식은 현실의 사회가 본래 가져야 할 모습을 잃고 있다고 하는 인식 하에 언급된 것이다. 『오묘사마』에 있어서의 모든 교설은 사실은 그러한 인식을 출발점으로 전개되고 있는 것이다. 그래서 사회에 본래 갖추어져 있는 모든 인간 상호 관계로서 교조는 어떠한 관계를 생각하고 있었을까, 또 이상적인 인간관계에 대해서 교조가 그러한 이미지를 가진 것은 왜 일까하는 것을 살펴보고 거기에서 종교사상의 전체상을 전망해 보고 싶다.

교조가 떠올린, 사회에 본래 갖추어져 있어야 하는 인간 상호 관계라는 것은, 하나는 병자나 사회적으로 열등한 입장에 있는 자를 위로하고, 서로 동정심을 가지고 접촉하는 관계다. 그것은 또 미성불상태에 있는 많은 망자의 '성불'을 현세의 인간이 기원하는 관계였다고도 할 수 있다. 그리고 매우 평범한 것으로 보이는 그러한 인간관계의 이미지는 교조가 그 전반생을 통해서 키운 신념에 근거한 것이었다. 아울러 동시에 도움을 베풀어 주는 자와 도움을 받는 자가 서로 함께 기쁨을 나누는 호혜적인 관계였다고 하는 점에서 깊은 역사적인 유래를 가지고 있다고 생각된다.

말하자면, 여래교 교조는 연고를 갖지 못한 몸으로 거의 선택의 여지가 없이 전반생을 '봉공인'이라고 하는 하인으로서 생활하였다. 그리고 최후의 주인이 된 무사의 집에서는 은퇴하여 은거생활을 하는 노인을 수년간에 걸쳐서 정성스럽게 간병을 하여, 죽음에 직면한 그 은거지에서 최상의 감사의 말을 들었다. 그러한 감사말에는 하인생활을 그만 둔 후의 생활에 대한 물심양면에 걸친 원조도 포함되어 있었다. 그러나 거기에 성립된 주인과 하인 사이의 신뢰관계는 정성을 다한 사람과 다한 정성을 받는 사람 사이의 기쁨을 공유하는 관계였다고 하는 점에서 교조로서는 이후 생애의 원점이 되었다고 생각된다. 또 『오묘사마』의 단편적인 기록으로부터 판단하자면 최후의 주인집에서 교조는 병자의 소망을 듣고 사원을 대신 참배하는 역할도 하였다고 추측할 수 있다. 그리고 아마도 하급 종교자였던 부친의 기억으로부터 물려받은 그러한 활동에는 신들(神佛)의 이익을 둘러싼 기쁨의 공유라고 하는 전통적인 발상이 풍성하게 들어있었을 것이다.

그러나 귀향하여 독신생활을 시작한 교조를 기다리고 있었던 것은, 지난날과는 완전히 대조적인 인간 관계였다. 앞서 말한 것처럼 교조는 남자들의 기식생활 때문에 곤궁해지고, 인간의 응석과 악의에 우롱당하면서 결국 신들리는 상황으로까지 끌려가게 된 것이다. 그 신들림은 '후세'라고 하는 세계의 실재와 그 의미를 계시하는 것이었다고 하는 점에 최대의 의의가 있었다고 할 수 있다. 이미 그 당시 교조는 많은 병자나 부조리한 죽음에도 접하고 있었다. 그것을 전제로 한다면, '후세에 제일 중요한 일의 심부름꾼으로 왔다'고 하는 당시 신의 말은, 부조리한 죽음을 맞이한 사람들을 포함한 모든 의로운 자를 향해서 '후세'라고 하는 세계에서 구원을 준다는 것을 알리는 말로서 이해할 수 있기 때문이다. 바꿔 말하면 최초의 신들림 이래 교조의 가르침은 코스모스를 현세의 밖으로 확장하여, 의로운 자들을 그 확장된 코스모스의 가운데에서 구원하는 가르침으로서 언급되었다고 할 수 있는 것이다.

『오묘사마』에서는 앞과 같은 종말의식이 반복적으로 표명되어 '후세 제일의 일'이 일관해서 강조되어 있는 것은 이 세상에 있어서의 성공이나 실패, 그리고 행복과 불행과 같은 일에 불잡하지 않고 구원이 약속되어 있는 차원인 '후세'에 초점을 맞춘 인생을 선택하도록, 사람들을 촉구하기 위한 것이었다고 할 수 있다. 그러면 사람들의 구원은 구체적으로는 어떠한 것일까?

그것은 무한하게 자비가 깊은 '여래'라는 이미지를 동반하면서 대략 다음과 같은 논리로 설명된다. 즉 인간은 구제되기 힘든 본질을 태어나면서부터 가지고 있으나 최고신 여래는 이 가르침이 시작한 지금, 그러한 인간에게 궁극적인 구원을 제공하려고 한다. 그러한 여래의 의사에 매달려 미성불 상태에 있는 많은 망자들의 구원을 신자들이 소망하게 된다면, 그것을 소망하는 사람들 자신에게도 구제가 일어난다. 이러한 것이 바로 그의 구제론이다.

실제로 개교로부터 10년 남짓 지난 때부터, 신자들은 성불하지 못한 모든 혼령(三界万靈)의 구원을 열심히 기원하게 되어, 교조가 가르침을 내리는 자리도, 자주 그러한 목적으로 사용되었다. 또 신자들 중에 증병자가 생기면 많은 신자들이 한 방에 모여, 쾌유의 가능성이 적은 증병자의 쾌유 혹은 왕생을 기원하는 자리가 되어갔다. 그리고 교조의 가르침으로는 미성불 상태에 있는 혼령과 현세의 인간 사이의 무차별성이 강조되어 갔다. 그러던 중 1819년에 이 지방 일대를 덮친 대지진을 직접적인 계기로서 '삼계만령(三界万靈)'의 구원이 지금이라도 성취된다고 하는 취지의 말이 고지(告知)되기도 하였다.

또 교조가 행한 가르침 전체가 심화되어가던 중에 그 구원론이 최종적으로 도달한 곳은, 부조리한 죽음을 한 사람들은 '후세'에서 구원될 뿐만 아니라 현세에 살고 있는 사람들을 맞이하러 오는 보살(來迎佛)이 된다, 라고 하는 관념이었다. 그런 의미에서 여래교의 가르침은 어디까지나 현세에 있어서 부조리를 사람들에게 받아들이게 하고, 그것을 극복하게 하기 위해서 우주론을 설파한 것이었다고 할 수 있는 것이다.

4. 여래교의 역사적 역할과 위치

이상과 같은 성립과정과 종교사상을 확인할 수 있는 여래교는 어떠한 역사적인 역할을 해 온 종교이며, 일본 민중종교 중에서 어떠한 위치를 점하는 종파라고 이야기할 수 있을까? 네 가지 점에 걸쳐서 그 문제를 고찰함으로써 이 발표를 정리해보고 싶다.

첫 번째로, 여래교가 '후세(後世)'의 관념을 중핵으로 종교사상을 조합한 사실은, '현세중심주의'가 일본 민중종교의 특징 중 하나라는 주장과 어떤 관계에 있는지 언급해두기로 하자. 우선 여래교의 종교사상은, 사람의 생사는 그것을 반복하는 많은 사람들과 함께한다라고 하는 생사관에 따라서 조합되었다고 하는 사실과 그러한 생사관은 여래교 신자를 포함한 당시의 민중들 사이에 극히 일반적인 것이었다고 하는 사실을 우선 확인해두는 것이 무엇보다도 중요하다. 여기에 대해서 '현세중심주의'라고 하는 이해는 연구자의 가치관이 과도하게 들어가 있다고 생각한다. 따라서 현재 중요한 것은, 여래교가 현세중심주의의 예외인지 아닌지를 논하는 것이 아니라, 오히려 당시 민중이 가지고 있던 사후에 대한 관심도 시야에 넣으면서, 민중종교의 특징을 어떻게 다시 서술해 나갈 수 있을 것인가라고 하는 문제라고 할 수 있다.

두 번째로 신자들이 '가족의 안정적인 구성 여하'를 중심적인 테마로 하는 여러 소원을 가지고 있었다는 것을 교조는 어떻게 인식하고 있었는가, 하는 점을 여기에서 확인해 두자. 이 점은, 앞서 소개한 기초발표 가운데의 야스마루가 근대사회 형성기에 있어서 민중의 현실적인 자립의 원리는 집이나 가족을 단위로 한 통속도덕형의 것이라고 하고, 민중종교야말로 그러한 원리를 아주 잘 체현하는 역사적 현상이었다고 하는 취지를 서술하고 있기 때문이다. 즉 그러한 야스마루의 견해는 근대 가족의 사회적 형성에 소위 전향적으로 공헌한 사회운동으로서의 민중종교라고 하는 이미지를 독자에게 갖도록 하기 쉽다고 생각된다. 그러나 여래

교에 대해서 말한다면 그러한 이미지는 상당히 커다란 오해일 것이다.

신자들이 여러 가지 부조리를 경험하고 있었다는 점에서도 분명한 것처럼, 이 시대에는 가족의 안정적인 구성의 확보가 상당히 곤란한 것이 현실이었다. 여래교의 교조는, 열심히 살아가고자 하는 인간의 자연적인 소망으로서, 그 확보를 바라는 신자들에게 깊은 공감을 보여주고는 있었지만 그 소망 성취의 곤란함도 깊이 인식하고 있었다. 그 결과, 『오쿄사마』에는 어떤 일에도 집착하지 않을 것을 권하고, 소망이 성취되지 않은 것도 넘어서서 살아가는 도리를 보여주려고 하는 가르침이 널리 전개되었다. 아직 성불하지 못한 영혼의 성불 기원이나 중병자의 쾌유 기원 등을 목적으로 계속 반복하였던 교조의 설교 자리는 가족의 안정적인 구성에서 소외된 사람들에게도 생애를 끝까지 살아갈 희망을 주는 기회였던 것이다. 오히려 나는 그러한 기회가 조직되어 있었다고 하는 사실이야말로 높게 평가해야한다고 생각한다. 그리고 거의 같은 형태의 기회는 천리교를 시작으로 19세기 중엽까지 창시된 다른 종파에도 조직되어 있었다고 생각된다.

세 번째로, 여래교의 종말의식은 타종파의 그것과 비교해서 어떤 위치에 있는가에 대해서 언급해보기로 하자. 사실은 1970년대 전반기까지 민중종교의 종말관에 대해서는, 각 종파의 종교사상은 '천년왕국주의'에 해당하는지 어떤지, '미륵의 세상'이라고 하는 관념은 가지고 있는지 어떤지, 가지고 있다고 한다면 성숙의 상태는 어느 정도인지? 이러한 문제에 대해 논의가 집중되어 있었다.¹⁰⁾

즉 정치적 변혁성이라고 하는 시점에서만 종말론이 문제시되었다. 또 가끔 민중종교 그 자체의 평가도 동일한 시점에서 행해지고 있었던 것이다. 여기에 대해 근년의 연구에서는 신자들의 소망 내용을 묻는 것으로 종교 사상을 분석하는 시각이 정착되어 왔다. 그리고 천년왕국주의적인 가르침이 전개되는 것은 그들의 소망이 권력에 의해서 위협되는 경우이며, 개별 종파의 종교사상도 시대에 따라서 변모하는 것이라고 하는 사실이나 종말관은 '미륵 세상'과 같은 특정한 관념의 전통에서만 태어나는 것이 아니다 라고 하는 사실도 주목하게 되었다.¹¹⁾

아울러 앞 절에서 서술한 내용을 여기에서 다시 정리해 둔다면, 여래교의 종말의식은 전통적인 사회의 내부에 실재하는 것을 교조가 믿고 있었던, 주는 자와 받는 자가 함께 즐거움을 공유하는 그러한 인간관계가 급속으로 상실되고 있다고 하는 위기의식임에 다름이 아니다. 그것은 또 사회에서 공적으로 활약하는 것과는 인연이 없는 사람들(여성을 비롯한 저변 민중)에게 있어 생애를 받쳐주고 있었던 관계가 계속 상실된다고 하는 위기의식이었다라고 달리 말할 수도 있다. 그리고 필자는 그러한 위기의식을, 여성이 교조가 되기 시작한 시대라고 말할 수 있는 19세기 초엽에서 중엽까지 상당히 특징적이라고 보고 있다. 잘 알려져 있는 천리교 교조도 거의 동질적인 종말의식을 가지고 있었다.

네 번째로, 내가 25년 넘게 여래교 연구를 계속해온 이유와 관련지어, 일본의 민중종교연구에 있어서 여래교 연구의 의의와 위상에 대해서 언급해두고 싶다.

20세기 전반의 한 시기에는 수 만명 이상의 신자를 가지고 있었다고 간주되는 여래교는 요

10) 이러한 논의를 대표하는 것으로 安丸良夫·ひろたまさき 두 사람의 공동논문 「'世直し'의論理の系譜」(『日本史研究』85, 86號, 1966년) 그리고 安丸良夫 『日本近代化と民衆思想』(青木書店, 1974에 收錄)가 있다.

11) 여기에 대해서는 앞서 인용한 야스마루의 「民衆宗教と近代という経験」이나 安丸良夫 「大本教の千年王國の救済思想」(同) 「一揆・監獄・コスモロジー」(岩波書店, 1999)의 가운데에서 야스마루 자신이 자기 설을 일부 수정하여 논의를 전개하고 있다.

즘은 공식적으로 신자수 1만 수천명의 소교단에 지나지 않는다. 그러나 이 교단에는 방대한 경전인 『오묘사마』가 전해지고 있다. 그 경전은 타 종파에는 유례를 볼 수 없는 높은 종교사적인 의의를 가진 일련의 문헌이다. 이것은 1920년대부터 일부의 연구자들에게 주목되어 있었다. 최근 나는 오랫동안 인쇄가 되지 않았던 『오묘사마』를 다른 연구자와 함께, 드디어 출판하게 되었다. 『오묘사마』는 단지 한 종파의 경전으로서가 아니라, 민중종교 성립을 생생한 그대로 전하고 있는 문헌으로서 또 에도시대후기에 있어서 신앙생활 일반의 실태를 전하고 있는 문헌으로서 널리 연구자들이 활용해주었으면 한다. 이 발표에서 소개한 내용은 그 사료집의 편찬 과정에서 분명하게 된 사실로부터 추출한 것이다.

최후로 이상에서 언급하지 못한 한 가지 사실에 대해서 언급하고 발표를 마치도록 하겠다.

여래교는 18세기 이래 전국적으로 유행하였던 곤삐라(金毘羅) 신앙이라고 하는 기존의 신앙으로부터 ‘곤삐라 다이곤젠(大權現)’이라고 하는 신격을 수용하였다. 그리고 이 신을 최고신인 ‘여래’의 최상위 화신(化神)이라고 그 위치를 부여하였다. 또 동시에 이 신앙을 갖기 이전부터 신자들이 신앙하고 있던 여러 가지 신들을 그 ‘곤삐라 다이곤젠’이 통괄하고 있다고 하는 신학을 가지고 있다. 그리고 사실은 일본 민중종교연구에서는 1970년대 중엽부터 각 종파의 주된 신을 ‘일신교적인 최고신’으로 이해하는 것은 실태에 맞지 않는 점이 지적되어, 최근에는 오히려 인간의 행동 가운데 작용으로서 나타나는 신의 표상(表象)이나 기존의 복수의 신들을 독자적으로 배치하는 신학의 구조, 나아가서는 재래의 신앙에서 교설을 독자적으로 섭취, 재편하고 있는 측면 등을 주목하게 되었다.¹²⁾

따라서 가장 연구가 늦음에도 불구하고 위와 같은 연구 조건이 갖추어지고 있는 여래교는 오늘날 일본에 있어서 민중종교 일반을 다시 검토하고 그 연구를 근본적으로 재 구축해나가는 데 있어, 매우 귀중한 분석대상이 되었다고 말할 수 있는 것이다.

(번역: 임순록, 임태홍)

12) 井上順孝의편, 『신종교사전』(弘文堂, 1990년) 가운데 ‘1. 발생과 전개’ 중 ‘1. 신종교의 개념과 발생’(시마조노 스스무 집필), 葛島宣弘 『幕末民衆思想の研究』(文理閣, 1992년) 등을 참조.

19世紀日本における民衆宗教の誕生とその「変革性」

—如来教を中心に—

神 田 秀 雄

はじめに

宗教学や歴史学を専攻する日本の研究者のうち、東京大学の島藺進教授や私を含む何人かは、1993年以来、ソウル大学の鄭鎮弘教授（現、同名誉教授）らとともに、日韓宗教研究者交流シンポジウム（現、日韓宗教研究FORUM）という国際シンポジウムを両国で交互に開催してきました。そしてそのシンポジウムでは、近代の到来は日韓両国にどのような新しい宗教の成立・展開を促したのかという問題が重要論点の一つであり続けてきたのですが、本発表に求められているのも、そうした問題に対する私見を述べることであらうと思います。とはいえ、この時代の日本に生まれたいくつもの新しい宗教について、それらの歴史的な特質を短時間で総括的に論じることにはかなり困難です。そこで本発表では、19世紀の到来とともに日本の民衆宗教が本格的な成立・展開を遂げていった事実の捉え方について、主には如来教という宗派の事例を取り上げながら、同時に民衆宗教に関する戦後の研究状況にもふれながら、私の考えを提示してみたいと思います。

日本の民衆宗教研究にとって今日も基本文献の一つである史料集『民衆宗教の思想』の解説の中で、故村上重良氏は、幕末維新期の民衆宗教に共通する思想的特徴を、①政治的・社会的変革の時期を反映する、強力な一神教的な最高神による救済の教義、②徹底した現世中心主義、③人間本意の教義、④政治権力・社会・民族への観点、の4点にまとめています¹。そして、特に「現世中心主義」や「人間本意の教義」という捉え方は、その後長く再検討されずに今日にいたっています。しかし、そうした捉え方は、戦後日本の多くの知識人が共有していた価値観から生み出された性格が大きいと思われます。というのは、「現世中心主義」や「人間本意」という言葉には、敗戦時までの日本の近代を、近代的合理主義がその役割を抑圧されていた時代であると

見なし、戦後日本をそうした時代の雰囲気が一掃された社会にしよう、という意思が込められていたと見られるからです。

ところで、1996年に開催された第4回日韓宗教研究者交流シンポジウムの基調発表「民衆宗教と近代という経験」の中で、安丸良夫氏は日本の民衆宗教史をトータルに展望する議論を展開されました²。その報告は、近年、国民国家形成過程におけるイデオロギー編成という視角から民衆宗教を捉える論者が多くなっている歴史学系の研究と、19世紀以降の日本に生まれた宗教をすべて「新宗教」という概念で捉えるようになっている宗教学系の研究とを架橋する論点が幅広く展開された点で、記念すべき報告だったと言えます。しかし同時に、村上氏とは力点のおき方に相違はあるとしても、安丸氏の研究にも「現世中心主義」や「人間本意」という視点は貫かれており、その点に再検討を加えてみる余地は広く残されています。近代の到来と日韓両国における新しい宗教の成立・展開との関係を比較史的に考察する際、19世紀の両国に誕生した宗教が担っていた歴史的課題について、その共通点と相違点を具体的に論じていくことが重要ですが、以下では、日本の民衆宗教が担っていた歴史的課題について、現時点での私見を述べてみたいと思います。

1. 如来教成立の契機

19世紀という時代が、東アジアの人々にとって、世界的な市場に組み込まれてゆく時代だったことは言うまでもありません。しかし、日本の民衆宗教の教典類に強い対外的危機意識が表明されるようになるのは、おおむね明治維新以降のことに属します。したがって、およそ江戸時代末までに開教していた日本の民衆宗教は、主には対外的危機意識以外の要因から生まれていたと言えるのです。それでは、その主な成立要因とはどのようなものだったのでしょうか。

1802年、江戸時代の主な城下町の一つである名古屋に隣接する熱田という町で、当時47歳の女性によって如来教が創唱されました。如来教は、日本の民衆宗教の中では特に開教が早い宗派として知られています³。その如来教が生まれた直接の契機は、当時の社会の中で、いわば真つ当な努力を重ねてきた人々が報われずに不幸

や不条理を抱えている現実を、教祖が自ら体験したり、見聞したことにあったと言えます。

やや立ち入って説明すると、まずこの宗教の教祖は、貧しい民間宗教者の娘として生まれ、わずか8歳で両親や兄弟と死に別れました。そして、短い結婚生活をはさんで前半生の大半を奉公人として生きた後、40歳で奉公を辞め、零細な雑貨商を営む形で独居生活を始めたのですが、奉公中の給金を元手に始めたその生活は、かつての夫や、養子に迎えた少年の父親の寄食などが原因となって、家計の破綻に追い込まれる結果となりました。

また、そうした窮迫の中で最初の神憑りを経験した翌年、この教祖には、はじめての信者ができたのですが、やがて篤信者となるその人物は、名古屋近郊の街道筋の在町に住み、飴屋を生業として熱心に働いていた人物で、彼の入信動機は、はじめての女兒を生後間もなくに亡くしたことでした。

さらに、開教から約7年後のある日、教祖がおこなった説教の記録では、二人の篤信者の「後世」（あの世）における様態が話題になっているのですが、それらの篤信者は、およそ次のような人物でした。すなわち、そのうちの一人の男性は、先にふれた最初の信者（飴屋）と同じ在町の住民で、農地をほとんど持たずに賃稼ぎを生業としていたと推定できます。まっすぐな性格でありながら病弱だった彼は、地域社会に流布していた信仰を遍歴した末に開教直前の教祖と出会い、やがて熱心な信者となったのですが、育ちざかりの子どもを残して、おそらくは30代の年齢で世を去りました。また、もう一人の人物は、主婦としての活躍を目前に、産褥熱のために22歳の若さで死亡した女性でした。そしてこの日の説教には、それらの篤信者が「後世」で成仏していることを保証する趣旨が、彼らの成仏いかんを問うた人々に対する神の返答として記録されているのです。

右のような教祖における苦難の体験や信者たちの諸事例には、当時の社会における不条理が典型的に現れています。そして、教祖と信者たちがそうした不条理にともに向き合い、その克服を希求したことが、如来教の成立や展開の主要因だったと私は考えています。

2. 人々の願望と社会変動

ところで如来教には、『お経様』という膨大な教典が伝えられています。その『お経様』は、神憑りする教祖とその場に集った信者たちとの遣り取りを二十数年間にわたって記録したきわめて貴重な文献で、そこからは、教祖が説いた教説ばかりでなく、教祖に救いを求めた人々の社会的性格やその願望の内容などを読み取ることができます⁴。

その記事によると、まず教祖在世中に信者となった人々は、商人や職人からなる城下町名古屋の町人、尾張藩に勤める武士階級、主には名古屋周辺に住む農民などから構成されていました。そして、彼らが寄せていた願望は、病気治し、死者の追善、跡目相続、行方不明者（家出人や破船事故等による不明者）の探索、縁談、建築、家宅の移転、井戸掘り、各種の災害（火災、地震、流行病等）からの救済などからなり、もっとも件数が多いのが病気治し願いで、死者の追善願いがそれに次いでいました⁵。

病気治し願いと死者の追善願いが多い背景には、縁者その他の霊が未成仏状態にあれば遺族や人間一般に禍がもたらされると、当時の人々がつよく信じていたという事実があります。その意味で、死者の追善願いは、実は病気治し願いと不可分な関係にありました。そしてその他の諸願を含めて、一見ばらばらなものに見える上記のような人々の願望は、いずれも家族の安定的な構成いかに関わる願いだという点に、むしろ共通性ないしは関連性を認めることができます。

それでは、町人や武士階級、農民などからなる人々がほぼ共通して家族の安定的な構成を求めるようになったのは、どのような経緯からでしょうか⁶。

近年の地域史研究によると、如来教が創唱された19世紀初頭から幕末期にかけての尾張地域は、明治期にはじまる欧米型の資本主義化に先立って、伝統的社会の内部から自前の資本主義化が強力に推し進められていた地域だったことが明らかになっています。ことに、最初の信者ができた緒川村を含む知多郡北部一帯は、18世紀以来、酒造業とその産物である酒を江戸へ送るための回船業が並行して発達し、また酒

造米を含む米作とその先物取引もかなり高度な発達を遂げていました。

一方、信者のうち名古屋の町人には、何人かの米穀商が含まれており、信仰活動にも大きな役割を果たしていたことが知られているのですが、当時の名古屋では、そうした米穀の商いやさらには木綿商いが高度に発達し、それらに牽引される形で経済活動が興隆していたと考えられます。しかし、先物取引や移出品の生産が気候や市況に左右されやすいものだったことから、町人たちの生活は相当に浮沈の激しいものだったようです。

さらに、武士（尾張藩士）の信者たちは、18世紀末から海防問題に関わる軍事動員体制が強化されていたことや、地域経済が興隆する中で家計支出が増大していったことなどから、家の相続に困難を抱える者が増えていました。

総じて言えば、当時の如来教信者たちは、地域経済が空前の興隆を示し、社会構造が大きく変動する中であって、新たな営業や任務に熱心に取り組もうとする一方で、同時にさまざまな生活上の苦難を負わされていった人々だったとしてよいでしょう。そしてその際、彼らにとって、自身を含む家族の病気は信仰に導かれる最大の契機となり、跡目相続者の選定や行方不明者の探索なども、生活の再生産そのものにかかわる重要問題となっていました。『お経様』に記されているそのような諸願の内容は、この時代の尾張地方が、幅広い階層にわたって近代家族の形成期を迎えていたことを表していると、私は考えています。

3. 宗教思想の成り立ち

それでは、『お経様』という文献には、どのような宗教思想が展開されているでしょうか。ここでは、信者と教祖のそれぞれが世界をどのように語っているかにふれながら、そのきわめて壮大な宗教思想の成り立ちを展望してみたいと思います⁷。

まず『お経様』には、ほとんどの篇に、信者たちから寄せられた願いや伺いが記されているのですが、そうした願いや伺いにおいてきわめて特徴的であるのは、未成仏状態にある諸霊がこの世の人間に何らかの禍をもたらすことを極端に恐れ、その禍を免れることをひたすら願おうとしている意識様態です。それに対し、教祖に天降った

神仏は、ほぼ一貫して、この世はかぎりなく悪いところ（「悪娑婆」）であるから、はやく現世を脱して如来のいる極楽へ行くように人間に促す発言を繰り返しています。ただし、神仏の発言には、一方で、この世は「修行場」なので、この世における生業は誠実に務めなければならないという趣旨が含まれているのも事実です。しかし全体としてみると、『お経様』に記録されている信者と神仏（教祖）双方の発言には、あの世（「後世」）の問題にきわめて高い関心が払われており、同時にそこでは、死があまりにも身近な問題として語られています。今日のわれわれが普通に考える、この世における人間の営みとは相当に次元の異なる世界が、そこには現出しているのです。

当時、平均余命が現代とは比較にならないほど短かったことを考慮するなら、そのような特徴は今日からも納得できるものかもしれません。しかしここでは、そうした事情以外に、人間の生涯についての受け止め方が、当時と今日とではかなり大きく異なっていることに注意する必要があります。今日の民俗学者たちの理解によれば、伝統的社会における人の一生は、誕生から乳幼児期、青年期、成人期、老年期を経て肉体の死にいたる生前の人生（顕界）と、死後の霊魂が子孫によって営まれる年忌を重ねて祖霊となり、やがてふたたび肉体をもってこの世に生まれ出るまでの過程（幽界）からなっており、その両者が無限に循環するものと捉えられていました⁸。したがって、教祖のもとへ伺いを寄せた如来教の信者たちも、基本的にそうした死生観を持つ人々だったと見て間違いないと考えられます。彼らにとって人の生と死は、個人のそれであるよりも、むしろ生死を繰り返す多くの人々とともにあるものだという側面の方がずっと大きかったのです。

しかし実は、この時代、右のような民俗的な死生観は、一方では解体してゆく運命にもあったと考えられます。教祖に天降った神仏の発言の中で、この世での生業に精励せよという趣旨が語られているのは、人々がそれぞれの才覚で生活を成り立たせねばならない時代が到来していることを表していますし、反対に、この世は「悪娑婆」と語られているのは、他人に対する悪意や他人の排除をともなわなければ個々の人間が生きてゆきにくい時代になっていることを表しているからです。そして総じて言

えば、教祖の教説は、解体に瀕した右のような死生観を新たな次元で再構築する意図のもとに展開されており、また後述するように、信者たちもその再構築を実践する活動に組織されていったと言えます。

ところで『お経様』には、この世は「末法の世」となりつつあり、人々の心がひじょうに悪いものになっている、近い将来には人々はみな「乱心」し、世の中全体も滅びるであろうという趣旨の終末意識が、開教後間もない時期から繰り返し表明されているのですが、そうした終末意識には歴史的どのような意味があるのでしょうか。一言で言えば、それは、人間が他人を押しつけて生きなければならない時代が到来していることに対する危機意識の強烈な表明だと言えるでしょう。しかし、この終末意識は、現実の社会が本来あるべき姿を失っているという認識のもとに語られており、『お経様』におけるすべての教説は、実はその認識を出発点として展開されてもいます。そこで、社会に本来備わっているべき人間相互の関係として、教祖はどのような関係を思い描いていたのか、また、あるべき人間関係について教祖がそのようなイメージを持ったのはなぜなのかを確認し、そこから宗教思想の全体像を展望して見たいと思います。

教祖が思い描いていた、社会に本来備わっているべき人間相互の関係とは、一つには、病人や社会的に劣位の立場にある者を労り、互いに思いやりをもって接しあう関係です。それはまた、未成仏状態にある多くの死者の成仏を現世の人間が願う関係でもあったと言えます。そして、きわめて平凡なものに見えるそうした人間関係のイメージは、教祖がその前半生を通じて育んだ信念にもとづくものであったと同時に、施す者と施される者とがともに喜びを分かち合う互恵的な関係だという点で、深い歴史的な由来を持っていると私は考えます。

すなわち、如来教の教祖は、縁故を持たない身の上から、ほとんど選択の余地なく、前半生を奉公人として生活しました。そして、最後の奉公先となった武士の家では、隠居した老人を数年間にわたって手厚く看病し、死に臨んだその隠居から、最大限の感謝の言葉を受けました。その隠居の感謝には、奉公を辞めた後の生活に対する、物心両面にわたる援助が含まれてもいたのですが、そこに成立していた主人と奉公人と

の信頼関係は、尽くす者と尽くされる者との喜びを共有する関係だったという点で、教祖にとって、以後の生涯の原点になったと考えられるのです。なお、『お経様』の断片的な記事から判断すると、最後の奉公先で教祖は、病人の願いを聞いて寺院などへ代参する役割をも果たしていたと推測できます。そして、下級宗教者であった父の記憶からおそらくは受け継がれたそのような活動には、神仏の利益をめぐる喜びの共有という伝統的発想がゆたかに含まれていたと考えられるのです。

ところが、帰郷して独居生活を始めた教祖を待っていたのは、それとはまったく対照的な人間関係でした。先述のとおり、教祖は男たちの寄食によって窮迫し、人間の甘えと悪意に翻弄されながら、やがて神憑りに導かれていったのです。そしてその神憑りは、「後世」という世界の実在と意味を開示するものだったところに、最大の意義があったと言えます。すでにその当時、教祖は多くの病人や不条理な死にも接していたと思われるのですが、そのことを前提とすると、「後世の第一の事の使に來た」という当時の神の言葉は、不条理な死を遂げた人々を含むあらゆる義なる者に向けて、「後世」という世界で救いを与えることを告知する言葉として理解できるからです。言い換えれば、最初の神憑り以来、教祖の教説は、コスモスを現世の外に拡張し、義なる者たちをその拡張されたコスモスの中で救済する教説として語られていったと言えるのです。

『お経様』の中で先のような終末意識が繰り返し表明され、「後世の第一の事」が一貫して強調されているのは、この世における成功・不成功や幸不幸のようなことがらにとらわれることなく、救済が約束されている次元である「後世」に焦点を合わせた人生を選択するように、人々を促すためだったと言えます。それでは、人々の救済は具体的にはどのようなものとして説かれていったのでしょうか。

それは、無限に慈悲深い如来というイメージの造形をともないつつ、およそ次のような論理で説かれています。すなわち、人間は救われがたい本質を生まれながらに持っているが、至高神である如来は、この教えが始まった今、そうした人間に究極的な救済を与えようとしている。その如来の意思にすぎり、未成仏状態にある多くの死者たちの救済を信者たちが願うようになるならば、それを願う人々自身にも救済がもた

らされる。というのがその救済論にほかなりません。

実際、開教から10年あまりを経た頃から、信者たちは、未成仏霊一般（「三界万霊」）の救済を熱心に願うようになり、教祖の説教の座も、しばしばその目的のもとに開かれるようになります。また、同信者の中に重病者が生じると、多くの信者が一堂に会し、快復の望みが薄いその重病者の平癒ないしは往生を祈願するようにもなっ
てゆきました。そして、教祖の教説では、未成仏状態にある霊と現世の人間との無差別性が強調されてゆき、1819年にこの地方一帯をおそった大地震を直接的な契機として、「三界万霊」の救済が今にも成就する旨が告知されてもゆきました。

なお、教祖の教説の全体が深化を遂げていった中で、この救済論が最終的にたどり着いたのは、不条理な死を遂げた人々は「後世」で救済されるのみならず、現世に生きる人々を迎えに来る菩薩（来迎仏）となる、という観念でした。その意味で如来教の教説は、どこまでも、現世における不条理を人々に受け入れさせ、それを乗り越えさせるためのコスモロジーを説くものだったと言えるのです。

4. 如来教の歴史的役割と位置

それでは、以上のような成立経過と宗教思想を確認できる如来教は、どのような歴史的役割を果たした宗教であり、日本の民衆宗教の中でどのような位置を占める宗派だと言えるでしょうか。四点にわたってその問題を考察し、この発表を締め括りたいと思います。

第一に、如来教が「後世」の観念を中核として宗教思想を組み立てた事実は、「現世中心主義」が日本の民衆宗教における特徴のひとつだとされていることとどのような関係にあるかにふれておきましょう。その際、如来教の宗教思想は、人の生死はそれを繰り返す多くの人々とともにあるという死生観に即して組み立てられているという事実と、そうした死生観は如来教信者を含む当時の民衆の間でごく一般的なものだったという事実を、まず確認しておくことが何よりも大切です。それに対し、「現世中心主義」という捉え方には、研究者の価値観が過度に込められていると私は考えています。したがって現在、重要なことは、如来教が「現世中心主義」の例外である

か否かを論じるのではなく、むしろ当時の民衆における死後に対する関心の向け方をも視野に入れながら、民衆宗教の特徴をいかに記述し直してゆくか、という問題だと言えるのではないのでしょうか。

第二に、信者たちが「家族の安定的構成いかん」を中心的なテーマとする諸願を寄せていたことを教祖はどのように受けとめていたのか、ここで確認しておきましょう。というのは、先述の基調発表の中で安丸氏が、近代社会形成期における民衆の現実的な自立の原理は家や家族を単位とした通俗道徳型のものであるとし、民衆宗教こそそうした原理をよく体現する歴史的事象だったとという趣旨を述べているからです。つまり、そうした安丸氏の見解は、近代家族の社会的形成にいわば前向きに貢献する社会運動としての民衆宗教というイメージを読者に抱かせやすいと私は思うのですが、如来教について言えば、そうしたイメージはかなり大きな誤解であると考えられるからです。

信者たちがいくつもの不条理を経験していたことから明らかなように、この時代には、家族の安定的構成は確保がなかなか困難なのが現実でした。如来教の教祖は、ひたむきに生きようとする人間の自然な願望として、その確保を願う信者たちに深い共感を示してはいましたが、その願望成就の困難さを深く認識してもしました。その結果『お経様』には、何事にも執着しないことを勧め、願望の不成就をも乗り越えて生きる筋道を示そうとする教説が広く展開されました。未成仏霊の成仏祈願や重病者の平癒祈願などを目的に、たび重ねて営まれていった教祖の説教の座は、家族の安定的な構成から疎外された人々にも生涯を生き抜く希望を与える機会だったのです。むしろ私は、そうした機会が組織されていた事実こそ高く評価すべきだと考えます。そしてほぼ同様の機会は、天理教をはじめとして、19世紀中頃までに開教した他の宗派でも組織されていたと私は考えています。

第三に、如来教の終末意識は他宗派のそれと比較してどんな位置にあるのかにふれておきましょう。実は1970年代の前半頃まで、民衆宗教の終末観については、各宗派の宗教思想は「千年王国主義」に該当するか否か、「ミロクの世界」という観念を持っているか否か、持っているとしたら成熟の度合はどれほどか、といった問題に議

論が集中していました⁹。つまり、政治的変革性という視点からのみ終末観が問題にされ、またしばしば、民衆宗教そのものの評価も同様の視点から行われていたのです。それに対し、近年の研究では、信者たちの願望の内容を問うことから宗教思想を分析する視点が定着してきました。そして、千年王国主義的な教説が展開するのは彼らの願望が権力によって脅かされる場合であり、個別宗派の宗教思想も時代に応じて変貌するものだという事実や、終末観は「ミロクの世界」のような特定の観念の伝統からのみ生まれるわけではないという事実も注目されるようになっていきます¹⁰。

なお、前節で述べたことがらをここでまとめ直しておくと、如来教の終末意識は、伝統的な社会の内部に実在することを教祖が信じていた、与える者と与えられる者とがともに歓びを共有するような人間関係が、急速に失われつつあるとする危機意識にほかなりません。それはまた、社会の中で表向きに活躍することとは無縁な人々（女性をはじめとする底辺民衆）にとって生涯の支えとなっていたような関係が失われつつあるとする危機意識だと言い換えることもできます。そして私は、そうした危機意識を、女性が教祖になり始めた時代だと言える19世紀初頭から中頃までにかかなり特徴的なもので、よく知られている天理教の教祖もほぼ同質の終末意識を持っていたと考えています。

第四に、私が25年あまりにわたって如来教研究を続けてきた理由とかかわって、日本の民衆宗教研究における如来教研究の意義と位置の問題にふれておきましょう。

20世紀前半の一時期には数万人以上の信者を擁していたと見られる如来教は、今日では公称信者数1万数千人の小教団であるに過ぎません。しかし、同教には膨大な教典『お経様』が伝えられており、その教典が他宗派には類例を見ない高い宗教史的意義を持つ一連の文献であることは、1920年代から一部の研究者には注目されていました。最近私は、長く印刷に付されたことのなかったその『お経様』を、共編者とともによく公刊し始めたのですが、『お経様』は、単に一宗派の教典としてではなく、民衆宗教の成立を生きた姿で伝えている文献として、また江戸時代後期における信仰生活一般の実態を伝えている文献として、広く研究者に活用していただきたいと考えています。本発表でお話しした内容は、その史料集の編纂過程で明らかになっ

たことがらから抄出したものですが、最後に、以上ではふれていない一つのこと
にふれて発表を終わります。

如来教は、18世紀以来全国的な流行を遂げつつあった金毘羅信仰という既存の
信仰から、金毘羅大権現という神格を摂取し、至高神である如来の最上位の化身として
位置づけています。また同時に、入信以前から信者たちが信仰してきたさまざまな神
仏を、その金毘羅大権現が統括しているとする神学を構成しています。そして実は、
日本の民衆宗教研究では、1970年代の中頃から、各宗派の主神を「一神教的な最
高神」とする捉え方は実態に合わないことが指摘されるようになり、最近ではむしろ、
人間の行動の中に働きとして現れる神の表象や、既存の複数の神仏を独自に配置する
神学の構造、さらには在来の信仰から教説を独自に摂取・再編している側面などが注
目されるようになっていきます¹¹。したがって、もともと研究が立ち遅れていたにも
関わらず、右のように研究条件が整いつつある如来教は、今日、日本における民衆
宗教一般を見直し、その研究を根本的に再構築してゆくうえで、きわめて貴重な分析
対象になっていると言えるのです。

¹ 日本思想大系第67巻 村上重良・安丸良夫編『民衆宗教の思想』（岩波書店、1971年）に収載されている、村上「幕末維新期の民衆宗教について」による。

² 安丸良夫「民衆宗教と近代という経験」（『天理大学おやさと研究所年報』3、同研究所編、1996年、所収）。なお同発表は、日韓宗教研究者交流シンポジウムの10年にわたる成果を記録した、柳炳徳・安丸良夫・鄭鎮弘・島菌進編『宗教から東アジアの近代を問う』（ペリカン社、2002年）にも再録されている。

³ 如来教は、元武家奉公人の喜之（きの。姓不詳。1756～1826）という名前の女性によって創唱され、江戸時代後期に全国的な流行を遂げていた象頭山金毘羅大権現の信仰や浄土系・法華系の民間仏教の影響下に、固有の宗教思想を形成した宗教である。同教についての詳細は、神田秀雄『如来教の思想と信仰』（天理大学おやさと研究所、1990年）および浅野美和子『女教祖の誕生』（藤原書店、2001年）を参照されたい。なお現在、神田と浅野は『如来教・一尊教団関係史料集成』全四巻を大阪の清文堂出版から刊行中で（第一巻は2003年、第二巻は2004年に刊行済み）、そこにも編者両名が解説論文を執筆している。教祖喜之の生涯やその在世時代における信者たちの動向については、それらのうち、第一巻の解説第一章「如来教の成立をめぐる民衆の意識と行動」および第二巻の解説第

一章「近世後期における地域民衆の生活世界」（ともに神田執筆）に、くわしい典拠を掲げながら最新の研究成果をまとめている。

⁴ 前掲『如来教・一尊教団関係史料集成』全四巻を参照。

⁵ 教祖在世時代の如来教信者の階層構成については前掲『如来教・一尊教団関係史料集成』第二巻の解説第一章を、また信者たちの諸願については同第一巻の解説第一章を、それぞれ参照されたい。

⁶ この節の以下の分析は、前掲『如来教・一尊教団関係史料集成』第二巻の解説第一章から再構成したものである。

⁷ この節の分析は基本的に、前掲『如来教・一尊教団関係史料集成』第一巻の解説第一章のほか、第19回国際宗教学宗教史会議世界大会（2005年3月）における神田の報告「19世紀日本における民衆宗教の誕生と伝統的コスモロジー」を再構成したものである。

⁸ 坪井洋文「ムラ社会と通過儀礼」（日本民俗文化大系8『村と村人』小学館、1984年、所収）による。

⁹ こうした議論を代表するものに、安丸良夫・ひろたまさき両氏の共同論文「『世直し』の論理の系譜」（『日本史研究』85、86号、1966年。のち安丸『日本の近代化と民衆思想』（青木書店、1974年）に収載）がある。

¹⁰ このことについては、前掲安丸「民衆宗教と近代という経験」や安丸良夫「大本教の千年王国的救済思想」（同『一揆・監獄・コスモロジー』（岩波書店、1999年））の中で、安丸氏自身が自説を一部修正する議論を展開している。

¹¹ 井上順孝ほか編『新宗教事典』（弘文堂、1990年）のうち、「I 発生と展開」の「1 新宗教の概念と発生」（島菌進執筆）、桂島宣弘『幕末民衆思想の研究』（文理閣、1992年）などを参照。

중국의 종교와 근대성, 그리고 개혁사상

中國·延邊歷史研究所 崔峰龍

目次
I. 머리말
II. 中國의 宗教와 近代性
III. 中國의 近代宗教와 改革思想
1) 上帝敎의 創立背景
2) 太平天國運動과 改革思想
IV. 맺음말

I. 머리말

세계 모든 민족의 역사를 본다면 그 민족의 전통문화 속에는 항상 그 민족의 공통적인 심성을 상징하는 종교(religion)¹⁾가 내포되어 있기 때문에 어떤 학자들은 종교를 근대 민족이 형성되는 하나의 중요한 요소로 꼽기도 한다. 이런 의미에서 볼 때 종교는 한 민족의 역사전통과 정신문화의 핵을 이룬다고 해도 과언이 아니라고 할 수 있다.

