

II. 근대 종교운동

1. 유 교
2. 불 교
3. 천주교
4. 기독교
5. 천도교
6. 대종교

II. 근대 종교운동

1. 유 교

1) 유교개혁사상의 발생

19세기 말의 개화사상에는 유교이념의 근본가치를 계승하면서 서양의 우세한 기술문명을 수용하겠다는 東道西器論의 경우처럼 온건개화론도 있고, 유교사회의 전통을 과감히 타파하고 서구문물과 제도를 전면적으로 수용하려는 급진개화론도 있다. 급진개화론에서는 사실상 유교에 대한 신념을 포기하거나 다른 종교적 신념을 받아들인 경우가 상당수 있다. 그러나 온건개화론자들 사이에서는 유교적 신념을 지키면서도 보수적 도학의 형식을 깨뜨리고 상당한 수준에서 사상적 혁신을 추구하고 있다는 사실을 주목할 필요가 있다.

유교개혁사상은 유교 내적인 전통의 성찰과 재인식의 작업이 하나의 주제요, 유교 외적인 근대 서구문물의 수용과 섭취의 작업이 다른 하나의 주제를 이루고 있다.

먼저 유교 내적인 전통을 성찰하는 과제를 크게 다음의 네 가지 사항으로 살펴볼 수 있을 것이다.

① 사회변혁에 대한 적응력과 변혁의지의 결핍 : 먼저 유교가 역사의 변화에 대한 적응력을 상실한데 대한 반성이 제기된다. 여기서 유교개혁사상은 교리의 개방적이고 현실적인 재해석을 시도하며, 모든 제도와 행동절차에 새로운 시대적 요구에 적합한 합리적 변혁을 추구한다.

② 민족의식의 자주적 각성의 결핍 : 유교전통이 중국중심의 중화주의에 사로잡혀 있거나 유교문화의 보편주의에 젖어서 민족의식에 대한 뚜렷한 자각을 보여주지 않았다는 점에 대한 반성이 제기된다. 이에 비해 유교개혁사상에서는

유교문화를 민족문화로서 발전시키고 정립시키며, 민족정신의 기초로서 추구하고 있다.

③ 민족적 기반의 결핍 : 유교전통이 통치권력의 옹호와 지배층으로서 신분 윤리의 강화를 내세우면서 본래의 민본정신의 실질을 외면하는데 대한 반성이 제기된다. 유교개혁사상에서도 철저한 계급의식의 극복과 한자문화의 탈피를 성취한 것은 아니지만, 기본적으로 평등의식과 아동 및 여성교육에 대한 관심을 향상시키고 있는 뚜렷한 방향의 전환을 보여주고 있다.

④ 종교적 자기인식의 결핍 : 유교전통은 종교로서의 자기정체성에 대한 인식이 빈약하거나 자신의 종교성을 부정하기도 한다. 이에 비해 유교개혁사상은 기독교가 서양문명의 기초로서 서구사회를 이룬 원동력으로 이해한다. 그리하여 종교로서의 유교를 통한 동양적 정신력의 확립과 민족적 기반의 확보를 추구하였다.

다음으로 유교 외적인 근대 서구문화의 수용에 따른 성찰의 과제를 다음의 세 가지 사항으로 살펴볼 수 있을 것이다.

① 사회적 효용성의 결핍 : 급진개화사상은 서구 근대문물을 수용하기 위해 우리의 폐쇄성을 타파한다는 의도에 따라 우리의 사회전통적 생활관습을 파괴만하면서 아무런 사회적 효용성이 없는 지엽말단적 형식을 도입하고 있다는 비판적 반성이 제기된다.

② 문화적 자주성의 결핍 : 서구 근대문물의 무분별한 전반적 수용은 이미 문화의 자주적 수용이 아니라 문화적 예속이거나 굴복이라 할 수 있다는 반성이 제기된다. 중국중심에서 서양중심으로 문화지향이 직접 건너가는 현실에서 우리 문화의 위치를 각성하고 민족사와 문화의 주체적 연관성을 탐색하는 작업이 추진되었다.

③ 민족적 자주성에 대한 위기의식의 결핍 : 서구문화의 우월성에 대한 신봉이 국권도 상실케 할 수 있음에 대한 비판적 반성이 제기됐다. 서구문화의 폭주 속에서 유교정신의 혁신을 통해 국민정신의 배양과 민족문화의 수호를 추구하는 유교개혁사상은 이 시대 민족정신의 발현방법의 하나다.

여기에서는 유교개혁사상의 유형을 분류하고, 각 유형에서 제기되는 사상적 문제의 주제와 체계를 파악하고자 한다. 이러한 유형의 인식을 통하여 이 시대의 유교사상이 지닌 문제의식과 해결방법의 다양성을 확인할 수 있다. 또한 이러한 문제들이 갖는 사상사적 의의와 시대적 한계를 인식함으로써

우리 시대에 남은 문제의 성격과 방향을 이해하는데 시사를 받을 수 있게 할 것이다.

2) 한말과 일제강점기 한국의 유교개혁사상

(1) 도학파의 유교개혁사상

가. 도학파의 종교관

먼저 도학자들이 제기하였던 종교관의 양상들을 살펴보면, 자신의 정통성에 대한 신념에 따라 다른 종교에 대한 배타적 태도에서 잘 드러나고 있다.

한말 도학의 대표적 주제는 위정척사론으로 인식된다. 여기서 척사의 대상이 되고 있는 것은 邪敎이다.¹⁾ 사교는 천주교와 개신교를 포함하는 서양종교로서 기독교와 서양의 문물제도까지 포함하여 가리킨 것이다. 이 시기에 척사론의 입장에서는 겉으로 서구세력과 일본의 침략성을 비판하였지만 그 속으로 그들 문명의 근원에는 정신적 요소로서 기독교가 있음을 주목하였다. 따라서 서민대중 속으로 뻗어 가는 기독교의 강한 침투력과 확산력을 의식하면서 유교에 대한 자기각성을 하지 않을 수 없게 되었다.

이러한 시기에 한말의 도학자들 사이에서 일어났던 도학적 신념의 각성운동으로서 문헌편찬 활동을 유의할 필요가 있다. 곧 유교교육의 강화와 척사론적 신념을 재확인시키려는 의도에서 편찬된 두 편의 문헌을 들어보면, 하나는 기호지방에서 宋秉稷이 편찬하고, 48명이 참여하여 1900년에 간행한 《傳華錄》(6권 3책)이요, 다른 하나의 문헌은 영남지방에서 許拭과 郭漢一 등이 편찬하고, 52명이 참여하여 1903년 간행한 《大東正路》(6권 3책)이다.²⁾ 이 두 문헌은 편찬의도나 체제가 매우 유사할 뿐만 아니라, 1899년 고종이 내린 〈傳聖綸音〉을 공통으로 신고 있다는 점에서도 상호 유사성을 보여준다. 당시 대한제국의 정부가 공자와 선현을 모신 사당인 文廟의 제사와 유교교육을 소홀히 한다는 유림들의 항의가 강하게 일어나자, 이에 상응하는 정부의 유교에 대한

1) ‘邪敎’는 邪道로 일컬어지며, 특히 더욱 엄격한 배척의 입장에서는 ‘邪術’로 일컫기도 한다.

2) 琴章泰, 《동서교섭과 근대한국사상》(성균관대 출판부, 1984), 268~285쪽.

태도를 밝힌 것이 바로 <존성윤음>이다.

이 윤음에서 고종은 “세계의 모든 나라가 종교를 극진히 존숭하는 것은 종교가 人心을 맑게 하고 정치의 도리가 여기서 나오기 때문이라” 하여, ‘종교’라는 용어를 사용함과 더불어 종교의 기능을 중요시하는 입장을 강조함으로써, 이 시기에 우리 사회의 종교관을 선명하게 밝히고 있다. 동시에 고종은 스스로 “우리 나라에서의 종교는 범상하게 존중되기 때문에 그 실지가 없다”라고 지적하여, 국가적으로 종교정책이 결핍되었음을 반성하고 있다. 여기서 한 걸음 나아가, “우리 나라의 종교는 공자의 도가 아니겠는가(我國之宗教其非吾孔夫子道乎)”라고 단언하고 있다. 고종은 이 윤음을 통해 우리 나라의 종교 곧 국교를 유교라고 확인하였던 것이다. 또한 고종은 국가가 처하고 있는 위기도 종교가 밝지 않은 데서 오는 것이라 지적하고, 온 마음을 종교의 유지에 둘 것을 약속하면서, “앞으로는 朕과 태자가 한 나라 유교의 宗主로서, 箕子와 孔子의 도를 밝히며, 선조의 뜻을 잇고, 모든 신하들에게 물어서 진심으로 공자를 받들어 올리고 도를 따르겠다”³⁾고 선언한다. 이 시기에 고종임금에 의해 유교에 대한 아무런 변혁의지도 없이 유교를 국교로 선언하고 있는 사실은, 당시 중국의 무술변법시기에서 康有爲가 孔敎의 변혁과 국교화를 요구하는 것과 비교할 때 우리 사회의 보수적 여건이 잘 드러난다.

위정척사론의 가장 강경한 입장을 지켰던 도학자로서 堤川의병을 비롯한 의병운동을 주도했던 柳麟錫(毅庵, 1842~1915)은 1913년에 지은 《宇宙問答》에서 중국문화를 구성하는 네 가지 조건 곧 제왕의 道統, 성현의 종교, 倫常의 正道, 衣髮의 重制를 제시하면서, 그 하나로 ‘성현의 종교’를 들고 있다. 그는 성현의 종교로서 중국의 ‘교’는 공자를 ‘宗’으로 삼는 것이라 밝히고 있다. 또한 그는 “인류로서 공자의 교를 ‘종’으로 삼지 않으면 인류가 아니다”라고 강조하여, 공자의 교를 모든 인류의 보편적 진리로 확인하는 자신의 신념을 보여준다. 그는 이 성현의 종교에서 최고의 도리 곧 上達道理가 나오는 것이라 하여 종교가 모든 도리의 근원인 것으로 인식하고 있다.⁴⁾ 이러한 정통도학

3) 《尊華錄》 권 6, 綸音.

《大東正路》 권 5, 尊聖綸音.

자들에 의해서도 유교가 종교로서 자기확인 되고 있다는 사실을 주목할 필요가 있다. 그것은 유교를 모든 종교 가운데 가장 우월한 종교라는 독단적 신념이지만, 이를 통하여 유인석은 ‘종교’라는 서구문화의 개념틀 속으로 한 걸음 들어가고 있는 사실을 보여준다.

나. 온건개화론의 유교관

다음으로 온건개화론자들의 유교관을 이해하고, 그 특성으로서 척사론을 벗어난 개방적 의식을 확인해 볼 수 있다.

도학자 출신으로서 온건개화사상으로 전향하였던 인물들도 東道西器論의 틀을 지키고 있는 만큼, 도학전통의 유교관을 보여주고 있음을 본다. 여기서는 신기선·김윤식의 경우를 검토해 보겠다.

申箕善(陽園, 1851~1909)은 유교의 보편적 원리와 당시대의 현실적 지식을 經과 緯로 엮어 교과서적인 유교입문서를 저술하려는 의도에 따라 1896년 《儒學經緯》를 저술하였다. 그는 공자의 도를 인도로 확인하면서 기독교(耶蘇之敎)를 강하게 비판하는 전통적 신념을 밝혔다.⁵⁾ 그러나 신기선은 1908년 조선통감인 이토 히로부미의 재정지원을 받고 이완용이 조종하는데 따라 세운 친일유교단체인 大東學會의 회장이 되었다. 兪吉濬·金允植 등도 그에 동조하여 유교조직 활동을 벌이기도 한다. 이러한 친일적 성향의 사실에서 동도 서기론의 중간적 입장을 지녔던 인물들의 한계를 확인할 수 있다.

金允植(雲養, 1835~1922)은 〈敦化論〉에서 “敎라는 것은 사람에게 善을 권하여 恒心을 지키게 하는 것이다”라고 ‘교’를 정의하고 있다. 바로 이 ‘교’의 정의가 그의 종교관을 의미하는 것으로서, 그는 곧 종교의 가장 기초적 공통성을 도덕성과 인격성에서 확인한 것이다. 여기서 그는 서양에서 신앙의 자유가 허용되고 있음을 주목하여 종교간의 갈등의 해소를 중시하고 종파주의를 반대하였다.⁶⁾ 그의 孔敎觀에서 정통주의 내지 종파주의를 깨뜨리고 보편주의를 추구하고 조화주의의 성격으로 나가는 변화의 중대한 자취를

4) 柳麟錫, 《毅菴集》 권 51, 宇宙問答.

5) 申箕善, 《申箕善全集》 하, 儒學經緯(아세아문화사, 1981, 475~477쪽).

6) 金允植, 《金允植全集》 2, 敦化論(아세아문화사, 1980, 623~625쪽).

볼 수 있다.

다. 이승희의 공교운동

도학적 유교개혁사상가의 대표적 인물로 李承熙(韓溪, 1847~1916)의 공교운동과 유교개혁사상이 지닌 특성을 이해할 필요가 있다.

이승희는 心即理說을 주창한 한말 영남도학의 거장인 李震相(寒洲)의 아들이자, 그 자신도 비중이 큰 도학자이다. 1880년 그는 청나라의 鄭觀應이 지은 《易言》을 읽고서, “예수의 앞잡이고 맹자의 죄인이다”라고 비판할 만큼, 개화사상에 거부적인 정통도학적 입장을 고수하고 있었다. 그 후 그는 일제의 압박을 피하여 1908년 62세의 노년에 블라디보스톡으로 망명하였으며, 이듬해 1909년 만주로 옮겨가서 興凱湖 부근의 密山府 땅에 ‘대한을 부흥시킨다’는 뜻으로 韓興洞을 세워 동포들을 유교정신으로 결속시키기 위해 활동하였다. 여기서 그는 〈日則銘〉과 〈日誦五綱〉 및 〈五綱十目〉을 정하여 기도문처럼 날마다 성찰하고 암송하게 함으로써, 유교인으로서 지켜야 할 기본적인 윤리강령과 실천조목을 제시하였다.

그는 1913년 67세의 노인이었으나, 당시 북경에 공교회가 조직되어 있음을 알고는 만주지역(東三省) 한국인 동포들을 결속하는 방법으로 ‘동삼성 한인孔敎會’를 설치하기로 결의하였다. 곧 각지로 통문을 돌리며, 〈동삼성한인공교회취지서〉와 절목 10조를 제정한다. 康有爲와 陳煥章이 이끄는 공교회의 조직은 자신이 탐색해 오던 유교조직화의 추구에 해답을 제공했던 것으로 보인다.⁷⁾

이승희는 공교가 중화의 존망에 결정적 요소요, 교육은 공교의 존망에 결정적 조건임을 지적하고 다른 종교에 적응하는 의존적 방법이 아니라, 진실성과 분별 및 믿음과 실천을 통한 공교의 독자성과 내면적 심화를 추구하였다.

그는 공자의 도를 “천명의 성품에 근원하며, 인도의 경전을 수립한다”라 하여 천명과 인도의 두 축을 기준으로 정의하고, 공자를 “중화의 마음이요 만세의 마음이라” 하여 중화의 문화와 만세의 영원한 역사가 공자 없이는

7) 李承熙, 《韓溪遺稿》 6, 東三省韓人孔敎會趣旨書(국사편찬위원회, 1979, 263~265쪽).

생명을 잃는 것으로 제시하고 있다.⁸⁾

또한 공교에서 정치와 종교가 분리되지 않음을 강조하여 국가와 교가 멀망하지 않게 하기 위해서는 반드시 양자를 통합하고 新學과 舊學(공교)을 통합해야 한다고 역설한다.⁹⁾ 만약에 끝내 양자가 소통되지 않는다면, 孔廟와 학당에서라도 공교학과를 설립하여 공교가 현시대의 응용을 겸하고 있음을 밝힐 것을 주장하고 있다.¹⁰⁾ 공교가 공식 교육기구로부터 유리되는 것이 공교의 존립에서는 얼마나 심각한 문제인가를 예리하게 통찰하여 정교일치론을 주장하였던 것이다.

한 마디로 그의 공교사상과 유교개혁론은 도학적 전통의 내면에서 성장되어 나온 것으로 강유위의 공교사상과는 상당한 거리가 있지만 서로 맺어질 수 있는 사상 내적인 독특한 요인을 내포하고 있는 것이다.

(2) 애국계몽사상가의 유교개혁사상

가. 장지연의 유교개혁사상과 대동교

張志淵(韋菴, 1864~1920)은 영남도학의 학풍 속에서 성장하여, 먼저 李瀾과 丁若鏞의 실학사상에 접하면서, 이를 계기로 자강운동에 참여하게 되고 마침내 애국계몽사상가로 활동했다. 1899년 《時事叢報》와 《皇城新聞》의 주필이 되어 언론을 통한 계몽운동의 최선봉에 나섰다. 또한 1900년 廣文社의 출판위원으로서 《朝鮮儒教淵源》을 저술한 것도 유교를 통한 민족문화의 전통을 확인하는 작업을 수행한 것으로 이해할 수 있다.

《조선유교연원》은 한국유교사에 관한 최초의 통사적 서술이다. 그는 이 저술에서 도학과 실학의 양면을 모두 긍정적 시각에서 이해하고 있으며, 지금까지 아무의 관심도 끌지 못했던 관서와 관북지방의 유학자들에 대한 관심을 기울이는 것은 민족통합 의식을 투영하고 있는 것으로 보인다. 《조선유교연원》의 부록에서 그는 유교의 기본성격을 재확인하고 역사를 통해 사회적 효용성을 성찰한다. 그는 유교전통의 가치를 중요시하면서도 당파적이고

8) 李承熙, 《韓溪遺稿》 6, 孔道會講說(362~364쪽).

9) 李承熙, 위와 같음(388~390쪽).

10) 위와 같음.

허세와 위선에 빠진 도학자들에 대한 예리한 비판의식을 통하여 유교개혁론의 근거를 확인한다.

장지연은 유교에 대한 역사적 비판론을 검토함으로서 당시의 국가멸망에 대한 유교의 책임을 묻는 비판을 넘어서 정당한 평가의 기준을 정립하고자 시도한다. 조선사회에서 사회의 참혹함과 봉당의 해독이 일어난 것은 유교가 그렇게 한 것이 아니라 정치가 순치시킨 것이며, 유교의 이름을 빌어 임금을 속인 자들의 죄요 유교의 죄가 아님을 강조한다.¹¹⁾

또한 그는 공자를 유교의 宗祖라 함으로써, 유교를 종교로 이해하고 공자를 종교의 교주로 본다. 그는 유교의 종교적 각성을 통하여 민족정신의 강화를 추구하였다. 그는 우리 민족의 종교적 시조를 단군의 神敎라 보고, 箕子를 한국유교의 종조라 한다. 우리의 종교사를 불교 우세시대와 유교·불교의 병행시대, 유교의 우세시대로 변천되어 왔음을 제시하며, 당시를 신앙의 자유와 종파적 다원화의 시대로서 민족통일의 관념이 결핍되는 것으로 지적하는 점에서도 알 수 있듯이 그의 유교개혁론은 민족운동이 기본이며 유교개혁사상이 민족의식에 깊이 뿌리박고 있다.¹²⁾

그는 박은식 등과 1909년(융희 3) 9월 大同敎를 창건함으로써 당시 친일유교단체인 大同學會에 저항하여 민족정신을 기초로 유교를 조직화하는 민족적 종교운동을 전개하기도 하였다. 그는 종교의 국가적·민족적 역할을 주목하여, “종교란 국민의 腦質을 鑄造하는 원료요, 한 나라의 강약과 흥망이 종교에 걸려 있다”라고 종교의 특성을 정의함으로써, 종교의 사회적 요청을 강조한다. 그의 유교개혁사상은 개방적이고 진취적이며 민족적인 의식을 지닌 혁신적인 것으로서, 애국계몽사상의 이론과 더불어 강유위와 초기 양계초의 영향에 깊이 젖어 있음을 쉽게 발견할 수 있다.

나. 신채호의 민족주의적 유교개혁론

申采浩(丹齋, 1880~1936)는 任憲晦(鼓山)의 문인인 조부로부터 도학 전통의 학풍을 전수받고 1898년 19세로 성균관에 입학하였다. 바로 그 해 11월 萬民

11) 張志淵, 《朝鮮儒敎淵源》 권 3, 儒敎者辨(129~130쪽).

12) 張志淵, 《朝鮮儒敎淵源》 권 1, 儒敎者辨(1쪽).

共同會가 조직되는데 참여하면서 자강운동 내지 애국계몽운동에 뛰어들었다. 1905년 26세로 성균관 박사가 되었으며, 바로 그 해에 황성신문사의 논설기자가 되면서 본격적으로 언론을 통한 애국계몽운동을 전개하였다. 그는 역사 연구를 통한 민족의식의 각성을 추구하고 각종 독립운동조직에 참여하였다.

신채호의 유교개혁론은 낡은 질서를 허물고 새 질서를 추구하는 진보주의적 관심과 국권의 자주성을 확립하기 위한 민족주의적 관심에 기초를 두고 있는 것으로 요약될 수 있다. 그는 국운이 쇠퇴한 책임을 유교에 돌리기보다는 올바른 유교적 신앙의 결여에서 찾았고, 당시 사회에서 그릇된 유교신앙의 폐단을 예리하게 성찰하고 있다.

그는 유교진리의 확장을 유교확장론의 기준으로 제시하고 진리의 위배는 유교의 멸망을 초래할 것이라 경고하고 “유교의 진리를 확장하여 허위를 버리고 실학에 힘쓰며, 소강을 버리고 대동을 힘써서 유교의 빛을 우주에 비출지어다”라고 선언한다. 여기서 ‘실학’은 도학과나 실학과에 의해 추구되어 온 유교전통의 과제라 할 수 있지만, ‘대동’의 과제는 강유위의 대동사상에서 영향을 받고 있는 이념으로 파악할 수 있다.¹³⁾

또한 그는 박은식의 <유교구신론>(1909)을 유교개혁을 위한 새로운 빛으로 강조하면서, 그 자신의 유교개혁론이 추구하는 과제와 신념을 밝혀, “보수를 변하고 실천을 힘쓰며, 守舊를 변하고 就新을 힘쓰며, 沈靜을 변하고 활동을 힘쓰면, 반드시 백성의 지혜를 진흥하며 국가의 주권을 옹호하여 유가의 큰 광채를 번쩍일 날이 있을진지”라 주장한다. 그가 변혁하고자 하는 것은 보수·수구·침정의 폐쇄적이고 정체적인 낡은 질서요, 그가 힘쓰고자 하는 과제는 실천·취신·활동의 능동적이고 진보적인 새로운 질서로서,¹⁴⁾ 그의 유교개혁론이 지닌 실천적 현실성과 진보적 세계성의 기본성격과 방향을 보여준다.

애국계몽운동시기에서 신채호의 유교개혁론이 지닌 또 하나의 기본성격은 유교개혁의 전제로서 국권의 수호와 국민정신의 강화를 요구하는 민족의식

13) 申采浩, <儒教擴張에 대한 論>(《丹齋申采浩全集》下, 乙酉文化社, 1972), 393~394쪽.

14) 申采浩, <儒教界에 對한 一論>(《丹齋申采浩全集》) 別集, 109쪽.

에서 드러난다. 그는 종교를 ‘국민에게 감화를 주는 하나의 큰 기관’으로 규정하고, ‘종교의 노예가 될 뿐이요 국가의 관념이 없는 종교’나 ‘종교의 신도가 될 뿐이요 국민의 정신이 없는 종교’는 20세기 새 국민의 종교가 될 수 없다고 거부한다.¹⁵⁾ 그는 민족주의적 관심에서 유교에만 사로잡혀 있지 않고 불교와 기독교를 비롯하여 천도교와 대종교 등 민족종교에도 적극적인 관심과 긍정적인 평가태도를 보여주고 있다.

다. 유인식에서 유림부패의 성찰과 국수수호론

柳寅植(東山, 1865~1928)은 안동출신으로 영남의 정통 학맥을 이은 전형적인 영남도학자이었다. 그는 1895년 31세 때 을미의병에 참여하였다가 관군에게 쫓겨 사방으로 피신하다가, 1903년 서울에 올라와 당시에 애국계몽운동을 하던 柳瑾·장지연·신채호 등과 교류하였다. 그 때까지 보수적 도학자이었던 그는 성균관에 머물면서 신채호와 여러 날 신학과 구학의 문제를 토론하였으나 신학에 승복하지 않았다. 이 때 신채호로부터 양계초의 《음빙실문집》을 빌려 며칠 동안 침잠하여 읽고 나서 홀연히 결심을 하고 머리를 깎으며 개화론자로 전환하였다. 머리를 깎으면서, 그는 “성리학(心性理氣)이 전날의 학술이라면, 자연과학(氣化聲光)은 오늘의 학설이요, 전통예복(峨冠法服)이 전날의 풍속이라면 서양복장(洋裝剃髮)은 오늘의 풍속이다”라 선언하여 서양문물의 수용을 시대적 과제로 확인하였다.

그는 일제의 침략으로 ‘4천년 神明의 종족이 서로 이끌고 남의 노예가 되어가는’ 국가의 멸망을 목도하면서, 〈太息錄〉을 지어서 시대의 문제점을 통렬하게 성찰하고 문제 해결을 위한 과제를 검토하고 있다. 유인식은 〈태식록〉에서 우리 나라의 폐습을 구제하는 방법으로서 폐습의 원인을 먼저 성찰하여야 함을 강조하고 있고, 조선왕조의 망국 원인은 기본적으로 정부와 유림의 부패에 있었던 것으로 진단하며, 민족의 당면문제에 대한 책임은 오로지 유림에 있음을 단정한다. 여기서 그는 공허한 이론을 숭상하는 경학자(도학자)의 폐단이 날로 깊어지게 되어 나라의 멸망에까지 이르게 되었다 하여 도학파를 비판하고, 양명학의 심학파를 긍정적으로 평가하여 주목하고 있다.

15) 신채호, 〈二十世紀 新國民〉(《丹齋申采浩全集》別集, 형설출판사, 1987), 227쪽.

또한 도학의 정통주의적 입장에 따라 다른 사상을 이단과 邪說로 규정하여 배척하였던 학풍이 창조성을 결여한 것을 비판하며 학문과 신앙의 자유를 강조한다.

그는 20세기 이후의 시대를 진화의 원리와 민권주의 원칙에 근거하고 있는 것으로 확인한다. 이 時宜에 따라 옛 질서를 혁신하고(革舊), 새로운 질서를 설립하는(維新) 것이 민족을 위한 계책으로 파악되고 있으며, 이 계책에 책임을 지는 선각자의 역할을 주목한다. 여기서 그는 이러한 선각자가 유럽들 사이에서 나와야 할 것으로 요구한다. 이에 따라 그는 교육을 통한 젊은 인재의 배양이 중요함을 인식하고, 그 자신이 1907년 고향에서 協東學校를 세웠고, 李商在 등과 조선교육협회를 조직하기도 한다.

유인식은 1919년 양계초의 時務學堂〈學記〉를 참조하고 우리의 청년들이 배우는데 필요로 하는 과제를 선정하여 15조의〈學範〉을 제시하였다.¹⁶⁾ 그는 특히 15조(종교사상)에서 자신의 종교관과 유교관을 밝히고 있다. 곧 그는 공자를 “모든 성왕의 으뜸으로 만세토록 태평을 열어 주어 온 세상이 존숭한다”라 하고 공교를 ‘2천년 동안 국민정신의 정수’로 확인하고 있다. 그러나 근세에 종파가 다원화하면서 유교는 침체되고 사상가나 명망있는 인물이 모두 기독교(邪敎)에서 나오는 현실을 인정한다. 그는 당시에 출현한 민족종교인 대종교와 천도교는 공교의 범위를 벗어나지 않는 것이라 본다. 그는 이처럼 유교가 쇠퇴하는 원인을, 다른 종교가 미신을 진실하고 정성스러운 신앙으로 이루는 반면에, 유교는 경학의 대가조차도 입으로만 외울 뿐이요 진실한 정성과 실질의 얻음이 없는데 있는 것으로 규정한다.

유인식은 구교의 혁명으로서 루터(Martin Luther)의 입지와 공교의 복원으로서 강유위의 입지를 제시하여 종교사상가를 주목한다. 또한 일본인 요시다(吉田松陰)의 격언을 소개하거나 서양의 지식인을 ‘西儒’라 일컫고 있는 사실은 그가 폐쇄적인 국수주의나 척사론의 배타적 태도가 아니라 개방적 자세를 보여주는 것을 의미한다. 그것은 배타적 정통주의를 넘어 종교자유 의 시

16) 유인식이〈學範〉에서 제시하고 있는 학문을 위한 방법과 과제의 15조목을 열거하면, 1. 立志 2. 養心 3. 倫理學 4. 公德心 5. 熱誠 6. 毅力 7. 涵蓄 8. 治身 9. 讀書 10. 窮理 11. 學文 12. 合群 13. 經世 14. 理想 15. 宗教思想이다.

대에서 유교와 서양종교 사이에 조화 가능성을 확인하는 매우 개방적이고 진취적인 종교관을 보여준다.

(3) 심학(양명학)파의 유교개혁사상

朴殷植(白巖, 1859~1925)은 청년기에 정약용의 저술에서 영향을 받으면서 동시에 평북 태천에서 활동하던 화서학파의 도학자인 朴文一(雲菴)·朴文五(誠菴) 형제에게서 수학하였다. 그는 1898년 40세 때 독립협회에 가입하고 만민공동회에 참여하면서 애국계몽사상가로 전환하였다. 장지연과 더불어 《황성신문》과 《대한매일신보》의 주필로서 활동하고, 신민회·서북학회의 조직과 서북협성학교 설립 등에 종사하였으며, 1909년 51세 때 장지연 등과 대동교를 창립하여 본격적인 애국계몽운동과 유교개혁운동에 나섰다.

그의 초기 저작인 《謙谷文稿》(1901) 속의 〈종교설〉은 당시 사회의 당면과제 가운데서 종교문제를 절실한 것이라 강조하고 ‘교(宗教)’를 “성인이 하늘을 대신하여 말씀을 정립하심으로써 만민을 깨우쳐 주는 것이다”라 하여 유교적 종교개념을 제시한다. 성인의 말씀을 매개로 하여 위로 하늘의 명령과 아래로 인간에 대한 교화를 일관시키는 것으로 제시하고 있다. 이와 더불어 유교의 종교적 근거를 마음의 개념적 인식에 기초를 두고 있다. 곧 마음을 중심으로 하여 우주의 통일된 질서를 제시하는 心學(陽明學)적 이해 위에서 유교의 종교적 인식을 선명하게 드러내었다.

박은식은 종교를 도덕의 학문이라 하고 일반과목의 학교(諸科學校)를 경제의 방법이라 구별하면서, 종교와 일반교육의 양자를 병행시킬 필요성을 인정한다. 그의 유교개혁론은 교육을 중심으로 유교조직을 지탱하고자 하는 전통적 방법을 계승하면서도, 먼저 정부로부터 분리시켜 유럽에 의한 자립을 추구하고, 동시에 지식층 중심으로부터 벗어나 대중 속으로의 확산을 추구하는 두 방향으로 요약될 수 있을 것이다. 그의 유교개혁론은 교육을 중심으로 유교조직을 지탱하고자 하는 전통적 방법을 계승하면서도, 먼저 정부로부터 분리시켜 유럽에 의한 자립을 추구하고, 동시에 지식층 중심으로부터 벗어나 대중 속으로의 확산을 추구하는 두 방향으로 나누어진다.

박은식이 추구한 유교개혁론은 〈儒敎求新論〉에서 세 조목으로 집약되는

핵심문제를 드러내고 있다. 여기서 그는 유교가 개혁하지 않으면 융성할 수 없을 뿐만 아니라 결국은 멸망할 것임을 경고하면서 “차라리 여러 선배에게 죄를 받고 유림파에 노여움을 얻을지언정, 차마 공자의 도가 끝내 땅에 떨어지고 마는 것을 참을 수는 없다”고 하여 자신의 유교에 대한 신념을 밝혔다. 그가 제시한 〈유교구신론〉의 3대 문제를 요약하면, 군주중심을 벗어나 인민 중심제로의 전환과 소극적 폐쇄성을 벗어나 적극적 전파활동 및 간단하고 절실한 양명학의 추구이다.¹⁷⁾ 다시 말하면 민주적 사회의식과 행동적 선교방법 그리고 주체적 신념의 교리를 지향하고 있는 것이다.

그렇지만 그가 말하는 ‘유교구신’에서의 ‘신’은 서양에서 온 것이 아니라, 유교의 고유한 빛이라 지적한다. 곧 공자의 “옛것을 익혀서 새것을 안다(溫故而知新)”라 하고, 張橫渠가 “낡은 견해를 씻어 내어 새로운 의식을 부른다”고 하는 ‘신’으로서, “도덕은 ‘날로 새로워짐’으로써 빛나고, 국가의 명맥은 ‘새롭게 함’으로써 길어진다”고 확인한다.¹⁸⁾

박은식은 자신의 유교적 신념으로서 양명학을 체계적으로 인식하기 위해 《王陽明實記》(1910)를 저술하여 자신의 양명학적 신념을 확립한 뒤, 1909년 9월 11일 장지연 등과 대동교라는 명칭의 종교단체를 조직하였다.¹⁹⁾ 같은 해 10월 10일(음력 8월 27일) 대동교회 종교부장의 직책으로 〈孔夫子誕辰紀念講演〉에서 대동교의 배경과 종지 및 발전방법을 제시하고 있다. 그것은 ‘대동-소강’의 사회질서와 ‘據亂世-升平世-太平世’의 역사변천을 통해 공양학과 내지 금문학과를 형성하는 강유위의 대동사상을 수용한 것이다.

박은식에서 대동교운동은 양명학과 강유위의 대동사상을 우리 사회의 시대적 현실 속에서 유교개혁사상의 독특한 모범으로 계발한 것이라 할 수 있다. 그의 유교개혁사상은 우리의 민족의식과 새로운 서구문물의 수용을 위한 개화사상을 조화시키고 있는 애국계몽사상에 기초를 두고 있다.

그 밖에도 이 시기에 양명학과 관련되는 인물로서 개성출신의 金澤榮(滄江, 1850~1927)을 들어 볼 수 있다. 그는 20대의 청년시절에 강화학파의 계승

17) 박은식, 《朴殷植全書》中, 儒敎求新論(檀國大 출판부, 1975), 44~48쪽.

18) 위와 같음(48쪽).

19) 愼鋪度, 《朴殷植의 社會思想研究》(서울대출판부, 1982), 201~206쪽.

자인 李建昌(寧齋)과 교유하였으며, 이 시대 대표적 문장가의 한 사람으로 널리 알려져 있다. 그는 왕양명의 학설에 상당한 관심을 가졌으나, 왕양명의 격물설에 대해서는 명백히 반대하였다. 또한 개성의 학자 金憲基가 왕양명이 氣를 理로 오인하였다고 하고 良知를 氣로 보았다고 비판하는 것을 그대로 인용하고 있는 것을 보아 그는 결코 양명학을 표방하는 학자는 아니다. 그러나 그는 〈格物解〉에서 주희암과 왕양명 사이에서 나타난 격물설의 차이를 주목하면서, 誠意를 행위에서 앞서는 것이라 보고, 格物致知도 그 속에 포함된 것이라 봄으로써, 두 입장의 조화를 추구하고 있다. 또한 그는 〈大學古本私箋〉을 지은 것도 양명학과와의 일정한 연관성을 보인다.²⁰⁾

여기서 김택영은 〈儒道無用於競爭之世論〉에서 유교를 다른 종교인 불교 및 기독교와 비교하면서, 유교만이 천하국가의 정치를 담당할 수 있고, 살리고 죽임을 주관할 수 있다고 강조한다. 또한 경쟁시대의 허위와 폭력에 유교가 참가할 수 없기 때문에 무용하게 보일 수도 있지만, 공자의 정신이 仁義의 불변적 도리(經)와 시대의 변화에 따른 적응(權)이 조화할 수 있기 때문에 경쟁시대에 유용성을 발휘할 수 있다는 확신을 밝히고 있다. 유교와 서양종교를 비교하면서, 유교의 인륜(人倫)은 의리의 마음을 따르는 것이고, 서양종교의 자유는 혈기의 마음을 따르는 것이라 대조시킨다. 따라서 의리를 지키는 자는 천하에 드물고 혈기를 따르는 자는 무수히 많아 경쟁시대에 자유가 득세하는데 반하여, 인륜의 가르침이 힘을 잃고 있는 것이라 지적하기도 한다.²¹⁾ 그는 또한 공자의 정치사상을 전제정치라는 비판에 대해, 군신 상하의 질서를 잃은 상태인 ‘專制’와 군신 상하에 각각이 제자리를 지니는 ‘명분’을 대립시키면서, 명분의 보편적 원리에 따라 〈춘추〉의 대의요 대법이 오늘의 입헌이요, 요와 순 사이의 禪讓이 오늘의 공화라고 밝힌다.²²⁾ 여기서 그는 유교가 우리 시대에 자기변혁을 통하여 새롭게 발휘될 수 있다는 확고한 신

20) 劉明鍾, 《韓國의 陽明學》(동화출판공사, 1983), 218~223쪽. 여기서 저자는 金澤榮을 순수한 양명학도가 아니라 소극적 동조자로 인정하며, 詩文에서도 泰州學派를 이은 性靈派가 아니라 神韻派에 속한다고 지적하였다.

21) 金澤榮, 《金澤榮全集》2, 儒道無用於競爭之世論·雜言 3(아세아문화사, 1978, 77~81쪽, 109~110쪽).

22) 金澤榮, 《金澤榮全集》2, 孔子專制辨(103~105쪽).

념을 보여주고 있다.

3) 유교개혁사상의 한계와 의의

유교개혁사상의 전개양상에는 강한 신념과 새롭고 창의적인 구성체계를 지니고 있는 것이 사실이지만, 동시에 아직 실험되고 정착되지 못한 시론의 단계에는 많은 문제점과 한계도 드러나는 것은 당연한 일이다.

유교개혁사상이 성장과 쇠퇴과정에서 성취하고 좌절한 원인과 배경을 되돌아볼 필요가 있다. 여기서 우리는 한편으로 유교이념의 이론체계나 지도적 인물의 역할이라는 유교 내적 요인과 역사적 변화와 사회적 조건이라는 유교 외적 요인을 검토해 보고자 한다.

유교 내적 요인의 하나로서 이론체계의 문제로는 첫째, 도학의 보수적 정통 이념은 배타적 폐쇄성을 유지하면서 변혁의 가능성을 받아들이지 않았다. 그러나 이승희의 경우에서 보았던 것처럼 공교운동에 참여하면서 도학의 자발적인 변혁의 가능성을 제시해 주고 있는 경우를 볼 수 있다. 둘째, 강유위에 의해 체계화되고 梁啓超에 의해 구체적으로 제시된 공교사상은 公羊學 내지 古文經學의 체계로서 경전해석의 이론적 기초를 형성하기도 하고, 역사발전론적 진보의식을 통하여 사회변혁의 이념적 기초를 제공해 주었다. 셋째, 심학(양명학)은 정통의 도학이념이 객관적 규범체계에 의존하여 형식주의에 빠진 데 대한 반성에 따른 반작용으로 주체적 규범의식을 각성시켜 주는 역할을 하였다.

유교 내적 요인의 또 하나로서 유림공동체의 지도적 인물은 두 부류로 나눌 수 있다. 첫째, 문화적 입장의 유교개혁론자는 우리 사회의 전통 속에 자리잡은 유교문화의 축적된 힘을 계승하고 유지하는데 일차적 관심을 갖는다. 둘째, 종교적 입장의 유교개혁론자는 유교의 체질을 전면적으로 재각성시키려 한다.

이러한 이론적 입장이나 인물의 지향하는 성격에 따른 유교 내적 요인은 이 시대의 유교변혁론을 이끌어 가는 유교 자체의 능동적인 힘을 이루고 있었다. 그러나 유교개혁론은 이 시대의 사회 속에서 지속적으로 성장하는데 한계에 부딪혔던 것이 사실이며, 그 좌절의 원인에는 유교 내적인 요인도 책임이 있다. 도학은 폐쇄성에 고착되어 포용성과 변혁을 위한 유연성을 상실

하였다. 공교사상은 사회 저변으로 확산하기 위한 설계는 빈약한 상태에서 경학과 역사 의식의 이론적 체계화에 치중하였다. 심학은 도학의 극복논리로서는 역할을 하였지만, 구체적 사회제도의 설계도 부족하며 더구나 실천의지는 매우 취약하였다. 한 마디로 유교개혁론의 이론적 접근은 실천의 손발을 갖추지 못하면서 스스로 공허함에 떨어지고 말았다.

유교 외적 요인의 하나로서 역사적 변화에는 현대 서양문명과 제도를 주류로 하는 변화와 일본제국주의의 침략에 의한 식민지로 전락된 현실이라는 두 문제가 유교변혁론에 충격을 주고 있음을 본다. 첫째, 서양문명과 제도에 기초한 신문화체제와 관련하여 유교개혁론은 능동적인 수용자세를 제기한다. 둘째, 일제의 침략과 식민지배 아래서 유교개혁론은 민족주의 의식과 결합하여 유교의 혁신을 통해 민족정신의 강화를 추구하였다. 도학의 척사위정론적 저항론과 달리 민족정신의 각성을 통한 극복의 추구이다. 유교사상이 본격적으로 민족의식과 결합한 것은 유교개혁론에서 확인할 수 있다.

유교 외적 요인의 또 하나로서 사회적 조건에는 사회제도의 급격한 서구적 변화와 신분계층의 붕괴로 인한 사회질서의 혼란이 주목될 필요가 있다. 첫째, 사회제도의 변화에 따라 유교는 공공의 학교교육 기능도 제사기능도 상실하게 되는 붕괴의 위기를 만났다. 여기서 유교개혁론은 국가의존적 전통 제도를 벗어나 민간조직으로서 재건하기 위한 지속적인 시도를 하였다. 둘째, 신분질서의 해체에 따른 평등한 사회질서 속에서 유교개혁론은 대중적 확산을 위한 경전의 국역과 아동 및 부녀자교육을 위한 계획을 추구하였다. 그러나 이러한 계획은 계획과 주장에 그치고 말았다.

이러한 역사적·사회적 조건의 유교 외적 요인은 유교개혁론이 해결해야 할 가장 큰 숙제였고, 여기서 결국 좌절하게 된 것으로 보인다. 민간조직으로서 유교개혁론의 조직화는 소수의 진보적 지식인집단에 의해 성취되었으나, 대중의 참여는 물론 보수적 유림들의 참여조차 유도하지 못하였다. 매우 정열적이고 신념에 충만한 선언은 있었지만 유교조직의 확산을 위한 추진력은 갖추지 못하였다는 점에 중요한 한계가 드러난다.

2. 불 교

1) 근대와 한국불교

조선왕조시대의 한국불교를 한마디로 말한다면 아마도 성리학적 국시에 밀려나 있던 일종의 수난사였다고도 할 수 있다. 이른바 崇儒抑佛이란 문화정책 하에서의 핍박과 침탈이 실로 상상할 수 없을 정도이었다. 초기의 100년 동안은 그래도 고려의 유풍이 얼마쯤 남아 있어서, 그런 대로 터무니없는 상식 밖의 일들은 그다지 일어나지 않았다. 그러나 그 후 兩亂을 거쳐 후기로 내려오게 되면 그야말로 건잡을 수 없이 내리막길을 가고 있던 것이 바로 당대의 상황이다. 그래서 학자에 따라서는 “승려로 하여금 눈물을 백세에 남기게 한 역사였다”는 평을 하는 경우도 있을 만큼,¹⁾ 푸대접과 외면이 아주 심했었다.

