

ISSN 2799-7995

大巡宗學

제 3 집

2022년 12월

대순종학회

◎ 연구논문

무극도 창도와 해산 시기
- 대순진리회의 관점을 중심으로 -
..... 박상규 / 1

『대순진리회요람』의 성에 관한 고찰
..... 최치봉 / 29

강증산의 해원상생과 동아시아 생명철학의 지향점
..... 차선근 / 47

‘초록 눈의 괴물’, 질투의 심리학적 분석
- 『전경』의 진목과 봉곡을 중심으로 -
..... 김진영 / 69

◎ 해외논문 소개

송대의 뇌법
..... 마츠모토 코이치 / 95

◎ 서평

서평 : 고병철, 『현대 한국의 종교 법제와 정책』
..... 류성민 / 141

◎ 부록 149

◎ **Articles**

Mugeuk-do (Limitless Dao): The Year of Establishment and
Dissolution from the Perspective of Daesoon Jinrihoe
..... Park Sang-kyu / 1

A Study on the Sincerity in Essentials of Daesoon Jinrihoe
..... Choi Chi-bong / 29

Kang Jeungsan's Grievance-Resolution & Withstanding for
Mutual Beneficence, His Direction of the East Asian
Philosophy of Life
..... Cha Seon-keun / 47

The Psychological Analysis of Jealousy, the Green-eyed
Monster: Focused on Jin-Muk and Bonggok in *The Canonical
Scripture*
..... Kim Jin-young / 69

◎ **Introduction of Foreign Article**

Thunder Spell (Lei Fa) in the Song Dynasty
..... Matsumoto Koichi / 95

◎ **Book Reviews**

Book Review: Ko Byoung-chul, *Religious Legislation and
Policies of Modern Korea*
..... Ryu Sung-min / 141

◎ **Appendix** 149

연구논문

- 무극도 창도와 해산 시기
대순진리회의 관점을 중심으로
- 박상규
- 『대순진리회요람』의 성에 관한 고찰
- 최치봉
- 강증산의 해원상생과 동아시아 생명철학의 지향점
- 차선근
- ‘초록 눈의 괴물’, 질투의 심리학적 분석
『전경』의 진묵과 봉곡을 중심으로
- 김진영

무극도 창도와 해산 시기 - 대순진리회의 관점을 중심으로 -

박상규*

■ 국문요약

종단 대순진리회는 무극도에서 시작되었다. 따라서 무극도 역사 서술은 대순진리회 역사의 기초를 정립하는 작업으로 큰 의의를 지니고 있지만 창립과 해산 시점에 대한 상이한 기술이 나타나는 문제점을 보여왔다. 상이한 기술의 가장 큰 원인은 무극도의 역사, 즉 정산의 행적에 대한 부정확한 전승과 이에 기반한 역사 해석이 면밀한 고증이나 검증없이 자료화된 것을 들 수 있다. 다시 말해 1987년 이후에 간행된 태극도 경전이 무극도 역사의 정보 기반으로 자주 활용되고 일부 대순종학 연구자들이 1974년에 발행된 대순진리회 경전보다 태극도의 경전에 기반하여 작성된 문헌을 무극도 서술에 참고하면서 상이한 기술이 나타났다고 볼 수 있다. 종단은 1968년 대순진리회와 태극도로 분열되었고 태극도의 경전은 1970~80년대에 수집하고 재해석한 정산의 언설과 행적을 기반으로 했다. 따라서 이 문제를 해소하기 위해서는 무극도 관련 연구 시 대순진리회의 경전을 우선적으로 활용하고 그 외의 문헌 정보에 대해서는 보다 면밀한 고증을 할 필요가 있다.

대순 신앙체계와 부합하면서도 일체의 종교 정책과 관련된 문헌 정보와도 모순되지 않는 무극도 창도와 해산 시기 등이 본 연구를 통해

* 아시아종교연구원 선임연구원, E-mail: parkthanks@hotmail.com

고증되었는데 다음과 같다. 첫째, 1909년 4월 28일 정산의 봉천명으로부터 종단 무극도는 태동되었다. 둘째, 무극도의 창도, 즉 탄생은 정산이 태인도장을 이룩하고 이를 중심으로 종교활동을 시작하는 1925년 4월이다. 셋째, 무극도는 1925년 비밀 결사에 가까웠던 교단을 공개하고 이를 통해 유사종교단체로 인정받았다. 넷째, 1936년 일제의 ‘유사종교단체’ 탄압이 강화되자 정산은 교인들을 보호하기 위해 태인도장을 떠나면서 종단을 비밀결사로 전환하고 1941년까지 은밀하게 종교활동을 전개했다. 다섯째, 정산이 무극도를 해산하는 시기는 강화된 치안유지법으로 일본의 국체를 인정하지 않는 모든 종교 결사와 종교적 언동의 처벌이 가능해진 1941년 5월 이후이다. 여섯째, 도장이 총독부에 강제로 넘어가는 시기는 1942년 4월이다.

주제어: 대순진리회, 무극도, 유사종교해산령, 종교단체해산령, 치안유지법, 포교규칙

- I. 들어가며
- II. 무극도 설립 시기
- III. 무극도 해산 시기
- IV. 나가며

I. 들어가며

대순진리회의 전신은 무극도와 태극도이다. 이 세 단체는 연속된 종단이기에 대순진리회의 역사를 서술하기 위해서는 무극도에서부터 시작할 수밖에 없다. 그런데 지금까지의 무극도 서술에 있어서 그 설립과 해산에 대한 상이한 관점이 나타난다. 현재까지 이 상이한 관점에 대한 세밀한 검토 없이 무극도에 대한 서술이 이루어져 그 역사 기술의 일관성이 흔들리는 문제가 발생하기도 하였다. 무극도의 창도와 해산에 대한 상이한 관점은 교단사 기술에 있어서 일관성의 부재라는 문제를 일으키는 데 그치지 않는다. 관점의 차이는 보다 근본적으로는 서로 다른 전승과 교리에 기반한 역사 해석의 차이에서 연유하기 때문이다.

이를 가장 잘 보여주는 예는 교단의 해산 시기에 대한 역사적 관점이다. 1936년 유사종교단체해산령에 따라 정산이 무극도를 해산했다는 전승에 따르면 종단 무극도는 1936년 해산되었으며 정산은 1936~45년까지 10년간의 기다림 끝에 종단 무극도의 활동을 재개한 것이 된다. 하지만 정산이 1941년 무극도를 해산했다고 보는 관점에서는 정산은 1936년의 해산 조치에 불복하고 비밀결사로서 활동을

계속하다 1941년에 이르러 종단을 해산하였으며 해방 후에 다시 무극도 활동을 재개한 것이 된다.

1936년의 무극도 탄압을 중요한 교단사적 사건으로 보는 전자의 관점은 1936~45년간의 10년을 잠룡 회룡 도수로 보는 전승과 해석에 관련되어 있다.¹⁾ 이에 반해 1936년의 탄압보다는 이차대전에 따른 종교단체해산령, 즉 일제의 종교정책 변화를 중요한 사건으로 보는 후자의 관점은 1941~1945년의 5년이 인덕도수와 잠복도수라는 전승과 해석에 기반하고 있다.²⁾

위와 같이 중요한 문제임에도 불구하고 무극도의 창도와 해산에 대한 서술을 역사적으로 고증하고 교리 해석의 관점에서 검토한 연구는 거의 없다. 무극도의 창도와 해산이 교단사 기술의 중요한 기준이라는 점에서 본다면 이해하기 어려운 일이다. 일제 강점기의 종교 결사의 설립과 해산에 있어서 종교정책이 거의 절대적인 조건으로 작용했기에 창도와 해산 시기를 확인하기 위해서는 일제의 종교정책을 살펴볼 필요가 있었지만 이 역시 간과되었다.³⁾

무극도 창도와 해산에 대한 기존의 상이한 관점과 해석이 나타난 것은 일제의 종교 정책을 비롯한 역사적 사실에 대한 전승과 그 해석의 차이에서 비롯되었을 가능성이 크다. 권동우의 연구는 이에 대해 시사하는 바가 크다. 유사종교단체해산령에 대한 고병철의 문제 제기에 기반하여 일괄적인 유사종교단체해산령이 존재하지 않았다는 사실을 입증하고 역사적 사실에 기반하여 1935년 말부터 시작된 무극도 탄압과 해산 과정을 새로운 관점에서 바라보았기 때문이다.⁴⁾

1) 1980년까지 태극도는 무극도 해산을 이차대전(1939~1945) 시기로 보고 있었다. 『태극도요람』 (부산: 태극도신도회, 1980), p.43 참조. 1936년을 무극도 해산 시기로 보는 관점은 1987년에 간행된 『진경전서』부터 나타났고 1989년에 명문화되었다. 태극도 편찬위원회, 『진경전서』 (부산: 재단법인태극도, 1987), p.319; 태극도편찬위원회, 『태극도통감』 재판 (부산: 태극도출판부, 1989), p.27 참조.

2) 대순진리회교무부, 『진경』 초판 (서울: 서울대학교출판부, 1974), p.211 참조.

3) 무극도의 해산과 관련된 역사적 관점에서 객관적으로 이 문제를 연구한 이는 권동우가 거의 유일하다. 권동우, 「유사종교해산령의 실체에 관한 연구: '무극도' 사례를 중심으로」, 『한국학』 44-4 (2021), pp.41-78 참조.

무극도 창도와 해산에 관한 역사적 서술은 재정립될 필요가 있다. 이를 위해서 본 연구는 창도와 해산에 시기에 대한 기존의 전승, 서술, 해석을 분석하여 이에 관한 기술이 대순 종학에서 어떻게 이루어져야 하는지를 제시하고자 한다.

II. 무극도 설립 시기

종단 무극도의 태동과 창도에 관한 서술은 크게 세가지로 나타난다. 첫째, 정산이 만주로 망명을 한 1909년 4월 28일(음력), 즉 봉천명(奉天命)의 날을 종단의 태동으로 보는 견해로 『대순진리회요람』에 나타난다. 『대순진리회요람』은 대순진리회를 ‘60여 년간의 발전사를 가진 종단의 명칭’으로 정의하는데, 종단의 시작점을 ‘정산이 강성상제, 즉 증산으로부터 종통계승의 계시를 받은’ 사건으로 보고 있다.⁵⁾ 『대순진리회요람』의 발행일은 1969년 4월이고 그 연혁에서 대순진리회의 창설을 1969년 4월로 기록하고 있다.⁶⁾ 따라서 종단이 60여년의 발전사를 지니기 위해서는 1910년 이전에 종통계승의 계시가 있어야 한다. 1910년 이전에 정산이 계시를 받았다는 사실은 대순진리회의 『전경』에는 기록되어 있지 않지만 우당은 대순진리회를 창설한 이후 4월 28일을 창도일이 아니라 봉천명일로 기념했고,⁷⁾ 1993년의 봉천명 치성

4) 같은 글, p.42, pp.65-72; 고병철, 『일제하 종교 법규와 정책, 그리고 대응: 종교 법규와 종교 범주의 관계, 그리고 남긴 숙제들』 (서울: 박문사, 2019), p.390 참조.

5) 1969년을 요람의 발행년도로 기록하고 있는 요람의 조직도에는 학교법인 대진학원과 연구위원회가 처음 나타난다. 학교법인 대진학원이 1984년에 인가를 득하였고, 교무부 산하의 연구위원회가 1985년에 설치되었으므로 그 인쇄년도는 1985년으로 추측된다. 대순진리회교무부, 『대순진리회요람』 (서울: 대순진리회교무부, 1985), p.5 참조.

6) 같은 책, p.13 참조.

7) 1972년 2월 16일 대순진리회의 초대 교무부장으로 임명된 김하정이 1971~72년 쓴 일지는 성제일지라는 제목으로 현재 사본이 남아있다. 『성제일지』, 1972. 2. 16. 참조. 여기에는 1971년 5월 22일(음력 4월 28일)을 ‘도주님(정산) 봉천명 6회 기념치성일’로 기록하고 있다. 『성제일지』, 1971. 5. 21, 1971. 5. 22 참조.

일에는 ‘1909년 4월 28일 종통계승의 계시가 정산에게 있었음’을 말한 바 있다.⁸⁾ 이것은 우당이 대순진리회 창설 이후 1909년 4월 28일에 정산이 계시를 통해 천명을 받들면서 종통을 계승했다는 것을 공식화했음을 의미한다. 결국 『대순진리회요람』은 1909~58년의 정산의 “오십년공부(五十年工夫)”라는 대순 신앙의 교리 체계를 기반으로 오십년공부의 시작점인 1909년 4월 28일을 종단의 태동으로 보면서 1925년 4월을 종단 무극도의 창도, 즉 탄생으로 해석하고 있다고 할 것이다.⁹⁾

둘째, 정산이 24세가 되는 1918년, 자신의 연원이 증산임을 명확히 하면서 본격적인 전도(傳道)를 시작하는 시점을 종단의 탄생으로 보는 관점은 태극도의 『수도요람』(1963), 『태극도안내서』(1966), 『태극도월보』(1967), 『대순회보』(1983) 등에 나타난다. 『수도요람』은 그 연혁에서 정산이 24세가 된 1918년 4월 무극도가 창도되었다고 서술하고 있고, 『태극도안내서』도 동일하다. 1967년 1월의 『태극도월보』의 연두사에서 우당은 유명으로 자신이 도의 운영을 맡은지 10년이며, 정산이 도를 창립한지 50년이 되었다고 말하고 있다.¹⁰⁾ 우당이 종통을 계승한 시점은 1958년이기에 정산이 무극도를 창립한 시점은 1918년이 된다. 이는 1968년 5월 발간된 『태극도월보』 11호에 1968년 5월 24일(양력)이 창도 50주년이고, 1918년 4월 정산이 무극도를 창도했다는 기사가 있다는 사실로도 방증된다.¹¹⁾ 1918년을 창도로 보는 관점은 대순진리회가 창설되고 15년이 지난 1983년까지도 나타나는데 대순회보 창간호에서 1983년까지를 ‘진법구현 66년사’로 정의하고 있다.¹²⁾

8) 「봉천명치성 봉행」, 『대순회보』 37 (1993), p.8 참조.

9) 정산은 증산이 남긴 ‘치천하 오십년(治天下 五十年)’, ‘포교오십년공부종필(布教五十年工夫終畢)’, ‘오십년 공부(五十年 工夫)’ 등을 자신의 일로 해석했다. 여기에 관해서는 대순진리회교무부, 『전경』 초판, p.41, p.146, p.163, p.220 참조.

10) 박한경, 「연두사」, 『태극도월보』 (구)1 (1967), p.2 참조.

11) 김해구, 「전인류를 구원할 수 있는 기틀: 창도 오십주년을 맞으면서」, 『태극도월보』 11 (1968), p.4; 「창도일 기념치성 성대」, 『태극도월보』 11 (1968), p.14 참조.

12) 「진법구현 ... 66년사」, 『대순회보』 1 (1983), p.15 참조.

결국 1960~1980년대 초까지 종단의 탄생을 1918년으로 보는 견해가 대순 신앙 내에 남아있었음을 알 수 있다.¹³⁾

셋째, 태인도장이 이룩되면서 도장을 중심으로 한 공개적인 종교활동이 시작되는 1925년 4월을 종단의 탄생, 곧 시작점으로 보는 관점은 대순진리회의 경전에 나타난다. 『전경』에는 1924년 4월 도장 부지 조성, 1925년 무극도 창도, 해방 이후의 부산 보수동과 감천을 중심으로 한 정산의 종교활동, 우당의 종통 계승 기사가 수록되어 있다.¹⁴⁾ 『대순진리회요람』 연혁에는 1925년 4월 종단 무극도 창도, 1948년 도본부 부산 설치, 1958년 도전 박한경(우당) 종통계승, 1969년 우당의 기구 개편과 대순진리회 창설이 기록되어 있다.¹⁵⁾ 본부의 이동 및 조직 개편을 중심으로 한 『전경』, 『대순진리회요람』의 종단사 서술은 태극도와 대순진리회를 무극도의 후신으로 보고 무극도에서 시작된 교단이 대순진리회로 연결되었다는 점을 명확히 하고 있다. 종산을 봉안한 도장과 이를 중심으로 한 공개적이며 공식적인 종교활동의 시작을 종단 무극도의 탄생으로 보는 관점이라고 할 수 있다.

이상을 요약한다면 첫째는 종단의 태동을 정산의 ‘오십년공부종필’이라는 교리적 관점에서 1909년 4월 28일로 해석하고, 종단의 탄생을 1925년 4월의 무극도 창도로 보면서 태동과 탄생을 분리하는 관점, 둘째는 정산이 자신의 연원이 증산임을 확인하고 원평(구태인)을 본부로 하여 종교활동을 시작하는 1918년을 종단의 탄생으로 보는 관점, 셋째는 종단의 탄생을 정산이 도장을 이룩하고 공개적인 종교활동의 시작하는 1925년 4월로 보는 관점이 될 것이다. 이 세 가지 중에서 서로 모순되는 관점은 두 번째와 세 번째로 종단의 창도가 1918

13) 부산 태극도의 경우 1980년까지는 1918년 4월 무극도가 창도되었다는 『수도요람』(1963)의 기록을 수용했다. 하지만 1987년 『진경전서』 간행 이후 1921년 4월 28일을 무극도 창도일로 주장하고 있다. 이는 1921년 정산이 스스로를 무극도주로 선포했다는 전승에 근거한다. 태극도편찬위원회, 『진경전서』, p.282; 태극도편찬위원회, 『태극도통감』 재판, p.26 참조.

14) 대순진리회교무부, 『전경』 초판, p.201, pp.211-220 참조.

15) 대순진리회교무부, 『대순진리회요람』 1985년판, pp.12-13 참조.

년인지, 1925년인지가 문제가 된다.

1918년에 무극도가 창도되었다는 관점은 정산이 24세가 되던 1918년에 계시에 따라 태인에 자리를 잡고 증산을 연원으로 한 종교 활동을 시작했다는 전승을 기반으로 한다. 『전경』에 따르면 정산이 “태인에 가서 나를 찾으라”는 계시를 따라 만주를 떠난 시점은 1917년 4월이다.¹⁶⁾ 이후 정산은 자신을 태운 배가 도착한 태안을 태인으로 알고 안면도에 머무르다가 1918년 가을에 이르러 원평을 거쳐 동곡약방에 도착하고 10월에는 대원사까지 오게 되었다. 또한 이때 원평 황새마을에 가족들을 이주시키면서 근거지를 안면도에서 원평으로 옮기게 된다.¹⁷⁾ 이후 무극도 창도 시기인 1925년 4월까지 이곳이 종교활동의 본부로 역할하였다는 사실은 입증된 바 있다.¹⁸⁾

원평과 황새마을이 1914년 이전에는 태인군에 속해 있었다는 점에서 본다면 결국 정산은 태인으로 가서 자신을 찾으라는 증산의 계시를 1918년 10월에 완료하면서 자신의 연원이 증산임을 명확히 했으며 이를 기반으로 본부를 마련하고 포교를 비롯한 조직적인 종교활동을 시작했다고 볼 수 있다. 따라서 1918년을 종단 탄생, 즉 창립의 시기로 보는 관점은 일견 합리적이다.

하지만 1960년대의 문헌인 『수도요람』, 『태극도안내서』, 『태극도월보』에 있는 1918년 4월 구태인에서 정산이 무극도를 창도했다는 기사는 개연성이 없다. 1918년 4월에 무극도를 창도했다는 사실을 입증할 만한 기록이나 전승이 전혀 없기 때문이다. 1918년 2월에 정산의 부친인 조용모의 본적지가 만주에서 안면도로 이전된 사실은 정산이 1918년 4월에 구태인에서 무극도를 창도했다는 주장이 개연성이 없

16) 같은 책, p.12 참조.

17) 대순진리회교무부, 『전경』 초판, pp.192-193 참조.

18) 종단역사연구팀, 「황새마을을 찾아서」, 『대순회보』 191 (2017), pp.22-29 참조. 『무극대도개황』은 정산이 황새마을, 즉 감곡면 계룡리로 이주한 시기를 1921년으로 기술하고 있지만 1936년 1월의 매일신보 기사는 1918년의 일로 기록하고 있다. 全羅北道, 『無極大道敎概況』 (1925), p.3; 「民衆을 荼毒한 無極道の 極惡相 (一)」, 《매일신보》 1936. 1. 26.

다는 것을 잘 보여준다.¹⁹⁾ 무극도에 대한 가장 정확한 기록으로 평가 되는 『전경』 역시 1918년 10월 이후에 정산이 원평(구태인)으로 본거지를 옮겼다고 기술하고 있다.²⁰⁾ 1918년의 구태인에서의 종교활동 개시와 1925년 4월의 무극도 창도라는 전승이 뒤섞이면서 1918년 4월의 무극도 창도라는 오류가 나타났다고 추측된다.²¹⁾

우당은 1960년대에 1918년이 무극도 창도 시점이라는 견해를 표명하고 이를 용인했지만 4월로 시점을 특정한 사실이 없고 대순진리회 창설 이후에는 경전을 통해 1925년 4월에 무극도가 창도되었음을 명확히 했다. 또한 태극도에서 종통계승일로 지칭되던 1917년 2월 10일을 감오득도일로, 창도일로 지칭되던 4월 28일을 봉천명일로 변경했다.²²⁾ 이는 종통계승의 시작점이 1917년 2월 10일이 아니라 1909년 4월 28일이라는 해석을 통해 정산의 오십년공부라는 교리가 교단사 서술의 기준이 되어야 함을 명확히 한 것이다. 또한 4월 28일이 창도일로 불려지게 된 이유가 1918년이나 1925년 4월에 정산이 무극도를 창도했기 때문이 아니라, 정산이 1909년 4월 28일의 봉천명을 통해 종통을 계승함으로써 종단이 태동되었기 때문임을 밝힌 것이다. 결국 대순 신앙에서 종단 무극도는 1909년 4월 28일 정산의 봉천명에 의해 태동되었고 1925년 4월 탄생, 즉 창도되었다고 보는 관점이 올바른 것이다.

교단 공개의 기준으로 공식적인 무극도 창도 시점을 검토해 본다면 1925년이 더욱 분명해 진다. 즉 공식적 창도를 교단 공개와 포교 합

19) 종단역사연구팀, 앞의 글 p.24 참조.

20) 대순진리회교무부, 『전경』 초판, pp.192-193 참조.

21) 이 오류를 우당이 알고 있었는지는 불확실하지만 우당의 입장은 아니라고 추측된다. 우당은 1956년 『태극도통감』 편찬에는 주도적으로 참여했지만, 1960년대의 『수도요람』, 『태극도안내서』, 『태극도월보』의 편찬 실무에는 참여하지 않았기 때문이다. 1960년대 태극도 문헌 기록이 1970년대 대순진리회의 것과는 다른 부분이 있다는 사실은 이를 방증한다. 대순진리회 창설 이후 우당에 의해 태극도 문헌의 오류가 수정되었다고 볼 수 있다.

22) 『규정』 (부산: 태극도, 1963), 「의식규정」, p.2; 태극도본부교화부, 『태극도안내서』 (부산: 태극도본부교화부, 1966), p.14; 『성제일지』, 1971. 5. 22, 1972. 3. 23 참조.

법화로 본다면 1925년일 수밖에 없다. 일제의 종교 정책과 관련하여 무극도의 교단 공개 시점을 검토해 보면 이는 명확하게 드러난다.

전라북도에서 무극도에 관한 비밀문서로 작성한 『무극대도교개황』(1925)의 후반부에는 강령, 도규, 취지서, 간부일람표 등이 있다. 이들은 전반부와 달리 일본어가 아닌 한국어 및 한자로 되어있는데, 내부 정보가 자세히 기재되어 있다. 노출되면 교단 전체를 위협에 빠뜨릴 수 있는 문헌이지만 이를 전라북도에서 입수할 수 있었던 것은 1920년대에 이르러 조선총독부가 신종교 특히 보천교를 비롯한 증산 종단에 대해서 교단 공개를 유인 또는 강제하였기 때문이다.

이를 이해하기 위해서는 1915년의 일제 종교정책의 변화부터 살펴볼 필요가 있다. 1915년 일제의 <포교규칙(布教規則)>은 1906년의 <종교선포에 관한 규칙>과 달리 종교선포자에 대한 인가제를 신고제로 전환하여 그 절차를 간소화했다는 점에서도 중요하지만, 종교유사단체 인정을 공식화했다는 점에서 중요하다. 즉 <포교규칙> 제15조 1항에서 ‘총독은 필요한 경우 종교유사단체로 인정한 단체에 본령을 준용할 수 있음’이라고 하여 종교유사단체로 인정되면 <포교규칙>을 준용하여 종교와 같이 취급할 수도 있음을 명확히 한 것이다.²³⁾

이는 첫째, 종교 행정의 소관 밖에 놓인 단체라는 범주에 속하면서, 결사로서의 존재를 허가받은 단체(종교적 결사)를 종교행정상의 ‘종교유사의 단체’로 인정하는 규정이 성립했다는 점에서 중요하다. 즉 ‘종교유사의 단체’는 종교행정의 관리를 받는 회유의 대상이 되었고 존재를 허가받지 못한 비밀결사는 단속의 대상이 된 것이다.²⁴⁾ 둘째, 신종교들이 종교행정의 관리를 받는 공인단체가 될 수 있는 가능성을 부여했다는 점에서 중요하다. 즉 ‘종교유사의 단체’가 종교와 동등하게 취급될 수 있다는 것을 공식화한 것이다.²⁵⁾ 물론 총독의 결정에

23) 고병철, 앞의 책, pp.107-109 참조.

24) 아오노 마사야키, 『제국신도의 형성』, 배귀득·심희찬 옮김 (서울: 소명출판, 2017), pp.388-389 참조.

25) 같은 책, p.389 참조.

따른 조건부에 해당하고 강한 법적 규제를 받을 수 있다는 점에서 본다면 교단 공개의 유인책으로는 부족했다. 하지만 대종교가 1915년 12월 21일 포교규칙에 의거 신청서를 조선총독부에 제출하고 기각된 일이 있다는 사실은²⁶⁾ <포교규칙> 15조가 신종교에는 교단 공개를 시도할만한 유인책으로 작용했음을 잘 보여준다.

<포교규칙>은 1919년 3·1운동의 영향으로 1920년 개정되었는데, 종교시설의 설립 허가제가 신고제로 전환되고 엄격한 여러 신고 조항도 축소되었다.²⁷⁾ 따라서 <포교규칙> 15조가 신종교 교단의 교단 공개에 대한 강한 유인책이 되었음은 틀림없다. 물론 <포교규칙>에는 ‘안녕질서를 문란하게 할 우려가 있을 경우 종교시설의 사용을 금지시킨다’는 새로운 규정이 있었지만, 불교와 기독교 등의 종교와 동등하게 인정받으면서 조선총독부의 간섭을 피할 수 있는 길이 열렸다는 점에서 큰 유혹이었을 것이다.²⁸⁾

1915년의 <포교규칙> 제정, 1920년의 <포교규칙> 개정 등을 통해 조선총독부는 신종교에 대한 정책 전환을 표방하여 교단 공개를 유인하고, 교단이 공개되면 기존의 통제 법령을 적용하여 신종교를 회유 및 단속하고자 했다.²⁹⁾ 조선총독부가 비밀결사로 활동했던 신종교의 공개를 유인 및 강제하면서 증산 종단에서는 보천교가 처음으로 교단을 공개했다. 보천교 교단 공개 논의가 1921년 10월부터 진행되어 1922년 초에 이루어졌기에 보천교가 비밀결사에서 공개된 종교적 결사로 인정된 시기는 1921년 말~1922년 초였을 것이다.³⁰⁾ 이에 대해

26) 윤이흠, 『일제의 한국 민족종교 말살책』 (서울: 모시는사람들, 2007), p.45 참조.

27) 고병철, 앞의 책, pp.119-120; 김철수, 『잃어버린 역사 보천교』 (대전: 상생출판, 2017), pp.37-38 참조.

28) 1920년 5월 종교유사단체에 해당했던 승신인조합이 허가를 신청하고 활동하기 시작한 점은 이러한 분위기를 방증한다. 김철수는 이 신청이 허가된 것으로, 고병철은 허가되지 않았을 가능성이 크다고 주장하고 있다. 같은 책, p.38; 고병철 앞의 책, p.547 참조.

29) 이러한 가장 명확한 예를 1922년 보천교의 교단 공개에서 볼 수 있다. 안후상, 「식민지시기 보천교의 ‘공개’와 공개배경」, 『신종교연구』 26 (2012), pp.166-176 참조.

30) 박상규, 「근대 한국 신종교의 조직 연구: 연원제를 중심으로」 (한국학대학원 박사학위 논문, 2021), p.79 참조.

서 전라북도 1921년 말 보천교가 종교유사단체로 공인되었다고 파악하고 있었다.³¹⁾ 여기에서 ‘공인’은 보천교가 해산의 대상이 되는 비밀결사에서 존재를 허가받은 종교적 결사로 전환하면서 그 포교가 법적 테두리안에서는 인정되었다는 사실을 의미한다.³²⁾

이러한 맥락에서 본다면 『무극대도교개황』 후반부에 있는 ‘강령’, ‘도규’, ‘취지서’, ‘간부일람표’ 등도 무극도가 존재를 허가받은 종교적 결사로 전환하기 위해 교단을 공개하려는 목적에서 내부에서 작성되어 관에 제출된 것임을 알 수 있다.³³⁾ 『무극대도교개황』의 마지막에는 1925년 11월 5일을 기준으로 작성된 무극도의 ‘간부일람표’가 있다.³⁴⁾ 이를 통해 추론해 본다면 무극도의 교단 공개와 종교적 결사로서의 인정은 1925년 말에 완료되었을 가능성이 크다.

다음의 두 기사는 1924~25년에 무극도가 비밀결사에서 벗어나 합법적인 ‘종교유사의 단체’로 인정 받기 위해 관과 교섭을 하려고 했다는 사실을 잘 보여준다.

시내 도염동에 사는 조모(某)라는 사람이 교주가 되어있는 무극교라 하는 종교 단테는 이미 창설된지가 오래인 것이나 창설 이래 그 포교 수단이 치안방해가 되는 덤이 만타하여 경무당국에서는 교주 조모를 불러가지고 그 교단의 해산을 명하고 일절 그 존재를 업새고자 하였든바 이 무극교인 일동은 당시에 경무당국에 향하야는 해산을 하게다 연명하고 그 간판까지 떼어 표

31) 전라북도, 앞의 책, p.3 참조.

32) 이에 대해서는 아오노 마사야키, 앞의 책, pp.387-395, pp.401-406 참조.

33) 신종교들은 위협 상황에서 자신을 보호하려고 종교적인 부분이나 체제를 부정하는 것으로 해석될 수 있는 내부 정보나 교리의 노출을 지양한다. 『무극대도교개황』의 후반 부분은 이를 잘 보여준다. 강령이나 취지에 종교적으로 비칠 수 있는 용어들이 대부분 삭제되고 수행 단체의 정체성이 강조되고 있기 때문이다. 그에 따라 『무극대도교개황』의 교리 관련 기록은 전승되어 내려오는 당시의 교리체계와 편차를 보인다. 취지에는 신앙의 대상인 증산이나 상제라는 표현이 전혀 없으며, 신앙 대상도 천(天)이나 도(道)로 표현되고 있을 뿐이다.宗旨와 목적은 수록되지 않고 ‘사강령’과 ‘삼요계’ 일부만이 강령으로 종합되어 요약되어 있다. 또한 도규에 성직자를 직원으로 지칭하고 있어 마치 법인의 사원(社員)과 같은 형식을 보인다. ‘무극도 간부일람표(無極道幹部一覽表)’도 직원을 대상으로 하고 있다. 전라북도, 앞의 책, pp.19-52 참조.

34) 같은 책, p.37 참조.

면으로 보면 과연 무극교는 업서진 것가티 보히나 사실 그리면 에잇서 디당의 어리석은 사람들을 꼬여가지고 아즉도 성히 포교와 선련을 하는 것이 다시 경무국의 귀에 드러가게 되어 경무국에서는 각도경찰에 비밀한 통령을 발하고 무극교의 박멸책을 엄명 하얏는데 ... 35)

경인선 오류동역 압해 사는 일인 소봉원작(小峰源作)이란 자는 그 성명 김재현이라고 고쳐 조선 사람 행세를 하고 ... 시내도염동 칠십번디에 있는 무극교 간부 조용모와 리우형을 작년 십월에 차져보고 자기네는 경북경찰부장과 총독부 당국자와는 절친한 터인데 그들로부터 들은즉 무극교는 흑세무민과 치안방해 등의 혐의가 잇서 오래지 아니하여 해산을 명할 터미라 함으로 과연 해산이 될는지도 모르게스니 만일 그대들이 우리의 러비와 운동비만 당하여 주면 당국자에게 교섭을 원만히 하여 해산이 되지 안도록 하여 주겠으며 ... 36)

무극도는 1925년에 교단을 공개하면서 비공인종교단체이지만 법적으로는 종교적 결사로서 ‘종교유사의 단체’, 즉 ‘유사종교’의 범주에 포괄되었고 법적 테두리 내에서의 포교 등 결사로서의 활동이 인정되었다고 보아야 한다. 따라서 무극도의 공식적인 창도는 교단 공개를 통해 종교적 결사로서 인정 받은 1925년이었다고 보는 것이 합리적이다.

Ⅲ. 무극도 해산 시기

무극도 해산에 대한 교단 기록 중 가장 앞선 것은 1956년 간행된 『태극도통감』의 “대동아전쟁당시 종교단체 해산령에 의하여 도인의

35) 「无極教解散命令」, 《조선일보》 1925. 3. 27.

36) 「无極教徒속혀 사기환자피소」, 《조선일보》 1925. 5. 28 참조. 기사에 등장하는 김재현은 1919년 제세교, 1920년 제화교를 만들어 동학과 태을교 신도들을 유인하다가 1920년 승신인조합을 결성하여 경무국에 허가를 신청하였다. 고병철, 앞의 책, p.547 참조.

행동연락을 중지하시고”라는 내용이다.³⁷⁾ 이 기록은 정산의 명에 따라 서거하기 전 출판된 것이므로 정산에 의해 검수되었다고 볼 수 있다. 따라서 정산은 무극도의 해산 시기를 대동아전쟁 당시로 기억하고 있었음을 알 수 있다.

1963년 발행된 『수도요람』은 ‘1941년경 이차대전 당시의 종교단체 해산령에 의하여 도인과의 연락을 일단 중단’했다고 기술하고 있다.³⁸⁾ 이는 정산의 입장을 계승한 것으로 대동아전쟁이 이차대전으로 변경된 것은 1950년대의 대동아전쟁 개념이 이차대전과 동일했다는 것을 의미한다. 따라서 정산의 무극도 해산은 이차대전 시기인 1939~1945년 중에 이루어졌다고 볼 수 있다. 엄밀하게 대동아전쟁(태평양전쟁)이 1941년 12월 시작되었다는 점에서 본다면 『태극도통감』에서 주장하는 무극도 해산 시기는 1941년보다는 1942년일 가능성이 크다. 하지만 우당이 일관되게 1941년이 무극도 해산의 시점임을 명확히 했다는 사실로 본다면 『수도요람』의 ‘이차대전 당시’라는 기술이 보다 정확한 기술로 보인다.

1941년에 무극도가 해산되었다는 우당의 견해는 1969년 대순진리회 창설 이후에도 동일하게 유지되었다. 『대순진리회요람』과 『전경』은 정산이 1941년 이차대전 당시 ‘종교단체해산령’에 따라 종교활동을 중지하였으며 이것을 잠복도수와 인덕도수라 하였다고 기술하고 있다.³⁹⁾ 1941년의 무극도 해산은 태인도장의 소유권 이전 서류로도 그 개연성이 입증된다. 1925년 5월 매입한 태인도장 터를 매입한 조주혁은 1940년 5월 김진염에게 매매했고 김진염은 1942년 4월 아카키 마사오(赤木正男)에게 다시 매매했다.⁴⁰⁾ 조주혁과 김진염은 주소지와 그 행적으로 본다면 무극도의 간부 또는 신도였을 가능성이 크다.⁴¹⁾

37) 『태극도통감』 (부산: 태극도본부, 1956), p.18 참조.

38) 교화부편찬실, 『수도요람』 (부산: 태극도교회부, 1963), p.17 참조.

39) 대순진리회교무부, 『전경』 초판, p.211 참조.

40) 대순종교문화연구원, 「무극도 해산시기에 대한 고찰」, 『대순회보』 85 (2008), p.24 참조.

결국 태인도장의 총독부 기증은 1942년 4월로 추측된다. 이는 태인도장 내의 건축물 매매가 1943년에 이루어졌다는 사실로 방증된다.⁴²⁾ 도장의 소유권 변동 과정은 1941년 무극도 해산 이후 도장이 총독부에 기증되었다는 『전경』의 기록과 논리적으로 부합하고 있는 것이다.

우당을 따르지 않고 부산에 남았던 태극도 구파는 1980년까지는 이차대전 당시의 종교단체 해산령으로 정산이 종교활동을 중단했다는 견해를 계승했다. 하지만 1941년에 정산이 도인과의 연락을 중지했다는 기존의 기록을 수정하여 오히려 연락을 부활했다고 주장했다.⁴³⁾ 이후 1987년 『진경전서』를 발간하면서 1935년 12월 29일(음력) 정산이 낙화도수와 잠룡도수가 시작되었음을 선언하였고 1936년 1월 1일부터 종교활동을 중단했다고 기록했다.⁴⁴⁾ 새롭게 수집된 전승을 통해 정산이 ‘종교단체해산령’에 따라 1936년 무극도를 해산하고 1945까지 10년간의 잠룡회룡도수를 밟았으며 1940년부터는 도인과의 연락을 부활했다는 등 교단사를 수정한 것이다.⁴⁵⁾

1936년의 종교단체해산령에 따라 정산이 무극도를 해산했다는 전승은 당시 1935~36년 법령에 ‘종교단체해산령’이나 이와 유사한 효력을 지닌 법령이 발효된 바가 없었다는 사실로 본다면 근거가 없다.⁴⁶⁾ 일제의 용어로는 ‘종교유사의 단체’, 즉 신종교로 범위를 국한하여 살펴보더라도 개별 교단에 대한 취체(取締), 단속, 금지 명령을 통해 해산을 유도하는 방침은 있었지만 일괄적인 유사종교해산령은 없었음을 확인할 수 있다.⁴⁷⁾

일제는 1935년 신종교, 즉 ‘종교유사의 단체’를 해산하기 위해 철

41) 종단역사연구팀, 앞의 글, p.27; 대순종교문화연구소, 앞의 글, p.25, p.28 참조.

42) 같은 글, pp.24-28 참조.

43) 1970년대 부산 태극도는 정산과 관련된 전승을 수집했고 정산으로부터 연락이 1941년에 있었다는 전승을 확보했다고 보여진다. 『태극도요람』, pp.43-44 참조.

44) 태극도편찬위원회, 『진경전서』, pp.319-320 참조.

45) 태극도편찬위원회, 『태극도통감』 재판, p.27 참조.

46) 고병철, 앞의 책, p.390 참조.

47) 권동우, 앞의 글, pp.44-49 참조.

저한 취제와 적극적인 탄압을 실행할 방침을 세웠고, 1936년부터는 그 방침에 따라 각 지역 경찰은 신종교에 대한 강력한 제재를 실행했다.⁴⁸⁾ 즉 지역 경찰이 개별 교단의 본부나 지부를 상대로 포교, 수금, 집회를 금지하는 명령을 내려서 교도들의 탈교, 전교, 개종을 유도하는 방식인 것이다.⁴⁹⁾ 정산이 이러한 명령을 실제 받은 시기는 1936년 6월 16일로 다음의 기사를 통해 확인할 수 있다.

정읍군 태인면 태흥리에 있는 무극도는… 도주 조철제를 지난 十六日 오전 十一時경에 정읍경찰서에 호출하여 포교, 성금, 집회를 폐지함과 동시에 조철제 자신의 단발을 엄명한 바 조는 황공한 태도로 명령에 복종할 것을 서약하였다 한다.⁵⁰⁾

이후 각 지역의 무극도 지부로 압력과 해당 지역 경찰서의 조치가 내려졌다.⁵¹⁾ 따라서 정산이 종교단체해산령, 또는 유사종교해산령으로 1936년 1월 무극도를 해산했다는 전승은 신빙성이 크지 않다. 이는 1936년 연초를 전후로 한 시기에 정산이 입건되어 정읍경찰서에 출석하는 일이⁵²⁾ 있었음에도 전북경찰은 무극도의 해산을 적극적으로 유도할 생각이 없었다는 사실로도 방증된다. 전북경찰의 공식적 입장은 무극도의 교지에는 법적인 저촉점이 없고 내부 분규로 와해되고 있어서 적극적인 조치가 필요없다는 것이다.⁵³⁾

결국 1936년 무극도를 해산했다는 주장은 1936년 1~2월에 본격적으로 시작되어⁵⁴⁾ 1936년 6월 포교, 성금, 집회 금지 조치로 정점에

48) 같은 글, pp.56-61 참조.

49) 같은 글, p.59, pp.68-69 참조.

50) 「無極道에도 鐵鎚」, 《매일일보》 1936. 6. 18.

51) 「安東無極道도 切集會禁止」, 《매일신보》 1936. 6. 30; 「無極大道教徒의 心田開發第一歩」, 《매일신보》 1936. 7. 7 참조.

52) 「(十) 所謂無極道妖怪相」, 《매일신보》 1936. 2. 13 참조.

53) 「愛慾과 物慾의 生活로 瓦解될 無極大道教」, 《동아일보》 1936. 1. 16 참조.

54) 《매일신보》는 1936년 1월 26일부터 2월 14일까지 총 11회에 걸쳐 무극도의 부정적 이미지를 대대적으로 보도했다. 권동우는 《매일신보》가 당시 총독부 기관지의 성격을 지녔다고 평가하고 당시에는 유래가 없었던 연속보도를 통해 총독부와 언론이

이른 탄압에 대응하여 정산이 종교활동을 지하화하기 위해 태인도장을 떠난 것을 무극도 해산으로 해석한 것이다. 이러한 역사 해석은 1936~45년까지의 10년을 잠룡 회룡도수로 보는 전승 및 교리 해석과 깊이 연관되어 있다. 10년간의 잠룡 회룡도수라는 전승과 해석이 등장하면서 1935년말 이루어진 무극도 탄압과 이에 대한 정산의 대응을 ‘종교단체해산령’에 의한 무극도 해산으로 보는 서술이 나타나기 때문이다. 10년의 잠룡 회룡도수는 1980년대까지 나타나지 않았던 전승이며 1987년 새롭게 등장했다.