중국의 5천년 문명은 황하-장강 유역의 華夏族(漢族)을 중심으로 형성된 중화문화가 오랜 역사의 변천과정 속에서 영역의 확장과 더불어 점차 타민족을 흡수하고 통합하고 융화시키면서 동아시아의 거대한 제국-‘동방제국’으로 자리매김을 함으로써 중세 말에 이르러 이미 복합적인 다민족-다종교 국가²⁾로 되었다. 여기서 우리는 중국의 광역에서 중화문화-한족들의 문화가 깊게 뿌리를 내리면서 타민족을 흡수·통합·융화시킬 수 있었던 거대한 힘은 과연 어디에 있었던 것일까 하는 의문을 던져볼 수 있을 것이다.

주지하다시피 중국 유교의 윤리체계-‘仁’을 핵심으로 하는 인본주의가 중화문명의 형성과 발달에 있어서 지대한 영향력을 과시하였다는 점을 지목하지 않을 수 없는데, 그것은 중국의 유교가 더 나아가서 동아시아 문화권에 있어서 주변국가에 대한 커다란 역할을 통해서도 쉽게 이해될 수 있다. 중세에 이르기까지 동아시아 문화권에서 ‘동방제국’으로 위상을 떨치면서 중화문명을 자랑하던 중국은 19세기 초 서세동점의 위기를 맞으면서 동아시아에서 제일 먼저 외래 종교가 들어오게 되면서부터 그들의 종교 신앙은 더욱더 혼란에 부딪치게

1) 宗教의 영어 표기인 ‘릴리전’(religion)은 ‘다시 묶다’란 라틴어 ‘렐리가레’(Religare)에서 그 어원을 찾을 수 있는데 그 뜻은 본시 우주의 근원(신)과 이어져 있던 것을 다시금 자신과 잇는 것이 곧 종교의 原義라고 한다. 그리고 漢字에서 ‘宗教’는 ‘마루, 즉 근원을 가르치다’는 뜻을 담고 있다.

2) 중국은 한족을 중심으로 기타 55개 소수민족을 합하여 모두 56개 민족으로 구성된 다민족 국가이며, 또한 대부분 소수민족들은 기본적으로 본 민족이 고유한 종교신앙을 갖고 있기 때문에 다종교 국가라고 볼 수 있는데, 현재 국가의 공인종교로서는 도교, 불교, 기독교, 천주교 및 이슬람교가 포함되고 있다.

되었다. 이것은 곧 동양과 서구의 문명충돌의 일환이었다. 그것은 다름이 아닌 천주교, 기독교를 비롯한 외래 종교³⁾-초기 수용에서 종교 식민주의적 색채를 띤-의 수용에 의해 중국의 전통적인 종교는 커다란 지형변동이 발생하게 되었다. 중국의 근대화는 동아시아 여러 국가들과 마찬가지로 자율적인 힘-자아에 의한 것이 아니라, 타율적인 힘-타자에 의한 강요에서부터 시작되었기 때문에 중국의 전통 종교-유교와 도교를 포함하는 종교문화는 그러한 서양문명-천주교와 기독교와의 만남에서 충격과 혼란을 심각하게 받을 수밖에 없었다.

중국은 아편전쟁(1840-1842) 이후 점차 반식민지 반봉건사회로 전락되기 시작하였으며 중국 근대 사회적 성격이 급격한 변화 속에서 일어난 태평천국운동은 洪秀全(1813-1864)이 창립한 일종 ‘中國化한 基督教’⁴⁾라고 할 수 있는 ‘배상제회’(혹은 상제교라고 함)에서 비롯되었기 때문에 태평천국운동과 상제교는 불가분의 관계를 갖고 있다. 그리고 중국의 종교는 그 유형에서 단일적인 종교문화가 아니라 다원적인 종교문화를 갖고 있기 때문에 모든 종교들의 근대성과 그 개혁사상을 포괄적으로 다룬다는 것은 너무나 벅찬 일이 아닐 수 없기 때문에, 본문에서 필자는 주요하게 중국의 종교가 근대에 들어서면서 어떠한 지형변동이 있게 되었으며 또한 그러한 지형변동 속에 표출된 개혁사상을 사회운동사의 측면에서 주로 태평천국운동을 통해 살펴보고 한다.

왜냐하면 중국의 전통 종교와 서양 종교의 만남과 충돌에서 태평천국운동은 종교적인 조직형식을 취한 일종의 종교운동이라고 볼 수 있을 뿐만 아니라, 홍수전이 내세웠던 ‘배상제교’는 중국의 근대 민중종교의 효시로서 그 속에는 동서 문화의 갈등, 중국 민중-농민대중들의 이상세계인 ‘천국’을 건립하기 위한 사회적 개혁사상과 그 실천적 경험은 중국 근대사에 큰 영향을 주었기 때문이다. 그리고 중국의 태평천국운동은 마치 한국의 동학농민운동과 비슷한 성격을 지니고 있다고 볼 수 있지만, 태평천국운동은 그들의 이상세계인 ‘천국’을 실현하기 위한 노력은 직접적으로 사회적 실천운동에 옮겨졌다는 점에서 독특한 의미를 갖고 있으며 또한 근대 중국 혁명-농민혁명에서 선구적 역할과 더불어 본보기로 되었기 때문이다.

3) 기독교는 일찍 당(唐)나라 때부터 중국에 전파되기 시작하는데 당시 ‘景教’, ‘大秦景教’, ‘大秦教’라고 불리웠고 원(元)나라 때에는 ‘十字教’라고 불렸다. 明清시기에 천주교가 다시 중국 오문에서부터 전파되기 시작하였으며 1600년 5월 利馬竇(Matteo Ricci, 1552-1610)가 북경교회당을 세우고 선교를 개시함으로써 ‘天學’(후에 ‘西學’)은 신속하게 보급되었다. 청나라 초기에 順治康熙 두 황제는 천주교에 대한 관용정책을 실시하였기 때문에 천주교의 교세는 늘어났지만 1704년(康熙43年)에 로마교황 11세가 ‘중국 예의 금령’을 반포함으로써 그 후부터 청나라 康熙皇帝는 1707년에 금교령을 반포했고 1753년(乾隆22年)에 정식으로 폐쇄정책을 실시함으로써 ‘금교령’은 아편전쟁 전까지 지속되었다.(羅竹鳳主編, 『宗教通史簡編』, 華東師範大學出版社, 1990. p.405 참조)

4) 羅竹鳳主編, 『宗教通史簡編』, 華東師範大學出版社, 1990. p.408 그러나 일부 학자들은 배상제교를 ‘그리스교의 교리를 중국 고래의 도교적 요소와 혼합한 것’이라고 주장하기도 한다.(한스 령/줄리아 칭 지음(이낙선 옮김) 『중국 종교와 그리스도교』, 분도출판사, 1994, p.272. 참조)

5) 중국인들은 카톨릭과 개신교를 각각 두 개의 다른 종교로 인식하였다. 즉 카톨릭은 천주를 섬기고 기독교는 상제를 믿었기 때문에 카톨릭은 천주교(舊教)이며 개신교는 상제교 또는 그리스도를 섬긴다는 의미에서 기독교(新教)라 불렸다.

II. 中國의 宗教와 近代性

요즘 동아시아의 연구동향을 살펴보면 ‘근대-근대성-근대화’에 대한 논의는 모든 학문 분야에서 열띤 논의로 대두되면서 활성화되고 있는 실정이다. 이러한 학문적 풍조에 따라 종교학 분야에서도 근대성의 형성과 종교지형의 변동양상에 대한 담론과 연구는 다양하게 이루어지고 새로운 지평을 열어가고 있다.

‘근대성(modernity)’란 개념에는 매우 복잡한 요소를 포함하고 있기 때문에 다양한 측면에서 각각 다르게 해석될 수 있는 가능성이 있다. 만약 ‘근대’라는 것이 사회의 가장 기본적인 구성단위인 인간의 존재에 대한 그 개체적 개별성-‘개성’을 존중하는 것이라고 한다면 근대적인 신앙의 성격은 곧 개인적 확신에 기초한 신앙관의 성립을 의미하는 것이다. 근대 중국 종교의 지형변동은 각 개별 종교(종단이나 종파)의 사회적 위치의 변화 양상, 그리고 종교 儀式, 교리 및 조직의 변동 양태, 또한 그 구성원들의 정치적 태도 변화 과정을 모두 아울러서 포괄할 수 있을 것이다. 즉 근대 중국사회의 변화라는 역동관계 속에서 모든 종교 현상의 시공간적 변화 형태를 의미하는 지형변동이라는 틀과 종교와 사회운동의 逆順 관계를 주목할 필요가 있다.

근대화-근대성-근대에 대한 담론은 한국보다 중국 학계에서 그다지 이슈로 부각되지 않고 있다. 과연 종교의 근대성에 대한 담론에 있어서 그 가치판단과 기준의 틀은 무엇인가 하는 문제는 논의의 대상이 될 수 있으며, 동아시아 종교의 흐름과 변화에 있어서 국가와 민족의 역사적 조건이 다르기 때문에 그들의 종교와 근대성의 관계도 역시 각기 서로 다른 특색을 지닐 수밖에 없다. 왜냐하면 동아시아 각국의 근대화의 시점과 그 사회적 조건이 서로 다르기 때문이다. 소위 “근대성(modernity)”에 관한 논의는 동아시아를 포함하여 전 세계적으로 활발하게 진행되고 있는 “식민지 이후(postcolonial)” 담론이며 또한 서구 중심적 관점과 가치관을 비판적으로 점검하고 그 한계를 극복하는 탈식민지화(decolonization) 논쟁인 것이다. 탈식민지화, 즉 식민시대의 극복이 여전히 문제되는 것은, 식민지 경험--식민지를 경영했거나 아니면 반대로 식민지화되는 경험을 한 일--이것은 20세기 인류 역사에서 가장 결정적인 사건이었기 때문이다.⁵⁾

중국의 근대 종교에서 나타난 특수한 현상은 바로 ‘외래 종교’의 수용인데, 이것은 소위 외래문화는 과연 중국인들은 어떤 영향을 주었으며 또한 중국의 여러 부동한 신분과 계층에 어떻게 수용되는지를 통해 그 사회적 욕구를 파악하는 것은 자못 중요한 내용이다. 그리고 또 다른 문제는 외래 종교로서 침략자의 종교에 관한 문제이다. 중국의 근대사는 침략자인 서구열강과 중국 민중의 대결로 점철되는 양상을 띠는데, 이는 종교에서도 나타나는 것으로서 그 종교는 침략과 배척이라는 극히 현실적인 투쟁의 자료였다. 그러나 이 침략적 종교와의 투쟁 속에서 중국은 국내에서 종교 자체를 부정하는 분위기는 질어만 갔다. 외부로부터의 적, 제국주의와 싸우는 가운데 내부에 있는 적, 그리고 봉건주의와 투쟁한 것처럼, 더구나 종교를 부정하는 투쟁은 실로 중국의 교세가 세속에 종교적이었음과 마찬가지로, 종교 자체에 대한 투쟁으로서가 아니라 오히려 사회·역사적 투쟁에 수반하는 형태로 진행되었다. 중국의 근대라는 것이 존재했다고 하더라도 이 근대는 종교개혁을 알지 못하고 문화의

5) 권희영 지음, 「한국사의 근대성 연구」, 백산서당, 2001, p.104.

6) 류대영, 《초기 미국 선교사 연구, 1884-1910: 선교사들의 중산층적 성격을 중심으로》(서울: 한국기독교역사연구소, 재판, 2003), 15-22,

종교로부터의 독립을 시도하지 않은, 오직 정치사회 상의 실천이며 종교는 그것에 연루되는 형태였다.⁷⁾

중국의 근대 종교의 지형변동에 있어서 가장 뚜렷한 특징 중의 하나가 곧 기독교⁸⁾의 유입에서 비롯된 것이다. 기록에 의하면 청나라의 금교령에도 불구하고 서양의 선교사들은 비밀리에 계속 선교를 하였는데, 1839년(道光19年)에 65명의 외국 선교사가 중국에서 있었으며 중국의 천주교 신도는 30만에 달하였다.⁹⁾ 기독교는 1807년 영국 런던교회의 선교사 모리슨(Robert Morrison, 1791-1843)에 의해 오문에서 선교를 시작하였다. 당시 기독교는 금교 상태였기 때문에 1807년에서 1840년까지 30여 년 동안 30여 명의 선교사가 중국에 왔음에도 불구하고 100명 정도의 신자만을 얻는 데 그쳤다. 1846년 신교도 포교의 자유를 얻었으나 그 발전은 매우 더디었다. 1857년에 이르러서는 중국 소재 선교사는 150명인 데 비해 중국인 신자는 350명에 불과했다.¹⁰⁾

19세기 초에 근대 유럽의 민족주의는 대외적인 확장 과정에서 점차 식민주의·제국주의로 변질하였다. 그들은 이른바 ‘문화개방’과 ‘통상무역’을 구실로 삼으면서 힘의 원리-무력으로 서 동아시아에 대한 침략을 도발하여 동아시아 대문을 열었는데, 그 중에서 동방제국이었던 중국은 그들의 첫 과녁으로 지목되었다. 유럽의 식민주의·제국주의의 동아시아에 대한 침략의 야욕을 드러내고 있을 때, 일부 외국 선교사들은 중국의 ‘쇄국정책’에 대해 무력을 사용할 것을 적극적으로 주장하면서 제국주의 침략의 ‘선봉’으로 나서기도 하였는데, 예컨대 1836년 2월 외국선교사 웨스웨이(Samuel Wous Willams, 1812-1884)와 비츠만(Elijah Colman Bridg man, 1801-1861)이 주편으로 오문에서 발간한 『中國叢報』에서 “우리는 유력하고 과단한 조치를 주장하는 鼓吹者”로서 “낮은 목소리로 청구를 한다면 우리들은 앞으로 필연코 아무것도 얻지 못할 것이고 만약 우리들이 중국과 하나의 조약을 체결하는 것을 희망한다면 반드시 창칼의 날밑에서 그들을 명령하여 그렇게 하도록 하고 砲口로서 변론을 높이어야 한다”¹¹⁾라고 주장하였다.

당시 영국, 미국 등 나라의 상인들은 중국에 아편을 수출하여 중국인의 신심을 유린하고 중국의 재부를 약탈하는데 이에 대하여 일부 외국 선교사들은 종교의 사랑 관념에서 출발하여 이런 비도덕적인 무역을 비난하기도 하였다. 그러나 많은 외국 선교사들은 제1차 아편전쟁(1840-1842) 중에서 항도를 맡거나 또는 번역을 담당하거나 또는 조약문을 기초하는데 참여하여 본국의 이익을 위해 충성을 다하기도 했다. 아편전쟁 후에 영국, 미국, 프랑스 등 서구 국가들은 불평등한 《南京條約》과 《望厦條約》을 통해 기독교가 중국의 통상항구에 교회당을 짓고 설교할 수 있는 합법적인 권력을 얻게 되었다. 그리고 제2차 아편전쟁(1856-1858)에서 실패한 청나라는 영,프,러,미 등 나라와 선후하여 《天津條約》을 체결하는 과정에서 이른바 ‘寬容條款’을 통해 기독교는 중국에서 선교자유권을 획득하게 되었다. 이때로부터 외국 선교사들은 불평등조약과 치외법권의 보호를 받으면서 중국 내륙에서 그 세력은 신속하게 파급되었다.

절대적인 초월자-신과 인간은 본질상 개인적인 결합을 통하여 증적으로 또는 횡적으로

7) 窪德忠·西順藏 역음(조성을 옮김), 『중국종교사』, 한울아카데미, 1996, p.17.

9) 楊昭全 著, 『中國-朝鮮韓國文化交流史』Ⅲ, 崑崙出版社, 2004, p.984.

10) 窪德忠·西順藏 역음(조성을 옮김), 『중국종교사』, 한울아카데미, 1996, p.275.

11) 『中國叢報』1936年2月, p44-49.

종교조직이 이루어졌다고 여겨진다. 그리고 교단을 구성하는 신도의 핵심은 모두 농민이었다. 엥겔스는 『독일 농민전쟁』이란 글에서 “봉건제에 대하여 일반적인 형태로 표명된 일체의 공격이나 모든 혁명적인 사회적·정치적 교의가 동시에 두드러진 신학적 이단일 수밖에 없었다”라고 지적하였다. 여기서 말하는 ‘신학적 이단’은 어떤 의미에서 보면 봉건제도에 대한 부정과 비판 및 변혁적인 사회적·정치적 교의의 색채를 포함하고 있었다는 뜻으로 해석된다. 신앙공동체의 성원들은 욕망의 해방을 실천하는 점에서 단결한다. 종교가 사람을 움직여 사람으로 하여금 개인적으로 초월자에게 향하도록 하는 경우, 이 사람은 다른 사람과 더불어 집단을 결성하여도 여전히 단독자이다. 그러나 중국의 종교는 많은 경우에 종교가 사람들을 움직여 그 개인으로 하여금 초월자에게 향하도록 하지만, 그 초월자 자체는 세속적인 실천을 지시한다. 이런 종류의 종교는 중국의 역사에서 크게 작용해 왔다¹²⁾고 할 수 있는데 상제교 역시 그러한 과정에서 잉태되었던 것이다.

Ⅲ. 中國의 近代宗敎와 改革思想

1) 배상제교 성립의 배경

중국의 역대 농민운동의 전개 과정에서 민간의 ‘종교적 결사’는 커다란 역할을 했다는 것은 주지의 사실이다. 예컨대 後漢 때 張角의 ‘황건의 란’에서 나타난 ‘太平道’를 효시로 북송시기의 ‘明敎’(또는 마니교라고 함), 명나라 시기의 ‘白蓮敎’는 당시의 왕조나 기존 권력의 타도를 지향함에 있어서 모두 종교적 색채를 띤 농민운동이었다. 이러한 농민운동에서 종교 형식을 이용할 수 있었던 것은 사회적 유대로서의 종교기능을 교묘하게 활용하여 결사조직의 모체가 될 수 있었기 때문이었다. 그리고 이러한 ‘종교 이단’에서 제시하고 있는 ‘미륵하생’ ‘명왕 출생’ ‘천부 하범’ 등에 의해 실현될 유토피아적 이상 사회는 서민 계층의 민중들로부터 적극적인 호응을 받을 수 있었다. 물론 중세 중국의 모든 농민운동이 종교적 이단의 형식을 취했던 것만은 아니며 또한 모든 ‘종교 이단’이 ‘叛逆’-현세 부정의 길로 나아간 것은 아니지만, 이러한 ‘종교 이단’에서 제시한 이상 사회는 흔히 평등사상을 기초로 하는 중국의 유교적인 ‘대동사상’에 그 윤리적 바탕을 두고 있었기 때문에 그것은 곧 ‘민중의 구원’으로 해석되었다.

이러한 중국의 중세 종교의 흐름은 중국 근대사에서 대규모적인 첫 농민전쟁-‘태평천국운동’에서 더욱 두드러지게 나타났다. 태평천국운동이 그 이전의 농민전쟁과 다른 점은 중국근대사의 기점=아편전쟁 뒤에 일어났고 기독교의 영향 아래 창조된 ‘상제교’¹³⁾를 사상적 무기로 이용한 데에 있다.¹⁴⁾ 또한 중국 근대의 종교사로 본다면 상제교는 외래 종교-기독교와 중국의 전통종교-유교를 중국식으로 결합시켜 산생한 첫 신종교로서 그 속에 내포된 교의에는 근대적 성격을 띤 사회정치적 개혁사상을 담고 있을 뿐만 아니라 그러한 이상세계-‘태평천국’을 건설하는 실천운동을 전개하였다는 점에서도 매우 독특한 의미를 지닌다.

12) 앞의 책, p.17.

13) ‘上帝敎’는 홍수전이 1843년에 조직한 ‘拜上帝會’에서 기원하였는데, 여기서 ‘上帝’는 곧 ‘皇上帝’ 또는 ‘天父’로 약칭된 우주의 유일절대의 신이자 우주의 창조자·주재자로 내세운 새로운 종교이기 때문에 일반적으로 ‘拜上帝敎’ 혹은 ‘上帝敎’라고 불렀다.

14) 窪德忠·西順藏 엮음, 위의 책, p.274.

태평천국운동의 지도자 洪秀全은 외래 종교인 기독교 사상을 흡수하여 점차 중국식 기독교인 배상제교를 창립하는데, 그는 종교적인 형식을 이용하여 농민대중을 동원하는 도구로 삼았을 뿐만 아니라, 또한 실제상에서 그러한 종교적인 '이상천국'의 실현을 위한(혹은 근대 漢族들의 내셔널리즘의 표출로서 反淸운동의 성격도 지니고 있었음)실천이었고 그의 종교적인 카리스마는 곧 태평천국운동의 영혼이기도 하였다.

홍수전은 광동성 화현(廣東省花縣)에서 태어났다. 소년시절에 몇 년간 서당에서 공부를 했고 총명과 재질을 갖고 있는 소년으로 소문났지만 두 차례(1836년, 1843년)의 향시(鄕試)에 실패한 후부터 점차 현실 사회에 대한 불만과 反淸意識이 싹트게 되었다. 1843년에 그는 절망과 반역의 기분 속에서 처음으로 梁發이 쓴 『權世良言』¹⁵⁾이란 기독교 선교서적을 읽게 되었다. 그는 이 책을 읽고 자신이 '몽상'에서의 신비한 체험이 과연 진실한 것임을 다시 확신하였다. 즉 그는 '몽상'에서 본 '기품 있는 노인'은 神=上帝¹⁶⁾이고 '중년의 사람'은 곧 예수라고 생각하였다. 그는 上帝는 진정 전능한 구세주라고 믿었을 뿐만 아니라 또한 상제로부터 '妖魔를 멸하라'는 계시를 받았다고 확신하게 되었다. 그리하여 그는 스스로 시례를 받고 '拜上帝會'를 창립한 후에 자신은 상제의 아들이고 예수의 아우로서 인간 세상에 下凡하여 인간을 구제하고 閻羅妖를 죽인다고 자칭하였다. 이때로부터 그는 천명 받음과 세상 구원의 임무를 명확히 자각하면서 상제교의 독창적인 교리를 만드는 데 착수하여 선후로 『原道醒世訓』, 『原道覺世訓』, 『原道救世歌』 『太平天日』 등 교의서와 시편을 저술하였다.

그러나 이 단계에서 홍수전은 아직 사상적으로 유교의 세계에 머물러 '改邪歸正'을 말하는 선교자에 지나지 않았다.¹⁷⁾ 1847년 3월 홍수전은 광주에서 미국 침례교 선교사 로버츠(Issachar J. Roberts, 1802-1871) 아래에서 처음으로 『신·구약성서』¹⁸⁾(구출라프 역)을 통해 기독교의 의식과 조직형식을 상세하게 고찰한 다음 고향에 돌아와서 기독교 의식과 조직형식을 모방하여 종교적인 결사를 확대시켰는데, 이때로부터 상제교는 홍수전 개인의 종교에서 태평천국 농민운동의 종교로 전화하였다.¹⁹⁾

1851년에 1월 11일 홍수전은 자신의 생신날을 택하여 광서성 계평현 금전촌(廣西省桂平縣金田村)에서 '태평천국'=反淸운동을 일으켰다.

2) 태평천국운동과 개혁사상

홍수전이 영도한 대규모의 태평천국운동은 파죽지세로 청군을 물리치고 1953년에 남경을

15) 이 책은 모리슨의 제자인 미룬의 영향을 받고 기독교도가 된 뒤에 모리슨에 의해 중국인 최초의 목사로 된 梁發이 쓴 宣敎書籍으로서 그 내용은 모리슨이 번역한 『신·구약성서』의 발췌한 것과 저자의 해설 및 자서전으로 꾸며진 9권의 책이다. 저자는 이 글의 해설 부분에서 유불도 삼교와 우상숭배를 부정하면서 영원한 고통에서 벗어나기 위해 '上帝'를 경배하라고 강조하고 있다. 중국어에서 '上帝'는 곧 '天主'='天帝'로 해석된다.

16) 중국에서 '帝' 혹은 '上帝'는 天界의 최고 주재신이며, '王' 혹은 '帝王'은 그의 명을 대행하는 존재로 간주되고 있었다. 중국 역사를 보면 신정국가인 周代에 '天'이란 관념이 정착되면서 '天'은 곧 '帝'나 '上帝'의 개념을 대체하고, 따라서 '王'의 칭호도 '天子'라고 불렀다.

17) 窪德忠·西順藏 역음, 위의 책, p.278.

18) 한역 『성서』는 1822년 영국 침례교회 선교사인 마르슈만이 성서를 한역하여 인도에서 출판하였고, 그 후 2년 뒤에 모리슨의 한역이 출판되고 1853년에 영국인 메더허스트, 독일인 구출라프 등에 의해 『신약성서』가 개정되었고, 또는 구출라프는 『구약성서』를 새로 한역하였다. 1843년 중국 주재 신교 각파로부터 『성서』개역 위원이 선출되어 개역을 맡아, 1853년에 현재 통용되는 『구약성서』가 완성되었다. (위의 책, p.275.)

19) 위의 책, p.278.

다음으로 정하고 ‘天京’(신의 도시라는 뜻)이라고 개칭하였다. 즉 요마의 나라=청조에 대해 상제의 나라=태평천국이 건립되었던 것이다. 신의 나라=태평천국은 선후하여 『新遺詔聖書』와 『舊遺詔聖書』를 출판하였고 홍수전은 ‘聖經’에 대한 주석을 붙여 『欽定前遺詔聖書批解』(1854)라는 책을 간행하였는데 그는 “전상 지하 모두가 神父의 천국”이며 “천국을 단순히 천상의 천국만을 지적하는 것으로 오해해서는 안된다”²⁰⁾고 강조하였다. 그리고 성서는 태평천국 지배하에 있는 전체 인민에게 회람되었고 정부에 의해 무상으로 인쇄·배포되었다.

태평천국의 문헌에는 ‘天堂’과 ‘地獄’의 개념이 대비되어 나오는데, 소위 ‘天堂’에는 ‘대천당’과 ‘소천당’이 있다. 대천당은 천상의 신의 나라로서 사후에 영혼이 영원히 축복을 받는 곳이며, 소천당은 지상의 나라로서 생전에 육체가 상제의 영광을 입는 곳이다. 이런 의미에서 볼 때 ‘天朝’=태평천국은 추상적인 사후천당 보다는 현실적인 생전천당을 지향하고 있었다고 할 수 있다. 그들이 지향하던 소천당=태평천국=‘천당’의 사회조직은 바로 토지를 포함한 모든 재산에 대한 사유제를 폐지하고 공유제를 요구한 『天朝田苗制度』에서 뚜렷이 나타나고 있으며 또한 이러한 평등사상(남녀평등)은 ‘聖庫’제도에서도 표현되었다. 즉 모든 인간은 상제의 자식이며 서로 형제자매이므로 모두 평등하다는 사고방식에 출발한 것이었다. 특히 태평천국에서는 남녀평등을 주장하면서 부녀들의 전족을 폐지한 것은 하나의 중요한 사회개혁의 실험이었다. 그들이 실시한 토지제도와 기타 사회개혁 조치는 중국 농민들의 반봉건적인 요구와 토지문제를 해결하려는 강렬한 욕망을 반영하였을 뿐만 아니라, 내용적인 면에서 강령의 완비성과 심각성은 태평천국운동으로 하여금 중국 역대 농민혁명에서 최고 경계에 이르게 하였다.

그리고 위에서 이미 서술하다시피 홍수전은 기독교를 중국식으로 수용하여 중국식 기독교로서 상제교를 만들었지만 외래 종교에 대해 시종 부정적인 태도를 지니고 있었다. 때문에 태평천국운동에서 선교사와 그리스도교도들이 특히 공격의 표적이었다.²¹⁾ 예컨대 1860년 洪仁玕은 선교사 慕維廉(William Muirhead)을 접견할 때 “天王은 반드시 자기의 방식에 따라 전국에 전교하는 목적에 이를 것을 견결히 주장한다”²²⁾고 말했으며 그리고 외국 선교사들도 태평천국의 기독교를 ‘이단’으로 간주하면서 점차 부정적인 입장을 취하기도 하였다. 사실 태평천국의 기독교-‘상제교’는 외피에 지나지 않았으며 그 실질적인 내용은 의연히 유교적이었는데, 그것은 태평천국의 도덕 교과서라고도 할 수 있는 『幼學詩』에서도 확연하게 드러나고 있다. 그러나 태평천국운동은 서구 자본주의문명에 대해서는 맹목적인 배타주의를 탈피하여 근대화의 필요성을 인식하고 있었기 때문에 발달한 자본주의제도를 적극적으로 수용하는 태도를 취하고 있었는데, 이러한 사회개혁사상은 洪仁玕이 편찬한 『資政新篇』에서 두드러지게 반영되었다. 이러한 근대적인 사고방식은 후에 중국의 근대적 사회개혁-양무운동과 유신운동에 지대한 영향을 주었을 것으로 예측된다.

IV. 맺음말

위에서 필자는 중국의 종교와 근대성 그리고 개혁사상을 홍수전의 상제교 창립과 태평천국운동을 통해 간략하게 살펴보았다. 태평천국운동은 다각적인 측면에서 본다면 농민전쟁

20) 위의 책, p.282.

21) 한스 링/줄리아 칭 지음, 앞의 책, p.272.

22) 羅竹鳳 主編, 앞의 책, p411.

혹은 반청운동 혹은 종교운동이라는 복합적인 성격을 지니고 있었다.

첫째, 아편전쟁의 실패로 인해 중국 사회가 점차 반식민지-반봉건 사회로 전락됨에 따라 민족 모순이 사회의 주요 모순으로 대두하게 되었다. 이러한 역사적 조건에서 중국 근대사의 첫 대규모적인 농민전쟁으로서 태평천국운동은 반제-반봉건적인 성격을 지니고 있었다.

둘째, 홍수전은 서구 기독교 사상을 수용함과 동시에 그것을 중국식 기독교인 '상제교'-조직형식은 기독교이지만 실제 내용은 유교적인 대동사상에 바탕을 두었던 종교운동의 성격도 지니고 있다.

셋째, 상제교를 통해 태평천국운동에서 제출된 사회개혁사상은 중국 근대 종교사와 사상사에서 매우 중요한 의미를 지니고 있음을 밝혔다. 그들이 '태평천국'='天朝'을 건립하기 위한 실천은 토지소유제의 개혁을 열망하는 중국 민중-농민들의 절실히 욕구를 반영하였을 뿐 아니라 태평군='天兵'의 주체는 대부분 농민이라는 점에서 농민전쟁의 성격을 지니고 있었다.

넷째, 태평천국운동에서 선교사와 그리스도교는 공격은 표적이 되었는데, 이것은 중국인들의 반외세-반제운동에서 보여준 하나의 내셔널리즘의 표출 형태였다. 반선교-반종교운동은 그 후 의화단운동²³⁾에서 더욱 폭력적인 형태로 나타났으며 이러한 흐름은 중국 근대사에서 지속적으로 일관되었다는 것은 주목할 문제이다

그러나 상제교의 소천당에서 묘사한 사회제도는 당시 역사적 조건 하에서는 실현 불가능한 유토피아적인 성격을 갖고 있었다는 한계성을 지적하지 않을 수 없다. 왜냐하면 상제교의 원리로 말하면 토지 공유제는 '천하의 물건은 모두 상제의 소유이다'라는 원리에 귀결되지만 그러한 '태평천국'은 지상에서 이루어질 수 없었기 문에 상제교의 근본이념은 여기에서 필연적으로 파탄을 맞을 수밖에 없었다. 그리하여 지상으로까지 끌어내려진 천당은 다시 천상으로 올라가지 않을 수 없다.²⁴⁾ 하지만 태평천국운동의 개혁사상과 그 실천경험은 중국 근대사에 소중한 정신적인 재부를 남겨놓음으로써 중국 근대 농민운동의 가장 높은 수준에 도달하였다는 역사적 평가를 받기에 조금도 손색이 없다.

23) 1900년 의화단운동에서 250명 남짓한 선교사와 3만 여명의 중국인 개종자들이 '양귀자'(洋鬼子) 또는 '이귀자'(二鬼子)로 불리면서 목숨을 잃었다.

24) 태평천국운동의 실패 원인은 지도자 내부 갈등, 부화타락 등 여러 가지 인소가 있었지만 "너무 지나치게 종교 형식에 의존하였기 때문에 현실의 투쟁방향이 모호하게 된 것"도 그 중의 한 원인으로 보는 견해도 있다. (呂大吉 主編, 『宗敎學通論』, 中國社會科學出版社, 1989, p.599.)