그런데 한국불교가 바로 이와 같이 참담한 상황에 놓여 있을 때, 이른바 ‘문호개방’(1876)과 함께 일본의 침략세력들은 밀려오기 시작하는데, 두말할 것도 없이 이것은 정치·외교 내지는 군사력을 주축으로 하는 침략이었지마는, 다른 한편으로는 종교인—특히 불교인들을 앞잡이로 하는 일련의 문화적 침략이기도 하였다.

그렇다면 이와 같은 일본불교인들의 침략에 대해서, 그 때의 한국불교인들은 어떤 반응을 일으키면서 어떻게 변모를 하게 되는가. 다시 말해서 개화기의 한국불교는 일본불교와 접촉을 하면서 어느 정도의 자극을 받고 어떻게 동요와 변질을 경험하게 되는가. 곧 개화기 불교의 실상과 성격 내지는 그 때 교단의 사상적 노선을 정리해 보고자 하는 것이다.

2) 문호개방과 한국불교

문호개방으로 일본의 침략세력들이 밀려오기 시작할 무렵 한국불교는 어

1) 姜裕文, 〈孤雲寺紀行文〉(《佛敎》(新) 22, 1930).

면 상황에 놓여 있었던가. 학자에 따라서는 이 시기의 불교를 가리켜 ‘타성적 수난의 시대’²⁾니 ‘가까스로 殘喘을 유지하고 있던 시기’³⁾니 하는 평들을 하는 경우가 더러 있었다. 그만큼 이 시기의 불교는 혈액이 거의 끊어지다시피 되었던 일종의 암흑기였다. 양반관료들로부터 아전에 이르기까지 침학이 흑심한 가운데 사회적 신분이 땅에 떨어져 있던 시대. 그리하여 심지어는 ‘宗乘도 없고 宗統도 없었다’⁴⁾는 흑평과 함께 七賤이니 八賤이니 하였을 만큼,⁵⁾ 이 시대 불교의 위상은 초라하기 그지없었다.

문호개방 시기 한국불교의 이와 같은 위상을 가장 잘 상징하고 있던 것은 알다시피 승려에 대한 ‘도성출입 금지’의 악법이었다. 승려는 서울 장안 4대문의 출입을 할 수 없도록 막아 놓고 있던 악습이다.《經國大典》이하 역대 임금들의 敕命 가운데 이것과 관련되는 기사가 빈번하게 나타난다.

정조 때 把溪寺에 龍坡라는 고승이 있었다. 그가 승려들을 지긋지긋하게 괴롭히던 각종 잡역의 혁파운동에 앞장서고자 하였다. 그가 이 운동을 하기 위해서는 반드시 서울 장안 4대문을 출입해야 되겠는데, 위에서 말한 대로 이 때는 승려들의 출입을 완강히 막아 놓고 있던 시대였다. 그래서 그는 여러 가지로 궁리 끝에 俗服에 술상투(술잎으로 짠 상투)를 틀고 물장사를 하면서 일을 해냈다.⁶⁾

또 순조 때 일로 秋史 金正喜와 大興寺의 草衣, 그리고 화가 小痴 許維로 이어지는 화단의 아름다운 이야기가 있다. 즉 초의가 일찍이 소치의 재질을 간파하고서 그를 추사에게 소개하기 위해 서울 사는 추사를 찾아간 일이 있었는데, 이 때 역시 초의는 성내에는 들어가지 못하고 동대문 밖의 淸涼寺에 기거하면서 추사와 교류를 하였다.⁷⁾

2) 姜裕文, 〈最近百年間朝鮮佛教概觀〉(《불교》 10호, 1932).

3) 權相老, 《朝鮮佛教史概說》(1929), 53쪽.

4) 高橋亨, 《李朝佛教》(1929), 895쪽.

5) 이것은 그 때 불교의 위상이 사회적으로 천대를 받던 일곱 가지 賤役 가운데 하나에 포함이 된다는 뜻인데, 이에 대해서는 그 부당성을 논증한 연구가 있다(정광호, 〈日本 침략초기의 한국 佛教〉, 《李智冠스님 華甲記念論叢 韓國佛教文化思想史》, 1992) 참조.

6) 洪月初, 《奉先寺本末寺誌》(1927) 중 87~106쪽의 〈水落山內院庵誌〉에 그 내용이 실려 있다.

이 밖에 도성출입에 대한 금령이 풀어진 지 3년 만인 1898년(광무 2)에 圜丘壇에서 郊祀를 지내는데, 어떤 중이 방갓을 쓰고 구경을 하다가 임금과 시선이 부딪힌 사건이 나자 또다시 금령이 내려졌다.⁸⁾ 그리고 金九의 《白凡逸志》에는 이 무렵 백범이 麻谷寺의 승려 신분으로 서울을 거쳐 북방으로 여행을 하는 이야기가 나오는데, 그 역시 성내에는 들어가지 못하고 이리저리 외곽지대로 돌아 북상을 하였다는 회고담이 있다.⁹⁾

요컨대 19세기 후반의 불교는 사람으로서의 인권이 거의 무시된 상태에서 가지가지의 침탈과 핍박을 당하고 있었다. 그리고 이러한 상황 속에서 다시 각종 잡역과 誅求討索에 시달림을 받고 있던 것이 또한 그 때의 한국교단이었다.¹⁰⁾

그러나 조선 후기의 이와 같은 사회적 배경이, 일본인들이 밀려온 뒤의 교단과 매우 밀접한 관계가 있는 것이라는 점만은 기억해 둘 필요가 있겠다. 왜냐하면 개화기의 한국불교는 대부분이 好日 내지는 附日의 경향을 가지게 되는데, 이 때의 이러한 경향은 바로 위와 같은 사회적 배경에 대한 반작용에서 나온 현상이었기 때문이다.

3) 개화운동과 불교

문호개방 시기의 불교가 위에서 말한 대로 무기력한 침체 속에 빠져 있을 때 교계에 특기할 만한 일이 있었다. 그것은 開化黨의 핵심 가운데 불교인이 많이 참여하고 있었다는 사실이다.

개화당이라면 말할 것도 없이 金玉均을 필두로 하는 洪英植·徐光範 등 20대의 소장 기예한 이들을 가리키는 말이다. 그리고 이들 약관의 양반출신 급진개혁파 인사들을 지도하고 있던 사람이 바로 劉大致(鴻基)인데, 그는 이 때 학식과 인격이 아울러 고매하던 中人출신의 은군자였다. 그러나 그는 결

7) 金東銑, <남농 허건 가문>(《名家의 條件》, 1986), 219~241쪽.

8) 李能和, 《朝鮮佛教通史》하(1917), 927쪽.

9) 金 九, 《白凡逸志》(1989), 134쪽, 이 《백범일지》는 그 동안 원본의 영인을 비롯하여 여러 종류의 판본이 있어 왔다.

10) 정광호, 앞의 글 참조.

코 세상 밖으로 나와서 활동을 하는 사람이 아닌 까닭에, 그 때 이른바 ‘白衣정승’이란 별칭으로도 존경을 받고 있었던 선각자이다.

그런데 우리가 여기서 유대치란 선각자를 주목하게 되는 것은, 그가 불교와도 매우 깊은 관계가 있는 인물이었다는 점 때문이다. 다시 말해서 그의 사상적 바탕은 어디까지나 불교요, 따라서 그 때 개화와 인사들의 사상적 기초도 대부분은 불교일 수밖에 없었다는 점에 특색이 있다.

유대치가 전문적으로 불교를 연구한 학자는 물론 아니었는지도 모른다. 그가 남긴 저술이 없으니 그가 어떤 종류의 經·論을 연구한 사람인지 알 수 없고, 또 그의 법력을 가늠할 만한 근거도 분명한 것은 없는 것이다. 그러나 《佛敎通史》에 ‘好談禪’이라 했으니 그는 주로 선을 좋아했던 인물임을 알 수 있는데, 그렇다면 그의 저술이 없다는 것도 실은 괴이하게 여길 일이 아니다. 선의 속성은 흔히 말하듯이 ‘不立文字 直指人心’이 그 특색이요, 따라서 역대의 禪客들에게 저술이 별로 없는 것과도 유대치의 경우는 매우 흡사한 데가 있기 때문이다. 그러나 그가 호를 ‘如如’라고 했던 점으로 보나, “金玉均·徐光範… 등의 양반집 자제들과 육식을 하는 인사들이 그로부터 禪理를 듣고 발심을 하게 됐다”¹¹⁾는 점으로 보나, 또 혹은 李滄遠이라는 거사가 ‘如如(곧 유대치)를 따른다’는 뜻으로 ‘隨如’라는 호를 썼다는 점으로 보나, 그의 禪旨는 상당히 높은 경지에까지 가 있던 것을 짐작할 수 있다. 또 그 때 서울서는 김옥균뿐만 아니라 吳慶錫 기타 많은 인사들이 역시 그에게서 禪을 배우고 있었다는 기록도 있다. 그리하여 “선풍은 한때 서울을 풍미하게 되었다”는 표현도 있는 것을 보면,¹²⁾ 그의 지도적 위치는 높이 살 만하다. 다만 유대치는 李東仁에게서 불전을 배웠다는 말만 있을 뿐,¹³⁾ 엄격한 의미의 ‘師資相承’이 없다는 점이 흠이라면 흠이랄 수도 있을런지 모른다. 그러나 이 무렵에는 한국불교의 선택이 끊어진 지 이미 오래되어 있던 상태라, 전문적 수도인이 아닌 사람에게 뚜렷한 師資관계가 있기를 바란다는 것은 무리한 일인 것이다.

11) 이능화, 앞의 책, 898쪽.

12) 위와 같음.

13) 古筠紀念會, 《金玉均傳》상.

사실 그 때의 한국 선맥은 巨海 한용운도 말하고 있듯이,¹⁴⁾ 오랫동안 끊어져 있다가 1879년(고종 16) 鏡虛 惺牛의 悟道를 계기로 다시금 재생이 된다는 것이 오늘날 교계의 상식이다. 그리고 다음해인 1880년 경허는 법맥을 스스로 龍岩이라는 선사에게로 연결시키고 있는데,¹⁵⁾ 바로 이 때부터 한국 선풍은 사실상의 중흥이 되는 것이다. 따라서 경허가 한국 선풍의 중흥조로 추앙을 받게 되는 것은 말할 것도 없다. 요컨대 ‘사자상승’이란 경허같은 특별한 인물이 나와서 획기적인 평가를 받은 뒤에나 가능할 수 있는 것이다.

어쨌든 유대치의 사상적 기초는 불교요, 따라서 그 문하에 있던 인사들의 사상이 역시 불교였던 것은 매우 자연스러운 일이었다. 그 중에서도 비중에 가장 컸던, 이를테면 대표격이 되는 김옥균의 경우는 더욱 그러하였다.

김옥균 역시 전문적 수도인은 아니었다. 따라서 교학상 주목할 만한 업적이 있는 것은 물론 아니다. 그러나 그가 불교를 언제나 일상화하고 있었다는 사실은 여러모로 입증된다. 우선 그는 즐겨 古筠頭陀라는 별호를 쓰고 있었다는 사실을 들 수 있다. ‘두타’란 ‘빈너의 티끌을 없애고 청정하게 수행하는 것’을 뜻하는 범어인데, 불제자 가운데 大迦葉은 바로 그 ‘두타제일’의 호칭을 듣는 사람이다.

그리고 그는 서법에도 깊은 조예가 있던 사람인데, 그가 남긴 작품들을 볼 것 같으면 거의 불전 기타 어록들에서 끝나다가 쓴 것들이 많다. 그 중에는 물론 보통 심상의 어록도 있지만, 가끔은 아래와 같이 아주 고급 偈頌에 속하는 것도 있다는 사실은 주목되는 점이다.

詞鋒·探草…이런 것은 다 글장난에 불과한 것

喝 소리 한마디면 대번에 알아야지

큰 바다 맑고 깊어 만상을 적시나니

牛跡¹⁶⁾만을 보고서 공부의 심천을 논하지 말라

(예술의전당, 《韓國書藝一百年展圖錄》, 1988, 14쪽)

詞鋒探草辨當人

一喝須知僞與眞

大海淵澄涵萬象

休將牛跡比功深

14) 韓龍雲, 〈鏡虛禪師略譜〉(《鏡虛集》, 1943) 1~2쪽.

15) 위와 같음.

16) ‘소의 발자국’이란 뜻인데, 이는 衲子가 참선 수행을 할 때의 어떤 단계를 말한다. 즉 참선 공부의 여러 단계를 소(牛)를 찾는 일에 비유하여 설명하는 그림(곧 尋牛圖) 가운데의 어떤 대목을 가리키는 말이다.

이 작품은 첫 귀에 ‘辨當人’¹⁷⁾이란 문자가 있어 일본 어떤 선사의 계송인 것만 짐작할 뿐 아직 상고하지는 못하였다. 그러나 김옥균이 하필 이 작품을 선택해 썼다는 데는 어쨌든 그 나름의 의미가 있을 법하다. 말할 것도 없이 그는 평소 이 작품에 어떤 애정이 있었기에 가져다가 쓴 것이 아니겠는가. 요컨대 이러한 사실들을 미루어 김옥균의 사상 기초에는 불교가 큰 비중을 가지고 있었음이 확실한 것이다.

다음은 吳慶錫 세 형제의 불교에 관한 것인데, 여기에도 물론 그들의 사상을 가늠할 만한 자료는 없다. 그러나 오경석의 아들인 吳世昌이 또한 불교에 매우 호감을 가지고 있었다는 사실은 저간의 사정을 간접적으로나마 입증하는 것이 아닐까 한다. 오세창은 아다시피 3·1운동 때 천도교의 핵심이었던 사람이지만, 동시에 그는 불교에 대해서도 깊은 이해와 함께 호감을 가지고 있던 사람이다.

이것은 일견 뜻밖의 사실로도 생각될 수 있겠으나, 그가 쓴 款識에 가끔 ‘削髮老俗漢’이란 것이 있고, 또 그의 낙관 중에는 萬法歸一·無上乘·如是·百劫餘生·是甚麼·眞住庵印·龍華香徒·小自在·眞主人庵·鴻爪 등등 명백하게 불교를 상징하는 문자도 꽤 많이 있다.¹⁸⁾ 뿐만 아니라 그의 친필로 된 ‘阮堂般若心經 跋文’¹⁹⁾을 볼 것 같으면 이러한 사실은 더욱 실감난다.

...(이 글을 보고 있노라면)... 古香은 향기롭고 妙旨도 깨우쳐서, 色과 空, 垢와 淨에 걸림이 없게 되니, 나와 같은 범부에게도 일찍이 上般若 夙因이 있어서 그러한 것인가. 후세의 동호인들도 응당 기꺼이 信受 奉行을 할 것이로다 (의역).

이 정도의 조예와 신심이 있다는 것도 쉬운 일은 아닌 듯 싶다.

17) ‘辨當’이란 말은 일본어의 집 밖에서 먹기 위하여 가지고 가는 음식의 뜻. 轉하여 집 밖에서 먹을 때에 타인에게 가져오게 해서 먹는 음식. 여기서는 자기의 체험이 아닌 남의 글로 된 저술이나 문자를 가리키는 말인 듯하다.

18) 吳世昌, 〈吳世昌 印譜〉(《權域印藪》, 국회도서관, 1968) 부록.

19) 阮堂 金正喜의 〈般若心經〉은 3~4종이 있는데, 이 중에서 吳世昌이 발문을 부친 것은 大興寺藏 楷書本으로 (草衣禪師에게 써 준 작품이라는 것) 현재 그 영인본이 향간에 유통하고 있다.

이 밖의 《佛教通史》에는 언급이 없으나, 大痴 문화의 엘리트 중에는 또 白春培가 있는데 이 사람도 사상은 불교였음이 확실하다. 그는 《인명사서》에도 수록이 돼 있지 않은 사람이지만 그러나 개화와 인사로서의 비중은 적은 사람이 아니었다. 이것은 그가 젊은 나이로 요절을 하였을 때 柳瑾·張志淵 등의 애사²⁰⁾가 적잖은 분량으로 남아 있음을 미루어 짐작이 되는 일이다. 그 중의 일부를 들어 보면 이런 것이 있다.

높고 훌륭하며 강개한 뜻이 있어
西歐의 문명들을 두루두루 보았건만
평생에 품은 뜻 꺾지를 못했으니
가신 뒤엔 그 이름만 외로이 남았구료

그렇다면 백춘배는 대체 어떤 사람이었던가. 대충 설명을 해보자면 그는 대개 이런 인물이었다.²¹⁾

…그는 일찍이 當世의 뜻이 있어서, 일본과 러시아 등 각국을 유력하면서 그들의 유신제도와 문물·풍토를 살피고 돌아왔다. 그리하여 일변 개혁사상을 고취하면서 그는 김옥균과 함께 萬言疏를 올리는 등 힘써 국가유신의 방도를 강구하였다. 그러나 이는 도리어 時諱에 걸려서 피체, 옥중에서 많은 고생을 하다가 결국은 비명에 가니, 사람들이 모두 탄식하여 마지 않았다.

그런데 이와 같은 백춘배의 사상 기초가 역시 불교였다는 말이다. 이것은 몇 가지 상황을 미루어 짐작이 되는데, 우선 呂圭亨의 회고록에 따르면 그는 일찍이 여규형과 함께 古歡堂 姜瑋(1820~1884)에게서 시를 배웠다고 한다.²²⁾ 강위는 아다시피 조선 후기의 秋史와 함께 대표적인 ‘在家人’ 중의 한 사람이오,²³⁾ 여규형(1849~1922)은 그 때 교단내의 금석문들을 가장 많이 썼던 문사로서 이름이 높던 사람이다. 따라서 이와 같은 상황 속에 교유하던 백춘배가 또한 불교를 좋아했다는 것은 자연스런 일이 아닐 수 없다. 그리고 그가

20) 張志淵, 〈弔白小香韻〉(편자미상, 《名家筆譜》, 목판영인본 6권 74쪽).

21) 위 《名家筆譜》목록 설명 중의 “早有當世之志 東遊日本…”의 글이 있다.

22) 呂圭亨, 〈弔白小香文〉(《名家筆譜》 6권) 참조.

23) 李能和, 앞의 책, 하 897~899쪽 阮堂歡堂爲禪悅文 참조.

유대치의 문하로 ‘香山居士’라는 별호를 썼다든지, 또 혹은 그에 대한 추모사가운데, “그대는 道를 배워 융통자재하였으니, 명예니 굴욕이니 하는 것이 안중에나 있었을까.”²⁴⁾ 등의 귀절이 있는 것을 보면 그것은 더욱 그러하다. 이 밖에 여타의 개혁파 인사들의 사상도 정도 차이는 있었으나 대부분 모두가 불교였다. 이능화의 ‘一時禪風 盛行京城’²⁵⁾ 이라는 표현도 아마 이러한 상황을 염두에 두고서 한 말이었을 것이다.

그렇다면 이러한 불교와 그 때의 유신운동과는 어떠한 연관을 가지는 것인가. 교학상에서 불교를 보면 거기에는 물론 여러 가지 명제가 포괄될 수 있을 것이다. 그러나 그 중에서도 비중이 큰 것을 들면 그것은 아마도 ‘一切衆生 悉有佛性’에 입각한 만인평등주의가 아닌가 싶다. 그리고 이와 같은 명제를 전제로 하고서 세상을 본다면 그 때 조선사회에서와 같은 엄격한 양반·상인의 구별은 모순이 아닐 수 없는 것이다.

김옥균의 언설 가운데도 이와 같은 불평등주의의 타파를 역설하고 있는 대목이 더러 눈에 뜨인다. 물론 시대가 시대인만치 그가 이러한 논리를 강력하게 피력하고 있는 것은 아니었다. 이를테면 그 당시 양반사회의 부패와 비리를 고발하지만 다음과 같이 아주 완곡한 표현을 쓰고 있을 뿐이다.

방금 세계가 상업을 주로 하여 서로 생업의 多를 競할 時에 당하여 양반을 除하여 弊源을 芟盡할 사를 務치 아니하면 국가의 멸망을 기대할 뿐이오니(鈴木省吾 編, 《朝鮮名士金氏行錄》, 東京, 1886, 109쪽).

그리고 김옥균이 일본망명중에 토로하고 있는 언설들을 볼 것 같으면, 그는 유가사상의 ‘형식적인 위계질서’에 염증을 느끼면서 대신 禪사상을 역설하고 있는 대목도 더러 나온다. 요컨대 그는 유가사회의 명분주의·형식주의를 타파하지 않고서는 문명사회로의 전이는 있을 수 없는 것이라는 생각을 하고 있었다.

그렇다면 김옥균이 생각하는 혁신사상의 밑바탕에는 명분주의 대신 평등주의, 그리고 형식주의 대신 無碍사상 같은 새 질서로의 희망이 깔려 있었

24) 李鼎煥 〈弔白小香韻〉(《名家筆譜》 6권) 중의 “子既學道得環中…”.

25) 李能和, 앞의 책, 898쪽.

던 것이라고도 할 수 있겠다. 그리고 이것은 여타의 개화파 인사들의 사상에 까지 확대를 해 본다 해도 큰 무리는 아닐 것 같다. 《조선불교통사》에 나오는 다음과 같은 서술은 바로 이와 같은 사정을 설명하고 있는 대목이랄 수도 있을 것이다.

김옥균·서광범 등은 본래 귀족들의 자제로서 육식도 하는 속인들이었다. 그렇지만 불법의 이치를 듣고부터는 더욱 확신을 얻고 日本으로 건너가 건문을 넓힌 다음, 드디어는 조선사회의 혁신을 결심하게 된다. 그리하여 뒷날 그들은 ‘정변’을 일으키게 되는데, 이는 그들이 배운 불법의 이치를 바로 세간법에다가 응용해 보려는 것이었다. 그러나 그 사상의 연원을 살펴본다면 이는 실로 유대치로부터 시발이 되는 것이다(李能和, 위의 책, 899쪽).

개화기 무기력과 침체 일로에 있던 한국 교계에, 개화당과 같은 일련의 혁신불교가 있었다는 것은 어쨌든 특이한 일이 아닐 수 없다.

이 밖에도 승려출신으로서 개화당에 들어 있던 사람—이를테면 개화승이라고도 할—이 간혹 있었다. 그 중에서도 이름이 확실하게 드러난 경우는 바로 李東仁과 卓夢聖(挺植) 두 사람이다. 그러나 이들의 인물과 생평에 대해서는 너무도 불확실한 부분이 많아서 아직은 적절한 평가를 할 단계가 아닌 것 같기도 하다.

일찍이 李瑄根이 이동인에 관한 연구를 시도해 본²⁶⁾ 이래 많은 연구들이 있어 왔으나, 그 출신들이 워낙 오리무중이라 전반적 해명을 한다는 것은 쉬운 일이 아니다. 그러나 이 중에서 우선 이동인의 경우만을 대충 적어 보기로 한다면 그의 활동은 대개 아래와 같이 압축이 된다.²⁷⁾

- 1878년 12월, 일본의 淨土眞宗 부산 별원을 찾아가 포교사 奥村圓心を 만나 시세를 담론.
- 1879년 초여름, 서울로 가서 개화당의 지도자 유대치·김옥균 등을 만난 다음 그들의 주선으로 일본에 밀항.
- 1880년 일자 미상, 수신사로 일본에 간 김홍집을 만나 그와 함께 귀국, 閔泳

26) 李瑄根, 〈奇傑했던 개화승 李東仁의 업적과 생애〉(《大韓佛教》200, 1967, 6), 이후 9회 연재.

27) 李光麟, 〈開化僧 李東仁〉(《開化黨연구》1973), 기타 참조.

翊에게 소개되어 그 집에 기거하며 국왕을 알현하고 국제정세를 상주.

- 1880년 9월, 외교사명을 띠고 재차 도일, 주일청국공사 何如璋을 만나 대미교섭에 관한 일을 상의하고 귀국.
- 1881년 3월, 통리기무아문의 참모관이 되어 무기구매 교섭차 출발 준비중 행방불명.

이 밖에 또 한 사람 卓夢聖도 비슷한 활동을 하다가 일본서 죽었는데,²⁸⁾ 요컨대 이들은 2년 몇 달 동안 아주 눈부신 활동을 하다가 사라져 버린 일종의 풍운아들이었다. 그리고 이동인의 경우는 특히 오쿠무라(奥村)의 회고담에 “항상 국제간의 정세를 이야기하면서도 불교에 관해서는 말을 하려 하지 않았다”²⁹⁾고 보이듯이, 불교와는 별로 관계없이 활동을 했던 것 같기도 하다. 그래서 심지어 “이동인의 이름은 개화당사에는 기록될지 모르지만 불교사에서는 제외될 수밖에 없다. 여기에 僧 東인의 인간적 한계가 있다”³⁰⁾라는 평가를 하는 경우도 있을 정도이다. 그러나 이동인·탁몽성 등은 어쨌든 승려출신으로서 환속한 사실은 없었다. 그리고 개화당의 지도자 유대치가 불전과 신앙은 이동인에게서 배웠다는 흔적도 남아 있는 점에서 본다면,³¹⁾ 이동인의 불교와의 관련성은 결코 부인할 수 없는 것이다. 뿐만 아니라 개화당의 핵심들이 위에 말한 대로 모두 불교를 좋아하는 거사들이었다는 사실은 또 무엇을 말하는 것일까.

일본과 같이 ‘檀家’제도라는 것이 보편화돼 있지 않았던 유교사회에서 유대치·김옥균 등의 好佛은 일종의 居士林의 성격을 갖는 것이라 해도 상관이 없을 것이다. 그렇다면 그들의 개화운동이 비록 사원중심의 대체는 아니었다고 해도, 어디까지나 재가불교로서의 움직임이었던 것만은 사실이겠다. 1880년대 개화당의 혁신운동은 결국 그 당시 거사림의 불교를 모체로 하고서 추진된 것이었다.

28) 卓夢聖에 관해서는 근래 李光麟, 〈卓挺植論〉(《開化黨研究》, 1994)에서 좀더 상세한 사실이 부각된 바 있으나 그도 결국은 개화운동가에 속하는 인물이다.

29) 大谷派本願寺 朝鮮開教監督府, 《朝鮮開教五十年誌》(東京, 1822), 137쪽.

30) 徐景洙, 〈開化思想家와 佛敎〉(불교사학회 편, 《近代韓國佛敎史論》, 1988), 305쪽.

31) 古筠紀念會, 《金玉均傳》.

4) 일본불교의 침투와 입성 해금

그러면 문호개방과 함께 밀려오게 되는 일본불교와 한국불교와의 관계는 어떻게 연결이 되는가. 대체로 ‘明治維新’ 이전의 일본불교는 우리의 그것과 매우 상이한 위상을 가지고 있는 종교였다는 특징을 갖는다. 조선시대의 불교는 알다시피 성리학적 국시 아래 가지가지의 꾀박 속에 여지없이 사회로부터 소외를 당하고 있었다. 그러나 일본에 있어서의 불교는 결코 그런 것이 아니었다. 글자 그대로 국교나 다름없는 지위를 누리면서 국가권력과 아주 밀착이 되어 있었다. 이를테면 그 나라의 호적까지 사원들이 장악하고 있을 정도의 세속적 영향력을 누리고 있던 종교가 바로 근대 이전의 일본불교이다. 그리하여 학자에 따라서는 ‘완전히 속권 앞에 굴복, 봉건질서를 유지하는 일 이외에 아무런 기능도 있지 않았던 종교’라는 혹평까지 서슴치 않았다.³²⁾ 이것이 바로 徳川시대의 일본불교인 것이다. 그리고 이러한 특징을 가지는 일본불교가 명치유신시대의 이른바 ‘廢佛毀釋’의 범난사태를 겪었다는 사실은 잘 알려진 일이다. 동시에 그들은 이러한 범난을 겪으면서 또 한 차례 변신, 더욱더 국수주의적인 종교가 된 사실 또한 알려져 있는 일이다.³³⁾

어쨌든 그 때의 일본불교는 이와 같이 국수적인 경향을 농후하게 띠고 있던 집단이다. 그래서 그들 역시 일본의 침략세력과 함께 이 땅으로 밀려오게 된다는 사실은 너무도 당연한 추세였다. 다시 말해서 어디까지나 침략세력의 앞잡이로서의 사명을 띠고 그들도 이 땅으로 밀려오기를 시작하는 것이다. 이는 물론 그 때 일본정권 당국과 매우 밀접한 관계 속에서 나타나는 현상이었다. 그리고 이것은 그들이 남긴 자료들을 가지고서 우리가 알 수 있는 일이기도 한데, 이를테면 아래와 같은 문건들을 볼 때 특히 그러하다.

우리 本願寺는 ‘종교는 정치와 서로 상부상조하며 국운의 진전발양을 도모해야 한다’는 것을 신조로 삼고 있었다. 明治정부가 유신의 대업을 완성한 뒤로부

32) 家長三郎, <日本の近代化と佛教>(《講座近代佛教》II, 京都, 1963), 9쪽.

33) 정광호, <明治佛教의 Nationalism과 한국침략>(《仁荷大人文科學研究所論文集》14, 1988), 참조.

터 점차 중국·조선에 향하여 발전을 도모함에 따라, 우리 본원사도 또한 北海道의 개척을 비롯하여 중국·조선의 개교를 계획하였다. 明治 10년(1877) 내무경 大久保씨는 외무경 寺島씨와 함께 본원사 管長 嚴如上人에게 ‘조선개교에 관한 일’을 종용 의뢰하였다. 이에 본원사에서는 곧 제1차 개교에 공로가 있는…奧村圓心和 平野惠粹 두 사람을 발탁, 釜山에 별원을 설치할 것을 명하였다(大谷派本願寺 朝鮮開教監督府, 《朝鮮開教五十年誌》, 東京, 1922, 18~19쪽).

요컨대 일본당국과 불교인들과의 관계가 어떤 것이었던가 함이 명쾌하게 드러나 있는 자료이다. 그리고 1898년대의 문건으로 조선개교사 奧村圓心이 東京 본산에 제출한 ‘光州개교에 관한 보고서’를 통하여 그 당시 무슨 일이 벌어졌는가 또 한 번 입증이 되는 것이다.

…일본과 한국은 唇齒와 같이 서로 불가분의 관계에 있다. 東邦의 형세 날로 악화되고 한국은 바야흐로 말하기조차 어려운 상태에 있는데, 이 때를 당하여 우리도 王法爲本・忠君愛國의 敎를 가지고 倭國민을 유도 계발함은 실로 우리 敎의 本旨이다…(加藤文教, 《朝鮮開教論》, 東京, 1900, 20~21쪽).

거듭 말하거니와 이 때의 일본불교는 대외정책의 앞잡이로서의 역할을 스스로 담당하고 있었던 것이며, 그리하여 정부에서도 ‘조선개교’에 관한 일을 안심하고 그들에게 맡겨 버린 것이다.

이와 같은 맥락 속에서 그들은 문호개방(1876) 이후 끊임없이 한국으로 침투하게 된다. 1877년 眞宗本願寺 부산별원의 건립에서 비롯된 1890년 말까지 일본불교의 조선에 대한 침투활동은 아래와 같이 자못 다양한 것이었다.³⁴⁾

- 1877년 眞宗本願寺, 부산에 별원 건립.
- 1878년 대곡과 본원사, 부산에 별원 건립.
- 1878년 대곡과 본원사승 谷覺立・楓玄哲 등 朝鮮語학습을 위해 부산도착.
- 1879년 대곡과 본원사 유학생으로 金巴良忍 등 내한.
- 1880년 대곡과 본원사 元山별원 준공.
- 1881년 日蓮宗에서 부산 妙覺寺 건립.
- 1882년 일련종에서 원산 頂妙寺 건립.

34) 정광호, 〈日帝의 宗教정책과 植民地佛敎〉(《韓國史學》Ⅲ, 한국정신문화연구원, 1980) 85~89쪽 참조.

- 1885년 西本願寺에서 별원(장소미상) 건립.
- 1890년 日蓮宗, 부산에 해외선교회 조직.
- 1890년 대곡과 본원사, 경성포교소 설립.
- 1893년 일련중, 원산포교소 설립.
- 1895년 일련중, 경성에 일한학교 설립.
- 1895년 일련중승 旭日苗, 인천에 妙覺寺 건립.
- 1895년 경성에 日蓮宗 교무소 설치.
- 1897년 대곡과 본원사, 광주 및 木浦포교소 설치.
- 1898년 정도중에서 별원(장소미상) 건립.
- 1898년 일련중승 加藤文教, 경성에 護國寺 건립.

그렇다면 이와 같이 침투해 들어온 일제의 불교인들은 그 목적 달성을 위해 구체적으로 어떤 형태의 활동을 하게 되는가. 우선 그들은 한국불교인들을 유인·포섭 내지는 개종까지 시키기 위해 각종 시도를 하게 되는데, 이중에서도 아주 일반적인 것은 ‘좌담·물질공여³⁵⁾·교유·厚優’ 등의 방법을 쓰는 것이며, 좀더 특수한 방법으로는 또 아래와 같은 방법도 있었다.

- 각종 기술, 예컨대 제면·제지·양잠 등을 가르쳐 물질적인 편의를 준다.
- 僧俗을 불문하고 저명 인사들에게 일본시찰을 알선하여 호감을 갖게 한다.³⁶⁾
- 朝鮮人 교사를 채용하는 학교를 만들어 청년을 계발한다.

이 밖에 日蓮宗 같은 데서는 이러한 방법들 이외에 특히 ‘저락된 韓僧의 지위를 향상시켜야 한다’는 테마가 주요한 것으로 채택되는데, 이것은 매우 중대한 의미를 갖는다. 왜냐하면 그 때의 한국불교는 위에 말한 대로 수백년에 걸친 수모·천대를 받아 오는 동안 사회적인 위상이 너무도 떨어진 상태에 있었기 때문이다.

35) 여기서 말하는 ‘물질공여’라는 것은 구체적으로 명시돼 있지 않으나, 앞의 《朝鮮開教五十年誌》 143쪽에 개화승 李東仁이 일본에서 성냥이나 석유램프나 하는 것들을 가져다가 왕실과 개화파 인사들의 호기심을 자극하게 했다는 이야기가 있는 것으로 미루어, 아마도 이것과 흡사한 물건들이 아니었을까 한다.

36) 일본시찰에 관한 일은 일제 당국에서도 상당히 중시를 하고 있던 정책 중의 하나인데, 19세기 말 이후 1925년대까지 많은 숫자의 불교인들이 이 방침에 따라 여러 차례에 걸쳐 시찰을 하고 왔다(정광호, 앞의 글, 1980 참조).

그렇다면 이른바 ‘저락된 韓僧의 지위’를 향상시키기 위해서는 또 어떤 일들을 해야 했던가. 여러 가지가 있었겠으나 그들로서는 우선 ‘都城출입 금지’에 관한 악법부터 고쳐야 하는 것이 무엇보다도 시급한 일이었다. 말할 것도 없이 이것은 억불정책의 가장 대표적인 상징이었기 때문이다. 그리고 이것은 이른바 ‘破天荒의 은혜’를 베풀어 주는 격이었다는 표현까지 있는 것을 봐도³⁷⁾ 저간의 사정은 짐작됨이 있을 듯하다.

하여간 이 일을 위해 그들은 우리 정부와 여러 가지 교섭 끝에 결국 ‘입성금지를 완화하라’는 판결을 얻어 내기에 성공하게 된다. 그리고 이것이 개화기 한국불교에 얼마나 큰 영향을 주었던가 하는 것은 말할 나위도 없다.

5) 입성 해금 이후의 교계 동향

‘입성 해금’ 문제는 당시의 사회적 분위기로 본다면, 일본승려의 활동이 아니었더라도 해결하기가 어려운 문제는 아니었던 것이라고 생각을 해 볼 수도 있다. 그러나 이것이 하필 일본승려의 주선으로 이루어졌다는 사실 때문에 한국교단에는 이로부터 여러 가지 부작용이 따르게 된다. 그들이 예상했던 대로 일제 또는 일제의 불교인들에 대해 급속도로 호감을 느끼게 되는 풍조가 일어나게 되기 때문이다. 대표적으로 ‘尙順’이란 법명을 쓰던 崔就墟를 들 수 있는데, 1895년 4월, 입성금지가 해결됨과 동시에 그는 佐野前勳에게 아래와 같은 요지의 감사장을 보냈다.

우리는 이 나라에서 이를 데 없이 천한 대접을 받아온 나머지, 不入城門의 차별 대우가 실로 수백년에 걸쳐 있었을 만큼 답답하고 억울한 생활을 하여 왔습니다. 그러다가 다행스럽게도 尊師께서 오셔서 5백년래의 억울한 사정을 해결해 주시니, 그 감사하고 경하스러운 말을 무엇이라 말할 수 있겠습니까…(대 의만 초역)(高橋亨, 《李朝佛教》, 1929).

위 감사장의 본문을 보면 이 사람이 일본승려에 대해 어떤 감정을 가지고 있었는가 하는 것을 쉽사리 알 수 있는데, 그 당시 한국승려로서의 이러한

37) 高橋 亨, 앞의 책.

감상은 어쩌면 당연한 것이었는지도 모른다. 왜냐하면 그 당시 한국불교에는 수백년래 쌓여 온 冤屈의 역사가 있었기 때문이다. 다시 말해서 이는 수백년 역불에 대한 반작용이랄 수도 있을 터인데, 아직은 일제의 야욕이 무엇이었던가를 간과할 만한 상황이 아니었던 점을 감안한다면 더욱 그러하다. 《韓國痛史》를 지은 朴殷植은 다음과 같은 글을 남겼다.

…광무 4년 가을, 淨土宗 廣安전사께서 남산 아래 깨끗한 정사를 짓고…우리 황제 폐하의 정복을 축수하시며…널리 자비를 베풀어 중생들을 제도코자 하심이 오늘날 이 법회의 취지가 아니겠습니까…(朴殷植, 〈淨土宗開教誌序〉, 《朴殷植全書》 중, 1975).

이것을 가지고 본다면 崔就墟의 감사장 같은 것은 실상 문제가 되지 않을런지도 모른다. 이 글은 어디까지나 일본불교인들의 공덕을 상당한 부분 시인하고 있는 듯한 논리로 되어 있는 것이기 때문이다. 하여간 그 때의 불교는 權相老도 일찍이 지적한 바 있다.

…국정의 억압과 俗尙의 빈척으로 말미암아 岩穴로써 一區 樂界를 삼고…忘世 소요하던 조선 승려…(權相老, 《朝鮮佛教略史》, 1917, 250쪽).

그 당시 불교가 이와 같이 무기력하고 침체해 있던 것이 사실인데, 이러한 한국교단에도 日帝의 침투와 함께 자극과 변화는 나타나고 있었다. 다만 그것이 “갈피를 못잡고 헤매는”³⁸⁾ 불투명성은 있었으나, 어쨌든 무언가를 해보고자 하는 의욕과 호기심만은 있었던 것이다.

…혹은 부화뇌동커나 혹은 (일제와 손잡고) 무슨 일인가를 꾸며보기도 하지 마는, 요컨대는 모두가 남의 세력에만 의지코자 했던 것(李能和, 위의 책, 938쪽).

위와 같이 비판도 들을 만큼, 그 때의 교단은 주체성이 없었던 것이다. 권상로는 이 때의 상황을 가리켜 이렇게도 기술하였다.

38) 李能和, 앞의 책, 936쪽의 “於其宗旨 莫適所從” 운운.

승려계의 일부는 풍조를 흡인하고 일부는 습관을 고집하고, 혹은 세력을希慕하여 외호도 의뢰코자 하며, 혹은 분개를 抱하여 자립으로 유지코자 하나, 그 대부분은 内地의 何宗과 연락하여 교세를 인상코자 하는 고로…(權相老, 앞의 책, 251쪽).

그리하여 이와 같은 상황 속에서 사찰들은 일제 내지는 그 불교인들과 손잡고 그들의 비호를 요청하는 사태가 여기저기서 나타나게 된다. 이른바 관리청원이란 형태로 구체화되는 피·아간의 접근이 바로 그것이었다. 관리청원이란 곧 일본측 모 종파와의 연합 또는 그 末寺 가입을 뜻하는 일본식 표현인데, 이것이 얼마나 비굴한 일이었던가 하는 것은 말할 것도 없다. 사찰에 따라서는 일본측의 加末(말사가입) 교섭을 단호히 거부한 예도 있기는 하나,³⁹⁾ 어쨌든 아래와 같이 상당히 많은 사찰들이 그것을 수락하고 있었다는 것이다.⁴⁰⁾

◦ 통감부로부터 허가까지 얻은 사찰

김천 直指寺, 철원 四神庵, 박천 深源寺, 과천 戀主庵.

◦ 청원은 났으나 허가를 얻지 못한 사찰

안주 大佛寺, 영변 普賢寺, 영변 法興寺, 영동 寧國寺, 고산 花岩寺, 함천 海印寺, 동소문의 華溪寺, 진주 大源寺, 용담 天皇寺, 회양 長安寺, 전주 鶴林寺, 동소문의 奉國寺, 동래 梵魚寺, 구례 華嚴寺.

이것으로 당시 교단의 일부 친일적 경향이 어떠했었던가를 대강 추찰할 수 있을 것이다. 그러다가 1910년대가 되면 드디어 한국사원 전체를 일제 불교와 연합시키려는 사건까지 있었을 만큼 그것은 한때 극도에 달했던 시기도 있었다. 이 음모는 朴漢永·韓龍雲 등의 반대운동에 부딪혀 결국 성공을 보지 못하고 말았지만, 일제 불교인들의 이런 활동이 얼마나 집요한 것이었

39) 가령 通度寺에서는 1910년 5월경, 淨土宗 승려 最美光瑞와 일부 승려와의 사이에 ‘加末’ 교섭이 어느 정도 성립되어 있었으나, 이 때 그 절에는 몇 사람 비분강개한 승려가 있어 수원 龍珠寺의 姜大蓮과 합작, 그 日僧을 육박 추출한 폐사가 있었다 한다(1920년대의 중앙포교사 金大隱 구술).

40) 앞의 《朝鮮開教五十年誌》195쪽 및 前華嚴寺 주지 鄭曼宇 구술. 그런데 이 관리청원의 연대는 일제 통감부의 한국사원관리규칙(1906. 11. 17)이 발표된 뒤의 일일 것이니 대개 1907년 이후 ‘합병’ 직전까지의 사실일 듯하다.

던가 하는 점만은 상상해 볼 수 있겠다. 동시에 ‘寺刹令’(1911년 6월 3일) 이전의 한국불교가 대체로 고식적 苟安만을 찾아 헤매고 있었다는 점을 듣는 것은 또한 어쩔 수 없는 일이 아닌가 한다.