문제는 이 역사 해석이 정산에 의해 감수된 『태극도통감』(1956)의 무극도 해산 시점과 모순된다는 점이다. 따라서 1936년 무극도에 가해진 폭압과 이에 대한 정산의 대응이라 할 수 있는 교단의 비밀결사 전환을 무극도 해산으로 보는 관점은 정산을 연원으로하는 대순 신앙 체계에서는 용인되기 어렵다. 정산은 1936년 태인도장을 떠났지만 종교활동을 중지한 바 없으며 교단을 다시 비밀결사 조직으로 전환하여 1941년까지 유지했다.⁵⁵⁾ 이 시기 무극도는 비밀포교를 행하는 비밀

무극도에 대한 포위망을 좁히면서 탄압을 강화했다고 보았다. 권동우는 총 11회의 보도 중 3회는 보도된 바가 없고 7회와 10회는 『한국역사정보통합시스템』(www.koreanhistory.or.kr)에서 내용을 확인할 수 없다고 했는데 3, 7, 10회 모두 국립도서관의 마이크로필름으로는 확인할 수 있으며 1회의 제목은 “民衆을 荼毒한 無極道の 極惡相”으로 다른 회차와 차이가 있다. 권동우, 앞의 글, p.68 참조; “民衆을 荼毒한 無極道の 極惡相 (一)”, 《매일신보》 1936. 1. 26; “[二] 所謂無極道妖怪相”, 《매일신보》 1936. 1. 31; “[三] 所謂無極道妖怪相”, 《매일신보》 1936. 2. 4; “[四] 所謂無極道妖怪相”, 《매일신보》 1936. 2. 5; “[五] 所謂無極道妖怪相”, 《매일신보》 1936. 2. 6; “[六] 所謂無極道妖怪相”, 《매일신보》 1936. 2. 7; “[七] 所謂無極道妖怪相”, 《매일신보》 1936. 2. 8; “[八] 所謂無極道妖怪相”, 《매일신보》 1936. 2. 9; “[九] 所謂無極道妖怪相”, 《매일신보》 1936. 2. 11; “[十] 所謂無極道妖怪相”, 《매일신보》 1936. 2. 13; “[十一] 所謂無極道妖怪相”, 《매일신보》 1936. 2. 14 참조.

55) 1936년 정음본부에의 출입이 금지된 후에도 각 지방에서 일부교도들이 활동을 지속한 것은 확인된다. 권동우, 앞의 글, pp.71-72 참조. 『태극도요람』이나 『태극도통감』 재판에는 1940년, 1941년 정산이 도인과의 연락을 부활했다는 기사가 있다. 이는 오히려 1941년까지 정산이 비밀결사로서 종교활동을 지속했다는 전승이 존재했음을 잘 보여준다. 『진경전서』에는 신빙성이 없는 전승들이 많이 수록되어 있지만 1936~41년의 기사를 분석해 본다면 정산이 일부 간부나 신도들의 도움으로 비밀결사로서 종교활동을 지속했다는 사실을 알 수 있다. 『태극도요람』, pp.43-44; 태극도 편찬위원회, 『태극도통감』 재판, p.27; 태극도편찬위원회, 『진경전서』, pp.320-324 참조. 대순회보의 다음 기사도 도강폐쇄 이후 정산이 교단을 지하운동으로 전환했다는 전승이 있었음을 알려준다. “일제때 조정산계서는 민족의 얼을 전승시킬 수 있는

종교유사단체로 분류되어 단속의 대상이었다고 볼 수 있다.⁵⁶⁾

우당에 의해서 확립된 1941년의 무극도 해산 기사는 정산에 의해 감수된 것으로 신빙성이 크다. 하지만 해산의 원인으로 지목된 ‘종교단체해산령’이 실재하지 않았다. 그렇다면 ‘종교단체해산령’이 의미하는 바에 대해서는 새로운 관점에서 이해해 볼 필요가 있다. 만약 1941년 정산과 무극도 교인에게 모든 종교단체에 대한 해산령으로 인식될 수 있었던 일체의 법령 변화가 있었다면 사실상 ‘종교단체해산령’은 존재했다고 볼 수 있다. 다시말해 1941년에 조선의 모든 종교 활동에 영향을 미치면서 비밀결사로서의 무극도 종교활동조차도 중지해야 할 정도로 치명적이고 위협적인 법령이 새롭게 발효되었다면 이는 ‘종교단체해산령’으로 전승되었을 가능성이 크다는 의미이다. 이를 확인하기 위해서는 1940년대에 이루어진 종교 관련 법령을 확인해 볼 필요가 있다.

1940년 4월 일본에서는 종교결사제도를 도입하는 내용을 담은 <종교단체법>이 시행되었지만 조선총독부는 이를 조선에 적용하지 않고 기존 <포교규칙>을 계속해서 적용했다. 조선에 일본 본토의 <종교단체법>을 적용한다면 이는 3·1운동 이후에 조선에 전개된 회유의 방침으로 돌아가는 상황이 되었기 때문이다. 오히려 총독부는 <포교규칙>을 일부 개정하여 유사종교와 공인종교 양자 모두에 대한 단속을 강화하려는 의지를 지니고 있었다.⁵⁷⁾ 이러한 상황에서 1941년 3월 종래 7개조였던 <치안유지법>이 65개조로 확장 개정되고 5월에 시행 발효되었다. <치안유지법>으로도 조선의 모든 종교에 대한 단속과 통제가 가능했기에 이후 <포교규칙>은 개정되지 않았다.⁵⁸⁾

민족 종단을 창도하시고 종교활동을 전개하시던중 일제의 민족종교 말살정책에 따라 그 해산령에 의거 도장의 문이 닫히고 강제로 폐쇄당함에 종교운동은 지하운동으로 화하고 수난의 역사가 지속되었다.” 「숙원의 「大眞高校」가 道峰區에 세워진다, 『대순회보』 2 (1984), p.3.

56) 아오노 마사야키, 앞의 책, pp.417-419 참조.

57) 같은 책, p.396, pp.422-423 참조.

58) 같은 책, p.423 참조.

개정된 <치안유지법>의 특징은 치안유지 위반 범위의 확대였다. 즉 ‘국체를 부정하고 신궁이나 황실의 존엄을 모독할 수 있는 사항의 유포’를 목적으로 한 결사에 연관된 이들까지 그 적용 범위가 확장된 것이다.⁵⁹⁾ 기존의 <치안유지법>이 ‘국체의 변혁이나 사유재산제도의 부인을 목적으로’한 결사에 대해 적용되었다면 새롭게 들어간 법령 7조는 ‘국체의 변혁’이 아니라 ‘국체의 부정’을 강조하고 있다. 이 경우 고사기나 일본서기의 신들과는 이질적인 신을 모시는 종교 단체는 필연적으로 국체를 부정하는 결사가 되며 치안유지법의 적용을 받는다.⁶⁰⁾ 결국 개정된 <치안유지법>은 모든 종교의 교의에까지 엄격한 잣대를 들이대게 된 것이다.

여기에 더하여 신궁과 황실의 존엄을 모독하는 사항을 유포할 목적을 지닌 결사로까지 그 대상을 확장했기에 신사나 천황에 대한 의례를 거부하거나 비판하는 이들까지 <치안유지법>의 처벌 대상이 되었다고 볼 수 있다. 결과적으로 치안유지법 7조는 치안유지를 명분으로 ‘조선인의 이상적 일본인화’를 추진하려던 법적 장치였으므로⁶¹⁾ 신앙과 사상의 자유를 제한했고, 일본의 국가 신도 체계를 수용하지 않는 종교 신앙과 언동을 처벌할 수 있었고⁶²⁾ 이와 관련된 결사를 해산할 수 있는 법령이었다.

따라서 이 법령이 시행된 1941년 5월 이후 일본의 국체와 국가신도 체계에 동조할 수 없었던 종교 단체의 활동은 중지될 수밖에 없었다. 또한 비밀결사로 활동하던 신종교 활동은 포교시의 교인의 언동만으로도 처벌 대상이 되어 상당히 위협한 상황으로 내몰릴 수 있었다. 정산과 무극도의 교인이 이를 일제의 전면적인 ‘종교단체해산령’으로 인식했을 가능성은 크다.

59) 교병철, 앞의 책, p.164 참조.

60) 아오노 마사야키, 앞의 책, p.398 참조.

61) 교병철, 앞의 책, p.165 참조.

62) 포교수단으로서의 언동이 국체를 부정하는 행위로 인식되었을 가능성에 대해서는 아오노 마사야키, 앞의 책, p.424 참조.

이상의 논의를 종합한다면 무극도는 1936년까지 합법적인 종교적 결사로 인정되었지만 일제의 탄압에 따라 1936년 비밀결사로 전환되어 1941년까지 비밀리에 종교활동을 지속하였고, 1941년 사실상 사상 검증에 해당하는 치안유지법이 개정 발효되자 신도들을 보호하고자 비밀결사 활동까지 중지하면서 해산했다고 할 수 있다.

IV. 나가며

무극도 역사에 대한 서술은 종단사의 기초를 정립하는 작업으로 큰 의의를 지니고 있지만 종단의 창립과 해산 시점에 대한 상이한 서술이 나타나는 문제점을 보여왔다. 본 연구는 상이한 서술에 대한 검토를 통해 그 원인을 세밀하게 분석하고 어떠한 서술이 대순종학의 관점에서 채택되어야 하는지를 확인했다는 점에서 의의를 지닌다.

상이한 서술의 가장 큰 원인은 무극도의 역사, 즉 정산의 행적에 대한 부정확한 전승과 이에 기반한 역사 해석이 면밀한 고증이나 검증없이 자료화된 것을 들 수 있다. 1950~60년대 수집된 정산의 행적을 기반으로 작성된 『전경』은 다른 교단 자료들에 비해서 앞서고 정확하지만⁶³⁾ 무극도 역사의 정보 기반으로는 거의 활용되지 않았다. 오히려 1970~80년대에 수집된 정산 관련 전승을 집성하고 새롭게 해석한 1980년대 후반의 태극도 경전이 무극도 역사의 정보 기반으로 자주 활용되었다. 일반적으로 무극도와 태극도의 관련성이 무극도와 대순진리회의 관련성보다 더 깊다고 이해되었기 때문일 것이다.

하지만 1968년의 태극도 분열과 1969년 대순진리회 창설 및 전개 과정을 보다 깊이 천착한다면,⁶⁴⁾ 대순진리회가 무극도와 태극도의 후

63) 여기에 관해서는 박상규, 「무극도 관련 문헌 연구: 비교 및 고증을 중심으로」, 『대순 사상논총』 41 (2022), pp.43-45, pp.50-54 참조.

신으로서의 정체성을 명확히 했고, 이에 따라 1950~60년대에 수집된 정산 관련 전승을 1974년에 가장 앞서서 경전으로 문헌화했다는 것을 확인할 수 있다.⁶⁵⁾ 또한 무극도 서술에 있어서도 정산의 견해를 수정 없이 계승했음을 확인할 수 있다. 이는 태극도의 80년대 경전과는 달리 대순진리회 『전경』은 정산이 정립한 신앙체계를 변경하지 않았다는 사실로 방증된다.⁶⁶⁾

그럼에도 불구하고 일부 대순종학 연구자들의 경우 『전경』보다 1980년대에 발간된 태극도 문헌을 참고한 사전이나 논문을 무극도 서술에 활용했고, 이로 인해 대순종학 내에서 무극도와 관련된 상이한 기술이 지속적으로 나타나고 있다. 대순종학의 무극도 연구에 있어서 대순진리회의 경전인 『대순진리회요람』과 『전경』을 활용한다면 상이한 서술은 더 이상 나타나지 않을 것이다.

대순 신앙체계와 부합하면서도 일제의 종교 정책 및 여러 문헌 정보와도 모순되지 않는 무극도 창도와 해산 시기 등이 본 연구를 통해 고증되었다. 고증된 핵심 사항을 다음과 같이 정리하면서 최종적인 결론을 대신하고자 한다. 첫째, 종단 무극도의 태동은 1909년 4월 28일 정산의 봉천명이다. 둘째, 종단 무극도의 창도, 즉 탄생은 정산이 태인도장을 이룩하고 이곳을 중심으로 공식적인 종교활동을 시작하는 1925년 4월이다. 셋째, 종단 무극도는 1925년 교단을 공개하고 ‘종교 유사단체’로 인정받았다. 넷째, 1936년 일제의 유사종교단체 해산 방침으로 탄압이 강화되자 정산은 태인도장을 떠나면서 종단을 비밀

64) 1968년 7월 우당이 감천도장을 떠난 후 태극도는 정산의 아들인 조영래를 중심으로 한 구파와 우당을 추종하는 신파, 즉 태극도정신회(태극도정신대책위원회)로 분열되었는데 태극도정신회는 1970년까지 부산의 태극도내에서 활동하다가 1971년 대순진리회에 합류했다. 대순진리회 측의 자료이지만 1968년의 분열 당시 지방포장부터 포령까지 총 189명 중 정신회 소속은 136명으로 실제 포교활동을 했던 간부들 중 우당을 추종하는 이는 2/3를 넘었던 것을 확인할 수 있다. 따라서 대순진리회는 태극도의 조직 및 인적 자원 대부분을 충실하게 승계했다고 볼 수 있다. 『성제일지』, 1971. 3. 26, 1971. 4. 9, 1971. 4. 10, 1971. 4. 11, 1971. 4. 12 참조.

65) 박상규, 「무극도 관련 문헌 연구: 비교 및 고증을 중심으로」 pp.43-45 참조.

66) 같은 글, pp.47-50 참조.

결사로 전환하고 1941년까지 은밀하게 종교활동을 전개한다. 다섯째, 정산이 무극도를 해산하는 시기는 강화된 <치안유지법>이 발효되어 일본의 국체를 인정하지 않는 모든 종교 결사와 종교적 언동의 처벌이 가능해진 1941년 5월 이후이다. 여섯째, 도장이 총독부에 기증되는 시기는 1942년 4월이다.

【참고문헌】

- 대순진리회교무부, 『진경』 초판, 서울: 서울대학교출판부, 1974.
- _____, 『대순진리회요람』 1985년판, 서울: 대순진리회교무부, 1985.
- 교화부편찬실, 『수도요람』, 부산: 태극도교화부, 1963.
- 태극도본부교화부, 『태극도안내서』, 부산: 태극도본부교화부, 1966.
- 태극도편찬위원회, 『진경전서』, 부산: 재단법인태극도, 1987.
- _____, 『태극도통감』 재판, 부산: 태극도출판부, 1989.
- 『규정』, 부산: 태극도, 1963.
- 『태극도통감』, 부산: 태극도본부, 1956.
- 『태극도요람』, 부산: 태극도신도회, 1980.
- 『성제일지』
- 고병철, 『일제하 종교 법규와 정책, 그리고 대응: 종교 법규와 종교 범주의 관계, 그리고 남긴 숙제들』, 서울: 박문사, 2019.
- 권동우, 「유사종교해산령의 실체에 관한 연구: ‘무극도’ 사례를 중심으로」, 『한국학』 44-4, 2021.
- 김해구, 「진인류를 구원할 수 있는 기틀: 창도 오십주년을 맞으면서」, 『태극도월보』 11, 1968.
- 김철수, 『잃어버린 역사 보천교』, 대전: 상생출판, 2017.
- 대순종교문화연구소, 「무극도 해산시기에 대한 고찰」, 『대순회보』 85, 2008.
- 박상규, 「무극도 관련 문헌 연구: 비교 및 고증을 중심으로」, 『대순사상논총』 41, 2022.
- _____, 「근대 한국 신종교의 조직 연구: 연원제를 중심으로」, 한국학대학원 박사학위 논문, 2021.
- 박한경, 「연두사」, 『태극도월보』 (구)1, 1967.
- 아오노 마사야키, 『제국신도의 형성』, 배귀득·심희찬 옮김, 서울: 소명출판, 2017.

- 안후상, 「식민지시기 보천교의 ‘공개’와 공개배경」, 『신종교연구』 26, 2012.
- 윤이흠, 『일제의 한국 민족종교 말살책』, 서울: 모시는사람들, 2007.
- 종단역사연구팀, 「황새마을을 찾아서」, 『대순회보』 191, 2017.
- 「봉천명치성 봉행」, 『대순회보』 38, 1993.
- 「숙원의 「大眞高校」가 道峰區에 세워진다」, 『대순회보』 2, 1984.
- 「진법구현 … 66년사」, 『대순회보』 1, 1983.
- 「창도일 기념치성 성대」, 『태극도월보』 11, 1968.
- 全羅北道, 『無極大道敎概況』, 1925.
- 「無極敎徒속혀 사기한자피소」, 《조선일보》 1925. 5. 28.
- 「无極敎解散命令」, 《조선일보》 1925. 3. 27.
- 「無極大道敎徒의 心田開發第一步」, 《매일신보》 1936. 7. 7.
- 「無極道에도 鐵鎚」, 《매일신보》 1936. 6. 18.
- 「民衆을 荼毒한 無極道の 極惡相 (一)」, 《매일신보》 1936. 1. 26.
- 「[二] 所謂無極道妖怪相」, 《매일신보》 1936. 1. 31.
- 「[三] 所謂無極道妖怪相」, 《매일신보》 1936. 2. 4.
- 「[四] 所謂無極道妖怪相」, 《매일신보》 1936. 2. 5.
- 「[五] 所謂無極道妖怪相」, 《매일신보》 1936. 2. 6.
- 「[六] 所謂無極道妖怪相」, 《매일신보》 1936. 2. 7.
- 「[七] 所謂無極道妖怪相」, 《매일신보》 1936. 2. 8.
- 「[八] 所謂無極道妖怪相」, 《매일신보》 1936. 2. 9.
- 「[九] 所謂無極道妖怪相」, 《매일신보》 1936. 2. 11.
- 「[十] 所謂無極道妖怪相」, 《매일신보》 1936. 2. 13.
- 「[十一] 所謂無極道妖怪相」, 《매일신보》 1936. 2. 14.
- 「安東無極敎도 切集會禁止」, 《매일신보》 1936. 6. 30.
- 「愛慾과 物慾의 生活로 瓦解될 無極大道敎」, 《동아일보》 1936. 1. 16.

■ Abstract

**Mugeuk-do (Limitless Dao): The Year of
Establishment and Dissolution from the Perspective
of Daesoon Jinrihoe**

Park Sang-kyu

Senior Researcher, The Asian Institute for Religions

Daesoon Jinrihoe, the religious order, originated from Mugeuk-do (Limitless Dao). Although a historical description of Mugeuk-do (Limitless Dao) is significant because it establishes a basis for the history of Daesoon Jinrihoe, it contains the issue of contrasting descriptions about the year of foundation and dissolution of the order. A major reason for these contrasting descriptions is the inaccurate transmission of the history of Mugeuk-do, that is, Jeongsan's activities, and the materialization of the historical interpretation based on these inaccuracies without meticulous research or verification. In other words, the scriptures of Taegeuk-do (Great-Ultimate Dao) after 1987, have been frequently used as the basis of information about the history of Mugeuk-do. Additionally, some researchers of Daesoon Studies have referred to documents based on the Taegeuk-do scriptures rather than those of Daesoon Jinrihoe, published in 1974 when

describing Mugeuk-do, which has led to contrasting descriptions. The order was divided into Daesoon Jinrihoe and Taegeuk-do in 1968 and the scriptures of Taegeuk-do were based on the analects of Jeongsan which had been collected and re-interpreted in the 1970s-80s. Accordingly, to resolve this issue, researchers need to utilize the scriptures of Daesoon Jinrihoe and carefully conduct historical research on other documentary information in conducting research related to Mugeuk-do.

In this research, the periods of foundation and disbandment of Mugeuk-do were drawn from the faith system of Daesoon Jinrihoe, but they are not contradictory to the documentary information on the religious policies implemented by the Japanese colonial government: First, the religious order of Mugeuk-do was established on April 28, 1909, from Jeongsan's serving the heavenly mandate. Second, Mugeuk-do was founded in April 1925 when Jeongsan built the temple in Taein and started his religious activities based on the temple. Third, Mugeuk-do, which was similar to a secret organization, opened the order in 1925. By doing so, it was recognized as a pseudo-religious order. Fourth, as the Japanese colonial government reinforced to crack down on pseudo-religious orders in 1936, Jeongsan transformed the order into an underground organization when leaving the temple to protect devotees. Religious activities were conducted secretly until 1941. Fifth, Jeongsan is considered to have disbanded Mugeuk-do after May 1941 when the Japanese colonial government strictly imposed the maintenance of public order act to punish all religious organizations and activities that negated the national identity.

Keywords: Daesoon Jinrihoe, Mugeuk-do (Limitless Dao), order on disbandment of Pseudo-religions, order on disbandment of religious organizations, maintenance of the public order act, rule of propagation

『대순진리회요람』의 성(誠)에 관한 고찰

최치봉*

■ 국문요약

종단 대내외적으로 삼요체의 첫 번째인 성(誠)에 대해 이해하고자 하는 많은 시도가 이루어져 왔다. 그러나 대부분의 연구는 개개의 연구 주제에 따른 항목에 따라 『전경』, 『대순지침』, 『대순진리회요람』의 구절들을 인용해 그 주장의 논거로 사용할 뿐, 우당의 해석인 『대순진리회요람』의 성은 단일 주제로 연구되지 않았다. 다시 말해 『대순진리회요람』에서 우당이 직접 해석한 성의 개념이 기존 논문에서는 개개 주장의 논거로 사용될 뿐, 그 자체에 대한 구성이나 구조 및 의미에 관한 연구는 미흡하다고 볼 수 있다. 그리하여 본 글에서는 기존 연구 방식이 아닌 우당이 감수한 『대순진리회요람』을 기준하여 성에 대해 이해해보고자 한다.

『대순진리회요람』에서 성을 밝힌 구절은 수도인의 입장으로 성에 대한 깨달음, 목적, 전제, 원리, 실천 등의 핵심이 한 문장에 축약되어 있다고 보인다. 특히 서두의 “도즉아아즉도(道卽我我卽道)”는 도성(道誠)과 자성(自誠)은 서로 철저히 구분 지어진 것이 아니라 본래 하나임을 말하고 있다. 그리하여 사람으로서 마땅히 도성을 깨닫고, 자신의 자성으로 천리를 받들고 순응하여 도성을 구현할 것을 언급한다. 수도의 기본자세로서 성은 ‘성하고자 함[誠之者]’에 초점이 있으며,

* 아시아종교연구원 연구원, E-mail: awsd42@naver.com
北京大學《儒藏》中心, 儒學院 博士研究生

우당은 『대순진리회요람』을 통해 성하고자 함에 대한 깨달음과 목적, 전제와 원리가 무엇인지, 그리고 이를 실천하기 위한 구체적 방법에 대하여 밝힌 것으로 보인다.

주제어: 『대순진리회요람』, 성(誠), 도성(道誠), 자성(自誠), 정성(精誠)

I. 들어가는 말

II. 『대순진리회요람』의 성(誠)에 관한 원문

III. 『대순진리회요람』의 성(誠)에 관한 이해

IV. 나가는 말

I. 들어가는 말

대순사상에서 성(誠)은 신조이자 요체로, 신앙에 있어 갖추어야 할 요점과 수도의 기본자세를 일컫는다. 대순진리회를 창설한 우당은 “성현으로 추존받은 옛사람은 성(誠)을 일생 동안 값진 보배로 삼아 지성으로 진리를 수행한 분들이다.”¹⁾라고 하였는데, 이는 성이 예전의 성현으로부터 지금의 대순진리회에 이르기까지 고금을 관통하는 중요한 가치를 가지고 있음을 밝힌 것이라 할 수 있다. 옛사람들이 보배로 여긴 성은 특히 성리학에서 천인관계의 구도로 개념화되어 다루어졌다. 성리학에서 성을 이해하는데 핵심이 되는 구절을 뽑으려면 아래의 구절을 언급할 수 있다.

성은 하늘의 도이고, 성하고자 하는 것은 사람의 도이다. 성한 자는 힘쓰지 않아도 도에 맞으며, 생각하지 않아도 알아서 저절로 도에 맞으니 성인이다. 성해지려고 하는 자는 선을 택하여 굳게 지키는 자이다.²⁾

『대순지침』에서도 “성(誠) 자체는 하늘의 도요, 성(誠)하고자 함은

1) 『대순지침』 (여주: 대순진리회 출판부, 2012), p.41.

2) 『중용집주』 20章, “誠者天之道也. 誠之者人之道也. 誠者不勉而中不思而得從容中道聖人也. 誠之者擇善而固執之者也.”

사람의 도이니 지극한 성으로 바르게 도 닦기를 힘써야 한다.”³⁾고 하여 위의 구절이 언급되고 있다. 다음 장들에서 살펴볼 수 있듯이 우당은 성에 대한 여러 훈시를 남겼고, 그 내용들을 살펴볼 때 일반적인 성의 개념에 대해 충분히 인지하고 있었다고 보인다. 또한 『대순지침』이나 훈시를 살펴볼 때, 우당이 성에 대해 언급할 때는 학문적 해석을 지양하고 수도인들이 쉽게 이해하고 실천할 수 있도록 설명한 것으로 보인다. 특히 『대순진리회요람』에서 성을 밝힌 구절은 수도인의 입장으로 성에 대한 깨달음, 목적, 전제, 원리, 실천 등의 핵심이 한 문장에 축약되어 있다고 볼 수 있다.

종단 대내외적으로 삼요체의 첫 번째인 성에 대해 이해하고자 하는 많은 시도가 이루어져 왔다.⁴⁾ 특히 기존에 연구에서는 선진유학과 신유학, 조선의 유학 및 동학 등과 관련해서 성이 가지는 의미를 언급하고,⁵⁾ 이어서 대순사상에서 성이 가지는 의미를 성심(誠心), 지성(至誠), 정성(精誠), 성의(誠意) 등의 여러 측면으로 항목화하여 그 의미와 실천에 대해 살펴보고 있다.⁶⁾ 그리고 개개의 연구 주제에 따른 항목에 따라 『전경』, 『대순지침』, 『대순진리회요람』의 구절들을 인용해 그 주장

3) 『대순지침』, p.41.

4) 특히 『대순사상논총』 9집과 『대순진리학술논총』 8집은 誠 특별호로 구성되어 모두 20여편의 논문으로 연구가 소개되고 있다.

5) 김정태, 「대순진리에 나타난 성에 관한 연구」, 『대순사상논총』 9 (2000); 박승식, 「성사상과 수도」, 『대순사상논총』 9 (2000); 양무복, 「성의 본질과 성사상의 실천적 구현」, 『대순사상논총』 9 (2000); 윤기봉, 「종교수도론 안에서의 삼요체 의미구조: 성을 중심으로」, 『대순사상논총』 9 (2000); 이경원, 「성의 의미에 대한 사상사적 연구」, 『대순사상논총』 9 (2000); 이항녕, 「성의 현대적 의의」, 『대순사상논총』 9 (2000); 이후설, 「성에 관한 논의」, 『대순회보』 62 (1998); 주현철, 「성의 내외향성에 관한 고찰」, 『대순사상논총』 9 (2000); 황종원, 「대순진리와 동학의 성격신 비교 연구」, 『대순진리학술논총』 8 (2011) 등.

6) 성을 성심, 지성, 정성, 성의로 논의하였다. 고남식, 「성과 인간의 가치창조」, 『대순사상논총』 9 (2000), pp.279-288; 성을 요체, 천도·천리, 만물 존재의 근원, 신인감응의 매개, 운수, 정기신 합일의 측면으로 분류화하였다. 김정태, 「대순진리에 나타난 성에 관한 연구」, 『대순사상논총』 9 (2000), pp.312-331; 성을 내향적 관점과 외향적 관점으로 구분 지었다. 주현철, 「성의 내외향성에 관한 고찰」, 『대순사상논총』 9 (2000), pp.432-443; 성을 본질, 천성, 마음으로 살펴보았다. 김홍철, 「성에 관한 연구」, 『대순진리학술논총』 8 (2011), pp.50-56; 성을 진실, 정성, 일심으로 논의하였다. 이경원, 「대순진리회의 신조 성에 관한 연구」, 『대순진리학술논총』 8 (2011), pp.356-360 등.

의 논거로 사용하고 있음을 볼 수 있다. 즉, 『대순진리회요람』에서 우당이 정의한 성의 개념이 기존 논문에서는 개개 주장의 논거로 사용될 뿐, 그 자체에 대한 구성이나 구조 및 의미에 관한 문헌적 연구는 미흡한 실정이다. 그리하여 본 글에서는 기존 연구 방식이 아닌 우당이 감수한 『대순진리회요람』을 기준으로 하여 성에 대해 이해해보고자 한다.

II. 『대순진리회요람』의 성(誠)에 관한 원문

『대순진리회요람』 중에 신조는 1956년에 발행된 『태극도통감(太極道通鑑)』에 기반하고 있다. 이는 당시 태극도에서 도인들을 대표하고 있던 우당이 정산의 뜻을 받들어 간행한 것이다.⁷⁾ 원문과 『대순진리회요람』의 성을 비교하면 한자를 한글로 표기하는 과정에서 몇 구절이 변용되었을 뿐, 내용 면에서 대동소이함을 알 수 있다.

〈표 1〉 『태극도통감』과 『대순진리회요람』의 성(誠) 비교표

단락⑧)	『태극도통감』(1956年) - 誠	『대순진리회요람』(1969年) - 誠
1	道卽我我卽道の 境地에서	도(道)가 곧 나요, 내가 곧 도(道)라는 경지(境地)에서
2	心靈을 統一하여 萬化度濟에 이바지할 지니	심령(心靈)을 통일(統一)하여 만화도제(萬化度濟)에 이바지할지니
3	心은 一身에 君臨하여 萬機를 統率理用하나니	마음은 일신(一身)을 주관(主管)하며 전체(全體)를 통솔(統率) 이용(理用)하나니
4	그럼으로 一身思慮動靜이 惟心所到라 有其心則有之하고 無其心則無之하나니	그러므로 일신(一身)을 생각하고 염려(念慮)하고 움직이고 가만히 있게 하는 것은 오직 마음에 있는 바라 모든 것이 마음에 있다면 있고 없다면 없는 것이니
5	誠은 恒常綿綿密密하며 無間無息하여 惟恐不足함을 이름이라.	정성(精誠)이란 늘 끊임이 없이 조밀(調密)하고 틈과 쉽이 없이 오직 부족(不足)함을 두려워하는 마음을 이름이다.

7) 차선근, 「중단 대순진리회의 변천 과정과 무극 태극의 관계」, 『대순회보』 94 (2009), “1956년에 발행된 『태극도통감』은 도진님께서 도주님의 뜻을 받들어 간행하신 것이 분명하므로 연구 자료로 삼기에 손색이 없다.”

성에 대한 전반적인 구성과 의미를 살펴보기에 앞서, 일부분의 차이를 개략적으로 언급하자면 3) 단락에서 요람에서 “일신을 주관한다”라는 표현이 원문에는 “일신(一身)에 군림(君臨)한다”고 되어 있다. 여기서 군림이란 “임금으로서 나라를 거느려 다스림”을 뜻하므로, 마음이 한 몸의 주인으로서 이를 주재함을 임금의 통치에 비유한 것이다. 4) 단락은 요람에서는 “일신을 생각하고 염려하고 움직이고 가만히 있는 것”으로 설명하고 있는데, 이는 어법상 한 몸을 위하거나 보전하려는 생각이나 행동으로 국한하여 오해할 소지가 있다. 하지만 원문의 “일신사유동정(一身思慮動靜)”을 참조할 때 이는 “한 몸의 사유와 동정”으로 해석하는 것이 자연스럽다. 한 몸에서 내면적으로 일어나는 생각과 염려(혹은 사려) 그리고 외면적으로 몸을 움직이거나 멈추게 하여 통제함의 측면 모두가 마음에 달려 있음을 언급하고 있다고 평이하게 독해 된다. 5) 단락을 보면 원문에서 ‘성’을 요람에서는 ‘정성’이라고 고쳐 번역하고 있는데, 이는 마지막에 성은 ‘성자(誠者)’가 아닌 ‘성지자(誠之者)’를 뜻하는 것으로 즉, 성하고자 함이 정성임을 직접적으로 풀어서 해석한 것으로 보인다.

Ⅲ. 『대순진리회요람』의 성(誠)에 관한 이해

1. “도가 곧 나요, 내가 곧 도라는 경지에서”

성에 대한 해석에 있어 제일 먼저 언급한 것이 도(道)이다. 여기서 도와 나라는 두 가지 경계가 있음과 이 두 가지 경계는 본래 나뉘진 것이 아니라 하나로 연결될 수 있음이 언급되고 있다. 원래 하나의 성

8) 단락의 구분은 필자가 이해를 위해 임의로 나눈 것으로, 『태극도통감』과 『대순진리회요람』에서는 한 문장으로 이루어져 있다.

을 이렇게 두 가지 경계로 나누어 설명함은 “성 자체는 무위이화(無爲而化)의 형이상(形而上)의 공덕이요, 인간의 성은 형이하(形而下)의 유기유정(有機有情)”⁹⁾이기 때문이다. 즉 형상을 벗어난 원리로서 본래의 성과 현실에서 실제로 구현되는 성의 두 가지 측면이 있기 때문이다.

<표 2> 성(誠)의 두 가지 경계

誠	도(道)의 범주	성자(誠者)	하늘의 도	도성(道誠)	형이상
	아(我)의 범주	성지자(誠之者)	사람의 도	자성(自誠)	형이하

앞서 언급한 “성(誠) 자체는 하늘의 도요, 성(誠)하고자 함은 사람의 도이니”¹⁰⁾라는 말은 성이 도의 다른 표현임을 뜻한다. 하늘의 도인 성(誠)은 “천리(天理)의 간단없는 불식지공덕(不息之功德)의 지속으로, 생명이 존재하여 만물이 생성하고 양육번성하는 변함없는 순환왕복의 생생지리(生生之理)”이며, 사람의 도인 성지(誠之)는 “이 천리의 성(誠)의 덕으로 살고 있음을 믿고 깨달아 천리를 받들어 나가는 일”을 뜻한다.¹¹⁾

하늘의 도와 사람의 도는 도성(道誠)과 자성(自誠)으로 설명되기도 한다. “불일이이(不一以二)의 본심인 인선(仁善)의 자성(自誠)이 도성(道誠)의 정석(定石)¹²⁾이 되므로 성이 아니면 만물도 존재하지 못한다.”¹³⁾라는 『대순지침』의 구절을 살펴보면, 우선 본심이자 본연의 양심은 어질고 선한 나의 성(自誠)과 하나로써 둘이 아니다. 이러한 나의 성은 형이상인 도성(道誠)의 정해진 방식으로 형이하에 드러나는 것이다. 모든 만물은 이러한 도성의 정해진 방식에 따라 생성된 것이므로, 이러한 도성과 자성이 없다면 만물도 존재할 수 없는 것이다.

도의 성(誠)함으로 생명이 존재하고 만물이 생성된 것이므로, 인간

9) 『도전님 훈시』 (1985. 7. 3).

10) 『대순지침』, p.41.

11) 『도전님 훈시』 (1985. 7. 3) 참조.

12) 정석(定石): 사물의 처리에 정하여져 있는 일정한 방식.

13) 『대순지침』, p.51.

또한 하늘의 도를 품고 성을 통해 존재하는 것이다. 그러므로 애초에 도와 나, 하늘의 도와 사람의 도, 도성과 자성은 분리된 것이 아니다. 이러한 도의 근원과 성의 덕을 믿고 깨달아 천리를 받들고 이에 순응하는 삶을 사는 것이 ‘도즉아, 아즉도’의 경지라고 할 수 있다.

2. “심령을 통일하여 만화도제에 이바지할지니”

천리를 받들고 도에 순응해야 함을 깨달은 뒤 인간으로서 도달해야 할 목적은 바로 심령(心靈)을 통일하는 것이다. 심령이라는 것은 마음과 영을 말한다. 성의 관점에서 이것을 보자면, 마음은 자성의 범주이고 영은 도성의 범주가 된다.

도인으로서 목적을 어디에 두느냐? 마음, 영(靈)이다. 정성이란 도인으로서 마음과 영, 심령(心靈)을 통일하는 것이다. 도가 곧 나요, 내가 바로 도라는 경지에서 마음과 영, 심령을 통일하는 것이다. 그것을 통하면 이루지 못할 것이 없다. 무소불능(無所不能)이다. … **정성은 마음으로 하는 것인데, 그 목적은 영을 통하는 것이다.** 심령을 통일시키는 데 마음을 다해야 한다. 마음만 밝아지면 무소불능하게 되는 것이다. 심령을 통일하면 만화도제(萬化度濟)에 이바지할 수 있다.¹⁴⁾

정성(精誠)은 곧 ‘사람의 도’이자 ‘성하고자 하는 것’이다. 위의 훈사에서 “정성은 마음으로 한다”는 것은 자성[心]을 도성[靈]과 통하게 해야 함을 언급한 것으로 심령을 통일하는 것이 곧 정성의 목적이 된다. 자성이 도성에 이른다든 것에서 이것을 지성(至誠)¹⁵⁾이라 칭할 수 있고, 자성이 본래의 참된 도성을 구현한다는 측면에서 진성(眞誠)¹⁶⁾이라고 칭할 수도 있다. 본래의 하늘에서 부여받은 성품을 깨닫는 ‘도즉아, 아즉도’의 경지에서 마음과 영이 통해 나의 마음이 밝아

14) 『도전담 훈시』 (1993. 7. 11).

15) 『대순지침』, p.75.

16) 같은 책, p.51.

지면 진실무망(眞實無妄)의 지성과 진성에 이루게 되고, 도성을 자성으로 온전히 구현하게 된다.

주자(朱子)는 진실무망에 대하여 “성은 진실무망(진실하고 망령됨이 없음)을 이르니 하늘의 이치 그 자체이고, 성하고자 함은 진실하고 망령됨이 없하고자 하는 것이니 사람으로서 마땅히 행해야 함”¹⁷⁾을 말하였다. 우당은 진실무망에 대해 “참된 성품을 살피서 허망한 일을 하지 않는 것”이라고 언급하였고, 이를 통해 지성(至誠)에 이르면 신(神)과 같아진다고 밝혔다.¹⁸⁾ 신과 같아진다는 것은 천지에 가득 찬 신명이 만물을 생육할 수 있게 하듯이 사람도 마음을 밝혀 지성에 이르러 창생의 생명과 삶을 구제할 수 있음을 말한다. 이는 곧 만화도체에 이바지할 수 있다는 것과 연결된다.

만화도제(萬化度濟)는 심령을 통일한 결과로 ‘만화(萬化)’란 천만 가지로 한없이 천지만물이 생육하는 작용을, ‘도제(度濟)’는 창생이나 중생을 구제하거나 돕는 것을 말한다. 그리하여 “만화도체에 이바지한다”는 것은 천지인 삼재 중 하나인 창생을 돕고 구제하여, 성에 의한 하늘의 이치에 따라 만물이 온전히 생생화육(生生化育)할 수 있도록 도인들이 이바지한다는 뜻으로 이해할 수 있다.

3. “마음은 일신을 주관하며 전체를 통솔 이용하나니”

『대순진리회요람』에는 “사람의 행동 기능을 주관함은 마음이니”¹⁹⁾, 『대순지침』에는 “마음은 일신을 주관하여 만기(萬機)를 통솔 이용한다.”²⁰⁾라고 언급되고 있다. 한 몸의 행동과 기능을 마음이 주관한다는 것이며, 전체를 통솔 이용한다는 것은 만기를 통솔 이용한다는 것과 같은 맥락으로 언급되고 있음을 알 수 있다. 이는 사람이 도성을

17) 『중용집주』 20章, “誠者, 眞實無妄之謂, 天理之本然也. 誠之者, 未能眞實無妄而欲其眞實無妄之謂, 人事之當然也.”

18) 『대순지침』, p.75.

19) 『대순진리회요람』 (여주: 대순진리회 교무부, 2010), p.15.

20) 『대순지침』, p.48.

현실에서 구현할 수 있는 것은 마음을 통해서 가능한 것을 말한다. 곧 성을 하고자 함에 필수 전제는 사람의 마음인 것이다.

마음이라는 것은 한 몸에 임해 있다. 한 몸에 제일 중요한 것이 마음이다. 전체 몸을 움직이는 것은 마음인 것이다. 만기(萬機)를 움직이는 것이다. … 내가 나를 이렇게 저렇게 하는, 만 가지의 기거동작을 통제한다는 것이다. 마음은 일신(一身)을 주관해서 모든 것을 통솔·이용한다.²¹⁾

만 가지 기거동작을 마음이 통제한다는 것은 사람의 살아가는 일상의 모든 말과 행동이 마음에 달려 있다는 말이 된다. “말은 마음의 외침이고 행실은 마음의 자취로다.”²²⁾라는 『전경』의 구절은 결국 나의 몸으로 외부로 표현되는 일체는 마음을 중심으로 표출되는 것임을 언급한 것이다.

만기는 특히 『태극도통감』에서 보이는 ‘군림(君臨)’의 뜻과 상응하여, 사전적으로 “정치상의 모든 중요한 기틀”이나 “임금이 보살피는 여러 가지 정무(政務)”, “천하의 정치(政治)”를 뜻하기도 한다.²³⁾ 즉 마음이 한 몸의 행동과 기능을 주관함을 임금이 나라에 기틀을 바로 잡고 정치를 하거나 정무를 담당하는 것에 비유한 것으로 볼 수 있다.

4. “그러므로 일신을 생각하고 염려하고 움직이고 가만히 있게 하는 것은 오직 마음에 있는 바라, 모든 것이 마음에 있다면 있고 없다면 없는 것이니”

앞서 도성을 구현하기 위한 전제가 사람의 마음임이 언급되었는데, 본 단락에서는 마음에 대한 부연과 동시에 도성 구현을 위한 마음의

21) 『도전님 훈시』(1993. 7. 11).

22) 『전경』(여주: 대순진리회 출판부, 2010), 교범 1장 11절.

23) 『국립국어원 표준국어대사전』, 「만기(萬機)」(<https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?pageSize=10&searchKeyword=%EB%A7%8C%EA%B8%B0>, 2022. 11. 8. 접속)

작용 원리에 대한 설명이 이루어지고 있다. 앞서 만기는 신체적 움직임과 행동의 외면적 육체 활동에 대해 주로 설명한 것이라면, 여기서는 생각과 염려(念慮)의 내면적 정신활동까지 마음이 주관함을 언급하고 있다. 생각은 대상에 대한 이해나 판단, 분별, 기억, 관심, 상상 등의 마음의 내적 작용을 넓은 범위로 지칭하는 개념이다. 염려는 이러한 생각 가운데서도 미래에 대한 걱정과 고민, 근심과 우려를 나타내는 용어이다.

생각이나 염려는 사람의 내면에서 끊임없이 일어나고 사라지는 일종의 정신활동이다. 사람은 삶을 살아가는 동안 지속해서 외부와 접촉하고 자극을 받으며 살아간다. 이에 따라 발생하는 생각은 쉴 틈 없이 한 몸을 번잡하게 만든다. 이 때문에 마음의 중심을 잡아 스스로 주관하지 못하면 바깥 사물에 이끌려 걱정과 염려 속에서 일생을 헤매게 되는 것이다. 그리하여 중요한 것은 마음의 통솔(統率)인데, 곧 마음이 무엇을 의식하고 지향하고 있는지 항상 내면으로 단속하고 알아차려 주재해야 한다.

마음과 영이 통하면 무소불능하게 된다. 그러나 아무리 이런 것도 하면 있고, 안 하면 없다. 마음에 있다고 생각해서 하면 있는 것이고, 없다고 생각해서 안 하면 없는 것이다. 유기심유(有其心有) 무기심무(無其心無)이다. 모든 것이 마음에 된다고 하면 되고, 안 된다고 하면 안 되는 것이다. 모든 것이 마음에 있다. 심령 통일도 있다면 있고, 없다면 없다.²⁴⁾

“모든 것이 마음에 있다면 있고 없다면 없는 것”은 내 마음에 없다고 하여 실제로 그 대상이 존재하지 않는다는 뜻으로 보기 어렵다. 도통이 있다고 믿는 사람과 없다고 믿는 사람이 공존할 때, 없다고 믿는 사람에게 의해 도통이 모두 존재하지 않는 것이 되지 않기 때문이다. 그러므로 이 구절은 마음의 인식과 지향을 통한 주재함에서 이해해볼

24) 『도전님 훈시』 (1993. 7. 11).

필요가 있다.