제 2 부

한국 신종교의 근대성과 변혁사상

대순진리의 근대성과 변혁사상

이경원(대진대)

원불교의 근대성과 변혁사상

김방룡(보조사상연구원)

대순진리의 근대성과 변혁사상

이경원 (대진대학교)

목차

- I. 서언 : 근대성과 변혁의 문제
- II. 대순진리의 근대성
 - 1. 한국의 근대사회와 대순진리의 출현
 - 2. 사회문제의 진단과 처방
 - 3. 참된 근대성으로서의 해원
- III. 변혁사상으로서의 천지공사론
 - 1. 천지공사의 주재자, 구천상제
 - 2. 선·후천 개벽과 지상선경
 - 3. 성사제인(成事在人)의 실천론
- IV. 결론

I. 서언 : 근대성과 변혁의 문제

21세기를 맞이하여 살아가고 있는 오늘날의 인류는 과거의 시대를 회상하기보다도 오히려 급변하는 미래를 맞이하기에 여념이 없는듯하다. 하루가 다르게 쏟아지는 정보의 홍수와 시시각각으로 발전하는 과학문명의 혜택 속에서 과연 인류의 미래는 어떤 모습일까를 상상하는 것만으로도 충분히 설레는 일이 아닐 수 없다. 하지만 아직 다가오지 않은 미래를 낙관할 수만은 없는 것이, 지금 이 시각에도 끊이지 않는 세계도처에서의 분쟁과 갈등상황은 오히려 인류를 불안에 떨게 하는 요인이 되기도 한다. 그만큼 인류는 지금 여기에 서서 끊임없이 고뇌하고 자신을 규정하면서 살아가는 실존적인 존재임이 강조되기도 한다.

시간의 역사에서 있는 인간의 진정한 가치는 다가오지 않은 미래를 속단하기 보다는 현재 자신의 위치에서 과거를 되돌아보고 참다운 인간성의 발견을 통해 미래의 좌표를 설정하는 일이 될 것이다. 이 때 현재는 분명 과거에 비해 보다 나은 모습으로 이해하고 '퇴보'가 아닌 '발전'의 시각에서 오늘을 해석하고자 하는 노력은 아주 자연스러운 것이다. 다만 그 발전의 척도가 무엇이나에 따라서 미래의 좌표설정이 달라질 수 있다는 점에서 신중해야만 한다는 것도 주지의 사실이다. 이런 점에서 오늘날 '근대성'논의는 비록 해묵은 듯하지만 여

전히 유효한 주제임에 틀림없다. 왜냐하면 '근대성(modernity)'이라는 말이 의미하는 바에서 익히 알 수 있듯이 특정 시대가 아닌 '바로 지금'이라는 뜻의 임의적인 단어를 내포하고 있기 때문이다.¹⁾ 즉 '현재, 지금의'라는 뜻은 고정된 시점이 아닌 어느 시기에서건 그 시대를 살아가는 인간의 시간성을 규정하는 단어로서 항상 새롭게 현재를 바라볼 수 있는 유동적인 성격을 지니고 있는 것이다. 이런 의미에서 최근까지의 '탈근대성'논의도 근대성 논의의 연장선상에 서 있다고 보아야 한다. 따라서 21세기에 처한 인류에게 있어서도 '근대'는 여전히 작용하고 있고 또한 사용되고 있다는 점을 자각할 때 '근대성'의 문제는 항상 새로운 정의를 필요로 하고 있음을 발견하게 된다.

근대성에 관한 논의에서 흔히 빠지지 않는 단어들을 떠올린다면 국민국가, 18세기 계몽사상, 이성주의, 개인주의, 합리성, 산업화, 자본주의, 과학 등등을 들 수 있다. 이와 함께 전 세계적인 현상으로서의 근대화에 그 기원을 찾을 때는 언제나 '서구 유럽'이라는 지역 명칭도 빠질 수 없는 단어이다. 이상의 단어들은 모두 오늘날 근대성에 대한 재고가 필요할 때는 여지없이 비판의 소지를 지니고 있음을 또한 부정할 수 없다. 대체로 근대성에 대한 비판적 분석은 다음의 두 가지 근대성 의미 속에서 발견할 수 있다고 본다.²⁾ 하나는 물질적 부의 증대와 그를 뒷받침하고 있는 기술의 진보 및 끊임없는 혁신이다. 이것은 근대성을 긍정적이고 미래지향적인 것으로 인식하되 외형적으로 매우 물질적인 특징을 지닌다. 다른 하나의 근대성 의미는 '중세'라는 개념이 구현하고 있는 편협성과 교조주의, 그리고 무엇보다도 권위의 제약에 반대하는 것을 의미한다. 이 의미는 전자에 비해 저항적이고 전투적이며 하나의 이데올로기적인 특징을 지닌다. 오늘날 근대성의 의미를 부각시키고자 할 때는 역시 전자보다는 후자에 보다 큰 비중이 두어져야 하리라 본다. 그 이유는 전자의 의미가 외형적이고 물질적인 것에 치우치면서 탈근대(post-modern)논의를 통해 부정적이고 사악한 것으로 지목되어온 사실을 의식할 때 영원한 가치를 지니고 있는 것은 인간의 참된 해방을 담보할 수 있는 근대성의 발로이기 때문이다.

주지하다시피, 서부유럽이 16세기 이래 대략 200~300년간에 걸쳐 이룩한 일련의 사회, 문화, 경제, 정치면에서의 총체적인 변화를 근대화(modernization)라고 지칭한다.³⁾ 이렇게 서구로부터 시작된 근대화가 전 세계적인 현상으로 자리매김하기까지 근 500년이 흘렀다면 근대성은 결코 한 시대에 머물 수 없는, 인간의 끊임없는 자기성찰의 과정으로 보아도 무방하다. 이른바 근대성은 시간의 특수한 경험과 역사인식을 가리키는 것으로서 '새로운 시대에 대한 인식'에 다름 아니라는 견해에 동의하고자 한다.⁴⁾ 실제로 어원상 'modern'은

1) OED에 의하면 근대성에 내포된 영어단어 'modern'은 6세기의 라틴어 'modernus'에서 온 말로 '바로 지금'이라는 뜻이다. 이어서 영어의 형용사 modern은 다음의 두 가지 뜻이 있다. ①지금 있다. ②먼 과거와 구별하여 현재 및 그에 가까운 무렵의, 또는 그것에 속하고 있는 지금 시대의, 또는 그것에 속해 있는, 또는 태어난. 역사상의 용법으로는 통례적으로 (고대 중세와 대비하여) 중세 이후의 시대 및 그 시대의 사건, 인물, 작가 등을 가리킨다.(야나부아키라, 서혜영 역 『번역어 성립사정』 일빛, 2003, p.59에서 재인용, 여기서 저자는 말하기를, modern의 번역어로서 '근대'가 널리 사용된 것은 대략 1890년쯤의 일로 본다. 이 시기에 '근대'라는 용어의 사용은 서구문화과학산업 등과 관계 깊은 하나의 가치개념을 내포한 것으로 본다. '근대'라는 말이 시대구분을 가리키는 말로 정식 사용된 것은 1950년대 이후의 일이다. 그 이전에 시대구분용어로 사용된 것은 '근세'라는 단어이다.)

2) Wallerstein, Immanuel, 1993b. "The End of What Modernity?" Address to President's Forum. *The End of Modernity*. Bucknell University. pp.1~3(김경일 『한국의 근대와 근대성』 백산서당, 2003, p.96 재인용)

3) 임현진 「사회과학에서의 근대성 논의」 『한국의 근대와 근대성비판』 역사문제연구소편, 역사비평사, 1996, p.190

4) 박지향 『일그러진 근대』 푸른역사, 2003, p.28참조

'ancient'에 대립되는 의미로서, 르네상스와 종교개혁에 이르러 '오래된' 것에 대립되는 '새로운'이라는 개념으로 대두하였던 것이다. 그렇다면 이러한 '새로움'이란 지나간 시대의 것과는 다른, 오히려 더 나은 것이라는 의미에서 근대성은 질적인 초월을 포함하는 역사의식이라고도 이해될 수 있다. 마치 동아시아 철학사에서 실학(實學)이라는 용어를 시대별로 다양하게 적용해왔던 경우와 대비해 볼 때 서구의 근대성 논의는 자신이 속해있는 시간성에 대한 새로운 인식전환의 노력이었음을 발견하게 되는 것이다.⁵⁾ 어쨌든 근대성이 지니는 이러한 보편적 의미는 지역별로 일률적으로 적용될 수 없는 한계를 지니고 있지만 이전의 시대와 대비해서 질적인 새로움을 추구하는 '인간'이라면 언제든지 사용가능한 단어임을 주목할 필요가 있다.

그렇다면 이상의 근대성 의미에서 필연적으로 동반하는 개념이 있다면 그것은 주저하지 않고 '변혁'을 거론할 수 있을 것이다. 그것은 '전통의 탈피' '낡은 것에서 새로움으로' '과거와의 단절을 위해서 혁신해야만 하는 것'으로 귀결된다. 새로운 시대를 위해서는 낡은 시대에 대한 비판이 필요하며, 근대를 저해하는 기성의 수구세력을 물리치기 위해서는 혁명이 불가피한 것으로 받아들여진다. 종교개혁, 산업혁명, 시민혁명, 공산혁명과 같은 세계사의 주체들은 근대성의 전개에서 등장하는 주요한 변혁의 역사이다. 심지어 1968년 '파리의 5월 혁명'과 '프라하의 봄'은 부패타락한 자본주의와 사회주의를 비판의 상대로 삼은 동일사건의 두가지 현상으로서, 역사철학적 관점에서 바라본 제3의 근대의 시작이었음을 지적하는 학자도 있다.⁶⁾ 그만큼 근대성은 혁명적인 사회변동을 요구해왔고 역사발전을 위해서는 끊임없이 지속될 수 있는 것이다.

이쯤에서 근대성 논의를 한국사회로 옮겨와서 바라보게 되면 역사적으로 19세기말엽은 한국사의 시대구분을 위한 많은 사실들이 노출되어 있음을 알 수 있다.⁷⁾ 이미 18세기 후반부터 시작되었다고 볼 수 있지만, 상공업자의 사회진출과 자본축적, 일부양반층의 몰락과 서민층의 매관매직과 사회진출, 산업의 발달과 지방도시의 상공업적 융성 등은 전통적인 봉건사회 내부의 변혁을 현저하게 나타내는 징조라고 본다.⁸⁾ 일반 사가(史家)의 견해에 따르면 1876년 개항의 시기를 전후하여 근대의 기점을 잡기도 하는데,⁹⁾ 우리나라가 직접 유럽 세력의 위협을 받아 이에 대응하기 위하여 사상적으로나 정치적으로 혹은 군사적으로 스스로 과감한 개혁을 시도했던 시기를 따지면 근대의 기점을 1860년대로 소급해야 한다는 견

5) 동아시아 철학에서 '실학(實學)'이라는 용어는 주로 유교사상 내에서 규정되어 왔다. 즉 유교가 불교나 도교에 대해서 우월한 것이라는 점에서 스스로 실학이라고 일컫고, 이후에 유교사상내에서 성리학의 관념론적 성향에 대한 비판으로 등장한 실사구시(實事求是), 실용(實用)의 학문을 실학이라고 규정하기도 하였다. 따라서 실학은 특정시대의 특정학문에 한정되는 것이 아닌, 사상사내에서 자기 학문의 질적인 우월성을 강조하기 위한 상대적인 명칭이었음을 주목할 필요가 있다.

6) 이마무라히토시, 이수정 역 『근대성의 구조』 민음사, 1999참조

7) 한국사의 시대구분문제는 1967년과 1968년에 개최된 한국경제사학회 심포지움에서 본격적으로 논의된 바 있으며, 이 때는 식민사학의 체계적인 극복을 시도한 것이었다. 이 결과 1970년 단행본이 출간된 것이 한국경제사학회 편 『한국사 시대구분론』 을유문화사(1970)이었다. 이후 1990년대에 들어와 다시 논의가 재개되는데, 한국고대사연구회의 『한국사의 시대구분』 신서원(1995), 국사편찬위원회 『국사관논총』 50집(1993), 단국대학교 한국학연구소 『한국학의 시대구분』 『한국학연구』 제1집(1994), 차하순 외 『한국사시대구분론』 소화(1995), 한국정신문화연구원 『한국사의 시대구분에 관한 연구』 (1995) 등이 대표적인 연구성과이다.

8) 유원동 「한국사에 있어서 근대의 기점」 『한국사 시대구분론』 한국경제사학회 편, 을유문화사, 1970, p.143

9) 개항을 기준으로 한 근대화의 기점은 가까운 중국과 일본의 경우 각각 시기를 달리하고 있다. 중국은 1842년으로 아편전쟁을 치르고 영국제국과 더불어 남경조약을 체결한 것이 기점이 되고, 일본의 경우 1854년 덕천막부가 미국 페리제독의 함포외교에 굴복하여 미일화친조약을 체결한 사실에 기초를 두고 있다.

해도 있다.¹⁰⁾ 대체로 19세기 후반은 한국 사회 내에서 자의적으로든 타의적으로든 근대성을 향한 개혁의 물결이 출렁이던 시기였음은 분명하다 하겠다.

그런데 여기서 주목하지 않을 수 없는 사실은 당시에 참된 근대성을 향한 변혁의 주체가 기성의 지배층보다는 피지배층으로 살아왔던 민중들이었으며, 그 자발적인 각성에 따라서 갑오 민중봉기로까지 이어지는 역사를 보여주었다는 점이다. 또 하나 주목되는 사실은 그러한 기층민중들을 결집시키고 각성시켜 나갔던 주된 문화적 힘이 바로 종교였으며 이 때 종교는 기성의 전통종교와는 궤도를 달리하는 '신종교(new religion)'라는 점에서 근대성 논의와 관련한 새로운 가치부여를 필요로 하고 있다는 것이다. 당시의 기성종교라고 할 수 있는 유교 불교 도교는 기층 민중들과 일정한 괴리를 지니고 있었고, 새로운 시대에 대한 대망(大望)을 충족시켜 줄 수 있는 사상은 다름 아닌 민중 층에서 등장한 신종교였다고 본다. 이러한 신종교운동은 1860년에 창시된 동학을 위시로 하여 구한말의 민중역사를 주도해 나갔으며, 암울한 식민치하에서도 민족정신을 고취시키고 다양한 형태로 일제에 저항해 나가는 등 근대성의 전면에 활약해나갔던 것이다. 오늘날 한국사회에서 근대성의 이념을 따지고 변혁의 논리를 찾자 한다면 이처럼 한국의 근대사에 등장한 신종교운동은 분명 간과할 수 없는 가치를 지닌다고 하겠다.

본 교에서 다루고자 하는 내용은 위에서 상술했던 근대성과 변혁의 문제에 착안하여 한국의 근대사에 등장한 신종교운동의 한 단면을 통해서 그 속에 나타난 참된 근대성과 변혁의 논리를 설명하는데 있다. 여기서는 특히 구한말의 종교가인 강증산(姜甞山, 1871~1909)의 사상체계를 대변하는 대순진리(大巡眞理)를 중심으로 그 근대성과 변혁사상을 살펴보고자 한다.¹¹⁾ 따라서 이하 본문에서는 먼저 강증산의 대순진리에 나타난 근대성의 내용을 살펴보고 이어서 그 주된 변혁사상의 체계를 서술하기로 하겠다.

II. 대순진리의 근대성

1. 한국의 근대사회와 대순진리의 출현

한국의 근대사회와 더불어 등장한 대순진리는 기본적으로 유신론을 골격으로 하며 그 신앙의 대상은 최고신격으로서의 구천상제이다. 신앙의 발단이 된 시대는 19세기 말엽의 조선조이며, 신앙의 정점에서 있는 종교가는 강증산이다. 그 교설에 나타난 사상적 특징은 무엇보다도 신앙의 대상으로 자임(自任)되는 그의 위격이며, 고통받는 민중을 구제하는 권능의 소유자가 출현했음을 밝히는 것이다. 당시의 조선사회는 안팎으로 혼란이 가중되고 그 사회적 불안을 해소하기 위한 민중들의 움직임이 어느 때보다도 활발히 전개되었던 시기이기도 하다.

조선은 19세기 중엽 이후 안으로 증세사회체제를 극복하고 근대사회체제를 이루어가야

10) 이선근 「근대화의 기점문제와 1860년대의 한국」 『한국사 시대구분론』 한국경제사학회편, 을유문화사, 1970, p.154

11) 현재 강증산을 신앙하는 교파는 수십여개에 이른다. 각 교단에서 사용하는 경전과 신앙체계도 상이하여 강증산의 사상을 일률적으로 규정하기가 용이하지는 않다. 다만 논리전개를 위해서는 부득이 필자의 입장에서 현 대종단인 대순진리회(大巡眞理會) 경전을 전거(典據)로 하며, 이 때 대순진리는 강증산을 중심으로 하는 교학체계를 대변하는 용어임을 밝혀둔다.

했으며 밖으로는 서구 열강의 침략을 막고 국권을 수호해야 하는 시대적 과제를 안고 있었다. 당시의 사회세력들은 자신이 처해있던 계급적 입장에서 사회모순을 인식하고 나름대로 그 해결방식을 구해가고 있었다.¹²⁾

여기서 주목할 것은 갑오 동학혁명(1894)과 같은 사회운동은 민중이 사회변혁운동의 주체로 등장하면서 그 저력의 형성기반을 종교적 심성에서부터 찾고 있었으며, 이것은 한국근대종교의 새로운 이정표를 제시하는 기틀이 되었다는 점이다. 일찍이 동학의 종교운동은 보국안민(輔國安民)의 가치에 입각하여 전개되었던 바 최고신(天主 또는 하늘님)의 역사(役事)는 언제나 민중의 편에 서서 새로운 운수를 베푸는 것이었다.¹³⁾ 고통받는 민중의 삶을 외면하지 않고 오히려 민중의 편에 서서 그들의 불안을 해소할 수 있는 이념을 제시하는 것은 당대의 종교적 과제가 되기에 충분한 것이다. 이러한 동학의 이념을 창조적으로 실현하고 이상세계를 향한 새로운 세계관을 제시하고자 했던 인물이 바로 강증산이다. 그는 스스로 권능자의 소임을 천명하면서 당시의 민중들에게 삶의 희망을 가져다주었던 ‘다가선 하느님’으로 등장하였다.¹⁴⁾

「나는 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와서 천하를 대순하다가 삼계의 대권을 갖고 삼계를 개벽하여 선경을 열고 사멸에 빠진 세계 창생들을 건지려고 너의 동방에 순회하던 중 이 땅에 머문 것은 곧 참화 중에 묻힌 무명의 약소 민족을 먼저 도와서 만고에 쌓인 원을 풀어주려 하노라. 나를 좇는 자는 영원한 복록을 얻어 불로 불사하며 영원한 선경의 낙을 누릴 것이니 이것이 참 동학이니라. 궁을가(弓乙歌)에 조선 강산(朝鮮江山) 명산(名山)이라. 도통군자(道通君子) 다시 난다」라 하였으니 「또한 나의 일을 이름이라 동학 신자간에 대선생(大先生)이 갱생 하리라고 전하니 이는 대선생(代先生)이 다시 나리라는 말이니 내가 곧 대선생(代先生)이로다」¹⁵⁾

위의 성구에 나타난 요지는 먼저 최고신의 강림배경과 그에 대한 새로운 신앙을 제시하는 것이다. 최고신은 곧 상제이며 ‘천하대순(天下大巡)’을 통해 지상에 강림하는 과정을 밟는다. ‘대순’이라 함은 최고신 상제의 현현(顯現)을 교의적으로 표현한 용어이다. 사멸에 빠진 세계창생을 건지기 위해 권화적(權化的)으로 강림한 상제가 자신의 사명과 역사를 담아서 ‘대순’이라는 개념 속에 표현하였던 것이다.

대순이라고 할 때의 대(大)는 크기, 높이, 넓이에 있어서 한량없는 정도를 가리키며, 순(巡)은 ‘순시’(巡視) ‘순회’(巡廻) ‘순찰’(巡察)과 같이 “자세히 살피면서 돈다”는 의미를 지닌다. 이로써 볼때 ‘대순’의 교의는 첫째 신앙대상이 되는 최고신 상제의 현현과, 둘째 상제의 광구천하의 역사 그리고 그 유지(遺志)를 숭신(崇信)하며 귀의(歸依)하는 실천수행을 담고

12) 한국역사연구회 『한국역사입문』 3 근대·현대편, 풀빛, 1996, pp.24 ~ 25

13) 『龍潭遺詞』安心歌. 「개벽시(開闢時) 국초(國初)일을 만지장서(滿紙長書) 나리시고 십이제국(十二諸國) 다 버리고 아국운수(我國運數) 먼저하네 그럭저럭 창황실색(愴惶失色) 정신수습(精神收拾) 되었더라」; 夢中老少問答歌 「천운(天運)이 돌렸으니 근심말고 돌아가서 윤회시운(輪廻時運) 구경하소 십이제국(十二諸國) 괴질운수(怪疾運數) 다시개벽(開闢) 아닐런가 태평성세(太平聖世) 다시정(定)해 국태민안(國泰民安) 할것이니 개탄지심(慨歎之心) 두지말고 차차차차 지냈어라

14) 이정원 『韓國近代 天思想 研究』 성균관대학사학위논문, 1999, p.137 참조

15) 대순진리회 교무부 『典經』 권지1장 11절

있는 것으로 본다.¹⁶⁾

위 인용문에서 알 수 있듯이 대순의 과정에서 인간으로 강림한 상제는 당시의 민중들에게 새로운 신앙을 불러일으키게 되는데, 그것은 각종 비결서나 동학사상이 모두 인간상제의 탄생으로 귀결된다는 것이다. 즉 한반도라고 하는 지정학적 특수성은 많은 성현을 배출할 수 있는 터전이며 만인이 갈망하는 대선생(大先生)을 대신하는 새로운 선생의 출현이 당위적으로 이루어져야 함을 강조한다. 당시의 동학은 최수운의 순교이후 정부의 탄압으로 인해 신앙 활동이 궁지에 몰렸으며 종종 서학으로 오인되거나 유교적 설명으로 그 고유한 정체성을 확보하기가 어려웠던 것이 사실이다.¹⁷⁾ 이를 비판적으로 극복하고 그 신앙적 권위가 보다 구체화되어 드러난 것이 대순진리이다.

단적으로 말해서 대순진리는 강세한 강증산이 구천상제임을 믿는 것이다.¹⁸⁾ 강세한 상제의 권위는 최고신으로서의 자격을 지니며 그 절대권능을 행사하는 것으로 이어지는데 상제에 대한 신앙의 참된 본질은 그와 같은 권능의 주된 내용이 무엇이나에 달려 있다. 그것을 윗 글에서 살펴보면 ‘사멸에 빠진 세계 창생들을 건지는 것’ 그렇게 함으로써 ‘만고에 쌓인 원을 풀어주는 것’이다. 궁극에 가서는 ‘영원한 복록을 얻어 불로불사하며 영원한 선경의 낙을 누릴 것’이 신앙의 목적이 되고 있다. 따라서 한국의 근대사회의 진입에 따른 대순진리의 출현은 당시의 전통사회에 대한 비판과 극복을 통해 새로운 사회로의 전망을 제시하는 것으로 그 주된 근대성을 발견하게 된다.

2. 사회문제의 진단과 처방

진술한 바와 같이 대순진리가 발생한 19세기 말의 한국사회는 격변과 동요의 시대였다. 정치·사회·경제적인 모순은 물론이며 그 사회를 지배하는 전통적 가치관마저도 혼란을 겪어야만 했던 시기가 바로 19세기 말엽이다. 대순신앙의 대상으로서의 상제가 활동했던 시기는 이러한 19세기 말엽부터 20세기로 전환되는 과정에 놓여 있다. 따라서 대순진리의 근대성이념에 있어서도 당시의 한국사회가 당면한 문제를 중심으로 상제 증산에 의해 해석되고 제시된 방향들에서 찾을 수 있다 하겠다.

19세기말엽의 한국사회가 당면한 문제는 조선후기 사회의 총체적이고도 구조적인 모순에 기인하므로 그 부면은 전반에 걸쳐서 드러났다고 해도 과언이 아니다. 부농·빈농의 격차와 경제적 수탈로 인한 농민층 실업문제, 토지문제, 정부와 민중의 갈등에서 생겨난 전쟁의 문제, 외국의 간섭과 침탈로 인한 민족문제, 전통적으로 억압받아 온 여성문제, 이 외에도 가정문제, 노인문제, 학원문제 등의 많은 문제가 발생하고 또한 산재해 있던 시기였다. 이러한 문제해결은 현대사회에서의 경우라면 개량적이거나 체제변혁적인 방법을 동원하여 개선해나갈 수도 있겠지만, 당시에는 그 모순을 극복하기도 전에 다시 식민지적 모순으로 빠져들고 말

16) 이경원·최동희 공저 『대순진리의 신앙과 목적』 대순사상학술원, 2000, p.51 참조

17) 이 점은 대순신앙이 동학을 비판적으로 계승하게 된 요인으로 작용하기도 한다. 다음의 聖句는 이를 잘 뒷받침해주고 있다. ; 『典經』 교운1장 9절 「상제께서 어느 날 김 형렬에게 가라사대... 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 계시하였으되 제우가 능히 유교의 전헌을 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.

18) 대순진리회 교무부 刊 『대순지침』 p.17 참조

있던 때였다. 1세기가 지난 지금에 다시 이 시대의 사회문제를 세삼스럽게 거론한다는 것은 무의미한 일일지도 모르나 현대에 이르러서도 이와 같은 문제의 부면이 상존하는 사회를 살고 있으므로 다시 한번 살펴볼 필요가 있다.

먼저 당시의 사회문제 가운데 민족, 인종, 식민지문제 등에 대한 내용이 대순진리에서 언급되고 있다. 1897년 대한제국 성립 시기를 전후하여 발발한 청일전쟁, 삼국간섭, 러일전쟁 등의 일련의 사건은 한국 민족의 주권을 위협하는 대외적 상황으로서 제국주의 열강들의 이권침탈이 끊임없이 차행된 역사였다. 급기야 러일전쟁에서 승리한 일본은 1905년 을사조약을 계기로 조선에서의 합법적인 지배를 획득하게 되고, 조선은 주권을 상실한 채 식민지적 역사를 강요받게 된다. 이 시기의 대순진리를 살펴보면, 조선의 식민지화는 곧 서양 제국주의의 침략으로 인해 발생한 동양의 위기임을 밝히고 있다.¹⁹⁾ 다만 그 과정에서 조선민족을 보존하기 위한 방안으로 일본에 잠시 위탁한다는 의미에서 천하 통일지기(一時天下統一之氣)와 일월대명지기(日月大明之氣)를 일본에 붙인다고 하였다. 하지만 그것이 식민지적 역사를 의미한다고 할지라도 궁극적으로 조선민족에게 부여된 인(仁)의 품성을 통해 조선을 부활시키고자 하는 의도는 충분히 민족주의적인 가치를 담고 있는 가르침으로 볼 수 있다.²⁰⁾

다음으로는 사회평화를 저해하는 집단간의 전쟁, 계층간의 갈등에 관한 문제이다. 이 시대 국내의 상황은 사회의 구조적인 모순으로 인해 정부에 대한 반란, 항일의병투쟁, 동학농민전쟁 등의 혼란한 상황이 지속되었다. 이러한 농민전쟁이나 의병투쟁의 원인에 대해서 대순진리에서는 대내·외적인 위압에 대한 자발적인 항거로 보되 당시의 세태를 더욱 흉동시키는 요인으로 파악했다.²¹⁾ 그 전도(前途)에 있어서는 크게 불리하다고 판단하여 마침내 동학군이 크게 패멸되고 의병 또한 약세로 접어들게 되는 결과를 맞이하였다.²²⁾ 하지만 그 취지와 목적에 있어서는 가치를 높이 사고 있다. 이는 동학농민전쟁을 발발시킨 전봉준이나 의병투쟁에 앞장선 최익현에 대한 평가에서도 엿볼 수 있다. 전봉준에 대해서는 “전 명숙은 만고 명장이라. 백의 한사로 일어나서 능히 천하를 움직였도다.”라고 하거나, “전 명숙이 거사할 때에 상놈을 양반으로 만들고 천인(賤人)을 귀하게 만들어 주려는 마음을 두었으므로 죽어서 잘 되어 조선 명부가 되었느니라.”라고 하였으며, 최익현에 대해서는 “최 익현의 거사로써 천지신명이 크게 움직인 것은 오로지 그 혈성의 감동에 인함”, “일심의 힘이 크니라, 같은 탄알 밑에서 임낙안(林樂安)은 죽고 최면암(崔勉菴)은 살았느니라. 이것은 일심의 힘으로 인함이니라.”와 같은 설명이 그것이다.²³⁾ 이외에도 일진회와 아전들 간의 싸움이 있

19) 『典經』 공사1-13. 「이제 동양(東洋) 형세가 그 존망의 급박함이 백척간두(百尺竿頭)에 있으므로 상제께서 세력이 서양으로 넘어가지 못하도록 공사를 행하셨도다.」

20) 『典經』 공사2-4. 「상제께서 어느날 가라사대 「조선을 서양으로 넘기면 인종의 차별로 학대가 심하여 살아날 수가 없고 청국으로 넘겨도 그 민족이 우둔하여 뒤 감당을 못할 것이라. 일본은 임진란 이후 도술 신명사이에 척이 맺혀 있으니 그들에게 맡겨주어야 척이 풀릴지라. 그러므로 그들에게 일시 천하 통일지기(一時天下統一之氣)와 일월대명지기(日月大明之氣)를 붙여주어서 역사케 하고자 하나 한 가지 못 줄 것이 있으니 곧 인(仁)이니라. 만일 인자까지 붙여주면 천하가 다 저희들에게 돌아갈 것이므로 인자를 너희들에게 붙여주노니 잘 지킬지어다」 고 이르시고 「너희들은 편한 사람이 될 것이오. 저희들은 일만 할뿐이니 모든 일을 받게 하여주라. 그들은 일을 마치고 갈 때에 품 샅도 받지 못하고 빈손으로 돌아가리니 말대접이나 후덕하게 하라」 하셨도다.

21) 『典經』 행록1-23. 「전 봉준(全琫準)이 학정(虐政)에 분개하여 동학도들을 모아 의병을 일으킨 후 더욱 세태는 흉동하여져 그들의 분노가 충천하여 그 기세는 날로 심해져가고 있었도다. ...」

22) 『典經』 행록1-23, 공사 1-24 참조.

23) 전봉준에 대해서는 『典經』 공사1-34, 『典經』 교법1-2 참조. 최익현에 대해서는 『典經』 공사1-24, 『典經』 교법3-20 참조함.

어서 이를 말리는 일을 한다든지, 민심이 흉흉하여 전주에 민란이 발생하므로 자연현상으로 다스린다고 하는 것은 모두 무고한 인명을 보호하고 사회적 평화를 지향하기 위한 의식으로 볼 수 있다.²⁴⁾

한편 계층간의 갈등문제, 출신성분문제, 여성문제 등도 당시 사회의 심각한 문제로서 자리 잡고 있었다. 반상제도(班常制度)는 조선시대의 국가 사회적 신분제도를 통칭하는 말로서 크게는 양반(兩班)과 상인(常人)으로 구분되며, 세부적으로는 상위의 지배계층인 양반과 중간계층인 중인(中人), 일반 피지배계층으로서의 농민(農民:常人)과 최하층의 노비 등으로 이루어졌다. 양반은 상인에 대해 법적, 경제적, 교육적으로 특권을 누리며 군림하였고, 상인은 양반에 대해 온갖 착취와 비인간적 대우를 받으면서 생활해왔다. 조선후기의 농민반란은 그렇게 누적된 농민들의 원한이 분출되어 나온 것에 다름 아니다. 대순진리의 시각에서는 사회구조에 있어서 그러한 반상의 구별 자체를 근본적으로 부정하고 하층민들을 우대해야 할 것을 역설하고 있다.²⁵⁾ 출신성분에 있어서도 적자와 서자를 차별하는 풍습은 반상의 구분만큼 심각한 것이었으며, 이 또한 사회구조의 모순으로 폐지되어야만 하는 것으로 보았다.²⁶⁾ 여성문제에 있어서는 전통적으로 내려오는 남존여비의 관습을 비판하고, 남성과 같이 동등한 관점에서 대우하여야 하며, 여성 자신이 또한 스스로의 입지를 세울 것을 강조하고 있다.²⁷⁾ 이외에도 학원문제의 실태를 비판하고 관리나 봉록의 공리에 치우치지 않은 참된 인성교육의 중요성을 역설하기도 하였다.²⁸⁾

이상에서 개괄한 당시의 사회문제에 대한 진단은 모두 그 시대가 처한 사회구조의 모순에서 비롯된다. 하지만 대순진리에서 바라본 사회관의 핵심은 보다 초월적인 이념을 바탕으로 하는 것이며, 이는 그 시대의 사회구조를 넘어선 통시적이고 세계적인 문제에 대한 설명에서 찾아 볼 수 있다. 그 대표적인 것으로 들 수 있는 것이 바로 무도병(無道病)과 약으로서의 안심(安心)안신(安身)에 관한 설명이다. 즉 당시의 사회는 이미 구조적으로 커다란 병을 앓고 있었는데 그것은 한마디로 인륜도덕을 상실한 무도병(無道病)이었다고 본다. 그러한 무도병은 이미 한국사회를 포함한 세계적인 양상이었으며, 그 진단과 치료에 있어서도 세계적인 견지에서 이루어져야 함을 강조하고 있다. 즉,

병에는 큰 형세도 있고, 작은 형세도 있다.
큰 병에는 약이 없고, 작은 병에는 간혹 약이 있다.

24) 일진회와 아전의 싸움에 관해서는 『典經』행록3-14 참조, 전주민란에 관해서는 『典經』행록 3-25 참조바람.

25) 『典經』교법1-9. 「지금은 해원시대니라. 양반을 찾아 반상의 구별을 가리는 것은 그 선령의 뼈를 깎는 것과 같고 망하는 기운이 따르니라. 그러므로 양반의 인습을 속히 버리고 천인을 우대하여야 적이 풀려 빨리 좋은 시대가 오리라」

26) 『典經』교법1-10. 「상제께서 비천한 사람에게도 반드시 존대말을 쓰셨도다. 김 형렬은 자기 머슴 지 남식을 대하실 때마다 존대말을 쓰시는 상제를 대하기에 매우 민망스러워 「이 사람은 저의 머슴이오니 말씀을 낮추 시옵소서」 하고 칭하니라. 이에 상제께서 「그사람은 그대의 머슴이지 나와 무슨 관계가 있나뇨. 이 시골에서는 어려서부터 습관이 되어 말을 고치기 어려운 것이로되 다른 고을에 가서는 어떤 사람을 대하더라도 다 존경하라. 이후로는 적서의 명분과 반상의 구별이 없느니라」 일러주셨도다.

27) 『典經』교법1-68. 「후천에서는 그 닭은 바에 따라 여인도 공덕이 서게 되리니 이것으로써 옛부터 내려오는 남존여비의 관습은 무너지리라」

28) 『典經』교운1-17. 「이 세상에 학교를 널리 세워 사람을 가르침은 장차 천하를 크게 문명화하여 삼계의 역사에 붙여 신인(神人)의 해원을 풀려는 것이나, 현하의 학교 교육이 배우는 자로 하여금 관리 봉록등 비열한 공리에만 빠지게 하니 그러므로 판 밖에서 성도하게 되었느니라」 하시고 말씀을 마치셨도다.

그러나 큰 병의 약으로는 안심(安心)과 안신(安身)이 있다.

작은 병의 약으로는 사물탕 팔십 첩이 있다.

기도문 : 侍天主造化定永世不忘萬事知至氣今至願爲大降

큰 병은 무도(無道)한 데서 나오고, 작은 병도 무도한 데서 나온다.

그 유도(有道)함을 얻으면 큰 병은 약을 쓰지 않아도 낫고, 작은 병도 약을 쓰지 않아도 낫는다. (...해석생략)

의통(醫統)

그 부모의 은혜를 저버리는 것이 무도이며,

그 스승의 은혜를 저버리는 것이 무도이며,

그 임금의 은혜를 저버리는 것이 무도이다.

이 세상에 충(忠)이 없고 효(孝)가 없고 열(烈)이 없어졌다. 그러므로 천하가 모두 병이 들었다.

병세(病勢)

천하의 병이 생긴 자는 천하의 약을 쓰게 되면 그 병이 곧 낫는다.(...해석생략)

대인(大仁) 대의(大義)를 지니면 병이 없을 것이다.(...해석생략)

천하의 흐름을 아는 자는 천하의 살아나는 기운을 지닐 것이고, 천하의 흐름에 어두운 자는 천하의 죽는 기운을 지닐 것이다.²⁹⁾

윗 글의 내용을 살펴보면 모든 사회적 부조리와 문제는 어떤 정상적인 궤도로부터 이탈된 병(病)의 상태로 규정하고 있다. 이러한 병에는 작은 것도 있고 큰 것도 있다. 사회구성원으로서의 개인을 작은 것이라 한다면 하나의 집단 나아가 세계적 규모에 이르는 것은 큰 것이 된다. 그런데 사회는 개인을 기본 단위로 하므로 개인의 병리현상은 반드시 사회와 연관되어 있다. 따라서 작은 병이나 큰 병은 모두 동일한 원리에서 파생된다고 할 때 그 원인적 규명을 무도(無道)라고 하였다. 이 때 도(道)는 한 개인을 건강하게 하고 안정시키는 도리이면서 사회전체를 안정시키는 질서와도 같다. 그 질서가 어그러지고 자신의 도리를 다하지 못하는데서 무도(無道)가 형성된다. 즉 충(忠)과 효(孝)와 열(烈)이 없어진 세상이 무도인 것이다. 이것이 곧 병세를 형성하게 되고 나아가 세계적인 흐름으로 지배하게 되었다고 본다.

