

대순진리회의 이상사회론 연구

나권수

대진대학교 · 박사과정수료

- I. 서론
- II. 종교적 이상사회론의 특징
- III. 한국 신종교의 이상사회론
- IV. 대순진리회의 이상사회론
- V. 결론

I. 서론

한국 신종교에서 주창되고 있는 이상사회론은 외세에 의해 억눌려 온 민족사적 수난과 고통의 심리를 외계에 투사시킨 결과로 해석될 수 있다. 당시에 만연되어 있던 사회개혁에 대한 의지는 현실사회를 수정하고자 하는 강한 집착으로 연결되었으며, 내세에서의 구원보다는 오히려 현세에서의 행복을 갈망하는 교리체계를 수반하게 하였다. 그 결과 한국 신종교는 내세에 관한 교리가 전혀 없거나, 또는 있다고 하더라도 대단히 미약하게 나타났다.¹⁾ 특히 기존 질서의 부분적인 수정보다는 전면적인 개편을 요구하는 개혁(開關) 사상의 대두는 새 세상이 근자에 필연적으로 도래할 것이라는 독창적인 이상사회론을 구축하여 기층 민중의 대망의식을 고무시켰다. 더욱이 그 활동영역이 순수한 종교적 틀에 머무르지 않

1) 노길명, 『한국의 신흥종교』 (대구: 가톨릭신문사, 1990), p.138.

고 종교적 이상을 ‘지금 여기’에 구현시키고자 하는 현실 참여적 사회운동으로 전환되어 나가는 특징을 보였다. 이는 한국 신종교가 서구 문명과의 대결과 민족 정체성을 유지해야 한다는 이중적 과제를 안고 배태됨에 따라 감상적 동경의 그 이상(以上)을 지향하는 응집된 저항의 양상으로 전개되었기 때문으로 평가된다.²⁾

이 같은 특징으로 한국 신종교의 이상사회론에 관한 연구는 기본적으로 한국 신종교가 외적 충격과 내적 모순에서 비롯된 종교적 차원의 대응이었다는 사실에 주목하여 진행되었다. 이를테면 종교와 사회의 유기적 관련하에서 신종교를 사회변화에 상응하는 독립변수나 종속변수로 설정하고, 이상사회론을 사회·역사적 산물로 규정한 것이다.³⁾ 이러한 관점은 한국 신종교의 이상사회론이 부조리한 현실인식에 기초하였고, 민중의 대망의식을 결집함으로써 현실을 극복할 수 있는 가교로서 역할 하였음을 조명하였다는 데 그 학적 의의를 지닌다.

그러나 시대적 요인과 신종교 발생이 직접적이고 유일한 인과(因果)라는 점은 재고의 여지가 있다.⁴⁾ 그럼에도 불구하고 종교와 사회변동이라는 입장에서 논의가 시작됨에 따라 일면 사회학적 측면에 치우친 경향이 있었다. 그 결과 첫째, 다양한 이상사회론의 특성을 현실 참여의 측면에서 일괄적으로 규정함에 따라 한국 신종교의 개별적 특색이 간과될 수 있으며, 둘째, 시대적 정황이 지나치게 강조됨으로써 이상사회론이 단지 시대의 지엽적 부산물로 국한될 여지를 지니고 있다.

따라서 사회학적 관점이 아닌 창시자의 종교체험을 논의의 단초로 삼고자 한다. 조선조 후기의 유례없는 신종교 발생을 설명하기 위해 사회·경제·정치적인 혼란, 상대적 박탈감, 기성종교의 쇠

2) 진석환, 「현대성의 담론 안에서 본 한국 신종교의 유토피아적 성격」, 『종교연구』 37 (2004), pp.186-187.

3) 이경원, 『한국 신종교와 대순사상』 (서울: 도서출판 문사철, 2011), pp.314-315 참조.

4) 강돈구, 「신종교연구서설」, 『종교학연구』 6 (1987), pp.216-217 참조.

되, 정신 병리적 요인, 문화접변 등의 다양한 이견들이 있다.⁵⁾ 하지만 이러한 요인 못지않게 무엇보다 비범한 종교 엘리트의 출현은 새로운 종교의 출발점이자, 종교의 형성과 유지, 그리고 발전에 중요한 역할을 담당한다. 왜냐하면 새로운 종교로서 그 가치를 획득하고 파급력을 발휘하기 위해서는 민중이 받는 고통의 내용이 무엇이고, 그것은 왜 발생하며, 그것을 극복할 수 있는 방안은 무엇인지를 설득력 있게 제시할 수 있는 종교적 해안이 요청되기 때문이다.⁶⁾ 더욱이 이러한 자질을 얼마나 성취하였는가에 따라 새로운 종교로서 그 가치를 획득하고 파급력을 발휘하게 된다. 티리히(P. Tillich)가 “종교체험을 기반으로 한 운동 이외에 다른 운동들은 처음부터 실패할 수밖에 없다”⁷⁾고 단언한 것 또한 이러한 맥락에서 이해할 수 있을 것이다.

특히 본 논문에서 다루고자 하는 대순진리회의 이상사회론은 대개의 신종교들이 현실 참여적 종교운동에 주도적인 역할을 담당한 것과는 달리 순수한 종교성을 견지하며 신비주의적인 색채를 강하게 간직하고 있다. 아울러 인류의 역사가 상제님에 의해 주도된 천지공사(天地公事)의 도수(度數) 대로 전개될 것이라는 믿음과 현재 진행되고 있는 종교 활동이 상제님의 유지·유법을 받드는 공사의 일환으로 이해하여 현실사회의 변혁을 지속적으로 이루어나가고 있다고 본다. 즉, 역사적 인물로서 강세한 증산(甞山 姜一淳, 1871-1909)이 지녔던 구천상제(九天上帝)로서의 신격과 천지공사에 대한 민중의 확신이 조응하여 독특한 이상사회론을 형성하였으며, 지금까지 그 원형을 세속화하지 않고 온전히 보존하고 있는 것이다. 따라서 상제님의 종교체험을 기반으로 일련의 역사를 탐구하는 것이 대순진리회 이상사회론의 일단을 들여다 볼 수 있는 유력한 통로가

5) 같은 글, pp.207-221 참조.

6) 노길명, 『한국신흥종교연구』(서울: 경세원, 1996), p.234.

7) P. Tillich, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante* (Paris: Ed. du Cerf, 1972), p.260; 김성민, 『종교체험』(서울: 동명사, 2001), p.38.

될 것으로 이해된다.

하지만 이제까지의 연구경향을 살펴보면 상제님의 종교체험은 양면적 이해가 공존하고 있다. 일반적인 이해는 상제님께서 대원사에서 공부를 통해 선천(先天)의 한계상황과 진멸의 위기로부터 창생을 구제할 신력(神力)과 대권(大權)을 확보하였으며, 이를 기반으로 광구천하를 위한 대역사를 진행하였다는 견해이다.⁸⁾ 또 하나의 이해는 상제님의 권능이 특정한 계기를 통해 자각되거나 발현된 것이 아닌 본유(本有)했던 것으로, 상제님을 구천대원조화주신(九天大元造化主神)의 현현(顯現)으로 보는 신앙적 입장이다.⁹⁾ 이를테면, 전자는 상제님의 사상을 보다 객관적인 입장에서 논의함으로써 대중적 공감대를 확보하여 대순사상의 지평을 넓혔다는 데 그 의의가 있다. 하지만 상제님을 당시를 치열하게 고민했던 한 인간으로 내려놓고 이해함으로써 대순신앙의 보편적 정서를 충분히 반영하지 못한 측면이 있다. 이와는 달리 후자는 상제님을 최고신으로 보는 종단의 입장을 대변하고 있으며, 주로 『대순사상논총』의 논고들이 이에 해당한다. 그러나 이상사회론과 관련된 『대순사상논총』 15집의 논의는 주로 이상사회의 의미·실현·특징 등을 중점적으로 다루고 있어 당대에 형성된 이상사회론과 대별되는 독자적인 특성을 드러내지 못한 면이 있다.¹⁰⁾ 이는 종교 창시자의 종교체험과 이상사회의 구상이 유리될 수 없음에도 이상사회의 실상만을 개별적으로 고찰함에 따라 야기된 것으로 보인다.¹¹⁾

8) 이강오, 「한국 신흥종교에서 보는 도교와 불교장생」, 『도교문화연구』 1 (1987), p.179; 강영한, 「한국 근대 신흥종교운동의 성격과 사회변동」 (경북대학교 박사학위 논문, 1994), pp.91-91; 염미양, 「중산의 신비체험과 천지공사」 (대전대학교 박사학위 논문, 2012), pp.45-61.

9) 『대순진리회요람』 (여주: 대순진리회 교무부, 2010), p.8.

10) 관련 연구로는 윤기봉, 「궁극적 가치추구와 지상천국의미 비교」, 『대순사상논총』 15 (2002); 윤재근, 「대순사상에 있어서의 세계에 대한 해석과 인식」; 이경원, 「대순진리의 지상천국건설-세계개벽에 관한 연구」; 고남식, 「구천 상제의 강세신화와 지상천국」; 김재천, 「지상천국건설에 나타난 세계관 연구」; 주현철, 「세계개벽의 사상적 특성과 의의」; 이재호, 「인류의 이상세계와 지상천국건설·세계개벽의 의미」 등이 있다.

11) 한편으로는 대순진리회의 교리체계인 중지·신조·목적의 개별 항목들을 연차

이러한 점을 고려하여 본 논문에서는 상제님의 종교체험에 재해석을 시도하고, 이를 통해 상제님께서 주창한 이상사회론의 특징을 살펴보고자 한다. 이에 II장에서는 우선 종교적 이상사회론의 이론적 특질을 종교 창시자의 종교체험을 통해 조명하고, III장에서는 이러한 이론적 틀을 천도교, 대종교, 원불교를 중심으로 그들의 이상사회론에 적용해 보기로 한다. 이어서 IV장에서는 II장의 이론적 틀로서 조명함과 동시에 III장에서 살펴본 신종교들과의 접목을 통해 대순진리회 이상사회론의 면모를 고찰하기로 한다. 이 같은 방법론은 그 동안 진행되었던 주도적 담론을 보완하고 한국 신종교의 이상사회론을 이해하는 다양한 시각에 일조하는 한편, 개별 신종교로서 대순진리회의 이상사회론이 담지하고 있는 특성을 부각하는 하나의 시도로 이해될 수 있을 것이다. 더욱이 한국 신종교의 시대역할론¹²⁾을 재고하여 과거에 국한된 사조(思潮)로서가 아닌 현재에도 현창되고 있는 사상사적 위상을 함양하는 데 기여하리라 본다.

II. 종교적 이상사회론의 특징

종교 창시자들은 현실 사회의 구조적 모순을 초자연적 세계에 투사시킴으로써 그에 대한 원인규명과 해답을 찾았다. 아울러 그들은 비범한 능력을 보이면서 기성의 규범적 질서에 대한 단절을

적 논의의 주제로 삼음에 따라 항목별 연구는 심화된 반면, 전체 항목의 유기적 고찰에는 다소 소홀해질 수밖에 없었던 측면도 있었다.

12) 시대역할론이란 신종교의 출현이 단지 일제강점기를 극복하기 위하여 태동된 것으로 조국광복과 더불어 그 역할이 차츰 퇴색되었다는 소견이다. 가령 수운의 사상을 배경으로 전개된 동학혁명만은 정치적 실권의 획득에 실패한 것으로 해석하고, 이후 천도교에서 진행된 신문화운동은 지속적 실천이나 제도화에 이르지 못했다고 평가하는 것이다. 한편, 대종교의 출현을 독립운동의 방편으로 치부하여 조국광복과 더불어 더 이상의 역사적 의미가 사라졌다는 것이다. 김동환, 「대종교 항일운동의 정신적 배경」, 『국학연구』 6, 2001, p.139 참조.

선포하고 자신의 정당성을 선언하였다. 이와 같은 창시자의 시대 인식과 초월적 능력은 사람들로 하여금 종교적 가치실현으로서 이상사회가 실현될 수 있다는 믿음을 확고하게 하여 다양한 종교운동을 가능하게 하였다. 그런데 여기에서 주목해야 할 부분은 이러한 일련의 과정들이 바로 창시자의 독자적인 종교체험에서 촉발되었고, 그것이 종교운동의 방향성과 이상사회론의 특질을 결정지었다는 점이다. 이 장에서는 이러한 점을 착안하여 종교체험을 중심으로 이상사회론의 이론적 특질을 살펴보기로 한다.

1. 종교 창시자의 종교체험

종교체험은 “궁극적 실재로서 체험되어지는 것에 대한 반응”¹³⁾으로 수많은 역설과 반어법들로 표현되며, 종종 상징적으로 나타난다. 이는 비일상적이며 비합리적인 체험을 일상적인 범주 안에서 합리적인 언어로 진술하고자 함에 따라 야기되는 측면이다. 그렇다고 해서 종교체험이 단지 환상 속에서 일어나는 주관적이고 내면적이기만 한 무의미하고 모순된 것은 아니다. 종교체험 또한 인간의 인식 범주에서 이루어지는 보편적 체험이기 때문에 객관적이고 외향적인 측면 역시 가지고 있다.

