

대순진리회의 인간관과 인격교육의 성격

-한국종교사와 인간평등 실현의 관점에서-

朴先榮*

目次

- I. 연구의 성격과 방향
- II. 대순진리회 출현의 역사적인 연원적 배경
- III. 근세 실학의 근대지향성과 정치·사회적 상황
- IV. 대순진리회의 인간관과 인격교육의 성격
- V. 한국사에서 인간평등 실현과 종교의 공과

I. 연구의 성격과 방향

이 연구는 한국사에 있어서 근대를 전후하여 등장한 대순진리회의 인간관과 인격교육의 성격을 교육학적 관점에서 구명하기 위한 목적에서 시도된 것이다. 이러한 시도는 어디까지나 한국종교사라는 거시적인 관점에서 추구되고 논의되어야 한다. 이러한 추구와 논의도 또한 인간평등의 실현이라는 인간존재의 본질적이고도 영원한 과제 실현을 위하여 얼마나 정직하고 철저하며 끊임없이 도전하고 시도해 왔는가 하는 관점에서 비판적인 시각을 가지고 접근하지 않으면 안 된다. 이러한 과제의 추구를 위해서는 한국사에 있어서 고대에 속하는 삼국시대와 통일신라를 기점으로 하여 한국종교사의 연원적인 사태들을 일단 개설적인 수준에서나마 검토해야 할 것이다. 그리하여, 인간 개개인과 종교와의 관계를 대체적인 관점에서나마 개관하지 않으면 안 된다. 이러한 개관은 한국사의 전개과정과 더불어 종교가 인간 개개

* 동국대학교 교수, 교육학

인의 평등실현을 위하여 무엇을 하였는가 하는 것을 검토해 가는 작업의 일환이기도 한 것이다. 이러한 작업은 본질적으로 역사적인 관점에서의 시도이며, 이러한 역사적 관점에서의 시도는 전시대의 사회적 구조나 제도 및 사상과 관념들은 모두 사회사적인 역사적 사실의 반영이기도 하다.

이 연구의 직접적인 과제는 대순진리회의 인간관과 인격교육의 성격을 구명하는 것이다. 이미 이 연구의 서론에 해당하는 내용에서 밝혔듯이, 단순히 근대를 전후하여 출현한 특정종교가 지니고 있는 어느 일면의 문제에 관한 해명의 글이 아니라, 한국종교사의 관점에서 인간평등의 실현이라는 관점을 염두에 두고 거시적으로 접근하고자 한다. 따라서 대순진리회의 출현이나 그 출현의 역사적 배경에만 머물지 않을 것이다. 뿐만 아니라 대순진리회의 사상과 그 사상의 실현을 위하여 무엇을 어떻게 추구하였는가 하는 문제에 대한 교육학적 구명(究明)은, 이미 밝혔듯이 한국종교사의 거시적인 관점에서 인간평등의 실현을 위하여 어느 정도 노력해왔나 하는 것을 밝히는 작업과 병행하여 이루어질 것이다. 그리하여, 오늘날의 대순진리회가 지니고 있는 이념이나 추구하는 실천의 문제를 한국종교사 전체의 맥락과 연관하여 접근하고자 한다.

Ⅱ. 대순진리회 출현의 역사적인 연원적 배경

-삼국·통일신라·고려의 종교와 인간평등-

주지하고 있듯이, 신라 내지 통일신라의 불교는 국가불교체제의 성격을 지니고 있었다. 그러나 통일신라말의 정치 내지 사회적 상황은 뿌리깊은 골품제에 의한 사회적 모순이 막다른 한계를 노출하게 되었다. 잘 알려져 있듯이, 신라 내지 통일신라의 시대에는 불교는 국가불교체제에 있었으며, 이 경우의 불교는 주로 화엄학으로 대표되는 교종불교의 전통적인 권위를 유지해 오고 있었다. 그리하여 경주를 중심으로 하는 중앙의 왕실과 진골 귀족들의 귀의를 받고 있었다. 그러나 통일신라 말기에 이르면 전연 새로운 현상이 나타나고 있다. 다시 말해, 이 시기에 이르면 진골귀족의 몰락이나 하

급의 귀족인 육두품 이하의 출신자들이 왕실이나 중앙귀족을 그 사회적 기반으로 하고 있던 종래의 교종불교의 전통적인 권위에 대해 비판하고 반항하는 성격을 지닌 선종의 승려들이 나타나게 된다. 이러한 선종의 승려들은 많은 경우, 새로이 대두된 지방의 호족세력을 그 사회적 기반으로 하면서, 주로 경주 중앙의 행정력이 잘 미치지 못하는 변방의 각처에서 선종 9산문파를 형성해가고 있었다. 이들 선종 9산문파의 지도자들은 새로운 사회적 지도계층으로 등장하고 있었으며(崔柄憲, 1972), 그런가 하면, 하급의 귀족인 육두품 출신자들은 당에의 유학을 통하여 당나라와 그 당의 학문적 권위를 통하여 골품제도의 한계를 극복하고자 하였다. 그리하여, 통일신라말기에는 숙위학생(宿衛學生)이나 자비학생(自費學生)의 통로를 통한 당에의 유학생이 급증한다(金世潤, 1982). 신라 말에 있어서 당에 유학한 제1의 지식인 내지 지성인이었던 최치원(崔致遠, 858-?)은 당에서 신라인으로 빈공과(賓貢科)의 과거에 급제하였으며, 황소(黃巢)의 반란이 일어나 고변(高駢)이 제도행영병마도통(諸道行營兵馬道統)이 되자, 이 토벌의 과정에서 최치원을 종사관으로 삼아 서기의 책임을 맡게 하여 명문의 표(表)·장(狀)·서(書)·계(啓) 등의 글을 지어 그의 이름이 중국에 널리 알려졌다. 그는 귀국하여, 신라 사회의 개혁을 통하여 과거의 찬란하고 생동하던 신라를 재건하려 하였다. 그러나 신라는 이미 경직된 골품사회의 체제에 의하여 마비상태가 되어 있었다. 그리하여, 신라사회 자체가 사회적 모순을 노출하면서 근본적인 위기에 처해 있음을 목격하였다. 당시의 최고 지성인이었던 최치원은 어떻게 해서라도 신라의 재흥을 위해 노력하려고 하였다. 그러나 자신의 이러한 포부는 수용되지 못하고, 오히려 많은 사람으로부터 의혹과 시기의 대상이 되고 만다. 결국 그는 세상과 절연하고 가야산에 은거하다가 죽었다(三國史記卷第46, 列傳第6: 崔致遠). 다시 말해서, 통일신라의 패망은 하급의 귀족에 속하는 육두품 출신으로서의 지식인과 진골귀족의 몰락자 출신으로 당시에 형성되어 가고 있던 9산 선문(禪門)의 선종 승려들 및 지방의 호족들 가운데 반신라적인 세력들에 의해 무너지고 만 것이다. 즉, 통일신라의 패망은 경직된 사회체제의 모순에 의해서 자멸하게 된 것이라 하겠다.

한편, 고려조는 이상과 같이 새롭게 등장한 지방의 호족들 및 하급귀족인

육두품 출신의 지식인들, 그리고 선종의 승려들을 지지 기반으로 하여 성립된 국가였다. 따라서 고려조는 태조이래 국가적인 차원에서 불교를 신봉하고 옹호해 갔다. 고려조의 불교에 대한 이러한 존숭(尊崇)은 나말(羅末)의 선종을 중심으로 한 불교계가 신 왕조 고려의 성립에 중요한 역할을 했고, 또 그 불교계는 고려에 접어들면서 왕실과의 관계에서 서로 존숭과 지도를 통하여 국가의 안녕과 불법의 발흥을 도모해 갔다. 고려 건국 후 왕실 중심의 위정자들은 계속해서 불교를 국가와 사회의 어려운 문제들을 해결하는 신앙으로 수용해 나갔다. 그러나 고려의 불교적 신앙형태는 주로 의례중심의 불교였다. 고려조에 있어서 이러한 경향의 특징은 고려조가 개국 초부터 북진정책을 채택했는가 하면, 거란·여진·몽고 등의 외환(外患)이 있었고, 그 가운데서도 장기간의 몽고에 대한 항전과, 이에 따른 고려정권이 몽고족의 원나라에 속국이 되기도 했는가 하면, 안으로는 이자겸(李資謙)의 난이나 묘청(妙淸)의 난, 무신의 반란에 의한 무인정권(武人政權)의 등장, 간헐적으로 나타난 농민과 노비 및 민란 등의 내우(內憂) 등에서 확인할 수 있듯이, 그 어느 왕조보다도 내우외환이 많았던 것과 깊은 함수관계를 지니고 있었다 하겠다. 이러한 의례 중심의 불교에서는 각종의 도량(道場)이나 법회가 수없이 설행되었다(徐閔吉, 1977: 89). 신라 내지 통일신라의 불교는 국가 체제적인 성격의 종교였다고 언급하였거니와, 고려조에 들어서면, 불교는 완전히 국가를 위한 국교로서의 불교였다. 고려조의 불교가 국교적인 성격을 가지게 된 것은, 고려 태조의 훈요 10조에 의해서도 명백하게 확인할 수 있다. 이 훈요 10조는 후대의 왕들에게 내린 유훈(遺訓)인 바, 그 내용 가운데 불교와 관련된 것은 (1)국가의 대업은 부처의 호위를 받아야 하므로 선(禪)·교(敎)의 개창을 한 것이니, 후세의 간신들이 정권을 잡고 승려들의 간청에 따라 각기 사원을 경영하거나 쟁탈하지 못하게 하며, (2)신설한 사원은 도선(道詵, 827-898)이 산수(山水)의 순역(順逆)에 따라 점쳐 정해 놓은 데 따라 세운 것이다. 만약 그 이외의 땅에 함부로 절을 세우면 지덕(地德)이 손상하여 나라가 망할 것이니 경계해야 한다는 등이 바로 그것이다(高麗史卷2:太祖26年 夏4月). 이상과 같이 불교가 국교로 자리 잡게 되어, 고려조는 국가적인 차원에서 법회와 도량이 수없이 행해져 왔다. 이 모든 법회나 도량은