대순진리에서 바라본 사회의 구조적인 병은 바로 위와 같은 무도(無道)에서 기인하고 있다. 이에 따라 상대적으로 유도(有道)를 회복한다면 말하자면 도덕으로서의 인륜을 회복함에 따라 모든 병을 낫게 하고 또한 진정한 사회평화를 이룩할 수 있다고 본다. 인륜의 기본은 군·신(君臣), 부·자(父子), 사·제(師弟)에 있다. 임금과 신하가 서로의 도리를 다하여야 하며, 부모와 자식이 또한 서로의 도리를 다하고, 스승과 제자가 서로의 도리를 다해야 한다. 어느 한 쪽이라도 자신의 도리를 다하지 못하면 그 인륜은 성립할 수가 없다.³⁰⁾ 서로의 도

29) 『典經』행록5-38. 「상제께서 거처하시던 방에서 물이 들어있는 흰병과 작은 칼이 상제께서 화천하신 후에 발견되었는데 병마개로 쓰인 종이에 吉花開吉實 凶花開凶實의 글귀와 다음과 같은 글들이 써어 있었다. 病有大勢 病有小勢 大病無藥 小病或有藥 然而大病之藥 安心安身 小病之藥 四物湯八十貼 祈禱 侍天主造化定永世不忘萬事知至氣今至願爲大降 大病出於無道 小病出於無道 得其有道 則大病勿藥自效 小病勿藥自效 至氣今至四月來 禮章 醫統 忘其父者無道 忘其君者無道 忘其師者無道 世無忠 世無孝 世無烈 是故天下皆病 病勢有天下之病者 用天下之藥 厥病乃愈 聖父 聖子 聖身 元亨利貞奉天地道術藥局 在全州銅谷生死辦斷 大仁大義無病 三界伏魔大帝神位遠鎮天尊關聖帝君 知天下之勢者 有天下之生氣 暗天下之勢者 有天下之死氣……」

30) 『典經』공사3-40. 「상제께서 어떤 공사를 행하셨을 때 所願人道 願君不君 願父不父 願師不師 有君無臣其君何立 有父無子其父何立 有師無學其師何立 大大細細天地鬼神垂察의 글을 쓰시고 이것을 천지 귀신 주문(天地鬼神呪文)이라 일컬으셨다.」

리를 충실히 행하는 것이 곧 인(仁)이며 의(義)라고 보아 그러한 실천이 몸에 배도록 해야 한다는 것이다.³¹⁾ 도덕을 체인하고 실현하여 어떠한 유혹에도 흔들리지 않고 동요도 없는 상태, 이것이 바로 대병지약으로서의 안심·안신이라고 보고 있다.

궁극적으로 대순진리에서 말하고자 하는 것은 모든 사회문제의 근본이 도덕의 망각에서 생겨나는 것임을 밝히고, 그 해결이 병에 대한 치료의 과정(곧 의통)과도 같이 도리를 실천해 나가는 것임을 강조하는 데 있다. 그 약으로서 사용되는 것이 바로 안심·안신의 기도이며 이를 통해 완전한 건강을 회복한 상태를 대인(大仁)·대의(大義)로 규정하고 있는 것이다.

3. 참된 근대성으로서의 해원(解冤)

그렇다면 대순진리에서 바라본 참된 근대성의 이념은 한마디로 어떻게 요약될 수 있을까. 그것은 인간상제이면서 대중교가로서의 강증산에 대해 모든 신앙인이 공통적으로 공감하는 사상인 ‘해원(解冤)’이념에 있음을 주목할 필요가 있다. 이 ‘해원’이념은 증산의 활동에 있어서 주된 역사에 해당하는 ‘천지공사(天地公事, 1901~1909)’에 기저 이념으로 작용한 것이기도 하다. 다음의 성구에서도 볼 수 있듯이 천지공사의 활동에서 이념적 근거로 삼은 것은 바로 ‘해원(解冤)’이었다.

또 상제께서 가라사대 「지기가 통일되지 못함으로 인하여 그 속에서 살고 있는 인류는 제각기 사상이 엇갈려 제각기 생각하여 반목 쟁투하느니라. 이를 없애려면 해원으로써 만고의 신명을 조화하고 천지의 도수를 조정하여야 하고 이것이 이룩되면 천지는 개벽되고 선경이 세워지리라」 하셨도다.³²⁾

선천세계의 모든 한계는 상호간의 반목 투쟁으로 인한 원(怨)이 쌓였다는 데 원인을 두고 있으며, 그 개별적 원(怨)들이 모여서 전체적인 원(冤)을 이룬다고 본다. 따라서 후천선경을 이루기 위해서는 반드시 그 원의 고리를 해소하는 것에 의해 가능하다고 한다. 작은 것에서 큰 것에 이르기까지, 보이는 데서부터 보이지 않는 세계에 이르기까지 해원을 통하여 문제를 해결함에 따라 혁명적인 사회변화를 맞이할 수 있게 된다고 한다. 그 과정적이고도 극적인 변화의 가치를 개벽이라고 하므로 이러한 개벽은 개인에서부터 사회, 나아가 세계전체에 이르는 혁명적 변화로 규정되고 있다.

해원이란 개인과 개인의 관계로부터 사회전체 나아가 세계 만물에 이르기까지 그 누적된 원(冤)을 해소하는 것이다. 사회문제의 발생도 이러한 원이 쌓인 결과이며, 그 해결방향도 근본에 도사리고 있는 원을 해소하는 것에 의해 가능하다고 본다. 앞서 살핀 사회문제에 대한 진단과 처방은 궁극적으로 해원의 이념에 정초하여 해결방안을 제시하며, 나아가 영원한 평화를 이룩하는 데서 그 가치가 드러나고 있다.

해원의 이념과 관련한 사회문제의 해결을 천지공사에서 찾아보면 국가, 민족, 제도, 관습, 여성문제 등 여러 가지 면에서 나타난다. 먼저 국가와 민족의 해원에 있어서 행해진 내용을 살펴보면 당시의 조선을 둘러싼 중국과 일본에 관한 공사가 있다. 중국은 당시에 세계에 비할 수 없는 물중지대(物衆地大)로서 대중화(大中華)의 예악(禮樂)문물(文物)을 지니고 오랫동안

31) 仁에 대해서 성리학적 본체 개념으로 보지 않고 실천의 결과 개념으로 보는 것은 조선후기 실학자 다산의 설명에서 대표적으로 찾아볼 수 있다. (『論語古今註』 권8, 23b, 24a 「…若仁之名必待行事而成焉…」)

32) 『典經』 공사3-5.

안 오랑캐의 칭호를 받는 청에게 정복되었으니 그 원한이 크다고 보고 장차 그 국토를 회복하게 되는 것으로 공사를 처결하였다.³³⁾ 일본에 대해서는 소위 삼한당(三恨堂)으로 규정하고 임진란 이후 도술신명사이에 척이 맺혀 있다고 보았다. 따라서 조선을 청국이나 서양이 아닌 일본으로 넘김에 따라 그 척이 풀려 해원이 이루어진다고 하였다.³⁴⁾ 조선국에 대해서는 오선위기혈(五仙圍基穴)에 붙여 국운을 돌린다고 하고 단주의 해원도수를 적용하는 것으로 공사를 처결하였다.³⁵⁾ 이후 조선민족은 일만이천 도통군자로 창성하여 그 영화와 복록을 누리는 것으로 민족해원이 이루어진다고 보았다.³⁶⁾

당시의 제도나 관습에 있어서 천지공사에서는 반상의 구분, 적서의 차별 등을 모두 없앴으므로 사회적 원을 푸는 일이라고 보았다. 여기에는 천지공사의 상징성과 대표성이 잘 나타나 있다. 해원시대이므로 양반을 찾아 반상의 구별을 가리는 것은 그 선령신의 뼈를 깎는 것과 같고 망하는 기운이 따르므로 양반의 인습을 버리고 천인을 우대하여야 척이 풀려 빨리 좋은 시대가 온다고 하였다.³⁷⁾ 학교문제도 이와 관련하여 천지공사에서 다루어지고 있다. 즉 “상제께서 김 경학의 집에 대학교를 정하시고 「학교는 이 학교가 크니라. 이제 해원시대를 당하였으니 천한 사람에게 먼저 교를 전하리라」고 하여 무당을 불러 가르침을 베푸는 것은 천인을 우대하는 모범을 보이고 그 해원을 이룰 수 있도록 한 것이다.³⁸⁾ 계층간의 갈등에 있어서도 또한 “촌 양반은 읍내의 아전을 아전놈이라 하고 아전은 촌 양반을 촌 양반놈이라 하나니 나와 너가 서로 화해하면 천하가 다 해원하리라”³⁹⁾고 한 것은 천지공사가 지닌 평화지향성을 잘 나타내주는 내용이다. 사회발전의 과정에 있어서 천지공사의 처결에는 이미 적서의 명분과 반상의 구별을 없애고 천인을 우대함으로써 참된 해원의 이념을 보여주고 있었던 것이다.

여성문제의 해결도 해원의 이념 하에서 천지공사로 처결된 것임을 살펴볼 수 있다. “이제는 해원시대니라. 남녀의 분별을 띄워 제각기 하고 싶은 대로 하도록 풀어놓았으나 이후에는 건곤의 위치를 바로잡아 예법을 다시 세우리라.”는 내용과 “후천에서는 그 닭은 바에 따라 여인도 공덕이 서게 되리니 이것으로써 옛부터 내려오는 남존 여비의 관습은 무너지리라”는 것은 천지공사의 해원이념이 사회문제로서의 여성문제에 적용된 바라 하겠다.⁴⁰⁾ 또한 청춘과부가 수절하는 폐단을 고쳐 젊은 과부는 젊은 홀아비를, 늙은 과부는 늙은 홀아비를 각각 가려서 친족과 친구들을 청하고 공식으로 예를 갖추어 개가게 하는 것으로 공사를 보는 것도 이러한 여성해원의 연장선상에서 이해될 수 있다.⁴¹⁾

이상과 같이 천지공사에는 사회문제를 해결하기 위한 이념적 방향성을 제시하면서 다양한 부면에서 그 가치실현을 주도하는 부분이 나타난다. 대순진리에서 사회변동의 어떤 측면을 말하더라도 그 저변에 흐르는 이념은 결국 해원이며, 이는 한 개인에서부터 사회, 국가, 세

33) 『典經』 공사 3-18 참조

34) 『典經』 예시 74, 공사 2-4 참조

35) 『典經』 공사2-3

36) 『典經』 권지1-11, 예시 45절

37) 『典經』 교법1-9

38) 『典經』 교운1-32

39) 『典經』 공사1-25

40) 『典經』 공사1-32, 교법1-68

41) 『典經』 공사2-17

계에 이르는 전 우주적인 범위를 포괄하고 있다. 대순진리의 신앙적 실천도 바로 이러한 해원을 행하는데 있다고 할 수 있으며, 그 해원이 전체적으로 실현된 사회를 이상사회로 상정하게 된다. 따라서 대순진리가 지향하는 참된 근대성의 이념은 바로 ‘해원’이라는 단어로 압축될 수 있으며, 인간의 참된 해방과 보다 나은 세계로의 질적 전환은 이러한 해원에 대한 광범위한 해석에 의해 구체적으로 실현될 수 있다는 것이다.

Ⅲ. 변혁사상으로서의 천지공사론

1. 천지공사의 주재자, 구천상제(九天上帝)

대순진리의 근대성과 관련하여 필연적으로 요구되는 변혁사상은 그 출발점에서 이미 유신론적 신앙체계가 있음을 언급하였다. 즉 강세(降世)한 강증산이 바로 최고신 구천상제임을 신앙하는 것이 대순진리이므로 근대성을 향한 사회변혁의 배경에는 이미 강력한 상제신앙이 자리하고 있다. 여기에는 대순진리가 일면 타력적인 신앙이 위주가 되어있다는 혐의를 부인할 수는 없으나 기성의 전통종교를 극복하고 나온 신종교로서 서구적인 유일신론과는 궤도를 달리하고 있음에도 주목할 필요가 있다.⁴²⁾

최고신 상제의 권능이 드러난 역사는 일반적인 사상운동과는 성격을 달리한다. 인간의 유한성을 넘어선 초월적이고도 무한권능을 행사하는 것이며, 세계전체의 변혁을 가져다 줄 수 있는 창조력을 지닌다. 말하자면 종교가로서 어떤 신앙대상을 드러내어 증개자로서 가르침을 베푸는 것이 아니라 그 자신이 신앙대상이 될 만한 절대권능을 발휘하는 것이다. 그렇게 함으로써 상제로서의 신격(神格)을 확보하고 민중이 보다 직접적인 체험을 통해 확고한 신념을 가지게끔 할 수 있다. 그와 같은 상제의 권능을 단적으로 드러낸 개념이 바로 ‘천지공사’이다.

시속에 말하는 개벽장은 삼계의 대권을 주재하여 비겁에 쌓인 신명과 창생을 건지는 개벽장(開闢長)을 말함이나, 상제께서 대원사에서 공부를 마치신 신축(辛丑)년 겨울에 창문에 종이를 바르지 않고 부엌에 불을 지피지 않고 깨끗한 옷으로 갈아입고 음식을 전폐하고 아흐렛동안 천지공사를 시작하셨도다. 이 동안에 뜰에 벼를 말려도 새가 날아들지 못하고 사람들이 집 앞으로 통행하기를 어려워 하였도다. (공사1장 1절)

윗 글에서 언급하고 있듯이 ‘비겁에 쌓인 신명과 창생을 건지는 개벽장’이 바로 강세한 상제이며, 천지공사는 그렇게 만고에 쌓인 원을 풀어서 영원한 선경의 낙원을 누리기 위해 상제의 권능을 발휘한 역사이다. 상제가 상제이기 위한 속성이 곧 천지공사로서 드러나며 하나의 이론적 이해를 넘어선 신앙을 요구하고 있다. 말하자면 하나의 새로운 신앙체계로서 제시된 것이 곧 ‘천지공사’라는 것이다. 이와 같은 천지공사의 성격은 오직 상제의 권능에 의해서만이 이루어질 수 있는 것으로 새로운 세계를 여는 변혁된 세계관을 담고 있다 하겠

42) 본 고에서 상술할 수는 없지만 대순진리의 신관의 특징은 최고신 상제의 존재를 중심으로 여러 군신(群神)들과의 관계에 의해 구성되는 체계적인 통일의 모습을 이루고 있다는 점이다. 즉 신의 세계가 인간사회와 비슷한 구조를 이루고 있는 것으로 설명되는 것은 전통적인 유신론에서의 피조물적 인간위상에 비해 상대적으로 인간의 가치가 더욱 중요하게 여겨지는 결과를 낳는다. (참고 「대순사상의 신관연구」 『종교연구』 34집, 한국종교학회, 2004, 참조)

다.

그 삼계공사는 곧 천·지·인의 삼계를 개벽함이요 이 개벽은 남이 만들어 놓은 것을 따라 하는 일이 아니고 새로 만들어지는 것이니 예전에도 없었고 이제도 없으며 남에게서 이어 받은 것도 아니요. 운수에 있는 일도 아니요. 다만 상제에 의해 지어져야 되는 일이다. (예시 5절)

윗 글에서 보면 상제의 천지공사는 “예전에도 없었고 이제도 없으며 남에게서 이어 받은 것도 아니요. 운수에 있는 일도 아니요. 다만 상제에 의해 지어져야 되는 일”이라고 하였듯이 최고신 상제가 지니는 독보적인 위격과 함께 그 역사도 유일한 것임을 밝히고 있다. 그 독창적인 가치를 가리켜 ‘개벽(開闢)’이라고 하며 이와 같은 개벽을 주도하는 자는 다름 아닌 ‘상제’이다.

본래 ‘개벽’이라는 말은 ‘천지가 처음으로 열림’⁴³⁾이라는 뜻으로 ‘개천벽지(開天闢地)’의 준말이다. 문헌상 ‘개벽지초(開闢之初)’⁴⁴⁾ ‘자개벽이미문(自開闢而未聞)’⁴⁵⁾ ‘상기개벽수고지초(上紀開闢滄古之初)’⁴⁶⁾등에서 나타나 있듯이 이 세계의 처음 시작을 지칭하는 용어이다. 아직까지 고전적으로는 직선적인 시간관념을 내포하는 용어로서 별로 중요하게 부각되지 않은 막연한 시초를 가리킨다고 할 것이다. 하지만 최수운이 『용담유사(龍潭遺詞)』에서 밝혔듯이 “십이제국 괴질운수 다시개벽 아닐런가”⁴⁷⁾라고 한 것은 개벽이 윤회적이고 순환적인 사관에서 도출되었음을 말해주는 것이다. 이 때 개벽은 역사의 혁명적 전환을 강조하기 위해 사용한 특별한 가치를 지니는 용어이다. 마찬가지로 상제의 천지공사는 삼계를 개벽하는 공사라고 하였으므로 그 독창적이고도 혁명적인 역사를 강조하고 있음을 주목할 필요가 있다. 그 전거가 『전경』의 공사편을 통해 서술되고 있음으로 오늘날의 대순진리가 성립되었다고 할 것이다.

다시 말씀을 계속하시기를 「九년간 행하여 온 개벽공사를 천지에 확증하리라. 그러므로 너희들이 참관하고 확증을 마음에 굳게 새겨두라. 천리는 말이 없으니 뇌성과 지진으로 표명하리라.」 상제께서 모든 종도들이 지켜보는 가운데 글을 써서 불사르시니 별안간 천둥치고 땅이 크게 흔들렸도다. (공사3장 38절)

상제의 천지공사는 신축년(1901)부터 시작되어 기유년(1909)까지 9년간의 역사로 종결되었다. 그렇게 대순진리의 근간이 되는 천지공사는 강세한 상제가 그 권능을 발휘한 역사적 전거로서 기록되어 오늘날까지 전해오고 있다.

2. 선·후천 개벽과 지상선경

43) 『辭源』 「指天地之初開」, 常務印書館, 1987, p.1763

44) 『史記』 補史記, 「三皇本紀」

45) 『文選』 권10, 紀行 下, 瀋安仁岳, 西征賦

46) 『文選』 권11, 遊覽宮殿, 王仲宣, 魯靈光殿 賦并序

47) 『夢中老少問答歌』의 내용 가운데 인용함.

대순진리의 발생배경이 상도(常道)를 잃은 과거의 우주사를 배경으로 한다면 천지공사는 곧 선천과 후천의 역사를 가름하는 분기점이 될 수 있다. 선천은 상극원리에 지배되어 인간 사물이 원을 맺은 시대이며 후천은 그러한 원이 해소된 지상낙원의 세계이다. 선천의 세계를 그냥 내버려두면 인간사물이 파멸지경에 이르게 될 것으로 진단함으로써 상제의 강세가 이루어졌다. 따라서 상제가 행한 천지공사는 선천의 파멸지경으로부터 인류를 영원한 선경의 낙원으로 인도하는 창조적 역사이며 변혁된 세계관을 요구한다.

상제께서 「이후로는 천지가 성공하는 때라. 서신(西神)이 사명하여 만유를 제재하므로 모든 이치를 모아 크게 이루나니 이것이 곧 개혁이니라. 만물이 가을 바람에 따라 떨어지기도 하고 혹은 성숙도 되는 것과 같이 참된 자는 큰 열매를 얻고 그 수명이 길이 창성할 것이요. 거저된 자는 말라 떨어져 길이 멸망하리라. 그러므로 신의 위엄을 떨쳐 불의를 숙청하기도 하며 혹은 인애를 베풀어 의로운 사람을 돕나니 복을 구하는 자와 삶을 구하는 자는 힘쓸 지어다.」 라고 말씀하셨도다. (예시 30절)

즉 대순진리에서는 상제의 천지공사 시기(1901~1909)를 기준으로 하여 그 이전은 선천이 되고 그 이후는 후천이 된다. 이 시기의 신종교가들은 모두가 자신이 살던 시대를 선·후천의 교차기로 파악하고 후천시대의 도래를 예언하며 그 자신의 위상을 정립하려고 노력하였다. 마찬가지로 대순진리 또한 이 시대의 역사적 전환기를 선·후천으로 구분하여 그 신앙의 독자성을 확보하고자 하였다. 하지만 여기서 대순진리의 선·후천론이 여타 종교가의 이론과 구분지을 수 있는 특질이 있다면 그것은 절대권능자의 창조력을 강조한 새로운 신앙의 수립이며, 인물 강증산은 그러한 신격을 담지한 신인(神人)으로서 자리매김되고 있다는 점이다. 어떤 계시나 예언 또는 사회적 계몽운동의 주체로서 나서는 것이 아니라 스스로 신격을 지닌 권능자로 자임함으로써 신앙의 중개자가 아닌 신앙의 대상으로 부각되고 있는 것이다.

천지공사를 기준으로 한 선천과 후천의 시대구분은 새로운 변화에 따른 메카니즘을 구성한다. 마치 동양철학의 전통적 사고방식을 대변하는 음양론(陰陽論)에서처럼 음은 그 속에 양을 내포하고 양은 또 그 속에 음을 내포한다. 음과 양은 서로 극단적으로 성질을 달리하지만 서로를 이루어주는 상반상성(相反相成)의 관계이다.⁴⁸⁾ 마찬가지로 다가오는 후천의 모습은 선천의 과정 속에서 잉태된 것이며 선천은 또한 후천이 성립하기 위한 전제조건이다. 선천이 양의 과정이라면 후천은 음의 과정이기도 하다. 선천과 후천은 서로 유기적으로 연관되어 있다. 이러한 관점은 이 시대 선천의 말기에 대해 종말이 아닌 말세로 규정하고 있는 점에서 여실히 드러난다.⁴⁹⁾ 말세는 당대의 역사를 새롭게 규정하고자 하는 인간의 통찰력에 기인한 용어로서 그것을 선언한 사람의 주체적인 역량이 어느 정도이냐에 따라 보다 변혁된 신세계를 기대할 수 있을 것이다. 대순진리에서 말세를 선언한 자는 다름 아닌 최고신 상제이다. 상제는 그와 같은 말세선언을 통해 ‘천지공사’라고 하는 대역사의 당위를 보장받으며 나아가 후천세계의 새로운 질서를 구축하게 되었던 것이다.

후천세계로의 변화는 무극대운(無極大運)으로 묘사되며, 조화로써 개혁된 지상선경을 지

48) 相反應合, 陰陽對待의 관계, 또는 相補的인 관계라고도 한다.

49) 「이제 말세를 당하여 앞으로 무극대운(無極大運)이 열리나니 모든 일에 조심하여 남에게 적을 짓지 말고 죄를 멀리하여 순결한 마음으로 천지 공정(天地公庭)에 참여하라.」 고 이르시고 그에게 신안을 열어주어 신명의 회산과 청령(聽命)을 참관케 하셨도다. (『전경』 예시 17절)

향한다. 선천을 지배했던 구질서와 구가치관을 버리고 새로운 질서, 새로운 가치관이 요구되는 시대가 후천이다. 이렇게 개혁을 통해 맞이하는 이상세계의 모습은 어떻게 그려질 수 있는가. 다분히 관념적인 설명으로 흐를 수밖에 없지만 그 주요한 개념이 되는 것을 현대중단의 교리에서 찾는다면 바로 음양합덕(陰陽合德) 신인조화(神人調化) 해원상생(解冤相生) 도통진경(道通眞境)으로 요약될 수 있다. 음양이 합덕된다 함은 구체적으로 모든 사회적 불평등과 차별이 해소되고 화합의 시대를 맞이하는 것을 가리킨다. 일부일처제는 물론이고, 과부와 홀아비의 재가를 허용하며, 남녀평등을 이루고, 적서와 반상의 구분이 없는 사회가 그 주된 내용이 될 것이다.⁵⁰⁾ 「선천에서는 하늘만 높이고 땅은 높이지 아니하였으되 이것은 지덕(地德)이 큰 것을 모름이라. 이 뒤로는 하늘과 땅을 일체로 받아들여야 하느니라.」⁵¹⁾ 고 한 것도 음양이 합덕된 시대를 상징적으로 표현한 것이다. 신인조화는 신과 인간의 합덕된 양상을 말한다. 조화는 ‘調和’와 ‘造化’의 합성어이다. ‘서로 어울려서 하나가 된다’ 또는 ‘조화되어서 새롭게 탄생한다’ 등의 뜻으로 풀이될 수 있다. 신과 인간이 존재방식은 다르지만 그 고유한 가치를 지니고 서로 만날 때 인간세계의 새로운 지평이 열린다. 신이 인간을 필요로 하고 인간이 또한 신을 필요로 하여 어울려 하나가 될 때 새로운 시대의 신인간(新人間)이 탄생할 수 있다. 해원상생은 앞에서 근대성의 이념에서도 언급하였듯이 참된 인간 해방을 뜻하고 나아가 인간 상호간에 다시는 원이 발생하지 않는 상생의 관계로 맺어지는 것을 말한다. 그리하여 도통진경에서는 이 모든 관계의 이념이 서로 조화를 이루고 하나의 전체세계를 이룬 모습을 표현하는 것으로 참된 지상낙원이 펼쳐지게 됨을 시사하고 있는 것이다.

한편 이상과 같은 후천의 시대를 맞이하기 위해서는 인간에게 주체적이고도 능동적인 참여가 요구되는데 그러기 위해서 먼저 “모든 일에 조심하여 남에게 척을 짓지 말고 죄를 멀리하여 순결한 마음으로 천지 공정(天地公庭)에 참여하는 것”이 하나의 과제로 주어졌다. 이로써 후천은 상제에 의해 일방적으로 주어지는 세계가 아니라 인간의 주체적인 참여와 역사의식이 요구되는 상징적 표현임을 실감하게 한다.⁵²⁾

3. 성사재인(成事在人)의 실천론

후천을 향한 인간의 참된 참여의식을 일깨우기 위해서 대순진리에서는 먼저 ‘천지가 사람을 쓰는 때’라고 하는 성숙된 인간의 각성을 요구하고 있다. 이와 같은 인간의 각성을 일깨우는 가르침으로 대순진리에서는 전래의 운명론적 관념을 혁파해야 함을 다음과 같이 강조하고 있다.

50) 과부와 홀아비의 재가에 대해서는 <공사 2장 17절>에, 남녀평등에 대해서는 <교법 1장 68절>에, 적서의 명분과 반상의 차별을 없애는 것에 대해서는 <교법 1장 10절>에 언급되어 있다.

51) 『典經』 교법 1장 62절

52) 이와 관련하여 다음의 『典經』 구절을 참고해 볼 수 있다. ; 신 원일이 개혁공사를 빨리 행하시기를 상제께 간청하니라. 상제께서 「인사는 기회가 있으며 천시는 때가 있으니 그 기회와 때를 기다릴 것이니 이제 기회와 천시를 억지로 쓰면 그것은 천하에 재화를 끼치게 될 뿐이며 억조의 생명을 억지로 앗아가는 일이 되리라. 어찌 차마 행할 바이나」 고 말씀하셨으되 원일이 「방금 천하가 무도하여 선악을 분별하기 어려우니 속히 이를 간멸하고 후천의 새 운수를 열어주시는 것이 옳을까 하나이다」 고 말하면서 간청하니 상제께서 심히 괴로와 하셨도다. (공사2장-24절) 여기서 개혁공사의 집행은 인사와 천시라고 하는 보편적 시각에 바탕을 두는 것으로 한 개인의 판단과 욕심에 치우치는 것을 경계하고 있다.

「선천에는 모사(謀事)가 재인(在人)하고 성사(成事)는 재천(在天)이라」 하였으며 이는 모사는 재천하고 성사는 재인이니라. 또 너희가 아무리 죽고자 하여도 죽지 못할 것이오. 내가 놓아주어야 죽느니라. (교범 3장 35절)

즉 모사재인(謀事在人)과 성사재천(成事在天)은 동양전통의 운명론에 입각한 술어이다. 하늘(天)의 의미에는 여러 가지가 있을 수 있겠지만 크게 나누면 인격신(人格神)적인 천과 최고원리로서의 천이 있다.⁵³⁾ 어떤 의미를 지니더라도 하늘은 인간에게 있어 경배의 대상이며 인간의 운명을 좌우하는 존재로 믿어왔다. 인간의 행위에 당위적 근거를 제공하는 것도 하늘이었으며 인간의 잘못에 대해 징벌하는 권위도 하늘이 가지고 있었다. 이러한 천인관계(天人關係)에 입각하여 살아왔던 역사가 곧 선천이다. 하지만 후천의 시대는 인간이 지닌 위상이 새롭게 평가되고 있다. 그것은 ‘모사재천(謀事在天) 성사재인(成事在人)’이라는 자각이 지배하는 각성된 인간을 말한다. 즉 ‘일을 꾸미는 것은 하늘에 달려 있고 그 일을 이루는 것은 사람에게 달려있다’는 해석이 가능하다. 하늘에서 일을 꾸민다 함은 최고신 상제의 강림으로 행해진 천지공사의 역사를 말하고 사람이 이룬다 함은 그 공사의 이념에 입각하여 실천하는 인간주체를 강조한 말이다. 인간주체의 능동적인 참여없이 상제의 천지공사도 의미가 없기 때문이다.

한편 성사재천(成事在天)에서 성사재인(成事在人)으로 의식전환을 강조하더라도 가치본원으로서의 하늘의 의미가 퇴색하는 것은 아니다. ‘일이 마땅히 왕성해지는 것은 천지에 달려 있지 반드시 사람에게 달려 있는 것은 아니다. 하지만 사람이 없으면 천지도 없다.’⁵⁴⁾라고 한 구절을 상기해 볼 때 하늘과 인간은 상호 의존관계임을 명확히 하고 있다. 따라서 대순진리에서 바라본 인간의 위상을 다시 규정한다면, 신앙의 대상이 되는 천지공사와 상제는 모든 실천을 위한 근거로서의 가치를 지니는 것이고, 인간은 그와 같은 실천을 통해 후천의 새로운 세계를 주도해 나가는 역사발전의 주체로서 가치를 지닌다 할 것이다.

IV. 결론

이상에서 살펴본 대순진리의 근대성과 변혁사상은 기존의 근대성논의에 분명 간과할 수 없는 하나의 의미를 지닌다고 본다. 그것은 한국사회를 중심으로 근대의 시기에 등장한 신종교로서 사회변혁을 위한 신앙적 입장을 제시하고 이에 걸맞는 이념을 주창하고 있기 때문이다. 그 주된 이념으로서 언급된 ‘해원’과 ‘후천개벽’의 논리는 비록 종교이념으로 대두되었지만 한국 근대사회의 민중들로 하여금 참된 근대성을 지향하게 하는데 하나의 견인차역할을 하였다고 보는 것이다.

근대성의 기원이 영국과 프랑스, 그리고 영국의 식민지인 아메리카에서 발견된다는 점에

53) 풍우란의 중국철학사에서는 天의 뜻을 크게 다섯가지로 분류한 바 있다. 첫째는 땅과 상대되는 개념으로서의 物質之天, 둘째는 인격적 상제개념으로서의 主宰之天, 셋째로 인간의 힘으로 어찌할 수 없는 運命之天, 넷째로 자연의 운행과도 같은 自然之天, 다섯째로 우주의 최고원리로서의 義理之天이 그것이다. (馮友蘭『中國哲學史』上, 三聯書店有限公司, 1992, p.43)

54) 『典經』 교범 3장 47절 「事之當旺在於天地 必不在人 然無人無天地 故天地生人用人 以人生 不參於天地用人之時 何可曰人生乎」

대부분의 역사가와 사회과학자들이 동의하면서, 서유럽의 특수한 경험이 보편적 현상으로 탈바꿈 했다는 점도 인정해야만 한다.⁵⁵⁾ 근대화의 길이 하나가 아니라 여러 갈래가 될 수 있음은 그 오랜 역사에서 이미 확인할 수 있듯이 동아시아의 근대성, 특히 한국의 근대성 역시 상당히 독특한 과정을 거쳤다고 볼 수 있을 것이다. 근본적으로는 근대서양의 도전에 대한 의식적 반응이었다고 하겠지만 식민지적 모순까지 겪으면서 주입된 근대성의 모델은 분명 한국적인 것이었다고 하기에는 미흡할 수밖에 없다. 여기에 한국근대의 신종교운동은 어떤 타율적인 사회변동을 거부하고 민족 주체적인 입장에서 창조적인 역사의식을 발휘함으로써 민족의 위대한 활로를 개척하고자 하였다는 점에서 한국적인 참된 근대성을 발휘한 것으로 평가되는 것이다. 대순진리의 사상에서 보여준 상기의 근대성 논의는 이러한 한국 신종교에 대한 평가의 연장선상에서 그 진정한 가치를 발견할 수 있으리라 본다.

55) 박지향, 위의 책, pp.31~32

원불교의 근대성과 변혁사상

김방룡 (보조사상연구원 기획실장)

I. 시작하며

1860년 동학의 출현이후 한국에는 수많은 신(민족)종교들이 출현하였다. 구한말과 일제시기에 출현한 수많은 신종교들은 조선왕조의 몰락과 서구제국주의 세력의 침략 과정에서 이들에 대한 저항적 성격을 띠고 출현하였다. 그리고 1910년 국권이 침탈된 이후 일제에 대한 저항과 민족의 독립을 향한 민중들의 염원과 열망을 간직한 채 창교되었다. 1916년 소태산 박중빈의 대각(大覺)에 의하여 출현한 원불교 또한 마찬가지였다.

최근 들어 동아시아 문화권 속에서 한국의 사상 및 문화적 보편성과 그 특수성을 모색하려는 학문적 움직임이 일고 있다.¹⁾ 이는 우리와 역사적 경험이 크게 다른 서구의 이론을 통하여 우리의 역사와 문화를 해석해 오던 것을 지양하고, 오랜 기간 동안 상호 밀접하게 영향을 주고받은 동아시아 문화권 속에서 우리를 이해하려한다는 점에서 바람직한 모색이라 생각한다. 동아시아 종교에 나타난 근대성과 변혁사상을 주제로 하는 이번 학술대회 또한 동아시아를 대표하는 한·중·일 삼국의 대표적인 종교를 중심으로 논의되고 있어 그 의의가 남다른 것 같다.

동아시아 국가는 과학과 기술을 중시하여 산업혁명을 통하여 막강한 자본을 축적한 서구제국주의 세력에 의하여 개항을 강요받거나 침략을 당했다는 공통의 근대적 경험을 공유하고 있다. 그런데 이러한 경험은 일본·중국·한국 등의 동아시아 삼국의 경험이 동일한 것은 아니다. 일찍 제국주의 길에 합류하여 침략자로서의 등장한 일본의 근대경험과 식민지 사회 속에 처한 우리의 근대경험은 분명 다를 수밖에 없는 것이다. 이 점은 유의해야 할 문제이다.

한국사회에 있어 반봉건운동은 여러 주체들이 있지만 실질적인 주체는 동학을 필두로 한 신종교라 해도 과언은 아니다. 신종교 운동은 수많은 민중들이 참여했으며, 스스로 신앙공동체에 참여하여 새로운 세상을 만들어보려는 의지로 충만해 있었다. 따라서 신종교를 통하여 한국사회의 근대성을 찾으려는 기도와 그 변혁사상을 살펴야 할 학문적인 당위가 성립된다.

‘원불교의 근대성과 변혁사상’이란 주제는 이미 (원불교) 학계에서 많이 다루어진 내용이다.²⁾ 어떤 의미에서 ‘물질이 개벽되니 정신을 개벽하자’는 개교 표어에서 볼 수 있듯이 원불교의 출현은 근대적 특징을 물질의 개벽으로 보고 이를 변혁하기 위한 방법으로 정신의 개벽을 주장한 종교라고 볼 수 있다. 따라서 원불교의 근대성과 변혁사상의 특징을 규명하

1) 예를 들면 2004년 금강대학교에서 ‘동아시아 불교사 속의 한국불교’라는 국제학술대회를 들 수 있다.

2) ‘원불교학’은 이미 원광대학교와 영산원불교대학에 원불교학과가 만들어져 체계적인 교육을 시키고 있다. 또 원불교학회, 원불교사상연구원, 소태상사상연구원 등 전문 연구기관을 통하여 많은 연구성과물이 생산되고 있다.

고, 이를 통하여 한국종교 나아가 동아시아 종교의 근대성과 변혁사상의 특징을 비교 규명하려는 것은 본 학술대회 취지에 부합된다.

본 발표문³⁾에서는 다음의 몇 가지의 문제를 중심으로 하여 간략히 다루어보고자 한다.

첫째, 근대성과 변혁사상이란 무엇인가?

둘째, 원불교의 근대성은 무엇인가?

셋째, 원불교의 변혁사상은 무엇인가?

넷째, 원불교의 근대성과 변혁사상은 어떤 의미를 지니는가?

II. 근대성과 변혁사상

‘근대’란 시대를 구분하는 단위로 서구사회를 기준으로 하여 출현한 말이다. 이 때 근대는 경제적으로 산업혁명, 정치적으로 의회민주주의, 종교적으로 종교개혁 등을 의미하며, 前근대의 중세봉건사회와는 분명히 다른 특징을 드러낸다. 철학에 있어서도 근대철학은 “나는 생각한다 그러므로 존재한다”는 르네 데카르트의 말을 통해 드러나듯이, 이성을 통하여 사물을 해석하는 인식론 즉 합리주의가 철학의 중심으로 떠오른 시기이다. 역시 신학(神學)이 중심이었던 중세와는 분명한 차별성을 보여주고 있다.

‘근대성’이란 근대적인 성격을 의미하며 개인의 가치와 권리가 존중되며 계약에 의하여 상호 이익을 관철하거나 조종하는 사회를 말한다. 물론 서양의 역사적 전통 속에서는 중세와의 ‘단절’이 전제되어 있다. 그러나 이 ‘근대성’이 세계적으로 위력을 발휘하게 된 직접적인 계기는 불행히도 제국주의 세력이 힘에 의하여 식민지를 쟁탈하고 그곳에 자기들의 가치체계를 강요한데서 비롯되었다. 이처럼 근대성이란 이중의 얼굴을 하고 있으며, 이로 인하여 우리를 혼란에 빠뜨린다.

그런데 이러한 서구의 근대적 특징을 ‘근대성’이라고 일반화할 수 있는 것일까? 또 동아시아의 전통 속에서 살고 있는 우리가 서구의 ‘근대성’을 무조건 추종할 필요가 있는 것일까? 어쩌면 우리가 겪은 근대적 경험을 통하여 ‘동아시아의 근대성’, ‘한국의 근대적 성격’을 일반화하려는 기도가 선행되어야 하는 것은 아닐까?

이와 같은 질문을 우리는 수없이 던져 본다. 그런데 동아시아의 근·현대사가 서구의 제국주의 세력의 강요에 굴복함으로써 세계사에 편입되는 순간부터, 서구의 근대적 경험은 우리에게 빠르게 강요되어졌다. 그것은 우리가 원하던 원하지 않던 관계없는 것이었다. 따라서 우리가 일반적으로 ‘근대성’이라 할 때 그 말은 서구화를 의미한다. 그리고 서구의 문명은 선진적이며 우리가 변화되어야 할 목표와 방향이 그곳이라는 의미를 함축하게 된다. 물론 이렇게 서구의 근대 모델을 ‘근대성’으로 규정하고 그것을 보편적이고 상위적인 가치로 전제한 후, 동아시아 종교에 있어서 그러한 ‘근대성’이 어떻게 표현되고 있는가 하는 점만을 찾게 되면 주체성을 상실할 수 있다.

