한국 신종교 운동의 성격

- 용어 문제를 중심으로 -

盧 吉 明*

目 次

Ⅰ. 서 론
Ⅱ. 한국 신종교를 지칭하는 용어와 관련된 논란
Ⅲ. 발생사적 측면에서 본 한국 신종교 운동의 성격
Ⅳ. 교리와 사상의 측면에서 본 한국 신종교 운동의 성격
Ⅴ. 맺음말

Ⅰ. 서론

19세기 중엽이래, 서세동점(西勢東漸)과 제국주의의 충격을 받은 비서구사회에서는 수 많은 신종교 운동들이 발생하여 왔다. 이들 신종교 운동들은 외래문화의 충격에 따른 토착종교 운동의 성격을 띠면서 발생하였다는 공통점을 갖고 있지만, 그것을 지칭하는 용어는 주어진 문화적 특수성에 따라 약간의 차이를 나타내기도 한다. 예를 들면, 원주민 보호 운동(Nativist Movements), 부흥 운동(Revitalistic Movements), 반 문화 접변 운동(反文化接變運動, Contra-acculturation Movements), 해방 운동(Liberation Movements), 미숙한 민족주의 운동(Embryonic Nationalist Movements), 하물 숭배종파 운동(荷物崇拜宗派運動, Cargo-cult Movements), 예언 운동(Prophetic Movements), 천년왕국 운동(Millenarian Movements), 구세 운동(Salvation Movements) 또는 종교 부흥 운동(Religious Revivalism Movements) 등은 19세기 중엽 이후 비

* 고려대학교 교수, 사회학

서구사회에서 발생한 신종교 운동을 지칭하는 용어들로 사용되고 있다.[1]

그동안 한국사회에서도 수많은 신종교 운동들이 전개되어 왔다. 한국사회에 등장하였던 신종교의 수효는 정확히 파악되지 않고 있지만, 광복 이후에만도 5백개 이상에 이르는 것으로 집계되고 있다.[2] 또한 최근에는 이에 대한 학문적 관심도 높게 나타나고 있다.

그러나 이와 같은 학문적 관심의 증대에도 불구하고, 신종교를 지칭하는 용어에 관해서는 연구자들간에 일치를 보이지 못하고 있다. 일반적으로는 '신종교' 또는 '신흥종교' 라는 용어를 사용하기도 하지만, 한국의 신종교 운동이 갖는 성격이나 특수성을 강조코자 할 때에는 '민족종교' 또는 '민중종교'라는 용어를 사용하기도 한다. 그러면서도 '민족종교'와 '민중종교'의 개념이나 또는 이 용어들의 차이에 관해서는 엄밀한 학문적 검토가 이루어지지 않아 왔던 것도 사실이다.

최근, 학계 일각에서는 한국의 신종교들을 '민족종교'라고 불르는 것은 잘못된 것이라는 주장이 제기되고 있다. 이 입장에서는 신종교 운동에 대한 연구에 있어서는 엄밀한 용어의 선택이 요구되며, 그에 대한 적절한 용어는 '민중종교'라고 강조한다.

신종교 운동의 성격을 파악하는 데에는 두 가지 방법이 적용될 수 있다. 그 하나는 신종교 운동의 발생사적 성격을 고찰하는 방법이고, 다른 하나는 신종교 운동에서 제시하는 교리나 사상을 분석하는 방법이다. 본고에서는 한국 신종교 운동의 성격에 대한 최근의 논의와 함께, 한국 신종교 운동의 발생사적 성격과 사상적 성격을 살펴보기로 한다.

---

1) Gottifried Oosterwal, "Messianic Movements", Phillippine Sociological Review, vol. x vi, January-April, 1968, pp. 40-50 및 J. Coleman and G. Baum eds., New Religious Movement, New York: The Seaubury Press, 1983

2) 김홍철, "신종교학 연구 어디까지 왔나", 한국종교학회 편, 「해방후 50년 한국종교연구사」, 서울: 도서출판 창, 1997, pp.149-150. 한국 신종교의 실태에 관해서는 그동안 여러 차례의 조사가 있었으나, 그 결과는 조사마다 상당한 차이를 나타내고 있었다. 이에 관해서는 가장 최근에 시행된 다음의 실태조사보고서를 참조할 것. 김홍철 · 류병덕 · 양은용, 「한국신종교실태조사보고서, 원광대학교 종교문제연구소, 1997, pp.22-24

Ⅱ. 한국 신종교를 지칭하는 용어와 관련된 논란

한국 학계에서 '민족종교'라는 용어가 언제부터 사용되었는지는 분명하지 않다. 그러나 이 용어는 1980년대에 접어들면서 학계와 언론계에서 근대 이후 한국에서 발생한 신종교들을 지칭하는 용어로 널리 사용되고 있다. 이러한 경향은 1985년 11월 16일 한국에서 창교된 9개 계통 31개 종단의 대표들이 '한국민족종교협의회'를 결성한 이후 더욱 확산되었다.

한국민족종교협의회는 설립취지문에서 "새종교를 세워 겨레가 의지할 기둥을 세우고 지향할 푯대를 만들며 갱생할 법도(法度)를 지으며 고난을 이기고 영광을 누릴 대도(大道)를 창명한 한국 민족종교는 한결같이 구국제민(救國濟民)과 인류 평화의 큰 뜻을 품고 상고(上古)로부터 내려온 고유한 종교 사상의 맥을 이으며 새종교 사상을 제시한 같은 혈족(血族)의 형제 교단이다"라고 밝혔다. 이와 같은 설립취지문의 내용은 한국의 신종교들이 자신들의 입장과 성격을 어떻게 정의하는지 잘 나타내는 것이라고 할 수 있다.

학문적 차원에서 '민족종교'의 성격과 개념을 체계적으로 정리한 최초의 연구로는 윤이흠의 연구를 들 수 있다. 그는 한국사회에서 사용되는 '민족종교'라는 용어는 '세계종교'(world religion)의 반대 개념으로 사용되거나 또는 소수민족의 종교를 지칭하는 '민족종교'(ethnic religion)라는 용어와는 다르다는 점을 지적하면서도, 그것은 "혈연(血緣)·지연(地緣)·역사·운명공동체라는 심정적 개념을 내포한 종교 개념"이지만 "매우 불분명한 점 또한 부인할 수 없다"고 설명한다. 그러면서 그는 한국사회에서 스스로 '민족종교'를 자칭하거나 '민족종교'라는 일반적 개념 안에 포함될 수 있는 종교로서는 ① 천도교 ② 대종교 ③ 원불교 ④ 증산교 ⑤ 한얼교 ⑥ 이른바 정역을 중심사상으로 삼고 있는 많은 군소종교 ⑦ 그리고 아마도 통일교를 들 수 있지만, 통일교는 민족 고유 얼의 계발과 거리가 있기 때문에 이에 포함시키는 것이 타당한지는 분명치 않다고 설명한다.

그는 천도교·정역·증산교·대종교·원불교 등 한국 신종교 운동의 흐름을 주도해온 종교들은 1) 한국의 자생종교들로서, 2) 민족공동체 의식을 갖고 있으며, 3) 민족고유 얼의 계발을 기도하고, 4) 고난으로부터 해방된 민족의 영광을 약속한다는 공통점을 갖고 있다고 분석한다. 그는 일부 개신교

신학자들이 "기독교는 1960년대에 토착화 운동을 전개했고 1970년대에는 사회민주화 운동을 했기 때문에 더 이상 외래종교가 아니라 '민족종교'라고 주장하지만, 기독교는 민족 고유정신과는 거리가 있을 뿐만 아니라 기독교의 주도적 세력과 중심세력은 민족사의 정통성과 민족의 영광을 기약한다는 범주에 벗어나 있는 것이 사실"이기 때문에 '민족종교'에 포함시킬 수는 없는 것으로 간주한다. 그러면서 그는 "민족종교란 한국 자생종교로서 한국민족의 공동운명체 의식에 입각해서 외부로부터의 압박에서부터 자유와 영광을 추구하는 민중운동을 전개하든가 그러한 역사의식을 가진 종교"라고 정의한다.[3]

