

종교교육학연구 제15권. pp.3~34

서울: 한국종교교육학회, 2002.

종교와 정치

盧泰久

(경기대학교)

《요약》

종교의 사회적 기능은 그 사회의 의미, 가치를 확립하고 사회질서를 유지하여 전통을 강화시키는 데 있으므로 정치와 밀접히 관련되어 있다.

세속화되지 않은 전근대사회에 있어 종교는 최고의 권위이며 종교적 권력은 군사적 권력과 경합할 정도로 강력했다. 종교는 사회에 가치를 부여하는 질서형성의 공조자로서 질서를 형성함에 사용된 폭력이나 질서를 유지함에 필요한 강제를 비폭력적인 종교적 권위로 그 정통성이나 타당성을 납득시키는 것이기 때문이다.

여기에서 우리는 종교의 이데올로기적 정당화기능을 찾아볼 수 있다. 종교적 원리로 정치를 하는 것은 신정정치라 하나 그것은 종교가 가장 큰 사회적 기능을 발휘하고 있음을 말한다.

그러나 세속화과정을 통해 사회적 분화가 이루어짐에 따라 종교와 정치의 결합이 무너지게 되었다. 따라서 종교가 새로운 정치나 사회의 움직임에 따라 이해하지를 않으면 반동적 역할을 하는 경우가 있다. 종교를 일반적으로 보수적인 것으로 생각하게 됨은 바로 그 때문이다.

한편 동학혁명과 같이 정치적 세력들이 ‘정신적 힘’을 다시 독점하는 결과가 될 수도 있다. 국가는 그의 수단으로서 인간을 필요로 한다. 그러나 이러한 수단도 인간에 의해 그 국가의 목적이 한계가 그어진다.

오늘 날 권력과 도덕의 양극대화의 이율배반을 두고 시장경제의 원리에 입각한 자본주의적 민족주의의 정통성의 위기를 두고 이의 극복을 위하여 우리는 정치와 (종교)교육의 관계를 고찰해보지 않으면 안된다. 교육은 일반적으로 의도적인 종교·윤리 교육을 통한 인간 형성이라 할 수 있다. 교육은 인간형성을 의도함으로써 행하는데 있어서 개인의 내적인 발전을 위한다는 데 정치와 구별된다고 할 수 있다. 정치도 인간을 통제한다는 데 있어서 교육과는 구별이 없다 하겠으나 정치는 권력적 배경을 토대로 해서 인간을 통제하는 것이다.

그러나 종교와 교육이 의식적으로 당파성의 입장에서 행해져야 한다는 것을 의미하는 것은 아니다. 교육은 적어도 미래를 위해서 개방되어 있는 체계이며 따라서 미래에 있어서의 모든 가능성을 위해서 개방되어야 하고 당파성이나 정치적으로부터 자유로운 것이 되도록 노력해야 한다 하겠다. 19세기 이후 교육이 국가의 부강에 이바지했다는 것은 사실인 것이며, 또한 국가를 움직이는 지배계급에 대한 비판력을 크게 배양했다는 것은 부인할 수 없는 사실이라 하겠다.

핵심 주제어: 정치, 종교, 교육, 윤리, 동학

I. 종교의 새로운 정의

1. 종교란 무엇인가?

종교라는 이름이 처음 나오기는 기원 4세기경이라고 한다. 종교의 본질을 신과 인간의 결합이라는 의미로 사용하였던 것이다. 근대에 와서는 여러 가지 정의가 있으나 단정하기는 어렵다. 그 까닭은 종교는 인간의 직각적(直覺的) 정신현상으로서 신성한 절대경(絶對境)을 대상으로 게다가 역사적으로 여러 가지 제상(諸相)을 현시(顯示)하였기 때문이다.

원래 종교의 존재는 인간의 심리적 또는 경험적 사실로 기인된 것이며 그리하여 그의 역사적 표현은 인간의 종교의식이 사회적으로 나타난 데서 불과하다고 볼 수 있겠다. 특히 역사적 기성종교는 위대한 인격자의 심경(心境)으로부터 내적 경험으로 발생한 데서 시작하여 교의(敎義)와 교단(敎團)과 의식(儀式)은 후에 첨가된 것이었다. 그러므로 종교사연구의 제1보는 심리적 사실로서의 종교의식에 착안하여 그 과정을 밝히는 데 있을 것이다.

종교의식이라는 것은 광범하고 복잡한 인심의 요구로부터 절대적 대상에 대하여 그와 교통하고자 하는 인식이며, 그리하여 종교사는 종교의식의 추상적 개념이 아니요 인간생활에 직접으로 연관된 사실인 것이며 종교사실이 학술과 도덕, 경제와 마찬가지로 인간생활에 대한 절대적 요소인 것을 전제한 것이었다.

이미 전인격(全人格)의 작용으로서의 종교를 인정할 때에 종교를 정의하고 보면, “종교와 참은 인간성이 자기의 유한적 생명과 약소한 능력을 자각한 데서 이러한 현실적 생활이상의 어떠한 무한하고 위대한 세력 또는 인격자의 현존을 감지하여 이와 인격적 교섭을 맺고자 하는 심리의 개인적 또는 사회적 표현”이라고

할 수 있겠다.¹⁾

2. 무궁(無窮)에 대한 욕구

여기서 다시 동학의 인내천(人乃天)의 견지에서 보는 종교출현의 본질에 대한 고찰을 하여보면 종교의 본질은 곧 인간의 본질이라는 말로서 설명할 수 있다.

종교의 본질이 곧 인간의 본질이라면 종교의 본질을 밝히는 데는 먼저 인간의 본질을 구명하여야 할 것이다. 대개 인간의 본질에는 두 가지 본능적 현상을 파악할 수 있으니 무엇이나 하면,

첫째는, 현실적 본질인데 예를 들면 생명보호의 본능으로 일어나는 탐욕, 자위(自衛), 적대감 등 본능 같은 것과, 종족번식의 본능으로 일어나는 성욕, 모성애와 같은 본질을 말하는데 이것이 인간생활의 현실적 조건이었다.

둘째는, 이상적 본질인데 예를 들면 무궁에 대한 관념욕구와 애타(愛他)·사교적 본능과 같은 것으로 이 본질이야말로 종교발생의 직접적 원인이 되어 현상적 본능을 교섭하여 또는 조화하게 하는 것이었다.

이상적 본질이 어찌하여 종교의 직접 원인이 되느냐 하면

첫째, 인간(사람)성은 그 본질에서 무한에 대한 욕구를 가지는 것이다. 인간성이 무궁에 대하여 절박한 욕구를 가지게 된 데에는 사람생활의 현실이 심히 유한하고 불완전한 데서 일어나는 것이니 석가의 이른 바 생로병사와 같은 것이 그의 일례이었다. 사람은 나면서 모든 생에 대한 고통을 직접 체험하게 된다. 질병의 고(苦)와 같은 것, 기근의 고, 애별리고(哀別離苦), 늙고 죽는 것 등 기타 천재지변과 정신현상으로 일어나는 우수사려(憂愁思慮), 번뇌고통 등 이루 헤아릴 수 없는 불완전을 가지고 있다. 이러한 불완전의 고통의 감정으로부터 절대안전에 대한, 즉 무궁에 대한 이상적인 욕구감정이 일어나게 되는 것이다. 어찌하면 이 세상의 불완전으로부터 완전의 경지(境涯)를 얻을 수 있을까? 이 고통의 생활로부터 쾌락의 생활에 이를 수 있을까? 유한의 육체로부터 무한의 장생(長生)에 도달할 수 있을까 하는 사고는 인간으로서 절대로 면하기 어려운 이상적 본질이라 할 수 있겠다. 진시황, 한무제(漢武帝)와 같은 부유천하(富有天下)하고 각위천자(覺爲天子)의 경우로도 이 본질적 고통은 면하기 어려웠다.

인간성의 무궁적 본질이 종교적으로 표현할 때에 이것이 시대의 변화를 따라 다신(多神)도 되며 일신(一神)도 되며 범신(汎神)도 되는 것이었다. 그리하여 이것

1) 李敦化, 「人乃天의 견지에서 본 종교의 새로운 정의」, 『自修大學講義』(附·天道教青年黨小史), (서울:景仁文化社, 1972), 1 쪽.

이 일층 객관화함으로써 종교적 의식(儀式)과 신화등으로 화하게 되는 것인데 이것이 종교유래의 기원이라 볼 수 있다.

우리는 여기서 무궁에 대한 인간성의 욕구가 순수한 객관적인 것이냐 또는 주관적인 것이냐 하는 것을 고찰하여 보면 즉 무궁(無窮)이라는 것(神 또는 佛과 같은 신에 대한 관념)과 인간성과 아무 연관이 없는 천상계의 독존한 유기적 전능자(全能者)인가? 그렇지 않으면 신 또는 불(佛)이라는 것은 사람성 무궁기자(無窮其者)의 이상적 표현일까? 함을 고찰한다면 즉 종교의 본질이 인간의 본질인가 아닌가를 고찰하게 한다.²⁾

데카르트는 “무에서 유가 나오는 법이 없다”는 법칙을 말했다. 현상의 모든 법칙은 그 근본에 법칙이 구비되어 있다는 말이다. 이 법칙은 물리학적 법칙은 물론 이거니와 인식론상에서 또한 그러한 것이다. 이 법칙으로 본다면 사람은 거짓 인식은 존재할 수 없다는 것이다. 가령 우리가 허위로 말하였다 할지라도 그 개개의 어원(語源)을 추적해 들어가면 역시 우리의 인식을 벗어나는 말은 존재하지 않는다는 것이다. “백두산을 손가락 끝에 꿰어 옥수수 먹듯한다”는 거짓말을 하였다 할지라도 그 개개의 어원으로 보면 하나는 경험적 존재를 벗어난 사실은 없다는 것이다.

이와 같이 인간의 이상으로부터 나오는 모든 상상이라 할지라도 사실은 유(有)에서 유(有)가 생기는 것이요, 무(無)에서 유(有)가 생기는 것은 아니다. 이리하여 사람이 무궁을 상상하게 되는 것은 인간성의 가운데서 곧 무궁의 근거가 있는 연고이니 즉 사람성 그것이 곧 무궁인 까닭이다. 사람성의 그것 가운데에 본래 무궁의 원리가 없다면 무궁의 원리를 가지지 않은 사람성이 어떻게 무궁의 관념을 생각할 수 있겠는가?

무궁과 유한, 불가지와 가지 서로 내외를 접속한 원리이었다. 불가지는 무궁의 속성이며, 可知는 유한의 속성이었다. 불가지가 없고는 무궁이 될 수 없고 가지가 없고는 유한이 될 수가 없다. 여기서 인간성은 가지와 불가지의 연결로 된 것임을 알 수 있으니 가지가 있음으로 우리는 현실을 파악할 수 있고 불가지가 있음으로 우리는 이상을 가질 수 있는 것이다. 그리하여 이 가지와 불가지가 상호조화융통하는 데서 우리의 생활은 원만히 진행되어가는 것이었다. 밤이 오면 누구나 잠잘 것은 알 수 있다. 이것은 가지계(可知界)에 속한 부분이었다. 그러나 잠을 자되 꿈을 꾸었느냐 안 꾸었느냐 꿈을 꾸되 악몽이나 선몽(善夢)이었느냐 하는 것은 불가지의 부분에 속한 것이다. 그러므로 이 불가지의 부분이 얼마나 우리 생활에 중대한 가치가 있느냐 하는 것을 알아두어야 한다. 사람은 누구나 불가지의 필요를 느

2) 상계서, 3 쪽.

끼면서도 불가지의 필요는 아는 사람이 적은 듯하다. 가지가 필요한만치 불가지 또한 그만큼 필요한 것을 알아야 한다.