서구사회에 있어서 근대는 중세의 교황-왕-영주-가신으로 구성된 사회체제를 전복하고,

3) 본고는 발표문의 성격이며, 이를 토대로 하여 보완하여 완성된 논문을 제출하고자 한다.

상공인(브르조아)이 새로운 사회의 주인으로 등장하면서 출현하였다. 따라서 서구의 '근대'에 있어서 변혁이란 바로 중세 봉건질서를 무너뜨리고 의회 민주사회를 만들어가는 것을 의미했다. 종교와 철학의 영역에 있어서는 중세 신학이 가진 '도그마'에 대한 비판과 이성을 도구로 하여 모든 영역에 있어서 과학적인 방법을 통하여 접근하려는 경향성을 띠었다. 그리고 이러한 서구의 근대성과 개혁의 모습은 그들에게 있어서 자연스러운 발전과정이었으며, 의미 있는 일이었다.

그런데 이러한 서구의 근대성은 군국주의자의 모습을 띠고 야만스럽게 우리에게 다가왔다. 민족의 내적 모순과 외세의 침탈 상황에서 유학자들이 '위정척사'를 내걸고, 동학도들이 '반봉건 반외세'의 기치를 들었고 개화파들이 개화를 주장하게 된다. 우리민족사에 있어서 근대에 접근하는 모습은 이처럼 다양하게 분출될 수밖에 없었다. 그러나 결과적으로 우리민족에 있어 근대의 시기는 '일제시대'와 '분단시대'로 압축할 수 있다. 특히 이 두 시기의 분수령이 되는 민족해방을 우리 스스로 힘으로 이루어내지 못한 결과 민족의 분단과 동족간의 극한적인 대립을 경험하게 된다. 주지하다시피 이러한 근대화의 과정은 친일파와 친미 사대주의자, 민족분열주의자, 매판자본가 등이 주축이 되어 진행하였다. 한마디로 근대화의 과정에 있어서 '변혁'의 주체와 대상이 뒤바뀌어지고 혼돈되어진 것이다.

서구 사회의 시대구분은 흔히 '전근대 / 근대 / 탈근대'로 나눈다. 그리고 그들에게 있어 '근대성'과 '탈근대성'의 문제는 중요한 철학적 문제로 대두된다. 그러나 그들에게 중요한 문제임에도 불구하고 우리에게는 그만큼 중요한 철학적이거나 종교학적 문제는 아니다. 이는 한때 학계를 뜨겁게 달구었던 '포스터모던' 논쟁이 어느 사이 조용히 수그러지는 것을 보아서도 알 수 있다. 엄밀한 의미에서 우리사회는 '전근대 / 근대 / 탈근대'의 시대구분이 어려우며, 더군다나 그러한 구분으로 철학과 종교의 영역을 다루는 데에는 많은 무리가 따른다고 생각한다. 따라서 종교학계에 있어서도 '근대성'에 대한 보다 조심스러운 접근이 요구되어진다고 하겠다.

동학 · 대종교 · 정역 · 증산교 · 원불교 · 보천교 · 금강대도 등의 근대 민중종교들의 출현은 사회적 모순과 외세의 침투가 가열되는 시대상황 속에서 사회적 모순구조를 타파하고, 민족적 정체성을 각성시키고, 민족문화의 주체의식을 현양하고자 하였다. 이들의 공통적인 사상 중의 하나는 '후천개벽사상'이며, 이는 인간과 사회의 변혁을 종합적으로 압축시킨 말이다.

'개벽'이란 말에서 알 수 있듯이 19세기말 민중종교들은 당시 시대에 대한 위기의식이 팽배해 있었다. 완전히 새로운 세계가 도래할 것을 꿈꾸고 그것을 예언하는 메시아를 찾지 않으면 살 수 없을 정도의 정신적 아미노현상을 경험하고 있었다. 이러한 정신적 공황상태의 원인은 동아시아 기본질서의 붕괴에 따르는 혼돈에서 발생한 것으로 보인다. 즉 청나라의 붕괴와 서구세력의 등장은 중국을 중심으로 하는 기존의 동아시아 질서를 완전히 흔들게 되는 역사적인 사건이었다.⁴⁾ 그리고 이러한 대 변혁은 당시 지배층은 물론 민중들에게 심각

4) 물론 화이론에 입각한 조선의 지배층의 움직임은 위정척사 운동으로 나타나게 된다. 이 위정척사운동의 중심에 화서 이항로를 중심으로 하는 화서학파가 있었다. 이들은 전통적으로 존화의 대상인 명나라가 사라지자 도학의 전통을 공자→맹자→주자→송시열로 계승된 것으로 주장하며 조선사회에 소중화의식을 고착화시켰다. 이렇게 화이론의 입장에서 서양은 오랑캐 금수로 여겨지게 되며, 소중화의 입장에서 척결해야 될 대상으로 인식되어진 것이다.

한 위기의식과 동요를 불러일으켰다. 그리고 이러한 위기의식의 발로가 수많은 민중종교의 탄생으로 이어졌다.

중국을 중심으로 한 동아시아 질서를 받아들이게 한 사유체계는 화이론(華夷論)에 근거한 것이다. 조선의 건국과 더불어 조선의 지배층은 철저히 화이론을 숭배하였으며, 명나라를 받들고 오랑캐를 업신여기는 사상에 투철해 있었다. 이러한 화이론적 질서가 깨치게 된 사건은 임진왜란과 병자호란이었다. 양란을 통하여 급부상한 일본의 존재와 명나라를 물리치고 중국의 주인으로 등장한 청나라의 존재는 화이론적 입장에 있던 조선의 지배층을 혼란에 빠뜨리기에 충분했다.

명·청교체기를 경험하면서 조선의 지배층은 두 가지의 경향성을 띠게 된다. 그 하나는 주자학자들이 소증화사상으로 무장하게 된 것이며, 다른 하나는 주자학을 부정하고 실학을 주장하게 된 것이 그것이다. 민중들 속에 있어서도 위기의식은 마찬가지로 나타나게 된다. 민중들의 위기의식은 풍수도참과 참위설의 유행, 정감록류⁵⁾의 예언 비기의 유행을 통하여 표출되었다.

명·청교체기부터 민중들 속에 광범위하게 퍼지기 시작한 위기의식은 청나라가 영국에 멸망하는 사건을 경험하면서 극에 달하게 된다.⁶⁾ 서구의 출현은 동아시아질서가 세계사의 질서로 편입되는 중요한 순간이었지만, 한·중·일 삼국에 있어서는 새로운 동아시아 질서를 만들어야 하는 과제가 던져져 있었다. 구한말 민중종교사상에 나타난 '변혁사상'은 기존의 중국 중심의 동아시아 질서가 붕괴됨에 따른 위기의식의 발로로서 민중들의 입장에서 출현하게 된 것으로 해석할 수 있다.

민중들의 위기의식은 새로운 메시아의 갈망, 대란이 다가오며 그 때 살아남기 위한 피난처 모색 등 개별적인 차원에서 모색되다가, 동학의 창도이후 종단을 형성하면서 집단적으로 이루어지게 된다. 이들은 '역易'의 시대적 운도관념을 통하여 후천개벽을 예언하였다. 또 미래 한국이 '도덕의 부모국' '정신의 지도국'이 될 것이라 예언하면서 실질적으로 한국이 새로운 동아시아의 주인으로 등장하려는 포부를 간직하고 있었다.

그러나 힘의 논리가 지배적인 19세기의 상황 속에서 이들의 이상은 현실적으로 실현되기 어려웠다.

III. 원불교의 근대성

원불교의 핵심은 '일원상'으로 표현되며, 그 실체는 은(恩)사상이라 할 수 있다. 이는 소태산 박중빈의 깨달음의 내용이자 원불교 신앙의 목표라 할 수 있다. 이러한 종교의 본질적

-
- 5) 오늘날 유행하는 정감록이라는 한 묶음의 책엔 세월의 흐름과 함께 그 내용이 점차 첨가되어 한 가지 계통을 찾아볼 수 없을 만큼 많은 예언비서들이 집약되어 있다. 그러나 그 원본은 명칭으로도 알 수 있듯이 역시 「감결」 「감인록」이라 할 수 있다. 좀더 구체적으로 논해보자면 정감록이라는 명칭을 폭넓게 다루고 있는 책은 열 두 개의 비결이 수록된 책이다. 그 중에서도 「징비록(懲毖錄)」이라든가 「감결」 또는 「감인록」 등에 나오는 논술의 주인공이 대부분 「정공(鄭公)」이라는 데서 정감록이라는 이름이 붙여진 것이다. 즉 한양을 도읍으로 하는 이조 왕세가 5백년만에 쇠망하고, 앞으로 계룡산에 신도가 열리게 될 터인데 그 새 왕조의 창시자가 정도령이라는 예언이 있기 때문인 것 같다.(류병덕의 주장)
- 6) 보천교의 '천자등극설'이 이를 보여준다. 즉 새로운 천자가 우리 땅에서 출현하여 동아시아의 새로운 주인으로 등장한다는 포부를 드러내 준 것으로 해석할 수 있다.(안후상의 주장)

측면에 있어서는 시대성을 초월하며 근대성에 한정할 수는 없다. 그러나 원불교의 교리, 시대인식, 포교방법과 의례 등의 모습에서 근대성을 논할 수 있다.

종교에 있어서 근대성은 어떻게 정의할 수 있을까? 서양의 경우 근대는 神중심에서 인간 중심으로 변화를 가져온다. 르네상스와 종교개혁을 통하여 인간은 신의 속박에서 벗어나 욕망이 긍정되고 자유를 누리게 된다. 종교개혁의 핵심은 중세가 몰락하고 새롭게 사회의 주인으로 떠오른 시민세력의 요구에 맞추어 신학(神學)과 제도를 새롭게 해석하고 만들어내는 것이었다. 변화된 시대에 맞추어 새로운 신학이 전개되는 것은 당연한 것이다. 그렇다면 한국종교의 근대성은 어떻게 정의할 수 있을까?

한규무는 '개화기 종교운동의 근대화'라는 글을 통하여 근대화를 '삶의 질의 향상과정'으로 정의하고 있다.⁷⁾ 이러한 주장은 눈여겨 볼만하다. 그가 제시한 기준을 살펴보면 다음과 같다.

'삶의 질'의 유형	지향점	극복대상
인간(human)으로서의 삶의 질	생존 · 자유 · 평등 · 교육(인권신장) →인간으로서 반드시 가져야할 권리 (=인간 · 사회 · 정부가 반드시 지켜야할 의무)	빈곤 · 질병 · 문맹 · 무지와 봉건적인 사고 · 관습 · 제도
국민(people)으로서 삶의 질	민주 · 법치 · 참정(민권신장) →국민으로서 반드시 가져야할 권리 (= 정부가 반드시 지켜야할 의무)	부패한 정부 · 관리나 불합리한 제도
공민(citizen)으로서 삶의 질	윤리 · 도덕 · 질서(시민의식함양) →국민으로서 반드시 가져야할 권리 (=공민으로서 마땅히 지켜야할 의무)	사회의 비윤리 · 부도덕 · 무질서
민족(nation)으로서 삶의 질	독립 · 화해 · 통일(민족자주 · 공존) →민족으로서 마땅히 지켜야할 의무	제국주의 국가나 민족분열 · 분단 고착세력

이러한 기준을 통하여 원불교를 살펴볼 때⁸⁾ 원불교야말로 한국의 '근대성'을 자각한 종교라 할 수 있다. 원불교의 교리와 교사의 곳곳에서 위에 제시한 근대성을 발견할 수 있기 때문이다.

원불교의 근대성에 관하여 대표적인 몇 가지 예를 소개하면 다음과 같다.

첫째, 원불교의 전신인 '불법연구회'가 출현하면서 불법의 시대화 · 생활화 · 대중화를 선언한 점을 들 수 있다. 당시 불교는 억불정책의 상황 속에서 침체되어 불교본연의 기능을 하지 못하고 있었다. 이러한 상황 속에서 불법연구회의 출현은 근대 개혁불교의 한 모습을 우리 사회에 제시하였다. 소태산 박중빈은 『불교혁신론』을 통하여 “외방의 불교를 우리나라의 불교로, 과거의 불교를 현재와 미래의 불교로, 산중 승려 몇몇 사람의 불교를 일반 대중의 불교로 혁신한다”고 하였으며, 또 “앞으로의 불교는 세간 출세간을 나누어 볼 때 세간생

7) 한규무, 「개화기 종교운동의 근대화」, 『동양학』 37권(단국대 동양학연구소), 2005, 160쪽.

8) 본 발표문에서는 이에 대한 분석은 생략한다. 많은 신종교 가운데 '인간의로서 삶의 질', '공민으로서 삶의 질'을 향상하는 부분에 있어서 뚜렷이 두각을 나타내고 있다고 여겨진다. 다만 '민족으로서 삶의 질' 부분에 있어서는 적극적인 입장이기 보다는 온건한 노선을 취해 왔다고 평가할 수 있을 것 같다.

활에 필요한 인생의 요도를 더 밝혀야 하며, 모든 교리를 운전하는 제도와 방편도 시대와 인심에 따라 쇄신해야 할 것이다”라고 밝히고 있다.

근대불교로의 혁신의 모습은 ‘불법시생활 생활시불법’(佛法是生活 生活是佛法)이라는 원불교의 표어) 속에서 단적으로 표현되고 있다. 즉 원불교는 구체적인 생활을 떠나 불법을 실현하려 한 것이 아니라 일상생활 속에서 불법을 찾고, 다시 불법을 일상생활 속에서 실현하려는 목표를 지니고 있었다. 이는 성(聖)의 속화(俗化) 현상이며, 다시 속(俗)의 성화(聖化) 현상으로 설명할 수 있다.

둘째, 불법을 주체로 하였지만 유불도 삼교융합적인 입장을 취하였으며, 나아가 기독교 사상까지 포용하는 통종교의 입장을 취한 점이다. 나의 종교만이 최고의 진리이고 다른 종교에 대하여 배타적인 입장을 취하는 것이 아니라, 모든 종교에 진리가 있으며 나아가 궁극적인 진리는 서로 하나로 통한다고 원불교는 해석하였다. 이러한 원불교의 입장은 종교다원주의에 입각한 관점으로 이는 근대의 종교가 나아가야 할 바람직한 모습이었다.

이러한 원불교의 입장은 적극적으로 종교 간의 윤리를 제시하는 데까지 나아가게 되는데, 2대 종법사인 정산 송규의 삼동윤리(三同倫理)가 그것이다.¹⁰⁾ 삼동윤리란 동원도리(同源道理), 동기연계(同氣連繫), 동척사업(同拓事業)을 말한다. 동원도리란 우주만유의 근본된 이치는 하나로서 서로 하나로 기운이 통함을 말한다. 동기연계란 모든 존재가 다 생생한 하나의 기운으로 통한다는 것을 말한다. 동척사업(同拓事業)이란 어느 지역에서 무슨 일을 하고 있든 목적은 하나라는 생각으로 나아가야 한다는 것이다. 이러한 삼동윤리는 모든 종교가 하나로 상통할 수 있는 가능성을 잘 제시하고 있는 것이다.

셋째, 과학과 물질에 대한 긍정이다. 전통적인 종교에 있어서 물질은 배격하고 극복하여 할 과제였다. 원불교가 탄생하던 시기만 하여도 과학 또한 관심의 대상이 아니었다. 그러나 소태산 박중빈은 “물질이 개벽되니 정신을 개벽하자”는 개교표어를 내어걸고 과학과 도덕을 일치시키는 이념을 제시하였다. 이는 엄밀히 말하면 정신 도덕을 축으로 하여 물질과 과학을 활용하자는 의미이다. 정신 도덕을 축으로 한다는 점에 있어서 서양의 근대정신과 차별성이 보이며, 과학과 물질을 긍정한 측면에 있어서 전통적인 정신과 차별성이 보이는 것이다. 과학과 물질을 긍정한 원불교의 입장은 분명 근대성의 표현이라 할 것이다.

넷째, 차별제도를 철폐한 것이다. 신분차별 철폐와 남녀차별을 철폐하여 평등한 사회를 이루어 나가는 것은 근대성의 중요한 요소이다. 조선 유교사회에 있어서 가장 큰 사회문제는 신분제도를 통한 차별의 문제라 할 수 있다. 『원불교정전』에서는 <과거 불합리한 차별제도의 조목>을 통하여 이를 구체적으로 밝히고 있다. 즉 “①班常의 차별이요 ②嫡庶의 차별이요 ③老少의 차별이요 ④男女의 차별이요 ⑤種族의 차별이니라.”¹¹⁾라고 하여 이에 대한 철폐를 강력하게 주장하고 이를 실천하였다.

예를 들어 남녀평등의 경우를 살펴보면, 여자 성직자가 남자와 동등하게 지위와 역할이 지워지고 있다. 심지어 최고 의결기관인 수위단원의 남녀 비율이 동등하다. 이러한 점은 남녀평등과 신분철폐 아동존중 등의 사회적 차별의 극복문제에 대하여 원불교가 철저한 의식

9) 『正典』 5쪽. 『大宗經』 序品, 15, 18쪽. 教義品. 833쪽.

10) 『鼎山宗師法語』, 道運編, 34.35.36.37장.

11) 『正典』 제2 교의편, 『원불교전서』, 42쪽.

을 가지고 있음을 말해준다.

다섯째, 사회 의례의 개선이다. 즉 기존의 예법을 개혁하여 시대에 맞는 새로운 예법을 제정한 것이다. 양반중심의 질서가 아닌 모든 사람이 평등한 사회적 질서가 이루어지기 위해서는 예법이 바뀌어야 한다. 유교의 문화가 깊이 지배하던 당시 사회에서 새로운 예법을 제정하고 이를 실행한다는 것은 대단히 용기 있는 일이며, 새로운 변화의 바람을 일으키는 일이었다. 근대로 나아가려는 원불교의 의지가 없었다면 불가능한 일이었다.

IV. 원불교의 변혁사상

변혁사상이란 바꾸지 않으면 안 되는 시대적 상황 속에서 출현한다. 일제시대와 해방 후 분단시대 그리고 박정희의 유신독재정권 그리고 광주의 민중들을 총칼로 짓밟고 등장한 전두환 정권에 이르기까지 우리사회는 변혁사상을 필요로 했다. 변혁사상에 의하여 부조리한 현실에 대항하였으며, 저항과 투쟁의 구체적인 실천을 통하여 사회적 변화를 이끌어 왔다.

변혁사상은 그 변혁의 대상을 놓고 구분해 보면 사회변혁과 인간변혁으로 나눌 수 있다. 물론 사회변혁과 인간변혁은 서로 유기적으로 연결되어 있어서 둘 중 하나만을 선택하여 진행할 수는 없다. 그러나 무엇을 중심으로 하며, 우선하고 있는가 하는 점을 살펴봄으로서 그 성격을 구분할 수 있다. 민중종교의 경우 동학과 대중교 등이 사회변혁을 중시했다면, 증산교와 원불교는 인간변혁을 중시했다고 할 수 있다.

원불교의 변혁사상은 사상적 배경은 크게 동학과 정역, 증산교 등 당시 민중종교의 후천 개혁 사상이라 할 수 있다. 당시 시대는 선천과 후천의 변역시기에 처하여 있으며, 선천의 세계는 상극적 질서가 중심이었다면 새로운 후천의 세계는 상생적 질서가 중심이라는 신념을 가지고 있었다. 소태산 박중빈은 이러한 인류세계의 문명의 대전환을 전제하고서, 새롭게 도래할 후천세계의 주인공으로 살아나가는 인간상을 만들어나가는 데 그의 관심을 집중하였다고 볼 수 있다. 따라서 일본 제국주의의 식민지 상황 속에서도 도덕적이고 지성을 갖춘 인간을 만드는 훈련을 교화의 중심에 놓았던 것이다.

원불교의 변혁사상의 성격을 분명히 볼 수 있는 것은 ‘강자 약자의 진화상 요법’과 ‘병든 사회와 그 치료법’을 통해서 이다.

먼저 ‘강자 약자의 진화상 요법’¹²⁾을 살펴보자.

1. 強·弱의 大旨를 들어 말하면 무슨 일을 물론하고 이기는 것은 強이요, 지는 것은 弱이라, 강자는 약자로 인하여 강의 목적을 달하고 약자는 강자로 인하여 강을 얻는 고로서로 의지하고 서로 바탕하여 親不親이 있나니라.

2. 강자는 약자에게 강을 베풀 때에 自利利他법을 써서 약자를 강자로 진화시키는 것이 영원한 강자가 되는 길이요, 약자는 강자를 선도자로 삼고 어떠한 천신만고도 있다 하여도 약자의 자리에서 강자의 자리에 이르기까지 진보하여 가는 것이 다시없는 강자가 되는 길이니라. 강자가 강자 노릇을 할 때에 어찌하면 이 강이 영원한 강이 되고 어찌하면 이 강이 변하여 약이 되는 것인지 생각 없이 다만 자리타해에만 그치고 보면 아무리 강자라

12) 『正典』 제3 수행편, 최초범어, 『원불교전서』, 85-86쪽.

도 약자가 되고 마는 것이요, 약자는 강자되기 전에 어찌하면 약자가 변하여 강자가 되고 어찌하면 강자가 변하여 약자가 되는 것인지 생각 없이 다만 강자를 대항하기로만 하고 약자가 강자로 진화하는 이치<理>를 찾지 못한다면 또한 영원한 약자가 되고 말 것이니라.

다음으로 '병든사회와 그 치료법'¹³⁾을 살펴보자.

사람도 병이 들어 낫지 못하면 불구자가 되든지 혹은 폐인이 되든지 혹은 죽기까지도 하는 것과 같이, 한 사회도 병이 들었으나 그 지도자가 병든 줄을 알지 못한다든지 설사 안다 할지라도 치료의 성의가 없다면지 하여 그 시일이 오래되고 보면 그 사회는 불완전한 사회가 될 것이며, 혹은 부패한 사회가 될 수도 있으며, 혹은 파멸의 사회가 될 수도 있나니, 한 사회가 병들어가는 증거를 대강 말하자면 각자가 서로 자기 잘못은 알지 못하고 다른 사람의 잘못하는 것만 많이 드러내는 것이며, 또는 부정당한 의뢰생활을 하는 것이며, 또는 지도 받을 자리에서 정당한 지도를 잘 받지 아니하는 것이며, 또는 지도할 자리에서 정당한 지도로써 교화할 줄을 모르는 것이며, 또는 착한 사람은 찬성하고 악한 사람은 불쌍히 여기며, 이로운 것은 저 사람에게 주고 해로운 것은 내가 가지며, 편안한 것은 저 사람에게 주고 괴로운 것은 내가 가지는 등의 공의심이 없는 연고이니, 이 병을 치료하기로 하면 자기의 잘못을 항상 조사할 것이며, 부정당한 의뢰생활을 하지 말 것이며, 지도받을 자리에서 정당한 지도를 잘 받을 것이며, 지도할 자리에서 정당한 지도로써 교화를 잘 할 것이며, 自利주의를 버리고 이타주의로 나아가면 그 치료가 잘 될 것이며 따라서 그 병이 완쾌되는 동시에 건전하고 완전한 사회가 될 것이니라.

위의 두 내용을 쉽게 설명하면 이렇다. 즉 대립되어 있는 강자와 약자가 존재하는 현실 속에서 강자와 약자가 서로를 잘못된 점을 반성하고, 서로 손을 잡고 도와서 강자와 약자가 같이 진화하자는 것이다. 이는 '간디의 무저항주의'나 기독교에서 "오른 쪽 뺨을 때리면 왼 쪽 뺨도 마주 내 주어라"하는 가르침을 연상시킨다. 대립되어 있는 강자와 약자가 서로 '자 리이타'의 정신으로 돌아감으로서 사람의 병과 사회적 병이 함께 치유될 수 있다는 진단을 하고 있다.

이러한 원불교의 변혁사상은 사회적인 불의에 대하여 직접적인 항거를 강요하지 않는 대신 개인적 신앙과 도덕적 훈련을 통하여 이상적인 인간이 됨으로서 이상적인 사회가 도래할 수 있다는 신념이 내재되어 있다. 이는 <개교의 동기>¹⁴⁾에 잘 나타나 있다.

현하 과학의 문명이 발달됨에 따라 물질을 사용하여야 할 사람의 정신은 점점 쇠약하고, 사람이 사용하여야 할 물질의 세력은 날로 융성하여, 쇠약한 그 정신을 행복 받아 물질의 지배를 받게 하므로, 모든 사람이 도리어 저 물질의 노예생활을 면하지 못하게 되었으니, 그 생활에 어찌 파란 고해가 없으리요.

그러므로, 진리적 종교의 신앙과 사실적 도덕의 훈련으로써 정신의 세력을 확장하고, 물질의 세력을 행복받아, 파란 고해의 일체 생령을 광대무변한 낙원으로 인도하려 함이

13) 『正典』 제3 수행편, 『원불교전서』, 88-89쪽.

14) 『正典』 제1 총서편, 『원불교전서』, 21쪽.

그 동기나라.

원불교의 변혁의 구체적인 방법은 위에서 제시하고 있는 바와 같이 “진리적 종교의 신앙과 사실적 도덕의 훈련으로써 정신의 세력을 확장하고, 물질의 세력을 항복받는” 것이다. 일제 식민시대 속에서도 소태산 박중빈은 이상적인 인간과 이상적 사회의 모델을 제시하고 그를 위하여 구체적인 훈련을 통하여 자신의 힘을 키우는 길을 제시하였으며, 반봉건 반외세의 직접적인 정치 사회적인 저항은 강요하지 않았다.

원불교가 제시한 변혁의 방법은 동학과 대종교가 일제에 대하여 직접적인 저항과 투쟁을 실천한 모습과는 다르게 나타났다. 어쩌면 소태산은 정치가 담당해야 될 개혁과 종교가 담당해야 할 개혁의 영역이 다르다는 자각을 하고 있었다고 해석할 수 있다. 종교에 있어서 변혁이란 직접적으로 사회의 모순에 대하여 저항하고 투쟁하는 것이 아니라, 교육과 훈련을 통하여 끊임없이 강하고 지성을 갖추며 도덕성을 완비한 인간을 양성하는 길이라고 소태산은 생각하였다고 보여 진다.

원불교의 변혁사상이 구체적으로 교리 속에 표출된 것은 사요(四要)라 할 수 있다. ‘공도 자승배 · 타자녀교육 · 지자본위 · 자력양성’의 사요는 원불교의 신앙문 속에 나타나 있다. 즉 ‘일원상’으로 표상되어진 진리의 모습은 사은(四恩)의 형태를 띠고서 나타난다. 천지 · 부모 · 동포 · 법률의 사은이란 신앙의 구체적인 대상이다. 따라서 사요는 사은 신앙에 대한 구체적인 불공(佛供)의 방법이라 할 수 있다. 사요란 불공의 대상을 관념화하거나 그 방법을 기도나 제사의 형식으로 하는 것이 아니라, 우리가 살고 있는 이 사회를 변화시키는 것 자체가 불공이라는 혁신적인 사고를 보여주고 있다. 사은의 신앙이 사요를 통하여 ‘처처불상 사사불공’이 이루어지는 것이다. 이처럼 원불교의 변혁은 신앙의 구체적인 실천의 방법으로 제시되어 있음을 살필 수 있다.

V. 결론 : 원불교의 근대성과 변혁사상의 의의

‘원불교의 근대성과 변혁사상’이란 주제를 받아들고 문득 떠오른 것은 ‘부조리’란 말이였다. 실존주의 철학자 까뮈의 ‘부조리’란 말이 왜 그토록 강하게 필자의 뇌리를 스치고 간 것일까? 아마도 한국사회에 있어 ‘근대’라는 시기가 가지고 있는 가치의 혼돈 때문인 것 같다. 옛 그제 광복 60주년을 기념하면서 ‘과거청산’을 노무현 대통령이 강조했지만 그것이 국민들의 정서를 파고들지 못하는 것 역시, 우리 근 · 현대사의 ‘부조리’함 탓이라 생각했다.

한국의 신종교(민족종교)는 구한말과 일제시대 그리고 해방 이후 한동안 민중들의 가장 중요한 의지처가 되었으며, 한국 사회를 이끌어 가는 중심동력의 하나였다. 그러나 근 현대사의 전개과정에 있어서 어느 순간부터 주변부의 힘으로 밀려나 있다. 거기에는 많은 이유가 있을 수 있다. 신종교에서 제시한 많은 이념과 사상 속에는 철학적 · 종교적으로 가치 있는 내용들이 많이 담겨져 있었지만, 그러한 가치들은 중심부가 아닌 주변부로 전락했다. 그리고 우리 정신의 중심부에 서구철학이 자리하게 되었다. 어쨌든 한국 근대의 철학과 사상의 한 중심축을 담당할 신종교의 사상이 그 만큼의 대접을 받지 못하고 있는 것은 안타까운 일이다. 가장 성공적으로 우리사회에 정착한 원불교 또한 예외는 아닐 것이다.

민족내부의 봉건이라는 적과 민족 외부의 제국주의 세력의 야욕은 근대화의 과정에서 우리 민족이 극복해야할 대상이었다. 이에 대한 여러 가지의 선택지가 있었다. 원불교의 선택은 '반봉건 친개방' 정책을 취한 개화파의 입장과 동일한 노선을 띠었다고 평가할 수 있다. 그러나 원불교는 개화파가 취했던 외세의 도움을 통한 방식과는 달리 철저하게 스스로의 힘을 기르는 교육과 자력에 비중을 두었다는 점에서 원불교만의 독자적인 특징이 나타난다.

'근대성'과 '변혁' 또는 '근대성'과 '민족'이라는 가치는 전혀 대립적인 말이 아님에도 불구하고 우리민족의 근대사에서 현실적으로 대립되어 나타났다. 해방이후 분단의 역사에서 남한의 지배층은 분단세력과 군부독재세력, 매판자본 세력 등으로 형성되었고, 대부분의 신종교들은 이에 동조하거나 무관심 속에서 살아왔다. '근대성'이란 좋은 의미이지만, 우리 사회에 있어서는 일제와 해방 이후 미국의 힘에 의하여 강요되었으며 친일 혹은 서구화와 같은 의미로 해석되었다. 일제시대 민족탄압의 일환으로 일제에 의하여 자행된 민족종교에 대한 탄압은 해방 이후 서구적 가치에 정도된 이들 지배층에게 전이되었다. 민중종교는 봉건·미신·사이비 등으로 비추어졌으며, 그로 인하여 세력이 위축된 측면이 강하다.

'민중'과 '민족'을 중시한 변혁의 움직임은 민주정부가 들어서기 이전까지 우리 사회에 있어서 저항과 투쟁 등의 자기 희생적 실천을 통하여 진행되어 왔다. 극명하게 사회적인 모순이 드러날 때 '모순' '상극'의 질서를 해결하는 1차적인 방식은 저항과 투쟁일 것이다. 그리고 2차적인 방식은 원불교적인 방식일 것이다. 이에 대한 평가는 개인과 관점에 따라 달리 나타날 수 있다.

이제 우리 민족은 '분단시대를 넘어 통일의 시대'로 가고 있다. 새로운 시대적 가치가 요구되고 있다. 그리고 우리 사회는 소태산 박중빈의 예언대로 '물질이 개벽'되었다. '돈'이란 한마디가 많은 가치를 지배할 만큼 물질의 노예가 되어가고 있다. 정말로 '정신을 개벽'해야 하는 시대가 도래한 것이다. '정신세력을 확장하여 물질의 세력을 항복받는' 모델과 구체적인 사회적 실천의 모습이 원불교 교단에 나타나야 할 때이다.

과거는 현재를 규정하고, 현재는 미래를 규정한다. 그러한 의미에서 '원불교의 근대성과 변혁사상'에 대한 분명한 인식과 평가가 이루어져야 할 것이다. 원불교의 '처처불상 사사불공' 사상이야말로 신앙의 극치이며, 변혁사상의 극치라 생각한다. 이러한 사상이 더욱 사회적인 공명을 일으키기 위해서는 현실에 대한 정확한 판단력과 진지하고 정직한 실천이 지속되어야 할 것이다.

(brkim108@hanmail.net)

제 3 부

동학과 동아시아 종교의 근대성과 변혁사상

동학의 근대성과 변혁사상

조규태(국가보훈처)

동아시아 종교의 근대성과 변혁사상

임태홍(성균관대)

천도교의 근대성과 변혁사상

조규태(국가보훈처 연구원)

머리말

1. 천도교의 창시와 근대적 체제의 성립
2. 천도교의 新敎理書의 발간과 근대사상의 확산
3. 천도교의 근대성 형성 후의 변혁사상

맺음말

머리말

동학은 인간이 신분제로 차별을 받고, 국가가 서양세력의 침입으로 위기에 처해 있던 1860년 최제우에 의해 개창되었다. 동학은 인간의 평등을 주장하며, 민족국가의 수호를 지향하였던 점 등에서 근대적 요소를 갖고 있었다. 그렇지만 유·불·선에 바탕을 둔 사상과 행위 중에는 비합리적인 것도 많아 동학 자체를 근대적인 종교라고 단정하는 것은 무리일 듯하다.

동학이 보다 근대적인 모습을 갖게 된 것은 1900년대 초 동학의 지도자들이 일본을 통하여 서구의 근대사상을 수용하고 난 후부터라고 생각된다. 이들은 서구화·문명화를 지향하는 甲辰開化運動을 전개하였다. 그리고 東學의 종교적 근대화를 지향하며 1905년 12월 天道敎를 창시하였다.

보수적 성격을 띠는 동학이 근대적 종교인 천도교로 변화하는 과정과 변화한 후의 천도교의 인적구성, 제도, 교리, 활동 등은 연구자의 많은 관심의 대상이 되었다. 그리하여 지금까지 이 문제에 대하여 많은 연구가 있어왔다.¹⁾ 그리하여 천도교가 근대적 체제로 정비되는

1) 白世明, 「甲辰革新運動과 東學」, 『韓國思想』 6, 1963. 崔東熙, 「갑진개화운동과 손병희」, 『나라사랑』 7, 1972. 李鉉淙, 「甲辰開化革新運動의 顛末」, 『韓國思想』 12, 1974. 刑文泰, 「1904-1905年代 東學運動에 대한 一考察」, 『史學論叢』 45합집, 1977. 李炫熙, 「甲辰開化革新運動의 民衆史的 位置-東學思想과 民衆史的 意味-」, 『千寬字先生還曆紀念 韓國史學論叢』, 1985. 姜成銀, 「20世紀初頭における天道敎上層部の活動とその性格」, 『朝鮮史研究會論文集』 24, 1987. 南宮勇權, 「天道敎의 開化期 活動에 관한 社會教育史的 研究」, 『관대논문집』 15 인문과학·사회과학편, 1987. 拙稿, 「旧韓末 平安道地方의 東學 - 敎勢의 伸張과 性格에 대한 檢討를 中心으로 -」, 『東亞研九』 21, 1990. 金旻宅, 「韓末 東學敎門의 政治改革思想」, 연대석사학위논문, 1990. 이은희, 「東學敎團의 ‘甲辰開化運動’(1904-1906)에 대한 연구」, 1990. 黃善嬭, 「1900年代 天道敎의 開化運動」, 『中齋張忠植博士華甲紀念論叢』 (단국대출판부, 1992). 崔起榮, 「韓末 東學의 天道敎로의 개편에 관한 검토」, 『韓國學報』 76, 1994. 崔起榮, 「韓末 天道敎와 梁漢默」, 『歷史學報』 147, 1995. 永島広紀, 「一進會の活動とその展開-特に東學侍天敎との相關おめぐつて」, 『年報 朝鮮學』 5, 九州大学朝鮮學研究会, 1995. 이현희, 「갑진개화운동의 역사적 전개」, 『동학학보』 4, 2002. 정혜정, 「갑진개화혁신운동의 사상적 의의」, 『동학학보』 4, 2002. 조향래, 「갑진개화혁신운동의 영향과 의의」, 『동학학보』 4, 2002. 정혜정, 黃文秀, 「夜雷에 있어서의 人乃天思想의 展開」, 『韓國思想』 12, 1974. 黃文秀, 「李敦化의 新人哲學思想」, 『崇山朴吉眞博士古稀紀念 韓國近代宗敎思想』, 1984. 黃善嬭, 「1920年代의 天道敎와 新文化運動 -李敦化의 三大開關論을 中心으로-」, 『龍巖車文燮敎授華甲紀念 史學論叢』 (신서원, 1989). 黃善嬭, 「李敦化의 思想研究 -人乃天論證을 中心으로-」, 『祥明史學』 1호, 1993. 황선희, 「천도교의 개혁사상과 신문화운동」, 『한국근대사상과 민족운동 I-동학·천도교편-』 (혜안, 1996). 김정인, 「일제강점기 천도교단의 민족운동 연구」 서울대학교 박사학위 논문, 2002, 31면. 허수, 「일제하 李敦化의 사회사상과 天道敎」, 서울대학교 박사학위논문, 2005.

과정과 교리와 사상의 근대화 등에 대한 부분이 상당히 밝혀졌다.

그렇지만 동학이 천도교로 개편된 후의 교인, 교회, 교리, 사상의 근대화 문제를 종합적으로 고찰한 연구는 미흡했다고 생각된다. 필자가 굳이 천도교의 근대성과 변혁사상을 다루려는 취지가 여기에 있다고 하겠다.

필자는 먼저 '천도교의 창시와 근대적 체제의 성립'이란 장 아래에서, 천도교가 창시된 이후 교인과 교회가 어떻게 근대적으로 변화하였는지 살펴보려 한다. 다음으로 '천도교의 신교리서의 발간과 근대사상의 확산'이란 장 아래에서, 천도교의 교리와 사상의 근대성에 대한 문제와 근대적 교리와 사상을 어떻게 확산하였는가에 대한 문제를 다루려고 한다. 마지막으로 '천도교의 근대성 형성 후의 변혁사상'이란 장 아래에서, 천도교의 교리와 사상이 근대적으로 바뀐 이후 천도교적 이상사회를 구현하려는 천도교의 변혁사상이 어떠한 모습을 지니는지 알아보려 한다.