한편, 김종서는 '민족종교'라는 용어는 "동학 이후 출현한 대부분의 한국 신종교들이 한민족의 뿌리를 중시하고 주체적인 이미지를 표방하려는 태도를 보이려고 사용한 것이기 때문에 학계나 언론계 보다는 한국 신종교 스스로에 의해 쓰여지는 용어이며, 강한 민족주의적 성격을 포함하는" 용어라고 설명한다. 그러면서 그는 "우리나라의 경우, '민족종교'라는 용어는 민족적 맥락에서 나온 신종교를 뜻하는 것이지, 결코 '세계종교'에 반대 짝(counterpart)이 되는 용어는 아니다"라고 설명하다. 또한 그는 "'민족종교'라는 용어를 기성종교가 아닌 신종교들을 대개 포괄하려 하다 보면 때로 천리교나 과학교(scientology)같은 일본이나 서양에서 유래한 신종교들은 같이 논하기 어렵기 때문에 한국에 있는 신종교 전체를 지칭하기에는 무리가 있다"고 지적한다.[4]

한편, '민중종교'라는 용어 역시 1980년대를 전후하면서 신종교 운동을 지칭하는 용어로 사용되기 시작하였다. 이 용어를 학술용어로 처음 사용한 것은 황선명이었던 것으로 보인다. 그는 1980년에 출판한 『민중종교운동사』에서 근대사회에 접어들면서 세계 각지에서 발생한 천년왕국운동(millenarian movements)의 성격을 분석하면서 '민중종교 운동'이라는 용어를 사용하였다. 그러나 그는 이 용어가 구체적으로는 어떤 종교를 뜻하는지에 관해 분명하게는 정의하지 않고 있다. 다만 그가 강조하면서 분석의 대상으로 삼고 있

3) 윤이흠, 「한국종교연구」, 제1권, 서울:집문당, 1986, pp.285-288
4) 김종서, "현대 신종교 연구의 이론적 문제", 김종서 · 박승길 · 김홍철 공저, 「현대 신종교의 이해」, 한국정신문화연구원, 1994, p. 6

는 "민중의 끊임없는 새로운 세계를 구성하고자 하는 의지, 즉 고착된 특정의 상태에 만족하지 않는 유토피아의 지향성이 종교를 새롭게 하는 추진력이 되며 운동을 통해 구체화"된 것을 '민중종교 운동'으로 보는 것만은 분명한 것 같다. 따라서 그는 서구사회에서 중세질서가 붕괴되는 상황에서 크게 전개되었던 재세례파 운동(再洗禮派運動, anabaptist movement)과 멜라네시아와 폴리네시아에서 발생한 하물숭배 종파운동(荷物崇拜宗派運動: cargo cult)[5]과 투카 종파운동(tuka cult) 및 마마이아 종파운동(Mamaia cult), 미국계의 신종교 운동인 여호와의 증인(Jehovah's Witness)과 모르몬교(Mormon), 그리고 우리나라의 정감록신앙 운동과 동학 이후 전개된 신종교 운동을 모두 '민중종교 운동'이라는 울타리에 포함시키고 있다.[6]

한국의 신종교 운동을 '민중종교'라고 지칭하는 또 한명의 대표적인 학자는 류병덕이다. 한국 신종교연구의 개척자이기도한 그는 원불교사상연구원이 1982년에 개최하였던 제4회 학술회의에서 「개화기 · 일제시의 민중종교사상」을 발표하였으며, 1985년에는 『한국민중종교사상론』을 발간하였다. 그는 이책의 「머리말」에서 "민중속에서 자각의 소리를 부르짖으며 자생적으로 일어난 한국인의 종교, 이 종교야말로 '한국의 민중종교'이다"라고 강조한다. 그는 "종교가 한국인에 의해 이루어졌기 때문에 '한국의 종교'라고 하더라도, 그들이 지향하는 목표가 세계적이고 또 그들이 내놓은 교리속에는 보편성 · 세계성을 간직하고 있다면 그 종교를 '한국으로부터의 종교'라고나 할까. 결코 민족적 종교이거나 국민적 종교로 한정지울 수는 없다"고 주장한다. 그는 "필연발생적으로 일어난 '한국으로부터의 종교'는 먼저 한국 민중 속에 깃든 한국의 심혼을 대변하려는 민중종교였으며, 오늘의 시점에서 보면 한국의 민중종교는 한국혼을 세계에 알리는 생명의 소리가 될 것이다. 따라서 한국의 민중종교는 한국민중의 실체로서 존재해 왔다"고 강조한다.[7] 류병덕의 이와 같은 언급속에는 한국사회에서 전개된 신종교들은 '민중종교'이며, 따라서 그것을 '민족종교'로 지칭해서는 안된다는 의미가 함축된

5) 그는 '적하 의례'(積荷 儀禮)라고 번역했지만, 필자는 학계에서 통용되는 요어인 '하물숭배종파운동'이라 고쳤음.
6) 황선명, 『민중종교운동사』, 서울: 종로서적, 1980 참조.
7) 류병덕 편저, 『한국민중종교사상론』, 서울: 시인사, 1985, pp. 2-3

것으로 볼 수 있다.

한국 신종교 운동의 성격을 한쪽에서는 '민족종교 운동으로, 그리고 다른 한쪽에서는 '민중종교 운동'으로 부르면서도 어느 것이 타당한가 하는 것에 관해서는 그동안 별다른 논쟁이 제기되지 않고 있었다. 따라서 학계에서는 최근까지도 이 두 가지의 용어가 혼용되어 왔다.

그러나 최근 이와 같은 한국 학계의 흐름에 대해 이의가 제기되기 시작하였다. 류병덕은 '민족종교'라는 용어는 "국가의 비호세력과 결탁되면서 형성된 개념"으로 "제2차 세계대전 이전까지 세력있는 국가주의자들의 손아귀에 들어있는 사학자나 종교학자·국학자들에 의해 불려진" 용어라고 주장하면서, 한국의 신종교를 '민족종교'라고 부르는 것은 크게 잘못된 것이라고 지적한다. 그는 '민족종교'는 "일명 '국가종교'라고도 불리어지는데, 이는 한 민족이나 한 국가의 이념에 교리 형성의 근거를 일치시키면서 때로는 권력의 비호를 받으면서 형성된 종교를 지칭하는 것이었다"고 설명하면서, "그럼에도 불구하고 무조건 시간성과 공간성을 제한시키는 범위를 짜고 천도교·정역(正易)·증산교·대종교·원불교와 같은 한국의 대표적인 신종교들을 민족종교의 개념 속에 넣는 것은 과오를 범하는 것"이라고 주장한다. 그러면서 그는 "한국의 신종교들은 민중에 의해 자발적으로 일어났고 다시 민중을 향해 뛰어들어가려는 종교, 즉 민중을 위해 존립의 근거가 생겼던 종교들이기 때문에 '민중종교'라고 부르는 것이 타당하다고 강조한다."

또한 그는 "한국의 민중종교는 곧 한국의 신종교이며, 한국의 신종교는 곧 한국의 민중종교로서 한국적 사건만이 아니라 세계정신사에 새로운 획을 그을 수 있는 우주사적 사건이라고 보려는 것이다. 이 모두는 숙명적인 역사적 상황을 새로운 가치로 변화시키려는 인류사 전환의 용트림이었다고 본다. 그 당시, 이들은 철저하게 한국의 역사를 자신의 몸으로 체득하면서 인간들 개개인이 변화되지 않으면 안되는 인간 심성·인간혼의 발로였다. 따라서 한국에서 일어난 민중종교혼은 곧 신종교를 지향하면서 지금의 세계종교·기성종교가 되기 이전의 그 원초적 종교혼을 실현하고자 하는 회귀운동이라고 말할 수 있다"[8]고 역설한다. 이와 같은 그의 입장은 한국의 신종교

8) 류병덕, "한국 신종교의 실상과 그 연구현황", 「종교에 있어서의 '근대' 경험 -

운동의 발생사적 성격과 함께 세계종교로의 발전가능성을 강조한 것으로 볼 수 있다.