6) 임제종운동－반조동종운동

일본의 침략세력이 밀려오기 시작한 뒤로부터 개화기의 불교가 얼마나 이리저리 방향을 하고 있었던가는 앞에서 이미 언급하였다. 그러나 이와 같이 갈피를 잡지 못하고 있었다고는 해도, 대세는 역시 일본쪽—일본의 어떤 종파와 손잡고 그들의 세력을 빌려 고식적 苟安을 도모하려는 것이 그 때의 대세였다. 그러다가 1910년대가 되면 드디어 조선불교 전체를 일본의 어떤 종파와 합종하려는 음모까지 있었으니, 이는 실로 어처구니없는 망발이 아닐 수 없다. 장본인은 바로 해인사 주지로 있던 李晦光인데, 《東師列傳》에 이른바 “...그가 하룻밤만 자고 간 뒤면 마치 사향노루가 봄바람에 노닐던 것 같아서 풀밭 위에 저절로 향기가 남아 있었다”⁴¹⁾는 찬사가 있을 만큼, 한때는 사랑과 존경을 아울러 받던 그였던 것이다.

그러면 이와 같은 이회광이 어찌하여 그러한 망동을 하게 됐던 것인가. 자세한 내막은 알 수 없으나, 1907년 6월 25일 그가 불교연구회 회장과 明進學校 교장이 되면서부터 魔障은 일어나기 시작하였던 것 같다. ‘불교연구회’라고 하는 것은 처음부터 (일본)淨土宗을 표방하면서 조직을 했던 단체—이를테면 우리 나라 최초의 친일불교단체이다.⁴²⁾ 그래서 이러한 상황에 분노를 느낀 나머지, 순수 전통에 입각한 통할기구를 갈망하는 여론도 또 한편에서는 일어나고 있었다 한다.⁴³⁾ 그리하여 아직까지의 지도자였던 洪月初·李寶潭 등이 사직을 하고 대신 이회광이 이를 계승하게 되니, 이는 곧 위와 같은 여망에 부응하기 위한 조치였다. 그러니까 이 때 이회광의 정신이 정상적인

41) 梵海 覺岸, 〈晦光講伯傳〉(《東師列傳》 복간 6, 1957).

42) 불교연구회의 조직과 성격에 대해서는 앞의 《朝鮮佛教通史》 하 935쪽 이하를 비롯해서 여기저기 언급이 있다.

43) 朴敬勛, 〈近世佛教의 연구〉(불교사학회 편, 《近代韓國佛教史論》, 1988), 32쪽 참조.

것이였다면, 그야말로 《동사열전》에서 말한 것과 같은 큰 법력을 발휘했어야 하는 것이다. 다시 말해서 불교연구회의 성격을 어디까지나 한국적 전통을 갖는 조직으로 바꾸어 줘야 하는 것이었다.

그러나 이와 같은 ‘회장직’은 도리어 그의 부일적 야심만을 채우게 하는 계기가 됐을 뿐이니, 이는 실로 아이러니컬한 일이 아닐 수 없다. 어쨌든 그는 이듬해(1908) 3월, 각도 사찰대표 52인이 모인 회의에서 연구회와는 별도로 다시 圓宗宗務院이라는 것을 만들게 된다. 각도의 대표들이 모인 회의였으니 이는 그 때 일종의 중앙 통일기관의 성격을 갖는 것으로도 볼 수 있다.

그러나 여기에는 처음부터 많은 문제가 있었다. 우선 ‘원종’이란 중칭이 그러했고,⁴⁴⁾ 또 원장 이회광이 一進會 회장 李容九로부터 “조선불교의 장래를 위해서는 반드시 일본불교의 원조를 받을 필요가 있다”⁴⁵⁾는 권유를 받고 이 용구가 추천하는 타케다(武田範之)를 고문으로 추대하였다는가 하는 점 등이 바로 그것이었다. 타케다는 그 때 일본 침략주의자들의 대표적인 사람으로 이를테면 일종의 ‘浪人’이라고도 할 인물이었다. 따라서 그에 대해서는 아직도 연구를 해봐야 할 여지가 많은 사람이지만, 어쨌든 이 때는 여러모로 한국불교의 일본화를 획책하고 있던 사람이다. 그러니까 이회광이 이러한 타케다를 원종 고문으로 추대하고 있었다는 사실은 그의 야심이 어떤 것이었는가를 보여주기에 충분한 일이다.

때를 같이하여 일본 각 종파에서는 원종에 대해 여기저기서 손길을 보내 오고 있었다. 그리하여 우여곡절 끝에 원종은 결국 曹洞宗측과의 연합이 이루어지는데, 이 때의 연합조건과 조인과정이 또한 맹랑한 것이었다. 즉 조동종으로서서는 그들이 원종의 설립인가를 얻어 주겠다는 것 이외에 아무런 책임도 진 것이 없는 것으로 되어 있는데, 원종으로서서는 너무도 많은 조건들을 용납해 놓고 있었다. 이를테면 원종에서는 우리 사찰들을 그쪽 포교활동에 있는 대로 제공하도록 규정을 하는 동시에, 일본승려를 다시 고문으로 초빙토록 하는 등, 글자 그대로 불평등조약이었던 것이다.

44) 圓宗의 성격에 대해서는 앞의 《조선불교통사》 하, 935~936쪽 기타에 여러 가지로 언급이 있으나, 요컨대 명백한 宗旨 설정이 있었던 것이 아니었다.

45) 高橋亨, 앞의 책, 935쪽.

뿐만 아니라 조약 상대방은 또 조동종의 管長도 아닌 일개 총무 弘津說三
으로 돼 있었으니, 이회광의 야심은 과연 어떤 것이었기에 이렇게 만들어 냈
던 것인가. 더구나 이 때는 이른바 ‘합병’조약이란 것이 체결된 지 꼭 38일째
되는 날(1910년 10월 6일)이었으니⁴⁶⁾ 그 때의 상황은 과연 무어라고 해야 할
것인가.

그러나 이 때 한국교단에는 이회광과 같은 賣宗的 승려들만이 가득차 있
는 것은 아니었다. 다만 무단정치의 서슬 때문에 표면적 행동이 신중하였을
뿐 거기에는 항상 친일승려들의 망동을 주의 깊게 바라보고 있던 일군의 애
국승려들이 있었던 것이다. 朴漢永·韓龍雲 등을 주축으로 하는 전라·경상
지방의 老德들이 바로 이러한 승려들이었다.

이들은 이회광 등의 음모를 간취한 그 날부터 일제히 원종을 규탄 봉기하
기 시작한다. 운동의 주체는 뒤에 ‘南震應 北漢永’의 이름을 들을 만큼 당대
교단의 쌍벽을 이루고 있던 진진응·박한영의 양대 講主와, 무서운 지조인으로
이름이 높던 한용운 등이었다. 이들은 문자와 언설을 통하여 동지들의 각
성을 촉구하는 한편, 처음 澄心寺에서 총회를 부쳤으나 내집자가 없어 유회
되매 다시금 松廣寺에서 총회를 열고 임시종무원을 설치, 여기에 임시관장으
로 한용운을 추대하였다. 이와 함께 임제종 포교당까지 세워 가며 宗旨를 선
포하다가, 1912년에는 雙溪寺에서 제2총회를 열고, 종무원을 梵魚寺로 바꾸
고, 또 그 규모도 좀 더 확대하여 대구·경성 등지에게까지 포교당을 설치하는
등 활발하게 반대운동을 벌였던 것이다.

그리고 이와 같이하여 ‘합병’ 직후의 한국교단은 한때 범어사 중심의 남방
임제종종무원과, 이회광 중심의 북방(서울 元興寺) 원종종무원과, 이렇게 양자
가 서로 병립되는 사태가 벌어진 때가 있었다. 그러나 이 병립교단에 대해
총독부 당국에서는 그저 사태만을 관망할 뿐이었고, 전기 원종종무원의 인가
문제에 대해서도 그들은 우물쭈물 시간만을 끌 따름이었다. 그리고 이렇게
하는 동안 1911년 6월 3일 사찰령의 반포와 함께 한국교단은 원종·임제종
을 막론하고 그들의 강력한 통제하에 들어가게 되는 것이며, 1912년 6월 20

46) 李能和, 앞의 책, 936~938쪽.

高橋亨, 앞의 책, 920~940쪽 참조.

일에는 드디어 양자의 문패가 한가지로 철거를 당하게 된다. 그리하여 이로부터 한국교단의 종칭도 결국 ‘禪敎兩宗’이란 강제적인 굴레 속에 갇혀 버리게 되었다. 그러나 이 反曹洞宗운동—곧 臨濟宗운동은 한국불교사상의 일대 패거요, 나아가서는 간접적인 반일투쟁이기도 하였던 것이다.

〈鄭珖鎬〉

3. 천주교

1) 한국근대사와 천주교회

근대 한국천주교회사의 전개는 박해정책하의 고난의 地下敎會에서 자유로운 地上敎會로의 전환과 근대적 발전을 추구하는 새 국면이 열리는 그것이었다. 그러나 그것은 여러 가지 객관적 조건과 교회 자신이 안고 있던 제약 조건으로 말미암아 결코 순탄한 것이 아니었다.

정치적으로, 밖에서 달려드는 식민주의 열강세력의 간여 때문에 교회의 근대적 발전이 굴절되지 않을 수 없었다. 교회는 개항 후 국운이 기울어져 가는 민족사의 고난으로부터 결코 자유로울 수 없었기에 그 영향을 직접 받고 있었다. 한편 개항되었다 하나 한국천주교회 창설기부터 일관되게 가해지던 정부의 탄압정책의 영향은 끈질겼고 전통적인 유교사회의 斥邪衛正的 사회기풍은 좀처럼 사그라지지 않았다. 따라서 천주교회에 가해지는 시련은 박해정책이 종식된 후에도 ‘敎案’이 滋生하는 모습으로 계속되었던 것이다.

이러한 외적 제약조건에 못지 않은 교회의 내적 모순은 각박한 한국근대사와 호흡을 같이하지 못하는 외국인 성직자들의 주도하에 존재해야 했던 천주교회의 구조상의 문제였다. 철저한 政敎分離 원칙과 성직자 주도체제 보수엄격 권위지도 및 個人救靈 치중의 신앙성향 등 이방인 司牧者들의 사목방침이 민중과 거리를 두게 하였고, 때로는 교회가 위기의 한말 사회와 유리되어 고고하고 괴리적인 존재로 비추어짐으로써 민족의 아픔과 고통은 아쉬

움 속에 천주신앙의 사회적 파급에 적지 않은 문제를 낳게 했다. 이러한 한국천주교와 민족사회의 부조화의 문제는, 한국천주교회 구성의 주체적 존재 즉 신자들은 한민족이지만 그 한민족을 정치적으로 지배하게 되는 실체는 일본제국주의였고, 그 한국교회의 사목권자는 프랑스인을 중심한 외국성직자였다는 삼각관계에서 조성된 문제였다. 일제시대에 접어들자 이 같은 괴리상황은 더욱 두드러지게 나타나게 되었다. 이러한 제약조건으로 말미암아 근대의 한국천주교회는 한민족사회에서 큰 자리를 차지하는 교회로 급속하게 발전할 수 없었다. 그럼에도 불구하고 천주교는 한국사회와 한국문화에 여러 가지로 뜻있게 기여했음은 주목되어야 한다.

2) 병인박해와 한국천주교회

한국근대사의 출발을 고종의 즉위와 興宣大院君의 집권부터로 규정할 때,¹⁾ 한국천주교회의 근대사는 교회사상 최대의 수난인 丙寅迫害로 그 막이 열리는 것이었다. 병인박해의 대참극을 맞기 이전의 한국천주교회는 근 20년간 큰 박해 없이 평온을 즐기고 있었다. 철종 때부터 고종의 즉위 초까지 20년 동안, 평온에 힘입어 교회는 사목체제를 강화하였고, 선교의 자유가 보장되는 시대가 도래하기를 기대하며 준비하는 정신적 여유를 가지고 있었다.

철종년간(1849~1863)은 安東金氏의 노론 일당전제의 세도정치 아래서 교회는 그다지 큰 박해를 겪지 않았으며 그런대로 소강상태를 유지할 수 있었다. 이러한 평온은 국왕 철종 가문의 신상문제와도 관계되나,²⁾ 당시 집권세력인

1) 韓國近代史의 起點에 관하여는 학문적 異論이 엇갈리고 있다. 즉 고종의 즉위・興宣大院君의 집권부터로 잡는 견해와 달리, 朝鮮開港으로부터, 甲午東學・甲午改革運動으로부터라고 주장되기도 한다. 한편 19세기 전반에 전개된 民亂부터로 보아야 한다는 주장도 있다.

2) 철종의 조부인 恩彦君 裨(正祖의 庶弟)은 그 아들 常溪君의 모반죄로 정조대에 江華島로 유배되었었다. 서울에 잔류했던 恩彦君夫人과 그의 子婦인 常溪君夫人 두 사람이 당시 천주교의 여성회장이던 姜完淑의 인도로 周文謨神父로부터 모두 마리아라는 세례명을 받고 천주교에 입교하고 열심히 천주신앙을 봉행하다가 1801년의 辛酉迫害 때 이 사실이 드러나 두 분 모두 刑死된 일이 있었다. 철종은 은언군의 다른 아들로 강화로 같이 유배된 全溪君의 아들이다.

안동김씨가 온건 박해세력이었던 점도 작용하였다고 할 것이다. 이러한 평온을 틈타 조선천주교회는 이미 憲宗 때에 입국한 2명으로 된 성직조직을 보강하기 위해, 철종 때에 들어서면서 해외로부터 전교신부들을 비밀리에 계속 영입하였다. 여러 해 동안 귀국의 방도를 찾고 있던 邦人聖職者인 崔良業신부가 철종 때에 해로를 이용하여 마침내 고국에 돌아와 조선교회를 위해 활동하게 되었다.³⁾ 그 밖에 11명의 프랑스신부들도 해로를 이용하여 속속 한 반도로 잠입하여 사목활동을 펴게 되었다. 1854년(철종 5)에는 조선교구 제4대 교구장인 베르뇌(Berneux, 한국명 張敬一)主敎가 朝鮮敎區聖職者會議를 소집하여 조선교회의 나아갈 길을 모색하였으며, 1856년 배론(舟論)神學校(현 堤川市 鳳陽邑 九鶴里)를 개교하여 장차 한국교회를 이끌고 나갈 방인성직자 교육을 시작하는 등 새로운 체비를 강구하게 되었다.

그러나 근 20년간의 평온한 상황은 1864년 고종이 즉위하고 흥선대원군의 집정이 시작되면서 새로운 국면으로 변화하였다. 왕권 재확립을 위하여 강력한 전제정치를 펴게 된 흥선대원군이 마침내 역사상 최대의 박해로 일컬어지는 전후 6년간에 걸친 병인대박해를 강행하여 천주교회에 일대 참극이 벌어지게 되었기 때문이다.⁴⁾

집권 초기에 천주교문제에 유화적 대책을 취하던 흥선대원군은, 1860년 沿海州를 영유함으로써 조선과 국경을 접하게 된 러시아제국이 자주 豆滿江越境의 소동을 벌여 국제적 긴장을 야기하여 북변문제가 긴박해지자, 南鐘三의 ‘以夷制夷의 防俄策’ 건의에 흥미를 보이며 한때 천주교 당국과의 연합을 꾀하는 책략을 구하기도 했다. 그러나 정치계의 갈등 속에서 천주교와의 접근

3) 崔良業神父는 일찍이 16세 때 金大建·崔方濟와 같이 Maubant신부에 의해 少年神學生으로 선발되어 1836년 멀리 中國 澳門(Macao)으로 유학하였다. 1842년에 귀국 길에 올라 중국 본토와 만주를 오가며 고국으로의 귀환을 위하여 노력했으나 여의치 못하다가 1849년 上海에서 敍品을 받고 김대건신부에 이어 한국인으로서는 두 번째로 신부가 되었다. 그 해 해로로 비밀리에 귀국하였고 이후 그가 1861년 6월에 지방 전교여행 도중 聞慶에서 善終할 때까지 12년간 전국을 누비며 전교 사목활동을 폈었다.

4) 丙寅迫害와 그 때의 순교자에 관하여는 다음 두 연구가 참고된다.
柳洪烈, 《高宗治下 西學受難의 研究》(乙酉文化社, 1962).
崔奭祐, 《丙寅迫害資料研究》(韓國教會史研究所, 1980).

이 자신의 정치적 생명에 위기를 초래할 위험성이 있다고 판단하자 돌연 천주교박해를 선포하였으며, 이후 6년간에 걸쳐 역사 이래 최대규모의 종교박해를 강력히 추진하여 천주교회가 큰 희생을 치르게 되었다.

1866년 초부터 6년간을 두고 계속된 병인박해는 8,000명의 순교자를 전국 각지에서 양산한 대참극이었다. 이처럼 전국적 규모로 수많은 교도들에게 희생을 강요하는 대박해가 벌어지게 된 데에는 제너럴 셔먼(General Sherman)호 사건, 프랑스에 의한 丙寅洋擾, Oppert 등에 의한 南延君墓盜掘事件이나 미 함대에 의한 辛未洋擾 등 서구 식민주의세력에 의한 조선침공 소동이 계속 벌어진 사실도 크게 작용하였다. 이러한 일련의 사건들은 그것이 일어날 때마다 국가적 위기를 고조시켰고, 사회적으로는 척사위정세력을 자극하였으며 집권자 흥선대원군을 분격케 하였는데, 이들 사건이 외세에 부동하는 내부의 通外勢力에 의해 조성된 것이었다고 호도하였다. 이 때 누구보다 먼저 ‘通外分子’로 지목된 것이 천주교도들이었다. 집권세력은 내부에서 비등하는 침략적 외세에 대한 적개심을 이용하여 천주교도를 ‘招寇之徒’로 몰아 박해를 가하였다. 조선의 쇄국척양정책과 서교탄압은 이러한 여건과 배경에서 매우 철저한 형태로 진행되었다.

‘先斬後啓’이 발동된 가운데 다년간 계속된 천주교박해로 말미암아 조선교회는 많은 순교자를 낳게 된 한편 지리멸렬의 빈사상태에 몰리게 되었다. 프랑스 성직자 12명 중 9명이 순교한 것을 비롯하여 각지에서 8,000명의 순교자가 생겨났다(당시 조선천주교회 신자수는 23,000여 명 추산). 살아 남은 3명의 프랑스 성직자는 일단 모두 중국으로 피신하자 조선교회는 ‘성직자 없는 교회’가 되었고, 교회조직은 철저히 파괴되는 타격을 입었다.

전국 각지에서 격렬하게 벌어지는 박해의 현장을 두고 일단 중국으로 탈출한 조선교구 소속 성직자들은 제6대 교구장으로 임명된 리델(Ridel)주교를 중심으로 박해의 凍土인 한반도에 인접한 만주 땅 차구(岔溝)⁵⁾에 朝鮮敎區臨

5) 조선왕국의 국경도시이던 義州에서 300여 리 상거로 遼東半島 남부 莊河변의 한 교인촌. 이 곳에 朝鮮敎區長 Ridel主教와 Colae's, Blanc, Richard, Martineau, Coste, Deguet, Robert, Mutel 등 조선교구 소속 성직자들이 차차 모여들어 조선왕국으로의 입국을 대기하고 있었다.

時海外本部를 설치하고 새로이 조선교회 재흥의 노력을 기울였다. 그들은 조선교구로 파견되는 프랑스 성직자를 받아들여 성직 진용을 다시 보강하였으며, 조선교구에서 펼쳐질 장차의 활동에 대비하여 조선어학습에 힘쓰는 한편 조선어학습의 편의를 위하여 《韓佛字典》과 《韓語文典》을 편찬하였다. 그리고 1876년에는 드게트(Deguette)신부를 국내로 잠입시켜 교회 재건에 적극 나서게 된다.⁶⁾

3) 그리스도 전교자유의 구현

조선천주교회는 그 창설 초기부터 정부의 박해정책으로 고난을 겪으며 성장하였다. 많은 순교자들이 줄을 잇는 시련의 역사였다. 교회활동은 이른바 ‘지하교회’로의 음성적인 방법을 취할 수밖에 없었다. 거듭되는 박해를 겪는 가운데 교회측에서 신앙자유를 위해 自救策을 강구한다는 것은 당연한 추세라 할 수 있다. 자구적인 신앙자유를 추구운동은 자유주의운동과 더불어 생겨나게 된 서구사회의 근대적인 신앙자유운동과 궤를 같이하는 것이 아니라 할지라도, 박해로부터 신앙생활의 안정을 보장받기 위한 몸부림이었기에 역사적으로 같은 신앙자유운동의 선상에서 인식되어야 할 것이다.

박해받는 조선천주교회의 신앙생활의 자유를 확보하기 위한 노력은 ‘안’과 ‘밖’에서 다양한 형태로 전개되었다. 안에서는 고난을 겪는 조선천주교인들이 자구적 차원에서 ‘洋舶請來運動’과 ‘對敎皇請願運動’을 전개하였고, 밖에서는 조선으로의 진출을 원하던 프랑스 식민주의세력이 군사적 개교압력과 외교적 교섭의 방법을 동원하였다.

이상과 같은 방법 가운데 시대적으로 가장 선행된 것은 박해시대 조선교인들에 의한 ‘양박청래운동’이었다. 즉 “만약 大舶을 맞이할 수 있다면 國禁이 완화되지 않을 수 없으며 吾道는 크게 廣揚될 것”⁷⁾이라는 천주교인들의

6) Deguette신부는 1876년 Blanc신부와 같이 조선왕국으로 비밀리 입국하였다. 이들은 조선이 江華島條約으로 개항한 후 조선에 부임해 온 최초의 두 프랑스 성직자였다. Deguette신부는 1879년 公州에서 체포되었고 滿洲로 추방되었다.

7) 《邪學懲義》권 1, 傳敎奏啓, 全羅監司金達淳密啓.

안이란 생각에서 서양의 힘을 빌어 그들 신앙의 자유를 얻고자 한 공작이었다. 이 공작은 평화적인 방법과 더불어 군사적 방법으로도 추진되었다. 조선교회 초창기, 즉 전교신부가 아직 입국하기 전 시기에 벌여졌던 천주교도 柳恒儉·尹有一 등을 중심한 ‘제1차 洋舶請來事件’⁸⁾이나 1795년 조선왕국에 전교차 파송되어 비밀리에 입국한 周文謨神父와 柳觀儉·李承薰 등을 중심한 ‘제2차 洋舶請來事件’⁹⁾은 서양 군주가 큰 배를 보내어 국서로 천주교신앙의 자유를 보장하도록 교섭해 달라는 생각을 담은 것이었다. 이에 대하여 1801년 辛酉迫害의 회오리 속에 黃嗣永 등이 帛書를 북경주교에 송부하여 조선교회 재건을 위해 밖에서 영향을 발휘해 주도록 제시한 다섯 가지 방법 가운데 하나인 ‘大舶請來武力開教’의 공작은 외세의 무력시위에 의한 종교자유 획득을 목적으로 군사적 방법을 권유한 것이어서 정치성이 문제되는 자구책이었다.¹⁰⁾ 이보다 60여 년 후 흥선대원군 집정 초에 洪鳳周·南鐘三 등이 건의하였던 ‘以夷制夷의 防俄策’—그것이 직접적으로는 연해주를 차지한 후 자주 일어난 러시아인의 豆滿江越境事件으로 긴박해진 변방대책을 건의한 것으로—은 프랑스함대를 끌어들여 러시아남침세력을 방어하자는 것이 주요 내용이었다. 이들의 건의도 프랑스제국이라는 외세의 영향하에 천주교회활동의 자유를 얻고자 획책한 것이기에 성격상 황사영의 양박청래 구상과 착상을 같이하는 것이었다.¹¹⁾

8) 1790년 9월에 천주교도 柳恒儉·李家煥·柳重泰 등이 李承薰·洪樂敏 등과 밀의 끝에 ‘請來大舶’하기 위해 밀사 尹有一을 北京主教에게 파견한 사건(《邪學懲義》권 2, 移還送秩 및 柳恒儉等推案 참조).

9) 周文謨神父는 柳恒儉·觀儉형제, 黃沁, 李存昌 등과 밀의하여 1795년 이후 王千禧·金有山 등을 계속 北京主教에게 파견하여 ‘洋舶出來’·‘一場判決’을 도모하였다(《邪學懲義》권 1, 全羅監司金達淳密啓; 《關衡編》하, 권 5, 討邪奏文 등 참조).

10) 山口正之, 《黃嗣永帛書研究》(全國書房, 日本; 大阪, 1946).

石井壽夫, 〈黃嗣永帛書に就いて—朝鮮に於ける洋舶請來の思想—〉(《日本歷史學研究》10-1·2·3, 東京, 1940).

여진천신부 엮음, 《황사영백서논문선집》(도서출판 기쁜소식, 1994).

趙 珖, 〈黃嗣永帛書의 社會思想的 背景〉(《史叢》21·22, 1977, 高大 史學會).

朱明俊, 〈天主教信徒들의 西洋船舶請願〉(《教會史研究》3, 韓國教會史研究所, 1981).

帛書의 洋舶請來를 제의하는 부분은 원문 110~111행에 걸쳐 있다.

이상 여러 모습으로 추진되었던 ‘洋舶請來事’는 強穩의 차이는 있으나, 그리스도 서양제국의 막강한 군사력을 이용하여 천주신앙의 자유를 얻어 보고자 한 박해받는 교회의 자구적 종교자유 획득의 공작이었다. 그것은, 일면 천주교도들의 국제정치적 현명을 보여주는 일이기는 하였으나, 탐욕스러운 洋舶勢力 즉 서양 식민주의국가의 야심을 자극하여 침략을 유발할 위험성이 내포된 대책이었다. 그러기에 이러한 공작들은 모두 ‘招寇’·‘通外’의 ‘賣國之計’로 단정되어 이 공작을 추진한 교도들의 기대와는 달리 오히려 박해가 더욱 격화되었을 뿐이었다.

조선천주교도들의 자구적 종교자유 획득 공작과는 별도로 조선왕국 밖의 식민주의 열강들은 그들이 신봉하는 서구식 신앙자유 개념에 입각하여 조선에서의 천주신앙자유를 실현해 보려는 공작도 거듭하였다. 물론 그러한 서구 식민주의국가의 노력이 조선에서의 천주신앙자유 구현에만 그 목적이 있는 것은 아니었다. 그것은 자국의 식민세력을 조선왕국에 부식하려는 식민주의적 침략 의도를 담은 것이기도 했다.

1839년 己亥迫害 때 巴里外邦傳教會(La Société des Missions - Etrangères de Paris, MEP) 소속 세 성직자(Imbert주교, Maubant·Chastan신부)를 처형한 데 대한 문책을 이유로,¹²⁾ 1846년 프랑스동양함대(사령관 Cecille제독)가 충청해안에 출동하여 국서를 전달하려고 하였으나 이 통교교섭은 조선정부의 일관된 통교 거부로 말미암아 그냥 돌아갔다.¹³⁾ 또 1866년에는 당시의 동양함대 사령관 로즈(Rose)의 결정에 의해 프랑스함대가 강화도를 1개월 이상 점거하고 한강을 봉쇄하며 홍선대원군의 굴복을 강요하는 사건인 병인양요가 일어났다. 이 때에도 병인박해 때 희생된 9명의 프랑스 성직자에 대해 자국민 살해를 문책한다는 것을 구실 삼아 무력침략을 감행하였으나 본의는 국교의 강요에 있었다.¹⁴⁾

시대적 상황을 무시한 교인들의 자구 노력은 그 외세의존적 성격으로 인

11) 〈丙寅邪獄罪人鍾三鳳周等鞫案〉.

12) 《憲宗實錄》권 13, 12년 7월 병술.

13) 李元淳, 〈韓佛條約과 宗教自由의 문제〉(《朝鮮時代史論集》, 느티나무, 1993), 197~198쪽.

14) 李元淳, 위의 글, 198~201쪽.

해 실패할 수밖에 없었으며, 무력으로 굴종을 강요하는 서구 식민주의국가의 일방적 요구도 조선측의 거부나 강력한 저항에 직면함으로써 조선천주교회의 신앙자유 획득에 어떤 도움이나 영향을 주지 못하였다.

조선왕국에서의 그리스도신앙의 자유는, 조선왕국이 개항함으로써 세계사의 조류에 합류하고 이에 따라 서구세력이 평화적으로 상륙하게 되는 시대 상황의 전환을 배경으로 외교적 절충이 진전되면서 부분적으로나마 실현될 수 있게 된다. 군사적 위협으로써가 아니라 평화적 외교절충으로써 외래선교사의 ‘傳敎의 자유’ 획득이 선행되고, 뒤이어 자생하는 ‘敎案’의 해결을 위한 敎民條約에 의해 조선천주교인이 ‘信敎의 자유’를 보장받게 되기에 이르러 ‘종교의 자유’가 구현되었다. 봉건적 구속에서 근대적 자유로의 변화는 역사적 필연성을 띤 추세였기에 ‘종교의 자유’는 반드시 이루어져야 하는 근대적 과제였다.¹⁵⁾ 이 역사적 과제는 쇄국조선이 대외개방의 개항정책을 취하게 되고 종래 쇄국 일변도로 대응해 오던 서구열강에게 문호를 개방하는 수호조약이 체결되는 변화과정을 통해 금압에서 묵인, 묵인에서 교회존재의 인정, 다시 전교활동의 자유 보장, 끝으로 조선교인의 신교자유 허용으로 4단계 과정을 거치며 종교자유가 구현된다.

쇄국조선이 개항하게 되는 것은 1876년 江華島條約에 의해서였다. 한·일 간에 맺어진 이 조약에는 그리스도신앙에 관한 아무런 약정도 없었다. 그러나 조선이 일본에 대해 개항했다는 사실은 병인박해 후 만주 땅 차쿠에 조선교구임시본부를 두고 조선 현지로 다시 진출할 날을 기다리던 프랑스 성직자들에게는 조선 잠입의 용기를 북돋아 주는 일이었다. 조선개항의 해에 블랑신부와 드게트신부가 그들의 사목 임지인 조선왕국으로 숨어들어왔고, 그 다음해에는 리텔주교가 다른 2명의 신부와 잠입활동하게 되니 조선천주교회는 11년 만에 다시 성직자들을 맞이할 수 있었다.

리텔주교는 입국 후 얼마 가지 않아서 당국에 의해 체포되었으나 개항정책을 취하던 민씨정권은 일본의 석방 권유와 청국의 ‘查明解放’의 照會를 받아들여 중국으로 추방하는 조치만을 취했다.¹⁶⁾ 한편 1879년에는 뮈텔(Mutel)

15) 李元淳, 위의 글, 189~216쪽.

16) 《承政院日記》, 고종 15년 5월 4일.

신부와 레비(Laivitte)신부가 白川 땅에서 체포되었으나 조선정부는 지방관의 무지 때문에 일어난 일로 처리하여 국외로 추방하지도 않고 그대로 석방시켰다.¹⁷⁾ 이 두 사건은 조선정부의 대천주교정책이 금압에서 묵인으로 옮겨가고 있음을 뜻하는 것이었다.

1882년 조선이 미국과 수호함으로써 서구 국가에도 문호를 개방하자 종래 박해와 형살의 대상이던 이른바 ‘洋夷’들이 조약에 의해 정부의 보호를 받으며 한반도에 상륙할 수 있게 되었다. 조미조약에도 그리스도교에 대한 조항은 없었다. 그러나 조약체결 후에 전국 각지에서 斥和碑를 철거하도록 하였으니 이는 전통적인 척화·척사의 박해정책에 대한 획기적인 변화를 의미하였다.¹⁸⁾ 1883년 독일과 수호조약을 체결하면서 조선은 개항장에서 열리는 서양인들만의 종교행사를 보장하는 약정을 맺었다. 즉 외국인들이 특정한 장소에서 종교행사를 인정함으로써 외국인들에 대한 국내에서의 신앙생활을 공적으로 보장해 준 최초의 조치였다.¹⁹⁾

조약상으로 조선 전국에 서양인에 의한 전교활동의 자유가 약정된 것은 1886년에 체결된 〈朝佛修好通商條約〉에서의 일이었다. 조선과 프랑스 사이에 수호조약이 교섭될 때 양국은 그리스도신앙의 문제를 가지고 1개월 이상이나 날카롭게 대립했으나 결국 護照를 가진 프랑스인의 내지여행의 자유를 보장하고(4조 6항), ‘敎誨’활동은 서로 보호한다는(9조 2항) 것을 약정하기에 이르렀다. 이 두 조항으로 조선에서의 전교활동이 명쾌히 규정되지는 않았으나 결국 외국인 선교사들의 전교활동이 실질적으로 확정된 것이었기에, 이후 천주교 성직자는 물론 개신교 선교사들이 조선 각지에서 활발한 전교활동을 펴게 되었다.²⁰⁾

《淸光緒朝中日交涉史料》 권 1, 제27 附件 1, 〈朝鮮國王咨覆釋放敎士文〉.

17) 《서울敎區年報》1, 明洞天主敎會200年史資料集(明洞天主敎會, 1984), 19~22쪽 (이 資料集은 巴里外邦傳敎會의 각 布敎地別報告書인 《Compte Rendu》를 韓國敎會史研究所에서 번역한 것이다).

18) 日本辦理公使 花房義質의 요청에 의해 辛未洋擾 때 각지에 堅立하였던 斥和碑의 拔去를 하교하였고 議政府가 이를 포고하여 전국에서 拔去케 했다(《承政院日記》, 고종 19년 8월 5일).

19) 〈朝德修好通商條約〉第四款二.

20) 1886년 6월 4일 조인된 〈朝佛修好通商條約〉의 내용 중 傳敎自由와 관련된 조

4) 교안과 신교자유의 문제

한불조약을 계기로 조선은 외국인에 대한 그리스도신앙 전교의 자유를 보장하게 되었으나 내국인까지 ‘信敎의 자유’를 허용한 것은 아니었다. 또한 약정 내용도 명시적인 것이 아니었고, 약정 사실을 국민 앞에 공식적으로 선포한 것도 아니었다. 그러기에 외국인 전교사의 지방진출과 전교활동이 활발해지면서 지방관이나 지방민들과 외국인 전교사·교인 사이에 분쟁이 생기고 그것이 외교문제로 확대되는 일도 벌어지게 되는 가운데 ‘敎案’은 큰 사회문제로 등장하게 된 것이다.

‘교안’이란 종교적인 문제로 말미암아 발생한 사안을 뜻하는 용어로서, 그런 사안 가운데 특히 외교문제로 확대되거나 법률적 분쟁으로까지 발전한 문제를 지칭하는 관용적인 역사용어이다.²¹⁾ 우리 나라에서 교안은 1886년에 체결된 한불조약에 의해 외국인의 전교활동이 허용됨에 따라 전교신부들이 정부가 발행하는 護照를 지니고 지방 각지에서 활동하면서부터 滋生하게 된다. 종교탄압정책이 종식된 후 교회와 당국, 지방 전교신부와 지방관료, 그리고 교인과 비교인 사이에 벌어진 각종 교안이 그것이다.

한불조약의 전교활동약정으로 한 세기에 걸친 천주교 박해, 외국인 배격의 사회적 분위기가 바뀐 것은 아니었다. 특히 지방관료나 지방사회에서의 천주교·서양인에 대한 감정은 여전하였다. 한편 천주교회측과 천주교인들은 그 조약문에 외교적으로 완곡하게 표현되어 있는 서양인의 전교활동 보장을 한국인의 천주교신앙에 대한 신교의 자유까지 허용한 내용으로 보고 점차 신앙활동을 공공연히 드러내놓게 됨으로써 비교인과의 사이에 여러 가지 이유

문은 4款 6項과 9款 2項 등이다.

- 21) ‘敎案’이란 역사적 용어는 중국에서 그리스도교와 관계되는 박해사건, 외교사안 등을 표현하는 말로 사용되었다. 1616년 禮部侍郎署南京尙書이던 沈推 의 공작으로 벌어진 南京에서의 천주교박해사건을 ‘南京敎案’이라고 기록한 데서 비롯됐다. 우리 나라에서는 한말의 黃玹이 광무 7년에 黃海道 일대에서 벌어진 교인과 민인 사이의 충돌소요를 ‘海西敎案’이라고 표현한 후 역사적 용어로 널리 사용되고 있다(《梅泉野錄》권 3, 광무 7년 6월).

에서 잦은 알뜰을 빚게 되었다. 폭행사태로 진전되고 심지어는 재판으로까지 이어지는 사례도 적지 않았다. 이와 같이 사태가 심각하게 확대된 것은 치외법권의 특권을 누리는 외국인 성직자들이 사건에 개입하거나, 지방관료가 이에 현명하게 대처하지 못한 것이 확대 요인으로 작용하였다.

1886~1906년에 발생한 교안을 당시의 각종 기록을 통해 발생 원인에 따라 유형별로 보면 대략 다섯 가지로 구분된다.

첫째, 프랑스 성직자들이 내지에서 전도활동을 펴면서 야기된 성직자 축출, 성직자에 대한 폭행으로 말미암아 발생한 교안이다.

둘째, 교인·비교인 사이에 여러 가지 사정으로 감정이 악화되어 서로 다투는 사건이 교안으로 확대된 경우다. 이런 충돌은 종교적 이유에서 생기는 예도 있었으나, 재산·이권 다툼에서 벌어진 싸움이나 소송이 종교적 성격으로 윤색된 경우가 많다.

셋째, 전통적 박해의 사회적 기풍에 젖은 지방관이 중앙정부의 전교자유 방침을 외면하거나 몰지각하게 관권을 남용하여 교도들에 핍박을 가하게 됨으로써 발생하는 교안이다.

넷째, 동학세력이나 商務社·皇國協會·一進會 등 보수성향의 사회조직이 천주교측에 대해 조직적인 폭력을 감행함으로써 빚어진 교안이다.

다섯째, 치외법권을 향유하는 ‘洋大人’인 서양성직자의 그늘에서 엉뚱한 이득을 취하려는 藉托敎人이나, 관에 쫓기다 신앙과 관계없이 입교한 동학도 등 似以非敎人들 때문에 각지에서 발생한 크고 작은 교안도 있다.

한말에 벌어진 200여 건에 달하는 교안²²⁾ 가운데 교당건축 문제로, 또는 서양성직자의 内地 침투로 전국 각지에서 발생한 교안이 많은 부분을 차지한다. 한편 심각한 사회문제로 전국을 떠들썩하게 한 교안으로는 1899년의 江鏡(景)浦敎案,²³⁾ 1903년의 海西敎案,²⁴⁾ 1901년의 濟州島辛丑敎案²⁵⁾ 등이 있

22) 우리 나라에서 처음으로 ‘敎案’(Anti Christian Movement)문제를 다룬 연구는 李元淳의 〈朝鮮末期社會의 敎案研究〉이다(이 글은 1973년 《歷史敎育》 5, 〈朝鮮末期社會의 對西敎問題研究—敎案을 中心으로 한—〉이라는 이름으로 발표된 것이나, 그 후 1986년 《韓國天主敎會史研究》에 앞의 제목으로 재수록 공간하였다. 167~240쪽).

23) 이 敎案은 당시 《漢城新聞》·《皇城新聞》·《帝國新聞》·《獨立新聞》 등에 연일

다. 해서교안은 황해도 서부 일대에 확대되었던 교안이며, 제주도신축교안은 제주도가 지닌 역사적 특수성에서 비롯된 것으로, 제주읍성 攻守戰이 벌어져 일시에 800명에 가까운 희생자를 냈으며 프랑스함대의 출동으로까지 확대된 점에서 가장 대규모의 희생을 낸 교안이었다.

각지에서 자생하는 교안은, 교인의 입장을 옹호하려는 지방의 전교사와 비교인의 권익을 감싸려는 지방관의 타협으로 자체적으로 해결되는 경우가 많았다. 그러나 때로는 문제가 보다 상부인 주교와 조선정부의 內部와의 교섭으로까지 비화되는 심각한 경우도 있었고, 더 나아가서는 프랑스공사관과 우리 정부의 외교기관인 外部간의 교섭으로 겨우 진정되기에 이르는 경우도 있었다. 근 20년을 두고 계속 제기되는 대소 교안의 뒷처리 대책은 교회 당사자나 정부당국자 모두에게 괴로운 일이 아닐 수 없었다. 이에 교회와 정부는 교안문제 발생의 근본대책과 상호간의 책임 한계를 확정지를 필요성이 절실하다고 깨닫게 되었고 양자간의 협상이 진행된 끝에 1899년 3월 마침내 〈敎民條約〉²⁶⁾의 체결을 보았다.

보도되었다(《舊韓國外交文書(法案)》1053호에는 江鏡(景)浦의 張敎士事件으로 나와 있다).

24) 宋順姬, 〈海西敎案研究－1900~1910년까지의 黃海道地方起鬧事件－〉(1978) 참조.

25) 濟州島辛丑敎案에 대하여는 이를 敎難으로 규정하는 ① 교회사적 연구와, 제주도민의 민란으로 그 성격을 파악하는 ② 민중사적 연구가 엇갈려 있다. 민란으로 이해하는 연구는 이 사건을 ‘李在守의 亂’ 또는 ‘1901년의 濟州民亂’이라고 부르고 있다. 두 견해의 대표적인 연구는 다음과 같다.

① 柳洪烈, 〈濟州島에 있어서의 天主教迫害〉(《李丙燾華甲論文集》, 一潮閣, 1956). 金玉姬, 《濟州島 辛丑年 敎難史》, 천주교 제주교구, 1960).

② 金洋植, 〈1901년의 濟州民亂의 再檢討〉(《濟州島研究》6, 제주도연구회, 1989).

26) 이 조약문(아래의 전문 9개조)은 李元淳이 1965년에 명동성당 지하서고에 보관되어 있던 Mutel주교의 문서류를 韓國敎會史研究所의 의뢰로 조사할 때 內部 地方局長 鄭駿時와 閔德孝(Mutel主敎의 한국명)가 조인한 원문을 발견하여 학계에 보고함으로써 알려졌다(Mutel文書 M-1899-9 敎民條約, 현재 韓國敎會史研究所 소장). Mutel문서에 관해서는 李元淳, 〈未公開史料 Mutel文書〉(《韓國史研究》3, 1969) 참조.