종교 창시자들은 이러한 체험을 하기 전에 보통 현실 사회의 모순과 부조리를 절실하게 느끼며, 동시에 그것들을 일소하고자 한 정신적 고뇌에 빠지게 된다. 이들은 대개 실존적 문제에 직면하여 그것을 해결하기 위한 다양한 구도 방법을 동원한다. 하지만 이 같은 시도들은 현실적인 좌절에 부딪히고, 부단한 노력들은 그들의 감각 및 운동 기능의 현저한 약화를 가져와 극도의 허무감에 빠지게 한다. 그런데 이러한 실존적 위기는 직관의 작동을 가능하게 하여 오히려 궁극적 실재와 조우하는 종교체험의 단초가 된

13) 요아힘 바하, 『비교종교학』, 김종서 옮김 (서울: 민음사, 2004), p.85.

다.¹⁴⁾

글락(Charles Y. Glock)과 스타크(Rodney Stark)는 이러한 종교 체험을 초자연적인 힘과의 접촉의 느낌으로 규정하고, 가장 흔하게 경험할 수 있는 것으로부터 경험하기 어려운 네 가지의 단계로 유형화하였다.¹⁵⁾ 말하자면, 신의 현존을 아는 ‘확증적 체험(confirming experience)’, 신에게로 인도되는 것과 같은 ‘응답적 체험(responsive experience)’, 동반자의 친숙함에 비유될 수 있는 ‘환각적 체험(ecstatic experience)’, 신의 희망이나 의도에 관한 메시지를 받았다고 느끼는 ‘계시적 체험(revelational experience)’이 그것이다. 여기서 종교 창시자의 종교 체험은 ‘계시적 체험’에 해당한다고 볼 수 있다.¹⁶⁾ ‘계시적 체험’은 단순히 구원의 확증이나 축복에 관계된 것이 아니라 신의 의도나 계획에 관한 비밀스런 정보를 제공한다. 특히 신이 표시나 상징, 혹은 직접적인 음성을 통해 개인에게 신의 구상에 대하여 특별한 행동을 취하도록 명령 혹은 위임이 주어진다.

그런데 여기에서 인지되는 궁극적 실재에 대한 이미지는 체험자마다 상이하게 나타난다. 어떤 사람은 종교 체험을 통해 인격적인 존재를 만나 그의 부름을 받고 그와의 깊은 교제에 들어가는 데 반해, 다른 사람은 강력한 힘이나 원리를 체험하여 그 힘에 융화되기도 한다. 한편 이와는 달리 궁극적 실재와 자신을 동일시하는 경우도 있다. 이처럼 체험의 대상이 다르게 나타나는 것은 관점을 달리하면, 그 대상의 문제가 아니라 그것에 대해서 사람들이 어떤 이미지를 가지고 있느냐에 달려 있다고 볼 수 있다.¹⁷⁾ 즉, 인격적인 절대자의 이미지를 가진 사람들은 인격적인 절대자를 체험하

14) 김성민, 앞의 책, p.231.

15) Glock, Charles Y. and Rodney Stark, *Religion and Society in Tension* (Chicago: Rand McNally & Co., 1965), pp.39-66; 이원규, 『종교사회학의 이해』 (파주: 나남출판, 2006), pp.257-259.

16) 이원규, 앞의 책, pp.412-413.

17) 이찬수, 「종교 체험의 해석적 성격」 (『대순사상논총』 17, 대순사상학술원, 2004), pp.96-98; 요아힘 바하, 앞의 책, pp.117-120.

고, 그렇지 않은 사람들은 그렇지 않은 존재를 체험하는 것이다. 따라서 종교체험이란 엄밀하게 그 자체로 주어지는 순수하고 객관적인 것이 아니며, 체험자 자신이 가지고 있는 궁극적 실재에 대한 이미지에 따라 서로 다른 형태의 종교체험을 하게 되고, 그들의 인지구조 내에서 해석하게 된다.

이상의 관점에서 볼 때, 종교체험은 절대적 실재를 파악하는 인식의 한 형태로서 종교 창시자의 종교체험은 대체로 궁극적 실재와 조우하는 ‘계시적 체험’에 해당하며, 직면하고 있는 실존적 위기를 극복하는 구도 과정 속에서 직관을 통해 체험하게 된다. 아울러 궁극적 실재에 대한 이미지는 체험자의 기억력과 감수성, 과거의 지식과 현재의 희망과 같은 주체적 능력에 의해 채색되고 조건 지어진다고 할 수 있다.

2. 시대인식과 종교운동

종교체험은 주관적이고 내면적인 특성으로 인해 그 배후에 존재하는 객관적 실체를 일률적으로 드러낼 수는 없다. 더욱이 체험자들이 실제로 어떤 존재를 만났고, 어떤 체험을 했는지는 그를 제외한 다른 사람들에게 쉽게 공감될 수 없다. 이런 요인으로 종교체험의 진실성은 판단이 유보되기도 하며, 유아적인 퇴행 현상으로 진단하거나 병적인 죄의식에서 비롯된 정신 병리 현상으로 치부하기도 한다.¹⁸⁾ 하지만 종교체험을 단지 주관적 망상이나 기대의 산물로 규정할 수는 없다. 종교체험은 체험자들로 하여금 인격의 변화와 삶의 커다란 변환을 가져온다는 검증 가능한 객관적인 측면을 가지고 있기 때문이다.¹⁹⁾ 이 때 이루어지는 체험자들의 변화는 두 가지 측면이 있다. 하나는 체험자들의 내면이 변화되는

18) 김성민, 「종교 체험과 개성화 과정」, 『기독교사상』 37-9 (1993), p.68.

19) 김성민, 앞의 책, pp.23-24 및 39-47.

것이고, 다른 하나는 그들의 체험이 확산되어 다른 사람들을 변화시키는 것이다. 전자는 종교 창시자의 시대인식으로 정립되며, 후자는 대사회적 차원의 종교운동으로 이어진다.

우선 종교체험은 체험자들로 하여금 자기 자신과 이 세상에 대한 근본적인 신뢰를 회복하게 한다. 제임스는 종교체험을 통해 일어나는 이러한 인격의 변화를 사람들의 의식이 확장되었기 때문이라고 설명하였다.²⁰⁾ 체험자들은 자기중심적 태도에서 자신의 능력만으로 세상을 규명하려고 하다가 현실적인 좌절에 부딪혀 실존적인 위기 상태에 빠지게 된다. 이 때 종교체험을 통한 궁극적 실재와의 조우는 그것이 거역할 수 없는 힘이나 원리, 인격적인 존재이건 간에 그것과 하나 됨을 통해 그 전까지 체험자들을 괴롭히던 실존적 문제와 삶의 질곡들로부터 해방되게 한다. 그 과정에서 체험자들은 직관을 통한 의식의 확장이 이루어지고 자아의식보다 훨씬 더 넓은 영역까지 인식할 수 있게 된다.²¹⁾ 즉, 종교체험을 통해 궁극적 실재가 자기와 무관한 존재가 아닌 밀접한 관계임을 각성하고 궁색한 자아에서 벗어나 그 전까지 일상적인 의식을 가지고 파악하지 못했던 커다란 세계관을 형성하게 되는 것이다.

종교체험을 통해 형성된 일상적인 의식의 전환과 인식론적 통찰은 개인의 종교적 각성에 머무르지 않고 자기중심적 태도를 탈피하여 주변인과의 공감대를 형성하게 한다. 이는 개인의 의식이 그것보다 더 큰 의식을 체험하고 그것과 동일시함으로써 그 세계의 일부를 자신의 세계에 포용하게 되었음을 의미한다. 그로 인해 종교체험은 인간에 대한 사랑의 약동으로 작용하여 일상성과 타성에 젖어 있던 사람들에게 생명력을 불어넣음으로써 사회 전체를 그 전보다 한 차원 더 높은 수준으로 이끌어가게 한다. 베르그송(H. Bergson)이 역동적인 종교에 대한 체험은 사람들에게 신뢰감과 희망을 가져다주고, 생명의 약동을 향해서 나아가게 한다고 주장

20) 김성민, 앞의 글, p.77.

21) 김성민, 앞의 책, p.235.

한 것은 바로 이러한 맥락에서 이해할 수 있을 것이다.²²⁾

그런데 종교체험이 그 외연을 확장하였다고 해서 외부적인 상황이 실제로 변화되지는 않는다. 이를테면 종교 창시자의 종교체험이 자신의 국한된 내면적 가치에서 사람들에게 전이될 때 그들의 일상적인 삶은 종교적 삶으로 전향하게 된다. 나아가 이를 공감하고 지지하는 집단 구성원들이 형성될 때 비로소 사회적 영향력을 발휘하게 된다. 그러므로 종교운동은 창시자의 종교체험과 그의 체험을 공유하는 구성원들 간의 소통의 체험분만큼 사회적 가치가 실현될 수 있으며, 종교운동의 파급력 또한 그러한 집단 구성원들의 노력으로 결정된다.

이렇게 본다면, 종교사상이 그 가치를 실현하기 위해서는 사상체계의 정연함 못지않게 이념적 실천으로서 종교운동이 병행되어야 하는 것이다. 또한 동시에 전통적인 권위를 극복하고 사회적 모순을 타개할 수 있는 영향력을 발휘하기 위해서는 민중을 도덕적으로, 감정적으로 움직이게 하는 강력한 힘이 요청된다고도 볼 수 있다. 결국, 사회 전체를 좀 더 나은 공간으로 인도하는 변화의 단초가 바로 창시자의 종교체험에 있는 것이다.

3. 종교적 가치실현으로서 이상사회

이상사회론은 동서고금을 막론하고 다양한 담론을 통해 유전되어 왔다. 문학작품의 소재로서, 때로는 사회 변화의 동인(動因)으로서, 혹은 종교적 피안으로 활용되어 이상사회를 그리는 인류 보편적 정서와 시대의 정상(情狀)을 대변하였다. 서양에서의 황금시대(Golden age), 파라다이스(Paradise), 천년왕국(Millennium), 유토피아(Utopia) 등과 동양에서의 대동(大同), 정토(淨土), 선경(仙境), 무릉도원, 승지(勝地) 등의 다채로운 표현들은 면면히 재현되

22) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris: PUF, 1984), p.172; 김성민, 앞의 책, p.71.

어 온 논의의 흔적을 확인하게 한다.²³⁾ 이러한 형상은 유구한 시간의 흐름을 거쳐 다양한 계층에 의해 형성되었으며, 얼마만큼 미화하느냐에 따라 인간이 상상할 수 있는 더욱 환상적인 낙원으로 그려졌다. 따라서 미화의 정도가 이상사회의 질과 가치를 의미하는 것으로 간주되어서는 안 된다.

그러나 그 안에는 비교적 일관된 맥락을 찾아볼 수 있다. 억압과 차별이 없는 공간, 다툼과 전쟁이 없는 평화로운 사회, 모든 이들의 욕구가 충족되는 세상, 죽지 않고 영위되는 영원한 삶의 추구 등은 한결같이 이상적 사회의 전형을 담고 있다. 이러한 보편성은 인간의 마음속에 자리한 원초적인 욕구가 다르지 않다는 것을 대변한다고 볼 수 있으며, 특정 시대의 지엽적 산물이 아닌 시공간을 초월한 의미규정을 가능하게 한다. 이와 관련해 콘(Norman Cohn)은 그 특징을 좀 더 명확하게 분석하였다. 1)한 집단으로서의 충성스러운 자들에 의해 누려질 것이라는 의미에서 집합적(collective)이다. 2)타계적 하늘에서가 아니라 이 세계에서 실현될 것이라는 의미에서 지상적(terrestrial)이다. 3)곧 그리고 갑자기 올 것이라는 의미에서 임박해(imminent) 있다. 4)단순히 현세에 대한 개선이 아니라 완성 자체라는 의미에서 전적인(total) 것이다. 5)그 왕국은 초자연적인 작인(作因)에 의해 성취되며, 인간은 그 길을 준비하는 데 하나의 적극적이고 중요한 역할을 가지고 있다.²⁴⁾

분명히 종교적 이상사회는 모든 인간의 정신적 지평에 잠재해 있는 낙원 동경의 본래적 소망을 묘사하고 있다. 하지만 중요한 것은 그 시대의 사람들에게 직접적으로 각인된 언어로서 표현된다는 점이다. 이는 이상사회가 기존의 지배질서에 대한 부정 및 비판에서 출발하여 미래 지향적 성격이 다분하지만, 그곳에 동참하

23) 이종은 외, 「한국문학에 나타난 유토피아 의식 연구」, 한국도교사상연구회 편, 『도교의 한국적 변용』 (서울: 아세아문화사, 1996), pp.373-380 참조.

24) 이원규, 앞의 책, p.538 참조.