불가지의 필요를 한 예로 말한다면 사람이 만일 죽음의 시간을 안다하면 얼마나 그 해독이 크겠는가? 사(死)의 시간과 같은 것은 알지 못하는 것이 절대 필요한 것이다. 사람은 누구나 공상의 불필요를 말한다. 그러나 어찌 생각해보면 공상도 또한 생활의 필요상 보조적 역할을 할 때가 있는 것이다. 문전걸식하는 사람은 내일의 행복을 꿈꾸는 데서 장타령을 부르며 돌아다니는 것이다. 사람은 다 장래의 행복을 상상하고 있다. 이것을 이름하여 희망이라 한다. 만약 인간으로서 장래에 대한 희망의 상상이 없다면 인간생활은 얼마나 삭막할 것인가! 이렇게 본다면 사람에게 있어서 이 불가지의 의식을 가지게 된 것이 사람의 본질상 피하기 어려운 필요조건이라 할 수 있다.

인간의 의식상태를 가지계와 불가지계로 구분해놓고 보면 가지계의 탐구는 지(知)의 부분에 속한 것이며 불가지의 탐구는 정(情)의 부분에 속한 것이다. 그리하여 지(知)의 부분은 과학적 상태로 발표되고 불가지의 부분은 종교적 상태로 표시되는 것이니 즉 직관, 직각, 신념 등에 의하여 불가지 즉 무궁의 경계와 결합하게 되는 것이다.

인간의 본질에는 현실적 본질과 이상적 본질을 가지고 있는 데서 우리는 개아(個我)와 전아(全我)의 구별을 인식할 수 있으니 개아는 현실적 본질관념을 파악하게 되고 전아는 이상적 본질관념에서 파악하게 되는 것이었다. 따라서 개아는 불완전, 유한, 부족, 무상 등의 부분에 속한 것이며, 전아는 완전, 무궁, 절대 등의 이상에 속한 것으로 자아가 전아를 동경하고 이상으로 하여 그를 실현코자 노력하며 고행하는 신념상태를 종교의식이라 부르게 된다.

그리고 보면 세속의 종교에서 신이나 부처라고 이름하는 인격적 존재도 사실은 알고 보면 사람성 자체의 반영에 불과한 것이니 사람성의 일부분인 개아가 사람성 중의 전아를 반성하여 그를 신앙하고 숭배하는 곳에서 전아는 점차 객관화 유기체화하여진 것이다.

각 민족의 원시적 종교의 신에 대한 모사(模寫)상태를 고찰하여 보면 각 민족은 각기 자기민족의 풍속, 습관 등에 의해 신의 정체를 상상한다. 동양인의 신의 모사는 동양인의 습성 등 취향에 맞도록, 서양인은 역시 자기네의 습성과 취향에 맞도록 신을 모사하였을 것이요, 야만인은 야만인의 습성에 맞도록 신을 모사하였다. 이론적으로 말하면 금수의 신은 금수와 같이 모사할 수 있을 것이다. 이리하여 우리는 신의 본질은 곧 인간성의 본질인 것을 알 수 있으며, 따라서 종교의 본질은 역시 사람성의 본질인 것을 알 수 있다.³⁾

3. 상호부조의 본질

인간의 이상적 본질의 두번째로 인간(사람)성의 가운데는 사랑(愛)의 본질, 즉 상호부조의 본질을 가진데서 종교 및 도덕적 기원이 유래하는 것임을 알 수 있으니 이것이 종교의 효과, 종교의 가치가 존재하게 되는 것이다.

인간성이 이기적이나 이타적이나 하는 논의는 옛날부터 있던 일이다. 동양철학에는 맹자(孟子)의 이타론(利他論)과 순자(荀子)의 이기론(利己論)이 대립되어 있으며 서양에는 홉스의 이기론과 루소의 이타론 등을 위시하여 고금(古今)에 걸쳐 양자의 대립이 있었다.

근대에 와서 크로포트킨의 상호부조설이 발표되자 이타설이 이기설을 정복한 감이 없지 아니하니 그는 순수한 과학적인 기초와 유물론적 견지에서 세밀한 조사와 정확한 관찰로 상호부조론을 발표하자 이타론은 확실한 새 근거를 얻게 되었다. 자연계의 약육강식과 적자생존의 전쟁은 주요하게는 이종속(異種屬)간에만 있는 일이고, 각자의 자종속(自種屬) 내부의 사이에는 상호부조의 습관이 있는 것이 통칙(通則)이었다. 그러므로 상호부조는 더욱이 다른 동물을 먹이(餌食)로 하지 않고 사는 반추동물과 다수의 설치류[포유류], 조류(鳥類), 개미과, 봉류(蜂類) 등에서 특별히 행하고 있으며, 육식동물 중에도 어떤 정도까지는 다소의 상호부조를 행하고 있음을 보아서 동물계의 상호부조는 일반적 법칙이며 우월한 자연계의 사실이다.

상호부조가 자연계 가운데서 일반적 관습이 된 이유는 그 법칙이 모든 동물에게 막대한 이익을 주는 까닭이며 그리하여 세력균형을 기하여 생물을 포식하는 타동물에게 막대한 불이익을 주는 것이었다. 상호부조는 기후, 홍수, 폭풍, 상설(霜雪) 등에 대하여 부단히 순응하고 적응하지 않으면 안될 일과 또는 무상하게 변화하는 생존의 제조건에 따라 간단없이 새로운 순응을 필요하게 되는 생존의 대경쟁에 있어서 가장 좋은 무기이었다.

이 점에서 자연계에는 호전적 본능을 가진 동물이 승리의 최후를 얻는 것이 아니오 그와 반대로 개미, 벌, 비둘기, 오리, 사슴 등과 기타 다수의 설치류 등과 같은 군거성과 상호보호성에 의하여 경쟁자인 적이 강고한 체격을 가져도 구축하는 일까지 있다. 그리고 생존경쟁의 가치는 진보적 진화에서든지 퇴보적 퇴화에서든지 양자에 공통된 법칙이 될 수 있으니 이에 반해 상호부조의 덕성은 오로지 진보적 발달에만 그 가치를 발휘하는 것은 누구나 상식으로 판단할만한 일이라 할 수

3) Robert Bock and Kenneth Thompson, *Religion and Ideology*(Manchester : Manchester University Press, 1987), pp.11-20.

있다.

같은 개념으로 인류의 특성, 인류의 제도의 진화로서 보아도 더욱 명백하다. 인류는 원시시대의 먼 옛적부터 상호부조의 생활을 하여왔다. 인류는 상호부조의 힘에 의하여 자연계를 정복하고 인류자체의 덕치생활을 시작하였던 것이다.

노·장(老·莊)이 항상 주장하던 말과 같이 룯소, 또는 크로포트킨 등의 사회학자들이 항상 예거하는 말과 같이 원시시대의 인민들은 문자적 약속없이 또는 법률적 제재가 없이도 능히 기만년간의 안락한 생활을 영위해왔다. 이러한 사실은 역사와 영토에 대한 새로운 연구의 기초를 얻게 되었다. 인류가 그 생활을 상호부조의 기초위에 최초는 종족내부에서 다음으로는 촌락공산체에서, 그리하여 자유도시들의 공화국에서 조직적으로 진보·발달하여 왔다. 이러한 상호부조의 사회조직의 제 형태는 구시대의 것이라 할지라도 순차적으로 진화되어왔다.

상호부조의 천성(天性) 즉 사랑의 본성은 인류계 또는 동물계의 일반적 본능이라 하면 우리는 그 본능의 근원을 우주의 실체적 본원에서 구하지 않으면 안될 것에서, 즉 우주의 본원인 사랑의 표현으로 그가 만유의 본능이 되는 동시에 인류성에 이르러 일층 고도의 발달·진화를 촉진하게 되었으며 인류성의 애(愛)의 발달 진화가 종교적 가치 내지 도덕적 가치가 되어진 것이다.⁴⁾

4. 인내천(人乃天)의 종교관

우리는 이상에서 사람의 이상적인 본질 가운데서 무궁의 본질과 사랑의 본질 두 가지를 얻어내었다. 무궁성의 본질이 있음으로 해서 사람에게에는 공포, 불가지, 불완전에 대한 감상 등을 가지게 되므로 종교적 본질이 이에서 시작된 것을 알 수 있다. 인간의 공포성, 불완전 내지 부족에 대한 감성과 같은 것은 인간이 현실에 대한 불안에서 기인한다고 하기보다는 오히려 인간이 본질적으로 무궁성을 가진 연고라고 할 수 있다. 인간성의 무궁이 그 자체의 발작으로부터 그 자체의 본질을 표현하고자 하는 때에 이곳에서 처음으로 현실의 불안을 느끼게 되고 그 본질의 표현의 정도가 강하면 강할수록 더 많은 불안을 느끼게 됨으로써 종교적 신념이 이에서 시작되는 것이다.

석가(釋迦)가 세속의 고통에 대한 체험이 강한 데서 출가(出家) 구도(求道)를 시작하였다 하면 석가의 심리에는 어떤 다른 사람보다도 먼저 무궁성의 감각이 강하였던 것이라고 이해함이 정당하다. 그리하여 그 무궁성으로 있던 구도의 일념

4) E.F.Carritt, *Morals and Politics : Theories of their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*(Oxford : The Clarendon Press, 1935), pp.202-209.

이 한번 일정한 단계에 도달하고 보면 여기서 구체의 관념이 생기게 되는 것이니 즉 애의 본질이 발동이 되는 것이다. 애의 본질이 발동하는 데서 종교의 제일 중요한 광제(廣濟) 혹은 교화(敎化)가 일어나게 되는 것이니 인간의 이 이상적인 본질인 무궁성과 사랑의 성(性)은 종교의 본질 가운데 가장 중추적인 신경이라 할 수 있겠다.

마지막으로 종교의 대상인 신 또는 한울님에 대하여 동학의 인내천의 견지에서 신이 무엇인가를 살펴보고자 한다. 신이라고 하는 전지전능의 대상은 필경 인간의 본질인 종교의 심성(무궁성) 내지 예술적 심성의 일치로부터 나온 상징적 표시라고 할 수 있겠다. 신의 유·무와 무신(無神)·유신(有神)의 논의는 별문제로 하더라도 어쨌든 인류가 가지고 있는 '선'의 산파인 '선'의 관념이 무엇에 기인하여 이러한 관념이 생겼으며 무엇에 의하여 이러한 믿음이 일어나게 되었을까 하는 것을 모색해보면 그것은 결국 인간자신의 모방이라 할 수 있겠다.

고대 회랍철학자 플라톤은 그의 학술 중에 “관념만이 진실한 실재였다. 왜냐하면 진실한 실재는 영구불변의 진리가 아니면 안될 것이다. 우리들 감각의 대상이 되는 개개의 물상(物象)은 무상하며 변전하는 것이므로 진실의 대상이 아니다. 그와 반대로 관념은 유일실재로서 모든 물상을 모방하여 묘사하게 하는 것이었다. 그러면 인간이 신을 사상화(思想化)하고 개념화하고 이를 신뢰할 때 신의 도움, 신의 심리를 관념상으로 모방하여 작용하게 하는 것이다”라고 했다. 플라톤의 관념설을 믿지 않는다 할지라도 자연을 대상으로 하여 관념적으로 신을 상상하고 모방해온 것은 유래 종교의 보편적 내용이었다. 플라톤이 예술을 관념의 모방이라고 한 것에 대해 아리스토텔레스는 예술을 자연의 모방이라고 하였다. 이렇게 보면 신을 신이라는 관념에서 모방묘사한 시대가 있는 것은 물론이거니와 신을 자연계로부터 묘출(描出)한 시대도 있었다. 신을 폭풍 중에서도 구하고 지진의 가운데서, 타오르는 불꽃 가운데서도 구하고자 한 것이 그 일례이다.