대부분 호국적인 성격을 지닌 것으로서, 한 연구에 의하면, 『고려사』에 나타나는 이러한 법회와 도량(道場)은 종류에 있어서 매우 다양하여 83종이나 되고 그 법회의 설행(設行) 회수만도 1,038회에 이르고 있었다 한다(徐閔吉, 1977: 90-103). 다시 말하여, 신앙 형태적인 측면에서 볼 때 고려의 불교는 한마디로 말하여 행례(行禮) 중심의 불교, 즉 의례불교로 일관하였다고 할 수 있다. 고려조의 불교에서 이러한 경향이 그 어느 때보다도 두드러졌던 것은 고려시대가 그 어느 때보다도 정치적으로 내우외환이 심했던 것과 깊은 관련을 지닌 것이라는 점은 이미 언급한 바와 같다. 이상과 같은 고려의 불교가 때로는 미신적인 경향을 나타나게 하기도 하고, 정치적 지배계층의 권력투쟁에 휘말리기도 하며, 국가의 경제적 파탄을 초래하는 역기능을 나타내기도 하였다는 것은 이미 주지되어 있는 바와 같다.

한편, 한국사에 있어서 이성계에 의한 근세조선 건국은, 잘 알려져 있듯이, 고려 말의 과격한 신진 사대부들의 지지 속에서 이루어졌다. 그리하여, 유교적인 이상정치를 이념으로 하면서 억불정책을 단행하였다. 그렇지만, 한국사에서의 왕조들은 삼국 내지 통일신라와 고려 그리고 근세조선의 순서로 교체되어 왔다. 이와 같은 왕조의 교체과정 속에서도 한국인의 원초적인 종교성은 언제나 무교적(巫敎的)인 성격의 것이었다. 한국사에서 명멸해 온 각 왕조들 가운데서 삼국과 통일신라 및 고려조의 경우에는 모두 불교의 시대였던 바, 이미 언급한 바 있듯이, 단지 신라 내지 통일신라의 불교는 국가체제적인 불교였고, 고려조의 불교는 완전히 국교로서의 종교였다. 그럼에도 불구하고 이러한 불교는 어디까지나 한국인의 원초적이고 심층적인 종교심은, 다시 한번 강조해 두거니와, 역시 무교적인 성격의 것이었다. 이러한 점을 고려한다면 한국종교사에 있어서는 왕조의 교체와 상관없이, 불교도 어디까지나 무교적인 대지 위에서 이루어진 불교였다고 해야 할 것이다. 따라서 한국불교사는 기본적으로 무교적인 토양 속에서 성장한 불교이다. 한국불교의 이러한 성격은 많은 부분에 있어서 비불교적인 경향의 불교이었다.

한국의 정치사와 종교사에 있어서 인간의 구원을 위해서는 초세속적인 종교로서의 불교가 담당하였고, 세속적인 차원에 있어서의 정치의 운영과 관리의 양성을 위한 교육의 이론이나 원리는 주로 유학에 의존하였다. 이러한

점에서 삼국 내지 통일신라 이래 인간구원을 향한 종교로서의 불교와 현세적 정치현실의 운영이나 교육을 위해서는 불교와 유교가 공존해 온 것이 한국문화사에서의 일관된 전통이었다. 이러한 전통이 처음으로 깨지게 된 것은 근세조선의 건국과 함께 시작된 것이다. 다시 말하여, 한국문화사에서 왕조의 교체와 관계없이 불변의 관행으로 지켜 온 세속적 정치와 초세속적 종교의 역할분담이 무너지고 세속의 정치논리에 편중하여 정치가 종교까지 독점하게 된 것이다. 그리고 이렇게 된 영원적인 역사적 배경은 고려 말에 안향(安珦: 1243-1306)에 의하여 주자의 성리학이 도입된 것이 그 단초가 된다.

이러한 점을 고려한다면, 한국의 정치사와 종교사상사를 이해하기 위해서도 중국의 사상사 내지 종교사를 일별해 보는 것이 필요하다 할 것이다. 중국의 정치사상이나 종교사상이 분명하고도 다양하게 나타난 것은 이른바 춘추전국의 제자백가 시대라고 할 수 있다. 이 가운데서 가장 먼저 등장하고 성장한 것은 공자를 연원으로 하는 유가였다. 이 춘추전국시대의 역사적 전환은 어떠한 성격을 지니는 것이었는가. 이에 대하여서는 다음과 같은 견해가 있다.

중국사에 있어서 이 시대는 정치적 변혁과 사회·경제상의 변화와 열국들의 독립에로의 변모 및 농업·수공업·상업의 발전과 확대를 가져왔다. 그러나 이러한 열국의 대립과 항쟁은 종래의大宗(大宗)과 소종(小宗) 사이의 혈연적 유대에 기반을 둔 종법질서의 부정이었으며, 씨족공동체의 해체와 더불어 형성된 소농민층의 형성, 수공업·상업의 발달로 인한 수공인(手工工人)·상인계층의 대두는 농업에 경제적 기반을 구축했던 봉건사회제도와 질서의 부정이었으며, 난신적자(亂臣賊子)가 횡행하고 하극상의 풍조가 만연하였던 것은 이 같은 봉건사회의 윤리와 도덕의 파괴였다. 그러므로 춘추전국시대의 정치·경제·사회상의 발전과 변화는 구세계, 구제도의 전통 및 가치관의 혼란과 붕괴였다고 할 수 있다 (李春植, 1995 초판 6쇄: 86-87).

위와 같은 상황 속에서 유가의 종장이라고 할 공자는 어떠한 입장을 취하였는가. 이 문제와 관련하여 다음과 같은 견해가 있다.

공자는 노(魯)의 양공(襄公) 22년(B.C.551)에 출생하여 애공(哀公) 16년(B.C.479)에 사망하였던 것으로 전한다. 공자의 선대에 대해서는 확실히 알려져 있지 않은데 당시 각국에서 신흥하고 있던 무사집안 출신이었던

것 같다. 그러나 공자는 일찍이 부모를 잃었기 때문에 어린 시절은 빈곤하고 고독했다. 그러므로 공자는 당시 귀족 자제들과 같이 정규교육을 받지 못하고 고향의 향당(鄉黨)에서 부로(父老)들로부터 제례(祭禮), 행의(行義), 작법(作法) 등을 배우고 학문을 홀로 닦았다. 당시 공자의 고향이었던 노(魯)나라는 주공(周公)이 분봉된 제후국이었기 때문에 주공의 위업을 이어받아 서주(西周)시대의 문물 장전(章典)이 가장 잘 보존되어 있었다. 그러므로 노국(魯國)에 잘 보존된 서주시대의 전통문화에 깊이 심취하고 영향을 받는 가운데서 학문을 닦은 공자의 학술과 사상은 자연히 주대(周代)의 전통문화의 기반 위에서 형성되었고 삼대(三代)를 정치적 이상세계로 하는 복고적 사상을 잉태하게 되었다(李春植, 1995 초판 6쇄: 87)

위와 같은 공자의 정치사상은 어떠했는가. 이러한 질문에 대해서는 다음과 같은 견해가 비교적 간명한 대답이 될 수 있다 하겠다.