필자는 이 문제를 다루는 데 있어 그 시기를 일제시대로 한정하려 한다. 해방 직후와 현재의 천도교의 근대성 문제도 중요한 주제라고 생각하나 능력과 지면의 한계로 향후의 과제로 남긴다.

1. 천도교의 창시와 근대적 체제의 성립

1860년에 창시된 동학은 인간존중과 평등 등을 강조한 점에서 근대적인 요소가 있었다. 그렇지만 운수에 의한 새로운 사회의 도래, 비법에 의한 질병의 구제 등 비합리적인 요소도 적지 않았다. 따라서 동학을 근대적 종교 자체라고 말하기는 어렵다고 생각된다.

동학이 보다 근대적인 종교로 변화하였던 것은 동학농민운동 후 동학지도층과 일반신자의 사상이 보다 개화적으로 변한 것과 무관하지 않았다. 1890년대 말 독립협회의 활동 등으로 개화사상이 확산되어 동학신자들도 개화운동의 대세를 거스를 수 없다는 생각을 갖게 되었던 것 같다.

1898년 2세 교주 최시형이 교수형을 당한 직후 손병희는 “동학의 부활을 위해서는 時宜를 따라 世界の 文明諸國과 같이 開化해야 한다”고 주장하였다. 당시는 3두체제를 형성하였던 김연국과 손천민의 반대로 문명개화운동을 추진할 수는 없었으나²⁾ 1900년 교권을 장악한 손병희는 1901년 3월 朴寅浩·李鍾勳·洪秉箕·李容九 등 자기 계열의 지도자들에게 문명국 답사의 필요성을 말하고 이들로부터 찬성을 얻었다.³⁾ 그리고 그는 일본에 망명하여 권동진, 오세창, 조희연 등의 개화파 인사들을 접촉하여 그들로부터 개화사상을 수용하였다. 손병희는 1901년 10월 경 귀국하여, 관서지방에 박인호를 보내어 이들에게 문명개화운동 추진의 필요성을 說諭하게 하였다.⁴⁾ 손병희는 1902년 3월 서북지방을 비롯한 각지에서 선발된 청년 학생 24명을 일본의 奈良縣에 데려와 일본말을 배우게 한 후 동년 6월에는 京都로 옮겨

2) 吳知泳, 『東學史』(草稿本), 海月先生 遭變後 道人の 動靜; 東學農民戰爭百周年紀念事業推進會 編, 『東學農民戰爭史料叢書』 1(史芸研究所, 1996), 537면. 아마도, 독립협회의 활동에 따른 문명개화론의 확산, 개화운동에 관심을 가진 서북지방 출신의 교인들의 증가라는 일반적 상황 이외에, 상인출신으로 도피 과정에서 얻은 개인적 경험 등으로 인해 그는 개화의 필요성을 절감하였던 것으로 짐작된다.

3) 康弼道, 『東學道宗釋史』, 1924; 東學農民戰爭百周年紀念推進委員會 編, 『東學農民戰爭史料叢書』 29(史芸研究所, 1996), 411면. 오상준, 『본교력스』, 『천도교회월보』 54, 1915. 4, 20면.

4) 『天道教會史草稿』, 동상서, 502면.

金顯玖·이진홍·류기영·李仁淑·黃錫翹·최덕준·李寬永·鄭廣朝·金昌洙·吳尙俊 등을 府立第1中學校에 입학시켰다.⁵⁾

이러한 동학지도부의 노력으로 동학 일반신자들의 사고도 변화하였다. 게다가 1894년 동학농민운동 후 새로 입교하여 동학 구성원의 다수를 점하고 있었던 서북 출신의 동학교인들은 개화에 특별히 관심이 높았다.

바로 이러한 손병희 등 동학지도부의 사고의 변화와 동학신자층의 태도의 변화가 있었기 때문에 1904년에 감진개화운동을 추진할 수 있었던 것이다. 그리고 1905년 12월 근대적인 종교를 표방하는 천도교가 창시될 수 있었던 것이다.

창시 직후인 1906년 천도교는 「天道教大憲」을 발표하였다. 중앙에는 중앙총부를 두고 顧問室, 玄機司, 理文觀, 典制觀, 金融觀, 庶應觀 등의 부서를 설치하였다. 그리고 誠道師·敬道師·信道師·法道師 등의 道師, 教長·教授·都執·執綱·大正·中正 등의 六任 등의 교임을 마련하였다. 지방에는 1906년 3월 72교구를 설치하여 근대적인 교회체제를 수립하였다.⁶⁾

천도교의 창시 이후 교회의 각 부서의 장은 문명개화파 혹은 일본과 국내에서 근대적인 교육을 받은 인물로 변화되었다. 먼저 천도교 창시 직후의 상황을 보면 다음과 같다. 7) 다음의 <표 1>에 따르면, 천도교의 主職의 중요한 자리는 손병희가 일본에서 있으면서 가입시켰던 오세창, 양한묵, 권동진 등의 문명개화파들이 장악하였다.

1918년에는 교인들의 대표기관인 의사원이 만들어졌다. 그리고, 1921년 7월 26일 종령 제123호로 議正會 규정을 반포하였다. 이에 따라 선거를 실시하여 60개의 구역에서 의정원을 선출하였다. 12월 10일 서울의 중앙총부에서 제1회 議正院總會가 개최되었다.⁸⁾ 이후 천도교회 중앙총부의 중요한 사무는 교주의 독단이 아닌 의정원 총회에서 결정되었다.

아울러 천도교회는 1922년 1월 7일 大憲을 宗憲으로 바꾸고, 大宗司室과 4觀제로 된 중앙총부의 조직을 宗法院, 宗務院, 宗議院의 三院制로 바꾸었다. 종법원은 종법사 약간인을 두어 포덕, 교화, 교육, 예산, 저술에 대한 사무를 장리하였고, 종의원은 의정원 60인을 두어 규칙제도, 예산결산, 경비소비사항을 의결하였으며, 종리원은 종리사 약간인을 두어 서무와 경리의 사항을 분장하였다.⁹⁾ 이로써 정치의 입법·사법·행정의 3권분립과 같은 제도가 만들어졌던 것이다. 신제도의 중요한 특징은 衆意를 존중하고, 평등적인 면이 강하였다. 세부적으로 신제와 구제의 차이점을 알아보면 첫째, 구제에서는 大憲 2條에 천도교의 최고 우두머리인 大道主는 天의 영감에 의해 계시되는데 반하여 신제에서의 敎主는 공선되었다. 둘째, 구제는 部區間에도 차별이 있고, 중앙총부의 司와 觀 사이에도 차별이 있는데 반하여, 신제에서는 中央과 地方에 공히 宗法院, 宗議院, 宗理院을 두어 다소 평등적 특성이 있었다. 셋째, 구제에서는 전교자인 淵源이 각기 자기가 전도한 사람을 관리하여 교규가 통일되지 않은 단점이 있었던 데 반하여 신제에서는 일체의 연원은 용담연원, 즉 최제우에 귀속시켜 모든 교인은 동등하게 최제우의 연원이므로 전도자라고 하더라도, 그가 독자적으로 자기가 전도한 사람을 관리하지 못하게 하였다. 넷째는 의사기관의 기능이 신장된 점이었다.¹⁰⁾

5) 오상준, 「본교력스」, 『天道教會月報』 55, 1915. 2, 18-19면. 『天道教百年略史』 上卷, 332면. 한자를 알 수 있는 것은 필자가 한자로 기재하였다.

6) 김정인, 「일제강점기 천도교단의 민족운동 연구」 서울대학교 박사학위 논문, 2002, 31면.

7) 『天道教宗令集』(天道教中央總部, 1983), 14-16면.

8) 李東初 編, 『天道教會 宗令存案』(모시는사람들, 2005), 221-224면.

9) 『東亞日報』, 1921.12.28.

<표 1> 天道敎의 中央總部の 主職(1906. 2)

주 직	담당자	原職	생년	출신지	동학경력	사회 활동	계파
左奉道	林淳灑	大正		경기 여주	경기진보회		손병희
右奉道	梁漢默	執綱	1862	전남 해남	1902년 입교	공진회	손병희
玄機司長	金演局	聖道師	1857	강원 인제	1870년 입교 동학농민운동 참가		金演局
玄機司顧問課員	朴寅浩	敎長	1855	충남 덕산	동학농민운동 참가 중립회		손병희
동顧問課員	李容九	敎授	1868	경북 상주	1890년 입교 동학농민운동 참가		이용구
동顧問課員	洪秉箕	都執	1869	경기 여주	1892 동학농민운동 참가 중립회		손병희
동顧問課員	李鍾球 李鍾勳	執綱	1856	경기 광주	동학농민운동 참가 중립회		손병희
동顧問課員	嚴柱榮	大正				일진회	이용구
동顧問課員	宋秉峻	中正	1858	서울	1905년 경	일진회	이용구
玄機司眞理課員	梁漢默	執綱	1862	전남 해남	1902년 입교		손병희
理文觀長	吳世昌	敎授	1864	서울	1902년 입교		손병희
理文觀審査員	李秉昊	大正			동학교인		손병희
金融觀長代理	金顯玖	中正				1902년 일본유학	손병희
金融觀金庫員	金顯玖	中正			동학교인	1902년 일본유학	"
庶應觀長代理	趙東元	執綱			동학교인	1902년 일본유학 민회운동시 국내연락원	손병희
庶應觀交涉員	李謙濟	大正			동학교인		김연국
典制觀長代理	權東鎭	都執	1861	경기 포천	1902년 입교		손병희

천도교 중앙총부는 천도교연합회가 분립한 직후인 1923년 초 敎區代表議員會에서 선임된 종리사가 사무를 담당하던 宗理院과 교회의 원로인 57·8명의 宗法師를 구성된 宗法院을 두었다. 종리원에는 종리사장과 포덕과서무과경리과가 있었다. 당시 교회운영의 일반적인 사항은 종리원에서 담당하지만, 중요사항은 중법사회에서 결정하였다.¹¹⁾ 3·1운동 이후 천도교회의 운영은 교주1인의 운영이 아닌 민주적인 운영방식으로 변모하였다.

또한 교회 운영의 책임자는 근대적인 교육을 받은 인물들로 변모하였다. 1920년대 초 천도교회의 중앙총부 혹은 중앙종리원을 책임졌던 담당하였던 인물들은 다음의 <표 2>와 같다.

10) 金秉濬, 「우리 敎會의 制度改善에 대하여」, 『天道敎會月報』 第138號, 1922. 2, 18-20면.

11) 「중앙총부회보」, 『天道敎會月報』 144호, 1922. 9, 79면.

<표 2> 천도교 중앙종리원 임원

시기	본부 명칭	부서의 조직과 책임자						전거	
1922. 8 교구대표의원회	중앙총부	종리원					종법원	월144-79면	
		종리사장	포덕과	서무과	경리과	監査	상무종법사		
		權東鎭	주임 羅仁協	주임 權秉德	주임 李仁淑	監査正 朴準承	종법사		
1923. 4 임시종법사회	중앙종리원	종리원					종법원	월151-26면	
		종리사장	포덕과	서무과	경리과	監査	상무종법사		
			주임 崔麟	주임 李仁淑	주임 崔碩連	監査正 朴準承	종법사		
1924. 3	중앙종리원	종리원					종법원	월160-33면 월161-23면 월162-36면	
		포덕과	서무과	경리과					
		주임 최린	주임 이인숙	주임 최석린	講道師: 이종훈 권동진 나용환 오세창 홍병기 오영창				
1925. 1	중앙종리원	포덕과	서무과	경리과	종법사		월176-91면 齋10-455면.		
		주임 鄭廣朝	주임 李仁淑	주임 崔碩連	상무종법사 權東鎭 崔麟				
		金庚成 李鍾麟 李敦化 李斗星	洪一昌 姜友	崔丹鳳 桂淵集 宋基仲	李鍾勳 羅龍煥 吳榮昌 吳世昌 시기 金秉濬				
1928. 12.20 임시법회	중앙종리원	道領司	誠道觀	敬道觀	信道觀	法道觀	知道觀	宗法師會	신31-66면
		道領	觀正	觀正	觀正	觀正	觀正	宗法師長	
		崔麟	李仁淑	金案實	崔碩連	李君五	李敦化	羅龍煥	
		副道領	觀書	觀書	觀書	觀書	觀書	상무종법사	
鄭廣朝	李斗星	洪世煥	崔丹鳳	宋基仲	金秉濟	申鏞九	종법사		
典道	姜友	李團	桂淵集	全義贊	李晟煥	朴達成			

음영: 천도교구과

그리고 이 천도교 중앙종리원의 책임자의 약력을 표시하면 다음의 <표 3>과 같다

<표 3> 천도교 중앙종리원 임원 약력

이름	생몰연대	출신지역	학력	신분	빈부	교력	정치·사회활동	전거
강우	1896	함남 이원					조선청년연합회서기, 전조선청년당, 조선청총, 조선기자대회의서기, 조선농민사이사, 조선노동사중앙위원장	관
계연집 김경합 김병준								신262
김안실	1877-1930	평남 안주	한학(8-15)			입교(97) 의창대령	진보회(04)	신54-37
김옥빈								
나용환	1864-1936	평남 중화	한학	(사)훈장	부(지주)	입교(93)	진보회(04)	삼-225
나인협	1872-1951	평남 성천	한학	양반	부(지주)	입교(94)	진보회(04)	삼-239
박달성	1895-	평북 태천	한문 7년, 태천천도교강습소(11), 보성중졸(18), 동양대문과중퇴			북 朴贊彬 계대교인		
송기중 신용구 이교홍 이균오 이단								신248-249
이돈화	1884-	함남 고원	한문수학 평양일어학교		평전 10여 일경			
이두성	1890-1929	평북 태천	한문 4년, 광무학교(05), 정주보교(07), 평양고교교원양성소졸(21)			李貞漸차남 계대교인	경성양원여학교 교원(17) 태천군사범강습소 강사(18)	신48-144
이인숙	1871-	함북 정평	京都府立中(02) 명치대법과 2년중퇴		말8일경 논30두락	입교(01) 도사(18)		민10-158- 200-268
전의찬								
정광조	1883-	충북 음성 서울	명치대 정경과졸(10)		월 50원 빈 재산무		보성전문교감(12)	관-20, 민 10-156 ·201-290
최단봉								
최린	1878-	함남 함흥	한학(85) 동경부립중특별과(04), 명치대 법과(06-09)			입교(10)	함남 관찰부 執事(96), 외무아문 主事(02), 팔민당 일심회(02), 일본유학(04), 학우회 보성중교장(10-)	자, 민 11-18-13 2-173 삼
최석련	1879-1938	평북 의주			지주	입교(99)		신127-32
홍일정 홍세환	1890-1929	충남 서산 충북 청주	보성중졸		50원상당조 가1간, 10두락소작	입교(98) 충청도의사 원(17)	정주현명학교 교원(13) 서산보통학교장(14) 청주중학교교장(16)	민10-208

위의 표에 의하면, 출신지역은 평안도와 함경도가 중심을 이루었다. 김안실·나용환·나인협·박달성·이두성·최석련이 평안도 출신이었고, 최린·이돈화·이인숙·강우가 함경도 출신이었다. 그

리고 정광조는 충북 음성, 홍일청은 충북 청주였다. 이 서북 지역은 孫秉熙가 동학농민운동의 화를 겪은 후 1895년부터 1900년대 초까지 포교활동을 벌였던 손병희의 확실한 지지기반이었다.¹²⁾ 그리고 충청도는 손병희의 출신지역이었다. 그러니까 천도교 신파는 손병희 직계에 속하였던 것이다.

이들의 나이는 1928년을 기준으로 60대가 나용환(65), 50대가 김안실(52)·나인협(57)·이인숙(58)·최린(51), 40대가 이돈화(45)·이두성(40), 30대가 강우(33)·박달성(34)이었다. 요컨대 40·50대가 중심을 이루고 있었다.

학력으로는 김안실·나용환·나인협이 한학을 하였을 뿐이고, 대부분의 사람이 신식교육을 받았다. 그 가운데에서 일본유학생의 비중이 높았다. 최린은 明治大 법과를 졸업하였고, 정광조는 명치대 정경과를 졸업하였다. 그리고 이인숙은 명치대 법과에서 2년간 수학하였고, 박달성도 東洋大 문과에서 잠시 수학하였다. 이돈화는 평양일어학교에서 수학하였고, 이두성은 구한말 광무학교에서 수학한 후 평양고등학교 교원양성소를 졸업하였으며, 홍일청은 보성중학교를 졸업하였다.

이들의 출신 신분은 거의 양반은 아니었다. 최린은 그의 자서전에 의하면 양반자제의 한 명으로 일본유학을 하였다고 되어 있지만¹³⁾, 1896년 경 함남 관찰부 執事로 활동하였고, 巡檢이 되려고 응시하였으며, 1903년 한방의학을 연구하였던 점으로 보아 中人 정도의 신분이었던 것으로 판단된다.¹⁴⁾ 이돈화도 향리들과 어울리는 것을 자랑으로 여길 정도의 평민이었다. 특이하게 羅仁協은 羅州羅氏 成川派의 18대손으로 그의 高祖父인 羅東翰이 正朝 때 進士의 지위를 획득하였던 양반이었다.¹⁵⁾ 그렇지만 증조부 이후로는 과거에 급제하거나 벼슬한 사람이 없었고 평남 성천에 거주한 것으로 보아 그 영향력은 미미하지 않았나 생각된다.

경제적으로 이인숙은 밭 8일耕(갈이), 논 30두락을 가지고 있었고, 定平郡 春柳面 里 내에서 자산가로 지목되었으나, 전체적으로 보아 중류의 생계를 영위하였다.¹⁶⁾ 이돈화의 집안은 平田 10여일경을 갖고 있었고, 그 마을에서는 행세가로 통하였다. 박달성은 2,000여원의 재산을 갖고 있었다. 최석련과 나용환, 나인협은 각각 의주, 중화, 성천의 지주였던 것 같다. 이두성은 서울의 양원여학교 교원이었고, 홍일청도 定州의 현명학교 교원·서산의 보통학교장·청주의 종학학교장을 지낸 교육자였다. 정광조는 특별한 재산은 없이 보성전문학교의 교감으로 활동하였으며, 천도교로부터 월급 50원을 받고 보통의 정도의 생활을 하고 있었다.¹⁷⁾ 이를 통해서 볼 때 천도교 신파의 주도인물들은 자작농, 중소지주, 그리고 소시민이

12) 拙稿, 「舊韓末 평안도地方的 東學」, 『東亞研究』 21, 58-60면.

13) 「自敘傳」, 『如菴文集』 상, 1971, 163면.

14) 「자서전」, 『如菴文集』 상, 159·161면. 3·1운동 후 체포되어 신문받은 기록인 『三一運動秘史』와 『韓民族獨立運動史資料集』 11에도 신분이 양반이란 사실은 없다.

15) 羅庸根, 『羅州羅氏成川派譜』(중앙도서관 소장, 1979). 李炳憲 編, 『三·一運動秘史』(時事時報出版局, 1959),

16) 『韓民族獨立運動史資料集』 10, 200면.

17) 國史編纂委員會, 『韓民族獨立運動史資料集』 10, 1989, 201면.

중심을 이루고 있었다. 이 점에서 민족부르주아 상층이라기보다는 中間階層이 중심을 이루고 있었다고 보인다.

이들은 나용환이 1893년에 입교하였고, 나인협은 1894년에 입교하였지만, 대부분 1890년대 말에서 1910년에 입교하였다. 즉, 이들은 동학농민운동에 참여하여 일본과 전투를 벌였던 사람들은 아니었다. 도리어 이들은 1904년 일본의 힘을 이용한 친외세·개화운동을 벌인 주축이었다. 이들은 무조건적 배외의식보다는 외세를 이용하여 근대적인 사상과 지식을 받아들이고 이것을 통해 힘을 키워 외세를 배척하려는 실력양성론적 입장에 서있던 사람들이었다.

요컨대 천도교는 창시 이후 교주 1인이 아닌 교인의 중의에 의하여 교무를 처리하는 민주적인 교회체제를 마련하였다. 그리고 천도교의 창립 직후에는 문명개화파들이 중앙총부의 요직을 장악하였다. 또 3·1운동 이후에는 서구의 사상과 지식을 받아들이는 데 호의적이었고, 신교육을 받아 근대적 사고를 가진 서북지역을 중심으로 한 인물들이 교권을 장악하였다.

2. 천도교의 新敎理書의 발간과 근대사상의 확산

천도교는 제도 및 인물의 변화로 근대적 체제를 형성하는 것과 아울러 교리도 서구사상을 받아들여 근대화 하였다. 그리고 이러한 교리서를 발간·배포함으로써 교인들에게 근대사상을 전파하였다. 천도교가 창시된 후 1920년대까지 새롭게 마련한 新敎理의 내용을 1905년부터 1910년대까지와 1920년대의 두 시기로 나누어 살펴보도록 하겠다.

손병희는 일본에 망명하여 개화파 등을 통해 문명개화사상을 수용한 후 1902·3년 「三戰論」과 「明理傳」을 작성하였다. 「삼전론」에서 손병희는 “현재 세계의 모든 나라가 강해져서 무기로 다투는 것은 서로 무서워 행할 수 없는 상황이므로 무기보다 더 무서운 道戰, 言戰, 財戰을 잘하여야 문명의 길로 나아가 보국안민과 평천하의 계책을 얻을 수 있을 것이다”라고 하였다.¹⁸⁾ 구체적으로 道戰에서는 나라마다 국교를 두어 첫째로 開明文化를 주장하는데 이처럼 먼저 開明한 道로써 미개한 나라에 그 덕을 퍼고 백성을 교화하면 나라가 안전하게 될 것이라고 보았다.¹⁹⁾ 그리고 財戰에서는 농·상·공업 분야에서의 특출한 물건을 외국에 팔고, 재주있는 선비를 길러 한편으로는 외국의 물품의 수입을 막아내고 나라의 부를 이루기를 추구하였다.²⁰⁾ 그리고 言戰에서는 나라의 흥폐와 발전이 빠르고 더딘 것은 담판하는데 달려있으므로 외교적인 담판능력을 길러 외국과의 싸움에서 이기기를 바랐다.²¹⁾ 요컨대 「삼전론」에서는 도전, 언전, 재전을 통하여 문명을 이룩하는 것이 보국안민이라는 동학의 목표를 구현하는 전제라고 보았다.

「明理傳」의 創世原因章에서 손병희는 “옛날의 문명은 동양에서 시작되었으나, 서양사람은 今世의 운수를 타고나 동양사람보다 투철하여 사업에 성공하고 정치가 밝아 공화와 입헌의 정치를 세상에 드러내어 동서양이 뒤집어지게 되었다”고 보았다. 그러므로 “이제 동양에서 그 정치를 변화하여 천명을 공경하고 인심에 순응하여 인재를 길러 찬란한 문물을 다시 세

18) 서암 정운채 역, 「三戰論」, 『무체법경해의』 부 법설(명지사, 1985), p.360.

19) 정운채 역, 「삼전론」, 앞의 책, 362면.

20) 정운채 역, 「삼전론」, 앞의 책, 364-368면.

21) 정운채 역, 앞의 책, 372면.

상에 밝히면 옛날의 문명을 다시 회복할 수 있을 것"이라고 보았다. 또 治國平天下之政策章에서는 백성이 부해지고 나라가 태평하면 도덕문명이 천하에 넓게 빛날 것이라고 보았다. 그리고 그는 동학의 도가 행해지는 이상세계를 이루기 위하여 백성의 부와 나라의 태평을 이룰 것을 주장하였다. 구체적인 계획으로는 ① 사람을 깨우쳐서 사람마다 자기 직분을 다 하고 부지런히 일하며 놀고 먹는 백성이 없어지게 되면 집집이 부자가 되고 사람마다 편안하게 되며 ② 나라가 부강해지기 위해서는 우리나라 삼천리 강토 내 이천만 동포가 매일 세끼씩 먹는 밥쌀에서 끼마다 한 손가락씩 덜어내며 한 사람이 하루에 동전 한 잎씩을 모아 한 해를 모으면 몇 억만원이 될 것이니 이와 같이 성력을 하면 나라를 쉽게 부강하게 할 수 있으며 ③ 나라의 병력을 강화하는 것은 백성과 나라가 부자가 되는데 있으며 ④ 국가의 수도와 각 도·군·마을에 부자의 자본과 빈자의 자금으로 식산회사를 설립하고 생산과 판매를 하면 더욱 부자가 될 것이며 ⑤ 다른 나라에 유학하여 학문을 배우고 이것을 미개국에 사용하고 노고와 근면의 도를 더하면 좋은 성과를 볼 것이라고 보았다.²²⁾ 이러한 「명리전」은 권위주의를 부정하는 실용주의적 사상을 보이고 있다.²³⁾

또한 손병희는 1905년 4월에 「準備時代」를 작성하여 1906년 8월 보문관에서 출간하고, 동년 8·9월 『만세보』에 연재하였다. 여기에서 그는 부국강병과 문명화의 구체적인 방략으로서 식산과 흥업, 인재개발, 정치체제의 개혁 등을 강조하였다.

또한 천도교회에서는 1906년에 「天道太元經」, 「天道教典」, 「天道教志」, 「教友自省」을 발간하였다. 또한 1907년에는 「玄機問答」, 「天道教門」, 「東經演義」, 「大宗正義」, 「觀感錄」, 「三壽要旨」, 「聖訓演義」, 「天約宗正」 등을 발간하였다. 그리고 1912년에는 「無體法經」을 발간하였다. 이러한 교리서에도 문명개화론과 서구사상이 담겨져 있었다.

예를 들어 1906년에 발간된 「天道教志」의 「社會文明」란을 보면 아래와 같이 되어 있다.²⁴⁾

人心은 社會를 運搬하는 靈具라. 社會를 載어야 闇黑界에 入하면 風俗이 野하며 品行이 蠻하며 其國이 削하며 其族이 瘠이라. 志士는 是를 恐야 世轍를 光明域에 挽回하는니 方是時야 理는 心寶에 交架하며 氣는 事工을 助成야 熙熙曄曄한 新彩로 社會를 粧飾하니 是는 社會文明이라. 其 原因이 何由오. 簡人이 始하는者니 簡人이 自職을 聯하며 自業을 業야 智와 能力이 舊時自域을 超過하면 簡人合團曰社會오 社會文明은 簡人耿光의 大團이니 社會는 人心命令 下에 進退하는者니라.

이에 따르면, 사회란 個人的 合團이오 사회문명은 個人的 빛나는 업적의 대단이라고 보았다. 따라서 사회를 문명의 경지에 이르게 하기 위해서는 개인이 자기의 직분에 종사하며 자신의 업을 수행하여 옛날의 자신의 지경을 초과하면 이를 이룰 수 있다고 보았다.

1907년 3월 30일부터 1907년 4월 17일까지 『만세보』에 연재되었고, 1907년 보문사에서 발행되기까지 한 「玄機問答」은 현묘한 천도교의 진리를 研解한 것이지만 여기에도 문명론에 관한 내용이 소개되어 있다.²⁵⁾

천도교에서는 이러한 신교리를 1906년에 창간된 신문인 『만세보』에 소개하였다. 그리고

22) 조선천도교중앙위원회, 앞의 책, 104-106면.

23) 황선희, 『한국근대사상과 민족운동』 I(해안, 1996), 132-137면.

24) 『萬歲報』, 1906. 7.31.

25) 崔起榮·朴孟洙 編, 『韓末 天道教 資料集』(國學資料院, 1997), 1권 解題 5면, 1권 343-354면.

1910년에 창간된 잡지인 『천도교회월보』도 이러한 신교리가 소개되었다.

아울러 『만세보』와 『천도교회월보』에는 문명개화와 서구의 근대사상에 관한 많은 글들이 소개되었다. 『만세보』의 창간호 기사 가운데에는 다음과 같이 되어 있다.

我韓의 現今 시대는 과연 여하한 시대라 칭하리오 ... 전국 이천만 동포의 腦髓를 一朝에 劈開하고 文明한 신공기를 醍醐와 같이 灌注하여야도 其 不足함을 유감됨으로 생각할 시대이라, 吾儕는 여차한 시대에 인민교육의 대표하는 의무로 巨款을 소비하여 신보사를 설립하고 ... 장래 노예 羈絆을 탈하며 犧牲慘毒을 면할 일 指針은 지식개발에 재하고 지식개발은 신문에 재한 출로 사상 하면 吾儕의 勳한 만세보가 대한황성에 간행하는 신문 중 일 지침됨을 覺得할 것이오.²⁶⁾

이에 따르면 『만세보』의 발간이 문명한 신공기의 주입, 즉 서구문명의 지식을 전파하는데 초점이 맞추어져 있었음을 알 수 있다. 가평에 거주하는 천도교인 閔泳純은 寄書를 통해 “『만세보』를 1報에 文明이 1步 진보하고 2報에 文明이 2步 진보하리니 『만세보』를 만세토록 전하자”고 하였다.²⁷⁾ 『만세보』에서는 1906년 12월 25일 143호부터 중국 상해의 모 일간지에 실린 「論富強文明之五大制器」를 8회에 걸쳐 연재하였다. 그리고 12월 25일 151호부터 16호에 걸쳐 일본학자 시라카와 지로와 고쿠보 다네노리가 공저한 『支那文明史』를 「經濟觀念과 政體發展」이란 제목으로 소개하였다. 또한 『만세보』에서는 「문명의 점진」이란 글을 소개하였다.²⁸⁾

『천도교회월보』에도 문명개화론과 근대사상이 소개되었다. 1910년 9월 綠旅子(李權)가 『천도교회월보』 2호에, 「草昧時代宗教와 文明時代宗教說」을 발표하였다. 또한 이종린은 문명에는 일시적 물질을 개발하는 肉身文明과 영구적 도덕을 확장하는 聖靈文明이 있는데, 금일의 문명은 육신적 문명같은 성향이 있다. 금일의 세계가 진실로 영구적 문명을 요구한다면, 사람을 대하기를 天으로 하고 大同太平할 大道大德인 天道教를 기본으로 하여야 한다고 하였다.²⁹⁾

또한 천도교회는 천도교리와 함께 문명개화론과 서구사상을 확산하기 위하여 순회강연을 실시하였다.³⁰⁾ 1906년 11월 29일 洪秉箕 등의 天道教巡督은 전북 淳昌郡 교구에서 설교를 진행하였는데 중앙총부 書計員 李殷哲은 ‘천도교의 종지는 儒佛仙 合一이오. 종교의 효력은 국민정신을 涵育하여 文明世界에 進歩하는 것’이란 뜻으로 강연하였다.³¹⁾ 1906년 12월 6일 천도교 敎區巡督 金洛喆·權秉惠은 1906년 12월 6일 고창군에서 「敎의 經歷과 眞理와 社會文明」이란 제목으로 강연하였다.³²⁾

천도교에서는 1906년 6월 15일 종령 29호로 총부와 교구에서 시일날 성화회를 열도록 하였는데³³⁾ 聖化會에서는 문명개화론 등 서구의 근대사상이 반영된 신교리를 일반인에게 확산하였다. 예를 들어 孫秉熙는 1906년 7월 15일 천도교총부의 성화회에서 교리를 설명하

26) 『만세보』 1906. 6.17.

27) 『만세보』 1906. 28, 3면, 寄書.

28) 『만세보』 1907. 3.30.

29) 李鍾麟, 「一月一日」, 『천도교회월보』 30호, 1913. 1, 4-5면.

30) 『만세보』 1906.11.23, 3면.

31) 『만세보』 1906.12.11, 3면 巡督說敎.

32) 『만세보』 1906.12.25, 3면, 「巡督說敎」.

33) 『천도교종령집』, 32면.

면서 문명론을 언급하였다.³⁴⁾ 松和천도교구에서는 1906년 9월 16일 성화회를 개설하고 「文明上發達」이란 주지로 강연하였다.³⁵⁾ 慈山郡의 천도교구는 1906년 11월 15일 舍人場 金淳씨 집에서 성화회를 갖고 崔鎮三이 「敎의 本源이 天에서 出하였다」는 문제와 「我韓人民의 思想이 如何히 하여야 可히 歐美列強과 같겠는가」하는 문제로 강연하였다. 여기에서 그는 천도교가 시대에 맞는 종교라고 하면서, 아울러 생명재산 보호와 국가의 文運進歩力의 관계가 종교의 振不振과 관계되느니 만큼 천도교를 믿을 것을 주장하였다.³⁶⁾ 1906년 12월 金溝郡 松內里에서 열린 성화회에서는 「天道敎理와 女子敎育方針」이란 제목의 강연이 있었다.³⁷⁾

천도교회에서는 문명개화론과 근대사상을 전파하기 위하여 교리강습소 등의 교육기관을 활용하였다. 천도교회에서는 현기관장인 양한묵이 1907년 6월 “종교가 흥왕하는 시대를 당하여 … 교인의 정성과 면목이 도저히 진리에 몽매하면 교인자격의 큰 흠절이라. 학교를 설립하여 神理學과 人界學을 아울러 가르치라”는 명령을 천도교 지방교구에 하달하였다.³⁸⁾ 또, 양한묵은 1908년 7월 20일 “각 교구의 성화실 내에 야간교리강습소를 설치하라”는 종령을 발포하였다.³⁹⁾ 정식 교육기관을 설립하기 여의치 않았으므로 교리강습소의 설립이 교인에 대한 교육에 중요하던 상황에서, 교리강습소의 설립이 지지부진하자, 손병희는 1911년 현기관장인 오세창에게 명하여 “천하지공이 교육과 같음이 없으나 무릇 우리의 宗徒는 모름지기 교리로써 뿌리를 삼고 과학으로써 가지를 삼음이 없으니 그대가 실로 이것을 주관하라”고 하였다.⁴⁰⁾ 그리고 1911년 6월에는 지방강습소가 점차 증가하고 있지만 흠족한 수준이 되지 못하자, 중학강습소 규칙을 마련하여 서울에 사범정도의 중학강습소를 특설하고 지방의 고등강습생을 모집하여 이들에게 교수함으로써 교리의 발달과 아울러 지방강습소의 교사자원을 양성하였다.⁴¹⁾ 그러나 중학강습소가 설비가 불완전하여 1912년 10월 임시로 停廢되자⁴²⁾, 이후 중학강습소에서 실시하던 교육을 보성전문학교에서 실시하기도 하였다. 이러한 활동으로 1912년 말에 이르면 교리강습소의 설립이 무려 700여개소에 이르렀다.⁴³⁾ 바로 이 교리강습소는 정규교육기관에 가기 여의치 않은 교인들에게 문명개화론과 근대사상을 전파하는 큰 수단이 되었다.

1919년 3·1운동 후에는 문화주의를 수용한 이돈화가 새로운 천도교의 교리에 관한 글들 『천도교회월보』 등에 발표하였다. 그리고 이것은 『人乃天要義』(1924), 『水雲心法講義』(1926), 『新人哲學』(1931)을 통해 정리되었다.⁴⁴⁾

34) 『만세보』 1906. 7.17, 1면, 사설.

35) 『萬歲報』 1906. 9.27, 2면.

36) 『만세보』 1906.11.24, 25, 28.

37) 『만세보』 1906.12.28, 2면, 「婦人說敎」.

38) 『천도교종령집』, 66-68면.

39) 『천도교종령집』, 94-95면.

40) 李鍾麟, 「松禾郡上龍門完亭洞天道敎第205講習所創立記」, 『천도교회월보』 46호, 1914. 5, 4면.

41) 『천도교종령집』, 145면.

42) 『천도교종령집』, 148면.

43) 李鍾麟, 「松禾郡上龍門完亭洞天道敎第205講習所創立記」, 『천도교회월보』 46호, 1914. 5, 4면. 『천도교회월보』 29호, 1912.12, 50면의 기록에 따르면 제692호 교리강습소의 존재가 확인된다.

44) 이돈화의 천도교리에 관한 내용은 황선희, 『한국근대사상과 민족운동』 I(혜안, 1996)과 허수, 『일제하李

3. 천도교의 근대성 형성 후의 변혁사상

천도교가 창시되기 전의 동학은 변혁하여 이루려 한 지상천국 혹은 이상적 사회의 모습을 분명히 설명하지는 않았다. “다시 開關된 사회는 太平盛世하고 國泰民安하다”⁴⁵⁾고 하였지 후천개벽된 사회의 모습을 제대로 언급하지 않았던 것이다. 다만 최제우가 지상천국의 사례로 堯舜時代를 들고 있는 것으로 보아 변혁하여 달성하려는 이상적 사회를 중국의 요순시대와 같은 세상으로 보았다는 주장⁴⁶⁾은 일리가 있다고 생각된다.

또 그 이상적 사회의 달성 방식은 天理나 運數에 의한 것이었다. 즉 “下元甲이 지나고 上元甲 호시절에 만고없는 무극대도 이 세상에 날 것이니”⁴⁷⁾라고 하고, “時運이 돌렸던가 만고없는 무극대도 이 세상에 창건하니 이도 역시 시운이라”⁴⁸⁾라고 하여 時運에 의하여 이상적 사회가 실현된다고 보았다.⁴⁹⁾ 즉, 하늘의 造化에 의하여 인간이 하지 않아도 변화한다(無爲而化)고 보았다. 동학은 인간이 誠敬信을 닦음을 강조하였는데, 이것은 성경신을 닦음으로써 새로운 사회를 만들어야 함을 의미하는 것이 아니라, 성경신을 닦음으로써 天理와 時運에 순응하라고 한 의미로 생각된다.

이처럼 동학의 변혁사상에서는 이상적 사회로 요순시대를 설정하였고, 천리와 시운이 이상적 사회를 실현하며, 이상사회를 실현하기 위한 인간의 주체적 노력이 강조되지 않았다. 이런 점에서 동학의 변혁사상은 근대성을 지니고 있다고 보기는 어려운 것이다.

이에 비하여 천도교는 어떠한 특징을 갖고 있었는지 궁금하다. 먼저 다음의 글을 통해 천도교 창시 직후의 내용을 알아보도록 하겠다.

문: 교는 무엇이뇨?

답: 사람의 智慧와 聰明이 혼같갓치 못하야 上等과 下等の 차별이 잇는디 上等사람의 慈悲한 마음으로 下等사람을 일깨와 가라치는 일흠이니라.⁵⁰⁾

문: 性靈과 肉身을 比較하면 所重함이 무엇이오?