그러나 진화된 신의 관념도 인간 자신의 가운데에서 묘사하는 것으로 시작되었다고 볼 수 있고, 그리하여 인간자신 가운데서 묘출한 신은 가령 그가 자연이외에 초월한 신이라 할지라도 여하튼 인간자신을 모방한 신이 되지 않으면 안될 것이다. 이것은 야훼 이돈화는 인간의 이상이라 하였다. 그리고 인간이 이상에 만족하지 못하여 완전한 자기를 열성으로 모색하는 중에서 발견한 관념이 곧 이상 즉 신의 관념이었다.

이상 즉 신의 관념은 그가 신앙의 믿음정도에 따라 점차 피안(彼岸)의 인(人)'이 되었으며 피안의 인물'이 되자 그로써 예배의 대상이 되었다. 왜냐하면 인간은 유한하고 불완전한 것임을 아는 까닭이다. 그 까닭으로부터 충심(衷心)의 요구가 일어나게 되었다. 즉 무한하고 완전한 요구가 발동하게 되는 것이다. 뒤이어

위대한 예술가가 나타나 그 무한하고 완전한 궤안인'에게 신이란 이름을 붙이고 그를 다시 유형 또는 무형으로 창작하여 민중에게 보여주었다. 유형의 창작이 신의 우상이 되었고 무형의 창작이 종교의 교의(敎義)가 되었다. 이 창작이 일반민중의 요구에 부응할 때 여기서 민중종교가 발생하고 성장하였다. 이 의미에서 일반 유래종교에 이르는 바 신이라는 것은 요컨대 인간이 인간자신을 극도로 확장하고 극도로 숭고하게 하는 인간자신의 모방이라 할 수 있다.

인간이 인간자기의 무궁성을 지실(知悉)하게 된 것은 금일이후의 문제이다. 이러한 때 종교의 신은 어쩔 수 없이 인내천의 신이 되어 도래하지 않을 수 없다. 인내천 신이라는 것은 곧 인격신을 이룬 말이니 인격신이라 함은 기독교에서 말하는 일신교(一神敎)적 신을 말하는 것이 아니고 현실의 인간성 중에 있는 무궁성의 인격신을 지정하는 말이다. 유한의 자아가운데서 또는 인류전체성 중에서 무한의 자아 또는 무한의 인류전체를 인정하고 그를 동경하며 추구하여 현실의 인간으로 하여금 일층 인격화하게 하며, 일층 미화하게 하여 현실의 천국을 건설하는 노력에 의하여 새로운 종교의 존재를 인정하게 되고 또한, 필요불가결하게 새로운 믿음을 불러일으키게 할 것이다.

II. 정치란 무엇인가

1. 신정정치의 시대

권력의 획득·유지를 둘러싼 항쟁 및 권력을 행사하는 활동을 정치활동이라고 말하고 그 행동양상을 정치현상이라고 한다. 정치활동이 전개되고 있는 환경이나 정치활동을 전개하도록 하는 조건이 정치적 상황'이다. 정치적 상황에 있어서 정치적 가치를 추구하고 있는 것이 정치적 인간'이며 정치가 일상화하는 것이 정치조직이다. 정치가 순환 또는 변화하고 있는 양상이 정치과정'이며 전체적인 정치과정에 있어서 영향력을 가지고 있는 인물이 정치가인 것이다. 권력현상은 국가에만 특유한 것이 아니라 모든 사회집단 또는 집단상호관계에 있어서도 찾아볼 수 있다. 그것은 이해관계의 대립이 존재하는 곳에 조정 또는 통합이 필요한 것이고 따라서 권력이 필요하다는 데에 그 이유가 있다. 이해관계의 조성은 생활가치의 배분으로 표현할 수 있고 생활가치의 배분에 대한 의존도가 시민의 생활에 있어서 높은 경우에 양적으로나 질적으로 권력의 조직화가 크게 요망되고 따라서 강제력도 또한 증대하며 정치적 성격도 농후하게 나타난다. 따라서 근대국가가 성립함에 따른 봉건제에 인격이 매몰되었던 인간의 인격의 해방으로 권력의 독점체로

서의 국가가 대두하여, 이와 같은 권력은 고도로 조직화되고 물리적 강제수단을 국가가 갖게 됨으로써 국가권력의 획득·유지·행사가 정치현상으로서 명백히 나타나게 된다.

그런데 정치가 무엇인가에 관해서는 위에서 설명한 것만으로 반드시 충분하지는 못하다고 할 수 있다. 그것은 상식적으로 사용되는 정치라는 용어에서 지적될 수 있다. 이 때의 정치는 용어를 사용하는 인간의 정치에 대한 태도에 따라 차이가 있고, 또 정치에 부여하는 가치관에 따라 크게 차이가 있다. 정치와 윤리와의 관련에서 정치가 윤리를 무시하는 수단이 되는 수가 있으며 이럴 때는 선의 실현이 불가능하다고 하여 정치의 이념을 강조하기도 하는 반면에, 윤리나 사회규범을 무시한 권력만을 추구하는 것으로서 정치를 이해함으로써 때로는 마키아벨리가 강조되기도 한다. 이렇게 정치는 정치에 대한 인간의 태도여하에 따라 달리 해석되기도 하고 정치의 양상에 따라 역사적으로 크게 차이가 있다.

아리스토텔레스는 인간을 정치적 동물이라고 규정하였다. 즉 도시국가(polis)를 떠난 인간은 인간이 아니라 신이 아니면 동물이라고 하는 것이었다. 신적 생활 또는 동물적 생활을 하지 않고 인간다운 생활을 하려면 시민권을 향유하고 있는 도시시민으로 polis에서 생활해야 한다는 것이다. 도시국가에서는 윤리와 정치가 미분화된 상태로 있었다. 정치는 윤리와 구별되는 것이 아니었고, 또한 구별될 수도 없는 것이었다. 아리스토텔레스의 정치적 동물이란 윤리·종교·사회등과 구별되어 있는 근대에 있어서의 정치적이라는 것과 같은 의미를 갖는 것이 아니었다.

이리하여 정치는 권력을 둘러싼 인간의 활동이라 하겠고 권력에 의해서 실현되는 것은 대립의 조정 또는 통합이라는 데 있다. 정치의 개념을 어떻게 규정하든 간에 적어도 이와 같은 점만은 어떠한 학설도 부정하지 않는다 하겠다. 그것은 사회생활에는 대립이 내포되고 대립이 내포되는 이상 통합이나 조정이 필요하다는 데 있다. 이와 같은 점에서 신정정치에 있어서도 정치는 종교적인과 미분화된 형태이기는 하나 정치가 존립했었다. 뿐만 아니라 종교와 미분화된 형태의 정치가 가장 저항없는 정치로 존재할 수 있는 것이다. 그 이유는 인간의 죽음에 대한 공포심에 의거하는 주술에 의한 사회적 조정이 죽음을 면하게 한다는 데 있다. 미래의 생을 위한 현재의 희생을 각오하는 경우 권력에 대한 저항이 가열하다는 것은 근대초기의 영국·프랑스 등의 종교적 내란에서 명백한 바 있다.

뿐만 아니라 권력이나 정치가 그 존립과 존속을 위해서는 권력이나 정치는 불변의 것이며 인간으로서는 어떻게 할 수 없는 것으로 간주하도록 하는 경우 가장 적절한 것이 된다. 그것은 정치적 지배자가 그 권력이나 특권을 유지하는 데 이용되었고, 또한 저항없는 정치를 가능케 했다. 그것은 고대의 동양에 있어서나 알렉산더의 제국에서 찾아볼 수 있다. 그것은 통치관계를 天地관계로 비유하는 데 있

있고 중국에서는 황제는 천자로 간주됐다. 그런데 동양에 있어서도 정치와 윤리, 정치와 교육은 본질적으로 동일한 것이었다. 근대도시국가에서의 정치와 동양의 정치는 이 점에 있어서 외형상의 동일성이 지적될 수 있다.

그러나 동양에 있어서는 지배관계가 자연적인 혈연관계를 토대로 하면서도 종교적인 것과 결합해서 인간의 윤리적 체계로 간주되어 정치적 지배자가 권력을 독점하는 것으로 느껴지게 되었고 백성은 무조건 복종하는 통치의 대상으로만 간주되었다. 서구의 중세에 있어서도 정치생활은 종교와 밀접한 관련을 갖는 것으로 존재했다. 좀 더 정확히는 정치생활은 종교생활에 존속하고 있었다. 또한 이와 같은 인간의 종교 및 정치생활을 토대로 해서 아퀴나스의 신학적 정치학이 존립했고 그것은 중세인으로서의 아퀴나스가 피할 수 없는 운명에 있다 하겠다. 근대의 국가와 같은 성격을 띠고 있는 정치적 세계는 로마교회였고 세속적인 군주국가가 아니었다. 교회가 개인생활의 모든 분야에까지 침투하고 있었다. 그것은 신에 의해 주어진 운명으로 간주되었다. 정치는 종교의 수단이었고 종교를 떠난 정치가 있을 수가 없는 것이었다.

2. 종교와 정치의 분리

인간의 정치생활이 종교와 더불어 기타의 사회·경제·문화등의 생활과 다른 것으로 가능하게 되는 것은 근대국가의 성립과 더불어서였다. 정치사회가 그 독자적 모습을 나타내는 것은 근대국가에서 가능하게 된다. 그것은 첫째로 절대주의적인 지역국가·주권국가로서 성립한다는 것을 의미한다. 종교나 윤리에 매몰되었던 권력이 강력하게 요구되고 근대이전의 불변의 신적 자연법적인 정치체제가 아니었다. 정치가 인간과 인간의 관계에서 성립하는 것이며, 인공적인 것이라고 생각게 되는 것이다. 그것은 마키아벨리의 정치학이었고, 또한 인간해방을 의미했다. 드디어 정치와 종교의 구별이 명백히 나타나고 그것은 종교개혁에 있어서 뚜렷했다. 종교개혁론자들에게 있어서도 정치는 절대주의적인 근대국가의 것이었다. 거기에 있어서 정치의 본질적인 것은 권력의 강화와 유지였으나 이념으로 제시된 것이 국민의 복지였다. 따라서 국민은 후견을 받아야 하는 통치의 객체였지 정치의 주체는 아니었다. 국민의 생활이 정치와 과거보다 더 관련을 맺고 있으면서도 정치에의 관여는 허용되지 않았다. 인간이 정치생활에 의식적으로 관여하고 정치를 자각하는 것은 자유민주주의 성립으로 가능하게 되는 것이었다.

그 이유는 단적으로 개인을 공동체에서 해방시켜 고립적 원자화하는 것은 시민사회에서 완결되어 개인이 국가에 주체로 된다는 데 있다. 개인이나 시민의 정치

적 의사와 이해관계가 정치에 반영된다는 점에는 적어도 자유민주주의가 가장 적절한 것이라고 할 수 있다. 그런데 근대의 민족국가에서는 민주주의는 간접적 민주주의가 채택될 수밖에 없다. 간접적 민주주의는 그 자체의 정당화를 위해 대중의 정치적 능력의 결여를 이유로 해서 정치의사의 정화(淨化)의 필요성이 주장되기도 하나 적어도 고전적 민주주의에 있어서의 귀족제적 성격은 뚜렷한 것이 있었다. 교양과 재산이 정치적 참여의 조건이었다. 이와 같은 자유민주주의의 귀족성은 모든 일정한 연령에 도달한 시민에게 정치적 참여가 허용되는 대중민주주의의 성립으로 일단은 불식되었다.

3. 민주주의의 정치

현대의 정치에 있어서도 국가의 역사적·사회적 조건에 따라 그 정치는 다양한 양상을 나타내고 있다. 신정정치에서와 같은 종교적 주술에 의한 이해관계의 통합을 여전히 찾아볼 수 있고 그것은 단순히 미개사회에서의 일로만 간과할 수가 없다. 동남아시아에서의 종교와 정치의 관계는 정치에 미치는 종교의 영향을 고려하지 않고는 그 이해가 불가능하다. 따라서 우리는 자연적 시간관에 따른 현대의 정치가 아니라 고전적 민주주의에서 대중민주주의가 성립하는 국가에서의 정치문제를 다루고자 한다.