Ⅲ. 발생사적 측면에서 본 한국 신종교 운동의 성격

사회 분화가 별로 이루어지지 않은 전통 사회에서는 종교적 가치가 사회 제도의 정당성과 합법성을 제공한다. 즉 종교적 가치는 종교적 영역에 국한된 가치가 아니라, 사회의 모든 제도와 질서까지도 합법화함으로써 사회 통합의 구심점으로 작용한다.[9]

조선왕조 5백년 간 한국문화의 핵(核)으로 작용하였던 주도적 가치는 유교주의였다. 조선왕조는 건국초기부터 유교를 사회의 구심점으로 삼았을 뿐만 아니라, 사회의 모든 제도와 조직은 유교적 가치와 규범에 의해 그 의미와 방향을 부여받고 있었다.

조선의 개국과 더불어 국가 이념으로 채택된 유교는 신유학(新儒學) 또는 주자학(朱子學)이라고도 불리는 송(宋)의 주희(朱熹)가 완성시킨 성리학(性理學)이었다. 성리학은 중국에서도 중소 지주(中小地主) 출신의 사대부(士大夫)의 학(學)으로, 배불의식(排佛意識) 밑에서 싹터온 존화멸이(尊華蔑夷)의 도통(道統)을 정통시하는 춘추대의적 의리관(春秋大義的 義理觀)에 토대한 학문이었다.[10] 조선 개국의 주역들이 유교의 다른 흐름보다 성리학에 친화성을 가질 수 있었던 것은 자신들도 중소지주적 기반에서 성장하였고 불교에 대해 비판적 태도를 갖고 있었기 때문이었다. 이들은 성리학을 통해 '배불'(排佛)이라는 자신들의 혁명 구호를 정당화하는 한편, 민본(民本)과 위민(爲

보편주의를 중심으로」, 제4회 한일 종교연구자 교류 심포지엄 발표논문집, 천리대학 오야사토연구소, 1996. 8. 20-21, pp. 柳1-柳7

9) 버거(Peter L. Berger)는 이와 같은 전통사회에서의 종교의 역할을 일컬어 '聖스러운 天蓋', the sacred canopy)라고 불렀으며(Peter L. Berger, The Sacred Canopy, Garden City, New York: Doubleday & Company, 1969, chap. I "Systematic Elements" 참조), 벨라(Robert N. Bellah)는 이러한 상황을 '社會的 溶解性'(social fusion)에 토대한 구조적 형태라고 표현했다(Robert N. Bellah, "Epilogue", Robert N. Bellah ed., Religion and Progress in Modern Asia, New York: Free Press, 1965. 박영신 역, 「사회변동의 상징구조」, 서울: 삼영사, 1981, pp.172-173)

10) 윤사순, 「동양사상과 한국사상」, 서울: 을유문화사, 1984. p.179

民)의 정책적 대안을 마련코자 하였다.

원래, 성리학의 세계관에서는 원리성과 인간 심성의 내재성을 깊이 추구하는 반면, 이 문제에 관한 한 초월성 내지는 초자연성의 개입을 거부한다. 그렇기 때문에 성리학은 합리주의적 성격이 강하다고 할 수 있다. 그러나 성리학은 경험적 사실이나 실증적 요소의 수용을 용납하지 않기 때문에 그 합리주의라는 것도 추상적 정신의 자기완결성만을 고집하는 특성을 갖는다. 따라서 성리학에서는 세계관의 고착화 내지 폐쇄성을 면하기 어렵다.[11]

민중의 생활 체험과는 관계없이 조선 개국의 주역들에 의해 일방적으로 시행된 통치 이념의 전환 작업은 필연적으로 공권력에 의한 강제성을 띨 수밖에 없었다. 새로운 권력 집단은 법률의 제정과 행정적인 연결망 그리고 가례(家禮)의 시행과 같은 사회교육적인 방법을 통해 유교로의 개종을 요구하기 시작하였다. 또한 지배 계급은 성리학적 가치와 규범에서 벗어나는 행위에 대해 철저한 제재를 가함으로써 조선왕조의 지배 종교를 국가 유교로 확립시켜 나아갔다. 이 과정에서 민중의 삶과 깊은 연관을 맺어 왔던 불교나 도교 또는 무속과 같은 민간 신앙은 철저하게 탄압을 받게 되었으며, 국가 유교로부터 벗어나는 신종교 운동의 출현은 애당초 기대하기 어려웠다.

그러나 조선 개국의 주역들이 유교주의 사회를 지향하려 했다고 해서 조선사회의 모든 기능이 적절하게 발휘되고 사회의 여러 관계가 원만하게 유지되고 있었던 것은 아니었다. 지배 권력의 강력한 정책으로 인해 외면적으로는 사회의 각 계층과 부분들간에 조화와 질서를 유지하고 있는 것처럼 보였지만, 내부적으로는 분열과 갈등을 내포하고 있었던 것이 사실이었다. 특히, 학문과 교양을 통해서만 그 원리를 익힐 수 있는 성리학은 민중의 생활과는 애당초 상당한 거리를 가질 수밖에 없었다. 더욱이 초자연적 신 관념을 배척하면서 고도의 합리성과 주지주의적(主知主義的) 성격을 나타내는 성리학의 세계관은 피지배 계급인 민중의 종교적 욕구를 채워주는 데에는 처음부터 한계성을 가질 수밖에 없었다. 따라서 새로 등장한 지배 계급이 성리학적 가치를 지고(至高)의 가치로 삼으면서 조선 사회를 유교사회로 전환시키려 했다고 하여 조선왕조가 초기부터 유교적 가치 체계에 의해 철저

11) 황선명, 「조선조 종교사회사 연구」, 서울: 일지사, 1985, p.124

하게 짜여지고 강력하게 지배되었던 것은 아니다. 즉 조선왕조의 성립과 동시에 모든 사회 제도가 삽시간에 유교화한 것도 아니고, 모든 사회 성원의 행동 유형이 단기간에 유교적인 규범 속으로 순화된 것도 아니었다. 민중은 강력한 국가 정책과 사회 통제 그리고 계급내의 결속력 부족 등으로 인해 유교주의적 가치를 전면적으로 부정하지 못할 뿐, 내면적으로는 지배 계급의 가치와 분절 내지는 격차를 갖고 있었다.[12]

지배 계급과 민중간의 분절과 잠재된 갈등, 그리고 사회의 하부 체계간의 분열은 임진왜란과 병자호란 이후 나타난 생산력과 생산 관계의 변화를 계기로 급속히 표면화되기 시작하였다. 토지의 세습화와 함께 양반 관료들의 토지 매입과 겸병(兼倂) 및 사적(私的) 소유지의 확대로 인한 기존 토지제도의 와해, 면천(免賤)·피역(避役)·도망 등으로 인한 노비제도의 붕괴, 영농기술의 발달과 지대수취법(地代收取法)의 변화와 같은 농민 경제의 새로운 양상과 특권 상업의 변질·민간 상업의 발전·금속화폐의 유통과 같은 상품화폐 경제의 발전, 관청 수공업의 변화·민간 수공업의 발전·광업의 발달 등과 같은 수공업과 광업의 발전 등은 기존의 신분 질서와 계급 구조를 와해시키는 한편, 조선왕조가 내포하고 있었던 모순과 분열들을 극대화시키고 현재화(顯在化)시키기 시작하였던 것이다. 특히 생산력의 변화에 따른 기존 계급질서의 붕괴는 민중에 대한 지배계급의 억압과 착취를 강화시킴으로써 민중의 삶의 조건을 극도로 열악하게 만드는 한편, 그들의 생존마저 위협하기 시작하였다.