는 주체는 현재에 직면해 있는 유한한 존재이기 때문이다. 달리 말하면, 고원한 사변적 담론에 치중하기 보다는 누구에게나 친근하고 만연되어 있는 언어로써 표출될 때 그 가치가 발현될 수 있으며 사회적 소통을 담보할 수 있음을 의미한다. 이와 관련해 역사적으로 전개된 동서양의 다양한 이상사회론이 비교적 일관된 의미향과 체계를 공유하면서도 각기 분립된 추구 양상과 형상으로서의 위치를 점유하고 있는 것은 시대적 원망(願望)을 적극적으로 수렴하였다는 반증일 것이다.²⁵⁾

여기에서 주목할 점은 종교적 이상사회론을 담아내는 통로라고 할 수 있는 친근한 용어의 선택이 종교 창시자의 종교체험에서 비롯된다는 것이다. 예컨대, 다음 장에서 살펴볼 수운, 홍암, 소태산은 다소의 간극만을 두고 동일한 시공간에서 활동했음에도 불구하고 각각 태평성세(太平聖世), 도덕세계(道德世界), 용화회상(龍華會上)이라고 하는 서로 다른 청사진을 제시하고 있다. 이는 창시자의 중심교리²⁶⁾와 종교이력이 반영된 결과이며, 그러한 양상은 종교체험에서부터 시작되어 일관되게 발견되고 있다. 결국 종교 창시자가 어떠한 종교체험을 했는가에 의해 종교적 이상사회의 특색이 결정된다고 볼 수 있다.

이제까지의 논의를 통해 종교 창시자의 종교체험으로부터 비롯된 시대인식이 그 외연을 확장해 다양한 종교운동으로 실현되고, 궁극적으로 이상사회론의 구축으로까지 확장될 수 있음을 살펴보았다. 이러한 관점을 토대로 하여 III장에서는 한국 신종교의 이상사회론에 접목해 보기로 한다.

25) 이종은 외, 앞의 글, pp.382-383 참조.

26) 최준식은 중심교리가 없는 신종교의 교리는 일관성이 없는 단순 혼합, 그 이상이 될 수 없다고 보았다. 따라서 신종교 연구는 우선 다양한 교리를 체계화시키는 데 사용한 '중심적 전통'이나 '중심교리'를 찾는 데에 역점을 두고, 이어서 그 중심적 전통이나 교리에 입각해서 다른 요소들이 어떻게 정렬되어 있는가를 밝히는 것이 주된 작업이 되어야 한다고 보았다. 최준식, 「증산의 가르침에 나타나는 혼합주의의 구조」, 『종교신학연구』 2 (1989), pp.32-35 참조.

Ⅲ. 한국 신종교의 이상사회론

천도교, 대종교, 원불교는 개혁사상을 공유하며 일체의 폭압으로부터 벗어나 민족의 정체성 회복과 외세로부터의 자주독립을 회구하는 민중의 바람을 종교 활동으로 승화시킨 대표적인 교단이라고 할 수 있다.²⁷⁾ 또한 해방이후 한국 신종교의 주류를 형성하며 그 명맥을 유지하고 있다. 이러한 점은 대순진리회와 유사한 면모라고 할 수 있다. 따라서 이들 교단에 대한 이해는 대순진리회 이상사회론의 일단을 탐구하는 데 충분한 시사점을 줄 것으로 보인다. 이에 II장에서 살펴본 종교적 이상사회론의 특질을 이들 교단에 대입하여 이상사회론이 창시자의 종교체험에 기인한다는 사전적 이해를 시도하기로 한다.

1. 천도교의 태평성세(太平聖世)

수운(水雲) 최제우(崔濟愚, 1824-1864)는 당대의 사회·경제적 소외와 차별을 경험하면서, 당시 사회가 안고 있었던 여러 모순과 불합리를 해결하고자 하는 강한 열망을 지녔다. 그의 이러한 갈망은 시대적 문제를 시정하고자 하는 절실한 종교적 수행으로 연결된다. 부단한 구도활동의 결과 수운은 경신(1860)년 4월 상제(上帝)님과 조우하는 종교체험을 얻게 된다.²⁸⁾

수운은 독특한 종교체험을 기반으로 동학(東學)을 창도하며 본격적인 종교 활동을 전개해 나갔다. 그는 상제님의 계시를 통해

27) 일각에서는 후천개벽사상을 한국 신종교의 공통분모로 일반화시키는 것에 대해 비판적으로 검토하기도 한다. 이른바 과도한 일반화의 오류로서 후천개벽의 교리를 갖고 있지 아니한 다른 교단들을 학문적 연구의 대상에서 소외시킬 뿐만 아니라 종교의 자율성을 침해할 우려까지 있다는 점을 지적한다. 이재현, 『금강대도 종리학 연구론』(서울: 미래문화사, 2005), pp.173-180 참조.

28) 『龍潭遺詞』, 『龍潭歌』

‘다시개벽’²⁹⁾의 대전환으로 후천이라는 새로운 세상이 열릴 것을 선언하였으며, 아울러 개벽의 시점에서 우주적 차원의 변화에 상응할 수 있는 사람들의 주체적인 노력을 촉구하였다. 이에 그는 군자의 덕을 함양하기 위한 수도의 요체로서 수심정기(守心正氣)와 그 마음가짐으로서 성경신(誠敬信)을 제시하여 각자가 시천주(侍天主)의 주체라는 것을 자각할 수 있도록 하였다.³⁰⁾

수운은 상제님으로부터 받은 포덕(布德)의 소명을 자임하며³¹⁾ 본격적인 종교 활동에 매진하였다. 동학의 교세는 빠르게 성장하며 무서운 기세로 전역에 전파되었다. 이는 수운의 종교체험이 민중에게 신뢰감과 희망을 가져다주며 지대한 공감대를 형성하였다는 반증으로 볼 수 있다. 그 결과 4년이라는 짧은 기간 동안 진행된 그의 종교 활동은 사회적 변화를 주도하며 한국 근현대사의 신종교운동과 사회운동에 지대한 영향을 끼쳤다.³²⁾

수운이 종교체험을 통해 확립된 ‘다시개벽’은 최시형(崔時亨, 1827-1898)과 손병희(孫秉熙, 1861-1922)를 거쳐 이돈화(李敦化, 1884-?)에 의해 정신개벽, 민족개벽, 그리고 사회개벽의 삼대개벽론으로 변모된다. 이러한 삼대개벽론은 조선의 문화를 개조하여 신문화를 창조하자는 것으로 수운의 ‘다시개벽’과는 구별되는 사회개조론으로 나아간다. 3·1 만세운동 이후 ‘천도교청년당’을 창당하여 ‘신교육운동·신문화운동·신경제운동’을 활동 목표로 애국계몽운동을 선도하였던 것은 이 같은 맥락의 일환으로 전개된 종교운동이었다. 특히 그 가운데 신문화운동에 주력하여 민족의 자주독립을 이룩하기 위한 의식개혁과 문화적 각성에 앞장섰으며, 인내천 사상을 표방한 각종 출판물을 간행하여 계몽의 중추적 역할

29) 『龍潭遺詞』, 「安心歌」; 「夢中老少問答歌」, “십이제국(十二諸國) 괴질운수(怪疾運數) 다시개벽(開闢) 아닐런가”

30) 김용휘, 「시천주 사상의 변천을 통해 본 동학 연구」(고려대학교 박사학위 논문, 2005), pp.58-76 참조.

31) 『東經大全』, 「論學文」, “曰吾心即汝心也 人何知之 知天地而無知鬼神 鬼神者吾也 及汝無窮無窮之道 修而煉之 制其文教人 正其法布德則 令汝長生 昭然于天下矣”

32) 박광수, 『한국신종교의 사상과 종교문화』(서울: 집문당, 2012), p.83.

을 하였다.³³⁾ 이러한 흐름을 일각에서는 종교의 철학화 내지 근대 사상화로 바라보기도 한다. 그러나 분명한 점은 천도교의 삼대개혁론이 수운사상의 변질이 아니라 당시 상황에 맞게 새로운 방향을 잡아간 것이다. 종교체험이 모든 시대에 획일적으로 적용될 수 없듯이 수운의 종교체험은 그에 공감하는 종교 구성원을 통해 새롭게 체험되어 그의 메시지를 적극적으로 구현했다고 볼 수 있다.

하지만 원론적으로 천도교가 지상천국을 최후 이상으로 표명한 것과는 달리 수운은 ‘오만년 운수, 선경, 춘삼월 호시절, 상원갑 호시절, 태평성세’ 등으로 이상사회를 소박하게 표현하였다.³⁴⁾ 이는 낙원의 상징적 모티브로 ‘봄’을 사용하여 한서(寒暑)에 의한 계절의 순환처럼 현실의 참혹한 겨울이 지나면 만물이 소생하는 봄과 같은 새 세계가 ‘다시개벽’을 통해 창조될 것을 천명한 것이다. 또한 5만 년이라는 상징적 시간성을 약속하며, 이상사회가 현실과 괴리된 타계(他界)가 아닌 바로 이 세상에 날 것을 부각함으로써 태평성세의 이상이 영구히 실현될 것을 강조하였다. 즉, 수운은 상제님과 조우한 계시라는 종교체험을 기반으로 요원한 시공간에 자리한 낙원이 아닌 우리가 사는 이 현실에 존재하는 낙원이 건설될 것을 알린 것이다.

2. 대중교의 도덕세계(道德世界)

홍암(弘巖) 나철(羅喆, 1863-1916)은 망국으로 치달아가는 국권을 회복하기 위해 애국계몽운동에 참여하고, 대일외교활동을 통해 구국운동을 전개한 실천적 지식인이었다. 그러나 을사늑약의

33) 나권수, 「대순진리회의 정신개혁론 연구」, 『신종교연구』 25 (2011), pp.204-208 참조.

34) 『東經大全』, 「偶吟」, “春來消息應有知 地上神仙聞爲近”
 『東經大全』, 「風過雨過枝 風雨霜雪來 風雨霜雪過去後 一樹花發萬世春”
 『龍潭遺詞』, 「安心歌」; 「道修詞」; 「勸學歌」, “춘삼월(春三月) 호시절(好時節)에”
 『龍潭遺詞』, 「夢中老少問答歌」, “십이제국(十二諸國) 괴질운수(怪疾運數) 다시개벽 아
 날런가 태평성세(太平聖世) 다시정해 국태민안(國泰民安) 할것이니 … 하원갑(下元甲)
 지내거든 상원갑(上元甲) 호시절에 만고없는 무극대도(無極大道) 이세상에 날것이니”

체결과 을사오적암살계획의 좌절은 자신이 추구하던 종래의 노선에 대해 회의하게 하였으며, 보다 근본적인 대안을 모색하게 하였다. 이러한 시점에 백봉(白峯)의 단군교단으로부터 수차에 걸쳐 전교의 사명을 촉구 받고 그들의 교화를 접하면서,³⁵⁾ 국운의 회복은 애국정객 몇 사람의 힘으로 되는 것이 아닌 전 민족이 단군대황조(檀君大皇祖)를 지성봉축하고 그 교화의 대은(大恩) 아래에서 신화(神化)의 대력(大力)이 없는 한 성취될 수 없음을 절실히 깨닫게 된다.³⁶⁾ 이에 보국안민과 제인구세의 대원을 이룩하고자 만 1개월간의 주야 원도(願禱) 끝에 한배검으로부터 대도포명(大道佈明)의 묵계(默契)를 받는 종교체험을 하게 되고, 그 영계(靈契)를 받들어 1909년 1월 15일 대중교(大衆敎)를 중광(重光)하였다.³⁷⁾

종교체험 이전의 홍암이 유교적 소양을 갖춘 평범한 사대부였다면, 대각 이후의 그는 유교적 자아를 벗고 민족적 자아로 변신하여 단절되었던 민족문화의 큰 줄기를 연결시키는 종교적 역할을 수행하게 된다.³⁸⁾ 홍암은 국권상실의 민족적 위기를 ‘망본배원(忘本背源)’의 자기상실에서 초래되었다고 진단하고, 국조를 숭배하고 민족 고유종교를 부흥시켜야만 민족의 부활을 기약할 수 있다는 대안을 제시하게 된다.³⁹⁾ 즉 대중교를 몽고침입 이후 7백여 년간

35) 홍암은 세 차례에 걸쳐 백봉의 교단으로부터 단군교의 보급에 대한 사명을 전달받았다. 첫 번째는 을사늑약 소식을 듣고 일본에서 급히 귀국한 1905년 12월 30일 서대문에서 백전(伯詮)으로부터 『삼일신고』와 『신사기』를 받은 것이며, (대중교종경중사편수위원회, 『대중교종광육십년사』, 서울: 대중교총본사, 1971, pp.9-10, p.252) 두 번째는 동경으로 외교 교섭차 건너가 있던 1908년 11월 12일 두일백(杜一白)으로부터 『단군교포명서』, 『고본신가집』, 입교절차등서를 받은 것이며, 세 번째는 나흘 뒤 두일백이 다시 찾아와 영계(靈契)라는 단군교의 의식을 주고 국운이 이미 다하였는데 어찌 이 바쁜 시기에 쓸데없는 일로 다니는지 책망하고 곧 귀국하여 단군대황조의 교화를 펼 것을 촉구하고 사라진 것이다.(같은 책, pp.77-78) 대중교에서는 홍암과의 이러한 조우를 인력(人力)으로 이루어진 것이 아닌 신의와 신명에 의한 구전심수의 포도(佈道) 개교로서 한배검의 기록하신 사랑의 신화(神化)이자 묵시(默視)로 보고 있다.(같은 책, p.78, p.156)

36) 같은 책, p.79

37) 같은 책, pp.79-80; 정영훈, 「홍암 나 철의 사상과 현대적 의의」, 『국학연구』 6 (2001), pp.22-26 및 pp.31-32.

38) 김동환, 「대중교와 홍익인간사상」, 『국학연구』 7 (2002), pp.287-288.