민주주의가 발전하는 가운데 대중민주주의가 성립함으로써 적어도 민주주의의 논리를 관철하는 것이었다. 그러나 대중민주주의도 민족적 지역국가를 정치사회로 전제하고 있다는 데 절대주의와 고전적 민주주의와 차이가 없는 것이었고, 현대에 있어서의 국가권력의 강화에 따라 또 하나의 현대정치에서의 특유의 정치현상이 나타나게 된다. 그것은 국가권력과 그 기능의 확대에 적응해서 개인은 별개의 태도를 취한다는 것이다. 확실히 리바이아탄적 국가권력 앞에 대중으로서의 모든 개인은 무력감을 갖게 마련이다. 그러나 개인이 무력해야 하는 충분한 이유는 없다. 정치에 참여하는 권리가 보장되고 경제적 생활에 있어서도 생존을 위한 노동에만 몰두하지 않아도 좋도록 경제적 여유를 갖게 되고 또한 시간적 여유도 갖게 됐으며, 거기에다 이성을 개발할 수 있는 교육에 대한 기회균등도 보장받고 있다. 이와 같은 점에서 근대시민의 교양과 재산을 노동자나 신중산층도 갖는다고 할 수 있다. 따라서 원칙으로 시민에 의한 고전적 민주주의의 타당성이 그 존립근거를 잃는다고는 할 수 없다. 이와 같은 점은 현대정치에 있어 하나의 해결해야 할 과제로 지적된다.

뿐만 아니라 강화된 권력에 대해서 개인이 무력한 것이라고 한다면 정치적으로

보장된 결사의 자유를 통해서 상대적으로 국가권력으로부터 독립적인 사회집단의 형성을 통해서 정치에 영향을 미칠 수도 있는 것이며, 또한 국가권력에 압력을 질적으로나 양적으로 미치고 있는 것이다. 집단의 분출현상이 바로 그것이다. 국가권력과 개인사이에 중간적인 매개로서의 사회집단을 배제하는 것이 고전적 민주주의였다. 대중민주주의에 있어서는 개인의 연장으로서 그 무기력을 극복하는 것으로 사회집단이 형성되고 그와 같은 사회집단은 현대에 있어서는 개인의 분화된 이해관계를 실현하기 위한 제2차적인 부분사회로서 다양하게 분출하고 있다.

그런데 사실은 개인생활의 정치화에 따라 개인은 도리어 역설적으로 정치로부터 소외되고 정치에 대한 영향은 무력화되고 있다. 대중의 정치적 선택과 비판은 매스미디어를 통한 대량의 정보제공에 의존하게 된다. 그러나 대중매체가 제공하는 정보는 선택과 비판에 크게 도움을 주는 것은 아니면서도 개인으로서 충분히 처리하는 데는 양적으로 과다한 것이다. 도리어 정치와 대중으로서의 개인사이에 심연(深淵)이 구축되어 정치적 관심과 정치적 선택은 좌절되고 있다. 정치화가 진행됨에 따라 개인의 심리적 심층까지 동원하게 되어, 인간의 잠재적 에너지를 동원해서 독재주의자를 출현케 하는 경우도 있게 한다. 현대사회의 복잡화와 대규모화에 대응하는 정치는 다양하고 심각한 대중사이의 이해관계의 대립을 조정해야 하고 그렇게 하는데 정치화가 진행된다.

그러나 다양한 대중의 이해관계 대립의 조정이 충분한, 그리고 공정한 조정이 되지 못하는 데서 정치적 무관심이 야기되는데 이는 정치적 통합을 위한 체제 정합(整合, conformity)의 문제를 발생하게 한다. 이질적인 것이 동질화하는 데 정치의 기능이 발견되는 것임에도 불구하고 정치적 이질성을 무시하고 동질성을 전제로 해서 동질만이 강화됨으로써 체제순응이 강제되고 있는 것이다. 여기서는 동질성의 거부가 사회로부터 추방을 의미하고 있다. 정치적 무관심으로 정치화가 진행함에 따라 대중은 투쟁의 방향으로 동원되고 정감적인 상징이 효과적인 기능을 발휘하고 비합리적 신화가 정치적으로 커다란 한 몫을 하게 된다. 현대정치에 있어서 주권적인 존재인 대중이 주체적인 것으로서가 아니라 수동화하며 정치적 조작과 동원의 대상으로 전도될 가능성을 농후하게 내포하고 있다. 이와 같은 정치화현상은 더욱 더 진행될 가능성을 가지고 있다. 따라서 이와 같은 사태는 자유민주주의에 있어서 커다란 위기를 의미한다 하겠다. 따라서 대중민주주의의 과제는 과시즘이나 공산주의의 관계에서 정치화에 의한 대중생활의 지배를 어떠한 한계 내에 그치게 함으로써 개인의 정신적·물질적 생활이 정치화되지 않는 개인의 영역의 존재, 즉 종교적, 경제적, 사회적, 문화적, 윤리적 영역이 독자적으로 가능하게 된다는 데 민주주의의 정치는 그 생명력과 창조력이 유지·발전되는 것이다.

4. 정치와 정치학

정치의 개념이 무엇인가를 규정하는 일은 정치학에서의 최초의 과제이며 이는 극히 당연한 일이라 하겠다. 따라서 정치개념의 규정은 고대 회람의 정치학에서나 중세의 정치학에서도 시도되었다. 그러나 고대나 중세의 정치학이 개념을 시도하는 데 있어서 정치는 도시국가와 그리스도교적 국가(republic christian)였다는 데서 고대에서는 도시국가의 공동체성과 기독교적 국가의 종교성과의 관련에서 가능했다.

따라서 소규모의 도시국가, 보편주의적인 기독교적 국가와는 그 성질을 근본적으로 달리하는 근대의 주권적 민족국가에서는 정치개념의 규정을 달리 했다. 근대의 정치학에서는 정치(사회)는 주권적 민족국가였고 이와 같은 근대국가의 성장과 발전을 현실적인 조건으로해서 그 개념이 규정된다는 것은 당연한 것이라 할 수 있다. 그리하여 근대정치학에서는 주권적 민족국가를 전제로 해서 정치는 국가에서만 찾아볼 수 있는 국가특유의 현상으로 규정되었다. 즉 정치는 국가법 또는 작용의 전체 또는 국가의 특수활동으로 간주되었고, 그것이 전통적 정치학설의 지위를 차지하게 되었다.

그러나 전통적 정치학설에 있어서도 다양한 견해의 차이가 있으며, 극단적으로 말하면 정치학자의 수만큼 정치개념이 존재한다고 할 수 있다. 가령 정치를 정치의 이념 또는 목적에 의해서 규정하려는 것도 그 하나이며 거기서는 국가의사의 결정과 그 행사에 관련되는 인간의 행동이 정치로서 규정된다. 또는 정치에 있어서의 특유의 수단, 즉 물리적 강제력에 착안하는 학설도 이 범주에 포함시킬 수 있다.

그러나 현대의 정치학에서는 국가권력 가운데 비정치적인 기능이 있다는 데서 국가활동전체를 정치라고 하지 않는다. 따라서 국가가 행하는 순수한 사법적(私法的) 활동, 예를 들면 도로건설을 위한 국가와 건설업자와의 계약이나 공무원의 법규에 따른 일상적인 공무집행과 같은 것은 정치라고 하지 않는다. 전통적인 정치학설에 대해서 20세기를 전후해서, 특히 제1차 세계대전 이후에 새로운 정치개념의 규정이 시도되고 그것이 유력한 학설로 인정받게 되었다.

그것은 사회집단의 분출을 배경으로 해서 영국에서는 다윈주의에서 전개되고, 미국에서는 정치과정론의 양태(樣態)론에서 시도되고, 오스트리아에서는 사회학적 국가론에서 전개되었다. 전통적 정치학설에 반대하는 새로운 정치는 정치현상은 국가특유의 현상이 아니라 국가내의 정치집단, 사회집단의 내부적 통제나 집단 상호관계의 독자적 의의(意義)에서 정치를 찾아보려고 하는데 공통점이 있다. 여

기에는 맑스주의정치학도 포함시킬 수 있고 C.쉬미트의 友敵이론(Freund und Feind)도 또한 여기에 포함시킬 수가 있다.

이들 학설가운데도 국가의 물리적 강제에서 정치의 본질을 찾으려고 하는 학설이 있는가 하면 정치의 사회적 기능, 이를테면 인간의 협력관계의 조직화, 집단의 통제와 지도, 개성(personality)이나 이해(利害)의 조정과 같은 기능에서 정치의 본질을 찾으려고 한다. 정치를 국가특유의 현상으로서가 아니라 사회집단적 현상으로 규정한다고 한다면 정치연구가 사회집단 연구가 되어야 하는 것이 논리적이라 할 수 있다. 그러나 이 학설도 국가만을 사실상 연구대상으로 하고 있다는 데서, 물론 그럴만한 이유는 있지만, 전통적인 정치학설과의 차이가 크다고는 할 수 없게 되고 있다.⁵⁾

III. 정치와 종교

1. Marx와 Weber

이제 위에서 설명한 종교와 정치의 개념정의를 중심으로 종교와 정치의 양개념과의 관계를 고찰해보도록 하자. 여기서는 먼저 정치와 종교와의 관계를 말하기 위해서는 무엇보다도 큰대사회학'의 대립적인 두 주류를 이루고 있는 K.맑스와 M.웨버의 동일 주제에 대한 입장의 차이를 이해함이 필요하다.

마르크스는 그의 저서 「헤에겔法哲學批判」(Zur Kritik der Hegelschen Rechts-philosophie, 1843-44) 서문에서 언급하고 있듯이 인간의 해방'에 기본적인 관심을 두었다. 그러므로 그의 테마나 비판적 분석은 종교에 미치게 마련이다. 종교비판은 모든 비판의 전제'라 한다. 인간 자신이 자신의 참다운 현실을 추구하고 또한 추구해야 한다'는 것이 문제된다. 이러한 진실한 현실'의 추구에서 마르크스의 현실해결이 전개되었으며 그 현실의 발전이 궁극적인 인간의 해방'을 초래해야 한다는 것이다. 인간의 참다운 현실'을 찾아내려는 충동, 모든 비현실성의 해소, 완전한 탈환상이야말로 “ 이러한 발견이 플라톤식 확인인 순수한 인식의 결과일 뿐만 아니라 직접 인간의 사실상 그리고 실제적 변화를 의미한다는, 즉 그러한 참다운 현실의 발견만이 인간 자신의 현실적인 해방” 일 수 있는 기본적인 전제라 한다.

그러므로 종교의 비판은 다음과 같이 전개된다. 인간 그것은 이 세계 밖에서 웅크리고 있는 추상적 존재가 아니다. 인간 그것은 인간의 세계이다. 인간이 원래

5) 鄭仁興, 「정치」, 『政治學大辭典』(서울: 博英社, 1980), 1321-1326 쪽.