생각이란 주재하지 않고 있을 때는 변화무쌍하여 이리저리 옮겨 다니지만, 이를 주재하여 한가지 생각에 집중하면 그 생각 외에는 다른 생각의 일체는 사라진다. 말문이 막히는 절경을 마주하거나, 소름 끼치도록 아름다운 음악을 듣거나, 한 가지 일에 온전히 몰두하는 등의 경험에서 자신의 마음이 한 대상만 인지하고 있음을 종종 느끼게 된다. 이때는 한 대상 외에 다른 생각을 의식하지 못한다. 즉 마음의 주재를 통한 인식과 지향은 한 대상에만 집중하여 그것을 자신의 마음에 있게 하고, 다른 일체의 것은 없게 하는 것이라 할 수 있다. 이러한 마음의 주재를 고려할 때, 수도인은 수도인으로서 마땅히 대순진리회의 도와 도를 주재하시는 신앙의 대상을 마음에 두어야 한다.

5. “정성이란 늘 끊임이 없이 조밀하고 틈과 험이 없이 오직 부족함을 두려워하는 마음을 이룸이다.”

마음의 주재를 통해 우리는 일정한 대상을 마음에 있게도 하고 없게도 만든다. 정성은 자성의 차원에서 성하고자 하는 것으로 결국 도의 근원과 성의 덕을 믿고 깨달아 천리를 받드는 것을 말하는데, 대순진리회 수도인에게 이는 “성은 거짓이 없고 꾸밈이 없이 한결같이 상제님을 받드는 일”²⁵⁾이 된다. 상제를 받드는 정신을 온전히 하고 이를 빈틈없이 유지하여야 하며, 성하고자 함이 부족한지를 스스로 성찰하고 두려워하여 마음의 주재를 알아차리고 정밀히 경계해야 한다.

자성을 도성으로 온전히 구현한다는 측면에서 말하자면, 마음의 인식과 지향이 “상제님을 가까이 모시고 있는 정신”²⁶⁾으로 집중되어 다른 일체의 생각이 사라진 상태라고 볼 수 있다. 이러한 마음의 상태에

25) 『대순지침』, pp.51-52.

26) 『대순진리회요람』, p.15.

서는 상제가 가까이 계시는데, 어찌 탄마음을 품고 함부로 행동할 수 있으며, 또한 상제가 가까이 계시는데 어찌 나의 몸과 마음을 스스로 단속하지 않으며, 정성에 작은 틈과 험을 보일까 봐 조심하고 두려워하지 않겠는가? 우리는 이러한 정성으로 마음을 통솔하고 사심을 억제하여 도성 구현을 실천할 수 있는 것이다.

마음이 참되지 못하면 뜻이 참답지 못하고, 뜻이 참되지 못하면 행동이 참답지 못하고, 행동이 참되지 못하면 도통진경에 이르지 못할 것이라(心不誠 意不誠, 意不誠 身不誠, 身不誠 道不誠).²⁷⁾

우리의 마음을 도와 상제를 받드는 것으로 주재하지 못한다면, 그 마음은 성하고자 하는 마음이 되지 못하며, 그 마음에서 시작하는 일체의 생각 또한 불성(不誠)하게 된다. 생각이 불성하면 나의 몸으로 드러나는 행동 또한 불성하고, 불성한 행동의 결과로 나의 자성은 도성을 구현하지 못하고 불성한 것이 된다. 이러한 불성함은 천리를 거스르는 것으로,²⁸⁾ 결국 도통진경에 이르지 못한다는 것을 명심해야 할 것이다.

IV. 나가는 말

『대순진리회요람』의 성에 대한 구성과 요점을 살펴보면 다음과 같이 정리할 수 있다.

27) 『대순지침』, p.76.

28) 같은 책, p.41, “불성(不誠)은 역리(逆理)이니 망고(網罟)의 자획(自獲)를 면하지 못할 것이다.”

〈표 3〉 성(誠)의 구성과 요점

	『대순진리회요람』 - 誠	구성	요점
1	도(道)가 곧 나요, 내가 곧 도(道)라는 경지(境地)에서	도성 구현을 깨달음	도성과 자성의 두 가지 층위가 있으나 이는 본래 하나이다. 도의 근원과 성의 덕을 믿고 깨달아 천리를 받들고 이에 순응하는 삶을 살아야 한다.
2	심령(心靈)을 통일(統一)하여 만화도제(萬化度濟)에 이바지할지니	도성 구현의 목적	창생을 돕고 구제하여, 성에 의한 하늘에 이치에 따라 만물이 온전히 생생화육(生生化育)할 수 있도록 한다.
3	마음은 일신(一身)을 주관(主管)하며 전체(全體)를 통솔(統率) 이용(理用)하나니	도성 구현의 전제	도성의 구현은 마음이 주관하며, 마음을 통해 가능하다.
4	그러므로 일신(一身)을 생각하고 염려(念慮)하고 움직이고 가만히 있게 하는 것은 오직 마음에 있는 바라 모든 것이 마음에 있다면 있고 없다면 없는 것이니	도성 구현의 원리	마음이 무엇을 의식하고 지향하고 있는지 항상 내면으로 단속하고 알아차려 통솔해야 한다.
5	정성(精誠)이란 늘 끊임이 없이 조밀(調密)하고 틈과 헐이 없이 오직 부족(不足)함을 두려워하는 마음을 이룸이다.	도성 구현의 실천	정성이란 마음의 인식과 지향이 상제를 가까이 모시고 있는 정신으로 집중됨을 말한다.

『대순진리회요람』에서 성(誠)은 도와 나의 경계에서 도성과 자성을 언급하지만, 서로 철저히 구분 지어진 것이 아니라 본래 하나임을 말하고 있다. 그리하여 사람으로서 마땅히 도성을 깨닫고, 자신의 자성으로 천리를 받들고 순응하여 도성을 구현해야 한다. 수도의 기본자세로서 성은 ‘성하고자 함[誠之者]’에 초점이 있으며, 우당은 『대순진리회요람』을 통해 성하고자 함에 대한 깨달음과 목적, 전제와 원리가 무엇인지, 그리고 이를 실천하기 위한 구체적 방법에 대하여 밝힌 것으로 보인다.

『중용』에서 성하고자 함은 “성(誠)해지려고 하는 자는 선(善)을 택하여 굳게 지키는 자이다.”라고 언급에 비취볼 때, 대순사상에서는 이 선을 굳게 지키기 위하여 어떻게 해야 할 것인지에 대해서 구체적으로 언급하고 있다고 여길 수 있다. 수도인의 입장에서 성하고자 함은

항상 상제가 가까이 있음을 마음속에 새겨두고 공경하고 정성을 다하는 마음을 잊지 말아야 하는 것이다. 이러한 영시(永侍)의 정신은 결국 자신을 살피 선을 택하고 굳게 지킬 수 있는 원동력이 될 수 있기 때문이다.

【참고문헌】

- 『전경』, 여주: 대순진리회 출판부, 2010.
- 『대순지침』, 여주: 대순진리회 출판부, 2012.
- 『대순진리회요람』, 여주: 대순진리회 교무부, 2010.
- 『도전담 훈시』, 종단 내부 자료.
- 『태극도통감』, 부산: 태극도, 1956.
- 『중용집주』
- 고남식, 「성과 인간의 가치창조」, 『대순사상논총』 9, 2000.
- 김정태, 「대순진리에 나타난 성에 관한 연구」, 『대순사상논총』 9, 2000.
- 김홍철, 「성에 관한 연구」, 『대순진리학술논총』 8, 2011.
- 박승식, 「성사상과 수도」, 『대순사상논총』 9, 2000.
- 양무목, 「성의 본질과 성사상의 실천적 구현」, 『대순사상논총』 9, 2000.
- 윤기봉, 「종교수도론 안에서의 삼요체 의미구조: 성을 중심으로」, 『대순사상논총』 9, 2000.
- 이경원, 「대순진리회의 신조 성에 관한 연구」, 『대순진리학술논총』 8, 2011.
- _____, 「성의 의미에 대한 사상사적 연구」, 『대순사상논총』 9, 2000.
- 이항녕, 「성의 현대적 의의」, 『대순사상논총』 9, 2000.
- 이후설, 「성에 관한 논의」, 『대순회보』 62, 1998.
- 주현철, 「성의 내외향성에 관한 고찰」, 『대순사상논총』 9, 2000.
- 차선근, 「종단 대순진리회의 변천 과정과 무극 태극의 관계」, 『대순회보』 94, 2009.
- 황종원, 「대순진리와 동학의 성경신 비교 연구」, 『대순진리학술논총』 8, 2011.
- 『국립국어원 표준국어대사전』, 「만기(萬機)」, <https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?pageSize=10&searchKeyword=%EB%A7%8C%EA%B8%B0> (2022. 11. 8. 접속)

■ Abstract

A Study on the Sincerity in Essentials of Daesoon Jinrihoe

Choi Chi-bong

Researcher, The Asian Institute for Religions

The sincerity, the first of the Three Essential Attitudes, has been studied many times in and out of Daesoon Jinrihoe to understand the concept. A majority of the researches have quoted the verses in *The Canonical Scripture*, *The Guiding Compass of Daesoon*, and *Essentials of Daesoon Jinrihoe* according to each research topic and used them for the fundamentals of claim. However, sincerity mentioned in *Essentials of Daesoon Jinrihoe* has not been studied as a single research topic.

That is, the concept which Wudang analyzed in *Essentials of Daesoon Jinrihoe* is used as a basis of each argument in the existing articles, but documentary researches on the structure or meaning of sincerity are not sufficient. Therefore, in this study, we will try to understand sincerity not from the conventional point of view but based on *Essentials of Daesoon Jinrihoe* which Wudang proofread.

Although sincerity in *Essentials of Daesoon Jinrihoe* mentions the sincerity of the Dao and the ego in the borderline between

'self' and the Dao, they are primarily a single entity without differentiating each other. Therefore, as a human, one should realize the Dao and respect the heavenly reason. In addition, one should conform to it and embody the Dao. The sincerity as a basis for cultivation focuses 'becoming sincere.' Wudang brought the enlightenment and purpose, premises, and principle about becoming sincere to light. He also revealed the specific method to practice.

Keywords: Essentials of Daesoon Jinrihoe, sincerity (誠), the sincerity of the Dao (道誠), the sincerity of the ego (自誠), wholehearted devotion (精誠)

강증산의 해원상생과 동아시아 생명철학의 지향점*

차선근**

■ 국문요약

19세기 후반에 등장했던 생명철학[philosophy of life]은 20세기 들어서 쇠퇴했다. 내밀하고 개인적인 데다가 비형식적·체험적·심리적인 색채가 강하다는 비판을 극복하지 못했기 때문이다. 그러나 오늘날 생명공학과 인공지능의 발달은 생명에 대한 진보된 철학적 성찰을 우리에게 요구하고 있다. 생명철학에 대한 논의를 다시 시작할 수밖에 없는 이유다. 다만 그 방법은 과거와는 달리 객관적이고 자기 성찰적(self-reflecting)이며 학술적이어야 한다.

동아시아의 사상에는 생명철학 논의의 장에 들어가야 할 내용들이 작지 않을 것이다. 이 글은 그 가운데 하나가 생명체가 가지는 갈등과 원한을 조명하고 그것을 해소하는 것이 되어야 한다고 본다. 그러한 주장은 한국의 강증산에 의해 전개되었다. 증산은 인간과 만물이 모두 멸망의 위기에 빠져 있다고 보고, 그 원인을 상극과 그에 따른 원한으로 파악했다. 이러한 문제 진단에 따라 증산은 폭력이 아닌 상생을 전제로, 상생을 목표로, 서로 원한을 풀고 풀어주어야 한다는 해결책을 내어놓았으니, 그것이 바로 해원상생(解冤相生)이다. 그의 대표적인 중

* 이 글은 2019년 8월 4일 북경대학교 종교문화연구원이 주관한 ‘2019東亞人文國際論壇-東方文化與生命哲學國際學術研討會’에서 발표한 원고를 수정·보완한 것이다.

** 대진대학교 조교수, E-mail: chasungun@hanmail.net

교 활동인 천지공사(天地公事)의 주제도 여기에서 찾을 수 있다.

증산의 해원상생 사상을 주제로 하는 생명철학은 오늘날 가해자-피해자 문제에도 적절한 해결책이 될 수 있다. 가해자와 피해자는 각자가 서로 살리는 위치에 있음을 자각하도록 유도하고, 그러한 상생을 바탕으로 개인의, 사회의, 그리고 국가의 정의를 바르게 세워나가는 것이 해원상생 생명철학이기 때문이다.

주제어: 생명철학, 강증산, 대순진리회, 원한, 해원상생, 가해자-피해자 문제

- I. 생명철학의 현재 주소
- II. 동아시아 생명철학의 문제의식: 원한과 해원
- III. 해원과 복수
- IV. 강증산의 해원상생: 새로운 생명철학으로서의 가능성
- V. 닫는 글

I. 생명철학의 현재 주소

생명철학[生命哲学, 生の哲学, philosophy of life]은 19세기 후반에 등장했다. 그 요점은 인간의 본질과 존재, 그리고 삶의 방식에 대한 답을 추구하는 데 있다. 구체적으로는 ① 주지주의·실증주의·물질 만능 과학주의를 거부하고, 합리와 이성 너머에 있는 초월주의적 직관·체험·본능·감정·자유롭고 충동적인 의지로써 인간의 진정한 삶을 파악한다는 것, ② 우주의 핵심은 생명에 있다고 보고 그러한 생명의 발생·존재·발전으로 우주를 해석한다는 것으로 정리할 수 있다. 독일의 빌헬름 딜타이(Wilhelm Dilthey, 1833~1911)나 프랑스의 앙리 베르그손(Henri Bergson, 1859~1941) 등이 그 대표적 학자들이다.

그들과 같은 시기에 활동했던 독일의 한스 드리슈(Hans Driesch, 1867~1941)는 과학의 물질만능주의와 다위니즘, 기계적·궁극 원인론적(finalistic)이었던 과학철학에 반대하고, 심리학과 오컬트를 중심으로 종교·과학·철학을 통합하고자 했다.¹⁾ 특히 그는 아리스토텔레

1) Kocku Von Stuckrad, "Religion and Science in Transformation: On Discourse Communities, the Double-Bind of Discourse Research, and Theoretical Controversies," in F. Wijsen and K. von Stuckrad eds., *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion* (Boston: Brill, 2016), pp.211-212.

스가 말한 엔텔레키(entelechy)²⁾를 생명현상의 본질로 규정하고, 그것은 생물의 기계적 인과 관계로 설명할 수 없으며 스스로 자율적인 목적을 가진 힘이라고 설명했다. 생명현상은 구성 요소들의 부분적인 합을 뛰어넘는다[創發性, emergent properties]는 의미의 이 철학은 생기론[生氣論, 生機主義, vitalism]으로 잘 알려져 있다.

20세기 전반기까지 활발히 활동했던 그들에 대한 평가는 극단적이다. 생명현상을 과장되게 묘사하고 신비체험에 몰두했다는 점, 생명에 대한 인식 문제에 상대주의·불가지론·염세주의·적자생존 및 약육강식을 꼬집어냄으로써 제국주의와 파시즘을 부추기고 말았다는 점에서는 부정적인 평가를 받기도 하고, 이성과 물질 만능시대에 생명의 고귀함을 일깨워주었다는 점에서는 긍정적인 평가를 받기도 한다. 또 는 현대 해석학의 원천이 되었고, 인본주의 학문 경향에 도움을 주었으며, 생명이 경쟁과 약육강식이라는 잔혹한 환경에서 살아갈 수밖에 없다는 것을 인정했다는 점에서 현실을 제대로 직시한 철학이라는 비평도 받는다.

이런저런 평가를 받는 생명철학과 생기론은 내밀하고 개인적인 데다가 비형식적·체험적·심리적이라는 비판을 극복하는 데 실패했다. 결국 이들은 20세기 이후 점점 쇠퇴의 길을 걸어야 했다. 그 결과 20세기 중후반기부터 생명철학은 독자성을 상실한 채 실존주의·실용주의·현상학·해석학·포스트모더니즘·생태학 속에서 명맥을 이어갈 뿐이다. 최근 인류학과 고고학은 토착 종교의 유기적 정신을 강조하는 새로운 애니미즘 논의를 전개하고 있는데, 여기에서도 생명철학 논의의 일부를 발견할 수 있다. 이러한 분야들 가운데 현재 철학적 생명 논의가 가장 활발하게 전개되는 곳은 기후 위기·생명 위기 시대에 떠오른 생태학이다.

생명철학과 생기론의 ‘독립적’인 존재감이 흐려진 것은 사실이다. 하

2) 아리스토텔레스가 말한 엔텔레키는 ‘잠재력이나 본질이 하나의 형상으로 실현되는 것(the actualization of potentiality or of essence)’, 즉 ‘질료가 형상을 얻어 완성되는 현상’ 또는 ‘생명력(life force)’을 의미한다.

지만 그들이 과학과 물질만능주의·합리주의에 치우치는 세대를 비판하고 그것을 뛰어넘는 생명의 존엄성을 강조하였다는 점에서 그 가치가 무시되어져서는 안 된다. 더 나아가, 지난 1996년 복제 양 돌리(Dolly)의 탄생과 2016년과 2017년에 걸쳐 인공지능 알파고(AlphaGo)가 이세돌과 커제[柯洁], 이아마 유타[井山裕太] 등 쟁쟁한 프로 바둑기사들을 연달아 압도적으로 꺾었던 사건을 기억해야 한다(알파고의 통산 전적은 73승 1패). 생명공학과 인공지능의 발달은 생명에 대한 철저한 철학적 성찰을 우리에게 요구하고 있다. 생명철학에 대한 논의를 다시 시작하지 않으면 안 되는 이유다. 다만 방법론적 측면에서는 과거의 방식에서 벗어나, 보다 객관적이고 자기 성찰적(self-reflecting)이며 학술적인 접근법이 개발되어야 한다.

II. 동아시아 생명철학의 문제의식 : 원함과 해원

지금까지의 생명철학 논의는 유럽과 북미를 배경으로 한 것이었다. 유구한 전통의 동아시아에는 생명에 대한 철학이 없는가? 그렇지 않다. 동아시아에는 유기적 세계관이 강렬하므로 서양보다 더욱 풍부한 생명철학 어장이 존재한다.

동아시아의 여러 사상을 생명철학 논의의 장으로 옮겨가기 위해서는 과거 특정 인물 혹은 종교적 생명 담론을 찾아 소개하는 작업부터 시작할 수도 있다. 하지만 아무래도 그러한 작업은 특정 사실관계를 확인하는 선에서 그치고, 더 발전적인 논의의 확대로 이어가기는 쉽지 않다. 동아시아의 생명철학이 하나의 연구 분야로서 확고하게 자리를 잡기 위해서는 그보다 우선, 어떤 역사적·사회적 담론을 배경으로 할 것인지, 무엇을 지향할 것인지를 분명히 제시할 수 있어야 한다. 다시 말하자면

21세기의 현재 시점에서, 생명철학이 동아시아라고 하는 특정한 역사적·사회적 맥락에서 왜 요구되고 있는지, 그리고 무엇을 향해 나아가야 하는지 그 윤곽이 그려져야 한다는 것이다. 이 글은 그것을, 동아시아의 생명철학이 갈등과 원한의 벡터값을 조명하고 그것의 해소를 미래 지향점으로 삼을 필요가 있다는 문제의식에서 찾고자 한다.

그 이유는 첫째, 동아시아는 오래전부터 원한이 재앙을 만들어내고 생명의 존엄성을 파괴한다는 인식을 공유해왔다는 점 때문이다.³⁾ 생명체의 정적인 존재 양상은 ‘life[生命]’이고, 시간의 흐름에 따라 변화하는 생명체의 동적인 존재 양상은 ‘living[삶, 生活]’이다. 삶은 행복할 수도, 불행할 수도 있는데, 아무래도 문제가 되는 것은 불행한 삶이다. 불행한 삶을 만드는 원인은 지나치거나 그릇된 욕망·빈곤·무지(無知) 등 다양하겠지만, 원한 같은 부정적인 감정 역시 빼놓을 수 없다. 원한은 풀리는 과정에서 또 다른 원한을 잉태하는 게 다반사다. 평화를 지향하며 원한을 푸는 경우란 거의 없으며, 대개 원한은 폭력을 내용으로 하는 복수와 재앙을 낳기 마련이다. 원한에 사무친 사람이 꼭 폭력을 저지르지는 않는다고 하더라도, 그런 사람은 대개 누군가를 혹은 스스로 원망하는 삶을 살곤 한다. 이런 멍에를 멘 삶은 자신에 대한, 그리고 타인에 대한 존엄성을 담보할 수 없다. 사정이 이와 같다면, 원한과 그것의 해소에 대한 논의는 생명의 존엄성에 대한 논의에 포함되는 것이고, 그것은 곧 생명철학을 형성하는 것이라고 해야 한다. 동아시아에는 이러한 양상들이 역사적으로 많이 존재해왔다는 점에서, 원한은 동아시아 생명철학이 관심을 가지고 다루어야 할 중요한 주제라고 할 수 있다.

원한을 동아시아 생명철학의 어젠다로 삼아야 할 둘째 이유는, 그것이 생명철학이 추구하는 목표 중 하나를 제시하는 것이기 때문이다.

3) 시마조노 스스무, 「종교학의 문제와 동아시아 종교학의 역할」, 『종교연구』 37 (2004), p.6.

원한은 인간 내면의 사적인 영역을 넘어, 공동체와 국가 사이의 공적인 영역에도 작동하여 끊임없는 갈등과 분쟁을 만들어낸다. 동아시아 만 보더라도 빈부 격차 문제, 진보와 보수 문제, 정치 이데올로기 문제, 젠더 문제, 종교 분쟁, 인종 차별 등과 같은 사회 내부의 갈등이 있고, 역사와 문화 찬탈·영토 분쟁·협한·반중·반일 같은 국제적 갈등도 있다. 이러한 혐오와 원한을 직시하고 그 해결을 추구하는 것은 개인과 사회, 국가, 동아시아 전체의 삶을 개선하는 것이다. 생명철학이 풀어야 할 중요한 과제이자 목표가 원한과 그 해소[解冤]이어야 하는 까닭이다.

원한을 다루는 논의는 그것이 감성적 영역에 놓여있는 것이므로, 과거 서구 생명철학의 내밀하고 개인적인 논의를 답습하는 데 불과하다고 보는 견해가 있을 수 있다. 이 우려는 계몽주의에 입각한 합리와 이성의 관점에서는 원한을 학문적 어젠다로 인정하기 쉽지 않다고 보는 데서 기인한다. 그러나 서구 근대성 논의 역사에서, 합리와 이성으로 무장한 계몽주의에 대한 반발로 18세기 말에 낭만주의가 등장했다는 점, 계몽주의의 모더니즘이 극에 달하자 다시 그에 대한 저항으로 낭만주의를 이어받은 포스트모더니즘이 출현했다는 사실을 상기해야 한다. 이성을 중시하는 계몽주의 계열과 감성을 중시하는 낭만주의 계열이 변증법적으로 존재해왔던 것이 학계의 일반적인 흐름이었다면, 감성적 성향의 어젠다가 학문적 대상이 될 수 없다는 주장은 성립되지 못한다. 장 아메리(Jean Améry, 1912~1978)가 계몽주의에 감성이 배제되어야 마땅하다는 시각을 비판하면서, 계몽주의 역시 감성을 배제한 게 아니라 ‘열정’이라는 감성을 품었었기에 발전할 수 있었다고 날카롭게 지적했던 사실⁴⁾도 되돌아볼 필요가 있다.

4) 장 아메리, 『죄와 속죄의 저편: 정복당한 사람의 극복을 위한 시도』, 안미현 옮김 (서울: 길, 2012), p.13.

III. 해원과 복수⁵⁾

해원을 주제로 삼는 생명철학을 전개하려면, 우선 그동안 해원이 어떤 방식으로 이루어져 왔는지 확인부터 해야 한다. 대체로 고대 사회에서는 원한을 입으면 그것을 풀기 위해 가해자를 찾아 복수하는 것이 일반적이었다. 거의 전 세계에 나타나는 이 현상은 ‘탈리오 법칙 (lex talionis: 同害報復法)’으로 설명된다. ‘뺨를 상하게 하면 가해자의 뺨도 상하게 하고, 눈을 상하게 하면 가해자의 눈도 상하게 하고, 이[齒]를 상하게 하면 가해자의 이도 상하게 하라’고 명시한 함무라비 법전⁶⁾이나 『성서·레위기』⁷⁾가 그 사례들이다.

동아시아 역시 예외가 아니었다. 현재 중국에 ‘원한을 마땅히 풀어야 하며 맺어서는 안 된다(冤家宜解不宜結)’는 속담이 전해지기는 하지만, 그것은 청나라 때 만들어진 것으로서 중국 역사 전체를 관통하는 것이 아니다. 연기론에 기반을 둔 불교의 자비 사상이나 도교의 보원이덕(報怨以德) 사상, 또는 처벌을 보장하는 명부(冥府)의 초월적 권위도 폭력의 복수를 자제하도록 만드는 힘이 있었으나 그 영향력만큼은 제한적이었다.

원한은 마땅히 복수로써 풀어야 한다는 고대 사고는 유학 사상을 만남으로써 크게 증폭되었다. 유학은 폭력의 복수를 긍정하고 오히려 장려까지 하는 특이한 관념을 갖고 있다. 이를테면 『논어』에서 공자가

5) 이 부분은 차선근, 「한국 종교의 해원사상 연구」 (한국학중앙연구원 박사학위 논문, 2021), pp.50-58을 요약한 것이다.

6) 196조 ‘만약 어떤 사람이 다른 사람의 눈을 멀게 하면, 그의 눈도 멀게 될 것이다’, 197조 ‘만약 어떤 사람이 다른 사람의 뺨을 부러뜨린다면, 그의 뺨도 부러질 것이다’, 200조 ‘만약 어떤 사람이 자신과 사회적 신분이 동일한 사람의 이를 부러뜨린다면, 그의 이는 부러질 것이다’. 윤일구, 『(고대법의 기원) 함무라비 법전』 (과주: 한국학술정보, 2015), pp.144-145.

7) 『관주』성경전서: 개역 한글판 (서울: 대한성서공회, 1991), p.184, “사람이 만일 그 이웃을 상하였으면 그 행한 대로 그에게 행할 것이니, 그 과상은 과상으로, 눈은 눈으로, 이는 이로 갚을찌라. 남에게 손상을 입힌 대로 그에게 그렇게 할 것이며 짐승을 죽인 자는 그것을 물어줄 것이요 사람을 죽인 자는 죽일찌니...”

“원한은 (덕이 아니라) 있는 그대로 갚아야 한다.”⁸⁾라고 한 것, 『춘추 공양전』에 “임금이 시해되었는데 신하가 적을 토벌하지 않으면 신하가 아니며, 자식이 원수를 갚지 않으면 자식이 아니다.”⁹⁾라고 한 것, 『예기』에 “아버지의 원수는 함께 하늘을 이고 살지 않고, 형제의 원수는 무기를 거두지 않으며, 친구의 원수는 같은 나라에 살지 않는다.”¹⁰⁾라고 했던 것이 그러하다. 유학의 이러한 이념은 복수가 폭력이라기보다는 오히려 유교적 예치(禮治)를 실천하는 중요한 방법으로 간주했다.¹¹⁾

물론 유학은 개인의 사적인 복수가 사회적 혼란을 일으킬 수 있었기 때문에 복수하지 못하게 금하고, 국가가 그 대신 복수해주는 성문법 조항을 만들어 두기는 했다. 그러나 실제로는 복수 방법의 정당성을 문제로 삼을 뿐이었고, 복수 그 자체는 당연시되고 있었기에 처벌은 미미했다. 중국의 『삼국지(三國志)』에 전해지는 방아친(龐娥親) 고사는 그 한 단면을 보여준다. 방아친은 자기 아버지가 마을 사람에게 살해당하자 여성의 몸으로서 직접 복수하였지만, 조정은 그녀를 벌하지 않고 오히려 상을 내렸고 사람들은 그녀를 높이 평가하고 있다.¹²⁾ 이런 종류의 사건은 상당히 많아서 안지추(顔之推, 531~597)가 그런 복수담들을 모은 『원혼지(冤魂志)』¹³⁾를 편찬해 낼 정도였다. 『원혼지』는 돈황 사본에도 들어있을 정도로 광범위한 지역에 폭넓게 유통되고 있었다. 원한을 복수로써 되갚음을 장려하는 문화가 보편적이었던다는 뜻이다.

한국도 마찬가지였다. 고조선 시대에 살인하면 보복 살인으로써 그 것을 되갚는 법령이 있었던 것이 그 증거다.¹⁴⁾ 한국 전통 시대의 복

8) 『論語』, 「憲問」, “或曰以德報怨, 何如。子曰何以報德, 以直報怨, 以德報德。”

9) 『春秋公羊傳』, 「隱公篇」, “君弑臣不討賊, 非臣也。子不復仇, 非子也。”

10) 『禮記』, 「曲禮上篇」, “父之仇弗與共戴天, 兄弟之仇不反兵, 交遊之仇不同國。”

11) 富谷至, 「復讐と儀禮」, 『東アジアにおける儀禮と刑罰』(東京: 日本學術振興會 科学研究費基盤研究, 2011), pp.15-18.

12) 리펑페이, 「고대 중국의 ‘복수’ 관념과 그 문학적 표현」, 『민족문화연구』 65 (2014), pp.350-351.

13) 『환원기(還冤記)』 또는 『환원지(還冤志)』라고도 한다. 『원혼지』는 원한과 복수를 인과응보 관점으로 설명한다.

14) 김창석, 「한국 고대의 복수관(復讐觀)과 그 변화」, 『역사와 현실』 88 (2013), p.148.

수가 중국처럼 ‘처절할’ 정도까지는 아니었다는 지적도 있지만,¹⁵⁾ 복수 정당화 논리를 제공하는 유학의 도입에 힘입어 복수의 모멘텀은 떨어졌던 적이 결코 없었다. 한국에 유입된 또 다른 외세종교인 불교가 복수 자제를 가르쳤지만 실효는 없었다.¹⁶⁾

유학 이데올로기가 절정에 달했던 조선은 『대명률(大明律)』에 따라 피해자가 복수하는 것을 권장하고 그것을 어기면 처벌하는 것까지 법률로써 명시해두고 있었다. 그것은 사화죄(私和罪)라는 것인데, 내용은 조부모·부모·가장이 타인에게 살해되었을 때 그 자손이나 처첩 심지어 집안의 노비들이 살인자에게 복수하지 않고 사사롭게 화해하면 곤장 100대를 때리고 3년간 강제노역[徒三年期]에 처하는 것이었다.¹⁷⁾ 물론 『대명률』에는 부모의 원수를 갚는 보복살인을 한 경우에 곤장 60대를 친다고 규정함으로써 개인적인 복수를 금지하는 규정도 있다.¹⁸⁾ 그러나 실제로 시행된 사례들을 보면, 보복을 하더라도 법을 엄격하게 적용하여 처벌하는 경우는 드물었고 방면되는 경우가 다반사였다.¹⁹⁾

일본 역시 복수를 당연시했다. 일본 역사물에는 복수담이 매우 많다. 그 가운데 가장 유명한 사례가 겐로쿠 아코 사건[元禄赤穂事件]을 묘사한 가부키(歌舞伎) ‘추신구라(忠臣蔵)’다. 이 사건은 아코번[赤穂藩]의 영주 아사노 타쿠미노가미[淺野内匠頭, 1667~1701]가 사적인 다툼 끝에 키라 코즈케노스케[吉良上野介, 1641~1703]에게 칼을 휘둘러 다치게 하였다가 그 벌로 할복 당하고 영지도 몰수되자, 그의 휘하에 있었던 무사 47명이 와신상담하여 키라와 그 일가를 모두 죽여 복수한 것이다. 조정은 국법에 따라 이 사건을 일으킨 47명의 무사들

15) 이혜순, 『비교문화 I』 (서울: 중앙출판인쇄주식회사, 1981), pp.195-196.

16) 김창식, 앞의 글, pp.148-165.

17) 『大明律直解』 卷第一九, 「刑律人命尊長爲人殺私和條」, “凡祖父母父母及夫若家長爲人所殺而子孫妻妾奴婢雇工人私和者杖一百徒三年期…”

18) 『大明律直解』 卷二十, 「刑律·鬪毆·父祖被毆條」, “若祖父母父母爲人所殺而子孫侄殺行兇人者 杖六十 其即時殺死者 勿論.”

19) 최진경, 「정조시대 ‘복수살인’의 양상과 그 의미: 『추관지』 복수살인 판례를 중심으로」, 『한문학보』 35 (2016), pp.60-67.

을 사형시켰지만, 주군에 대한 ‘기리[義理]’를 지켜 목숨을 바쳤다는 사실 때문에 이들은 일본에서 크게 칭송받았다. 추신구라는 ‘47 로닌 [浪人] 이야기’로 끊임없이 회자 되었고, 지금은 일본의 국민 서사시로 생각될 정도의 위상까지 가지고 있다.

IV. 강증산의 해원상생 : 새로운 생명철학으로서의 가능성

이제 시대는 변했다. 근대화된 법치국가에서 개인은 더 이상 폭력의 복수를 허락받지 못한다. 전통 시대에는 사적 복수와 공적 처벌이 공존하면서도 사적 복수에 무게가 크게 실린 데 비해서, 현대에는 개인 복수가 ‘사력구제(私力救濟)’라고 하여 금지되고, 국가가 대신 해결해주는 ‘공력구제(公力救濟)’가 철저히 시행되고 있다.

그 결과, 원한을 만들어 낸 가해자는 법적인 테두리 안에서만 책임을 다하면 되는 것으로 치부되었다. 문제는 여기에서 발생한다. 피해자와 가해자가 있는 경우, 가해자는 법적인 처벌을 받는 것만으로 피해자의 원한은 무조건 풀리기 마련이라고 장담할 수 있는가? 피해자는 용서함으로써 고통스러운 과거에서 벗어나고 싶지만, 가해자가 아무런 죄의식도 갖지 않는다면 어떻게 해야 하는가? 진정한 사죄와 진정한 용서가 있을 때 진정한 화해와 평화가 성립하지만, 현대 사회에서 그런 일이 일어나는 경우는 많지 않다. 실제로 일어나는 일은 가해자가 침묵한다는 것, 피해자는 용서와 화해를 강요당한다는 것이다. 사회의 안녕을 해친다는 이유, 특정 국가 이데올로기에 반대된다는 이유로 개인의 원한은 무시되거나 말살되곤 한다. 피해자가 이익을 제기하면 ‘뒤끝이 있다’는 말을 듣거나, ‘아직도 과거에서 헤어나오지 못하

고 있다’는 편견을 듣거나, ‘정신 질병과 성격 결함을 가지고 있으며 이성적이지 않다’는 폭력적인 시선에 시달려야 한다. 이래저래 피해자는 더욱 큰 상처를 입기 마련이다.

동아시아의 생명철학은 이 문제를 어디에서 어떻게 풀어나가야 하는가? 현대 사회에서 법정 판결은 원한을 해소할 수 있는 만능열쇠가 아니다. 법적인 테두리를 넘어서, 우리는 가해자와 피해자들에게 어떻게 접근해야 하는지 고민하지 않으면 안 된다.

결국 원한, 해원, 복수 논의를 위해서는 종교를 돌아보지 않을 수 없다. 인류 역사에서 복수와 원한에 대한 윤리를 만들어왔던 것은 종교였기 때문이다. 비교적 최근에 이 문제를 심도 있게 논의했던 인물로 한국에서 활동했던 강증산(姜甌山, 1871~1909)을 주목할 수 있다. 그의 해원 사상은 전통 시대의 그것을 발전시키고 정교하게 다듬은 것이기에, 해원을 중심으로 한 동아시아 생명철학의 발판을 마련하기 위해서는 그의 사상을 살피지 않으면 안 된다.

증산은 인간과 만물이 모두 멸망의 위기에 빠져 있다고 보고, 그 원인을 상극(相克)과 그에 따른 원한으로 생각했다. 그에게 있어 원한은 우주의 운행을 방해하는 결정적인 요소였다. 원한, 즉 원(冤)은 우주와 인간 사회 혼란의 직접적인 원인이며, 그것이 임계점을 넘어서자 세상은 극도의 혼란을 맞이하게 되었으니, 온갖 묵은 원을 풀며 상생의 도를 펴면 세상이 평화스러워진다는 게 그의 주장이었다.²⁰⁾ 이 문제 인식에 따른 해결책은 비폭력의 해원이었으므로, 증산은 그의 종교 활동 기간 대부분을 해원상생의 도가 실현되는 후천 선경을 설계하는데 사용하였다. 그것이 바로 천지공사(天地公事)였다.

해원은 전통 시대부터 있었던 것이나, 증산은 그 개념을 더욱 확장하였다.²¹⁾ 그것은 첫째, 원한과 그로 인한 재앙, 그리고 해소가 논의

20) 대순진리회 교무부, 『진경』 13판 (여주: 대순진리회 출판부, 2010), 공사 1장 3절.

21) 차선근, 「무속과 증산의 해원사상 비교를 통해 본 대순사상 연구 관점의 문제」, 『대순사상논총』 38 (2021), pp.115-151 참조.

되는 차원을 거대화한 것이다. 전통 시대의 원한과 재앙은 인간의 특정 시공간 대에 한정되는 것이었는데, 증산은 그것을 인간의 전 역사 뿐만 아니라 자연과 신들의 영역으로까지 넓혔다. 해원의 대상은 사령(死靈)을 넘어 생령(生靈)까지 확대되었다. 한국 전통 시대에는 살아있는 자(生靈)의 원한을 풀어주는 관념은 거의 없었는데, 증산은 그것을 가능하게 했다.²²⁾ 더구나 증산은 해원 대상에 동물들, 나아가 우주의 특정 분야를 다스리는 신들까지 포함해야 한다고 주장했다.²³⁾

둘째로 나타나는 해원 사상의 변이는 해원 방법이 폭력의 복수에서 비폭력의 상생으로 변화했다는 것에 있다. 전통 시대에 원한은 보복으로써 풀다는 게 상식이었다. 그러나 증산은 폭력이 아닌 사죄와 용서를 통한 상생으로써 해원할 것을 요구했다.

피해자에 대한 증산의 가르침은, 피해자가 자신의 원한을 보복하고자 하는 것이 이해되는 일이지만 그것은 악의 씨앗을 다시 뿌리게 되는 일이므로 자제해야 한다는 것으로 정리된다. 피해자는 자신이 당하는 괴로움이 과거 자신의 잘못에 따른 결과일 수 있음을 생각하여 오히려 원수를 ‘은인’으로 여김으로써 그 원한을 승화시키면, 그것이 덕을 이루어 복을 받게 된다는 것이 증산의 주장이다.²⁴⁾

가해자에 대한 증산의 가르침은, 가해자가 피해자의 원한을 풀어주지 않는다면 결코 좋은 미래를 맞이할 수 없다고 경고하였던 것으로 정리된다.²⁵⁾ 증산은 가해자가 피해자에게 만들어 준 원한을 나타내는 용어로 ‘척(慼)’이라는 단어를 사용했다.²⁶⁾ 그리고 척을 만들지 말며,

22) 김열규, 「원한의식과 원령신앙」, 『증산사상연구』 5 (1979), p.19.

23) 차선근, 「현대사회와 무속의례: 해원상생구의 출현과 그 의미를 중심으로」, 『종교연구』 72 (2013), pp.168-169.

24) 『전경』, 교법 3장 15절, 교법 1장 56절.

25) 같은 책, 교법 2장 44절.

26) 증산이 척(慼)을 피해자가 가해자에 대해 갖는 원한이라는 의미로 사용한 배경에는 세 가지의 가설이 있다. 첫째는 조선시대에 척(隻)이 소송사건의 가해자를 의미했기에 증산은 그것과 한국어 발음이 같은 척(慼)에 그 의미를 확장한 것이라는 가설이다. 둘째는 ‘척(慼)’이 ‘척(戚)’과 동일한 글자인데, ‘척(戚)’은 고대 사회에서 군권(軍權)을 상징하는 부월(斧鉞)이었고, 부월은 갈고리 모양의 파(戈)를 의미했기에, 상대방을 걸어서 해를 끼치며 결국 원한을 사게 만드는 폭력 도구인 척(戚)의 의미

척이 있다면 푸는 것(가해자가 피해자의 원한을 들어 푸는 것)을 자신의 핵심적인 종교윤리 중 하나로 강조했다.²⁷⁾ 가해자가 척을 풀기 위해서는 반성을 우선으로 하면서 피해자의 원한이 풀릴 때까지 그 요구를 들어주거나 보복을 참거나 해야 한다.

증산이 말한 내용대로 가해자와 피해자 사이에 사죄와 용서가 이루어지면, 그때 진정한 상생이 실현된다. 그것이 바로 해원상생이다. 증산이 말하는 상생이란, 너도 ‘살고’ 나도 ‘산다’는 공존 혹은 공생, 상호 존중을 말하는 것이 아니다. 그것을 넘어서 나는 너를 ‘살리고’, 너는 나를 ‘살리는’ 것이 생존을 위한 필수조건이라는 것을 말한다. 내가 너를 살리지 않으면 내가 살아갈 수가 없고, 너는 나를 살리지 않으면 네가 살 수 없다는 의미이다. 따라서 가해자는 상생을 염두에 둔 사죄를, 피해자는 상생을 염두에 둔 용서를 해야 한다고 본다. 상생은 해원의 방법론이자 결과물이기도 한 것이다. 만약 가해자가 피해자의 원한을 덮어두려고 하면 어떻게 되는가? 이 경우에 피해자가 할 수 있는 일은 별로 없다. 증산은 가해자가 끝까지 잘못을 인정하지 않고 척을 풀어주지 않는다면, 개벽 시대의 대심판에서 영원히 멸망할 것이라고 경고했다.²⁸⁾ 이것이 그의 구원론과 신정론(theodicy)의 핵심이다. 따라서 증산의 해원 윤리는 구원론 및 신정론을 전제로 하는 것이다.²⁹⁾

기독교 역시 원수를 사랑하라고 가르친다. 그것은 피해자가 원수까지 사랑할 수 있어야 구원받을 수 있다는 것으로서, 피해자를 중심으로 하는 윤리다. 이와 달리 증산의 해원상생은 가해자와 피해자가 지켜야 할 구체적인 행동 지침을 적시하고 있기에, 피해자와 가해자 모

를 전유하여 그것과 동일한 글자인 척(慼)을 ‘피해자의 원한’이라는 의미로 사용했다는 가설이다. 셋째는 제주도를 중심으로 한 민간신앙에서 원혼(怨魂)은 척귀(戚鬼)로 불리고 있었으므로 증산은 이것을 활용하여 척(戚)과 동일한 글자인 척(慼)에 유사한 의미를 부여했다는 가설이다. 차선근, 「척(慼)의 어원을 찾아서」, 『대순회보』 199 (2017), pp.47-51.

27) 『전경』, 교법 1장 9절, 예시 17절.

28) 같은 책, 예시 30절.

29) 차선근, 「대순진리회에서 신정론 문제」, 『대순사상논총』 33 (2019), pp.257-286 참조.