39) 『대중교종광육십년사』, p.81, 84, 85; 정영훈, 앞의 글, pp.33-35.

단절되었던 단군신앙의 부활을 의미하는 중광(重光)으로 설정하고, 대종교가 선가(仙家)의 주류인 신교(神敎)를 계승하였다고 선언한 것이다.

홍암의 문제의식과 그 대안은 당대의 수많은 지식인들로부터 공감을 얻기에 충분하였으며 민족사 전반에 우국적 반항을 일으키는 원동력이 되었다. 그가 내세운 ‘국수망이도가존(國雖亡而道可存)’이라는 구호는 대종교가 무장 항일 운동의 중추적 역할을 담당하게 하였으며, 상해임시정부의 수립과 그 정치적 이념설정에도 결정적인 역할과 철학을 제시하였다. 또한 국어중흥운동과 민족주의 역사관 수립은 일제의 식민사관에 대항하는 정신적 동력이 되었고, 민족정체성의 확립과 민족단결의 구심점으로 작용하였다.⁴⁰⁾

대종교 항일운동의 특징은 정치 경제 사회 문화 교육 등 제분야에서 일제에 대한 총체적 저항이라는 여타 집단에서 찾아보기 힘든 전방위적 투쟁의 양상을 보여주었다. 하지만 그 저항의 본질은 호생(好生)에 입각한 천리(天理)와 인의(仁義)의 도덕적 투쟁이었으며,⁴¹⁾ 그 궁극적 목표는 조국광복의 구현이라는 소아적 측면을 넘어 배달국 이상향 건설이라는 종교적 완성을 지향하고 있다.

홍암은 당시의 살벌풍진(殺伐風塵)한 세상을 ‘고암세계(苦暗世界)’라 묘사했으며, 그에 상대되는 이상사회로서 ‘도덕세계’라는 말을 사용하였다.⁴²⁾ 이를테면 홍암은 간사하고 악독한 자가 다스려지고 착한 사람이 보전되며, 침략과 지배욕으로 점철되고 있는 살벌한 세대가 사라진 말 그대로 도덕에 의해 규제되고 통합되는 사회를 회구한 것이다. 이러한 세계를 실현하기 위해 그는 사회혁명이나 체제개혁에 치중하기 보다는 대소강약(大小強弱)을 막론하고 일체에합(一體愛合)하라는 윤리적 규범을 제시하여 개개인의 내면을 개선할 것을 촉구하였다. 즉, 애합종족(愛合種族) 하라는 교시

40) 김동환, 「대종교 항일운동의 정신적 배경」, 『국학연구』 6 (2001), p.138.

41) 김동환, 「대종교와 홍익인간사상」, p.322.

42) 『대종교중광육십년사』, pp.218-220.

는 홍암의 종교체험에서 비롯된 사회를 통합하는 적극적이며 궁극적인 처방이었던 것이다.

3. 원불교의 용화회상(龍華會上)

소태산(小太山) 박중빈(朴重彬, 1891-1943)은 7세의 어릴 적부터 우주 자연현상에 대한 깊은 지적 호기심이 있었으며, 9세에는 인간만사에까지 의문을 확장시켜 나갔다. 이를 해소하기 위해 그는 산신과 도사 같은 초인적 능력을 가진 존재와의 만남을 통해 해결하고자 하였다. 그러나 결국 뜻을 이루지 못하였다. 22세 부터는 사색과 명상, 기도생활 등 자신의 내면세계로 구도의 방향을 돌렸으며, 그 결과 1916년 26세에 그동안 쌓였던 의심에서 깨어나 우주의 모든 진리에 두렵하게 통달하였다.⁴³⁾ 19년 동안의 구도과정을 통해 ‘일원상(一圓相)의 진리’를 대각하였던 것이다. 대각 후에 소태산은 유불도의 주요 경전들을 열람한 후 자신의 깨달음이 삼교를 비롯한 모든 종교의 교지와 통함을 알았고, 특히 불교에 연원을 두고 있음을 선언하였다.

소태산은 서구적 근대의 산물인 물질문명 때문에 노예로 전락해 가는 현실을 날카롭게 주목하였다. 과학의 문명은 발달하였으나 물질을 사용할 사람의 정신이 쇠약해 물질의 노예생활을 면하지 못하게 되어 파란고해(波瀾苦海)에서 고통을 받을 것이라 진단하였다. 더욱이 물질문명에만 치우치고 정신문명을 등한시하면 마치 철모르는 아이에게 칼을 준 것과 같이 오히려 큰 피해를 줄 것이라고 우려하였다.⁴⁴⁾ 따라서 소태산은 물질과 과학이 개벽된 세상을 조화롭게 하기 위해서는 ‘진리적 종교의 신앙과 사실적 도덕의 훈련’으로써 정신의 세력을 확장하고, 물질의 세력을 항복 받아야

43) 『원불교 교사』, pp.1034-1040.

44) 『원불교 교전』 「대중경」, 교의품 31장, pp.131-132.

일체 생령을 광대무량한 낙원으로 인도할 수 있다고 보았다.⁴⁵⁾ 곧 ‘정신개벽’만이 정신문명과 물질문명이 고루 발전된 세상을 이루는 근본적인 대책으로 본 것이다. 따라서 그는 “물질이 개벽되니 정신을 개벽하자”⁴⁶⁾는 표어를 내걸고, 물질문명에 끌려가는 인류의 정신을 개벽하기 위한 구체적인 종교운동이 전개된다.

대각을 이루기 전 소태산의 삶이 대체로 자신의 개인적 고난 해소에 필요한 돌파구를 마련하기 위한 고군분투였다면,⁴⁷⁾ 대각 이후는 개인적 고난의 원인이라 할 수 있는 시대적 혹은 구조적 고난 해소를 위한 변혁, 즉 개벽을 향한 실천으로 삶의 방향이 전환되었다. 이에 대한 구체적 실천과정이 저축조합운동(1917), 간척지개척운동(1918-1919), 기도결사운동(1919) 등으로 전개된다. 하지만 소태산은 여기에 그치지 않고 일련의 종교 활동을 쇄신하기 위해 1919년 가을부터 약 5년간 차원을 달리하는 새로운 운동을 모색하여 1924년 불법연구회(佛法研究會)를 창립한다.⁴⁸⁾ 불법연구회는 소태산이 대각을 계기로 전개해 왔던 기왕의 운동 성과와 한계를 총괄하는 가운데 새 차원의 운동을 열어가기 위한 결사체로서 정신개벽을 위한 새로운 공동체 조직이 정식으로 결성되었음을 의미한다. 따라서 그가 1943년 열반에 이르는 28년 동안의 종교 활동은 정신개벽 실현을 위한 모색과 실천의 여정이라고 할 수 있다.⁴⁹⁾

소태산의 종교체험이 ‘정신개벽’이라는 독특한 양상으로 전개된 만큼 후천의 면모 또한 종래의 이상사회와는 다른 면모를 보이게 된다. 소태산은 일체치하에서 고통 받는 조선의 어두운 상황과는 달리 그 미래를 밝게 예언하였다. 그는 우주적 시간에서 조선이

45) 김정관, 「원불교의 개벽사상」, 『종교교육학연구』 7, 1998, p.124.

46) 『원불교 교전』 「대중경」 서품 4장, pp.95-96.

47) 『원불교 교사』, pp.1034-1038.

48) 박맹수, 「한국근대 민중종교의 개벽사상과 원불교의 마음공부」 (『동학학보』 13, 동학회, 2007), p.241.

49) 박맹수, 앞의 글, pp.242-243.

진급기에 있다고 보았다. 현시대가 “묵은 세상의 끝이요 새 세상의 처음”⁵⁰⁾이라고 하면서 이러한 거대한 역사적 변천을 ‘원시반본(原始反本)하는 시대’라고 하였다. 결국 어두운 음(陰)시대가 지나가고 밝은 양(陽)시대가 도래할 것을 예언하여 그 개벽의 주체는 한국이 되며, 한국이 세계의 도덕적, 정치적, 또는 문명적 중심지가 될 것이라 본 것이다.

소태산은 시기적으로 근대화라는 역사적 변천과 맞닿아 종교 활동을 시작하였다. 따라서 여타의 신종교 창시자들이 대개 초자연적 존재에 투사시킴으로서 현실사회의 구조적 모순을 해결하고자 하였다면, 소태산은 자신의 종교체험을 근간으로 물질의 개벽에 조응하는 정신의 개벽을 주창하고, 도덕적 훈련을 통해 이상적인 사회가 도래할 수 있음을 설파하게 된다. 그 결과 처처불상(處處佛像) 사사불공(事事佛供)의 대의가 널리 행해지는 크고 밝은 세상인 용화회상⁵¹⁾이 차차 이루어질 것으로 전망하였다.

IV. 대순진리회의 이상사회론

이상사회론은 자신이 처한 환경을 개선하여 결핍된 것을 충족시키고 보다 나은 삶을 영위하고자 한 인간 본연의 욕구가 완전무결한 공간으로 나타난 것이다. 하지만 이상사회를 표현하는 대표적 용어인 토마스 모어(Thomas More)의 ‘유토피아(Utopia)’에서 짐작되었듯이 이 공간은 양가적 의미를 담고 있다.⁵²⁾ 하지만 대순진리

50) 『원불교 교전』 「대중경」, 전망품 19장, pp.391-392.

51) 『원불교 교전』 「대중경」, 전망품 16장, p.390.

52) 그리스어에서 유래된 이 용어는 장소라는 뜻의 ‘topos’에 접두사 ‘u’가 결합된 것으로, ‘u’에는 ‘없다(ou)’와 ‘좋다(eu)’의 뜻이 같이 들어 있다. 따라서 유토피아에는 ‘no-place’와 ‘good-place’라는 상반된 뜻으로 누구나가 꿈꾸는 이상형의 공간인 동시에 너무나 완벽해서 도달할 수 없는 공간, 곧 이 세상 어디에도

회의 이상사회론은 목적의 ‘지상천국건설-세계개벽’에서 알 수 있듯이 천국을 지상의 현실에 건설한다는 실제적 창조의 역사를 추구하고 있다. 이는 광구천하를 위해 강세하신 최고신의 현현(顯現)이라는 상제님의 천명(闡明)에서 출발하였기 때문이다. 따라서 IV 장에서는 대순진리회의 이상사회론을 종교체험의 주재자라는 관점에서 그 이해를 시작하기로 한다.

1. 종교체험의 주재자

대개 신종교 창시자들의 유년기와 주변 환경이 종교체험에 직접적인 영향을 끼칠 수 있다는 관점에서 상제님의 종교체험을 조명해 왔다. 이를테면, 상제님께서서는 경제적으로 매우 가난한 하층 계급의 생활을 하면서 신분상으로는 상류 계급의 후손이라는 계급구조상의 이중성으로 인해 심리적 좌절감을 가지고 성장했으며, 상제님의 천부적 자질은 이를 증폭하게 하였다고 보는 것이다.⁵³⁾ 아울러 당시에 극심했던 관리의 부정부패와 민중의 현실을 타파하기 위해 일어난 동학혁명의 실패를 목도하면서 상제님께서서는 동학을 대신할 새로운 종교의 필요성을 절감하게 되었고, 이에 기성종교의 서적을 탐독하는 한편, 3년 동안 각지를 유력하여 민중의 생활 실태와 대세의 흐름을 직접 파악한 것으로 이해한다. 그 결과 상제님께서서는 현실 사회의 모순과 부조리를 직시하였고, 민중을 구제해야 한다는 소명의식이 더욱 고조되어 모든 일을 자유자재로 할 권능을 얻지 않고는 현 세태를 해결할 수 없다는 각성으로 이어졌다고 해석한다.⁵⁴⁾

없는 요원한 공간이라는 모순적 의미가 내재되어 있다. 이한구, 「유토피아에 대한 역사철학적 성찰과 유형화」, 『철학』 110 (2012), p.28 참조.

53) 노길명, 「증산교 발생배경에 대한 사회학적 연구」, 『증산사상연구』 2 (1975), pp.30-31 참조.

54) 이강오, 「한국의 신흥종교 자료편 제일부-증산교계 총론 그 연혁과 교리의 개요」, 『논문집』 7 (전북대학교, 1966), p.115-116 참조.

이러한 관점으로 일각에서는 팔도유력 후 전개되는 대원사에서 의 공부를 종교적 능력의 극대화를 위한 입산수도이자, 종교체험의 계기로 보고 있다. 즉, 대원사 공부를 통해 상제님께서서는 천지대도를 깨달아 탐음진치(貪淫瞋癡)를 극복하여 도술조화의 권능을 획득하게 되었고,⁵⁵⁾ 과거 자신이 가지고 있던 종교적 지식과 유력을 통해 얻은 종교적 경험을 그 기간 동안 정리하여 새로운 종교의 사상체계로 확립하였다는 것이다.⁵⁶⁾

하지만 주지하듯이 상제님의 자기인식은 여타의 창시자들과 다른 면모를 보인다. 예를 들면, 수운은 자신을 다시개벽을 천명하는 상제의 대변인으로, 홍암은 단절되었던 민족 고유의 신앙을 부활한 중광교조(重光教祖)로, 소태산은 사상적 연원을 불교로서 선언한 것과는 달리 상제님께서서는 스스로를 삼계대권(三界大權)을 주재하는 구천(九天)의 상제(上帝)로 천명한 것이다. 이러한 상이한 인식으로 상제님의 종교 이력은 여타의 창시자에 비해 보다 초월적 형태로 나타나는 특징을 보인다. 따라서 상제님의 사상체계를 면밀히 이해하기 위해서는 사회학적 입장 보다는 상제님의 자기인식을 토대로 분석하는 것이 보다 유의미할 수 있으며, 또한 대순진리회의 이상사회론을 다각적으로 논구함에 유용할 것이다.