인간 그 자체로서 발견되어야 할 이 인간의 세계, 즉 인간의 고유한 현실, 그것은 국가·결사이다. 이러한 국가, 이러한 결사가 하나의 전도된 세계의식인 종교를 만들어낸다. 종교란 전도된 세계이므로 그리하여 종교는 참다운 현실의 발견'이 이루어져야 할 분야로 규정되고 따라서 종교에 대한 반대투쟁은 곧 종교를 그의 정신적인 향료로 삼고 있는 세계에 대한 투쟁일 뿐'이라 한다. 인간의 고유한 세계에 대한 종교의 고유한 관계로부터 결과되는 이러한 매개성'은 의식'과 존재'로서 특징지워지는 두 가지로 층계지워진 하나의 현실을 의미한다. 물론 의식과 종교와 학문(과학) 속의 의식의 표현은 기존상태들과 공속하고 있으나 그 상태들의 윤리적 제재, 축제적 보완, 일반적 위안과 정당화의 근거'로서 현실성을 감소시키는 방식으로 공속하고 있다 한다. 그러나 마르크스가 후기에 언급한 것처럼 그러한 현실의 이데올로기적 정당화는 전체현실에 공속하고 있는 것이며 그 정당화는 정신없는 상태들의 정신'(der Geist der geistlose Zustände)이며 바로 정당화를 필요로 하고 있는 세계를 위한 흡수'의 이데올로기라 한다. 그러므로 종교의 부정, 종교의 비판은 내재적인 것일 수 있는 것이 아니라 이러한 전도된 세계로부터의 인간의 해방이어야 하며 그 이론의 세계를 파괴하기 위하여 이론으로서의 그 이론을 파괴해야 한다는 것이다.

막스 베버는 마르크스의 개념과 대결한다. 마르크스는 자본주의사회를 자기소외라는 부정적 국면에서 그 사회의 법칙적 발전과 결부된 그 사회의 지양을 보았던 데에 반해서, 베버는 그 사회의 보편적인 합리화국면에 따르는 평가에서 보았다. 베버는 합리화진전의 이유들을 경제적 발전에서만 찾은 것이 아니라 사회적 이념, 특히 종교에서 구했다. 그에 있어 이념들은 경제에 환원될 수 있는 것이 아니라 자주적 요소이며 경제적 행위의 이해를 위해서도 필요한 요소이다. 주의설(主意說)'로의 이러한 전향(轉向)으로 베버의 마르크스에 대한 반대입장도 논증된다. 이러한 기본적 가설의 밑바탕에는 자본주의기원의 분석으로서 베버의 종교사회학적 연구, 특히 「프로테스탄트의 윤리와 자본주의의 정신」에 관한 연구가 이바지했다. 프로테스탄트의 윤리(소명에 따른 노동, 자본축적, 투자)의 특수한 행위 규정적 기능은 베버에 있어 물론 자본주의 성립의 설명을 위한 유일한 요인은 아니고 아주 중요한 요인일 뿐이라 하여 원인다원론'의 입장을 취했다.

종교에 대한 부정적 관념은 마르크시즘의 하나의 주요한 구성요소이다. 이러한 태도는 모든 다른 세계관을 배제하는 하나의 세계관이라고 하는 요구는 물론 실제와 관련된 기본관념으로부터 설명된다. 첫째 요구는 필연적으로 마르크스주의적인 것은 아니다. 그 요구는 엥겔스의 명제로 환원된다. 그와 반대로 필연적으로 마르크스의 견해와 결부되고 있는 것은 제2의 요구, 즉 (구체적이며 현실주의적으로 이해된) 인간적인 것이 어떻게 실현될 수 있는가, 그리고 역사는 일반적인 인

간접 존재를 논증하기 위해 어떤 길을 제시하고 있는가이다. 이 경우에, 예를 들면 마르크스주의자와 기독교도들간에 사회적 실천 또는 동포에 이바지한다는 차원에서의 이해의 가능성이 열린다. 스탈린시기의 독단주의로부터의 전향과 더불어 특히 가톨릭교도들과 마르크스주의자들간에 대화가 증가되고 있는 데서 볼 수 있다. 이제까지 그 대화는 소외의 지양문제에 중점을 두고 있다.

2. 종교의 정치적 기능

종교의 사회적 기능은 그 사회의 의미, 가치를 확립하고 사회질서를 유지하여 전통을 강화시키는 데 있으므로 정치와 밀접히 관련되어 있다. 세속화되지 않은 전근대사회에 있어 종교는 최고의 권위이며 종교적 권력은 군사적 권력과 경합할 정도로 강력했다. 종교는 사회에 가치를 부여하는 질서형성의 공로자로서 질서를 형성함에 사용된 폭력이나 질서를 유지함에 필요한 강제를 비폭력적인 종교적 권위로 그 정통성이나 타당성을 납득시키는 것이기 때문이다. 여기에서 우리는 종교의 이데올로기적 정당화기능을 찾아볼 수 있고 또한 그런 뜻에서 스콜라철학에서 사용된 자유와 부자유'개념이 본질없는 개념'이라는 사실을 이해할 수 있게 된다. 종교에 의한 질서의 정통화와 전통의 강화는 그 질서가 안정되어 존속하는 한 유효하나 그 사회질서가 위기에 빠질 경우 종교가 보편성을 획득하지 못하면 무효로 되거나 그 유효성이 손상된다. 그것은 무엇보다도 종교가 정치적 무관심의 배양소 역할을 하여 왔다는 반증도 될 수 있다. 그러나 반면에 한국의 경우 그리스도교 도입초기과정은 기존가치체계에 대한 도전을 의미하기도 했다.

종교적 원리로 정치를 하는 것을 신정정치라 하나 그것은 종교가 가장 큰 사회적 기능을 발휘하고 있음을 말한다. 그러나 사회적 분화가 이루어짐에 따라 종교와 정치의 결합이 무너지고, 특히 종교개혁을 통해 양자는 분리될 것이 요구되었다. 즉 세속화과정을 통한 근대사회의 성립이 그것이다. 근대에 이르러 시민계급의 경제적 권력이 사회의 주도권을 장악하게 됨으로써 사회와 국가를 구별하는 이데올로기를 표방하게 되어 종교는 개인적인 사적 영역으로 후퇴할 것이 요구되었다. 그리하여 종교는 전통적 문화의 하나로서 잔존하면서 그의 전통적 기능을 유지하게 된다. 이 경우에도 두 가지 유형을 생각할 수 있다. 종교가 새로운 정치나 사회의 움직임에 따라 이해하지를 않고, 말하자면 반동적 역할을 하는 경우가 많다. 종교를 일반적으로 보수적인 것으로 생각하게 됨은 바로 그 때문이다. 그 탈피가 이루어지는 경우가 있다. 유대교로부터 그리스교로, 중세의 가톨릭교로부터 종교개혁이 이루어진 바와 같은 변용이 이루어진다. 후기자본주의' 단계에 이

르러, 특히 최근 유럽에서 대두하고 있는 기독교도들과 마르크시스트간의 대화로 표현되고 있는 자유주의적 사회주의'로의 탈피시도도 현대사회의 구조적 변화에 따른 변용시도에 속한다고 말할 수 있다.

3. 현대정치와 종교적 정치

예언자나 설교자가 이미 정치가로서 대두했다. 마키아벨리는 근대의 제일 가는 위대한 정치가를 무장한 예언가라 표현했다. 그러므로 인간은 통상적인 정치적 실체가 인간을 폐쇄하려는 장벽을 뛰어 넘고자 시도함으로써 인간을 순화시키고 변용시키려는 정신적이며 종교적 정치가 있을 수 있다. 이러한 종교적 정치에 있어서는 전혀 통상적 정치일 수 있는 종교집단의 단순한 이해관계의 옹호 그리고 국민에 대한 단순히 윤리화된 설교를 초월하는 일상화된 종교적 정치는 고려되지 않는다. 오히려 그 고려는 종교적 정치의 많은 목적이 왕왕 속세의 한계를 이미 초월하고 있는 인간의 성화를 생각하는 전체적으로 생각하는 테두리 속에서 이루어진다. 그와 같은 종교적 정치는 삶을 부정하는 무정치'(Nicht-Politik) 일 수 있다.

그리하여 카알 바르트(K. Barth)는 바로 그 좋은 국가'는 삶의 유지를 목표로 하고 인간적 생존의 비열을 은폐하고자 하는 것이므로 증오할 만한 것이라 생각한다. 그러나 종교적인 것으로 세계를 혁명화하고자 하고, 또한 토마스 뮌쩌(Th. Münzer)의 말을 빌면“ ‘세속적인 삶을 정신적인 삶으로 선회시키고자 하는’ 종교적 정치의 조류들이 있다. 그러나 정신화된’ 인간은 이미 세속적 공동체(국가)의 구성원이 아니며 이미 정치적 동물'도 아니다. 그 인간은 공통적인 세속적 현실들, 가족, 국가, 조국정치로부터 일탈해 있다” 는 것이다. 쿨랑제(N.D. Fustel de Coulanges)는 그의 저서 「고대도시」 (La cité antique, 1864)에서 인간의 순수한 정신화(精神化) 정치에 의해 마음은 정치(politica)를 떠나버렸다고 말하고 있다. 국가와 정치는 그와 같은 변질된 정치적 목적설정으로 넘쳐흐르고 있다. 영국의 시민혁명시 종교적 공산주의의 지도자였던 윈스턴리(G. Whinstanley)는 “ 우리는 무엇을 필요로 하는가, 우리가 하나님의 법을 마음속에 지니고 있다면 당신들의 외형적인 법들을!” 라고 외쳤다.

우리는 또한 전봉준에 의한 동학혁명'을 생각할 수 있다. 종교적 정치는 정치적 세력들이 정신적 힘'을 다시 독점하는 결과가 될 수도 있다. 어떤 사상가는 정신적인 칼(교권)과 세속적인 칼(속권)이 분리된 것을 서구의 큰 불행이라 설명한다. 그리하여 마음, 양심, 그리고 신적 존재 자체도 풀려졌고 근대사회의 울 밑에서

영원한 혁명이 멈추고 있다고 한다. 즉 영혼(마음)을 지배하지 못하는 국가는 국가가 아니라'는 것이다. 현대의 전체주의운동은 정치는 하나의 세계관, 즉 하나의 종교, 하나의 신과 일체가 되어야 한다는 신념에 매여 있다. 칸트에 의하면 인간은 결코 단순한 수단이어서는 아니 된다. 국가는 그의 수단으로서 인간을 필요로 한다. 그러나 이러한 수단, 즉 인간에 의해 그 국가의 목적이 한계가 그어진다.⁶⁾

IV. 정치와 윤리

1. 역사적 전개

정치와 윤리를 조사(助詞)로 연결시킨다는 것은 정치와 윤리를 개념적으로 대립시킨 것이라 하겠고 양자의 차이가 있다는 데 가능한 것이라 하겠다. 따라서 우선 정치적 책임과 같이 정치의 결과에 대한 책임의 문제라든지 정치의 내용이 윤리적인 것이어야 한다든지 하는 문제는 여기서 다루어야 하는 것이 못된다. 윤리가 인간과 인간과의 관계를 규정하는 규범·원리 등을 총칭한다는 데 이의가 있을 수가 없고, 또한 정치가 인간과 인간과의 관계를 규제하는 것이라는 데 이견이 없다고 한다면 정치와 윤리가 밀접한 관계가 있다는 것은 명백하다. 그러나 윤리는 인간의 직접적 심정에 근원하는 기초적인 것이라는 데 정치와는 차원에 있어서 차이가 있고 포괄성에 있어서 크게 차이가 있다. 이 점에 있어서 정치가 인간의 행동을 규제하는 경우에 있어서도 정치와 관계없는 윤리의 독자적 영역이 존재하고 있는 것이다. 또 다르게 표현한다면 윤리는 정치를 초월한 일 측면이 있다는 것이다. 따라서 정치와 윤리의 문제는 양자를 대립적으로 개념화한다는 데 본질적인 점이 있다 하겠다. 정치와 윤리를 대립·개념화한다고 한다면 정치와 윤리는 다음과 같이 집약된다고 하는 경우 그 문제성이 가장 명백하게 된다.