답: 성령의 중함이 육신의 비홀 바 | 아니나 다만 節中하기 어려오니 下等사람은 性靈으로써 肉身을 거나리지 못하야 性靈의 生脈이 肉身에 밋칠 썬이요 中等사람은 性靈과 肉身을 平等으로 待遇하야 性靈範圍에 잇는 德義와 肉身範圍에 잇는 利益을 恒常 아올나 취흐 사상이 잇스며 上等사람은 肉身關係보다 性靈을 重히 녀임이 六七分에 지는 故로 德義와 利益을 함씨 노코 自意디로 取하랴 하면 恒常 德義를 취하며 上等에 지는 사람은 性靈에 복고 神通흐 보비 | 로 人間業障에 虛費홀 生覺이 적어 恒常 悠悠蕩蕩히 世上밖의 悠悠하느니 程度는 비록 淸호나 人族社會에 버셔진 슴이라. 可히 法맞지 아니홀지오 다만 上等사람의 志操를 標準하야 肉身의 一平生을 지내면 사회 | 自然히 文明하리니 文明은 우리 敎의 目

教化의 사회사상과 天道敎, 서울대학교 박사학위논문, 2005. 참조.

45) 「夢中老少問答歌」, 十二諸國 怪疾運數 다시 개벽 아닐런가. 태평성세 다시 정해 國泰民安할 것이니 개탄지심 두지 말고 차차차차 지내셔라.

46) 이현희, 「崔濟愚의 開關思想과 19세기의 韓國社會」, 『동학연구』 2, 1998, 18면. 이현희는 율요순지세

47) 「夢中老少問答歌」.

48) 「권학가」.

49) 김한식, 「실학과 동학의 변혁사상」, 『동학학보』 9, 2005, 84-85면.

50) 「玄機問答」, 『韓末 天道敎 資料集』(國學資料院, 1997), 343면.

的이니라.

문: 敎로 因緣하야 壽와 福을 누림은 엇지노?

답: 敎는 안으로 精神을 收拾하야 ㅎ늘이 스름을 닌신 理致와 스름이 世上에 處ㅎ는 方法을 研究하며 ㅎ그로 行實과 法律과 實業에 注意하야 名譽와 利益의 最優等을 自期하닌디 衣服과 食과 居處와 藥을 各히 文明制度로 肉身에 適當ㅎ 度數를 맞추거니 엇지 天定ㅎ 수를 누리 지 아니하며 ... (하략)⁵¹⁾

문: 敎의 精神은 무엇이뇨?

답: 스람마다 ㅎ늘光彩로 文明하며 집집마다 ㅎ날光彩로 文明하며 世界가 ㅎ날光彩로 文明함이 敎의 精神이니라.⁵²⁾

위의 내용에 따르면 천도교는 이상적 사회로 천도교의 하늘광채가 빛나는 文明社會를 상정하였다. 그리고 이 사회는 성령이 뛰어난 상등의 사람이 그렇지 못한 사람을 敎, 즉 가르침으로써 이루어질 수 있다고 보았다. 요컨대 인간의 노력에 의하여 이상적 문명사회를 이루려고 한 점이 동학과는 달랐다.

3·1운동 후 文化主義 등 서구의 사상이 새롭게 수용된 후의 천도교의 변혁사상은 文明된 사회를 지향하였다는 점에서 천도교 창시 직후의 변혁사상과 유사한 면도 있다. 그러나 지향한 이상사회, 달성방식, 신인간의 모습 등이 구체적이고 체계적으로 제시된 점에서 다른 면모를 볼 수 있다.

3·1운동 후의 1920년대 천도교에서 이루려고 한 이상적 사회는 천도교의 가치가 행해지는 至氣一元論的 한울공동체였다. 그 공동체는 물질과 정신이 어느 편에도 치우치지 않는 평등한 사회를 이루려고 하였다.

이것은 이상적인 주장이고, 실제적으로 천도교인들은 동양문화가 아닌 근대적 서양문화를 형성하려고 하였다. 천도교인으로 북경에 머무르고 있던 李東谷은 다음의 「東西의 文化를 批判하야 우리의 文化運動을 論함」이란 글에서 “東洋文化는 根本으로 否認 또는 拋棄하고 西洋文化를 全般으로 承受하라고 하였다.”⁵³⁾ 김기전도 中國의 思想을 현세의 이익만 찾는 現世我利主義라고 하고, 낭만주의의 시대인 현재에 있어, 중국의 고유한 文學과 思想은 우리의 新文化를 건설하는 데 少毫의 자료를 공급할 것이 없다고 하였다.⁵⁴⁾ 요컨대 천도교의 문화운동론자들이 건설하려고 한 문화는 한국과 동양의 전통적 문화가 아닌 서구의 근대적인 문화였다.

그러면, 천도교의 문화운동에서는 서구의 근대적 문화 가운데 어떠한 문화를 지향하였을까. 3·1운동 직후 문화운동에 동참하였으나 후에 천도교연합회로 분립하였던 교인들은 천도교의 사상을 다음과 같이 이해하였다. 천도교연합회의 일원으로 활약하였던 崔東曦는 1924년 경 연해주에서 천도교의 교지인 ‘人乃天’, ‘人即天’의 宗義가 共產主義의 본지와 같다는 내용을 교도들에게 선전하고 있었다.⁵⁵⁾ 또 한편 천도교연합회의 지방교회에서 總部에 보낸

51) 「현기문답」, 앞의 책, 351면.

52) 「현기문답」, 앞의 책, 354면.

53) 北旅東谷(李東谷), 「東西의 文化를 批判하야 우리의 文化運動을 論함」, 『開關』 29호, 1922.11, 92면.

54) 妙香山人, 「中國文學의 價値를 論함」, 『開關』 4호, 1920. 9, 86-90면.

55) 在間島總領事 鈴木要太郎이 外務大臣 男爵 松井慶四郎에게 보낸 기밀 제76호(1924. 3. 8). 외무

건의문에는 “敎主와 小使의 봉급을 동일히 하라”고 할 정도로 경제적인 평등을 추구하였고, 1925-6년 경, 만주에 집단농장을 설립하고 공동정작을 실시하였으며, 교회의 운영을 교주가 중심이 되어 중앙집권적으로 하는 것을 비판하고 지방중심의 연합회로 운영할 것을 제안하였다. 이것은 권위에 반대한 무정부주의적 사회주의의 특성을 보여주는 것이었다.

그런데 천도교 문화운동을 주도하였던 신파의 경우는 이와는 달랐다. 정광조는 「神視時代의 信仰과 人視時代의 信仰」이란 제목의 강연문에서, “人乃天의 本位란 통속적으로 말하면 自己를 본위로 한다는 말이고, 무엇이든지 自己가 自己를 解釋하고 自己가 自己를 처판하는 것이고, 각기 自己의 自覺 下에서 자기의 한울을 자기가 깨닫고 자기의 행위를 스스로 깨달아 萬事萬理를 自己의 중심 下에서 하는 것”이라고 하였다.⁵⁶⁾ 위의 내용에 따르면, 천도교 신파는 人乃天의 이념을 ‘自己本位’·‘自律處理’·‘自己中心’으로 이해하였는데, 이러한 自己自律의 思想은 바로 자유주의의 근본적인 思想이었다.

그런데, 천도교의 문화운동이론가인 이돈화는 “‘字義上의 自由’란 타인의 간섭을 받지 않는 단독적 행위를 이르지만, ‘진정한 自由’란 자기의 단독적 행위가 유의식적·무의식적으로 많은 타인의 행위와 스스로 협동·조화하는 것이라고 하였다. 그리고 평등이란 계급의 소멸과 함께 인격의 발달을 자유롭게 하는 의미에서의 평등으로서 사람의 선천적 재능은 다를지라도 각자가 그 재능을 발휘할 수 있도록 동일한 기회를 주는 인격적 평등을 의미한다.”⁵⁷⁾고 하였다. 또 金亨俊은 천도교에서 지향하는 문화는 “일종의 자유경쟁과 내부의 투쟁을 절대화영원화고정화 하는 기성문화가 아니다”라고 하고, 그 이유를 “이 기성문화가 통일적·전체적으로 출현되는 현실을 반영하기에는 문제가 있다”는 것에서 찾았다.”⁵⁸⁾

이 신문화는 개인적 자유를 기초로 하고 있으면서도 전체 유기체의 통일과 조화를 추구하는 문화였다. 그런 점에서 이 신문화는 신자유주의적 특성을 지니고 있었다고 하겠다. 결론적으로 말해, 천도교의 문화운동론에서 지향한 신문화는 자유주의를 근간으로 하였는데, 타인의 간섭을 받지 않고 자유방임을 누리는 고전적 자유주의의 문화가 아니라, 전체 유기체의 조화로운 발전을 추구하는 신자유주의의 문화였다.

다음으로 그 신사회의 달성 방식에 관한 점이다. 천도교 신사회의 달성 방식을 정신개벽·민족개벽·사회개벽의 3대개벽론을 주장하였다. 즉 개인의 정신적 각성에 의해 개인의 사고를 변화시키고, 민족의 정신을 변화시키며, 인류사회의 정신을 변화시켜 이상적인 세계를 건설하려고 하였다.

따라서 천도교에서는 인간의 변혁, 그 가운데에서도 자기의 변혁을 통한 새로운 인간의 형성을 추구하였다. 즉, 新人·新人物·新人間의 출현을 기대하였다. 이돈화는 다음의 글에서

即 吾人の 要求하는 바 新時代의 新人物은 以上에 述함과 가티 決코 萬人의 力을 獨專한 英雄 其人(資本的 英雄, 軍國的 英雄主義도 包含)이 안이니 吾人은 決코 此 地球의 上에 奈破崙의 再生과 「카이제루」의 再興을 希望치 안이하노라. 吾人の 이른바 新人物은 寧히 凡庸에 在하며 平常에 處한 新人物이니 凡庸인데

성 사료관, 4-3-2, 2-1-11호, 不逞團關係雜件, 「朝鮮人の部, 鮮人と過激派」 내 수록.

56) 鄭廣朝, 「神視時代의 信仰과 人視時代의 信仰」, 『天道教會月報』 111, 1919. 12, 27-29면.

57) 李敦化, 「世界三大宗教의 差異點과 人乃天主義의 一瞥」, 『開闢』 45호, 1924. 3, 55-57면.

58) 金亨俊, 「現代文化와 水雲主義」, 『新人間』 62호, 1932.12, 10-11면.

凡庸 그대로 自己의 力을 徹底히 發揮하며 平常인데 平常 그대로 自己의 才能을 徹底히 表顯하는 人物이었다. 新時代는 決코 英雄主義의 時代가 안이었다. 萬人이 共同히 力을 表顯하는 時代이며 萬人이 共同히 才能을 表顯하는 時代였다. 更言하면 新時代는 萬人이 一人의 力, 一人의 才能에 依하여 被動하는 時代가 안 이오 萬人이 오즉 自己의 意志대로 自己의 力能대로 活動하는 시대였다.⁵⁹⁾

라고 하여, 신인물은 나바론과 카이저와 같은 특정한 영웅이 아니라, 범용하고 평상적인 일반인이 자기의 재능을 철저히 표현하는 인물이라고 하였다.

천도교의 변혁사상인 문화운동론에서 새롭게 이루려는 新人 혹은 新人間의 모습은 어떠한 것이었을까. 신인간의 덕목 가운데 첫째로 중요한 점은 자기의 위대와 존귀를 자신하고 인습적 노예생활에 반항하며 독립적 생활을 하는 자기해방된 자력적 인간이었다. 이러한 자아 중심의 사고는 이미 1916년 손병희의 “오 신도는 천주와 神師께 의뢰하던 心은 타파하고 自天을 自侍하라”⁶⁰⁾는 설법에서 보이듯이 自力信仰으로 합리화되고 있었다.⁶¹⁾ 이돈화는 인류가 自己解放이 진보될수록 그 권위가 발휘되며 그것이 退化할수록 그 권위도 低落한다고 하였다.⁶²⁾ 또한 그는 「자력적 교화」란 글에서,

其 敎化와 其 道德은 純粹自力的이며 眞摯唯心的이 되지 안이치 못홀진저. 自力이라 함은 身體의 底因을 根據야 自己로써 自己를 開拓함을 意味함이니 自己開拓은 人生의 本務되는 同時에 抑 宇宙의 本務라. 人生은 自己로 自己를 開拓함에서 처음으로 人生의 權威를 發揮하며 從야 世界의 實力을 表現하리니 自己開拓은 實로 文明時代에 伴하는 最後敎化인저⁶³⁾

라고 하여, 문명시대에 있어 교화의 궁극적 기초가 自力이라고 할 정도로 자력적 인간의 형성을 강조하였다. 김기전도 「맹종으로부터 타협에, 타협으로부터 자주에」라는 글에서 자주적 생활을 강조하였다. 그는 니체의 말을 인용하여 “산다는 것은 죽는 것(과거)과 죽어가려고 하는 것(현재)을 끊임 없이 교묘하게 살육하는 데 있다”고 하였다. 또한 카펜터의 말을 인용하여 “인생은 표현으로 ... 자아를 외계에 창조하여 창조한 그것이 우리 내부의 세계와 서로 호응하면 그것이 위대한 행복이며 생명의 충실이라”고 하였다.⁶⁴⁾

자기의 해방 가운데 근거가 되는 것은 정신적 자유였다. 김홍선은 「자유 의 아」란 정신에 바탕을 둔 ‘정신적 자유의 我’를 의미한다⁶⁵⁾고 하여, 의뢰적이 아닌 자존적 정신을 가지는 것이라고 보았다. 또한, 자기해방의 하나로 개성이 존중되었다. 예를 들어 韓基岳은 자기해방이란 곧 자기개성을 존엄케 함을 의미한다고 하였다.⁶⁶⁾

59) 李敦化, 「新時代와 新人物」, 『開闢』 3호, 1920. 8, pp.18-19.

60) 李敦化, 『天道敎創建史』(천도교중앙종리원, 1933), 67면.

61) 申一澈, 「천도교의 민족운동」, 『동학사상의 이해』(사회비평사, 1995), 181면.

62) 李敦化, 「自己解放과 人乃天主義」, 『天道敎會月報』 118호, 1920. 6, 6면.

63) 夜雷, 「自力的 敎化」, 『天道敎會月報』 109호, 1919. 9, 18-19면.

64) 金起瀾, 「盲從으로부터 妥協에 妥協으로부터 自主에」, 『開闢』 12호, 1921. 6, 9-12면.

65) 金弘善, 「自由의 我」, 『天道敎會月報』 119호, 1920. 7, 58면.

66) 獨嘯生(韓基岳), 「新紀元에 立한 世界同胞의게 解放의 宗教를 疏開하노라」, 『天道敎會月報』 124

두번째로 신인간의 덕목은 진취적 인간, 창조적 인간이었다. 진취적 인간과 창조적 인간의 형성을 지향하고, 평범지상주의를 배제하고 차라리 영웅극단주의를 중용하였다.⁶⁷⁾ 박달성은 「당면의 문제와 요구의 인물」이라는 강연에서 시대가 요구하는 인물이 되려면, 자기 존재에 대한 자각과 아울러, 우주의 대자연까지를 자기의 心身에 삼킬 수 있는 대담한 인물, 즉 열정가가 되어야 한다고 하였다.⁶⁸⁾

신인간의 세번째의 덕목은 공동의 정신이다. 이돈화는 천도교를 믿는 것은 한울 되기를 이상하는 것이므로 한울이란 공동체의 발전을 위하여, 한울의 이상인 至正, 至公, 至仁, 至愛, 至慈悲, 至誠하기를 희망한다고 하였다.⁶⁹⁾

이러한 신인간의 모습으로 박태준은 자유, 進取와 아울러 공동의 도덕을 강조하였다.⁷⁰⁾ 그리고 신연준은 신인간의 모습으로 다음의 표를 제시하였다.⁷¹⁾

[지-과학]]	[물질요구]]
신인생 정-종교-예술	=	형평	완전인격
[의-윤리-실행]]	[정신요구]]

즉, 신인간은, 자율·창조·공동의 정신으로 생활하는 신인생관에 토대하여 智情意를 갖추고, 정신요구와 물질요구를 형평을 갖춘 인간이었다.

한편 이돈화는 개인과 개인의 집합, 가족과 가족의 관계, 민족과 민족의 연쇄인 인류사회의 도덕을 극치로 하기 위해서는 세계의 각 민족이 균등의 조화를 구하고, 균등의 발달을 이루며, 균등의 행복을 누리야 한다고 보았다.⁷²⁾ 그리고 民族開關이 세계의 이상주의를 실천하는 과정에서의 준비적 기초가 된다고 보았다. 즉, 인류주의와 사회주의의 견지에서 世界一家의 해방을 얻고자 하면 理論的 步調를 民族에 標準을 두고, 우선 민족내의 평등을 이루고, 민족과 민족 간의 차별을 융화케 하여 호상의 행복을 원만하게 하는 것이 세계일가주의를 실현하는 순서라고 보았다.⁷³⁾

이 민족의 문화와 생활 정도를 향상·발전시키기 위하여, 우선 민족의 가치관 혹은 정신이라 할 수 있는 민족성을 개조하려 하였다. 이돈화는 조선시대의 유교사상의 영향으로 조선의 민족성이 崇古思想·依他思想·崇文非武思想·崇禮階級의 思想의 부정적 특성을 띠게 되었고, 따라서 우리 민족이 자

호, 1920.12, 48면.

67) 「吾人の 新紀元을 宣言하노라」, 『開關』 3호, 1920. 8, 13-14면.

68) 『동아일보』 1921. 6.22(4).

69) 李敦化, 「사람성의 無窮을 論하노라」, 『天道教會月報』 130호, 1921. 6, 4-5면.

70) 朴台俊, 「新生活」, 『天道教會月報』 119호, 1920. 7, 41-42면.

71) 申彦俊, 「新人間과 新人生觀」, 『신인간』 5호, 1926. 9, 4면.

72) 李敦化, 「民族的 體面을 維持하라」, 『開關』 8호, 1921. 2, 2-3면.

73) 李敦化, 「新人哲學」, 153-155면.

력이 없고 장래가 없는 민족으로 되게 만들었다고 비판하였다. 그리고 불교의 영향으로 退步自閑의 관습, 出世間的 仙人行爲의 습성이 만들어지게 되었다고 보았다.⁷⁴⁾

그런데 개조하여 이루려는 민족성의 가운데 특히 강조된 것은 自強과 活動이었다. 이돈화는 중국인은 直心, 일본인은 忠心を 갖고 있는 데 반하여, 조선인은 善心이라는 긍정적 민족성을 갖고 있다고 보고 이 善心を 바탕으로 신문화를 건설하라고 하였다. 그런데 그는 여기서 善의 진의를 ① 생활상 모든 방편을 善으로 활용케 함이며, ② 퇴굴이 아니오 활동이며, ③ 弱이 아니오 自強이라고 자의적으로 해석하고, 이러한 善의 진의에 따른 민족성을 이루고 이를 토대로 신문화를 건설하라고 하였다.⁷⁵⁾ 바로 이러한 민족성은 신인간론에서 강조되던 자율적 인간진취적 인간의 모습이였다.

또 민족성의 개조와 함께 폐해적인 구관습을 파괴하자고 하였다. 김기전은 名分等差의 관념에 의하여 상하존비·귀천을 고집하는 유교적 습관을 배척하였다.⁷⁶⁾ 또 이돈화는 의식주의관문물·윤리도덕적 습관을 개량하여 하루 바빠 민족적 체면을 유지하자고 하였다. 상투와 茅屋을 사용하는 것을 개량하고, 시간을 잘 지키도록 하였다. 그리고 청년회 등을 조직하고 신지식열을 일깨워 신문잡지 등을 구독하라고 하였다.⁷⁷⁾ 姜仁澤은 개조의 벽두에 선 우리는 孝父母·尊長上·信朋友·隣恤相濟 등은 절대 保守해야 하나, 천수와 생식열등, 이혼과 축첩이라는 폐를 야기시키는 早婚과, 無實煩禮의 喪祭, 巫黨을 믿는 것과 같은 虛無的 魔瀆의 迷信은 고쳐야 한다고 하였다.⁷⁸⁾

그리고 미풍이라고 하더라도 자주적이고 자립적인 인간의 형성을 방해하는 기존의 사회관습과 제도는 새롭게 바꾸도록 하였다. 예를 들어, 김기전은 자립의지의 보유와 자립생활의 영위를 방해하는 종래의 부자관계와 효도관계를 비판하고 신효도주의를 주창하였다. 그는 부모의 뜻과 일을 계승하고 따르는 것을 우선으로 하는 繼述第一主義의 종래의 효도제도를 비판하고, 자식 그 자신이 부친의 分身임을 알면서도 또한 그 자신이 사람의 하나임을 알고 생활하라는 新孝道主義를 주장하였다.⁷⁹⁾

천도교에서는 이러한 신인간의 형성을 위하여 농민·노동·학생·상민·청년·소년·여성부를 두고 각 부문별로 새로운 인간을 형성하기 위한 운동을 전개하였다. 또한 개인의 정치적 자율성을 제고하기 위하여 측면에서 자치운동을 전개하였다. 그리고 개인간의 조화와 협동의 실현이란 측면에서 공생조합운동과 공동경작운동을 전개하였다.

74) 李敦化, 『新人哲學』, 156-157면.

75) 李敦化, 「朝鮮人の 民族性を 論하노라」, 『開闢』 5호, 1920.10, 4-10면.

76) 起瀾 抄, 「上下·尊卑·貴賤-이것이 儒家思想의 基本觀念이다」, 『開闢』 45호, 1924. 3

77) 李敦化, 「民族的 體面을 維持하라」, 『開闢』 8호, 1921. 2, 5-8면.

78) 姜仁澤, 「나의 본 朝鮮習俗의 二三」, 『개벽』 5호, 1920.11, 81-86면.

79) 妙香山人(김기전), 「從來의 孝道를 批判하야씨 今後의 父子關係를 聲言함」, 『開闢』 4호, 1920. 9, 22-25면.

맺음말

동학은 달성하려는 지상천국의 모습을 중국 고대의 요순시대와 같은 것으로 보았다. 그리고 그 이상사회를 운수에 의하여 실현되는 것으로 보았으며, 인간이 주도적으로 새로운 이상사회를 수립하려고 하기보다는 인간이 새로운 질서에 순응해야 함을 주장하였다. 이런 점에서 동학 자체를 근대성을 지닌 종교라고 보기는 어려울 듯하다.

동학이 근대성을 띠기 시작한 것은 동학의 지도자와 일반신자들이 개화적 사고를 갖고, 갑진개화운동을 전개하면서부터라고 보인다. 그리고, 동학은 천도교의 창시 이후 근대성을 보다 분명히 나타내었다.

먼저 천도교는 1906년 천도교 대헌을 발표하고, 중앙총부와 지방교구를 신설하였다. 그리고 1921년에는 의정원제도를 실시하고, 각 교구에서 선출된 의정원이 교회의 중대사를 처리하는 제도로 바꾸었다. 또한 1922년에는 대헌을 종헌으로 바꾸고, 종리원, 종무원, 종법원의 3원 체제를 마련하였다. 이를 통하여 천도교회는 교회의 조직과 운영을 근대적으로 바꾸었다.

또한 천도교의 중심인물들이 근대적인 사상을 가진 교인들로 바뀌었다. 천도교 창시 직후에는 권동진·오세창·양한묵 등과 같은 문명개화들이 교회의 실권을 장악하고 근대사상을 전파하였다. 3·1운동 후에는 일본에 유학하거나, 국내의 근대적인 교육기관에서 수학한 서북지방을 중심으로 한 근대적 지식과 사상을 가진 청장년들이 교회를 장악하였다.

한편 천도교회는 천도교의 창시이후 문명개화사상 등 근대적 사상이 가미된 천도교리서를 발간하였다. 그리고 『만세보』와 『천도교회월보』, 교리강습소, 성화회, 순회강연 등을 통하여 확산하였다. 또한 3·1운동 후에는 문화주의를 수용하여 이돈화가 『인내천요의』와 『신인철학』 등의 교리서를 발간하였고, 그 내용을 『천도교회월보』와 교리강습소 등을 통하여 전파하였다. 이리하여 천도교인들은 근대적인 천도교사상을 갖추게 되었다.

근대성이 형성된 이후의 천도교는 이상사회의 모습과 변혁방식 등이 동학의 그것과는 달랐다. 우선 동양적인 것이 아니라 서구의 근대화된 문명을 이루려고 하였다. 그리고 그 문명은 자유주의와 신자유주의의 문명이었다. 그리고 이상사회의 달성에 있어 인간의 역할을 중시하였다. 그리고 그 방식은 개인의 정신적 개혁, 민족개혁, 인류의 개혁을 거쳐 신문화를 형성하고 이를 통해 이상적 세계를 구현하려고 하였다. 따라서 천도교에서는 신인간의 형성에 주력하였다. 신인간의 이상적 모습은 자기해방과 개성을 갖춘 자율적 인간, 창조적 인간, 조화와 협동의 정신을 갖춘 근대적 인간이었다.

천도교는 이러한 변혁사상을 실현하기 위해 7개부문운동을 전개하였다. 또한 자율정치 실현, 조화와 협동의 사회를 이룩하려는 목적에서 자치운동과 공생조합·공동경작운동을 전개하기도 하였다.

동아시아 종교의 근대성과 변혁사상

- 천리교, 동학, 배상제교의 근대체험 -

임 태홍

<목차>

머리말

I. 자아의 형성

1. 천리교의 자아 - 천리왕명
2. 동학의 자아 - 하날님
3. 배상제교의 자아 - 황상제

II. 도전으로서의 타자

1. 천리교의 경우 - 명치정부와 외국인들
2. 동학의 경우 - 일본과 서양인들
3. 배상제교의 경우 - 청나라 만주족과 서양국가

III. 응전으로서의 근대성 자각

1. '세상 바꾸기'라 불리는 개혁의 사상
2. '하원갑'에 열리는 후천개벽의 사상
3. 악마 토벌의 혁명사상

머리말

이 발표는 동아시아 종교의 근대성과 변혁사상을 살펴보고자한 것이다. 이러한 문제를 고찰하기 위한 방법이나 소재는 여러 가지가 있을 것이다. 그러나 여기에서는 필자의 관심과 능력의 한계로 중국 태평천국의 배상제회, 한국의 동학, 일본의 천리교를 대상으로 하고자 한다.

여기서는 전체적으로 고찰의 순서를 일본, 한국, 중국의 순서대로 한다. 특별한 이유가 있는 것은 아니고 평소에 중국, 한국, 일본의 순서에 익숙해져 있기 때문에 순서를 바꾸어봄으로서 새로운 발상의 전환이 가능하지 않을까하는 기대 때문이다.

아울러 같은 이유로 동학의 '한울님'을 '하날님'으로 불러보고자 한다. '한울님'하면 현재 천도교 교인들의 신앙대상과 일치되어 과거 초기 교단의 최고신에 대한 인식을 이해하는데 다소 방해를 받는 느낌이 들기 때문이다. 특별히 천도교 교리 해석상의 이유가 있는 것은 아니다. 여기서 '하날님'은 최제우 문장가운데 비교적 초기에 쓴 「용담가」에 '호늘님'으로 표기된 말이다.

또 이 발표에서는 종교 교단의 '자아'를 그 교단이 섬기는 최고신으로 보았다. 종교 교단은 영어로 'body'라는 단어를 쓰기도 한다. 그 '몸체'에 대응하여 '정신'에 해당하는 것이 '교리'라고 한다면 한 종교 단체의 교리 중 핵심은 바로 '신관'이기 때문이다. 최고신에 대한 인식에 따라 어느 한 종교교단의 독자적인 성격이 결정된다.

아울러 신관념이란 일반적으로 추측하듯이 한 순간에 결정되는 것이 아니다. 인간의 자아처럼 긴 시간을 통해서 점차적으로 형성되고, 변화, 발전된다는 점에서 최고신에 대한 관념을 교단의 '자아'로 보았다. 또 '자아'는 복합적이고 다양한 관념들이 서로 중첩되면서 형성되는 것으로 한 종교단체의 최고신도 관련 당사자들의 다양한 인식들이 서로 복합적으로 작용하여 만들어 진다. '자아'에 대한 이러한 입장에서 동아시아 근대 종교의 '자아'가 어떻게 형성되고, 또 그 '자아'는 어떠한 변화를 겪고 스스로 어떻게 근대성을 자각하였는가를 고찰하고자 하였다.

1. 자아의 형성

1. 천리교의 자아 - 천리왕명

천리교가 태어난 것은 1853년경이다. 이때 교조의 막내딸 고칸이 오사카 거리에서 '텐리오노 미코도(천리왕님), 텐리오노 미고도'하고 전파를 시작한 것이 처음이었다. 신도가 처음 몰려들기 시작한 것은 이후 약 8년 뒤부터였다. 교조 미키는 '출산의 신', '살아있는 신'으로 알려졌다. 출산뿐만 아니라 눈병, 발병에 걸린 사람들, 심지어는 정신병에 걸린 사람들도 미키를 찾았다. 천리교는 이들의 적극적인 호응을 기반으로 교단의 틀을 잡아갔다.

천리교 교단이나 일반 학계에서는 천리교의 시작을 1838년으로 본다. 이해에 나카야마 미키가 처음으로 '천리왕명'을 만나, 그 신으로부터 계시를 받고 자신의 종교적인 소명을 깨달았다고 보기 때문이다.

그러나 미키는 1838년에 계시를 받고 바로 포교활동을 한 것은 아니었다. 정신적인 방황이 1853년경까지 이어졌다. 그 후에 종교적인 자각과 함께 찾아오는 사람들이 늘어가면서 천리교 교단의 형태가 차츰차츰 형성되었다.

'천리왕명(텐리오노미고도)'이라고 하는 신의 개념도 처음부터 바로 형성된 것이 아니다. 신비체험 당시 나카야마 미키가 경험한 신은 그 이미지가 현재의 '천리왕명'하고 매우 다르다. 일본의 민간에서 흔히 믿는 신들, 예를 들면 뱀의 모습을 한 신, 터주신 등 10가지 이상의 민간 신들이 미키의 신으로서 차례대로 나타났다고 전해지기도 하고, '하늘의 장군'이 나타났다고 하기도 한다. 현재 천리교 교전에 묘사된 신의 이미지와는 매우 다르다. 1868년에 일어난 명치유신 후에 나카야마 미키 천리교 경전을 집필하기 시작하였다. 미키는 1880년경에 사망하였는데 1875년경까지 경전을 집필하였다. 이때도 신의 모습과 성격은 아직도 '형성 중'에 있었다. 마치 인간의 자아가 차츰차츰 성장하듯이 천리교의 최고신 '천리왕명'도 긴 시간에 걸쳐 형성된 것이다.

'천리왕명(天理王命)'이란 신은 '원래의 신', '실재의 신'이라고 천리교 경전 맨 처음에 소개되어 있다. 유일신이며 남녀 혼성적인 신이고 절대최고의 신이다. 모든 인간을 낳고 자연을

만들어 낸 신이기도 하다. 천리왕명은 미키가 자신의 종교체험을 통해서 경험한 여러 신과 경전 집필 중에 경험한 많은 신들, 예를 들면, 아버지신, 월일신 등이 모두 집합한 복합체가 바로 ‘천리왕명’이라는 신이다. 바꾸어 말하면 천리교의 ‘천리왕명’이라는 신은 그 성격이나 모습이 미키가 경험했던 수많은 신들을 모두 포함하고 있다.

‘천리왕명’은 불교의 ‘전륜왕(轉輪王)’에서 유래한다고 전해지고 있다. 일본말로 ‘텐린오’라고 하는 데 이 말이 ‘덴리오(天理王)’로 변하였다고 한다. 전륜왕은 무력을 쓰지 않고 전세계를 통일하여 통치한다고 하는 제왕의 신이다.

한편 ‘천리(天理)’는 원래 천주교 선교사들이 초창기에 ‘천주’를 나타내는 뜻으로 ‘천제(天帝)’, ‘천운(天運)’, ‘천도(天道)’ 등과 함께 사용되던 것이다. 천주교가 일본에 전래된 것은 미키 이전에 이미 300여년의 역사를 가지고 있다. 긴 시간동안에 서양의 종교사상은 조용하고도 광범위하게 일본사회에 영향을 미쳤다. 미키의 ‘천리왕명’은 이러한 영향도 받은 것 같다. 미키의 신이 “인간을 구하기 위해서 내려왔다”라고 하는 발언이나 나카야마 미키, 천리왕명, 미키의 집터(지바), 이 세 가지를 신성시하는 삼위일체의 사상, 유일신 지향의 관념, 절대자이며 창조자로서의 신관 등이 ‘천리왕명’이 단지 일본적 종교전통 내에서만 형성된 것이 아니라 는 점을 나타낸다.

2. 동학의 자아 - 하날님

‘동학’이 태어난 것은 그 시점을 「논학문」으로 볼 수 있다. 이 문장에 처음 언급되기 때문이다. 「논학문」은 「포덕문」보다 뒤인 1862년 상반기경 전라도에 피신하고 있었을 때 집필된 것이다. 그 전에 여러모로 구상하던 것을 이 문장에서 구체화한 것이다.

최제우는 이미 1860년 4월에 이상한 종교체험을 겪고, 약 8개월 정도 시간이 흐른 뒤에 본격적으로 포교활동을 시작하였다. 이때의 상황이나 심정은 「포덕문」에 잘 드러나 있다. 그러나 이 당시에는 아직 ‘자신의 종교’에 대해서 구체적인 비전은 없었던 것 같다. 이 시기에 집필된 「안심가」에는 주위 사람들과의 갈등이 자세히 묘사되어 있다.

“요약한 고인물이 할말이 바이없어 서학이라 이름하고 온 동네 외는 말이 사망년 저인물이 서학에나 싸잡힐까 그 모르는 세상사람 그거로사 말이라고 추켜들고 하는 말이 용담에는 명인나서 범도 되고 용도 되고 서학에는 용터라고 종종걸음 치는 말을 역력히 못할러라”

이러한 갈등을 겪으면서 성립을 본 것이 ‘동학’이었다. 동학의 경전인 『동경대전』, 『용담유사』에 수록된 최제우의 문장은 그가 득도체험을 한 1860년 이후 1864년에 사망하기 전까지 집필된 것이다. 그의 사상이나 주변상황에 대한 그의 판단은 그 사이에 여러 차례 바뀐다. ‘하날님’이라는 개념도 예외가 아니다.

하날님은 그의 여러 문장에 상제님, 천주, 하날님, 귀신 등으로 다양하게 표현된다. 각 개념들이 사용되는 문맥도 다양하여 하날님의 모습은 실로 다양하다. 예를 들면, 주문에 ‘시천주 조화정 영세불망 만사지’라고 하였을 때, ‘천주’는 우리가 모시는 신, 조화를 정해주는 신, 영원히 잊지 않으면 모든 것을 알게 해주는 신의 이미지를 가지고 있다.

「안심가」에는 이런 문장이 있다. “한울님 하신말씀 지각없는 인생들아 삼신산 불사약을 사람마다 볼까보냐 미련한 이 인생아 네가 다시 그려내서 그릇 안에 살라두고 냉수일배 떠다가서 일장탄복 하였어라”. 여기에 묘사된 하날님은 또 다르다. 말씀을 하시는 신, 불사약을 내

려주는 신, 민간 주술적인 방법으로 불사약을 먹게 하는 신이 그것이다. 이러한 신의 이미지가 앞서 제시된 주문의 '시천주' 개념과 중첩된다는 것이다.

최제우는 하나의 문장을 신도들에게 나누어 주고 나서 새로운 문장을 써내면, 그 전의 문장을 폐기하는 것이 아니었다. 그의 문장은 계속적으로 신도들에게 전해졌기 때문에, 신도들이 상상하는 최고신의 이미지는 새롭게 새롭게 중첩되면서 변모하는 것이다. 이러한 과정은 '하날님'이라고 하는 신 개념의 성장이라고 할 수 있다. 동학 교단으로서는 '자아의 형성'이라고 할 수 있는 성질의 것이다.

최제우 뒤를 이은 최시형, 손병희도 자신들의 문장을 경전으로 추가시켰다. 그렇기 때문에 동학의 '하날님'은 끊임없이 변화, 성장한 것이다.

동학의 하날님도 '천주', '상제' 등의 용어에서 보듯이 당시 북경을 통해서 전래된 천주교의 영향을 많이 받은 것이다. 특히 최제우가 종교체험 때 경험한 신은 인격신적인 모습을 강하게 갖춘 신으로 당시 유교적인 신관에 압도된 지식인 사회에서는 보기 드문 신의 모습이었다. 그가 말한 '상제'는 이미 '음양이기'로 설명되는 유학적인 '상제'가 아니라 초월신적인 천주교의 '상제'에 가깝다고 해야 할 것이다. 그러나 이러한 신의 이미지도 「논학문」에 나오는 '귀신'의 이미지와 함께 중첩해서 고려해야한다는 것은 두말할 나위가 없다.

3. 배상제교의 자아 - 황상제

배상제교는 천리교나 동학처럼 그 종교의 존재가 분명치 않다. 배상제회라고 하는 종교단체의 '교리'일 뿐이다라고 하는 것이 더 정확할지 모른다. 배상제회 역시 학자에 따라서는 분명한 실체가 있는 것이 아니라 홍수전, 풍운산을 중심으로 1846, 7년경에 광서의 험준한 산악 지방에 형성된 신앙집단을 일반적으로 일컫는다. 이들 집단은 특히 서양 기독교의 영향을 받아 '태평 그리스도교'라고도 불리는 종교를 신앙하였는데 이것이 '배상제교'로 불리게 된 것이다.

나중에 배상제회의 참가자들은 반란을 일으켜 태평천국의 핵심 군대가 되었다. 태평천국 시대에 들어와서는 '배상제회'라는 단체는 별도로 존재하지 않았다. 태평천국 전체가 사실상 배상제회나 다름없었기 때문이다.

태평천국 시대에는 태평천국 정부에서 중국어 성경책을 출판하거나 홍수전 관련 문건을 선전물로서 출판하였다. 이들 자료에 나타난 종교사상이 바로 배상제교의 교리를 형성한다고 할 수 있다. 초기 배상제회에서 홍수전은 '홍선생'으로 불렸다. 실질적인 관리자는 친구인 풍운산이었는데, 홍수전은 그 배상제회의 교조와 같은 존재로 인식되었다. 이 배상제회에서 양수청, 소조귀 등 태평천국의 실질적인 혁명지도자들이 배출되었다.