이와 같은 상황의 변화는 그동안 사회의 상부 구조로 기능하면서 사회 통합의 구심점으로 작용해온 성리학적 가치가 위기를 맞게 되었다는 것을 뜻하는 것으로서[13] 억눌려 왔던 민중이 자신들의 종교적 욕구를 분출시키도록

12) 노길명, 「가톨릭과 조선후기 사회변동」 고려대학교 민족문화연구소, 1988, p. 50

13) 이러한 위기는 다음과 같은 세 가지로 나타났다. 즉 그것은 변화된 조건에서도 성리학적 가치가 과연 적합한 가치 체계인가 하는 적합성의 차원과, 성리학적 가치가 주어진 환경과 역사속에서 축적된 生活 樣式의 總體로서의 문화적 전통인가 하는 正體性의 차원, 그리고 문화 유형들간에 일정한 정도의 일관성을 갖고 있고 하위 집단의 하위 문화들간의 차이가 전체 문화의 통합된 체계를 지나치게 위협하지는 않는가 하는 통합성의 차원에서 갖게 되는 의문이었다. 노길명, "조선조 종교문화의 성격과 그 변동 - 조선후기 종교운동의 분화를 중심으로", 「사회변동과 사회과학연구」, 백석 홍승직교수화갑기념논문집간행위원회, 1989, pp. 49

하는 계기를 제공하였다. 따라서 조선 후기에 이르러서는 다양한 형태의 종교운동들이 민중에 의해 표출되기 시작하였다. 이것은 단일 가치에 의해 통합되어오던 조선사회가 종교문화적 차원에서 분화되기 시작하였음을 뜻하는 것이었다.

이와 같은 종교운동들은 다음과 같은 세 가지 유형으로 대별될 수 있다.

그 첫째는 미륵신앙 운동(彌勒信仰運動)이었다. 미륵신앙은 인간 세계가 혼란에 빠졌을 때 미륵이 출현하여 새로운 이상세계(理想世界)를 열어 줄 것이라는 불교적 메시아신앙을 말한다. 이 신앙은 정치적 사회적 변혁기마다 현세 고통으로부터 벗어나려는 민중의 열망과 결합하면서 민중세계에 널리 확산되어 왔다. 민중세계에 이어져 오던 이와 같은 미륵신앙이 조선 후기의 사회해체 상황과 맞물리면서 더욱 확산되기 시작하였던 것이다. 특히, 당래불(當來佛)로서의 미륵의 하생 출현(下生出現)에 대한 갈망은 기아와 질병 그리고 지배계급의 억압과 수탈로부터 구원해 줄 해방자에 대한 대망(待望)이라는 종교적 차원을 넘어 사회 질서를 재편성하려는 사회변혁 운동으로 나타나기까지 하였다.[14]

둘째는 비결 운동(秘訣運動)이었다. 참위설(讖緯說)과 풍수설(風水說)에 연원을 두고 있는 비결신앙은 미래국토(未來國土)의 대망(待望)이라는 예조신앙(豫兆信仰)을 특징으로 한다. 특히, 18세기 이래 민중 세계에 널리 퍼지기 시작한 정감록(鄭鑑錄)은 진인사상(眞人思想)·신도사상(新都思想)·승지사상(勝地思想)·남조선신앙(南朝鮮信仰) 등을 포함하지만, 내면적으로는 지배층에 대한 저주와 조선왕조의 멸망을 강조하고 있었다. 따라서 정감록신앙의 확산은 새로운 세계에 대한 대망의 차원을 넘어 낡은 질서를 타파하고 새로

-52 및 노길명, 『한국신흥종교연구』, 서울: 경세원, 1996, pp.22-28 참조

14) 예를 들면, 숙종 14년(1688년) 여환(呂還) 등 일단의 미륵 신앙 신도들이 경기도 양주지역의 농민을 무장시켜 '도성 입성'(都城入城)을 모의했던 것이나, 숙종 17년(1691년) 11월 황해도를 중심으로 전개되었던 '수양산 생불출현설'(首陽山 生佛出現說)과 숙종 23년(1697년)의 '장길산 사건'(張吉山 事件) 등은 민중 세계에 확산된 미륵 신앙을 바탕으로 민중을 조직화하고 사회질서를 재편하려는 사회 변혁 운동의 대표적 사례들이라 할 수 있다. 숙종 연간의 미륵 신앙과 사회 운동에 관해서는 다음을 참조할 것. 정석종, "조선후기 숙종연간의 미륵신앙과 사회운동", 『한우근박사정년기념사학논총』, 1983, pp.409-446 및 정석종, 『조선후기 사회변동 연구』, 서울: 일조각, 1983, pp.44-60

운 질서를 구축하려는 민중의 열망을 응집시킴으로써[15] 사회변혁 운동의 이념으로 작용할 가능성을 충분히 갖고 있었다.[16]

셋째는 천주교신앙 운동이었다. 이 운동은 초기에는 양반 지식인들의 신문화수용 운동의 성격을 띠고 있었지만, 1801년 신유박해(辛酉迫害, 1801년)를 거친 이후부터는 민중의 종교운동으로 전환되기 시작하였다. 즉 보유론적 관점(補儒論的 觀點)에서 천주교를 수용하였던 양반 계급은 박해 과정에서 대부분 탈락하였으며, 천주교 신앙운동의 중심은 봉건 사회체제에서 소외되고 억압당하던 하류계급으로 전환되었던 것이다. 초월적 신 관념을 배제하는 성리학에 대해 친화성을 갖지 못하였던 이들은 '천주'(天主)라는 초월적 존재의 개념을 통해 현세의 고통으로부터 위로를 받을 수 있었으며, 천주교에서 강조하는 인간의 자유와 평등에 관한 교리를 일종의 사회복음(社會福音)으로 인식함으로써 천주교신앙과 쉽게 연결될 수 있었다.[17]

조선 후기에 이르러 급속히 전개되기 시작한 이와 같은 세 가지 유형의 운동은 봉건체제에서 억압받던 민중이 종교적 이념과 이상세계에 대한 대망을 바탕으로 전개한 운동이었다는 점에서 '민중종교 운동'의 성격을 띠었던 것으로 볼 수 있다. 또한 이와 같은 민중종교 운동의 확산은 성리학적 가치체제에서 억눌려 있던 민중의 종교적 욕구가 집합 행동을 통해 응집되고 표출되기 시작하였음과, 더 나아가서는 단일 형태를 나타내던 조선조의 종교문화가 후기에 이르러 급속히 분화되기 시작하였음을 뜻하는 것이기도 하였다.

---

15) 양은용, "근대 한국의 도참사상", 숭산 박길진박사고희기념사업회, 『한국 근대종교사상사』, 원광대학교 출판국, 1984, p.102

16) 이러한 가능성은 실제로 영조 31년(1755년) 지리산 하동 일원을 근거로 비기(秘記)에 의한 미래 국토를 건설하려 모의했다고 하여 주동자들이 처형당한 남변사건(南變事件)을 비롯하여 여러 차례에 걸친 변란으로 나타났다. 이에 관해서는 황선명, 『조선조 종교사회사 연구』, 앞의 책, pp.277-279. 고성훈, "정조조 정감록 관련 역모사건에 대하여 - 이경래·문인방 사건을 중심으로", 『하석 김창수교수 화갑기념 사학논총- 역사학의 제 문제』, 서울: 범우사, 1992를 참조할 것. 또한 18세기와 19세기에 걸쳐 전국적으로 발생하였던 수많은 민란도 민중이 생활이 극도로 열악했었다는 현실적 조건과 함께, 새로운 세계의 도래를 약속하는 비결신앙이 민중 결집의 구심점으로 작용할 수 있었기 때문에 가능하였던 것으로 볼 수 있다.

17) 노길명, 『가톨릭과 조선후기 사회변동』, 앞의 책, pp.111-126 및 조광, 『조선후기 천주교사연구』, 서울: 고려대학교 민족문화연구소, 1988, pp.102-113 참조.

이와 같은 민중세계의 변화는 19세기 중엽에 이르러서는 보다 체계적인 조직과 교리 체계를 갖춘 신종교 운동의 등장으로 가속화되기 시작하였다. 그 효시는 최제우(崔濟愚:水雲, 1824-1864)가 창도한 동학이었다. 1860년, 보국안민(輔國安民), 포덕천하(布德天下), 광제창생(廣濟蒼生)의 이념을 제시하며 창도된 동학은 민중 세계에 전개되어온 다양한 형태의 종교운동 체험이 축적됨으로써 나타난 근대 신종교 운동의 효시였다. 동학운동이 지역적 한계성을 넘어 범민중적 규모로 확산될 수 있었던 것은 민중의 삶과 밀착되어 있던 토착 신앙이나 주술의 많은 부분을 자신의 교리나 의례에 수렴하고 있었고,[18] '한울님'이라는 신 관념을 통해 신앙대상으로서의 초월적 존재를 갈망하던 민중의 종교적 욕구에 부응할 수 있었기[19] 때문이었다. 또한 기존의 사회 질서는 종말을 고하게 되고 새로운 사회 질서가 전개되리라는 혁세사상(革世思想)을 통해 새로운 세계의 도래를 갈망하는 민중의 욕구를 충족시킬 수 있었기 때문이기도 하였다.