정치는 어떠한 형태의 것이든 간에 인간의 대립을 전제로 해서 그것을 통일 또는 조정하는 권력의 극대화라 집약해야 한다면 윤리는 인간의 존엄성을 추구하는 인격윤리로 집약된다 하겠다. 그런데 여기서 지적해야 하는 점은 정치와 윤리가 특정의 국가나 사회에 있어서 반드시 대립한다는 것은 아니라는 것이다. 도리어 역사적 현실의 국가나 사회에서는 정치와 윤리는 통일된 형태로 그 존재가 가능하다. 또한 통일적인 정치생활을 가능케 하는 기능을 다 같이 수행했었다. 정치와 윤리는 특정의 국가나 사회에 있어서 그 구체성과 역사성을 띠게 되는 것이며, 또

6) 尹謹植, 상계서, 1305-1307 쪽.

한 변화하는 것이다. 즉 정치가 인간관계의 대립을 전제로 하는 통일 또는 조정으로서 전개되는 것이며, 윤리도 또한 국가나 사회에 터전해서 그 구성원을 구속하는 규범인 것이다. 이와 같이 역사적 현실에 있어서는 정치와 윤리가 통일과 대립의 동태적 전개를 보이는 것이 일반적이며 현실적으로 통일과 대립의 어느 하나의 측면이 현저하게 전면에 나타난다 하겠다. 정치와 윤리의 역사적인 전개는 다음과 같다.

원시사회에서는 사회생활을 전적으로 규제하는 것은 종교인 것이었다. 따라서 종교적 원리에 의거하는 정치, 즉 신정정치(theocracy)가 일반적인 정치였고 권력은 종교적·정신적인 것으로서 그 구성원을 구속했다. 그 구성원은 원시적인 공동체에 인격적으로 완전히 매몰되어 있고 윤리의 규범성은 의식화되지 않고 일상화되고 있었다. 따라서 원시사회에서의 정치와 윤리는 직접적으로 통일되어 있었다. 사회의 지도자는 주술사·사제·신관 등이었고 명령적 지휘자로서의 기능을 담당했었다. 그들은 사회에 가치를 부여하는 질서형성자로 존립했고, 종교가 질서와 권력의 정통화에 결정적인 기능을 담당함으로써 원시사회의 안정을 가능케 했다. 원시사회가 붕괴함으로써 형성되는 고대국가에 있어서도 원시사회의 신정정치가 정치사회의 통제에 유효한 원형으로 사용되었다. 거대한 동양적(oriental)인 제국에 있어서는 통치를 위한 권력기구인 관료제를 형성케 했다. 공공규범과 인민의 윤리는 명백히 구별되고 공공규범은 황제의 신격화로 그 극에 달하고 인민의 윤리는 종족적 공동체의 습속이나 관습으로 원시사회에서와 같이 일상화된 형태로 존립했고 거기서도 여전히 종교는 거대한 힘을 발휘했다. 황제의 신격화에 따른 황제예배는 거대한 권력기구를 유지하는 데 절대적으로 불가결한 것이었다. 황제의 강제적 물리성에 의한 권력지배로서는 인민의 반항만을 초래한다는 데서 비폭력적인 종교나 가족적 윤리에 의해서 그 정통성이나 타당성을 심리적으로 보완하는 것이 필요했었다. 인민의 정치에 대한 심리적 보완에 가장 적절하고 또한 설득력있는 것이 종교와 가족윤리를 기본으로 하는 인륜적 윤리인 것이었다.

그러나 고전적인 고대국가, 폴리스(polis), 즉 희랍이나 로마의 도시국가에서의 정치와 윤리는 동양적인 제국과는 크게 차이가 있는 것이었다. 폴리스에서는 우선 정치와 종교가 분리됐다. 초기의 폴리스에서도 습속이나 관습은 신적인 것으로 간주되었다. 그러나 도시국가가 역사적으로 발전하는 가운데 정치와 종교는 분리되고 윤리는 폴리스적 윤리로 정착하게 됐다. 폴리스는 시민의 공동체이며 거기에서 생활했던 노예와 외국인은 폴리스에서 소외된 존재에 지나지 않았다. 폐쇄적인 공동체였던 폴리스는 자연을 터전으로 한 인간의 본질을 가장 잘 발휘해서 이룩한 사업으로 간주됐다. 시민의 전인격은 폴리스에 매몰되었고 시민의 재산제와 가족제는 시민이 정치에 참여함에 있어서의 기능상의 차이를 제약하는 자격요건인 것

이었다. 시민의 윤리는 폴리스적인 것으로서 그 능력에 따른 덕(virtue)인 것이었고, 폴리스의 정의·조화·중용의 덕인 것이었다. 인간의 인간다운 생활은 폴리스에서 가능한 것이었고 폴리스 없이는 인간은 신 아니면 동물에 지나지 않는다는 것이었다. 폴리스에서는 공공윤리와 사적 윤리는 동일한 것이었다. 정치는 플라톤에 의하면 교육인 것이었고 교육은 폴리스가 주체가 되어야 하는 의무교육인 것이었다. 따라서 폴리스가 현실적으로 이해대립을 토대로 해서 두 개의 도시와 같은 양상을 취한다든지 또는 정치적 당파투쟁으로 말미암아 당쟁이 전개된다 하더라도 정치와 윤리는 분리되어야 하는 것이 아니라 통일되어야 하는 것이었다.

2. 자연법과 윤리

폴리스의 붕괴는 폴리스적 윤리의 존속을 불가능케 했다. 알렉산더제국은 동양적 제국의 전통을 계승해서 황제를 신격화하고 황제예배로서 그 거대한 권력을 유지하는 것을 꾀했으나 단기에 그치고 그 전통을 로마제국에 인계했었다. 개인은 그 행복을 실현케 하는 폴리스적 공동체를 상실했다는 데서 변동하는 정치적 상황 가운데 행복을 추구해야만 했다. 그러나 변동하는 사회생활 가운데서 행복을 찾는다는 것은 불가능했다. 개인은 이미 헬레니즘시대에서는 정치적 동물일 수 없고 따라서 윤리는 개인적인 것이어야만 했었다. 그것은 당시의 모든 철학이 윤리학의 성격을 띠게 했고 현실의 정치에서 도피한다는 데 공통점이 있었으나 개인적 윤리를 세계원리에까지 높이게 된 것은 스토아철학의 코스모폴리타니즘(cosmopolitanism)인 것이었다. 헬레니즘시대의 스토아철학에서의 개인은 세계시민(cosmopolitès)인 것이었고 폴리스적인 관습과 관계없이 이성화된 개인의식의 표현인 것이었다. 따라서 개인의 행복을 불안한 현실에서 찾지 못한다는 데서 자연에서 구한다는 것은 당연한 것이었다. 인간에 있어서 진정한 국가는 신적 이성이 지배하는 코스모스인 것이며, 코스모스에서는 국가의 대립, 인종이나 귀천의 차별과 같은 불합리한 것들이 철폐되어야 한다는 것이었다. 개인은 코스모스의 자연법(자연법칙)에 따라야 하고 그것은 인간이 이성을 分有하고 있다는 데서 가능하다는 것이었다. 세계를 지배하는 자연법은 로마제국에서는 로마법과 결합해서 그 보편성과 영원성이 강조됐고, 또한 그렇게 됨으로써 로마제국이 유지되는 데 크게 이바지했다. 그러나 거기서의 자연법은 개인의 인격과는 관계없는 법체계에 지나지 않았다. 개인의 자유와 인간의 존엄성을 중요시했던 코스모폴리타니즘의 윤리는 로마제국에서는 권력의 정당성을 제공하는 기능을 하는 데 지나지 않는 것이었다.

정치와 윤리가 새삼스럽게 자각화하는 것은 원시기독교에서 가능하게 됐다. 기독교의 본질은 그리스도의 인격을 핵심으로 했다. 절대자인 신이 인간과 결합하는데 있어 그것을 가능케 하는 것이 기독교적인 것이며 따라서 예수는 신의 인간에 대한 계시인 것이었다. 인간은 기독교에 있어서 죄인인 것이며 죄인은 벌함과 동시에 구제한다는 데 예수의 탄생과 부활의 의의가 있는 것이었다. 죄인으로서의 인간이 신과 접촉하는데 불가결의 것이 복음인 것이었다. 신과의 인격적 접촉을 강조한다는 데서 사회윤리가 제공되었다. 사회관계에 대한 정의의 원리와 개인관계에 관한 사랑의 원리가 거기서 대응시켜졌다. 신에 대한 절대적 신앙과 인인(隣人)에 대한 사랑이 예수를 통해서 통일되는데 인간은 진정한 자유를 향유한다는 것이었다. 신을 믿는다는 것과 이웃을 사랑함으로 자유로이 되는 인간에 있어서는 지상에서의 모든 가치는 부정됐다. 여기에 협애한 민족종교는 극복되고 현세적 제도인 노예와 주인, 기독교인과 이방인의 차이는 부정된다. 그것은 억압되고 있는 민중에게는 해방을 선언한 것이었고, 인간에 있어서 무엇보다 가치있는 것은 인간의 인격이며 그 윤리로서는 개인의 내면적 심정에서 우러나는 인격적 도덕인 것이었다.

이와 같은 기독교에 있어서는 정치와 윤리가 대립적인 것으로 개념화된다는 것은 당연했다. 원시기독교는 당시 소수파였다는 점이 지적되어야 한다. 그리고 그 역사관이 종말론이었다는 것이 곁들여 지적되어야 한다. 즉 종말에 있어서 신의 국가라는 것이다. 따라서 소수파로서 기독교가 로마제국의 박해를 받아야 했다는 데서 정치와 윤리의 문제는 새로운 전개를 보이게 된 것이었다. 신의 국가와 지상의 국가는 절대적으로 준별되어 인간은 신을 신앙해야 했고, 지상의 국가는 신자에 있어서는 관심의 대상이 될 수 없는 것이었다. 신을 신앙하는 인간은 현세적인 모든 가치나 제도와는 관계없이 사랑과 신앙에 의한 공동체에서 순결하게 생활해야만 하는 것이었다. 원시 기독교의 신자들의 공동체는 교회에 계승되고 교회적 신앙생활 가운데 신앙은 진정한 개인적인 것이 된다는 것이었다. 소수파로서의 기독교신자들의 교회는 전투적인 것이 아닐 수가 없었다. 제국의 박해와 이에 대항을 통해서 그리스도교도들의 순수성은 더욱 확고한 것이 되었고 그 윤리는 정치권력과 단절 가운데 확보되고, 그것이 또한 일반민중 가운데 침투하게 되었다. 여기에 정치와 준별되는 윤리나 종교가 정치에 미치게 된 영향은 결정적인 것이 되는 것이다.

물론 고대희랍의 폴리스적 윤리에 도시국가의 시민의 전인격이 매몰되고 있었다고 해서 그것이 현실의 도시국가에서의 치열한 정쟁이 전개되고 있다는 것을 부정하는 것이 아니다. 도시시민에 있어서 정치와 윤리가 의식되지 않은 것도 아니었다. 그와는 반대로 그리스도교에 있어서 윤리와 정치가 준별되고 정치에 대한

무관심성 또는 소극성이 현실의 정치를 긍정하는 정치적인 의미가 있었다는 것을 부정하는 것도 아니다. 깊이 대중에 침투하게 되었던 기독교가 소수파에서 다수와 화합에 따라 로마제국과의 충돌이 불가피하게 되고 그것은 도리어 기독교가 정치적 관심을 갖게 했고, 또한 기독교가 로마국교화합에 따라 정치화는 더욱 진행되었다. 그것은 바로 기독교가 로마제국의 정신적 통일에 있어서 가장 유력한 무기의 제공인 것이었다. 그러나 그것은 또한 기독교로서는 스스로의 정신적 순수성의 희생을 의미했고 여기에 타협적인 사회윤리가 성립하는 것이었다. 그것은 역시 정치와 종교 내지 윤리의 준별이었고 나아가 교회의 확립에 따라 정치적 권력의 교회적 권력에의 종속이 강조되었다.