공자의 정치사상을 보면 그는 도덕정치를 주장하였다. 공자가 구상했던 정치제도는 서주시대의 정치제도였던 봉건제도였는데 여기에서 무력과 권력을 배제하고 도덕과 예치(禮治)를 주입한 도덕정치를 주장하였다. 이에 따라 공자의 이상적인 정치제도는 도덕적 봉건계급사회를 전제로 이루어졌다. 이 도덕적 계급사회에서 귀천존비(貴賤尊卑)의 사회적 관계는 혈연관계 또는 무력과 권력에 의해 결정되는 것이 아니고 덕의 우열과 고하에 따라 결정된다고 하였다. 그리고 이같이 형성된 도덕적 계급사회의 운용을 위해 공자는 체형(體刑)과 강제성을 전제하는 법치를 배제하고 인간의 의지와 감정을 자율적으로 규제 극복할 수 있는 예(禮)를 주장하였다. 그리고 예의 함양과 수련을 통해 형성된 도덕적 자제력과 극기력 그리고 자율적 실천력을 기반으로 한 예치를 주장하였다. 따라서 공자는 예에 대한 복종과 실천을 군주에서 말단의 백성에 이르기까지 강요하였고 이 도덕적 자각과 자율적 실천이 이루어질 때에 천자는 유덕(有德) 관대해지고 제후, 경대부(卿大夫)는 백성을 사랑하며 백성은 심복 순화되어 마침내 이상적 세계를 이룰 수 있다고 주장하였다(李春植, 1995 초판 6쇄: 87-88).

이상의 인용문들에서 볼 때, 공자는 도덕정치를 주장하였으나 진정한 도덕정치의 근본이 되는 인간관에 있어서 평등관이 전혀 보이지 않는다. 어디까지나 봉건적인 계급사회를 전제하고 있다는 점에서 불타나 예수 또는 마호메트(Mahomet)와는 구별된다 하겠다.

한편, 한국사상사에 있어서 대단히 중요한 사건 가운데 하나는, 앞에서 잠시 언급한 바 있거니와, 고려 말에 안향(安珦: 1243-1306)에 의하여 주자의

성리학이 도입된 것이라 할 것이다. 안향은 고려 원종 1년(1260년)에 문과에 급제하였으며, 이 급제를 출발점으로 하여 여러 관직을 거친 고려 말의 명신(名臣)인 동시에 학자였다. 한편 고려는 충렬왕대에 이르러서는 원나라의 완전한 속국이 되어 원나라는 고려의 관제를 고치는가 하면, 고려에 정동행성(征東行省)을 두고 고려의 국정을 간섭하고 있을 때였다. 안향은 1289년 2월에 이 정동행성의 원외랑(員外郎)을 제수 받았고, 얼마 뒤에 좌우사낭중(左右司郎中)을 거쳐 고려유학제거(高麗儒學提舉)가 되자, 왕과 원나라 공주(고려의 황후)를 호종하고 원나라에 가서 주자서(朱子書)를 손수 베끼고 공자와 주자의 모습을 그려 가지고 돌아왔다(金柄九, 1981: <附錄 I> 晦軒安珦略譜). 한편, 당시의 고려의 정치적 상황은 무신집권체제가 종말을 고하고 있었으며, 삼별초의 난에 의해 원나라와의 사이에 혼미와 갈등이 계속되고 있었다. 원래 고려 태조는 불교적이고 봉건적인 귀족정치체제를 수립한 후 비교적 실질적이고 간소하면서도 강건한 정치를 운영하고 있었다. 고려조의 무신집권체제와 삼별초의 난은 원초적으로 문신 우위의 정책을 계속하는 가운데서 야기된 무신들의 소외에서 초래된 것이었다. 경제적인 측면에서 보면 집권적(集權的)인 토지국유제로서의 고려의 공전적(公田的)인 토지소유형태는 귀족·권문·사찰의 대토지사유화(大土地私有化)에 의하여 그 사회적인 모순이 확대·가속화하고 있었다(金柄九, 1981: 38). 한편 사상적인 측면에 있어서도 불교적·봉건적·귀족적인 가치관에 대한 의혹과 동요가 일기 시작하고 있었다. 특히 사찰이 때로는 정신적 지도의 차원을 벗어나 대토지소유와 고리대금업을 행하여 뜻 있는 인사들로부터 의혹과 불교 자체에 대한 불신으로 갖가지 무교적(巫敎的)인 미신에 현혹되는가 하면 불교에 대한 신앙심이 냉각되어가고 있었다(金柄九, 1981: 39). 그리고 고려의 유학은 기껏해야 사장(詞章)이나 훈고(訓詁)의 학에 머물러 있었다. 안향이 주자의 성리학을 고려에 적극적으로 도입한 것은 바로 이러한 당시의 역사적 배경 속에서 이루어진 것이다. 잘 알려져 있듯이, 주자의 성리학은 불교와 도교, 그 가운데서도 특히 불교의 영향을 받으면서 보다 철학적으로 심화되고 체계화된 새로운 유학이다. 다시 말해서 개신유학(改新儒學)이다. 주자의 성리학에서는 존재의 문제를 이(理)와 기(氣)의 개념을 가지고 해명하고 있다. 이는

작용이나 운동의 원리이며 법칙이고 사물의 본체이며 형상(form)이라 할 수 있다. 그리고 기는 그 구체적인 작용이나 운동이고 현상이자 질료(matter)라 할 수 있다. 따라서 이는 관념적으로 파악될 수 있는 추상적 존재로서 무형의 형이상학적 본체이다. 이에 비하여 기는 이를 구현하는 작용으로서 유형인 형이상학적 도구요 현상이라 할 수 있다. 이 이와 기는 서로 분리할 수 없는 것이지만(不可分關), 그러나 결코 혼동할 수 없는 서로 다른 것이라 한다(決是二物). 이렇게 볼 때, 이와 기의 선후문제에 있어서 이가 기보다 먼저라고 할 수 있으나 이것은 어디까지나 논리적 선후를 말하는 것일 뿐, 실제의 현상에 있어서의 시간적 선후는 아니라 할 것이다(박선영, 1996: 168).

이러한 이기론은 인간론에도 그대로 적용되고 있다. 그리하여, 인간에 있어서 이와 기를 말할 때, 그 이를 성(性)이라 하고, 육체나 그 육체와의 관계 속에서 나타나는 심리작용과 육체적 운동을 모두 기의 현상이라고 한다. 그리하여 마음이 작용하기 이전은 성이고, 이미 작용하면 정(情)이며, 마음은 이 성과 정(情)의 주체라고 한다. 따라서 성의 측면에 있어서는 누구나 다 동일하다고 하며, 그 동일성은 바로 선(善)이라고 한다. 이것이 성리학에 있어서의 이른바 심성정론(心性情論)의 핵심이다. 이와 같이 선한 이의 측면에 있어서의 인간성을 본래의 성이라는 의미에서 “본연지성(本然之性)” 또는 천지 자연의 성이라는 의미에서 “천지지성(天地之性)”이라고도 한다. 그러나 육체와의 관계 속에서 나타나는 기의 측면에서 볼 때, 인간성은 순수한 선일 수만은 없고 때에 따라서는 악일 수도 있다. 이와 같이 기의 측면에 있어서 개개인에 따라 서로 다른 인간성을 기질에 따른 성이라는 의미에서 “기질지성(氣質之性)”이라 한다. 이렇게 볼 때, 인격완성이란 곧 기질지성을 바로잡아 본연지성 즉 천지지성을 실현하는 것이라 할 것이다. 뿐만 아니라, 주자의 성리학에서의 이기의 개념은 단순히 존재론적인 개념에 그치는 것이 아니고 선악의 당위문제를 포함하는 가치론적인 개념이기도 하다. 그리하여, 가치의 규범 또는 원리로서의 오륜이나 인·의·예·지 사덕 등 “소당연(所當然)”을 말하는가 하면, 가치의 원인 또는 이유로서의 “소이연(所以然)”을 내세우면서 이 모두가 이(理)라고 한다. 그리고 이 소이연을 소당연의 근거로 하고 있다. 이러한 점을 서양철학의 개념을 빌려 해명한다면 주자의 성

리학적 입장은 이론적인 순수이성을 실천적인 이성보다 우위에 놓고 있다고 할 것이다(박선영, 1996: 168-169).