혁세사상을 바탕으로 하는 신종교 운동의 또 다른 형태로서는 남학(南學) 또는 영가무도교(詠歌舞蹈敎)로 불리는 정역(正易)을 들 수 있다. 동학운동과 비슷한 시기에 김항(金恒:一夫, 1826-1898)에 의해 전개된 정역은 주역(周易)을 새롭게 해석하여, 모순과 부조리로 특징되는 낡은 질서는 곧 종말을 고하게 되고 새로운 세계가 도래하게 된다는 선후천운도(先後天運度)를 강조하였다. 정역에서 강조하는 후천개벽(後天開闢)의 논리는 그후 증산교(甑山敎)를 비롯한 수 많은 한국 신종교들에 지대한 영향을 끼쳤다.

동학운동과 정역운동이 민중 세계에 확산되던 19세기 후반 한국사회는 조선 후기부터 심화되어 오던 계급 모순과 함께 새로운 사회적 모순을 나타내기 시작하였다. 그것은 오랜동안 은둔과 폐쇄로 일관해 오던 조선왕조가 외세 열강의 강요에 의해 세계 무대에 진출하면서 나타난 민족 모순으로서, 한민족의 역사가 한민족의 자주적 결단에 의해서가 아니라 외세 열강의 이해관계에 의해 전개됨으로써 나타나는 모순이었다.

---

18) 황선명, 「민중종교운동사」, 앞의 책, pp.217-220

19) 노길명, "동학에서의 신 관념의 체계화 과정", 「인문대논집」, 제13집, 고려대학교 인문대학, 1995, pp.367-369 및 노길명, 「한국신흥종교연구」, 앞의 책, pp.111-134 참조.

특히, 1876년에 체결된 조일수교조규(朝日修交條規)는 일본이 서구 세력으로부터 강요당하였던 불평등조약의 독소 조항을 그대로 조선에 강요한 것이었다. 1890년대 초반 일본과의 무역구조를 보면, 수입품은 기계제 면직물과 지배층의 사치품이 대부분인 반면, 수출품은 쌀·콩 등의 농산물과 그밖의 원료가 주를 이루고 있어 약탈무역적 성격을 띠고 있었다. 또한 저율관세와 부등가교환(不等價交換)에 의한 약탈 무역은 조선의 국내 시장과 농업부문에 막대한 타격을 주고 있었다. 특히 쌀 수출로 인한 쌀값의 폭등은 농민 특히 빈농(貧農)의 생활을 위협하여 소빈농과 도시 빈민의 몰락을 더욱 가속화시키는 한편 지주 계급에게는 보다 많은 부를 축적케 하였다. 이 과정에서 지주 계급은 무역을 통해 들어오는 사치품들을 구입하기 위해 농민에 대한 착취와 수탈을 더한층 강화함으로써 민중의 대다수를 이루고 있던 농민의 생활을 더욱 어렵게 만들고 있었다.

1894년에 발생한 동학혁명은 이와 같은 사회적 모순에 대한 대응으로 전개된 민중운동이었다. 영남지방에서 창교된 동학이 호남지방에서 동학혁명으로 분출된 것은 당시 계급 모순과 민족 모순의 결합이 곡창지대인 호남지방에서 보다 심화되고 있었기 때문이었다. 이 혁명은 분명 동학의 이념과 조직을 바탕으로 전개된 민중혁명이었다[20]. 이 혁명에는 동학에서 제시된 혁세사상이 바탕을 이루고 있었으며, 민중의 동원과 결집은 동학의 조직체계에 의존하고 있었다. 또한 이 혁명에서는 농민의 생존권을 위협하는 계급 모순과 함께, 척왜(斥倭)·척화(斥華)·척양(斥洋)을 강조함으로써 민족 모순도 함께 고발하고 있었다. 이 혁명에서 제시되었던 반봉건(反封建)과 반외세(反外勢)의 캐치프레이즈는 이 혁명이 계급 모순과 민족 모순에 대응하여 전개된 혁명이었음을 의미한다.

한국 신종교 운동사에서 큰 줄기를 이루고 있는 강일순(姜一淳:甑山, 1871-1909)의 증산교 운동은 동학혁명의 전개와 밀접한 관련을 맺으면서 전개된 신종교 운동이었다. 증산교 운동은 동학혁명이 치열하게 전개되었던

20) 일부에서는 동학혁명은 동학이라는 宗教的 外皮만 입었을 뿐 동학이라는 신종교와는 관계없는 것으로 보아야 한다는 주장도 내놓고 있다. 이러한 입장에서는 이 혁명을 주도한 전봉준도 동학 신도가 아니었다고 주장한다. 신복룡, 『전봉준의 생애와 사상』, 서울: 양영각, 1982 참조

지역에서 이 혁명의 실패 직후에 등장하였을 뿐 아니라, 참여자들의 대부분 또한 동학 신도들로서 동학혁명에 참여했던 사람들이었다. 강일순은 이들을 중심으로 종교운동을 전개하였다. 그는 계급 모순과 민족 모순을 비판하면서도 이상세계의 건설을 동학혁명에서와 같은 혁명적 방법에서 찾지는 않았다. 그는 역사의 전개는 예정된 변동 원리 즉 '천지도수'(天地度數)에 의해 이루어진다고 설명하면서, 곧 도래할 후천선경(後天仙境)에 참여하기 위해서는 "남에게 척을 짓지 말고 죄를 멀리하며 순결한 마음을 지녀야 한다"고 강조하였다.[21]

한편, 동학운동에서 표출되기 시작한 신종교 운동의 반침략 반외세적 성격은 일제의 침탈이 노골화됨에 따라 더욱 강하게 나타났다. 1909년, 라철(羅喆:弘巖, 1863-1916)에 의해 중광(重光)[22]된 대종교(大倧敎)는 일제의 침략에 대응하려는 의도와 관련하여 전개된 신종교운동이었다. 그는 일제의 침략에 의해 훼손된 민족정신을 바로잡고 민족적 자존과 독립을 유지하는 최상의 방법은 국조신앙(國祖信仰)인 단군(檀君信仰)을 중심으로 전 민족이 결집하는 것뿐이라는 판단 아래 대종교를 중광하였으며, 일제의 강점이 현실화되기에 이르자 교단 본부를 만주로 옮기고 본격적인 반침략 운동을 전개하였다.

일제의 강점은 조선 후기부터 심화되어온 사회적 모순을 더 한층 심화시켰다. 특히 일제의 식민지 경제정책과 더불어 시행된 토지 조사 사업은 농민의 토지를 국유지로 편입시켜 한국을 일본의 식량 공급지로 만드는 한편, 대다수의 농민을 노동자로 전환시켜 그들의 값싼 노동력을 확보하려는 의도에서 취해진 정책이었다. 그 결과, 농촌에서는 일본인 지주(地主)를 정점으로 일제의 지배 정책에 협조하여 성장한 친일 지주 계급과 봉건적 특권 지주 계급을 중심으로 하는 새로운 구조의 지주제(地主制)가 형성되었으며, 그

---

21) 노길명, "신흥종교 창시자와 추종자의 사회적 배경과 그들간의 관계 - 증산교를 중심으로", 「증산사상연구」, 제3집, 증산사상연구회, 1977, pp.149-153 및 노길명, "한국 신흥종교의 민족의식과 사회변동 - 초기 증산교운동을 중심으로", 「인문대논집」, 제15집, 고려대학교 인문대학, 1997, pp.241-242 참조

22) 대종교에서는 라철이 대종교를 선포한 것을 새로운 종교를 창교한 것이 아니라, 神敎·代天敎·崇天敎·敬天敎·眞倧敎·王儉敎·主神敎·天神敎 등의 명칭으로 민중세계에 면면이 이어져온 한민족 고유의 단군신앙을 중흥시킨 것이라 하여 '重光'이라고 한다. 「대종교 중광 60년사」, 서울: 대종교총본사, 1971, p.31

에 따라 농민의 몰락은 더욱 가속화되었다. 이것은 조선 말부터 심화되어온 계급 모순이 일제의 강점과 식민 정책이라는 민족 모순과 결합됨으로써 민중의 삶을 더욱 어렵게 하였음을 뜻하는 것이기도 하였다.