배상제교의 신관념은 기본적으로 '상제'로부터 시작된다고 할 수 있다. 왜냐하면, 기본적으로 홍수전은 서양 선교사들이 제작한 기독교 선전책자 「권세양언」의 영향을 깊게 받았기 때문이다. 실지로 홍수전이 자신의 이상한 체험을 '종교적인 경험'으로 파악하고 신에 대한 소명의식을 품게 된 것은 바로 명백한 서양종교의 영향이었다. 그리고 앞서 지적하였듯이 태평천국 시기에는 경전으로서 서양 기독교의 성경을 사용하였다.

그렇지만 또 한편으로 다음과 같은 기록을 보면, '황상제'라고 하는 홍수전의 신이 서양 기독교의 신만을 본받은 것이 아니라는 것을 알 수 있다.

“어떤 때 천부상주황상제(天父皇上帝)의 재촉이 매우 강했다. 주(홍수전)는 할 수 없이 하늘나라에서 몇 개 층인가를 내려왔으나 도중에 다시 돌아가고 말았다. 천부는 열화같이 노했다. 그래서 주는 정월궁에게 이렇게 말했다. “너는 아이들을 데리고 아버님, 어머니, 형수님 그리고 여동생들과 함께 살거라. 너는 짐이 지상에 내려가 아버님의 일을 완수한 뒤에, 하늘나라로 다시 올라올 때까지 기다려라. 다시 행복하게 살아보자.”(『太平天日』)

황상제는 원래 ‘천부상주황상제(天父皇上帝)’라고 불리는 존재다. 이를 줄여서 ‘천부’라고 하기도 하고 ‘황상제’, ‘상제’등으로 불렸다. 특히 상제는 중국에서 전통적으로 고대의 최고신을 일컫는 용어로 사용되어 왔다. 또, 앞의 인용문을 보면 황상제는 가족을 가진 신이다. 홍수전을 아들로 둔 신이며 부인도 있다. 다른 아들도 있으며 하늘나라의 깊은 곳에서 산다. 이러한 여러 개념들이 뒤섞여 배상제교의 ‘황상제’ 개념이 형성된 것이다.

II. 도전으로서의 타자

천리교의 타자, 동학의 타자, 배상제교의 타자는 무엇일까? 천리왕명, 하늘님, 상제는 타자로부터 어떤 것을 배우고 어떻게 변모하였을까? 천리교의 타자로 명치정부, 동학의 타자로 일본, 태평천국의 타자로 청나라 만주족을 설정하였다. 아울러 세 종교 공통의 타자로 ‘서양인’을 설정해서 상호관계를 살펴보고 비교해 보았다.

1. 천리교의 경우 - 명치정부와 외국인들

나카야마 미키가 71세때인 1868년에 명치유신이 일어났다. 명치정부는 제정일치의 신도국가 건설을 목표로 새로운 종교정책을 의욕적으로 전개해나갔다. 신도와 불교를 분리시키고 전국의 신사를 조사하여 불교적인 것은 모두 제거하도록 하였다. 신도관련 업무를 담당하는 신기관(神祇官)을 세워서 종합적이고도 혁신적인 종교정책을 폈다.

이러한 여파로 천리교가 승인장을 제출하여 종교활동 승인을 받은 바 있는 요시다(吉田)신사의 종교단체 허가 권한이 취소되었다.(1870년) 이로써 천리교의 종교활동은 불법적인 것이 되었다. 이듬해는 폐불 정책에 의해서 전국의 사원 가운데 반수 가까운 사원이 문을 닫았다. 민간종교 활동의 중심적인 역할을 담당하였던 수험도(修驗道)가 폐지되고(1872년), 굿이나 주술적인 행사가 모두 금지되었다.(1873) 현대적인 의료활동을 저해하는 민간주술적인 병치료나 기도굿을 행하는 자는 모두 단속의 대상이 되었다.(1874)

이러한 명치정부의 일련의 종교정책은 민간주술적인 신앙을 기반으로 한 천리교로서는 심각한 도전이었다. 일부 명치정부의 정책에 적응하지 못한 종교단체는 활동의 제약을 받고, 쇠퇴의 길을 걷기 시작하였다. 전국에서는 명치정부의 폐불정책에 반대하는 폭동이 일어났다. ‘천리왕명’이라는 신도 부정되었다.

천황이 직접통치하는 국가를 목표로 신도는 국가 이데올로기가 되었고, 종교를 넘어서는 종교가 되었다. 황실 조상인 태양신을 모시는 이세신궁(伊勢神宮)을 두고 산하에 전국의 신도와 각 교파의 신도를 두었다.

천리교의 경전, 즉 나카야마 미키의 ‘친필(오후테 사키)’는 바로 이시기에 집필된 것이다. 1869년부터 1882년 까지 약 13년간의 기록이 그것이다. 이 기간 중에 미키는 관현에 불려가

거나 수시로 구속되었다. ‘친필’은 미키 자신의 기록이 아니라 미키를 사당으로 삼고 내려온 최고신 ‘천리왕명’이 쓴 것이라고 한다. 이 시기에 천리왕명은 자신을 ‘가미(神)’, ‘월일(月日)’, ‘어버이(おや)’라고 칭하면서 인간에 대한 불만을 피력하였다.

“윗사람(통치자)이 온 세상을 제멋대로 생각하고 있는 것은 틀리는 거야”(친필3-124)

“이제부터는 신의 힘과 윗사람의 힘을 서로 겨룬다고 생각하라. 아무리 힘센 자도 있으면 나와보라. 신의 쪽에서는 갑질의 힘을”(친필3-83,4)

“아무리 큰 신사(국가신도) 높은 산(통치자)도 방심 말라. 어느 때 月日(신)이 뛰어나갈는지.”(친필6-92)

천리교가 가장 큰 발전을 보게 된 것은 1904년경, 일본 제국주의 팽창시기였다. 천리교는 초기의 저항적인 모습을 버리고 다른 종교단체들과 함께 적극적으로 제국주의 정책에 충실함으로써 종교적 기반을 확대하였다. 이로써 한때는 일본 최대의 신종교단체가 되기도 하였다.

미키가 사망한 뒤, 1908년에 새롭게 명치정부의 인가를 받아 구로즈미교(黒柱教), 곤고교(金光教) 등과 함께 국가신도 체제에 편입되었다. 천리교는 이 교파신도에 포함되고 천리교의 신은 살아있는 신이라고 하는 천황의 조상신을 받드는 하위 신으로 전락하였다. 이러한 체제는 이후 1945년 미국에 패전하여 맥아더 장군에 의해서 종교법이 바뀔 때까지 계속되었다.

천리교의 근대는 이렇게 명치정부의 탄압을 받으면서 저항하면서 성장하였다. 최고의 유일신을 자처한 ‘천리왕명’은 나중에는 강력한 제국주의적인 정책에 순응하여 최고신으로서의 자신을 포기하고 태양신의 보조신으로서 기능하기도 하였다.

천리교로서는 또 ‘외국인’이라고 하는 또 하나의 강력한 타자가 있었다.

나카야마 미키에게 있어서 외국인은 ‘당인(唐人)’, ‘가라(韓, 漢)’, ‘천축(天竺)’등으로 불리는 외국인과 명확히 구별되지 않는다.

“높은 산(통치자)의 일본인과 ‘당인’을 구분하는 계획도 이것도 중요해”(친필2-46)

“높은 산의 진짜 중심인물은 ‘당인’이야. 이것이 신의 분노”(친필3-57)

외국인들은 과거에 한반도나 중국에서 건너간 사람들과 근대에 서양에서 들어온 사람들이 모두 함께 취급된다. 고대의 경험과 근대의 경험이 중첩된 것이다. 이들은 일본의 고위층이 되거나 고위층과 결탁하여 민중을 괴롭혔다.

“‘당인’이 일본의 땅에 들어와 멋대로 하는 것이 신의 분노. 점점 일본을 도울 계획을 세워 당인을 신의 멋대로 하리라”(친필3-57)

“지금까지는 ‘가라’가 멋있다고 말하였지만 앞으로는 꺾일 뿐이야”(친필3-89)

“지금까지는 ‘가라’가 일본을 멋대로 했다. 신의 안타까움 어찌할거나. 앞으로는 일본이 ‘가라’를 멋대로 한다. 모든 사람은 명심해두라”(친필3-86, 7)

페리가 일본의 막부를 위협하여 일본이 개국한 것이 1854년이었다. 그로부터 14년 후에 명치유신이 일어나고 그 후 6년 뒤인 1874년경에 나카야마 미키는 위와 같은 말들을 쏟아냈다. 이 사이에 일본의 민중은 정치, 경제, 사회적인 혼란에 휩싸이고 전통적인 가치관들이 부정되는 대변혁을 겪었다. 이들의 불만이 전국각지에서 일어난 폭동으로 표현되었는데, 미키의 위와 같은 말들은 바로 그러한 불만을 묘사한 것이다. 특징적인 것은 외국에 대해서 일본이 지금까지 당한 그대로 갚아준다는 것이다. 강력한 대응의 논리였다.

2. 동학의 경우 - 일본과 서양인들

동학이 '일본'이라고 하는 타자를 만나게 된 것은 그 종교가 태어나기 이전부터다. 1861년 경에 이미 “요순전세 다시와서 국태민안 되지마는 기험하다 기험하다 아국운수 기험하다. 개 같은 왜적놈아, 너의 신명 돌아보라. 너의 역시 육지에 올라와 무슨 은덕있었던가”(안심가)라고 하여 '동학'이라는 종교를 구상하기 전부터 최제우는 일본에 대해서 강하게 의식하고 있었다. 특히 우리나라 운수가 기험하다고 해놓고 일본을 언급한 것은 일본의 침략을 예언한 것이라고도 할 수 있다.

「안심가」에는 또 “개벽시 국초일을 만지장서 내리시고 십이제국(세상의 모든 나라-필자주) 다버리고 아국운수 먼저하네”라고 종교체험 당시 하늘님으로부터 받은 계시도 적어놓았다. 이것을 보면 그는 맨 처음 득도당시부터 조선의 운명에 대해서 깊은 걱정을 하고 있었던 것을 알 수 있다. 하늘님은 그러한 최제우에게 ‘조선의 운수를 먼저한다’라고 계시하였다. 전세계의 장악한 최고신이지만 유독 조선을 가장 먼저 생각하는 ‘민족신’이기도 하다.

한편 1864년 사망하기 전에 심문을 당한 기록을 보면 일본에 대한 내용은 그렇게 크게 부각되지 않는다. “서양사람들이 일본에 들어가서 천주당을 세웠고 우리 동방에 와서 또 그런 것을 세우려고 하지만 내가 웅당 소멸할 것이다”(고종, 1/2/29일자) 이러한 내용 외에는 모두 서양 사람들이 조선에 쳐들어온다는 것에 대한 이야기뿐이다. 주역은 서양인이다.

최제우는 1864년에 바로 사형을 당하였다. 이후 최시형 때 하늘님의 이미지는 적극적으로 밖에서 쳐들어오는 세력에 대응하는 하늘님이 아니라, 산속에 숨어서 조용히 때를 기다리는 하늘님으로 변하였다. 실지로 일본군이 쳐들어왔을 때에도 즉각적인 대응을 삼가했다. 최시형은 그러한 하늘님을 여성의 몸속에서 자라나는 태아와 같은 존재, 인간이 키워내야 하는 존재로 해석하였다.

제3대 교주 손병희는 이미 일본에 의해서 무너진 조선을 위해서 자기 나름의 대응을 모색하였다. 손병희는 1905년까지 일본에 머물면서 불교에 심취한 조선의 유학생들과 함께 동학 개조작업을 꾀하였다. 동학을 천도교로 바꾸고 동학의 하늘님을 새롭게 현대화하였다. 하늘님은, ‘사람자신이다’, ‘하늘님을 체득하라’는 인내천의 하늘님으로 재탄생되었다.

그러나 그러한 노력으로도 일본 제국주의는 어찌할 수 없었다. 비폭력 만세운동은 그러한 ‘하늘님’의 가장 강력한 대응이었다. ‘천도교’나 ‘인내천’은 그 문자에서 이미 일본적인 분위기를 풍긴다. 당시 현대화는 바로 일본화를 의미하였다.

동학으로서는 또 하나의 타자인 ‘서양인들’을 살펴보자. 그들은 우선 부러움과 선망의 대상이었다.

“서양사람들이 하늘님을 위하는 뜻을 가지고 부귀를 취하지 않고 천하를 공격해서 취하여 그 당을 세우고 그 도를 행하고 있다. 그래서 나도 그럴 수 있을까 어찌 그럴 수 있을까하고 의심하였다.”(「포덕문」)

그러나 그 자신이 직접 하늘님으로부터 천명을 받고, 또 주위사람들로 부터 서양의 천주교를 퍼뜨린다는 모함을 받고, 서양사람들은 경계의 대상, 극복의 대상이 되었다. 서양의 종교는 이제 자신이 만든 ‘동학’과 경쟁하는 상대가 되었다.

“서양사람들은 도를 세우고 덕을 이루어 그 조화가 이루지 않음이 없다. 그들의 공격과 무

기앞에 대적할 자가 없다. 중국이 소멸하면 어찌 순망의 우환이 없을 것인가?”(「논학문」) “서양사람들의 말에는 차례가 없고 글은 흑백이 없다. 하늘님(天主)을 위하는 단서도 없고 단지 자신의 몸만을 위하는 계책만을 빈다.”(「논학문」)

1864년에 작성된 심문조서를 보면 최제우의 지인은 최제우로부터 들은 말이라며 다음과 같이 진술하고 있다.

“천신이 내려와서 정중하게 나에게 가르쳐 말하기를 금년 2월과 5월 사이에 서양사람들이 의주로부터 들어올 것이라고 하였는데, 내 통고문을 가지고 일제히 따라가라. 이 춤을 익히는 자가 앞으로 나라를 보전하고 백성을 편안하게 하고 공훈을 세우면 내가 높은 관리로 되고 너희들은 각기 다음 자리의 벼슬을 하게 될 것이다.”(「高宗實錄審問記錄」高宗1年2月29日條)

‘춤’이란 칼춤을 말한다. 주문을 정성껏 외워서 서양 사람들을 제압한다는 증언도 있다. 최제우는 하늘님이 서양사람들에게 천명을 내린 것이 아니라 자신에게 내렸기 때문에 오직 하늘님만 위하면 하늘님이 서양인들을 제압해 줄 것으로 파악하였을 것이다. 서양인들이 그토록 강한 이유도 하늘님이 천명을 내렸기 때문이다. 이제 천명은 자기 자신에게 있는 것이다. 이러한 인식도 타자인 서양인, 서양의 종교로부터 배운 것이라고 할 수 있다.

3. 배상제교의 경우 - 청나라 만주족과 서양국가

홍수전은 자신과 아주 가까운 친척인 홍인간에게 다음과 같이 말했다. “신이 세상의 나라들을 구획하고 대양을 만들어 서로 경계를 지어준 것은 마치 아버지가 자기 재산을 아이들에게 분배해주는 것과 같다. 그러므로 모두 아버지의 의지를 존중하여 평화스럽게 자기 재산을 관리해야 한다. 그런데 어찌해서 지금 만주인들은 무리하게 중국에 침입하여 자기 형제들로부터 재산을 빼앗고 있을까?”(테오도르 햄버그, 『홍수전의 환상』, 29쪽) 이런 말도 있다. “나는 중국에 태어났다. 18성이나 되는 크기를 가지고 만주 개놈들의 3성으로부터 억압을 당하고 있다. 오역조의 중국인을 가지고 수백만의 요괴들로부터 억압을 당하고 있다. 정말로 치욕스럽기 한이 없다.”(홍인간, 「英傑歸眞」)

이러한 발언은 1843년부터 1848년 사이에 했던 것으로 전해지고 있다. 바로 이 시기에 그는 자신의 종교를 구체화시키고 주위에 ‘황상제’의 존재를 알리기 시작하였다. 1837년에 겪은 종교체험에서는 만주족에 대한 이야기가 구체적으로 등장하지 않는다. 단지 신으로부터 ‘악마를 처단하자’는 계시만 받았다.

그가 본격적으로 포교를 시작하면서 청나라 만주족에 대한 적개심을 주위에 이야기하였다는 것은 그의 종교인 배상제교가 교리적으로도 반정부적이었을 가능성이 있다는 것을 암시한다. 실지로 1848년경에 집필된 글 가운데는 만주족 황제를 암시하는 ‘염라요’나 만주족 주변의 사람들을 암시하는 ‘요마’를 척결하자는 주장이 나온다.(『원도각세훈』)

염라요나 요마는 하늘나라에 까지 올라가 ‘황상제’를 괴롭혔다. 황상제는 홍수전에게 명령하여 그들을 멀리까지 쫓아내도록 명령하였다. 홍수전은 예수의 도움을 받아서 요마들과 싸워 언제나 승리를 거두었다. 이러한 내용이 홍수전의 종교체험에 포함되어 있기도 하다.

홍수전은 본격적으로 포교활동에 나서기 전에는 청나라 정부의 관리가 되기를 열망했다. 그래서 1843년경까지 그는 과거 시험에 응시하기도 하였다. 그러나 1846년 이후로는 청나라 만주족을 위와 같이 공공연히 비난하고, 1850년에는 실지로 반란을 일으켜 군사행동으로 청

나라에 대항하였다. 이후 '황상제'의 군대는 남경에 진격하여 중국의 남부를 제압하고 거기에 '천경(天京)'을 세웠다. '황상제'는 태평천국을 지배하였다. 홍수전은 그 황상제가 보낸 '천자'로 전세계의 통치를 담당하였다. 이후 1864년 청나라 측의 최고 통치가 '염라요'가 보낸 요마들의 군대에 의해서 황상제의 나라는 멸망하였다.

한편 배상제교에 있어서 또 하나의 타자인 서양국가를 살펴보자. 홍수전에게 있어서 서양인은 형제다. 태평천국이 혁명에 성공하여 남경에 수도를 두자 서양인들이 대거 태평천국에 들어왔다. 서양사람들은 기본적으로 태평천국의 형제들이라는 인식이 당시 태평천국 지도자들에게 있었다. 오히려 청나라 만주족이나 만주족을 돕는 중국인들은 요마로 척결해야 할 대상이었다. 홍수전과 함께 반란을 일으킨 사람들은 반란이 실패할 경우 영국군함에 귀순한다는 생각도 가지고 있었다.

“황상제는 천하 속세간의 공통의 부모다. 가깝게 중국은 황상제가 주재하여 교화한다. 멀리서 서양나라들도 그렇다.”(「원도성세훈」)

“무릇 황상제를 숭배하는 이 대도는 당초, 황상제가 6일에 하늘과 땅, 산과 바다, 사람과 사물을 만든 이래, 중국도 서양나라들도 모두 동일하게 이 대도를 걸어왔다.”(「천조서」)

그렇기 때문에 중국과 서양국가들은 대립된 관계가 아니라 같은 종교를 가지고 같은 신을 믿으며 그 신을 공통의 부모로 섬기는 형제다. 태평천국은 이러한 인식하에 중국내부에서 청조를 상대로 혁명전쟁을 전개해나갔다.

이상 타자의 문제를 살펴보았다.

타자가 없다면 자아는 존재할 수 없다. 타자와의 관계 속에서 자아는 자신을 깨닫고 자신을 인식하며 성장한다. 이러한 과정 가운데 자아는 굴절되기 마련이다. 타자에 대응하여 강력하게 반발하고 저항하기도 하지만 어느 틈엔가 타자를 학습하는 것이다. 자아와 타자의 이러한 관계를 이 장에서 살펴볼 수 있었다.

인간적인 측면에서 보면 나카야마 미키라고 하는 자아는 명치정부와 끝까지 타협하지 않았다. 그러나 그 뒤를 이은 이브리 이조 제2대 교주는 그러한 입장에서 다소 물러섰다. 이후 정부의 강요된 것이기는 하지만 천리교는 제국주의적인 정부정책에 적극적인 협조를 하게 된다. '천리교'와 '천리왕명'은 이러한 과정을 겪으면서 근대를 체험하고 성장한 것이다.

최제우, 최시형, 손병희도 개인적인 자아의 입장에서 보면 죽는 그 순간까지 자신의 종교적인 신념을 유지하고자 하였다. 그러나 각자의 '하날님'은 전체적으로 보면 시대와 함께, 사회와 함께 타자와 함께 부대끼면서 타자를 배우고, 수용해나갔다.

홍수전이 사망하자 태평천국과 배상제교의 사상은 일소되었다. 황상제를 신앙하는 사람들은 더 이상 존재하지 않게 되었다. 그러나 제2의 홍수전이라고 자칭한 손문, 홍수전의 혁명운동을 이상적인 모델로 삼은 모택동에게 '청나라 만주족'과 '서양인들'은 여전히 타자로서 기능하였다. 결국 손문은 만주족을 완전히 제압하는데, 그리고 모택동은 만주족을 중국인화하는데 기여하였다. 홍수전이 서양인들을 형제로 여겼듯이 손문과 모택동이 추구한 운동이나 사상은 철저하게 서양인들의 사상이었다. 이 두 사람이 집요하게 척결하고자 한 것은 내부의 '요마'들이었다. '황상제'를 신앙하는 사람들은 홍수전의 죽음으로 완전히 자취를 감추었지만 홍수전과 태평천국인들이 '황상제'에 투사하였던 이념은 그 형태를 바꾸어 중국의 근대를 풍미하였다고 볼 수 있다.

3. 응전으로서의 근대성 자각

앞장에서는 타자의 영향을 받게 된 자아를 천리교, 동학, 배상제교의 교조들을 넘어서 그 후의 교단 상황까지 염두에 두고 살펴보았다. 여기서는 각 교조의 근대성 자각에 집중해서 살펴보기로 한다. 각 교조의 입장으로서 ‘현대성’의 자각이라고 해야 할 것이다.

근대성이란 ‘근대적 성격’으로 어떤 것이 ‘근대적 성격’인가 하는 것은 많은 논란이 있을 수 있다. 반근대성, 전근대성, 탈근대성 등의 말과 함께 비교해서 해석해본다면 ‘근대성’이란 ‘근대라고 하는 시대의 성격’이라고 할 수 있다. 전통시대보다는 뒤에 있고 현대보다는 앞에 있는 시기의 성격이다. 분명한 것은 그것이 어떤 내용을 뜻하는 것이 아니라는 것이다. 내용은 학자마다, 시대마다, 또 사회마다 다를 수 있다. 이것은 어느 것이나 근대의 성격이 될 수 있고 그래서 어느 것도 근대의 성격이 될 수 없다는 말도 된다.

여기서 ‘근대성’의 자각이란, 자기 시대가 전시대와는 다르다는 인식, 다를 것이라는 인식, 혹은 달라야 한다는 인식으로 파악하였다. 말하자면 ‘시대가 바뀌었다’, ‘전시대와 다르다’, ‘앞으로 다를 것’이라고 하는 시대적 자각이다.

1. ‘세상 바꾸기’라 불리는 개혁의 사상

나카야마 미키가 처음 ‘천리왕명’을 만나게 되는 장면을 살펴보면 “나는 원래의 신, 진실한 신이다. 이 집터에 인연이 있어서 이번에 세상사람 모두를 구제하기 위해서 하늘에서 내려왔다”(『고본 천리교교조전』, 1쪽)고 하였다. 경전에도 “이 사람들을 무슨 일로 기다리는가 하면 모든 자녀들 구제하고 싶어서”(13-85)라고 하였다. 마치 구원자 예수처럼 미키는 자기 자신이 이 세상 사람들을 구하기 위해서 내려왔다고 선포하는 것 같다.

어떻게 구제할 것인가? 『집필』에 묘사된 미키의 말을 따르면 다음과 같다.

“세상 사람들의 가슴속을 맑히는 이 청소. 신의 빗자루야 단단히 두고 보라”(3-52)

“이 길은 안이나 세상이나 차별 없다. 온 세상 사람들의 가슴속을 청소하는 거야”(15-47)

구원의 방법은 초기에는 출산의 도움, 주술적인 병 치료였다. 이후 마음의 ‘청소’를 통한 것이 되었다. 천리교에서는 매일 수행할 때 외우는 주문이 “나쁜 것을 쫓아버리고 도와주소서 천리왕명”이다. 마음속의 티끌을 청소해내는 것이다. 또 “나쁜 것을 쫓아버리고 구제를 서두른다. 모든 인간을 맑게 한다. 감로대”(『미가쿠라우타』)라는 글귀도 있다. 이러한 것도 구제의 한 방법이다.

이런 나카야마 미키의 사상이 구체적으로 잘 표현되어 있는 것이 그후에 등장한 오모토교의 다음과 같은 글이다.

“삼천세계에 일제히 피는 매화의 꽃, 동북쪽 금신(良の金神)의 세상이 되었다네. 매화로 열려서 소나무로 다스리는 신의 나라(神國) 세상이 되었다네. 일본은 신도(神道), 신이 보살피지 않으면 안 되는 나라라네. 외국은 짐승의 세상, 강한 자가 승리하는 악마들만의 나라라네. 일본도 짐승의 세상이 되어 있다네. 외국인에게 바보취급을 당하고 엉덩이의 털까지 뽑혔어도, 아직 눈을 뜨지 못한 어두운 세상이 되었다네. 이것으로는 나라가 제대로 설수가 없기 때문에 신이 이 세상에 나타나 삼천세계를 다시 세운다네. 준비를 해두게나. 이 세상은 완전히 새

로운 세상으로 바뀌어 버린다네. 삼천세계의 대세탁, 대청소를 다해서 천하태평으로 세상이 다스려지고 만고의 마지막 시대(萬古末代)까지 계속되는 신의 나라 세상이 온다네. 신이 말한 일은 조금도 틀리지 않다네. 털끝의 두께보다도 틀림이 없다네. 이것이 틀린다면 신은 이 세상에 있지 않지.”(「明治二十五年舊正月」, 『大本神諭 天の巻』)

오모토 교는 데구치 나오(出口なお, 1836-1918)에 의해서 시작된 종교인데 천리교 사상의 영향을 받아 미키의 정신이 잘 드러나 있다. 위 인용문에서 외국인에 대한 비판, 일본에 대한 비판, 대세탁, 대청소의 관념이 천리교의 사상과 유사하다. 또 여기에는 ‘신의 나라 세상이 온다’, ‘신이 이 세상에 나타나 삼천세계를 다시 세운다’, “이 세상은 완전히 새로운 세상으로 바뀌어 버린다” 등의 관념을 볼 수 있다.

이러한 시대 변혁의 사상은 “세상 바꾸기(世直し)”의 사상으로 불린다.(카노 마사나오, 가와 세 다카야) 새 시대의 신은 천리교 나카야마 미키로서는 ‘천리왕명’의 신이 되는 것이다. 미키의 신은 신비체험 당시에 자신을 “하늘의 장군”이라고 소개한 기록도 있다. 이러한 것은 바로 인간 ‘쇼군(장군)’에 의해서 지배되던 이 세상이 ‘하늘의 쇼군’에 의해서 통치되는 새로운 세계가 되리라는 의미이기도 하다. 지상의 ‘천황’도 하늘의 신이 통치하는 시대에는 그 의미가 없어진다. ‘천리왕명’신은 절대적이고 유일한 최고의 신이기 때문이다.

미키의 인식 상으로 타자는 ‘명치정부’와 ‘서양인’이었다. 오모토 경전에는 이러한 타자들이 득세하는 어두운 세상이 ‘대세탁’, ‘대청소’에 의해서 일소되고 새로운 시대로 들어간다고 하였다. 천리교 미키에게는 이러한 인식이 구체적으로 나타나지 않았다. 그러나 “오늘까지는 큰 신사 높은 산은 뽑내며 멋대로 하고 있었지만, 이제부터는 어버이(천리왕명)가 대신하여 마음대로 한다. 이것을 배반하면 당장에 갓을 태야”(14-30,31)라는 경전의 글귀는 바로 그러한 사상을 상징적으로 드러낸 것이라고 할 수 있다.

그러나 이러한 정신은 앞장에서 보듯이 현실의 정치체제를 개혁하는 정신으로 발전되지는 못하고 오히려 현실에 끌려가는 사상이 되었다. 세상을 바꾼다는 이념은 정치체제와 사회를 바꾼다는 의미보다는 자기 분수를 넘지 않는 범위 내에서 자기 주변의 일상을 바꾸는 이념으로 변질되었다. ‘대청소’의 이념도 모든 부조리, 힘 있는 것들을 전부 끌어내 버리는 혁명의 사상이 아니라 마음의 티끌을 씻는 수양의 사상이 되었다. 근현대에 태어난 일부 일본 신종교가 아침 일찍 모여서 하는 청소를 소중히 여기는 것도 이러한 변혁사상의 한 변용으로 이해될 수 있을 것이다.

그러나 미키는 명치정부의 등장, 서양 사람들의 도래에 대응하여 자신의 시대가 ‘구제를 갈망하는 시대’, ‘청소가 필요한 시대’ 등, 지난날과는 분명히 다른 시대라는 것을 자각하고 있었다.

2. ‘하원갑’에 열리는 후천개벽의 사상

최제우의 시대인식은 ‘개벽’사상에 잘 드러나 있다. 그는 자신이 사는 시대를 하원갑이 지나고 상원갑이 열리는 시대로 보았다. 그리고 “하원갑 지내거든 상원갑 호시절에 만고 없는 무극대도 이 세상에 날것이니”(『몽중노소문답가』)라고 하여 자기 자신의 동학이 바로 새 시대의 ‘무극대도’라고 하였다.

나아가 그는 새로운 시대를 맞이하는 자신의 기개를 다음과 같이 표현하였다. “시호시호

이내시호 부재래지 시호로다. 만세일지 장부로서 오만년지 시호로다. 용천검 드는 칼을 아니 쓰고 무엇하리.”(「검결」) 오만년에 한번 오는 때라는 것이다. 엄청난 새로운 변화가 일어나는 그 시기에 자신이 살고 있음을 인식하고 있었다.

이러한 인식은 바로 최제우가 자기 시대의 ‘근대성’, 즉 그로서는 ‘현대성’ 심각하게 자각하고 있었음을 증명하는 것이다. 지난 50000년과는 다른 시기가 왔다는 것이다. “유불도 누천년 누천년에 운이 역시 다했던가, 윤회같이 돌린 운수 내가 어찌 받았으며”(교훈가)라고 한 것도 바로 그러한 것을 의미한다. 유교 불교가 수천년을 이 땅에 영향을 미쳐왔는데 이제는 그러한 가르침이 통용이 되지 않은 새로운 시대라는 것이다. 이러한 인식하에 그의 ‘동학’사상이 나온 것이다.

‘개벽’의 사상은 가와세 다카야가 지적인 것처럼 수동적이고 피동적인 성격이 강하다. 일본 신종교의 ‘세상 바꾸기’가 능동적이고 적극적인데 비하면, 인간이 참여할 여지가 거의 없는 것이 개벽의 사상이다. 개벽 자체는 우주적 차원의 대변환이기 때문이다.

이러한 사상을 갖는 인간의 능동성이란 무엇일까? 관변기록을 보면, 심문당시 최제우는 다음과 같이 말했다.

“천신이 내려와서 정중하게 나에게 가르쳐 말하기를 금년 2월과 5월 사이에 서양사람들이 의주로부터 들어올 것이라고 하였는데, 내 통고문을 가지고 일제히 따라가라. 이 춤을 익히는 자가 앞으로 나라를 보전하고 백성을 편안하게 하고 공훈을 세우면 내가 높은 관리로 되고 너희들은 각기 다음 자리의 벼슬을 하게 될 것이다.”(「高宗實錄審問記錄」高宗1年2月29日條)

‘서양사람들이 의주로부터 들어오는 것은’ 인간이 어찌할 수 없는 개벽 시대의 현상이다. 그것은 후천개벽이 시작하는 신호라고도 할 수 있다. 인간인 최제우는 그것을 신호로, 천명을 받아 미리 익힌 칼춤으로 서양사람들을 제압한다. 그럼으로써 조선을 보전하고 백성을 편안케 하는 것이다. 여기서 알 수 있는 것은 새로운 시대를 만들어낼 수는 없으나, 새로운 시대를 준비하는 인간이 가능하다. 최제우의 개벽사상은 인간의 측면에서 보면 능동적으로 대처하는 인간을 의미한다.

이러한 사상은 중국적 세계관과 함께 생각해보면, 중국이 압도적인 영향을 미치는 전통적이 세계에서 한반도에 사는 지식인의 한계를 설명하기도 한다. 개벽은 우주적인 것이지만 그것은 인간의 사회와 밀접히 연관되어 벌어진다. 우주의 운행은, 전통적인 동양사상에서 말할듯이, 이기의 운행이며 이것은 또 인간의 만사와 깊은 관계를 가지고 있다.

천명은 중국의 천자에게 내린다. 한반도의 ‘왕’은 그러한 천자의 위력에 압도되어 지내온 것이 백제와 고구려가 망한 후 한반도 역사라고 할 수 있다. 그런데 근대 들어서 서양인들이 몰려오면서 천명이 서양사람들에게 기울고 중국이 멸망하게 되었다. 중국의 멸망 자체가 대개벽의 시대가 왔다는 것을 뜻한다. 그러나 최제우는 1860년 자신이 그 천명을 받았다고 생각하였다. 이제 한반도가 중국이 되고 중국인들을 제압하고 세계를 지배하게 된 서양인들이 한반도에 들어오는데, 이들을 제압하면 후천개벽의 시대가 시작되는 것이다. 최제우는 심문기록과는 달리, 자기 제자들에게 언젠가는 최제우 자신을 ‘천황씨’라고 부를 때가 있을 것이라고 하였다.(「수운행록」) 개벽의 사상은 분명히 수동적인 사상이기는 하지만 이렇듯 반드시 수동적인 측면만 있는 것은 아니다.

최제우의 개벽사상에서 일본이라고 하는 타자는 어떻게 되었을까? 일본은 「안심가」와 같은 초기 기록에는 강력한 타자로서 묘사된다. 그러나 차츰 차츰 시간이 지나면서 일본의 존재는

서양 사람들이 거쳐 오는 곳, 중국과 같이 서양인들에 의해서 압도되어 버린 곳으로 묘사된다.(심문기록 참조) 그리고는 거의 언급이 되지 않게 된다. 조선이 서양인들을 제압하고 중심이 되면 일본은 이미 중국과 같이, '타자'로 존재할 수가 없기 때문이다. 이러한 생각이 최제우의 무의식 가운데 잠재해 있었을 것으로 추측된다.

3. 악마 토벌의 혁명사상

홍수전이 자신의 시대를 심각하게 보기 시작한 것은 역시 격렬한 종교체험을 겪고 서양 선교사들이 전한 『권세양언』을 읽은 이후다. 그 전에 그는 청나라에서 관리를 하기 위해서 과거 시험을 준비하는 평범한 지식인이었다. 그는 종교체험 중에 다음과 같은 말을 신으로부터 들었다.

“전 세계 인류는 모두 내가 낳은 것이며 내가 키웠다. 그들은 나의 음식을 먹고 나의 옷을 입고 있는데 그들 가운데 누구 하나 나를 기억하고 존경하려는 마음을 가지고 있지 않다. 이보다 훨씬 더 나쁜 것은 그들이 내가 준 것을 가지고 악마를 숭배한다는 것이다. 그들은 고의로 나에게 대해서 반역하고 내가 분노를 일으키도록 하고 있다. 너는 그들을 본 받지 마라.”(『홍수전의 환상』) 그리고 이 신은 홍수전에게 칼 하나를 주고 악마를 전멸하라고 명령하였다고 한다. 홍수전은 종교체험 중에 예수의 도움을 받아서 요마를 무찌르기도 하였다. 이러한 체험은 체험 당시에는 특별한 의미를 느끼지 못했는데, 나중에 그것이 혁명사상으로 발전한다.

홍수전은 1843년 광주(廣州)에서 과거시험을 보고 또 낙방한 것을 계기로 관리로서의 출세하는 꿈을 접었다. 1843년은 아편전쟁이 일어난 바로 직후의 일이다. 서양인들, 특히 영국인들이 청나라 병사들을 완전히 제압하여 청나라 정부의 위신이 땅에 떨어져있던 그때다. 그는 결국 1844년부터 포교를 시작하여 친구 풍운산과 함께 1849년경에 이르러서는 상당히 많은 신도들을 광서(廣西)지역에서 확보하였다.

홍수전은 종교체험 중에 본 '악마'들은 청나라 병사들이고 자신은 황상제의 아들임을 자각하였다. 그리고 자신이 해야 할 일은 이들 악마와 악마의 대장인 '염라요', 즉 청나라의 천자를 몰아내는 것이라고 인식하였다. 그는 자신을 따르는 신도들과 함께 광서지방에서 쫓기하여, 혁명의 중심인물이 되었다.

혁명운동 기간 중에 기존의 비밀결사나 명나라 부흥세력이 홍수전의 세력과 연합하고자 하는 움직임도 있었으나 그는 오직 자신이 요마라고 설정한 만주족을 몰아내는데 열정을 다했다. 결국 태평천국을 세웠으나 청나라를 무너뜨리고 만주족을 제압하는 역할은 손문에게 넘어갔다.

태평천국은 기본적으로 황상제가 직접 통치하는 국가였다. 홍수전은 황상제의 아들, 천자로서 통치를 대행할 뿐이었다. 서양인의 하느님인 '황상제'는 중국으로 이동하여 중국에 '태평천국'을 세웠다. 그러므로 서양국가들도 모두 홍수전의 나라에 조공을 바쳐야 한다고 홍수전은 생각하였다. 태평천국이 이전의 '중국'인 청나라를 대신하여 전 세계의 중심국가가 된 것이다.

홍수전의 근대성 자각에 있어 배상제교와 황상제의 타자는 어떻게 되었을까? 청나라 만주족은 이미 천명이 사라진 '천자'와 '하늘의 군대'로 단지 힘없는 토벌의 대상이 되었다. 그들은 개혁이 아니라 혁명의 대상이었다. 서양국가들은 토벌의 대상이 아니라 형제들이기 때문

에 황상제의 천명을 받은 홍수전이 지배할 통치의 대상이 되었다. 청나라 천자와 서양인들에 대한 달라진 인식, 이것이 바로 홍수전의 시대인식이었다. 이것이 자기가 살고 있는 시대의 '현대성'에 대한 인식이라고 할 수 있으며 바로 우리가 토론하는 '근대성'에 대한 자각이라고 할 수 있을 것이다.