이상과 같이 볼 때, 주자의 성리학에서 이는 보편적인 것임에 비하여 기는, 다소의 무리는 있으나, 개별적인 성격의 것이라 하겠다. 그렇다면, 하나의 보편적인 이가 어떻게 하여 서로 상이한 다수의 기의 이가 될 수 있는가. 이에 대한 해명이 주자의 이른바 이일분수(理一分殊說)이다. 이 이일분수설에 의하면, 본연지성은 모든 개별적 특성의 근본이 되는 “전체로서의 일성(一性)”이고, 이 전체로서의 일성이 기의 작용에 의해 성립된 다양한 개체의 기질에 내재함으로써 따로 개별적인 일성(一性)으로 나타나게 된다는 것이다. 결국 이는 곧 전체로서의 일리(一理)는 항상 변함 없이 존재하면서도, 이 일리(一理)는 기의 작용에 따라 성립하는 다양한 개체의 성(性)으로 분화되는 것을 뜻한다. 여기에 있어서 전체적인 원리로서의 이는 하나이지만 기의 작용에 따라 개별적으로 다양하게 분화된다는 이일분수설은 정치·사회적으로는 전근대적인 봉건사회의 계층적 질서를 합리화하는 이론이었다고 해야 할 것이다 (박선영, 1996: 169). 따라서, 맹자가 인간의 본성은 모두 선하다고 하였으나, 구체적인 사회적 차원에서의 진정한 인간평등의 사상은 많은 점에서 흐려져 있다.

Ⅲ. 근세 실학의 근대지향성과 정치·사회적 상황

근세조선 500년은 크게 보아 임진왜란 이전의 전기와 이 이후의 후기로 나누어 볼 수 있다. 근세조선 건국 초기에는 새로운 왕조의 토대를 구축하기 위하여 여러 면에서의 개편에 착수하였다. 그리하여, 고려 말의 문란했던 제도와 해이했던 기강을 바로 잡아갔다. 그러나 그 개편의 이념은 주자의 성리학적 이상을 실현하기 위한 것이었다. 그러나 이미 앞의 “Ⅱ”에서 살펴 보았듯이, 공자 자신이 표방한 정치·사회적 이념은 어디까지나 서주(西周) 시대의 봉건적인 계급사회의 복고에 있었다. 그는 물론 정치나 사회의 운영에 있어서 도덕정치를 주장하였다. 그러나 진정한 도덕정치의 근본이 되는 인간평등의 사상이나 이념에 있어서 구체적인 사회적 차원에서의 만민평등

의 사상은 결여되어 있다. 어디까지나 봉건적인 계급질서에 집착하였다고 해야 할 것이다. 보다 분명하게 말한다면, 만민평등의 이상사회를 추구하거나 확고하게 주장한 경우를 찾아보기 힘들다. 이러한 관점에서 볼 때 인간평등의 이상(理想)에는 반하는 것이었다고 해야 할 것이다. 인류사에 있어서 보다 많은 사람들이 역사실천에 있어서 정치·사회적인 구조에 의하여 보다 많은 사람들이 참여할 수 있도록 하는 제도적 장치나 체제는 전연 찾아볼 수 없다. 예치(禮治)를 내세우고 있지만, 이 역시 봉건사회에 있어서의 계층적 질서의 전제 속에서의 예치였다. 보다 더 가혹하게 평가한다면, 주자의 성리학적 이념에 근거하고 있던 정치·사회적 체제와 상황은 사상의 편협성, 여성에 대한 억압의 사회구조, 사·농·공·상(士農工商)의 계층적 직업구조, 주자의 성리학에 있어서의 이기론에 의한 공리공론, 문치 일변에 따른 과학과 기술 발전의 저해구조 등은 모두 전근대의 봉건적인 계층적 질서를 밀받침하는 것이었다. 이렇게 볼 때, 근세조선조에서 야기된 만악(萬惡)은 모두 주자의 성리학적 이념의 채택에 있었다고 해야 할 것이다. 다시 말해서, 한국의 근대화가 늦어지게 된 데에는 주자의 성리학적 사고와 그에 따른 정치·사회적 구조에 제1차적 책임이 있다고 해야 할 것이다.

이런 관점에서 볼 때, 근세조선사회는 임진왜란과 병자호란이라는 국란을 겪게 된 다음의 17-18세기에 이르러 여러 측면에서 크나큰 변화가 일어나고 있었다. 그러한 변화는 간단히 말해서 신분체제의 동요와 실학의 대두로 요약할 수 있다. 임진·병자의 양란(兩亂)을 겪으면서 피폐해질 대로 피폐해진 조선사회의 현실을 어떻게 재건하고 국방을 견고하게 할 수 있을까 하는 것이 가장 절실하고 긴급한 현안으로 떠오르게 된 것이다. 그러나, 당쟁의 소용돌이 속에서 정치적 실권은 소수의 양반 가문에 의하여 독점되는 이른바 벌열정치(閥閥政治)가 시작된다. 이로 인해, 몰락한 양반들이 다수 발생한다. 한편, 농촌에서는 농업의 기술적 진보와 더불어 벼와 보리의 2모작이 발달하였다. 이에 따라 기업농(企業農)이 등장하기 시작한다. 그리하여 부를 축적한 평민의 지주들이 생기는가 하면, 정권에서 소외된 양반들 가운데는 더욱 영세한 소작농으로 전락한 이른바 잔반(殘班)이 나타난다. 이와 함께 농민들 가운데는 더욱 영세한 소작농으로 전락하기도 하고, 임금노동자나 집

없이 떠도는 유민이 되기도 한다. 그런가 하면, 조세제도와 관청에서의 물품 조달방법의 개편이 나타나고, 이에 따라 상공업과 광업이 발달하게 된다. 그리하여, 부를 축적한 상인들이 등장한다. 이러한 부농(富農)과 부상(富商)들은 여러 가지 편법을 통해 신분의 상승을 기한다(박선영, 1997: 268).

이상과 같이 근세의 조선사회는 그 뿌리에서부터 동요하고 있었다. 그럼에도 불구하고 조선사회는 크게 보아 여전히 양반을 지배계층으로 하는 신분사회이었다. 따라서, 위와 같은 새로운 변화는 여러 측면에서 갖가지 사회적 모순을 드러내게 된다. 벌열정치로 인해 몰락한 양반들 가운데는 이러한 사회적 현실에 대응하기 위한 과정에서 실학이라는 새로운 학문을 탄생시켰다. 이 실학은 지금까지 행해오던 공리공론의 관념적인 학풍을 탈피하고자 하였다. 어디까지나 현실에서 출발하여 사실에 입각한 연구를 하려고 하였다. 여기에는, 앞서 언급한 두 차례의 크나큰 전란 후의 사회재건과 국방의 현안에 대한 문제의식과 청(淸)으로부터의 새로운 문화적 자극은 이 실학의 대두를 촉진시키는 또 하나의 요인이 되었다. 다시 말하여, 실증적이고 과학적인 청대(淸代)의 새로운 학풍의 전래, 즉 고증학의 전래는 종래의 조선에 있어서의 학문의 방법을 재검토하게 하였고, 청을 통해 유입된 서양문명의 자극은 조선사회의 현실에 대한 위기의식을 촉진시켜 이에 대응하기 위한 학문적 반성이 일게 되었다. 그런가 하면, 중국에 와 있던 선교사들을 매개로 하여, 서양의 문물과 “서학(西學)” 또는 “천주교”라고 하는 가톨릭 사상의 전래 등도 중요한 계기로 작용하고 있는 바, 이는 청(淸)과 조선과의 외교관계에 따른 왕래를 계기로 한 것이었다. 그러나, 인간의 원죄설과 만민평등 및 조상에 대한 제사의 거부 등과 같은 서학 또는 천주교라고 하는 가톨릭의 사상은, 성선설과 계층적 신분질서의 옹호 및 모든 덕이 효로부터 시작된다고 보는 유교의 조선사회에서는, 공맹(孔孟) 내지 주자의 성리학적 이념과 사상에 의해 운영되고 있었기 때문에 가톨릭의 이념이나 사상은 조선사회의 기본질서 자체를, 다시 말해 국기(國基) 자체를 뒤흔드는 문화적 충격이었다고 하겠다(박선영, 1997: 268-269). 그러나 국가의 금지에도 불구하고 사회적 소외계층에게 천주교는 점차 확산되어 가고 있었다. 이런 가운데서도 실학은 착실하게 발전을 계속하면서 점차 자생적으로 근대적인 사상

내지 사고를 지향해 간다.