제1조 敎民의 보호 및 징계사건은 地方局長이 主敎와 더불어 타협 상의하여 立約할 事

제2조 傳敎師는 行政에 干여하지 아니하며 行政官은 傳敎에 干渉하지 아니할 事

조선천주교회와 정부책임자 사이에 조인된 〈敎民條約〉은 근대민족국가의 발전을 배경으로 한 로마교황과 세속적 통치권을 대표하는 국가원수 사이에 종교와 정치활동의 책임 한계를 약정한 콩코르다조약(Concordatum)²⁷⁾과는 그 의의가 다르지만, 근대국가에 있어서의 교회와 정부의 기능 한계를 확정지은 점에서는 궤를 같이하는 준콩코르다툼적인 약정이었다. 〈교민조약〉이 체결된 후 교안이 현저히 줄어들었으나 근절된 것은 아니었다. 이에 조선천주교회의 사목활동을 영도하던 프랑스 성직자들의 종교활동을 근대적 규정으로 확정 짓고자 프랑스공사관이 나서서 조선정부와 사이에 ‘敎民犯法團束條例인 宣敎條約’의 체결 교섭이 진행되었던 것이다. 이 선교조약의 조인 여부는 단언할

제3조 敎民 가운데 만약 범법자가 있으면 어느 지방을 막론하고 담당관리가 체포할 때 그 지방 神父가 비호 은익치 못하며, 담당관청의 아전들이 足價를 요구하여 만약 討索하는 폐가 있으면 그 아전을 단호히 엄정할 것이며 그 돈은 모두 推還할 事

제4조 犯法敎民이 지방관아에서 재판을 받을 때 그 지방 神父가 직접 참여하여 간여치 못하며, 그 지방관아는 愛憎으로 소송을 판결치 못할 事

제5조 각 지방의 敎民들이 神父의 지시 가르침을 藉托하여 平民을 提去하지 못할 事

제6조 敎民 가운데 만약 억울한 일이 있는데도 혹 지방관리와 관계되어 스스로 말하지 못하는 사람이 있으면 地方局에 來訴할 것이며, 地方局長은 그 지방에 사실을 조사토록 하여 공정히 판결할 事

제7조 혹 敎中에 관계된 대사건이 있어 지방관이 능히 擅便치 못하면 地方局長에게 조목조목 보고할 것이며 그 지방 神父 또한 거듭 主教에게 보고한 즉, 주교와 지방국장이 서로 사실을 밝혀 상의하여 일을 결정할 것이요, 여기서도 擅便치 못하면 地方局長은 大臣에게 아뢰고 主教는 公使에게 보고하여 공정함에 이르도록 할 事

제8조 敎民이 만약 의외의 橫厄을 당하여 平民이 연고 없이 원망을 받은 즉, 그 지방관은 특별히 비호하여 越權함을 나타내지 아니할 事

제9조 어떠한 허락 사항을 막론하고 약정이 이루어지기 이전에 관계된 것이라도 약정이 이루어진 날을 논하지 말고 시행할 事

27) Concordatum의 번역용어는 〈政敎條約〉이며 그것은 교회와 국가가 교회권과 국가권의 최고권자들이 맺은 조약이었다. 역사상 최초의 政敎條約은 聖職敎任權의 분쟁을 둘러싸고 교황 Callistus II와 독일 Heinrich V 사이에 체결된 보름스조약이나, 근대에 들어 국권이 강화되면서 교권과 자주 분쟁을 야기하게 되자 敎皇廳과 佛·獨·伊 등 근대국가 사이에 상호 이해가 공통적으로 관계되는 문제를 평화적으로 해결하기 위해 마련한 제도적 장치인 콩코르다조약이 유럽 근대국가와 교황청 사이에 속속 체결되어 정교분쟁을 미연에 방지하게 된다.

수 없으나 조선정부의 외부대신과 프랑스공사 사이에 조인되어야 했던 것이므로 교민조약의 국제관이라 할 수 있는 것이었다.²⁸⁾

5) 제도교회로의 발전과 새로운 고민

1886년에 체결된 한불조약에 의해 외국인 선교사에 대한 전교활동의 자유가 외교적으로 약정되었다. 그 후 잇따라 敎案의 근원적 해결을 위해 천주교 당사자와 内部 당국자가 <교민조약>을 체결하게 되었고, 1904년 선교조약이 타결되는 것을 계기로 한국교인들에 대해서도 신교의 자유가 보장되기에 이름으로써,²⁹⁾ 조선천주교회는 그 창설 이후 1세기 남짓에 걸쳤던 박해의 시기를 벗어나 종교의 자유가 보장되는 새로운 시대를 맞게 되었다. 즉 박해받는 ‘잠행적인 지하교회’로서의 역사가 법으로 보호받는 ‘자유로운 지상교회’로 새롭게 발돋움하게 된 것이다.

근대교회로의 발전은 먼저 사목권의 강화로 나타났다. 丙子修好條約으로 조선왕국이 개항정책을 취하게 된 후인 1877년에 조선교구 제6대 교구장 리델(Ridel)주교가 드세(Ducet)·로베르(Robert) 등 두 신부를 대동하고 만주의 조선교구 해외임시본부로부터 조선으로 들어왔다. 그러나 그는 3개월 후 당국에 체포되어 만주로 추방되자 프랑스로 돌아감으로써 조선교구의 사목권자의 자리가 비게 되었다. 그가 1884년 사망한 후 조선교구의 교구장이 된 성직자는 리델주교 추방 후 副主教 직책을 맡아 오던 블랑(Blanc)주교였다.³⁰⁾

블랑주교는 조만간 실현될 종교의 자유시대를 대비하여 原州 부흥골(현 京畿道 驪州郡 康川面 釜坪里) 산협에 조선교회의 邦人성직자 양성을 위한 신학교를 설립하였다. 이 신학교는 한불조약체결 후에 서울 龍山으로 이설하여 ‘예

28) 이 조약안은 大韓帝國 外部大臣 李夏榮과 프랑스代理公使 Fontaney(漢字이름 馮道來) 사이에 妥商된 것으로, 《帝國新聞》기사에 의하면 <敎民犯法團束擬稿>라는 이름으로 전문 8조로 되어 있었다(李元淳, 앞의 글, 1986, 232~235쪽 참조).

29) 宣敎條約의 조문에 한국인의 신교자유가 명시적으로 규정되어 있는 것은 아니다. 그러나 교인들의 신교를 묵인적으로 전제하고 선교사들의 활동에 관해 규정하고 있음에 유의해야 한다.

30) Blanc, Jean Marie Gustav(1844~1890, 한국명 白圭三, 朝鮮敎區 제7대 敎區長 1882~1890 재임).

수성심신학교'로 개편된 오늘날 가톨릭대학교 신학대학의 전신이다. 블랑주교는 지상교회로 전교의 자유를 보장받은 새 교회의 사목지침으로 '敎會指導書'를 제정 공포하는 한편, 개방시대의 전교활동에 필요한 교리서를 찍어 낼 인쇄시설로 그간 일본 長崎에 두었던 조선교구의 聖書出版所를 서울에 이설하였다. 또한 조선전도의 협력자로 프랑스 샬트르聖바오로女子修道會를 조선으로 유치하는 등 근대교회로 발전할 체제정비에 힘썼다.³¹⁾ 1890년에 사망한 블랑주교의 뒤를 이은 교구장은 뮈텔(Mutel, 閔德孝)주교였다.³²⁾

뮈텔주교는 원래 1880년에 조선교구 소속의 전교신부로 조선에 입국하여 5년간 전교활동에 종사하다가 1885년 파리본부로 소환되어 파리와방전교회 신학교의 학감직을 맡던 중 조선교구 8대 교구장이 되어 재차 조선왕국으로 나오게 되었다. 1891년 2월 그는 조선으로 부임해 왔다. 조선전교의 경험자인 그는 이제 박해에서 벗어난 조선교회의 발전을 새로운 각도에서 추진할 필요가 있음을 누구보다도 잘 알고 있었다. 그는 1933년에 서울에서 善終할 때까지 43년간을 조선천주교회 최고책임자로서의 직무를 수행하였다. 조선왕국이 일제침략의 마수 때문에 국운이 기울기 시작하던 무렵부터 1910년 일제에 의해 한반도가 강점된 후에도 23년 동안, 그는 主教座가 있던 명동에서 지내면서 한민족의 고난과 일제의 만행을 지켜 보았다.

그는 지상교회로서의 새 역사를 다지게 된 조선천주교회의 근대적 발전을 부단히 추진하였다. 그가 조선에 부임하기 전인 1888년에는 교인 15,416명에 성직자가 16명이고 전국에 성당이 네 곳뿐이던 교회를, 조선이 일제의 식민지로 전락하는 1910년에 이르러는 교인 73,517명, 성직자 63명, 수녀 59명에 전국 69개의 성당을 가지는 교회로 교세를 신장시켰다. 이처럼 조선교회는 藥峴·明洞 등에 우리 나라 최초의 서양식 교회건물을 마련하고 파리본부로부터 전교성직자를 증원받아 성직 진용을 강화하였고, 仁川·大邱·旺林·水原·咸悅·橫城·豐水院·釜山·全州·江景·倭館·元山·濟州 등과 그 밖의 전국 각지에 교회를 설립하여 교세를 확장하기에 힘썼다.

31) Blanc文書, 韓國敎會史研究所 소장의 佛文文書(복사간행).

32) Mutel, Gustav Charles Marie(1854~1933, 한국명 閔德孝, 朝鮮敎區 제8대 敎區長, 1890. 8~1933. 1. 재임).

또한 조선교인 자체들을 교육하기 위하여 각지에 교회 부설의 사립학교를 속속 설립하였다. 한편 조선에서 교사교육을 담당시키는 동시에 조선교회 전도의 동반자로 독일의 베네딕트(聖芬道)수도회를 유치하였으며, 교인을 중심한 조선인들의 근대적 계몽을 위하여 《京鄉新聞》과 《京鄉雜誌》를 창간하기도 했다. 그는 한국천주교회가 낳은 순교자들의 순교사적 조사에도 힘을 기울여 뒷날 韓國聖人들이 생겨날 수 있는 기초자료를 작성하는 등 한국천주교회의 발전에 크게 공헌하였다.³³⁾ 그의 권위주의적이며 성직자중심(Clericalism)적인 교회사목과 敎階制度를 강조하는 교회운동은 조선교인들의 신앙생활에 특이한 영향을 미치게 했다. 가혹한 박해시대에 진취적이고 적극적인 신앙자세로 목숨을 걸고 박해에 맞서면서 교회발전에 헌신적이던 조선교인들로 하여금 차차 성직자의 영향력에 안주하고 순종적·소극적·퇴영적인 신앙자세에 젖어들게 하였고, 내세지향적인 個人救靈 신앙, 초월주의적 신앙으로만 흐르게 되는 신앙자세를 낳게 했다. 한편 그의 철저한 정교분리의 사목방침은 서구신학의 聖俗二元論을 수용하고 초월주의적·경건주의적 신앙의 충직한 봉행에 치중하던 파리외방전교회의 기본 성향을 받은 것이었으나, 동시에 신앙자유정책 구현 후 새로운 박해자로 등장할 일제 침략세력으로부터 한국천주교회의 안전을 도모하려는 계책이기도 했다. 뮈텔주교는 정치에 대한 비판과 항쟁을 금지하는 사목방침을 취하며 일제에 대한 타협 내지는 그들의 조선침략정책에 대한 체제옹호적인 입장을 고수하였다.³⁴⁾

물론 조선교구 소속의 프랑스인 성직자나 조선인 성직자 가운데 한말 사회에서 자행되는 일제의 침략정책과 만행에 대해 음성적인 반대나 저항을

33) Mgr. Larribeau, *Un grand Evêque missinnaire, S. Exc. Mgr. Gustave Mutel*, Paris, 1935.

34) Mutel主教는 비정하리만치 철저하게 정교분리의 사목원칙을 고수하였다. 그는 교인들이 항일투쟁에 나서 교회에 難境을 초래하게 됨을 극도로 경계하였다. 그 하나의 예로 安重根義士가 하얼빈에서 伊藤博文을 포살하고 체포된 후 旅順監獄에서 재판받고 1910년에 사형에 처해지게 되었을 때 최후의 告解를 위해서 그에게 洗禮를 베풀어 주었고 또 그 동안 뒤에서 후원해 주던 Wilhelm 신부를 旅順으로 오도록 간청한 일이 있었는데 Mutel주교는 朝鮮敎區 책임자로서 Wilhelm신부의 旅順行을 끝내 허락하지 않았다. Wilhelm신부가 이 명을 여기고 旅順에 가서 사형 전의 安重根義士를 만나자 Mutel주교는 Wilhelm신부의 聖事權을 정지시키고 프랑스로 추방하는 조치를 취했다.

시도한 예가 없지 않았다. 교구장의 이러한 사목방침에도 불구하고 일제침략으로 가물거리는 조국의 운명을 돌이키고자 하는 조선인 신자들의 구국운동이 여러 형태로 전개되었었다.³⁵⁾ 조선인 성직자들은 교구장의 엄격한 정교분리의 원칙에 따라 직접적인 정치참여나 저항투쟁보다 의거·의사의 막후 지원이나 교육사업을 통한 애국계몽운동의 형태로 구국운동에 간접적으로 참여하였었다. 이러한 한말 교회의 존재는 조여드는 일제 침략세력 앞에 놓였던 조선인의 절박한 위기의식 속에서 구국투쟁과는 거리를 느끼게 하는 것으로 비추일 수밖에 없었다. 그러기에 제도교회로의 발전과 달리 민족교회로의 사회적 기대치는 오히려 낮아지고 있었다. 한말의 한국천주교회는 정교분리를 내세우는 사목방침의 고수와 개인구령적 경건주의 신앙·몰사회적 영혼의 悅福이나 소박한 내적 안식, 세속과의 절연, 사회 무관의 초월주의적 신앙 자세로 비춰지면서 민족교회로의 발전이나 사회흡인력의 강화와는 거리가 멀어지게 되었으며, 천주신앙으로의 입교율이 체감되는 현상을 낳게 되었다.³⁶⁾

6) 근대 천주교회의 사회적 기여

조선의 천주신앙 수용은 종교사적인 면에서 한민족사회와 새로운 고등종교와의 만남을 뜻하는 것이지만, 문화사적으로는 그리스도신앙이 기반된 새로운 가치체계의 수용과 실천을 뜻하는 것이다. 겨우 종교적 신앙생활을 유

35) 豐水院聖堂의 본당신부이던 鄭圭夏신부가 의병을 격려하고 자금을 대주는 등 적극적으로 도운 바 있고, 천주교인 安重根의 의거와 安明根의 安岳事件과 李基唐의 南滿州에서의 무장독립운동이나 國債報償運動을 선도한 大邱의 교인 徐相燾(敦) 등의 일은 유명하다. 그 밖에 黃海道와 間島지방에서도 천주교인들이 주도한 항일운동이 한말, 일제 초기에 걸쳐 끊임없이 전개된 바 있다(盧吉明, 《가톨릭과 朝鮮後期 社會變動》(高麗大 民族文化研究所, 1988), 266~274쪽).

36) 1900~1904년 그리스도신앙인의 연평균 증가율은 가톨릭 10.19%, 장로교 14.95%, 감리교 12.58%로 모두가 10%를 약간 상회하였으나, 1905~1909년 연평균 신자 증가율은 가톨릭 2.24%, 장로교 43.77%, 감리교 49.75%로 가톨릭은 매우 저조한 반면에 개신교의 신자 증가율은 놀랄 만큼 상승한 것으로 나타난다. 가톨릭의 경우에는 乙巳條約이 체결된 1905년 이후 1년간은 오히려 신자수가 감소된 것으로 나타나고 있다(盧吉明, 위의 글, 286~287쪽).

지함에 급급할 수밖에 없었던 ‘潛行的 朝鮮天主教會’는 신앙자유의 근대를 맞아 ‘顯在的인 地上教會’로의 활동이 보장되면서 그리스도적 가치체계는 전통적 조선사회에 여러 모로 영향을 미친다. 그리스도적 가치체계의 영향은 신앙생활에만이 아니라 사회생활과 문화활동 전반에 걸치는 것이었다. 한국 천주교회는 그리스도가치체계에 입각하는 교육·문화활동을 전개하게 되고 그리스도적 사랑을 나누는 사회복지사업을 벌이게 된다.

(1) 교육활동

한반도에서의 유교적 전통교육과 다른 그리스도적 가치체계에 터전한 교육활동은 천주교에 의해 그 단서가 열린다. 천주교 사목자의 양성을 위한 신학교육과 교인자제나 서민대중을 상대로 한 근대지향 교육활동이 각지에 산재되어 있던 천주교회를 배경으로 하여 시작되었다. 그리스도적 초등사학 활동은 각지로 급속히 파급되면서 봉건적 전통사회의 변성축매로도 작용하였던 것이다. 천주교회의 신학교육은 성직자 양성을 위한 특수교육의 국면이지만 이미 박해시대로부터 신학생을 해외신학교로 파견하는 국면과 국내에서 비밀리에 신학생을 교육하거나 신학교를 설립하는 국면으로 전개되었다.

신학생의 해외유학은 일찍이 1835년에 김대건 등 세 소년이 중국 남단 澳門(Macao)으로 파견됨으로써 시작되었는데, 이는 서양학을 배우기 위한 우리나라 역사상 최초의 해외파견이었다.³⁷⁾ 이로써 유학의 단서가 열리자 1854년과 1858년에는 각각 3명의 신학생을 멀리 말레이시아의 Penan(彼南)으로 유학시켰으며,³⁸⁾ 개항한 후인 1882년부터 3년에 걸쳐서는 조선의 종교활동을 사목할 본방인 성직자를 양성하기 위하여 도합 21명의 신학생을 역시 폐남으로 유학시킨 일이 있었다.³⁹⁾

37) ①金大建, ②崔良業, ③崔方濟 등 세 신학생이 유학하였으나 ③은 면학 도중 현지에서 병사하고 ①은 1845년, ②는 1849년에 上海에서 서품되어 한국인으로서는 첫째와 둘째의 邦人聖職者가 되어 활동하였음은 널리 알려진 사실이다.

38) 1854년 11월 4일에 작성된 崔良業신부의 서한에 세 신학생을 上海로 유학시킨 사실이 기록되어 있다(林忠信·崔爽祐 譯註, 《崔良業神父書翰集》, 한국교회사연구소, 153~155쪽). Penan으로 유학했던 이들은 林민첸시오 金요한, 李바울리노였다(朱在用, 《배론(舟論)聖地》, 가톨릭출판사, 1975, 133쪽).

39) 1882~1884년 사이에도 朝鮮神學生을 계속 Penan에 유학시켰다. 그러나 이들

천주신학을 국내에서 교육하기 시작한 것은 조선교구의 제2대 교구장이었던 앙베르(Imbert)주교였다. 그는 앞서 마카오로 유학보낸 金大建 등 소년 신학생과는 별도로 1838년경 丁夏祥 등 네 명의 교인을 신학생으로 선발하여 직접 교육하기 시작했으나, 다음해에 벌어진 己亥迫害로 관계자가 모두 순교함으로써 뜻을 이루지 못한 바 있다.⁴⁰⁾ 그러나 이는 신학교가 정식으로 설립된 토대 위에서 실시된 교육이 아니었다. 박해시대의 조선에 최초의 신학교가 설립된 것은 1856년의 일이다. 조선교구 제4대 교구장 베르뇌(Berneux, 張敬一)주교가 충청도 산협인 배론(舟論—현 忠北 堤川市 鳳陽邑 九鶴里)에 ‘聖요셉神學校’을 설립한 것이 효시였다.⁴¹⁾ 그러나 이 학교는 1866년의 병인박해로 소멸될 수밖에 없었다. 그 후 국내에서의 신학교육이 재개된 것은 1885년의 일로, 原州 부흥골(現 京畿道 驪州郡 康川面 釜坪里)에 설립된 이른바 ‘부흥골신학당’이 이 일을 담당하였다.⁴²⁾ 비밀리에 개교된 부흥골신학당은 한불조약체결로 전교활동의 자유가 약정된 후인 1887년에 서울 龍山으로 이설되어 ‘예수성심신학교’라는 이름으로 재개교되었다. 이 학교는 한국천주교회 邦人聖職者 양성의 교육기관으로 자리를 굳혀 오늘날 서울의 가톨릭대학교 신학대학으로 그 역사가 이어지고 있다.⁴³⁾

이상의 신학교육은 물론 천주교의 성직자를 양성하기 위한 교육활동이다. 그러나 신학을 전공하기에 앞서 그 기초교육으로 근대 서양의 기초적 인문교육과정을 이수시키고 있었다는 점에서, 천주교 신학교육은 개항 전후기에 운영된 한국 최초의 근대 서양인문학교육의 마당이기도 했다는 점에 유의하여야 할 것이다.

한편 한국천주교회는 봉건적 전통사회에서의 서민자제를 대상으로 서구적

은 1885년 原州 부흥골에 신학교가 개설되자 차차로 귀국하였고, 후에 龍山の 예수聖心神學校에서 계속 수학하고 몇 명은 서품 받고 모국교회를 위해 활동하였다(《가톨릭 朝鮮》1935년 9·10월호, 朝鮮神學校의 由來, 平壤敎區).

40) 《가톨릭大學史資料集》(가톨릭대 出版部, 1991), 54쪽.

41) 배론의 聖요셉神學校는 교장 Pourthie신부, 敎授神父 Petinicas교수가 10명내외의 신학생을 상대로 교육활동을 폈다. 1866년 丙寅迫害 때 두 신부와 신학교의 명의상 주인이던 張樂紹가 순교함으로써 폐쇄되었다(위의 책, 46~51쪽).

42) 위의 책, 61~64쪽.

43) 위의 책, 65~375쪽.

내용을 담은 초등교육 실시에 선도적 역할을 하였다. 일찍이 서양에서도 각 교회 부설의 敎理學校가 아직 교육의 혜택을 누리지 못하던 서양중세 서민 자제를 대상으로 하여 읽기·쓰기·노래부르기 같은 초등교육을 신앙교육과 교리교육에 겸하여 실시함으로써 그리스도교회의 교육사적 기여가 서양교육 사상에서도 높이 평가되고 있다. 한국천주교회도 전교자유의 시대에 접어들자 교리교육과 더불어 초등교양을 주기 위한 교육활동을 시작하였다.

이런 초등교육의 효시는 1882년에 리델주교가 시작한 서울의 仁峴學堂(인현불제글방)이었다. 소수의 교인자제를 수용하여 시작된 이 인현학당은 전통적 한학교육과 그리스도적인 서양교양을 심어 주는 일종의 ‘改良書堂’적 성격을 띤 교육의 장이었다. 인현학당은 다음해 鐘峴聖堂 부지 안에 옮겨져 ‘鐘峴學堂’이라고 불리게 되었다. 이 종현학당(漢韓學堂이라고도 함)은 1909년에 시행된 정부의 학제규정에 따라 啓星學校로 개편되어 오늘에 이어져 오고 있다.⁴⁴⁾ 차차 각지에 세워지는 교회 부설의 학당인 소규모의 학교들은 천주 교신자의 교리학습을 위한 기초교육을 실시하는 한편, 개화의 시대 조류에 따라 어린이들에게 근대적 초등교육도 실시하는 이종의 의의를 지닌 교육의 장이었다.

정부의 개화정책에 따라 각지의 천주교회는 교회 부설의 학당을 설치 운영하는 열의를 보였고 이 열의는 각지로 번져 갔다. 한말의 애국계몽기에는 더욱 교육활동에 힘쓰게 되었다. 1900년의 교세통계에 의하면, 본당(천주교회) 40개에 부설학교가 61개나 되었다고 하며, 1910년에는 전국 54개 본당에 124개의 학교가 있었을 정도로 교육활동이 활발하였다고 한다(본당에 학교가 2개 이상이던 것은 본당과 그 하부교회인 公所에서도 학교를 설립 경영한 때문이다).⁴⁵⁾ 1899년에는 제물포, 다음해에는 서울에 샬트르성바오로수녀회에 의해 女學校가 설립되었고 뒤이어 평양·진남포·안악·제주 등에도 소규모의 여학교가 설립되어 여아들에게 초등교육의 기회가 주어졌다. 물론 이들 천주교계통의 학교(학당·학원·학교 등으로 불림)는 소규모였고 또 정규의 법제적 교육기관으로 완비되었던 것도 아니었으나 우리 나라 근대교육사상 초등교육의 선봉

44) 《韓國샬트르聖바오로修女會 100년사》(샬트르聖바오로회, 1991), 195~198쪽.

45) 開化期 天主教會의 教育活動 統計(1882~1911).

적 활동으로 주목할 존재였다. 천주교신자 자제들을 비롯하여 지방의 비신자 청소년들에게도 근대문물에 대한 깨우침을 주는데 크게 공헌하였다. 이 밖에도 교회는 농촌과 노동계층을 위한 夜學校와 職業學校를 각지에 설립 운영하였다.⁴⁶⁾

이처럼 교육사업이 활발해지자 근대적 전문지식을 지닌 교사를 양성하기 위한 師範敎育과 근대적 技術敎育을 실시하기 위해 한국천주교회의 사목적임을 지닌 뫼텔주교는 마침내 교육사업면에서 세계적으로 유명한 독일계의 성베네딕트(聖芬道)수도회를 한국으로 유치하였다. 뫼텔주교의 요청에 의해 1909년에 한반도로 진출한 베네딕트회는 다음해인 1910년에 崇工學校, 1911

연도	남 학 교		여 학 교		합 계		본당수	학교 본당
	학 교	학 생	학 교	학 생	학 교	학 생		
82~83	1	11	·	·				
83~84	1	29	·	·				
84~85	1	21	·	·				
89~90	17	176	·	·			13	1.31
90~91	30	177	·	·			14	2.14
91~92	28	188	·	·			18	1.56
92~93	36	246	·	·			18	2.00
93~94	40	293	·	·			18	2.22
94~95	21	205	·	·			17	1.24
95~96	21	204	·	·			19	1.11
96~97	31	333	·	·			24	1.29
97~98	35	329	·	·			28	1.25
98~99	35	274	·	·			31	1.13
99~00	59	481	·	·			35	1.69
00~01	73	657	3	60	76	717	40	1.83
01~02	50	544	3	79	53	623	48	1.10
02~03	85	695	3	82	88	777	48	1.83
03~04	73	648	2	45	75	693	48	1.56
09~10	114	2573	10	475	124	3048	54	2.30
10~11	106	2198	11	709	117	2907	59	1.98

* 전거 : 韓國教會史研究所 소장 朝鮮敎區 敎勢統計表에서 재정리.

* 1885~1888, 1905~1909 통계누락.

- 46) 金海 농군학교, 永川·高山 노동夜學校, 鎭南浦夜學校, 蔚山 農務學校, 鴻山 勞動學校, 高山·魯城·信川 등 測量學校 등이 운영되었다(崔奭祐, 《韓國宗敎運動史》; <天主教>, 《韓國文化史大系》V, 1980, 高麗大 民族文化研究所, 235쪽).

년에는 崇信學校를 세워 목공기술과 사범교육이 실시되게 하였던 것이다.⁴⁷⁾ 한편 을사조약이 강제로 체결된 1905년 이후 안중근이 민족의 장래를 위해 교회가 대학을 설립해 줄 것을 제기한 바 있었다. 그러나 이런 요청은 뭇텔 주교에 의해 묵살당하고 말았다.

(2) 근대적 출판·언론 문화활동

신앙전도활동은 말씀과 글을 매개로 이루어진다. 信敎者의 전교활동 없이 조선 후기사회 전통지식인들의 서학활동을 통해, 세계사적으로 그 유례를 찾을 수 없는 자생적 교회창설로 시작된 한국천주교회는 한문으로 된 글(한역 교리서)를 통해 천주신앙을 깨우친 교회였다. 초기 한국천주교인들은 그런 漢文敎理書를 붓으로 필사하여 교리를 익혔고, 한편 그들 자신이 깨우친 신앙을 간추린 교리서(《聖敎要旨》·《主敎要旨》 등)⁴⁸⁾ 등을 지어 유포시키며 포교에 힘썼다. 이러한 교리서를 붓으로 복사하는 그것 자체가 신앙의 실천이기도 하였다. 박해사건이 벌어질 때마다 이렇게 필사하여 유포된 여러 종류의 교리·신앙관계 서적이 다수 압류당하는 것을 보아도 그들 박해시대 교인들이 이와 같은 일에 얼마나 열성적이었나를 짐작하고도 남는다.

교리서를 붓으로 베껴 쓰는 식의 초기의 교리서 유포는 우리 나라의 오랜 인쇄술 발달의 전통을 살려 목판인쇄에 의한 교리서의 간행으로 대량 보급시키게 된다. 고종 초에 조선교구장 베르뇌주교는 서울에 비밀리에 木版敎理書刊行所를 설치하고 全長雲·崔炯 등에게 운영을 맡겨 8종 13권의 교리서를 간행하여 유포시켰다.⁴⁹⁾ 그러나 이 일은 병인박해 때 관계자 모두가 순교하였기 때문에 계속되지 못하였다. 병인박해 후 남만주 차쿠에 조선교구 임시해외본부를 두고 조선으로의 재진출을 위한 공작을 전개하고 있을 때, 리

47) 聖芬道會(베네딕트회 Benedictine Order O.S.B)는 Mutel主教 요청에 의해 1909년 2월에 한국에 진출, 그들이 운영하게 되었던 교사양성의 학교인 崇信學院은 1913년 폐교됨으로써 교사양성의 목적을 이루지 못했다(崔奭祐, 〈韓國芬道會의 初期修道生活와 敎育事業〉, 《史學研究》 36, 1963, 韓國史學會).

48) 《聖敎要旨》는 李檠, 《主敎要旨》는 丁若鏞 등 한국교회 창설기의 지도적 교인이 편술한 간추린 敎理書이다.

49) 敎理問答 1권, 聖敎工課 4권, 禮規 2권, 神明初行 2권, 悔罪要旨 1권, 領洗大意 1권, 省察紀略 1권, 主敎要旨 1권 등 8종 13권.

텔주교는 장래를 위하여 일본 長崎에 근대적 활판인쇄시설을 설치하고 聖書活版所를 운영하게 되었다. 그 후 시대가 달라짐에 성서출판소를 서울로 옮겨 활판인쇄에 의해 성서와 교리서 발간에 힘쓰게 되었다(1888).

한글교리서의 유통은 신앙생활을 통한 한글보급에 크게 보탬이 되었다. 이와 더불어 한글문화상 주목할 일은 외국인 전교자들의 편리를 위하여 《韓佛字典》과 《韓語文典》이라는 서양언어와 한글의 사전과 서양문법론에 터진 한 한글문법연구서가 간행된 일이다. 이들 귀한 한글연구서는 모두 조선교구 해외임시본부이던 만주 차쿠에서 프랑스 성직자가 주동이 되어 이룩한 한글문화서이나, 1880년과 그 이듬해에 일본에서 출간되어 외국인의 한글학습에 크게 기여했다.⁵⁰⁾

조선왕국의 개항과 개화정책에 따라 박해받던 ‘잠행적 지하교회’로부터 ‘현재적 지상교회’로, 근대적 신앙활동을 보장받게 된 한국천주교회는 전도활동을 공개적으로 진행할 수 있게 되자 근대적 개화의식의 계몽에 목적을 두고 1906년 10월에 한글판 주간지인 《경향신문》을 발행하였다. 타부로이드판 4면과 국판 8면의 부록인 《寶鑑》을 포함한 12면의 신문을 내게 된 것이다. 4면의 주간신문과 달리 부록인 보감은 창간호에서 밝히고 있듯이 한 번 읽고 버리는 신문과 달리 신앙도리·교회지식·교회사와 더불어 법률상담 등을 실어 책으로 묶어 두고 요긴한 지식을 항상 익혀 생활에 활용하도록 꾸며진 민족계몽지였다. 순 한글로 된 《경향신문》은 신자뿐만 아니라 일반독자도 많아 1907년에는 독자가 4,200여 명에 달하였다고 한다. 보호정치하에 조선왕국의 실권을 장악한 통감부의 미움을 받으면서도 洋大人으로 불리며 치외법권적 지위를 누리던 서양주교의 영향으로 4년간이나 발행을 계속하여 한글 보급·사회계몽과 신앙전도에 크게 기여를 할 수 있었다. 그러나 1910년 일제

50) 이들 두 책의 저자는 라틴어로 ‘과리外邦傳敎會 韓國宣敎師’들이라고 적혀 있어 공동작업에 의했음을 알 수 있다. 다음의 연구가 참조된다.

이웅호, <《한불사전》에 대하여> (《한글》 179), 133~160쪽.

高永根, <19世紀 中葉의 불란서 宣敎師들의 韓國語 研究에 對하여> (《金亨奎敎授停年退任紀念論文集》).

沈在箕, <Gramaire Coréenne의 研究> (《韓國天主敎會史創設二百周年紀念 韓國敎會史論文集 III》, 1985).

의 조선왕국 무력강점으로 식민지 무단정치가 시작되면서 《경향신문》은 폐간당하였고 부록으로 간행되던 《보감》은 일시 발간 정지되었으나 다음해 《경향잡지》라는 이름으로 복간되었다. 《경향잡지》는 24면으로 그 발행면수는 늘어났으나 전교적인 성격보다는 교리 지식과 교회 소식·교회사 등 기사로 채워지던 격주간지로 성격이 바뀌었다. 그러나 일제하에서도 천주교신자로 고정 독자를 현대적 계몽과 교리학습을 통한 한글보급에 크게 기여할 수 있었다.⁵¹⁾

이처럼 한국천주교회는 인쇄술·한글연구·언론활동을 통해 한국 근대사회에 기여한 바가 컸다.

(3) 근대적 사회복지사업의 전개

끊임없는 회개와 평화를 추구하며 사랑의 나눔을 가르치는 가치의식에 터전한 한국천주교회는 박해시대로부터 사회복지에 대해 관심을 가졌다. 이런 관심은 ‘지상교회’로 공적 활동을 펴게 됨에 따라 아동·노인·빈민을 대상한 사회사업기관을 설립 운영하게 되었고 조직적으로 의료사업을 펴게 된다.

19세기 전반 세도정치의 학정과 거듭되는 자연재해 그리고 콜레라 같은 질병의 유행으로 농촌사회에서는 棄兒가 많이 발생하였다. 이들 기아에 대한 교회의 손길이 1854년경 ‘聖嬰會’의 설립에 의해 규모는 큰 것이 아니었으나 고아구제사업이 시작되었다. 즉 박해의 고난 가운데서도 프랑스로부터 재정적 도움을 받아 기아를 거두어 신자 가정에 위탁 양육하는 아동복지사업을 추진하였다. 1859년의 선교활동 보고서에 의하면 의탁아동 양육수가 43명이었다 한다. 성영회의 규약이나 아이를 데려오고 또 양육을 의탁하는 규칙의 내용을 보면 단지 고아들의 의식주를 해결할 뿐만 아니라, 그들이 자립할 수 있도록 생업을 가르치고 취업을 알선해 주도록 되어 있으니 그 활동을 근대적 아동복지사업의 효시라 할 수 있다. 그러나 이 사업은 병인박해로 인하여

51) 《京鄕新聞》은 일제 패망 후 일간지로 창간되었다(1946. 10. 6). 이 신문은 천주교회와 관계는 있으나 복간 성격을 띠지 않은 창간지였다. 한편 《寶鑑》은 《경향잡지》라는 제호로 복간되어 오늘날까지 발행되고 있다(1911. 1. 15).

중도에 좌절될 수밖에 없었다.⁵²⁾

1884년 조선교구 제7대 교구장 블랑(白)주교는 아동구제사업에 관심이 컸다. 그는 1885년에 서울 곤당골(현 漢洞)에 집을 구입하여 고아원을 설립하고 60~70명의 고아를 수용하였다.⁵³⁾ 해마다 수용고아가 늘어나니 교회는 이 사업으로 말미암아 적지 않은 재정과 인력의 부담을 안게 되었다. 이에 블랑주교는 프랑스의 샬트르성바오로수녀회에 고아원과 양로원사업을 위해 수녀들을 파견해 주도록 요청하였다. 1888년 프랑스로부터 수녀들이 서울에 파견되었으며 鐘岷(현 명동)에 서양식 벽돌집을 짓고 본격적으로 근대적 고아구제사업을 시작하게 되었다. 블랑주교는 고아들에게 초등교육과 실업을 가르치도록 조치하는 한편, 상점·약국·목공소·철공소를 설치하고 기술교육을 실시하기도 하여 구제와 더불어 자활을 위한 교육에 힘쓰게 했다. 샬트르성바오로수녀회는 그 후 濟物浦에도 고아원 분원을 설립하게 되었으며 차차로 아동복지사업을 전국으로 확대하였다. 시설관계로 고아원에 직접 수용치 못하고 원외에 위탁하여 돌보는 아이들도 수백에 달하였다.⁵⁴⁾

천주교회의 노인복지사업은 아동복지사업과 병행해서 전개되었다. 1885년 고아원을 설립하면서 동시에 종로 뚝골(현 貫鐵洞)에 의지할 곳 없는 노인들 수용시설을 마련하니 이것이 한국 초유의 양로원이었다. 이 양로원에는 노인 건강문제를 전담하는 施藥所까지 부설하였다.⁵⁵⁾ 근대 노인복지사업의 효시라고 할 수 있는 이 양로원은 그 후 종현으로 옮겨졌다.

천주교회의 구빈활동은 먼저 같은 교인끼리 주고 받는 사랑의 나눔으로 시작하였다고 할 수 있다. 더욱이 박해의 강화로 난을 피하여 각지로 흩어져

52) 盧吉明, 〈韓國가톨릭教會의 社會·文化活動〉(《가톨릭과 朝鮮後期 社會變動》, 高大 民族文化研究所, 1988), 189~195쪽. 한편 聖嬰會(Saint Enfant)는 1843년 프랑스에서 창설된 兒童福祉事業團體였다. 1852년에 조선에 입국한 Maistre 신부가 우리 나라 처지를 감안하여 파리에 있는 聖嬰會 본부에서 재정적 원조를 청하여 조선에서 활동을 펴게 되었다(Ch. Dallet 著, 崔奭祐·安應烈 譯, 《한국천주교회사》 하, 209~210쪽).

53) Comptes Rendus, 1885 보고서로 明洞天主敎會200年史資料集 I 輯인 《서울敎區年報(1) 1878~1903》(서울 明洞天主敎會, 1984), 40쪽.

54) 《한국샬트르성바오로수녀회100년사》(샬트르성바오로수녀회, 1991), 156~180쪽.

55) 위의 책, 184쪽.

비밀리에 이루어진 교우촌은 신앙과 더불어 삶을 나누는 공동체였다. 박해에 몰린 교도들의 동류적 공동의식의 응집력이 사랑과 물질의 나눔으로의 사회적 구원활동의 실천으로 발전될 수 있었다. 1889년 호남지방이 격심한 기근을 겪게 되었을 때 교회는 주한외교관과 구호위원회를 조직하고 구호활동을 전개하였던 것이다.⁵⁶⁾

한편 구빈, 구호활동의 일환으로 施藥醫療事業도 시작되었다. 1857년에 처음 개설한 시약소는 비록 소규모였지만 지속적으로 유지되다가 1866년의 병인박해 때에 문을 닫고 말았다. 시약의료사업이 재개된 것은 종로의 양로원에 시약소가 부설되면서부터였다. 서울을 무대로 활동하던 이 시약소는 1898년에 진료소로 발전적으로 재편되어 의료사업을 전개해 나갔으며, 1900년에는 濟物浦에도 진료소가 설치되었다. 이들 진료소에서의 사회복지사업을 주관한 것은 샬트르성바오로수녀회였다. 수녀들은 사회사업 使徒職의 수행을 위해 아동·노인복지사업과 더불어 의료사업에 헌신적으로 봉사하여 한국 근대복지사업 발전에 잊을 수 없는 공헌을 쌓게 된다.⁵⁷⁾

〈李元淳〉

4. 기독교

1) 기독교의 수용과 정착

19세기 후반 개항과 함께 수용된 기독교는 조선 후기 우리 나라 전통사회의 모순을 개혁하고 사회의 근대화를 위한 에너지를 공급하는 원천으로, 일제강점기에는 민족해방운동의 정신적·인적 자원을 공급해 주는 기지로서의 역할을 감당해 왔다. 한편 서양선교사들에 의하여 선교활동이 주도되고 교권이 운영됨에 따라서 민족기독교로서의 발전과 그 정착이 왜곡된 부분이 있

56) 盧吉明, 앞의 책, 221~222쪽.

57) 한국샬트르성바오로수녀회, 앞의 책, 151~180쪽. 한편 수도회의 진료소 설치에 앞서 개신교가 설립 운영하던 廣惠院이 있었다(1888. 4. 설립).

있음도 사실이다. 한국기독교의 이러한 성격은 19세기 후반에서 20세기 초에 이르는 한국사회의 역사 발전과정의 특수성과도 관계가 있을 것으로 생각되지만 이러한 한국기독교사를 구명하는 것은 이 시기 한국사회의 발전과정과 그 성격을 이해하는 데에도 중요한 한 부분이 될 것으로 생각된다.

이러한 문제의식에 유의하면서 기독교가 전래·수용된 19세기 후반으로부터 우리 나라가 일제에 강제 합병된 1910년까지의 발전과정을 살펴보고자 한다. 여기서 ‘기독교’라 함은 로마가톨릭교회, 그리스정교회 대한 프로테스탄티즘, 즉 개신교회를 말한다.

(1) 중국과 일본을 통한 접촉

한국은 조선 후기 서세동점기에 우리 나라 연안에 출몰하던 이양선을 통하여 처음으로 기독교와 접하였다. 기독교와의 최초의 접촉은 네델란드선교회 소속의 독일태생 유태계 선교사 귀츨라프(Karl Fredrich Gützlaff, 郭實獵 1803~1851)를 통한 것이었다. 그는 마카오에서 중국 최초의 개신교 선교사로 활동하던 모리슨(Robert Morrison, 馬禮遜)과 친교를 맺는 한편 기독교 선교에 관심을 가지고 있던 영국 동인도회사 소속 선장 린제이(Hugh H. Lindsay)와도 교분을 갖게 되었다.¹⁾

이 무렵 동인도회사는 북중국과 조선·일본·오키나와·타이완 등지를 순항하면서 통상교역 가능성과 이에 대한 현지주민들의 관심도를 조사·보고할 책임을 부여하면서 린제이를 동사 소속 1천톤급 상선 로드 애머스트호(The Lord Amherst)의 선장에 임명하였다. 귀츨라프는 린제이로부터 통역 겸 船醫로 동승해 줄 것을 제의받고 모리슨으로부터 받은 한문성서와 전도문서 등을 갖고 승선하여 항해에 나서 1832년(순조 32) 7월 황해도 백령도에 기착하였다.²⁾ 일행은 주민들과 필담을 나누고 책과 물건을 나누어 주면서 현지인들과의 접근을 시도하였으나 주민들이 서양인과의 접촉을 두려워한 나머지 물건들을 되돌려 주고 지방관과의 면담 주선도 거절하므로 당국자와의 교섭에 실패하였다. 귀츨라프 일행은 운항을 계속하여 그 해 7월 하순 중

1) 이진호, 《동양을 섬긴 귀츨라프》(한국감리교사학회, 1988), 39쪽.

2) 白樂濬, 《韓國改新敎史》(延世大 出版部, 1973), 41쪽.

청도 홍주만 古代島에 정박하여 홍주목 관리들을 만나 왕에게 보내는 서신과 성서 등 선물을 국왕에게 전해 주도록 요청하였다. 서울로부터의 회신을 기다리는 동안 일행은 현지 주민들과 접촉을 계속하여 한문 전도문서를 나누어 주고 주민들을 선상에 초대하는 한편 지방관들의 식사초대에도 응하는 등 호의적인 반응을 얻었다.³⁾

그러나 8월 9일 서울에서 역관을 대동하고 온 왕의 특사는 선물을 되돌려 주면서 중국황제의 허락 없이는 외국과 통상할 수 없음을 통고하고 철수할 것을 요구하였다. 귀츨라프 일행은 조정의 회답을 이유로 장기간 기다리게 한 책임을 묻는 한편 조선이 중국의 속국이 아님을 주장하였지만 일개 지방관이 관여할 문제가 아니었으므로 식량과 식수를 공급받은 후 조선해안을 떠나지 않을 수 없었다. 조선에 대한 선교는 뜻을 이룰 수는 없었지만 그의 여행기⁴⁾가 출간되어 조선에 대한 서양인들의 관심과 선교 열의가 높아졌다.