두를 아우르는 윤리다. 특히 증산의 가르침은 피해자에게 원수가 나에게 복을 만들어주는 은인으로 여기도록 만든다는 점에서 더욱 적극적인 성격을 띤다는 점, 가해자에게는 초월적 존재에게 자신의 죄를 용서받으려고 노력하기에 앞서 가해자가 피해자의 원한을 풀기 위해 노력하는 것을 우선시하도록 만든다는 점에서 차이가 있다.³⁰⁾

V. 달는 글

증산의 해원상생 사상은 한국이든 일본이든 사회적·역사적 갈등이 첨예한 현재의 여러 상황에서 유용하게 적용될 수 있다. 아마도 한국 내에서 벌어지고 있는 해원상생굿이 그 하나의 사례로 제시될 수 있을 것이다. 현대 한국에서는 피해자들의 원한을 주제로 한 저항의례의 사회극이 연행되고 있다. 민간 저항의례들이 저항 담론으로 일관하여 피로감을 주고 있을 때, 부산대학교 채희완 교수는 증산의 종교사상인 해원상생을 활용하여 원한 서린 피해자들의 저항의례를 해원상생굿 형태로 바꾸었다. 1993년부터 부산에서 시행되고 있는 ‘정신대 해원상생 대동굿’이 바로 그것이다. 채희완은 해원상생굿이 정신대의 원령(怨靈)을 위로하는 수준을 넘어, 가해자인 일본의 진정한 사과를 촉구 하고, 위안부 피해자들의 용서를 통해 그들의 원한을 풀게 하며, 그로써 상생과 대동에 도달하고자 함을 목적으로 한다고 말한다. 쉽게 말해서 분노 표출의 항의를, 상생을 위한 항의로 바꾸자는 것이다. 2002년부터 매년 제주에서 개최되고 있는 ‘4·3해원상생굿’도 그 영향으로 생겨난 것이다. 이 추모의례들은 원령들의 원한을 되새기고 항의를 하지만, 그 목적을 비폭력의 상생에 둔다. 이로써 이 저항의례들

30) 차선근, 「기독교와 대순진리회의 종교윤리 비교연구: 원수사랑과 해원상생을 중심으로」, 『대순사상논총』 40 (2022), pp.39-76 참조.

은 무속의 곳이 가진 주술성을 극복하고, 적어도 외형적으로는 대립과 분열보다 사회통합을 지향한다는 메시지를 강화할 수 있었고, 그 덕분에 보다 ‘우호적으로 보이는’ 항의가 가능하게 되었다.

국가 사이의 과거사 갈등에도 해원상생을 적용해 볼 수 있다. 군대 성노예(military sexual slavery) 문제, 강제징용 피해자 보상 문제, 우키시마호[浮島丸] 침몰 문제, 관동대지진 학살 문제 등은 한국 정부나 일본 정부가 주도하는 배상만으로 모든 갈등과 원한이 해소되는 게 아니다. ‘피의 일요일(Bloody Sunday)’ 사건을 겪으며 갈등이 극에 달했던 북아일랜드가 1998년에 평화협정을 성공시켰던 이유는, 국가나 공공기관 대신 피해자 및 지역 주민들의 의사를 적극 반영함으로써 사람 그 자체를 중요시했기 때문이라는 점은 시사하는 바가 크다. 피해자들의 원한을 달래주지 않은 채 물질적 배상에만 치중하는 것은, 정신적 상처인 ‘외상 후 스트레스 장애(PTSD: Post Traumatic Stress Disorder)’를 완전히 치료할 수 없다. 피해자들이 원하는 것은 물질적 보상이 아니라 진정한 사과다.

피해자의 처지를 잘 보여주는 사례로, 2007년 한국에서 개봉한 영화 ‘밀양(密陽)’을 들 수 있다. 이 영화의 줄거리는 홀로 어린 아들을 키우며 살아가는 한 여인이 살인자에게 아들을 잃고 절망에 빠져 있다가 큰마음을 먹고 살인자를 용서하기 위해 교도소에 면회를 갔더니, 정작 살인자는 자신이 이미 하나님에게 용서를 받은 상태라고 말했고, 이에 그 여인은 큰 충격을 받는다는 것이다. 피해자는 괴로움에 몸부림치기 싫어서 가해자를 용서하고자 용기를 내어보지만, 가해자는 자기가 이미 용서받았다고 생각한다. 이로써 피해자는 더욱 고통스러운 상황으로 내몰린다. 이 영화는 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer, 1906~1945)가 제기한 ‘값싼 은혜’의 문제점을 잘 보여준다.

정리하자면, 해원상생의 관점에서 볼 때 중요한 것은 가해자에게나 피해자에게나 ‘진정성’, 다시 말해서 진정한 사죄와 진정한 용서다. 과거사를 둘러싼 한국과 일본의 갈등과 원한, 또는 한 사회의, 그리고

한 개인의 원한이 풀리기 위해서는 법적 공방을 넘어 진정한 사죄와 용서가 필요하다는 것이다. 그 진정성을 만들기 위해서 반드시 필요한 것이 서로가 서로를 살리겠다는 상생의 마음가짐이다. 쉽게 말하자면, 가해자와 피해자를 철저히 구분한 상태에서 가해자에게 속죄를 강요하며, 피해자에게 화해를 강요하는 게 아니다. 가해자와 피해자는 서로가 서로를 살리는 위치에 있음을 자각하도록 유도하고, 그러한 상생을 바탕으로 개인의, 사회의, 그리고 국가의 정의를 바르게 세워나가는 것이다. 그것이 바로 해원과 상생을 핵심으로 하는 증산의 해원상생 생명철학이다.

학문은 현실을 외면해서는 안 된다. 동아시아의 학문은 동아시아의 현실을 반영하는 것이어야 한다. 동아시아 생명철학 역시 동아시아의 현실을 반영하는 것이어야 하고, 동아시아의 역사적·사회적 맥락 위에서 구축되어야 한다. 현재 동아시아는 국가 간 갈등과 원한, 그리고 내부 사회의 갈등과 원한에 시달리고 있는 것이 현실이다. 그렇다면, 동아시아 생명철학은 생명의 존엄함을 위해, 갈등·원한·과국이 아닌 공존·평화·번영을 위해, 상생을 위한 해원을 출발점 및 목표로 삼을 필요가 있을 것이다. 나아가 이런 생명철학은 동아시아라는 지역을 벗어나 세계로도 확장해 나갈 수 있다. 갈등과 원한은 전 세계에 만연해 있기 때문이다.

【참고문헌】

- 『전경』 13판, 여주: 대순진리회 출판부, 2010.
- 『論語』
- 『大明律直解』
- 『禮記』
- 『春秋公羊傳』
- 『(관주)성경전서: 개역 한글판』, 서울: 대한성서공회, 1991.
- 김열규, 「원한의식과 원령신앙」, 『증산사상연구』 5, 1979.
- 김창석, 「한국 고대의 복수관(復讐觀)과 그 변화」, 『역사와 현실』 88, 2013.
- 리평페이, 「고대 중국의 ‘복수’ 관념과 그 문학적 표현」, 『민족문화연구』 65, 2014.
- 시마조노 스스무, 「종교학의 문제와 동아시아 종교학의 역할」, 『종교연구』 37, 2004.
- 윤일구, 『(고대법의 기원) 함무라비 법전』, 과주: 한국학술정보, 2015.
- 이혜순, 『비교문학 I』, 서울: 중앙출판인쇄주식회사, 1981.
- 장 아메리, 『죄와 속죄의 저편: 정복당한 사람의 극복을 위한 시도』, 안미현 옮김, 서울: 길, 2012.
- 차선근, 「현대사회와 무속의례: 해원상생굿의 출현과 그 의미를 중심으로」, 『종교연구』 72, 2013.
- _____, 「척(慼)의 어원을 찾아서」, 『대순회보』 199, 2017.
- _____, 「대순진리회에서 신정론 문제」, 『대순사상논총』 33, 2019.
- _____, 「한국 종교의 해원사상 연구」, 한국학중앙연구원 박사학위 논문, 2021.
- _____, 「무속과 증산의 해원사상 비교를 통해 본 대순사상 연구 관점의 문제」, 『대순사상논총』 38, 2021.
- _____, 「기독교와 대순진리회의 종교윤리 비교연구: 원수사랑과 해원상생을 중심으로」, 『대순사상논총』 40, 2022.

최진경, 「정조시대 ‘복수살인’의 양상과 그 의미: 『추관지』 복수살인 판례를 중심으로」, 『한문학보』 35, 2016.

Kocku Von Stuckrad, “Religion and Science in Transformation: On Discourse Communities, the Double-Bind of Discourse Research, and Theoretical Controversies,” in F. Wijsen and K. von Stuckrad eds., *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, Boston: Brill, 2016.

富谷至, 「復讐と儀禮」, 『東アジアにおける儀禮と刑罰』, 東京: 日本學術振興會 科学研究費基盤研究, 2011.

■ Abstract

**Kang Jeungsan's Grievance-Resolution & Withstanding
for Mutual Beneficence, His Direction of the East
Asian Philosophy of Life**

Cha Seon-keun

Professor, Department of Daesoon Theology, Daejin University

Philosophy of life which emerged in the late 19th century declined in the 20th century. This is because it failed to overcome the criticism that was secretive and private as well as informal, empirical, and psychological. However, cutting-edge biotechnology and artificial intelligence have forced us to philosophically contemplate about life in depth. This is the reason why we have no choice but bring back that issue. Compared with the past, the method to carry this out has to be just object, self-reflecting, and scholarly.

In East Asian thought, there will be no small contents to be included in the discussion of philosophy of life. This article believes that one of them should be to shed light on the conflicts and grievances of life and resolve them. Such an argument was developed by Kang Jeungsan of Korea. He thought all of human beings and things were in danger of annihilation and apprehended that it had resulted from mutual contention and grievances caused

by it. According to his diagnosis for the problem, Jeungsan placed mutual beneficence under the premise and drew the solution of the grievance-resolution for one another with the aim of mutual beneficence. The Reordering Works of Heaven and Earth, one of his notable religious activities, were precisely focused on such grievance-resolution and withstanding for mutual beneficence.

The philosophy of life, which is based on grievance-resolution and withstanding for mutual beneficence, can be an appropriate solution to the perpetrator-victim problem today. The perpetrator and the victim are led to be aware of themselves that they are on the position of saving each other's life. Based on this mutual beneficence, establishing the justice of an individual, the society, and the nation is just philosophy of life in the grievance-resolution and withstanding.

Keywords: philosophy of life, Kang Jeungsan, Daesoon Jinrihoe, grievance, grievance-resolution and withstanding for mutual beneficence, the problem of a perpetrator and a victim

‘초록 눈의 괴물’, 질투의 심리학적 분석 - 『전경』의 진목과 봉곡을 중심으로 -

김진영*

■ 국문요약

『전경』 공사 3장 14~15절에 언급되고 있는 진목과 봉곡의 비극적 서사는 그간 참혹한 죽음으로 인해 진목이 원을 품고 도통신을 이끌고 이 땅을 떠났으며, 훗날 증산은 해원공사를 통해 이들이 귀환하여 후천선경을 여는 데 역사케 한다는 내용에 초점이 맞추어져 있었다. 이러한 현상학적 측면의 연구에서 궤를 달리하여 이 논문에서는 진목과 봉곡의 심리 분석을 통해 인간의 심상에 뿌리내린 부정적 감정의 씨앗이 세계문명사를 뒤바꿀 만큼 큰 영향을 미칠 수 있다는 것에 주목한다. 또한 증산이 묘사하고 있는 두 사람의 심리에서 주요 기제인 시기 질투, 분노, 원망과 같은 일련의 감정들이 어떤 과정을 거쳐 발현되는지 살펴본다.

질투는 자신이 사랑하는 것을 상실할지도 모른다는 생각, 자신이 상처를 입을 것을 두려워하는 심리에 의해 야기된 비탄과 고통, 성공적인 라이벌을 향한 적대감, 손실에 대한 책임을 묻는 자기비판적 감정 등이 혼재한 복합적인 감정이다. 봉곡의 질투는 열등감과 증오, 적의와 분노가 혼재한 극단적이고 병리적인 질투이다. 그의 교만한 심상에 뿌려진 질투는 선천세상에 원이 쌓이듯 미움과 열등감이라는 자양

* 한국외국어대학교 겸임교수, E-mail: staci21@naver.com

분을 토대 삼아 더욱 커지게 되었다.

결국 봉곡 자신과 진묵 모두의 공멸을 초래했고 나아가 동양문명의 쇠퇴를 가져오는 데 시발점이 된다. 인간의 심상 깊은 곳에서 짝트는 감정의 파동이 나비의 날갯짓을 일으켜 거시적으로 문화변동을 가져왔다는 점에서 두 사람의 심리 분석은 대순진리의 중심사상인 해원상생에 이르기 위해 ‘원(冤)’의 한 단면을 푸는 데 색다른 시선을 제공하게 될 것이다.

주제어 : 『전경』, 진묵, 봉곡, 심리, 시기 질투, 분노

- I. 머리말
- II. 『전경』 속의 진묵과 봉곡
- III. 질투의 심리학
- IV. 맺음말

I. 머리말

셰익스피어의 비극 『오셀로』는 인간의 어두운 속성 중 하나인 ‘질투’가 얼마나 위험하고 파괴적일 수 있는지를 극명하게 나타낸다. 이 드라마는 불편하게 느껴질 수 있는, 사람이라면 누구나 한 번쯤은 사로잡혔을 내밀한 감정인 ‘질투’를 ‘초록 눈의 괴물(green-eyed monster)’로 묘사한다. 영국의 대문호가 질투에 눈먼 영욕의 주체를 괴물로 표현한 것은 무엇 때문이었을까? 그만큼 질투의 감정은 동서고금을 막론하고 인간이 가져야 할 덕목이나 본성을 완전히 퇴행시켜 질투의 주체와 객체 모두를 파괴하는 부정적 에너지라는 점을 경고하는 것이라.

『전경』에도 질투 때문에 다른 사람을 해치고 사사로이는 그 사악함이 자신과 자신의 가문을 포함하여 광의적으로는 동양문명의 쇠퇴를 불러오게 된 서사를 포함하고 있다. 바로 승려 진묵(震默, 1562~1633)과 유학자 봉곡 김동준(鳳谷 金東準, 1575~1661, 이후 봉곡으로 표기)의 일화이다. 진묵은 조선 중기 부처의 ‘소화신(小化身)’으로 추앙받던 명승으로서 천상의 문명을 인세에 펼치려 했으나 뜻을 이루지 못하고 죽었다. 그의 입적과 관련해 여러 설이 있으나 『전경』은 봉곡으로 인해 참혹하게 소사한 것으로 설명하고 있다. 결국 조선 말 증산 강일순(1871~1909, 이후 증산으로 표기)은 진묵을 해원하여 불교의 종장(宗

長)으로 세우는 공사를 행함으로써 그가 고국으로 돌아와 지상선경을 세우는 데 기여할 수 있는 길을 열어 주었다.

『전경』에 진목이 여러 차례 언급된 점을 고려하면, 증산은 당시 숭유척불(崇儒斥佛) 인식에 함몰되어있던 조선 사대부들과는 달리 승려 진목을 천지공사의 한 축으로서 해원의 대상으로 삼았고 또한 문명사적으로도 상당히 중요한 존재로 여겼다. 따라서 <대순사상논총>만 놓고 보아도, 진목을 주제 또는 소재로 삼은 연구논문이 2022년 8월 현재 총 23편에 달할 정도로 진목에 관한 연구는 활발한 편이다. 하지만 진목이 도동신을 이끌고 서양으로 넘어가면서 파편적으로 동양문양이 쇠퇴하고 서양문명이 부흥¹⁾한다거나 설화와 『전경』에 나타나 있는 진목의 서사구조의 차이를 분석²⁾하거나 증산이 행한 진목의 초혼 및 해원공사에 관한 것이 대부분이다.³⁾ 즉, 문명을 담당하는 신들을 이끌고 서양으로 넘어가 버렸다는 진목의 행위나 세상을 개화하려던 큰 뜻을 포기함으로써 품게 된 ‘원(冤)’의 해소와 관련된 연구들로 원이 만들어지는 인간 심리의 관점에 대해서는 논의되지 못하였다.

이 연구는 이러한 현상학적 측면에서의 기존 연구로부터 시선을 돌려 질투라는 인간 심리를 통해 진목과 봉곡의 관계를 들여다보려 한다. 인간의 심상 깊은 곳에서 싹튼 감정의 파동이 마치 나비효과처럼 거시적으로 문화변동을 가져왔다는 점에서 두 사람의 심리 분석은 ‘원’의 단면을 풀어내는 첫걸음이 될 것이다.

-
- 1) 안신, 「마테오 리치와 대순사상의 관계성에 대한 연구: 대순사상의 기독교 종장에 대한 종교현상학적 해석」, 『대순사상논총』 36 (2020), pp.117-152.
 - 2) 김태수, 「『진목조사유적고』와 『전경』에 나타난 진목 설화의 차이에 대한 재해석: 문헌 전승과 구전 전승의 차이를 중심으로」, 『대순사상논총』 41 (2022), pp.179-217; 이병욱, 「불교와 대순사상에 나타난 진목설화의 차이점」, 『대순사상논총』 29 (2017), pp.141-170.
 - 3) 김탁, 「증산 강일순의 사상에 있어서 해원(解冤) 개념」, 『대순사상논총』 39 (2021), pp.99-136; 고병철, 「해원 개념의 용례와 종교적 전환」, 『대순사상논총』 39 (2021), pp.1-32; 고남식, 「『전경(典經)』 「권지(權智)」편 연구」, 『대순사상논총』 37 (2021), pp.53-105; 유수민, 「구천응원뇌성보화천존(九天應元雷聲普化天尊) 신격의 서사적 상상력 탐구: 『봉신연의(封神演義)』의 문중(聞仲)과 『전경』의 강증산(姜鰲山) 서사를 중심으로」, 『대순사상논총』 35 (2020), pp.255-293 외 다수.

II. 『전경』 속의 진목과 봉곡

1. 시대적 배경

유학을 국가이념으로 받아들인 조선에서 지배층으로서 사대부들이 승명승유사상의 인식체계를 벗어나지 못한 것은 당연한 결과였다. 그러나 승유억불이 제도적 측면에서 발현되었다고 해도 불교는 민중 속으로 파고 들어가 무속과 풍수지리 등과 더불어 여전히 조선 민중의 삶에 깊이 뿌리내리고 있었다. 특히, 14~15세기 왕권교체기의 혼란이 어느 정도 수습되고 배불의 공론화 및 억불의 가시화가 주된 흐름인 것은 분명했지만 왕실은 불교에 대하여 조선말까지 양가적 태도를 견지하였다. 국태민안의 기원, 민심 무마와 왕권 강화를 위한 전략으로서 불교의 활용가치가 높았기 때문이다. 또한 사적 영역에서도 부모의 왕생과 내세의 복락을 기원하는 불교의 관념과 의례는 여전히 파급력을 지니고 있었다.⁴⁾

15세기까지 왕실이나 민간의 불교 의례에 대한 국가 차원의 탄압이나 금지조치가 사실상 부재한 것과는 별도로, 16세기 연산군과 중종대를 거치면서 불교정책에 대한 변화 조짐이 보이기 시작했다.⁵⁾ 게다가, 조선 중기 두 차례의 전란을 겪은 선조에 이르러서는 전기에 수립된 엄격한 억불승유 정책이 완화되는 등 정책적 변화가 확연히 드러나기 시작했다. 그것은 승려들이 의승군에 편입되거나 군량미를 수송

4) 김용태, 「조선 불교, 고려 불교의 단절인가 연속인가?」, 『역사비평』 123 (2018), pp.235-257.

5) 중종 초기는 반정 성공 후 혼란한 정국을 수습하고 사림 정치의 초석을 놓은 시기이다. 『조선왕조실록』에 의하면, 선교양종 승정체계의 복구, 기신제의 폐지, 『경국대전』의 도승 조의 삭제, 승인호패제의 시행, 『동국여지승람』의 미수록 사찰 철회 등 불교 정책에 대하여 왕실과 신료들 간에 대립과 갈등이 불거졌다. 불교사적 관점에서 중종조는 척불정책이 제도화되어 불교가 가장 침체했던 시기로 간주되기도 한다. 손성필, 「조선 중종대 불교정책의 전개와 성격」, 『한국사상사학』 44 (2013), pp.42-43.

하는 등 국난 극복에 참여하게 되었기 때문이다. 선조가 승려의 징집을 왕명으로 규정한 데 따르지만 승려 대부분은 자발적으로 승병활동에 참여했다. 전쟁터로 나가지 않은 승려들도 국가 명령에 의해서든, 자발적이든 산성을 축조 및 보수하고 전쟁 물자를 운송하는 등 각종 노역에 동원되었다.

전란 복구과정에서 승려들의 호국 의지는 승려에 대한 사회적 인식을 다소나마 개선시키는 계기가 되었다. 하지만 근본적으로 조정의 배불정책이나 사대부의 인식까지 바꿀 수는 없었다. 예를 들어, 광해군 8년, 서학생(西學生) 박경준이 올린 상소에서는 균역을 피하고자 승려가 되려고 하는 사람의 수가 급격히 늘어나 백성의 양곡을 축낸다고 비판하면서, 중을 죽이려고 해도 “다 죽일 수 없을 정도”라며 적대적인 감정을 숨기지 않았다.⁶⁾ 이는 성리학을 신봉하는 조정 신료들이 불교를 이단으로 규정하고 승려들을 무위도식, 흑세무민하는 자들로 간주하고 불교에 우호적인 왕실을 견제하였음을 방증한다. 따라서 조선 중기 왕실은 전 시대의 역대 왕실 대부분과 마찬가지로 불교에 우호적이었으나 신료들과 마찰을 일으키면서까지 승려의 실질적인 처우 개선을 위한 유의미한 정책을 펼치기는 쉽지 않았다.⁷⁾⁸⁾

정치적으로 유교가 절대적인 영향력을 행사하는 조선에서 불교가 제도권 내로 들어오는 것은 실질적으로 불가능했다. 그럼에도 불구하고 학문과 문화영역에서는 불교와 유교는 대립각을 세우기보다는 활발하게 교류하고 긴밀한 인적관계를 형성하기도 했다. 특히, 임진왜란 등의 전란은 사회 정치적인 변혁을 촉발했을 뿐만 아니라 전통적인 유교사상에도 균열을 가져왔다. 따라서 많은 사상적 변화가 일어나는

6) 『조선왕조실록』, 『광해군일기[증초본]』 109권, 광해 8년 11월 22일 기축 2번째 기사.

7) 오경후, 「조선 후기 불교정책과 성격연구: 선조의 불교정책을 중심으로」, 『한국사상과 문화』 58 (2011), pp.185-189.

8) 조선 후기 일부 지배층에서 불교에 대한 양가적 태도가 드러난다. 『조선왕조실록』에 따르면, 조선 전기에 비해 양란을 겪은 후 조선 후기 유학자들의 배불상소가 크게 줄어들었는데, 이것은 일각에서 전쟁에서 불교계가 보여준 호국정신으로 인해 불교를 포용하고 인정하려는 시각이 있었기 때문이다. 이종수, 「왜란과 호란이후 불교계의 변동추이」, 『한국불교사연구』 8 (2015), pp.210-239 참고.

가운데 전통적인 종교에 대해서도 인식의 변화가 감지되었다. 일례로, 조선 후기에는 사상의 경계를 넘어 불교를 긍정적으로 받아들이고 참선과 같은 불교식 수행에까지 관심을 갖거나 불교사찰을 유람하면서 승려들과 교류하는 사대부들도 나타났다.⁹⁾

2. 진묵과 봉곡

진묵은 주로 선조와 광해군 때 활동하며 조선 불교사에 큰 족적을 남긴 선승이다. 법휘는 일옥(一玉)이며 자호(自號)가 진묵이다. 진북 김제군 만경면 불거촌에서 태어났으며 72세에 전주 봉서사에서 입적했다. 진묵에 관한 신뢰할 만한 공적, 사적 기록이 빈약해서 구체적인 생애는 알 수 없으나 민간설화를 통해 그에 관한 여러 일화가 전해지고 있다. 진묵은 민간설화 속에서 바늘로 국수를 만들었다, 함천 해인사에 난 불을 입으로 물을 뱉어 껴다, 어머니를 위해 산신령을 불러 모기를 퇴치했다는 등 주로 신묘한 능력자로 묘사되었다. 또한 스스로 없이 대중과 술을 즐겼고 스스로 천렵을 해서 물고기를 먹기도 하는 등 과거와 다름없는 행적을 일삼는 괴짜승으로도 묘사되었다.¹⁰⁾¹¹⁾

진묵의 불가사의한 행적이 처음 문헌설화로 나타난 것은 1850년(철종 1년) 승려 초의(草衣)가 봉서사(鳳棲寺)에서 간행한 『진묵조사유적고(震默祖師遺蹟考)』이다.¹²⁾ 이 책에 따르면, 봉곡은 진묵과 교분이 두터웠으며 자신의 책을 진묵에게 주면서까지 학문적으로 교류하였고, 진묵이 죽었다는 소식을 듣고 깊이 애석해했다. 말하자면, 두

9) 토마스 성은 김, 「조선후기 유·불이 공유한 문예 문화: 승려와 유교 엘리트의 문화생활을 중심으로」, 『연민학지』 30 (2018), pp.306-307.

10) 김방룡, 「설화를 통해 본 진묵 일옥의 삶과 사상」, 『한국불교학』 44 (2006), pp.319-322.

11) 박윤호, 「진묵 일옥 일화 연구: 유적고를 중심으로」, 『문학/사학/철학』 2 (2005), pp.5-19.

12) 순조 33년(1833) 초의의 제자 각안(覺岸)이 편찬한 『동사열전(東師列傳)』에 기술되어 있는 진묵 관련 내용은 『진묵조사유적고』와 크게 다르지 않다.

사람의 관계가 은원으로 엮인 것이 아니라 서로의 배움의 깊이를 존중하고 흠모하는 사이였음을 유추할 수 있다. 그러나 진묵 설화를 연구한 한정훈은 그에 관한 설화 대부분이 초의와는 사뭇 다르게 두 사람의 관계를 대립적으로 묘사했다고 말한다.¹³⁾ 일례로, 인도로 가서 팔만대장경을 가져오려던 진묵의 계획은 봉곡이 유체를 이탈한 그의 몸을 화장해버리면서 영영 불발되었고, 8일 후 돌아온 진묵의 영혼이 봉곡에게 복수하면서 조상 대대로 전해온 옥토를 건담으로 바꿔버렸다는 것이다.

『전경』에 언급된 진묵과 봉곡의 관계도 대립적으로 묘사된다. 즉, 봉곡은 진묵의 서사를 설명하기 위한 부차적인 존재로서 시기 질투가 많은 인물로 표현된다. 이 때문에 대부분의 대순종학 연구자는 대체로 진묵에 초점을 맞추고 봉곡을 비판적으로 조명하는 경향을 보인다. 그러나 문헌 속에 남아 있는 봉곡은 『전경』의 묘사나 일부 설화에서 전해지는 내용과는 큰 차이가 있다. 그의 본관은 광산(光山), 초명은 김동기, 자는 이식(而式), 호는 봉곡이며 1617년(광해 10년) 생원시에 합격했다. 동방 18현으로 불리며 기호학과를 형성·확장하는 데 기여했고 예학에 정통한 것으로 알려진 김장생(金長生)에게서 수학했다. 그는 스승을 좇아 예를 통한 덕성의 함양을 강조하였고, “저서로 유고 연역도(演易圖), 『계몽편』, 『의례문해(儀禮問解)』가 있다.”¹⁴⁾

인조 때 봉곡은 스승 김장생의 추천으로 의금부도사, 사헌부 감찰 등에 오르기도 했다. 병자호란 때는 인조의 남한산성 피난을 호위했으며, 이후 강화를 반대하다 뜻을 이루지 못하자 향리로 돌아가 후학을 양성하는 데 힘을 쏟았다. 전란 이후에도 조정에서는 수차례 벼슬을 제수하려 하였으나 모두 사양하고 초야 문혀 지냈다고 한다.¹⁵⁾ 게다가, 광해군이 영창대군을 죽이고 계모 인목대비를 유폐할 때도 죽음을

13) 한정훈, 「진묵전설의 구성과 전승 연구」, 『한국문학연구』 50 (2016), pp.161-162.

14) 전라금석문연구회, 『탁본전시회 도록』 (2010), p.23.

15) 대순진리회 교무부, 「『전경』 속 역사인물: 김봉곡(金鳳谷)」, 『대순회보』 87 (2008).

무릅쓰고 반대 상소를 올린 인물로 기록되고 있다. 봉곡은 이처럼 『전경』에 묘사된 것과는 달리 위풍당당한 절개 끝은 유학자로서 뛰어난 인품의 소유자였으며 도와 덕의 실천을 통해 정치적, 사회적 혼란을 바로잡고자 하였다. 그는 부처의 화신으로 불릴 만큼 걸출한 인물로 평가받고 있던 승려 진묵과 사상적으로 교류했는데, 비록 신분은 달랐지만 구세제민에 대한 두 사람의 회통적 세계관이 사유의 경계를 넘나드는 것을 가능케 했을 것이다. 후세의 전주 사람들은 전주의 기린 봉 아래에 인봉서원(麟峰書院)을 짓고 봉곡과 김장생의 문인이었던 최명룡(崔命龍, 1567~1621) 등을 함께 제향하였다.

Ⅲ. 질투의 심리학

1. 진묵과 봉곡의 심리

전술한 대로 대순진리회를 비롯한 대부분의 증산 종단에서는 설화로 전해오는 진묵의 비극적 죽음과 두 사람의 대립적 관계를 수용하고 있다. 따라서 이 연구에서는 증산 종단 중 최대 종단인 대순진리회 『전경』의 진묵과 봉곡을 중심으로 심리를 분석하고 진묵의 죽음에서 파생된 ‘원’의 해소의 의미를 살펴보려 한다. 다음은 『전경』에 언급된 두 사람과 관련한 일화를 발췌한 것이다.

- 1) … 한 가난한 아전이 진묵과 친한 사이로서 하루는 진묵에게 가난을 벗어나는 방법을 물으니 진묵이 사옥소리(司獄小吏)가 되라고 일러주니 아전은 이는 적은 직책이라 연기가 쉬운 것이라고 말하고 자리를 떠났으나… 그리고 진묵은 밤마다 북두칠성을 하나씩 그 빛을 가두어 사람들에게 보이지 않게 하여 七일 만에 모두 숨겨버렸다 하나이다…. (행록 1장 31절)

- 2) 상제께서 정 심백에게 져은 나무 한 짐을 부엌에 지피게 하고 연기를 기선 연통의 그것과 같이 일으키게 하시고 「땃줄을 풀었으니 이제 다시 땃을 거두리라」고 말씀하시자 별안간 방에 있던 종도들이 모두 현기증을 일으켜 혹자는 어지럽고 혹자는 구토하고 나머지 종도는 정신을 잃었도다. … 이것은 무슨 공사인지 아무도 모르나 진묵(震默)의 초혼이란 말이 있도다. (공사 1장 15절)
- 3) … 김 봉곡(金鳳谷)이 시기심이 강한지라. 진묵(震默)은 하루 봉곡으로부터 성리대전(性理大典)을 빌려 가면서도 봉곡이 반드시 후회하여 곧 사람을 시켜 찾아가리라 생각하고 걸으면서 한 권씩 읽고서는 길가에 버리니 사원동(寺院洞) 입구에서 모두 버리게 되니라. 봉곡은 과연 그 책자를 빌려주고 진묵이 불법을 통달한 자이고 만일 유도(儒道)까지 통달하면 상대할 수 없게 될 것이고 또 불법을 크게 행할 것을 시기하여… (공사 3장 14절)
- 4) … 봉곡이 이 사실을 알고 절에 달려가서 진묵을 찾으니 상좌가 출타 중임을 알리니라. … 봉곡은 진묵의 상좌에게 「어찌하여 이런 시체를 방에 그대로 두어 썩게 하느냐. 중은 죽으면 화장하나니라」고 말하면서 마당에 나뭇더미를 쌓아 놓고 화장하니라. … 진묵이 이것을 알고 돌아와 공중에서 외쳐 말하기를 「너와 나는 아무런 원수진 것이 없음에도 어찌하여 그러느냐.」 상좌가 자기 스님의 소리를 듣고 울기에 봉곡이 「저것은 요귀(妖鬼)의 소리라. 듣지 말고 손가락뼈 한 마디도 남김없이 잘 태워야 하느니라」고 말하니 진묵이 소리쳐 말하기를 「네가 끝까지 그런다면 너의 자손은 대대로 호미를 면치 못하리라」 하고 동양의 모든 도통신(道通神)을 거느리고 서양으로 옮겨 갔도다. (공사 3장 15절)
- 5) … 「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 역사하였나니라. 이제 그를 해원시켜 고국(故國)으로 데려와서 선경(仙境) 건설에 역사케 하리라」고 말씀하셨도다. (권지 2장 37절)

- 6) … 지나간 임진란을 최 풍헌(崔風憲)이 맡았으면 사흘에 불과 하고, 진묵(震默)이 당하였으면 석 달이 넘지 않고, 송 구봉(宋龜峰)이 맡았으면 여덟 달에 평란하였으리라. 이것은 다만 선·불·유의 법술이 다른 까닭이니라 … (예시 73절)
- 7) … 「선도(仙道)와 불도(佛道)와 유도(儒道)와 서도(西道)는 세계 각 족속의 문화의 바탕이 되었나니 이제 최 수운(崔水雲)을 선도(仙道)의 종장(宗長)으로, 진묵(震默)을 불교(佛敎)의 종장(宗長)으로, 주 회암(朱晦庵)을 유교(儒敎)의 종장(宗長)으로, 이마두(利瑪竇)를 서도(西道)의 종장(宗長)으로 각각 세우노라」고 하셨도다. (교운 1장 65절)

1)과 6)의 일화에서 증산은 진묵의 능력을 높이 평가하고 있음을 알 수 있다. 특히, 참혹한 전란에서 백성을 구하는 진묵의 보국안민을 언급하는 데 그치지 않고 가난한 아전의 호구지책을 돕는 모습을 통해 중생의 어려움을 외면하지 않은 채 민중 속에서 불법을 실천하려는 진묵에게 측은지심을 드러내고 있다. 6)에서 증산은 또한 조선 중기 이후 사림정치 이념을 세운 대표적인 사상가라 할 수 있는 송구봉과 진묵을 비교하면서 진묵의 능력이 한 수 위라고 생각했다. 그러나 증산은 자신의 진단으로 인해 선불유의 법방과 법술을 선형적으로 나열하여 구별 짓게 될 것을 경계하였다. 두 사람의 능력 차이는 도력의 높고 낮음이 아니라 법술의 측면에서 불법과 유학이 근본적으로 다른 데 있음을 분명히 했던 것이다.

2), 5), 7)은 각각 진묵의 해원과 관련한 공사이다. 5)에 따르면, 진묵은 차원 높은 문명을 펼쳐 인세를 개화하려 했으나 봉곡으로 인해 뜻을 펴지 못해 그것이 원이 되어 서양으로 건너갔다. 하지만 증산은 그를 해원하고 불교의 종장으로 세움으로써 다시 고국으로 돌아와 후천선경을 세우는 데 쓰고자 했다. 이러한 일화들을 요약하자면, 진묵은 세상을 이롭게 하기 위해 서원(誓願)했으나 봉곡으로 인해 그 뜻을 이루지 못하였고, 증산이 훗날 그의 원을 해소함으로써 조선(한국)이 후천선경의 선도국이 되는 데 일익을 담당하게 된다는 것이다.

반면 3)과 4)는 진목이 원을 품게 된 근원적인 이유를 설명한다. 두 사람 사이의 주요 심리적 기제는 ‘시기(질투)’지만 다음 <표 1>에서처럼 감정선은 훨씬 폭넓고 복잡하게 나타난다.

<표 1> 공사 3장 14~15절에 나타난 진목과 봉곡의 주요 감정선 변화

구분	감정	내용
14절	시기	김봉곡이 시기심이 강한지라
	후회	봉곡으로부터 성리대전(性理大典)을 빌려 가면서도 봉곡이 반드시 후회하여
	시기	만일 유도(儒道)까지 통달하면 상대할 수 없게 될 것이고 또 불법을 크게 행할 것을 시기하여
	조롱, 교만, 분노	진목이 그 글이 쓸모가 없어 길가에 다 버렸다고 대꾸하니 봉곡이 노발대발하는도다.
	시기	그것이 한 자도 틀리지 않으니 봉곡은 더욱더 시기하였도다.
15절	교만	봉곡이 그럼 방에 찾을 것이 있으니 말하면서 방문을 열려는 것을 상좌가 말렸으나 역지로 방문을 열었도다.
	교만, 분노	상좌가 울면서 말렸으며 봉곡은 도리어 꾸짖으며
	원망, 분노	진목이 이것을 알고 돌아와 공중에서 외쳐 말하기를 「너와 나는 아무런 원수진 것이 없음에도 어찌하여 그러느냐」
	미움(적의), 분노	봉곡이 「저것은 요귀(妖鬼)의 소리라. 듣지 말고 손가락뼈 한 마디도 남김없이 잘 태워야 하느니라」고 말하니
	분노	진목이 소리쳐 말하기를 「네가 끝까지 그런다면 너의 자손은 대대로 호미를 면치 못하리라」 하고

이 14, 15 두 개의 절에서 봉곡이 시기(질투)하였다는 표현은 네 차례나 나온다. 두 사람의 사상적 교유가 서로를 향한 존경과 숭모로 승화되지 못하고 끝내 동·서양의 문명사를 뒤바꿀 만큼 크나큰 원을 짓게 된 원인 중 하나가 학문의 명성에 걸맞은 인격 수양을 이루지 못한 봉곡의 ‘시기심’의 발로라는 것이다. 증산은 선비의 지조를 목숨처럼 소중히 여기고 예학을 숭상한다고 말하는 학자라도 범부(凡夫)와 마찬가지로 시기, 질투, 분노와 같은 파괴적 감정에서 벗어날 수 없다고 생각했던 것이다.

질투가 인간이라면 피할 수도, 극복하기도 쉽지 않은 감정이기 때문에 동서고금의 종교나 철학 등 사상계는 질투와 관련한 부정적 감

정의 발현을 경계하여 왔다. 기독교 성서는 “평온한 마음은 육신의 생명이나 시기는 뼈를 썩게”(잠언 14:30)하고 “시기와 다툼이 있는 곳에는 요란과 모든 악한 일이 있다”(야고보서 3:14~16)고 말한다. 불교에서는 중생에 해독을 미치기가 마치 독약과 같다고 하여 탐욕(貪慾), 진에(瞋恚), 우치(愚癡)를 삼독(三毒)이라고 부른다. 탐욕은 정도를 지나친 욕구를 가리키고, 진에는 분노를 뜻하는 것으로 미움, 시기, 질투까지 포함하며, 우치는 이치와 도리를 이해할 수 없는 어리석은 마음을 의미한다.¹⁶⁾ 공맹사상을 체계화한 순자(荀子)는 선비 곁에 시기심 많은 친구가 있으면 현명한 친구와 사귄 수 없으며 임금 곁에 질투심 많은 신하가 있으면 현명한 신하가 오지 않는다고 말한 바 있다.¹⁷⁾ 그는 심지어 사람은 나면서부터 질투하고 미워하는 존재이기 때문에 이익을 탐하고 이기적인 쾌락을 추구함으로써 필연적으로 갈등을 야기한다고 하였다.¹⁸⁾ 이처럼 다양한 문화권에서 전통적으로 질투는 인간의 원시반본에 있어서 극복해야 할 가장 큰 감정의 벽으로 여겨져 왔다.

끊임없는 탐구의 대상으로서 질투는 문학, 정신분석학, 심리학, 철학, 종교학, 뇌과학 등 다양한 분야에서 개념 정의가 시도되고 있다. 프로이트(S. Freud, 1856~1939)는 질투가 자신이 사랑하는 것을 잃을지도 모른다는 생각, 자신이 상처 입을 것을 두려워하는 심리 때문에 야기된 비탄과 고통, 경쟁자를 향한 적대감, 손실에 대한 책임을 묻는 자기비판적 감정 등이 혼재한 복합적인 감정이라고 규정하였다.¹⁹⁾ 이외에도 램zey(Ramsay, 1848)는 질투를 두려움과 증오가 투

16) 『불교용어사전』, 「삼독(三毒)」 (<https://studybuddha.tistory.com/130>, 2022. 8. 27. 접속)

17) 『명심보감』 11, 「성심편」, 荀子曰 士有妬友則賢交不親하고 君有妬臣則賢人不至 참고.

18) Daniel Breyer, *Understanding the Dark Side of Human Nature* (Chantilly: The Great Courses, 2019), p.10.

19) S. Freud, “Certain Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality,” In S. Freud, *Collected papers, Journal of Mental Science* 69:287 (1924), published online by Cambridge University Press, 2018.

출한 감정으로, 데이비스(Davis, 1936)는 두려움과 분노로, 아놀드(Arnold, 1960)는 두려움, 분노, 애정이 혼재한 다소 양가적 감정으로 간주한다. 또한 클라인과 리비에르(Klein & Riviere, 1964)는 증오와 공격성의 속성을, 포돌스키(Podolsky, 1961)는 공격성, 실망, 부러움의 감정의 복합체로 질투를 설명했다.²⁰⁾ 이처럼 많은 학자가 질투를 여러 속성이 혼재하고 있는 감정으로 제시하고 있지만 대체로 파괴적 성격이라는 데에는 큰 이견이 없다.

『전경』 공사 14~15절로 돌아가 보자. 질투에 눈이 먼 봉곡은 자신보다 열등하다고 여겼던 진목이 자신의 명성과 유교를 기반으로 하는 당시의 정치적, 사회적, 학문적 위계질서를 무너뜨릴지도 모른다는 두려움을 느꼈고, 이는 곧 증오로 변하여 자기애적 분노와 적대감에 휩싸였다. 이러한 맥락에서 보면, 질투는 고정된 개념이라기보다는 변증법적 또는 부정의 변증법적으로 전화하는 감정으로 인식하는 것이 적절하다.

2. 질투, 부러움, 교만, 그리고 정당화

‘나’와 사적인 관계를 맺지 않은 사람을 격렬하게 질투할 수 있을까? 정보의 홍수 속에서 사람들은 도저히 흉내조차 낼 수 없는 ‘대단한 사람’에 관한 뉴스를 매시간 보고 듣는다. 하루아침에 수백억 원을 갖게 된 억세게 운 좋은 복권 당첨자, 어디를 가나 찬사와 환호가 뒤따르는 인기연예인, 수능 전국최고 득점자, 자자손손 대를 이은 재벌, 심지어 미인대회 입상자 등 대중은 이런 범접하기 어려운 특별한 사람들을 부러워할까? 질투할까? 아니면 둘 다일까?

이탈리아 고전주의 작곡가 살리에리(Antonio Salieri)는 자신을 모

20) 19~20세기 여러 학자들의 질투에 대한 규정은 Ralph B. Hupka, “Jealousy: Compound Emotion or Label for a Particular Situation?,” *Motivation and Emotion* 8:2 (1984), p.141-142 재인용.

차르트(Wolfgang Amadeus Mozart)와 비교하면서 그의 천재적인 음악을 도저히 따라잡을 수 없음을 깨닫고 열등감과 질투에 휩싸였다. 비교는 그에게 매우 파괴적인 질투를 유발하게 만든 촉매제와 다름없었다. 그의 모차르트에 대한 감정은 처음에는 부러움에서 시작해 질투로 바뀌고 질투는 이내 적의로 전화(轉化)했다. 그리고는 적의가 최고조에 다다르자, 살리에리는 모차르트를 적으로 규정하며 결국 파멸에 이르게 하였다.²¹⁾ 봉곡의 진묵에 대한 감정도 살리에리와 크게 다르지 않았다. 임진왜란 이후 승려의 평판이 개선되고 유학자들 사이에서 고승들과의 교류가 빈번해졌던 것을 고려하면, 봉곡이 처음에는 진묵에게 적의를 갖지 않았을 것이다. 봉곡은 진묵과 교분을 쌓아가면서 내심 진묵의 학문적 깊이에 감탄하고 부러워했을 것이다. 하지만 부러움은 어느새 질투와 적대감으로 바뀌어 버렸다.