이와 같은 상황은 신종교의 발생과 확산을 보다 촉진하는 요인으로 작용하였다. 가중되는 일제의 억압과 수탈은 항일 독립 운동과 같은 세속적 차원에서의 사회운동뿐 아니라 종교적 차원에서 구원을 얻으려는 경향을 증대시켰다. 특히 강한 민족주의적 성향을 나타내며 곧 도래할 이상세계의 참여와 현세 복락에 대한 여러 신종교에서의 약속은 식민 통치에 고통받던 민중에게는 그 자체가 해방의 메시지로 받아들여지기에 충분하였다.

따라서 일제강점기는 한국 신종교 운동의 발흥기였다고 할 정도로 수 많은 신종교 운동들이 전개된 시기였다. 동학, 정역, 증산교 그리고 단군 신앙에 바탕을 둔 신종교 등 이미 개항기에 발생하였던 신종교들은 일제강점기에 접어들면서 여러 종파로 분파되면서 민중세계에 교세를 넓혀가는 한편, 새로운 신종교 운동들도 다수 발생하였다. 오늘날 한국 신종교 운동의 계보는 대부분 이 시기에 활동하던 신종교 운동들로부터 유래되고 있다. 예를 들면, 한국 신종교 운동의 한 흐름을 이룬 이선평(李仙枰:晨鷄, 1882-1956)의 각세도(覺世道, 1915년), "물질이 개벽되니 정신을 개벽하자"는 기치 아래 불교 교리의 시대화·대중화·생활화를 주장한 박중빈(朴重彬:少太山, 1891 - 1943)의 원불교(圓佛敎, 1916년), 유교계 신종교를 표방하는 강대성(姜大成:迎新堂, 1889-1954)의 갱정유도(更定儒道, 1928년), 찬물의 이법(理法)과 치병(治病)을 강조하는 김영근(金永根:奉南, 1898-1950)의 물법계(1943년) 등 한국 신종교 운동사에서 중요한 위치를 갖고 있는 신종교들은 대부분 이 시기에 궁핍화로부터 벗어나려는 민중의 대상 욕구(代償欲求)와, 손상된 민족 자존(民族自尊)과 긍지를 회복하려는 민중의 열망을 토대로 전개된 신종교들이었다.[23]

이러한 운동은 그리스도계 신종교 운동에서도 마찬가지로 전개되었다. 일제의 침략과 식민통치에 대해 무관심하거나 초월하도록 유도하는 선교사들의 신앙유형과 선교정책에 반발하여 일제강점기를 전후로 전개되기 시작한

23) 노길명, 「한국의 신흥종교」, 대구: 가톨릭신문사, 1988, pp. 49-50

신학적 이단 종파운동 · 반(反)선교사 종파운동 · 반(反)교권적 종파운동 · 무교회주의 종파운동 · 신비신령주의적 종파운동 · 환상적 애국적 종파운동 등은 계급 모순과 민족 모순으로 인해 고통받는 민중을 중심으로 전개된 신종교 운동으로서 그후 수 많은 그리스도계 신종교 운동의 모태가 되었던 운동들이었다.[24]

이렇게 본다면, 윤이흠이나 류병덕이 한국 신종교 운동의 흐름을 주도해 왔다고 지적한 한국의 신종교 운동들은 한국 근대사의 특징인 계급 모순과 민족 모순을 고발하면서 전개된 종교운동이었다고 할 수 있다. 이 운동의 참여자들은 사회적 모순의 희생자들이었던 민중이었으며, 그들은 신종교 운동에 참여함으로써 삶의 의미와 방법을 찾고 있었던 것이다. 따라서 이들 종교운동은 그 자체가 반봉건 운동과 반침략 운동의 성격을 띠면서 전개된 운동이었다고 할 수 있다. 이것은 한국의 신종교운동이 민중과 민족의 정체성 회복을 위한 '민중종교 운동'과 '민족종교 운동'의 성격을 함께 지니고 있음을 보여주는 것이기도 하다.

Ⅳ. 교리와 사상의 측면에서 본 한국 신종교 운동의 성격

신종교는 창시자의 종교적 경험을 바탕으로 발생한다. 그의 종교적 경험은 개인의 배경이나 삶의 체험과 관련된 것이지만, 그러한 체험이 참여자를 불러모음으로써 하나의 종교운동으로 전개되기 위해서는 다른 사람들이 겪는 고통의 원인과 의미 그리고 그에 대한 해결방안이 제시될 수 있어야 한다. 따라서 신종교 운동의 가치나 이념 속에는 사회적 긴장에 대한 원인과 그에 대한 극복방안이 포함되게 마련이며, 이것은 운동의 목표와 방향을 결정하고 운동을 지속시키는 원동력으로 작용하게 된다.

한국사회에서 발생한 신종교는 수없이 많다. 또한 그들의 계보 · 경전 · 조직규모 · 활동내용은 저마다 다양하다. 그러나 이러한 다양성에도 불구하고, 한국 신종교의 교리나 사상체계가 근본적으로 다른 것은 아니다. 그들의 경

24) 같은 책, pp.78-80 및 노길명, "기독교계 신종교 개관", 『한국민족종교총람』, 서울: 한국민족종교협의회, 1992, pp. 205-211

전이나 각종 출판물 그리고 설교의 내용들을 분석해 보면, 거기에는 놀랄만한 공통성이 있는 것으로 나타난다. 이것은 한국의 신종교들이 동일한 역사적 체험과 문화적 유산을 바탕으로 하여 발생하였으며, 현실 사회상황에 대한 민중의 진단과 종교에 대한 그들의 욕구가 동일하기 때문인 것으로 해석된다.[25]

여기에서는 한국 신흥종교의 공통 교리와 사상은 무엇인지 살펴봄으로써 한국 신흥종교 운동의 성격을 구명해 보기로 한다.

한국 신종교 운동의 공통 교리나 사상은 관점에 따라 여러 가지로 분류될 수 있다. 그러나 그 중심 축을 이루는 것은 개벽사상(開闢思想)과 민족주체사상이다. 왜냐하면, 한국 신종교운동에서 추출되는 모든 교리나 사상은 이 두 가지로 귀착될 수 있기 때문이다.

앞에서 살펴본 바와 같이, 한국의 신종교 운동은 계급 모순과 민족 모순으로 특징되는 한국 근·현대사의 격변 속에서 억압과 고통을 받아온 민중의 종교운동으로 전개되어 왔다. 따라서 이들 종교운동에서는 어떤 형태로든 사회적 모순과 부조리의 원인과 극복방안이 제시되어 있으며, 이것은 주어진 사회현실에 대한 개편의지로 나타나고 있다. 1894년의 동학혁명과 1898년의 제주민란[26]은 이와 같은 신종교 운동의 사회개편 의지가 현실적인 집합행동으로 나타난 대표적 경우라 할 수 있다.

현세질서를 개편코자 하는 한국 신종교의 열망은 흔히 개벽사상 또는 종말사상으로 나타난다. 어떠한 신종교를 막론하고 이들은 내세에서의 열복(悅福)만을 추구하지는 않는다. 어떤 면에서 본다면, 이들의 주 관심은 내세에서의 구원보다는 오히려 현세에서의 구원에 있다. 따라서 이들에게는 내세에 대한 교리가 거의 없거나, 있다고 하더라도 대단히 미약하다. 이들의 관심은 현세에서 행복한 삶을 영위하는 데 있다. 이러한 관심이 개벽사상이나 종말사상으로 나타나는 것이다.