이 시기의 대표적인 실학자들 가운데 몇 명의 예를 들어 근대적인 사고 또는 사상에로의 지향성이 어떻게 추구되고 표현되었으며 전개되어 갔는가를 하는 것을 간단히 언급하여 두고자 한다. 17-18세기의 근세조선에서 학문적인 차원에서의 실학의 비조라 할 반계(磻溪) 유형원(柳馨遠: 1622-1673)의 경우, “예(禮)에 있어서 천하에 태어나면서부터 귀한 자는 없다”라고 할 만큼 인간의 선천적 평등을 부르짖었다. 그런가 하면, 일종의 단선형적 학제라고 할 교육제도를 제안하면서 사서(士庶)와 적서(嫡庶)의 구별 없이 입학시켜야 한다고 하였다. 그리고, “이렇게 하면, 천하에 교육받지 않은 백성이 없을 것이며, 어려서부터 익혀 듣는 바가 모두 의로움뿐일 것이다. 비단 학교의 인재가 무더기로 나올 뿐만이 아니라 아래로 관리와 이서(吏胥)에 이르기까지 어찌 부정한 풍조가 생기겠는가. 교화되어 집집마다 작(爵)을 봉할 만큼 좋은 습속을 이룰 수 있으니, 지치(至治)의 이룩함이 이에 근본을 두는 것이다”라고 하였다(韓明希·朴先榮, 1981: 69-70). 그런가 하면, 유형원의 학통을 이은 성호(星湖) 이익(李瀾: 1682-1746)은 “임금이 없어도 백성은 그 몸을 기를 수 있으나, 백성이 없으면 임금도 없는 것이다. 이로 볼 때, 백성의 은혜가 임금의 은혜보다 더 중하다”라고 하였는 바, 성호 이익의 이러한 주장은 근대적인 주권재민의 사상에 근접하고 있었다 하겠다(韓明希·朴先榮, 1981: 70). 한편, 실학자들 가운데서 연암(燕岩) 박지원(朴趾源: 1737-1805)은 북학파를 대표하는 인물이었다. 그러므로, 그는 상공업을 통한 이용후생(利用厚生)을 강조하였다. 연암 그는 당시의 선비들이 실제 생활에 무능한 것을 신랄하게 비판한다. 그토록 실생활에 무능한 사람이 어떻게 치국제민(治國濟民)할 수 있겠는가 하는 비판을 『허생전(許生傳)』에서 풍자적으로 교묘하게 표현하고 있다. 특히 청(淸)을 오랑캐 나라라고 하여 실속 없이 자고자만(自高自慢)하는 당시의 풍조를 공격하면서, 청을 통하여 선진국의 문물을 배워 조선의 현실을 부강케 해야 한다고 주장하였다. 연암의 이러한 사상은 구미에서는 일찍이 중상주의를 추구하고 부국강병의 길을 닦아 근대적인 열강의 반열에 나가게 하였다. 세계사적 조류에 무감각했던 근세조선 사회에서 늦게나마 근대적인 중상주의에 접근하고 있었던 것은 특별하게 주목할 만한

것이였다(韓明希·朴先榮, 1981: 71).

이와 같은 와중에서도 영조와 정조의 탕평책으로 정계에는 한 동안 안정과 문예의 진흥이 일어나는 듯하였다. 그러나 순조(純祖)가 겨우 11세의 어린 나이로 즉위함에 따라 외척세력이 왕권을 좌우하는 세도정치가 시작된다. 결국 국정은 문란해지고 관리는 극도로 부패하게 된다. 따라서 민초들은 극심한 탄압과 착취를 당하게 된다. 그리하여 떠도는 유민들이 속출하고 민란이 여기 저기에서 발생한다. 게다가 19세기에 이르면, 세계의 열강들이 자신들의 세계경영의 일환으로 통상을 요구해 온다. 조선보다 한발 앞서 근대화한 일본 또한 제국주의의 야욕을 숨긴 채 한반도에의 진출을 꾀한다. 그리하여, 한국역사상 최대의 위기와 이에 따른 최악의 격동기를 맞게 된다. 이에 대한 대응을 두고 개화와 수구의 갈등이 일게 된다. 이와 같이 격심한 진통 속에서 조선조는 일제(日帝)의 강압에 의하여 일본제국주의의 식민지가 되어 가혹한 탄압과 수탈 그리고 민족문화의 말살정책의 질곡에 빠지게 된다. 천도교의 전신인 동학과 대순진리회의 교조인 증산(甞山)의 공사(公事) 및 원불교 등 근대를 전후하여 태동하기 시작하는 자생종교들의 출현은 바로 이상과 같은 역사적 배경 속에서 이루어지고 있었다.

IV. 대순진리회의 인간관과 인격교육의 성격

대순진리회(大巡眞理會)의 역사는 강증산(姜甞山)에 그 연원을 두고 있다. 강증산의 본명은 일반적으로 강일순(姜一淳: 1871'고종8'-1909'순종 융희3')으로 알려져 있으나, 대순진리회에서는 “일순(一淳)”을 그의 존휘(尊諱)로 하고 있다(典經: 2). 그리고 “증산”은 그의 호이다. 역사적 인물로서의 증산은 1871년에 전북 고부군 우덕면 객망리 - 현재의 전북 정읍군 덕천면 신원리 - 의 한 촌락에서 태어나 39세의 짧은 생애를 살다 간 인물이다. 그는 자신이 태어난 고향을 떠나지 않고 평범하게 살다 간 것 같지만 결코 평범한 인물은 아니었다 하겠다. 그에 대한 한 종교학자의 평가에 의하면 “우리 서민층의 민중혼을 뒤흔들어 놓은 종교적 천재의 삶이요, 정신적 풍운아였다”고 한다(柳炳德, 1987: 220) 증산의 강세(降世)나 이 세상에서의 행적은, 종교학적 관

점에서 보면, 상징성과 이적(異蹟)으로 가득 차 있다. 그러나 그 상징과 이적의 내면을 조용히 들여다보면, 한국의 땅과 민중들에 대한 깊은 애정과 누구나 다 존경받는 종교적 이상세계를 건설하고자 하는 열망으로 가득 차 있었음을 느낄 수 있다.

증산에 대한 호칭은, 증산의 재세(在世) 때에도 그러하거니와, 증산계에 속하는 여러 종단이나 문헌에 따라 상제(上帝)·천사(天師)·신인(神人)·부처님·일등재인(一等才人)·하느님·신선(神仙)·미륵(彌勒) 등 여러 가지가 있다. 그러나, 대순진리회에서는 실재하고 임재(臨在)하는 존재로서의 상제 증산을 “구천응원뇌성보화천존상제(九天應元雷聲普化天尊上帝)”로 봉안하고, “강성상제(姜聖上帝)”로 높여 부르고 있다(典經: 216; 張秉吉, 1989 6版增補改訂: 70-71). 이러한 점을 고려하여 이 연구에서는 앞으로 증산의 호칭을 강성상제로 할 것이다. 대순진리회의 『전경(典經)』에 의하면, 강성상제의 강세에는 육신의 탄생 이전에 천하의 대순(大巡)과 동토(東土)에서 30년 간의 몸을 감춘 세월이 있었다. 이와 관련된 『전경』의 내용을 인용해 보면 다음과 같다.

상제께서 어느 날 김형렬에게 가라사대 “서양인 이마두(利瑪竇)가 동양에 와서 지상천국을 세우려 하였으되 오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습으로 쉽사리 개혁할 수 없어 그 뜻을 이루지 못하였도다. 다만 천상과 지하의 경계를 개방하여 제각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래케 하고 그가 사후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양에 가서 문운(文運)을 열었느니라. 이로부터 지하신은 천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 베풀었노라. 서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본뜬 것이라” 이르고, “그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인사의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되니 원시의 모든 신성과 불과 보살이 회집하여 인류와 신명계의 이 겁역을 구천에 하소연하므로 내가 서양 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와 천하를 대순(大巡)하다가 이 동토에 그쳐 모악산(母岳山) 금산사(金山寺) 삼층전(三層殿) 미륵금불(彌勒金佛)에 이르러 삼십년을 지내다가 최제우(崔濟愚)에게 제세대도(濟世大道)를 계시하였으되 최제우가 능히 유교의 전헌을 넘어 대도의 참 뜻을 밝히지 못하므로 갑자년(甲子年)에 드디어 천명과 신교(神敎)를 거두고 신미년에 강세하였노라”고 말씀하셨도다(典經: 155-156).