질투는 부러움과는 달리 경쟁자와 비교해 자신의 상황이 비슷하거나 우월하다고 여길 때 일어난다.²²⁾ 예를 들면, 평범한 사람은 빌 게이츠의 엄청난 부(wealth)를 부러워할 수는 있지만 자신이 도달하기에는 사회적 격차가 너무나 커 그를 향한 질투의 감정은 작동하지 않는다. 마찬가지로 방송인 오프라 윈프리나 유재석의 현란한 말솜씨를 부러워하지만 그들의 재능은 질투의 대상이 되지 않는다. 부러움과 질투는 이처럼 사회적 관계 속에서 발생하지만 어떤 한 개인을 향해 열등감이 개입하지 않는 한 부러움의 감정이 생길 수는 있어도 질투의 감정은 좀처럼 일어나지 않는다.

아리스토텔레스(Aristotle)는 『수사학(The Rhetoric)』에서 부러움의 양면성을 지적했다. 선량한 부러움은 존경으로 끝나지만 그것이 부정적 형태로써 질투로 이어질 때에는 타인의 행운 또는 행복이 고통이

21) Lillemor Adrianson and Neila Ramdhani, "Why you and not me? Expressions of Envy in Sweden and Indonesia," *International Journal of Research Studies in Psychology* 3 (2014), pp.1-23.

22) A. Ben-Ze'ev, "Envy and Jealousy," *Canadian Journal of Philosophy* 20:4 (1990), pp.487-490.

될 수 있다는 것이다.²³⁾ 유사한 맥락에서 존 로울스(John Rawls)는 질투는 자신이 가지고 있는 것을 지키고자 할 때 드러나는 데 비해 부러움은 자신이 가지지 않은 것을 갖고 싶을 때 드러난다고 주장한다.²⁴⁾ 부러움에서 시작한 봉곡의 감정은 조선 사회에서 천시받던 승려 진묵으로 인해 유학자로서 자신의 명성이 허물어지는 것을 느꼈을 것이다. 다시 말해, 우월감이 열등감으로 전치되면서 진묵에 대한 부러움은 질투의 감정을 움트게 하였다.

‘적의(enmity)’ 또는 ‘원한(rancor)’은 부러움의 대상이 해코지 당하기를 바라는 누군가의 내재된 감정이다. 엡스타인(Epstein)에 의하면, 적의는 유·무형의 욕망의 대상이 자신에게서 이탈할 때 느끼는 좌절감에서 비롯된다. 그런 의미에서 적의의 뿌리는 부러움이다.²⁵⁾ 따라서 봉곡은 당시만 해도 종교로서 공인조차 받지 못한 불교의 보잘것 없는 승려 진묵이 정통 유학자인 자신의 능력을 넘어서는 초인적인 재능과 학문적 소양을 갖춘 것에 좌절감을 느꼈고, 이는 마음 속 깊은 곳에서 ‘적의’의 감정을 키워내고 있었다. 결국, 도덕과 이성이 뒤떨리며 봉곡의 질투는 파괴적인 적의로 전이하는 가운데 두 사람을 공멸의 길로 내몰았다.

진묵은 동시대 사람들에게 승려로서, 학자로서 존경받는 인물이었다. 그렇다고 이런 점이 그가 해탈에 이를 정도로 완벽한 인품을 지녔음을 의미하는 것은 아니다. 육도윤회를 벗어나지 못한 인간의 몸으로 사는 이상 그 누구도 번뇌로부터 자유로울 수 없다. 14절에서는 사대부를 거침없이 조롱하고 15절에서는 자신의 뜻을 좌절시킨 봉곡에 대하여 원망과 분노를 쏟아내며 저주를 퍼붓는다. 그런데 이런 진묵의

23) S.E. Hill and D.M. Buss, “The Evolutionary Psychology of Envy,” In R. H. Smith (Ed.), *Envy: Theory and Research* (New York: Oxford University Press, 2008), pp.60-70.

24) Domina Petric, “Envy vs. Jealousy,” *The Knot Theory of Mind Project*, reprint (2019), p.3.

25) Joseph Epstein, *Envy: The Seven Deadly Sins* (New York Public Library Lectures in Humanities) (Oxford University Press; 1st edition), (2003).

행동 기저에는 놀랍게도 교만(hubris)이 자리를 잡고 있다. 아리스토텔레스는 자신을 높이기 위해 타인에게 수치심을 안기는 행위를 교만이라고 규정한다.²⁶⁾ 심리학적으로 교만은 객관적 사실과는 무관하게 자신의 능력이나 성공을 과장하는 데서 비롯되거나 객관적으로 우월적 위치에 있더라도 자신의 능력과 성공을 과시할 때 나타나며, 극단적으로는 우월감에 기초하여 상대방의 명예를 훼손하거나 조롱하고자 할 때 나타나기도 한다.²⁷⁾²⁸⁾²⁹⁾ 어떤 목적 또는 이유에서 발생하든, 교만은 개인의 정신적, 학문적 성장에 부정적인 영향을 미친다. 진목이 봉곡과의 관계에서 우월감을 내재하고 있었던 것은 분명하다. 결국, 봉곡이 수치심과 분노라는 적대적 감정을 갖게 된 데에는 진목의 교만도 일정 역할을 하였다.

아리스토텔레스에 의하면, 모욕하는 자는 다른 사람을 깔보고 업신여김으로써 자기가 그들보다 더 우월하다고 생각할 때 즐거움을 느낀다.³⁰⁾ 진목의 교만은 봉곡이 평생을 정진하며 추구했던 유교적 세계관에 대한 조롱이나 모멸적 행위로 여겨져 더 큰 분노를 야기했다. 더 비극적인 것은 이런 심리적 고통이 해소되지 못하고 봉곡에게 복수의 정당화로 이어졌다는 점이다. 이것은 결국 진목에게 육신의 죽음을 가져오며 또 다른 부정적 감정으로서 원망을 잉태케 했다. 그리고 이 원망은 봉곡의 자손에게 파괴적인 결과를 불러일으키는 데서 그치지 않고 동양의 도통신을 서양으로 옮겨가도록 만들었다.

26) Nelson Cowan et al., “Foundations of Arrogance: A Broad Survey and Framework for Research,” *Review of General Psychology* 23:4 (2019), p.432.

27) *Ibid.*, p.433.

28) K.L. Lockhart et. al., “Overoptimism about future knowledge: Early arrogance?,” *Journal of Positive Psychology* 12:1 (2017), pp.36-46.

29) R.E. Johnson, “Acting superior but actually inferior? Correlates and Consequences of Workplace Arrogance,” *Human Performance* 23 (2010), pp.403-427.

30) Danilo Manca, “Shades of Schadenfreude, a Phenomenological Account of Pleasure at another’s Misfortune,” *Humana. Mente Journal of Philosophical Studies* 35 (2019), pp.222-248.

IV. 맺음말

질투의 감정에 휩싸여 번뇌에 빠지는 것이 인간만이 겪는 숙명일까? 다윈(Charles Darwin)이 곤충조차도 울음소리로 분노, 공포, 질투, 사랑을 표현한다고 주장³¹⁾할 정도이니, 질투는 인간의 전유물이 아닌 듯하다. 서양에는 ‘양동이 속 게 증후군(crab-bucket syndrome)’이라고 하는 병리적 심리상태를 지칭하는 말이 있다. 게는 습성상 양동리와 같은 오픈된 공간에 두어도 한 마리도 양동리를 탈출하지 못하고 고스란히 잡힌 채로 있다고 한다. 이유는 어느 한 마리가 양동리를 벗어나려고 하면 다른 게들이 마치 시기라도 하듯 집게발을 걸고 넘어뜨려 결국 모조리 인간의 밥상에 오르게 되기 때문이다. 시기와 질투가 공멸로 이르게 하는 원의 단초인 것은 틀림없다.

독일어 단어 샤덴프로이데(Shadenfreude: shaden 손해, freude 기쁨)는 질투가 얼마나 모순적이며 복합적인 감정을 내재하고 있는지 극명하게 나타낸다. 타인의 불행이 내게 곧 기쁨이라는 뜻이니 ‘사촌이 땅을 사면 배가 아프다’라는 우리 속담을 바로 떠올리게 한다. 불행하게도 봉곡의 심리에서 포착된 질투는 먹이나 사랑을 놓고 벌이는 본능적인 질투 또는 단순히 타인이 잘못되기를 바라거나 남이 나보다 성공하는 듯해 일어나는 질투가 아니라 열등감과 증오, 적의와 분노가 혼재한 극단적이고 병리적인 질투였다. 그의 심상에 뿌려진 질투의 씨앗은 선천세상에 원이 쌓이듯 미움과 열등감을 자양분 삼아 더욱 커지게 되었고, 결국 자신과 진목 모두의 공멸을 초래했다.

『전경』의 묘사에서 특히 더 주목할 것은 진목이 동양의 도통신을 이끌고 서양으로 넘어가 버렸다는 대목이다. 봉곡의 질투는 결과적으

31) Ralph Adolphs and David Anderson, “Chapter 7. Emotions in Insects and Other Invertebrates,” *The Neuroscience of Emotion: A New Synthesis* (Princeton: Princeton University Press, 2018), pp.197-214.

로 동양문명이 눈부시게 개화할 기회를 앗아가 버렸고, 이에 반해 서양은 르네상스를 거쳐 진일보한 과학기술로 무장한 채 나날이 동양과의 문화적 격차를 벌려 나갈 수 있었다. 다시 말해, 봉국의 질투가 진목의 교만과 충돌하면서 도통신을 이 땅에서 떠나게 했으며, 이로 인해 동양문명의 발전은 최소한 수백 년이 늦춰졌다. 그런 가운데 동양의 많은 사람들이 불합리한 국가 제도와 부패한 권력 하에 고통받았고, 마침내는 서양 식민지의 삼등 시민으로 전락하지 않았는가.

지금까지 이 논문에서는 후천개벽을 여는 원시반본의 시대를 맞아 단 한 사람의 질투가 다른 개인의 감정과 사회적 상황의 조력 아래 원을 짝트게 하고 결국 세계문명사를 뒤바꾸게 하는 결과로 이어지는 과정을 살펴보았다. 비록 『전경』 내에서 봉국과 진목의 심리를 명징하게 읽을 수 있는 내용이 극히 제한적일지라도, 이 연구는 인간의 가장 기본적인 심리 현상을 통해 ‘원’을 규명하려 했다는 점에서 의의가 있을 것이다. 향후 다른 연구자들의 심리 분석에 기초한 보다 진일보한 후속연구를 기대해본다.

【참고문헌】

- 『전경』, 여주: 대순진리회 출판부, 2010.
- 『명심보감』
- 『조선왕조실록』, 「광해군일기[중초본]」 109권.
- 고남식, 「『전경(典經)』 「권지(權智)」편 연구」, 『대순사상논총』 37, 2021.
- 고병철, 「해원 개념의 용례와 종교적 전환」, 『대순사상논총』 39, 2021.
- 김 탁, 「증산 강일순의 사상에 있어서 해원(解冤) 개념」, 『대순사상논총』 39, 2021.
- 김태수, 「『진목조사유적고』와 『전경』에 나타난 진목 설화의 차이에 대한 재해석: 문헌 전승과 구전 전승의 차이를 중심으로」, 『대순사상논총』 41, 2022.
- 김방룡, 「설화를 통해 본 진목 일옥의 삶과 사상」, 『한국불교학』 44, 2006.
- 김용태, 「조선 불교, 고려 불교의 단절인가 연속인가?」, 『역사비평』 123, 2018.
- 대순진리회 교무부, 「『전경』 속 역사인물: 김봉곡(金鳳谷)」, 『대순회보』 87, 2008.
- 박윤호, 「진목 일옥 일화 연구: 유적고를 중심으로」, 『문학/사학/철학』 2, 2005.
- 손성필, 「조선 중종대 불교정책의 전개와 성격」, 『한국사상사학』 44, 2013.
- 안 신, 「마테오 리치와 대순사상의 관계성에 대한 연구: 대순사상의 기독교 종장에 대한 종교현상학적 해석」, 『대순사상논총』 36, 2020.
- 오경후, 「조선후기 불교정책과 성격연구: 선조의 불교정책을 중심으로」, 『한국사상과 문화』 58, 2011.
- 유수민, 「구천응원뇌성보화천존(九天應元雷聲普化天尊) 신격의 서사적 상상력 탐구: 『봉신연의(封神演義)』의 문중(聞仲)과 『전경』의 강증산(姜甌山) 서사를 중심으로」, 『대순사상논총』 35, 2020.

- 이병욱, 「불교와 대순사상에 나타난 진묵설화의 차이점」, 『대순사상논총』 29, 2017.
- 이종수, 「왜란과 호란이후 불교계의 변동추이」, 『한국불교사연구』 8, 2015.
전라금석문연구회, 『탁본전시회 도록』, 2010.
- 토마스 성은 김, 「조선후기 유·불이 공유한 문예 문화: 승려와 유교 엘리트의 문화생활을 중심으로」, 『연민학지』 30, 2018.
- 한정훈, 「진묵전설의 구성과 전승 연구」, 『한국문학연구』 50, 2016.
- A. Ben-Ze'ev, "Envy and Jealousy," *Canadian Journal of Philosophy*, 20:4, 1990.
- Daniel Breyer, *Understanding the Dark Side of Human Nature*, Chantilly: The Great Courses, 2019.
- Danilo Manca, "Shades of Schadenfreude, a Phenomenological Account of Pleasure at Another's Misfortune," *Humana. Mente Journal of Philosophical Studies*, 35, 2019.
- Domina Petric, "Envy vs. Jealousy," *The Knot Theory of Mind Project*, reprint, 2019.
- Joseph Epstein, *Envy: The Seven Deadly Sins* (New York Public Library Lectures in Humanities), Oxford University Press: 1st edition, 2003.
- K.L. Lockhart et. al., "Overoptimism about Future Knowledge: Early Arrogance?," *Journal of Positive Psychology* 12:1, 2017.
- Lillemor Adrianson and Neila Ramdhani, "Why You and Not Me? Expressions of Envy in Sweden and Indonesia," *International Journal of Research Studies in Psychology* 3, 2014.
- Nelson Cowan, Eryn J. Adams, Sabrina Bhangal et al. "Foundations of Arrogance: a Broad Survey and Framework for Research," *Review of General Psychology* 23:4, 2019.
- R.E. Johnson, "Acting Superior but Actually Inferior? Correlates and Consequences of Workplace Arrogance," *Human Performance* 23, 2010.

- Ralph Adolphs and David Anderson, “Chapter 7. Emotions in Insects and Other Invertebrates,” *The Neuroscience of Emotion: A New Synthesis*, Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Ralph B. Hupka, “Jealousy: Compound Emotion or Label for a Particular Situation?,” *Motivation and Emotion* 8:2, 1984.
- S.E. Hill and D.M. Buss, “The Evolutionary Psychology of Envy,” In R. H. Smith (Ed.) *Envy: Theory and Research*, New York: Oxford University Press, 2008.
- S. Freud, “Certain Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality,” In S. Freud, Collected papers, *Journal of Mental Science* 69:287. 1923, published online by Cambridge University Press, 2018.
- 『불교용어사전』, 「삼독(三毒)」, <https://studybuddha.tistory.com/130> (2022. 8. 27. 접속)

■ Abstract

**The Psychological Analysis of Jealousy, the
Green-eyed Monster: Focused on Jin-Muk and
Bonggok in *The Canonical Scripture***

Kim Jin-young

Adjunct Professor, Department of Global Culture & Contents,
Hankuk University of Foreign Studies

The tragic narrative of Jin-Muk and Bonggok described in Chapter 3:14~15 in the Reordering Works of *The Canonical Scripture* focuses on the story in which Jin-Muk conceiving grievances due to his horrendous death led the gods of the enlightenment of the Dao and moved to the West. In addition, later, Jeung-san had them come back to Korea through the grievance-resolution and participate in the opening of the Later World. On the contrary to this phenomenological research, this study pays attention to the psychological analysis wherein a negative emotion which is so influential that it has rooted in human mind has changed the world history of civilization. Furthermore, Through the eye of Jeung-san, we look into the psychology of those two people, such as jealousy, anger, and resentment and apprehend how they manifest.

Jealousy is a complex feeling that includes the feelings of grief

and pain caused by the feeling of loss that one might lose what one loves, the enmity towards one's successful rival, and one's self-critical feeling and so on. Bonggok's jealousy is an extreme and psychopathological emotion that combines enmity and anger.

The jealousy that has spread in his arrogant mind has grown by the help of hatred and inferiority as the grievances have been accumulated in the Former World. At last, he ended up with the co-destruction of Jin-Muk and himself. Furthermore, his jealousy led to the declination of the Eastern civilization. A butterfly fluttered its wings over a flower in human mind and caused enormous change in culture in a broad sense. In this context, the psychological analysis of the two people will provide an alternative view in interpreting a dimension of grievance so as to achieve resolution of grievance for mutual beneficence.

Keywords: *The Canonical Scripture*, Jin-Muk, Bonggok, psychology, jealousy, anger

해외논문 소개

- 송대의 뇌법
 - 마츠모토 코이치

송대(宋代)의 뇌법(雷法)*

마츠모토 코이치(松本浩一)**

■ 국문요약

송나라는 중국 역사에서 아주 중요한 시대에 속하는데 사회적, 경제적, 문화적 등 여러 면에서 모두 큰 변화를 겪고 있었다. 종교적으로 볼 때 송나라의 도교 역시 역사와 전통을 계승하는 동시에 새로운 변화를 맞이하였다. 중국 자생종교로서의 도교는 이 시기에 이론과 실천적 측면에서 모두 새로운 기상을 나타냈다. 『도장(道藏)』이 편집되고, 여러 종류의 의례서가 발간되고, 나아가 북방지역에서는 진진도(全眞道), 남쪽지역에서는 천사도(天師道)가 성립되었다. 아울러 금단도(金丹道) 남종(南宗)의 출현은 도교의 새로운 전통이 형성되었음을

* 본 논문은 홍콩 蓬瀛仙館에서 출판되고 있는 『道學研究』 2020年 第二期(總第三六期)에 실린 「宋代之雷法」을 주편(主編)의 허락을 받아 한글로 번역한 것이다. 원래 이 논문은 마츠모토 코이치(松本浩一)의 『宋代의道敎와民間信仰』(東京: 汲古書院, 2006)의 4장 1절(pp.297-332)에 해당한다. 『社會文化史學』 17 (1979)에 「宋代의雷法」이라는 제목으로 실렸었는데, 劉岷峰(四川省社會科學院宗敎翻譯與研究中心主任, 教授)이 저자의 동의를 얻어 중역(中譯)한 것을 다시 한국어로 번역했다. 마츠모토 코이치는 문장 속의 일부 한문을 현대 일본어로 번역했다. 하지만 『道學研究』의 중문 번역본은 번역하는 과정에서 다시 한문 원문을 사용하고 그 출처를 밝혔다. 『道藏』의 경우 예문인서관(藝文印書館)에서 1977년 영인된 본을 사용하였는데 『道藏』 藝文版으로 약칭했다. 독자들이 원문 내용을 확인하는데 도움이 되기 위하여 『道藏』 三家本의 쪽 번호도 함께 달았다. 그리고 『夷堅志』는 中華書局的 점교본(點校本)을 사용했다. 한국어 번역에 있어서 한문 원문의 번역은 일본 원본(1979)을 사용하여 번역하였고 원문은 각주에 수록했다. 따라서 일문 원문에 없는 한문의 경우 번역되지 않은 부분이 있다. 일문 원본과 중역본 간에 차이가 있는 경우 더 자세한 쪽을 참고하여 번역했다.

** 일본 츠크바대학교 도서관정보매체학과 명예교수. 전문 분야는 송대의 도교와 민속종교, 대만의 민속종교 등이다.

의미한다. 뇌법(雷法)의 등장은 이러한 시대적 흐름에 따른 하나의 획기적인 사건으로, 후세의 도교에 아주 깊은 영향을 끼쳤다.

주제어: 송대(宋代), 뇌법(雷法), 송회종(宋徽宗), 임영소(林靈素)

- I. 시작하며
- II. 민간의 주술가
- III. 휘종의 종교정책
- IV. 교단에 의한 주법(呪法)의 정식 채용
- V. 뇌법(雷法)의 성립
- VI. 마치며

I. 시작하며

중국의 사회, 경제, 문화사(文化史)에서 중요한 전환기로 여겨지고 있는 송대(宋代)는 도교사(道敎史)의 시각에서 보아도 역시 중요한 전환기였다. 그것은, 이 시기에 고대로부터 내려온 전통을 집대성하려는 시도뿐만 아니라 현대로 직접 연결되는 새로운 전통들이 생겨나고 있었기 때문이다. 즉, 북송 왕조의 도교 정책 아래에서 ‘도장(道藏)’의 편찬이 시도되어¹⁾ 훗날 명(明)의 『정통도장(正統道藏)』의 기초가 되었고, 남송에서 원나라 초기에 이르기까지는 『상청영보대법(上淸靈寶大法)』²⁾, 『영보영교제도금서(靈寶領敎濟度金書)』³⁾ 등 대작(大作)의 의례서들이 출간되면서, 교리(敎理)와 의례(儀禮)의 양면에서 집대성이 이

1) 太宗 시기 이미 도교 경전의 증복된 부분에 대해 삭제하는 작업을 시작했다. 이러한 과정은 도장을 완성하는데 중요한 밑거름이 되었다. 眞宗 시대에 이르러 王欽若, 張君房 등을 중심으로 『寶文統錄』 4,359권 및 『天宮寶藏』 4,565권을 완성했다. 徽宗 시대에 와서는 『萬壽道藏』 5,481권의 목판본을 완성하였다.

2) 『上淸靈寶大法』은 『道藏』 正一部에 귀속되었다. 金允中이 편집한 『道藏』 藝文版 第52冊 (『道藏』 三家本 第31冊) 참조. 寧全眞授, 王契眞纂은 『道藏』 藝文版 第51-52冊 (『道藏』 三家本 第30-31冊) 참조.

3) 『道藏』 洞玄部 威儀類.

루어졌다. 다른 한편으로, 금나라의 통치에 있던 화북지역에서는 전진교(全眞敎)를 시작으로 계속하여 신(新)도교가 성립되었고, 강남지역에서는 장천사(張天師)가 남방 도교의 권위를 확립해 갔다. 또 이후의 도교 교리 전개에 큰 영향을 끼친 금단도교(金丹道敎)도 이 시기에 그 성립을 보는 등, 새로운 전통들이 생겨나고 있었다.

이러한 새로운 전통 중에는 예전에 볼 수 없었던 몇 가지의 특징적인 주법(呪法)의 등장도 있었다. 『도법회원(道法會元)』⁴⁾ 등의 주법서에 설명되어 있는, 뇌법(雷法), 천심법(天心法), 풍도법(鄴都法) 등으로 불리는 이 주법(呪法)들은 대부분 당말(唐末) 오대(五代)시기에 그 기원을 두는 것으로 여겨지는데,⁵⁾ 이 시기에 이르러 민간에서 활약하고 있던 종교가들 사이에서 발전을 보게 되었다. 그것이 북송(北宋) 휘종의 도교 숭상 및 임영소(林靈素)의 활약에 의해 역사의 무대에 등장하게 되었고, 전 중국적인 규모로 명계(冥界)의 계층구조가 확립되어 가는 과정에 대응하던 도교 교단의 움직임도 있어서, 교단 특히 정일교단(正一敎團)에 의해 정식으로 채용되기에 이르렀다. 그리고 이 교단에 의한 정식 채용 과정에서, 뇌(雷)의 힘을 주술력의 원천으로 하는 뇌주(雷呪)에 의해 뇌부(雷部)의 신장(神將)·신병(神兵)을 불러 구사(驅邪) 등을 행하는 ‘뇌법(雷法)’이라고 하는 주법(呪法)은 정교한 이론체계와 소의(所依) 경전이 더해지면서 도교의 주법(呪法) 가운데 중요한 것으로 가르쳐지게 되었다. 여기에서는 이 뇌법(雷法)에 초점을 맞추고, 성립과정을 따라가면서 그 의의(意義)나 배경을 고찰할 것이다.⁶⁾ 먼저 2장에서는 이 시기 민간에서 활약하던 다양한 종교가와 주술가에 대해 다루고, 3장에서는 휘종의 종교정책과 임영소(林靈素)의

4) 『道藏』 正一部.

5) 천심법(天心法)은 남당(南唐)의 도사 譚紫霄를 시조로 하고 있고(각주 48), 풍도법(鄴都法)에 대해서도, 白玉蟾은 이것이 당말(唐末)의 도사 吳大圓에 의해 세상에 전해졌다고 기술하고 있다(『海瓊白真人語錄』). 그리고 뇌법(雷法) 역시, 당말(唐末) 오대(五代)의 도사 杜光庭이 쓴 『神仙感遇傳』 卷1, 葉選韶에 나오는 이야기를 보면, 그 원형은 이미 그 시기에 존재하고 있었던 것으로 추측된다.

6) 뇌법(雷法)에 대해서는, Michel Strickmann(1942~1994)의 『宋代의 雷儀』에서 가르침 받은 바가 많았다. Michel Strickmann(司馬虛, 安倍道子 譯, 『宋代의 雷儀: 神霄運動と道家南宗についての略説』, 『東方宗教』 46 (1975), pp.15-28.

신소설(神霄說)에 대해, 그 성격을 고찰하면서 민간의 주법(呪法)이 주목받게 되는 데 끼친 역할과 신소설과 뇌법의 관계 등에 대해 서술한다. 4장에서는 주로 정일교단에 의한 그 주법(呪法)들의 정식 채용과 그 배경에 대해서 고찰하고, 끝으로 제5장에서는 왜 뇌법이 주도적 지위를 차지하게 되었는지를 논하면서 중국인들의 우리에게 대한 신앙 및 뇌법의 경진적 근거와 이론에 대해 연구해 볼 것이다.

II. 민간의 주술가

『이견지(夷堅志)』 등의 소설에는, 이 시대 민간에서 사람들의 주술(呪術)과 기도(祈禱)에 대한 수요(需要)를 담당하던 자로서, 도사(道士)나 무자(巫者) 외에 법사(法師), 방사(方士), 도인(道人) 등의 다양한 명칭으로 불리던 민간의 주술가, 종교가가 등장하고 있다.

송대에는 도사들도 승려와 마찬가지로 도첩제도가 있어서, 국가로부터 정식 도사로 인정받으려면 국가가 시행하는 시험을 보아서 도첩을 받아야만 했다.⁷⁾ 하지만 국가의 재정난으로 인해 공명(空名) 도첩(度牒) 판매가 이루어졌고, 남송 무렵에는 유명무실하게 되었다.⁸⁾ 『경원조법사류(慶元條法事類)』에 의하면, 이러한 시험을 치를 때는 책임자의 보증 및 소속 도관, 스승, 법명(法名)을 적어야 했는데,⁹⁾ 이로 미루어 봤을 때, 도첩제도와 관련이 있던 것은 원래 일정한 도관에서 살면서 출가 생활을 하던 도사에 한정되었을 거라고 생각된다. 도교는 원래

7) 『慶元條法事類』卷50 道釋門·試經拔度. 그리고 塚本善隆, 「宋時代の童行試經得度の制度」, 『支那仏教史学』 5-1 (1941), pp.42-64.

8) 塚本善隆, 「宋の財政難と佛教」, 『桑原博士還曆記念東洋史論集』(京都: 弘文堂書房, 1930), pp.549-594. 牧野 巽, 「慶元條法事類の道釋門(上): 宋代宗教法制の一資料」, 『宗教研究』 9-2 (1932), pp.64-84; 牧野 巽, 「慶元條法事類の道釋門(中): 宋代宗教法制の一資料」, 『宗教研究』 9-4 (1932), pp.45-58.

9) 『慶元條法事類』卷50 道釋門·試經拔度.

출가제도를 채택하지 않았으므로, 남송의 도사 金允中이 “출가, 재가에 구애받지 않고, 녹(錄)을 받고 법(法)을 행하는 자가 적지 않다”고 한 것처럼, 교단에서 발행한 녹(錄)을 받고 재가 수도를 하고 혹은 사람들에게 법술을 베푸는 도사도 많았다.¹⁰⁾ 도첩제도가 이런 사람들과 어느 정도까지 관계가 있었는지는 의문스러운 부분이다.

당시 녹(錄)은 ‘삼산(三山)’, 즉 용호산(龍虎山), 함조산(閔皂山), 모산(茅山)에서 발행하였다. 『삼통수도의(三洞修道儀)』¹¹⁾에 의하면 정식으로 된 녹은 일곱 단계로 되어 있고, 일정한 수행을 마치면 통과의를 하고 증명서인 녹(錄)을 받는다. 교단으로부터 일정한 위계를 인정 받는 것이다.¹²⁾ 이렇게 정식으로 녹(錄)을 받은 사람 외에도 이인(異人)이나 신인(神人)을 만났다고든지 혹은 꿈 속에서 신인(神人)으로부터 법(法)이나 녹(錄)을 받았다고 주장하며 주법(呪法)을 행하던 사람들이 있었다. 『夷堅志』에는 이러한 사람들의 사례가 다수 등장하는데, 두, 세 가지 예로 들어 보겠다.

1. 정화(政和)년간, 진주(陳州) 상수현(商水縣)의 지사(知事) 노보(路寶)의 아들 노당가(路當可)는 17세 때 어디서 왔는지 알 수 없는 도인(道人)으로부터 다음과 같은 말을 들었다. “너를 가르치겠노라. 내 너에게 부술(符術)을 내려준다. 천하의 귀신을 제어할 수 있으리라. 하지만 네가 오장(五臟)에 쌓인 더러움을 남김없이 제거하지 못하면 불가능할 것이다.” 그로부터 수일간 먹으려 하지 않자 피가 입으로부터 흘러나

10) 『上清靈寶大法』 卷10, 『錄階法職品』, 『道藏』 藝文版 第52冊, p.42083. 『道藏』 三家本 第31冊, p.403. 그리고 『夷堅志』 乙志 卷十九, 秦妃花精, 丙志 卷七大 儀古驛, 丙志 卷八 趙土渴, 支乙 卷六 閔義方家雷, 支戊 卷五 任道元 등의 이야기에는, 속인으로서 법록(法錄)을 가지고 있던 사례가 나타나 있다.

11) 『道藏』 正一部, 이 책은 常盤大定(1870~1945)의 『支那に於ける仏教と儒教道教』에 도 인용되어 있다. 常盤大定, 『支那に於ける仏教と儒教道教』 (東京: 東洋文庫, 1930), pp.710-712. 『三洞修道儀』는 荆南葆光子孫夷中이 癸卯年(1123년 추정)에 편집했는데, 陽臺道士 劉若拙이 남쪽으로부터 와서 입도의식, 관복품위를 말로 전해 주었고, 이를 편찬해서 한 권으로 만들었다고 되어 있다.

12) 먼저 ‘正一盟威錄’을 받고 도사가 되고, 다음으로 ‘金剛洞神錄’으로 나아간다. 이어서 순차적으로 ‘太上古賢錄’, ‘太上昇玄錄’, ‘中盟錄’, ‘三洞法錄’, ‘上清金闕清精選法’을 받는다.

오는 것을 느꼈다. 또 매일 저녁 십 여권의 책을 주어 읽게 하였는데, 마침내 법록(法錄)을 얻고 유명하게 되었다.¹³⁾
[丙志 卷13 路當可得法]

2. 유도창(劉道昌)은 원래 예장(豫章)의 병사(兵士)로 문자를 약간 알고 있었다. 꿈에 한 도사가 한 권의 책을 가지고 와서 그의 소매에 넣어 주며, “삼가 이를 비밀로 하고, 이것을 사용하여 사람들을 구하라.”고 했다. 내용을 보니 부주(符呪)의 술(術) 같았다. 집에 돌아가 바로 진무(眞武)의 초상을 그려 절하고, 사람들을 위해 병을 치료하고 초(醮)를 지냈다. 그가 그런 부적은 일반적인 도가(道家)의 전법(篆法)과는 완전히 달랐다.¹⁴⁾ [丁志 卷2 劉道昌]
3. 무진인(武真人)은 이름을 원조(元照)라고 하고, 회계(會稽) 소산(蕭山) 사람의 딸이었다. 꿈에 금갑(金甲) 차림의 신(神)이 나타나, “너는 본래 옥녀(玉女)인데, 삼기(三紀) 후에 원래대로 돌아가므로 음식을 끊고, 인간의 일을 버리라.”고 명하였는데, 어머니의 권유에 못이겨 음식을 먹었다. 그러자 다시 신이 나타나 계율을 지키지 않은 것을 질책하고, 위와 장을 꺼내어 깨끗이 씻은 후에 영보대동법(靈寶大洞法)과 대동대법사회풍혼합진인(大洞大法師回風混合真人) 인(印)을 주고 세상의 병든 자를 구하게 하였다. 그녀는 이후로 깨끗한 방에 홀로 기거하며 부수(符水)로 사람들의 병을 치료했다.¹⁵⁾ [丁志 卷14 武真人]

13) “政和中，路君寶[璠]知陳州商水縣，其子當可[時中]侍行，方十七歲，未授室，讀書於縣圃四照堂。時梁仲禮為主簿，二子俊彥，敏彥皆十餘歲，相與遊處。一夕，圃吏告失時中所在，君寶遣卒遍索於邑中不可得。闕五日乃出，謂其逸遊，杖之，時中不敢自直，但常常吐鮮血，而私語梁主簿曰：‘問者獨坐小室，有道人不知何許來，與某言久之，曰：‘汝可教，吾付汝以符術，可製天下鬼神。然汝五藏間穢汗充積，非悉掃去不可。’初甚懼其說，笑曰：‘無傷也。’命取生油，白蜜，生姜各一斤，合食之。遂與俱去，亦不知何地。凡數日，不思食，唯覺血液津津自口出，每夕以文書十餘策使誦讀，書則無所見。臨別又言曰：‘汝已位為真官，階品絕高，但如吾術行之足矣。’自是遂以法篆著。”[宋]洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》(北京：中華書局，2006)，p.479.

14) “劉道昌者，本豫章兵士，略識字，嗜酒亡賴，橫市肆間。嘗以罪受杖於府，羞見傭輩，不敢歸，徑登滕王閣假寐，夢道士持一卷書置其袖，曰：‘謹秘此，行之可濟人，雖父兄勿示也。’戒飭甚至。既寤，書在袖間，頓覺神思灑落，視其文，蓋符咒之術。還家即繪事真武象，為人治病行醮。所書之符與尋常道家篆法絕異。” 같은 책，p.551.

15) “武真人，名元照，會稽蕭山民女也。方在孩抱，母或茹葷，輒終日不乳，及菜食，則如初。母甚異之，年稍長，讓以妻邑之富人，既受幣，照鞅鞅不樂，訓以女工，坐而假寐。母笞怒之，謝曰：‘非敢怠也。昨夢金甲神告以後土夫人見召，與之偕往，入雲霄間廣殿下，見高真坐殿上，玉女列侍，招我升殿，戒曰：‘汝本玉女，頃坐累暫謫塵境，三紀復來，汝歸休

이처럼 사면의 통과예례를 생각나게 하는 듯한 신비한 전수(傳授)를 받아 주법(呪法)을 행하던 사람 이외에도, 『夷堅志』에는 원래 속인(俗人)이었던 자가 우연하게 수련을 통해 법술을 익히고, 사람들에게 영험한 능력을 보여준 예도 있다.¹⁶⁾ 그 밖에 법사(法師), 도인(道人), 방사(方士)라 불리는 다양한 민간 종교가와 주술가들이 사람들의 수요를 충족시켜 주었다.¹⁷⁾

그리고 무자(巫者)들도 이 시기가 되면 국가의 관료기구로부터 떨어져 나오게 되어 민간의 사묘(祠廟)에서 활동하는 것을 어쩔 수 없는 것으로 여기게 되었다. 金井德幸에 따르면, 그런 민간의 사묘(祠廟) 역시 국가의 규제를 받는 경우가 많았지만, 이사(里社: 마을의 사당)가 종교상의 주체성을 확립해 가는 것과 발맞추어 무자(巫者)는 부락 공동체의 다양한 제사에 진출하여 활약하고 있었다고 한다.¹⁸⁾ 이러한 제사 외에 무자(巫者)들 역시 사람들에게 초빙되어 다양한 주술을 행하였다.

이상과 같이 『夷堅志』 등의 소설에 묘사된 것에 의하면, 민간에서 활약하고 있던 주술가들은 매우 다양한 양상을 보이고 있다. 그 실태 또는 그들의 주법(呪法)의 내용이나 그 역할의 차이점 등을 명확하게

糧, 遂棄人間事.’ 及覺, 欲不食, 而母見強. 又夢神怒曰: ‘命汝勿食, 違吾戒何也?’ 剖腹取腸胃滌諸玉盆, 復納於腹而緘之, 因授靈寶大洞法及大洞大法師回風混合真人印, 俾度世之有疾者.” 母聞言驚悟曰: “兒, 異人也, 予爲兒絕姻事, 傳遂迺誌.” 自是獨居淨室, 間以符水療人疾.” 같은 책, p.653.

16) “… 撫州民宋善長, 爲人傭, 入京, 得事此道士. 宋狡而慧, 頗窺見所營爲, 又嘗竊發其笥, 習讀要訣, 私爲閭閻治小祟, 輒驗.” 『夷堅志』 丙志 卷第12 河北道士, p.467. “福州海口巡檢孫士道, 嘗遇異人, 授符治病, 甚簡易, 神應響答.” 『夷堅志』 丁志 卷第2 孫士道, p.549. “業平余榮古, 乾道中, 以歲饑流泊淮上, 偶得五雷法, 稍習行之. 時村落耕牛多病疫, 往治輒愈, 頗獲酬謝.” 『夷堅志』 支乙 卷第3 余榮古, p.814. “趙三翁者, 名進, 字從先, 中牟縣白沙鎮人. 本黃河掃兵, 避役亡命, 遇孫思遮子棗林, 授以道要. … 於技術無不通. 能役使鬼神, 知未來事, 為人嘯呵按摩, 疾病立愈.” 『夷堅志』 支丁 卷8 趙三翁, p.1027.

17) “韓郡王解樞柄, 建第於臨安清湖之東. 其女晚至後院, 見婦人圓冠褐衫, 背面立, 以爲姊妹也. 呼之. 婦人回首搥女胸, 即僕地, 猶能言所見, 遂短氣欲絕. 王招方士宋安國視之.” 『夷堅志』 丙志 卷第16 韓府鬼, p.321. “紹興初, 湖州卞山之西, 有落崇真道人, 得真武靈應聖像, 因結庵於彼奉事之, 仍持符水治崇療病, 效驗殊異, 而民俗皆呼爲真人.” 『夷堅志』 支丁 卷第3 卞山佑聖宮, p.989. “臨安湧金門里王法師者, 乎日奉行天心法, 爲人行章醮, 戴星冠, 披法衣, 而非道士也. 民俗以其比黃冠, 費謝已減三之一, 故多用之.” 『夷堅志』 支戊 卷第6 王法師, p.1101.

18) 金井德幸, 「宋代の村社と仏教」, 『佛教史學研究』 18-2 (1976), pp.31-57.

밝히는 것은 사료의 제약 등으로 극히 곤란하지만, 민간에서 사람들이 가장 중요하게 여기는 부분은 영험함이었으므로, 특별히 전문적인 기술이나 자격을 요구하는 의식 예를 들면 불교, 도교의 재(齋)나 초(醮)를 제외하고는, 술(術)의 영험(靈驗)에 따라 개인적인 우열이 매겨지는 경우는 있어도, 승(僧)·도(道)·무(巫) 그 밖의 민간 종교가들 사이에 따로 랭킹이 매겨지는 일은 없었던 듯하다.

예를 들어 『夷堅志』에 실려 있는 다음과 같은 이야기에서는, 원귀로 부터의 재앙을 피하기 위해 무자(巫者)와 도사(道士)가 함께 초빙되기도 하고, 무자(巫者)로 효과가 없을 때는 도사(道士)가, 도사(道士)가 안 된다면 무자(巫者) 이런 식으로 교체 초청되어 술(術)을 행하고 있다.

1. 영가(永嘉) 때의 일이다. 호한신(胡漢臣)은 대대로 서양에 살고 있었는데, 갑자기 원귀로 인한 괴로움을 겪게 되었다. 그래서 도사(道士)와 무격(巫覡)에게 명하여 모든 술(術)을 써서 제사를 지내봤으나 효과가 없었다.¹⁹⁾ [丙志 卷5 西洋廟]
2. 순희(淳熙) 7년 가을, 관수재(管秀才)의 집에 괴사(怪事)가 일어났다. (괴물은) 변화무쌍하여 혹은 남자가 혹은 여자가 되어 기와나 돌을 던지거나 기물을 파괴하며 골치를 썩였다. 무(巫)를 불러 구축(驅逐)을 의뢰했으나 효과가 없어서, 도사(道士)에게 초(醮)를 행하게 하거나, 법(法)을 행하는 자를 불러서 각자의 술(術)을 모두 사용하게 하여 그 정체를 밝히게 하였다.²⁰⁾ [支乙 卷1 管秀才家]

그리고 이러한 것은 승(僧)과 도(道), 무(巫)의 경우에도 똑같이 나타나는데, 기우(祈雨)제를 지낼 때 사인(士人)의 주재하에 승(僧), 도(道), 무(巫)가 서로 협력하거나²¹⁾, 괴사(怪事)가 일어났을 때 승(僧),

19) 永嘉胡漢臣，世居西洋。忽為祟所撓。…命道士巫覡百計禳治，皆不驗。[宋]洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》，pp.405-406.

20) 淳熙七年秋，有怪興於某秀才家，幻變不常，或為男子，或為婦人，拋擲磚石，占據堂宇，污穢床席，毀敗什物，不勝其擾。喚巫師驅逐弗效，又命道士醮禳，復邀迎習行法者，各盡術追究。같은 책, p.801.

21) 『夷堅誌』支丁 卷2 龍溪巨蟹에는 福州 龍溪의 士人인 劉盈이 道士, 僧, 巫를 이끌

도(道), 무(巫)가 어느 한쪽이 효과가 없으면 다음 사람의 식으로 순차적으로 초빙되어 술(術)을 행하였다.²²⁾ 金井德幸는 『宋代의 村社와 佛敎』에서 송대에는 향촌에서 불교와 사묘(祠廟)가 이질적인 것이 아니게 되었다고 지적하고 있다(41페이지). 이러한 경향을 초래한 하나의 요인으로서 다양한 종교가들이 민중의 요구에 응하여 같은 레벨에서 똑같이 활약하게 된 점을 고려해도 좋지 않을까?

승(僧), 도(道), 무(巫)가 같은 레벨에서 활약하게 된 것은 어찌 보면 그들 간의 교류를 촉진 시켰다고 생각된다. 『夷堅誌』 支丁 卷4 治湯火呪에는 마을의 무(巫)가 많이 채용한 “爲人拯治 無不立差”의 주문으로, “龍樹王如來, 授吾行持北方壬癸禁火大法, 龍樹王如來, 吾是北方壬癸水, 收斬天下火星辰, 千裏火星辰必降, 急急如律令”이라는 주문을 외우고, 손에 진무인(眞武印)을 쥐는 것이 설명되어 있는데, 여기에는 불교와 도교의 요소가 함께 섞여 있다. 민간에서 활약하던 종교가들에게는, 불교든 도교든 보다 영험이 있고 보다 사람들에게 어필할 수 있는 주법(呪法)이 요구될 것이므로, 승(僧), 도(道), 무(巫)의 주법(呪法)의 내용에 각각 특색이 있다고는 하나, 요소(要素)의 혼입은 광범위하게 발견될 것이다.²³⁾ 또는 무자(巫者)나 민간 종교가 등이 독자적인 것을 만들어 내는 경우도 있었을 것이다.