서구종교들에서와는 달리, 한국 신종교의 교리나 사상은 일원론적이다. 서

25) 노길명, 「한국의 신흥종교」, 앞의 책, pp.133-134

26) 이에 관해서는 다음의 논문을 참조할 것. 조성윤, "1898년 제주도 민란의 구조와 성격 -남학당의 활동과 관련하여-", 한국사회사연구회, 「한국 전통사회의 구조와 변동」, 서울: 문학과 지성사, 1986, 12. pp. 209-236

구인들의 사유형식은 서로 모순·대립되는 요소가 극복의 과정을 통해 전체의 통일로 이르는 논리구조, 즉 변증법적인 구조를 특징으로 하지만, 한국인들의 사유형식은 대립과 투쟁보다는 조화와 융합을 특징으로 한다. 한국의 신종교들은 이와 같은 한국인들의 사유형식을 그대로 수용한다. 그러나 그들에게 있어서도 역사관만큼은 이분법적이다. 이들은 우주와 세상의 역사를 서로 상반되는 두 가지의 시대로 구분한다. 그러나 그 설명방식은 전통종교 사상과 민간신앙을 강조하는 비그리스도계 신종교들과 그리스도계 신종교들 간에 약간의 차이를 나타낸다.

우선, 비그리스도계 신종교들은 역사를 선천(先天)과 후천(後天)이라는 서로 상반되는 두 시기로 구분하면서, 그 방향은 선천으로부터 후천으로 진행하는 것으로 간주한다. 이들은 선천시대는 모든 것이 거세고 겉으로 드러나는 '양(陽)의 시대'이고, 후천시대는 그에 반대되는 '음(陰)의 시대'라고 규정한다. 각 종교에 따라 설명 내용에는 약간의 차이가 있지만, 이들이 주장하는 '선천'은 각종의 모순과 부조리로 특징되는 시기이다. 따라서 선천에는 가진 자와 못 가진자, 지배자와 피지배자라는 불평등이 존재하며, 그에 따라 개인과 개인, 집단과 집단, 계급과 계급, 국가와 국가, 민족과 민족간의 대립과 갈등 및 투쟁이 발생할 수밖에 없고, 억눌린 개인이나 집단·계급·국가·민족의 한(恨)이 맺히고 쌓일 수밖에 없는 시기이다. 반면, '후천'은 선천과는 정반대의 특성을 갖는 시기로, 인간의 자유와 평등·평화·복지가 실현되는 시기이다. 그리고 현대는 선천으로부터 후천으로 넘어가는 '선후천 교역기'(先後天交易期)에 해당된다. 흔히 '개벽의 시기'로 일컬어지는 선후천 교역기에는 선천을 특징지워온 모든 사회적 모순과 부조리가 일시에 터져나올 뿐 아니라 선천 동안 맺히고 쌓여온 개인이나 집단, 계급, 국가, 민족들의 원한이 해원(解寃)을 시도하는 시기이기 때문에 사회 문제가 급증하게 되고 사회가 혼란에 빠지게 된다고 한다. 뿐만 아니라, 이 시기에는 삼재팔난(三災八亂)과 괴질(怪疾)이 엄습하게 된다고 한다. 또한 이 시기는 '대심판의 시기'로서, 선천시기에 권력과 부(富)를 향유하던 자들은 모두 멸망하고 억눌리고 고통을 받아온 약자들만이 후천선경에 참여하여 복락을 누리게 된다고 강조한다.[27]

이러한 사상은 그리스도교계 신종교의 종말론에서도 거의 같은 논리로 나타난다. 이들은 지금까지의 시대는 '사탄 주관(主管)의 시대'였기 때문에 악이 넘치고 많은 비리와 문제들이 발생할 수 밖에 없는 시대였다고 설명한다. 그러면서 사탄 주관의 시대가 끝나는 말세에는 메시아가 재림하여 모든 악의 세력과 요소들을 일소시킬 것이라고 설명한다. 그러고 난 후에는 메시아가 이 지상에 사랑과 정의와 평화가 넘치는 '천년왕국'(千年王國) 곧 '하나님의 나라'를 건설할 것이라고 강조한다. 또한 이들은 대심판기인 종말 때에는 기존의 사회체제에서 권력과 부(富)를 향유하던 지배계급은 유황불로 심판을 받게 될 것이고, 억압과 소외 그리고 고통을 받던 자들만이 천년왕국에 들어가 예수와 함께 '공동왕'(共同王)으로 활동하면서 온갖 복락을 누리게 될 것으로 신앙한다.

이와 같은 개벽사상과 종말사상에는 사회에서 소외되고 억눌려 온 민중의 한(恨)과 새로운 세계의 도래에 대한 원망(願望)이 강하게 투영되어 있는 것으로 평가할 수 있다. 따라서 이러한 사상 속에는 강한 민중사상 내지는 인존사상(人尊思想) 포함되어 있다.

물론 인간 존엄성의 사상은 서구의 종교들을 비롯한 많은 종교들에서 거의 공통적으로 나타나는 사상이다. 그러나 서구종교에서는 인간이 존엄한 것은 그가 신에 의해 창조되었고 신으로부터 자유의지를 부여받았기 때문인 것으로 설명한다. 즉, 신 중심적인 사상의 토대 위에서 인간의 존엄성을 강조하고 있는 것이다. 그러나 한국 신종교에서의 설명방식은 상당히 다르다. 특히, 비그리스도계 신종교에서는 인간을 신과 거의 동등한 존재로 보거나, 경우에 따라서는 신보다도 더욱 존귀한 존재로 간주한다. 그렇기 때문에 한국 신종교에서의 인존사상은 서구종교에서의 그것보다 더욱 강렬하게 나타난다.

예를 들면, "사람을 섬기되 '한울님'을 섬기듯 섬기라"(事人如天), "사람이 곧 하늘이다"(人乃天)는 동학의 가르침, "천존(天尊)과 지존(地尊)보다 인존(人尊)이 크니 이제는 인존시대니라" "선천에는 모사(謀事)는 재인(在人)하

27) 노길명, "한국 신흥종교운동의 사상적 특성", 『종교신학연구』, 제2집, 서강대학교 종교신학연구소, 1989, p.13

고 성사(成事)는 재천(在天)이라 하였으나 이제는 모사는 재천하고 성사는 재인이니라" "신(神)은 사람이 부리는 데 따라서 흠향(歆享)이 되느니라"고 설명하는 증산교의 교리, 삼진귀일(三眞歸一)과 홍익인간(弘益人間)의 이념을 강조하는 대종교의 교리, "내가 대하고 있는 모든 사물을 부처님 모시듯 하는 공경심과 경외심을 갖고 생활하라" "만유(萬有) 전체를 부처님과 같이 공경하는 처처불상(處處佛像) 사사불공(事事佛供)하라"는 원불교의 법신불 일원상(法身佛一圓相) 신앙과 가르침, 그리고 인간을 '영(靈) 하나님'의 분령(分靈)으로 간주하는 영주교(靈主敎)의 영명사상(靈命思想) 등은 인간을 신과 거의 동격으로 보거나 또는 신보다 더 고귀하고 더 존엄한 존재임을 강조하는 것이라고 할 수 있다.[28]

이렇게 본다면, 한국 신종교의 개벽사상과 종말신앙은 한국 근·현대사의 특징인 계급모순에 대한 고발인 동시에 민중의 해원이고 신바람이며, 민중해방을 향한 염원의 표출이라고 할 수 있다. 이것은 한국의 신종교운동이 '민중종교 운동'으로서의 성격을 강하게 지니고 있음을 드러내는 것이기도 하다.[29]

한편, 한국 신종교운동의 또 하나의 사상적 특징인 민족주체사상은 선민사상(選民思想)과 민족문화계승사상을 통해서 나타난다. 한국의 신종교들은 한민족이 하느님의 혈통을 이어받은 천손(天孫)이라고 강조하거나, 적어도 특별한 소명을 받은 민족이라고 주장한다. 또한 이들은 자기 종교의 창시자야말로 낡은 질서를 청산하고 새로운 질서를 펼쳐줄 메시아 내지는 절대신(絶對神)이라고 신앙한다. 즉 자기 종단의 창시자야말로 이 세상의 불의와 악을 제거하고 이상세계를 건설할 메시아라고 신앙하는 것이다. 따라서 신종교의 창시자는 신앙의 대상이 되기까지 한다.