위의 인용문에서 대순(大巡)이란 “널리 순행(巡行)하여 관찰함”, 또는 “위대한 관찰의 순행”이나 “크나큰 주유(周遊)의 관찰” 등을 의미한다 할 것이다. 그리고 이마두(利瑪竇: Matteo Ricci)는 이 땅에 기독교적 지상천국을 세우려 했지만 실패하였다고 강성상제는 판단하고 있다. 그러나 또한 이 사건은 동양의 문명을 서양에 전하게 하였고, 그리고 지하신이 서양의 하늘의 묘법을 인세에 베풀게 하는 계기가 되었다는 일면의 긍정적 평가도 강성상제는 하고 있다. 하지만, 서양의 물질위주의 문명은 소위 “겁액(劫厄)”으로 요약되는 당시의 인류와神明계(神明界)의 모든 잘못과 혼란 및 재앙의 근원으로 보고 있다. 강성상제의 강세에는 이러한 문제들의 해결을 호소해 온 모든 신성과 불(佛)·보살의 중의(衆意)가 단초적인 계기가 되고 있다. 그리하여 천하를 두루 순행하면서 실태를 확인하는 이른바 대순(大巡)이 이루어지고 있다. 이러한 대순의 과정에서 한국의 전북 김제군 금산사 미륵상에 임하여 30년을 지내다가, 천도교의 전신인 동학을 창도(創道)한 수운(水雲) 최제우(崔濟愚: 1824‘순조24’-1864‘고종1’)에게 계시하여 세상을 제도하게 하였으나 그 최제우가 실패하자 천명과 신교를 거두고 스스로 여기에 내려오기로 하였다는 것이다. 앞서의 이마두의 실패나 강성상제 자신의 계시에 의해 동학을 일으킨 최제우로 집약되는 한국에서의 새 세상 건설의 모든 실패는 다 유교의 완고한 폐습과 제도 때문이었다는 것이다. 여기에서 유교의 완고한 폐습이나 제도라고 하는 것은, 강성상제가 철저한 인간평등의 사상을 천명하고 실천하였던 점으로 미루어 보아, 당시의 반상제도나 남존여비의 유교적인 신분질서를 뜻하는 것이었다 할 것이다. 또한 금산사의 미륵상에 임하여 30년을 지냈다는 것은 “불교의 미륵하생신앙(彌勒下生信仰)”(東國大學校 佛教文化研究院, 1987)을 매개로 한 종교적 대망(待望)을 함축하고 있는 것이라 할 수 있다.

결국 강성상제가 이 세상에 오게 된 것은 “신도(神道)의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도(天道)와 인사(人事)의 상도(常道)가 어겨지고 천·지·인(天·地·人)의 삼계(三界)가 혼란한 겁액을 바로잡아 구하기 위한 것”이라는 것이다. 이러한 광구천하(匡救天下)를 위한 강세는 이미 그의 모친의 잉태 과정이나(典經: 311) 주역에 대한 한국적 해석을 시도하여 이후 후천개벽설(後

天開闢說)의 이론적 근거가 된 이른바 정역(正易)의 사상을 확립한 김일부(金一夫: 1826‘순조26’-1898‘고종35’)(柳柄德, 1974: 96-98)의 꿈(典經: 311-312)을 통해서도 종교적으로 확인되고 있다. 이를 다른 말로 표현하면, 강성상제의 대순에 이은 강제는 개혁을 위한 것이었다 하겠다. 그리하여 강성상제는 삼계를 개혁하는 공사를 행하면서 스스로 “다른 사람이 만든 것을 따라서 행할 것이 아니라 새롭게 만들어야 하느니라---그러므로 우리는 개혁하여야 하나니 대개 나의 공사는 옛날에도 지금도 없으며 남의 것을 계승함도 아니 오 오직 내가 지어 만드는 것이니라. 나는 삼계의 대권을 주재하여 선천의 도수를 뜯어고치고 후천의 무궁한 선운을 열어 낙원을 세우리라”(典經:97-98)고 선언한다. 여기에서 “개혁”이란 모든 질서를 새롭게 바꿔 자연과 인사 모든 것에 있어서 각각 그 존재방식 자체가 새롭게 달라지도록 하는 것을 뜻한다(大巡宗教文化研究所, 1994 5版: 312-313) 그리고 여기에서 선천이란 현재까지의 과거를 말한다면, 후천은 앞으로의 미래를 말한다 할 것이다. 따라서 개혁이란 지금까지의 선천의 잘못된 질서를 바로잡아 후천의 낙원 즉 이상세계를 건설하겠다는 것을 말하는 것이라 하겠다. 그리고, 이 문제에 대한 강성상제의 사상은 바로 강성상제의 종교적인 역사관을 집약적으로 함축하고 있는 것이기도 한 것이다.

그렇다면, 강성상제의 종교적인 역사관은 어떠한 성격의 것일까. 이 문제를 해명하기 위해서는 바로 강성상제의 선천관과 후천관의 검토를 통해서 그 해답을 찾을 수 있을 것이다. 이러한 해답의 추구를 위하여 강성상제 자신의 다음과 같은 언명을 인용해 보기로 하자.

선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한에 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도로부터 원을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 삼계공사(三界公事)이니라(典經: 98).

위의 인용문 내용에 의하면, 강성상제는 지금까지의 과거의 시대, 다시 말

하여 지금까지의 선천의 시대는 인간이나 사물이나 모두 상극에 지배되었던 시대로 인식하고 있었다 하겠다. 그리하여 세상이 원한에 쌓이고 맺혀 천·지·인(天·地·人) 삼계(三界)를 채웠기 때문에 천지가 상도(常道)를 잃게 되었고, 이에 따라 갖가지의 재화(災禍)가 일어나게 되었다는 것이다. 여기에서 상극(相剋)은 불일치와 부조화의 의미를 지니고 있는 용어이기도 하다. 그런가 하면, 조화란 잘 어울리는 것을 뜻하는 단어이기도 하다. 이렇게 볼 때, 지금까지의 선천의 시대는 부조화·불일치의 제도와 행태에 의한 시대였다는 것을 강조하는 발언이라고 하겠다. 이와 같은 선천의 시대를 극복하여 조화와 상생의 시대를 열기 위해서는 만고의 원한을 풀어야 한다는 해원(解冤)의 사상이 등장한다. 이 해원의 사상은 선천시대의 온갖 원한을 해소하기 위해서는 도수를 굳건히 하여 조화의 기틀을 이루어야 한다고 한다. 이를 위한 구체적인 방책은 바로 공사(公事)라고 하는 종교적인 주술적 행사를 통해서 이루어지고 있다. 이러한 공사 가운데 가장 본질적이고 기본적인 공사는 다름 아닌 삼계공사(三界公事)가 바로 그것이다.

이미 앞에서 인용한 바 있거니와, 강성상제는 “선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한에 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도로부터 원을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 삼계공사(三界公事)이니라”고 가르친 바 있거니와, 여기에서 선천의 시대는 상극과 원한으로 가득찬 시대이다. 강성상제의 이러한 사상에는 주역에 대한 깊은 지식이 없이는 그 이론적 이해가 결코 쉽지 않다고 할 중국철학의 이론이 밀바탕에 깔려 있다(張秉吉, 1989 6版增補改訂: 48-68). 여기에서는 지난 시대가 모두 음(陰)을 억누르고 양(陽)을 높혀 음에 해당하는 땅이나 여자를 업신 여기고 양에 해당하는 하늘과 남자를 존중하던 시대였다고 한다. 선천의 시대에는 각종 자연이변과 전쟁이나 굶주림 또는 질병 등 여러 재앙과 모순이 끊이지 않는 이른바 겁재(劫災)의 시대라고

한다. 이런 재앙과 모순 속에서 개인적으로나 집단적으로나 온갖 원한이 계속 쌓여 왔다는 것이다(大巡宗教文化研究所, 1994 5版: 285-310).

선천시대는 그렇다 치고, 삼계공사를 통하여 개벽한 후천의 세계는 과연 어떠한 세계인가. 그것은 이미 앞서서도 나온 문제이거니와, 낙원·선경(仙境)·진경(眞境) 등 여러 가지로 표현되고 있으나, 이를 달리 말하면 “상생(相生)의 인존세계(人尊世界)”(大巡宗教文化研究所, 1994 5版: 318-322)라고 할 것이다. 여기에서 상생은 함께 존재하면서 살아간다는 “공존공생”의 의미와 서로 존재하고 살도록 적극적으로 돕는 “상호부조(相互扶助)”의 뜻을 동시에 지니고 있다 해야 할 것이다. 이러한 관계는 단지 인간의 세계에서만이 아니라 자연현상과의 관계에서도 이루어지는 세계로 보아야 할 것이다. 그것은 바로 “천계(天界)와 신명계(神明界) 및 인간계(人間界) 그리고 지상계(地上界)”라고 하는 “우주적 차원의 평화와 조화의 사상인 동시에 공존공영의 상생사상이기도 한 것이다”(大巡宗教文化研究所, 1994 5版: 285-287). 이 가운데 “신명계(神明界)”의 신명(神明)은 국어사전에 의하면 “하늘과 땅의 신령”을 뜻한다. 그러나 한 연구에 의하면, 신명이란 초자연적이고 독립된 개체라는 점에서는 인간과는 뚜렷하게 다른 존재라고 한다. 그러나 인간의 마음을 이해하는 능력과 강력한 힘이나 자유로운 의지를 지니고 있다는 점에서는 인격적인 존재이기도 하다. 하지만, 그 위격(位格)에 있어서는 상제(上帝)보다 아래라고 한다. 따라서 강성상제의 세계관에서는 신명까지 포함하여 이해되어야 한다고 한다. 이러한 세계관에서의 “세계”를 보다 일반화하여 세속적인 말로 표현하면 “우주”라고 해도 무방할 것이라는 견해가 있다(張乘吉, 1989 6版增補改訂: 75-83).