물론 상제님의 출생부터 나타나는 신화적 요소와 무수히 점철되는 신이한 능력들은 이를 각색된 내용으로 간주할 수도 있다. 기록이라는 것은 실재 인물과 사건을 객관적 사실성에 근거하여 기술하는 것이지만, 어느 정도 작가의 성향과 의도가 가미되며 대중의 갈망이 반영될 수 있기 때문이다.⁵⁷⁾

그러나 기록의 실재성은 차치하더라도 전 생애를 걸쳐 발휘되는 무소불능의 권능은 상제님의 사상체계를 이루는 한 단면으로서 중

55) 이강오, 「한국 신흥종교에서 보는 도교와 불교장생」, 『도교문화연구』 1 (1987), p.179 참조.

56) 노길명, 앞의 글, p.40 참조.

57) 고남식, 「강증산 관련 경전의 변이에 대한 고찰-천지공사 이전의 내용을 중심으로」, 『종교연구』 50 (2008), pp.257-269 참조.

요한 요소임은 이론이 없다. 따라서 상제님의 종교체험과 관련하여 본 장에서는 상제님의 자기인식이 발현되는 시기의 문제에 주목하고자 한다. 왜냐하면 구천상제로서의 자각과 능력이 선천적으로 본유(本有)했던 것인지, 아니면 대원사에서 종교체험을 통해 후천적인 변환이 일어났는지를 재고해 볼 필요가 있기 때문이다. 이에 3년간의 주유를 마친 직후이자 대원사 공부를 시작하기 직전의 행보인 시루산 공부를 살펴보기로 한다.

시루산에서의 공부⁵⁸⁾는 관련 전거가 미약하여 그 전모를 확인할 수는 없다.⁵⁹⁾ 하지만 시루산 공부는 내용의 소략함에 반해 다양한 추론을 가능하게 한다. 첫째, 구제창생에 뜻을 두고 팔도를 주유한 연후에 시행된 상제님의 구체적 행보가 시루산 공부라는 종교적 형태로 표출되고 있다. 이는 사회적 혼란을 극복하고 도탄에 빠진 민중을 구제하기 위해서는 인간의 능력으로는 불가능하며 오직 종교적 법리로서 해결할 수 있다는 상제님의 진단이 전제되어 있으며, 동시에 그러한 역량을 이미 보유하고 있다는 역설이 된다.⁶⁰⁾ 둘째, 일반적으로 대원사 공부 이후부터 전개되는 공사(公事)의 흔적이 시루산 공부에서 발견된다. 상제님께서 진법주(眞法

58) 『전경』, 행록 2장 10절, “다시 공부를 계속하셨는데 어느날 시루봉에서 진법주(眞法呪)를 외우시고 오방신장(五方神將)과 四十八장과 二十八장 공사(公事)를 보셨도다. 이후에 상제께서 목에 붉은 수건을 걸고 쌍정리(雙丁里)에 있는 김기진(金基鎭)의 집에 가서서 그에게 공사에 관해서 말씀하셨도다. 이 집에 동리사람들이 많이 모이곤 하였도다.”

이 논문의 논의는 상제님 관련 전승기록 가운데 『전경(典經)』(대순진리회 교무부, 여주: 대순진리회 출판부, 2010)을 중심으로 하고, 『전경』 구절의 이해를 돕기 위해 여타의 경전을 참고하기로 한다. 또한 가급적 전문(全文)보다는 관련 내용만을 간략히 인용한다.

59) 다만 호둔(虎遁)을 하여 주위 사람이 당황한 일, 산천이 크게 울리도록 소리를 지른 일, 공부를 하다가 우는 일 등의 기이한 행동으로 인해 주변 사람들이 요술공부로 오인하였다고 한다. (행록 2장 7절-11절 참조)

한편, 시루산 공부는 대순사상만의 상제관을 조명하는데 중요한 단서를 제공한다. 왜냐하면 시루산 공부의 내용은 『전경』을 제외한 다른 경전에는 대체로 기술되지 않고 있기 때문이다. 그 결과 시루산 공부에 대한 이해의 부재는 여타의 증산교단들이 대원사 공부를 삼계대권을 획득하기 위한 발로에서 시행된 구체적 종교행위이며, 상제님이 최고신의 현현(顯現)이라는 각성을 가능하게 한 종교체험으로 인식하게 하였다.

60) 나권수, 『한국 신흥교의 선도사상 연구』, 『선도문화』 12 (2012), pp.429-430 참조.

呪)를 암송하고, 오방신장(五方神將)·사십팔장(四十八將)·이십팔장(二十八將) 공사를 보았다고 하는 내용은 상제님께서 본래 이상의 신명들을 임의용지할 수 있는 최고신의 위격임을 암시하며, 대원사 공부를 기점으로 인격과 신격이 변환된 것이 아님을 반증한다.⁶¹⁾ 셋째, 선대의 교지를 불사르고 시루산을 오르내리며 도통줄이 나온다고 외친 행동에서 상제님의 종교적 구상을 엿볼 수 있다.⁶²⁾ 도통은 상제님의 사상체계를 특징짓는 중요한 요소의 하나이다. 따라서 주유를 통해 습득한 종교적 경험을 대원사에서의 공부 기간 동안 구체적으로 발전 및 체계화 시켰다고 하는 관점⁶³⁾과 달리, 대원사 공부 이전부터 선험적으로 설정되어 수정 혹은 보완된 것이 아님을 시사한다.

시루산 공부에 대한 이상의 분석은 적어도 상제님께서 대원사 공부 이전부터 구찬상제로서의 자기인식이 있었으며,⁶⁴⁾ 삼계대권을 특정한 계기를 통해 습득(習得)한 것이 아님을 가늠하게 한다. 이 같은 관점을 견지한다면, 대원사 공부가 갖는 의미의 재해석이 요구된다. 이에 대원사 공부의 결과를 토대로 그 이해에 접근하기로 한다.

대원사 공부와 관련된 기록들을 살펴보면 증산교단 측과 대순진리회 간의 상이한 이해를 확인할 수 있다. 이를테면, 증산교단에서는 대원사 공부의 결과를 ‘오룡허풍(五龍嘘風)에 천지대도를 대각(大覺)’하였다고 기록한 반면, 대순진리회에서는 ‘오룡허풍에 천지대도를 열었다’⁶⁵⁾고 기술한 것이다. 이는 증산교단이 대원사 공부

61) 김일부(金一夫, 1826-1898)와 조우하여 요운(曜雲)이란 호를 받은 일화(행록 2장 2절)는 이를 뒷받침해 준다.

62) 예시 18절.

63) 노길명, 앞의 글, pp.39-40 참조.

64) 그렇다면 상제님의 자기인식은 대원사 공부가 아닌 그 이전의 특정한 시기를 기점으로 발현되는 것인지, 아니면 생이지지(生而知之)의 측면으로 이해할 것인지 등의 또 다른 논쟁을 가능하게 한다. 다만 ‘아기 상제(행록 1장 10절)’라는 편편을 통해 대순진리회에서는 생득(生得)적 관점을 견지하고 있는 것으로 보인다. 이와 관련한 세밀한 논의는 차후를 기약하기로 한다.

65) 행록 2장 12절.

를 ‘종전의 알며 행한 법술로는 세상을 건질 수 없다’⁶⁶⁾는 회심(回心)에서 ‘모든 일을 자유자재로 할 권능’⁶⁷⁾을 얻고자 추진한 입산수도의 결과 천지대도를 대각하고 권능을 확보하였다는 입장이 반영된 것이다. 반면 대순진리회에서는 상제님의 종통(宗統)을 계승한 조정산(趙鼎山, 1895-1958) 도주님께서 대원사 공부의 내용을 선천(先天)의 우주 운행을 맡았던 신명과 선천 세상에 관련된 모든 신명을 불러서 49일 동안 심판함에 따라 그들의 역할과 위치를 상제님께서 재조정하여 새로운 천지대도를 열었다고 독창적으로 해석한 것을,⁶⁸⁾ 유명(遺命)으로 종통을 이어받은 박우당(朴牛堂, 1917-1995) 도전님께서 『전경』을 감수하며 반영한 것이다.⁶⁹⁾ 즉 일반적인 증산교단에 비해 대순진리회에서는 최고신의 인신강세(人身降世)라는 입장을 보다 충실히 견지하고 있는 것이다.

이제까지의 논의를 종합해 보면, 대원사의 공부는 시루산 공부를 토대로 살펴보았을 때 종교적 능력의 개선 혹은 각성을 위한 수단으로 상제님이 종교체험을 이룬 전환점으로 단정하기 보다는 비겁에 쌓인 신명과 창생을 구제하기 위한 대역사의 단초로 보는 것이 대순사상 전반을 조명하고, 보다 대순신앙에 근접한 이해일 것이다.⁷⁰⁾ 아울러 스스로를 삼계대권(三界大權)을 주재하는 구천(九天)의 상제(上帝)로 천명하였고, 수운에게 계시를 내린 대선생(代先生)임을 자처하며, 온 누리를 구제할 미륵불과 개벽장(開闢長)으로서의 역할을 확언함을 볼 때, 상제님께서서는 종교체험을 한

66) 이상호, 『증산천사공사기』 (서울: 상생사), p.7.

67) 이상호, 『대순전경』 초판 (김제: 동화교회도장, 1929), p.8, 3장 1절.

68) 교운 2장 21절 참조.

69) 박용철, 「대원사 공부의 이해에 나타난 종통(宗統)의 천부성(天賦性)에 대한 고찰」, 대순진리회 교무부 편, 『대순회보』 68 (여주: 대순진리회 출판부, 2007. 3), p.98.

70) 물론 대원사 공부를 종교체험의 관점으로 고찰하는 것도 충분한 학적 의의를 지닌다. 상제님의 사상을 보다 객관적인 입장에서 논의함으로써 대중적 공감대를 확보할 수 있기 때문이다. 다만 본 논문에서는 상제님께서 종교체험을 하여 자신의 능력을 고양시켰다는 관점에 덧붙여 일반적으로 통용되는 대순신앙의 입장으로 접근함으로써 관점의 전환을 기하고자 한 것이다. 이러한 논의들은 대순사상의 지평을 넓히는 시도로서 모두 나름의 의미를 가진다고 본다.

것이 아니라, 오히려 ‘구천응원뇌성보화천존강성상제’로서 수운과 조정산 도주님에게 계시를 내린 종교체험의 주재자로 보고자 한다. 이러한 관점을 기반으로 2장에서는 상제님의 시대인식과 종교운동을 삼계대순의 역사와 천지공사를 통한 도수 실현이라는 관점에서 살펴보기로 한다.

2. 도수(度數) 실현과 종교운동

1) 삼계대순(三界大巡)과 병인(病因)의 파악

종교 체험자가 아닌 최고신 상제로서의 권위와 자격이 전면에서 부각됨에 따라 상제님의 시대인식 또한 종래의 종교관과는 다른 창조적인 접근으로 시도된다. 즉, 현실사회의 문제점을 인간의 내면에서 그 요인을 분석하여 해결책을 모색한 전통적 시각과는 달리 그 외연을 우주적 차원으로 확장하여 근본적인 해결을 시도한 것이다. 물론 이러한 접근은 상제님께서 당시의 사회적 문제를 기성종교의 방법론으로는 처리할 수 없다는 상제님의 종교관에서 기인된 것으로 볼 수도 있다. 하지만, 보다 근본적으로는 당대의 제한적 시점에서 조망한 것이 아닌 인류사 전체를 통관(通觀)함으로써 진멸할 지경에 처한 세계의 근본적 문제점과 해소방안을 심층적으로 파악할 수 있었기 때문이었다. 이에 상제님의 독창적 시대인식과 그 해석을 삼계대순(三界大巡)과 관련된 일련의 역사를 통해 살펴보기로 한다.

상제님께서서는 대원사 공부 이후 구천이라는 최상의 자리에 임하여 있다가 원시의 모든 신성·불·보살들이 “상제가 아니면 혼란에 빠진 천지를 바로 잡을 수 없다”⁷¹⁾는 절박한 하소연에 의해 내려오게 되었다고 자신의 강세(降世) 동기를 밝혔다. 이러한 동기

71) 예시 1절.