이로부터 30여 년이 지난 1866년(고종 3)에 조선은 영국 會衆敎會(Congregationalist)의 중국주재 선교사 토마스(Robert Jermain Thomas, 托馬浚 혹은 崔蘭軒, 1840~1866)를 통하여 다시 기독교와 접할 수 있었다. 토마스는 자신의 임지인 상해에서 선교회 현지 책임자와의 불화 등으로 일시 芝罘의 청국해관 통역연수관으로 일하고 있었는데 여기서 스코틀랜드성서공회 책임자 윌리엄슨의 소개를 받아 조선에서 박해를 피해 밀항해 온 천주교신자들⁵⁾을 만나게 되었으며 이를 계기로 조선선교를 결심하게 되었다. 토마스는 이 천주교신자들의 안내를 받아 목선으로 1865년 9월 13일 서해안 紫羅里⁶⁾에 도착하였는데 그 해 12월 산동반도 동남단 貔子窩에 귀환할 때까지 두 달여간 연해민들에게 한문성서 등을 나누어 주는 한편 한국어와 한국사정에 관한

3) 金良善은, '귀츨라프 일행은 현지주민에게 의약품을 나누어 주는 한편 洪州牧使 李敏會와 水軍虞侯 金瑩綬를 통하여 純祖에게 西洋布, 時辰表, 千里鏡, 聖書, 敎理書 등 수십종의 獻上品과 영국과의 통상을 요청하는 上奏文을 올렸다'고 하였다(金良善, 《韓國基督教史 研究》, 基督教文社, 1971, 42쪽).

4) K. F. A. Gützlaff, *Journal of Three Voyages Along the Coast of China in 1831, 1832 & 1833, with Notices of Siam, Corea, and the Loo-Choo Islands*, London, Frederick Westley & A. H. Danis, 1834.

5) 김양선은 이들을 金子平·崔善一이라고 말한다(金良善, 위의 책, 48쪽).

6) 황해도 松川[술내]설, 웅진설, 백령도설 등이 있다.

많은 지식을 얻었던 것으로 보인다. 토마스는 북경에 귀임하여 런던선교회가 운영하는 중서학원(Anglo-Chinese College) 임시원장직에 있으면서 1865년 겨울부터 다음해 4월경까지 조선동지사 宿廳과 선교회 사무실을 오가며 동지사 일행과 접촉하였는데 이 과정에서 한국선교의 가능성을 다시 확인했던 것으로 보인다. 이 무렵 토마스는 박해를 피하여 조선을 탈출한 리델신부 등 으로부터 한국에서의 천주교 박해상황을 자세히 들었으나 개신교에 대하여는 박해를 하지 않을 것이라고 오해하고 있었던 것 같다.

프랑스신부학살에 대한 보복으로 조선정벌을 계획하고 있던 로즈(P. G. Rose)제독으로부터 통역으로 동행해 줄 것을 요청받은 토마스는 이를 수락하고 芝罘에 왔으나 프랑스함대의 출동이 연기되자 미국인 프레스턴(Preston)소유의 제너럴 셔만(General Sherman)호에 탑승하여 1866년 8월 조선으로 향하였다. 그러나 대동강 입구에서 평안도관찰사 박규수의 퇴거명령을 무시하고 항해를 계속하므로 평양관민의 화공을 받아 침몰하고 토마스와 승무원들이 처형되는 이른바 ‘셔만호사건’이 일어나게 된 것이다. 그 27년 후인 1893년 평양에 온 미국북장로회 선교사 모페트(Samuel Austin Moffett, 馬布三悅)는 사형이 집행되는 순간에 토마스로부터 중국어 성서를 건네 받았다고 하는 한 조선인 신자를 만난 사실을 증언함으로써⁷⁾ 토마스의 순교를 통하여 개종자가 생기게 되었음을 확인하였다.

한편 중국이 개항하자 1860~1870년대에는 만주지역 개항장 營口를 중심으로 영국계 장로교회의 선교가 활발히 전개되었다. 앞서 토마스의 조선행을 주선해 준 윌리엄슨(Alexander Williamson)은 開市場을 왕래하는 조선상인들에게 漢譯 성서를 나누어 주는 한편 북경에서 런던선교회를 왕래하면서 서양문물을 접한 동지사 金益文 등을 통하여 국내사정을 파악하여 그의 저서⁸⁾에 기술함으로써 서구 기독교계에 조선을 소개하였다.

만주 牛莊에서 활동하던 스코틀랜드장로회 선교사 로스(Joel Baker Ross)는 1871년 가을과 72년 봄 한만국경 開市場에서 조선 상인들로부터 국내사정을

7) 白樂潛, 앞의 책, 48쪽.

8) Alexander Williamson, *Journeys in North China, Manchuria, and East Mongolia, with some account of Corea*, London, 2 vols., 1870.

비교적 상세히 파악할 수 있었다. 여기서 로스는 자신의 조선어 개인교사가 된 의주상인 李應贊을 만나게 되었는데 그는 白鴻俊·李成夏·金鎮基·李益世 등과 함께 로스의 동료 선교사 매킨타이어(John MacIntyre)로부터 세례를 받음으로 한국 최초의 개신교 受洗者가 되었다. 이들은 로스와 매킨타이어가 진행중인 성서 한국어 번역사업에 참가하여 1882~1884년에 이르는 동안 <마태복음>·<마가복음>·<누가복음>·<요한복음>·<사도행전> 등을 譯刊하였다.⁹⁾ 이어 만주 일대에서 紅蓼행상을 하던 徐相崙·景祚 형제가 개종하여 매킨타이어로부터 세례를 받았다. 서북지방 상인들이었던 이들 중 일부는 로스의 勸書人이 되어 만주 일대 한인촌과 국내에 한글성서를 보급하고 기독교를 전파하였다.

미국선교부의 선교가 시작되기 이전 우리 나라에 기독교가 전해진 또 하나의 경로는 일본을 통한 것이었는데 여기에는 임오군란 후 수신사 閔泳翊의 개인 隨員으로 도일하였던 李樹廷의 역할이 컸다. 그는 일행이 귀국한 이후에도 일본에 남아서 저명한 농학자이며 기독교계의 지도적 지위에 있던 津田仙과 교류하였으며 일본인 목사 安川亨으로부터 성서와 교리를 배우고 1883년 4월에는 세례를 받았다¹⁰⁾ 이수정은 일본주재 미국성서공회 총무 루미스(Henry Loomis)의 요청으로 《懸吐漢韓新約聖書》간행업무에 종사하였으며 1885년에는 橫濱에서 《마가복음》을 韓譯하여 1,000부를 간행하였다. 이때 일본 기독교계에서는 한국에 선교사를 파견하는 문제에 관심을 갖고 있었는데 이수정은 당시 한일간의 정치적 갈등을 고려하고 또 미국으로부터의 직접 수용이 좋을 것이라고 생각하고 있었던 것 같다. 그리하여 재일미국인 선교사 낙스(George W. Knox), 루미스 등에게 대필시켜 1883년 3월과 12월에 《세계선교평론》(Missionary Review of the World)과 《해외선교사》(The Foreign Missionary) 등 선교계 잡지에 ‘한국의 사정’이란 호소문을 게재하여 한국선교의 필요성을 해외 기독교계에 호소하였다.¹¹⁾

9) 金良善, <Ross Version과 한국 Protestantism>(《白山學報》3, 1967), 424쪽.

10) 李光麟, <李樹廷의 人物과 그 活動>(《韓國開化史研究》, 一潮閣, 1981), 134~241쪽.

11) 吳允台, 《日韓キリスト教交流史》(東京; 新教出版社, 1968), 87~88쪽.

(2) 한미수호조약의 체결과 미국의 대한선교

1882년(고종 19) 5월 한미수호조약이 체결되자 조선정부는 다음해 7월에 민영익을 전권사절, 홍영식을 부사, 서광범을 종사관으로 하는 특별사절단을 미국에 파견하였다.¹²⁾ 샌프란시스코에 도착한 일행은 9월 4일 대륙횡단철도를 이용하여 뉴욕으로 향하던 중 열차 안에서 미국감리교회의 목사이며 후에 볼티모어대학을 창설한 가우처(John F. Goucher)박사와 동행하게 되었다. 해외선교에 관심을 갖고 있던 가우처는 3일간에 걸친 한국사절단과의 열차 여행 기간중 한국사정을 소상히 접하게 되었으며 한국선교의 필요성을 절감하였다. 1883년 11월 미국감리교 해외선교본부에 재일선교사들이 지장이 없겠다고 생각하면 그들의 선교사업을 ‘隱居의 나라’에 뻗쳐서 한국에서 선교사업을 수립하기 바란다는 편지와 함께 2,000달러(弗)의 선교기금을 기탁하는 한편 재일감리교선교회 대표자 매클레이(Robert S. Maclay)에게 편지를 보내 한국을 직접 답사하도록 권하였다.¹³⁾

한미간에 정식국교가 수립되어 서울에 미국공사관이 설치되고 양국사절이 교환되는 등 외교관계가 진전되자 미국 감리교와 장로교의 해외선교부는 한국에서 선교사업을 시작하는데 따른 위험이 더 이상 없을 것이라고 판단하고 선교사업 개시를 결정하였다. 이에 따라 매클레이가 선교 가능성을 조사하기 위하여 1884년 6월에 입국하였으며, 미국장로교 선교부는 그 해 9월 중국 상해주재 의료선교사 알렌(Horace N. Allen)을 서울에 파견하였다. 매클레이는 약 2주간 국내에 체류하는 동안 일본에서 수차 접촉한 바 있는 김옥균을 통하여 조선에서 미국인들이 교육과 의료사업을 할 수 있도록 허락해 달라는 서한을 왕에게 올렸다. 고종의 윤허를 전하는 김옥균과의 면담 상황을 매클레이는 이렇게 전하고 있다.

김옥균은 우리를 매우 정중하게 맞았다. 이어서 폐하께서 나의 편지를 신중히 검토하신 후 나의 요구대로 (미국) 선교부가 조선에서 병원과 학교사업을

12) 崔文衡, <修交直後の 韓美關係와 使節交換> (《한미수교 100년사》, 국제역사학회의 한국위원회 1982), 71~81쪽.

13) 白樂濬, 앞의 책, 81~82쪽.

할 수 있게 허락해 주셨다...사업을 우선 시작해도 좋을 것이다...(Robert S. Maclay, Korea's Permit to Christianity, *Missionary Review of the World*, 1896, Apr., p. 289).

기독교 선교가 직접 언급되지는 않았지만 선교사들의 국내에서의 교육·의료사업이 일단 허용된 것이다. 미국공사 푸트(Lucius H. Foote)의 국왕 알현에 통역으로 배석하였던 윤치호는 그의 일기에서 “주상께서 미국상선의 내해 항해와 미국인들이 병원과 학교를 설립하는 일과 전신 설치의 일을 허락하시다”¹⁴⁾라고 당시의 상황을 기술하고 있다. 그러나 아직도 알렌은 선교사의 신분을 감추고 미국공사관 公醫신분으로 활동하고 있었으며 집안에서 가정예배를 드리는 것이 서울에서의 그의 유일한 종교활동이었다. 한국에서의 가톨릭교회의 수난과 순교에 관해서 익히 알고 있던 당시 선교사들의 가장 큰 관심사는 한국정부가 과연 기독교 선교를 승인할 것인가라는 문제였다.

1884년 12월에 발생한 갑신정변에서 정권의 실력자이며 한미수호조약체결 후 報聘使로 미국을 방문한 바 있는 민영익이 개화당 자객들의 습격을 받아 생명이 위독하게 되었을 때 알렌이 그를 치료하여 완쾌시킨 것을 계기로 선교사들에 대한 왕실의 신임이 커지므로 자유로운 선교활동의 가능성이 커졌다. 왕은 알렌이 ‘선교사임을 알면서도’ 시의로 임명했을 뿐 아니라 정변 때 피살된 홍영식의 저택을 주어 병원을 설립하도록 허락하므로 선교사들의 활동을 사실상 인정한 것이다.¹⁵⁾ 이와 같이 만주와 일본 등지에서 개종자들이 생기고 이들에 의하여 성서가 번역되어 국내에 유입되는 한편 한미수교를 계기로 정부가 미국선교사들의 활동을 암묵적으로 인정하는 등 한국에 있어서의 선교 여건이 성숙되고 있었다.

한국선교 착수 여부를 관망하고 있던 미북장로교와 북감리교본부는 한국이 다시 종래의 排外政策으로 돌아가지 못할 것이라는 확신 아래 언더우드(Horace G. Underwood)와 아펜젤러(Henry G. Appenzeller)를 각각 최초의 주한

14) 尹致昊, 《尹致昊 日記》, 1884년 7월 4일.

15) 이만열, <선교초기의 의료사업> (《한국기독교수용사연구》, 두레시대, 1998), 250~256쪽.

선교사로 임명하였다. 이들은 일본을 거쳐 1885년 4월 5일 부활절에 인천에 도착하였다. 이어서 감리회의 스크랜튼(M. F. Scranton)부부, 장로회의 헤론(J. W. Heron)부부 등 선교사들이 속속 입국하여 선교사업을 진행하는 동시에 구미 각국의 선교단체가 다음 <표 1>에 보이는 바와 같이 잇따라 선교사를 파견하였다

<표 1> 구미 각국 선교단체의 선교사파견 현황

선교개시 연도	선 교 회	선 교 사
1888	캐나다장로회	게일, 펜윅, 하디, 에비슨, 매켄지, 그리어슨, 맥레, 푸트
1889	오스트레일리아장로 교회	데이비스, 메리 데이비스 남매
1892	미국남장로회	테이트, 레이놀즈, 전킨
1895	엘라딩 기념선교회	E. C. Paulling, A. Gadeline
1896	미국남감리회	리드
1896	폴리머스형제단	乘松雅休, 브랜드(H. G. Brand)
1898	캐나다장로회	게일, 펜윅, 하디, 에비슨, 매켄지
1904	제7일안식교	國谷喜之介, W. S. Smith
1907	동양선교회	金相潛, 鄭彬

1889년에는 영국성공회와 러시아정교회의 선교가 각각 시작되었다.

2) 교회의 발전

(1) 교회의 설립과 교단조직

1879년 만주에서 白鴻俊·李應贊 등 4명이, 1882년에는 金青松·徐相崙 등 로스·매킨타이어의 성서 한국어 번역에 참여하였던 서북지방인들이 각각 세례를 받아 기독교인이 된 후 이들을 중심으로 하는 기독교공동체가 형성되어 정기적인 신앙집회가 열리고 있었다.營口에서 시작된 신앙집회는 奉天·集安

등 서간도지역과 의주·강계·자성·초산·벽동·후창 등 압록강 연안으로 퍼져 나가 이들 지역에 가정교회 형태의 신앙집단들이 생겨났다.¹⁶⁾

같은 시기에 일본 동경에서는 장로교 선교사 낙스(G. W. Knox)에게 세례를 받고 미국성서공회 일본지부 총무 루미스(H. Loomis)와 함께 성서를 한역 출간¹⁷⁾한 바 있는 이수정이 중심이 되어 10여 명이 참여하는 신앙집회가 계속되었다. 그러나 일본에서 형성된 신앙공동체는 만주의 그것과 같이 계속되지 못하였고 국내로 전파되지도 못하였다.

만주에서 개종하여 매서인으로 국내에 파견된 서상륜·백홍준·최성균·이성하 등의 전도로 많은 세례지망자들이 나타났으며 황해도 소래에서도 신앙집회가 이루어지게 되었다. 서울에서의 최초의 교회는, 이들 ‘봉천에서 로스의 파견을 받아 국내에 들어온 사람의 사촌들이 장로로 선출된’¹⁸⁾ 1887년 9월 27일, 14명의 한국인 개종자들이 참석한 가운데 언더우드에 의하여 창립된 정동장로교회(현재의 새문안교회)이다.¹⁹⁾ 같은 해 10월 9일 아펜젤러에 의하여 최초의 감리교회가 창립되었다. 창립예배에는 만주에서 매킨타이어로부터 세례를 받은 ‘서(Sye)씨’, 배재학당 학생 박중상과 한용경, 로스목사로부터 추천받은 매서인 최(Choi)씨와 장(Chang)씨, 그리고 매서인 ‘최씨부인’ 등이 참석하였다. 최씨부인은 1887년 10월 23일 한국개신교 최초의 여성 세례자가 되었다.²⁰⁾

이어서 1893년에 장로회의 공동골교회, 평양 대동문교회, 부산교회, 군산교회가 설립되었고 1894년에 약연교회와 장연의 소래교회가, 1895년에는 연못골교회가 설립되었다. 감리회는 동대문교회(Baldwin Chapel)가 1892년에, 상동교회와 제물포교회가 1893년에 각각 설립되었다.

16) 이덕주, <한국기독교 초기신앙공동체 형성과정> (《초기 한국기독교사 연구》, 한국기독교역사연구소, 1995), 13쪽.

17) 한국에 온 첫 선교사 Appenzeller와 Underwood는 그 해 2월 横濱에서 인쇄된 그 《신약마가전복음서언해》를 갖고 입국하였다(이만열, <이수정의 개종과 활동>, 앞의 책, 122~123쪽).

18) J. Ross, The Christian Dawn in Korea, *The Missionary Review of the World*, Apr. 1890. p. 247.

19) 새문안교회역사편찬위원회, (《새문안교회100년사》, 1995) 91쪽.

20) 이덕주, 앞의 책, 22~25쪽.

이후 교세가 점차 확장되어 1910년 현재 장로교공의회 소속교단은 선교사 67명, 한국인 사역자 36명, 미조직 교회를 포함한 예배소 287개소²¹⁾를, 북감리교는 9개 지방 66개 조직교회에 선교사 28명 한국인 사역자 137명, 신도 24,700여 명을 확보하게 되었으며²²⁾ 교세가 증가함에 따라 장로교와 감리교 등의 교단조직이 확립되었다.

1889년 호주장로교의 데이비스(J. H. Davis)가 입국하여 부산을 중심으로 선교를 시작하자 미북장로교선교부와의 협의체로 한국선교연합공의회(United Council of Missions in Korea)가 설치 운영되었으나 1890 데이비스의 사망으로 활동이 중단되었다. 그 후 레이놀즈(W. D. Reynolds) 등 미국남장로교 선교사들이 입국하여 활동을 시작하였는데 1893년 1월에는 미국남·북장로교선교회 간에 선교협의회(Council of Mission)가 조직되고 ‘장로교 정치체제를 채용하는 선교부공의회’(Council of Missions Holding the Presbyterian Form of Government)가 창설되었는데 여기에는 캐나다·호주장로교를 포함하는 모든 장로교 선교사가 참여하였다. 1900년까지는 선교사들만이 참가하는 선교사공의회, 이후는 한국인 지도자도 참가하는 장로회공의회(合同公議會 혹은 宣教師及朝鮮人總代合成公議會·韓宣連席會議)로 운영되었다. 공의회에 참여한 4개 교단 선교부는 ‘독립한 한국장로교회’를 설립한 것을 본국 각 교단본부로부터 승인 받고 1907년 9월 평양 장대재예배당에서 조선예수교장로회 老會를 창설하였다.

북감리교선교부는 1897년 한국선교회(Korea Mission of the Methodist Episcopal Church)와 그 산하에 서울구역회(Seoul Circuit)를 조직·운영하였는데 1900년에는 한국선교지방 산하에 9개의 구역을 설치하였고 1901년에는 인천의 한국서지방회, 평양의 한국북지방회, 서울의 한국남지방회의 3개의 지방회로 확대 개편되었다. 1905년에는 선교회가 선교연회(Annual Session Korea Mission Conference of the Methodist Episcopal Church)로 발전하였다. 1896년 한국선교를 시작한 남감리교 선교부는 이듬해 조선선교회(Korea Mission of the

21) 朝鮮耶蘇敎書會(《長老敎會史典彙集》, 大正 7). 209쪽.

22) 基督教大韓監理會 100周年記念事業委員會編, *Official Journal of the Korea Annual Conference*. pp. 138~139 Statistics.

Methodist Episcopal Church, South)를, 1918년에는 남감리회조선매연회(Korea Annual Conference Methodist Episcopal Church, South)를 조직하여 1939년 남북 감리교가 통합되어 基督教朝鮮監理會를 성립시키기까지 계속되었다.²³⁾

(2) 선교지역 분할과 교파 연합활동

1885년 이래 구미제국의 각 선교단체들이 한국에서 경쟁적으로 선교를 시작하였다. 따라서 각 선교단체들간에 시간·인력·선교자금의 중복을 막고 효율적인 활동을 수행하기 위하여 선교지역 분할(敎界禮讓: Comity Arrangement) 협의가 진행되었다.

인구 5,000명 이상의 대도시와 개항장은 각 선교부가 공동점유하고, 5,000명 미만 도시의 경우, 최소 1년에 2회 이상 선교사가 직접 방문하는 준선교기지(Sub-Station)를 설정·운영하고 있는 교파에 대하여 선점권을 인정한다는 등의 합의가 1892년에 북장로교와 북감리교 선교부간에 이루어졌다. 양대 교파 선교부에 의하여 이루어진 이 합의는 이후 여타 교파 선교부에 의하여 승인 채택됨으로써 한국에서의 선교지역 분할의 준거가 되었다. 한편 한 교파 교인이 다른 교파로 교적을 옮기려 할 경우 교회 담임자의 추천을 받도록 하고 교회를 위하여 일하는 한국인 助事·교사 등이 다른 교파로부터 지원을 받을 수 없도록 규정함으로써 한국교회에 대한 선교사들의 통제를 제도화하였다.²⁴⁾

장로회선교부간의 지역분할은 장로회연합선교공의회를 통하여 이루어졌다. 1893년에는 남장로회가 충남·호남지역을, 1898년에는 캐나다장로회가 원산지역을, 1909년에는 호주장로회가 부산과 경남지역을 각각 북장로회로부터 인수하였다. 감리회의 경우 서울·송도를 중심으로 활동하던 남감리회가 1901년 원산지역을 북감리회로부터 인수하였다. 이러한 경로를 통하여 1909년 대체로 그 윤곽이 확정된 선교회별 선교지역은 아래의 <표 2>와 같다.

23) 基督教大韓監理會 100周年記念事業委員會編, 《朝鮮監理會年會錄》 vol. 1・6・7(1984) 참조.

24) 한국기독교사연구회, 앞의 책, 213~214쪽.

〈표 2〉 1909년 각 선교회별 선교지역

선교회명	도	도시 및 지방
북장로회	경기	서울 고양 파주 교하 양근 광주 과천 용인 양지 진위 양성 안성 시흥 김포 죽산 통진 지평 양주
	충북	연풍 청주 문의 영동 회인 청산 보은 청안 옥천 황간 괴산
	경북	대구 안동 경주 등 전 지역
	황해	봉산 수안 곡산 황주 은율 문화 장연 신천 송화 풍천 안악 재령 평산 서흥
	평남	평양 안주 숙천 영유 순안 강동 자산 삼등 중화 상원 영원 덕천 개천 순천 은산 맹산 성천 강서 증산 용강
	평북	의주 용천 철산 선천 꾀산 정주 초산 위원 강계 자성 후창
남장로회	충남	대전 부여 목천
	전북	전 역
	전남	전 역
	제주	전 역
호주장로회	경남	전 역
캐나다장로회	함남	원산 성진 문천 등 북부지역
	함북	전 역
북감리회	경기	서울 인천 수원 안산 남양 교동 강화 부평 여주 광주 이천 음죽 양근 양천
	충북	진천 음성 충주 제천 청풍 영춘 단양 괴산
	강원	원주 횡성 평창 영월 정선 강릉 삼척 울진 평해
	황해	웅진 강령 해주 연안 배천 평산 신계 봉산 수안 서흥
	평남	평양 양덕 함흥 삼화 맹산 성천 개천 은산 순천 강서 증산 강동 용강
	평북	태천 운산 회천 연변
남감리회	경기	서울 송도
	강원	춘천 철원 양구 이천 지경대
	함남	원산 회양 안변 용동

이상의 선교지역 분할로 인력과 재정의 중복을 막고 선교회간의 마찰을 줄일 수 있었으나 한국내에 단일교회를 수립하는데 실패하였음은 물론 같은

교파내에서조차 각 선교부의 배경에 따라 분파적 현상을 보임으로써 후일 지방색에 따른 교권 분쟁과 교회 분열의 한 원인이 된 것으로 지적되고 있다.²⁵⁾

또한 각 선교회간의 지역 분할작업이 진행되던 1890년대 초에서 1910년에 이르는 시기는 일제의 한국침략이 본격화하여 그것이 완성되는 시기와 일치하고 있는 바, 영·미계 기독교선교부의 한국선교지역 분할점거와 일제의 식민지배체제의 완성이 그 시기를 같이하고 있었다는 사실은 선교지역 분할점거가 일제와의 일정한 타협의 결과였을 가능성을 전망하게 한다.²⁶⁾

각 선교회 지도부는 선교지역을 분할하는 이외에 연합활동에도 노력하였다. 장로교회의 경우 1889년 북장로교와 호주장로교 사이의 연합공의회(United Council of Missions in Korea)에 이어 한국에 단일 장로교회를 세울 목적으로 이미 장로교 4개 교파가 참여한 선교회공의회를 구성한 바 있다. 한 걸음 나아가 1905년에는 장로교 4파와 감리교 2파 150여 명의 선교사 거의 모두가 참여한 한국복음주의선교연합공의회(The General Council of Protestant Evangelical Missions in Korea)가 조직되었는데 이는 선교사업에서의 협력뿐 아니라 장차 한국에서의 단일 개신교회를 조직하고자 하는 목표를 표방하고 있었다.²⁷⁾ 공의회에서는 ‘장로교’·‘감리교’ 등을 대신하여 ‘대한예수교회’라는 명칭을 사용하는 문제가 제안되었으며 양교파간의 교리적 차이 때문에 통합에 장애가 되지는 않을 것이라는 점과, 당시 장·감 양 교파의 통합논의가 진행중이던 캐나다연합교회의 교리를 한국그리스도교회(Church of Christ) 교리의 전거로 삼는데 별다른 문제가 없다는 사실을 확인하는 데까지 논의가 진전되었다.

성서 번역사업과 大韓聖敎書會 사업에서도 장·감 양 교파의 협력체제가 구축되었다. 양 교파의 영문잡지 《The Korea Field》와 《The Korea Methodist》가 통합되어 《The Korea Mission Field》가 창간되었으며 장로교의 《찬양가》와 감리교의 《찬미가》가 통합되어 《찬송가》가 간행되는 등 문서·출판사업에서의 협력체제가 갖추어졌다. 북장로교와 북감리교가 따로 설치 운영하던 배

25) 한국기독교사연구회, 앞의 책, 218쪽.

26) 이만열, 앞의 책, 334~335쪽.

27) *Annual Report of the General Council of Protestant Evangelical Missions in Korea*. Oct., 1901, p. 35.

재·경신·충실·숭의 등 교육기관이 통합 운영되었으며 연희전문학교가 양교과 연합으로 설립되었다. 세브란스의학교와 제중원·기흥병원 등 의료기관도 공동 운영되었다.

그러나 최대의 현안이었던 교과를 초월한 단일교회 수립에는 실패하였다. 서구제국의 기독교 발전과정에서 ‘진리의 어떤 부분을 특히 강조하거나 덜 중요시한 결과로 빚어진’,²⁸⁾ 따라서 한국적 현실과는 아무런 관계도 없이 형성된 교과의 한계를 극복하고 단일 한국교회를 수립하고자 하는 한국교인들의 열망은 각 선교회 지도부의 이해관계로 인하여 무산되고 말았다.²⁹⁾

(3) 네비우스선교방법과 대부흥운동

초기 한국선교사들은 선교지에 들어오기 전에 전문적인 선교사로서의 훈련을 받지 못하였을 뿐 아니라 현지의 언어·문화 등에 대한 이해나 牧會 경험이 부족한 인사들로서 다만 신앙적 정열만을 가지고 임지에 나온 젊은 목회자들이었다.³⁰⁾ 또한 각각 다른 신앙과 교리적 배경을 갖고 있었을 뿐 아니라 그들을 파견한 선교부가 각각 달랐으므로 선교활동 과정에서 조화를 이루지 못하고 자주 갈등을 일으켜 왔다. 이러한 상황에서 1854년 이래 30여년간 중국에서 활동하고 있던 노련한 미국북장로회소속 선교사 네비우스(J. L. Nevius)가 한국을 방문하였다. 그는 약 2주간 한국에 머물면서 재한 선교사들과 선교전략을 협의하고 선교방법을 제시하였다. 흔히 自進傳道·自力運營·自治治理로 요약되는 이른바 이 네비우스선교방법은 1891년 북장로회선교회규칙과 1893년 한국장로교선교부공의회가 채택한 정책들에 반영되었으며 이후 재한개신교 각 선교부의 선교원칙으로 정착되었다.

본국인 신자를 통하여 전도하되 신자들은 자기 생업에 종사하면서 이웃에게 전도하도록 하며, 한국교인들이 감당할 수 있는 범위의 교회 治理방법과 치리기구를 설치하며, 경제적 능력이 허용하는 한도내에서 전도전담자를 채

28) Missionary Union in Korea, *The Korea Review*, Sept., 1905, pp. 342~343.

29) 한국에서의 교과연합 실패 원인에 대하여 白樂潛은 ‘각 교회가 성장함에 따라 각 선교부는 각자의 사업강화에 열중하였고 자기 선교중심지에 필요한 자체 기관들을 설립하였기 때문’이라고 말하고 있다(白樂潛, 앞의 책, 400쪽).

30) 이만열, 앞의 책, 336~337쪽.

용하게 하고, 교회 건물은 한국교인 스스로 짓도록 한다는 등의 이 네비우스 선교방법 원리는 한국기독교인들에게 희생과 봉사를 내용으로 하는 기독교 윤리를 가르치고 자립정신과 헌금의 습관을 가르쳐 교회의 서양화를 방지하는 등 교회발전에 일정한 기여를 한 것으로 평가되고 있다.³¹⁾

그러나 이를 실천하는 과정에서 한국교회의 발전을 저해하는 요인들도 나타났다. 남장로회선교부 소속의 영향력 있는 선교사 레이놀즈(W. D. Reynolds)는 네비우스선교방법에 기초하여 작성한 한국인 교역자 양성원칙을 다음과 같이 제시하였다.

- 외국제정을 가지고 그를 講道師나 傳道師로 채용치 않도록 최선을 다할 것.
 - 선교초창기에는 그를 교육시키기 위하여 미국에 보내지 말 것
 - 기독교인의 교양과 현대문명이 향상됨에 따라서 한국인 목회자의 교육정도를 높일 것, 그의 교육은 일반에게 존경을 받고 권위가 설 수 있도록 한국인의 평균 교육수준보다 약간 높은 만큼하고 너무 지나쳐서 일반이 猜忌心이나 離脫感을 가지지 않도록 할 것.
 - 어떤 특정인을 교역자로 양성할 저의를 가지고 있더라도 상대방에게는 오랫동안 그 생각을 알리지 말 것.
- (白樂潛, 《韓國改新敎史》, 226쪽).

한국교회 지도자의 교육수준을 교인들보다 ‘약간 높은’ 수준에 설정함으로써 그 자질을 제도적으로 규제하려고 한 것이다. 당시 한국교인들의 지적 수준이 매우 낮은 상황이었음을 고려한다면 선교사들의 그것과 현격한 차이를 보이지 않을 수 없었다. 그 결과 선교사들의 의도와는 반대로 한국인 지도자들은 교인들로부터 존경과 권위를 인정받지 못하였을 뿐 아니라 지식인 일반으로부터 ‘목사·장로와 같은 교회지도자들 자신이 현대문명과 과학에 대하여 이해가 없기 때문에 이를 세상지식이라 하여 천하게 여긴다’³²⁾는 비판을 면치 못하게 되었다. 후대의 선교사들까지도 ‘교회조직과 예배만을 지나

31) 金良善, 앞의 책, 73쪽.

白樂潛, 앞의 책, 306쪽.

민경배, 《改正版 韓國基督教會史, 1982》, 195쪽.

32) 李光洙, 〈今日 朝鮮耶蘇敎會의 缺點〉(《青春》 11. 1917. 11).

치게 강조한 결과 교회가 그리스도인 공동체로 별개의 공동체가 되어 사회적 문제에 관심을 두지 않는 경향으로 흘렀으며³³⁾ 교회 외의 문제에 대하여 무관심하고 소극적이며 사회적·민족적 모순에 대하여 외면할 수밖에 없는 병폐를 체질화하게 된 것으로 비판을 받게 된 것이다.

1900년대 초 일종의 영적 각성운동으로 기독교계의 대부흥운동이 일어났다. 이 운동은 1903년 원산지역 선교사들이 그들의 선교활동 성과가 만족스럽지 못한 데 대한 자기반성의 취지에서 개최한 기도회에서 비롯되어 1907년에 평양에서 절정에 달하였다. 원산지역 선교사들과 한국교인들이 참석한 이 기도회에서 남감리회소속 하디(R. A. Hardie)는 선교활동에서 소기의 결실을 거두지 못한 이유를 자신의 허물, 즉 한국인들에 대한 백인으로서의 우월감과 권위의식·자만심에 있었음을 공개적으로 고백하고 반성하는 공중기도를 올렸다. 이러한 자기반성은 선교 초기의 열정과 한국인들에 대한 겸허하고 소박한 선교열이 식어지고, 호화사치한 생활로 한국인들에 대하여 우월적 자만심을 갖게 된 데 대한 자기반성이기도 하였다.³⁴⁾ 또한 1900년 의화단사건 이후 외국인배척운동에 직면하고 있던 중국주재 선교사들이 어려운 여건을 감내하면서 선교활동을 하고 있는 것에 비하여 자신들은 좋은 선교여건에서 활동하고 있음에도 불구하고 소기의 성과를 거두지 못하고 있는데 대한 자책과 반성의 의미도 포함하고 있었다.

원산에서 시작된 부흥운동은 평양과 삼남지방에까지 전파되었다. 부흥집회는 1907년 평양 장대현교회에서, 후에 한국인 최초의 목사가 된 吉善宙 등이 주도한 查經會에서 절정에 달하였다. 이러한 사경회에서는 선교사와 한국교인들이 서로 자신들의 죄를 회개하고 뉘우치는 기도와 고백으로 일주일 정도 진행되었는데, 崇實·崇德·光成 등 선교계 학교의 학생들은 수업을 전폐하고 참가하였으며 여성만을 위한 특별여자사경회도 개최되었다. 평양 등 대도시에서 개최되는 사경회에 참가하기 위하여 전국 각지로부터 수많은 신자들이 운집하였다. 1907년 부흥운동이 마무리되는 시점에 한국교회의 교세

33) W. Scott, *Canadians in Korea*, p. 53.

한국기독교사연구회, 앞의 책, 225쪽에서 재인용.

34) 이만열, <선교사의 洋大人化 과정>(앞의 책), 184~192쪽 참조.

는 다음 <표 3>에서 보는 바와 같이 1905년의 그것에 비하여 평균 267%의 증가를 보이고 있다.³⁵⁾

<표 3> 1905년과 1907년 한국교회 교세대비표

연 도	교회수	전도소	세례교인	학습교인	헌금(원)
1905	321	470	9,761	30,136	1,351,867
1907	642	1,045	18,964	99,300	5,319,785
증가율(%)	200	223	194	329	393

이 1900년대 부흥운동은 기독교의 순수신앙과 그 정신이 한국기독교에 뿌리내리고 한국인 신자들과 선교사들간의 이해를 증진시키며 개인의 내면의 죄를 고백함으로 교인들의 도덕성이 강화되고 경건성을 구현하는 계기가 되었던 것으로 이해되고 있다. 또한 사경회의 형식을 통하여 성서연구에 대한 열의가 고조되었으며 이를 통하여 복음주의적 한국교회의 정형을 이룩한 요인이 되었던 것으로 평가되고 있다.³⁶⁾

그런데 부흥운동이 전개된 1900년대의 국내의 정치상황은 1904년 한일의 정서가 체결되고 1905년 을사조약이 勒結되어 일제에게 사실상 국권을 강탈당하였으며 1907년에는 고종이 강제 폐위되고 대한제국 군대가 해산당하는 등 국운이 위태로운 시기였다. 이러한 시기에 미국 선교사들이 주도한 이 운동은 한국이 당면한 민족적 과제로부터 교도들의 관심을 彼岸의 세계로 돌려놓음으로써 일제의 한국지배를 지원하는 본국 외교정책에 협력하는 한편 일제와의 협력을 통하여 한국교회에 대한 재한미국선교사들의 통제력을 유지·강화하고자 했던 것이 아닌가 하는 의문이 제기되기도 한다.³⁷⁾ 이런 점에서

35) H. G. Underwood, *The Call of Korea*, New York, Fleming H. Revell Company. 1908, p. 148.

36) 한국기독교사연구회, 앞의 책, 273~275쪽.

37) 이 문제의 이해를 위해서는 朴淳敬, <한국민족과 기독교 선교의 문제>(《민족통일과 기독교》, 한길사 1986), 노대준, <1907년 대부흥운동의 성격>(《韓國基督教史研究》15·16, 1987) 등 부흥운동에 대한 비판적인 견해와 이와는 약간 의 시각을 달리하는 閔庚培, 《韓國民族教會形成史論》(延世大 出版部 1974), 서정민, <초기한국교회 대부흥운동의 이해>(《한국기독교와 민족운동》, 종로서적,

부흥운동 이후, 교회를 민족운동의 통로로 이용하고자 했던 많은 민족운동지도자들이 교회로부터 이탈하여, 일시적으로 교인 수의 감소를 보였던 사실은 이 운동의 성격을 이해하는 하나의 시각을 제시하여 주는 것으로 생각된다.

1880년대 한국에 전래된 기독교는 1900년대에 이르러 양적으로 크게 성장하는 한편 민족적·사회적 모순에 대하여 이를 외면하고 관심을 돌리려는 교회의 비정치화가 체질화되어 이후 한국교회의 성격형성에 영향을 끼쳤다.

3) 기독교와 민족의식

(1) 민족의식의 태동

기독교가 전래된 19세기 말기의 한국사회는, 안으로는 봉건지배구조를 타파하고 밖으로는 일본을 비롯한 외세의 위협으로부터 국권을 수호해야 하는 두 가지 민족적 과제를 안고 있었다. 따라서 초기 신자들은 순수한 종교적 동기와 함께 각자의 사회적·계급적 입장에 기초하여 현실적 모순을 타개·극복하기 위한 방편으로 기독교로의 개종을 모색하였다.

기독교수용 초기에 일부 전·현직관료들이 기독교에 귀의하였다. 전직관료들이 현실에 대한 불만을 타개할 방편을 기독교에서 구하려고 한 데 비하여 일부 현직관료들은 구국의 한 방편으로 기독교로의 개종을 생각하고 있었던 것 같다. 그러나 양반관료들이 그들의 지위와 특권을 옹호해 주는 봉건지배체제를 부정·극복한다는 것은 어려운 일이었고 따라서 인간의 평등과 자유, 민권을 주창하는 기독교를 부정적으로 보게 되었을 것이며 개종을 주저하게 하는 한 요인이 되었을 것이다.³⁸⁾ 일찍이 구미 선진문화를 경험한 서재필·윤치호 등 양반지식인들은 종교·교육활동을 통하여 문명개화를 이루고자 교회에 귀의하였으며 독립협회에 참여한 개화론자들 대부분이 후일 구국·개화의 방편으로 개종하였다.

전·현직관료들과 양반지식인 등 지배계층 인사들은 기독교를 개화와 국권수호의 한 방편으로 생각하고 있었던 데 비하여, 기층민중들의 개종은 기

1992) 등의 연구 참조.

38) 이만열, 〈韓末 기독교인의 민족의식 형성과정〉(《한국기독교와 민족운동》, 종로서적, 1992), 19쪽.

독교 선교사들과 교회의 힘에 의지하여 관리들의 착취와 억압으로부터 벗어나 보려는 동기에서 개종하여 권력의 불법에 저항하는 민권운동을 전개시켜 나가고 있었는데 이에 대하여 《독립신문》은 다음과 같이 보도하고 있다.

서도 관장들은 해 지방 백성의 재산을 어떻게 보호를 하여 주는지 그 지방 백성들의 말이 관장의 보호를 믿다가는 큰 낭패들을 보겠으니, 다시는 관장을 믿지 말고 외국교에나 들어서 각기 생명과 재산을 보호받게 하자(《독립신문》 광무 3년 8월 14).

이와 관련하여 《황성신문》은 ‘근래 기독교도가 증가하고 있는 것은 관리들의 탐학을 피하여 교회로 귀의하는 자가 늘어나기 때문이라고 보도³⁹⁾함으로써 당시의 상황을 말해주고 있다.

선교사들의 영향을 받았을 것으로 보이는 이 시기 일부 개종자들의 주장에는 근대 법치국가의 신체의 자유, 불법정세에 대한 조세저항을 연상케 하는 진보적인 주장도 보인다. 《황성신문》은 교도 鄭雲復이 재판도 없이 1개월 여를 구속되어 있는데 대하여 ‘즉시 재판에 회부하여 죄가 있으면 죄를 받게 하고 무죄이면 즉시 석방하라’고 당국에 요구하는 교도들의 항의 내용을 보도하고 있다.⁴⁰⁾ 나아가 부당정세에 항의하고, 지방관의 재산약탈 사실을 내 부대신에게 고발하는 등 민권운동으로 발전하는 양태를 보이고 있다.⁴¹⁾

기독교에 귀의한 양반지배층 개종자들의 활동이 개화와 국권수호운동에 초점을 두고 있는데 반하여 민중들의 이러한 움직임은 민권의식의 발로로 신분사회 구조에 대한 저항운동으로 발전할 가능성을 엿보게 하고 있다. 이는 당시 한국사회가 안고 있는 민족적·계급적 모순구조가 교회내에도 그대로 투영되고 있었던 것으로 보인다.

광무년간에 이르러서는 교회 구성원들의 의식구조와 그 활동이 忠君愛國의 방향으로 전개되기 시작하였다. 이는 반봉건 과제보다 외세침략에 대한 대응이 더 시급한 민족적 과제였던 당시의 역사적 상황을 반영하는 것으로 보인다.

39) 《皇城新聞》，광무 6년 8월 16일.

40) 《皇城新聞》，광무 4년 2월 28일.

41) 《皇城新聞》，광무 3년 10월 16일 및 5년 12월 20일.

이러한 현상은 황실의 안녕과 국왕의 만수무강을 기원하는 교도들의 집회에서 확인되는데, 당시의 언론들이 국왕이나 태자의 생일을 맞아 “각처 교당에서 교인들이 일심으로 모여서 대황제폐하의 만수무강하심을 하나님께 간절히 기도하고 혹 경축하는 대지를 연설도 하며 혹 애국가를 노래로 하여 서로 송축하는 정성을 표하였다더라”⁴²⁾라고 한 것이나, “어저께 모화관에서 야소교회 교원들이 대군주탄신경축회를 하였는데 사람들이 근 천명이나 모여 애국가를 하고 하나님께 기도하기를 성체안강하심과 조선인민의 부강함을 축수하고 전국 인민이 동심협력하여…조선사람이 외국사람에게 무리하게 욕을 보든지 곤경을 당하든지 하면 전국 인민이 자기가 당한 것과 같이 그 사람의 역성을 하고 임군과 국기를 자기 목숨들보다 더 중히 생각하며…”⁴³⁾라고 보도하고 있는 데서 당시 교회가 황실을 중심으로 민족적 단결을 추구하는 애국운동에 임하고 있음을 알 수 있다.