한편, 강성상제의 가르침 가운데는 동학신자는 최수운의 갱생을 기다리고, 불교신자는 미륵의 출세를 기다리고, 예수 신자는 예수의 재림을 기다리나, 누구나 한 사람만 오면 다 저의 스승이라 따르리라(典經: 336)고 하고, 후천에는 누구나 늙지 않고 죽지 않으며 물질이 풍요롭고 화평하여 질투와 전쟁이 없다고 하였으며, 물이나 불 또는 바람의 재앙이 없으며 천하가 한 집안이 되어 위무와 형벌이 아닌 조화로써 창생을 법리에 맞게 다스리게 된다고도 한다(典經: 336-337).

강성상제는 상기한 바와 같은 후천의 이상세계 실현을 위하여, 다시 말해서, 후천의 개혁을 위하여 그 자신 스스로 개혁장(開闢長)을 자임하고 공사(公事)를 행한다(典經: 336-337). 그의 공사는 기회에 따라 매우 다양하게 행해지고 있다(典經: 97-157). 여기에서 “공사”라는 말은 강성상제의 독특한 용어인 바, 그것은 주로 새로운 세계나 질서를 열기 위해 행하는 종교적 - 보다 정확하게 말한다면 주술적인 의례의 집행을 가리킨다. 이러한 공사는 건축공사에 비교되어 해설되고도 있다. 다시 말해서, 공사란 새 세상을 건설하기 위해 설계도에 따라 낡은 것을 모두 헐어버리고 그 위에 새로운 공사를 하여 새 건물을 건축하는 것과 같은 종교행위를 가리키는 것이다(大巡宗教文化研究所, 1994 5版: 312-313). 이와 같은 개혁의 공사는 9년 간에 걸쳐 천계와 신명계 및 인간계와 지상계에 대해 사항에 따라 개별적으로 실시한 대역사(大役事)였던 것이다. 이 공사의 역사(役事)에는 음양과 오행 및 팔괘 등 중국철학의 주역(周易)의 변화의 논리가 개입되고 있다. 그러나 그 주역의 논리는 주자가 해설한 주역의 논리와는 전혀 다른 그 자신의 새로운 논리에 입각하고 있다. 주자의 주해에 의한 주역의 논리는 선천시대의 논리에 불과하다고 보았기 때문일 것이다. 보다 간단히 말한다면, 기존의 주역의 논리는 상극과 모순으로 가득찬 선천시대의 논리라고 생각되었기 때문이었다. 그리고 그 공사 실행의 방법은 종이에 부적을 그리기도 하는가 하면, 글을 쓰기도 한다. 그리하여, 그것을 불사르기도 하고, 때로는 그 불사른 것을 물과 함께 마시기도 하며, 어떤 경우에는 땅에 묻기도 한다. 또 때로는 참석자에게 주문을 외우게 하기도 한다. 이러한 의례에 술이나 깃발 또는 황토나 청수 등이 동원되기도 한다. 다시 말해서, 전반적으로 주술적인 의례를 통해서 이루어지고 있다. 따라서 이러한 의례에서는 종교학에서 일반적으로 말하고 있는 “유사성”의 원리가 작용되고 있다. 예를 들면 만국의 창생들이 새 생활법으로 물화(物貨)가 상통하도록 하는 공사를 할 때 종도(從徒)들에게 서로 번갈아 물독의 물을 반 바가지씩 퍼서 우물에 쏟아 붓고 다시 우물 물을 반 바가지씩 독에 붓도록 하게 한다. 이렇게 서로 번갈아가며 계속하게 한다(典經: 124). 이러한 의례는 모든 사람에게 물자가 끊임없이 유통되는 것과 유사한 현상을 연출한 것이라고 하겠다. 이러한 현상의 연출이나 행위는

다른 장면에서도 유사한 결과를 초래한다고 보는 것이 주술의례에서의 기본적인 믿음이기도 하다. 이러한 유사성의 원리는 결국 종교의례에 강한 상징성을 지니게 하는 것이기도 하다. 그러나, 모든 종교에는 이러한 주술적 신앙의 요소가, 형식과 표현방법 또는 정도의 차이일 뿐, 존재한다고 해야 할 것이다. 강성상제는 짧은 생애이지만, 수많은 병자들을 치료했다. 그러나 그 치료의 방법은 약을 통해서가 아니라 대부분 주술을 통한 것이었다(典經: 290-310). 또한 강성상제의 수많은 이적은 이 주술의례를 매개로 하여 나타나기도 했다(典經: 262-289).

시점을 바꾸어서 강성상제의 행적을 살펴보면, 유교·도교·동학·풍수도 참살·기독교 등을 두루 섭렵한 것이 여러 곳에서 포착된다. 그런가 하면, 자기 자신 미륵을 자처하기도 하고(典經: 22), 스스로 신선임을 암시하기도 한다(典經: 90). 뿐만 아니라, 현무경(玄武經)등 전경(典經)에 보이는 부적들을 보면 한국 전래의 여러 사상들이 혼재하고 있음을 확인할 수 있다(典經: 182-189). 그렇다면 강성상제는 어떠한 존재인가. 그는 분명히 천하를 바로 잡아 구제하고자 이 세상에 온 광구자(匡救者)이다. 이 광구(匡救)는 후천의 개혁을 통해 인존(人尊)의 시대를 여는 것을 뜻한다는 점에서 개혁자라 할 것이다. 그러나 그것은 공사(公事)의 역사(役事)를 통해서 수행되고 있는 바, 이러한 역사를 수행할 수 있는 권한과 능력을 가지고 있는 권능자이기도 하다. 뿐만 아니라, 모든 것을 꿰뚫어 보고 미래를 예견하는 예지자이기도 하다. 그러나 그는 우주의 창조자는 결코 아니다. 그러면서도 천지자연 삼라만상의 운행질서를 바로잡아 대망(待望)의 세계가 오도록 하는 주재자(主宰者)이기도 하다. 이 문제에 대하여 한 연구에 의하면, 강성상제는 성스러운 천존(天尊)이며, 널리 덕을 베푸는 자이고, 삼계의 대권을 수시로 행하는 권능자이며, 예지자이고 약속자로 이해되기도 하고 동시에 천하의 광구자이기도 하다고 이해되기도 한다(張秉吉, 1989 6版增補改訂: 70-75).

하지만, 그는 대망의 세계가 오도록 하는 역사(役事)를 주재하는 데 그치지 않고 몸소 그 자신이 솔선해서 실현해 보이기도 한 대망의 솔선공행자(率先躬行者)이기도 했다. 전경(典經)에 나타난 것 가운데 몇 가지만 예시하면, 그물을 치고 썩을 잡는 것을 보고 “나는 살릴 공부를 하리라”(典經: 272)

고 하는가 하면, 상놈과 천인을 양반과 귀인으로 만드는 일을 강조하여 “우리의 일은 남을 잘되게 하는 공부”(典經: 222)라고 한다. 그리하여 비천한 사람에게도 반드시 존댓말을 쓰곤 하였다(典經: 222). “빈궁한 자가 내 사람이다”(典經: 235)라고 하기도 하고, 사람을 쓸 때는 남녀와 노약을 구별하지 않았으며, “후천의 도통군자에는 여자가 많으리라”(典經: 324)고 하기도 한다. 그런가 하면, 강성상제는 자신의 고부인(高夫人)에게 춤을 추게 하고 강성상제 자신이 장고를 치면서, “이것이 천지(天地)곳이니라” 하며, “너는 천하 일등무당이요 나는 천하 일등재인이라 이당 저당 다 버리고 무당의 집에서 빌어야 살리라”(典經: 145)고 하니, 이는 당시 가장 천한 사람을 최고로 높인 것이라 할 것이다.