한편 사묘(祠廟)가 계속 생겨나자 무자(巫者)들이 기승을 부리게 되

고 함께 기우를 기원했다는 기록이 있다. 이외에 金井德幸의 『宋代의 村社와 佛敎』의 주 29와 『寶慶四明志』 卷14에 향인(鄉人)과 도(道), 불(佛), 무(巫)가 연합하여 행한 기우제 소개가 있다.

22) “樂平人許吉先, 家於九墩市, 後買大倫程氏宅以居. 居數年, 鬼蹶其室, … 吉先招迎術士作法祛逐, 延道流醮謝祀神禱請, 略不効. 所居側鳳林寺僧全師者, 能持穢跡呪, 欲召之” 『夷堅誌』 乙志 卷第14 全師穢跡, p.304. “武翼郎戴世榮, 建昌新城富室也, 所居甚壯麗. 紹興三十二年, 家忽生變怪, … 醫者黃通理持藥菓至, 奪而覆之, 倉黃欲走, 飛石搏其腦, 立死. 巫者湯法先跳躍作法, 爲二圓石中其蹶, 匍匐而出. 僧志通持穢跡呪, 結壇作禮, 未竟, 遭濕沙數數門壅其頭項, 幾至不免, … 百種禳繪無少效. 趙氏以所受張天師法錄鋪帳頂, 裂而擲之地, 竟不起.” 『夷堅誌』 丁志 卷第4 戴世榮, pp.569-570.

23) 남송의 도사白玉蟾은 “현재 법을 배우는 사람들을 보면, 자신의 도에만 국한하지 않는다 … 혹은 무속인의 주문을 외우기도 하고, 혹은 겹신으로 비법을 전수 받기도 한다.”라고 하여, 도사들 중에 무자(巫者)의 법을 받아들여 행하는 자가 있던 것을 지적하고 있다. [宋]白玉蟾 著, 『白玉蟾全集』, 蕭天石 主編, 『道藏精華』 10-2 (臺北: 自由出版社, 1990), p.1321.

있고²⁴⁾ 다양한 종교가들이 사람들의 기도나 주법(呪法)에 대한 수요에 맞춰 활약하고 있었던 것은 민간에서 종교가들의 활동이 꽤 활발했음을 보여주는 것이다. 이 시대 기성(既成) 교단은 국가의 보호 아래 고정화(固定化)되어 민간에서의 활동력을 잃고 있었다. 그러한 기성 교단에 만족해하지 않고 변동기 사람들의 요구에 응하여 왔던 그들의 활약은, 일면에서는 교단에 대한 안티테제로서 파악될 수 있다. 그들 중에는 스스로 독자적인 주법(呪法)을 창시하고, 더 나아가 제자들을 모집하여 민중 속에서 치병이나 구사(驅邪) 등의 활동을 한 자도 있었다. 앞에서 예로 들었던 노당가(路當可), 무진인(武真人) 등이 그런 종교가들의 한 사람이었다. 그리하여 그들처럼 민간에서 활약하던 종교가들 사이에서 생겨난 주법(呪法)은 그들 사이에 전승되어 내려오고, 점차 기성 교단과는 다른 전통을 형성하게 되었다고 생각된다.

훗날 뇌법(雷法)을 행하는 자들로부터 비상한 숭경(崇敬)을 받은 북송 말기의 도사 王文卿은 그와 같은 주법(呪法)의 조사(祖師)로서의 가장 좋은 예이다. 그의 전기는 『歷世眞仙體道通鑑』(이하 『眞仙通鑑』) 권53이나, 『道園學古錄』 권25 「靈惠沖虛通妙真君王侍宸記」에 자세하다. 그는 휘종의 궁정에 초빙되어 ‘沖虛通妙先生’이라는 호를 받았고, 궁중에서 수많은 영험을 보여주었는데, 『夷堅誌』에 수록된 그의 이야기기를 보아도,²⁵⁾ 주법(呪法) 특히 뇌법(雷法)의 숙달자로서의 이미지가 강하다.²⁶⁾ 그의 주법(呪法) 전수(傳授)에 대해서는, 『眞仙通鑑』에, 양자강에서 이인(異人)을 만나 받았다고 기록되어 있다. 그러나 그는 단지 주법(呪法)의 숙달자였을 뿐만 아니라, 『眞仙通鑑』이 전하는 것처럼 많은 제자가 있었고, 오랜 시간이 흐른 뒤에도 그의 법을 이어받았

24) 金井德幸, 앞의 글, pp.37-38.

25) “葆真宮王文卿法師善符篆” 『夷堅誌』 甲志 卷第8 京師異婦人, p.66. “建昌王文卿既以道術著名” 『夷堅誌』 丙志 卷第14 鄭道士, p.487. “建昌道士王文卿, 在政和宣和間, 不但以道術顯顯, 其相人亦妙入神.” 『夷堅誌』 丁志 卷第6 王文卿相, p.582.

26) “建昌王文卿既, … 其徒鄭道士得其五雷法.” 『夷堅誌』 丙志 卷第14 鄭道士, p.487. “王之術, 蓋習五雷法.” 『夷堅誌』 支丁 卷第10 王侍宸, p.1049. “傳選為江西副總管時, 遼臨川王侍晨來豫章, 從學雷法.” 『夷堅誌』 支乙 卷第5 條選舉法, p.832.

다고 주장하는 자들이 많이 있었다.²⁷⁾ 즉 그는 이미 뇌법(雷法)을 위주로 하는 주법(呪法)의 조사(祖師)였던 것이다. 그리고 『道藏』 正一部 996冊에 수록된 『沖虛通妙侍宸王先生家話』를 필두로, 『道藏』에 수록되어 있는 일부 경전은 그의 작품인 것으로 보이며,²⁸⁾ 林靈素가 나중에 추방당했기 때문인지, 『道法會元』등에서 종종 뇌법(雷法)의 조사(祖師)로 언급되고 있는 것은, 林靈素 보다 오히려 그의 뒤를 이어 궁중에서 활약했던 王文卿인 경우가 많다.

그의 사례에서 보듯이 북송(北宋) 말기 무렵에는 민간 종교가들의 활동이 두드러지는데, 이러한 활동을 역사의 무대에 등장시키고 그들 사이에서 발전하던 주법(呪法)이 주목받도록 하는 데 커다란 역할을 한 것은, 휘종의 종교정책과 그 정점에 등장했던 신소설(神霄說)이었다. 다음 장에서는 휘종의 종교정책에 대해 서술해 가겠다.

Ⅲ. 휘종의 종교정책

휘종의 숭도(崇道)는 북송의 여러 황제의 숭도(崇道) 중에서도 특히 유명했고, 이에 대해서는 宮川尙志의 논문을 비롯 몇 개의 논고가 있는데²⁹⁾ 특히 그의 숭도 정책의 마지막 시기에 등장한 신소설(神霄說)은 이후의 뇌법(雷法) 성립에 깊은 관계를 가지고 있다. 그러나 신소설(神霄說)의 등장에 이르는 숭도 정책은, 휘종의 여타 종교정책 즉

27) 『靈惠沖虛通妙真君王侍宸記』에는, 그의 법(法)이 고자우(高子羽), 서차봉(徐次峯), 섭천석(聶天錫), 담오진(譚悟眞) 또는 라허단(羅虛舟), 소우현(蕭雨軒)이라는 사람들에게 전해졌고, 또 문경(文卿)의 종손(從孫) 사문(嗣文)이나 살수견(薩守堅)도 그의 법(法)을 얻었다고 전해지고 있다.

28) 『道法會元』 안에도 통합본의 형태로 卷69 王侍宸祈禱八段錦, 卷70 王侍宸玄珠歌가 있고, 그 외에 몇 가지 주법(呪法)의 서문(序文)이 그의 글로 여겨지고 있다.

29) 宮川尙志, 「宋の徽宗と道教」, 『東海大學文學部紀要』 23 (1975), pp.1-10; 宮川尙志, 「林靈素と宋の徽宗」, 『東海大學文學部紀要』 24 (1976), pp.1-8; 孫克寬, 『宋元道教之祭展』 (臺中: 東海大學, 1965), 第四章.

예악(禮樂)의 제정(制定), 불교 억압 등의 정책과 밀접한 관계가 있었으며 그것들에는 일관된 의도가 있었다. 다음으로 『資治通鑑長篇紀事本末』(이하, 『長篇本末』)의 기사를 가지고 그 정책들의 개략을 더듬으면서 그 배후에 있던 휘종의 의도를 탐구해 보고자 한다.

예(禮)의 제정에 대해서는, 대관(大觀) 원년(元年) 정월에 의례국(議禮局)을 설치하여 예제(禮制)를 검토하도록 하였고, 같은 해 11월에는 “예(禮)는 마땅히 三代의 뜻을 추술(追述)하고, 지금의 편리함에 맞아야 한다.”고 하여 스스로 관례연혁(冠禮沿革) 11권을 제작하여 의례국(議禮局)에 주었다. 다른 오례(五禮) 역시 이것에 따라 편찬하도록 조서(詔書)를 내렸다. 이에 의례국은 대관 4년에 대관예서(大觀禮書) 231권, 제복제도(祭服制度) 16권, 제복도(祭服圖) 1책 등을 완성했다. 정화(政和) 원년 3월에는 속편 479권이 완성되었고³⁰⁾ 이를 바탕으로 의주(議注)를 만들게 하여 3년 5월에 ‘政和五禮新儀’라는 이름을 하사하였다. 또 같은 해 4월에는 정거중(鄭居中) 등이 『政和五禮新儀并序例總』 220卷, 目錄 6권, 모두 226권의 완성을 상주(上奏)하였다. 이 책들이 완성되자 다음으로 정화(政和) 3년 7월에는 고금(古今)의 궁실거복관면(宮室車服冠冕)의 도(度)와 혼관상장(昏冠喪葬)의 예(禮)를 토론시키기 위해 예제국(禮制局)을 설치하였다.

그리고 악(樂)의 방면에서는, 승녕(崇寧) 3년 정월에 방사(方士) 魏漢津의 ‘황제가 가리키는 방향을 법으로 삼아 먼저 구정(九鼎)을 주조하고, 다음으로 제좌대종(帝坐大鐘)을, 그 다음에 사운청성중(四韻清聲鐘), 이십사기중(二十四氣鐘)을 주조하고, 현(鉉)을 고르고 관(管)을 재단하여 일대(一代)의 악(樂)을 만들고자’라는 상소를 받아들여 먼저 구정(九鼎)이 주조되었다. 승녕(崇寧) 4년 3월 채경(蔡京)이 그 완성을 보고하였고, 황제는 조서(詔書)를 내려 구전(九殿)을 만들게 하고 그것들을 봉안(奉安)시켰다. 8월에는 이 신악(新樂)을 연주하고 여기에 대

30) 『續資治通鑑長篇拾補』 卷30에는 “大觀禮書賓軍等四禮 四百九十七卷”이라고 되어 있는데, 『宋史』 禮志 卷98에는 “續修成四百七十七卷”으로, 卷204 藝文志에는 “大觀禮書賓軍等四禮五百五卷”으로 되어 있다.

성(大晟)이라는 명칭을 하사했는데, 이는 요임금의 『大章』과 순임금의 『大韶』를 본뜬 것이라고 한다. 정화(政和) 3년 5월에는 이를 세상에 반포하고 구악(舊樂)의 사용을 금지했다.

예악(禮樂)의 제정(制定)은 북송 시대 동안 몇 번인가 시도되어 왔는데,³¹⁾ 이를 계승한 휘종의 시도는 대관(大觀) 2년 6월의 조서(詔書)에, “태평성대 어저길 150년, 공(功)은 이루어지고 치(治)는 안정되었다. 예(禮)로써 흥(興)해야 한다.”³²⁾라고 나와 있듯이, 북송(北宋) 150년의 태평을 칭송하고 그의 치세에 걸맞는 예악을 제정하기 위함이었다. 또 조서에 여러 차례 나와 있듯,³³⁾ 진한(秦漢) 이래의 예제(禮制)를 모두 부정하고, 삼대(三代)의 고례(古禮)를 부흥시키는 것을 표방하고 있었다. 그러나 예제국(禮制局)은 곧 폐지되고 「一代의 전례(典禮)도 완성되지 못한채 끝나 버리고 말았는데, 그 이유에 대해 『長編本末』 卷134에는 “政和 이후 휘종의 뜻이 도교(道敎)로 옮겨 갔기 때문”³⁴⁾이라고 기록되어 있다.

송나라가 이러한 예제(禮制)를 확립하고자 하는 정책의 이면에는, 불교가 국가의 예제(禮制)에 침투하는 것을 막기위한 의도가 있었다. 대관 4년 윤8월 의례국(議禮局)에 내린 조서에서도 불교의 풍속이 국가 제사 안에 침투해 있는 것을 비난하고 있는데, 휘종의 숭도(崇道) 정책의 이면에도 늘 불교를 억누르고 도교를 그 위에 두려는 의도가 존재하고 있었다.

이는 대관 원년 2월 도사(道士)·여관(女冠)을 승(僧)·니(尼) 위에

31) 『宋史』 樂志에 의하면, 북송기(北宋期)에 악(樂)은 여섯 번에 걸쳐 개작(改作)되었다. 『宋史』 禮志에 의하면, 먼저 개보(開寶)년간에 개보통례(開寶通禮) 2백 권이 편찬되었고, 이어 진종(眞宗)은 예의원(禮義院)을 두어 예(禮)의 제정을 도모하였고, 인종(仁宗) 때도 신례(新禮)의 제정이 시도되었다. 그리고 신종(神宗)의 원풍(元豐) 원년에는 태상사(太常寺)에 국(局)을 설치하여 예문(禮文)을 상정(詳定)시키고 송민구(宋敏求) 등에게 명하여 조회의주(朝會儀注)를 작성하게 하였다. 신종조의 의례에 대한 설명은 3장 2절을 참고.

32) [宋]楊仲良 編, 『皇宋通黎長編紀事本末』 (南京: 江蘇古籍出版社, 1988), 卷133 禮議局, p.4164.

33) 大觀 원년 2월 壬戌, 大觀 2년 11월 癸亥의 조서. 같은 책, 卷133 議禮局, pp.4163-4165. 政和 3년 7월 己亥의 조서. 같은 책, 卷134 禮制局, p.4193.

34) 같은 책, 禮議局, p.4197.

둔 것에서도 드러나 있지만, 임영소(林靈素)의 상주를 받아들여 휘종 스스로 태소제군(太霄帝君)임을 선언한 정화(政和) 7년 4월에 내려진 조서에서는 분명하게 ‘중화(中華)가 금적(金狄)의 가르침을 뒤집어쓰고 있는 것을 바로잡는 것이다’라 서술하고 있다. 중화(重和) 원년 8월 도학(道學) 설치의 조서에도 보이듯, 휘종은 도교가 본래 유교와 뿌리를 같이 하는 것이며, 한(漢)나라 이후에 황노(黃老)의 도와 요순주공(堯舜周公)의 도로 갈라진 것에 불과하다고 생각하고 있었다.³⁵⁾ 그렇기에 불교를 억제하는 것에 도교를 이용하는 것은 그로서는 전혀 저항감이 없었을 것이다. 그리고 선화(宣和) 원년 정월에는, 불교의 명호(名號)와 용어를 도교화(道教化)하는 유명한 조서가 내려진다. 부처를 대각금선(大覺金仙)이라고 하고, 나머지는 선인(仙人), 대사(大士)라 하였으며, 승(僧)은 덕사(德士)로, 사찰은 궁(宮), 원(院)은 관(觀), 주지는 지궁관사(知宮觀事)로 바꾸어, 불교의 모든 것을 중국적이고 도교적인 것으로 빈틈없이 칠했다. 이때의 조서에도 “이는 불교를 폐지하는 것이 아니라, 화속(華俗)에 따르게 하기 위함이다.”³⁶⁾라고 서술되어 있듯이, 그의 종교정책의 이면에 시종일관 존재하던 불교 억압 정책의 목적은, 당시 종교계뿐만 아니라 사회적으로도 깊숙이 뿌리 박혀있는 세력을 가졌던 불교를 중국의 예속(禮俗)에 따르게 하는 것, 즉 불교를 확실하게 황제의 권위 아래 따르게 하는 것에 있었다. 그것을 위해 진종(眞宗) 이래 국가 제사와 깊은 관계를 맺고 있던 도교를 불교의 위에 두고, 불교를 도교의 색깔로 빈틈없이 칠하여 완전히 중국화시키는 것을 도모했던 것이다.

또 전술한대로 휘종이 예악(禮樂)의 제정에 힘을 기울인 것은, 한편에서는 자신의 치세(治世)를 장식하여 고대의 성왕(聖王)에 견주려는 의도가 있었을 것이나, 다른 한편으로는, 예악(禮樂)의 제정이 북송(北宋)

35) “(重和元年八月) 庚午 御筆 道無乎不在。在儒以治國，在士以修身。未始有異，殊途同歸。前聖後聖若合符節，由漢以來折而異之。黃老之學，遂與堯舜周孔之道不同。” 같은 책, 卷127 道學, p.3944.

36) 같은 책, 卷127 道學, pp.3951-3952.

시기 동안 여러 차례 논의되었던 것처럼, 국가 제례의 확립 더 나아가 황제의 권위 확립과도 관련이 있었기 때문이었다. 따라서 이상과 같은 휘종의 종교정책에는 종교계, 정신계에서 자신의 권위를 과시하려는 것뿐만 아니라 황제의 권위를 공고히 하려는 의도(意圖)도 관철되어 있는 것이다.

이러한 휘종의 일련의 종교정책, 숭도(崇道)정책의 클라이막스에 등장한 것이 신소설(神霄說)이었다. 이것은 민간의 방사(方士)였던 林靈素가 휘종을 위해 제창했던 도교의 신설(新說)인데³⁷⁾, 임영소의 말에 따르면 최고천(最高天)인 신소(神霄)를 통치하고 있던 신소옥청왕(神霄玉清王)은 동생 청화제군(靑華帝君)에게 통치를 양도하고 세상에 내려왔는데 그가 바로 휘종이다. 그리고 林靈素 자신도 그 선부(仙府)의 선경(仙卿)이었는데 휘종을 돕기 위해 같이 세상에 내려온 것이고 그 밖에 당시의 요인(要人)들도 모두 선부(仙府)의 경리(卿史)라는 것이다. 휘종은 이 설(說)에 마음을 빼앗긴 듯이 정화(政和) 7년 4월의 조서에서 스스로 태소제군(太霄帝君)임을 선언하였고 교리 서적에는 교주도군황제(敎主道君皇帝)라 부르도록 지시하고 있다. 이보다 앞서 정화 7년 정월의 조서에서는 도교(道敎)를, 원시천존(元始天尊)을 종사(宗師)로 하는 천존(天尊)의 가르침, 태상옥신천존군(太上玉晨天尊君)을 종사로 하는 진인(真人)의 가르침, 태상노군(太上老君)을 종사로 하는 신선(神仙)의 가르침, 삼천법사정응진군(三天法師靜應眞君: 張道陵)을 종사로 하는 정일(正一)의 가르침, 남화진인(南華真人)을 종사로 하는 도가(道家)의 가르침의 5가지로 나누고, 교주도군황제(敎主道君皇帝)를 사(師)로 하는 신소(神霄)의 가르침은 이 다섯 가지를 뛰어넘는 최고의 도(道)라고 기술하고 있다. 즉 신소(神霄)의 가르침을 모든 도교의 위에 서 있는 가르침으로 하고 있는 것인데, 여기에 더해서 앞에 얘기한 것처럼, 선화(宣和) 원년 정월의 조서에 의해 불교가 도교 안에 포함되어 버렸기 때문에 휘종은 이념적으로는 모든 종교의 위에

37) 임영소(林靈素)와 휘종의 관계에 대해서는, 宮川尙志의 「林靈素と宋の徽宗」을 참고.

서게 된 것이었다.

그리고 이 신소설(神霄說)의 권위를 강화하기 위하여, 청화제군(靑華帝君)의 강림극을 연출하여³⁸⁾ 신소설에 근거한 녹(籙)이 만들어지고 황제 자신이 그것을 받았다. 또 정화 7년 2월에는 전국의 천년만수관(天寧萬壽觀)을 신소옥청만수궁(神霄玉淸萬壽宮)으로 바꾸고 거기에 장생대제군(長生大帝君)과 청화제군(靑華帝君)의 성상(聖像)을 설치하여 이 가르침을 확산시키는 거점으로 만들었다.

이 신소설(神霄說)을 제창했던 林靈素는 원래 작은 도관에 머물면서 주술이나 행했던 민간방사(民間方士)였다. 휘종은 송도(崇道) 초기에는 모산파(茅山派)의 제25대 종사 劉混康이나 제30대 장천사(張天師) 張繼先³⁹⁾과 같은 모산(茅山)이나 용호산(龍虎山)의 전통을 승계한 정통파 도교의 주지들에게 관심이 많았으나, 그 관심은 점차 민간의 방사들에게 옮겨갔다. 휘종은 송녕(崇寧) 5년 6월, 정화(政和) 6년 8월 등에 조서를 내려 민간의 방사, 은사(隱士)를 찾게 하였는데, 앞에서 다룬 도학설치(道學設置)의 조서에서도 그들을 찾아 초빙하라고 명하고 다음과 같이 말하고 있다.

도교를 부흥시킨 이래 이인(異人)들이 찾아왔으나, 깊이 생각하니 산림고담의 사(士)가 아직도 많이 있음이라, 감사(監司)를 시켜 이들을 현(縣)에 초빙토록 할 것이다. 현(縣)의 기보(耆保)는 자기 소관 지방에 고상(高上)한 사(士)의 유무를 파악하여, 팔행(八行)의 법에 의거하여 예로써 초빙하여 입학(入學)을 시키고, 아울러 이름을 들어라. 혹시 입학(入學)을 원하지 않으면, 감사(監司), 군수(郡守)가 직접 수레를 몰아 권마인선(券馬人船)을 제공하고, 벼슬을 권유하여 시중을 팔려서 궐로 모시도록 하라. 그래도 원하지 않으면 즉시 보고하고 나의 뜻을 들으라. 마땅히 황제의 직인이 찍힌 문서를 보내 초빙할 것이다. 고상(高上)한 사(士)는 종종 서민, 노예, 하인의 부류 속에 숨고, 혹은 스스로 형책(刑

38) [宋]楊仲良 編, 『皇宋通黎長編紀事本末』 卷127 道學에 인용된 傳希烈之記 참조.

39) 유희강(劉混康)에 대해서는 宮川尙志, 『宋の徽宗と道教』, pp.3-4; 孫克寬, 『元代道教之發展』(臺中: 東海大學, 1968), p.124 참조. 장계선(張繼先)에 대해서는 孫克寬, 『宋元道教之發展』(臺中: 東海大學, 1965), pp.33-40 참조.

責)을 범하여 세상에서 도망치고 속세를 멀리하니 이제 초빙하여 아무것도 묻지 말고, 우리러 이름을 듣도록 하라.40) [『皇宋通鑿長編紀事本末』卷127]

이 조서를 보아도, 휘종이 민간의 방사나 은사를 찾기 위해 얼마나 큰 노력을 했는지 알 수 있다. 『宋史』方技傳下에 보면 王老志, 王仔昔, 林靈素 등의 전기가 나오는데, 이러한 것들은 모두 휘종 정책의 결과라 할 수 있다. 앞서 서술한 魏漢律도 역시 그런 경력의 소유자였다. 휘종이 민간의 방사들을 열심히 불러들이게 된 것은, 아마도 그들이 기성 교단의 도사들에 비해 이용하기가 쉽고, 또 휘종의 비위에 맞는 신선한 것들을 제시할 수 있었기 때문일 것이다. 王老志가 연출했다고 하는 강신(降神) 얘기나41) 魏漢津의 신락설(新樂說) 그리고 林靈素의 신소설(神霄說)등이 그 예이다. 그러나 이것은 어떤 면에서는, 앞에서 얘기한 것처럼, 민간의 방사·종교가들이 꽤 두드러진 움직임을 보이게 되었고 그들의 세력이 무시하지 못할 정도의 것이 되었다는 것을 단적으로 보여주는 것이라고도 생각된다.

『長編本末』이나 『宋史』의 기록에 의하면, 林靈素는 온주(溫州) 영가현(永嘉縣) 사람으로, 어렸을 때에는 불교를 배우다가, 후에는 도사(道士)를 모방하였고, 뇌공(雷公)의 법을 사용하여 주술(呪術)을 능수능란하게 하였다. 당시 그는 宿州, 亳州, 淮州, 泗州 등지를 다니며 여러 절에서 걸식하였는데, 많은 승려들이 이를 괴로워했다고 한다. 그가 좌가도록(左假道錄) 徐知常 등에 의해 휘종을 알현할 기회를 얻은 것

40) “自興道教，異人間至，深慮山林高蹈之士，尚多有之，可令監司訪之，縣下者保，各具所管地方有無高上之士，依八行法，以禮延入學，並以名聞，或不願入學，監司，郡守親駕給券馬，入船，差官伴送赴闕。又不願，即具奏聽旨。當賜醴書招聘，高上之士，多隱於卒伍，工隸，仆廝之類，或身自犯刑責以逃世離俗，令延納招聘，一無所問，仰並以名聞。” [宋]楊仲良編，『皇宋通鑿長編紀事本末』卷127 道學，pp.3945-3946.

41) 같은 책，卷127 方士，pp.3959-3970; [清]畢況撰，標點續資治通鑑小組點校，『續資治通鑑』(北京：中華書局，1957)卷91 政和三年十一月癸未條，p.2354. 이 외에 『續資治通鑑長編拾補』卷38 重和 원년 11월 癸卯 條는 『續宋資編年資治通鑑』의 “凡天人降臨事，蓋發端於王老志，而極於林靈素”을 인용하고 있다. [清]黃以周等輯注，顧吉辰點校，『續資治通鑑長編拾補』(北京：中華書局，2004)，卷38，p.1199.

에 대해 宮川尙志는 정화(政和) 4년 전후의 일로 추측하고 있다.⁴²⁾ 이렇게 하여 그는 휘종에게 신소설(神霄說)을 설하기에 이르렀던 것인데, 많은 역사서나 서적에 임영소는 단지 평범한 사람이었고, 주법(呪法)에도 숙달되어 있지 않았다고 전하고 있다.

그렇지만 임영소(林靈素)는 사실 술(術)이 없는 자인데, 감히 과장하여 말을 한다. 근자에 경성(京城)에 큰 홍수가 나서, 임영소를 파견하여 제사를 드려 보았으나 효험이 없었다.⁴³⁾ [『皇宋通鑿長編紀事本末』 卷127]

그 설(說)이 엉터리라서 실질을 밝힐 수 없고, 실로 능히 이해할 수 있는 부분이 없다. 다만, 오뢰법(五雷法)을 약간 알아바람과 뇌(雷)를 부른다. 사이에 비를 빌어보나 작은 효험만을 얻을 뿐이다.⁴⁴⁾ [『宋史』 卷462]

그러나 영소는 진짜로 평범한 사람인데, 높은 자리에 올라 설법을 할 때마다 제멋대로 시정(市井)의 속된 이야기를 한다. 듣는 자들은 포복절도한다.⁴⁵⁾ [陸遊, 『家世舊聞』]

영소는 높은 자리에 있다고 하여, 사람들에게 아래에서 재배(再拜)하고 질문을 하도록 한다. 그러나 말하는 내용을 보면 특별한 것이 없다.⁴⁶⁾ [『續資治通鑑』 卷92]

이와 같은 평가에는, 그가 나중에 휘종에게 추방당했던 점도 있고, 북송(北宋) 멸망의 한 원인으로 여겨지는 휘종의 송도 정책의 최대 공로자인 그에게 후세 지식인들의 혹평이 쏟아졌던 점을 고려하지 않을

42) 宮川尙志, 「宋の徽宗と道教」, p.3.

43) “然而, 林靈素不僅是個無術之徒, 還是個好發大言之人. 至是京城大水, 上遣靈素禳之, 不驗.” [宋]楊仲良 編, 『皇宋通鑿長編紀事本末』 卷127, p.3969.

44) “其說宏誕, 不可究質, 實無所能解. 惟稍識五雷法, 招呼風霆, 間禱雨有小驗而已.” [元]脫脫 等 撰, 中華書局編輯部 點校, 『宋史』 (北京: 中華書局, 1985), 卷462, p.13529.

45) “然靈素本勇夫, 每陞高說法, 肆為市井俚談, 聞者絕倒.” [宋]陸遊 撰, 孔凡禮 點校, 『家世舊聞』 (北京: 中華書局, 1993), p.218.

46) “靈素據高座, 使人於下再拜請問. 然所言無殊絕者.” [清]畢沅 撰, 標點續資治通鑑小組 點校, 『續資治通鑑』 卷92, p.2386.

수 없을 것이다. 그러나 일면에서는 그만큼 신소설(神霄說)의등장이 센세이셔널한 것이었고 당시 사람들에게 강렬한 인상을 주는 것이었음을 보여주는 것이리라. 한편, 한림학사(翰林學士) 耿延禧의 『林靈素傳』을 옮겨 적었다는 趙與時的 『賓退錄』 권1 『林靈素傳』이나 『眞仙通鑑』 卷53의 전기 등에서, 임영소는 숙달된 주술(呪術)가로서 묘사되고, 도서(道書)를 수련하고, 제가(諸家)의 초의(醮儀)를 개정하였다고 전해지고 있다. 그의 주술(呪術)가로서의 실력이 어떠하였든, 사서(史書)에 나와 있는 것처럼, 그는 오뢰법(五雷法), 뇌공법(雷公法)과 같은 민간의 주법(呪法)을 행하고 있었기 때문에, 그의 도교의 신설(新說) 그 자체는 휘종의 뜻에 영합할 목적으로 제창되었다고는 하나, 그 안에는 - 예를 들어 그가 편찬했다는 『神霄大法』 중에는 - 이 주법(呪法) 들을 비롯한 민간의 요소가 대량으로 흘러들어와 있는 점에서 충분히 고려될만한 것이다. 이런 의미에서, 宮川尙志가 말한 것처럼, 그는 당시의 도교계에 새로운 바람을 불어 넣었음에 틀림없다.⁴⁷⁾ 다만, 주의 해야 할 점은 이 시기의 신소설(神霄說)과 뇌법(雷法)은 그다지 밀접하게 연결되지 않았다고 생각된다는 점이다. 뒤에 나오는, 신소설(神霄說)과 뇌법(雷法) 그리고 그 이론적 배경이 되는 뇌정설(雷霆說)을 연결시키고, 신소옥청왕(神霄玉清王)을 뇌정(雷霆)의 주(主)로 하는 것은 이 시대에는 아직 없었고, 뇌정설(雷霆說) 자체가 이 시대에 이미 존재하고 있었다는 증거는 없다.

그러나 위와 같은 林靈素의 활약은, 휘종이 민간의 방식들을 열심히 초빙하여 그들의 설(說)을 채용해 나간 정책과도 얽혀 있으며, 앞에서 서술한 민간에서 자라나고 있던 주법(呪法)이 주목을 받고, 교단에 의해 정식으로 채용되는 계기가 되었던 것이다.

47) 宮川尙志, 「宋の徽宗と道教」, p.4.

IV. 교단에 의한 주법(呪法)의 정식 채용

민간에서 발전하던 주법(呪法)은 이후 점차 교단에 의해 정식으로 채용되어 갔는데, 가장 적극적으로 활약을 한 사람들이 곧 장천사(張天師)를 중심으로 하는 정일파의 도사들이었다.

구체적으로 천심법(天心法)⁴⁸⁾을 놓고 보면, 『天心法の起源與性質』에서 자세히 묘사하고 있다. 천심법은 오래전부터 장도릉(張道陵)과 관계가 있었고, 정일파(正一派)의 녹(錄)과 불가분의 관계에 있었던 듯하다. 예를 들어 『上清北極天心正法』의 서문에 “夫天心法者, 自太上降鶴鳴山日, 授天師指東北極之書”라 하여, 천심법은 태상노군이 학명산(鶴鳴山)에서 장도릉에게 전해주었다고 하였다.⁴⁹⁾ 그리고 陸遊의 『南唐書』 권 17 譚紫霄傳에도 “自言得道陵天心正法”이라 하여, 장도릉과 천심법이 깊은 관련이 있음을 보여주었다. 이 외에도 金允中の 『上清靈寶大法』에서는 “受正一之錄, 行天心正法”⁵⁰⁾이라 하였고, 권10 本法印篆品에서는 “如天心法用驅邪院之印, 乃正一樞要也”⁵¹⁾라 하였다. 이렇게 『道法會元』 및 여러 고전에서 정일파와 천심법이 깊은 관련이 있음을 보여 주고 있다. 그러나 정일(正一)의 전통에 속하는 것으로 여겨지던 것은 이 천심법만이 아니었다. 그 밖에 뇌법 등의 주법에 대해서도 金允中の 『上清靈寶大法』 卷10 籙階法職品에는 “洞神部盛於東漢, 盟威篆以下諸階雜錄, 悉總於正一壇. 天心正法, 五雷諸法, 考召之文, 書禁之術, 莫

48) 천심법(天心法)은 남당(南唐)의 도사 譚紫霄가 시작한 것으로 여겨지고 있는데, 육우(陸遊) 『南唐書』 卷17의 譚紫霄傳에는 “지금의 천심 정법을 말하는 자는 자소(紫霄)를 시조로 한다. [今言天心法者, 祖紫霄]”라 되어 있다. 그리고 『歷世真仙體道通鑑』 卷43의 譚紫霄傳도 같은 내용을 전하고 있으나, 마령(馬令) 『南唐書』 卷24의 譚紫霄傳에는 천심법에 대한 언급이 없다. 천심법에 관해서는 본장의 3절을 참고하라. 천심법 역시 주로 치병과 구사(驅邪)를 목적으로 하던 주법(呪法)으로, 『上清天心正法』(道藏洞玄部方法類第318~319冊), 『上清北極天心正法』(同第319冊) 등에 설명되어 있다.

49) 『道藏』 藝文版 第17冊, p.13807 [『道藏』 三家本 第10冊, p.645].

50) 『道藏』 藝文版 第52冊, p.41999 [『道藏』 三家本 第31冊, p.347].

51) 『道藏』 藝文版 第52冊, p.42079 [『道藏』 三家本 第31冊, p.400].

不隸焉”⁵²⁾이라 기록되어 있다. 이들 주법(呪法)은 모두 정일파에 속하는 것으로 생각하게 되었던 것이다. 뇌법(雷法)이 도교 안에서 중요한 위치를 점하게 되는데 커다란 역할을 했던, 뒤에 나올 『無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經』에는 사람들이 죄를 지었을 때, 구소(九霄)에 있는 상원일품선관(上元一品仙官) 또는 정일(正一) 도사들에게 죄를 빌어야 한다고 규정하고 있다.⁵³⁾ 그리고 또 『九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經』⁵⁴⁾을 보면 “若或有人欲學道，欲希仙，欲道九玄，欲釋三災，當命正一道士，或自同親友於樓觀，於家庭，於裏社，醮水饋花，課誦此經”⁵⁵⁾이라 하였다. 이러한 내용에 비춰 볼 때, 뇌법과 깊은 관련이 있는 경전의 형성은 정일파 도사들이 핵심적 역할을 하였다고 볼 수 있다. 다시 말해서 정일파 도사들은 매우 적극적으로 뇌법(雷法) 및 천심법(天心法)을 받아들이고 응용하였던 것이다.

孫克寬은 『元代道教之發展』에서, 장천사가 남방 도교의 우상적 지위를 확립하고 일반 대중 미신의 중심이 되어 갔던 것은 남송 시대였음을 지적하고 있는데,⁵⁶⁾ 이처럼 정일파가 남방 도교에서 맹주의 지위를 확립했던 원인 중 하나는, 정일파가 민간 종교가들의 움직임에 민감하였고, 그들 사이에서 발달하고 있던 주법(呪法)을 적극적으로 자신들의 교의(教義)와 연결 짓고 교단 내로 섭취해 갔던 점, 즉 교묘하게 민간 종교가들의 세력을 흡수해 갔기 때문이 아니었을까? 이 문제는 정일파가 당시 삼산부록(三山符籙)을 좌지우지하게 되었던 사실과 함께⁵⁷⁾ 앞으로 확실하게 밝혀져야 하는 부분이다.

52) 『道藏』藝文版 第52冊, p.42080 [『道藏』三家本 第31冊, p.401].

53) 『道藏』藝文版 第2冊, p.1129 [『道藏』三家本 第1冊, p.753].

54) 『九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經』(『道藏』洞真部 本文類 第25冊). 또 白玉蟾의 주 등을 포함하는 『集註』가 같은 玉訣類 第50冊에 수록되어 있다. 이 경은 뇌부(雷部)를 대표하는 신격(神格)인 구천응원뇌성보화천존(九天應元雷聲普化天尊)을 교주(教主)로 하고 있고, 『雷霆經』과 비슷한 구성을 가지고 있다.

55) 『道藏』藝文版 第2冊, p.1138 [『道藏』三家本 第1冊, p.759].

56) 孫克寬, 『元代道教之發展』, p.34.

57) 『漢天師世家』(續道藏第1066冊) 卷3에는, 제35대 천사 張可다가 이종(理宗)에게 초대되어 관묘선생(觀妙先生)이란 호를 받고, 삼산부록(三山符籙)을 내세우게 되었다고 기록되어 있다.

그러나 이 시대에는 교단이 그러한 민간의 주법(呪法)을 채용해야 했던 다음과 같은 사정이 존재하고 있었다. 송대(宋代)는 전 중국적 규모로 신(神)들의 계급이 정비되고 있던 시대였다. 『宋代の村社と教』에서 金井德幸이 언급하기를, 당시에 가장 많은 신앙을 받은 신명으로는 성황신(城隍神)이 있었는데, 그는 단지 토지신 사당에 모셔진 일반적인 신명이 아니라 국가 제사에서 높이 모시는 주체로 자리하고 있었다(38~39쪽)고 하였다. 비슷한 내용으로, 宮川尙志는 「道教史上より見たる五代」에서, 송나라 시대에는 옥황대제(玉皇大帝)를 최고 신위로 하고, 다음으로 여러 성황신과 토지신의 체계를 갖추고 있었다고 하였다. 여기서 옥황대제 신위의 확립은 황제 권위의 확립을 의미한다.⁵⁸⁾ 송나라 시대에는 또 많은 사이비 종교에 대해 금지령을 내렸는데, 이 역시 명계에서의 등급제도를 확립하기 위해서였다. 『夷堅志』에 수록된 다음의 이야기는, 무속인들이 모시는 민간의 신들도, 성황신이나 사묘(社廟)에 모셔진 신들과 마찬가지로 상제의 지배 하에 있었다는 것을 보여주는 것이다.

송안현(崇安縣)의 옹길사(翁吉師)라는 무당은, 신을 섬겨 그 영험함이 신통했으므로, 마을 사람들의 신앙심을 받고 있었다. 소흥(紹興) 31년 9월 다른 사람을 위해 기도하던 중, 신(神)이 내려와 “번적(番賊)이 남쪽에서 왔으므로 상천(上天)은 천하의 성황(城隍), 사묘(社廟)에 명을 내려, 각 장수(將帥)가 거느린 병마(兵馬)를 출격시켜 강(江)을 막으라고 명령하셨다. 따라서 나도 가야만 한다.”고 하였다. 그 후 잠시 동안 영험함이 끊겼는데, 12월이 되어 신들이 돌아가는 것을 허락받자 그의 영험함도 다시 돌아왔다.⁵⁹⁾ [丁志 卷第6 翁吉師]

58) 宮川尙志, 「道教史上より見たる五代」, 『東方宗教』 42 (1973), p.31.

59) “崇安縣有巫翁吉師者, 事神著驗, 村民趨向藉藉. 紹興辛巳九月旦, 正為人祈禱, 忽作神言曰: “吾當遠出, 無得輒與人問事治病.” 翁家狠訴曰: “累世持神力為生, 香火敬事不敢怠, 不知何以見舍?” 再三致叩, 乃雲: “番賊南來, 上天遍命天下城隍社廟, 各將所部兵馬防江, 吾故當往.” 曰: “幾時可歸?” 曰: “未可期, 恐在冬至前後.” 自是影響絕息. 嘗有富室病, 力邀翁, 嚴潔祭禱, 擲錢百通, 訖不下. 至十二月旦, 復附語曰: “已殺卻番王, 諸路神祇盡放遣矣.” 即日靈響如初.” [宋]洪邁 撰, 『夷堅志』, p.585.

이러한 움직임에 대응하여, 도교 교단 내부에서도 민간의 신들이나 각종 정령, 귀신을 교단의 통제하에 놓으려는 시도가 나타나게 된다. 『道法會元』 卷251 『太上混同赤文女青詔書天津』을 보면, 정신(正神), 토지(土地), 조신(竈神), 문승호위(門丞戶尉), 인사귀(人死鬼), 사신(邪神), 산신(山神), 정신(井神), 축신(廁神), 육축신(六畜神), 정괴(精怪), 수사관(水司官), 용왕(龍王), 토사관(土司官), 천조안리(天曹案吏), 언제신(堰堤神), 수목신(樹木神), 수시신(守屍神), 조상신(弔喪神), 뇌신(雷神), 풍부관(風部官), 우사(雨師) 등形形色색의 신성(神聖), 귀신, 정령, 신장(神將), 신병(神兵)에 대한 계율적 규정이 있다. 여러 신명은 반드시 계율을 지켜야 하는데, 심지어 정신(正神)이라 하더라도, 마음대로 민간의 제사(祭祀)를 받아서는 안 된다. 그리고 임의로 사람들에게 제주를 걸거나 해치는 행위를 한다면, 처벌을 받게 된다.⁶⁰⁾ 아울러 여러 신령, 신장, 신병은 규정에 따라 도사들이 내리는 지령에 따라야 하며, 함부로 행동해서는 안 된다. 만약 따르지 않으면 엄중한 처벌을 받게 된다.⁶¹⁾

이러한 계율⁶²⁾이 정해진 것은, 여러 신성, 정령, 귀신을 자신들의 통제하에 두고, 명계의 지배체계를 확립하고자 하는 교단의 의도가 드러난 것이라고 볼 수 있다. 이러한 정책을 실시함에 있어 도교 교단은,形形色색의 신령, 정령, 귀신 및 민간종교인들의 신앙과 주술의

60) 『道法會元』 卷251, “諸正神, 非天地八節不得受民間祭享, 違者從九年” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40854 [『道藏』 三家本 第30冊, p.537]; 『道法會元』 卷252 “諸神吏符使, 不得指揮, 而妄受民間財物享祀者處斬.” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40870 [『道藏』 三家本 第30冊, p.547]; 『道法會元』 卷251 “諸正神, 妄受民間咒詛, 以致病於人者處斬, 損一人者減減形.” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40854 [『道藏』 三家本 第30冊, p.537]; 『道法會元』 卷251 “諸人死鬼, 往來場界, 侵害生民者處斬.” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40858 [『道藏』 三家本 第30冊, p.539].

61) 『道法會元』 卷252, “諸神吏符使, 不得指揮, 而妄受民間財物享祀者處斬.” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40870. [『道藏』 三家本 第30冊, p.547]; 『道法會元』 卷251 “諸天曹案吏, 承受法官文牒, 不及時奉行者徒三年.” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40865 [『道藏』 三家本 第30冊, p.544]; 『道法會元』 卷251 “諸土地, 無故出遊者杖一百.” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40857 [『道藏』 三家本 第30冊, p.538]; 『道法會元』 卷251 “諸龍王, 不得所系之司指揮, 妄亂出遊, 及行雲興雨者, 處斬.” 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40863 [『道藏』 三家本 第30冊, p.543]. 사소한 계율에 관해서는 본장 2절을 참고하라.