이 교회 회원들이 먼저 대군주폐하와 전국인민을 사랑하는 마음이 있어 이런 대회를 하고 이런 뜻을 세계에 보이며 미국 교사들이 조선사람이 이런 새 생각이 생기는 것을 너무 즐거워하여 자기들을 힘껏 도와주고 이 대회가 매우 잘 되었으니…이 대회가 조선사람을 여러 가지를 가르치는 것이 있으니 첫째는 위국위민하는 뜻이오 둘째는 이런 마음이 있으면 다만 마음에 먹어 둘 뿐이 아니라 세계에 광고하여 이런 마음 있는 것을 알게 하며 이런 마음 없는 사람을 있도록 감동을 시키며, 셋째는 야소교를 하여 전국인민이 층등이 없이 모두 형제같이 사랑하고 도와주어 나라이 잘 되어야 옳고 곧은 풍속과 법률이 성하게 하며…(《독립신문》 1-65, 1896년 9월 3일).

《독립신문》의 위와 같은 기사는 선교사들의 후원으로 진행되는 이러한 운동이 민중의 애국심과 평등사상을 고취하고 기독교적 공동체를 형성하는데 기여할 것임을 전하고 있다.

교회가 주도한 천여 명의 대규모 집회를 통하여 근대적 여론형성의 통로를 열었을 뿐 아니라 이러한 민중집회는 후일 독립협회 주도하의 만민공동회와 같은 민중집회를 가능하게 하였으며 이를 통하여 정부를 비판 편달하

42) 《대한크리스도인 회보》 3-35, 1899년 8월 30일.

43) 《독립신문》 1-65, 1896년 9월 3일.

고 민중을 계몽하여 정치적으로 각성시키는 역할을 하였다.⁴⁴⁾ 또한 성탄절과 敎會曆상의 각종 기념일에는 교회가 경영하는 학교와 교도들의 가정에 국기를 게양하고 각종 집회에서 애국가를 제창하는 등 자발적으로 국가와 황실에 대한 충성심을 고양하였다.

한국교회의 지도자들은 교회 내·외의 각종 행사와 대중집회, 기독교계 학교교육을 통하여 교도들에게 근대적 가치를 가르치는 한편 교계신문을 통하여 국가경제의 위기상황과 일제의 한국침략 준비상황, 구미 선진제국의 정부형태의 소개 등 계몽적 기사를 통하여 교도들의 정치·사회적 현실인식을 높여 나갔다. 또한 교계언론들은 일제가 한국침략의 전위역을 담당할 이민을 선발·과련하기 위한 준비단계로 한국의 풍습과 제도, 지방특산물 등을 예의 조사하고 실제로 일본이민이 급속히 증가하고 있으며 對日 무역 역조가 심화되어 국가경제가 위기에 처하고 있음에도 불구하고 정부당국이 속수무책으로 방관하고 있음을 지적하면서 “정부가 또한 그 모양인즉 불가불 그 형편을 아는 우리 교우들이 그 직책을 담당할 수밖에 없는지라”⁴⁵⁾라고 기독교도들의 정치·사회적 책임을 강조하고 있다.

(2) 교회의 비정치화

교도들의 근대적 민족의식이 성장하고 정치·사회문제에 대한 참여가 확대됨에 따라 교회의 정치적 발언권이 강화되었으며 이는 청일·러일전쟁을 통하여 한국의 식민지 지배를 열강으로부터 사실상 승인 받은 일제에 대한 저항으로 나타나고 있었다. 이러한 상황전개는 선교사들로 하여금 교회가 ‘정치무대화’할 가능성을 예견하게 하였다. 세속과 종교를 분리하고 정치적 무관심의 靜肅主義를 기반으로 하는 복음주의자들⁴⁶⁾이었던 선교사들에게 있어서 한국교회의 이러한 상황전개는 비신앙적인 것으로 받아들여졌다. 또한 교회가 항일민족운동의 기지가 될 가능성이 점쳐지고 있다는 사실은 대부분 미국계였던 당시 재한선교사들에게는, 일제의 한국지배를 사실상 승인 동조하

44) 이만열, 앞의 책(1992), 34쪽.

45) 《그리스도신문》 5-10, 1901년 3월 7일.

46) 閔庚培, 앞의 책, 148~149쪽.

고 있는 본국정부 외교정책에 배치되는 양상으로 인식되었던 것으로 보인다. 이러한 상황에서 1901년 장로회공의회는 ‘교회와 정부 사이에 교제할 몇 가지 조건’이라는 제목으로 교회의 정치참여 문제에 대한 선교부의 입장을 천명하였다. 牧會書信 형태로 전국교도들에게 보내진 공의회의 결의는 다음과 같다.

우리 목사들은 대한민국 일과 정부일과 관원 일에 대하여 도무지 그 일에 간섭하지 아니하기를 작정한 것이요 대한민국과 우리 나라들과 서로 약조가 있는데 그 약조대로 정사를 받되 교회일과 나라일은 같은 일 아니라 또 우리가 교우 가르치기를 교회가 나라일 보는 회가 아니요, 또한 나라일은 간섭할 것도 아니요 대한 백성들이 예수교회에 들어와서 교인이 될지라도 그 전과 같이 백성인데 우리 가르치기를 하나님 말씀 거스름 없이 황제를 충성으로 섬기며 관원을 복종하며 나라법을 다 순종할 것이요 교회가 교인이 사사로이 나라일 편당에 참여하는 것을 시킬 것 아니요 금할 것도 아니요. 또 만일 교인이 나라 일에 실수하거나 범죄하거나 그 가운데 당한 일은 교회가 담당할 것 아니요 가리울 것도 아니요 교회는 성신에 붙인 교회요 나라일 보는 교회 아닌데 예배당이나 교회 학당이나 교회일을 위하여 쓸 집이요 나라일 의논하는 집은 아니요 그 집에서 나라일 공론하러 모일 것도 아니요 또한 누구든지 교인이 되어서 다른 데 공론하지 못할 나라일을 목사의 사랑에서 더욱 못할 것이요(《그리스도신문》 5-40, (1901. 10. 3)).

한국교회의 治理權을 장악하고 있던 공의회가 한국교회의 비정치화 원칙을 분명하게 밝힌 것이다. 뿐만 아니라 선교사들은 모든 권력은 하나님으로부터 나온 것으로 (교도들은) 그에 복종하여야 하며 국가에 세금을 바치고 순종해야 함을 가르치면서 가이사의 것은 가이사에게 하나님의 것은 하나님께 바치라는 성서의 구절을 인용하며 권력에 복종할 것을 강조하였다.⁴⁷⁾ 1905년 을사늑약을 전후한 시기에 정치적 목적을 가진 민족주의자들이 교회를 통하여 국권수호운동에 임하자 선교사들은 직접적으로 이를 억압하기 시작하였다. 그 한 예로 감리회의 청년운동 조직인 엡윳청년회(Epworth League)는 감독 해리스(Bishop M. C. Harris)에 의하여 “(엡윳 청년회가) 여러 곳에서 교회의 목적을 왜곡하고 정치적 목적으로 이용되었으며 季朔會⁴⁸⁾의 권한을 침해하

47) 선교사들이 교회와 국가의 관계를 밝히기 위하여 인용한 《신약성서》 구절들은 대략 다음과 같다. <로마서> 13장, <디모데전서> 2장, <베드로전서> 2장, <마태복음> 17장·22장, <요한복음> 18장(이만열, 앞의 책, 1992, 45쪽).

고 있을 뿐 아니라...그 단체를 세상 목적으로 이용하고 있는 외계분자들의 지배 밑으로 빠져 들어가고 있다”⁴⁸⁾는 이유로 해산되었다.

한국기독교는 수용 이래로 민족문제를 중심으로 선교사들과의 일정한 긴장관계를 유지하면서 근대적 민족의식을 축적해 왔다. 이렇게 축적된 민족적 역량은 합병 이후 기독교가 민족해방운동 선상에서 응분의 기여를 할 수 있었던 한 동인이 되었던 것으로 생각된다. 즉 민족문제를 둘러싼 민족주의자들과 선교사들의 입장의 차이는 한국기독교 발전과정의 한 갈등 요인이기도 하였지만 또한 이러한 과정을 통하여 기독교도들의 민족의식을 계발하고 교도들의 의식을 근대화하는 데 기여한 한 측면이 있었던 것으로 이해된다.

이러한 문제의식의 기반에서 다음에 살피고자 하는 선교사들의 주도로 추진된 근대화·개화운동과 그 역사적 성과가 조명되어야 할 것이다.

4) 기독교와 한국의 근대화

(1) 의료활동

한국에 수용된 기독교는 서구문물을 도입·소개하고 전파함으로써 전통사회의 모순을 극복하고 한국사회를 근대화하는 데 기여하였다. 이러한 기독교회의 활동은 서양의학의 도입과 보급, 근대교육기관의 설립 운영, 여성의 지위향상을 위한 노력, 각종 도서의 출판과 보급을 통한 근대과학의 도입과 한글의 보급, 문맹퇴치 그리고 재래의 각종 폐습타파와 생활의 합리화 등 여러 분야에 걸쳐서 주로 선교사들의 주도로 이루어졌다.

개화기 서양의술은 개항장에 개설된 일본 해군병원을 통하여 유입된 일본계 서양의술과 서구제국과의 국교수립 이후 영국·프랑스·독일 등을 통하여 들어온 서구계 의술, 그리고 미국 개신교선교사들을 통하여 들어온 미국

48) 總會·年會·地方會·季朔會·堂會로 구성되어 있는 감리교회 의회조직 중 하나로 관할지역내의 교회소송사건과 주일학교 및 엠윗청년회의 업무를 관할하는 기구(基督教文社, 《基督教大百科事典》 I, 1985, 648쪽).

49) *Annual Report of the Board of Foreign Mission of the Methodist Episcopal Church*, 1906. p. 325(이하 *M. E. Report*로 씀).

白樂濬, 앞의 책, 368쪽.

게 의술로 대별된다.⁵⁰⁾ 그 중 가장 활발한 활동으로 한국의학 발전에 기여한 것은 선교사들에 의하여 도입 발전된 미국계 의료기관의 활동이었다.

초기 선교사들의 의료활동은 그 자체가 선교를 위한 하나의 수단이었다.⁵¹⁾ 그러므로 공식적인 기독교 선교가 아직 허용되지 않던 1884년 9월에 입국한 알렌은 미국공사관의 公醫로 신분을 위장할 수밖에 없었으며 뒤이어 들어온 언더우드·아펜젤러·스크랜튼 등도 교육·의료사업을 명분으로 국내 활동을 허락 받을 수 있었다.

갑신정변에서 부상한 민영익을 치료하여 당시 민씨정권 실력자들과 국왕으로부터 신임을 얻은 알렌은 정부의 승인을 받아 개화파 인물로 정변시에 피살된 홍영식의 사저를 정부로부터 인수하여 1885년 4월 최초의 서양식 의료기관을 개설하였다. 惠民署라는 古來의 명칭이 廣惠院, 濟衆院으로 바뀌면서 개설 1년 만에 800명의 여성을 포함하여 10,460명의 환자를 진료하였다. 1886년 3월부터는 한국인에 대한 의료교육을 시작하였으며 감리회의 스크랜튼(W. B. Scranton), 장로회의 헤론(John W. Heron) 등 의료선교사들이 진료에 합류하였다. 그 해 7월 간호원 엘러즈(Miss A. J. Ellers)의 입국으로 제중원내에 부녀과가 설립되었으며 1888년에는 의학박사 호튼(Lillias S. Horton)이 부임하여 정동과 모화관에 진료소를 설치하는 한편 제중원을 구리개의 새 건물로 이전하는 등 발전을 거듭하였다.⁵²⁾ 1892년 제중원의 책임자가 된 빈튼(C. C. Vinton)은 자택에 진료소를 개설하여 양쪽에서 환자를 진료하였으며 다음해 1월에는 여성들을 위하여 부인진료소(The Hugh O'Neil Jr. Memorial Dispensary)를 열었는데 개원식에는 외아문독판과 서울주재 외교사절들이 참석하였다.⁵³⁾ 같은 해에 기포드(D. L. Gifford)부인이 여성과 어린이를 위한 진료소를 서울에서, 브라운(Hugh M. Brown)이 부산에서 진료를 각기 시작하였다.

50) 趙英烈, 〈西歐諸國을 통한 西洋醫學의 受容〉(《國史館論叢》9, 國史編纂委員會, 1989), 133~145쪽.

51) 李春蘭, 〈韓國에 있어서의 美國 宣敎醫療活動, 1884~1934〉(《梨大史苑》10, 1972), 1쪽.

52) 이만열, 〈초기선교사들의 활동—선교초기의 의료사업〉(앞의 책, 1998), 255쪽.

53) *Annual Report of the Foreign Mission of the Presbyterian Church of U. S. A.*, 1893 p. 135.

1893년 11월 1일 캐나다로부터 입국한 애비슨(O. R. Avison)이 빈튼을 대신하여 제중원 원장에 취임하였다. 당시 병원의 당면 과제는 1,500달러 상당의 정부보조금이 무위도식하는 主事職 사무원들의 생활비로 낭비되고 있는 것과 보조금을 둘러싼 이들의 횡령·독직 등 부정문제였다. 애비슨은 취임 즉시 간호원 역할을 하던 妓女·醫女들과 주사직 인원을 정리하고 선교본부에 간호원의 파견을 요청하는 등 병원 운영의 개혁을 단행하였다. 국립제중원의 운영권이 미국북장로회선교부로 이관됨에 따라 병원내에서의 선교활동이 어느 정도 자유롭게 되었으며 콜레라의 만연으로 5천여 명이 사망한 1895년에는 다른 진료시설의 선교사들과 함께 2천여 명의 환자를 진료하였다. 1896년 초에는 화이팅(Miss Georgiana Whiting), 재콕슨(Miss Anna P. Jacobson) 등 의료진이 보강되어 제중원은 더욱 활발한 의료활동을 펼 수 있었다.

입국 초기 한때 제중원에서 알렌과 함께 진료에 종사하던 감리회의 스크랜튼은 1885년 9월 미국으로부터 의약품과 의료기구를 들여와 사저에 독자적으로 진료소를 개설하였다. ‘미국의원시병원’·‘美國醫員施病院’·‘American Doctor’s Dispensary’라는 간판을 달고 한글과 영어로 ‘남녀노소를 물론하고 병 있는 사람은 누구나 어느 날이든지 낮 10시에 빈 병을 가지고 와서 미국 의원에게 보이시오’⁵⁴⁾라는 광고를 게시하고 진료를 시작하였다. 감리교 선교부의 시병원은 장로교의 제중원보다 더 개방적으로 운영되어 ‘움막을 치고 살거나 그것마저도 없이 살며, 아주 버림을 받아 밀어먹고 사는 제일 불쌍하고 가난한 사람들’을 위하여 진료가 시행되었다.⁵⁵⁾ 일년 동안 여자 105명과 일본인 환자 46명을 포함하여 약 800여 명을 진료하였다. 당시 시병원에서 진료를 받은 환자는, 1886년 여름에 창궐하여 수천 명이 사망한 호열자 환자를 비롯하여 惡寒·피부병·연주창·매독·안질환자 등이었다.⁵⁶⁾ 경제적으로 여유 있는 환자는 유료로, 부랑자나 가난한 환자들은 무료로 진료하였다.

이어 미국감리회 여성해외선교부에서 파견된 하워드(Meta Howard)가 입국함에 따라 이화학당 구내에 최초의 부인진료소를 개설하였는데 민비로부터

54) *M. E. Report, for 1886*. p. 272.

55) *Ibid.*, p. 274.

56) 위와 같음.

保救女館(Salvation for all Women Hospital)이라는 원명을 하사받았다. 미국북감리교 1891년도 연례보고서에 의하면 전년도에 정동병원에서 5,360명, 부인병원에서 1,576명(9개월간), 애오개진료소에서 상반기 6개월간 297명, 남대문병원에서 2개월간 300명 등 총 7,533명을 진료한 것으로 나타났다.⁵⁷⁾

1900년대에 이르러서는 의료사업에 변화가 일기 시작하였다. 그 하나는 초기에 선교활동을 위한 하나의 방편으로 시행되어 온 의료활동이, 선교의 자유가 주어짐에 따라 그 자체의 중요성과 독자성을 갖게 되었다는 것이며, 다른 하나는 각 선교회가 지방에 새 선교지부(Mission Station)를 설치할 때에는 반드시 의료요원을 배치하는 것을 원칙으로 정함으로써 서울 중심의 의료활동이 전국적으로 확장되었다는 점이다. 이 시기에 각 교파 선교부가 지방에 파견한 의료진은 대략 다음 <표 4>와 같다.⁵⁸⁾

<표 4> 각교파 선교부별 지방파견 의료진

지 역	교 파	의 료 진
선 천	북장로회	샤록스(A. M. Sharrocks)
원 산	북감리회	맥길(W. B. McGill), 하디(R. A. Hardie)
	캐나다장로회	그리어슨(R. Grierson)
청 진	캐나다장로회	그리어슨, 맥밀리언(K. McMillian)
평 양	북감리회	폴웰(E. D. Follwell), 홀(W. J. Hall)
	북장로회	웰즈(J. H. Wells)
재 령	북장로회	화이팅(H. C. Whiting)
송 도	남감리회	로스(J. B. Ross) 소오돈(D. E. Sawdon)
군 산	남장로회	다니엘즈(T. H. Daniels)
전 주	남장로회	잉골(M. Ingold)
부 산	북장로회	어빈(C. H. Irvin)
진 주	호주선교회	커렐(H. Currel)
광 주	남장로회	놀란(J. W. Nolan)
목 포	남장로회	포사이드(W. H. Forsythe)
대 구	북장로회	존슨(W. O. Johnson)

57) 이만열, 앞의 책(1998), 274쪽.

58) 白樂濤, 앞의 책, 345~353쪽 참조.

제중원의 운영을 개혁하여 발전의 기틀을 마련한 바 있는 에비슨은 1899년 휴가차 미국에 가서 뉴욕에서 개최된 만국선교사회의에 참석하여 한국에서의 병원설립과 의학교육의 중요성을 역설하였다. 이에 감동한 클리브랜드의 실업가 세브란스(Louis H. Severance)로부터 15,000달러를 회사 받고 선교본부가 제공한 10,000달러의 기금을 합쳐 1904년에 남대문밖 북송아골(도동)에 기금제공자의 이름을 딴 세브란스병원을 건립하였다. 이 병원은 시내의 소규모 병원들을 통합하여 종합병원을 만들고 각 교파연합 의학교육기관을 설립하여 한국인 의사를 양성함으로 한국 근대의학 발전에 기여하였다.⁵⁹⁾

(2) 교육활동

한국사회의 근대화에 있어서 기독교의 역할은 근대의학과 함께 근대교육을 통하여 이루어졌다. 그것은 ‘교회 옆에 병원과 학교’라는 미국 해외선교부의 선교방침을 구체화한 것이며 동시에 ‘선교사가 (선교의 방편으로) 의존하고 있는 교회·학교·병원의 삼각대’⁶⁰⁾ 중 하나인 학교의 설립·운영이, 병원의 그것과 같이 선교전략의 일환으로 전개되었음을 의미하는 것이다.

개항 이후 서양 근대지식의 필요성을 인식한 대한제국정부는 일본과 청에 신사유람단과 영선사를 파견하여 서양문물을 도입코자 하였다. 그러나 서양인에 의한 직접적인 교육활동은 1883년 정부가 육영공원을 설립하여 헬리팩스(T. E. Halifax)를 초빙하고 길모어(G. W. Gilmore), 벙커(D. A. Bunker), 헐버트(H. B. Hulbert) 등이 고용되어 수학·외국어·정치·경제 등을 교수한 데서 비롯되었다. 제중원의 경우에서와 같이 학교공급에 대한 관리들의 유용·횡령 등 부정 때문에 이들은 모두 사임하고 1894년에 폐지되고 말았다.⁶¹⁾

그 후 1885년 6월에 입국한 감리교선교부의 아펜젤러는 먼저 서울에 들어와 있던 스크랜튼의 집 한 채를 사서 교실을 만들고 그 해 8월 3일 李謙

59) 연세대학교창립백주년기념사업회, 《연세대학교백년사》 I (1985), 37쪽.

60) 李春蘭, 앞의 글, 1쪽.

61) 白樂濬, 앞의 책, 132~133쪽. 이후 Bunker와 Hulbert는 감리회 선교사로 활동하였다.

羅·高永弼 두 학생을 맞아 영어를 가르치기 시작하였는데 고종은 학교설립을 허가하면서 培材學堂이라는 교명을 하사하였다. 1887년에는 르네상스식의 현대적 벽돌 校舍가 완공되고 ‘미국인들이 한국에 보내는 선물’로 워렌(Bishop H. W. Warren)감독에 의하여 봉헌되었다. 학생들에게 자립심을 가르치기 위하여 월사금을 내게 하였으며 自助部를 설치하여 고학생들이 스스로 학비를 마련할 수 있도록 하였다.⁶²⁾

한국에서의 근대 여성교육은 ‘한국인들이 보다 좋은 한국인이 되는 것만을 기뻐하며 그들이 한국적인 것을 자랑스러워하고 나아가서는 그리스도와 그의 교훈을 통하여 훌륭한 한국이 되기를 원한다’⁶³⁾는 설립목적에 따라 감리회선교부의 스크랜튼(Mrs. Mary F. Scranton)이 1886년 5월에 시작한 ‘여자학당과 부녀원’에서 비롯되었다. 서양인들에 대한 일반인들의 불신과 의혹 때문에 학생을 모을 수 없었던 스크랜튼은 왕비의 통역이 되기를 바라는 한 관리의 첩과, 극심한 가난 때문에 그를 찾아온 한 소녀를 학생으로 맞아 학교를 시작하여 1887년에는 민비로부터 ‘梨花學堂’이라는 명칭을 하사받았다⁶⁴⁾ 오늘의 이화여자대학교로 발전되었다.

1886년에 시작한 언더우드학당은 그 후 예수교학당(1891)·민노아학당(1893)·경신학교(1905)로 교명을 바꾸며 발전하였고 후에 미북장로회, 캐나다장로회, 남·북감리회 등 4교파 선교부연합위원회의 관리로 경신학교 대학부를 개교하여 연희전문학교로 발전하였다. 병원의 경우와 같이 전국적으로 새 선교지부가 설치되는 곳에 학교를 세워 근대교육기관이 전국적 규모로 보급되므로 한국인들이 근대교육을 받을 기회가 확대되었을 뿐 아니라 이러한 교육기관을 통하여 훈련받은 인력은 한국 근대화에 크게 기여하였다. 1900년대까지 설립된 선교계 학교는 대략 아래의 <표 5>와 같다.⁶⁵⁾

62) 白樂濬, 위의 책, 136~137쪽.

국제역사학회의 한국위원회, 《한미수교100년사》(1982), 210~211쪽.

63) *The Gospel in All Lands, for 1888* p. 373.

白樂濬, 위의 책, 135쪽에서 재인용.

64) *M. E. Report for 1887*. p. 313.

65) 孫仁錄, 〈韓末日帝治下の私學史 研究〉(《韓國近代教育史》, 延世大 出版部, 1971), 24쪽.

〈표 5〉 1885~1909 선교계 학교설립 현황

연 대	학 교 명	교 과	소 재 지
1885	廣惠院 培材學堂	장로교 · 감리교 감리교	서 울
1886	梨花學堂 敎 新	감리교 장로교	서 울
1887	貞信女	장로교	서 울
1894	光成 · 崇德 · 正義女	감리교	평 양
1895	日 新 正 進	감리교	동 래 평 양
1896	攻 玉	감리교	서 울
1897	崇 實 信 軍 永 化	장로교 감리교 "	평 양 서 울 인 천
1898	培花女 盲啞學校 明 信	감리교 " 장로교	서 울 평 양 재 령
1901	平壤神學校	장로교	평 양
1903	崇義女 三 一 樓氏女 貞明女	장로교 감리교 " 장로교	평 양 수 원 원 산 목 포
1904	德 明 好壽敦女 眞誠女 懿 昌	감리교 " 장로교 감리교	원 산 개 성 원 산 해 주
1905	永 明	감리교	공 주
1906	啓 聖 信聖 · 保聖女 義 明	장로교 " 안식교	대 구 선 천 순 안
1907	須皮亞女 信明女 紀全女	장로교 " "	광 주 대 구 전 주
1908	新 興 昌 信	장로교	전 주 마 산
1909	懿 貞	감리교	해 주

(3) 사회개혁운동

한국사회의 근대화에 있어서 기독교의 역할 중 하나는 봉건적 유교전통 속에서 오랫동안 강제되어 온 남존여비의 사회윤리를 타파하고 남녀가 평등한 권리와 의무를 향유하도록 노력하고 실천한 것이었다.⁶⁶⁾ 이러한 남녀평등·여권신장을 위한 교회의 노력은 그 근거를 성서에 기초하여 그것을 기독교의 본질로 파악한 데서부터 시작되고 있다. 1897년 12월 31일 정동예배당 청년회가 주최한 ‘남녀를 같은 학문으로써 교육하며 동등권을 주는 것이 가하다’는 주제의 토론회에서 행한 연설에서 서재필은 다음과 같은 언급을 하였다.

하나님께서 사람을 생하심이 무론 남녀하고 이목구비와 심의 성정은 다 한가지며 만물의 가운데 제일 총명하고 신령한지라, 동양풍속이 어찌하여 사나이는 기와집과 같다 하고 여편네는 초가집과 같다 하여 남녀간에 값이 높고 낮은 줄로 분별을 하는지 극히 개탄할 일이라...(《독립신문》 3권 1호, 1898. 1. 4. 논설).

서재필은 남녀가 평등함은 하나님이 인간을 창조한 뜻이라고 말하고 있다. 이러한 교회의 입장은 당시의 사회적 상황에서 교도들에 대한 계몽적인 성격이 강했던 것으로 보이지만 ‘남녀에게 균등한 교육기회를 제공할 것’⁶⁷⁾, ‘男女七歲不同席 같은 폐습을 타파할 것’⁶⁸⁾, 등 구체적 사례도 제시하고 있다, 1901년 6월 황해도 평산의 한 교회에서는 교도들이 ‘부부가 서로 존댓말을 쓸 것과 식사는 한자리에서 할 것’⁶⁹⁾ 등을 결정한 사실이 보도되고 있는 것처럼 교회의 이러한 운동은 구체적이고 실천적인 것이었다.

여성의 권익신장을 위하여 무엇보다 여성교육의 중요성이 강조되고 있는데 이는 초기 선교사들이 선교지침으로 채택한, 상류계급보다는 근로자 및 부녀자와 장차 어머니가 될 소녀들에게 선교의 중점을 두도록 한 네비우스 선교방법 으로부터 비롯된 것이다.

66) 이만열, 앞의 책(1998), 429쪽.

67) 《대한그리스도인회보》, 광무 2년 8월 3일, 〈녀학교론〉.

68) 《대한그리스도인회보》, 광무 3년 5월 10일, 〈리화학당 녀학도의 화류〉.

69) 《그리스도신문》 5-25, 1901년 6월 20일, 〈교회통신〉.

장로회공의회는 한국의 풍속 중에 고쳐야 할 다섯 가지를 조혼, 재가금지법, 불신자와의 혼인, 혼인시의 지참금, 부녀를 압제하는 일 등 다섯 가지로 규정하고 이를 시정해야 할 것임을 공식적으로 논의하고 있다.⁷⁰⁾ 각 교회들은 축첩이 성서적으로 죄가 된다는 사실을 교도들에게 가르치는 한편 축첩자가 入敎人이 되는 것을 금하였을 뿐 아니라 이미 교인이 된 자라도 첩실과의 관계를 정리하지 않은 자에게는 출교처분을 하는 등 구체적인 사례들이 나타나고 있었다. 최초의 감리교회인 정동교회는 7인 창립교인의 한 사람으로 ‘최씨 부인’이 포함되어 있으며 그녀는 1887년 10월 23일에 거행된 우리 나라 최초의 성례전(성만찬)에 참례⁷¹⁾함으로써 한국기독교가 여성 권익옹호의 선구적 기능을 함과 동시에 여성의 주도적 역할을 통하여 발전될 것임을 예견케 하였다.

한국의 근대화에 끼친 기독교의 역할을 논함에 있어서 출판분야에 관하여 말하지 않을 수 없다. 교회는 성서를 비롯한 각종 서류류를 저술·번역·간행·반포⁷²⁾하므로 기독교신앙을 전파하는 것은 물론 한국 신문화운동에 선구적 역할을 하였다. 이들은 한글의 가치를 새로이 발견하고 그것을 재생·발전·보급시킴으로써 특히 여성의 문자해독율을 높였을 뿐 아니라 서구 과학사상의 도입, 새로운 인생관의 계발, 생활의 개선, 현대문학의 형성 등으로 한국사회 근대화에 기여하였다. 감리회 선교사 올링거(F. Ohlinger)가 상해에

70) 《그리스도신문》, 5-40, 1901년 10월 3일.

71) 이덕주, 앞의 글(1995), 24~25쪽.

72) 선교개시 이래 1910년 이전까지 간행된 출판물은 대략 다음과 같다.

- 1) 聖書 : 《누가복음》(John Ross · John McIntire 李應贊 白鴻俊 共譯) 외 28종.
- 2) 讚頌歌 : 《찬미가》(G. H. Jones · Miss L. G. Rothweiler 共編) 외 16종.
- 3) 敎理書 · 傳道文件 · 敎科書 등 74종.
- 4) 新聞 : 《조선크리스도인회보》(監理敎機關紙, 1897~1899), 《그리스도신문》(長老敎機關紙, 1897~1905), 《대한그리스도인회보》(조선크리스도인회보 改題, 1899~1905), 《그리스도신문》(長 · 監兩敎派 聯合新聞, 1905~1907), 《예수교신보》(그리스도신문 改題, 1907~1910), 《예수교회보》(長老敎機關紙, 1910~1914).
- 5) 韓國研究書 : *A Korean Primer* (John Ross p. 89, Shanghai, 1877) 외 17종. 金良善 〈韓國基督教 初期刊行物에 關하여〉(《史叢》12·13, 金成植博士華甲紀念論叢》1968), 586~597쪽 참조.

서 인쇄기를 수입하고 일본에서 鉛活字를 제조해 와서 1889년 봄에 배재학당 구내에 三文出版社(The Trilingual Press, 후에 The Methodist Publishing House)를 세운 것이 우리 나라 최초의 출판시설이었으며 1890년 6월 아펜젤러, 언더우드, 게일, 헐버트, 레이놀즈, 벙커를 창립위원으로 하여 조선성교서회(朝鮮聖敎書會: The Korea Religious Tract Society)가 교파연합으로 설립되어⁷³⁾ 한국기독교 출판사업의 중심적 역할을 하게 되었다.

최초의 복음선교사 아펜젤러와 언더우드가 입국할 때 루미스(Loomis)와 이수정이 일본에서 번역 간행한 《마가복음서》·《신약마가전복음서언해》를 가지고 입국했을 뿐 아니라 그들이 입국하였을 때에는 이미 로스·매킨타이어와 이응찬·백홍준 등 한국인 개종자들에 의하여 만주에서 번역 간행된 신약성서 복음서가 이미 서울과 서북지방 일대에 광범하게 반포되어 있었다. 이것들을 기반으로 하여 선교를 시작한 지 2년밖에 안된 1887년에 신약성서 《마가복음서언해》를 출간할 수 있었다. 선교사들이 성서국역에 정성을 다한 것은 기독교 진리를 한국인들이 쉽게 접하도록 하기 위한 것이었음은 물론이다. 그러나 이를 통하여 기독교도들의 한글해독율이 높아지고 문맹퇴치에 기여한 것은 그에 따른 부수적인 성과라 할 것이다. 최초의 번역본인 Ross Version 《누가복음서》는 그 번역에 참여하였던 이응찬·김진기·백홍준 등이 평안도 출신이었던 관계로, 서울인사들을 통하여 수차에 걸쳐 수정을 하였음에도 불구하고, 서북지방 방언이 많이 남아 있었다.⁷⁴⁾ 따라서 1887년 아펜젤러·언더우드·스크랜튼·헤론 등으로 구성된 성서번역위원회는 로스버전의 방언과 오역 등을 바로잡아 한반도 전체에서 사용할 수 있는 복음서를 1890년에 출간함으로써 한글의 대중화와 그 표준화에 기여하였다.⁷⁵⁾

예배의식에 사용된 최초의 찬송가로 감리교의 《찬미가》가 1892년에 간행되고 다음해에 四聲部の 악보와 가사가 합편된 언더우드의 《찬양가》가 간행됨으로써 서양음악 수용사에 있어서 중요한 계기를 마련하였다.⁷⁶⁾ 이후 1907

73) 李章植, 《大韓基督教書會百年史》(大韓基督教書會, 1984), 16쪽.

74) 金良善, 앞의 글(1967), 427쪽.

75) 李元淳, 〈聖書國譯史論考〉(《민족문화》 3, 1977), 39쪽.

76) 이만열, 〈찬송가의 편찬〉(앞의 책, 1998), 366쪽.

년 長・監 양 교과의 《합동찬송가》가 公刊되기까지 여러 가지 형태의 예배 의식용 음악도서가 간행됨으로써 서양음악 보급과 그 대중화에 기여하였다.

1907년 황성기독교청년회(Y.M.C.A.) 회관이 신축되고 이상재가 종교교육부 총무로 취임한 것을 계기로 종교활동 이외에 목공・철공・제화・사진・인쇄 등 기술교육과 함께 축구・야구・농구 등 체육경기를 도입 소개함으로써 이 분야의 선구적 기능을 담당하였다.⁷⁷⁾

또한 교회는 한국 전통사회의 구습을 타파・개혁하고자 하였다. 예컨대 선교사들은, 한국인들이 버려야 할 풍습으로 ‘농부의 집은 너무 깨끗하면 안된다’는 예로부터의 풍속을 비판 없이 무조건 받아들이려 한다든지, 사람들이 종일 서로 앉아서 공담만 하면서 정부관리들의 일을 헐뜯고 각색 핑계를 하며 일하기를 싫어하며 사람마다 조금만 어려운 일을 당해도 ‘나는 할 수 없다’고 하는 등의 자세는 시급히 고쳐야 할 태도라고 비판하면서 근로와 노동의 중요성을 강조하고 있다. 또한 ‘산과 언덕을 임의로 파지 못하여 그 가운데 하나님이 주신 보화를 캐어 쓰지 아니하고 타국 사람이 취한 바 되게 하니...’⁷⁸⁾ 이것이 광산채굴권 등을 외국에 빼앗기게 되는 원인이라고 지적하고 있다. 이러한 종류의 비판은 한국인들이 전통적으로 신봉하고 있는 풍수사상 등 민간정서에 대한 이해의 부족으로부터 비롯된 일면이 있는 것으로 생각되지만 선교사들의 입장에서는 시급히 개혁되어야 할 폐습으로 인식되었던 것이다. 또한 ‘술은 수고하여 모은 재물을 빼앗으며 걸인과 죄인을 만들고 집을 망하며 헐잡과 뇌물과 사정을 성행케 하는 물건’⁷⁹⁾으로 규정하여 戒酒論을 지어 교도들에게 금주를 요구하고 있다. 북감리교 선교사연회는 “또 술 먹는 것이 크리스도교의 큰 원수도 되려니와 교중일에 방해가 되니 우리 교에 유전하는 말대로 무론 무슨 술이든지 도무지 일절 금단하며...”⁸⁰⁾라고 교단의 공식 결정을 교도들에게 전하고 있다. 이와 함께 담배와 아편에 대하여서도 건강을 해치고 가정과 사회의 경제를 피폐하게 하는 요인으로

77) 《基督教大百科事典》2 (基督教文社, 1981), 1189쪽.

78) 《그리스도신문》5-32, 1901년 8월 8일.

79) 《대한크리스도인회보》48호, 1897년 12월 30일.

80) 《조선크리스도인회보》22호, 1897년 6월 30일.

지적하면서 교도들이 금해야 할 것으로 가르치고 있다. 대부분의 초기 재한 선교사들이 경건주의적 보수신앙 노선을 신봉하는 성직자들이었다는 사실은 한국기독교의 특징적 현상으로 술·담배 등에 대한 엄격한 금제를 규범화한 요인이 된 것으로 생각된다.

기독교신앙의 본질이 유일신에 대한 절대신앙에 근거하고 있는 것과는 관계가 있을 것으로 생각되지만 초기 한국기독교는 불교를 포함한⁸¹⁾ 풍수지리·제례·占卜 등 민간신앙에 대하여 이를 우상숭배로 규정하고 그 타파에 진력하였다. 조혼의 폐습을 개혁하기 위하여 장로회공의회는 지참금제도와 함께 이를 공식적으로 금하기로 결의한 바 있으며, 장성한 남녀가 그들의 자유의사에 따라 동등한 자격으로 결혼하는 서양의 풍습을 소개하면서 교도들에 대하여 이러한 형태의 혼인을 권장하고 있다.⁸²⁾ 장례에 있어서도 ‘머리 풀고 크게 우는 것과 배웃 입고 삼년상 입는 것과 장사지낼 때에 음식을 많이 차려 놓고 배불리 먹는 것은 없이할 풍속’⁸³⁾이라 하여 유교가례에 의한 허례를 버리고 죽은 이에 대한 진정한 추모를 드릴 것을 강조하면서 서양식의 장의제도를 장려한 것 등은, 우상숭배라 하여 제사를 폐지하도록 한 조치와 함께 사회적 반대에 부딪치므로 이후 교회와 전통사회간의 한 갈등요인이 되었다.

이상에서 본 바와 같이 한국의 기독교는 선교사가 입국하기 전에 이미 한국인 자신들에 의하여 만주와 일본을 통하여 주체적으로 수용되었다. 미국선교사들에 의한 공식 선교가 시작된 후 교세가 확장 발전함에 따라서 기독교는 전통사회의 모순을 타파 극복하고 근대적 가치를 구현하는데 기여하였으며 국권이 위협받고 있던 시기에 있어서는 민족의식을 고취하고 충군애국의 방법을 통하여 국권을 수호하고자 하였다. 기독교는 이러한 전통을 계승·발전시켜 한국이 일제에 병탄된 이후에는 민족해방운동의 동력을 제공해 주는 역할을 담당하였다.

〈趙英烈〉

81) 李萬烈은 당시의 불교가 미신화하고 있었던 것도 그 하나의 요인이었을 것이라고 말한다(李萬烈, 《韓國基督教와 歷史意識》, 知識産業社, 1981, 31쪽).

82) 《독립신문》, 4-164, 1899년 7월 20일.

83) 위와 같음.

5. 천도교

1) 천도교의 성립

동학농민군의 갑오년 봉기가 실패로 끝난 뒤 동학교단은 全琫準을 비롯하여 대다수의 지도자들이 체포·처형되었으며, 봉기에 적극 참여했던 일반 교도들도 수십만 명이 희생되었다. 특히 동학농민군 봉기의 중심 기반이 되었던 전라도·충청도·경상도 등 이른바 三南지방의 동학조직은 거의 와해되고 말았다.

그뿐 아니라 갑오년 봉기의 와중에서 가까스로 살아 남은 崔時亨을 비롯한 소수의 지도자와 일부 교도들은 관변측과 향촌사회로부터 더욱 가혹한 지목과 탄압에 직면했다. 예를 들면 동학농민전쟁이 거의 종결된 1894년 12월 전라감영에서는 〈伍家統節目〉과 〈鄉約章程〉을 발하여 동학을 향촌사회에서 완전히 추방하려고 하는 정책을 펼쳤다.¹⁾ 이러한 가혹한 탄압이 가해지는 가운데 최시형은 강원도 산간을 전전하면서 피난생활을 계속했다. 따라서 삼남지방에 일부 잔존하고 있던 동학지도자 및 교도들과의 연락체계도 거의 두절되었으며 극히 일부의 지도자들이 최시형과 연락을 취하며 교단조직의 재건을 시도하긴 했으나 이 같은 시도도 사실상 성공하기 어려웠다.

한편 참담한 패배로 귀결된 갑오년 봉기에 대한 동학교단 내부에서의 책임문제는 심각한 양상을 드러내고 있었다. 즉 가까스로 살아 남은 동학지도자들 사이에서는 갑오년에 이르기까지의 교단의 지도노선에 대한 비판과 반성의 분위기가 강해지고 있었으며 이러한 분위기 속에서 일부 지도자와 교도들은 동학교단을 이탈하는 현상도 적지 않게 일어나고 있었다. 시기는 비교적 뒤늦기는 하지만 1893년(고종 30)의 敎祖伸冤運動과 1894년 동학농민전쟁 당시에 유력한 지도자의 한 사람이었던 徐璋玉이 1896년 12월 최시형에

1) 申榮祐, 〈甲午農民戰爭 以後 嶺南 北西部 兩班支配層의 農民統制策〉(《忠北史學》5, 충북대, 1992) 참조.

게 편지를 보내 “佛道を 숭상하라”²⁾고 했다고 한다. 서장옥의 편지 내용은 여러 측면에서 검토될 수 있겠지만 무엇보다도 주목되는 것은 갑오년 봉기 이후 동학교단을 둘러싼 분화현상의 하나로 볼 수 있다는 점일 것이다. 그러나 이러한 현상도 여전히 道統의 정통을 대변하는 최시형이 체포되는 1898년(광무 2)까지는 급격히 대두되지는 않았던 것으로 보인다. 비록 봉기 실패로 인한 책임문제는 있었을지라도, 최시형이 지니고 있던 도통의 정통성을 거역할 만큼의 힘을 가진 지도자가 부재했기 때문으로 생각된다.

동학교단의 분화현상이 노골화되는 계기가 된 것은 1898년 최시형의 체포·처형이었다. 최시형은 갑오년 봉기 후 극소수의 지도자 및 교도들의 도움을 받아 가며 강원도 산간지대에 은신하고 있었다. 그러나 앞에서 서술한 바와 같이 관변측과 향촌사회의 동학 탄압은 가혹하기 그지 없었으며 특히 동학교단의 최고 지도자 최시형에 대한 지목은 해가 갈수록 격화되어 갔다. 이 같은 상황 아래에서 1898년 1월에는 최시형의 측근 金洛喆이 경기도 여주에서 체포되었으며,³⁾ 이 때 가까스로 체포를 면했던 최시형도 마침내 동년 5월 24일(음력 4월 5일) 강원도 원주 송골에서 체포되기에 이르렀다.⁴⁾ 서울로 압송된 최시형은 7월 18일 고등재판소의 사형 판결을 받아 7월 20일 교수형에 처해졌다.⁵⁾ 뿐만 아니라 1900년에는 최시형의 3대 제자였던 孫天民과 金演局이 잇따라 체포되었고, 갑오년 봉기 이후에도 살아 남았던 서장옥마저 1900년 9월경에 체포되어 그 달 20일에 손천민과 함께 사형 판결을 받고 처형되었다.⁶⁾ 이로써 동학교단은 거의 전면적인 와해의 위기에 직면하게 되었다.

1898년의 최시형의 체포·처형 그리고 1900년의 손천민·서장옥의 체포·처형 및 김연국의 체포 등으로 사실상 동학교단의 최고 지도자가 된 孫秉熙는 관변측의 감시와 탄압 아래에서 교단 재건을 위한 일련의 활동을 전개하

2) 東學農民戰爭百周年紀念事業推進委員會 編, <昌山后人曹錫憲歷史> (《東學農民戰爭史料叢書》10, 1996), 192~193쪽.