한편, 오늘날 대순진리회의 종교의례는 기도와 치성이 중심을 이루고 있으며, 배례와 주문독송 및 소상(燒上) 등은 그 가운데 중요한 요소라고 생각된다(張秉吉, 1989 6版增補改訂: 161-164). 수도(修道)에는 수련과 공부 두 가지로 대별되고 있는 바, 이 수련과 공부의 수도는 모두 ①마음을 가라앉히고 몸을 차분하게 밀고 나아가, ②강성상제를 대월(對越)하여 영구히 모시는 정성을 모으고, ③단전(丹田)을 연마하여 ④음양합덕(陰陽合德)·신인조화(神人調化)·해원상생(解冤相生)의 이법(理法)으로 대순진리에 도통하는 것을 목적으로 삼고 있다. 그 가운데 수련은 심성과 기질을 잘 닦아서 맑고 바른 본원의 심성과 기질로 환원시키는 훈련인 바(張秉吉, 1989 6版增補改訂: 170-171), 강성상제는 천지의 종용(從容)과 분란이 다 나 자신에게 있다고 하는가 하면(典經: 256), 사람마다 그 닦은 바와 기국에 따라 그 사람의 임무를 감당할 신명의 호위를 받게 된다고 한 바 있다(典經: 237). 그리고 공부는 수련을 철저히 함으로써 만전을 기하는 것으로, 여기에는 입도와 수련의 정도에 따른 구별이 있으나 그 중심은 주로 주문의 반복 연송의 수련이다.

강성상제의 인간관에서는 천존(天尊)이 아니라 인존(人尊)을 강조하고 있다. 이와 동시에 남녀·노소·반상·빈부·귀천을 문제시하지 않고 있다. 아니, 오히려 사회적으로 버림받거나 천하게 여겨지던 사람에게 내려가 대망(待望)의 후천을 개벽하여 누구나 병들지 않고 영원히 살 수 있는 선경의 이상세계를 구현하려고 하였다. 대순진리회는 이러한 이상세계를 구현하기

위하여 수련과 공부에 가일층의 정진을 기하여야 한다. 이러한 수련과 공부의 수도에서 그 중심은 주로 주문을 반복하여 연송하는 수련이며, 이것은 수련자에게 심일경(心一境)의 경지에 이르도록 할 것이다. 다시 말하면, 삼매나 무아의 경지에 이르도록 할 것이다. 이와 같이 집중된 삼매의 상태는 넓게는 명상의 경지와 유사하다고 할 수 있다. 이와 같이 집중된 명상을 통하여 생생한 종교적 체험을 체득할 수도 있다. 더욱이, 대순진리회에 있어서는 인간을 지고(至高)한 존재로 보고 그 지고한 존재로서의 인간으로 하여금 하루라도 빨리 인간들 각자가, 한국사에서 왜곡된 신분질서에 의하여 팔시받고 억압받던 사람들을 가장 귀한 존재로 격상시키고자 한 것은 그 당시로서는 획기적인 발상이었다 하겠다. 증산을 교조로 하는 대순진리회의 사상을 간추린다면, 그것은 광구천하(匡救天下)의 개혁사상으로 요약될 수 있다. 그리고 여기에는 해원상생(解冤相生)의 평화사상과 인존(人尊)의 평등사상이 그 핵심을 이루고 있다. 이에 따라 여러 종교와 사상들을 극복하면서도 다른 한편에서는 이들을 모두 되살리는 포용성을 지니고 있다. 그리고 자기 자신을 완성해 가는 구체적인 길은 기도와 치성의 종교적 의례와 주문의 반복적인 연송이라고 할 수 있다. 이러한 길을 통하여 체득된 체험은 그 자체가 종교적 차원에 있어서의 고귀한 인격향상으로 나아가는 도정이라고 할 수 있다. 이러한 도정에 전념하면서 헌신하는 것이야말로 보다 높은 차원에서의 인격교육이 될 수 있다 하겠다.

V. 한국사에서 인간평등 실현과 종교의 공과

한국사에서 삼국 내지 통일신라의 경우, 이미 언급한 바 있거니와, 불교는 국가체제 내의 종교였다. 그리하여 불교가 모든 면에서 지도적인 영향력을 발휘하고 있었다. 삼국 내지 통일신라의 불교는 누구나 다 불성의 존재로 인식되는 대승불교였다. 그럼에도 불구하고 삼국 내지 통일신라시대에 있어서는 사회적으로는 인간의 계층적인 질서를 타파하여 인간평등의 이념실현에 결정적인 기여를 하지 못했다. 통일신라의 패망은 바로 이러한 인간 불평등의 사회적 모순의 결과로 자멸한 것이라 하겠다. 이러한 점에서는, 불교

가 국교였지만, 역시 인간평등의 구체적인 실현에 별다른 공헌을 하지 못하였다.

한편, 고려 말에 안향에 의하여 주자의 성리학을 도입하게 된다. 이미 언급한 바 있거니와, 공맹의 유학은 본질적으로 서주(西周)시대의 봉건적 계층 질서를 전제로 한 보수적인 이론이었다. 어디 그 뿐인가. 그리고 개신유학이라 하는 주자의 성리학은 또한 전근대의 봉건적인 계층적 질서를 합리화하는 이론이었다. 근세조선의 건국은 바로 주자의 성리학적 이상을 실현하기 위한 것이었다. 그리하여, 가혹할 정도로 반상(班常)·남녀·적서의 차별이 정당화되었다. 그런가 하면, 사농공상(士農工商)의 직업관에 의해 과학과 기술 발달의 저해구조로 사회 자체가 생동하게 하는 기능을 제대로 작동하지 못하고 있었다. 또한 임진왜란과 병자호란을 겪은 후, 근세조선 사회는 피폐할 대로 피폐해졌다. 이제 근세조선 사회가 당면한 역사적 과제는 조선사회의 재건이었다. 한편, 16-17세기에 실학이 출현하게 된다. 이러한 실학은 자생적으로 근대적인 사고와 사상을 지향해가고 있었다. 그러나 성리학의 공리공론으로는 이러한 과제의 해결에 별다른 도움이 되지 않았다. 그런가 하면, 서학이라고 하는 천주교의 전래는 인간평등과 인간의 원죄설이나 제사의 거부 등 근세조선의 국기를 그 뿌리로부터 뒤흔드는 국기(國基)의 문란으로 간주되고 있었다. 그러나 천주교는 국가의 금지에도 불구하고 소외 계층에 확산되고 있었다. 여기에서 천주교는 일정부분 인간평등의 이념실현에 공헌하였다고 할 수 있다. 잘 알려져 있듯이, 근세조선조에서의 불교는 가혹한 탄압을 받고 있어서 종교로서의 기능을 거의 상실하고 있었으며 따라서 불교가 근세조선의 사회에서 인간평등의 이념실현을 위한 노력이나 활동을 봉쇄 당하고 있었다.

이러한 종교적 현실에서 근대를 전후한 시기에 출현한 수운대신사(水雲大神師)에 의한 동학, 강성상제(姜聖上帝) 증산을 연원으로 하는 대순진리회, 소태산대종사(少太山大宗師)의 대각에 의한 원불교 등은 서로 앞서거나 뒤서거나 하면서 한국인의 인간평등 실현을 위해 일정부분 공헌을 해왔다고 해야 할 것이다. 더구나 오늘날과 같은 인간성 상실의 문제가 심대하게 대두되고 있는 시점에 있어서는 더욱 그러하다고 하겠다.

【참고문헌】

三國史記卷第46, 列傳6, 崔致遠.

高麗史卷2.

金世潤(1982). 新羅下代の 渡唐留學生에 대하여, 韓國史研究37.

東國大學校 佛教文化研究院(1987). 彌勒下生信仰.

大巡宗教文化研究所(1994 5版). 甌山の 生涯와 思想, 서울: 大巡眞理會 出版部.

朴先榮(1978, 11, 4). 韓國教育史에 있어서 佛教思想, 韓國教育의 思想的 淵源. 서울: 韓國教育學會 韓國教育史研究會 第11주년 기념 학술발표회.

박선영(1997). 한국종교들의 인간관과 인격교육의 가치요소-전통종교를 중심으로-, 宗教教育學研究, 2. 서울: 韓國宗教教育學會.

박선영(1997). 한국종교들의 인간관과 인격교육의 가치요소-천도교와 대승진리회 및 원불교 등 근대를 전후한 자생종교를 중심으로-, 宗教教育學研究, 4,

徐閔吉(1977). 高麗의 護國法會와 道場, 東國大學校佛教文化研究所.

柳炳德(1974). 韓國宗教大系Ⅷ 韓國新興宗教, 圓光大學校 出版部.

柳炳德(1987). 日帝時의 彌勒下生信仰, 東國大學校佛教文化研究院, 韓國彌勒思想研究, 서울: 東國大學校出版部.

李春植(1995 초판 6쇄). 中國史序說, 서울: 教保文庫.

張秉吉(1989 6版增補改訂). 大巡宗教思想, 大巡思想新書Ⅱ, 大巡眞理會 出版部.

典經(1974). 서울: 大巡眞理會 出版部.

崔柄憲(1972). 新羅下代 禪宗九山派의 成立-四山碑銘을 中心으로-, 韓國史研究會, 韓國史研究7.

韓明希·朴先榮(1981). 教育史新論, 서울: 明知社.