62) 같은 율(律)은 『上清靈文骨髓鬼律』(『道藏』 洞玄部 戒律類 第203冊)에도 보인다.

자신들의 교리와 결부시키기 시작한다. 다양한 교파에서 무분별하게 민간신앙을 흡수하였기에, 이들에 대해 일정한 계율을 만드는 것은 아주 필요한 작업이었다. 앞서 말한 것처럼, 신령이나 정령이 사람을 해칠 경우에 처벌을 받게 되는 것이다. 아울러 불법 행위를 하는 신령이나 정령 혹은 사이비 종교에 대해 억제하고 지배력을 강화하는 것은 교단의 중요한 작업이 되었다. 그리고 병치료나 벽사(辟邪)를 목적으로 하는 주술에 대해서는 자신들의 교리와 연관시켜 해석하여, 교단의 권위를 강화하게 된다. 도교에서 수용한 뇌법은, 하늘의 위력을 빌어 악귀를 무찌르는 주술을 말한다. 나아가 뇌법은 사악한 기운을 물리치는 기능도 갖고 있다.⁶³⁾ 그리고 천심법의 경우, 주요 기능으로는 사악부(邪惡符)를 과하는 것이다.⁶⁴⁾

교단에서 민간의 주술을 수용하게 된 이유는 주로 이상 언급한 내용이다. 이들은 주술을 수용할 때 자신의 교리와 결부시켜 해석하였는데, 다시 말해서 신장, 신병을 조직화하고, 거기에 각종 록(籙)을 설정해 놓았다. 문장 시작에서 말했듯, 록은 교단에서 발급하는 것으로, 도사들의 일종 자격증과도 같은 것이었다. 그리고 교단에서 민간 주술을 수용하게 된 또 다른 목적은, 민간 종교인들을 통치하기 위함이었다. 당시 록은 주술과 같은 의미를 갖고 있었는데, 즉 록을 갖고 있다는 것은 그에 상응하는 주술을 행할 수 있다는 뜻이다.⁶⁵⁾ 이렇게 된 데에는, 교단에서 민간 주술을 수용할 때, 그에 상응하는 록을 설정해 놓았기 때문이다. 『道法會元』 卷250 太上天壇玉格下에 보면, 여러 주술과 그에 상응하는 록을 볼 수 있다.

63) ‘V. 뇌법(雷法)의 성립’을 참고하라.

64) 『太上助國救民總真秘要』 正一部 卷1 上清北極天心正法序並驅邪院請治行用格, 『道藏』 藝文版 第53冊, [『道藏』 三家本 第32冊].

65) 『道法會元』 卷249 太上天壇玉格에는 “初真受法, 必先受籙” “法與籙相須, 不可相違.”가 있다. 『道藏』 藝文版 第50冊, p.40842 [『道藏』 三家本 第30冊, p.528]. 金允中の 『上清靈寶大法』 卷10, 籙階法職品에는 “若法籙職與相皆違, 未免鬼神竊笑.”가 있다. 『道藏』 藝文版 第52冊, p.42080 [『道藏』 三家本 第31冊, p.401].

V. 뇌법(雷法)의 성립

이상 언급한 이유로 뇌법은 도교에서 아주 중요한 위치를 차지하게 되었다. 뇌법이란 우리의 힘을 원천으로 하고, 거기에 뇌부의 신병, 신장을 움직여 사악한 기운을 쫓는 주술을 말한다. 우리는 각종 주술을 수록한 『道法會元』이나 『法海遺珠』⁶⁶⁾를 통해, 뇌법의 중요성을 알아 볼 수 있다. 蘇海涵의 의견에 의하면, 현재 대만에 있는 도사들 중에서, 오뢰법(五雷法)은 최고의 주술로 인정받는다고 한다.⁶⁷⁾ 그렇다면 어떠한 이유로 뇌법은 다른 주술에 비해 더욱 중요하게 부각된 것인가? 이 질문에 대해 우리는 몇 가지 해답을 찾을 수 있는데, 아래 가장 중요한 세 가지를 언급해 보고자 한다.

1. 중국은 고대로부터 우뢰는 천벌의 집행자라고 하는 신앙을 갖고 있었다.
2. 다른 주술에 비해 뇌법은 아주 정교한 이론적 근거를 갖고 있다.
3. 林靈素가 뇌법을 사용하여 명성을 떨쳤다.

이 중에서, 林靈素에 관해서는 앞에서 많이 서술하였으니, 더 이상 언급하지 않겠다. 북송 말기에 있어 신소설(神霄說)의 등장은 꽤 센세이션한 사건이었고, 도교 내부에서도 그 영향은 나중에까지 미치고 있다. 그 제창자 林靈素가, 주술가로서의 능력은 별도로 하더라도, 뇌법(雷法)을 행하고 있었기 때문에, 그가 편찬했다는 『神霄大法』등에 뇌법이 많이 도입되어 있는 것은 충분히 생각할 수 있는 일이다. 또 뇌법(雷法)을 행하는 자로서의 그의 이야기가 후세에 까지 전해진 것

66) 『道藏』太平部에 수록.

67) 蘇海涵(Michael R. Saso) 著, 沙索·成子 譯, 「道敎の傳授經戒—正統道敎型受戒について」, 『東方宗教』45 (1975), p.16.

은, 당시의 신소설이 아직 뇌법과 밀접하게 연결되어 있지 않았었다 하더라도, 뇌법(雷法)이 교단에 채택되는데 신소설이 큰 작용을 했을 것이라고 생각할 수 있다. 그 이유에 대해 아래 세 가지로 고찰해 보 고자 한다.

1. 뇌(雷)의 신앙과 뇌법(雷法)

1장에서 언급했듯이, 도사를 필두로 한 주술가들의 역할은, 기우(祈雨), 치병, 구사(驅邪)이다. 당시에는 병을 일으키는 원인을 사귀, 악령 등이 사람을 해치는 것으로 이해했기 때문에, 병을 치료하는 방식 역시 귀신을 쫓는 것을 주된 목적으로 하고 있었다. 高延(Johann Jakob Maria de Groot)이 쓴 『중국의 종교체계와 고대형식』 제6권에는, 인간에게 재난을 가져다 주는 악령을 퇴치하는 여러가지 방법을 기술하고 있다. 그중 제 1장에서는, 악령이 가져오는 재난 중 하늘의 권위에 의해 내려지는 명령은 어떻게 할 수 없다고 하였다. 하지만 악령이 이유 없는 악의를 품고 불법적인 재난을 가져다 준다면, 그것은 주술을 통하여 악령의 습격을 물리칠 수 있다고 하였다. 그러한 행위의 전문가들이 곧 다양한 주술을 행하는 도사들인 것이다.⁶⁸⁾ 여기서 중요한 점은, 악령을 물리칠 때 반드시 정통 교단에서 사용하는 주술을 이용해야 하고, 거기에 하늘의 명의를 빌어 천벌을 내려야 한다는 것이다.⁶⁹⁾ 다시 말해서 교단의 도사들이 행하는 주술은, 하늘을 대신하여 악령에게 천벌을 내리는 것으로, 뇌법 역시 이러한 범주에 속한다. 『道藏精華』본의 『白玉蟾全集』 권9에 수록된 雷部奏事議勳丹章에서 남송의 도사 白玉蟾은 다음과 같이 기록하고 있다.

68) Groot, J.J. M. de. *The Religious System of China*, vol.6 (臺北: 成文出版社, 1972 復刻版), pp.929-933.

69) 이러한 내용은 『道法會元』, 『法海遺珠』등에 설명된 부(符)나 주(呪)가, 모두 천(天)의 율령의 권위 하에서 행해지도록 되어 있는 것을 보면 분명하다.

황천(皇天) 뇌성(雷城)을 짓고, 뇌옥(雷獄)을 설치하고, 뇌관(雷官)을 세우고, 뇌치(雷治)를 분장하고, 뇌화(雷化)를 펴고, 뇌형(雷刑)을 보이고, 뇌신(雷神)을 부리고, 뇌병(雷兵)을 통솔하고, 뇌위(雷威)를 떨치고, 뇌기(雷器)를 움직이는 이유는, 이 모두 상벌(賞罰)을 관리하고, 생살(生殺)을 주관함이다. 이를 음계(陰界)에 사용하면 봉산파동(封山破洞)하고, 참요괴독(斬妖滅毒)하리라. 이를 양도(陽道)에 사용하면, 흉(兇)을 제거하고 역(逆)을 주벌(誅伐)하며, 벌간륙학(伐奸戮虐)하리라. ... 만일 천뢰정(天雷霆)이 없다면 무엇으로써 형헌(刑憲)을 보이고, 완고함을 바로 잡으며, 어리석음을 고치겠는가.⁷⁰⁾

즉 그는 뇌법(雷法)과 그 배경에 있는 뇌정(雷霆)의 작용을, 하늘을 형(刑)을 밝혀 선악(善惡)을 바로잡기 위해 존재하는 것으로 생각했던 것이다. 따라서 『白玉蟾全集』 卷2 「太上九天雷霆大法琅書序」에서는 이 책을 얻은 자, 즉 뇌법의 실행자에 대해 말하기를 “兵燧印轉，將遂符行。役使風雷，區別人鬼，代天行化，佐國救民，輔正除邪，明彰天威，顯揚道法”⁷¹⁾라 하였다.

중국에서는 고대로부터, 우레를 천법(天法)의 집행자로 생각했다. 劉枝萬이 쓴 『中國稻米信仰緒論』을 보면 아래와 같은 내용이 있다.

하늘에서 내리는 우레에 대해 중국인들은, 천정(天庭)에 뇌부(雷府)가 있고 뇌공(雷公)은 옥황(玉皇)의 대리인이라 생각했다. 즉 하늘이 내린 우레에 맞아 죽는 사람은 천벌을 받는다고 생각한 것이다. 그리하여 중국에는 ‘天打雷劈’라는 고사성어가 생기게 되었다. 이 말의 뜻은, 사람이 하늘이 내린 벌을 받는다는 것으로, 그 사람에 대한 폄하의 의미가 담겨져 있다.⁷²⁾

이와 비슷한 예로, 福原椿一郎은 「雷의 傳說」에서 말하기를, 대만에

70) “皇天建雷城，設雷獄，立雷官，分雷治，佈雷化，示雷刑，役雷神，統雷兵，施雷威，運雷器，是皆賞罰之柄，宰生殺之權。以之于陰界，可以封山破洞，斬妖滅毒，以之于陽道，可以除凶誅逆，伐奸戮虐，…。苟非天有雷霆，則何以示刑憲而訂頑之愚癡者乎!” 『白玉蟾全集』，蕭天石主編，『道藏精華』10-2 (臺北：自由出版社)，pp.1208-1209.

71) 같은 책，p.213.

72) 劉枝萬，『中國民間信仰論集』(臺北：中央研究院民族學研究所，1974)，p.154.

서는 五穀을 함부로 대하거나, 불효한 자식은 雷公의 천벌을 받는다고 생각한다고 하였다. 그 이유는 고대로부터 불효하고 오곡을 함부로 대하는 데 대해 “雷公仔點心”⁷³⁾라는 표현이 있었기 때문이라고 하였다.

우레가 천벌을 내린다고 하는 신앙에 대해서는 고대 경전에서도 찾아볼 수 있는데, 『論衡』 「雷虛篇」을 보면 다음과 같은 문장이 있다.

其犯殺人也, 謂之陰過, 飲食人以不潔淨, 天怒, 擊而殺之. 隆隆之聲, 天怒之音, 若人之响籟矣.⁷⁴⁾

이 문장에서 보면, 부정(不淨)한 음식을 먹인 사람은 벼락을 맞는 벌을 받는다고 하였다. 그 외에도 『太平廣記』, 『夷堅志』 등 소설을 보면, 비슷한 내용이 많이 나오는데, 즉 불효하거나 오곡을 함부로 대하면 천벌을 받는다는 것이다.⁷⁵⁾

위에 언급한 고전에 이어, 같은 책인 『論衡』 「雷虛篇」에는 또 다른 이야기가 있는데, 구체적으로 아래와 같다.

禮記(玉藻編)에 ‘모진 바람[疾風]이나 맹렬한 우레[迅雷], 심한 비[甚雨]가 올 때는, 반드시 모양을 고쳐서 밤일지라도 반드시 일어나서 의관을 정제하고 앉는다’라고 한 것은, 하늘의 노여움을 두려워하고, 벌(罰)이 자신에게 미칠까 두려워함이다. 만일 우레가 하늘의 노여움이 아니고, 그 충격이 벌과(罰過)가 아니라면, 군자라고 해도 우레 때문에 자세를 고치고 조복(朝服)을 하여 정좌(正坐)를 하겠는가? 『禮記』曰 ‘有疾風迅雷甚雨則必變, 雖夜必興, 衣服, 冠而坐’ 懼天怒, 畏罰及己也. 如雷不為天怒, 其擊不為罰過, 則君子何為為雷變動朝服而正坐子?]

그리고 『易經』 震의 象傳에는 아래와 같은 문장이 있다.

73) 福原椿一郎, 「雷의 傳說」, 『民俗臺灣』 2-2 (1942), p.25.

74) [漢]王充 著, 黃暉 撰, 『論衡校釋』 (北京: 中華書局, 1990), p.294.

75) 불효자에 대해서는 『夷堅志』 甲志 卷8 不孝震死, 丙志 卷16 廣州女, 丁志 卷8 雷擊王四 丁志 卷9 龍澤陳永年, 支丁 卷4 吳廿九 등이 있고 오곡을 함부로 대하는 것에 관해서는 丁志 卷四 莊濟馬, 丁志 卷6 永甯莊牛 등이 있다.

빈번하게 우레가 울리는 것은 진(震)이다. 군자는 이러한 때에는 두려워하고 삼가며 자신을 닦고 반성하기를 게을리하지 않는다.⁷⁶⁾

모두 뇌(雷)가 내리는 것은 하늘이 분노했기 때문이라고 해석하였다. 이러한 사상은 왕충이 말한, 우뢰란 하늘이 악인에게 벌을 내리는 것이라고 하는 것과 같은 맥락에 속한다. 추가로 『易經』에는 아래와 같은 구절도 있다.

뇌(雷:震)와 전(電:離)이 있는 것이 서함(噬嗑)이다. 고대의 성왕(聖王)은 이 전광(電光)의 밝음을 기준으로 삼아 형벌(刑罰)을 분명하게 하고, 뇌명(雷鳴)의 위엄을 기준으로 삼아 법령을 바로잡았다.⁷⁷⁾

이상 문장은, 우레가 형벌을 주관하고, 하늘을 대표하여 벌을 내린다는 것을 직접적으로 말해주고 있다.

고대로부터 중국에는 우레가 하늘을 대신하여 형벌을 집행하는 집행관이라는 신앙이 광범위하게 존재하였다. 이러한 사상에 근거하여, 사람들은 악령이나 사악한 귀신을 물리치는 주문을 사용할 때, 사람들은 우레의 힘을 빌려 쓰기 시작하였다.⁷⁸⁾ 그리고 뇌부 신명들의 신력이 서로 다르기에, 이들의 힘을 얼마나 쓰느냐 하는 것은, 곧바로 주문자의 능력과 관련짓게 되었다.

76) “象曰 洊雷 震 君子以恐懼脩省” 번역은 高田真治, 後田基巳 譯, 『易經』(東京: 岩波書店, 1969)에 의거했다.

77) “象曰 雷電噬嗑 先王以明罰勅法” 번역은 같은 책에 의거했다.

78) “주문을 행하기 전에 힘을 얻기 위하여, 매년 봄 우리가 칠 때에는 雷炁를 修行해야 한다.” 『道法會元』 卷8 清微祈禱內旨 服雷悉法等. 현재 대만에 남아있는 각종의 행법에 대해서는 Michael R. Saso, “Lu shan, Ling shan and Mao shan,” *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica* 34 (1975), pp.125-126; Michael R. Saso, “Orthodoxy and Heterodoxy in Taoist Ritual,” in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf (Calif.: Stanford University Press, 1974), pp.331-333 참조. 중국문은 蘇海涵, 『道教儀式的正統與異端』, [美]武雅士編, 彭澤安等 譯, 『中國社會中的宗教與儀式』(南京: 江蘇人民出版社, 2014), pp.330-340 참조.

2. 『뇌정경(雷霆經)』의 성립

앞서 말했듯, 뇌법은 도교에 의해 수용된 이후 아주 정교한 이론을 발전시켰다. 뇌법을 설명하면서 반드시 언급해야 하는 경전이 있으니, 그것은 곧 『雷霆經』이다.

『雷霆經』의 전체 명칭은 『無上九霄玉清大法紫微玄都雷霆玉經』이고, 『道藏』의 洞天部 本文類에 수록되어 있다. 이 경의 교주이고 뇌법의 주인 고상신소옥청진왕장생대제(高上神霄玉清真王長生大帝)는, 말할 필요도 없이 3장에서 서술한 신소설(神霄說)에서 유래하고 있는데, 이미 휘종과 동일시되었던 신격과는 달라져 있다. 즉, 이 경에서 신소진왕장생대제는 부려원시천존(浮黎元始天尊)과 옥청신모원군(玉清神母元君) 사이의 아홉째 아들로, 옥청원시천존(玉清元始天尊)의 동생이 되어 있는 것이다. 이 옥청원시천존(玉清元始天尊)이 일반적으로 도교의 최고신으로 여겨지는 원시천존(元始天尊)에 해당한다고 생각되는데, 그 위에 부려원시천존의 신격을 설정한 것은, 아마도 신소설이 하나의 독립된 교리가 아니고, 도교 속의 일부라는 것을 보여주기 위함으로 생각된다.

이 경전의 서론은 먼저 구소(九霄)천의 조직체계, 신령의 명칭 및 뇌장(雷將)을 부를 때 사용하는 주문 등을 소개하고 있고, “臣聞雷霆者, 天地之樞機. 天樞地機, 陽雷陰霆. 樞陰機陽, 雷善霆惡”⁷⁹⁾으로 시작하는 뇌정설(雷霆說)도 설해져 있다. 이 뇌정설은 『도법회원』 권67 『雷霆玄論』 등에 종종 인용되고 있는데, 이 설에 의하면, 뇌정(雷霆)은 천지의 추기(樞機)로, 음양의 조화를 다스린다고 하였다. 즉 뇌정은 음양 변화의 주재자인 것이다.⁸⁰⁾

대제(大帝)의 출신 및 변화에 대해 서술한 이후 경전은 이어서 뇌정의 운동과 신소의 신들과 조직도에 대해 설명하였다. 그리고 “만일

79) 『道藏』 藝文版 第2冊, p.1123 [『道藏』 三家本 第1冊, p.749].

80) 『易經』 繫辭上傳의 “鼓之以雷霆.”

오백 겁 뒤에 만상(萬象)이 어지러워지고 사람들이 재난을 입게 된다 면, 뇌정(雷霆)의 주인인 나는, 일체중생을 대신하여 모든 마뇌(魔惱)를 받으리라. 모든 중생이 이 경(經)을 듣게 되면 지옥에 가지 않고 제도(濟度)될 것이다.”라 하였다.⁸¹⁾ 그 다음으로는 참회(懺悔), 구사(驅邪), 재난 해소, 벌묘(伐廟), 치병(治病), 단온(斷瘟), 기우(祈雨) 등의 방법에 대해 소개하고 있다. 그리고 나서 大帝는 이 경전을 소홀이 대하거나, 내용을 함부로 유출해서는 안 된다고 경고한다. 경전의 마지막에는 뇌장(雷將), 뇌병(雷兵)들의 명단이 수록되어 있다. 이들의 명칭은 도표로 무려 다섯 페이지가 된다. 그리고 뇌법을 행할 때 반드시 먼저 뇌장(雷將), 뇌병(雷兵)의 명칭을 부르는 의례를 행해야 한다고 했다. 이 도표는 뇌법을 행하는 자에게 있어서는 매우 중요한 경전에 속한다.

다시 말해서 『雷霆經』은 신소(神霄)의 조직, 뇌장(雷將), 뇌병(雷兵)의 명단을 도표로 서술한 뇌법(雷法)의 기본 경전인 것이다. 신소진왕(神霄眞王)을 뇌정(雷霆)의 주(主)로 위치시키고, 신소설(神霄說)과 뇌법(雷法)·뇌정설(雷霆說)을 연결시킨 것은 이 經이 처음이라고 생각된다. 전술한 바와 같이, 임영소가 뇌법(雷法)을 행하고 있던 사실은 역사서 등에 전해지고 있으나, 그가 신소설(神霄說)을 제창할 당시에도 이미 신소설이 뇌법(雷法)·뇌정설(雷霆說)과 불가분이 관계에 있었다고 생각할 근거는 그다지 없다. 그것들이 관련이 있기 위해서는, 신소진왕(神霄眞王)이, 휘종과 동일시 되었던 신격(神格)으로부터 탈각(脫却)하여, 이 경에 설명되어 있는 것처럼, 뇌정(雷霆)의 주(主)가 되는 것이 필요했던 것이다.

『雷霆經』이 형성된 연대는 정확히 알 수 없다. 하지만 남송 중기의

81) “五百劫後，數否運蹇，元元被殃，疊屍高山，流血曠野，無復如今，萬象太平，陰陽無恙矣。雷霆者，執天地之中炁，理天地之中政，綜劫禍福，佐理天樞，統禦寰陽，攝循地紀，吾為雷霆之主，當以身先之，即合代彼，一切眾生受諸魔惱，然則以是功勤。未若元始，說是靈章，為是玄妙，人可開悟。今吾此經，無殊厥旨，亦從是經，啟吾玄會。是諸眾生，得聞此經，玉樓氣斷，銀海花殘，即得超度，不經地獄。” 『道藏』藝文版 第2冊，p.1129 [『道藏』三家本 第1冊，p.753].

도사白玉蟾이 쓴 글을 보면 무이산의張元端이라고 하는 사람이 이 책을 출판했으며, 자식한테 교정을 보라고 지시했다고 한다. 그리고 강조하여 말하기를 “이는 뇌부의 숨겨진 비결”⁸²⁾이라 하였다.白玉蟾은 또 제자彭鶴林에게 보내는 편지에서 이 경전을 언급한 적이 있다.⁸³⁾白玉蟾의 활동 시기는 1205~1224⁸⁴⁾년 좌우로, 『雷霆經』은 당시에 이미 완성된 것으로 보인다. 아울러 정일교 도사들이 이 경전을 언급했다는 것은, 경전의 성립이 정일도와 일정한 연관이 있다는 것을 의미한다.

『雷霆經』과 아주 밀접한 연관이 있는 고전은 『옥추경』이다. 전체 명칭은 『구천응원뇌성보화천존옥추보경』으로, 洞眞部 本文類에 수록되어 있다. 이 경전의 교주는 구천응원뇌성보화천존이다. 그는 『雷霆經』 중에서 신소(神霄)의 구진인(九宸人) 중 한 명이며, 직위는 신소진왕(神霄眞王)과 청화제군(靑華帝君) 다음이다. 그러다가 후세에 오면서, 『封神演義』에 와서는, 뇌부를 통솔하는 최고의 신으로 자리하게 된다. 이에 대해 『夷堅志』에서는 다음과 같이 서술하고 있다.

吳人周舉，建炎元年自京師歸鄉裏，時中國受兵，所在寇盜如織。舉遇星冠羽服人謂曰：“子明日當死於兵刃，能誦十字經，不唯免死，亦能解冤延壽。”舉跪以請，雲：“九天應元雷聲普化天尊十字是也。”拜而受之。明日，果遇盜，逼逐至林間，窘懼次，猛憶昨語，亟誦一聲。猶未絕口，雷聲大震，群盜驚走，遂得脫。⁸⁵⁾ [丙志 卷6 十字經]

이상 내용 역시 『雷霆經』의 형성에 대해 서술하였고, 이어서 천존(天尊)의 대원(大願)에 대해 말하고 있다. 구체적으로 원문을 보면 “曾經在大羅元始天尊前，懷著清淨心發下了如下誓願：‘願於未來世，一切眾生，

82) 『題無上九霄玉清大梵紫微仙都雷霆玉經』, 『白玉蟾全集』卷7.

83) 『海瓊白眞人語錄』卷4에 “雷霆玉經 想已刊了，可施十本，以傳江西之士”가 있다. 『道藏』藝文版 第55冊, p.44422 [『道藏』三家本 第33冊, p.138].

84) 今井宇三郎, 「金丹道教研究：南宋の道士白玉蟾の思想」, 『東京教育大學文學部紀要國文學漢文學論叢』8 (1963), p.96.

85) [宋]洪邁撰, 何卓點校, 『夷堅志』, p.415.

天龍鬼神，一稱吾名，悉使超渙”⁸⁶⁾이라 하였다. 이 내용은 『雷霆經』에 있는 대제의 대원과 거의 흡사하다. 책은 이어서 ‘學道希仙’，‘召九靈三精’，‘解五行九曜剋戰形中’，‘消口舌唇吻’，‘禳土皇神煞禁忌’，‘求嗣息衛產難保嬰孩’，‘滅鳥妖蛇孽’，‘遣崇除妖滅邪巫厭禱’，‘禱雨祈晴止禳水火’，‘瞻星禮鬥’，‘聞經滅罪’에 대해 언급하였다. 즉 이 경전을 읽으면 모든 재난을 해소할 수 있다는 것이다. 이렇게 볼 때, 경전 자체는 이미 주술의 성격을 지니고 있는 것이다. 경전의 이러한 기능은, 천존의 호칭과 더불어 상보상조 하면서, 아주 빠르게 민간에 퍼져 나갔다. 현대의 도사들이 재초과의를 진행할 때에도 이 경전을 송독한다.

3. 주법(呪法)의 이론

경전을 근거로 하여 발생한 너법은, 주술을 위해 아주 방대한 이론적 근거를 마련하게 된다. 구체적으로 보면 『道法會元』 권1 清微道法樞紐, 권67 雷霆玄論, 권76 雷霆火師奧旨, 권77~78 雷霆妙契, 권83~89 先天雷晶隱書(권84~85)에서 모두 너법의 원리와 이론에 대해 서술하고 있다.

이러한 경전에 보여지는 가장 근본적인 사상은 곧 도의 체득과 법의 사용이다. 다시 말해서 자신의 수행을 통해 도를 체득한 다음, 주술을 사용하는 것이다.⁸⁷⁾

자세히 보면, 내면의 수행을 통하여 선도(仙道)를 체득하고, 외형적인 응용을 하여, 음양의 조화를 이루고, 인간을 구제하고 만물에 이롭게 하라고 하였다.⁸⁸⁾

86) 『道藏』藝文版 第2冊, p.1137 [『道藏』三家本 第1冊, p.758].

87) 『道法會元』卷1 清微道法樞紐 法序, “道乃法之體, 法乃道之用.” 『道藏』藝文版 第47冊, p.38450 [『道藏』三家本 第28冊, p.674]; 『道法會元』卷67 雷說 “非通道者, 不足以語法.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39084 [『道藏』三家本 第29冊, p.213].

88) 『道法會元』卷67 萬法通論, “夫造此道者, 修之於內則聚靈為寶, 超凡入聖; 施之於外則調陰變陽, 濟人利物.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39081 [『道藏』三家本 第29冊, p.211].

이렇게 볼 때 뇌법의 사용은 단순한 법술을 부리는 것이 아니라는 것을 알 수 있다. 오직 조화의 추기(樞機)를 파악해야만 그 법을 사용할 수 있다. 그리고 이러한 경지에 도달해야만 뇌신을 부리고, 우리를 내릴 수 있는 것이다.⁸⁹⁾

조화의 추기를 파악하기 위해서는, 먼저 자신의 정신을 일기(一炁)와 합일을 이루게 해야 한다.⁹⁰⁾ 이것이 수행의 관건이다. 이는 금단도(金丹道)의 현관일규(玄關一竅)와 마찬가지로이다. 이 선천일기(先天一炁)와 현관일규(玄關一竅)는 제법을 관통(貫通)하는 근본이다.⁹¹⁾

다시 말해서 조화의 추기를 파악하는 것이 뇌정지도(雷霆之道)에 들어가는 길이다. 이에 대해 『雷霆經』에서는 “雷霆乃天地之樞機也”⁹²⁾라 하였다.

이상 고전의 내용을 종합해 보면, 뇌법을 행하기 위해서는 먼저 조화의 추기를 파악해야 한다. 이것이 뇌법의 기초이고, 이것이 뇌정지도를 파악하는 것이다. 우리는 이러한 대목에서 금단지도(金丹之道)의 영향력을 확인해 볼 수 있다. 그 이유는, 실제로 뇌법을 행할 때, 수화교구(水火交媾), 삼보운반(三寶運搬)⁹³⁾의 방법을 사용하는데, 이는

89) 『道法會元』卷67 萬法通論, “為造化之主, 召集萬神, 歷役雷電.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39082 [『道藏』三家本 第29冊, p.211]; 『道法會元』卷69 王侍宸祈禱八斷錦立極第一 “於此之時, 廓然一炁初分, 自覺神清氣爽.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39104 [『道藏』三家本 第29冊, p.226].

90) 『道法會元』卷69 王侍宸祈禱八斷錦立極第一, “故道中, 法中, 每每一言一炁, 謂天地得此一炁, 千變萬化, 人為萬物之靈, 能行此一炁, 可以感天地, 動鬼神, 呼吸風雲雷雨, 無所不至矣.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39103 [『道藏』三家本 第29冊, p.226].

91) 『道法會元』卷67 萬法通論, “古先聖賢, 窮造化之源, 探鴻濛之奧, 參玄牝之門, 是謂天地根, 故曰玄關一竅. …人能通此一竅則萬竅皆通, 動一神則萬神俱動, 眞雷霆之竅也.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39081 [『道藏』三家本 第29冊, p.210]; 『道法會元』卷67 萬法通論 “夫靈寶, 神霄, 瑤瑤, 清微, 洞玄, 太極, 斬勘諸階雷法, 至於諸階召考正法, 各有家數宗派不同, 而玄關一竅, 先天一炁之妙, 左右逢其原, 貫通諸法之說, 古今之所不易也.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39081 [『道藏』三家本 第29冊, p.211].

92) 『道法會元』卷67 萬法通論, “雷霆實中正之氣, 運陰陽, 主造化, 天樞地機, 翕張二氣於無象之先; 陽雷陰霆, 變化萬靈於有形之始.” 『道藏』藝文版 第48冊, p.39080 [『道藏』三家本 第29冊, p.210]; 『道法會元』卷67 萬法通論 “陰陽之氣為雷霆, 生育萬物也, 雷霆者天地之樞機也.” 『道藏』藝文版 第48冊, pp.39078-39079 [『道藏』三家本 第29冊, p.209].

93) 蜂屋邦夫, 「關於重陽真人金關玉鎖訣」, 『東洋文化研究所紀要』58 (1972), p.137.

이상 문장은 뇌법의 사용에 대해 아주 잘 보여주고 있다. 이 글에서 말하는 심화(心火)와 신수(腎水)의 교구(交媾)나 척추의 통창(通暢) 그리고 상승척수(上昇脊髓)의 기법(技法)⁹⁵⁾은 다른 뇌법 서적에서도 비슷하게 설명하고 있다.

그러면 뇌법의 교리를 뒷받침 해주는 이론은 어떤 사람들에게 의해서 만들어진 것일까? 일설에서는 陳楠, 白玉蟾 등의 도교 남종(南宗)에 신소설(神霄說)이나 뇌법(雷法)이 꽤 깊이 들어와 있던 것은 이미 지적되고 있는 것이다.⁹⁶⁾ 앞서 언급한 白玉蟾의 문장에서 이러한 내용이 나오기에, 이 이론은 일정한 일리가 있어 보인다. 기록에 의하면 진남(陳楠)은 이모산(黎母山)에서 뇌부도독(雷部都督) 신충의(辛忠義)로부터 받은 도천대뇌법(都天大雷法)을 제자인 白玉蟾에게 전해주었다고 한다.⁹⁷⁾

白玉蟾은 제가(諸家)의 대법을 많이 배웠지만, 그중에서 뇌법을 최고의 법술로 생각하였다.⁹⁸⁾ 白玉蟾은 뇌법에 대해 매우 숭상하였으며, 그러한 이유로 『도법회원』에서는 그를 뇌법의 조사(祖師)로 보고, 아울러 王文慶과 함께 높이 평가하였다. 훗날 록(籙)과 봉(封)을 받은⁹⁹⁾

宮有一<牟含>字, 即念十六字秘咒雲: 唵唎吽唵唎吽唎吽唵唎吽唍唎吽唍... 咒畢, 存午上有一暉字如太陽, 未上有一胸字如大陰, 二光相觸, 卻運中宮黃氣上騰, 舌尖虛書一字如金球, 嘯吹於日月二光之中, 如金光圍玄黃混沌之色, 飛過巽戶, 次存心中一字赤色如丹, 腎中一字澄清如潭, 往來混合, 左手雷局, 從南山打下紅日墜潭, 右手雷局, 從山北縮起二氣, 直上夾脊雙關, 上頂門, 飛過巽戶, 與先金光圍混合, 如雷聲大震, 但見巽戶昏昏蒙蒙, 內見使者隱然在內” 『道藏』藝文版 第48冊, pp.39339-39340 [『道藏』三家本 第29冊, p.383].

95) 蜂屋邦夫, 앞의 글, p.122 이후 참조. 蜂屋씨는 여기에서 金丹道の 수행을 3단계로 나누고, 제1단계가 화(火)인 심(心) 안에 포함된 심수(心水)와 수(水)인 신(腎) 안에 포함된 진화(眞火)가 하단전의 황정(黃庭)에서 조화되는 것. 제2단계가 조화되어 형성된 하원(下元)의 보(寶)가 척수(脊髓)를 통해 뇌에 운반되는 것. 마지막 단계가 정기(精氣)가 뇌의 상전(上田)에서 다시 중전(中田), 하전(下田) 쪽으로 보내지는 것이라고 하였다. 수화교구(水火交媾)는 제1단계에 해당하고, 삼보운반(三寶運搬)은 제2단계에 해당한다.

96) 宮川尚志, 「林靈素と宋の徽宗」, p.71; Michel Strickmann (司馬虛)著, 安倍道子譯, 「宋代の雷儀—神霄運動と道家南宗についての略説」, 『東方宗教』46 (1975), pp.20-21.

97) 『道法會元』卷108 翠虛真人得法記.

98) 『白玉蟾全集』卷8의 蘇森이 쓴 跋修仙辨惑論序 참조. 今井宇三郎, 「金丹道教研究: 南宋の道士白玉蟾の思想」, p.95.

99) 『白玉蟾全集』卷9 洞章.

白玉蟾은 교단에서 매우 유명한 인물이 되었는데, 역대 천사(天師)들은 앞다투어 그를 위해 찬송(讚頌)¹⁰⁰을 썼다.白玉蟾은 금단교에 대성을 한 사람이기에, 교리에도 능통했다. 그렇기 때문에 너법이 그의 손을 걸쳐 거대 이론으로 발전한 것을 불가능한 것이 아니다. 그 이후로 너법을 전수 받은 사람들이 더 있는데 『道法會元』, 『眞仙通鑑』을 보면 雷默庵, 莫月鼎, 黃舜申¹⁰¹ 등의 사람들이 너법 이론을 더욱 정교하게 발전시켰다고 한다.

VI. 마치며

이상 너법이 도교에서 자리를 잡는 과정을 보면, 그것은 민간신앙이 유행하면서, 교단에서 수용하고 이론화한 과정을 겪은 것을 알 수 있다. 너법의 성립은, 민간종교의 변화를 의미하고, 또한 전국적 규모의 명계신령체계(冥界神靈體系)의 확립을 의미한다. 거기에 도교 교단에서 적극적으로 호응하고, 금단도교와 정일교에서 주도적으로 착수하여 이론화한 과정을 겪으면서, 매우 중요한 주술로 자리잡게 되었다. 너법은 민간에서 발생한 주술이지만, 시대적인 특징과 맞물려, 종교적으로 아주 흥행하였다. 이러한 상황이 말해주는 것은, 기성종교의 교리가 더 이상 사람들의 수요를 충족시키지 못하고 정체되었다는 것을 의미한다. 너법의 성립은 마치 북방에서 진진교가 발생한 것과 마찬가지로 사람들에게 새로운 바람을 가져다 주었다. 다시 말해서, 이러한 변화는 모두 민중들의 실질적인 수요에 맞춰 발생한 것이다. 남방 도교인 정일교는 교단 내부에서는 변화를 가져오지 못했지만, 민간종교

100) 『白玉蟾全集』卷7 歷代天師讚.

101) 이상 세 인물은 『歷世眞仙體道通鑑續編』卷5에 언급되어 있다. 이외에도 莫月鼎의 『新元史』卷243과 『續道藏』의 『消搖墟經』卷2에 전하며 黃舜申의 『清微仙譜』洞真部 譜錄類에도 있다.

사상을 적극적으로 교단에 수용하게 된다. 그들은 이러한 과정을 통하여 남방 도교에서 주도적인 지위를 차지하게 되었다. 뇌법의 성립과정을 보면, 이러한 시대적 변화를 상징적으로 잘 반영하고 있다.

【참고문헌】

- 『正統道藏』, 臺北: 藝文印書館, 1977.
- 『白玉蟾全集』, 蕭天石 主編, 『道藏精華』, 臺北: 自由出版社.
- 高田真治, 後田基巳 譯, 『易經』, 東京: 岩波書店, 1969.
- [漢]王充 撰, 『論衡』, 『叢書集成新編』, 平凡社東洋文庫.
- [宋]李燾 撰, 『續資治通鑒長編』, 世界書局.
- [宋]楊仲良 撰, 『資治通鑒長編紀事本末』, 文海出版社.
- [宋]洪邁 撰, 『夷堅志』, 中華書局.
- [宋]陸遊 撰, 『家世舊聞』, 廣智書局.
- , 『南唐書』, 『叢書集成新編』.
- [宋]馬今 撰, 『南唐書』, 『叢書集成新編』.
- [宋]謝深甫等 撰, 『慶元條法事類』, 臺北: 新文豐出版公司.
- [宋]羅潛 撰, 『寶慶四明志』, 『宋元地方志叢書』.
- [元]脫脫等 撰, 『宋史』, 中華書局.
- [清]畢沅 撰, 『續資治通鑒』, 中華書局.
- [清]秦綉業 輯, 『續資治通鑒長編拾補』, 世界書局.
- 『道藏』, 北京: 文物出版社, 上海: 上海書店, 天津: 天津古籍出版社, 1988.
- [漢]王充 著, 黃暉 撰, 『論衡校釋』, 北京: 中華書局, 1990.
- [宋]白玉蟾 著, 『白玉蟾全集』, 蕭天石 主編, 『道藏精華』 10-2, 臺北: 自由出版社, 1990.
- [宋]洪邁 撰, 何卓 點校, 『夷堅志』, 北京: 中華書局, 2006.
- [宋]楊仲良 編, 『皇宋通鑒長編紀事本末』, 南京: 江蘇古籍出版社, 1988.
- [宋]陸遊撰, 孔凡禮 點校, 『家世舊聞』, 北京: 中華書局, 1993.
- [元]脫脫等 撰, 中華書局編輯部 點校, 『宋史』, 北京: 中華書局, 1985.
- [清]畢沅 撰, 標點續資治通鑑小組 點校, 『續資治通鑑』, 北京: 中華書局, 1957.
- [清]黃以周等 輯注, 顧吉辰 點校, 『續資治通鑑長編拾補』, 北京: 中華書局, 2004.

- 劉枝萬, 『中國民間信仰論集』, 臺北: 中央研究院民族學研究所, 1974.
- 孫克寬, 『宋元道教之發展』, 臺中: 東海大學, 1965.
- , 『元代道教之發展』, 臺中: 東海大學, 1968.
- Groot, J.J. M. de. *The Religious System of China*, vol.6, 臺北 [Taipei]: 成文出版社[Chengwen Press], 1972 復刻版.
- Michel Strickmann (司馬虛)著, 安倍道子譯, 「宋代の雷儀—神霄運動と道家南宗についての略説」, 『東方宗教』46, 1975.
- 蘇海涵(Michael R. Saso) 著, 沙索·成子 譯, 「道教の傳授經戒—正統道教型受戒について」, 『東方宗教』45, 1975.
- 蘇海涵, 『道教儀式的正統與異端』, [美]武雅士編, 彭澤安等 譯, 『中國社會中的宗教與儀式』, 南京: 江蘇人民出版社, 2014.
- Saso, Michael R, “Orthodoxy and Heterodoxy in Taoist Ritual,” in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf, 325–336. Calif: Stanford University Press, 1974.
- , “Lu shan, Ling shan and Mao shan,” *Bulletin of the Institute of Ethnology*, Academia Sinica 34, 1975.
- 常盤大定, 『支那に於ける仏教と儒教道教』, 東京: 東洋文庫, 1930.
- 蜂屋邦夫, 「關於重陽真人金關玉鎖訣」, 『東洋文化研究所紀要』58, 1972.
- 福原椿一郎, 「雷的傳説」, 『民俗臺灣』2-2, 1942.
- 宮川尚志, 「道教史上より見たる五代」, 『東方宗教』42, 1973.
- , 「宋の徽宗と道教」, 『東海大學文學部紀要』23, 1975.
- , 「林靈素と宋の徽宗」, 『東海大學文學部紀要』24, 1976.
- 金井德幸, 「宋代の村社と教」, 『佛教史學研究』18-2, 1976.
- 今井宇三郎, 「金丹道教研究—南宋の道士白玉蟾の思想」, 『東京教育大學文學部紀要國文學漢文學論叢』8, 1963.
- 牧野 巽, 「慶元条法事類の道釈門(上): 宋代宗教法制の一資料」, 『宗教研究』新第9卷第2號, 1932.
- , 「慶元条法事類の道釈門(中): 宋代宗教法制の一資料」, 『宗教研究』新第9卷第4號, 1932.

塚本善隆, 「宋の財政難と佛教」, 桑原博士還曆記念祝賀會編, 『桑原博士還曆
紀念東洋史論集』, 京都: 弘文堂書房, 1930.

_____, 「宋時代の童行試經得度の制度」, 『支那仏教史學』, 5-1, 1941.

■ Abstract

Thunder Spell (Lei Fa) in the Song Dynasty

Matsumoto Koichi

Professor, Department of Information media in the Library, Tsukuba University

As an important era in Chinese history, Song Dynasty was endowed with the characteristics of social, economic and cultural transformation. Daoism in this period was also recorded in history as the development of ancient traditions and the birth of new traditions. Daoism, as a local religion, has shown unusual momentum both in theory and in practice. From the compilation of Daozang under the dynastic policy, to the advent of many ritual books, to the establishment of Quanzhen Daoism (全真道) in the North and the establishment of the authority of Zhengyi Daoism (正一道) in the South, and the emergence of Southern Lineage (南宗), all demonstrate the new tradition of Daoism. The appearance of Thunder Rites (Lei Fa) in Daoism became an epoch-making event in this series of phenomena, which had a significant and far-reaching influence on the development of Daoism thereafter.