3) 東學農民戰爭百周年紀念事業推進委員會, <金洛喆歷史> (위의 책 7, 1996), 292~293쪽.

4) 東學農民戰爭百周年紀念事業推進委員會, 위의 글, 299쪽.

5) 東學農民戰爭百周年紀念事業推進委員會, <東學關聯判決宣告書> (위의 책 18, 1996), 523~534쪽.

6) 東學農民戰爭百周年紀念事業推進委員會, 위의 글, 567~568쪽.

고 있었던 것으로 확인된다. 사료에 의하면 그는 최시형이 체포·처형당하던 시기를 전후하여 서울로 올라와 동학사상에 공감하는 일부 민중들의 보호를 받으면서 몇몇 개화와 인사들과 접촉하여 문명개화의 공기를 들이마셨던 것으로 확인된다. 즉 후일 3·1독립운동의 33인 ‘민족대표’의 한 사람이 되는 默庵 李鍾一은 1898년 1월 손병희와 서울에서 대면하고 있다.⁷⁾ 이종일은 손병희에게 민권운동을 펼칠 것을 설득하였지만, 오히려 그는 손병희와의 교제를 거둬해 가는 가운데 손병희의 감화를 받아 1899년에 동학에 입교하고 있다.⁸⁾ 1899년에 손병희가 지었다고 알려져 있는 《覺世眞經》·《授受明實錄》·《道訣》 등의 저작은 손병희와 개화와 인사와의 교류를 통해서 이루어진 것으로 보인다.⁹⁾

개화와 인사와의 교류를 통해 문명개화에 대한 일정한 인식을 가질 수 있었던 손병희는 마침내 근대문명 섭취를 위한 외유의 길을 떠나게 된다. 즉 그는 1901년 미국으로 외유의 길을 떠나려고 했으나 그것이 여의치 않게 되자 일본으로 건너가게 되었다. 1901년 3월 일본으로 건너간 손병희는 동년 9월 일시 귀국하여 국내 동학지도자를 평안도지방으로 파견하여 교도들을 격려하도록 한 뒤 1902년 3월에 다시 鄭廣朝 등 유학생 24명을 이끌고 일본으로 건너갔다.

손병희의 일본생활은 도중 반년 정도의 일시 귀국기간(1901년 10월~1902년 3월)을 제외하고 1906년 1월 말까지 계속되었다. 일본에서 그는 李祥憲이라는 가명을 쓰면서 朴泳孝·吳世昌·權東鎭 등 망명 개화와 인사들과 교제를 맺고,¹⁰⁾ 동학의 장래에 대한 전망을 모색하였다. 이 시기의 손병희는 근대문명 수용을 통한 이른바 근대적인 동학교단 체제정비를 깊이 연구하고 있었던 것으로 생각된다. 그의 근대적인 동학교단 체제구상은 1902년 국내의 교도를 대상으로 쓰여진 《三戰論》에 잘 나타나 있다. 즉 《삼전론》에서 손병희는 道戰·財戰·言戰을 통한 문명개화의 방도를 제시함으로써 동학교단의

7) 〈默庵備忘錄〉(《韓國思想》16, 1978), 273쪽.

8) 위의 글, 279·338쪽.

9) 이들 저작에 나타나는 사상적 특징에 대해서는 후술한다.

10) 李敦化, 《天道敎創建史》(京城, 1933), 28쪽.

근대적 체제구상의 일단을 개진하고 있다.¹¹⁾

그러나 손병희에 의한 동학교단의 근대적 체제구상이 정비되어 가는 상황 아래에서도 관변측의 동학 탄압은 끈질기게 이어지고 있었다. 그리하여 손병희는 동학교단의 근대적 체제정비를 위해서는 무엇보다도 체제측으로부터의 공인이 필요하며 이 공인을 위하여 일대 전기를 마련하지 않으면 안된다고 판단했던 것으로 보인다. 1902년 2월 국내에 있는 李容九에게 보낸 ‘敬通’에서 손병희는 천하의 대세가 三戰에 있다고 강조하고 특히 언전편에서는 “외교적 담판의 중요성을 강조하여 러·일 양세력의 각축 속에서 우리 나라가 어느 편이 승전할 것인가의 국제정세를 잘 살펴 예견하는 외교적 자립책을 강구”¹²⁾하고 있다. 손병희는 러·일간의 전쟁위기가 목전에 다가오고 있음을 주시하고 국내 교도들에게 한국과 일본이 공동 출병하여 한국도 전승국의 지위를 차지하도록 해야 함을 설득하는 한편 일본 육군당국과도 비밀리에 접촉을 시도하였다. 《천도교창건사》에 의하면 손병희는 당시 일본 육군참모본부차장인 타무라 이요조(田村怡興造, 1854~1903)를 만나 동학교도를 상인으로 가장시켜 한국에 상륙하는 일본군을 돕게 하고 동학교도와 일본군이 연합하여 친러파정권을 타도하자는 제안을 하였다.¹³⁾ 그러나 이 제안은 참모본부차장 타무라의 급작스런 사망으로 인해 수포로 돌아갔다고 한다.¹⁴⁾ 손병희의 이러한 제안은 1894년 동학농민전쟁 당시의 반일투쟁과는 정반대로 가는 것이었다. 여기에 종래의 동학교단과 손병희가 지도하는 1900년대 동학과의 노선 차이가 존재하고 있다. 요약하자면 1898년 최시형의 체포·처형 이후 손병희에 의해 지도되는 동학교단은 이른바 문명개화의 근대주의 노선을 수용하는 대신 종래의 반일투쟁 노선에서 친일 연합노선 쪽으로 한 걸음 내딛게 되었던 것이다.

손병희의 친일노선은 타무라에 대한 제안이 수포로 돌아간 뒤에도 계속되었다. 즉 그는 1904년 2월 러·일이 개전하자 자신의 성의를 표시하기 위해

11) 〈三戰論〉(《天道教創建史》, 1933), 82~86쪽.

12) 申一澈, 〈천도교의 민족운동〉(《동학사상의 이해》, 사회비평사, 1995), 174쪽.

13) 李敦化, 앞의 책, 32~33쪽.

14) 《大日本人名辭書》(増訂 11版, 東京, 1937).

일본 육군성에 10,000엔을 기증하였으며, 또 일본과 협력하기 위한 토대를 만들기 위해 러·일 개전 직후 일본에 있던 동학 간부 40명 정도를 동경의 처소로 소집하여 民會 개설운동을 전개하도록 지시하였다.¹⁵⁾ 이 같은 손병희의 지시에 따라 국내의 동학지도자들은 먼저 1904년 4월 大同會를 조직하였으나 정부에 의해 강제 해산당하였다. 이에 9월에 다시 대동회를 이은 中立會를 설립했으나 친일 또는 친러단체로 오해되어 그것은 다시 進歩會로 개칭되었다.

진보회는 손병희의 심복이라고도 할 수 있는 李容九에 의해 지도되고 있었는데 진보회는 ① 황실을 존중하고 독립 기초를 공고히 할 것, ② 정부를 개선할 것, ③ 군정 및 재정을 정비할 것 등 입헌군주제를 일단 인정하면서 독립국가의 보전, 근대적인 조정개혁을 선언하고 160,000명의 동학교도들이 일제히 단발을 단행하게 했다.¹⁶⁾

동학교도의 단발은 진보회가 개화주의임과 동시에 반일단체가 아니라는 사실을 보여주는 것이었다.¹⁷⁾ 이것은 당시 일본군부를 배경으로 一進會를 조직한 宋秉畷과 진보회를 사실상 이끌고 있던 이용구와의 결합을 촉진하는 계기가 되었다. 즉 단발을 단행하여 개화주의와 반일이 아님을 증명해 보인 진보회를 본 송병준은 진보회와의 합동을 결심하고 이후 줄곧 진보회를 옹호하는 활동을 펼치게 된다.¹⁸⁾ 송병준 등의 지원을 받은 진보회는 스스로 자신들은 옛날의 동학도가 아니라 개명한 단체이므로 각지에서 체포당하고 있는 동학도들은 당연히 석방되어야 한다는 운동을 펼쳤다. 진보회와 일진회는 1904년 12월에 합동하여 합동일진회로 개칭된 이후 공공연한 친일 정치활동을 펼쳐가게 된다.

진보회와 합동한 일진회는 이후 일본이 군용으로 필요로 하고 있던 京義

15) 李敦化, 앞의 책, 43쪽.

16) 천도교에서는 이를 甲辰革新運動 또는 甲辰開化運動이라 하여 그 역사적 의미를 높게 평가하고 있다. 그러나 동학농민전쟁 당시의 반일노선에서 친일노선으로의 변화라는 측면도 있기 때문에 재검토되어야 할 문제점이 있다고 생각된다.

17) 趙景達, 〈大韓帝國期の東學〉(《異端の民衆反亂》, 東京; 岩波書店, 1998), 364쪽.

18) 위와 같음.

線 부설공사와 한국의 북방으로의 군수물자 수송에 전면적인 협력을 하는 한편, 러시아군에 대한 첩보수집 활동에도 종사하였다. 특히 서울과 신의주를 있는 경의선 부설공사의 경우 일진회는 평안도·황해도의 동학도를 대동원하여 지원을 자청하였다고 한다.¹⁹⁾ 사상자가 나올 정도로 위험한 공사였지만 일진회원들은 사료에 의하면 ‘自費助役’할 정도로 헌신적인 협력을 아끼지 않았다고 한다.

이 같은 일본에 대한 협력은 원래 일본에 체류하고 있던 손병희의 지시에 의한 것으로 진보회 설립단계로부터 이루어지고 있었다. 그러나 한국에 대한 보호국화가 결정된 1905년 11월 17일의 이른바 ‘乙巳保護條約’체결 직전인 11월 5일 일진회가 ‘일진회 회장 이용구’의 명의로 일본의 보호를 요청하는 성명서를 발표함으로써 여론이 反一進會를 외치게 되자 일본에 머물고 있던 손병희는 깊은 위기감을 갖게 되었다. 앞에서 살펴본 바와 같이 1900년대 손병희는 종래의 동학지도자들과는 달리 이른바 ‘친일 연합노선’은 지지하였지만,²⁰⁾ 《천도교창건사》에 의하면 당시 한국의 독립을 실질적으로 포기하는 것과 다름이 없는 이용구 등의 보호국론에 대해서는 반대했다고 한다.²¹⁾ 또한 그는 무엇보다도 동학의 정치적 분신인 일진회에 대한 비판이 동학교단에 대한 비판으로 이어지는 것을 가장 염려했던 것으로 생각된다.

이용구의 행위에 위기의식을 느낀 손병희는 이용구를 불러 보호독립의 허구성을 지적하면서 다음과 같이 호령했다고 한다.

보호를 받으면 독립이 아니요 독립을 하면 보호가 불필요할 텐데 보호독립이란 말이 성립된단 말인가(《天道敎創建史》3編 7章, 甲辰革新運動 참조).

또한 손병희는 1905년 12월 천도교의 탄생을 고하는 광고를 당시 일간지

19) 鄭在貞, 〈大韓帝國期 鐵道建設勞動者の 動員과 沿線住民의 抵抗運動〉(《韓國史研究》 73, 1991), 88~93쪽.

20) 1900년대 손병희의 ‘친일노선’에 대해서는 검토의 여지가 있다는 점은 앞에서 이미 지적한 바 있다. 한편 1900년 손병희의 노선을 ‘連日獨立’으로(申一澈, 앞의 책, 176쪽) 보는 경우와 또 다른 경우는 ‘일본과의 동맹론자’(趙景達, 앞의 책, 365쪽)라는 표현을 통해 1900년대 손병희의 ‘친일노선’을 지적하고 있다.

21) 李敦化, 앞의 책, 53쪽.

에 게재하여 동학에 대한 일반 인심의 일신을 도모하게 하였다. 그리고 다음해 1월 일본으로부터 귀국하여 교단 정비에 착수하였다. 즉 1906년 2월에는 《天道敎大憲》을 공포하여 동학을 근대적 체제를 갖춘 종교로 정비하고 친일 매국단체로 전락한 일진회의 이용구 등에게는 政敎分離를 내세워 친일 정치활동을 중단하고 천도교의 종교운동에 귀의할 것을 요구하였다. 그러나 이용구 등은 손병희의 요구를 거절하고 친일 정치활동을 계속해 갔다. 천도교가 출범하게 되는 초기의 복잡한 내부 사정은 다음과 같은 吳知泳의 지적에 잘 나타나 있다.

천도교 중앙총부 안에는 내지(일본)로부터 선생(손병희)과 같이 나온 오세창·권동진·양한묵 등 일파와 일진회 골자인 이용구·송병준 일파와 비개화파인 김연국 일파가 한 곳에 섞여 있어 외면으로는 비록 번번한 듯하나 그 내막에 있어서는 雍齒格으로 仇讎와 같이 되어 있었던 터이다(《吳知泳, 〈東學史〉, 《東學思想資料集》 2, 亞細亞文化社, 1979, 555쪽).

이른바 吳越同舟의 상황이었다. 손병희는 마침내 1906년 9월 17일 이용구와 송병준에 대해 일진회를 탈퇴하라는 통첩을 내려 최후의 설득을 시도했다. 그러나 그것이 거부될 것으로 판단한 손병희는 이용구를 비롯한 일진회원 62명의 黜敎처분을 내렸다. 이 같은 손병희의 용단은 천도교로 하여금 인적·재정적 고립에 직면하게 만들었으나 친일단체라고 여론의 강한 비판을 받고 있던 일진회로부터 천도교를 분리해 내는 데 성공하게 만들었으며, 이후 일진회 등과는 일정한 거리를 둔 독자적인 노선을 걷는 기반이 되게 하였다.

한편 손병희로부터 출교처분을 당한 이용구 등은 같은 해 12월 새로이 侍天敎를 창립하는 한편 일진회 활동도 계속해 간다. 뿐만 아니라 인적·재정적으로 고립된 손병희가 이끄는 천도교에 대해 와해공작마저 시도하였다²²⁾고 한다. 그러나 손병희는 그에 굴하지 않고 천도교의 근대화와 그 재건을 위해 적극적인 활동을 펼쳐 갔다. 우선 그는 1906년부터 천도교의 기본의례에 해당하는 五款 즉 ① 呪文, ② 淸水, ③ 侍日, ④ 祈禱, ⑤ 誠米 등의 5대 의례를 제정하고 교도들에게 그것을 성실히 지킬 것을 선언하였으며, 그 때까

22) 崔疏鉉, 〈侍天敎歷史〉(《東學思想資料集》 3, 1979), 172~174쪽.

지도 표준화가 되지 않고 있던 종래의 제사의례를 개혁하여 제단에 오직 청수 한 그릇만 차리는 방향으로 간소화하였다. 또한 1907년 4월에는 천도교의 部區總會를 개최하여 천도교 제정의 유지방안을 논의하였다. 이 때 오지영이 제안한 ‘성미의 납부’ 즉 교도 1인당 식사 때마다 쌀 한 숟갈씩을 거두는 방안이 채택되어 대대적인 ‘성미운동’으로 발전하게 되었다. 뿐만 아니라 근대적인 교리해설서 출판을 위해 천도교 산하에 普文館이라는 인쇄소를 설치하여 1907년부터 천도교 ‘中央總部發刊’이라는 간기가 인쇄된 《東經演義》·《大宗正義》 등을 비롯한 다수의 근대적 교리서를 인쇄·보급하였다. 1908년에는 제1차 교리강습회를 개최하여 천도교의 중견 지도자 양성에도 힘을 기울였다.

이상과 같이 근대적 의례의 제정, 성미운동의 전개, 근대적 교리서의 보급 및 교리강습회를 통한 중견 지도자의 양성 등으로 천도교는 그간의 인적·재정적 고립이라는 위기를 극복하고 근대적 체제를 갖춘 종교로서의 확립에 성공하게 된다. 그러나 종래의 동학에서 근대적 종교로 확립을 본 천도교는 종래 동학사상 속에서 강하게 표출되고 있었던 ‘輔國安民’이라는 민족주의적 성격이 점차 약화되어 간다²³⁾는 문제점을 떠안게 된다.

2) 천도교의 중심사상

먼저 천도교사상의 유래와 연원을 말한다면 두말할 나위도 없이 1860년에 창도된 동학사상을 말할 수밖에 없다. 그러나 동학은 1894년 동학농민전쟁이 실패로 돌아간 뒤 사실상 여러 갈래로 분화되어 천도교만이 동학사상을 계승했다고 볼 수는 없다.

여기서 1894년의 봉기 실패 이후 분파화된 동학의 여러 갈래를 간단히 소개하면 다음과 같다. 첫째는 갑오년 봉기에서 강하게 드러나고 있었던 반봉건·반외세투쟁을 계속해 가는 세력을 들 수 있다. 예를 들면 제2차 동학농민전쟁 때부터 나타나는 의병, 갑오년 이후의 英學黨·活貧黨에 의한 투쟁, 1910년 이후 만주지방의 독립군 등에 편입되어 활동하는 동학세력 등을 들

23) 趙景達, 앞의 책, 372쪽.

수 있다. 둘째 갑오년의 반봉건·반외세의 이념을 완전히 저버린 채 급격히 체제내화하거나 일면 개화를 표방하여 친일화하는 세력이다. 여기에는 동학교도를 탄압하는 관료로 진출하거나 침략자 일제의 앞잡이로 변신한 일진회 및 시천교 등을 대표적으로 들 수 있다. 특히 주목되는 것은 갑오년 봉기의 중심 무대였던 전라도지역의 경우 그 대부분이 일진회 또는 시천교의 세력권으로 전화되어 간다는 점이다. 셋째 1894년 동학농민전쟁은 ‘반봉건적임과 동시에 반자본주의적·반식민지주의적이며 반근대적 변혁’이라고 할 수 있는 것이었는데,²⁴⁾ 종래 동학이 표방했던 반근대적 노선을 버리고 일본을 통한 근대문명을 수용하여 종래의 동학교단을 크게 쇄신하려고 한 세력을 들 수 있다. 그것이 바로 손병희를 중심으로 한 망명 개화와 인사들이 이끄는 천도교이다. 넷째 갑오년 봉기의 실패는 동학교단의 지나친 현실참여 내지는 정치참여에 있다고 비판하고 1894년 이후 철저하게 종교적 수도주의, 은둔, 현실 불간섭을 표방하여 순수한 종교운동에만 전념하는 세력이다. 여기에는 경상북도 尙州를 비롯, 충청남도 鷄龍山 등을 근거지로 삼아 활동하는 敬天敎·靑林敎·東學敎·上帝敎 등의 동학계 신종교들이 있다. 시천교 창립 초기에 일시 가담했던 김연국의 경우에는 1920년경에는 수도은둔주의를 내걸고 계룡산으로 들어가 상제교를 창립하여 활동한다. 다섯째 동학과는 완전 결별하여 새로운 종교운동에 나서거나 다른 종교로 개종하는 세력을 들 수 있다. 새 종교운동의 대표적 사례로는 1901년에 창립되는 姜一淳의 甌山敎, 1916년에 전라남도 영광에서 창립되는 朴重彬의 圓佛敎 등을 꼽을 수 있으며, 다른 종교로 개종하는 사례로는 가톨릭으로의 개종(황해도의 경우가 대표적이다)을 들 수 있다.

이상에서 지적인 바와 같이 천도교는 갑오년 봉기 이후 여러 갈래로 분화되는 동학의 한 갈래로 이해함이 타당할 것이다. 따라서 종래 1860년에 성립을 본 동학과, 1905년에 성립을 본 천도교를 동일선상에 두어 이해하려는 견해는²⁵⁾ 수정되어야 마땅할 것이다.

24) 趙景達, 〈甲午農民戰爭指導者 全琿準의 研究〉(《朝鮮史叢》 7, 1983), 71~72쪽.

25) 예를 들면 姜在彦은 1969년에 〈東學=天道敎의 思想的 性格〉(《思想》 537, 東京; 岩波書店, 1969년 3월호)이라는 논문을 발표하여 동학과 천도교를 동일

그렇다면 천도교와 동학사상의 차이는 어디에 있는 것일까. 양자의 차이는 천도교를 성립시키는 손병희의 갑오년 직후부터 1905년까지의 행적, 그리고 해당 시기의 천도교의 교리서에 대한 분석을 통해 규명할 수 있을 것으로 생각된다.

앞에서도 이미 지적한 바와 같이 1898년 7월에 최시형이 체포되어 처형되는 시기를 전후하여 손병희는 서울로 올라와 이종일을 비롯한 문명개화적 인사들과 접촉하였다.²⁶⁾ 이 같은 사실로 미루어 손병희는 1898년경부터 이미 동학사상에 근대문명을 결합시키고자 하는 생각을 가졌던 것으로 보인다. 따라서 1901년 손병희의 일본으로의 외유는 표면적으로는 관변층의 탄압으로부터 벗어나려는 의도였다고 하더라도 그보다 더욱 중요했던 의도는 ‘근대문명 섭취를 위한 외유’²⁷⁾로 보는 것이 타당하다고 하겠다. 일본에서의 외유기간 동안 손병희는 앞에서도 지적한 바와 같이 박영효·오세창·권동진·양한묵 등 망명 개화파 인사들과 교류하며 근대문명에 대한 이해를 심화시켜 왔던 것이다.

손병희의 근대문명에 대한 이해는 드디어 1902년에 이르러 《삼전론》이라는 저술을 통해 구체화되었다. 이 삼전론은 물론 종래 동학의 天道사상에 그 근간을 두고 있는 것이었지만 더욱 주목해야 할 것은 근대문명에 대한 이해에 기반을 두고 있다는 점이다. 《삼전론》의 구성은 먼저 서언에 이어, 道戰·財戰·言戰으로 이어지고, 마지막에 결어로 되어 있다. 우선 손병희는 서언에서 천도의 근본원리는 불멸이지만 시세의 변화에 의해 다스리는 방법은 변한다(治異道同 時異規同也)라고 자신의 견해를 밝히고 있다. 또 도전·재전·언전 즉 사상전·경제전·외교전의 세 가지를 들면서 새로운 정세에 대응하는 동학사상의 문명개화적 방도를 제시하고자 하였다. 그런데 이것이 “동학이 근대적으로 다시 태어났다는 사실을 재빠르게 선언하는 것에 다름이 아니었다”²⁸⁾고 하는 평가가 있다. 그러나 그보다 더욱 주목할 만한 내용

선상에 두는 견해를 보이고 있는데 이것은 갑오년 봉기 이후 여러 갈래로 나뉘어진 동학의 분화현상에 대해 적절하게 고려하지 못한 데서 온 결과로 생각된다.

26) 앞의 주 7)과 같음.

27) 趙景達, 앞의 책, 363쪽.

은 동학이 지니고 있었던 민족주의적 성격에 변화가 나타나고 있다는 점이다. 즉 《삼전론》에서 손병희는 제국주의가 각축하는 시대에 대외적으로는 천도의 원리를 固持하여 국제간의 분쟁을 병력이 아니라 담판에 의해서 해결해야 한다고 지적하였고, 대내적으로는 신사회를 향한 구태의 탈피를 위해서 필요한 기본적인 권력의 문제를 제기하지 않고 ‘人和之策’으로써 국교의 확립을 기본과제로 제기하는 등 근대문명과 동학사상을 일체화시키고 있다. 그 결과 동학이 본래 지니고 있었던 ‘輔國安民’이라는 민족주의적 성격은 점차 약화되어 갔던 것으로 생각된다.

《삼전론》 외에 손병희의 저작으로 알려지고 있는 《覺世眞經》(1899)·《授受明實錄》(1899)·《道訣》(1899)·《明理傳》(1903)·《大宗正義》(1905) 등에는 초기 천도교의 天觀이 드러나고 있어 주목되고 있다.²⁹⁾ 예를 들어 종래 동학교조 최제우가 제시했던 ‘侍天主’의 관념은 초기 천도교 교리서 속에 어떻게 반영되어 있을까. 1899년에 지었다고 알려진 《각세진경》에서는 ‘시천주’대신 단지 ‘侍天’이라고만 기록되어 ‘主’자가 탈락하고 있다. 본래 동학에서 말하는 ‘시천주’의 ‘주’는 하늘(天)에 대한 존칭을 뜻하는 것인데 천도교에 들어와 탈락되고 있는 것이다.

또 이 ‘시천주’와 관련된 표현이 초기 천도교 교리서에 자주 등장하고 있는데, 예를 들면 《수수명실록》 및 《도결》 등에 있어서는 ‘人是天人’이란 표현이 보이고 있으며, 이 표현은 또한 1903년에 지었다고 하는 《명리전》에도 나타나고 있다. 그리고 1905년경에 지어진 것으로 생각되는 《대종정의》에서는 그 유명한 ‘人乃天’이란 표현이 등장하고 있다.

요약하면 동학의 ‘시천주’가 천도교 초기에 들어와 ‘주’자가 탈락된 ‘人以侍天’이란 표현으로 나타나고, 그것이 다시 ‘人是天人’이란 표현으로, 그리고 마침내 1905년경에는 ‘인내천’이란 표현으로 정리되고 있는 것이다.

그러면 왜 천도교에서는 종래 동학의 ‘시천주’에서 굳이 ‘주’를 탈락시키고

28) 위와 같음.

29) 이들 저작이 손병희 개인의 저작인지에 대해서는 검토의 여지가 있다. 그러나 이들 저작이 손병희 개인의 저작이 아니라 할지라도 초기 천도교사상을 살피는데 있어서는 문제될 것이 없다고 생각된다.

‘시천’이라고만 했을까. ‘시천’은 하느님(天主)이 아니라 하늘(天)을 모시는 것으로 이것은 하느님의 의지적 성격을 부정하려는 의식적인 의도였다고 한다.³⁰⁾ 다시 말하면 ‘시천’에서 말하는 천, 즉 하늘은 만물의 생성을 설명하는 원리 또는 원소를 뜻한다. 그러므로 존경의 대상일 수 없고 따라서 존칭을 뜻하는 님(主)을 붙일 필요가 없게 된다³¹⁾는 것이다.

다음으로 ‘인내천’이란 천도교의 宗旨에 대해 부언하고자 한다. 일반적으로 ‘인내천’은 조선 민중사상의 도달점이며 평등사상을 가장 간명하게 선언한 것으로 간주되어 왔다. 그러나 천도교 초기 저작에는 오히려 性理學(朱子學)의 방향³²⁾이 농후하다고 지적하면서 그 표현이 지나치게 철학화되고 있을 뿐³³⁾이라고 설명하는 견해가 있다. 뿐만 아니라 “인내천이란 있는 그대로의 인간에게 전일적으로 인정될 수 있는 것이 결코 아니었으며,”³⁴⁾ 오히려 “최시형이 범신론적 천관의 통속적 전개에 의해 한 걸음 진전시킨 愚民觀의 극복이 오히려 후퇴하고 있다”³⁵⁾고 하는 비판적 견해도 있다. 위의 두 견해는 반드시 정당하다고 볼 수 없을지라도 종래 동학에서 강조되어 온 인격적 天觀의 측면이 천도교에 들어와 후퇴하는 가운데 하늘(天)의 철학적·원리적 측면이 강조되는 ‘인내천’으로 정리되었다는 점만은 부정할 수 없을 것이다.

끝으로 천도교사상과 관련하여 지적해 두고자 하는 것은 普文館이라는 근대적 인쇄시설에 대해서이다. 천도교 직할 인쇄소이기도 한 보문관은 1907년 이후 집중적으로 천도교의 교리해설서³⁶⁾를 간행하고 있다. 그리고 1910년 8월에 창간호가 나온 《天道教會月報》에 관해서도 언급하지 않을 수 없다.

보문관관 천도교 교리서들은 이미 지적했듯이 ‘中央總部發刊’이라는 이름

30) 崔東熙, 〈韓國 東學 및 天道敎史〉(《韓國文化史大系》VI, 高麗大 民族文化研究所, 1970), 767쪽.

31) 崔東熙, 위의 글, 767쪽.

32) 崔東熙, 위의 글, 770쪽.

33) 崔東熙, 위의 글, 771쪽.

34) 趙景達, 앞의 책, 369쪽.

35) 위와 같음.

36) 1900년대 집중적으로 간행되는 천도교의 교리서에 대해서는 崔起榮과 필자가 공동 편집한 다음의 자료집이 참고가 된다.

崔起榮·朴孟洙 編, 《韓末 天道敎資料集》상·하(國學資料院, 1997).

으로 나왔다. 그 중에서도 가장 주목할 만한 교리서는 1907년에 나온 《東經演義》가 아닐까 생각된다. 이것은 芝江 梁漢默의 집필로서 동학의 기본경전인 《東經大全》을 근대주의의 입장에서 체계적으로 해석한 저술이다. 이것은 천도교 초기사상을 연구하는데 매우 중요한 위치를 차지하고 있으며, 특히 종래 동학사상과의 비교검토를 하는데 있어서도 참고하지 않으면 안되는 교리서로 볼 수 있다. 《천도교회월보》는 1910년에 천도교의 기관지로서 창간되었기 때문에 천도교 초기의 교리에 관한 기사가 풍부하여 초기 천도교사상 연구에 없어서는 안될 자료라 할 것이다.

3) 천도교의 민족운동

천도교는 1905년의 성립 당시부터 1945년 ‘해방’에 이르기까지 다양한 방법으로 민족운동을 전개하였다. 천도교가 전개해 온 민족운동은 3단계로 나눌 수 있다. 제1단계는 1905년 천도교의 성립에서 1919년 3·1독립운동 직전까지로, 제2단계는 1919년 3·1독립운동에 있어서 천도교의 역할을 중심으로, 그리고 마지막 제3단계는 1919년 3·1독립운동 이후 즉 이른바 ‘문화통치’기부터 1945년 해방에 이르기까지이다. 여기에서는 제1단계와 제2단계까지의 민족운동의 전개 양상과 그 특징을 고찰하기로 하겠다.

(1) 제1단계 천도교의 민족운동

먼저 제1단계인 1905년부터 1919년 3·1독립운동 직전까지 천도교가 펼쳐 온 민족운동을 교육운동·출판문화운동·3·1독립운동의 기반조성운동 등으로 삼대별하여 고찰한다.

천도교의 초대 교주였던 손병희는 1907년에 교주의 지위를 朴寅浩에게 물려주고 교육·출판문화운동의 전면에 나섰다. 그는 우선 인재양성을 위해 한말에 李容翬가 설립했던 普成學校·普成中學校·普成法律商業學校(이것은 뒤에 보성전문학교로 개칭된다. 현재의 高麗大學校의 전신) 등을 인계받아 경영했다. 보성중학교 교장 崔麟과 보성전문학교 교장 尹益善 등은 모두 손병희가 육성한 인재였다. 보성전문학교의 경우를 보면, 교주인 李鍾浩가 新民會에 참

여하여 운동의 간부로서 해외독립기지 건설을 위해 안창호와 더불어 망명하자 당시 보성전문 학감 윤익선은 손병희의 도움과 천도교로부터 나온 재원으로 학교를 경영할 수 있었다.³⁷⁾ 손병희는 1909년에는 同德女學校(현 동덕여자대학교)를 설립했으며, 지방인 全州에 昌東學校, 서울에 宗學院 등을 설립하여 교육운동을 펼쳤다.

손병희는 또 1905년에 이미 근대적 인쇄시설을 갖춘 보문관을 설립하여 천도교사상을 해설한 근대적 교리서를 간행했으며, 그의 지도로 천도교인이 된 이종일·오세창 등을 시켜 1906년에 《萬歲報》를 창간하도록 함으로써 출판물을 통한 애국계몽운동에도 적극적으로 나섰다. 한말의 유명한 언론인이자 대표적인 신소설 작가로 알려진 李人植은 《만세보》의 주필로 활동하였을 뿐 아니라 〈血의 淚〉라고 하는 신소설을 발표하기도 하였는데 이것은 근대 한국 최초의 신소설로 평가되고 있다.

한편 손병희는 1907년 4월 5일에 천도교 부구충회를 소집하여 천도교의 재정자립책을 논의하였다. 이 회의에서는 전라북도 益山敎區의 오지영이 제안한 교인 1인당 매 식사 때마다 쌀 한 숟갈씩 거두는 방안이 채택되어 이른바 천도교의 대대적인 ‘誠米運動’으로 발전하게 되었다. 이 ‘성미운동’에 의해 축적된 천도교의 재정은 교단의 조직이 정비되고 교도수가 증가함에 따라 그 규모가 크게 팽창하였다. 예를 들면, 1919년 3·1독립운동 직전에는 100만 신도들이 낸 성미를 통해 조성한 자금이 100만원의 거금이 되었다고 전한다.³⁸⁾ 이 때 조성된 자금은 3·1독립운동의 거사자금뿐만 아니라 기독교 쪽에도 거사자금으로 제공되었다.

손병희가 전개한 운동의 또 다른 측면은 제1·2차 교리강습회를 통한 지방의 중견지도자 양성 그리고 大敎區制 도입을 통한 천도교 조직의 정비를 들 수 있다. 교리강습회는 1908년에 제1차가 1912년에는 제2차가 개최되었으며, 제2차의 강습회 때에는 500명에 이르는 지방의 중견지도자들이 참가했다고 한다.³⁹⁾

손병희는 또한 교단조직 정비에도 눈을 돌려 1910년 4월에는 천도교 간부

37) 申一澈, 〈천도교의 민족운동〉(《동학사상의 이해》, 사회비평사, 1995), 180쪽.

38) 위와 같음.

39) 위와 같음.

74인을 한 자리에 불러 共同傳授心法式을 거행하였다. 이 공동전수심법식은 교단의 도통을 교도들에게 공동전수하는 과감한 대중화의 길을 여는 것이었으며 1914년에는 ‘衆議制’를 채택하여 종래의 비민주적이며 권위적인 교주제를 폐지하게 하였다. 또한 같은 해 7월에는 전국에 대교구제를 시행하니 전국은 37개 대교구, 185교구에 달했으며 北間島・西邊지역의 교구를 합치면 194교구를 넘었다고 한다.⁴⁰⁾

이상과 같이 1905년 이후 손병희를 중심으로 한 천도교는 근대적 교단체제를 갖추어 나가는 한편으로 교육운동・출판문화운동・3・1독립운동을 위한 인재양성, 재정기반의 확충, 교단조직의 정비를 성공적으로 이룩하였다. 그 결과 종래 동학교리 속에 혼재되어 있던 민간신앙적 요소는 제거되고 합리화되어 천도교의 宗旨는 人乃天으로 정리되었다. 사회개혁을 내세워 현실주의적 색채를 선명히 했으며 그 구체적 슬로건이 輔國安民・布德天下・廣濟蒼生・地上天國 건설로 요약할 수 있다.

‘성미’운동을 통한 재정난의 해소, 교구제 시행을 통한 전국적인 조직망의 정비 등이 성공적으로 추진되었다. 이와 같은 조직적 에너지를 기반으로 삼아 천도교는 1919년 3・1독립운동에 대대적으로 참가할 수 있게 된다.

(2) 제2단계 천도교의 민족운동

천도교 민족운동의 제2단계인 1919년 3・1독립운동은 1894년 동학농민전쟁과 함께 동학・천도교의 민족운동사상 그 정점을 이루는 운동이었다.

3・1독립운동에 있어서 천도교측의 역할을 분석・검토해 보기로 한다. 주지하듯이 1919년 3・1독립운동은 3월 1일 오후 2시, 이른바 ‘민족대표’ 33인 가운데 29인의 대표가 서울의 조선요리점 泰(太)華館에 모여 獨立宣言書를 발표한 것을 계기로 촉발되었다. 당시 독립선언서에 서명한 민족대표 33인을 종교별로 구분해 보면 천도교인 15인, 기독교 15인, 불교 2인, 기타 1인이다. 이들 가운데 천도교인 15인의 주요 직력 및 경력을 분석해 보면 다음의 <표 1>과 같다.⁴¹⁾

40) 申一澈, 위의 글, 182쪽.

韓浩昞, 《韓國通史》(平木實 譯, 東京; 學生社, 1976), 552쪽.

〈표 1〉 천도교인 경력표

이 름	직 력	정 치 력
孫秉熙	천도교 제3세 교주 보성학원, 문중, 중학, 교남, 동덕, 일신, 보창, 명신, 양덕, 창동 각 학교 설립경영	동학농민전쟁(이하 동학)참가, 보국안민 3책제창
梁漢默	탁지부 주사, 능주세무관, 보성전문, 동덕 여학교 경영	동학참가, 진보회조직, 헌정연구 회조직, 자강회참가, 이재명사건 관여
朴準承	임실 천도교 접주, 수접주, 대교구장, 순 유위원, 지주	동학참가 ⁴²⁾
崔麟	함남관찰부 집사, 외사부 주사	활빈당가입, 일심회가입, 신민회 가입, 보호조약반대 구금처분
李鍾勳		동학참가, 갑진혁신운동, 계몽운 동참가, 이완용가방화사건 관여
金完圭	여수통신 주사, 한성부 주사, 봉도법암장	
洪基兆	천도교 황해·평안양도 수접주	동학참가, 창의대령 갑진혁신운동 참가
李鍾一	대한황성신문 사장, 정삼품 의관, 천도교 월보 과장	성수망세불경사건 관여
吳世昌	박문국 주사, 한성순보 기자, 군국기무소 비서관, 농상공부 참의, 우정국 통신국장, 만세보, 대한민보 사장, 대한협회 부회장, 광성학교 부교장	
權秉惠	천도교 대접주, 시천교 종무장, 금융관장, 보문관장	동학참가
權東鎭	함안군수, 육군장교	임오군란참가, 개화당입당, 혁신 운동참가, 동학참가
羅龍煥		동학참가
羅仁協		동학참가
林禮煥		동학참가
洪秉基		동학참가

위의 〈표 1〉에 의하면 15인의 천도교인 가운데 11인이 1894년의 동학농민

41) 姜德相, 〈3·1運動における民族代表と朝鮮人民〉(《思想》537, 東京; 岩波書店, 1969년 3월호), 336쪽.

전쟁에 참가하여 반봉건·반외세투쟁을 했던 경험을 가지고 있음을 알 수 있다. 또한 동학농민전쟁에 참여하지 않았던 4인 즉 최린·김완규·이종일·오세창의 경우를 보면, 활빈당·헌정연구회·자강회·대한협회·신민회 등 1900년대 활발히 전개되었던 애국계몽운동에 적극 참여한 경력을 가진 인물들임을 알 수 있다. 그러므로 3·1독립운동을 적극 주도하는 천도교인들은 동학농민전쟁 및 애국계몽운동·의병전쟁의 투쟁이념 및 그 전통을 계승하고 있다고 볼 수 있다.

이상과 같이 1894년 동학농민전쟁 및 애국계몽운동·의병전쟁 투쟁이념을 계승하고자 했던 천도교인들은 3·1독립운동을 어떻게 준비해 왔는가. 그 구체적 준비 및 실행과정을 천도교측의 동향을 중심으로 고찰해 보기로 한다.

1910년대 말 세계적인 추세가 되고 있던 민족자결 및 독립운동의 고양을 계기로 국내외 민족운동가들은 그것을 조선독립의 절호의 기회로 받아들이고 적극적인 독립운동을 개시하게 된다.

국내에서는 1918년 11월경에 미국대통령 윌슨의 민족자결론 제창과 관련된 신문보도를 접한 천도교의 중견 간부 權東鎭·吳世昌·李鍾一·崔麟 등이 중심이 되어 그 해 12월에 이르러 민족자결에 관한 의견을 나누었다. 그들은 이 모임에서 조선의 ‘自治’운동을 개시하기 위해 다음해 봄 동경으로 갈 것을 결정했다. 그 뒤 1919년 1월에 이르러 권동진 등은 국외 동포들의 독립운동 소식과 宋繼白(당시 일본 早稻田大學 학생이었다)을 통해 재일유학생들의 독립운동계획을 접하고 그것과 보조를 함께 하기 위해 당초의 ‘자치’운동을 독립운동으로 전환할 것을 결정하였다. 1월 말에서 2월 초경에는 최린을 중심으로 宋鎭禹(중앙학교교장), 玄相允(중앙학교교사), 崔南善(역사가) 등이 모여 독립운동 실행계획을 토의·결정했다. 그 내용은 ① 동지를 모을 것, ② 독립선언서를 작성·발표할 것, ③ 일본정부 및 일본의 귀족원과 중의원·조선총독에게 의견서를 제출할 것, ④ 미국대통령과 파리강화회의에 청원서를 보낼 것 등이었다.⁴²⁾

2월 초순경부터 그들은 독립운동계획을 실현하기 위한 구체적인 준비 행동

42) 姜德相이 작성한 표에는 없지만 필자가 보충하였다.

43) 市川正明 編, 《3·1獨立運動》1(東京; 原書房, 1983), 116~117쪽, 216쪽.

에 들어갔다. 즉 선언서의 기초는 최남선이 담당하며 선언서를 ‘민족대표’의 이름으로 발표하기 위해 대한제국시대에 고관을 지냈던 朴泳孝·尹用求·韓圭高·金允植·尹致昊·宋秉畷 등을 포섭 대상으로 역할을 분담하고 교섭에 들어갔다. 그러나 그들은 독립운동계획에 협조해 줄 것을 요청하는 천도교 인사들의 제안을 모조리 거절했다. 이에 천도교측 인사들은 2월 8일경 기독교측과 제휴하기 위한 접촉을 시도하였다. 이 무렵 평양의 장로교파 기독교도들 사이에서도 독립운동계획이 독자적으로 검토되고 있었는데 천도교측의 호소에 따라 五山學校長 李昇薰이 교섭에 나섰다. 그 뒤에 여러 우여곡절을 거친 끝에 서울의 기독교도(감리교파)도 참여를 결정하여 2월 24일 천도교와 기독교의 연합이 결정되었으며,⁴⁴⁾ 기독교측의 참여가 결정되자 불교측도 그 연합에 참여하여 3교연합이 성립되었다.

2월 25일에는 독립선언서에 서명하는 ‘민족대표’에 대한 심사가 있었으며 선언서의 발표를 3월 1일 서울의 탑골공원에서 할 것, 그리고 선언서를 서울 및 각 지방에 배포할 것 등이 결정되었다. 27일에는 천도교가 경영하고 있던 普成社 인쇄소에서 21,000매의 선언서가 인쇄되었으며, 28일부터 3월 초에 걸쳐 천도교를 비롯한 기독교 조직, 학생들을 통해 서울과 각 지방에 비밀리에 배포되었다. 이들 천도교측·기독교측·학생측에 의해 각지에 배포된 독립선언서는 지방에서의 독립만세 시위운동의 기폭제가 되었음은 두말할 필요가 없다.⁴⁵⁾

3월 1일 오후 2시 독립선언서는 33인의 민족대표 가운데 29인이 참석한 가운데 본래 선언서가 발표될 예정이었던 탑골공원이 아닌 조선요리점 태화관에서 발표되었고, 선언서를 발표한 직후 민족대표들은 즉각 자수하였다. 그러나 민족대표들의 이 같은 애매모호한 투쟁에도 불구하고,⁴⁶⁾ 탑골공원에

44) 이 때 기독교측의 거사자금을 천도교측에서 제공했다고 한다.

45) 天道敎는 당시 37개의 대교구 아래 북간도를 포함하여 지방에 194개의 교구를 거느리고 있었다. 이들 지방교구가 중심이 된 지방의 독립만세 시위운동에 대한 실증적 연구는 금후의 과제가 아닐 수 없다.