는 상제님의 독특한 세계관을 가늠하게 한다. 이를테면, 세계 구원의 요청이 인간이 아니라 신들에 의해 이루어진다는 점이다. 신은 오랜 세월 동안 인간의 구원이나 평화를 위해 역사하는 존재들로서 인류가 구원을 소망하는 청원의 대상으로 인식되어져 왔다. 그러나 여기에서는 인간을 구원하던 주체들이 오히려 구원을 청하는 객체로서 위치의 변환이 일어나고 있다. 즉, 신들조차 어찌할 수 없는 극단으로 치닫는 절박한 상황에 대한 인식이 그들보다 더욱 높은 존재에게 구원을 요청하게 되었고, 그 결과 삼계의 지존(至尊)으로서 상제님께서 직접 세계 구원의 역사를 주도하게 된 것이다.⁷²⁾

본격적인 구제의 역사를 진행하기에 앞서 상제님께서서는 인계(人界)로의 수직적 하강이 아닌 대순(大巡)이라는 서에서 동으로의 수평적 이동을 통한 종교적 안찰(按察)을 수행한다. 서양 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와 삼계를 둘러본 연후에 천하를 대순하고, 동토(東土)에 그쳐 모악산 금산사의 미륵금불에 임하는 일련의 과정을 거친 것이다. 그런데 여기에서 주목되는 것은 안찰의 대상이 인계에 한정되어 있는 것이 아닌, 천·지·인의 삼계를 포괄하고 있는 점이다. 특히 형이상학적 근거이자 성(聖)의 공간으로 인식되는 천계까지 그 대상으로 삼고 있는 것은 천지신명의 호소내용이 “인류와 신명계의 겁액”⁷³⁾이었다는 측면과 병치하여 생각해 보면, 상제님에게 있어 구제의 대상은 인류만이 아닌 신명까지도 해당됨을 짐작할 수 있다. 따라서 종교적 안찰로서의 대순은 인계를 넘어 신명계까지도 사멸에 처하게 한 병인(病因)의 파악으로 전개된다.

이와 관련하여 상제님께서서는 이마두(Matteo Ricci, 1552-1610)와 진묵(震默, 1562-1633)이라는 역사적 인물에 주목한다. 상제

72) 김태수, 「천지공사에 나타난 의례적 성격 연구」(대진대학교 박사학위 논문, 2012), pp.13-14 참조.

73) 교운 1장 9절.

님께서는 이 두 사람이 모두 인간 세상을 이상적으로 변화시키고자 하였으나, 그 뜻을 이루지 못함에 원(冤)을 품고 이마두는 문명신(文明神)⁷⁴⁾을, 진묵은 도통신(道通神)⁷⁵⁾을 거느리고 서양에 가서 그들의 문명을 발전시켰다고 한다. 그런데 상제님께서는 인류를 이롭게 하고자 한 이들의 원이 오히려 인류와 신명계를 파멸에 이르게 한 발단이 되었다고 보았다. 즉, 신의 역사로써 발전한 서양 문명이 도리어 인류의 교만을 조장하였고, 이는 자연을 정복하고자 하는 병적 욕망으로 변질되어 끊임없는 죄악으로 표출됨에 결국 신도(神道)의 권위까지 훼손되어 온 세상에 참혹한 재화가 발생함은 물론 상도(常道)가 어겨져 도의 근원이 끊어지게 되었다는 것이다. 상제님께서는 그 결과로 인류는 무도병(無道病)에 걸려 윤리도덕이 무너졌으며,⁷⁶⁾ 신명계는 명부의 착란으로 온 세상을 혼란스럽게 하였다⁷⁷⁾고 역설한다.

그런데 당시의 세태를 천하개병(天下皆病)으로 선언하고 병인을 파악하기 위해 기울인 적극적 모색에 반해 역사적 인물에 가미된 신화적 내용과 그들의 원이라는 진단은 다소 피상적인 느낌을 준다. 수운이 천리와 천명을 따르지 않고 각기 자신의 이익만을 생각하여(各自爲心) 그 마음이 금수와 다름이 없이 되었다는 인성의

74) 『전경』, 교운 1장 9절, “「서양인 이마두(利瑪竇)가 동양에 와서 지상 천국을 세우려 하였으되 오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습으로 쉽사리 개혁할 수 없어 그 뜻을 이루지 못하였도다. 다만 천상과 지하의 경계를 개방하여 제각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래케 하고 그가 사후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양에 가서 문운(文運)을 열었느니라. 이로 부터 지하신은 천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 베풀었노라. 서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본딴 것이라」 이르시고 「그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인사의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되니 …」”

75) 같은 책, 권지 2장 37절, “진묵(震默)이 천상에 올라가서 온갖 묘법을 배워 내려 인세에 그것을 베풀고자 하였으나 김 봉곡(金鳳谷)에게 참혹히 죽은 후에 원(冤)을 품고 동양의 도통신(道通神)을 거느리고 서양에 가서 문화 계발에 역사하였느니라.”

76) 같은 책, 행록 5장 38절, “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”

77) 같은 책, 공사 1장 5절, 예시 10절.

타락으로, 흥암이 국권상실의 민족적 위기를 민족 고유의 정신과 정체성을 잃어버린 망본배원(忘本背源)의 자기상실로, 소태산이 과학문명의 발달과 이기(利器)에 편승하여 야기된 정신문화의 황폐화 등으로 시대적 병폐를 진단한 것과는 달리 상제님께서서는 현실적 당면 과제를 초자연적 세계에 투사시킴으로써 그에 대한 원인 규명을 시도하고 있기 때문이다.

상제님께서 동일한 시공간에서 활약한 개창자들과는 다르게 원이라는 인간의 일상적 감정을 주시하고, 그것을 다시 초자연적 세계로 확장해 나간 배경은 다음과 같은 상제님의 세계관으로 생각해 볼 수 있다. 첫째, 상제님께서서는 인류 역사를 한마디로 원의 역사로 이해했기 때문이다.⁷⁸⁾ 즉 인간이란 본질적으로 욕망을 지니고 있으며 이를 실현하고자 하는 존재로 보았다. 하지만, 원을 제대로 성취하지 못할 때에는 병적으로 발휘될 수 있음을 갈파한 것이다.⁷⁹⁾ 둘째, 상제님께서서는 인간과 자연이 개별적 객체로 유리되어 있는 것이 아니며, 초자연적 세계와도 물샐틈없는 유기적 관계 속에 있다고 파악했기 때문이다. 특히 상제님은 마음의 작용이 개인에서 천지의 운행으로까지 전이된다고 보았다.⁸⁰⁾ 즉, 원의 작용이 한 단면에 머무르지 않고 자연 질서의 파괴와 신명계의 착란을 야기하고, 이는 다시 인간사회의 질서를 파괴하는 악순환의 고리를 양산한다고 통찰하신 것이다. 셋째, 상제님께서서는 현실의 문제를 본질적이고도 구조적으로 해결하기 위해서는 당면 과제에 집착하기 보다는 오히려 신도로부터 원을 풀어야 한다는 신념을 견지하고 있었기 때문이다. 상제님께서서는 기본적으로 원이 발생할 수 밖에 없는 이유를 인간 본성이 아닌 외부환경에 의해 결정지어졌다고 보았다. 이를테면, 인간 사물이 모두 상극(相克)에 지배되어

78) 이경원, 『대순진리회 신앙론』 (서울: 도서출판 문사철, 2012), pp.186-191.

79) 같은 책, 교법 3장 24절, “인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라.”

80) 같은 책, 공사 3장 29절, “한 사람이 원한을 품어도 천지기운이 막힌다.” 같은 책, 행록 3장 44절, “天用地用人用統在於心 … 吾心之樞機門戶道路大於天地”

원이 발생할 수밖에 없었고, 그 원이 쌓이고 맺혀 삼계를 채움에 갖가지의 참혹한 재화가 일어났다는 것이다.⁸¹⁾ 따라서 상제님께서는 원에 의한 지엽적 문제에 집착하기 보다는 신도로부터 원을 풀어나갈 때 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것으로 본 것이다.

2) 천지공사와 종교운동의 전개

원을 단순히 일상감정에 귀속시키지 않고 그 부정적 속성과 영향력을 간파한 상제님께서서는 이제 전 우주로 확산되어 치유될 수 없는 상태에 이른 세상을 구제하기 위해서는 그 동안 누적되었던 원을 해소하고 그 뿌리를 제거함에 있다고 보았다. 이에 상제님께서서는 원에 역사성을 부여하여 그 실체를 명확히 드러내는 한편, 원으로 야기되는 악순환의 고리를 끊어 선순환의 흐름으로 변환하는 대역사를 진행해 나간다.

이를 위해 상제님께서서는 우선 원이 요(堯)의 아들 단주(丹朱)로부터 비롯되었다고 밝힌다.⁸²⁾ 이는 상제님께서 이마두와 진묵의 원을 현 세대를 파국으로 치닫게 한 동인(動因)으로 선언하였다면, 단주의 원은 원의 역사가 시작되는 첫 장으로 천명하여 그 해결의 실마리로 삼고자 한 것이다. 물론 단주가 품은 원은 역사관에 따라 다각도로 조명될 수 있다.⁸³⁾ 하지만 여기에서 주목한 것은 원

81) 같은 책, 공사 1장 3절.

82) 같은 책, 공사 3장 4절, “예로부터 쌓인 원을 풀고 원에 인해서 생긴 모든 불상사를 없애고 영원한 평화를 이룩하는 공사를 행하시니라. 머리를 굽으면 몸이 움직이는 것과 같이 인류의 기록에 시작이고 원(冤)의 역사의 첫 장인 요(堯)의 아들 단주(丹朱)의 원을 풀면 그로부터 수천년 쌓인 원의 마디와 고가 풀리리라. 단주가 불초하다 하여 요가 순(舜)에게 두 딸을 주고 천하를 전하니 단주는 원을 품고 마침내 순을 창오(蒼梧)에서 붕(崩)케 하고 두 왕비를 소상강(瀟湘江)에 빠져 죽게 하였도다. 이로부터 원의 뿌리가 세상에 박히고 세대의 추이에 따라 원의 종자가 퍼지고 퍼져서 이제는 천지에 가득 차서 인간이 파멸하게 되었느니라. 그러므로 인간을 파멸에서 건지려면 해원공사를 행하여야 되느니라.”

83) 고남식, 「해원 주체 강증산 전승 연구」(건국대학교 박사학위 논문, 2003), pp.30-49, 152-159, 172-181 참조.

의 시작이 단주인가라는 사실성 보다는 천하를 승계 받지 못해 갖게 된 그의 원이 순(舜)과 두 왕비를 과국에 이르게 함으로써 원의 뿌리가 세상에 비로소 박히게 되었다는 점이다. 즉 상제님께서서는 자신의 권능으로 이들의 원을 풀면 그로부터 수천 년 쌓인 원의 마디와 고가 풀려 만고(萬古)에 쌓였던 모든 원울(冤鬱)이 해소되리라 전망한 것이다.

이러한 상제님의 종교적 구상은 원의 실제적 해소로서 해원(解冤)을 지향하는 전대(前代) 미증유(未曾有)의 대역사인 천지공사(天地公事, 1901-1909)로 확립된다. 천지공사는 체계 전체가 유례를 찾아보기 어려울 정도로 독특한 구조와 방법을 구현하고 있으며, 다양한 공사들로 이어져 그 의미를 명확히 이해하기는 불가능하다. 하지만 그릇된 천지의 도수(度數)를 재조정하는 작업이 그 주된 내용이다. 달리 말하면, 상도를 잃은 천지도수를 정리하고 결원(結冤)을 해원으로, 상극을 상생으로 전환하는 근본적 질서의 재편을 통해 도화낙원을 이루고자 한 구체적이고 실제적인 현실화 작업이라 할 수 있다.⁸⁴⁾

삼계대순의 역사가 그러하였듯이 상제님의 천지공사 또한 오직 최고신 상제의 권한으로서 가능한 일이었다. 그러나 상제님께서서는 어떠한 독단이 아닌 주관자의 입장에서 여러 사람의 공통 의견을 모아 도수를 확정하였다.⁸⁵⁾ 이는 사안의 관계자와 함께 공의(公議)를 함으로써 지극히 공정하고 이상적인 결정을 유도하기 위함으로 보인다. 따라서 공사를 행할 때 반드시 신명을 불러서 참여하게 하였으며, 그 사안과 관계된 중도를 공사에 참관하게 하여 확정된 공사의 내용들을 일일이 되묻고 확인하여 그들이 공사의 결정을 확신하게 하였다.⁸⁶⁾ 또한 이렇게 확인된 공사의 내용을 많은 사람들에게 알리도록 하였으며 이러한 행위에 ‘대순’이라는 가

84) 『대순진리회요람』, p.8 참조.

85) 이경원, 앞의 책, p.99.

86) 『전경』, 교운 1장 8절.

치부여를 하였다.⁸⁷⁾ 이러한 내용을 볼 때 공사를 주관하는 상제님과 사안을 논의하는 신명, 그리고 그 결정을 인지하는 인간이 함께 참여할 때 도수가 확정된다고 볼 수 있다.⁸⁸⁾

그런데 상제님께서서는 일련의 공사를 통해 확정된 도수가 곧바로 발현되는 것이 아닌 최적의 시기에 시현되어야 함을 설명하였고,⁸⁹⁾ 아울러 자신의 일이 완성되기 위해서는 삼천(三遷)이라는 시간의 간극(間隙)과 대두목이라는 존재의 필요성을 분명히 하였다. 하지만 상제님을 추앙한 종도들은 상제님의 천지공사가 근자에 현실화되어 무궁한 선경이 당대에 도래할 것임을 일호의 의심도 없이 자신하고 있었다.