창시자에 대한 이러한 신앙은 선민사상을 강화한다. 신종교의 교리에 따르면, 메시아는 이 세상에 와서 낡은 것을 청산하는 동시에 세상을 비출 '새 진리', '새 진법(眞法)', '새 원리'를 펼치고 인류를 구원할 분이다. 또한 그는 전인류를 하나의 대가족으로 통합시키며 지상천국을 건설할 분이다. 그런데

28) 노길명, 『한국의 신흥종교』, 앞의 책, pp.135-137
29) 노길명, "신흥종교운동의 교리와 사상", 임희섭·박길성 공편, 『오늘의 한국사회』, 서울: 나남, 1993, pp. 462-463

그가 바로 자기 종단의 창시자라고 신앙하는 것은 메시아가 한국에 강림했다는 것을 의미한다. 이것은 한민족은 메시아를 영접한 민족이고, 따라서 한민족은 신이나 절대자로부터 선택받은 민족이라는 사상을 수반한다. 또한 이러한 사상은 세계 인류의 구원은 한국에서부터 시작되고, 전세계는 한국을 중심으로 하나의 대가족사회로 통합되며, 지상천국도 한국에서부터 건설될 것이라는 신앙을 수반한다.

이러한 사상은 그리스도계 신종교들에서도 마찬가지로 나타난다. 한국 그리스도계 신종교들은 구약시대에는 이스라엘 민족이 선민이었지만, 그들은 구세주로 강림하였던 예수를 십자가에 못박아 죽임으로써 선민의 자격을 박탈당했다고 주장한다. 그러면서 '새 시대의 새 선민'은 성서적 입장이나 기타 여러 조건으로 보아서 한국이 될 수밖에 없다고 강조한다.[30]

한국의 신종교들은 한민족이야말로 후천개벽시대의 주역이고 한반도는 세계의 중심이라고 선언한다. 예를 들면, 증산교에서는 "우리 나라가 세계의 상등국(上等國)이 될 것이며, 세계를 밝힐 진법은 우리 나라에서 나오고, 우리 민족은 좌상(座上)에 득천하(得天下)하게 될 것"이라고 강조한다. 또한 갱정유도(更定儒道)에서는 "21세기에 전세계를 다스릴 통합정부가 한국에서 나오게 될 것"이라는 메시지를 유엔본부에 보내기도 하였으며, 영주교에서는 "한국이 세계의 종주국(宗主國)이 되고 한민족은 주국민족(主國民族)이 될 것"이라고 선언하고 있다. 그리고 한얼 수도원에서는 "세계 유신의 진리는 '고리아(高利我, Korea)에 있다"고 주장하고, 천지대안교(天地大安敎)에서는 "한국이 오행지(五行地)이고 세계의 중앙지"라고 강조한다. 이러한 선민사상은 더 나아가 통일교나 정도교에서와 같이, "앞으로는 한국어가 세계의 조국어 또는 모국어가 될 것"이라는 신념과, 새마을전도회에서와 같이 태극기의 신성화 등으로 나타나기도 한다.[31]

또한 한국의 신종교들은 한국의 종교적 유산들을 수렴하고 새롭게 체계화함으로써 문화적 정체성을 확립시키고자 하는 강한 열의를 나타낸다. 이들

30) 노길명, "기독교계 신종교 개관", 앞의 논문, p.209

31) 노길명, "신흥종교 - 기독교계", 『한국민속대관』, 제3권, 서울:고려대학교 민족문화연구소, 1982. pp.684-687 참조. 노길명, 『한국의 신흥종교』, 앞의 책, pp.146-147

은 전통종교의 교리나 사상은 물론 민중에 의해 전승되는 재래의 민간신앙을 배척함이 없이 거의 모두 수렴하고 있다. 이러한 점은 그리스도계 신종교운동에서도 마찬가지다. 예를 들면, 통일교를 비롯하여 대부분의 그리스도계 신종교의 교리 속에는 유교·불교·도교의 사상은 물론 음양사상·태극사상·주역사상·무속신앙·단군신앙·정감록신앙과 함께 경우에 따라서는 춘향전과 심청전의 내용까지도 포괄하고 있는 것으로 분석되고 있다.[32] 이들은 이와 같은 전통문화를 계승하고 체계화함으로써 외래문화의 충격으로 손상되는 문화적 정체성을 확립하고자 시도한다.[33] 이와 같은 점에서 한국의 신종교운동은 문화적 정체성 회복을 위한 운동으로서의 성격을 나타내기도 한다.

결국, 한국 신종교의 구세주신앙과 선민사상은 오랜동안 강대국에 의해 손상되어온 민족적 자존심을 회복시키고 민족적 소명의식을 부여하는 기능을 수반한다. 이들은 이러한 신앙을 통해 지금까지 한민족이 겪어왔던 민족 모순으로부터 해방되고 자신과 민족의 밝은 미래와 영광을 약속받으며, 자기 자신과 민족이 나아갈 분명한 목표와 소명감을 얻고 있는 것이다. 따라서 그것은 그 동안 억압과 핍박을 받아온 민중과 한민족의 해원이고 신바람이라고 할 수 있다. 그렇기 때문에 이와 같은 사상은 한국 근·현대사의 또 다른 특징인 민족 모순에 대한 대응인 동시에 민족 해방의 메시지라 할 수 있다. 이것은 곧 한국의 신종교 운동이 민족사적인 수난과 고통 속에서 민족적 정체성을 확립하려는 '민족종교 운동'으로서의 성격을 강하게 띠고 있음을 드러내는 것이라 할 수 있다.

32) 노길명, "신흥종교 - 기독교계", 위의 논문, pp.687-691 참조
33) 노길명, 『한국의 신흥종교』, 앞의 책, pp.155-161

Ⅴ. 맺음말

한국의 근대사와 현대사는 계급 모순과 민족 모순의 심화 과정이며 동시에 그에 대한 극복 과정이기도 하였다. 또한 이와 같은 사회적 모순의 가장 큰 피해자는 민중이었으며, 그러한 사회적 모순을 극복하려는 여러 사회 운동의 주체 역시 민중이었다.

한국의 신종교 운동은 발생사적으로나 사상적으로 한국 근대사와 현대사의 특징인 사회적 모순에 대한 대응적 성격을 띠면서 전개되어 왔다. 이것은 한국의 신종교 운동이 '민중종교 운동'과 '민족종교 운동'의 성격을 함께 지니고 있음을 나타내는 것이기도 하다. 이 말은 한국의 신종교 운동이 사회적 모순의 결과 때문에 발생하였다는 사회결정론이나 사회환원론적 입장을 강조하고자 하는 것은 아니다. 이 말은 그대 이후 한국사회에서 전개된 대부분의 신종교 운동들은 주어진 역사적 체험의 내용을 체내화하면서 민중의 동반자로 또한 민족의 종교로 전개되어 왔다는 사실을 강조하는 것이다.

이러한 점에서 본다면, 한국의 신종교 운동을 지칭하는 데 '민족종교'와 '민중종교' 중 어느 한 가지 용어만 적절하고 다른 하나의 용어는 적절하지 않다는 주장은 설득력을 갖기 어렵다. 한국의 신종교 운동은 한국의 근·현대사의 성격을 민족 모순과 계급 모순 중 어느 측면에 보다 중점을 두면서 보느냐에 따라 그 성격이 달라질 수밖에 없는 것이다.

보다 중요한 것은 한국의 신종교 운동이 지구화(地球化, globalization)와 정보화로 치닫는 오늘의 시대적 상황에서 얼마나 빨리 편협된 계급주의나 국수주의(國粹主義)를 벗어나는가 하는 점이다. 한국의 신종교 운동이 제시하는 가치나 이념에서는 인권·사회 정의·인류 평화와 같은 보편적 가치와 함께, 근면·금욕·인간애(人間愛)·공동선(共同善)·해원상생 등과 같은 윤리 덕목이 강하게 포함되어 있다. 문제는 이와 같은 보편적 가치나 윤리덕목을 어떻게 세계적으로 펼쳐 나가느냐 하는 점이다. 이와 같은 점들에 충실하면서 세계사적 변화 흐름에 능동적으로 적응할 때에만 한국의 신종교는 세계종교, 즉 인류 보편의 종교로 발전하게 될 것이다.