46) 민족대표들의 애매모호한 투쟁방식에 대해서는 여러 연구자들에 의해 엄격한 비판이 있어 왔다. 대표적인 비판으로는 다음과 같은 글이 있다.

姜德相, 앞의 글.

康成銀, <3·1運動における民族代表の活動に關する一考察>(《朝鮮學報》130,

모인 학생 및 일반 민중에 의한 독립만세 시위운동은 높이 고양되어 갔으며, 그 열기는 이속고 각 지방에까지 파급되었다. 각 지방에서 전개되는 3·1 독립만세 시위운동은 특히 지방의 천도교·기독교조직 및 서울에서 파견된 학생들에 의해 지도되는 경우가 많았다. 예를 들면, 전라북도 임실의 경우 천도교 임실교구가 임실지방의 만세시위운동을 적극적으로 주도하였으며,⁴⁷⁾ 임실과 이웃한 남원에서 천도교 남원교구장 柳泰洪 등이 남원지방 시위운동을 주도하였다.⁴⁸⁾ 이상에서 고찰한 바와 같이 천도교는 1905년 성립 직후부터 손병희의 지도 아래 근대적인 종교로 재정비되었으며, 그 같은 재정비과정에서 교육·문화·출판운동을 대대적으로 전개하고, 교구조직을 정비하여 3·1독립운동의 전개 기반을 확립하였다.

또한 1919년 3·1독립운동에서 그 구체적인 전개 방법상으로 적지 않은 문제점을 안고 있었지만, 천도교가 주도적인 역할을 하였다는 사실을 부정할 수는 없을 것이다. 뿐만 아니라 지방교구 중심의 만세시위운동도 활발히 전개되었다는 사실을 통해서도 3·1독립운동에 있어 천도교의 역할을 과소평가 할 수는 없을 것이다.

〈朴孟洙〉

6. 대종교

1) 대종교의 창립과 의의

일본제국주의가 한국을 반식민지화하자 국권을 회복하기 위한 항일투쟁이 다양하게 전개되었다. 그것은 크게 두 조류로 나누어 흐름을 살펴볼 수 있는데, 하나는 衛正斥邪사상에 바탕을 둔 의병계열이고, 다른 하나는 개화사상에 바탕을 두었던 애국계몽운동계열이다.

朝鮮學會, 1989년).

47) 《天道敎任實敎史》(프린트본, 1980).

48) 崔炳鉉, 《天道敎南原郡宗理院史》(筆寫本, 1924).

일제는 청일·노일전쟁이 외세의 침략으로부터 한국의 자주독립을 보장하기 위한 것이라고 전쟁을 합리화하면서 이들 전쟁을 수행하였다. 그러나 노일전쟁의 결과 일제는 대륙침략정책의 일환으로 한국을 반식민지화하였고 이에 대항하여 羅喆동지 일행은 대일민간외교와 을사오적 암살시도로써 일제의 침략을 막는데 전력을 경주하였다. 그러나 이러한 시도들은 실패하고 말았다. 그리하여 나철 일행은 일개 민간외교나 몇 명의 매국노 저격으로는 일제의 침략을 방어할 수 없다는 것을 깨닫고 방략을 전환하게 되었다. 이러한 흐름 가운데 국권회복을 위한 정신사적 침경의 방략이 무엇이겠는가의 고민 속에서 한민족 전체의 힘으로 일제의 침략을 방어하는 데는 어디까지나 국조 단군을 구심점으로 새로운 민족종교를 창시하여 거족적인 대일항쟁을 하지 않으면 안되겠다는 점에서 단군을 대항조로 하는 민족고유의 종교를 창입한 것이 바로 1909년 단군교(뒤의 대종교)의 重光이었다. 민족종교의 원류는 단군조선으로부터 계승되어 부여에서 代天敎, 신라에서 崇天敎, 고구려에서 敬天敎, 발해에서 眞僞敎, 고려에서는 王儉敎로 전해졌다. 그런데 몽고의 침략으로 고려 元宗 때에 민족종교가 단절되었다고 생각한 나철 등이 일제의 침략에 대항하여 한국 고유의 민족종교를 증광시켜려고 하였다. 물론 단군교는 종교로 정립되었지만, 이는 강렬한 항일투쟁을 목표로 한 항일비밀 결사단체의 성격을 띤 것이었다. 곧 국권회복을 위해 檀君敎를 창립, 항일민족독립운동단체를 성립시켰던 것이다. 나철이 교조가 되었는데 그는 문장이 뛰어났으며, 또한 인격을 갖춘 항일열에 불타는 항일구국운동의 화신이었다. 따라서 구관료양반·항일지사·열사·애국청년들이 단군교에 입교하였다.

그러나 단군교를 1년 만에 大宗教로 개칭하고, 국내에서의 항일투쟁에 한계성을 느껴 대종교의 總本司를 국내로부터 만주지역으로 이동하였다. 종교적인 측면에서는 각지에 교단조직을 추진하여 포교활동과 동시에 민족교육을 전개하였고, 그 바탕 위에 항일독립운동단체를 조직하여 독립전쟁과 독립운동을 추진하였다.

일찍이 나철과 吳基鎬 등은 일제의 한국에 대한 식민지화정책을 저지하기 위해 여러 차례 渡日하여 일제와의 민간외교 교섭을 추진하였으나 실패를 거듭하였다. 이에 차선의 실천방법으로 일제에 국권을 팔았던 을사오적을 저

격하였으나 이것마저 실패하였다. 이로 인해 그는 한민족의 단합만이 일제의 침략을 막을 수 있다고 생각하고 단군교를 창립하였던 것이다.

이러한 성격을 띤 대종교의 활동은 일제의 무단통치하에서 유지될 수 없었으므로 대종교의 지사가 1911년 백두산에 설치되었다. 이어서 1914년에는 대종교의 총본사를 만주로 이전하였으며 국내의 남도본사는 1915년에 조선총독부에 의해 불법화되었다. 이는 대종교가 민족종교인 동시에 항일독립운동단체의 성격이 있었다는 것을 여실히 입증한다고 하겠다.

1916년 나철교조가 사망하고, 1917년 제2세 교주로 金敎獻이 취임하여 종리와 종사를 체계화하고 《神檀民史》 등의 저술로 민족주의사관을 정립하였다. 그는 1917년에 대종교의 총본사가 있는 만주로 부임하여 교단조직과 포교활동에 전념하고, 또한 민족의식의 고취에도 이바지하였다. 만주방면에서 대종교의 교단조직에 따르는 시교당 설치하는 바로 항일독립운동의 거점 설치나 다름없었으며, 포교활동은 바로 항일운동인 동시에 민족의식과 항일의식을 고취시키는 운동으로서 항일독립운동의 측면지원운동인 것이었다.

대종교는 일제 식민지하에서는 종교적 측면보다는 항일독립운동의 측면에서 더욱 돋보인 것이 사실이다. 대종교의 바탕 위에, 즉 대종교 신자를 기반으로 한 재만한인사회가 항일투쟁의 기반이 되었고, 대종교 4종사 중의 1인인 서일종사는 1911년 이후 중광단·정의단·군정부·북로군정서·대한독립군단의 단장과 총재로 추대되어 독립전쟁을 수행하였다. 서일총재의 자결 후에는 김좌진장군을 비롯한 대종교 간부에 의하여 신민부·한족총연합회·재만무정부주의자동맹 등으로 맥락이 계승되면서 대일투쟁을 전개하였다.

한편 대종교는 종교적인 면에서도 항일투쟁과 동시에 종립학교와 시교당 설치를 통하여 민족의식과 항일의식을 재만한인사회에 고취시켰으며 아울러 그러한 바탕 위에 서일과 김좌진을 중심한 대종교 간부에 의한 항일독립운동과 독립전쟁을 수행하였다. 이러한 면에서 대종교의 중광은 구국항일독립운동단체의 성격을 띤 가장 뚜렷한 민족종교라고 할 수 있으며, 정신사로서 주체적인 민족주의사관을 정립하는 데에도 크게 공헌하였다고 할 수 있다.

2) 대중교의 교단조직과 포교활동

(1) 나철교조시기 교단조직과 포교활동

대중교는 1909년 중광되어 1914년 北間島 和龍縣 靑波湖에 있는 대중교 총본사와 古經閣이 설치될 때까지 국내에서 교단을 조직하고 포교활동을 전개하였다. 그런데 대중교의 총본사가 만주에서 교무를 집행하기 전인 1910년 10월 25일 북간도 三道溝에 지사를 설치한 바 있었다. 그리고 대중교의 교조인 나철은 1911년 7월 서울·평양을 경유하여 대중교의 靈地인 백두산 일대와 백두산 북록 청파호로 가서 백두산을 중심으로 4교구의 설치를 선포한 바 있었다. 그러나 1914년까지는 나철교조를 중심으로 南道교구에서 교단을 조직하고 포교활동을 전개하였다.¹⁾

먼저 대중교 총본사에서 교조 나철과 교무인 金敎獻·吳基鎬·柳瑾 등이 남도지사의 책임자인 姜虞를 중심으로 국내에서 전개한 활동상황을 살펴보면 다음과 같다.²⁾ 나철교조는 1909년 1월 15일 단군교를 중광하고 교도들이 우선 지켜야 할 奉神成願의 呪頌을 반포하였는데, 그 내용은 “가마히 우에 계시사 한으로 듣고 보시며 낱아 살리시고 늘 나려 주소서”³⁾라는 것이었다.

그리고 나철은 2월 16일에 “純曰道 一日誠 勿作事 勿服飾 道者靜 誠者儉 不一自欺通”⁴⁾이라는 密誠 22音を 默受하고 자필로 써서 ‘檀君大皇祖神位’前 병풍에 붙였다. 그리고 4월 10일에 단군교 의식을 근엄하게 행사하기 위하여 술을 금하고 담배를 끊게 하였다.

이 해 6월 11일에는 歌調 檀檀調를 지었는데, “백두산 돌아드니 단군유업이 아닌가. 잃은 강토 찾아내고 죽은 인민 살리려면 아마도 단군후예로 一體檀檀”⁵⁾이라고 한 것을 보면, 교조 나철은 일제에 국권이 상실된 상태에서 단

1) 大宗教綜經史編纂委員會, <教勢의 擴張> (《大宗教重光六十年史(稿)》), 165~166쪽.

2) 獨立運動史編纂委員會 編, <志山外遊日記> (《獨立運動史資料》8, 臨時政府史 獨立有功者事業基金運營委員會, 1974), 337~342쪽.

3) 大宗教綜經史編纂委員會, <奉神成願의 呪頌> (앞의 책), 150쪽.

4) 大宗教綜經史編纂委員會, <密誠22音> (위의 책), 150쪽.

군을 국조로 한 민족종교 아래 일치단결해야만 우리의 영토와 국민을 살릴 수 있다는 것을 강조하였음을 알 수 있다.

나철교조가 만든 단군이 7절 중에서 마지막 절을 인용해 보면, “형제들아 자매들아. 배달겨레 모든 人衆 우리 형제자매들아. 함께 至誠하여 一心하여 빛내보세 빛내보세 大皇祖의 배운 神敎 빛내보세”⁶⁾라고 하였다. 단군 대황조의 은덕을 각 절마다 찬양하고 끝절에 배달민족이 일치단결하여 단군교를 발전시켜 이를 통해 국권회복을 이룩하자는, 즉 거족적인 항일투쟁을 하자는 뜻이 담겨져 있다고 보여진다.

1909년 12월 1일에는 五大宗旨로서 단군교 이념의 실천강령으로 발표하였다. 그 내용은 인물의 본원을 아는 것, 인생의 良能을 가질 것, 人世의 평화를 얻을 것, 인간의 자유를 누릴 것, 그리고 인류의 문명을 밝힐 것으로 심리의 결속과 함께 천국 실현화에 이바지할 것⁷⁾을 밝혀 놓았다.

1910년 8월 대종교 총본사의 天真에 天祖影幀(단군)을 봉안하고 제례를 행하였다. 그리고 8월 5일 서울 시내에 남부지사와 북부지사를 설치하고, 오기호를 남부지사의 사교로 鄭薰模를 북부지사의 사교로 각각 임명하였다.⁸⁾

그 후 의식규례를 제정 발표하였는데, 의식규례발포안·施教式·自信式·敬拜式·慶賀式⁹⁾ 등이었다. 의식규례를 제정하기 이전, 즉 1909년 단군교를 중광하게 되었을 때 발표한 것으로는 이미 밝힌 바 있지만, 檀君敎佈明書를 위시하여 重光源由·走筆記事·杜兄面談·原本神歌·入敎儀節·奉敎節次·奉敎課規·誓辭 등이 있다.¹⁰⁾ 이렇게 나철교조는 단군교의 중광 초창기에 교리와 의식 등을 만들어 갖추었던 것이다.

나철교조는 이미 백두산지역을 1차 답사하고 1910년 6월에 북간도 화룡현 삼도구에 대종교 지사를 설치한 바 있었다. 그가 만주지역에 지사를 설치한 것은 국내의 정세로 보아 총본사를 이전하기 위한 작업이었다고 볼 수 있다.

5) 大宗教綜經史編纂委員會, 〈歌調 檀檀調〉(위의 책), 151쪽.

6) 大宗教綜經史編纂委員會, 〈檀君歌〉(위의 책), 151~152쪽.

7) 大宗教綜經史編纂委員會, 〈五大宗旨〉(위의 책), 152~153쪽.

8) 大宗教綜經史編纂委員會, 〈교세의 확장〉(위의 책), 159쪽.

9) 大宗教綜經史編纂委員會, 〈교세의 확장〉(위의 책), 160~165쪽.

10) 大宗教綜經史編纂委員會, 〈檀君敎佈明書〉(위의 책), 80~103쪽.

김교현이 이미 1914년에 이전한 만주소재의 총본사에 부임하였다. 그러나 이에 앞서 교조 나철은 만주지역에 이전된 총본사에 머물지 않고 교무 김교현 등 간부의 일부와 남도지사인 서울에 체류하였다.

교조 나철을 중심으로 한 대종교 간부는 장차 대종교의 총본사뿐 아니라 대종교 간부들까지 만주지역으로 이전할 준비를 이미 하고 있었다. 나철교조는 이동 준비의 일환으로 국내의 대종교인과 항일독립운동세력, 애국청년·지사들에게 만주지역으로 이동할 것을 앞서 권유 또는 안내한 적이 있었다. 특히 대종교 핵심간부인 김교현·오기호·유근 등도 권유 안내하였고, 이들에 의해 권유받은 鄭元澤 등도 한 사례로서 들 수 있다. 교조 나철은 주로 이들에게 대종교의 교리와 장차 구국항일운동을 전개할 지역은 만주지역이라는 점을 강조하여 민족의식과 항일의식을 고취하였던 것이다.¹¹⁾

교조 나철은 중광할 때에 창립주로서 기반을 세웠다. 그러나 대종교의 倥理나 倥史의 체계화는 주로 교무의 직책을 맡았던 김교현과 그의 동지들에 의해 이루어졌다고 해도 과언이 아니다. 1916년 나철이 죽자 1917년에 제2세 교주가 된 김교현의 전력을 보면, 본관이 경주로서 명문거족이었다. 그는 일찍이 18세에 庭試文科 병과에 급제하였고, 그 후 權知副正字, 藝文館檢閱, 春秋館記事官, 成均館典籍, 弘文館副敎理, 侍講院文學, 弘文館應敎·修撰, 禮曹參議, 成均館大司成, 承政院左副承旨, 1903년 文獻備考纂輯委員, 1909년 奎章閣副提學으로서 國朝寶鑑監印委員 등을 역임하였으며 嘉善大夫까지 승진하였다. 그리고 1910년에 대종교에 입교하여 종리와 종사를 연구하였다. 또한 1914년에는 《神檀實記》·《神檀民史》·《檀奇古史》의 저술과 《三一神誥》의 편수 등과 1912년 倥經會에서 《神誥講義》·《神理大全》·《會三經》·《神事記》·《朝天記》·《神歌集》간행 등을 주관하였다. 그는 종래의 사대주의사상을 불식하고 민족주의사관을 정립하여 대종교 교리와 종사에 기여하였으며 본사의 교무 직책과 남도지사의 都講師로서 대종교 발전에 크게 이바지하였다. 그는 淵博한 학문으로 攷據에도 권위가 있었으며 한국사에도 능하였다.¹²⁾ 그의 학문은 후에

11) 獨立運動史編纂委員會 編, <志山外遊日記>(앞의 책), 337~342쪽.

12) 朴永錫, <김교현의 저술활동>(《한민족독립운동사연구-만주지역을 중심으로》, 일조각, 1982), 156~159쪽.

박은식·신채호의 민족사학에도 크게 영향을 미쳤으며,¹³⁾ 최남선도 그에게 사사하였다.¹⁴⁾

김교헌이 1910년 대종교에 입교할 때, 鄭寬(광복 후 대종교 교주) 등을 위시한 종래의 관리·학자·양반층 특히 구국애국지사들이 많이 입교하여 대종교만이 민족종교로서 구국대일항쟁을 할 수 있다고 자부하였다. 또한 대종교의 민족자주의식, 민족사관에 의하여 저술된 문헌과 그들이 민족의식을 고취하므로써 대종교의 교세가 확대되었고, 이로 인해 항일투쟁을 위하여 많은 인사들이 만주로 망명하게 된 것이다.

대종교 총본사에서는 대종교를 중광하여 교리와 의식을 정비하고 민족종교로서 민족의식과 항일의식을 고취하고 종래의 사대주의사상에 젖었던 한계성을 탈피하기 위해, 즉 민족주체사관을 정립하기 위해 많은 문헌을 저술하고 편찬하였다. 그리고 대종교 총본사와 남도지사는 국내에서의 대일항쟁수행의 한계성을 절감하고, 많은 애국청년들을 대종교에 귀의시켜 장차 독립전쟁을 전개하고자 만주로 망명하게 하였다. 또한 대종교 자체에서도 술선하여 1911년에 만주에 지사를 설치함과 아울러 1914년에는 대종교의 총본사까지도 만주로 이전하였던 것이다.

1915년 조선총독부령 제83호로 종교통제안이 공포되어 대종교를 불법화하자, 다음해 8월 교조 나철은 황해도 구월산 三聖祠로 떠나게 되었다. 이 때에 전송한 在京敎人은 金料奉(尙敎)·嚴柱天(知敎)·安藝中(參敎)·金書鍾(參敎) 등 수백 명이였다. 이어 8월 15일 교조 나철은 사망하고, 그의 유서에 의하여 김교헌이 제2세 교주로 임명되어¹⁵⁾ 1917년 만주의 대종교 총본사로 부임

13) 韓永愚, <1910년대의 신채호의 역사인식> 2(韓祐勛博士停年紀念史學論叢刊行準備委員會 編, 《韓祐勛博士停年紀念史學論叢》, 지식산업사, 1981), 629쪽.

14) 김교헌이 만주로 망명한 후 그의 서적의 대부분은 최남선이 소유하고 있었으나 오늘날 그 서적은 고려대학교 아세아문제연구소에서 소장하고 있다. 김교헌의 손자(金洸經)와 필자와의 대담(1982년 12월 5일 건국대 사학과 연구실).

15) <傳授道統文>

大宗教都司敎第二世

神命曆數在爾嘉躬 歸哉欽哉

檀君降世四千三百七十三年丙辰八月十五日

大宗教都司敎 羅喆

司敎 金獻 嘉棣

하였던 것이다.

(2) 제2세 교주 김교현시기의 교단조직과 포교활동

대종교의 총본사는 1914년 만주로 이전하였지만, 교조 나철이나 핵심 간부인 김교현·오기호·유근 등은 이동하지 않았다. 그러나 1915년 조선총독부 경무국으로부터 대종교가 불법화되어 대종교에 대한 탄압이 심화되고, 1916년에는 나철교조가 사망하자 이에 지역을 옮겨 본래의 목적인 항일구국독립운동을 적극 추진하였다.

제2세 교주 金敎獻이 만주로 망명하여 포교활동을 전개하였다. 이미 만주에는 지사가 설치되어 있고 또한 대종교 총본사도 이전되어 있었다. 그러나 대종교의 활동은 아직 미미한 상태였다. 이와 같이 종리연구와 교사편찬에 전력을 경주하는 한편 敎政처리와 교무수행에 노력하고 포교활동에 힘쓰던 중, 1920년 일본군의 만주출병으로 많은 대종교인들이 희생되었다. 이에 김교현은 화룡·寧安·密山 등지를 전전하며 대책에 부심하면서도 포교활동에 전념하였다.

제2세 교주 김교현은 동지들과 함께 포교활동에 노력하여 46개소의 시교당을 설치하였다.¹⁶⁾ 시교당을 지역별로 보면, 만주지역이 34개소, 한국지역이 6개소, 노령지역이 3개소, 중국본토가 3개소로 되어 있다. 시교당의 수가 확대되면서부터 이의 관리를 위한 여러 규정들이 만들어졌다. 즉 敎區分理·敎區分理條例·施教堂分屬發佈案·誠金관리와, 誠捐모금·성금관리에 관한 綜諭文·誠捐募集文·蘇扶稷認施, 徐一에 의한 墓柵建立·육영사업과 청년운동·敎史저술과 교적간행이 제정되었던 것이다. 이로써 대종교의 敎德의 증가와 시교당의 확대에 따른 관리를 할 수 있게 되었다.¹⁷⁾

1922년 綜經會에서 《신고강의》·《신리대전》·《회삼경》·《신사기》·《조천기》·《신단민사》·《신가집》 등 7종의 교적을 등사·간행하고 이어서 施教會에서 성금을 모아 敎經을 인쇄·간행하였다. 또한 이듬해인 1923년에 와서

大宗教綜經史編纂委員會 修撰, 《大宗教重光六十年史(稿)》, 210쪽.

16) 朴永錫, 《韓民族獨立運動史研究》(一潮閣, 1982), 165~166쪽.

17) 大宗教綜經史編纂委員會, 〈茂園宗師의 佈教〉(앞의 책), 334~356쪽.

는 종경회에서 倂理問答·重訂神歌集·增刪倂禮抄略·國漢文三一神誥·神理大全 등을 김정환 후, 시교회에서 《國文懸吐神誥講義》·《신리대전》·《신사기》·《국한문신단민사》·《배달죽강역형세도》 등을 간행하였다. 이러한 간행 활동은 포교활동의 활성화와 교세확장에 이바지하였다. 이 중에서도 김교헌의 《신단민사》와 李源臺의 《배달죽강역형세도》는 대중교인뿐 아니라 당시 항일독립운동자를 양성했던 사관학교 학생들에게까지 민족사의 교재로 이용되어 항일의식을 고취시키는 역할을 하였다.¹⁸⁾

김교헌교주는 渡滿 이후에도 계속해서 종리와 교사편찬 및 포교활동에 노력함으로써 시교당의 수를 확대시켰으며, 종리·교사의 연구, 시교당의 확대를 통해 항일독립운동의 기반을 마련하였다. 종리와 교사의 연구는 항일독립운동과 민족의식을 고취시켰고, 시교당 설치는 바로 항일독립운동의 교육장인 동시에 항일독립운동의 거점이 되었다. 김교헌 재임기간 동안 일본군의 만주출병이 있었으나 이에 대응하여 독립전쟁과 항일독립운동에서 많은 성과를 올릴 수 있었던 것은 오로지 대중교를 중심으로, 특히 김교헌교주에 의한 노력으로 교단조직과 포교활동이 이루어진 데 힘입은 바가 컸다고 할 수 있다.

일본군의 만주출병으로 재만한국인의 희생도 또한 컸다(璦春大事件). 그 가운데 대중교의 지도급 인사들의 희생도 많았는데 1921년에 徐一이, 1922년에는 申圭植이 사망하였다. 김교헌은 이들의 희생에 크게 상심하던 중 1923년 11월 寧安縣에서 사망하고 말았다.¹⁹⁾ 그는 죽음에 앞서 尹世復을 제3세 교주로 지명하였다.

1910년에 경남 密陽에서 상경한 윤세복은 교조 나철을 만나 대중교에 입교하였다. 그 후 1911년 가산을 정리하여 만주의 桓仁縣에서 東昌學校를 설립하고 민족교육을 실시하였다. 그러던 중 일제가 중국관현을 사주함으로써 동창학교가 폐쇄되자 그는 撫松縣으로 가서 전전하게 되었다. 그러나 그는 대중교의 시교당 설치에 헌신하면서 興業團 등에 관여하여 독립운동에도 이바지하였다.²⁰⁾

18) 大宗教倂經倂史編纂委員會, 〈敎史著述과 敎籍刊行〉(위의 책), 353~354쪽.

19) 大宗教倂經倂史編纂委員會, 〈茂園宗師의 朝天〉(위의 책), 362~365쪽.

윤세복이 나철교조를 만난 것은 1910년 12월의 일로 기간은 3일에 불과했다. 제2세 교주인 김교헌도 나철교조와 함께 윤세복을 한 번 만났으나 그와 대담한 적은 없었다. 서일은 단 한 번도 만난 적이 없었다. 그럼에도 제2세 교주로부터 후계자로 임명된 것은 평소 그가 대종교에 대한 신앙심이 깊었고 동창학교를 운영하여 민족교육에도 힘쓰고 또한 항일독립정신과 위인됨이 뛰어나다는 것이 널리 알려졌기 때문이었을 것이다. 특히 학문과 종교적 신앙심, 그리고 가계를 통해 볼 때 당대에 명망 높았던 제2세 교주의 지명을 받았다는 사실은 윤세복의 탁월함을 그대로 입증하는 것이라 하겠다.²¹⁾

3) 대종교의 항일민족독립운동

대종교는 중광된 시점부터 항일구국투쟁의 성격을 띠었다. 대종교의 교단 조직과 포교활동, 그리고 민족교육 자체가 항일민족독립운동의 일환이었다고 볼 수 있다. 그러나 대종교계 항일독립운동단체의 독립군이 직접 독립전쟁이나 항일민족독립운동을 수행한 것만을 서술 대상으로 했으며, 이러한 항일독립군과 독립운동단체를 만들 수 있게 한 대종교계의 민족학교 또는 무관학교도 포함시키기로 하겠다. 그리고 항일독립운동단체 또는 독립군의 발족과 재편과정에서의 맥락, 그 속의 인맥과 항일선상에 있어서의 방략과 전략·전술문제, 지리적 문제(관할) 등에 유의하여 서술하려고 한다.

북간도·북만지역과 서간도·全滿지역으로 대별해 고찰하려고 한다. 우선 북간도 및 북만지역에는 興業團·軍備團·重光團·正義團·軍政府·北路軍政署·新民府·韓族總聯合會·在滿朝鮮無政府主義者聯盟과 明東學校·東昌學校 등으로 맥락을 이어 볼 수 있다. 서간도와 전만지역에서는 신민회의 맥락을 이어서 新興講習所·西路軍政署·大韓統義府·義烈團·光復團·歸一黨·正義府로 맥락을 이을 수 있다. 그러나 인맥과 재편과정에서 체계적으로 그 계열이 그대로 계승된 것은 아니고 다수의 이탈이 있었던 것도 사실이다.

먼저 북간도와 북만지역을 중심으로 보면, 중광단·정의단·군정부·북로

20) 大宗教綜經綜史編纂委員會, 〈奉敎와 入滿活動〉(위의 책), 393~394쪽.

21) 大宗教綜經綜史編纂委員會, 〈靈骸奉藏〉(위의 책), 395~396쪽.

군정서(일명 대한군정서)·신민부·한족총연합회·재만조선인무정부주의자연맹으로 맥락이 이어졌다고 할 수 있다. 이러한 대맥을 계승하는 가운데 군소 항일독립운동단체(대중교계)가 가입 이탈하는 것을 포함시켜 재편성과정에서 나타나는 대중교계열의 인맥과 대중교의 교리에 바탕을 둔 항일독립운동의 이념 등을 추구하면서 전개한 항일민족독립운동의 성과를 구명해 보고자 한다.

대중교계에서 가장 먼저 항일독립운동단체로서 발족한 것은 중광단이라고 할 수 있다. 중광단은 국내에서 의병전쟁을 전개하다가, 1910년 일제가 한국을 강점하자 그 한계성을 느끼고 두만강을 건너 독립전쟁을 기도한 구한국 군인출신들로 구성된 조직이었다. 이들을 규합하여 중광단을 조직한 중심인물은 서일이다. 서일은 함북 慶源郡 출신으로 일찍이 咸一師範學校를 졸업하고 만주로 망명하여 명동학교를 설립, 항일민족교육에 투신하였다. 그러던 중 대중교가 만주로 이전한 후에 대중교에 입교하여 施教師·東一道本司 典理·總本司 典講을 역임하고 《5大宗旨講演》·《圖解》·《神話講義》·《眞理圖說》·《會三經》등을 저술하였다. 그는 명동학교에서의 재만 한국청소년들의 민족교육과 대중교의 포교활동에 기여하고 아울러 대중교의 종리연구에도 큰 업적을 남겼다. 또한 그 바탕 위에서 조직적인 항일독립운동을 추진하기 위해 망명한 의병을 중심한 대중교인으로 독립군단을 조직하였다. 단장에 선임된 서일은 중광단의 소재지를 길림성 汪清縣으로 하였다. 서일은 단원들에게 대중교의 교리와 항일민족독립운동에 대한 의식을 고취시켰다. 그는 무기의 미비로 직접적인 군사행동을 취하지는 못하였지만 그 대신 군사학을 강조하였다.²²⁾

서일은 일찍이 신학인 함일사범학교에서 수학할 당시 동북아시아 정세의 급변과 외세의 침략을 간파하여 교육으로서 구국해야겠다는 애국계몽운동을 전개하였다. 1910년 일제가 한국을 강점하자 그는 만주로 망명, 일단 구국교육에 투신하였다. 애국교육을 위한 민족교육과 아울러 민족종교가 필요하다고 생각할 즈음, 대중교가 만주로 이전하자, 그는 대중교에 귀의하게 되었던 것이다.

22) 金厚卿·申載洪, 〈徐一先生〉(《大韓民國獨立運動功勳史》, 韓國民族運動研究所, 576~577쪽.

蔡根植, 〈北路軍政署〉(《武裝獨立運動秘史》, 大韓民國 公報處, 1949), 78~79쪽.

그러나 애국교육과 민족종교인 대종교만으로는 목적인 바를 달성할 수 없다고 여기고, 독립전쟁만이 일제를 한국으로부터 구축할 수 있다고 생각하게 되었다. 이러한 선견지명을 가지고 망명의병을 바탕으로 망명대종교와 구국교육을 기반으로 하는 강력한 항일독립운동단체인 중광단을 조직하게 된 것이다.²³⁾

1918년에 만주·노령 유지일동이란 명의로 戊午獨立宣言書가 발표되었다. 이는 대종교의 제2세 교주인 김교헌 외 38명의 이름으로 발표되었다.²⁴⁾ 이 무오독립선언서는 3·1운동의 도화선이 된 2·8독립선언서보다도 앞서는 것으로 항일독립운동의 책원지였던 북간도지역에서 선구적으로 발표되었다는 사실에 큰 의의가 있다.

1910년 일제에 의해 한국이 강점되자 애국계몽운동을 추진하던 항일투사나 의병전쟁을 전개하던 의병, 그리고 애국지사들의 대다수가 망명한 곳은 만주와 노령지역이었다. 특히 북간도는 해외 망명지역 중에서 가장 항일의식이 높았으며 국내 진격작전도 많았던 지역이었다. 1911년에 대종교의 지사가 이 곳으로 이전하고 뒤이어 1914년에 대종교의 총본사마저 이 곳으로 이전함으로써 대종교는 이 지역에서 민족종교로서 항일독립운동에 중추적인 역할을 하였다. 민족학교의 설립과 교육, 그리고 대종교를 바탕으로 항일무장투쟁을 위한 중광단이 창립되었고, 여기에 대종교 시교당이 설치되어 포교활동이 전개됨으로써 항일민족의식을 고취하였던 것이다.

이러한 구국독립운동의 방략으로 대종교의 바탕 위에서 이루어진 중광단이 1918년 무오독립선언서를 발표한 것이다. 무오독립선언서는 대종교의 제2세 교주인 金敎獻이 작성하였다고도 하며, 한편으로는 趙素昂이 지었다는 설도 있다.²⁵⁾ 구국항일을 위하여 대종교에 투신한 김교헌은 《神檀民史》와 《神檀實記》를 저술한 대사학자이고, 대종교의 종리를 연구하여 체계화시킨 위인이었다.

23) 金厚卿·申載洪 위와 같음.

愛國同志援護會, 〈北路軍政署〉(《韓國獨立運動史》), 309~310쪽.

24) 李鉉淙 편저, 〈戊午獨立宣言書(1918)〉(《近代民族意識의 脈絡》, 亞細亞文化社, 1979), 175쪽.

25) 三均學會 編, 《素昂先生文集》하(햇불사, 1979), 157쪽.

무오독립선언서의 서명자에는 대종교의 중진인 김교헌을 비롯하여 3세 교주 윤세복과 金東三·申圭植·朴殷植·朴贊翊·金佐鎭·李始榮·李相龍·申采浩·李東寧 등이 있다. 만주·노령지역 이외에서는 李承晚·安昌浩 등이 명단에 들어 있다. 만주·노령지역 이외에까지 항일독립운동에 명성을 크게 떨친 명사를 포함시킨 것으로 보아, 대종교가 중심이 되어 진행된 항일독립운동은 만주·노령지역의 독립운동세력뿐만 아니라 거족적 차원에서 전개하였던 것이라고 하겠다.

무오독립선언서에 담겨 있는 항일민족독립운동의 방략 등은 종래 나철교조가 대일민간외교에서 주장한 동양평화론 등과는 달리 민족종교의 바탕 위에서 항일민족의식을 고취시켜 조국을 광복하고 말겠다는 굳은 결심과 결단코 殺身成仁으로 독립전쟁에서 민족의 자주독립을 쟁취하겠다는 것을 강하게 투영하고 있다.

무오독립선언은 곧 重光團宣言書로 대종교 간부가 중심이 되어 움직였지만 이 선언은 당시 항일독립운동의 策源地에서 발표된 한민족 전체의 대일 항쟁선언이요, 의지의 표현이라고 할 수 있다. 이 무오독립선언이 기폭제가 되어 敵都에서 동경유학생에 의한 2·8독립선언이 나왔고, 국내에서는 3·1독립선언이 거국적으로 일어났다고 해도 과언이 아닐 것이다. 물론 북간도에는 기독교계의 북간도국민회와 大韓正義軍政司·義軍府·光復團·義民團·野團·軍備團·太極團·大震團 등 독립운동단체가 많이 있었다. 3·1운동 직후인 3월 25일 중광단이 정의단으로 재편성되었는데, 대종교인인 徐一·桂和·蔡五·梁玄 등이 주축을 이루었다. 중광단과 마찬가지로 정의단도 무력항쟁을 투쟁목표로 삼았다. 그러나 현실적으로 무기가 없었기 때문에 군사훈련만 계속하던 차에 국내에서 광복단 사건으로 3년간 옥고를 치르고, 1917년 만주로 망명한 金佐鎭장군을 맞이하게 되었다. 중광단·정의단에서 군사면에 역점을 두었던 서일단장을 비롯한 간부진이 김좌진장군과 함께 항일방략에 대해 고심하던 상황에서, 마침 국내에서의 3·1운동의 여파로 항일의식이 고조되어 만주로 망명하는 청년들의 수가 많아졌다. 또한 무기도 구입하게 되었다. 이에 따라 정의단은 더욱 확장되어 항일운동단체와 독립군으로서의 면모를 갖추 수 있게 되었던 것이다.²⁶⁾

북간도는 훈춘·화룡·연길·왕청 등 4현을 주로 지칭하는데 초기 대중교인이 거주한 곳은 바로 이 지역이었다. 이 곳의 대중교인을 기반으로 항일민족독립운동을 지도한 것이 중광단·정의단이었다. 여기에서 3·1운동 이후 항일무장독립운동을 총지도한 것은 대중교인 가운데 徐一과 羅仲昭였다. 정의단은 김좌진장군을 맞이하였으며, 3·1운동 후 망명해 온 혁명가와 애국청년들이 수가 늘어나 민족의식이 더욱 고조되었다. 이에 대중교인을 중심으로 한 하나의 항일독립운동단체의 성격을 벗어나 1919년 8월 7일에 정의단을 군정부로 개편하였다. 군정부는 항일독립운동단체 가운데 가장 강력한 무장독립군을 보유한 단체였다. 동시에 행정부를 겸비한 명실상부한 군정부였다. 그 소재지는 汪清縣 十里坪이고 행정구역은 왕청현을 중심으로 북간도 전지역을 대상으로 하였다. 중심인물은 徐一·玄天默·金佐鎭·金奎植·李章寧·李範奭²⁷⁾ 등이었는데, 이들의 인물구성을 살펴보면 대중교의 4倂師의 한 사람이었던 서일, 대중교의 핵심간부와 의병출신인 김규식, 舊韓國軍將校 중에서도 명성이 높았던 김좌진장군을 위시한 曹成煥, 그리고 중국 講武堂(中國士官學校) 출신인 동시에 서간도의 新興武官學校 교관을 지낸 李範奭과 李章寧·金燦洙·洪忠憲 등이었다.

특히 일제가 한국을 강점한 직후 장차 조국광복을 위하여 新興講習所가 설립됨으로써 해외 망명지도자들의 군사이론이 크게 발전하였다. 이 신흥무관학교에서 민족의식과 항일의식 그리고 민족주체사관을 정립한 유능한 독립군 지도자들이 북간도의 군정부로 이동하여 독립전쟁에 임하게 되었다. 이렇듯 대중교를 신봉하는 재만한인들의 바탕 위에 강력한 군정부가 수립되어 역사적인 사명을 완수할 준비단계에 이르게 된 것이다.

대중교의 4종사인 서일과 김좌진장군이 주도한 군정부는 다른 독립운동단체가 생각하지 못하였던 재만한인사회를 기반으로 행정구역을 획정하고, 하나의 군사정부를 수립하였던 것이다. 군정부가 수립되자 이를 바탕으로 항일

26) 崔衡宇, 〈正義團과 北路軍政署〉(《海外朝鮮革命運動小史》, 東方文化社, 1945), 57~60쪽.

蔡根植, 앞의 글, 78~79쪽.

27) 獨立運動史編纂委員會, 〈北路軍政署의 成立〉(《獨立運動史 5, 獨立軍 戰鬪史(상)》, 獨立有功者事業基金運用委員會, 1973), 363~364쪽.

독립운동을 추진하면서 군사훈련, 무기구입, 재만한인사회의 권익옹호, 대중교섭, 대일항쟁에 대한 방략 구상에 진력하였다. 그러던 중 1919년 4월 3·1운동의 결과로 한국과 해외에 각기 수립되었던 망명임시정부, 즉 漢城政府·露領政府 등 많은 단체들이 효과적인 항일태세를 갖추기 위해 상해에 새로이 대한민국임시정부를 탄생시켰다. 3·1운동 이후 민족의식이 크게 고조된 가운데 小我를 버리고 대국적 견지에서 망명정부가 둘이 있을 수 없다는 것이 주장되었는데, 이것은 항일세력의 힘을 하나로 결집시켜 효과적인 항일독립투쟁을 추진하자는 것이었다. 이에 발맞추어 왕청현에 만들어졌던 군정부도 1919년 12월 북로군정서로 개편되었다. 이러한 개편으로 비록 명칭은 개칭되었으나 사실상 재만한인사회의 조직이나 군정부 자체에는 조직의 재개편에 불과할 뿐 근본적인 변화는 없었다.

북로군정서의 소재지는 왕청현 春明鄉이며 조직부서는 총재 서일, 총사령관 김좌진, 참모장 이장녕 등이었고,²⁸⁾ 군정서 구성원의 대다수는 대중교인으로서 강한 민족주의자들이었다. 署員은 1,600~1,700명으로 노령으로부터 구입한 무기로 무장되었으며, 속성사관학교를 설치하여 강훈련을 통해 정예의 독립군을 배출하였다.²⁹⁾ 소장에는 김좌진장군이었고, 교관은 주로 신흥무관학교의 교관이었던 이장녕·이범석·김규식 등이었다. 이들 북로군정서는 재만한인사회의 행정과 노령으로부터의 계속적인 무기 구입·보충(특히 체코제의 기관총 등), 그리고 단기 속성사관학교의 군사훈련과 계속적인 국내로부터의 망명청년의 증가에 따른 독립군의 보충으로 날이 갈수록 강력해졌다.³⁰⁾

이와 더불어 북로군정서의 지도층과 구성원의 의식에도 변화를 가져오게 되었다. 중국 동북지역은 장작림의 동북군벌이 지배·통치하고 있었으나 이 지역의 지배층과 대지주들은 거의가 한족이며 민족주의의 성향이 짙은 편이었다. 이 곳에 자리하고 있는 북로군정서의 지도층이나 구성원은 의병과 관료출신, 구한말 군인, 학자 등 다양하였다. 이들 대다수는 외세로부터 조국을

28) 愛國同志援護會, 〈北路軍政署〉(앞의 책), 309~310쪽.

29) 慶北警察局, 《高等警察要史》(1929?, 1967년 영인본), 113쪽.

30) 金正明, 〈大韓軍政署司令部日誌送付の件〉(《朝鮮獨立運動 III—民族主義運動編》, 東京; 原書房, 1968), 967~978쪽.

광복해야 하겠다는 민족의식이 강렬한 인사들이었다. 그러나 상당한 인원이
 북벽적 민족주의자라고 해도 과언이 아니었다. 당시 중국의 국가체제는 종래
 의 전제군주체제에서 공화체제로 전환하였고, 세계적인 사조도 공화정체로
 변하였다. 1919년 4월에 탄생한 상해의 대한민국임시정부도 국체를 공화제로
 선언하게 되었다. 이와 같이 공화정체가 선포되자 군정부도 1919년 12월 상
 해의 대한민국임시정부 산하로 들어갔다. 이에 북로군정서로 명칭을 변경함
 으로써 공화제를 따른 것으로 보아야 할 것이다. 그러나 북로군정서의 지도
 층이나 구성원 전체가 공화적 민주주의자가 된 것은 아니고, 그 가운데 일부
 는 북벽적 민족주의자로 잔류한 자도 있었다. 그럼에도 불구하고 북로군정서
 의 대다수는 대종교인이었으며 북로군정서의 속성사관학교의 국사교재도 김
 교현이 저술한 《신단민사》로 교수한 것으로 보아 민족주체사상의 고취와 민
 족사관의 정립, 그리고 시대적인 흐름에서 공화적 민주주의로의 의식의 변화
 를 가져와 민족군대의 성격을 지닌 강력한 군정부와 독립군이 이룩되었다고
 하겠다.³¹⁾

〈朴永錫〉

31) 李達淳, 《韓國政治史 II 韓國獨立運動의 政治史的 研究》, 中央大 出版局, 1979, 221~230쪽 참고.

金永珍(1920년 滿洲 密山에 居住 : 大倭敎幹部 金永肅과 再從間임)과 필자와의
 대담(1982년 9월 20일 청계천 3가 효창빌딩 205호 사무실). 김영진 자신이 직
 접 《신단민사》를 김교현 제2세 교주에게 사사하였다고 하고 그 당시 들은 바
 에 의하면 재만독립운동자는 물론이고 북로군정서 속성사관학교 등 대종교인
 재만교육기관에서 교제로서 사용되었다고 증언.