3. 정통성의 위기

중세국가에서는 신국의 실현보다 교회의 우위가 더욱 강조되고 로마제국의 몰락 이후에 있어서는 교회를 담당자로 하는 기독교국가(Republican Christian)의 보편성을 자각해야만 했다. 교권을 확립함에 따라 교회가 인간의 모든 생활영역에 적극적으로 간여하게 됐고, 그것을 뒷받침하는 데 있어서 자연법이 도입됐다. 중세국가에서는 투쟁이 아니라 그 질서를 안정케 하는 윤리적 기초가 필요하게 됐던 것이다. 자연법은 이성적이면서도 사회적 동물(animal rationnel et social)인 인간에 있어서의 도덕의 기초였고 사회적, 정치적 제 제도도 합리적인 것으로 변증(辨證)됐다. 우주는 신의 이성에 의해서 지배되며 신이 그 정점에 위치하는 것이었다. 만물은 각각 스스로의 위치에서 목적을 향해 질서에 참여해야 하고 인간은 이성적 존재로서 자연법을 이해할 수 있고 신분에 적합한 행동을 하는 가운데 그 본질이 완성되는 것이다. 따라서 정치는 자연법의 구속을 받아야 하는 것이었다. 자연법의 도입은 결국 정치에 윤리적 정통성을 제공하는 것이었다. 정치가 그 정통성을 상실하는 경우는 자연법에 대한 정치의 배반의 경우인 것이며 그것이 저항권의 문제로 다루어지기도 했으나 저항권의 본질적인 점은 정치가 자연법을 따라야 한다는 것을 강조하는데 있는 것이었다.

중세의 질서가 붕괴하는 과정에 있어서 정치가 정치로서의 고유가치를 찾게 되는 것이며 그것은 르네상스와 종교개혁에 있어서 준비되었다. 중세적인 종교윤리와 자연법으로부터 정치가 해방되는 것이었다. 자연은 우선 자연과학의 대상으로서의 자연이어야 한다는 것이 필요했고 그것은 물론 자연질서의 성립으로 가능하게 됐다. 자연이 현대적 의미에서의 자연으로 간주된다는 데서 비로소 인간도 윤리와 자연법에서부터 해방될 수 있는 것이었다. 르네상스시대의 마키아벨리에 의

해서 정치는 그 고유의 가치가 있는 것으로 간주되고 권력의 논리에는 통치자도 따라야 하는 것이었고 권력을 위해서는 윤리나 도덕, 또는 종교도 때로는 무시되어야 한다는 것이었다. 그것이 레종 데타(raison d'État)인 것이었다. 종교개혁은 레종 데타가 강조되는 주권국가의 형성과정에 있어서 교회제도에 대한 신앙의 순화를 위한 정신적 운동인 것이었다. 그러나 종교개혁에 있어서의 신앙의 강조는 인간의 정신적·윤리적 가치를 새롭게 인정하도록 했다. 정치와 윤리는 대립되고 긴장관계에 있어야 하는 것이었다. 종교와 윤리는 분리되고 법과 윤리는 또한 분리되었다. 자연법은 중세에서와 같은 신적 이성에 의한 법이 아니라 세속화된 합리적인 것이었고, 그와 같은 자연법은 이성적 규범으로서 교회와 왕권신수설과 정면으로 대립하는 것이었다.

근대의 시민혁명은 근대국가에서의 주권과 인권의 대립을 해결함에 있어서 인권을 보장하는 기구로 국가를 정립했고 따라서 국가는 규범의 구속을 받아야 하는 것이었다. 그러나 현대국가에 있어서는 정치와 윤리는 새로운 국면을 보이고 있다. 현대국가의 특징은 사회생활의 정치화에 찾을 수가 있음으로써 윤리에의 정치의 침투가 현저하게 진행되고 있다. 기독교 종교윤리가 정치에 있어서 결정적인 역할을 한 것이 자본주의의 고도의 발전과 기계문명의 발달인 것은 지적할 필요가 없을 것이다. 정치화는 윤리를 인간의 내면적 생활에 국한시키지 않고 있는 것이다. 정치권력은 현실에 있어서 윤리를 통제할 뿐만 아니라 모든 것을 정치화함으로써 그 정통성을 확보하려고 하고 있는 것이며 여기서의 윤리의 강조가 윤리의 정치화를 위한 것이고 그것은 윤리의 위기를 의미한다 하겠다. 현대국가에 있어서 정치와 윤리는 권력의 극대화와 인격도덕의 존중의 극대화라는 이율배반의 극한적 상황을 나타내고 있는 것이며 그 해결에 있어서 새로운 과제를 던져주고 있다. 이는 자본주의와 민주주의의 모순관계가 정통성(legitimacy)의 위기를 불러오는 것과 같다. 그것은 인류가 경험한 시련 가운데 극복해야 할 심각한 문제가 아닐 수 없다.⁷⁾

V. 정치와 교육

권력과 도덕의 양극대화의 이율배반을 두고 오늘날 시장경제의 원리에 입각한 자본주의적 민주주의(capitalist democracy)의 정통성(legitimacy)의 위기(crises)를 두고 이의 극복을 위하여 우리는 정치와 (종교)교육의 관계를 마지막으로 고찰해 보지 않을 수 없다. 교육은 일반적으로 의도적인 (종교)윤리교육을 통한 인간

7) 鄭仁興, 「정치와 교육」, 『정치학사전』 1343-1345 쪽.

형성이라 할 수 있다. 이 경우 교육의 조건으로서는 ① 교육의 주체나 객체가 인간이란 점에서 거기에는 반드시 가치적인 목적 의식이 있다는 것, ② 형성소재인 인간이 교육을 받음으로써 변화한다는 것 등이 전제되어 있다. 따라서 교육은 인간형성을 의도함으로써 행한다는 데 있어서 개인의 내적인 발전을 위한다는 데 정치와 구별된다고 할 수 있다. 정치도 인간을 통제한다는 데 있어서 교육과는 구별이 없다 하겠으나 정치는 권력적 배경을 토대로 해서 인간을 통제하는 것이다.

그러나 고대 그리이스의 플라톤(Platon, B.C.427-347)의 「이상국가론」(Politeia)을 최대의 교육론으로 루소가 평하고 있는 바와 같이 정치와 교육은 밀접한 관계가 있다. 특히 교육이 일부인사나 사적 기관에 의한 것에서 해방되어 국가에 의해서 제도화되는 경우에 있어서는 공교육으로서의 성격을 띠게 되고, 비록 시민사회의 요구에 적응하여 중립성이 내세워지는 교육이 되는 것이기는 하나 권력작용으로서 교육이 행해진다. 따라서 이와 같은 경우의 교육이 교육이 되기 위해서는 인간을 외적으로 통제하는 것이 아니라 내적으로 통제해야만 한다.

그러나 위에서 지적한 바와 같이 정치와 교육이 인간을 통제한다는 데는 차이가 없고 그 차이는 외적·내적인 점에 있다. 따라서 정치는 반드시 교육적 요소를, 교육은 정치적 요소를 많은 적은 포함하고 있다. 그것은 정치나 교육은 다 같이 가치적인 목적 의식을 전제하고 있기 때문인 것이다. 이와 같은 점에서 교육에는 그 목적·내용·방법 등에 관하여 가치선택이 불가결의 것이 되며, 그것은 계획적으로 행해지는 경우 더욱 현저하다고 하겠다. 교육은 당파성과 정치성을 떨 수밖에 없는 이유는 여기에 있다. 확실히 근대시민사회 이전에 있어서의 교육은 그 대부분이 지배계급을 위한 것이었다. 인문적 교양은 귀족·승려·군인 등의 일부의 지배계급의 것이었고 그 교육을 받은 것도 그들의 지배계급의 자제들이었다.

그러나 시민사회에 있어서 교육은 양적 확대를 가져오게 되고 교육이 일부계급에 봉사하는 것이 아니라는 중립성의 가상(假象)이 성립했다. 그것은 더욱이 국가가 중립적인 권력에 지나지 않는다는 데서 국가에 의한 교육은 중립성의 것이라고 간주되고, 일반행정으로부터 독립한 교육행정의 형식을 취했다. 교육이 자각적·계통적인 것으로 되는 것은 시민적 인간관이 나타남으로써 이지적·현실적인 그것의 양적 확대에 연유하며 여기에 학교가 교육기관의 중심적 위치를 차지하게 되고, 그것의 제도적 장비가 이루어진다. 근대국가가 교육에 간여하게 되는 것은 19세기 이후의 일이며 19세기 후반에는 국민교육의 확립이 의무교육제도를 보급시켰다.

이와 같은 과정에서 교육과 종교가 분리되어 교육은 종교에 대해서 중립을 지켜야 한다는 원칙이 확립되고, 또 한편에 있어서는 국가의 번영과 국민의 복지를 목적으로 하는 학교제도가 되어야 한다는 관념도 성립하여 국가목적을 위해서 교

육이 동원되었다. 그러나 교육은 그 의사가 어떠한 것이든 간에 본질적으로 다소를 막론하고 정치적 요소를 내포하고 있다는 데서 객관적으로 당파성을 띠고 있다는 것을 부정할 수 없다. 그리고 마르크스주의에서는 교육의 계급성을 강조하고 있다.

그러나 그것은 교육이 의식적으로 당파성의 입장에서 행해져야 한다는 것의 의미하는 것은 아니다. 교육은 적어도 미래를 위해서 개방되어 있는 체계이며 따라서 미래에 있어서의 모든 가능성을 위해서 개방되어야 하고 당파성이나 정치적으로부터 자유로운 것이 되도록 노력해야 한다 하겠다. 교육이 객관적으로 어떠한 당파성을 띠었는가는 적어도 교육자체에서는 논의할 문제가 되지 않는다. 19세기 이후의 교육이 국가의 부강에 이바지했다는 것도 사실인 것이며, 또한 국가를 움직이는 지배계급에 대한 비판력을 크게 배양했다는 것도 부인할 수 없는 사실이라 하겠다.⁸⁾

VI. 결론 : 동학(東學)의 교정쌍전(敎政雙全)

칸트의 정치사상은 도덕(성)을 가장 중심되는 가치와 윤리로 이루어져 있다. 여기서 그는 이성의 법칙이 정언명령(正言命令, categorical imperatives)을 내려 다른 사람을 목적'으로 다루고 결코 수단'으로 다루지 말 것을 의무로 할 것을 지시하고 있다.⁹⁾

국가는 인간을 그의 수단으로 필요하고 그러나 국가는 인간에 의해 그 목적의 한계가 그어진다. 또 정치와 윤리는 권력의 극대화와 도덕적 가치의 극대화라는 이율배반의 과제를 던져주고 있다. 정통성(legitimacy)의 위기(crises)가 도래한 것이다. 이러한 종교와 정치의 대립과 통합의 문제는 이제까지 인류가 경험한 시련가운데 가장 심각한 문제가 아닐 수 없다.

하와이대학의 정치학 교수로 있는 Marh Juergensmeyer교수는 이러한 세속국가(secular state)의 종교와 정치의 불일치를 두고 종교민족주의(religious nationalism)의 이름으로 교정일치(敎政一致)를 이란의 호메이니의 회교민족주의에서 찾고 있다. 그런데 작금의 실정은 테러와 폭력이 난무하고 있는 것을 두고 회교민족주의가 새로운 냉전(new cold war)을 가져오게 하는 것이 아닌가 우려하고 있다.¹⁰⁾

8) 鄭仁興, 상계서, 1340쪽.

9) Andrew Heywood, *Politics*(London : Macmillan Press LTD., 1997), p.141.

10) Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? : Religious Nationalism Confronts the*

이리하여 필자는 회교도 기독교와 마찬가지로 유일신관(mono-theism)을 신념 체계로 하는 종교인 것을 두고 21세기 새천년의 문명은 유신관(有神觀)과 범신관(汎神觀)을 통합한 범재신관(汎在神觀, pan-en-theism)에서 신문명을 열어간다고 보는 것이다. 이는 일찍이 Whitehead의 유기체적 과정철학에서 그 논리를 밝혀놓은 것이기도 하지만 이 원리에 기초한 John Cupp의 과정신학(Process Theology)에서 미래의 신학이랄까 종교를 설파하고 있는 것이기도 한 것이다.¹¹⁾

따라서 여기서는 동학의 한울님신관이 범재신관의 취지(framework)에 맞는 것으로 보고 동학의 人乃天의 원리에 의하여 종교와 정치가 일치를 이룬다는 교정쌍전(敎政雙全)에 대해 언급하고자 한다. 일찍이 녹두 전봉준 장군은 동학사상에 의거하여 포덕천하(布德天下), 보국안민(輔國安民), 광제창생(廣濟蒼生), 지상천국(地上天國) 건설의 기치를 내걸고 정치혁명을 주창하였던 것이다.¹²⁾

동학혁명의 발발후 동학군이 전주를 점령하면서 정부와의 사이에 화약(和約)이 성립되었다. 전주화약에는 지방행정기관으로서 집강소(執綱所)를 설치하기로 되어 있었다. 집강소는 동학교단의 조직과 유기적인 관련위에 성립된 것이었다. 오늘날의 교구제 즉 포접(抱接)제'가 실시된 것이다(1878-1884).¹³⁾ 각 포(접)에는 포주(접주)를 두어 통솔하게 되어있는데 동학혁명때 동학농민군을 기포(起包)라고 한 것도 여기서 유래하는 말이다.

1884년 12월에는 각 포의 사무처리를 위해 소위 육임(六任)제'를¹⁴⁾두게 되었다. 이러한 기성 교단 조직은 그 후 새로운 교세확장으로 포(접)와 포사이에 세력균형이 무너지게 되자 각 접주가운데 유력한 사람을 뽑아 도접주(都接主, =大接主)로 임명하여 그 지방의 포를 통할하도록 하였다.

Secular State(Berkeley LosAngeles : University of California Press, 1993)참고.

11) John B. Cobb, *The Christian Natural Theology*(Philadelphia : The Westminster Press, 1974).

—, *The Structure of Christian Existence*(New York : The Eabury Press, 1967),참고.

12) 崔東熙, 金義煥, 金龍德, 『東學革命 : 혁명투사 全琫準』, (서울 : 同學出版社, 1976), 229-239 쪽.

13) 포(접)제'에 대하여 包主를 接主라고도 하는 것은 포가 접으로부터 발달한 것을 의미하는 동시에 접은 교화적인 것이며 포는 교정적인 것을 의미한다.

14) 六任制라 함은 접주 밑에 있는 敎長, 敎授, 都執, 執綱, 大正, 中正의 6任을 말하는 것으로 교장의 임무는 質實厚望人으로, 교수는 誠心修 可以傳授人으로, 도접주는 有風力 明紀綱 知境界人으로, 집강은 明是非 可執紀綱人으로, 대정은 接公平 勤厚人으로, 중정은 能直言剛直人으로 임명하여 사무도록 하였던 것이다.

이와 같이 교세확장과 교단조직이 상호유기적인 관련하에 발달하여 1892,3년의 교조신원(敎祖伸寬) 운동이 전개되어가 갑오동학혁명 때가 되면 조직은 더욱 개편 확대되어 과거의 육임제에 대하여 접주, 접사(接司), 교장, 교수, 집강, 도집, 대정, 중정 또는 접주, 접사, 교장, 봉교(奉敎), 집강, 대정, 중정, 봉도(奉道)의 팔직제가 시행된다. 동학혁명 때가 되면 접주에는 대관구, 소관구에 따라 대접주, 수접주(首接主), 접주의 구별이 있었다.

이렇게 1894년 동학혁명 당시 동학교도와 농민이 조직적인 부대로 규합 편성될 수 있었던 것은 동학교단이 접주제를 가지고 있었기 때문이다. 동학을 통해서 근대 민주국가 건설을 위해 종교와 정치가 교정쌍전으로 통합된 순기능적인 사례를 우리의 근대사에서 볼 수 있는 것이다.

전주화약후 동학군에 의해 전라도 각읍에 설치된 집강소는 동학교단의 기성조직과 유기적인 관련위에 성립된 것으로 이 집강소에는 다시 집강, 서기(書記), 성찰(省察:監察의 뜻), 집사(執事), 동몽(童蒙)등의 임원을 두어 상,하 명령계통아래 폐정개혁안에 따른 지방행정과 치안임무를 담당하였다. 그리고 집강소의 대본영을 대도소로 하여 전주에 설치하였다.

집강소는 대부분의 군현(郡縣)에 설치되어 동학측의 집강이하 임원들이 이곳에서 주도권을 쥐고 폐정개혁을 수행해갔다. 이로부터 전라도 53주는 한고을도 빠짐없이 모두다 집강소가 설립되어 민간의 서정을 집행하게 되었다.

“무릇 전일 토호(土豪)가 백성들 산에 능장(勒葬)한 자는 파궂기게 하고, 백성들의 재산을 억탈(抑奪)한 자는 돌려주게 하고, 또 수재(守宰)가 부민(富民)을 가두고 치고 속이고 한 자는 곧 석방케 하고, 양반들이 억지로 양민을 천자(賤子)로 만든 것은 속량케 하고, 구애없이 가취(嫁娶)하고, 평민을 노예자와 같이 하는 것을 평등케 하니, 수백년에 걸친 압제의 비정유속(秘政莠俗)이 한결같이 개혁되었다. 이로부터 옥송(獄訟)자는 관여하지 아니하고 동학교인 회소(會所)에 와 호소하니 민심이 물과 같이 흘러 능히 막을 길이 없었다”라고¹⁵⁾ 한 그대로였다. 몇 백년의 압제정치아래 구속을 받아오던 민중은 일조에 자유를 부르짖고 일어서게 되었다.

이와 같이 집강소를 통하여 동학혁명군의 대표가 지방정치에 참여한 것은 비록 전라도에 한한 현상이기는 하나 우리나라 근대사상에 획기적인 사건이었다고 할 수 있겠다.

오늘 정부의 교육개방에 즈음하여 교수노조, 전교련등에서 참교육을 말하고 있다. 이제 우리는 21C 종교와 민족주의의 정치시대를 맞이하여 동학을 비롯하여 교·정쌍전(敎·政雙全)의 정신문화, 전통사상에 기초하는 토착화된 학문을 개발

15) 韓祐欣, 「東學의 리더쉽」, 《白山學報》 제8호, 501-502 쪽.

하여 이를 해외로 수출하는 진정한 교육개방의 의미를 제대로 심사숙고하여야 할 것이다. 이리하여 새 천년의 문명세계를 한반도에서 인내천의 통일민족주의로 하여 열어갈 수 있을 것을 기대하게 된다.

〈참고문헌〉

- 尹謹植, 「정치와 종교」, 『政治學辭典』, 서울 : 博英社, 1980.
- 李敦化, 「人乃天의 견지에서 본 종교의 새로운 정의」, 『自修大學講義』(附·天道教靑年黨史), 서울: 景仁文化社, 1972.
- 鄭仁興, 「정치」, 『政治學辭典』, 서울 : 博英社, 1980.
- 崔東熙, 金義煥, 金龍德, 『東學革命 : 혁명투사 全琫準』, 서울 : 同學出版社, 1976)
- 韓祐旻, 「東學의 리더쉽」, 《白山學報》제8호.
- Bocock, Robert and Thompson, Kenneth, *Religion and Ideology*, Manchester : Manchester University Press, 1987.
- Carritt, E.F., *Morals and Politics : Theories of their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*, Oxford : The Clarendon Press, 1935.
- Chidester, D., *Patterns of Power : Religion and Politics in American Culture*, Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall, 1988.
- Cobb, John B., *The Christian Natural Theology*, Philadelphia : The Westminster Press, 1974).
- , *The Structure of Christian Existence*, New York : The Eabury Press, 1967.
- Esposito, J. L., *Islam and Politics*, Syracuse : Syracuse University Press, 1987.
- Falk, R., "Religion and Politics : Verging on the Postmodern", *Occasional Paper* No. 4(1988), City University of New York, Center on Violence and Human Survival.
- Forrester, D. B., *Theology and Politics*, Oxford : Blackwell, 1988.
- Geyer, A., *Christianity and the Superpowers ; Religion, Politics and History in US-USSR relations*, Nashville : Abingdon Press, 1990.
- Goldziher, I., *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. by A. and R. Hamori ,Princeton :Princeton University Press, 1981.

- Hadden, J. K. and Shupe, A., *Prophetic Religious and Politics : Religion and the Political Order*, Vol. 1, New York : Paragon House, 1986).
- Hertske, A.D., *Religion in Politics : A World Guide*, Harlow, England : Longman, 1989.
- Heywood, Andrew, *Politics*, London : Macmillan Press LTD., 1997.
- Jenkins, D., *The British : Their Identity and their Religion*, London : SCM. Press, 1975.
- Juergensmeyer, Marh, *The New Cold War? : Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley LosAngeles : University of California Press, 1993.
- Martin, D.A., *The Religious and the Secular*, London : Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Medhurst, K., "Religion and Politics : A Typology", *Scottish Journal of Religious Studies* vol. 2, no. 2.
- Merkel, P. H. and Smart, N., *Religion and Politics in the Modern World*, New York : New York University Press, 1983.
- Mews, S.(ed), *Religion and National Identity*(Oxford : Blackwell, 1982).
- Miller, D., "Politics", *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Oxford : Blackwell, 1987.
- Paden W.E., *Religious Worlds : The Comparative Study of Religion*, Boston : Beacon Press, 1988.
- Ramet, P.(ed), *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, Durham : Duke University Press, 1989.
- Reichley, A.J., "Religion and the future of American Politics", *Political Science Quarterly*, vol.101, no 1, 1986.
- Robertson, D., *The Penguin Dictionary of Politics*, Harmondsworth : Penguin Books, 1986.
- Roth, J. K., "The Prices of Peace : Religion and Politics in Western Europe" R. L. Rubenstein(ed.), *Spirit Matters : The Worldwide Impact of Religion on Contemporary Politics*, New York : Paragon House, 1987.
- Sahliyah, E.(ed.), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, Albany : State University of New York Press, 1990.
- Smith, D.E.(ed), *Religion, Politics and Social Change in the Third World*, New York : Free Press, 1971.
- , *Religion and Political Development*, Boston, MA : Little, Brown, 1970.

- Tinder, G., *The Political Meaning of Christianity : An Interpretation*, Baton Rouge, LA : Louisiana State University Press, 1989.
- Von de Mehden, F. R., *Religion and Nationalism in Southeast Asia*, Madison : University of Wisconsin Press, 1963.
- Wald, K. D., *Religion and Politics in the United States*, New York : St. Martin Press, 1987.

Politics and Religious Education

Noh, Tae-goo
(Kyonggi Univresity)

《Abstract》

The social function of the religion is closely with politics, because the former establishes the meaning and value of the society, maintains the social order, and strengthens the tradition.

In the unsecularized pre-modern society, the religion is the foremost authority, and the religious power was strong to compete with the military power. The religion, as the co-ordinator to give value to the society to form the order, persuades the legitimacy and the validity with unviolating religious authority instead of the violence used to form the order and the compulsion necessary to maintain the order.

Here we can find the ideological function of religion. This is the theocracy which does politics with the religious principle, and this means that the religion plays the most big social function.

But through the secularized process, the result of the social diversion was obliterated to disrupt the combination of the religion and politics. Accordingly the religion has the occasions that plays the reactionary role, if the religion does not play the new political movement. This is the reason why we call the religion conservative generally.

Key Words : politics, religion, education, ethics, Donghak(The Learning of East)