상제님과 종도들의 상반된 입장은 상제님의 화천(化天)과 함께 그 진의를 이해하지 못한 이들에게 절망감을 안겨주기에 충분하였다.⁹⁰⁾ 하지만 동시에 상제님의 화천은 종도들로 하여금 상제님께서 천지공사를 통해 확증한 도수를 자신이 계승하고 떠나가야 한다는 소명을 자임하게 한다. 즉, 상제님이 생전에 언급한 삼천과 대두목에 주목함으로써 종통(宗統) 계승의 자각을 가능하게 한 것이다. 이를 계기로 무수한 교단이 성립되기 시작하였으며, 교단의 성립은 포덕을 통하여 치천하(治天下)하라는 상제님의 교시(敎示)⁹¹⁾를 받들어 고유한 종교운동으로 전개된다.

87) 같은 책, 교운 1장 64절, “공우가 삼년 동안 상제를 모시고 천지공사에 여러 번 수종을 들었는데 공사가 끝날 때마다 그는 「각처의 종도들에게 순회·연포하라」는 분부를 받고 「이 일이 곧 천지의 대순이라」는 말씀을 들었다.”

88) 김태수, 앞의 글, pp.59-60 참조.

89) 『전경』, 공사 2장 24절, 교법 3장 7절, 예시 16절.

90) 상제님은 무신년 어느날 고부인에게 “내가 떠날지라도 그대는 변함이 없겠느냐”(행록 4장 23절)라는 우회적 대화를 시작으로 자신의 화천을 암시하기 시작하였다. 이후 상제님께서서는 종도들에게 천하사를 도모하기 위해 자신이 곧 화천할 것임을 간헐적으로 암시하였지만, 누구도 상제님의 진의(眞意)를 파악하지 못하였다. 따라서 상제님의 갑작스러운 화천에 종도들은 “상제의 돌아가심이 어찌 이렇게 허무하리오”라고 탄식하였고, 김형렬은 뜻밖의 변에 정신을 수습치 못할 지경이었다고 전한다. 더욱이 김형렬·차경석·박공우·김자현·김갑철·김덕찬 등 여섯 사람만이 상제님의 치상을 지켜보았다고 하니 종도들의 내심에는 일말의 배신감까지 있었던 것으로 보인다.

91) 『전경』, 행록 3장31절, “내가 평천하 할 터이니 너희는 치천하 하라. 치천하는

일제하 증산교단의 종교운동은 차경석의 보천교운동, 김형렬의 미륵불교운동, 조정산 도주님의 무극대도운동, 정수산의 미륵불교운동, 이상호의 동화교운동 등의 다양한 형태로 진행되었다.⁹²⁾ 그런데 이들의 종교운동은 천도교, 대종교, 원불교의 종교운동이 시대적 요청에 부응하여 민족의식의 계발과 실존상황의 개선을 지향하는 현실 참여적 방식의 운동을 전개했다면, 순수한 종교적 성향이 강하게 나타나는 특징을 보인다.

일례로 도주님이 무극도(無極道)⁹³⁾ 활동 당시 진행한 진업단(進業團)의 조직과 그 활동을 들 수 있다. 도주님은 1928년 봄에 신도들 가운데 장정을 뽑아 진업단을 조직하여 수리(水利) 또는 황무지 개간과 간석지 간척 등 사업에 종사하게 하였다. 이는 산업을 장려하고 도가의 생활안정과 빈민구제를 목적인 것으로 많은 실적과 상당한 수익을 얻었다고 한다. 그 중 안면도와 원산도 두 섬에 간사지(干瀉地)를 개척한 것은 네 곳 가운데 두 곳만 성과를 내었지만, 안면도의 이십만 평의 농지와 원산도의 염전을 통해 여러 마을 사람을 구제할 수 있었다.⁹⁴⁾ 이러한 도주님의 진업단 활동은 표면적으로 경제적 자립을 위한 종교운동으로 볼 수도 있다. 하지만 적어도 도주님은 이를 상제님께서 설계한 해원공사의 연장으로 진행하셨으며, 특히 토지해원공사의 일환으로 실행하신 것이다.⁹⁵⁾

이처럼 증산교단의 종교운동이 여타의 신종교와 차별되는 것은 증산교단이 발전하는 과정에서 그 원형적인 특성이 교단사 전반에 걸쳐 지속적으로 유지되고 있기 때문이다. 증산교단의 원형은 무

五十년 공부이나라. 매인이 여섯 명씩 포덕하라.”

92) 이경원, 『한국 근대 증산교단의 민중·민족운동』, 『원불교사상과 종교문화』 52 (2012), pp.151-170 참조.

93) 무극도는 1925년 창설된 대순진리회의 전신으로 일각에서는 무극대도교(無極大道教)로 표기되어 있다. 하지만 이는 무극대도라는 교리적 개념에 교(教)라는 종교단체 구별용어를 더하여 임의로 명명한 것이다. 박상규, 「대순진리회의 조직과 그 특성」, 『종교연구』 70 (2013), p.255 참조

94) 『전경』, 교운 2장 35절.

95) 같은 책, 교법 1장 67절.

엇보다 상제님이 지녔던 신격과 상제님께서 단행한 천지공사로 인해 인류사가 정배된다는 확신이다. 그 결과 종교운동의 참여자들은 현실 구원에 초점을 맞추기 보다는 후천선경이라는 세계적 차원의 이상을 지향함으로써 당시의 현실을 보다 우주적인 세계관으로 전향하는 성격을 보이게 된다.⁹⁶⁾ 즉, 종교체험의 주재자로서의 특성이 종교운동의 특색을 결정지은 것이며, 나아가 이상사회의 전형으로서 지상천국을 몸소 건설한다는 이상사회론을 확립하게 하였다.

3. 이상사회의 전형으로서 지상천국건설

상제님의 강세 배경이 상도(常道)를 잃은 이제까지의 선천의 우주사를 배경으로 했다면, 지상천국⁹⁷⁾은 천지공사를 통해 지금부터 건설될 후천의 창조적 역사를 기초로 한다. 이는 여타 종교가들의 이상사회론과 구분 지을 수 있는 특징으로 어떤 계시나 예언 또는 사회적 계몽운동의 주체로 나서는 것이 아닌 절대권능자의 창조력을 강조한 새로운 신앙의 수립을 기반으로 하고 있다. 시운적으로 예정되어 있는 후천이 아닌 운수를 초월하여 상제님에 의해 지어 만들어지는 새로운 역사인 것이다.⁹⁸⁾ 이러한 대순진리회 이상사회

96) 이경원, 앞의 글, p.173.

97) 이상사회와 관련해 대순사상에서는 다양한 용어으로써 명시하고 있다. 우선 상제님께서 ‘선경, 지상선경, 낙원, 지상천국, 후천, 후천선경, 후천 성인시대, 좋은 시대, 앞으로 오는 좋은 세상’ 등으로 이상사회를 다양하게 묘사하고 있다. 한편, 도주님께서는 중지에서 ‘도통진경(道通眞境)’, 목적에서 ‘지상천국’, 각도문에서 ‘청화오만년용화선경(淸華五萬年龍華仙境)’, 포유문에서 ‘무량극락오만년청화지세(無量極樂五萬年淸華之世)’ 등으로 표현하였고, 도전님께서는 『대순지침』과 『포덕교화기본원리』에서 ‘지상낙원’, 『대순진리회요람』에서 ‘도화낙원(道化樂園)’과 ‘후천의 무궁한 선경’ 등으로 기술하고 있다.

98) 『진경』, 공사 1장 2절, “상제께서 이듬해四월에 김형렬의 집에서 삼계를 개벽하는 공사를 행하셨도다. 이때 상제께서 그에게 가라사대 「다른 사람이 만든 것을 따라서 행할 것이 아니라 새롭게 만들어야 하느니라. ... 그러므로 우리는 개벽하여야 하나니 대개 나의 공사는 옛날에도 지금도 없으며 남의 것을 계승함도 아니요 운수에 있는 일도 아니요 오직 내가 지어 만드는 것이니라. 나는 삼계의 대권을 주재하여 선천의 도수를 뜯어고치고 후천의 무궁한 선운을 열어

론의 특질에 대해 고남식은 ‘해원과 조화(調化), 합덕(合德)과 조화(造化), 상생, 개벽과 원시반본(原始返本)’ 등으로 주목하였으며,⁹⁹⁾ 이경원은 ‘원시반본, 결원(結冤)에서 해원으로, 상극에서 상생으로, 천존(天尊)·지존(地尊)에서 인존(人尊)으로’ 등으로 조명하였다.¹⁰⁰⁾ 본 논문에서는 새로운 세계의 원형을 상제님께서 스스로 창조한다는 견지에서 이들의 분석을 수용하는 한편, 『진경』에 사용된 어휘로서 ‘무궁한 선경’, ‘후천 성인시대’, ‘인존시대’ 등을 중심으로 대순진리회 이상사회론의 특질을 가늠해 보기로 한다.

조선조 후기에 형성된 한국 신종교의 이상사회론은 대체로 개벽사상을 공유하고 있다. 이들의 개벽사상은 시운이라는 우주 변화의 윤행을 예견하고 한민족의 밝은 미래와 영광을 약속하며 민족주체 의식을 표방하였다. 이러한 맥락에서는 상제님께서도 그 연장선상에 있다고 볼 수 있다. 하지만 상제님께서서는 동양의 원환적(圓環的) 시간관에 기초한 선천과 후천의 반복성 보다는 후천의 영속성을 지향한다. 물론 선천이 종식되고 도래하는 후천 오만년이라는 기간을 상제님의 언설로 비추어 볼 때 그 기한을 명확히 가늠할 수는 없다. 요컨대, 사시(四時)가 성쇠 하듯이 오만년의 주기로 교차하며 선후천이 무한히 반복하는 것인지, 아니면 후천 오만년은 수리적 상징일 뿐 영원한 시간성을 내포하는 것인지 등은 분명하지 않다. 다만 상제님께서 설계한 후천은 기본적으로 도수개정을 근간으로 하고 있기 때문에 종래의 것을 그대로 계승하였다기 보다는 독자성을 전제하고 있으며, 이를 다시 불로불사를 골간으로 영원한 선경의 낙을 기약한 상제님의 언설¹⁰¹⁾과 조율해 보

낙원을 세우리라”

99) 고남식, 「진경에 나타난 도통진경 연구」, 『대순사상논총』 5 (1998), pp.628-650 참조.

100) 이경원, 『대순종학원론』 (서울: 도서출판 문사철, 2013), pp.333-342 참조.

101) 『진경』, 권지 1장 11절, “나를 좇는 자는 영원한 복록을 얻어 불로 불사하며 영원한 선경의 낙을 누릴 것이니”

같은 책, 예시 80절, “후천에는 사람마다 불로 불사하여 장생을 얻으며”

같은 책, 예시 81절, “병들어 괴롭고 죽어 장사하는 것을 면하여 불로 불사하며”

면, 후천 오만년은 자연 순환하는 예정된 세상이 아닌 그에 의해 새롭게 조성된 영속적인 세계로 이해할 수 있을 것이다. 즉, 무종 불멸(無終不滅)의 ‘무궁한 선경’을 그 특색으로 하고 있다.

하지만 상제님께서서는 자신이 후천의 무한한 기쁨과 안락한 삶¹⁰²⁾을 약속했다고 하여 모든 이들이 그곳에 참여하여 균등한 즐거움을 향유하지는 않을 것임을 강조하였다. 상제님께서서는 선천이 적자생존과 약육강식의 상극 원리 속에 영웅과 같은 강자만이 살아남는 대립과 투쟁의 시대였다면, 후천은 모두가 화합하고 조화의 관계를 유지하는 상생의 시대로서 지극한 선이 구현된 세계를 전망하였다.¹⁰³⁾ 이에 상제님께서서는 그 어떤 사곡한 것도 후천의 경영을 위해 용납하지 않을 것이며, 오직 ‘참된 자’만이 후천에 동참하여 그 수명이 길이 창성하리라 단언하였다.¹⁰⁴⁾ 더욱이 복록(福祿)을 인간의 수명과 직결시켜 수명의 장단을 결정짓는 판단의 근거로 설정하였다.¹⁰⁵⁾ 이를테면, 복록이 다하면 그 수명이 다한다는 것이다. 이는 생의 불안을 안고 하루를 살아가야 하는 당대의 힘없는 민중들에게 부단한 심신의 수양과 정직한 노력만이 삶에 긍정적인 영향을 미쳐 그들이 갈구했던 안락한 삶을 영위할 수 있다는 우회적 표현으로 이해할 수도 있다. 그러나 근본적으로는 수명이 복록에 의해 결정된다는 새로운 패러다임을 제시하고, 그것을 다시 성경신(誠敬信)¹⁰⁶⁾에 입각한 자기 수양을 진작시켜 적극적이고 능동

102) 같은 책, 예시 80절, “웨함을 열면 옷과 밥이 나오며 만국이 화평하여 시기 질투와 전쟁이 끊어지리라”

같은 책, 예시 81절, “천하가 한 집안이 되어 위무와 형벌을 쓰지 않고도 조화로써 창생을 법리에 맞도록 다스리리라. 벼슬하는 자는 화권이 열려 분에 넘치는 법이 없고 백성은 원훈과 탐음의 모든 번뇌가 없을 것이며 … 세상에 수·화·풍(水火風)의 삼재가 없어져서 상서가 무르녹는 지상선경으로 화하리라”

103) 같은 책, 교법 2장 55절, “지난 선천 영웅시대는 죄로써 먹고 살았으나 후천 성인시대는 선으로써 먹고 살리니 죄로써 먹고 사는 것이 장구하라, 선으로써 먹고 사는 것이 장구하라. 이제 후천 중생으로 하여금 선으로써 먹고 살 도수를 짜 놓았도다.”