Keywords: The Song Dynasty, Thunder Rites (Lei Fa), Emperor Huizong of Song (宋徽宗), Lin Lingsu (林靈素)

서 평

- 서평 : 고병철, 『현대 한국의 종교 법제와 정책』
- 류성민

서평 : 고병철, 『현대 한국의 종교 법제와 정책』

류성민*

I

국가와 종교의 관계는 국가별로 매우 다양하다. 특정 종교를 국교(國敎)로 지정하여 국가 차원에서 각종 지원과 혜택을 주는 국가도 있고, 모든 종교에 대해 국가가 관리하고 통제하는 국가도 있다. 그리고 그 사이에서 수많은 형태의 국가와 종교의 관계를 찾을 수 있다. 이는 각 국가의 역사와 현실이 다르고, 종교의 분포와 종교 인구의 구성 또한 다르기 때문이기도 하며, 국가 체제와 이념도 제각각인 등 여러 가지 요인이 있을 수 있다. 그렇지만, 어떠한 국가와 종교의 관계를 설정하든 간에 적어도 ‘종교’가 차별의 이유가 되어서도 안 되고 종교의 자유를 보장해야 한다는 것은 국제연합(UN)의 「세계인권선언」(1948년 총회)과 「시민적 및 정치적 권리에 관한 국제 규약」(1966년 채택) 등 여러 국제 협약을 통해 세계 대다수 국가에서 이미 수용되어 있다. 거의 모든 국가의 헌법에 종교(혹은 신앙)의 자유가 국민의 기본권으로 규정되고 종교 차별을 금지하는 각종 법률이 제정되어 있다.

우리나라도 헌법에 국민의 기본권으로서의 종교의 자유(제20조 제1항)와 종교에 의한 차별 금지(제11조 제1항)를 규정했고, 국교의 불

* 한신대학교 명예교수, E-mail: sungmin@hs.ac.kr

인정과 정치와 종교의 분리(제20조 제3항)를 선언하고 있으며, 이를 근거로 다수의 법률과 시행령 등 무수한 종교 관련 법과 제도가 마련되어 있다. 또한 이러한 법과 제도를 통해 종교 관련 정책과 행정을 담당하는 정부 부처 및 하위 부서, 위원회 등도 설립되어 있다. 요컨대 우리나라에서 종교 관련 사안이 법제와 정책 혹은 행정을 통해 다루어지고 있고, 이 책은 그 법제와 정책을 분석하는 데 중점을 둔 저서인 셈이다. 특히 이 책에서는 종교 관련 법제가 많거나 중요할 뿐만 아니라 정책과 행정에서 적지 않은 쟁점이 나타나고 있는 종교교육, 군종(軍宗), 사회복지, 교정(矯正) 등 네 영역을 집중적으로 다루고 있다.

그런데 한 학자가 이 네 영역을 모두 다루는 것은 사실상 거의 불가능하다. 기본적으로 법제와 정책 및 행정에 대한 전문적 지식이 필요하고, 교육과 군대, 사회복지, 교정 등도 모두 전문적인 학식이 필요한 영역이기 때문이다. 물론 종교학자로서 여러 종교에 대한 기본 이해와 더불어 종교의 역사, 인간의 삶과 문화에 미치는 종교의 영향, 그리고 사회 각 영역과 종교의 관계에 대한 인식, 종교와 국가의 관계에 대한 기존 논의 분석 등도 이러한 저서를 집필하기 위한 필수 요건이다. 다만, 저자인 고병철 박사가 수십 년 동안 계속해서 관심을 기울이고, 수십 편의 논저로 발표하면서 진척시킨 연구 영역들을 한 권의 책으로 집약했기에 저술 가능한 성과로 평가할 수 있고, 향후 좀 더 심층적이고 다각도에서 분석할 수 있는 기본적 관점과 자료를 제시했다는 점에서 이 저술의 의의를 제시할 수 있다고 본다. 그리고 저자가 종교학자로서 우리나라의 종교현상을 더 잘 이해하고, 현실에서 나타나는 종교 관련 문제들을 성찰하고자 하는 저술 의도는 어느 정도 달성되었다고 판단된다.

II

이 책에서 다룬 종교교육, 군종, 종교사회복지, 종교교정 등 네 영역은 종교 관련 법제와 종교정책을 중심으로 분석되었고, 그 법제와 정책은 평등권(종교에 의한 차별 금지)과 자유권(종교의 자유) 등 헌법에서 규정한 국민의 기본적 권리라는 관점에서 분석되었다. 곧 종교 관련 규정에 나타난 헌법적 가치가 법제와 정책에 어떻게 반영되었고, 그 법제와 정책이 실제로 어떻게 실현되는지를 네 영역에서 구체적으로 살펴보는 방식으로 이 책은 저술되었다.

국가(정부)의 정체성은 헌법을 통해 천명되고, 법제와 정책을 통해 구현된다고 볼 수 있다. 문제는 헌법의 규정이 정권을 가진 정부(특히 정부 수반인 대통령)에 의해 법제와 정책에서 다르게 반영되거나 해석될 수 있고, 정치적 이해 관계로 인해 잘못된 법제와 정책이 그대로 유지될 수도 있다는 점이다. 더군다나 사회적 영향력이 큰 몇몇 종교(단체)들이 자신들의 이해(利害)를 법제와 정책에 반영하려는 시도와 국가(정부)의 정치적 이해관계가 결합 될 때는 문제가 더 심각해질 수 있다. 이 책(II. 종교 법제의 지형과 쟁점)에서 제시한 종교 법제의 쟁점은 그러한 문제의 역사와 현실을 잘 드러내고 있다. 예컨대 미군정 시기(1945. 9~1948. 8) 기독교단체들의 요구를 통해 남한 총선거일을 일요일에서 월요일로 바꾼 것, 이승만 정부(1948. 8~1960. 4) 시기 제헌국회 개회에서 감사기도를 하고 대통령 취임식에서 ‘하나님의 은혜’를 언급한 것이나 크리스마스의 관공서 공휴일 제정, 그리스도교(개신교+천주교) 중심의 군종 제도 설치 등등 적지 않은 그리스도교 중심의 법제와 정책이 추진되었다. 그 이후의 정부에서도 유사한 사례들이 등장하곤 했는데, 특히 전두환 정부(1980. 9~1988. 2)에서는 이른바 ‘10·27 법난’으로 전국 사찰에 계엄군을 투입, 수많은 승려를 연행하는 등 오늘날까지 「10·27 법난 피해자의 명예 회복 등에 관한 법률」(2008. 3 제정)에 따라 그 후속 조치가 이루어지고 있는 것도 있다.

이명박 정부(2008. 2~2013. 2) 시기에는 불교계에서 20만 명의 불자와 스님들이 참여한 ‘헌법 파괴 종교 차별 이명박 정부 규탄 범불교도 대회’(2008. 8)가 서울 도심에서 개최되는 등 정부에 의한 종교 차별이 사회적 문제로 등장하여 결국 문화체육관광부 중무실 내에 「공직자 종교 차별 신고센터」가 설립되고 공직자들을 대상으로 하는 ‘종교 차별 예방 교육’이 실시되기 시작했을 뿐만 아니라 공무원 관련 법률과 그 시행령, 복무규정, 행동강령 등에 모두 공무원의 종교적 중립과 종교 차별 금지 의무가 포함된 개정이 이루어지기도 했다. 이 책에서 거론된 이러한 문제들에서 일부만 거론했지만, 종교교육, 군종, 사회복지, 교정 등 네 영역은 그 문제들이 계속해서 집중적으로 나타나기 때문에 각각 별도의 장(章)으로 다루어지고 있다.

우선 종교교육을 보자. 교육은 헌법이 규정하는 국가의 책무이자 국민의 권리와 의무이다. 비록 모든 학교 교육이 무상 의무교육으로 실행되지 못하지만, 교육받을 국민의 권리는 헌법적 가치를 지녔다고 볼 수 있다. 그런데 이 권리가 종교의 자유를 포함한 종교 관련 헌법 규정과 충돌하는 지점에 ‘종교교육’이 있다. 우리나라에서 근대 교육이 종교(특히 개신교)를 통해 도입되었고, 사립학교, 그중에서도 종교계 사립학교(‘종립학교’)의 비중이 무시할 수 없을 정도로 큰 것이나 대다수 사립학교가 공교육 체제에 편입된 현실, 그리고 종교교육과 관련된 법률 등 제도적 미비 등 여러 요인에 의해 종교의 자유의 보장과 정교분리 등 헌법의 가치가 종교교육에서 충돌하는 사례가 많았다. ‘종교 교과’가 고등학교 교과과정에 신설된 1980년부터 현행 ‘2015 국가 교육과정’에 이르기까지 학교 설립 주체의 특정 종교 관련 교리와 실천이 교과과정에 포함되는 등 갖가지 문제가 나타나고 있다. 더군다나 현행 ‘종교학’ 교과를 선택하는 국공립학교가 거의 없고, 종립 학교에서 반(半)강제적인 종교 의례 참석이나 교과과정을 무시하는 종교교육의 문제, 종교 차별이나 편향의 문제도 있는 등 ‘종교교육’은 사실상 무시 내지는 파행 사이를 오가는 현실인 셈이다.

교육만큼 국민적 관심이 큰 영역이 별로 없는 우리 현실을 직시한다면, 최대한 빨리 ‘종교교육’에 대한 전면적인 실태 조사와 문제 분석을 해야 할 것으로 본다. 이와 관련하여 ‘미국종교학회’(American Academy of Religion, AAR)에서 1970년대부터 연구를 진행하여 2010년 발표한 “미국 공립학교에서의 종교에 대한 교육 지침서”를 참고할 필요가 있다고 본다. 특히 이 지침서에서 채택한 ‘미국 수정헌법센터’의 다음과 같은 지침은 우리의 종교 법제와 정책에서도 중요하게 고려해야 한다고 본다.¹⁾

- 종교에 대한 학교의 접근방법은 학문적(academic)이어야지 신앙적(devotional)이어서는 안 된다.
- 학교는 학생들이 종교를 인식(awareness)하게 하려고 노력해야 하고 어떤 종교를 받아들이도록(acceptance) 압력을 주어서는 안 된다.
- 학교는 종교에 관한 공부(study)를 지원해야지 종교의 실천(practice)을 지원해서는 안 된다.
- 학교는 학생들에게 종교적 견해가 다양하다는 것을 보여줄(expose) 수 있으나, 어떤 특정한 견해를 강도록(impose) 해서는 안 된다.
- 학교는 모든 종교에 대해 교육(educate)할 수 있으나 종교를 증진(promote)하거나 부정(denigrate)해서는 안 된다.
- 학교는 학생들에게 다양한 신념들에 대해 알게(inform)할 수 있으나, 어떤 특정한 신념을 확신(conform)하도록 해서는 안 된다.

다음으로 군종 정책은 군대 내에 종교전문가(성직자와 보조 군인)를 두는 제도를 통해 시행되고 있는데, 곧 군종 장교와 군종병으로 구성된 군종 병과(軍宗兵科)를 통해 운영되고 있다. 군종 제도는 미군정 시기(1945. 9~1948. 8)와 이승만 정부 시기(1948. 8~1960. 4)를 거치

1) First Amendment Center, *A Teacher's Guide to Religion in the Public Schools* (Nashville: First Amendment Center, 1999)(강조는 논평자가 했음).

면서 확립되었고, 이후 역대 정부에서 참여 종교의 확대(개신교와 천주교에서 불교와 원불교로 확대), 군종의 신분 변화(민간인 → 군인), 군종 선발 방식과 역할의 변화 등등 제도상의 변경이 있었지만, 여전히 적지 않은 쟁점이 남아 있다. 군인이라도 국민으로서의 기본적인 권리인 종교의 자유를 누릴 수 있다는 점에서는 군종 제도가 헌법적 가치를 구현할 수 있다고 하더라도, 이 책에서 밝힌 바와 같이 군종 정책으로 시행되면서 특정 종교를 지원하는 문제, 성직자인 군종 장교가 군인으로서의 신분을 갖게 됨으로써 군인의 안보 교육 등 종교 외적인 일에 종사해야 하는 문제, 몇몇 종교의 일부 교단이나 종단만 이 제도에 참여할 수 있는 문제, 참여 종교와 교단 및 종단이 이 제도를 선교와 포교와 같은 종교적 목적으로 활용하는 문제 등등 또 다른 헌법적 가치인 정교분리와 종교에 의하여 차별을 받지 않을 권리가 침해될 수 있다는 논란의 여지가 적지 않다.

종교사회복지는 종교계가 한편으로는 사랑과 자비, 정의, 평화 등등 종교적 가치를 실현하고, 다른 한편으로는 선교와 포교 등 종교 교세의 확대를 위해서도 적극 관심을 보이는 영역이다. 물론 이 책에서 잘 지적했듯이 “자본주의와 민주주의의 접점에서 발생하는 문제”를 해결하기 위해 국가(정부)가 공적으로 내세우는 사회복지 정책에서 종교의 참여를 허용하거나 권유하는 영역이 종교사회복지이기도 하다. 보건복지 영역은 우리나라 전체 예산 중 가장 많은 30~40%를 차지하고 있고,²⁾ 그중 대부분이 사회복지 분야라는 점을 고려하면, 이 책에서 지적한 종교사회복지 관련 과제들은 종교학계에서도 심도 있게 다룰 필요가 있다. 곧 종교사회복지를 포함한 사회복지의 개념을 성찰하고 정립하는 것, 선교와 포교 등 종교활동과 사회복지의 연관성의 논리에 대한 사회적 합의를 도출(導出)하는 것, 사회복지 활동에 참여하는 개별 종교들 사이에서 그 활동의 장애요인을 공유하고 성찰하는 것, 종교계가 설립하여 운영하는 사회복지시설에서 운영 주체와 구성원의 종교의 자유 문

2) 참여연대, 『2022년 보건복지 분야 예산안 분석』(참여연대 사회복지위원회, 2021) 참조(『참여연대 홈페이지』 www.peoplepower21.org에서 확인 가능).

제를 성찰하는 것 등등 종교학자들이 관심을 두고 연구해야 할 과제가 적지 않다고 본다. 특히 많은 종교단체에서 사회복지 법인을 설립하고 공적인 복지기관을 위탁, 운영하면서 예산 집행의 불투명성, 구성원의 종교 차별 등 여러 문제가 제기되고 있는 현실적 문제를 해결하기 위해서도 위 과제들에 대한 논의는 절실하다고 할 수 있다.

끝으로 종교교정 정책을 보자. 근대 국가의 등장과 함께 종교가 관여했던 사법의 영역은 배제되었지만, 국가의 교정시설(구치소와 교도소 등)에 수용된 사람들(미결수형자와 수형자)에게도 헌법에서 명시한 종교의 자유 등 기본권을 합리적으로 보장해야 하고, 종교로 인한 수용자의 차별을 금지해야 한다는 점에서 교정 관련 법제와 정책에서 그와 관련 규정을 두고 실행하는 것은 어느 정도 합의가 될 수 있다고 본다. 그렇지만, 이 책에서 종교교정의 쟁점으로 정리한 것에서 확인할 수 있듯이, 국가가 종교를 활용하여 교정교화(矯正教化)하려 하거나 종교(단체)가 선교와 포교와 같은 종교적 목적으로 종교교정에 참여하는 것은 모두 종교의 자유 침해, 정교분리의 위배, 종교 차별이나 편향, 인권 침해 등 헌법의 가치를 전반적으로 침해할 가능성이 있다고 할 수 있다. 이 책에서 지적했듯이, <교정위원 운영지침>에 ‘기독교, 불교, 천주교 등 우리나라 국민 정서에 반하지 않는 종교단체에 소속된 자’로 그 위원을 맡을 수 있게 한 것이나 각 종교 내에서도 특정 교단이나 종단에 속한 사람만을 위원으로 하는 것, 수용자를 대상으로 ‘1인 1종교 갖기 운동’ 등을 전개한 것, 가석방 심사 규칙의 신원 관계 항목에 신앙을 포함한 것 등등 이미 논란이 되어 수정된 법제와 정책이 있었다는 사실에 주목할 필요가 있다. 또한 법제와 정책에 의해 설립된 국내 최초이자 유일한 개신교 민영교도소인 ‘소망교도소’의 운영에서도 위에서 언급한 가능성은 없는지 검토해야 할 것으로 본다.³⁾

3) 『소망교도소 홈페이지』(<http://somangcorrection.org>)에 소개된 ‘소망교도소의 목표’에는 “수용자 개개인의 하나님과의 관계 회복을 통해 자신과 가족, 사회와 화해할 수 있도록 돕고… 건전한 시민으로 살아가도록 하는데 목표를 두고 있습니다.”라고 되어있다.

III

친구나 친지 사이에서는 정치와 종교에 관한 이야기는 금기시된다. 이는 서로 정치적 견해가 다르거나 믿는 종교 혹은 교파나 종파가 다르면 차칫 갈등과 언쟁으로 이어지기 쉽고, 때론 사이가 틀어지고 서로 적대시하는 사례도 있기 때문일 것이다. 그런데 이 책에서 다룬 네 영역(종교교육, 군중, 종교사회복지, 종교교정)은 정치와 종교에 모두 관련되고, 그만큼 쟁점과 분쟁의 소지가 많은 분야이다. 각 분야의 전문 연구자가 극소수이고 연구 성과도 별로 많지 않은 것도 그와 무관하지 않을 것이다. 수십 년을 이런 분야들의 연구에 집중한 저자의 노고를 높이 평가하지 않을 수 없다. 또한 26쪽이나 되는 방대한 분량으로 정리된 분야별 참고문헌은 향후 관심 있는 연구자에게 큰 도움이 될 것이다.

종교학자로서 서평자는 이 책을 읽으면서 한국 종교학계의 책임과 역할을 절감했다. 종교는 정치적, 사회적, 문화적, 역사적 정황(contexts) 속에서 이해해야 한다는 종교학의 기본을 모르는 종교학자는 없겠지만 정작 종교가 그러한 정황 속에 있는 종교교육, 군중, 종교사회복지, 종교교정을 등한시했던 것은 아닌지? 그래서 신자의 수가 많거나 사회정치적으로 영향력이 몇몇 큰 종교(단체)가 독점적으로 공적 영역에 영향력을 행사해왔고, 국가(정부)는 정치적 필요에 따라 그러한 종교(단체)만을 활용하고자 했던 것이 우리의 종교 현실은 아닌지? 한 종교 내에서조차 거대 교단이나 종단이 군소 교단이나 종단을 ‘정통’ 대 ‘이단’, ‘건전한 종교’ 대 ‘사이비 종교’ 등의 프레임으로 배제하거나 무시하는 현상이 생겨난 것은 아닌지? 아무튼 종교 현실을 더 정확하고 더 세밀하게 분석하고 이해할 필요성은 이 책을 통해 충분히 드러났다고 판단된다.

부 록

대순종학회 정관

학술지 발행 규정

편집위원회 규정

논문 투고 규정

연구 윤리 규정

원고 모집

대순종학회 정관

제1장 총칙

제1조(명칭) 본회는 ‘대순종학회(大巡宗學會)’라 칭한다.

제2조(목적) 본회는 대순진리회에 관한 학술연구를 통하여 대순종학 발전에 이바지함을 목적으로 한다.

제3조(사무소) 본회의 사무소는 이사회의 승인을 거쳐 회장이 정하는 장소에 둔다. 단 지방 및 해외 각처에 지회를 둘 수 있다.

제4조(사업) 본회는 그 목적을 달성하기 위하여 다음 각호의 사업을 행한다.

- (1) 학술연구
- (2) 정기 학술지 및 관련 도서 간행
- (3) 정기학술회의 및 특별강연회 개최
- (4) 국제간의 연구 교류(국내의 종교답사 및 공동 학술회의 개최)
- (5) 관련 자료 수집 및 콘텐츠 개발

제2장 회원

제5조(회원의 구분)

- (1) 본회는 정회원과 명예회원을 둔다.
- (2) 정회원은 본회의 취지에 찬동하고, 이사회의 승인을 얻은 자로 한다.
- (3) 명예회원은 본회의 취지에 찬동하고 본회의 운영과 발전에 기여 및 찬조하는 개인과 단체로 하되 이사회에서 선임 추대한다.
- (4) 본회는 고문을 둔다. 고문은 이사회에서 추천하고 총회의 승인을 얻는다.

제6조(회원의 권리와 의무)

- (1) 정회원은 회비를 내고 회칙이 정한 권리와 의무를 갖는다.
- (2) 명예회원은 이사회와 총회에 출석하여 의견을 개진할 수 있다.

제7조(회원의 상벌)

- (1) 매년 우수 논문이나 저술을 선정하여 학술상을 수여할 수 있으며, 학술상은 이사회의 결정에 따라 수여한다.
- (2) 본 회의 회원으로서 회원의 의무를 이행하지 않거나 본 회의 목적에 어긋나는 행위를 했을 경우, 이사회 또는 총회의 결의로 제적할 수 있다.

제3장 임원 및 위원회

제8조(임원의 종류와 정원) 본 회의는 학회 임원으로서 회장 1인, 부회장 1인, 상임이사(총무, 학술, 섭외, 편집 등) 4인, 감사 2인을 둔다.

제9조(임원의 임기 및 선임방법)

- (1) 모든 임원 임기는 2년이며 연임할 수 있다. 임원의 임기는 정기총회에서 2년 뒤 정기총회까지이다.
- (2) 차기 회장은 이사회의 추천을 거쳐 총회에서 선출한다.
- (3) 감사는 총회에서 선출한다.
- (4) 부회장, 이사는 회장의 추천으로 총회에서 선출한다.
- (5) 임원의 임기 중에 결원이 생겼을 때는 이사회에서 보선하고 보선된 임원의 임기는 차기 총회까지의 남은 기간으로 한다.

제10조(임원의 직무)

- (1) 회장은 본 회를 대표하고 총회, 이사회의 의장이 되며 회무를 주관한다.
- (2) 부회장은 회장을 보좌하고 회장이 유고 시에는 그 직무를 대행한다.
- (3) 이사는 이사회를 통하여 본 회의 업무에 관한 사항을 심의하며 이사회 결의 또는 총회나 회장으로부터 위임된 사항을 처리한다. 부회장은 당연직 이사가 된다.

- (4) 상임이사는 회장을 보좌하며 본 회의 운영에 관한 맡은 분야의 회무를 처리한다.
- (5) 감사는 본 회의 재정 및 기타 운영에 관한 사항을 감사한다. 감사는 연 1회 정기총회 전 감사를 시행하고, 그 결과를 정기총회에 보고해야 한다.

제11조(위원회) 본 회의는 본 회의 사업을 위하여 각종 위원회를 둘 수 있다.

제4장 회의

제12조(회의의 종류) 본 회의 회의는 총회, 이사회, 편집위원회로 한다.

제13조(총회)

- (1) 총회는 정기총회와 임시총회로 한다.
- (2) 정기총회는 연 1회 12월 중에 회장이 소집한다.
- (3) 임시총회는 이사 또는 재적 정회원 3분의 1 이상의 소집 요구가 있거나 회장이 필요하다고 인정할 때 회장이 소집한다.
- (4) 총회는 재적 정회원 3분의 1 이상의 참석으로 성립되고, 회장은 총회 예정일 1주일 전에 회의 안건을 각 회원에게 통지하여야 한다.
- (5) 총회는 다음의 사항을 의결한다.
 - ① 임원선출에 관한 사항
 - ② 회칙변경 사항
 - ③ 세입세출에 관한 사항
 - ④ 그 밖에 필요한 사항

제14조(이사회)

- (1) 이사회는 재적 이사 3분의 1 이상의 소집 요구가 있거나 회장이 필요하다고 인정할 때 회장이 소집한다.
- (2) 이사회는 재적 이사 과반수의 출석으로 성립한다.
- (3) 회장은 부의 내용이 경미하다고 판단할 때 서면으로 이사회를 개최할 수 있다.

(4) 이사회는 다음의 사항을 의결한다.

- ① 사업계획의 승인
- ② 총회에 부의할 안건의 심사
- ③ 세입세출 심의
- ④ 총회나 회장의 위임 사항
- ⑤ 그 밖의 필요한 사항

제15조(상임이사회)

- (1) 상임이사회는 회장이 필요하다고 인정할 때 회장이 소집한다.
- (2) 상임이사회는 재적 이사 과반수의 출석으로 성립한다.
- (3) 상임이사회는 다음의 사항을 의결한다.

- ① 총회로부터 위임받은 사항
- ② 이사회로부터 위임받은 사항
- ③ 회의 운영에 관한 사항
- ④ 그 밖에 필요한 사항

제16조(편집위원회) 편집위원회는 회장이 지명하고 이사회의 승인을 받으며, 별도의 규정에 따라 운영한다.

제17조(의결) 모든 회의의 의결 정족수는 참석자의 과반수로 한다. 참석은 위임으로도 가능하다.

제5장 재정

제18조(수입) 본 회의 재정은 회비, 찬조금 및 기타 수입으로 충당한다. 본 회의 회비는 이사회에서 결정한다. 수익과 재산은 본 회의 계산과 명의로 독립적으로 소유하고 관리한다.

제19조(지출) 본 회의 재정 지출 항목에 관한 것은 이사회에서 결정한다. 단 수익과 재산은 회원에게 분배하지 않는다.

제20조(회계연도) 본 회의 회계연도는 정기총회부터 다음 정기총회까지로 한다.

제6장 부칙

제21조(회칙개정) 본 회의 회칙을 개정하기 위해서는 총회의 의결을 거쳐야 하며, 이사회의 발의 또는 재적 회원 3분의 1 이상의 발의와 출석회원 3분의 2 이상의 찬성을 얻어야 한다.

제22조(시행세칙) 본 회칙의 시행에 관한 세칙은 이사회에서 결정한다.

학술지 발행 규정

제1조(목적) 이 규정은 대순종학회 정관 제4조 2항에 규정된 본 대순종학회 사업을 원활히 수행하기 위한 학술지 편집 및 발행에 관한 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제2조(학술지의 명칭) 본 대순종학회의 학술지 명칭은 ‘대순종학(大巡宗學)’으로 한다.

제3조(학술지 편집위원회) 학술지의 편집 및 발행의 업무를 수행하기 위하여 학술지 편집위원회를 둔다. 편집위원회의 운영에 관해서는 별도의 운영세칙을 둔다.

제4조(학술지 편집) ‘대순종학’지에는 대순사상 관련 연구 논문을 게재하는 것을 원칙으로 한다.

제5조(발행회수 및 발행일) ‘대순종학’지는 매년 2회 발행(6월 30일, 12월 31일)을 원칙으로 하며, 특별한 필요에 따라 추가로 발행할 수 있다.

제6조(논문의 투고) 논문의 투고에 관해서는 별도의 원고작성요령에 따라 작성하여 투고하는 것을 원칙으로 한다. 투고된 논문은 원칙적으로 반환하지 않는다.

제7조(논문의 심사)

- (1) 학술지에 게재할 논문의 심사는 편집위원회에서 담당한다.
- (2) 편집위원장은 접수된 논문의 제목들을 수합하여 익명으로 처리한 다음 편집위원회에 심사위원 선정을 요청한다.
- (3) 편집위원회는 해당 논문별로 최적의 심사위원 3명을 선정하여 익명으로 처리된 논문의 심사를 의뢰한다.

제8조(심사절차 및 결과의 처리) 투고논문의 창의성과 완성도를 심사위원 3명이 종합적으로 심사하되 본 학회가 추구하는 주제와의 관련성을 고려하여 등급으로 평가하며, 일정 등급 이상으로 평가된 논문만을 게재한다.

제9조(부칙)

- (1) 이 규정은 2021년 9월 1일부터 시행한다.
- (2) 이 규정에 명시되지 않은 사항은 편집위원회의 결정에 따른다.

편집위원회 규정

제1조(목적) 이 규정은 대순종학회 편집위원회(이하 ‘위원회’라 한다)의 업무를 공정하고 합리적으로 처리하기 위함을 목적으로 한다.

제2조(주요 업무)

- (1) 학술지 및 학술도서 발간
- (2) 각종 학술자료 수집·정리 및 발간
- (3) 기타 편집 관련 사안

제3조(구성 및 임기)

- (1) 위원회는 5인 이상의 위원으로 구성하며, 편집위원의 임기는 2년으로 하고 연임할 수 있다.
- (2) 편집위원장은 위원회의 추천을 받아 회장이 임명하며, 학술지 발행의 독립성과 전문성 그리고 안정성을 보장하기 위해 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제4조(결정 사안)

- (1) 학술지 투고 논문 심사
 - ① 심사위원 위촉
 - ② 심사결과 심의
 - ③ 게재논문 선정
- (2) 학술지 편집 및 발간
 - ① 게재순서 결정
 - ② 교정 및 인쇄의뢰

제5조(학술지) 위원회에서는 학술지 발간에 있어 다음의 규정들을 준수한다.

- (1) 논문 투고 규정
- (2) 논문 심사 규정
- (3) 연구 윤리 규정

제6조(회의 및 의결)

- (1) 위원회는 학술지 발간 시기에 맞추어 정기적으로 소집하며, 필요한 경우 온라인으로도 개최할 수 있다.
- (2) 위원회는 재적 위원 과반수의 출석으로 개최하고 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.

제7조(부칙)

- (1) 이 규정은 2021년 9월 1일부터 시행한다.
- (2) 이 규정에 명시되지 않은 사항은 편집위원회의 결정에 따른다.

논문 투고 규정

『대순종학』에 원고를 투고할 때는 반드시 다음의 사항을 준수하여 투고해야 한다.

1. 원고 분량

- 1) 제출 원고는 초록, 참고문헌을 포함하여 200자 원고지 기준 50~200매 내외 분량으로 작성한다.
- 2) 원고 분량이 지나치게 많거나 적을 경우 편집위원회의 결정에 따라 조정을 받아야 한다.

2. 저자 표기

- 1) 저자의 성명, 소속, 지위 등을 표기한다.
- 2) 공동연구논문인 경우에는 공동저자의 성명을 병기하되 연구에 대한 기여도를 반영하여, 좌로부터 제1저자, 제2저자(계속시 추가) 순으로 기록한다.

3. 본문 작성 요령

- 1) 한글 전용으로 하되 의미의 혼동 가능성이 있을 경우나 인명 및 기타 고유명사에는 괄호() 속에 한자나 원어를 부기한다. 단 첫 번째에 한하여 부기하며, 필요에 따라 반복 가능하다.
- 2) 특별한 사유가 없는 한 A4 용지에 작성해야 하며, 본문의 장·절·항 등의 번호는 I, 1, 1), (1), ①의 순으로 매기며, 표와 그림은 <표 1>, <그림 1>과 같은 형식으로 일련번호를 붙여 표의 제목은 상단에, 그림의 제목은 하단에 표기한다.

4. 문헌 표기

- 1) 국내 및 중국, 일본 등 동양 문헌의 경우
 - 단행본, 전집, 학술지: 『 』
 - 신문과 잡지: 《 》
 - 개별 논문, 학위논문, 신문과 잡지의 기사: 「 」

- 2) 서구 문헌의 경우
 - 단행본, 전집, 학술지, 신문과 잡지: 이탤릭체
 - 개별 논문, 학위논문, 신문과 잡지의 기사: “ ”
- 3) 기타 부호
 - 강조 부호: ‘ ’
 - 인용 부호: “ ”

5. 주(註)의 표기

- 1) 주는 각주(footnote)를 사용하며, 2자 내어쓰기를 적용하여 1), 2) 등으로 표기한다.
- 2) 구체적인 표기 방법은 아래 6항의 예시에 따른다.

6. 주의 예시

- 1) 단행본
 - 강돈구, 『종교이론과 한국종교』 (서울: 박문사, 2011), p.25.
 - Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), p.23.
- 2) 번역서
 - 캐서린 벨, 『의례의 이해』, 류성민 옮김 (오산: 한신대학교 출판부, 2007), pp.21-34.
 - G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Vol.2, trans. J. E. Turner (New York: Harper & Row, 1963), pp.189-191.
- 3) 학위논문
 - 한승훈, 「조선후기 변란의 종교사 연구: 추국 자료로 본 반란과 혁세 종교」 (서울대학교 박사학위 논문, 2019), pp.37-52.
 - Alicia Marie Turner, “Buddhism, Colonialism and the Boundaries of Religion: Theravada Buddhism in Burma 1885-1920,” (Ph. D. Dissertation, University of Chicago, 2009), pp.7-15.
- 4) 정기 간행물의 논문 및 기사
 - 윤용복, 「대순진리회의 조상의례와 특징」, 『종교연구』 69 (2011), p.161.
 - 박용철, 「대원사 공부의 이해에 나타난 종통의 천부성에 대한 고찰」, 『대순회보』 68 (2007), pp.99-106.

- Shannon Dunn, “The End of Religious Liberty? Institutional Sovereignty and the Question of Social Justice” *The Journal of Religion* 96:4 (2016), p.489.
- 5) 편집된 책 혹은 그 속의 글
 - 고병철, 「대순진리회의 전개와 특징」, 한국학중앙연구원 문화외종교연구소 엮음, 『한국 종교교단 연구Ⅱ』 (성남: 한국학중앙연구원, 2007), pp.197-201.
 - William I. Robinson, “Theories of Globalization,” in George Ritzer, eds., *The Blackwell Companion to Globalization* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2008), p.127.
- 6) 전집
 - 중추김충열전집 간행위원회 편, 『김충열전집』 6 (강원: 원주시, 2020), p.127.
- 7) 신문
 - 윤석인, 「종교와 정치」, 《한겨레신문》 1999. 3. 1.
- 8) 사료
 - 『世祖實錄』, 世祖 1年, 12月 3日.
- 9) 동일한 문헌 인용 표기
 - 바로 앞의 문헌과 동일한 경우
같은 책, pp.15-19.
같은 글, p.38. (논문인 경우)
 - 같은 인용의 반복
정재서, 앞의 글, pp.23-25. (같은 저자의 글이 하나만 인용된 경우)
정재서, 『강증산(姜甌山)의 중국신화 수용과 그 의미』, pp.18-21.
(같은 저자의 논저가 둘 이상 인용되고 있는 경우)
- 10) 인터넷
 - 『대순진리회 여주본부도장』, 「대순진리회 조직도」 (<http://www.daesoon.org/about/organization.php>, 2022. 5. 14. 접속)
 - 『Harverd University』, 「Harvard Divinity School, Religious Literacy Project」 (<https://rlp.hds.harvard.edu>, 2019. 1. 5. 접속)

7. 참고문헌록 작성

- 1) 경전 및 사료, 단행본 및 논문, 기사를 가나다의 순으로 제시한다.
- 2) 여러 나라 문헌을 참고했을 경우 韓書(가나다순), 日書(アイウエオ순), 中書(한글발음 가나다순), 洋書(ABC순) 순으로 제시한다.
- 3) 논문의 말미에 아래와 같은 요령으로 작성한다.

대순진리회 교무부, 『전경』, 여주: 대순진리회 출판부, 2010.

장석만, 『한국 근대종교란 무엇인가?』, 서울: 모시는 사람들, 2017.

바나 다스, 『구조와 인식: 힌두 카스트와 의례의 양상』, 김경학 옮김, 서울: 한국문화사, 2013.

이봉호, 「『전경』에 나타난 ‘미륵’의 성격」, 『대순사상논총』 26, 2016.

박종천, 「다산 정약용의 의례이론에 대한 연구: 종교문화체계로서의 예(禮) 분석을 중심으로」, 서울대학교 박사학위 논문, 2007.

윤석인, 「종교와 정치」, 《한겨레신문》 1999. 3. 1.

岡田浩樹, 「韓国仏教の屈折と蛇行: 妻帯僧問題に見いだせるポスト・コロニアル状況」, 『植民地主義と人類学』, 西宮: 関西学院大学出版会, 2002.

蜂屋邦夫, 『老子探究』, 東京: 岩波書店, 2021.

上野隆平, 「世親『浄土論』における五念門及び五種門の一考察」, 『印度学仏教学研究』, 68:2, 日本印度学仏教学会, 2020.

金 勛, 『信息化时代的宗教』, 北京: 宗教文化出版社, 2015.

黎志添, 「清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係」, 『中國文哲研究集刊』 42, 2013.

Alicia Marie Turner, “Buddhism, Colonialism and the Boundaries of Religion: Theravada Buddhism in Burma 1885-1920,” Ph. D. Dissertation, University of Chicago, 2009.

Monika Mazurek, “The Role of Religion in Creating and Maintaining Ethnic Identity-The Example of the Kashubs in Poland,” *Religions* 12:4, 2021.

Philip Manow and Kees van Kersbergen, *Religion, Class Coalitions, and Welfare States*, New York: Cambridge University Press, 2009.

William I. Robinson, “Theories of Globalization,” in George Ritzer, eds., *The Blackwell Companion to Globalization*, Hoboken: Wiley-Blackwell, 2008.

『통계청』, 「종교별 인구, 성별 / 연령별 / 사회활동별 인구(20세이상)- 시도」, https://kosis.kr/statHtml/statHtml.do?orgId=101&tblId=DT_1PJ2002&vw_cd=MT_ZTITLE&list_id=A11_2015_1_001_005&seqNo=&lang_mode=ko&language=kor&obj_var_id=&itm_id=&conn_path=MT_ZTITLE (2022. 3. 12. 접속)

8. 초록

- 1) 논문의 경우 국문요약과 영문초록을 A4 용지 1매 내외의 분량으로 첨부하며, 영어를 모국어로 하는 사람의 교정을 받아 제출한다.
- 2) 국문요약과 영문초록은 주제어를 5개 내외로 명시하며, 영문초록에는 반드시 영문 제목, 투고자 성명(예: Hong Gil-dong) 및 소속을 표시해야 한다.
- 3) 국문요약과 영문초록은 논문 내용을 전체적으로 전달할 수 있도록 포괄적이며 이해하기 쉽도록 정확하게 작성한다.

연구 윤리 규정

제1조(목적) 이 규정은 대순종학회의 연구 활동에 있어 연구자의 부정행위를 예방·근절하고, 이를 위한 연구윤리위원회(이하 '위원회'라 한다)의 구성 및 운영에 관련된 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제2조(구성)

- (1) 위원회는 편집위원장 및 편집위원에 준하는 학계 인사 5인 이상의 위원으로 구성한다.
- (2) 연구윤리위원장은 위원회의 추천을 받아 원장이 임명한다.
- (3) 연구윤리위원장과 연구윤리위원의 임기는 2년이며 연임할 수 있다.

제3조(운영)

- (1) 위원회는 원장의 요청이 있을 경우 또는 편집위원장이 필요하다고 인정할 경우 편집위원장이 소집한다.
- (2) 위원회는 그 운영과 활동에 있어서 독립성을 유지해야 한다.
- (3) 위원회는 제적 위원 과반수의 출석으로 개최하고 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.
- (4) 심의 대상인 논문과 관련된 위원은 심의에 참여할 수 없다.
- (5) 연구윤리위원장은 심의를 위해 필요한 경우 연구자에게 자료의 제출 또는 보고를 요구할 수 있다.
- (6) 위원회는 심의 대상 논문의 자문을 위해 사안에 따라 특정 분야의 전문가를 자문위원으로 초청할 수 있다.
- (7) 위원은 심의와 관련된 제반 사항에 대하여 비밀을 준수해야 한다.

제4조(기능) 위원회는 다음 각 호의 사항을 심의한다.

- (1) 투고논문의 게재확정시 제출된 연구논문의 윤리적 타당성 검토
- (2) 투고논문 중에서 윤리적·사회적으로 심각한 영향을 미칠 수 있는 연구의 허용여부 및 그 범위에 관한 사항
- (3) 학술 연구와 관련하여 제기된 연구 윤리성과 진실성 논란에 관한 사항
- (4) 기타 대순사상 연구에 관한 중요사항

제5조(대상) 이 규정은 본 대순종학회의 학술지나 기타 학술 간행물 등에 투고를 한 자와 본 대순종학회가 주관하는 학술 행사에서 발표를 한 자에 대하여 적용한다.

제6조(정의) 연구자의 부정행위라 함은 다음과 같다.

- (1) 위조 : 존재하지 않는 자료 또는 연구 결과 등을 허위로 만들거나 기록하는 행위
- (2) 변조 : 연구 과정을 인위적으로 조작하거나 자료를 임의로 변형·삭제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위
- (3) 표절 : 타인의 아이디어, 연구 내용·결과 등을 정당한 승인 또는 인용 없이 도용하는 행위
- (4) 부당한 논문 저자 표시 : 연구 내용 또는 결과에 대하여 학문적 공헌 또는 기여를 한 사람에게 정당한 이유 없이 논문 저자 자격을 부여하지 않거나, 학문적 공헌 또는 기여를 하지 않은 자에게 논문 저자 자격을 부여하는 행위
- (5) 부당한 중복게재 : 연구자가 자신의 이전 연구결과와 동일 또는 실질적으로 유사한 저작물을 출처표시 없이 게재한 후, 연구비를 수령하거나 별도의 연구업적으로 인정받는 경우 등 부당한 이익을 얻는 행위
- (6) 연구비 부정사용 행위 : 연구비 등을 위법하거나 부당한 방법으로 사용하는 행위
- (7) 연구부정행위에 대한 조사 방해 행위 : 본인 또는 타인의 부정행위에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가하는 행위
- (8) 기타 부정행위 : 연구와 관련하여 학계에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어난 행위

제7조(제재)

- (1) 연구부정행위로 판정받지 않더라도 오해의 소지를 없애기 위하여 위원회에서는 원고의 수정·보완을 요구할 수 있다.
- (2) 연구부정행위가 확인된 경우, 위원회는 사안의 경중에 따라 부정행위로 결의된 연구자에 대하여 다음과 같이 제재한다.

- ① 해당 논문에 대한 철회 사실과 사유를 명기하여 공개 및 보존 조치
- ② 논문저자 향후 논문투고 금지(최소 3년 이상)
- ③ 관리기관 홈페이지 및 학술지를 통해 공지
- ④ 연구비 지원을 받아 작성된 논문의 경우 해당 연구지원기관에 세부 사항 통보
- ⑤ 논문저자의 소속기관에 세부사항 통보

제8조(부칙)

- (1) 이 규정은 2021년 9월 1일부터 시행한다.
- (2) 이 규정에 명시되지 않은 사항은 연구윤리위원회의 결정에 따른다.

원고 모집

대순종학회의 학술지 『대순종학』에 실릴 원고를 모집합니다. 『대순종학』은 1년에 2회(6월 30일, 12월 31일) 발행됩니다.

• 논문 주제

- ① 대순진리회와 관련된 모든 주제
- ② 종교학 및 철학과 관련된 주제 중 대순진리회와 연관성이 있는 주제
- ③ 기출된 학위논문 가운데 ① 또는 ②를 만족하는 일부
- ④ 기출된 학위논문으로서 ① 또는 ②를 다룬 것으로서 전체 요약본

• 서평

- ① 대순진리회, 대순사상에 관련된 서적
- ② 대순진리회, 대순사상 연구에 간접적인 연관성이 있는 인문사회과학 서적

• 투고 자격 : 제한 없음.

- 투고 방법 : 대순종학회 홈페이지 회원 가입 후, 홈페이지 상에서 접속.
관련 사이트 : <http://dsstudies.org>

• 투고 규정

- ① 홈페이지의 학회 규정과 투고 규정 참고.
- ② 원고 분량 준수. (200자 원고지 50~200매, 서평은 30매 이상)
- ③ 국문 및 영문초록 제출. 서평은 초록을 제출하지 않음.
- ④ KCI 문헌 유사도 검사 상세 검사 결과표 제출.

관련 사이트 : <https://check.kci.go.kr>

• 논문 심사료 및 게재료 : 없음.

- 『대순종학』에 최종 게재된 원고는 소정의 원고료를 지급함.

편집위원 명단

편집위원장	박상규 (대순종교문화연구소)
편집위원	윤용복 (아시아종교연구원)
	허남진 (원광대학교)
	김태수 (대진대학교)
	최치봉 (대순종교문화연구소)

ISSN 2799-7995

대순종학 제3집

2022년	12월 31일 인쇄
2022년	12월 31일 발행
발행인	차선근
발행처	대순종학회
주소	경기도 포천시 호국로 1007 대진대학교 대진교육관 410호 Tel. 031-539-1567, E-mail. aadt0919@gmail.com
홈페이지	www.dsstudies.org
인쇄	유니온테크