104) 같은 책, 교법 3장 15절, 24절, 예시 30절.

105) 같은 책, 교법 1장 16절, “세상에서 수명 복록이라 하여 수명을 복록보다 중히 여기나 복록이 적고 수명만 길면 그것보다 욕된 자가 없나니 그러므로 나는 수명보다 복록을 중히 하노니 녹이 떨어지면 죽나니라.”

적인 선행을 촉구한 것이다.¹⁰⁷⁾ 즉, 유한한 존재로서의 인간이 가지는 원초적 욕구를 선행과 관계 지워 어떤 죄악도 발생하지 않는 도덕 사회로서의 ‘후천 성인시대’를 추구한 것이다.

나아가 상제님께서서는 후천을 건설한다는 교사와 함께 필연적으로 예정된 지상낙원에 동참하기 위한 적극적인 수행을 요구한다. 이를 통해 상제님께서서는 천지공정(天地公庭)에 참여할 수 있으며, 도통(道通)으로 명명되는 궁극적 경지에 오를 수 있음을 역설하였다. 도통은 대순신앙의 목적으로 단순히 정신적 깨달음의 차원이 아닌 모든 면에서 최고의 능력을 발휘하는 경지이다.¹⁰⁸⁾ 말하자면, 인간이 천지와도 같아져 신이 주도했던 자연현상을 인간이 운영하게 되는 것이다. 이는 천지에 부여되었던 신격이 인간과 조화를 이루며 서로의 고유한 가치로서 상합하는 인존(人尊)이라는 새로운 이념을 형성하게 한다. 상제님께서 주장한 인존은 휴머니즘이나 인본(人本), 인도주의(人道主義)적 사고와는 궤도를 달리하는 것으로 천존(天尊)과 지존(地尊)에 집중되었던 가치를 인간을 통해 새롭게 부각시킨 것이다. 그 결과 신·인이 조화된 새로운 인간이 세상 어떤 존재보다도 고귀하고 놀라운 능력을 발휘하여 천지공간을 다스려나갈 수 있게 되는 것이다.¹⁰⁹⁾ 인간의 가치는 여기서 극대화되며 이것이 실현된 세계가 곧 상제님께서 전망한 후천의 ‘인존시대’로서 대순진리회 이상사회론의 특징을 담고 있다.

106) 『전경』, 교운 1장 30절, “福祿誠敬信 壽命誠敬信”
『대순지침』, p.38, “복록 성·경·신 수명 성·경·신이라 하셨으니 복록 수명이 성·경·신에 있느니라.”

107) 고남식, 「대순진리회의 생사관 연구」, 『신종교연구』 23 (2010), p.50.

108) 『전경』, 교운 1장 34절, “나는 마음을 닦은 바에 따라 누구에게나 마음을 밝혀주리니 상제는 七일이요, 중제는 十四일이요, 하제는 二十一일이면 각기 성도 하리니 상등은 만사를 임의로 행하게 되고 중등은 용사에 제한이 있고 하등은 알기만 하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하느니라.”

109) 이경원, 『대순종학원론』, pp.340-342.

IV. 결론

이상으로 한국 신종교를 비롯한 대순진리회의 이상사회론에 대해서 개괄해 보았다. 수운의 태평성세(太平聖世), 홍암의 도덕세계(道德世界), 소태산의 용화회상(龍華會上) 등으로 대표되는 한국 신종교의 이상사회론은 민족의 고통을 타개하기 위한 신종교 창시자들의 치열한 구도와 노력의 결실이라고 할 수 있다. 따라서 기본적으로 그들의 이상사회론은 순수한 종교적 틀에 머무르지 않고 종교적 이상을 구현하고자 하는 현실 참여적 사회운동으로 전환되는 특징을 보인다.

그러나 그 자세한 면모에 있어서는 다른 이상을 지향하고 있으며, 그것을 달성하기 위한 대사회적 종교운동 또한 상반되게 전개되었다. 이는 그들의 이상사회론이 기존 지배질서에 대한 부정과 비판이라는 동일선상에서 출발하였지만, 구체적인 미래 지향적 측면에 있어서는 창시자의 종교체험을 토대로 하고 있기 때문이다. 따라서 이상사회론을 사회·역사적 산물로 규정하여 시대의 부산물로 접근하기 보다는 창시자의 종교체험을 통해 개별 신종교의 특징을 고찰하는 것이 보다 유력한 통로가 될 수 있다. 이러한 맥락에서 본 논문은 종교적 이상사회론의 특질을 ‘종교 창시자의 종교체험, 시대인식과 종교운동, 종교적 가치실현으로서의 이상사회’로 구성하여 한국 신종교 가운데 천도교, 대종교, 원불교의 개별적 이상사회론을 살펴보았다.

하지만 대순진리회는 최고신 상제의 인신강세(人身降世)라는 종교적 배경으로 인해 여타의 한국 신종교와는 다른 양상을 보인다. 즉, 개벽장(開闢長)이라는 인식을 토대로 이상사회의 전형으로서 지상천국을 상제님 자신이 손수 건설한다는 독자적인 이상사회론을 정립하고 있는 것이다. 따라서 본 논문에서는 상제님께서 특정

한 종교체험을 계기로 인격적 전환이나 자각이 일어난 것이 아닌 선형적으로 본유(本有)했던 무변(無邊)의 덕화와 권능의 소유주라는 다른 관점으로 대순진리회 이상사회론의 이해를 시도하였다.

물론 이러한 접근은 다소 합리적이지 못한 호교론으로 비칠 여지가 있다. 그러나 상제님을 ‘구천응원뇌성보화천존강성상제’로 추앙하는 대순신앙의 현 실정을 감안한다면, 이 같은 관점은 대순진리회의 이상사회론을 비롯한 대순사상 전반을 입체적으로 이해하는 한 방편이자 대순신앙에 보다 근접한 이해가 될 것으로 전망한다.

아울러 상제님께서 주도한 천지공사에 의해 인류의 역사가 귀결되고 있다는 민중의 확신과 지상낙원의 건립이 당시의 위정자나 지식인이 아닌 소외받은 민중의 힘으로 더욱 공고해질 수 있다는 상제님의 선언은 시대적 부산물에 머무르는 것이 아닌 현실사회의 변혁을 지속적으로 이루어나가고 있다. 다시 말하면, 비겁(否劫)에 쌓인 신명과 재겁(災劫)에 빠진 세계창생을 널리 건지고자 한 상제님의 유지(遺志)가 도주님과 도전님으로 이어져 그 원형을 온전히 보존한 채 계승 발전해 나가고 있는 것이다. 그 결과 일제 강점기에는 민중 스스로가 역사의 주체가 되어 시대적 난관을 극복할 수 있도록 고무시켰으며, 오늘날에는 ‘구호자선사업·사회복지사업·교육사업’이라는 대순진리회의 ‘3대 중요사업’으로 현창되어 수도인들의 실천과 노력으로 그 가치가 발휘되고 있다. 따라서 대순진리회의 이상사회론은 이 시대 인류사회를 계도하는 주요한 지표로서 여전히 유효하다고 본다.

【참고문헌】

『전경』

『대순지침』

『대순진리회요람』

『동경대전』

『용담유사』

『증산천사공사기』

『대순전경』 초판

『대종교경전』

『원불교전서』

강돈구, 「신종교연구서설」, 『종교학연구』 6, 1987.

강영환, 「한국 근대 신종교운동의 성격과 사회변동」, 경북대학교 박사학위 논문, 1994.

고남식, 「해원 주제 강증산 전승 연구」, 건국대학교 박사학위 논문, 2003.

_____, 「강증산 관련 경전의 변이에 대한 고찰」, 『종교연구』 50, 2008.

_____, 「대순진리회의 생사관 연구」, 『신종교연구』 23, 2010.

김동환, 「대종교 항일운동의 정신적 배경」, 『국학연구』 6, 2001.

_____, 「대종교와 홍익인간사상」, 『국학연구』 7, 2002.

김성민, 「종교 체험과 개성화 과정」, 『기독교사상』 37-9, 1993.

_____, 『종교체험』, 서울: 동명사, 2001.

김용휘, 「시천주 사상의 변천을 통해 본 동학 연구」, 고려대학교 박사학위 논문, 2005.

김정관, 「원불교의 개혁사상」, 『종교교육학연구』 7, 종교교육학회, 1998.

김태수, 「천지공사에 나타난 의례적 성격 연구」, 대진대학교 박사

학위 논문, 2012.

- 김홍철, 『한국 신종교 사상의 연구』, 서울: 집문당, 1989.
- 나권수, 「대순진리회의 정신개혁론 연구」, 『신종교연구』 25, 2011.
- _____, 「한국 신종교의 선도사상 연구」, 『선도문화』 12, 2012.
- 노길명, 「증산교 발생배경에 대한 사회학적 연구」, 『증산사상연구』 2, 1975.
- _____, 『한국신흥종교연구』, 서울: 경세원, 1996.
- 대종교중경중사편수위원회, 『대종교중광육십년사』, 서울: 대종교총본사, 1971.
- 박광수, 『한국신종교의 사상과 종교문화』, 서울: 집문당, 2012.
- 박맹수, 「한국근대 민중종교의 개혁사상과 원불교의 마음공부」, 『동학학보』 13, 2007.
- 박상규, 「대순진리회의 조직과 그 특성」, 『종교연구』 70, 2013.
- 박용철, 「대원사 공부의 이해에 나타난 중통(宗統)의 천부성(天賦性)에 대한 고찰」, 대순진리회 교무부 편, 『대순회보』 68, 여주: 대순진리회 출판부, 2007. 3.
- 요아힘 바하, 『비교종교학』, 김중서 옮김, 서울: 민음사, 2004.
- 윤석산, 「용담유사에 나타난 낙원사상 연구」, 『동아시아문화연구』 8, 1985.
- 윤승용, 「한국의 근대 신종교, 근대적 종교로서의 정착과 그 한계 - 개혁사상을 중심으로」, 『종교문화비평』 22, 2012.
- 이강오, 「한국의 신흥종교 자료편 제일부-증산교계 총론 그 연혁과 교리의 개요」, 『논문집』 7, 1966.
- _____, 「한국 신흥종교에서 보는 도교와 불로장생」, 『도교문화연구』 1, 1987.
- 이경원, 「한국 근대 증산교단의 민중·민족운동」, 『원불교사상과 종교문화』 52, 2012.
- _____, 『대순진리회 신앙론』, 서울: 도서출판 문사철, 2012.
- _____, 『대순종학원론』, 서울: 도서출판 문사철, 2013.

- 이원규, 『종교사회학의 이해』, 파주: 나남출판, 2006.
- 이재현, 『금강대도 종리학 연구론』, 서울: 미래문화사, 2005.
- 이찬수, 「종교체험의 해석적 성격」, 『대순사상논총』 17, 2004.
- 이한구, 「유토피아에 대한 역사철학적 성찰과 유형화」, 『철학』 110, 2012.
- 장재진, 『근대 동아시아의 종교다원주의와 유토피아』, 부산: 산지니, 2011.
- 정영훈, 「홍암 나 철의 사상과 현대적 의의」, 『국학연구』 6, 2001.
- 진석환, 「현대성의 담론 안에서 본 한국 신종교의 유토피아적 성격」, 『종교연구』 37, 2004.
- 최준식, 「증산의 가르침에 나타나는 혼합주의의 구조」, 『종교신학연구』 2, 1989.

▪Abstract▪

A Study on the Theories of Ideal Society in Daesoonjinrihoe

Na Kwon-soo

Daejin University

This paper aims to cast light on the theoretical characteristics of Korean new religions' utopian theory from the perspective of theology and apply the findings to the utopian theory of the new religions in Korea. The utopian theory of the new religions in Korea occurred to meet people's aspiration towards a new world on the background of the national ordeal and its consequential psychology in the late Chosun dynasty. As a result, it has the characteristics of a shift from a pure religious framework to participation in reality to realize religious ideals 'right here, right now'. Thus, it basically defined an utopian theory as the product of a society and history, and explained the utopian theory as the projection of the thoughts about current conflicts. However, an approach in this way may leave the likelihood that the individual characteristics of Daesoonjinrihoe would be overlooked and the utopian theory would be limited to the byproduct of the age, only. Thus, this paper has dealt with the religious experience of the founders

as the lead of discussion, not a sociological approach. In this context, the religious experience of founders can be more significant clues to view the characteristics of an utopian theory.

This directivity of a study can be understood as an attempt to improve the previous sociological methodologies, the leading discourses, and to contribute to the different perspectives on an understanding of the utopian theories of Daesoonjinrihoe. Furthermore, this paper is anticipated to give salience to the individual characteristics reflected in the new religions in Korea and to enhance its status in the history of thoughts, not as the trend of the thought limited to the past.

Key Words : Religious Experience, Religious Movement, Theories of Ideal Society, Cheondogyo, Daejonggyo, Won Buddhism, Daesoonjinrihoe, Creating an Earthly Paradise

- ◎ 투 고 일 : 2013년 8월 31일
- ◎ 심 사 기 간 : 2013년 10월 16일~29일
- ◎ 계 재 확 정 일 : 2013년 11월 19일